


蘇軾研究

2017年第4期（总第51期）

（季刊）

卷首语

横看成岭侧成峰，远近高低各不同。

不识庐山真面目，只缘身在此山中。

——苏轼《题西林壁》

张志烈先生说：“苏轼研究中要注意‘变与不变’的问题，其核心理念和思想等不变，但阐释的具体内容、方式应该有变化，应该把它放在具体的环境中、时代变化中看待。”

今年正值苏东坡诞辰980周年，第八届(眉山)东坡文化节暨首届四川音乐周以“世界的苏东坡”和“音乐连接世界”为主题，从东坡文化与文化旅游、学校教育、饮食文化、经济建设等角度对如何传承东坡文脉，弘扬东坡文化进行了探讨。拜东坡、品东坡、读东坡、写东坡、画东坡、论东坡……参会嘉宾与眉山百姓在不同形式中感受到了东坡文化的魅力。

“世界的苏东坡——东坡文化国际学术高峰论坛”以东坡文化的当代价值为主题，共收到论文70余篇，学者们从不同的角度讨论了对东坡文化的理解。在本期杂志中，我们刊用了衣若芬《书艺东坡：用文图学方法打开苏轼墨迹》、江惜美《〈东坡禅喜集〉诗词中之禅境》、阮忠《苏轼儋州己卯年上元夜的“得失”之间》等，相信你一定有所收获。

蘇軾

2017年第4期（总第51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：周裕锴
- 副 主 编：潘殊闲 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：2017 年 12 月

研究 SUSHI YANJIU



目 录

□特 稿

- 千年英雄苏东坡 让·皮埃尔·朗日里耶/04
- 从苏祠出发，从全世界回来 方永江/09
- 东坡文化国际学术高峰论坛分论坛
袁 丁 王万洪 陆雪卉/11
- 传承民族神韵的文化盛典 谢仿贤/20

□苏学论坛

- 书艺东坡：用文图学方法打开苏轼墨迹 衣若芬/21
- 《东坡禅喜集》诗词中之禅境 江惜美/25
- 苏轼儋州己卯年上元夜的“得失”之间 阮 忠/32
- 宋型文化的实践诠释：
苏轼对“世”的入场亲历与离场反思 杨吉华/38
- 苏轼的意义：时代转换与话语变迁
——从林语堂、李泽厚到王水照 王维玉/45
- 《洞庭春色赋》、《中山松醪赋》
与东坡的文艺思想 由兴波/51

□顾问：慕新海 罗佳明 王影聪
(以下按姓氏笔画排列)
马兴荣 王水照 刘尚荣
张志烈 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 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 蔡心华
熊朝东 潘殊闲

疑问句代词宾语前置的单向性假设

- 论苏轼、苏辙文学作品的尊古之风 周美慧/54
东坡词：开宗立派与新的写作范型的确立
——以苏词对秦观、陈师道的影响为中心 李 静/60

□诗文鉴赏

- 读《东坡志林》(十六) 徐 康/63

□新书评介

- “苏学”是“人学”
——读郑秉谦的《苏海一瓢》 吴龙宝/65

□研究史话

- “抚视三书，即觉此生不虚过”(二) 舒大刚/70
——历代对苏轼《易传》、《书传》、《论语说》的研究

□苏学专家

- 黄冈三贤敬三苏
——《三苏文化大辞典》编纂小记 曾 涛/73

□景苏札记

- 追溯苏序的光 龚燕伟/75
愿做东坡解语花——寻迹东坡之陕西行 杨 惠/76
行走在凤翔 杨 芬/78

□苏学动态

- 眉山举办第八届东坡文化节 有 愚/79
东坡文化讲师团游学凤翔 有 愚/79
征文启事 海 滨/80
河北省苏轼文化研究会筹备成立 有 余/80
2017年发展会员名单 秘书处/80

千年英雄苏东坡

让·皮埃尔·朗日里耶

女士们、先生们：

Aux premiers jours de l' an 2000, à Paris, la rédaction en chef de mon journal, le quotidien français *Le Monde*, me propose de célébrer l' arrivée du nouveau millénaire, dans les colonnes du journal, d' une façon originale. Comment? Eh bien, en écrivant un long feuilleton, en douze épisodes, qui racontera la vie de douze personnages importants ayant vécu en - ou autour de - l' An Mille, dans le monde connu de l' époque : l' Europe, l' ensemble arabo-musulman et l' Asie. Après six mois de travail, ces textes seront publiés en juillet 2000. Puis ils deviendront un livre intitulé *Les Héros de l' An Mil*. Su Dongpo (1037-1101), est l' un de ces héros. Il est d' ailleurs le seul des Douze qui ne vivait pas en l' An 1000 puisqu' il est né peu après. Je ne suis ni historien de formation, ni un spécialiste de la Chine. Mais aux yeux des experts français à qui j' avais alors demandé conseil avant d' arrêter mon choix, son nom s' imposait. J' ai commencé à m' informer sur lui et j' ai vite compris qu' ils avaient raison. Car moi aussi, j' ai été séduit par cet homme aux talents multiples et profondément attachant.

千禧年伊始，巴黎。我所在的报刊——法国《世界报》主编建议以一种创新的方式在报纸专栏中庆祝新千年的到来。怎么庆祝呢？我们决定写一篇专栏文章，分为十二期，讲述在公元1000年前后生活的世界知名的十二位重要人物的生活，覆盖欧洲、阿拉伯-伊斯兰世界以及亚洲。在六个月的努力之后，这些文章于2000年7月份发表，并编辑成册，名为“千年英雄”。而苏东坡（1037～1101）就是其中一位英雄。他还是十二名千年英雄中唯一没有在公元1000年生活过的人，因为他出生于1000年之后。我不是搞教育的历史学家，也不是中国专家。但是在我在选择之前咨询过法国的相关专家，他们向我介绍了这位英雄的

名字。之后我就开始了解该英雄的信息，而且很快就明白了这些专家提名苏东坡的原因。我本人也被这位大才子深深地吸引。

Su Dongpo était ce qu' on appelle aujourd' hui « un surdoué ». L' un des plus brillants « lettrés-fonctionnaires » de l' Histoire de la Chine, à une époque, la dynastie des Song du Nord (960-1127), où le savoir triomphait comme clé du pouvoir ; où la réussite et le prestige passent par la haute fonction publique. On l' imagine, à vingt ans.

Il se présente au doctorat, le plus difficile des concours, à Kaifeng, la capitale impériale. Des épreuves supervisées par l' empereur lui-même. Pour protéger son anonymat, ses écrits sont recopier par un scribe avant d' être soumis à l' examinateur. Il sera classé deuxième sur quatre cents lauréats.

苏东坡是我们今天所称的“高智商”天才。他是北宋时期（960-1127）的中国历史中的最为杰出的“学者型官员”之一。在北宋，知识被视为权力的关键，成功和威信往往通过高级职务得以实现。根据我们的考证，他在20岁的时候在当时京城开封参加了最难的考试（即进士考试），由皇帝亲自监考。为了保证匿名性，参加考试的人员的文章首先由一名抄写员抄写，然后再呈现给考官。随后，苏东坡在全部388名进士中名列第二。

Ce « lettré-fonctionnaire » se révélera un homme d' action, un homme de terrain. Au fil des soixante-quatre ans de sa vie, ô combien tourmentée, il est tour à tour, ou en même temps, administrateur, juge, ingénieur, hydraulicien, architecte. Il assume ses « devoirs d' Etat ». Il a l' œil à tout. Il construit des écoles, fait ériger des digues, fonde le premier hôpital public de Chine. Mais s' il est resté, mille ans après, l' un des plus illustres personnages de l' histoire de la Chine, c' est, bien sûr, parce qu' il était d' abord un grand artiste.

e. Un artiste complet. Poète avant tout, mais aussi prosateur, calligraphe, peintre, musicien.

这位“学者型官员”表现出了实干和行动精神。在六十四年的人生中，苏东坡经历了各种考验，先后或者同时担任了地方官、裁判官、工程师、水利专家、建筑师等等职务。他在政府部门供职，具有全面性的视野，修建了学校、大坝，还成立了公立医院。一千年以后，他成了中国历史最为杰出的人物之一，当然，首要原因是因为他是一名伟大而全面的文学家。他首先是诗人，其次是散文家、书法家、画家、音乐家。

Sous la dynastie Song, la poésie est la langue familière des lettrés. Chacun versifie à propos de tout, même s'il pense en prose. Tout se décrit, tout s'exprime en poèmes : un paysage, un concept, un amour, une ivresse, une colère. De la botanique à la philosophie, de l'histire à la psychologie, du désir physique aux paradis artificiel s du vin de riz. Su Dongpo ne s'interdit rien. Il veut et sait tout faire : la description, le récit, l'élegie, la satire, l'humour. Il recourt à l'argot, manie le calembour. Il a les yeux ouverts, l'oreille aux aguets, la plume à vif. Lors d'une promenade ou d'un repas entre amis, neuf fois sur dix on lui demande un poème : il joue le jeu de bonne grâce. Il aime improviser, il compose d'instinct. Pour lui, l'acte poétique doit être aussi spontané qu'un chant d'oiseau au printemps ou que « le grésillement du criquet à l'automne ».

在宋朝，诗词是文学家的常用语言。每个人都可以写不同题材的诗词，包括散文。一切主题（风景、观念、爱情、醉酒、愤怒等等）都可以写成诗词。从植物到哲学、从历史到心理学、从物质欲望到饮酒。苏东坡没有顾忌。他有很多想法并知道如何处理：描述、记叙、哀歌、讽刺、诙谐等。他借助俚语并使用双关语。他具有开阔的视野、敏锐的听觉以及生动的笔墨功夫。在散步的时候或者是在朋友聚餐的时候，十有八九人们都会要求他写诗：他总是愉快地接受邀请。他喜欢即兴创作并发至本能地写就诗词。对于他来说，写诗就应该和“鸟儿在春天歌唱一般”，或者像“秋天的蝉鸣一般”即兴进行。

Su est un poète d'avant-garde. Par son style simple et clair, il libère la poésie des clichés et des métaphores où elle s'e

nlisait. Comme tous les poètes, il déplore la brièveté de l'existence : « La vie de l'homme/L'empreinte d'une oie sauvage sur la neige/Envolé, l'oiseau est déjà loin ». Dès sa jeunesse, il a ressenti très fortement l'impermanence de toutes choses. Ses interminables voyages de fonctionnaire nomade, le déchirement des absences, la joie intense des retrouvailles aiguiseront encore plus sa conscience de l'éphémère. Ses poèmes sont des étincelles de vie qui échappent à la mort.

苏东坡是一位先锋派诗人。通过他简单而清晰的风格，他将诗词从陈词滥调和隐喻中解放出来。如同其他诗人一样，他感叹人生的短暂：“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”。从他年轻开始，他就已经深深地感觉到了世间万物的短暂性。他到处做官、背井离乡的痛苦、聚会的兴奋等使他对于生命的短暂有了更加深刻的意识。他的诗词也是生命中的火花，避开死亡。

Su Dongpo est naturellement poète. Peu importe qu'il s'exprime avec les symboles abstraits de l'écriture, les caractères, ou en utilisant la silhouette naturelle des rochers, des arbres ou des bambous - l'esprit est toujours le même, et semblable le rythme du pinceau. La poésie, la calligraphie et la peinture ne sont pour lui qu'un seul mode d'expression au moyen d'un même médium, l'encre, l'eau et le pinceau. Il passe une partie de sa vie le pinceau à la main. Il « interprète » à la perfection les caractères, en un geste rapide où chaque trait, dit-on en Chine, laisse « une empreinte du cœur ».

苏东坡当然是个诗人。他也用文字等抽象符号，或者使用岩石、树木或者竹子的自然形状来自我表达，这些精神都是相同的，和画笔的节奏相似。诗词、书法和画对他来说只是通过墨水、水彩和画笔完成的一个表达方式而已。他将部分精力致力于书法。他完美地通过毛笔“阐释”了文字的美，在中国，他书法中的每一根线条都“留下了用心的痕迹”。

Pour Su, la peinture, comme la poésie, est un art spontané qui mobilise le corps et le cœur en même temps qu'une discipline spirituelle à laquelle il se livre avec bonheur, de préférence après deux ou trois ver

res de vin. Il trouve son inspiration dans les beautés de la nature qui l'ont charmé dès sa petite enfance. Il aime se livrer avec ses amis à des « jeux d'encre ». Un écrivain français, Claude Roy a écrit en 1994 un joli livre sur Su Dongpo, où il évoque une joute amicale en 1092 entre Su et l'un de ses disciples, Mi Fou, sous-préfet de Yongchiou. Voici ce qu'a écrit Claude Roy : « On a préparé deux tables, trois cents feuilles du meilleur papier, des cruches d'excellent vin et des « amuse-gueules ». Deux petits serviteurs sont mobilisés pour broyer l'encre. Ils suffisent à peine à fournir les « combattants ». Su et Mi ont choisi un thème dont ils ne se lasseront jamais : les bambous. Su boit un peu. Il lui suffit d'être un peu gris. Le soir venu, la nuit tombée, les trois cents feuilles seront achetées ».

对于苏东坡来说，画画和诗词一样都是一种即兴艺术，需要身和心的同时投入，这是他在小酌之后最愿意做的并且感到高兴的精神事业。他从小就陶醉于大自然的美，并从中找到灵感，他喜欢和朋友陶醉于“笔墨游戏”当中。法国作家克劳德·罗伊 (Claude Roy) 于1994年写了一本关于苏东坡的书，里面介绍了1092年苏东坡和他的一位门徒 (Mi Fou) (永州太守) 比赛的故事。克劳德·罗伊 (Claude Roy) 这样写道：“人们准备了两张桌子、三百张最好的纸、美酒和小吃。两名仆人负责磨墨。他们只需要安心比赛。苏东坡和门徒选择了永远不会厌倦的主题：竹子。苏东坡喝了一点酒。等到天色变暗。夜晚来临的时候，三百张纸全部画完”。

Plus important encore à mes yeux, Su est à la fois un artiste éminent et un homme admirable. Comment ne pas être touché par ses qualités spirituelles et morales ? C'est un amoureux de la liberté, un esprit farouchement indépendant, animé de fortes convictions. Il est indocile, impétueux, rebelle. Il l'avouera : « Je suis incorrigible ». Sur les 2 400 poèmes composés par Su, beaucoup n'ont rien pour plaire à la Cour. Sa poésie est combative. Il est d'ailleurs, en cela, l'héritier d'une longue tradition de poètes protestataires. Son pinceau est parfois féroce. Il compare les gouvernants à des crapauds croassant, à des corbeaux no-

irs, à des cigales crépitantes. A un an d'intervalle, il écrit au jeune empereur Shen Zong deux longues lettres où il s'exprime non en courtisan mais en homme d'Etat, et où sa tranquille hardiesse frise la froide insolence : « Lorsque Votre Majesté parle d'enrichir le pays, je ne comprends pas si elle entend par là l'enrichissement du peuple ou le sien ».

对我来说，更为重要的是，苏东坡既是杰出的文学家，也是一位令人钦佩的伟人。怎么可能不会被他的精神和道德所折服？他热爱自由，具有强烈的独立意识，具有强烈的信念。他不服管教、性格冲动和倔强。他自己承认“我是一个无可救药的人”。在苏东坡写的2400多首诗词当中，很多都并不是赞美朝廷的。他的诗词充满战斗性。此外，他还继承了中国传统诗人愤世嫉俗的特性。他的文笔是无情的。他把政府比作呱呱叫的蟾蜍、乌鸦以及喋喋不休的知了。他用了一年的时间向宋神宗写了两封长信，信里面他并不是以奉承者的名义，而是以国民的名义冷静并大胆地表达了他对于国事的看法：“陛下在讲让国家变得富裕的时候，我不明白究竟是人民的富裕还是陛下的富裕”。

Su Dongpo est ce qu'on appellera dix siècles plus tard un artiste « engagé ». Sa cause, c'est la défense des paysans pauvres. Il éprouve une tendresse pour les humbles, pour ceux qui souffrent, pour les milliers de détenus pour dettes ou contrebande. Il connaît la situation misérable des paysans, les invasions de sauterelles, les menaces de famine, la pénurie de sel, devenu monopole d'Etat. Il se battra pour qu'on accorde un moratoire aux paysans endettés et obtiendra gain de cause. Comment, s'interroge-t-il, concilier les besoins du peuple et les intérêts d'un Etat qui, à l'époque, court de grands périls extérieurs ? Il ne craint pas de dire son fait aux puissants : « Que penser de ces officiels/ dont le devoir serait d'être à la tête du peuple ?/ Ils sont vêtus chaudement sans avoir tissé/ Ils sont bien nourris sans avoir labouré/ Ils n'ont à la bouche que de grands mots/ Ils parent d'intégrité, parlent de bienveillance/ Bienveillance pour qui ? Sûrement pas pour le peuple/ Intégrité, laquelle ? Leur chemin n'est pas droit »

苏东坡也是一千年后我们认为的“有担当”的文学家。他的事业就是保卫贫苦人民的利益。他表达了对于平民、受苦的人，以及由于欠债或者走私的在押人员表示了同情。他了解农民的艰难处境，了解蝗虫灾害，明白饥荒的威胁，国家垄断造成缺盐的现实。他主张延缓农民偿还债务的期限，并取得了成效。他一直在思索如何调节人民的需求和国家利益之间的矛盾，而那个时候国家正是面临外来威胁的时候。他不怕向权贵说出心声：“官员们在想些什么/他们的责任是为人民出头？/他们不需要编织就能够穿得暖和/他们不需要耕种就可以吃得很好/他们只会说大话/他们讲廉洁、讲仁慈/对谁的仁慈？肯定不是对人民的仁慈/廉洁？什么？他们的官路就不正直”。

Su Dongpo va payer très cher sa franchise. A l'ombre du pouvoir, ses ennemis politiques sont nombreux. Il est l'acteur, et surtout la victime, de batailles fiévreuses où les luttes de clans se mêlent aux rivalités idéologiques. Comme l'écrit Claude Roy, sa vie oscille sans cesse, et brutalement, « entre les hauts et les bas des montagnes russes de la faveur ». Au long de sa carrière, il se verra confier trente charges et sera frappé dix-sept fois par la disgrâce ou l'exil. Un jour, il est un haut fonctionnaire respecté et écouté. Le lendemain, il n'est plus rien, figurant dédaigné, réprouvé, transparent. Il passera même cent trente jours en 1079, condamné pour avoir prétendument diffamé le Fils du Ciel.

苏东坡由于其坦率而付出了沉重的代价。在权力阴影下，他的政敌非常多。他既是各个阵营对抗的参与者，也是受害者。如同克劳德·罗伊（Claude Roy）所说的那样，他的一生都是在动荡中度过的“大起大落，就像坐过山车一样”。在他职业生涯中，他一共有三十次委任，十七次失宠或者被流放。今天他还是受人尊敬的高官，明天却什么也不是，被人蔑视、受到责罚。1079年，他甚至因为“欺君之罪”而坐牢一百三十天。

Il est sans cesse ballotté au gré des humeurs de l'Empereur et de la Cour. Il parcourt des milliers de li, d'honneurs en malheurs, du rang de gouverneur à l'épreuve de la prison, de l'extrême Nord-Est au Sud profond, des climats frais à la chaleur tropicale de l'île de Hainan. Chaque fois q

u'il espère jeter l'ancre, se construire une maison, défricher des champs pour devenir gentleman-farmer et vivre un peu mieux, chaque fois qu'il se réjouit d'amitiés nouvelles, il est convoqué à la capitale, parce qu'il est rentré en grâce - ou expédié au diable, victime de la vengeance de ses adversaires « bureaucrates ». A quarante-trois ans, en exil à Huangzhou, petite ville du Hubei, il commence une nouvelle vie. Sans fonction, ni salaire, il devient paysan pour nourrir sa famille. Il trouve un terrain en friches, et en pente, cette « pente de l'Est », Dongpo, dont il fait son nom de plume. Il porte un chapeau de coolie, déblaie les gravats, sarclle les ronces, plante des mûriers, bêche, laboure, sème et bientôt récolte du riz, du blé et des légumes sur ce « coteau oriental ».

他的命运在朝廷和皇帝的心情中摇摆不定。他行千里路，经历过荣耀与不幸，担任过太守，也曾经是阶下囚，从中国的最西北到中国的最南端，从寒冷气候带到海南岛的热带气候。每次当他想抛弃写作，建一所房屋，开荒种地过平静生活的时候，每次当他和朋友们无忧无虑地享受生活的时候，他总是再次被朝廷召唤，被特赦或者由于官僚政敌的原因，而被发配到偏远的地方。在四十三岁的时候，他被流放到黄州，即湖北的一个小城市，在那里他开始了新生活。没有职务，也没有薪水，他成了农民，需要养家糊口。他找了一块坡地开垦，这块坡地被他称为“东坡”。他在这里辛勤劳动，栽种桑树、水稻、小麦和蔬菜。

Mais partout, il reste le même : courageux, convivial, bienveillant envers autrui, chaleureux et généreux, à la fois lucide et drôle, un brin espiègle, serein et presque toujours de bonne humeur, aimant la vie et son prochain. Il assume ses charges sérieusement sans se prendre au sérieux. Il ne recherche aucune promotion, mais plutôt à les éviter. Il compose pour son fils nouveau-né un quatrain plein d'ironie sur le pouvoir : « Les parents veulent tous des enfants brillants/ Brillant, je l'ai été bien trop toute ma vie/ Je te souhaite, mon fils, d'être bête et stupide/ d'éviter les calamités et de finir premier ministre ».

特 稿

但是，无论身处何方，他总是保持自己的个性：有勇气、好交际、对他仁慈、热情慷慨，冷静庄重，幽默诙谐，热爱生活和家人。他对每件事都很认真。不寻求晋升，并且尽量避免晋升。他为他刚出生的儿子写了一首讽刺权利的四行诗：“人皆养子望聪明，我被聪明误一生。惟愿孩儿愚且鲁，无灾无难到公卿。”

La poésie de Su Dongpo est parfois nimbée de tristesse. Notamment lorsqu’ elle exprime avec délicatesse l’ amour filial, fraternel, conjugal ou la nostalgie du pays natal. A son frère bien-aimé, Ziyou, resté à Meishan, il écrit : « Souviens-toi (...) de la promesse que nous nous sommes faite, de dormir dans deux lits face à face en écoutant la pluie tomber dans le noir. N’ oublie pas, et ne nous laissons pas détourner par les ambitions officielles ». Su et Ziyou échangent des poèmes « en écho », qui se répondent en utilisant les mêmes rimes, les mêmes rythmes.

苏东坡的诗有时候也是悲情的，特别是很巧妙地表达了对子女的爱、博爱、夫妻之间的爱或者对于故乡的眷念。苏东坡写了一首诗给他最爱的弟弟苏辙（苏子由）：“孤负当年林下意，对床夜雨听萧瑟。”苏东坡和苏子由交换了很多诗作，都是用相同的韵律和相同的节奏写作的。

Après avoir enterré son père à Meishan, Su rentre à Kaifeng en 1069. Il a trente-deux ans. Il est juste à la moitié de sa vie. Et il ne reverra jamais le Sichuan. Devenu vieux et célèbre, il soupire : « Où est ma montagne familiale, éloignée de dix mille li ? », en se souvenant de la crête nuageuse et dentelée du mont Emei. Cette mélancolie du vieux poète a un accent universel. Et l’ émotion qu’ elle suscite, mille ans après, reste intacte.

苏东坡将其父亲埋葬在眉山之后，于1069年回到了开封。那个时候他三十二岁，刚好度过人生一半的光阴。此后他再也没有回过四川。随着年龄的增长和知名度的提高，他不断歌咏家乡四川的峨眉山：“归去来兮，吾归何处？万里家在岷峨。”。诗人的这种伤感具有普遍性的意义——它引起的这种伤感，即使千年之后仍然保持不变。

Comment Su Dongpo a-t-il été perçu en Occident ? Depuis un demi-siècle, son destin et son œuvre suscitent l’ intérêt des spé-

cialistes et des « lecteurs avertis », en Europe, et notamment en France. Les experts l’ tiennent évidemment pour l’ un des plus éminents personnages de l’ histoire de la pensée chinoise. Pour la grande sinologue française, Anne Cheng, Su Dongpo incarne « un humanisme autant culturel que moral », pratiqué par des lettrés qui ne sont plus « d’ austères exégètes mais des esprits curieux de tout, à la fois critiques et encyclopédiques ».

苏东坡在西方人中是什么印象呢？半个世纪以来，苏东坡的命运和作品在欧洲，特别是法国，激起了专家和“学识渊博的读者”的兴趣。专家将苏东坡视为中国思想史上最为重要的人物之一。对于法国最出名的汉学家成安妮（Anne Cheng）女士来说，苏东坡体现了“文化和道义方面的人道精神”，而这正是“极具批判精神并附有渊博学识的，不再是苛刻的评论家而更是对万物都好奇的智者”的文人所追求的精神。

Mais il est tout aussi significatif que des auteurs de fiction se soient approprié Su Dongpo. Il est rarissime en France que des écrivains aient choisi de retracer, sous une forme romancée, la vie d’ une figure inconnue du grand public, ayant vécu il y a mille ans, dans une civilisation très éloignée géographiquement et culturellement de celles d’ Occident. Et ils l’ ont fait avec sympathie et même avec une certaine tendresse. C’ est le cas de Claude Roy, que j’ ai déjà évoqué, auteur de *L’ ami qui venait de l’ An Mil*. (1994). C’ est aussi le cas de Patrick Carré, grand sinologue, qui s’ est converti au roman pour raconter les années d’ exil de Su Dongpo à Huangzhou. Le titre de son livre est, à lui seul, tout un programme : *L’ immortel*.

一些科幻作家借鉴苏东坡的文章。在法国很少有作家选择小说题材来记录被大众不太了解的、生活在一千年前的、地理位置很远并且文化和西方文化大相径庭的一位人物。然而这些作家却开展了这些工作。他们中有我刚才提到的法国作家克劳德·罗伊（Claude Roy），他在1994年写了《千年之前的朋友》。

（下转第19页）

从苏祠出发，从全世界回来

方永江

余音绕梁，三日不绝。气势恢宏、创新发展的东坡文化节落幕了，但其产生的深远影响将持续为眉山经济社会各项事业发展。我们结合贯彻落实市委慕新海书记调研东坡区有关精神，对首届东坡文化国际学术高峰论坛进行了认真梳理，归纳提炼出三大意义：主旨演讲彰显东坡品格、东坡精神激活时代价值、薪火相传昭示繁荣兴盛；三大价值：首位责任、合作精神、厚植种子。

自放翁赞誉眉山“孕奇蓄秀高此地，郁然千载诗书城”，东坡故里便成为天下好学之士心目中的文化圣地。金庸题：蜀中多名士，东坡第一人；蒋子龙存：文章缺豪气，千里拜三苏；贾平凹书：耸瞻文旦。“从苏祠出发，从全世界回来”，这是永恒的主题，不变的主题，是眉山最基础、最广泛、最深厚和最根本的文化自信。

习近平总书记深刻指出“文运与国运相牵，文脉与国脉相连”。在全国上下按照总书记要求学深弄懂做实党的十九大精神之际，11月22日——26日眉山中西合璧、传统与时尚激情相拥，成功举办了第八届东坡文化节暨首届四川音乐周，是传承发展优秀传统文化的瑰丽诗篇，是推进“文化立市”战略、建设文化强市的全民动员，是坚持以人民为中心文化惠民的登高望远。

其间，97名海内外苏学专家学者齐聚一堂，共襄首届东坡文化国际学术高峰论坛盛举，“相当震撼”（四川大学教授、中国苏轼研究学会会长周裕锴语）地展现了眉山推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展的时代画卷。

主旨演讲彰显东坡品格

有“千载诗书城”美誉的眉山，是东坡故里，是东坡文化的源头。苏轼从这里盛装出发，矗立为中华民族煌煌五千年文明史中屹立不倒的高峰，引人注目，引人入胜，全世界心向往之。

苏东坡的世界性。法国《世界报》记者皮埃尔

先生带来了对“千年英雄”的深情回眸，解密了苏东坡入选世界十二位千年英雄的林林总总。特别是他分享的个人趣事，让我们了解到西方发达国家的国家元首对苏东坡是多么的热爱，与专家学者深入探讨的都是苏东坡的写诗技巧、诗句的长度、形式和韵律等十分专业深奥的内容，深刻地揭示了苏东坡的代表性、影响力和世界性。

苏东坡的人民性。84岁高龄的剧作家徐棻女士自称是个不折不扣的“苏东坡迷”，耄耋之年独辟蹊径、深情叙述民间的苏东坡。无论从哪一个角度讲，都让人肃然起敬！苏东坡一生以一介耕田夫自居，一生与卑田院乞儿融为一体。林语堂也写道：

“一提起苏东坡，在中国总会引起人亲切敬佩的微笑。”徐棻女士笔下的苏东坡，一脉相承地传递着苏东坡的人民性。

苏东坡的创新性。来自故宫博物院的祝勇先生通过“文人画与印象派”的比较研究，解读了苏东坡勇于创新、敢为人先的可贵品质。词的开派，文的革新，诗、书、画自成一格，甚至，成立中国历史上第一家“孤儿院”、公办医院，发明中国历史上第一管“自来水”，时时处处，无不崭露出苏轼改革创新的绝世才华。改革创新，永远是一个人、一个国家、一个民族，立于不败之地的力量源泉，我们正以这种时代精神昂首阔步迈入新时代，创造新辉煌！

眉山生三苏，草木自葱茏。眉山拥有了苏东坡这样一位深受人民喜爱的政治家、天才的全能的文化巨人、潇洒自适旷达乐观的生活大师的金字招牌，站在巨人的肩上，以“舍我其谁”的豪迈，担负起传承东坡文化、弘扬东坡精神的首位责任，把东坡老家建设成为东坡印记高地，建设成为名副其实的苏学研究中心、展陈中心和资料信息中心，成为全世界“苏迷”的“朝圣地”。

东坡精神激活时代价值

东坡文化的当代价值，是此次学术论坛的主

特 稿

题。国内外苏学专家突出主题，进行了观点新颖、价值丰厚的研究。

以方永江为组长的课题组完成的眉山市重点社科规划课题《论东坡文化及时代价值》认为，东坡文化是以三苏生活的良好人文环境、教育环境，以及他们独特性格、坎坷仕途，经过两宋确立期、元明清传承期、现当代弘扬期而形成的综合性文化现象，是综合仁爱、旷达和博大精神特质的中华优秀传统文化，令人耳目一新。他们立足市委实施“文化立市”战略的实际，从立德——廉洁的典范、立功——民本的典范、立言——文章的典范、立人——教化的典范、立城——生态的典范诸方面阐释了东坡文化对于当今眉山及其他地区经济和社会发展的时代价值、现实意义。

西华大学教授、中国苏轼研究学会副会长潘殊闲以“东坡精神的当代诠释”，对这位九百年前风靡海内外至今仍魅力无穷的旷世伟人的“精神”进行了寻觅。概述其为：爱书善思的学习精神、义无反顾的担当精神、不落窠臼的创新精神、厚德载物的大爱精神、淡泊名利的名节精神、随缘自适的乐观精神；并进一步指出：这些精神是千百年来中华优秀道德品质与文化基因在苏轼身上的凝聚与呈现，同时，又融贯了苏轼成长的家族传统、地域文化与具有传奇创新的人生仕履。

海南热带海洋学院教授李景新、惠州市东坡文化协会名誉会长王启鹏、武汉大学教授张思齐等专家学者围绕苏东坡民本精神、创新精神、独立精神、旷达精神以及亲民意识、百姓情怀等方面进行深入研究，可圈可点，有着很高的学术价值。

霭霭中岩云，娟娟苏祠月。眉山秉持开放包容的理念，信守合作发展、和谐共进的共识，以实施“七个一”工程为抓手，携手东坡遗址遗迹地主要城市和国内外苏学专家学者，精准定义东坡精神，深度挖掘东坡文化内涵，把传统文化的影响力转化为现实发展的生产力；加强交流、深化合作，促进共同发展，做东坡文化虔诚的传承者、东坡精神忠实的践行者，为构筑中国精神、中国价值，贡献眉山力量。

薪火相传昭示繁荣兴盛

参加此次论坛的学者，既有法国、德国、韩国、新加坡的国际友人，也有大陆高等院校、科研单位的学界泰斗，更有祖国宝岛台湾的后起之秀，体现了东坡文化学术交流的科学严谨性和广泛的群众参与性，体现了文化多元化背景下构建人类命运共同体的世界潮流。其三大亮点，令人倍感兴奋——

“地方军”不容小觑。虽然东坡文化因其人民性，从来就不是象牙塔、故纸堆里的学问，但是不可否认的是，长期以为，苏学研究的“主力军”集

中在高等院校，颇有些养在深闺人未识的落寞。进入新时代，在建设社会主义文化强国的伟大征程中，地方研究异军突起，更加注重品牌成长，人才培育。在 97 人参加的高峰论坛中，地方学者有 49 人，占总人数的一半多。

眉山实力独领风骚。眉山学者 25 人集体亮相高峰论坛，展现了苏学研究和创作的实力。参加人数之众多、研究范围之广博、潜心学问之沉静、虚心向善之端庄，都是“地方军”中的佼佼者，受人瞩目。彭林泉、刘浩渤在东坡文化当代价值研究中提交了《苏轼的礼法融合及其意义》、《青年苏轼治国理政思想述评》的论文，可谓别具一格。何家治、徐丽等基于三苏祠馆藏之物对苏轼文学艺术研究又可谓“舍此一家，别无分店”。何林、余红艳等关于文化传承的研究，也是处处洋溢着眉山元素。武汉科技大学孙君恒教授言辞恳切地说：“《论东坡文化及时代价值》高屋建瓴，很全面，很有新意，认真拜读，受益匪浅！”

年轻学人脱颖而出。30 岁以下的在校硕博研究生 12 人，加上年富力强的广大中青年学者，出席此次高峰论坛的竟达 80% 以上。尤为人称道的是，眉山中学高二学生杨毅恒同学不仅至始自终应邀参加论坛，而且其提交的论文《苏东坡与千载诗书城的文化荣光》，受到与会者交相称赞。此次大会一改学术会议满世界银发飘飘的局面，展示出老中青惺惺相惜、苏学研究代不乏人的别样风采。

“我昔少年日，种松满东冈。”市委书记慕新海饱含深情地说：“传承东坡文化、弘扬东坡精神靠什么？要靠年轻一代！我们把文化节与音乐周结合起来，就是用喜闻乐见的方式把年轻人吸引进来，让他们参与进来，探索创新微电影大赛、微眉山公众平台等广受年轻一代追捧的新兴媒介，让东坡文化入脑入心。”站在历史高度，坚持不懈开展东坡文化进校园，培育中华民族优秀传统文化的传承种子，让他们走出眉山，走向世界，到天涯海角去开花结果，这是眉山义不容辞的使命和担当。

“一年好景君须记，最是橙黄橘绿时。”眉山的苏东坡，永远的苏东坡，眉山向远方的朋友有一个恒久而走心的邀约——

从苏祠出发，从全世界回来。

方永江，眉山市三苏文化研究院院长、中国苏轼研究学会秘书长。

东坡文化国际学术高峰论坛分论坛

时间：2017年11月23日14:30~18:00

地点：黑龙滩长岛洲际酒店

人物：来自海内外苏轼研究学者90多人

事件：东坡文化国际学术高峰论坛分论坛

记录：袁丁 王万洪 陆雪卉

第一分会场：当代价值研究

上半场

一、张思齐《苏轼文学创作中的亲民意识》

张思齐：苏轼的亲民诗文具有较高的史料价值和文学价值。研究苏轼的亲民诗文，体认苏轼的亲民姿态，揭示苏轼的亲民意识，弘扬苏轼亲民的品格，这些都有助于在一带一路建设中展现中国人在当代的新形象。文章分为三部分：第一部分主要是讲《东坡七集》的问题；第三部分“亲民意识的短歌小唱”主要从苏轼的诗词短文中洞见其亲民意识的细处和深处；第二部分，苏轼亲民意识的庙堂大篇主要集中于《奏议集》和《应召集》。《应诏集》里的文章较为宏阔，研究起来相对容易，《奏议集》里的文章，牵涉到当时社会、制度、经济、产业、风俗的大量细节，研究起来难度甚大，似有步步维艰之感觉。本文中我主要从历史学的角度对东坡《奏议集》卷三《乞不给青苗钱斛状》进行了分析，以作尝试。

李景新：文章分析深刻，对苏轼的亲民诗文进行了分类，对代表性作品进行了详细分析，提出了新观点，做出了新的界定，将“民”的定义解释为“广大人民”，这些都是很好的。遗憾的是，文章第二部分对《乞不给青苗钱斛状》分析得过于详细而忽略了其他作品的分析。

二、王维玉《苏轼的意义：时代转换与话语变迁——从林语堂、李泽厚到王水照》

王维玉：本文其实是对李泽厚的一段经典论述而引发的思考，我将它放在20世纪以来的文化变迁的背景中加以考察，进行梳理。1988年在与蒋勋关于《美的历程》的对谈中，李泽厚曾指出：我不写50年以前可写的东西，我也不写50年以后可写的东西。我只为我的时代而写。以中西文化视域来看，回顾百年来苏轼的意义之研究，有三个节点值得注意：那就是从

林语堂、李泽厚到王水照。我找到了林语堂的《苏东坡传》、李泽厚的《美的历程》、王水照的《苏轼评传》。在林语堂看来，西方文明弊端恰可以中国文化来补救，苏轼于是被演绎为快乐天才，林语堂的《苏东坡传》在西方的影响很大，其实今天我们看来，他的解读具有时代性和个人性。在李泽厚看来，相对于西方文化崇尚哲思，以儒家文化为代表的中国传统文化的特征是讲求现实性与人间性的实践理性，苏轼的意义即是这种以儒家的实践理性为基础，以道家的虚幻意识为补充的，地主士大夫矛盾心情最早的鲜明人格化身。李泽厚自觉接受马克思主义学说做指导，然而因其对实践概念的物质化解读，断裂了马学的超越性维度，及至用以解读传统文化，提出实践理性进而来界定苏轼的意义，也就断裂了苏轼人生及其呈现形态的文艺中的超越维度，自然谬之千里。在王水照看来，苏轼诗文中尽管充满人生虚幻意识及生存的苦难感，但是他最终以整个大地为依托，以大地上所有生民的祸福为政治责任，从中领悟到了他的人生苦难的意义。此结论因其西学比对的理论前提，大有西方理论注脚的嫌疑，门阀士族不是转向平民，而是转向士绅，即包弼德意义上的中央和地方精英，而士绅与平民的关联仍然值得细致考量，因而苏轼的意义仍然值得进一步思考。从快乐天才、拘于现实到苍生为念，其间实际上潜藏着研究者们基于所处时代的西学参照，如何基于当代中国现实，从传统脉络里开掘苏轼的意义，值得进一步探讨。

李景新：这篇论文选题好，论证可以说完美。作者选择了三个人物，从时代转换的角度进行梳理，将苏轼研究的意义扩大了，学术研究背景也扩大了。这里有一个小建议，题目提到时代转换，强调时代性，而文中提到的三个人职业不同、身份不同，这是否会影响到他们的研究结论和观点呢，这个问题值得思考一下。

三、王启鹏《论苏东坡的文化意义》

王启鹏：苏东坡体现着中华传统文化思想的融合与超越，体现着中华文化的特征，对后人产生了巨大的影响，我们在发展“一带一路”经济的时候，要充分利用。文章分三部分：苏东坡：中华文化的奇特现象；苏东坡的文化特

特 稿

质：体现着中华传统文化的融合与超越、体现着中华传统文化的特征；苏东坡对后世的影响。下面重点谈第三部分。其一，苏轼对后人人格塑造和道德建树上产生重大影响。其二，苏东坡是许多为官者施政的楷模。其三，苏轼对经济建设中旅游产业的影响。苏东坡每到一地，都给当地留下了深厚的文化遗产，它们不仅是文化财富，也是宝贵的经济财富。

李景新：本文对苏东坡是中华文化的奇特现象，苏东坡的文化特质两方面进行了精确的概括，此外他着重论述了苏东坡对后世的影响。其选题对当代具有很大价值，尤其是第三部分的观点对于当代意义重大。对于文章我有几点建议：1. 苏轼对后世的影响还可以补充，例如书画、文学等方面的影响。2. 苏轼对经济建设中旅游产业的影响着重强调了他对经济和旅游产业的影响，对旅游文化的影响还可以进行补充和延伸。

四、王晋川《东坡精神的时代价值与意义》

王晋川：今年是我的东坡年：创作了小说《东坡、东坡》、创作电视连续剧《苏东坡》中的11集、出版诗集《东坡味道》、创作歌曲《我爱苏东坡》、出版书籍《东坡故里地名故事》、开发东坡家宴、创作情景音乐剧《一代天骄》。我有一点感悟与大家分享：苏学研究主要有两个方面，一个是“研”，一个是“用”，“研”应为当世而用，重在思考东坡精神的当代价值。研究苏东坡一定要为当代的经济社会、精神文明建设、传承优秀传统文化服务。

张志烈：眉山文化人具有东坡基因，他们的精神、气质、思想、风格多少都具有东坡特色。文章提出东坡文化的当代价值非常有意义，值得我们思考。

五、孙君恒《苏东坡的士大夫精神》

孙君恒：苏东坡身上士大夫精神非常突出，儒家思想培养了苏东坡，宋代的政治环境，塑造了一个积极入世的苏东坡。苏东坡所持的处世态度是出世与入世的交织，他的人生观是乐观与旷达的升华。从苏东坡的作品中，可以看出他的人生追求始终以报国理想为主调，并且有文人雅士的一种淡泊超然的心态，能够随遇而安，从不堪的遭遇中解脱自我，从而乐观旷达的看待一切。苏轼身上“雅”与“俗”共存，哲学精神观是他士大夫精神的体现，他身上的士大夫精神包括积极进取、正直不阿、自由与野性、淡泊与从容、乐观主义、平等待人、天人合一等特质。

张志烈：本文选题好，“士大夫精神”是学术界较为受关注的话题。中国的士大夫精神，国际上从恩格斯到海德格尔都有一个观点：没

有固定不变的人性。人性在不同的时间是要变化的，苏学研究中要注意“变与不变”的问题，其核心理念和思想等不变，但阐释的具体内容、方式等有变化，应该把它放在具体的环境中、时代变化中看待，注意“变与不变”的关系。

六、许外芳《学习“东坡风度”，弘扬东坡文化》

许外芳：为什么苏轼会受到后人如此景仰？众说纷纭。有的说是宋型文化影响，有的说是苏轼艺术化人生，有的说是苏轼的文艺天才，有的称之为东坡精神，有的称之为“苏轼范式”。但我觉得东坡精神、东坡范式都不足以概括，我将之称为“东坡风度”。苏轼全面学习魏晋风度，加以综合化用，形成了自己独特的“东坡风度”：谈玄论道、醉以忘忧、性好山水、幽默谐谑、书画怡情、医药养生、人物品评，成为后人效法的榜样，千古传诵。本文抛砖引玉，亦请苏轼研究者、苏轼文化爱好者诸位同道一起摇旗呐喊，使“东坡风度”一词，能够成为中国文学史、中国文化史上和“魏晋风度”一样著名的词语，千古传诵。

李景新：本文观点新颖，论证可以在仔细些、干脆些，脚踏实地地进行论证。

七、周新华《试论苏东坡的现代文化精神》

周新华：苏东坡是最具现代精神的文化伟人，苏东坡的人格魅力和文化精神，具有超越时空的生命活力。在传承东坡文化中感悟前人，我集合前辈学者的成果、自身体验和学生感受，将苏轼超越时空的文化精神概括为六点：尊重生命、民胞物与的仁爱情怀；直而不随、光明磊落的人格追求；超然物外、乐观豁达的人生境界；凡物可观、宽泛包容的审美情趣；博采众长、自成一家的创新精神；亲近自然、和谐共生的生态理念等。大力传承并弘扬苏东坡的文化精神，激活其生命活力，对弘扬传统文化，建设中华民族的精神家园，必定会有直接或间接地启示和助力。

张志烈：文章将苏东坡的现代文化精神概括为六点，抓的问题很实在、很好，此外，把东坡身上的闪光点与现代精神相结合，也很有意义。

八、乔云峰《论苏轼超然思想成熟于密州及其当代文化价值》

乔云峰：综合考察苏轼一生的思想变化，其超然思想成熟于密州。苏轼超然思想的载体包括：超然台、《超然台记》、超然词、超然诗。苏轼超然思想的主要内涵包括：超然于党争、世事，廉洁勤政，报国忠君；超然于物质条件，物有可观，无往不乐；超然于伪饰，野性突显，寄情山水；超然于内心，超然于思乡、归隐，

心安所处等。苏轼的超然思想具有很高的当代文化价值，他已成为了地方文化的重要内容及载体，超然思想、超然文化已成为当地文化的重要品牌，已成为培养爱国、爱家乡的重要感情基础，已成为提升社会幸福指数的重要支柱。

张志烈：超然思想是东坡精神非常重要的组成部分，王水照先生所说：“说不完、说不全、说不透的永远的苏东坡。”超然思想还应该更深入地探讨下去。

下半场

九、潘殊闲《东坡精神的当代诠释》

潘殊闲：苏轼是一个在众多领域都有卓越建树与贡献的旷世奇才与伟人，具有永恒的人格魅力与文化魅力，寻觅这些魅力，不能不承认，苏轼的身上具有一种跨越时空的“东坡精神”，这就是：爱书善思的学习精神、义无反顾的担当精神、不落窠臼的创新精神、厚德载物的大爱精神、淡泊利禄的名节精神、随缘自适的乐观精神。这些精神是千百年来中华优秀道德品质与文化基因在苏轼身上的凝聚与呈现，同时，又融贯了苏轼成长的家族传统、地域文化与具有传奇色彩的人生仕履，它们在苏轼这个个体身上持续发酵提醇，最终成就了苏轼这个人间不可无一难能有二的“奇迹”。东坡精神可以用苏轼自己的诗句来概括：“横看成岭侧成峰，远近高低各不同。”我们可以从不同的角度去走近他、阐释他、解读他。苏东坡是多元的，结合时代背景从多角度去阐发，他永远都是鲜活的，永远都是说不完的。

张思齐：本文特点在于从精神的层面刻画人物性格。东坡人格特点有喜好读书、敢于担当、勇于创新、热爱人民等，尤其是他适应环境、随缘自适的生存能力值得敬佩。总结：本文逻辑严密，文脉悠长。

十、管仁福《遗爱千载苏徐州——兼论徐州黄楼的文化地标意义》

管仁福：“遗爱”是本文的关键词，它在苏轼诗文中出现了12次，不仅是苏轼知徐州的关键词，也是苏轼一生为政的关键词。苏轼遗爱的具体事例很多，如徐州抗洪、修筑黄楼等等。黄楼标志着一种文化的高度，为国为民敢于献身的中华民族传统思想，融入了中国政治官吏血脉的民本思想的源远流长。黄楼具有地标意义，它站在历史文化意义的高度为后人提供了一个为政的参考：为官一任造福一方，遗爱一方。苏轼曾任徐州知州近两年时间。这是苏轼一生知八州时间较长，政治业绩卓越优异，文学成就丰富多彩的一个时期。苏轼当年率民抗洪，兴建黄楼，求雨抗旱，寻找煤炭，劝农耕

桑，展示了一州之长卓越的政治才能。同时，他创作了大量的文学作品，云龙山、放鹤亭、百步洪、燕子楼、快哉亭等徐州名胜，都在苏轼的笔下熠熠生辉，光耀千古，还有弥足珍贵的书法和绘画作品，在气功、烹饪等方面也取得了重要成就，对中国文化做出了全方位重大的贡献，为徐州这座古城留下了宝贵的文化遗产和精神财富。

张思齐：“地标”这个提法很好，城市建设离不开地标，地标可以使一个城市亮起来。文章缅怀了苏轼及其治理徐州的事迹，字里行间流露出敬佩，以地标立论，文工结合。

十一、林冠群《苏轼，中国古代最后一位自由歌唱的伟大诗人》

林冠群：苏轼以诚信的态度，以诗文进谏的方式，为百姓代言，反映百姓的心声。苏轼身上真正体现了陈寅恪先生所说的“独立之人格，自由之思想。”苏轼一生写下的两千多首诗与三百多首词，无一不是他发自内心的情感结晶，而将诗歌作为反映世俗民情以达到下情上达，上下通透的善政施为，让人民有说话的自由，则是苏轼一生自由歌唱的理想追求。然而，这种基于“人本主义”的美好理想最终被“乌台诗案”的风暴浇灭了。尽管苏轼以他与生俱来的豪迈气质与人文关怀濡养出来的浩然之气抵挡住了这股风暴的摧残，没有丝毫的屈服与退让，自由歌唱的本色情怀仍是那样的鲜明与透彻，但已经是后继无人了。

王维玉：在中国哲学史上，从孔子、王阳明到苏轼，都产生了重大影响，我们应该把苏轼的哲学放到整个中国哲学的背景中来看，突显苏轼的哲学地位。文章主要讲到了“诚信”的话题，我赞同林老师的观点，在苏轼的身上体现了说真话、做实事的品格。

十二、杨子怡《慎言远祸而又勇于为义——论苏轼寓惠期间的心态及作为》

杨子怡：苏轼寓惠不乏惬意称心之作，人或以为其生活安适愉悦，环境轻松；或以为处世潇洒，心境旷逸。然检读其与亲友之书信及寓惠诗作，人们会发现其另外一个面孔：山水之娱中常不乏乡关之忧；潇洒度日却又常存忧惧之念；勇于为义却又慎言远祸。苏轼寓惠期间虽然惴惴不安，但仍不改“勇于为义”的秉性。他请建惠州营房，解决惠州及整个广南东路10余个州农民纳粮难题，促成东新桥和西新桥的建成，不畏“僭越”之谗关心农事，处逆境而“勇于为义”如此，确实令人感佩。其身上典型地渗透传统文人的文化个性：庙堂之忧、黎民之念与忧谗畏讥而又执着不怠的个性交织

在一起。

王维玉：本文把东坡一分为二来看，人们总是看到苏轼的快乐、潇洒，而作者让人们看到东坡的另一面：忧惧、慎言等，让东坡形象更立体化。文章还可进行进一步深挖。

十三、谈祖应《惊鸿、疲马、病鹤、虚舟——苏轼迁谪人生的生命符号读解》

谈祖应：本文通过对苏轼黄州之贬后诗词的梳理，不难发现在元丰、元祐、绍圣、元符年间，作者分别以“惊鸿”“疲马”“病鹤”“虚舟”等自喻。这是诗人对自己不同年间生活情状和精神状态的表征，是在超越儒释道人生哲学基础上，建构起形象化的富有诗化的生命符号。从收召魂魄的“惊鸿”，到“误出挂世网”（《送吕行甫司门倅》）的“疲马”，到反思“以身为子娱”的“病鹤”，再到归老江湖，自我放逐的“虚舟”，既显现出作者生命历程的轨迹和生命意识递进的逻辑关系。体现了作者具有独立人格、追求精神自由，且又乐天知命，超然自适的生命意识和审美人生观。文章的题目是苏轼生活轨迹的外化，而他的内化的轨迹、精神的实质是什么，又构成了一条线与之相对应，它又有一组物象来喻示，阐释其悲剧性的人生，这一点还需要进一步阐释。

王维玉：本文思路精巧，通过几个符号、意象，将其放入东坡诗文进行解读，由表及里挖掘苏轼生命意识和哲学意识。

十四、彭林泉《苏轼的礼法融合及其意义》

彭林泉：苏轼在诗文中，多次提及礼、法，并将礼法合称使用，还专门论述过礼与法的关系，存在礼法融合。本文分为七个部分，分析了苏轼关于礼、法、礼法融合的看法，其与商品经济的发展、社会变迁和王安石变法的关系，以及理论基础，着重解释了苏轼为什么要重礼，在强调礼为本的同时，并不否定法的作用，以实现礼法融合，由此显现苏轼法律文化的内涵与精神。如何将苏轼的礼法融合创造性地转化为现代的德治与法治，或者说使两者的逻辑关系导入当下，是一个值得认真思考的问题。

张思齐：本文最突出的特点是：梳理了苏轼诗文中有关法律的材料，探讨了怎样将古代法律思想与中国当代法律相结合的方式，具有专门性和可操作性。

第二分会场：文学艺术研究

一、苏轼作品文本研究

（一）宏观研究

江惜美女士《〈东坡禅喜集〉诗词中之禅境》一文对集中的148首诗歌和14首词作进行

了全面分析，指出其呈现有现量境、直觉境、圆融境和日常境四种不同境界，探究了苏轼的禅宗思想体悟以及对世人带来的启发。

李静先生《东坡词：开宗立派与新的写作范型的确立——以苏词对秦观、陈师道的影响为中心》一文指出，苏轼对其弟子群的创作具有引领与影响作用，形成了以苏轼为中心的苏门及苏门弟子群现象，在苏门弟子群与贺铸合观的情况下，在元祐词坛乃至整个北宋词坛形成了东坡词派，以及以上述作家作品为主要对象内容的写作范型。

喻世华先生《苏轼诗歌标题的特色及其价值》一文针对苏轼诗歌标题的命名形式展开研究，指出其具有表明时间、标题很长等特点，这在苏轼之前是很少见的，这种标题形式对于苏轼生平、心态及交往研究有一定价值，对当代人则具有文化自信与历史存照的价值，而邹建军先生对最后一点表示了否定意见。

张硕先生《论南宋蜀僧辞赋创作与苏轼的关系》一文从以时间为线索、好用典故、结构上设词问答、好议论多说理等方面详细论证了南宋蜀僧辞赋创作受苏轼及其友生惠洪深刻影响之事实，还从地域文化特点、人生交集、文艺思想互动等方面探究了南宋蜀僧辞赋创作学苏之原因。

陆明德先生《苏轼与六言诗》一文指出：苏轼六言诗的缘起是受文同的影响，其六言诗今存42首，均为四句一首，并分析其具有“少年联句，出手不凡”、“遵循格律，注重对仗”、“次韵奇妙，布局新颖”、“偶有出格，瑕不掩瑜”的四个特点。周会长指出：苏轼的六言诗有一部分是黄庭坚的作品，苏轼最多有三十七八首，在北宋属于创作六言诗较少的一类。

张馨心女士《苏轼诗文中的文同记忆》一文从苏轼与文同的交往轨迹出发，详细论证了文同对苏轼的影响：无论是政治生态、诗文创作，还是文艺思想与个性、人生观方面，苏轼都从文同那里获得了很多的智慧。

（二）中观研究

司聃女士《浅析“幽人”意象在苏轼黄州诗文中的内涵》一文指出：苏轼笔下的“幽人”意象之内涵有三：一是诗人本身，二是相关的联想与暗示，三是受众升华之后的阅读体悟。周会长指出：本文更正了新近将“幽人”解读为女子、“不肯栖”解读为“不肯嫁”的误解，也将《卜算子》中“有一个女子非苏轼不嫁”的错误解读更正了过来。

阮忠先生《苏轼儋州己卯年上元夜的“得失”之间》一文对苏轼贬谪儋州于己卯年上元夜的诗作进行了“得与失”的探究。周会长指

出：该研究尚有文献可征：惠洪于苏轼之后10年贬谪儋州，写出了部分苏轼未曾题咏的海南名胜风物诗词，其中就有《己卯夜》，可于《石门文字禅》中探寻之，对苏轼研究具有补充作用。

卓夕又女士《苏轼〈谢运使仲座上送王敏仲北使〉诗作探析》一文从创作背景、真实情感、对象状况、反观心情等角度入手，对苏轼诗作进行了文本细读与深入研究，得到了周会长的肯定和表扬。

（三）微观研究

中华书局资深编辑刘尚荣先生作了关于东坡诗词关键字考究的专题发言，对苏轼《念奴娇》词中出现的重复字、重韵字进行了分析，并以其中的“雄姿英发”和“早生华发”之“发”以及《狱中寄子由》中“与君世世为兄弟”中的第一个“世”字为例进行了详细阐述。刘先生就汉字简化后对苏轼作品阅读与接受带来的弊端进行了分析，号召在编辑、出版工作中还原繁体字。

二、方法创新与特色研究

（一）学科交叉的理论创新研究

衣若芬女士《书艺东坡：用文图学方法打开苏轼墨迹》一文创造性地提出了“文图学”理论，将文学、书法作品与电脑技术、媒体传播结合起来，突破前人困境，开创新说，认为：“文图学”研究方法有利于大众接受东坡，有利于东坡书法的研究、传播和辨伪。

邹建军先生《苏轼诗词中的地方性存在及其诗学价值》一文从文学地理学角度出发，指出苏轼诗词具有鲜明的地方性特点，这在苏轼之前极少见，具有开创性，这些诗词大量描写地方、人文、风情、景观，呈现出地方为点、区域为面的关系，这种地理基因对中国文学地理学批评理论建构提供了作品支持，具有地方、民族、世界的逻辑关系和重要的诗学价值。

（二）比较研究

林宜陵女士《李白〈月下独酌〉与苏轼〈卜算子〉词心境探论》一文从作者遭遇、词句异同、困境中的人生态度三个方面入手，讨论了二者之间形、神、影的异同关系。

（三）艺术特征研究

商拓先生《试论苏轼诗歌的对仗艺术》一文从整齐对称的结构、哲理深刻的议论、精炼修饰的语言三个角度对苏轼诗歌的对仗技巧、对仗艺术展开了研究。

石建甡先生《苏轼词择用入声韵之词境探析》一文则从苏轼的小学造诣、语言风格学、创作因素、语境状态等角度讨论了苏轼词作入

声韵的运用情况。

（四）语法研究

周美慧女士《疑问句代词宾语前置的单向性假设——论苏轼、苏辙文学作品的尊古之风》一文从苏氏兄弟作品的语法现象展开分析，指出其作品的语法化过程，分析其动因，揭示其演变过程符合语法化理论的单向性假设。周会长指出：论尊古，应从汉代、唐代入手开始论述，方有更深研究意义。

三、苏轼美食研究

成千《从苏东坡〈猪肉颂〉看东坡肉的制作》一文介绍了苏轼制作东坡肉的背景、食材、器皿、方法，指出，由此以小见大，通过东坡美食文化可以反观他的人生情趣和生活观念。有学者指出：《猪肉颂》并非苏轼作品，文献上以此为据欠妥。

四、苏轼书画研究

苏青龙先生作为苏辙第27代嫡孙，以许昌地区苏氏宗族族长的身份，提交了《论鄢陵馆藏〈醉翁亭记〉石刻拓片》一文，将苏轼书写之《醉翁亭记》石刻拓本与长卷墨迹的来源和原文、词者、书者、跋者、藏者小传、历代跋文作了详细介绍。

由兴波先生《〈洞庭春色赋〉〈中山松醪赋〉与东坡的文艺思想》一文首先介绍了吉林省博物馆馆藏二赋的来历，然后对苏轼笔法、书法理论与文艺理论相互印证的关系进行了讨论，指出了苏轼不拟前人之由，是在独创性地开辟属于自己的文艺思想阵地。由先生还提出苏学研究北上的愿望，希望苏轼学会能够考虑在北方的吉林举办一次年会。

何家治先生《馆藏清末珂罗版〈苏文忠公墨竹图〉的前世今生》，详细论述了三苏祠博物馆馆藏珂罗版《苏文忠公墨竹图》的大小、绘图、题款、印章、文字内容，介绍了收藏经历及其与三苏祠之渊源。

王万洪《苏轼对宋代“尚意”书论的建构》指出：从整个书法理论发展史的角度看，宋人尚意书论与创作的时代风气是在对汉魏尚象、晋人尚韵、唐人尚法的批判继承基础上，以宋代开明的文化氛围为背景、士大夫相对自由的书写环境为基础发展起来的，蜀人苏舜钦、文宗欧阳修、大家蔡襄等人都为此做出过前期贡献，到苏轼与米芾这里，正式形成为宋代书法艺术独特的时代风尚。

五、相关讨论

在关于苏轼出生地、读书地、祖坟位置、曾祖是否为仁寿人、苏氏宗族家谱修纂等问题上，邹建军教授、苏青龙先生、何家治研究员

特 稿

等人展开了激烈的学术争辩和证据举证，将本小组的讨论活动推向争鸣之高潮阶段，大家第一次听闻了一些珍贵的历史文献记载和苏氏家族秘闻轶事，收获不小。

六、问题与建议

刘尚荣先生谈到：本次苏学研讨活动，是高层学术论坛，影视创作感悟与学术交流不宜合在一起进行，前者是戏说，后者是研究，二者特征不同，希望以后避免，否则容易误导大家。喻世华先生还以资深编辑的身份，详细介绍了论文投稿的格式要求和注意事项，批评了本次论坛的部分稿件格式不合要求的现象。

第三分会场：文化传承研究

上半场

学者发言：

一、陈金现《苏辙的边防与武备》

苏轼兄弟除了文学成就外，都心系国防，有关于国防话题的诗作。本文在有限的材料里发现了以下几点价值：首先，苏轼并不只是单纯地喜好文学创作，他在得到朋友送的砚台后，曾有过投笔从戎之心，而苏辙在听闻哥哥的举动后赞不绝口，并且认为苏轼能文能武，这一点与一般认为宋朝重文轻武的政策是有些背离的。另外，苏辙也曾写过一些使辽诗，不过从内容上看，这些诗的感慨颇多，某种意义上甚至更像是家书。

二、杨吉华《“宋型文化”的实践诠释：苏轼对“世”的入场亲历与离场反思》

“宋型文化”是由傅乐成先生提出的，王水照先生认为这一概念并不直接代表宋代文化，而是“中国传统成熟期的型范”。苏轼一生充分体现了“宋型文化”的特点，比如他对于后人的影响并不仅仅只是他的文章，并且为后代的文人士大夫开启了一种新的生活模式。因此“宋型文化”的形成是一个历史性的动态概念。在苏轼身上，“宋型文化”首先表现为世俗性，因为他的一生需要面对家庭、婚姻、仕途等诸多现实性的问题，在苏轼入世亲历体验这些之后，他才能了解人的有限性与世俗生活的不完美，并且才能于其中抽身出来做一个冷眼旁观式的反思。其次，“宋型文化”于苏轼身上又表现为一种离场性的反思，这种离场并不是对“世”的逃离，而是一种精神性的跳出，以佛禅的参悟思维去抽身现实并超越自我。苏轼作为“宋型文化”的象征可谓为唐宋转型后中国士大夫的生存方式、心灵世界以及价值自证等方面提供了具有启发意义的阐释角度。

三、陈才智《在形神影与身心意之间——

苏轼对陶渊明、白居易的承与变》

世间曾广为流传的一个说法，即苏轼自称“渊明形神似我，乐天心相似我”，但其实此句并非苏轼原文，其原话乃是“渊明形神自我，乐天身心相物。”前者的表述虽不精准，但却道出了陶、白与苏三人之间的关联。文章认为此关系不啻三元三次方程，苏轼对于陶、白二人在形、影、神、身、心等范畴有承有变、有离有合。此外，从陶渊明的形影神释，到白居易的身心问答，再到苏东坡的物我相忘，可谓实现了三位异代诗人的心灵对话。这一对话不仅建立了彼此互文的关系，同时也构建起了中国文人范式的三块重要基石，展现了中国文人思想所经历的不同阶段与特色。

四、高云鹏《浅析苏轼对白居易的接受》

苏轼一生中曾有两个时期对白居易表现出了特别的兴趣，一是元丰年间，二是元祐年间。由于二人有着较为相似的经历，外加白居易对于陶渊明的认知深为苏轼所赞同，这让苏轼在白居易的身上看到了自己的影子。但苏、白二人在隐居方面有着根本的分歧，白居易的闲适很大程度地建立于物质生活的基础之上，但苏轼更加注重的是精神上的解脱和喜悦。苏诗虽然也有模仿白诗的影子，但苏轼却认为白居易的作品过于浅俗。在苏轼看来，白居易的诗歌中所用俚语鲜有修饰，在叙事诗中过于追求细节而显得直白浅露，并且白居易的许多诗中韵味不足，这些都不符合苏轼的审美取向。

五、赵银芳《东坡旷代慕乐天——“苏白”与其“东坡”情结略论》

“苏白”二字的连用可谓是苏轼仰慕乐天之意，但这种仰慕并非是简单地亦步亦趋，而是从前贤的诗词中寻求精神慰藉。在白居易的身上，展现了许多的东坡情结。“东坡”这个词最早出现在《全唐诗》中，但都是作为地点，而不是一个特定的称谓，白居易笔下的东坡也是如此。苏轼笔下“东坡”最基本的含义就是指贬谪黄州时的躬耕之地。此外，苏轼与白居易二人还有着相似的人生经历，他为自己起名“东坡”也是对白居易思想的一种肯定和继承，因此，“苏白”称谓的渊源不仅是白居易在宋代的影响所致，同时也是苏轼自我选择的结果。

“东坡”之谓名闻天下可谓是苏轼之功，并且成为了“苏白”形成的纽带。

六、彭文良《苏轼侍妾王朝云死因考》

除了苏轼本人以外，朱彧的《萍州可谈》可谓是最早、最直接地记录了朝云死因的文献。本文作者认为这条材料是有一定真实性的，首先，朱彧与其父都曾与苏轼见过面，《萍州可谈》中有过记录，因此朱彧对苏轼是比较了解

的。其次，《萍州可谈》中的相关记载并非专门为朝云死因而论，其所记录的是宋代的饮食习俗。除此之外，《萍州可谈》中关于苏轼的记载很多，其中多数都可与现存的苏轼作品互证，因此，此文献对于朝云死因记录可谓有一定的可靠性。根据这些素材，作者推断苏轼不提朝云死因的原因是为亲者讳。因为朝云是在不知情的情况下吃了蛇羹，而朝云和晚年时的苏轼都虔诚地信奉佛教，佛教的戒律之一就是不杀生，所以，苏轼不书朝云死因就是一种善意的回护。

七、韩国强《“以扇障面”考辨》

《河南邵氏闻见后录》记载：“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。”本文认为这则笔记严重失实。首先，东坡南迁之时，“苏氏两院子弟”皆不在京师。其次，苏李二人的感情一直深厚，比如北归时的苏轼听说李公麟患病，立马去信问候。李公麟也曾为落难的苏轼画《东坡笠屐图》，苏轼还盛赞李公麟的画艺超卓。此外，正史中也给李公麟给出了高度的评价。而邵伯温的记载并非亲睹，只是听“晁以道言”。因此对于古书的记载，应该抱以实事求是的态度，分析比较，去伪存真，莫凭感情用事。

八、张国文《元祐年间苏轼兄弟在汴京与茶有关的活动》

蜀茶在宋初曾遭遇不公，并引起了王小波、李顺等茶贩领导的大起义。苏轼兄弟生于西蜀茶乡，听闻此事后对蜀人遭受的不公有着切肤之痛。元祐年间，二人着手革其弊政，其中以担任右司谏时的苏辙最有勇力，将苛酷害民的官员一一奏请罢免，并提出了长久、利民、利国的办法。苏辙也因元祐期间所实施的一系列善政，而成为了中国历史上伟大的经济学家之一。

九、孙赫男《东坡不晓音律辨》

关于东坡是否通晓音律的问题在宋代就有很大的争议。东坡曾在歌席酒宴上“随声随写，歌竟篇就”，这一点足以说明东坡通晓音律，这样的情形在前人的笔记中多有记载。此外，在苏轼本人的词序与词评中，也出现过一些关于声与词的关系的言论，这些也说明了苏轼非常熟悉歌与词的配合。造成东坡不晓音律的原因大概有以下几点：一是苏轼之才大，故不喜剪裁，不肯受音乐的束缚；二是苏轼移诗入词，以诗为词，模糊了诗词的界限，故此招致不晓音律的讥评；三是后学者片面夸大苏轼词中某些不谐音律的特征所带来的负面影响。

十、陆雪卉《从“饭后钟”的故事看苏轼翰墨里的寺院书写》

五代的王定保在《唐摭言》里记载了一个著名的故事，叫“饭后钟”，后人一直认为这一作品正是通过穷苦人的冷落际遇而揭露了世态炎凉。北宋苏轼曾写过一首名为《石塔寺》的诗，道出了不一样的观点。他认为寺僧的拒绝并非是简单地吝惜饭粮，“饭后钟”这一委婉的举动其实是一种变相的激励，正是这一良苦用心才让王播重新走上仕途。此外，寺僧的作法不仅体现了佛教在社会生存中的自有特色，同时也彰显了宋代佛门与凡世之间的互动互利。

《石塔寺》不仅实现了世俗与神圣之间的两全其美，也流露出了苏轼对寺院与僧人的一种宗教期许。

十一、李公羽《儋州是苏东坡真正的精神家园》

苏东坡被贬黄州时，还有着明显的客寓意识，到了惠州，希望自己可以长作岭南人；儋州时期，东坡则完全忘记了自我，认为自己本来就是儋州人。作者认为有三句诗足以代表苏轼身居儋州时的态度：一是“海南万里真吾乡”，二是“我本海南民，寄生西蜀州”，三是“此心安处是吾乡”。可见，儋州就是苏轼的精神家园，他已将己心安置于此。黄州与惠州的七年里，苏轼在文字与艺术创作上达到了巅峰。但若从人格的建立与哲学成就来看，身居儋州的三年则是其成熟期。人生末年的苏轼以丰富的人生阅历，建立起伟大的人格理想，他在消解现实功利的追求中，逐渐实现了生命实践过程中的快乐自我。

专家点评：

陈才智：高云鹏、赵银芳、陈才智的论文中，研究对象都选择了苏轼与白居易的关系，这样的选题可谓是一种“撞题”，这种“撞题”也恰恰说明，苏东坡之所以成为苏东坡，很大程度地吸收了先贤的思想。另外，月亮在空中的意义，可以这样理解：在夜空与满天的繁星中，唯一可以为我们定位的就是皎洁的明月。明月之于繁星，就像是古今文人中的重要人物。而苏轼就恰恰是这样一个人物，就如李公羽先生所说：他是永远的苏东坡，是说不尽的苏东坡，是跨海去寻求精神家园的苏东坡。皎洁的明月，就是所有人仰望的对象。最后用一句话来表达对大家发言的感慨：“万古浮云，唯经典不变。世界渐小，而诗道正长。”

安熙珍：有三位老师均提到了苏东坡与白居易和陶渊明之间关系的考究，可见苏轼非常追慕陶渊明和白居易这两位先人。

特 稿

邱俊鹏：从 1980 年学会成立至今，已经过去几十年了。今天来参会发现了许多年轻的面孔。从论文的内容看，如今的选题与过去也大不一样了，过去都是学院式的研究，而当今年轻人的视野和思路都更为开阔，与过去大不相同了。这次会的主题是：弘扬东坡文化，学习东坡精神，因此更希望看到年轻人可以加入到苏轼研究的队伍之中，把苏东坡的研究推向更高的境界。

下半场

学者发言：

一、安熙珍《〈朝鲜王朝实录〉中的苏轼记事特征》

《朝鲜王朝实录》记录的中国古代文人中，苏轼出现了 186 次。按照内容分类与数量统计可知，《实录》中对苏轼记事的类型主要有以下五类：一是引用苏轼有关言官重要性的文章；二是引用苏轼对政策的意见；三是在礼法上引用苏轼的文章；四是对苏轼的非难或贬斥；五是其他相关引用。从《实录》中的苏轼记事可以看出，朝鲜时期的官僚文人对中国先贤极为推崇，并且频繁引用他的论断或诗文，以此充当文章的依据。但同时，朝鲜王朝对苏轼也出现了褒贬不一的态度，这是因为朝鲜王朝是一个明确地由理学主导的社会，某种程度上讲，他们首先信奉的还是“程朱理学”。

二、黄毓珺《台湾高中国文课本苏轼选文研究——以近三年康熙版、南一版、翰林版为例》

苏轼的作品可谓是中国古典文学的代表，近年来台湾高中国文课纲对于文言教材选取比例的讨论十分热烈，故文章以苏轼为例，通过三个版本的选文对比来研究苏轼诗词的文化传播效应以及对学生价值观的影响。在《101 课程纲要》与《103 微调课程纲要》中，苏轼的《赤壁赋》一文都是课纲收录范文的参考篇章。因此在三个版本的课本中，《赤壁赋》都被收录于其中。此外，在康熙版以及翰林版的《词选》一课中，还分别编选了苏轼的《水调歌头》和《念奴娇·赤壁怀古》。此外，南一版教材并没有介绍苏轼的字号以及生平，作者认为这是编纂过程中有所欠缺的。此外，透过苏轼的经历以及其文章的哲理，学习苏轼也是一个让学生培养超然自适胸襟的过程，它可以让学生在面对困难时，始终保持乐观的心态，并且不为社会名利与自身烦恼所束缚。

三、何林、唐友圭《基于“互联网”与“人工智能”的三苏文化融合模式研究——“激活眉山每一处三苏文化”》

“互联网+”作为一种新的经济形态，其目

的在于充分发挥互联网的优势，将互联网与传统产业深入融合，并以产业升级提升经济生产力。本课题将试图通过“互联网+三苏文化”的融合模式，试图得到眉山市文化大数据，打造眉山市 IP 角色，即以眉山市的位置文化内容为核心，以各种形式参与到眉山市的文化、旅游、经济以及各种交流活动中。这一项目的意义主要有四点：一是促进眉山市“文化立市”战略目标的实现；二是位置文化为达成眉山市“文化立市”战略目标筑牢基础设施；三是应景式应用为眉山市文化旅游产业提供标准化解决方案；四是眉山市文化 IP 多元开发可实现良性产业链。

四、孙晓东《苏轼与地方志》

作为北宋时期的一代文豪，苏轼一生中为官和游历中所留下的诸多作品与活动遗迹皆成为了宋元明清地方志编纂中的重要内容。此外，苏轼与宋代的许多方志名家也有交往，他所撰写的《东坡志林》也为后世地方志的发展起到了非常重要的作用。从形式上看，《东坡志林》并非是一部标准的地方志书，但其篇目、文法、内容上均有浓重的地方志色彩。在内容上，苏轼一生宦游经历丰富，多得民众爱戴，因此在宋元明清的古代志书中，但凡苏轼足迹所至，地方志书无不尽记，这些文献皆可作为我们研究苏轼的重要资料来源。

五、刘继增《生瘞两眉山，三苏魂魄牵——以郏县苏轼坟寺元代三苏塑像为中心的考察》

郏县苏轼坟寺三苏塑像缘起于“至正更化”的“奉使悬抚”时期郏县县尹“怒怼”住持僧的事件。明代御史“按部”眉山，有感于家乡对苏轼墓祠的保护，促成苏洵墓祠泯灭五百年后得以发现和修复，它架构起苏轼接受史上的独特“召唤结构”，为体认眉州、郏县两地的三苏情缘提供了实证。

六、张斌《宰相苏味道故里的考证》

东坡文化是影响世界的大文化，而栾城作为苏东坡的祖籍，县委县政府一直考虑运用东坡文化资源来宣传栾城。由于栾城的景点开发属于开创性的工作，因此难免会出现一些偏差和争议，但只要通过具体的文献以及资料梳理，就可以客观公正地解决这些问题。具体文献主要包括以下几个方面：一是以杨梅山主编的《栾城县志》为依据进行考证；二是根据 1980 年代开展的地名志编修资料和地名碑来考证；三是根据口碑资料“燕王扫北与马踏苏家庄”来考证；四是根据新编故事《苏氏后裔与清明桥》来考证；五是根据永桥碑、洨河故道、水利工程等周边资料来考证。总之，文章认为大裴村地名碑“此原有唐相苏味道故里苏家庄，明初

兵毁，后又建村，得名裴村”的记述符合历史，是经得住推敲的。

专家点评：

陈金现：其一，《苏轼与地方志》这篇文章的题目是否可以考虑改成《地方志对于苏轼诗文的引用（考证）》更好？

其二，关于《基于“互联网”与“人工智能”的三苏文化融合模式研究——“激活眉山每一处三苏文化”》，这篇文章中所提到的入口平台如何得到？如果在海外（台湾等地）可以获取，对苏轼研究将大有裨益。

彭文良：下半场的十几篇作品主要是围绕在如何继承苏轼的经典作品以及当代价值而展开讨论的。比如安熙珍教授的文章主要介绍了苏轼的作品在朝鲜时的使用状况，又如黄毓珺的文章也考察了台湾中学课本使用苏轼作品的情况。孙晓东、刘继增以及张斌老师的文章主要围绕苏轼与地方志以及文化产业之间的关系而展开讨论。总体来讲，目前研究苏轼可谓任重道远，大有可为，比如通过安熙珍老师的文章才知道目前还有1893卷的汉文古籍材料（《朝鲜王朝实录》）多处记录过苏轼。海外汉文材料比较珍稀，也是未来研究可以发掘并利用的宝库之一。另外，在诸多材料中，有些是可以坐实的，但也有些还一直有待考证。目前还有一些地区为了文化产业的开发，会通过历史名人效应去做一些子虚乌有的编造。而对于任何一位学者而言，是不应该参与到上述行为之中的。因此，每个人都要抱着严肃认真的态度对待学术研究，要树立客观的态度与审美的心态，坚持实事求是的原则，杜绝一切功利性的目的。

杨吉华：首先，感觉邱俊鹏等一辈老学者的共同努力为我们提供了苏轼研究交流的平台。

其次，从本次会议分会场的论文来源上看，无论是地域空间还是年龄结构，都是颇为丰富的。在座嘉宾有来自台湾、大陆内地的各个省市以及海外韩国等。在年龄层面上，苏轼研究可谓是薪火相传，老中青三代齐聚一堂。在提交的论文中，既有严密的、考证性的论文，也有学理性很强的论文，还有一感性体验的作品，此外，也有学者阐释了互联网时代下的文化开发与思考。这些文章为我们展现了一个立体的、不同层面的苏轼，一个可亲可敬的苏轼，他从来不曾离我们遥远。总之，每个人都有责任有义务将苏轼研究推向更广阔的世界。

（上接第8页）

另外还有帕特里克·卡雷（Patrick Carré）、著名汉学家，写了苏东坡被流放到黄州时期的小说。书名为《永垂不朽》。

A cela, permettez-moi d'ajouter une anecdote personnelle. Après la parution de mon article sur Su Dongpo, dans *Le Monde*, en juillet 2000, le président de la République française, Jacques Chirac, grand familier des cultures extrême-orientales, m'a téléphoné sur mon lieu de vacances. Il voulait absolument parler avec moi de ce poète dont il connaissait parfaitement l'œuvre et la vie. Pendant de longues minutes, il est entré dans le détail de la technique d'écriture, de la longueur, de la forme et du rythme des vers. J'étais profondément impressionné. Et j'ai découvert que Su Dongpo avait, par-delà les siècles, un admirateur caché à la tête de l'Etat français.

此外，还要和大家分享一下我的个人趣事。2000年7月，我在“世界报”上发表了关于苏东坡的文章之后，法兰西共和国总统雅克·希拉克（Jacques Chirac）、也是远东文化的专家、给我打电话，当时我正在度假。他希望与我谈谈他所了解的这位诗人的作品和生活。在我们长时间的通话中，我被他所讲到的苏东坡的写诗技巧、诗句的长度、形式和韵律深深打动。我惊讶地发现苏东坡在千年之后，居然在法国，我们的国家元首都对他如此了解。

Merci beaucoup

谢谢大家！

Jean-Pierre Langellier

让·皮埃尔·朗日里耶，法国世界报记者。

传承民族神韵的文化盛典

谢仿贤

2017年，苏东坡诞辰980周年。中国苏轼研究学会与海南省新闻工作者协会（省记者协会）联手策划，组织实施以“永远的苏东坡”为主题的系列活动，由海南发端，从1月份召开新闻发布会、诞辰纪念座谈会，到专题书法作品全国巡展、“苏东坡与文化儋州”专题学术报告会等，历时一年，于12月16日在儋州举办汇报展出和颁奖盛典，圆满收官，获得各地政府、民众、学界和媒体的高度评价与赞赏。

一、以专题书法作品全国巡展传承民族文化精气神

2017年1月，中办国办印发《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》指出的“中华文化独一无二的理念、智慧、气度、神韵，增添了中国人民和中华民族内心深处的自信和自豪”，东坡文化就是中华文化其中的重要代表。远在东坡故里眉山市的中国苏轼研究学会，曾成功组织东坡诞辰970周年纪念活动，在全国产生强烈影响，此次认真指导、热情服务，提供多方面资源，帮助组织专家学者，积极推进东坡诞辰980周年纪念活动在全国展开。

“永远的苏东坡”专题书法作品全国巡展，把全国的东坡文化情怀与乡愁，搅动起来。通过面向海内外征集到的近千幅书法作品，生动形象地展现出来。经过国展评委、专家多轮严格评审，精选出近百幅作品，带着海南人民、儋州乡亲的东坡情结，从6月份起，先后在常州、杭州、台北、徐州、惠州、郏县、黄冈、开封、眉山、扬州、海口等地巡回展出。

全国巡展中，各地日报、广播电视台等主流媒体采访报道，网络媒体热情传播，积极预告展事进程，报道展览消息，传播展出花絮，形成海量资讯。

二、以东坡文化构建中华民族的精神家园

2014年9月，在全国宣传思想工作会议上，习近平同志强调：“优秀传统文化可以说是中华民族永远不能离别的精神家园”。“永远的苏东

坡”专题书法作品全国巡展，时间紧，线路长，作品多，标准高，人们难以想像的困难时时发生，展期冲突、场地局限、天气影响、货运辗转，协调会场，邀请领导和嘉宾，组织媒体等等，每到一地，最终都是由真正具有东坡情怀与文化情结的领导、专家、学者等出席，帮助协调解决困难。

惠州市博物馆馆长钟雪平在全国巡展惠州站圆满结束之后，专门致信感谢，介绍在惠展出时的详细情况。中国苏轼研究学会副会长、黄州市东坡文化研究会会长涂普生表示：“有你们这般景仰东坡，弘扬东坡文化，此乃苏学研究之大幸。东坡先生在天之灵有知，亦甚感动。我作为苏髯公之铁杆粉丝，在此向您致敬！巡展之事，煞费苦心，当祈圆满，诸等事宜落实方好。”中国苏轼研究学会秘书长、眉山市三苏文化研究院院长方永江在眉山展出开幕式上，热情称赞在苏轼诞辰980周年之际，策划组织如此有份量、有规模、有意义、有影响的专题纪念活动，全国东坡遗址遗迹地巡回展出，各地观众踊跃、媒体好评如潮，这是东坡文化自身的无穷魅力所在，也是中华民族在新时代坚定文化自信、守望精神家园、传承民族文化的自觉展示。

三、以学术理论成果激发文化创新创造活力

12月16日，为时近一年的“永远的苏东坡”纪念苏东坡诞辰980周年暨登陆海南920周年系列活动，在海南儋州举办总结和颁奖活动，同时召开了“苏东坡与文化儋州”全国专题学术报告会。

习近平同志在十九大报告中提出：“要坚持中国特色社会主义文化发展道路，激发全民族文化创新创造活力，建设社会主义文化强国。”学习、研究和弘扬东坡文化，实施中华民族优秀传统文化传承工程，激发全民族文化创新、创造活力，这是此次专题学术报告会的宗旨。

（下转第59页）

书艺东坡：用文图学方法打开苏轼墨迹

衣若芬

内容提要 过去研究苏轼书法艺术通常采取书法史的研究方式，着重考辨作品真伪、推断书写年代，目的在于将苏轼书迹置于书法的历史脉络观察。本文基于笔者长年研究文学与图像的心得，归纳总结成“文图学”理论，尝试从“文图学”的视角，突破前人研究的困境，开创新说。

关键词 书艺东坡 苏轼墨迹 文图学方法 打开

一、东坡墨韵

即将出版的《书艺东坡》是我的第三本研究苏轼的专书，也是我出版的第九本学术著作。

1995年我获得中国文学博士学位，论文是《苏轼题画文学研究》，我没想到，研究苏轼让我踏稳了探索学术的步伐，获得第一份正式的全职工作。1997年，第一次参加大陆的学术研讨会，地点就在苏轼故居——眉山三苏祠博物馆，谈的主题当然是苏轼。

《苏轼题画文学研究》在1999年修订，由文津出版社出版，是我的第一本学术著作。虽然那时我已经出版了三本文学创作，编写两本艺术文物书籍，“文艺女青年”的标签即使没有因此而改观，至少，我私心以为，做一位学术研究者也可以保有文艺情怀，用理性与感性观察这个世界。

《赤壁漫游与西园雅集——苏轼研究论集》在2001年由北京线装书局出版，标志着另一阶段的里程碑。我的书摆上了大陆的书架和图书馆，之后，我的名字出现在大陆的网络，有了大陆的读者。同一年，受四川大学曾枣庄教授邀请，与大陆、美国、日本、韩国等地的学者合著《苏轼研究史》，由南京江苏教

育出版社出版，此书荣获2003年四川省政府优秀学术著作奖，我也有幸收到了第一张大陆颁发的荣誉奖状。

从《苏轼题画文学研究》到《赤壁漫游与西园雅集——苏轼研究论集》，我的研究范围从苏轼生命历程的题画文学书写及艺术理念，扩增到将苏轼作为北宋文人文化的代表，见微知著。在研究方法方面，《苏轼题画文学研究》涉及文学写作、艺术史、美学，我采取的是历史分期、文本分析、审美意识的探讨。

《赤壁漫游与西园雅集——苏轼研究论集》运用了更多的书画作品为探讨素材，朝诗意图、人物故事雅集图研究的方向发展。我尝试“以图证史”、“以图识文”，将图像做为艺术审美之外的史料文献，例如援引宋代乔仲常的《后赤壁赋图》和历代大量的《西园雅集图》，来考索苏轼《后赤壁赋》的梦中道士、检视“西园雅集”的虚实。

《书艺东坡》较前两本研究苏轼的论著更进一步，在存世一百余件的苏轼书迹题目里，我选取了五件颇具特色的苏轼书迹，依其书写年代排列，分别为：

题跋最多的《天际乌云帖》（约书于1076~1087年间）

评价最高的《黄州寒食帖》（书于1082年）

内容最玄的《李白仙诗卷》（书于1093年）

篇幅最长的《洞庭春色赋》、《中山松醪赋》合卷（书于1094年）

行云流水的《答谢民师论文帖卷》（书于1100年）

这五幅作品构成《书艺东坡》的第一卷“东坡墨韵”。概括中国书法的文字来源：

书信尺牍：《答谢民师论文帖卷》

他人诗文：《天际乌云帖》、《李白仙诗卷》

个人诗作：《黄州寒食帖》、《洞庭春色赋》、《中山松醪赋》

二、创发文图学

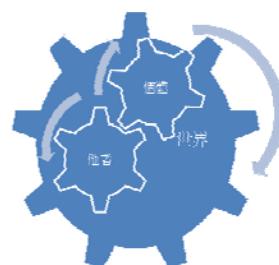
累积多年研究文学与图像的经验，我创发了“文图学”(Text and Image Studies)的研究角度和思路，将“文学”和“图像”的指涉范围扩充，希望能在书法史的研究方法之外，寻求更有解释力，更能明了作品生命史的论述。

文本和图像的研究称为“文图学”(Text and Image Studies)。一个语词的创造发明，背后有着动力与世界观。创发“文图学”的动力，在于现当代许多新媒体、新内容无法置于过去认知架构里被很好地理解，需要用命名的方式归纳重组，借以引导延伸出更多的阐述和更新的创意。文图学的世界观，是希望用包容、自由的心灵，寻求日常生活、艺文创作、互联网经济等等各面向多元的观看之道，继而从“观看之道”里品味智识乐趣和审美感受。

“文图学”的中文命名，避开“文学”一词的既定指涉，所以不称为“图文学”。“文图学”的观点吸收学习了符号学、语言学、新批评、结构主义、接受美学、读者反应理论，乃至于解构主义和后现代主义等等学说思想，为了不让概念太过纠缠复杂，我只取意义的菁华浓缩提炼。扼要地说，“文图学”是一个跨界融合出的语词，含摄性强，从古代书画到时下视频弹幕，都是文图学希望能助读者、受众、用户一臂之力的适用场域。

“文图学”的“文本”(text)和“图像”(image)概念范围较广，和既有的图像学、美术史、文化研究理论及方法不完全等同。先说“文本”，“文本”的提法在于其性质，超越“作品”，松动作者与创作的垂直单向的关系，强调的是对所有人开放解释权、话语权的一种无阶级成见的民主。没有被“读取”的“文本”固然可以说自成、自证、自足，也可以说是自生自灭，就像没有被听见的喃喃自语被风吹散，终而消逝。所以，文本要以某一种

形式存在，并和世界连结。声音、肢体、图绘是人类基本的表达方式，也是人和人沟通的媒介，自我“表达”和彼此“沟通”都有内在作用力，自我表达是个体对内心和外在世界的反应；彼此沟通则是“个体”、“他者”、“内外世界”三方的互动，产生趋动文明生发，文化运转的力量。启动力量的能源就是文本，是由声音、肢体、图绘形成的“声音、语言文本”(sound/language text)、“文本身体”(textual body)、“文字、文学文本”(word/literary text)和“图像文本”(image text)。



文本是世界变化成长的能源，能源愈“便宜”，容易取得和使用，功力愈大；相对的，沟通和传播的“成本”也较低，世界变化成长的速度随而增快，试看口头叙事、印刷媒体和移动互联网的时代风貌便能得知。这和以往我们指称的，偏向于文字书写的文本不同，利用当代科技，影像、音乐、文字易于拼贴结合成新文本，不仅更丰富，也提供更宽阔的，需要一些说法支撑的空间。文图学便是试图为“不确定”，甚至飞快到“不连续”、“看不懂”的流动力量，观察底下暗潮的态势。

文图学的“文本”从开放诠释的性质上讲；文图学的“图像”(image)，则是从可视性(visible)的形式表现上讲。除了传统认为的绘画(painting)、图画(picture)之外，还包括符号(symbol)、图标(icon)、商标/logo等视觉语言(visual language)，以及摄影、影像、线条、印刷物等。汉字的视觉呈现，例如书法，便具有“文”与“图”的双重面向。书法的文字意蕴是可解读的“文本”，但是其外形的笔墨线条又是图像式的造型。

文图学立基于历史、文学、艺术史、文献学、社会学等学科，既融摄统合，也创建新义。此外，“文图学”还关心“文图关系”、“文图比较”、“互文性”，涉及生产机制、社会网络、政治诉求、消费文化、心灵思想、审美判断等等课题。

三、文图学转向

芝加哥大学 W. J. T. Mitchell 教授提出了 20 世纪从分析哲学、符号学的“语言转向” (linguistic turn) 过渡到图像学、视觉文化“图像转向” (pictorial turn) 的情形，接续这个理路，我想 21 世纪有“文图学转向” (text and image studies turn) 的现象。

“文图学转向”受到 W. J. T. Mitchell 研究的启发，具体内涵笔者另文再叙，这里仅谈两点。第一，“文图学”的“图”是包含图画 (picture) 的概括性、感知的、抽象的 image。image 被以各种实质的、物理的载体呈现，不只是二维平面的图像，还可能是雕塑、建筑、舞蹈、文学，也可能仅存在于想象幻设，心灵的景观，中文有时翻译成“形象”、“意象”。笔者用“图”一个汉字涵盖基本的图像指称，并旁及“图”字语境的起心动念、策划、意欲、谋求等意思。

第二，W. J. T. Mitchell 的思虑缜密，对于词义相近或重迭的字善于反复论证推敲，关于 picture, image, icon 的探讨已经臻于哲学思想层次。对于不一定熟悉西方文化历史的中文读者而言，理解费力。再者，他的观念有所调整，翻译他的著作为中文的顺序却不是依照其论著的出版顺序，更增添了梳理前后关系和遵循的难度。“文图学”不只是一种理论合成和建设，希望突破图像学、艺术史、视觉文化的框架，能提供观察和理解的实践示例，也就是要依据文本，细读析论。

1995 年，微软 windows 95 和网络浏览器连结，人们在操作计算机时用鼠标点击画面上的图标，便能够进入系统，而且经由网络链接到主计算机以外的虚拟世界。技术的革新，强化并巩固了人们对图像的依赖，并且影响了思想、行为、价值观。随着光纤网络铺设、移动

通信工具进步，我们日常生活里接触的不仅是图画 (picture)，更多的是文本和图像 (text and image) 的组合，这些文本需要被解释，图像需要被辨识，一切都是以可视性的状态呈现，文图学成为一种生活形态，这便是“文图学转向”。

四、书法史与文图学

稍微比较“书法史”和“文图学”的研究取径，可以得知二者之间有异。

书法史重视的是作品之间的继承与创新关系，也就是分析作品呈现的结体、线条、笔法、风格等面向，为作品和书家找到历史的时间坐标和艺术定位。经由排列归纳出作品的位置，我们可以将一位书家的所有作品安置于他的人生历程，分期观察他的书写变化。还可以将同时代的不同书家的作品和观念集结综合成阶段性的同质、殊异的风格，亦即正体、别调的类型。把时间轴再放大，我们可以得知书法的历史发展，掌握认知和判断的依据。

由于书法史的学科性质和专业训练，作品的真伪是基本的条件，如果不能决定作品的真实性，便无法将之安置于书家的书写谱系；无法说明这件作品与其它作品的时代前后或并列关系；无法扩散到书家的历史时段，进而无法纳入书法历史发展的范围里讨论。极端地说，一件被怀疑非出自书家亲笔真迹，无论是双钩填墨还是临摹，就可能被指为伪作，既然是伪作，便没有艺术价值、文化价值、历史价值，乃至市场价值。2013 年年底开始热议的《功甫帖》论辩，便是一例。

2013 年 9 月 19 日，苏富比拍卖名为苏轼所书《功甫帖》，刘益谦先生以 822.9 万美元竞得。同年 12 月 21 日《新民晚报》刊登上海博物馆钟银兰、单国霖、凌利中三位研究馆员指认这件《功甫帖》是道光四年（1820）至同治十年（1871）清代中晚期的双钩廓填本，钩摹自晚清鲍漱芳辑刻的《安素轩石刻》。各方关于《功甫帖》真伪的论辩自此展开，莫衷一是，一直到 2015 年才趋于平息。

《功甫帖》先是以天价惊叹于世，然后被质疑，收藏者、拍卖公司、不同学术判断和立

场的人纷纷加入争议，所采取的方式基本上都是书法史研究的角度。诚如前文所述，一件作品如果不能完全令人信服为亲笔，在各项价值方面都会打折扣，甚至一文不值，这样的天渊之别，自然引起正反双方的攻守角力，列举对己方有利的证据。

为一探究竟，笔者于 2016 年 12 月亲赴上海龙美术馆观览《功甫帖》。《功甫帖》的装裱形制的确不寻常，“苏轼谨奉别功甫奉议”区区几个字却大有学问，比如宋人尺牍的格式、书写习惯、称谓常规，这些是文本内容的问题。具现文本内容的书迹笔墨和鉴赏收藏钤印，以及翁方纲的临摹与题跋等等，也是值得再深掘的问题。

在橱窗前徘徊，时而远望；时而近视。冬日午后，观众零星，我的脑海中翻索着许多篇考证、评议、纠谬的文章观点——“我也要说两句吗？”我左思右想：假使我仍旧循着前人的方法论，在高科技仪器面前，是不是一目了然，无须赘言？

走到龙美术馆的其它展厅，我让自己暂且放空。

展厅的展品名称在稍昏暗的灯光晕圈里朦胧模糊。那些书画的名称之余，更大的空间留给观者连缀，即是“文图学”所关心的生成脉络和使用情形。文图学研究或许能打开更宽广的论述，除了鉴定真伪，还有对不确定的认知，如此，我们便得以理解诸如现今原件不明，只存珂罗版图像，但在十九世纪十分具有影响力的《天际乌云帖》；也得以从作者重复书写、后人多次临摹的现象，阐释《中山松醪赋》的意义。

文图学的研究视角，更合于当今众声喧哗，多元并存的世界，这是笔者写作《书艺东坡》的尝试初心。日后，关于文图学当另作专书详论。

五、东坡余芳

《书艺东坡》的第二卷“记忆东坡”，含括历史的纵深和地理空间的拓宽，以苏轼与其作品为核心，幅射向后世及周边国家，散播艺文馨香。四篇论文分别研究《天际乌云帖》在

朝鲜时代的影响、现存最早的东坡诗编年批注集《施顾注东坡诗》、纪念东坡生日的“寿苏会”，以及东坡书画的历史继承与研究回顾。这四篇论文有一个共同指向，即延续东坡的精神生命，将他深植于代代相传的记忆里。

2015 年 9 月应邀在北京故宫博物院参加《石渠宝笈》国际研讨会时，大陆中央电视台的纪录片制作小组告诉我，他们想制播一套名为“苏东坡”的节目。研讨会适好集合了不少研究宋代文学与美术的专家，制作小组在开会的酒店租了一个房间权为摄影棚，约了时间与我访谈录像。

我在录像时说，我是以一个将近千年之后的女性的眼光欣赏苏东坡，如果能回到古代中国，我愿意穿越到宋朝，因为宋朝有苏东坡。希望和他活在同一时空，在某处与苏东坡相遇；或者仅是一位普通的读者，在捧读细味他的文字之暇，偶尔仰望苍穹，掩卷兴叹：天下竟有这般奇才，就在这片大地！

很能感同身受，那些用东坡身边的物品、写过的书法、创作的诗文、爱吃的食物，林林总总，点点滴滴，用“寿苏会”或其它形式表达对他崇拜心理的人们。有人以为东坡已经被神化，所以被称为“坡仙”，张挂画像礼敬。愚意则认为，除了少数地区百姓将东坡世俗化，把拜“东坡公”等同于拜孔子公，祈求考试运气顺利，大部分的情况，是将他尊为文化偶像或文化英雄。我们不需要烧高香拜东坡，何不让阅读和教育绵延东坡的文学艺术，让更丰富的研究成果滋润心灵。

《书艺东坡》的写作，庶几也为让更多人接近东坡书法，记忆东坡而稍尽绵力。笔者不敢说带领读者“看懂”东坡书法；但愿陪伴读者“感受”东坡魅力。试想中国还没有哪一位文人能在本国和汉文化圈，像东坡一样广受喜爱，自古至今。

衣若芬，新加坡南洋理工大学中文系教授。

《东坡禅喜集》诗词中之禅境

江惜美

内容提要 《东坡禅喜集》中，选录了148首诗，14阙词，这些诗词中，呈现出东坡对禅境的体会。禅有四种境界：现量境、直觉境、圆融境和日常境，本文想一一剖析，以探究其诗词中对这四种境界的体悟，以及他对世人带来的启发。

关键词 《东坡禅喜集》 东坡诗词 禅境

一、前言

苏轼自号东坡居士，居士泛指在家学佛者的称号，在佛家而言，指非出家的学佛之人，由此可知，苏轼自称是学佛弟子，应无疑问。东坡与许多高僧交游，有许多诗文往来唱和⁽¹⁾，载录于《东坡禅喜集》的诗词中，其中深寓禅理，有值得深究之处。

今本《东坡禅喜集》经历代辑佚，次第不尽相同，黄州安国禅寺齐子通、姜暗琪校定的版本，整合了明代徐长孺、凌蒙初等人所编辑，以及清人王文诰、冯应榴《苏轼文集》、《苏轼诗集》辑注本，进行增补，堪称完善⁽²⁾⁽³⁾。在校定版本中，曾说明其内容有颂、赞、偈、铭、书后、记、序、传、文、疏、杂文、书、题跋、杂志、五言古诗、五律五绝六绝、七言古诗、七言律诗、七言绝句、词、禅喜纪事，共二十一卷。本文取《东坡禅喜集》辑录之东坡诗词，以窥管豹，探究其中的禅境：现量境、直觉境、圆融境和日常境。

这四种禅境，在苏轼的诗词中隐约呈现，透露出他学禅的三昧。其中《东坡禅喜集》搜录五古42首、五律五绝六绝15首、七古39首、七绝52首和词14首，共计162首，乃本文之研究范围。至于颂、赞、偈、铭等，取其内容做为参考数据，以见其对佛家的认知。

佛家禅境有四：一是现量境，也就是现有的自然山水，一花一草，一沙一石都是般若，也都是佛的境界。二是直觉境，它是作者灵感的一刹那美的感受，经酝酿后的神来一笔。三是圆融境，指的是真如自性所显现的万事万物，自性可以显万法，万法也不离

自性，彼此圆融无碍，无二无别。四是日常境，即是佛法中的无住、无念、无相，也就是以平常心处生活日常，只有随遇而安，方能得佛法要义。本文就其上述研究范围，予以详析，深入了解苏轼对禅境的体会。

二、苏轼在现量境之体现

禅宗认为，一般人世俗的智慧，对现实的认识都是片面的。大自然一花一木，都是佛性的显现。“悟禅”首先要立足于现实世界，以认识真如本性为主，唯有看清主、客观二者的分野，才能认识现实世界的真面目；换言之，泯除人我的分别，破除我执，才能看出万物存在的价值，也唯有心境淡泊悠闲，可以看到现实的真相，欣赏它美好的一面⁽³⁾。这就是“现量境”的禅学境界。

《东坡禅喜集》搜录的162首诗词中，有关现量境的书写，所在皆是，俯拾可得。苏轼强调心境要空、要闲，如此才能感知万物的真如本性。在《送参寥师》^{(4) 905}中言：

上人学苦空，百念已灰冷。
剑头惟一吷，焦谷无新颖。
胡为逐吾辈，文字争蔚炳。
新诗如玉屑，出语便清警。
退之论草书，万事未尝屏。
忧愁不平气，一寓笔所骋。
颠怪浮屠人，视身如丘井。
颓然寄淡泊，谁与发豪猛？
细思乃不然，真巧非幻影。
欲令诗语妙，无厌空且静。
静故了群动，空故纳万境。
阅世走人间，观身卧云岭。
咸酸杂众好，中有至味永。
诗法不相妨，此语当更请。

这是一首论禅境与诗语有其共通性的诗，苏轼以草书为例，说明学禅与学诗乃是一事，表面上看，学禅需以求空寂灭为最乐，不当求文采华美，而去追求诗歌艺术的极致，实际上，学禅与作诗乃一体两面，都需要“空”与“静”的功夫。“静故了群动，空故纳万境”，

唯有领悟禅宗的“空”境、“淡泊”，才能感受到现实世界的真面目。这首诗开启了宋人“学诗浑似学参禅”的风气之先，也说明了禅境与诗与之间有其共通之处，那就是有“空”和“静”的态度，方能感知外在现实世界的美好。“一花一世界，一树一菩提”，身与心本无二致，心不动，万物皆不动；心不变，万物皆不变，因此“心即是佛”，一旦禅悟，就可以泯除主客观的分别，耳之所闻，目之所遇，皆是美景。

苏轼在《次韵定慧钦长老八首》^{[4] 2116}其三，提到了“主客合一”的概念，发人深省。诗云：

罗浮高万仞，下看扶桑卑。
默坐朱明洞，玉池自生肥。
从来性坦率，醉语漏天机。
相逢莫相问，我不记吾谁。

主客合一，浑然忘我，因此能“默坐朱明洞，玉池自生肥”，要能做到无我、忘我，不是一件容易的事，因此古往今来，许多文人雅士往往借酒浇愁，以达忘我、无我的境界。苏轼在《水调歌头》^{[5] 92}中提到谢安有东山之志，不料抱病归乡，勉子由一起归乡，不要管现实的官场羁绊。词云：

安石在东海，从事鬓惊秋。中年亲友难别，丝竹缓离愁。一旦功成名遂，准拟东还海道，扶病入西州。雅志困轩冕，遗恨寄沧州。岁云暮，须早计，要褐裘。故乡归去千里，佳处辄迟留。我醉歌时君和，醉倒须君扶我，惟酒可忘忧。一任刘玄德，相对卧高楼。

兄弟彼此扶持，借酒消忧，暂将现实世界忘怀，不管功成名遂之事，这样的说法，既可做到无我、忘我，且能深自解脱，使主客易位，拈出真性情。且看苏轼是如何从写大自然的美景中，感悟到主客一体的：

但闻烟外钟，不见烟中寺。
幽人行未已，草露湿芒屨。
惟应山头月，夜夜照来去。
——《梵天寺见僧守诠小诗清婉可爱，次韵》^{[4] 380}

这首诗虚实相生，情景相融，以月为譬，空灵之至。写诗之缘由，乃是到梵天寺，看到了僧守诠写的小诗，爱其清绝，作诗次韵。

守诠原诗为：

落日寒蝉鸣，独归林下寺。
柴扉夜未掩，片月随行履。
惟闻犬吠声，又入青萝去。^{[6] 204}

此诗周紫芝赞其“幽深清远”，细细回味，也是虚实相映，情景相生，以月衬托，空灵之至。最特别的是禅境与诗语自然融合，其中有对现量境的体会。

元丰六年，苏轼在黄州写下了《鹧鸪天》^{[5] 181}，对于大自然美景，心领神会，体会到禅境的闲适。词云：

林断山明竹隐墙，乱蝉衰草小池塘。
翻空白鸟时时见，照水红蕖细细香。
村舍外，古城旁，杖藜徐步转斜阳。殷勤昨夜三更雨，又得浮生一日凉。

苏轼仔细的描摹眼前景，自远至近，再由地上写到天空，从视觉写到味觉，现实世界的美好，归结到感受天凉的舒畅，读者很自然在脑中勾勒出美景，也感受到苏轼所接收到的有情雨。学者刘清泉采现代散文诗诠释此诗，写到：

树林在断岩怯步，跌落了远山的夏日，让竹丛掩映的人家和衰草纷乱的蝉鸣更加明丽。在空中翻飞的白鸟，时时可见池塘的云影和清净的红莲，细细的清香贴近水面明亮的眼睛。（《苏轼诗词写意》）^{[7] 164}

将苏词加以诠释，化静态的写景为动态的画面，更演绎出苏轼写景的功力。像这样描写自然山水，以现禅机的作品，在苏轼诗词中所在多有，苏轼对禅宗“现量境”的描绘，源于他从佛学中得到的禅悟。

三、苏轼对直觉境之体悟

禅宗的“直觉境”，指的是对禅的领悟不分“所观的”和“能观的”，亦即六根不胶着于物，以明镜般的心包容万物，应物而不累于物⁽³⁾。苏轼的《超然台记》即是“直觉境”的一种体悟：

凡物皆有可观，苟有可观，皆有可乐，非必怪奇伟丽者也。餔糟啜漓，皆可以醉，果蔬草木，皆可以饱。推此类

也，吾安往而不乐。^{[8] 829}

“凡物皆有可观”，苏轼既能将情感寄寓于物，且能与物情感合一，因此说出“推此类也，吾安往而不乐”。凡事顺其自然，从容应对，而后事过境迁，恢复本性的空明，这正是佛家所说的“应无所住而生其心”，这也是“直觉境”的展现。

苏轼在杭州任知州时，曾到寿圣院看辩才法师。两人相谈甚欢，离别时，辩才送东坡过了虎溪桥，打破了自订的规约：“待客不超三炷香，送客不过虎溪桥”，为此，辩才法师在岭上建了一座过溪亭，且有诗为记。^{[9] 260} 苏轼作诗相和：

日月转双毂，古今同一丘。
惟此鹤骨老，凛然不知秋。
去住两无碍，人天争挽留。
去如龙出山，雷雨卷潭湫。
来如珠还浦，鱼鳌争骈头。
此生暂寄寓，常恐名实浮。
我比陶令愧，师为远公优。
送我还过溪，溪水当逆流。
聊使此山人，永记二老游。
大千在掌握，宁有别离忧。
——《辩才老师退居龙井……谨次辩才韵赋诗一首》^{[4] 1714}

诗中蕴含的思维，有古今如一，来去无碍，聚散有常的直觉观，当心洽意合之时，礼只为俗人设，不为诗人与禅僧而设阻。这种“应物而不累于物”的心境，才是真正超脱。他在《赤壁赋》中提到：

自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬；自其不变者而观之，则物与我皆无尽也，而又何羡乎？且夫天地之间，物各有主，苟非吾之所有，虽一毫而莫取。惟江上之清风，与山间之明月，耳得之而成声，目遇之而成色，取之无禁，用之不竭，是造物者之无尽藏也。^{[8] 3}

明月清风是造物者之无尽藏，在苏轼眼中，心可映物，物我合一，人应无所住而生其心，则万物皆可为我所用，我亦可以感应万物之美好。

苏轼借禅论诗，在诗中展现的直觉观，可以《书焦山纶长老壁》诗为例。诗云：

法师住焦山，而实未尝住。
我来辄问法，法师了无语。
法师非无语，不知所答故。
君看头与足，本自安冠履。
譬如长鬣人，不以长为苦。
一旦或人问，每睡安所措。
归来被上下，一夜无着处。
展转遂达晨，意欲尽镊去。
此言虽鄙浅，故自有深趣。
持此问法师，法师一笑许。^{[4] 552}

孙昌武提出对此诗的一段见解，说明苏轼对人生的理解，且着眼在苏轼深得禅机：

这是“借禅以为谈”的作品。他用一个长鬣人的比喻，生动风趣地表现一种对人生的透脱理解，也说明了禅宗求净心的道理。^[10]

《金刚经》提到“若心有住，则为非住”，所有色即是空，空即是色，最重要的是“应无所住而生其心”，因为过去心不可得、未来心不可得，就算是现在心也不可得。一切就如梦幻泡影，所以不应有所执着。苏轼《永遇乐》写道：

明月如霜，好风如水，清景无限。
曲港跳鱼，圆荷泻露，寂寞无人见。紇如三鼓，铿然一叶，黯黯梦云惊断。夜茫茫，重寻无处，觉来小园行遍。
天涯倦客，山中归路，望断故园心眼。燕子楼空，佳人何在，空锁楼中燕。古今如梦，何曾梦觉，但有旧欢新怨。异时对，黄楼夜景，为余浩叹。^{[5] 104}

他直觉这个美好的夜晚，看似孤寂，却有活泼的生命力，因此一连串的写景，指出夜是如此的美好，明月好风，清景无限。“曲港跳鱼，圆荷泻露”，静中有动、动静相生，直觉是天地间一种暗示。从“古今如梦，何曾梦觉”，苏轼意识到凡走过必留下痕迹，后之视今，犹今之视昔，也因此眼前的美景是实相，也是空相，令他不能无所感。类似这样的直觉境，还可见于他的《百步洪》：

长洪斗落生跳波，轻舟南下如投梭。
水师绝叫凫雁起，乱石一线争磋磨。
有如兔走鹰隼落，骏马下注千丈坡。
断弦离柱箭脱手，飞电过隙珠翻荷。

四山眩转风掠耳，但见流沫生千涡。
险中得乐虽一快，何意水伯夸秋河。
我生乘化日夜逝，坐觉一念逾新罗。
纷纷争夺醉梦里，岂信荆棘埋铜驼。
觉来俯仰失千劫，回视此水殊委蛇。
君看岸边苍石上，古来篙眼如蜂窠。
但应此心无所住，造物虽驶如吾何？
回船上马各归去，多言譊譊师所呵。

——《百步洪二首》〔4〕891

苏轼言：“但应此心无所住，造物虽驶如吾何？”眼前景瞬间流逝，然“我生乘化日夜逝，坐觉一念逾新罗”，只要无所住而生其心，一样可以自在地与物俱化，翛然而处。萧丽华引此二语，说“二语形成禅者超时间与空间的体验。突显人生如梦，无住生心之禅理。”⁽¹¹⁾这首诗描写对“直觉境”的体悟，也说明了苏轼对现实世界的看法。

四、苏轼对圆融境之透视

人世间的一切，无论有情与无情、光明与黑暗、个人与团体，都和合为一，这就是禅宗所说的“圆融境”。邹相《禅境与禅诗》〔3〕说：

大千世界都是具足相应的源起大法，纵横交错，行影相摄，互为缘起，各住自位，展示着统一和谐而又千奇百怪的生命样态。

苏轼在诗词中，这样的思维，屡见不鲜。“振衣忽归去，只影千山里。涪江与中冷，共此一味水”（《送金山乡僧归蜀开堂》）⁽⁴⁾¹²⁶⁹、“何所闻而去，何所见而回。道人笑不答，此意安在哉？昔年本不住，今者亦无来”（《闻辩才法师复归上天竺，以诗戏问》）⁽⁴⁾⁸²⁵、“一念失垢污，身心洞清净。浩然天地间，惟我独也正。”（《过大庾岭》）⁽⁴⁾²⁰⁵⁷、“休言万事转头空，未转头时是梦”⁽⁵⁾¹¹¹，对于远近、物我、古今，以等一的情怀看待，展现的是泯然合一的协调，这就是“圆融境”的展现。尤其可贵的是，复归于天地间的有情与无情。苏轼《定风波》⁽⁵⁾¹³⁸云：

三月七日，沙湖道中遇雨，雨具先去，同行皆狼狈，余独不觉，已而遂晴，故作此。

莫听穿林打叶声，何妨吟啸且徐行。
竹杖芒鞋轻胜马，谁怕？一蓑烟雨任平生。
料峭春风吹酒醒，微冷，山头斜照却相迎。回首向来萧瑟处，归去，
也无风雨也无晴。

有情与无情，在于自己本心的看待。苏轼能感受到“也无风雨也无晴”，是经过体悟，了解勇敢面对之后，才能无惧无怕。“若非一番寒彻骨，哪得梅花扑鼻香？”梅花的不畏风霜，只因天地本心，是圆融无碍的；我们也当如是，将有无、今昔、晴雨，看作是大千世界圆满的展现。

苏轼在诗友酬唱的时候，通常会展露这样的思维。他在《赠昙秀》〔4〕2190诗云：

白云出山初无心，栖鸟何必恋山林。
道人偶爱山水故，纵步不知湖岭深。
空岩已礼百千相，曹溪更欲瞻遗像。
要知水味孰冷暖，始信梦时非幻妄。
袖中忽出贝叶书，中有璧月缀星珠。
人间胜绝略已遍，匡庐南岭并西湖。
西湖北望三千里，大堤冉冉横秋水。
诵师佳句说南屏，瘴云应逐秋风靡。
胡为只作十日欢，杖策复寻归路难。
留师笋蕨不足道，怅望荔子何时丹。

白云的无心，栖鸟的不恋旧林，正是大自然生生不息的讯息。大千世界，如人饮水，冷暖自知，自是一番风景。惠州西湖，秋水三千，十日盘桓，归路难寻，看似清晰的现实世界，实则是梦里乾坤。这样的感兴，寄寓对人世的觉醒，也感知了花花世界的圆融境界。《东坡志林》曾载：

昙秀来惠州见予，将去，予曰：“山中见公还，必求一物，何以与之？”秀曰：“鹅城清风，鹤岭明月，人人送与，只恐它无着处。”予曰：“不如将几纸字去，每人与一纸，但向道：此是言《法华》书里头有灾福。”〔12〕46

与方外友人相赠之物，是清风明月，是《法华经》灾福之说，虽是玩笑话，却是本心的自然流露。他的几首禅诗，写得清新可爱，也展现了圆融的境界。例如：

过眼荣枯电与风，久长那得似花红。
上人宴坐观空阁，观色观空色即空。

——《吉祥寺僧求阁名》[4] 331

这样的圆融自在，正是禅定的境界。冷然入定，物我合一，久暂渐忘，色即是空，空即万有，其中有无限禅机、禅趣。又如：

溪声便是广长舌，山色无非清净身。
夜来八万四千偈，他日如何举似人。

——《赠东林总长老》[4] 331

“广长舌”出自《法华经》， “八万四千偈”出自《楞严经》，以溪声山色相赠，一样有异曲同工之妙。大千世界圆融无碍，俱是禅境。他说：

已将世界等微尘，空里浮花梦里身。
岂为龙颜更分别，只应天眼识天人。

——《北寺悟空禅师塔》[4] 392

苏轼能洞察这样的禅机，因此所见俱是“圆融境”。就这一点而言，苏轼对世间一切有无、虚实、色空，全看作是佛禅的境界，他较一般人的确有更深一层的领悟。

五、苏轼对日常境之感发

禅境体现在平日衣食住行之中，透过日常生活中不同的体悟，领悟到禅的自然而然、随缘任运的境界，这就是禅宗所说的“日常境”。苏轼在诗中说：

放生鱼鳖逐人来，无主荷花到处开。
水枕能令山俯仰，风船解与月徘徊。

——《六月二十七日望湖楼醉书五绝》

其二

外在的景色映入眼帘，诗人能透过体悟，感受万物的有情，于是能化无情为有情，得到大自在。鱼鳖的逐人而来，荷花的无主自开，是大自然的随缘所致，而水枕感受到山的俯仰，风船与月相互徘徊，是苏轼日常生活的情感。他的词对日常境写得很真切，有名的《浣溪沙》五首写农夫的日常生活，刻画入微：

其一

照日深红暖见鱼，连村绿暗晚藏鸟，黄童白叟聚睢盱。
麋鹿逢人虽未惯，猿猱闻鼓不须呼，归来说与采桑姑。

其二

旋抹红妆看使君，三三五五棘篱门，相排踏破茜罗裙。
老幼扶携收麦社，乌鸢翔舞赛神村，道逢醉叟卧黄昏。

其三

麻叶层层苘叶光，谁家煮茧一村香？隔篱娇语络丝娘。
垂白杖藜抬醉眼，捋青捣麯软肌肤，问言豆叶几时黄？

其四

簌簌衣巾落枣花，村南村北响缲车，牛衣古柳卖黄瓜。
酒困路长惟欲睡，日高人渴漫思茶，敲门试问野人家。

其五

软草平莎过雨新，轻沙走马路无尘，何时收拾耦耕身？
日暖桑麻光似泼，风来蒿艾气如熏，使君元是此中人。

这五首词一气呵成，是苏轼在徐州任，往徐门石潭谢雨道上所作。五首诗写得景美、人真、物鲜、情深，是一幅“徐州农村图”。农村的日常生活，是老幼扶携收麦社，是捋青捣麯软肌肤，更见牛衣古柳卖黄瓜。苏轼眼前的农村，一切都是那么质朴自然，麋鹿猿猴、采桑煮茧，空气中弥漫着蒿艾的清香，简直就是人间天堂。这样美好的印象，也使得苏轼被贬谪黄州之后，愿意开辟东坡，自号“东坡居士”，因为他自言“使君元是此中人”啊！

提到苏轼到黄州，生活自是大不相同，但他随遇而安，遇到无奈之处，也真实地写下当时的情境，常令人莞尔：

夜饮东坡醒复醉，归来仿佛三更。
家童鼻息已雷鸣，敲门都不应，倚杖听江声。
长恨此身非我有，何时忘却营营？夜阑风静縠纹平。小舟从此逝，江海寄余生。（《临江仙·夜归临皋》）

[5] 157

一般人遇此情境，一定是满腔怒火，但此时的苏轼，却能转念听江水之声，排遣无奈。这样的修为，是对他人的体谅，也是一种随顺自然的表现。要说对遭遇无所感，那也未必，苏轼说：“长恨此身非我有，何时忘却营营？”也是他对日常生活的想法，但难能可贵的是他能自我超脱，一句“小舟从此逝，江海寄余生”，就是他对生活无奈脱口而出的随顺自然。他另一首词中说道：

清夜无尘，月色如银，酒斟时须满十分。浮名浮利，虚苦劳神。叹隙中驹、石中火、梦中身。虽抱文章，开口谁亲？且陶陶乐尽天真。几时归去，作个闲人。对一张琴、一壶酒、一溪云。
(《行香子》) [5] 368

人生何以为乐？弹琴喝酒、读书写作，欣赏夜月溪云，何等惬意！苏轼所勾勒的，是一般人的名利羁绊、劳苦劳神，不同的是：他能自我超脱，找出内心最深的渴望，然后随顺自然。苏轼在《安国寺浴》诗中云：

老来百事懒，身垢犹念浴。
衰发不到耳，尚烦月一沐。
山城足薪炭，烟雾蒙汤谷。
尘垢能几何，翛然脱羈梏。
披衣坐小阁，散发临修竹。
心困万缘空，身安一床足。
岂惟忘净秽，兼以洗荣辱。
默归毋多谈，此理观要熟。
[4] 1034

日常生活中，沐浴是一件小事，但在苏轼被贬之际，沐浴不只是净身，还兼净身、口、意，这是何等的深入。这首诗是苏轼初贬到黄州，日常生活的写照。他在《黄州安国寺记》提到：

得城南精舍曰安国寺，有茂林修竹，陂池亭榭。间三日辄往，焚香默坐，深自省察，则物我两忘，身心皆空，求罪垢所从生而不可得。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。
[8] 872

自遭“乌台之祸”以来，苏轼的生活有了极大的转变。屏除以往的写诗讽喻，他就像一个学佛之人，体悟归诚佛僧、清净无为的快乐。于是我们看到苏轼的文人形象，有了极鲜明的改变：

雨洗东坡月色清，市人行尽野人行。
莫嫌荦确坡头路，自爱铿然曳杖声。
——(《东坡》) [4] 1183

这里的野人，就是苏轼的化身，他从一位太守转化身分为农夫，日常生活也有了改变。陆雪卉对此有一番说明：

面对凹凸不平的革确之路，苏轼未言抱怨，而是十分享受手杖扣击山石所发出的声音。其实，此处的坎坷之道又何尝不是指代着政治环境之险恶与生活条件之艰苦呢？
〔13〕 53

当外在环境有了变化，一般人肯定是不堪其忧，但苏轼是化苦为乐，自得其乐。他所描述的是“役物而不役于物”，外在的险恶适足以考验一个人的修为。在给子由的信中，他提到了修养之道：

任性逍遙，隨緣放旷，但盡凡心，別無勝解。以我觀之，凡心盡處，勝解卓然。但此勝解，不屬有無，不通語言，故祖師教人到此便住。
〔14〕 160

凡事尽心，随缘而处，看似平凡的日常生活，也可以见出禅学机锋。这些机锋不待言语，只能意会，也是一切顺应自然而。苏轼的《蝶恋花》即是与朝云的生活写照：

花褪殘紅青杏小，燕子飛時，綠水人家繞。枝上柳綿吹又少，天涯何處無芳草？牆里秋千牆外道，牆外行人，牆里佳人笑。笑漸不聞聲漸悄，多情却被無情惱。
〔5〕 347

传说这首词苏轼常令朝云歌之，可见其日常情境。朝云每歌“枝上柳绵吹又少”即掩抑惆怅，
〔15〕 1899 此时苏轼只能宽慰朝云。这一幅“牆里佳人荡秋千，笑语频传，而牆外行人欲细听而不可得”的情境，在今日看来，仍是栩栩如生，如在目前。《林下词谈》载：

朝雲歌喉將啭，淚滿衣襟，子瞻詰其故。答曰：“奴所不能歌，是枝上柳綿吹又少，天涯何處無芳草也。”子瞻翻然大笑曰：“是吾正悲秋，而汝又傷春矣！”遂罷。
〔14〕

苏轼的翻然大笑，正回应了“多情反被无情惱”，悲秋伤春，是不能随顺自然的表现，这与苏轼对待外在环境的态度，是背道而驰的。因此，更多的时间，苏轼自问怎样的生活是自己心所向往的？从他的《满庭芳》词或许可看出端倪：

蜗角虚名，蝇头微利，算来着甚干忙？事皆前定，谁弱又谁强？且趁闲身未老，须放我些子疏狂。百年里，浑教是醉，三万六千场。思量，能几许忧愁风雨？一半相妨，又何须抵死，说短论长？幸对清风皓月，苔茵展云幕高张。江南好，千钟美酒，一曲《满庭芳》。

〔5〕 279

他感觉到人生百年，是如此的短暂，实在不该为名利奔忙，也不该说短道长，而是趁身健未老，饮酒作乐，随缘而处，不要与人计较孰弱孰强。他将这样超脱的人生观，化为诗词，也的确可以提醒人们，珍惜短暂的人生，顺应外在的环境，任运而生。

六、结语

以上分别就现量境、直觉境、圆融境和日常境，分析苏轼在创作诗词时，如何展现禅悟的机趣。苏轼不独了解透过“空”、“静”，可以看到现实世界的美好，同时他也能随顺自然，应物而不累于物；他对于人世间的有情与无情、光明与黑暗、空无与万有，都视为是圆融无碍的一体，也因此在日常生活中能化苦为乐、随遇而安。终其一生，他体悟到百年光阴，倏忽而逝，名利不值得汲汲营营的去追求，重要的是役物而不为物所役，饮酒作诗、随顺自然。

《东坡禅喜集》搜录了 162 首诗词，本文加以爬梳，以见苏轼在禅悟中对外在现实世界的看法。苏轼圆融无碍的一生，是学佛者可以效法学习的。他到黄州，洗心革面，静坐参禅，黄州诗词因此达到他创作的高峰。苏辙《亡兄子瞻端明墓志铭》^{〔16〕 759}言：

谪居于黄，杜门深居，驰骋翰墨，……后读释氏书，深悟实相，参之孔老，博辩无碍，浩然不见其涯也。

苏轼的诗词文章，得之于对儒、释、道的三教融通，尤其是佛老的有无相生、祸福相倚、虚实相应，使他能从物我之间超脱，得到精神世界的大自在。

佛家的六度，指出布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若，互相含摄，能除一切苦，得究竟涅槃之境。苏轼能理解禅定是“心无杂念，不为俗物迷惑颠倒。”因此能做到不受外面环境影响，无论身处何地，都能保持内

心的平静。他的修行，帮助他度过了一生中最低潮的“黄州、惠州、儋州”生活，也成就了他一生的功业。

如今我们在欣赏苏轼诗词时，最津津乐道的“大江东去，浪淘尽千古风流人物”、“明月几时有？把酒问青天”、“人生到处知何似，应似飞鸿踏雪泥”、“横看成岭侧成峰，远近高低皆不同”，俱是苏轼超然物外，有感而发的作品。透过他指引的向上一条路，我们也可以在日常生活中珍惜时光，修习禅定，得到生命的圆满自在。

注释

〔1〕 苏轼诗词中也有许多游览寺院的作品，以写景和怀古为主，《东坡禅喜集》不以此为主，故不录。

〔2〕 其中还参考了冯梦桢批点、王十朋诗注，查慎行诗注、施元之诗注、赵次公注、刘任航注，这些注者对苏诗进行长期的研究，具有代表性。详见黄州安国寺齐子通、姜晗琪出版之《东坡禅喜集》校订版本之说明。

〔3〕 参见邹相《禅境与禅诗》，《佛乘宗》，取自：<http://buddhal1102.pixnet.net/blog/post/447299198>

〔4〕 王文诰、冯应榴辑注《苏轼诗集》，台北学海书局 1983 年版。

〔5〕 龙榆生校笺《东坡乐府笺》，台北华正书局 2003 年版。

〔6〕 周紫芝《竹坡诗话》，《历代诗话》第 6 册，台北艺文印书馆 1983 年版。

〔7〕 刘清泉文，杨再琪绘图《苏轼诗词写意》，中华书局 2013 年版。

〔8〕 郎晔《经进东坡文集事略》卷 50，台北世界书局 1975 年版。

〔9〕 谭敦容《苏轼与徐州》，香港中国文化出版社 2017 年版。

〔10〕 参见孙昌武《苏东坡与佛教》，取自：<http://www.book853.com/show.aspx?id=1890&cid=141>

〔11〕 参见萧丽华《佛经偈颂对东坡诗的影响》，发表于中兴大学《第四届通俗文学与雅文学学术研讨会》，取自：<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx115053.html>

〔12〕 刘文忠评注《东坡志林》，题为《晏秀相别》，中华书局 2007 年版。

〔13〕 陆雪卉《此心安处是吾乡》，九州出版社 2017 年版。

〔14〕 参见《东坡禅喜集》《修养贴寄子由》。

〔15〕 参见《词话丛编》卷 11 《词苑萃编》，台北广文书局 1980 年版。

〔16〕 苏辙《栾城后集》，《亡兄子瞻端明墓志铭》，见于《四库全书》，第 1112 册。

江惜美，台湾铭传大学华语文学系主任、教授。

苏轼儋州己卯年上元夜的“得失”之问

阮 忠

内容提要 苏轼在流贬海南儋州的第二年即己卯年游儋州集市后写了《书上元夜游》，在夜游的快意中，他有人生“孰为得失”之问。苏轼最初对海南怀有恐惧，抵儋州后备尝艰难。但他自求屏远，多不与旧友交往；并在自我的调适中，念及海南和大陆都在海水的包围中而心下释然。他离开海南时表白“兹游奇绝冠平生”，这“兹游奇绝”是他流贬儋州之“得”。其所“得”还有身处儋州享受的温暖、安逸与快乐，只是他奉诏北归一年后因病命丧常州，北归之“得”又成了永辞人世之“失”。

关键词 苏轼 儋州 上元夜 得失

苏轼流贬儋州北归途中，在镇江金山寺写过一首六言小诗《自题金山画像》^{(1) 2641}：“心似已灰之木，身如不系之舟。问汝平生功业，黄州惠州儋州。”这首诗的前两句既说此心状态，又说此身的四处漂泊，意味深长。遗憾的是这两句诗的光彩为后两句遮蔽，后者直率的“平生功业”之间，成为他饱含人生况味的著名“自问”，从此黄州、惠州、儋州三州相系且驰名天下。不过，苏轼还有“自问”也当受到重视，这就是他在儋州的人生“孰为得失”之问。

一、苏轼儋州“上元节”的忆想与自问

苏轼在海南儋州己卯年即元符二年（1099）的上元夜，随当地几位老书生游了儋州集市之后，写了随笔式游记小文《书上元夜游》^{(1) 2275}，全文如下：

己卯上元，予在儋州，有老书生数人来过，曰：“良月嘉夜，先生能一出乎？”予欣然从之。步城西，入僧舍，历小巷，民夷杂揉，屠沽纷然。归舍已三鼓矣。舍中掩关熟睡，已再鼾矣。放杖而笑，孰为得失？过问先生何笑，盖自笑也。然亦笑韩退之钓鱼无得，更欲远去，不知走海者未必得大鱼也。

这篇小文先叙事，再因事有思，发点出自本心的议论，表现自己的趣味和思想所在。最

值得注意的是，他在言及自己的所思所想时，自叙“放杖而笑”，然后自问“孰为得失”。这一年苏轼 64 岁。

上元节即正月十五，俗称的元宵节，是北宋最重要的节日之一。《宋史·礼志》⁽²⁾ 记载：“自唐以后，常于正月望夜，开坊市门然灯。宋因之，上元前后各一日，城中张灯，大内正门结彩为山楼影灯，起露台，教坊陈百戏。天子先幸寺观行香，遂御楼，或御东华门及东西角楼，饮从臣。四夷蕃客各依本国歌舞列于楼下。东华、左右掖门、东西角楼、城门大道、大宫观寺院，悉起山棚，张乐陈灯，皇城雉堞亦遍设之。其夕，开旧城门达旦，纵士民观。”遵循传统的习俗，北宋的历朝皇帝都要在汴京的宣德楼上观灯。御座两旁站立大臣、宫妃；楼下有四夷蕃客以及身著锦袍的禁卫。楼下还搭了一座露台，让歌舞百戏尽展其能，万姓山呼，君臣同乐。《宋史·乐志》⁽²⁾ 则说：“每上元观灯，楼前设露台，台上奏教坊乐，舞小儿队。台南设灯山，灯山前陈百戏，山棚上用散乐、女弟子舞。余曲宴会、赏花、习射、观稼，凡游幸但奏乐行酒，惟庆节上寿及将相入辞赐酒，则止奏乐。”这些活动南宋的孟元老在宋高宗绍兴十七年（1147）写成的《东京梦华录》里也有较多的记载。

上元节因之成为文人重要的生活记忆。稍早于苏轼，欧阳修《御带花·青春何处风光好》、张先《玉树后庭花·上元》、柳永《倾杯乐·禁漏花深》《迎新春·嶰管变青律》都以上元节为表现对象。晚于苏轼，李清照还在《永遇乐·落日熔金》词里无限留恋地说，“中州盛日，闺门多暇，记得偏重三五，铺翠冠儿，捻金雪柳，簇带争济楚”。她感慨北宋灭亡，江山沦陷，“如今憔悴，风鬟雾鬓，怕见夜间出去。不如向、帘儿底下，听人笑语。”苏轼亦然，他居京时有诗《上元侍饮楼上三首呈同列》，贬惠州时写了《上元夜》，到海南儋州，则是逢上元节就有诗或文。

苏轼流寓儋州三年，经历了三个上元节。宋哲宗元符元年（1098），农历戊寅年，这一年的上元夜，昌化军使张中邀请苏过饮酒，苏

轼在地老天荒的儋州家中，看着窗外挺拔的椰树，听着远远传来的阵阵风声，诗情奔涌，写了《上元夜过赴儋守召独坐有感》。第二年的上元节，苏轼游过儋州的上元夜之后，写了《书上元夜游》。第三年的上元节，苏轼用《上元夜过赴儋守召独坐有感》的韵，写下《追和戊寅岁上元节》。他因上元节有所思所想，形于诗文，成为自己儋州生活的重要记忆。

《上元夜过赴儋守召独坐有感》的“儋守”是军使、儋州太守张中。张中是河南开封人，进士及第后曾担任过初等职官。他在儋州时，派士兵修建了伦江驿租给无栖居之所的苏轼居住，后因苏轼受到牵连。张中被贬为雷州监司离开海南之际，苏轼还以和陶诗的形式，写了三首诗为他送行。其一说“恐无再见日，笑谈来生因”；其二又说“梦中无与别，作诗记忘遗”，流露了对张中的深情和不舍。而《上元夜过赴儋守召，独坐有感》^{(1) 2301}是这样写的：

使君置酒莫相违，守舍何妨独掩扉。
静看月窗盘蜥蜴，卧闻风幔落伊威。
灯花结尽吾犹梦，香篆消时汝欲归。
搔首凄凉十年事，传柑归遗满朝衣。

诗的首联和颔联说张中邀请伴侍他的小儿子苏过饮酒，他劝苏过去，不要顾及他独自在家。他在家还可以“静看月窗盘蜥蜴，卧闻风幔落伊威”。海南地气潮湿，蜥蜴盘窗、伊威轻鸣是常有的现象，与它们相处，也是生活的乐事，因此内心平静。在这里，需要交代一下苏过。苏过，字叔党，苏轼的小儿子，排行第三，是苏轼第二位妻子王闰之所生。他随侍苏轼的时间最长，在文学上受苏轼的影响也最深，人称“小坡”。《宋史》没有为他两个哥哥苏迈和苏迨立传，却在苏轼传后附了《苏过传》，给了他非常的殊荣。苏轼流寓海南儋州，唯有苏过随行。

在这首诗里，苏轼恍恍惚惚想起了往事，于是说“灯花结尽吾犹梦，香篆消时汝欲归。搔首凄凉十年事，传柑归遗满朝衣。”苏轼所说的“梦”，发生在元祐八年（1093）正月十五。那时他在汴京陪哲宗皇帝过上元节，曾写过一组《上元侍饮楼上三首呈同列》^{(1) 1955}的绝句，其三说：“老病行穿万马群，九衢人散月纷纷。归来一盏残灯在，犹有传柑遗细君。”对此苏轼有说明：“侍饮楼上，则贵戚争以黄柑遗近臣，谓之传柑。”而细君是指他第二个妻子王闰之。这两个上元节相距只有5年，而他却说“搔首凄凉十年事”，这是指元祐三年（1088）他又陷于党争之中，乞任外郡，先到杭州等地，再贬惠州、海南，真的是十年凄凉。

元符三年，农历庚辰年的上元节，他写了《追和戊寅岁上元节》^{(1) 2345~2346}。这首诗是他自我的唱和之作，仍用《上元夜过赴儋守召独坐有感》的旧韵，诗前自跋道：“戊寅上元在儋耳，过子夜出，余独守舍，作《违字韵》诗。今庚辰上元，已再期矣。家在惠州白鹤峰下。过子不眷妇子从余来此。其妇亦笃孝，怅然感之，故和前篇，有‘石建’、‘姜庞’之句。又复悼怀同安君，末章故复有‘牛衣’之句，悲君亡而喜予存也。书以示过，看余面，勿复感怀。”全诗如下：

春鸿社燕巧相违，白鹤峰头白板扉。
石建方欣洗隃厕所，姜庞不解叹蠕峨。
一龛京口嗟春梦，万炬钱塘忆夜归。
合浦买珠无复有，当年笑我泣牛衣。

显然，这首诗比《上元夜过赴儋守召独坐有感》更有意味，诗以“春鸿社燕巧相违”喻苏过与妻子的分离，以西汉孝子石建暗说苏过之孝、以东汉孝妇姜庞说苏过妻的思念。同时想到自己当年与苏过的母亲同安君王闰之的甘苦与共，吟出“合浦买珠无复有，当年笑我泣牛衣”的诗句。这用的是西汉王章的故事，当年，王章病穷，卧牛衣中，与妻子诀别，妻子怒斥王章应激昂而非涕泣，后王章官至京兆，上封事而下狱死。其妻迁到合浦，采珠致富，并赎回原来的田地房产。苏轼的意思是当年与妻生活贫寒，却没有合浦买珠这样的美事，一仍贫寒。

苏轼的这些忆想，是对苏过母亲王闰之的思念，情真意切。但与第二个上元节情绪与思想的自我表达很不相同。元符二年（1099）上元节的晚上，苏轼应几位老书生相邀，逛儋州城。他们进寺庙、穿小巷，看到汉人和黎族百姓和谐相处，卖肉的，买酒的，嘈杂熙攘，热闹非凡。那时候的儋州集市，应该是很热闹的，他曾在一篇教诲江阴人葛延之怎样写文章的小文里，以儋州集市打比方，说写文章的关键是要以“意”统摄，就像在儋州集市上买东西，需要用“钱”一样。苏轼对儋州集市情况的叙述和描写，只是通常的情形。他回到家里，已是三更天了，这番夜游实在是游得很晚了。儿子苏过虚掩门睡着了，他“放杖而笑”的笑声，笑醒了苏过，也笑出了“孰为得失”之间。这“孰为得失”问的是他被贬海南儋州，是“得”还是“失”，其中有深厚的人生蕴含。

苏轼在儋州还有一文也很有意味，他在《自述》^{(3) 2550}一文中写道：“嗟呼，渊明不肯为五斗米一束带见乡里小儿。而予瞻出仕三十多年，为狱吏所折困，终不能悛，以陷大难。”

然后问：“欲以桑榆之末景，自托于渊明，其谁肯信之！”苏轼自流贬黄州始，因自我的遭遇而仰慕陶渊明。不仅唱和陶渊明的《归去来兮辞》，而且将《归去来兮辞》隐括为词《哨遍》（为米折腰），甚至说陶渊明是他的前身。他在儋州，完成遍和陶渊明诗，而现在自问有没有人相信他在晚年把自己的余生依托于陶渊明呢？陶渊明在辞去彭泽县令归于田园之后，归于静穆，虽然苏轼的儋州诗多有平和，但并未达到陶诗静穆的境界。他在实际上也是本性难改，在刚上岛时写的《儋耳山》，吟出的“突兀隘空虚，他山总不如。君看道旁石，尽是被天余”，以及最后离开海南所写的《六月二十夜渡海》，依旧是愤懑和自得。他欲自托渊明，果真是“其谁肯信之”。

二、苏轼儋州印象的原色与自我调适

苏轼接到被贬儋州的诏书和初到儋州之时，对海南的感觉非常不好。他曾给朋友王敏仲的信中说：“某垂老投荒，无复生还之望。昨与长子迈决，已处置后事矣。今到海南，首当作棺，次便作墓，乃留手疏与诸子，死则葬于海外。”（《与王敏仲十八首》十六）^{(3) 1695}这固然是他自我人生的安排，而这一安排都在于他的“海南感觉”。他在琼州登上海南岛，再从琼州到儋州之后，给宋哲宗报告业已到达时说：“臣孤老无托，瘴疠交攻，子孙恸哭于江边，已为死别；魑魅逢迎于海外，宁许生还。念报德之何时，悼此心之永已。俯伏流涕，不知所云。”（《到昌化军谢表》）^{(3) 707}后来又住在桄榔庵，说此庵“海氛瘴雾，吞吐吸呼。蝮蛇魑魅，出怒入娱”（《桄榔庵铭》）^{(3) 570}如此恶劣的环境，怎么能够生存？他还给友人程儒秀才说：“仆离惠州后，大儿房下亦失一男孙，亦悲怆久之，今则已矣。此间食无肉，病无药，居无室，出无友，冬无炭，夏无寒泉，然亦未易悉数，大率皆无耳。惟有一幸，无甚瘴也。近与小儿子结茅数椽居之，仅庇风雨，然劳费已不赀矣。赖十数学生助工作，躬泥水之疫，愧之不可言也。”（《与程秀才三首》其一）^{(3) 1628}这当是他初到儋州时生活状态最真实的写照。难怪他给另一位友人信中说自己“久逃空谷，日就枯槁而已”。这样艰难的生活处境，在他的儋州诗中也有反映。在《和陶连雨独饮二首》的诗引里说“吾谪海南，尽卖酒器以供食”可见一斑。

本来，苏轼被贬黄州之初生活也艰难，使他这位团练副使不得已要了黄州东坡的五十亩地，自给自足，并自此以“东坡”为号，称东

坡居士；贬惠州后，先住合江楼、嘉祐寺，再筑室白鹤山，让长子苏迈携孙儿来团聚，生活渐趋安逸。接着贬儋州是很意外的事，何况他当时已是 62 岁的老人了。儋州与惠州一海相隔，但对儋州的无知增长了他的恐惧感。所幸这一时期很短暂，随后他自然融入了海南，爱上了海南。

苏轼之所以会如此，一方面与他在海南儋州因生活环境的改变而改变了自己有关。他当年在密州的时候，曾在《密州通判厅题名记》^{(3) 376}里说过一句深有意味的话：“余性不慎语言，与人无亲疏，辄输写腑脏，有所不尽，如茹物不下，必吐出乃已。而人或记疏以为怨咎，以此尤不可与深中而多数者处。”他这时候因不赞同王安石变法离开了京城，但在自我的反思中一则说了自己不合时宜的率性直言，二则是直言之后居然被有的人当作了批评、攻击他的武器，因此他感慨不能和心术深而多的人相处。其后，他在《思堂记》^{(3) 363}里说得更加激烈：

“言发于心而冲于口，吐之则逆人，茹之则逆予，以谓宁逆于人也，故卒吐之。”这话当然更明白了，宁逆于人而吐，真要勇气和胆量。苏轼的理由是：“君子之于善也，如好好色；其于不善也，如恶恶臭。岂复临事而后思，计议其美恶，而避就之哉！临义而思利，则义必不果，临战而思生，则战必不力。若夫穷达得丧，死生祸福，则吾有命矣。”“有命”说，让他一仍率性，即使身在儋州，还因头戴椰子冠而生发出“更著短檐高屋帽，东坡何事不违时”的感慨，与他一生的行事相勾连。但他所处者多为当地百姓，少与旧友来往，其中有担心自己负罪在身恐连累旧友的深意。他刚到海南时，曾在给友人张景温的信中说：“某垂老投荒，岂有复见之期？深欲一拜左右，自以罪废之余，自当屏远，故不敢扶病造前，伏冀垂察。”可见他远离旧友的用心。尽管他在儋州多有诗文，但他的诗多叙说日常琐碎的生活，和陶诗、与弟弟苏辙的唱和诗等都是如此。而文除通信和日常生活、思想的一般随笔外，则多涉历史，如《论管仲》《论范蠡》《论商鞅》《论封建》等，都与社会现实保持着一定的距离。

另一方面与苏轼自我心境的调适有关。他在元符元年九月十二日，与客人饮酒略有醉意之后，信笔写了自己当时的想法：

吾始至南海，环视天水无际，凄然伤之，曰：“何时得出此岛耶？”已而思之，天地在积水中，九州在大瀛海中，中国在少海中，有生孰不在岛者？覆盆水于地，芥浮于水，蚁附于芥，茫然不知所济。少

焉水涸，蚁即径去，见其类，出涕曰：“几不复与子相见，岂知俯仰之间，有方轨八达之路乎？”念此可以一笑。（《试笔自书》）^{[3] 2549}

苏轼初到海南，看到四周全是海水，内心惶然，问自己什么时候可以离开这座海岛？在此之前，他还有《行琼、儋间……》^{(1) 2246}诗，诗中说：“登高望中原，但见积水空。此生当安归，四顾真途穷。”与这里说的“天水无际”相类。那时他觉得无路可走，可现在他想到战国时齐国邹衍的天地观：“中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。”^{(4) 2344}邹衍对天地的认识并不清晰，泛言神州之内有九州，中国之外有九州，以见天下之大。苏轼说神州内的九州即“禹之序九州”，这见于《尚书·禹贡》，把号称赤县神州的中国分为冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍九州。邹衍说，所有的州都在海水的包围之中。苏轼说，是呀，有谁不是生活在海水包围的岛上呢？那么，生活在海南岛与生活在大陆不是一样的吗？

在这里，苏轼还发展了庄子《逍遥游》中“覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟”的比喻，用覆水芥开了一个玩笑：蚂蚁在小草上，小草浮在地面上一汪水中，蚂蚁会茫然不知从哪儿上岸。一会儿水干了，蚂蚁上岸，见到朋友，流着眼泪说：“差一点不能和你相见了，没有想到眨眼功夫就有四通八达的道路。”这个玩笑有点嘲讽的味道，为水所困的蚂蚁最终有四通八达的道路，人生何处不是四通八达的道路呢？他豁然开朗，原以为是人生绝境的海南，此时不再是人生绝境了，自然放松身心，开启了自我快乐生活之门，也让他在儋州的第二个上元节过得和第一个上元节很不一样。

在《书上元夜游》里，苏轼说小儿苏过问他“何笑”，苏轼说是“自笑”，这样简洁含混的表达让人很难明白他笑的是什么。也许是想到朝廷把他贬到儋州，让他备尝生活的艰辛以作惩戒。他到儋州后的确是有过缺食少医以及内心恐惧的痛苦，但现在呢？他却享受着安逸的生活，尽管远离了家乡和京城。苏轼以“放杖而笑”表现出的人生达观，让人想起他在惠州时写下的《记游松风亭》^{(3) 2271}。这篇游记同样短而有趣：

余尝寓居惠州嘉祐寺，纵步松风亭下，足力疲乏，思欲就床止息。仰望亭宇，尚

在木末，意谓如何得到。良久忽曰：“此间有什么歇不得处？”由是心若挂钩之鱼，忽得解脱。若人悟此，虽两阵相接，鼓声如雷霆，进则死敌，退则死法，当恁么时，也不妨熟歇。

他想游松风亭，还只走到山半腰，脚无力了，不想走了，本打算在松风亭歇息，目的未达。在继续爬山还是就此而止的犹疑中，苏轼忽然想，什么地方不能歇息呢？在松风亭里是歇息，在松风亭下也是歇息。于是，他顿时解脱，甚至说出“虽两阵相接，鼓声如雷霆，进则死敌，退则死法，当恁么时，也不妨熟歇”，让人赞叹不已。而这都不过是随缘委命，一切顺应自然。

苏轼的“笑”还在继续，他说自己“亦笑韩退之钓鱼无得，更欲远去，不知走海者未必得大鱼也。”（《书上元夜游》）^{(3) 2275}韩愈写过一首《赠侯喜》的诗，诗中叙说和侯喜一道钓鱼的事，说是“晡时坚坐到黄昏，手倦目劳方一起”，好不容易有所得，所得却是一寸长的小鱼。于是韩愈说自我的人生也是这样，“半世遑遑就举选，一名始得红颜衰”，生活没有什么趣味。“人间事势岂不见，徒自辛苦终何为。便当提携妻与子，南入箕颍无还时”。并劝侯喜钓鱼就应该远去，大鱼怎么会在潮湿低凹的地方呢？《庄子·外物》有任公子垂钓的寓言，庄子借任公子在东海垂钓，说在小河沟里是钓不到大鱼的。韩愈所说也在常理中。只是这“箕颍”是河南登封东南的箕山和颍水，相传是唐尧时隐士许由隐居的地方。显而易见，韩愈是劝同乡侯喜不要入仕，最好还是过隐居生活。但苏轼说，你韩愈以为远去就可以钓到大鱼，其实不然。再说，远也是钓鱼，近也是钓鱼，是很无所谓的事情。其中的含义是隐于箕山颍水是隐，隐于朝市也是隐，何必一定要远离朝市呢？何况，自西汉东方朔以来，就有“大隐隐于朝，小隐隐于野”的说法。而苏轼这种无所谓的态度和他在《游松风亭记》说“此间有什么歇不得处”的情怀相一致。

三、苏轼流寓儋州“得失”的自解与北归

北归，是苏轼的心结，他流寓儋州之初，就想到北归，但念及会死在海南，对北归并不敢奢望。宋徽宗即位大赦天下，使他的北归成为现实。一时的兴奋形于诗，便是“垂天雌霓云端下，快意雄风海上来”^{(1) 2363}。并在元符三年（1100）渡琼州海峡离开海南时写下了《六月二十日夜渡海》^{(1) 2366}诗：

参横斗转欲三更，苦雨终风也解晴。
云散月明谁点缀，天容海色本澄清。
空余鲁叟乘桴意，粗识轩辕奏乐声。
九死南荒吾不恨，兹游奇绝冠平生。

这首诗别有意味，参横斗转、苦雨终风之喻，说自己的流寓生活终于结束，迎来了渴盼北归这一天。其“苦雨终风”用了《诗经·终风》“终风且暴”的典故，表明他对流贬生活的基本认知，作为被迫害者，这迫害终于成为过去。无论“云散月明谁点缀”中是否暗含了对中伤者章惇等人的批评，而“天容海色本澄清”里闪烁着依然固我的苏轼形象。所谓“空余鲁叟乘桴意”的“鲁叟”是鲁人孔子，孔子曾说过：“道不行，则乘桴浮于海。”而苏轼说，他不再想乘桴浮于海即漂泊江湖、独善其身，似乎能够理解“轩辕”即所喻的宋徽宗有重振山河之意，他也可以再一次真正地入仕途了，不像在黄州做团练副使、在惠州做建昌军司马、在儋州做琼州别驾一样，所任之官不过是朝廷控制苏轼的风筝线，让他逃不出朝廷手心又始终边缘化而无所作为，现在他能够有所作为了。但他最后说的“九死南荒吾不恨，兹游奇绝冠平生”与上面三联没有逻辑联系，“兹游奇绝”是他的海南之“得”，这一“得”他说宁愿用生命作交换。

不过，苏轼流寓海南不单纯是“兹游奇绝”，此前他写了《别海南黎民表》^{(1) 2362}，说出“我本海南民，寄生西蜀州。忽然跨海去，譬如事远游。平生生死梦，三者无劣优。知君不再见，欲去且少留”。诗的首句“我本海南民”一作“我本儋耳人”。他起初说自己会死在海南，故表示要做棺作墓，那是对海南无知时本能的恐惧，不愿做一个海南人。而这时候本是眉州眉山人的他，居然说自己不是眉州眉山人，而是海南人。现在要离开海南，不过是出门远足，观光、游学，有一天他还会回来。这里他忽然说“平生生死梦，三者无劣优”生犹死、死犹生，生生死死，又都像一场梦。苏轼曾在定州写过一首《被命南迁，途中寄定武同僚》^{(3) 2555}，诗里写道：“人事千头及万头，得时何喜失何忧。只知紫绶三公贵，不觉黄粱一梦游。”归结为人生如梦，得无须喜，失无须忧，以致生、死、梦被视为一体了，这又有了庄子生死齐同的影响。尽管如此，他毕竟表白了“我本海南民”，对海南的由衷之爱都在其间了。海南拥有他，而他也拥有海南，有过的人生之失已经演化为人生之得了。

元丰八年（1085），苏轼写过一首称赞友人王定国的歌伎宇文柔奴的《定风波》词，王定国受苏轼“乌台诗案”的牵累，被贬为宾州

监酒。王定国南迁北归后，与苏轼相遇。苏轼问柔奴：“广南风土，应是不好？”柔奴回答：“此心安处，便是吾乡。”于是苏轼有所感，填了这首词，词的上阙称赞柔奴貌美歌美，词的下阙引入了苏轼和柔奴的对话，词的收束就是柔奴说的“此处心安是吾乡”。唐代白居易曾在《吾土》一诗中写道“身心安处为吾土，岂限长安与洛阳”。柔奴这一说法是否源于白居易，不得而知，但苏轼在引述中使之成为自我的认同，这与他十年前在密州任上写的《超然台记》^{(3) 351}说自己“无往而不乐者，盖游于物之外也”并不一样。此心安处是现实的，是苏轼习惯表达的“随缘委命”。所以他在《与侄孙元老四首》其一^{(3) 1841}中说：“海南连岁不熟，饮食百物艰难，及泉、广海舶绝不至，药物酢酱等皆无，厄穷至此，委命而已。”“委命”无奈，却也是心安的另一种表述方式。而他的“游于物外”在离开密州被贬黄州所写的《赤壁赋》里有这样的描写：“且夫天地之间，物各有主，苟非吾之所有，虽一毫而莫取，惟江上之清风，与山间之明月，耳得之而为声，目遇之而成色；取之无禁，用之不竭。是造物者之无尽藏也，而吾与子之所共适。”这二者都有助于苏轼淡化人生之失，且化人生之失为人生之得。

苏轼在黄州时的《记承天寺夜游》富有盛名。我曾对现行的16部《中国散文史》或《中国古代散文史》《中国古代散文发展史》等进行调查，其中有“引用的主要作品调查”，关于苏轼的作品，发现各史“引用最多的是《记承天寺夜游》，10次；其次是《赤壁赋》，7次。随后有《文与可画筼筜谷偃竹记》、《方山子传》各4次，《石钟山记》、《超然台记》各3次。”⁽⁵⁾这真是一种很有意思的现象。《记承天寺夜游》与《书上元夜游》可以一比，故不妨把《记承天寺夜游》^{(3) 2260}引在这里：

元丰六年十月十二日，夜，解衣欲睡，月色入户，欣然起行。念无与乐者，遂至承天寺，寻张怀民。怀民亦未寝，相与步于中庭。庭下如积水空明，水中藻荇交横，盖竹柏影也。何夜无月？何处无竹柏？但少闲人如吾两人者耳。

人们重视这篇小文的原因是它的情景交融，刘振东说，它把苏轼“贬谪中自我排遣的特殊的心境”，“清冷的月光和清冷的心境交融在一起，充满诗情画意”^{(6) 429}。漆绪邦说：“此文几笔写出一个澄净空明的境界，如诗如画，‘何夜无月，何处无竹柏，但少闲人如吾两人耳’数语，起着三毛传神的作用。而笔墨之精，也令人叹为观止。苏轼的散文艺术，此

时确已到炉火纯青的地步了。”^{(7) 1004}而《书上元夜游》是叙事和说理的融合。这两篇相距近二十年的小文，写作的方法、风格与迥异，但人生的淡然，不在意得失的趣味相近，只是《记承天寺夜游》在享受月下美景时，忘却了外部世界，而《书上元夜游》享受了月下集市之乐，在接受了外部世界之后，记取的不是外部世界的名利，而是平和的百姓生活。

这一年上元节过后，立春时苏轼填了一首《减字木兰花·己卯儋耳春词》^{(8) 738}，词写道：

春牛春杖，无限春风来海上。便丐春工，染得桃花似肉红。
春幡春胜，一阵春风吹酒醒。不似天涯，卷起杨花似雪花。

他在词中一连用了七个“春”字，无限的春风，多情的春工即春神染红桃花，春耕春种，立春之际的儋州是这样充满了浓浓的春意。苏轼依旧心情很好，分明是天涯的儋州，这时他说“不似天涯”，因为儋州的杨花飞舞起来像北方的雪花飞舞。他把儋州和北方连接在一起，是心底北方情结的含蓄显现。这里说到杨花，他曾写过一首《水龙吟》（似花还似非花）^{(8) 302}，以拟人的手法，把那飘摇欲坠的杨花写成恋郎的娇羞美女，最后说“春色三分：二分尘土，一分流水。细看来，不是杨花，点点是离人泪”，满是悲情。不像这里“卷起杨花似雪花”全是乐意。这时的苏轼难以掩饰逢春的无比愉悦，哪里像一个身处天涯的贬官？不说酒让他醉，春也让他有醉意了。难怪苏轼在《书上元夜游》里的“放杖而笑，孰为得失”尽显人生的快乐，在这样的快乐中，是“失”还是“得”呢？

苏轼北归，是从量移廉州开始的，他在给宋徽宗的《移廉州谢上表》^{(3) 716}里说：“使命远临，初闻丧胆。诏词温厚，亟返惊魂。拜望阙庭，喜溢颜面。否极泰遇，虽物理之常然；昔弃今收，岂罪余之敢望。伏膺知幸，挥涕无从。”果真是喜极而泣，他压抑在内心、看似已经远去的“北归”之念在那一刹那泛起，以致说出“否极泰遇”的话来。然而苏轼在北归途中因瘴毒病倒了，宋徽宗建中靖国元年六月中旬到常州，生命危殆。他最后一次给朝廷上书，即《乞致仕状》^{(3) 2431}，其中说自己“于五月间至真州，瘴毒大作，乘船至润州，昏不知人者累日。今已至常州，百病横生，四肢肿满，渴消唾血，全不能食者，二十余日矣。自料必死。臣今行年六十有六，死亦何恨，但草木昆虫有生之意，尚复留恋圣世，以辞此宠禄，或可苟延岁月，欲望朝廷哀怜，特许臣守本官致

仕”。并于建中靖国元年（1101）七月二十八日在常州溘然长逝，距离他元符三年（1100）六月二十日离开海南只有一年多一点。如果苏轼不离开海南，他依然会在海南百姓中时时“放杖而笑”，还会有儋州所写的《被酒独行……三首》其二^{(1) 2322}那样的生活：“总角黎家三四童，口吹葱叶送迎翁。莫作天涯万里意，溪边自有舞雩风。”尽管身在儋州，却仿佛像春秋时孔子所希求的晚春“浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”。自由自得之下，哪有贬官流寓的悲愁。

唐代韩愈曾说被贬柳州而死于柳州的柳宗元：“子厚斥不久，穷不极，虽有出于人，其文学辞章，必不能自力以致必传于后如今无疑也。虽使子厚得所愿，为将相于一时，以彼易此，孰得孰失，必有能辨之者。”^{(9) 2393}这话是说为将相于一时倒不如为文学辞章流传永久，失于将相而得于文学辞章，人生有更大的意义。我们固然可以此来看苏轼，但在流寓儋州，安享余生与北归丧命，苏轼北归之“得”又成了永辞人世之“失”，人生的“得”与“失”就是这样纠结。

注释

- [1] 苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。
- [2] 脱脱等《宋史》，中华书局1985年版。
- [3] 苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [4] 司马迁《史记·孟子荀卿列传》，中华书局1975年版。
- [5] 阮忠《中国古代散文史撰述研究》，中国社会科学出版社2012年版。
- [6] 刘振东《中国古代散文发展史》，中州古籍出版社1991年版。
- [7] 漆绪邦《中国散文通史》，吉林教育出版社1994年版。
- [8] 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。
- [9] 屈守元等《韩愈全集校注·唐柳州刺史柳子厚墓志铭》，四川大学出版社1996年版。

阮忠，海南师范大学教授、中国苏轼研究学会理事。

“宋型文化”的实践诠释： 苏轼对“世”的入场亲历与离场反思

杨吉华

内容提要 从存在论上说，肇始于中晚唐，于两宋时代发展中成熟于南宋，延绵于元明，衰竭于清代的“宋型文化”是苏轼得以在世存在的持存依据。在两宋时代，“宋型文化”集中表现出世俗性、内省性和民族本位文化三大要素。苏轼一生对“世”的入场亲历，展现了一个具有无限缺憾和不完满的宋代世俗社会生活的基本情状，也表现了“宋型文化”的世俗性特点；在宋代文化性格的塑造影响下，苏轼通过精神世界的离场反思获得了对人生存在价值的辩证理性认知，并最终形成一种超然旷达的存在心态，是“宋型文化”内省性要素的重要表现之一。伴随着“宋型文化”的历史动态性演变过程而生成的苏轼经典意义在于，在全面呈现历史时空中立体化的人之生存情状的基础上，使苏轼成为了“宋型文化”的一个象征性存在，也为理解苏轼独特人格魅力的形成提供了一种新的文化场域阐释视角与立场。

关键词 宋型文化 苏轼 世 世俗性 内省性

苏轼在中国文化史上的意义是毋庸置疑的，“但是，苏轼绝不是一个道貌岸然、可望而不可即的圣贤，而是一个生活在现实之中，有血有肉、有着常人一样喜怒哀乐的普通人。他感情丰富，心地善良，为人真挚诚恳，生性热情好动；他多才多艺，妙语连珠，往往自得其乐，充满了机趣和幽默；他热爱自由，张扬个性，绝对受不了一点点约束；他疾恶如仇，口无遮拦，从来不懂得掩饰自己内心的真实感受……”^{[1] 437}作为一个文化经典的存在，苏轼并不是一个面孔化的标签符号，在他身上，我们看到了一个立体的、活生生的人的存在，“入世的理想和出世的精神，对刚直坚毅的人格力量的追求和对自由不羁的自我价值的珍重，奇妙地统一在他的身上。就这样，他成为了那个沉重而悲哀的时代里勇敢和乐观的代表。”^[1] 437 在宋代特殊文化环境中生长出来的苏轼，其

生命轨迹里潜伏着北宋时代的风云变化，其性格气质里蕴含着北宋以来的时代文化印记，从某种程度上说，苏轼就是北宋时代文化的一个缩影与象征。在他身上，隐含着“唐宋转型”历史背景下，“宋型文化”在宋代的逐步发展演变及其在文人士大夫日常生活中的表现。刘扬忠先生就曾经指出，“在我看来，李白是唐型文化的一个重要代表，而苏轼更是宋型文化的象征。”^{[2] 100}

作为一个文化范型的提出，傅乐成先生的“宋型文化”概念在政治史、经济史、思想史和社会史等各方面都获得了大量文献资料和研究成果的支持，“宋型文化”概念内涵本身也得到了不同程度的补充。王水照先生特别指出，“宋型文化”并不等同于宋代文化，它是“中国传统成熟期的型范”。^{[3] 1}作为一种文化的形成，它从萌芽发展到成熟及其影响，有一个漫长的历史过程。两宋时代无疑是“宋型文化”发展演变最为重要的历史时期，苏轼在宋代及整个中国文化史上的经典性意义，是中唐到北宋文化转型历史背景下新价值思维孕育的结果。

以苏轼的持存依据“世”为出发点，将其作为一个存在场域，考察苏轼对“世”的入场亲历与离场反思，能够从文化视域角度理解中国传统文化中深刻影响文人士大夫的“入世理想”与“出世精神”这两种看似矛盾的生存抉择何以能够在苏轼身上得到较好调和的原因，以及苏轼独特人格魅力的形成与其深层文化因素即“宋型文化”二者之间在北宋中期的动态共存关系，由此可以再次深刻理解苏轼的经典性示范意义所在。

一、宋型文化：宋代士人在“世”的生活场域

在存在主义看来，每一个存在个体都“在世界之中存在”。作为一个存在论概念，从哲学

层面上说，“世界”包含着多重意蕴：“1.世界被用作存在者层次上的概念，因而指能够现成存在于世界之内的存在着的总体。2.世界起存在论术语的作用，……‘世界’可以成为总是包括形形色色的存在着在内的一个范围名称；……3.世界还可以在另一种存在着层次上的意义下来了解，这时，它不被理解为本质上非此在的存在者和可以在世界之内照面的存在者，而是被了解为一个实际上的此在，在作为此在‘生活’‘在其中’的东西。”^{[4]76}因此，在将“世界”视为一个存在论或生存论概念的前提下，则每一个人都是“向来以在世界之中”的方式存在着的存在者。”^{[4]61}以此观之，具体到存在个体，则每一个人置身其中的各种社会历史文化关系总和，便是他得以存在的“世界”所在。在这个世界中，每一个具体存在个体与前来自与之“照面”的存在者在生存论意义上获得了“在世界之中存在”的持存依据。从这个角度上说，每一个此在个体生命持存于“世”的空间性处境，便是一个存在论意义上的“世界”概念。在这个空间中，由于存在者“在其中”的空间性处境而使“世界”同时具有了时间性维度，这就与中国古代文化语境中对“世界”的认识如出一辙。

在中国早期的文化语境中，“世界”并不是合在一起来使用的，“世”与“界”是分别独立使用的。《说文解字》训“世”为：“三十年为一世”。陆机《叹逝赋》曰：“世阅人而为世，人冉冉而行暮。人何世而弗新，世何人之能故。”高诱《淮南子》注“世”为：“夫世之得名，缘于君上。人之父子相承，亦取其名。故以一代之人，通呼为世”，说明“世”指的是一个时间性概念。《说文解字》训“界”曰：“界，竟也。”段注曰“竟，俗作‘境’。今正。乐尽为‘竟’，引申为凡边竟之称”。可见，“界”是指一种空间的边界。由此，则“世界”便是一个以时间为尺度来进行界定的空间概念。《楞严经四》曰：“何名众生世界？世为迁流，界为方位。汝今当知，东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下为界，过去、未来、现在为世”，同样表明“世界”是一个时间性与空间性并存的概念。因此，在中国古代文化语境中，当用“世”来指代个体生命持存于其中的“世界”时，“世”便不再是一个形而上的抽象时空概念，它在个体生命存在的具体社会生活时间中生成、展开、变化，并与个体生命时间打通，呈现为一个具象化的时间段。个体生命“在世界之中存在”，通过与其发生联系的具体生活才能够得以领会并确定“世”的空间属性。如此，

则不同的生活情状，才最终使存在论意义上的“世界”得以呈现。也就是说，在中国古代社会中，具体生活是个体生命与时间化和空间化合一的“世”发生联系的方式。人的生活方式，直接决定了他对其所生活之“世”的领会。因此，中国古代的文人士大夫们，包括苏轼在内的宋代文人士大夫，便在个体生命时间的有限性存在中，通过自我生活方式的抉择体验与其行为模式的不同存在方式，呈现出自我在“世”之中的存在情状。换言之，其置身其中的社会文化生活场域，就是他得以在“世”的持存依据。

宋仁宗景祐三年（1036）至宋徽宗建中靖国元年（1101），即苏轼在世存在的二万三千四百六十日，也是中国文化史上自中晚唐安史之乱以来的一个重要新变时代。在这个新的历史时期，农耕经济的迅速发展出现了消费性的城市经济、相对成熟的科举制度与右文政策形成了庞大的士大夫阶层及文官官僚系统、不杀士大夫的祖训与台谏制度形成了与士大夫共治天下的政治格局、在充分吸收佛道思想基础上形成了对儒家经典思想资源再阐释的理学等等，使得北宋时代文化逐步呈现出了与以往时代完全不同的内在气质，这也就是后世学界所谓的“宋型文化”。

傅乐成先生首倡的“宋型文化”，在与“唐型文化”的比较中，重点突出中国本位文化的建立：“唐代文化以接受外来文化为主，其文化精神及动态是复杂而进取的，到宋，各派思想主流如佛、道、儒诸家，已趋融合，渐成一统之局，遂有民族本位文化的理学的产生，其文化精神及动态亦转趋单纯与收敛。南宋时，道统的思想既立，民族本位文化益形巩固，其抗拒外来文化的成见，也日益加深。宋代对外交通，甚为发达，但其各项学术，都不脱中国本位文化的范围；对外来文化的吸收，几达停滞状态。这是中国本位文化建立后的最显著的现象，也是宋型文化与唐型文化最大的不同点。”^{[5]278}这段经典论述，成为“宋型文化”的缘起，得到了不同研究领域的广泛回应。随着研究的不断深入，“宋型文化”概念内涵也得到了不同程度的补充修正说明。尤其是将“宋型文化”等同于宋代文化的认识误区，在王水照先生这里也已经得到了明确指出。如果暂且放置“宋型文化”概念内涵本身的争议不论的话，那么，一个无可争辩的事实是，无论是从经济层面、政治制度层面还是从思想层面上看，从中晚唐到两宋时代，一种新的文化风貌正在逐步发展形成，并且对后世产生了深刻影响，那么，“宋型文化”依然是

对这种新型文化的较好概括。

因此，在唐宋转型时代背景下，“宋型文化”是一个反映历史动态性生成过程的文化范型，它较好地容纳了宋代文化的时代特征，但又绝非单纯是宋代文化的代名词。王水照先生在延引邓广铭、王国维、陈寅恪等大师对宋代成熟文化的一致评价后说：“这几位古今学术大师对宋代文化的一致评价，充分说明中国传统文化发展到宋代，已达到一个全国繁荣和高度成熟的新的质变点。对于‘空前绝后’这样不免带有绝对化色彩的赞语，我们后辈学人或许可以提出这样或那样的限制和补充，但也很难达到他们的直觉表达所蕴含的对表述对象的深层把握，然则宋型文化是中国传统文化的一种成熟型的范式，应是没有疑义的。对‘宋型文化’的研究，困难之处不在于一般地确定其作为成熟型的特质，而在于揭示其区别于‘唐型文化’的具体特点。”^{[3]3}

陈寅恪先生以中唐为界划分中国大一统时代的观点和海外汉学家刘子健将南宋时代视为中国文化“向内转”的成熟时期两种观点，是目前对“宋型文化”形成时间的两种较为有影响力的看法。王水照先生对“宋型文化”历史进程及其文化性质进行的整体性思考，对深入理解“宋型文化”具有重要指导意义。葛兆光先生《“唐宋”抑或“宋明”——文化史和思想史研究视域变化的意义》^[6]对于理解“宋型文化”的历史动态演变过程亦有方法论上的指导意义。沈家庄将“宋型文化”特点归纳为庶族文化构型、主流文化的儒道释交融、合流及世俗化倾向以及平民文化兴起三点；^[7]邓乔彬提出“宋型文化”的主要特征在于相对的封闭性和内倾性；^[8]刘方提出，“宋型文化”以文化性质而言，是士大夫平民的文化；以文化特色而言，“宋型文化”严谨含蓄、风雅清瘦而精致细腻；以艺术风格而言，“宋型文化”幽淡清新而收敛内省；^[9]许伯卿认为“宋型文化”最显著的特征是固本、内敛、沉潜与媚俗、移情、放旷的对立统一；^[10]刘乃昌提出“宋型文化”的三个特点为：内向性与开放性、多元性与融合性、善思辨与重情惊；^[11]李建军则以“宋型文化”指代华夏文化^[12]等等，不一而足。

本文在综合考察的基础上，大胆提出“宋型文化”肇始于中晚唐，于两宋时代发展中成熟于南宋，延绵于元明，衰竭于清代；在两宋时代，它集中表现出世俗性、内省性和民族本位文化三大要素，涉及到唐宋社会文化转型的经济、政治、思想等因素造成的时代风尚、民风、审美情趣等诸多内容，并呈现出明显的开放性与禁锢性并存的两面性特征的观点。在此

基础上，审视苏轼持存于世的北宋时代，可以看出，苏轼对“世”的入场亲历与离场反思，已经从人生实践层面上显示了“宋型文化”在北宋时代的演变发展及其特质的逐步形成。

二、苏轼的入场亲历：宋型文化之“世俗性”的展开

一般认为，“安史之乱”的发生是“唐型文化”与“宋型文化”具有标志性事件的分水岭。

“安史之乱”在文化领域内的影响，则从中唐一直持续到了宋代。这一事件对社会秩序的失范导致了作为中国传统社会中坚力量的士大夫群体普遍信仰价值体系的危机。自北宋建朝伊始，右文政策的确立和科举取士制度，为出生寒门的庶族进入社会政治领域提供了一条相对公平的路径。这些崛起于社会中下层的士大夫，在接受封建政教伦理道德规范的同时，也不可能避免地带有“淫泆浮曼、矜夸傲辟”和“争名竞利”等习性。^{[13]756}同时，“杯酒释兵权”之后，“歌儿舞女颐享天年”的倡导与礼遇有加的文官俸禄制度，使得“时天下无事，许臣寮择胜燕饮。当时侍从文馆士大夫为燕集，以至市楼酒肆，往往皆供帐为游息之地”（沈括《梦溪笔谈》卷九）成为北宋时代文人士大夫官僚阶层日常生活的常态之一。而商品经济的空前繁荣发展又促进了丰富多彩的城市生活，也在一定程度上刺激着宋代文人士大夫对金钱与享乐意识的认可接受。这一切，使得这些逐渐成为社会精英的来自中下层的宋代士大夫在社会公共政治领域与私人生活领域表现出较为丰富的多面性，圣贤道德人格的追求与世俗生活的自我享受，常常并行不悖地集于一身。如：早于苏轼的吕蒙正，曾三次登上相位，为官宽厚，尤为太宗所眷遇，“有一朝士，家藏古镜，自言能照二百里。欲因公弟献以求知。其弟伺间从容言之，公笑曰：‘吾面不过碟大，安用照二百里？’其弟遂不复敢言。闻者叹服，以为贤于李卫公远矣。盖寡好而不为物累者，昔贤之所难也。”（欧阳修《归田录》）然而，在私人生活领域，他却穷极奢侈：“吕文穆微时极贫，比贵盛，喜食鸡舌汤，每朝必用。一夕游花园，遥见墙角一高阜，以为山也，问左右曰：‘谁为之？’对曰：‘此相公所杀鸡毛耳。’”（《宋人轶事汇编》卷四）这种现象在北宋其他士大夫身上并不少见，正如杨海明先生说的那样：“第一，时至宋代，人们的自我价值已有了‘升值’之势，这样一来，他们就越发懂得珍惜生命和注重人生享受；第二，时至宋代，作为地主阶级知识阶层的士大夫文人，其阶级意识中的腐朽一面比前代

更有所膨胀，再兼受到新兴市民阶层庸俗思想意识的影响，这就更加诱发了他们‘人生行乐耳’的享乐心理。”^{[14]187}在苏轼这里，“东坡生平不耽女色，而亦与妓游”（《宋人轶事汇编》卷十二）也是一种生活常态。

“宋型文化”的主要创造者和承载者是在“世”之中存在的文人士大夫。在北宋时代，这些绝大多数来自中下层社会的文人士大夫，带着对赵宋王朝的感激登上历史舞台，逐步成为社会文化的中流砥柱，其先天的文化身份特点及北宋政治、经济与文官制度为他们提供的日常生活，使“宋型文化”在北宋中期显示出了较为强烈的世俗性特点。苏轼一生对“世”的入场亲历，无论是对“世”的时间维度体验，还是对“世”的空间维度体验，也都展现了一个充满人间烟火味的宋代世俗社会。

同所有的存在者一样，在世之中存在的苏轼，首先面对的便是对自我生命有限性存在的时间困惑。睿智如苏轼者，在面对生命有限性的存在时，也并不会因为悟了向死而生的秘密而对有限性生命无所烦扰。相反，他以自己的切身体会更加敏锐地为我们展现了对生命持存时间的焦虑：“人生如朝露，白发日夜催。弃置何当言，万劫终飞灰”（《登常山绝顶广丽亭》^{[15]686}）、“人生如朝露，日夜火消膏”（《读孟郊诗二首》其一）^{[15]796}、“岁月今几何，齿发日向疏”（《到颍未几，公帑已竭，斋厨索然，戏作》）^{[15]1801}等。周必大《二老堂诗话》“辩人生如寄出处”条云：“苏文忠公诗文，少重复者。惟‘人生如寄耳’，十数处用，虽和陶诗亦及之，盖有感于斯言”。尤其是在经历宦海沉浮后，身在世俗社会中的苏轼，人终将走向死亡的生命有限性存在对谁都不例外的生存真相，使他深刻地意识到自我个体“寄蜉蝣于天地，渺沧海之一粟”（《赤壁赋》）^{[16]5}与“我生天地间，一蚁寄大磨”（《迁居临皋亭》）^{[15]1053}的微不足道。因此，自我不过是宇宙天地中的过客，暂时寄寓其中的思想，便在苏轼诗词中反复出现：“吾生如寄耳，归计失不早”（《过云龙山人张天骥》）^{[15]748}、“吾生如寄耳，宁独为此别”（《罢徐州，往南京，马上走笔寄子由五首》其一）^{[15]935}、“吾生如寄耳，初不择所适”（《过淮》）^{[15]1022}、“吾生如寄耳，何者为祸福”（《和王晋卿》）^{[15]1422}、“吾生如寄耳，寸晷轻尺玉”（《次韵刘景文登介亭》）^{[15]1699}、“吾生如寄耳，出外谁能必”（《送芝上人游庐山》）^{[15]1899}、“吾生如寄耳，送老天一方”（《谢运使仲适座上送王敏仲北使》）^{[15]1992}等等。尤其是从熙宁十年到绍圣年间，这种人生如寄的思想在苏轼诗词中随处可见。

见，弥漫着浓郁的悲剧意识：“俯仰拊四海，百世飞鸟速……吾生如寄耳，寸晷轻尺玉”（《次韵刘景文登介亭》）^{[15]1699}、“生世本暂寓，此身念念非”（《和陶还旧居》）^{[15]2250}、“一年如一梦，百岁真过客”（《岐亭五首（并叙）》）^{[15]1203}、“此生暂寄寓，常恐名实浮”（《辩才老师退居龙井，不复出入……》）^{[15]1714}等等。“人生苦难意识的根源在于生命有限而自然永恒的矛盾，这一矛盾横亘于士人心中，无法排解，难以释怀。‘人生如寄’反映的就是士人在时间流程中对个体生命有限性的沉思。一旦陷入‘世路无穷，劳生有限’（苏轼《沁园春》）的思维逻辑中，士人大都有着难以自抑的人生悲哀。”^{[17]144}苏轼亦然，他同所有存在者一样，必须直面人的有限性存在。

从空间维度上说，在苏轼持存于世的具体社会生活中，“世”并不是一个绝对抽象的宇宙天地空间。在有限性的生命时间历程中，随着社会身份角色的不同获得，“世”的空间性在具体行为中表现为一种与之密切相关的生存情状。

65年的生命历程中，苏轼在家庭、婚姻、仕途上遍尝每一个平凡普通个体在现实生活中都必然要经历的生老病死与爱恨情仇：二十二岁丧母，二十七岁丧妻，二十八岁丧父，五十多岁再次丧妻、幼儿早逝夭折，历经生离死别之痛；在近四十年的仕宦生涯中，饱受贬谪之苦，

“乌台诗案”被贬黄州，继而再贬惠州、儋州，暮年之际北归途中客死异乡。竞争中曾经的朋友变为政治立场上的敌对双方，师友与亲人之间被迫天涯一方。尤其是宦海沉浮的现实生活中，道德斯文的君子人格只是经典文献中的理想之光，“内圣外王”的最高存在成了永远缺席的他者。理想世界的追求无法取代衣食住行的真实照面，因此，虽然苏轼也曾无限伤感地喟叹“崎岖世味尝应遍”的人生，但是，他也一样认真地对对待人生白驹过隙的每一天真实存在，于是，我们看到了一个烹调美食制作东坡肉、兴致盎然亲酿桂花蜜酒，自制东坡墨、把玩丑石的乐天派苏轼。

在这个充分世俗化的世界里，入世亲历的一切实存体验，尤其是对具有无限缺憾和不完美的现实世界的切身体会，也造就了苏轼艺术世界中浓重的悲剧意识，展现了北宋时代活色生香的真实冷暖生活。在北宋时代文化精神不断内敛化的发展过程中，成就了苏轼之为苏轼的独特存在。因为，在入世亲历的体验中，苏轼深刻了解到了人的有限性存在和世俗生活的诸多不完满后，他抽身出来，对置身其中的“世”

进行了冷眼旁观式的内省反思，表现了北宋时代文化的一个重要特质，即“宋型文化”的内省性思辨特点。

三、苏轼的离场反思：宋型文化之“内省性”的呈现

所谓的离场，并不是指对“世”的时空逃离。实际上，无论是身处家庭、社会，还是所谓的“隐逸”逃离那种单纯依靠空间转移来进行身份置换的方式，都不是真正意义上的“离世”。在世之中存在的每一个生命个体，包括苏轼在内，没有一个人能真正意义上离开持存其中的“世”。在抛弃了“世”的时间维度后，“世”就常常被单纯理解为一个空间概念，于是，“出世”与“入世”便成了传统士大夫理所当然的生存模式。实际上，这也仅是从他们对社会责任的担当与否，或者说，从政治仕途生活的角度而言的“世”，是一种侠义化的理解。

面对现实世界的种种不完满，苏轼也曾想要像陶渊明那样以一种空间转换的方式来“离世”：“几时归去，做个闲人。对一张琴，一壶酒，一溪云”（《行香子》清夜无尘）^{[18]642}于是，他也常常将自己称为“山中人”，以示对世俗世界的离场：“我本山中人，寒苦盗寸廪”（《监试呈诸试官》）^{[15]366}“我本山中人，习见匪独闻”（《云龙山观烧得云字》）^{[15]895}、“念我山中人，久与麋鹿并”（《送吕行甫司门倅河阳》）^{[15]1499}等。有时，他干脆直接自称为“江海人”以示对庙堂世界的离场：“我亦江海人，市朝非所安”（《送曹辅赴闽漕》）^{[15]1592}。在宦海风波的斗争中，他多次主动请求外放道：“臣若守其初心，始终不变，则群小侧目，必无安理。虽蒙二圣深知，亦恐终不胜众。所以反复计虑，莫若求去。非不怀恋天地父母之恩，而衰老之余，耻复与群小计较短长曲直，为世间高人长者所笑”，（《杭州召还乞郡状》）^{[16]911}这也是希望通过远离朝堂的空间转化方式来实现对世的离场。

但是，存在论意义上的“世”，具有时空两个维度，所谓的“离场”，便只能是一种精神层面上的离场。“阅世走人间，观身卧云岭”，在唐宋转型时期“由于向内收敛，宋代文人的心理一开始就往细腻、敏感、深微处发展，失去了唐人的豪放、自信和开朗，有一种回避现实反归内心的倾向”^{[19]17~18、31}的时代文化心理驱使下，挣扎于现实世俗社会生活中具有浓郁悲剧意识的苏轼，“乃知至人外生死，此身变化浮云随”（《凤翔八观·维摩像，唐杨惠之塑，在天柱寺》）^{[15]110}，因此，真正让他实现对“世”的离场的，

还是通过文学创作方式使精神层面上的自我从日常生存中反跳出来，通过主我与客我之间的心灵对话来反思并最后参悟了人在世之中的存在情态后的清醒冷静，从而在自我心灵世界中尽情释放情感后而又复归于平静后所达到的那种与宇宙世界合为一体的自由解脱。如：《赤壁赋》、《定风波》（莫听穿林打叶声）、《浣溪沙》（山下兰芽短浸溪）等作品，都采用了主客对话或“一人独白而宛如两人对话”^{[20]338}的创作方式将自己对人生的深刻悲剧性体悟诗意化的呈现了出来。如在《赤壁赋》中，通过“客”揭示宇宙永恒而人生短暂，须臾即逝的悲伤：“哀吾生之须臾，羡长江之无穷”，而“苏子”，即苏轼自己则勘破宇宙天地万物变与不变的存在：“将自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬；自其不变者而观之，则物与我皆无尽也”，具有极强的内省性哲学思辨色彩。在《定风波》（莫听穿林打叶声）中，通过对同伴“莫听穿林打叶声，何妨吟啸且徐行”的对话，引出“谁怕，一蓑烟雨任平生”、“回首向来潇洒处，归去，也无风雨也无晴”的劝慰，实际上也是苏轼自我参悟的思索过程。在《浣溪沙》（山下兰芽短浸溪）中，自问自答的呢喃“谁道人生无再少，门前流水尚能西。休将白发唱黄鸡”，也就是一种排遣困苦的自我安慰。

因此，“回头自笑风波地，闭眼聊观梦幻身”（《次韵王廷老退居见寄》）^{[15]890}在经历了世俗社会“风波地”，了悟了“梦幻身”之后的苏轼，从现实自我中反跳回来冷眼思考人生何谓时，清醒地意识到了人生何处不在的空漠感：“世事一场大梦，人生几度新凉”（《西江月》世事一场大梦）^{[18]262}、“浮名浮利，虚苦劳神。叹隙中驹，石中火，梦中身”（《行香子》清夜无尘）^{[15]642}、“万事到头都是梦，休休，明日黄花蝶也愁”（《与王定国四十一首》十二）^{[16]1520}、“人间如梦，一尊还酹江月”（《念奴娇》大江东去）^{[18]391}、“休言万事转头空，未转头时皆梦”（《西江月》三过平山堂）^{[18]237}、“古今如梦，何曾梦觉？但有旧欢新怨”（《永遇乐》明月如霜）^{[18]223}等。这样，苏轼对“世”的离场，便不是具体时空和纷繁世事纷争的暂时逃避，而是直面人生无处可逃避的存在困境，惟其无处逃避，乃转于心灵世界中对其进行哲人式的体悟反思与坦然面对，这些充满了哲学思辨色彩的诗性思考，使得苏轼的诗词具有了震撼人心的悲剧性美感力量：“吾读东坡诗词，愈见其强作放达之语，愈见其深隐之悲，而常思其身世胸怀，百端难尽，而不禁喟然为之废书而叹也。‘豪放’‘豁达’云乎哉！何世人狃于成说，习于皮相，而不欲求其真际也？”^{[21]51}

在这样精神式的离场反思中，佛禅的参悟思维赋予苏轼一种超越自我的内在精神力量，使他从现实自我中抽身而出的精神自我，能够在时空的错位中以一种他者视角再次审视自我入世经历，经过自我思想世界的反复斗争思索后，一切复归于一种平静的释怀：“蜗角虚名，蝇头微利，算来着甚干忙。事皆前定，谁弱又谁强。且趁闲身未老，须放我、些子疏狂”（《满庭芳》蜗角虚名）^{[18]412}、“底事区区，苦要为官去。尊酒不空田百亩，归来分取闲中趣”（《蝶恋花》云水萦回溪上路）^{[18]524}、“神仙知在何处？富贵非吾志。但知临水登山啸咏，自引壶觞自醉。此生天命更何疑，且乘流，遇坎还止”（《哨遍》为米折腰）^{[18]378}、“不用思量古今，俯仰昔人非。谁似东坡老，白首忘机”（《八声甘州》有情风万里卷潮来）^{[18]612}、“不独笑书生争底事，曹公黄祖俱飘忽”（《满江红》汉江西来）^{[18]386}、“酒斟时，须满十分。浮名浮利，虚苦劳神”（《行香子》清夜无尘）^{[18]642}。也正因为这样，在苏轼中晚年的作品中，我们更多看到了一个与世无争的苏轼：“休对故人思故国，且将新火试新茶，诗酒趁年华”（《望江南》春未老）^{[18]151}、“用舍由时，行藏在我，袖手何妨闲处看。身长健，但优游卒岁，且斗尊前”（《沁园春》孤馆青灯）^{[18]125}。他在心灵自我的回归中，实现了对自己在世入场亲历困境的最高超越：“尘心消尽道心平。江南与塞北，何处不堪行”（《临江仙》我劝髯张归去好）^{[18]635}、“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）^{[18]526}、“倾盖相逢胜白头，故山空复梦松楸。此心安处是菟裘”（《浣溪沙》倾盖相逢胜白头）^{[18]478}。

这样，我们也就能够理解《初到黄州》^{[15]1031}中那个在困境中依然能够在世俗社会中乐观生活的苏轼了：

自笑平生为口忙，老来事业转荒唐。
长江绕郭知鱼美，好竹连山觉笋香。
逐客不妨员外置，诗人例作水曹郎。
只惭无补丝毫事，尚费官家压酒囊。

从某种程度上说，苏轼对世的入场亲历与离场反思，其实是以另一种方式传递着每一个存在个体对自我持存之“世”的另类执著深情。因为，我们始终在世之中存在着，现实世界中入场亲历的人生起伏，真切地牵动着内心世界的喜怒哀乐，让我们看到了一个劳苦奔波和历经风雨磨难的苏轼；精神世界中的离场反思，使苏轼在对人生空漠的哲理性辩证思考中，于静默观照中获得了淡定从容的勇气与力量，最终形成一个旷达超然的苏轼。

这样，在苏轼身上，就呈现出了与唐代士人完全不同的生存方式。一方面是对儒家立德立功立言三不朽人生目标的执着追求和在逆境中依然坚守并勇敢承担人的在世责任；另一方面则是以自己广博的文化知识开拓出一个全新的精神世界来安顿生命。入世与出世、自我与社会在苏轼身上表现出了良好的平衡调和，宋代历史时空中的苏轼，便不再是道德理念符号的扁平化单面人物，而是具活泼泼生命气息的立体人物了。这也体现了在唐宋转型历史背景下，“宋型文化”内省性精神气质在北宋中期的形成。这种内省性精神气质也是对北宋“内圣之学”的一种鲜活的实践诠释，也就是牟宗三说的：“‘内圣之学’曰‘成德之教’。‘成德’之最高目标是圣，是仁者，是大人，而其真实意义则在于个人有限生命中取得一无限而圆满之意义。”^{[22]215}在苏轼这里，个体生命存在的价值意义，既可以通过社会事功来实现，也可以退回到自我内心世界的自适宁静中去求得，个体情感的肯定与社会价值的兼顾得到了完满的调适，这就是一个对“世”执着深情而又超越现实的苏轼意义所在。正如林语堂说的那样：“在读《苏东坡传》时，我们一直在追随观察一个具有伟大思想、伟大心灵的伟人生活，这种思想与心灵，不过在这个人间世上偶然呈现，昙花一现而已。苏东坡已死，他的名字只是一个记忆。但是他留给我们的，是他心灵的喜悦，是他那思想的快乐，这才是万古不朽的。”^{[23]345}

余论、苏轼的意义与“宋型文化”的动态生成

“苏轼的意义和价值，并不仅仅在于他文学艺术领域的卓越成就，他的全部作品展现了一个可供人们感知、思索和效仿的活生生的真实人生，影响了无数后继者的人生模式的选择和文化性格的自我设计，从而使他与后世的读者，建立起了一种异乎寻常的亲切动人的关系”。^{[3]438}中国古代的文人士大夫们，几乎都是抱着修齐治平的伟大理想踏入社会生活的，然而，绝大多数在“世”的入场亲历中遭遇挫折后陷入失望的文人士大夫们，很难像苏轼这样，从自我存在中反跳出来，带着哲人式的眼光重新审视一切，形成一种既不放弃对人生的积极进取，又能在历经磨难中回归自我内心细细咀嚼人生虚无空寂后还可以化生出超然无累的生命态度来面对人生，以至于我们甚至无法用语言勾勒出一个完整的苏轼，“一提到苏东坡，在中国总会引起人亲切敬佩的微笑，也许这话最

能概况苏东坡的一切了”。^{[23][6]}因此，当我们面对如海的苏轼艺术作品时，“就应努力缩短古与今的时间隔阂，追踪和品味苏轼的生活遭际与心灵律动”，^[24]这既是唐宋转型历史背景下，具有世俗性、内省性和民族本位文化的“宋型文化”不断生成塑形的结果，也是苏轼对北宋中期正在逐步形成的“宋型文化”不自觉的实践诠释与表征，显示了“宋型文化”的历史动态生成过程。从此角度说，苏轼在宋元及明清时代对文人士大夫的影响力，也是伴随着“宋型文化”的动态生成所形成的文化心理机制共域而不断被强化的过程，从而造就了苏轼对于中国文化的独特意义所在。

当然，在苏轼的时代，“宋型文化”的民族本位文化构成要素还没有得到充分的发展，也还未广泛渗透到北宋中期文人士大夫的日常生存及行为模式中，这一要素是随着北宋后期民族危机的日益加深而在南宋时代不断被凸显出来的。因此，苏轼的经典性意义，从文化范型的生成层面说，还表现了“宋型文化”在北宋中后期的逐步形成及表现。苏轼作为“宋型文化”的象征，为我们理解唐宋历史转型后中国古代文人士大夫的生存方式、心灵世界、价值自证等提供了富有启发意义的阐释角度，值得继续深入研究。

注释

- [1] 王水照、崔铭《苏轼传》，天津人民出版社2013年版。
- [2] 刘扬忠《文化视域中的李白与苏轼——深入探究李白、苏轼其人的文化意义》，《求索》2002年第1期。
- [3] 王水照《宋代文学通论》，河南大学出版社1997年版。
- [4] 海德格尔著，陈嘉映、王节庆合译，熊伟校，陈嘉映修订《存在与时间》（修订译本），生活·读书·新知三联书店2006年版。
- [5] 傅乐成《唐型文化与宋型文化》，《唐代研究论集》（第一辑），台北新文丰出版股份有限公司1992年版。
- [6] 葛兆光《“唐宋”抑或“宋明”——文化史和思想史研究视域变化的意义》，《历史研究》，2001年第1期。
- [7] 沈家庄《宋词文化与文学新视野》，人民文学出版社2001年版。
- [8] 邓乔彬《古代文艺的文化观照》，上海教育出版社2003年版。
- [9] 刘方《宋型文化与宋代美学精神》，巴蜀书社2004年版。
- [10] 许伯卿《论宋代思想文化转型下的“雅”、“俗”矛盾及其变奏》，《宁波大学学报》2005年第6期。
- [11] 刘乃昌《两宋文化与诗词发展论略》，山东大学出版社2005年版。

- [12] 李建军《宋代〈春秋〉学与宋型文化》，中国社会科学出版社2008年版。
- [13] 王夫之《读通鉴论》（卷二十五），中华书局1975年版。
- [14] 杨海明《唐宋词与人生》，河北人民出版社2002年版。
- [15] 苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。
- [16] 苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [17] 张玉璞《论宋代词人的忧生之嗟》，《文学遗产》2009年第4期。
- [18] 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。
- [19] 张毅《宋代文学思想史》，中华书局1995年版。
- [20] 钱钟书《管锥编》，中华书局1986年版。
- [21] 周汝昌《千秋一寸心：周汝昌讲唐诗宋词》，中华书局2006年版。
- [22] 卞宗三《宋明理学之课题，道德理想主义的重建——卞宗三新儒学论著辑要》，中国广播电视台出版社1992年版。
- [23] 林语堂《苏东坡传》，群言出版社2013年版。
- [24] 王水照《走近“苏海”：苏轼研究的几点反思》，《文学评论》1999年第3期。

杨吉华，云南师范大学职教学院副院长、副教授。



书名：苏轼全传

主编：宋明刚

作者：张忠全 赖正和 刘寅 宋明刚
熊朝东 徐新民 陆明德 刘清泉 王晋川
胡正清 李云 蔡心华 王启鹏 李景新 邵玉健 彭飒

出版：中国文史出版社2017年5月第1版。

开本：787×1092毫米 1/16

册数：15册

定价：480.00元

苏轼的意义：时代转换与话语变迁

——从林语堂、李泽厚到王水照

王维玉

内容提要 基于时代转换与话语变迁的视角来看，回顾百年来苏轼的意义之研究，有三个节点值得注意：那就是从林语堂、李泽厚到王水照。三者的研究实际上都潜隐着时代语境下西方影响的话语参照，如何基于当代现实，从传统脉络里开掘苏轼的意义，值得思考。

关键词 苏轼的意义 快乐天才 实践理性 大地 士绅社会

1988年在与蒋勋关于《美的历程》的对谈中，李泽厚曾指出：我不写50年以前可写的东西，我也不写50年以后可写的东西。我只为我的时代而写。⁽¹⁾¹¹⁸近代以来，西学撞击下本土时代语境转换之剧，超乎想象，事实上，无论出于主动还是被迫，学术主体常被变迁着的时代所裹挟，研究对象的意义揭示与话语呈现也随之变迁，学术书写的時代印记十分显然。晚清以降，西学对本土文化影响之深，几乎涉及所有领域。以中西文化视域来看，回顾百年来苏轼的意义之研究，有三个节点值得注意：那就是从林语堂、李泽厚到王水照。在林语堂看来，西方文明弊端恰可以中国文化来补救，苏轼于是被演绎为快乐天才；在李泽厚看来，相对于西方文化崇尚哲思，以儒家文化为代表的中国传统文化的特征是讲求现实性与人间性的实践理性，苏轼的意义即是这种以儒家的实践理性为基础，以道家的虚幻意识为补充的，地主士大夫矛盾心情最早的鲜明人格化身；而在王水照看来，苏轼诗文中尽管充满人生虚幻意识及生存的苦难感，但是他最终以整个大地为依托，以大地上所有生民的祸福为政治责任，从中领悟到了他的人生苦难的意义。从快乐天

才、拘于现实到苍生为念，其间实际上潜隐着研究者们基于所处时代的西学参照，如何基于当代中国现实，从传统脉络里开掘苏轼的意义，值得进一步探讨。

一、西方应对：补救西方文明弊端的快乐天才

如同近代以来的梁启超、王国维、朱光潜等人，林语堂对传统与西方的观念，也有一个变迁的过程。1925年林语堂在《语丝》杂志发表《给玄同先生的信》一文，其中言论比之鲁迅也有过之而无不及：“今日谈国事所最令人作呕者，即无人肯承认今日中国人是根本败类的民族，无人肯承认吾民族精神有根本改造之必要。”⁽²⁾³⁸他完全赞同钱玄同提出的“欧化中国”的主张，并认为这是“唯一的救国办法”。然而三十年代以后，林语堂对中国传统文化态度渐趋辩证，他开始一分为二地看待中国文化的优劣。1936年移居美国后，林语堂更多地思考中国文化的长处，以及西方文化的不足。一方面，身在国外的微妙心理，如1932年林语堂去牛津大学演讲，他下意识变的“多恭维中国文化之语，”国之荣辱变成一己之荣辱；另一方面眼见西方文化的弊端，如机械、严肃的生活，逻辑严谨、脱离生活的哲学等。因而面对西方，如何基于西方文明的弊端思考中国文化的优胜之处，林语堂结合个人旨趣对传统做出了切己的解读。

在1937年《生活的艺术》中，林语堂对中国文化赞赏有加，其中脱胎于“生活”与“艺术”，其对“近情”精神的倡导与表现人类“尊

严”的“放浪者”极为推崇，令人印象深刻。在序言中作者谈及此书写作，精神相契并给以特殊帮助的古人中，就有苏东坡，且说这些人物有的此书不曾述及，精神却同在此书中。^{(3) 3~}

⁴1947年林语堂出版《苏东坡传》(The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo)，近情与尊严实际上是苏东坡人格形象的最佳解读视角。

“近情”，和逻辑相对而言，就是有常识，近于人情、人性。这里的“情”包括热情(Passion)、情感(Sentiment)、情理(Reasonableness)等，它涵盖了人的自然的生理与心理需要、性情、天理等多个维度。如果没有“情”，我们就没有人生的出发点，统治这世界的是热情，不是理智。^{(3) 68}在《苏东坡传》中，林语堂为我们展现出了一个感官生活与精神生活相得益彰的性情中人。苏东坡被贬杭州期间，他反而因为杭州的山水之美，与人的感情融洽，把日子过得有滋有味。“在性情，在放浪的风情，在爱与笑等方面，苏东坡与西湖是密不可分的。”^{(4) 130}苏东坡不仅不能忘情于绿水青山，亦不能忘情于女人、诗歌、猪肉与酒。他慧根极深，与和尚、妓女关系处得极好。被贬黄州时，生活困窘，然而日子自得其乐。东坡善于做菜：他发明了一种炖猪肉的方法，简单实用；又发明了一种青菜汤，叫做东坡汤。他也很注意身体调养，练过瑜伽。东坡的这种近于人情的生活，与当时的道学家形成鲜明的对比。在哲宗皇帝才十二岁时，程颐就警告他提防女人淫邪的诱惑，年轻的皇帝竟那么讨厌这种警告。东坡却对性持有较为诙谐的看法，认为应随自然。遇有歌伎酒宴，欣然参与，绝不躲避。在林语堂看来，作为诗人、哲人的苏东坡，拼命将自己个人的平时常识，与经济学家王安石的逻辑对抗，也反对二程等道学家以理统情的刻板严肃。凡是出乎情理之外的事情，我们一概称之为不近人情，太过矫情的人就是大奸，他在心理上是反常的。确实，在《杭州召还乞郡状》中，苏轼“素疾程颐之奸”，就是因为程颐处处搬出古礼，“不近人情”。而林语堂指出，苏洵也在《辨奸论》中指责王安石“不近人情”。

林语堂进而认为：“我以为近情精神实是人

类文化最高的、最合理的理想，而近情的人实在就是最高形式的有教养的人。世人没有一个人是完美无缺的；他只能力争上游去做一个近乎情理的生物。”^{(3) 399}这实际上牵涉到另外一个问题，即林语堂所要论述的“尊严”。

尊严(Dignity)则指人与动物的区别，有着崇高意涵，其典型就是“放浪者”(The Scamp)。在谈到“以放浪者为理想的人”时，林语堂提到如果真有尼采所谓的愉快哲学(Gay Science)，那么中国人的生活艺术确实名副其实。“Gay”，可理解为快乐、任性、放纵、放浪，可见林语堂称苏东坡为“快乐天才”(The Gay Genius)，本就源于“放浪者”(The Scamp)。因而在林语堂看来，作为“快乐天才”，他对世界充满游戏性的好奇，具有崇高的梦想与自嘲的幽默感，灵活应对现实的自由决断力，典型体现了人类的尊严。^{(3) 10}而这在《苏东坡传》里都有很好的描述。

对于追求知识，苏东坡有着一种近乎戏弄的好奇心和天赋的才能。苏轼幼年时就对一切充满好奇。读书之外，放学后他就回家往鸟巢里窥探。然而由于母亲的吩咐，他并没有捕捉，因而人与鸟相处安好。在嘉祐二年(1057)科考中，当时苏轼应试礼部，写了一篇策论，题目叫《刑赏忠厚之至论》。其中就有尧与皋陶在刑罚上互相制约的事情。苏轼虚构了一段对话，以表达他的政治哲学，这是一种具有游戏性的知识追求。在苏轼看来，主观的思想情感表达至关重要，因为历史应该如此。苏轼的这一思路后来在其笔墨游戏中表现的最典型，这就是他创造了中国的文人画。与院体画的工笔不同，文人画往往几枝竹枝竹叶，后面一月当天，依稀可见，既简单明了，能够集中刺激观者的想象，又因其表现出来的单纯律动美上，令人百看不厌。几竿竹、一条曲线、几块粗犷的岩石，一旦心情表现出来，艺术家感到快乐即可。画家重在精神而非外形，随意挥洒，游戏笔墨之际，实际上是在不知不觉中表现出了天人合一与生命运行的和谐。艺术中的自由是苏轼生活中不可或缺的理想，渗透于生活，甚至就是他的生活方式。乌台诗案因诗歌获罪，几经磨难九死一生，出狱后他立即作《出狱次前韵二首》，其一云：“平生文字为吾累，此去声名不厌低。

塞上纵归他日马，城中不斗少年鸡。”写罢苏轼掷笔笑说：“我真是不可救药！”^{(4) 186}事实上，苏东坡对现实有着深刻的洞察，也常以幽默自嘲。朝云为自己生了个儿子，苏东坡有感于自己窘迫的现实，写诗云：“人皆养子望聪明，我被聪明误一生。”被贬海南，当地无药无医，他却对朋友说：“每念京师无数人丧生于医师之手，予颇自庆幸。”幽默是对有缺陷世界的调侃，既需智慧，亦需良好心态，人类的理想世界不会是一个合理的世界，在任何意义上说来，也不是一个十全十美的世界。苏东坡也调侃过程颐的死板恪守古礼，只是因为对方心胸狭窄，反而引来仇恨的种子。现实的缺陷并没有消解苏东坡追求自由自在生活的理想，在任何环境下，他都能以艺术的方式看待生活，在精神方面有着极大的自由。被贬黄州，人生低谷阶段，苏东坡自耕于田垄，在这种“流浪汉式的生活”里，却写出了四篇他笔下最精的作品，尤其是《赤壁怀古》与前后《赤壁赋》。在这些作品里，苏东坡以不长的篇幅道出人在宇宙中的渺小，以及人在这个红尘生活中可以享受的大自然丰厚的馈赠。人与自然的亲和性，宇宙自然的家园感，令人印象深刻。这种天人合一的自由，既是艺术，也是人生，彰显出人类的尊严与崇高。林语堂极力突显苏东坡消解认知、逻辑的自由快乐，极力想凸显中国艺术的境界维度。事实上他为了让西方读者容易理解，也做了迎合西方式调整，比如对苏轼绘画的笔墨技法的大量阐释。

总之，作为林语堂笔下“快乐天才”，苏东坡身上首先表现为一种充满热情的，饱满的，富有生命力的生存样态；其次是一种人类的尊严，对主体性的意识，现实局限的游戏性消解，最终在天人合一的艺术与生活之际抵达自由之境，彰显出一种快乐天才的人生姿态。然而诚如有学者所说，用“快乐天才”来概括苏东坡，本身已带很大片面性。推而广之以之来概括整个中国文学，那就更加荒诞不经。中国文学的面貌绝非“闲适”一语可以概括。^{(5) 88}不过，我们也应该可以看到，正是时代语境促成了林语堂对苏轼的意义做出了切合其性格旨趣的解读，因而，此种解读也许乃是时代的造就。

二、马学指导：实践理性与苏轼的人生空漠感

上个世纪 80 年代之初，李泽厚在《美的历程》里亦谈及苏轼的意义：“他的典型意义正在于他是地主士大夫矛盾心情最早的鲜明人格化身。他把中晚唐开其端的进取与退隐的矛盾双重心理发展到一个新的质变点。”苏轼一方面是学优则仕、忠君爱国，谨守儒家思想；然而更为重要的则是他另一方面，亦即他的诗文中透露出的那种人生空漠之感，“这种整个人生空漠之感，这种对整个存在、宇宙、人生、社会的怀疑、厌倦、无所希冀、无所寄托的深沉喟叹，尽管不是那么非常自觉，却是苏轼最早在文艺领域中把它充分透露出来的。”^{(6) 160}

其实我们阅读苏轼的诗文，尤其是李泽厚为了证明其观点而列举的前后《赤壁赋》，并不见得会体会到那种对整个存在、宇宙、人生、社会的怀疑、厌倦、无所希冀、无所寄托的深沉喟叹，进而由厌世而渴求社会的退避，彻底解脱的出世意念，反而会体会到苏轼对生命有限，人生苦难描述之后的超越，以及超越之后人生的热情与旷达。诚如有学者所言：“苏轼的人生苦难意识和虚幻意识是异常沉重的，但并没有发展到对整个人生的厌倦和感伤”。^{(7) 89}那么李泽厚的结论从何而来呢？这必须放在他的理论脉络里来理解，而实践理性与儒道互补，则是上述结论的主要理论支点。

首先看实践理性。所谓实践理性，就是指“把理性引导和贯彻在日常现实世间生活、伦常感情和政治观念中，而不做抽象的玄思”^{(6) 56}。后来，李泽厚把实践理性直接称作实用理性，并进而界定说：“所谓‘实用理性’就是它关注于现实社会生活，不作纯粹抽象的思辨，也不让非理性的情欲横行，事事强调‘实用’、‘实际’和‘实行’，满足于解决问题的经验论水平，主张以理节情的行为模式，对人生世事采取一种既乐观进取又清醒冷静的生活态度。”^{(8) 320}李泽厚指出，他的“实用”是以马克思主义实践论为基础，是在价值层面而非纯理性层面。这种价值论就是凡事讲求实用，实用理性实际上就是一种经验理性，这种经验理性不求

玄思与神秘，只求现实、人间与眼前。事实上，李泽厚将康德的先验放在人类实践的基础上，将其独立而稳定的先验能力放在人类实践的历史长河中来看，认为此能力乃是人类历史实践的结果，于是为先验的能力找到了经验的基础，先验因此不再神秘，而成为不断变化的文化心理结构，而当李泽厚将实践解读为以工具使用为核心的物质劳动，并以之为根本时，他已经断裂了实践的超越维度，曲解了马学的要义。

(关于李泽厚对实践解读的批判，学界论者甚众，此不赘述。)李泽厚进而指出，这种以心理学和伦理学的结合为基础的，怀疑论和无神论的世界观和对现实生活积极进取的人生观，乃是儒家思想的基本特色。李氏并断言，无论在现实生活还是在思想情感中，儒家孔孟始终是历代知识分子的主体或主干。苏轼自然也不例外，因而实用理性的人生态度，亦即关注现实生活，不做抽象思辨，凡事强调实用、实际，满足经验水平，对人生世事采取一种既乐观进取又清醒冷静的生活态度。

其次是儒道互补。“儒道互补是两千多年来中国思想一条基本线索。”^{(6) 55}先秦诸子百家都有理性精神，但主要表现为孔子为代表的儒家，以庄子为代表的道家，则是它的对立与补充。而儒家的实践理性，亦即现实、现世、实用的经验理性，注定儒家目在眼下。在华夏，没有宗教的灵魂归依，而是大自然消融了一切，于是就让精神安息于自然；而自然又是人世的一部分，于是现实的人间生活与现实自然成了人们的最终归属。故在李氏看来，作为消极避世、回归自然的道家，不过是被吸取到审美方面了，自然只是他们所找到的幻想的避难所和精神上的慰安处而已；进而讲求刹那便是永恒的禅宗不干涉真正的自然、人世，注定最终只能走向儒家。因而，既然儒家思想是苏轼的主导观念，那么学优则仕、忠君爱国一定是苏轼的人生理想与生存寄托，既然苏轼一生大部分时光都是政治失意状态，日常现实世间生活、伦常感情和政治观念的抑郁而不得舒展，其诗文中的老庄乃至禅宗式的对宇宙、自然、人生的写照，又不能作为最终的人生依托，便只能加深其人生的虚无感。这样，道家与禅宗式的对宇宙、自然、人生的致思性、亲和性表达都成了颓唐

心境的显现。

李泽厚关于苏轼的意义之论述，逻辑上似乎自洽，但是其结论与我们对苏轼的阅读体验相差很远，原因即在其诸多理论预设不见得合理。儒家的特色就是实用理性么？不尚玄思，讲求实用，对普通民众似乎不无道理，但是对于古代知识分子，似乎并不见得。在谈到“西体中用”时，李泽厚确实也曾指出：“有人认为，‘体’就是道德修养、文化、精气神什么的。我认为，亿万人民的日常的现实生活才是体，这也就是现代的生产和生活方式，也就是马克思讲的社会存在。”⁽⁹⁾这种以普通民众日常生活为体的思路，李氏似乎也是一以贯之的。“实用”理论与中国小农社会的实际生产生活状况是符合的，在当时生产力水平低下的情况下，人们更关心的是其行动的现实价值。实际上，中国哲学理论的产生并不来自下层劳动人民，而是来自贵族、士、儒，哲学和现实的生产生活并不具有直接对应的关系，并且，他们之间也不存在完全重合的社会理想和价值取向。^{(10) 134}这种将马克思的实践概念物质化，将康德的先验理性经验化阐释，似乎做到了官方意识与民间意识的巧妙链接于互动^{(11) 25~29}，用于一种大众感觉的理论阐释似乎很有道理，但是用于对传统知识分子，尤其是用于对苏轼的阐释，则似乎难以接榫。苏轼哲学固然有“出于人情”(苏轼《中庸论》),“多切人事”(《四库全书总目》)的特点，但是在此之上却有着超越与提升。尤其是道家与禅宗思想中非理性、准宗教倾向的部分，实践理性与儒道互补的现实、人间化单一维度显然不能说明问题。不管是迎合还是批判，都不宜将实用理性夸大，“无论是将一己的民族感情过多地投入到学术研究活动之中，还是用一元的价值判断来包揽研究对象之意义的做法，都可能导致研究成果的偏颇与局限。”⁽¹²⁾³因而，苏轼的意义，道家、禅宗的超越性维度必须予以注意。

总之，李泽厚自觉接受马克思主义学说做指导，然而因其对实践概念的物质化解读，断裂了马学的超越性维度，及至用以解读传统文化，提出实践理性进而来界定苏轼的意义，也就断裂了苏轼人生及其呈现形态的文艺中的超越维度，自然谬之千里。

三、西学比对：唐宋变革论与苏轼的平民倾向

作为一种西学比对而提出的唐宋变革论，近几十年来对中国学界影响很深。而在唐宋变革论所论述的传统文化大背景下，苏轼的意义则不仅在于他的思想具有近代气息，他还是贵族向士绅及平民的过渡者。

事实上，对中唐前后中国古代社会性的变化，古人早有认识。南宋初年的郑樵就说过：“自隋唐而上，官有簿状，家有谱系，官之选举必由于簿状，家之婚姻必由于谱系。”“自五季以来，取士不问家世，婚姻不问阀阅。”⁽¹³⁾南宋末年文天祥也曾指出：“自魏晋以来至唐最尚门阀，故以谱牒为重，近世此事寝废，予每为之浩叹。”“族谱昉于欧阳，继之者不一而足，而求其凿凿精实，百无二三。原其所以，盖由中世士大夫以官为家，捐亲戚，弃坟墓，往往而是，虽坡公（苏轼）不免焉。此昌黎公所以有不去其乡之说也。”⁽¹⁴⁾现代以来学者也多有意识。如陈寅恪在1954年也指出：“唐代之史可分前后两期，前期结束南北朝相承之旧格局，后期开启赵宋以降之新局面，关于政治社会经济者如此，关于文化学术者亦莫不如此。”⁽¹⁵⁾钱穆在《中国文化史导论》中也认为中国文化分秦汉、汉唐、宋元明清三个时期，唐宋是第二、第三期的分界线。^{(16) 203~204}李泽厚在说到中唐前后社会变化时，也指出门阀士族向世俗地主的变迁，而导致唐代宰相绝大部分出自门阀士族，宋代则多出自白衣卿相。但是他是在传统文化的内部演进视野下论述的。唐宋变革论则与之有很大不同。

日本学者内藤湖南于1910年提出唐宋变革论，指出唐代是中世纪的结束，而宋代则是近世的开始。1925年进一步指出：“所谓近世的内涵，与中世相比，大体有哪些不同呢？首先，从政治上讲，是贵族政治的衰落，君主独裁政治的兴起。与此同时，人民的地位也有了显著的变化。君主与人民之间的阶层——官吏，其录用法也改革成为科举制了。亦即选用官吏的方法，由从贵族阶级中推举一变为通过考试录用了。”^{(17) 323}唐宋变革论提出之后影响很大，

在欧美学界也很流行。借助于西方现代性资源（比如基佐的《欧洲文明史》），将中国传统文化的现代性因素推到宋代，这也为苏轼的现代气息提供了理论背景。而关于贵族的衰落与人民的崛起的观点，尤其值得思索。在一些学者那里，也确实得到了发展。

美国学者包弼德就曾指出：“我们现在可以把唐宋的社会转型定义为士或士大夫（他们是政治和文化精英）之身份的重新界定，以及他们逐渐变为‘地方精英’的过程，以此来取代以往把这一转型定义为门阀制的终结和‘平民’的兴起。”⁽¹⁸⁾在包弼德看来，唐宋社会转型不是贵族向平民的转变，而是精英的崛起。从唐到宋，变化是从唐代的贵族、到北宋的中央精英，到南宋的地方精英。在此过程中，精英知识分子通过不同的思考，导致了文化传统的变迁。比如王安石和司马光都是杰出的政治家，致力于社会政治秩序问题，苏轼和程颐则致力于个人修养问题。而在文道关系上，由于对文章的重视，苏轼不同于程颐等人，作为文人，相对于王安石的政体明道、程颐的作文害道，苏轼主张文与道俱，强调古文运动的传统；作为思想家，苏轼在协调文与道的基础上，认为道乃“尽个性求整体”。苏轼认为人类会一直面对一个不完美的世界，不存在一个在任何情况下都正确的合理标准。知识并非绝对确定，最有说服力的结论往往也许只是暂时可行的。人们唯有在持续践行中才能渐渐接近道。^{(19) 266~313}这样，苏轼的哲学或人生观念，就与现实比较贴近。

在唐宋转型论影响下研究苏轼的诸多成果中，王水照、朱刚的《苏轼评传》堪称代表。诚如有学者指出：“本书作者近年来致力于提倡‘唐宋文化转型论’，……将传统的宋代文学研究纳入思想文化领域，在学术上独树一帜。《苏轼评传》正是这一学术思想的范本。”^{(20) 207}确实，此书将苏轼放在唐宋转型的大背景下，得出很多精辟的观点与结论。比如，在题为《生死、出处、大地》的部分，作者指出苏轼诗文中尽管充满人生虚幻意识及生存的苦难感，但是他最终“以整个大地为依托，以大地上所有生民的祸福为政治责任，苏轼便能从中领悟他的人生苦难的意义。”^{(21) 572}在由“臣”向“人”

的转换过程中，在忠义君主到苍生为念的生存意义认知中，我们似乎看到了苏轼思想中的近代气息。而在其关于苏轼的“性命自得”逻辑结构的分析中，我们看到了苏轼与程颐等人的不同，亦即情、性、命方面的自下而上与自上而下的区别，我们似乎也感受到苏轼何以会以大地上所有生民的祸福为政治责任、进而对生民抱有同情的原因，我们也许可以感受到日后士绅与平民之间是塑造还是引导，是疏导还是压制，直至王阳明的心学兴起，而苏轼与王阳明之间，据董其昌所言，又是血脉相承的。

然而，在唐宋变革的贵族向平民转换的理论背景下，认为苏轼由“臣”向“人”的转换过程中，在忠义君主到苍生为念的生存意义认知中，似乎看到了苏轼思想中的近代气息。此结论因其西学比对的理论前提，大有西方理论注脚的嫌疑，门阀士族不是转向平民，而是转向士绅，即包弼德意义上的中央和地方精英，而士绅与平民的关联仍然值得细致考量，因而苏轼的意义仍然值得进一步思考。

四、余论——中学为体：士绅社会演变与苏轼的意义

诚如上述所言，基于所处时代语境，上述林语堂将传统文化作为西方文明弊端的应对路径，进而将传统文化面相界定为闲适、幽默，以此为背景苏轼也就成为快乐天才；李泽厚以马学为指导，将马克思主义界定为以工具使用的实践为基础的哲学，并进而提出以西方的日常存在为体，而断裂了精神等超越性维度的“西体中用”论，以之为背景，苏轼的意义便在于儒家的日常性、人间性生存艰难之际，以道家姿态来补充却愈益彰显其人生幻灭感的封建士大夫典型；王水照等以西学比对而来的唐宋变革论为理论依据，在贵族向平民转换的唐宋历史背景下，揭示出苏轼亲民的面相。苏轼的意义因而呈现出一种顺随时代语境转换而面相呈示亦随之变迁的特征。

新世纪以来，基于传统文化来建构当代文化的呼声日益高涨，然而，传统文化处于什么地位，亦即中学、西学与马学之间的关系如何调和？也就成为问题。近年来有学者提出“马

魂、中体、西用”的观点来调和，值得借鉴。所谓“马学为魂”就是以马克思主义的科学世界观和方法论为指导，坚持中国新文化建设的社会主义方向。所谓“中学为体”就是以有着数千年历史积淀的自强不息、变化日新、厚德载物、有容乃大的中国文化为运作主体、生命主体、创造主体和接受主体，坚持民族文化主体性的原则。所谓“西学为用”就是以西方文化和其它民族文化中一切对主体文化有学习、借鉴价值的东西为“他山之石”，为我所用，坚持对外开放的方针。^{〔22〕 18} 如果这样，亦即将传统文化界定为中国文化的运作主体、生命主体、创造主体和接受主体，并进而坚持民族文化主体性的原则。那么，我们也许可以结合传统社会的主体变迁，调整李泽厚西化的现代性日常生活视角，回归至今犹存的日常生活中具有鲜活生命力的传统因子，力求从传统文化的脉络里来开掘苏轼的意义。

因而，若回归主体，回归日常，以当下的回溯性视角来看，贵族——士绅——平民的社会视角尤其值得注意。比如张国刚认为，唐宋之际的转型不是用简单的贵族制崩溃和平民社会兴起所能概括的。实际上在此过程中，士族作用很大。魏晋南北朝时期，世家大族形成了自己独特的家法和门风，号称士大夫。他们把儒家经典内化为自己的家法门风。他们是礼法文化的承担者和实践者，正是通过他们才使儒家伦理成为社会大众的行为规范。只是到了唐宋之际，士族开始与官爵脱钩，礼法文化也为更多的社会阶层所接受。门阀士族不再独占文化上的优势，实际上是士族把文化传递给了社会其他阶层，所有文人官僚都可以成为士大夫了。^{〔23〕 92} 沿此思路，张国刚实际上突显了士族、士大夫及至后来的士绅的作用，这种思路尽管与唐宋变革论类似，但是其基于传统内部脉络的努力值得重视。事实上，现代以来马学影响下平民的崛起，便与晚清以降士绅分化及与民众冲突的关系有关，而当代以来人民主体的确立，似乎亦可以回溯性视角，在上述脉络里予以检视。假如苏轼的意义以此力求通观的社会演进脉络为背景，可能比之唐宋变革论影响下苏轼的意义之探讨，结论于当代也许会更有价值。（下转第 53 页）

《洞庭春色赋》、《中山松醪赋》 与东坡的文艺思想

由兴波

内容提要 苏轼的《洞庭春色赋》与《中山松醪赋》为其书法精品，其流传亦充满传奇色彩。“二赋”亦体现了苏轼尚“意”的文艺思想，注重内在精神意蕴的表现，而不拘泥于点画线条等方面。

关键词 苏轼 《洞庭春色赋》 《中山松醪赋》 文艺思想

苏轼为宋代“书法四大家”之首，《洞庭春色赋》与《中山松醪赋》(以下简称“二赋”)是东坡晚年所作赋，并亲手书之，文学与艺术价值极高。“二赋”所体现出的书法美学符合苏轼的书法艺术观，他提出“尚意”的书法审美观，并将之应用于诗歌、书法创作中，这是对唐诗、唐书的反叛与创新，为宋代诗歌与书法开辟了新路。他注重创作过程中心灵的感悟，着重突出主体意识，追求文艺创作的“自然”表现，使线条与语言具有了流动性，形成内外合一的创作情态。

“二赋”的流传与收藏

“二赋”均为苏轼亲撰并书之，与《后记》合为一卷，均行书，用白麻纸并七接，纵28.3厘米，横306.3厘米，《洞庭春色赋》32行，287字；《中山松醪赋》35行，312字；又有自题10行，85字，前后总计684字，为东坡传世墨迹中字数最多者。“二赋”前隔水、引首有残损。拖尾有元人张孔孙。明人黄蒙、李东阳、王辞登、王世懋、王世贞、张孝思题跋，以及乾隆皇帝的题跋和题诗，钤诸家鉴藏印记数十方。《平生壮观》、《书画记》、《墨缘汇观》、《石渠宝笈续编》、《壮陶阁书画录》等书著录。并刊刻于《秋碧堂帖》、《敬一堂帖》、《三希堂帖》、《壮陶阁帖》等丛帖中，有影印本传世。

“二赋”乃东坡晚年亲笔，文物及艺术价值极高。历经数百年流转，清初为安岐所藏，乾隆时入清内府，刻入《三希堂法帖》。溥仪退位后，将数量可观的宫廷珍贵书画带入长春伪满皇宫。1945年日本战败，溥仪亦仓皇出逃，诸多珍贵文物散落民间，其中即包括“二赋”。后为吉林刘刚收藏，1982年12月献与国家，现藏吉林省博物院。

“二赋”的具体收藏、流传情况可参见段成桂《苏轼〈洞庭春色赋〉〈中山松醪赋〉墨迹手卷》^{(1) 1~2}、刘乃中《关于苏东坡两赋手卷研究》^{(2) 147~148}、刘刚《苏轼手书两赋卷收藏始末》^{(3) 55~56}、《城市晚报》⁽⁴⁾所载。



《洞庭春色赋》局部（图片来源于网络）



《中山松醪赋》局部（图片来源于网络）

苏轼在“二赋”《后记》中云：

始安定郡王以黄柑酿酒，名之曰“洞庭春色”。其犹子德麟得之以饷予，戏为作赋。后予为中山守，以松节酿酒，复以赋之。以其事同而文类，故录为一卷。绍圣元年闰四月廿一日，将适岭表，遇大雨，留襄邑，书此。东坡居士记。

由此可知，《洞庭春色赋》约作于公元1091年冬，写自己得赵令畤所赠的安定郡王酿造的黄柑酒，并因酒的名字“洞庭春色”而作赋；

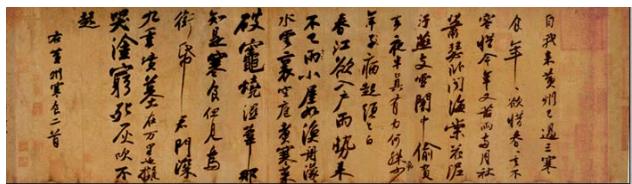
《中山松醪赋》约作于公元1093年，写自己以松节酿酒之事。绍圣元年（1094）苏轼被贬往岭南，此时他已经五十九岁，在途中遇到大雨，滞留在襄邑（今河南睢县）。既困留于此，东坡在等待启程闲情之时，想起以前所写的两篇赋，俱为写酒之作，因此将两篇赋合为一贴。“二赋”内容为游戏之作，书写则为信手而为，闲情逸致，跃然纸上。王世贞在“二赋”后题跋云：

“此迹不惟以古雅胜，虽姿态百出而结构谨密，无一笔失操纵，当是眉山最上乘。观者毋以墨猪迹之可也。”

当世以东坡书法中《黄州寒食帖》为最佳，“二赋”与之比较，在篇章布局上，不似《黄州寒食帖》那样自由随意，相对来说显得整饬许多，字距、行距工整，字体大小相对统一。但是在运笔、用墨、结体等方面，则带着显著的“苏东坡”特点。“二赋”在结体上仍然是“左秀右枯”，体现了东坡单钩、不悬腕的执笔特点，同《黄州寒食帖》是相同的。“二赋”用墨特丰，甚至不怕讥为“墨猪”，因此王世贞才有如上评论。因为东坡创作“二赋”时心境较为平和，不似创作《黄州寒食帖》时身处贬所、困顿苦厄，所以情绪起伏不大，字体大小无明显的跳跃，内容亦为记述佳酿，轻松自然之情跃然纸上，读之毫无滞涩感。

“二赋”不论在文学创作目的，还是在书法书写技巧等方面，均达到有机统一，可以与《黄州寒食帖》相媲美⁽⁵⁾，充分体现了苏轼文

艺思想的主要特征。



《黄州寒食帖》（图片来自网络）

东坡文艺思想的体现

提及苏轼的书法，赞颂者众多，将其奉为“宋代书法四大家”之首，认为其开拓了中国书法的新的审美阶段；批评者亦大有人在，朱熹就曾气愤地说：“字被苏黄胡乱写坏了！”在书法技法方面，东坡似乎不足以楷模后世，难及大小王、欧、柳诸人，但是在书法审美方面，苏轼在晋“韵”、唐“法”之后找到了一条新的审美道路：尚“意”！这是使书法审美从注重外在技巧向注重内在精神的转移，是从对线条的审美向注重创作主体内心的转移。书法作品有了内在的生命支撑，则显得更加立体、丰富，更具有了灵气。苏轼曾经说：“书必有神、气、骨、肉、血，五者阙一，不为成书也。”（《论书》）这里提出“神、气”的概念，就是指书法作品内在的精神意蕴，而书法的精神则是书家精神的外化体现。“骨、肉、血”则指书法的点画、线条，是外在的结构支撑。五者比较而言，“神”和“气”是主导，是引领，居于重要地位。苏轼的这种书学观点，突破了汉晋唐以来对书法审美的固有范畴，使中国书法的审美提高到了一个新的阶段。

苏轼在《次韵子由论书》诗中曾云：“吾虽不善书，晓书莫如我。苟能通其意，常谓不学可。”东坡此处自谦不懂书，其实真正理解了书法的内涵，即需借线条点画表达书家的内在精神意蕴，也就是此处提出的“意”，融注到书法作品中，即上文所提的“神”、“气”。东坡认为，在唐代书法达到了相当的高度后，能够寻求突破的所在。在唐书法度森严之外，求得“意”的展现，这是书法创新的路径。对于点画不好，苏轼认为只是外在的小问题，不影响整体的书法审美。他甚至举了生动的例子说，就像一位美女皱起了眉头、一块美玉形状略显椭长，都不会影响实质的内在美。

苏轼除了在书法审美上别辟蹊径外，在用墨、执笔姿势、行笔速度等方面亦与众不同。自汉代以来，书法审美多喜瘦字不喜肥字，杜甫在《李潮八分小篆歌》中亦曾云“书贵瘦硬方通神”，被后世奉为至理。但是东坡喜欢用吸

墨较多的鸡毛笔、用浓墨、握笔近下、用单钩、腕着纸，诸多另类的习惯造成了其字的别样风情，喜欢者认为线条摇曳，笔法多变，充满动感，厌恶者则认为缺乏基本技法，将其讥为“墨猪”。朱熹甚至认为“字被苏黄胡乱写坏了”。而苏轼并不在意时评，甚至是特意为之。他在《孙莘老求墨妙亭诗》中辩解道：“短长肥瘦各有态，玉环飞燕谁敢憎？”以历史上一瘦一肥两位美人作喻，认为喜欢赵飞燕的“瘦”，但也不能否认杨玉环的“肥”；反之亦然。书法亦是如此，不可以外在的点画简单下结论，比喻可谓非常恰当，又诙谐幽默。

在充分理解东坡的文艺思想基础上，再审视其《黄州寒食帖》、“二赋”等代表性书法作品，就可不拘泥于一点一画之失，不纠结于篇章布局等外在形貌，而真正理解东坡书法作品内在的精神意蕴，理解其书法审美在中国书法史上的开创之功。

注释

- [1] 见《文物》1983年第6期。
- [2] 见《图书馆学研究》1984年第1期。
- [3] 见《吉林师范学院学报》1984年第2期。
- [4] 见2013年1月13日第B01版。
- [5] 关于《黄州寒食帖》的艺术审美，见拙文《从〈黄州寒食〉诗及帖看苏轼的诗歌观与书法艺术观》，刊载于《中华书画家》2015年第5期。

由兴波，文学博士，历史学博士后，吉林大学文学院教授，乌克兰基辅大学客座教授，中国苏轼研究学会理事。

（上接第50页）

注释

- [1] 李泽厚《李泽厚对话集·八十年代》，中华书局2014年版。
- [2] 林语堂《林语堂文集·有所不为》，北京群言出版社2010年版。
- [3] 林语堂《生活的艺术》，陕西师范大学出版社2006年版。
- [4] 林语堂《苏东坡传》，群言出版社2010年版。
- [5] 陈平原《林语堂与东西方文化》，《中国现代文学研究丛刊》，1985年第3期。

[6] 李泽厚《美的历程》，《美学三书》，安徽文艺出版社1999年。

[7] 王水照《苏轼的人生思考和文化性格》，《文学遗产》1989年第5期。

[8] 李泽厚《中国现代思想史论》，东方出版社1987年版。

[9] 李泽厚《儒学四期与转换性创造》，河南日报2005年第5版。

[10] 彭鸿雁《中国哲学的特质是实用理性还是实践理性？》，《江淮论坛》2015年第3期。

[11] 王伟《从经典化到大众化——建国以来实践美学的传播》，《吉首大学学报》2009年第1期。

[12] 陈炎《多维视野中的儒家文化》，中国人民大学出版社1997年版。

[13] 郑樵《通志》卷25，《氏族略》，浙江古籍出版社2008年版。

[14] 文天祥《文山集》，文渊阁四库全书本，卷14，《跋吴氏族谱》、《跋李氏谱》。

[15] 陈寅恪《论韩愈》，载《金明馆丛稿初编》，三联书店2000年版。

[16] 钱穆《中国文化史导论》，商务印书馆1994年版。

[17] 内藤湖南《中国史通论》（上），社会科学文献出版社2004年版。

[18] 包弼《唐宋转型的反思——以思想的变化为主》，《中国学术》第1卷第3期。

[19] [美]包弼德著，刘宁译《斯文：唐宋思想的转型》，江苏人民出版社2000年。

[20] 周裕锴《读王水照、朱刚著〈苏轼评传〉》，《文学评论》2007年第2期。

[21] 王水照、朱刚《苏轼评传》，南京大学出版社2011年版。

[22] 方克立《“马魂、中体、西用”：中国文化发展的现实道路》，《北京大学学报》2010年第4期。

[23] 张国刚《论“唐宋变革”的时代特征》，《江汉论坛》2006年第3期。

王维玉，文学博士，平顶山学院文学院副教授、平定山学院三苏文化研究所所长。

疑问句代词宾语前置的单向性假设

——论苏轼、苏辙文学作品的尊古之风

周美慧

内容提要 本文从苏轼兄弟的文学作品语料中，探讨疑问代词“何”作介词“以”的宾语，以及“何以……为”这类特殊句式的类型入手，期望能从其它面向关切苏轼这样一位古文大师，或是其弟苏辙是否有相同的家学渊源，以及风格特色的传承。

本文试图从其语义及句法功能的改变，对苏轼兄弟文学作品的语法现象分析，推测其语法化过程，进行详尽的探讨。从语法功能建构语法化过程，并分析其语法化的动因，揭示其演变过程符合语法化理论的单向性假设。

关键词 苏轼苏辙 宋代语法 疑问代词“何以……为”句式 语法化

语法化问题一直是语法学重要的问题。据学者研究语法化过程的几个重要标志为句法位置的改变，词义变化，语境影响等。细加观察，根据宾语位置的语义指涉，疑问代词“何”作介词“以”的宾语在“何以……”句式（肯定与疑问句式皆有），以及疑问句式“以何……？”中，其句式之间的改变以及宾语位的改变可能是牵引语法化过程的动因。

“何以”就是“为什么、凭什么、如何、没有什么”，“以”表示凭借的介词。在句中，我们必须凭借其语义才能判断其使用的意义为何？至于古代汉语的句式“何以……为”此类反问语气，若将“为”看作动词，即“何以为……”的倒装⁽¹⁾。此时“何以”视为表示凭借的介宾结构，“以”字为介词。意义则有“用什么”及“为什么”两种最主要的类型。

本文从苏轼兄弟的文学作品语料中，探讨疑问代词“何”作介词“以”的宾语，以及“何以……为”这类特殊句式的类型入手，期望能从其它面向关切苏轼这样一位古文大师，或是其弟苏辙是否有相同的家学渊源，以及风格特色的传承。

本文试图从其语义及句法功能的改变，对苏轼兄弟文学作品的语法现象分析，推测其语法化过程，进行详尽的探讨。从语法功能建构语法化过程，并分析其语法化的动因，揭示其演变过程符合语法化理论的单向性假设。

一、研究动机

学者一般研究唐宋古文八大家，尤以苏轼苏辙作品文学中的内容与风格为主，主要是文学性质的内容深究，至于在研究宋代语法的时候，则多关切口语成分的特色，多以二程语料或朱子语类的口语性为主，本文为祝贺东坡文化节，参与苏轼国际学术研讨会之学术盛会，期望能从其它面向关切苏轼这样一位古文大师⁽²⁾，或是其弟苏辙的文学作品中的语法现象如何，是否有其相同的家学渊源，或风格特色的传承。

据魏岫明教授的研究^{(3) 27~60}，苏轼文学作品崇尚“古风”，一般文章作品以古汉语语法为主，反映古文家⁽⁴⁾坚持言文分离的态度，仅有极少数展现宋代口语特色，代表一般中国文人的传统观念。

上古汉语人称代词、疑问代词在否定句或疑问句中作宾语时，会出现宾语前置于动词或介词前面的现象。根据魏岫明的研究，苏轼笔下的文章确实严守此种否定代词宾语和疑问代词宾语前置的规律，王力⁽⁵⁾指出先秦两汉汉语中会产生代词宾语前置的四个否定词“不、毋、未、莫”，在苏轼作品中，除了“毋”从未出现在此种句式之外，其余的“不、未、莫”否定句式，皆严格遵守代词宾语前置的规律^{(4) 34}。

至于疑问代词“谁”之前置^{(4) 37}，王力所提古汉语疑问代词前置规律，如“何(为、以、由)”、“曷为、安在、奚先”是古代文言文基本常用词汇，仅“何以”一词在语料中就出现了 202 例，

但其文中并未能加以讨论，仅讨论人称疑问代词“谁”。

本文由此“何以”出发，数量如此之多，且注意历时的语法化过程演变，对此一语法现象做详尽式的讨论。

疑问句的代词宾语前置的规则，是古代汉语中一个很大的特色，据此，观察苏轼文学作品中的尊古现象，以及苏辙文学作品中的传承性或为家族渊源特性，为其在宋代语法现象转变的代表性，做出标竿性的“苏文范”特色。

二、疑问代词与介词搭配的宾语前置语法功能的转换

介词⁽⁶⁾和它的宾语构成介词词组，在句中作状语，谓语或介词宾语。基本功能是与所带的名词、代词或名词性词组，组成介宾结构，介绍动词谓语所表示动作行为的时间、方式、原因等。与本文讨论相关的即是表示方式的“以”字。

“以”本来是动词，基本意义是“用”。虚化为介词，其用法也多与“用”（表凭借）的意味相关。

其一，介绍动作行为凭借的工具、手段、条件、依据，“用、拿、凭、根据”。

其二，介绍动作行为所处置的对象或涉及的人。

其三，介绍动作行为的原因、动机，“因为”。

其四，介绍动作行为发生的时间，“在”。

古代汉语的介词宾语，在介词位于谓语前面充当状语时，有时可以省略，有时前置。一般而言介词结构的位置较灵活。

“以”组成的介词结构可以位于谓语前面充当状语，也可以位于谓语动词后面充当补语。

“以”作介词常有省略宾语的情况，在阅读理解时，要补出宾语以完整理解文意。名词或代词充当介词“以”的宾语有时前置。

至于疑问代词“何”的句法功能，则有如下的不同：

其一，单独作谓语，后面常有语气助词“哉”、“也”，可译为“为什么”、“什么原因”。

予尝求古仁人之心，或异二者之为，何哉？（范仲淹《岳阳楼记》）

齐人未尝赂秦，终继五国迁灭，何哉？（苏洵《六国论》）

其二，作动词或介词的宾语，可译为“哪里”、“什么”。在翻译的时候，“何”要后置。

一旦山陵崩，长安君何以自托于赵？（《触龙说赵太后》）

其三，作定语，可译为“什么”、“哪”。

然则何时而乐耶？（范仲淹《岳阳楼记》）

在此我们讨论的疑问代词“以”字，则是以第二个功能，作介词“以”字的宾语，且宾语后置。

宾语前置，指的是古代汉语的宾语，在某些特定的语法条件下，要置于动词之前。古代汉语宾语前置的语言现象，以本文论题相关的疑问代词“何”搭配介词“以”，充当介词宾语而前置。

“何以”即“以何”，介宾短语，用于疑问句中作状语，根据“以”的不同用法，分别相当于“为什么、凭什么、如何、没有什么”。“何以”的基本义是为“何”。而衍生出其它意思都不出疑问的语气。

为什么

我无汲汲志，何以有此憾？（唐·韩愈《秋怀诗十一首》之七）

凭什么

高翰林道：“老先生何以见得？”（《儒林外史》第四十九回）

现代汉语中常见的熟语形式“何以见得”、“何以知之”这里的意思都是当凭什么。

怎么

小生有何德能，敢劳张兄如此相待，何以克当！（凌蒙初《红拂记》第三出）

怎能担当得起。小生有何德，敢劳张兄如此相待。

没有什么，是一种反问的语气。

语气上若有激问。

与蝼蚁何以异？（《文选》，司马迁《报任少卿书》）

语意解释为“跟那些蝼蚁是没有什么不一样的。”

贤与不肖，何以异哉？（《文选》，东方朔《答客难》）

意为“贤能以及不肖，是没有什么不同的。”

疑问代词“何”，作介词“以”宾语前置是古代汉语的一般规则。如本文所讨论的“何以……”句式。古代汉语中，动词或介词的宾语，一般置于动词或介词之后，但在一定条件下，宾语会前置。

根据何乐士的研究，在《左传》中的何以，发现“何”作为疑问代词，和以连用时，总标志于以之前。鲁国尧研究战国中期口语性较其强的文献《孟子》，发现代词“何”作宾语时必须放在介词“以”的前面。

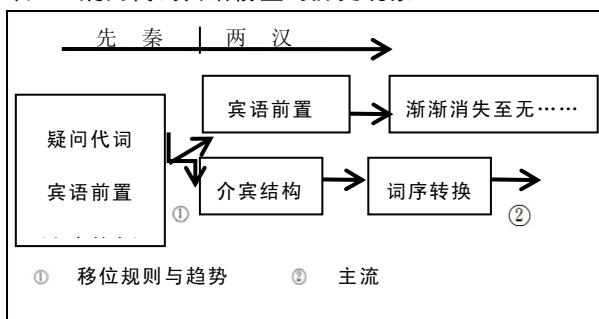
于此我们可以得知先秦时期，这一规则的确极少例外。到了两汉，汉语的这种特殊词序有所变化，有学者注意到疑问代词不前置的现象在先

秦已有萌芽，到汉以后就明显起来。根据孙良明先研究汉代郑玄《诗经笺》，其将原文与释文上的语法差异，明确指出前置宾语句式到两汉基本消失。

疑问代词宾语置于其中心词（即动词或介词）前是先秦的通例。疑问代词宾语改置于中心词之后在西汉当已开始，而这种语序固定下来至晚当不超过东汉。这就意谓着中古汉语在表面结构中，不再维持疑问代词宾语的移位规则，因此与现代汉语并无二致。上古汉语的疑问代词不仅作为宾语时要置于动词前，作为补语时也一样。

魏培泉（1999）指出：先秦表处所的疑问代词“焉、安、恶”也可视为由动词后移来。在上古时期，定指处所词一般在动词后，而表处所的疑问代词则在动词前；在中古时代，表疑问的处所词与定指处所词一致，都位于动词前。因此虽然乍看中古汉语疑问代词所在的位置，会以为仍然维持先秦的移位规则，实则意义大为不同。

表1 疑问代词宾语前置的历史现象



事实上，经过了语法化及词汇化的淬炼，疑问代词“何”跟介词“以”的组合在中古、近代汉语中也有类似的发展。

“何以”⁽⁷⁾分别用于原因、结果问句，“以何”⁽⁸⁾则多为方法、样貌问句。这两种问句的强烈对比，显示出无论古今，句法位置和语意诠释间的对应是井井有序的。

三、苏轼兄弟文学作品语料中“何以”句式类型语义分析

在此我们先列出苏轼文学作品中的“何以”句式类型与语义分析，再根据苏辙文学作品中的“何以”句式类型与语义分析，关切苏轼这样一位古文大师，在写作时是否遵守古代汉语的语法特色，其弟苏辙是否有相同的家学渊源，以及风格特色的传承。

两位大师的文学作品，我们选择中国哲学书电子化计划⁽⁹⁾的语料库，收录的《苏东坡全集》以及《栾城集》作品。

（一）苏轼作品中“何以”句式类型语义分析

我们总计检选出“何以”共 212 处⁽¹⁰⁾，平均分布于卷一至卷一百十五中，亦即不同文类，如诗、策论、奏议等皆平均分布。但在卷末补遗及附录的数据中，则有 30 笔数据，数量上最多。

其中八成比例为“何以”+VP(词组结构)的结构类型，何以+V 接动词的形式仅占 9%，其余皆是“何以为……”及“何以……为”此类反问语气的特殊句式。关于这类的特殊句式，则在本文中另立专节讨论之。

表2 苏轼作品中“何以”的类型与语义分布

例句	类型	%	语义	备注
何以 212	何以+VP (词组结构) 174	82%	如何 153 为什么 11 凭什么 9 没有什么 1	表如何的语义仍占了此组的 87% 下面三种语义则是依据上下文语义才能有细致的语义判断与分析
	何以 +V 19	9%	如何	
	何以 为 …… 10	5%	后+N 后+V 单独使用 何以为也	
	何以 …… 为 8	4%	后+N (NP) V 何以籍为何以偿 为何以辞为何 何以多为 词组 何以我称扬为	
	何以 故 1	0.01 %		佛经常用句式 ⁽¹¹⁾

苏轼作品中的“何以”句式，经过分析之后，有如下的几点特色：

其一，使用于直述句数量最多，少数搭配语气语义，后接问号，表疑问句式，通常都接“哉、乎”。

其二，前搭配语气语意，常出现的有“将、则”。

夫如是，将何以禁小民之诈欺哉！（《苏东坡全集》卷四十七，策别）

其三，在语义的表达，无论何种句式，如何的语义仍占了近九成，用于原因、结果问句。依据上下文语义判断与分析，才有少数“为什么、

凭什么、没有什么”的细致不同。

蒯聩之不去世子者，是灵公不得乎逐之道。灵公何以不得乎逐之道？逐之而立其子也。鲁桓公千乘之君，而陷于一妇人之手，夫子以为文姜之不足讥，而伤乎桓公制之不以渐也。（《苏东坡全集》卷四十一，论）（为什么）

以余观之，三子者与蜉蝣朝菌何以异哉？（《苏东坡全集》卷一百二《志林·祭祀》）（没有什么反问）

其四，“何以 V 之”与“何以 V 此”的句式，在苏轼作品中数量不少。推测是因为文章中问答句式，或连接前后文意的要求。“何以 V 之”句式中的 V，大多为“言之、异之”。“何以 V 此”句式中的 V，则为“当此、获此、得此、异此、至此、及此”。两者推測亦为句式的要求，而有所不同。

死者咸而生者甘，甘者能往能来，而咸者一出而不复返，此阴阳之理也。吾何以知之？盖尝求之于身而得其说。（《苏东坡全集》卷三十三，赋）

县官知其坐食无用，汰遣归农，而惰游之人，不能复反南亩，强者为盗，弱者转死，父老至今流涕也。今义勇何以异此！（《苏东坡全集》卷九十，行状）

（二）苏辙作品中“何以”句式类型语义分析

我们总计检选出“何以”共 125 处，平均分布于《栾城集》，《栾城后集》，《栾城三集》，以及《栾城应诏集》。其用法与苏轼类型与语义的分析相近，绝大多数为“何以”+VP(词组结构)的结构类型，语义也是以“如何，怎么”为主。

四、苏轼兄弟语料中“以何”的用法分析

疑问句式“以何……？”多为方法、样貌问句的形式，我们检索苏氏兄弟的文学作品，发现在数量上也不如“何以”句式来得多，仅有十位左右的数量。

（一）苏轼作品中“以何”句式类型语义分析

我们检索“以何”计出现仅 16 处，平均分布于各卷，显示并非有文学作品体裁之差异。

表 4 苏轼语料中“以何”的类型与语义分布

例句	类型	备注
以何 16 + N 12 75%	以何 +N 6 以何 +N+V 6	以何 +N+V: 以何 +N+而+V 以何+N+为+V(N)

	+ V 4 25%	以何+V	前搭配“当”
--	--------------	------	--------

“以何”询问方式，凭借，依据，而不能询问原因。“以”介词，“何”疑问代词。

当是时也，狄与卫为仇雠，其势必不以马与卫，然则卫独以何术而能致马如此之多耶？今欲使被边之郡自用其民、自食其粟、自乘其马，而不得其术，故愿闻其详。（《苏东坡全集》卷四十九，策问）

伏念臣倾以狂愚，遽遭谴责。荷先帝之厚德，宽萧律之重诛。投彼遐荒，幸逃鼎镬。风波万里，叹衰病以何堪；烟瘴五年，赖喘息之犹在。（《苏东坡全集》卷六十九，表状）

（二）苏辙作品中“以何”句式类型语义分析

我们检索“以何”计出现 4 处。以何+N 句式 2 例，以何+V 句式 1 例，以何为+V 句式 1 例。同苏轼作品，“以”当介词使用，“何”为疑问代词。四例皆为询问方式，凭借，依据。

不能自结于一时，旋复窜投于万里，虽谋身之不暇，顾受任以何堪。（《栾城集》卷四十八）

五、苏轼兄弟宾语前置句式所标示的特点

“何以”及“以何”二者表义基本相同，亦即疑问代词“何”作介词“以”的宾语，询问方式，凭借，依据等。可译作用什么，怎样，如何等。二者的语法功能十分相似。有很多表义相近的例句，有时用“何以”，有时用“以何”，谓语完全相同，很明显用“何以”或“以何”，意思并无差别。但在苏氏兄弟的文学作品中数量仍是以“何以”占绝大多数。

“何以”及“以何”都可以和其它状语一起修饰动词，还可以和其它形容词副词等共同修饰动词，两者之间仅有些微的差别。

“何以”意义相当于为什么。发现在句中除作状语外，还可以作谓语，用于询问原因，可用于否定句。

六、“何以为……”、“何以……为”句式的讨论

古代汉语“何以为……”是一种常见的句式，“何以…为”句式则是“何以为……”句式的动词宾语前置式⁽¹²⁾。

“何以为……”与“何以……为”句式，基本上属于同一种句式，重点是语义的焦点所在。若语义的焦点落在“何以”上，便按照正常的词序构成“何以为……”句式。若语义的重点落在为字的宾语上，便将这个宾语置于为字之前，构成“何以……为”句式。因此，两种句式中的为，都当动词使用。

苏轼文学作品中，“何以为……”（如何）与“何以……为”（为什么要……）两种句式并存，数量相差不大，从语义的角度来分析如表5。

表 5 “何以为……”、“何以……为”句式内容分析

句式	数量	内容
何以……为	10	N 何以为 <u>心</u> (2) 何以为 <u>京师</u> 何以为 <u>民</u> 何以为 <u>对</u> 何以为 <u>乐</u> V 何以为 <u>报</u> (2) 何以为 <u>谢</u> 单独使用 何以为也
何以……为	8	N (NP) 何以此为 何以 <u>药</u> 为 何 以其 <u>砾</u> 为 V 何以 <u>鑑</u> 为 何以 <u>偿</u> 为 何以 <u>辞</u> 为 Adj 何以 <u>多</u> 为 词组结构 何以 <u>我</u> 称扬为

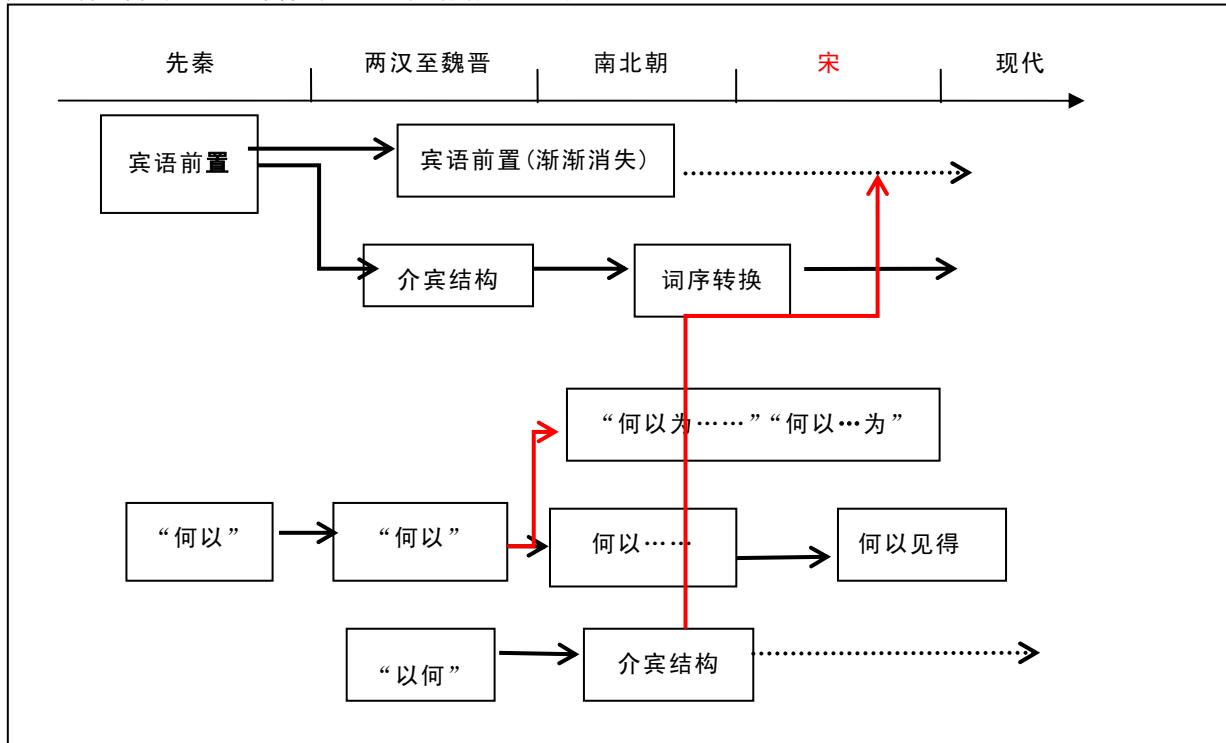
“何以……为”（为什么要……）句式表反问的固定结构，由“以……为何”句式发展而来，但是我们在苏轼的文学作品中并没有发现这样的趋势，推测应该是数量较少，看不出其中的差异。

七、结论

本文关切的问题是疑问代词“何”作介词“以”宾语的位置，研究发现疑问代词作介词宾语前置和后置并存，且前置仍有相当数量，还不能说基本上消失。总体看来，苏轼兄弟的数据，二者用法大致相同，并没有本质的区别，从语法上看，一方面疑问代词宾语后置的现象大量出现，数量占多数，仍有极少数前置，标志前置现象并未完全消失。

从使用频率上来看，“何以”远超过“以何”。“何以”语法功能更强大，其中“为什么、凭什么、没有什么”的意义和用法是“以何”不具备的。这可能也是“何以”这一前置结构最终未被取代的原因之一。

表 6 疑问代词“何”作介词“以”宾语语法化过程



注释

[1] 此处“为”的句法功能，学者之间有所争议。一派学者如杨伯峻等，主张为语气助词，一派学者如吕叔湘、王力等主张为动词。在本文苏轼及苏辙语料

的讨论中，有少数的“何以……为”句式。本文将另立专节讨论。

[2] 苏轼文学作品丰富，其文流传久远，影响深远，从南宋以后成了士子应考的文章轨范（苏文范），深具代表性意义。

[3] 魏岫明《从语法观点探讨宋代古文家的言文分离现象——以苏轼作品为例》成大中文学报第三十一期, 2010年。

[4] 唐宋古文运动在宋代有蓬勃的发展, 唐宋古文八大家中, 有六位是宋代文学家, 古文家所谨守“文必秦汉”的古文语法规律, 究竟使用情况如何? 也是本文关切的焦点。

[5] 王力《古代汉语·绪论》北京中华书局1998。古代汉语是一个比较广泛的概念, 大致来说它有两个系统, 一个是以先秦口语为基础而形成的上古汉语书面语言, 也就是通常所说的文言; 一个是以唐宋以来以北方话为基础形成的古白话。

[6] 在此我们列出所有介词, 约有78个。如下所列: 临乎与为共冲到兜于即从以似假去让诸及往逸连迎道遵对导寻将当叫吃合同向和问如尽打执把投拦按捉泊给维缘在因惟就比照较方斗暨拿替望朝爰直由率被用繇齐至管自起趁践跟

[7] 此种句型还包括有“何如”的搭配, 意即疑问代词“何”跟“如”的搭配。

[8] 此种亦包含“如何”。

[9] 中国哲学书电子化计划是一个在线开放电子图书馆, 为中外学者提供中国历代传世文献, 力图超越印刷媒体限制, 通过电子科技探索新方式与古代文献进行沟通。收藏的文本已超过三万部著作, 并有五十亿字之多, 故为历代中文文献数据库最大者。网站资料<http://ctext.org/zh>。

[10] 根据检索总计226例, 扣除分析不正确, 7例为转引古文(如转引公羊传), 数量为212例。与魏岫明教授在文中所提: “何以”一词在语料中就出现了202例, 有数量上的差异, 推测是因为选择的语料库来源不同所致, 在此加以说明。

[11] 佛经的语料据本人的相关研究指出, 佛经中“何以故”的固定用法737处, 近八成比例, 为佛经中常见的疑问句式用法, 多为自问自答。佛经中多“何以故”? 以及“于意云何”? 基本上意思相同, 也多解释为“为什么”? 两者之间的差异为“何以故”? 多是提问人自问自答。“于意云何”? 多是向别人提问, 问前面一句话的具体意义, 多有心里想说什么。

[12] 关于“何以……为”句式的争议, 学者大多关注句式末尾为字的词性, 主要有两种意见: 1. 语气词, 以杨树达、刘淇、杨伯峻为代表。2. 动词。持这种观点的人数较少, 主要是吕叔湘及王力。本文倾向将为字当作动词, 较符合本文的语言事实。

参考文献

- [1] 王力《汉语史稿》, 北京科学出版社1957年版。
- [2] 王力《古代汉语》, 中华书局1998年版。
- [3] 李文泽《宋代语言研究》, 北京线装书局2001年版。
- [4] 曹广顺《近代汉语助词》, 四川大学出版社1995年版。
- [5] 蒋绍愚《近代汉语研究概要》, 北京大学出版社2005年版。
- [6] 王秀芳《搜神记疑问代词何及其何字结构考察》, 《三峡大学学报》第29卷专辑, 2007年。
- [7] 何乐士《左传的介词以。左传虚词研究》, 商务印书馆1989年。

[8] 周建姣《试说太平经中的何以与以何》, 《江西社会科学学报》2006年。

[9] 孙良明《谈先秦至东汉汉语语法的发展》, 《殷都学刊》1989年。

[10] 彭茗伟《从世说新语看疑问代词何及何字结构的运用》, 《池州师专学报》14卷2期。

[11] 鲁国尧《孟子以羊易之以羊两种结构的对比研究》, 《先秦汉语研究》, 山东教育出版社1992年。

[12] 魏培泉《上古汉语到中古汉语语法的重要发展》, 《古今通塞: 汉语的历史与发展》1999年, 75-106页。

周美慧, 台北教育大学语文与创作学系副教授。

(上接第20页)

来自黄冈、惠州、徐州、常州、成都、绵阳、郑州、杭州、洛阳、台北、眉山、诸城、平顶山和郏县以及北京和海南等地的苏学专家、遗址遗迹地有关领导、东坡研究机构负责人、东坡文化爱好者, 以及书法巡展获奖作者、学术报告会论文获奖作者等近两百人, 在东坡海外行吟之地, 研讨东坡文化, 梳理儋州文脉、涵养文化自信、传承民族神韵。

此次活动收到海内外近300名作者的400多件文稿, 近千万字。经专家评审严格筛选, 40多篇作品入选论文集, 11篇作品在主论坛作学术交流。“文化传承”、“学术研讨”两个分论坛有40多位研究者、爱好者发言。这些交流的论文中, 不乏内容与立意高远、视野和角度开阔、观点和论据充分的好作品, 且许多文章具有前瞻性, 形成一批有特殊价值的理论成果。

谢仿贤, 儋州市东坡文化研究会副秘书长。

东坡词：开宗立派与新的写作范型的确立 ——以苏词对秦观、陈师道的影响为中心

李 静

内容提要 在苏轼的引领和影响之下，苏轼与苏门弟子黄庭坚、晁补之、陈师道、秦观乃至同时的贺铸等人共同构成了元祐词坛上乃至北宋词坛上最为闪亮的一个词群——东坡词派，且在词坛上正式确立一种新的写作范型。

关键词 苏轼 词 范型

众所周知，苏轼之于词史的最大贡献，即是于弥漫词坛的软媚词风之外，别立一宗，宋人胡寅谓：“词至东坡，一洗绮罗香泽之态，摆脱绸缪宛转之度，使人登高望远，举首浩歌，超乎尘垢之外。于是花间为皂隶，而柳氏为舆台矣。”⁽¹⁾ 北宋中前期的词坛的主导风尚为花间，为柳永，而苏轼之崛起，为词坛带来了一股清新之风，近人蒋兆兰说得更为明确：“宋代词家，源出于唐五代，皆以婉约为宗。自东坡以浩瀚之气行之，遂开豪迈一派。南宋辛稼轩，运深沉之思于雄杰之中，遂以苏辛并称。他如龙洲、放翁、后村诸公，皆嗣响稼轩，卓卓可传者也。嗣兹以降，词家显分两派，学苏辛者所在皆是。至清初陈迦陵，纳雄奇万变于令慢之中，而才力雄富，气概卓萃。苏辛派至此可谓竭尽才能事。后之人无可措手，不容作、亦不必作也。”^{(2) 4623} 以“豪迈”定义苏轼所开创的新的词风，确当与否，前人已多有辨析，但将苏轼与后来辛弃疾、刘过、陆游、刘克庄以至清初的陈维崧等列为苏辛一派的源流，确为公允之论。

不惟蒋兆兰所列举的辛弃疾、刘过、陆游、刘克庄以至清初的陈维崧等，于此而言，实则，自苏轼屹立词坛之后，向慕东坡词风，自觉继轨坡公者，代不乏人。即于其同时人而言，团结在苏轼周围的诸多门人学士如黄庭坚、晁补之等人，是名副其实的东坡词的同道，也即王灼所谓的“晁无咎、黄鲁直皆学东坡，韵制得七八。”⁽³⁾（详后节）即如秦观等人，虽然向来被称为当行本色、与苏词大异其趣，近人陈匪石谓：“苏轼寓意高远，运笔空灵，非粗非豪，别有天地。秦观为苏门四子之一，而其为词，则不与晁、黄同赓苏调。妍雅婉约，卓然正宗。”⁽⁴⁾ 当然，就主导的风格而言，秦观确与苏轼在

词风上有着很大的差异，但说秦观完全没有受到苏轼的影响，亦为未确。只是由于“其天分高，故能抽秘骋妍于寻常濡染之外。而其所以契合长公者独深”，⁽⁵⁾ 苏轼与秦观词艺比较、切磋的轶事常为词评家所津津乐道，胡仔《苕溪渔隐丛话》引《王直方诗话》云：“东坡尝以所作小词示无咎、文潜曰：‘何如少游？’二人皆对云：‘少游诗似小词，先生小词似诗。’”⁽⁶⁾

《历代词话》引《高斋诗话》云：“少游自会稽入都，见东坡，东坡曰：‘不意别后，公却学柳七作词。’少游曰：‘某虽无学，亦不如是。’东坡曰：‘销魂当此际，非柳七语乎。’坡又问别作何词，少游举‘小楼连苑横空，下窥绣毂雕鞍骤。’东坡曰：‘十三个字，只说得一个人骑马楼前过。’少游问公近作，乃举‘燕子楼空，佳人何在，空锁楼中燕’。晁无咎曰：‘只三句，便说尽张建封事。’”⁽⁷⁾ 其词风所受影响，概可想见。

就实际的词的创作情况而言，淮海词与东坡词之间，亦在题材、体式、风格等方面有着诸多的相似点，在现存的淮海词中，有些作品词境之阔大，亦颇有长公之风，且在体格上亦如长公，即以“以诗为词”这一特征来比较二人之词，秦词之与苏词亦不可谓泾渭分明，毫无牵系。如其《望海潮》二首：

星分牛斗，疆连淮海，扬州万井提封。
花发路香，莺啼人起，珠帘十里东风。豪俊气如虹。曳照春金紫，飞盖相从。巷入垂杨，画桥南北翠烟中。追思故国繁雄。有迷楼挂斗，月观横空。纹锦制帆，明珠溅雨，宁论爵马鱼龙。往事逐孤鸿。但乱云流水，萦带离宫。最好挥毫万字，一饮拚千钟。——其一

秦峰苍翠，耶溪潇洒，千岩万壑争流。鸳瓦雉城，谯门画戟，蓬莱燕阁三休。天际识归舟。泛五湖烟月，西子同游。茂草台荒，苎萝村冷起闲愁。何人览古凝眸。怅朱颜易失，翠被难留。梅市旧书，兰亭古墨，依稀风韵生秋。狂客鉴湖头。有百年台沼，终日夷犹。最好金龟换酒，相与醉沧州。——其二

论词境之阔，词思之深，秦观此二词大有乃师之风；即以使事用典东坡词“以诗为词”最为典型的这一特征来考量秦观词，淮海此二词亦多有似东坡处。李清照谓少游词“专主情致，而少故实，譬如贫家美女，非不妍丽，而终乏富贵态”⁽⁸⁾，然就此二词看，易安所言当多有不合处，以首词论，其中使事用典之处即有有关隋炀帝与扬州的迷楼、锦帆、龙舟等事典数处，杨慎即谓：“秦淮海《望海潮》词云：

‘纹锦制帆，明珠溅雨，宁论爵马鱼龙。’按《遗录》，炀帝命宫女洒明珠于龙舟上，以拟雨雹之声，此词所谓‘明珠溅雨’也。”⁽⁹⁾而其中语典亦有数处，最为显见者即有“珠帘十里东风”、“飞盖相从”、“爵马鱼龙”、“挥毫万字，一饮拚千钟”等句语本杜牧、曹植、鲍照、欧阳修等人的名篇。一篇之中用典数量有如此之多，可见并不如李清照所谓“专主情致，而少故实”。至若第二首词，不但非“少故实”而是“为故实拖叠所累”，⁽¹⁰⁾其使用典事之多，乃至有为其所累之讥。

其实不仅仅此二首《望海潮》多用典事，其流传的诸多名句亦多有所本，如其《满庭芳》中的名句“斜阳外，寒鸦数点，流水绕孤村”几句，晁补之赞之曰：“虽不识字人，亦知是天生好言语。”⁽¹¹⁾然此二句亦有所本，叶梦得谓：“秦观少游亦善为乐府，语工而入律，知乐者谓之作家歌。元丰间，盛行于淮、楚。‘寒鸦千万点，流水绕孤村’，本隋炀帝诗也，少游取以为《满庭芳》词。而首言‘山抹微云，天粘衰草’，尤为当时所传。苏子瞻于四学士中最善少游，故他文未尝不极口称善，岂特乐府。然犹以气格为病，故常戏云：‘山抹微云秦学士，露花倒影柳屯田。’‘露花倒影’，柳永《破阵子》语也。”⁽¹²⁾再如其名作《八六子》，张炎谓：“秦少游《八六子》云：“倚危亭，恨如芳草，萋萋刬尽还生。念柳外青骢别后，水边红袂分时，怆然暗惊。无端天与娉婷。夜月一帘幽梦，春风十里柔情。怎奈向、欢娱渐随流水，素弦声断，翠绡香减，那堪片片飞花弄晚，濛濛残雨笼晴。正销凝。黄鹂又啼数声。”离情当如此作，全在情景交融，得言外意。有如“劝君更尽一杯酒，西出阳关无故人”，乃为绝唱。”⁽¹³⁾张氏认为其词情景交融，堪为绝唱，而其中洪迈亦谓：“秦少游《八六子》词云：‘片片飞花弄晚，蒙蒙残雨笼晴。正销凝，黄鹂又啼数声。’语句清峭，为名流推激。余家旧有建本《兰畹曲集》，载杜牧之一词，但记末句云：‘正销魂，梧桐又移翠阴。’秦公盖效之，似差不及也。”⁽¹⁴⁾

同为苏门弟子的陈师道于词而言，⁽¹⁵⁾颇为

自信，甚至是颇为自负，尝自谓：“晁无咎云，眉山公之词，盖不更此而境也。余谓不然。宋玉初不识巫山神女而能赋之，岂待更而境也。余它文未能及人，独于词，自谓不减秦七黄九。而为卿掾三年，去而复还，又三年矣。而卿士无欲余之词者，独杜氏子勤恳不已，且云所得诗词满篋，家多畜纸笔墨有暇则学书使不如言其志，亦可喜也。乃写以遗之，古语所谓‘但解闭门留我处，主人莫问是谁家’者也。”⁽¹⁶⁾尽管在词学观上陈师道对东坡颇有不认可之处：“退之以文为诗，子瞻以诗为词，如教坊雷大使之舞，虽极天下之工，要非本色。今代词手，惟秦七黄九尔，唐诸人不迨也。”⁽¹⁷⁾就实际的创作情况看，陈师道的词作中也多有旖旎婉转、活色生香的闺情词，如这首《菩萨蛮·佳人》：“晓来误入桃源洞。恰见佳人春睡重。玉腕枕香腮。荷花藕上开。一扇俄惊起。敛黛凝秋水。笑倩整金衣。问郎来几时。”但是也多有“如诗”之评，王灼谓：“陈无己所作数十首，号曰‘语业’，妙处如其诗，但用意太深，有时僻涩。”⁽³⁾《四库全书总目》谓：“胡仔《渔隐丛话》述师道自矜语，谓于词不减秦七、黄九。今观其《渔家傲》词有云：‘拟作新词酬帝力，轻落笔，黄秦去后无强敌’云云。自负良为不浅。然师道诗冥心孤诣，自是北宋巨擘。至强回笔端，倚声度曲，则非所擅长。如《赠晁补之舞鬟》之类，殊不多见。其诗话谓曾子开、秦少游诗如词，而不自知词如诗。盖人各有能有不能，固不必事事第一也。”⁽¹⁸⁾尽管陈师道自矜其词不让秦七黄九，但王灼和四库馆臣都看到了其词如诗的一面，是“以诗为词”的体现，故清人冯煦亦云：“后山、嬾窟、审斋、石屏诸家，并娴雅有余，绵丽不足，与卢叔阳、黄叔旸之专尚细腻者，互有短长。提要之论，后山、石屏皆谓其以诗为词，然后山笔力甚健，要非式之（按，戴复古字）所可望也。”⁽¹⁹⁾冯煦谓其词“笔力甚健”，也是在同意“提要”对陈师道词“以诗为词”特征所给予的定评基础上所作的进一步申说。翻检陈师道现存《后山词》中，确可发现，在所存不多的词作中，陈师道自觉向苏轼靠拢、“以诗为词”的创作特征表现得也十分明显，其中最为显见的当为其三首步东坡韵的作品，不但有“以诗为词”的特征，而且颇能得坡老之风神，试以东坡原词比较之：

湖平木落摇空阔。叶底流泉鸣复咽，
酒边清漏往时同，花里朱弦纤手抹。光
过手春冰滑。十事违人常七八。不将白发
并黄花，拟下清流揽明月。（《木兰花·汝

阴湖上同东坡用六一韵》陈师道)

霜余已失长淮阔。空听潺潺清颍咽。
佳人犹唱醉翁词，四十三年如电抹。草头秋露流珠滑。三五盈盈还二八。与余同是识翁人，惟有西湖波底月。(《木兰花令·次欧公西湖韵》苏轼)

晴野下田收。照影寒江落雁洲。禅榻茶炉深闭阁，飕飕。横雨旁风不到头。登览却轻酬。剩作新诗报答秋。人意自阑花自好，休休。今日看时蝶也愁。(《南乡子·九日用东坡韵》陈师道)

潮落去帆收。沙涨江回旋作洲。侧帽儿行斜照里，飕飕。卷地风前更掉头。语妙后难酬。回雁峰南未得秋。换取佳人听旧曲，休休。瘴雨无花孰与愁。(《南乡子·陈师道》)

霜降水痕收。浅碧鳞鳞露远洲。酒力渐消风力软，飕飕。破帽多情却恋头。佳节若为酬。但把清尊断送秋。万事到头都是梦，休休。明日黄花蝶也愁。(《南乡子·重九涵辉楼呈徐君猷》苏轼)

将陈师道的三首和作与苏轼的两首原唱作以比较，可以发现，陈师道与其师苏轼之间不惟在意象、境界等方面，有颇多相类之处，而且在词旨的表达上亦甚为一致。

据上可知，在与门人学士相互交流、切磋、批评、影响的过程中，形成了一个以苏轼为核心与向导，在体制上以“以诗为词”为共同的指向，⁽²⁰⁾词风上互有异同，词艺上互有高下的一个紧密联系的创作群体，这就是词史上的东坡词派，其中不仅包括“韵制得其七八”的晁补之、黄庭坚，同样也包括秦观、陈师道等人。而其中，苏轼之于词史的最为重要的意义，即在于开宗立派。

在苏轼的引领和影响之下，苏轼与苏门弟子黄庭坚、晁补之、陈师道、秦观乃至同时的贺铸等人共同构成了元祐词坛上乃至北宋词坛上最为闪亮的一个词群——东坡词派，且在词坛上正式确立一种新的写作范型。在具体的写作特征上，东坡确立了一种新的写作风范，王兆鹏先生将之归纳提炼为“东坡范式”，认为：“东坡范式的主要特征是着重表现主体意识，塑造自我形象，表达自我独特的人生体验，抒发自我的人生理想和追求，用况周颐的话说是‘以吾言写吾心’。”^{(21) 147}而作为东坡词最为引人注目的创新之处，则体现在以士大夫的壮阔之笔写士大夫的壮阔之思，实现了词由“歌者的词”向“诗人的词”的转换，^{(22) 5}至若东坡词派，既然源生于东坡，其特征应该是东坡、山谷、淮海诸人共同的创作特性的体现。这种

体现也当以诸家最具革新性的特征作为标志，以苏轼诸家词观之，则东坡词派的范型可以归纳为以壮阔的诗人之思的表达为显性标志的一种新的写作范型，也即是以壮美为显性标志的一种新型词的写作范型。且莫说或豪放或清旷的东坡词都可以归纳为壮美的不同体现，即是秦观、黄庭坚、晁补之、陈师道诸人花间词风而外的词作，也多以壮阔之美为其突出特征。不消说前举苏轼与其门人之间同题唱和之作，即如黄庭坚、秦观、陈师道等人之间的同题唱和之作《满庭芳》“北苑研膏”(黄庭坚)、“雅燕飞觞”(秦观)“闽岭先春”(陈师道)亦皆有着开阔的诗思，不可与花间之风同日而语。故刘熙载谓：“秦少游词得花间、尊前遗韵，却能自出清新。东坡词雄姿逸气，高轶古人，且称少游为词手。山谷倾倒于少游《千秋岁》词‘落红万点愁如海’之句，至不敢和。要其他词之妙，似此者岂少哉。”⁽²³⁾

注释

- [1] 胡寅《酒边词序》。
- [2] 蒋兆兰《词说》，《词话丛编》。
- [3] 王灼《碧鸡漫志》卷二。
- [4] 陈匪石《宋词举》，《声执》卷下。
- [5] 况周颐《蕙风词话》卷二。
- [6] 胡仔《苕溪渔隐丛话》前集卷四十二。
- [7] 《历代词话》卷五，《词话丛编》本。
- [8] 胡仔《苕溪渔隐丛话》后集卷三十三。
- [9] 杨慎《词品》卷三。
- [10] 沈际飞《草堂诗余四集 续集》卷下。
- [11] 吴曾《能改斋漫录》。
- [12] 叶梦得《避暑诗话》卷三。
- [13] 张炎《词源》卷下，
- [14] 洪迈《容斋随笔》卷廿三。
- [15] 陈师道(1053~1102)，字履常，一字无己，号后山居士，彭城(今江苏徐州)人。历任徐州教授、太学博士、颍州教授、秘书省正字。有《后山集》、《后山词》。
- [16] 陈师道《书旧词后》，《后山集》卷十七。
- [17] 陈师道《后山集》卷二十三。
- [18] 永瑢等《四库全书总目》卷二百。
- [19] 冯煦《蒿庵论词》。
- [20] 彭国忠《元祐词坛研究》一书认为：“‘以诗为词’在元祐之时，有的词家有明确的意识，有的没有明确的意识；有的持肯定态度，有的持否定或贬低态度。但无论如何，它是一种集体行为，是元祐词人共同的创作特征，也是词坛主流趋势。”(《元祐词坛研究》，华东师范大学出版社2002年版，第78页。)
- [21] 王兆鹏《宋南渡词人群体研究》，凤凰出版社2009年版。
- [22] 胡适《词选》，商务印书馆1947年第3版。
- [23] 刘熙载《词概》。

李静，吉林大学文学院教授、博士生导师。

读《东坡志林》（十六）

徐 康

珍惜故友情谊的文人气质

仆以元丰三年二月一日至黄州^[2]，时家在南都^[3]，独与儿子迈来，郡中无一人旧识者。时时策杖在江上，望云涛渺然，亦不知有文甫兄弟^[4]在江南也。居十余日，有长髯者惠然见过，乃文甫之弟子辩。留语半日，云：“迫寒食，且归车湖^[5]。”仆送之江上，微风细雨，叶舟横江而去。仆登夏隩尾^[6]高邱以望之，仿佛见舟及武昌，步乃还。尔后遂相往来，及今四周岁，相过殆百数。遂欲买田而老焉，然竟不遂。近忽量移临汝^[7]，念将复去，而后期未可必。感物凄然，有不胜怀。浮屠不三宿桑下者^[8]，有以也哉。七年三月九日。——《别文甫子辩》^[1]

注释

[1] 本篇系苏轼于元丰七年（1084）三月九日作于黄州。

[2] 仆……至黄州：我（轼）因遭逢“乌台诗案”，谪贬黄州，于元丰三年（1080）二月一日到达贬所。

[3] 南都：即应天府，所治辖今河南商丘市南都县。当时苏轼家眷留在南都，未随迁徙。

[4] 文甫兄弟：王齐愈，字文甫，嘉州犍为人；其弟王齐万，字子辩。苏轼谪黄州，始识王氏兄弟。

[5] 车湖：据《清·一统志》卷三三五《武昌府》：“车湖，在武昌县东二十里，一名东湖。”

[6] 夏隩(yù)尾：《清统一志》卷三四〇《黄州府·山川》：“夏隩，在黄冈县西南二里。”隩，河岸弯曲的地方。尾，尾部。

[7] 量移临汝：古时被贬远方的官吏，遇赦后酌情安排近处任职，称作“量移”。临汝，即汝州。杨湜《岁时广记》引《古今词话》云：“神宗读（苏轼词）至‘琼楼玉宇，高处不胜寒’，乃叹曰：‘苏轼终是爱君’，即诏（轼）量移汝州。”

[8] 浮屠不三宿桑下者：意思是佛教徒不在一个地方常住，恐生依恋之心。浮屠，梵语佛的音译。三宿，久宿，意指贪图安逸。详见《汉书·襄楷传》：“浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱，情之至也。”

赏析

苏轼于元丰三年二月，因“乌台诗案”获罪开释后谪居黄州，贬任团练副使，身边仅有儿子苏迈（字伯达）陪同。他身处异乡，想到家眷还留在南都（今河南商丘），引颈遥望，不禁心中怆然。身边竟没有一个相识的旧友，他只好独自一人扶着拐杖伫立于江上，“望云涛渺然”，何等的凄然落寞！他没料到，当年认识的文甫、子辩兄弟二人就在江南一带。更没想到十多天后，竟然碰见一位蓄须的“长髯者”，竟是来自江南的文甫之弟子辩。留下他聊天半日，子辩说，因寒食节快到了，有事要回到武昌的车湖。苏轼将他送至江边，此时恰逢和风细雨，子辩乘一叶小舟横江而去。苏轼仍依依不舍，登上黄州附近一处叫做“夏隩”的河岸尾部，远远地目送小舟消失在水天之间。冥冥中，他仿佛望见子辩乘坐的小船到达武昌，才缓缓地移步回到寓所。之后，苏轼与文甫、子辩相互往来密切，至今已过四年，过往不下百次。后来苏轼想就地买田养老，然而，终因种种碍难，未能遂愿。

当时北宋神宗当政，神宗一方面爱才惜才，比较看重苏轼；一方面又慑于“变法派”的坚决阻挠，举棋不定，久难决策重新启用苏轼。元丰七年（1084）正月，神宗读苏轼《水调歌头》“中秋”词至“琼楼玉宇，高处不胜寒”句，乃叹曰：“苏轼终是爱君。”遂亲书手札“苏轼……人才实难，不忍终弃”，诏令将苏轼宽赦“量移”，改授汝州团练副使。皇帝亲下手诏，等于神宗已将“眷顾”苏轼的意思昭示众人。苏轼得到这个机会，很快就要从黄州调到汝州任职，想到此行将要别离子辩而去，今后能否再见面尚不可知也，于是“感物凄然”，不禁有些感情上受不了。写到这里，苏轼忽然想起一个“浮屠不三宿桑下者”的佛教典故：佛教徒（“浮屠”）只求“树下一宿，慎莫再矣”，更勿“三宿”。也就是说，佛教主张办

事情进，不可“久宿”一地。这是有道理有原因的啊。这表现了苏轼“既不想离去又必须离去”的思绪，将他依依不舍告别故友的复杂情怀披露无遗。“有以也哉”——离去是有原因的啊！罢！罢！罢！不如忍痛离去。文章的末尾署明日期：元丰七年三月九日，说明苏轼写作此文时，离谪居黄州已逾四年也。

这篇文章，是苏轼小品文中颇富感情，人情味较浓的一篇。当时他处于流徙迁移的动荡处境之中，对于朋友的交情，尤为珍惜看重。文中表现苏轼即将告别故地时，珍惜故友情谊的文人气质，既值得揣摩玩味，也值得仿效学习。

追怀英雄时代，注重实地考察

诸葛亮造八阵图于鱼腹平沙之上^[1]，垒石为八行，相去二丈。桓温征谯纵^[2]，见之，曰：“此常山蛇势也^[3]。”文武皆莫识。吾尝过之，自山上俯视，百余丈凡八行，为六十四甃^[4]，甃正圆^[5]，不见凹凸处，如日中盖影。予就视，皆卵石，漫漫不可辨，甚可怪也。——《八阵图》

注释

[1] 诸葛亮造八阵图于鱼腹平沙之上：诸葛亮，字孔明，详见前《广武叹》注[7]。八阵图，系三国时诸葛亮推演兵法设置的一种阵法，后人考其遗迹而绘成图形，名曰“八阵”。鱼腹，在今重庆市奉节县东。平沙，平坦的沙丘。又，八阵图，盛弘《荆州记》曰：“鱼复县盐井以西，石碛平旷，骋望四远。诸葛亮积细石为垒，方可数百步；垒西郭又聚石为八行，相去二丈许，谓之八阵图。曰：‘八阵既成，自今行师，庶不复败。’桓宣武伐蜀经之，以为常山蛇势。”参见后注[3]。

[2] 桓(hu án)温征谯(qi áo)纵：桓温(312—373)，晋代谯国龙亢人，明帝之婿。初为荆州刺史。定蜀，威权日盛，官至大司马。专朝政，废帝奕(帝奕，指皇帝代代相传的继位之权)，立简文帝。桓温尝谓：“既不能流芳后世，岂不复遗臭万载耶！”谋废晋自建王朝，事未及成而死。谯纵，晋代南充人，初为安西府参军。与侯晖同反，攻益州，屯白帝城，称成都王。刘裕遣将击之，谯纵兵败自缢死。“桓温征谯纵”一事，详见《晋书·桓温传》。

[3] 常山蛇势：常山，地名，在浙江衢州。《孙子兵法》上说：“故善用兵，譬如率然。率然者，常山之蛇也。击其首则尾至，击其尾则首至，击其中则首尾俱至。”

[4] 六十四甃(zu ì)：甃，即古代演习朝会礼仪时，将茅草束立于地面以表明位置的标志。设六十四甃，为朝会礼仪演习之一种。

[5] 正圆(yu án)：同正圆。

赏析

宋代的文人，哪怕只在文官任上，也是要研读兵书、知晓兵法的，只是与武将相比，这类研读大都仅停留于“纸上谈兵”而已。略通“兵略”，尤其是通晓一些历史上的兵家攻城掠地之类的典故与时势，是当时文人（特别是文官）必备的素养之一。当时作为朝中重臣的苏轼，对这方面的知识也是有所积累的。与一般士大夫的区别，就在于苏轼除理论素养之外，还注重实地考察。

据记载，诸葛亮聚石布成的八阵图形，遗迹有三处：一说在四川奉节，一说在陕西勉县，另有一说在四川新都县北。本文取第一种说法。

文章先讲历史掌故，说三国时期诸葛亮建造八阵图于奉节县的鱼腹浦（今重庆市奉节县东）沙洲之上，垒石八行，相距二丈。晋穆帝时，东晋大将桓温率领大军征讨反叛将领谯纵，看见这八阵图，便说：“这便是《孙子兵法》上所讲的‘常山蛇势’也。”手下文官、武将听后大为震慑，因为这阵势若不经桓温指出，便没有一个人能看得出来。

讲完了这段历史掌故，苏轼说，我曾经路过那儿，从山上往下俯看，只见垒石八行，长百余丈，分为六十四甃，成正圆形，看不见凹凸之处，形状就像太阳当中覆盖的影子。我靠近去观察，只见那里一片鹅卵石，模模糊糊难以辨析，可真是奇怪哩！

这篇文章，是苏轼亲临现场考察的笔录。他不仅熟读兵书，将历史掌故默记胸中，以“雄视百代”的文人气质，念念不忘“三国”那种英雄时代，而且不辞辛苦，来到诸葛亮当年布设“八阵图”的旧址，面对茫茫无际已难辨认的历史遗迹，详细地进行实地考察。这与他写作《石钟山记》之前实地考察石钟山山形地貌的情形一样，说明苏轼不读死书而重实践，不信传闻而重考察的精神。这与一般古代文人、士大夫官员只尚空谈的浅薄与臆想形成鲜明对比，因而是十分难能可贵的。

徐康，四川省作家协会名誉副主席，文学创作一级职称。

“苏学”是“人学”

——读郑秉谦的《苏海一瓢》

吴龙宝

北宋年代出了一个文豪苏轼（1037～1101），字子瞻，号东坡居士，四川眉山人。为什么称“东坡居士”呢？这里包涵一个苏轼性格与命运问题。

郑秉谦先生的40万字苏轼研究论著《苏海一瓢》，于2016年4月由文汇出版社出版。该书在心理学、哲学、文学的层面上，从性格——思想——命运——文学风格的联系和连接中，研究苏轼，立论深刻、论据确凿、述评严谨细致，文笔平易流畅，洞明苏轼一生的坎坷经历（例如三次被贬逐）、诗文特色、生活枝节、思想情感（例如“民为贵”思想、与朝云的爱情），最突出的是以苏轼性格论为纲来研究苏轼其人、其文，这正是《苏海一瓢》的鲜明特色，从而描绘出一个真实的历史的个性鲜明的苏轼形象。

“性格”作为一个心理学的名词，其涵义：如果一个人对现实的态度，在类似的情景下不断出现而逐渐得到巩固，并使相应的行为方式习惯化，那么这种较稳固的对现实的态度和习惯了的行为方式就是性格。例如，一个人在待人处事中经常表现为高度责任感、热情和蔼、踏实肯干、坚毅果断，那么我们说这些特征就是构成了这个人的性格。性格是人的个性心理特征的一个重要方面。因此，性格是一个人之所以成为“这一个”的根据，是“这一个”的本真。性格是与生俱来的，正如俗话说：“钉煞的秤，生煞的性”；性格具有固定性，正如俗话说：“江山易改，禀性难移”。

过去，研究历史人物，大都以“人与时代社会”、“人与阶级”为立论之纲，不涉及个人的性格，以及性格与命运、思想、文学、生活的联系和连接，在文革期间出版的《李白与杜甫》（郭沫若著）全以“阶级论”研究李白与杜甫两位大诗人。“性格论”作为研究历史人物的一种（不是惟一）方法，让研究的目光直截抵达历史人物的本真，不失为历史人物研究的重要方法。

苏轼是怎样的“这一个”呢？或者说苏轼的性格是怎样的？我认为，简单而通俗地说苏轼的性格“豪放、开朗”。豪放，所以大气，不拘一格；开朗，所以旷远，随遇而安。《苏海一瓢》中《东坡性格漫议》一篇，提出苏轼的性格是：随和与尖刻、容人与傲物、“必有所忍”的愿望与“性不忍事”的实际、鄙俗与真雅、心存社稷与皈依自然四个“对立统一”（后来作者还曾说：“鄙俗与真雅”这对矛盾，改说成“通俗与脱俗”的矛盾则更确切）。文章指出：

以上四对矛盾（当然还有其他），共同组成了苏东坡的性格。这使他的性格表现出相对的稳定性及高度的丰富性。

每对矛盾，都包含着对立统一的两个方面。他既随和又尖刻（即容人又傲物），既“必有所忍”又“性不忍事”，既真雅又鄙俗，既心存社稷又皈依自然——这使他的性格表现出多样性、复杂性。

矛盾的双方，有其主要方面。有的矛盾，其主要方面是相对固定的，如在第二对中，“性不忍事”便常是主要方面；第三对中，真雅便常是主要方面。

有的矛盾，其主要方面是随时而变的，如在第四对中，当受到重用时便“心存神稷”为主，失意时便皈依自然为主。

有的矛盾，其主要方面，随对象而变化。如在第一对矛盾中，他对朋友与下层群众以随和（容人）为主；对官场人尤其是政敌，则以尖刻（傲物）为主。以上三者，便表现为他性格中的变化性、发展性。

这些不同的性质的矛盾集中起来，便构成了东坡性格。

有怎样的性格便有怎样的人。子瞻苏轼者，便是这样一个人也。

我认为，四个“对立统一”，对作为人的心理的性格——苏轼的豪放和开朗具体化了。“人

物性格复合轮”，在中国文学界，是上世纪 80 年代末开始提出的。而作者用这个观点研究人物是在 1992 年，应说是比较早的。

《苏海一瓢》中《试谈苏轼价值观的三境界》一篇，则在哲学的层面上，对苏轼豪放开朗性格——精神境界作出解释，文章认为苏轼的性格——精神境界为三：浩然境界、超然境界、廓然境界。文章描述“三境界”的相互关系：

在苏轼一生中，仕宦期约占 45 年；仕宦期中，有一半时间沉于下僚或漂泊外地，有八、九年间受到重用（但也充满纷扰），还有十四、五年则属于贬逐时期。贬谪时间约占他仕宦期的三分之一。特别晚年之谪，在同时被贬的元祐重臣中，他是被贬得最远的一人，并且是被贬到海外（当时称海南为海外）的唯一一个。他的一生，应说道路坎坷，历尽艰辛。但这种艰辛的实践，却同中国传统文化一道，形成了他的价值观。万卷书与万里路，完成了他价值观中的浩然，超然与廓然三境界的构建。他曾以他的浩然之气，超然之度和廓然之思，曾以他的三境界，为国家命运作过抗争，为平民生存赢得空间，为自己一生取得情趣，为千秋万代留下创作上的辉煌，实现了自己无可比拟的价值。这三个境界，并不互相孤立：浩然境界是超然境界的所待，超然境界是廓然境界的基础。廓然境界是超然境界的深化，而浩然境界又是廓然境界的回归。

浩然之气，按苏轼的说法，“寓于寻常之中，而塞乎天地之间”，“在天为星辰，在地为河岳，幽则为鬼神，而明则复为人”。文天祥继承了他这一说法，并明确指出，浩然正气就是天地正气在人身上的表现。而这种天地正气在苏轼身上的表现，便是他对社会、对历史的使命感，和实现此一使命的大勇。这种使命感与大勇，自然是富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈的。但要做到这点，却须超然之度的配合。若苏轼不能站在物外，而眩乱于富贵、贫贱与威武这几股世俗力量之中，就谈不到战胜它们；不能战胜它们，则浩然境界如何实现呢？故超然之度又是应对世俗力量的能力与智慧。这种能力与智慧，不仅使苏轼“有待”而然，并且首先使他取得了过程中的情趣与快乐。可是，苏轼的险恶遭遇，又使他感到光凭超然之度，有时还突不破世网，无法真正破妄归真，寻取自家

本来面目；于是他更进一步，以廓然之思来应对。无思无待，彻底否定世间一切；但否定之否定，却又带来肯定一切。但这时已用不到他来有意地追求清静了，他眼前与身受的只是世间的情趣。在这个过程中，他的行为，他的著作，却又使他回归到浩然境界，“浩然天地间，唯我独也正”。这就是苏轼价值观三境界的相互关系。

苏轼一生命运艰险，“官”而“贱民”，却能安然，奇矣。一次入狱，三次流放。宋神宗年代，苏轼“性不忍事”，在诗文中放言批评王安石变法，被政敌和官场小人指控为“毁谤君相”，被逮捕入狱。对于大多数指控，苏轼表示认罪，还阐明自己诗文中的那些暗含批评王安石变法的词句。苏轼的这种“配合”，一方面，说明他的性格豪放，敢于批评变法，具有高度的文化自信；另一方面，说明他想以配合审讯来减轻皇上对他的惩罚。苏轼出狱后，被流放到湖北黄州。苏轼在黄州安身立命，他向官府借得一块废营地，开荒种麦。这块地被他命名为东坡，同时也自称东坡居士。“东坡”成为苏轼的物质家园。他在黄州创作赤壁三作（《念奴娇·赤壁怀古》、《赤壁赋》、《后赤壁赋》），这是他的精神家园。“三作”总归是一个豪放大气的苏轼。其后，苏轼仍然脱不开政治对他的迫害，先后被流放到惠州（广东）、儋州（海南岛），受辱负穷，生存十分艰险。但他性格开朗，心存广远，随遇而安，并不悲哀绝望，乐观地度过每一天。

《苏海一瓢》中《苏轼的贬逐生涯初探》篇，细致生动描述苏轼“安于海南的日常生活”：

他曾“溪边古路三叉口，独立斜阳数过人”（《纵笔三首·二》），曾“但寻牛矢觅归路，家在牛栏西复西”（《被酒独行……》）。他曾负瓢田间高唱而恰逢春梦婆，他说“内翰昔日富贵如一场春梦”；他曾穿行儋州贫民之居，见姜唐佐母，戏在其包灯芯纸上作文写字。他也曾因遇雨而穿儋人木屐蓑衣回家，被人笑狗吠。一句话，他在儋州像平常人一样过着平常生活，回归自然、民间、文化等等。他平安、平静地在惠儋过了六、七年，忘了自己曾被任命过二度内相、两任帝师、三部尚书和九州太守的事。他的心离开这些曾发生的事愈来愈远，元符三年上半年，他写下了《和陶郭主簿·二》：“愿因骑鲸李，追此御风列。丈夫贵出世，功名岂人杰？”当他这样做时，他已非“昔日子瞻”了。他

得以愉快地在海外荒蛮之地，过完他贬谪生涯的最后一段。在海南几年，他从不曾离开过道家学说尤其佛禅思想给予他的支撑。

《苏海一瓢》中《东坡性格漫议》，《谈东坡贾祸》、《“乌台诗案”剖视》、《东坡居士与赤壁》、《试谈苏轼价值观的三境界》、《苏轼的贬逐生涯初探》等篇，详细深入述评苏轼的性格与他屡遭贬逐。苏轼性格开朗皈依自然，他能在被贬逐的艰险中不致沉没，安然生存。由此可见，性格决定命运，性格是命运的根据；命运是性格的运动过程，命运是性格的外化。

我以为性格——命运，有一个中介——思想。例如，苏轼的豪放性格、随和、鄙俗，因为与“民为贵”思想相契合，而在政治斗争（批评王安石变法）起作用，遭受入狱和被流放的“辱”与“穷”。这就是性格——思想——命运的关系。苏轼的“民为贵”思想是民本主义，也是朴素的人道主义。“民为贵”是儒道思想中一个基本思想。《道德经》谓：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”又说：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚。”“民不畏死，奈何以死惧之？”庄子更喊出：“窃钩者诛，窃国者为诸侯”的不平之语。先秦儒家孔子、孟子都是反对君主专制而提倡“民为邦本”的。孔子的基本主张是“仁者，爱人”，反对暴政，他说：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。”

（《论语·颜渊》）他还要求统治者“身正”“先之”“劳之”。到了孟子时代，便提出了系统的“仁政”与民本主义学说。他明确主张：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）苏轼的思想是儒道互补，我以为。

《苏海一瓢》中《试谈苏轼价值观的三境界》篇说：

很难说清东坡价值观中三境界，哪个来自儒，哪个来自道，哪个来自释。而只能说，东坡的价值观的整体来自儒释道三家之学。其中三境界的每一个，都来自这三教的融合。以浩然境界而言，如上所述，显然来自儒家的用世哲学，这是毫无疑问的。可是它也来自老庄：《老子·四五》：“大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。躁胜寒，静胜热，清静为天下正。”《庄子·德充符》：“受命于地，唯松柏独也在，冬夏青青。受命于天，唯舜独也正。”这说明这

一境界是儒道合一的。……

《苏海一瓢》中《试谈苏轼价值观的三境界》篇，深入剖析苏轼的思想：

“以民为本”的自信心，“与君共治”的使命感，形成了一股巨大的合力，成为他“浩然境界”的主要支撑。但这还只是他“在朝则忧其民”，是他“进亦忧”的表现；他还有在野时的“退亦忧”呢。当“乌台诗案”的冤狱眼看就要铸成，他曾自叹“梦绕云山心似鹿，魂惊汤火命如鸡”；但甫一出狱，却又说“试拈诗笔已如神”。他在贬途中，在有御史台人押解、监视的严酷境遇里，仍在写为民请命的诗：“伫立望原野，悲歌为黎元”，“如今风俗何堪画，县吏敲门夜捉人”。到了黄州，再写：“不辞脱袴溪中寒，水中照见催租瘢”，“人间行路难，踏地出租赋”。在元祐大用后，他又第二次被贬。这次贬地更远，是岭表海外。他至惠不久，作《荔枝叹》，“宫中美人一破颜，惊尘溅血流千载”，除远斥唐代李林甫外，还指名道姓地直指本朝丁谓、蔡襄、钱惟演诸人。他语重心长地说：“雨顺风调百谷登，民不饥寒为上瑞”。在儋州，他仍然指责“贪夫污吏，鹰挚狼顾”。除以诗的武器外，他还在贬谪三州时，设法“借力”为民做了不少好事实事。如在黄州时，曾在友人、鄂州知州朱寿昌支持下，成立救婴会。在惠州，则借表兄，广南东路提刑程正辅和友人、广州知州章楶王吉之力，帮惠州建兵营、帮归善造桥、帮博罗建民房、帮广州建自来水。宋代费衮指出：“凡此等事，都涉官政，亦易指以为恩怨，而坡奋然行之而不疑，其勇于为义如此，谪居尚尔，则立朝之际，其可以生死祸福动之哉！

在苏轼宦途顺利的元祐初年，他曾说：“昔之君子，唯荆是师；今之君子，唯温是随。所随不一，其为随一也。”唯有他特立独行，自强自信，为民请命，不以生死祸福改其初衷。用今天的话来说，这是一种文化自觉，一种文化自信，而在我国传统文化中则被称之为“浩然之气”。在东坡的价值观中，最重要的境界可以说就是这个“浩然境界”了。

1956年，我从当年出版的高中《文学》课本（第一版）读到苏轼的《念奴娇·赤壁怀古》

我惊讶历史上有这样伟大的作品。我把这首词背得滚瓜烂熟，六十年过了，今天还记得大部分词句，并朗诵之：

大江东去，浪淘尽千古风流人物。故垒西边，人道是三国周郎赤壁。乱石崩云，惊涛裂岸，卷起千堆雪。江山如画，一时多少豪杰。遥想公瑾当年，小乔初嫁了，雄姿英发。羽扇纶巾，谈笑间，樯橹灰飞烟灭。故国神游，多情应笑我，早生华发。人生如梦，一樽还酹江月。

俞文豹的《吹剑录》说，苏轼有一天问歌者：“我词比耆卿（按：指柳永）如何？”对方回答说：“柳郎中词只合十八女子执红牙板歌‘杨柳岸晓风残月’，学士（按：指苏轼）词须关西大汉，铜琵琶，铁绰板，唱‘大江东去’。”这就是说苏词的风格是豪放。正如陆游在《跋东坡七夕词后》中所说，有如“天风海雨逼人”。这种特色，便是苏轼的文学风格。

《苏海一瓢》中《东坡居士与赤壁》一篇，把苏轼的赤壁三作《念奴娇·赤壁怀古》、《赤壁赋》、《后赤壁赋》的创作时间，同苏轼被贬逐到黄州（湖北）的经历相连接，深入细致地剖析苏轼的性格——精神家园（文学）：

他到黄州自然是被迫的，但他在黄州重构精神家园却出于完全的自觉。

从东坡在黄州所作的诗文词赋、信简书帖中，可以发现他的物质家园虽是开辟于东门内的东坡，而精神家园实构建于西门外的赤壁。这个精神家园，纲领颇为明确，表现在他的“赤壁三作”，即《念奴娇·赤壁怀古》、《赤壁赋》和《后赤壁赋》中。这个精神家园与原来的不同，它的支柱除儒学外，还有佛家与道家学说。东坡这时谨遵儒家教导，“用之则行，舍之则藏”；同时自然而然地动用他思想中原来就有的释道成分，来一起构建他“独善其身”的精神家园。“赤壁三作”便是这一家园的载体。《念奴娇·赤壁怀古》提出问题，《赤壁赋》用说理回答问题，《后赤壁赋》则用形象诠释所说之理。词是“赤壁三作”的开头，前赋是词的展开，后赋则是词与前赋的完成。它们纪录了东坡当时主要思想的轨迹。

《念奴娇·赤壁怀古》，古人一直以为与《赤壁赋》是同时之作，写于元丰五年七月十六。直到清朝后期集苏诗研究之大成的王文诰，才提出它乃写于上一年即元

丰四年。这是东坡抵黄的次年。他在这阙词里，从周瑜功绩的消亡，提出了“浪淘尽千古风流人物”，因此“人间如梦”的命题。但他在词中仅仅提出问题，而不作也无法作出回答，限于篇幅也限于当时的了悟。第二年（元丰五年）七月十六，流放生涯使他的反思成熟了，于是又写了《赤壁赋》。首先，他继从周瑜这一方之后，又从曹操那一方提出了三分功业“而今安在哉”的问题。其次，则用佛法禅理展开回答：他以江与月为喻，说水虽流而江仍在，月虽缺而仍可圆；并以此来证明“物与我皆无尽也”。但其实这个回答，只能证明“人类”无尽而无法证明“个人”长存，答非所问。长江大浪淘尽千古英雄，他们“而今安在哉”，苏轼仍无法回答。他只得顾左右而言他，急忙转向：“唯江上之清风与山间之明月，耳得之而为声，目遇之而成色，而吾与子所共适。”用逍遙山水来代替建功立业，算是回答了“人间如梦”的问题。但与上文所说的江月禅理却无法衔接。到了这年的十月十五，即三个月之后，东坡又写下了《后赤壁赋》，用形象化的“境界”，来阐释他在前赋中得出的逍遙山水的结论。

沈从文在《烛虚》中谈起过，生命的目的是永生，有的通过分裂繁衍，有的通过创造文化，有的则仅仅从抽象产生一种境界，并在这境界中得到陶醉，取得永生的快乐。我想，沈氏这一睿智之言，也许能够说明东坡是如何在《后赤壁赋》中得到永生的快乐吧？所以，对风流人物“而今安在”的回答，不在“人类”永存的说理，而在具象的“个人”逍遙山水的境界。《后赤壁赋》是这样表现这一境界的：苏子独自夜登赤壁，“摄衣而上，履巉岩，披蒙茸，踞虎豹，登虬龙，攀栖鹘之危巢，俯冯夷之幽宫”，“划然长啸，草木震动，山鸣谷应，风起水涌”，这是陆行。水行则“放乎中流，听其所止而休焉”，并且还“适有孤鹤，横江东来，翅如车轮，玄裳缟衣，戛然长鸣，掠予舟而西也”。除陆行水行外，还有梦游：白鹤化为道士，揖问此游乐否。这种梦醒合一、物我两忘的境界，对东坡并不陌生，在他未仕前即经常进入。他的弟弟苏辙曾记载，那时凡“有山可登，有水可浮，子瞻（东坡）未尝不褰裳先之”，“翩然独往，逍遙泉石之上，撷林卉，拾涧实，酌水而饮之，见者以为仙也。”可见《后赤壁赋》提出的境界，其实便是东坡

对自然的回归，对自我的回归。

前赋中，苏轼自谓叩舷而歌：“渺渺兮予怀，望美人兮天一方。”他虽然被斥，但是还在思念神宗，对这个大买主明送秋波。他在词中已以周瑜、赋中又以曹操，抒写了争霸功业最终落得个“而今安在哉”的虚无。但这只是他的主观意图。客观效果却是，当他的笔一旦涉及功业，便笔笔飞动，字字含情，既形象，又流转。瞧，“遥想公瑾当年，小乔初嫁了，雄姿英发。羽扇纶巾，谈笑间，樯橹灰飞烟灭”，“方其（此指曹操）破荆州，下江陵，顺流而下也，舳舻千里，旌旗蔽空，酾酒临江，横槊赋诗，固一世之雄也”，予读者的感染力是何等之大！

这可说是“赤壁三作”中主，客观的矛盾：客观形象峥嵘生动，而主观意图苍白渺茫：周郎曹公的举手投足，已将“而今安在哉”的疑问淹没殆尽。以至我们从前赋尤其从词中所感受到的，已非人间如梦，而是千古风流、雄姿英发。真实展现对象的种种描写，终令客观形象战胜了作者的人生观。而这也同时可以说明东坡此时的人生观中，仍以浓厚的儒家思想为主——这也就是他黄州遇赦后重又卷入政争的潜因。

前赋以江月为喻，渲染物我无尽，是标准的禅理佛法。而其归化自然，享受“造物之无尽藏”，以及后赋的友道士、梦羽客、泯梦醒、齐物我，当然是典型的道家行径。这两者与前述的儒学互补，构建了东坡的精神家园，也使赤壁成为后世文人安身立命的精神港湾。想到这里，这时我眼前再次出现了“纵一苇之所如，凌万顷之茫然”，赤壁之下东坡的一舟在前，历代文人的船紧随其后，从流飘荡，出没于烟波浩渺之中。

“赤壁三作”都是杰作。但初读后赋，往往会觉得它不如前赋那样诗情舒卷、哲理隐蕴；但反复咀嚼，它却源泉万斛，夺地而出，空灵奇幻，飘飘欲仙。倡性灵之说的袁中郎，指出前赋“为禅法道理所障，如老学究着深衣，遍体是板”；为儒家所不容的李卓吾也说“前赋说道理，时有头巾气”。事实上，后赋继前两作后，形象化地为东坡提供了一种境界；在这个境界中，他的贬谪生涯得到了大解脱。缘此，他在这前后七年的逆境中，时时感到快乐，也在这七年穷困中创造了巨大的精神财富——

一传世的黄州之作何止百数！

这样的评论，恰如一江波澜开阔涌流，大漠孤烟简洁明快，春风杨柳细致清新，读之欣然。

文学是人学。这对于小说而言，“人”是指典型环境中的典型人物，对于诗词散文而言，即是作者本人。文如其人，苏轼的诗词散文的文学风格，就是苏轼其人的性格、情感、思想的外化，正是布封所说：“风格即是人”。《苏海一瓢》正是从剖析苏轼文学风格来研究苏轼其人性格、情感、思想，切实而深入。

此外，作者还凭借这种以人的性格与文的风格互证的研究方法，来试图解决苏学研究者几百年来聚讼纷纭的一些问题。举例说，东坡三首内容相连的《南歌子》词（雨暗初疑夜、日出西山雨、带酒冲山雨），九百年来直至今天，人们或不明其写作时间，或以为是他自徐守任赴湖守任途中之作，或以为是湖州之作，或更以为乃凤翔签判任上所作。《苏海一瓢》凭借人、文互证的方法，大胆断定它们乃元丰五年东坡自黄州贬所赴黄冈、蕲水二县求田道中之作。再如，本书用同样方法，还断定《南乡子》（冰雪透香肌）与《南歌子》（寸恨谁云短），乃东坡写少女时代的朝云之作。

郑秉谦在创作长篇小说《东坡三贬》，他的“苏学”论著《苏海一瓢》是“粮草先行”，来日《东坡三贬》出版，就是兵马已到了。郑秉谦的文学创作，与学术研究互相促进，“兵马”强壮，“粮草”丰足。在郑秉谦的视野和笔下，《东坡三贬》和《苏海一瓢》都是描绘历史的真实的个性鲜明的苏轼形象。近几十年来，对苏轼其人其文的研究，已成为文学领域中的一门显学。这种研究，已在不同程度上摆脱了过去风行的庸俗社会学的方法，而集中于对东坡“典型环境中的典型性格”的研究，使“苏学”也成为一门“人学”。以“性格论”为纲的“苏学”论著《苏海一瓢》就是“人学”。“苏学”是“人学”，这就是我读《苏海一瓢》的结论，也就是《苏海一瓢》的学术特色。

吴龙宝，浙江省杭州市余杭区干部、评论家。

“俯视三书，即觉此生不虚过”（二）

——历代对苏轼《易传》、《书传》、《论语说》的研究

舒大刚

二、《东坡易传》的刊刻和主要版本

欧阳修《苏明允墓志铭》：“（苏洵）晚而好《易》，曰：‘《易》之道深矣，汨而不名者，诸儒以傅会之说乱之也。去之，则圣人之旨见矣。’作《易传》，未成而卒。”洵《上韩丞相书》自谓“作《易传》百余篇”，张方平《墓表》亦谓洵有“《易传》十卷”。可见这“百余篇”《易传》虽然未完全定稿，当时已编成十卷之书。苏轼依其父未完成之稿撰成了《易传》，撰成之日，又恰值他倒楣之时，当然也无缘问世。徽宗初政，苏轼得以北迁，却归途染病，不久即卒于常州，当然也无由刊刻经解各书。释道潜《东坡先生挽词》三云：“准《易》著书人不见，微言分付有诸郎。”（《参寥子诗集》卷一一，四库全书本）既云“人不见”，可见苏轼生前从未刊刻。《苏颖滨年表》谓辙归颖昌，时方诏天下焚灭元祐学术，敕诸子录以上三书，“以待后之君子”。可见当时只有抄本。

北宋末年，蜀中刊刻过《苏氏易传》。陆游《跋苏氏易传》云：“此本，先君宣和中入蜀时所得也。方禁苏氏学，故谓之毗陵先生云。”（《渭南集》卷二八）可见，至少徽宗宣和年间有人偷刻过《毗陵易传》。《老学庵笔记》亦云：“其书初遭党禁，不敢显题轼名，故曰《毗陵易传》。”（见《四库全书总目》引）

明代苏氏著作刻本最多，彭元瑞《天禄琳琅阁书目后编》卷一二著录三种《东坡易传》：“是书焦竑刻入《两苏经解》中，毛晋刻入《津逮秘书》中，此本乃乌程闵齐伋所刻。”即《两苏经解》本、《津逮秘书》本和闵齐伋刻本。三种明本皆存世。

《两苏经解》刻者在著录上有分歧。耿文

光《万卷精华楼藏书记》有“明本，是本万历庚戌顾氏刊于豫章，焦竑序”（中华书局影印《清人书目题跋丛刊》本）。张海鹏《学津讨源》本序也说：“按此本桐伯顾御史所刻，不知其名，而焦为之序，故亦称‘焦本’云。”此称顾氏所刻，又称焦本。周中孚《郑堂读书记·补遗》卷一又刻者作“毕侍郎”：“此本为明万历丁酉（二十五年）毕侍郎合刊《两苏经解》本，焦弱侯（竑）序之。”称为“顾本”或“毕本”的都有焦竑序。周中孚断定“顾”为“毕”之误：“称顾御史所刊旧本，疑误‘毕’为‘顾’也。”据该本焦氏《东坡易传序》称“丁酉，侍御毕公裒而刻之”，则周说为是。《易学书目》记此本为“明万历二十五年（1597）金陵毕氏刻本”（齐鲁书社1993年），知毕氏为金陵人。但是同是一本，一作万历丁酉（二十五年），一作万历庚戌（三十八年），刊刻时间相差十三年，当为两刻。《两苏经解》本《易传》有抽印本行世，王重民《中国善本书提要》著录美国“国会图书馆”所藏“明万历间刻本”的“《东坡先生易传》九卷”，即为“《两苏经解》零本”。1976年台北成文出版社《无求斋易经集成》（严灵峰辑），所收《东坡先生易传》亦即此本。

闵齐伋本为朱墨套印，《四库全书总目》：“明焦竑初得旧本刻之，乌程闵齐伋以朱版重刻，颇为工致，而无所校正。”王重民《中国善本书提要》：“《周易》八卷，附易总论一卷，明朱墨印本。”并“疑此本即张孟奇、吴长玄所校”。另据著录，凌濛初亦有朱墨本，王氏《善本书提要》还著录“北大图书馆”所藏苏轼《易传》八卷，附王辅嗣总论一卷，“明朱墨印本”。王氏说：“此本不知为凌刻，抑或为闵刻，亦不知所据为谁氏评本？”其中有杨用修（升庵）等十四家评语，卷端有总论，末引吴长玄、张孟奇二人论说，王重民“疑即吴、张所辑者”。该

本《中国古籍善本书目》著录，题“明闵齐伋刻朱墨套印本”（上海古籍出版社1989年）。该本《易学书目》亦有著录。

《津逮秘书》本为毛晋所刻，九卷。《四库全书总目》认为“三本之中，毛本最舛”。《易学书目》有著录。周中孚也说《两苏经解》本“较之闵齐伋刊本及毛氏《津逮秘书》本为最善”，为三种明本中最好的一种，因此成为后来诸丛书依据的祖本。

除上述三本外，还有题为《大易疏解》的刻本。邵懿辰《增订四库简明目录标注》：“明万历丙申虎林吴之鲸校本，有刊本，题《大易疏解》。”丙申为万历二十四年。此本又名《苏长公易解》，《中国古籍善本书目》：“《苏长公易解》八卷”，“明万历二十四年吴之鲸刻本”，即此本。《善本书室藏书志》、《易学书目》皆著录，并考订为“明吴之鲸校，冯賾刻”。

《增订四库全书简明目录·续录》还著录一种“明万历冰玉堂刊本，吴蹇批校”的本子。冰玉堂为陈所蕴室号。其刻书时间为万历二十二年，比吴之鲸刻本早二年，傅增湘《藏园群书经眼录》卷一：“明万历二十二年，陈所蕴冰玉堂刻本。四明庐址抱经楼藏。”（中华书局校点本，1983）该本《善本书室藏书志》、《续修四库全书提要》皆有著录。

《善本书室藏书志》、《中国古籍善本书目》又著录“崇祯九年顾宾刻本”，亦题名《大易疏解》，十卷。又著录明抄本四种。明代《东坡易传》刻本最多，特别是万历二十二年、二十四年、二十五年、三十八年，都有《东坡易传》刻本，苏轼学术为时人所重的情况于此可见一斑。

清人刊刻《苏氏易传》，收入丛书的有《四库全书》本、《学津讨源》本等。《四库全书》本系据《两苏经解》本校写，张若云（海鹏）《学津讨源》收者以焦氏《两苏经解》本，校正了“毛本之脱误”（周中孚语）。《易学书目》又载清有单刻本：“清嘉庆十年（1805）虞山张氏照旷阁刻本”，“清道光十五年（1835）刘际清等刻本（《青照堂丛书》）”。傅增湘《藏园群书经眼录》卷一载清代流传的写本亦不少，如袁氏贞节堂写本、安乐堂写本等。

民国时期，又辑入《丛书集成》等丛书中。近年上海古籍出版社辑印历代易学名著、中央党校出版社辑印中国易学丛书、四川大学出版社辑印易学集成，都有《东坡易传》，前二者系影印文渊阁《四库全书》本，后者系影印《津逮秘书》本。

三、“多切人事”，杂以释、老——《东坡易传》的特色

《苏氏易传》是义理派易学著作，偏重于义理分析，走的是王弼的路子。《四库全书总目》说：《苏氏易传》“推阐理势，言简意明，往往足以达难显之情，而深得曲譬之旨。盖大体近于王弼，而弼之说惟畅玄风，轼之说多切人事。其文辞博辩，足资启发。”这就是说，《苏氏易传》在方法和观点上接近王弼。王弼是魏、晋著名的哲学家，他的《周易注》一扫汉人的象数之学，而侧重于对《周易》的义理分析。《苏氏易传》“推阐理势”，同王弼的偏重义理分析是比较一致的。但苏轼与王弼也有不同，这就是王弼“唯畅玄风”，而苏轼之说“多切人事”。

东坡《易传》讲卦的一大特点是有别于从前“汉易”讲卦爻孤立地进行分析，他是将六爻联系起来考察，晁公武《郡斋读书志》卷一《东坡易传》：“自言其学出于其父洵，且谓卦不可爻别而观之。其论卦，必先求其所齐之端，则六爻之义，未有不贯者，未尝凿而通也。”“求其所齐之端”即发现每卦有一个“一以贯之”的主体意思；“六爻之义未有不贯”即爻与爻间都是有关联的，不是孤立的。整体的思想、联系的思想，就是苏轼解《易》的特点。

苏轼《易传》的又一特点是兼用儒、释、道之说，苏辙在《亡兄墓志铭》中说苏轼“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，博辨无碍，浩然不见其涯也。”这段话充分说明了苏轼思想的庞杂性，深喜东坡文的明人王世贞《书三苏文后》说：“子瞻非浅于经术者，其少之所以不口[精]，则明允之余习；晚之所以不纯，则葱岭之绪言。然得是二益，亦不小也。”所谓“明允之余习”，即是苏洵博采诸子百家之说，而不拘泥于被一儒学所缚的学术特色；所谓“葱领之绪言”，盖指佛教理论的浸染。在正统学者看来，三苏父子杂采诸子、染及释氏，大有不纯不粹的疵病。但是，天下真理至大至广，非一人一时所能穷尽，有识之士贵在兼容并取，择善而从。子贡不云乎：“文武之道未坠于地在人，贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。”圣如孔子尚需不耻下问，何况后世凡俗之人乎？三苏父子的通达之处，正在于不肯抱残守缺死守儒学教条，而是广采博取诸家学术以补充和完善儒家理论，他们不但暗自做融

通诸子、合会三教的学术再造工作，而且敢于公开承认自己对于老、庄，对于佛学的爱好，这不止一次地见于他们的诗文和歌赋之中，三教思想水乳交融于他们的经学著作中。

此外，苏轼在《易传》中还敢于公开指责孟子之学为“未至”，算不上尽善尽美：“昔者孟子以善为性，至矣。读《易》，而后知其非也。”

(《东坡易传》卷七，下引此书，只注卷数)陆游《跋朱氏易传》云：“《易》道广大，非一人所能尽，坚守一家之说，未为尽也。元晦尊程氏至矣，然其为说亦已大异，读者当自知之。”

《四库全书总目》卷一《易类》序云：“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以及方外之炉火，皆可援《易》以为说。”的确如此，儒家积极用世的主张“可援《易》以为说”，释、道二家消极避世的思想也“可援《易》以为说”，这也许就是苏氏《易传》所以要融合佛、老之说于其中的原因。

“多切人事”四字，确实是《苏氏易传》的特点和优点，它对《周易》的很多分析，都是直接为论证其政治主张服务的。而且，苏氏以文豪解《易》，自然是“文辞博辩”，“言简意明”，“足以达难达之情，而深得曲譬之旨”。《苏氏易传》的“多切人事”，首先表现在它的运动观上。乾卦的《象辞》说：“天行健，君子以自强不息。”苏轼阐释道：“夫天岂以刚故能健哉？以不息故健也。流水不腐，用器不蠹。故君子庄敬日强，安肆日渝，强则日长，渝则日消。”

(《东坡易传》卷一下引书只注卷次)这就是说，天之健并不是靠刚，而是靠“不息”，靠不停地运动变化。只有“不息”，才能“日强”、“日长”；否则就会“日渝”、“日消”。认为虽处治世也应像徒步过河那样涉于艰险：“人之情，无大患难，则日入于渝。天下既已治矣，而尤以涉川为事，则畏其渝也。”又说：“君子见蠹之渐，则涉川以救之。”(卷二)也就是要居安思危，以艰苦奋斗防止苟且偷安。苏轼政治上的革新主张正是建立在这一“不息故健”的基础上的。不过苏轼主张的变是渐变，他反对骤变。他说：“穷而后变，则有变之形；及其未穷而变，则无变之名。”他认为，只有“未穷而变”，才是无形的渐变：“阳至于午，未穷也，而阴已生；阴至于子，未穷也，而阳已萌。故寒暑之际，人安之。如待其穷而后变，则生物无类矣。”(卷四)白天变成黑夜，黑夜变成白天，寒变暑，暑变寒，都是逐渐发生的，故“人安之”；如果突变，人们就无法生活。这种渐变论，正是他反对王安石的激进变法的理论基础。

《苏氏易传》的“多切人事”还表现在他

的矛盾观上。我国古人常以阴阳表示矛盾，表示对立统一，《周易》也是这样。苏氏在阐释“一阴一阳之谓道”时说：

阴阳果何物哉？虽有娄、旷之聪明，未有得见其仿佛者也。阴阳交然后生物，物生然后有象，象立而阴阳隐矣。凡可见者皆物也，非阴阳也。然谓阴阳为无有可乎？虽至愚知其不然也。物何自生哉？是故，指生物而谓之阴阳，与不见阴阳之仿佛而谓之无有者，皆惑也。圣人知道之难言也，故借阴阳以言之，曰：“一阴一阳之谓道。”(卷七)

苏轼这段话告诉我们，阴阳是看不见摸不着的，对立统一规律作为事物发展变化的客观规律与事物本身是有区别的，可见的是事物而不是规律。但是，不能因此就认为“阴阳为无有”，阴阳虽然不可见，但它仍然客观存在着。把事物与阴阳等同，或借口阴阳不可见而“谓阴阳为无有”，都是错误的。苏轼的上述意见基本上是正确的。但他的表述确实有不够准确的地方，他因强调客观事物同矛盾规律的区别而忽略了他们之间的联系，如说“阴阳交然后生物，物生然后有象，象立而阴阳隐矣”，仿佛阴阳不是事物的内在矛盾规律，而是另一种外在的东西。又如说“圣人知道之难言也，故借阴阳以喻之”，仿佛阴阳不是道(矛盾规律)本身，而只是借来喻道的，阴阳与道仿佛是两个东西。朱熹正是抓住苏轼这些漏洞，指责苏轼说“阴阳以喻道之似，则是道与阴阳各为一物，借此而况彼也。”“道外无物，物外无道。今曰道与物接，则是道与物为二，截然各据一方，至是而始与物接，不亦谬乎？”“达阴阳之本者，固不指生物而谓之阴阳，亦不别求阴阳于物象闻见之外也。”(《杂学辨·辨苏氏易传》)除“道外无物”属唯心论外，朱熹关于物虽不等于阴阳，阴阳却存在于物中的观点是合理的，他对苏轼的指责有一定的合理因素。

舒大刚，四川大学古籍整理研究所所长、教授。

黄冈三贤敬三苏

——《三苏文化大辞典》编纂小记

曾 涛

所谓黄冈三贤，乃黄冈市东坡文化研究会会长涂普生先生、黄冈市赤壁管理处副研究馆员王琳祥先生、黄冈市东坡文化研究会副会长谈祖应先生。8月25、26日两天，我有幸在黄冈拜会了三位先生，就家父主编的《三苏文化大辞典》再次向三位先生征求意见和建议，并代家父和辞典编委会向三位先生对《辞典》编纂的支持表示由衷的谢意。三位先生的大名都非常富有传统文化色彩，内涵丰富，所以这篇小文这样写：

普度众生

不知道涂先生的大名是否即出此语，但在与涂先生有数次关于《三苏文化大辞典》的交流和此次当面请教后，觉得我的联想是没有问题的。

去年底，因启动编纂国内首部《三苏文化大辞典》，我受家父委托，请求涂先生对《大辞典》的编纂给予支持。涂先生欣然应允，以黄冈市东坡文化研究会会长、当代黄冈东坡文化开拓者的身份为《三苏文化大辞典》的编纂在黄冈召开专题座谈会，介绍宣传《三苏文化大辞典》，就辞典中涉及黄冈东坡文化遗迹、黄冈本土东坡文化研究专家的著作和个人简介等广泛征稿。不到半年，《辞典》中涉及黄冈东坡文化的数百条辞条就呈现在我们面前，速度之快、质量之高，让我们惊叹——其实也不奇怪——这是黄冈人对东坡的热爱和对东坡如数家珍式的深透了解的必然结果！这次有幸在黄冈拜会涂先生，感慨良多。一是感动。涂先生于我是长者，竟然刚从武汉回到黄冈，还未稍事休息，就到我的住处就第二天的座谈会与我沟通，感动之余，深不敢当。二是涂先生对东坡文化的专业与敬业。在第二天的《三苏文化大辞典》黄冈部分的编纂座谈会上，涂先生一口气讲了

六个问题，概括起来就是：《辞典》的历史站位要高，既要深入东坡文化遗迹地，又要跳出遗迹地；《辞典》条目不能只强调文责自负，编者、出版者更要对读者、对历史负责；要综合东坡研究中所谓学院派、“地方军”、爱好者各自的优势，不可有派别之见、门户之偏；《三苏文化大辞典》的内涵和外延是什么，一定要界定清楚，以免杂乱无章；对东坡文化研究的后继乏人深表忧虑，等等——说实话，涂先生的话不是很悦耳的，但大都点到要害，不多想想不行——所谓良药苦口即指此。三是震撼。这次拜会中，无意了解到涂先生的身体也是很欠佳的，却是在这样的状况下，不动声色地，十分潇洒地成全了我们《大辞典》黄冈部分的编纂，让人震撼和敬佩——这就比较好理解，为什么我会想到普度众生一词了吧！

琳云祥意

三贤中，因王琳祥先生不用手机，蒙面之前与王先生的沟通机会相对较少，意念上推测的印象，王先生当是一位学识渊博、严谨严肃的人，但这次拜会王先生后，领略了王先生的另一种风采。

非常荣幸，王先生从他办公桌旁一大堆有关黄冈地方志的文献中起身，冒着炎炎夏日，花了差不多半天时间，陪我游览黄冈赤壁，为我一一讲解赤壁每一处景点、每一块碑刻、每一个传说、每一个疑惑。王先生引经据典、口若悬河、声情并茂，引起其他游览者“尾随”，并请求与王先生合影，我反倒成了旁观者了。王先生之前早已把赤壁的每一处景点、每一块碑刻、每一个传说、每一点疑惑都写成辞条共10万字给《三苏文化大辞典》了，所以他如数家珍般地讲解黄冈赤壁时，我的脑子就在他的文字和眼前的景物、实物中蒙太奇似地切换，

“景文并茂”，实在是美妙无比的感觉！

讲历史自然就离不开争议，讲东坡这样大起大落，在宦海中浮沉的天才人物，自然避不开政治；讲历史自然也离不开——不管是联想还是隐喻，暗示抑或直言——也离不开现实。在近三个小时的讲解中，我深深感受到王先生不是一位只关注故纸堆中的古文献的学者，也不是一位只把文物当遗物的学者，我分分明明感觉得到王先生口中的“古”，有好多好多眼下的“今”——他并未过多怀念逝去的“古”，反而更多遗憾眼前的“今”。这难道不是我们继承弘扬传统文化应有的态度和出发点吗？所以我觉得王先生的个性，与东坡有些许神似。

琳本指青碧色的美玉，引申出美好珍贵、吉祥如意的意思。王先生治古而不泥于古，望古而忧今，目的自然不在忧，而是祈望时代更美好、百姓更安康，琳云祥意充满中华大地。对吧？

祖贤应圣

多年前，耳闻谈祖应先生大名时，以为他姓谭而不是谈——毕竟谈姓是很少见的姓。认识谈先生后，通过对他的深入了解，认为谈先生大名祖应，应当是祖贤应圣之意。换句话说，如果谈先生生在古代，应当字贤圣。

谈先生于我亦是长者。认识谈先生，外因是我们编纂《三苏文化大辞典》，内因是谈先生的煌煌巨作《苏子语典》。《三苏文化大辞典》的辞条共分八类，其中两类为“三苏名篇”和

“三苏名句”。“三苏名篇”的辞条相对比较好写，说白了，也就是三苏名篇名作赏析的浓缩版或辞典版，这方面当代三苏学者已经做了不少工作。但关于三苏名句的解析，就几乎还是一个空白。正在我们为“三苏名句”类辞条约稿找谁发愁时，有人向我们推荐谈先生的《苏子语典》，认为谈先生是目前撰写“三苏名句”类辞条的最佳人选——他的《苏子语典》，已有相当厚实的基础。于是我们冒昧地联系上谈先生，先是向他索书（《苏子语典》），详细翻阅后兴奋不已——他的《苏子语典》，不就是我们的苏轼名句辞条的另一种说法吗？然后就急不可耐地向谈先生约稿，请求他帮助我们撰写“三苏名句”的全部辞条。没想到谈先生竟欣然应允——工作量很大呀——令我们如释重负！由于这之间都是通过电话和电子邮件与谈先生沟通，没有将我们的要求给谈先生讲清楚，因此谈先生最初给我们提供的样稿，在格式和技术上都有些不合。谈先生非常谦逊，非常有长者

风范，一一听取我们的意见，一一按我们说清楚后的具体要求修改文稿——要知道，他已是七十七岁“古来稀”的老人了啊！几个月后，谈先生即完成了23万字的苏轼诗文词赋名句的稿子，质量很高——来几个年轻人、中年人试试？

同样也是这次才有机会拜会谈先生。由于我们在《辞典》方面已经沟通得非常充分，虽然谈先生还仍在为《辞典》撰写苏洵名句、苏辙名句的辞条，但我们并未过多谈及《辞典》，更多的时间，使我近距离地感受到了谈先生对黄冈的热爱、对苏子（轼）的热爱。在不到两天的时间里，谈先生两次邀我漫步遗爱湖，为我讲解遗爱湖从无到有的过程，毫不掩饰他居住在遗爱湖畔的幸福和自豪——谁都会十分肯定地认为——这位老者，说话离不开苏子，写作离不开苏子，开心和快乐更离不开苏子！

更为荣幸的是，谈先生欣然邀请我去他的“寒舍”小坐：满壁谈先生自作的与东坡有关的字画，满柜与三苏有关的文献著作，我认为谈先生大名当为祖贤应圣之意，就是在那一刻悟到的。至于谈先生的风度气度，黄冈人比我更熟悉，就不多言了。

一天半时间，有机会近距离领略黄冈三贤的风采，实属有幸！但我深知，自东坡贬谪黄州后，开启了黄冈人杰地灵的新时代，今日黄冈，岂止三贤！以《三苏文化大辞典》为例，全书约两百万字，黄冈包括三贤在内的诸多先生，就为《辞典》贡献了四十万字优秀的辞条文稿，占全书五分之一篇幅，这应当又是一个第一。

曾涛，《三苏文化大辞典》出版策划、自由撰稿人。

追溯苏序的光

龚燕伟

最近拜读了小川老师的两部作品《苏轼，叙述一种》及《苏东坡》。很喜欢小川老师的文风轻松、幽默、易读。从小川老师书里走出的童年东坡及其家人，让人感觉就生活在我们身边，就生活在我们眉山的沙砾行里，和我们同饮岷江水，同食岷江鱼，同为一城百姓。在他的家人中，给我印象最深的当属其祖父苏序。因为苏序自己就是一个发光体，有着不同于常人的洞察力。

苏序给人的印象是眉山城里的怪老头。他酒量大、步子大、喉咙大，着装古怪，学张果老倒骑毛驴。可就是这样一个怪老头，即便写过几千首难以流传的诗，我却觉得他还是那样的可爱，浑身散发着光芒。有着北方人血统的苏序，身材魁梧，加上先前提到的三大，被朋友们戏称“苏四大”。苏家财产并不丰厚，但每当乡里有难，他会毫不迟疑地伸出援手，救人于危难之时：“急人患难，甚于为己”；丰年他囤积粮食，灾荒之年又义无反顾地将粮食全部拿出，救济灾民……这一件件，一桩桩，不正向我们展现了一个眉山老头形象吗？他朋友众多，什么人都有，说明他人缘极好。苏轼曾在《苏廷评行状》中提到“公幼疏达不羁”，又称“公有所欲言，一发为诗”。对后来苏轼“无事不可入诗”有潜移默化的影响。中国之有苏东坡，眉山城的苏序功不可没。

苏序喜豪饮，通常会呼朋唤友聚饮。由于他几十年散财、聚饮，几乎把老底掏空，但他却毫不在意，他有句口头禅：花出去的钱总会回来的。面对这样一位乐观、豁达的人，老天也舍不得刁难他，总是让他穷一阵又富一时。他最大的喜好是打抱不平，官府不讲理，他会冲到府衙去，有理有据地批评州官县官。他的心里仿佛住着一位正义之神，不畏强权，敢怒敢言，只因为那句“有理走遍天下”，所以走到哪里都不怕。毕竟人家也写了几千首诗，说明肚子里还是有墨的，虽有怒气却不鲁莽，有冲动却不妄言。苏序勇拆哄骗眉山百姓的茅将军庙，像苏轼若干年后拆徐州霸王庙的预演。我想：苏序的心里一定住着一个自由之神，不受礼教与世俗的约束，活得洒脱，活出了自我，这也是每个人很难达到的一

种境界。就是这样一个心地善良、仗义执言、乐观豁达、不畏强权、生性自由的苏序，让我由衷地敬仰与崇拜。

“苏四大”外形粗犷，却如“张飞穿针——粗中有细”。他有着常人无法企及的敏锐观察力与独到眼光。苏洵生性调皮，苏序曾花三年时光研究这个在学堂呆不住的野娃儿，最终为苏洵量身定制了游学的计划。从此，苏家做生意攒下的钱，大半花在了苏洵身上。在苏洵经历了三次游历后，并未游出什么名堂，连个乡贡举人都考不上。为此，眉山城里还流传着难听的民谣：“苏洵苏洵没出息，大把银子扔出去，挣钱不来黄金屋，倒能气煞颜如玉。”面对社会舆论的压力、妻子的抑郁、家人的不解，但是又有父亲的极力支持，苏洵也不知所措了——第四次，是游还是不游？此事，最终在苏序的金口玉言中打破了僵局。苏序站在世人的高处，用他那双敏锐的眼睛捕捉到了苏洵游学散发出来的三种“光”——祖孙三代人眼中放射出来的光芒。“苏洵每次回眉山，脸上虽然盖了一层厚土，眼里却有光。苏轼每次听父亲讲外面的大世界，小孩子的眼睛比秋夜天幕上的大星星还亮。就连他这个一大把白胡子的老头儿，每次听儿子描述汴京的人物、江南山水、甘陕高原……老眼也会闪闪发光。并且，发光的眼睛会不知不觉投向书籍……”苏序语出惊人，有如拨云见日般让众人茅塞顿开，游历的成效不是立竿见影的，而是在“随风潜入夜，润物细无声”中对游历本人及其身边的人潜移默化地熏陶，苏洵终于踏上了第四次游历之路。后来欧阳修上书朝廷，力荐苏洵入朝为官，事实证明了苏序当初的决策是明智的，他心思的细腻与独到的眼光不得不让人叹服！

《苏廷评行状》称：苏洵“已壮，犹不知书，公（苏序）未尝问。或以为言，公不答。久之，曰：‘吾儿当忧其不学耶？’”苏序看儿子看得太准了！苏家想要雄起，遇事就要稳起！

如果苏序能穿越到现代，我想他一定能胜任教育部长一职，因为他有着长远的教育战略目光。首先他的次子苏涣考上进士，轰动眉州，他的言传身教一定功不可没。（下转第78页）

愿做东坡解语花

——寻迹东坡之陕西行

杨慧

记得林语堂曾说过：“元气淋漓有生机的人总是不容易被理解的。像苏东坡这样的人物，是人间不可无一难能有二的。”的确，苏东坡作为中国文化星河中的一颗璀璨之星，其光芒照亮了近千年的历史天空，而且还将照耀我们未来无穷无尽的日子！如何让东坡的光芒继续穿透当下物化了的精神壁垒，明亮后继者们的天空？这便是我们一行去陕西凤翔寻东坡足迹、悟东坡情怀的初心。

虽我们与东坡跨越近千年，分属于不同世界的人，但作为东坡文化讲师团的成员之一的我，愿意穿越时空、走近东坡、践行初衷，从此愿作东坡的解语花。

冷浸一天秋碧

行至陕西，已是关中平原上的深秋时节。

我看到了西安满城尽带黄金色的银杏叶，在湛蓝碧空的映衬下辉煌了一树又一树。微冷的秋风拂过，些许叶子便悠然地在秋日的阳光中灿烂、纷飞、飘舞；夕阳中的大雁塔伫立在古都中心，古朴的风铎摇落一地的往昔，让人不由忆起在此登高望远、指点江山的帝王将相。近夜，月亮初上，清冷的月色笼罩着静默厚重的古城墙，无言的亭台楼阁，曾经有过怎样的歌舞升平呢？西安，深厚的历史文化让人思绪翩翩，但我只为你而来。东坡，您好！明日我就从这里出发，来寻找你在秦川大地上的过往！

终南山中，那依然翠绿的松柏坚守在深秋干旱的黄土之上，不屈的枝叶是否还记得苏东坡在千年前的涉足呢？那一句“终南太白横翠微，自我不见心南飞”可是你看见关中平原迥异于故乡眉州的山水，而发出的喟然之叹呢？那山间小路边努力绽放的野菊，还散发着当初你嗅过的芳香；那法王塔边斜挂的落日，还恋恋不舍地眺望你远行的方向；仙游潭上，余辉

泼洒的湖面还波光粼粼地闪烁着你的诗句：“行穿古县并山麓，野水清滑溪鱼肥。”

岐山脚下，那周公庙里挂满阳光的杨树，心形的黄叶在微风中抖动。那株有着遒劲枝干的杜梨，挂满了期盼与希望，祈福的红丝带在风中飞扬，像是诉说着你曾经来过。凤翔城内，那“入门便清奥，况如梦西南”的东湖，定是解了不少的乡愁吧。你瞧，你曾种下的荷花到如今还痴痴地延续着。尽管我来，已是残荷满塘，但我看见了枯落的茎干中有你注入的坚韧生命。湖泊四边，有多少追忆你的人种下杨柳一棵棵，如今也是枝条柔柔地系住秋光，系住你在湖边吟诵的“飞鸣饮此水，照影弄毵毵”的美好时光。

踏着满是落叶的石径，我登上大散关的山顶，领略秋风染红山林的快意。斑驳的阳光被秋风摇曳，洒落一地的碎金，飘扬的五星红旗占据了大散关的几个山头。望远，这里是最好的位置，难怪东坡——你当年在此慨叹“南山连大散，归路走吾州。欲往安能遂，将还为少留”的乡思。而我望着万里碧空，不由忆及你的诗词“凭高眺远，见长空万里，云无留迹。桂魄飞来光射处，冷浸一天秋碧”。

拾一片金黄的银杏，掩不住内心对你的狂热追思：千年之前，初仕凤翔的你游历于关中的山山水水，看过三载春夏秋冬，会颂“江山如画”，会用你之笔去描绘自然之奇，也会用你之心去悟自然之美。

一切景语皆情语。东坡，在你的诗词文赋中，我读出你面对如画江山的柔情与热爱了！

使君元是此中人

“软草平莎过雨新，轻沙走马路无尘。何时收拾耦耕身？”

东坡，此词虽非你在凤翔为官时所作，但

我读懂了你认定自己源自百姓，也会归于百姓的那颗心。心系天下苍生，一生为民忧虑，你把自己的责任从初仕担负到了生命的终结。

行走在黄土厚积、沟壑纵横的关中平原，我便一直在感受你那颗律动的心。初到凤翔，佐助州官，你就以不歇的步伐出访古凤翔所属各县，既游览了关中名胜又了解了民众疾苦。

“见民之所最畏者，莫若衙前之役”，你便上书请求修定衙规，以“自择水工，以时进止”之法使得此祸减半。凤翔久旱，你更是四下奔走祈雨。至雨如甘霖普降，便欣喜若狂，挥笔而就《喜雨亭记》，一句“使天而雨珠，寒者不得以为襦；使天而雨玉，饥者不得以为粟”，尽表忧民之心。

年轻的你，在初仕之地美美地绽放自己。但，可能是太出类拔萃，也可能是锋芒太露，你在一片赞美声中不禁飘飘然。

当我拾阶登上凌虚台，举目远眺秋风吹皱的一池东湖水时，便瞅见了你曾写下的“昔者荒草野田，霜露之所蒙翳，狐虺之所窜伏。方是时，岂知有凌虚台耶”“夫台犹不足恃以长久，而况于人事之得丧，忽往而忽来者欤”之句。多么尖锐的语句，多么讥讽的语调！

东坡，我似乎看见你面带狡黠而得意的笑，只手执文，背倚新建成的凌虚台，高亢而又洪亮地诵读的模样。甚至在停顿的间歇，你还偷偷抬眼一瞅陈希亮太守等人的面色变化。在众人惊恐的神色中，你那傲气溢满的笑涡更是真切地显露着。

呵呵，东坡，那时的你不过二十六七，年轻有为，才气纵横，在百姓的“苏贤良”声中更是骄傲，怎会忍气吞声、堆笑奉迎来自陈太守善意的管束呢？

你用犀利的语言讽刺太守修筑凌虚台的徒劳：十年、百年之后，一切终为土灰，世事更是空虚无常。可你猜到了开头，却没有料到结果：陈太守居然笑纳了你充满攻击性的《凌虚台记》，而且还一字不落地刻在了石碑上。

现在，我就站在石碑前，读着你当初用傲气写下的文字，品得更多是你的鲜活、你的真实、你的可爱。从此，你不再是神一样的存在，你也是一个会生气会任性的平凡人。到你后来明白了陈太守想你“韬光养晦”的良苦用心，便用“才高少感激，道直无往返”来表达自己对太守的愧疚。东坡，知错就改，成就了你走向完美的道路。不管日后人生怎样的曲折坎坷，你都以豁达面对，都把民众之急放在首位。

“日暖桑麻光似泼，风来蒿艾乞如薰。使君元是此中人”，东坡，吟着你的此词，我读到

了一个平凡而又伟大之人的格调——忧天下百姓，乐家国安康。

千古风流人物

东坡，你虽自称普通平凡之人，殊不知，广袤肥沃的关中平原，秦雍厚重的历史文化，还有那周秦汉唐的英雄人物，已将一股豪迈之气注入你的骨血。

五丈原上，诸葛亮的衣冠冢前，我看见了你手持香烛，虔诚膜拜。稽首之后诵出“公才与曹丕，岂止十倍加”，吐露对诸葛亮的崇敬之情；秦陵之中，我尚在感叹殉葬制的残酷时，耳边便响起你在秦穆公墓前“昔公生不诛孟明，岂有死之日而忍用其良”的有力反问；周公庙前，当我还品味“周公吐哺，天下归心”中的诚与忠时，东坡，你已疾步离开，用“会挽雕弓如满月，西北望，射天狼”来践行你一生的拳拳报国之心；“苍崖虽有迹，大钓本无钩”，东坡，你游至此处时，一定忆起了姜太公辅佐贤君，荡平商纣的壮志已了，从而想起自己举尽一生才华欲要报效国家的大志了吧！

东坡，你感叹“忆昔周宣歌鸿雁，当时籀史变蝌蚪”，赞美周宣王能使百姓安居乐业时，那富民强国的夙愿便扎根在你心间。凤翔虽为你仕途的第一站，但你却在八百里秦川更迭的历史故事中悟出了治国治天下的良策与主张。

站在凤翔的土地上，我透过层层砖瓦的阻隔，看见你正伏在案头疾书。屋内点着的几盏油灯将你年轻的脸庞照亮。你或颦或蹙的双眉下是一对坚毅明亮的眼睛。抬眉思索时，眼里射出一道冷峻而敏锐的目光。你挥毫走笔，笔下龙蛇腾舞；你举文轻吟，脸上斗志昂扬。一篇针砭时弊、流传千古的《思治论》横空出世。文中，你论说的财之不丰、兵之不强、吏之不择的三患，不但在大宋朝有着除弊出新的意义，而且还在千年后的今天成为复兴中国梦的有效指引。

若非不是初仕凤翔，看过这片土地上那么多有雄才大略、经明行修的帝王将相，吟诵过这片土地上留存下的壁坐玑驰、气贯长虹的文人墨客的诗词文赋，东坡也许你还是那个初从巴蜀走出来翘楚才俊，也许雍秦的山川人物，拓宽了你的视野、丰富了你的思想，把你变成了一个有理想有抱负的政治家。

当你一句“大江东去、浪淘尽，千古风流人物”吟出，可曾想到，当你慨叹这些大浪淘出的历史人物时，你也早就成为了他们中杰出的一位。你的名字与你的文字已成为中国文化

景苏札记

中的一面旗帜。

东坡，读着你的《思治论》，读懂了你的豪气与担当。

解语为一人

游历关中，时间短促而精力有限，我只匆匆找寻你——东坡在这片土地上留下的足迹，感受你那颗年轻的心在这有着厚重历史文化的八百里秦川的有力跳动，在你流传在这片土地上的诗词文赋中读懂你的侠骨柔情与赤诚丹心。

东坡，你做了一个最好的你：有为山川添秀的风雅，有为百姓谋利的善举，有为国运操心的担当。你，就是我穿越千年想要找寻的集大成者。我将用我一颗善感的心去感受你的一切，用我全部的语言与文字去描绘你的万分之一，只为传颂一个真实的你！

此生就作你的解语花，“解语为一人，一言一传承”。

杨慧，眉山市东坡区东坡中学教师。

（上接第 75 页）再次，他在苏洵三次游历无果，还能稳坐钓鱼台，不急不恼，还力挺苏洵第四次游学，这是一种长效的投资，是一种胆识，是一种大智慧。在苏洵第四次游历前，他杀鸡宰猪，大摆筵席邀请乡邻，并不是炫耀家境的优裕，而是意在给苏洵施加压力，这是一种透露着善意心机的教育战略；在孙儿的教育上，他有着自己独特的教育方式：“他带着孙儿们走乐山、下青神，鼓励他们爬树捉鸟跳水摸鱼。他还发明‘骑读’并亲自示范，以古稀之躯翻到牛背上，声如洪钟朗诵《诗经》。”让孙儿们在玩中学、学中玩，并且成效显著。于苏序后代而言，“他就好比一篇序言，一场大戏的序幕，一首大曲的序曲”。苏轼这一千年难遇之奇才，就是在苏序这种快乐式教育下走出的佼佼者。苏轼外表健康俊朗，内心充满阳光，养出了浩然之气，即便后来遭遇人生的大起大落，也有“回首向来萧瑟处，也无风雨也无晴”的气魄。苏序的教育理念前无古人，后亦有人仿效。我想苏序如果穿越到现代，他一定会成为一位深受学生喜爱，让家长满意，赢得老师爱戴的教育部长。

还是要感谢小川老师的以传记为主、虚构为辅的《苏东坡》，让我认识了这样一位穿越千年，生活在眉山城里的怪老头，我仿佛又看到

了他提壶自饮，醉醺醺口里念念有词地倒骑着毛驴，任其行走在眉山城大街小巷的青石板路上。

龚燕伟，眉山市东坡区通惠小学教师。

行走在凤翔

杨 芬

我自东坡故里而来，
为寻几百年前的梦，
沿着凤翔的脊梁，
脚步坚定！

秦岭的风刮来，
像热情的汉子与我拥抱，
谈论着当年的苏轼，
就像在说一位邻家的故人，
山水间，百姓中，
鲜活而亲切。

东坡的足迹呀，就像一团亮光，
生长着诱人的姿态，
更像酝酿了几百年的酒，
野性而醇香，
喝一口，就醉了。

行走在凤翔，
东坡的诗词是初冬的柿子，
在高远的蓝天下格外瞩目，
那甜中带涩的味道，
可是东坡一生起伏的写照？

行走在东湖，
那水、那柳、那亭，那秦腔……
无不撞击着我的肉体与心灵，
静默呼吸，坡翁的气息悄然而来。

岁月敲打着钟鸣，
穿透前世今生，
如果可以，
我真想预支未来，
换来与苏轼的隔湖相望。

杨芬，眉山市东坡区东坡小学教师。

眉山举办第八届东坡文化节

11月22~26日眉山举办第八届东坡文化节暨首届四川音乐周。

本届东坡文化节暨首届四川音乐周由四川省文化厅、眉山市人民政府共同主办，以“世界的苏东坡”和“音乐连接世界”为主题，突出东坡文化的世界性和人类共同的精神价值，传承东坡文脉，弘扬东坡文化，提升国际影响。音乐周活动旨在扩大四川音乐的影响力，促进四川和眉山音乐产业发展。

此次文化节的系列活动将呈现出四大亮点：

一是“世界的苏东坡——东坡文化国际学术高峰论坛”。本届东坡文化节眉山设立东坡文化国际学术高峰论坛的永久性地址，以东坡文化的当代价值为主题，举办“世界的苏东坡——东坡文化国际学术高峰论坛”。邀请国内外知名苏学专家学者出席，研究成果中英文对照公开出版发行或汇编印发。

二是18个苏轼遗址遗迹地城市共襄文旅发展大计。苏轼遗址遗迹遍及全国：四川眉山、湖北黄冈、广东惠州、海南儋州等18个苏轼遗址遗迹地城市形象此次集中亮相。活动期间还

举办了苏轼遗址遗迹地18城市文旅发展研讨会，围绕进一步传承发展东坡文化，推进东坡文化与旅游融合发展开展研讨座谈。

三是拜东坡、品东坡、读东坡、写东坡、画东坡。文化节期间在三苏祠举行拜祭三苏仪式，在苏洵公园举办“尚意东坡”书法展和东坡诗意图展，在东坡初恋地观竹编表演，赏东坡诗词朗诵，体验竹编文化和东坡美食之旅。

四是全国东坡学校文化交流展示。文化节举办东坡文化书展和全国东坡学校“百校论坛”。全国第四届东坡学校交流活动暨“传承东坡文化提升教育品质”眉山论坛，将举办全国著名教育专家专题演讲、全国东坡学校“百校论坛”交流活动和“我心中的苏东坡”全国中小学书法绘画及3D作品展。

此外，首届四川书市——“东坡文化”书展，将推出东坡文化主题图书展、精品图书惠民展、精品摄影图片展、教育服务主题展、智慧阅读体验展，举办“朗读苏东坡——我是朗读者”和“东坡文化传承——寻找最美读书人”活动。（有愚）

东坡文化讲师团游学凤翔

11月5~10日，东坡文化讲师团培训班学员一行30多人游学凤翔。

他们从眉山出发，途经西安、周至、扶风、岐山、凤翔、宝鸡，追寻苏轼足迹，以实地考察的形式追寻青年苏轼做官、游历和生活的足迹。本次游学活动有四个特点：其一，游。指考察苏轼遗址遗迹和游览沿途的古迹，重读苏轼的相关诗文，并亲身莅临其场景；其二，学。每到一地，与当地苏学专家和学者交流学习，深入了解当地的苏轼掌故、地方文化；其三，研。游学途中遇到问题随时研讨，学员做到每日一悟，游学结束前认真梳理感悟和收获，并作总结发言，由专家点评；其四，记。游学途中随身携带笔记本，做到眼记、手记、心记，

游学结束后有游记。

“读万卷书，不如行万里路。”游学，是世界各国、各民族文明中，最为传统的一种学习教育方式。孔子周游列国治学精神即为现代的游学始源。游学结束后，学员和老师们用游记、散文、诗歌、歌曲等形式表达了自己对本次活动的感受和体悟，大家纷纷表示收获颇丰，感觉苏轼的形象更鲜活了、更立体了，苏轼的诗文也更亲近了、可爱了。

“东坡文化讲师团”成立于2017年9月，是眉山市东坡区教育体育局委托眉山市三苏文化研究院开办的培训班，旨在培养的传承宣讲东坡文化的骨干教师团队。（有愚）

征文启事

第三届东坡居儋文化思想研讨会暨第二十二届苏轼学术会议将于2018年4月下旬在海口市海南大学举行。

本届会议的主题是：东坡文化与城市符号——走向命运共同体。

议题有：

一、以“既成三书”为代表的东坡居儋文化意义。

二、苏轼的生命实践与人格境界。

三、苏轼诗文阐释及生平考证。

四、新时代“苏学”的确立与发展。

五、东坡文化与海南国际旅游岛建设及“一带一路”研究。

六、其他研究。

相关论文可于2018年3月1日前发至以下电子邮箱：xiyuhaibin@126.com 和 sushiyanjiu@163.com 论文通过评选后将于2018年3月20日前向作者发出会议正式邀请函。

海南大学人文传播学院

眉山市三苏文化研究院

2017年11月30日

河北省苏轼文化研究会筹备成立

12月5~6日，来自全省的50余位苏轼研究学者和苏氏后裔在栾城大酒店召开了河北省苏轼文化研究会筹备大会。

会议通过了河北省苏轼文化研究会章程、会歌和会徽，选举产生了第一届理事会，长期支持栾城东坡文化事业的北京习鼎阁董事长戚金龙、栾城区文广新闻局局长杨志新等被推荐为顾问，河北省委原副秘书长张国钧当选为名誉会长，栾城籍苏氏研究专家苏士福当选为会长，

苏学专家、苏氏后裔王书华、苏绍臣、苏建力、苏天军、苏风森、冯会旗等当选为副会长，苏军廷当选为秘书长，石智慧、谢飞、梁继勤、牛树强等当选为常务理事和理事。6日上午，与会学者和苏氏后裔在结束会议后到赵郡苏氏祖居地、唐相苏味道故里大裴村参加了“苏味道纪念馆”揭牌仪式，参观了“苏家庄乡亭碑微观景区”，到苏邱村祭拜了苏味道墓。(有余)

2017年发展会员名单

经会长办公会研究，同意以下学者加入中国苏轼研究学会：

衣若芬 新加坡南洋理工大学教授、博士生导师

林宜陵 台湾东吴大学中国文学系副教授

邹建军 华中师范大学文学院教授、博士生导师

李 静 吉林大学文学院教授、博士生导师

孙赫男 吉林大学古籍研究所教授、博士生导师

孙君恒 武汉科技大学教授、硕士生导师

戴 路 四川大学文学与新闻学院讲师

高云鹏 北京体育大学讲师

赵银芳 国家图书馆副研究馆员

沈广斌 山东农业大学中文系讲师

宋 颖 北京交通大学讲师

司 聰 中央财经大学讲师

海 滨 海南大学人文传播学院教授

张国文 四川辞书出版社副编审

李公羽 海南省新闻工作者协会副会长、高级编辑

苏子营 海南颂坡律师事务所律师、海南省苏东坡文化研究会会长

孙晓东 江西省高安市史志办公室副主任

万 波 眉山三苏祠博物馆文博馆员