
蘇軾研究

2019年第1期（总第56期）

（季刊）

卷首语

点燃生命之火，同享丰盛人生。

——风信子花语

30年前，读苏轼“可使食无肉，不可使居无竹”时，唐凯琳女士认为苏轼忌俗的精神与美国的一段格言很相近，于是抄录给周裕锴先生：“如果你有两块面包/请给一块给穷人/卖掉另一块/再买来风信子花/来喂养你的灵魂。”

上世纪80年代以来，唐凯琳倾心东坡文化研究，并穷其一生致力于中美文化的交流，推动东坡文化在海外的传播。在一张老照片上，我们看到2000年上海宋代文学研讨会上曾枣庄、周裕锴、衣若芬、唐凯琳、艾朗诺、萨进德、姜斐德、傅君劢等学者的身影；2017年，在唐凯琳和同事们的共同努力下，英国牛津网页上出现了“Su Shi”这个栏目……

2018年9月，唐凯琳参加眉山东坡文化国际学术高峰论坛，在开幕式作主题演讲时，她几次停顿，对此她深表歉意，谁也没有想到她已处在生命的边缘。她在三苏祠里久久驻足，以自己特殊的方式向东坡、向她热爱的世界告别。

春天的花园里，风信子迎着阳光、春风，把芬芳默默地奉献给世界，静静地述说着爱与分享的意义。

蘇軾

2019年第1期（总第56期）
(季刊)

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

地址：四川省眉山市三苏纪念馆三楼 312 室
邮编：620010 电话：(028) 38299092
网址：<http://www.3swh.cn>
邮箱：sushiyanjiu@163.com
印数：2000 册
发送：苏轼研究学者、爱好者，有关高校及图书馆
设计：上观设计
印刷：四川雅彩印务有限公司
出版日期：2019年3月

研究 SUSHI YANJIU



目 录

□苏学论坛

《潮州韩文公庙碑》与苏轼的用世情怀	邓子勉/04
眉山三苏祠东坡盘陀塑像的文图学审美	衣若芬/10
苏轼赏石	谢 飞/14
东坡文化的干部培训价值	杨志华/17
苏轼的礼法融合及其意义	彭林泉/19
苏轼笔下“圆照”考辨	黄惠菁/31
宋人对三苏文章的选编与刊刻	王永波/40
苏轼与蓬莱阁	张爱敏/46
汪绂《苏轼论》评议	卓夕又/50
从“饭后钟”的故事看	
苏轼翰墨里的寺院书写	陆雪卉/57

□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
曾枣庄

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

□诗文鉴赏

《薄薄酒二首》赏析

饶学刚/60

□景苏札记

熊朝东/68

——《千古第一文人苏东坡》节选

□新书序评

行走齐鲁，阅读东坡

刘利平/70

《三苏坟史料编年辑注》序

刘清泉/62

□本期关注

□研究史话

沉痛悼念唐凯琳女士 周裕锴 王友胜等/73

“抚视三书，即觉此生不虚过”(七) 舒大刚/63

与刘尚荣、唐凯琳往来邮件选登 刘清泉/76

——历代对苏轼《易传》《书传》《论语说》的研究

一生奉献苏学梦，跨国追随半世情

毛馨怡 熊 莉/79

□苏学专家

刘清泉访谈录

亦 山/66

□苏学动态

眉山举行苏东坡诞辰982周年寿苏会 有 余/80

《潮州韩文公庙碑》与苏轼的用世情怀

邓子勉

内容提要 苏轼《潮州韩文公庙碑》对韩愈一生的功德与创作做了高度评价，既表达了仰慕之情，也流露出叹惋之意。于古人所谓立德、立功、立言之三不朽的要求，颇有感悟，借他人酒杯，浇自己块垒，反映了苏轼本人的用世情怀。

关键词 苏轼 《潮州韩文公庙碑》 用世情怀

宋哲宗元祐七年（1092），应潮州太守王濂之请，苏轼撰写了《潮州韩文公庙碑》，文中对韩氏一生的功绩有着高度的评价，云“文起八代之衰，而道济天下之溺，忠犯人主之怒，而勇夺三军之帅”^{(1) 509}，涉及到三方面：即古文创作的振兴，思想理论的建树，为官政绩的表现。字里行间洋溢着仰慕与叹惋之情，而借他人酒杯，浇自己块垒，表达了苏轼本人的用世情怀，则是另一层面的用意。

—

韩氏古文方面的成就，是苏轼首要推许的，“文起八代之衰，而道济天下之溺”的排序，这与韩愈原本的出发点是有别的。作为中唐古文运动的领袖人物，韩愈是肩有复兴儒学和古文的双重任务，韩氏《题（欧阳生）哀辞后》云：

愈之为古文，岂独取其句读不类于今者邪？思古人而不得见，学古道则欲兼通其辞，通其辞者，本志乎古道者也。
(2) 311

又《答李秀才书》云：“愈之所志于古者，

不惟其辞之好，好其道焉尔。”^{(2) 248}弘扬儒家思想是终极目标，韩氏撰有《原道》《原性》《原毁》《原人》《原鬼》，合称“五原”，意在通过对儒家道统源流、个人情感品性、封建纲常伦理等问题的探讨，强调复兴儒道的重要性，对释道等学说表达出了强烈的排斥意识。《原道》是体现韩氏思想理论的重要文章，一开篇就旗帜鲜明地提出了仁、义、道、德四种概念，其中“道”是通过对仁、义的涵养而获得的，与老子所宣称的“道”是不同的。在韩氏眼里，前者属于君子之道，是儒家坚守的信念；后者是属于小人之道，是道家主张的体现。“圣人”是儒者推崇的楷模，如尧、舜、禹、商汤、周文王、周武王、周公，以至孔子和孟轲等，圣人的出现，各种礼仪法规得以确立和完善，也由此确定了人与人相处的诸般伦理关系，社会也因此和谐，得以进步。而释道的主张却相反，泯灭人伦大防，搞乱了社会人心。由此韩氏提出了道统之说，即儒家学术思想授受的系统。认为儒家学术思想的传承至孔、孟而止，其后虽未至于泯灭，如荀子、扬雄等，已非纯粹的了。人心乱了，社会就会动荡不安了，韩氏是以能承继孔、孟之后而弘扬儒家道统自居的。面对儒家思想的被弱化，为了李唐王朝基业的巩固和强化，韩愈提出了解决的办法：其一，“不塞不流，不止不行”，也就是阻塞释道思想的传播，促使儒家学说的流传；制止释道思想的泛滥，促使儒家学说的推行。其二，“人其人，火其书，庐其居”，促使佛徒道士还俗，焚烧释道书籍，改寺庙道观为民居。这是继用儒家思想一统人心之后，提

出的又一项措施，用以增加社会劳动力，促使王朝经济的迅速恢复和发展^{(2) 172}。排斥佛老之说，推尊儒学，是韩愈在政治上积极作为的表现。元和十四年（819）正月，韩氏上书谏迎佛骨，触怒宪宗皇帝，几遭灭顶之灾，最终由刑部侍郎贬官潮州刺史。在即将奔赴广南时，韩氏写了《左迁至蓝关示侄孙湘》一诗，其中云“欲为圣明除弊事，肯将衰朽惜残年”^{(2) 163}，表达了强烈的负重感和责任心。苏氏《潮州韩文公庙碑》^{(1) 509}云：

道丧文弊，异端并起，历唐贞观、开元之盛，辅以房、杜、姚、宋而不能救。独韩文公起布衣，谈笑而麾之，天下靡然从公，复归于正，盖三百年于此矣。

韩氏的努力，其成就是辉煌的，虽然在唐代，古文的创作出现了起伏，但北宋古文运动的兴起，是与韩氏密切关联的。

安史之乱后，唐王朝由盛转衰，复兴儒学，是韩愈的首选，意在一统人心，拨乱反正。与中唐古文运动不一样，对北宋古文运动来说，意识形态方面不是首选，改变文风则是主要目的。欧阳修主导的古文运动兴起于仁宗朝，自韩愈、柳宗元去逝后，古文逐渐为骈文所取代。自晚唐五代到北宋初，骈文恢复了主宰地位。有以李商隐为代表的所谓“三十六体”者，诗文以俪偶相夸，雕镂精工，词采繁缛，风格更趋向华美艳丽。北宋初期，有学李商隐的名西昆体，以杨亿、刘筠、钱惟演等人为代表，出现于真宗景德、大中祥符年间，与此同时，也出现了反西昆体的声音，代表人物有柳开、石介等，柳开在《默书·应责》一文中提出了道统与文统的合一，石介撰写了《怪说》三篇，《怪说中》^{(3) 62}云：

今天下有杨亿之道四十年矣……今杨亿穷妍极态，缀风月，弄花草，淫巧侈丽，浮华纂组，剥蚀圣人之经，破碎圣人之言，离析圣人之意，蠹伤圣人之道。

石介对西昆体极其不满，认为西昆体的风行不仅有碍于儒家思想的传播，也对文风造成了极其不良的影响。此外还有姚铉、穆修、尹洙、苏舜钦、梅尧臣等，他们都是北宋古文运动的先驱，不过柳开等人所起到的作用是有限的，其重任就落到了欧阳修身上。

欧阳修倡导的北宋古文运动，其着眼点是改变文风，复兴儒学并非首选，欧阳修《记旧本韩文后》^{(4) 536}云：

是时天下学者，杨、刘之作，号为时文，能者取科第，擅名声，以夸荣当世，未尝有道韩文者。予亦方举进士，以礼部诗赋为事，年十有七，试于州，为有司所黜。因取所藏韩氏之文复阅之，则喟然叹曰：“学者当至于是而止尔。”因怪时人之不道，而顾已亦未暇学，徒时时独念于予心，以为方从进士干禄以养亲，苟得禄矣，当尽力于斯文，以偿其素志。后七年举进士及第，官于洛阳，而尹师鲁之徒皆在，遂相与作为古文，因出所藏昌黎集而补缀之，求人家所有旧本而校定之，其后天下学者亦渐趋于古，而韩文遂行于世，至于今，盖三十余年矣。学者非韩不学也，可谓盛矣。

所谓时文是指西昆体，叙写自己用心于振兴古文的苦心，不是出于一时的心血来潮。同时也可知欧阳修重振古文，也是以继韩愈之学为己任的。欧阳修在仁宗嘉祐二年（1057）知贡举时，通过科举考试，提倡平实朴素的文风，排斥和打压西昆体及其后来以“险怪奇涩”而著称的太学体，使“场屋之习，从是遂变”（《宋史·本传》），也就是在欧阳修的锐意改革下，以西昆体和太学体为代表的不良文风遭到重创，失去了影响力。

仁宗在位四十余年，成就了北宋的太平盛世，尽管在政治经济、外交民生、文化思想等方面问题多多，矛盾多多，但相较于韩愈所处的时代而言，思想意识形态方面的危机感还是不那么突出的。欧阳修《与张秀才

第二书》^{(4) 481} 云：

君子之于学也，务为道，为道必求知古，知古明道，而后履之以身，施之于事，而又见于文章而发之，以信后世。其道周公、孔子、孟轲之徒常履而行之者是也，其文章则六经所载至今而取信者是也。

直言“道”是周公、孔子、孟轲之“道”，文是儒家六经之文，其观点与柳开的道统与文统合一类似，这应该是就求学的要求而言的，与韩氏为解决现实面临的问题，其出发点是不同的。至于宋六家中其他几位，就较少直言道与文的关系了，王安石《上人书》

^{(5) 44} 云：

且自谓文者，务为有补于世而已矣；所谓辞者，犹器之有刻镂绘画也。诚使巧且华，不必适用；诚使适用，亦不必巧且华。要之以适用为本，以刻镂绘画为之容而已。不适用，非所以为器也；不为之容，其亦若是乎？否也。然容亦未可已也，勿先之，其可也。

强调文章的实用性，排斥文采，是受功利性目的左右而然的。又苏轼《自评文》⁽¹⁾₂₀₆₉ 云：

吾文如万斛泉源，不择地皆可出，在平地滔滔汩汩，虽一日千里无难。及其与石山曲折，随物赋形，而不可知也。所可知者，常行于所当行，常止于不可不止，如是而已矣。其他虽吾亦不能知也。

在《答谢民师书》一书中，也有类似的话语。与乃父宣扬的“‘风行水上涣’。此亦天下之至文也”（《仲兄字文甫说》），即风行水上涣然成文之意同。苏轼是个不守常规的人，在理念主张方面似乎与王安石有相通处，在《答张文潜县丞书》^{(1) 1427} 一文中云：

文字之衰，未有如今日者也。其源实出于王氏，王氏之文，未必不善也，而患在于好使人同己，自孔子不能使人同，颜渊之仁，子路之勇，不能以相移。

而王氏欲以其学同天下！

对王安石文章的成就并不否定，只是对王氏的做法不敢苟同。但强调了在文章写作方面所面临的危机，振兴文章，是苏轼在创作方面努力的一部分，他认为，在不违背规律与法则的前提下，自由洒脱地去发挥、去表现、去创新。苏轼曾云：“某平生无快意事，惟作文章，意之所到，则笔力曲折无不尽意，自谓世间乐事无逾此者。”^{(6) 84} 构思奇巧，收放自若，尽情地抒写，畅所欲言，不刻意为文而恣态横生，清新活泼，有着强烈的反传统意识，这是才情天纵的表现，这是令苏轼得意的地方，也是其作品的魅力之所在。

仁宗朝以来，士风、党风、文风等，常处于变动中，北宋古文运动重在改革文风，这与苏轼本人的成就感是合拍的，赞美韩愈的功绩和贡献，首推古文，也就不难理解了。

二

政绩，是古代官吏肩负的重要使命，“忠犯人主之怒，而勇夺三军之帅”，这是就政绩的表现而言的，作为中唐古文运动的领袖人物，韩氏文章更多的是融入了对人生的感悟，仕途的坎坷、生存的负重，饱尝生活里的酸甜苦辣，品味人生中的喜怒哀乐，在韩氏古文中多有体现，如《师说》《进学解》《毛颖传》《送穷文》《祭十二郎文》等，以及《蓝田县丞厅壁记》《送孟东野序》《送李愿归盘谷序》《送董邵南序》等，不论是絮叨自己的挫折，还是描写他人的遭际，得与失、进与退、升与黜，生存的负重与不易，付出与回报之间极度的不成正比，复杂的情感纠结其中，而执着、自信、坚毅也不时流露，也说明其渴望有为的热情未曾泯灭，是个坚守信念的人。苏轼《潮州韩文公庙碑》^{(1) 509} 评云：

故公之精诚能开衡山之云，而不能回宪宗之惑。能驯鳄鱼之暴，而不能弭皇甫镈、李逢吉之谤。能信于南海之民，庙食百世，而不能使其身一日安于朝廷

之上。盖公之所能者，天也。所不能者，人也。

也就是在其位，竭其力，至于阻力多，结果如何，则不是自己所能掌控的。韩愈三岁成为孤儿，由长兄韩会及嫂夫人郑氏抚养成人，贞元二年（786），至京师参加举进士科考试，连考四次，于贞元八年才考中进士。后又应博学宏词科，凡三试均未成功，其间流连京师，三上宰相书，均无所成。贞元十六年冬，第四次参加吏部考试，次年通过铨选，十八年调授国子四门博士。十九年为监察御史，时关中大旱，京兆尹李实却封锁消息，奏报不实。韩愈上《论天旱人饥状》，反遭谗害，贬官广东连州阳山令。二十一年改任江陵法曹参军。元和元年六月，韩愈奉召回长安，官授权知国子博士。自贞元二年至京城应试至十七年通过铨选走上仕途，其间蹭蹬十八年，选调国子监四门博士时，韩愈已近不惑之年了。任国子博士时，韩愈曾模仿扬雄《逐贫赋》撰写了《送穷文》，文中虚构了五位穷鬼，借五鬼之口，吐诉一肚皮的牢骚与不满。这里的“穷”，是指处境的窘迫，所要送的五位穷鬼，即智慧、学问、文章、命运、友情，涵盖了生存所必需的五种要素。作为中唐古文运动的领袖，韩愈自是英杰，有智慧，有才华，有学识，如果运气不好的话，也是可悲的。其间如果能有贵人相助，那么命运的改变还是有可能的，这就是友情的问题。在官场，勾心斗角，阳奉阴为，落井下石，诸般情况会时常出现，自己真诚待人，未必能得到真心的回应，作者以戏谑的笔调，诉说了自己在智慧、学问、文章、命运、友情诸方面竭尽所能，却得不到应有的回报，悲抑难掩可知。所谓送五穷，就是极力想摆脱处境的尴尬，是韩愈不平则鸣理念的表现。至于其后的仕途生涯，韩氏似乎仍不能摆脱“五穷”的捉弄，以至本意为唐王朝统治前途的考虑，因上《谏佛骨表》，险遭灭顶之灾。

虽然北宋文人士大夫来自生存上的压力

和负重远不及唐人，但仕途上的波折与磨难，就苏轼而言，与韩氏是有同感的。苏轼为官，就政绩表现而言，主要是在神宗熙宁、元丰间，和哲宗元祐朝。仁宗嘉祐二年（1057）与弟辙应试礼部，兄弟同科进士及第。六年参加制科考试，入三等，除大理评事，凤翔府签判。神宗熙宁二年（1069）任殿中丞直史馆判官告院，权开封府推官。上书神宗，论朝政得失，忤王安石。四年通判杭州，七年九月差知密州，十年改知徐州。元丰二年三月移知湖州，七月御史李定等交章弹劾所作诗文言涉讪谤，被逮下御史台狱。十二月诏责授黄州团练副使，本州安置。七年迁汝州团练副使，八年五月起知登州，到任未旬日，被召还朝任礼部郎中，迁起居舍人。哲宗元祐元年除中书舍人，为翰林学士，知制诰。对司马光尽废新法有所保留。二年为侍读，因政见不合，乞外任，不许。三年，因遭新旧两党攻击，屡乞郡，仍不许。四年除龙图阁学士知杭州。六年除吏部尚书，任翰林学士承旨，兼侍读。八月出知颍州。七年移知郓州，寻改知扬州。七月除兵部尚书，迁端明殿学士兼翰林侍读学士充礼部尚书。

由苏轼自走上仕途至撰写《潮州韩文公庙碑》一文前的主要仕宦经历知，因党争而招致的打压或迫害，在苏轼的身上不断演义着，“乌台诗案”的发生，是其极致化的表现之一，这次事件，苏轼也险遭灭顶之灾，与韩愈是有同感的。至于《庙碑》云韩愈“不能使其身一日安于朝廷之上”，不也是苏氏本人处境的写照吗？在熙宁、元丰时，不合于王安石的改革派，入元祐，又与司马光为代表的保守派议论不合。“不能随时上下”⁽⁷⁾⁴⁵⁶，是为人正直的体现，也是不能破除仕途窘境的原因，如同韩氏不能破“穷”一样。至于哲宗亲政，苏轼再次成为党派斗争的牺牲品，已非本人所能左右的了。“盖公之所能者，天也；所不能者，人也”，有天赋非凡的才华，却不能施展，感叹人事的复杂。韩愈是这样的，苏轼也是这样的。

三

《左传·襄公二十四年》云：“大上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。”^{(8) 130}后人遂有三不朽之说，立德、立功、立言成为历代仁人志士心目中孜孜不倦追求的终极目标。前二部分主要是属于立言、立功的话题，这一部分则是立德的话题。《潮州韩文公庙碑》后半部主要是叙写潮州人对韩愈的怀思，这是韩氏遗惠百姓恩德的反映。潮州为韩愈建碑的原由有二：

其一，生前兴学教民。所谓：“始潮人未知学，公命进士赵德为之师，自是潮之士皆笃于文行，延及齐民，至于今，号称易治。”广东被视为蛮荒之地，是属于文明未开发的地区，韩愈建立学校，教导百姓，开启愚蒙，使百姓知礼仪，明是非。此为活着的韩愈德行的表现。

其二，死后造福百姓。所谓：“潮人之事公也，饮食必祭，水旱疾疫，凡有求，必祷焉。”也就是说潮州百姓遇到水涝干旱、瘟疫疾病等，凡到韩庙去祷告，必然会化凶为吉，这是死后韩愈显灵的结果。韩愈在潮阳，曾有驱赶为害于民的鳄鱼之事，本身就说明韩氏的非凡，在百姓的心目中，对韩愈的神化也就成为了事实，因此到文庙祷告，得以显灵，这是韩氏遗爱潮州子孙万代的善事。

韩愈《原人》云：

形于上者谓之天，形于下者谓之地，命于其两间者谓之人。形于上，日月星辰皆天也；形于下，草木山川皆地也；命于其两间，夷狄禽兽皆人也。曰：“然则吾谓禽兽人，可乎？”曰：“非也。”……故天道乱而日月星辰不得其行，地道乱而草木山川不得其平，人道乱而夷狄禽兽不得其情。天者，日月星辰之主也；地者，草木山川之主也；人者，夷狄禽兽之主也。^{(2) 178}

古代有三才之说，三才即天地人：“是以

立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”^{(9) 125}人不同于禽兽，仁与义是做人的基本要求，具有慈爱与正义两种品性，才配处于天地之间，所谓顶天立地，就是做人要磊落。作为一个正直的人，要有德行，要有作为。

德行的好坏善恶，是要取得百姓认可的，爱民，是为官之道的基点，民本思想也是古代文人士大夫具有的基本素养。“民为贵，社稷次之，君为轻”^{(10) 340}，这种思想理念为读书人所熟知。古代所谓的好官，一定是以百姓的利益为要务的。在朝廷任职，多为百姓的利益考虑；在地方为吏，多做造福百姓的事。造福一方，与民同乐，韩愈是这样的，苏轼也不例外，这是要得力于平日的修养。苏轼有《喜雨亭记》^{(11) 349}一文，喜雨亭位于凤翔府城东北。官府建一座亭子，本来就是一件寻常的事，作者却在命名亭子曰“喜雨”一事上大做文章，使本来平淡无奇的事情，却显得如此庄重。其中叙写以“雨”命名亭子的原因，云久旱不雨，农户愁眉不展，谁知天随人愿，竟然是大雨接连下了几天：“官吏相与庆于庭，商贾相与歌于市，农夫相与抃于野，忧者以乐，病者以愈。”这不仅仅是农夫的福音，而且是所有凤翔百姓的福音，突出了一“喜”字，而“吾亭适成”一句，时间恰巧，为命名“喜雨”找到了充分的理由。至于末段作歌纪喜，曰：“一雨三日，繄谁之力。民曰太守，太守不有。归之天子，天子曰不然。归之造物，造物不自以为功。归之太空，太空冥冥。不可得而名，吾以名吾亭。”一方社会的安宁，百姓的幸福，全赖地方父母官的治理，但太守不可居功，因此归功于天子，归功于造物，归功于太空，又都是虚而不实的。至于命名亭子，不仅可以纪功，而且可以流芳千古。“未雨先民而忧，既雨后民而喜”（蔡铸评语）^{(11) 5048}，不脱以民为本的思想。本文作于宋仁宗嘉祐七年（1062），时到凤翔府签判任职的第二年，是

作者才入仕途的不久。

民本思想的有无，关系到品德的建树，有慈爱之心，有正义之感，在任时就会得到百姓的拥戴，离去后也会得到百姓的怀思。苏轼推许韩愈，开篇即以“匹夫而为百世师，一言而为天下法”定调，振聋发聩，陆游《病起书怀》有“位卑未敢忘忧国，事定犹须待阖棺”句^{(12) 116}，负重感，使命感，责任感，这是对文人士大夫做人基本素质的要求，是用世情怀的所必需。清储欣《唐宋十大家全集录·东坡先生全集录》卷三评《潮州韩文公庙碑》有云：

不能安其身于朝廷之上，公所自道耳。若韩公自知制诰后，功成名立，志得道行。虽以谏佛骨表穷，而贵戚大臣维持调护，及谢表朝以入，宪宗夕以悟，移袁而后，宠任滋沃矣。此碑终是借酒杯浇块垒，未为确论矣。^{(11) 5708}

意即苏轼此文是有借题发挥的意思，是借为韩愈抱不平，抒写自己怀才不遇的情怀，因此对韩愈的评价与定论，未必尽符实情，这种看法是有一定道理的。

注释

- [1] (宋)苏轼撰、孔凡礼校注《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [2] (唐)韩愈著《韩昌黎全集》，中国书店1994年影印本。
- [3] (宋)石介著《徂徕石先生文集》卷5，中华书局1984年版。
- [4] (宋)欧阳修《欧阳修全集·居士外集》，中国书店1992年影印本。
- [5] (宋)王安石著《王文公文集》卷3，上海人民出版社1974年版。
- [6] (宋)何薳《春渚纪闻》卷6“东坡事实”，中华书局1997年版。
- [7] 王水照《苏轼选集》附宋施宿编《东坡先生年谱》引刘器之语，上海古籍出版社1999年版。
- [8] 《春秋三传》，中国书店1994年出版。

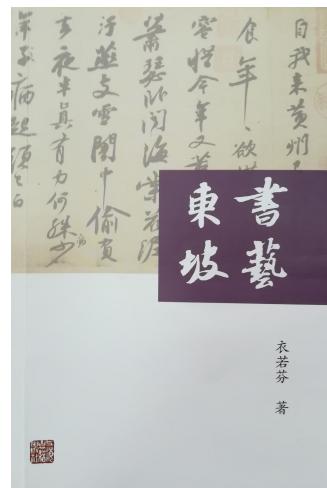
- [9] 《周易本义》卷4“说卦传”，中国书店1994年出版。

- [10] 《孟子集注》卷14“尽心章句下”，《四书集注》，中国书店1994年出版。

- [11] 高海夫主编《唐宋八大家文抄校注集评》卷120，《东坡文抄》，三秦出版社1998年版。

- [12] (宋)陆游著《陆放翁全集·剑南诗稿》卷7，中国书店1992年影印本。

邓子勉，江苏第二师范学院教授。



书名：书艺东坡
作者：衣若芬
出版：上海古籍出版社
时间：2019年2月第1版
开本：635×965 1/16
印张：23.25
字数：321000
定价：98.00元

眉山三苏祠东坡盘陀塑像的文图学审美

衣若芬

内容提要 以眉山三苏祠博物馆的东坡盘陀像为对象，从文图学的视角进行观照，来谈自己的理解，以增添欣赏东坡盘陀像的审美趣味。

关键词 眉山三苏祠 东坡盘陀坐像 文图学

一

在全国所有的苏东坡塑像中，眉山三苏祠博物馆的东坡盘陀塑像是少见的坐姿像。和其它强调豪迈飒爽、意气风发的东坡立像意趣不同，东坡盘陀塑像多了一些温婉潇洒的情调，这是雕塑家赵树同（1935~2018）的匠心独具。稀有、辨识度高，使得这座塑像和其创制的东坡面容俨然成为眉山的标志，在东坡文化节等活动里被广泛运用。^[1]从三苏祠正门（南大门）进入，经过前厅、飨殿、启贤堂，在来凤轩前左转，披风榭北面的水渠中，就见到东坡盘陀塑像。“盘陀”指的是东坡所坐的大石。根据《三苏祠志》的记载，塑像“用白色水泥、河沙、大理石颗粒、颜料配合浇铸仿红花岗石雕琢而成”，重约60吨，塑像与基石相连，总高4.1米，宽4米，厚2米。1982年4月动工，到7月完成，去资5000余元。^{[2]109}

每一次参访三苏祠，我必定会伫足东坡盘陀像前观赏，反复琢磨雕塑家的设计，思考这座塑像在东坡的众多图像里的特殊意涵。或许和解读文学作品一样，有时作者无心，读者有意，读者的推测、衍绎和想象能够丰富作品的内容和意义，生发更多的美感韵味。

近年我创发了“文图学”的观看视角和研究方法，出发点在于过去探讨“题画文学”^[3]、“诗意图”^[4]、“诗画关系”^[5]等课题，立基于文学史、美术史、文艺学等范畴，虽然能够分析作品的文学表现、图象意涵和文化审美特质，但是在概括整体样貌和理论系统时，稍嫌难以聚合。再者，处理未必具有文学内涵或是艺术价值的文本时，缺乏适宜的名称论述。于是提出“文图学”的构想。希望以新的语汇及观念拓宽过往的学术领域，建构新的论述，我称之为跨界学科重新定义和升级。^[6]

“文图学”（Text and Image Studies）的“文”，指的是“文本”（text），包括文本身体（textual body）、声音/语言文本（sound/voice/language text），“文学/文字文本”（literary text）及“图像文本”（image text）等。“文本”是人们认知、表达、纪录的集成，形态多样，开放给所有读者/观者诠释，延伸内容，赋予意义。

“文图学”的“图”（image），包括具体的图样和抽象的心灵图景，例如绘画、符号（symbol）、图标（icon）、商标（logo）等视觉语言（visual language），以及影像、线条、印刷等。汉字的象形元素与视觉性，也属于非具体物质的“图”。因此，“文图学”的“文”与“图”并非截然画分的两种类型，有时可能互为指涉，互为文本，身份性质重迭。“文图学”关心“文图关系”、“文图比较”、“互文性”，还涉及生产机制、使用情形、衍绎流变、传播渠道、社会网络、政治诉求、消费文化、视觉思维、价值判断、审美意识、艺术境界等等课题。^{[7]161~194}

面对东坡盘陀像，我想试着用文图学的角度，谈谈我的理解，或许能增添欣赏东坡盘陀像的审美趣味。

二

东坡在世时，便有秀才何充，僧人妙善，道士李得柔，画家李公麟（1049~1106）、陈怀立，东坡族侄僧表祥等人为他画过肖像。《赠写真何充秀才》^{[8]587}诗云：

问君何苦写我真？君言好之聊自适。

黄冠野服山家容，意欲置我山岩中。

这首诗大约作于宋神宗熙宁七年（1074），东坡在杭州，时年39岁，是东坡画像的较早记载。有两点值得注意，首先是画家何充主动替东坡画像，画的不是端正的朝服/公服肖像，而是刻意构设穿着装扮的“黄冠野服山家容”。据《礼记·郊特牲》：“野夫黄冠。黄冠，草服也。”指的是草野之服，也就是和百姓穿的差不多样式的便服。“黄冠”也可以指道士，东坡《赠李道士并叙》^{[8]1533}云：“故教世世作黄

冠，布袜青鞋弄云水。”宋代文人平时好做道士装束，东坡回忆欧阳修（1007~1072）有诗：“我怀汝阴六一老，眉宇秀发如春峦。羽衣鹤氅古仙伯，岌岌两柱扶霜纨”（《欧阳晦夫遗接……》）^{[8]2372}，“羽衣鹤氅”即是道服。又如范仲淹（989~1052）称美友人“平海书记许兄”（许琰）所制道服“清其意而洁其身”，因作《道服赞》（北京故宫博物院藏）。

总之，“黄冠野服山家容”是比较接近山林隐逸的格调，和下句“意欲置我山岩中”相连，用了顾恺之（348~409）画谢鲲（字幼舆，281~324）的典故。《世说新语》记叙，谢鲲自认和庾亮（289~340）相比：“端委庙堂，使百僚准则，鲲不如（庾）亮。一丘一壑，自谓过之。”于是顾恺之将谢鲲画在山岩里，并说“此子宜置丘壑中”。我们可以从元代赵孟頫（1254~1322）的“幼舆丘壑图”（美国普林斯敦大学美术馆藏），想象顾恺之以来，画家为主题人物安排背景的创作传统，这是值得注意的第二点，也就是画面呈现的环境暗示画中人物的品德、性情和志向，比起空白背景或坐椅陪衬的正式写真肖像，具有表演装置意味的“黄冠野服山家容”，更能符合文人的审美观，就连画家的绘图动机——“君言好之聊自适”，也带着随兴和不经心。

东坡给友人王巩（字定国，约1048~1117前后）的信里提到：“苏州何充画真，虽不全似，而笔墨之精，已可奇也。”可知他重视的是“奇”。“奇”凭借的是对笔墨的掌握能力，达到精良的水平。笔墨技法高，并不表示画家就能画得像，南齐谢赫（479~502）所提出的绘画“六法”，其中“传移摹写”和“骨法用笔”分属两个方面。看来，东坡接受的是即使“传移摹写”略有瑕疵，“骨法用笔”必须到位。他也曾认为：“论画以形似，见与儿童邻”（《书鄢陵王主簿……》）^{[8]1525}，形似与否不是第一要务，他崇尚的是境界形态的“天工与清新”^{[8]1525}。用这样的观点来欣赏东坡盘陀塑像，我们可以发现基本的共同点：虽然不是“黄冠野服山家容”，但是都摆脱了庄严肃穆的性质，朝“奇”的方向开展。

三

何家治^[9]和孔凡礼^{[10]93}两位先生对东坡盘陀塑像有初步的研究，新闻报导也指出雕塑家赵树同参考了三苏祠里传为李公麟的《东坡盘陀像》明代洪武二十九年（1396）碑刻^[11]。《东坡盘陀像》碑刻线描，东坡鹅蛋脸，天庭饱满，鼻隆耳大，双目有神，头梳黄冠，衣袍宽阔，双手执竹杖横放膝头，双腿盘坐在不平的巨石上，石上铺了豹纹的毡毯。

《东坡盘陀像》碑刻的画像来源，例如黄庭坚（1045~1105）的《跋东坡书帖后》：

卢州李伯时近作子瞻按藤杖，坐盘石，极似

其醉时意态。此纸妙天下。可乞伯时作一子瞻像，吾辈会聚时，开置席上，如见其人，亦一佳事。^[12]

这应该就是碑刻说明原画者为李公麟的原因。

苏门四学士之一的晁补之（1053~1110）《东坡先生真赞》云：“非儒非仙非世出，世间不可以伦叙，亦不乘风云而上天，何居乎？犹心醉经目营海，既逍遙乎涛濑，忽焉横杖按膝而舒啸，鸾凤之音犹隐耳，而人固已反乎无在也。”^[13]晁补之没有说明这幅东坡横杖按膝的画像是谁绘制，他看到此画时，东坡已经离世。陆游（1125~1210）也欣赏过画家不详的类似画作，《眉州披风榭拜东坡先生遗像》云：

蜿蜒回顾山有情，平铺十里江无声。
孕奇蓄秀当此地，郁然千载诗书城。
高台老仙谁所写，仰视眉宇空峥嵘。
百年醉魂吹不醒，飘飘风袖筇枝横。
尔来逢迎厌俗子，龙章凤姿我眼明。
北扉南海均梦耳，谪堕本自白玉京。
惜哉画史未造极，不作散发骑长鲸。
故乡归来要有日，安得春江变酒从公倾。^[14]

金代赵秉文（1159~1232）看过的是画家赵琳的类似构图画作，作题画诗：

庙堂竟何人，此老乃石上。
盘礴万古胸，入此一藤杖。
击去荆舒蛮，扶来司马相。
君看熊虎颜，百兽不敢傍。
东坡谪岭南，一笑六根净。
食骨不弃余，又使群狗竞。
手中果何物，乃是照邪镜。
尔曹何足容，以杖叩其胫。^[15]

再如高丽文人李齐贤（1287~1367）于1316年到访眉山，也看过“黄冠横策，坐啸石上”的东坡画像，作《苏东坡真赞》：

金门非荣，瘴海何惧。
野服黄冠，长啸千古。^[16]

由此，我们知道东坡横杖坐盘石的画像从北宋便流传开，到了元代至元年间（1264~1294）初次刻碑^[9]。明代曹学佺（1574~1646）记载：“苏氏祠有碑刻，李龙眠画东坡水底小像，山谷、颖滨各为之赞。”^[17]清代兴起的纪念东坡生日活动“寿苏会”上经常悬挂东坡画像，最殷勤于举行寿苏会的翁方纲（1733~1818）收藏多幅东坡画像。^{[18]57~59}道光六年（1826）宋鸣琦在江西南昌办寿苏会，展示膜拜了拓自眉州苏祠的《东坡盘陀像》。^[19]

四

除了同样设计让东坡坐在巨石上，《东坡盘陀像》碑刻和东坡盘陀塑像其实大异其趣。东坡盘陀塑像的东坡面容较清瘦，双目细长，须髯飘飘，头

戴高士巾，身着交领衫，腰系带，腹间打蝴蝶结，带穗垂于左侧。东坡坐在左高右低斜倾的巨岩，左手支岩，左腿盘起，弓右腿，右手搭在右膝头。没有横筇杖，也没有豹纹毡。

乍看之下，很容易联想到赵孟頫（1254~1322）画的东坡像，尤其脸部轮廓和五官特征，不同的是，赵孟頫画的东坡胡须较不浓密，头戴高装东坡巾，穿着圆领直裰襕衫^[20]，策杖而行。这种人物曳杖而行的造型，在赵孟頫之前，有日本所藏无学祖元（1226~1286）题赞的《白乐天像》（日本MOA美术馆藏）。^[21]赵孟頫之后，有王绎和倪瓒（1301~1374）《杨竹西小像》、沈周（1427~1509）《策杖图》等等，是表现文人悠游人世、徜徉山林的传统构图。

可以说，赵树同采取了像《东坡盘陀像》一样的坐姿，模仿赵孟頫画的东坡像五官和表情。东坡盘陀塑像的衣饰则近似传宋徽宗（1082~1135）所绘《听琴图》（北京故宫博物院藏）里主体人物宋徽宗的道服（野服）装，只是少了外披的鹤氅。

同样采取坐姿，东坡盘陀塑像却不像盘陀像碑刻那样正襟危坐，给人节气凛然之感，如陆游形容的“仰视眉宇空峥嵘”。碑刻里的东坡衣袖掀起，彷彿准备执杖行侠，赵秉文说他“盘礴万古胸，入此一藤杖。击去荆舒蛮，扶来司马相”，似有一股不平。东坡盘陀塑像雍容娴雅，同样仰视左上方，但眼神淡定，风雨不惊。从塑像的姿态和欹斜的姿势看来，雕塑家用水月观音的形象来诠释整体的东坡外观。

水月观音图像创造于8世纪，是中土佛教禅宗结合隐逸思想的视觉呈现。^{[22]22~43}“水”与“月”象征无实相无定性的虚空本质，在佛教经典十譬喻和《证道歌》之类的文献里时常出现，并有《佛说水月观音菩萨经》。例如：

《大智度论·卷六·释初品中十喻》云：“如水中月者，月在虚空中，影现于水，实法相月，在如法性实际虚空中，凡人心水中，有我我所相现。以是故名如水中月。”

永嘉玄觉禅师（665~713）《证道歌》云：“一月普现一切水，一切水月一月摄。”

唐代张彦远（815~907）《历代名画记》记录周昉（740~800）在长安圣光寺画水月观音，画像今虽不存，根据文字形容，很接近目前所见最早有纪年的水月观音图像，即五代后晋出帝天福八年（943）的敦煌彩绘绢幡（巴黎吉美Guimet美术馆藏）。在千手观音像下方右侧有“水月观音菩萨”榜题，描绘竹林前面，菩萨右手持杨柳枝，左手执净瓶，坐在水中一块大石上，盘右腿，左脚踏在水中的一朵莲花。这种“自在坐”的姿势，坐在水中盘石，搭配月亮（圆光）的形式，是水月观音菩萨的基本样态，在敦煌榆林窟第2窟、四川吉安石窟也有。水月观音菩萨信仰也流传于西夏，我们可以在敦煌研究院藏《妙法莲花经·观音普门品》见到西夏水月

观音版画。

东坡和水月观音有什么关联吗？东坡曾经作《应梦观音赞》^{[23]620}：

稽首观音，宴坐宝石。忽忽梦中，应我空寂。观音不来，我亦不往。水在盆中，月在天上。

梦中的观音菩萨形象有如水月观音，东坡顶礼膜拜，但是没有灵感相应的现象，东坡和观音如“水在盆中，月在天上”，一在有限的人间，一在辽阔的穹宇。

如果仅仅从造型姿态像水月观音，就认为雕塑家想强调东坡和佛教的关系，我以为未必如此。东坡一生和佛教的密切因缘自不待言，不过东坡塑像并不是“东坡佛像”，不需要神化东坡。不妨从《赤壁赋》设想。雕塑家赵树同曾经谈过，他想揣摹东坡四、五十岁中壮年时的模样，那正是写作《赤壁赋》的人生阶段。

《赤壁赋》里，苏子曰：

客亦知夫水与月乎？逝者如斯，而未尝往也。盈虚者如彼，而卒莫消长也。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。^{[23]6}

“水”与“月”的比喻指向观看的视域与心态的调整，东坡盘陀塑像传达的不是虚幻和空无，而是坐在世间品尝人生百味，在变化中有所坚持，在不变中寻求创新的进取精神。

五

以上从东坡画像“黄冠野服山家容”的造型，谈到相近的《东坡盘陀像》碑刻，得知东坡在世前后已经有“黄冠野服”样貌的横筇杖坐像。比较东坡盘陀塑像和《东坡盘陀像》碑刻，我们发现二者并不相同，雕塑像可能参考了宋徽宗《听琴图》和赵孟頫的东坡像，包饰以水月观音的姿态，表现东坡出入世事、宠辱不惊的心情。

存世的东坡画像、碑刻、塑像，哪一幅/尊接近东坡的真正面貌？东坡《书陈怀立传神》^{[23]2214}曰：

吾尝于灯下顾见颊影，使人就壁画之，不作眉目，见者皆失笑，知其为吾也。目与颧颊似，余无不似者，眉与鼻口，盖可增减取似也。

画灯映壁上的投影，也就是侧面，就能够认出是东坡，可见他具有明显的特征。《表弟程德孺生日》^{[8]1892}诗云：“长身自昔传甥舅，寿骨遥知是弟兄。”东坡自注：“予与君皆寿骨贯耳，班列中多指予二人不问而知其为中表也。”意思是东坡和表弟长得像，都有高耸到耳边的颧骨。

已经有学者研究得出东坡的大致长相^{[24]13~15}：高个子，体态清秀，眉目疏朗，削颊丰颧，大耳，胡须不浓密——就个人所见，翁方纲传给朝鲜文人金

正喜（1786–1856）的东坡画像应该是较为接近真容的作品。

让我们回到东坡盘陀塑像，被青绿树木和草叶围绕，浅赭红色的东坡塑像鲜明突出，背后的竹子再次令人想起水月观音。他坐的岩石左高右低，显得不稳定，他用左手支撑，衣袖拖到石块边缘，在视觉上产生向下重力，使观者心理彷彿得到平衡。他右手靠着右膝头，自然下垂，抵住石面的右脚产生和左侧长袖方向相反的重力。弓起的左腿和衣衫下摆形成三角形立面空间，弥补石块倾斜面积的不足。他的目光朝向自己的左前方，身体也朝左前方延伸，这和日本京都国立博物馆的宋代《维摩居士像》有异曲同工之妙，同时还符合了东坡的居士认同。

就在看似不稳定的结构里，随着观者的视线转移和视觉参与，完成了动态的平衡。观者无法和侧向的东坡直接正面四目交触，不知不觉依循东坡的目光往观者自己的右上方望去，那里，留有余韵的玩味空间。

这“自在坐”相的东坡，以及他毕生崇尚的自由精神，使我想将不大好懂的“盘陀像”改名“自由自在像”。“自由自在”，不也正是人们热爱东坡的原因之一吗？

离开东坡“自由自在像”，往南到百坡亭，悄然回首，东坡正被框在披风榭里，如一幅风景画。

注释

[1] 2018年4月25日《成都商报》报导：“2006年，三苏祠大门被命名为眉山的城市名片，祠内东坡盘陀塑像成为眉山城市标志。2010年，该作品获‘新中国城市建设成就奖暨成就提名奖’。”http://news.99y.com/news/2018/0425/9_211960_1.shtml, 2018年9月3日。

[2] 《三苏祠志》编纂委员会编《三苏祠志》，中国文史出版社2011年版。

[3] 衣若芬《苏轼题画文学研究》，台北文津出版有限公司1999年版。衣若芬《观看·叙述·审美——唐宋题画文学论集》，台北中央研究院中国文哲研究所2004年版。

[4] 衣若芬《游目骋怀：文学与美术的互文与再生》，台北里仁书局2011年版。

[5] 衣若芬《云影天光：潇湘山水之画意与诗情》，台北里仁书局2013年版。

[6] 衣若芬《“文图学”的建构之路》，衣若芬主编《学术金针度与人》，新加坡八方文化创作室2015年，第139~140页。衣若芬《文图学：学术升级新视界》，《当代文坛》2018年第4期，第118~124页。衣若芬《文图学-동양 고전학 연구의 새로운 시각》，Text and Image Studies- The New Vision of East Asian Classics Studies “文图学：东洋古典学研究新视角”，《大东文化研究》102（2018年6月），第9~40页。

[7] 衣若芬《“文图学”与东亚文化：1923~30年代虎标永安堂药品的报纸广告》，《台大东亚文化研究》

第3期，2015年10月。衣若芬《南洋风华：艺文·广告·跨界新加坡》，新加坡八方文化创作室2016年。

[8] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。
[9] 何家治《苏东坡真贊——三苏祠盘陀画像碑》，《三苏祠》2004年第4期。

[10] 《关于〈苏东坡盘陀画像碑〉的一些考察》，孔凡礼著《孔凡礼文存》，中华书局2009年版。

[11] 此碑刻还有苏辙和黄庭坚的赞词。苏辙赞词不見于其文集；黄庭坚赞词见于《豫章黄先生文集》卷14《东坡先生真贊三首》之一。《三苏祠志》编纂委员会编《三苏祠志》，第76页。雕塑家赵树同自述：“苏东坡是什么模样，现在谁也没有见过，我只好根据三苏祠内历代画像和有关文字描述以及他的诗词文章来概括揣摩了。”<https://wemedia.ifeng.com/58200916/wemedia.shtml>, 2018年9月3日。

[12] 《豫章黄先生文集》卷29。
[13] 《鸡肋集》卷32。
[14] 《剑南诗稿》卷9。
[15] 赵秉文《题赵琳画东坡石上以杖横膝肩头二首》，《闲闲老人滏水文集》卷4。
[16] 《益斋乱藁》卷9下。
[17] 曹学佺《蜀中广记》卷108。
[18] 衣若芬《时间·物质·记忆——清代寿苏会之文化图景》，《长江学术》2016年第4期，2016年10月。

[19] 宋鸣琦《十九日为苏文忠公寿兼作消寒会用聚星堂雪韵》，《心铁石斋存稿》卷39。张莉《清代寿苏会研究》，南京大学硕士论文2014年。

[20] 褶衫是衣身右侧和下摆接他色围襕的长衫。
[21] 衣若芬《无学祖元贊〈白乐天像〉の文图学的研究》，（日本）《白居易研究年报》第17号，东京勉诚出版2016年版。（森岡ゆかり訳）。

[22] Chün-fang Yü, Kuan-yin: the Chinese transformation of Avalokitevara, New York: Columbia University Press, 2000. 于君方著，释自行译《空花水月镜中像》，《香光庄严嚴》61期，2000年3月。

[23] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
[24] 梁培先《以图证史：苏轼的真实长相》，《中国书画》2015年第2期。

衣若芬，新加坡南洋理工大学教授、博士生导师，中国苏轼研究学会会员。

苏轼赏石

谢 飞

内容提要 论说了苏轼创造了赏石方式、完善了赏石理论、开拓了赏石天地。

关键词 苏轼 赏石 方式 理论 天地

石头是人类认识和利用最早的自然资源。早在距今二三百万年以前的洪荒时代，我们的祖先为生产生活所迫，选择石料制作石器，用于采集植物、狩猎及剥皮割肉、敲骨吸髓。在漫长的生产实践中，他们渐渐懂得了周围不同石料的性质，能够选择较好的石材制作各种工具。直到旧石器时代晚期，人们不仅能够寻找质地坚硬耐用、色泽优美的石料，还能选择上好的石材做装饰品。可以肯定，这时的人们对石头有了原始的审美观念，而是否属于赏石范畴，尚值得研究。

人类社会进入新石器时代以后，原始的赏石思想和艺术开始出现，这时的个别墓葬中，可见天然美石成堆随葬，说明其为墓主人所赏爱，这无疑为中国赏石文化的开端。新石器时代中晚期，诸如良渚、红山文化中玉器极为发达，这表明赏石文化的雏形当以形成。目前，学者们大多认为，中国赏石文化之雏形形成于商周时期。同时，中国的园林也萌芽于这一时期，促进了赏石文化的发展。历经春秋战国至秦汉时期的积淀与发展，到魏晋南北朝时期，中国的赏石文化发生了巨大的转变，赏石文化开始走下神坛，从皇家贵胄走向文人大众，寄情山水、崇尚隐逸、淡泊明志、返璞归真成为士大夫的追求。

唐宋时期，伴随社会经济、文化、艺术、园林的繁荣与发展，赏石文化进入了一个崭新的阶段，成为中国赏石文化的鼎盛时期。苏轼恰恰赶上了这场赏石文化的洪流，自然如鱼得水。

苏轼的赏石情怀，既受到了前代文人名士的感染，也受到了家庭的熏陶。陶渊明曾经有一块大石，他常常醉卧其上，因而名之“醒石”。白居易在实践体验中总结出爱石十德：“养性

延容颜，助眼除睡眠。澄心无秽恶，草木知春秋。不远有眺望，不行入洞穴。不寻见海浦，迎夏有纳凉，延年无朽损，升之无恶业。”白居易不仅写下了著名的“太湖石记”，还首次提出“怪且丑”的赏石观。苏轼赏石受到其父苏洵的熏陶。十二岁时，苏轼在自家宅隙地中挖到一块美石，色正声圆，苏洵谓之“天砚”。此砚在苏轼的幼小心灵中留下了不可磨灭的印迹，他一生珍爱此砚，随身携带，并作为传家之宝赠以儿孙。这些，都对苏轼终生赏石起到激励作用。

苏轼一生赏石，自幼年（庆历七年，十二岁）的天石砚始，终结于北归途中。建中靖国元年四月十六日，苏轼过湖口，再访壶中九华，得石被郭祥正买走，作诗和前韵，为其赏石诗文绝笔。六月，重病缠身的苏轼到达常州，获准请老，以朝奉郎致仕。七月二十八日便病逝常州。苏轼一生赏石的案例很多，形式各异，五十至六十岁是苏轼赏石的最盛时期。分析研究苏轼鲜活的赏石经历，便知他在中国赏石文化发展进程中产生的影响和地位。

一、创造了赏石方式

元丰五年至六年，苏轼居黄州贬所。在赤壁江边小儿手中换取到很多细美的河卵石，回到雪堂把玩，他发现将这些怪石放在盆盎之中，再注入清水，其纹理更加清晰、美观，灵性骤现，认定这是此类怪石观赏的最好的方式方法。于是，他选择了二百九十八枚怪石，放在铜盆中，注水以供佛印，并作《怪石供》一文。之后，又收集二百五十枚并二石盘，供参廖，作《后怪石供》。苏轼还将这些怪石盛在石斛中，寄给朋友鲁元翰，并赋诗一首，有“清池上几案，碎月落杯盘”“坚姿聊自傲，秀色亦堪餐”之句。

元丰八年，苏轼在登州，仅任五日州守，在繁忙的公务之余，到蓬莱阁下，东海之岸，收集白色海成卵石，放入盆斛中养菖蒲。其诗

中“我持此石归，袖中有东海”“置于盆盎中，日与山海对”，充分展现了他坚韧的品质和广阔的胸怀。这种用怪石养植物花卉的赏石行为，也被后人所青睐。

自从苏轼将细小河卵石用作怪石供，《怪石供》《后怪石供》等诗赋传出后，这类怪石遂成为爱石者追捧和觅寻的目标，相继有黄州石、齐安石、赤壁石、六合石、五色石、纹石、绮石、灵岩石、雨花石等新的怪石名称出现。实际上，这些繁杂的名称同属一类，只是质地有别、纹饰有变、产地有异而已。同时，也涌现出一批热衷于此类怪石赏玩的名家。

对于苏轼的发明创造，社会给予了充分的认可，自古至今的石谱、著作、论文大都给予了很高的评价。宋代杜绾的《云林石谱》纪之为“黄州石”，言“顷因东坡先生以饼饵易于小儿，得百余枚作怪石供，以遗佛印，后甚为士大夫所采玩。”明代林有麟的《素园石谱》将其称为“怪石供”，并附图一幅。明清以降，雨花石的名字开始出现，成为这类怪石的典范。清代收藏黄州石（齐安石）的宋荦曾言：

“齐安怪石名天下，自苏子瞻始。”杨复吉为沈心《怪石录》所作跋云：“怪石之名昉于《禹贡》及《山海经》，迨苏文忠公作怪石供，遂成艺林佳话”。王猩酋在《雨花石子记》开篇有云：“《云林石谱》谓，东坡先生作怪石供以遗佛印，后甚为士大夫所采玩，于此见石子之玩好，发起于宋时，谓东坡先生为雨花石子赏鉴家鼻祖可也。”张轮远也曾评论说：“齐安属今之湖北黄州，生于斯葬于斯者不知凡几，均不知此间有神奇之石。而苏公一履斯土，竟能独具双眼，识拔石子于庸夫俗子之手，岂非癖石子者之先进乎。推苏公虽癖石子，而所得则非灵岩石。”

中国的赏石对象，大致可分为三大类，一是体量较大，不可移动，天然生长的风景名胜石，如河北承德的“磬锤峰”“蛤蟆石”，路南石林的“万年灵芝”等；二是广泛用于园林中筑山、叠石，以及点缀于园林景观的孤赏石等园林用石，如上海豫园的“玉玲珑”、苏州刘园的冠云峰等；三是供石，是个体小巧，可移动的精美奇石，即通常所称石玩、观赏石、雅石等。供石适于陈设于室内厅堂、几案、几架之上，可贴近观瞻，信手把玩。苏轼首先开启的怪石供，是一种较为特殊的赏石方式，被归于供石类中。因此，苏轼怪石供的创新，不仅在赏石方式，同时在赏石理论上也做出了巨大贡献。

二、完善了赏石理论

石虽不能言，而大美在焉，审美学是赏石文化的灵魂。山石之美，在于山石与自然的和谐相处，在于人们心灵对山石及其环境的认知和评品，即天人合一的自然观、世界观和人生观。具有至美和灵性的奇石可喻人，可喻物，可喻诗，可喻画，人们欲在追求其孤傲的情操和坚忍不拔的品质。石之坚韧，风吹浪打，岿然不动；石之孤傲，不攀不附，不媚不俗；石之秀灵，淡泊清雅，诗情画意；石之含蓄，触景生情，托物明志；石之丑怪，怪则稀奇，丑则雄秀。

苏轼所处的时代，是中国赏石文化发展的鼎盛时期，无石不雅已是社会和各个阶层人士的共识和期待。在赏石行为极大普及，赏石品味不断提升的状态下，赏石文化在理论和实践上，都需要认真的总结与提高，首先面对的是赏石的标准问题。米芾有旷世之才，琴棋书画无一不精，还是有宋一代最知名的鉴赏家。米芾堪称石痴，一生癖石如命，酷爱灵璧石、太湖石，其拜石抢砚，传为妇孺皆知的佳话。在前人赏石的基础之上，米芾总结出的皱、瘦、漏、透的赏石标准，为世人普遍认可，这是他为赏石理论做出的重大贡献。

苏轼大米芾十五岁，苏轼作《咏怪石》诗时，米芾还不到十岁。米芾首见苏轼，系元丰四年九月于黄州东坡雪堂，米芾自长沙过黄州来访。据米芾记载，两人未论赏石，多谈书法绘画。而苏轼作怪石供，乃是元丰五年五月的事情。之后，米芾在评论苏轼画枯木怪石时曾言，“子瞻作枯木，枝干虬曲无端，石皴硬，亦怪怪奇奇无端，如其胸中盘郁也。”看来，米芾对苏轼赏石画石的感受是非常深刻的。苏轼在青年时期所作《咏怪石》诗，是他赏石诗文的开篇之作，诗中“天地之生我，族类广且蕃”“如我之徒亦甚寡，往往挂名经史间。居海岱者充禹贡，雅与铅松相差肩”“吾闻石言愧且谢，丑状歛去不可攀”之句，不仅阐释怪石分布广、品类多，往往似禹贡铅松怪石，留名青史，更为重要的是明确赞赏丑石观。在苏轼之后的诗文中，这一观念不时得到充实完善。

丑石观并不是苏轼的发明创造，而是借鉴前人所得。白居易《双石》诗首句便言“苍然两片石，厥状怪且丑”，继而“一可支吾琴，一可贮我酒”“五弦依其左，一杯置其右”，末句曰“石虽不能言，许我为三友”。这就是白居易的赏石观念和赏石情趣，其“怪且丑”的

丑石观被苏轼继承发展，“丑”字成为赏石的标准之一。米芾对白居易和苏轼的丑石观则不屑一顾，这可能与其孤傲品行，赏石风格，审美观念相关。不过丑石观还是被历代文人和赏石名家传承下来，在皱、瘦、漏、透之后加一丑字，成为赏石标准。清代郑板桥对苏轼的丑石观极为赞赏，《板桥题画兰竹》曰：“东坡曰，石文而丑，一丑字则石之千态万状，皆从此出，彼元章但知好之为好，而不知陋劣之中有至妙也，东坡胸次，其造化之炉冶乎，燮画此石，丑石也，丑而雄，丑而秀。”郑板桥赏石“丑而雄，丑而秀”的观念，无疑是对苏轼赏石理论的阐释与发展，拓宽了赏石的视野，提高了赏石的品位。

三、开拓了赏石天地

苏轼继承发展了唐以来文人赏石传统，将诗文绘画艺术与赏石行为融会贯通，以文咏石、以画咏石，达到巅峰。白居易不仅写出了第一部山石专著《太湖石记》，提出“怪且丑”的赏石观，还是赏石诗作最多的伟大诗人，他的《双石》《太湖石》《磐石铭并序》等诗为其代表之作。江油市李太白纪念馆有一具牛石。李白曾赋生动而形象的《咏牛》诗：“怪石巍巍巧似牛，山中高卧数千秋。风吹遍体无毛动，雨打浑身有汗流。芳草齐眉难入口，牧童扳角不回头。自来鼻上无绳索，天地为栏夜不收。”宋徽宗为风流儒雅的皇帝，酷爱书画、园林、怪石。他倾举国之财建造的“寿山艮岳”，怪石林立，玲珑满目，可以说，他是有史以来最大、最豪华的藏家。徽宗在成千上万的怪石中，挑选六十五枚，御题刻铭，依形绘图，定名为《宣和六十五石》。徽宗的所作所为，影响极大，对中国赏石文化起到了推动作用。但是，徽宗收集天下奇石，被认为是劳民伤财之举，使得人民怨声载道而误国。元郝经留有“中原自古多亡国，亡宋谁知是石头”的诗句。

有宋一代，苏轼是以诗文咏石的集大成者，他依托《怪石供》《仇池石》和《雪浪石》而营造的三次赏石文化盛事，在中国赏石文化史上影响深远。苏雪痕先生说：“苏轼的赏石，不在乎石本身如何，而是借尸还魂，以明志、比德、言情、状物，借之寄托情思，把人的自然性与社会性融糅在一起，处处表现着他在人生观、宇宙观与生死观上，借赏石发挥之。”但是，他没有注意到，苏轼的赏石诗文，对赏石文化更深层次的影响。试想，如果没有诸如陶渊明、白居易、李白、苏轼等文人诗情画意的表白和颂扬，赏石的文化内涵及品质绝不会

如此高尚。在苏轼赏石诗文中，确实能够找到许多明志、比德、言情、状物、情思的事典。例如，苏轼经常以怪石寄托思乡之情，《仇池石》中“但见玉峰横太白，便从鸟道绝峨眉”；《雪浪石》诗中“离堆四面绕江水，坐无蜀士谁与论”等，都抒发了他对故乡的思念。同时，苏轼借石抒发其坚忍不拔、淡泊明志、归隐山林的诗句也无处不在。

苏轼更大的贡献，是将赏石、诗文、绘画融为一体，开创了以绘画艺术为赏石文化服务的先河，这一崭新途径的开辟，对赏石文化的发展起到了及其重要的推动作用。在绘画史上，苏轼首次提出“士人画”（即“文人画”），他极力推崇王维的“诗中有画，画中有诗”，提倡诗画相通，本为一律。“文者，无形之画；画者，有形之文。二者异迹而同趋，以其皆能传生写似，为世之所贵珍”。

苏轼绘画，多以竹、石、枯木为题材，作为文人画的引领者，坚持了写意而不求神似风格。史载，苏轼竹石枯木题材的画作最为丰多，还有多次画壁的例证。单国强先生对苏轼唯一存世的《枯木怪石图》进行了分析研究，认为：

“主体形象之一就是一块颇为独特的怪石，石状尖峻硬实，石皴却盘旋如涡，方圆相兼，既怪又丑。他并非如实的因物象形，但也不是凭空臆造，而是画家借熟悉的奇石之姿抒写‘胸中盘郁’，并将怪石与同样盘折奇崛的枯木画在一起，更鲜明地表露了作者耿耿不平的内心。”苏轼写枯木怪石多，人们对他的画作评论也很多。米癫拜石妇孺皆知，他曾自画《拜石图》，画虽无存，但元倪瓒曾题《米南宫拜石图》诗云：“元章爱砚复爱石，探瑰抉奇久为癖。石兄足拜自写图，乃知颠名不虚得。”其实，苏轼是米芾的良师益友，对米芾书画多有切磋指导。苏轼在黄州东坡雪堂第一次接待米芾，便作枯木竹石画以赠。米芾在他的《画史》中记载：“吾自湖南从事过黄州，初见公，酒酣，曰：‘君贴此纸壁上。’观音纸也。即起作两只竹，一枯木，一怪石，见与。后晋卿借去不还。”宋孔武仲《东坡居士画怪石赋》云，东坡居士“观于万物，无所不适，而尤得意于怪石之嶙峋。或凌烟而孤起，或绝渚而罗陈，端庄丑怪，不可以悉状也”。苏轼对自己画作也非常得意，他在郭祥正家作客，酒醉画壁题诗曰：“枯肠得酒芒角出，肺肝槎牙生竹石。森然欲作不可留，写向君家雪色壁。”宋徽宗的《祥龙石图》是留存至今的宣和六十五石之一的墨迹，他以写实的技法，将竹石描绘得惟妙惟肖，御题之中“其势腾涌若虬龙出，为瑞应之状。”（下转第 45 页）

东坡文化的干部培训价值

杨志华

内容提要 本文简要阐述了东坡文化在干部培训中对于干部的自信、政德、担当、精神、气质等方面的教育价值。

关键词 东坡文化 干部培训 价值

苏轼著述宏富，才华横溢，其道德文章、思想情怀、为政操守，影响了中国及世界。习近平总书记强调，“文化自信，是更基础，更广泛，更深厚的自信”，要“继承中华民族优秀文化”，“以文化人，以文育人”，“弘扬中华美德，构筑国家精神”，他对苏东坡青睐有加，曾16次引用苏东坡的名言名句。东坡文化是一座取之不尽的宝藏，时至今日仍具有重要意义，本文就东坡文化在当代干部教育培训中的时代价值略谈几点。

一、增强文化自信

东坡文化集传统文化之大成，提供了中华“文化缩影”蓝本，是增强干部文化自信的重要资源。苏东坡是中华传统文化的集大成者，他对中华传统文化的贡献，首先在于他以“识遍天下字，读遍天下文”的精神潜心向学、广泛涉猎、兼融并蓄。东坡是大学士、佛教徒、雄辩家，他的朋友圈既有鸿儒大咖、达官显贵，也有高僧道士、乡贤智叟，苏东坡推动了几大文化流派的交融，一改文化传承独尊一家的流弊。其二是苏东坡让传统文化更接地气。一改说教和晦涩难懂的文风，让传统文化鲜活了起来，这从苏东坡解《书经》《易经》《论语》多切人事中可见一斑。当然这也是苏东坡“上可以陪玉皇大帝，下可以陪卑田院乞儿”的秉性使然。文化接

了地气，也近了百姓。兼容并蓄，善于创新和扬弃，使东坡文化成为具有习总书记强调能够涵养“中国人独特的精神世界”，蕴含有“百姓日用而不觉的价值观”的中华传统文化典范。其三是东坡不是圣人，他有血有肉，亦庄亦谐，走下神坛的东坡文化更利于国际传播。林语堂用英文撰写的《苏东坡传》在西方世界引发持续东坡热，收获无数“东坡迷”，这充分说明东坡文化的魅力足以跨越时间、空间，具有鲜活的生命力。向崇敬的人学习最有动力，最感亲切。当代干部学习传承中华优秀文化，从东坡文化切入最相适宜，能事半功倍，增强文化自信、文化自觉。

二、滋养为政之德

苏东坡一生光明磊落、襟怀坦荡，一生体恤民情、造福黎民，一生洁身自好、两袖清风。林语堂说他是悲天悯人的道德家，是黎民百姓的好朋友。苏东坡德性养成，首先得益于严谨的家风家教，苏洵教育子孙：薄于己而厚于人、事父母极于孝、与兄弟笃于爱、与朋友笃于信，这奠定了苏东坡“明德守正”的德行基础。苏东坡“以民为本”的德政思想，“守正不阿”的人格魅力，“功废于贪，行成于廉”“非我所有，一毫莫取”的廉洁操守，为干部加强政德修养，明大德、守公德、严私德提供了丰富滋养和借鉴。习近平在《忆大山》一文结尾中动情地写到：“他那忧国忧民的情愫，清正廉洁、勤政敬业的作风，襟怀坦荡、真挚善良的品格，刚正不阿、嫉恶如仇的精神，都将与他不朽的作品

一样，长留人间”。苏东坡身上体现的正是习总书记所褒扬的大山身上的特质！

三、磨砺担当意识

东坡为官作为的卓越事功，彰显了“奋厉当世”的初心，是磨砺干部担当意识的历史镜鉴。东坡一生历典八州，身行万里，足迹遍及大半个中国。不管处在人生的顺境亦或逆境，苏东坡以民为本、“奋厉当世”的初心从未改变。他在杭州疏浚西湖、修筑苏堤，开设“安乐坊”；在徐州组织抗洪，坚守80天，平安了一城百姓；在登州为民请命，留下“三日登州府，千载苏公祠”的美名；在惠州策划设计，为广州引来了自来水；在儋州讲学明道，教化百姓，“辟南荒之诗境”。杭州人自今称颂东坡为“我们的老市长”，各地民众争相传颂东坡的为政业绩。习近平总书记多次表示很喜欢苏东坡在《晁错论》中的一句话——“天下之患，最不可为者，名为治平无事，而其实有不测之忧，坐观其变而不为之所，则恐至于不可救”，这实际也是苏东坡为官敢于担当、追求作为的写照。

四、清爽精神家园

东坡的人文情怀，矗立了中国“人文精神”的丰碑，是清爽干部精神家园的清风朗月。人文精神写照的是人的思想情怀，它是一个人、一个民族、一种文化内在灵魂与生命。苏东坡为后人所景仰，对人类社会的贡献，更多的缘于其身上折射出的人文精神。东坡的人文精神首先体现在“家国情怀”上。他既有“持节云中，何日遣冯唐”的报国之志，“穷则独善其身，达则兼济天下”的人生实践；又有“胶西高处望西川”“此心安处是吾乡”的故乡情结，“千里共婵娟”的血脉情深，“十年生死两茫茫”的夫妻情份。家国情怀是人类共有的美好情感，苏东坡为当代干部气节的升华和沉淀提供了借鉴。其二体现在他的“人文关怀”上。他珍爱生命，义救弃婴，建了中国第一家公办医院；他关注民生，为民请愿，减赋让利，普惠百姓；他体恤民力，科学测绘，避免了颍州“开凿八

丈沟”的劳命伤财；他手画团扇，让一起债务纠纷案结事了。其三是体现在他“旷达清欢”的人生态度上。“一点浩然气，千里快哉风”。东坡一生经历磨难，但他超然物外、淡泊名利的旷达，显示的是宠辱不惊、特立独行的人生境界。特别是在贬谪生涯中，他躬耕山野、学习酿酒、习练瑜伽、钻研医药、研究烹饪，为我们留下了快乐生活不可或缺的“东坡元素”。“宁可食无肉，不可居无竹”则显示其精神的高洁。“人间有味是清欢”则是医治干部奢靡之风和物欲浮燥症候的一剂良药。

五、培树诗书气质

东坡的文学成就，开辟了“诗和远方”的新景象，是培树干部诗书气质的鲜活教材。苏东坡是全才式的大家，学之富、笔之灵令人惊叹。清人赵翼在《瓯北诗话》说：东坡“天生健笔一枝……有必达之隐，无难显之情”。苏东坡诗、词、文、书、画自成一派，为我们留下了丰富的文学遗产。他的文《石钟山记》《记承天寺夜游》《赤壁赋》《后赤壁赋》等均是美文佳作，他的诗《游金山寺》《望海楼晚景》《和子由绳池怀旧》等“出新意于法度之中，寄妙理于豪放之外”，他的词《念奴娇》（大江东去）、《水调歌头》（明月几时有）、《江城子》（老夫聊发少年狂）等开创了一代豪迈词风；他擅长书法，与黄庭坚、米芾、蔡襄并称为“宋四家”；他精通绘画，是“湖州画派”的代表人物，对文人画体系的形成起到了决定性的作用。文艺的功用在颂扬真善美。苏东坡富有诗意图智慧，他“技近乎道”“随物赋形”的作品，或以豪放气象，或以婉约清新，或以人情哲理，给人真善美的体悟。“腹有诗书气自华”，文学可以让人情飞扬、志高昂、人灵秀。东坡这个可以亲近的文化巨匠，为当代干部诗书气质养成提供了榜样。

杨志华，中共眉山市委党校常务副校长。

苏轼的礼法融合及其意义

彭林泉

内容提要 苏轼的礼法融合属于法律文化，是东坡文化不可分割的一部分。苏轼在提出礼为本、法为末的同时，并不否定法在国家和社会治理中的作用，对法律发表了一些深刻的看法，并付诸实践，实现礼法融合。这与商品经济的发展和社会的变迁密切相关，也与反对王安石变法有关。其理论基础是人本主义，对于今天也有借鉴意义。

关键词 苏轼 礼法融合 东坡文化
社会变迁 人本主义

“礼与法一直是中国传统法律中的核心范畴。中国传统法律中的主要问题也就是礼与法的关系。可以说，礼与法的融合与冲突构成了中国传统法律发展、演变的主旋律。”⁽¹⁾

¹⁶ 这揭示了礼与法这两个核心概念及其关系在中国传统法律中的重要性。可是，长期以来，人们对礼的起源、本质、特点、作用、与法的关系（如礼是否具有法的规范性）等，存有不同的看法，甚至有一些误解，如认为礼是保守、落伍的同义词。直到近期才有所改变。如有论者将礼纳入法的研究视野，进而将礼与法的关系作为中国传统法律文化的总论⁽²⁾来看待，有论者将礼与法作为法的历史连接⁽³⁾，也有论者认为，礼在周初以后演变成了一个最高、最普遍适用的行为规范体系，成为调整社会各个领域基本关系的权威准则。⁽⁴⁾

^{150~151} 在此基础上，法史学界对礼与法的关系进行了深入研究，取得了新的成果。遗憾的是，对苏轼这位“千年英雄”的礼法融合及其意义却少有研究。

苏轼在诗文中，多次提及礼、法，并将礼法合称使用，还专门论述过礼与法的关系，存在礼法融合。若以文化为背景，苏轼的礼法融合属于法律文化，是东坡文化不可分割的一部分。东坡文化具有独特性、丰富性和开放性的特点。在东坡文化的源头——眉山，研究苏轼的礼法融合，具有重要的现实意义。本文以礼、

法与社会的关系为中心，对苏轼的礼法融合进行详细分析，以促进东坡文化的深入研究，进而推进东坡文化建设。

一、苏轼重“礼”

在《礼以养人为本论》《礼论》《王者不治夷狄论》《刘恺丁鸿孰贤论》《礼义信足以成德论》《直不疑买金偿亡》《书李简夫诗集后》等文章中，苏轼对礼的起源、含义、本质、特点、作用等提出了自己的看法，体现了重礼的一面。其中，《礼以养人为本论》作于嘉祐六年（1061）八月七日苏轼应制科试之时。这是一篇重要的策论。在文中，苏轼对礼的内容、本质、形式、作用等作了论述。

在文中，苏轼在谈到三代衰亡之后的几千年间，由于礼崩乐坏，不少才能出众、有抱负的君主，学识渊博、见解多的臣子，最终没有成就的原因时，指出：

夫礼之初，缘诸人情，因其所安者，而为之节文，凡人情之所安而有节者，举皆礼也，则是礼未尝有定论也。然而不可以出于人情之所不安，则亦未始无定论也。执其无定以为定论，则途之人皆可以为礼。（《礼以养人为本论》）^{(5) 49}

苏轼认为，礼是“人情之所安”。这里的人情是个体生命的情感表现，如理智、情感、欲望等，包括喜怒哀乐。在苏轼看来，君臣之义、父子之爱，是人之常情，是人情感的一部分，个体如没有以君臣父子之礼待人，他就会很不安。苏轼的这一解释很有特点，他不是把仁义道德归于理性，而是归于情感。^{(6) 212} 人情与性有关，在苏轼看来，“情者性之动也”。应看到，“夫礼之初，缘诸人情，因其所安者，而为之节文”中的缘为始，有的把它译成“礼仪的开始，依据人的情性，根据人的习惯，而为它节制修饰，凡是人的情性所习惯节度的，全都是礼仪”不太准确，尽管这是对“礼者，因时世人情为之节文者也”的承继。苏轼强调

的是“凡人情之所安而有节者，举皆礼也”，与礼的设置相联。

苏轼以为，礼包括礼仪、礼义、风俗习惯和法律规范。由此，注意到礼的复杂性，因为后一种意义常为人们被忽视。这可以得到印证。苏轼在《眉山远景楼记》中说：“吾州之俗，有近古者三。其士大夫贵经术而重氏族，其民尊吏而畏法，其农夫合耦以相助。盖有三代、汉、唐之遗风，而他郡之所莫及也。”^{(5) 352}

这里的“俗”即风俗，是礼的内容。

在《礼以养人为本论》^{(5) 49}一文中，苏轼认为“夫礼之大意，存乎明天下之分，严君臣、笃父子、形孝弟而显仁义”。这对礼的大意作了界定，实际上，涉及礼的本质，即礼的本质在于“明天下之分，严君臣、笃父子、形孝弟而显仁义也”，这决定了礼的特点。在苏轼看来，礼具有变易性和简易性的特征，应简单明了。只要能实现礼的本质，就是好的形式。因为随着社会的不断发展，风土人情也在不断变化，礼的形式也会有所改变。苏轼在《礼论》这篇重要的文献中，对此作了阐释。他说：

夫古之人何其知礼而行之不劳也？当此之时，天下之人，惟其习惯而无疑，衣服、器皿、冠冕、佩玉，皆其所常用也，是以其人人于其问，耳目聪明，而手足无所忤，其身安于礼之曲折，而其心不乱，以能深思礼乐之意，故其廉耻退让之节，眸然见于面，而盎然发于其躬。夫是以能使天下观其行事，而忘其暴戾鄙野之气。
(5) 56

这诠释了古人在其穿着打扮，言谈举止方面只是依于“情之所安而有节”，自然地形成了文明谦让的礼节规范。苏轼进而批评了当时只在意古礼的形式的现象。他说：

至于后世风俗变易，更数千年以至于今，天下之事已大异矣。然天下之人，尚皆记录三代礼乐之名，详其节目，而习其俯仰，冠古之冠，服古之服，而御古之器皿，伛偻拳曲劳苦于宗庙朝廷之中，区区而莫得其纪，交错纷乱而不中节，此无足怪也。其所用者，非其素所习也，而强使焉。甚矣夫！后世之好古也。
(5) 56

因为到了后世，社会风俗发生了改变，天下之事已经大不相同。在千年巨变的情况下，还囿于过去的风俗习惯，已经脱离了礼的“人情之所安”的本意。据此，“苏轼认为，应改革古人繁文缛节的形式，但要实现古人的制礼之意，礼仪要以风俗、自然的生存状态或生活为依据，要简易，而且应随着时代的变化而改变。”^{(6) 212} 可见，他注意古礼的精神实质，

而不拘泥于古礼的形式。这与二程的看法不同。理学家程颐等认为，应通过古人的礼仪形式而体会古人的礼。这也是苏轼与程颐的不近人情的区别所在，由此埋下了分争的导火线。

在近人情上，苏轼也受其父亲苏洵的影响。苏洵在《辩奸论》^{(7) 271~272}中，从“事有必至，理有固然”，天下之静者乃能见微而知著出发，认为脸上脏了不忘洗脸，衣服脏了不忘洗衣，这是人之常情。在此基础上，指责王安石的行为不近人情：穿着罪犯的衣服，吃猪狗般的食物，头发象囚犯，面孔像家里死了人，却大谈《诗》《书》，这难道合乎情理吗？进而指出：凡是做事不近人情的，很少有不是大奸大恶的。这种以人的生活习惯和个别缺点来判断其政治品质的逻辑，进而推导出王安石得志必为奸臣，为害国家的结论，存在局限性。但强调近人情并没有错，在这一点上苏轼受其影响，如苏轼在《历代世变》^{(5) 2040}一文中说

“东汉之士，多名节，知名节而不能节之以礼，遂至于苦节”，对这种苦节，苏轼持否定态度，因为那近于“好名而不情”，即不合情理，“不情者，君子之所甚恶也。”（《直不疑买金偿亡》）^{(5) 2016} 这在一定程度上承继了苏洵的观点。

通常认为，礼的作用在于明身份，定亲疏，别内外和序尊卑。在苏轼看来，礼在社会治理中起着不可忽视的作用，如规范、引导和约束人们的言行。在《礼以养人为本论》^{(5) 49}一文中，苏轼认为，礼之为国久矣。如果不重视礼，“礼废而不修，则君臣不严，父子不笃，孝悌不形，仁义不显。”中国古代有无礼治这一概念，在学界存在分歧，一种观点认为，礼源自祭祀，或者说礼最初指一种祭祀仪式。在先人的心目中，礼是天地鬼神的治人之法，具有神秘性。后来向自然化演变，具有风俗习惯的内容，其中一部分成为具有法的性质的规范，即习惯法，有人将礼视为习惯法，即所谓的礼法。也有礼治的说法。在苏轼的诗文中有礼治的词语，不过，是以礼来治，还是后人通常所说的礼治，还需要进一步分析。但可以肯定的是，苏轼认为，治理国家的根本在于教化和礼治。在《韩非论》^{(5) 102}一文中，他说，

商鞅、韩非著书，言治天下无若刑名之贤，及秦用之，终于（陈）胜、（吴）广之乱，教化不足，而法有余。

苏轼主张用礼乐教化百姓，认为应用教化的方法引导百姓，“教之使有能，化之使有知，是待人之仁也”。（《韩愈论》）^{(5) 114} 这与儒家传统的治国方针是一致的。

苏轼之所以强调礼治，一个重要理由是

“当时普遍重利的社会风气不利于社会的稳定，对于扭转人们的思想观念来说，礼比法更根本”^{(6) 209}。苏轼希望重塑人们的道德观念，重视道德教化，使道德观念成为具有历史实践的内涵。在早期的文论中，他更是以道德作为历史的最高理想，肯定道德的社会作用，尤其是强调社会风气与历史盛衰的关系。他把这种道德观念称为“民俗”。他认为，“俗者，民之所安”(《周书·君陈第二十三》)^{(8) 195}，将风俗与百姓的安定联系起来。甚至认为，民俗之厚薄关系着国家的生死存亡：

夫三代之民，非诚好义也，使天下之利，皆出于义，而民莫不好也。后之所以使民要利者，非诈无由也。是故法令日滋，而弊益烦，刑禁甚严，而奸不可止。

……

夫见利而不动者，伯夷、叔齐之事也；穷困而不为不义者，颜渊之事也。以伯夷、叔齐、颜渊之事而求之无知之民，亦已过矣。故夫廷尉、大农之所患者，非民之罪也，非兵之罪也，上之人之过也。(《关陇游民私铸钱……》)^{(5) 223~224}

以此来规劝神宗皇帝“崇道德而厚风俗”。在苏轼看来，在社会风气的领域，礼仪教化的作用比法的作用更为根本，尽管收效可能比法缓慢。

在《礼以养人为本论》一文中，苏轼认为：

夫法者，末也。又加以惨毒繁难，而天下常以为急。礼者，本也。又加以和平简易，而天下常以为缓。^{(5) 50}

法律是微末的事，又加上残酷复杂，天下常常认为是急事。礼仪，是根本大事，但出于平和简易，天下常常觉得不必着急。可见，在礼与法的关系上，苏轼提出了礼为本、法为末的看法，并阐明了理由，引起人们的关注。因为在传统法律文化中，礼与法是既有联系又有区别的两个概念。而且礼后来也是具有法的性质的规范。礼是中国古代社会维护宗法血缘关系、巩固宗法等级制度、调整人与人之间各种关系的言行规范和精神原则的总称。^{(1) 16}有论者进而认为，礼是中国传统文化的核心，是中国古代的宪法，是中国传统者的灵魂。⁽³⁾

^{76~81}这些说明礼在中国传统法的重要地位。

二、苏轼并不否定法的作用

苏轼是北宋著名的诗人、出色的官员，也是一位法学家。在重礼或强调礼为本的同时，并不否定法的作用，包括法在国家治理和社会

治理中的作用。换言之，苏轼重视法律，有很强的法律意识，对法律也很熟悉，在诗文中，对法律发表过一些深刻的看法，形成了自己的法制思想，而且兼任和专任过司法官员，如开封府推官、大理寺评事、差判登闻鼓院等，办理过一些案件，具有实践经验，这种既有理论又有实践的特点，使他与那些律学家或单纯进行法律理论研究的法学家有所不同。

这里的法具体指什么呢？在中国传统法中，存在法、律、刑、令、法治等概念。法有广义和狭义之分，广义的法是在制度层面上可以囊括一切规章制度，其价值观多在“礼”中得以体现，而狭义的法专指国家颁布的刑律。在古代社会很长一个时期，律专指国家颁布的刑法典，而法的所指则比律要宽泛。这里的法不限于刑，虽然在中国古代，法主要是刑，但不限于刑，还包括民事、行政、刑事等内容。应当明确，我们在强调古文法中“法，刑也”的含义时，不能无视或忽视法的精神、价值等东西，实际上，现代中文的“法”含古代理、法、礼、制等多层含义。苏轼语境中的法，主要是指《宋刑统》、敕和例，以及“新法”即王安石变法推出的各项法制等。

苏轼认为，“立法”与“任人”是治理国家的两柄。他说：

夫天下有二患，有立法之弊，有任人之失，二者疑似而难明，此天下之所以乱也……臣窃以为当今之患，虽法令有所未安，而天下之所以不大治者，失在于任人，而非法制之罪也。^{(5) 231} (《策略三》)

因此，要解决这一问题，除使用贤人外，也必须要有好的稳定的法(特别是法没有大毛病时不要轻易变更)，“不然，虽得贤臣千万，一日百变法，天下益不可治。岁复一岁，而终无以大慰天下之望，岂不亦甚可惜哉！”(《策略三》)^{(5) 231}提出治理国家既要法治，又要“人治”，两者缺一不可的主张。当然，这里的“法治”不是现代意义上的法治，尽管这一概念在此之前已经存在。

苏轼先后提出了法贵简约、任人与任法并重、省刑慎罚、执法平等、以法活人、以法治吏、严格执法等观点。

他在《策别课百官一》^{(5) 240}中，提出了“厉法禁自大臣始”的赏罚平等的思想。他说，古时候圣人制定处罚和奖赏的条令，知道天下的人乐于接受奖赏而惧怕受到处罚，于是自下而上地施行人们所乐意接受的奖赏。普通老百姓有一点善行，马上就会有奖赏随之而来，因此，广大民众中那些做了善事的人，都知道这

样做了不会得不到奖赏。自上而下地施行人们所惧怕的刑罚，“公卿大臣有毫发之罪，不终朝而罚随之”，因此，居于高位做坏事的人，也都知道做了坏事不会得不到惩罚。那时，“天下之所谓权豪贵显而难令者”，圣人就拿他来向天下示众。舜诛四凶而天下服，证明圣人打击了天下不法的大族，小民就心服了，最终天下就归于大治，因此，他们制定的刑罚是用来防备而不经常使用。

他指出，周朝衰败之后，商鞅、韩非用峻刑酷法督责天下，获得了成功。其原因是“用法始于贵戚大臣，而后及于疏贱，故能以其国霸”，意思是首先对王公贵戚大臣施用刑罚，然后再推及平民百姓，故而他们的国家能称霸于诸侯。这里的“用法始于贵戚”，出自《史记·商君列传》。苏轼对法家“用法始于贵戚”的主张、做法和成效持积极态度，认为法律禁令无法推行，违法作乱之人就不能禁绝。对于犯罪者，应一体治罪，不应因其身份不同而同罪殊罚。在他看来，“以义正君而无害于国，可谓大臣矣”。对大臣犯法的问题，苏轼在文中指出：“今夫大吏之为不善，非特簿书米盐出入之间也。其位愈尊，则其所害愈大；其权愈重，则其下愈不敢言。”如果大臣犯法，就该用法律束缚他。他列出了两条理由：“其位愈尊，则其所害愈大”，他的权力越大，不遵守法的危害就越大；对大臣绳之以法是对小臣及百姓的警告。不包庇大臣，就起到了警示作用，小官吏自会有所收敛。而当朝的情况却相反，“今夫大臣有不法，或者既已举之，而诏日勿推，此何为者也？圣人之为天下，岂容有此暧昧而不决！”在他看来，这样纵容大臣，他们就敢不严格执行政令，假公济私，贪赃枉法，如此再上行下效，政治怎会有清明的时候？当然，商鞅、韩非所用的刑法，不是舜所用的刑法，但他们用刑之术是舜的术（指打击不法的权豪贵显）。后来否定商鞅、韩非峻刑酷法是对的，但庸人竟以为舜所用刑之术，与商鞅、韩非相同，也弃而不用，致使“法禁之不行，奸宄之不止”。

苏轼批评当时执法对州县小吏严厉，而对公卿犯法不敢揭发，即使揭发，处理也很轻，往往是他的罪行重大，而所受到的处罚却不能损伤毫毛。他主张用法要服人心，即使是公卿大臣，也应有罪则论，犯法则罚。他指出现在州县的官员贪财枉法，受到“除名”的处分，甚至被捆绑杖捶，所受的耻辱够大的了，但士大夫中还是有人要去冒受贿的风险，为啥呢？是这些小官吏心中不服呀！大官吏犯法，顶多降其官爵，罚金也罚得不多。总之，罪恶“暴

著于天下”的，“而罚不伤其毫毛”，公卿犯法就马虎敷衍过去了，州县小吏犯法却要严厉追究，这当然使天下不能心服了。施用刑罚而不能使人心服，即使是刀斧锯钺摆在那里，也会有人铤而走险，更何况是带上枷锁鞭笞呢？

关于“刑不上大夫”，苏轼指出，现在法令繁多，一不小心就会触犯，但大官吏并不害怕犯法，因为，“刑不上大夫”是古人留下来的规矩，因此不能用法律来制裁。苏轼对此辩驳说，“刑不上大夫”，并不是说大夫犯了罪也不能用刑。他认为，古代之所以“刑不上大夫”，是人君希望大臣能自觉守法，不是指大夫以上的高官犯了罪却不受刑罚。在苏轼看来，“刑不上大夫”是指审讯方法，是指制刑。所以大夫以上的官员犯了罪，只是不按照对待平民的审讯程式罢了。

因此，苏轼明确主张“厉法禁自大臣始，则小臣不犯矣”。苏轼认为，古代的人君让公卿大臣担负很重的责任，所以放宽了对他们的约束，而约束愈宽，大臣愈加害怕犯法，因为他们心中知道君主不怀疑自己，也就不忍心欺蒙君主了。如果大臣犯了法，那是仍然要处罚的。苏轼在文中提到爵减、罚金、首免和勿推，这不仅是段落表述的变化，而且表明他对犯了罪的公卿大臣通过这些方式来减轻或免除处罚的否定态度。如按照法律，犯了罪允许自首而免于处罚，这就为盗贼小人开启了悔过自新的道路。而如今公卿大夫犯了罪亦可以用自首来免于处罚，这是用对待盗贼小人的方式来对待官吏。如果知道他有罪而又轻易地免除对他的处罚，那又凭什么来号令天下呢？如今大臣中犯了法的，有些已经被揭露出来了，可天子却下诏不予追究，这是为什么呢？圣人治理天下，不能容忍这样不明不白的现象存在。所以，苏轼明确主张：“厉法禁自大臣始，则小臣不犯矣。”（《策别课百官一》）^{(5) 240}也就是说，“严明法律应该从大臣入手”，明确提出公卿大臣有一丝一毫的罪过，马上就会有惩罚随之而来——那么其他官吏就不敢犯法了。这反映了他的法不阿贵的思想。

再如，苏轼提出以法治吏。苏轼的治吏思想散见在早期的策论和嘉祐八年在凤翔任上所作的《思治论》，以及后来的奏议中。前者主要指仁宗嘉祐六年（1061）苏轼应制科考试所献二十五篇策。苏轼对于吏治，提出了六点主张，即“厉法禁”“抑侥幸”“专任使”“决壅蔽”“无沮丧”“无责难”。这里以“厉法禁”为首，可见他也并不太忽视法制，虽然他认为“用人”比法制更为根本，但在“用人”之术上，则首先强调“用法”，并且要求“用

法始于贵戚大臣”，故他后来对“新法”中“裁减皇族恩例、刊定任子条式”等限制贵戚大臣特权的措施，是深表赞同的。从以法治吏的思想出发，他力图建立一支在皇权领导下事有所主、上下交通、反馈快速、富有效率的官僚队伍，故以“抑侥幸”来裁汰冗官，以“决壅蔽”来排除障碍、以“专任使”来提高办事效率、以“无责难”“无沮丧”来鼓励官员有所作为。按照他的理想，行政体系犹如人身，皇帝和官员之间，应如心与手足的关系，自然协调，这才是有“道”。^{(9) 324}这是苏轼的吏治革新主张，也是其政论的重要组成部分，与其治国论密切相关。

苏轼在元祐时，针对冗官冗费提出奏议。如《转对条上三事状》^{(5) 819}，作于元祐三年五月。其中的三事分别为：一是要求高太后、哲宗经常接见臣下，以使时弊能及时上达，而其所指时弊中，即有“民老官冗、将骄卒惰，财用匮乏之弊”；二是要求削冗官，严法治。他指出：“每一次科场放进士、诸科及特奏名的约八九百人，一次效礼，奏补子弟约二三百人，而军职转补、杂色人流、皇族外戚之荐不与。自近世以来，取人之多，得官之易，未有如本朝者。今吏部一官阙，率常五七人守之，争夺纷纭……自本朝以来，官冗之弊未有如今日者也。”他主张取士时严格把关，裁减人数，而在吏治上则依法处置，不加姑息。三是要求减“任子”之恩，节制财用。元祐元年十月，苏轼在《论冗官札子》^{(5) 787}中详细论证了这一点，并提出了具体的措施，大致是用考试的办法来选汰“任子”（即以父祖荫入仕的子孙）。在这里，我们可以看出，苏轼没有对“新法”废罢后重新出现的财政困难闭上眼睛，但也不拟设法增加收入，而主张节省开支，其办法是削冗官、减“任子”、严官吏。这大致符合他早年政论的思路。^{(9) 399}可以说，基于对北宋形势的判断和治理的思考，苏轼对吏治很重视，提出了吏治的革新主张，强调以法治吏，并付诸实际。苏轼的吏治思想与其父苏洵的吏治思想在本质上是相同的，也有差异，更为重要的是继承和发展了范仲淹的吏治革新主张。

三、苏轼的礼法融合

礼是法的根本和“精义”之所在。在《礼以养人为本论》《礼论》等文章中，苏轼对礼与法的关系进行了论证，多次提及礼法。苏轼在强调礼为本、法为末的同时，认为“大法出于礼，成于义”，强调礼与法的有机结合，法

出于礼，法从礼来，法是礼的辅助。这是对严刑峻法的纠偏，意在实现礼法融合。这是在前人的看法和《唐律》将礼法融合的基础上，结合自己的理解和实践形成的。它体现在苏轼对李定不服母丧之事的指责中，也体现在他的司法实践中。

《缴进李定词头状》^{(5) 777}作于元祐元年（1086）五月，苏轼时任朝奉郎、试中书舍人。这是一封奏议，为苏轼与范百禄合写上奏。在文中，苏轼说：

朝奉郎试中书舍人苏轼同范百禄状奏。今月十八日，准本省刑房送到词头一道，奉圣旨，李定备位侍从，终不言母为谁氏，强颜匿志，冒荣自欺，落龙图阁直学士，守本官分司南京，许于扬州居住者。右臣等看详，李定所犯，若初无人言，即止是身负大恶。今既言者如此，朝廷勘会得实，而使无母不孝之人，犹得以通议大夫分司南京，即是朝廷亦许如此等类得据高位，伤败风教，为害不浅。兼勘会定乞侍养时，父年八十九岁，于礼自不当从。定若不乞，必致人言，获罪不轻。岂可便将侍养，折当心丧。考之礼法，须合勒令追服。所有告命，臣等未敢撰词。谨录奏闻，伏候敕旨。

贴黄。准律，诸父母丧，匿不举哀者，流二千里。今定所犯，非独匿而不举，又因人言，遂不认其所生。若举轻明重，即定所坐，难议于流二千里，已下定断。

李定曾担任御史中丞，在苏轼遭遇“乌台诗案”（1079）时，存有诬陷行为，想置苏轼于死地，但因各种因素，未能得逞。从上可见，奏状材料源自中书刑房，而非来自苏轼的友人佛印和尚。李定不服母丧，是事实，奉圣旨，已经作了处理，但苏轼等人经具体考察，认为李定所犯罪行，如果当初没有人揭发，就只有他自己承担大恶的罪名。现在既然人们议论这件事，朝廷调查又获得实据，那么如此不孝之人，还得到通议大夫分管南京的职务，说明朝廷也准许这种人窃据高位，伤败风教，实在为害不浅。参考礼法规定，须勒令他再为母亲服孝。这里的礼法规定，是指“丁忧”制度。这一制度始于汉朝，一直延续到封建社会结束。丁忧是指在职官员的父母过世后，必须停止一切工作，回到家乡为过世亲人守孝二十七个月（也有三年，二十个月等，不同的朝代和时期规定不一）的制度。除夺情外，得遵守丁忧制度。所谓夺情，就是让本该丁忧的官员放弃丁忧，继续工作，或者将丁忧的日期减、延后等。

被夺情的官员一般是位高权重，担负着重要的责任和使命。^{(10) 218}从奏状看，皇帝并没有以某种理由命令本应丁忧的官员李定继续在职为官。苏轼在奏状中补言当时的法律规定，如《刑统》第一百二十(职制，匿父母夫丧)条：“诸闻父母夫之丧，匿不举哀者，流二千里。”第五十(名例，断罪无正条)条：“诸断罪而无正条，其应出罪，则举重以明轻，其应入罪者，则举轻以明重。”苏坡所引，就是这两条，贴黄者，宋时，奏状札子，有意所未尽，以黄纸别书后，谓之“贴黄”。^{(11) 318}其意是李定不守母丧，为大不孝，不配当官。在文中，苏将礼法一词并用，值得注意。

对此，有另外一种说法。据陆游《老学庵笔记》载，李定的母亲“仇氏初在民间，生子为浮屠，即佛印也。后为李问(李定父亲)妾，生定，又出嫁鄮氏，生蔡妈，工传神，是仇氏已三适人，其死时与李家恩断义绝，亦不为过。”根据这一记载，有人说，其实李定在母亲死的时候，已经弃官回家守了三年心丧。之所以守心丧，是因为父亲没告诉那是他母亲。但守心丧不同于守丧，守心丧的名义是归家奉老，苏轼就拿这个挑理儿。这种说法以后人和今人的眼光看，李定没有什么大错。但放在当时的背景下，即在儒家思想盛行，强调百孝为先的宋代，就有问题。因为官员不为母亲守孝违反了当时的道德伦理，触犯了当时的礼法规定，而且“不孝”是让人身败名裂的终身耻辱，而守心丧不同于守丧。此外，李定不服母丧与朱寿昌弃官寻母的行为，形成了鲜明的对比，加深了人们对李定行为之不耻。这与《刘恺丁鸿孰贤论》^{(5) 44}中，较单纯地议论礼或义相比更为具体、深入。苏轼在此文中，否定了刘恺把封爵让给他弟弟的行为，肯定了丁鸿想把爵位让给他的弟弟，受到道义谴责后，才接受封爵，返回正道之事。他认为像刘恺这类人谦让他的弟弟，使其接受不当有的礼秩地位，而自己博得礼让的名声，已经过分了。“今刘恺举国而让其弟，非独使弟非服之为过也，将以坏先王防乱之法，轻其先祖之国，而独为是非常之行，考之以礼，受服之为过也，将以坏先王之法，轻其先祖之国，而独为是非常之行，孝之以礼，绳之以法，而凯之罪大矣！”这里的非服，按李贤注，指弟不当袭爵，故言非服，《后汉书·丁鸿传》范晔注：“邓彪、刘恺，让其弟以取义，使弟受非服而至厚其名，于义不亦薄乎？”这是从历史的角度，谈论东汉的风俗导致东汉的灭亡，从礼法的角度看，存在毁坏礼法的问题。在《历代世变》^{(5) 2040}中，苏轼认为：“苦节既极，故晋、魏之士，变而

为旷荡，尚浮虚而亡礼法，礼法既亡，与夷狄同。故五胡乱华，夷狄之乱已甚……”再次谈到礼法被抛弃，导致国亡的事实。

作为地方官和司法官的苏轼，在办理的一些案件中，体现了礼法结合或融合。

如苏轼办理的画扇平诉案(有的称之为画扇制案)。据宋朝何薳所著的《春渚纪闻》的记载，苏轼在杭州任通判时，一位绫绢商人到衙门状告一个制扇匠人欠他两万购绫绢的钱不还。苏轼把制扇匠人招来询问，匠人说，其家以制扇为生，杭州今年春天以来，连日阴雨，天气寒冷，做好的扇子卖不出去，再加上前不久父亲亡故，花了一大笔钱，因而一时拿不出钱来还账，并非故意欠钱不还。苏轼思考良久，让匠人回家把扇子拿到衙门，挑出二十把空白的夹绢折扇，拿起判案笔在上面书写行书、草书，并画上枯木竹石，然后交给匠人拿到外面卖了还钱。那人拿着留有苏轼字画的扇子刚走出衙门，人们就争相购买，扇子马上卖完。制扇人用卖扇的钱还清了欠款。此后，制扇人备了一份厚礼感谢苏轼，被苏轼婉拒。在画扇制案中，经审理，可谓事实清楚，证据确凿，被告也自认，苏轼可以当庭判决被告还钱，也可以根据情势变更，给被告一个还钱的宽限期，就算结案尽责了。但苏轼并没有简单地这样做。在严肃执法中，他关心百姓疾苦，情系百姓，用自己的艺术才能，在小商人积压的扇子上作画题字，帮他偿还债务，使小商人卖了扇子还清了债务，使债主拿到了钱实现了债权，维护了法律的尊严。换句话说，在让涉案各方知道法律威严的同时，给予其基本的生活出路。

贡生案涉嫌欺诈、偷税，准确地说是逃税，毕竟没有通过秘密的方式，非法占有公共财产。在此案中，涉嫌欺诈、逃税的是吴味道，涉案事实是清楚的，证据是确凿的，物证中有冒苏轼的名在包裹上写的收条，能够证实涉案事实。本人也供认不讳。苏轼听了他的供述后，没有依法追究他的刑事责任，把他放了。还命人揭去包裹上的旧封，亲自写道：龙图阁学士、钤辖浙西路兵马知杭州府苏某寄京师竹竿巷苏学士。还笑着对他说：“前辈，这回你就是带到皇帝面前，也没有关系。”随后给子由写了一封短信，交给吴味道带去，让子由予以关照。因为他十分同情这个由乡间赴京都赶考的穷书生，深知其不易，决定给他一个机会。这使吴味道这个乡贡举人喜出望外，在感谢苏轼后，进京应试。第二年，他一举中举，揭榜后，专程到杭州向苏轼道谢，苏轼十分高兴，还邀请他到家住了几天。在文人的眼里，这是一件

奇遇，人们也常常把它当作故事来读，并深受感动。其实，这是一件典型的案例，与画扇平诉案构成了两起判例，它们不仅体现了苏轼作为法官的一面，也显现了苏轼“以法活人”的法律观。诚如我国学者所说：“苏轼总是在极为慎重地处理民间诉讼，尽可能做到国家与人情的两者兼顾。”^{(12) 294} 我国学者认为，中国传统文化是情感主义文化，这与西方理智主义文化不同。在笔者看来，这两起案件的办理融合了法、理、情，不同程度地体现了情感主义文化，收到良好的法律效果和社会效果。

四、苏轼的礼、法与社会的关系

在传统中国法中，礼与法的关系，经历了礼不同于法、法从礼来、法在礼中、礼法融合、礼法冲突等几个阶段。苏轼的礼法融合决不是偶然的，有其产生的社会背景，与商品经济的发展、社会的变迁密切相关。

在唐朝，商业活动在不断发展，至北宋，商品经济达到了一个新的高度。表现在城市商业活动的发达上，这从《清明上河图》可以看出，也表现在农村土地买卖上。北宋时，统治者一改传统的“立田制”“仰兼并”政策，明确“不抑兼并”，承认土地私有的合法地位，将社会上的财富占有者作为国家的根本来对待，在中唐以来土地买卖日渐频繁的基础上又进了一步，以致宋代有“千年用挨八百主”之说。而土地买卖的结果，是使富人和小农存在租佃土地的契约关系，也出现了“官市”“互市”等。

随着商品经济的发展，人们的观念发生了深刻的变化，出现了言利思想，对传统的“贵义贱利”思想和义利之辩是个很大的冲击，可以说是一次思想的解放。其结果之一是经商的普遍化。一方面，失地农民或从事手工业，或者做些小本买卖，或者进入城市从事服务业，改变了人们对经商求利的看法，形成了“贱农而贵末”的局面。另一方面，士人普遍经商，连官吏，也在经商，“专以商贩为急务”。据北宋蔡襄讲：

臣自少入仕，于今三十年矣，当时仕宦之人粗有节行者，皆以营利为耻，虽有逐锥刀之资者，莫不避人而为之，犹以耻也。今乃不然，纤朱怀金，专为商旅之业者有之。兴贩禁物茶盐香草之类，动以舟车懋迁往来，日取富足。^[13]

可见，官吏经商从原来的避人而为之，转为公开行为。

重商追利导致贫富两极分化，出现了新的社会阶层，如富民阶层，甚至“中人之家钱以五成贯计之甚多”，在北宋都城汴京，资产百万者至多，十万而上比比皆是，一些地方富户增多，在很大程度上改变了社会的阶级结构和阶级关系，严重冲击了门阀士族。或者说在财富的重新分配和集中的过程中，北宋社会逐渐形成了一个新的“富民”阶层，诚如美国学者包弼德所说，出现了一个地方精英阶层。⁽¹⁴⁾ 但商人经营也有困难时。苏轼曾经以同情心为商人的经营困境辩护。对于富人，他认为，之所以能够积财致富，乃是其审势度势、诚实经营的结果，而并非是一种命中注定。他说：

富人之谋利也常获，世以为福，非也。彼富人者，信于人素深，而服于人素厚，所为而莫或害之，所欲而莫或非之，事未成而众已先成之矣。夫事之行也有势，其成也有气。富人者，其乘势而袭其气也。
（《思治论》）^{(5) 118}

意思是富人谋取盈利常常能够得到，世人认他有福，这是不对的。那些富人很诚信，平素让人很服气，要干的事没有谁加害他，想做的事没有谁非难他，事情没成功大家先促进了。事情推行起来有优势，事情的成功有气势。富人们乘着那种优势，沿袭那种气势，获得成功。

应看到，在成为富人后，也不排除采取租佃契约关系进行剥削的，但不能因此否定其在致富的过程中依靠的个人才智、诚信、不易和艰辛勤劳经营。

苏轼还通过富民与穷人农业生产的比较，使我们看到富民对生产发展的积极作用。他说：

曷尝观于富人之稼乎？其田美而多，其食足而有余。其田美而多，则可以更休，而地方得完；其食足而有余，则种之常不后时，而敛之常及其熟。故富人之稼常美，少秕而多实，久藏而不腐。今吾十口之家，而共百亩之田，寸寸而取之，日夜以望之，锄耰铚艾，相寻于其上者如鱼鳞，而地力竭矣。种之常不及时，而敛之常不待其熟，此岂能复有美稼哉？（《稼说》）^{[5] 339}

因此，对富人要予以保护。苏洵、苏辙也持这种观点。同时，苏轼提要“以法活人，法行无穷”，在《乞免五谷力胜税钱札子》中说，苏轼提出乞免五谷力胜税钱。这样做即使朝廷眼前减少一些赋税收入，但也可减少救灾费用，两相抵消，也不会影响宋王朝的财政收入。这一主张既符合宋王朝的长远利益，也能在一

定程度上减轻人民的痛苦。^{(15) 181} 苏轼的建议被交付三省讨论，送户部下达转运司考虑，但未能得以实施。次年三月十三日，苏轼又以《缴进免五谷力胜税钱议札子》，奏请免征五谷税，以恢复仁宗朝的圣政，宽慰民心。遗憾的是，仍未被采纳。

苏轼的礼法融合也与社会变迁有关。礼与法是维护社会秩序的主要资源。而法律与社会密切相关，法随时而易。有论者认为，宋代是我国古代由前期向后期嬗变的转折期，甚至是我国近代史的开端。陈寅恪先生认为：“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。”这种洞见，使我们看到了不同于过去的历史分期论。尽管在社会性质上，史学界存有争议。在北宋，随着社会的变迁和商品经济的发展，出现了少见的商法，以适应这种变化。在婚姻立法方面，除基本沿袭唐律外，在禁婚亲范围、离婚条件、夫妻财产、收养、监护等具体法律规定上，仍有一些因时的变化和特点。这在苏轼的文章中有所体现。元祐八年（1093）三月，苏轼撰写了《乞改居丧婚娶条状》^{[5] 1010}。此时苏轼任礼部尚书。在我国学者马小红眼里，“礼部：礼禁于未然之前”——法律与教化，是“礼乐政刑，综合为治”法律体系的重要环节。苏轼在文章开头引用元祐五年秋颁发的条贯，认为子女居父母之丧，不得嫁娶，是最正确的伦理，是王道的根本。根据孟子的论礼、色之轻重，作了阐述。但是，他认为：

近世始立女居父母丧及夫丧而贫乏不能自存，并听百日外嫁娶之法。既已害礼伤教矣，然犹或可以从权而冒行者，以女弱不能自立，恐有流落不虞之患也。

可见，对“近世始立女居父母丧及夫丧而贫乏不能自存，并听百日外嫁娶之法”，苏轼并不反对，理由是“既已害礼伤教矣，然犹或可以从权而冒行者，以女弱不能自立，恐有流落不虞之患”。这一点很重要，说明他是开明的，是适时从宜的，毕竟，这是为了解困而采取的变通措施。但另一方面，他反对男子居父母丧娶妻，认为这样做，是开了一个不好的先例。由此，存在双重性，一是坚持自以为正确的礼法，二是对因时而变的一些法律规定并不反对，也就是说对更改当时社会中不合时宜的风俗条例持包容态度。徐道邻先生认为：

刑统第一七九（户婚，居父母夫丧婚娶）条规定，“诸居父母之丧，两嫁娶者，徒三年……各离之”。元祐五年（1090）的条贯，虽然对于一般老百姓（没有官绅身份的），在某种特殊情况下，稍微的予

以放宽，而东坡仍然极力反对如此，可见当时读书人的保守观念如此之重。但是，对于贫乏不能自存的女人，他不但不反对他们改嫁，而且不反对在丧服中结婚。那么他比程伊川（1033~1107）“饿死事小，失节事大”的教条——伊川认为一个年轻无子，夫家和娘家都穷，而自己无力为生的寡妇，也不许改嫁——又开明了多少！
[11] 325

这是客观的评价。

五、苏轼的礼、法与王安石变法

与此相关的一个问题是，苏轼对礼与法关系的看法与王安石变法有关，诚如有论者所说：

苏轼考虑政治问题的现实背景是王安石新政，王安石推崇法，于是就有了当时社会对礼法关系的讨论，苏轼在此问题上和理学保持一致，和新学相对抗，认为礼为治国之本，法为末。但对于具体的礼的看法，又不同于理学，主张学习古礼的精神，而不是其形式。
[6] 207

这指出苏轼关于礼与法关系看法的现实背景。他针对的是王安石变法、新政和新学。

熙宁二年（1069），王安石被神宗任命为参知政事（副宰相），熙宁三年（1070）又被任命为同中书门下平章事（宰相），从此，展开了轰轰烈烈的变法。王安石重视法制，推崇法，从理财入手，迅速推出了变法的系列措施，如均输法、青苗法和市易法，以及农田水利法、免役法、方田均税法、免行法、保甲法、保马法、军械监法、将兵法、三舍法，科举新法，三经新义，这些法可以归纳为经济法、强兵法和科兴新政三大类，其中争议最大的是前三法。

对王安石倡导的新政，苏轼持反对态度，认为王安石为了改变北宋当时“积贫积弱”的现状，推进以富国强兵为宗旨的新法，是舍本求末，主张培养道德风俗才是当务之急。他说：

国家之所以存亡者，在道德之浅深，不在乎强与弱；历数之所以长短者，在风俗之薄厚，不在乎富与贫。（《上神宗皇帝书》）
[5] 729

当今之患，法令虽有所不安，而天下之所以不大治者，失在于任人，而非法制之罪也。（《策略三》）
[5] 231

他认为法对于人如同五声六律一样。五声六律可以用来制作靡靡之音，法也可以用来为害。制定法律只须规定大纲要目，由执法的人

去执行。但苏轼也不主张任人不任法。他说：

任人而不任法，则法简而人重；任法而不任人，则法繁而人轻。法简而人重，其弊也，请谒公行而威势不移。法繁而人轻，其弊也，人得苟免，而贤不肯均。（《私试策问·人与法并用》）^{[5] 218}

这里的任人、任法中的任是指用，任人就是用人，任法就是用法。苏轼主张任人与任法并重，他的理想是“人法并用，轻重相持”。

为此，反对“诸仓丐取法”。神宗（1067～1085）在位时颁布“诸仓丐取法”，规定仓吏勒索财物不满百钱就处一年徒刑，每多百钱加刑一等，满千钱流二千里，满十千钱为首者配沙门岛。对此严刑峻罚，苏轼极不赞成，主张罪与刑应轻重相当。元祐七年（1092）七月二十七日，他在上书即《论仓法札子》中说，我个人认为，仓法是暂时推行的权宜之计，天下惊恐，古今所无，盛世的虐政。自陛下即位以来，首次缓行此法，但这中间有一些暴虐衙门和胥吏要靠推行这道法令为生，朝廷不愿意一下子就夺去其请受，所以一直因循到今天仍然施行。这是由于不得已而保留，决不是说可以凭借这一虐政达到天下大治。在苏轼看来，“仓法”是神宗在立法上开的一个恶劣的先例，不能作为治理国家的工具。苏轼认为，自有刑罚以来，都是根据罪行而量刑，譬如秤斗的器物，轻重一定互相响应，没有老百姓犯下一两一钱的罪过，而皇上罚以百斤千斤的道理，也就是说，苏轼主张“罪与刑应轻重相当”。而仓法的规定等于“百姓造铢两之罪，而人主报以钧石之刑”，这种轻罪重罚的作法对国家来说并无好处，作为臣下，怎能不劝告陛下慎重行事。不能因为一点点小事就轻易动用此法。仓吏敢于勒索财物，也是因为缺乏监督，监习不得人，“若司得人，胥吏谁敢作过”。所以应当选择监司，而不能独行仓法，现在的执政大臣不留心如何去选择官员，却独行仓法，并不能凭借这道法令达到治世。现在又下令真州、扬州、楚州、泗州等地漕运仓库的掌斗差役实行仓法，纲运败坏，执政大臣就是不愿意选择一些干练的发运使，以办集其事，只是一味地从仓部小吏的妄加陈情，推行仓法，这使人百思不得其解。他认为，应罢去真州、扬州、楚州及泗州的中转斗子仓法，并允许扬州中转仓库依旧保留四十名斗子的名额。这样做不过每年放弃转运司违法所收到的粮纲税一万贯，而能够使六百万石上贡粮食，不大损耗，又能救活几千名纲运梢工和几万名牵驾士兵免受惩罚，甚至于使商业兴旺，京城富庶。为上增圣德，下

济苍生，应对此进行研究，予以实施。

王安石变法是一场自商鞅变法以来规模最大、涉及面最广的政治改革运动。“百代皆行秦政治”，虽然王安石变法没有脱离封建篱笆，未涉及社会转型，但，这一次重大的制度变革，也是研究苏轼绕不开的。苏轼反对王安石变法，自然涉及商鞅变法。苏轼曾多次对商鞅及其变法进行评论，如元丰三年（1080）在黄州闭门思过时，有对商鞅的功罪的评述：

商君之法，使民务本力农，勇于公战，怯于私斗，食足兵强，以成帝业。然其民见刑而不见德，知利而不知义，卒以此亡。故帝秦者商君也，亡秦者亦商君也。其生有南面之福，既足以报其帝秦之功矣；而死有车裂之祸，盖仅足以偿其亡秦之罚。理势自然，无足怪者。（《商君功罪》）^{[5] 204}

苏轼一生议及商鞅的文字不少，这当然含有借古讽今的意图，针对王安石及其“新法”而发，即便在贬谪黄州之日，依然如此。苏轼在文中把商鞅的评价与“过秦”的问题联系了起来，肯定商鞅变法是秦国强盛的原因，但同时指出商鞅还要对秦朝的灭亡负责，因为秦亡的原因——“仁义不施”正是商鞅造成的。所以，商鞅既有大功，也有大罪，他的人生祸福，也与其功罪相当。他承认商鞅的法治曾经取得了仁义道德所不能及的功效，但更尖锐地指出这功效里埋藏着覆亡的种子，并将这种矛盾消长的过程归结为“理势自然”。到了晚年，苏轼把商鞅之法与帝秦结局离析开来，不再认为这两者有真正的因果关系：

秦固天下之强国，而孝公亦有志之君也，修其政刑十年，不为声色佃游之所败，虽微商鞅，有不富强乎！秦之所以富强者，孝公敦本力穑之效，非鞅流血刻骨之功也。而秦之所以见疾于民，如豺虎毒药，一夫作难，而子孙无遗种，则鞅实使之。（《论商鞅》）^{[5] 156}

依照这种说法，亡秦的原因仍出于商鞅之法，而帝秦的原因则另有所在，商鞅有罪无功。这表明苏轼在研究“理势”，即历史现象中内在的因果关系上，有了更深一层、更为精审的体察。^{[12] 302}当然，应当肯定变法在帝秦中的作用及其问题，这样的认识也许更为客观。这也是贾谊等传统学者的见解。

对王安石变法的成败，在学界一直存在争议，有的说成功，有的说失败，有的说王安石开错了药方。对王安石本人的评价也截然不同。不过，苏轼反对王安石变法是不争的事实，

也是全面的、长期的，有时候甚至是尖锐、激烈的，尽管在个别法（如免役法）上的态度上有所变化，从强烈反对到后来的有所保留，持维护的态度。应当看到，王安石变法的初衷和结果差异很大，一个重要原因是小官小吏任意执法。王安石本人后来也承认这一点。其实，他也重视吏治，采取过措施，提高官员的经济待遇。然而，由于各种原因，未能从根本上解决官员腐败的问题。苏轼基于对礼、礼治作用的认识，晚年对王安石变法的态度还是没有改变，“今乃谓威胜爱则事济，爱胜威则无功，是为尧、舜不如申、商也，而可乎？”“近世儒者欲行猛政，辄以此藉口，予不可以不辨”（《夏书·胤征第四》）^{(8) 545}。这值得关注、重视。

六、苏轼礼法融合的理论基础

苏轼说，关于人性善恶的争论起于孟子。孟子以性立论，提出性本善，而荀子提出性本恶，扬雄提出善恶混合说，韩愈提出性三品说，对此四说，苏轼都不同意，进行了批驳。在他看来，“性”是全部“情”的概括总结，离开了“情”是无从见“性”的，所以，不是弃绝了“情”而得到了“性”，而是认识了“情”的全部，才能得到“性”。无论“善”与“恶”皆是从“情”上表现出来，而“情”之为善为恶，都从“情”出。至于，“性”之本身，则无善恶事论，也就是说，他主张人性非善非恶。^{(9) 199~200}虽然如此，由于苏轼受到儒家思想的深刻影响，主张实行仁政。

在《省试刑赏忠厚之至论》^{(5) 33}这篇重要的法律文献中，苏轼认为，刑赏应以忠厚为本。他说，应依据《春秋》褒扬、贬责的大义来控制赏罚。这也是忠厚到极点了。在文中，苏轼多次提到仁。在苏轼看来，在赏疑、功疑中选择奖赏、重赏，这是基于仁的考虑。从法律的角度讲，在惩罚和犯罪有可疑之处时选择不罚、从轻处罚则是谨慎的、相对合理的，也有利于实现赏罚公正。因为“赏于不该赏，不致对被赏者有害；罚于不当罚，就会给受罚者带来精神的、肉体的、物质的损失，尤其是不当杀而杀。使人蒙冤致死，……也失去了改正的机会”^{(16) 78}。在论罪和惩罚时，有疑问之处可能是事实或证据方面的原因，一时又不能解决的，在此情况下，硬要定罪处罚，既不能使受罚的人服气，又不能达到震慑的目的，而选择从轻处罚或不处罚，则是明智之举。“罪疑惟轻”“罚疑从去”的依据也是仁。正如有论者所说，苏轼从“疑”字出发，引《尚书》

孔安国《传》“赏疑从与”“罚疑从去”之言立论，以先儒经典为据，以圣君史事为例，反复论辨，归结到仁是处理“疑”字的根本，从而有力地阐明了“以君子之道待天下，使天下相率而归于君子长者之道”的题旨。苏轼在比较中，还指出了法的宽容与界限，提出了仁可过，但义不可过的论断，说明刑赏的真正意义。苏轼在文中使用的“义”，从义务的客观性来讲，是一种义务，与诚信、忠恕这两项基本的实质性义务相比，它是义理义务，形式性的义务，按照冯友兰的说法，是一种观念形式的规范。在刑赏的作用有限的情况下，把疑归结为仁，实行的是仁道，这是“忠厚之至”，教化之源。这是一种很高的境界，体现了苏轼的胸襟和抱负，这就是为什么会受到欧阳修等人欣赏、器重的原因。

笔者认为，苏轼的礼法融合的理论基础是人本主义。在我国，人本主义有着深厚的历史传统，也是人们共享的价值。

早在春秋时代，管仲在《管子·霸言》中首次提出了以人为本的观点：“夫霸王之所始也，以人为本。”几乎同时成书的《尚书·五子之歌》载有：“民惟邦本，本固邦宁”。孔子提出了“仁者，爱人”，孟子进一步提出了从历史的角度来分析，中国古代的以李龙教授认为，管仲提出“以人为本”观点，对中国影响很大，意义深远，其中反响极大的就是孟子“民贵君轻”观念，他关于“民为贵，社稷次之，君为轻”的思想流传甚广。西汉贾谊加以发挥：“夫民者，万世之本，不可欺”，唐太宗在继承管仲说法之同时，明确强调：“天地之大，黎民为本”。“以人为本”思想在我国留下很深的印记。⁽¹⁷⁾人本主义强调的是人，是人本身的价值。尽管不同的人，不同的文化和宗教对人的理解有所不同，但尊重人的价值和尊严是相同的。

对苏轼来说，人本主义更多地体现在民本思想上。苏轼的民本思想源自“民为邦本”，主要是受了《尚书》的影响，对人民在历史中的作用有深刻的认知，这使他的系列政论文中，重视和强调民之可畏与人君所处地位之危，一再强调人主必须摆正自己地位的原因。他的民本思想鲜明地体现在政治改革、为官施政和法律思想方面。如在《进策》中重点提出解救民困，使人民能够安居乐业，以确保国家能够长治久安。在《策别训兵旅二》中提出，民众是天下的根本，而财物是民众赖以生存的东西。他劝导统治者首先应该懂得尊重民意，不忍心使他的百姓鄙陋无知并欺骗他们。（《策别训军旅二》）^{(5) 276}他说：“苟不至于害人

而不可强去者，皆不变也。”（《策略三》）

⁽⁵⁾ ²³¹ 在反对王安石变法中，苏轼在上神宗书中，提醒皇帝改革要考虑老百姓的利益，不可失掉人心。他列举新法之弊，对那些对新法之弊视而不见的人提出严厉批评，并因此而遭遇困厄，但以后在接触实际后，他的态度有所变化，因法以便民，事渐民不惊。对免役法，在地方官任上，尽量地克制自己对“新法”的反感情绪，将新法引导到便民上。怀着一颗真正关心民瘼的心，革弊政、抗灾害、修水利、施教化和治民病等。解除民间疾苦，为民请命。

在法律方面，诚如前面所说，苏轼提出了立法贵简、省刑慎罚、任人与任法并重、执法平等、以法治国等观点，反对严刑峻法，提出轻重相当；重视道德教化在社会和谐中的作用，提出义利并重、先富后教。注意法、情、理的兼顾，提出“以法活人”等。可以说，苏轼提出的“以法活人”，体现了他深厚的人文主义情怀和人本主义思想。在当时的“统而不治”，或靠一个强制性的政策进行管制的状况下，这无疑体现了苏轼的司法智慧。

苏轼给章援的回信，给朱寿昌反对杀婴恶俗的来信和给皇太后上书求宽免贫民欠债的那封信，被做为苏轼写的三大人道精神的文献。这不仅从另一个方面印证“以法活人”中的人道主义精神，也体现了苏轼的人本主义精神。

人本主义有时与哲学联在一起，形成人本主义哲学。美国著名法学家埃德加·博登海默，庞德都对人本主义发表过看法，我国学者提出了“一体双元哲学”的概念。“一体双元哲学”中的一体指人或人的个性。双元指作为人的双重存在的灵与肉，或更确切地说是经验的人和超验的人。这有利于我们认识人本主义哲学，进而深化对苏轼礼法融合的理论基础的理解。换言之，如果从哲学的角度讲，苏轼礼法融合的理论基础也是人本主义哲学。

七、苏轼礼法融合的意义

笔者从以上五个方面，分析了苏轼关于礼、法、礼法融合的看法，其与商品经济的发展、社会变迁和王安石变法的关系，以及理论基础，着重解释了苏轼为什么要重礼，在强调礼为本的同时，并不否定法的作用，以实现礼法融合，由此显现苏轼法律文化的内涵与精神。

需要指出的是，在《礼以养人为本论》《礼论》等文中，苏轼对祭祀的起源等作了描述，

对礼的内容、本质、形式和作用，与法的关系等进行了论述。包括对于“礼”的设置和用途的认识，强调礼因人情而设，礼因时代变化而变。后人非要拘执几千年前的所谓“古礼”，就是虚伪矫情，不知变通。⁽¹⁸⁾ 特别是在礼与法的关系和礼法融合的论述及实践上，有其独特之处，继承了前人或典籍关于礼与法关系的正确看法和把握，如《后汉书》载陈宠言礼法关系：“臣闻礼经三百，威仪三千，故《甫刑》大辟二百，五刑之属三千。礼之所去，刑之所取，失礼则入刑，相为表里者也。”唐律疏义卷一《名例》疏议：“德礼为政教之本，刑罚为政教之用，犹昏晓阳秋相须而成者也。”也为后人对礼与法的关系的理解提供了一个有益的参照，具有认识价值。

应当看到，这些看法经历了一个过程。在宋嘉祐五年至六年期间，苏轼撰写了包括《礼以养人为本论》《礼论》等在内的一些关于礼的（策）论，涉及礼、道德、风俗、法等内容，虽然是应试之作，但，是深入思考的结果。所以，有人对《礼以养人为本论》给予了较高的评价：礼之为国久矣，一经提出，便成佳论。

⁽¹⁹⁾ ⁴¹⁸ 反对王安石变法以及在多个地方担任知州的经历，使苏轼有机会更多地接触社会生活，思考命运的变化，实践自己的想法，从而丰富和深化了他的认识，完善了关于礼与法的关系的看法，使他的儒释道思想融合互补，达到了一个新的高度。所有这些为后人提供了难得的思想资源和实践经验。

从礼、法和社会的关系出发，可以揭示苏轼法文化的特质，于今也有借鉴意义。在“文化立市”、依法治市的背景下，更有不可或缺的现实意义。当然，不能囿于对礼的狭窄的理解和适用。实际上，在今天的法律中已经很难找到礼的位置，只不过融进了法律之中，成为有道德的法。事实证明，任何一部优秀的或具有生命力的法律，都是有道德规范的法，也就是说融入了礼的法，不仅包含了礼的形式，更是包含了礼的精神。以今日的眼光看，礼与法的关系从一定程度上说是德治与法治的关系，要有效地治理社会，需要两者的有机结合和互补互用。也就是说，应与时俱进，将东坡法律文化的精髓——人本主义，用于依法治市与和谐社会建设，并发扬光大。

近几年来，在眉山市推进的大调解、诉非对接、社会网络化管理等，既是当今制度的安排，也是承继了传统文化中的优秀部分，特别是精神，如和谐、调处、执法平等，法、理、情的兼顾，体现了民本思想。

在社会转型时期，在各种矛盾叠加，影响和谐社会构建之时，如何将苏轼的礼法融合创造性地转化为现代的德治与法治，或者说把两者的逻辑关系导入当下，是一个值得认真思考的问题。因为礼法结合是中华法制文明标志之一。“礼与法的相互渗透与结合，又构成了中华法系最本质的特征和特有的中华法文化。”

⁽⁴⁴⁾ 马作武教授在谈到礼治的真正含义时说，我们不妨大胆断言：

三代之“礼”乃是广义的法，西周的“礼治”其实就是奴隶制的“法治”。当然，这种“法治”是纯粹字面意义上的，与现代“法治”的含义不可同日而语。尽管如此，我们仍须承认，西周统治者有着这种“法治”的追求，企望建立一种以“礼”为名义的行为规范体系，来划分社会不同成员的权利义务关系，调整、规范以不平等为基本特征的各种社会秩序。虽然这种“法治”参杂了大量非法律的成份，诸如道德及礼仪等方面的内容（这种情况反倒是一种传统，几千年来都或显或隐地存在，至今也未曾灭迹），但这并不影响我们将西周的“礼治”视为特定文化背景下特定历史时期的“法治”。
〔4〕150—151

当然，与我们现在所说的“法治”不能划等号。我们要建设的是法治国家、法治政府和法治社会，后者与构建和谐社会并不必然冲突，有其内在一致性。

总之，苏轼的礼法融合及其所体现的法律文化，是东坡文化的重要组成部分，作为一种样本，自有其价值，可以在文化多样性和价值体系中，为我们提供一种为了人的尊重的参照，提供一种思想资源和实践经验，以有效地推进东坡故里的社会经济发展和法律文化建设，造福民众。

注释

- [1] 赵晓耕主编《观念与制度——中国传统法律文化下的法律变迁》，湘潭大学出版社2012年版。
- [2] 曾宪义主编《礼与法：中国传统法律文化总论》，中国人民大学出版社2012年版。
- [3] 马小红《礼与法——法的历史连接》，北京大学出版社2004年版。
- [4] 马作武《传统法律文化中的礼与法》，载《法律史思辨录》，法律出版社2013年版。
- [5] 苏轼著、孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [6] 刘燕飞《苏轼哲学思想研究》，人民出版社2014年版。
- [7] 苏洵著，曾枣庄、金成礼笺注《嘉祐集》，上海古籍出版社2009年版。
- [8] 苏轼《东坡书传》，曾枣庄、舒大刚主编

《三苏全书》，语文出版社2001年版。

[9] 王水照、朱刚著《苏轼评传》（下），南京大学出版社2011年版。

[10] 季风《北大国学课》，古代官场中的“夺情”与“丁忧”制度，新世界出版社2013年版。

[11] 徐道邻《中国法制史论集》，《作为法学家的苏轼》，志文出版社1976年版。

[12] 王水照、崔铭著《苏轼传》，天津人民出版社2008年版。

[13] 《废贪赃》，《端明集》卷22。

[14] （美）斯文著，刘宇译《唐宋思想的转型》，江苏人民出版社2001年版。

[15] 曾枣庄《苏轼传》，河北人民出版社2006年版。

[16] 罗昶《伦理司法》，法制出版社2009年版。

[17] 李龙《人本法律观释义》，参见 <http://www.publaw.org/gf11/gf11-gfqy/200606/t20060617-7451.htm>，访问时间2012年9月16日。

[18] 杨胜宽《东坡与放翁：隔代两知音——论陆游对苏轼思想和文艺观的全面继承》，参见 https://tieba.baidu.com/p/136300291?red_tag=3021298783，访问时间2017年10月6日。

[19] 参见曾枣庄主编《苏文汇评》，四川文艺出版社2000年版。

[20] 张晋藩《论礼》，载《张晋藩文选》，中华书局2007年版。

彭林泉，四川省眉山市人民检察院专委、高级检察官，四川大学兼职研究员。

苏轼笔下“圆照”考辨

黄惠菁

内容提要 北宋苏轼因缘文化风气、家庭与个人学养，向与缁褐互动密切。据其作品统计，一生往来的方外之友，约近六十人，当中有许多是佛教界深具影响力的高僧大德。而两次莅杭期间，诗人与僧侣交游最为频繁。盖杭州山水灵秀，素有“钱塘佛者之盛，盖甲天下之称”。禅宗的“圆照宗本”与律宗的“湛然元照”，即是苏轼在杭州结识的高僧，是诗人问道参悟的师友。而两位法师在苏轼笔下，辄书为“圆照”，作者虽曾依两人修为，或敬称“律师”，或尊呼“禅师”，但后人仍不免疏脱未察，致张冠李戴，系年错误，对苏轼思想的理解与研究，不无影响。本文乃透过方志、经藏、诗文、年谱，梳理苏轼与两位法师行谊，廓清事实，藉以充分理解苏轼的情意与思想，抑有助于世人对北宋社会文化史发展的认识。

关键词 苏轼 湛然元照 圆照宗本

一、前言

苏轼一生与佛教因缘甚深，究其原因除了宋代佛教发展成熟、社会谈禅风气盛行外，亦与地缘、家族宗教气氛浓厚有关^[1]，加以个人一生宦海浮沉，性格坦荡豪放，与僧侣交往，或谈禅论艺，登临游赏；或钻研佛理，寻求解脱，晚年崇信益为深刻。其接受态度，也由前半生的参禅论道，享受禅悦生活，到后期的融通佛理，以佛教做为生命的依归。

苏轼为人真诚，好交游，以一生所到处观察，两度官杭是作者与僧禅互动最为密切时期，所谓“杖藜芒屨，往来南北山，此间鱼鸟皆相识，况诸道人乎？”（《杭州题名二首》之二）^{[2]2264}。杭州山水灵秀，佛寺林立，高僧云集，素有“钱塘佛者之盛，盖甲天下”（《海月辩公真赞并引》）^{[2]638}之称。而苏轼身处其中，或取道山水之乐，或与僧禅谈道论艺，尝自言“吴、越多名僧，与予善者常十九”（《惠诚》）^{[2]2302}，信然不诬；依作者在《祭龙井辩才文》中所称“我初适吴，尚见五公。讲有辩、臻，禅有琏、嵩”^{[3]1961}，可知苏轼甫到杭州，即与诸僧从游。除上述五公外，《五月十日，与吕仲甫、周邠、僧惠勤、惠思、清顺、可久、惟肅、义銓同泛湖游北山》^{[4]453}一篇，亦足资说明苏轼不辨宗门^[5]，与佛僧广泛交往。

东坡宦旅在外，藉山水清音陶冶心性，寺院风景殊胜，前人有“人间四月芳菲尽，山寺桃花始盛

开。长恨春归无觅处，不知转入此中来”（《游大林寺序》）^{[6]2755}之说。放眼清流苍石，短松翠竹，“清和其心，调畅其气，烦而即舍”（《养气第四十二》）^{[7]647}，自然教人心旷神怡，因此苏轼守杭期间，足迹几乎遍及各佛寺。诗人参禅好道，交往佛僧，除了登览山寺，寓情于游外，其所留下之诗文与书信，弥足珍贵，可做为体识苏轼人生思想之重要依据。然考究缁铢，可发现有关苏轼与方外人士之互动，学界仍多聚焦于几位与作者往来最为频繁者，例如道潜（参寥子）、佛印了元等等，至于吴越诸僧，辄为合论，点到为止；或流于泛说，无什讨论；深入辨析者，寥寥可数，甚为可惜^[8]。诚为不察，未能斟酌，较核参差，遂生谬误，鱼鲁亥豕，造成元照律师与圆照禅师两位僧侣在苏轼诗文中纠葛，影响所及，相关文献汇辑资料所作之系年，看似切近事实，实际相去甚远。缘此，本文乃根据相关方志、经藏、诗文、笔记，梳理两位圆照法师行踪，试图廓清一些事件之时间，提出意见补充，俾利苏轼作品系年核实，以供学界参考与讨论。

二、“圆照”何许人也

苏轼一生与佛僧广泛往来，根据其诗文所载，其中号为“圆通”的法师就有两位，分别是圆照宗本与湛然元照。

圆照宗本（1020~1100），字无哲，常州无锡人，俗姓管。弟子形容他“体兒厖硕，所事淳厚”^{[9]90b}。年十九依姑苏承天永安道升禅师出家，苦役十年，始剃度受具足戒。又巾侍服勤三年，才别道升禅师，游方遍参。初投池州景德寺，礼谒天衣义怀禅师，言下契悟。义怀乃云门禅发展的重要推动者^[10]，宗本悟旨后，义怀遂授印可。治平初年，漕运使李复圭经由义怀推举，请宗本住苏州瑞光寺，法席日盛，多达五百余人。熙宁年间，杭州太守陈襄，以承天、兴教二刹无人住持，命其择居，孰知苏州人不愿放行，这段过程释惠洪在《禅林僧宝传》中有生动的完整记载：

杭州太守陈公襄，以承天、兴教二刹坚请。欲往，而苏人留之益甚。又以净慈恩请之曰：“借师三年，为此邦植福，不敢久占。”本啧啧曰：“谁不欲作福！”苏人识其意，听赴之，学者又倍于瑞光。既而苏人以万寿、龙华二刹，请择

居之，迎者千余人。曰：“始借吾师三年，今九载矣！义当见还。”欲夺以归。杭州守使、县尉持卒徒护之，乃不敢夺。元丰五年，以道场付其门人善本，而居于瑞峰庵。苏人闻之谋夺之，惧力不胜，欲发而未敢也。时会待制曾公孝序适在苏，盖尝问道于本，而得其至要。因谒之庵中，具舟江津。既辞去，本送之登舟，语笑中载而归，以慰苏人之思。于是归本于穹窿山福臻院。时年六十三矣。^{[11]521b}

由上述文字可以想见当时苏州道俗拥道遮留之盛况。太守陈襄坚请宗本，苏州人直不放行，直到承诺借师三年，始得遂愿。未料，九年后，苏州人以万寿、龙华二刹请宗本择居弘法，迎者千余人，欲夺以归，但又因杭州太守与县尉、士卒护卫其中而作罢。苏州之民数次请归不果，即使到元丰五年（1082），宗本将净慈法席交付予弟子善本，改居于瑞峰庵，苏州人仍不放弃夺回宗本，待曾孝序谒之于杭州瑞峰庵请归，才回到苏州，以慰信徒之想。宗本于信众间之地位与影响力，可见一斑。

不久，元丰五年（1082），神宗辟相国寺六十四院为八院，创立智海、慧林二禅院，^{[12]521c}虚慧林之席以待宗本。宗本禅师乃奉神宗皇帝诏请，住相国寺，为慧林禅刹第一祖。“宗本至京三日后，演法于寺门，万众拜瞻，法会殊盛，汴京之民以为弥勒由天而降。”^{[13]549}翌日，神宗皇帝召对延和殿：

问道，赐坐，即盘足跏趺，赐茶，至举盏长吸，又荡撼之。上问：“受业何寺？”对曰：“承天永安，上悦其真，喻以方兴禅宗，宜善开导之旨。”既退，上目送之，谓左右曰。真福惠僧也。^{[14]677c}

宗本受神宗皇帝肯定，阐扬佛事，都邑四方，信士大集。神宗升遐，哲宗即位，召师说法福宁殿，赐号“圆照禅师”。元祐元年（1086），宗本以年老乞归林下，“朝廷从其请，敕任便云游，所至不得抑令住持。”^{[11]521c}临行前，宗本辞众，偈诗云：“本是无家客，那堪任意游。顺风加橹棹，船子下扬州。”既出都城。王公贵人、送者车骑相属。宗本临别教诲曰：“岁月不可把玩，老病不与人期。唯勤修勿怠，是真相为。”闻者流涕感动，皆以为其人真慈善导。^{[15]90c}晚年师居平江灵岩寺，闭门禅修，其嗣法传道者百余人。哲宗元符二年（1099）示寂，世寿八十。

另一位与苏轼互有往来者的“圆照”，则是元照律师（1048~1116），字湛然，余杭人，俗姓唐。依《嘉定赤城志》载：“（元照）号安忍子。深明教、律，四方宗之。少游天台，度石桥，合掌诵经；想方广而度者三。复游宴坐，峰石诵经，失足几墮，如人扶之而免。与蒋之奇、杨杰诸人为方外交，刘焘作行党记。”^{[16]7554}另据《佛祖统纪》所记：“初依祥符鉴律师。十八通诵妙经，试中得度，专学毗尼。后与择映从神悟谦师。悟曰：近世律学中微，汝当

明法华以弘四方。复从广慈才法师受菩萨戒。”^[17]是知元照起初依止钱塘祥符寺东藏慧鉴律师为童行^{[18]361}，专门研习戒律。十八岁时，参加度僧考试，以通诵《法华经》而被录取，得度后，专学毗尼。^[19]熙宁年间和同学择瑛从神悟处谦学习天台教观，^{[20]656b}处谦赞元照：“近世律学中微，失亡者众。汝当为时中匠，盖明法华以弘四分。”^{[21]362b}勉励元照阐明天台，弘扬四分律法。元照也未辜负期待，同时博究诸宗，而以戒律为主。其后，元丰元年（1078）他又从广慈慧才法师受菩萨戒，传闻受戒时，戒光现瑞，更加深他致力南山律学的决心。^{[22]415b}

受菩萨戒后，元照一心从事南山律研究，并依律行事，平日执持锡杖，手托衣钵，乞食于市集间，^{[23]297c}主持灵芝崇福寺达三十年。元照原从天台僧人学习，志在恢复律宗，但后来却意归净土，其中关键在于身患重病，始生觉悟。在其所著《净业礼忏仪序》中，详载个人由律转净的心路历程。依其说法，最初“遇天台神悟法师，苦口提诲，始知改迹。遂乃深求祖教，博究佛乘。而于佛祖微言，薄有所领。窃自思曰，初心晚学，宁无夙善。但不遇良导，作恶无耻，虚丧一生，受苦长劫”。显见他原本并无意归向净业：

于是发大誓愿，常生娑婆五浊恶世，通达佛理，作大导师，提诱群生，令入佛道。复见《高僧传》慧布法师云：方土虽净，非吾所愿，若使十二劫莲华中受乐，何如三涂极苦处救众生也！由是坚持所见，历涉岁年。于净土门，略无归向。见修净业，复生轻谤。^{[24]170c}

面对娑婆五浊恶世，元照原想行的是“提诱群生，令入佛道”的普渡众生。与其个人往生“净土”，于“十二劫莲华中受乐”，不如“三涂极苦处救众生也”。后来因生重病，“色力痿羸，神识迷茫，莫知趣向。既而病差，顿觉前非。悲泣感伤，深自责克。”在看过智顗《天台十疑论》和《智度论》后，始豁然开朗，了解到先得往生，成为菩萨，才能回到五浊恶世，拯救大众。从此“尽弃平生所学，专寻净土教门二十余年，未尝暂舍。研详理教，披括古今，顿释群疑，愈加深信”。决意依善导之说，专持“阿弥陀佛”名号，发愿领众同修念佛，开启他“一志专持四字名号”，信愿宏深的传教生涯：

今始知归，仍以所修，展转化导，尽未来际洪赞何穷。方便多门，以信得入。如大势至，以念佛心。获悟圆通，入三摩地。复自思念，已前所造无量罪业，不信净土谤法毁人，业因既成，苦果必克，纵百千劫，所作不亡。业性虽空，果报不失。内怀惭耻，晓夕兢惶，于是躬对圣前，吐露肝胆，五体投地，苦到忏悔。仍发大愿，普摄众生，同修念佛，尽生净土。^{[24]170c}

经由研读净土经典后，元照决心笃志净业，献身弥陀，认为末法之时自无道力，因此修行门径，

全凭他力，亦即弥陀世尊本誓愿力，光明摄取之力，只要具备“信愿行”三法，即得往生。他更举出刘遗民^{[25]187a}、雷仲伦^{[26]189a}、柳子厚及白乐天等人，为业儒有才者，“然皆秉笔书诚，而愿生彼土”，是以大声疾呼，鼓励道俗效法先儒，发菩提心行念佛三昧，同修净业：

近世宗师，公心无党者，率用此法，诲诱其徒。由是在处立殿、造像、结社、建会、无豪财、无少长，莫不归诚净土。若观想、若持名、若礼诵、若斋戒，至有见光华、睹相好、生身流于舍利，无终感于善相者，不可胜数。净业之胜，往古无以加焉。生当时，得不知幸乎。（《无量院弥陀像记》）^{[27]667c}

文中指出净土信仰可以采“立殿、造像、结社、建会”等具体形式存在，并认为可以“观想、持名、礼诵、斋戒”等方式进行修持。经由元照长期的倡导及著书、讲学与传戒，其弘法活动，在当时确实发挥功效，于丛林间享有很高的声誉。而主持灵芝崇福寺期间，传戒度僧，达六十次之多。绍圣五年（1098），尝于明州开元寺，建筑戒坛依律传戒，受戒者甚伙。政和六年（1116）九月趺坐而化，寿六十九，腊五十一。宋高宗绍兴十一年（1141），谥号“大智律师”。

三、苏轼与两位“圆照”之因缘

圆照禅师与元照律师生平主要的活动地均是在苏、杭，而苏轼与两位法师的因缘，正启于杭州。苏轼一生两次莅杭，一次是熙宁四年（1071），一次是元祐四年（1089）。首次莅杭是熙宁四年六月，苏轼因与朝堂意见相左遭诬，^{[28]912}遂乞外任以避之，通判杭州。十一月二十八日，抵杭州通判任，其时，沈立为杭州太守^[29]；熙宁五年八月沈立罢杭守，离开杭州，继代者乃陈襄。陈襄直至熙宁七年（1074）六月初三己巳，除知应天府，始离开杭州，改由杨绘代之。^[30]而苏轼则是待到熙宁七年（1074）九月，才移知密州。从到任到离开，苏轼在杭州任职约近三年。第二次官杭则在元祐四年（1089）三月，苏轼以龙图阁学士除知杭州，七月到杭州任。直到元祐六年（1091）二月才以翰林学士承旨知制诰召还，三月别杭，五月入朝。守杭时间不到两年。以苏轼在杭时间，对应两位法师当时行谊，便能还原苏轼作品中真正的写作对象与时间。

纵览苏轼诗文，与元照、圆照相关者，共有五篇，分别为《杭州请圆照禅师疏》《病中独游净慈，谒本长老，周长官以诗见寄，仍邀游灵隐，因次韵答之》《与林子中五首》（之五）《阿弥陀佛颂并叙》《圆照》。《杭州请圆照禅师疏》一文，全文如下：

大道无为，入之必假闻见；一毫顿悟，得

之乃离聪明。惟自在门，真无碍法。天降一雨，遍浃群生；佛无二门，并归真谛。恭惟本师长老，脱离常见，洒落孤风。其为己也，如月行空，无迹可践；其为人也，如金入范，随注皆圆。既不滞于一方，岂肯违于众欲。而况净慈古刹，钱氏福田。代不乏传，人所信向。闵矜善俗，久蕲真驭以来临；恻隐慈心，愿顺群诚之再请。^{[2]1907}

这一篇从其题目及内容所涉“本师长老”“净慈古刹”等线索，可知与经藏中提及杭州太守陈襄以净慈恩请圆照宗本住持乃同一事。陈襄熙宁五年（1072）八月到任，熙宁七年（1074）六月离开，本篇必作于此际。参照《病中独游净慈，谒本长老，周长官以诗见寄，仍邀游灵隐，因次韵答之》一诗内容^{[31]474}，知苏轼在身体微恙下，独游净慈寺，拜访已是净慈住持的宗本长老。而当时周邠又寄诗力邀游灵隐寺，作者才次韵答之。由本诗诗题所称“净慈”“本长老”，可知其时圆照宗本已住净慈寺。该诗系于熙宁六年（1073）七月，学界无有疑虑。若此，则前述《疏》文必成于此诗之前，以熙宁五年（1072）八月陈襄到任，至熙宁六年（1073）七月《病中》诗成之前，推定为苏轼作《疏》文之时间。^[32]

除上述二则诗文外，苏文中或以为与圆照宗本相关者，尚有《与林子中五首》（之五）一篇：

某启。子中既忧居，情味可知。又加以贫乏。而值此时，百事难碍，奈何。近得正仲书，亦如此。此乃吾曹分限，殆不可逃也。某始到此，俸亦粗给，为欲聘一外生，亦忙塞。此事亦不足言，要亦不至饥寒。近日逐出数讲僧，别请长老，此亦小事，系何休戚。而文移问难如织。今差人请瑞光本师，见说，已有人向道此僧不赴，是何闲事，但欲沮此公耳。请子中缓颊，力为致之，有一别纸，或可示本也。其余，非面不悉。^{[2]1657}

本文写作时间亦有异说，一为元祐七年（1092），一为熙宁五年（1072）。主张元祐七年（1092）者，以为本篇是当年二月苏轼以龙图阁学士、左朝奉郎、知扬州军州事充淮南东路兵马钤辖，写予林希的第五简。今人所编《苏轼全集校注》依清人王文浩《苏诗总案》明确订为元祐七年（1092）五月。^[33]然此书简提及禅门事有二：一为“近日逐出数讲僧，别请长老”，一为“差人请瑞光本师，见说，已有人向道此僧不赴，是何闲事，但欲沮此公耳”。此二事件内容，彙整学界论见，不易调和。一般对第一案之理解，辄订为石塔寺戒长老去留事，故时间点当在元祐七年（1092）作者知扬州军州事时；而第二案“瑞光本师”说，诸解均作圆照宗本禅师，因其尝住苏州瑞光寺，故称瑞光本师。然第二案所称者，

似为熙宁年间，陈襄欲请宗本住杭寺，而被苏州信徒阻挠一事，未闻元祐有沮事。本文若依石塔戒长老事而系于元祐七年，则何来宗本被阻之事？况考宗本元祐元年（1086），已乞归林下，哲宗亦准奏，并下旨，任其随意云游，州郡不得强迫他担任住持，晚年住苏州灵岩寺，又何来有人“欲沮此公”？诚为如此，孔凡礼先生才将本篇书简列于熙宁五年（1072）下，视为与《杭州请圆照禅师疏》同时之作，认为书简中所说二事，其实为同一事，“逐数讲僧，别请长老”即“请宗本住净慈寺事”，故“类附于此”。^{[34][244]}《年谱》说法亦不无争议，盖书简对象为林希（子中），信中又提及正仲。^[35]考二人相关事迹，与苏轼互动，应在元祐。^{[36][1763]}况信中一开始写道“子中既忧居”，但由《与林子中五首》（之四），可以知道详情：

承别纸示喻，知大事虽已毕，而聚族至众，费用不赀。吾兄平时仅足衣食，况经此变故，窘迫可知，闻之但办得空忧，可量愧叹。昆仲才行，岂久困者。天下何尝有饥寒官人耶？惟宽怀顺变而已。故人勉强一慰，此乃世俗之常悲，何知之晚耶！^{[2][1657]}

该内容正是指林希“忧居”事，并给予慰问。此简《苏轼全集校注》订为元祐七年（1092）。^[37]如此，则第五简为元祐七年（1092）作，可为接受。因此，不论《苏诗总案》《苏轼全集校注》或《苏轼年谱》说法，均各有偏执。所谓“瑞光本师”是否确实为圆照宗本，尚待进一步厘清。^[38]

至于另两篇《阿弥陀佛颂并叙》《圆照》，亦是偶有争议的作品。《阿弥陀佛颂并叙》乃苏轼接受法師建议，施舍母亲簪珥遗物，祈愿父母往生净土，所遇皆极乐而作：

钱塘圆照律师，普劝道俗归命西方极乐世界阿弥陀。眉山苏轼敬舍亡母蜀郡太君程氏遗留簪珥，命工胡锡采画佛像，以荐父母冥福。谨再拜稽首而献颂曰：

佛以大圆觉，充满河沙界。我以颠倒想，出没生死中。云何以一念，得往生净土。我造无始业，本从一念生。既从一念生，还从一念灭。生灭灭尽处，则我与佛同。如投水海中，如风中鼓橐。虽有大圣智，亦不能分别。愿我先父母，与一切众生，在处为西方，所遇皆极乐。人人无量寿，无往亦无来。^{[2][585]}

从这段文字中，可以看出苏轼对“圆照律师”在余杭一带宣扬净业，导归西方，深感佩服，所以接受其建议，将母亲簪珥遗物施予寺院，并命工匠胡锡采画弥陀像，追荐父母往生。

叙文中所称“钱塘圆照律师”，究竟是谁，学界有两种认知。一种依“圆照”二字，推定为宗本圆照，适逢其熙宁年间，住持净慈寺，故本篇订为其时之作。例如：清人王文诰撰《苏文忠公诗编注集

成总案》（简称《苏诗总案》）^[39]、今人吴雪涛的《苏文系年考略》亦采《苏文忠公诗编注集成总案》说法。^{[40][54]}另一种说法，则依文中所称“律师”及其内容所涉思想等，定为“湛然元照”。因元照乃钱塘人，元祐年间住杭州灵芝崇福寺，与苏轼二次莅杭时间相符，加以文中流露的弥陀思想，故主张元祐五年（1090）或元祐六年（1091）苏轼守杭期间。例如：张志烈、马德富、周裕锴主编的《苏轼全集校注》^{[37][2238]}，孔凡礼的《苏轼年谱》^{[41][959]}。两种说法中以后者为是，其中又以《苏轼全集校注》的考证最为详实，系年最具说服力。

《校注》以为该文重要线索为“钱塘圆照律师”及“亡母蜀郡太君程氏”云，言此文必作于杭州，且在程氏追封蜀郡太君之后，据《宋史·职官志十》“叙封”所述原则，苏轼兄弟于元祐时先后除中书舍人、翰林学士之时，其先母即可依诏定而追封封号。考程夫人于元丰时，只是“武阳君”封号，^{[42][394]}故本文非作于熙宁时期已明。苏轼乃元祐四年（1089）七月到杭任，元祐六年（1091）三月别杭，而此篇主要是为父母荐福，当作于忌日之时。苏洵卒于治平三年（1066）四月戊申，程氏亦卒于四月，故定此篇为元祐五年（1090）四月作。^{[37][2238]、[2239]}至于

“钱塘圆照律师”部分，《校注》反而作解“生平未详”，但云由苏轼《文集》卷七二《圆照》一文，可略知其人。^{[37][2238]、[2239]}其实此“圆照”并非生平不详，而是丛林有名，被推许为“中国律宗十六祖”的湛然元照。观察点在于元照除了是钱塘人氏，又住持杭州灵芝崇福寺外，主要考虑的还是元照一生修持，先天台后律部，最后归心净土，因此其住杭期间，领众同修念佛，决誓往生西方，与《阿弥陀佛颂并叙》一文思想合辙，加以苏轼冠以“律师”二字，亦符元照宗派身份。因此，叙中所称“圆照”，确为“湛然元照”无疑，而写作时间为元祐五年（1090）四月较为合理。

除上，苏轼还有一篇短文《圆照》：

杭州圆照律师，志行苦卓，教法通洽，昼夜行道，二十余年矣，无一念顷有作相。自辩才归寂，道俗皆宗之。^{[2][2300]}

依同时期另一篇《惠诚》一文所述：

予在惠州，有永嘉罗汉院僧惠诚来，谓曰：“明日当还浙东。”问所欲干者，予无以答之。独念吴、越多名僧，与予善者常十九，偶录此数人，以授惠诚，使归见之，致余意，且谓道余居此起居饮食状，以解其念也。信笔书纸，语无伦次，又当尚有漏落者，方醉，不能详也。绍圣二年三月二十三日，东坡居士书。^{[2][2302]}

可知《圆照》正是“吴越名僧十二人”中的一篇，依作者自云写作时间为绍圣二年（1095）三月二十三日，使惠诚归浙东后，见之诸僧并致问候之

意。该文中所指“圆照”为何人？《总案》未言^{[43]6}，《校注》^{[44]8237}及《年谱》^{[34]959}则同声指向“湛然元照”，但未说明理由。查绍圣二年（1095），湛然元照仍在杭州灵芝崇福寺，而圆照宗本则已居苏州灵岩寺，加以“杭州”“律师”等提示，故以元照为是。除此，最重要之线索乃最后两句：“自辩才归寂，道俗皆宗之。”辩才为苏轼道友，苏辙形容其影响力：“以佛法化人，心具定慧，学具禅律。人无贤不肖，见之者知尊其道，奉其教。”（《龙井辩才法师塔碑》）^{[45]1439~1443}苏轼亦对其“敬之如师友”（《天竺海月法师塔碑》）^{[45]1859}，自谓“道眼相照”^{[2]2199}（《跋旧与辩才书》）。两人初识于熙宁六年（1073），从此诗书不辍。元丰时期，苏轼贬谪黄州，辩才遣人千里致问；元祐初，苏轼为父母造佛像，即委请辩才选匠督造；元祐六年（1091），大师趺坐而去，时苏轼于颍州任上，闻知悲怆，可见两人情谊深厚。辩才初从慈云遵式研习天台之教，后事明智祖韶。博通诸典，精于止观，为天台高僧，而且平生精修净业，未尝以须臾废行。按其修习历程，^[46]惟湛然元照与其彷彿，而“圆照宗本”则为禅宗，与辩才、元照修行路数不同。诚为如此，元祐六年（1091）辩才示寂，当时苏轼有“后生谁宗”的深沉喟叹，^{[2]1961}但于《圆照》一文中，东坡却又称“自辩才去后，道俗皆宗之”。推许元照已继辩才之后，成为教界领袖人物！

四、“圆照”与“元照”混淆之因

查考苏轼笔下“圆照”之所以造成后人解读差失，有其内在与外缘因素。内在方面，主要与作者之通写有关，不论“圆照”或“元照”，苏轼均书“圆照”；依唐宋僧人法名与字号之表述原则，一般法名可简称，法名皆为两个字组成，第一个字为出家时之行辈，乃“共名”，第二个字才是该僧人自己之“殊名”，一般人称呼时，可在“殊名”前加“僧”“释”，或在“殊名”后加“公”“师”“上人”等等称号；至于表字则必须全称，在表字后亦可加“上人”等称号。^[41]圆照禅师较苏轼年长，可以发现苏轼提及“圆照宗本”时，多以法名之“殊名”冠以修为之尊敬，故有“本长老”之称，或以字号冠上敬辞，故云“圆照禅师”；至于“湛然元照”，小苏轼十二岁，苏轼则惯以“圆照律师”名之。因宗本与元照两人修习不同，一为禅师，一为律师，实有分别，而世人不察，故屡屡误植。

除法名字号之混淆外，仔细审视，“圆照”与“元照”生平确实有许多相近或雷同之处。

不论宗本或元照，均曾住持杭州寺院。圆照宗本年长苏轼十多岁，熙宁年间，已负盛名，由陈襄请住，而苏州信徒之拦阻，想见一般！苏轼亦是此时与其交游结缘，待其住持净慈，苏轼因喜参禅悟

道，寓情游外，因此屡至南山净慈相访，作诗纪念。至于元祐朝，宗本已乞归林下，晚居姑苏灵岩寺，加以第二次至杭，时间较短，苏轼与其互动，推想不多，故无相关作品流传。至于元照，自元丰年间住持灵芝崇福寺三十年。宗本熙宁年间，应陈襄与苏轼恳请，亦主持南山净慈寺长达九年。两人与苏轼互动，均在其两次莅杭之时，然熙宁年间元照未及向立之年，方与同学择瑛方从神悟处谦学习天台教观，故推测与当时通判杭州之苏轼，尚未与之互动。直至元祐朝，苏轼再莅杭州，元照已然为灵芝崇福寺住持，且声誉日隆，影响渐大，因此，苏轼与其交游或在此际。由是观之，苏轼与两人之交游，宗本在前，主要为熙宁间，元照在后，乃元祐朝，而世人一时未能辨明，因此混淆。

另外，犹有一事与两人有关。此次乃北宋佛教史上的重大事件，亦是中韩佛教交流史上之大事——元丰八年（1085）高丽沙门义天渡海入宋求法，而宗本禅师与元照律师均是义天所拜谒之对象。

义天（1055~1107）乃当时高丽非常杰出之僧侶，是高丽文宗第四子。俗姓王，名煦，义天为其字。元丰八年（1085）五月义天至密州，随即请知州朝奉郎表奏朝廷，恳切陈述来朝之意，朝廷接获义天之表，立即遣朝奉郎守主客郎中苏注为引伴入京。而义天在宋期间，主要是到汴京、明州、杭州与诸佛教大德会晤、习法、辩难。其居京之时，据说当时是由礼部苏轼馆伴至大相国寺，参谒名重京师的禅宗大德圆照宗本，当时宗本正入主大相国寺内新辟之慧林禅院。义天入京，闻宗本之名，遂请以弟子礼见。^{[48]61}据说义天听闻宗本说法后，“茫然自失，钦服益加”^{[1]1522a}。之后陪送义天南下访法的官员为朝散郎、尚书主客员外郎杨杰。杨杰字次公，号无为子。喜佛道，于释典涉猎颇深。此次奉诏与义天南下，苏轼也曾为诗送之。^{[49]1374~1375}

元丰八年（1085）十二月二十八日，义天来到杭州拜谒最有名的南山律师湛然元照，听其开讲《四分律删补羯磨疏》，其中经过，元照弟子道询有相关记载。^{[50]643c}

义天元丰八年（1085）五月至密州，元祐元年（1086）夏五月，随本国朝贺使回归高丽，自密至京，以及吴越往来凡十四个多月（元祐元年闰二月）。在短短一年多的时间里，义天采迹五宗教理，含华严、法相、禅宗、律宗及天台宗，穷其精妙。^{[51]70}按经藏、史传、诗文记载，义天访圆照宗本的时间不是元丰八年（1085）夏，即是元祐元年（1086）春，因元丰八年八月杨杰与义天南下钱塘时，曾与苏轼相晤，当时苏轼已离扬州，正往楚州路上，特致《送杨杰》一诗。而这一年冬天十二月二十八日，在杨杰馆伴下，义天与元照对谈。学界论及义天访圆照宗本事，均采《佛祖统纪》及《释氏稽古略》等说法，由苏轼馆伴：

元祐元年，高丽王子佑世僧统义天来朝，敕礼部苏轼馆伴，有司共张甚设（共张作供帐读见《汉书·疏广传》）义天四上表乞传华严教，乃敕主客杨杰送至钱唐，受法于慧因净源法师。复往天竺谒慈辩谦法师传天台教，见灵芝照律师请戒法及资持记。^{[52]417b}

《释氏稽古略》记载亦同^{[53]876b}，这段纪录颇有争议，盖由苏轼馆伴一事令人存疑。而《佛祖统纪》纪义天来朝时间为元祐元年（1086），亦为错误，应是元丰八年（1085）。而元丰八年（1085）六月苏轼复朝奉郎、起知登州军州事，十月十五抵登州任，同月二十日便以礼部郎中召还。十二月上旬抵京师，十八日旋除起居舍人，这段期间，正是义天访明州、杭州等吴越之时，苏轼如何馆伴？^{[34]678~711}而且苏轼任礼部郎中，旋改起居舍人，礼部任职不到半旬，朝廷又怎会“敕礼部苏轼馆伴”？又苏轼诗文中，始终未及馆伴义天事，经传所述，不知根据为何。^[54]尽管如此，仍可确定的是，义天在京期间，的确曾前往相国寺礼谒宗本，请示佛法。

五、结语

苏轼一生与缁褐关系密切，或结交僧友，或施舍佛门，或抄经刊布，或以禅入诗，或为寺院题记，或为禅僧作塔铭，一生接受佛教思想的洗涤，广为吸收各法门思想。他参禅论道，享受禅悦生活，乃至融通佛理，以为生命依归。据诗人作品统计，可知与其往来的方外之友，约近六十人，当中有许多是教界深具影响力的高僧大德。而两次莅杭期间，诗人与僧侣可谓交游最为频繁。盖杭州山水灵秀，佛寺林立，高僧云集，素有“钱塘佛者之盛，盖甲天下之称”。律宗的“湛然元照”与禅宗的“圆照宗本”，便是在杭州与苏轼结缘，成为诗人问道参悟的师友。而两位法师在苏轼笔下，辄书为“圆照”，作者虽曾依两人修为，或敬称“律师”，或尊呼“禅师”，但后人仍不免疏脱未察，致张冠李戴，系年错误，对苏轼思想的理解与研究，不无影响。

纵览苏轼诗文，与圆照、元照相关者，共有五篇，分别为《杭州请圆照禅师疏》《阿弥陀佛颂并叙》《圆照》《与林子中五首》（之五）《病中独游净慈，谒本长老，周长官以诗见寄，仍邀游灵隐，因次韵答之》。《杭州请圆照禅师疏》内容明确，与陈襄请禅师住净慈同一事，结合《病中独游净慈，谒本长老，周长官以诗见寄，仍邀游灵隐，因次韵答之》来看，写作对象为圆照宗本，时间为熙宁五年（1072）末或六年（1073）初，成于作者杭州通判处无疑。而《阿弥陀佛颂并叙》《圆照》两篇向来较易混淆。

《阿弥陀佛颂并叙》一文叙述作者接受圆照律师建议，将母亲簪珥遗物施予寺院，并命工匠胡锡采画弥陀像，追荐父母往生极乐。全文充满虔诚弥陀思

想，“圆照律师”所指乃湛然元照。元照其时住持杭州灵芝崇福寺，弘扬律范，精修净业，鼓吹弥陀，因此始有劝苏轼施舍，以荐父母冥福事。写作时间为元祐五年（1090），诗人守杭期间。至于《圆照》一篇，查“杭州圆照律师，志行苦卓，教法通洽”与“自辩才归寂，道俗皆宗之”两段文字提示清晰，惟元照与辩才修持道路相仿，故推许元照是继辩才之后，能引导道俗的高僧。是以主角订为元照无误，而写作时间明确，按作者自述为绍圣二年（1095）三月二十三日，时在惠州。至于《与林子中五首》（之五）最后虽有提及“今差人请瑞光本师”，却被阻不赴事，但考书简前半部分人事均发生于元祐朝，与熙宁年间瑞光寺圆照宗本被阻住持净慈寺不同时间。因此，此“瑞光本师”是否为宗本，尚有疑义。

细究“圆照”与“元照”所以混淆不分之因，主要根植于作者的通写惯例，不论“元照”或“圆照”，苏轼均书“圆照”，后人又不察“律师”与“禅师”修持有别，因此，辄有误植现象发生。加以两位法师均与苏轼交游于杭州，一为熙宁朝时住持南山净慈，与诗人往来密切；一为元丰中居灵芝崇福寺，于元祐朝与苏轼互动频繁。不惟如此，两位又都是元丰八年高丽沙门义天渡海入宋访谒的高僧大德、名重当时的僧侣，以致发生张冠李戴，身份误植之情形。

苏轼守杭期间，遍访各佛寺。参禅悟道，交游佛僧，寓情于游，启悟人生。其所留下之诗文与书信，极具价值。透过方志、经藏、诗文、年谱，梳理苏轼与两位法师行谊，廓清事实，不仅俾利作品系年，可藉以充分理解苏轼的情意与思想，抑有助于世人对北宋社会文化史的发展认识。

一、注释

[1] 有关苏轼接受佛教熏染的背景原因，学界均有探讨，意见亦趋于一致，多以为肇始于北宋君王重视佛教，对佛教态度采取扶植立场、保护政策。建立译经院，鼓励从事佛经翻译。又大营佛事，致使僧尼骤增，最盛时可达四十五万八千余人。由于帝王提倡，士大夫亦热衷于学佛谈禅，信佛风气日炽，加以四川地域文化，自唐代以来佛教发达，眉山去峨嵋不远，山林之中，不乏古寺石佛；而其父苏洵多与蜀籍名僧结交，其母程氏亦崇信三宝，继室王闰之更是好佛不辍，兄弟子由更是“手披禅册渐忘情”。上述种种对苏轼的习佛当有潜移默化的影响。相关说法可见达亮撰《苏东坡与佛教》，台北文津出版社2010年版，19~26页。梁银林撰《苏轼与佛学》，四川大学博士学位论文，2005年3月，6~14页。

[2] （宋）苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。

[3] 《祭龙井辩才丈》，见（宋）苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼文集》卷62。东坡此处之“辩”，乃指海月惠辩和辩才元净两位僧人；“臻”则指梵臻大师，“琏”为大觉禅师怀琏，“嵩”则为云门宗禅僧契嵩。上述四人均为江浙名僧。

[4] （宋）苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。（明）田汝成撰《西湖游览志余》卷14亦称：“苏子瞻佐郡日，与僧惠勤、惠思、清顺、可久、惟肃、义

詮为方外之交，尝同泛西湖。”浙江人民出版社 1980 年版，238 页。

[5] 例如慧辨与辨才属天台宗，怀琏、契嵩、宝觉属于云门宗，东林常总则属于临济宗，梵臻属净土宗。

[6] (唐)白居易著、朱金城笺校《白居易集笺校》卷 43，上海古籍出版社 1988 年版。

[7] 见《养气第四十二》，(梁)刘勰撰、范文澜注《文心雕龙注》卷 9，台北学海书局 1988 年版。

[8] 学界有关苏轼与僧人之交游讨论，言及最多者，莫过于道潜。例如：苏淑芬撰《苏轼与参寥子交游考》，《国立编译馆馆刊》第 24 卷 1 期，1995 年 6 月；喻世华撰《道德高风果在世外——论苏轼与道潜的交往》，《江南大学学报(社会科学版)》2012 年 4 期；李俊撰《苏轼与杭僧道潜初会考》，《兰州学刊》2007 年 10 期；杨胜宽撰《苏轼与道潜交友述论》，《乐山师范学院学报》2005 年 3 期。佛印方面则有喻世华撰《苏轼与佛印交游考》，《江苏大学学报(社会科学版)》2013 年 4 期等。

[9] (宋)释慧辨录《慧林宗本禅师别录》卷末附，见《正新纂续藏经》X73, No. 1450。关于圆照宗本的生平事迹记载，主要见于(宋)释慧辨录《慧林宗本禅师别录》、(宋)释惠洪撰《禅林僧宝传》、(宋)释普济撰《五灯会元》、(元)释念常撰《佛祖历代通载》、(元)释觉岸撰《释氏稽古略》、元人撰《神僧传》、(明)僧居顶撰《续传灯录》、(明)释明河撰《补续高僧传》及(清)彭希涑撰《净土圣贤录》等，其中所收，大致相同。

[10] 据温金玉研究指出：“云门一宗，至雪窦而宗风大振，号称中兴。其法嗣有八十四人，而以天衣义怀为首。义怀承继雪窦家风，曾以‘一二三四五六七，万仞峰头独足立，骊龙领下夺明珠，一言勘破维摩诘’的偈语为重显称善印可，并为后世禅林广泛传唱。其一生凡五迁法席，所到皆兴其荒废，大振云门法道，在云门禅发展史上占有极为重要的地位。”《天衣义怀禅法略述》见《禅》，1996 年第 1 期(总第 37 期)，1996 年 2 月。

[11] (宋)释惠洪撰《禅林僧宝传》卷 14，见《正新纂续藏经》X79, No. 1560。

[12] (宋)释惠洪撰《禅林僧宝传》卷 14：“神宗皇帝辟相国寺六十有四院为八，禅二律六，以中贵人梁从政，董其事，驿召本主慧林。”见《正新纂续藏经》X79, No. 1560。

[13] 黄启方撰《云门宗与北宋丛林之发展》，见《北宋佛教史论稿》，台湾商务印书馆 1997 年版。

[14] (元)释念常撰《佛祖历代通载》19 卷，见《大正新修大藏经》T49, No. 2036。

[15] (宋)释慧辨录《慧林宗本禅师别录》卷末附，见《正新纂续藏经》X73, No. 1450。

[16] (宋)陈耆卿撰《嘉定赤城志》卷 35，中国文史出版社 2004 年版。

[17] (宋)释志盘撰《佛祖统纪》卷 29，见《大正新修大藏经》T49, No. 2035, 297b 页。有关元照的生平行谊，据相关的经藏记载中，最早见于南宋宁宗庆元六年(1200)释宗晓所撰的《乐邦文类》，之后为理宗释宗鉴所撰的《释门正统》，及释元敬、释元复同述的《武林西湖高僧事略》；其次是南宋度宗释志盘所撰的《佛祖统纪》，南宋以后，依然可见的相关记载，有元代释念常的《佛祖历代通载》、清代彭希涑的《净土圣贤录》；至于方志，则是南宋宁宗嘉定十六年(1223)陈耆卿所撰的《嘉定赤城志》及南宋度宗潜说友的《咸淳临安志》。《乐邦文类》虽是最早记述元照者，见于卷 2 所收元照所撰《净业礼忏仪序》，内容提及个人如何转信净土过程。以元照生平观之，仍然不够详确，因此，后人论

及元照生平，仍多据《武林西湖高僧事略》《佛祖统纪》及《嘉定赤城志》。

[18] 童行为中国佛教度僧特殊制度，是成为沙弥前的准备阶段。黄敏枝研究指出：“由童行剃发成为沙弥，其先决条件有 1. 系帐(从师出家，寄名于寺院，登录簿籍申祠部，听候试经业)年资满一年，再依照系帐名册或考试或拨放或进纳等途径剃度。2. 年龄：咸平四年规定，男年满十八，女年满十五，方许受戒。3. 资格的取得：有试经、恩度(即拨放)、进纳三种途径，其中以试经为正途。”见《宋代佛教社会经济史论集》，台湾学生书局 1989 年版。

[19] 毗尼即毗奈耶(梵语：Vinaya)，也译为鼻那夜、毗那耶、毗尼、毘尼、鞞尼迦，意译为“律”，佛教术语，即是佛教戒律之意，为学处与轨则的制立。出自《楞严经》卷一：“严净毗尼，弘范三界”。

[20] 据元照《杭州祥符寺瑛法师骨塔铭》载：“熙宁中，东掖山神悟法师来止宝觉，师往见之。”《芝园集》上，见《正新纂续藏经》X59, No. 1105。

[21] (宋)释宗鉴撰《释门正统》卷 8，见《正新纂续藏经》X75, No. 1513。

[22] (宋)释志盘撰《佛祖统纪》卷 45：“元丰元年三月，杭州雷峰慧才法师为灵芝元照道俗千人授菩萨戒。羯磨之际，见观音像放光，讲堂大明。净慈法真禅师守一作戒光记。”见《大正新修大藏经》T49, No. 2035。

[23] (宋)释志盘撰《佛祖统纪》卷 29，见《大正新修大藏经》T49, No. 2035。

[24] (宋)释宗晓撰《乐邦文类》卷 2，见《大正新修大藏经》T47, No. 1969A。

[25] 刘遗民，晋代著名佛教居士，名程之，字仲思，彭城(江苏铜山县)人。元兴元年(402)七月，与周续之、毕颖之、宗炳、雷次宗等一百二十三人，共斋于庐山般若台精舍的佛像前，立誓共修念佛三昧，写就《西方发愿文》，(《庐山结社立誓文》)。(清)彭际清述《居士传》二，见《正新纂续藏经》X88, No. 1646。

[26] 雷仲伦，名次宗，豫章南昌人。少入庐山，师事著名佛学大师慧远大师，从之学三礼、毛诗，并修净业。其后立馆于东林寺之东，为东林十八贤之一。(清)彭际清述《居士传》三，见《正新纂续藏经》X88, No. 1646。

[27] 收录于(宋)释元照撰《补续芝园集》，见《正新纂续藏经》X59, No. 1106。

[28] 《杭州召还乞郡状》：“是时王安石新得政，变易法度，臣若少加附会，进用可必。自惟远人，蒙二帝非常之知，不忍欺天负心，欲具论安石所为不可施行状，以裨万一。……上疏六千余言，极论新法不便。后复因考试进士，拟对御试策进士，并言安石不知人，不可大用。先帝虽未听从，然亦嘉臣愚直，初不谴问。而安石大怒，其党无不切齿，争欲倾臣。御史知杂谢景温，首出死力，弹奏臣丁忧归乡日，舟中曾贩私盐。遂下诸路体量追捕当时梢工篙手等，考掠取证，但以实无其事，故锻炼不成而止。臣缘此惧祸乞出，连三任外补。”叙述及因遭谢景温诬奏，因惧祸而乞外补。见(宋)苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼文集》卷 32。

[29] “《咸淳临安志》卷 46：‘熙宁三年十二月庚申，沈立自越州移杭州。’”孔凡礼撰《苏轼年谱》卷 10，中华书局 1998 年版，215 页。又同书卷 11，于“熙宁五年”下，又云：“《咸淳临安志》卷 46 谓五月乙未朝廷已命陈襄知杭。”226 页；同年八月沈立乃罢杭守，离开杭州，而陈襄到任。

[30] 沈立、陈襄事见孔凡礼撰《苏轼年谱》卷 11 “熙宁五年”下云：“《咸淳临安志》卷四十六谓五月乙未朝廷已命陈襄知杭。”226~229 页；杨绘事见卷 13 “熙宁七年”下

云：“据《咸淳临安志》卷四十六，绘自应天府徙知。”八月绘到任。279页。

[31] (宋)苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。

[32] 该疏文依孔凡礼先生意见，明确系于熙宁五年，不知何据。见《苏轼年谱》卷11，243页；而所有载宗本事之经藏、方志，虽都提及陈襄恩请之举，但均未记录详确时间。依《疏》与《病中》诗合观，配合陈襄到任时间，当为熙宁五年冬或六年春，最为适当。另张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》(文集)卷62校注指出：“熙宁五年(1072)至熙宁七年作于杭州。……苏轼熙宁四年十一月赴杭州任时，时陈襄为杭州太守。到熙宁七年七月，陈襄罢杭任移知南都。据此，本文当作于是时。”河北人民出版社2010年版，6850页。《校注》所提时间范围过大，况且《校注》亦以为《病中》诗，成于熙宁六年七月，因此，此处系年，便嫌宽泛。除上，《校注》所言“苏轼熙宁四年十一月赴杭州任时，时陈襄为杭州太守。”亦有讹误，苏轼方至杭州之时，其时太守为沈立，而非陈襄，陈襄乃熙宁五年八月始到任。

[33] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》卷55该文校注：“元祐七年(1092)五月作于扬州。本年五月作有《重请戒成长老住石塔疏》，此首云‘近日逐出数讲僧，别请长老’，与其叙事相合。(清)王文诰撰《苏诗总案》卷33谓作于此时，今从之。”6148页。此说法有待商榷，其中《苏诗总案》所载者，乃卷35，非卷33，见《苏文忠公诗编注集成总案》卷35，巴蜀书社1985年版，6页。但《总案》所订时间，亦有争议。孔凡礼撰《苏轼年谱》卷31则将《疏》订为元祐七年七月，其所本者如下：“《鸡肋集》卷69《跋戒公疏》云：‘元祐七年，翰林东坡先生守扬。七月石塔禅师将还山，其徒诣府请留。公书其状后，与之，曰：传语长老，三十日奉谒，议去住。即以其日，与僚属过师。出疏袖间，师去而复留。……后九十八日晁补之记。’”1048页。若晁氏所言确实，则疏文必在七月之后，不在之前。

[34] 见孔凡礼撰《苏轼年谱》卷11。

[35] 《和林子中待制》诗题下，查慎行注：“林希，字子中，元祐初，为秘书少监，改集贤殿修撰。知苏州久之，以天章阁待制知杭州。《咸淳临安志》：“元祐六年二月，召轼为翰林承旨，是月癸巳，天章阁待制林希自润州移知杭州。此诗之作，正交待时也。”见(宋)苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼诗集》卷33，1763页。其时苏轼离杭，其接位者，正是林希。而在《佚文汇编》卷三，收有一首《与林子中》残简，论及灾伤赈济。见(宋)苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼文集》，2484页。盖元祐六年三月苏轼被召入京，任翰林学士，知制诰，兼侍读。还京时绕道视察湖州、苏州水灾，在京口为淫雨不止所造成的灾伤忧心不已，因此愿林希早闻朝廷，厚设储备。其中还写到“欲到广陵，更与正仲议之”，信中之“正仲”，正是王存，时知扬州。由是推想，《与林子中五首》(之五)写道：“而值此时，百事难碍，奈何。近得正仲书，亦如此。”以书简情调而言，苏轼所指应为“王存”(正仲)，而非“毛渐”(正仲)。而《苏轼全集校注》(文集)卷55，6148页，却注解为“毛渐”，恐是受同年五月端午，苏轼作《到官病倦，未尝会客，毛正仲惠茶，乃以端午小集石塔，戏作一诗为谢》之影响，而误为该书简之“正仲”为毛渐。

[36] 《和林子中待制》诗题下，查慎行注：“林希，字子中，元祐初，为秘书少监，改集贤殿修撰。知苏州久之，以天章阁待制知杭州。《咸淳临安志》：“元祐六年二月，召轼为翰林承旨，是月癸巳，天章阁待制林希自润州移知杭州。此诗之作，正交待时也。”见(宋)苏轼撰、(清)王文诰辑注、孔凡礼点校《苏轼诗集》卷33。其时苏轼离杭，其接位

者，正是林希，而林希此时与苏轼之互动亦较为频繁。

[37] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》(文集)卷55，河北人民出版社2010年版。

[38] 《与林子中五首》(之五)究竟应系于何时？其中所述是否为“戒成长老”及“圆照宗本禅师”？问题在于1.若系于元祐七年，“别请长老”事可得通解，“瑞光本师”事无解。2.若系于熙宁五年，“别请长老”与“瑞光本师”为同一事，似可通，但“林子中”与“毛正仲”两人与苏轼互动时间，则有争议。3.系于元祐七年，而“瑞光本师”被沮，非指圆照宗本，而是另有其人，又是何人？抑或当时仍发生苏轼请住宗本，而有欲沮公者？犹待考证。

[39] (清)王文诰撰《苏文忠公诗编注集成总案》卷8：“浩案：熙宁五年壬子，……画阿弥陀佛，施圆照，作颂。”页4。另有一说，指王氏虽将该文系于熙宁五年下，但知其人为“元照”，此说并不合理，试想倘若苏轼《阿弥陀佛颂并叙》成于第一次猝杭熙宁年间，当时元照律师不过而立之年，于丛林间，恐未达名，加以初期习天台教观，以戒律为主，有关净业提倡，亦属日后。因此，推定为元祐时期，元照已过不惑之年，而苏轼二度莅杭最具情理。

[40] 吴雪涛撰《苏文系年考略》，内蒙古教育出版社1990年版。另，许外芳、张君梅撰《苏轼佛教行事略考》，却采重出并列于两时期(熙宁与元祐)，未见说明，见《浙江师范大学学报(社会科学版)》(总第125期)，2003年第3期。

[41] 孔凡礼订为元祐六年(1091)三月，即别杭州前，未云何据此年。见孔凡礼撰《苏轼年谱》卷30。

[42] 《应梦罗汉记》：“元丰四年正月二十一日，予将往岐亭。……四月八日，先妣武阳君忌日，饭僧于寺，乃记之。”足见当时程夫人仍承“武阳君”之封号。见(宋)苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼文集》卷21，中华书局1986年版。

[43] (清)王文诰撰《苏文忠公诗编注集成总案》卷39，“绍圣二年”。

[44] 见张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》(文集)卷72。此处直指“圆照”即“元照”，并概述其生平。与同书《阿弥陀佛颂并叙》中，作解“生平未详”，略嫌矛盾。

[45] (宋)苏辙撰，曾枣庄、马德富标点《栾城后集》卷24，上海古籍出版社2009年版。

[46] 依天台法嗣观之，慈云遵式传法予明智祖韶，明智再传辩才元净，辩才师从慈云遵式传与明智祖韶，并精修净业；元照按天台谱系，师从神悟处谦，之后亦笃志净业，献身弥陀。

[47] 周裕锴撰《僧人的法名与表字》，见《四川大学学报(哲学社会科学版)》2008年1期。

[48] 黄启江撰《十一世纪高丽沙门义天入宋求法考论》，见《新史学》2卷2期，1991年6月。

[49] 《送杨杰》诗前首有序，言明“今乃奉诏与高丽僧统游钱塘，皆以王事，而从方外之乐，善哉未曾有也，作是诗以送之。”见(宋)苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼诗集》卷26，中华书局1982年版。说明杨杰以深厚的佛学素养奉诏陪同三韩王子，即高丽僧统义天到钱塘访视问道。

[50] (宋)释道询集《芝苑遗编》卷下截：“高丽王子弘真佑世广智僧统义天，同弟子寿良，航海求法。首登师门，元丰八年十二月二十八日，偕馆伴主客学士杨杰就寺。请师升座，发扬细要，义天矍然避席。作礼，请所著书。归辽东，摹板流通。”见《印新纂续藏经》X59, No. 1104。

[51] 所谓“五宗”依杨杰自注为“贤首位宗、慈恩相宗、达摩禅宗、南山律宗、天台观宗。”黄启江撰《十一世纪高丽沙门义天入宋求法考论》，见《新史学》2卷2期，1991年6月。

[52] (宋)释志盘撰《佛祖统纪》卷46,见《大正新修大藏经》T49, No. 2035。

[53] (元)释觉岸编《释氏稽古略》卷4,见《大正新修大藏经》T49, No. 2037。

[54] 今有关“高丽义天”相关研究,不乏接受经藏说法,采苏轼馆伴之说。例如黄启江撰《十一世纪高丽沙门义天入宋求法考论》、崔凤春撰《高丽国义天法师入宋拜访诸名僧》,《韩国研究论丛》2001年,280~282页。崔先生的说法又有别于学界,特指出义天访宗本共两次,一次元丰八年七月二十八日(280页),一次为元祐元年三月一日,并言第二次由起居舍人苏轼馆伴(281页)。针对经藏“礼部郎中”错误之说,其解释为“苏轼离开礼部时间不长,外人尚不知苏轼的新职官名,……佛教资料虽有失实之处,但也不无可取之处。”(页282),此番解释之后,又言“宗本乞归林下,得旨任便云游,州郡不得抑令住持。后来,苏轼请宗本住杭州净慈寺。”文中言之凿凿之日期,未言根据,两次拜访难以成说;而之后解释苏轼官名错误,亦显勉强;最后提住持净慈寺,时间上更是谬失,故其说仍有待商榷。

二、引用文献

(一) 古籍

[1] (梁)刘勰撰、范文澜注《文心雕龙注》,学海书局1988年版。

[2] (唐)白居易著、朱金城笺校《白居易集笺校》,上海古籍出版社1988年版。

[3] (宋)苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼文集》,中华书局1986年版。

[4] (宋)苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼诗集》,中华书局1982年版。

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

[6] (宋)苏辙撰,曾枣庄、马德富标点《栾城后集》,上海古籍出版社2009年版。

[7] (宋)陈耆卿撰《嘉定赤城志》,中国文史出版社2004年版。

[8] (明)田汝成撰《西湖游览志余》,浙江人民出版社1980年版。

[9] (清)王文诰撰《苏文忠公诗编注集成总案》,巴蜀书社1985年版。

(二) 近人论著

1. 专著

[1] 孔凡礼撰《苏轼年谱》,中华书局1998年版。

[2] 吴雪涛撰《苏文系年考略》,内蒙古教育出版社1990年版。

[3] 达亮撰《苏东坡与佛教》,文津出版社2010年版。

[4] 黄敏枝撰《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版。

[5] 黄启方撰《北宋佛教史论稿》,台湾商务印书馆1997年版。

2. 期刊

[1] 李俊撰《苏轼与杭僧道潜初会考》,《兰州学刊》2007年10期。

[2] 周裕锴撰《僧人的法名与表字》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2008年1期。

[3] 许外芳、张君梅撰《苏轼佛教行事略考》,《浙江师范大学学报(社会科学版)》(总第125期),2003年第3期。

[4] 崔凤春撰《高丽国义天法师入宋拜访诸名僧》,《韩

国研究论丛》2001年。

[5] 喻世华撰《道德高风果在世外——论苏轼与道潜的交往》,《江南大学学报(社会科学版)》2012年4期。

[6] 喻世华撰《苏轼与佛印交游考》,《江苏大学学报(社会科学版)》2013年4期。

[7] 黄启江撰《十一世纪高丽沙门义天入宋求法考论》,《新史学》2卷2期,1991年6月。

[8] 温金玉撰《天衣义怀禅法略述》,《禅》,1996年第1期(总第31期),1996年2月。

[9] 杨胜宽撰《苏轼与道潜交谊述论》,《乐山师范学院学报》2005年3期。

[10] 苏淑芬著《苏轼与参寥子交游考》,《国立编译馆馆刊》第24卷1期,1995年6月。

3. 硕博论文

[1] 梁银林撰《苏轼与佛学》,四川大学博士学位论文,2005年3月。

(三) 佛典资料

本文佛典引用主要是采用“中华电子佛典协会”,2016 CBETA汉文大藏经。各本如下:

[1] (宋)释惠洪撰《禅林僧宝传》,《大正新纂续藏经》X79, No. 1560。

[2] (宋)释元照撰《芝园集》,《大正新纂续藏经》X59, No. 1105。

[3] (宋)释元照撰《补续芝园集》,《大正新纂续藏经》X59, No. 1106。

[4] (宋)释慧辩录《慧林宗本禅师别录》,《大正新纂续藏经》X73, No. 1450。

[5] (宋)释道询集《芝苑遗编》,《大正新纂续藏经》X59, No. 1104。

[6] (宋)释宗晓撰《乐邦文类》,《大正新修大藏经》T47, No. 1969A。

[7] (宋)释宗鉴撰《释门正统》,《大正新纂续藏经》X75, No. 1513。

[8] (宋)释志盘撰《佛祖统纪》,《大正新修大藏经》T49, No. 2035。

[9] (元)释念常撰《佛祖历代通载》,《大正新修大藏经》T49, No. 2036。

[10] (元)释觉岸编《释氏稽古略》,《大正新修大藏经》T49, No. 2037。

[11] (清)彭际清述《居士传》,《大正新纂续藏经》X88, No. 1646。

黄惠菁,台湾屏东大学中国语文学系副教授、中国苏轼研究学会会员。

宋人对三苏文章的选编与刊刻

王永波

内容提要 南宋初期和中期因朝廷的褒奖与民间的推崇，掀起一股选编、标注、刊刻三苏文集的风潮，以乾道、淳熙、绍熙年间刊刻的为主，先后达到七部之多，代表了三苏文在当时的接受与影响。南宋选编三苏文从体例上来讲主要有依人选编和分类选编两种，采取白文选编和随文标注两种形式，对三苏文的精华部分予以了编刻。其中以郎晔《经进三苏文集事略》和吕祖谦《东莱标注三苏文集》为主要代表，选编质量较高。虽然现存的南宋三苏文选本多为残本，但仍有很高的文献价值，对重编三苏文集具有很高的辑佚和校勘价值。南宋的三苏文选本在后边屡有翻刻，产生了广泛的影响。

关键词 三苏 南宋 选编 标注 刊刻

眉山三苏在宋代文学史上的地位可以从多个层面来探讨，其中有关三苏文的选编与刊刻就是一个重要的因素，三苏的名气需要依靠其文集的广泛流布作为基础。苏轼去世后，宋徽宗、蔡京等曾严禁苏文，并于崇宁二年（1103）四月下诏将苏轼文集毁板。但苏轼的魅力并未因朝廷毁板而减少、灭绝，反而越禁其著作流传越广。北宋末年南宋初期之际，选编、注释苏轼诗文成风，本朝人刊刻本朝人的著述之多，苏轼堪称第一。陆游《老学庵笔记》卷八“建炎以来，尚苏氏文章，学者翕然从之，而蜀士尤盛”^{[1]100}，说明苏轼著述在当时的流行和受欢迎的程度。同时在南宋前期，宋朝王室吸取北宋灭亡的教训，消除党禁，重新评价元祐党人的主张。在这种氛围下，苏轼的地位得到提升，孝宗于乾道六年（1170）下旨褒奖，赠太师谥文忠，以示对苏轼的恩宠。罗大经《鹤林玉露》卷二：“孝宗最重大苏之文，御制序赞，特赠太师，学者翕然诵读。所谓人传元祐之学，家有眉山之书，盖纪实也。”^{[2]33}乾道九年（1173），孝宗又特地为苏轼作《御制文集序》，推崇东坡为“一代文章之宗”^{[3]2}。朝廷如此重视苏轼，于是催生了三苏文章的选编和刊行，这在南宋是重大的文学现象，对南

宋中后期文学的走向具有积极意义。

—

三苏父子在世时曾编选过一部合著诗文集《南行集》，分为前后二集。嘉祐四年（1059）十月，三苏父子偕同家属由眉山南行，沿着岷江长江而下于次年二月抵达京城。沿途所作诗文较多，自眉山至江陵凡一百篇，编为《南行前集》。自江陵至京城凡七十三篇，编为《南行后集》，合称《南行集》，共一百七十三篇，今存一百五十篇。《南行集》为三苏父子唯一编辑的一部诗文合集，当时就曾刊行。北宋末、南宋初曾出现过多种宋人选编三苏文集的选本和注本，反映了三苏文在当时的巨大影响。根据书目记载，目前能见到最早的三苏文集为南宋绍兴三十年（1160）饶州德兴县董应梦集古堂刻《重广眉山三苏先生文集》八十卷。此书不知编撰者名氏，李盛铎《木犀轩藏书题记及书录》卷四著录：“《重广眉山三苏先生文集》八十卷，存卷一至四、卷十五至八十，宋刊本。半叶十三行，行二十七字。白口，四周双边。板心上有字数。鱼尾下题三苏文几或论几，次叶数，次刊工名。刊工名亦有刻在叶数上者，或题某某刊，或题某某开，或题某某刀。缺笔至构字止，语涉宋帝均空格。缺卷五至十四。”^{[4]350}按，《重广眉山三苏先生文集》八十卷为残本，缺卷五至卷十四共十卷，今存北京大学图书馆，《北京大学图书馆藏古籍善本书目》《北京大学图书馆藏善本书录》均著录。傅增湘《藏园群书经眼录》卷十八亦著录。此书虽缺十卷，但依旧能大致得知其内容。卷一至卷四为书信，卷十五至卷八十主要收录三苏各类著作和文章，如《尚书解》《论语拾遗》《孟子解》以及策论、试策、策略、策问、经问、经论等实用性的文字。此外，张钧衡《适园藏书志》卷十五著录另一种残本，仅存三卷，有陆树声、杨守敬跋，今存台北中央图书馆。

宋孝宗喜好三苏文，导致乾道以后三苏选本大量编行，婺州东阳胡仓吴宅桂堂刻《三苏先生文粹》七十卷就是其中之一种。原书编撰

者不详，也不见于宋人书目。“凡选苏洵文六十八篇，苏轼文二百七十九篇，苏辙文三百一十二篇。”^{[5]86}明赵琦美《脉望馆书目》著录：

“《三苏文粹》十本，又四本”^{[6]1458}《天禄琳琅书目后编》卷六著录宋版《三苏先生文粹》二函二十册。婺州东阳即今浙江金华市东阳县，两宋时期，婺州境内的东阳、义乌是重要刻书之地。东阳本《三苏先生文粹》七十卷，旧藏江南四大藏书楼之一的常熟瞿氏铁琴铜剑楼，今归中国国家图书馆。杨绍和《宋存书室宋元秘书目》卷四著录两部宋版《三苏先生文粹》，其曰：“宋本《三苏文粹》七十卷，二十四册，四函。”^{[7]613}傅增湘《藏园群书经眼录》卷十八：“《三苏先生文粹》七十卷，宋苏洵、苏轼、苏辙撰。宋婺州吴宅桂堂刊本，版高五寸四分，半面阔三寸九分，是巾箱本。每半叶十四行，每行二十六字，白口，四周双边。”^{[8]1532}后来此书归常熟瞿氏，瞿镛《铁琴铜剑楼藏书目录》卷二十三著录：“《三苏文粹》七十卷，宋刊本。不著纂辑姓氏，前有标目，无序跋。目后有真书墨图记云：‘婺州东阳胡仓王宅桂堂刊行’，与《欧阳文粹》版式相同，当是同时所刊。每半叶十四行，行二十六字。‘敬’‘殷’‘匡’‘恒’‘贞’‘征’‘让’‘树’‘桓’‘构’‘慎’字皆缺笔，而‘惇’字不缺，光宗前刻本也。”^{[9]662}根据瞿镛所辨书中避讳到“慎”字，即避南宋孝宗赵眘之同音名讳，可断定为南宋前期光宗前的刻本。

另有一本为季振宜故物，后归常熟张金吾收藏。《爱日精庐藏书志》卷三十五著录：“《三苏先生文粹》七十卷，宋刊本。不著编辑者名氏。凡老泉十一卷，东坡三十二卷，颍滨二十七卷，合七十九卷。阙卷十一至十八，二十二至二十四，二十九至三十五，四十八至五十，五十三至五十九，七十，共缺二十九卷。钞补。”^{[10]631}

此书后归湖州陆心源，其《皕宋楼藏书志》卷一百一十二著录：“《三苏先生文粹》七十卷，宋蜀大字本，季沧苇旧藏。不著编辑者名氏。按：此北宋蜀中刊本，每叶二十四行，每行十八字，版心有字数及刊工姓名，语涉宋帝皆空格，‘桓’字以下讳不缺避，盖北宋刊本也。卷中有季振宜藏书朱文长印。”^{[11]1274}陆氏皕宋楼藏书于光绪三十三年（1907）由陆心源之子陆树藩以十万元全部售与日本岩崎氏，现存日本静嘉堂文库。傅增湘曾到静嘉堂文库查阅此书，《藏园群书经眼录》卷十八：“《三苏文粹》余生平所见者三本，皆密行小字巾箱本。此本板式宽展，大字精严，纸墨莹

洁，殊为罕觏。且老泉文后附诗二十二首，为明刊本十四行本所无，尤为足珍。陆氏定为蜀本，余审其字划方严峻整，恐仍是浙本耳。”^{[8]1532}

此外，《三苏先生文粹》还存有两种残本，为小字巾箱本，傅氏《藏园群书经眼录》卷十八、莫伯骥《五十万卷楼群书跋文》卷六曾著录，其中一部为南宋著名学者赵次公所藏，弥足珍贵。

将《三苏先生文集》与《三苏先生文粹》对照，发现一些问题。《三苏文集》在时间上略早于《三苏文粹》，内容上是以类编排，并且收录完整的著作，如《尚书解》《孟子解》《论语拾遗》。以类划分往往按照苏洵、苏轼、苏辙顺序编排，如卷三十八为苏洵《策问》十五首，卷三十九、卷四十为苏轼《策问》二十六首，卷四十一为苏辙《策问》二十六首，划分一目了然。而《三苏先生文粹》则将全部编排打乱，按照个人划分，其中苏洵十一卷，苏轼三十二卷，苏辙二十七卷，各卷之内编排随意。而且从卷数上来看，《文萃》比《文集》少十卷，编排更为紧促。从刊刻地来看，《三苏文集》目前仅见饶州本，而《三苏文粹》除了东阳本，尚有蜀刻本。季振宜、张金吾、陆心源所见到的大字本极有可能就是蜀刻本，三苏为蜀产，且宋代眉山地区刻书风行一时，刊刻《三苏文粹》具备各种条件。现存宋蜀刻本唐人集二十余种均为大字本，即为明证。存留的几种《三苏文粹》，既有小字巾箱本，也有大字本，说明在南宋初期选编、刊刻三苏文成为风尚，不同的开本和字体可供各种层次的读者选择。而且从版本方面讲，南宋编刻的《三苏文粹》极具校勘价值，可补文集本之阙。例如瞿镛就说：“老泉文有《洪范》三论及后序、《辨奸论》为《嘉祐集》不载。东坡文有《迩英进读》、评史、评文选等篇为七集本不载，当取诸本大全集本。颍滨文有诸论为四集本不载者，皆取诸《古史》。文中字句，多与集本不同，亦互有得失，可资参校。”^{[12]663}除了上述两种三苏文选集外，在孝宗淳熙三年（1176）还刊刻过游孝恭选编的《标题三苏文》六十二卷。游编本不见于宋、明公私书目，《天禄琳琅书目后编》卷六著录：“蜀本《标题三苏文》二函十册，不著编者姓名。书六十二卷，汇三苏文，分门纂辑，曰上书、曰奏议、曰几策、曰策略、曰策别、曰策断、曰进论、曰程试论、曰历代论、曰南省讲三传、曰书、曰答书、曰杂文（杂说附）、曰记（赞附）、曰序、曰行状、曰碑、曰墓志、曰海外论。或加子目，或节全文。前有三苏文叙录，标‘历阳状元张

孝祥编’。又三苏年谱图，标‘左朝请大夫、权发遣成都府路提典刑狱事何榆编’。卷一后有条记云：‘武溪游孝恭德棻标题。此文集校正，复增叙录、图谱于卷首，庶几开卷则三公之议论灼见其肺腑矣。淳熙丙申冬至日刊于登俊斋。’或即游孝恭所编也。”^{[13]316}此书今存残本藏中国国家图书馆，存卷二十九至卷六十二共三十四卷。该书的卷次、序目与《三苏文集》《三苏文粹》迥然不同，乃书贾坊刻无疑，编者游孝恭不详何人。

二

上述数种三苏文选集皆为白文本，在南宋还出现过几种编注本、标注本，而且还有《三苏文粹》的增补本，说明三苏文章在南宋受到的欢迎程度。朗晔在孝宗淳熙末年编注《经进三苏文集事略》一百卷，约于光宗绍熙二年（1191）刊刻成书。朗晔字晦之，钱塘人，生平事迹见周煇《清波别志》卷二。全本《经进三苏文集事略》一百卷今不存，仅存两部宋刻残本《经进东坡文集事略》六十卷。一部为南海潘氏宝礼堂所得，《宝礼堂宋本书录》著录，现存中国国家图书馆。另一部为乌程张氏适园所得，其《适园藏书志》卷十一著录，现存台北中央图书馆。版式相同，半叶十二行，行二十一字，黑口，左右双边。朗晔注双行。《经进东坡文集事略》六十卷，共选注苏轼文四百九十八篇。前两卷为赋，卷三为南省讲三传，卷四至卷十四为论，卷十五至卷二十三为进策、策、策问，卷二十四为上神宗万言书，卷二十五至三十六为表、启、奏议，卷三十七至卷三十九为内外制，卷四十至卷四十七为书状、书，卷四十八至卷五十四为记，卷五十五至卷五十九为碑、叙、杂说、铭、赞，最后一卷为杂著。此书民国时商务印书馆编《四部丛刊初编》，曾借用乌程张氏、南海潘氏所藏残宋本拼合影印。影印本前有宋孝宗《御制文集序》《苏文忠公赠太师制》《东坡先生言行》。残宋本《经进东坡文集事略》六十卷分别按类编排苏轼文，是宋代编刻苏轼文章卷数、篇数最多的一种苏文选本，基本上囊括苏轼各类重要的文章，具有较高的文献价值。胡玉缙《续四库提要三种》谓：“钩稽事实，考核岁月，元元本本，无不具有条理，足与施元之《苏诗注》相伯仲。”^{[14]272}宋代注苏诗、苏词者甚多，但注苏文者仅此朗晔一部，从文献方面讲弥足珍贵。《宋史·艺文志》著录“《三苏文集》一百卷，朗晔进”，现存的《经进东坡文集事略》六十卷可能就是朗晔《三苏文集》之

苏轼文部分，另外四十卷为苏洵、苏辙文。鉴于朗晔《经进三苏文集事略》已佚失，民国年间上海蟫隐庐刊行罗振常辑本《经进三苏文集事略》，包括《老泉先生文集》十二卷《考异》一卷、《经进嘉祐文集事略》一卷《考异》一卷、《老泉先生文集补遗》二卷、《经进东坡文集事略》六十卷《考异》四卷《补遗》一卷《续补》一卷、《经进栾城文集事略》一卷《考异》一卷，以及《郎氏事辑》一卷。但罗氏补辑《经进三苏文集事略》材料来源不一，且并没有恢复朗注之旧，学术价值不高。

宋光宗绍熙四年（1194），吕祖谦编《东莱标注三苏文集》五十九卷刊刻成书。吕祖谦字伯恭，婺州人，南宋著名理学家。隆兴元年（1163）登进士第，复中博学宏词科，调南外宗学教授。累官直秘阁、主管亳州明道宫。参与重修《徽宗实录》，编纂刊行《皇朝文鉴》。淳熙八年（1181）卒，年四十五。著有《东莱集》四十卷。《东莱标注三苏文集》五十九卷，今仅存宋刻残本，存五十一卷。其中《老泉先生文集》十一卷、《东坡先生文集》二十五卷、《颍滨先生文集》十五卷，中国国家图书馆藏。

《天禄琳琅书目后编》卷十一著录：“宋吕祖谦编，三苏人各为编，凡苏洵十一卷，苏轼二十六卷，苏辙二十二卷。编各分体，加以点抹，于题下标注本意，与蜀本及《文粹》篇目并异。”^{[13]369}

书中吴炎《题东莱标注老泉文集》，对编撰过程言之较详，其曰：“先生父子文体不同，世多混乱无别。书肆久亡善本，前后编节刊行，非繁简失宜，则取舍不当，鱼鲁亥豕，无所是正，观者病焉。顷在上庠，得吕东莱手抄凡五百余篇，皆可诵习为矜式者，因与同舍校勘讹谬，拟为三集，逐篇指摘关键，标题以发明主意。其有事迹隐晦，又从而注释之。诚使一见，本末不遗。义理昭晰，岂曰小补哉！鼎新作大字锓木，与天下共之，收书贤士，伏幸垂鉴。绍熙癸丑八月既望，从事郎、桂阳军军学教授吴炎济之咨。”^{[15]1}吴炎字济之，兴化军莆田人，光宗绍熙元年（1190）登进士第，授桂阳军学教授。根据其文得知，《东莱标注三苏文集》为吕祖谦编，吴炎等人标注。

《东莱标注三苏文集》五十九卷在流传过程中出现一些变化，例如《老泉先生文集》就有十一卷、十二卷两种版本。《宝礼堂宋本书录》：“天禄琳琅有《东莱标注三苏文集》，编各分体，加以点抹，题下标注本意。据吴炎咨启测之，此亦必三苏合刻，版心有署‘泉几’者，亦其一证。然天禄本润文十一卷，此为十二卷，又有不同。”^{[16]299}潘氏宝礼堂所藏此宋刻《老泉先生文集》为傅增湘所让，为十二

卷本，而天禄琳琅旧藏《老泉先生文集》为十一卷本，差别不大。“以十一卷本、十二卷本《老泉先生文集》目录相校，十一卷本卷六为《衡论十篇》，十二卷本将此十篇分为两卷，为卷六、卷七，故两本卷次不同。”^{[5][14]}大致看来，《东莱标注三苏文集》之《老泉先生文集》十一卷本、十二卷本，书名相同选文篇目相近，很可能是一书不同版本，编次略有不同而已。《东莱标注三苏文集》五十九卷是吕祖谦选编的三苏文章选本，而非为全集本，共选编三苏各体文章五百二十九篇，今存五十一卷，存文四百三十五篇。其中所选苏洵的文章几乎囊括传世之作，选苏轼文二十六卷仅占其作四分之一，选苏辙文二十二卷也只占其作三分之一。从选编数量上看，吕从选编内容上看，三苏文章主要偏向于经论、史论、策论、奏议、书启等实用性的文体，其中策论最多，包括进策、策问、策略、策别等占大多数，而文艺性较强的传记、游记及其他文字基本没有，显示出选编者强烈的正统思想，也可能与吕祖谦理学家身份有比较密切的关系。该书由吕祖谦选编、吴炎标注，但书名又是《东莱标注三苏文集》，有误导的嫌疑。所谓标注，即用标点、划线的方式表明文章的警策关键之处，用批注揭示文意，提醒读者注意作者的创作倾向与旨意，具有明显的科举导向功用。明人杨士奇《书三苏文选后》评论此书“皆取其论治体而便于科举之用，虽不能皆纯，而读之可以启益胸次，动漚笔端，未必无助也”^{[17][122]}，基本上道出了吕氏选编此书的初衷。李建军先生认为：“吕祖谦编选的《三苏文集》是三苏文章的较早选本，同时也是较好选本，在三苏文章的传承、流播历程中具有一定的价值。”^[18]吕编本虽不是最早的三苏文章选本，但从质量上来讲的确是一番功夫的，尤其是具有较高的文字校勘价值。

前述孝宗时编刻《三苏先生文粹》七十卷，付梓后不久即有人对此书进行重编，更名为《重广分门三苏先生文粹》，卷数扩大到一百卷。据书中宋帝避讳字来看应为南宋中期刻本，每半叶十四行，行二十四字，黑口，左右双边，版心有刻工姓名。原为天禄琳琅旧物，后流传到日本，今藏日本宫内厅书陵部。《天禄琳琅书目后编》卷六著录：

《重广分门三苏先生文粹》四函，二十八册，不著编者姓名，汇三苏文，分门纂辑，曰五经论，曰六经论，曰书解，曰洪范论，曰中庸论，曰春秋论，曰南省讲三传，曰论语解，曰论语拾遗，曰孟子解，

曰太玄论，曰帝王君论，曰帝王臣论，曰圣贤论，曰列国君论，曰列国臣论，曰历代君论，曰历代论，曰历代土风论，历代夷狄论，曰权书，曰衡论，曰史论，曰谥法论，曰论，曰秘阁试论，曰几策，曰策略，曰策别，曰策断，曰进策，曰策，曰策问，曰私试策问，曰上书，曰奏议，曰表状，曰书，曰启，曰记，曰叙，曰引，曰字说，曰杂书，曰杂说，曰述英进讲，曰评史，曰评文选，曰颂，曰赞，曰碑，曰铭，曰传，曰祭文，曰行状，曰神道碑，曰墓志铭，而以颍滨遗老传终焉。^{[13][315]}

此书与《三苏先生文粹》编排完全不同，它采取分类辑文，将三苏文章打散后按照门类细分。而且有些分类太过于琐碎，如卷十一、卷十二分别为《帝王君论》《帝王臣论》，而卷二十一到卷二十八却另外有《历代君论》《历代臣论》。又如卷九十一为《碑铭传》，卷九十三到卷九十九分别又有《神道碑》和《墓志铭》。除了这部《重广分门三苏先生文粹》，南宋中期还编刻过一部《重广分门三苏先生文粹》七十卷，今上海图书馆存有一部宋刊残本，仅存十一卷。此书编排以人系文，与《三苏先生文粹》七十卷编排相同，为何新取名《重广分门三苏先生文粹》，极可能是为了吸引读者购买。

三

上述多部宋代编刻的三苏文选本，因为都出自于宋人之手，且刊刻年代大多在南宋，在版本上具有一致性，代表南宋刻书的主体面貌。从编者方面讲，这几部选本大都没有署名，仅《经进三苏文集事略》一百卷、《东莱标注三苏文集》五十九卷、《标题三苏文》六十二卷三种署名。《东莱标注三苏文集》的署名也是有问题的，如潘宗周《宝礼堂宋本书录》就说：“此亦必托名之作，而非真出吕氏之手。”^{[16][299]}而《标题三苏文》编者游孝恭的署名一样有问题，彭元瑞《天禄琳琅书目后编》卷六说：“割并毫无体例，书首叙录、图谱更为芜陋，乃坊贾嫁名便鬻之所为耳。”^{[13][316]}如此看来，只有朗晔编注《经进三苏文集事略》署名无争议，其他几部选本要么无署名，要么署名有争议，可能是在南宋三苏名冠一时，选编其文集者众多，选编者无意于冠名，或嫁名于他人。

从编刻时间上看，最早的选本是绍兴三十年（1160）集古堂刻《重广眉山三苏先生文集》

八十卷，其次是淳熙三年（1176）游孝恭选编的《标题三苏文》六十二卷，其次是淳熙八年（1181）吕祖谦编《东莱标注三苏文集》五十九卷，其次是光宗绍熙二年（1191）朗晔编注《经进三苏文集事略》一百卷。两种《三苏先生文粹》刊刻时间只能大致确定，其中婺州东阳桂堂刻本《三苏先生文粹》七十卷，瞿镛根据避讳定在南宋光宗前，而《重广分门三苏先生文粹》七十卷则要晚于《三苏先生文粹》，另外一部三苏选本《重广分门三苏先生文粹》一百卷确切编刻年代不详，严绍璗《日本藏宋人文集善本钩沉》定在南宋初年，恐不确，因为从书名和卷数及内容来看，《重广分门三苏先生文粹》显然是根据《三苏先生文粹》七十卷重编，故编刻年代应该晚于南宋光宗朝。以上七部三苏文集编刻时间主要在南宋孝、光宗年间，而这个时期恰好是三苏在南宋声誉最隆之时。从宋孝宗出于政治的需要，对元祐党人重新评价，下诏恩准东坡谥文忠、御制文集序开始，到乾道、淳熙、绍熙三朝“人传元祐之学，家有眉山之书”，三苏地位骤然提升，真是隆极一时无人能比。不惟三苏文集编刻成书，其他各人著作也大量刊行。仅以苏轼为例，在南宋初期就出现《东坡七集》，包括《东坡集》四十卷、《后集》二十卷、《奏议》十五卷、《内制》十卷、《外制》三卷、《和陶集》四卷、《应诏集》十卷。而且笺注苏诗成风，仅苏轼《和陶诗》四卷，在南宋就有傅共《东坡和陶诗解》十卷、蔡正孙《精刊补注东坡和陶诗话》十三卷、蔡梦弼《东坡和陶集注》等多种。朝廷的嘉奖和民间的推崇，造成南宋时期三苏文选本大量编刻的主要原因。

从内容上来看，上述七部南宋三苏文集仅有两部是全本，其他都是残本，殊为可惜。其中的一部是婺州东阳桂堂刻本《三苏先生文粹》七十卷，经聊城海源阁、常熟铁琴铜剑楼、天禄琳琅所藏今归中国国家图书馆。另外一部《重广分门三苏先生文粹》一百卷原为清宫旧物，后流传到日本宫内厅书陵部。这两部南宋《三苏文粹》，因为是全本，对整理校勘三苏文集提供了珍贵的文献资料。剩下的五部即便是残本，也仍然有很高的文献价值，如吕祖谦《东莱标注三苏文集》之《东莱标注颍滨先生文集》二十二卷，今存文十五卷文一百七十九篇，对校勘《栾城集》就很有参考作用。据杜海军先生的研究，《颍滨先生文集》十五卷“所存较《苏辙集》多 127 字，少 145 字，多 9 句，少 11 句，可校勘 367 字句，乙正 14 处字句，字句的转换 29 处，佚文 2 处。共有差异多达七百多处，几乎每一篇文字都有许多的不

同。”^[19]另外存留的两部《东莱标注老泉先生文集》《东莱标注东坡先生文集》相信对《苏轼集》与《苏洵集》的校勘同样具有重要的文献价值。再从内容编排上来看，上述诸种三苏文选本主要可以分为两个系统，即依人选编与分类选编。前者有《东莱标注三苏文集》五十九卷、朗晔编注《经进三苏文集事略》一百卷、《三苏先生文粹》七十卷、《重广分门三苏先生文粹》七十卷。后者有《重广眉山三苏先生文集》八十卷、游孝恭编《标题三苏文》六十二卷、《重广分门三苏先生文粹》一百卷。所有三苏文选本中，唯独《三苏先生文粹》七十卷后附有苏洵诗二十二首。如现藏于日本静嘉堂文库的大字本《三苏先生文粹》卷三后有道光八年（1828）孙原湘题跋：“惟老泉文后附诗廿二首，东坡、颍滨诗皆不录。”^[20]¹⁹¹⁹《重广分门三苏先生文粹》七十卷与《重广分门三苏先生文粹》一百卷虽书名相同，但内容编排完全不同，两种编排各有优劣。吕祖谦编《东莱标注三苏先生文集》在时间上虽略晚于《三苏先生文粹》，但显然是借鉴过后者，两书对比可以发现所选三苏文篇目几乎相似，不过略有差异而已。吕氏删掉了《三苏先生文粹》中有关《论语》《孟子》《公羊》《春秋》《左氏》《谷梁》《尚书》等经部的文章，重点在于选编论道、论史、论政、论治等政论文，倾向性更加明显。最晚出的《重广分门三苏先生文粹》一百卷显然是将前面各本参照，在选编上分门别类加以细化，单过于琐碎，割裂了三苏文的内在性。从选编质量上讲，朗晔编注《经进三苏文集事略》一百卷历代评价较高，也是符合实际情况的。吕祖谦编《东莱标注三苏先生文集》也深受好评，这可以从书中吴炎《题东莱标注老泉文集》和杨士奇《书三苏文选后》二文的评语看出。而对游孝恭编《标题三苏文》六十二卷颇有微词，主要是批评游氏选编此书“割并毫无体例，书首叙录、图谱更为芜陋”，可见该书从篇目编排到文字叙录都有缺漏，不是精善之本。尽管上述诸本存在种种缺失，但它们对保存三苏文献及其传承功不可没。

南宋之后，元、明两代对上述各种三苏文章选本，大都有翻刻。例如《三苏先生文粹》七十卷本，《古今书刻》卷上就记载明代建宁府书坊、苏州府皆有传刻。浙江图书馆藏有明嘉靖十年（1531）金鳌刻本，版式与宋刻本同。《三苏先生文集》在明代也有多种翻刻本，仅严绍璗《日藏汉籍善本书录》著录日本藏本就有三种，分别是元末同文书院刻本、刘氏安正书堂刻本、正德十二年（1517）慎独斋刻本，国内藏本则更多。凡此种种均说明南宋时期编

刻的多种三苏文选本在后代产生了广泛的影响，而且以这些选本为基础衍生出更多的三苏文选本。例如李叔元编《汇笺注释三苏文苑》八卷、谷瑞屏评选《顾太史评阅三苏文约》十六卷、杨慎编《嘉乐斋三苏文范》十八卷、钟惺编《三苏文盛》二十卷及《三苏文归》十卷、陈仁锡选评《苏文奇赏》五十卷等，大多取材于宋人选编本，这在宋代文学史上是一个独特的文学现象，值得重视加以研究。

注释

- [1] 陆游《老学庵笔记》卷8，中华书局1997年版。
- [2] 罗大经《鹤林玉露》卷2，中华书局1997年版。
- [3] 郎晔《经进东坡文集事略》卷首，文学古籍刊行社，1957年版。
- [4] 李盛铎《木犀轩藏书题记及书录》卷4，北京大学出版社1985年版。
- [5] 祝尚书《宋人总集叙录》卷2，中华书局2004年版。
- [6] 赵琦美《脉望馆书目》，《明代书目题跋丛刊》本，书目文献出版社1994年版。
- [7] 杨绍和《宋存书室宋元秘本书目》卷4，《订补海源阁书目五种》本，齐鲁书社2002年版。
- [8] 傅增湘《藏园群书经眼录》卷18，中华书局1980年版。
- [9] 瞿镛《铁琴铜剑楼藏书目录》卷23，上海古籍出版社2000年版。
- [10] 张金吾《爱日精庐藏书志》卷35，中华书局1990年版。
- [11] 陆心源《皕宋楼藏书志》卷112，中华书局1990年版。
- [12] 瞿镛《铁琴铜剑楼藏书目录》卷23，上海古籍出版社2000年版。
- [13] 彭元瑞《天禄琳琅书目后编》卷6，中华书局1995年版。
- [14] 胡玉缙《续四库提要三种》，上海书店出版社2002年版。
- [15] 吴炎《题东莱标注老泉文集》，《全宋文》第289册，上海辞书出版社2006年版。
- [16] 潘宗周《宝礼堂宋本书录》，上海古籍出版社2007年版。
- [17] 杨士奇《东里集·文集》，《文渊阁四库全书》本，第1238册，台湾商务印书馆1986年版。
- [18] 李建军《〈三苏文集〉与南宋三苏选本》，载《河南科技学院学报》2011年第9期。
- [19] 杜海军《〈东莱标注颖滨先生文集〉对苏辙文的辑佚与校勘价值》，载《浙江师范大学学报》2009年第3期。
- [20] 严绍璗《日藏汉籍善本书录》，中华书局2007年版。

王永波，四川省社会科学院文学研究所研究员。

(上接第16页)

此后的元、明、清各朝，文人山水画一直占据主流，画法日趋多样化。尤其明清两朝，既是赏石的普及时代，也是文人画提高创新时期，著名画家层出不穷，不同技法相互辉映。其中，郑板桥的赏石观和竹石画作最具代表性。郑板桥不仅以墨竹著称，也喜爱藏石，善画怪石，还是苏轼文人画继承光大者。他在《板桥题画·石》中说：“米元章论石，曰瘦，曰皱，曰漏，曰透，可谓尽石之妙也。东坡曰：

‘石文而丑’，一‘丑’字，则石之千态万状，皆从此出。彼元章但知好之为好，而不知陋劣之中有至好也。东坡胸次，其造化之炉冶乎！变画此石，丑石也，丑而雄，丑而秀。”张传伦先生还讲了郑板桥在石砚上题“难得糊涂”的故事。“据说那一年板桥去莱州文峰山观郑文公碑，日暮借宿山间茅屋。主人是一儒雅老翁，出语不俗，自云糊涂老人。其室中一方桌面大的砚台，质、刻俱佳，板桥大喜。老人请板桥题名，板桥便题了‘难得糊涂’四字，钤

‘康熙秀才雍正举人乾隆进士’印。因砚石大，留白过多，板桥便请老人写一段跋文。老人挥毫立就，写下了‘得美石难，得顽石尤难，由美石而转入顽石更难。美于中，顽于外，藏野人之庐，不入富贵之门也。’也用一印，印文是‘院试第一乡试第二殿试第三。’板桥大惊，方知老人是一位退隐官员。有感于糊涂老人的雅号和跋文，板桥又补写了一段‘聪明难，糊涂尤难，由聪明转入糊涂更难。放一着，退一步，当下心安，非图后来福报也。’”郑板桥“难得糊涂”无人不晓，但知其为砚铭者却不多见，知其题铭过程与赏石相关者更少。

苏轼的赏石才华，无疑被他的文学成就所淹没了。元丰五年（1082），四十七岁的苏轼在黄州，写下赏石三部曲《记赤壁》《怪石供》《后怪石供》，以及赤壁三咏《念奴娇·赤壁怀古》《赤壁赋》《后赤壁赋》。前者默默无闻，后者妇孺皆唱。看来，苏轼的赏石经历和成就，赏石精神和品质亟待发扬。

谢飞，河北省文物研究所研究员。

苏轼与蓬莱阁

张爱敏

内容提要 本文试从苏轼的两篇奏状《乞罢登莱榷盐状》《登州召还议水军状》，两篇诗文《海市诗》《游珠玑崖》出发，分析苏轼与蓬莱阁的关系，并探究其对蓬莱阁文化所产生的影响。

关键词 苏轼 蓬莱阁 影响

蓬莱阁千古流传、名载史册，它坐落于丹崖山上，依山傍海，占尽山海之秀色。元丰年间，苏轼匆匆五日登州任上，留下诗文，使蓬莱阁更具魅力与神韵。本文从苏轼的两篇奏状《乞罢登莱榷盐状》《登州召还议水军状》，两篇诗文《海市诗》《游珠玑崖》出发，分析苏轼与蓬莱阁的关系，并探究其对蓬莱阁文化所产生的影响。

一、《乞罢登莱榷盐状》与蓬莱阁苏公祠

蓬莱阁东侧有苏公祠，这是登州绅民为纪念苏轼而建，表达了登州百姓对苏轼的敬仰之情，这份感情形成的原因有许多。但是，其中有一个原因不得不提，那就是苏轼写下《乞罢登莱榷盐状》，向宋廷倡议在登州推行盐业制度改革，造福登州百姓。

(一) 苏轼奏请《乞罢登莱榷盐状》的起因

北宋后期，登州下辖蓬莱、文登、黄县、牟平四县，虽然在军事上依然是海防重镇，但在经济上已不复唐时繁华，原因之一就是登州港与辽、金隔海相望，为海防需要，宋廷宣布停止海上贸易往来，这就造成商旅几乎不达此地，登州百姓因之困苦不堪。在这样的经济背景下，登莱沿海一带，有一部分人靠设灶煎盐艰难度日，他们被称作“灶户”。当时朝廷实行“榷盐”，即灶户所产之盐只准卖给官方，官方再转卖给百姓，低买高卖，结果是百姓负担加重，灶户纷纷远走他乡，朝廷收不上税，只有某些官员牟取暴利。缘于此，苏轼写下《乞罢登莱榷盐状》，原文如下：

元丰八年十二月口日，朝奉郎前知登州军
事苏轼状奏。右臣窃闻议者谓近岁京东榷盐，
既获厚利，而无甚害，以谓可行。以臣观之，
盖比之河北、淮、浙，用刑稀少，因以为便。
不知旧日京东贩盐小客无以为生，太半去为盗
贼。然非臣职事所当言者，故不敢以闻。

独臣所领登州，斗入海中三百里，地瘠民

贫，商贾不至，所在盐货，只是居民吃用。今来既榷入官，官买价贱，比之灶户卖与百姓，三不及一，灶户失业，渐以逃亡，其害一也。居民咫尺大海，而令顿食贵盐，深山穷谷，遂至食淡，其害二也。商贾不来，盐积不散，有入无出，所在官舍皆满，至于露积。若行配卖，即与福建、江西之患无异，若不配卖，即一二年间，举为粪土，坐弃官本，官吏被责，专副破家，其害三也。官无一毫之利，而民受三害，决可废罢。

窃闻莱州亦是元无客旅兴贩，事体与此同。欲乞朝廷相度不用，行臣所言，只乞出自圣意，乞罢登、莱两州榷盐，依旧令灶户卖与百姓，官收盐税，其余州军，更委有司详讲利害施行。谨录奏闻，伏候敕旨。^{(1) 767}

(二) 《乞罢登莱榷盐状》的意义

1. 从盐入手，抓住基本

中国历朝历代，无不高度重视盐业政策，将盐业视作民生根本所系。盐业之所以成为民生之根本，原因有三：其一，消费需求大。“十口之家，十人食盐，百口之家，百人食盐”⁽²⁾，食盐是人们日常生活的必需品，百姓对盐的消费需求量大。其二，需求弹性小。盐属于需求缺乏弹性的商品，这种商品需求变动受价格影响较小，较高的垄断价格对商品的需求不会产生明显不利影响，有明显的预期利润。其三，易形成垄断。盐主要用于日常饮食调味品和工业原料，人们对盐的选择也就无偏好，有利于对盐实行垄断经营。而苏轼在短短的五日登州任上，就上奏朝廷建议对榷盐制度进行改革，可见其敏锐政治触角。

2. 考虑全面，以民为重

在《乞罢登莱榷盐状》中，苏轼开门见山地指出，登莱一带不同别地，榷盐政策在本就经济萧条的此地实施之后，造成盐商“无以为生，大半去为盗贼”。紧接着，他又指出该政策所造成的三害：“今来既榷入官，官买价贱，比之灶户卖与百姓，三不及一，灶户失业，渐以逃亡，其害一也”；“居民咫尺大海，而令顿食贵盐，深山穷谷，遂至食淡，其害二也”；“商贾不来，盐积不散，有入无出，所在官舍皆满，至于露积。若行配卖，即与福建、江西之患无异，若不配卖，即一二年间举为粪土，坐弃

官本，官吏被责，专副破家，其害三也”。显而易见，苏轼考虑全面，着力最多的还是民众，以及当地的地方经济，如奏状所言“官无一毫之利而民受三害，决可废罢”，行文字里行间透露出忧国忧民之情。

3. 提出建议，有始有终

苏轼在《乞罢登莱榷盐状》的结尾，根据登莱地区的实际情况，提出了改进对策，即：“乞罢登莱两州榷盐，依旧令灶户卖与百姓，官收盐税”。整篇奏状实事求是，问题鲜明，建议得当。而且，据史料记载，苏轼于元丰八年十月十五日到达登州任上，五日后接到朝廷诏书，十一月回京任职，而此状的开头写到“元丰八年十二月口日，朝奉郎前知登州军州事苏轼状奏”，说明此状是在苏轼离开登州，还京升迁后写成并上奏朝廷的。由此可见苏轼为官善始善终，为政一任，造福一方。

（三）苏轼《乞罢登莱榷盐状》对蓬莱阁的影响

最终，该奏状得到了朝廷的认可，根据苏轼的建议，对登莱地区的榷盐政策进行了利民调整，新的盐业政策一直持续到清代。“蓬邑不食官盐，自宋代苏长公已条陈得免其累，洵所谓仁人之言，其利溥哉！”^③ 苏轼功在宋代，利在千秋，因此登州百姓在用以供奉神仙的丹崖山蓬莱阁下，建祠纪念，“五日登州府，千载苏公祠”的民谚在蓬莱阁流传至今，影响深远。正如诗人刘征《访苏祠》诗云：“论盐五日苏民困，岂止狂歌海市空。眉宇高寒遗像在，登山第一礼髯公。”^④ 601

二、《登州召还议水军状》与蓬莱水城

（一）蓬莱阁与蓬莱水城的关系

蓬莱阁坐落在丹崖山上，而丹崖山下的登州港（后称蓬莱水城）亦随着朝代更迭、政策变更与蓬莱阁山水相依，成为蓬莱阁文化不可分割的部分，体现名楼与古港交相辉映的历史文化价值。明代登州府志的《备倭城图》中勾勒出蓬莱水城的城防部署，将蓬莱阁各个建筑单体一一详细标明之外。1982年2月24日国务院公布的第二批全国重点文物保护名单中就有蓬莱水城及蓬莱阁。

（二）《登州召还议水军状》的内容及意义

唐时，登州港被誉为古代四大通商口岸之一，与泉州、扬州、明州（今宁波）齐名。宋代之后，因与辽、金隔海对峙，为海防需要，港口承担的经济职能逐渐被军事职能所取代，这一点在苏轼登州任后留下的另一篇奏折中也有体现。今人谈起苏轼，多以“文豪”赞之。然而，其在登州任上短短五日，据实地考察写下的军事奏状《登州召还议水军状》，则展示了苏轼的军事才华。奏状原文如下：

元丰八年十二月口日，朝奉郎前知登州军

州事苏轼状奏。右臣窃见登州地近北虏，号为极边，虏中山川，隐约可见，便风一帆，奄至城下。自国朝以来，常屯重兵，教习水战，旦暮传烽，以通警急。每岁四月，遣兵戍驼基岛，至八月方还，以备不虞。自景德以后，屯兵常不下四五千人。除本州诸军外，更于京师、南京、济、郓、兗、单等州，差拨兵马屯驻。至庆历二年，知州郭志高为诸处差来兵马头项不一，军政不肃，擘画奏乞创置澄海水军弩手两指挥，并旧有平海两指挥，并用教习水军，以备北虏，为京东一路捍屏。虏知有备，故未尝有警。

议者见其久安，便谓无事。近岁始差平海六十人分屯密州信阳、板桥、涛洛三处，去年本路安抚司又更差澄海二百人往莱州，一百人往密州屯驻。检会景德三年五月十二日圣旨指挥，今后宣命抽差本城兵士往诸处，只于威边等指挥内差拔，即不得抽差平海兵士。其澄海兵士，虽无不许差出指挥，盖缘元初创置，本为抵替诸州差来兵马，岂有却许差往诸处之理。显是不合差拔。不惟兵势分弱，以启戎心，而此四指挥更番差出，无处学习水战，武艺惰废，有误缓急。

伏乞朝廷详酌，明降指挥。今后登州平海、澄海四指挥兵士，并不得差往别州屯驻。谨录奏闻，伏候敕旨。^① 766

苏轼在这篇奏状中指出登州所处地理位置的重要性，他列举时任知州的郭志高加强登州水军战斗力，经过多方努力，使登州水军一度成为“为京东一路捍屏”，进而肯定了景德以后朝廷重视登州地区海防建设的决策，以及在此地投设兵力的部署。然而，时间一长，朝廷“见其久安，便谓无事”，开始实行各地换防的做法，而且经常是将登州水军分派别处驻防，使得士兵们“无处学习水战，武艺惰废，有误缓急”。苏轼提出这是兵家大忌“为兵者对地形不熟、对军务不熟”。一个专业兵种，最重要的是要坚守自己的特点。对于登州水军来说，就应该烂熟地形、精通水战，只有这样才能真正起到海防屏障的作用。曾经有一段时期，北宋的水军大部分部署在南方，作用是维持各地治安，而真正用于海防的，主要是京东登州的水军。原因就是那一时期，登州地区的水军人数多且训练有素。基于对以往的分析，富有军事战略思维的苏轼强烈建议朝廷，不要把登州水军调往别处。

（三）《登州召还议水军状》对蓬莱水城的影响

苏轼的奏状，客观揭示出了宋神宗军事改革背后的隐患。年轻的宋神宗即位后，对宋朝积贫积弱状态非常愤慨，锐意于富国强兵。他起用王安石为相，实行变法。然而，王安石是政治家，非军事家，

故在他执政期间，变法的重点是改变国家积贫的局面。后来，宋神宗亲政，变法的重点遂转移到改善国家积弱的局面。然而，在改革的实际操作过程中却出现问题，朝中有人提出军事改革出现了“民苦于转饷，而关陕虚竭；兵疲于征讨，而亡逸自如。倾天下之财，委于一路，如填沟壑”⁽⁵⁾等问题。苏轼在《登州召还议水军状》提出了类似问题，水军被四处差遣，身心疲惫，水军的军务几乎荒废，这样的恶性循环，给了敌人以可乘之机。上奏朝廷“今后登州平海、澄海四指挥兵士，并不得差往别州屯驻”，一针见血地指出朝廷的置兵弊病。基于此状，笔者以为，苏轼绝不仅仅是一位卓越的文学家，而且还是一位有着深远军事战略思维的政治家。他的倡导与建议，使得后朝的决策者吸取了前车之鉴，奠定了后来登州海防建设、屯兵建制的理论基础，并为明朝时期以宋朝军港为基础所建蓬莱水城的增修、完善留下珍贵蓝本。

三、《海市诗》与蓬莱阁刻石

（一）《海市诗》对蓬莱阁的重要性

蓬莱以海市蜃楼名扬天下，从古至今，前来探访者络绎不绝，蓬莱籍作家杨朔先生说：“只见海天相连处，原先的岛屿一时不知都藏到哪儿去了，海上瞬息立起一片从来没见过的山峦，黑苍苍的，像水墨画一样……”他的散文影响了几代人，很多来蓬莱阁参观的游客每当走到阁后长廊，都会不自禁地喊出散文中的原话：“出海市了！”当年苏轼对于海市的了解来自何处已不可考，但是盼望见到之心，却能从其诗文中窥见一斑。蓬莱阁下卧碑亭和苏公祠内分别保存有苏轼《海市诗》刻石一方，现保留在苏公祠内的为清代四大书法家之一翁方纲临摹的苏轼海市诗并序刻石，碑文如下：

余闻登州海市旧矣。父老云：“常见于春夏，今岁晚不复出也。”余到官五日而去，以不见为恨，祷于海神广德王之祠，明日见焉。乃作此诗。

东方云海空复空，群仙出没空明中。
荡摇浮世生万象，岂有贝阙藏珠宫。
心知所见皆幻影，敢以耳目烦神工。
岁寒水冷天地闭，为我起蛰鞭鱼龙。
重楼翠阜出霜晓，异事惊倒百岁翁。
人间所得容力取，世外无物谁为雄。
率然有请不我拒，信我人厄非天穷。
潮阳太守南迁归，喜见石廪堆祝融。
自言正直动山鬼，岂知造物哀龙钟。
信眉一笑岂易得，神之报汝亦已丰。
斜阳万里孤鸟没，但见碧海磨青铜。
新诗绮语亦安用，相与变灭随东风。

元丰八年十月晦书呈全叔承议

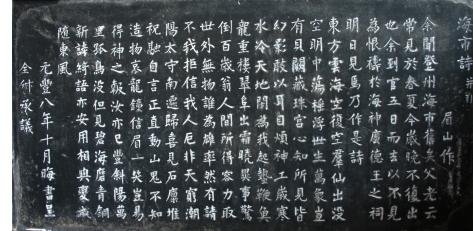
清代豫山《重修登州蓬莱阁记》载：“自朱太守建阁，为州人游览之所。而苏公以一代名贤，为之提唱《海市》一诗及《海上抒怀》诸作，翰墨流传，更为海山增色。一时缙绅先生咸惜受而珍重之。”如果说杨朔的散文深深地吸引了当代人的好奇心，那么苏轼的这篇海市诗，则对后代文人墨客产生了深远影响，后人皆以苏公《海市诗》之韵律书写海市奇观。

（二）《海市诗》的内容

苏轼的诗风在“乌台诗案”前后有着明显的变化，前者多豪放超逸，而后者则旷达通脱，感悟人生，回归大自然。这一风格恰好在《海市诗》中，有着完美的结合与体现。诗文前半部分使用大量笔墨来描述海市奇观，用笔空灵隽永，一句“东方云海空复空，群仙出没空明中”道尽海市的万般风情；另有“荡摇浮世生万象，岂有贝阙藏珠宫”道出海市的千奇百怪；“心知所见皆幻影”则从一个侧面反映了直至宋代经济、科技、文化全面发展，人们对于海市的了解已超越前人囿于寻仙访药之旧俗，已经意识到这是一种非“蛟蜃之气所为”的自然现象，这在与苏轼生活于同一时代的沈括所著的《梦溪笔谈》中也有提及。其文曰：“登州海中时有云气，如宫室、台观、城堞、人物、车马、冠盖，历历可见，谓之‘海市’。或曰：‘蛟蜃之气所为’，疑不然也。”而“重楼翠阜出霜晓，异事惊倒百岁翁”则娓娓道来，表达了苏轼对神奇的大自然的敬仰之意。诗文的后半部分则是借景抒情，结尾“新诗绮语亦安用，相与变灭随东风”道出他置身复杂政治环境中的出世心态。

（三）《海市诗》对蓬莱阁文化的影响

苏轼的诗文令后人难望其项背，蓬莱阁得此佳作是幸事。借苏轼诗文的影响，后世文人墨客纷至沓来，于蓬莱阁观海赏景、借物咏怀、挥毫泼墨，部分作品经风雨、历兵燹，依然较好地保存在蓬莱阁中，成为蓬莱阁文化的重要组成部分。目前最早的苏轼《海市诗》碑刻现保存在卧碑亭，由翁方纲记勒于金皇统年间（1141~1149）。海市诗卧碑碑文因世人的捶拓和海风的侵蚀，字迹已漫漶、模糊，故清代翁方纲重新临摹勒石，存于苏公祠内，保存在苏公祠西墙壁上，赵朴初题留：“真临仙阁凌虚地，来读苏公海市诗。”



清代翁方纲临苏轼《海市诗》碑刻

四、《游珠玑崖》与蓬莱阁弹子涡石

蓬莱阁东侧有一组古建筑群名曰“白云宫”，自宫门而入，迎面会看到一条由晶莹、圆滑的鹅卵石铺就的林荫小路。近年来大多数的游客都会问这些圆润小石子是否来自于长岛？原因是很多人都读过苏轼书写的《北海十二石记》。苏轼酷爱赏石。熙宁二年（1069），苏轼在吴子野隐居的“岁寒堂”中，观赏到登州奇石，留下深刻印象，于元祐八年（1093）写下《北海十二石记》：

登州下临大海。目力所及，沙门、鼍矶、车牛、大竹、小竹凡五岛。惟沙门最近，兀然焦枯。其余皆紫翠巉绝，出没涛中，真神仙所宅也。上生石芝，草木皆奇伟，多不识名者。又名美石，五采斑斓，或作金文。熙宁己酉岁，李天章为登守，吴子野往从之游。时解貳卿致政，退居于登，使人入诸岛取石，得十二株，皆秀色粲然。适有舶在岸下，将转海至潮。子野请于解公，尽得十二石以归，置所居岁寒堂下。近世好事能致石者多矣，未有取北海而置南海者也。元祐八年八月十五日，东坡居士苏轼记。^{(1) 406}

诗文中提到沙门、鼍矶、车牛、大竹、小竹凡五岛，宋时属于登州管辖，现皆属于长岛县。正是源于此大家都认为长岛是以鹅卵石而扬名，蓬莱阁下并无鹅卵石。其实，这属于误读。

蓬莱阁于嘉祐六年（1061）在丹崖山上拔地而起，在其后二十余年的时间里，与苏公并无交织。元丰年间，苏轼历经人生低谷复起知登州，在躬身田野、体恤民情之外，登丹崖、访仙阁，于蓬莱阁下发现了由海浪日复一日冲刷而成的圆熟可爱的鹅卵石，当地人称之为“弹子涡石”，顿觉偏爱与钟情，写下赞美弹子涡石的诗篇7首，其中直接吟咏的五言诗题为《文登蓬莱阁下，石壁千丈，为海浪所战，时有碎裂，淘洒岁久，皆圆熟可爱，土人谓此弹子涡也。取数百枚，以养石菖蒲，且作诗遗垂慈堂老人》。清代知府张轄喜“苏体”，欲将此诗摹刻于石碑上，但因为题目多达54字，便将其更名为《游珠玑崖》，以诗文并序形式摹刻于石碑上，该碑刻现保存于蓬莱阁下苏公祠西侧墙壁上。碑文如下：

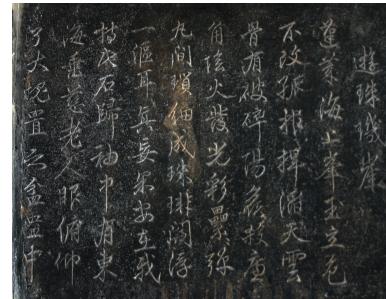
蓬莱阁下，石壁千丈，为海水所战，时有破裂，淘洒岁久，皆圆熟可爱，土人谓此弹子涡也。取数百枚，以养石菖蒲，且作诗遗垂慈堂老人。

蓬莱海上峰，玉立色不改。
孤根捍滔天，云骨有破碎。
阳侯杀廉角，阴火发光彩。
累累弹丸间，琐细成珠琲。

阁浮一沤尔，真妄果安在。
我持此石归，袖中有东海。
垂慈老人眼，俯仰了大块。
置之盆盎中，日与山海对。
明年菖蒲根，连络不可解。
傥有蟠桃生，旦暮犹可待。

——《蓬莱阁诗文全集》

苏轼十分喜爱蓬莱阁的弹子涡石，文曰：“我持此石归，袖中有东海”，且以石数升赠友人，充枕以散热宁神，并留下诗篇《轼始于文登海上得白石数升如芡实可作枕闻梅丈嗜石故以遗其子子明学士子明有诗次其韵》。因为苏轼的偏爱与诗文推介，世人方知蓬莱阁弹子涡石，既而赏石、拾石，导致蓬莱阁下弹子涡石寥寥无几，只剩下形状不规则的大鹅卵石。苏轼诗文中提到的“累累弹丸间，琐细成珠琲”，已然成为蓬莱阁弹子涡石最完美的诠释。



清代张轄临苏轼《游珠玑崖》碑刻

五、结语

苏轼短短五日登州任上，极力为百姓谋福，登州百姓于本用以奉神祭仙的丹崖山蓬莱阁下建起苏公祠，祭拜瞻仰。苏轼的多篇诗文皆提及登州，将登州蓬莱阁推向文人骚客的视野，以阁为媒介，文脉相传，成为蓬莱阁文化不可或缺的部分。

注释

- [1] (宋)苏轼撰、孔凡礼校注《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [2] 《管子·海王》。
- [3] (清)道光重修《蓬莱县志》卷五，《食货志·盐法》。
- [4] 周恩惠等主编《蓬莱县志》，齐鲁书社1995年版。
- [5] (宋)李焘《续资治通鉴长编》卷469，元祐七年正月壬子，中华书局2004年版。

张爱敏，蓬莱阁景区管理处登州博物馆副馆长。

汪绂《苏轼论》评议

卓夕又

内容提要 清儒汪绂所作之《苏轼论》是目前可知的唯一一篇专以苏轼为题之论说文。汪绂作为清代通儒，其学说观念皆以朱子为尊，而此篇《苏轼论》亦不例外，其评论苏轼之言几乎都能在朱熹处找到根源。不过，若仔细分析，亦可从中发现汪绂在一些地方并未完全合于或了解朱子之思想。此外，通过对这篇《苏轼论》之评议，我们大致可以看到朱熹对于苏轼在后世评价中到底产生了何种深远影响，亦可以一窥程朱理学在思想专制方面之侧影，以及认识到此类论辩文可能存在的一些不能忽视之问题。

关键词 清代 汪绂 苏轼 程颐 朱熹 论说文

一、前言

汪绂，初名烜，字灿人，小字重生，号双池。清安徽婺源北乡段莘里人（今江西省上饶市婺源县段莘乡）。生于清康熙三十一年（1692）七月。幼从母教，笃志励学，博涉经书，兼通宋五子之学。二十余岁谋景德镇画碗佣，后漂泊至闽中，得一教职。五十岁时返回家乡婺源，亦以教书为生。其著述等身，各方面皆有造诣，尤见于经学。相关经学著作遍及易经、书经、诗经、礼记、乐经、春秋、孝经等多个方面，山海经、兵法、占术、医学等方面亦有重要书籍流传，另有文集十卷存世。其于清乾隆二十四年（1759）九月卒，享年六十八岁。

汪绂治学“笃志程朱，以居敬穷理力行为宗旨，尝谓朱子之学广大精纯，为孔子后一人”^{(1) 27}，观其经学著作如《春秋集传》《四书诠释》等亦可见其皆以朱子之志为旨归，侧重于传其志和发其微。汪绂在其所著《周易诠释·序》中有言“烜生朱子之乡，承太傅清简之家学，有志于寡过而未知逮。”^{(2) 387} 可知其心中有作为朱熹同乡的荣誉感与使命感。另有余龙光《汪双池先生年谱》亦云：“一以朱

子为折衷，其朱子所未及言者，则推广朱子之心以发明之。”^{(3) 148} 观其《诽谤论》一文，云：“由是借端罗织以斥逐正人，则清流可投浊流，而道学翻成伪学。”^{(4) 48} 知其对于朱熹之推崇与庇护之甚，对于朱熹的学说与观念亦采取尊崇与维护的心态，并时以辩护的形式流露在其文章中，从本文要讨论的《苏轼论》中就能明显感受到这一倾向。

汪绂的《苏轼论》是目前所知唯一一篇专以苏轼此人为论题的文章。现载全文如下：

程叔子何如，人曰：宋之大贤也，几于圣矣。然则苏子瞻何如，曰：亦宋之贤者也。曰：然则蜀洛之党何为者？曰：苏氏子质美而未学者也，质美故不可羁，而未学则不知圣人之道，不可羁所以乐放逸而恶拘，方未闻道则肆然而不知所择。君子曰：伯夷隘，柳下惠不恭，与为不恭也，毋宁隘乎。程子之学正中于伯夷，而苏氏之操非能为柳下惠也。朱子曰：孟子才高，伊川不及也，然伊川之收敛约束，孟子亦不及也。夫孟子亚圣而朱子且以为不加伊川，况苏氏而何足以知程子哉。且夫礼也者，身之防也；敬也者，德之基也。礼以防其外，敬以一其中，处则以端其学术，出则以善其事功。君子之修己治人也，无他道焉，曰“礼”与“敬”而已。守乎此则入于圣贤，出乎此则异端之贼道。程叔子之收敛约束以涵养德性，殿上坐讲，以积诚格君，亦何恶于苏氏而分门别职自立党与以相为雠敌哉。率苏氏之意，盖将谓古礼为不足守，诚敬为不足存，收敛约束为非人情，而放荡逾闲为自适其性，而恃其譎张怪幻之辞，恣其矜已傲人之志，习为驰骋风华之辩，以往来于虚无空寂之门而不自知，其心术之已入于邪，所行之已违于正，此朱子所以深辟而谓其为害之浮于王氏也。王介甫之乱政也，其初心岂有他哉？亦第是自用其功利之私，以倚托乎经术，而持之益力，则谓天变为不足畏，

谓人言为不足邮，谓民怨不足忧，谓春秋圣人经世之书为不足用，遂至狎比群小斥逐正人而乱，几不可救矣，故苏氏而未为时用也，苏氏而若为时用，其流毒宁出于介甫下哉！噫厥后伪学之禁，为祸无穷，未必非苏氏子之流波余烈也，可不辨哉？曰：若然则不得为贤矣，而子亦贤之，何也？曰：苏氏子而贤乎哉？非之无举也；刺之无刺也。苏氏子而亦曰贤，幸苏氏之未为时用也。

〔4〕46-47

这篇《苏轼论》是针对北宋党争历史上一段广为流传的公案展开，即苏轼与程颐的古礼之争。《续资治通鉴长编》卷三百九十三载殿中侍御史吕陶言：

明堂降赦，臣僚称贺讫，两省官欲往奠司马光。是时，程颐言曰：“子于是日哭则不歌，岂可贺赦才了，却往吊丧？”坐客有难之曰：“孔子言哭则不歌，即不言歌则不哭。今已贺赦了却往吊丧，于礼无害。”苏轼遂戏程颐云：“此乃枉死市叔孙通所制礼也。”众皆大笑。其结怨之端盖自此始，轼非无过也。

〔5〕637

吕陶虽言倾苏轼，但对此事之描述看得出是从客观角度出发，并且此事亦被多方典籍所记载和引用，如《程子微言》《贵耳集》《孙公谈圃》等，并被后世学者采之以研究，当无误。《宋史纪事本末》卷十亦记载：“颐在经筵，多用古礼，苏轼谓其不近人情，深疾之，每加顽侮。”^{〔6〕36页下}盖此即苏程二人不和之缘由。后素与程颐相亲的左司谏朱光庭，借苏轼于学士院试馆职时曾撰之策题弹劾其讥讽先朝皇帝，遂将蜀洛党争全面引爆。后世学者对此事评论颇多，汪绂这一篇《苏轼论》亦发于此事，并推及其他方面。下文将结合史实和各方研究等，对汪绂之论进行分析，以明其观、见其源、知其隘，并借此一窥汪绂之学术观念，以及苏轼在后世学人眼中的一方侧影。

二、汪绂之论有未合或未解朱子之说者

如上文所言，汪绂治学以朱子为尊，然深察此文，可知其在一些细微之处并未与朱子之学说相合，且对于朱子之观念亦有未了解到位之处。

（一）“质美而未学”论

《苏轼论》谓“苏氏子质美而未学者也，质美故不可羁，而未学则不知圣人之道，不可羁所以乐放逸而恶拘，方未闻道则肆然而不知所择。”^{〔4〕46}其中，“质美而未学者”最早

见于朱熹《四书章句集注·论语集注》卷第六《先进第十一》^{〔7〕127~128}：

子张问善人之道。子曰：“不践迹，亦不入于室。”

朱子注曰：

善人，质美而未学者也。

并附程子、张子注于后：

程子曰：“践迹，如言循途守辙。善人虽不必践旧迹而自不为恶，然亦不能入圣人之室也。”张子曰：“善人欲仁而未志于学者也。欲仁，故虽不践成法，亦不蹈于恶，有诸己也。由不学，故无自而入圣人之室也。”

可知，“质美而未学者”乃是“善人”之解。而从朱子及其附后之注释可知，他们认为孔子之意为善人不如圣人。如前所述，汪绂以朱子为尊，且此处又采其言，故亦当然认同朱熹的解释。这里我们不必考虑历代学者对于此句本意之异同，只着重探求朱熹和汪绂所认为的善人到底为何。朱熹在《四书或问》中对此有解释，云：

或问善人之说。曰：此文简奥有不可知者，今考众说而反之于心，惟张子及程子循途守辙之说为善，而杨氏亦为得之，但必以孟子之言合之，于此则为费辞耳。圣贤之言各有所止，不必强说而牵合之也。

〔8〕288

其中所谓杨氏之言，应指《龟山集》中云：“士人如张孝伯真可谓恬于进取者，因说张孝伯好曰愿人也。然终无使他处若据此人天资直是美，惜其少学耳。”^{〔9〕5页上}可见朱子所言“质美而未学者”亦当发于此。此处“愿”当作“老实、恭谨”解。然朱子所谓“质美”者，当非止于“老实、恭谨”意。《朱子语类》对此还有更为通俗之解释，在卷三十九《论语二十一·先进篇上》有《子张问善人之道章》，云：

问：“善人之道”。曰：“‘善人之道’，只是个善人底道理。所谓善人者，是天资浑然一个好人，他资质至善而无恶，即‘可欲之谓善’。他所行底事，自然皆善，不消得按本子，自不至于恶。若是常人，不依本子，便不能尽善流而为恶。但他既天资之善，故不必循途守辙，行之皆善。却缘只是如此而无学，故不能入圣人阃室。横渠之解极好。”^{〔10〕1020}

又云：

林问：“不入室，室是神化地位否？”^{〔10〕1021}曰：“非也。室只是深奥处。”由此可知，朱子对善人的定义是因其天资

至善，故其不需要循涂守辙、依着本子，即可所行皆善，只是因其未学，故还不能登堂入室至其深奥处。可见朱子眼中的善人其实已经是非常好的状态了。此处汪绂用朱子此语以形容苏轼，但从其后文言苏轼“其心术之已入于邪，所行之已违于正”^{(4) 46}可知，这与全文之态度并不符合。那么，汪绂到底取的是此句之何意呢？且看下文。

（二）“质美故不可羁”论

至于“质美”，汪绂言“质美故不可羁”，“不可羁所以乐放逸而恶拘”^{(4) 46}。其中，除了“质美”之外，“乐放逸而恶拘”也是出自朱子之口：“虽其势利未能有以动人，而世之乐放纵、恶拘检者，已纷然向之。”^{(11) 1273}但虽皆出自朱子，从上一小节所引之文即可看出，此“质美”与朱子所言之“质美”有着根本的不同，朱子之“质美”和“不可羁”乃至“乐放逸而恶拘”实在相去甚远。《朱子语类》有言“善人虽不曾知得前人所做样子，效他去做，但所为亦自与暗合，但未能到圣人深处。”^{(10) 1021}此正是质美之到处，即所为与圣人暗合，但未到圣人深处，而并非不可羁，并非放逸。实质上，我们可以发现，汪绂虽崇朱学，此句亦直用朱语，然其意却与朱熹本意不同。朱熹所言之“质美”，是实在推不出“不可羁”的。不过，当我们把目光落到“不践迹”的其他解释上，应该就能发现，为什么汪绂说“质美故不可羁”了。南朝梁人皇侃《论语义疏》言：“践，循也。迹，旧迹也。言善人之道亦当别宜创建善事，不得唯依循前人旧迹而已。又虽有创立，而未必使能入圣人奥室也，能入室者颜子而已。创业，谓创仁义之业也。圣人之奥室，即前云子路升堂矣未入于室，是也。”^{(12) 282}

与朱熹认为“不践迹”是指虽然不刻意学却能暗合不同，皇侃认为的“不践迹”是指不依循前人旧迹，而自有所创立。显然，若采皇侃之“不践迹”解，汪绂之“质美故不可羁”就似有所托了：正是因为质美，所以不可羁，也就是不依循前人旧迹而自有所创，故乐放逸而恶拘。这一点亦可从汪绂的《四书诠义》里找到佐证：

语气似一扬一抑，而下句即从上句生来以其质美故不必践迹，即以其不践迹故不入于室，惟不践迹所以称善人，惟不入于室，故止于善人。子张才高意广，其以善人问，殆亦自负美质，而视循涂守辙为拘，拘无当其曰善人之道者，意谓既为善人矣，其道更当何如也。然则夫子此答意重下截，善人犹不可废学，况未必善人哉。

然而，这却是朱熹所不认同的解释，从其《四书或问》中当可看出，朱熹是反对将此句理解为“不践迹故不入于室”“视循涂守辙为拘的”，云：

或以为善人不循辙迹则亦不能至于圣神，或以为不循善人之迹则亦不能至其阃奥。是二说者，或引其进，或原其初，而未尝答其所问，则未知使之以何为迹而践之耶？或以为不践为恶之迹，则以本文观之，又未见其果为为恶之迹也。或以为不蹈古人已成之迹，则古人已成之迹皆圣贤所以垂教于后世者，又安得不蹈哉？^{(8) 288}

综上，汪绂虽以朱子为尊，但其是对《论语》“不践迹”之意的理解却与朱子截然不同，因此其承朱子之语言“质美”便完全未合朱子的本意，而也许汪绂自己并未意识到。

当然，和朱子之本意不同并不意味着汪绂借朱子之句评论苏轼的逻辑就立不住脚，因为是否立不住脚还是要看汪绂自己的意思，与此句的原本意思关联不大。至于若从“不循辙迹而有所创立”的角度来理解“质美故不可羁”“不可羁所以乐放逸而恶拘”的话，则是逻辑自治的。

（三）“此朱子所以深辟而谓其为害之浮于王氏”论

《苏轼论》云：“率苏氏之意……此朱子所以深辟而谓其为害之浮于王氏也。”^{(4) 46}总结此段中汪绂所指出的朱子认为苏轼为害之浮于王氏的理由，主要是认为苏轼不守古礼、不存诚敬、行为放肆、好于辞采、流于佛老。这里暂且搁置其说是否正确的问题，先观其是否符合朱子本意。

朱子对苏轼的抨击虽然有很多，但若只从“使其行于当世，亦如王氏之盛，则其为祸不但王氏而已”的角度考虑，则主要有三个原因，见于《答汪尚书（七月十七日）》和《朱子语类》之《本朝四·自熙宁至靖康用人》。一是认为苏轼较王安石多机变，即在政策上摇摆严重；二是认为苏轼文人气太盛、其行其说较王安石更具煽动性；三是认为苏轼较王安石更不善用人。且不论朱子之识是否准确，至少在汪绂的论辩里，其对“朱子所以深辟而谓其为害之浮于王氏”的原因显然是了解不够的。对于汪绂的论辩我们将在下文进行具体分析。

三、汪绂之论有奉行思想专制者

在汪綱抨擊蘇軾之言論中，有建設性的客觀實例很少，基本是照搬朱子之零星詞組，并借用虛浮之語言技巧以泄其憤。而在这背后，主导其大膽肆意地對蘇軾進行斷言定性的，主要還是其對程朱理學的崇拜，并進一步在其思維世界里衍生成一種思想專制式的存在。在《蘇軾論》中，將這一點展露地最顯著的論辯技巧，在於其直接否定異議者的參與資格，即對於持不同意見者，直接將其認定為沒有參與討論的資格。

(一) “未學則不知聖人之道”論

《朱子語類》在卷三十九《論語二十一·先進篇上》有《子張問善人之道章》，云：

味道問：“善人只是好資質，全未曾學。”曰：“是。”又問：“不踐迹。”曰：“是古人所做底事恁地好。雖不曾學古人已做底事，做得來也恁地好。‘循塗守轍’，猶言循規矩云耳。”^{[10] 1020}

前文講了“質美”，這裡回到汪綱之言蘇軾之“未學”。如上所引，朱熹認同“未學”即“全未曾學”，然此放在蘇軾身上，顯然不符。若全未曾學，其《易傳》《書傳》何來？其《詩論》《禮論》《中庸論三首》等何來？故汪綱此所謂“未學”，一定不是指未學聖人之經書。既非指聖人之經書，那還有什麼需要“學習”呢？筆者認為，此处應該指的是“聖人之道”，而此“聖人之道”還必須是汪綱所尊崇的那一套“聖人之道”，也就是程朱理學。簡而言之，同樣的經書一定會有不同的闡釋，蘇軾非未讀經書之人，他對於經書是有自己的理解的，是有自己願意去認可的那一套學說的，必然不可以“未學”斷言之。而蘇軾與程頤在禮學觀念上是有明顯分歧的，汪綱是信奉程頤那一套的，所以對他而言，凡是和他有明顯分歧的學說，就是沒有读懂，就是未學，因為正是未學所以才不知聖人之道。綜上，可見汪綱此“未學”之用詞，並非我們通常理解的“未學”本意，乃是對於未和自己所信奉之學說趨於一致的偏激和抹殺。類似的偏激和抹殺還出現在他的《老莊論》里：“王何之罪，浮于桀紂。”^{[4] 48}以及《荀揚論》：“程子曰：‘荀子才大其過，揚子才小其過少。’……夫荀孟彼此牴牾，猶釋老之于儒，天地懸隔。揚子悠悠無擇于其中。獨怪夫王仲淹，強欲為老聃釋迦脫罪。而韓退之又僥幸以孟軻荀卿揚雄并數也，擇焉而不精，又何足以語于道哉。”^{[4] 49}可見一斑。

根據以上解說，汪綱其后言“方未聞道則肆然而不知所擇”^{[4] 46}便容易理解了，“肆

然”應襲自朱子之“他好放肆”^{[10] 3109}語。然客觀事實顯然只是蘇軾在閱讀經典之後選擇了一條自己認可的理解而已，若從蘇軾一方觀程頤，當亦可言其“方未聞道則肆然而不知所擇”也。學者通常會覺得自己的理解是最得當的，這無可厚非，但當他人作出了不同選擇時，要知道自己是無法看見他人會做此選擇的全部動因的，要知道價值取向的天然獨特性往往會導致闡釋的差異的，要知道價值取向下的觀念分歧是並無對錯之分的，因此盡量做到對他人觀念的基本尊重，不要把“不認同”上升到“他不懂”的這種對他人進行定性的攻擊上，才不至于從“得當”落入“偏激”的陷阱。

(二) “況蘇氏而何足以知程子”論

《蘇軾論》云：“朱子曰：孟子才高，伊川不及也，然伊川之收斂約束，孟子亦不及也。夫孟子亞聖而朱子且以為不加伊川，況蘇氏而何足以知程子哉。”^{[4] 46}朱子此句見于《朱子語類》卷第九十三，云：“問：‘明道可比顏子，伊川可比孟子否？’曰：‘明道可比顏子。孟子才高，恐伊川未到孟子處。然伊川收束檢制處，孟子却不能到。’”^{[10] 2359}而汪綱言“夫孟子亞聖而朱子且以為不加伊川”顯然有誤，屬以偏概全。然作者已在前句寫明朱子認為孟子只是在收斂約束上不及伊川，因此後句用“夫……且以為不……，況……何足以……哉”之句法來以偏概全，除了想憑借此邏輯之偷換來試圖加強其氣勢外，沒有更有力的理由。然，難道只說一“收斂約束”勝于孟子亞聖，其他文人學士就再也不足以與程頤相提並論了吗？

再者，朱熹有云：“此道更前后聖賢，其說始備。自堯舜以下，若不生個孔子，後人去何處討分曉？孔子後若無個孟子，也未有分曉。孟子后數千載，乃始得程先生兄弟發明此理。”^{[10] 2350}由此句即可得出，朱子之視二程，已將之提上與孔孟一列，更毋寧說汪綱了。在汪綱之思想體系和視域之中，視程朱顯然已有如視孔孟，既如此，拿任何人與程子相比，不论是蘇軾，抑或是歐陽修、王安石，都會是同樣的結論，不過正好蘇軾與程頤有一桩公案放此。因此，結合朱熹之言再觀此句即可看清：无论是作者“汪綱”，還是引用句的發出者“朱子”，抑或是引用句里的主角“孟子”和“伊川”，都是同一個話語體系下的人，而只有“蘇軾”不是。非把後者拉入其學說體系下去評判一通，实在是有點強霸。其思維模式與前所言蘇軾“不知聖人道”類似。

由此可見，汪綱作為程朱理學的尊崇者，

他在评判别的学者时，是采取思想专制的视角的。在汪绂的世界里，程朱理学就是天道真理，真理通常被我们当做衡量我们所看到的世界的游标卡尺和评判标准，这无可厚非，但它并不一定是整个世界都应尊崇的，并不一定是所有人的游戏规则。将“不认同”视为“他不懂”的专制化思维模式可以说是汪绂抨击苏轼的全部“立足点”。也是他下文讲“君子之修己治人也，无他道焉，曰‘礼’与‘敬’而已。守乎此则入于圣贤，出乎此则异端之贼道”⁽⁴⁾

⁴⁶的缘由。汪绂在《与陈凌远论时文书》中云：“天地之生物也，一理而已”^{(4) 54}，结合其展现的“他不懂”的专制姿态，让笔者想到佛家有言曰“无明”，乍看似乎两者性质颇为类似，但其实不然。佛家之言“无明”乃是发自慈悲心，其对世人“无明”之认知是出于理解与关怀的心态，并非是思想之专制。

实际上，此一思想专制不仅是程朱理学之“特色”，朱熹更是将此视为理所应当，甚至是必须如此。见《朱子语类》卷一百三十云：

陈后山说，人为荆公学，唤作“转般仓，模画手。致无羸余，但有亏欠”！东坡云：“荆公之学，未尝不善，只是不合要人同己。”此皆说得未是。若荆公之学是，使人人同己，俱入于是，何不可之有？今却说“未尝不善，而不合要人同”，成何说话！若使弥望者黍稷，都无稂莠，亦何不可？只为荆公之学自有未是处耳。
〔10〕 3099 - 3100

由此可见苏轼与朱熹之根本分歧还在于，苏轼能认识到这个世界上看待问题处理问题的方式有很多，未必只有一个绝对正确的答案，所以求和而不求同，但朱熹则坚信只有一个绝对正确之路，如果有人站在这条路上，就一定要所有人跟他一样，否则即是异端邪说，所以是求同而不求和。汪绂这一专制化的思想盖出于此。这里笔者援引一则苏轼在《祭龙井辩才文》中的观念，以作比较：“孔老异门，儒释分宫，又于其间，禅律相攻。我见大海，有北南东。江河虽殊，其至则同。”^{(14) 1961}

四、汪绂之论有罔顾矛盾、指白为黑者

上文所言其奉行思想专制，尚与程朱理学这一学说本质之影响有关，而这里要谈的《苏轼论》之缺陷，则更偏向于对作者为学态度之质疑。观其论辩手段，颇有为贬而贬之嫌。

（一）“何恶于苏氏相为雠敌哉”论

《苏轼论》言：“程叔子之收敛约束以涵

养德性，殿上坐讲以积诚格君，亦何恶于苏氏而分门别职自立党与以相为雠敌哉。”^{(4) 46}然程颐之所调的“收敛约束”与“积诚格君”在当时已被人诸多诟病，譬如连他的推荐人司马光都评价曰：“使人主不欲亲近儒生，正为此等人也。”^{(15) 9页上}又据《续资治通鉴长编》卷四百零四载左谏议大夫孔文仲言：

臣居京师近二年，颐未尝过臣门；臣比除台谏官，颐即来访臣，先谈贾易之贤，又贺与易同官，遂语及吕陶事，曰：“吕陶曾补司谏，命已久阁，今闻复下，何也？如此，则贾明叔必不安职矣。”明叔者，指贾易字也。臣答曰：“何以言之？”颐曰：“明叔近有文字攻陶之罪，已数日矣。今陶设为司谏，明叔畏义知耻者也，言既不行，其辞去决矣。公能坐观明叔之去乎？”臣曰：“将如之何？”颐曰：“此事在公也，公之责重也。”推颐之言，必是与陶有隙，又欲讽臣攻陶助易也。臣素与颐不相识，只在经筵相遇，又未尝过臣也，一旦乃非意相干，说谕如此。
〔5〕 708 - 709

举例放此并非想要以此反批程颐，而是想提供一些已知的可能的“证据”，来对汪绂此言进行某种角度的质疑。实际上我们都心知对一个人进行公允的评论实在很难，更何况大多时候所谓的公允也只是角度的差别而已。至于今之学者对这两位特色鲜明的前辈先贤也早有诸多近似公允的评论。譬如诸葛亮《洛蜀党争辨析》云：“翻手为云，覆手为雨，是朔党诸公的拿手好戏。他们深谙官场，工于心计。一位率直无私的天真文人和一位迂腐疏阔的固执道学家，在朝廷中怎能是他们的对手？最后，都成为政治斗争的牺牲品。”^{(16) 105}笔者认为这样的论述是更为客观合理的。

（二）“古礼不足存”论

苏轼对“古礼”之论尽在其《礼论》一文中。在此文里，苏轼认为商周之人为何对他们的“礼”行之不劳，正是因为其所遵循的宗庙礼法就是当时之人的习惯本身。他们祭祀之衣服、器皿、冠冕、佩玉，都是平时常用之物，所以他们行礼之时，对于所倚赖的外物不会有陌生感，而正因为“其身安于礼之曲折”^{(14) 57}，故其心可以不乱，得以深思礼乐之意。并且，如果用日常之物以行礼，那么在日常生活中，人们更能由外而内的受到感染，“而忘其暴戾鄙野之气”^{(14) 57}。可见，苏轼对于古礼在古时所起的作用是非常之认可的，也就是说，光就“礼”本身，苏轼是非常支持的。但

苏轼看到，今之人因为不察千年之风俗变易，不知应以平素之所习作为行礼之所用才能使得“礼”润于身、浸于心，而依旧遵循与古代制度相应的礼节，“冠古之冠，服古之服，而御古之器皿”^{(14) 57}，所以只得“伛偻拳曲劳苦于宗庙朝廷之中，区区而莫得其纪，交错纷乱而不中节”^{(14) 57}。由此即可知，苏轼反对的是古礼今用，因为他认为妄遵古礼正是不知“礼”之为何的反映。因此，汪绂言苏轼“谓古礼不足守”，并没有错，但从其上下文之意，汪绂似乎更侧重于取“古礼”一词之“礼”意，而苏轼本人实际是侧重在其“古”字之意的。

（三）“诚敬不足存”论

至于“诚敬不足存”中关于“敬”之“不足存”的来源，盖因《朱子语类》曾记苏轼言“几时得与他打破这敬字”^{(10) 3110}。我们姑且相信《朱子语类》所记苏轼此言为实，然若欲从中探析为何苏轼要如此发言，那就离本论文之主题稍远了。与下文将要谈及的汪绂所论苏轼之“诚”和“古礼”不同的是，这个“敬”字之论，汪绂方既有确凿之“反面证据”，苏轼方又无直接确凿之“正面说辞”。因此，从字面意义上来看，汪绂根据《朱子语类》之记载断说苏轼认为“敬不足存”虽为过度解读，但尚且空穴来风、未必无因。而关于“诚”之“不足存”这一断言就实在是令人难解了。在苏轼《中庸论上》中曾非常之明确地讨论了这个“诚”字的重要性，云：

明而不诚，虽挟其所有，伥伥乎不知所以安之，苟不知所以安之，则是可与居安，而未可与居忧患也。夫惟忧患之至，而后诚明之辨，乃可以见。由此观之，君子安可以不诚哉。^{[14] 61}

汪绂直言苏轼谓“诚”之“不足存”，当是连其真实的思想言论也漠然不知不理，而徒偏信某一家之言罢。若不惮以最坏之意揣度他人，或许汪绂将“诚敬”并列而言仅是出于用语之习惯，因此在胸中有议论要抒发时，便一时未对此细枝末节处加以留意。

（四）“其流毒宁出于介甫下”论

汪绂曾作《王介甫论》，云：

介甫变易法度为害天下，辨奸者以不近人情议之，诚识微之论哉，然窃谓此非介甫为病之本原也，必欲得近人情者而用之，则从谀放诞皆足为近于人情，而吃菜事魔之儒乃真为伪学也欤。介甫心溺于功利，刚愎自用，又能借经术以自文，故其说牢不可破，使得数人者因其所明而将顺匡救之，犹可以引之当道，乃群贤不察其

本而举朝忿与之争。噫！此其急功谋利之心之所以益为害于天下也。^{[4] 46}

首先“从谀放诞”与“近于人情”实乃两回事，无须多言。再者，王介甫虽被人谓“不近人情”，但从其任免人事上即知其并非没有“从谀放诞”，故“从谀放诞”与“近于人情”实在不可同等而语。另，在朱熹《答汪尚书》中有言：“至于王氏、苏氏，则皆以佛老为圣人，既不纯乎儒者之学矣，而王氏支离穿凿，尤无义味，至于甚者，几类俳优。本不足以惑众，徒以一时取合人主，假利势以行之……在今日则势穷祸极，故其失人人得见之。”⁽¹¹⁾
¹²⁷²似与汪绂所言“其说牢不可破”有所出入。不过，笔者之所以提出汪绂这篇《王介甫论》，其重点自不在这些细微处。在这篇文章中，汪绂认为王安石变法为害天下的根本原因并不在于其“不近人情”，而在于其急功谋利之心。然，在苏轼之《上神宗皇帝书》中就曾对熙宁变法如此进言：

故臣愿陛下务崇道德而厚风俗，不愿陛下急于有功而贪富强。……今议者不察，徒见其末年更多因循，事不振举，乃欲矫之以苛察，齐之以智能，招来新进勇锐之人，以图一切速成之效。未享其利，浇风已成。^{[14] 737~738}

在《宋史》《苏轼传》中亦有记载：

四年，安石欲变科举、兴学校，诏两制、三馆议。轼上议……即日召见，问：“方今政令得失安在？虽朕过失，指陈可也。”对曰：“陛下生知之性，天纵文武，不患不明，不患不勤，不患不断，但患求治太急，听言太广，进人太锐。愿镇以安静，待物之来，然后应之。”^{(17) 10802~10804}

此二篇虽是劝诫宋神宗，亦可看作针对王安石而言，毕竟神宗之所以启用王安石以变法，自是因其政治举措符合圣意。因此，若将苏轼之论与汪绂之论同观，便会发现二者非常相近。汪绂认为王安石变法失败的根本原因是急功谋利，苏轼则劝诫新法的实施切不可急于有功以图一切速成之效，他最患新法之求治太急。那么，既然在关键问题上有如此相近的观念，为何汪绂还是认为“苏氏而若为时用，其流毒宁出于介甫下哉”呢？笔者认为，一是因为尊崇朱子之说，二是因为其未尝真正去了解过苏轼。

至于汪绂言“往来于虚无空寂之门而不自知”^{(4) 46}，须知王安石亦是往来于佛老之人，在朝则儒术治国，在野则借佛老自适其性。同观苏轼，其虽自乌台诗案后对老庄禅学日益喜

爱，然观其治理郡县和返朝为政之言论，就可以看出儒学思想仍然是其主导思想，举一例放此，《议学校贡举状》云：

昔王衍好老庄，天下皆师之，风俗凌夷，以至南渡。王缙好佛，舍人事而修异教，大历之政，至今为笑。……今士大夫至以佛老为圣人，鬻书于市者，非庄老之书不售也。读其文，浩然无当而不可穷；观其貌，超然无着而不可挹，岂此真能然哉？盖中人之性，安于放而乐于诞耳。使天下之士，能如庄周齐生死，一毁誉，轻富贵，安贫贱，则人主之名器爵禄，所以砺世摩钝者，废矣。陛下亦安用之？而况其实不能，而窃取其言以欺世者哉。^[14]

725

故以遁于虚无空寂之门来谓其为害之浮于王氏，不仅自相抵触，更是片面妄言。

回观汪缓为何言苏轼为害之浮于王氏，主要是认为他不守古礼、不存诚敬、行为放肆、好于辞采、流于佛老。且不说其中很多论断根本是认知不全不准的，这里单对比其下文言王介甫之乱政行为：民怨载道却漠不关忧、谓圣人之春秋礼记不足以用于今世、狎比群小而斥逐正人。汪缓竟然在两相对比之下，认为王介甫如此之当政举动，和还未当政的苏轼对比起来，也更能被接受。更有甚者，他认为王安石狎比群小斥逐正人而使得苏轼没有为时所用，是颇为庆幸的事。笔者对此实为震惊。

（五）“苏氏子之流波余烈”论

《苏轼论》曰：“噫厥后伪学之禁，为祸无穷，未必非苏氏子之流波余烈也，可不辨哉。”^{[4] 46} 众所周知，虽南宋时苏文流行，遭到朱熹的抵制，但所谓的“伪学之禁”实际乃是外戚韩侂胄用以打击赵汝愚的手段，此处汪缓竟说此未必不是苏轼之流波余烈，可见其心术之偏。

关于此，前文还有一例。《孟子》云：“伯夷隘，柳下惠不恭，隘与不恭，君子不由也。”^{[7] 240} 朱熹《孟子集注》云：“然既所偏则不能无弊，故不可由也。”^{[7] 240} 《苏轼论》则云：“与为不恭也，毋宁隘乎。”^{[4] 46} 此例亦可察其偏。

五、结论

本论文对汪缓《苏轼论》之评析，主要侧重于其实际存在的客观可辨之处，对于那些见仁见智之处则未给予过多关注，这一类在此篇论说文里主要有三个地方：一是认为苏轼被后

人称贤是因其幸好未为时所用；二是认为其主张近人情是为不可取；三是认为其恃诗张怪幻之辞、习为驰骋风华之辩则会为害浮于王氏。当然，这三点亦都明显承自朱熹。如汪缓在结尾用“苏氏子而亦曰贤，幸苏氏之未为时用也”作为论辩之结，即承袭自朱熹之《答汪尚书（七月十七日）》，云：

虽其势利未能有以动人，而世之乐放纵，恶构检者，已纷然向之。使其得志，则凡蔡京之所为，未必不身为之也。世徒据其已然者论之，是以苏氏犹得在近世名卿之列，而君子乐成人之美者，亦不欲逆探未行之祸，以加讥贬。^{[11] 1273}

因此，纵观汪缓全篇所言即可推知，朱熹对于苏轼在后世之评价影响深远，借用《苏轼论》之言，可谓是流波余烈了。再加上程朱理学之“加持”，使得苏轼身上的一些正常之事被扭曲和妖魔化，以至于后世之人常一叶障目，尽信一家之言，却竟连苏轼之本来面目为何也懒于分晓。《苏轼论》的存在，正典型地反照出了这一文人论辩之悲凉。

至于以上所举之所谓见仁见智处，笔者仅简单就第三点而论。其实，苏轼自己也曾探讨过这个问题，云：

近世士大夫文章华靡者，莫如杨亿。使杨亿尚在，则忠清鲠亮之士也，岂得以华靡少之。通经学古者，莫如孙复、石介，使孙复、石介尚在，则迂阔矫诞之士也，又可施之于政事之间乎？……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。^{[14] 724}

苏轼认为从可见之历史即知，善文者和通经者与为政并无绝对关联，其亦在文中明确指出：“博通经术者，虽朴不废”。对比汪缓之流，虽是见仁见智之议题，但读者心中亦自有分辨。

回到本论文前言所讲，汪缓写《苏轼论》主要是源于苏轼与程颐的古礼之争，然观其文，并无一语着的，而缘何未能着的，是因其懒于就此细论，还是根本无力细论？程颐以一家之言强之以百官，正如朱熹言“使人人同己”，苏轼对前者之强暴行为表示不满，便被后者一拉百扯，至汪缓则已被批驳近几百年，可见思想专制之恐怖，亦可见苏轼最初对此一专制思想之洞察见地。

（下转第 59 页）

从“饭后钟”的故事 看苏轼翰墨里的寺院书写

陆雪卉

内容提要 五代的王定保在《唐摭言》里记载了一个著名的故事，叫“饭后钟”，后人一直认为这一作品正是通过穷苦人的冷落际遇而揭露了世态炎凉。北宋苏轼曾写过一首名为《石塔寺》的诗，道出了不一样的观点。他认为寺僧的拒绝并非是简单地吝惜饭粮，“饭后钟”这一委婉的举动其实是一种变相的激励，正是这一良苦用心才让王播重新走上仕途。此外，寺僧的作法不仅体现了佛教在社会生存中的自有特色，同时也彰显了宋代佛门与凡世之间的互动互利。《石塔寺》不仅实现了世俗与神圣之间的两全其美，也流露出了苏轼对寺院与僧人的一种宗教期许。

关键词 饭后钟 石塔寺 苏轼 佛教

五代的王定保在《唐摭言》里曾记载了一位叫王播的读书人，因为家境贫寒，所以常常去惠明寺的木兰院随众僧吃饭。时间久了，这一行为让众僧感到厌恶，于是僧人便等到饭后才敲钟，王播这一次便没有吃到饭，他深感惭愧，于是就写下了“上堂已了各西东，慚愧阇黎饭后钟”^{(1) 744}这一诗句。时隔三十年，王播做了官，去庙里故地重游，他看到自己曾经住过的房间被打扫得很干净，连当年自己题过的诗也被碧纱笼罩了起来。这一故事就是著名的“饭后钟”。后人一直认为这一作品正是通过穷苦人的冷落际遇而揭露了世态之炎凉。对于这一故事，苏轼倒是有着不一样的见解，他曾写过一首名为《石塔寺》的诗，道出了自己对这一事的看法：

饥眼眩东西，诗肠忘早晏。
虽知灯是火，不悟钟非饭。
山僧异漂母，但可供一莞。
何为二十年，记忆作此讪。
斋厨养若人，无益只贻患。
乃知饭后钟，阇黎盖具眼。^{(2) 4034}

这首诗的大致意思是说，王播因为饿花了眼而看不清事物，又因为忙于作诗而忘记了早晚。他只知道可以借灯火读书，却不懂得钟声并不意味着吃饭。对于施饭一事，僧人与漂母

的作法大不相同，但却都可让人一笑。为何时隔二十年，王播为何还会对之念念不忘而写诗讥讽呢？若是僧人们一直供养着他，只会让他不求上进而百害无益。饭后鸣钟这一举动，可谓独具慧眼。

从诗文的内容看，苏轼对于“饭后钟”的诠释未尝没有道理。暂且不说二十年前王播本人对僧人是否有指责埋怨的态度，从“慚愧阇黎饭后钟”中的“慚愧”二字可知他对于自己一直吃斋饭的态度是深感愧疚的。时隔多年后的王播故地重游，他写道：“二十年来尘扑面，如今始得碧纱笼。”僧人对自己的态度可谓今非昔比，这让王播不禁感慨万千。细品这种感慨，其中也找不到丝毫指责的理由，因为僧人并不是一开始就不给他饭吃，而是时间久了才开始拒绝他。另外，僧人选择了饭后鸣钟这一非常委婉的方法回应了他，一来可谓给王播留下了足够的自尊，二来也说明了僧人深知王播是一个聪明的读书人，王播应该会明白僧人的用心良苦。事实上，从王播之后的奋发图强也可看出，僧人的“激将法”也确实对他起到了正面的作用。所以，将“饭后钟”的故事认为是对人情冷暖的责难实际是有欠妥当的。

从创作情感的角度讲，苏轼的这首诗作可谓实现了世俗与神圣之间的两全其美。按照人们历来对于“饭后钟”故事的理解，王播早年一直是因为贫困才去寺庙里吃饭的，但苏轼却在这一基础上强化了王播勤奋好学这一品质，他认为王播只知道借灯火读书，又常常为了诗作而忘了早晚，所以，即便常去庙里吃饭也是无可厚非的。苏轼诗中的“何为二十年，记忆作此讪”也并不是对王播的质问，而是回答了历来人们对于王播的误解。所以，苏轼笔下所展现的王播其实是一个有志于读书的年轻人。另外，在维护了读书人的形象的同时，苏轼也无形地为寺僧做了辩护。寺院里的僧人最早是一直给王播施舍斋饭的，只是一段时间后才做出了拒绝的举动。单纯地施舍饭食就是佛教常讲的财布施，但财布施的功德终究是有限的，正所谓“授人以鱼不如授人以渔”，僧人之后

对于王播的拒绝不过就是一种变相的激励。倘若僧人“饭后钟”的作法真的只是因为吝惜几口饭粮，那么被后人扣上“势利”的帽子实在是一笔不值的交易。佛教一直倡导慈悲为怀，帮助众生离苦得乐，但这种宗教意义上的救度并不是单纯地给予，正如佛经中讲过：“尚不自救况能救他？”^{(3) 1040} 也就是说，每个人的解脱要靠的是自己而不是他人。回看王播做官后写的诗句“二十年来尘扑面，如今始得碧纱笼”，二十年间的风尘仆仆其实就是暗含了自己多年努力，如今的“碧纱笼”正是努力所换来的结果。王播的这首诗的确流露出了岁月饱含的心酸，但并没有任何埋怨。

从宗教理论的视角看，佛教作为一种宗教，它在社会中的生存更应该彰显出宗教自有的特色。苏轼诗中的“山僧异漂母”，此处的“异”颇值得回味。漂母作为俗世之人，她的施饭虽然只是一种经济上的支援，但却是无私且不求回报的，这在世人的眼中可谓是至高无价的大爱。但佛教对世人的价值不仅仅只限于经济上的给予，它应该更加注重心灵上的救赎。此外，尤其是在宋代这样一个三教交融的时期，苏轼作为儒士的典型代表，更是希望佛教可以尽可能地发挥一些“实用性”的影响。苏轼早年曾在《议学校贡举状》中提到过：“王缙好佛，舍人事而修异教，大历之政，至今为笑。……使天下之士，能如庄周齐死生，一毁誉，轻富贵，安贫贱，则人主之名器爵禄，所以砺世摩钝者，废矣。”^{(4) 2848} 这句话无疑批判了那些沉溺于佛道而误国误事的人。同样，王播虽非喜好佛老之徒，但僧人若只是一味地施舍饭粮，那么王播很可能从此远居丛林而无所作为。正是僧人的主动拒绝才让世上多了一名志在四方的士大夫，而少一个庸碌无为的隐者。站在寺院的角度讲，苏轼对于“饭后钟”的解说同样也展现着时代的烙印，佛教虽然是一门出世的宗教，但在北宋这样一个文化交融的时代，一味地逃离于红尘之外并非是佛教发展的最好途径。苏轼的这首《石塔寺》作于元祐七年，也正是他中晚年极力倡导三教融合的时期，他曾在《书柳子厚大鉴禅师碑后》中写道：“释迦以文教，其译于中国，必托于儒之能言者，然后传远。故《大乘》诸经至《楞严》，则委曲精尽胜妙独出者，以房融笔授故也。柳子厚南迁，始究佛法，作曹溪、南岳诸碑，妙绝古今，而南华今无刻石者。长老重辩师，儒释兼通，道学纯备，以谓自唐至今，颂述祖师者多矣，未有通亮简正如子厚者。”^{(4) 7471} 在苏轼看来，佛教在中国的传播，既离不开像长老

重辩师一样的儒释兼通者，又有赖于如房融、柳子厚那样的精通释书的儒者。那么从这样一个视角看，石塔寺的僧人在王播做官后用碧纱将他的诗重新罩起来，其实更可能是想借王播之名为自己的庙宇发扬光大，若是将之视为僧人势利的表现可能就言过其实了。由此观之，单纯地以儒家的思想体系去为佛教的行事标准做判断，是欠妥的。苏轼这一别出心裁的视角不仅展现了宋代佛门与凡世之间的互动互利，同时也流露出了他对于寺院与僧人的一种宗教期许。

最后，在创作手法方面，苏轼的这首诗非常类似于禅宗里的“翻案法”。这一说法源于《佛果圆悟禅师碧岩录》：“自《四十二章经》入中国，始知有佛；自达摩至六祖传衣，始有言句。曰‘本来无一物’为南宗，曰‘时时勤拂拭’为北宗。于是有禅宗颂古行世。其徒有翻案法，呵佛骂祖，无所不为。间有深得吾诗家活法者。”^{(5) 139} 对于同一话头，经过反复的斟酌与打磨，则开辟出了新的思想和境界，这也成为了禅师乃至士大夫们曾一度参禅问道的方法。这一创作手法在宋代尤为明显，但却并非是一个偶然的出现。从时代背景看，宋代的诗文创作与前朝相比也出现了一定程度的转型，王安石曾说过：“世间好语言，已被老杜道尽。世间俗言语，已被乐天道尽。”^{(6) 120} 可以说，中国诗歌的题材以及体裁在宋代以前已经基本被诗人写尽，那么，如何在这样的基础上开辟出诗文创作的新道路则成为了宋代文人不断探求的话题。所以，翻案法的流行也给文人的创作增添了些许生机和活力。苏轼作为北宋诗人的典型代表，他的作品里也有许多经典的翻案文字。比如他曾写过的《代黄檗答子由颂》：“子由问黄檗长老疾云：‘五蕴皆非四大空，身心河岳尽圆融。病根何处容他住？日夜还将药石攻。不知黄檗如何答。’东坡老僧代云：‘有病宜须著药攻，寒时火烛热时风。病根既是无容处，药石还同四大空。’”^{(4) 2270} 在这段文字里，子由向黄檗长老寻问四大与疾病之间的关系，他认为四大皆空，所以不仅由五蕴构成的身心是空的，河水山川也是依缘存在而无自性。既然这样，那么疾病也是无处可住，但是病来了，人还是免不了吃药治疗。如此看来，是否将佛教中的空义理解错了呢？苏轼则代替长老回答了子由的问题，但他却是在子由的问题之上略做了改动。他认为，人患了病就要治，受寒时用火暖，发热时择风吹，这一点与佛教中“饥来吃饭困来眠”所传达的意思是一样的。苏轼认为既然病根是居无定处

的，那么药石也是空无自性。他不仅看到了疾病与药物的对立矛盾面，同时也看到了二者在空性上的统一面，可见他的理解可谓比子由更深了一层。又如苏轼的一篇《改观音咒》：“《观音经》云：‘咒咀诸毒药，所欲害身者，念彼观音力，还著于本人。’东坡居士曰：‘观音，慈悲者也。今人遭咒咀，念观音之力而使还著于本人，则岂观音之心哉？’今改之曰：‘咒咀诸毒药，所欲害身者，念彼观音力，两家总没事。’”^[4]⁷⁴⁶⁵在苏轼看来，咒骂他人并非善举，若是借观音之力将咒语反加害于咒骂者则更是变本加厉。所以他才大胆地将《观音经》做了修改，如此不仅维护了观音菩萨的慈悲形象，同时也展现了自己的仁厚胸怀。可以说，这种活泼自由的创作手法很大一部分也要归功于禅宗为诗人带来的灵感，因为禅宗一向否定外在权威，而推崇本心的地位的，其语言表达方式可谓简洁明快。就比如苏轼在这篇《石塔寺》的引文中写道：“世传王播《饭后钟》诗，盖扬州石塔寺事也。相传如此，戏作此诗。”

“戏作”二字就表明了苏轼在这首诗中对饭后钟故事的评价带有着些许戏说的元素，所以，诗中的“饥眼”“诗肠”并无任何讽刺的味道，字里行间展现的王播反倒是一个略显可爱的形象。整首诗可谓轻松明快却不轻浮，让读者意犹未尽。

总之，苏轼的《石塔寺》为我们对宋代寺院的理解提供了不一样的视角。寺院不仅仅只是一个远离红尘的养心之地，它在和俗世社会的互动中也逐渐展现了其世俗化的发展历程。同样，青灯古佛也不再是僧人生活的全部样貌，他们在自我修行的同时也会努力为佛教在社会中开拓一席生存之地。

注释

- [1] (五代)王定保《唐摭言》卷7，《文渊阁四库全书》第1035册，台湾商务印书馆1986年版。
- [2] 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。
- [3] (唐)玄奘译《大般若波罗蜜多经》，《大正藏》第06册，河北省佛教协会影印2005年版。
- [4] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》(文集)，河北人民出版社2010年版。
- [5] (宋)圆悟克勤《佛果圆悟禅师碧岩录》，《大正藏》第48册。
- [6] (宋)胡仔编撰《渔隐丛话》前集卷14，《文渊阁四库全书》第1480册，台湾商务印书馆1986年版。

陆雪卉，四川大学道教与宗教文化研究所博士研究生。

(上接第56页)

综上，汪绂作为以朱子为尊的清代通儒，虽其《苏轼论》不论表面之言辞，抑或背后之思想，都主要继承于朱子之说，但如上文所析，在细微处亦可看到其对于朱子之说并未完全领会。且在程朱理学之浸润下，其治学之视域和思想已然专制化，再加上其在并未真正了解过苏轼的情况下便妄下臆断，以及自身论学态度较偏歧，导致全篇流于大而化、形而上之批评，沉迷于虚夸无实的论辩技巧之滥用，多有偏激失当、自相矛盾和明显不符之处，而极少客观的有价值的见地，就更毋宁说发朱子之所未发了。虽如此，不妨其在经学、兵术等其他方面之成就。

注释

- [1] 清国史馆原编《清史列传·儒林传上二》卷67，中华书局印行。
- [2] (清)汪绂撰《周易诠释》，台北新文丰出版公司1999年版，《丛书集成三编》影印同治癸酉(1873)安徽敷文书局校，册9。
- [3] 本社影印室辑《乾嘉名儒年谱》册3，北京图书馆出版社2006年版。
- [4] (清)汪绂撰《双池文集》，上海古籍出版社2002年版，《续修四库全书》影印清道光14年(1834)一经堂刻本，册1425。
- [5] (宋)李焘撰《续资治通鉴长编》，商务印书馆2005年版，《文津阁四库全书》，册111。
- [6] (明)冯琦、陈邦瞻撰《宋史纪事本末》(乾隆御览四库全书荟要本)册卷10。
- [7] (宋)朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版。
- [8] (宋)朱熹撰、黄坤校点《四书或问》，上海古籍出版社、安徽教育出版社2001年版。
- [9] (宋)杨时撰《龟山集》，钦定四库全书本，卷13。
- [10] (宋)黎靖德撰、王星贤点校《朱子语类》，中华书局1994年版，册3。
- [11] (宋)朱熹撰，郭奇、尹波点校《朱熹集》，四川教育出版社1996年版，册3。
- [12] (梁)皇侃撰、高尚渠校点《论语义疏》，中华书局2013年版。
- [13] (清)汪绂撰《四书诠释》，台北新文丰出版公司1999年版，《丛书集成三编》影印光绪庚子(1900)春月重刻本，册10。
- [14] (宋)苏轼撰、孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [15] (南宋)沈作喆撰《寓简》，钦定四库全书本，卷5。
- [16] 葛吉兵《洛蜀党争辨析》，《南京师范大学报(社会科学版)》1996年第3期。
- [17] (元)脱脱等撰《宋史》，中华书局1985年版，册31。

卓夕又，台湾东吴大学硕士研究生。

《薄薄酒二首》赏析

饶学刚

胶西先生赵明叔^[1]，家贫好饮，不择酒而醉。常云：“薄薄酒^[2]，胜茶汤；丑妻恶妾胜空房。”其言虽俚^[3]，而近乎达^[4]，故推而广之，以补东州^[5]之乐府^[6]。既又以为未也，复自和一篇，聊以发览^[7]者之一噱^[8]云尔。

薄薄酒，胜茶汤，粗粗布，胜无裳，丑妻恶妾胜空房。五更待漏^[9]靴满霜，不如三伏日高睡足北窗^[10]凉。珠襦玉柙^[11]万人祖送归北邙^[12]，不如悬鹑^[13]百结^[14]独坐负朝阳^[15]。生前富贵，死后文章，百年瞬息万世忙，夷、齐^[16]、盗跖^[17]俱亡羊^[18]，不如眼前一醉是非忧乐两都忘。

薄薄酒，饮两钟，粗粗布，著^[19]两重^[20]，美恶虽异醉暖同，丑妻恶妾寿乃公^[21]。隐居求志义之从^[22]，本不计较东华尘土^[23]北窗风。百年虽长要有终，富死未必输生穷^[24]。但恐珠玉留君容^[25]，千载不朽遭樊崇^[26]。文章自足欺盲聋^[27]，谁使一朝富贵面发红^[28]？达人自达酒何功，^[29]世间是非忧乐本来空。

题解

薄薄酒二首作于神宗熙宁九年（1077）六月，苏东坡年41岁。

神宗熙宁七年，东坡知密州，亦非失宠于皇帝，而是因与王安石政见不合，主动回避，自求外任，可谓“高蹈远引”，“蠖屈在求屈伸”，顾全大局，心甘情愿。

东坡一到密州，就为民请命，祈雨抗旱，兴修水利，捕蝗保粮，赈灾救饥，减免赋税，劝农播种，收养弃儿，培养人才等，受到密州人民的信任与尊敬。他在给禅师灵隐知和尚的信中说：“留连数月，以尽平生之怀。”“已百余日，吏民渐相信。”

在廉政爱民实践中，东坡深切地感受到：民以食为天。一个民不聊生、饿殍遍野的社会里，还谈什么功名、富贵、道德和良心。他在熙宁九年的密州任上，即赵明叔身事出现的时候——“闻君有妇贤且廉”，“更吟丑

妇恶嘲谤。”（东坡《送碧香酒与赵明叔教授》）赵家贫好饮，不择酒而醉，醉后吐真言，常以“薄薄酒”为引子，借题发挥，影射皇政，东坡评论为“其言虽俚，而近乎达，故推而广之，以补东州之乐府”，也仿写起《薄薄酒》民谣来。随之李之仪、杜孝锡、晁尧民、黄庭坚，“意则同也，聊以广之”，掀起了一场写“薄薄酒”的文学运动。从严格社会意义来说，是一场宣扬知足常乐，随遇而安，“愤世疾邪”，讨伐功名富贵的思想运动。

黄庭坚在《薄薄酒》二章的序言中说：“苏密州为赵明叔作《薄薄酒》二章，愤世疾邪，其言甚高。以予观赵君之言，近乎知足不辱，有马少游之余风。故代作二章，以终其意。”在这里，不妨先读读黄庭坚的《薄薄酒》的一章为快：

薄酒可与忘忧，丑妇可与白头。徐行不必驷马，称身不必狐裘。无祸不必受福，甘餐不必食肉。富贵于我如浮云，小者谴诃大戮辱。一身畏首复畏尾，门多宾客饱僮仆。美物必甚恶，厚味生五兵。匹夫怀璧死，百鬼瞰高明。丑妇千秋万岁同室，万金良药不如无疾。薄酒一谈一笑胜茶，万里封侯不如还家。

注释

[1] 赵明叔：名果卿，山东密州人，乡贡进士，州学教授，有行义。元丰八年冬，赴文登，过密州，作《次韵赵明叔、乔禹功》。东坡守密，赋《薄薄酒二首》赠赵明叔，随后又有《送碧香酒与赵明叔教授》。

[2] 薄薄酒：味不浓的淡酒。

[3] 俚：粗俗，不文雅。

[4] 达：达观，指一切听其自然，随遇而安。

[5] 东州：即密州。

[6] 乐府：宋代的乐府即词。

[7] 发览：阅读。

[8] 噜：大笑，发笑。

[9] 待漏：清晨早朝前，百官集于殿廷，等待皇帝朝见。漏，古代滴水计时器，借指时间。

[10] 北窗：借指隐居生活。《晋书·陶潜传》载：“夏月虚闲，高卧北窗之下，清风飒至，自谓羲皇上人。”

[11] 珠襦玉柙：指皇室贵族的殓服。[唐]颜师

古注引《汉官仪》云：“珠襦，以珠为襦，如铠状，连缝之，以黄金为缕；要（腰）以下，玉为柙，至足，亦缝以黄金为缕。”即金缕玉衣。

[12] 北邙：在河南偃师东北，王公多葬此地。

[13] 悬鹑：形容衣衫十分破旧。

[14] 百结：用碎布结缀的衣服。

[15] 负朝阳：指背向太阳而取暖。

[16] 夷、齐：隐士伯夷、叔齐的合称。商代末年孤竹君以次子叔齐为继承人。孤竹君死后，叔齐让位给兄伯夷。兄不受，同逃到周。嗣后周武王灭商。兄弟耻食周粟，饿死在首阳山。

[17] 盗跖：传说中的春秋末年大盗名跖。《庄子·盗跖篇》载：盗跖从卒九千人，横行天下，侵暴诸侯。后死利于东陵之上。

[18] 俱亡羊：都丢失了羊。《庄子·骈拇》载，臧、穀二人牧羊，臧挟策（马鞭）读书，穀博塞（古代博戏）以游，皆亡其羊。后因以为典，喻事象不同而实质相同。东坡《和刘道原〈咏史〉》曰：“仲尼忧世接舆狂，臧、穀虽殊竟两亡。”

[19] 著：同“着”，穿之意。

[20] 两重：即两层。

[21] 寿乃公：使我长寿。[宋]李昉等《太平御览》三百八三《应璩诗》载：“昔有行道人，陌上见三叟，年各百余岁，相与锄禾莠。住车问三叟，何以得此寿？上叟前致辞，室内姬粗丑。中叟前致辞，量腹节所受。下叟前致辞，幕卧不覆首。要哉三叟言，所以能长久。”

[22] “隐居求志”句：《论语·季氏》载：“隐居以求其志，行义以达其道。”用于本文，言丑妇可与同隐。“举案齐眉”传说：孟光女粗俗力大，家里担心嫁不出去。名士梁鸿文章过人，不少美女为他得了单思病。孟光追求梁鸿被国人传为笑料。但梁鸿看中孟光品行，毅然娶她为妻。梁鸿看不惯官场争斗，作文批评朝政，被迫带着孟光隐于霸陵山中，过着男耕女织、咏诗书以自娱的田园生活。梁鸿每天劳动归来，孟光总是把饭菜盘子用手举得和眉毛那样高，送到梁鸿面前请其食用。这就是“举案齐眉”的美丽传说。

[23] 东华尘土：东坡《次韵蒋颖叔、钱穆父从驾景灵宫》诗自注云：“前辈戏语，有西湖风月不如东华软红香土（繁华热闹的宫廷尘土）。”此句喻指朝野。东华：宋代首都开封宫城门名。[宋]孟元老《东京梦华录》卷一载：“（文德）殿前东西大街，东出东华门，西出西华门。”东华门是百官入朝所从出入之门。

[24] “富死”句：有钱人的死未必失去生来就穷人的死质。这是行文的反话抑笔。一看“但恐”下文，便知道东坡力贬功名富贵。

[25] 珠玉留君容：古葬俗，言人死后含珠玉而尸体不腐。《周礼·曲瑞》载：“大丧，共饭玉、含玉、赠玉。”[宋]张端义《贵耳集》卷上云：“章圣讲《周礼》至《瑞典》，有‘含玉’，问之何义？讲官答曰：‘人臣卒，给之含玉，欲使骨不朽耳。’”

[26] “千载不朽”句：意即虽长期不朽终逃脱不了浩劫之灾。[南朝刘宋]范晔《后汉书·刘盆子传》：“樊崇起兵入关，发掘诸陵，取其宝货，遂污辱吕后尸。凡贼所发，有玉匣殓者率皆如生，故赤眉得多行淫秽。”

[27] “文章”句：谓文章只足以欺骗瞎聋人，并不能垂名百世。《庄子·逍遙游》载：“瞽者（瞎子）无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。”

[28] “谁使”句：谓谁使他一朝富贵，容光红润；但终不免一死，葬入墓穴。[宋]释惠洪《冷斋夜话》卷二载古乐府歌辞云：“今日牛羊上丘陇，当年近前面发红。”

[29] 达人：通达事理的人。

点评

苏东坡以着粗布衣者身份，现身说法，模仿民谣，触物起兴，大谈清廉人生哲理。

第一首笑谈人生要知足常乐，不为富贵功名而累。淡淡的酒比茶汤好；粗麻布衣比没衣服穿好；丑陋的妻妾比独守空房好。这充满哲理的三大对比，通俗地道明了达观者的知足常乐好。当大官者天未亮就挨冻受饿急着要去殿廷等早朝，不如辞官的陶渊明三伏天能享尽北窗的风凉；那些有金缕玉衣陪葬的王公贵族，不如身穿旧衣但能享受温暖阳光的穷汉；不论为“名”而死葬首阳山的伯夷叔齐，还是为“利”而死葬东陵的盗跖，是非难辨。这充满哲理的两“不如”、一“难辨”，表明结局都一样“俱亡羊”——死！

第二首从乐道平民随遇而安，进到嘲讽富贵功名一场空。淡酒好，粗衣好，丑妇好，好在酒淡而醉、衣粗（恶）而暖、妇丑能使公长寿，一句话，还是肯定了达观者知足常乐好。隐居者能遂平生大义，本来不须计较在朝或者在野；长寿人愿望有个善终，但善终未必都失去穷生义；唯愿富人“珠玉”葬身“千载不朽”，怕只怕这正招来盗墓悲惨结局；说什么“死后文章，名垂千古”只能去欺骗盲人和聋人，谁能使一生富贵之人红颜肥身，永葆青春？这层层关于功名、贵贱、贫富、生死等人生哲理对比，不正好道白了富贵功名是人生一场梦幻——空！

两首意会，东坡一针见血点明其本质：有钱人生前富贵，死后笑柄，百年眨眼，万世空忙；“世间是非忧乐本来空”。所以东坡给的药方是有人性味的：“达人自达酒何功”

“不如眼前一醉是非忧乐两都忘”。这是因为

“醉后狂歌自不知”（东坡《刘贡父见余歌词数首，以诗见戏，聊次其韵》），酒后吐真言，能显示真实人格力量、理性色彩，充分表露东坡此时此地不为名累财累物累而笑傲古今的超然心态。

饶学刚，黄冈师范学院退休教授、中国苏轼研究学会理事。

《三苏坟史料编年辑注》序

刘清泉

乔建功，这个名字，自 2009 年初我担任《苏轼研究》责任编辑就开始接触。当时收到他的稿件较多，相继编发了他的《探秘郏县三苏坟》《三苏遗迹考略一二》等数篇文章，印象是他的文章不仅文通字顺，语言精练，而且观点新颖，论述缜密，基本上每篇都有真知灼见。心中不由暗想，看来此人具有一定功底，并对苏轼葬郏的研究相当关注。至于我们第一次见面，我记得好像是在 2009 年“全国首届苏洵学术研讨会”上，但他说是在 2010 年“黄冈东坡文化国际论坛”上。后来我翻看黄冈合影照片，在人丛中我们并肩站在一块儿，大有相见恨晚之意。

之后，乔先生基本上每年都要在《苏轼研究》上刊发学术论文，成为本刊的骨干作者。印象较深的是，2014 年第 3 期刊登了乔先生《三苏园“苑中碑”的时间推断与历史价值》。该文把极具学术研究价值的“苑中碑”界定为金末正大二年至六年之间秋季的碑刻。不久，我又收到安徽师范大学文学院院长、博士生导师胡传志教授《苑中〈题三苏坟〉写作时间补正》的来稿。胡教授根据大量史料把“苑中碑”的时间进一步明确为正大二年秋或三年秋。胡文刊于 2014 年第 4 期《苏轼研究》，当期的《苏学专家》栏目还刊发了特写《三苏葬郏追梦人——乔建功》一文，引起学界的高度关注。据说，乔先生对胡教授的关切和指教十分感激，至今他们还保持着通讯联系。

2015 年 10 月在成都西华大学举办“全国第十九届苏轼学术会议”之前，乔先生告诉我，他的《三苏葬郏考略》（中州古籍出版社 2015 年版）即将出版，邮寄一百本到会务组，委托我转发给与会者。我欣然应允。可是，由于印刷、邮寄诸多因素，在会议召开之时还没有邮寄到。后来，西华大学收到这些书后，又转寄到中国苏轼研究学会秘书处。为

了弥补遗憾，我安排邮寄《苏轼研究》杂志时，将此书给学会的主要领导分别邮寄了一部分。事后，我浏览此书，发现收入其中的大部分论文曾刊载于《苏轼研究》，粗略统计竟然有十多篇。文章不仅比较接近历史地阐释了苏轼葬郏的来龙去脉，而且较为客观地论述了三苏坟近千年来沧桑变迁，破解了三苏葬郏的一系列谜团，足可立一家之言。后该书被评为平顶山市社科优秀成果一等奖。难怪 2013 年 7 月在乐山师范学院举办“第十八届苏轼国际学术研讨会”期间，中国苏轼研究学会名誉会长、四川大学资深教授、八十三岁的邱俊鹏先生曾专门找到乔先生说，你的每一篇文章我都看过，你算把三苏坟的事情说清楚了！并告诫同行的人，以后若有三苏坟的问题找乔先生咨询就可以了。

然而读者可能质疑，这些论文对三苏坟资料的理解、选择和运用是否有失偏颇呢？释疑的办法只有一个，就是自己去阅读关于郏县三苏坟的史料。这些史料已经出版了三个版本的书籍：郏县档案馆编著的《三苏坟资料汇编》（河南大学出版 1986 年版）、王正瑞编著的《三苏坟艺文类编》（五洲传播出版社 2001 年版）和平顶山市政协编著的《苏东坡与平顶山》（河南大学出版社 2008 年版）。可是，这些书籍现在已经很难买到，并且没有详尽注解、没有确凿编年。乔先生敏锐地发现了这一学术契机，之后用三年多的时间终于完成了《三苏坟史料编年辑注》这项浩繁的编著工作。

2017 年 8 月在平顶山学院参加“全国第二十一届苏轼学术研讨会”时，乔先生让我为他的新著《三苏坟史料编年辑注》作序。浏览他编著的书稿之后，我认为乔先生在那三个版本的基础上，保留其长而弥补其短。

（下转第 65 页）

“俯视三书，即觉此生不虚过”（七）

——历代对苏轼《易传》《书传》《论语说》的研究

舒大刚

第三，善省文意，考订错简与讹文。勇于怀经疑古，敢于对神圣的经典作出订正，是苏氏经学的又一特点。陆游曾论唐、宋之际学风说：“唐及国初，学者不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎？自庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及；然排《系辞》，毁《周礼》，疑《孟子》，讥《书》之《胤征》《顾命》，黜《诗》之《序》，不难于议经，况传、注乎？”（王应麟《困学纪闻·经说》引）这里，“排《系辞》”指欧阳修《易童子问》以《系辞》非圣人（孔子）作；“毁《周礼》”指欧阳修《问进士策》、苏轼《策·天子六军之制》、苏辙《历代论·周公》都以焉《周礼》非周公作；“疑《孟子》”指李觏《常语》、司马光《疑孟》、苏轼《论语说》辨《孟子》内容之误；“讥《书》之《胤征》《顾命》”指苏轼说《胤征》是羿矫命叫胤侯出征，《康王之诰》中居丧有吉服不合礼制，疑《顾命》不可信；“黜《诗》之《序》”指晁说之《诗序论》四篇辨《诗序》之非和苏辙《诗集传》黜《诗序》不用（参刘起釪《尚书学史》页222）。陆游所举宋人疑古五事，其中四事都与苏氏兄弟有关，而苏轼独居其三。明杨守陈《书私抄自序》亦论及宋、元之间疑书之风曰：“（《尚书》）汉唐诸儒，乃尽信力解，至有所难通则亦强为之说。宋儒始疑之，若东坡之于《康诰》，荆公之于《武成》，吴才老之于《梓材》，皆明其错简。而晦庵先生又重定《武成》，一时诸家传注，往往有愈于汉、唐者。元时王鲁斋尝作《书疑》，谓《皋陶谟》《说命》《武成》《洪范》《多方》《立政》六篇多错简讹字，自以其意更定。虽未必尽合于古，然合者亦不鲜矣。”（《经义考》卷88引）将东坡列为宋人疑辨《尚书》诸儒之首，所谓“东坡之于《康诰》”，指苏轼以今本《康诰》首句为《洛诰》文的错简。像这样怀疑古经，调整错简讹字的地方，《东坡书传》着实不少。如《尧典》“八

音克谐”至“百兽率舞”，东坡说：“此《益稷》之文也，简编脱误，复见于此。”《舜典》“织皮、昆仑、析支、渠搜，西戎即叙”，东坡说：“其文当在‘厥贡惟球琳琅玕’之下，其‘浮于积石，至于龙门西河，会于渭汭’三句，当在‘西戎即叙’之下，以记入河水道，结雍州之末。简编脱误。”《皋陶谟》“曰若稽古皋陶，曰允迪厥德，谟明弼谐。禹曰：俞，如何？”中间文句不连贯，缺乏承接，认为是“简编脱坏而失之耳”。《皋陶谟》与《益稷》末章有连贯性，说“伏生以《益稷》合于《皋陶谟》，有以也夫！”《洛诰》“帝曰夔”至“百兽率舞”，东坡说：“此《益稷》之文，简编脱误，复见于此。”《洪范》“曰王省惟岁，东坡说：“自此以下，皆五纪之文也，简编脱误，是以在此。其文当在‘五曰历数’之后。”《康诰》“乃洪大诰治”，东坡说：“自‘惟三月哉生魄’至此，皆《洛诰》文，当在《洛诰》‘周公拜手稽首’之前。”

这些考辨大部分被后来权威学者所继承，如蔡沈《书集传》、王柏《书疑》都引用了苏轼的辨疑成果。此外，苏轼本人的怀疑精神也影响了一代人，如由他识拔的北宋学者晁说之，对《尧典》《舜典》《洪范》《吕刑》《甘誓》《盘庚》《酒诰》《费誓》等篇，都提出了质疑（见洪迈《容斋三笔》），其大胆程度比老师东坡先生有过之而无不及。苏轼在宋人疑古辨伪事业中，自有其一席之地。

三、宋人对于东坡《书传》的态度

东坡《书传》行世后，立即引起人们注意。《东坡书传》在解经方面，特别是对文义的审察、制度的考辨方面，胜义迭见，美不胜收，多新颖独到之见。南北宋之交的晁公武撰《郡斋读书志》首先称赞了《东坡书传》驳斥王安

石《新经义》的功绩，还具体列举了其中的独特之见：“以《胤征》为羿篡位时；《康王之诰》为失礼，引《左传》为证，与诸儒之说不同。”稍后，陈振孙《直斋书录解题》补充说“又言昭王南征不复，穆王初无愤耻之意”云云，为千古未发之“伟论”。

《胤征》一篇本是伪书，《书序》说“羲和湎淫，废时乱日，胤往征之，作《胤征》”，伪书说“惟仲康肇位四海，胤侯命掌六师，羲和废厥职，酒荒于厥邑，胤后承王命徂征”。后世注家不知其伪，多根据伪书说胤侯受仲康之命以征羲和。苏轼根据《左传》《史记》，发现仲康时期是“羿为政”。认为：“胤征之事，盖出于羿，非仲康之所能专明矣。”又说既然羲和之罪“其实状止于酣酒、不知日食而已”，“何至于六师取之乎”？苏轼说这里另有隐情：“羲和湎淫之臣也，而贰于羿，盖忠于夏也”，“故羿假仲康之命，以命胤侯而往征之”。

所谓“《康王之诰》失礼”，指苏轼解“王释冕反丧服”为失礼。当时康王初即位，“成王崩未葬，君臣皆冕服”。冕为吉服，苏轼说这是“非礼”行为。东坡引了《左传》晋平公死，郑人和诸侯欲以吉礼相吊，被子产、叔向制止一事为证。对此，前人不曾注意到。

所谓“昭王南征不复，穆王初无愤耻之意”，指东坡解《君牙》：“呜呼，予读穆王之书一篇，然后知周德之衰有以也。夫昭王南征而不复，至齐桓公乃以问楚，是终穆王之世，君弑而贼不讨也。而王初无愤耻之意，乃欲以车辙马迹周于天下，今观《君牙》《伯冏》二书，皆无哀痛测怛之语”，“足以见无道之情”。

《君牙》《冏命》（即《伯冏》）皆晚出伪书，不能据以定古人之是非，苏轼指出其内容的不合理性，给后人清理伪《古文尚书》留下了思考。

南宋《书》学之家，对《东坡书传》垂青有加。当时流传的胡安定《尚书解》，其中就“间引东坡说”（《朱子语类》卷 78）。不过，对苏氏《书传》进行较为全面评价的也是朱熹，东坡《书传》是他平生推重的宋代四家优秀《尚书》学著作之一，他在《与蔡仲默书帖》中说：“诸说此间亦有之，但苏氏伤于简，林氏伤于繁，王氏伤于凿，吕氏伤于巧。然其间尽有好处。”（《朱熹集·续集》卷 3。《经义考》卷 82 蔡沈《书集传》下引何乔新亦有类似说法）王安石《尚书义》穿凿附会，已详上文。吕祖谦（字伯恭，号东莱）师事林之奇，林氏著《尚书全解》，吕氏著《东莱书说》。吕氏“伤于巧”，即在不可通处强求其通，也是穿凿的代名词。

主观臆断，缺乏客观性，都是王、吕二氏的解经的通病。至于东坡所失的“简”、林氏所失的“繁”，都是解经文字繁简，在内容上没有问题。

朱熹总体上评价苏轼时说：“（东坡）如说《易》说甚性命全然恶模样。如说《书》，却有好处。”（《语类》卷 120）好处在什么地方呢？朱熹一则说：“东坡《书》解却好，他看得文势好。”一则说：“东坡《书》解文义得处较多。”（《语类》卷 78）一则说，“东坡（《书》）解，大纲也好。”（《语类》卷 80）一则说“《尚书》句读，王介甫、苏子瞻整顿得数处甚是。见得古注全然错。”（《语类》卷 78）一则说《书传》文字简洁：“或问：‘《书》解谁者最好？莫是东坡《书》为上否？’曰：‘然。’又问：

‘但若失之简。’曰：‘亦有只消如此解者。’”

（可见他并不以“简”为东坡病）他认为《东坡书传》在行文语势、义理考察、大纲大节、句读审读和语言文字等方面，都堪称上乘之作。因此将苏氏《书传》定为可以重点参考的宋人注本：“《尚书》倾尝读之，苦其难而不能竟也。注疏、程（程颐，有《书说》）、张（张九成，有《详说》）之外，苏氏说亦有可观。”

（《朱熹集》卷 64《答或人四》）朱熹又具体地称扬其书的许多观点，如《朱熹集·杂著·尚书·舜典》“夔曰：于，予击石拊石”云云，引苏说“此《益稷》之文也。简编脱误，复见于此”。《大禹谟》“大禹曰文命”，引苏说“文命”非禹名。又于《召诰》“则达观于新邑营”“有王虽小，元子哉”“其惟王勿用以小民淫用非彝”“上下勤恤”云云，“予小臣敢以王之”云云，《洛诰》“我卜河朔黎水”“汝其敬识百辟享”“惇宗将礼”“予冲子夙夜毖祀”等，直引苏说（见《朱熹集》卷 65）。《语类》卷 79 赞其解《洪范》“皇极”：“东坡《书传》中说得‘极’字亦好。”又说：“苏氏以皇极之建，为雨、旸、寒、燠、风之时，皇极不建则反此。”则是赞扬东坡解释概念明确贴切。又说：“《康诰》《酒诰》是武王命康叔之词，非成王也。……至若所谓‘惟三月哉生魄，周公初基，作新大邑于东国洛’，至‘乃洪《大诰》治’，自东坡看出，以为非《康诰》之词。”则是赞成东坡定正错简。又说：“东坡解《吕刑》‘王享国百年髦’作一句，‘荒度作刑’作一句，甚有理。”传统句读将“髦荒”作一句，以为“髦乱荒忽”，皆贬义。东坡说“荒”应与“度作刑”连读，是赞扬老年人（即“髦”）以大度（即“荒”）的气概制作刑法（在宽）。

当然，对待苏轼《书传》，朱熹也多批评

之语，如说：“东坡《书》……尚有粘滞，是未尽透徹。”（《语类》卷78）指出：“‘非汝封刑人杀人’，则无或刑人杀人矣。‘非汝封又曰劓别人’，则无或劓别人矣，言其责之在己也。先儒作四句读，‘曰’故不得其说。而苏氏破句读之，陈、林宗之，误矣。”又：“‘元恶大憝’，详文意当从王氏。……苏、陈等说惩王氏之弊，一概以宽为说，恐非圣人刑人正法之意也。”（《朱熹集》卷65）朱熹特别指出东坡《书传》在讲论义理方面具有庞杂性，说其书“终是不纯粹”（《朱熹集》卷64《答或人四》）。特别是不同意《书传》中关于道德性命的解释：“东坡解……只有失，如说‘人心惟危’这般处，便说得差了。”（《语类》卷80）又：或问《禹贡》“三江”之说多不同，东坡之解如何？朱答：“东坡不曾亲见东南水势，只是臆想硬说。”（同前卷79）老苏著有《洪范论》，不取《五行传》，而东坡以为汉儒《五行传》不可废，朱熹同意老苏之意，不赞成东坡，谓“汉儒也穿凿”。又：“东坡疑《胤征》：‘疑羲和是个历官，旷职，废之诛之可也，何至如此？大抵古书之不可考，皆此类也。’对苏轼所疑又提出质疑。

被朱熹称许的另一位《书》学者是林之奇，他对苏氏《书传》也寄意颇厚。林之奇（字少颖，号拙斋），绍兴进士，其学术活动主要在南宋高宗末年和孝宗时期。就学于程颐弟子吕本中之门，乃理学正传人物。著有《尚书全解》40卷（《宋志》作58卷），其《自序》号称“无适无莫，平心定气，博采诸儒之说而去取之”，实乃在理学指导下熔铸宋人书学成果而成，是朱熹所推崇的宋代四部《书》解之一，说它解说“详备”，王若虚甚至推为宋金时期最好的一部书（《滹南遗老集》卷31《著述杂辨》）其书广引众说，折衷已意，王氏《新经尚书义》和苏氏《书传》都在采录之列，但是他引王氏说在于批评，而对苏氏之说多所采纳。据不完全统计，林氏全书引苏说达40条以上，大多赞同苏说“皆是”。如卷一《禹贡》“浮于淮泗达于河”下：“淮泗达于河之道，二孔（孔安国、孔颖达）皆无说，苏氏考据历代事迹以证此言，最为详备。”淮、泗达河必由汴水，前人以汴渠为隋炀帝所开，故疑《禹贡》此文有误。苏轼历考史事，认为：古汴沟在《禹贡》时代就有了！《汉书》文颖注楚、汉分治之“鸿沟”有云：“于荥阳下引河东南，为鸿沟，以通宋、郑、陈、蔡、曹、卫，与济、汝、淮、泗会于楚，即今官渡是也。”秦末、汉初之鸿沟，即东汉末年之官渡，贯穿黄河、济水、汝

水、淮水、泗水，苏轼认为即《禹贡》“浮于淮、泗达于河”的故道“自秦、汉以来有之”。又指出：自春秋末“吴王夫差辟沟通水，与晋会于黄池，而江始有入淮之道，禹时则无之”。即邗沟。东坡根据西晋王濬伐吴时，杜预与之书：“足下既摧其（吴）西藩，当径取秣陵（今南京），讨累世之逋寇，释吴人于涂炭。自江入淮，越于泗、汴，沂河而上，振旅还都，亦旷世一事也。”其路线是先沿夫差之邗沟由江入淮，再由淮越泗水、汴水，入于河，然后溯河而上，还都洛阳。所行水道皆在隋炀帝开运河之前，东坡说：“又足以见秦、汉、魏、晋皆有此水道，非炀帝创开也。”这是震赫古今的结论。“浮于淮泗达于河”之河，《说文解字》引《书》作“菏”，菏即菏泽水，在汉代山阳胡陵。王念孙《读书杂志·汉书》下说：“河当依《说文》作菏。”清人阎若璩、胡渭已有所辨正。菏泽因菏水而与泗水相连，从文义上也可以说通。但是，却于苏轼所引《汉书》文颖注所揭示的鸿沟水道、杜预《与王濬书》所指示的行军路线无法解释。

舒大刚，四川大学古籍整理研究所所长、教授。

（上接第62页）并且吸收近年来相关研究的最新成果，做到了史料更加全面、系统，注解更加准确、详实，编年更加具体、清楚。阅读者借此可比较顺利抵达三苏坟本真，乔先生功莫大焉。本书的显著特点在编年，这将为广大研究三苏坟的学者、爱好者，使用相关资料节省大量的时间。作品编年的重要性，我深有感触。前两年，我写作《苏轼全传》湖州卷《湖州惊魂》时，在“孔夫子”网上，购买《文同全集编年校注》（上下册，巴蜀书社1999年版，定价80.00元），花费了高于定价约八倍的价钱。

热切期望此书早日面世，是为序。

刘清泉于三苏故里眉山

2017年9月24日

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。

刘清泉访谈录

亦 山

问：有人戏称你为“苏粉”，能谈谈你的“恋苏情结”吗？

答：是“苏粉”不假，恋苏情结，源自儿时。我家在距离眉山县城 15 千米的西部乡村。童年时期，父母带我不止一次去三苏公园游玩。说不清道不明，总是觉得这是一个别样的天地。当时给我印象最深的是猴子、大树和亭榭。1979 年应届高中毕业，考入眉山师范学校。在眉山求学期间，经常围绕三苏祠晨跑，夏天与同学一起去里边纳凉。1981 年师范毕业参加工作，就在三苏祠购买了林语堂的《苏东坡传》(内印) 和曾枣庄的《苏轼评传》，阅读之后对三苏的崇敬与日俱增。

问：从中学语文教学转而从事三苏文化研究，恐怕一切都要从零开始吧？

答：并非从零开始。第一次苏轼研究，始于 1988 年初。在职进修汉语言文学专业即将毕业，须提交毕业论文，我便选定了苏轼，为此买了二十多本相关书籍，一头扎进书堆，用了三个多月时间，终于完成《陶渊明、苏轼诗歌理趣比较》。在东坡区实验中学工作期间，实际上是我主持了“拓展阅读”“创新作文”和“探究学习”三个教育科研项目，还与眉山市教育科学研究所的李松合作主编了眉山市地方教材《三苏诗文选》(中学版)，2005 年广西教育出版社出版发行。2005 年，我策划了综合学习《漫步三苏故里》，学生为主体、活动为载体、教师为主导的理念，与其时课程改革理念契合，其录像课被市推荐到省，被省推荐到全国。2006 年 8 月，由人民教育出版社主办的“‘人教杯’全国初中语文课堂教学观摩研讨会”在湖北襄樊召开，我

应邀作语文综合性学习说课，《漫步三苏故里》成为综合性学习的范例。2005 年我加入中国苏轼研究学会，2008 年在会刊《苏轼研究》发表《陶渊明、苏轼诗歌理趣比较》。机缘巧合，2009 年 1 月调入眉山市三苏文化研究院工作，从而告别工作了 27 年半的讲台。

问：在三苏文化研究院工作这十年，你过得充实吗？

答：过得很充实。到三苏文化研究院即担任研究室主任，第二年兼任中国苏轼研究学会副秘书长。我的主要工作有三项：第一，课题研究。十年来，我管理或参与的各级三苏文化研究项目总共 30 多项，其中有本单位的研究规划项目，市上、省上立项的哲学社会科学研究规划项目。1997 年至今，眉山建市以来，立项为四川省哲学社会科学研究规划项目或普及规划项目的三苏文化项目总共 8 项，我参与了东坡文化产业发展研究（2008 年度）、东坡文化符号与文化产业创意研究（2009 年度）、苏轼遗址地合作机制研究（2010 年度）、苏东坡全传丛书（2014 年度）4 项，主持了东坡诗意图（2013 年度）1 项。第二，杂志编辑。2009 年第 1 期至今，我担任中国苏轼研究学会会刊《苏轼研究》的责任编辑，编辑出版了 40 期，杂志质量逐步提高，受到业内学者好评。第三，学会工作。十年来，学会年检、发展会员、联络会员和学术会议等秘书处日常工作均由我具体负责。组织协调全国性学术会议 10 多次，并承担首届苏洵学术会议、首届苏辙学术会议、学会成立 30 周年会议，以及第 19~21 届苏轼学术会议学术总结的重任。

问：据说你的《苏轼诗词写意》有些另类，你是否同意？

答：同意，的确有些另类。此书是我主持的“东坡诗意”的最终成果，2013年10月由中华书局出版发行，印刷4000册，不到半年销售一空。本书的主干是精选的苏轼诗词90首，主体是我的文字写意和杨再琪的水墨写意。写意是国画的一种画法，用笔不求工细，注重神态的表现和抒发作者的情趣，以区别于“工笔”。诗歌写意是在原诗意境的基础上，着重表现作者自己的意趣，可远溯至魏晋的拟古与宋代的追和，即晋代陆机的“拟古诗”和宋代苏轼的“和陶诗”。本书的文字写意有以下三个特色：一是诗化语言。诗化语言必须超越可能而寻求不可能。有时是性质上的，如对《送子由使契丹》中“云海相望寄此身，那因远适更沾巾”的写意“一封书简中风干的别泪，拉长了云海相望的距离和兄弟之间的牵挂”。“别泪”是没有生命的，但他却像人一样拉长了“相望的距离”和“兄弟的牵挂”。有时是程度上的，如对《寄黎眉州》中“胶西高处望西川，应在孤云落照边”的写意“寂寞的月亮，在胶西高处眺望，西川那一朵云霞里的故乡，让孤独的夕阳返照游子的思念”。在“胶西（密州）”的眺望居然可以达到千里之外的“西川”（眉山）。二是散化语句。以丰富的联想、想像，把整句化为散句，以散文诗的形式契合古典诗歌的意境，如把“水光潋滟晴方好，山色空濛雨亦奇”写意为“湖水无声无息，波动气定神闲的日子和胡思乱想的阳光。被荷花点燃的云霞，充满激情的奢华，涂上梦幻的色彩，映满西湖的惊喜。湖天一色，有如佳人浓妆艳抹。在湖面写下涟漪的微风，挽着若有若无的山色，一同在天空漫步。打湿的羞涩，在一湖烟雨的粉梦中，享受悄无声息的沐浴，让只可意会不可言传的美，如少女般纯情。雨细风斜，有如佳人素面朝天。”三是深化理趣。如对《琴诗》之“琴弦”与“指头”的写意：“失去了指尖的琴弦，在琴匣里修养她缄默的音符，梦见她的剪影把苍古的音质，灌注于梧桐的高洁、坚贞和孤独。曾经触摸过蝉鸣的薄翼、月光的轻纱和流水的铅华，失去了琴弦的指尖，在阳光下消融他的乍暖还寒。斑斑点点的灿烂穿透六月的幽篁，把独坐的寂寞点化成零

乱的乐谱。”杨再琪的水墨东坡诗意图，带有漫画风格，有画家的独特视角和空间想像，雅拙有趣，尺短味长，意境深远。本书诗画合一，可谓珠联璧合，相得益彰。这样的传播形式在苏轼文化史上独具一格。

问：写作《湖州惊魂》，你有何体会？

答：此书是苏轼全传丛书之湖州卷，是我参与“苏东坡全传丛书”的最终成果，2017年5月由中 国文史出版社出版。有三点体会：第一，框架力求外展。元丰二年（1079）四月二十日，苏轼到达湖州，至七月二十八日就逮。三个月时间，苏轼还来不及施展拳脚，其间的政绩主要就是防涝、祈晴而已。除此之外，就是会见朋友、流连山水、吊唁友人……而且，在这些内容里还有不在这个时段里的。于是，我在之前铺垫了前往湖州，在之后延伸了拘拿京师。以上内容为“雪上岁 岁”一章；“乌台诗案”一章，可在“湖州卷”亦可在“开封卷”，与承担“开封卷”写作的赖正和老师协商后决定放入此书；“湖州竹派”一章，是我梳理苏轼与文同的交往而写作的，“苏轼传记”或者“文同传记”仅仅旁涉而已。第二，虚构力求合理。本书在写作上借鉴了《史记》的写法，以苏轼年谱、作品为主要依据，以宋人笔记为次要依据，进行合理虚构。以苏轼诗《与客游道场何山，得鸟字》其中四行为依据虚构如下：“又一次投壶不中，苏轼又作诗云：

‘何山隔幽谷，去路清且悄。长松度翠蔓，绝壁挂啼鸟。’贾收说：‘跨过这一条幽静的山谷就是何山，长松把翠绿的藤蔓儿引度过去，而啼叫的鸟儿倒挂在绝壁之上。这样的美景连参寥兄也不得不感叹没有见过啊。’参寥呵呵一笑：‘的确如此，此言不妄。’第三，语言力求生动。例如：

一行人上得山来，只见山石嶙峋，草木葱茏，鸟语花香，接近道场寺时，苏轼他们六人从滑竿上下来，步行上山，肩舆不再跟随。刚到寺庙门口，见一小和尚坐在门槛上倚着门框熟睡。苏轼随即取笔墨戏题上联曰：“髡闡上困。”

（下转第80页）

苏轼之名

——《千古第一文人苏东坡》节选

熊朝东

姓氏，中国人历来十分看重。姓氏的由来、延续和发展，与民族的兴旺、国家的强盛有着相当的联系。一个姓氏，就是一部厚重的家族发展史。

据苏轼之父苏洵所撰《苏氏族谱》说：“苏氏出于高阳，而蔓延于天下。”所谓“高阳”，是指传说中的古帝颛顼，因其辅佐少昊有功，国于高阳，故称高阳氏。当然，苏洵的这种说法可靠性不大。古代很多文人士大夫为提高自己的出身门第，故意攀附高门大姓，以示显耀。苏洵亦难免俗。他自己都说他的族谱仅仅限于“上至吾之高祖，下至吾之昆弟。高祖以上不可详矣”。

姓氏是如此，一个人如何取其名字，则尤为讲究。不管是官宦人家，还是书香门第，或不识字的普通百姓人家，在为子女取名字时，都十分讲究。中国人命名重取义、重内涵的做法，几千年来一直不变。因为它包含着做父母的某种期望和祝愿。父母的这种期望值往往都很高。古人取名，还要有字、号。字往往是名的解释和补充；号，则是本人长大后，根据自己的人生阅历和喜好而自己取的，非父母所为。如：苏轼，字子瞻，自号东坡居士；苏辙，字子由，晚年自号颍滨遗老。当然，取字、号，大都是官宦有钱人家和读书人所为。现代人已不看重字、号，只有名而已。不管怎样，这可是一个很有趣的现象。我们从古今伟人或名人的名字上还真能看出许多“玄机”来呢！如具有开端性的诗人屈原，名平，字原。他这样解释自己的名和字：“名余曰正则兮，字余曰灵均。纷吾既由此内美兮，又重之以修能……”意即正直而有原则，品德高尚而丰富，有不同凡响的才能。屈原一生的行为处世无不是一种印证。又如欧阳修，字永叔，号醉翁。晚年，又自号“六一居士”。据他自我介绍说：“吾集古录一千卷，藏书一万卷，有琴一张，有棋一

局，而常置酒一壶，吾老于其间，是为六一。”后人评说：“欧公一代儒宗，风流自命。词章窈渺，世所矜式。”当然，即便是普通人，如果稍加留意，亦可从其名字中看出此人性情特征和作为来，其准确性十之不离八九。如有兴趣者，不妨一试。

苏轼之名的由来同样是一个有趣例证。

宋仁宗景祐三年阴历十二月十九日（1037年1月8日），苏轼降生于四川眉山城内纱縠行的苏家老宅。他的降生给这个清寒的家庭带来无比的欢乐。时已27岁的苏洵才得贵子，更是乐得合不拢嘴。在这之前，苏洵已有一儿两女先后夭亡。于是，苏洵开始进庙烧香求子。有一次，他去成都，在玉局观见一个算命瞎子拿着一幅张仙图像，他想：世人都说张远霄仙人善解人意，专门为人间驱邪免灾，何不求张仙降子于我呢？于是，苏洵解下腰间玉佩从算命瞎子手中换回张仙图像，挂在书房内，早晚拜祭，终得如愿。故苏洵特意作《题张仙画像》以记：“洵尝于天圣庚午重九日，至玉局观无碍子卦肆中，见一画像，云：‘张仙也，有感必应。’因解玉环易之，旦必露香以告。逮数年得轼，性嗜书，乃知真人急于接物，而‘无碍子’之言无妄矣。”故苏轼因玉局观而生，仕途又因提举玉局观而止。岂非天意乎？

据民间传说，在苏轼降生的那个夜晚，虽时至冬日，却是满天繁星，皓月当空。就在这风和清丽、万籁寂静的时刻，夜空中突然出现一颗巨星，光亮如炬，射透半个夜空，群星顿然失色。这颗星在夜空中划了一道长长的弧光后，便径直射向苏宅，随之便是一声婴儿的啼哭之声逼空而下，响彻四野，清脆嘹亮，如洪钟大吕。婴儿天庭饱满，鼻如悬胆，双耳坠如金叶；更为奇特的是，其背上有七颗黑痣，状如太空星斗，此兆当应才华横溢。由此，苏轼是文曲星下凡之说，便在民间流传千年。

苏洵端详着妻子怀中婴儿的面相，给这孩子取个什么名字呢？苏洵陷入沉思之中。

时已 27 岁的苏洵，却一事无成。苏洵本来生性聪明，从小就有“怀揣日月，袖统乾坤”之大志，少时却“不喜读书”，几次应试，均名落孙山，是何缘由呢？苏洵并非“不喜读书”，而是不读他不喜欢的“书”。古人读书是为了求取功名；而要想求取功名，就得严格按照朝廷的科考制度去读书。这种为求取功名而读书的方式是很束缚人的思想的。宋代的科考主要是以诗赋取士，那就得要学习“属对声律”，而苏洵恰恰生性就厌恶“声律”之学。苏洵特别喜欢读的书是“四书”“五经”，老子、庄子、荀子之学，然而这些无助于科考，屡试不第。如今妻子生了个面相聪慧的儿子，他便暗下决心要将其培养成才。他把自己几经科场、求取功名不成的失败变成一种强烈的愿望，希望自己的儿子将来能一举中第、建功立业、名扬青史。于是，苏洵在给儿子取什么名字上，苦下一番思索。

随着两个儿子长大，该给他们取什么名字，才能表达自己的这一美好心愿呢？苏洵冥思苦想，仍不得要诀，便又俯身仔细观察其子面相，但见苏轼双眼如一泓清澈见底的山泉，不免心中一沉：这孩子的性格将来必定豪放不羁，心底藏不住事，锋芒毕露，日后必有他人口舌之灾，一生恐多遭磨难，这名字可得要认真考究啊！突然，苏洵心中一亮，《左传·庄公十年》云：曹刿“下视其辙，登轼而望之，曰：‘可矣’”。就取名为轼，字子瞻可矣！“轼”为车前的横木，是登高望远的依托；而“瞻”即望之意。苏洵既希望儿子从小就能立下大志，又担忧其外露而不饰，其情之切切，可见用心良苦。苏洵观次子面相，喜多于忧，感觉此子虽不及长子明敏可爱，但亦沉稳，于是，取名为“辙”，字“子由”。“辙”即车行印迹，“由”即顺其自然矣，意思是虽无车之功，却无祸事。

为此，苏洵特作《名二子说》：

轮辐盖轸，皆有职乎车。而轼独若无所为者，虽然，去轼则吾未见其为完车也。轼乎，吾惧汝之不外饰也。天下之车，莫不由辙。而言车之功者，辙不与焉。虽然，车仆马毙，而患亦不及辙。是辙者，善处乎祸福之间也。辙乎，吾知免矣。

足可见一个父亲为儿子取的名字，包含着多么复杂的心理和深厚的情感。

而苏轼本人成年后，对自家院子中的一块怪石尤为钟爱，作了一首《咏怪石》的长诗，

极力称颂怪石有其他物不可争与的“节概”，以其“震霆凌霜我不迁”，“雕不加文磨不莹，子盍节概如我坚”的铮铮骨气自喻。这性情正是其父苏洵所担心的。

事情的发展还真是这样。苏轼一生，虽然在文学上取得了巨大成就，但仕途坎坷，宦海沉浮，多遭磨难，且有牢狱之灾，险些丧命于狱中。晚年贬谪荒远的海南岛儋州，据说政敌章惇就因为他的“瞻”字与“儋”字形相近、音相谐，而开了一个天大的“政治玩笑”，让苏轼在海岛上饱受了整整三年苦难。但他至始保持着“震霆凌霜我不迁”的节概。

而苏辙呢，文学上虽不及苏轼，但他比苏轼“谨重”，一生处于新旧党争的政治斗争漩涡中，不仅多次受到其兄的政治牵连，所作《御试制策》题，批评朝廷苟且敷衍之政，其言辞相当尖锐激烈，得罪于有司，故而“自是流落凡二十余年”。这是一段不短的岁月，对才学并重、志向远大、勇于建功立业的苏辙来说，未免太残酷了。但是，苏辙却能独善其身，以致位至尚书右丞、门下侍郎，官比苏轼做得大，做到副宰相。晚年儿孙绕膝，颐养天年，活到 74 岁，这在古代已是高寿了。

到苏轼兄弟这一代，为子孙取名亦是相当的考究。苏轼有三子，长子取名“迈”，意出《左传·庄公八年》：“皋陶迈种德”。孔颖达疏：“言皋陶能勉力种树功德。”次子取名“迨”，意出《诗·召南·摽有梅》：“求我庶士，迨其吉兮。”季子取名“过”，意出于李商隐《韩碑》诗：“愿书万本通万过。”同时，苏轼还为诸孙以“竹”字头命名，取其竹之节概之义也。可见用心何其良苦。

苏辙同样，连孙子的名字都亲自考究取之，并作《六孙名字说》：

予三子：伯曰迟，仲曰适，叔曰述，各一子耳。予年六十有五，而三人各复二字，于是予始六孙。昔予兄子瞻命其诸孙皆以竹名，故名迟之子长曰简，幼曰策。《易》曰：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。”故简之字曰业。《乾》之策二百一十有六，《坤》之策一百四十有四。《易》之始未有策也，文王演而重之，然后策可见。故策之字曰演。适之子长曰籀，幼曰范。书起于篆，而究于隶。

（下转第 72 页）

行走齐鲁，阅读东坡

刘利平

行走，是身体的阅读。

邈邈山河，我彳亍而行，阅读风中、石上、林间、水里……无数先哲、伟人、名人和无名的芸芸众生留下的字句。

942 年前。眉山苏轼，走过齐鲁大地，留下他中年的印迹。

寂寞山城人老

手指划过地图，巴掌大的山东，文化从这儿升腾而起，聚成天上的北斗，映照两千年的中国历史！

走下飞机，拂过的风里漾着孔子的味道，飘过的云彩携着泰山的气息，孟子、庄子、墨子、管仲、孙武、诸葛亮、王羲之……都曾在这里脚踏大地，吞吐呼吸！

苏轼，只是一个过客。

车行诸城，窗外是一个干净、规整的现代化城市，高楼林立，绿化俨然，城南 10 公里处是常山。

好一座葱葱茏茏的山！刚到山前，便觉充沛的水气裹挟而来，满目翠巘。由着一条幽静的小路指引，我们穿行在静默的松林——我嗅到家乡熟稔的秀丽。

山道上，那个生如飘蓬的旅人，越过历史的烟尘策马而来。俊朗的眉目间有中年的寂寞，鼓荡的衣襟风发着报国的意气。

那是 1074 年。苏辙时任齐州掌书记，苏轼就自请为东州守，欲与昆弟相近。9 月，苏轼如愿离杭州赴密州。

然而，他俩公务皆繁忙，两年密州任上终不得相见。

密州，今日的山东诸城，在宋时是个穷地儿，处内陆、多盐碱，只能产麻、桑、枣之类，冬天又苦寒。旱灾、蝗灾加上苛捐杂税，密州盗贼猖獗、饥馑遍野，苏轼的日常工作就是“磨

刀入谷追穷寇，洒泪循城拾弃孩”，还兼灭蝗、祈雨、巡察、救饥……得闲，便与通判刘廷式循古城废圃搜寻杞菊而食。这日子，够忙、够累、够苦！然而，他常扪腹而笑，自诩：“处之期年，而貌加丰，发之白者，日以反黑。”他快乐。生命，落在实处。

其实，初到密州，他很不痛快。旱蝗相交，民不聊生；盗贼横行，弃婴不绝；朝廷吕惠卿当政，新法再加手实法！遥想当年“有笔头千字，胸中万卷；致君尧舜，此事何难？”而如今，那等风发与豪情却湮灭在政治旋涡中，一腔报国之志空付了流年！仰望齐鲁星光，他有力不从心的忧愤，有生命落空的惶惶——“兼济”还是“独善”？他把盏低吟“寂寞山城人老也”；衾裯如泼水，令他辗转多思，梦到前妻王弗“小轩窗，正梳妆”，那曾是生命里最温暖的蕴藉！他和子由的《送春》诗，感叹“梦里青春可得追”，欲“凭君借取法界观，一洗人间万事非”。他的生命，需落到实处。

苦闷产生文学。苏轼于西斋中危坐，于西园中观物化，观自身，安详平和随桑枣沃光而来，他听见黄鸟圆亮清脆的啼啭……

“唧儿、唧儿”的啼鸣在空中回旋，惊飞了我的思绪，寂寂松林间有蓝尾的鸟儿飞过。我们竟已到了“东坡狩猎处”。

一座约一米高的石碑，巍巍屹立于常山半坡。林木葱茏，看不见任何野兽奔走的痕迹。同行而来的“眉山坡迷”们摆各种姿势留影。

视线里，青松褪去，百草转枯。黄茅冈下烟尘四起，苍鹰掠地，猎犬奔突。骄马腾空中，英姿飒爽的太守挽弓搭箭，血脉偾张、欲射天狼！鬓微霜，又何妨！

明晃晃的太阳，照着我也照着 1075 年的北宋版图。辽和西夏侵扰不断，7 月，辽主胁迫王朝“割地以界辽”，致“东西失地七百里”。闻此消息，一向主张抗击辽和西夏的文人苏轼

坐不住了，七尺血性男儿的豪情得了胶西大地粗犷的滋养，此刻喷薄而出。他习射练兵，围猎强军，高呼“圣朝若用西凉簿，白羽犹能效一挥”。然而，朝廷何日遣冯唐？他，在常山围猎，在山城寂寞。

烈日让我眯起了眼睛。我们继续往山上去，苏轼为百姓祈雨的“雩泉亭”隐在山坳里。小小的亭上书着一副对联：“山川不以人遇不遇而兴云雨，君子不以人知不知而敦道德。”山川自兴云雨，苏轼自守本真，不知、不遇，山城海棠自芳！

常山寂寂。苏轼快乐，也有不快乐。

城上高台超然

高楼间的广场上，坐北面南，巍然矗立着一座约十米的高台，两侧是绵延约百米的城墙，这就是神州大地千年闻名的“超然台”。

沿台东侧的城墙坡道拾阶而上，迈过台上的垂花门，一块狭长的、天井似的空台出现在朦胧的夜色里，这就是苏轼吟“明月几时有”的超然台。

叹息，释然。1075年苏轼修葺的那个超然台当然不是今日的超然台，历史的天空风云变幻，朝代更迭、烽火狼烟，他邀月的超然台早化作飞灰融入历史的血脉……

月还是那轮月。

月下，高台。苏轼望山川，望黎民，望故乡，望来路也望去路……子由知心呀，取老子

“虽有荣观、燕处超然”文意，命台“超然”。呵呵，“城上高台，真个是超然！”苏轼在台上踱步……孔子曰“三十而立，四十不惑”，人到四十，不惑于外物，理当超脱旷达、随遇而安！苏轼顿住……朝廷那帮唯利是图、蝇营狗苟的钻营者，但凡有一点点为国为民之心，懂得与民休息，我大宋子民就有希望了！苏轼继续踱步……此地虽穷，然风俗淳朴，吏民亦安予之拙，何而不乐？苏轼仰头望月……“凡物皆有可观。苟有可观，皆有可乐，非必怪奇伟丽者也。餔糟啜醨，皆可以醉；果蔬草木，皆可以饱。推此类也，吾安往而不乐？……”苏轼迎风高吟，《超然台记》响彻大江南北，回荡千年……游于物外，无往而不乐！磨砺、超然，成为“生如飞蓬”的旅人终生的主旋律。

月下，高台。思念氤氲弥漫。“举头望明月，低头思故乡”，可故乡远在孤云落照边……同在齐鲁，却昆仲相隔，唯有祝祷：“但愿人长久，千里共婵娟。”中秋夜，月高悬，起舞弄清影，何似在人间……苏轼邀友宴饮，酩酊

大醉，作千古中秋词《水调歌头》。思而不伤，醉而不滥，也是超然……

城市，灯光不灭，没有月，只有高台。我转身参观台上的“慕贤亭”，里面陈列着《超然台记》和秦二世诏书等碑刻。亭后有东西两厢各三间，后堂三间为“仰苏堂”，陈列着苏轼的作品拓片。“永愧此邦人，芒刺在肤肌。平生五千卷，一字不救饥。”对己，苏轼可以超然；为民，苏轼却永难超然！

夜色茫茫，我们游兴未减，继续参观台体内两层的东坡纪念馆。

分针追着时针到十一点，北宋的月隐在城市的灯光里，为我们送行。

超然台无声。苏轼超然，也有不超然。

蓬莱仙阁望海

文章是案头的山水，山水是地上的文章。蓬莱、瀛洲、方丈，是文章里神仙的居所。

1085年的蓬莱，是登州府属所在地。10月，苏轼曾在蓬莱阁眺望虚无缥缈的海市蜃楼，写下“群仙出没空明中”的《海市诗》。

欣然而往。

殿、楼、亭、阁依丹崖山而建，道教的三清祖师、吕洞宾，佛教的阿弥陀佛，渔民的庇护神妈祖和龙王，还有我们的“坡仙”，都被供奉在这一方“人间仙境”里。东坡，不仅是文人心目中的“坡仙”，更是护佑老百姓生命生计的活神仙！

层层崖石凿成的阶梯上，摩肩接踵的游人，嗡嗡不绝的导游，喧嚣的声浪此起彼伏，我在声浪里颠簸怀想：黄州、汝州、登州……那个伟岸的身影在历史长卷里罗织人生的经纬，于密州常山、超然台重合，却俨然又是一个人生十年！山常绿，台依然，苏轼竟已是东坡！歔欷！经纬继续折向登州，然而仅五日，圣旨至——调京城任礼部郎中。五天呵，那个身影一刻不停歇，深入地方，了解民情，视察海防，回京后立即向皇帝连上两个奏折：《登州召还议水军状》请朝廷降旨加强边防，《乞罢登莱榷盐状》主张罢去“官无一毫之利而民受三害”的榷盐政策，为国为民之心彪炳史册！呵，黄州五年无改，东坡还是那个将身许国的子瞻，也还是那个自我超然却放不下家国民生的苏轼！

“五日登州府，千载苏公祠”，迫不及待想看到你！我问下石级的游人：请问“苏公祠”往哪边走？游人匆匆而过：“不知道。”

不知道？来蓬莱阁不知道“苏公祠”！悻

悻然往人群里挤，热汗淋漓到了蓬莱阁。传说曾在这儿各显神通通过海的八仙栩栩在壁，狭小的空间里人挨着人，汗沾着汗，稍不留意就闯了人家和神仙合影的镜头，我赶紧逃出来，钻到旁边的巷道。有海风掠过我盐津津的肌肤，迎着风，海在崖壁下。转头，苏公祠！

邂逅、惊喜！我屏息迈进他的殿堂。长不过3米，宽不过1米，除了三壁碑刻，别无一物。对门的壁上，有一副苏轼的拓本画像，右壁是清代书家翁方纲临他的《海市诗》。一幅幅历代文人刻石默然于壁，微微有些失望，这么点地儿，连色彩也无！

海风灌进来，望海刚好。那海上的琼楼玉宇，城郭巷陌莫不是正好从这儿得见？苏公祠台阶下，一步外就是筑成垛形的高崖壁，我要望望东坡望过的海！

一只手推过来：“你站开点，我要照相！”穿红着绿的大妈怒目而视，我往后退，又碰着了旁边美女的伞——唉，我忘了俗世羨仙的如海人潮。

退进苏公祠，没人。我逐字琢磨东坡在海上见过的幻影……

“宋代大文豪苏东坡，苏文忠公，曾经在蓬莱当过5天的知州，他为当地百姓做了几件大好事，并且留下了十多篇诗文佳作，其中《海市诗》堪称千古绝唱，独领风骚，为蓬莱仙境增添了迷人的光彩……”全身武装的导游领着一大波人堵在门口介绍，我皱眉，等着他们进来就出去，结果一览无余的苏公祠竟然让他们都没兴致，转而望海寻仙去了。

我与拓画中的人物对视，哂笑，“虽有荣观，燕处超然”，你驾起超然的云雾纵横人生驰骋千年，清静真好！

循东坡的视线望向天边，流云丝丝缕缕，轻盈似飞燕的舞步，飘逸似洛神的裙袂。倏忽之间，风的手魔幻出一艘海魂灵似的古船，扬帆在碧空之上。转瞬，船已入海，流星似的痕线拉直在蓝天。

欲望似海，世事如云，何处是超然？

远海上飘浮的长山影影绰绰，那便是传说中的仙山？追慕神仙而来的游人如织，何等神仙能受得住如此汹涌的人潮和澎湃的欲望？隔海相望，清静的人心就是仙境，何必吵扰他寻？

不问世事的高堂仙人，为国为民的人间东坡，我们更应该追慕谁？

常山寂寂，超然台无声，苏公祠默然。

仙，从来不在天上，而在人间……

我们得走了。

海风掀起1085年的尘土，东坡回望齐鲁

大地，他已无法抽身京城的狂风暴雨。还好，他的行囊里装着超然，还有来自这片土地的一份英雄豪气，以及黄州赋予他的达观。

飞机振翅上天。我回望齐鲁大地，行走、阅读——阅读中华民族精神史上永远的“坡仙”……

刘利平，眉山市东坡区大北街小学教师。

（上接第69页）史籀始篆，篆隶皆成于滋也。故籀之字曰滋。范，法也。王良与嬖奚乘，不获一禽，曰：“我为之范，驰驱终日不获一。为之诡遇，一朝而获十。我不贯与小人乘，请辞。”故范之字曰御。逊之子长曰筠，幼曰筑。始予得罪于朝，而放于筠，逊从而筠生。传曰：“礼之于人，如松柏之有心也，如竹箭之有筠也。”皆其坚者也。故筠之字曰坚。孔子曰：“譬如为山，未成一篑，止，吾止也；譬如平地，虽复一篑，进，吾往也。”为山者必筑，前无所见，则未成一篑而止；苟有见矣，则虽复一篑而进。进而不止，虽山可成也。故筑之字曰进。予盖老矣，而三子方壮，将复有子，而予不及见乎则已矣，如犹及见焉，则又将名之，俟其长而示之，使知名之之意焉可也。

由此看出，为子孙取名，包容着父辈们多么厚重深邃的情感和殷切的期望啊！

熊朝东，眉山市东坡区新闻中心原主任，中国苏轼研究学会常务理事。

沉痛悼念唐凯琳女士

周裕锴 王友胜等



唐凯琳（1941—2019），四川大学文学博士，美国西华盛顿大学教授。

四川大学教授、中国苏轼研究学会会长周裕锴

今天早上，惊闻噩耗，我三十六年的美国朋友唐凯琳教授因病去世，心中非常非常难过。

当年读研究生期间，唐凯琳是我同学，她跟随曾枣庄先生研究苏轼，博士论文题目是《贬谪与回归（Exile and Return）》。我们常在一起讨论文本如何翻译，课余时间一起打篮球，还一起到郊外野炊。出于对女性的尊重，我从来没问过她年龄和家庭，直到前几年，美国学者车淑珊才告诉我唐是修女。而直到去年秋天，我才知她已有 79 岁高龄。她是有信仰有爱心的天主教徒，在成都时，我曾陪她去平安桥天主教堂作弥撒，她每个周末都去，而我只陪她去了一两次。当时我很惊讶，她翻到圣经的某一页，其内容竟然和用四川话诵读圣经的神父所讲的一样。

有一次我们一起读苏轼的“可使食无肉，不可使居无竹”时，唐凯琳认为苏轼忌俗的精神与美国的一段格言很相近，她抄录给我：

If you have two leaves of bread (如果你有两块面包)

Give one to the poor (请给一块给穷人)

Sell the other (卖掉另一块)

And buy hyacinths (再买来风信子花)

To feed your soul. (来喂养你的灵魂)

她让我明白爱与分享的意义。

今天听到她病逝的消息，整个上午脑海中都是她的音容笑貌。去年秋天她来成都、眉山，与她最爱的东坡先生告别，拖着病体做了大会主题发言。

她是我的朋友，也是成都人、眉山人、中国人的朋友。此刻，她的灵魂已到了天国，在那里定能得到安息！

犬子初生时她赠送音乐盒《玛丽有只小羊羔》，儿子要哭闹时，听到这音乐就会安静下来，27 年前的音乐盒，一直珍藏至今。今年春节儿子回家，我们还放音乐盒给他听，遗憾他没再次见到唐阿姨。物在人亡，痛如之何？



旧相册中有一张读研时的照片，在研究生宿舍和唐凯琳一起讨论如何理解、解释、翻译苏轼诗歌的问题。时间大约在三十五年前，我们两个年级的研究生同学都跟她相处得很好，因为她总是那么开朗阳光。从照片可看出，那时宿舍很简陋拥挤，条件比现在差很多。我的床两头之间搭一个木板当书架，我本人则整个就是寒酸的穷措大的形象。

那个时候跟唐凯琳建立起的友谊一直保持终身，此后她每次到中国到四川，我们都要见面。唐凯琳去世那天，她朋友打电话来告知，那朋友说：唐凯琳生前常提到你和你太太的名字。这很令人感动。

唐凯琳父亲是克罗地亚后裔，母亲是爱尔兰后裔，所以她是天主教徒。她有一个友爱和睦的大家庭，有好几个弟弟妹妹以及一些侄儿侄女，她曾展

本期关注

示过她家庭的照片。以前我有时会叫“凯”(Kay),我太太则喜欢叫她“凯瑟琳”。

而现在再也听不到她那熟悉的声音,看不到她那温慈的笑脸。在这个阴冷的早春,她比落花更先归于泥土。记得她的博士论文的关键词,就是苏轼的“归”(return)。去年秋,她最后一次拖着病体,来与苏轼学会的朋友们告别,来与东坡的家乡人民告别。到现在我才明白她此行的深意,这不是告别,这是一次灵魂的回归,如东坡一样“归去来兮,万里家在岷峨”。这幅旧照片,或许正是当年在讨论东坡“归”字含义的场景记录。

今年的三月是黑色的,比残酷的四月更加令人压抑,我一直像机器一样被各种事务推着旋转,并如被洗脑一般甘愿接受人的异化。本来想写一篇回忆凯瑟琳的文章,竟然找不到相对完整的时间,奔波于两个校区之间,加上不时出现的眩晕和郁闷,人的情感几乎都被冻结,仿佛被一只无形的巨手推着浑浑噩噩向前,而不知自己究竟要到何方。凯瑟琳已“归去来兮”,把灵魂留给了眉山,在天国得到安息。而我呢,未来的某一天将魂归何处?

湖南科技大学教授、中国苏轼研究学会常务理事
王友胜

我与美国学者唐凯琳教授因苏轼结缘,认识18年,但各自生活在地球的东、西两端,除了邮件交流,一共仅见过四次面,合过两次影。

2000年8月河北栾城县举办的第12届苏轼研讨会上,我们首次见面。之前的5月,她为完善所参写的曾枣庄先生主编的《苏轼研究史》第十一章《西方汉学界的苏轼研究》,去过一趟北京,中华书局刘尚荣先生向她介绍我,以及刚刚出版的拙著《苏诗研究史稿》,所以在栾城我们一见如故。我特地赠送拙著,以示求教。2001年8月,在四川眉山举办的纪念苏轼逝世900周年会议上,唐先生“投桃报李”,回赠了《苏轼研究史》一书。其中还有个小插曲:她见会议通讯录上我的单位是图书馆,问明原因后又在题款旁用繁体字补上“别忘了您是苏轼专家”一句,可见唐先生当时是不太赞成我从事行政工作的。

2006年8月在四川大学举办的《全宋文》首发式上,我们第三次见面。之后我们虽偶有邮件往来,互致问候,但十多年中未曾一晤。2012年我作为学校教育考察团代表赴美国、加拿大考察,本期待与唐先生在美国一聚,然因团队有纪律,无法离队脱身,错失良机。2014年我校举办中国文学传播与接受国际学术会议,我曾向她发出特别邀请函,遗憾的是这次她未能与会,实际上唐先生是“苏轼的铁杆粉丝”,苏轼之外的会,她很少参加。2015年,四川大学举办苏轼会议,我得到了邀请,是否与会,正犹豫不决,忽然想到多年未见唐先生了,于是给她发出邮件打探,内云:“唐老师:多年未见,甚念。今年下期成都的苏轼会议您能参加吗,非常期待与您重逢。后学,王友胜。”唐先生即给我回信:

亲爱的王友胜教授:

很高兴我们能通过E-mail联系,欣闻你
还活跃在苏轼研究领域。我已从华盛顿州的教
学岗位退休,现居爱荷华,离芝加哥仅三小时
路程。不知怎的,苏轼依旧是我生命的一部分。
最近我在与一位同事写作一本苏轼的注解书
目(按:为英国牛津网数字化书目撰写苏轼书
目提要)。在完成这项工作之前,如果能去中
国见见你与其他学者,那就太好了。幸运的是,
为该书寻找补充资料是大家都乐见其成的,也
许在不久的将来还能在中国见到你。

你将来还会来美国吗?苏轼研究会议什么时
候举行?在哪里举行?如果你能与我继续保
持联系,我将很高兴。下次我会用中文给
你写邮件,不过我知道你的英语水平也很优
秀的。

祝好!

你的朋友: 唐凯琳

2015年08月20日 02:45

从信的内容来看,晚年的唐先生依旧难舍“苏轼情”,继续着她的苏轼研究,并渴望与包括我在内的中国学者重逢。

2018年9月底,东坡文化国际学术高峰论坛在四川眉山举行,唐先生的这一愿望终于得以实现。会上我与唐先生再度合影留念,从外貌来看,她风采依旧。中餐期间,她通过眉山市宣传部的工人

员打电话说找我有事。我来到另一餐厅，周裕锴会长正陪同她用餐。我们互叙别情，她告诉我，已将拙著推介到英国牛津网数字化书目中，还问及我的近况，但并无特别之事。2019年3月2日，唐先生在美国因病去世，享年七十九岁。我至此才明白，原来那天她是在向我，一个认识、交往了18年的中国朋友告别，尽管只是默默地，轻轻地，却让我长久怀念。

眉山市人民检察院专委、高级检察官，中国苏轼研究学会会员彭林泉

2018年9月28日晚，在东湖饭店大厅，我意外地遇见了唐凯琳博士，顿时感到惊喜。我向她问好，作了自我介绍，说有幸见到她。她也微笑作了回应。

之前，从微信中得知，她从美国飞到成都后，由周裕锴教授陪同，前来眉山参会，我暗自高兴，这下可以圆梦了。在我的心里，她是我最想见到的苏学专家。近几年来，在全国各地举办的苏轼国际学术研讨会上，我有幸结识了不少应邀前来参会的海外苏学专家，但未曾见到她的身影。她多次来过眉山，来过三苏祠，不过，遗憾的是，我未能结识，向她请教、交流。这次真正见到她，令我兴奋。

我对她说，拜读了您的大作《“散为百坡先”——西方汉学界的苏轼研究》，受益匪浅。她自谦地说，是旧作。有人读，毕竟是件高兴的事，难掩她脸上的笑意。

我提出，想与她合影留念，她欣然同意。我们就在会议报到处合影留念，留下了美好的瞬间。在我们的旁边，是镌刻的苏轼的《水调歌头》（明月几时有），似乎为此增添了诗意。

第二天上午9时，我引领何勤华教授到东湖饭店二楼宏图府前排就坐时，又见到了唐凯琳博士。

作为第一个作主旨演讲的嘉宾，唐凯琳博士从前排座位站起来后，在工作人员的引领下，缓慢而从容地走上主席台。在与会人员的热烈掌声中，她面带微笑，开始作主旨演讲：《英国牛津网页数字化书目里的中国文人“苏轼”》。她详细地介绍了在英国牛津数字化目录（OXFORD Digital

Bibliographies）中建立“Su Shi”“苏轼”书目题目，专门介绍有关苏轼的生平与作品的情况。

这使我眼前一亮，引起了我的兴趣。尽管如往常一样，我事先在论文集中翻看过她的演讲文章，感到内容新颖，但细致听后，仍然有新的收获和感悟。在她演讲过程中，我在文本上划下一些符号，随手记下了一些关键词，以为这是一件具有重大意义的事。近几年来，在国内也设有一些以苏轼、东坡文化等为题的网站，但比较起来，它的国际影响要大得多。

唐凯琳博士是用一口地道的汉语普通话作的演讲。在演讲中，她只是偶尔地使用几个英语单词，以便交流。她语速缓慢、轻声细语，她的声音回响在会议室的上空，进入我的内心。我的眼前浮现上次论坛，法国记者让·皮埃尔·朗日里耶作主旨演讲时场景，我想，他们来自不同的国度，却都在为传播东坡文化贡献自己的力量。在她演讲的过程中，我观察了一下周围的场景，见大家在安静地聆听，对这位年近八十岁的老人充满尊重和敬佩。

第二天上午，天已放晴。在陪同外来嘉宾参观三苏祠的过程中，我又遇到了唐凯琳博士，对她昨天的精彩演讲向她表示祝贺。她微笑着表示感谢。

我向她请教：在国内向谁推荐专著或论文？是否可以与她直接联系？怎样才能达到英国牛津网页“苏轼”栏目提要的要求？她耐心地解答，说你有论文或专著的话，要先发给周裕锴教授审查，他觉得符合要求的话，会发给我和我的同事，我们再转达或上传到英国牛津“苏轼”网页。如果你有兴趣的话，可以在英国牛津网页“苏轼”栏目上下查找相关的提要，这样对你有帮助。我对此深表谢意。

在阳光下，她显得光彩照人。这时，有些认识她的人走过来，向她问好和请教，我便在一旁静听她的解答。她是一个非常善良的老太太、很有活力的教授，并且是很爱帮人。在这方面，我有切身的体会。

写到这里，我抬起头，看见阳光照到窗台上，给我以温暖的感觉。我想，虽然唐凯琳博士走了，但有缘与同道之情仍在，香如故。

（下转第78页）

与刘尚荣、唐凯琳往来邮件选登

刘清泉

刘清泉老师：

我可能携带去年在海南所发论文《赤壁怀古词别解》赴眉山参加“东坡文化高峰论坛”。随时保持联系，不另写回执了。

去年平顶山会议及海南会议，我都代为转发了主办方的邀请，唐凯琳只回复了平顶山会议不能参加，对海南会议没有回复。我知道她正与人合作关于苏轼的中外论著数据库，有必要来与大陆学者广泛接触，开展学术交流，搜集相关资料。她曾让我举荐新近苏学论著，我可不敢，怕得罪人（不被举荐者肯定骂我，一笑），还是由她自行鉴定为好。此前纵有我个人出面，转发通知，似非官方邀请，不够正规，这可能是她不回复海南邀请的原因之一。故此次会议希望你们直接发正式邀请函（如果市政府、外事部门不设限制的话），若有困难，再与我联系。专此顺颂

夏安

中华书局刘尚荣

2018年7月13日

刘清泉先生：

您好！最近收到了刘尚荣转发的苏轼研讨会通知，得知今年9月眉山要举办苏轼研讨会。他告诉我您是中国苏轼研究学会副秘书长，该跟您联系。

今年9月在眉山三苏祠举行一个国际学术研讨会，邀请国外学者来实在很难得，要是我能参加这个重要的会议，会感到很荣幸。回头一想，在我喜欢的眉山，跟老朋友在一起，已经过去十年了。

能麻烦您给我发一份邀请函以方便办签证吗？希望早日安排这次的路途。大概要先飞到北京，然后去成都，最后到眉山。

刘秘书长，给您添麻烦了。虽然时间有一点紧张，应该还能办得成功。这是我的愿望。

祝 幸福安康

唐凯琳

2018年8月17日22:40

刘清泉老师：

唐凯琳教授终于决定来眉山参会了，现将她的回信，以及给你的信，转发于你，请遵嘱向她发出正式邀请函，以便她办签证，安排行程。若有其他注意事项，也请一并告知。她若来京，我可与她同机转赴成都，也需提早安排。

此前曾把相关信息转告你，你没回复。是没收到吗？此祝

夏安

刘尚荣

2018年8月18日于大兴黄村

刘清泉先生，您好！

您的回信收到了，我很高兴能跟您保持联系。对不起，您提到的“回执”我没看见。是在网上的地址吗？

我已经开始安排了，首先要买美国往北京的飞机票，这些票由我来负责。到了成都后希望会有人帮我安排成都到眉山的事。

在此就等您的消息。祝安好！

唐凯琳

2018年8月19日07:45

刘清泉先生：

您发的通知都很清楚。谢谢您的安排。我大概会在2018年9月26日达到成都，住四川大学附近的旅馆。希望您会安排一点时间让我介绍 Oxford Digital Bibliography. <http://www.oxfordbibliographies.com>

谢谢这样跟我**保持**联系。

唐凯琳

2018年9月1日09:43

安康

唐凯琳

2018年9月14日03:03

刘先生，

我就按照您的要求来准备，写发言稿寄给您。

您多保重，看来您做的事情非常多！

唐凯琳

2018年9月14日03:03

刘清泉老师：

唐凯琳发函，转述了你要求她提供4千字论文一事。她说退休多年，用中文交流、撰写论文，已感到有些困难。马上提交长篇论文，恐来不及，但用中文演讲并无大碍。她似乎有些心理压力。我已把她的发言提纲，做出润色加工，请她再做些许订补后即可转发给你，麻烦你费心做相应安排吧。拜托了。

由于我和唐凯琳从北京出发和返回的时间不一致，我们无法同行。她提前到成都，以及30日再返成都后的活动，我让她直接与周裕锴联系，由他安排一切。见到周裕锴后，我会当面道谢。至于唐凯琳从成都到眉山，是否也由周裕锴安排，或由你派车接送，仍需再做商议。我嘱唐凯琳直接与你联系。

昨天接到短信，我预定的北京-成都往返机票均已买好，多谢了。从成都到眉山，请你派人派车接送，届时提前联系。祝

安康

中华书局刘尚荣

2018年9月14日于北京黄村

刘清泉先生，您好！

收到了您的邮件以后觉得不好意思。还没把论文提要发给您。明天就是我们这儿的9月15日了，希望能按时给您寄一个初稿。

谢谢您发给我的两篇周裕锴、衣若芬两位老朋友的发言稿。有助于我了解情况。

您肯定忙很多跟会议有关的事。感谢您对我的关心，请放心，一切都会好的。祝

刘清泉先生，

我就按照您的要求来准备，写发言稿寄给您。

Thank you for your patience!!

唐凯琳

2018年9月16日07:37

刘清泉老师：

我预定的航班，28日下午两点多（14:15）降落在成都双流机场。我拟顺路去拜访巴蜀书社老友黄葵，我想请接站的师傅于28日下午五点（17:00）左右到巴蜀书社门前接我去眉山，电话联系说不太清楚，麻烦你转告。

我准备的发言稿有两个题目：1.《枯木怪石图并米芾题画诗》质疑；2.“苏小妹”之谜。二者选一，请你核定。

唐凯琳已到成都，明天将与衣若芬等同往眉山，料想你处已有安排。我想提醒的是，她同我及曾枣庄一样，都曾是癌症患者且已完全康复，但她的身心变化比我和枣庄都要大，一见便知。希望眉山方面派专人照顾这位苏轼学会的老朋友，叮嘱与会代表少提她癌症的事，免得增添其心理负担。让这位至今还在为中美学术文化交流而带病坚守阵地、冲锋陷阵的中国通，在她中国梦的起点成都、眉山，度过一段最美好的时光。既然你我联手颇费周折把她请回中国，就让我们共同负责到底吧，预致谢忱。

北京中华书局刘尚荣

2018年9月27日

刘清泉先生并转中国苏轼研究学会：

惊悉唐凯琳教授病逝，不胜悲痛。

回想去年冬，我们联手促成唐女士眉山之行，其乐融融。这是她为促进中美文化学术交流，尤其是为在海外弘扬东坡精神与业绩，做出的最后一次努力。她提供的世界牛津网页数字化书目设苏轼专栏，收入相关文献170条，备受关注。期间我特意

本期关注

带她提早重访三苏祠，她拿出以前多次参观考察东坡出生地留下的珍贵历史照片，寻觅当年一起合影的中国同行，逐一比照，感慨于这里的一景一物，还是当年的模样；三苏祠的一草一木，也散发着和当年一样的清香；唯有饱经沧桑的诸君已是“乡音未改鬓毛衰”。大家再此选景合影，欢聚一堂，相约来年再相会。

随后在圣诞节前，我为她送上祝福，未得回复；中国春节，她照例应向我发送贺词，今年未发。这让我有些疑惑。原本还想应约继续交流共同抗癌的经验心得，安排落实她再访中国的计划，不料却接到她3月2日辞世的消息，实属意外。回想起我同唐凯琳36年交往的点点滴滴，探讨学术，无所不谈，相互尊重，取长补短；特别是看到她自觉宣讲中美友好，在她效力的西华盛顿大学，开启一扇窗口，向西方人介绍和解读中国民心，希望世界了解中国，不仅是中国历史文化，还包括中国政治经济外交等，足以令我感到欣慰。据我所知，她是访问郏县三苏墓地时，面对东坡亡灵而抛洒热泪祭奠的唯一西方学者，可见她对东坡，进而对中国文化热爱之深。为她点赞，向她致敬。

唐凯琳，一路走好，中国学者，老友新朋，一起为你送行。天堂若有中美文化交流专室，那里必有你升仙之位。

刘尚荣

2019年3月3日

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。

（上接第75页）

郏县苏轼文化研究会常务副会长、中国苏轼研究学会理事刘继增

2000年8月，十二届苏轼学术研讨会在河北栾城召开，唐女士向大会提交了《横看成岭侧成峰——美国学者苏轼研究面面观》，我向大会提交了《苏轼葬郏经过初考》和《苏轼中原遗墨考》，但因公未能与会，唐女士得知后即电话告知我，会后来郏一晤。这使我有机会略尽地主之谊。她送我一部她

参加编写的《苏轼研究史》和《“散为百东坡”——西方汉学界的苏轼研究》单行本，我在单行本扉页上记下了她来郏的前后经过“本书作者10月9日来郏，专门来访座谈《苏轼葬郏经过初考》一文，因栾城年会召开时，我未能与会。10日早上时送书作留念。刘继增2000年10月10日”。单行本至今仍珍藏在我的书架之上，今已成为珍藏在心中永久的纪念。

黄冈市东坡文化研究会会长、中国苏轼研究学会副会长涂普生

唐凯琳研究苏东坡起步较早。记得上个世纪80年代初期，大概是1984或1985年，我们同在惠州出席了苏东坡研讨会，她还送给我一张名片。人呀，怎么说走就走了呢？心里难过啊！但愿唐凯琳先生一路走好！

儋州市东坡文化研究会常务副会长、中国苏轼研究学会常务理事韩国强

噩耗揪心魄，思潮耳际鸣。
临儋探古井，宿蜀拜精英。
病扰何伤骨，文宣又起程。
神州留足迹，写尽仰苏情。

诸城市超然台管理处主任、中国苏轼研究学会会员
乔云峰

忽闻噩耗气难平，同在苏门自有情。
当日披荆寻旧迹，而今驾鹤踏新征程。
文追东土大洋浅，心向坡公天国明。
去载人多难合照，今寻一律念先生。

四川辞书出版社副编审、中国苏轼研究学会会员
张国文

去岁百“东坡”，
一朝废啸昂。
东西失渡桨，
谁复问津梁？

一生奉献苏学梦，跨国追随半世情

毛馨怡 熊 莉

唐凯琳教授与眉山有着深厚的情谊，去年应邀来参加眉山东坡文化论坛，不仅拒绝了报销机票，高峰论坛后，她又把主办方付与她的主旨演讲报酬捐赠给了中国苏轼研究学会。对唐凯琳女士的最好缅怀就是把她求学、治学的精神传递下来，就是把她景苏、仰苏的情怀流播开去。

我们将配套相应的资金，在中国苏轼研究学会成立四十周年之际，从《苏轼研究》上发表的文章中，组织权威人士评选40岁以下青年学人的优秀论文予以奖励，让唐凯琳女士的善举和爱心得到传递。我想，这该是对她最好的纪念了。安息吧，唐凯琳女士！

——眉山市三苏文化研究院院长 方永江

3月2日，苏东坡忠实的粉丝，眉山人民的好朋友，美国著名苏学专家、西华盛顿大学荣誉退休教授唐凯琳离开了我们。

这位终身致力于苏学研究的美国女性，以其娇小的身躯，搭起了中国与西方苏学文化交流的桥梁，为东坡文化在海外的传播贡献了自己全部的力量！

唐凯琳喜爱苏东坡30载，从20世纪80年代开始，不遗余力研究和传播东坡文化，甘当文化的桥梁，不仅发表多篇和苏轼有关的论文，出版个人专著《西方汉学界的苏轼研究》，还和同事一起，在英国牛津数字化目录中建立“苏轼”专题页面，让“Sushi”这个名字的书目成功进入英国牛津数字化目录，涵盖12个专栏和170条提要，专门介绍苏轼生平与作品，让世界知晓苏轼、了解苏轼。

她多次来到眉山，参观三苏祠、祭拜三苏、追寻东坡足迹、参加东坡文化国际学术高峰论坛、参与苏学研究，成为了眉山人民的好朋友。

2018年，眉山举办东坡文化国际学术高峰论坛暨四川音乐周时，她早已经罹患绝

症，却毅然中止治疗，应邀赴眉，来与她深爱的苏轼，深爱的眉山，深爱的四川，深爱的中国，以及一生敬重和留恋的师友，作最后的道别！

她说，“作为一名‘苏迷’，有苏东坡盛会的地方，就有我。”她希望不仅中国，而且世界各国文化艺术界的朋友，都能认知苏轼，欣赏他的作品，了解他在全人类文化历史上的地位和影响。

“在美国读书时，一次偶然的机会我了解到苏轼，他的作品、思想深深地感染了我。”20世纪80年代，美国遴选了30名学者到中国交流，唐凯琳便是其中一员。当时，许多交流的同学都选择了北京大学等中国一流学府。凭着对苏东坡的一腔热爱，唐凯琳没有去北京大学，而是毅然奔赴了开设有苏轼研究课程的四川大学。

留学期间，曾枣庄曾带领学生前往三苏祠博物馆查阅文献，这是唐凯琳第一次来到苏轼的故居。此后她还数次来到眉山，来到三苏祠，拜谒她的“偶像”。

在接受媒体采访期间，唐凯琳一直讲着一口流利的普通话，她说中文博大精深，东坡的诗词更是意境浓厚，那种自由自在、具有丰富的想象力的文章深深吸引着她，但大部分外国人受文化差异和语言不通的局限难以领会这种魅力，她说，“文化交流是增强沟通互动的一种很好载体，我愿意做东坡文化走向国际的桥梁，让更多的人认识苏东坡。”

秋去冬来，春暖花开。三月的眉山，草长莺飞，燕语呢喃，繁花似锦。苏轼的故乡是这样的美！愿唐凯琳女士在如此盛景中，带着对苏轼满腔的热爱，去往她心心念念向往的地方！

毛馨怡、熊莉，东坡文化网记者。

眉山举行苏东坡诞辰 982 周年寿苏会

2019 年 1 月 24 日，在苏东坡 982 周年诞辰日，眉山市举办了寿苏会和眉山市第二届民间文化技艺广场汇活动，以此纪念苏东坡先生。

前来参加今天寿苏会的有眉山市委、市政府、东坡区委、东坡区政府的相关领导，有中国苏轼研究学会会长周裕锴等市内外苏学专家代表、苏氏宗亲代表，有眉山的学生代表，以及社会各界代表等。

在寿苏会祭拜仪式上，眉山三苏祠博物馆馆长陈仲文诵读祭苏轼文。中共眉山市委常委、宣传部部长毛洪涛，中国苏轼研究学会会长周裕锴分别致辞。随后，各界代表先后向东坡先生祝寿。

眉山市组织了民间技艺广场汇为苏东坡先生献寿，同时为回家过年的游子和广大群众

献礼。十多项非物质文化遗产进行现场展示，二十多项非物质文化遗产产品进行现场展销，在与非遗传承人的技艺互动中，市民们体验到了非遗魅力及匠人匠心，体味了乡愁和年味。

眉山市委常委、宣传部部长毛洪涛表示，近年来，眉山大力传承和弘扬东坡文化，推进“七个一”工程，推动东坡文化的创新型发展和创造性转化。让芳香文脉一脉相传，东坡文化发扬光大。

四川眉山作为东坡文化的发祥地，是东坡文化的摇篮。每年农历腊月十九苏东坡诞辰日，人们聚集三苏祠，燃烛焚香，敬献鲜花，虔诚祭拜。通过活动，让三苏父子穿越千年为眉山形象“代言”，并将人们对苏东坡的敬仰转化为对眉山的向往，把传统文化的影响力转化为现实发展的生产力。(有余)

(上接第67页)

贾收说：“髡 (kūn) 阖 (kǔn) 上困 (kùn)，髡，指剃去男子头发的刑罚，这里指僧人；阖，即门槛；困，睡觉。意思是和尚在门槛上睡觉。此联妙在三个近音字，对出下联有一定难度。”

听此一说，大家面面相觑，祖无看看秦观、苏迈，可他俩都摇头不前。

参寥沉思良久，续下联曰：“钉顶上钉。”

贾收说：“钉 (dīng) 顶 (dīng) 上钉 (dīng)，意思是钉子在头顶上方钉上，三字近音，对仗工稳。”

“哈哈哈！哈哈哈！”

雨天的瞌睡就是好睡，是大家的笑声把小和尚吵醒了，他赶紧站起来给各位大人施礼，然后飞快地报信去了。

问：除此之外，你还有其它研究成果吗？

答：十年来，我与他人合著书籍有《东坡文化产业发展概论》(2009年四川师范大学电子出版社)《东坡符号与产业创意》(2010年四川大学出版社)《苏轼“立人”》(2015年中国文史出版社)等，编辑《苏洵研究——全国首届苏洵学术研讨会论文集》《三十年回顾——中国苏轼研究学会成立三十年资料汇编》《苏辙研究——全国首届苏辙学术会议论文集》等。另外，在《中华文化论坛》《江苏科技大学学报》《乐山师范学院学报》等学术期刊发表学术论文近20篇。

亦山，眉山市三苏文化研究院工作人员。