
蘇軾研究

2018 年第 2 期（总第 53 期）

（季 刊）

卷首语

借我三亩地，结茅为子邻。

鹄舌倘可学，化为黎母民。

——《和陶田舍始春怀古二首》其二（节选）

绍圣四年十一月，昌化军使张中邀东坡同访黎子云，当时坐中有几人建议醵钱于子云旧宅涧上建屋，东坡欣然同意，并取《汉书·扬雄传》载酒问字的典故，命名为载酒堂。自此，苏轼在这里讲学会友、设帐收徒，文人学子慕名而来者，如黎子云、符林、王霄、姜唐佐、吴子野、葛延之等，《琼台纪实史》记载：“宋苏文忠公之谪居儋耳，讲学明道，教化日兴，琼州人文之盛，实自公启之。”

2018 年 4 月，“第 3 届东坡居儋文化思想研讨会暨全国第 22 届苏轼学术会议”在海南大学召开，来自海内外的 100 多位专家学者以文会友，追寻东坡足迹、致敬东坡老人。本期《苏轼研究》中，我们精选了部分参会论文，如刘尚荣《老生常谈赤壁词》、张思齐《苏轼的科举观与经义成就》、杨胜宽《从苏轼的灾害应对看其人本思想情怀》、兰翠《苏轼对王说影响探析》、程磊《居的追求与超越——论陶、杜、苏的“卜居诗”》等，相信会为您带来新的启发。

苏轼

研究 SUSHIYANJIU

2018年第2期(总第53期)

(季刊)

目 录

□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.3sw.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:2018年6月

□特 稿

推动优秀传统文化创造性转化、创新性发展

——全国第22届苏轼学术会议纪实 李公羽 海 滨/04

□苏学论坛

老生常谈赤壁词 刘尚荣/09

从苏轼的灾害应对看其人本思想情怀 杨胜宽/12

苏轼的科举观与经义成就 张思齐/20

苏轼对王说影响探析 兰 翠/31

论安国寺对苏轼的精神引领 方星移/37

——兼论苏轼对佛道的态度

惠洪《冷斋夜话》中的东坡记忆 王魁星/41

居的追求与超越(上) 程 磊/47

——论陶、杜、苏的“卜居诗”

苏轼词的价值建构方式 董宇宇/54

□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 胡先西 涂普生
康 震 韩国强 蔡心华
熊朝东 潘殊闲

□诗文鉴赏

《龙川略志第二》译评 胡先西/61

□新书评介

三苏带我走进宋代 曾枣庄/68
——《曾枣庄三苏研究丛刊》自序
三苏研究一大家 陶武先/70
——写在《曾枣庄三苏研究丛刊》出版之际

□研究史话

“抚视三书，即觉此生不虚过”（四） 舒大刚/72
——历代对苏轼《易传》、《书传》、《论语说》的研究

□苏学专家

毕生心血献三苏 陈 谋/74
——巴蜀书社推出《曾枣庄三苏研究丛刊》
我研究《东坡易传》的缘由 徐建芳/76

□景苏札记

游惠州汤泉 刘清泉/78

□苏学动态

苏东坡税收思想征文启事 秘书处/80
全国第22届苏轼学术会议召开 陈 望/80

推动优秀传统文化创造性转化、创新性发展 ——全国第 22 届苏轼学术会议纪实

李公羽 海 滨

由中共海南省委宣传部、海南省社会科学界联合会指导，海南省国际文化交流中心、中国苏轼研究学会、海南大学主办的“第 3 届东坡居僑文化思想研讨会暨全国第 22 届苏轼学术会议”，2018 年 4 月 20~22 日在海南大学召开。

海南建设自由贸易试验区和自由贸易港的重大消息，为海南发展带来了新的重大历史机遇，也使海内外关注海南发展、热爱东坡文化的专家学者，开始从新时代、新角度和新高度认真研讨东坡文化所代表的中华文化独一无二的理念、智慧、气度和神韵，结合国际旅游岛建设和海南新的发展机遇，通过此次会议，认真研讨苏学的社会意义和时代价值。

与会专家和媒体评价：此次学术会议，是海南宣布建设自贸区、自贸港之后第一场苏学研究盛宴，是多角度、多层次、多领域研究苏轼文化的高端学术交流，是国内第一次正式提出苏学体系建构的专业学术会议，是海南建设自由贸易区、促进传统文化消费升级的重要结构性板块，也将是苏学体系在构建人类命运共同体发展进程中，促进国际文化交流互鉴的强大内生动能。

一、主要目标：以丰硕的学术研究成果推动中国苏学研究创新性发展

来自中国人民大学、四川大学、武汉大学、中山大学、吉林大学、西南大学和台湾辅英科技大学、铭传大学、东华大学等高校，中国社会科学院、中华书局、眉山三苏文化研究院等机构，以及苏轼遗址地的 100 多位学者出席会议。两岸三地代表们提交会议论文入选 103 篇，约 150 万字，涉及新时代“苏学”体系构建、东坡贬谪海南研究、东坡思想人格研究、东坡文学与艺术研究等多方面。中国苏轼研究学会会长周裕锴教授、海南大学副校长王崇敏教授出席会议，并在开幕式致辞，海南省社会科学界联合会副主席、省社科院副院长祁亚辉，海南省国际文化交流中心副主任符福等出席开幕式。中国人民大学古典文学教研室主任、博士

生导师、中国苏轼研究学会副会长冷成金教授，海南省新闻工作者协会副主席、海南省苏学研究学会筹委会主任李公羽等，分别主持大会学术交流。海南大学人文传播学院院长刘复生、中国苏轼研究学会秘书长方永江分别主持大会开幕式和闭幕式。

分专场以“苏学·人格”、“文化·思想”、“文学·艺术”等三个主题进行研讨，参会代表高谈阔论，各抒己见，在取得广泛共识的同时，对苏学研究的细部问题展开了具体而翔实讨论，充分体现了本次会议兼容并包、海纳百川的学术气派。

会议以十九大提出的“推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展”为宗旨，认真学习习近平总书记在庆祝海南建省办经济特区 30 周年大会上的重要讲话精神，从促进海南国际旅游岛建设与发展角度，确立了“东坡文化与文化城市——走向人类命运共同体”的主题，并且确定学术研究主要方向为：东坡居僑的文化意义、东坡生命实践与人格境界、东坡的哲学思想、东坡居僑“既成三书”研究、东坡文化与“一带一路”倡议、新时代“苏学”体系的确立与发展等。

会议代表进行为期两天的学术研讨交流。与会专家层次高，论文观点新颖，学术成果丰硕，对于提升海南学术文化研究水平、推动中国苏学研究发展意义重大。

此次会议由海南大学人文传播学院、眉山市三苏文化研究院承办，海南省儋州文化研究会、海南省新闻界书画家协会、海南省苏学研究学会（筹）、海南省广告协会协办。

二、主要特点：苏学中蕴含的优秀传统基因是社会主义核心价值观的重要源泉

会议认为：苏学作为优秀传统文化的代表，是中华民族理念、智慧、气度和神韵的大磁场。全面、系统、完整、准确地加强苏学研究，将使我省在这一领域的学术研究，进入有组织、系统化、完整性、高质量的新阶段，对于增添海南学界、海南人民内心深处的自信和自豪，

对于使我省彰显国际旅游品牌中的文化内涵,具有重要意义。

(一) 密切结合海南发展实际, 确认苏学是海南历史文化的高峰

以“壮士断腕”的决心防止房地产经济野蛮生长, 不能成为房地产的“加工厂”, 必须亮出海南文化品牌, 使丰厚深邃的传统文化和优美独特的自然环境, 成为海南新时代稳健持续发展的双翼。以东坡文化涵养海南文化自信, 全面推动以苏学为杰出代表的中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展, 是更好地提升海南文化品质, 建设美好新海南的重要举措。

苏东坡与幼子苏过, 在海南三年, 是苏学集大成时期, 也代表着海南历史文化的最高峰。东坡历史功业集中实现于居儋三年, 在父亲苏洵命题、胞弟苏辙协作下, 由东坡最终完成的哲学(经学)“三书”, 代表着苏学为人类思想文明史作出的重大贡献, 是国际社会高度认可东坡文化的主要依据。

(二) 强调东坡顽强意志与乐观情怀是现代社会的青少年人生成长的楷模

东坡一生屡屡贬谪, 生活时常艰难困苦, 但东坡刻苦勤劳、坚忍不拔、越挫越勇, 而且成就越大, 情趣越多。东坡家庭生活也十分不幸, 父母妻儿相继辞世。岭海期间, 生活和生存质量越来越差。居儋三年, 只有小儿苏过陪伴, 物质生活也极度匮乏。他并不幸福, 但很快乐。

现实社会中, 有些智商很高的年轻人因为一次考试成绩不好, 或因为情爱心理受挫, 便痛不欲生, 寻死觅活, 这既是生命意志的缺失, 也是精神和文化层面的迷失。“只因未读苏东坡。”对比一下东坡“三年京察”、“百年第一”的才华, 细数一下东坡不是在被贬的地方就是在被贬的路上的冤屈磨难, 了解一下东坡“食无肉、病无药、居无室、出无友、冬无炭、夏无寒泉”的六无窘境, 再读一下东坡那充满情趣、乐观豁达、气度磅礴、神韵无限的诗文, 就知道如何面对挫折、克服困难、适应环境, 如何磨炼意志、热爱生活。

(三) 提出苏学中蕴含的优秀传统基因是社会主义核心价值观的重要源泉与基本因素

新时代苏学传承与弘扬, 与创建文明城市、文明村镇、文明行业、文明单位等活动融合起来, 量化考核指标, 细化测评体系, 强化文化比重, 使苏学理念中充分体现优秀传统文化价值的精神特征、文化品质与道德情操, 在文明创建活动中传承、弘扬, 就可以充分发挥苏学的当代美育功能和现实教化作用, 以世代相传、

生动形象、家喻户晓、无处不在的苏学理念, 辅佐社会主义核心价值观的普及和涵养。

把苏学理念渗透到各种道德实践活动之中, 有利于更加形象生动地继承弘扬优秀传统文化, 推进公民道德建设工程, 涵养和践行社会主义核心价值观。

(四) 从人类命运共同体角度研究苏学的国际传播

2017年1月18日, 习近平在联合国日内瓦总部发表《共同构建人类命运共同体》的演讲, 他指出: “不同文明要取长补短、共同进步, 让文明交流互鉴成为推动人类社会进步的动力、维护世界和平的纽带。”中国人怎么看待世界、怎么看待生命, 中国人的价值观、世界观、人生观, 在苏学中有着非常深厚的历史资源, 有着极为丰富的生动阐述。而且这些资源和阐述, 已经越来越深刻地得到东西方国家和民族的认可与赞赏。

中国文化源远流长, 包罗万象, 诸子百家, 绵延不绝。千年苏学, 承前启后, 融汇了丰富、深刻、睿智、和谐的人类共同价值取向, 是中国在构建人类命运共同体倡议和进程中应当特别重视的优秀传统文化, 是民族传统文化中最深沉的精神追求与最深厚文化软实力的杰出代表, 集中反映着人类共同价值, 是人类命运共同体的底线价值。

(五) 充分发挥大学和媒体的作用, 深入研讨, 热情传播

此次会议, 由海南大学和省新闻工作者协会策划, 海南大学人文传播学院和省新闻界书画家协会等具体组织, 对中国古代哲学、文学等研究中存在的具有全局性的重大问题系统梳理, 广泛研讨, 以树立文化自信, 积极推进以中华优秀传统文化为基础的社会主义核心价值观建设, 促进中华优秀传统文化的对外传播。

大学和媒体共同承担着大众传播的使命, 此次会议在社会精神引领方面发挥了重要作用。几乎同步的新媒体推介, 会后包括央视网、人民网、新华网、中新网、旅游卫视和海南日报、海口日报等主流媒体在内的新闻传播, 影响广泛, 效果突出, 在民族精神引领方面发挥了重要作用。

(六) 学术会议高度重视文献研究, 充分体现遗产价值

文献考据类的论文占比较大, 标示着苏学作为学科的发展, 是从文献做起的, 有扎实的文献基础, 有深入的体系研究。经过前面30多年、21届苏轼学术会议的积累与传承, 本次会议不少论文视角更加独特, 学术研讨更有说

服力和影响力。如中华书局著名古籍版本学家刘尚荣老先生《老生常谈赤壁词》一文，旁征博引，史料严谨，论述细致，学者治学，为人风范，令人感慨。

（七）坚持传统文化研究与当代文化相适应、与现代社会相协调

中办国办《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》要求，对传统文化要创造性转化、创新性发展，不断赋予新的时代内涵和现代表达形式，使中华民族最基本的文化基因与当代文化相适应、与现代社会相协调。本次会议除主会场报告之外，又分设“苏学·人格”“文化·思想”“文学·艺术”三个分会场，其中第一二两个分会场的研讨，约2/3论文内容，都与当代文化紧密结合，与现代社会相协调。东坡故里眉山市三苏文化研究院提交的论文《东坡文化与社会主义核心价值观》，深入挖掘分析苏学所蕴含的中华优秀传统文化的精神实质，认真对照社会主义核心价值观，从两者融合度等角度阐发民族优秀文化的传承与发展。

（八）苏学研究既要协调现代社会，又不能庸俗化、低端化

苏学研究要坚持通俗化而不庸俗化，学术化而又大众化。弘扬中华优秀传统文化、面向大众，这是基本定位，但是学术性也不能弱化。紧密结合当代文化，协调现代社会，通俗化但不能庸俗化、低端化。专家们尽量以通俗的表达与深度的学术性相结合，既注重历史与当代，又立足前沿性和系统性。许多论文命题重大，而语言鲜活，有清新风气；有的题目切入点很小，但材料观点充实，内容生动，语言通俗，较好地实现了通俗性与学术性、大众化与学术化的统一。

（九）老中青兼顾，立足培养新秀、推崇创新

苏学研究似乎是老学者、老教授的事情，本次会议却吸引了许多年轻学者，以老学者的研讨和风范引导年轻学者，以青年才俊的研究和交流启发老学者，以学术探讨、人才后继为原则，着力保持传统苏学研究的旺盛生命力。

会议代表，年龄最大的82岁，徐州市苏轼文化研究会原副秘书长孟昭全；“70后”成为骨干，“80后”崭露头角；会议也选拔了在读研究生、本科生参与交流，数十名“90后”列席会议，接受熏陶。用专题学术平台把老中青研究者联合起来，传承创新任务，培养学术人才，这是会议主办方的初衷。这次东坡大会的主会场设在海南大学，两次主场报告18位学者的平均年龄43岁，是37年间22届年会中最小

的，并且有可能是国内同类学术会议中平均年龄最小的，使会议始终洋溢着初唐四杰身上那种郁郁勃兴的朝气，喷薄而出，势不可当。

（十）东坡在儋州完成的三部重要哲学著作全面进入学界视野

居儋三年，东坡完成了他一生最为重视的著作：《东坡书传》《东坡易传》《论语说》。东坡“三书”在人类思想文明史上地位极为重要，但近千年来，“三书”研究几近空白，特别是《论语说》，被查禁后原版失传，后人从其他大量著作的引用中重新集录汇总。此次会议策划之初，就明确提出“以‘即成三书’为代表的东坡居儋文化意义”作为重要选题。42岁的暨南大学文学院副教授程刚，作题为《从“一爻为主”到“卦合爻别”——苏轼对于王弼卦义产生模式的继承与发展》的学术交流，专题研究东坡在儋州完成的《东坡易传》，学界罕有。47岁的山东省聊城大学政治与公共管理学院教授、副院长，提供了惟一研究《论语说》的论文：《苏轼〈论语说〉的诠释特色》。本次会议对“即成三书”全面展开研究，形成苏学研究的新局面。

（十一）民俗文化 with 东坡文化各有千秋互为补充

许多国际著名旅游胜地，除去拥有阳光、海水、沙滩之外，也有一些民俗文化。夏威夷最有代表性的文化形式是草裙舞；旅游资源丰富的马达加斯加，典型的风俗是“牛崇拜”，还有每四年一次把祖宗遗体从祖坟中请出，翻尸换衣的风俗。作为国际旅游岛，海南在阳光、海水、沙滩的特质之外，也有自己的丰富多彩的民俗文化形式：儋州调声、临高人偶戏等。这些民俗文化代表着海南文化的深度、广度和厚度；以东坡文化为核心的苏学，作为雅文化，则代表着海南文化的高度，它是中国传统士大夫人格的最高境界，是中国儒、释、道文化融合发展的精髓，是中华优秀传统文化的鲜活样本，苏东坡则是国际社会崇拜景仰的思想、科技、文化领域的伟大英雄。

（十二）学术争鸣，各抒己见，良好的研讨气氛贯穿始终

会议主会场交流和分会场研讨，不时出现浇浇冷水、唱唱反调的情形，这也是必不可少的学术理性镇静剂。贵州省凯里学院人文学院杨松冀副教授，以《“崇苏热”中的“冷批评”——朱熹苏轼论的文化学考察》为题作主会场学术交流，在评析历史上曾有过的“崇苏热”的同时，对当代“崇苏热”现象存在的问题也作了冷静、深刻的剖析。关于“中华苏学文化”是否应当包括苏姓家族的姓氏文化，会议产生

的辩论也颇有意义。

建立中国特色的思想体系、学术体系和话语体系，需要学术争鸣。关注学术界和社会都高度关注的话题，不同的学派、不同的学术观点之间能够形成争鸣，这是学界的重要使命和发展方向，也是苏学旺盛生命力的保障。

（十三）确认“苏学”不是“苏轼之学”，是更完整丰富的学术体系

苏学研究专家曾涛先生在论文《从〈三苏文化大辞典〉的编纂看当代“苏学”的任务》中指出：“苏学”并非单指苏轼，而是包括三苏等；主要并非指文学，而是包括经学等。新时代苏学研究，完全突破了传统苏学的研究范围，对“三苏研究”的研究等三苏文化遗产的所有方面，在传统苏学之外开辟了诸多新的研究领域，极大地拓宽了苏学研究的范围。

不约而同：徐州市苏轼文化研究会原副秘书长孟昭全提供了专著《中华苏学发展学探索报告》；黄冈市东坡文化研究会会长涂普生提出并论证了“苏学发展学”；徐州市教育教学研究室特技教师徐新民以《苏学溯源》为题，提出“新时代苏学体系建构，势在必行”。福建省政协研究室主任编辑戎章榕，作了题为《关于创立新时代“苏学”的若干思考》的发言。多位专家从不同角度，强调新时代要开创“苏学”研究的新局面。

（十四）以文学地理学的深入研究，推动文化与旅游相结合

近年来学界以文学地理学的角度，研究有关文学和文学家的历史遗迹之关系。本次会议也有专家学者结合“东坡地图”中的历史地理遗存，阐述苏学的文化旅游价值。山东省诸城市超然台管理处主任乔云峰《论诸城苏轼文化符号及其价值》，海南大学贺黎明《2014年重修儋州东坡书院始末纪略》，湖北黄冈职业技术学院副教授胡燕《简论东坡文化与黄州旅游》等论文，以文学地理学的全新视野，从地域的角度研究苏学，以苏学的传承推介地域，使苏学的文化符号与地方经济社会文化发展融为一体，形成新时代文化和旅游密切结合、相互促进的理论指导。

三、主要观点：千年苏学为海南争创新时代中国特色社会主义生动范例奠定文化基石

四川大学文学与新闻学院教授、博士生导师，中国苏轼研究学会会长周裕锴先生在开幕式致辞，他指出，921年前，苏轼作为宋代文化的第一巨子踏上海南岛，安居儋州。这是东坡之幸事，也是海南之幸事，更是我中华文化之幸事！所谓东坡之幸事，在于东坡的履历中

增添了一份“江海寄余生”的传奇色彩，增添了一份“海南万里真吾乡”的豁达从容，增添了一份无往不适、自信不疑的人生气度。所谓海南之幸事，在于海南从此描绘了自己禅意山水的诗意图景，锻炼出了海纳百川的独特文化品格。所谓中华文化之幸事，在于中华文化从此多了一份自强不息、超然洒脱的文化记忆，多了一份不弃边远、无远弗届的豪迈气象。

中国人民大学古典文学教研室主任、博士生导师，中国苏轼研究学会副会长冷成金先生认为，东坡先生居儋三年，达到了中国传统士大夫人格的最高境界，将中国儒、释、道文化的精髓发挥到了顶峰，为我们弘扬中华优秀传统文化树立了鲜活的样本。中华民族历史上，惟一由所谓的蛮夷之地、孤悬海外之地产生的文化，又反哺中原、影响世界这样一个现象，只有东坡文化，也就是海南文化。千百年来，无可比拟。海南是世界少有的既有优美自然环境，又有丰厚人文资源的国际旅游目的地。苏学是海南文化的千年高峰，是中华优秀传统文化的杰出代表。

海南师范大学文学院原院长、教授、博士生导师，宋文学研究专家阮忠先生指出，苏学研究对于海南以及儋州，意义非同小可。东坡说自己的平生功业“黄州、惠州、儋州”，最后落点是儋州。虽然这话中有牢骚和悲愤，但儋州是东坡创作和学术研究的归宿地。他最后的创作高峰在儋州，学术思想集大成在海南。海南学者应有当然的责任，对东坡研究下更大的力气。目前有两个方面还做得不够。一是海南学者对东坡的研究是散兵游勇式的，没有集中力量，没有形成有效的研究团队，有组织、有计划地进行研究。二是此前举办的东坡文化活动及相关活动，更多地重在表现形式，也没有有意识地与国际旅游岛建设与发展，与旅游产业紧密结合起来。海南应当是东坡研究的重镇，而从东坡研究扩展到苏学研究，有助于审视东坡父子及其他人的相互关联，从而使东坡研究更有学术的、生活的厚度。从这个角度说，海南成立苏学研究学会，全面加强苏学研究，推进国际旅游岛建设，为自贸岛建设与发展增添文化板块的结构，的确是具有重要意义的。

海南省新闻工作者协会副主席、海南大学新闻与传播专业硕士研究生导师李公羽先生在主持第一场学术报告研讨时说，东坡是中国11世纪的“新海南人”。他宣称“我本儋耳人，寄生西蜀州”、“海南万里真吾乡”、“我是玉堂仙，谪来海南村”。苏学研究弘扬，与海南开放发展，关系密切，意义重大。以东坡文

化为基础、以三苏文化为主体的苏学，是国际旅游岛建设的核心价值，是海南走向世界的特殊名片，是参与构建人类命运共同体的“海南话语”。党中央国务院《关于支持海南全面深化改革开放的指导意见》提出“推动文化和旅游融合发展”“促进传统文化消费升级”。海南建设自由贸易区，苏学成为促进传统文化消费升级供给侧的重要结构性板块。

会议倡议全面推动以苏学为杰出代表的中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展，为海南全面深化改革开放，在构建人类命运共同体进程中促进民心相通、人文交流、文明互鉴作出贡献。会议提出，要充分认识苏学在涵养社会主义核心价值观，促进社会和谐和精神文明建设，培养与坚守执政理念、民生情怀、信念意志，树立正确的世界观、幸福观、价值观等方面的特殊意义与重要作用。千年苏学，集中展示着中华优秀传统文化传承发展的三个方面主要内容：核心思想理念、中华传统美德和中华人文精神。我们传承苏学，弘扬苏学，需要从东坡文化所含蕴的民族优秀传统文化中汲取养分，坚定信念，增强自信。这种传承和弘扬，在建设自由贸易区和自由贸易港的进程中，显得更加必要。千年苏学，将为海南争创新时代中国特色社会主义生动范例奠定文化基石，使海南这一展示中国风范、中国气派、中国形象的靓丽名片，增添无与伦比的文化品质。

四、主要建议：充分发挥苏学的美育功能和现实教化作用

本次会议，紧密结合海南建设国际旅游岛和自由贸易区的发展实际，按照“使中华民族最基本的文化基因与当代文化相适应、与现代社会相协调”的总要求，提出了不少建议。

（一）弘扬苏学超功利人格境界的世界观、人生观和价值观

中华优秀传统文化的支柱和灵魂，是民族精神。苏学中蕴含的丰富的传统文化、爱国主义、民族精神、道德情操、意志理念、情趣情怀、家风家训、价值观念等，都是民族优秀传统文化的精髓，是社会主义核心价值观的本源和本质，也都是我们今天全面加强精神文明建设的应有之义。在文明创建活动中，充分发挥苏学的美育功能和现实教化作用，以世代相传、生动形象、家喻户晓、无处不在的苏学理念，辅佐社会主义核心价值观的普及和涵养，意义重大，作用不可低估。

（二）在全体党员和广大学生中开展东坡意志与情怀的教育

苏学是生命过程中自我超越的哲学，把消极的痛苦压力转化为积极的现实存在，今天有

着特别强烈的现实意义。东坡被一贬再贬，谪居岭海，对世界本质、人与客观世界关系等总的看法和根本观点，仍在不断更新、不断完善、不断优化。他逐步调整自己的心态，在越来越艰难的环境中，自觉地超越自我，积极地创新生命哲学，形成貌似“平淡”，实则“淡泊”的完善人格，最终形成具有超功利人格境界的世界观、人生观和价值观。

一些党员干部中，一些青年学生中，不断出现为困难和逆境所屈服的痛心事例。以东坡困难越大、挫折越多，则意志越坚强，生活越快乐，成果越丰富的实例，教育党员，激励学子，把“一蓑烟雨”走成“清风徐来”。

（三）在宣传文化系统、党校系统广泛开展苏学教育

海南省苏学研究学会（筹）汇集整理了习近平同志引用三苏诗文名句 30 多条，主要是治国理政、改革思维、以民为本和清正廉洁方面。从宣传思想文化系统开始，跟着总书记学苏典，普及苏学知识，带动全社会学习、传承和弘扬东坡精神；在党校特别是市县党校系统，多种科目教育教学都应结合苏学研究，通过传承苏学，增加基层党员干部队伍的责任意识、改革意识、民本意识和创新意识。

（四）建设一批苏学文化旅游基础设施

以文学地理学的全新视野，从地域的角度研究苏学，以苏学的传承推介地域，使苏学的文化符号与地方经济社会文化发展融为一体，形成新时代文化和旅游密切结合、相互促进的理论指导。

专家学者们考察了儋州东坡书院等历史文化景区。920 年前，东坡从澄迈登陆，后由海口、澄迈、临高抵达昌化，以“我行西北隅，如度月半弓”等诗词名作，描述了一路风光。居儋三年之后，再沿途北返。沿线四市联合，结合东坡足迹与诗文，设计实施“东坡之旅”体验项目，邀请世界各地游客，尽揽海口、澄迈、临高、儋州的文化东坡风采。这才是真正意义上的文化旅游，真正的“诗与远方”，也是党中央国务院支持海南全面深化改革开放的指导意见中要求“推动文化和旅游融合发展”，“促进传统文化消费升级”的具体落实，是海南旅游资源供给侧结构性改革的重要内容。

李公羽，原海南广播电视总台副台长，海南大学新闻与传播专业硕士生导师；海滨，海南大学人文传播学院教授。

老生常谈赤壁词

刘尚荣

内容提要 有关苏轼《念奴娇·赤壁怀古》的异文断句，众说纷纭，各执己见，百家争鸣，见仁见智，吾不置评。今老生常谈者，乃该词之遣词造句，多见重复；绘景叙事，穿越时空；其简体字文本，竟至重韵，是不得不聚而论之。

关键词 《念奴娇·赤壁怀古》 重字 重韵 时空穿越

苏轼《念奴娇·赤壁怀古》，被公认为豪放词的代表作。宋代胡仔《苕溪渔隐丛话前集》卷五十九称之为“语意高妙，真古今绝唱。”明代杨慎在《草堂诗余》卷四批点中赞扬道：“东坡此词，感慨悲壮，雄伟高卓，词中之史也。”清代彭孙遹《词藻》辩云：“苏东坡‘大江东去’词，有‘铜将军、铁绰板’之讥……然仆谓东坡词自有横槊气概，固是英雄本色。”诸家所评甚是，吾无异说。有关此词异文断句，众说纷纭，各执己见，百家争鸣，见仁见智，吾不置评。今老生常谈者，乃该词之遣词造句，多见重复；绘景叙事，穿越时空；其简体字文本，竟至重韵，是不得不聚而论之。

先看遣词造句。这篇“百字令”中实际有效使用的汉字，却仅有九十一个，盖因：

“江”字三见：“大江东去”；“江山如画”；“一樽还酹江月”。

“人”字三见：“千古风流人物”；“人道是”；“人生如梦”。

“国”字两见：“三国周郎赤壁”；“故国神游”。

“生”字两见：“早生华髮”；“人生如梦”。

“故”字两见：“故垒西边”；“故国神游”。

“如”字两见：“江山如画”；“人生如

梦”。

“千”字两见：“千古风流人物”；“卷起千堆雪”。

此词多异文。傅干《注坡词》及曾慥辑《东坡长短句》“人生如梦”作“人间”，则“生”字不重。元延祐刊本注：“三国一作当日。”（按此“一作”出自宋代曾季狸《艇斋诗话》）苟如此则“当日周郎赤壁”又将与“遥想公瑾当年”重“当”字矣。

宋代俞文豹《吹剑续录》对此有评云：“‘大江东去’词，三江、三人、二国、二生、二故、二如、二千字，以东坡则可，他人故不可。然语意到处，他字不可代，虽重无害也。今人看人文字，未论其大体如何，先且指点文字。”言之有理又稍显片面。按同一首词中，有意或无意的重复用字，属于填词技巧，显示功力。“以东坡则可，他人故不可”，就太霸道了。“语义到处，他字不可代”，亦未必然也，且如宋版东坡词原作“人间如梦”，流传久远；而宋拓《成都西楼帖》（有清人影印本）所收东坡醉草该词石刻作“人生如梦”。“人生”似就个人生活而叹，“人间”则就社会万事而论：皆切合“怀古”的主旨，两者难分伯仲。要之用字重复乃东坡赤壁词一大特色，意味深浅，有待研讨。

此词造句，也有语意相同、辞义相近者，试举三例：

“大江东去”；“一江还酹江月”。首尾呼应，两“江”实为一江，意象同为流经黄州之长江也。

“千古风流人物”；“一时多少豪杰”。“千古”与“一时”相对应，而“风流人

物”与“豪杰”却是同义词。按照《现代汉语词典》的解释,“风流人物”指有功绩而又有文采的、英俊杰出的人物;“豪杰”亦指有才能的人。总而言之,两者相通,皆谓建立奇功的英雄才俊。

“三国周郎赤壁”;“遥想公瑾当年”。查《三国志·吴书·周瑜传》:周瑜字公瑾。建安三年,孙策与周瑜分别纳大乔和小乔为妻。“瑜时年二十四,吴中皆呼为周郎”。然则“周郎”与“公瑾”同为一人,即周瑜也。后人为避免词语重复,《词综》曾据《容斋随笔》所载黄山谷手书本,改“周郎”为“孙吴”。清人先著《词洁》卷四批云:“至于赤壁之役,应属‘周郎’,‘孙吴’二字,反失之泛。”吾从其说。黄山谷忘改《念奴娇》字句词律,除“强虏”改作“檣櫓”尚可商榷外,其余所改均不可取。

令人称奇的是,历代读者面对苏轼遣词造句的颇多重复,却无一人谓之文笔拙劣,反倒赞赏有加。盖因此种重复不碍怀古豪情之抒发也。可以避重的尝试并不成功,上述“孙吴”便是典型一例。

再看“赤壁怀古”词的景物描写与史实概述,真可谓充满遐想。

首先,“乱石穿空,惊涛拍岸,卷起千堆雪”,此景惟白昼可见,入夜则昏暗模糊难以辨识。然而“一樽还酹江月”纯属夜景,白昼岂可见江月?前后始终,昼夜交替,是非即见之景,变幻无常。

其次,“卷起千堆雪”的波涛汹涌的江面上,极难见到一轮完整明月的倒影,仅可见摇曳白光而已;“江月”意象约可见于相对平缓的水面中。

再次,“乱石穿空,惊涛拍岸,卷起千堆雪”形容的是:高峰耸立,直插云霄;惊涛骇浪,汹涌澎湃。这样的壮丽景色,在“故垒西边人道是”的黄州赤鼻山下不可见,即便在实际发生赤壁之战的今湖北省赤壁市(原嘉鱼县),亦难觅其踪。这两处虽有连绵起伏的山丘,却不“穿空”或“崩云”;江

面有浪也不是“千堆雪”。试想果真有惊涛汹涌的“千堆雪”,则非但惯于陆战的曹操北军望而生畏,那擅长水战的周郎水师,恐怕也难行舟打仗、施展拳脚了。因此我常怀疑,苏轼是否将其嘉祐四年初发嘉州、穿越三峡、江行适楚时的所见所闻,实为瞿塘峡与巫峡特有的奇丽壮美的景致,移植到黄州了,借以佐助赤壁怀古的声威。倘能参照杜甫等大诗人歌颂瞿塘的佳什,酈道元《水经注》记述巫峡的篇章,便可知吾言不谬也。可见东坡写景,空间穿越。

最显而易见的穿越,表现在“遥想公瑾当年,小乔初嫁了,雄姿英发。羽扇纶巾谈笑间,狂虏灰飞烟灭”。这五句或即杨慎所谓“词中之史”。赤壁之战主角周瑜登场亮相,“雄姿英发”;其不朽功绩也浓缩为“狂虏灰飞烟灭”六字,精彩洗练。惜乎记事未尊史实。如前所述,“小乔初嫁”周郎,时在建安三年,公元198年;而赤壁之战发生在建安十三年,公元208年。期间相隔了整十年,事见《三国志·周瑜传》。“小乔初嫁”时,公瑾24岁;“狂虏灰飞烟灭”时,公瑾34岁,料其儿女亦非襁褓矣。或者依然“雄姿英发”,帅气潇洒,但小乔绝非“初嫁”也。先后十年的史实捏合在一起,可见东坡纪事,时间穿越。

实话实说,东坡写景叙事,虽穿越时空,读者却不觉其荒谬错乱。这首词是以遐想的赤壁之战古战场为大背景,将三峡壮丽景色移做铺垫,拿十年前一桩美事暂做烘托,赞“江山如画”,歌周郎伟业,发思古幽情,叹“人生如梦”。诗人自比周郎,渴望建功立业,无奈遭贬失意,遂有了追求的苦闷,但并不颓废的感伤。“一樽还酹江月”,豪情满怀,寄托着东山再起的希望。

最后讨论重韵。这将涉及今版古籍中繁简字体转换的话题。“重韵”是指古典格律诗或一般按词牌填写的词作中,用同一个字,两次或两次以上重复押韵。重韵乃诗家大忌。

首先必须声明,苏东坡《念奴娇》原作,

繁体字文本中根本就不存在重韵。“雄姿英發”，“早生華髮”。“發”与“髮”，字形迥异，词义有别，惟其音训相同，皆为“方伐切”，入声字，同属《广韵》中的“月”韵，故可叶韵。以其字形、字义互不相干，故不重韵，属正常押韵。

但在如今通行的简体字文本中，无论中学教材，抑或多不胜数的苏轼词选乃至宋词选本中，“雄姿英发”与“早生华发”，两个“发”字，字义有别；字音相同均为fa，声调微异，“英发”阴平，“华发”去声。因其均出现在句尾韵脚处，自可叶韵；但其字形同为“发”，则是两次用“发”押韵，遂为重韵。

由此可知，今之重韵，显然并非苏轼的疏误，而是当今使用简体字惹的祸。简体字《念奴娇》的重韵，属于今人厚诬东坡，强加给东坡的陋误。这极不应该、更不合理，必须纠正。况且《全宋词》中步韵追和东坡《念奴娇》的词章约有二十首，元明清以来追和苏轼“赤壁怀古”词者，不计其数。倘纵容两个“发”字重韵现象置之不理，则诸多《念奴娇》词将不词，词调可废矣。

其实要避免简体字文本《念奴娇》的重韵，并非难事。想当年我的恩师王力（了一）先生，在“古代汉语”讲义和后来正式在中华书局出版的《古代汉语》《诗词格律》等书中，援引该词时，于“雄姿英發”句，使用简体字形的“发”；而于“早生华髮”句，则保留了繁体字形的“髮”。这样一来“雄姿英发”和“早生华髮”并立无碍，互不相扰，也不再重韵。后来我在中华书局担当责任编辑出版的《全宋词》简体横排增订本中，遵从恩师，依样画葫芦，保留繁体字形“髮”，则“雄姿英发”和“早生华髮”避免了重韵，参见中华书局1999年《全宋词》新一版363页。又经刘尚荣校证的《苏轼词集》，上海古籍出版社2017年版第35~36页，作同样处理，特别保留了繁体字形“髮”。我曾屡次在苏学研讨会上，在相关

论文的举证时，皆固执己见，大声呼吁在简体字文本《念奴娇》中，务必保留繁体字形“髮”。我至今仍以为，为避免重韵，这是最正确，也是唯一可行的最佳处理方案。

出乎意料的是最佳方案执行中屡屡受阻，今以自身为例。话说20世纪末，我应邀为中华书局新开辟的中学语文教学参考课题，撰写《东坡“念奴娇”详解》，坚持使用“髮”字，于是“雄姿英发”与“早生华髮”避免了重韵，甚为得意。岂料书出版后，竟招致众口一词的口诛笔伐：有教师不认识“髮”为何字，而学生直指“髮”为错别字，批评书局新书编校质量下滑。吓得小编在该书重印时，忙不迭的“纠正疏误”，将“华髮”又改为“华发”。老夫气不忿儿，遂终止合作，不再为之撰稿。2004年，我与孔凡礼合撰《苏轼诗词选》，理所当然选收了《念奴娇·赤壁怀古》，在手稿及自行处理的校样上，均作“早生华髮”，还特加旁批云：“此处必须保留一个繁体字形，使用‘髮’字。”按照常规，新书出版须经三校三审，《苏轼诗词选》概莫能外。我不知运行到那道程序，在哪个环节出现变故，待该书正式出版并编入“古典诗词名家”丛书时，居然还是“华发”，从而又与“英发”重韵了。后来改出插图版，编入“古典诗词坊”，未通知作者修订，遂令“雄姿英发”与“早生华发”之重韵延误至今。于是我只能借晏殊名句以自嘲：“无可奈何花落去，似曾相识燕归来。”

学术问题的是与非，不能少数服从多数。真理有时掌握在少数人手里。老夫再次呼吁，简体字文本的《念奴娇·赤壁怀古》，“早生华髮”句，恳请保留那个繁体字“髮”。即便令中学生多认一个繁体字“髮”，也不至于增加学习负担，何乐而不为？但求别再让大文豪苏东坡为今人强用简体字而承担“重韵”的骂名了。

刘尚荣，中华书局编审、中国苏轼研究学会顾问。

从苏轼的灾害应对看其人本思想情怀

杨胜宽

内容提要 苏轼在地方为官,以黄州贬谪为界,分为前后两个时期。在其八任知州的主政地方生涯中,经历了多次重大自然灾害。徐州护城抗洪、杭州救灾防灾,成为其灾害应对工作的最大亮点,也是后世人们耳熟能详的成功经典案例。在历次灾害应对中,苏轼所采取的有效策略与行动,所体现的人本思想情怀,是值得我们借鉴学习的有益启示。

关键词 苏轼 灾害应对 徐州护城防洪 浙西灾伤 人本思想情怀

苏轼一生,在多地任职,除担任凤翔签判、开封府推官、杭州通判这些职务外,还先后担任过密州、徐州、湖州、登州、杭州、颍州、扬州、定州等地的地方行政主官——知州。虽然每一地的任职久暂不同,但无论时间长短,他都尽其所能,为地方做实事,为当地百姓着想。在宋代人类抵御自然灾害能力相对较弱、且灾害频发的历史条件下,当自然灾害降临之时,地方主官怎样积极应对灾害,在应对灾害中怎样对待因受灾而生命财产受到损害的普通百姓,不仅直接影响到能否把灾害的损失降到最低,更能体现一个官员对地方百姓的基本态度与思想感情。从苏轼在多地应对自然灾害的实际情况看,他不仅在灾害面前敢于担当,积极应对,而且始终把百姓生命财产放在心中头等重要位置,千方百计,甘冒风险,努力减轻灾害造成的损失,其中不乏采取一些冒天下之大不韪的“险招”来为民请命,争取救济,这在古代地方官吏中,是不多见的,充分体现了其对灾民深厚的人本思想情怀,至今依然有值得我们学习借鉴的现实意义。

一、从杭州到徐州:苏轼前期仕途中经历的重大灾害及应对行动

苏轼在地方任职遭遇灾害,载于文献者最

早可以追溯到其作凤翔签判时。根据其作于嘉祐七年(1062)的《凤翔太白山祈雨祝文》和作于嘉祐八年(1063)《祷雨蟠溪祝文》所言,凤翔当地接连两年遭遇大旱,他曾在太白山、蟠溪等地多次求雨,希望缓解旱情,解民之困。据其《太白山神》及《告封太白山明应公祝文》,头年冬春连旱,情势严重。祈雨之后,太白山神灵应公非常体恤民情,竟马上应验,“大雨二日,岁大熟。”^{(1) 2307}次年又是干旱,其《祷雨蟠溪祝文》云:“岁秋矣,物之几成者,待雨而已。穗者已秀,待雨而实,三日不雨,则穗者不实矣。莢者已孕,待雨而秀。五日不雨,则莢者不秀矣。野有余土,室有闲民,待雨而耕且种。七日不雨,则余土不耕,闲民不种矣。穗者不实,莢者不秀,余土不耕,而闲民不种,则守土之臣,将有不任职之诛,而山川鬼神,将乏其祀。……公之仁且勇,计其神灵无所不能为也。吏民既以雨望公,公亦当任其责。”^{(1) 1913}把一篇求神降雨的祈文,写得入理入情,像是与神对话,不仅表明祈求之意,同时强调蟠溪之神姜太公,有义务有责任满足老百姓希望有个好收成的愿望。苏轼说出此番道理,更能体现其忧虑民生的亲切情怀。

自神宗熙宁四年(1071)十一月起,苏轼到任杭州通判。熙宁六七年间(1073~1074),杭州出现严重旱灾、蝗灾。他亲自到各地了解旱情、蝗灾,组织赈济灾民饥荒的活动。其《祈雨吴山祝文》言及杭州水旱之灾交替相仍情况云:“杭之为邦,山泽相半。十日之雨则病水,一月不雨则病旱。故水旱之请,黥神为甚。今者止雨之祷,未能踰月,又以旱告矣。吏以不得为愧,神以不倦为德。愿终其赐,俾克有秋。”^{(1) 1914}由于才经历了水灾之害,又遇旱情之苦,他不得不反复祈求神灵,不要厌烦和倦怠,为了一方百姓秋季有个好收成,不吝其赐。他甚至向乐于行善的观音菩萨祷告:“我大菩萨,为世导师。救危难于三途,化清凉于五浊。比

者官吏不德，刑政失中。故此骄阳，害我天物。……伏愿江海贡润，龙天会朝，布三日之霖，适副一邦之望。”^{(1) 1935}认为天灾乃是“官吏不德，刑政失中”造成的，是上天的警示与惩罚。但菩萨应该怜悯无辜的百姓，普降甘霖。而与旱情相伴而来的，又是非常严重的蝗灾。苏轼在《上韩丞相论灾伤手实书》中描述其严重程度：“自入境，见民以蒿蔓裹蝗虫而瘞之道左，累累相望者，二百余里，捕杀之数，闻于官者几三万斛。然吏皆言蝗不为灾，甚者或言为民除草。使蝗果为民除草，民将祝而来之，岂忍杀乎？轼近在钱塘，见飞蝗自西北来，声乱浙江之涛，上翳日月，下掩草木，遇其所落，弥望萧然。”^{(1) 1935~1936}在这篇写给宰相韩琦的书信中，苏轼不仅全面报告了杭州一带的严重灾情，而且还表达了对一些地方官员不顾百姓死活，为了一己之私，刻意隐瞒灾情、甚至以灾为喜行为的强烈愤怒，希望宰相韩琦能够体恤民情，缓行田均输、青苗、手实等新法，减免部分民众赋税，救民于倒悬。言辞之间，充满了为民请命、同情灾民的真挚情怀。从熙宁六年十一月至次年春，苏轼受命一直在润州、常州各地捕蝗賑饥，其《捕蝗至浮云岭，山行疲茶，有怀子由二首》其一所谓“西来烟障塞空虚，洒遍秋田雨不如”云云者，可以想见当时旱情及蝗灾之严重程度。^{(2) 579}

在完成捕蝗賑饥任务回到杭州后不久，苏轼接到了调任密州知州的敕告，熙宁七年（1075）十一月到任。次年夏，密州旱灾、蝗灾相继盛行，由于饥民乏食，郡内盗贼横行，威胁到群众的生命财产安全。苏轼在密州任上，为祈雨，曾多次到常山祷告。其《祭常山祝文》之五云：“呜呼，旱蝗之为虐也，三年于兹矣。东南至于江海，西北被于河汉，饥谨疾疫，靡有遗矣。”^{(1) 1918}三年连续旱灾，不仅蝗害相半而来，而且盗贼同时横行，作为初次担任一州行政长官的苏轼，其压力之巨，忧民之急，可想而知。所以他数次前去祭祷常山之神，希望能够可怜一州百姓，其言切切：“哀我邦人，遭此凶旱。流殍之余，其命如发。而飞蝗流毒，遗种布野。使其变跃飞腾，则桑柘麦禾，举罹其灾，民其罔有孑遗。吏将获罪，神且乏祀。兹用慄慄危惧。”^{(1) 1917}又云：“比年以来，蝗旱相属。中民以上，举无岁蓄。量日计口，敛不待熟。秋田未终，引领新谷。如行远道，百日一宿。苟无舍馆，行旅夜哭。自秋不雨，霜露杀菽。黄糜黑黍，不满困簏。麦田未耕，狼顾相目。道之云远，饥肠谁续。”^{(1) 1918}其祷告神灵，如与面晤，深入浅出，入情

入理，意在感动山神，求有灵应，以解百姓遭灾之苦，言辞间洋溢着的是苏轼忧心如焚、念兹在兹的爱民护民情怀。

除了求神之外，他还向朝廷高官重臣求援。《上文侍中论强盗赏钱书》云：“轼备员偏州，民事甚简。但风俗武悍，特好强劫。加以比岁荐饥，椎剽之奸，殆无虚日。”希望文彦博能够向朝廷进言，不要扣减捕获盗贼的赏金，因为捕盗风险极大，弄不好要搭上性命；如果民众没有了合作捕盗的积极性，那么饥荒所迫，民不堪命，会产生什么后果，真是难以想象。^{(1) 1398}他也向友人滕甫致信，寻求支持：“东武今岁蝗灾尤甚，而官吏多方绳以微文，蠲放绝少。……已奏乞体量减放，仍已申闻去讫，或更得明公一言，尤幸也。”（《与滕达道尺牒六十八首》二）^{(1) 1475}而在直接向皇帝的奏章中，则深刻分析了盗贼产生的历史背景及捕盗效果不佳的复杂原因。他动情陈述道：“上不尽利，则民有以为生，苟有以为生，亦何苦而为盗！……今中民以下，举皆阙食，冒法而为盗则死，畏法而不盗则饥，饥寒之与弃市，均是死亡。而殍死之与忍饥，祸有迟速，相率为盗，正理之常。”（《论河北京东盗贼状》）^{(1) 754}如此看来，盗贼之起，不仅是天灾，还有人祸，而这造成人祸的最直接根源，乃在于朝廷与民争利，剥夺了老百姓生活的资源及生存的权力！这是多么大胆和尖锐的剖析与批评，把矛头直指皇帝及其所支持的变法主导者，需要多么大的勇气并冒多么大的政治风险，才敢上这样的奏章！为了密州百姓的生计，他宁可将个人进退得失置之度外，为他壮胆的，无疑是深植于其心底的民本思想情怀。

熙宁十年（1077）二月，苏轼到知徐州任。七月，黄河在澶州决口，巨大的河水于八月汹涌而至徐州城下，苏轼在这里主政，又组织了一场惊心动魄的抗洪护城之战。《宋史·苏轼传》载其抗洪筑城经过甚详：“河决曹村，泛于梁山泊，溢于南清河，汇于城下，涨不时泄，城将败，富民争出避水。轼曰：‘富民出，民皆动摇，吾谁与守？吾在是，水决不能败城。’驱使复入。轼诣武卫营，呼卒长曰：‘河将害城，事急矣，虽禁军且为我尽力。’卒长曰：‘太守犹不避涂潦，吾侪小人，当效命。’率其徒持畚鍤以出，筑东南长堤，首起戏马台，尾属于城。雨日夜不止，城不沉者三版。轼庐于其上，过家不入，使官吏分堵以守，卒全其城。”^{(3) 10808~10809}苏轼诗《河复·并叙》述及黄河决口造成徐州的严重水灾危及徐州城的真实情况：“熙宁十年秋，河决澶渊。注巨野，

入淮泗，自澶魏以北，皆绝流而济。楚大被其害，彭门城下水二丈八尺，七十余日不退。吏民疲于守御。”^{(2) 765} 苏辙《黄楼赋叙》则比较详细地记录了其兄苏轼在徐州抗洪护城的全过程：“熙宁十年秋七月乙丑，河决于澶渊，东流入巨野，北溢于济南，溢于泗。八月戊戌，水及彭城下，余兄子瞻适为彭城守。水未至，使民具畚鍤，畜土石，积刍茭，完室隙穴，以为水备。故水至而民不恐。自戊戌至九月戊申，水及城下二丈八尺，塞东西北门，水皆自城际山。雨昼夜不止，子瞻衣制屨屨，庐于城上，调急夫发禁卒以从事，令民无得窃出避水，以身帅之，与城存亡。故水大至而民不溃。”⁽¹⁾

^{334~335} 林语堂《苏东坡传》对于苏轼在徐州组织抗洪的策略时描写道：“这里不谈苏东坡的建筑和工程才华，只是表明他亲自参加一切工程计划。洪水眼看就要超过东南外墙了，他把墙基加厚，城墙增高，挡水的防御工事长九八七丈，高十丈，宽两丈。他需要几千名工人。他涉泥前进，直奔军营找卒长……这时候北方工事已做好，准备把洪水引入黄河故道，历史上黄河改道好多回了。洪水围城四十五天，十月十五日黄河回归故道，向东在海州附近入海，洪水开始退去。”^{(5) 131} 在数十天抗洪守城的整个过程中，苏轼不仅在洪水到达前做好充分防洪准备工作，而且镇定沉着，身先士卒，始终在最危险处亲自指挥督战。他还在特殊情况下做了所有常规与非常规的动员组织工作：阻止富民出城，是为了稳定人心，如果人群溃逃，抗洪守城就没有力量了；他亲临只有皇帝才可以调遣的禁军军营请求支援，靠军人的力量得以将护城堤修筑成功。他全盘考虑防洪护城过程建设，一方面加固加高城墙，防止洪水毁城，另一方面又组织力量在州城东南修筑巨大防洪堤坝，引导洪水回归黄河故道，从根本上解除徐州城的洪水威胁。徐州城能够不被洪水吞食，靠的是苏轼忠于职守的担当精神、超出常人的组织能力及其过人的聪明才智；他保护的不仅是一座重要古城，更重要的是为数众多的徐州生灵免遭涂炭。苏轼徐州抗洪获得成功，受到朝廷的褒奖，也成为其为官生涯中体现人本思想的最生动案例。

抗洪的工作结束不久，徐州又遭遇旱灾之苦。其《徐州祈雨青词》述之颇详：“河失故道，遗患及于东方；徐居下流，受害甲于他郡。田庐漂荡，父子流离。饥寒顿仆于沟坑，盗贼充盈于狂狱。人穷计迫，理极词危。望二麦之一登，救饥民于垂死。而天未悔祸，岁仍大荒。水未落而早已成，冬无雪而春不雨。烟尘蓬勃，

草木焦枯。今者麦已过期，获不偿种。禾未入土，忧及明年。”他甚至恳求神灵，如果有什么不恭而当惩罚，就惩罚自己一人，千万不要让百姓连带受过。^{(1) 1903} 表现出代民受罚的真心诚意与为民请命的可贵品格。

二、从杭州到定州：苏轼元祐时期主政地方经历的灾害及其应对行动

神宗元丰二年（1079）正月，苏轼由徐州知州改任湖州知州。到任不到半年，就发生了举世闻名的“乌台诗案”，被御史台吏员直接从官府逮捕入京，八月入狱。关押审问数月，十二月末，责授检校水部员外郎，充黄州团练副使，本州安置，不得签书公事。次年正月初，即由京启程，前往贬谪地。自元丰三年至元丰八年（1080~1085）的五年左右时间里，苏轼都是在贬谪的人生逆境中度过的，不得签书公事，实际上就是剥夺了其参与公事、参与公务活动的权力。在黄州谪居四年多后，朝廷改授其为汝州团练副使本州安置，不得签书公事。观其谢表中的一段话，可以略知他当时的生活境况及心理状态：“只影自怜，命寄江湖之上；惊魂未定，梦游縲绁之中。憔悴非人，章狂失志。妻孥之所窃笑，亲友至于绝交。疾病连年，人皆相传为已死；饥寒并日，臣亦自厌其余生。”^{(1) 656} 亲友绝交、自厌余生，似乎想死的心都有了，既不能独善其身，更不能兼济天下。

就在苏轼对前途和未来几近绝望之时，人生的转机突然之间又到来了。神宗于元丰八年（1085）三月驾崩，朝局正酝酿着巨大变化。年幼的哲宗赵煦即位，太皇太后高氏临朝称制。启用新法反对派人士，废除了神宗推行的各项变法措施。苏轼于十月被任命为登州知州，不数日即被召还入朝，由礼部郎中迁起居舍人，次年三月迁中书舍人，紧接着又升任翰林学士、知制诰，进入了元祐前期的朝廷核心权力层。直至元祐四年（1089），苏轼不堪忍受政敌环伺围攻，主动请求到地方任职。三月被朝廷委以杭州知州之职，开启了其元祐时期主政地方仕途的一个新阶段。

自元祐四年（1089）七月到任杭州至元祐六年（1091）八月调任颍州，苏轼在杭州主政只有两年。似乎天公有意考验这位久废不用的人本思想情怀浓郁的能吏，到任就遇到浙西地区的严重旱灾及由此爆发的饥荒与疫情。在上皇帝的奏章中，苏轼《乞赈济浙西七州状》反映了浙西七州受灾情况：“勘会浙西七州军，冬春积水，不种早稻，及五六月水退，方插晚

秧。又遭干旱，早晚俱损，高下并伤，民之艰食，无甚今岁。”^{(1) 849} 为了救灾赈饥，苏轼提出四条建议措施加以解决：一是来年上供钱粮，按照减半或减三分之一的额度缴纳，其余部分到丰收年份分两年缴清；二是各地常平仓暂停官方余粮，以平抑米价，降低小民的生活成本，他特别提及熙宁八年两浙饥谨，斗米市价二百钱，“人死大半，父老至今言之流涕。今来米斗已及九十，日长炎炎，其势未已，深可忧虑”；三是将上供钱款改为购买金银绸绢上交国库，以克服钱荒的矛盾；四是对贩卖私盐者严加惩处，以防群聚生乱。^{(1) 849~851} 据其次年所作《奏浙西灾伤第一状》叙述内容看，这些建议基本获得朝廷采纳，米价被有效调控下来，效果极为明显。熙宁年间的灾害，由于沈起、张靓等官吏处置失当，朝廷救灾付出了高出六倍的代价，却死亡五十余万人，出现“城郭萧条，田野丘墟”的惨象；而这次的灾情并不比那时轻，由于及时采取了上述措施，物价平稳，“遂无一人饿殍者”！这是多么具有说服力的生动对比，又是多么令人肃然起敬的为民情怀！

这次浙西救灾的经历让苏轼思考并寻找防灾的治本之策，于是，疏浚西湖，开通茅山、盐桥二河，使与运河相灌输，被提到了这位地方主官的为政议事日程上。它既能提高运河航运能力，又可以增强湖水、河水的农田灌溉能力，还能够使西湖成为官民游玩观赏的一大景观，是一举多得的重大民生工程。苏轼接受临濮县主簿苏坚的建议，经与仁和县知县黄僎实地踏勘，觉得完全可行。他还听取了一百多当地民众的意见：“西湖之利，上自运河，下及民田，亿万生聚，饮食所资，非止游观之美，而近年以来，堙塞几半，水面日减，茭封日滋，更二十年，无西湖矣。”（《申三省起开湖六条状》）^{(1) 869} 利害皎然，形势急迫，最终促使他下定了打通茅山河、盐桥河与运河、西湖之间相贯通的水利工程的决心。自元祐四年十月起，苏轼着力推动众多影响杭州城民众生计的开河浚湖水利工程。今天人们看到的西湖苏堤，就是当年苏轼组织疏浚西湖筑成的人工堤坝，是西湖上著名的观光景点。

元祐五年（1090）夏季，浙西数郡遭遇连日暴雨，引起太湖湖水泛滥，庄稼被淹，严重威胁着灾区百姓的生活。苏轼从七月到十一月，连上七道请求救济浙西灾伤的奏章，不厌其烦地陈述灾情的严重性，反映某些地方官员违心隐瞒灾情，不让朝廷了解真实全面的灾区情况，反复申说准备赈饥的紧迫性，冒着冲撞

朝廷、惹恼官场众怒的政治风险，为民疾呼。在连篇累牍的奏章中，苏轼一再强调要未雨绸缪，趁市价合理，尽量收购大米，储蓄在常平仓里，准备在出现饥荒时，用于赈济；如果等到饥荒凸显时再行动，不仅代价更高，而且可能措手不及。但朝廷和地方的不少官员却不以为然。他在《相度准备赈济第二状》中犀利指出：“今年灾伤，实倍去年。但官吏上下，皆不乐检放，讳言灾伤。只如近日秀州嘉兴县，因不受诉灾伤词状，致踏死四十余人。大率所在官吏，皆同此例。……若朝廷只据逐处申奏，及检放秋税分数，即无由尽见灾伤之实。又，臣轼切见转运、提刑司所奏灾伤，皆无迫切恳至之语，朝论必以臣为过当。然臣实见连年灾伤，父老皆言事势不减熙宁，民间有钱，尚因无米饿死四十万人，况今民间绝无见钱，若又无米，则流殍之灾，未易度量。”^{(1) 895} 他还上书宰相吕大防，批评当时官场上下讳言灾害的风气：“但恐世俗谄薄成风，揣所乐闻与所忌讳，不以仁人君子期左右，争言无灾，或言有灾而不甚，积众口之验，以惑聪明，此轼之所私忧过虑也。八月之末，秀州数千人诉风灾，吏以为法有诉水灾而无诉风灾，拒闭不纳。老幼相腾践死者十一人，方按其事。由此言之，吏不喜言灾者，盖十人而九，不可不察也。”

（《上吕仆射论浙西灾伤书》）^{(1) 1403} 官僚们拒绝受理灾民遭受风灾的投诉，居然拿法令作挡箭牌，不幸导致众多灾民践踏而死的次生悲剧发生，这是多么荒诞而令人震惊的现象！今天的人们阅读苏轼的这些奏章和书信，能够从字里行间明显感受到一个关心民众疾苦的地方官员的焦灼不安心境和溢于言表的愤怒情绪，他像一头孤立无援的困兽，正声嘶力竭地进行着一个人顽强的搏击。无怪乎林语堂在《苏东坡传》里对此时的苏轼要作这样的评价：“由七月开始，半年内他送了七道表状给太后和朝廷，举出实际的情况，要求朝廷采取行动。……七封信构成激动而不耐性的求救呼声。他不断叫嚣，朝中每一个人都恼火了。他的急性子不合中国作风。不少使臣在该地，他们一句话也不说。……他等于自掘政治坟墓嘛。”^{(5) 222} 苏轼为了不再重演熙宁八年数十万人饿死的悲剧，他不顾一切，即便押上自己的政治生命，也毫不在乎。

除了赈饥，他还高度重视汲取多水地区大灾之后必有大疫的经验教训，为了救治疫病患者，他从自己的薪俸中拿出钱来在杭州城里开设病坊，又派官员组织医者到城中分坊治病，防止疫情蔓延，救治灾后病患。周辉《清波别

志》云：“苏文忠公知杭州，以私帑金五十两助官缗，于城中置病坊一所，名安乐，以僧主之，三年医愈千人，与紫衣。后两浙漕臣申请乞自今管干病坊僧，三年满所医之数，赐紫衣及祠部牒一道，从之，仍改为安济坊。”^{〔6〕174}

《宋史·苏轼传》亦云：“（苏轼）既至杭，大旱，饥疫并作。轼请于朝，免本路上供米三之一，复得赐度僧牒，易米以救饥者。明年春，又减价粜常平米，多作饘粥药剂，遣使挟医分坊治病，活者甚众。轼曰：‘杭，水陆之会，疫死比他处常多。’乃哀羨缗得二千，复发橐中黄金五十两，以作病坊，稍畜钱粮待之。”^{〔3〕10812}

由此可以看出，苏轼在杭州的救灾行动，讲究早作准备，注重全盘谋划，多措并举，综合施策，其能够取得最大限度减少灾民伤亡的理想效果，绝非偶然。

更为难得的是，元祐七年（1092），苏轼已被任命为扬州知州，可他仍然执着地关注着浙西的灾情和灾区民众税负积欠严重的问题，五月十六日向皇帝上呈长篇奏章，陈述两浙、京西、淮南诸路由于连年灾害所形成的严重积欠，造成了大量家庭破产和民众死亡，希望朝廷引起重视，体恤解决。他说：“臣顷知杭州，又知颍州，今知扬州，亲见两浙、京西、淮南三路之民，皆为积欠所压，日就穷蹙，死亡过半。……臣每屏去吏卒，亲入村落，访问父老，皆有忧色。云：‘丰年不如凶年。天灾流行，民虽乏食，缩衣节口，犹可以生。若丰年举催积欠，胥徒在门，枷棒在身，则人户求死不得。’言讫，泪下。臣亦不觉流涕。……臣闻之孔子曰：‘苛政猛于虎。’昔常不信其言，以今观之，殆有甚者。水旱杀人，百倍于虎，而人畏催欠，乃甚于水旱。”（《论积欠六事并乞检会应诏所论四事一处行下状》）^{〔1〕958~959}时过一个月后的六月十六日，他又上《再论积欠六事四事札子》：“臣访闻浙西饥疫大作，苏、湖、秀三州，人死过半，虽积水稍退，露出泥田，然皆无土可作田塍，有田无人，有人无粮，有粮无种，有种无牛，饿死之余，人如鬼腊。”^{〔1〕971}他虽人不在杭州，但心底一直牵挂着那里为自然灾害和税负积欠所困的人民，一再上书，情辞急切，危言耸听，揭露出丰收成灾、催欠猛于虎的残酷现实，意在敦促朝廷上下抓紧办理，救民于天灾人祸交困的水火之中。苏轼心系杭州百姓，民众亦深为感念，史称：“轼二十年间再莅杭，有德于民，家有画像，饮食必祝，又作生祠以报。”^{〔3〕10814}

元祐六年至八年，苏轼先后任颍州、扬州、定州知州。在颍州任上，该州遭遇夏秋至冬季

的长时间干旱，旱情刚刚缓解，又碰上严重雪灾。苏轼为了解决颍人的旱灾之苦，一到任就开始谋划修缮州内沟洫，疏浚颍州西湖，使之造福百姓。其《再次韵德麟新开西湖》诗云：

使君不用山鞠穷，饥民自逃泥水中。

欲将百渎起凶岁，免使甔石愁扬雄。

西湖虽小亦西子，萦流作态清而丰。

千夫余力起三闸，焦陂下与长淮通。

十年憔悴尘土窟，清澜一洗啼痕空。^{〔2〕1878}

“欲将百渎起凶岁”句下王十朋注引苏轼自注曰：“去岁颍州灾伤，予奏乞罢黄河夫万人开本州沟（洫），从之。以余力作三闸，通焦陂水，浚西湖。”^{〔2〕1878}苏轼把杭州浚治西湖的经验用在了治理颍州西湖上，工程未完他就被调任扬州了。当赵令畤告诉他西湖浚治大功告成的消息时，非常兴奋，连赋数诗表达喜悦之情，令他最欣慰的是，颍州百姓，不用一到凶岁就求告无门了。冬季久雪不止，担心民众饥荒，他夜不能寐，天不见亮就找人商量对策。他的得力助手、时任签判之职的赵令畤在《侯鯖录》中记录其事云：

元祐六年冬，汝阴久雪，人饥。一日，天未明，东坡先生简召议事，曰：“某一夕不寐，念颍人之饥，欲出百余千造炊饼救之。老妻谓某曰：‘子昨过陈，见傅钦之言，签判在陈赈济有功，不问其赈济之法？’某遂相招。”令畤面议曰：“已备之矣。今细民之困，不过食与火耳，义仓之积谷数千石，便可支散，以救下民；作院有碳数万秤，酒务有柴数十万秤，依原价卖之，可济中民。”先生曰：“吾事济矣。”遂草放积欠赈济奏。^{〔6〕183~184}

苏轼急民之所急，夜不待旦地立即商量解决救灾赈济的具体办法，一旦决定，马上组织实施，体现出勇于担当、雷厉风行的爱民务实作风。在定州任上时间虽短，但他把百姓遭受水灾阙食作为头等大事，连上两奏，及时向朝廷禀报，在提出减价出粜官仓常平大米赈济灾民的建议得到采纳后，又主张用陈放多年的本州军粮先解救灾民之急，待丰收后如数送纳新米，既解决了当前赈济缺粮的矛盾，又让陈放的军粮得以更新，避免了腐烂。^{〔1〕1034~1037}从这些救灾行动可以看出，苏轼不仅极端重视灾民疾苦，而且善于寻找可行、有效的解决办法。故奏请的建议往往获准，救灾问题大多能够及时得到解决，把灾民的生命财产安全损失降到最低。

三、苏轼灾害应对行动留下的若干有益启示

林语堂在《苏东坡传》里专门列了《百姓之友》一章，通篇所表现的内容都是苏轼面对各种自然灾害千方百计为老百姓说话、提请朝廷部分或者全部减免灾民税负积欠的多次建议，以及反对朝廷不顾人民痛苦，尖锐批评“重债高利象人民颈上的石枷”和“骗取人民权益”的事例与陈词。^{〔5〕227~228}意在证明，苏轼能够成为老百姓真正的朋友，是其每每在天灾人祸降临之际，敢于挺身而出，不遗余力地为民请命，无私付出，即使因此可能面临极大政治风险也在所不惜，他迅速而有效地采取救民于水火的实际行动，挽救了数十百万受灾民众的生命。各地的老百姓为此而真诚地感激他、铭记他，把他当成可以信任和托付生命的“自己人”，他成为在老百姓最需要时就能及时出现的最大“靠山”，他是总能想出解决老百姓现实困难的“仁者”“智者”，在苏轼那里再大的困难总有解决的方法，而其想到的种种办法始终是从为民众着想的角度出发的。由此看，苏轼在当时和近千年来一直受到人民的爱戴和怀念，“一提到苏东坡，中国人总是亲切而温暖地会心一笑”^{〔5〕1}，绝非偶然。其历任地方官应对多次重大灾害所采取的行动及所体现的智慧情怀，给后世留下了不少值得借鉴和重视的有益启示。

第一是勇于应对灾害的积极态度。苏轼一生在地方任职经历的大小灾害甚多，无论身居何职，他在应对、处置各种灾害时，总是抱着积极主动的态度，勇于担当，谋求妥善解决之法。早在做凤翔签判时，面对衙前役经过渭水、黄河向边陲水运米粟等物资造成船工伤亡乃至家破人亡的惨剧，决心采取措施加以改变。他在嘉祐六年（1061）底所作的《凤翔到任谢执政启》中说：

所任签署一局，兼掌五曹文书。内有衙司，最为要事。编木筏竹，东下河渭，飞乌挽粟，西赴边陲。大河有每岁之防，贩务有不蠲之课。破荡民业，忽如春水。于今虽有优轻酬奖之名，其实不及所费百分之一。救之无术，坐下自惭。^{〔1〕1327}

苏轼这一年的十二月才被任命为凤翔签判，这封写给执政的书启，显然是刚到任时所写。看来苏轼履职的首要任务，不是只坐在官衙里等人上门反映问题，也不是忙着去建立与官场上下的人际关系，而是把对每年放筏船工

伤害最大的黄河水运作为头等大事，坐立不安，感到责任重大，并积极寻找解决的妥善对策。为此，苏轼深入到当过放筏船工的人中间进行细致了解，终于得以弄清问题的症结所在，也由此找到了避免悲剧发生的改进方法。其弟苏辙在《亡兄端明子瞻墓志铭》中记录了苏轼处理此事的经过及其效果：

关中自元昊叛命，人贫役重。岐下岁以南山木筏自渭入河，经底柱之险，衙前以破产者相继也。公遍问老校，曰：“木筏之害，本不至此。若河渭未涨，操筏者以时进止，可无重费也。患其乘河、渭之暴，多方害之耳。”公即修衙规，使衙前得自择水工，筏行无虞。仍言于府，使得系籍。自是衙前之害减半。^{〔4〕1118}

如果不是苏轼对此事的高度重视，积极主动地走访老校把问题了解清楚，勇于负责地先把问题处理之后再按程序向上级汇报，仍然按照过去不关心操筏工死活的衙规行事，不知还会让多少人死在本可以轻易避免发生的不幸悲剧上。自此以后，无论是作为地方主官的助手，还是自己全面负责一州的军政事务，无论是旱灾、蝗灾，还是水灾、疫病，甚至水旱、虫灾、疫情交错并至，情况严重复杂，应对各种问题困难重重，苏轼都始终在灾害面前积极主动，勇于作为，敢于担当，讲求效率，尽量做到亲力亲为，力争让灾民看到地方政府救灾的快捷行动和获得赈济的实惠，使他们能够切实感受到救援的温暖和未来生活的希望。

第二是及时掌握灾情的务实作风。苏轼从踏入仕途开始，就特别注重将职责范围内的事了然于心，以便采取正确的应对策略。据说这是其伯父苏涣教给他的经验。据无名氏《颍滨语录》载：

颍滨尝语陈天倪云：“亡兄子瞻及第调官，见先伯父，问所以为政之方。伯父曰：‘如汝作《刑赏忠厚论》。’子瞻曰：‘文章固某所能，然初未尝学为政也，奈何？’伯父曰：‘汝在场屋，得一论题时，即有处置，方敢下笔，此文遂佳。为政亦然。有事入来，见得未破，不要下手；俟了了而后行，无有错也。’至今以此言为家法。”^{〔6〕15}

不管什么事，没有看透彻搞明白，不要胡乱指挥；必须要做到“了了而后行”，才能保证采取对策的针对性和有效性。苏轼在应对自然灾害时，最首要的是亲自深入灾区调查研究，走访受灾群众，查看灾情，既掌握受灾的严重程度，弄清楚导致灾害的各种原因，又表

现对灾民的关心与安抚,表达其如同身受的深切同情,让灾民在无助和绝望中感受到他的真挚感情与急人所急的务实作风。最为典型的例证是徐州防洪护城。黄河于七月乙丑在澶渊曹村决口,汹涌而出的黄河水摆脱了现成河道的制约,迅速淹没田野、村庄,迟早会危及徐州城。在洪水将至未至的时期,可以想见其造成徐州城内民众的心理恐慌是多么普遍而严重。但是,对于徐州知州的苏轼来说,这又是一段努力做好抗洪准备的黄金时间。苏轼利用这段时间,抓紧做着既组织力量共同护城防洪,又制定城外防洪堤坝工程规划的综合救灾方案。及至八月洪水抵达徐州城下,他更是庐于城上,昼夜不离一线,时刻注意洪水上涨的变化,以便在情势危急时及时采取应对措施,不耽误一分一秒的宝贵时间。试想,如果在洪水即将淹没徐州城的那一刻,没有作为地方最高长官的苏轼亲守城上,并对惊恐万状逃离出城的那些富民加以阻止和安抚,必然造成全城人心恐慌、争相奔逃的不可控局面,不说组织人力抗洪无从谈起,会不会造成互相践踏的次生灾害,也是难以预料的。正是由于苏轼对灾情的全面了解并作出了护城防洪的充分准备,并且超常规地动用了徐州禁军的力量与徐州百姓一起抗洪,才成功化解了洪水毁城的危险,稳定了人心,避免了造成城毁人亡的一场重大历史悲剧。其密州抗旱捕蝗,杭州救灾防病,莫不以及时准确掌握灾情为首务,为其救灾防灾的成功奠定了可靠工作基础。

第三是坚持救防并举的灾害应对策略。在苏轼地方任职的多次灾害应对案例中,大多采取了救防并举的综合措施,这既是灾害复杂性本身的客观要求,也充分体现了苏轼善于应对自然、人为灾害的聪明才智。即如上述徐州护城防洪,假使不在城外东南面修筑长九百八十七丈高十丈宽两丈的拦洪堤坝,使洪水进入黄河故道,缓解徐州城洪水上涨的压力,护城的努力会不会功归一溃,殊难预料。洪水退去之后,苏轼写了一首《答吕梁仲屯田》的诗,叙述当时的险情及苏轼的心境,其中有云:

岁寒霜重水归壑,但见屋瓦留沙痕。
入城相对如梦寐,我亦仅免为鱼鼃。
旋呼歌舞杂诙笑,不惜饮酺空瓶盆。

… …

宣房未筑淮泗满,故道堙灭疮痍存。
明年劳苦应更甚,我当舂锄先黥髡。^{〔2〕774~}

775

究竟护城抗洪能否成功,苏轼当时也没有十足的把握,故当洪水退去、确定古城未毁的

事实后,苏轼着实捏了把冷汗,庆幸自己没有成为鱼鼃,还能够回到城里与亲故相见,恍如梦境一般。关于诗中“旋呼歌舞杂诙笑,不惜饮酺空瓶盆”的诗句,不免引起后世读者的某些非议,清人汪师韩对此作出评论:“或疑诗有‘歌舞诙笑’之句,谓不于此时殷忧惻怛而以行乐为言,似为失体。然此语乃在河复之后,幸得免为鱼鼃,因而饮酺,固是人情所有。正见其率真不作妄语。岂比后之矫情自饰者,对人作凄怆之词,而实于民事漠不加意耶?”方东树则曰:“经济成算,从旁裕如,故可饮乐。今人非荒宴,即震惊忙迫耳。此等可想其人之气象,不独诗美也。”^{〔7〕1612~1613}两位评论者看到了诗人写作此诗时的特殊心境,值得肯定。因此,苏轼在徐州护城防洪的灾害应对中,由于综合采取了救防并重的高明策略,不仅自己没有成为鱼鼃,令他欣喜的是,偌大一个徐州古城保住了,成千上万的徐州人得救了,没有被汹涌的洪水所吞噬。何况他对每年的灾后恢复已经在从长计议,做好了身先士卒、亲操舂锄的充分思想准备。这样的胆识谋略、这样的为政风格,难道不值得后人敬重和学习吗?

第四是有效动用各种资源的超凡组织能力。苏轼应对各种灾害,不仅靠自己的能力、智慧与担当,不等不靠,积极作为;同时他也深深懂得,有效应对灾害,不是只靠勇气和一己之力就能够解决所有急迫问题的,很多困难是他的力量、他所拥有的权限所不能克服的。在这种情况下,苏轼善于根据现实情况及特殊需要,组织动员一切可以利用的资源与力量,投入到防灾救灾之中。比如徐州护城防洪,他知道通常情况下,地方军政长官无权调动中央禁军,但情势危急,他顾不得通常的禁忌,临时采取特别措施,直奔禁军驻地请求支援,得到卒长的积极响应,迅速组织成构筑排洪堤坝的强大力量,夜以继日地奋战数日,浩大的防洪工程得以及时完成,在分洪护城方面发挥了重大作用。至于在任职杭州期间,他不顾个人得失进退,甘冒巨大政治风险,多次向皇帝、太皇太后及执政官员请求减免灾民税负、给予僧侣度牒额度用所换取的钱款来调节市场物价等举措,在浙西救灾抗疫中,的确发挥了至关重要的作用,挽救了数十万人的生命,取得了极为显著的成效。当灾情得到控制以后,苏轼未雨绸缪,反复向朝廷建议继续实行税负减免政策,划拨专款早作平仓大米收储准备,为来年的百姓生计、调节物价及灾后重建进行从长计议。本来这些措施是非常必要的,且是最为周全和代价最低的处置,但后来却被政敌当

成罪状,指控他夸大灾情,向朝廷多要了钱粮,要求对此进行问罪处理。实质上,这不是苏轼与政敌之间的个人恩怨,它体现的是两种截然不同的政绩观,两种对民众根本不同的态度,像苏轼这样一心替民众着想,把个人利益置于民众利益和安危之下的灾害应对方略,是值得不同时代的官吏们认真借鉴学习的。

第五是始终把灾民安危放在首位的人本情怀。我们如果对苏轼两个为政时期灾害应对的举措加以对比不难发现,早期频繁出现他向上天、诸神求雨、求晴的举动,希望神灵护佑百姓,不要让百姓受苦受难,展现其爱民佑民的神性,履行其为民除害的职责。后期这种行为明显减少,而更多地是面对现实,采取实在救济措施,解决受灾民众的生活困难。这种差别的形成,与苏轼在不同时期的地位及所拥有的权限有一定关系。早期或为副手,权力有限,不能实践自己的防灾救灾计划;或者虽为知州,但由于资历尚浅,人微言轻,经验不足,所以往往想到求助于神灵。元祐时期的情形则明显有所改变。像浙西水灾及伴随而来的瘟疫,靠天求神是不能解决现实问题的,他必须将全部心思用在想办法救灾防灾上;况且此时的苏轼深得太皇太后信任,担任过朝廷的高级职务,积累了比较丰富的人脉资源,经过朝野的历练,为政经验更加丰富,他具备了不靠天不靠神就能够从容应对各种灾害的自信与能力。王水照、朱刚在《苏轼评传》中评价苏轼知颍州时的久雪赈济行动即指出:“好在此时他的官品已较高,以朝廷大臣出守方州,向朝廷有所请求较易获准,能够为地方上争取到一些利益。”^{〔8〕111}其实在苏轼心中,他何尝不清楚祈雨求晴并不能减轻百姓所遭受的灾害,其之所以仍然这样做,更多地是体现一种急民所急、忧民所忧的思想情怀,宁肯让上天责罚自己,宁肯代百姓受过受苦。他的这种真情与苦心,着实让后世读者感动和尊敬。他坚持深入实际准确掌握灾情,危难时刻靠前指挥不下火线,甘冒惹恼朝廷上下的政治风险而叨叨陈词,看到百姓受灾夜不能寐,甚至拿出自己并不宽裕的薪俸帮助灾民,这些都体现了苏轼作为地方官爱民务实的一贯作风与深厚情怀,当其面对突如其来的天灾人祸时表现得更加充分和让人感动。历代的普通百姓把他视为亲民之官、交心之友、干练之吏,奉祠久远、千载如新,是他应得的最佳回报。

注释

〔1〕 孔凡礼点校《苏轼文集》,中华书局1986年版。

〔2〕 孔凡礼点校《苏轼诗集》,中华书局1982年版。

〔3〕 脱脱等《宋史》,中华书局2000年版。

〔4〕 高秀芳、陈宏天点校《苏辙集》,中华书局1990年版。

〔5〕 林语堂著,宋碧云译《苏东坡传》,海南出版社1993年版。

〔6〕 颜中其编注《苏东坡轶事汇编》,岳麓书社1984年版。

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

〔8〕 王水照、朱刚《苏轼评传》,南京大学出版社2004年版。

参考文献

〔1〕 孔凡礼点校《苏轼文集》,中华书局1986年版。

〔2〕 孔凡礼点校《苏轼诗集》,中华书局1982年版。

〔3〕 脱脱等《宋史》,中华书局2000年版。

〔4〕 高秀芳、陈宏天点校《苏辙集》,中华书局1990年版。

〔5〕 林语堂著,宋碧云译《苏东坡传》,海南出版社1993年版。

〔6〕 颜中其编注《苏东坡轶事汇编》,岳麓书社1984年版。

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

〔8〕 王水照、朱刚《苏轼评传》,南京大学出版社2004年版。

〔9〕 苏灿、张忠全主编《苏轼为官之道》,四川大学出版社2009年版。

〔10〕 王文诰撰《苏文忠公诗编注集成总案》,巴蜀书社1985年版。

〔11〕 杨胜宽《苏轼人格研究》,四川大学出版社1994年版。

〔12〕 曹慕樊、徐永年主编《东坡选集》,四川人民出版社1984年版。

杨胜宽,乐山师范学院党委书记、教授,中国苏轼研究学会副会长。

苏轼的科举观与经义成就

张思齐

内容提要 苏轼非常重视科举,他对科举制度有一系列的论述。苏轼勉励他的弟子们走科举正途,并因此而造就了一批著名的文学家。苏轼在海南儋州提倡科举事业,并培养了一批人才。在宋代的科举考试中经义占有重要的地位。从文类上说经义属于散文的大范畴,故而经义是苏文的重要组成部分。苏轼于经义深有研究,并留下了不少佳篇。苏轼的经义为元明清的士子所发展和继承。苏轼的经义具有跨越民族比较研究的价值。苏轼的经义范铸了汉字文化圈中几乎所有的士人,它对于日本、韩国和越南都有影响。越南受苏轼经义的影响最大,取得的成就也最高。

关键词 宋代科举 苏轼散文 经义成就 比较研究

宋代是科举繁荣的时代,三苏在宋代科举史上占据了特殊的位置。北宋嘉祐元年(1056),苏轼(1036~1101)雄姿英发,与弟弟苏辙(1039~1112)一道,跟随父亲苏洵(1009~1066),从家乡眉州(今属四川)出发,风尘仆仆,奔赴京师。这一年,苏轼二十一岁,苏辙十八岁,苏洵四十八岁。欧阳修《奏议集》卷一四《荐布衣苏洵状》云:

眉州布衣苏洵履行淳固,性识明达,亦尝一举有司,不中,遂退而力学。其论议精于物理而善识变权,文章不为空言而期于有用。其所撰《权书》、《衡论》、《机策》二十篇,辞辨闳伟,博于古而宜于今,实有用之言,非特能文之士也。其人文行久为乡闾所称,而守道安贫,不营仕进。苟无荐引,则遂弃于圣时。其所撰书二十篇,臣谨随状上进。伏望圣慈下两制看详。如有可采,乞赐甄录。谨具状奏闻,伏候敕旨。^{〔1〕 869}

欧阳修《荐布衣苏洵状》作于嘉祐元年,一本作五年。欧阳修《奏议集》为系年编排。在《荐布衣苏洵状》前后的两篇文章,皆作嘉祐元年。由此可知,《荐布衣苏洵状》的作年,当以嘉祐元年为是。苏洵深深地知道,科举是读书人谋取出身的正途。苏洵非常热心于科举

考试,不过他一生三次赴考,均以失败而告终。在这种强烈的刺激下,苏洵决意督导自己的两个儿子走上科举正途。苏洵第三次应进士第的时候,已经三十七岁了。苏洵失败之后,便放弃了由科举而仕进的想法,他企图通过苦读为文而达成做官的愿望。毕竟宋代有东方的文艺复兴之誉,而颖异的人才也有他途仕进之机会。孔凡礼撰《苏轼年谱》卷二嘉祐元年:“父洵上书欧阳修,并上所作《洪范论》、《史论》。修大称赞,上之朝荐之。”^{〔2〕 44}苏洵前往京师,在主观上为的是求官,在客观上为科举考试护送了两位特别颖异的考生。苏轼、苏辙,兄弟二人,前往京师,为的是参加进士科的考试。嘉祐二年,苏轼、苏辙,同榜进士及第,一时名动京师。苏轼考得更好,名列第二。进士及第,有了做官的资格。嘉祐六年,兄弟二人同举制科。制科考试的成绩,苏轼为第三等,苏辙为第四等。制科为专门的考试,参加制科考试而入等者,可以做更大的官。苏轼和苏辙在科场的胜出,为宋帝国储备了宰相之才。苏轼和苏辙兄弟均在朝廷做过大官。尽管他们后来均曾遭受贬谪,但是他们为宋帝国的发展均做出过突出的贡献。苏洵虽然没有参加科举考试,然而其文名大振。苏轼和苏辙,同榜高中,传为佳话。眉山三苏,皆有文名,一声巨响,轰动全国。从嘉祐初年起,三苏就成为中国科举史上的重要人物了。

苏轼不仅在科举的考场上考得特别好,而且他对于科举还有一整套理论上的认识。苏轼并没有因为自己是时代的幸运儿而沾沾自喜,他的心中一直惦念着天下的读书人,希望他们人人皆能够获得与其学力相当的好前途。自从考中进士之后,苏轼对于科举制度的种种利弊,一直都在思考。苏轼的科举观散见于他的许多文章之中,值得我们寻绎和采撷。包含苏轼科举观的政论文已经有历史研究者讨论过,而散见于苏轼散文中的涉及科举的文章还有待发掘。以这些文章属于文学的大范畴之缘故,史学界研究它们不多。以这些文章涉及制度史的缘故,文学界研究它们也不多,更谈不上深入。其实,苏轼涉及科举制度的散文具有

研究价值,尤其值得从跨学科的角度进行比较研究。以下是一个尝试。《东坡后集》卷一五《南安军学记》:

古之为国者四,井田也,肉刑也,封建也,学校也。今亡矣,独学校仅存耳。古之为学者四,其大者则取士论政,而其小者则弦诵也。今亡矣,直诵而已。舜之言曰:“庶顽谗说,若不在时。侯以明之,挹以记之。书用识哉,欲并生哉。工以纳言,时而扬之。格则承之庸之,否则威之。”格之言改也。《论语》曰:“有耻且格。”承之言荐也,《春秋传》曰:“奉承齐牺。”庶顽谗说不率是教者,舜皆有以待之。夫化恶莫若进善,故择其可进者,以射侯之礼举之。其不率教甚者,则挹之,小则书其罪以记之,非疾之也,欲与之并生而同忧乐也。此士之有罪而未可终弃者,故使乐工采其讴谣讽议之言而扬之,以观其心,其改过者,则荐之,且用之。其不悛者,则威之、屏之、黜之、寄之类是也。此舜之学政也。

射之中否,何与于善恶,而曰“侯以明之”,何也?曰:射所以致众而论士也。众一而后论定。孔子射于矍相之圃,盖观者如堵,使弟子扬觶而叙点者三,则仅有存者。由此观之,以射致众,众集而后论士,盖所从来远矣。《诗》曰:“在泮献囚。”又曰:“在泮献馘。”《礼》曰:“受成于学。”郑人游乡校,以议执政,或谓子产:“毁乡校何如?”子产曰:“不可。善者吾行之,不善者吾改之,是吾师也。”孔子闻之,谓子产仁。古之取士论政者,必于学。有学而不取士、不论政,犹无学也。学莫盛于东汉,士数万人,嘘枯吹生。自三公九卿,皆折节下之。三府辟召,常出其口。其取士论政,可谓近古。然卒为党锢之祸,何也?曰:此王政也。王者不作,而士自以私意行之于下,其祸败固宜。

朝廷自庆历、熙宁、绍圣以来,三致意于学矣。虽荒服郡县必有学,况南安江西之南境,儒术之富,与闽、蜀等,而太守朝奉郎曹侯登,以治郡显闻,所至必建学,故南安之学,甲于江西。侯仁人也,而勇于义。其建是学也,以身任其责,不择剧易,期于必成。士以此感奋,不劝而力。费于官者,为钱九万三千,而助者不貲,为屋百二十间,礼殿讲堂,视大邦君之居。凡学之用,莫不严具。又以其余增置廩给食数百人。始于绍圣二年之冬,而

成于四年之春。学成而侯去,今为潮州。

轼自海南还,过南安,见闻其事为详。士既德侯不已,乃具列本末,赢粮而从轼者三百余里,愿纪其实。夫学,王者事也。故首以舜之学政告之。然舜远矣,不可以庶几。有贤太守,犹可以为郑子产也。学者勉之,无愧于古人而已。^{[3] 373-374}

苏轼《安南军学记》是一篇著名的文章,收入南宋吕祖谦编《宋文鉴》卷八二。苏轼在这篇文章中引用了多种经典。其一,《尚书·益稷》:“庶顽谗说,若不在时,侯以明之,挹以记之。书用识哉,欲并生哉。工以纳言,时而扬之。格则承之庸之,否则威之。”^{(4) 28}这是帝舜回答大禹的话之一部分。其二,《论语·为政》:“子曰:道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”^{(5) 54}这几句话构成《论语·为政》篇的第三章。其三,《左传·昭公十三年》:“晋礼主盟,惧有不治,奉承齐牺,而布诸君,求终事也。”^{(6) 313}这几句话为叔向所说。其四,《诗经·鲁颂·泮水》五章:“明明鲁侯,克明其德。既作泮宫,淮夷攸服。矫矫虎臣,在泮献馘。淑问如皋陶,在泮献囚。”^{(7) 341}泮宫,周代诸侯举行宴会或射礼的宫殿,也是培养贵族子弟的学校。泮宫,具有国家政事堂的性质,同时又是国立最高学府,还具有国家教堂的部分功能。其五,《礼记·王制第五》:“天子将出征,类乎上帝,宜乎社,造乎祫,禘于所征之地,受命于祖,受成于学。反,释奠于学,以讯馘告。”^{(8) 333}天子出征之前,在大学中定兵谋;征战返回之后,在大学中以割取所杀的敌人左耳计数献功。大学,国家最高学府,兼具全国政事堂的功能,也具有国家教堂的功能。其六,《左传事纬》卷七《郑子产相国》:“郑人游于乡校,以论执政。然明谓子产曰:‘毁乡校如何?’子产曰:‘何为?夫人朝夕退而游焉,以议执政之善否。其所善者,吾则行之;其所恶者,吾则改之;是吾师也。若之何毁之?我闻忠善以损怨,不闻作威以防怨。岂不遽止?然犹防川,大决所犯,伤人必多,吾不克救也。不如小决使道,不如吾闻而药之也。’然明曰:‘蔑也今而后知吾子之信可事也。小人实不才,若果行此,其郑国实赖之,岂唯二三臣?’仲尼闻是语也,曰:‘以是观之,人谓子产不仁,吾不信也。’”^{(9) 333}子产不毁乡校,事在襄公三十一年。乡校,又称乡学,相传为西周乡遂所设立。乡学,相对于国学而言。国学是中央学校,乡学是地方学校。乡校,既是学校,又带有政事堂的性质,还部分地具有社区教堂的功能。

文渊阁四库全书本《东坡全集》卷三七《安南军学记》，文末有以下字样：“建中靖国元年三月四日眉山苏轼书。”^{〔10〕 891}须注意，“眉山”二字之前并无“奉郎提举成都玉局观”九字。建中靖国元年，即1101年。王宗稷编《东坡先生年谱》：“徽宗皇帝建中靖国元年辛巳，先生年六十六，度岭北归。……中途又为南安军作《学记》。”^{〔11〕 130}南安军，北宋淳化元年（990）分虔州置，治大庾县（今江西大余县）。依照宋代的制度，府、州、郡、军为同级。在城市兴盛、商贸发达处设立府，在内地一般地方设立州，在僻远处和边疆地区设立郡，在军事重地设立军。清顾祖禹《读史方輿纪要》卷八六：“大庾城，《志》云庾将军城，在府西南二里，即汉庾胜所筑。隋置镇于此。唐时县移于今城东二里。宋淳化二年筑军城，又移于今城南。时章江自西而南折若规城，因其势也。绍兴五年，因城卑薄，为拓城浚濠，仅踰一里。淳熙九年以后，相继增修。”^{〔12〕 584}南安自古以来为军事要冲。一般说来，在军事要冲办学，比在通都大邑要艰难得多。因为南安军学是在军事要冲南安军的治所设立的官学，所以苏轼认为有必要写一篇记来予以光大之。宋代的各级官学，承担着直接为科举考试输送人才的办学任务。建中靖国元年是苏轼在世的最后一年。苏轼在这一年中表述的各种看法，乃其最后的认识，具有其思想的确论之性质。虽然苏轼《南安军学记》是一篇文学性甚强的记叙文，却囊括了他对科举制度的许多基本的看法。将苏轼《安南军学记》与苏轼的其他政论文章对照而观之，乃是一件很有趣味的工作。这包括以下五个方面。

其一，实行科举制度事出必然。《安南军学记》云：“古之为国者四，井田也，肉刑也，封建也，学校也；今亡矣，独学校仅存耳。”各种制度的变迁，反映了历史的必然。从上古时期遗留下来的学校，也势必朝科举制度发展，而演化为科举制度的一部分。国家是一台庞大的机器，科举是国家机器的重要部件，而学校是这个部件之必要零件。一级官学，办得成功与否，必然要看它能够为科举考试输送了多少合格的人才。一个举人也培养不出来的官学，岂不是浪费国家的资金！一个进士也培养不出来的官学，遑论成就和声名！苏轼《论养士》：

苏子曰：此先王之所不能免也。国之有奸也，犹鸟兽之有猛鸷，昆虫之有毒螫也。区处条理，使各安其处，则有之矣，锄而尽去之，则无是道也。吾考之世变，知六国之所以久存，而秦之所以速亡者，

盖出于此，不可以不察也。夫智、勇、辩、力此四者，皆天民之秀杰者也。类不能恶衣食以养于人，皆役人以自养者也。故先王分天下之富贵，与此四者共之。此四者不失职，则民靖矣。四者虽异，先王因俗设法，使出于一。三代以上，出于学。战国至秦，出于客。汉以后，出于郡县吏。魏、晋以来，出于九品中正。隋、唐至今，出于科举。虽不尽然，取其多者论之。^{〔3〕}

391

在三代及以前，官员的学养来自聚徒讲学。从战国至秦朝，不少官员从客卿中产生。汉代以后，官员由各地推举。魏晋以来，产生官员的渠道制度化了，即通过九品中正制来选官。然而，九品中正制大多为地方豪门所把持，它并不公允。科举制度的创立，测试的是个人的才华，这就为广大寒门学士开辟了步入仕途的坦途。苏轼在这里梳理了历代的选官制度。从隋唐至苏轼所在的北宋时期，大部分官员的确系由科举正途出身。

其二，科举制度关系社会风气。《南安军学记》云：“古之取士论政者，必于学。”科举制度建立之后，重视学习便成为普遍的风气。科举制度建立之后，谁要想做官，就必须寒窗苦读。这就极大地扭转了社会风气。尽管在实行科举制度之后，也有人干谒各级要员，以求得举荐，但是这毕竟是次要的途径。欲干谒要员，送上礼物和钱财是不行的，因为堂堂大员并不缺钱，一般的礼物他们根本看不起。干谒必须有资本。那么干谒的资本是什么呢？那不是别的，就是求荐者自己历年来所做的得意之文章。既是要员，其见识必然广阔。其眼光必然犀利，如果文章不好，那么绝对入不了他们的法眼。苏轼《拟进士对御试策》：

右臣准宣命差赴集英殿编排举人试卷。窃见陛下始革旧制，以策试多士，厌闻诗赋无益之语，将求山林朴直之论，圣听广大，中外欢喜。而所试举人不能推原上意，皆以得失为虑，不敢指陈阙政，而阿谀顺旨者上第。陛下之所以求于人至深切矣，而下之报上者如此，臣窃深悲之。夫科场之文，风俗所系，所收者天下莫不以为法，所弃者天下莫不以为戒。^{〔3〕 301}

在这里，苏轼将科举与社会风气之间的辩证关系做了精辟的归纳。科场之文乃风俗所系。这是揭示了科举制度本质的一个重要的命题。

其三，科举造就各种专门人才。《南安军学记》云：“由此观之，以射致众，众集而后论士，盖所从来远矣。”孔子提倡读书，但是

他的学生并非仅仅读书。孔子所倡导的教育，旨在培养全面发展的人。孔子教育的内容是六艺，即礼、乐、射、驭、书、数。射，六艺的一种。《礼记·射义第四十六》：“古者天子以射选诸侯、卿、大夫、士。”^{〔13〕 923}同卷又曰：“天子将祭，必先习射于泽。泽者，所以择士也。已射于泽而后射于射宫。射中者得与于祭，不中者不得与于祭。不得与于祭者有让，削以地，得与于祭者有庆，益以地。进爵绌地是也。”^{〔13〕 936}在西周时期，天子以试射的办法来选拔人才。天子亲自在“射宫”主持试射，以射中靶心的次数和射箭的举止是否合乎礼仪为录取的标准。苏轼《议学校贡举状》云：

臣愿陛下明敕有司，试之以法言，取之以实学。博通经术者，虽朴不废；稍涉浮诞者，虽工必黜。则风俗稍厚，学术近正，庶几得忠实之士，不至蹈衰季之风，则天下幸甚。^{〔3〕 725}

在宋代，进士试，主要考察士子的文学才华。设计者的思路是这样的，文学才华是一个人的才能之集中表现。进士出身的人，充任各级官员大都能胜任。尽管如此，国家的正常运转毕竟还需要具备各种专门技能的人才，故而科举除了进士试之外，还有各种制科，以选拔特殊的人才。未仕和已仕者均可参加制科的考试。制科中试者，其待遇远比进士科优厚，未仕者考中制科即予授官，已仕者考中制科则升其官。唐代制科的科目多达上百个。宋代制科的科目比唐代少，但还是有的。苏轼本人即由制科入仕。苏轼《南安军学记》以较多的篇幅言及射，当与苏轼认为宋代制科的科目较少有关。

其四，取士众多实乃好事一桩。《南安军学记》曰：“众集而后论士。”宋代频繁地开科取士，所得的人才非常多。有人做过统计，情形如下。“南北宋共有天下 320 年（960～1279），合计开科 118 次。宋代是历史上考选最多的朝代。其中北宋录取进士 51600 人，比尔后明清二代进士总和还多 136 人。南宋取士 45640 人。南北宋合计将近 10 万进士。”^{〔14〕 32}苏轼《策别课百官二》：

其二曰抑侥幸。夫所贵乎人君者，予夺自我，而不牵于众人之论也。天下之学者，莫不欲仕，仕者莫不欲贵，如从其欲，则举天下皆贵而后可。惟其不可从也，是故仕不可以轻得，而贵不可以易致。此非有所吝也。爵禄，出乎我者也，我以为可予而予之，我以为可夺而夺之，彼虽有言者，不足畏也。……国家取人，有制策，

有进士，有明经，有词科，有任子，有府史杂流，凡此者，虽众无害也。其终身进退之决，在乎召见改官之日，此尤不可以不爱惜慎重者也。^{〔3〕 735}

取士多于宋帝国是时代的需要。宋朝与西夏、大理、辽、金、元等一度为并存的政权，因而民族矛盾十分尖锐，战争频仍，需要随时补充大量的人才，于是不得不频繁地开科取士，大量地录取进士。取士多，难免鱼龙混杂。那么怎么办呢？苏轼认为，这并不可怕，反而是大好的事情一桩。取士多，顶多是国家花些钱来把进士们养着罢了。宋帝国的科技非常发达，生产力领先于全世界。那时，欧洲还处于蒙昧的中世纪之中。即使在南宋时期，版图收缩，宋帝国仍然是世界的一等强国。养士不等于给官。给官与否，权柄握在皇上的手中，由朝廷统筹。况且，宋代还实行差遣制度，即各级官员仅仅须按部就班处理日常事务。各种专门的工程，均由朝廷另外差遣官员来办理，而当地官员只负责后勤保障工作而已。

其五，取士应当照顾各地差异。《南安军学记》曰：“朝廷自庆历、熙宁、绍圣以来，三致意于学矣，虽荒服郡县必有学。”荒，边陲、边疆。服，本义服侍、服役，引申为王畿以外的地方。古代将王畿以外的地方，以五百里为率，根据距离的远近分为五等，称为五服。它们是甸服、侯服、绥服、要服、荒服。换言之，荒服就是最边远的地方。苏轼《徐州上皇帝书》云：

元丰元年十月某日，尚书祠部员外郎直史馆权知徐州军州事苏轼，谨昧万死再拜上书皇帝陛下。……昔者以诗赋取士，今陛下以经术用人，名虽不同，然皆以文词进耳。考其所得，多吴、楚、闽、蜀之人。至于京东、西，河北，河东，陕西五路，盖自古豪杰之场，其人沈鸷勇悍，可任以事，然欲使治声律，读经义，以与吴、楚、闽、蜀之士争得失于毫厘之间，则彼有不仕而已，故其得人常少。夫惟忠孝礼义之士，虽不得志，不失为君子，若德不足而才有余者，困于无门，则无所不至矣。故臣愿陛下特为五路之士，别开仕进之门。^{〔3〕 758-761}

宋代的官员，由朝廷任命，分布到各地为官，并不在自己的家乡任职。尽管如此，他们告老还乡之后，就是家乡建设的一支重要的力量。君不见，古代各种小说戏曲中都有一种名曰“员外”的人物。员外，其含义之一就是在编人员之外者，其中不少就是“离退休”干部。

尽管员外并不掌握当地的实权，然而他们在朝中故旧甚多，且积攒有大笔的资金，兴建了可观的庄园，因而在当地势力颇大。员外的女儿之所以成为士子们青睐的对象，或未来的佳偶，良有以也。这段话反映了苏轼科举观中最重要的一条看法，它甚至影响到二十世纪以来我国所倡导的干部地方化。我国各地解放的时间先后不一，晚一些解放的地区需要大量的干部。于是有了南下干部这一称谓。南下干部为新中国的事业做出了重要的贡献。其中不少人奉献了自己的一生，做出了种种牺牲。长江以南广袤的地域、西南地区，以及康藏地区，都需要当地出生的人来充任干部。他们熟悉水土，了解民情，语言上无障碍，善于和当地民众沟通，工作效率自然较高。

王宗稷编《东坡先生年谱》：“三年戊辰，先生年五十三，任翰林学士。……是年省试，先生知贡举。”^{〔11〕}¹²⁰苏轼于元祐三年（1088）知贡举，对科举考试制度多有损益，亦即进行了较多的改革。除此之外，苏轼还具体地帮助过不少读书人。

苏轼劝说秦观以从事举业。秦观（1049～1100），苏门四学士之一，他一生三次应举。元丰元年（1078），秦观三十岁，他第一次应举。秦观秋试不第，过泗州东归，心中闷闷不乐。苏轼闻之，做诗劝勉秦观。苏轼《次韵参寥师寄秦太虚三绝句，时秦君举进士不得》：

秦郎文字固超然，汉武凭虚意欲仙。

底事秋来不得解？定中试与问诸天。

一尾追风抹马蹄，昆仑玄圃谓朝跻。

回看世上无伯乐，却道盐车胜月题。

得丧秋毫久已冥，不须闻此气峥嵘。

何妨却伴参寥子，无数新诗咳唾成。^{〔15〕}⁹⁰⁴

苏轼在诗中称颂了秦观的才华，勉励他继续努力。在苏轼的鼓励下，秦观、秦觏两兄弟在家学习时文，为来年应举做准备。元丰五年，秦观三十四岁，赴京应举，然而却再次遭遇失败。没有伯乐的引荐，这是秦观应举失败的原因之一。苏轼《与王荆公二首》之二云：“才难之叹，古今共之，如观等辈，实不易得。愿公少借齿牙，使增重于世，其他无所望也。”^{〔3〕}

¹⁴⁴⁴苏轼愿意充当伯乐，他于元丰七年九月五日，写信给王安石，郑重地推荐秦观，并希望王安石施以援手。王安石给苏轼写了回信。他称赞秦观的诗，认为秦观的诗清新、姸丽，似鲍照和谢灵运。元丰八年，秦观已经三十七岁了，他第三次应举。这一次，秦观终于登进士第，从此有了较以前广阔得多的人生舞台。苏轼《答秦太虚七首》之四云：

寄示诗文，皆超然胜绝，亶亶焉来逼

人矣。如我辈，亦不劳逼也。太虚未免求禄仕，方应举求之，应举不可必。窃为君谋，宜多著书，如所示论兵及盗贼等数篇，但似此得数十首，皆卓然有可用之实者，不须及时事也。但旋作此书，亦不可废应举，此书若成，聊复相示，当有知君者，想喻此意也。^{〔3〕}¹⁵³⁶

苏轼勉励秦观应举，有一个中心点：一个读书人，绝不能自以为是才子，自以为有真才实学，于是就不去参加科举考试。俗话说，无场外的举子。优秀的士子，还是应当参加科举考试，庶几借助国家平台，造就国家品牌。苏轼对科举的这一认识，体现了他从实际出发考虑问题的生活态度：真诚的人，不要故作清高！苏轼本人一举而登进士第，的确，他是时代的幸运儿。尽管如此，他的父亲苏洵却屡试不第，于是只好呆在家中潜心著文章，其心情之郁积，其脾气之有时不免发作，这一点给从小陪伴在父亲身边的苏轼留下了深刻的印象。以是之故，苏轼对有真才实学的人大动恻隐之心，决心帮助他们。

苏轼黎子云共筑载酒堂。这件事情可以看作海南科举事业之延展。绍圣四年（1097）四月，当权者将苏轼贬至海南的儋州（今海南省儋州市）。苏轼乘船渡海，于七月十三日到达儋州。元符三年（1100），徽宗即位，宽赦元祐旧臣，苏轼始得奉诏内迁。次年，即建中靖国元年（1101）正月，苏轼离开海南。苏轼在海南儋州一共生活了三年半。苏轼有诗文多篇言及黎子云兄弟，其《和陶田舍始春怀古二首》^{〔15〕}^{2280～2281}：

儋人黎子云兄弟，居城东南，躬农圃之劳。偶与军使张中同访之。居临大池，水木幽茂。坐客欲为釀钱作屋，予亦欣然同之。名其屋曰“载酒堂”，用渊明《始春怀古田舍》韵。

退居有成言，垂老竟未践。

何曾渊明归，屡作敬通免。

休闲等一味，妄想生愧腩。

聊将自知名，稍积在家善。

城东两黎子，室迩人自远。

呼我钓其池，人鱼两忘返。

使君亦命驾，恨子林塘浅。

茅茨破不补，嗟子乃尔贫。

菜肥人愈瘦，灶闲井常勤。

我欲致薄少，解衣劝坐人。

临池作虚堂，雨急瓦声新。

客来有美载，果熟多幽欣。

丹荔破玉肤，黄柑溢芳津。

借我三亩地，结茅为子邻。

鹄舌尚可学，化为黎母民。

此诗的题目,在《东坡续集》卷三中,作《和癸卯岁始春怀古田舍二首》;在上海古籍出版社《苏轼全集·诗集》卷四一中,作《和陶田舍始春怀古二首并引》;在《增刊校正王状元集注分类东坡先生诗·和陶诗》中,作《和癸卯岁始春怀古田舍二首》。黎子云是儋州的乡贤,其祖上于五季之末从福建莆田渡海迁儋,从此定居于此。黎子云兄弟以耕读为乐,不曾做官,但是他们热爱文化,并出资修建了载酒堂。儋州载酒堂,后来扩建为东坡书院,为科举制度培养了大批的海南本地人才。

直接受到苏轼的指导而考上举人的海南人名叫姜唐佐。王宗稷编《东坡先生年谱》:“(元符)二年己卯,先生年六十四,在儋州。……是岁闰九月,有琼州进士姜君弼唐佐自琼州来儋耳,从先生学。”⁽¹¹⁾¹²⁸次年三月,姜唐佐才返回琼州老家,他跟着苏轼学习了七个月。苏轼对姜唐佐有许多写作诗文的具体指导。在苏轼的帮助下,姜唐佐于崇宁二年(1102)考中举人,姜唐佐是海南的第一位举人。他中举的时候,距离苏轼去世还不到一年。苏轼在儋州只生活了三年半,然而其遗泽甚多。在苏轼流风遗韵的滋润下,大观三年(1109),海南终于出了第一位进士,他就是儋州昌化(今海南省昌江黎族自治县)人符确。符确荣登进士第的那一年,距离苏轼去世仅仅八年。

《宋史》卷三三八《苏轼传》:“嘉祐二年,试礼部。方时文磔裂诡异之弊胜,主司欧阳修思有以救之,得轼《刑赏忠厚论》,惊喜,欲擢冠多士,犹疑其客曾巩所为,但置第二;复以《春秋》对义居第一,殿试中乙科。后以书见修,修语梅圣俞曰:‘吾当避此人出一头地。’闻者始哗不厌,久乃信服。”⁽¹⁶⁾⁸⁶³⁹苏轼成为进士,本来应当列为第一名。主考官欧阳修读到苏轼的考卷《刑赏忠厚之至论》,大为赞赏,他误以为这篇文章是其旧识曾巩(1019~1083)所作。为了避嫌,欧阳修便将苏轼列为第二名。苏轼在后来的考试中,也表现得特别优秀。原因何在呢?原来,在宋代应试文章须以经义的形式写作。苏轼能在科场胜出,这与他长于经义密切相关。

苏轼的经义涉及了宋代科举考试的全部出题范围,一共二十五篇。苏轼作的二十五篇经义,可以分为四组。

第一组,尚书义,属于对儒学经典的解义。其中,《书义》十篇。它们是《乃言底可绩》、《圣谕说殄行》、《视远惟明,近德为聪》、《始终惟一,时乃日新》、《王省惟岁》、《作周恭先,

作周孚先》、《惟圣罔念作狂,惟狂克念作圣》、《庶言同则绎》、《唐虞稽古,建官惟百;夏商官倍,亦克用乂》、《道有升降,政由俗革》。

第二组,论孟义,属于对儒家经典的解义。其中,《论语义》两篇。它们是《观过斯知仁矣》、《君使臣以礼》。还有《孟子义》一篇,即《以佚道使民以生道杀民》。

第三组,道经义,属于对道学经典的解义。其中,《庄子解》一篇,即《广成子解》。此外,还有《易解》一篇。《周易》既属于儒学经典,有属于道学经典。苏轼《道士张易简》:“吾八岁入小学,以道士张易简为师。童子几百人,师独称吾与陈太初者。太初,眉山市井人也。”⁽¹⁷⁾⁹⁹苏轼从小学道,及长爱道更深。他除了自号“东坡居士”外,还自称为“铁观道人”。苏轼的周易解义,能从道家的立场上别开生面,故而将它放入道经义这一组之中。

第四组,春秋三传义,属于对儒学经典的解义。其中,《三传义》十篇。它们是《问供养三德为善》、《问小雅周之衰》、《问君子能补过》、《问侵伐土地分民何以明正》、《问鲁犹三望》、《问鲁作丘甲》、《问雩月何以为正》、《问大夫无遂事》、《问定何以无正月》、《问初税亩》。

明清时期的科举考试,出题范围为四书。宋代的科举考试,其出题范围包括儒学和道学两大类,这比明清时期宽泛得多。北宋年间科举考试中采用过的道学题目,从下列材料中可见一斑。

清徐松辑《宋会要辑稿·选举》七之四:“雍熙二年三月十五日,帝御崇政殿,试礼部奏名进士,内出《颖川贡白雉赋》、《烹小鲜诗》、《玄女授兵符论》题,得梁颢已下一百七十九人,第为三等。……十八日,帝复御崇政殿亲试,内出《庭燎赋》、《淡交如水诗》题,又得进士洪湛已下七十六人,并赐及第,以姓名附本等,湛以文采道丽,特升为第三人。”⁽¹⁸⁾

⁴³⁵⁷雍熙二年,即985年。烹小鲜,语出道经。《老子》六十章:“治大国若烹小鲜。”⁽¹⁹⁾¹⁶²

玄女授兵符,简称玄女授符,语出道经。《灵宝六丁秘法》:“九天玄女授真诀令,却凶害,济物利人,黄帝修之有功,战蚩尤,即以素白纂符,藏诸名山。”⁽²⁰⁾⁷⁴⁸玄女,古代传说中的神女,亦称九天玄女、九天娘娘、元女、玉女。玄女所授的兵符一共六道。它们是丁卯玉女符、丁丑玉女符、丁亥玉女符、丁未玉女符、丁巳玉女符、丁酉玉女符。《灵宝六丁秘法·后序》:“黄帝曰:六丁玉女神,能长能短,能有能无,虔心占而问之,万事从心,亦与千里身

万里消息。若要物，任意所为，并皆立至矣。”^{(20) 752}玄女所授之兵符，据信灵验如此。淡交如水，语出道经。《庄子·山木》：“君子之交淡若水，小人之交甘若醴。君子淡以亲，小人甘以绝。”^{(21) 366}君子的交往是道义上的交往，君子追求的是共同的理想，而不是吃吃喝喝。既是君子，就不能交酒肉朋友。

《宋会要辑稿·选举》七之五：“（端拱）二年三月二十一日，帝御崇政殿，试礼部奏名进士，内出《圣人不尚贤赋》、《五色一何鲜诗》、《禹拜昌言论》题，得陈尧叟已下百八十六人，并赐及第。”^{(3) 4358}端拱二年，即989年。圣人不尚贤，语出道经。《老子》三章：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”^{(19) 9}这是从根本上淳朴民心的好方法。

《宋会要辑稿·选举》七之五：“淳化三年三月四日，帝御崇政殿，试礼部奏名进士，内出《卮言日出赋》、《射不主皮诗》、《儒行论》题，得孙何已下三百五十三人，第为五等，并赐及第、出身。”^{(18) 4358}淳化三年，即992年。卮言日出，语出道经。《庄子·寓言》：“卮言日出，和以天倪。”^{(19) 9}即使随心所欲说出来的话，也应当合乎自然的道理。只有那些心怀大道，修养深厚的人才做得到这一点。

《宋会要辑稿·选举》七之八：“景德二年三月六日，帝御崇政殿，试礼部奏名进士，内出《天道犹张弓赋》、《德輶如毛诗》、《以八则治都鄙论》题，得李迪已下二百四十七人，第为五等，并赐及第、出身。”^{(18) 4358}景德二年，即1005年。天道犹张弓，语出道经。《老子》七十七章：“天之道，其犹张弓乎！高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然。”^{(19) 194}政策措施与天合德，这是治理社会的根本原则。

《宋会要辑稿·选举》七之一二：“（大中祥符）七年九月十五日，帝御景福殿，试经明行修、服勤词学举人，内出《道无常名赋》、《冲气为和诗》、《天地何以犹橐籥论》题，得进士张观已下二十一人，并赐及第。”^{(18) 4361}大中祥符七年，即1014年。道无常名，语出道经。《老子》一章：“道可道，非常道；名可名，非常名。”^{(19) 2}道具有不可言说性，只能用心灵去体认它，凭信仰去把握它。冲气为和，语出道经。《老子》四十二章：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^{(19) 120}这里讲的是宇宙运动的总体规律。天地何以犹橐籥，语出道经。《老子》五章：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”^{(19) 15}这个比喻，教导人们做事情要守中。

《宋会要辑稿·选举》七之一六：“（天禧）五年三月十七日，帝御崇政殿试礼部奏名进士，内出《富民之要在节俭赋》、《鲲化为鹏诗》、《廉吏民之表论》题，得吕溱已下三百一十人，第为四等，并赐及第、出身。”^{(18) 4363}天禧五年，即1021年。鲲化为鹏，语出道经。《庄子·逍遥游》：“北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也，化而为鸟，其名为鹏。”^{(21) 2}鲲化为鹏，这是庄子最有名的寓言之一，讲的是事物永远处于矛盾运动之中这一法则。

《易》为十三经之首。《易》又为“三玄”之首。三玄，指《周易》、《老子》和《庄子》。由于《易》为联系儒道两家的桥梁，因而《易》也在出题的范围之中。苏轼的经义，包括尚书义、论孟义、春秋三传义、老庄易义，一共四个部分。从现存的篇数看，尚书义十篇，春秋三传义十篇，它们占了现存苏轼经义二十五篇的80%。由此可知，苏轼读书，用功最多的是《尚书》和《春秋三传》。德国汉学家们称《尚书》为Die Urkunde（原始文件）。《尚书》是一些上古时期的历史文件，而不是线性的历史事件之叙事。欲理解《尚书》，读者须自行理清其中历史事件的线索。春秋三传，亦即《左传》、《公羊传》和《谷梁传》，均为编年史。在历史事件中有不少跨越若干年。欲理解春秋三传，读者须自行理清该事件的头绪。这一工作意味着将春秋三传的编年体改为纪事本末体。《尚书》和《春秋三传》都属于历史著作，它们也是苏轼的父亲苏洵用功最多的经典。欲治文学，而先治经学。倘如此，则未来的文学家便有经可宗，有圣可征。欲治经学，而先治史学。倘如此，则未来的文学家便学有功底，不至于仅仅耽迷于诗词歌赋之类而为轻飘飘的“辞人之赋”，而可以步入“诗人之赋”的殿堂。诗人之赋，窃以为，当作“《诗》人之赋”。《诗》者，《诗经》也，十三经中的一种。在十三经中，《尚书》和《春秋三传》属于史学。

兹剖析苏轼所作的一篇书义《王省惟岁》^{(3) 168}：

论尧、舜之德者，必曰无穷。（一 破题）

考之于经，质之于史，尧、舜之所为，卓然有见于世者，盖不可胜计也。其曰无为，何哉？（二 承题）

古人有言曰：“除日无岁。”又曰：“日一日劳考载曰功。”若尧、舜者，可谓功矣。岁者，月之积也，月者，日之积也，举岁则兼月，举月则兼日矣。日别而数之，则月不见；月别而数之，则岁不见。此岂

日月之外，复有岁哉？（三 小讲）

日月之各一，人臣之劳也。岁之并考，人君之功也。（四 缴结）

故《书》曰：“王省惟岁，卿士惟月，师尹惟日。”此上下之分，烦简之宜也。

（五 官题）

禹之平水土，稷为之殖百谷，契为之敷五教，伯夷为之典三礼，皋陶为之平五刑，羲和为之历日月。尧舜果何为哉？

（六 原题）

今夫三百有六旬，分之以四时，配之以六甲，位之以十二子，散之以二十四气，裂之以七十二候，昼不可以并夜，寒不可以兼暑，则气果安在哉。惟其不在而可名，寄之于人而已。不有此，所以为王省功也。日不立则月不建，月不建则岁不成。师尹不官，则卿士不治，卿士不治，则王功废矣。故曰：“庶民惟星。”星者日月之所舍，所因以为寒暑风雨者也。民者，上之所托，所因以为号令赏罚者也。日月不自为风雨寒暑，因星而为节；君不自为号令赏罚，因民而为节。（七 大讲）

上执其要，下治其详，所谓日月岁时无易也。（八 余意）

文王不兼庶狱，陈平不治钱谷，酈吉不问斗伤，此所为不易者也。秦皇衡石程书，光武以吏事责三公，此易岁月而乱日时者也。（九 原经）

治乱之效，亦可以概见也。（十 结尾）

笔者引录时，根据文脉而对标点符号有所调整。原文不分段。为研究方便，笔者做了分段，并比对宋元时期的十段文，在每段的括号中表明了结构层次。

苏轼《王省惟岁》是一篇书义，即针对《尚书》中某一篇的核心文句而阐发的义理。《王省惟岁》，题目出自《尚书·洪范》。洪，大。范，法。洪范就是治理国家所必须遵循的根本大法。《洪范》云：“王省惟岁，卿士惟月，师尹惟日。岁月日时无易，百谷用成，义用明，俊民用章，家用平康。日月岁时既易，百谷用不成，义用昏不明，俊民用微，家用不宁，庶民惟星，星有好风，星有好雨。日月之行，则有冬有夏，月之从星，则以风雨。”^{〔22〕 227}在宋元时期的科举考试中，题目一般为上引这一段话。这可以从元代王充耘《书义衿式》中的各篇书义中看出来、不过，在北宋时期，科举试经义，系对帖经和墨义而做出的改革。帖经和墨义侧重考察考生的记诵经文和注疏的能力，故而在北宋时期，经义的题目并非文句，而仅

仅是几个字而已。除日无岁，系庄子引用容成氏的话。《庄子·则阳》：“容成氏曰：‘除日无岁，无内无外。’”^{〔21〕 465}“日一日劳，考载曰功。”这是扬雄的话。扬雄《法言》卷十三《孝至》：“天道劳功。或问劳、功。曰：日一日劳，考载曰功。或曰：君逸臣劳，何天之劳？曰：于事则逸，于道则劳。”^{〔23〕 364}苏轼书义《王省惟岁》，其妙处在于使用了大量的排比句。具体其概况如下。

师尹不官，则卿士不治；

卿士不治，则王功废矣。

以上为第一组，毫无疑问是工稳的排比。星者日月之所舍，所因以为寒暑风雨者也；

民者上之所托，所因以为号令赏罚者也。

以上为第二组，第二股差一字，排比尚不严格。民者上之所托，须增添一个字：民者君上之所托。

日月不自为风雨寒暑，因星而为节；

君不自为号令赏罚，因民而为节。

以上为第三组，第二股差一字，排比尚不严格。君不自为号令赏罚，须增添一个字：君主不自为号令赏罚。

以上排比句，一共三比六股，全部出现在大讲之中。苏轼《王省惟岁》一文大量使用排比句，这为后来八股文的标准写法，即四比八股，开启了先声。

在传本《东坡七集》（前集、后集、续集、奏议集、外制集、内制集、应诏集）中，没有收录苏轼的经义二十五篇。苏轼的经义由后来的学者们逐渐搜集起来，作为补遗而刊刻。传本《东坡七集》没有收录苏轼的经义，这说明了甚么呢？《东坡七集》为苏轼自己在世时所编纂，不过我们现在见到的《东坡七集》并非原貌。在苏轼自编的七集中，原来没有《续集》，而有《和陶集》，共录诗 109 首。今所见《续集》中，第一卷和第二卷为诗，第三卷为和陶诗。《续集》中的诗歌，依次为古诗、律诗、绝句、六言四言诗，以及和陶诗。值得注意的是，这是分体编排，而《前集》和《后集》中的诗歌，只言诗，而并不分体。由此可知，《续集》系由他人在《和陶集》的基础之上所编。这就带来了两个问题。第一，苏轼生前亲自编集子的时候，为什么不收录其经义呢？笔者认为，原因在于，经义是为应试而作的练习。在苏轼的眼中，经义带有“小儿科”的性质。因此，苏轼没有将经义收入集子之中。第二，既然由其他人编纂《续集》，为什么也没有收录苏轼的经义呢？笔者以为，这有两方面的原

因。其一,《续集》的编者没有发现这些文献。其二,《续集》的编者见到了苏轼的经义,但是他认为这些文章不能代表苏轼的水准,故而遵从作者原本的意图,也不收录苏轼的经义。换言之,《续集》的编者认为,苏轼的经义,其水准是不够高的。

其实不然,从文学创作的角度看,也许这二十五篇经义不如苏轼的其他诗文来得高。然而,从科举发展史的角度看,苏轼的经义是做得很好的。所谓经义,乃科举考试的文体之一。考官以经书中的文句为题目,考生作一篇文章阐明蕴含于题目中的义理,故而谓之经义。在科举考试中正式地考经义,始于北宋熙宁四年(1071)。在此之前,唐代和北宋前期,科举皆试帖经、墨义。所谓帖经、墨义,类似于今日考试中给出若干段诗文而叫考生指明出处,再加以简单的解释。帖经和墨义,所考核的是考生记诵经文和注疏的能力,而对于考生的理论阐释能力和逻辑理路有所忽略。为了给国家选拔通经致用的人才,王安石建议罢帖经和墨义,而改试经义,为神宗所采纳。经义,就文章的类型而言,即论文。论文,较诸记叙文、说明文、诗歌、散文,写作的难度大得多。时至今日,教育已经很发达了,写论文仍然是艰苦的工作。君不见,硕士研究生三年,就是“办”一篇论文!博士研究生四至六年,就是“办”一部论文!问题又来了,苏轼应进士试,时在嘉祐二年(1057),那时并未规定科举试经义。这作何解释?原来,经义并非一时而兴,并非凭空产生。在熙宁四年之前,甚至在唐代,科举还要试策论,策论的写法,本质上与经义无甚大区别。策论和经义都是论文,这是它们的相同处。至于它们之间的相异处,则是经义在结构上更加讲究,有一定的段落层次。那么,宋元时期的十段文,为何要那样安排段落层次呢?其实,这是说理文的必然要求。即使没有人来加以规定,大家也会慢慢摸索出那样一套层次结构的。在今天,高明的领导讲话往往采用总分叙述法,即先简单地讲述要点,再详尽地讲透那些要点。前者,相当于十段文的前面四段,其每一段都较短。后者相当于十段文的后六段,其核心各段都较长。

宋元时代的十段文是明清时期八股文的雏形。宋元人写十段文,并不分段,分段是今天的学人们运用现代文章学时的施为。同理,明清人写八股文,也不分段。值得注意的是,如果分段,八股文也是十段,而并非八段。十段文和八股文的前四段相同,都统称为“冒头”。十段文和八股文的最后一段也相同,只是名称不同。十段文的最后一段叫“结尾”,

而八股文的最后一段叫“落下”。十段文和八股文所不同的是中间的五段。十段文的“官题”和“原题”,八股文合成一段,称为“起比”。在“起比”之后,八股文另外安排了一个一两句话的小段,叫“出题”,也就是荡开一笔,这样可以避免文章板滞不活,庶几文章摇曳多姿。十段文的“大讲”,八股文称为“中比”。十段文的“余意”,八股文称为“后比”。十段文的“原经”,八股文称为“束比”。请注意,八股文有四段均含有一个“比”字。所谓比,就是排比。既然是排比,就必须有两“股”,否则就排比不起来。每一段两股,四段一共八股。八股文的名称就是这样来的。这四个段落是全篇的重心,考生要尽量发挥出题目的意蕴,还要用排比句来表现。换言之,既要意思好,又要形式好。做一篇合格的八股文,考生必须耗尽心血。

苏轼经义与日本古朝鲜和越南的科举关系密切。

宋以后道学经典老庄之类不再为科举考试的出题范围,故而无人继承阐扬苏轼的老庄解之成就。苏轼老庄解的总体风格,当可归纳为“玄深”。日本的礼仪文风,其总体风格是:幽玄而别致。幽玄是日本文学艺术特有的审美理念。幽玄,指有言外余韵的深邃的情趣,飘渺的难以捕捉的优雅之美。诗歌等抒情艺术中的幽玄,指神秘而难以理解的美,它主要是由象征引发出来的审美趣味。其实,抒情艺术中的幽玄,其本质特征就是深藏的暗示性,即 deep suggestiveness。戏剧等叙事作品中的幽玄,指优美柔和、婀娜多姿的美。其实,叙事艺术中的幽玄,其本质特征还是深邃,即 profundity。《尚书》是诘屈聱牙的,难读的,同时又是峻洁的,而日本人珍爱的正是这一套,他们把什么都弄得井井有条。《尚书》既是晦涩的,又是富于启式性的,而日本人珍爱的正是这一套,他们欣赏迷人的微笑。如所公认, the Japanese smile(日本[女人]式微妙),乃是比蒙娜丽莎的微笑(Gioconda smile),更加难以解释的微笑。日本式微笑,甚至成了日航(JAL)引以为自豪的招牌。日本的礼仪文风是自古以来逐渐形成的,苏轼的诗文传入日本之后,毫无疑问会增强这一总体风格。因此,大和民族喜爱苏轼的诗文可谓其民族性使然。

苏轼尚书解的总体风格,当可归纳为“峻洁”。苏轼的尚书义在国内有继承者,但是不多。元代王充耘著《书义矜式》,直接继承和发扬了苏轼的书义。《宋元学案》卷六十七《九峰学案》于“刘氏门人”条下立“同知王先生

充耘”条，这是最长的了。其文如下：“王充耘，字耕野，江西人。元统初，以《书经》成进士，授同知永新州事。寻弃官养母。晚益潜心《尚书》，考订蔡《传》，名曰《读书管见》，凡二卷。外有《书义主意》、《书义矜式》各六卷。”^{(24) 2215}由此可知，王充耘是一个凭藉自己的著作说话的士人。王充耘的专长在《尚书》方面，他以《尚书》起家，以《尚书》终老。他虽然有官，然而官位不高。谓王充耘为一介书生，乃是最为恰当的。元以后，中国社会进入明清时期，科举考试的出题范围仅限于四书，故而无人再专门为应科举试而钻研《尚书》。然而，尚书在朝鲜半岛大受欢迎，以韩民族的祖先箕子之事迹在《尚书》中有记载之故也。周武王向箕子请教人伦规范，箕子便作了《洪范》，系统讲述了治国理政的根本原则。朝鲜半岛的礼仪文风，当可归纳为“中正而古朴”。朝鲜半岛的礼仪文风是自古以来逐渐形成的，苏轼的诗文传入朝鲜半岛之后，毫无疑问会增强这一总体风格。因此，大韩民族喜爱苏轼的诗文可谓其民族性使然。

苏轼论孟解的总体风格，当可归纳为“雄健”。苏轼的论孟解在国内拥有众多的继承者。明代的李贽（1527～1602），清代的方苞（1668～1749），都继承了苏轼论孟解的成就，并将之发展到了新的高度。李贽《李温陵集》卷十八《道古录》所收的44篇文章就是经义。只不过，《道古录》中的文章只有核心部分之内容，而不具备十段文或八股文的完整形态。越南的礼仪文风，当可归纳为“富丽而绍宏”，而其核心是“雄健”。越南的礼仪文风是古越与中华礼仪文风融汇的产物，苏轼的诗文传入越南之后，非常融洽地增强了这一总体风格。

越南人喜欢苏轼，那是从骨子里喜欢。苏轼的词《念奴娇·赤壁怀古》等，以越音来念，似乎韵味更为浓厚。首先，越南语有丰富的辅音组合。其次，越南语有以塞音为韵尾的音节，也就是说，不少越南语的单词是以-k、-p、-t收尾的。再次，汉语里不少单元音的字在越南语里，往往念成双元音或三元音，因而越音转弯特别多，它曲折抑扬、跌宕起伏。复次，越南语有六个声调，声情丰富，非常优美。越南各族人民喜爱苏轼的诗文可谓其民族性之必然。这是由越南特定的历史发展线条所决定的。越南社会科学委员会编着《越南历史·大事年表》：“939年，吴权称王，建都古螺。”⁽²⁵⁾
⁴⁹²939年，即中国五代后晋天福四年。吴权虽然称王，但是尚未建立起像样的国家机构。在中国，宋朝建立之后，朝廷依然认为越南为中

国的一部分，故而在越南本国编著的历史书上有“981年，抵抗宋朝侵略军的第一次抗战。”^{(25) 492}

而且，在越南本国编著的历史书上还有“1075～1077年，抵抗宋朝侵略军的第二次抗战。”^{(25) 493}丁朝于968年建立之后越南才有了政权形态较为完备的自主的封建国家，这一在中国为北宋开宝元年。越南自主举行的第一次科举考试在1075年。此后，越南的科举规模越来越大，制度也越来越正规。建立自主封建国家之后的越南人民，心中憋着一口气，硬是要把科举等国家大事办好。至于办好的标准，则非常明确，那就是一概仿效中国。越南史书写道：“1407～1427年，明朝统治我国。”^{(25) 495}

这是越南的最后一次“北属”，即明成祖永乐五年至明宣宗宣德二年，故而又称为“明属”。在“明属”时期结束之后，越南人自己当家作主，越南的科举规模更大，制度也更正规。越南几乎对明朝的制度进行了惟妙惟肖的复写。许多由明朝官员艰难地推行也难以贯彻的政策，在由越南人自己来处理之后，得到了可谓所向披靡的顺顺当当的贯彻执行。因为越南曾经是中国的一部分，因此越南的科举史，就时间的维度说，其上限与中国相同，而其下限则比中国还要晚一些。这是因为，越南在1911年才废除科举制。在河内有文庙。“文庙，即昔时的大学堂，用八十二块石碑，记录了在封建制度下的三个多世纪里产生的一千一百一十一位进士的名字。”^{(26) 194}进士，越南语有这个单词，借自汉语。不过，越南人还将进士尊称为 ong nghe，汉字是“翁业”，定语后置了，按照汉语将之理顺过来就是“业翁”，即在科举事业上大成的先生。越南是继承和发扬苏轼经义最充分的国家。

经义仅仅是苏轼作品中很小的一部分，他的诗文才是其文学创作的大宗。苏轼诗文在越南的接受，从其诗学理念在越南的实现可见一斑。在苏轼那里，诗歌题材的日常化是一个重要的主张。四部丛刊本《增刊校正王状元集注分类东坡先生诗》将苏轼的诗歌分为88类，有的还有亚类。在苏轼的笔下，几乎无事不入诗，无物不入诗。这一特征，在越南诗人那里也有充分的表现。越南现代国家的缔造者胡志明既是革命家，又是大学者、大诗人。胡志明《狱中日记》里面的诗篇具有明显的日常化的特征。胡志明《午》诗：

狱中午睡真舒服，一睡昏昏几句钟。

梦见成龙天上去，醒时才觉卧笼中。^{(27) 28}

胡志明《狱中日记》是一部汉文诗集。越南出版的《狱中日记》，每一首诗都由三部分

组成。其一，原诗，为汉文，字为胡志明手书，其书法甚为可观。其二，翻音，依照原诗的汉字之顺序，用汉越音来逐字念出。汉越音为汉字在唐代的读音。其三，翻译，将原诗翻译成现代越南语，以便每个越南人都能够明白诗篇的意思。由于《狱中日记》是汉文诗集，其日常性我们完全能够把握。不过，胡志明更多的诗作是直接越南语写的，它们是否也具有日常性呢？答案是肯定的。请看一例。胡志明诗《赠孩子们》：

这本子我赠给爱我的孩子，
表一寸爱心给叫做孩子的啦。
希望孩子们用功去学习，
将来孩子们帮助自己的国家。^{[28]49}（拙译）

胡志明《赠孩子们》一诗用越南语写作，每句七言。在这首诗的每个音节之背后，都隐藏着一个汉字。将这些汉字依照原来的顺序寻绎出来，是这样的：

本此我赠孩爱我，
表寸心爱孩叫做；
望孩出功而学习，
明后孩助国自家。（笔者寻绎）

胡志明诗《赠孩子们》选入越南小学一年级下期的课本中。因为连小学一年级的学生都能够读懂，所以这首诗的日常性是不言而喻的。当然，还是要系统地学习过越南语的人，才能根据越南语的语法，将这首诗的含义体会出来。当初笔者读到这首诗的时候，眼眶都湿了。特别是最后一句，太感动了！笔者，在越南语这座森林面前，毕竟还是一个孩子。

Su Shi's Viewpoints on the Imperial Examination and His Essays in the Classical Argumentation

ZHANG Siqi

(College of Literature, Wuhan University, Wuhan, 430072, Hubei, China)

Abstract: Su Shi and Su Zhe are personages who took a right way of the imperial exam. Su Xun, their father, is also a personage who made important contribution to the imperial exam of Song China. Su Shi obtains much more than Su Zhe, though both great men of literature. Su Shi lays stress in the imperial exam, and he puts forth a series of viewpoints on the imperial exam system. Encouraging his disciples to take the right way of imperial exam, he is successful in that he cultivated a group of men celebrated for literature, and in that he advocated the

imperial exam as a worthy cause in Danzhou, a then prefecture in Hainan, which brought up a new generation of qualified personnel. The classic argumentation occupies an important position in the Song imperial exam. Speaking in terms of genealogy, the classic argumentation belongs to the major category of prose, and therefore it is an important component in Su Shi's prose writings. Su Shi goes so deep in the research of classic argumentation that he left us quite a few of good essays in this sphere. The Su Shi classic argumentation is inherited and developed by scholars who lived in the Ming-Qing period. The Su Shi classic argumentation is of great value of comparative study which may be carried out in the manner of cross-nations. Almost all the literati who lived in the sphere of Chinese-characters in past centuries are modeled by the Su Shi classic argumentation, which is influential to Japan, Korea and Vietnam. As for Vietnam, it is influenced supremely by the Su Shi classic argumentation, and accordingly it has obtained the greatest achievement in the imperial exam system.

Key words: the Song imperial exam, the Su Shi prose, classic argumentation, comparative study

注释

[1] (宋)欧阳修著《欧阳修全集》，中国书店1986年版。

[2] 孔凡礼撰《苏轼年谱》，中华书局1998年版。

[3] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。

[4] 周秉钧译注《尚书》，岳麓书社2001年版。

[5] (宋)朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版。

[6] (春秋)左丘明著、蒋驥骋标点《左传》，岳麓书社1988年版。

[7] 程俊英、蒋见元注译《诗经》，岳麓书社2000年版。

[8] (清)孙希旦撰《礼记集解》上册，中华书局1989年版。

[9] (清)马骥著、徐连城校点《左传事纬》，齐鲁书社1992年版。

(下转第73页)

苏轼对王说影响探析

兰 翠

内容提要 王说的父亲王彭、从兄王说与苏轼交谊深厚,王说因父亲关系较早从苏轼问学,是苏轼门下一位重要成员。他的《唐语林》在博取资料、择取人物、事件标准和文化崇尚方面,都受到苏轼学术、思想的影响。

关键词 苏轼 王说 《唐语林》 影响

苏轼“元气淋漓富有生机”的一生,^{(1) 5} 交游极其广泛。仅就北宋中后期文学群体而言,因慕其才华而问学于苏轼门下,受到他直接或间接提携、影响的文人就有黄庭坚、秦观、晁补之、张耒、陈师道、李廌、李格非、廖正一、李禧、董荣、贺铸、李之仪、唐庚、张舜民、毛滂、孔平仲等,^{(2) 179} 他们虽然以诗词成就闻名于世,但学术界也关注较多,相关考论的文章蔚为大观。然而,对于当时苏轼称“亦从予游”的王说,因资料缺乏,几乎没有学术成果。本文不揣浅陋,拟对王说从游苏轼以及其著作《唐语林》的成书做一浅显探析。

一 苏轼与王说家族的交游

(一) 苏轼与王说的父亲王彭

讨论苏轼与王说的关系首先得自王说的父亲王彭说起。王彭,字大年,生于武将之家。高祖王全斌为宋初开国名将,曾受到宋太祖御赐裘帽的特别恩典。《宋史·王全斌传》载:

“王全斌,并州太原人。”因战功卓绝,奉诏伐蜀。“全斌之入蜀也,适属冬暮,京城大雪,太祖设毡帷于讲武殿,衣紫貂裘帽以视事,忽谓左右曰:‘我被服若此,体尚觉寒,念西征将冲犯霜雪,何以堪处!’即解裘帽,遣中黄门驰赐全斌,仍谕诸将,以不遍及也。全斌拜赐感泣。”⁽³⁾ 宋太祖派遣中官从京城不远千里,到遥远的蜀地为王全斌送貂裘帽,可见对王全斌的恩典非同一般。王全斌轻财重士,宽厚容众,士卒甘愿为之效力。黜居山郡后十余年,安之若素,怡然自得,颇受朋友称赞。

王彭的父亲王凯也是一位武将,长期与边寇作战,有功,拜武胜军节度观察留后、侍卫亲军马军副都指挥使,赠彰武军节度使,谥庄恪。《宋史》称“凯治军有纪律,善抚循士卒,平居与均饮食,至临阵援枹鼓,毅然不少假。

故士卒畏信,战无不力,前后与敌遇,未尝挫衄。”^{(4) 8926} 可见,不论是忠诚勇武还是体恤士卒,王凯都继承了其曾祖王全斌的传统。

王彭受家族影响,也是一位勇武之士。现存关于王彭的生平资料,最丰富的就是苏轼所写的《王大年哀词》,兹全文录下:

嘉祐末,予从事岐下。而太原王君伟彭,字大年,监府诸军。居相邻,日相从也。时太守陈公弼取下严甚,威震旁郡,僚吏不敢仰视。君独侃侃自若,未尝降色词,公弼亦敬焉。予始异之。问于知君者。皆曰:“此故武宁军节度使讳全斌之曾孙,^{(5) 176} 而武胜军节度观察留后讳凯之子也。

少时从父讨贼甘陵,搏战城下,所部斩七十余级,手射杀二人,而奏功不赏。或劝君自言,君笑曰:‘吾为君父战,岂为赏哉?’”予闻而贤之,始与论交。君博学精练,书无所不通。尤喜予文,每为出一篇,辄拊掌欢然终日。予始未知佛法,君为言大略,皆推见至隐以自证耳,使人无疑。予之喜佛书,盖自君发之。其后君为将,日有闻,乞自试于边,而韩魏公、文潞公皆以为可用。先帝方欲尽其才,而君以病卒。其子说,以文学议论有闻于世,亦从予游。予既悲君之不遇,而喜其有子。于其葬也,作相挽之诗以饯之。其词曰:

君之为将,允武且仁。甚似其父,而辅以文。君之为士,涵咏书诗。议论慨然,其子似之。奔走四方,豪杰是友。没而无闻,朋友之咎。骥堕地走,虎生而斑。视其父子,以考我言。^{(6) 1965}

苏轼的这篇哀辞,不仅记录了王彭的为人秉性,还详细叙述了他与王彭的亲密友情。在苏轼眼中,王彭勇武豪爽并且仁慈聪慧,他们两人的交谊更多地是缘于声气相投。宋仁宗嘉祐六年(1061),苏轼除授大理评事签书凤翔府节度判官,王彭为凤翔府监军,两人成为同僚。苏轼正是才识兼茂的风华年龄,而他的上司凤翔太守陈公弼“为人清劲寡欲”,“平生不假人以色”(《陈公弼传》)^{(1) 419},因此,年少气盛的苏轼经常与陈公弼发生争议,以至“行于言色”。在苏轼的同僚中,面对陈公弼“取下严甚”的严厉,只有王彭敢于“侃侃自

若，未尝降色词”，这着实让苏轼感到欣慰，他也因此找到了同盟。

如果说，敢于“藐视”上司是促使苏轼与王彭走近的外部要素的话，那么，喜欢文学则是促使两人成为密友的内在原因。王彭虽为武将，但是博学精炼，尤其是他酷爱苏轼的文章，以至于苏轼“每为出一篇”，都能令王彭“拊掌欢然终日”。同时，他们“居相邻”的条件，也为他们“日相从”的交谊提供了便利。如此一来，苏轼与王彭惺惺相惜，苏轼之文成为王彭愉悦精神的良药，王彭精通佛法，则成为苏轼接受佛学的启蒙。

苏轼与王彭的亲密关系还可以从其他两则材料中得到补充。一则是苏轼的《王彭知婺州孙昌龄知苏州岑象求知果州制》，其中写到：“为吏莫不欲威而明，威不可立也，惟公则威。明不可作也，惟虚则明。郡无大小，民无刚柔，事无繁简，政无难易。惟公而虚，无适而不治。以尔用法之久，不失仁恕，折狱之多，滋识情伪。”^{(6) 1089}这虽是苏轼替皇上草拟的一篇任命制文，但是，其中寓含着他对王彭等人公明仁恕的评价，这些评价，不能不说包涵着苏轼的情感。另一则是苏轼随笔记录的《涂巷小儿听说三国志》：

王彭尝云：“涂巷中小儿薄劣，其家所厌苦，辄与钱，令聚坐听说古话。至说三国事，闻刘玄德败，颦蹙有出涕者；闻曹操败，即喜唱快。以是知君子小人之泽，百世不斩。”彭，恺之子，为武吏，颇知文章，余尝为作哀辞，字大年。^{(7) 4}

苏轼的这则随笔，忆念王彭当年叙说的家长对付顽劣孩子的一件生活小事，生动有趣。不仅反映了北宋时期三国故事中就有了拥刘反曹的倾向，更能体现苏轼对已故友人的深情。文中所示，此随笔写于《王大年哀词》之后，正是因为苏轼对王彭感情深笃，怀念不忘，才可能产生这样回忆朋友日常话语的随笔记录。

（二）苏轼与王说的从兄王诜

王诜与王说的祖父都是王凯，《宋史·王凯传》载：“子緘。緘子诜，字晋卿，能诗善画，尚蜀国长公主，官至留后。”^{(4) 8926}苏轼与王诜的相识，或许缘于王彭的关系，其后，两人成为志同道合患难与共的挚友，则是他们志趣相投以及政治风波促成的。王诜的多才多艺与艺术趣味是他与苏轼交游的基础，而发生于元丰二年(1079)的“乌台诗案”，则使他与苏轼成为共同患难的莫逆之交。

王诜虽然生于富贵之家，又是驸马，“而

其被服礼仪，学问诗书，常与寒士角。”（《宝绘堂记》）^{(6) 357}他琴棋书画诗词无所不通，尤精于绘画，山水、松石、墨竹和人物皆擅，这与苏轼的爱好不谋而合。苏轼不仅擅长绘画，还首倡“士人画”的绘画理论。⁽⁸⁾因此，他们经常在一起品画论艺。在苏轼集中，就留下了诸如《王晋卿作烟江叠嶂图仆赋诗十四韵晋卿和之》《王晋卿所藏着色山二首》《和王晋卿题李伯时画马》等诗。共同的艺术趣尚，让王诜与苏轼成为挚友。他们彼此可以坦然地向对方索要心爱的藏品，如苏轼有诗记载王诜写诗向苏轼讨要海石：《王晋卿示诗，欲夺海石，钱穆父、王仲至、蒋颖叔皆次韵。穆、至二公以为不可许，独颖叔不然。今日颖叔见访，亲睹此石之妙，遂悔前语。仆以为晋卿岂可终闭不予者，若能以韩干二散马易之者，盖可许也。复次前韵》^{(9) 1945}。此诗题讲述王诜索要苏轼心爱之物海石的趣事，而苏轼则“覬覦”着王诜所藏的韩干画马图，两位艺术家的诚挚友情于此可窥一斑。

苏轼与王诜的友情于患难中更见笃诚。在“乌台诗案”中，王诜因与苏轼来往密切被视为苏轼的同谋坐累远谪。苏轼在《和王晋卿》^{(9) 1422~1424}并引中对此颇为感慨：

驸马都尉王诜晋卿，功臣全斌之后也。元丰二年，予得罪贬黄冈，而晋卿亦坐累远谪，不相闻者七年。予既召用，晋卿亦还朝，相见殿门外。感叹之余，作诗相属，托物悲慨，厄穷而不怨，泰而不骄。怜其贵公子有志如此，故次其韵。

苏轼在诗中回忆自己被贬黄冈后的孤独生活：

先生饮东坡，独舞无所属。
当时挹明月，对影三人足。
醉眠草棘间，虫虺莫予毒。
醒来送归雁，一寄千里目。
表达对挚友王诜的思念：
怅然怀公子，旅食久不玉。
欲书加餐字，远托西飞鹄。
谓言相濡沫，未足救沟渎。

慨叹人生如寄，福祸无常，不免产生归老湖山，躬耕垄亩之念。然而，面临“朝廷方西顾，羌虏骄未伏”的时局，苏轼又鼓励王诜“羨君真将家，浮面气可掬。何当请长缨，一战河湟复。”继承将门子弟传统，请缨沙场，为国家立功。

苏轼与王诜的真挚友情，学界关注相对较多，特别是备受研究艺术史学者的关注，如上海大学艺术研究院张荣国的《王诜与苏轼之交

游》⁽¹⁰⁾较全面地分析梳理了两人的情谊。此外,在考论苏轼交游以及讨论苏轼文人集团的一些成果中,也都或多或少涉及苏轼与王诜的密切关系,在此不再赘述。

(三)苏轼与王诜

王诜,字正甫,王彭之子,宰相吕大防之婿。苏轼与王诜交往的记载,虽然相比王诜要少得多,但是,在《王大年哀词》中,苏轼对王诜的才学有明确的评价:“其子诜,以文学议论有闻于世,亦从予游。”又说:“予既悲君之不遇,而喜其有子”。可见,苏轼与王诜的关系,一是缘于喜欢王诜继承了其父“涵咏书诗,议论慨然”的士人传统,二是因为苏轼同情王彭怀才不遇没而无闻的早逝。

现存可证王诜在“文学议论”方面的成就是他的著作《唐语林》,同时,在当时的士人圈子中,他对书画也有一定的造诣,苏轼曾为王诜的书法和绘画作过题跋。《苏轼文集》卷六十九题跋有《书王石草书》一则,记载王诜善草书的事迹:

王正甫、石才翁对韩公草书。公言:“二子一似向马行头吹笛。”座客皆不晓。公为解之:“若非妙手,不敢向马行头吹也。”熙宁元年十二月晦书。^{(11) 2180}

王正甫即王诜,石才翁即石苍舒,“苍舒,京兆人,字才美。善行草,人谓得草圣三昧。官为承事郎,通判保安军,尝为丞相汲郡吕公微仲(吕大防)所荐,不达而卒。”^{(9) 235}值得注意的是,王诜是吕大防的女婿,石苍舒是受吕大防提携的士人。王诜和石苍舒的草书受到苏轼的认可与韩琦的褒奖,被称为“妙手”,可见水平非同一般。另外孙星衍、邢澍《寰宇访碑录》卷七《华岳祈雪记》载:“卢訥撰,王诜正书,熙宁六年十一月,陕西华阴。”⁽¹²⁾
³⁷亦可证王诜善书。

苏轼的《跋醉道士图并章子厚跋》又记载了王诜的画品:

仆素不喜酒,观正父《醉士图》,以甚畏执杯持耳翁也。子瞻书。

仆观《醉道士图》,展卷末诸君题名,至子瞻所题,发噱绝倒。子厚书。

《再跋》:

熙宁元年十二月二十九日,再过长安,会正父于毋清臣家。再观《醉士图》,见子厚所题,知其为予噱也。持耳翁余固畏之,若子厚乃求其持而不得者。他日再见,当复一噱。时与清臣、尧夫、子由同观。子瞻书。

酒中固多味,恨知之者寡耳。若持耳

翁,已太苛矣。子瞻性好山水,尚不肯渡仙游潭,况于此而知味乎?宜其畏也。正父赴丰国时,子厚令武进,复题此,以继子瞻之后。己酉端午后一日。^{(6) 2220}

周勋初先生以此题跋证王诜善画,^{(12) 37}

笔者深以为然。苏轼这则题跋中的“正父”,或为王诜字正甫之误。文中毋清臣即毋沆,清臣是其字,⁽¹³⁾他也是苏轼朋友圈子里的成员之一。苏轼《再跋》中叙述这次朋友聚会的人员除王诜和毋清臣外,还有范纯仁(尧夫)和他弟弟苏辙。范纯仁曾有《毋清臣中散挽词三首》,苏门另一位重要成员张舜民有《过同州遇雪赠毋清臣》诗作,可见毋清臣与苏门中人交往密切。同时,毋清臣与王诜则有亲戚关系。据《续资治通鉴长编》卷二百二十九神宗熙宁五年(1072)第14条记载:“辛丑,陕西转运副使、太常少卿毋沆知泾州……沆子娶吕大防女,大防新知华州,沆乞避亲也。”^{(14) 5571}可知王诜与毋清臣之子为友婿,同为吕大防女婿。

在苏轼文集中,还有《与王正夫朝奉三首》^{(6) 1801}也与王诜有关:

其一:

递中辱书,人至,复枉手示,并增感慰。即日起居如宜。襄事薄遽,哀苦至矣。无由助执紼。临纸惋叹,尚冀宽中毋毁,以就远业。

其二:

大年哀词,恨拙讷不尽盛德,聊塞孝心万一。何日西行,倾想之极。曹子方因会,致区区。

其三:

惠示志文,伏读感叹。拙词何足刻石,愧愧。子方见过,闻动止为慰。余非面莫究。

总览苏轼这三则书简的大致内容可知,其一是他因不能亲自参加王彭的葬礼而向王诜表示歉意,并嘱咐王诜要宽慰心怀。其二是对所撰《王大年哀辞》的内容表示自谦,期待他日能够与王诜相会。其三是对王诜要将《王大年哀辞》刻石表示谦让,对王诜寄来的志文予以肯定。其中提到的子方,即为曹辅,也以文章从游苏轼,苏轼有《西江月·再用前韵戏曹子方》、《送曹辅赴闽漕》^{(9) 1592}等诗词交往。苏轼是一个念旧的人,他尽管很少为人写传记,但是却为早年在凤翔任职时的上司陈希亮作了《陈公弼传》,又为当时的好友王彭写哀辞,因此,笔者认为这三封书简记录的是苏轼在王诜父亲葬礼前后的书信来往,此处的王正夫,也是王诜字之误。

此外，邵博《邵氏闻见后录》卷十五记载宰相吕大防通过女婿王说向苏轼求书法的事迹，亦可证苏轼与王说的特殊关系：

东坡于古人，但写陶渊明、杜子美、李太白、韩退之、柳子厚之诗。为南华写柳子厚《六祖大鉴禅师碑》，南华又欲写刘梦得碑，则辞之。吕微仲丞相作《法云秀和尚碑》，丞相意欲得东坡书石，不敢自言，委甥王说言之。东坡先索其稿谛观之，则曰：“轼当书”。盖微仲之文自佳也。

(15) 219

苏轼书法之美众所周知，他一向不轻易为人书写，吕大防虽贵为宰相，但是也不敢直接向苏轼开口求字。好在他的女婿王说与苏轼关系非同一般，可谓有求必应，只好通过王说为之通融。苏轼认真阅读了吕大防的文稿后，能够爽快答应，这其中固然有吕大防文稿自佳的原因，但也不能排除他与王说的情分在。

总之，苏轼与王说父亲王彭、从兄王说趣味相投，关系密切，王说也因为父亲的缘故，在苏轼年轻时就从其游学，可以说是苏轼门下一个重要成员。

二 苏轼对王说《唐语林》成书的影响

王说虽生长于高贵之家，他的妻党也权倾一时，但是因为当时党争激烈，他的仕途并不得意，靠岳父吕大防的擢拔，王说曾担任过京东排岸司、国子监丞、少府监丞，出任过邠州通判等官职，于政治也无多少建树，倒是在文学上留下了《唐语林》这部颇有影响的著作。而《唐语林》的成书，又与苏轼的影响有着千丝万缕的关联。

（一）苏轼的学术造诣对《唐语林》成书的影响

苏轼是古今公认的学术全才，“东坡先生读书数千万卷，学术文章之妙，若泰山北斗，百世尊仰。”（《赵夔序》）^{(9) 2831}“平生斟酌经传，贯穿子史，下至小说、杂记、佛经、道书、古诗、方言莫不毕究，故虽天地之造化，古今之兴替，风俗之消长，与夫山川、草木、禽兽、鳞介、昆虫之属，亦皆洞其机而贯其妙。”⁽⁹⁾

²⁸³³ 苏轼在笔记小说方面就留下了《东坡志林》《仇池笔记》等著作。苏轼学术的这种广阔视野和成就，对于从学苏轼较早的王说来说，不能不受到其耳濡目染的影响。

《唐语林》是王说择取唐五代五十家小说杂记典籍，分类汇集编纂而成的笔记体小说，其体例模仿《世说新语》，按内容分 52 门记事，资料丰富，广泛记载唐代的政治史实、宫廷琐

事、士林言行、文学轶事、风俗民情、名物制度和典故考辨等。王说《唐语林原序目》如下：

国史补 补国史 因话录 谈宾录 齐集 幽闲鼓吹 尚书故实 松窗录 卢陵官下记 次柳氏旧闻 桂苑谈丛 纪闻谈 东观奏记 贞陵遗事 续贞陵遗事 常侍言旨 传载 云溪友议 开天传信记 戎幕闲谈 明皇杂录 异闻集 大唐说纂 刊误 卢氏杂说 剧谈录 玉泉笔端 金华子杂编 皮氏见闻 大唐新语 刘公嘉话 羯鼓录 芝田录 资暇集 杜阳杂编 本事诗 玉堂闲话 中朝故事 北梦琐言 唐会要 柳氏叙训 魏郑公故事 国朝传记 会昌解颐 洛中记异 乾馔子 闻奇录 贾氏谈录 虬须客传 封氏闻见记

右小说五十家，正甫取其尤要者编之，分为五十二门，具目录于后。

德行 言语 政事 文学 方正 雅量 识鉴 赏誉 品藻 箴规 夙慧 豪爽 容止 自新 企美 伤逝 栖逸 贤媛 术解 巧艺 宠礼 任诞 简傲 排调 轻诋 假谲 黜免 俭嗇 侈汰 忿狷 谗险 尤悔 纰漏 惑溺 仇隙 嗜好 俚俗 记事 任察 谏诤 威望 忠义 慰悦 汲引 委属 砭议 僭乱 动植 书画 杂物 残忍 计策

右正甫集五十家之说，分为五十二门，其上三十五门出《世说》，下十七门正甫所续，总号《唐语林》云。^{(12) 1}

王说虽然将他所选取的五十种文献统称为“小说”，但是，这些文献实际包括的类别并不仅仅限于小说，其中还有音乐，如《羯鼓录》；有诗文评，如《本事诗》；有政书典故，如《唐会要》；有杂史，如《国史补》《补国史》《东观奏记》《贞陵遗事》《续贞陵遗事》《明皇杂录》《大唐新语》等。王说选择这五十种子史典籍，分门别类重新编纂，其学术亦可谓精博。因此，明代齐之鸾《唐语林序》称赞此书“笔舌翩翩，意兴悠寄，神奇爽媚，非苦非烦，譬之石中片玉，沙中遗金。”^{(12) 816}从《唐语林》博取众书以及内容的分类中，我们不难看出苏轼治学的广博视野对王说的影响。

（二）苏轼的思想对《唐语林》择取内容的影响

苏轼博洽多学，思想丰富。他在政治上向往明君贤臣的仁政，多次上疏陈述己见，主张“厉法禁”、“抑侥幸”，反对刑不上大夫；“决雍蔽”、“无责难”，整治贪官污吏；重视以史为鉴、经世致用。在自己的为政实践中，关心民生疾苦，所到之处，深受百姓爱戴。在

宗教思想上,宏博开放,对儒释道思想了然于胸。儒家的“入世”,道家的“忘世”,佛家的“出世”,自然而然地融通于他的顺境或逆境之中,成就了他旷达超然的天趣人生。在修为品格上,他堪称士大夫的典范。“他感受敏锐,思想透彻,写作优美,作为勇敢,绝不为本身利益而动摇,也不因俗见而改变。”⁽¹⁾⁸苏轼的丰富思想,对于王说编撰《唐语林》择取人物和事件的标准会产生潜移默化的影响。

上述唐五代五十种文献内容丰富博杂,王说从中择取哪些内容,选择标准是什么,取决于他所生活的环境以及学术传承。他把所选内容分为五十二类,其中从“德行”到“仇隙”三十五类沿用《世说新语》的分类名目,从“嗜好”以下十七类为自命题目。⁽¹⁶⁾虽然取题大部分依照《世说新语》,但是《四库全书总目提要》评价其“所纪典章故实,嘉言懿行,多与正史相发明,视刘义庆之专尚清谈者不同”,又说“与刘义庆之标举清谈,用意又殊”⁽¹²⁾⁸¹⁸。那么,王说编纂《唐语林》的用意是什么?我们从《唐语林》中或许可以看出一些端倪。

《唐语林》所采摘的五十种原书,绝大多数都是唐人作品,属于唐人写唐事,是对当时社会较为全面的文化观照。《唐语林》择取内容所呈现的唐代文化特点主要有以下几方面:

其一,由明主贤臣良吏构成的政治文化

《唐语林》中以“德行”、“言语”、“政事”、“方正”、“雅量”、“识鉴”、“赏誉”、“箴规”、“忠义”等门类为主,广泛涉及了唐代多位明主、贤臣、良吏的事迹。明主系列中尤以唐太宗、唐玄宗、唐宣宗事迹为最多,加之诸多宰相、大臣,各级良吏故事,构成了唐代生动鲜活的政治文化生态。概括说来,德化天下是明主治国理政的根本宗旨;推贤进善是贤臣的道德基点;持法清峻是良吏的基本遵循。如“言语”门“魏征陈古今理体”条,记载魏征向唐太宗进言:“行帝道则帝,行王道则王,在其所化而已”⁽¹²⁾³⁰谈论如何理政可致天下太平;“姚崇引宋璟为御史中丞”条,记载姚崇举荐宋璟,两人“同归于道,协心翼赞,以致于治”⁽¹²⁾⁵²等。这些人物故事以其积极的正向功能,为我们展现了唐代近三百年的统治经验和治理规律,是构成唐代文化制度层面的因素。

其二,以儒佛道交融为特点的宗教文化

唐代的宗教文化,学术界历来公认儒释道三教并重。但是三教的发展,始终在其相互制衡中呈现着此强彼弱的态势。可以肯定的是,儒释道三教发展势力的强弱,在很大程度上取决于统治者的好尚。从治国理政的需要出发,

儒家的等级秩序和忠孝伦理有利于统治者稳固他们的基业;道教为梦想长生的帝王们提供了不老之术,同时道教的先祖李耳又为李唐王朝提高了血统门第;佛教的“因果轮回”、“见性成佛”诱惑着芸芸众生听任统治者的摆布。因此,儒释道三教于唐代帝王的统治都有可利用的东西。《唐语林》记载的宗教人物和事件虽未专列门类,但是在“言语”、“文学”、“夙慧”、“栖逸”、“识鉴”、“方正”等很多门类中,都包含着宗教内容。以佛教和道教为主,主要体现了儒道佛交融互渗的融通特点。亦儒亦佛或者亦儒亦道的士人,精通儒家经典的僧侣,世俗的道徒和僧尼,是王说所标举的重点。如“文学”门“上元瓦官寺僧守亮”条,记载僧人守亮精通儒家经典《周易》,赢得守官李德裕的赞赏。李德裕遂“自于府中设讲席,命从事已下,皆横经听之,逾年方毕。”⁽¹²⁾¹⁵²又如卷七“崔侍郎安潜崇奉释氏”条,⁽¹²⁾⁶⁵²记述检校侍中崔安潜崇奉佛教的故事。“栖逸”门“宣州当涂隐居山岩”条,⁽¹²⁾³⁹³记载僧人嗜酒的故事等。这些僧侣、官员们的鲜活生活事例,构成了唐代宗教文化中儒表释心道骨相互交融渗透的突出特色。

其三,以道德风神文章为崇尚的士林文化

“士林”即指文人士大夫阶层,唐代罗隐在其《寄前户部陆郎中》中概括士林的特点是:“出驯桑雉入朝簪,萧洒清名映士林。”⁽¹⁷⁾⁷⁵⁴⁷作为唐代主要的文化群体,士林的风尚最能体现时代文化的特点。《唐语林》以“文学”、“夙慧”、“豪爽”、“容止”、“自新”、“企羨”、“栖逸”、“任诞”、“简傲”、“品藻”等门类为主,记载了大量士林人物轶事,呈现了唐代士人姿彩多样的精神风貌。其中,王说最为崇尚的是士人们孝悌忠谏、直道正身的道德修行;英姿隽迈、俊逸秀整的风神气度;少年俊彦、雄才奥学的文章成就。如“德行”门“仆射柳元公”条,记载柳公绰的孝德,“敦睦内外,当世无比”,“为士大夫仪表”。⁽¹²⁾¹²“文学”门“国学增置广文馆”条,记载朝廷为多才多艺的郑虔专设广文馆等。这些士人的德行才华汇成了唐代士林文化的主流风尚。

在择取正面人物事迹的同时,王说又以反面的坏人坏事以示告诫,如“侈汰”、“忿狷”、“谗险”、“纰漏”、“惑溺”、“仇隙”、“谀佞”、“僭乱”等门类的设立,择取的多是被当时社会文化所鄙夷的事例。

由此,我们可以说,王说编撰《唐语林》的用意,是试图以唐代制度层面明主贤臣良吏的政治文化为引领,以思想领域儒表佛心道骨

交融的宗教文化为支撑,以士林的道德修行、风神气度、雄才奥学的文化风尚为崇尚,构筑起理想的社会文化格局,为当时以及后世所踵武仿效。而这一用意,无不受苏轼思想及品格之沾溉。

此外,王说《唐语林》的成书还与苏轼门下学术氛围的影响不无关联。当时有两位与苏轼关系密切的士人编撰了与《唐语林》类似的著作。一是赵令畤的《侯鯖录》,与王说不同的是,赵令畤除了采集前人的文献资料,诠释名物、习俗、方言、典实外,还增加了自己的创作,记叙时人的交往、品评、佚事、趣闻。二是孔平仲的《续世说》,孔平仲仿《世说新语》体例,主要记南北朝至唐五代朝野轶事,但是内容规模不如王说的《唐语林》。^{[12] 2}

要之,较早从学于苏轼的王说,虽然未留下其它诗文作品,但是他编撰的《唐语林》,内容包罗万象,涉及唐代政治、经济、文化的各个领域,可谓唐代社会众生相的百科全书,成为后代研究唐代历史、政治和文化的重要参考文献。而《唐语林》的成书,与他从游苏轼的经历,以及苏轼学术、思想的熏陶不无关系。

注释

[1] 林语堂著《苏东坡传》,百花文艺出版社2000年版。

[2] 程千帆、吴新雷《两宋文学史》,上海古籍出版社1998年版。

[3] 《宋史》卷二百五十五《王全斌传》,中华书局1977年版,第8923页。另,《宋史》卷二百八十五《贾昌朝传》载:贾昌朝上书论政,就以王全斌受恩为例,可见此事影响很大。贾昌朝论政文中说到:“其一曰驭将帅。自古帝王,以恩威驭将帅,赏罚驭士卒,用命则军政行而战功集。太祖脱裘帽赐王全斌曰:‘今日居此幄,尚寒不可御,况伐蜀将士乎?’此驭之以恩也。”第9615页。

[4] 《宋史》卷二百五十五《王全斌传》附《王凯传》,中华书局1977年版。

[5] “全斌”,《苏东坡全集》后集卷八作“全彬”,误。参见顾吉辰、俞如云《苏轼〈王大年哀辞〉质疑》,《文史》第十六辑,中华书局1982年版,第176页。苏轼此文称王彭为王全斌曾孙,《宋史·王全斌传》说王彭父亲王凯为全斌曾孙,则王彭当为全斌玄孙。

[6] 孔凡礼点校《苏轼文集》,中华书局1986

年版。

[7] 宋人小说之二《仇池笔记·东坡志林》卷一,上海书店1990年版。“恺”,误,当为“凯”。

[8] 参见拙文《苏轼“诗中有画”语境论析》,《烟台大学学报》2006年第2期。

[9] 孔凡礼点校《苏轼诗集》,中华书局1982年版。

[10] 张荣国《王说与苏轼之交游》(上、下)分别载于《荣宝斋》2010年第5期和第9期。

[11] 孔凡礼点校《苏轼文集》,中华书局1986年版。此处“王正甫”,王文诰认为是王颐,苏轼《石苍舒醉墨堂》,王文诰案语:“熙宁戊申,公还朝,在长安度岁,与王颐、石才翁会于韩魏公座上。此诗乃京中寄题者也。”见《苏轼诗集》,第235页。

[12] 《四库全书简明目录提要》,周勋初《唐语林校正》,中华书局2008年版。

[13] 其中“毋”误为“母”,笔者注。毋清臣,颜中其《关于〈唐语林〉作者王说》一文中疑为李清臣:“苏轼于再跋中提到的‘毋清臣’,疑刻本有误,是否为‘李清臣’(邦直),存疑。”见《中国历史文献研究集刊》第1集,1980年9月,第221页。李清臣,字邦直,与苏轼时代相同,但无交往,反与苏辙有隙。《宋史》卷三百二十八《李清臣传》:“范纯仁去位,清臣独颛中书,亟复青苗、免役法,除诸路提举官。觐为相,顾苏辙轧己,乃撻辙尝以汉武比先帝激上怒,辙罢。”中华书局1977年版,第10567页。笔者注。

[14] 李焘著,上海师范大学古籍整理研究所等点校《续资治通鉴长编》,中华书局1995年版。

[15] 转引自颜中其《关于〈唐语林〉作者王说》,《中国历史文献研究集刊》第1集,1980年版。

[16] 《唐语林》自明代以后,版本不全,现存只有“贤媛”以上十八门标目,其他原序目门类已不可考,后四卷以《永乐大典》校补,以时代先后编次。

[17] 《全唐诗》卷六五七,中华书局1985年版。

兰翠,烟台大学教授。

论安国寺对苏轼的精神引领

——兼论苏轼对佛道的态度

方星移

内容提要 苏轼在黄州的思想是立足于儒，兼取佛道。而他对佛道采取通达的态度，希望做到“静而达”，为求实用与超脱，有明确的取我所需的目的性。

关键词 苏轼 安国寺 活动 意义

苏轼在谪居黄州期间，经常活动于安国寺，“间一二日辄往”（《黄州安国寺记》）^{[1]391}，他日常生活的很多内容都是围绕安国寺展开的，如沐浴、养生、交游、创作等。面对“乌台诗案”的人生大挫折，他开始认真研习经典，参禅悟道，修行养生，更透彻地思考儒家的价值观、思考佛道的实用性，其思想的痛苦、反思、自新都安国寺有着密切的联系，安国寺成为引领他精神世界的重要媒介，他从生活到思想发生了根本的变化。同时，他静思为求安心，他清修为求净垢，可以看出他对待宗教的实用态度。

一、围绕安国寺所从事的活动

自到黄州后，苏轼频繁活动于安国寺，主要包括沐浴、会友、春游、养生、创作等。

（一）沐浴蔬食

苏轼《安国寺浴》诗云：“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。”^{[2]1034}他每月必然到安国寺洗浴，这里有适度的温水，洗浴后浑身轻松，然后散发披衣坐在寺外竹林中的小阁休憩，面对茂林修竹，他舒适而惬意，仿佛胸中万壑，脱出牢笼，神清气爽。在给王定国的信中，他说“寓一僧舍，随僧蔬食”、“出入，盖往村寺沐浴，及寻溪傍谷钓鱼采药”（《与王定国四十一首》一）^{[1]1513}，沐浴之外，他还常在寺中与僧人们一起素食，与渔樵杂处，钓鱼、采药。与僧人相处，让他的生活变得简单，思想也渐渐变得纯粹。

（二）春游会友

安国寺始建于唐代，具体年代记载有异，一说“唐显庆三年，郡人张大用始用舍基，僧惠立创建”^[3]，而苏轼说是“立于伪唐保大二，始名护国，嘉祐八年，赐今名”（《黄州安国寺记》）^{[1]391}，宋称“安国泰平讲寺”，其历

史悠久。寺又与同在城南的天庆观、定惠院、承天寺等距离不远。苏轼来时，“有茂林修竹，陂池亭榭”，可以想见当时幽静秀美的风光，故他常常流连游处。春天，安国寺更是踏青的好去处。元丰三年（1080）二月，到黄州不久的他就游览安国寺，《安国寺寻春》^{[2]1035}写道：“卧闻百舌呼春风，起寻花柳村村同。城南古寺修竹合，小房曲槛欹深红。”这是诗的前四句，写诗人因闻鸟而寻花柳，他的情绪无疑是欢快愉悦的，可“看花叹老忆年少，对酒思家愁老翁”，面对春光他仍然有了春愁，有了人生易老的感叹，而这恰恰是他希望得到解脱的精神困境。后来“寻春”成了他和黄州的朋友们每年固定的活动，“每岁之春，与眉阳子瞻游于安国寺，饮酒于竹间亭，撷亭下之茶，烹而饮之”（《遗爱亭记》）^{[1]400}，与前后两任黄州太守徐大受（君猷）、杨君采（素）的交游活动也常在此。

（三）放生祈福

黄州期间，苏轼曾在安国寺之侧购置一池塘，还买来龟鳖等在此放生，并亲书“放生池”三字勒石于旁，还将池塘取名为“苏子瞻放生池”，他把这作为修行祈福的内容之一。

（四）艺术创作

苏轼在黄州期间创作了大量与安国寺相关的诗文，按照时间顺序有：元丰三年（1080）二月，刚到黄州的他沐浴、春游后创作《安国寺浴》《安国寺寻春》；元丰四年正月，他夜宿团封（今湖北黄冈团风），梦一僧人面部被击破，第二天过麻城岐亭，果然见庙中一罗汉残破，他将罗汉运往黄州修复并放于安国寺，四月写下《应梦罗汉记》；元丰六年，因送别太守徐大寿（字君猷）而聚会安国寺，他在竹间亭代巢谷写下《遗爱亭记》；元丰七年四月，即将离任的他到安国寺与僧首继莲话别，应邀题写《安国寺记》，后继莲将此文刻于石。值得注意的是，与安国寺韩琦读书处“韩魏公祠”有关的创作数量不少，有《书韩魏公黄州诗后》《祭魏国韩令公》《梦韩魏公》等。北宋天圣年间（1023~1033），韩琦（1008~1075）曾随其兄黄州太守韩琦居住黄州，曾苦读于安国

寺，天圣五年（1027）考中进士。韩琦曾与范仲淹共同守边御西夏，后官至宰辅，为相十年。年轻的苏轼在汴京与之相识。他对韩琦十分敬重，所以在黄州期间，他常瞻仰寺内的韩琦读书处，写下多篇作品，以表达对韩琦的景仰。

二、外佛道内儒家的精神指引

在苏轼的日常活动而言，安国寺是最重要的地点，在他的精神思想层面而言，安国寺是最重要的载体、安顿所，具有重要的指引意义。

（一）净垢安心的精神指引

苏轼在安国寺的活动期于净垢、安心，为求闲居之乐。《东坡志林》中载有一个安国寺中发生的故事：

昨日太守杨君采、通判张公规邀余出游安国寺，坐中论调气养生之事。余云：

“皆不足道，难在去欲。”张云：“苏子卿啮雪啖毡，蹈背出血，无一语少屈，可谓了生死之际矣。然不免为胡妇生子，穷居海上，而况洞房绮疏之下乎？乃知此事不易消除。”众客皆大笑。余爱其语有理，故为记之。（《养生难在去欲》）^{[4]10}

子卿，苏武的字，汉武帝时苏武出使匈奴被扣留，十九年持节牧羊，娶胡妇生子。苏轼认为即使是苏武这个品格气节高尚、参透生死的人都难以去欲。故事里指的还是生理层面的欲望，他的言外之意当然就是说精神层面的去欲之难了。他在《安国寺浴》^{[2]1034}中则直接说明了这一点：

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。

诗人明确地说沐浴的目的是“脱羈梏”“兼以洗荣辱”，生活层面的沐浴，在他眼中更多地象征精神层面的“去欲”。精神层面的欲望如何能去呢？先去口腹之欲，再去名利之欲。

口腹之欲，就是节食少欲。《节饮食说》^{[1]2371}：“东坡居士自今日以往，早晚饮食，不过一爵一肉。有尊客盛饌，则三之，可损不可增。有招我者，预以此告之，主人不从而过是，乃止。一曰安分以养福。二曰宽胃以养气。三曰省费以养财。元丰六年八月二十七日书。”他把“少食”当成养生的一个基本原则——“宽胃以养气”，养生就是“大约安心调气，节食少欲”（《与李公择十七首》九）^{[1]1499}，而且“灾难中节用自贬，亦消厄致福之一端。”（《与王

定国四十一首》三）^{[1]1514}少食与少欲是相联系的，到了精神层面就是“安分以养福”，一个“安”字其实是去欲的结果。

去名利之欲对世人而言是困难的，对苏轼而言更是如此。他自幼听母程氏讲授《汉书·范滂传》，奋厉有当世之志。嘉祐二年（1057）他与弟辙应礼部试，兄弟同科进士及第，“三苏”名动京师，他已经沐浴在一举成名天下知的春风里。二十多年过去了，他却被责授黄州团练副使，如今就连像在杭州、密州、徐州地方官任上的作为也不能再有了，“不得签书公事”，无公事可做，就意味着要放弃功业理想，放弃救民抱负，他何以堪？《卜算子》（阙月挂疏桐）^[4]中“拣尽寒枝不肯栖”的孤鸿就是他刚到黄州的象征性意象，“不肯栖”是因为他的精神无处可栖息，无处可安放。安国寺在他而言是安放精神的极佳处所，在他而言意义非凡：

首先当然是求佛参禅的心理需要。安国寺是一座佛教寺庙，佛教的空寂虚无观念、寺中幽美的环境满足了他精神的需要，放空思虑，无欲无求的需要。沐浴、默坐、寻春、放生、会友等活动都是围绕这个进行的。

其次满足了苏轼道德功业的精神需要。这对苏轼所起的作用应该是更主要的。他何以要常常在安国寺韩琦读书处的“韩魏公祠”盘桓？是为了找寻精神力量！韩琦辅佐仁宗、英宗和神宗三朝，经历抗击西夏、庆历新政等重大事件，为宰相十年，居功至伟；他一生也曾被贬外任地方官十几年。他卒后，宋神宗为他“素服哭苑中”，亲撰墓碑“两朝顾命定策元勋”，谥忠献，配享宋英宗庙庭，备极哀荣。“欧阳修称其‘临大事，决大议，垂绅正笏，不动声色，措天下于泰山之安，可谓社稷之臣’。”^{[5]8254}

苏轼在汴京与韩琦相识，嘉祐二年（1057）三月苏轼、苏辙进士及第后，有谢启给韩琦，即苏辙的《上枢密韩太尉书》、苏轼的《上韩太尉书》^{[1]1382}。苏轼写道：

轼自幼时，闻富公与太尉皆号为宽厚长者，然终不可犯以非义。及来京师，而二公同时在两府。愚不能知其心，窃于道涂，望其容貌，宽然如有容，见恶不怒，见善不喜，岂古所为大臣者欤？夫循循者固不能有所为，而翘翘者又非圣人之中道，是以愿见太尉，得闻一言，足矣。

表示希望能面见韩琦。他在文中说“幼时”闻听韩琦为宽厚长者，这并非对韩琦的溜须拍马之言。宝元二年（1039），蜀中旱灾严重，饥民无食，韩琦被任命为益、利两路体量安抚

使。他在蜀中减免赋税、开常平仓放粮、逐贪汰冗，救活饥民 190 万。^{[5]8247} 苏轼幼年应该听说过他造福于蜀中人民的事迹，也懂得蜀中人民对他的感戴。虽然韩琦已于熙宁八年（1075）去世，但竟然能够在穷僻小城以这种方式与之神交，苏轼的内心是激动的，韩琦的人生经历无疑引起了他的共鸣，所以苏轼常到安国寺瞻仰“韩魏公祠”，或许他视韩琦这位“识量英伟，临事喜愠不见于色，论者以厚重比周勃，政事比姚崇”（《宋史·韩琦传》）^{[5]8252} 的名臣为他的榜样，或许在韩琦的仕宦沉浮中，他看到了报国为民的希望，看到了自己起复回朝的未来，韩琦成为他在困境中安慰自己、激励自己的人，所以在《书韩魏公黄州诗后》^{[5]2155} 中他引用《诗经》的诗句表达自己的高山仰止之意：

《诗》云：“有斐君子，如金如锡，如圭如璧。”金锡圭璧之所在，瓦石草木被其光泽矣，何必施于用？

诗句出自《诗经·卫风·淇奥》，此诗是赞美士大夫的，苏轼借以抒发的是韩琦对自己的精神支撑。在起落沉浮的一生里，“就在反复不定之中，在不断地咀嚼和反思过程中，苏轼的人生观也在体现出一种内在的坚韧，一种不被摧垮的自主力，这正是苏轼吸引人的地方。”^{[6]571} 黄州时期是他人生的第一次低谷，他正是在韩琦等名臣身上开始找寻到这种坚韧的品格，一种跌倒了自己爬起来继续前行的自主精神力量。

在《书韩魏公黄州诗后》中他还把王禹偁与韩琦相提并论，也表达了他对王禹偁这位同样被贬过黄州的宋初名臣的仰慕。王禹偁为官清正，关怀民生疾苦；又秉性刚直，直言敢谏，以直躬行道为已任，一生曾三度被贬，《三黜赋》中有言“屈于身兮不屈其道，任百谪而何亏；吾当守正直兮佩仁义，期终身以行之”，表达了百折不挠的坚强意志，是夫子自道。苏轼从韩琦、王禹偁等名臣身上提取的是士大夫的人格气节、家国情怀等精神力量，以及面对挫折时保命养生、踏实生活、静待时机的生活态度，前者来自儒家，后者源自佛道。

“乌台诗案”后，昔日同僚与苏轼联系的不多，他曾困惑于自己是否“为已见绝于圣贤，不得复为君子乎？”（《黄州上文潞公书》）^{[1]1379} 对文彦博在此前的联系中能回信表示感激，还特意写了《论语说》五卷呈送给文彦博，并说自己“知其不肖之躯，未死之间，犹可以洗濯磨治，复入于道德之场，追申徒而谢子产也。”困于黄州的他从朝廷同僚身上得到的精神支

持是非常有限的，动辄得咎的恐惧感让他给别人的回信中都怕惹祸，时时叮嘱烧了或不要示人。反倒是“旦往而暮还者，五年于此矣”的安国寺一定程度上满足了他道德精神的需要。

从上面的分析我们可以看出，安国寺对于苏轼而言，绝非人们常说的是他皈依佛道的主要表现，恰恰说明的是他对儒家执着的坚守，如果说来黄州之前他是外儒内含佛道的话，在黄州开始他是外佛道包裹之下的儒的内核。他从来没有忘记作为士大夫的道德要求、人格气节和家国责任，主要表现就是“尊主泽民”，他在黄州给友人李公择的信中说：“吾侪虽老且穷，而道理贯心肝，忠义填骨髓，直须谈笑于死生之际……兄虽怀坎壈于时，遇事有可尊主泽民者，便忘躯为之，祸福得丧，付与造物。”（《与李公择十七首》十一）^{[1]1500} 在行动上他拯救溺婴，其时黄州鄂州溺婴的陋习，“岳鄂间田野小人，例只养二男一女，过此辄杀之，尤讳养女，以故民间少女，多鰥夫。初生，辄以冷水浸杀，其父母亦不忍，率常闭目背面，以手按之水盆中，咿嚶良久乃死”（《与朱鄂州书》）^{[1]1416}，苏轼为救婴除弊，专门写信给朱寿昌（字康叔），请求他出面禁止、革除陋俗，救婴事件的具体操作过程在《黄鄂之风》^{[5]2316} 中有记载：

近闻黄州小民贫者生子多不举，初生便于水盆中浸杀之，江南尤甚，闻之不忍。会故人朱寿昌康叔守鄂州，乃以书遗之，俾立赏罚以变此风。黄之士古耕道，虽椎鲁无它长，然颇诚实，喜为善。乃使率黄人之富者，岁出十千，如愿过此者，亦听。使耕道掌之，多买米布绢絮，使安国寺僧继莲书其出入。访闾里田野有贫甚不举子者，辄少遗之。若岁活得百个小儿，亦闲居一乐事也。吾虽贫，亦当出十千。

安国寺僧首继莲的操办相助成全了救婴行动的成功。苏轼说是“闲居一乐事”，事实上，无论于佛道于儒而言都是功德无量的大善事、大好事，既拯救人又救时弊，其意义绝非一“闲居”时可有可无之事。他所言之“乐事”之乐，分明表现的是他精神的满足与心安。这种满足与他在安国寺“焚香默坐，深自省察，则物我相忘，身心皆空，求罪垢所从生而不可得”的所得之“乐”是一样的，那就是“一念清静，染污自落，表里翛然，无所附丽。私窃乐之。”（《黄州安国寺记》）^{[1]391}，

得“乐事”而非功业之事，反思后清静而得“乐”，救婴而得“乐”，这该算是苏轼去欲望去名利的表现与结果！此外，我们还注意到

他给朱寿昌的信中的一段话：

轼向在密州，遇饥年，民多弃子，因盘量劝诱米，得出剩数百石别储之，专以收养弃儿，月给六斗。比期年，养者与儿，皆有父母之爱，遂不失所，所活亦数千人。（《与朱鄂州书》）^{[1]1417-1418}

可知苏轼在密州期间也曾组织救弃婴，他在黄州与密州的处境迥异，在黄州“不得签署公事”之时仍然组织救婴，已经破除了他贬谪的失败感，这正是安心的表现，故“闲居一乐事”之“乐”还有这层意思。

（二）超然通脱的实用目的

苏轼活动于安国寺，对佛学期于“静而达”，为求实用与超脱。当他流连于安国寺的“茂林修竹，陂池亭榭”之间时，他在求安心净垢，心灵的安顿，这需要破除流落异乡的漂泊感，破除贬谪的失败感，从上文的论述看，他围绕安国寺的活动似乎都可以让他做到安心净垢，可问题是，他学佛论道，参禅修行，他在黄州对佛道的态度到底是什么呢？

他通融儒释道，并不专于一家，也并不专一于佛教中的某一宗派。在黄州期间，他立足于儒，兼取释道，学佛参禅，挣扎而达于通脱。

苏轼思想的复杂性，苏辙早就有言：“初好贾谊、陆贽书，论古今治乱，不为空言。既而读《庄子》，喟然叹曰：‘吾昔有见于中，口未能言，今见《庄子》，得吾心矣。’后读释氏书，深悟实相，参之孔、老，博辩无碍，浩然不见其涯也。”（《亡兄子瞻端明墓志铭》）^{[7]1117}记述了他研读儒、道、佛典籍的过程。他甚至说自己“轼韶齿好道，本不欲婚宦，为父兄所强，一落世网，不能自道。然未尝一念忘此心也”（《与刘宜翁使君书》）^{[5]1415}，说明道家对他的影响之深，但他始终是一位坚定的儒者，无论佛还是道，他只强调佛道的实用性。元丰三年（1080）二月苏轼抵达黄州，闰九月十九日，他给友人毕仲举写信，谈到自己读佛典、学佛的立场：

佛书旧亦尝看，但暗塞不能通其妙，独时取其粗浅假说以自洗濯，若农夫之去草，旋去旋生，虽若无益，然终愈于不去也。若世之君子，所谓超然玄悟者，仆不识也。往时陈述古好论禅，自以为至矣，而鄙仆所言为浅陋。仆尝语述古，公之所谈，譬之饮食龙肉也，而仆之所学，猪肉也，猪之与龙，则有间矣，然公终日说龙肉，不如仆之食猪肉实美而真饱也。不知君所得于佛书者果何耶？为出生死、超三乘，遂作佛乎？抑尚与仆辈俯仰也？学佛老者，本期于静而达，静似懒，达似放，

学者或未至其所期，而先得其所似，不为无害。仆常以此自疑，故亦以为献。（《答毕仲举二首》）^{[1]1671-1672}

这段文字中，苏轼把陈述古学佛比喻成龙肉，自己学佛比喻成猪肉，龙肉只能留之于谈资，猪肉真实可感触，味美可饱肚，比喻精妙而通俗。他对佛的态度是实用，毫不避讳为我所用的目的性，他认为学佛者“期于静而达，静似懒，达似放”，在安国寺的活动也是为了求得“静而达”，心静，通达，让自己的心灵有安放，让自己的精神有归依。就是他找到的一个载体。他对道家的态度何尝不是如此！

面对安国寺外他喜欢的竹子，接触他谈得来的继莲、徐大受、巢谷、古耕道等友人，瞻仰韩琦的遗迹，踏步在王禹偁居住过的州府，劳作于垦殖的东坡，泛舟于月下的赤壁，他孤寂过、痛苦过、挣扎过，但最终他放下了曾经的盛名，他的心归于踏实、安静。他曾把自己比作磨盘上的蚁，“我生天地间，一蚁寄大磨。区区欲右行，不救风轮左”（《迁居临皋亭》），蚁右行而磨盘左行，《楞严经》说“故有风轮执持世界”，但自新之后的他不再强调事与愿违，身不由己。内心有韩琦、王禹偁的激励，外有修行闲居之乐，这应该是他在安国寺活动的指向性意义，也是安国寺对他的精神引领。

总之，在四年多的黄州生涯里，苏轼的交游、创作、修行等很多活动的地点都在安国寺，安国寺于他而言有非常明确的指向性意义，他受到韩琦、王禹偁等名臣的家国情怀的鼓舞，获得了脱困的自主精神力量。一方面期于净垢、安心，为求闲居之乐，另一方面期于“静而达”，为求实用与超脱。同时说明他对佛教的实用性的追求，对佛道通达的态度、取我所需的目的性，说明他在黄州的思想是立足于儒，兼取佛道的。

注释

[1] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局 1986 年版。

[2] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局 1982 年版。

[3] 天一阁明弘治《黄州府志》卷四《寺观》。

[4] 刘文忠评注《东坡志林》，中华书局 2007 年版。

[5] 脱脱等《宋史》，中华书局 2000 年版。

[6] 王水照、朱刚《苏轼评传》，南京大学出版社 2004 年版。

[7] 高秀芳、陈宏天点校《苏辙集》，中华书局 1990 年版。

方星移，黄冈师范学院文学院教授、中国苏轼研究学会理事。

惠洪《冷斋夜话》中的东坡记忆

王魁星

内容提要 比苏轼小36岁的北宋著名诗僧惠洪，在当时文坛颇负声名，据其《石门文字禅》部分诗作及陈敬《陈氏香谱》记载，他与苏轼大约于崇宁三年之前相识。惠洪著《冷斋夜话》十卷，其中涉及苏轼者达55篇。正由于惠洪与苏轼相识，并对其在海南、杭州等地的行迹进行过实地考察，因而《冷斋夜话》中的东坡记忆带有鲜明的纪实性与惟一性。在涉及苏轼的这55篇中，除记述其行迹、交游外，有的讲述苏轼前世今生的故事，为明清小说中有关这一故事创作提供了原型，也有一部分记载苏轼的创作轶事及其诗学观念，对我们考察苏轼被贬期间的创作心态、创作背景及其诗学思想提供了文献支撑。

关键词 惠洪 苏轼 交游考述 冷斋夜话 东坡记忆

北宋著名诗僧惠洪（1070～1128）诗文兼善，著有《冷斋夜话》十卷^{〔1〕}，《石门文字禅》三十卷，《天厨禁脔》三卷，其中，《冷斋夜话》论及苏轼者达55篇。据其《石门文字禅》数首诗作及陈敬《陈氏香谱》记载，惠洪与苏轼曾有交集。由于惠洪与苏轼相识，并与“苏门四学士”之一的黄庭坚有诗文往来，加上他对苏轼在儋州的行迹进行过实地考察，因而《冷斋夜话》中有关苏轼行迹交游、前世今生、诗歌创作及诗论的记忆具有鲜明的纪实性与惟一性，这对苏轼的贬谪行迹、创作心态研究向纵深处推进提供了重要的文献依据，对明清小说中苏轼前世今生故事提供了原型。在探讨《冷斋夜话》中的东坡记忆之前，我们有必要对惠洪与苏轼之间的关系进行一番系统地考察。

一、惠洪与苏轼交游考述

对于惠洪与苏轼是否相识，学界看法相左。持否定观点者，无确切文献记载为依据，否认二人有直接往来。持肯定观点者，往往以他们有共同友人而推测二人应当相识。翻检惠

洪诗作，我们可以发现，二人确曾有过直接交往。如四部丛刊本《石门文字禅》（以下所引《石门文字禅》诗文均采用四部丛刊本）卷三《闻端叔有失子悲，而庄复遭火焚，作此寄之》^{〔2〕}载：

… …

东坡昔无恙，豪俊日填门。
君如汗血驹，胆气终逸群。
坡今骑鱼去，众客亦缤纷。
翩然淮海上，霜鬓此身存。
我亦识坡者，一见等弟昆。
乃知水与乳，自然和不分。

… …

端叔即李之仪，与苏轼相识甚早，且颇受苏轼器重。惠洪《石门文字禅》有数首酬赠李之仪之作，可见二人关系相当亲厚。从该诗“我亦识坡者，一见等弟昆”可以看出，惠洪与苏轼的确相识且有交往，惠洪当不至于在与苏轼关系密切的李之仪面前冒着被揭穿的风险妄称与苏轼相识。此外，《石门文字禅》卷一《次韵龚德颜柳贴》亦云：“积墨如陂池，积笔高陇阜。学之不至颜，要亦终至柳。此诗闻东坡，请君书座右。”由后二句可以看出，惠洪用自己从苏轼处习得的书法见解勉励龚德颜。卷十一《春日同祖贤二道人，步云归亭，忽忆东坡此日诗，有怀其人，次韵》乃惠洪在苏轼去世后所作，诗曰：“谁家杨柳欲遮门，依约东坡醉处村。捶地不堪华屋句，仰天空记刻舟痕。尚余千载风流在，乞与三人语笑温。归路松风吹冻耳，共追前事吊英魂。”惠洪在东坡行迹所到之处与友人共忆“前事”凭吊苏轼，亦说明二者有一定交情，否则“共追前事”就无从谈起。此外，宣和五年（1123），惠洪在兴化遇到徐质夫，作《宣和五年四月十二日，余馆湘阴之兴化，徐质夫自土山来。一昔夜语，甚倾倒。且日前尝梦见东坡，今复见子，何清事相联耶！吾所居有亭，名“闲美”，尝有白燕巢梁间，屡见鹤翔舞于层霄，嘱予为诗纪其事。质夫，大梁人，贤而有文，佳公子也》：

徐侯官舍土山边，颇为看书废昼眠。

偶见画梁巢雪乙，更惊云汉舞胎仙。

致坡入梦殊堪纪，与俨忘形亦自贤。

闻道小亭时纵目，江山信美似斜川。

从诗题可以看出，惠洪与苏轼当相识，否则，其梦到苏轼就显得颇为费解。“致坡入梦殊堪纪，与俨忘形亦自贤”二句中，“俨”乃惠洪自称，“忘形”即“忘形友”，从诗题及此二句可知，惠洪、苏轼、徐质夫三人当有共同交集。徐质夫乃大梁人，三人或在京师相识、相知。此外，苏轼去世后，惠洪有数首挽作，如《石门文字禅》卷十一《与客论东坡作此》及卷十五《袁州闻东坡歿于毗陵书精进寺壁三首》，从以上挽作亦可看出，二人应当相识。

除上述所举惠洪诗作内证外，我们还可以从宋代陈敬《陈氏香谱》卷三《韩魏公浓梅香》翻检到惠洪与苏轼交往的记载：

黄太史公跋云：余与洪上座同宿潭之碧湘门外舟中，衡岳花光仲仁寄墨梅二枝，扣船而至，聚观于灯下。余曰：只欠香耳。洪笑发谷董囊，取一炷焚之，如嫩寒清晓，行孤山篱落间。怪而问其所得，云自东坡得于韩忠献家。^{〔3〕}

对于引文所述之事，宋代胡仔《苕溪渔隐丛话》前集卷五十六亦有记载：“《冷斋夜话》云：衡州花光仁老以墨为梅花，鲁直观之叹曰：‘如嫩寒春晓行孤山篱落间，但欠香耳。’余因为赋长短句曰……”胡仔引惠洪《冷斋夜话》这段引文不及《陈氏香谱》记载详细，且《陈氏香谱》以黄太史公口吻叙述，而胡仔引文则从惠洪角度讲述，但两段材料所述乃同一事。黄庭坚善于用香在当时颇有声名，《陈氏香谱》将其所制四帖香方称为“黄太史四香”，故《陈氏香谱》中的“黄太史公”即黄庭坚。此外，宋代阮阅《诗话总龟后集》卷四十六、明代彭大翼《山堂肆考》卷一百六十六、清代卞永誉《书画汇考》卷四十四、清代《石渠宝笈》卷十四、清代《御制佩文斋书画谱》卷十四与此相关记载中，“黄太史公”均作“黄鲁直”，亦可作“黄太史公”乃黄庭坚的旁证。与此同时，惠洪《石门文字禅》卷二十七《跋与法镜帖》曰：“山谷作黄龙书时，与予同在长沙碧湘门外舟中。”也记载了惠洪与黄庭坚在长沙碧湘门外舟中相见一事。黄庭坚乃苏门四学士之一，若惠洪与苏轼未曾谋面，断不会在黄庭坚面前称其香得自于苏轼。通过以上引文可知，《陈氏香谱》中的“黄太史公”即黄鲁直（黄庭坚），“洪上座”乃惠洪。因而，陈敬《陈氏香谱》所载惠洪与黄庭坚在长沙碧湘门外舟中相见一事可信，惠洪所言其香“自东坡得于韩

忠献家”亦当不诬，所以惠洪与苏轼有直接交往乃是肯定的事实。韩忠献即韩琦，由于韩琦于熙宁八年（1075）去世，是年惠洪仅8岁，故其香当为苏轼多年前得于韩忠献家，后辗转于惠洪之手。孔凡礼先生《苏轼年谱》亦据此认定惠洪与苏轼曾相识，颇有见地。

从上述所引《陈氏香谱》相关记载可知，惠洪与苏轼相识在前，而后才与黄庭坚在长沙碧湘门外相遇，否则惠洪无法以其香得自于苏轼回答黄庭坚之问。因而，弄清楚惠洪与黄庭坚在长沙碧湘门外何时相遇对确定惠洪与苏轼相识的大致时间显得极为重要。前面我们提到，惠洪《石门文字禅》卷二十七《跋与法镜帖》也提到了他与黄庭坚在长沙碧湘门外舟中相遇一事，只是记载较为简略，我们无法从中考察二人相遇时的具体信息。对此次相遇记载比较详细的，则是黄庭坚《西江月》（月侧金盆堕水）一词之序。该词乃黄庭坚赠惠洪之作^{〔4〕}，今见于《山谷集·山谷词》。序云：

崇宁甲申，遇惠洪上人于湘中。洪作长短句见赠，云：大厦吞风吐月，小舟坐水眠空。雾窗春色翠如葱，睡起云涛正拥。往事回头笑处，此声弹指声中。玉笺佳句敏惊鸿，闻道衡阳价重。次韵酬之，时余方谪宜阳而洪归分宁龙安。^{〔5〕}

“崇宁甲申”，即宋徽宗崇宁三年（1104），可见黄庭坚乃于是年与惠洪在长沙相见，故而惠洪与苏轼相见当在黄庭坚南迁之前。胡仔《苕溪渔隐丛话》前集卷四十八引《冷斋夜话》亦提及此事，“山谷南迁，与余会于长沙，留碧湘门一月”^{〔6〕}。《石门文字禅》卷三《黄鲁直南迁舫舟碧湘门外半月未游湘西作此招之》以及黄庭坚《赠惠洪》“吾年六十子方半，槁项顶螺忘岁年”亦可作为二人见于崇宁三年（1104）的旁证。

综上可知，惠洪与苏轼当相识于崇宁三年（1104）年之前，在此基础上，我们进一步考察二人相识的上限。惠洪《石门文字禅》卷二十四《寂音自序》云：“十九试经于东京天王寺得度，冒惠洪名。依宣秘大师深公，讲《成唯识论》，有声讲肆。服勤四年，辞之南归，依真净禅师于庐山。”惠洪生于熙宁四年（1071），元祐五年（1090）十九岁，故而惠洪于元祐五年（1090）至元祐八年（1093）当在京师。据孔凡礼先生《苏轼年谱》，苏轼元祐五年（1090）在杭州任职，于元祐六年（1091）五月二十九日赴京师任翰林学士承旨，在京师仅三个月便又去颍州赴任，元祐七年（1092）赴扬州任职，十月至京师任兵部尚书，元祐八

年(1093)九月底知定州。⁽⁷⁾ 904~1135 故而惠洪与苏轼在京师有交集的时间在元祐六年(1091)五月二十九日赴京后三个月当中,或元祐七年(1092)十月至元祐八年(1093)九月底知定州前之间,故而二人当相识于此二段时间之中。

据目前文献,苏轼与惠洪并无诗文往来,究其原因,或有二端:其一,二人同处一地机会较少,故而虽相识却并无太多往来;其二,与他们年龄差距较大及在文坛地位悬殊有关。惠洪生于熙宁四年(1071),当其时苏轼36岁,即惠洪19岁初露头角时苏轼已55岁,因而无论从年龄还是文坛影响,二人相去甚远,故而相识却无诗文往来也在情理之中。

二、《冷斋夜话》中的东坡行迹、交友与前世今生

惠洪与苏轼同处一地的机会虽少,但二人行迹却有较多的重叠,如他们都曾在杭州、庐山、惠州、江西等地留下过足迹。惠洪中年后四次入狱,曾被发配至海南崖州三年,故而对苏轼行迹进行过实地考察,尤其对苏轼在儋州行踪的记述颇为详细。如《石门文字禅》卷五《次韵苏东坡》:“先生谪儋耳,一叶航渺茫。……我曾至其舍,月出波心房。追惟对遗编,灯火夜初凉。丽词有逸韵,文君方小妆。便觉胸次闲,八窗玲珑光。……”哲人逝去,惠洪曾亲自到苏轼儋州的居所进行凭吊,面对其遗编感慨万千。卷九《早登澄迈西四十里宿临皋亭补东坡遗》抒发了诗人对苏轼在海南澄迈临皋亭艰难生活的感伤:“天下至穷处,风烟触地愁。村器闻捉搦,岸汁忽西流。鸟道通儋耳,鲸波隔万州。趁鸡行落月,凄断在蛮讴。”其中,也饱含着惠洪对自己被发配至海南的忧伤之情。《冷斋夜话》卷五《东坡属对》记述了惠洪实地考察苏轼在海南的三件轶事:

予游儋耳,及见黎民为予言,东坡无日不相从乞园蔬。出其临别北渡时诗:“我本儋耳民,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。”其末云:“新酝佳甚,求一具,临行写此诗,以折菜钱。”又登望海亭,柱间有擘窠大字曰:“贪看白鸟横秋浦,不觉青林没暮潮。”又谒姜唐佐,唐佐不在,见其母。母迎笑,食予槟榔。予问母:“识苏公否?”母曰:“识之,然无奈其好吟诗。公尝杖而至,指西木凳,自坐其上,问曰:‘秀才何往哉?’

我言入村落未还。有包灯心纸,公以手拭开,书满纸,祝曰:‘秀才归,当示之。’今尚在。”予索读之,醉墨欹倾,曰:“张睢阳生犹骂贼,嚼齿空赧;颜平原死不忘君,握拳透爪。”⁽⁸⁾ 34

第一件记述了苏轼在儋州的困顿之状:靠乞当地居民菜蔬生活,北归时竟至于以诗抵菜金。第二件记录苏轼在儋州望海亭柱间所题对联事。第三件乃苏轼访姜唐佐不遇而留墨宝一事。三件轶事虽未详细展开,但苏轼豁达、率真的个性跃然纸上。此外,惠洪还曾到儋州陵水县、琼山之爱泉寻访苏轼足迹。《石门文字禅》卷十三《过陵水县补东坡遗二首》即惠洪到海南陵水县之作⁽⁹⁾:

白沙翠竹并江流,小县炊烟晚雨收。
苍藓色侵盘马地,稻花香入放衙楼。
过厅客聚观灯网,趁市人归旋唤舟。
意适忽忘身是客,语音无伴始生愁。

卷二十三《送李仲元寄超然序》记述了苏轼在海南北渡时所游之地——爱泉附近的风物:

余至海南,留琼山,太守张公怜之,使就双井养病,在郡城之东北隅。东坡北渡,尝游爱泉,相去咫尺,而异味为名,其亭曰“炯酌”,且赋诗而去。

惠洪所记此类轶事纪实性特征显著,而且部分记载具有其他文献所无的惟一性特征,对研究苏轼在海南的生活状况、心路历程、诗文创作均有重要的文献价值。除儋州外,惠洪也曾对苏轼所到的杭州有所考察,如他与廓然游西湖时所作《读和靖西湖诗,戏书卷尾》便是对苏轼在杭州游西湖时所作《饮湖上初晴后雨》诗的戏作。

《冷斋夜话》还记载了较多苏轼在高邮、徐州、南昌、武昌等地的踪迹,如卷一《秦少游作坡笔语题壁》:“东坡初未识秦少游,少游知其将复过维扬,作坡笔语题壁于一山中寺。东坡果不能辨,大惊。及见孙莘老,出少游诗词数百篇,读之,乃叹曰:‘向书壁者,岂此郎耶!’”⁽⁸⁾ 9 此段记载可与苏轼《次韵秦观秀才见赠与孙莘老李公择甚熟将入京应举》一诗相印证,记载了苏轼在高邮初睹秦观才华及询问于孙觉之事。卷七《东坡和陶渊明诗》记述苏轼从惠州至儋州及北归途中的交游情况,重点讲述了他在北归至南昌与太守叶公祖洽相遇戏谑之事:“章丞相方贬雷州。东坡至南昌,太守云:‘世传端明已归道山,今尚尔游戏人间耶?’东坡曰:‘途中见章子厚,乃回反耳。’”⁽⁸⁾ 42 此段对话比较传神地展现了苏轼北归途

中的心态,为我们深入理解苏轼豁达、幽默个性提供了详实的文献材料。

《冷斋夜话》也记录了较多苏轼与僧人交游之事。其中涉及道潜者颇多,如卷六《东坡称道潜之诗》:

东吴僧道潜,有标致,尝自姑苏归湖上,经临平,作诗云:‘风蒲猎猎弄轻柔,欲立蜻蜓不自由。五月临平山下路,藕花无数满汀州。’坡一见如旧。及坡移守东徐,潜往访之,馆于逍遥堂,士大夫争欲识面。东坡饌客罢,与俱来,而红妆拥随之。东坡遣一妓前乞诗,潜援笔而成曰:‘寄语巫山窈窕娘,好将魂梦恼襄王。禅心已作沾泥絮,不逐春风上下狂。’一坐大惊,自是名闻海内。^{(8) 39}

该篇记录了苏轼未识道潜前对其诗的称赏,既而在钱塘、西湖、东徐三次交往中相识、相知及诗文互动的过程,比较详细地记述了苏轼被贬期间的具体行迹及与道潜之间的交游。卷七《东坡留戒公疏》再现了苏轼在维扬作疏留戒长老长住石塔一事,惠洪对苏轼此疏极为称赞,认为“戒公甚类杜子美黄四娘耳,东坡妙观逸想,托之以为此文,遂与百世俱传也”,高度评价了苏轼的文学才华及“妙观逸想”的处事之法。^{(8) 43}卷七《东坡戏作偈语》讲述与刘安世山行访玉版长老并作诗戏刘安世一事:

又尝要刘器之同参玉版和尚。器之每倦山行,闻见玉版,欣然从之。至廉泉寺,烧笋而食。器之觉笋味胜,问:“此笋何名?”东坡曰:“即玉版也。此老师善说法,要能令人得禅悦之味。”于是器之乃悟其戏,为大笑。东坡亦悦,作偈曰……

^{(8) 42}

此段所载乃靖国元年(1101)寒食节苏轼遇赦北归途中在虔州事,其《器之好谈禅,不喜游山,山中笋出,戏语器之可同参玉版长老,作此诗》便作于此时。关于此事,《元城语录》《苕溪丛话》均有记载,但前者十分简略,且未涉及东坡戏弄玉版和尚细节,后者虽提及东坡戏谑玉版和尚一事,但远不及惠洪记载详细、生动,故而《冷斋夜话》对苏轼研究向纵深处推进有着重要的文献价值。

《冷斋夜话》中也有一些篇章讲述苏轼前世今生的故事,这或与惠洪为僧人的身份有关。苏轼前世今生之事,见卷七《梦迎五祖戒禅师》:

苏子由初谪高安时,云庵居洞山,时时相过。聪禅师者,蜀人,居圣寿寺。一夕,云庵梦同子由、聪出城迎五祖戒禅师,

既觉,私怪之。以语子由,未卒,聪至。子由迎呼曰:“方与洞山老师说梦,子来亦欲同说梦乎?”聪曰:“夜来辄梦见吾三人者,同迎五祖戒和尚。”子由拊手大笑曰:“世间果有同梦者,异哉!”良久,东坡书至,曰:“已次奉新,旦夕可相见。”三人大喜,追笋舆而出城,至二十里建山寺,而东坡至。坐定无可言,则各追绎向所梦以语坡。坡曰:“轼年八九岁时,尝梦其身是僧,往来陕右。又先妣方孕时,梦一僧来托宿,记其颀然而眇一目。”云庵惊曰:“戒,陕右人,而失一目,暮年弃五祖来游高安,终于大愚。”逆数盖五十年,而东坡时年四十九岁矣。^{(8) 43}

此篇敷衍苏轼前世本五祖戒禅师之事,该故事不见于同时期其他笔记小说,或为明代短篇白话小说《明悟禅师赶五戒》(见《喻世明言》卷三十)演绎东坡前世故事的原型。孔凡礼先生《苏轼年谱》卷一指出苏轼有“戒和尚”之称,其依据便是《冷斋夜话》中的该段记载,这说明《冷斋夜话》对苏轼的部分记载确具惟一性。附会名人前世今生或诞生奇闻的记载较为常见,即便史传亦不例外(如《史记》中关于刘邦早年故事的记载),加上惠洪本为释氏,将闻于他方的此类故事付诸笔端亦不足怪。可贵的是,惠洪并未将苏轼神圣化,如卷十《三君子瑕疵可笑》就指出,东坡虽让人敬畏,却也并非完人:“东坡议论谏诤,真所谓杀身成仁者,其视死生如旦夜尔,安能为哉!而欲学长生不死。”^{(8) 42}认为东坡既时刻有杀身成仁之想,却又学长生不死之术,此类“颠倒”、矛盾之举,令人发笑,展现了惠洪尊重本心,不盲目攀附名人的个性。《冷斋夜话》还有许多关于苏轼好友前世今生故事的记载。如卷七《张文定公前生为僧》,讲述的便是张定公在滁州大悟前生事的故事,苏轼为其重写,“题公之名于其后,刻于浮玉山龙游寺”。^{(8) 44}前世今生故事,或盛行于当时文坛,《冷斋夜话》中的此类记载为我们进一步了解苏轼及当时的文坛风尚提供了文献支撑。

三、《冷斋夜话》中的苏轼诗文创作及诗论

《冷斋夜话》记载了较多苏轼诗文创作的轶事。如卷一《东坡留题姜唐佐扇杨道士息轩姜秀郎几间》详细地记录了苏轼被贬儋州期间题姜唐佐扇、杨道士息轩及姜秀郎几间楹联及诗作的创作场景:

东坡在儋耳，有姜唐佐从乞诗。唐佐，朱崖人，亦书生。东坡借其手中扇，大书其上曰：“沧海何曾断地脉，朱崖从此破天荒。”又《书司命宫杨道士息轩》曰：

“无事此静坐，一日是两日。若活七十年，便是百四十。黄金不可成，白发日夜出。开眼三十秋，速于驹过隙。是故东坡老，贵汝一念息。时来登此轩，望见过海席。家山归未得，题诗寄屋壁。”又尝醉插茉莉，嚼槟榔，戏书姜秀郎几间曰：“暗麝著人簪茉莉，红潮登颊醉槟榔。”其超放如此。^{〔8〕13}

其中，苏轼“醉插”茉莉花、“嚼”槟榔之戏作“暗麝著人簪茉莉，红潮登颊醉槟榔”一联不见于其诗文集，这有益于补苏轼在海南创作之遗，也有助于考察他在海南的行迹。此外，卷一《东坡南迁朝云随侍作诗以佳之》、卷七《东坡留戒公疏》等涉及到了苏轼被贬期间具体作品的创作背景及心态，有助于我们更准确地理解这些作品。

卷五《东坡滑稽》记载了苏轼在惠州因老举人生子及戏赠调侃之作：

有村校书年已七十，方买妾饌客。东坡杖藜相过，村校喜，延坐其东，起为寿，且乞诗。东坡问：“所买妾年几何？”曰：“三十。”乃戏为诗，其略曰：“侍者方当而立岁，先生已是古稀年。”

对于此事，《侯鯖录》卷三与《续墨客挥犀》卷六《丰城老人生子》亦有记载，可以与《冷斋夜话》想参。但此二书记载仅限于此，惠洪《冷斋夜话》此段记载却有一个主题，即围绕东坡滑稽展开，因而在调侃老举人之事后，又记录另外两则能够彰显苏轼滑稽之作：

又曰：“世间事无有对，第人思之不至也。如曰‘我见魏征尝妩媚’，则对曰‘人言卢杞是奸邪’。”又曰：“无物不可比类，如蜡花似石榴花，纸花似罌粟花，通草花似梨花，罗绢花似海棠花。”^{〔8〕35}

围绕某一主题记录苏轼诗文创作情况，是惠洪《冷斋夜话》与同时期其他记载苏轼创作之笔记小说的不同之处，体现了惠洪独到的识见。此外，卷六《僧可遵好题诗》记载了苏轼游庐山时在汤泉壁间见僧可遵诗所作和作之事，《东坡和惠谿诗》则记录了苏轼见壁间东吴僧惠谿诗而书和作于其后的过程。

惠洪《冷斋夜话》对苏轼创作中有争议之作亦进行考辨。《苕溪渔隐丛话》前集卷五十引《冷斋夜话》：

（东坡）与少游维扬饮别，作《虞美

人》曰：“波声拍枕长淮晓。隙月窥人小。无情汴水自东流，只载一船离恨、向西州。”世传此词是贺方回所作，虽山谷亦云。大观中于金陵见其亲笔，醉墨超放，气压王子敬，盖东坡词也。

该首《虞美人》为苏轼之作目前已是学界共识，秦观亦有和作，惠洪在当时能够实地考察辨别真伪，足见他对苏轼行踪及创作情况的熟悉程度。另如苏轼与佛印、云庵克文禅师所作之简，《冷斋夜话》均有记载，其中的部分对联具有一定的补遗价值。

《冷斋夜话》虽为笔记小说，却有一部分论诗之作，故而部分学者将其列入诗话一类著作。其中，涉及到苏轼诗论者如卷一《东坡得陶渊明之遗意》《东坡论文与可诗》《的对》《诗用方言》等。《东坡得陶渊明之遗意》阐发了苏轼论诗主张“奇趣”的观念：

东坡尝曰：渊明诗初看若散缓，熟看有奇趣。如‘日暮巾柴车，路暗光已夕。归人望烟火，稚子候檐隙。’又曰：‘采菊东篱下，悠然见南山。’又曰：‘霏霏远人村，依依墟里烟。犬吠深巷中，鸡鸣桑树颠。’大率才高意远，则所寓得其妙，造语精到之至，遂能如此。似大匠运斤，不见斧凿之痕。不知者疲精力，至死不知悟，而俗人亦谓之佳。如曰：‘一千里色中秋月，十万军声半夜潮。’又曰：‘蝴蝶梦中家万里，子规枝上月三更。’又曰：‘深秋帘幕千家雨，落日楼台一笛风。’皆如寒乞相，一览便尽，初如秀整，熟视无神气，以其字露也。东坡作对则不然，如曰‘山中老宿依然在，案上《楞严》已不看’之类，更无齟齬之态。细味对甚的，而字不露，此其得渊明遗意耳。^{〔8〕12}

惠洪通过正反两类诗例，阐释了苏轼的“奇趣”观。苏轼认为，平庸者一味追求模仿，致使“一览便尽”，而“奇趣”则源于诗人的“才高气远”，在于“大匠运斤，不见斧凿之痕”，故苏轼之作能够深得陶渊明遗意。

其实，苏轼的“奇趣”观与其“自然”说互为表里。《冷斋夜话》卷一《的对》篇即阐发了苏轼论诗主张“自然”的观念：

东坡曰：世间之物，未有无对者，皆自然生成之象。虽文字之语，但学者不思耳。如因事，当时为之语曰“刘蕡下第，我辈登科”，则其前有“雍齿且侯，吾属何患”。太宗曰“我见魏征常妩媚”，则德宗乃曰：“人言卢杞是奸邪。”^{〔8〕13}在苏轼看来，诗歌创作与世间万物一样，

高者均为“自然生成”。在《东坡论文与可诗》中，苏轼认为文与可“美人却扇坐，羞落庭下花”一联乃“拾得耳”，亦强调了“自然”在诗歌创作中的重要，^{〔8〕13}卷四《道潜作诗追法渊明乃十四字师号》阐述苏轼对陶渊明自然之旨的推崇，这与卷一《古人贵识其真》有着异曲同工之妙。在惠洪看来，诗人“穷尽其变，不过以事、以意、以出处具备谓之妙”，但这都不是最高境界：

乃不若东坡征意特奇，如曰：‘见说骑鲸游汗漫，亦曾扪虱话辛酸。’又曰：‘蚕市风光思故国，马行灯火记当年。’又曰：‘龙骧万斛不敢过，渔舟一叶纵掀舞。’以‘鲸’为‘虱’对，以‘龙骧’为‘渔舟’对，小大气焰之不等，其意若玩世。谓之秀杰之气终不可没者，此类是也。^{〔8〕28}

该段出自卷四《王荆公东坡诗之妙》。惠洪此处所批评诗人追求“以事、以意、以出处”之妙，均属人工使然，而东坡为诗之妙在于“征意特奇”，苏轼之“奇”源于其才华，并非刻意为之，因而，此处的“奇”仍是苏轼才华“自然”的呈现。

综前所述，惠洪不仅与苏轼相识、相知，有着如黄庭坚、李之仪、华光等多位共同的友人，而且他与苏轼的经历较为相似，行迹也颇多重叠，又曾对苏轼足迹所到之处进行过实地考察，因而其《冷斋夜话》中的东坡记忆有着异于同时期其他笔记小说所不能匹敌的独特之处。也正因为此一特征，《冷斋夜话》中的东坡记忆可以弥补史传、苏轼诗文集及同时期笔记小说之不足，可以为苏轼研究提供有益的文献补充，因而值得学界重视，值得我们对其进行多方位的考察、研究。

注释

〔1〕 关于《冷斋夜话》有六卷本、十卷本之说。晁公武《郡斋读书志》、马端临《文献通考》作六卷，陈振孙《直斋书录解題》、永瑄等《四库全书总目》作十卷。当前通行《稗海》本、《津逮秘书》本、《学津讨原》本均作十卷。

〔2〕 （宋）惠洪《石门文字禅》卷三，四部丛刊本。以下《石门文字禅》诗文均采用四部丛刊本。

〔3〕 （宋）陈敬《陈氏香谱》卷三，四库全书本。

〔4〕 唐圭璋所编《全宋词》、朱德才所著《增订注释秦观黄庭坚词》、马兴荣与祝振玉所校注《山谷词校注》均将该词置于黄庭坚名下，郑永晓《黄庭坚年谱新编》也以此序为据确定黄庭坚南迁时间。独《四库全书总目提要》依陈善《扪虱新话》，认为该词乃惠洪伪作。《扪虱新话》卷八曰：“据《夜

话》载，洪与山谷往返诸话甚详，而《集》中不应不见，此词亦不类山谷辞，真赝作也。”从此段引文可知，陈善认为此词非黄庭坚之作的依据有二：其一，惠洪、黄庭坚往来甚密，黄庭坚集中“不应不见”该词；其二，该词风格与黄庭坚主流词风不似。以上两点均为猜测，并无文献依据。对于第一点，从友人处补遗诗作较为常见，以此否定此词非黄庭坚之作难以成立。对于第二点，同一作家多种文风并存亦客观存在，故此论亦站不住脚。此外，《四库全书总目》与《扪虱新话》意在讥讽惠洪有攀附黄庭坚之嫌，但这不影响黄庭坚南迁之事实，因而，即使该词为惠洪伪作，亦不影响二人与该年相见这一事实。

〔5〕 （宋）黄庭坚《山谷词》，四库全书本。

〔6〕 胡仔所引之语，今传世十卷本《冷斋夜话》不见。《冷斋夜话》并非一个版本乃学界定论，且《苏轼年谱》等也经常采用多种诗话所引未传世本之语作为证据。

〔7〕 孔凡礼《苏轼年谱》，中华书局1998年版。

〔8〕 （宋）惠洪著，（宋）费衎著，李保民、金圆校点《冷斋夜话；梁溪漫志》，上海古籍出版社2012年版。

〔9〕 《过陵水县补东坡遗二首》，当为《过陵水县补东坡遗一首》。

王魁星，郑州师范学院文学院讲师。



书名：苏轼与东平文士考析
作者：颜建国
出版：团结出版社 2017 年 11 月第 1 版
字数：200 千字
开本：880mm×1230mm 1/32
定价：36.00 元

居的追求与超越（上）

——论陶、杜、苏的“卜居诗”

程 磊

内容提要 对于中国古代的士人来说，求田问舍、卜筑居所，并非仅求一己身心的栖居安顿，还关联到用舍行藏的价值抉择和处世态度，以及养体移气的道德涵养和人生境界等问题，更与心安何处的精神家园的追询贯通起来。本文所谓的“卜居诗”，即指围绕此主题而展开的文学书写，包括卜居、择居、营居、安居、迁居等一系列活动，也关涉卜邻交友、耕稼栽植、诗酒闲居等人文活动。陶渊明、杜甫、苏轼三位中国诗歌史上一流的大诗人，在这方面皆有集中的作品表现，他们超越现实生命困境而提出的有关居处安顿的人生理想，不仅彰显出中国诗最为深刻的思想意义，其诗艺范式在此类文学作品中亦最为典型，因此专门拈出加以讨论。

关键词 “卜居诗” 陶渊明 杜甫 苏轼

衣食住行，是人生之所资，不可须臾舍离，也是文学作品重要的表现内容，有关居住的文学主题尤其鲜明丰富。居有居住义，有处身义，有安顿义，对于中国古代的士人来说，求田问舍、卜筑居所，并非仅求一己身心的栖居安顿，还关联到用舍行藏的价值抉择和处世态度，以及养体移气的道德涵养和人生境界等问题，更与心安何处的精神家园的追询贯通起来。士人对待居处，既有追求现实物质需要的一面，也有超越物质环境而注重托身养心、追求诗意栖居的一面，二者交织相连，遂成为一类意味深长的文学主题。本文所谓的“卜居诗”，即指围绕此主题而展开的文学书写，包括卜居、择居、营居、安居、迁居等一系列活动，也关涉卜邻交友、耕稼栽植、诗酒闲居等人文活动。陶渊明、杜甫、苏轼三位中国诗歌史上一流的大诗人，在这方面皆有集中的作品表现，他们超越现实生命困境而提出的有关居处安顿的人生理想，不仅彰显出中国诗最为深刻的思想意义，其诗艺范式在此类文学作品中亦最为典型，因此专门拈出加以讨论。

一、“居仁由义”——士人求居的生存困境与道义抉择

居住是个人生活之所必需，也是人类社会文明

的起点。《韩非子·五蠹》：“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号之曰有巢氏。”

《易·系辞下》：“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨。”古时人们巢居穴处，居住条件极其简陋恶劣，其后文明日盛，才有栋宇之作、宫室之制，制作渐兴渐繁，遂演出人文制度。《礼记·曲礼下》：“君子将营宫室，宗庙为先，厩库为次，居室为后。”^{(1) 133}不论是远古的氏族首领，还是后世的天子诸侯，君子营造宫室必须以宗庙祭祀、马厩府库为先，而把个人口体奉养的需要放到最后。被儒家所盛称的圣王大禹就是这方面的道德楷模，《论语·泰伯》：“子曰：‘禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黼冕，卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。’”孔子深美大禹，是因为他“恶衣薄食、卑其宫室是‘俭于家’，尽力为民是‘勤于邦’”^{(2) 112}的德行，这就将宫室的造制施以礼仪的规范与道德的约束，将居住的自然欲求纳入到人文范畴当中来。反面的例子如商纣王：“弗敬上天，降灾下民。沈湎冒色，敢行暴虐，罪人以族，官人以世，惟宫室、台榭、陂池、侈服，以残害于尔万姓”（《尚书·泰誓》）^{(2) 322}。此种观念为中国传统文化关于居住问题的通识，后世帝王多有逞恣私欲，滥使民力，大造宫室，奢侈逾度的不义行为，士人必据此加以批评，始终将居的追求限定在道德评价之下。

关于士人的求居，儒家有十分明晰的定位。首先是应当以道义的追求为原则。《论语·学而》：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”《里仁》：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也！”士志于道，则心不必役于外物，不能在意口体安饱之适。《宪问》：“士而怀居，不足以为士矣”，更进一步明确了士应当具备的职分。朱熹《集注》：“居，谓意所便安处也”^{(3) 149}，士如果贪恋安逸的家居生活，便不配称为士，为求仁行道而造次颠沛、不得安处，反倒成为士人普遍的处世命运。清李中孚《四书反身录》云：“士若在心身上打点，世道上留心，自不屑区区耽耽于居处。一有系恋，则心为所累，害道匪浅。居天下

之广居，则随遇而安，必不萦念于居处，以至饮食衣服之类。凡常人意所便安处，举无以动其中，斯胸无一点尘，不愧为士”^{(4) 950}，可为一精当注脚。其次是择居须有益于存养德性。《论语·里仁》：“里仁为美。择不处仁，焉得知？”又曰：“德不孤，必有邻。”《荀子·劝学》：“故君子居必择乡，游必就士，所以防邪僻而近中正也”，直接将居处环境的选择与向善成德的修养功夫挂钩。再次是超越恶劣的居住环境而更向上一路，提升人格的境界。《论语·雍也》：“贤哉，回也。一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”，《述而》：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云”，此即“孔颜乐处”。中国士人常常因为政治无道而拒绝不义的富贵，退隐不仕，甘守贫贱，乃至穷居陋巷而不改其乐，穷达际遇既是难以把握的外在命运，士人唯可把握的只有内在的道德境界，当坚守道义与个人幸福发生冲突时，仁人君子应该坦然接受困厄逆境的考验，忧道不忧贫，并进而达到“乐亦在其中矣”的更高层次的人格乐境，“即对外在困难和感性生命进行超越后达到的人格审美境界”^{(5) 154}。这种安贫乐道的仁者人格，到了孟子那里更发展为道德主体性独立自足的人格理想：“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也”（《孟子·公孙丑》）、“居恶在？仁是也。路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣”（《尽心上》），只有大人仁人才能“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”（《滕文公下》）。孟子还说：“居移气，养移体”（《尽心上》），气是“集义所生”，是理性凝聚的生命意志，气的沛然充盈，须尽心护持培养，而居对于养气甚为重要，诚如钱穆所说：“养以大天地，其所生气自大；养以小天地，则使人困限在小气中。故要由‘养体’进而懂得‘养气’”^{(6) 11}。

儒家的上述观念基本上塑造并规范着后世士人对待居住的态度。当我们深入到士人具体的处世境遇当中，会发现围绕居的问题常并存着生存困境的悖论与道德自律的调节，其间的情理张力是催生居住文学主题、包蕴深沉人生咏叹的重要动因。居住如同饮食一样，是人的基本生活需要，士人从仕求禄，除了行道为政、述志荣身之外，最基本的目的就是获得感性生命欲求的满足，但在无道现实面前，道义的坚守应当也必须是士君子的首要选择，个体欲求受支配于其下而被悬置甚至失落，这样悖谬的遭际常使人陷入进退失据、无可居处的困境中，同时又会激发出寻求身心寄托与精神安顿的强烈渴望。天下无道之世毕竟居多，这种生存困境也就成为士人立身处世无可回避的悲剧命运。原始儒家深刻地观察到此种困境，并提出了自己的应对原则。《论语·里仁》：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不

以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”儒者志道求仁，顷刻不违，常要经受生活苦难的切身考验，对此提出了造次颠沛必于是的近乎悲壮的信念，重新树立起君子应该遵循的价值原则，在这种信念的支撑下，儒者才能克服生存困境而卓然自立，获得安身立命之处，并在此领受贫贱、战胜苦难的境遇里，提升自己的人格境界。《楚辞·卜居》借屈原之口传达出土人的坚定抉择：“吾宁悃悃款款朴以忠乎？将送往劳来斯无穷乎？宁诛锄草茅以力耕乎？将游大人以成名乎？宁正言不讳以危身乎？将从俗富贵以偷生乎？”朱熹注：“屈原哀悯当世之人习安邪佞，违背正直，故阳为不知二者之是非可否，而将假蓍龟以决之，遂为此词。发其取舍之端，以警世俗。”^{(7) 143}这里的“居”，即“所以自处之方”^{(8) 153}，取舍之间，已绝非小我身心之居处，而关涉立身处世之大节，可见居虽属人伦日用，其中实有大道存焉。总之，服从内心的道德自律，居仁由义以为大人之事，心安乃得身安，这便是士人求居所遵循的基本信条，居住只取最低的生存保障即可，而不必过分留心于华堂广厦，即使所居为穷室陋巷，亦能随遇而安，晏如自乐。刘禹锡《陋室铭》就用诗意的笔调最为典型地描绘出孔颜乐处的仁者气象，在此陋室之中，生存困境的焦虑已被“惟吾德馨”的道德意志所化解，且具有“申申如也，夭夭如也”（《论语·述而》）的审美感受了。

道家对于居处的态度与儒家大不相同。儒家从居室制作中衍出人文礼制，将生活欲望纳入社会秩序，加以道德评判和理性节制，道家则强调自然无为。老子“小国寡民”的理想社会，仍是“安其居，乐其俗”的自然原始状态。庄子主张人应该摒弃社会，回归自然，与宇宙一体同构，才能逍遥无待：“忘其肝胆，遗其耳目；反覆终始，不知端倪；芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”（《庄子·大宗师》）；更为极端的是“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并”（《马蹄》），则几乎要从文明社会退回到草昧时代。庄子认为儒家在衣食住行上的礼仪规定皆属人为，引出种种扰攘弊端，至德之人应该德全于天，“归精神乎无始而甘冥乎无何有之乡”（《列御寇》），人既不能为外物所役，也不能为仁义所役，只有超越人世间所有的功利、欲望、思虑，才能获得真正的自由，因此也就不必费心劳神于现实的居处问题了。人生的根本居所就是顺从自在自然的本性，以天地为屋宇，以宇宙为家园，“大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死”（《大宗师》），要像善卷那样“立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遥于天地之间而心意

自得”(《让王》),立足于人的自然性而非社会性来达到“天人合一”。儒者甘于陋室贫居,是凭依道义德性,庄子安于曳尾泥涂,则在于保其天真,二者看似旨趣迥异实则互补相容,共同构成了后世士人处身、处世的理论基础。

二、“使居有良田广宅”——士人栖居的乐生转向与审美追求

如作粗略划分的话,中国古代士人栖居世界的主要方式有两种:“仕居”和“隐居”,其选择依据是“邦有道”或“邦无道”^{(9) 76},栖居方式的选择反映着士人的处世态度和价值取向。《论语·泰伯》:“笃信好学,守死善道。危邦不入,乱邦不居。天下有道则见,无道则隐。”《卫灵公》:“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”古代士无恒产,仕禄代耕以谋食安居,但要以谋道为根本原则,天下无道则宁可隐身不见;当士人拒绝参与无道政治选择隐居时,就势必会放弃食禄从政的机会而陷入饥寒贫居的境地。尤其在秦汉大一统的政局下,士人的求仕之路被限定在君主集权的政治体系内,怀道避世的隐者大多离群索居,过着“播布革,乱毛发,登高山,食木实”^{(10) 96}的清苦生活。两汉的隐逸之风渐盛,由于不满朝政腐败、政治黑暗,士人蕴藉义愤而裂冠毁冕,晦迹山林,其居处环境大多异常恶劣,如《后汉书·逸民传》中所载,王霸“隐居守志,茅屋蓬户,连征不至”、台佟“隐于武安山,凿穴为居,采药自业”、矫慎“隐遁山谷,因穴为室”^{(11) 2762、2770、2773}。他们普遍遵循儒家“以隐守道”的原则,将山林看作是远离官场、逃避政治、安顿身心的栖遁场所,“主要突出的是围绕政治与道义的矛盾而激发出来的道德精神,山林岩穴不仅作为退避栖身之所,更是士人为矫世绝俗而彰显道德尊严的坚守之地”^{(12) 151}。由于疏离、批判政治而激起强烈的道德义愤,他们甘心畎亩之中,憔悴江海之上,尚无暇顾及隐逸的居处环境,更谈不上对山林作审美关注。

但这种情形到了汉末开始发生显著的变化。首先是“桓、灵之间,主荒政缪,国命委于阉寺”(《后汉书·党锢传序》)的严重政治危机,逐渐恶化为全国统治秩序的大崩溃;其次是两汉的经学思潮愈趋支离琐碎、僵化衰微,暴露出荒诞迷信的弊端,无法应对和解决现实危机,有识之士开始怀疑旧的思想权威,社会批判思潮随之兴起,老庄杂学思想也重新活跃起来;再次是经历两次党锢之祸,士人逐渐离心于朝廷,由群体自觉走向个体自觉,他们凭借学术文化的优势,依托地域家族的实力,部分地从朝廷的政治伦理规范中挣脱出来,开始注重个

体独立精神价值的追求,并在政治经济、思想文化等全方面提出适合本阶层利益的革新主张,促成时代思潮和士林风气的蜕变。马融是非常典型的例子,他在拒绝大将军邓骘征召后,客居边方,遭遇饥困,乃叹道:“生贵于天下也,今以曲俗咫尺之羞,灭无赀之躯,殆非老、庄所谓也”,史称他“达生任性,不拘儒者之节,居宇器服,多存侈饰”(《后汉书·马融传》)。马融“才高博洽,为世通儒”,但他的言行思想显然有悖于修身洁行、谦恭克己的醇儒士风,范曄在传论中评道:“马融辞命邓氏,逡巡陇、汉之间,将有意于居贞乎?既而羞曲士之节,惜不赀之躯,终以奢乐恣性,党附成讥,固知识能匡欲者鲜矣”^{(11) 1973},其实这并非马融个人的品性问题,而反映出时代风气的悄移潜变,正统伦理道德准则的约束力渐趋瓦解,道家养生适性的观念开始流行,并朝着任性纵情的方向发展。当此社会剧变、风俗蜕嬗之时,“求士之舍荣乐而居穷苦,弃放逸而赴束缚,夫谁肯为之者邪”(仲长统《昌言·理乱篇》)^{(13) 265},仲长统《乐志论》具体描绘了这种适应新时代风气的居处理想:

使居有良田广宅,背山临流,沟池环匝,竹木周布,场圃筑前,果园树后。舟车足以代步涉之艰,使令足以息四体之役,养亲有兼味之膳,妻孥无苦身之劳。良朋萃止,则陈酒肴以娱之;嘉时吉日,则烹羔豚以奉之。踌躇畦苑,游戏平林,濯清水,追凉风,钓游鲤,弋高鸿。风乎舞雩之下,咏归高堂之上。安神闺房,思老氏之玄虚;呼吸精和,求至人之仿佛。与达者数子,论道讲书,俯仰二仪,错综人物。弹南风之雅操,发清商之妙曲,逍遥一世之上,睥睨天地之间。不受当时之责,永保性命之期。如是则可以陵霄汉,出宇宙之外矣,岂美夫入帝王之门哉!^{(11) 1644}

《后汉书·仲长统传》载:“常以为凡游帝王者,欲以立身扬名耳,而名不常存,人生易灭,优游偃仰,可以自娱。欲卜居清旷,以乐其志”,这是一种既不同于两汉山林隐逸,也有别于先秦儒道思想的全新的居处观念。略分疏于下:其一,仲长统的居处理想仍与士人的隐逸传统有关,但这里淡化了儒家隐居求志的道义坚守与政治批判意识,突破了安贫乐道的居处原则,而非常直接地流露出对口体安饱之适的眷恋和追求,此闲居之乐已非孔颜乐处的道德之乐,而是享受人生的世俗之乐。其二,尽管非常重视物质供养,此世俗之乐又不完全等同于物欲的追逐与占有,而是建立在勘破名利、疏离政治、崇尚自然、重生自适的基础之上,其生命情调实源自庄子之隐对个体自由精神的珍视,仲长统《见志诗》其二:“抗志山栖,游心海左。元气为舟,微风为枻。敖翔太清,纵意容冶”^{(14) 205},即表

达出这种优游自娱又潇洒超脱的精神意趣。其三，他的卜居场所设定在“良田广宅”的庄园之中，庄园在经济上自给自足，在组织形式上以宗法血缘为纽带，将个人与家族严密绾结在一起，且与皇权政治唇齿相依，可以说，《乐志论》所描绘的士人的人生态度和精神追求，是以庄园经济为现实基础的。王晓毅先生指出：“庄园不仅是一个经济范畴，同时作为一种生活方式，也是一种文化范畴。士族是庄园的人格化，而庄园则是士族文化性格的外化”、“庄园生活方式是士族所信奉的人格独立和人性自然思想赖以生存的条件，他们带有老庄印记的人生理想，可以在庄园逸乐中部分地实现”^{(15) 35}。由于有了庄园经济的依托，其隐居生活就与山林隐士的岩居穴处迥然有别，不仅是居处条件有了充分的物质保障，隐居的心态由清贫守道转向优游乐赏，而且能够泰然地退避到庄园中远离政治忧患，不受时责，永保性命，甚至那种企慕庄子至人逍遥、睥睨天地、不入帝王之门的独立人格追求，也凭藉庄园得以落实。庄园可看作是士族确立自身区别于朝廷政治的文化定位的新据点，随着魏晋以降士族阶层实力的上升，庄园经济及其所支撑的玄学思想与士族文化，就不断发展壮大起来，围绕庄园的隐居生活及人生理想，也渐成为文学表现的重要主题。其四，以庄园为中心，其“濯清水，追凉风，钓游鲤，弋高鸿”的居处生活开始对周边自然景物有了审美关注的萌芽，直接启示了魏晋以后隐逸精神的转向和山水审美思潮的勃兴。此前的隐逸仅将山林视作遁避政治的栖身之所或心理屏障，对自然本身缺乏美感观察。张衡在《归田赋》中开始瞩目于田园之美，将田园的优美宁静与污浊官场对立起来，借此抚慰政治失意，纾解内心郁愤：“极般游之至乐，虽日夕而忘劬。感老氏之遗诫，将回驾乎蓬庐。……苟纵心于物外，安知荣辱之所如”^{(16) 245}。《乐志论》进一步突出了个体感性觉醒之后对自然的向往与亲近，传统隐逸精神在道义追求之外开始展露纯粹的审美品格。只有当士人从政治轴心中部分地挣脱出来，转向个体价值的关注时，才能跳出山水比德的传统观物模式，将生命志意融入自然中，才可能催生悦山乐水的审美意识。钱钟书指出：“山水方滋，当在汉季。荀以‘悦山乐水’，缘‘不容于时’；统以‘背山临流’，换‘不受时责’。又可窥山水之好，初不尽出于逸兴野趣，远志闲情，而为不得已之慰藉。……统之此文，局于‘可居’，尚是田园安隐之意多，景物流连之韵少。”^{(17) 1036}沿此路径而下，魏晋时期的隐逸文化与山水审美的互动关系越来越密切，士人隐居普遍向往林泉之趣，注重“山水有清音”的精神乐赏，山水之美则直接透显出隐士的清虚之志和人格之美，各自成就了彼此的文化品格。

魏晋时期，士族集团在皇权衰弱的形势下逐渐取得政治垄断地位，经营庄园、兴造园林的风气也大为盛行，真正将仲长统“使居有良田广宅”的愿望付诸实际。如王戎“性好兴利，广收八方园田水碓，周遍天下”^{(18) 1173}、潘岳有宅园在洛阳附近，《闲居赋》中描述：“爰定我居，筑室穿池。长杨映沼，芳枳树篱。游鳞瀼瀼，菡萏敷披。竹木蓊蒿，灵果参差”^{(19) 704}张华则有“归郊廓之旧里，托言静以闲居。育草木之蔼蔚，因地势之丘墟。丰蔬果之林错，茂桑麻之纷敷”（《归田赋》）^{(20) 599}。最著名的当属石崇金谷园，《金谷诗叙》：“有别庐在河南县界金谷涧中，或高或下，有清泉茂林、众果竹柏、药草之属，莫不毕备，又有水碓、鱼池、土窟，其为娱目欢心之物备矣。”^{(21) 628}这些都是典型的经济自足的私人庄园，注重殖产兴利的物质占有和心目欢娱的生活享受，与士族重生乐生的人生观相一致，且与园池台榭的士人游赏开始结合，展现出士族阶层的雅趣追求。晋室南渡以后，世家大族凭借门阀政治的特权，纷纷求田问舍、占山封泽，建有规模更大的庄园别业。如王谢大族皆在会稽营田置产，谢安“于土山营墅，楼馆林竹甚盛，每携中外子侄往来游集”、王羲之在给谢万的书信中也说：“比当与安石东游山海，并行田、视地利，颐养闲暇”^{(18) 2705、2102}，他们在庄园之中清谈啸咏、渔弋山水，践行着山林嘉遁之志。庄园不仅是家族勋业和名望势位的符徽，带有强烈的贵族特征，而且与名士体任自然的人格理想直接相通，其中的楼阁建筑、山水景观及人文活动都带有士族体玄适性的鲜明烙印。谢氏的始宁墅最为典型，谢灵运《山居赋》：“古巢居穴处曰岩栖，栋宇居山曰山居，在林野曰丘园，在郊郭曰城傍，四者不同，可以理推。言心也，黄屋实不殊于汾阳；即事也，山居良有异乎市廛。抱疾就闲，顺从性情。”^{(22) 232}面对外部的政治失意，他愤然辞官，退回到自家的庄园中，高卧盘桓，忤世自得，庄园成为他展露倨傲高贵的士族意识、保持文化优越感的集中体现；同时庄园的审美意味开始越过经济因素而逐步凸显，借娱情山水而体道悟理、超脱俗累，也使得这种居处理想体现出士族的审美追求。

三、“守拙归田园”——陶渊明的耕隐实践与田园人生

与谢灵运同时代的陶渊明则通过“耕隐”的方式，确立了不同于高门士族的处世态度，并通过对田园生活的诗意描绘表达出全新的居处理想，可与谢氏的山居庄园相对照。陶渊明的住宅有多处，古今注陶者歧见甚多，尚难定论，本文暂取逯钦立《陶渊明事迹诗文系年》中的说法：“据宋传及陶集诗

文,陶住宅凡三处。一为上京(里)闲居,一为园田居(古田舍),一为南里(南村)”^{(23) 206};其迁居轨迹大致如朱自清《陶渊明年谱中之问题》中所说:“始居柴桑,继迁上京,复迁南村。栗里在柴桑,为渊明尝游之地。上京有渊明故居,南村在寻阳附郭”^{(24) 492},其结论虽不无可商榷之处^{(25) 210},但总的脉络已勾画清晰;此外,陶还有其他多处田产^{(26) 142}。陶渊明的田园卜居活动及其思想审美意义,可从以下几个方面稍加阐释。

第一,陶的卜居田园,是其出处矛盾心态在绵历世事之后的最终抉择,其抉择依据表面上是认清了晋末政争的险恶、篡弑的不义而深感世事的无可作为,从而对仕宦功名抱以疏离拒斥的态度;深层原因则是对中国政治的无道现实深有体察,转而在儒家道统的自觉意识与身心实践中重新确立人生价值的定位,将精神安顿的归宿安放在了田园之中。陶渊明的思想信仰,源自儒家圣贤仁者的道德感召和诗书礼义的文化滋养,以及对道家抱朴守真、称情适性的自由精神的由衷领悟。他屡屡追忆自己少年时代的耕读生活:“弱龄寄事外,委怀在琴书”(《始作镇军参军经曲阿作》)^{(23) 71}、“少年罕人事,游好在六经”(《饮酒二十首》其十六)、“少学琴书,偶爱闲静,开卷有得,便欣然忘食。见树木交荫,时鸟变声,亦复欢然有喜”(《与子俨等疏》),表明其真纯沉静的精神气质深植于传统儒道思想的根髓之中。这种气质发诸性情,出于自然,注定与世俗政治、腐蚀官场是扞格不容的,因而他对求仕为官有着本能的厌恶与拒绝。尽管由于亲老家贫、追述祖德振兴家业以及心中潜藏的用世之志等原因,他还是勉强出仕,但时时感受到内在性情与外部价值实现之间的冲突,始终将宦途的身心羁绊与向往田园的隐处安顿对立起来。这种犹疑彷徨的内心痛苦,直到辞官彭泽令才明白宣告:“质性自然,非矫厉所得”(《归去来兮辞序》),因而决然彻底告别官场。

在反复出仕的经历中,他目睹司马道子、桓玄、刘裕等派系之间的争名夺利与残酷厮杀,逐渐看透了政治黑暗、道义隳颓、世风浇薄、人心窳败的无道现实,价值定位的思考也开始发生变化:“历览千载书,时时见遗烈。高操非所攀,谬得固穷节。平津苟不由,栖迟诟为拙。”(《癸卯岁十二月中作与从弟敬远》)他深刻地意识到,在纷乱的衰世,平津仕途实难以走通,人生价值无法通过外在功业来实现,而应该立足于养真立善的道德自觉与个体情志的内在满足,栖迟守拙自有其尊严意义。古代经典所记载的仁人遗烈向他昭示,在官场人生与政治名利之外,士人的精神生命应该有更崇高、更本源的寄托所在,应该在道义信仰的层次确立价值依据,这便是“诗书敦宿好”所培育出的道统意识的

自觉,士志于道、仁以为己任,以弘毅刚健的人格,彰明“道尊于势”,即是士人薪火相传的重要精神传统。他感叹末世的道德沦丧,纲纪混乱,士人操行失据,人格卑污,“自真风告逝,大伪斯兴,闾阎懈廉退之节,市朝驱易进之心。怀正志道之士,或潜玉于当年;洁已清操之人,或没世以徒勤”(《感士不遇赋》),因而自觉将个人的价值坚守与士人在历史文化生命中的大传统贯通起来,将道统的承继落实在田园隐逸的人生实践中,决不再接受朝廷的征召和功名的诱惑。同时,与高门名士志尚清虚、养誉邀名、追求一己之精神超越的林泉高卧之隐相区别的是,陶的隐居田园绝非独善其身保其枯槁,而是流露出庄严厚重的历史文化意识,即站在道统的立场严肃批评政统,对人事政治与历史天道作公允深邃的道德判断,彰显仁道大义。他在辞官归隐的大部分时间里,仍密切关注时局动向,对于晋宋的鼎革易代、士人的趋附丑行、刘裕的篡弑把戏,都发出自己独立思考的回应,写出一系列深具史识与思想锋芒的诗篇,如《赠羊长史》不贺刘裕北伐的功业,而表彰四皓抗势守节的隐德;《与殷晋安别》直陈“语默自殊势”的道、势之分,重申“江湖多贱贫”的贞刚操守;《饮酒》第二十首哀学术之萎堕,忧道统之绝续,痛斥士人终日驰逐,汨没声名,丧失气节;《示周续之祖企谢景夷三郎》讽刺士人贪慕荣利、曲学阿世;《述酒》以曲笔揭露刘裕篡弑的政治阴谋,贬斥势利相夺的虚伪名教;《桃花源记并诗》提出和平无争的社会理想,彻底否定嬴秦以来的无道政治等,都体现出陶渊明以道统承传为根柢的公义良知,这是他矢志不移地践行隐居的思想核心。

由此方可明了陶渊明“归”于田园的重大意义。《归去来兮辞》是一篇是与现实政治决裂、走向田园人生的伟大宣言,序中说:“及少日,眷然有归欤之情。何则?质性自然,非矫厉所得。饥冻虽切,违己交病。”“归欤”既源自“孔子周流四方,道不行而思归之叹也”^{(7) 81}的儒家传统,又有顺从自然、归依性分的玄学因缘,这是陶渊明的思想渊源与人生态度决定的。当他反省此前的一段求仕经历,意识到那是口腹自役的无奈选择,是心为形役的人性迷失,现在终于觉醒到田园才是自己的归宿,归于田园,也就是归于自然本性,遭遇饥冻困厄虽然可忧可叹,但违背自然本性会更令人感到惭愧耻辱。魏晋以来士人以学术缘饰政治、以思想屈从强权、以人性沉溺物欲,狂昏浮乱,莫知所守,士志于道的传统几至断绝,陶渊明彻底否定了此前士人以政治为人生目的的价值观,认定田园比政治名利具有更坚实、更根本的价值,与官场人生的诡诈、虚伪、势利相比,田园则以其自然宁静、温情朴厚、平和安乐的性质昭示人回归其中,获得身心的根本安

顿，只有依托田园践行隐居理想，陶的出处矛盾才获得真正解决，其道统意识与人性自然思想也才获得真正的落实。

第二，陶的卜居田园，一方面淡漠荣利，固穷守节，重新接续了原始儒家安贫乐道的精神传统，与高门名士养尊处优、骄矜高卧的庄园隐居生活形成对比，另一方面又以躬耕劳作辅助隐逸的道德追求，使其所守之道在现实生活中获得根本依托，补足了思想史上道统常势屈于政统无法真正独立的一段缺憾，对于塑造其独立自足之人格、开出踏实安宁之田园人生也有重要意义。原始儒家对“君子固穷”的命运早有达观的看法，因而有孔颜乐处的命题提出，陶渊明对此显然深有体会。在他矢志归隐之初，对必将面临的困穷处境早有十分清醒深刻的认识，《悲士不遇赋》：“夷投老以长饥，回早夭而又贫。伤请车以备梲，悲茹薇而殒身。虽好学与行义，何死生之苦辛！疑报德之若兹，惧斯言之虚陈”，天道如此不公，不能报施善人，君子只能求之于个人内心之道德自觉去敦仁行善，以自证自立，故对外在于身的穷达之命能处之泰然：“宁固穷以济意，不委曲而累己。既轩冕之非荣，岂缁袍之为耻？诚谬会以取拙，且欣然而归止。拥孤襟以毕岁，谢良价于朝市”。园田居遇火以后，室宇烧尽，陶渊明只得栖身于舫舟之上，但他仍高歌“贞刚自有质，玉石乃非坚”，在困境面前毫不动摇“甘以辞华轩”（《戊申岁六月中遇火》）的隐志。此后他的生活日益陷入困顿，其居所之敝陋、生计之艰难屡形之于诗：“敝庐何必广，取足蔽床席”（《移居二首》其一）、“感物愿及时，每恨靡所挥。悠悠待秋稼，寥落将赊迟”（《和胡西曹示顾贼曹》）、“竟抱固穷节，饥寒饱所更。敝庐交悲风，荒草没前庭”（《饮酒二十首》其十六）、“岂期过满腹，但愿饱粳粮。御冬足大布，粗絺已应阳。正尔不能得，哀哉亦可伤！”（《杂诗十二首》其八）；以至到了要向人乞食的地步，苏轼曾说：“渊明得一食，至欲以冥谢主人，此大类丐者口颊也，哀哉哀哉！非独余哀之，举世莫不哀之也。饥寒常在生前，声名常在身后，二者不相待，此士之所以穷也”^{〔27〕 2112}，道出了古今文人“其穷也固宜”的普遍命运。他笔下所企慕的古代贫士，有“岂忘裘轻裘，苟得非所钦”的原宪、“朝与仁义生，夕死复何求”的黔娄、“贫富常交战，道胜无戚颜”的袁安，有《扇上画赞》中所列的长沮、桀溺、於陵仲子、丙曼容、薛孟尝等，都是安贫乐道者之典型，而渊明之深意乃在于，隐然将自己与此类人物视若同道，“何以慰吾怀，赖古多此贤”（《咏贫士七首》其二），自许为道统承继之命脉所在，此为解读陶渊明贫居诗的重要关节。归有光《陶庵记》云：

观陶子之集，则其平淡冲和，潇洒脱落，

悠然势分之外，非独不困于穷，而直以穷为娱，百世之下，讽咏其词，融融然尘渣俗垢与之俱化，信乎古之善处穷者也。推陶子之道，可以进于孔氏之门。而世之论者，徒以元熙易代之间，谓为大节，而不究其安命乐天之实。夫穷苦迫于外，饥寒慙于肤，而情性不挠，则于晋宋间真如蚍蜉聚散耳。^{〔28〕 426}

自仲长统提出“良田广宅”之愿后，魏晋士族肥遁于庄园山水，遗落世事，在个体逍遥的圈阕中疏离了更广大的社会人生，道统的亲证传统也失落了。陶渊明与此相对的居处态度则是：“环堵萧然，不蔽风日。短褐穿结，箪瓢屡空，晏如也”（《五柳先生传》）。汤文清云：“渊明诗中言本志少，说固穷多，夫惟忍饥寒之苦，而后能存节义之闲，西山之所以有饿夫也。世事贪荣禄、慕豪侈，而高谈名义，自方于古之人，余未之信也。”（温汝能《陶诗汇评》卷三）^{〔29〕 216} 陶的贫居固穷，是自觉与存养德性、砥砺节义的修道功夫相贯通的，它绝非停留在口头教义或空谈心性上，而落实在身体力行的生命实践中，有饥寒切身的痛苦，才能凸显求仁之心的自尊自贵，贫居生活才能在平凡中展露崇高厚重的道德力量。

躬耕是陶渊明践行隐居的另一重要因素。当谢灵运在他的山居中“奉微躯以宴息，保自事以乘闲”、“供粒食与浆饮，谢工商与衡牧。生何待于多资，理取足于满腹”（《山居赋》）^{〔22〕 233、242}；陶渊明则面对生存忧患而不得不亲自从事耕种生产，“含欢谷汲，行歌负薪。翳翳柴门，事我宵晨。春秋代谢，有务中园。载耘载耔，乃育乃繁”（《自祭文》），颜延之《陶征士诔》也描述道：“灌畦鬻蔬，为供鱼菽之祭；织絢纬萧，以充粮粒之费”^{〔19〕 2471}，的确是艰辛异常。大概是受到其曾祖父陶侃“练核庶事，勤务稼穡，虽戎陈武士，皆劝厉之”（《世说新语·政事》注引《晋阳秋》）^{〔21〕 212}的影响，陶渊明尤其注重勤生力耕，《劝农》云：“民生在勤，勤则不匮。宴安自逸，岁暮奚冀”、“孔耽道德，樊须是鄙。董乐琴书，田园弗履。若能超然，投迹高轨。敢不敛衽，敬赞德美”，一方面批评晋世高门士族逸乐浮虚的风气，另一方面也补足了原始儒家轻视生产实践的缺陷。缺失生产实践，意味着士人的生存需要常受制于现实政治，口腹生计之患往往使道义承传蜕变为利禄之学，极易丧失对抗政统威势的立足支点，由此带来的思想胁迫和人格扭曲更是举不胜数。躬耕田园不仅可使个体生命在生产活动中获得现实的依托，从而有效地解决出处矛盾，还能够保证个体人格超越于功名的钳制，摆脱对政治的依附，获得相对的独立，从根本上获得价值安顿，这是陶渊明修正士人精神传统的重要创造。在正式辞官之前，他已开始尝试耕隐生活，打算作一名辛勤

耕耘的农夫：“长吟掩柴门，聊为陇亩民”、“即理愧通识，所保讵乃浅”（《癸卯岁始春怀古田舍》）；辞官之后，他即高唱“富贵非吾愿，帝乡不可期，怀良辰以孤往，或植杖而耘耔”（《归去来兮辞》），以自食其力来坚定隐居不仕的志愿。《归园田居五首》其三：“种豆南山下，草盛豆苗稀。晨兴理荒秽，戴月荷锄归。道狭草木长，夕露沾我衣。衣沾不足惜，但使愿无违”，在对农耕生活极其真实的体验中，隐藏着顺志无违、自足无待的深意。对于耕种的筋骨劳苦、身心疲累，他也是备尝滋味，但始终甘之如饴：“田家岂不苦？弗获辞此难。四体诚乃疲，庶无异患干”，并从中悟出“人生归有道，衣食固其端。孰是都不营，而以求自安”（《庚戌岁九月中于西田获早稻》）这样既平实又隽永的人生道理。与他交往的农人，是“相见无杂言，但道桑麻长”（《归园田居五首》其二）、“农务各自归，闲暇辄相思。相思则披衣，言笑无厌时”（《移居二首》其二），远离了官场的倾轧争夺，而回归了人性的朴实真纯。同时他对世间的名利之事转而有更加达观了然的洞彻：“耕织称其用，过此奚所须？去去百年外，身名同翳如”（《和刘柴桑》）。依托躬耕活动，陶渊明以一种勤生、积极的方式守护了内心的道，安顿了他漂泊动荡的生命，其田园居处的理想也富有人间情味，田园乃真正构筑了士人的精神家园。

第三，由此方可明了陶渊明田园人生的审美价值。此前士人的价值实现设定在社会政治领域，以入世行道为目标来确立进退居处的人生抉择，自张衡提出“归田”的口号之后，田园作为与无道政治相对立的因素，开始被赋予补偿士人入世价值的重要意义，使他们得以一种退处、静观、归返的方式重新审视政治和把握自我。但这一潮流在门阀政治的格局下，首先突出表现为世族名士高卧于庄园之中，他们栖遁荒寂幽邃的山林，体验清虚无为的逍遥之旨，的确塑造出一种超越俗世的潇洒人生；但逐渐脱离社会大群与现实关怀，转使人生视野走向局缩与狭隘，这不能不说是士人精神传统的某种歧出。陶渊明提出“田园人生”，是以田园而非政治来奠基人生价值，赋予田园以真实而开放、坚实而广大的意义，这在前代诗人中是不曾有过的^{〔30〕 943}。在归隐之初，陶即以《归园田居五首》郑重而全面地向世人展示其田园生活，黄文煊《陶诗析义》评道：

园田诸首最有次第。其一为初回，地几亩，屋几间，树几株，花几种，远村近烟何色，鸡鸣狗吠何处，琐屑详数，语俗而意愈雅，恰见去忙就闲，一一欣快，极平常之景，各生趣味。次言乡里来往，“相见无杂言”，一切出仕应俗之苦套，不复入耳目矣。三言苗稀草盛，道狭

露多，田园亦自有田园之苦况。而愿既无违，衣不足惜，自解自叹，与受俗苦、宦苦，宁受此苦。秤停轻重，较量有致。四言携子姪问采薪，慨然于邻里存没之感。五言独策复还，荆薪代烛，田园中真景实事，令人萧然悠然。前三首以入俗之苦，形归居之乐，此从田园外回头也。后二首以邻里之死，形独游之欢，此从田园中再加鞭也。^{〔29〕 48}

陶笔下的田园，不再仅是士人政治失意时的遁避所或替代物，而是容纳了其居处之愿、交际之欢、耕种之苦、死生之慨、及时之乐等日常生活内容，是其全部身心性命的依托之所，田园作为可居、可寄的文化意象，在陶诗中才真正成熟完备地凸显出来。且与名士走进远隔人寰的荒野山水不同，田园仍在世间，与人际生活息息相关，具有浓郁真实的人间情味。陶集中有许多描写田园闲居生活的优美诗篇，直接展示着田园人生的美善之质：“斯晨斯夕，言息其庐。花药分列，林竹翳如。清琴横床，浊酒半壶。黄唐莫逮，慨独在余”（《时运》）、“息交游闲业，卧起弄书琴。园蔬有余滋，旧谷犹储今。营己良有极，过足非所钦。春秫作美酒，酒熟吾自斟。弱子戏我侧，学语未成音。此事真复乐，聊用忘华簪”（《和郭主簿二首》其一），书琴诗酒、人伦温情构成了最富诗意的栖居理想；即使是晚年生活陷入困顿，田园敝庐中仍然充溢着人生自得之乐：“衡门之下，有琴有书。载弹载咏，爰得我娱。岂无他好？乐是幽居。朝为灌园，夕偃蓬庐”（《答庞参军》）。《读山海经》其一云：

孟夏草木长，绕屋树扶疏。
众鸟欣有托，吾亦爱吾庐。
既耕亦已种，时还读我书。
穷巷隔深辙，颇回故人车。
欢言酌春酒，摘我园中蔬。
微雨从东来，好风与之俱。
泛览周王传，流观山海图。
俯仰终宇宙，不乐复何如？

“欣托”一语大有深意，如同飞鸟欣托于茂树一样，此身有此敝庐得以依托，耕种以资其身，读书以养其德，如此性命自正，即是精神家园之落实。魏晋以来士人在政争杀戮、生死哀惧、大道陵夷之中冲突彷徨，无处歇止，经过纵酒佯狂、服药求仙、清谈悟道、遁避山水等种种尝试，苦苦寻觅心灵的安顿，终于在陶渊明的田园中真正找寻到了答案。田园之“居”，不仅是身心有所托庇，道德有所依归，人性亦得到自在自适的舒展，士人的精神生命真正从名利枷锁与政统挤压的夹缝中获得提撕敞亮，走向欣乐自主的审美人生。

（下转第60页）

苏轼词的价值建构方式

董宇宇

内容提要 在苏轼词中,随着政治本体的消解和个体意识觉醒的深化,人事和自然近乎还归一种亲切普遍却又没有本质和价值的可以自由体认的“纯粹”现象。但在“纯粹”现象当中、悲剧意识背面,有唯一不可解构的存在:人要“活着”的内在亲证。它是唯一可靠的价值原点与动力,经过彻底悲剧意识的洗礼,在以现象为对象和媒介的“平等”交流中价值自证,建立起人类总体观念,并且不断在自证与审美超越中提升,归于心理本体。苏轼这种价值建立方式在诗、散文、抒情赋等体裁中也很突出,与他的“情本”哲学一致。这种统领文学、哲学的“情本”思想彻底呈现了中国文化中价值建构的本来面目,是在继承传统的基础上作出时代的阐释和最大的发扬。

关键词 苏轼词 价值建构方式 “情本”思想

历代评价常以超旷仙佛境界来评看苏轼词,例如“使人登高望远,举首高歌,而逸怀浩气超然乎尘垢之外”(胡寅《题酒边词》),“如导师说无上妙谛,如飞仙天人下视尘界”(方东树《昭昧詹言》),等等。⁽¹⁾事实上这种境界与苏轼词对现实悲剧性的审美超越有关⁽²⁾,深层说来则是彻底呈现了中国文化中价值建构的本来面目和典型方式。

一、“纯粹”现象与人要“活着”内在亲证

王国维先生指出:“文学中有二原质焉:曰景,曰情。前者以描写自然及人生之事实为主,后者则吾人对此种事实之精神状态也。”(《文学小言》)“诗歌者,描写人生者也。(用德国大诗人希尔列尔之定义。)此定义未免太狭,今更广之曰‘描写自然及人生’,可乎?”(《屈子文学之精神》)⁽³⁾中国哲学文化由于心物、物我并不二分,价值建立也不是从外在超越和客观认识的进路,这在直接诉诸心灵世界深层的文学中,往往最能幽隐而真切地反映出来。以苏轼这两首《南歌子》⁽⁴⁾ 354 为例:

雨暗初疑夜,风回忽报晴。淡云斜照

著山明。细草软沙溪路、马蹄轻。卯酒醒还困,仙村梦不成。蓝桥何处觅云英。只有多情流水、伴人行。

带酒冲山雨,和衣睡晚晴。不知钟鼓报天明。梦里栩然蝴蝶、一身轻。老去才都尽,归来计未成。求田问舍笑豪英。自爱湖边沙路、免泥行。

第一首中如果说“仙村”、“云英”可以用来象征某种外在超越,“仙村梦”、“觅云英”象征着从外在超越来追寻价值,那么“不成”、“何处”正明确宣示了这一进路的失败,以及对它的否弃。事实上首先“仙村”、“云英”只是象征本真而超越的境界,而“梦不成”、“何处觅”表明这种境界也不是外向追寻而来的,最终只能归于自己心灵的建构。第二首中“梦里栩然蝴蝶”出自《庄子·齐物论》:“昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也。自喻适志与,不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为蝴蝶与,蝴蝶之梦为周与?周与蝴蝶则必有分矣,此之谓物化。”这一典故承载着生命和自我的终极思考,也给出了中国文化的经典解答,亦即理性不可能回答何者为真、何者为我的提问,因而价值不能建构在不可靠的认识上,“一身轻”正是对这种方式的摆脱,指向身心的自由与超越。

中国文学从来不是对现实或理式的“摹仿”、“反映”,而是抒发与“物”相“感”的生命之“情”,反过来讲便是以亲切的情感来表现人事及自然。这种亲切的人事及自然在不同时代又表现出深刻的特点,以如下四首有关严子陵、七里滩的诗词为例:

羈心积秋晨,晨积展游眺。
孤客伤逝湍,徒旅苦奔峭。
石浅水潺湲,日落山照曜。
荒林纷沃若,哀禽相叫啸。
遭物悼迁斥,存期得要妙。
既秉上皇心,岂屑末代诮。
目睹严子濂,想属任公钓。
谁谓古今殊,异代可同调。

——谢灵运《七里滩》

松柏本孤直,难为桃李颜。
昭昭严子陵,垂钓沧波间。

身将客星隐，心与浮云闲。
长揖万乘君，还归富春山。
清风洒六合，邈然不可攀。
使我长叹息，冥栖岩石间。

——李白《古风》其十二

天晚日沉沉，归舟系柳阴。
江村平见寺，山郭远闻砧。
树密猿声响，波澄雁影深。
荣华暂时事，谁识子陵心。

——许浑《晚泊七里滩》

一叶舟轻。双桨鸿惊。水天清、影湛波平。鱼翻藻鉴，鹭点烟汀。过沙溪急，霜溪冷，月溪明。重重似画，曲曲如屏。算当年、虚老严陵。君臣一梦，今古空名。但远山长，云山乱，晓山青。

——苏轼《行香子》^{〔4〕11}

对于同样的题材，如果说谢灵运诗表现了试图超然于政治现实之外的玄理，李白诗反映了仕隐选择的现实热情与信心，那么许浑诗则象征了汉唐政治哲学消解过程中的心灵追寻，而苏轼词呈现了更彻底解构后的本来面目。事实上同样是自然的代序变化、人事的是非聚散、个人的爱恶忧乐，无论楚骚的“上下求索”，汉大赋的“苞括宇宙”，汉魏古诗的“雅好慷慨”，陶谢的玄理、“气韵”，齐梁新体的“情灵摇荡”，盛唐诗的意境浑融，本质上都是一种以体认或追询政治本体为基础的乐感，中晚唐诗则呈现一种价值解构后的精神虚空与情感诉求，而苏轼和很多宋人的诗词中既不表现对政治本体的乐感或超然政治之外的玄理，亦不复韩愈、柳宗元等人诗中那种强烈的情感诉求，又不同于理学家借万事万象来表现天理本体，而近乎还归一种亲切普遍却又没有本质和价值的可以自由体认的“纯粹”现象。

所谓还归“纯粹”现象，是相对于历史传统从多个角度和层面建立的价值选项而言。《行香子》（一叶舟轻）具有综合性和代表性：第一，政治是人类得以组织与维持的必然要求，尽管容易造成人的异化，但始终有价值化的必然可能，“君臣”关系才那样重要；第二，严子陵首先是作为隐士而备受钦仰，隐逸既代表对不合理现实、非本真官场的否弃，也代表对政治以外自由价值、渔樵耕读本真生活的追求；第三，道德是维系人类的更基础的必然要求，一方面需要艰辛的付出，另一方面更内在化、审美化，它表现为以功德推动社会进步，或者如严子陵那样坚守独立而正确的价值观；第四，人情既是维系人类的需要，也是个体情感的需要，故而具有形而上的意味，汉光武帝

和严子陵之间正有着不以地位为转移的本真人情，这种特殊的“君臣”关系是亘古难能的；第五，某种意义上生活是最终目的，包括渔樵、家园、山水、诗酒在内的本真生活是对日常生活的审美提升，也是反抗现实、追求自我的方式，实质上更是人类应然状态的象征；第六，一切价值都要归于自我的实现与满足，以名利为动机的功业不值得追求，放纵欲望也是虚妄的，应当以立德、立功或人情、生活为内容；第七，历史经过扬弃后显现了合理因素与应然状态，体认这种历史——道德本体可以建立价值归宿，作为明君的汉光武帝、坚守道德及自我的严子陵便是重要代表；第八，对中性的宇宙自然赋予正面情感，回归山水天地和自然状态，在亲切体认、融为一体的过程中获得价值归宿可称为宇宙情怀。

随着个体意识觉醒的深化（前提是生产方式的进步），在能否带来感性生命的满足与永恒这一观照下，一切价值都有可能遭到解构。非但政治凸显了造成异化的一面，它和隐逸、道德、人情、生活能否提供价值也都遭到质疑，并且它们显然都不能带来感性生命的永恒，剥除这些内容的自我便找不到内容而无从建立价值，历史的亘古流逝、自然的永恒存在只能对比出生命的有限和虚无，以至历史和自然本身也给人虚无感。“算当年、虚老严陵。君臣一梦，今古空名”，这是多么深刻的悲剧意识，人事和自然的一切就像七里滩的风景，本真、亲切而未必是温暖的家园，人不再简单地获得某种价值归宿，而只能在这“纯粹”现象中自己追寻。汉唐时代由于围绕政治本体来建构价值，政治本体与感性生命的冲突激发了生命悲剧意识，往往激烈昂扬；而苏轼在解构既定价值后也没有了抗争对象，这种价值悲剧意识，是彻底而平和的。

但务须指出的是，还归“纯粹”现象正体现了一种基于人要“活着”的追询与扬弃，“但远山长，云山乱，晓山青”则是“看山还是山，看水还是水”后的证悟与归宿。也就是说，在“纯粹”现象当中，在悲剧意识背面，有唯一不可解构的存在：人要“活着”的内在亲证。它是在“纯粹”现象中追寻的主体，是悲剧意识兴起的本质缘由，后两者都是它的表现、结果与证实。反过来讲，如果没有人要“活着”内在亲证，便不会追寻种种现象，不会兴起悲剧意识，不会否定负面因素，不会质疑既有价值。它剥除了具体的欲望或追求，因此是根本性的。又如《江城子》^{〔4〕174}写道：

相从不觉又初寒。对尊前。惜流年。

风紧离亭，冰结泪珠圆。雪意留君君不住，从此去，少清欢。转头山上转头看。路漫漫。玉花翻。银海光宽，何处是超然。知道故人相念否，携翠袖，倚朱栏。

“流年”、“故人”、“清欢”都留不住，“流年”、离别、哀愁都免不了，而之所以有留住的祈愿和留不住的感伤，正因为人要“活着”。它首先表现为“惜流年”，这种“惜”决非动物性或空洞的要“活着”，必然结合了“故人”、“清欢”等本真的内容，并且包括可能是离别原因的政治。

这首词的下阕还深刻反映了另一面：人要“活着”内在亲证是无限的，必然与有限的现实条件产生根本冲突，这种悲剧性不可克服，但决不导向与它相背的绝望或虚妄，而是既要执著于“故人”与“清欢”，也要追求“超然”，这两者便是生命价值的建构。无论是“对尊前”的美好时光、情感、生活，对“流年”的深情体味，还是“留不住”、“少清欢”的感伤，都没有过度渲染；而下阕“转头看”以下转向建构与超越，是在与“路漫漫”等所见的交流中追寻，“故人相念”是追寻的内容而非确定的答案，最终指向了开放而深微的心理本体。

也就是说，人要“活着”是唯一可靠、不待证明的，它必然导向生命价值的执著而超越的建构，因此是唯一可靠的价值原点与动力⁽⁵⁾。如果没有它，人类将不能建构合理价值，不再要求建构价值，本身也不复存在。悲剧意识起到的作用则是，它促使人必须建构价值来实现“活着”和超越有限，亦即作为从反面来保障和净化的机制。王国维在《红楼梦评论·人生及美术之概观》中指出：“故欲与生活与苦痛，三者一而已矣……美术之务，在描写人生之苦痛与其解脱之道。”如果将“欲”、“苦痛”、“解脱”准确地置换为人要“活着”、悲剧意识、价值建构，那么文学艺术之务正是描写基于人要“活着”内在亲证的悲剧意识与价值建构。

二、对现象的“组织”与人类总体观念

面对亲切而近乎“纯粹”的现象，一方面是以人要“活着”内在亲证来积极追寻，在以现象为对象和媒介的“平等”交流中价值自证；另一方面是“可以寓意于物，而不可以留意于物”（苏轼《宝绘堂记》）⁽⁶⁾ 356，即现象而超现象、即感性而超感性；最终目的是将现象按照有利于人“活着”的方式，在现实和心理上圆满地组织起来。这种组织从内容来讲，是从最开放、根本的层面上，建立起人事是非聚散、

个人爱恶忧乐的准则与方向，并与自然代序变化的规律相融通；而相应地从形式来讲，主要是指以章法来表现这种情绪流程，包括以对比、对仗来表现组织的方式，并在特定的位置上以句法、字法来挺立起价值感。

人要“活着”内在亲证与人的动物性本能有关，并且以之为基础，但又不同于具体的物质性欲求，而是根本性的，并且融合了人的高智商、高情商，因此必然在动物性的基础上指向社会性。这一过程中，关键的心理机制便是，如果放纵动物性，只管自己“活着”，在争夺资源的争斗中，非但不能活得更好，势必一同走向毁灭；只有推己及人，克制动物性，建立基本的规则与价值，才能共同生存，每个人都更好地“活着”。苏轼这首《满庭芳》⁽⁴⁾ 412 写道：

蜗角功名，蝇头微利，算来著甚干忙。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》。

“微利”是指与“食色二性”直接和间接相关的资源侵占，“虚名”是指获取与内在追求和应然贡献不符的外在评价，深层动因仍是超出他人以侵占资源，因此二者在本质上即各种动物性欲望。所谓“谁弱又谁强”、“又何须抵死，说短论长”，一是动物性欲望引发的各种资源争夺，二是争夺和遏制这种争夺的邪正之争，三是各自以为正义所裹挟的动物性征服欲，因此这些“抵死”之争最终都是导源于贪欲。“能几许，忧愁风雨，一半相妨”，一种是执著于有限条件下合理的欲求与情感不能实现，另一种即由过度欲望所引发的本不应有的忧愁，反之人生中另一半的欢乐晴明，也有对应的合理与过度两种性质。

动物性欲望有大小强弱之分，“微”、“虚”二字并非就欲望之小、弱而言，《庄子·则阳》⁽⁴⁾ 413 以“时相与争地而战，伏尸数万，逐北旬有五日而后反”来描述蜗角上触、蛮二国之争，恰是跳出名利而审视才能得到的视野和结论。“利名”及“强弱”“短长”的种种纷争引发了对己对人的深重灾难，原本都是随同贪欲而没有意义和不该存在的，故曰“算来着甚干忙”、“又何须”。否定了“虚名”“微利”的“干忙”、“谁弱又谁强”“抵死，说短论长”的纷争，亦即都能推己及人乎，不但邪恶消失，正义也无必要，一切纷争结束，归于本真和谐的

共存。上下阙后半段所写的“些子疏狂”、自然风物、诗酒生活，把利名之心、忧愁之感都消解净尽，既是洞明此理的心灵解脱与人生建构，也象征着各乐其乐、天下大同的理想情景。

推己及人的最终结果和最高层次就是建立起人类总体观念，亦即只有在人类总体的意义上“己欲立而立人”、“克己复礼为仁”、“爱人者人恒爱之”，建构人的责任、自由、关系与归宿，才能消除危险而无谓的纷争，实现人要“活着”。孔子曰“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之”、“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”，因此人类总体观念不但要从理性上认识和接受，而且要进行体认和践履，在内心归于最深层的审美。以苏轼这首，《水调歌头》^{(4) 194}为例：

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，遗恨寄沧洲。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。

整个上阙都是借谢安的典故来表达仕隐之志，尽管指向于归隐，但又以“一旦功成名遂”为前提，这是一种极具深刻性的张力。谢安的“功名”不只是实现个人价值、维系家族命运，而是“安石不肯出，将如苍生何”（《晋书》本传）的崇高追求，由于与“中年琴友难别”之情、“准拟东还海道”之志的张力，既不堕入权势名利，又不流于独善自适。而在这首词中，“功成名遂”超出了谢安的具体功业，而泛指最开放、最伟大的安邦济民，亦即推动人类总体的发展和应然状态的实现。与之相对的归隐也有着多重意蕴：一是象征基本、本真的人情——生活状态，实质上也正是人类及个人应然的状态和理想；二是超越单一、僵化的功名追求，更保证追求“功名”不向贪恋“轩冕”蜕变；三是既作为事功追求的终极目标与动力，也提供了为此割舍“独善”的博大情志。合而言之便是，对于人类总体的应然状态，既以建功立业来推动，又以归隐来直接显现，相反相成的仕与隐都是人类总体观念的表现。下阙看似吸取了谢安“雅志困轩冕，遗恨寄沧洲”的教训，“须早计”归隐，但并未否定上阙的价值建立方式，苏轼的生平实践便是对此最好的证明。

也就是说，人类总体观念与任何固定、僵化的观念无关，而是“人要‘活着’就必须这样”的价值观念总称，它把历史传统中建立的

价值都包括在内，由内心进行更自由的选择、组织与融通；它尽管未必能提供感性生命的满足，更不能带来永恒，却是人要“活着”内在亲证的必然选择与回答，也因此更高的观照下进行解构以后的重建；在此“极高明”原则的观照下，不但无谓的追求与纷争可以消除，现实的困境、价值的矛盾都是审美性和可把握、可超越的，心灵乃可获得开放性与归宿感。仍以这首《水调歌头》（安石在东海）来说，

“功成名遂”不能带来感性生命的满足和永恒，反而需要巨大的付出与贡献，不但会“雅志困轩冕，遗恨寄沧洲”，必要时还要杀身成仁、舍生取义；归隐尽管实现了本真的人情——生活，却既放弃了功业的追求，也放弃了欲望的满足，并且同样不能带来永恒。功名和归隐之所以值得追求，是因为在内在亲证和推己及人中，洞悉了基于动物性而指向社会性的必然要求，也解脱了根源于动物性欲望的对生命满足与永恒的奢求；同时在对人类总体及应然状态的追求中，与之融为一体，心灵在内在的建构与超越中获得归宿感与永恒感；但仕隐的张力和心灵的困境仍是存在的，这恰能导向不同情景下更内在的价值追寻，使这种追寻永远保持着开放性与合理性。

人类总体观念除了仕隐问题，往往从人情——生活的维度上表现出来，上引《水调歌头》的下阙也有这层意蕴。这是由于人情——生活是“活着”的直接表现，其内在依据正是有利于人类总体，而一切价值既是最初由此建构，也是最终服务于此。在苏轼的一些词作中，看似只是抒写对人情——生活的追求，实质上正是人类总体观念最幽微而深厚的显现。如《点绛唇》^{(4) 588}写道：

闲倚胡床，庾公楼外峰千朵。与谁同坐，明月清风我。别乘一来，有唱应须和。还知么，自从添个，风月平分破。

上阙用了庾亮的故事：“庾太尉在武昌，秋夜气佳景清，使吏殷浩、王胡之之徒登南楼理咏，音调始遒，闻函道中有履声甚厉，定是庾公。俄而率左右十许人步来。诸贤欲起避之，公徐曰：‘诸君少住，老子于此处兴复不浅。’因便据胡床，与诸人咏谑，竟坐，甚得任乐。”

（《世说新语·容止篇》）苏轼用此典故并不涉及所谓“现实内容”，全词只是写楼上观景之趣与怀友相邀之情。但这种志趣、情感是本真的，并具有审美超越的色彩，正是人类总体应然状态的一种具体表现。因此在闲倚胡床看山、明月清风同坐、呼友唱和共赏中，孤独惆怅之感已冲淡得不易觉察，乃转化为对景的体

味和对情的追求,而感到了精神最深层的愉悦与升华。

这种“悦志悦神”当然也与天人合一有关,是对自然代序变化的组织与融通。自然之景本无所谓生灭和哀乐,但在人的追寻中具备了与“人有悲欢离合”的正衬和反衬,尤其是自然的本真、永恒和回环、规律往往成为人事的鲜明对比,这恰是激起和深化价值追询的心灵契机。另一方面,与人要“活着”内在亲证相统一的人类总体观念既是必然要求,也是最自然的,在“天人合一”思维与情感方式的作用下,通过“人能弘道”对自然建构起自然而然、不可干预的属性,并在二者的融为一体中,将“生生之谓易”、“道法自然”建构为天人总体的根本法则,于是不但自然成为情感的交流、寄托之境,而且完成了现象的本体化。仍从《点绛唇》(闲倚胡床)一词来看,如果说“闲倚胡床”是进入超越现实功利因果的审美状态,“庾公楼外峰千朵”是对山水的新鲜、亲合、美妙的感受,那么“明月清风我”便不是一般的拟人,而是人与自然最本真、最亲密的交流。在这种境界中,“有唱应须和”便是最深层的心灵共鸣,“风月平分破”显然不是说对风月的占有分享或唱和上的平分秋色,而是融入了“明月清风我”的心灵交流中。

三、情理结构与归于心理本体

对于价值建构来说,人类总体观念作为一种由“情”出发而建立的“理”,是理想的状态和应然的选择,它必然被情感接受、内化为情感,但体认的程度和维度是不确定的,便形成了开放的情理结构。第一,人类总体是一种在付出中体认的理性选择,这种付出是无限和艰难的,而动物性是不愿付出的,情感上是未必愿意付出的,“情”与“理”之间有着复杂的关系,对人类总体的体认及相应的人格境界是不断提升、以至无限的。第二,人类总体是一种在亲证和实践中生成的“虚灵”的价值,万事万象各有必然、应然之“道”,要以本真情感贴近每个情景,源源贯彻“人能弘道”的建构方式,但具体到现实中如何选择和坚持,往往充满着矛盾和困惑。第三,人类总体是在“纯粹”现象中靠人自己建构的价值,因此更能在现象即本体中获得心灵归宿,但在现实及心灵困境中也可能和必须受到追询和质疑,才能彻底发扬人最原初的合理性与主体性,其建构是不断的过程。第四,“情”与“理”、悲剧感与价值感的张力是永恒的,正是在此开放而

永恒的过程中,人挺立为第一位的因素,以“道中庸”方式推动历史实践,心灵不断在自证与审美超越中提升,人的价值便在这一过程本身。如苏轼《临江仙》⁽⁴⁾ 409 写道:

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。

醉来“倚杖听江声”提供了搁置现实、追询价值的典型情景。“此身”和“营营”或许有导源于动物性的名利追逐,但更多是为功业和生计而束缚于非本真的官场与俗世,而这种非本真归根结底仍是来自欲望纷争,人性和现实的必然局限使这种状态是不可能摆脱或解决的。“江海寄余生”作为一种“虚灵”的愿望,实际是否弃了“此身非我有”、“营营”的状态,在“夜阑风静縠纹平”的长久体味中,显豁出否弃世俗价值、追求心灵自足的指向,这种指向是在现实社会及生活中展开和落实,亦即归结于某种在极具张力、不断追问中自证提升的情理结构。

面对“纯粹”现象的价值自证,由于从根本上回答了人要“活着”,并且提升到本体化的高度,对非本质的具体现实便是无待的,不可克服的悲剧性也就可以审美超越,包括正面表现应然选择、在心灵净化中呈现、在彻底悲剧上崛起、直接以禅悟来呈现等形式⁽⁷⁾。如苏轼《虞美人》⁽⁴⁾ 47 写道:

湖山信是东南美。一望弥千里。使君能得几回来,便使尊前醉倒更徘徊。

沙河塘里灯初上。《水调》谁家唱。夜阑风静欲归时。惟有一江明月碧琉璃。

全词表现了深沉缠绵的留恋之情,这种美好中又有不足和无常的平淡而深长的惆怅,既未引向宋词中常见的基于感性生命对奔走仕途的否定,亦未深入到悲剧意识那种对人生价值的理性追询,如果说上阕是归于对当下美好情景的把握,以及执著于过去、此刻、未来以至永恒的人情,那么下阕便是归于对明澈的自然的体认,以及心灵在这种境界中的洗礼与超越,而对于具体及感性的得失,便在根本的执著而超越中“无待”了。

这种执著而超越,是不断体认具有象征和普遍意义的状态中生成和存在的感觉,可称为归于心理本体。以“惟有一江明月碧琉璃”收束全词,沉浸于情景体味而无须给出现实选择,正是心理本体的经典表现。从根本上讲,人事和自然都只是没有本质和价值的“纯粹”现象,但人必然基于人要“活着”内在亲证,

以有利于人类总体为依据,依靠自己建立起根本的价值,并且归于无待于具体现实、具有内在永恒感的审美超越,生命的意义就在于过程,提升到“天人之际”的本体化,因此心理既是这种价值建立方式的原点和动力,也是其依据与归宿,具有本体性的意义。情理结构和心理本体是内容和形式的关系,是在诗词中极其普遍的有着深刻哲学依据的重要审美类型,心灵归宿则是它们共同构成的在不断追寻中生成和存在的精神感觉。

从价值建构的方式和过程来看,人要“活着”内在亲证和心理本体都属于“情”,价值证悟过程及人类总体观念可视为“理”,其间既有丰富的情理结构,也有情——理——情的丰富理路。现实存在的“情”与“理”是具体的交融的,中国哲学不对二者进行硬性规定、截然分割,区分“情”与“理”是就价值建构中所处阶段及所起作用而言,“情”是说以情感来追寻或再积淀为情感,“理”是说情感中蕴含或突出了更多价值内容。一方面,情绪流程往往除了清晰完整的内在亲证——证悟过程——心理本体,当然也有前后两个阶段相融合的情形,但整体或潜在的理路或章法是情——理——情;另一方面,“情”与“理”有不同的层面,内在亲证、人类总体、心理本体往往未必统一,情理关系是复杂、有张力的,这就使价值建构更具开放性与合理性,但最终形成稳定的情理结构。“没有反思的生活是不值得过的”,在诗词中每一次生活实际都是经过了理性追问,在追问中应然状态与心灵归宿的呈现就会变得非常新鲜。诗词之美是建立在人的历史理性的基础上,这种理性不断地积淀入人的审美意识中,成为人自觉自愿的现实选择。

刘熙载云:“东坡诗善于空诸所有,又善于无中生有,机括实自禅悟中来。以辩才三昧而为韵言,固宜其舌底澜翻如是。”(《诗概》一四〇)^[8]这本是说其诗艺,但意蕴层面的“善于空诸所有,又善于无中生有”才是苏轼诗词真正卓绝之处。苏轼这种价值建立方式并非仅在词中表现,实际上诗、散文、抒情赋等体裁中都很突出。例如:

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。

——《六月二十日夜渡海》^{[9] 2366}

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?”由是心若挂勾之鱼,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。

——《记游松风亭》^{[6] 2271}

盖将自其变者而观之,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,而又何美乎?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,而吾与子之所共食。

——《赤壁赋》^{[6] 5}

《六月二十日夜渡海》与其说是表达时政、遭际的云散月明,毋宁说是屡经升沉后解构了出处等外在价值形式,归于心灵的自由与审美。《记游松风亭》也是解脱了外在目标,在现象中自然即自足,找到世界的根本法则。《赤壁赋》则是针对人生历史的深沉悲剧意识,在参考系的无限放大中使一切变得微不足道,在清风明月中审美超越。

这种价值建立方式,与苏轼的“情本”哲学一致。《扬雄论》中指出:“圣人之所与小人共之,而皆不能逃焉,是真所谓性也。而其才固将有所不同。”“夫善恶者,性之所能之,而非性之所能有也。”“人生而莫不有饥寒之患,牝牡之欲”,不可认为“不出于人之性”,无是则无由为“圣”与“恶”。“圣人以其喜怒哀惧爱恶欲七者御之”、“天下之所同安”就是“善”,“小人以是七者御之”、“一人之所独乐”就是“恶”。“圣人之论性也,将以尽万物之天理,与众人之所共知者,以折天下之疑。”苏轼所谓“情”是对传统的仕隐、儒道佛等人生模式和外在价值进行了有力的解构,从自然的感性需求中抽绎出来却又超越了物质层面的自然需求,关注社会和人生却又超越了外在功利的束缚,是出于自然而又不粘滞于自然的具有形上意义的存在。^[10]

并且这种统领文学、哲学的“情本”思想正是中国文化的精义所在,苏轼是在继承传统的基础上作出时代的阐释和最大的发扬。如《论语》中说:“人能弘道,非道弘人。”(《卫灵公篇》)“为仁由己,而由人乎哉?”(《颜渊篇》)“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”(《述而篇》)在“纯粹”现象中基于人要“活着”选择自己弘道,不断兴起的悲剧意识转化为保障机制和净化机制,这是人类必然的共同选

择,以内在亲证及天人总体赋予的合法性与使命感为依据,与具体的现实功利因果无关,而“心”在价值建构的全部过程中起到关键作用。这是不能用理论或事实来证明的,却是基本的实践理性、辩证逻辑;这种最彻底、自然、开放、合理的立论方式是中国哲学的核心,理论上也是最具普适意义的。这种价值建立方式,必然不断以现实生活中融会了“理”的“情”为基础进行追询,在人类总体理性的观照下对生活方式进行分析与选择,再对所选择的生活方式进行体认而归于具有新高度的“普遍情感”,其完整过程直接反映于诗词便产生了情——理——情和情理结构等两种审美类型。

王国维说:“东坡之旷在神,白石之旷在貌。”(《人间词话》删稿第47则)苏轼在“空诸万有”的同时,在空没的天地间重造了与历史、自然一体的“情”之殿宇。此体用无间的“情”,直接“人能弘道”、“七情正,天人乐”之传统,又与“个体意识觉醒的深化”一致,对此后文化走向至关重要,须以整个中国文化为坐标系才能衡量其价值与地位。

注释

[1] 又如:“天资不凡,辞气迈往,故落笔皆绝尘耳”(王若虚《滹南诗话》),“无一语着人间烟火,此自大罗天上一种”(俞彦《爱国词话》),“具神仙出世之姿,方外白玉蟾”(刘熙载《词曲概》),“寓意高远,运笔空灵”(陈廷焯《白雨斋词话》)

[2] 冷成金《苏轼词对现实悲剧性的审美超越》,《河北学刊》2016年第3期。

[3] 姚淦铭、王燕编《王国维文集》第一卷,中国文史出版社1999年版。

[4] 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。

[5] 冷成金《论语的精神·绪论》,上海古籍出版社2016年版。

[6] 孔凡礼点校《苏轼文集》,中华书局1986年版。

[7] 董宇宇《苏轼词的自证意识》,《中国苏轼研究》第五辑。

[8] (清)刘熙载著,王气中笺注《艺概笺注》,贵州人民出版社1986年版。

[9] 孔凡礼点校《苏轼诗集》,中华书局1982年版。

[10] 冷成金《苏轼的哲学观与文艺观》,学苑出版社2003年版。

董宇宇,文学博士、中央社会主义学院学

报编辑、中国苏轼研究学会会员。

(上接第53页)清代吴淇评道:“‘众鸟欣有托’二句,是万物各遂其性,却以‘乐’字补出知命之学”、“章末‘乐’字,作诗之根本,即孔颜之乐处”^{〔31〕293},点出其田园闲居之乐的思想根源,与儒家道统的德性之学是根脉相通的。

进一步论之,陶渊明的田园绝非仅是寓托个人身心的“安乐窝”,还体现出他对中国传统政治的深刻洞察,虽身处无道乱世、退耕自守,但并未忘记现实关怀。陶诗中时常有羲皇之想、黄虞之慨,追念上古淳风、感叹世道浇漓,表明儒家仁民爱物、救世拯溺的情怀实是陶渊明生命当中一种潜藏极深、念兹在兹的文化情结,对此,他提出了桃花源的社会理想,将个体生命安顿于田园的自我关注,提升为心系天下生民的人道祈愿。桃源世界最显著的特征是和平无争、民风淳朴、自足自乐,以及它决不同于缥缈仙界、虚妄佛国的浓郁人间情味,这些都根源于传统文化中的人性善论与以人为本精神。桃花源是陶渊明站在文化理想的高度对人类社会应然状态所作的诗意描述与殷切期许,具有鲜明的历史合理性,也隐寓着对“嬴氏乱天纪,贤者避其世”的现实无道政治的批判和否定,是其田园隐逸人生在现实关怀方面的延续和思想结晶。尽管它在“一朝敞神界”之后“旋复还幽蔽”(《桃花源诗》),以隐没拒斥的姿态虚悬于乱世之上,成为一种乌托邦式的社会构想,但它毕竟激励着后世士人为之不懈抗争努力,桃花源也成为展现士人肩负社会正义、祈盼天下有道的重要意象和精神传统。陶渊明的园宅庐舍虽然陋隘无比,远不足与世族庄园的规模相提并论,但其人生境界与历史文化意识却深远阔大,田园并非与外界隔膜封闭,而与社会生活、人生大道息息相通,陶的卜居理想因此为后世士人提供了极为深刻的思想启示。

(未完待续)

程磊,武汉大学文学院讲师、中国苏轼研究学会理事。

《龙川略志第二》译评

胡先西

医术论三焦

彭山^{〔1〕}有隐者^{〔2〕}，通古医术，与世诸医所用法不同，人莫之知。单骧从之学，尽得其术，遂以医名于世。

治平中，予与骧遇广都^{〔3〕}，论古今术同异。骧既言其略，复叹曰：“古人论五脏六腑，其说有谬者，而相承不察^{〔4〕}，今欲以告人，人谁信者？古说：左肾，其府膀胱；右肾，命门，其府三焦^{〔5〕}，丈夫以藏精，女子以系包^{〔6〕}。以理主之，三焦当如膀胱，有形质可见，而王叔和言三焦有脏无形，不亦大谬乎！盖三焦有形如膀胱，故可以藏、有所系；若其无形，尚何以藏、系哉？且其所以谓之三焦者，何也？三焦分布人体中，有上中下之异。方人心湛寂^{〔7〕}，欲念不起，则精气散在三焦，荣华百骸^{〔8〕}；及其欲念一起，心火炽然，翕撮^{〔9〕}三焦精气，入命门之府，输写而去，故号此府为三焦耳。世承叔和之谬而不悟，可为长太息也。”予甚异其说。

后为齐州从事^{〔10〕}，有一举子徐遁者，石守道之婿也，少尝学医于卫州^{〔11〕}，闻高敏之遗说^{〔12〕}，疗病有精思。予为道骧之言，遁喜曰：“齐尝大饥，群丐相啗割^{〔13〕}而食，有一人皮肉尽而骨脉全者。遁以学医故，往观其五脏，见右肾下有脂膜如手大者，正与膀胱相对，有二白脉自其中出，夹脊而上贯脑。意此即导引家所谓夹脊囊^{〔14〕}（hù）阙者^{〔14〕}，而不悟脂膜如手大者之为三焦也。单君之言，与所见悬合，可以正古人之谬矣！”

注释

〔1〕 彭山：今四川彭山。

〔2〕 隐者：也叫称“隐士”。隐居不仕之士。

〔3〕 广都：今四川双流。

〔4〕 相承不察：一代一代地传承却并不觉察。

〔5〕 三焦：为六腑之一，是上、中、下三焦的合称。关于“焦”字的含义，历代医家认识不一。有认为“焦”当作“臆”者，臆为体内脏器，是有形之物；有认为“焦”字从火，为无形之气，能腐熟水谷之变化；有认为“焦”字当作“樵”字，樵，

樵也，节也，谓人体上、中、下三节段或三个区域。

〔6〕 系包：包同“胞”，子宫。维系子宫。

〔7〕 湛寂：清净沉寂。

〔8〕 荣华百骸：荣华，使……荣华，荣华本义为开花，此处为引申为健康生长；百骸，指人的各种骨骼或全身。荣华百骸，使全身健康生长。

〔9〕 翕（xī）撮（cuō）：翕，本义是闭合，收拢，可表示合，聚；撮，聚起。

〔10〕 为齐州从事：齐州，今山东济南。熙宁八年（1075），苏辙任授齐州掌书记。

〔11〕 卫州：今河南卫辉市。

〔12〕 遗说：前人遗留下来的学说、见解等。

〔13〕 啗（luán）割：碎割；瓜分。

〔14〕 夹脊囊（hù）阙：现存资料上搜索不到该词，只有“夹脊关”的解说。疑“夹脊囊阙”可能是“夹脊关”的同义异词。夹脊关，又称轱辘关，位于脊柱二十四节正中，与中医针灸之“中腕穴”前后对应。它上通百会，下彻尾闾，中透心骨，外可拈摄天地灵阳之气，内能救护一身立命之宝。于此外做功夫，仙经称之为“添油接命法”、“伏气法”，对于祛病健身乃至激发潜能都有着立竿见影的奇效，是为仙道修炼中秘不外传的大法，它一直贯穿于整个丹道修炼的始终。

〔15〕 悬合：遥相符合。

译文

彭山有位隐士，精通古代医术，其医术与现在的各位医者所用的医法不同，没有人能了解他的医术。单骧跟随这位隐士学习，完全得到了他的真传，于是凭借其精湛的医术闻名于世。

治平年间，我同单骧在广都相遇，谈起古今医术的异同。单骧在谈了其大略之后，又感叹地说：“古人在论说人的五脏六腑时，里面有的说法有错误，而一代一代的医者在继承古人的医理时都不去细察，现在想把这中间的问题告诉人，可谁会相信呢？古医理说：人的左肾，膀胱是它的脏腑；人的右肾为命门，三焦是它的脏腑，男子用它来贮藏精子，女子用它来维持子宫。按照这个医理来说，三焦就应该像膀胱那样，其形体器官是可以看得见的，可是西晋时的著名医学家王叔和却说三焦是有脏腑而无形体，不也是大错吗！正因为三焦有

像膀胱那样的形体，所以可以藏精、能够系包；如果它没有形体，那它凭什么来藏、来系？况且之所以称它叫三焦，是什么原因呢？这是因为三焦分布在人体之中，有上中下的区别。当人的内心平静沉寂时，各种欲念都没有起来，那么此时人的精气就散布在三焦的各个地方，使全身健康生长；等到人的欲念一起来，心火炽热燃烧，就聚集收缩起三焦的精气，进入命门的脏腑运送宣泄而去，所以才称这个脏腑叫做三焦罢了。各代的医者秉承王叔和的错误而不了解，真可为此而长长地叹息啊。”我觉得单骧的说法很特别。

我后来在齐州任职时，有一个叫徐遁的举子，他是本朝著名学者石守道的女婿，它年少时曾经在卫州学医，懂得医家高敏遗留下来的学说，他治病有精心的思考。我向他说起单骧的那番言论，徐遁听后高兴地说：“齐州曾遭遇大饥荒，有一群乞丐没有吃的，就相互分割身上的肉来吃。有一个人他的皮肉全被割完了，可全身的骨骼与脉络却还完整。我因为是学医的，很想了解人体内部器官的构成情况，所以我就去观看他的五脏。我见到右肾下面有一块像手那么大小的脂膜，正与左肾下面的膀胱相对，有两条白色的脉络从里面出来，夹着脊髓向上直达脑部。估计这就是导引家们所说的夹脊灵阙，却不了解那块像手大小的脂膜就是三焦。单骧先生的话，与我的所见遥相符合，这可以纠正古人的错误了！”

王江善养生

丐者王江，居宛丘^{〔1〕}，喜饮酒，醉卧涂潦^{〔2〕}中，不以为苦。尝大雪，或以雪埋之，其气勃然^{〔3〕}，雪辄融液。游于市中，常髻角^{〔4〕}戴花，小儿群聚掙^{〔5〕}骂之，江嬉笑自若。往往贩鬻饼饵^{〔6〕}，晚不能售，辄呼与共食。入田舍，父老招之食饮，醉饱即睡，妇女在侧，江不以自疑，人亦信其无他也。以此陈人敬爱之，至画其像，事以香火。

刘述为京西漕^{〔7〕}，至陈，欲见江。方入城，江当道大骂，刘亦不知其江也，俾州掾之。明日，召江愧谢。江笑曰：“骂运使受杖，分也。”亦不谢。士大夫知其异，百计欲问其术，辄佯醉极口骂，终莫能问者。

熙宁中，予为陈学教授，屡以酒邀之，饮不甚多，曰：“年老气衰，不能剧饮^{〔8〕}如往日矣！”大肉、硬饼，亦皆不食。每欲啖，辄中止而咽，若喉中时有流水者然。畏其骂，不敢问也。一日言及养生事，江咈然^{〔9〕}欲骂，予曰：“予以畏骂，久无所问，今日语，适然耳，

非欲盗法也。且吾欲学道，开卷求之，虽不尽得，亦过半矣！顾方溺世故，妻孥^{〔10〕}满目前，虽使吕公来，其如我何，而况尔耶？”江笑曰：“君言是也。”予因曰：“吾决不问子术。姑告我昔本何人，缘何学道而已。”江曰：“我本考城^{〔11〕}人，少亦娶妻，居妻家，不事生业，妻父屡谴我，至加毆箠。一日，闭门不纳。我傍待其门者累日，忽发愤弃之而游。少尝举学究^{〔12〕}，能诵《周易》。”试之，不遗一字。

久之，太守陈述古招剑州^{〔13〕}李昊，使作符禁^{〔14〕}。昊为人大言多诞，欲见江。江即逃去，遂不知所在。

注释

〔1〕 宛丘：今河南淮阳县，古时又称陈、陈州。

〔2〕 涂潦：道路泥泞积水。

〔3〕 勃然：蓬勃兴起的状况。

〔4〕 髻（zhū ā）角：即“髻髻”。梳在头顶两旁或脑后的发髻。

〔5〕 掙（zuó）：揪，抓。

〔6〕 饵：粉饼，糕饼。

〔7〕 京西漕：京西路转运使。

〔8〕 剧饮：痛饮；豪饮。

〔9〕 咈（fú）然：咈，通“拂”。不高兴的样子。

〔10〕 妻孥（nú）：妻子和子女的统称。

〔11〕 考城：古有考城县，后与兰封县合为今河南兰考县。

〔12〕 举学究：学究，宋代礼部贡举十科之一。举学究，参加学究科的考试。

〔13〕 剑州：今四川剑阁县。

〔14〕 符禁：符咒与禁架。符咒，道士画的驱使鬼神的图形或线条；禁架，禁咒。

译文

有个叫王江的乞丐，住在宛丘，喜欢喝酒，喝醉了睡在泥水中，不觉得难受。曾经在大雪天，有人用雪把他埋起来，可埋他的雪堆上的气蓬勃兴起，把盖在他身上的雪融化成水了。他经常把头发绾成妇人的髻髻那样，上面戴着花，满街游走。小孩子们看见他样子可笑，聚在一起揪他的头发又骂他，他却依旧笑嘻嘻的，一点儿都不生气。他还常常去买些糕饼来卖，到晚上没有卖完，就叫别人来同他一起把糕饼吃了。他走进农家，家中老人请他吃饭喝酒，他一点也不推让，吃饱喝足，倒头就睡，就是有妇女在旁边，他也毫不顾虑，照睡不误，别人也相信他不会有什么出轨的行为。因此，陈州这一带的人都敬爱他，以至于画了他的像，挂在家中用香火供奉起来。

刘述任京西路转运使，来到陈州，想见王江。刘述刚进城，王江就站在道路中间大骂他。

刘述也不知道这个人就是王江，就使州衙的差役用鞭棍打他。当知道此人是王江后，第二天，刘述召见王江，向他赔礼道歉。王江笑了笑说：“我骂转运使而挨棍打，这是应该的。”也不为自己的行为向刘述道歉。士大夫们知道王江有特异功能，想方设法地想问他其中的奥妙，可只要他们一开口，王江立刻就假装喝醉了口中不停地骂，最终没有人能问得点东西出来。

熙宁年间，我任陈州州学教授，屡次邀请王江来喝酒。他喝不了多少酒，说：“年老气衰了，不能像以前那样豪饮了！”对大肉、硬饼这样的食物，他也不吃。食物在他的口中，每当要咀嚼时，马上就停止，直接把食物咽了下去，他的喉中好像时而有水在流一样。我怕他骂，不敢问是什么原因。有一天，我同王江在摆谈中刚说到养生的事，他便很不高兴地要开骂，我就对他说：“我就是因为怕你骂，所以好久没有提养生的事，今天是谈话合适了才提及这话题罢了，并不是我想偷学你的养生之法。再说我如果要学养生法，我可以在书上去获取，即使不能全学到，也可以获得一大半！不过我现在正沉溺于世俗生活中，妻儿老小一大家子需要我来供养，即使让你们道家的神仙吕洞宾来叫我去学道，我也不会跟他走，更何况你那点养生法，我还看不起呢？”听我这么一说，王江笑道：“您说得对。”我趁此对他说：“我决不问你的养生法，我只是想知道你过去是个什么人，为什么学道而已。”王江说：“我本是考城人，年轻时也娶过妻，居住在妻子家中，游手好闲不做谋生的事，岳父经常责备我，还打我。有一天，我从外面回来，岳父家关上大门不让我进去。我靠在门旁好几天都不给我开门，我忽然一发愤，离开了妻家四处游历。我青少年时曾参加过举学究的科考，能背诵《周易》。”听他这么一说，我便请他背诵一下《周易》，果然是一字不漏。

这件事之后很久，陈州太守陈述古招剑州人李昊，请他来作符禁。李昊平时爱说大话且打胡乱说，没有什么道家的真本事，他到陈州来后想找王江请教。王江一听说马上就逃跑离开了，连去了哪里也无人知晓。

赵生挟术而又知道

高安^[1]丐者赵生，弊衣蓬发，未尝洗浴。好饮酒，醉辄殴骂其市人。虽有好事者时常与语，生亦慢骂^[2]，斥其过恶^[3]。故高安之人皆谓之狂人，不敢近也。然其与人遇，虽未相识，皆能道其宿疾^[4]与其平生善恶。以此，或曰：“诚有道者耶？”

元丰三年，予谪居高安，时见之于途，亦畏其狂，不敢问。是岁岁暮，生来见予，予诘之曰：“生未尝求人而谒我，何也？”生曰：

“吾意欲见尔。”既而曰：“吾知君好道而不得要，阳不降，阴不升，故肉多而浮，面赤而疮。吾将教君碗水以灌溉子骸，经旬^[5]，诸疾可去，经岁不怠，虽度世^[6]可也。”予用其说，信然，惟怠不能久，故不能极其妙。生尝约予会宿^[7]，既而不至。予问其故，曰：“吾将与君出游，度君不能无惊，惊或伤神，故不敢。”予曰：“生所游何处？”曰：“吾尝至太山下，所见与世说地狱同。君若见此，归当不愿仕矣。”予曰：“何故？”生曰：“彼多僧与官吏，僧逾分吏囊物故耳^[8]。”予曰：“生能至彼，彼亦知相敬乎？”生曰：“不然。吾则见彼，彼不见吾也。譬如鬼耳，鬼入人家，鬼能见人，而人不见鬼也。”自叹曰：“此亦邪术，非正法也。君能自养，使气与性俱全，则出入之际，不学而能，然后为正也。”予曰：“养气，从生说可矣；至于养性，奈何？”生不答。

一日，遽问曰：“君亦尝梦乎？”曰：“然。”“亦尝梦先公乎？”曰：“然。”“方其梦也，亦有存没忧乐之知乎？”曰：“是不可常也。”生笑曰：“尝问我养性，今有梦觉之异，则性不全矣。”予矍然^[9]异^[10]其言，自此知生非特挟术^[11]，亦知道^[12]者也。

生两目皆翳^[13]，视物不能明，然时能脱翳，见瞳子碧色。自脐以上，骨如龟壳，自心已下，骨如锋刃，两骨相值，其间不合如指。自言：“生于甲寅，今一百二十七年矣。家本代州^[14]，名吉，事五台僧^[15]不终，弃之游四方。少年无行，所为多不法。与扬州^[16]蒋君俱学，蒋恶之，以药毒其目，遂翳。”然生亦非^[17]蒋不循礼，槁死^[18]无为也。

是时，予兄子瞻谪居黄州^[19]，求书而往。一见，喜其乐易^[20]，留半岁不去。及子瞻北归，从之与兴国^[21]，知军杨绘见而留之。生喜禽鸟六畜，尝以一物自随，寝食与之同。居兴国，畜骏骡，为骡所伤而死，绘具棺葬之。

元祐元年，予与子瞻皆召还京师，蜀僧法震来见，曰：“震沂江将谒公黄州，至云安酒家，见一丐者，曰：‘吾姓赵，顷在黄州识苏公，为我谢之。’”予惊问其状，良是。时知兴国军朱彦博在坐，归告其父，发其葬，空无所有，惟一杖及两胫在。

予闻有道者恶人知之，多以恶言秽行自晦^[22]，然亦不能自掩，故顺德^[23]时见于外。予观赵鄙拙忿隘^[24]，非专自晦者也，然其言时有合于道。盖于道无所见，则术不能神；术

虽已至，而道未全尽，虽能久，亦未可以语古之真人^{〔25〕}也。古书尸假^{〔26〕}之下者留脚一骨，生岂假者耶！

注释

- 〔1〕 高安：今江西高安市。
〔2〕 慢骂：辱骂；谩骂。
〔3〕 过恶：错误；罪恶。
〔4〕 宿疾：久治不愈的疾病，旧病。
〔5〕 经旬：经，经过，旬，十日为一旬。经过一二十天。
〔6〕 度世：超脱尘世而仙去。
〔7〕 会宿：一同住宿。
〔8〕 僧逾分吏囊物故耳：和尚超越本分，官吏把财物装进自己的口袋里，所以这样罢了。
〔9〕 矍然：惊惧四顾的样子。
〔10〕 异：以……为异。
〔11〕 挟术：握持道术。
〔12〕 知道：通晓天地之道，深明人世之理。
〔13〕 翳：眼角膜病变后留下的疤痕。
〔14〕 代州：今山西忻州市代县。
〔15〕 五台僧：五台山和尚。山西五台山为佛教圣地。
〔16〕 扬州：今江苏扬州市。
〔17〕 非：以……为非，意为责怪，指责。
〔18〕 槁死：枯死，困死。
〔19〕 黄州：今湖北黄冈市。
〔20〕 乐易：和乐平易。
〔21〕 兴国：今江西兴国县。
〔22〕 晦：隐藏，隐瞒。
〔23〕 顺德：顺，通“慎”。谨慎的德行。
〔24〕 鄙拙忿隘：鄙拙，浅俗拙劣；忿隘：性情偏激。
〔25〕 真人：指古代道家洞悉宇宙和人生本原，真真正正觉醒、觉悟的人称之为真人。
〔26〕 尸假：即尸解。道家认为修道者死后，灵魂脱离躯壳而成仙，只留下一副形骸。

译文

高安有个叫赵生的乞丐，蓬头垢面，破衣烂衫，很少梳洗。他喜欢喝酒，喝醉了就打骂街市上的人。就是那些喜欢热闹经常同他说话的人，他也照样谩骂，指责他们的过失与恶行。因此高安人都说他是狂人，不敢同他接近。但是他有一个奇特的本事，那就是他不管同谁相遇，虽然彼此从不认识，他都能说出那个人过去得过什么病，平生做过哪些好事哪些坏事。因为这个原因，有人便说：“赵生真是个有德行的人吗？”

元丰三年（1080），我被贬谪到高安，经常在路上看见他，我也害怕他的疯狂，不敢问他的情况。这年年底，赵生突然来见我，我盘问他说：“你从不求人却来拜访我，是何原因？”赵生回答说：“我心里就是想见你。”过

了一会儿，赵生对我说：“我知道您喜欢道家的养生之道但却没有得到其中的关键要领，你的身体阴阳失调，所以你显得肥胖而有些浮肿，脸色赤红还生些疮。我将教您怎样用一碗水来灌注你的身体，一二十天过去，身上的各种疾病就可去除，如果能一年到头地坚持，即使是超脱尘世而仙去也可以做得到。”我按赵生教我的方法去做，确实是这样，只是因为我有点懒不能长期坚持，所以不能完全领略到它中间的奇妙。赵生曾邀约我一同住宿，可过后他却不来叫我。我问他是何缘故，他回答说：“我准备与您在睡梦中出去游览，我揣测您会吃惊，而受惊可能会伤着您的神志，所以不敢与您一同住宿。”我说：“你游览到了什么地方？”赵生回答说：“我曾经到泰山下，所见的与人世间所说的地狱一样。您如果见到这里的情况，回到人世后很可能不愿再当官了。”我问道：“为什么？”赵生说：“那里有许多僧侣与官吏，僧侣超越了自己的本分，官吏把财物装进自己的口袋里，所以在阴间才会有这样的情形罢了。”我问他：“你能到那个地方，他们也知道敬重你吗？”赵生回答说：“不会。因为虽然我看得见他们，他们却看不见我。这就譬如我们说的鬼罢了，鬼到了人的家中，鬼能看得见人，而人却看不见鬼。”赵生说了又自己叹息道：“我这也是邪术，不是正道。您能够自己修养，使自己的养生之气与精神情志都齐全完整，那么，进出于阴阳两世，不需学您都能做得到，这样才是正道。”我说：“关于养气，我按照你说的去做就行了。至于养性，怎样才算养成呢？”赵生没有回答我的问题。

有一天，赵生突然就问我：“您也经常做梦吗？”我说：“是。”他又问我：“也经常梦见您已故的父亲吗？”我说：“是。”他说：“当您在梦中的时候，是不是也像清醒时那样感觉到您父亲已经作古了，自己还为之悲伤呢？”我说：“这种情况有，但并不经常是这样。在梦中，多数时候父亲还是同生前一样活着的。”赵生听了笑道：“您曾经问我养性怎样才算养成，现在看来您在梦中与清醒时感觉各不相同，那么，这就表明您的精神情志是还不齐全完整的。”我听后惊奇地看了看他，觉得他的话很特别，从此我就感觉到赵生不仅仅是握持道术，而且通晓天地之道，深明人世之理。

赵生两只眼睛都长了翳子，看不清楚东西，但是时而翳子会脱落，可以看见他眼中碧绿色的瞳子。他身上从肚脐往上的肋骨有如龟壳，从心脏的地方往下的胸骨有如锋利的刀刃，两边的骨头相对，中间没有合拢有一指宽的距离。赵生自己说：“我生于甲寅年，今年

一百二十七岁了。我是代州人，叫赵吉。我先在五台山学做僧人，最终没有坚持，便放弃了去云游四方。我少年时品行不好，经常为非作歹。在扬州我同一个姓蒋的人一道学习，姓蒋的厌恶我，他用药来毒我的眼睛，于是我的眼睛便长翳子了。”然而赵生也指责姓蒋的不遵循礼义，结果姓蒋的困死也没有什么作为。

这时，我的兄长子瞻谪居黄州，赵生请我写了封信带着前去见子瞻，赵生去了后，很喜欢子瞻兄的和乐平易，留在那里住了半年都没有离开。等到子瞻兄遇赦北归，赵生又跟随着到了江西兴国，兴国知军杨绘见了赵生后就留他在那里。赵生喜欢喂养禽鸟和猪、牛、羊、马、鸡、狗之类，身边经常跟随着一只宠物，睡觉吃饭都在一起。他在兴国的时候，养了一头漂亮的骡子，结果被这头骡子所伤而死去。知军杨绘具办了棺木埋葬了赵生。

元祐元年（1086），我同子瞻兄都被召回京城，蜀僧法震来看我们，他说：“我溯江而上准备来黄州拜见各位，走到云安这个地方，在酒店里见到一个乞丐，他对我说：‘我姓赵，不久以前在黄州结识了苏公，请替我告诉苏公。’”我听了法震的话十分吃惊，赶忙问他这乞丐长的样子，从法震的描述中表明的是赵生。这天，刚好兴国知军朱彦博也在这里，他听了这个奇闻后，回去告诉了他的父亲，他们去打开赵生的坟墓，里面空空的只有一根拐杖和两根胫骨在那里。

我听说有道行的人厌恶别人了解自己，大都用恶言秽行来隐藏自己，但是也不能完全遮掩得着，所以他谨慎的德行有时要显现出来。我看赵生虽然浅俗拙劣，性情偏激，不是一个一心要掩藏自己的人，但是他的话时而有符合道家思想的。大概一个人对于道家思想不了解，那他的道术也就不能神奇；而一个人道术虽然已经达到极致，但如果他的精神思想境界还不完全，那么，即使他活得很长，他也不能与古代道家的真人相比。古书上说那种下等的留下身体躯壳而去的人，会留下一块骨头。赵生难道也是这样的人吗？

评点

《龙川略志第二》共三则，记述的内容为医术与养生，所记的人和事都有些奇特，但都或含蓄或鲜明地表达了苏辙对学术对道家的一些观点与看法。

在《医术论三焦》中，作者借两位医者的看法与见闻，含蓄地表达了对从古流传下来的一些见解不能盲目相信，要通过思考并用事实

来辨明其真伪的这一观点。文章由两个部分组成，前一部分记述医者单骧对三焦的看法，后一部分记述另一医者徐遁关于三焦的见闻。在前一部分中，作者一开始并没有直接把单骧的看法写出来，而是介绍单骧得到彭山一位“通古医术，与世诸医所用法不同”的隐士的真传，成为了名医。这一介绍绝非闲笔，而是颇有用意的：一是表明单骧是位名医，名医论说医术自然就有分量，二是单骧师从的一位医术“与世诸医所用法不同”的隐士，因此，单骧能对“世诸医”所遵从的一些医理提出不同的看法，也就顺理成章了。所以说，文章开始对单骧的介绍，完全是为他论说三焦的话做支撑和铺垫的。接下来，作者借自己与单骧相遇“论古今医术同异”而引出单骧一番关于三焦的看法。单骧认为，“古人论五脏六腑，其说有谬者”，可一代一代的医者却不认真分析，把错误的东西继承下来，以至于现在你要指出它是错的，都不会有人相信，可见问题相当严重。以三焦而论，按照“左肾，其府膀胱；右肾，命门，其府三焦，丈夫以藏精，女子以系包”的古说来推理，那么，三焦就应该像膀胱那样，其形体器官是可以看得见的。可是西晋时的著名医学家王叔和这位古人却说三焦是有脏腑而无形体，不也是大错吗！正因为三焦有像膀胱那样的形体，所以可以藏精、能够系包；如果它没有形体，那它凭什么来藏、来系？可是，对这样一个道理，一代一代的医者秉承王叔和说“三焦有脏无府”的错误而不了解，真可为此而长长地叹息啊。如果说单骧的看法仅停留在推理上的话，那文章后一部分写徐遁关于三焦的见闻，则是以事实来证明了单骧推理的正确。徐遁是本朝著名学者石守道的女婿，也是一位名医，他告诉苏辙，他从一个“皮肉尽而骨脉全者”的身体上见到的那块右肾下“正与膀胱相对”“如手大者”的“脂膜”就是三焦，这表明三焦是“有形质可见”的，完全符合单骧的推理，是可以纠正王叔和说“三焦有脏无府”的错误的。文章前一部分为“理”，后一部分为“据”，理据结合，构成了一个完整有机的说理链。这看似闲适实则缜密的文笔让人赞叹。

其实三焦是“有脏无形”，还是“有形质可见”，孰是孰非，笔者非医家，对此无发言权，即便是写作本文的苏辙，尽管他因小时候就多病而对医学有很浓厚的兴趣，但他也没有直接在文中表明自己的态度。因此，笔者认为，苏辙作为一个做学问的人，他写作此文，其主要目的不在于三焦是“有脏无形”，还是“有

形质可见”，而是要借此表明对待那些从古流传下来的知识见解应持的一种态度，即对从古流传下来的一些知识见解不能盲目相信，而要通过思考并用事实来辨明其真伪。苏辙的这种态度，是一个追求真知的学者对待知识遗产的严肃认真的态度。其实不仅苏辙，在北宋时期，持苏辙这种态度的人不在少数。苏辙的兄长苏轼在其著名散文《石钟山记》中通过记述对古人酈道元、李渤关于石钟山得名说法的怀疑并亲自夜访石钟山而弄清了其得名的真正原因的经过，提出了“事不目见耳闻，而臆断其有无，可乎”的著名观点，即对古人的见解要通过思考找出其可疑之处，并要用亲身的“目见耳闻”的实地考察以纠正错误，得出真知。与苏轼苏辙兄弟同是唐宋八大家的王安石也在其著名散文《游褒禅山记》中借人们把褒禅山的原名“花山”误读为“华山”这一情况，指出由于“古书之不存，后世之谬其传而莫能名者”的现象是“何可胜道也哉！”提出“学者”对古代流传下来的知识，必须要持“深思而慎取”的学习态度。苏辙、苏轼、王安石这些学问大家用心思考、严肃认真对待知识遗产的态度真值得今人推崇与学习。

《王江善养生》《赵生挟术而又知道》两文则写了王江、赵生这两个学道狂人的奇特之事。两个人有两个鲜明的共同之处：一是善养生，身体好，王江“醉卧涂潦中，不以为苦。尝大雪，或以雪埋之，其气勃然，雪辄融液”，赵生高寿已有一百二十七岁，并用养生术帮助苏辙解决身体阴阳不调问题；二是二人虽处于人世之中，但都不把人世当回事，蓬头垢面，不修边幅，放浪形骸，都喜欢饮酒且醉则骂人，二人都对做官持否定的态度，王江“当道大骂”京西路转运使刘述且不理睬刘述的“愧谢”，赵生则借夜晚“出游”告诉苏辙官没有什么做头。总之，让人感觉二人虽处于人世间，可一点也不在乎人世的一切，什么衣冠整洁、尊卑贵贱、得失荣辱、世态炎凉、人情冷暖，他们统统不管，整天不思不想、不忧不虑，醉饱了倒头就睡，完全超然世外。不过，对苏辙、苏轼兄弟这样的学官、贬官，他们都持友好态度。王江没有拒绝时为“陈学教授”苏辙的邀请，赵生则主动接近贬谪之官苏辙、苏轼兄弟。如果说同中有异的话，赵生似乎道行要比王江高一些：王江说自己是“年老气衰”，饮食大不如以前，而赵生不仅身体奇特，年岁高达一百二十七，且有“与人遇，虽未相识，皆能道其宿疾与其平生善恶”之术而又“知道”，就是消失，王江是“逃去”，而赵生则是神奇的“尸假”。

从《王江善养生》《赵生挟术而又知道》两文可以看出，苏辙对道家的神奇之处相信不疑。处于千年前的那个充满迷信的年代，今人对其应无可厚非。不但苏辙，就是其兄苏轼，也对道家的奇特深信不疑，苏辙、苏轼兄弟幼年的启蒙老师张易简就是一个道士，苏轼在《陈太初尸解》一文中就写了同自己一起受教于张老师并都受张老师喜欢的同学陈太初学道修成之事。而且，北宋朝本身就十分推崇道家，从宋初的宋太宗、宋真宗到北宋末的宋徽宗，都是崇道者。皇帝崇道，社会自然普遍信道。所以苏辙对道家神奇之处的深信不疑，也就很自然了。

但笔者认为，苏辙写王江、赵生，绝不在于仅仅展示道家的奇特，而是还有用意的：一是借王、赵二人的言行举止来含蓄地表达对道家养生术的肯定向往，二是含蓄表达自己对道家超然世外、等闲看待世态炎凉的处世态度的心向往之。

“王江善养生”，这个标题中的一个“善”字，就表达了苏辙对道家养生术的向往，而对王江“醉卧涂潦中，不以为苦。尝大雪，或以雪埋之，其气勃然，雪辄融液”的描述，透露出苏辙对王江养生成果的肯定。对赵生，苏辙虽然没有直接说他善养生，但文中记述的赵生帮自己解决身体阴阳不调问题，且立竿见影的疗效，以及赵生的高寿、鬍子自脱落等事情，都无不表明赵生更是一位让作者心向往之的养生高手。苏辙对道家养生术的肯定向往是有来由的，他自小多病而身体不好，用药治疗也效果甚微，直到他32岁时在陈州得到道家的养生“服气法”，才治好他的病。他在《服茯苓赋并叙》中谈到了这一令他难忘的过程，他说：“余少而多病，夏则脾不胜食，秋则肺不胜寒。治肺则病脾，治脾则病肺。平居服药，殆不复能愈。年三十有二，官于宛丘（陈州治所），或怜而受之以道士服气法。行之期（周年）年，二疾良愈。盖自是始有意养生之说。”自己从小以来长期治不好的病，竟然让道家的养生术治好了，苏辙怎能不向往道家的养生术呢？岂止苏辙，笔者敢说，任何有这个经历的人，肯定都有像苏辙那样的感受。苏辙对道家养生术的向往可以说是念念不忘，他四十多岁谪居筠州时，在其撰写的《筠州圣寿院法堂记》中又提到道家养生术治病的良好效果，他说：“余既少而多病，壮而多难，行年四十有二，而视听衰耗，志气消竭。夫多病则与学道者宜，多难则与学禅者宜。”所以说，苏辙在《王江善养生》《赵生挟术而又知道》两文中借对王、赵二生的养生情况的记述来表达他对道家养

生术的肯定向往的这一用意是十分自然而明显的。写到这里,笔者不免有些感慨,当今之人,虽然物质生活不错,但患病者也多多,以至稍微有点档次的医院都是人满为患,不少人的病还久治不愈,既耗钱财,又徒增身体痛苦。如果当今之人能得像王江、赵生那样的养生之术,可谓是一大福音啊!

至于说借王、赵二人的言行举止来含蓄表达自己对道家超然世外、等闲看待世态炎凉的处世态度的心向往之这个用意,那也是对两文稍加分析,就可以看出。你看,宛丘的“学道”者王江,高安的“有道者”赵生,尽管都是衣衫褴褛,行同乞丐,可他们整天不思不想、无忧无虑,醉饱了倒头就睡,什么衣冠整洁,什么尊卑贵贱、得失荣辱,什么世态炎凉,人情冷暖,他们统统不在乎,完全超然物外。苏辙在描述这两人的行径时,虽然基本上是丝毫不作评判的客观记述,但从字里行间不难看出对二人是持肯定之态的。苏辙之所以持这种态度,正是因为他要借王、赵二人来含蓄表达此时自己谪居龙川的超然豁达心情。苏辙作为一位一贬再贬的罪官,虽然因为遭受打击和地位境遇的巨大落差变化而难免不失意痛苦,但饱经几十年宦海沉浮的已经修炼出处变不惊的平静心态,加之他多年来在与众多的道家交往中,深受道家淡看得失荣辱、炎凉世态的旷达超脱思想精神影响,他早已是能等闲看待自己被一贬再贬的坎坷境遇。苏辙没有把自己的这种心态直接公开用文字来宣布,而是借描述道家的旷达超脱来含蓄表达,这样,既可避免因直接公开表示自己不把贬谪当回事而招致政敌对自己再下毒手,又能把自己等闲看待得失荣辱的超然世外的心情表达出来,这真不失为是高妙之举。

关于谈到苏辙从道家的超然世外的思想中获取精神力量从而等闲看待人生遭际、世态炎凉的这一人生态度,笔者不妨多说几句,对苏辙在贬谪生涯中与道家交往的情形作一追述。元丰二年(1079),苏辙受兄长苏轼“乌台诗案”的牵连,年过四十的他被贬谪到“险且远也,士之行乎当时者,不至于其间”(《筠州圣寿院法堂记》)的筠州,而且这一贬就是五年。苏辙在《颍滨遗老传》中说:“子瞻以诗得罪,辙从坐,谪监筠州盐酒税。五年不得调。”在仕途上虽说不是平步青云一帆风顺但也还相对比较安稳的苏辙首次遭贬,且长达五年,其内心的失意、痛苦是不可言状的。年过四十,“视听衰耗,志气消竭”,面对“多病”与“多难”的双重打击折磨,苏辙却在与僧道

的交往中,吸取了僧道超然世外、看淡世态炎凉名利得失的精神思想,使自己的身体尤其是心情都变得好起来。筠州自古至今,道家风化盛行,苏辙在《筠州圣寿院法堂记》中说筠州在“昔东晋太宁之间,道士许逊与其徒十有二人,散居山中,能以术救民疾苦,民尊而化之。至今道士比他州为多,至于妇人孺子,亦喜道士服”。筠州又是一个佛教盛行之地,从唐代“马祖兴于江西”,至今“则诸方游谈之僧接迹于其地,至于以禅名精舍者二十有四”。筠州可以说是僧道众多,苏辙在这里同他们频繁交往,论道悟禅。据熊朝东《大写三苏》记述,在筠州:“经常与苏辙往来论道悟禅的各洞山僧则有克文和石台长老、黄檗和能禅师、鉴清和善正医僧等人;道士则有扬腾山人、方子明道人、扬智远道士等人。交往之众,甚为热闹。”

《赵生挟术而又知道》中的赵生也是苏辙在筠州交往的道人之一。在与众多僧道交往论道悟禅中,的确让苏辙体会到了“多病则与学道者宜,多难则与学禅者宜”的好处,不仅身体无恙,尤其是因遭受贬谪而失意痛苦的心情一扫而空。他在筠州写的《东轩记》一文,借对孔子高徒颜渊安贫乐道的理解,充分地表达了他悟道后看淡名利得失、安贫乐道的愉快心情。他说:“士方其未闻大道,沉酣势利,以玉帛子女自厚,自以为乐矣。及其循理以求道,落其华而收其实,从容自得,不知夫天地之为大与生死之为变,而况其下者乎?故其乐也,足以易穷饿而不怨,虽南面之王,不能加之。”苏辙在筠州还写下了一部融儒道释于一炉的奇特著作《老子解》,力图将儒学的积极入世与道释的旷达超脱结合起来,以具体实践儒家提出的“达则兼济天下,穷则独善其身”的处世主张。苏辙二次遭贬在雷州又对这部著作进行了修改。苏轼看了后对其评价极高,说:“使战国时有此书,则无商鞅、韩非;使汉初有此书,则孔、老为一;使晋、宋间有此书,则佛、老不为二;不意老年见此奇特。”

如果说,苏辙三十二岁时,在宛丘仅对道家的养生术十分肯定与向往的话,那十年后从第一次贬谪起,道家的旷达超脱思想境界就成了苏辙在困厄之中淡然看待得失荣辱,笑对炎凉世态的精神力量。

元祐八年(1093),高太后崩,宋哲宗亲政,年已六十的苏辙被一贬再贬,拖着一家老小十几口子,水路陆路行了近万里来到龙川。

(下转第69页)

三苏带我走进宋代

——《曾枣庄三苏研究丛刊》自序

曾枣庄

我一生的研究工作，主要集中在两个领域：一是三苏，二是宋代。对三苏，既整理其著作，又对他们三父子进行全面的、综合的研究；对宋代，主要是整理宋文，并对宋代文学作多视角的研究。可以说，宋代的三苏、三苏的宋代，耗费了我一生的精力，但值得！

我研究苏轼，始于上世纪文革期间。文革中的“批林批孔”运动，因苏轼反对王安石变法，被定为儒家、反动派、顽固派、典型的投机派。骂苏轼为儒家，我无所谓，即使当时正在崇法批儒，但在我心目中，儒家未必不如法家；骂苏轼为反动派，我也无所谓，这是政治问题、立场问题，时过境迁，立场一变，结论也会变；骂苏轼是顽固派，我仍无所谓，因为顽固也可说是立场坚定，是“不可夺者，峤然之节”（宋孝宗《苏轼特赠太师制》）的另一种说法，是“从来不因自己的利益或舆论的潮流而改变方向”（林语堂《苏东坡传》）的另一种说法。但骂苏轼是“投机派”而且“典型”，我就完全不能接受了，因为这是人品问题。投机者，迎合时势以谋取个人私利是也。在宋神宗、王安石推行新法时，以苏轼的才华，只要稍加附和，进用可必；但他却反对新法，并因此离开朝廷，投进监狱，几乎被杀头。在高太后、司马光当政时，以他们对他的器重，只要稍加附和，或稍加收敛，不太锋芒毕露，不难位至宰相；但他却反对尽废新法，并因此而奔波于朝廷和地方上，“坐席未暖，召节已行，精力疲于往来，日月逝于道路”（苏轼《定州谢到任表》），世间哪有这样不合时宜的“典型投机派”呢？为回答这些问题，我决心系统研究苏轼，出版了《苏轼评传》（四川人民出版社，1982年），

为苏轼“翻案”。

研究苏轼，自然避不开他的父亲苏洵、弟弟苏辙。但我感到，对同为唐宋八大家的苏洵、苏辙，学界的研究很薄弱，甚至连他们的别集都还未经整理校点。于是我与金成礼先生合作出版了《嘉祐集笺注》（上海古籍出版社，1993年），与马德富先生合作出版了《栟城集》（上海古籍出版社，1987年），与舒大刚先生共同主编了《三苏全书》（语文出版社，2001年），并陆续出版了《苏辙年谱》（陕西人民出版社，1986年）、《苏洵评传》（四川人民出版社，1983年）、《三苏选集》（黑龙江人民出版社，1993年）、《苏辙评传》（台湾五南图书出版公司，1995年）、《三苏传》（台湾学海出版社，1995年），《三苏文艺思想》（四川文艺出版社，1998年），《苏诗汇评》、《苏文汇评》、《苏词汇评》（台湾文史哲出版社，1998年），主编了《苏轼研究史》（江苏教育出版社，2001年）等。

从苏轼到苏洵、苏辙，极大地拓展了我的视野，为我开展宋代文献的研究整理和对宋代文学的多视角研究创造了条件。对三苏的研究虽然一生都未停止，但主要还是集中在我的学术工作的前半期。后半期，我把主要精力放在宋代文献、宋代文学方面，耗时二十年之久与刘琳先生和川大古籍所的同仁共同完成了《全宋文》的编纂，先后主编了《宋文纪事》（曾枣庄、李凯、彭君华，四川大学出版社，1995年）、《中华大典·宋辽金元文学分典》（江苏古籍出版社，1999年）、《中国文学家大辞典（宋代卷）》（中华书局，2005年）、《中国大百科全书（第二版）》宋代文学部分（中国大百科全书出版社，2009年）、《宋代辞赋全编》（曾枣庄、吴洪泽，

四川大学出版社, 2008年)、《宋代传状碑志集成》(四川大学出版社, 2012年)、《宋代序跋全编》(齐鲁书社, 2015年)等, 出版了《论西昆体》(台湾丽文文化公司, 1994年)、《北宋文学家年谱》(曾枣庄、舒大刚, 台湾文津出版社, 1999年)、《宋文通论》(上海人民出版社, 2008年)、《宋代文学编年史》(曾枣庄、吴洪泽, 凤凰出版社, 2010年)、《文星璀璨: 北宋嘉祐二年贡举考论》(复旦大学出版社, 2010年)等。

回顾四十多年的研究道路, 做的工作也不可谓不多, 因此多少有些心得, 概括起来, 不外以下几点:

一是对古代文化、古代文学的研究是完全可以自学的。我在人大其实是学国际共产主义运动史专业即马列主义的, 涉足中国古典文学完全是时代原因和个人兴趣所致。

二是研究工作一定要从资料工作做起, 这样研究工作才会有根基, 不致人云亦云, 甚至胡说八道。

三是要多请教, 多切磋。在我几十年的研究工作中, 老一辈的专家学者, 如王朝闻先生、邓广铭先生、程千帆先生、杨明照先生、缪钺先生、王利器先生、戴逸先生等都给我很多指导和启发。与同辈的学者, 如刘乃昌先生、王水照先生、刘尚荣先生、谢桃坊先生等, 亦常就学术问题开展争论争鸣; 与晚一辈的学者如舒大刚先生、吴洪泽先生、李凯先生、彭君华先生等, 亦多有合作。只有这样做学问, 才能有生气。

四是不要在学术热点乃至政治观点上跟风。学术界也像其他行业一样, 不同时期有不同时期的热点、重点, 但不是你的研究领域, 不是你的研究所长就不要去乱掺合, 写凑热闹的文章。更不要生硬地将当前的政治“融入”古代文化、古代文学的研究中去, 那就不是在继承文化遗产, 而是在糟蹋文化遗产了。

最后, 感谢巴蜀书社出版我这套《三苏研究丛刊》十种, 这十种基本汇集了我一生有关三苏的论著; 感谢原四川省常务副书记陶武先先生、四川省文史馆馆员谢桃坊先生为本书赐序; 感谢巴蜀书社总编侯安国先生、李蓓女士等为这套丛刊付出的心血; 感谢陈小平先生

及犬子曾涛对这套丛刊的精心校对; 也感谢所有关注我的三苏研究的朋友!

曾枣庄, 四川大学古籍整理研究所教授、中国苏轼研究学会名誉会长。

(上接地 67 页)

龙川这里连遮风避雨的房子都没有一所, 生活比第一次贬谪筠州比起, 真是天壤之别。不过, 也有道士与他往来。有个叫陆有象的道士与苏辙交往甚密, 情谊笃厚。苏辙对他的评价很高, 说他住在龙川这样的鄙野之地, 有如“野鹤堕鸡群”。后来苏辙北归隐居颍川, 他还曾专程往访(见熊朝东《大写三苏》)。此时的苏辙虽然对宋哲宗及章惇等奸臣把持的朝政心灰意冷, 但对生活的态度却是开朗的。几十年宦海沉浮的他早已是处变不惊, 加之不久前在雷州完成了融儒道释于一炉的奇特著作《老子新解》, 其“达则兼济天下, 穷则独善其身”处世哲学已沁入骨髓。所以他在龙川面对无比艰苦的生活环境, 不怨天, 不尤人, 用身上仅余的钱买下一所破屋, “补苴弊漏, 粗芟风雨”, 带领家人开荒种菜, 自力更生。不仅如此, 他还以口述的方式, 进行《龙川略志》这本书的写作以表达自己谪居的心情和回顾自己从政以来的是是非非。《龙川略志第二》中描述的王江、赵生两位学道者, 就是苏辙借他们的行径来含蓄地表达身处贬谪际遇的自己对道家的超然世外的思想中获取精神力量从而等闲看待人生遭际、世态炎凉的心情。

古往今来, 不管是高官伟人, 还是一般百姓, 其人生都不是一帆风顺的, 有的大起大落, 有的小起小落, 都有遭受打击、失意倒霉的时候。面对巨大的落差变化, 是唉声叹气, 痛不欲生, 还是从痛苦失落中解脱出来, 平静豁达地看待得失荣辱, 走自己该走的路, 做自己该做的事? 笔者认为, 千年前的苏辙在这方面为我们作出了表率。我们今天虽然不可能像苏辙那样与道家交往, 从道家身上吸取超然豁达的精神力量, 但细心感受和理解苏辙淡然面对困厄逆境的精神境界, 对修养我们的人生态度肯定是不无益处的。

胡先西, 眉山高等职业技术学院副教授、中国苏轼研究学会理事。

三苏研究一大家

——写在《曾枣庄三苏研究丛刊》出版之际

陶武先

欣闻《曾枣庄三苏研究丛刊》(下称《丛刊》)即将付梓,由衷祝贺!于“三苏研究”,我是外行,仅属拥趸;于枣庄先生,尚未谋面,可算神交。我借闲暇时日,粗略拜读过《丛刊》一些文稿,大致了解其研究经历:他皓首穷经、专心致志,倚重文献整理、史料研究、作品传播,兼备基础性、论述性、独立性,其“三苏研究”领域广阔、重点深入、形式多样、著述丰硕。《丛刊》不仅展示出使人受益的学术成果,更蕴含着令人敬重的治学精神。

对“不平”之事而严谨求真。“有不得已者而后言”⁽¹⁾严谨求真“鸣不平”,贯穿于枣庄先生的“三苏研究”历程。情不忍则鸣。所谓“登山则情满于山,观海则意溢于海”(《神思》)⁽²⁾,由衷爱戴、景仰苏轼,自然容不得对其歪曲和抹黑。上世纪70年代末、80年代初,为驳斥将苏轼视为“典型的投机派”、“动摇的中间派”,求“议论常公于身后”⁽³⁾,他毅然改变原来的研究方向,转而从容研究苏轼。“心正而笔正”,写成《苏轼评传》,客观评述其稳健革新的政治主张和从不“俯身从众,卑论趋时”的高尚人格。疑不解则鸣。学贵有疑,有疑则进。大胆提问,小心求证,从而得出确切结论,是常用的研究方法。他研究苏洵,始于其质疑苏轼与王安石的政见分歧与苏洵是否相关,不指名道姓批评王安石的《辨奸论》是否苏洵所作。为此,他深入研究,撰写了学界第一部关于苏洵的学术传记——《苏洵评传》,力证《辨奸论》出自苏洵,探求苏轼反对王安石激进变法的家学渊源。理不通则鸣。世上没有两片完全相同的树叶,何况乎人?《宋史》记载“辙与兄轼无不相同”,他不以为然,深感有悖常理。于是,从人物性格、治世主张、学术观点、文艺思想、诗文风格等多方面分析比较苏轼、苏辙兄弟异同,形成《苏辙评传》(又名《苏辙兄弟异同论》)。其中关于“苏辙为政长于其兄”等论述具有突破性、开创性,标志着他的“三苏研究”更加理性、成熟。宋代理学家程颐曾言:“致思如掘井,初有浑水,久后稍引动得清者出来。人思虑,始皆溷浊,久自明快。”⁽⁴⁾枣庄先生力行如

此。凡欲做成学问、达成事功者,应当不在例外。

从对象之专而拓展深入。立体、多维展示作为文学家、史学家、政治家、艺术家的“三苏”,深入、全面呈现其精神内蕴、艺术特征、人格魅力,并着力关注其相互联系和社会影响,实现由点到面的拓展,由表象到本质的深入,是枣庄先生赋予《丛刊》的鲜明特色。注重由此及彼,由表及里,由个体向整体拓展。“不一则不专,不专则不能”(《应制举上两制书》)⁽⁵⁾。其“三苏研究”发轫于研究苏轼,由此横向、纵向拓展研究领域,进而由“一苏”到“三苏”,由本人特征到姻亲门生,由文献到年谱,由文艺作品到思想价值。修本而应末,举纲而张目,内涵向深,外延趋广,系列逐渐丰厚。注重“博观约取,厚积薄发”(《稼说送张琥》)⁽⁵⁾,由通博向专精深入。他倡行“读书宜博,研究宜专”。非但爬梳剔抉研究对象个体资料,而且全面客观掌握相关素材,以“博”纵观时空之广,以“专”追溯方位之深,在更宽视野中精准探索,尽量规避不“博”而“专”的局限,“博”而不“专”的空泛。正如“操千曲而后晓声,观千剑而后识器”(《知音》)⁽²⁾,掌握的史料愈翔实,研究愈深入,论述愈透彻,致力追求渊博史学、宏富史才、独到史识于一体。注重“考述并重,文史合一”,由资料性向思想性凝练。“一要有明确的研究方向,二要全面占有资料,三要弄清基本事实,四要坚持独立思考。”这是他的学术心得,源于其学术实践。对于《丛刊》中涉及的研究课题,他坚持从原始资料发端,多渠道梳理源头,独到地确定选题,由感觉而倾向,由倾向而观点,由观点而论证。这种以史料与文献为源头活水、文学与史学相得益彰的研究方法,利于防止唯“考”而简单堆砌,唯“述”而苍白说教,实现以“史”证“文”、以“文”化“史”、文史呼应。培根有言:“我们应该像蜜蜂,既采集百花,又专心整理,这样才能酿出香甜的蜂蜜来。”《丛刊》的形成也可印证:善集“百家之美”,可成“一家之言”。

步空白之域而探索创新。“非取法至高之

境，不能开独造之域”^{〔6〕}。枣庄先生不仅将苏轼研究扩展到苏洵、苏辙，整理出版多部关于“三苏”的著作，而且在宋代文献整理、文学研究和古代文体学研究领域多有著述，具有填补学界空白的意义。其屡“开独造之域”，皆因“取法至高之境”。批评精神首当其冲。多客观评判，少主观取舍，“事非目见耳闻”不“臆断其有无”。词为长短句，而长短句不一定为词，不少人对这类文体学常识若明若暗。对此，他如鲠在喉，坦率批评近半个世纪不重视文体知识教学科研，并自发研究中国古代文体学，编纂了《中国古代文体学资料集成》《中国古代文体学史》《中国古代文体分类学》，开学界之先河。协作精神难能可贵。“独学而无友，则孤陋而寡闻。”^{〔7〕}他注重与国内学者携手，鼎力襄助“三苏研究”，筹建“曾枣庄三苏文化研究室”。他积极倡导和推动海内外开展“三苏”学术研究，与十余位海外生友长期合作，为研究“三苏”文化拓展新的视野、扩充国际影响起到了“推波助澜”的作用。进取精神不可或缺。尽管于“三苏研究”，学界能出其右者不多，但他依然坚持“不懂就学”，笔耕不辍。其于花甲之年罹患癌症，犹自持“做最坏思想准备，尽量往好处努力”的信念，手不释卷、心无旁骛，不断取得新的成果；于耄耋之年，求知欲不减，进取心未退，犹以“只争朝夕”的执着，结集出版《丛刊》。借势“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”，他锲而不舍，登高行远，为有限的生命增添了认识事物的现实可能。

临浮躁之风而潜心治学。“凡学问之为物，实应离‘致用’之意味而独立生存，真所谓‘正其谊不谋其利，明其道不计其功’。质言之，则有‘书呆子’，然后有学问也”^{〔8〕}。枣庄先生之治学，有如梁启超所言之“书呆子”。宁静而远功利。他说“问学之道，贵在坚持”，深谙求近功乃树故步自封的藩篱，坚信“骤长之木，必无坚理；早熟之禾，必无嘉实”^{〔9〕}。面对学术造假、论文剽窃屡禁不止和草率成册、粗制滥造屡见不鲜的不正之风，他时常拍案而起，“不合时宜”地较真到底。对有人不经深入研究就“古今中外的文章都敢写，赶时髦，报刊需要什么就写什么”的功利做法，他不愿苟同，坚持如切如磋，潜心治学。《丛刊》系列十本专著，成稿时间跨度三十六载，方才结集出版，足见其专注。淡泊而远名累。他深畏“为学大病在好名”^{〔10〕}“盛名之下，其实难副”^{〔11〕}，因而甘居冷门、不凑热闹，博学好思、笃行不倦。坚持探赜与索隐，兀兀以穷年，传播“三苏”文化，扩大“三苏”影响，从不计较“采得百花

成蜜后，为谁辛苦为谁甜”。因研究“三苏”成就斐然，被誉为“苏学界权威专家”，他为此诚惶诚恐、坚辞不受：“真要有权威，尤其是公认的权威，问题就大了。”谦逊地表示自己只是做了一些古籍整理工作，足见其清醒。尚实而远漂浮。他主张博览群书而不唯书，博采众长而不迷长，围绕具体问题独立思考、深入探索，坚持把“三苏研究”作为责无旁贷的使命，而非投机取巧的捷径。对于所从事的研究，他说：“中华文化博大精深，为世界所仰慕，我们为先辈留下的文化遗产而自豪。作为学者，有义不容辞的责任，要尽自己的一份力量，让中华文化发扬光大”。足见其务实。“为学做事，忌求近功；求近功，则自画气泪，渊源莫及”^{〔12〕}。诚然，养成大拙方知巧，学到如愚始是贤。学问、事业有成，还真少不得“呆子”精神。

《丛刊》对“三苏”的研究，不止于“形”的复制、“术”的回味，更在于“神”的接续、“道”的弘扬；未囿于怀念贤哲、重温过往，更重视镜鉴今人、启迪未来。《丛刊》面世，其意义不止为广大读者敞开了一扇从遥远张望到详实了解“三苏”的文化之窗。传承文化，一代人有一代人的责任。枣庄先生数十年研究“三苏”，无疑为弘扬中华文化精髓、发掘传承先贤经典，作出了贡献。如果《丛刊》出版，能启发为学者“穷不忘道，老而能学”（《黄州上文潞公书》）^{〔5〕}治世者“守其初心，始终不变”（《杭州召还乞郡状》）^{〔5〕}，那么，枣庄先生的艰辛付出便得到了时代升华。

莫道桑榆晚，红霞尚满天。致敬枣庄先生的学识和奉献！

注释

〔1〕（唐）韩愈《送孟东野序》，见《昌黎先生文集》。

〔2〕（南朝梁）刘勰《文心雕龙·神思》。

〔3〕宋孝宗《苏文忠公赠太师制》对苏东坡的评价，见（宋）郎晔《经进东坡文集事略》。

〔4〕（宋）程颢、程颐《二程全书·河南程氏遗书》。

〔5〕（宋）苏轼《苏轼文集》。

〔6〕（清）刘开《与阮芸台宫保论文书》，见《刘孟涂集》。

〔7〕（汉）戴圣《礼记·学记》。

〔8〕梁启超《清代学术概论》。

〔9〕（明）徐祯稷《耻言》。

〔10〕（明）王阳明《传习录》。

〔11〕（南朝宋）范晔《后汉书·黄琼传》。

〔12〕（清）黄宗羲《明儒学案》。

陶武先，原四川省常务副书记、四川省政协主席。

“俯视三书，即觉此生不虚过”（四） ——历代对苏轼《易传》、《书传》、《论语说》的研究

舒大刚

四、历代对《东坡易传》的评价（中）

南宋与金代，程学行于南，苏学行于北，苏氏蜀学在金人占领区颇为流行。但是由于文献无征，他们具体如何研究和重视苏氏经学就不得而知了。王若虚《滹南遗老集》中对苏轼的文章、诗歌以及创作理论都给予了高度评价，也对苏轼《论语说》作出了认真品评（详后），但对苏轼的《易传》没有专门论述，只对东坡经学成就总体评价说：“东坡之经解，眼光尽高，往往过人远甚。而所不足者，消息玩味之功，优柔浑厚之意，气豪而言易，过于出奇，所以不及二程派中人。”（卷三一《著述辨惑》）这里虽然没有具体论述《苏氏易传》，但称其经解“眼光尽高”，“过人远甚”，具有远见卓识。只是豪气有余而玩索不足、出奇有余而浑厚不足，因此“不及二程派中人”。

元代理学北渐，恢复科举后，其“程式”是“《诗》用朱氏，《书》以蔡氏为主，《周易》以程氏、朱氏为主，以上三经兼用古注疏（即唐修《五经正义》）”（《元史·选举一》），苏氏《易传》当然得不到多少重视。

明代，仍然是程朱理学的天下，科举仍是“《易》主程《传》、朱子《本义》，《书》主蔡《传》及古注疏”（《明史·选举志二》）。永乐间湖广主修《周易大全》，亦引及《苏氏易传》，明僧智旭《周易禅解》亦曾多次征引苏轼《易传》，但究属支离，他们不过是借苏轼之言来补拙而已，在信仰上明初人是不认同苏轼的。邓梦生《八卦余生》卷首“记忆”有云：“绎伊川、苏子瞻以及诸名家，皆沉酣于《易》者，各有传注，非一日之积也。……伊川每以道学之言说经，时或失之迂僻；而子瞻动辄作闹，谓某爻往应某爻，为某爻所隔，几于无卦，不然妄谓，皆非圣人立言之意也。惟晦翁说《易》最平，每言某爻不可晓，不作强解，余是以益信强解之迁就也。”所谓东坡解卦“谓某爻往应某爻，为某爻所隔，几于无卦”，不过是朱熹责难老苏“把这

六爻似那累世相讎相杀底人相似看”的翻版。

直至明万历间，二苏经解的刻本问世，至此才有人认真研究《苏氏易传》，也才有人认真对《苏氏易传》给予评价。万历二十二年陈所蕴冰玉堂刻《东坡易传》，是目前可见最早的版本。据陈所作的《序》，盖“得此解于武林卓尔康氏”，陈所蕴和卓尔康都是万历年间的进士，卓氏有《易》学著作问世，看来他也是《苏氏易传》的爱好者。陈所蕴得《苏氏易传》，“再四读之”，发现其书“于程、朱二家《传》、《义》合者不二三”，但是“其言纵横恣荡，奥妙汪洋，创为千古以前未经剖判之论，垂为千古以后不可磨灭之见。要以借《易》之旨，而发摅胸中自有之奇。然于《易》之旨卒无悖，而于《传》、《义》异而不害其为同也”（《善本书室藏书志》卷一引）。说《苏氏易传》虽然与《程传》和《本义》吻合之处不多，但自有风格，议论风发，多前人所未到，是苏轼“借《易》之旨，而发摅胸中自有之奇”，可以垂千古而不磨灭，可与程、朱传义从不同角度阐明圣道，并行而无害。

事隔两年，豫章人“毕侍郎”辑刻《两苏经解》，《东坡易传》在其中，焦竑（1541～1620）为之《序》。他反对世人把苏轼《易传》“目为‘文人之经’而絀之”的锢陋之习，历序其倾慕苏氏学术的情状，说早年“闻宋两苏氏分释经子，甚慕之，未获也”，后在“弱冠”之年，始“得子由《老子解》，奇之”；“寻于荆溪唐中丞（顺之）得子瞻《易》、《书》二解”；接着又“获《论》、《孟拾遗》”；又“获子由《诗》与《春秋解》”。于是乃得尽观苏氏之书。他极尽夸张地说：“两苏以绝人之资，剖心经术，沉浸涵泳之余，妙契其微旨，若见夫六通四辟，无之而非是者。故发之为文，如江河滔滔汨汨，日夜不止，冲砥柱、绝吕梁，历数千里而放之于海，虽舒为安流，激为怒涛，变幻百出，要以道其所欲言而止。故世代递更，好憎屡变，而二子之文卒与《六

经》为不朽，何者？彼诚有所自得也。不然，操弧之士代不乏人，而灰飞烟灭，随影响而尽，此其故可知已。二子既以文章显于世，及其老而多难也，思深见定，始徘徊而詮次先圣之文。”说二苏之文章已与《六经》并传不朽了，晚年又“詮次先圣之文”（即《六经》）集中展现自己的学术思想。他通过认真研究二苏经解，感觉“古之微言渺论，斑斑具在”其中，与二苏的文章相比，他觉得经解更是“浮华剥而真实见”，是二苏学术造诣的最高境界——“斯二子之至者也”。接着焦氏又对当世株守程朱理学、忽视苏氏学术的现状大为不满：“世方守一家言”，人人以程朱之学为皓的，二苏经解遂“传者稀”。他大为不平地说：“夫道非一圣人所能究，前者开之，后者推之，略者广之，微者阐之，而其理始著，故经累世而为六也。乃谈经者欲暖暖姝姝于一先生之言，而以为道尽在是也，岂不谬哉！”针对那些只重二苏的文章，却忽略其经学成就的人，焦竑说他们乃“不知二子之文，又不知二子有进于文者故也”（明刻《两苏经解》本）。

经陈氏、焦氏的这番表彰，世人方知在文章之外，苏氏兄弟还有如许高深的学术著作，因此才出现了前文所述的万历年间刻本繁多的盛况。崇祯丙子（九年）仲冬，顾宾刻苏轼《易传》，题为《大易疏解》，序称《苏氏易传》是古今少有的宏通畅达之作：“今之习举业者，以朱子《本义》为宗；讲解之家，于汉唐注疏、宋儒传录为主。若夫精义旁通，逸词藻辨，上穷先圣之旨，下寻诸贤传注之所未到，则髯苏《易解》最著矣，而世人莫之嗜也。余研究评注，在坡公发先圣经中之秘以豁群迷，而余亦务扬坡公传中之意，以公同好。”认为苏氏《易传》“精理旁通，逸词藻辨”，可以“上穷先圣之旨，下导诸贤传注之所未到”，在程朱之外众多《易》注之中，以“髯苏《易》解”为“最著”。但是又慨叹士子文人“习举子业”，只注意程朱《传》《义》；而大人先生身居讲堂，对《苏氏易传》“莫之嗜”，竟熟视无睹。于是他才重新董理，刊刻行世，“以公同好”（《善本书室藏书志》卷1引）。

毛晋（1598～1659）将《东坡易传》刻入《津逮秘书》，他在为《苏氏易传》所作的跋语中，也表达了对苏氏《易传》的倾慕之情：“汉儒治《易》入神要路，宋儒则未免繁衍，或流于术数，或释老互发，议论荒唐，如人眩时五色无主矣。惟东坡汇百川文流，

滴滴归源，而滔滔汨汨以出之，万斛不能量也。《易》曰：‘神而明之，存乎其人。’自汉以来，未见此奇特。”认为苏轼《易传》采纳百家，融会己见，发明《周易》义理，比其他宋儒或流于术数，或杂陈释老者高明得多，是汉以后少见的“奇特”之作。

舒大刚，四川大学古籍整理研究所所长、教授。

（上接第30页）

〔10〕 傅成、穆俦标点《苏轼全集》中册，上海古籍出版社2000年版。

〔11〕 王水照编《宋人所撰三苏年谱汇刊》，中华书局2015年版。

〔12〕 （清）顾祖禹撰《读史方輿纪要》，上海古籍出版社1998年版。

〔13〕 王文锦译解《礼记译解》（下册），中华书局2001年版。

〔14〕 林白、朱梅苏著《中国科举史话》，江西人民出版社2004年版。

〔15〕 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。

〔16〕 中华书局编辑部二十四史简体字本《宋史》（第九册），中华书局2000年版。

〔17〕 刘文忠评注《东坡志林》，中华书局2007年版。

〔18〕 （清）徐松辑《宋会要辑稿》第五册，中华书局1957年版。

〔19〕 （魏）王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注》，中华书局2011年版。

〔20〕 《道藏》（第十册），文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年版。

〔21〕 （晋）郭象注，（唐）成玄英疏，曹础基、黄兰发整理《庄子注疏》，中华书局2011年版。

〔22〕 李民、王健撰《尚书译注》，上海古籍出版社2004年版。

〔23〕 （汉）杨雄著、韩敬注《法言注》，中华书局1992年版。

〔24〕 （清）黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校《宋元学案》，中华书局1986年版。

〔25〕 越南社会科学委员会编著、北京大学东语系越南语教研室译《越南历史》（第一集），北京人民出版社1977年版。

〔26〕 傅成劫、咸蔓雪编注《越南语课外阅读》，北京大学出版社2006年版。

〔27〕 Ho Chi Minh, *Nhat Ky Trong Tu*, Hanoi: Nha Xuat Ban Van Hoa, 1960.

〔28〕 Bo Giao Duc Va Dao Tao, *Tieg Viet 1 (Tap Hai)*, Hanoi: Nha Xuat Ban Giao Duc Viet Nam, 2016.

张思齐，武汉大学文学院教授、博士生导师。

毕生心血献三苏 ——巴蜀书社推出《曾枣庄三苏研究丛刊》

陈 谋

研究苏轼的人何其多，读完苏轼著作的人何其少！

——曾枣庄

曾枣庄，四川简阳人，1960年中国人民大学历史系毕业，中国苏轼研究学会名誉会长、全国宋代文学研究会顾问、眉山三苏祠博物馆学术顾问、四川大学教授。

3月29日，《曾枣庄三苏研究丛刊》出版座谈会将在四川大学望江校区东大门红瓦宾馆三楼会议厅举行。

据悉，今年2月由巴蜀书社出版的《曾枣庄三苏研究丛刊》（十种），包括《历代苏轼研究概论》《苏轼评传》《苏洵评传》《苏辙评传》《苏辙年谱》《三苏选集》《三苏文艺理论作品选注》《苏洵苏辙论集》《苏轼论集》《三苏姻亲后代师友门生论集》，共380万字。这套书是首批四川历史名人文化研究中心之一四川大学苏轼研究中心的重点项目，也是曾枣庄一生从事三苏研究的论著集成，新时期三苏研究的一个缩影。

日前，曾枣庄接受了记者采访，谈到他与三苏这四十年。

【作者专访】

耄耋之年，已经跟着苏轼走了四十年

“研究苏轼的人何其多，读完苏轼著作的人何其少！”27日，曾枣庄先生在接受记者采访时，发出这样的感叹。他研究三苏四十年，可谓毕生心血都献给了三苏。

曾枣庄说，从文学艺术成就角度，苏辙根本不能和苏轼比。但从政治官位，苏辙高于苏轼。两兄弟文学史上的贡献很大，特别是苏轼，在四川乃至全国很少找到他这样的成就。苏洵的散文是写得最好的，因为他成

名很晚，文章经过细细打磨；而苏轼是凭借才气写，还未修改就已发表，以至于后来很多文章指出苏轼的错误。

四十年的研究，曾枣庄就跟着苏轼的一生走了一遭。曾枣庄说，苏轼是一个在各个领域成就突出的创新者，在中国文学史上找不到第二人。放在当代，我们应该学习苏轼的人品，真实的人生，学习他说真话。

这套书的出版，对曾枣庄来说，就是想做一个总结。谈到自己的研究，有一点主要强调苏轼的重要改革主张，与此前的研究结论都有不同。

【专家点评】

这套书权威立体再现三苏，填补学术界空白

去年底，四川省文史馆主办的《文史杂志》同时刊发了陶武先和谢桃坊为《曾枣庄三苏研究丛刊》所作序言。四川省文史馆党组书记、参事室主任蔡竞向记者谈到了他们对这套书的重视。蔡竞说，曾枣庄是当现代少有的耐得住寂寞与清贫的学者。以文而论，他的三苏研究视野广、成果丰、质量高；以史而论，他对宋代文献的整理研究，尤其是集二十年力主持编纂的《全宋文》填补了宋文整理的空白。

蔡竞认为，曾枣庄出版的这套书有三个特点：“第一、权威立体再现三苏史学，还原真实全貌；第二、查阅大量文本古籍，点校、纠谬、补齐残缺，做了基础性、开拓性工作；第三、这套书是取之不尽的金山，将苏轼研究扩展到苏洵、苏辙，整理出版多部关于‘三苏’的著作，而且在宋代文献整理、文学研究和古代文体学研究领域多有著述，具有填补学界空白的意义。”

代三苏文献研究资料》《三苏书信全编》等。

【学界评价】

曾枣庄对三苏研究时间最长、成果最多、影响最大

四川省文史馆馆员、省社科院文学所研究员谢桃坊谈到他对《曾枣庄三苏研究丛刊》的评价，作为曾枣庄的老朋友，他说，曾枣庄先生值得学习之处在于理论修养很够，对三苏的研究是从历史、政治角度切入，不是从文学切入。曾枣庄第一次在学术界提出苏轼是革新者。谢桃坊称，从国内学术界来看，曾枣庄对三苏研究，时间最长、成果最多、影响最大。“曾枣庄以独特的眼光看待问题，而且是第一个给三苏做年谱和评传的专家。”

成都市社科院研究员李景焉谈到，这套书出版影响深远，因为对于初学者，可以找到适用的东西；对学术者来说，又方便查阅资料。

【出版社说】

八千册图书、手稿、著作版权全部捐赠，81岁的他还未停下研究

巴蜀书社为何投入大量人力物力出版这套380万字之巨的《曾枣庄三苏研究丛刊》？巴蜀书社总编辑侯安国谈到，近四十年来，研究苏轼的学者众多，但把苏轼研究扩展到三苏研究，曾枣庄是当之无愧的开拓者。曾枣庄撰写了学界首部《苏洵评传》、《苏辙年谱》、《苏辙评传》，与金成礼合作笺注有苏洵的《嘉祐集》，与马德富合作校点有苏辙的《栟城集》，均是填补空白之作。

侯安国表示，曾枣庄还是一位无私的三苏研究者。他于2013年1月将八千册藏书和手稿等无偿捐赠给眉山三苏祠博物馆，建立了“曾枣庄三苏文化研究室”。2014年7月，又将四十余种编著作品捐赠母校中国人民大学图书馆。还将向巴蜀书社捐赠《丛刊》（十种）的永久性版权，这是四川学者以实际行动将出版资源留在四川的开创性举动。

虽已81岁高龄，曾枣庄仍未停止研究工作。今年上半年，巴蜀书社将推出他500万字的国家出版基金项目《宋代史论分类全编》；明年将推出他主编的学界首部《三苏文化大辞典》及国家出版基金项目《宋代文艺述评全编》。现在，曾枣庄仍在主持编纂《宋

陈谋，成都商报记者。陶轲，成都商报摄影记者。



出席座谈会的眉山代表与曾枣庄教授合影



曾枣庄三苏研究丛刊书影

我研究《东坡易传》的缘由

徐建芳

小时候看电影，每当看到那些有权有势的恶人欺负平民百姓的时候，就非常渴望能学得一身武艺，以伸张正义。然而，随着年龄的增长，我越来越清楚地意识到这一愿望是不可能实现的。一方面，自己很难遇到一个武林高手教自己盖世武功；另一方面，自己不能违背父亲望女成凤的殷切期望。可是，如何惩治那些恶人？如何消除人世间的痛苦？如何让人们都能快乐幸福地生活？……这些问题却一直埋藏在我的内心深处，可说是我考上大学开始自由阅读之后，一直在无意识中探索、关注的问题。

2002年，我考上了陕西师范大学文学院中国古典文学硕士研究生。傅绍良导师按照霍松林先生指导他的方法，让我们把《杜诗详注》买来，作为硕士期间的主攻对象。然而，三年读下来，不仅没有寻找到我要找的答案，反而使我随着杜甫的诗歌，对人生的无常、辛酸、痛苦与无奈有了更加深切的了解。只感到了杜甫的压抑、郁闷、呐喊，而没有任何行之有效的解决之道。因此，2005年考上本校博士之后，同是霍先生弟子的杨恩成导师建议我继续研究杜甫时，我立即拒绝说：“研究杜甫太痛苦了，我想研究一个快乐一点的作家。我想研究苏轼。”一听说我要研究苏轼，周围的人几乎都持反对态度，认为苏轼是个大家，很多权威学者都已经做了大量研究，我一个学术根基太浅的人在三年内能做出超越前辈的创新性成果吗？若毕业时博士学位论文没有什么创新，毕不了业怎么办？可是，这些极有可能发生的严重后果我当时一概不听，一心只想着要利用这三年的时间好好研究一下苏轼究竟为什么那么乐观旷达？因为之前的研究者大都认为苏轼之所以那么乐观旷达主要是受了佛道思想的影响。而根据本人对佛道思想的浮浅了解认为，佛道思想除了能让人在精神上获得暂时的自由解脱之外，并不能给现实社会中的人以切实可行的人生指导，不能作为必须履行社会责任的现实人的安身立命之学。因此，本人想亲自研究一下苏轼到底为什么那么乐观旷达？

本人在认真读完苏轼的全部诗、文、词集之后发现，原来苏轼应对困境、超脱痛苦的根本性精神支柱主要来自易学。原因有三：一是，苏轼自小就在其父亲苏洵的指导下研读《周

易》，青年时又接受了父亲的遗命——完成《易传》的撰写，自中年被贬黄州至临终前一直在不断地对其《东坡易传》进行撰写、修改、补正，对《周易》的研治可说贯穿终生⁽¹⁾。二是，苏轼不仅在诗、文、词中大量引用《周易》哲学作理论根据来阐发自己的观点⁽¹⁾，而且其诗文词中所表达的思想与其《东坡易传》中所阐发的哲学思想很多都是一致的⁽¹⁾；由此可证，易学对苏轼的确产生了深刻影响。三是，苏轼认为自己一生最大的价值就是撰写了《东坡易传》等三部学术著作，其它都不值一提。⁽¹⁾而且，苏轼曾在诗文中明确表达，佛、道哲学都是虚无缥缈、不可依从的，人生处世应该遵循易学中的原则。^{(2) 2056}基于这一发现，本人决定以《苏轼与〈周易〉》为博士学位论文选题。导师们听说我的选题后，都很担心，怕我万一读不懂《周易》，到时再换题目，时间就来不及了。可是，当时对《周易》一无所知的我心里想：不就是一本书吗？我就不相信我读不懂！带着这样的无知之勇，带着强烈的好奇心，就糊里糊涂、懵懵懂懂地把博士论文写出来了。毕业时，导师们看到外审专家们一致肯定的评价，都感到很欣慰！

尽管由于本人才疏学浅，博士论文仍存在大量不尽人意的地方，但通过博士三年的研究，我终于找到了长期萦绕心中的困惑的答案：其一，宇宙间是有必然规律的，即因果报应规律。“善有善报，恶有恶报，不是不报，时候未到”的确是真理！不是迷信！⁽¹⁾其二，宇宙间的一切都是不断变化的，没有不变的事物。因此，遇到任何困境时都不要灰心绝望，只要静心忍耐、等待，终有时来运转、云开雾散的日子！⁽¹⁾其三，立身处世只要始终奉守《周易》所主张的持正守固、自强不息、与时偕行、刚柔相济、简易无心、谦抑自损等处世之道，就能逢凶化吉、转危为安，就可以应对人生中的任何艰难困苦、挫折打击！⁽¹⁾正因有了这些认识，从此，我不再像以前那样对人生感到困惑迷惘、无所适从，不再害怕那些小人、恶人，更加坚定了在这个复杂多变、人心惟危的社会里自己应该持守的安身立命之道。尽管恪守这些原则在现代社会里往往会被周围人视为异类，而给自己招致更多的磨难；但为了心灵的无愧、安适，

也在所不惜、无怨无悔!

有些学者可能认为我的治学思路偏离了纯学术研究,但治学本来就分为两种倾向:一种是“为学问而学问”,一种是“为人生而学问”。而自古以来凡是有社会责任感的学者大都更推重后者。如牟宗三说:“讲学问须和生命接触,须发于独,不能纯从客观事物的排比上发。”⁽³⁾

³³钱穆说:“中国人做学问,主要既在讲做人,尤其主要在求改进他自己”^{(4) 256},“做学问,最重要的是生活、是生命、是文化,是各民族的自救之道。”^{(5) 19}“中国文学作品,被称为最上乘的,必其作品与作家自身的人生融凝合一。换言之,中国文学中之最上乘作品,必然多以作家个人之内心情思及其日常生活为题材,即以作家之真实人生融入其作品中,而始得称为最上乘。”^{(4) 48}若“与自己身世不相干,……则决不能成为一济世导群的大学者。”^{(4) 321}钱穆曾痛心疾首地指出现代学者的主要弊病就在于:“内部未能激发个人之真血性,外部未能针对时代之真问题。……一则学问与人生分成两橛。……二则学问与时代亦失联系。”^{(6) 38~39}大都是些无病呻吟、无关痛痒,不能真正解决现实人生问题的空洞无物的学问。而古今中外的历史都早已证明,一个学者对人类社会的关爱程度决定着他的治学境界的高低、学术成就的大小。一个不关爱人类生命存在质量、不关心国家社会发展状况的学者绝不可能做出有永恒价值的学问。因此,本人治学主要是为了解决自己在人生、社会中所遇到的问题,而不是为了学问而学问。

希望通过自己的研究,让人们都能明悉宇宙人生规律,并自觉地按照宇宙人生规律去行动,从而更加幸福快乐地生活。正如哲学家方东美所说:“人类含情而得生,契理乃得存,……人之大患端在无知!”^{(7) 302}美学家刘纲纪也曾说:“人类合理的、美的生活只能是支配了自然和社会的必然规律,从而与之相协调的生活。”^{(8) 211}只有掌握、契合了“理”,即“自然和社会的必然规律”,才能生活得更加美好。而探究“自然和社会的必然规律”正是学者们应该承担的主要职责,如梁启超说:“学者之职,本在发明原理原则以待人用耳”,^{(9) 272}钱穆说:“学问主要目的,正在明道行道”^{(4) 257},“明道”、“救世”两大纲正是“从事人文科学者之最高最大的目标与宗旨”。^{(4) 321}日本学者福泽谕吉也说:“学者所以著书教人,是想启发后辈的智慧,以保持社会的进步。”^{(10) 54}张君勱说:“执笔而书之,必胸中真有所见,而有益于世道人心”^{(11) 168}等。本人的治学方向与这些前辈学者的观点

正相契合。

由于本研究属于跨学科研究,研究对象又是一个以艰深玄奥著称(《周易》),一个以博大精深闻名(苏轼),就本人目前的学术积淀来说,要想把这一探索性研究做到尽善尽美,真是心有余而力不足。但钱穆曾说过:“学术亦以能造人才兴事业者为贵。而当以真血性融入真问题,自创自辟,乃能为新时代新学术之真酵素与真火种。”^{(6) 39}本研究虽从未企望“能为新时代新学术之真酵素与真火种”,但确可说是“以真血性融入真问题,自创自辟”而成,确是以“能造人才兴事业”为究极目标。本人自始就希望通过这一研究,找到前面那些问题的答案,给自己,也给那些处于迷惘、彷徨、痛苦挣扎中的人们以坚定的信心、希望、鼓励、勇气和力量,使人们都能坚韧地应对人生中的艰难困苦,勇敢地与邪恶势力对抗斗争,顽强地承担起自己应尽的人生责任。苏联作家肖洛霍夫曾说:“我愿我的书能够帮助人们变得更好些,心灵更纯洁,唤起对人的爱,唤起积极为人道主义和人类进步的理想而斗争的意向。”^{(12) 260}于我心有戚戚焉!

注释

[1] 徐建芳著《苏轼与〈周易〉》,中国社会科学出版社2013年版。

[2] 冯应榴辑注,黄任轲、朱怀春校点《苏轼诗集合注》,上海古籍出版社2001年版。

[3] 牟宗三主讲,蔡仁厚辑录《人文讲习录:中西哲学的会通》2版,广西师范大学出版社2008年版。

[4] 钱穆《中国学术通义》,九州岛出版社2011年版。

[5] 钱穆《从中国历史来看中国民族性及中国文化》,九州岛出版社2011年版。

[6] 钱穆《新时代与新学术》,《文化与教育》,广西师范大学出版社2004年版。

[7] 刘梦溪主编《中国现代学术经典·方东美卷》,河北教育出版社1996年版。

[8] 刘纲纪《周易美学》(新版),武汉大学出版社2006年版。

[9] 梁启超著,夏晓虹点校《学与术》,《清代学术概论》,中国人民大学出版社2004年版。

[10] (日)福泽谕吉著,群力译《劝学篇》,商务印书馆2009年版。

[11] 张君勱《中华民族精神——气节》,《儒家哲学之复兴》,中国人民大学出版社2006年版。

[12] 张秀枫主编《世界100位名人的著名演讲辞》,国际文化出版公司1992年版。

徐建芳,重庆工商大学文学与新闻学院副教授。

游惠州汤泉

刘清泉

2016年11月31日晚上抵达惠州，卢先生开车到机场迎接，并送我到中信汤泉住宿，我愕然问道：“是苏轼沐浴过的汤泉吗？”他毫不迟疑地说道：“是的。”

大约八点，到达汤泉。在浓重的夜色中，我们进入酒店大门、穿过时光隧道、停车接待大堂——御风船坞。为什么叫御风船坞呢？卢先生告诉我：“取苏轼《赤壁赋》‘浩浩乎如冯虚御风，而不知其所止’之意。”办理入住手续之后，卢先生说：“从这里去3号楼，水路乌篷船，陆路电瓶车，任你选择，但是都需要好几分钟的时间呢。若步行过去，大约需要十几分钟的时间吧。”大堂之外便是龙珠湖，伫立湖畔，重重树影入目、朗朗清风拂面、茫茫夜色满湖，让人遐想联翩。

卢先生开车送我过去，灯光迷离、树影婆娑、行人稀少，如此宁静，疑非尘世也。

进入套房，办公桌上整齐地摆放着：总经理致信、行程表、汤泉十八潭和林语堂著《苏东坡传》，茶几上的果盘里有苹果、香蕉、橘子、青枣。

第二天早餐，路过一包间，有人叫我名字，原来是黄冈涂普生会长。房间里还有海口苏子营先生，儋州韩国强、林冠群先生，北京苏俊七先生等。12月1日，一整天活动密集，我们参加了第六届（惠州）东坡文化节暨第八届惠州旅游节开幕式、参观了丰湖书院的书画展览、参加了白鹤峰苏东坡祠开工仪式，还游览了惠州西湖。

12月2日上午，“苏东坡文化研究成果信息发布暨东坡文化专题座谈会”在中信汤泉3号楼二楼浪淘沙会议室召开。会议之后，便安排与会者游览汤泉风景区。

首先，乘电瓶车来到御风船坞；然后，乘电瓶车来到清莲台；之后，我们从相思路步行去“泉眼”。漫步景区，享受冬日阳光，很是惬意。导游告诉我们：“泉眼在龙潭山下，前方山岭，从左至右，分别是茶山、龙潭角和龙潭顶。泉眼列为自然保护区之后，便不能在此沐浴了。”我有些疑惑地问：“这

里的龙潭山就是白水山吗？”

将到泉眼，望见牌坊，迎面伫立。石制牌坊，装饰精美；“泉眼”坊名，赫然在目；圆柱坊脚，顶有云纹；琉璃坊顶，耀眼夺目。

过牌坊即进入“泉眼自然保护区”，不多远有桥曰“遇仙桥”。缓步桥上，只见桥下汨汨溪流、桥头圆石钵、桥侧亘亘巨石，石上镌刻红色大字“岭南第一汤”。

从台阶拾级而上，可见圆形围墙，高约半人、径约七米；墙内水池，浅水卵石，一派温馨；泉眼井壁，六角形状，高出尺许；井中泉水，晶莹澄澈，水气袅袅。从缺口进入，经两跳墩石，可到达泉眼。只见蒸气微微四散、泉水缓缓四溢、阳光熠熠四射，泉池清静喜人、泉眼清气袭人、泉水清澈宜人。用手一探，水温大约六七十度吧，正如苏轼所说“热甚，其源殆可以熟物”也。

此温泉旁边还有一眼温泉，同样砖砌围墙、石砌井壁保护，此二泉为汤泉，其旁边冷泉，乃雪如泉也。唐庚《汤泉记》云：“佛迹院中，涌出二泉，其东汤泉，其西雪如泉。二泉相去步武，而东泉热甚，不堪触指，以西泉解之，才适沐浴，此物理之不可解者。”由此可知，汤泉在佛迹院中，其内有汤泉二，雪如泉一。如今，佛迹院遗迹安在？

若沿着相思路继续前行，可到达龙潭角下的宋词口、唐诗口，登山可观九龙潭瀑布、巨人足迹。因时间关系，我们没有前往。我说：“苏轼贬谪惠州期间，曾经三次游览白水山，分别是绍圣元年

（1094）十二月，绍圣二年（1095）三月和十月，并且都留下作品。苏轼十月三日到达惠州，十二月十二日便游览了白水山，并写下了著名的《记游白水岩》。”接着诵苏轼之文曰：“绍圣元年十二月十二日，与幼子过游白水山佛迹院。浴于汤池，热甚，其源殆可以熟物。循山而东，少北，有悬水百仞，山八九折，折处辄为潭。深者缒（zhuì）石五丈，不得其所止，雪溅雷怒，可喜可畏。水涯有巨人迹数十，所谓佛迹也。暮归，倒行，观山烧壮甚。

俯仰度数谷。至江上月出，击汰中流，掬弄珠璧。到家，二鼓矣。复与过饮酒，食馀甘，煮菜，顾影颓然，不复能寐。书以付过。东坡翁。”

涂普生说：“这一则游记一百四十字，是苏轼随手所写，非精心结撰，却妙趣横生。”韩国强说：“是啊。去时只写了一句‘游白水佛迹院’，回时途中所见景物却写了不少。”林冠群说：“我猜想，如此着笔，是把重点放在有特色的事物上吧。”我说：“此地景物最值得写的是什么呢？无非汤泉、佛迹和瀑布吧。”

涂普生说：“写汤泉突出‘热’，夸大说‘其源殆可以熟物’。”韩国强说：“佛迹无特色可言，仅以‘所谓佛迹也’一笔带过。”林冠群说：“最值得写的是瀑布。先写方位：沿着山向东走，在稍稍偏北的地方；再写瀑布‘悬水百仞’即瀑布有一百丈长；再写落点：山上有八九个弯道，每个弯道就有潭。潭水深的地方，用绳子系石坠入五丈，还到不了底；再写声色：‘雪溅雷怒’即瀑布像雪花般飞溅，声音如雷鸣般轰响；后写感受：‘可喜可畏’即令人既惊喜又害怕。”我说：“林老师分析得很到位。寥寥三十四字，瀑布的奇伟瑰丽已尽收笔底。下边转写归途之景。”

涂普生说：“‘暮归，倒行，观山烧壮甚。俯仰度数谷。’意思是傍晚时我们顺着来路返回，在夕阳映照下山仿佛在燃烧，十分壮观。上上下下越过好几个山谷。有人认为‘山烧’是山上枯草燃烧的野火，我以为夕阳映照下的山仿佛在燃烧一样更好一些。我们不是说朝霞、晚霞是火烧天么？”韩国强说：“‘至江上月出，击汰中流，掬弄珠璧。’意思是到了江边，此时月亮出来，在江心划船，用双手捧着像碧玉般的水。这里把唐人于良史诗句‘掬水月在手’化为‘掬弄珠璧’，可谓的铁成金也。”林冠群说：“‘到家，二鼓矣。复与过饮酒，食馀甘，煮菜，顾影颓然，不复能寐。书以付过。’意思是回到家中，已是二更天了，又与苏过一起饮酒。嚼橄榄，吃煮菜。回头看着自己的影子有些酒醉倦怠，却又无法入眠。于是记下这次游踪交给儿子苏过。”我说：“身处逆境却有如此逸怀兴致，可见其‘忘怀得失’、‘不戚戚于贫贱，不汲汲于富贵’的旷达。”

有人问：“苏轼绍圣四年（1097）五月才贬谪海南，后边还有一年多的时间，他为何没有再次来游呢？”我猜测：“贬谪岭南，乃预料之中；而朝云病逝，乃预料之外。绍圣三年（1096）七月，王

朝云病逝，对苏轼打击太大，可能严重影响了他游玩的心境吧。”

同行的苏俊七问：“苏轼在此沐浴温泉，留下多少诗文？”我说：“十来篇吧，其中诗歌五首：《白水山佛迹岩》《咏汤泉》《和陶归园田居六首》《同正辅表兄游白水山》《次韵正辅同游白水山》，短文、书牍、诗引三则，均作于绍圣二年三月。《题白水山》云：‘绍圣二年三月四日，詹使君邀予游白水山佛迹寺，浴于汤泉，风于悬瀑之下，登中岭，望瀑所从出。出山，肩舆节行观山，且与客语。’《与陈季常十六首》（其十六）云：‘今日游白水佛迹山，山上布水悬三十仞，雷轰电散，未易名状，大略如项羽破章邯时也。’《和陶归园田居六首并引》云：‘三月四日，游白水山佛迹岩，沐浴于汤泉，晞发于悬瀑之下，浩歌而归，肩舆却行。’这些文字，没有贬谪抑郁的痕迹，而是充满游山玩水的快乐。”

苏俊七说：“《汤泉十八潭》有苏轼游汤泉诗句‘一洗胸中九云梦’，亦可见其乐观也。”

没有时间去观赏九龙潭瀑布，也不知还是悬水百仞、雪溅雷怒、雷轰电闪的壮观么？也不知数十巨人的足迹被风雨抹去了印迹么？无法前往，我们只能根据苏轼的诗文想象。

返回时，我们出牌坊，过德有邻桥，沿着公路走。虽是冬日，但我们仍穿着短袖，在灿烂阳光下，我们都热得有些受不了。我发几张照片到微信朋友圈，即有朋友评论说：“穿得那么清凉，让穿羽绒服的人情何以堪！”

走到濯缨桥，站在桥头上，回望龙潭顶，蓝天白云下，近处青色的瓦房，衬着远处葱茏的山岭，有说不出的韵味。这不就是人们苦苦寻觅的世外桃源吗？

不一会儿，电瓶车来接我们去3号楼满江红餐厅用餐。于是，便结束了汤泉风景区的游览。

3号楼傍山，上有温泉宫。晚上与涂普生、林冠群二君，再次去体验温泉。池水中，自由泳、蛙泳、仰泳、潜水，不亦乐乎！游泳后，竟有“新浴觉身轻，新沐感发稀”之感，不亦快哉！

刘清泉，眉山市三苏文化研究院研究室主任、中国苏轼研究学会副秘书长。

苏东坡税收思想征文启事

由四川省眉山市国际税收研究会、中国苏轼研究学会主办，四川省眉山市国际税收研究会苏东坡税收思想研究中心、眉山市三苏文化研究院承办，四川省眉山市国家税务局、四川省眉山市地方税务局、眉山三苏祠博物馆协办的“苏东坡税收思想研究与实践研讨会”，将于2018年10月下旬在四川眉山举行，为此面向全国学者、税务工作者和爱好者征集论文。

一、征文范围

国内外高等院校、科研单位、文博单位、新闻出版部门，苏轼遗址地苏轼文化研究学者、爱好者，税务工作者和有志于苏轼税收思想研究的人。

二、征文主题

苏东坡（苏洵、苏辙）税收思想研究与实践。

三、征文时间

从征文启事刊出之日起，到2018年9月10日止。稿件请发送到四川省眉山市国际税收研究会苏东坡税收思想研究中心秘书处阚洪QQ邮箱：

2693689343@qq.com。

四、征文说明

论文要求：自拟题目。内容须观点明确、论据充分、论证深入、逻辑严密、语法规范，着重理论与实践的结合，强调实践意义和应用价值。论文内容不得涉及国家秘密、商业秘密，文责自负。严禁抄袭、剽窃，坚持原创，确保能符合学术不端检测要求，避免著作权纠纷。内容提要50~100字，关键词3~5个，注释采用尾注；页面设置：A4纸，题目2号黑体，正文5号宋体。稿件末尾注明姓名、单位、电话、QQ或者邮箱。主办者将在9月初根据论文质量和作者情况，发正式邀请函参加研讨会。优秀参会论文将结集公开出版，并在《苏轼研究》、《税想》、《四川国税》等刊物上刊发。

五、会务联系

四川省眉山市国际税收研究会苏东坡税收思想研究中心秘书处阚洪电话：13890339113

眉山市国际税收研究会苏东坡税收思想研究中心

眉山市三苏文化研究院

2018年5月25日

全国第22届苏轼学术会议召开

4月21日，第3届东坡居儋文化思想研讨会暨全国第22届苏轼学术会议在海口召开。来自国内的专家学者结合国家支持海南全面深化改革开放的指导意见提出的“推动文化和旅游融合发展”“促进传统文化消费升级”等课题进行广泛研讨，提出了许多有价值的意见和建议。

来自中国人民大学、四川大学、武汉大学、中山大学、吉林大学、西南大学和台湾辅英科技大学、铭传大学、东华大学等二十多所高校的学者，中国社会科学院、中华书局、眉山市三苏文化研究院等学术机构，以及苏轼遗址地的学者出席会议，提交会议论文100多篇，涉及苏学文化研究、东坡贬谪海南研究、苏轼思想人格研究、苏轼文学与艺术研究等多方面。

四川大学文学与新闻学院教授、博士生导师，中国苏轼研究学会会长周裕锴先生在致开幕辞时表示，921年前，苏轼作为宋代文化的第一巨子踏上海南岛，安居儋州，这是东坡之幸事，也是海南

之幸事，更是我中华文化之幸事！所谓东坡之幸事，在于东坡的履历中增添了一份“江海寄余生”的传奇色彩，增添了一份“海南万里真吾乡”的豁达从容，增添了一份无往不适、自信不疑的人生气度。

大会倡议全面推动以苏学为杰出代表的中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展，为海南全面深化改革开放，在构建人类命运共同体进程中促进民心相通、人文交流、文明互鉴作出贡献。会议提出，要充分认识苏学在涵养社会主义核心价值观，促进社会和谐和精神文明建设，培养与坚守执政理念、民生情怀、信念意志，树立正确的世界观、幸福观、价值观等方面的特殊意义与重要作用。

本次会议由海南大学、中国苏轼研究学会主办，海南大学人文传播学院、眉山市三苏文化研究院承办，海南省儋州文化研究会、海南省新闻界书画家协会、海南省苏学研究学会（筹）、海南省广告协会协办。（陈望，南海网记者）