
蘇軾研究

2016年第4期（总第47期）

（季刊）

卷首语

人生到处知何似？应似飞鸿踏雪泥。

泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西。

——《和子由渑池怀旧》

嘉祐六年（1061），26岁的苏轼在赴凤翔府任途中过渑池，故地重游，感慨万千，写下这首诗歌，在充满禅意的诗句中表达了对人生漂浮不定、世事无常的感慨。

苏轼一生与佛结缘。他与众多高僧交往，参禅悟道，留下千古佳话；在漂泊的人生旅途中写下许多充满禅悟、禅机的诗文。“乌台诗案”以后，苏轼不断低吟“世事一场大梦，人生几度新凉”（《西江月》）、“旧游空在人何处，二十三年真一梦”（《送陈睦知潭州》），“万劫互起灭，百年一踟躇”（《和陶和刘柴桑》）……“人生如梦”不仅是他淡化消解苦难艰险的良药，也是他对待富贵荣华的醒酒汤。这种禅宗思想与虚无的老庄思想相结合，构成了苏轼处理人存在意义的重要精神支柱，也是他随缘自适的人生态度的基础。

在本期的《苏轼研究》中，我们选刊了一组苏轼与禅学方面的论文，例如：张培锋、曹磊《东坡禅的人间性特征及其现代价值》、吴光正《苏轼与佛禅研究管窥》、谈祖应《试论东坡禅学之缘起及禅观要义》等，与您共享。

蘇軾

研究 SUSHI YANJIU

2016年第4期（总第47期）

（季刊）

- 编辑出版：中国苏轼研究学会会刊
《苏轼研究》编辑部
- 委印单位：眉山市三苏文化研究院
- 主管单位：中共眉山市委宣传部
- 主 编：张志烈
- 副 主 编：周裕锴 方永江
- 责任编辑：刘清泉
- 编 辑：袁 丁
- 编 务：唐雅兰

地址：四川省眉山市三苏纪念馆三楼 312 室
邮编：620010 电话：(028) 38299092
网址：<http://www.3swh.cn>
邮箱：sushiyanjiu@163.com
印数：2000 册
发送：苏轼研究学者、爱好者，有关高校
及图书馆
设计：上观设计
印刷：四川新财印务有限公司
出版日期：2016 年 12 月



目 录

□特 稿

- 千古一人苏东坡 陶武先/4

□苏学论坛

东坡禅的人间性特征及其现代价值

张培锋 曹 磊/11

苏轼与佛禅研究管窥 吴光正/19

试论东坡禅学之缘起及禅观要义 谈祖应/31

谈苏轼临终禅心 刘清泉/41

苏东坡颍州《放鱼》与佛禅之学 陆志成/43

“但令人饱我愁无” 王琳祥/50

——喜见苏东坡黄州《浣溪沙》五首墨迹

“以扇障面”考辨 韩国强/54

苏轼《瑞金东明观》诗考辨 李云彪/57

《刑赏忠厚之至论》法治思想探析 张国亮/61

□顾问：李 静 罗佳明 王影聪
(以下按姓氏笔画排列)
马兴荣 王水照 刘尚荣
苏 灿 邱俊鹏 周先慎
曾枣庄

□编委：(以下按姓氏笔画排列)
方永江 木 斋 王友胜
王希龙 王晋川 刘川眉
刘清泉 朱 刚 孙开中
李景新 冷成金 张志烈
张 鸣 张海鸥 张忠全
杨胜宽 杨常沙 卢晓光
宋明刚 周裕锴 胡先酉
涂普生 康 震 韩国强
赖正和 蔡心华 熊朝东
潘殊闲

□诗文鉴赏

伤春无限实伤情
——读苏轼《蝶恋花》

商 拓/65 编外学者孔凡礼

庄 建/74

□新书评介

“闲敲棋子落灯花”
——方永江《且行：苏祠外仰视》读后
小说家的学者笔法
——读郑秉谦的《苏海一瓢》

周 强/67

郑 朝/68

□研究史话

韩国苏轼研究述略(八) [韩] 洪瑀钦/70

□苏学专家

□景苏札记

东坡味道，根在眉山 王晋川/78

□苏学动态

《三苏大词典》征稿启事 /73
苏东坡法治思想与实践论坛召开 彭林泉/80
2016 年度发展会员名单 /80

千古一人苏东坡

陶武先

编者按 2017年1月16日（阴历腊月十九日）是苏轼诞辰980周年纪念日，为此本刊特推出四川省政协原主席、全国政协人口资源环境委员会副主任陶武先的《千古一人苏东坡》以飨读者。本文从苏轼的文学成就、政治操守、生活态度三个方面入手进行阐述，提出苏轼是中国历史上“不可无一难能有二”之人，是泱泱中华最具民族性和世界性的一个典型符号。其精神财富，是历久弥香的“窖酒”、取之不竭的宝藏，有着跨越时空的恒远活力和无尽张力。

苏轼是备受国人推崇的历史名人。千百年来，一提到他，人们首先想到的是其难望项背的文学成就和独步天下的文豪风范。但事实上，苏轼是一个鲜活的立体的人，不仅在文学上，也在诸多领域卓有建树；不仅以其博学之识影响世人，也以强大的人格力量鼓舞人；不仅有其“伟大豪壮”的一面，也有其“平凡普通”的一面。也正因为如此，儒家喜其忠，道家喜其旷，佛家喜其空，文人喜其雅，平民喜其义。可以说，苏轼是中国历史上“不可无一难能有二”⁽¹⁾之人，是泱泱中华最具民族性和世界性的一个典型符号。其精神财富，是历久弥香的“窖酒”、取之不竭的宝藏，有着跨越时空的恒远活力和无尽张力。

一、文坛艺苑中的巨匠

苏轼会通百家，冠绝千古，在众多领域上堪称大家、誉为大师。其文学成就辉煌壮观，其哲思成果独树一帜，其艺术建树卓尔不群，是中国历史上罕见的通才、全才、天才，被后世誉为“坡仙”、“诗神”、“词圣”。

（一）文坛巨星

“春秋古史乃家法，诗笔《离骚》亦时用”（《过于海舶……》^{(2) 2306}），作为我国文学史上一颗光芒四射的巨星，苏轼的道德文章，冠冕

天下。无论他在朝还是外任，身居高位还是被贬流放，都没离开过文学，政治上失意的时候恰是他创作旺盛、成果丰瞻的时期。正所谓“秀句出寒饿，身穷诗乃亨”（《次韵仲殊雪中游西湖二首》其一^{(2) 1750}），“生活不幸文章幸”。苏轼一生留下2700多首诗歌，340余首词和体裁多样、卷帙浩繁的散文著作。苏诗“才思横溢，触处生春”⁽³⁾，想像奇绝，清新豪健，在艺术表现上独具一格，在宋代诗人中首屈一指。他的诗确立了“以议论为诗”的宋诗新体，推动宋诗以精警雄奇、内容宏富、哲辩纵横、旷达俊逸的特征，与唐诗的意象比兴、情景交融、色彩绚丽、含蓄蕴藉的特色，形成双峰并峙、各呈其美的态势。人们把他与李白、杜甫、韩愈并举，誉称“李、杜、韩、苏”。苏词气势磅礴，酣放畅流，“以诗入词”，将广阔的社会生活纳入词的表达领域，极大突破了过往词以描写温情婉约为主的局限，一扫唐五代柔靡气息，开创豪放一派。苏词“无意不可入，无事不可言”⁽⁴⁾，其内容广度、表现深度皆超越前人。苏轼以前，词属艳科，其昵侬小唱，多为文坛不屑，难登大雅之堂；自苏轼始，“词”便逐步上升到与“诗”并行的地位。被誉为豪放词开宗立派之作的《念奴娇》（大江东去）更成为“千古绝唱”。苏文个性鲜明、汪洋恣肆，随物赋形、自然天成，既有哲思郁郁、短小精干者，也有洋洋洒洒、纵横捭阖者，与韩愈、柳宗元、欧阳修并驾齐驱，是公认的北宋文坛领袖人物。与父苏洵、弟苏辙合称“三苏”，有“三苏文章擅天下”之誉，皆入“唐宋八大家”之列。其代表作《赤壁赋》、《后赤壁赋》流芳千古。苏轼之“诗”、“词”、“文”，“虽嬉笑怒骂之辞，皆可书而诵之。其体浑涵光芒，雄视百代，有文章以来，盖亦鲜矣。”（《宋史·苏轼传》^{(3) 10817}）

（二）思想大家

苏轼深受儒、释、道影响，精研法老名墨、

纵横阴阳乃至三教九流等各种思想，融会贯通，博采众长，成为“千家说尽何需我，别具胆识向洪荒”的思想开拓者。苏轼的思想还散见于其大量的“策论”、奏札中，涉及天道人性、治国理政、人生哲思、艺术美学等诸多领域。其“最深于性命自得之际”的“道之大全”⁽⁶⁾，即《东坡易传》、《书传》、《论语说》。“三传”集中了苏轼融汇但又突破儒、释、道的独特思想的精华，正如他本人所言，“抚视《易》、《书》、《论语》三书，即觉此生不虚过。”（《答苏固伯四首》其三^{(7) 1741}）尤值一提的是，其中的“人性观”、“民本观”、“义利观”等思想，有着跨越时空的历史价值和现代意义。如何认识和对待“人性”，是中国哲学不同流派都倾力探讨的重大问题。苏轼秉承并且超越庄子的自然人性论，创造性提出情本人性论⁽⁸⁾。他认为，情出于性，情性合一，人的自然欲望即人性，人性即合理。人性是人的本性的自然显现，是饥寒之需和男女之欢，圣人和小人所共有，生而有之，不可改变⁽⁹⁾，应当高度尊重自然之理，包括尊重人自身的自然之理，建立更多的符合应然状态的自然功业。他开创性地辨析了人的本真性与人的社会性的区别。认为具体的人表现出的善恶，是在社会实践过程中形成并变化着的，不是性本身⁽¹⁰⁾。正统儒家所说的性“善”、“恶”，实际上是人在具体的历史阶段和历史环境中所产生的社会性，符合社会集体公利的是善，而只符合一己之私利的就是恶⁽¹¹⁾。但这种社会性对人并不具有普遍性和长久性，只有那些无时无处不在，随遇而发且又来自生命深处的喜怒哀乐等情感才是人性。苏轼之人性论，具有较强的弹性、张力和辨析、引导功能。如何认识和对待“民众”，是中国历代为政者高度重视的重大理论和实践问题。苏轼的“民本”思想，继承前人关于民本的思想精华，又有独到见解。他主张尊民，明确提出“民者，天下之本”（《策别训兵旅二》^{(7) 277}）的治国理念，要以民心之所向作为判断善恶正邪的标准。尤其难能可贵的是，在“普天之下莫非王土”的治政伦理中，他石破天惊地提出天下不是君主的，君主只不过是替人民治理罢了：“夫天下者，非君有也，天下使君主之耳”（《御试制科策一道》^{(7) 299}）。他主张爱民，国家要减少不必要的战争、轻刑、不违背农时、不与民争利，要“节用廉取”，减少“冗兵”、“冗费”，减轻或废除各种名目的征敛和税收，否则就是暴政，害民误国。要让百姓有表达自己意愿和充分选择的自由，国家的治理也只是提供必要的公共服务，尽可能地

满足人民的各种需要⁽¹²⁾。他主张富民，认为应先富民、后强国，推崇孔子的“百姓足，君孰与不足”思想，民富则国家自然会富，国家财富皆来源于民，并提出“安万民”、“厚货财”、“省费用”等具体的富民方略。纵观苏轼的一生，其以民为本的仁政爱民思想在宋代独树一帜，在其一生的政治实践中彰显出蓬勃的创造活力。如何认识和对待“义”、“利”，也是中国古代哲学中一个重大的理论问题。

“义利”之辩往往能标识一种哲学思想，而儒家义利观多呈重义轻利之倾向。在儒家的社会伦理中，“义”是一种行为准则，也是一种检验标准，反映内在修养，表现外在约束。人的行为一旦与“义”相左，别无选择地要让位为“义”，否则就要背负“寡义”的恶名。而苏轼却主张义利兼重。他重“义”但不讳言“利”，重视物质利益，认为物质财富关系到国之存亡⁽¹³⁾。要“因民之所利而利之”，保护和谋取百姓的利益，让人与物各得其所、各安其所。当然，他所言之利，非一己之私利，而是民众之公利，天下之公利，同时也是千万个体的生活需要和生存权力⁽⁸⁾。苏轼义利兼重的思想，为中国哲学千百年来的“义利”之辩提供了崭新视角、作出了重要贡献。对苏轼学术思想持批判态度的朱熹在其《杂学辩》中，将苏氏《易传》列于首位，但谈及此时也不得不承认：“此言圣人体利贞之德也。苏氏说无病。”⁽¹⁴⁾

（三）艺苑宗师

在书法、绘画、音乐等众多的艺术领域，苏轼既以作品名世，也因立论成家，独领风骚，饶有卓见。在书法上，其融会百家之长，独辟蹊径，自成一体，形成丰腴跌宕、大度硕美、有天真之韵、得烂漫之趣的风格，与黄庭坚、米芾、蔡襄并称“宋四家”，于当世广为推崇，至后被誉为“苏体”。米芾认为“苏轼画字”，其“《恒公至洛帖》字明意殊有工，为天下法书第一。”（《海岳名言》⁽¹⁵⁾）清包世臣说“坡老书多烂漫，时时敛锋以凝散缓之气，裹笔之尚，自此而盛”（《艺舟双楫》⁽¹⁵⁾）。在绘画上，苏轼认为“诗画本一律，天工与清新”（《书鄢陵王主簿所画折枝二首》其一^{(2) 1525}），鲜明提出“文人画”理念并付诸实践，影响深远。苏轼以枯木怪石警世，米芾曾论其独特性云：“子瞻作枯木，枝干虬屈无端，石皴硬，亦怪怪奇奇无端，如其胸中盘郁也”⁽¹⁶⁾。他擅长画竹并创出有名的“墨竹”，开创文人诗、书、画结

合一代新风，是中国“文人画”之开先河者。其存世画迹《枯木怪石图》、《竹石图》等，世人争相传阅、一睹为快。在音乐上，苏轼也有独到之处。他一生与中国民间音乐文化有着密切联系，民间音乐滋养了他诗歌创作的灵感，在其许多作品中出现了对民间音乐活动的素描。豪放词风正是苏轼感到当时流行的词曲风格不足以表现其豪放性格的突破创新之举⁽¹⁷⁾。在游览吴越地区的九仙山时，他记录下这一带传唱的民歌，带回杭州仔细研究和整理，并加工创作，把“含思宛转，听之凄然”的《陌上花》改造成“清新质朴，流畅感人”的《陌上花》，使之得以更广泛流传。任定州太守时，他利用民间小曲创作了许多插秧歌舞，后发展成地方小戏——“定州秧歌”，至今尚在演唱⁽¹⁸⁾。苏轼对一些传统民间歌曲的起源、产生背景等进行考证，写下了诠释《子夜歌》、《阿子歌》、《团扇歌》等辨析文章。这些，对民间音乐的收集、整理、传播作出了积极贡献。

此外，苏轼是美食家，川派名菜“东坡肘子”即为其研创；是工程师，尤其对兴水利成效显著；是博物学家、治军行家、教育名流、医界名士……，不少桂冠均可戴在他的头上。纵观古往今来，实难觅出其右者。

二、人生征途中的强者

苏轼一生坎坷，境遇苍凉。官，越当越小，由朝中重臣到昌化军安置；人，越贬越远，从繁华京都至“天之尽头”。但不论何种情况，苏轼都能清净为心、奋厉当世、雄风赫赫、伟绩昭昭，展现了超乎寻常的强者形象。

（一）在“变法”与“守成”的交争中不改初心

苏轼生活的北宋时期，政争纷扰。王安石领“新党”行“变法”之举，司马光率“旧党”持“守成”之见，双方力量此消彼长，几番拉锯。处于“新党”与“旧党”政争漩涡中的苏轼，坚守“道高于势”的原则，坚持“中和为贵”的主张。其核心指向是治政必须利于社稷稳、百姓安，这是他一生的理想和追求，也在他矢志不渝的实践中形成一种可贵的政治伦理。在其仕途生涯的几十年间，苏轼刚直无畏地痛骂弊政，责斥皇帝，抨击权豪，惩治贪酷，得罪了许多当朝执政及其追随者，但他却一生坚持时时以社稷为重，处处为百姓说话，绝不折节保身，更不同污求利。由于长期地方工作而“接地气”，与底层百姓有亲密的情感

交流，从而自有“天涯万里意”：既对民间疾苦有深刻感性认识，又能站在理论层面看待社会现实并提出解决问题的主张。“新党”力推新法，苏轼认为“求治太急”，且青苗法、条例司等有损民众利益，上书力陈其弊；“旧党”后来矫枉过正，苏轼又认为新法中的免役法、市易法、保甲法等利于民众，反对尽废新法，于是既不取悦于新党，也不见容于旧党。但不论形势如何变化，际遇如何坎坷，苏轼都从不贪得患失，而是“拣尽寒枝不肯栖”[《卜算子》(缺月挂疏桐)^{(19) 249}]，节义固守，始终如一。不仅在治政主张上如此，在做人做事上苏轼也坚守自己的人生准则，一生坦荡磊落，即便穷困潦倒也不求媚于上、随波逐流，更不“随世俯仰，改其常度”（《杭州召还乞郡状》^{(7) 914}）。从苏轼的政治实践、伦理实践再到艺术实践，方方面面都展现出一个坚信自己对世事与人生的理解、言论和行为高度一致的强者人格。

（二）在“忠规”与“恤民”的兼顾中奋力济世

忠规即谨行职责、恪尽职守，忠诚于社稷安定、民族兴盛之大业。深受儒家思想影响的苏轼认为，作为士大夫知识分子，应当忠心为国，建功立业，有所作为。在少年时代，他就“奋厉有当世志”（《亡兄子瞻端明墓志铭》^{(20) 1117}）。步入仕途后，始终没有放下奋进不息的淑世精神，哪怕“鬓微霜”也不改“会挽雕弓如满月，西北望，射天狼”[《江城子》(老夫聊发少年狂)⁽¹⁹⁾]的报国雄心。仕途通达时能在职而尽职尽责，仕途不顺时仍心系天下，居卑位而无怨悔，不计个人得失忠言进谏、力所能及地为国分忧。苏轼的“忠”得到广泛赞誉。苏辙就认为其兄“公临事必以正，不能俯仰随俗”（《亡兄子瞻端明墓志铭》^{(20) 1117}）。宋孝宗也称赞苏轼“忠言谠论，立朝大节，一时廷臣，无出其右。”⁽²¹⁾但究其本质，苏轼的“忠”，是公心为国的政治家胸怀，是履职尽责的职业操守，而不是对某一个人甚至不是对君主的盲从和愚顺。这在他仕途后期特别是贬谪岭南后表现尤为明显。他说，忠臣事君之义，以报国为先，对“至诚”“至仁”的君主，可以“君为社稷死，我则同其归”（《和陶咏三良》^{(2) 2184}）；反之就不能“从死”，否则就是“事君以私”，失了大节。难能可贵的是，他兼顾忠规与恤民，认为二者本质上是一致的，“忠”者必须恤民，恤民自是持“忠”。因此，在其整个仕途生涯中，他能坚持做到尊民爱民，平等待民，勤政

富民，固防安民。或直接上书为民鼓与呼，或“伫立望原野，悲歌为黎元”（《正月十八……》其三^{(2) 1020}），以诗文反映民间疾苦；在地方为官时则因法便民，修水利、兴教育、办医堂……帮助老百姓大力发展生产、解决生活困难。凡能利民之举，皆倾全力去办。比如，在密州，为减轻蝗灾损失，带领人们用火烧或用泥埋，并且用米奖励捕蝗的人。在杭州，积极赈灾，上书朝廷免除民之债务，率领人民修复六井，疏浚西湖，于西湖南北修筑长堤。在扬州，上谢表说农民“丰凶皆病”而最怕丰年，“水旱杀人，百倍于虎；而人畏催欠，乃甚于水旱”（《论积欠六事……行下状》^{(7) 959}），请求减免税赋。在海南，作《劝农诗》殷切劝农种地脱贫……苏轼一生尊民而得民尊、爱民而受民爱，民众的拥戴，使他厚植了直面坎坷的裕足底气、拥有了笑对沉浮的坚强内力。

（三）在“顺途”与“逆境”的变换中韧而挺立

在苏轼几十年的仕途生涯中，有春风得意、“历典八州”⁽²²⁾的顺达之时，但更多的是宦海悴恶、“身行万里半天下”（《龟山》^{(2) 291}）的逆违之境。顺逆之间，反差强烈。在仕途顺达之时，苏轼以过人才识而先后获宋仁宗和太皇太后高氏赏识，委以重任，位列朝中重臣，可谓是“一朵红云捧玉皇”（《上元侍饮楼上三首呈同列》其一^{(2) 1955}）。但他能以平常之心淡然对之，既不内傲于心，也不外狂于世，只是心无旁骛，夙夜尽责，勤于任事而拙于谋身。而处逆境时，他数遭贬谪，流放蛮荒，以至“旧居无一席，逐客犹遭屏”（《新居》^{(2) 2312}）。直面命运的残酷捉弄、生活的荣悴剧变，苏轼总能以旷达之心一笑置之、履险如夷，情托自然、心系事业，坚韧以对、卓然挺立。他平静地对待来自外界的各种压力：“入峡喜巉岩，出峡爱平旷。吾心淡无累，遇境即安畅”（《出峡》^{(2) 44}），进而从逆境中寻找快乐：“餔糟啜醨皆可以醉，果蔬草木皆可以饱。推此类也，吾安往而不乐。”（《超然台记》^{(2) 351}）更将逆境视作人生历炼，拜为上天所赐，“也知造物有深意，故遣佳人在空谷”（《寓居定惠院之东……》^{(2) 1036}）。在夜渡琼州海峡而北赴廉州途中，苏轼乘舟漂泊于茫茫大海，但他却并未哀叹岭海七年流放之命运不公，而是庆幸人生能游历边远、得此奇遇：“九死南荒吾不恨，兹游奇绝冠平生。”（《六月二十日夜渡海》^{(2) 2366}）此种坚韧和旷达，天下几人可比？苏轼常感慨自己

身为物役、身不由己，但又紧守内心的一方净土，不愿心为物役，并将这种坚毅和韧性伴随终生。在苏轼强大的内心世界面前，得失、祸福、贵贱、贤愚并无二样，外界的风云变幻、晴雨迭转乃至难以言状的恶劣环境，不足挂齿，其奈我何？即便是年岁流逝、青春不再，苏轼也从不伤感，而是以顽强的意志慨然唱响“谁道人生无再少？……休将白发唱黄鸡”〔《浣溪沙》（山下兰芽短浸溪）^{(2) 361}〕的人生强音。可以毫不夸张地说，苏轼的所言所行，无不向世人展现出一种“人生所遇无不可”（《和蒋夔寄茶》^{(2) 655}）、“一蓑烟雨任平生”〔《定风波》（莫听穿林打叶声）^{(2) 351}〕的强者气度。

（四）在“出世”与“入世”的冲突中超然自适

纵观苏轼一生，受儒、释、道思想的影响较深。但他能融三者精髓而又有突破超越，形成自己的观点，并由此构筑了独立、自由而强大的精神王国。鲜明体现他精神世界中既“出世”独得超脱，又“入世”因缘自适，进而直面坎坷、笑对人生的旷达自适境界。苏轼年少时有过出世之念，曾自诉“欲逃窜山林”〔《与王庠五首》其一^{(7) 1820}〕，“本不欲婚宦，为父兄所强”〔《与刘宜翁使君书》^{(7) 1415}〕而“汲汲强奔走”〔《夜泊牛口》^{(2) 10}〕。随着岁月流逝、阅历渐丰，他日益清醒地认识到，生命无常、飘忽难定，所谓“人生到处知何似？应似飞鸿踏雪泥”（《和子由渑池怀旧》^{(2) 96}），“人生如逆旅，我亦是行人”〔《临江仙》（一别都门三改火）^{(19) 620}〕，并发出“世事一场大梦，人生几度新凉”〔《西江月》（世事一场大梦）^{(19) 262}〕、“休言万事转头空，未转头时皆梦”〔《西江月》（三过平山堂下）^{(19) 237}〕的感叹。他曾“欲脱世网”，产生了“我欲乘风归去”〔《水调歌头》（明月几时有）^{(19) 161}〕的“出世”想法、“试看飞鸟乐，高遁此心甘”〔《入峡》^{(2) 33}〕的“归田”倾向。但苏轼从未真正“仕隐”。受其父苏洵的影响，他自小就有救时、济世的现实情怀，“早岁便怀齐物志，微官敢有济时心”〔《次韵柳子玉过陈绝粮二首》其二^{(2) 274}〕。关注现实，济用当世，是他读书做人、写作济世的基本原则。面对人生百态、世事万变，苏轼从人之为人的本性出发，透入人性深处、聆听心的声音，视环境陡转和遭遇裂变为生活所赐的磨砺，在无常变化中融入生活，在接受现实中自适自得。他没有在东坡雪堂里消沉自我，而是不苛求人生完美、不在意一时得失，澄怀观道，

求得对生活的更深理解，探寻自我的发展空间。即便是身在岭海、北归无望的处境下，他依然没有放弃对现实生活的希望，依然存有“永愧虞仲翔，弦歌沧海滨”（《和陶示周掾祖谢》^{(2) 2254}）、“常恐抱永叹，不及丘明、迁”（《和陶杂诗十一首》其九^{(2) 2277}）的事功之心。寄寓人世而又超脱尘外，亲和世俗而又“为我所用”，这才是真正的独立与强者。在这一点上，苏轼堪称典范。

三、社会生活中的凡人

苏轼作为文学家、思想家、艺术家，一生经苦雨，千古颂芳名，但在现实社会中，他挚爱生活，旷达乐观，入“凡尘”，接“地气”，崇尚真善美，不抑哀忧惧，是一个实打实的“凡人”。

（一）坚守本真

苏轼一生的经历，从根本上讲，是他本性的自然展现。无论何种境况，都坚持本性为人、本真示人、本色待人。真实而不虚饰。林语堂说，苏轼“是纯然一副淳朴自然相，故无需乎尊贵的虚饰”⁽¹⁾。他一生“真性孤露”，表里如一，知无不言言无不尽，言发于心而出于口，敢于坦露自己的心襟肺腑，勇于表达自己的真实情感和喜恶爱憎，虽因诗文获罪而屡遭贬谪，亦不改弦更张。他认为，人寄寓于世，就应尽性存真、守护真吾，“欲仕则仕，不以求之为嫌；欲隐则隐，不以去之为高。饥则扣门而乞食，饱则鸡黍以延客。”（《书李简夫诗集后》^{(7) 2148}）例如，面对“声色”，苏轼并不刻意显示自己的清高与圣洁。在杭州时，还为歌女写过“停杯且听琵琶语，细捻轻拢，醉脸春融，斜照江天一抹红”[《采桑子》（多情多感仍多病）^{(19) 107}]这样艳情味颇浓的诗句，并坦言“难在去欲”。率性而不夸张。苏轼的率性突出表现在：坚持自我的价值标准和行为方式，遵从自己的内心，不压抑自己的本性，宁逆人不逆己，始终以“真我”示人。在密州，他率众狩猎后欢饮大醉，“得意忘形”以至“酒酣胸胆尚开张”[《江城子》（老夫聊发少年狂）^{(19) 136}]，将一个率真随性的“太守”形象展现于万民。

“乌台诗案”几乎葬送性命，亲朋好友皆劝他就此罢笔，但出狱当天，他就“却对酒杯疑是梦，试拈诗笔已如神”（《十二月二十八日……复用前韵二首》其一^{(2) 1005}），率性至此，无以复加。被贬儋州后，生计艰难，半月未饮酒食肉，期望东家把祭灶的酒肉送给他：“北船不

到米如珠，醉饱萧条半月无。明日东家当祭灶，只鸡斗酒定膳吾”（《纵笔三首》其三^{(2) 2328}）。一般士大夫对此是羞于言表，苏轼则觉得这没有什么不好，并妙笔描之，真率之气，溢然于外。对“率性”的苏轼而言，见溺杀婴儿挺身而出与见“新法”损民挺身而出并无二致，无论居处，尽皆应然自然，并无隐忍、顾忌。淳厚而不做作。苏轼一生朴实无华，宅心仁厚，乐“善”好施。他极富悲悯情怀：谪居黄州期间，针对当地溺婴恶习，捐献大部分俸禄、筹建“救儿会”，并致书鄂州（武昌）太守，建言“明以告诸邑令佐”（《与朱鄂州书》^{(7) 1416}），严禁溺婴；在密州时收养弃婴；在惠州时收葬暴骨，施医散药，疗救孤苦。他亲和尊重他人：对所有人包括曾经排挤甚至是诬陷过自己的人，都抱有亲、爱之心。比如，曾排挤过他的王安石在“旧党”掌权后被贬，苏轼专程前去探慰。他认为人应当互爱，因而“吾眼前见天下无一个不好人”^{(2) 233}。他也重至亲之情：思念远隔之弟子由，遂有“但愿人长久，千里共婵娟”的咏叹；为满月小儿洗身，遂有“惟愿孩儿愚且鲁，无灾无难到公卿”（《洗儿戏作》^{(2) 2535}）的祝愿；悼念至爱亡妻，遂有“十年生死两茫茫”的凄然。苏轼可谓圣人但非神人，常年的颠沛流离，使他对病痛也有忧惧。其数千首诗作中，涉病诗达200多首，略见一斑。可以说，无论是谁，在与其交往中，见到的一定是一个真实、率性、淳厚的苏轼。

（二）乐于平民

苏轼从来都把自己当作普通人，既不以身为“大家”而自恃显贵，也不追求特殊的物质享受，安于守贫处富，不屑以铜货骄人，曾把自己“编于民”，自称“民之一”。他看重的，是还原成平民后自己的作为：“问汝平生功业，黄州、惠州、儋州”（《自题金山画像》^{(2) 2641}）。

躬耕谋生计。苏轼每一次遭受贬谪，生活就陷入困境之中。为必要的生活之需，他和普通平民一样，躬耕劳作于田陇。“乌台诗案”后苏轼被贬黄州，更是饥贫交迫：“初到黄，廪入既绝，人口不少，私甚忧之。”（《答秦太虚七首》其四^{(7) 1536}）“黄州僻陋多雨，气象昏昏也。鱼稻薪炭颇贱，甚与穷者相宜。……俸入所得，随手辄尽。……但禄廪相绝，恐年载间，遂有饥寒之忧，不能不少念。”（《与章子厚参政书二首》其一^{(7) 1412}）甚至一度陷入“空庖煮寒菜，破灶烧湿苇”（《寒食雨二首》其二^{(2) 1113}）的困境。后在朋友的帮助下得到一块荒地，遂率家人劳作其中，“身耕妻蚕”，开始

生产自救，帮补生计。居无定所，他便筑室自居，“去年东坡拾瓦砾，自种黄桑三百尺。今年刈草盖雪堂，日炙风吹面如墨”（《次韵孔毅甫久旱已而甚雨三首》其二^{(2) 1122}），以一己之力谋生。正如自己所言，“吏民莫作官长看，我是识字耕田夫”（《庆源宣义王丈……》^{(2) 1580}）。怡然随乡俗。苏轼每到一地，都把自己当成土生土长的本乡人，迅速融入当地，尊随乡规民俗，从不因曾居高位而端显荣贵、也不因文人之身而自视清高。被贬黄州，他说：“一如本是黄州人，元不出仕而已。”（《与赵晦之四首》其三^{(7) 1711}）被贬惠州，他说：“譬如元是惠州秀才，累举不第，有何不可。知之免忧。”（《与程正辅七十首》十三^{(7) 1593}）被贬儋州，他更是俨然以“我本儋耳人”、“海南万古真吾乡”的本地人身份参与到当地的民间活动中去。在任凤翔签判时，久旱逢雨，他如当地老农一般欣喜不已，筹建喜雨亭并写下著名的《喜雨亭记》。

亲密结民友。苏轼的一生是坎坷不平的一生，也是与老百姓亲密交往的一生，林语堂曾称他是“百姓之友”⁽¹⁾。长期的谪居生活，使他感同身受民众的苦难，能真正从老百姓的角度、以老百姓的身份进行思索，并直接与普通民众打成一片。在黄州时，他就是一个“可以下到底层”的“快乐的农民”⁽¹⁾，与“樵渔杂处”，与屠夫、菜农、和尚等结邻；惠州三年，“泊然无所芥蒂，人无贤愚，皆得其欢心”（《宋史·苏轼传》^{(5) 10801}）；被贬儋州后又很快与当地民众建立了亲密关系：“邻里有异趣，何妨倾盖新。殊方君莫厌，数面自成亲。”（《次韵和王巩六首》其四^{(2) 1129}）他遍访黎庄村寨，串门作客，与当地黎人亲密无间，与黎老小童戏笑为友：“野径行行遇小童，黎音笑语说坡翁。东行策杖寻黎老，打狗惊鸡似病风。”他到黎族朋友家做客，酒足饭饱后回家竟迷了路：“半醒半醉问诸黎，竹刺藤梢步步迷。但寻牛矢觅归路，家在牛栏西复西”（《被酒独行……三首》其一^{(2) 2322}），一个与民为友的鲜活苏轼跃然纸上。

（三）融入生活

人之在世，生活无非锅碗瓢盆、冷暖饥饱，进而有所痴好、期以厚生。无论圣愚，概莫能外。苏轼更是深知此理。他热爱生活，对人生始终保持着一种持久的热情和灵活的适应性，总是以一种积极而又现实的态度融入到生活中去。喜品茶，曾学习黎人“汲江煎茶”，品味

“枯肠未易禁三碗，坐听荒城长短更”（《汲江煎茶》^{(2) 2362}）的惬意。时而也“把盏为乐”，既独酌，“殆不可一日无此君”（《饮酒说》^{(2) 2369}）；也与友人共饮，甚至通宵达旦，“不知东方之既白”；还亲自酿制过“天门冬酒”、“真一酒”。尤爱美食，曾和幼子苏过以山芋制作“色香味皆奇绝”的玉糁羹，对日常食品、用品，他亦时有创制，曾自制椰子冠、松墨，等等。晚年惠儋之贬后，泡菜度日，“虽粱肉不能及也”。他乐享生活乐趣，善于在普通人习以为常的平凡生活中寻觅快乐，享受盎然的人生意趣。林语堂曾称苏轼为“秉性难改的乐天派”。比如，在黄州时，四野荒城在他眼中是“长江绕郭知鱼美，好竹连山觉笋香”（《初到黄州》^{(2) 1032}）；漫天风雪中见胡须上满是雪霰冰粒，他却能感受别一番的乐趣：“覆块青青麦未苏，江南云叶暗随车。临皋烟景世间无。雨脚半收檐断线，雪床初下瓦跳珠，归来冰颗乱沾须。”[《浣溪沙》（覆块青青麦未苏）^{(19) 327}]；多石崎岖的坡路，在他笔下成为“莫嫌荦确坡头路，自爱铿然曳杖声”（《东坡》^{(2) 1183}）。在徐州农村的田野里，他尽情地享受煦暖阳光、绿阴鸟鸣、澄净空气与艾草清香，“照日深红暖见鱼，连村绿暗晚藏乌。”“日暖桑麻光似泼，风来蒿艾气如薰。”“麻叶层层苘叶光，谁家煮茧一村香”（《浣溪沙》^{(19) 210~211}）。被贬惠州后，他爱上荔枝的美味：“日啖荔枝三百颗，不辞长作岭南人”（《食荔枝二首》其二^{(2) 2194}）。儋州“四时靡不佳”、“鲜明霜菊艳”，则令他兴奋不已。最为艰难的谪居岭海时期，苏轼饶有兴味的活着，肆意享受人生。“凡物皆有可观。苟有可观，皆有可乐”（《超然台记》^{(7) 351}）的审美观，使苏轼善于在平淡甚至痛苦中发现美，以宽广的审美眼光去拥抱世界，进而拥有诗化人生，尽享生活意趣。他珍爱生命，认为生命既然短暂，就应该好好珍惜和养护，而不能“听天由命”任其空转。他认为简单的生活更符合养生规律，要养成良好的生活习惯：“善养生者，慎起居，节饮食，导引关节，吐故纳新。”（《上神宗皇帝书》^{(2) 729}）他注意锻炼强体，年轻时喜骑马、射箭、打猎、习武，一生爱散步、爬山、导引，以自我按摩、叩齿、梳头等方法养生。他还主张穷其“苦生”，视苦难、困境、挫折等为生命的“营养”，以洗炼身体发肤、激发生命意志，不怕“穷到骨”、难得“寿无涯”（《次韵和王巩六首》其三^{(2) 1129}）。苏轼能坦对坎坷和逆境，与其珍养生命而心态恬淡、体魄强健不无关系。

回首千年看居士，千古一人苏东坡。他既

特 稿

平凡又尊贵，既随俗又清傲，既普通又杰出，既渺小又伟大。他的身上，始终闪现着一个生动、鲜活的，立体、大写的人，不仅为当时“四民”所钦服，更为后世万众所景仰！雄才垂史册，浩气写春秋！苏轼本身，就是一部宏大巨著，就是一册浩繁长卷，他所拥有的炫耀环宇的恒久光芒，所具有的穿越时空的存在意义，值得我们去用心品鉴、去广为倡扬、去世代传承！

注释

- [1] 林语堂《苏东坡》，陕西师范大学出版社2009年版。
- [2] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。
- [3] (清)赵翼《瓯北诗话》。
- [4] (清)刘熙载《艺概·词典概》。
- [5] 脱脱等《宋史·苏轼传》，中华书局1977年版。
- [6] (宋)秦观《淮海集·答傅彬老简》：“苏氏之道最深于性命自得之际。其次则器足以任重，识足以致远。至于议论文章，乃其与世周旋，至粗者也。”
- [7] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [8] 参见刘祎《苏轼伦理思想研究》，《中国知网·中国博士学位论文全文数据库》。
- [9] 见《扬雄论》：“人生而莫不有饥寒之忍，牝牡之欲。今告于人曰：饥而食，渴而饮，男女之欲，不出于人之性也，可乎？是天下知其不可也。圣人无是，无由以为圣；而小人无是，无由以为恶。”
- [10] 见《扬雄论》：“善恶者，性之所能之，而非性所能有也。”
- [11] 见《扬雄论》：“夫太古之初，本非有善恶之论，唯天下之所同安者，圣人指以为善，而一人之所独乐者，则名以为恶。”
- [12] 苏轼在《涣卦》的注释中说：“……古之善治者，未尝与民争；而听其自择，然后从而导之。”
- [13] 苏轼在《东坡易传》中阐释《系辞》的“理财正辞”时说：“位之存亡寄于民，民之死生寄于财，故夺民财者，害其生者也。害其生者也，贼其位者也……”，并进一步引伸道：“……上之所行皆可以名言，财之出入有道，而民之为非者可得而禁也。民不为非，则上之用财也约矣。又安以多取为哉！”
- [14] 宋·朱熹《杂学辩》。
- [15] 华东师范大学古籍整理研究室选编校点《历代书法论文选》，上海书画出版社1979。
- [16] (宋)米芾：《画史》。
- [17] 苏轼曾写信给好友鲜于子骏，自言其豪放词风是受“东州壮士，抵掌顿足而歌之，吹笛击鼓以为节”的影响，并从中获得了“颇为壮观”的艺术效果，虽然这可能导致“爱之者绝少也”。
- [18] 《定州县志》
- [19] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》(词集)，河北人民出版社2010年版。
- [20] 高秀芳、陈宏天点校《苏辙集》，中华书局1990年版。
- [21] 宋孝宗《御制文忠苏轼文集赞并序》。
- [22] 指苏轼曾任密州、徐州、湖州、登州、杭州、颍州、扬州、定州等八州太守。
- [23] (宋)高文虎《蓼花洲闲录》。

陶武先，四川省政协原主席，全国政协人口资源环境委员会副主任。

东坡禅的人间性特征及其现代价值

张培锋 曹 磊

内容提要 宋代士大夫阶层普遍学佛、崇佛，从理性角度思考佛教与人生之关系，并直接促成整个中国学术思想史的一大转变：其重心由僧团佛教转向士大夫佛教；由以信仰为特征的宗教性的佛学研究转向以理性为特征的学术性佛学研究，表现出鲜明的人间性特征。这种转变对其后中国学术、思想的发展产生了重大影响。在这种新的佛学思潮中，苏轼是最典型的代表，在他身上集中体现着宋代士大夫佛学的核心理念，即：平实的佛学观、独立的人格精神、旷达的人生态度、以心为本的方便法门。

关键词 东坡禅 人间性 现代价值

—

宋代是中国历史上士大夫佛学最为兴盛的时期，士大夫阶层普遍学佛、崇佛，不但热情高涨，而且亦从理性角度思考佛教与人生之关系，并直接促成整个中国学术思想史的一大转变。这种转变概括地说即是：其重心由僧团佛教转向士大夫佛教；由以信仰为特征的宗教性的佛学研究转向以理性为特征的学术性佛学研究。更重要的是，宋代士大夫佛学表现出鲜明的人间性特征，既是佛教观念转向的一个标志，同时也对其后中国学术、思想的发展产生了重大影响。近代以来，太虚大师、星云大师、净慧长老等提出的“人间佛教”、“人生佛教”、“生活禅”等思想，在宋代士大夫佛教中已经开始萌芽。这主要表现在以下几个方面：

首先，宋代士大夫佛学是入世的宗教、人间的宗教。这主要是由于士大夫佛学的参与者不是出家僧人，而是普通的在家士人，而且大部分人是做官的。所谓“凡夫菩萨”，就是带有烦恼、不故弄虚玄，却悲心广大、实行救度众生的一般凡人。宋代佛教强调“佛法即是世法，世法即是佛法。”“儒佛者，圣人之教也，其所出虽不同，而同归于治。”⁽¹⁾ 把佛教直接视为治世之道，正是源于士大夫学佛的这种内在要求。士大夫佛学由宗教性的追求出世超脱或来世幸福转化为伦理性的指导现世人生实践。

其次，宋代士大夫佛学是理性的宗教、道德的宗教。很多士大夫是倾向于以人为本和理性来衡量、解释佛教的，这标志着在对佛教改造的基础上的认同。比如北宋大臣范镇就宣称：平生“非目见者未尝信”⁽²⁾。司马光对佛教的一个主要批评也是“释氏所言，虚实难验”。⁽³⁾ 欧阳修更是坚持这个观点。据朱熹记载，当时有一个尼姑，有人牵着两头牛从她面前过，她说这两头牛前生都是人，一个是因做官误判人死罪，一个是当医生用错药害死人，因此这一生都被罚作牛，并叫出这两头牛前生的名字，据说牛都能答应。当时，很多人是相信的，包括一些士大夫。但是欧阳修听到后，表示不信，他说：人是生物中最有灵性的，即使圣贤都不能知前世之事，两头被惩罚的牛反而能知道，这可信吗？于是众人又都叹服其说。⁽⁴⁾ 过去，人们多认为范镇、司马光、欧阳修三人属于宋代士大夫中坚持排佛立场的，所以才有这些言

论。但是，苏轼却是公认的信佛士大夫，他对上述三人的一个评价就很值得注意。在《跋刘咸临墓志》一文中，苏轼恰好提到他们三人：“予观范景仁、欧阳永叔、司马君实皆不喜佛，然其聪明之所照了，德力之所成就，皆佛法也。”这里反而认为，范镇、欧阳、司马三人是深悟佛旨的。这个事实表明，宋代排佛与学佛士大夫之间并不存在一个明显界限，他们总的倾向都是人本的、理性的。此外，宋代士大夫大部分做官，他们入世很深，佛教对他们的影响主要表现在日常生活中的道德约束上，宗教精神和道德精神是统一在一起的。应该说，大部分宋代士大夫能够做到刚直不阿，清正廉洁，崇尚气节，忠义报国，这些精神既有来自儒家思想的影响，也有佛教的影响。

第三，宋代士大夫佛学是心灵的宗教、快乐的宗教。学术界公认，宋代学术有一个重要转向，称做“向内转向”。在宋代向内转向的历史过程中，道学与佛学找到了共同的理论支点，概括为一个字就是——“心”。本来，佛教所说的“心”不是一般人用以思维计较的“妄心”，更不是指身体内的心脏，而是超越时空的永恒的“真心”，即所谓真如本性。但士大夫佛学中所说的“心”指的就是现实人生中的人心，他们主张三教一体，这个“体”也就是心，即都归结到人心。由于儒释道三教对“心”的共同认同，因此，宋代佛教特别强调所谓非禅即禅，禅即非禅，主要是指某些思想不是来自于佛教、禅宗本身，但它们包含着真正的禅佛思想，其价值并不低于那些来自佛教的经典。对于大部分执著于现世人生的士大夫来说，儒、道、佛三教的思想资源为他们提供的是寻求、创造和享受现世人生中的诗意图和自由，用审美的追求与获得来冲淡人生的坎坷、得失的途径。

在这种新的佛学思潮中，苏轼又是最为典型的一个代表，在他身上集中体现着宋代士大夫佛学的核心理念。根据宋代社会普遍的传说，苏轼是高僧五祖戒禅师转世。相关史料有：惠洪《冷斋夜话》卷七《梦迎五祖戒禅师》^{(5) 43}：

苏子由初谪高安时，云庵居洞山，

时时相过。有聪禅师者，蜀人，居圣寿寺。一夕，云庵梦同子由、聪出城迓五祖戒禅师，既觉，私怪之，以语子由，语未卒，聪至。子由迎呼曰：“方与洞山老师说梦，子来亦欲同说梦乎？”聪曰：“夜来辄梦见吾三人者，同迎五祖戒和尚。”子由拊手大笑曰：“世间果有同梦者，异哉！”良久，东坡书至，曰：“已次奉新，旦夕可相见。”三人大喜，追筭舆而出城，至二十里建山寺，而东坡至。坐定无可言，则各追绎向所梦以语坡。坡曰：“轼年八九岁时，尝梦其身是僧，往来陕右。又先妣方孕时，梦一僧来托宿，记其颀然而眇一目。”云庵惊曰：“戒，陕右人，而失一目，暮年弃五祖来游高安，终于大愚。”逆数盖五十年，而东坡时年四十九岁矣。

此节文字即暗示苏轼乃五祖戒禅师转世而来。又，沈作喆《寓简》卷五载：

元丰中，东坡谪居黄州，子由亦迁高安。时云庵师居洞山，尝梦与子由偕出近郊，云迓五祖戒禅师。觉而异之，迟明以语子由。语未既而蜀僧聪禅来曰：“我夜梦吾三人同迎戒和尚，此何祥也？”子由大骇叹曰：“世盖有同梦者耶？”与二士俱行二十余里，而东坡至。然则东坡前身真戒禅师也。

更明确指出了这一点。又《乐邦遗稿》卷二引《龙舒净土文》曰：“五祖戒禅师乃东坡前身，应验非一。以前世修行故，今世聪明过人；以其习气未除，致今生多缘诗语，意外受窜谪。生此世界，多受苦如是。”^{(6) 247}

这些记载，开启了后世关于苏轼前生后世的种种传说。⁽⁷⁾我认为这些传说并非凭空编造，至少在宋明时期，大部分人应该相信其真实性，因为生命在没有获得彻底解脱前，必然在此世界生生世世轮回转世，这本来是佛教的常识性信仰，在古代文化背景下，这种认识毫不奇怪。那么从“表法”意义上说，苏轼前生后世的传说到底说明了什么呢？结合佛教内部有关“末法时期”⁽⁸⁾的说法，笔者认为它实际是蕴含着这样一种理念：五祖戒禅师由僧人转生为士大夫领袖，且一生多灾

多难，正象征着佛教进入末法时期后面对的一种局面：世人已难以再接受苦行式的传统修炼方式，也难以严守佛门苛刻的戒律，出家为僧的目的也越来越不纯正，在这样一种客观上进入“末法时期”的背景下，佛教要面对和回答两个问题：此时还能不能修佛？如何修佛？宋代士大夫佛学的兴盛其实就是这样一种历史背景下的产物，对于大多数不能出家修行的凡夫来说，他们需要找到一条新的修行道路，否则佛教救度一切众生的悲愿就难以实现。这正是佛教适应世俗变化而随之调整自身的一种随缘变通，而绝非什么佛法“堕落”“衰败”的表现。

根据上述的理解，我以为苏轼一生正是具有这样一种典型的象征意义的一生：作为前世修行多年的一位禅僧，他因为没有守住戒律同时又喜好文艺而转世为士人，聪明过人但又有前世未能除尽的习气，一生多灾多难却又乐观旷达。其佛教思想的成熟期恰恰以被贬谪黄州时期“东坡禅”形成为标志。这是因为贬谪黄州是其一生中最困难的时刻，佛教信仰成为他的精神支柱，并使他对人生的虚幻无常有了切身的体验，黄州时期也正是苏轼自号“东坡居士”的开始，从某种程度上说，宋代士大夫佛学集中体现为“东坡禅”思想，这样来对宋代佛教作出判断应该是可以成立的。至晚明时期，士大夫佛学再次兴盛，而旗帜性的人物即是数百年前的“坡仙”苏轼，代表性的著述则是凌濛初编撰的《东坡禅喜集》⁽⁹⁾一书。而明人传说，三苏复转世为公安三袁，苏轼后身即袁宏道，三袁皆以修行净土法门而得往生净土。至此，苏轼在人世间一段公案方获了结。故晚明士大夫佛学，一言以蔽之，“东坡禅”之复兴、发扬而已。

二

在苏轼身上，典型地体现了士大夫佛学的一些根本性特征。这里以他为代表，对这种佛学精神再作出一些具体的分析和概括。

首先是平实的佛学观。苏轼的《答毕仲举二首》之一很可以代表他的这一佛学观：

“往时陈述古好论禅，自以为至矣，而鄙仆所言为浅陋。仆尝语述古：‘公之所谈，譬之饮食龙肉也；而仆之所学，猪肉也，猪之与龙，则有间矣。然公终日说龙肉，不如仆之食猪肉实美而真饱也。不知君所得于佛书者果何耶？’”^{(10) 1671~1672} 苏轼很谦虚地说自己对于佛教是“取其粗浅假说以自洗濯”，这个比喻就是一个例子。龙肉虽然很宝贵，但世间少有，甚至如佛教所谓“龟毛兔角”，可能压根儿就不存在；猪肉虽然平常，但可以真正吃得又饱又美。⁽¹¹⁾ 苏轼的这种平实的佛学思想，具有“人间佛教”的某种特色。正如《答毕仲举二首》中所说：“偶读《战国策》，见处士颜蠋之语‘晚食以当肉’，欣然而笑。若蠋者，可谓巧于居贫者也。菜羹菽黍，差饥而食，其味与八珍等；而既饱之余，刍豢满前，惟恐其不持去也。美恶在我，何与于物？”他能够从《战国策》这样的世俗书中发现禅意，认为“晚食以当肉”这样一句平常的话，其哲理并不下于佛书。大约正是这些看法，使得其友陈襄（述古）觉得苏轼的禅法过于“浅陋”。有学者指出，苏轼的这个比喻意在把禅理从玄虚缥缈的天国，移置于现实人生的土壤之上。朱熹一向排斥苏轼，但他在《答蔡季通》中论修学道书却暗中借用过苏轼此喻：“《阴君丹诀》，见濂溪有诗及之，当是此书。彼之行此而寿考，乃吃猪肉而饱者。吾人所知盖不止此，乃不免于衰病，岂坐谈龙肉而实未得尝之比耶！”⁽¹²⁾

就禅宗的思想变动而言，平实禅乃北宋临济黄龙系的主要修行法门，在当时影响很大，甚至可以视为黄龙派的纲宗。日本学者土屋太祐指出：“北宋中期取代云门宗占了主流地位的是临济宗黄龙派，……认为三玄三要等繁琐的临济宗旨都是一时的方便说法，对之不屑一顾，而只看重不被繁琐思想扰乱的‘平实’状态。这种思想被人叫作‘平实禅’。”^{(13) 2} 最早完整记载平实禅概念而且文献可考的是宋僧惠洪的《林间录》，其卷一云：“予在湘山云盖，夜坐地炉，以被蒙首。夜久，闻僧相语曰：‘今四方皆谤临济儿孙说平实禅，不可随例虚空中抛筋斗也。须令求悟，悟个什么？古人悟则握土成金，今人说悟，

正是见鬼。彼皆狂解未歇，何日到家去。’僧曰：‘只如问赵州承闻和尚亲见南泉，是否？答曰：镇州出大萝卜头，此意如何？’其僧笑曰：‘多少分明，岂独临济下用此接人，赵州亦老婆如是。’”^{(14) 258}也即是说，临济宗之外的其他教宗以平实禅为北宋中后期临济禅法的主要特征，惠洪认为这是继承了赵州的禅法。平实禅最核心的思想是在禅法中渗透的“平实”之道。单言“平”，即平常，“实”，即实在、确确实实的当下存在，“平”、“实”结合起来，应该就是指当下的平常实在即禅，由平实入手，由日常生活中的各种事相入手，同时又否定超越各种具体事相，进入一种平实的终极境界，故它是“体用一如”的禅学理念。如黄龙派青原惟信禅师的著名上堂开示：

老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。大众！这三般见解，是同是别？

(15) 327

山水即是日常事相，从它们入手，见山是山，见水是水。在善知识的开示指导下，对日常事相进行否定、扬弃、超越，故见山不是山，见水不是水。最后的禅悟境界是什么呢？“得个休歇处”意指归家开悟，“依前见山只是山，见水只是水”，归家开悟之后的禅境见山是山见水是水与最初的日常山水事相是同是不同？从禅悟的角度分析，既有同处，又有不同处，开悟者取消这种分别相，同即是别，别亦是同，葆有内在自性的这种超越性，实现个体与整体、短暂与永恒、有限与无限的统一，即是禅悟的终极追求境界，这可以视作平实禅禅学思想的核心本质范畴，而“东坡禅”体现的平实精神与此有异曲同工之妙。

平实的佛学观还有一层含义，即禅教相融，反对排斥经典的狂禅之风。以往学术界有一个模糊笼统的说法，认为宋代佛教唯禅宗兴盛，宋代士大夫学佛，也主要是学禅宗特别是南宗禅。这种看法虽然有一定道理，但并不全面、准确。宋代禅宗的“五家”虽

然在宗派形式上都属于南宗，宋代形成的黄龙、杨歧两宗也是自临济分化而来的，但其思想特征与晚唐五代时期已有很大不同。很多宋代士大夫对南宗禅完全摆脱经典、名相的观念是不满的。这一变化的倡导者当属宋初的高僧永明延寿，他认为唐末以来，禅宗颇多流弊，当时的禅师只知呵祖骂佛，胸无点墨，邪正不分。因而发愤撰集《宗镜录》，倡导禅教合一，意在扶衰救弊。这一思想获得宋代士大夫的普遍赞同，成为士大夫佛学的根基。周裕锴先生谓：“宋人参禅的过程，一般是由研读佛经入手，最后证之以禅家心印，从而使参禅不再是一种外在的宗教形式，而化为一种内在的心灵自觉，真正在解破疑团之后获得无上的喜悦。”^{(16) 52}这段话基本上概括了士大夫佛学的主要形式。

对禅教关系，苏轼的态度是很明确的，他对口耳受授的农禅传法方式表示不满，提倡藉教悟宗：“近岁学者各宗其师，务从简便，得一句一偈，自谓了证，至使妇孺子，抵掌嬉笑，争谈禅悦，高者为名，下者为利，余波末流，无所不至，而佛法微矣。”(《书楞严经后》^{(10) 2085})苏轼的朋友乐全居士张方平曾出资刊刻《楞伽经》这部早期禅典，苏轼对此举极为赞赏。张方平写过一首《读楞伽经》，谓：“楞伽三万六千偈，百八句中成自性。法法非法离法尘，心心无心入心病。渐熟当似庵罗果，顿照犹如大圆镜。龟毛兔角妄有无，海浪空华不清净。”⁽¹⁷⁾蒋之奇为刊刻此经作序，叙述了刻经经过：“之奇尝苦《楞伽经》难读，又难得善本。会南都太子太保致政张公施此经，而眉山苏子瞻为书而刻之板，以为金山常住金山长老佛印大师了元持以见寄”。蒋之奇为此发了一番议论，认为南宗禅直指人心、见性成佛的主张是针对“上根利器”之人而言的，一般人误解此意，将禅教对立起来，“故学佛者，必诋禅；而讳义者，亦必宗玄。二家之徒更相非，而不知其相为用也。”由此，他提出“禅出于佛，而玄出于义，不以佛废禅，不以玄废义，则其近之矣。……学佛之敝，至于溺经文、惑句义，而人不体玄，则言禅以救之；学禅之敝，至于驰空言，玩琦辩，而人不了义，则言佛以

救之。二者更相救，而佛法完矣。”⁽¹⁸⁾只有禅教相合，才能避免“溺经”和“空言”两种偏向，才是完满的佛法。可以说，这一点已成为宋代士大夫居士们的共识。

第二是独立的人格精神。苏轼在《与杨元素十七首》之十七^{(10) 1655}中批评一些士大夫：“昔之君子，惟荆（王安石）是师。今之君子，惟温（司马光）是随。所随不同，其为随一也。”苏门的一个基本特征是其坚持独立的政治操守和自主的文化人格，不随时上下，苏门本身就是一个以多元性和多样化为原则组合而成的文人集团，“苏轼没有以自我为法，强令门人师范；他的门人也没有因敬仰备至而匍匐摹拟，丧失自我。……苏门内部的自由评论和自由批评之风，达到了坦诚无讳、畅所欲言的最高境界。”^{(19) 61}这一点，连司马光的弟子刘安世也表示赞赏，称：“东坡立朝大节极可观，才意高广，惟己之是信，在元丰则不容于元丰人，欲杀之；在元祐，则虽与老先生议论亦有不合处，非随时上下人也。”⁽²⁰⁾这种思想主要来自于禅佛，是“群居不倚，独立不惧”（《墨君堂记》^{(10) 356}）的特立独行精神的体现，此外，还体现了佛教特别是华严宗的圆融思想。

苏轼对佛教中蕴含的圆融思想是极为欣赏的。圆融在苏轼身上表现的不是处世圆滑、两面讨好，而是要求思想的绝对自由和丰富多彩，是一种大智慧。按照佛教的一般说法，由戒生定、由定生慧，而在苏轼看来，这个公式是可以逆运算的，即由慧也可以生定，这也是对《六祖坛经》以来禅宗“戒定慧学一时齐等，万行具备”说的一种发挥和补充。他说：“有目而自行，则褰裳疾走，常得大道。无目而随人，则车轮曳踵，常仆坑阱。慧之生定，速于定之生慧也。”（《送钱塘僧思聪归孤山叙》^{(10) 325}）一个自己没有眼睛的人，只能随着别人走，很可能掉入坑里，因此慧才是人生中最重要的，而慧的重要含义之一即是用自己的眼睛看世界，不随他人眼色行事。他对王安石最激烈的批评并非其具体的变法措施，而是王的“好使人同己”。佛教所说的圆融，也就是儒家所说的“和而不同”，“和而不同”四字堪称苏轼从政的圭臬。苏轼在

熙宁四年的《上神宗皇帝书》中大声疾呼：

“君子和而不同，小人同而不和。和如和羹，同如济水。孙宝有言：‘周公上圣，召公大贤，犹不相悦，著于经典。两不相损。’晋之王导，可谓元臣，每与客言，举坐称善，而王述不悦，以为人非尧舜，安得每事尽善，导亦敛衽谢之。若使言无不同，意无不合，更唱迭和，何者非贤。”^{(10) 741}也是针对王安石所言。由此例，可以看到宋代士大夫佛学是如何与其从政理念等结合在一起的。

独立的人格精神，使得苏轼对于何者为真学佛，何者为假学佛，有着与他人迥异的判断：他更看重一个人的实际言行如何，而不是依据他是否自称或者在表面上崇信佛教。在《跋刘咸临墓志》⁽¹⁰⁾中，他说：

鲁直事佛谨甚，作《刘咸临墓志》。咸临不喜佛，而其父道原尤甚。道原之真茹荼、啮雪竹、折玉裂也，终身守之而不易，可不谓戒且定乎！予观范景仁、欧阳永叔、司马君实皆不喜佛，然其聪明之所照了，德力之所成就，皆佛法也。梁武帝筑浮山堰灌寿春以取中原，一夕杀数万人，乃以面牲供宗庙，得为知佛乎？以是知世之喜佛者未必多，而所不喜者未易少也。

刘道原即刘恕，曾协助司马光编撰《资治通鉴》，他不信佛，性格刚直，当王安石掌权时，“公议其得失，无所隐，恶之者侧目，爱之者快意。”⁽²¹⁾苏轼认为他的这种性格和言行与佛教的戒定功夫是完全一致的。由此，他认为，宋代士大夫范镇、欧阳修、司马光等人虽然并不信佛，却做了很多与佛法相符的功德之事；梁武帝虔诚供佛，却未必真正理解佛教。李廌也记载过苏轼对范镇的赞赏：“范景仁平生不好佛，晚年清慎，减节嗜欲，一物不芥蒂于心，真却是学佛作家。”⁽²²⁾可见苏轼这种态度是一贯的。参看苏轼《答范蜀公十一首》（其四）^{(10) 1447}：

“鞠蘖有毒，平地生出醉乡；土偶作祟，眼前妄见佛国。”公欲哀而救之，问所以救者。小子何人，顾不敢不对。公方立仁义以为城池，操诗书以为干橹，则舟中之人，尽为敌国，虽公盛德，

小子亦未知胜负所在。愿公宴坐静室，常作是念，当观彼能惑之性，安所从生，又观公欲救之心，作何形段。此犹不立，彼复何依，虽黄面瞿昙，亦当敛衽，而况学之者耶！

这样来评价一个人是否学佛，完全是儒家士大夫的标准，这种观点在宋代之前是很少见的，而在宋代，苏轼和“事佛谨甚”的黄庭坚都对刘氏父子高度称赞，显示了他们对学佛的独特理解。

第三是旷达的人生态度。佛教的智慧在宋代士大夫那里，首先不是如何出世，而是如何更好地处世、度世。以人人都无法避免的生老病死为例，张耒在《次韵渊明饮酒诗》中感叹“世间无非苦，病死与生老”。⁽²³⁾ 苏轼也每有“三过门间老病死，一弹指顷去来今”（《过永乐文长老已卒》^{(24) 566}）等感触。类似的话也可以从不信佛的司马光口中说出，如在诗中司马光自称“齿疏鬓白两眸昏，万事无堪老病身”。⁽²⁵⁾ 对人世间的生老病死等“苦”，人类本来有着共同的感受，佛教不过是从理论上给予一番总结而已，与是否信仰并没有必然关系。苏轼的高明之处在于他能够从困苦、灾难之中寻找到人生的安慰乃至真乐，所以他又称“老病年来益自珍”（述古以诗见责屡不赴会复次前韵）^{(24) 513}。生病时，他想到的是“因病得闲殊不恶，安心是药更无方”。（《病中游祖塔院》^{(24) 475}）病仿佛就好了七分，这里除了对生命的警醒之外，还包含着很多人生智慧。又如他被贬官黄州时所作《浣溪沙》^{(26) 361}词：

山下兰芽短浸溪，松间沙路净无泥。萧萧暮雨子规啼。谁道人生无再少，门前流水尚能西。休将白发唱黄鸡！

词前小序说：“游蕲水清泉寺，寺临兰溪，溪水西流。”这种“谁道人生无再少，门前流水尚能西”的豪迈宣言，是诗人自强不息精神的体现，也是对个人以及社会前途充满坚定信念的表现，而这一点，正是他游览清泉寺后受到的启发。处逆境中的古代士大夫，往往能够很快地调整自己的心态，使自己振作起来，这不能不说这是学佛的作用。陈

师道的《病起》诗中所说“灾疾资千悟，冤亲并一空”也有同样的含义——得了病固然不是好事，但是在一位学佛者看来，生病又给觉悟提供了某种机缘，由此可以“悟空”。

⁽²⁷⁾ 总之，佛禅思想的影响，使得宋代士大夫对人生采取更超脱、更达观、更冷静的态度，把世态的炎凉冷暖、人生的荣辱沉浮看得很淡、很透。他们把儒家“穷则独善其身”的传统思想上升为一种具有新的含义的心性修养和理性追求，在官场失意时多能保持乐观、爽朗、超脱、旷达的态度，宋代文学因此普遍呈现出一种旷达爽朗的格调，特别善于将人生的苦难转化成审美的心境和情趣。生病、贫穷如此，被贬官也是如此。如王禹偁谓：“平生诗句多山水，谪官谁知是胜游”⁽²⁸⁾；欧阳修写道：“行见江山且吟咏，不因迁谪岂能来”⁽²⁹⁾；而苏轼则说：“九死南荒吾不恨，兹游奇绝冠平生”。（《六月二十日夜渡海》^{(24) 2367}）这都是宋代士大夫旷达乐观精神的典型体现，而以苏轼最具代表性。

尽管由于政治因素，王安石与苏轼结下了许多恩恩怨怨，但是到了晚年，他们最终达成了谅解。据蔡绦《西清诗话》记载：

元丰间，王文公在金陵，东坡自黄北迁，日与公游，尽论古今文字，间亦俱味禅悦。公叹息语人曰“不知更几百年，方有如此人物。”

苏轼在与滕达道的信中也说“某到此，时见荆公，甚喜，时诵诗说佛也。公莫略往一见和甫否？余非面莫能尽。”（《与滕达道六十八首》三十八^{(10) 1487}）二人论诗之际，苏轼欣赏王安石之诗，作有《次荆公韵四绝》其三中说：“骑驴渺渺入荒陂，想见先生未病时。劝我试求三亩宅，从公已觉十年迟。”^{(24) 1252} 这些都表明，北宋这两位文化巨人，晚年相处还是相当融洽的，可谓“相逢一笑泯恩仇”，其中对佛教的共同信仰和爱好是一个重要因素。唐宋之后，诵诗、说佛已成为中国古代文人士大夫之间交往的重要媒介，这一点是相当重要的。

第四是以心为本的方便法门。作为文人士大夫，苏轼对佛教和修道有着自己独特的理解，与其说他的信仰不那么坚定，不如说

他对一些问题看得更为透彻。比如对佛教的戒律问题，他赞赏南宗禅关于持戒的一些观念，他在《答毕仲举二首》其一中指出：“处世得安稳无病，粗衣饱饭，不造冤业，乃为至足。三复斯言，感叹无穷。世人所作，举足动念，无非是业，不必刑杀无罪，取非其有，然后为冤业也。”^[30]既然一个人起心动念，都在造业，那么，无论怎样在意，都有可能“破戒”，因此苏轼认为心戒最为重要。

宋代士大夫虽然好佛者多，却较少选择出家的途径，一个重要原因可能即在于：唯恐自己无法严格地坚守戒律，而按照佛教的说法，受戒而不能持戒，是有大罪的，与其如此，不如在家学佛，可以过自由自在的生活。换句话说，南宗禅宣扬的那套生活方式可能更适合在家人，而并不适合出家人。^[31]由此，我们就能理解苏轼《戏答佛印》所谓“远公沽酒饮陶潜，佛印烧猪待子瞻。采得百花成蜜后，不知辛苦为谁甜”这样的诗句。苏轼酷爱吃猪肉，谪居黄州时生活条件很差，只有猪肉便宜，于是，苏轼就用白水煮猪肉吃，还特别写了一篇《猪肉颂》。^[32]苏轼的豁达态度表现在：有了解馋的猪肉，是否杀生、犯戒就不去管了。其实，既然学佛，苏轼并非完全不知道杀生的“果报”，全然不顾戒律。他曾经自白：

余少不喜杀生，然未能断也。近来始能不杀猪羊，然性嗜蟹蛤，故不免杀。自去年得罪下狱，始意不免，既而得脱，遂自此不复杀一物。有见饷蟹蛤者，皆放之江中。虽知蛤在江水无活理，然犹庶几万一，便使不活，亦愈于煎烹也。非有所求觊，但以亲经患难，不异鸡鸣之在庖厨，不忍复以口腹之故，使有生之类，受无量怖苦尔，犹恨未能忘味食自死物也。^{[10] 2048}

这里，一方面说自己不喜欢杀生，一方面又说因爱吃蟹蛤等物，因此“不免杀”。自从被贬谪下狱后，深深忏悔自己的罪业，决心不再杀生。^[33]这主要是“亲经患难”，对世间生命的痛苦有深刻理解的缘故。但即使如此，他还是“未能忘味食自死物”。这固然是所谓“文人习性”使然，但他这份“实话

实说”的坦白，也是令人钦佩的。苏轼曾自言“道心屡起，数为世务所移夺”（《与参寥子二十一首》十九^{[10] 1867}），不妨说，“东坡禅”的价值就在于在佛教的末法时期，为我们这样的“凡夫”提供一种理性的、宽容的修行哲学，既不主张禁欲，也不主张纵欲，其本质是对现世人生的肯定。学佛，并没有让士大夫们成为心如槁木的苦行者，他们似乎永远在红尘和欲解脱红尘的矛盾心态中徘徊，但究其实，这也正是这个时代大部分人的现实状态。这样一种佛学思想，其实也最接近现代社会人们能够普遍接受的生活准则。要之，宋代士大夫佛学可以视为近代人间佛教思想的先驱，其巨大的宝贵的思想资源是值得我们认真研究和吸取的。

注释

[1] 契嵩《镡津文集》卷八《寂子解》。

[2] 张耒《明道杂志》，转引自四川大学中文系编《苏轼资料汇编》（上编一），中华书局1994年版。苏轼不同意范镇的看法，与他争辩说：“公亦安能然哉？设公有疾，令医切脉，医曰寒，则服热药；曰热，则饵寒药，公何尝见脉，而信之如此，何独至于佛而必待见耶？”

[3] 司马光《言永昭陵建寺劄子》，《传家集》卷三十，文渊阁四库全书本。

[4] 朱熹《晦庵集》卷七十一，文渊阁四库全书本。

[5] 惠洪《冷斋夜话》，上海古籍出版社2012年版。

[6] 《大正藏》第四十七册。

[7] 最集中的体现即为晚明冯梦龙编《喻世明言》卷三十《明悟禅师赶五戒》话本。叙五戒、明悟二高僧感情深笃。一大雪天，寺中收养了一弃孩红莲。十六年后，五戒私通红莲，被明悟点破，五戒悔羞坐化。明悟为了赶上去救他免堕苦海，也圆寂而去。五戒转世为苏轼，明悟转生为谢瑞卿，后出家名佛印。

[8] 关于“末法”的说法，佛教界也有各种不同说法。通行的说法认为，正法、像法各一千年，此后进入一万年的末法时期。依照此说，则公元1000年左右的北宋时期，恰恰是进入“末法时期”的开端。

[9] 《四库全书总目》卷一百七十四《东坡禅喜集》提要：“先是徐长孺尝取苏轼谈禅之文，汇集成编，唐文献序而刊之。濛初以其未备，更为增订。万历癸卯，濛初与冯梦桢游吴阊，携是书舟中，各加评语于上方。至天启辛酉，与《山谷禅喜集》并付之梓。”可见此书当时在士大夫中流传之广。

[10] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。

[11] 参看《罗湖野录》卷下引灵源禅师之论：“此乃东坡早岁趁后发言，不觉负堕，当为明之，于是成二偈：东坡笑说吃龙肉，舌底那知已咽津。能省咽津真有味，会言龙肉不为珍。又曰：何知龙肉即猪肉，细语粗言尽入神。惜彼当年老居士，大机曾未脱根尘。”（徐）师川笑曰：“至哉斯言，惜老坡不闻也。”盖又翻苏轼比喻之案者。

[12] 朱熹《晦庵集续集》卷二。

[13] [日]土屋太祐：《北宋禅宗思想及其渊源》，巴蜀书社2008年版。

[14] 《印续藏》第87册。

[15] 《嘉泰普灯录》卷六，《印续藏》第79册。

[16] 周裕锴《文字禅与宋代诗学》，高等教育出版社1998年版。

[17] 张方平《乐全集》卷二。

[18] 蒋之奇《楞伽阿跋多罗宝经序》，《大正藏》第十六册。

[19] 王水照《苏轼研究》，河北教育出版社1999年版。

[20] 马永卿《元城语录解》卷上。

[21] 《言行龟鉴》卷三。

[22] 李膺《师友记谈》。

[23] 张耒《柯山集》卷七。

[24] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。

[25] 司马光《传家集》卷十。

[26] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》（词集），河北人民出版社2010年版。

[27] 陈师道《后山集》卷四。

[28] 王禹偁《小畜集》卷八《听泉》。

[29] 欧阳修《文忠集》卷十《黄溪夜泊》。

[30] 苏轼《东坡全集》卷七十四《答毕仲举二首》。顺便一说，宋代士大夫佛学的这些思想

对于日本佛教戒律改革思想产生了重要影响。

[31] 宋末元初普度所作《莲宗宝鉴》卷十谓：“曹溪一派又妄说六祖云‘宁度白衣千千万，不度空门半个僧。’如斯之辈非特惑于后人，是亦诬于先圣。”（《大正藏》卷四十七，第348页中）按此为《莲宗宝鉴》所批驳的二十余种“邪说妄言”之一。然由其所引之语可以推断，“宁度白衣千千万，不度空门半个僧”这样的观念和主张，必在宋以后一些禅宗教派中相当流行，并非空穴来风。

[32] “净洗铛，少著水，柴头罨烟焰不起。待他自熟莫催他，火候足时他自美。黄州好猪肉，价贱如泥土。贵者不肯吃，贫者不解煮，早辰起来打两碗，饱得自家君莫管。”（苏轼《东坡全集》卷九十八）流传至今的名菜“东坡肘子”也可以说明这一点。

[33] 苏轼谪杭时，也多次在西湖放生，陈师道写有《次韵苏公西湖徙鱼三首》（《后山集》卷三）：其二谓：“赤手取鱼如拾块，布网鸣舷攻腹背。岂知激浊与清流，恐惧骈头牵翠带。居士仁心到鱼鸟，会有微生化余鯈。宁容网目漏吞舟，谁能烹鲜作苛碎。我亦江湖钓竿手，误逐轻车从下瀨。生当得意落鸥边，何用封侯堕鸢外。不如此鱼今得所，置身暗与神明会。径须作记戒鲸鲵，防有任公钓东海。”

张培锋，南开大学文学院教授、博士生导师；曹磊，南开大学文学院古代文学与宗教方向博士生。选自《黄州东坡禅学研讨会论文集》。

苏轼与佛禅研究管窥

吴光正

内容提要 近百年来的苏轼研究中涉及东坡与佛禅的专著有不少，专题论文也呈逐年递增趋势。本文抽取其中的苏轼佛禅因缘研究、苏轼学佛特征研究、佛禅与苏轼文学创作研究、苏轼佛禅文学创作与宋代文学风貌研究几个面进行述评，以凸显苏轼与佛禅研究的特色。

关键词 苏轼 佛禅研究 管窥

苏轼为宋代文坛巨擘，宋代诗风的杰出代表，历来为学者所重视，近百年来的研究著述颇为壮观。其中，涉及东坡与佛禅的专著有不少，仅笔者目力所见，即有如下一些著作：杜松柏《禅学与唐宋诗学》⁽¹⁾、孙昌武《佛教与中国文学》⁽²⁾、王世德《儒道佛美学的融合——苏轼文艺美学思想研究》⁽³⁾、朴永焕《苏轼禅诗研究》⁽⁴⁾、唐玲玲、周伟民《苏轼思想研究》⁽⁵⁾、孙昌武《禅思与诗情》⁽⁶⁾、周裕锴《文字禅与宋代诗学》⁽⁷⁾、王树海《禅魄诗魂：佛与唐宋诗风的变迁》⁽⁸⁾、刘石《论苏轼与佛教》⁽⁹⁾、李庚扬、李勃洋《潇洒人生——苏轼与佛禅》⁽¹⁰⁾、张晶《禅与唐宋诗学》⁽¹¹⁾、张文利《理禅融会与宋诗研究》⁽¹²⁾、张培锋《宋代士大夫佛学与文学》⁽¹³⁾、达亮《苏东坡与佛教》⁽¹⁴⁾、李庚扬、李勃洋《苏轼禅学》⁽¹⁵⁾、张海沙《佛教五经与唐宋诗学》⁽¹⁶⁾、冷成金《苏轼的哲学观与文艺观》⁽¹⁷⁾、李勃洋《东坡禅话》⁽¹⁸⁾、李慕如《东坡诗文思想之研究》⁽¹⁹⁾、萧丽华《“文字禅”诗学的发展轨迹》⁽²⁰⁾、张煜《心性与诗禅：北宋文人与佛教论稿》⁽²¹⁾、萧丽华《从王维到苏轼——诗歌与禅学交会的黄金时代》⁽²²⁾、阮延俊《苏轼的人生境界及其文化底蕴》⁽²³⁾、吴明兴《苏轼佛教文学研究》⁽²⁴⁾、周裕锴《法眼与诗心——宋代佛禅语境下的诗学话语建构》⁽²⁵⁾。至于专题论文，自1980年代以来，即已呈逐年递增之趋势。本文无意对这一研究进程作全面描述，只是抽取专题研究中的几个面相进行述评，以凸显苏轼与佛禅研究的特色。

一、苏轼的佛禅因缘研究

关于苏轼的佛禅因缘，学术界均能紧扣苏

轼的仕途浮沉，从家庭环境、佛教语境、僧俗交游、经典阅读、学佛历程等层面加以立论。综合性的专题论述如朴永焕的专著《苏轼禅诗研究》便是从这几个层面展开，专论性的论文则侧重某一层面加以挖掘，苏轼的佛禅因缘因此得到全面而真实的展示。

关于苏轼与佛僧的交往，目前已经积累了不少成果。学界已经对苏轼与佛僧的交往进行了细致爬梳，并确认东坡禅学属于云门与临济法脉。黄启江指出苏轼交往的大觉怀琏、圆通居讷、佛印了元属于云门宗⁽²⁶⁾；孙昌武在专著中考辨了苏轼和僧人的交往，列有《苏轼与云门学人关系表》、《苏轼与临济学人关系表》⁽²⁷⁾，认为苏轼接触最密切的是云门宗，并受其宗风影响；⁽²⁸⁾周裕锴亦曾详考苏轼与大觉怀琏、灵隐云和、云居了元、玉泉承皓、慧琳宗本等二十位云门禅师的交往⁽²⁹⁾；陈中渐《苏轼书画艺术与佛教》第一章第二节《苏轼与佛僧的交往》⁽³⁰⁾、杨曾文《宋元禅宗史》第七章第四节《苏轼与禅僧的交游》⁽³¹⁾对苏轼与佛僧的交往亦进行了梳理。

另外，还有不少专题论文聚焦苏轼与道潜、佛印、宝月的交往。关于道潜，早在1990年代，于翠玲便指出道潜初识苏轼于苏轼徐州任上，后同往湖州，以诗为缘，结为诗友。此后，道潜不断探访、关怀贬谪中的苏轼，可谓苏轼的患难相知。从他们的交往可知，苏轼非常欣赏道潜的诗歌和性情，道潜文人化，苏轼佛禅化，体现了儒禅契合的时代氛围。⁽³²⁾杨胜宽指出，苏轼与道潜的友谊是宋代文士与僧人之间交往时间最长、往来最频繁、彼此友谊最深厚的范例之一：“诗”与“禅”架起了文学与宗教的立交桥，“静”与“清”是他们共同追寻的艺术境界，“道德高风”则谱写了一个超越僧俗界线的人生话题。⁽³³⁾喻世华认为研究苏轼的交往史最可靠的办法是从苏轼著作入手，因此列表展示苏轼直接、间接写给道潜的诗词（33首）和文牍（53篇），指出道潜是苏轼最亲密的方外友人。他们的友谊从徐州开始，成熟于黄州、杭州，高潮在岭表。在苏轼贬谪、流放时期，道潜与苏轼交往最为频繁，其方式包括诗歌唱和、

谈佛说理、生活旅游。性格投契是他们交往的基础，道义相助是他们的核心。道潜患难相从、相助，情义为先，谱写了“道德高风果在世外”的华章。^[34] 关于苏轼与道潜初会的问题，学界有徐州说和密州说，且一直以徐州说为主导。李俊搜检辨析相关材料，确认他们熙宁年间初会于杭州。^[35] 关于苏轼与佛印，胡莲玉指出他们的传说故事聚焦于苏轼佛印二世重逢与高僧面对女色诱惑时的取舍两个主题，虽有现实基础，但大多为小说家言，不能完全当真。^[36] 喻世华根据苏轼诗文进行了补说，认为苏轼贬谪黄州期间与佛印开始交往，苏轼离黄赴汝期间路经润州与佛印交往最为密切，元祐时期两人还保持了相当密切的联系，他们之间之所以会产生诸多故事，既与野史、戏剧、小说的传播有关，也与两人的性格有关。^[37] 此外，梁银林梳理了苏轼与宝月（即惟简）的交往，认为在苏轼交往的僧侣中宝月是其中交往时间最长的一个，苏轼在学佛习禅方面取得比较突出的成绩与他有关。^[38]

近些年来，学术界非常重视文人通过阅读佛经而学佛的路径，相关的论文常常提到甚至统计苏轼阅读经典的情形。董雪明、文师华指出，苏轼学佛主要靠多读佛典，他不只爱读禅宗的灯史、语录，而且很熟悉《般若》、《维摩》、《楞伽》、《圆觉》诸经，对华严学说和禅宗理论有更深的体会。^[39] 萧丽华根据冯应榴《苏轼诗集合注》注文资料统计苏轼诗歌与佛经的关系，她在《佛经偈颂对苏轼诗的影响》中认为苏轼经常诵读濡染的典籍有《金刚经》、《六祖坛经》、《景德传灯录》、《华严经》、《楞严经》、《楞伽经》、《维摩诘经》、《般若经》。^[40] 梁银林指出，苏诗涉及的佛经主要有《维摩经》、《楞严经》、《楞伽经》、《圆觉经》等。^[41] 李明华按照创作时段分析苏轼的佛禅诗，详列苏轼阅读佛典的情形：黄州时期的诗作共387首，其中佛禅诗90首，所用典故几乎涉及到佛禅全部的主要经典，如《楞严经》、《维摩经》、《法华经》、《传灯录》、《华严经》、《涅槃经》、《圆觉经》、《阿弥陀经》、《行集经》、《等量经》等；惠儋时期苏轼诗作中频繁使用佛禅典故，在数量上前所未有，计有《法华经》、《华严经》、《圆觉经》、《坛经》、《楞严经》、《摩诘经》、《涅槃经》、《普门品》、《首楞严经》、《金刚经》、《木糙子经》等43类比较明确的佛教典籍，使用数量在100次以上。^[42]

关于苏轼的学佛历程，学术界已经从早期的泛论走向分段论述，即结合苏轼自身的人生历程和佛教发展的地理分布，分阶段透视苏轼

与佛教的内在关联。这类论著大致分为两类。

一类是综论。王水照按照在朝——外任——贬居将苏轼人生分为七个时期，认为苏轼儒释道杂糅的思想贯穿各个时期，笔力纵横挥洒自如的艺术风格贯穿各个时期；他还认为苏轼任职和贬居时思想上有儒家和佛老思想变化，艺术上有豪健清雄、清旷简远、自然平淡之别。^[43]

夏露则将苏轼事佛分为三个阶段：从初出西蜀到首次任职杭州为“踌蹰思隐”时期，从黄州至惠州及海南前期为“物我相忘”时期，海南后期至去世为“佛言如泡”的学佛终结期。^[44]

李明华的博士论文将苏轼诗歌创作分为倅杭之前、倅杭时期、密徐湖时期、黄州时期、元祐时期、惠州儋州时期，并对其中的490篇与佛禅有关系的诗作进行了细致分析。该博士论文认为，倅杭时期、黄州时期和晚年惠儋时期为苏轼一生佛禅诗创作的三个高峰：倅杭之前，苏轼还没有真正接受佛禅思想；凤翔时期前后，苏轼诗作多采用佛教艺术史中的典故；黄州时期，苏轼借用佛禅话语，书写自我情怀的苦闷；到了晚年惠儋时期，禅宗语言基本上构成了苏轼的日常话语；这种变化既有苏轼个人人生经历的必然性，也与苏轼贬谪所在地域佛禅情况的吻合。^[45]

另一类是分论。刘石强调，苏轼兄弟开始阅读佛典、接触佛教应该是庆历八年“少与辙皆师先君”的少年时代。^[46] 司聃认为，苏轼蜀中十九年的佛家因缘大致是赖以对地域、佛教因缘的耳濡目染，在他成年后的诗文中鲜少记录，但这种与佛教的亲近奠定了他日后研习佛经之举。^[47] 她还认为，苏轼成都礼佛是一种游览心态，出川至凤翔任前后是苏轼仕宦生涯和学佛生涯的开端，对佛教有了直接的观感，佛教典故也随即入诗，颇多诗文涉及佛禅。^[48] 王树海、李明华则认为，苏轼青少年时期所受教育及家庭环境决定他受到佛禅影响较少，从具体的诗作考察，可知凤翔之前，苏轼完全是以局外人的态度对寺院进行客观描述，佛禅并未真正进入到他的精神领域之中。凤翔时期，苏轼诗作虽然数量上没有大幅增加，但佛教内容比重增加，显示出苏轼在凤翔签判任上，真正开始关注佛教。^[49] 范春芽勾稽了苏轼与杭州诗僧的诗文情缘，指出苏轼在莅杭之时形成颇具规模的诗僧交往群落与苏轼所处的现实政治环境、其思想上的佛老意识和杭州的客观环境都有着密切的关系，对苏轼的人生观、世界观、诗文创作和诗文理论均有影响。^[50] 梁银林则认为，苏轼在黄州建立的功业，除文学业绩外，佛禅“功业”应当是重要内容：苏轼宣布“归

诚佛僧”、自号“东坡居士”、广交继连等僧人禅师，在学佛习禅的道路上取得了标志性成果。⁽⁵¹⁾ 关于苏轼在惠州儋州的学佛形态，学者们有不同看法。覃召文梳理苏轼岭南时期的僧侣交游后指出，苏轼岭南时期开始斋戒，佛理也有所长进，这影响了其诗文的感伤主义基调和人格重塑。在他看来，“旷达豪放”不适合晚期苏轼——禅佛信仰与自我实现要求的激烈冲突导致强烈的忧伤。⁽⁵²⁾ 陈师旅则强调其豁达的一面，认为佛老思想影响了他的人生态度，并在家庭住房问题、经济开销问题这类日常琐事上体现出来。⁽⁵³⁾ 张海沙认为苏轼被贬岭南后与南宗禅的关系进一步密切，并以此作为自己在贬谪之地的精神支柱及精神归宿，苏轼在岭南诗歌中推出了一个饱含宗教和哲学意味的意象：曹溪水。⁽⁵⁴⁾

二、苏轼学佛特征研究

关于苏轼的学佛特征，学术界普遍注意到苏轼学佛不仅杂糅各宗而且三教合一，不仅具有强烈的实用理性色彩而且具有自觉的审美化追求，而这正是居士佛学的本质特征。具体说来，学术界的研究凸显了苏轼华严宗禅宗合流、庄禅合流的特色；也关注到苏轼儒家思想在苏轼思想中居于主导地位，佛老思想只是其安顿个人心灵的良药，因此其学佛而无意证佛，在将佛老诗化、审美化的背后有着难以言说的苦涩和悲凉。

关于苏轼与禅宗的关系，不仅是学术界关注苏轼与佛教内在关联的起点而且是学术界研究苏轼与佛教的重点。这方面的论文非常多，这里仅列举几篇作为代表。如，黄宝华分析禅宗对苏轼人生哲学与艺术哲学的影响，认为禅宗的影响在前一方面主要是形成“入世而又超然”的人生态度，在后一方面则形成活处参理、议论风生、平中见奇等创作特色。⁽⁵⁵⁾ 周裕锴分析苏轼和黄庭坚的禅悦倾向时指出，在苏轼表现个人内心世界的诗歌中始终贯穿着一个鲜明的禅学主题，即人生如梦、虚幻不实，这一主题来自禅宗的般若空观。这是苏轼是用禅宗精神来弥合伦理本体与自己的感性存在之间的分裂，意识到人生虚幻从而游戏人生，以嬉笑怒骂的态度来消解缓和内心的痛苦。如果仔细体会诗意，自宽之中的确饱含着一种无法排遣的痛苦。⁽⁵⁶⁾ 王树海认为，在苏轼思想的脉流里，融汇着儒、释、道的血液，儒家的“入世”，佛家的“出世”，道家的“忘世”形成了苏轼混杂的人生观、艺术观。苏轼对生命就是过程的洒

脱体味、超然认识得益于佛禅，他“有意参禅”却“无心证佛”，将生命过程加以审美化处理，形成了旷达乐天、谈笑死生的生活态度、艺术风范。⁽⁵⁷⁾

随着研究的深入，学者们发现苏轼在学佛上是个泛宗派论者。他遍阅佛教各宗经典，而且有所认同。阿部肇一注意到苏轼的净土信仰，认为东坡禅带有因果报应观。⁽⁵⁸⁾ 萧丽华在《苏轼诗中的华严世界》一文中分析东坡与《华严经》的关系时指出，东坡不仅接受华严禅，也接受华严净土。⁽⁴⁰⁾ 许外芳在梳理相关文献的基础上指出苏轼的净土思想主要表现在以下几个方面：他相信自己的前身是一个僧人；他多次施舍财物以造作阿弥陀佛像，并且作了不少颂佛诗文；他为死去的亲人、朋友作水陆道场，以求往生西方极乐净土。⁽⁵⁹⁾ 许外芳、张君梅还考察了苏轼戒杀、施舍、祈祷和净土信仰等事佛事迹，认为这些事迹反映了初期禅、净、教合流的倾向。⁽⁶⁰⁾ 在泛教派论上，萧丽华的观点比较周延。她根据冯应榴《苏轼诗集合注》注文资料统计苏轼诗歌与佛经的关系，认为统计所得资料透显出东坡佛学与佛教信仰的几个面向：其一，东坡以禅宗为主轴，《景德传灯录》144次是最明显的痕迹；其二，禅之外，交融着华严宗与天台宗思想，如用《法华经》38次、《华严经》25次；其三，东坡同时融合着净土信仰，如对《金光明经》、《阿弥陀经》的接触。⁽⁴⁰⁾

在佛教信仰的泛教派论上，苏轼禅学与华严学的融合是学术界关注最多研究也最充分的一个领域。苏轼与华严的关系，古人很早就注意到了这一点。刘熙载《艺概》云：“滔滔汨汨说去，一转便见主意，《南华》、《华严》最长于此。”施补华《岘佣说诗》云：“人所不能喻者，东坡能比喻；人所不能形容者，东坡能形容。比喻之后，再用比喻；形容不尽，重加形容。此法得自《华严》、《南华》。”钱谦益《读苏长公文》亦云：“吾读子瞻《司马温公行状》、《富郑公神道碑》之类，平铺直叙，如万斛水银，随地涌出，以为古今未有此体，茫然莫得其涯涘矣也。晚读《华严经》，称心而谈，浩如烟海，无所不有，无所不尽，乃喟然而叹曰：‘子瞻之文，其有得于此乎？’文而有得于《华严》，则事理法界，开遮涌现，无门庭，无墙壁，无差择，无拟议，世谛文字，固已荡无纤尘，又何自而窥其浅深议其工拙乎？”

现代学者在此基础上踵事增华，得出了颇为精彩的结论。早在上个世纪八九十年代，学者们便对这一命题进行了研究。孙昌武根据苏

轼的诗文指出，苏轼不只喜读禅宗的灯史、语录，对《般若》、《维摩》、《楞伽》、《圆觉》诸经都很熟悉，受华严学说的影响尤大。“华严法界思想帮助苏轼以一体平等的观点看待外物，树立一种夷旷潇洒的人生态度。”“读苏轼的作品，人们可以感受到他对现实、对人生有一种透彻的、超脱的认识，对世界与自我的种种矛盾都有一种旷达的理解，在他的热烈的诗情背后有着深沉广大的理性探索，达到这种境界，应是得到了华严思想之助的。”⁽²⁸⁾赵仁珪认为，苏文得力于《华严》主要有二，一是层出不穷的比喻形容，二是辩证无碍的论证方法。因为《华严》所要宣扬的就是法界缘起，理事无碍，圆融自在，认为宇宙间的各类关系都是圆融相通的，苏轼的辩证观确实取自这一点。⁽⁶¹⁾

进入二十一世纪，学者们从多个角度对这一命题进行了论证。刘石在他的学位论文中亦注意到了华严法界观的思想对苏轼文学理论的启发与诗禅会通的论题。⁽⁶²⁾董雪明、文师华指出，苏轼在学佛过程中，根据自身的需要，主要吸取了华严宗诸法圆融无碍的宇宙观和禅宗心性本净、见性成佛的顿悟学说，形成空静圆通的宇宙观和人生观，主要表现为众生平等的观念和追求心性的自由解脱。⁽⁶³⁾吴增辉分析苏轼和陶不和柳的佛教原因时也谈了苏轼复杂的佛学思想：北宋后期的竞争对苏轼的政治热情造成严重打击，苏轼的佛教信仰逐渐抬头，华严宗的平等空观则极大消解了苏轼的忠君观念，使之逐渐游离出儒家思想的范域而趋向庄禅，从而与陶渊明纵浪大化的自然心性产生共鸣。柳诗虽亦为苏轼所欣赏，但其清峭的风格与苏轼晚年平和淡泊的心境越发疏离，因而并不能与陶诗等量齐观。苏轼和陶而不和柳反映了苏轼晚年文化心态及审美趣味的变化，在一定意义上折射出北宋后期士人入世精神的衰颓趋势。⁽⁶⁴⁾萧丽华则从诗歌意象和用事的角度来分析苏轼对华严学的接受和熔铸。她在《苏轼诗的〈圆觉〉意象与思想》、《苏轼诗中的华严世界》两文中梳理了宋代华严禅的发展，认为华严禅借教悟宗方法的运用，使得禅人十分重视圆融类经典，特别是《圆觉经》和《华严经》，苏轼等宋代士人亦特别重视这两部经典，因此特意比勘这两部经典在苏轼诗歌中的反映，进而论证华严思想对苏轼的重要意义。⁽⁴⁰⁾张煜分析苏轼慕白与和陶之作后指出，“苏轼思想中最具时代特色者，是一种庄子与华严相打通的人生境界，与一种无施不可、飘逸超迈的文学才能，故于白居易陶渊明既有所相似又有所演化。”^{(65) 296}这些研究表明，苏轼禅学和华严学

的熔铸，有庄学的推助。

学术界普遍认为苏轼学佛具有三教合一的特征。⁽⁶⁶⁾这种认识不仅体现在专题论文中，而且贯穿于相关论文的论述过程中。王水照认为儒道释三教关于出、处矛盾的解决途径均影响了苏轼，苏轼融会贯通，兼采并用，形成自己的鲜明特征，其人生苦难意识和虚幻意识带有独创性，形成了一套从苦难——省悟——超越的思路，其文化性格濡染上了狂、旷、谐、适的特质。⁽⁶⁷⁾唐玲玲、周伟民的专著分章综论苏轼的儒道释思想，指出苏轼的禅思佛意不但“是与庄学相通”，而且在思想会通上是“以儒学释佛学”。^{(68) 253}冷成金指出，苏轼哲学思想在本体论、宇宙观方面受佛道两家影响，社会政治方面则主要受儒家影响。苏轼的艺术思维也受惠于佛学，尤其是禅宗，使他的诗文创作上升到了哲理层面。^{(69) 22、319}杨胜宽指出，苏轼早期文章颇有《战国策》纵横议论之风，他遭贬以后对佛道典籍的兴趣明显增浓，但苏轼接触佛道典籍并醉心于其中的思想，可以追溯到他儿时在家塾学习时对于庄子思想和文辞的喜爱；但他终究没能离开名利场是儒家思想使然。⁽⁷⁰⁾周裕锴认为，苏轼内心的强大除了因为有范滂这样的儒家典范之外，还来自老庄和佛教的影响，共同形成了苏轼观察人生的独特的智慧。⁽⁷¹⁾

王渭清分析了苏轼诗歌中的中道思想，认为这种思想对于苏轼儒、释、道三教圆融的人格建构具有重要的整合作用，并促成了苏轼超越有无之间、不即不离、无往而不乐的人生审美化境界。⁽⁷²⁾在分析《金刚经》和苏诗的内在联系时，张海沙指出，苏诗的梦幻思想是以佛教为主而糅合了道家的梦幻观，苏轼还把《金刚经》“无所住”的思想同儒家的“思无邪”思想相互参证，以佛解儒，显示出儒佛相融的思想观念。⁽⁷³⁾张煜对《东坡易传》进行研究后指出，该书于儒释道三家思想均有涉及，而其中的如来藏思想与儒家的心性论尤其契合，在更多场合，苏轼用“水”这一形象来表达自己的观念，其随物赋形，以无生有，既为道家思想的生动体现，又以之来贯通三教，这均与苏轼诗文中的思想相一致。⁽⁶⁵⁾梁银林指出，苏轼学贯儒、释、道三家，若勉强以分别而论，大概是三分天下，而在他思想学识的府库中，“三家”其实并无分别，而是完全融会贯通的；他的佛学思想主要来源于大乘佛教经典，他研读佛教经书和禅宗典籍，汲取佛教文化精华，并深有感悟，多有心得，具有较高的佛学修养。但他又不是专精佛禅义理的理论家，而是佛学精神的实践者。⁽⁷⁴⁾

关于三教合一的论述，比较深入的是庄禅合一的论述。关于东坡诗歌的庄禅合流，古人早有所觉察。如方东树《昭昧詹言》卷11云：“（东坡）时出道根语，然坡之道只在《庄子》与佛理耳！”刘熙载《艺概》卷2亦云：“东坡诗善于空诸所有，又善于无中生有，机括实自禅悟中来。以辩才三昧为韵言，固宜其舌底翻澜如是。”“滔滔汩汩说去，一转便见主意，《南华》、《华严》最长于此。”现代学者在此基础作了深入论证。孙昌武认为，苏轼作品体现了庄、禅交融的特色，禅宗的清静自性和庄子的物我齐一理念、老庄和佛教的梦幻观激发了苏轼的诗思。^[28]刘石认为苏轼受佛教道家影响存在着差异，苏轼对于庄子“天全”理论有强大共鸣，但佛教思想成为观照事物的理论后苏轼的认识产生了飞跃。^[75]董雪明、文师华指出，苏轼正是从庄、禅一致的角度来接受禅宗。庄、禅思想不仅直接影响了苏轼随缘放旷的人生观，而且渗透到苏轼的文学艺术创作之中。这些作品共同抒写了悠然旷远、超逸绝尘的生命情调，表现出旷达豪迈的性格。^[63]不少学者从谪居心态来展开论述。如，王水照先生以为苏轼的谪居心态标志着中国封建士人“贬谪心态的最高层次”，他“在黄州、惠州、儋州的长期贬谪生活中，咀嚼尽孤独、窘困、凄苦等种种况味，并从佛老哲学中寻求过摆脱、超越悲哀的思想武器，以保持对生活、对美好事物的信心和追求，坚持对自我价值的肯定。就其成熟和典型而言，代表了封建文人士大夫人生思考的最高境界。^[76]又如，张玉璞指出，在宋代，最能代表文人士大夫成熟、稳定的谪居心态的是苏轼。其一生三黜，依次被贬至黄州、惠州、儋州。在长期的贬谪生活中，苏轼积极吸纳佛、道思想中利于精神超越、利于生存需要的合理因素以涵养自己对抗苦难、摆脱困境的心理素质和文化人格，保持一种稳定、平和、旷达、不走极端的心态，不介怀于个人之穷通得失、祸福生死。所至无不安怀适命，以贬地为“吾乡”，恬然以处，随遇而安，坦然应对官场的失意和人生的挫折，平稳度过这段人生低谷期。^[77]萧丽华则从意象运用的角度分析苏轼诗歌的庄禅合流。在分析东坡诗中般若譬喻的种类与思想主题时，萧丽华便发现，东坡诗歌中的“梦幻”意象是典型的庄禅合流所产生的语言。^[40]她指出，自己“以东坡诗中的舟船意象为观察素材，分析出其中庄禅合流的现象，主要目的有二：一以呈现东坡思想的精彩、文学之博喻，用来印证历代评论家吉光片羽之言；一以分析东坡诗如何与北宋禅宗庄禅合流的特质合拍，印证

出东坡诗禅仍属南宗禅的本色。”（《从庄禅合流的角度看东坡诗中的舟床意象》）^{[40] 324}在她看来，东坡诗歌意象，有或庄或禅的意象，也有亦庄亦禅的意象：当东坡用舟船来譬喻生命与归隐之志时，其意涵多数出自《庄子》；当舟船用以表示宇宙变动不羁与寻道觅师之意时，其意涵多数出自禅宗；有些作品更显出思想上庄禅的格意交融，语文上庄禅典故与用语相生相济。

关于苏轼学佛的理性特征和审美化倾向，已成学术界的共识。孙昌武认为，“苏轼对佛教态度的一个特点，就是利用佛教的观念，对人生进行理智的思索。在深刻的反省中，求得心理上的平定。”^{[78] 124}朴永焕从家学渊源、个人经历、方外交游三个层面剖析苏轼之习佛，认为其习佛具有“理性的追求”和“融合儒佛”两大特点，^[79]李慕如亦认为他“习佛而不佞佛”。^[80]夏露认为苏轼之学佛，“是站在儒家立场上去对待佛学，把佛学作为一种思想体系、一种学术思想、一种人生哲学来吸取其中那些能够补充、丰富儒家思想的有价值的成份。苏轼在学佛中走了一条全新的道路，学佛而不按佛。具体体现在以下几个方面：去繁琐之节，不为戒律所束缚；勇于思索，对佛教提出批评；全盘否定苦空教义，热爱人生，主张积极进取。

^[44]梁银林指出，苏轼之于佛教，关键之处是在于“学”而不在于“信”，他主要是学习和汲取佛禅思想文化的精华，以资用于人生实践和提高精神境界。他亲好佛道，但并不真正信奉佛祖，他终究只是一个士大夫之学佛者，而不是虔诚的佛教徒。^[74]王树海、宫波指出，从苏轼的行迹和创作经历来看，其所以学佛参禅，旨趣不在于悟道成佛，也可以说文学艺术才是他所殉的宗教，他之于佛禅是一种艺术上的实用主义态度，诗人把自己的生命历程也审美化了。^[81]

更为值得注意的是，一些学者透过苏轼的个案研究来透视士大夫佛学的特质，并揭示这种特质对未来的影响。张培锋强调，在宋代士大夫那里，佛与释是作为一种学问、学术而不仅仅是一种宗教信仰来看待的。即使是一些信佛的士大夫，也更多的是从佛教义理的层面来修学佛法的，这意味着佛教的宗教性渐渐淡化。他指出，苏轼认为佛老之教可以用于个人修习但不应该成为国家性宗教，这一点应是理解苏轼佛学思想的枢纽。苏轼平实的佛学观、独立的人格精神、旷达的人生态度典型地体现了士大夫佛学的根本性特征。士大夫佛学与儒家道学、道教内丹学是同时并存互动发展的三大学

术思潮，是明清以后居士佛教运动和人间佛教思想的先驱。⁽⁸²⁾

三、佛禅与苏轼文学创作研究

关于佛教与苏轼文学创作的关系，学术界从早期泛论佛教对苏轼文学创作的影响，发展到后期细论具体佛教理念乃至具体佛经对苏轼创作的影响，论证越来越细密，立论越来越坚实。

在上个世纪的学术研究中，学者们习惯于综合探讨佛教对苏轼文学创作的影响。刘乃昌指出，苏轼早年有辟佛老的言论，但随着阅历加深尤其是宦海浮沉后，走向三教兼容，苏轼文学风格的形成，技巧的提高，在不少地方得力于庄释。⁽⁸³⁾ 张驰认为，禅宗意识在苏轼文学创作中所产生的特殊效应十分显著，主要表现为三个方面：禅宗意识使苏轼的文学创作风格显得高旷清雄；苏轼在许多文学作品中表现出以追求自我精神解脱为核心的随缘自适的人生哲学与清净澹泊的生活情趣，因而也同时呈现出了幽静恬淡的艺术境界；苏轼禅宗“直了”、“顿悟”这种独特思维方式的启发常常采用凝神观照、沉思冥想的艺术构思手段，以寻求一种与传统艺术构思方式理乖而趣合的契合点，于是创作出许多富于哲思妙理的短篇佳制，这便是人们通常所谓的理趣诗。⁽⁸⁴⁾ 王水照指出，“从苏轼的思想面貌和艺术特点来看，任职时期（包括在朝和外任，三十多年）以儒家思想为主导，追求豪健清雄的风格；贬居时期（十多年）则以佛老思想为主导，追求清旷简远的自然平淡的风格。”^{(85) 413} 朴永焕探讨苏轼禅诗的渊源，并从以禅理、禅典、禅迹、禅趣、禅法入诗五个层面，论述苏轼诗禅融合的情形；从强调人生如梦、标榜随遇而安、追求心灵安和、揭示万法平等、提示妙悟玄理、归于乐观旷达、寻觅自我解脱等七个层面论述苏轼禅诗主题；从自然、平淡、幽远、理趣、奇趣、谐趣、妙悟、翻案等层面论述禅诗风格。⁽⁷⁹⁾

这一时期，佛教思想与苏轼词作的分析比较充分。齐文榜指出，儒家思想是东坡思想的主导和核心，但佛道思想在东坡头脑中始终占有相当重要的位置，且以“乌台诗案”为界，明显地分为前后两个时期。这种影响对苏轼词风产生了影响：他的一些豪放之作被释道思想蒙上了一层虚无的色彩，他的不少旷达、飘逸的作品则是以释道思想作为词的思想内容的，纯粹的豪放之作在乌台诗案后已经不复存在。⁽⁸⁶⁾

祁光禄、祝彦认为，“佛老精神，铸成了他在创作中不拘泥于固有的表现形式，而是突破

已有的模式，力求一种更适合自己天性的艺术方式”，苏轼“将婉转蕴藉的词风变为气势恢宏、雄旷豪宕，这正是他那种复杂多变深厚广阔的儒道佛思想相互冲撞的结晶”。⁽⁸⁷⁾ 张玉璞指出，苏轼对佛老思想的接受持一种分析的态度，他不深究佛老义理，而是“取其粗浅假说”即把握其基本精神，以充实、完善自己的人格思想，其词中诸如彻悟的人生感受、随缘自适的人生态度等表现主题，以及空灵澄澈的意境等，都反映着佛老思想的影响、浸润。⁽⁸⁸⁾

关于佛禅与苏轼散文的研究显得比较低迷，但亦有颇见力度的论文。黄进德认为，《赤壁赋》的动静观受到僧肇《物不迁论》的影响，其遣词造句有释道色彩。⁽⁸⁹⁾ 赵仁珪指出，苏轼于佛教虽为“泛宗派”者，但于禅宗情有独钟。其表现有二：一是对伪禅学的批判，对真禅学的坚持；二是能从中提炼静而达的哲学精髓，取其实用、重人情及富有辩证的思维方法。这些思想影响于散文，主要表现有三：一是很多论文主张都直接来自禅宗；二是能将禅宗的某些思维方法及表述手法如比喻、话头、典故、术语、辩证法等巧妙自如地引用到各类文章中去；三是扫除一切外在痕迹，将禅理禅趣圆融无碍地化入到文章尤其是小品文中去。⁽⁶¹⁾

不少学者亦注意到佛禅理论对苏轼文学理论和美学风格的影响。陈晓芬谈到佛教的静空理论对苏轼创作理论的影响。⁽⁹⁰⁾ 王世德将苏轼的美学思想归纳为“七论”，即寓意于物的审美态度论、有为而作的述意抒情论、有融于中的自然感兴论、虚静物化的成竹于胸论、了然口手的审美辞达论、形理传神的象外意境论、妙出法度的至味新意论，每一论均注意从儒道佛思想的融合出发加以探讨。

进入二十一世纪，学术界对佛禅与苏轼文学创作的研究显得更加细致和深入。一方面，学者们对佛禅理论的把握更加到位，因此对苏轼诗词的佛禅内涵以及受其影响的美学风格的分析和把握更加精确，无论是对词作还是对诗作的研究，均有颇见力度的论文。

关于佛禅对苏轼词作的影响。迟宝东指出，苏轼不仅对禅宗经典语录了然于胸，对《维摩》、《楞伽》、《圆觉》等经亦甚为熟悉，这种复杂状况也相应体现在苏轼词的创作中，并对其词特有的审美风貌产生了重要影响：苏轼对人生之虚幻与无常的深刻体验，使得其词往往否定现实价值观念的束缚，从而透示出人生思索的深度；而禅宗“真如本性”、“安心”等思想更是苏轼乐观旷达词风得以形成的重要根源；中国传统文人接受禅宗思想启发，对恬淡静谧、

与自然融合而又跃动着生命灵性的美感偏爱有加，苏轼亦将此种美感写入词中，从而再一次拓展了词的境界。⁽⁹¹⁾王树海、赵宏指出，苏词中的佛禅精神主要表现为“一念清净，染污自落”、“人生如梦，万法皆空”、“任性逍遥，随缘放旷”三个方面。⁽⁹²⁾刘晓珍对苏轼和姜夔、张炎词进行了比较，指出禅宗对他们词作清境的形成有重要影响，而姜、张词的禅意清境有继承苏词的一面，也存在明显的不同：苏词多具体的禅理禅意，姜、张词多泛化的禅宗审美符号；苏词重人生感悟之清旷，姜、张词重自然山水之清幽；苏词重精神意度之清，姜、张词重形态外貌之清；苏词乃阔大超迈之清，姜、张词乃细微精巧之清。⁽⁹³⁾

关于佛禅对苏轼诗歌的影响，不少学者从擅长从艺术手法和美学风格立论。周裕锴分析了苏轼和黄庭坚的禅悦倾向，认为般若与真如两种禅悦取向影响到苏、黄诗中的意象选择以及诗歌风格。苏诗中不仅常见到直接出自佛经的梦、幻、泡、影、露、电、浮沤、浮云、微尘等象征虚幻不实的意象，而且有不少他自己创造性描写的转瞬即逝的自然现象或心理现象。正是这些意象及其倏忽变化的性质造就了苏诗动荡明快的风格。而黄庭坚诗中常见的意象往往具有坚固永恒或澄明高洁的性质，这些象征真如心性的意象大致可分为两类：一类作为虚幻无常的世事的对立物而存在，或是于岁时变化的严酷中坚贞自守的松柏、古树，或是于迁流不住的外境中屹然挺立的金石、砥柱；另一类则是作为污秽浑浊的人世的对立物而存在，或是表里澄澈的明月、秋江，或是出淤泥而不染的莲花。这两类意象使黄诗具有一种既清且峻、既玲珑剔透又沉着厚重的特殊韵味。如果说苏诗的意象以不断变化的动态之美取胜的话，那么黄诗的意象则别具一种以流动相陪衬的静穆之美。⁽⁵⁶⁾王树海、宫波指出，苏轼诗风得佛禅润，其具象美学特征表现为“天地一如，雄视百代”之雄奇、“若醉若醒，诗思超然”之飘逸、“嬉笑怒骂，活泼幽默”之诙谐、“萧散简远，澹淡清美”之淡远等，是宋诗成熟期的代表标识。苏轼“禅喜”大致可归于“有意参禅”、“无心证佛”之属，乃“以文字作佛事”，其“禅喜”旨趣的最终指归是审美的，从此意义审视，文学艺术才是他真正的“宗教”。⁽⁸¹⁾陈才智分析了东坡诗中的禅影后指出，禅趣禅意渗透在审美趣味、创作思维、语言运用、意象撷取、题材选择、意境营造上；渗透在其独具特色的旷放豪迈归于雅淡自然、清静幽远的艺术风格中；渗透在其机锋敏锐的议论、深邃

透辟的思理，“出新意于法度之中，寄妙理于豪放之外”的种种翻案、妙喻和谐趣、奇趣中。⁽⁹⁴⁾

还有一批论文专论苏轼的禅意诗、禅理诗、和陶诗。肖占鹏、刘伟认为苏轼禅意诗具有如下美学内涵：心外无物的色空思想、平淡自然的艺术风格、随缘自适的生存智慧。⁽⁹⁵⁾此外，他们还从悟得生命真谛、从容应对挫折和微笑拥抱人生三个方面阐释苏轼禅意诗的当代价值。⁽⁹⁶⁾李向明认为北宋时期苏轼的禅理诗创作最具特色，并从“以禅入诗，借诗遣怀”、“以诗说禅，空观自省”、“诗禅融通，随缘自适”等三个方面对苏轼禅理诗进行了简要分析。⁽⁹⁷⁾程磊从“圆融无碍，融通出处”、“无念无住，随缘任运”、“即心是道，立地超越”三个方面分析了苏轼和陶诗的禅悟体验，试图把握经禅理浸润后苏轼学陶的基本风貌。在他看来，苏轼在生命实践上呈现禅宗的人生智慧，在诗歌创作上呈现禅宗美学的平淡风格。⁽⁹⁸⁾

另一方面，学者们更加关注佛典阅读对苏轼创作的影响，因而能够将苏轼诗歌的研究和分析落实到具体的佛典上。因此，佛典与苏轼诗歌研究成为这一时期的重大特色。早在1990年代，刘石就撰文指出，苏轼诗文的佛禅用典，前人虽已作了不少工作，但仍需进一步加强。⁽⁹⁹⁾进入二十一世纪，刘石的这一呼吁得到学界的响应，萧丽华、周裕锴、张海沙、梁银林等学者的研究体现了这一特色。

周裕锴在他的论著中一再指出宋人通过阅读经典领悟佛禅的路径。他在《文字禅与宋代诗学》中指出，“宋人参禅的过程，一般是由研读佛经入手，最后证之以禅家心印，从而使参禅不再是一种外在的宗教形式，而化为一种内在的心灵自觉，真正在破解疑团之后获得无上的喜悦。”^{(29) 52}他在《“六根互用”与宋代文人的生活、审美及文学表现——兼论其对“通感”的影响》一文中指出，“笔者近年来较注意探讨宋代士大夫接受和传释佛教经典教义的状况，并梳理佛教观想方式对其审美眼光的影响。”

“笔者始终相信，宋代士大夫阅读佛经和参究禅理的经验，尤其是阅读、理解和阐释《楞严经》的经验，不仅形成日常生活中的宗教性与世俗性相结合的特征，而且带来对感官及感觉世界的认识从生理层面到宗教层面、从现实性到超越性的变化，并由此而产生文学和文论‘通感’表述中一系列话语的变化，而这种变化一直影响到元明清学佛士大夫对文学和生活的审美认识。”⁽¹⁰⁰⁾他的这一理念贯彻于《法眼与诗心——宋代佛禅语境下的诗学话语建构》一书的写作中。如在讨论六根互用与宋代文人生活、

审美及文学表现时，他紧扣《楞严经》中“由是六根互相为用”的说法，以苏轼、黄庭坚、惠洪等人为代表，探讨他们追求六根通透、一心湛然无染的境界。他指出，《楞严经》对苏轼等人影响带来三个变化：一是有意混同眼、耳、鼻、舌、身等感官之间的界限，尤其是主张眼听、耳观、目诵，从而形成听觉艺术(诗)与视觉艺术(画)相通的全新意识；二是将六根所接触的现象世界升华为心灵境界，将吟诗、作画、焚香、品茶、赏花、尝食诸多活动当作参禅悟道的途径或方式，从而出现诗禅、画禅、香禅、茶禅等宗教精神渗入世俗生活的现象；三是文学创作和理论中的“通感”书写，因“六根互用”的启示而由生理学、心理学层面的自发经验转向哲学、宗教学层面的自觉意识。⁽¹⁰⁰⁾

萧丽华先后撰有《东坡诗论中的禅喻》(《台大佛学研究中心学报》第6期)、《佛经偈颂对东坡诗的影响》(2003年3月中兴大学“第四届通俗与雅正文学学术研讨会”)、《苏轼诗禅合一论对惠洪“文字禅”的影响》(2003年4月玄奘大学“佛学与文学学术研讨会”)、《东坡诗中的般若譬喻》(2004年12月11日中央研究院文哲所“圣传与诗禅：文学与宗教国际学术研讨会”)、《从庄禅合流的角度看东坡诗中的舟船意象》(2005年10月14~16日成功大学文学院“中国近世文学国际学术研讨会”)等一系列论文，这些论文后收入萧丽华《从王维到苏轼——诗歌与禅学交会的黄金时代》一书。这些论文涉及东坡的诗论、东坡的文字禅观、东坡得自于佛经的各色意象等，主要是为了解析东坡诗中的禅境与诗笔而作，萧丽华将之通称为东坡诗禅。

萧丽华的这批论文均能将苏轼佛禅诗歌、诗论与佛典进行比勘，一一揭示其佛典来源，从而为正确解读苏轼与佛禅的内在关联提供了坚实的基础。她在论文中一再指出，“之前只从禅宗史演进与禅宗思想本身来观察东坡诗，终究是见树不见林，对于东坡诗禅的语言来源，仍未能全面清晰地掌握。”^{(40) 207}她的《苏轼诗的〈圆觉〉意象与思想》、《苏轼诗中的华严世界》两篇论文，将苏轼诗歌和《圆觉经》、《华严经》一一比勘，目的在于说明苏轼接受华严思想的情形。《苏轼诗中的般若譬喻》一文统计东坡诗中使用“般若十喻”与《金刚经》“六如”之情形(空588次、梦340次、露117次、化110次、影70次、响55次、镜像50次、电26次、幻25次、水月12次、虚空6次、泡与浮沤5次、焰4次、乾达婆城1次)，并一一用佛经加以阐释，分析其般若譬喻的艺术成就。在

她看来，东坡把玄虚杳渺的般若至理，借由诸般若譬喻呈现出来，因此东坡诗也成就了以诗喻禅的理趣诗典范。在分析佛经偈颂对苏轼诗歌的影响时，萧丽华亦采用了相同的研究策略：

“全文先确定东坡佛学之因缘与濡染之佛经，而后从这些佛经典籍中归纳偈颂的语言特征与风格，用以比对东坡偈诗之形式与内涵，以勾稽佛经偈颂对东坡诗的影响，间接证成佛经对北宋诗风所产生的作用。”^{(40) 283}

梁银林的博士论文《苏轼与佛学》(四川大学2005年)亦采用了同样的研究策略。笔者未见该博士论文出版，但该博士论文的具体内容已经由作者整理成文，发表在相关刊物上。他曾论述苏轼不同时期诗作与《维摩经》的关系，分析《维摩经》在苏诗中的反映和表现，并对其采摄佛经语汇、点化佛学义理为诗进行探讨。

⁽¹⁰¹⁾他指出，苏轼对《楞严经》尤为推重，并以之作为一生随时奉读的释典；苏诗融摄《楞严经》义理、譬喻、事相而成者较多，其中既有寄寓深沉、了无痕迹的佳作，也有掉弄佛教义理、生套佛语的篇什，由于《楞严经》的加入，苏诗呈现出异样的风貌。⁽⁴¹⁾他还指出，苏轼采摄、融化《楞严经》水观修习之事而创作的诗歌，都有驱遣佛经以为我诗服务的特点。

⁽¹⁰²⁾在《佛禅事典与苏轼诗》一文中，他以《维摩诘经》、《楞严经》、《金刚经》以及《坛经》、《景德传灯录》等立论，说明佛典与苏轼诗歌的内在关联。如他指出，《维摩诘经》两世界合一、天女散花、示病问疾、教化魔女、众香国求食等故事，都与维摩居士大显神通有关，因而被苏轼剪裁化用到诗歌中；《楞严经》善用譬喻言辞及故事来宣说佛法，指月之喻、怀珠之喻、妙音之喻，以及月光童子修习水观等，苏诗亦多有摄入；苏诗摄引《金刚经》“六如之喻”入诗，更多是表达对世事人生的感悟。⁽¹⁰³⁾通过研究，他得出了如下结论：在苏轼的经典阅读和文学创作进程中，宗教与文学这两种异质的文化不断地相互交合渗透，其中又以那些富于文学色彩、形象化特征明显的佛经内容被采摄入诗最为突出。

张海沙的专著《佛教五经与唐宋诗学》专门探讨《维摩诘经》、《金刚经》、《法华经》、《楞严经》、《心经》与唐宋诗学的内在关联，也是深刻认识到经典阅读对文学创作和诗学理论的重要性。如她认为苏轼与《金刚经》有极深的因缘，苏轼接受了《金刚经》的“梦幻”思想、“无所住”思想和灵异思想，不仅使苏轼的人生观念发生了很大的变化，而且还让苏轼从《金刚经》中汲取了许多词汇和写作手法，从而使

他的诗文别开生面。⁽⁷³⁾

除了以上几位学者外，还有不少论文探讨佛典与苏轼文学创作之间的关系。许外芳、廖向东勾稽《长阿含经》第7卷、《中阿含经》第16卷、《大般涅槃经》第26卷、《杂阿含经》第43卷、《楞严经》第4卷的相关记载，认为以乐器与乐声的关系说明诸法缘起之理在佛经中是一类使用较为频繁的譬喻，并分析了《琴诗》所蕴含的佛理，认为这是苏轼的一次戏笔之作，反映出大苏幽默谐谑的生活情趣以及才思敏捷、骋才好辩的性格。⁽¹⁰⁴⁾李最欣指出，苏轼一生喜好佛禅，对大乘经典接触尤多，此种佛典譬喻遂成为其文学创作时左抽右取、融裁点化的资源，其名作《日喻》便是改造《阿含经》卷七、《大般涅槃经》卷二十五、卷十四中的譬喻而成。⁽¹⁰⁵⁾另外，冯国栋的《苏轼〈日喻〉佛典探源》也对这一问题进行了探讨。

四、苏轼佛禅文学创作与宋代文学风貌研究

在对苏轼学佛因缘和文学创作展开深入研究的基础上，不少学者开始从宗教文学的角度思考苏轼文学创作和宋代文学风貌的内在联系。这方面有两个关注焦点，一是宋人的文字禅如何影响到宋代的文学风貌，二是佛禅的宗教思维如何影响到宋代的文学风貌。在这个研究层面上，周裕锴和萧丽华的研究最具理论自觉意识，研究结论也最具有经典性。

许多学者均强调苏轼在文字禅方面的倡导地位，并进而认为这种文字禅创作风潮对于宋诗主议论尚理趣的诗风有重要影响。早在1970年代，台湾的杜松柏就指出，“主张以参禅而学诗，最初举用，似以东坡最早。”⁽¹⁰⁶⁾周裕锴亦认为，唐代禅人偏重不立文字，宋代禅人偏重文字禅，苏轼在文字禅的倡导上居功厥伟：先有苏轼“台阁山林本无异，故应文字不离禅”，后有黄庭坚“远公香火社，遗民文字禅”，其后才有惠洪《石门文字禅》，“以临高眺远未忘情之诗为文字禅”。⁽²⁹⁾其专著《文字禅与宋代诗学》集中讨论佛教“文字禅”与“以文字为诗”之间的关系，对相应的宋诗艺术方法与成就进行了深入阐发，而苏轼是该书讨论的重点。这方面的研究已经比较成熟，诚如周裕锴所言，“学者多从‘悟入’、‘妙悟’、‘活法’、‘活句’、‘饱参’、‘熟参’、‘不道破’、‘羚羊挂角’、‘镜花水月’、‘静空’等等以禅喻诗的概念入手，对禅悟与诗悟、禅法与诗法、禅趣与诗趣、禅心与诗心、禅境与诗境的关系，申论重出，研

究颇为深入。”⁽¹⁰⁷⁾最近一些年来，周裕锴关注佛经阅读、佛禅思维、佛禅观照方式对宋诗特色的熔铸之功，苏轼是他讨论的重点。如他指出，唐前中国传统观念是五官各司其职，大乘佛教诸经论主张“六根互用”，《楞严经》对此身体哲学尤有发挥；北宋后期以苏轼为代表的士大夫和以惠洪为代表的僧人接受了《楞严经》“六根互用”的思想，并将之运用到艺术审美活动中，形成打通艺术各媒体之间界限的“出位之思”；苏轼关于王维“诗中有画”、“画中有诗”的评论其实是首创了一种利用六根互通的原理来欣赏作品的方法。⁽¹⁰⁸⁾又如，他认为，佛教禅宗观照世界的独特方式对北宋后期诗人观察认识世界的审美眼光颇有启发，因此，以诗禅双修的诗僧惠洪的艺术观念为中心，结合苏轼、黄庭坚及北宋后期其他诗人的相关论述，着重讨论佛教的“万法平等”、“周遍含容”、“如幻三昧”、“转物”、“六根互用”等观念对北宋后期诗人观察认识世界的审美眼光的影响和审美观念的形成。⁽¹⁰⁷⁾

萧丽华的系列论文亦旨在透过分析苏轼与佛禅的关系来揭示唐诗主情韵、宋诗主议论的文化渊源。她在论文中一再指出，“为能了解东坡诗的诙谐议论与人生哲思的特征，有必要从北宋佛经流传的情形与东坡所涉猎的佛典类型加以考察，进一步比对东坡诗中的意象，分析出东坡诗中重要意象的具体来源。如此对东坡诗所产生的境界，才能充分体会，对东坡诗禅也才能有丰富的认识。更重要的是，对宋诗新变的关键，能探得真髓。”⁽⁴⁰⁾²²³她通过举证分析，认为东坡以《圆觉经》思想和语言入诗，有时传达《圆觉经》所谓的如幻三昧，有时脱化出《圆觉经》的空华、第二月与摩尼宝珠等意象，有时化用《圆觉经》的“游戏”意涵，形成北宋惠洪诗为文字禅的前导作风，东坡诗本身也成了《圆觉经》思想之文字禅隐括。⁽⁴⁰⁾²²⁰《苏轼诗中的华严世界》一文梳理《华严经》和《法界观》在宋代元祐年间的流传情形，分析东坡诗的华严诗境（空花鸟迹，世界的虚幻性；大千一脉，一与多的相即；法身遍现，华严世界海的概念），目的是为了说明：“东坡诗语言风格或庄或谐，或俗或雅，或比兴或议论，但以人生玄思为旨，充分体现出诗歌的机趣与理趣。在华严思想的辅助下，其文辞尤显得想象恢弘，博喻奔放，开展百态千姿的现象世界，出入无中生有的大千法，使诗体别具一格，形成宋诗以文字为诗，以学问、博喻为诗的风貌。”“东坡诗之所以能出唐人之右，为宋诗开展门庭，雄放千古，完全得自佛经之理。”^{(40)241~242}她认

为，分析东坡诗歌的庄禅意象，一方面可以进一步观察出东坡诗如何交融庄禅在作品中创造出高度的人生反思完成宋诗的理趣；一方面也能欣赏到东坡诗新颖、奇警、深刻、丰富的多样象征。由此推出如下结论：东坡诗之所以能出唐人之右，雄放千古，继欧阳修革新北宋诗坛，完成宋诗典型，主要得力于三教融合之学养。（《从庄禅合流的角度看东坡诗中的舟床意象》^{[40] 324}）她分析佛经偈颂对苏轼诗歌的影响，分析东坡偈诗的形式与内涵，认为东坡偈诗具有如下特征：“以人生玄思为旨，充分显出机趣与理趣，文辞博喻奔放，百态千姿，使诗体别具一格，形成宋诗以文字为诗以议论为诗之风貌。”“佛经偈颂促使他对诗体主兴象、含蓄、言志的解放，形成以文字议论为诗，力求反常合道的诗风，这正是宋诗风潮中重要的侧影，也是微观宋诗演变时不可略过的重心。”（《佛经偈颂对苏轼诗的影响》^{[40] 320~321}）

除了结合苏轼具体作品揭示宋诗的尚理、主议论的特质外，萧丽华还从诗论的角度来揭示这一特征。她的《东坡诗论中的禅喻》先从北宋反佛、道儒释融摄开始起论，次将苏轼全集中诗论文字分次条析，最后以苏轼门下以及北宋诸子以禅喻诗诸论作为承应，期使苏轼禅喻诗论在宋代诗禅合辙儒佛融会的意义上可以得到彰显。^{[40] 345}她从创作论和批评论的角度对苏轼以禅喻诗的若干现象（以禅法作诗、以梦成诗、诗禅辩证、以禅论诗）进行了深入分析，认为苏轼开启了融儒入佛以文字为佛事的道路，从以禅喻诗的角度来看苏轼是北宋诗坛第一个开风气者，宋代以禅喻诗、以禅论诗由他开始，而后才有黄庭坚、惠洪、陈师道、韩驹、吕本中、范温、刘克庄、叶梦得、严羽等人的继往开来。在《苏轼诗禅合一论对惠洪“文字禅”的影响》一文中，她指出，文字禅的产生其来有自，源自唐代诗僧的努力是其远因，宋代禅门文字走向是其近因，而诗禅交涉成就最大者应为苏轼，因此将苏轼诗论与惠洪《天厨禁脔》、《冷斋夜话》、《石门文字禅》有关诗论进行比对，借以观察文字禅之内涵及其在北宋发展之轨迹。她认为，惠洪借由阅读苏轼的诗文、游览苏轼所走过的地方、探访苏轼的生平事迹，将其所知所闻，记录于《冷斋夜话》、《石门文字禅》中，并且也曾模仿苏轼的口吻，行文作诗；惠洪几乎言必称苏轼，论诗以苏轼为标的，继承苏轼文字禅诗观，以文字与禅为职志，一生创作立说，不辞劳苦，不避谤议，终于成就妙观逸想之游戏三昧。

台湾宋代文学研究专家张高评教授认为会

通化成是宋型文化的主要特色之一。他在这一视野下对苏轼、黄庭坚佛禅文学的研究也颇具特色。他指出，宋代不同学科间之互动会通频繁，跨际整合蔚为时代主潮，禅学对文学之影响，诗思受禅思之濡染，特其一而已；宋代士人禅悦成风，禅思亦多会通诗思，表现有四：呵佛骂祖与破体出位、绕路说禅与不犯正位、参禅悟入与活法透脱、自性自度与自得自到。东坡一生得失荣辱多现于诗，往往以《金刚经》“如是观”安顿生命，超脱自在；以《六祖坛经》“无住为本”追求随缘自由，出入于法度豪放之间，斟酌乎有法无法之际；东坡娴熟《华严经》，以诗融禅，于是理事圆融，事事无碍；其诗风之巧便尖新，开示捷法，实得云门宗风之启发。在他看来，宋诗大家苏轼、黄庭坚“以禅为诗”之诗风如此，对宋诗特色自有推助之功，于是宋诗相较于唐诗，遂有殊异之风格。^[109]另外，他还在这一理论视野下综考北宋苏轼、黄庭坚之咏竹诗篇及墨竹题咏，认为苏轼对于绘画之诠释，往往赋予佛学之理解：或以绘画为证道成佛之手段，或以绘画为幻境的创造，或以游戏三昧贯通诗与画，或以禅喻画，以画证禅。苏轼所作题画诗与书画题跋可见画与禅之融通与体现。^[110]这也是在论述佛禅对宋诗特色的熔铸。

近些年来，上述研究风潮得到不少中青年学者的响应。梁银林便指出，“宋人以才学为诗，别开盛唐以后殊胜景象，此种新局之形成，实与宋代佛教转向世俗化、文士热衷习佛参禅有莫大关系。作为宋诗重要代表人物，苏轼一生与佛教结缘甚深，其才力之提升，颇得佛禅之益；学识的积累，佛禅内容占有较大比重。苏轼驱遣佛禅事典入诗，大多能顺手拈来，简练融摄，自然凑泊。更多佛禅事典的织入，改变了诗歌言志缘情、摹山描水的传统风貌，宗教对文学新变的助推之功，文学对宗教传播的推广之效，于此皆可管见一斑。”^[103]张培锋对苏轼等宋代士大夫与佛禅关系进行研究后指出，

“士大夫佛学提倡的是一种理性的、宽容的快乐哲学，既不主张禁欲，也不主张纵欲。它对宋代儒学的发展产生重要影响，同时促进了道教内丹术的发展，形成了中国特有的尊生观念，其本质是对现世人生可贵性和人生责任感的肯定。佛禅思想的影响，使得宋代士大夫对人生采取更超脱更达观更冷静的态度，把世态的炎凉冷暖人生的荣辱沉浮看得淡薄通透，多能在生活中保持乐观旷达的态度；宋代文学因此普遍呈现出一种快乐爽朗的格调，善于将人生的苦难转化成审美的心境和情趣，士大夫佛学与

文学因而有着密不可分的关系。”^{[82] 286} 张煜认为元祐诗学所受佛禅影响，实不专在诗境，而多为诗法之层面，因此以苏诗与江西诗学的迎拒为切入点，对于东坡诗法与佛禅的关系加以考察，以便清楚地呈现荆公体到东坡体再到山谷体的北宋中晚期诗坛风气的演化过程。^[65] 他指出，点铁成金、脱胎换骨在东坡诗中已经出现，论江西诗派必溯源苏轼；苏轼的翻案、以文为诗、破体、乃至活法、诗眼、从创作到理论，与江西诗派所呈现的种种相似联系，与他们同受佛禅影响有关。

注释

- [1] 黎明文化事业股份有限公司 1976 年版。
- [2] 上海人民出版社 1988 年版。
- [3] 重庆出版社 1993 年版。
- [4] 中国社会科学出版社 1995 年版。
- [5] 文史哲出版社 1996 年版。
- [6] 中华书局 1997 年版。
- [7] 高等教育出版社 1998 年版。
- [8] 知识出版社 2000 年版。
- [9] 星云大师监修，佛光山文教基金会总编辑《中国佛教学术论典》第 38 册，佛光山文教基金会 2001 年出版。
- [10] 河南人民出版社 2001 年版。
- [11] 人民文学出版社 2003 年版。
- [12] 中国社会科学出版社 2004 年版。
- [13] 宗教文化出版社 2007 年版。
- [14] 四川大学出版社 2009 年版，文津出版社有限公司 2010 年增补本。
- [15] 实学社出版股份有限公司 2004 年版。
- [16] 中华书局 2012 年版。
- [17] 学苑出版社 2004 年第 2 版。
- [18] 中华书局 2011 年版。
- [19] 曾永义主编《古典文学研究辑刊》二编第 9 册，花木兰文化出版社 2011 年版。
- [20] 新文丰出版社 2012 年版。
- [21] 华东师范大学出版社 2012 年版。
- [22] 天津教育出版社 2013 年版。
- [23] 世界图书北京出版公司 2014 年版。
- [24] 曾永义主编《古典文学研究辑刊》十编第 15 册，花木兰文化出版社 2014 年版。
- [25] 中国社会科学出版社 2014 年版。
- [26] 黄启江《北宋佛教史论稿》，台北商务印书馆 1997 年版。
- [27] 孙昌武《禅思与诗情》，中华书局 1997 年版。
- [28] 孙昌武《苏轼与佛教》，《文学遗产》1994 年第 1 期。
- [29] 周裕锴《文字禅与宋代诗学》，高等教育出版社 1998 年版。
- [30] 商务印书馆 2004 年版。
- [31] 中国社会科学出版社 2006 年版。
- [32] 于翠玲《苏轼与道潜交游探微》，《文学遗产》1992 年第 2 期。

- [33] 杨胜宽《苏轼与道潜交谊述论》，《乐山师范学院学报》2005 年第 3 期。
- [34] 喻世华《“道德高风果在世外”——论苏轼与道潜的交往》，《江南大学学报》2012 年 3 期。
- [35] 李俊《苏轼与杭僧道潜初会考》，《兰州学刊》2007 年第 10 期。
- [36] 胡莲玉《苏轼、佛印故事在戏曲小说中的流传及演变》，《南京师范大学文学院学报》2003 年第 3 期。
- [37] 喻世华《苏轼与佛印交游考》，《江苏大学学报》2013 年第 4 期。
- [38] 梁银林《苏轼与宝月大师的交往》，《文史杂志》2006 年第 1 期。
- [39] 董雪明、文师华《苏轼的参禅活动与禅学思想》，《南昌大学学报》2003 年第 3 期。
- [40] 萧丽华《从王维到苏轼——诗歌与禅学交会的黄金时代》，天津教育出版社 2013 年版。
- [41] 梁银林《苏轼诗与〈楞严经〉》，《社会科学研究》2010 年第 1 期。
- [42] 李明华《论苏轼诗歌创作与佛禅关系的三次转折》，《江西师范大学学报》2014 年第 3 期。
- [43] 王水照《苏轼创作的发展阶段》，《社会科学战线》1984 年第 1 期。
- [44] 夏露《苏轼事佛简论》，《江汉论坛》1983 年第 9 期。
- [45] 李明华《苏轼诗歌与佛禅关系研究》，2011 年吉林大学博士论文。
- [46] 刘石《苏轼与佛教三辨》，《北京师范大学学报》1990 年第 3 期。
- [47] 司聃《苏轼出川前佛教因缘探析》，《内蒙古师范大学学报》2013 年第 1 期。
- [48] 司聃《简析苏轼出川至凤翔任前后的佛禅诗文》，《中国佛学》第 36 期。
- [49] 王树海、李明华《略论苏轼早期对佛教的接受》，《山西大学学报》2011 年第 2 期。
- [50] 范春芽《苏轼与杭州诗僧诗文酬唱及其相互影响》，《南昌大学学报》2004 年第 2 期。
- [51] 梁银林《苏轼黄州佛禅“功业”述论》，《西南民族大学学报》2005 年第 10 期。
- [52] 覃召文《佛之梦魇与禅之忧伤——岭南时期苏轼的禅佛情结》，《文史知识》1996 年第 6 期。
- [53] 陈师旅《漫议苏轼寓惠时的佛老思想》，《惠阳师专学报》1983 年第 1 期。
- [54] 张海沙、赵文斌《曹溪一滴水：苏轼在岭南及其心灵的安顿》，《华南师范大学学报》2009 年第 2 期。
- [55] 黄宝华《禅宗与苏轼》，《上海师范大学学报》1989 年第 4 期。
- [56] 周裕锴《梦幻与真如——苏、黄的禅悦倾向与其诗歌意象之关系》，《文学遗产》2001 年第 3 期。
- [57] 王树海《佛禅的人生观和苏轼生命历程的审美化》，《齐鲁学刊》1994 年第 3 期。
- [58] 关世谦译，阿部肇一《中国禅宗史》，东大图书公司 1991 年版。
- [59] 许外芳《论苏轼的净土信仰》，《法音》2002 年第 11 期。
- [60] 许外芳、张君梅《苏轼佛教行事略考》，

- 《浙江师范大学学报》2003年第3期。
- [61] 赵仁珪《苏轼散文中的禅》，《北京师范大学学报》1997年第4期。
- [62] 佛光山文教基金会总编辑《中国佛教学术论典》第38册，刘石《论苏轼与佛教》，星云大师监修，佛光山文教基金会2001年出版。
- [63] 董雪明、文师华《苏轼的参禅活动与禅学思想》，《南昌大学学报》2003年第3期。
- [64] 吴增辉《苏轼和陶而不和柳的佛教原因探析》，《浙江学刊》2010年第1期。
- [65] 张煜《心性与诗禅：北宋文人与佛教论稿》，华东师范大学出版社2012年版。
- [66] 关于苏轼与道家、道教的研究专著有钟菜因的《苏轼与道家道教》（学生书局1990年版）。
- [67] 王水照《苏轼的人生思考和文化性格》，《文学遗产》1989年第5期。
- [68] 唐玲玲、周伟民《苏轼思想研究》，文史哲出版社1996年版。
- [69] 冷成金《苏轼的哲学观与文艺观》，学苑出版社2003年版。
- [70] 杨胜宽《佛道思想与苏轼仕途生涯》，《西南民族学院学报》1993年第4期。
- [71] 周裕锴《苏轼的艺术人生智慧》，《光明日报》2015年6月11日第011版。
- [72] 王渭清《般若中道智慧与苏轼的人格境界》，《贵州文史丛刊》2004年第2期。
- [73] 张海沙、赵文斌《苏轼与〈金刚经〉》，《中国文学研究》2010年第2期。
- [74] 梁银林《苏轼与佛学》，四川大学2005年博士学位论文。
- [75] 刘石《苏轼与佛教三辨》，《北京师范大学学报》1990年第3期。
- [76] 王水照《王水照自选集》，《元祐党人贬谪心态的缩影——论秦观〈千秋岁〉及苏轼等和韵词》，上海教育出版社2000年版。
- [77] 张玉璞《此心安处是吾乡——苏轼之迁谪历程与谪居心态》，《齐鲁学刊》2015年第6期。
- [78] 孙昌武《佛教与中国文学》，上海人民出版社2007年版。
- [79] 朴永焕《苏轼禅诗研究》，中国社会科学出版社1995年版。
- [80] 李慕如《谈东坡思想生活入禅之启迪》，《屏东师范学院学报》1998年第11期。
- [81] 王树海、宫波《苏轼诗风及其“禅喜”旨趣辨证》，《北方论丛》2009年第4期。
- [82] 张培锋《宋代士大夫佛学与文学》，宗教文化出版社2007年版。
- [83] 《苏轼文学论集》，刘乃昌《论佛老思想对苏轼文学的影响》，上海古籍出版社2001年版。
- [84] 张弛《阅世走人间，观身卧云岭——论苏轼倾心向禅》，《社会科学辑刊》1992年第2期。
- [85] 王水照《苏轼研究》，河北教育出版社1999年版。
- [86] 齐文榜《东坡词风与释道思想》，《河南大学学报》1993年第2期。
- [87] 祁光禄、祝彦《略论苏轼思想与宋词解放》，《吉首大学学报》1995年2期。
- [88] 张玉璞《佛老思想与苏轼词的创作》，《齐鲁学刊》1997年第3期。
- [89] 黄进德《从〈前赤壁赋〉看苏轼与佛学》，《扬州师院学报》1987年第1期。
- [90] 陈晓芬《佛教思想与苏轼的创作理论》，《文艺理论研究》1992年第6期。
- [91] 迟宝东《试论佛禅对苏轼词之影响》，《海南师范学院学报》2002年第3期。
- [92] 王树海、赵宏《论苏轼词的佛禅精神》，《学习与探索》2013年第11期。
- [93] 刘晓珍《苏词与姜、张词禅意清境比较》，《山东师范大学学报》2005年第3期。
- [94] 陈才智《东坡诗中之禅影》，《乐山师范学院学报》2011年第1期。
- [95] 肖占鹏、刘伟《苏轼禅意诗审美内涵抉要》，《南开学报》2010年第5期。
- [96] 肖占鹏、刘伟《智者的悟语——论苏轼禅意诗的当代价值》，《天津大学学报》2010年第2期。
- [97] 李向明《随缘红尘是禅境自适本性皆好诗——论苏轼禅理诗创作的特点》，《南京师范大学文学院学报》2010年第3期。
- [98] 程磊《论苏轼以禅解陶》，《乐山师范学院学报》2010年第6期。
- [99] 刘石《苏轼创作中与佛禅有关的几个问题》，《贵州社会科学》1992年第3期。
- [100] 周裕锴《“六根互用”与宋代文人的生活、审美及文学表现——兼论其对“通感”的影响》，《中国社会科学》2011年第6期。
- [101] 梁银林《苏轼诗与〈维摩经〉》，《文学遗产》2006年第1期。
- [102] 梁银林《佛教“水观”与苏轼诗》，《西南民族大学学报》2005年第3期。
- [103] 梁银林《佛禅事典与苏轼诗》，《贵州社会科学》2014年第3期。
- [104] 许外芳、廖向东《苏轼禅诗代表作误读的个案研究》，《新疆大学学报》2004年第3期。
- [105] 李最欣《苏轼诗文创作与佛经譬喻——兼论〈日喻〉之佛典渊源》，《甘肃社会科学》2005年第3期。
- [106] 杜松柏《禅家宗派与江西诗派》，《中兴大学文史学报》1978年第8期。
- [107] 周裕锴《诗中有画：六根互用与出位之思——略论〈楞严经〉对宋人审美观念的影响》，《四川大学学报》2005年第4期。
- [108] 张高评《禅思与诗思之会通——论苏轼、黄庭坚以禅为诗》，《中文学术前沿》第二辑。
- [109] 张高评《诗、画、禅与苏轼、黄庭坚咏竹题画研究——以墨竹题咏与禅趣、比德、兴寄为核心》，《人文中国学报》第十九期。

吴光正，武汉大学中国宗教文学与宗教文献研究中心。选自《黄州东坡禅学研讨会论文集》。

试论东坡禅学之缘起及禅观要义

谈祖应

内容提要 本文通过对东坡先生晚年禅理禅修事略的梳理，试图提出东坡禅学之主要缘起是：以庄入禅，身寄庄子《南华》；曹溪开悟，心皈六祖《坛经》。而东坡禅学之宗旨：安心、解脱；东坡禅学之理论基石：儒释道“三家”融通；东坡禅学修为之逻辑起点：“思无邪”；东坡禅学出处之道：“外涉世而中遗物”；东坡禅学之体道方式：诗化生活禅法。以上谓之禅观要义。

关键词 “东坡禅学” 缘起 禅观要义

大乘空宗有哲言：“一切有为法，皆待缘而起”。其意是指，世间任何事物的存在都有各自特定的相互依存的内外机缘。这些内外机缘，就是该事物因缘生起的特定条件。

东坡禅学缘起何处？历来学者众说纷纭。大致都认为东坡先生出生于天府佛国，这是他近佛习禅的地域客观条件；父母兄弟笃信佛教，是先生好佛喜禅的家学渊源；先生一生与诗僧禅师亲密交往，是先生寻求禅悦的根机因缘；三次遭贬，佛经遣日，“收召魂魄”是先生归诚佛僧、自我解脱之不二法门。笔者认为，东坡先生在谪居岭海的岁月里，其禅学的理论与实践，已初步形成了独具特色，且较为系统的理论构架和修禅门径。其内涵是以儒释道“三家”思想为理论基石，以安心、解脱为禅修之宗旨，以“思无邪”为修为的逻辑起点，以“外涉世而中遗物”为出处之道，以诗化生活禅法为体道方式，以翰墨为佛事，以诗句为道场，以山水为逍遥的生存和审美体验，从而推演出前无古人，后无来者，随缘任运，超然自适，卓有艺术情怀的创意性、诗化性的生活禅法。堪称古代士大夫近佛喜禅的居士风范，对当代人修

身养性、养生养心提供了有益启示。

一、以庄入禅：身寄庄子《南华》

庄子，名周，与孟子同时代。战国宋国蒙邑（河南省民权）人，曾任过地方漆园小吏，著名思想家、哲学家，老子思想的继承人和发展者，后世将他与老子并称“老庄”。据传，他常隐居南华山，他和他的门人著的《庄子》，被道教奉为《南华经》。《庄子》思想对后世影响深刻，有人统计，该书有172条成语，流传至今千古不衰。北宋时期，推重庄学。宋太宗雍熙年间，曾指定崔颐飞说《庄子》，赐钱五万。淳化三年，宋太宗招试进士，用《庄子》“卮(zhī)言日出赋”为题等，可见北宋朝廷对庄学格外尊崇。宋人对《庄子》注疏的书籍达七十余种，士大夫阶层欣赏“庄子”自由与超脱的人生态度。这种自由与超脱，既是人生失意之时格外得心的抚慰，也是人作为个体自我肯定的良药。庄子“虚己以游世”的疏狂自由个性，以及保身全生，“顺天安命”的生命观，与东坡先生的修为和追求尤为契合，故苏辙在《亡兄子瞻端明墓志铭》中追叙说：“公之于文，得之于天。少与辙皆师先君。初好贾谊、陆贽书，论古今治乱，不为空言。既而读《庄子》，喟然叹息曰：吾昔有见于中，口未能言，今见《庄子》，得吾心矣。”⁽¹⁾ 熙宁四年（1071）春，时年三十六岁的先生在汴京权开封府推官，就流露出“逍遥齐物追庄周”（《送文与可出守陵州》）的思想。有鉴于此，明代学者方孝孺曾说：“庄周殆殆两千多年，得其意以为文者，宋之苏子而已。”⁽²⁾ 清代文学家刘熙载在其《艺概·诗概》中说：东坡诗“出于庄者十之八九。”

东坡先生援用《庄子》，会庄之意，入庄之境，在他的文学作品中不胜枚举，且其文风亦有庄子之韵。难怪郭沫若在《汉文学史纲要》中说：“秦汉以来的每一部中国文学史，差不多大半是在他（庄子）的影响之下发展的”（《鲁迅与庄子》）。闻一多说过：“中国人的文化上永远留着庄子的烙印。”李泽厚亦说：“中国文人的外表是儒家，但内心永远是庄子。”

《庄子》是一部探求心灵解脱之道，寻求精神逍遥自由之门径的人生哲学。在东坡禅学的形成与苏轼禅修过程中，有着深刻的庄子情结。下面试举几例：

第一，东坡的“万物一家”（《广心斋铭》）与《庄子》的“万物皆一”（《德充符》）。

熙宁四年（1071）十一月二十八日，东坡先生因批评新法，受到新党的排挤，不得不怀着“万事有知皆有命，十年浪走宁非痴”（《送安惇秀才失解西归》）的嗟叹，上疏请求离京外任，不久通判杭州。杭倅三年任满，改任密州（治所在今山东诸城）知州。密州虽然没有汴京无休无止党争的陷阱，但面对所辖之郡，“四野哀鸿，满目疮痍，数万百姓，饥寒交迫”，他痛有“平生五千卷，一字不救饥”的遗憾和愧疚。就在这种“永愧此邦人，芒刺在肤肌”（《和孔郎中荆林马上见寄》^{(6) 1437}）的心境之下，《庄子》这部在先生少年时代就让他独得于心、得意忘言的奇妙经典，放在了他的床头枕边。庄子所塑造纯运自然，通达自由的“至人”形象，让他倍感亲切并深受启迪，“心头常常涌起豁然开朗，如获至宝的快慰，时时忍不住拍案叫绝”^{(3) 101}。正是这一奇妙的经典，使东坡先生获得了心灵解脱的良药，让他受伤的心灵得到抚慰，从而才有了“人生一世，如屈伸肘。何者为贫？何者为患？何者为美？何者为陋”（《后杞菊赋》^{(1) 13}）的感叹，与“人生所遇无不可，南北嗜好知谁贤”（《和蒋夔寄茶》^{(6) 1323}）的醒悟。这种人生观与生命观的变化，集中反映在熙宁八年（1075）十一月，作于密州任上的《超然台记》^{(1) 1104~1106}中：

凡物皆有可观。苟有可观，皆有可乐，非必怪奇伟丽者也。……人之所欲无穷，而物之可以足吾欲者有尽。美恶之辨战乎中，而去取之择交乎前，则可乐者常少，

而可悲者常多。……彼游于物之内，而不游于物之外。……余之无所往而不乐者，盖游于物之外也。

东坡先生所记的超然台，是先生为作长远安居之计，在官舍庭园之北，修葺的一座废旧城台。苏辙闻之取名“超然台”并为之作赋。苏辙在赋中对“超然”一名作考，老子曾曰：“虽有荣观，燕处超然”^{(1) 1111}。先生所记，通篇含超然之意。明末学者黄道周在其《御选唐宋文醇》中指出：“此篇不惟文思温润有余，而说安遇顺性之理极为透彻。此坡翁生平实际也。故其临老谪居海外，穷愁颠倒，无不自得，真能超然物外者矣。”明代散文家茅坤在其《苏文忠公文钞》中说得更明白：“子瞻本色。与《凌虚台记》并本之庄生”^{(1) 1110}。熙宁十年（1077）七月二十二日，东坡先生作于徐州任上的《宝绘堂记》^{(1) 1122}，对“万物一家”思想又有更深的阐释：

君子可以寓意于物，而不可以留意于物。寓意于物，虽微物足以乐，虽尤物不足以病；留意于物，虽微物足以病，虽尤物不足以乐。

东坡先生于密州《超然台记》两年后所撰的徐州《宝绘堂记》，将前记中“游于物之内，而不游于物之外”句，提炼为后记的“寓意于物，而不可以留意于物”，此与《庄子》“物物而不物于物”^{(4) 269}（意为驾驭外物，而不受制于物）之意同。“寓”：寄，寄托，是精神层面的需求。“留”：止，占有，是欲望的体现。大意为君子可以寄情于物，而不能执迷于物。同样，东坡先生在《广心斋铭》中曰：“君子广心，物无不可。”“天下为量，万物一家”⁽¹⁾，都是与庄子“齐物论”有关。难怪明代散文家茅坤评价深刻，他说苏东坡《超然台记》乃“子瞻本色，与《凌虚台记》并本之庄生。”^{(1) 1110}

好一个“本之庄生”，这不是明说东坡先生超然齐物、“万物一家”的思想与《庄子》齐物论、逍遥游思想如出一辙吗？《庄子》内篇《德充符》借孔子之言曰：“自其异者观之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也”^{(5) 171}，大意是说，从万物相异的一面看，肝胆相邻却远离，这就像楚国和越国一样；从它们相同的一面去看，万物都是一样的。庄子的《齐物论》

思想在《庄子》中占有很重要的位置，主要申说“天地与我并生，而万物与我为一。”“天地一指也，万物一马也”^{(5) 75~88}（“一指”、“一马”是用以代表天地万物同质的共通概念的齐物思想），以及“一受其成形，不忘以待尽。与物相刃相靡，其行进如驰，而莫之能止，不亦悲乎！”^{(5) 58}大意是指，人一旦降生进入社会，便以其真性和外物接触从而产生互相摩擦，并追逐于其中而不能止步，这难道不是很悲哀的事吗？

《庄子》的齐物思想，其实是一种生命意识与人生态度，类似佛教的无分别心。反映在东坡先生晚年贬谪的生活中比比皆是。譬如“一如本是黄州人，元不出仕而已”（《与赵晦之四首》其三^{(1) 6285}）。“譬如元是惠州秀才，累举不第，有何不可”（《与程正辅七十一首》十三^{(1) 5965}）。“我本海南民，寄生西蜀州”（《别海南黎民表》^{(6) 5119}）。“我行无南北，适意乃所祈”（《发洪泽，中途遇大风，复还》⁽⁶⁾）。“阴阳不择物，美恶随意造”（《和子由记园中草木十一首》其三^{(6) 362}）。“然外物不可必，当更临时随宜”（《与郑靖老四首》其四^{(1) 61}）。“岭南岭北，亦何以异此”（《题嘉祐寺壁》^{(1) 8112}）。“物之来也，吾无所增；物之去也，吾无所亏”、“莫把存亡悲六客，已将地狱等天宫”（《次韵答元素》^{(6) 2347}）。“地狱天宫，同为净土。有性无性，齐成佛道”（《方丈记》^{(1) 1266}），“久知世界一泡影，大小真伪何足评”（《轼近以月石砚屏献予功中书公……》^{(6) 4080}）等等。这一切均源于《庄子》“齐物论”思想，从而使东坡先生在禅修过程中，能进入“齐得丧，忘祸福，混贵贱，等贤愚，同乎万物，而与造物者游”（《醉白堂记》^{(1) 1072}）的自由境界。

第二，东坡“我今忘我兼忘世”〔《哨遍》（为米折腰）〕与庄子“忘乎物，忘乎天，忘己”（《天地》）。

翻开东坡先生黄州时期的作品，不难发现先生自元丰五年起，诗文的格调渐渐发生着变化。试以梅花诗为例，前后两年间诗人的情怀有着明显区别。元丰三年（1080）正月中旬，先生从京城被押解至黄州，在关山飞雪、风吹石裂的麻城春风岭上作《梅花二首》^{(6) 2136}，其中“的砾梅花草棘间”，“开自无聊落更愁”，一

个“愁”字，表达了先生的羁旅心境。元丰五年（1082）一月，先生又写了《红梅三首》^{(6) 2326}，此时的梅花气象焕然不同，且看“何如独占上春时”，“竹间璀璨出斜枝”。“璀璨”两字，毫不掩饰地透露出先生“独占上春”的自信和自得。是的，经过两年在禅寺“收召魂魄”和躬耕东坡“垦辟之劳，筋力殆尽”的磨砺，在和陶诗和读《庄子》的悟解中，先生收获了人生自我解救的一个“忘”字。元丰五年（1082）三月，〔《哨遍》（为米折腰）^{(7) 378}〕词这样写过：

“我今忘我兼忘世”，“但知临水登山啸咏”。正是以这样“忘其所受”的人生境界，故而就有了“美恶两俱忘”（《寄周安孺茶》^{(6) 2433}），“抱瓮而忘机”（《雪堂记》^{(1) 1308}）的旷达。他甚至有时真的连自己是谁也记不起来了，如“相逢莫相问，我不记吾谁”（《次韵定慧钦长老见寄八首》其三^{(6) 4552}）。东坡先生以“忘”为思想武器，摆脱了因“乌台诗案”留下的种种内外束缚，获得了人生的自我解脱。从而就有了“暂借好诗消永夜，每逢佳处辄参禅”（《夜直玉堂，携李之仪端叔诗百余首，读至夜半，书其后》^{(6) 3389}），“平生寓物不留物，在家学得忘家禅”（《寄吴德仁兼简陈季常》^{(6) 2814}）的禅风禅骨及佛理禅思。

东坡先生的“忘我兼忘世”之禅视，是从《庄子》那里借来的人生智慧。这种智慧源于《庄子》的“心斋”与“坐忘”。庄子借颜回请教孔子：“敢问心斋？”孔子回答：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也”。^{(5) 137}其意是说，做到心志专一，不用耳去听而是用心去体悟，不是用心去体悟而是用气去感应。耳的作用止于聆听外物，心的作用止于感应现象。气能虚静空明接纳外物，只有通达大道方能达到空明心境。这种空明心境，就是心斋。所谓“斋”，《说文》释义为“戒洁”。一般理解为不饮酒、不茹葷、不闻舞乐、不近女色等外在形式的“祭祀之斋”。庄子所说的“心斋”之“斋”，是指“洁身养心”。“心斋”是道教体道的最高境界，就是要摒除思虑欲念，保持心境虚静纯一。这是一种超越功利的审美心境，其终极目标就是达到与道合一的境界。东坡先生于元丰二年

(1079) 六月在湖州以“人皆苦炎”为题赋诗曰：“苦热诚知处处皆，何当危坐学心斋”(《泛舟城南会者五人分韵赋诗……》其二^{(6) 2038})。由此可知，先生在密州、徐州、湖州知守期间，对庄子齐物、心斋养心修身之道早已娴熟于心。

要达到“心至专一”，“至虚极，守静笃”，恬淡无为，虚静空明的境界，庄子还提供了具有操作意义的养心法门“坐忘”。何谓“坐忘”？

“坐者，止动也。忘者，息念也”(《玄宗直指万法同归》)。庄子仍然借助孔子与弟子颜回的对话予以解释。孔子问：“何谓坐忘？”颜回曰：

“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘”^{(5) 240}。其意是说，挣脱因身体滋生的生理欲望，而不着意自己的肢体。摆脱自己的所谓小聪明，超脱形体的束缚，消除智巧的妄执，同于大道，与道为一，这就是坐忘。具有“坐忘”境界的人，他们“忘其肝胆，遗其耳目；反覆终始，不知端倪；茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”(《庄子·大宗师》)。大意是遗忘里面的肝胆和外面的耳目，让生命随着自然而循环变化，安闲地神游于尘世之外，逍遥自在与自然。从这里可以看出，庄子所说的“忘”，是一种超越世俗的种种规则之后心无挂碍，绝对自由的心理状态。当然，这决不是自我麻醉，亦不是自我逃避，而是一种自我超越，以实现心灵纯净的生命回归，从而成为道家所尊崇的“真人”。随着儒释道三家的融合，心斋坐忘，已成为文人士大夫的养生之基。

所谓“心斋”，强调一个“静”字，庄子曰：“夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之本”，“万物之本”^{(5) 393} 要做到“彻志之勃，解心之谬，去德之累，达道之塞”；即消解意志的错乱，打开心灵的束缚，去除德性的负累，贯通大道的障碍。只有这样，“正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也。”^{(5) 713} 东坡先生对“静”的理解，全然与庄子“心有灵犀一点通”。他在《静常斋记》中说：“虚而一，直而正，万物之生芸芸，此独漠然而自定，吾其命之曰静。”^{(1) 1149} 先生在《江子静字序》中说：“故君子学以辨道，道以求性。正则静，静则定；定则虚，虚则明。……所谓静以存性，不可不念也。”^{(1) 1041} 庄子与东坡论“静”，主旨相同，只不过前者以“无为”论静，后者以“心性”说静。两人的

共识是“静”乃“忘”之前提。庄子的“坐忘”修道法门，对东坡先生影响很大。他在表达对谪仙李白神往的词中，不仅提到晋魏隋唐时期道士赵坚著的《坐忘论》，还对李白“清净无为，坐忘遗照”的仙风道骨予以赞美。先生绍圣初年谪居惠州期间，像庄子所说的那样“杜门谢客，兀坐尔”(《与程正辅七十一首》十一^{(1) 5949})，进入物我相忘的状态。建中靖国元年(1101)五月，先生北归途中经过金陵，在与友人的书信中，对自己的坎坷人生进行总结，说：“杜门面壁，观六十年之非。岂独江湖之相忘，盖已寂寥而丧我”(《答王幼安宣德启》^{(1) 5170})。可见先生不仅将“心斋”、“坐忘”作为自我解脱的哲思，而且还将此成为了晚年的思维方式和生活方式。且能借浊酒一杯，“杳冥冥其似道，径得天真”，“兀尔坐忘，浩然天纵”(《浊醪有妙理赋》^{(1) 97~98})，真个进入了忘我与物化的人生境界。

第三，东坡“游于物外”(《超然台记》)与《庄子》“游心于淡”(《应帝王》)。

庄子通过“心斋”、“坐忘”、“齐物”等悟道、修道方式，寄情于闲放不拘，从容不迫，无挂无碍，悠闲遗忘的逍遥游。《庄子·逍遥游》是对自我和功名利禄束缚“与物相刃相靡”的超越；是对人格独立和精神自由的向往；是逃避现实压抑，超脱人生困境的解脱；是对“死而不之者寿”，“安时处顺”，“顺道尊生”光辉命题的诠释；是顺乎自然，忘忧自适，对心灵自由，精神逍遥审美人生境界的追求。庄子之“游”，意在“游心”，是寻求自我超越，破除我执，获得精神自由释放的生存体验与审美体验。庄子之“游”，“出入六合，游乎九州，独往独来”(《在宥》)，“虚己以游世”(《山木》)；“游心于道”，“游心于德之和”(《大宗师》)；“游乎万物之始终”(《达生》)，“得至美而游乎乐”(《田子方》)；“游心于物之初”，“游心于无何有之乡”(《应帝王》)。庄子之“游心”，是从“游乎九州”升华为“心有天游”(《外物》)，体现了“虚而待物”和“虚己无待”，超越自我的自由心态。庄子的“天游”，是当主体精神进入“外天下”(排除世事干扰)，“外物”(消除物欲贪念)，“外生”(与自然同道，不恋生恶死)，达到“独与天地精神往来，彻底实现人的自由

本质完全自由的至美至乐”的审美人生境界。庄子的“天游”强调“天人合一”人生的审美化，而“至美至乐”就是“游”的审美境界。

东坡先生接受了庄子的“游心于淡”的人生观，他相应地提出了“游于物外”（《超然台记》），“来往一虚舟，聊从造物游”〔《菩萨蛮》（买田阳羡吾将老）^{(7) 476}]，“超逸绝尘，独立万物之表，驭风骑气，以与造物者游”（《答黄鲁直五首》其一^{(1) 5738}）；“室空惟法喜，心定有天游”（《次韵阳行先》^{(6) 5257}）；“眼前勃蹊何足道，处置六凿须天游”（《戏子由》^{(6) 642}），以及“游乎无何有，一饭不愿余”（《赠袁陟》^{(6) 2646}），“逝将游无何，岂暇读城旦”（《乔太博见和复次韵答之》⁽⁶⁾）。庄子的“无何有之乡”，其实是指空无有的虚寂乡土，广漠的旷野。这与禅宗“本来无一物，何处染尘埃”同一个道理。庄子的“无何有之乡”也就是他称之为“至德之世”（《盗跖》），即大德昌盛的时代，“建德之国”（少私寡欲，率性自由的道德之乡，《山木》）。东坡先生也有自己理想的“无何有之乡”，那就是“昏然不生七情，茫然不交万事”，“荡然不知天地日月”，“不知其有利害”的“睡乡”^[20]。还有东坡先生自创的“凡圣无异居，清浊共此世”理想的超远心灵境地：“仇池”（《和陶桃源》^{(1) 1177}）。当然，先生的“睡乡”和“仇池”，绝不同于陶渊明逃世避世的世外桃源。如同王水照、崔铭所言“苏轼的‘仇池’理想不是避世的国度，而是一种超远的心灵境界。”

通过上述对苏子与庄子在“齐物”、“心斋”（坐忘）、“游心”等主要思想的对比，不难看出东坡先生与庄子哲学及人生智慧有着深度的契合与自觉的应用。更令人感到惊异的是，这些思想与佛禅的“不二”、“禅定”（无念）、“般若”（解脱）的主旨如出一辙。为此，我们可以有理由立论：庄子《南华》，确为“东坡禅学”体系的建构，提供了骨架性的理论支撑。

二、曹溪开悟，心皈六祖《坛经》

自“乌台诗案”以后，东坡先生在黄、惠、儋“三州”，杜门念咎，以佛经遗日。仅从先生所撰诗文的注释资料查考，他先后研读了《般若心经》、《楞伽经》、《维摩诘经》、《金刚经》、

《华严经》、《四十二章经》、《六祖坛经》等等。先生研读《坛经》的具体时日无从查考，但《坛经》对他的影响却刻骨铭心。

绍圣元年（1094）六月，时年五十九岁的东坡先生再次遭贬，惠州安置。南行经过韶州，拜谒了曹溪南华寺。南华寺是六祖惠能禅师住持讲法，弘扬南宗禅教的地方。站在葬有六祖肉身的大鉴塔前，先生“抠衣礼真相，感动泪雨霰”。此时，似乎冥冥之间有一种神秘的声音在他耳旁响起：“云何见祖师？”在佛祖的点化下，先生顿然醒悟：“我本修行人，三世积精炼。中间一念失，受此百年谴。”（《南华寺》^{(6) 4401}）因为一念之差，落入红尘，招来一生的磨难。如今，他如同当年惠明禅师追踪千里拜见祖师那样，其目的是“要识本来面”，即遵崇六祖《坛经》的开示，“借师锡端泉，洗我绮语砚”。用这曹溪祖庭的清泉，洗尽自己心中的尘垢污障，从而明心见性，悟得无上菩提大道。先生还应时任南华寺住持的辩公长老之请，题写了《卓锡泉铭》（卓锡：谓直立锡杖）。铭中感恩六祖卓锡得泉，造福后世。赞美重辩长老功德圆满。在铭中先生彻悟《坛经》之道：“祖师无心，心外无学”（《卓锡泉铭》^{(1) 2144}）。元符三年（1100）五月，时年六十五岁的东坡先生，熬过长达七年岭海之贬的艰难岁月之后，被赦北归。六月二十日，先生和苏过发舟渡海。他的同宗亲友苏伯固，闻此喜讯提前至南华寺等待二人相见。先生得此消息感慨不已，作诗回复。吟道：“不向南华结香火，此生何处是真依。”（《昔在九江与苏伯固唱和……》^{(6) 5215}）诚哉斯言！信哉斯言！仅此两诗句，表明了《六祖坛经》在东坡先生人生中的重要地位。也可以说，是六祖的点化开示，让他平安度过了七年岭海之劫。在北归途中，先生于建中靖国元年（1101）正月一日，再过南华寺时，又虔诚地顶礼膜拜六祖。在南华寺与时任住持的明公作长时交谈，写下了《南华长老题名记》。在该记中先生有感悟道，佛性自见。他悟明了《六祖坛经》的真言：“一念正真，万法皆具”（只要一念真实而端正，万种佛法顷刻毕备）。“毫厘差失，千劫不复”（稍有一点差错，一千世也难回复）。他还记载了南华长老明公的儒释合流的思想：“宰官行世间法，沙门行出世间法，世间即出世间，等无有

二。”（州县长官推行的是管理世间之法，佛门奉行的超脱世间法，而世间也即出世间，两者并未有真正不同。）先生十分赞赏明公“儒释不谋而同者”^{(1) 1244}之论。在此期间先生全家瞻拜了六祖普觉大鉴禅师之塔，撰写了《南华寺六祖塔功德疏》^{(1) 6834}，云：

……伏以窜流岭海，前后七年；契阔死生，丧亡九口。以前世罪业，应堕恶道；故一生忧患，常倍他人。今兹北还，粗有生望。伏愿六祖普觉真空大鉴禅师，示大慈悯，出普光明。怜幼稚之何辜，除其疾恙；念余年之无几，赐以安闲。轼敢不自求本心，永离诸障；期成道果，以报佛恩。

先生在该疏文中向六祖倾诉了“一生忧患，常倍他人”的人生厄运的同时，既伏愿六祖“示大慈悯”，保祐“幼稚”平安无疾，又祈请六祖给自己所剩无几余年“赐以安闲”。最后向佛祖起誓，力求本心，“期成道果”。以此报答佛祖的大德大恩。

建中靖国元年（1101）正月四日，东坡先生全家过大庾岭，至龙光寺求大竹作肩舆。他作诗记事，以竹寓禅：“竹中一滴曹溪水，激起西江十八滩。”（《东坡居士过龙光……》^{(6) 5235}）翻过大庾岭，至虔州（今江西赣州）。因赣水枯涸河道不能通航，无奈暂寓虔州水南等待江水上涨。在滞留虔州四十多日的时间，他游览虔州名胜古迹，拜谒古刹寺观，与当地文人墨客交往，并常随身携药囊给贫民送药，为慕名索求墨宝者写字。更多的是与同被流放南荒，此时遇赦北归的刘安世谈禅论道。在虔州的日子里，先生“尽用禅家语”（清代诗人查慎行语）的禅诗有二十七首。南宋诗人胡仔在其《苕溪渔隐丛话·后集》中评曰：“（东坡）后自岭外归，……语意高妙，有如参禅悟道之人。吐露胸襟，无一毫窒碍也”。^{(6) 5294}譬如“吾生如寄耳，岭海亦闲游”，“归路迷千嶂，劳生阅百州”。（《郁孤台》^{(6) 5248}）“前生恐是卢行者（此指六祖，慧能姓卢氏），后学过呼（即谬呼）韩退之（即韩愈）”。（《赠虔州术士谢晋臣》^{(6) 5253}）“方定之时慧在定”，“默然真入不二门”（《虔州景德寺荣师湛然堂》^{(6) 5255}）“室空惟法喜，心定有天游”，“用舍俱无凝，飘然不系舟。”（《次韵阳行先》^{(6) 5257}）“我老安能为？万劫付一

喘。”（《乞数珠赠南禅湜老》^{(6) 5260}）“累然挂禅床，妙用夫岂浅。”“朝来取饭化，乃是维摩遣。”（《明日，南禅和诗不到……》^{(6) 5271}）“我室思无邪，我堂德有邻”，“穷通付造物，得丧理本均。”（《用前韵再和孙志举》^{(6) 5279}）“却须重说圆通偈，千眼重笼是法王。”（《赠虔州慈云寺览志》，佛法王，佛为万法之王。）先生于虔州所写诗，亦禅亦庄亦儒，体现出以庄释禅，以儒融禅，儒释道禅合于一体的特点。综而论之，东坡先生谪居岭海七年多的岁月里，潜心研读《六祖坛经》，以儒道思想阐发和补充禅宗之义。先生的《读坛经》^{(1) 7466}有载：“近读《六祖坛经》，指说法、报、化三身，使人心开目明”。好一个“心开目明”，意为心明眼亮，能辨别世人是非。是的，《坛经》让先生“心开目明”，《坛经》真正成为东坡先生晚年的人生“真依”。

“南行万里亦何事，一酌曹溪知水味。”（《六月七日泊金陵，阻风，得钟山泉公书，寄诗为谢》^{(6) 4342}）《六祖坛经》究竟给东坡禅学与禅修，主要有哪些点化和开示呢？这里择其要点予以阐释。先生化用《坛经》“各自观心，自见本性”（《般若品第二》）之禅理，悟觉出“云何见祖师，要识本来面”（《南华寺》^{(1) 440}）之禅观；化用《坛经》“一念修行，自身等佛”（《般若中第二》）之禅理，悟解出“一念差失，万劫堕坏”（《书孙元忠所书华严经后》^{(1) 7897}）之禅观；化用《坛经》“菩提只向心觅，何劳向外求法”（《疑问品第三》）之禅理，悟识出“应观法界性，一切惟心造”（《书破地狱偈》^{(1) 7424}）之禅观；化用《坛经》“慈悲即观音”，“能净即释迦”（《疑问品第三》）之禅理，悟明出“恶念才萌，便沦苦海；善根警起，已证法身”（《葬枯骨疏》^{(1) 6870}）之禅观；化用《坛经》“即慧之时定在慧，即定之时慧在定”（《定慧品第四》）之禅理，悟察出“方定之时慧在定，定慧寂照非两法”（《虔州景德寺荣师湛然堂》^{(6) 5255}）之禅观；化用《坛经》“若欲修行，在家亦得”（《疑问品第三》）之禅理，悟证出“在家出家，古有成言，有发无法，俱是佛子”（《与俞奉议一首》^{(1) 6405}）之禅观；化用《坛经》“于一切处，行住坐卧，常行一直心是也”（《定慧品第四》^{(8) 34}）之禅理，悟了出“以诗句为佛事，以丹青为道场”之禅观等等。在《居士分灯录》里，

记载东坡先生是五祖戒和尚的传说，也就是说五祖戒和尚是先生的前身。然而，建中靖国元年（1101）正月北归至虔州，时年六十六岁的东坡先生，竟然自我评价说：“前生恐是卢行者”（《赠虔州术士谢晋臣》^{(6) 5253}）。可见《六祖坛经》在他心目中的地位和重要性。

三、“东坡禅学”之要义

如果说王维是中唐士大夫信奉佛教的典型，那么苏东坡则是北宋士大夫近佛喜禅的典范。尽管先生对佛禅并未有专论，但散见于诗词散文中佛禅思想有着丰富的内涵。东坡禅学的主要特点大略概括为：

第一，“东坡禅学”之宗旨：安心、解脱。

“安心”法门，是中外佛祖大德出家修行的最大佛愿。释迦牟尼正是为了寻求人生安心解脱之道，在菩提树下静思冥索，最终觉悟成佛。二祖慧可自断左臂，于初祖达摩座前乞求安心，终得达摩衣钵真传。六祖慧能于广州法性寺曰：“不是风动，不是幡动，仁者心动”禅语，阐发的是“心体无滞，即是般若”（意为智慧），“明心见性”之道。

纵观古代士大夫近佛参禅的缘起，多是囿于政治理想破灭，仕途失意，命运坎坷之时，为寻求“避风港”和精神家园，只好把关注点投放在深山古刹。东坡先生也不例外，在“乌台诗案”谪居黄州之初，为了“收召魂魄”，先于黄州安国寺、天庆寺“归诚佛僧”，以“闲人”之闲情，“逢人欲觅安心法，到处先为问道庵。”（《次韵和子由寄题孔平仲草庵》^{(1) 2330}）此后，他的诗词中充满着许多与“安心”有关的诗句。譬如：“因病得闲殊不恶，安心是药更方。”（《病中游祖塔院》^{(6) 945}）“安心好住王文度，此理何须更问人。”（《吊天竺海月辩师三首》其三^{(6) 1043}）“只从半夜安心后，失却当前觉痛人。”（《铁道人有诗云直须认取主人翁作两绝答之》）“安心会自得，助长毋相督。”（《次韵子由浴罢》^{(6) 4959}）“安心有道年颜好，遇物无情句法新。”（《次旧韵赠清凉长老》^{(6) 5326}）

“无钱种菜为家业，有病安心是药方”（《次韵韶守狄大夫见赠二首》^{(6) 5211}）。“不妨更有安心病，卧看萦帘一柱香”（《臂痛谒告，作三绝句

示四君子》^{(6) 3764}）。“试问岭南应不好？”“却道，此心安处是吾乡。”[《定风波》（长羡人间琢玉郎）^{(7) 526}]等等。

天台宗创始人智顗（yì）说：“心是诸法之本，心即总也”（《妙法莲花经玄义》）。智顗提出的心，“是把心视作一切现象的本体、总摄”。智顗提出了“心生万有”（包括物质与精神）的中心命题。他说：“一切诸法，皆由心生”。“一切诸法，虽复无量，然穷其本源，莫不皆从心意识造。”^{(9) 313}《六祖坛经》讲得更清楚，他说：“随其心净，即佛土净”（《疑问品第三》）。“若识本心，即本解脱。”（《般若品第二》^{(8) 56}）先生接纳佛禅有关人生哲理，以“安心”为其宗旨，建立起自己“斋心”——“净心”——“皈心”——“本心”——“禅心”轨迹的“安心”之道。从而寻找超越自我、安身立命的人生解脱智慧，营造物我为一、自由放逸，具有“平常心”的审美境界。因此，我们可以说，东坡禅学即为安心、解脱禅法。

第二，东坡禅学之理论基石：儒释道“三家”思想融通。

东坡先生是集儒释道禅之大成者。在他的哲学思想与文学作品中，将三家思想融通为一。这里仅举先生《水陆法像赞》为例，即可见先生博雅之妙。

《水陆法像赞》，是先生于元祐六年（1091）六月一日再入学士院，七月作于京都汴梁。此赞是为京师法云寺法涌禅师所营水陆道场而作。水陆道场供养十六位佛菩萨画像，为菩萨像赞，佛禅之义，自不待言。请看下八位《一切官僚吏从众》^{(1) 2475}：

至难者君，至忧者臣。以众生故，现宰官身。以难为易，以忧为乐。乐兼万人，祸倍众恶。

赞中以君臣论难忧，以宰官（官僚吏从）言难易，“此以儒教慈悲之心通于儒学兼济之志。”^{(1) 2486}又如《一切人众》^{(1) 2476}：

地狱天宫，同一念顷。涅槃生死，同一法性。抱宝号穷，钻穴索空。今夕何夕，当选大雄。

《园觉经》曰：“众生国土，同一法性，地狱天宫，皆为净土。”该贊化用其意。“地狱天宫，同一念顷”、“涅槃生死，同一法性。”这是

以庄子“万物齐一”之理，阐释佛禅之义。总之，在先生晚年的诗文中，这种“三家”融通契合的思想，举不胜举，而且了无痕迹、圆融无碍。

第三，“东坡禅学”修为之逻辑起点“思无邪”。

元丰元年（1078）一月二十四日，东坡先生为建城浦城（今福建省浦城）章质夫之西堂作《思堂记》。在该记中他回忆年轻时听一位隐士说：“孺子近道，少思寡欲”，并强调思虑“甚于欲”。隐者之言，先生会于心，作于行。为了证明“少思寡欲”合于道，先生引出两部经典予以佐证：“《易》曰‘无思也，无为也。’我愿学焉。《诗》曰‘思无邪’。”^{(1) 1146}先生的无思之说，受到以朱熹等学者的质疑，认为乃“习用道家之说”，“非孔孟教人之意”。此言不假，先生确实是借用既是道家，亦是儒家经典之《周易·系辞上传》：“《易》无思也，无为也，寂然不能，感而遂通天下之故”^{(10) 359}，来为他“无思”立论作铺垫。又引用孔子之言：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’”^{(11) 22}为根基。应该说孔子之言，是对《诗经》三百篇内容纯正，没有邪恶之意的评价，与《论语》“思无邪”之义没有联系。东坡先生在《论语说》中以“思”而无“邪”展开阐发。先生指出他终身“遇事则发，不暇思也”，故“不知所思”。绍圣元年（1094）十月二十日，于惠州贬所作《思无邪丹赞》^{(1) 2346}曰：“集我丹田，我丹所家”，“金丹自成，曰思无邪。”先生所谓之“我丹”特指“内丹”。在这里强调的是心无邪念，则内丹可成。在绍圣二年（1095）春作于惠州的《思无邪斋铭》^{(1) 2186}中又说：“夫有思皆邪也，无思则土木也。吾何自得道？其惟有思而无所思乎？于是幅巾危坐，终日不言。明目直视，而无所见；摄心正念，而无所觉，于是得道。”先生将自己惠州嘉祐寺新居名之曰：“思无邪斋”。不是要人“无思”，如“土木”，而是“有思”要“摄心正念”。绍圣二年（1095）五月二十七日，在作于惠州贬所的《虔州崇庆禅院新经藏记》^{(1) 1232}曰：

吾非学佛者，不知其所自入……夫有思皆邪也。善恶同而无思，则土木也。云何能使有思而无邪，无思而非土木乎？呜

呼！吾老矣，安得数年之暇，汎于佛僧之宇，尽发其书，以无所思心会如来意，庶几乎无所得故而得者？

先生在这里仍然强调以“有思而无所思”，“有思而无邪”，或许能收“于无所得故而得者”。先生在和陶诗中，亦常议论“思无邪”的话题。如“葺为无邪斋，思我无所思。”（《和陶移居二首》^{(6) 4737}）“思我无所思，安能观诸缘。”（《和陶杂诗十一首》^{(1) 4914}）从此上所引诗文章句，可以得出结论，“思无邪”，是先生坚持以儒为宗，以佛道为用，即融铸“三家”思想，而独创“有思而无所思”，“有思无邪”的思维方式和禅修方法。如何做到“有思而无所思”？先生化用《庄子》“无听之以耳，而听之以心，无听之以心，而听之以气”（《心斋》）及《坛经》“无念”、“无相”、“无住”（《六祖坛经》）的思想，提出：“不视而见，不听而闻”（《大别方丈铭》^{(1) 2213}），“若有思而无所思”（《书临皋亭》^{(1) 8135}），“明目直视，而无所见。摄心正念，而无所觉。于是得道……”（《思无邪斋铭》^{(1) 2186}）对先生的“思无邪”，苏辙在《拾遗·思无邪》^{(12) 204}中，亦有相同的评说：

圣人无思，非无思也。外无物，内无我。物我既尽，心全而不乱。物至而知可否，可者作，不可者止。因其自然，而吾未尝思，未尝为，此为所谓无思无为而思之正也。若夫以物役思，皆其邪矣。

有道是“知其兄者莫过于弟”，苏辙对“思无邪”的阐释十分透辟。“外无物，内无我”，即可达到“思无邪”境界；“以物役思”，必役入邪恶的深渊。

第四，东坡禅学的出处之道：“外涉世而中遗物”

熙宁四年（1071），时年36岁的东坡先生通守杭州。这里不仅人文鼎盛，而且在钱塘三百六十寺中隐居着不少大德高僧。其中先生与天竺寺海月辩公大师交情笃厚。海月大师在天竺寺担任管理众僧之“都僧正”一职。这个职位在住持之下，对于那些所谓高举绝俗之士不屑为之，而清通端雅的海月惠辩和尚毅然接过了这副琐屑繁杂的担子。先生后来说：“余方年壮气盛，不安厥官。每往见师，清坐相对，时闻一言，则百忧冰解，形神具泰。”一日，大

师卧疾不起，托人请先生入山。先生因公务一时难以脱身，十多天后先生方去，谁知大师已坐化四日。大师弥留之间留下遗言，须待先生到来方可圆寂。绍圣二年三月，即海月大师坐化二十一年后，先生被贬惠州，在参寥大师的提醒下，为海月惠辩撰写《海月辩公真赞并引》^{(1) 2509}，曰：

人皆趋世，出世者谁？人皆遗世，世
谁为之？爰有大士，处此两间。非浊非清，
非律非禅。惟是海月，都师之式。……

先生在该赞中提出一个问题：“人皆趋世”，谁出世？“人皆遗世”，谁为世？而海月大师“非浊非清，非律非禅”，在“趋世”与“遗世”两者之间寻求平衡，游刃于两端，做到“惟清通端雅，外涉世而中遗物”。(《海月辩公真赞并引》^{(1) 2508}) 即清净通达，温文儒雅，对外不逃避世事，内心虚静空明，遗绝物欲。诚如他在《雪堂记》^{(1) 1308}中云：“吾非逃世之事，而逃世之机。”先生正是以这样一种出处之道，在贬谪“三州”的十二年里，一边过着清苦孤寂，禅修自适的“居士”生活，一边无视朝廷“不得签书公事”的禁令，主动辅助当地官员为民兴办实事。如组织救婴、试制秧马、设药救民、兴修桥梁、改引山泉、收葬暴骨、移风易俗、传播文教等等。这不正是先生从海月大师那里接过“惟清通端雅，外涉世而中遗物”出处不二的禅理禅心？善哉！好一个“外涉世而中遗物”，这就是号称外禅内儒的东坡居士之出处之道。

第五，东坡禅学之体道方式：诗化生活禅法。

“平生寓物不留物，在家学得忘家禅。”

(《寄吴德仁兼简陈季常》^{(6) 2814}) 该诗是东坡先生于元丰八年(1085)四月，作于南都(商丘)归常州途中。诗中的吴德仁，是蕲春(今湖北浠水县)人，因其父的荫庇而得官。后辞官归隐浠水。元祐年间哲宗朝闻其贤名诏聘，德仁坚辞不仕，年八十四卒。先生对“饮酒食肉自得仙”，“在家学得忘家禅”的吴德仁格外称羡，曾于元丰五年春至沙湖看田，顺便拜访但不遇。由此可知，先生对在家习禅修行的居士甚为倾心。

不过，先生真正服膺的居士乃是维摩诘。维摩诘是古印度与释迦牟尼同时代的著名居

士。他是古印度毗舍离地方的一个富翁，家财万贯，奴婢成群，不仅“辩才无碍，慈悲方便”，甚至出入声色场所，随缘度众，宣扬大乘教义，为修行人提供治病妙药良方，号称“在家菩萨”。早在嘉祐六年至嘉祐七年(1061~1062)之间，时年二十六岁的苏轼，任凤翔府签判，就对维摩诘产生崇拜，他在《维摩像，唐杨惠之塑，在天柱寺》^{(6) 322}诗中赞道：

今观古塑维摩像，病骨磊嵬如枯龟。
乃知至人外生死，此身变化浮云随。……
此叟神完中有恃，谈笑可却千熊罴。……
见之使人每自失，谁能与诘无言师。

该诗以《庄子·大宗师》“子祀往问子舆问病”寓言起句，巧妙契合维摩“示疾说法”，内心清净的万代居士之表的传奇人生。作者在诗中把维摩诘尊为“外生死”，“可却千熊罴”的“至人”，并称他为“无言师”。《维摩诘经》，也成为先生读经习禅的主要内容之一。先生对《维摩诘经》“不二法门”的核心要义尤为信奉。所谓“不二”，即《六祖坛经》“无二之性，即是佛性”^{(8) 30}，与《庄子》之“齐物”有着相似的哲学意蕴。意指“世间出世间不二，烦恼菩提不二，染净不二，真妄不二。”^{(13) 4} 所谓“不二”即禅宗的没有分别心。“不二是虽二而不二，是火中生莲，是红炉点雪，……学好了二皆不二，一切矛盾都能化解，所有障碍皆可打通，冰炭共存，猫鼠一笼，万法归一，无所不容。”^{(14) 3}

东坡先生在晚年贬谪岭海的七年时间里，以庄入禅，以儒释禅，以维摩、渊明为师，以“耳无所闻，目无所见，心无所思”之“思无邪”为体道法门，以“外涉世而中遗物”为出处之道，让晚年孤独凄苦的艰难岁月变得诗化般的安闲自在、逍遥自得。

有人将东坡先生比做维摩再世，此话不假。先生以山水为乐，“暂借好诗消永夜”、“每逢佳处辄参禅”。(《夜直玉堂，携李之仪端叔诗百余首……》^{(6) 3389}) “以诗句为佛事，以丹青为道场。”(《装背罗汉荐欧阳妇疏》^{(6) 6861}) “引壶觞以自娱”，“暂托物以排意”(《酒隐赋并叙》^{(1) 93})。自喻“萧然行脚僧，一身寄天涯”(《次韵子由所居六咏》之四^{(6) 4783})，却以一颗平常心，说“此心安处即吾乡。”[《定风波》(长羨人间

琢玉郎)^{(7) 526}]在他认为，“山川草木虫鱼之类，皆是供吾家乐事也。”(《与子明兄一首》^{(1) 6622})“江山风月本无常主，闲者便是主人。”(《与范子丰八首》之八^{(1) 5424})先生自创养生法，“旦起理发”，“午窗坐睡”，“夜卧濯足”，唯有“守之以一，成之以久，功在一日，何迟之有。”(《养生偈》^{(1) 2561})其它，先生随缘自适，触目遇缘，炼丹自娱，筑池放生，与客对酌，喜说鬼怪，真个是无处不适，无事不乐，无日不禅。让平淡苦涩的日子，装点得禅意盎然。佛经曰：“心能地狱，心能天堂，心能凡夫，心能贤圣。”先生对此心领神会，他颇有感触地指出：“应观法界性，一切惟心造。”(《书破地狱偈》^{(1) 7424})就是如此这般，先生心怀“只因未报君恩重，清梦时时到玉堂”(《和章七出守湖州二首》其一^{(6) 1314})，以外禅内儒的居士心态，独创出“聊尔作戏悦我神”的诗化生活禅，给后世留下千载不朽的东坡遗爱。

注释

- [1] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》(文集)，河北人民出版社 2010 年版。
- [2] 《明代文论选》，人民文学出版 1999 年版。
- [3] 王水照、崔铭著《苏轼传》，天津人民出版社 2008 年版。
- [4] 李双译注《庄子白话今译》，中国书店 1992 年版。
- [5] 陈鼓应注译《庄子今注今译》(上册)，商务印书局 2014 年版。
- [6] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》(诗集)，河北人民出版社出版 2010 年版。
- [7] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》(词集)，河北人民出版社出版 2010 年版。
- [8] 《六祖坛经》，湖北美术出版社 2012 年版。
- [9] 冷成金著《苏轼的哲学观与文艺观》，学苑出版社 2004 年版。
- [10] 曾枣庄、舒大刚主编《三苏全书》(第 18 册)，语文出版社 2010 年版。
- [11] 李泽非整理《周易》，万卷出版公司 2010 年版。
- [12] 《论语·注释·译文·赏析》，新疆人民出版社 2001 年版。
- [13] 徐文明译注《维摩诘经译注》，中华书局

2014 年版。

[14] 徐文明著《维摩大意》，中国科学出版社 2013 年版。

谈祖应，黄冈市东坡文化研究会副会长。选自《黄州东坡禅学研讨会论文集》。



书名：三苏评传

作者：曾枣庄

出版：上海书店出版社

日期：2016 年 8 月

开本：710×1000 1/16

印张：35

定价：100.00 元

谈苏轼临终禅心

刘清泉

内容提要 以南宋付藻编撰《东坡纪年录》记载苏轼临终言行为基础，阐述苏轼临终之际已经没有了分别心，达到了“生死不二”的境界，以及他对于往生西方极乐世界的平常心。

关键词 苏轼 临终 分别心 平常心

印度大乘佛学和中国道家学说融合而形成的禅学，发韧于六朝，至隋唐而趋于成熟。苏轼一生，涉猎极广，喜好佛禅，极其旷达，即便是在临终之时，其言行也透出禅学的机锋。

一、生死不二

建中靖国元年（1101）七月二十六日常州孙氏馆，好友径山惟琳长老，以偈与之，谈及生死，苏轼和而答之，有《答径山琳长老》^{[1]5333}一偈，此乃苏轼绝笔。偈云：

与君皆丙子，各已三万日。
一日一千偈，电往那能诘。
大患缘有身，无身则无疾。
平生笑摩什，神咒真浪出。

第一句说，与惟琳皆生于景祐三年丙子，至今三万日矣。实则二万三千四百六十日，此举其成数耳。第二句说，鸠摩罗什一日诵一千首偈子，速度像闪电那么快，哪里容许追问。用《晋书·鸠摩罗什传》^[2]事：“鸠摩罗什，天竺人也。……及年七岁，……出家。……日诵千偈，偈有三十二字，凡三万二千言，义亦自通。”

《老子》曰：“吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患。”^{[3]62}即我之所以有大祸患，就是因为我有这个身体。如果我没有这个身体，我还会有什么祸患呢？这里的“身”包括肉体和精神两个方面。苏轼《思无邪斋铭》^{[4]2186}有：“大患缘

有身，无身则无病。”第三句仅改“病”为“疾”。苏轼化用《老子》句意，可谓点铁成金。其“身”侧重指肉体，以为“身体”是祸患的根源，摆脱肉体的束缚、泯灭欲望的载体，祸患就不会再有。“无身”即死亡，才是最大的解脱。

后秦弘始三年（401），鸠摩罗什（343-413）入长安，悉心从事讲法和译经，准确而又系统地向中国佛教界介绍了印度佛教。所译《金刚经》等十余种佛经，大都成为中国佛教各宗派的经典依据。这样一位高僧，为何被苏轼所嘲笑呢？《晋书·鸠摩罗什传》^[2]云：“罗什未终少日，觉四大不愈。乃口出三番神咒，令外国弟子诵以自救。未及致力，转觉危殆，于是力疾与众僧告别。”鸠摩罗什临终前，觉得身体不舒服，于是口授西域神咒，令外国弟子们念诵，以阻止死亡来临、护持自己不死，但最终未能如愿。一代高僧竟然没有看破生死，令人叹息！

这首偈子末句“平生笑摩什，神咒真浪出”，涉及佛禅经典。《维摩经》^{[5]75}说，世间事物“生灭不二”、“自他不二”、“垢净不二”、“善恶不二”、“明无明不二”、“色空不二”、“语默不二”、“大小不二”。

这里列举的生灭、自他、垢净、善恶、明无明、色空、语默、大小等事物，差异很大，甚至二元对立。二元对立是什么？就是事物之间的区别。这里所说的“不二”是什么意思？“一实之理，如如平等，而无彼此之别，谓之不二。”所谓“不二”，就是“一”，就是“平等”，就是彼此没有分别。习禅者只有参破事物的种种分别，从不二门入，才能体验到禅的境界。其中的“生灭不二”，即生与灭（死）没有什么区别，都不过是世间的一种空相罢了。就连一代高僧鸠摩罗什在生死关头，都居然没有看破生死。由此可见，要真正做到“生死不二”谈何容易啊！

苏轼生前，最喜爱陶渊明诗《形影神》句：“纵浪大化中，不喜亦不惧。”^{[6]52} 苏轼临终，嘲笑罗什“神咒浪出”，可见他已经没有了分别心。没有了分别的那一刻，就是禅的境界、禅的受用。

二、用力即差

建中靖国元年（1101）七月二十八日，苏轼临终的情形，南宋付藻编撰《东坡纪年录》^{[7]158} 有详实记载：

琳叩耳大声云：“端明宜勿忘！”“西方不无，但个里著不得。”世雄云：“固先生平生履践，至此更须着力。”曰：“着力即差。”语绝而逝。

由此可知，苏轼逝世时，好友惟琳、钱世雄在他身边。

惟琳长老凑近苏轼耳朵大声说：“端明宜勿忘！”“端明”：以职衔称苏轼，元祐七年（1092）朝廷给苏轼加端明殿学士职衔；“宜”：应该，应当；“勿忘”：不要忘记，联系下文可知，不要忘记想往生西方极乐世界。

钱世雄也劝说苏轼这样做：“固先生平生履践，至此更须着力。”“固”：本来，原本；“平生”：终身，一生；“履践”：行走在……上。前半句是说，你本来一生都行走在去往西方极乐世界的路上。“至此”：到这个时候；“更须”：更需要；“着力”：使力气，用力。后半句是说，到这个时候更需要用力想往生西方极乐世界。

苏轼是怎样回答他们的呢？回答惟琳的是：“西方不无，但个里著不得。”“但”：只；“个”：这，此；“著”：显露。意思是，西方极乐世界不是没有，只是这里显露不得（往生西方极乐世界这个想法）。回答钱世雄的话是：“着力即差。”“即”：就；“差”：差错，错误。意思是，用力（想往生西方极乐世界）就错了。

由苏轼留在世上的最后两句话可知，他对于往生西方极乐世界的平常心。平常心的源头在哪里呢？在六祖惠能那里、在马祖道一那里、在南泉普愿那里、在赵州禅师那里。《赵州禅师语录》^[8] 云：

师问南泉：“如何是道？”泉云：“平常心是道。”师云：“还可趣向否？”泉云：“拟向即乖。”……

在这则语录中，赵州和尚参访南泉普愿禅师时，向他提出了这样一个问题：“如何是道？”南

泉祖师回答说：“平常心是道。”赵州和尚进一步问：“还可趣向否？”意思是说，还可以走向平常心吗？怎样才能走向平常心呢？南泉说：“拟向即乖！”意思是说，你打算向平常心那个方向走，就已经不是平常心了。

苏轼的“用力即差”与南泉的“拟向即乖”，可谓一脉相承、异曲同工。对于西方极乐世界，能去则去，不去则罢，不去想，不用力，顺其自然。苏轼临终的平常心，可以说达到了禅的至高境界。

总之，由苏轼临终前的一偈和二言可知，他没有分别心和只有平常心的禅的境界。

注释

[1] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》（诗集），河北人民出版社2010年版。

[2] 房玄龄著《晋书斠注》，中华书局2014年版。

[3] 张其成著《大道之门》，广西科学技术出版社2008年版。

[4] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》（文集），河北人民出版社2010年版。

[5] 师雅惠著《苏东坡说禅》，国际文化出版公司2005年版。

[6] 陶渊明著、袁行霈评注《陶渊明诗》，中华书局2014年版。

[7] 王水照编《宋人所撰三苏年谱汇刊》，中华书局2015年版。

[8] <http://www.anhsiangchan.org/book/bk121.html>

刘清泉，眉山市三苏文化研究院研究室主任、中国苏轼研究学会副秘书长。选自《黄州东坡禅学研讨会论文集》。

苏东坡颍州《放鱼》与佛禅之学

陆志成

内容提要 本文由苏轼《放鱼》一诗说起，并列举其写鱼感喟人生的几篇（首）诗文结合《放鱼》作参照赏析，提出以儒教为主，兼容佛道的“三教合一”，是苏轼一生思想观念和文学创作主题内容独有之特征。

关键词 苏轼 《放鱼》 儒释道

《放鱼》诗名是后人拟题。苏轼原诗题为《西湖秋涸，东池鱼窘甚，因会客，呼网师迁之西池，为一笑之乐。夜归，被酒不能寐，戏作放鱼一首》。花鸟鱼虫皆入苏诗，这首诗是他写鱼诗中有代表性的一首，既借鱼生写人生，又于其中含有他儒释（佛）道（老、庄）三教融合思维的印记。

—

苏轼是宋哲宗元祐六年（1091）闰八月二十二日，时年五十六岁，到任颍州（今阜阳）知州的。此处西湖，乃指颍州西湖。《名胜志》云：“颍州西二里有湖，袤十里，广二里，翳然林木，为一邦之胜。”九月，是年秋旱西湖东池的鱼在葑草淤泥中挣扎，眼看难以存活。苏轼看到此情，便与同僚们商议，请来网师，把鱼迁进水量较为宽深的西池。看到迁居的鱼儿又欢快地游动起来，大家不禁高兴地饮起酒来。

是夜，兴奋之余，他写下了这首放鱼诗：

东池浮萍半黏块，裂碧跳青出鱼背。
西池秋水尚涵空，舞阔摇深吹荇带。
吾僚有意为迁居，老守纵馋那忍脍。
纵横争看银刀出，灔澦初惊玉花碎。
但愁数罟损鱗鬚，未信长堤隔涛瀨。
渺渺发须臾间，圉圉洋洋寻丈外。
安知中无蛟龙种，尚恐或有风云会。
明年春水涨西湖，好去相忘渺淮海。
有人把这首七律译成现代诗篇：
东池的浮萍已经半沾泥块，
青萍绿叶裂开露出了鱼背；

西池秋水尚然水映天容，
金风把宽深水面上的荇菜吹拂成飘带。
我的同僚有意把受窘的鱼儿迁居，
自己即使贪馋也不忍心切成鱼片。
争看交错奔走的银刀鱼群，
鱼儿唼水的声音，惊破了口吐的泡沫。
只恐鱼网损伤其鳞片和鬚须，
未想到长堤还隔着波涛和急湍。
抖网鱼跃的霎之间，
舒缓摇尾已游到数丈之外。
岂知水中有无蛟龙凶种？
犹恐遇上狂风骤起、乌云涌集的巨大灾害。
但愿明年春水涨满西湖的时日，
彼此忘却，悠然游进那邈远的淮河黄海。

《放鱼》写出后，由于其中寓含的哲见启人心扉，发人深思，当即有友人赵承议（名令畤，宋太祖次子燕懿王德昭玄孙。当时以承议郎为签书颍州节度判官厅公事——签判），陈教授（名师道，“苏门六君子”之一，时任颍州文学教授，后为宋代诗坛江西派领袖），二人都“次其韵”写了和诗，由于赵诗无存，现引出《陈师道次韵三首》：

其一

穷秋积雨不破块，霜落西湖露沙背。
大鱼泥蟠小鱼乐，高丘覆杯水如带。
鱼穷不作摇尾怜，公宁忍口不忍鱠。
修鳞失水玉参差，晚日摇光金破碎。
咫尺波涛有生死，安知平陆无滩瀨。
此身宁供刀几用，著意更须风雨外。
是间相忘不为小，濠上之意谁得会。
枯鱼虽泣悔可及，莫待西江与东海。

其二

赤手取鱼如拾块，布网鸣舷攻腹背。
岂知激浊与清流，恐惧骈头牵翠带。
居士仁心到鱼鸟，会有微生化余鰈。
宁容网目漏吞舟，谁能烹鲜作奇碎。
我亦江湖钓竿手，误逐轻车从下瀨。
生当得意落鸥边，何用封侯堕鸢外。

不如此鱼今得所，置身暗与神明会。
径须作记戒鲸鲵，防有任公钓东海。

苏轼读过陈师道和诗意犹未尽，再作《复次放鱼韵答赵承议、陈教授》曰：

扰扰万生同大块，抢榆不美培风背。
青丘已吞云梦芥，黄河复燎天门带。
长讥韩子隘且陋，一饱鲸鲵何足脍。
东坡也是可怜人，披抉泥沙收细碎。
逝将归修八节滩，又欲往钓七里濑。
正似此鱼逃网中，未与造物游数外。
且将新句调二子，湖上秋高风月会。
为君更唤木肠儿，脚扣两舷歌《小海》。

在苏轼的两首诗中，先写池塘搁浅的鱼，侥幸被迁居到“秋水涵空”的阔深的境遇中，他们舒缓自如地游出数丈之外，自以为获得了安全的归宿，然而又怎能预料大水中常藏有凶残的蛟龙族种，甚或遇到狂风暴雨、乌云涌起的恶劣环境，也是性命难保啊！诗人以悲天悯人的至真情感，以鱼喻人，写了人生的坎坷之路。字里行间充满了对“弱者”的同情之心，即陈师道所谓“居士仁心到鱼鸟”。然而“放鱼”是否能够真正达到“放生”？或者助它逃出此一恶地，是否还将使它进入另一险境？对于“弱者”来说，在黑暗现实中，几乎是没有任何保障的。因此只好把希望寄托于未来，寄托于一旦能遇到“春水涨西湖”的大好时机，那时就可以逃到邈远的淮河和黄海中去了……不过，这希望也是一厢情愿，能否实现得了，当存一个问号。因为对于“弱者”，迫害和危机是随时尾随其后的。如何冲破这个凶残而又巨大的人生之网，是一件值得深思，需要求索的事情。

陈师道不愧是“苏门”中人，对自己座师的诗本意是十分了然的，所以，他在次韵诗中表明，深思求索之后，找到的出路是终生充当“布衣”和随时防范外来侵害的道路。他说“生当得意落鸥边，何用封侯堕鸢外。不如此鱼今得所，置身暗与神明会。径须作记戒鲸鲵，防有任公钓东海。”看来，苏轼是属意陈师道对诗意的解析的，所以，他在复次的第二首诗中，唱和道：“东坡也是可怜人（像困顿的鱼儿一样），披抉泥沙收细碎（意即像小鱼小虾一样，只是掘动泥沙而无远大雄才大略）。逝将归修八节滩（要学习唐代白居易远离朝廷到东都龙门之南的八节滩去兴修水利），又欲往钓七里濑（或像东汉隐士严光到七里濑去作世外垂钓）。正似此鱼逃网中，未与造物游数（气数、命运）外……”最后，他又说：“为君更唤木肠儿，脚扣两舷歌《小海》。”要像夏统在“风至雨集，雷电昼冥”中“危坐若无所闻”那样，对付坎

坷世道的办法，主张超然物外做“本肠”人，走隐逸的道路。

以上足见，苏轼与师道二人，虽然对人生像鱼儿那样时刻想逃出“大网”，归往“隐逸”，但是，在无情现实面前，这无奈的一厢之愿，竟化为不能实现的梦魇。陈师道以不满王安石新经取士，而绝意进取，终以“论非科第”而“罢归”。最后竟以四十九岁的壮年而歿。至于苏轼一生，愈加坎坷，在颍州写作《放鱼》之前几十载，已历“乌台诗案”，身陷囹圄，五载黄冈之贬；他之又如涸鲋之鱼，挣脱“竹寺题诗案”困厄，逃避到颍州而来，此诗后仅三年再遭海南儋州之贬，凡八年之久，终冤死在“北归”路上。本诗中所写：“正似此鱼逃网中，未与造物游数外”——他终究未逃出命数之外。

二

其实苏轼写鱼并借以感喟人生的诗文很多，这里，摘录几篇（首），来结合放鱼诗作一番参照赏析，或许可以得到深入的体会。《池鱼自达》云：

眉州人任达为余言：少时见人家，畜数百鱼深池中。池以砖甃，四周皆有屋舍，环绕方丈间。凡三十多年，日加长。一日，天晴无雷，池中忽发大声，如风雨，鱼涌起羊角而上，不知所往。达云：“旧说，不以神守，则为蛟龙所取，此殆是耳！”余以谓蛟龙必因风雨，疑此鱼圈局三十多年，日有腾拔之意，精神不衰，久而自达，理自然尔。

对于鱼群腾跃而起，盘绕飞升而去的问题，朋友任达认为是鱼不能安于池塘的生活，存有妄想，会被蛟龙攫取而去。而苏轼则认为，池中鱼被圈养拘束三十多年，其实它天天都有腾拔之意，时间久了，即使不借助风雨蛟龙之力，它也可以自己腾拔了。它说明：被局促压抑越久的事物，它挣脱困境、冀获自由的意志也越加强烈。一旦时机到来，它就踊跃而出。这个寓言式故事，展示了一个具有“野性”的个性者猛省和自我解放的过程。

东坡对社会现实，从来有着“尘容（缘）已似服辕驹，野性犹同纵壑鱼”（《游庐山，次韵章传道》）的认识和愿望的，他从青年时代起，就对世俗荣华、功名利禄产生过困惑：“尘劳世方病，局促我何堪”（《入峡》）、“下视官爵如泥淤，嗟我何为久踟蹰”（《将往终南和子由见寄》）、“世事徐观真梦寐，人生不信长轘轲”（《送蔡冠卿知饶州》）；他怀有决心冲决尘网牢笼，“便欲乘风，翻然归去，何用骑鹏翼”（《念奴

娇·中秋》，呼喊出“丈夫重出处，不退要当前”（《和子由苦寒见寄》）的心声。同时，这篇短文也暗喻了苏轼长期在黑暗政治斗争旋涡中屡遭打击、挫折、贬谪，而意欲挣脱桎梏，获得自由解放的强烈愿望。

晓日照江水，游鱼似玉瓶。
谁言解缩项，贪饵每遭烹。
杜老当年意，临流忆孟生。
吾今又悲子，辍箸涕纵横。
——《鳊鱼》

鳊鱼肉质鲜美而性情柔弱，但它却因贪食鱼饵，吞钩丧生，成为人们酒宴席上的佳肴。尤可悲的是连退避社会的隐士诗人孟浩然，也要垂钓鳊鱼享受其美味。试想，鳊鱼还有活路吗？这引起诗人的沉思，产生无尽的悲伤，以至停下筷子而热泪纵横。

诗中提到杜甫和孟浩然两位唐代大诗人的名字，显然是在讽喻“学而优”者，如肉质鲜美鳊鱼者可悲遭遇。杜甫和孟浩然，乃一代博学多才的士子文人，他们都怀有“致君尧舜”的理想抱负和仁爱黎民的品节，却都因汲汲功名与仕进而吞钩误身，一生困踬，穷途潦倒：杜甫最后弃官隐居成都草堂，晚年携家出蜀，病死在湘江途中；孟浩然则考进士不第，隐居在故土襄阳，后仅以小吏荆州从事而患疽卒。在这里诗人为鳊鱼，亦为“学而优”者一洒悲悯之泪。

诗人试图以鳊鱼为例，警示仕进场上那些追逐利禄者，不可贪食钓饵而误入可悲歧途。这一观念不断在他的诗中重复咏叹：“人生本无事，苦为世味诱……今予独何者，汲汲强奔走”

（《夜泊牛口》）、“下视官爵如泥淤，嗟我何为久踟蹰”（《将往终南和子由见寄》），“君知此意不可忘，慎勿苦爱高官职”（《辛丑十一月十九日，既与子由别于郑州西门之外，马上赋诗一篇寄之》）。东坡一生始终借鳊鱼自省，以杜孟为镜，于40载仕途之中，虽命运多舛，却未改初衷。

湖上移鱼子，初生不畏人。
自从识钩饵，欲见更无因。
——《鱼》

这首小诗写于宋仁宗嘉祐六年（1061），时年廿四岁的苏轼，刚刚踏上人生仕途第一站——出任大理评事签书凤翔府节度判官。诗人以清新的笔触描绘出“初生”小鱼“不怕人”的天真无邪，悠游自在的情态，尤其是它们一次上当，挣脱钓钩之后，识破饵食中暗藏杀机的欺骗，从此就远离诱惑，深入水下，让心怀叵测的“钓者”，没有再见到它们的机会了。诗人

初入仕途，便察觉到社会的黑暗和官场的凶险，以鱼喻己，远离倾轧与欺骗，或可于乱世中苟活性命。然而，这也只能是青年苏轼的美好愿望，此后40年的官场沉浮，他才痛切地体会到，“钓者”不单用钩，还会常常用“网”，使“小鱼们”无处藏匿，无处遁逃。

天寒水落鱼在泥，短钩画水如耕犁。
渚蒲拔折藻荇乱，此意岂复遗鰥鳏。
偶然信手皆虚击，本不辞劳几万一。
一鱼中刃百鱼惊，虾蟹奔忙误跳掷。
渔人养鱼如养雏，插竿冠笠惊鶴鵠。
岂知白梃闹如雨，搅水觅鱼嗟已疏。
——《画鱼歌》

《栾城集》自注云：“画鱼同划鱼，水浅见泥，以钩划鱼。吴人以长钉加杖头，以杖画水取鱼，谓之画鱼。”其“短钩”句，意谓用短的钉钩在水中画鱼，像是在田中走耕犁一般。

此中，诗人把画鱼者喻为豪强官吏，把黎民百姓比喻为鱼。

鱼在天寒水浅时已陷入难以存活的地步，豪强恶吏不仅不予以救济，反而变本加厉地猎杀鱼群，连鱼仔也不放过。他们挥舞划水钩频如雨点那样紧密，拼命搅水寻迹，弄得大鱼小鱼无处藏身，如此竭池而鱼，已所剩无几了。诗中所谓“一鱼中刃百鱼惊，虾蟹奔忙误跳掷”绘形绘色地描摹出它们凄惨狼狈，如睹如见，触目惊心，流露出诗人“扶绥疲瘵之民”（《密州谢上表》）和“欲把疮痍手摩抚”（《次韵章传道喜雨》）的悲悯情怀。

正如清纪昀（晓岚）在其《纪批苏诗》中所说：“喻诛求之殃民也。”亦如清汪师涵指谓：“短钩画鱼”的比喻意在刺“新法”。所言“此意岂复遗鰥鳏”与“一鱼中刃百鱼惊”者，似皆指新法之病民，使之几乎无一幸免。王（安石）、吕（惠卿）辈坏法乱制，岂异拔诸蒲而乱藻荇哉！王安石变法旨在“富国强兵”，固无可厚非，但其在推行中急功近利、好大喜功、不切合实际、不体察民情，反而扰乱民众生活，加重民众负担，恐怕是其最终失败的主因。苏轼以画鱼为例，具体而微地反映出其扰民、病民，以至害民的现象，千年之后的今天读来，还是值得深思的。

除以上这些与鱼有关的寓言式的诗文之外，苏轼本人与鱼还有一段故事，而且是一段性命攸关的故事。

宋神宗元丰二年（1079）三月，苏轼调任湖州，在例行的谢恩奏章上，公开表示对那些在王安石势力下蹿升起来，尔今把持朝政、唯利是图、随风转舵、被社会讥诮为“新进”之

徒的不满；这批小人之中的舒亶、李定辈，从苏轼历年诗文中断章取义，罗织其“毁谤朝廷，讽讪君上”的罪名，经早已对苏轼反对变法不豫的宋神宗批准，把他投入御史台皇家监狱，即史称的“乌台诗案”。

逮捕苏轼从湖州进京时，只有其长子迈自己雇船随行。从七月二十八日到年终除夕，他在狱中共度过四个月又二十天。这段时间都由苏迈每天进狱送食物给父亲。父子两人暗中相约：平常时每天只送菜或肉，遇有不测时改送鱼。这样过了一个多月，因手中的钱粮花尽了，要到城外去借，便委托一位亲戚代送。但忘记把约定的事告诉这位亲戚。而这位亲戚也常见苏迈送进狱中菜肴从没有鱼，便出于好心，想给苏轼改善一下伙食，去做了一份鱼鲊给他送去。苏轼一见不由大骇，知道被处死在所难免了。就想到“祈衷于上”，向皇上求情，却没有上达的机会。便想到以作诗寄弟弟苏辙为由，他估计狱吏必然会呈递皇上审查。果然，本来只打算把苏轼放在炉上烤一烤、给他一点教训，并不想真杀他的神宗，看到这两首泣诉手足之情、凄惨哀婉的诗句，由不得“欲从宽择”。于是，凡深文周纳、欲置苏轼于死地的意见，都被皇上拒绝。最后发出圣谕，把苏轼贬往黄州，官位降低，充团练副使。

后来，他曾忆及乌台狱事时说：

余少不喜杀生，然未能断也。近来始能不杀猪羊，然性嗜蟹蛤，故不免杀。自去年得罪下狱，始意不免，既而得脱，遂自此不复杀一物。有见饷蟹蛤者，皆放之江中。虽知蛤在江水无活理，然犹庶几万一，便使不活，亦愈于煎烹也。非有所求覬，但以亲经患难，不异鸡鸭之在庖厨，不忍复以口腹之故，使有生之类受无量怖苦尔。

从这段夫子自道，再结合上述所引出的几则关于“鱼”的故事看来，如果说他年轻之时，写鱼的诗是出于对鱼的生活遭际的同情之心。那么，当他历经比鱼的生存环境更凶险、更恶劣的社会政治生涯磨砺之后，其诗作表现则是：他与鱼的同命相连，鱼化成苏轼，苏轼亦化成了鱼。

三

现在，我们来研讨一下这首放鱼诗所蕴含的另一层意义。就是由放鱼联系到放生，由放生联系到佛、到禅，以及儒、释、道，在苏轼人生理想和诗文创作之中的体现。

从上节苏轼那段自述来看，他自幼便“不

喜杀生”，后来亦“不杀猪羊”，至于放生亦属常事，放鱼之举也不止一次。然则，此次颍州“放鱼”、给鱼“迁居”（从东池迁往西池），却引起人们联想到佛家的“放生”。恐怕与他手抄过《金光明经》有直接关系。这部经书内的故事说：“一日，长者子见池水枯竭，有十千鱼为日所曝，大发慈悲，遂至大王处请求，‘借二十大象，令得负水救彼鱼命，如我与诸人寿命’。大王即教臣迅速供给，鱼遂得救。”

苏轼是给鱼迁居救鱼，佛经是请象负水来救鱼，方法不一而目的则同。故，有人议论苏轼放生之举，是受到佛家思想影响。其实不然，事实是苏轼“不喜杀生”，可以说，放生乃其天性使然尔，并非来自佛教的源头（有史实表明，他四十岁之后，在黄州时，才精研佛学）。但我们并不必否认苏轼思维中有佛家影响，不过不是“皈依”，而是儒家思想与之融会贯通。为了厘清他“儒家为主，杂以佛道”的特点，这里有必要概述一下佛（释）教，在北宋时期当时的状况：

中唐时期韩愈开展古文运动，是卫道排佛的。但在两条文化战线上进击的结果，却大相径庭。

古文运动发展到北宋中后期，由于以欧阳修为的“欧门”群星，如范仲淹、韩琦、曾巩、苏洵、王安石、苏轼、苏辙等，延续到以苏轼为首的“苏门”，如黄庭坚、秦观、晁补之、陈师道、张耒、李廌和“后四学士”：廖正一、李格非、李禧、董荣……如此人才济济志同道合的古文作家群，以其在文学艺术的各个方面，所取得的卓越创作成就，标志着韩愈首倡的古文运动，经过一个半世纪的努力，终于取得了全面的胜利。

至于韩愈在排佛战线上的斗争，却大出他的意外，佛不但没有被灭掉，反而取得了长足的发展。其主要缘由，除了韩愈的为“卫道”而排佛本来就缺少事实的支撑和科学基础，而遭到质疑和反对之外，佛教中涌现出的一代又一代，知识渊博、文采斐然、理论高瞻的高僧、大师们，与时俱进，主动提出佛学与儒学、道学相融合，也即“儒、释、道”“三教合一”的改革思想，以及组织佛、儒结合的“西湖结莲社”的实际行动，吸引了朝廷公卿大夫的趋同。他们的经义理论也从玄学虚幻走进世俗人生，一些僧人本身就是诗人、学者、书家、画家，医者……同朝野名士、文人都有着密切的往来，以便诗文唱和、学习交流。如本文述及苏轼与之诗文往来的佛家僧人辩才、参寥、惠勤，道士戴、钱、梁等。甚至在他为友人撰写的不足

十篇《墓志铭》中，佛道者也占有两篇。尤其要指出的是，这些佛门大师（释省常、释智园、释契嵩）具有真才实学，且文笔“平实典要”、文风质朴平易，古文运用之妙，深得当时一些古文倡行者的称许，连自称韩愈门徒的一代文宗欧阳修也为之惊讶。如此一来，到了仁宗嘉祐年间，朝廷也审时度势，把“三教合一”诏定为国家宗教政策。

于是，自熙宁年，便出现了中国宗教史独特的“居士”（指在家奉佛的人）现象。

据叶梦得所言：北宋士大夫信佛谈禅之风肇端熙宁时的洛阳，其中著名者如富郑公（弼），通过颙华严门法，对其师住苏州瑞光寺之圆照大本执礼甚恭，如弟子。于是很多人也跟着效法。这样富弼便成为大官僚、文人公然投拜佛门的先行者。

又有欧阳夫人信佛，欧阳修并不禁忌。且其子孙奉释氏（佛）尤严。有史实佐证，欧阳修于仁宗皇祐元年（1049）知颍州所生第四子辩，乳名唤作“和尚”。欧阳修晚年受富弼影响，产生对研究佛学著作的欲望，时常与法师颙华严（圆照大本）住在颍州最大的一座寺院荐福禅寺谈论佛学，欧阳公表示能够初步接受法师的学说，法师赠送他《华严经》，可惜未读完就去世了。然其去世前把其私第命名为“六一堂”，又自号“六一居士”，是可以从中看到这位宗法韩愈、强力排佛古文运动领袖，对佛学态度逐渐转变的情况。

从富弼、欧阳修的表现可以看出，儒佛融合已经为普遍共识。自熙宁以后，佛教教派中独盛的禅宗——“文学禅”遍天下，它引入的欧阳修、司马光等外，其他如富弼、赵抃、张方平、文彦博、吕公著、王安石（半小居士）、吕惠卿、杨杰、苏轼、苏辙、张商英等，苏门文人如黄庭坚、秦观、陈师道、李之仪等，都成了“居士”。古文学家的“居士”化，使古文理念发生了极大变化，古文运动自中唐以来的排佛传统也已转为融佛、融道“三教合一”长期稳定的发展道路。

现在，我们可以来简要论述一下“东坡居士”。

先说说“禅”、“禅定”与“文学禅”。

禅，梵文（禅那）Dhya·na 的略称。意译作“思维修”、“弃恶”等，通常译作“禅虑”。

禅定就是“安静而止息杂虑”的意思。佛教修行者以为静坐敛心，专注一境；久之达到身心轻安，观照明净的状态，即成禅定。文学家对文化文学的静心思虑，以及在诗文创作中对佛禅哲见、故事的引用、疏解，达到悟道明

理、通达的境界。在苏轼这里，禅虑、禅思、禅定，常常是同文学的思维连成一体的。此后，可谓之“禅”与“文学”的有机结合。对于诗人的苏轼而言，文学与禅是自然而集于一身的。细察之，这种融合的完成，是有一条轨迹可寻的。

苏轼的思想十分复杂，早年他“奋厉有当世志”（苏辙《亡兄子瞻端明墓志铭》），向往着“朝廷清而天下治平”（苏轼《策别·课百官》）。“尊主泽民”、“致君尧舜”的理想，使他的思想理所当然以儒学为圭臬。但由于受到社会思潮的影响，同时又旁涉佛老（“君少与我师皇坟，旁资老聃释迦文”）。那时的功名事业心较强，景仰的是韩琦、范仲淹、欧阳修等名儒，所以他早年还有一些排佛的言论，如《议学校贡举状》云：“今士大夫至以佛老为圣人，鬻书于市者，非庄老之书不售也……使天下之士，能如庄周齐死生，一毁誉，轻富贵，安贫贱，则人主之名器爵禄，所以砺世摩钝者废矣。”又在《盐官大悲阁记》中批评禅宗“废学而徒思”，以为其结果必将是“其中无心，其口无言，其身无为，则饱食而嬉”而已。

苏轼对佛、道的兴趣加浓，与他政治上的挫折密切相关。“乌台诗案”之后，早年积极入世的热情逐渐冷却。在被贬居黄州期间，他常到安国寺参禅，“焚香默坐，深自省察，则物我相忘，身心皆空……一念清净，染污自落，表里翛然，无所附丽，私窃乐之。旦往而暮还者，五年于此矣。”（《黄州安国寺记》）。苏辙最了解兄长的思想演进，在《亡兄子瞻端明墓志铭》中说：“（轼）初好贾谊、陆贽书，论古今治乱，不为空言。既而读《庄子》，喟然叹息曰：‘吾昔有见于中，口未能言，今见《庄子》，得吾心矣。……后读释氏书，深悟实相，参之孔、老，博辩无碍，茫然不见其涯也。’又有汪应辰在《与朱元晦书》（第九书）所言：苏轼初年力辟禅学，后读佛氏书，捡起汗漫无极，从文关西（同）等游，观其辩博不可屈服也，始悔其少作。于是凡释氏之说，尽欲以智虑臆度，以文字解。苏轼在圆凿方枘、动辄得咎的境遇中，万般无奈，只好以文字禅打发日子，在心造的佛园里安顿困倦和寂寞的心灵。他有《乞数珠赠南禅湜老》诗云：

从君觅数珠，老境仗消遣。
未能转千佛，且从千佛转。
儒生推变化，乾策数大衍。
道士守玄牝，龙虎看舒卷。
我老安能为，万劫付一喘。
默坐阅尘世，往来八十反。

可见他的参禅信佛不过是一种借慰和“消遣”，是久阅“尘世”、“万劫”后的信仰反思和观念重构。但最终建成他以儒学为基础的、融合佛（释、禅）、道（老、庄）的、具有他自己独特面貌的思想体系。在其融合的过程中，使他的思想获得相当程度的解放。郭绍虞先生译曰：

子瞻之文词情确而能不堕理窟，盖以得于庄与释者为多……惟其得于庄与释者，并非一般耽心玄学禅学者说，说得迷离恍惚，不可捉摸。他们得于庄与释者，不过能于道的观念，不局于儒家之间，看做万物自然之理而已。

可见，苏轼始终坚持儒家思想为主导的观念，却又不局限于一家之见，视释、道诸家的哲见为万物自然之理，视为合理的存在，兼容并蓄，丰富着自己观瞻，拓展着自己的视野，从而使他的思想疆域汇成宏阔的海洋，深邃高迈，多姿多彩。

表现在文学和艺术的创作上，他善于以禅家（和老庄）公案故事和机锋智慧，激发并强化其诗文哲理性的思辨。刘熙载认为，“东坡诗善于空诸所有，又善于无中生有，机括实自禅悟中来，以辩才三昧而为韵言，固宜其舌底澜翻如是。”（《艺概》）此虽论苏诗，苏文又何尝不如是？

茅坤在评论苏诗《成都大悲阁记》文时指出：“禅旨。（他的文章之中的关于观音千头千身等描写时所表现笔法）彼（恰如禅宗）所谓‘信手拈来，头头是道’矣。苏长公于禅宗本属妙悟，而其为记铭颂偈，种种出世人，予故录而存之。由于有此‘妙悟’，故文章能别开生面。”楼昉评之曰：“此文如生龙活虎，不惟义理通彻，亦是佛书精熟之故，所谓‘信手拈来物物真’者。”

明末清初大学者钱谦益对苏文有这样的读后感：

吾读子瞻《司马温公行状》、《富郑公神道碑》之类，平铺直叙，如万斛水随地涌出，茫然莫得其涯涘也。晚读《华严经》，称心而谈，浩如烟海，无所不有，无所不尽，乃喟然而叹曰：子瞻之文，其有得于此乎！

——《初学集》

此论指的主要是苏文的艺术修养。以上可见，异质文化（释（禅）、道等非儒家学说）不仅为苏轼的想象思维插了翅膀，而且使他增强了对万事万物的敏锐度和理解力，加上佛学之“通理”之论，则使苏文自内涵到风格，都能

给读者留下无穷的启发与回味。如《赤壁赋》借水的流逝与月的盈虚，反映出宇宙万物变与不变的道理；在众多散文中所表现出来那种纵横辩博、透彻无涯的说理，无不闪耀智慧的光芒，远过时人的精彩。他在文学上的重大贡献，是在从前只限于写闺怨相思的词上，开拓其领域，可以谈道论禅，谈人生哲理，他引领了宋代哲理诗一代诗风，并使之达到了一个“前无古人，后无来者”的高峰。故，林语堂论曰：“苏轼是第一个将佛理入诗之人。”（见《苏东坡传》）。甚至于通过艺术创作，使之得到融通与提升，此亦苏轼之于佛、道诸家兼容的杰出之处。

综上所述，苏轼对待佛、道以及诸家是“以我为主”的兼容和“为我所用”的汲取。而非被动的“盲从”和“皈依”。这种兼容和汲取，使其儒家思想愈加丰富，使其诗文词赋愈加斑斓。

所以他在陈师道劝他要随波逐流，凡事不必太认真的时候，（“信有千丈清，不如一尺浑”）；高僧佛印劝他说：“人生一世间，如白驹过隙；三十二年富贵，转眼成空。何不一笔钩断，寻取自家本来面目”的时候，苏轼明白地回答：“悬知一生中，道眼无由浑”（《九月十五日，观月听琴西湖一首示坐客》）。

“道眼”：佛教语。意思是：我既不会随波逐流，也不会一笔勾断自己数十年的佛教信仰，更不会到佛教里寻找本真的自我。我将坚持一个儒学者对待人生、对待物理、对待真实与虚妄抉择的定力。这种信念的“定力”，至死都没有动摇。让我们来瞻顾一下苏轼的“临终”。

元符三年（1100）正月初九，宋哲宗死了，因为没有儿子，由弟赵佶继位，是为徽宗。由宋神宗之妻向氏以皇太后身份代摄政。二月大赦天下，元祐诸臣纷纷内移。苏轼三月接到诏命，六月离别儋州，十一月向氏皇太后再发新命：“苏轼复朝奉郎，提举成都府玉局观，外军州任便居住。”在诏允“任便居住”之后次年七月初，经过万里北归旅途跋涉的苏轼，多年在蛮荒瘴疠之地积郁的瘴毒突然大作，腹泻不止，消化系统完全紊乱，兼有肠胃、心肺、血液多种疾病并发，暂住在钱济明（字世雄）为他租借的孙氏馆中（今常州市内“藤花旧馆遗址”）的苏轼，自知已经不治，不再服用药物。

七月十四日，钱世雄于濒临绝望的情急中，弄来一付“神药”劝苏轼服用。他说：“神药理贯幽明，未可轻议也。”（神药的药理不清楚，不可以随便说有效无效呵。）他却不吃。

七月十八日苏轼把三个儿子都叫到病榻边

来，对他们说道：“吾生无恶，死不必坠。”（我生平未做过为恶之事，自信死后必然不会进地狱）又说：“至时，慎毋哭泣，让我坦然化去。”这和苏格拉底临终前所说：“我要安静离开人世，请忍耐镇静”完全是一样的口吻和心境。

七月二十日疾重，书写与佛门老友、径山寺长老维琳道别便柬（一周来，苏轼牙齿出血，说话不清晰，多手书便条传意）：

某岭海万里不死，而归宿田里，遂有
不起之忧，岂非命也夫！然死生亦细故尔，
无足道者，惟为佛为法，为众生自重。

——《与径山维琳二首》（其二）

一个人怎么样死都无所谓，重要的是活着的时候是怎样的活法。即如庄子所说的“善吾生者，乃所以善吾死也。”他一生竭尽一切善事其生，所以今日自然会善终。故能坦然面对，把生死视为很细小的事情。

七月二十六日，维琳对苏轼说偈曰：

扁舟驾兰陵，目换旧风物。
君家有天人，雌雄维摩诘。
我口答文殊，千里来问疾。
若以偈相答，露柱皆笑出。
苏轼神智清明，口答一偈：
与君皆丙子，各已三万日。
一日一千偈，电往那容诘。
大患缘有身，无身则无疾。
平生笑罗什，神咒真浪出。

——《答径山琳长老》

维琳不懂“神咒”的典故，苏轼因说话不甚利落，便索笔书曰：“昔鸠摩罗什病亟，出西域神咒，三番令弟子诵以免难，不及事而终。”这三十一个字是他的绝笔。

鸠摩罗什，印度高僧，汉末来中国，曾将印度佛经三万卷译成中文。鸠摩罗什行将去世之时，有几个来自天竺的僧友，为他念梵咒语。纵然这样念，鸠摩罗什的病况依然转恶，不久死去。苏轼之所以“平生笑罗什”，是告诉维琳方丈，自己是不会像鸠摩罗什那样妄想苛求以西域神咒的法力来挽救生命。因为他明白那是徒劳无益的。此亦可见苏轼对佛教经史典籍何等精通，垂病中不但依然熟记于心，而且可以随手招来用于诗文之中。如是才情，竟使“专业”佛事的当世著名高僧望尘莫及。

七月二十七日，病情更加恶化，时有气息不支现象。

七月二十八日，临危，听觉先失，然而神明丝毫不乱，维琳在他耳边大声道：

“端明宜勿忘。”

苏轼回答道：“西方不无，但个里着不得。”

（他说，西方也许有，空想前往，又有何用？）他绝不在此人生大限之时，妄起“往生西方”之念，丢弃儒家之本分。

钱世雄这时也在旁边，在他耳畔大声道：
“至此更须着力！”

（世雄要苏轼现在最好还是尽力去想往西天！）

苏轼答道：“着力即差！”

（他说勉强想就错了！这是他的道教理念。解脱之道在于自然，在不知善而善。）

世雄还要再问：“端明平生学佛，此日如何？”

苏轼斩钉截铁地回道：“此语亦不受！”（苏轼的儒家信念是清醒而坚定的，其刚大之气，至死不衰。）

儿子苏迈趋前问身后事，不答。便去了。

最后，我们还是回到《放鱼》，虽为小诗，从中同样可以看到“儒、释（佛禅）、道（老、庄）”三教的大含义。“放生仁号在，鱼鳖负恩波”（金杨宏道《颍州西湖》），从中看到佛家的悲悯情意。其实儒家也是主张“不杀、不盗、不淫”的，及至孟轲把它升华为“贫贱不移、富贵不淫、威武不屈”的鲜明观点，其境界是佛家教义难以企及的了。此亦是儒家“仁者爱人”等优秀经典学说历数千年而至今不衰的缘由吧。“明年春水涨西湖，好去相忘渺淮海。”从中看到“相濡以沫，不如相忘于江湖。”（《庄子·大宗师》）的庄生哲见；不过我们从这首小诗中看到的更多的是关于关怀现实人生的儒家胸怀。

概言之：以儒教为主，兼容佛道的“三教合一”，便是苏轼一生思想观念和文学创作主题内容独有之特征。

陆志成，安徽省阜阳市政协。

“但令人饱我愁无”

——喜见苏东坡黄州《浣溪沙》五首墨迹

王琳祥

内容提要 本文对苏东坡黄州《浣溪沙》五首墨迹进行考证，提出此墨迹的重现，是世界瞩目的大事，其中所体现的“但令人饱我愁无”的民本意识，使得这件作品无论是从艺术层面还是从学术层面，都不亚于“天下第三行书”《黄州寒食诗贴》。

关键词 苏轼 《浣溪沙》五首墨迹 民本意识 真迹

丙申之秋的七月二十八日（苏东坡的忌日），一位老者携带着一件他珍藏了几十年的古代书法长卷复制品来到我的办公室。将其打开，我眼前一亮，此件书法作品非同一般，它是苏学界诸多学者经常提及但又从未一见的苏东坡谪居黄州时亲自书写的《浣溪沙》五首。

—

我在欣喜之中认真地将此墨迹与我手头所有与之相关的学术著作及其研究成果进行比对，发现古今学者在这五首词的内容和自注上都有不同程度的误差。

现将此墨迹的内容抄录如下：

十二月二日，雨后微雪，太守徐公君献携酒见过，坐上作《浣溪沙》三首。明日酒醒，雪大作，复作两首。

覆块青青麦未苏，江南云叶暗随车。
临皋烟景世间无。雨脚半收檐断线，
雪床初下瓦跳珠(京师俚语，谓霰为雪床)，
归时冰颗乱粘须。

醉梦昏昏晓未苏，门前轣辘使君车(公见访时，方醉睡未起)。扶头一盏怎生无。
废圃寒蔬挑翠羽，小槽春酒冻真珠。清香细细嚼梅须。

雪里餐毡例姓苏，使君载酒为回车。

天寒酒色转头无。荐士已曾飞鹗表(公近荐仆于朝)，报恩应不用蛇珠。醉中还许揽桓须。

半夜银山上积苏，朝来九陌带随车。
涛江烟渚一时无。空腹有诗衣有结，
湿薪如桂米如珠。冻吟谁伴撚髭须。

万顷风潮不记苏(轼有田在苏州，今岁风潮荡尽)，雪晴江上麦千车。但令人饱我愁无。翠袖倚风萦柳絮，绛唇得酒烂樱珠。樽前呵手镊霜须。

东坡居士轼

首先，将上海古籍出版社2000年5月第1版的《苏轼全集》(以下简称《全集》)词集卷一中的《浣溪沙》与墨迹比对，不同之处如下：

《全集》词序“太守徐君献”，墨迹为“太守徐公君献”；《全集》“雪大作，又作二首”，墨迹为“雪大作，复作两首”。

《全集》词一无注，墨迹“雪床初下瓦跳珠”之后有自注：“京师俚语，谓霰为雪床。”

《全集》词二“小槽春酒滴真珠”，墨迹为“小槽春酒冻真珠”。《全集》词二无注，墨迹在“门前轣辘使君车”后自注：“公见访时，方醉睡未起。”

《全集》词三“荐士已闻飞鹗表”，墨迹为“荐士已曾飞鹗表”。

《全集》词四“冻吟谁伴拈髭须”，墨迹为“冻吟谁伴撚髭须。”

《全集》词五“万顷风潮不记苏”，墨迹为“万顷风潮不记苏”。《全集》词五无注，墨迹在“万顷风潮不记苏”后自注：“轼有田在苏州，今岁风潮荡尽。”《全集》“樽前呵手镊霜须”，墨迹为“樽前呵手镊霜须”。

另外，墨迹有落款“东坡居士轼”五个字。

将以上所指出的文字与当今其他学术著作进行比对，笔者发现诸多版本中彼此之间差异不小。依次说明如下：

词序，当下所有的著作在徐君猷名中皆缺敬辞“公”字；“复作两首”皆作“又作二首”，亦如《全集》。《东坡词编年笺证》为词序作“校记”指出：“傅本题下增出‘时元丰五年也’六字。……杨守敬《景苏园帖》收此首及后四首《浣溪沙》石刻墨迹词序中‘徐’下有‘公’字，‘又’作‘复’，‘二’作‘两’。”《苏轼词集校注》认为：“作于元丰四年（1081）十二月二日至三日。傅注本词序后有‘时元丰五年也’六字，诸本皆无。清杨守敬《景苏园帖》收此组墨迹，词序中‘徐’下有‘公’字，‘又’作‘复’，‘二’作‘两’。”《苏轼词新释辑评》附录中记述：“曹树铭《东坡词》注：按杨守敬序刻景苏园帖第五，此五首浣溪沙墨迹石刻，末字鬚俱作须。此首词引徐字下多公字……（香港上海印书馆 1974 年出版）”中华书局 2002 年 9 月第 1 版的《苏轼词编年校注》中的《浣溪沙》五首之序为：“十一月二日，雨后微雪……”并在“编年”中强调清人王文诰《苏诗总案》作此说。

将以上几部著作出版的时间进行比对，《苏轼词新释辑评》附录所记的曹树铭《东坡词》于 1974 年出版，《东坡词编年笺证》于 1998 年出版，《苏轼词集校注》2010 年 6 月第 1 版，后者明显是参考了前者的说法。

词一，诸本皆同，唯《苏轼词新释辑评》与《东坡词编年笺证》将词的原文作“雪林初下瓦疏珠”，前者未言其出自那个版本，后者在“校记”中说：“傅本……词文‘疏’作‘跳’，‘断线’作‘断绝’。元本‘疏’作‘跳’。”

词二，《东坡词编年笺证》有“又前韵”三字，并将“醉梦昏昏”作“醉梦醺醺”，将“门前轆轤”作“门前辘轳”。《苏轼词集校注》卷一言其出处：“昏昏”，傅注本作“醺醺”。“轆轤”，毛本作“辘轳”。《苏轼词编年校注》在“校记”中又指出：“傅本、元本、毛本均无题。元本‘醺醺’作‘昏昏’。傅本、元本‘辘轳’作‘轆轤’。墨迹‘挑’作‘排’。傅本‘冻’作‘滴’。墨迹‘门前’句下东坡自注云：‘公见访时，方醉睡未起。’”《苏轼词新释辑评》词二

内容同《东坡词编年笺证》，唯改“冻真珠”为“滴真珠”。

词三，诸本皆作“荐士已闻飞鹗表”，唯《东坡词编年笺证》在“校记”中说：“墨迹‘闻’作‘会’，此句下并自注云：‘公近荐仆于朝。’”《苏轼词集校注》卷一则云：“‘闻’，墨迹作‘曾’。”（后者为是一笔者）《苏轼词新释辑评》言：“《景苏园帖》此词首句下东坡自注：‘公近荐仆于朝。’一是多了一个‘仆’字，二是位置挪移，应为此词下阙首句下。

词四，诸本内容与墨迹相同，唯《苏东坡黄州作品全编》将末句作“冻吟谁伴捻髭须”。“捻”字的出处亦未作说明。

词五，古今的注苏词者将苏东坡“万顷风潮不记苏”皆作“万顷风涛不记苏”，且将苏东坡的自注“轼有田在苏州，今岁风潮荡尽”中的“轼”字当作“公”字。《苏轼词编年校注》笺注云：“‘万顷’句：傅注：旧注云：‘公有薄田在苏，今岁为风涛荡尽。’《景苏园帖》第五石刻此词，首句下注‘公田在苏州，今年风潮荡尽。’”《苏轼词新释辑评》也说：“傅干注本引旧本此句下注：‘公有薄田在苏，今岁为风涛荡尽。’《景苏园帖》第五石刻此词首句下注：‘公田在苏州，今年风潮荡尽。’”《东坡词编年笺证》“校记”则曰：“墨迹首句下东坡自注云：‘公有田在苏州，今荡尽。’”

以上诸本说法不一，究其原委，皆是未见原作墨迹，仅在宋人傅干《注坡词》“公有薄田在苏，今岁为风涛荡尽”的基础上，参以己意或更改或增减文字，其正误与东坡以上墨迹稍加比对即知，但诸本皆将墨迹上的“轼”字当作“公”字，却给人的感觉是张冠李戴，不可理喻。

试想，苏东坡在词二的自注中用敬辞说：“公见访时，方醉睡未起。”又在词三的自注中言“公近荐仆于朝”，既然以“公”尊称徐太守，且以“仆”自谦，他在次日所作的词二中又怎么会反以“公”自称呢？

将“轼”字当作“公”字，其意义大不相同。如果是“公有田在苏州，今岁风潮荡尽”，承接前文之“公”，让人感觉到此“公”字似指徐太守，然则后一句“但令人饱我愁无”之“我”，又不知指的是谁？

曹树铭在《苏东坡词》中认为此词是：“东坡表扬徐君猷无私无我热爱人民之精神，不让杜甫《茅屋为秋风所破歌》专美于前。”

《苏轼词集校注》卷一也说：“‘公有薄田在苏’与‘公田在苏州’是一个意思，都是苏轼的口气，说知州徐君猷有田在苏州。”

《苏东坡黄州作品全编》注此词说：“傅干《注坡词》：‘公有薄田在苏，今岁为风涛荡尽。’傅注认为‘公’为苏轼。龙榆生《东坡乐府笺》：

‘墨迹’，先生自注‘公田在苏州，今年风涛荡尽。’则知此处‘公’为徐君猷。苏轼时尚未在苏州买田，故‘公’当从‘墨迹’，指徐君猷。”

《东坡词编年笺证》也认为：“依傅注，则‘公’谓东坡；依墨迹，则‘公’谓徐君猷。当从墨迹，因东坡时尚未在苏买田。”

《苏轼词新释辑评》的解读与以上所说不同，作者认为：“上片，写置自身于度外，尽力关心民生的美好愿望。第一句写东坡醉中朦胧，不忘记他那远在姑苏被‘万顷风涛’般的雪覆盖的庄田；第二、三句写他想象中的瑞雪兆丰年，明年‘麦千车’，大丰收。只要百姓肚饱，我也就没有什么忧愁了。”

《苏轼词编年校注》高文之序有独到之处：“‘万顷风涛不记苏，雪晴江上麦千车。但令人饱我愁无。’《景苏园帖》第五石刻此词，首句下注：‘公田在苏州，今年风潮荡尽。’据此，词的意思是说：尽管我苏州的庄稼已被风潮毁掉，但有今冬大雪，预兆明年的丰收，只要百姓温饱，我就没有什么可愁的了。”

以上的解读固然不错，但将“公”字作“轼”解，终归别扭。

事实上，“轼有田在苏州，今岁风潮荡尽”12字，为东坡书写此词时自注，因“轼”字为草书，写得比较随意，加上字写得较小，笔划模糊，故识读稍难。但与词序、词二、词三的3个“公”字比对，其造型还是不同的。

以上的学者之所以断言有田在苏州者指的是徐君猷，其理由是“东坡时尚未在苏州买田”，但苏东坡亲手写出“轼有田在苏州，今岁风潮荡尽”，想必不会是无中生有。

“今岁风潮荡尽”，典型的当事人的语气，指的是元丰四年七月九日苏州遭受平地丈余的大风海潮。苏东坡在《书游垂虹亭》中说得清

楚明白：“今岁七月九日，海风驾潮，平地丈余，荡尽无复孑遗矣。追思曩时，真一梦也。元丰四年十月二十日，黄州临皋亭夜坐书。”垂虹桥在今江苏省吴江县东垂虹桥上，离苏州只有十多公里。

元丰四年（1081）十二月大雪，还可从以下诗文中印证：孔平仲有《元丰四年十二月大雪》诗，苏东坡于元丰四年十二月作《江城子》，其序云：“大雪，有怀朱康叔使君……”又作《送牛尾狸与徐使君》诗，自注：“时大雪中。”《记梦回文二首》叙中说：“十二月二十五日，大雪始晴……”当月又作小记《书雪》说：“黄州今年大雪盈尺，吾方种麦东坡，得此，固我所喜。但舍外无薪米者，亦为之耿耿不寐，悲夫！”此小记写在《浣溪沙》五首之后，既可证《浣溪沙》五首创作于元丰四年十二月，亦可作“但令人饱我愁无”的笺注。

清人王文诰言元丰四年十一月二日雨后微雪，依据墨迹明显是错误的。

傅干《注坡词》首倡《浣溪沙》五首写于元丰五年，亦非是。黄州元丰五年正二月下过雪，但十二月无大雪，从苏东坡元丰五年所作的《雪堂记》与十二月十九日所作《赤壁矶下李委吹笛》诗引可知。

综上所述，南宋人傅干为东坡词作注时未见原作，在他之前的注东坡词者似乎也未见过墨迹，究竟是谁将“轼”字误认为“公”，将“潮”作“涛”，又擅自减去“州”字，增添“薄”、“为”二字，今已不可得知，但傅干既有此说，后来者遂以讹传讹。

二

笔者所见的《浣溪沙》五首长卷长150公分，宽25公分。墨迹的起首印为“苏氏”（系半印），压角章为“东坡居士”。

在苏东坡的墨迹之后，有元人揭傒斯的小楷题跋，其跋文字如下：

古人不可见，所可见者，纸上之遗文耳，故诵其诗者，如闻其言；观其书法者，如对其人。苏长公为百世文章，翰墨千古一人。此卷为太守徐公雪天见访作，《浣溪沙》五首，诗既高古，书复神妙，与平日酬应者不同，想见其挥毫时眼空四海，神游八极。翰林学士揭傒斯。

揭傒斯（1274～1344），元代著名文学家、

书法家、史学家。字曼硕，号贞文，龙兴富州（今江西丰城杜市镇大屋场）人。家贫力学，大德年间出游湘汉。延祐初年（1314）由布衣荐授翰林国史院编修官，迁应奉翰林文字。前后三入翰林，官奎章阁授经郎，迁翰林待制，拜集贤学士，翰林侍讲学士阶中奉大夫，封豫章郡公，修辽、金、宋三史，为总裁官。《辽史》成，得寒疾卒于史馆，谥文安。著有《文安集》。为文简洁严整，为诗清婉丽密。善楷书、行、草，朝廷典册，多出其手。与虞集、杨载、范椁同为“元诗四大家”之一，又与虞集、柳贯、黄溍并称“儒林四杰”。

揭傒斯以上的题跋为小楷书，其功底深厚，弥足珍贵，他不独证实了宋人傅干《注坡词》以及旧注中的说法绝非空穴来风，且表明苏东坡《浣溪沙》五首的墨迹承传有绪。

揭傒斯跋后有“内府宝玩”与“内府书画”印两枚，表明苏东坡的墨迹与揭氏的题跋曾被皇家收藏。

内府，原为官名。《周礼》谓天官所属有内府，为府藏诸官之一。后世的“内府”则是皇宫内负责监管制造器具的部门，也就是内务府。

“内府”，又指皇宫的仓库，故带有皇家的印记。清乾隆时代有“内府图书”的朱文印一枚，常钤盖在古代书画作品之上。

三

除了元人揭傒斯的题跋之外，清代著名书画鉴赏家杨守敬亦题跋其后说：“此东坡在黄州作，诗书皆妙。辛亥嘉平月观于沪上，因题。邻苏老人，时年七十有三。”

杨守敬于光绪十六年（1890）应黄冈知县杨寿昌之请选刻《景苏园帖》时，官职为黄冈县教谕，年龄刚满五十，因其居室与赤壁、雪堂相近，故将自己别号为“邻苏老人”。此跋题写的时间是辛亥嘉平月，也就是清宣统三年（1911）的十二月，杨守敬当年为避乱住在上海，但仍以“邻苏老人”自称。

杨守敬晚年曾在《学书迩言》的序中说自己“辛亥避乱沪上”，在提到《景苏园帖》时强调：“此余为成都杨葆初所选刻，大抵皆从旧本摹出，皆流传有绪之迹，绝少伪作，固应为苏书钜观。”其落款为“辛亥仲冬邻苏老人记于上海虹口，时年七十有三”，与此题跋“辛亥嘉平

月观于沪上，因题。邻苏老人时年七十有三”完全吻合。

从“此东坡在黄州作”7字，可知七十三岁的杨守敬肯定《浣溪沙》五首是苏东坡在黄州所作。“诗书皆妙”4字，表明他既欣赏五首词的内容，又感叹其书法绝妙难得。

杨守敬的书法风格在其后半生基本未变，黄州赤壁有其中年、晚年的书法石刻多方，稍加比对，即可知此题跋确为杨守敬亲书。

四

苏东坡在黄州书写的《浣溪沙》五首墨迹经杨守敬鉴赏之后，一直被收藏家深藏不出，故近代的苏学研究者知之者不多。今人曹树铭在《校注苏东坡词》中虽然有“杨守敬序刻《景苏园帖》第五此五首浣溪沙墨迹石刻，末字鬚俱作须”的说法，且有“东坡自注‘京师俚语，谓霰为雪床’”等记述，但笔者反复阅读《景苏园帖》的初拓本并逐一比对石刻，其中并没有《浣溪沙》五首墨迹。

出生于1904年的曹先生虽然误记其出处，但有可能见过杨守敬七十三岁时题跋的《浣溪沙》五首墨迹或1890年至1892年由杨守敬选刻，1925年才正式镶嵌于东坡赤壁挹爽楼下的《景苏园帖》石刻，或许见过杨守敬《学书迩言》之序，否则，苏东坡《浣溪沙》五首词的内容与文字的书写，曹先生不会说得如此有眉有眼。因其大著《校注苏东坡词》早在1968年就已出版面世，后来的学者因未见墨迹，在沿袭其说时又参以己意增减、更改文字，故导致不同层度的错讹。

在笔者看来，苏东坡《浣溪沙》五首墨迹的重现，不独是苏学界的幸事，国人的幸事，也是令整个世界瞩目的大事。苏东坡不计较个人的得失，“但令人饱我愁无”的民本意识，与杜甫“安得广厦千万间，大庇天下寒士俱欢颜”（《茅屋为秋风所破歌》）的忧民情怀同出一辙，其境界之高，使得这件作品无论是艺术层面还是学术层面，都不亚于“天下第三行书”《黄州寒食诗贴》。

王琳祥，黄冈赤壁管理处副研究馆员、中国苏轼研究学会理事。

“以扇障面”考辨

韩国强

内容提要 本文对邵伯温《河南邵氏闻见后录》云：“当东坡盛时，李公麟至为画家庙像。后东坡南迁，公麟在京师，遇苏氏两院子弟于途，以扇障面不一揖。其薄如此”，及后人斥责李公麟为“势利之人”提出质疑，认为邵伯温这则笔记严重失实，“以扇障面”是一个无中生有的谎言。

关键词 “以扇障面” 无中生有

邵伯温《河南邵氏闻见后录》云：“当东坡盛时，李公麟至为画家庙像。后东坡南迁，公麟在京师，遇苏氏两院子弟于途，以扇障面不一揖。其薄如此。”

长期以来，学术界有些人对这则笔记津津乐道，甚至有人斥责李公麟为“势利之人”。

事实果真如此么？我认真查阅史料，觉得邵伯温这则笔记严重失实。下面冒昧提出个人见解，就正于方家。

一、“东坡南迁”，叔党（苏过），乃至“苏氏两院子弟”不在京师

邵伯温《河南邵氏闻见后录》中云，“公麟在京师，遇苏氏两院子弟于途”，没有具体明说“苏氏两院子弟”是谁，但《雪楼诗跋》则明确指出“苏公坐谪时，有在都城见叔党而障面者。”郑秉谦先生在《苏轼的贬逐生涯初探》一文中更是明白地说：“这种人中就有公麟，他时遇苏家小辈以扇遮面。”

“东坡南迁”，一般指苏轼晚年被政敌陷害，贬谪惠州和儋州。孔凡礼《苏轼年谱》云：东坡“得谪惠命，乃命迨归阳羡从迈居，独挈过及朝云赴惠。”后来，苏迈和苏过家眷也来惠州。事见王文诰《苏文忠公诗编注集成总案》：“是时惟迈、过两房至惠，其迨一房尚居宜兴，

已授承务郎，公仍令举进士，故不至也。”苏过与父赴惠州途中，作诗《和大人游罗浮山》《白水岩汤泉》等。苏轼《游罗浮山记》云：“绍圣元年九月二十七日，东坡公迁于惠州，舣舟泊头镇，明晨肩舆十五里，至罗浮……同游者幼子过。”并作诗《游罗浮山一诗示儿子过》。苏过陪苏轼居惠州期间有诗《次韵大人五更山吐月》《大人生日》《松风亭词》等，描写谪居惠州的生活情景。

绍圣四年（1097）四月，苏轼再遭贬。这次苏轼被贬到更荒凉的儋州。据《苏轼年谱》载：“十九日与过离惠，与家人苦诀别。”⁽¹⁾又据舒大刚等《苏过年谱》载：“四月十七日，责授文告传至惠州，十九日苏轼离惠州，苏过随行，苏迈留处惠州。”“过妻未随行”。苏辙《子瞻和陶渊明诗集引》也云：“东坡先生谪居儋耳，置家罗浮之下，独与幼子过负担渡海。”⁽²⁾¹¹¹⁰苏过与苏轼在儋州，吟诗作赋，自我娱乐。苏过有诗《椰子冠》《己卯冬至，儋人携具见饮，既罢，有怀惠许兄弟》《五色雀和大人韵》等。苏轼有诗《上元夜，过赴儋守召，独坐有感》《过子忽出新意，以山芋作玉糁羹，色香味皆奇绝。天上醕酥则不可知，人间绝无此味也》《用过韵，冬至与诸生饮》《题过所画枯木竹石三首》等。

以上举例证实东坡南迁时，苏过就在其身边侍候。据《苏轼年谱》记载，苏过在京师的时间只有元祐元年（1086）至元祐四年（1089），后来，因苏轼往返于杭州、颍州、扬州等地任职，元祐六年至元祐八年，则有时进出于京师。苏过在京师时，正是苏轼受到重用，官居高位之时，并非南迁时。

绍圣元年（1094），苏轼与苏辙命交厄运，接连降职。孔凡礼《苏辙年谱》记载，绍圣元年二月二十六日，“苏辙除端明殿学士，知汝州”。这一年四月，十一日，苏轼降英州，六月初五，苏辙降左朝议大夫，知袁州。同月“十二日，得袁州告，离汝州，赴袁州，留家颍州。”苏辙接二连三遭受降职。苏辙《和迟田舍杂诗九首并引》云：“吾家本眉山，……仕宦流落，不能复归。中窜岭南，诸子不能尽从，留之颍川，买田筑室，赊饥寒之患。”^{(2) 926~927}又据苏辙《次迟韵二首》云：“老谪江南岸，万里修烝尝。三子留二子，嵩少道路长。累以二孀女，辛勤具糇粮。”^{(2) 895}三子，指苏辙的三个儿子苏迟、苏适、苏远。苏辙被贬岭南，长子苏迟和次子苏适留颖川，只有三子苏远与苏辙同行。二孀，即两位守寡的女儿。苏辙《卜居赋》云：“既而，自筠迁雷，自雷迁循，凡七年而归。”“万里谪南荒，三子从一幼。”⁽²⁾

1206

这样说来，“东坡南迁”时，苏轼的儿子、苏辙的儿子都不在京师。苏过《己卯冬至，僧行携具见饮，既罢，有怀惠许兄弟》诗可再作旁证。惠，即惠州；许，即许州，古称颍川。既然“苏氏两院弟子”都不在京师，那么，何来“东坡南迁，公麟在京师，遇苏氏两院弟子于途，以扇障面不一揖”的事发生呢？显然，“以扇障面”之说是无中生有。善良的学人被邵伯温骗了几百年。

二、苏轼晚年与李公麟的情感一如既往

苏轼“是我国文学史上有着多种艺术才能和革新创造精神的杰出作家，是继欧阳修之后北宋的文坛领袖”⁽³⁾。《宋史·苏轼传》说苏轼的文学作品“浑涵光芒，雄视百代”^{(4) 10817}。林语堂则说，苏轼“是人间不可无一难能有二的”⁽⁵⁾。

李伯时“好古博学，长于诗”，“雅善画”，“传写人物尤精”⁽⁴⁾，“世称宋画第一”。

他们以诗画交往，磋商艺术，建立起深厚的友情，直至晚年两人情感一如既往。

其一，苏轼北归途中选择卜居时，意决往龙舒，为的是可以与李公麟时常见面。绍圣年间，苏轼遭受沉重的打击，一贬再贬，最后到了海角天涯。苏轼遇赦北归，究竟到哪里安居，

他曾考虑去舒州、颍昌、常州，举棋不定。据孔凡礼先生考证，苏轼北归时首先考虑安居舒州。他在给李惟熙信中说：“偶得生还，平生爱龙舒风土，欲卜居为终老之计。”后来苏轼到了韶州，李公麟弟弟李公寅时为韶州通判，劝苏轼在舒州住下来，苏轼卜居舒州的愿望更加坚定。按常理，苏轼与李公麟情感淡薄，甚至恶化了，决不会有“遂见伯时为善”（《与李亮公六首》其四^{(6) 1762}）的想法。

其二，当苏轼北归途中听说李公麟患病，马上去信问候。苏轼与李公麟的交情，并不像有些人说的那样，李伯时是“势利之人”。苏轼有一则北归途中写给李公寅（亮工）的信最能证明苏轼与李公麟晚年的深厚友情：

某乏人修状，手启为答，幸望宽恕。
见孙叔静言，伯时顷者微嗽，不知得近信否？已全安未？余非面莫究。

——《与李亮公六首》其二^{(6) 1761}

苏轼北归途中听说李公麟“顷者微嗽”，十分牵挂，便立马投书问候，并表示未能亲临问候的内疚。没有深厚的交情，能说出这样的话语吗？如果苏轼晚年对与李公麟没有好感，苏轼也没有必要在此假仁假意，讨好李公寅。苏轼不是这种人。这些都是苏轼书简白纸黑字写得清清楚楚的，决不是别人笔记的传说。

其三，绍圣四年（1097）三月间，苏轼为李公麟所画《三马图》作赞。苏轼谪居惠州，“阅旧书画”，想起“尝私请于承议郎李公麟，画当时三骏马之状”，“追思一时之事，而叹三马之神骏，乃为之赞”（《三马图赞并引》^{(6) 611}）。苏轼远谪岭外，李公麟在京师时画三骏马之事仍萦绕于胸间，旧情难忘。

其四，李公麟为落难天涯的苏轼画《东坡笠屐图》，以图像留下苏轼在儋州的笠屐韵事。苏轼曾作《次韵子由书李伯时所藏韩干马》称赞李公麟画艺超卓，为确立李公麟的绘画地位起到重要的作用。李公麟与苏轼的交往，则以画传递情感。他曾多次为苏轼画像，如《按藤杖坐盘像》《西园雅集图》《金山画像》等。李公麟是否首创《东坡笠屐图》，事见翁方纲《复初斋诗集》。翁方纲《朱兰嵎临龙眠画东坡笠屐图，山阴朱兰圃复摹帧，载题其后》云：“妙手一视之，浩气千秋亘。岂惟酒非嗜，抑

且诗其剩。剡藤粉本摹，正色寒芒进。不敢轻挂壁，瞻近晨与暝。朱也复摹朱，虎贲非优孟。弗假观者题，自倚笔锋劲。”翁方纲明确指出“朱兰嵎临龙眠画东坡笠屐图”。《十二月十九日东坡先生生日同人集苏斋像作》又云：“果有龙眠笠屐图，摹来江左人如晤。笔力挽回五百年，纱縠行边记初度。翩然吹下横江鹤，蟹雨蛮烟渺风露。向来传本安得似，别有精神在空处。”两则信息证实《东坡笠屐图》为李公麟首画，朱兰嵎临摹。又清人杨钟义《雪桥诗话出集》也说“朱兰嵎临龙眠画《东坡笠屐图》，山阴朱兰圃复摹帧”。

其五，苏轼北归途中作《次韵韶州李通直二首》《李伯时画其弟亮工〈旧隐宅图〉》表达对李伯时的友情。苏轼北归时，李公麟正在舒州养病。他在《次韵韶州李通直二首》其二云：“青山只在古城隅，万里归来卜筑初。会见四山朝鹤驾，更看三李跨鲸鱼。”李通直，即李公寅。“三李”指李公麟兄弟及李元中。他们三人同登进士，故有“跨鲸鱼”之说。从诗意图看，苏轼只是想象公寅也回来，一起盘桓，享受龙眠山的风光。苏轼没有到达舒州，只不过表示一种急切的心情，仿佛自己已经到了舒州。孔凡礼说，“足见其向往龙舒之深”^[7]。此诗透露出苏轼对李公麟的思念，一种友好的情感在字里行间回荡。苏轼在常州病逝，距离韶州次韵李公寅的诗只不过七个月。如果李公麟是薄情人，苏轼还会远在岭外海外想念他吗？

苏轼最后没有卜居舒州，并不是因为李公麟的薄情，究其原因有三：一是苏辙的苦劝。他说：“今得子由书，苦劝归颍昌，已决意从之矣。”（《与王幼安三首》其二^{[6] 1807}）苏轼兄弟情同手足。苏轼在《初别子由》^{[8] 757}云：“岂独为吾弟，要是贤友生。”苏辙在《亡兄子瞻端明墓志铭》则云：“抚我则兄，诲我则师。”^{[2] 1117}兄弟相聚，是他们的共同愿望，但是，苏轼后来没有去颍昌，那是因为他考虑靠近京师，怕再受打击，不适宜居住。二是苏轼在常州有田产，舒州则无。苏轼当初打算卜居舒州，曾希望李惟熙在舒州帮他置一点田产，但此事没有实现。三是常州有着浓郁的风土人情。苏轼《踏莎行·荆溪写景》赞美常州风光：

“山秀芙蓉，溪明罨画，真游洞穴沧波下。临风慨相斩蛟人，长桥千载犹横跨。”常州还有钱济明等一批志同道合的好友。据当代学者考证，苏轼曾十四次涉足常州。他爱上常州，曾向朝廷上书《乞常州居住表》。

孔凡礼在《苏东坡与舒州》对苏轼放弃卜居舒州，作出客观的论述，表达一种惋惜，未见说是因为没有可靠的朋友。

三、正史对李公麟的评价

《宋史·李公麟传》给李公麟作出高度的评价：“襟度超轶，名士交誉之。”这两句的大意是，李公麟胸襟气度超脱，名流雅士交口称誉他。正史的记载是正面的，未见劣迹记载。然而，正史“名士交誉之”的称赞到了笔记则变调为“以扇障面不一揖”的指责。有人信以为真，仅凭这则笔记信息，便把李公麟一棍打死，有失公允。

邵伯温的记载，他并非亲睹，只是听“晁以道言”。其实，前人的笔记有许多记载并不真实。譬如，邵伯温《河南邵氏闻见后录》载：

“东坡既迁黄冈，京师盛传白日仙去。”王若虚《滹南诗话》引晁无咎的话：“眉山公之词短于情。”《长水日抄》载：“东坡谪惠州，林草制词，极其诋毁訾，云：‘轼罪恶甚，论法当死，先皇帝赦而不诛，于轼恩德厚矣。朕初即位，政出权臣，引轼兄弟以为己助，自谓得计，罔有悛心。若讥朕过失，何所不容。乃代予言，诬诋圣考，乖父子之亲，害君臣之义。在于行路，犹不戴天；顾视士民，复何面目？’

‘虽轼辨足以饰非，言足以惑众，自绝君亲，又将奚憇？’林，即林希。凡元祐名臣的贬黜制文，皆出自此人的手笔。事实证明这三则笔记皆为不实之词。尤其是第三则，其语言之恶毒，强加于苏轼的罪名，可谓罪大恶极。难道，我们也信以为真，以此来评价苏轼？对待古书上的记载，我们应以实事求是的态度，分析比较，去伪存真，不凭感情用事。

“以扇障面”是一桩历史公案。通过上述举例分析，应该作出公正的结论：“以扇障面”是一个无中生有的谎言。现在我们冷静深思：为什么这则失实的笔记流传几百年不被识破？其中是否有什么隐情？

（下转第 64 页）

苏轼《瑞金东明观》诗考辨

李云彪

内容提要 1543年刻印的嘉靖《瑞金县志》，题目为《东明观》、署名为“世传苏东坡作”；1621年刻印的天启《赣州府志》，则题目为《瑞金东明观》、署名为“苏轼”。不过，瑞金县志习惯称作《东明观》，而赣州府志为示区别习惯将地名放在诗名之前称作《瑞金东明观》。受此影响，由于被地方志所记载，后人也就接受了苏轼作《瑞金东明观》诗的观点。但是，由于苏轼从未到过瑞金，所以《东明观》诗应为明武宗时期瑞金地方文人假借苏轼之名所作，大约在1510年东明观大火之后开始流传起来。

关键词 苏轼 瑞金 东明观

苏轼的《瑞金东明观》诗被收入在孔凡礼先生点校的清人王文诰辑注的《苏轼诗集》卷四十八补编中，全诗如下：

浮金最好溪南景，古木楼台画不成。
天籁远兼流水韵，云璈常听步虚声。
青鸾白鹤蟠空下，翠草玄芝匝地生。
咫尺仙都隔尘世，门前车马任纵横。^{[1] 2653}

孔先生在该诗查注部分中指出：“慎案，一首，见赣州旧志，今采录。”^{[1] 2653}对于此诗，谢世洋先生在《苏轼被误判误编诗考论》一文中亦认为“并非伪托之作”。^[2]

其实，大多学者认同《瑞金东明观》诗为苏轼所做，依据在于地方志收录了该诗。本文主要以明代所修的赣州府志和瑞金县志的相关记载为观察视角，重新探讨苏轼是否写作过《瑞金东明观》诗。

一、明代赣州府志及瑞金县志的版本介绍

宋元时期编修的赣南地方志大多已经散佚，或者有目无书，所以只能提供零星线索以供参考。据黄源海先生《赣州地区方志简介》

一文考证，留存至今的明代赣州府志有嘉靖《赣州府志》和天启《赣州府志》；瑞金县志有嘉靖《瑞金县志》和万历《瑞金县志》^[3]。

明代，最早见于记载的是正德《赣州府志》，虽已完稿，但未能刻印成书，所以未能流传。嘉靖初，赣州知府罗辂聘欧阳诚在正德《赣州府志》的基础上重新润色，后任知府张汉复加校正并序其首，但由于知府更任又未能刻印成书。嘉靖十四年（1536），康河任赣州知府，时御史陈玒和南赣巡抚王浚出镇是府，便将修撰府志的重任托付给宁都人董天锡负责。董氏纂成府志十二卷并于次年刻印，后人称之为嘉靖《赣州府志》（又称董志）。“该志明刻本大部分已失传，今仅存一部于宁波天一阁，此外有上海古籍出版社1962年据此本影印本，以及1982年据影印本所出的影印本。目前该志已有电子版。”^[4]

万历四十四年（1616），赣县人谢诏重修赣州府志，纂成府志二十卷，刻于天启元年（1621），后人称之为天启《赣州府志》（即谢志）。清顺治十七年（1660），分守岭北道汤斌重刻天启《赣州府志》，使该志得以流传至今。由于谢志原刻版现今只有残本传世，所以汤斌重刻本起了保留文献的作用。

嘉靖《瑞金县志》是明代瑞金县修的首部县志。嘉靖《瑞金县志》成书于嘉靖二十二年（1543），由知县赵勋修、林有年纂，全志共八卷，“其明代刻本仅天一阁有收藏，此外有上海古籍出版社1962年据此本影印本，以及1982年据影印本所出的影印本。目前，该志网上亦有电子版”^[4]。

万历《瑞金县志》修于万历三十一年（1603），由知县堵奎临修、钟撰纂，全志共十一卷，今只存九卷。该县志“原刻本仅国家图书馆有藏，现《中国方志丛书》有此志之影印本。”^[4]

二、府志所记《瑞金东明观》诗

在目前传世的赣南地方志中，最早收录《瑞金东明观》诗的是成书于 1543 年的嘉靖《瑞金县志》。据嘉靖《瑞金县志》卷七文章类·题咏记载，该诗的标题为《东明观》，同时作者一栏上标注的是“世传苏东坡作”（见图一），但未给予说明。^{[5] 214~215} 此外，据同书卷八杂志类·寺观记载：“东明观，在（瑞金）县南一里，正德庚午火，今废。”^{[5] 222} 正德庚午，即明武宗正德五年（1510）。这从侧面反映出最早从明武宗正德五年东明观大火后，苏轼《东明观》诗开始流传起来，之后被嘉靖《瑞金府志》记载下来。这是因为，刻书更早的嘉靖《赣州府志》只是在卷十二外志中简单的记载了瑞金有东明观^{[5] 783}，除此之外，没有更多的介绍。

虽然 1603 年编修的万历《瑞金县志》全志有十一卷，但今存九卷，遗佚的是卷十序记、题咏和卷十一古迹、丘墓、祥异、寺观、仙释部分，所以我们无法了解《东明观》诗在当时的传播情况。相隔十余年后，1621 年刻印的天启《赣州府志》卷十四记载了瑞金有圣恩寺、南塔寺、净众寺和宝相寺四座寺观，已经没有东明观的记载了。^{[6] 316} 不过，据该书卷十九纪言志一·诗记载，苏轼作《瑞金东明观》诗（见图 2）。^{[6] 477~478} 结合前后文的记载用语来看，由于这是记载瑞金县的第一首诗，所以习惯将地名放在诗名之前以示区别。同时，在该诗的作者一栏，标注的是“苏轼”，之前出现在嘉靖《瑞金县志》中的“世传”二字也被直接删除掉了。这说明，时隔八十年后，世人已接受《瑞金东明观》诗为苏轼所作，但同样没有给予说明。

有意思的是，据清康熙二十二年（1683）由瑞金知县朱维高主修的康熙《瑞金县志》卷九艺文志·诗·七律记载，苏轼作《东明观》诗（见图 3）。^{[7] 173} 可见，县志习惯称《东明观》，而府志为示区别习惯将地名放在诗名之前则称《瑞金东明观》。



图 1



图 2



图 3

三、苏轼到过瑞金吗？

关于苏轼是否作《瑞金东明观》诗，道光《宁都直隶州志》提出了质疑。清高宗乾隆十九年（1754），升宁都县为宁都直隶州，领瑞金、石城 2 县。宁都直隶州自建置以来，州志一直未能修撰成书，直到道光四年（1824）才刻印出版，“这是州志唯一的一次纂修”^[3]。因此，道光《宁都直隶州志》中也记载了大量瑞金的史实。

据道光《宁都直隶州志》卷三十寺观志·瑞金县记载：“东明观，县治溪南岸。苏东坡所谓‘浮金最好溪南景’是也。今观废，基尚存。”^{[8] 684} 同书卷二十三·寓贤志·瑞金县记载：“苏轼，字子瞻，坐元祐党。绍圣初安置英州，改徙广东惠州，取道瑞金，寓城南东明观，有诗。按：东坡先生赴惠时，往返俱未取道瑞金，辨见《县志·艺文志》。”^{[8] 563} 考辨收录于该书卷三十一之四·艺文志四·七言律《瑞金东明观》诗条目下，全文如下：

《瑞金县志》曰：宋哲宗绍圣元年甲戌四月壬子，苏轼坐前掌制诰命，语涉讥讪落职，知英州。六月甲戌，来之郡等疏苏轼诋斥先朝，诏谪惠州。又按《年谱》：先生年五十九，甲戌闰四月由定州赴英。六月至太平当涂县奉告，责授宁远军节度副使惠州安置，过庐陵作《秧马歌》。八月七日入赣过惶恐滩作诗，十七日过虔州作《郁孤台》、《祥符宫》等诗，过大庾岭、过韶州。又按：建中靖国元年，先生年六十六，度岭北归，二月以江水涸，小住虔州，有和旧作《郁孤台》等诗，又赠孙志举、吕倚次韵江晦叔等诗。三月杪舟发虔州，五月至常州，借居顾塘桥孙氏之馆。则先生赴惠时，往返俱未取道瑞金明甚。吕倚一首，亦是寓虔州作。至东明观一首，《东坡全集》未载。查初白《苏诗补注》录入补编，注从赣州旧《志》采录。冯星实《苏轼合注》亦仿查本存之。不知赣州旧《志》又何所据也。附记于此，以俟博雅君子。^{[8] 933~934}

上文大致包含了三层含义：一是苏轼从未到过瑞金，二是苏轼与吕倚的和诗是在寓虔州时所作，三是早期的《苏轼全集》未载《瑞金东明观》诗，后因赣州旧志有所记载而被补编至苏轼诗集中。

笔者曾在《苏轼游历赣南时间考》一文中考证道，苏轼一生曾两次途经赣南，时间总共为三个多月（不足四个月）。^[9] 其中，苏轼至迟在 1094 年 8 月 10 日抵达虔州城（虔州治所），

大致在 8 月下旬离开，“离虔州，过上犹”^[10]₁₁₇₀。上犹位于赣南西部（宋时属南安军管辖），而瑞金位于赣南东部，加上此次是赴贬所途中，不宜逗留较长时间，所以苏轼未至瑞金。

1101 年 1 月下旬，苏轼北返抵虔州城，大致在 3 月末离开。苏轼这次在虔州城逗留的时间较长，其原因在于“须水度赣（江）”。据孔凡礼先生点校的《苏轼诗集》记载：苏轼在《与宋汉杰二首》的第一首中写道：“某只候水来即行矣。”^[11]₁₈₀₆ 又在《与朱行中十首》的第五首中写道：“某蒙庇粗遣，已达虔州，少留，须水度赣（江），更半月行也。”^[11]₁₇₇₁ 又在《与南华明老三首》的第二首中写道：“久留赣上待水，犹更旬浃。”^[11]₁₈₉₀ 又在《与钱济明十六首》的第十首中写道：“某已到虔州，二月十间方离此。”^[11]₁₅₅₄ 后在《答苏伯固四首》的第二首中写道：“某留虔州已四十日，虽得舟，犹在赣外”。^[11]₁₇₄₁ 不过，苏轼当时并未成行。据《苏轼年谱》记载：3 月 21 日，苏轼还在虔州城“跋秦观《好事近》（山路雨添花），赠供奉官依泗。”^[10]₁₃₈₂ 苏轼在《书秦少游词后》中亦记载道：“供奉官依君泗居湖南，喜从迁客游，尤为吕元钧所称。又能诵少游事甚详，为余道此词，至流涕，乃录本使藏之。建中靖国元年三月二十一日。”^[11]₂₁₆₁ 苏轼在《与朱行中十首》的第六首中写道：“某滞留赣上，以待春水至，此月末乃发。”^[11]₁₇₇₂ 在第十首中写道：“某已得两舟，尚在赣石之下，若月末不至，当乘小舟往就之。”^[11]₁₇₇₃ 3 月末，苏轼与刘安世（字器之）一起启程北归。启程前，苏轼与虔化人孙勣（字志举、志同）“为舟次执别”^[11]₁₆₈₀。此外，苏轼曾在《与孙志同三首》的第一首中写道：“某启。衰朽困穷，故人不遗，远辱临访，旅泊两月，勤厚至矣。明旦决行，料公必欲追饯。”^[11]₁₆₇₉

北宋初期，乐史《太平寰宇记》记载：瑞金位于虔州“东南三百五十里”^[12]₁₆₃。北宋中期，王存《元丰九域志》记载：瑞金位于虔州“西南三百里”^[13]₂₇₅。虽然两者在里数和方向的记载上存在差异，但瑞金到虔州城的距离按宋时里数来看约在 300 至 350 里。今天的赣州到瑞金两地相距约 130 公里，若以正常步行 6 公里/小时来算，需要用时 21 小时 40 分钟；若以客船 28 公里/小时（静水速度）来算，需要用时 4 小时 38 分钟。考虑往返时间，以及前文所述苏轼在虔州城“须水度赣（江）”来看，苏轼不可能中途去瑞金游玩。

四、《瑞金东明观》诗在虔州城所作吗？

有学者另辟蹊径，提出苏轼虽未到过瑞金，但是他看了吕倚的《瑞金东明观》的图画之后凭作者的阅历和想像写出来的借景抒怀之作。^[2]

吕倚，字梦得。据宋人潘淳《潘子真诗话·补遗》记载：“吕倚梦得，维扬人。少有场屋声。善属对，喜收书画。蹭蹬不偶，老始以恩补虔州瑞金簿，致仕，贫无以归。年八十余，惟有一女，嫁赣人，因居焉。与王禹玉有旧，元丰间，饷钱二万，酒十壶。梦得作启致谢，隔句中，用‘白水真人’、‘青州从事’为对，禹玉极叹赏之。其后东坡过虔，以诗遗之云。”^[10]₂₄₄₉

当时，苏轼送给吕倚的诗为《虔州吕倚承事》，年八十三，读书作诗不已，好收古今帖，贫甚，至食不足。^[11]_{2449~2450} 全诗如下：

扬雄老无子，冯衍终不遇。
不识孔方兄，但有灵照女。
家藏古今帖，墨色照箱筥。
饥来据空案，一字不堪煮。
枯肠五千卷，磊落相撑拄。
吟为蜩蛩声，时有岛、可句。
为语里长者，德齿敬已古。
如翁有几人，薄少可时助。

另据《景苏园帖》记载：“吕梦得承事，年八十三，读书作诗，手不释卷，室如悬磬，但贮古今书帖而已，作诗以示慈云老师（指明鉴）。”^[10]₂₄₄₉ 结合以上材料来看，吕倚喜收古今帖。有学者据此推断道：“‘善属对’，表明苏轼与这位老进士之间有诗书往来；‘喜收书画’，可推断吕梦得在瑞金任主簿期间得到《瑞金东明观》一画藏之；待‘东坡过虔’，便把此画拿出给苏轼看，并要苏轼像当年给孔宗翰写《〈虔州八境图〉八首》一样见画题诗，于是，就有了《瑞金东明观》。东坡‘以诗遗之’，‘遗’的就是这首诗。”^[2] 这种分析主观武断。

众所周知，苏轼喜欢书字，时常把所见所闻手书下来交给诸子，放入手泽袋中，此为黄庭坚所亲见。^[14]₂ 如果苏轼见过吕倚收藏的《瑞金东明观》画并赋诗，那么极有可能被苏轼记载下来。如果苏轼没有记载此事，也极有可能被旁人所述。在赣南，苏轼一路慕名交往乡贤士绅，领略风土人情；一路在友人陪同下偕游唱和，游览美景佳胜。缘于此，苏轼在赣南不仅题诗寄慨留下了大量佳作，而且也留下了许多传说故事，如“东坡与刘器之同参玉版禅”、“馈药染翰”、“龙光寺诗讌”等。特别是苏轼的题字在虔州特别受欢迎。据《春渚纪闻》

卷六记载：“（东坡）先生自海外还至赣上，寓居水南，日过郡城携一药囊，遇有疾者，必为发药，并疏方示之。每至寺观，好事者及僧道之流，有欲得公墨妙者，必预探公行游之所，多设佳纸，于纸尾书记名氏，堆积案间，拱立以俟。公见即笑视，略无所问，纵笔挥染，随纸付人。至日暮笔倦或案纸尚多，即笑，语之曰：‘日暮矣，恐小书不能竟纸，或欲斋名及佛偈者幸见语也。’及归，人人厌满，忻跃而散。”^{[15] 92-93}如果苏轼为吕倚题过《瑞金东明观》诗，也极有可能被时人记载下来，并传为佳话。犹如苏轼与乡贤阳孝本在濂泉秉烛夜话，后人为兹纪念建“夜话亭”并刻“苏阳二公夜话图”。同时，正如前文所述，县志习惯称《东明观》，而府志为示区别习惯将地名放在诗名之前称作《瑞金东明观》。如果苏轼题过此诗，也应题名为《东明观》才合理。这也就说明，《瑞金东明观》诗应为后人假借苏轼之名而作。

综上所述，在目前传世的赣南地方志中，最早收录《瑞金东明观》诗的是成书于1543年的嘉靖《瑞金县志》，当时称为《东明观》。经过近八十年的传播，到1621年刻印天启《赣州府志》时，该诗的作者由“世传苏东坡作”演变为“苏轼”作。不过，瑞金县志习惯称作《东明观》，而赣州府志为示区别习惯将地名放在诗名之前称作《瑞金东明观》。受此影响，由于被地方志所记载，后人也就接受了苏轼作《瑞金东明观》诗的观点。如《名胜志》瑞金县东明观条下云：“观内有苏子瞻七言题咏一首，当即指此诗也。”^{[13] 2653}这种以讹传讹还表现在：赣州有道颇具地方风味的佳肴叫炒东坡，俗称醋糖果子炒猪大肠，这道菜取猪大肠洗净切成段，用当地泡制的酸菜（赣州本地人习惯称醋糖果子、醋果子）作为主要配料，再加其它佐料爆炒而成，其特点是色泽素雅，味道酸美，入口滑嫩。关于“炒东坡”这道菜名的由来，有两种解释：一种解释是其寓意在于因食用时耐人咀嚼，意味深长，犹读苏词。另一种解释是说苏轼在虔州城寓居时，特别喜欢吃这道菜佐酒，后人为纪念他而取名。但是，由于苏轼从未到过瑞金，所以《东明观》诗应为明武宗时期瑞金地方文人假借苏轼之名所作，大约在1510年东明观大火之后开始流传起来。

注释

- [1] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。
- [2] 谢世洋《苏轼被误判误编诗考论》，《南

昌大学学报》2004年第2期。

- [3] 黄源海《赣州地区方志简介》，《赣南师范学院学报》1984年第4期。
- [4] 黄露《赣南地区明代方志考述》，福建师范大学2012年硕士学位论文。
- [5] 天一阁藏明代方志选刊，嘉靖《瑞金县志》，上海古籍书店1961年版。
- [6] 北京图书馆古籍珍本丛刊(32)，天启《赣州府志》卷十九纪言志一·诗，书目文献出版社1988年版。
- [7] 日本藏中国罕见地方志丛刊，康熙《瑞金县志》卷九艺文志·诗·七律，书目文献出版社1992年版。
- [8] 赣州地区地方志编纂委员会编纂，道光《宁都直隶州志》，1987年重印本。
- [9] 李云彪《苏轼游历赣南时间考》，《苏轼研究》2014年第1期。
- [10] 孔凡礼撰《苏轼年谱》，中华书局1998年版。
- [11] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [12] (宋)乐史撰《宋太平寰宇记》卷一百八江南西道六·虔州·瑞金县，中华书局2000年版。
- [13] (宋)王存等撰《元丰九域志》卷六江南路·虔州，商务印书馆1937年版。
- [14] (宋)苏轼撰《东坡志林》点校说明，中华书局1981年版。
- [15] (宋)何薳撰《春渚纪闻》卷六，中华书局1983年版。

李云彪，赣南师范大学科技学院文法系讲师。

《刑赏忠厚之至论》法治思想探析

张国亮

内容提要 苏轼不仅文学才华出类拔萃，政治理念和法治思想亦是超群越辈，其“威与信并行，德与法相济”、“礼刑相为表里”等法治思想不仅当时在其治下得到较好实践，对现今法治也具有极好的指导意义。本文拟从苏轼文章《刑赏忠厚之至论》出发，对苏轼的法治思想进行不完全探析，“管中窥豹”式地重新审视苏东坡法律思想的历史价值和时代价值。

关键词 苏轼 《刑赏忠厚之至论》 法治思想 法律

一、苏轼其人

苏轼（1037~1101），眉山（今眉山市东坡区）人，字子瞻，一字和仲，号东坡居士，世称“苏东坡”。北宋著名文学家、书法家、画家，杰出的酿酒师、烹饪师和药师。嘉祐二年进士及第，宋哲宗时任翰林学士，曾出知杭州、颍州等地，官至礼部尚书。曾上书力言王安石新法之弊，后因作诗讽刺新法而下御史狱，贬黄州。后又贬惠州、儋州，在各地均有惠政。卒后宋高宗时追赠太师，谥号“文忠”。学识渊博，喜好奖励后进，与父苏洵、弟苏辙合称“三苏”；其文纵横洋溢，为“唐宋八大家”之一；其诗题材广阔，清新豪健，善用夸张比喻，独具风格，与黄庭坚并称“苏黄”；词开豪放一派，与辛弃疾并称“苏辛”；又工书画，尤擅墨竹、怪石、枯木等。有《东坡七集》《东坡易传》《东坡书传》《东坡乐府》等传世。

著名作家、学者林语堂先生对苏轼从来不吝赞美之词，有“人间不可无一难能有二”的盛赞，并在其《苏东坡传》一书中如此写道：“本书所记载的是一个诗人、画家与老百姓之挚友的事迹。他感受敏锐，思想透彻，写作优美，作为勇敢，绝

不为本身利益而动摇，也不因俗见而改变。他并不精于自谋，但却富有民胞物与的精神。他对人亲切热情、慷慨厚道，虽不积存一文钱，但自己却觉得富比王侯……他多才多艺、好奇深思，虽深沉而不免于轻浮，处世接物，不拘泥于俗套，动笔为文则自然典雅；为父兄、为丈夫，以儒学为准绳，而骨子里则是一纯然道家，但愤世嫉俗，是非过于分明。以文才学术论，他远超过其他文人学士之上……在为官职所羁绊时，他自称局促如辕下之驹。处此乱世，他犹如政坛风暴中之海燕，是庸妄的官僚的仇敌，是保民抗暴的勇士”。^{[1] 10~11}我想，这是对苏东坡其人极为全面客观公允而极具权威的评价吧。

二、《刑赏忠厚之至论》

（一）文章综述

“刑赏忠厚之至论”，本为宋仁宗嘉祐二年（1057）欧阳修以礼部侍郎、翰林学士知贡举的应试之题名，因苏轼所作应试之文极其惊世艳俗、出类拔萃而盛名于世，后《刑赏忠厚之至论》通常指苏轼应试之文。全文如下：

尧、舜、禹、汤、文、武、成、康之际，何其爱民之深，忧民之切，而待天下以君子长者之道也。有一善，从而赏之，又从而咏歌嗟叹之，所以乐其始而勉其终。有一不善，从而罚之，又从而哀矜惩创之，所以弃其旧而开其新。故其吁俞之声，欢休惨戚，见于虞、夏、商、周之书。成、康既没，穆王立，而周道始衰，然犹命其臣吕侯，而告之以祥刑。其言忧而不伤，威而不怒，慈爱而能断，恻然有哀怜无辜之心，故孔子犹有取焉。

《传》曰：“赏疑从与，所以广恩也；罚疑从去，所以慎刑也。”当尧之时，皋陶为士，将杀人，皋陶曰“杀之三”，尧曰“宥之三”。故天下畏皋陶执法之坚，而乐尧用刑之宽。四岳曰“鲧可用”，尧曰“不可，鲧方命圮族”，既而曰：“试之”。何尧之不听皋陶之杀人，而从四岳之用鲧也？然则圣人之意，盖亦可见矣。

《书》曰：“罪疑惟轻，功疑惟重。与其杀不辜，宁失不经。”呜呼，尽之矣。可以赏，可以无赏，赏之过乎仁。可以罚，可以无罚，罚之过乎义。过乎仁，不失为君子；过乎义，则流而入于忍人。故仁可过也，义不可过也。古者赏不以爵禄，刑不以刀锯。赏以爵禄，是赏之道，行于爵禄之所加，而不行于爵禄之所不加也。刑之以刀锯，是刑之威，施于刀锯之所及，而不施于刀锯之所不及也。先王知天下之善不胜赏，而爵禄不足以劝也，知天下之恶不胜刑，而刀锯不足以裁也，是故疑则举而归之于仁，以君子长者之道待天下，使天下相率而归于君子长者之道，故曰忠厚之至也。

《诗》曰：“君子如祉，乱庶遄已。君子如怒，乱庶遄沮。”夫君子之已乱，岂有异术哉？时其喜怒，而无失乎仁而已矣。《春秋》之义，立法贵严，而责人贵宽。因其褒贬义以制赏罚，亦忠厚之至也。^{[2]33}

《刑赏忠厚之至论》，是苏轼在宋仁宗嘉祐二年（1057）应礼部试所写的文章。该文用散文书写，以忠厚立论，援引古仁者施行刑赏以忠厚为本的范例，阐发儒家的仁政思想。文章说理透彻，结构严谨，文辞简练而平易晓畅。^[3]时任主考官的欧阳修阅此文章，十分赏识，认为“脱尽五代宋初以来的浮靡艰涩之风”，曾感叹“读轼书不觉汗出，快哉！老夫当避此人，放出一头地”，并极力赞赏此文作者“学问通博，资识明敏，文采烂然，议论蜂出。”此文之佳，可见一斑。

（二）创作背景

其一，“论”在中国文体发展史上具有悠久的历史，并且随着时代的变化，其内涵也呈动态的发展，表现出鲜明的时代特征。试论并非宋代首创，隋炀帝时进士科主要考策问，而在唐代的科举考试中，就有试论的内容规定。宋太祖时期沿袭唐及后周制；宋太宗至仁宗时，诸科试帖经、墨义，进士

除此另加试诗赋策论，论的地位初步确立。策论大多要求考生就一些时政问题展开论述，即论证某项国家政策或对策的可行性与合理性，侧重于考查考生解决问题的能力。

其二，《宋史·欧阳修传》记载：“（欧阳修）知嘉祐二年贡举。时士子尚为险怪奇涩之文，号‘太学体’，修痛排抑之，凡如是者辄黜。毕事，向之嚣薄者伺修出，聚噪于马首，街逻不能制；然场屋之习，从是遂变。”^{[4]10378}骈文在宋初几乎独霸文坛，成为人们猎取功名的敲门砖，被称作“时文”；与此同时，欧阳修背道而驰，在提倡诗文革新的基础上，通过科举考试来倡导平实朴素的文风。^{[5]20}可以说，苏轼此文正是欧阳修改革“文风”的产物和上佳之作。

三、苏轼《刑赏忠厚之至论》的法治思想

《刑赏忠厚之至论》通篇六百余字，段段契合、说理顺畅，以“审慎用刑”的角度出发，权衡赏刑，倡导“仁可过、义不可过”的观点，终而点题“以君子长者之道待天下，使天下相率而归于君子长者之道，故曰忠厚之至也”。^{[5]19~20}虽区区六百言，读起来却有青铜之音，在旁征博引说道明理之中，表达了苏轼“刑赏忠厚”的法治思想。用现代法言法语概括起来，主要有以下几个方面：

（一）“赏善并咏歌勉之，罚不善而哀矜惩创之”

苏轼在篇首用唐尧、虞舜、夏禹等诸位盛世贤主“爱民之深，忧民之切”引出自己对“赏善并咏歌勉之，罚不善而哀矜惩创之”做法的赞同。在逼供成形、厉罚成风的封建王朝，苏轼已认识刑罚作用的有限性，提出“礼刑相为表里”的思想，极力提倡在对不善之行为处以刑罚的同时，需要“哀矜惩创之”，以达到犯罪人能够“弃其旧而开其新”的效果。他指出，“礼之所去，刑之所取”，二者相辅相成。

苏轼“礼”“刑”之说，正是在阐述刑罚和教育二者的关系。对于违法犯罪者，刑罚理所当然，这是维护社会稳定、保护法内权益和震慑犯罪的有力手段，但是在加之处罚之时，应充分考虑其犯罪性质和社会危险性，不能一味强调依靠刑罚来治理社会，而应辅以教育相结合，起到事前预防犯罪、事后犯者真正回归社会的良好效果。我国的刑罚制

度中的缓刑实行社区矫正正有这个意思。

（二）“赏疑从与，罚疑从去”

紧接着，苏轼援引古文“赏疑从与，所以广恩也；罚疑从去，所以慎刑也”的记载，强调了自己“赏疑从与，罚疑从去”的思想。下文索引《尚书》名句“罪疑惟轻，功疑惟重。与其杀不辜，宁失不经”，亦是同理。

“言与赏而疑，则宁可与之；言当罚而疑，则宁可去之”，何尝不是与现代刑法所追求的“无罪推定原则”、“疑罪从无”和“疑点利益归于被告”等公平正义原则不谋而合。普通意义上的无罪推定原则，即“未经人民法院依法判决，对任何人都不得确定有罪。”^[6]疑罪从无，是无罪推定原则的引申标准，是指在刑事司法中，虽已有相当证据证明被告人有重大犯罪嫌疑，但全案证据尚未达到确实、充分的程度，尚不能确认被告人确实有罪的情况下，从法律上推定为无罪的一种处理方式。^[7]我国《刑事诉讼法》第一百七十一条、第一百九十五条对此亦有相关规定。^[8]

（三）“仁可过而义不可过”

苏轼认为：“可以赏，可以无赏，赏之过乎仁；可以罚，可以无罚，罚之过乎义。过乎仁，不失为君子；过乎义，则流而入于忍人”。此处所言“仁”“义”，窃以为可比“情理”二字。苏东坡所予表达的，正是“法理不外乎情理”的道理。

我们知道，在现实生活中，除了法律，还有习惯风俗，道德，伦理等约束着人们的行为。法理是一种较抽象的概念，是从宏观上研究法律的一般问题；情理表示人情世故、习惯风俗与道理。在司法实践中，法理与情理乃对立统一的辩证关系，法官必须在审理案件时，认定事实、逻辑推理和法律论证上运用情理因素，把握对案件的自由裁量权，缓和平衡法理与情理之间的利益冲突，才能最大限度地促进法理与情理的和谐统一，^{[9] 168}真正做到于法有据、于情有理。

（四）“赏不以爵禄，刑不以刀锯”

在原文中，苏轼首先提出古人“赏不以爵禄，刑不以刀锯”的说法，阐述说明后进而得出“是故疑则举而归之于仁”的想法，最终归拢到惟有以道德力量风化天下，才能使天下“相率而归于君子长者之道”的观点。其实，不难看出，此番表述体现的正是孟子“人性高于政治”的精神，苏轼用宽厚仁慈、忠厚仁爱的“君子长者之道”表达其追求法

律法制以人为本、人性关怀的理念。这不仅在当时极其珍贵，现如今亦是至关重要的。

（五）“立法贵严，而责人贵宽”

苏轼在全文最后点出，用《春秋》大义“立法贵严，而责人贵宽”的褒贬原则来制定刑赏制度，也是“忠厚之至”的。这是苏轼法治思想在立法层面的体现，意思是说“用严格（但是严苛）的法律来管理人民，但是惩罚人的时候则要宽大而不必斤斤计较”。

但是，研究苏轼后来的作品，我们则有看到苏轼在立法上要求“无责难”、主张“昔者圣人之立法，使人可以过，而不可以不及”的观点。正如周奇仕在其《论苏轼的法律思想》一文中所言：在立法内容上，苏轼强调法律不可严苛。他明确提出“无责难”的要求。所谓无责难，即不作过分要求，要使法律能够得到普通人遵守。他追述古代圣人，认为“昔者圣人之立法，使人可以过，而不可以不及”。但对于能够做到但是没有按照法律要求去做的人，则“可以深惩而决去之”，严厉惩罚。而“后之立法者异于是”，没有遵循圣人的这一原则，而是“责人以其所不能，而其所能者，不深责也”，结果自然是“其法不可行，而其事不立”。^{[10] 12}此二者前后有所不同，笔者愚钝，亦不知如何取舍，还望博学之士指点迷津。

四、苏轼法治思想评析

对苏东坡这样一位思想大家的法治思想做出全面评价显然是困难的，但周奇仕在其《论苏轼的法律思想》一文中的观点正合我意，用作此处无疑再好不过：

“苏轼以天人之资，悠游三教，学问既博，思考复深，加之经历熙丰变法的全过程，且仕宦地方多年，因而对国家面临的社会危机有清醒认识。其政治法律思想涵盖了吏治、经济、军事等诸多方面，处处体现了对时代困境的解答，时时饱含着对民众疾苦的同情……古往今来人们对苏轼政治法律思想的认识不断深化。在古代，赞誉者认为他政见独到，政治品格高尚，而批评者则贬其为纵横家，政治观点多变。近代以来，随着时代对变革的呼唤，王安石等变法派被歌颂，苏轼等老成则被目为守旧派，因而其法律思想得不到应有的重视。改革开放以来，一些历史人物面临着再评价，过去那种简单

贴标签的方式再也行不通。对苏轼的研究更为深入，学界已经初步关注到苏轼法律思想的历史价值和时代价值。”^{[10]36、40}

注释

[1] 林语堂著，张振玉译《苏东坡传》，长江文艺出版社 2015 年版。

[2] 苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局 1986 年版。

[3] 引自“百度词条”，参见：

[http://baike.baidu.com/link?url=10ixHccGf3ZC51nst-0SEx6o6E228_IMyjNy2gM1L62boNWXBnoPJRqu_U6TXUGXDntinQj-WR8K4N9G2qxpnnK#reference-\[2\]-863119-wrap](http://baike.baidu.com/link?url=10ixHccGf3ZC51nst-0SEx6o6E228_IMyjNy2gM1L62boNWXBnoPJRqu_U6TXUGXDntinQj-WR8K4N9G2qxpnnK#reference-[2]-863119-wrap)

[4] 参见孙佳巍《仁政思想与文学风格的传承——从〈刑赏忠厚之至论〉说起》，《北京教育学院学报》2006 年 04 期。

[5] 脱脱等《宋史》，中华书局 1977 年版。

[6] 《中华人民共和国刑事诉讼法》(2012 年版)第十二条之规定。

[7] 参见沈德咏《论疑罪从无》，《中国法学》2013 年 05 期。

[8] 《中华人民共和国刑事诉讼法》(2012 年版)第一百七十一条第四款规定：“对于二次补充侦查的案件，人民检察院仍然认为证据不足，不符合起诉条件的，应当作出不起诉的决定。”第一百九十五条第三项规定：“合议庭进行评议，根据已经查明的事实、证据和有关的法律规定，分别作出以下判决：(三)证据不足，不能认定被告人有罪的，应当作出证据不足、指控的犯罪不能成立的无罪判决。”

[9] 参见常艺《法理与情理》，《读天下》2016 年 11 期。

[10] 参见周奇仕《论苏轼的法律思想》。

张国亮，眉山市东坡区人民法院。

注释

[1] 孔凡礼《苏轼年谱》，中华书局 1998 年版。

[2] 高秀芳、陈宏天点校《苏辙集》，中华书局 1990 年版。

[3] 朱靖华《苏轼论》，京华出版社 1997 年版。

[4] 脱脱等《宋史》，中华书局 1977 年版。

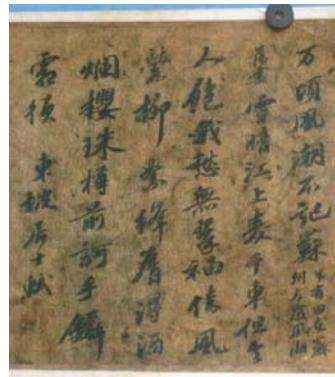
[5] 林语堂《苏东坡传》，时代文艺出版社 1991 年版。

[6] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局 1986 年版。

[7] 孔凡礼《孔凡礼古典文学论集》《苏东坡与杭州》，学苑出版社 1999 年版。

[8] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局 1982 年版。

韩国强，儋州市东坡文化研究会常务副会长、中国苏轼研究学会常务理事。



苏轼《浣溪沙》墨迹

(上接第 56 页)

到时候了，把给李公麟脸上抹黑的言论推翻，还历史一个真面目。

伤春无限实伤情

——读苏轼《蝶恋花》

商 拓

内容提要 苏轼《蝶恋花》（花褪残红青杏小）一词作于贬谪惠州时期，与他的身世遭际和思想的矛盾变化是相适应的。词的上片伤春，叹春光之将逝；下片伤情，感人生之失意。全词用比兴的手法，继承屈子香草美人意旨，以伤春寓伤情，寄托身世之慨，婉约中含旷达，成为了苏轼词中的名作。

关键词 苏轼 伤春 伤情 比兴寄托

《宋六十名家词·东坡词》中的《春景》是苏轼词中的一首名作，词曰：

花褪残红青杏小。燕子飞时，绿水人家绕。枝上柳绵吹又少，天涯何处无芳草。墙里秋千墙外道，墙外行人墙里佳人笑。笑渐不闻声渐悄，多情却被无情恼。^{[1]157}

这首词，朱彊邨《东坡乐府》和龙榆生《东坡乐府笺》均未编年，今人多认为是苏轼贬官惠州时期的作品，大概是根据《林下词谈》所载苏轼在惠州的时候与妾王朝云闲坐，见落木萧萧，凄然有悲秋之意，便让朝云唱这首词。

“朝云歌喉将啭，泪满衣襟。”苏轼问她是何故，朝云回答：“奴所不能歌，是‘枝上柳绵吹又少，天涯何处无芳草’也。”苏轼大笑说：“吾正悲秋，而汝又伤春矣！”不久朝云死去，苏轼再也没有听唱这支曲子了。^[2]

王朝云于宋哲宗绍圣三年（1096）七月“卒于惠州”^[3]，所以，今人将这首词定为苏轼在惠州时所作是有一定道理的。

苏轼一生仕途浮沉，多次遭到贬谪，经历是坎坷曲折的。与此对应，他的世界观也经历了一个复杂变化的发展过程。以儒家积极入世为主导，融合佛道清静无为的思想，不同时期都先后不同程度地在苏轼的身上有所反映，特别是他晚年贬谪岭南期间，那种出世与入世、悲凉与恬适、困苦与达观的矛盾，在他的诗词中更为充分地表现了出来。例如写春，他的《减

字木兰花》（春牛春杖）就连用七个“春”字，形象地勾勒出了海南春耕的生动图画，赞美了绚丽的春天和充满生命力的大自然，表现出随遇而安的旷达情怀。其中“不似天涯，卷起杨花似雪花”，于旷达中似乎也隐含着自己被谪天涯的苦闷。不过，苏轼的这首《蝶恋花》词描写春景却又是一番景象了。

这首词分上下两片。上片伤春，叹春光之将逝。先写花的凋落：“花褪残红青杏小”。花瓣飘落，红花凋残，幼杏刚从残花中绽出，色青实小，远未成熟。褪（音吞，去声），指花的萎谢。诗人抓住落花这一暮春特有的现象，寥寥七字，便把春光将逝的情景真实地描绘了出来，既点明了时间，又为伤春制造了气氛，与此前寇准《踏莎行》（春色将阑）一词中“红英落尽青梅小”同一意境。但苏轼此词用“褪”与“残”二字来写花的凋零，遣词造意，较之寇词，无疑更为精炼生动得多。次写飞燕、绿水、人家。“燕子飞时，绿水人家绕”。在空中，呢喃燕子，轻轻飞舞；在地下，绿水清流，围绕住户人家。这里诗人将境界进一步扩大，由写时间过渡到写空间，由写静止的花发展为写翻飞的燕子、流动的绿水和住户人家，由单写物景到物景和环境同时描写。“绿水人家绕”，即绿水绕人家。将“人家”提在“绕”字之前，一方面是为了押韵，使词读起来更富有铿锵的音乐美。另一方面也是为了强调住户人家，为后面的“墙里”、“墙外”作伏笔。“绕”字与天上燕子的“飞”相照应，把绿水回环的流动状态真实地再现了出来，是颇为精当的。后写柳绵、春风、芳草。“枝上柳绵吹又少，天涯何处无芳草”：春风吹动柳枝，柳花随风飘落，渐渐稀少；春草茂盛，一直长到天边。前一句写风吹柳花，是动景；后一句写芳草无边，是静景。“天涯”指天边，极言其辽远广阔。“何处”即哪处、什么地方之意，是否定的疑

词，它与后边的否定词“无”字连用，表示肯定的判断，说明芳草无处不有。前句“柳绵”二字是从谢道韫《咏雪》诗翻出，将谢诗的写冬景变为描写春之将逝，更体现出诗人惜春伤逝的情怀，真有推陈出新之妙。后句“天涯何处无芳草”则显然是化用屈原《离骚》“何所独无芳草兮，尔何怀乎故宇”句意，既使人联想到诗人也同屈子一样有着坎坷不平的遭际，又总括前面的落花、流水、柳绵、春风等不同的物象，将暮春景象推向更加广阔的画面，将描写春光将逝的萧条转为赞叹初夏将至的繁盛。明写芳草天涯，暗伤残春将尽，岁月流逝，于伤春中隐含伤情，巧妙地寄托着诗人自己身遭贬谪、长在天涯的失意惆怅之慨，故作旷达之语，颇含哲理意味，为千古传诵的名句。

词的下片伤情，感人生之失意。在这暮春将至的时候，最容易触动人们的是离愁别绪和久客思归的情怀。于是，诗人在伤春的基础上，十分自然地转入写人。先写“墙里”、“墙外”的不同环境。“墙里秋千墙外道”，“墙里”暗承上片的“人家”，“墙外”则暗承上片的“芳草天涯”。在那绿水环绕的住户人家，“墙里”有专供游春娱乐的秋千，“墙外”却是通向天涯、远无尽头的小道。“墙里”、“墙外”虽只一墙之隔，然而情景却大不相同，俨然是两个不同的世界。这简单的一笔，将上片的“人家”和“天涯”具体化，并为下文的“佳人”和“行人”作了很好的铺垫。次写“墙里”、“墙外”人物的不同活动。“墙外行人，墙里佳人笑”。墙外是远在天涯的行人，墙内却是荡着秋千寻欢嬉笑的佳人。“行人”与“佳人”，在这暮春时节，由于他们各自所处的环境地位的不同，对春天的感受和行动也就不同。“佳人”的笑，写出了她们游春的欢乐；“行人”在道，却突出了他们旅途难归的艰辛。“墙里佳人”的笑声必然会引起“墙外道”上“行人”的绵绵情思和无穷愁绪，并为这天真悦耳的笑声所吸引而驻足长听，借以排解自己抑郁的情怀；而墙外道上漂泊天涯、久客思归的“行人”又反衬出墙里“佳人”春游的欢乐。内外对比，互相映衬，更突出了他们之间各自遭际的不同和境况的有异。这里诗人连用两个“墙里”、“墙外”和两个“笑”字，采用顶真格的修辞手法，不仅使词的句式节奏更加分明，内容联系更为紧密，而且更着重强调了“墙里”、“墙外”境况的不同，为下文引出人物心情的不同打下了基础。后写“墙里”、“墙外”人物的不同情怀。“笑渐不闻声渐悄，多情却被无情恼”。墙里的佳人并不知道墙外还有一个多情的伤春的行人，无情地翩然离去，笑声渐渐地

寂灭消失不复听见了。多情的行人十分扫兴，也只好恋恋不舍地离去。这里的“闻”不是行人的听，而是指声音的传播送达；“笑渐不闻”是说佳人的笑声没有传来，暗示佳人已“无情”地离去。“声渐悄”才是指行人，“悄”指寂灭，是指行人耳中佳人的笑声渐渐地变小了，直至寂灭无闻，暗示行人驻足久听的“多情”。这里，以“多情”写行人，以“无情”写佳人，看起来似乎是矛盾的，但实际上却是和谐统一的，十分自然。本来，墙里的“佳人”是看不到墙外的“行人”的，因此，“墙外行人”对“墙里佳人”尽管枉自“多情”，而“墙里佳人”在毫无所知的情况下当然只能是“无情”可言了，所以，这位“墙外行人”就不能不陷入更深的惆怅烦恼之中。“多情”既指“行人”对“佳人”嬉笑撩拨起来的情思，也指“行人”失意伤感的情怀之深。“无情”表面上写“佳人”对“行人”的不理解，暗里却表明“佳人”对“行人”本无所谓感情。“恼”，写行人被引起的感伤烦恼，一个转折连词“却”，把“佳人”与“行人”在这暮春时节的不同情感紧密地联系了起来，顺势天然。“多情却被无情恼”，词的末位用一“恼”字作结，托出了一个“落花有意，流水无情”的境界，与上片末句“天涯何处无芳草”的故作旷达恰成鲜明对比，强烈抒发了词人自己对人生失意的感叹哀伤之情，这对读者来说是显而易见的。晏殊《玉楼春》词有“无情不似多情苦”句，与苏轼《蝶恋花》词此句意境全同，然而那韵味却相去甚远：一个“恼”字却有着“苦恼”、“烦恼”、“恨恼”、“怨恼”等多种意义，语气究竟比用“苦”字要强烈得多。可见，苏词此句千百年来一直为人们传诵不衰是很有道理的。这里词人纯用叙事手法细致地刻画出人物微妙的心理，突显出“佳人”与“行人”的不同情思，在暮春图画上又增添了丰富的人物形象，可谓画龙点睛，更能使人产生感情的共鸣和富有人生哲理的联想，读起来着实让人感到韵味无穷。苏轼“以诗为词”^[4]，“一洗绮罗香泽之态，摆脱绸缪宛转之度”^[5]，形成了以豪放、刚健为主的艺术风格。但在苏词中也不乏婉约绮丽、细腻温柔，近于晏殊、欧阳修、温庭筠、柳永等人的作品，形成了他词作风格的另一面，正所谓“端庄杂流丽，刚健含婀娜”（《次韵子由论书》^[6]）。苏轼这首《蝶恋花》词以伤春寓伤情，含蓄婉转，缠绵悱恻，就是这方面的代表作之一。王士禛《花草蒙拾》说：“‘枝上柳绵’，恐屯田（指柳永）缘情绮靡未必过。孰谓坡但解作‘大江东去’耶？髯（指苏轼）直是轶伦绝群。”^[7]（下转第 77 页）

“闲敲棋子落灯花”

——方永江《且行：苏祠外仰视》读后

周 强

捧读方永江的随笔文集《且行：苏祠外仰视》，头脑中突然跳出宋代诗人赵师秀的这句诗。如果可以选择，中国的文人，愿意生活在宋朝者众。宋朝是中国历史上紧接着唐朝的又一个伟大的人文盛世。编书治史，通鉴古今不说，光文学成就，诗词文章，不输前唐。文治上的辉煌荣光，盖过了政治方面的靖康之耻北宋倾毁、几皇跳海南宋灭亡之痛，鼓荡着千古文人士子文墨风骚的心结和著书立说安身立命的梦想。就像赵师秀的诗句带给人的映像，在时代宏大的人文背景之下，庭院深深处一方小小书房，窗外蛙鸣蝉唱，窗内孤灯闪烁，读书人或读圣贤或抚琴曲或敲棋子，神游万物知会故交，好一派琴棋书画闲适性情，让人羡让人叹。我已经分不清楚是《且行：苏祠外仰望》中的文字把我带到了古意温存的文化腹地，还是中国几千年传统文化所造就的文人性格把这些文字刷亮。无论如何，阅读中所达到的境界，应该是作者写作时的境界的延伸吧。永江读诗书，品文人，潜行于传统文化的底层，发掘着日渐式微的精神养分，用文字传递着闲逸的性情和逍遙的兴致，淡泊宁静的心境，让文字也变得纯粹而多情。

这一本薄薄的文集，包括了两个厚实的部分。一部分，是作者怀着景仰的心情遥望乡贤苏东坡，作者在东坡家乡主持着苏轼文化研究的工作，在朝夕相处中，深受东坡精神的感召，他将自己的情意聚焦于这位千年文化英雄，潜入先贤的精神世界，试图发掘出文化伟人特立独行的文化品格，他笔力深耕，细说着东坡老人的禀性异赋，深情款款之中，其实也在倾述作者在历史兴衰、文化嬗变、人性浮沉中所生发的感慨。同时，作者还追随东坡的流风余韵，或抚触依稀可辨的处处遗迹，对东坡文化精神的传承和延续发出既包含着信念，又带了些艾怨的咏叹，文字饱含热度，充满文人的责任和忧患，就算还没有振聋发聩之力，也给人留下了不少启迪。

关于苏东坡，这位使无数中国的读书人为

之所倾倒，所爱慕的天才，已有林语堂先生对他充满热情而中肯的高论，林先生的一句话，就说尽了苏东坡，他说：“像苏东坡这样的人物，是人间不可无一难得有二的。”千百年来，眉山人总是以自己的家乡出了这样一位伟大的人物而自豪，无论为官为民，都自觉地用东坡文化来象征自己家乡的地域文化。生活在眉山的读书人，不仅以生活在这片具有如此深厚文化底蕴的土地上为荣，更是以努力弘扬东坡精神为己任。对永江而言，这算得上是他当前的职业工作，但他显然不止尽职而已。细读方永江的这些文字，你能感觉到他在责任之外，还有一种情怀，那是对苏东坡的爱戴，也是对中国几千年传统文人精神的敬意、缅怀和重建的愿望。他的思维开阔灵动，思路放任，接千载万物皆能起兴，文笔则信马由缰，袒陈自己的深思熟虑或瞬时感慨，文中的观点见解真的如清香书房里敲落的灯花，闪烁飞舞。

文集中的另一部分，是作者品读身边友人有关苏东坡的著作文章的体会。俗话说，学人自有心得。在千载读书城的眉山，历来有读书作文的传统，方永江的身边，就有许多读书人总是置身于世事纷乱之外，读他人的书写自己的文字，特别突出的是，读书尤爱东坡诗文，作文也爱说东坡。方永江关注着这些读书人的著作文章，既表现了对身边文友故交的尊敬，也努力在这些亲切的文字中寻找养分。他读书读得细致读得闲适，每每能读出深味品出精彩，他把自己阅读中的所得抒写出来，不仅记下了心得感想，也记下了自己挑灯夜读时那份难能可贵的心情，更重要的是他也在借他人的酒杯，醉自己的情怀，在与人对谈共鸣中，抒发着自己的对东坡文化的独到见解。

永江所提供的这些清新文字，让人在喧嚣忙碌的氛围下，能够找回片刻清丽脱俗，温暖一回蒙尘的心情。

周强，眉山市政协副主席，文学评论家。

小说家的学者笔法 ——读郑秉谦的《苏海一瓢》

郑 朝

1956年我从朝鲜战地回到杭州，落籍美术界，对浙江文坛十分陌生，在众多文艺作品中，只赞赏秉谦先生的《柳金刀和他的妻子》。1957年后，他淡出文坛。及至二十年后他平反，因双方耕耘的领域不同，亦未见面。及至彼此垂老，因均属离休干部，始相识于疗养院。五百年前共一家，他小我一岁，今年尝赠我《苏海一瓢》。此书副题为《一个当代作家对九百年前大师的凝视》，这是他研究苏轼的专著。一个小说家去写研究文章，而目的还是写小说，他准备用他一生最后的力量，完成他的长篇历史小说《东坡三贬》。在我国古典文学系统中，素有“韩潮苏海”之称。苏海者，苏东坡史实之海、著作之海也。

关于苏东坡，我还有点缘分。早年我在杭州孤山“西湖艺专”学艺，即住在白苏二公祠。但这个祠在杭州人的口头上，却一向叫苏白二公祠，个中是否就含有杭人的偏爱呢？我们当时的食堂内，躺着许多有关苏白的碑刻，当时寝室的后面也有东坡手书摩崖石刻。但当时我崇尚新文艺，对这些珍贵古迹，都不屑一顾。后年岁渐长，喜读古典文学，并专研书画，才对苏轼的诗文书画，顶礼膜拜，拜倒足下。我写中国绘画史，大力推崇他的逸笔草草，他不愧是中国文人画的创始者。一位著名书法家为我作书，向我索句，我说东坡的“纵一苇之所如，凌万顷之茫然”不就是现成的吗？“西泠印社”社长难觅，我心血来潮，作文《请老市长苏东坡任西泠印社社长》，虽有戏谑意，亦真情所致。

今捧读秉谦《苏海一瓢》，甚觉内容深厚。这二十多年来，他几乎读遍苏轼著作，外加查阅卷帙浩繁的有关东坡的资料，埋头伏案，深思熟虑，孜孜矻矻，方得出这一成果。拜读之后，我觉得这是小说家驰骋构想和学者严谨求证的结合，其中具有独到的见地。他自谦于苏海中只得一瓢，而我则只得一滴，以一滴论一瓢，难矣！不顾简陋，姑妄言之，望读者作者有教于我。

性格鲜明 丰富统一

秉谦认为苏轼价值观有三境界。东坡是奇才，所学驳杂，所谓“大苏死后忙不彻，三教九流都扯拽”，但其中主要是儒释道三家，而以儒为主。儒释道在中国流行千年，共存共荣，且互相补充。在许多士大夫身上，都有相互渗透、彼此融合的痕迹。苏轼胸罗百家，思想异常丰富复杂，且一生经历坎坷，大起大落，阅尽人间百相。于是他因时因地因事，便具有价值观的三境界：浩然之气，超然之度，廓然之思。这三种思想境界，指导与涵育了他的一生，终于使他成为千年一遇的人世英雄、万世常青的文化大师。举例说，儒家对士人的人生道路有一句明示：“达则兼济天下，穷则独善其身。”东坡则说：“不必仕，不必不仕。必仕则忘其身，必不仕则忘其君。譬之饮食，适于饥饱而已。”既不失儒家宗旨，亦含有黄老顺乎自然之哲理。后来他被流放到荒蛮的岭外，竟然与朝云一起念佛修道。研究者如果取其信仰的一端，或以不变的观念去分析其价值观，则必以偏概全或茫而无绪。秉谦则以宏观的视角，融会贯通，综合为浩然、超然、廓然三境界，不仅贴切，并且具有很大的新意。

林语堂前辈说苏轼是“具有现代思想的古代人”，秉谦亦受启发，多次提及。社会发展由神权、君权而民权，九百多年前的苏东坡也已有些民主思想了。历来士大夫以“往来无白丁”为尚，而东坡却自诩“吾上可陪玉皇大帝，下可陪卑田院乞儿”。他对人确无贵贱、富贫、近疏以至华夷之别，尊重妇女，甚至对下层与风尘妇女，也有一种平等心、同情心。

作者不仅强调苏轼性格的丰富复杂，也不忘其性格中的矛盾。他既具浩然正气，不惧邪恶，敢于抗上，为民请命，毫不畏死，但在乌台诗案中，他疑将死，却十分害怕，写下“梦绕云山心似鹿，魂飞汤火命如鸡”之句。含冤而死，难免恐惧，这是一例。郑板桥说他“一

生觉得世上没有不好的人”，这是他的好处；但他又“恃才傲物，慢而侮人”，这是他的不好处，互相矛盾，这是二例。用人性的角度、多元的角度看，这些矛盾却能统一。这样才能形成完整的、鲜活的苏东坡。

剔抉爬梳 专题厚重

金币有两面，一正一反。苏轼一生，也有两面，一顺一逆。昔读苏轼诗文，激赏其慷慨激昂、乐观积极，总以为他一生顺遂，其实不然。秉谦沉下心来，披阅卷帙浩繁的资料写成此书，重点却是其逆境一面，这使我对苏轼有一个全面深入的了解。苏轼自述：“问汝平生功业？黄州、儋州、惠州。”此伤心地伤心语也。苏轼的贬谪生涯是本书的主要内容。除《苏轼的贬逐生涯初探》与《试读苏轼的价值观三境界》两篇长文外，其他《乌台诗案剖析》《苏轼购置田园考》与《苏轼屡变归老地寻因》等文，均涉及这一内容。他的贬逐生涯，合共15年左右，占其身居官场时间的三分之一。其间，他不仅精神备受折磨，并且生活困苦，有时生存都成问题，不仅“食无肉，病无药，居无室，出无友，冬无炭，夏无寒泉”，甚至食无米、穿无衣。但这艰难困苦的生活，却成全了一个诗文大家，他在黄州写的赤壁二赋一词，在惠儋二州写的和陶诗，以及其他一些看似平淡实则绚丽的散文书信，却是他作品的高峰。

秉谦是小说家，他的研究一入手即深入苏轼的感情领域，牢牢地抓住朝云这条线。我早就知道这个在苏轼生活中起过独特作用的女子，惊鸿一瞥，却不知其详。本书中《闲话苏轼与朝云的性格魅力》《东坡“朝云诗”考释》与《玉雪为骨冰为文》三文，几乎记叙了她的一生。她是我们杭州的贫家姑娘，12岁进入苏府当“女使”，后来苏轼以自己的爱好与性情，教育她，塑造她，使她成为一个能走入苏轼内心的、能歌善舞的侍妾。苏轼顺利时，她一言半语便能挑明苏轼的内心与失误。一日饭后，苏轼指着自己腹部问：“此中何物？”，众侍儿有的说是锦绣文章，有的说是经国大略，独朝云回答：“学士一肚皮不合时宜！”苏轼在逆境中，众妾散去，独她不肯去，侍奉他到荒蛮的岭外。她34岁病卒于惠州，东坡悼念不止，说她“一生辛苦，万里追随”，为她写下多首悼诗。

思想感情 融入文论

秉谦是作家，在写诗歌散文、小说传记时，自然充满感情；他的奇特之处，在于他写研究

文章时也融入感情。他二十出头、风华正茂时，就写出充满感情的好小说。不料1957年却因文罹祸，打入另册。他的夫人叶英娣女士，不离不弃，忠诚相随，甚至在本书写作时，她仍在陪夫寻访东坡流放地。书中岂无他们的泪水和甜酸苦辣？

试阅《“乌台诗案”剖析》一文，诗案不因诗，书狱不以狱，而充满封建统治阶级的构陷与卑劣。这些人或无中生有，造谣生事；或深文周纳，无限上纲；或以过从论罪，搞“一锅端”；或由政治而学术，只要你在政治上有不同意见，则抹煞你过去的一切，否定你的学术成就。如此种种，我们这些经过多次极左运动的知识分子都十分熟悉。这些恶行，身受其害的本书作者，从东坡被迫害的历史中，均能随手拈来，一一道出。关于东坡后来在流放中的种种困苦、屈辱、愤懑、无奈，作者更感同身受。因此在研究论文中，作者的感情亦时时洋溢在字里行间，成为秉谦文论的一个特点。

书中写朝云之文，还提到俄国十二月党人的夫人们抛弃她们的贵族生活，伴随丈夫流放西伯利亚。书中也曾提到上世纪中期中国“右派”的妻子们的坚贞不屈。这些特殊的历史背景，也构成了作者与读者普遍赞扬、钟情朝云的原因。

本书还有一个特点，即重考据与校勘。作者虽是小说家，但在学术研究中，绝不虚构，全凭证据。在中国传统学术研究中，“考据、义理、辞章”三者，考据乃为文之本。校勘版本，刊正舛误，不可轻视。东坡著作，浩瀚如海，有的在成集的当时，即有错谬；有的在九百年流传过程中，传抄勘刻，亦有出入；有的则未被深入研究，“想当然耳”。这些作品近年来虽经学者重新勘校，编纂出版，但不明或谬误之处，所在多有。举例来说，东坡优秀词作《南歌子》（西暗初疑夜、日出西山西、带酒冲山西），九百年来无人知其准确系年，或说乃湖州之作，或说乃由徐州、汴京去湖州道上之作，或说乃凤翔之作。秉谦拿这三阙与东坡元丰五年去沙湖求田途中写的《定风波》《浣溪沙》《西江月》作了对比，从外证与内证同时入手，判定它们是黄州之作，一扫人们几百年来的困惑，这在苏词研究中，应说是个突破。作者这种绝不人云亦云、依样画葫芦、寻证求实的精神，十分可贵。

郑朝，美术史家、文艺评论家，离休前为中国美术学院研究员、浙江省文艺评论家协会顾问。

韩国苏轼研究述略（八）

〔韩〕洪瑀钦

这一岭南大学本《东坡源流》跟上面 5 个写本《东坡源流》的书名虽然一致，而其内容则完全不同。我们检讨这两种《东坡源流》，则可以推测编这两种书的原著者对苏轼文学的特性和其学统渊源具有的学问水平是非常深刻而有系统的，并且这内容不同又广泛流布的多数写本，使我们可以感觉到抄书时的文坛学习苏轼文学的风气是多么热烈。

但很可惜，这两种书里没有序跋，故不能知道原编者、编年及编书来历，只是在汉城大学本末尾有“霞石吕圭文抄以赠赵生重协”和“岁壬辰冬天藏于华山书屋”；洪氏本的书皮左边上面有“甲申四月上浣制”；岭南大学本书皮中央有“壬戌十一月”等誊抄者名和抄写年月的记录。另外，还有琴道渊氏对自己所藏本的来历说明，在韩国精神文化研究院本第 39 页到 55 页用的书体是秋史金正喜（1786～1856）书体。

这几种记录之中，汉城大学本里虽然有吕圭文、赵重协等的人名，但因为他们的生平未详，故以此不能推定抄写的年代。据书的纸质和保存状态，则“岁壬辰”的“壬辰”，可能是 1862 年的壬辰；洪氏本的“甲申”年，可能是 1884 年的甲申；岭南大学本里的“壬戌”，可能是 1862 年的壬戌；韩国精神文化研究院本的年代，一定是金正喜完成自己书体的 1830 年代以后。即使如此，至今仍不能确定这两种《东坡源流》原书的来历，而抄写目前流传下来的各种写本《东坡源流》的时期，大概是 19 世纪中叶左右。如果是这样的话，我们可以知道近世朝鲜后期文坛对苏轼学统渊源特别关心的新趋势。

第七节 近代韩国文坛对苏轼文学的学习和研究

这里说的“近代韩国”，是指从近世朝鲜朝

终结的 1910 年到目前差不多 100 年间的韩国。韩国历史当中，近代实是连续处于艰难逆境的时代。1910 年到 1945 年的 35 年间，呻吟于日本殖民统治的压抑之下；1945 年从日本统治下解放以后，因市场经济主义者和共产主义者的对立，招来民族和国土分裂的悲剧；1950 年 6 月 25 日，南北韩两个政治集团各以美国、日本、中国、苏联等为后台，爆发了前所未有的民族战争，而且至今虎视眈眈，实为世界人民所注目。因此，南韩依靠西洋的军事实力和物质文化而维持政权，渐次丧失固有的美风良俗，化为黄金万能主义的非道德的社会；北韩为了储备战争武器，尽力倾注，故使人民不免困穷饿死之痛苦。

那么，这一历史过程之中的近代韩国文坛，接受苏轼文学的情况，可以分为学习和研究两个方面考察。

一、近代韩国文坛学习苏轼文学的原因和实况

近 100 年以来，韩国的文坛，虽然处在风霜混沌的历史旋涡中，而汉文古典文学教育之命脉，仍然维持下来了。其中，学习苏轼文学的原因和实况大概是如下。

近代韩国文坛继续学习苏轼文学的原因有三：

第一，苏轼文学不但表面上对韩国文学有影响，而且它的艺术性已融化为韩国文化传统的血液。比如说，韩国传统民歌当中的《赤壁歌》和韩国两班阶级（文武两支配阶级层）民俗之中“赤壁船游”等的渊源，都是从苏轼《赤壁赋》下来的，而它已成为普遍的韩国传统文化的属性。所以，要了解《赤壁歌》和“赤壁船游”的韩国人，不学习苏轼的《赤壁赋》不行。

第二，购买有关苏轼的传统汉文古典课本

很容易。这些课本之中，最重要的文献，有宋代黄坚编的《古文真宝》和明代茅坤（鹿门）编的《唐宋八大家文抄》。这两种书，在韩国继续出版，故过去文翰家大部分有这种书。其中，《古文真宝》则所载作家多，而分量少，所以是更广泛的普及课本，目前也是如此。

第三，是中等学校和大学国文系课程的教科书里都有汉文课程。勿论日本统治时代，还是解放以后至今为止，韩国中等学校和大学继续重视汉文教育，而在教科书里一定编入汉文课程。我们看那自古及今中等学校和大学的汉文课本，不管哪一种课本都载有苏轼的前后《赤壁赋》。所以，至少有中等学校以上学历的国民，都知道一些苏轼文学和苏轼在中国文学史上的地位。而对苏轼的生平和文学特别有兴趣的人，就开始深入研究苏轼。

在近代韩国文坛，学习苏轼文学的实况，大体上可分两个历史阶段。

一是从1910年到1945年的日本统治下35年间，这35年间，是传统文化和新文化的交替时期，故在当时文坛，受到以汉文化教育为主的近世朝鲜文人和受到以西洋文化教育为主的新时代文人混在一起。因此，这个时候的文人当中，有的人在新式学校由新编的汉文课本而学习一些苏轼文学作品；有的人还在乡校、里塾、书堂等传统的汉文教育机关，依《古文真宝》、《唐宋八大家文抄》等传统课本学习苏轼文学。由此可见，在这第一个时期，学习苏轼文学的实况，比近世朝鲜已有变化，但还是重视学习苏轼的时期。

二是从1946年到目前的55年间。经过所谓“6.25”韩国战争以后的韩国文坛，竭力排斥从中国来的传统文化，而倾倒于西欧科学文明，故由传统方式的教育机关而学习苏轼文学的文人也越来越减少。只是在中等学校汉文课本里学习苏轼的《赤壁赋》等极少数作品而已。

二、近代韩国文坛研究苏轼文学的概况

1945年以后到现在，韩国虽然处于艰难时期，而仍以教育为国家民族发展的基础，不但设立非常多的初、中等学校，而且在短时期内，设立很多国立和私立大学，开设了人文和理工方面的专业课程。其中，国立汉城大学，最初成立中国文学系，依新教育的体制和方法来教中国文学史和其他有关中国文学的科目。后来，成均馆大学、韩国外国语大学、延世大学、高丽大学、梨花女子大学、岭南大学、檀国大学、建国大学、庆北大学、釜山大学、全南大学、

忠南大学等全国大部分大学都办了中国文学系，一面教有关中国文学的科目，一面对中国文学作深入研究。

近几十年来研究中国文学的韩国学者当中，特别对苏轼文学研究，有一些成果的人如下：

大韩民国初期开拓中国文学研究的学者：

从1910年到1945年，在日本统治之下的韩国，还不完全脱离以汉文为主的传统教育，还是从书堂、里塾、乡校等旧式教育机关受到汉文教育，通晓汉文的文人很多，而受到新式学校教育，以新学问研究方法来研究中国文学者非常少。这时，韩国学术界幸亏有下面两位中国语文学者，开拓了研究中国文学的新路线。

车相辕（1910～1990），中国文学者，钦慕陶渊明和苏轼，自号为渊坡，历任汉城大学教授，韩国中国学会长、大韩民国学术院委员。著有《中国古典文学理论》（汉城大学博士学位论文，1967）、《中国文学史》（1954）、《唐宋古文运动与批评》（1968）等学术研究专著。

车柱环（1920～），中国语文学者，韩、中比较文学研究者，历任汉城大学中国语文学科教授、韩国中语中文学会长、大韩民国学术院会员。著有《东坡词研究》（《震檀学报》35辑，1973）、《中国词文学论考》（汉城大学出版部，1982）、《高丽与中国词学的比较研究》（《词学》第9辑，华东师范大学出版社，1992）等学术研究专著。

这两位学者对中国文学或者是对苏轼文学的研究成果，对韩国文坛中国文学研究之发展，实有草创之功，具有不朽的意义。

70年代用比较文学的方法来研究苏轼文学：

到了70年代，韩国学者研究中国文学之水平，已有相当提高，而且从日本和欧美各国接受比较文学的方法而开始研究中国文学和韩国文学的相互影响。因此，从这个时候，对苏轼文学的研究也有这样的倾向。从下面几位学者对苏轼文学研究的题目，就可知道当时文坛的研究趋势：

成元庆：《关东别曲与赤壁赋的比较研究》（建国大学硕士学位论文，1964）

赵承观：《韩国文学上的苏东坡》（东国大学，国语国文学会论集，1964）

洪瑀钦：《苏轼文学对韩国文学之影响》（岭南大学硕士学位论文，1972）

从近代韩国文坛研究苏轼文学的过程来看，这三篇论文，实是含有相当的历史性的意义。

80年代以后专门研究苏轼文学的学者日益增加：

韩国教育历史上，80年代真是一个中国语文教育的复活期。回顾当时的情况，因为中国的国力发展和国际地位提高及韩、中建交必需性等的原因，韩国政府为了培养同中国外交的人才，在全国大部分的国立、私立大学里面，成立中国语文学系和硕士、博士课程，积极奖励对中国语文学的研究。在这一时代背景下，研究中国文学的韩国学者，虽然质量不够，而在数量上急增。研究苏轼文学的人亦乘这样的时代要求而越来越多。看一看下面的例子：

洪瑀钦：《苏东坡文学之研究》（台湾教育部博士学位论文，1978）、《韩愈文学与苏轼文学之异同性》（李贞浩博士停年退任纪念论文集，1972）、《苏东坡文学之豪放性小考》（国语教育论集，韩社大学，1979）、《苏轼文论简介》（《中国语文学》创刊号，岭南中语中文学会，1980）、《苏东坡文学的特色》（《中国语文学》第5辑，1982）、《苏东坡文学的背景》（岭南大学校出版部，1983）、《苏轼文学对李奎报之学之影响》（《古典文学》第7辑，台湾学生书局，1985）、《苏轼文学中所现之高气大节》（《中国语文学》第7辑，1986）、《苏东坡文学中所现之“法度”与“新意”》（《中国语文学》第12辑，岭南中语中文学会，1986）、《东坡书论赏述》（《民族文化论丛》第9辑，岭南大学校民族文化研究所，1988）、《写本<东坡源流>简介》（《第三届中国域外汉籍国际学术会议论文集》，台湾联合报国学文献馆，1989）、《赤壁赋赏述》（《岭南语文学》第16辑，1989）

禹俊浩：《苏东坡散文研究》（韩国外国语大学硕士学位论文，1980）、《苏东坡辞赋研究》（韩国外国语大学博士学位论文，1990）、《前后赤壁赋的绘画性》（《湖西文学》第14集，1988）。

陈玉卿：《苏东坡记文考》（汉城大学硕士学位论文，1982）。

安永吉：《苏轼的艺术思想》（弘益大学硕士学位论文，1983）。

岭南中国语文学会：《中国语文学》第10辑《苏轼特辑I》（1985）、第11辑《苏轼特辑II》（1986）。

曹圭白：《苏轼的和陶诗研究》（成均馆大学硕士学位论文，1985）。

陈英姬：翻译《苏东坡评传》（原著者，林语堂，知识产业社，1987）。

宋兰教：《苏轼词研究》（韩国外国语大学硕士学位论文，1988）。

柳钟穆：《苏轼词研究》（中文出版社，1993）。

柳基荣：《苏轼对韩国古代文学的影响及其高丽观之探讨》（复旦大学博士学位论文，1996）。

这几位学者的研究成果，能使我们了解近年来韩国文坛对苏轼文学研究之进展。

第八节 结论

以上，我们一瞥历代韩国文坛接受中国北宋苏轼文学影响之概况。归纳其要旨而为结论如下：

（一）韩国文学史上，开始接受苏轼影响的时期，大概是文臣掌权的高丽前期文宗三十四年（宋神宗元丰三年，公元1080年，苏轼45岁）左右。接受的原因有两种：一是惊动宋文坛而传播于四海的苏轼声华；一是对前代传入而产生了颓废文风的骈俪文深感不满的高丽文人，热望出现新思潮的文风。举例来说，在这个时候，奉使入宋的高丽使臣金觐，羡慕苏轼兄弟的声华，不但把自己两个儿子的名字取名为“富轼”和“富辙”，并且教他们学习古文，金富轼用很高水平的古文写下了著名的《三国史记》。

（二）到了武臣掌权下的高丽中期文坛，以李奎报为主的新进士类，积极排斥浮虚纤靡的骈俪风的科举文（时文，或称场屋文），而热烈欢迎苏轼的豪放富瞻的古文。所以，为了出仕，不得已学习科举文的年轻人之中，每年通过科举考试的30名，就立刻抛弃没有用的场屋文，而专心学习豪放不羁、富瞻豪迈的苏轼诗文。故当时人都说：“年年三十东坡出”。由此而观之，在韩国文学史上，接受苏轼文学菁华滋液之时期，可以说是高丽中期。

（三）附属于元帝国之后的高丽后期文坛，已由元京开始输入《集注四书》、《性理大全》等朱熹理学资料的出版物很多，故对苏轼文学的兴趣慢慢减少。当时代表文人李齐贤也相当喜欢苏轼的生平和文学，而其喜欢的深度，则已比不上中期文人，在继承李齐贤学统的李穑和李穑的门人郑梦周、李崇仁、郑道传、权根、吉再等的文集里面，几乎看不见有关苏轼的痕迹。

（四）近世朝鲜是以朱熹理学为建国理念之专制君主王朝，故王室积极宣扬忠君爱国的节义精神，而竭力排斥忽视君主权威的异端思想和文学。其前期文坛花了不少国家经费来继续翻译杜甫诗，而贬低李白、苏轼等豪放不羁文

学，就是一个明白的例证。可是，从其国初王位争夺战、词章派与道学派之斗争等，使无数的文人学者难免被害。因此，很多士类，不肯出仕，潜心于学问，或者以享受山水之乐而度日。这样的避世逸乐的文人最喜欢而且模仿的，就是苏轼《赤壁赋》里表现的羽化登仙的船游。模拟苏轼10篇散文而作《拟东坡十论》的成倪和在汉江蚕头赤壁之下享受船游之乐的李荐、朴闔等是其代表性的文人。

(五)近世朝鲜中期，出现李滉、曹植、李珥、奇大升等理学家，理学研究已到了登峰造极之阶段。可是，理学思想不能解决壬辰倭乱、丙子胡乱等国难，故开始受到否定性的批评。这个时候文人当中，比较喜欢苏轼艺术世界的文人，是李滉和尹善道。李滉借苏轼诗韵而作了较多的诗；尹善道模仿苏轼赤壁船游之风流而经营芙蓉洞的生活。

(六)近世朝鲜后期，是反省理学的空理空论，而提倡实事求是的时期。当时最受到苏轼文学影响的文人，是酷好苏轼艺术世界的申纬和几位实学者。目前，使我们最注意的文献资料，是国内外各图书馆和笔者所藏的两种写本《东坡源流》。按这两种写本里面所写的抄写纪年、抄写的书体、收藏者的证言等，这两种书，可能是近世朝鲜后期某一个对苏轼有相当深入研究的文人为了教别人而编的课本。

(七)1910年以后到现在的教育界和文坛，虽然有限，却继续不断地接受苏轼文学的影响。在里塾、书院、乡校等传统教育机关用的《古文真宝》、《唐宋八大家文抄》和确立新教育制度以后，中等、高等教育界的汉文课本里面仍介绍苏轼《赤壁赋》、《三槐堂铭》等代表性的作品。

60年代，各大学成立中国文学系以后到现在，则是韩国文坛接受中国文学之复兴期。这几十年，在国内外各大学，对苏轼文学作专门研究而得到硕士、博士学位的人也越来越多。由此观之，韩国文坛超越时间和空间，将永远接受苏轼文学之“滋液”(李奎报语)，以为他们精神上的营养素。

洪瑀钦，韩国岭南大学文学院院长、教授、文学博士。

《三苏大辞典》征稿启事

曾枣庄编纂《三苏大辞典》(150~200万字)已启动，上海书店出版社计划于2018年出

版。该辞典拟充分反映改革开放以来苏学界对三苏的研究成果，原则上当代学者有关三苏的专著(含文献整理)均作为辞条收入。恳望撰著有关三苏的专著的学者不吝赐稿(辞条)，并附上相关个人学术履历简介。

学者个人有关三苏的专著(含文献整理)的辞条控制在五百字左右，简要介绍专著书名、出版时间、出版社、篇幅字数、专著基本结构、主要学术观点、获奖情况等，以客观介绍为主，不作主观和贴标签式的评价。本书编委会有权对辞条进行修改和技术处理。

收入《三苏大辞典》的学者个人有关三苏的专著的辞条后均括注(本书编委会)字样，但辞条稿酬归辞条撰写者所有。

附 辞条样稿

《东坡乐府编年笺注》 石声淮、唐玲玲笺注。1990年华东师范大学出版社出版，后曾在台湾重印。此书是在朱祖谋《东坡乐府》、龙榆生《东坡乐府笺》编年、注释、校、附录基础上编写的。对朱、龙二氏未对苏词编年的三十五首词进行了编年；认为朱、龙编年不当进行了调整的有十余首。本书的笺注以龙本为根据，但有所补充，对龙本误注亦偶有更正；注文更加通俗详尽，更适合普通读者；龙本引书不标篇名、卷数，此书加上篇名、卷数，以便读者覆核。书后有附录四种，一为各本题跋，二为历代对东坡词的评论，三为苏辙的《东坡先生墓志铭》，四为东坡词版本简介。

《苏轼传》 王水照、崔铭著。2000年天津人民出版社出版。其《编辑手记》概括此书特点说：“这是一本有特点的传记。特点就在于它将苏轼一生的经历与他一生璀璨的作品互为编织，那感人肺腑的诗词后面是一段段鲜为人知的故事，而诗词则是诗人人生荣辱的心迹袒露。诗文与生命经历互为注解，使读者于诗词中读传记，于传记中解读苏词、苏诗、苏文。”

邮箱地址：zzz85461463@126.com

联系电话：13348874950

《三苏大辞典》编纂组

2016年11月4日

编外学者孔凡礼

庄 建



孔凡礼先生听到中国苏轼研究学会请他担任顾问，老人点点头说：“担任顾问，不承担具体工作，只是发表意见。”

得知一家出版社要为他所做工作支付报酬，老人摇摇头：“不要，做这种事情，我是不要报酬的。”

“我很对不起中华书局，承诺中华书局做《三苏》修订，现在书稿找不到了……”

“找老郭，多要两部样书……”老人的话语已经有些含糊不清，意思却让刘尚荣听得真切。

此情此景，成为孔凡礼留在当了他 50 多年学生、40 多年责编的刘尚荣眼前的最后景象。就在刘尚荣离开医院回单位的路上，老人进入弥留。

孔凡礼，中国高校在编教授中没有这个名字；中国在编研究机构高级研究人员中也没有这个名字。甚至，他连中学高级教师的职称也没有得到。但是，著名的中华书局等出版机构出版的 40 余部学术著作的作者栏中却赫然写着这个名字；50 年来，宋代文史多项重要研究成果的获得者是这个名字，学问得到著名学者李一氓、钱钟书、赵朴初、启功高度评价的，也是拥有这个名字的那个人。

成果写入当代学术史

孔凡礼在学术研究中初露头角，成就不同凡响。1958 年 2 月 9 日，《光明日报》的《文学遗产》专刊发表了他的《陆放翁的卒年》一文，学界争论了七百多年的陆游卒年，由此一槌定音，被学界奉为定论。

当年八月间，孔凡礼就陆游研究向钱钟书先生请教，很快接到钱先生以朋友口吻作平等学术对话的长达千言的复信。

1959 年 8 月 3 日，孔凡礼将自己的第一部书稿《陆游评述资料汇编》交给中华书局。中华书局取其与稍后送来的同样内容的齐治平书稿各自之长，改名《古典文学研究资料汇编·陆游卷》出版。出版后，学界评价颇佳。

1982 年，孔本《苏轼诗集》面世，以信息量大，资料翔赡，校订精审，收诗最多成为苏轼研究史上难得的精品。“我们出版界有一个共识，一时畅销的不一定是好书，要看这书是否能保持长久的生命力和销售期，有些书年年印，年年卖，几十年长销不衰，这就是传世之作。从 1959 年开始，孔老在书局出版了多部专著，基本都在重印。《苏轼诗集》就重印了 8 次，发行 3 万多册。”中华书局副总编辑顾青说。

继之，孔凡礼又投入《苏轼文集》整理。《苏轼文集》前人从未全面校勘过，其工作量远较整理苏诗艰巨。考疑、辑佚工作更是常人难以承受之浩繁。孔本《苏轼文集》荣膺苏集定本之誉。《苏轼佚文汇编》附《苏轼文集》后行世后八年，成《苏轼佚文汇编拾遗》二卷，再后近十年成《苏轼佚文汇编拾遗补》一卷，孔凡礼书海搜寻，披沙拣金，去伪存真，终成就明万历茅维之后苏文辑佚的最大成果。其中，《艾子是苏轼的作品》一文，被学界以为是苏轼研究史上一重大贡献，自宋以来久无定说的《艾子》是否是苏轼所作终于定论。以花甲之

身，积年之力，孔凡礼相继完成了作为国家“八五”计划、“九年规划”重点图书的8册、164万字的《苏轼诗集》，6册、180万字的《苏轼文集》。“近百年来苏轼研究最有价值的成果之一”，海内外学界就此形成共识。

1982年，孔凡礼在《文学遗产》第二期发表《关于汪元量的家世、生年和著述》，时任国务院古籍整理出版规划小组组长的李一氓就此约见孔凡礼，并委托其整理汪元量的作品。对孔凡礼的整理成果，李一氓在其刊于《人民日报》的《古籍整理中的几个问题》一文中这样评价：“孔凡礼的《增订湖山类稿》，不为汪元量的《汪水云集》或《湖山类稿》所限制，从《诗渊》和《永乐大典》新辑得元量诗词，用编年的方法，同原集打散整编为五卷……书后附《汪元量事迹编年》，和汪元量作品互为发明。迄今为止，可算是汪元量诗词集的最丰富、最有科学性的一个整理本，成为研究宋元史和宋元文学史的要籍。”

1998年，孔凡礼历时24年四易其稿的《苏轼年谱》由中华书局出版，迅即得到学界高度赞誉。有学者称它是自成体系、超越古今的新型年谱。有学者誉之为20世纪写得最好的一部年谱。次年，《苏轼年谱》获第四届国家图书奖提名奖。

在《苏轼年谱》付梓前，孔凡礼已经启动《苏辙年谱》编纂。四年后的新世纪元年，50万字的《苏辙年谱》交由学苑出版社出版。有评论说，《苏辙年谱》谱主形象丰富多彩；资料详实，论据充足；考订严谨，辩证细密；详略适宜，写法新颖，是全方位描绘谱主风采的成功范例。

苏氏兄弟年谱面世后，孔凡礼即着手苏洵年谱的编纂，此书交稿之后，尚未付梓，他又应北京古籍出版社之托，编纂三苏年谱。在前三谱的基础上，孔凡礼用4年时间，对三苏生平、交游、著述以及他们之间的交往再次全面考察，重新写了一部《三苏年谱》。孔编《三苏年谱》一面世，好评如潮，被视为“迄今为止三苏行实研究最高水平的成果”。始自1977年的28年中，孔凡礼以苏轼为主体的三苏研究，成就著作5部22册700余万字，以新颖、详尽、扎实、可信，奠定了自己在“苏学”史上重要的地位。

由陆游研究起步，经三苏研究的磨砺，孔凡礼翱翔在学术研究的自由王国。他的研究领域扩展到范成大、晁补之、朱淑真、赵令畴、汪元量、郭祥正等一批宋代作家的行实考察，并由此发展为对整个宋代文史的关注。他的郭

祥正研究，成为800多年来对郭祥正的第一次全面认真的考察，澄清了长期的误解，恢复了郭祥正的历史本来面目。他的《范成大佚著辑存》，被誉为“近百年宋代文史著作”六大辑佚成果之一。他的《全宋词补辑》，收《全宋词》遗漏的140多位作家的430多首词，其中约百位词人是孔凡礼的新发现，“为研究宋词提供了新的极有参考价值的资料”，是近百年宋代文史著作辑佚又一显著成果。他编成的《宋诗纪事续补》，较清人厉鹗《宋诗纪事》、陆心源《宋诗纪事补遗》增收宋代诗人1700人。一经出版，立即引起学界广泛关注。

受中华书局与其他出版社委托，孔凡礼还先后点校整理宋人笔记30多种，“几乎部部都有独到的发现”。2007年中，孔凡礼为中华书局点校整理了宋人叶寘《爱日斋丛钞》、周密《浩然斋雅谈》、陈世崇《随隐漫录》等，而这一年，孔凡礼已是85岁高龄。

孔凡礼的学术影响也早已蜚声海外。日本著名汉学家小川环树对其研究成果深表敬佩，认为孔校本涵盖了日本某些寺院秘而不宣的诸多苏集珍本三苏善本所独有的异文。孔本著作已成为日本、美国汉学家和我国台湾学者在广泛使用的底本。

学者却始终是个编外

在计算机无处不在，改变了几乎所有学人治学方法和生存状态的今天，孔凡礼一直保持着自己的治学状态。孔凡礼认为，学界很多人冷落图书馆，通过网络搜索来做学问，并引之为时髦，是完全错误的，很容易导致以讹传讹。50多年来，论在图书馆中度过的时间，老人恐怕在学者中要名列前茅了。国家图书馆、首都图书馆、北京大学图书馆处处留下他的足迹，许多年无人问津的古籍，孔凡礼成为唯一的读者。他是国图明代“穴砚斋钞本”《家世旧闻》的发现者，也是解放后唯一的读者。旧书摊、碑刻所在也是孔凡礼常去之地。直到80多岁，老人依然奔波在京郊大兴乡间居所到国家图书馆的路上。老人2007年8月27日的日记记录了这一天去图书馆的行程：

“早5点多起床，6点45分，走一里地，到达通三环的679路公共汽车站，……到达国图善本室，已是10时17分。……我从座位上站起来，几乎站不住，把握不了。……到了借阅大厅，正是10时25分。……到快餐厅，买了一包饼干，喝了一点水。到服务台提出预约的书，复印了一些。到敦煌室找了一点材料。2

时 30 分，出国图，坐 319 路公共汽车……回到海子角住地，已经是 6 时了。坐下来都不能动，两条腿几乎不管用……不过，累，值得。我得到了我需要的资料，这些资料用到书上，可以提高质量，我可以问心无愧了。”写到这里，泪水模糊了我的眼睛。

孔凡礼选择的是乾嘉朴学的治学方法，有一分证据说一分话。研究中，南宋王象之的《舆地纪胜》22 册，他至少通检了 50 遍，每一遍都有新收获；影印的《永乐大典》202 册，他起码通检了 20 遍……正是在这巨量的阅读中，他因新的发现，把研究不断向历史深处扩展，使认知接近历史真相，也使自己的著述充满智慧的光辉。

在图书馆，孔凡礼写下了 20 多本读书笔记和无数学术卡片，总量有几百万字，这当中，记下了孔凡礼无数拂去历史尘埃，始见瑰宝的心花怒放之时。1977 年他在北图善本室意外发现目录卡上赫然写着明钞本《诗渊》25 册，多出此前邓广铭先生所用《诗渊》16 册。《诗渊》成书与《永乐大典》年代相差不多，收诗五万多首，其中十分之二三不见于古今刊印的古籍，也不见官修大型类书《永乐大典》；收词七八百首，其中大部分不见于《全宋词》、《全金元词》。从中，孔凡礼一举辑得《全宋词》失收的词作 400 余首。可以说，孔凡礼的每部著作，都是这样上下搜索、集腋成裘的。

数十年中，孔凡礼沉潜精专之作颇丰，一个个古籍整理项目常人看来独木难支，靠他所说的“笨功”，又费时费力，若不假时日，成果从何而来？

孔凡礼是在而立之年开始学术研究的求索的，当时，他刚刚从安徽一所乡村中学调入北京三中任教。1963 年，病中的他选择停薪留职，既减去不能担负教学而拿取报酬对三中的愧疚，又可全身心投入陆游研究。从此，除了以往几百元的积蓄和第一笔千余元稿酬，每月一家人的生活就靠中华书局支付的 40 元生活补贴维持。“文革”中，古籍整理和学术研究全面停滞，孔凡礼重返教职而不得，在三中做了数年教学辅助工作，每月收入仅 16 元到 30 元。1979 年，“文革”后首次提工资、评职称，孔凡礼也刚刚重新走上三尺讲台，重新开启中华书局委托的整理三苏资料的学术研究，考虑到自己年近花甲，教学、研究难以两全，孔凡礼婉拒了中华书局调他当编辑的邀请，毅然提前退休。孔凡礼与时间赛跑的赛程重新开始。1982 年，孔凡礼再次谢绝李一氓请他到古籍办工作的邀请，为自己争取了宝贵的研究时间。

“洗得发灰的蓝布中山服罩褂，领口已经破了，衬褂是洗毛了的白老布，衣领上缀着厚厚的补丁。当我站在敞开的门前时，他正佝偻着高大的身躯，‘咝咝咝’地喝着稀饭，桌上是一摞翻开的书稿，旁边是一碟不知名的咸菜。我的天，今天是中秋节了，现在正是月圆之夜！”黄山书社一位编辑看到的，不是孔凡礼生活中的一刻，而是常态。这常态，为孔凡礼赢得了时间和精力，使他得以潜心去做惠及子孙后代的研究。他靠克己与牺牲，赢得了学术研究并不舒适但却自由的空间。

晚年，老人在家乡一所高校的讲台上，面对后辈学子语重心长：“我这个人，有一点特殊性，一方面我是北京一所普通中学的普普通通的教师；另一方面，我又是有着多方面学术成就的致力于宋代文史研究的学者，这种情况，在北京市不多见，在当代中国也许是个特别……我为《全宋诗》、《全宋词》这两部代表一个时代学术水平的总集，做出了别人不可替代的独特贡献。或许可以说，有我的参与，这两部书就显得更有光彩；如果没有我的参与，这两部书可能就要暗淡一点……”老人的话，点燃的是世人对学术文化的信心。老人离去后，顾青在缅怀前辈时说：“当前学术文化事业实用主义盛行，很多人急功近利，抄袭现象大量存在，导致公众对学术界信心减弱，也失去了对学术应有的崇高感。孔老的学术成就和生活经历清楚地告诉我们，我们应当保有这份信心。”

心灵的回声

翻开《孔凡礼文存》，在石钟扬所写的《无冕学者孔凡礼》一文中，读到了这样一段文字“几十年中，我先住在‘东倒西歪’的两间东屋，后来又住进‘骄阳飞汗雨’的斗室，然后又住进荒鸡夜唱的村舍。在这样的环境中，我出版了近 40 种书，发表了三百篇文章，还有一部存稿，字数共约在一千三百万。……人们亲手把教授的桂冠要戴在我头上，我婉谢了；有人要给我房子，我婉谢了；我过着四十五年的单独生活，为了弘扬中华优秀文化，我献出了一切。我鞠躬尽瘁，问心无愧。这杯本来是清醇甘美的酒，在进入八十岁以后喝起来，却越来越苦涩。有谁能知道其中的真味呢？只有我自己，我只有慢慢地喝着，细细的品味着，因为这酒是我亲自酿造出来的。”这是孔凡礼在与他的传记作者书信往来时的内心独白。当问及其治学中最遗憾的事时，孔凡礼的回答让石钟扬潸然泪下。老人说，我多次幻想拥有一间

窗明几净的书房，两侧排列着书柜，按经史子集分开，我徜徉其中。如果具备此条件，我的成果可能还要多一些。转而他又说，其实，这也不是遗憾，因为这是不可能实现的。我在这方面知足。进而，老人又反复说了一个不可抗拒的遗憾：自己年龄太大，时间永远不够支配，还有许多工作等着他去做。“我现在要是六十八岁，该多好啊！”发出这生命呼喊的时候，老人已是86岁高龄。

两年后，他在病榻上离开了他眷恋了半个世纪的学术研究，那一刻，他有多少遗憾，多少不舍，多少无奈？

让我们从老人当时的心境回望，探究他生命的历程，重温他学术研究的追求。

作于1963年的一首诗中写道：“东倒西歪屋两间，斜风细雨送床前。我自如山山不动，剑南理罢又骚篇。”

1992年，又一首诗是这样的：“郊曹临上国，造化赐机缘。出入文津道，留连广肆廛。五千唐宋卷，百万管蠡言。苏陆明窗读，豪情尚欲燃。”读先生的七十抒怀，读出几多豪情？

下面一首，名为《七十八岁初度》：“日丽风和卷霹雷，蓬门长闭躲书堆。齑盐三顿清如水，骏马千蹄志不回。薄有刍言传域内，愧无冠冕启方来。人生得失如何计，漫把封缸尽一杯。”诗中千滋百味，令人肠断。

老人的倾诉与呼唤，令我们这些活着的人，生出无限感慨，郁积满腔痛惜。扪心自问，当老人发出这呼唤时，如果听到，我们是否会选择，给老人赢得更多的时间，让这样一位稀世人才能为中华民族精神宝库添加些许当代人的贡献？在老人带着遗憾、不舍离去之后，我们痛定思痛，是否应当为还在学术研究之路上艰难跋涉的张凡礼、孟凡礼们做些什么，以使今天的时代大师辈出？我想，这才是记者写这篇报道、本报发表这篇报道时的期望。

摘自2011年2月22日《光明日报》。网址：[光明网](http://www.gmw.cn) <http://www.gmw.cn>。

(上接第66页)就指出了苏轼不仅仅只有豪放旷达之作，而且还具有多种风格的超群出众的词作。但苏轼的词“无意不可入，无事不可言”，^[8]“嬉笑怒骂之词，皆可书而诵之”，^[9]又往往于婉约中出以豪放、刚健、旷达，毕

竟与柳永等人只写艳词的“缘情绮靡”有所不同。即如这首《蝶恋花》词，它就不是一般的无聊伤春之作，而是应用传统修辞的比兴手法，以伤春寓伤情，写伤情紧扣伤春，以“行人”的“多情”和“佳人”的“无情”来寄托自己身谪天涯，不为朝廷所知的仕途上的失意之感。所谓“行人”不过是苏轼自己遭际的寄托而已。故此词表面上似乎也写了“行人”、“佳人”，但细品词旨，却并非仅仅如此，其“天涯”、“芳草”、“佳人”、“行人”与屈原《离骚》中的芳草美人之意是颇为相似的。特别是此词的上片写伤春却用富有哲理意味的旷达之语结尾，而下片写伤情则又以诙谐式的愤怒之词作结，前呼后应，其借题发挥、嬉笑怒骂以抒发自己身谪天涯的失意之感跃然纸上。相传苏轼的侍妾王朝云死前还“日诵‘枝上柳绵’二句，为之流泪。病极，尤不释口。”^[10]朝云出身歌妓，她虽然遇上了苏轼这样一位为人正直的大才子，但她的身世遭遇却也和苏轼紧紧联系在了一起，长期随东坡南北奔波，最后竟死于遐荒之地的惠州，其境遇又何尝不像被风雨摧残的柳絮、漂泊他乡的“行人”呢！“枝上柳绵吹又少”、“多情却被无情恼”，颇能代表她当时悲凉感伤的心境，也难怪她特别爱唱这两句，“病极，尤不释口”，且每唱到这两句时就“泪满衣襟”了。

注释

- [1] 羊春秋点校《古典名著普及文库·宋十大名家词》，苏轼著《东坡词》，岳麓书社1990年版。
- [2] (清)张宗橚辑《词林纪事》卷五，成都古籍书店1982年版。
- [3] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [4] (清)何文焕辑《历代诗话》上，陈师道《后山诗话》，中华书局1981年版。
- [5] 《宋六十名家词·酒边词》，(宋)胡寅《题酒边词》，中华书局聚珍仿宋本。
- [6] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。
- [7] 唐圭璋编《词话丛编》第一册，王士禛《花草蒙拾》，中华书局1986年版。
- [8] (清)刘熙载《艺概》卷四，上海古籍出版社1978年版。
- [9] (元)脱脱《宋史》，中华书局1986年版。
- [10] 施蛰存等辑录《宋元词话》，惠洪《冷斋夜话》，上海书店出版社1999年版。

商拓，西南交通大学外国语学院副教授、中国苏轼研究学会会员。

东坡味道，根在眉山

王晋川

苏轼（1037～1101），字子瞻，号东坡居士，四川眉山人，我国北宋著名的政治家、思想家、文学家。他不仅是“雄视百代”的“千古第一文人”，也是引领餐饮潮流的美食家。苏东坡一生历经北宋仁宗、英宗、神宗、哲宗、徽宗五朝，典领八州，谪贬三地，足迹几乎踏遍了北宋疆域。苏东坡所到之处，深入民间，不仅遍尝美食，还常常亲自动手烹饪。其制作的菜肴，食材易得，烹治不繁，粗中见细，化俗为雅，形成了独具特色的“东坡味道”，成为川、鲁、粤、苏、徽、浙、闽、湘八大菜系之外，唯一以人名命名的菜系——“东坡菜系”。为辉煌灿烂的中华饮食文化，作出了巨大的贡献。

我们知道，中华饮食文化的第一高峰为先秦，第二高峰为汉唐，第三高峰为两宋。

北宋是一个经济相对繁荣、社会相对稳定的王朝。饮食文化作为物质和精神的载体，在继承先秦汉唐优秀饮食文化的基础上，形成了丰富多彩、科学系统的饮食文化谱系，为近古、近现代乃至当今的饮食文化发展，起到了导航引领的作用。

张择端的《清明上河图》，用绘画生动逼真的再现了北宋汴梁城发达的餐饮业的盛况。

孟元老在《东京梦华录》中，则用文字记录下北宋都市的餐饮繁华：“集四海之珍奇，皆归市易；会襄邑之异味，悉在庖厨。”

在这样的社会背景下，“东坡味道”应运而生。

苏东坡出生在一个“五世不显”、耕读传家的家庭。少时，曾大量接触农村和平民生活，他在《书晁说之〈考牧图〉后》写道：“我昔在田间，但知羊与牛。川平牛背稳，如驾百斛舟。舟行无人岸自移，我卧读书牛不知”。他曾和小伙伴们一起，“狂走从人觅梨栗”。出仕以后，他十分怀念家乡丰富的物产，“想见青衣江畔路，白鱼紫笋不论钱”；“岂如吾蜀富冬蔬，霜叶露芽寒更苗。久抛菘葛犹细事，苦笋江豚那忍说”。谪贬黄州，他想起了家乡的巢菜：“彼美君家菜，铺田绿茸茸。豆莢圆且小，槐芽细而丰。”以至于巢元修返眉州时，东坡请他捎来巢菜种籽，播种在黄州的土地上。吃到海盐，他想起家乡的井盐，写下《蜀盐说》。

苏东坡对美食的嗜好，与从小受母亲程夫人、乳娘任氏以及眉山地方餐饮文化的影响是分不开的。他离开了家乡以后，宦游于陕、吴、越、齐、鲁、豫、皖，贬于鄂地黄州、粤地惠州及海南儋州，最后终于常州。虽然一生坎坷曲折，受尽苦难，却也尝尽了天下名菜、名点、名酒。因此，他在制作佳肴时，以眉山菜肴为基础，同时汲取各地的特色，更加上自己的创新，交融并蓄，取舍吐纳，终于自成一家，形成了脍炙人口东坡美食。正是在这个意义上，我们说“东坡味道，根在眉山”。

苏东坡在品尝、制作美食的同时，还妙笔生花写下了四百余篇诗文。比如《老饕赋》、《菜羹赋》、《东坡羹赋》、《猪肉颂》、《食豆粥颂》、《煮鱼法》、《鳊鱼》、《食雉》、《春菜》、《蜜酒歌》、《真一酒》、《论食》、《众狗不悦》等等。这些诗文不仅充分展示了北宋不同阶层的饮食习俗，反映出北宋饮食文化的兴盛与繁荣，还为北宋文学开拓了新的题材领域，注入了活色生香的魅力。

当美食与美诗对话与碰撞，便迸发出迷人的诗性光芒。

苏东坡在凤翔，“秦烹惟羊羹，陇馔有熊腊”，“真盘巨鲤横，发笼双兔卧”。在密州“新枣渐堪剥，晚瓜犹可饷”，“厨中蒸粟堆饭瓮，大杓更取酸生涎”。在徐州打猎“归来仍脱粟。盐豉煮芹蓼”，“吾侪一醉岂易得，买羊酿酒从今始”。在潮州“客来茶罢空无有，卢橘杨梅尚带酸。”，“紫蟹鲈鱼贱如土，……白酒微带荷心苦”。在黄州“雪芽何时动，春鸠行可脍”，“煮豆作乳脂为酥，高烧油烛斟蜜酒”。在杭州“乌菱白芡不论钱，乱系青菰裹绿盘”，“烹蛇啖蛙蛤，颇讶能稍稍”。在惠州“赤鱼白蟹箸屡下，黄柑绿橘筭常加”，“何以侑一樽，邻家馈蛙蛤”。贬谪海南儋州，过着“食无肉、病无药、居无室，出无友、冬无碳，夏无寒泉、多情、多感复多病”的穷困日子，小儿子苏过用山芋做羹，美其名曰“玉糁羹”。苏东坡品尝后，摸着刚刚填饱的肚子，豪情万丈地作诗曰：“香似龙涎仍酽白，味如牛乳更全清。莫将南海金齑脍，轻比东坡玉糁羹。”

我们从东坡留下的大量诗文中，似可触摸到“东坡味道”的基本脉络。

概括起来，“东坡菜系”有六大特色：

一是在食材选用上，以肉、鱼、蔬菜为主。苏东坡“性喜食肉”，又“好自煮鱼”，更重蔬菜：“蔬食有过于八珍”。这些食材相对便宜且易得到，常见于百姓餐桌，因而一经东坡烹治，便不胫而走，流播四方。

二是在制作方法和技艺上，讲究刀工与火候。在刀工运用上注重原料大小、粗细、厚薄，加工时注重保护食材的营养不受损失。要求“鼓刀”如解牛的“庖丁”，“烹熬”如著名的“易牙”。严格掌握火候，“水初耗而釜治，火增壮而力均”，巧用火功，变化多端。如炖肉时要“柴头罨烟焰不起”，以达到“火候足时他自美”的效果。

三是在原料配制和制作过程中，注重一料为主，多料配膳。苏东坡特别注重菜肴制作时，各道环节各个步骤的到位，每个细节都绝不马虎。“水欲新而釜欲洁”（水要新鲜，锅要干净），“水恶陈而薪恶劳”（水不能陈旧，柴火不能劈得太粗），“九蒸暴而日燥，百上下而汤鏖”（指反复蒸，大火煮），“蛤半熟而含酒”（牡蛎煮半熟时加酒），“蟹微生而带糟”（蟹快熟时才加糟），这些都是从实践中总结出来的经验。

四是在味道调制上，注重鲜口、适口、味正、味醇，讲求酥、烂、香、嫩、鲜、甜、脆，有“自然之味”，追求“味外之美”，食之“妙不可言”。由于受家乡菜肴的影响，苏东坡更喜欢“甘、咸、芳、滑、辣”的口感，为现代川菜奠定了味型的基础。

五是在营养功能上，注重滋补，追求营养丰富，讲究食疗养生、食疗健身，以达到“推陈致新，利膈益胃”的功效。苏东坡提倡节制饮食，“一曰安分以养福。二曰宽胃以养气。三曰省费以养财。”传诸后世的《苏沈良方》中，就有不少关于食疗的记载，至今仍是养生的法典。

六是东坡美食总是伴随着美好的故事与传说。苏东坡是一位无与伦比的生活大师，是一位生在宋朝、活在当下的亲切的忘年朋友。他的每一份菜肴总有故事相伴，比如“东坡肉”、“东坡鱼”，比如“冒死吃河豚”，比如“错著水”、“为甚酥”。最为人们津津乐道的是苏东坡在海南为卖馓子的老婆婆写的广告诗：

纤手搓来玉数寻，碧油轻蘸嫩黄深。
夜来春睡浓于酒，压褊佳人缠臂金。

人们在品尝东坡美食的同时，总能讲出一两个东坡美食的故事，这对东坡美食的推广，无疑起到了推波助澜的作用。尝东坡美食，听东坡故事，真乃人生一大享受！

苏东坡把美诗留给了世界，把美食带到了人间。当人们大快朵颐，品尝“东坡肉”、“东坡鱼”、“东坡饼”的时候，是否能感受到津津舌尖上，流传了千年的“东坡味道”呢？

对东坡美食文化的研究愈深入，就愈感到东坡文化的博大精深。目前，眉山市正大力研发“东坡家宴”、“东坡竹宴”、“东坡泡菜宴”，以“眉州东坡”为代表的本土餐饮企业，不仅将“东坡味道”奉献给了国人，更将“东坡味道”推向了世界。有理由相信，有着千年传承的东坡美食，必将在新的历史时期，焕发出更加迷人的风采！

最后，我要以我的一首小诗，献给乡贤东坡先生，并以此结束我的发言。

东坡先生唱罢大江东去
便将那条巨口细鳞的鲈鱼
捉进《后赤壁赋》的夜色中
舀一瓢江上清风
煮出山高月小的意境

待到鱼汤熬得酽白浓香
款款放入念奴娇的曲牌
临江仙的平仄
卜算子的韵脚
装进渔家傲的食盆

酒是一定要有的
那是润之夫人备下的义樽
否则无法吟风弄月
于是乎 一箸鱼肉一口酒
先生渐渐醉入心旷神怡

谁在江上弄箫声
唤醒孤鹤南飞
大千世界 先生莫非也是一条鱼
待游回临皋亭的家门
只见月光如水 疏影横陈

王晋川，眉山市文体局原调研员，眉山市三苏文化研究院特约研究员。此文为《在“东坡美食文化与川菜发展”研讨会上的发言》。

苏东坡法治思想与实践论坛召开

2016年11月3日～4日，苏东坡法治思想与实践论坛在眉山市会议中心举行。眉山市委常委、市政法委书记周孝平出席会议并致辞，眉市人大常委会副主任李建章、中级人民法院院长张能、人民检察院检察长吕皓，中国人民大学教授、博士生导师赵晓耕，中南财经政法大学教授、博士生导师陈景良等专家学者在论坛上作了主题报告和评议。来自各地的广大法学、法律工作者、苏学专家、苏学爱好者等近百人参加了这次论坛。

据悉，这是眉山市法学会今年确定的“法治眉山”系列论坛之一，由眉山市法学会和中国苏轼研究学会主办，东坡司法法学研究所承

办，眉山市人民检察院、眉山市中级人民法院、眉山市社会科学界联合会、眉山市三苏文化研究院、眉山三苏祠博物馆、四川省佳汇泰生物科技开发有限公司协办。旨在传承东坡文化、弘扬东坡精神、建设法治眉山、推进地方法治实践、促进经济社会发展、维护社会和谐稳定，造福民众。这是中国苏轼研究学会成立三十多年来第一次以苏东坡法治思想与实践为主题举办学术研讨会，具有深远的历史意义和重要的现实意义。

彭林泉，眉山市东坡司法法学研究所所长。

2016年度发展会员名单

经会长办公会研究同意，2016年度发展以下学者为中国苏轼研究学会会员：

江惜美	台湾铭传大学华语文学系教授、系主任
陈金现	台湾辅英科技大学教授
张思齐	武汉大学文学院教授
庆振轩	兰州大学文学院教授
彭文良	重庆大学人文社会科学高等研究院副教授
丁沂璐	西北民族大学文学院副教授
张馨心	兰州大学文学院副教授
徐建芳	重庆工商大学文新学院副教授
张硕	信阳师范学院讲师
杨吉华	云南师范大学职业技术教育学院

副教授

陆雪卉	四川大学道教与宗教文化研究所
苏泽民	江苏省机械工业厅原副厅长
王宪斌	河南省郏县一高中学高级教师
彭林泉	眉山市人民检察院高级检察官
包树望	北京化工大学讲师
董宇宇	中央社会主义学院编辑
李云彪	赣南师范大学科技学院讲师
李成君	山东省微山县公安局二级警督