
苏轼研究

2019年第2期（总第57期）

（季刊）

卷首语

月明惊鹊未安枝，一棹飘然影自随。
江上秋风无限浪，枕中春梦不多时。
琼林花草闻前语，罨画溪山指后期。
岂敢便为鸡黍约，玉堂金殿要论思。
——苏轼《次韵蒋颖叔》

嘉祐二年，琼林宴上，苏轼与蒋之奇相谈甚欢，相约卜居阳羡。

此后，苏轼十多次来到常州，登临山水，寻访好友，他赞美常州曰：“惠泉山下土如濡，阳羡溪头米胜珠。”“山秀芙蓉，溪明罨画，真游洞穴沧波下”。他归隐常州的愿望时常萦绕心间：“卖剑买牛吾欲老，杀鸡为黍子来无。”“归去来兮，清溪无底，上有千仞嵯峨。”“剩觅蜀冈新井水，要携乡味过江东。”南宋费衮《梁溪漫志》云：“盖出处穷达三十年间，未尝一日忘吾州。”

建中靖国元年（1101），苏轼自海南北归，选择归老常州，六月抵达，七月二十八日病逝，在常州度过了人生的最后时光。

2019年4月，百余位苏学专家相约常州，开展第23届苏轼学术讨论，以回应东坡先生千年前的邀约。本期《苏轼研究》选取了其中几位年轻学者的论文，希望能带给您些许启发。

蘇軾

2019年第2期（总第57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：眉山市雅彩印务有限责任公司
出版日期：2019年6月

研究 SUSHI YANJIU



目 录

□特 稿

- 开幕式致辞 周裕锴/04
- 第 23 届苏轼学术研讨会综述
张 英 司马周 王广禄/05

□苏学论坛

- 东坡本色与苏诗评点 樊庆彦/07
- 苏轼黄州期间的心态演变 吴增辉/16
- 《周易》与苏轼的审美鉴赏论 徐建芳/23
- 苏轼古文在江户时代的接受与批评空间 张 淘/29
- 苏轼理想人格追求的双重困境与自我突围
杨吉华/37
- 苏轼岭海养生诗研究 司 聰/45

□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 卢晓光
刘川眉 刘清泉 孙开中
朱 刚 陈才智 冷成金
李景新 宋明刚 杨胜宽
杨常沙 张海鸥 张 鸣
张忠全 周裕锴 胡先酉
涂普生 康 震 韩国强
蔡心华 熊朝东 潘殊闲

苏轼草书观刍议 徐晓洪/51
晚明士人对苏轼的追摹式书写(上)
——以武进郑鄮为中心 高 璐/56

□诗文鉴赏

苏轼谪惠轶事抉微 李金坤/62

□新书序评

读陈雪《东坡寓惠诗文选注》 客寓公/66

□研究史话

“抚视三书，即觉此生不虚过”(八) 舒大刚/68
——历代对苏轼《易传》《书传》《论语说》的研究

□苏学专家

英年早逝一曾涛 刘清泉/71
追怀美国女“苏迷”唐凯琳 王影聪/74

□景苏札记

勤奋好学 熊朝东/75
——《千古第一文人苏东坡》节选

□苏学动态

第23届苏轼学术研讨会举行 有 余/79
第8届理事会第3次会议公告 秘书处/79
征文启事 秘书处/80

开幕式致辞

周裕锴

各位专家学者，女士们、先生们：

大家上午好！

暮春三月，江南草长，群莺乱飞。在这美好的季节，我有机会第一次来到东坡生前眷恋的常州，来到风景优美、人文荟萃的江南名城常州，参加第 23 届苏轼学术研讨会，感到非常荣幸和高兴。

江苏理工学院人文学院和常州市东坡研究会为我们提供了一个非常好的学术交流平台，筹办方的领导和会务组成员，以及志愿者为会议的顺利召开作了大量的工作，付出了辛勤的劳动，对此，我谨代表中国苏轼研究学会向会议全体工作人员致以最崇高的谢意。同时，也请允许我代表中国苏轼研究学会向参会的全体苏学专家们表示热烈的欢迎和由衷的感谢，欢迎你们积极参与苏轼研究，感谢你们大力支持学会工作。

眉山是苏轼人生的起点，而常州则是他人生的终点，前者是他魂牵梦绕的故园，后者则是他生命旅途中选择的“逝将归老”之地。我今天从苏轼的家乡来到常州，正是为了与大家一道来探寻苏轼的人生之旅。常州对于苏轼来说是一个非常独特的的地方，这里既不是他的任官之处，也不是他的贬谪之所，既无所谓仕途的辉煌与沉沦，也无所谓人生的通达与落魄，然而他却认为与这里“殆是前缘”。

考察苏轼一生，曾十四次经过常州，他与常州的“前缘”主要表现在这样几方面：

一是嘉祐二年他考中进士的时候，同科进士就有蒋之奇、单锡、丁骘三个常州人，他的《次韵蒋颖叔》诗中有“琼林花草闻前语，罨画溪山指后期”，记载与蒋之奇在及第时琼林宴坐中约定将来卜居常州宜兴的交谈，可知早在青年时期，苏轼对常州已是心驰神往。

二是熙宁七年苏轼任杭州通判期间，曾巡视工作来到常州。常州在北宋属两浙路，为两浙路首府杭州所管辖。苏轼实地考察后，对常州留下了更加美好的印象，他在《常润道中有怀钱塘寄述古五首》其五中写道：“惠泉山下土如濡，阳羡溪头米胜珠。卖剑买牛吾欲老，杀鸡为黍子来无。”表达了在常州卜居买田的愿

望。

三是元丰七年十月，苏轼再到常州，买庄田于宜兴，托蒋公裕管理经营，完成了卜居常州的夙愿。

四是建中靖国元年六月下旬，苏轼从海南贬所北归来到常州，度过他生命的最后一个月。他乘船来到常州时，成千上万人跟随瞻仰他的风采。最感人的是，苏轼在常州买了一处房产，听说这是卖者的百年祖业，其老母本不愿卖，苏轼乃当面烧掉房契，将宅子还给其人，不要一分钱，而自己借屋暂居。临终前，常州人钱世雄陪伴他度过最后一刻。苏轼动荡奔波的一生，在回眉山无望的情况下，常州就是他精神上和物质上的第二故乡。苏轼逝世于常州之后，门人李虩在弔文中写道：“皇天后土，鉴平生忠义之心；名山大川，还千古英灵之气。”为人传诵。

今天我们一道在常州纪念苏轼，这也是大家的前定缘分。常州是江南昔日的鱼米之乡，今日的现代化城市，经济繁荣富足，人文底蕴丰厚，足以让我们生出苏轼当年那样的“卜居”愿望，所以要特别感谢东道主的盛情邀请和接待。

我们在此探讨东坡人格精神的现代意义，就我个人的理解，不外乎就真、善、美三个字。

所谓“真”，就是要学习苏轼真诚直率的人格，建立以“真”为价值观的诚信社会。他有一段名言：“言发于心而冲于口，吐之则逆人，茹之则逆己，以为宁逆人也，故卒吐之。”他敢于讲真话，做实事，光明磊落，堂堂做人，所以能够做到“嬉笑怒骂，皆成文章”，因为他的文学创作，皆是以真性情为其内核，没有虚伪矫饰。当然，我们研究苏轼，也要实事求是，恰当评价其历史功过，以“真”的态度去与苏轼展开心灵的对话。

所谓“善”，就是要学习苏轼忠厚仁爱的精神，他青年时参加省试的文章《刑赏忠厚之至论》，奠定了他一生为政为人的基本精神，立法为民，执法为民，仁厚待人，这也是中华民族自立于世界民族之林的优秀传统。（下转第 6 页）

第23届苏轼学术研讨会综述

张英 司马周 王广禄

苏东坡14次路过常州，并终老于兹，在这里留下了诸多相关历史遗迹与丰厚的文化遗产。宋人费补之赞云：“出处穷达三十年，未尝一日忘吾州”。4月19—21日，中国苏轼研究会主办，江苏理工学院人文学院、常州市名人研究院、常州市苏东坡研究会联合承办的“第23届中国苏轼学术研讨会”在江苏理工学院举行。会议以“东坡精神与常州文化”为主题，议题包括“东坡与常州关系研究”“东坡的人格精神及其现代意义研究”“东坡文学与文献研究”“东坡与江南文化关系研究”“东坡酒文化、茶文化、养生医药文化、美食文化研究”“东坡的人物交游研究”“常州市东坡文创产品开发与旅游线路打造”以及其他关于东坡的研究。来自中华书局、中国社会科学院、中山大学、四川大学、中国矿业大学等单位的100余位专家学者与会并展开研讨交流。

一、苏轼研究与常州地域文化结合

近年来，苏轼研究的地域性特征逐渐突出，特别是在与苏轼相关的文化遗址地兴起了研究热潮。苏轼一生14次过常州，并以常州为终老之地。在与会学者提交的论文当中，有将近30篇论文涉及这一方面的研究。

对苏轼在常州历史行迹的考察，包括苏慎《苏轼终老常州始末》，李常生《苏轼常州行踪考》，陆林深《陆元光与东坡懒板考》、《东坡懒板续考》，陆岩《懒板治祥——苏东坡终老常州的前前后后》，张宪涛《苏轼常州绯闻考》，吴冬冬《常州苏轼祠兴废考略》，吴洪生《一路题名说东坡》等论文。

对常州文化与苏轼精神契合处的探讨，如颜正源《君子之风：苏轼钟情常州的道德因素》从思想文化的角度，提出常州的君子之风是苏东坡钟情常州、结缘常州、终老常州的道德因素；刘清泉《常州苏轼符号——谈苏轼的死亡

观》认为，苏轼终老之地孙氏馆或曰藤花旧馆，是常州苏轼符号的载体，有助于我们思考死亡结局附着于人生过程的诸多奥义。此外，周二中《苏轼与常州“殆是前缘”考》、周顺娣《苏轼缘何钟情于阳羡山水》等论文也属于此类。

对苏轼文学与常州关联的研究，既包括对苏轼创作的与常州相关诗词的探讨，如江惜美《苏轼常州诗词探析》爬梳了苏轼与常州的渊源，并以常州诗词印证之；也包括后世常州文坛对苏轼的接受，如蓝士英《“岛佛共坡仙”——苏轼接受的别样形态——以清代文人赵怀玉为例》认为清代毗陵诗人赵怀玉以苏轼和贾岛两个文学观念反差很大前辈诗人作为自己学习的偶像，以宗苏、学苏而言，呈现出独特样态，为东坡研究提供了特殊研究视角；高璐《晚明士人对苏轼的追摹式书写——以武进郑鄮为中心》通过分析晚明武进文人郑鄮围绕苏轼进行的追摹式书写，呈现了苏轼在晚明士人中的接受样貌。

对如何开发常州东坡品牌文化旅游的研究，如陈伟堂《苏东坡常州文化旅游路线及文创设计刍议》一文为常州设计了一条包括东坡公园、红梅公园、太平寺、藤花旧馆、常州方志馆、清凉禅寺等景点在内的东坡文化旅游路线，并对常州苏轼旅游文创提出了6点建议，对于推进常州旅游的发展大有裨益。崔勇《弘扬东坡精神和常州文化，继续搞好苏轼遗迹遗址景点建设与宣传、研究的对策建议》回顾了自己对常州古运河考察的4次重大事件，归纳了目前常州园林景点建设情况，并提出了开发打造“东坡宴”常州品牌等建议。

此外，陈弼《九百年来天地变，斯民终始爱坡翁——常州弘扬东坡文化回眸》回顾并全面总结了苏轼去世后近千年常州人民对苏轼的纪念和对苏轼文化的研究与弘扬，资料极为丰富。喻世华《苏轼在江苏的行迹以及遗迹开发、研究现状——以大运河为中心》全面考察

特 稿

了包括常州在内的苏轼在江苏的行迹，对其遗迹开发与研究状况作出分析，这对于进一步深化苏轼研究、大运河文化和江苏文化研究都极有价值和意义。

二、融合学术价值与现实意义

学术研究与现实相结合，有助于推动学术研究走出高校、研究所等封闭的“象牙塔”，以其学术品格辐射更广泛的人群；有助于优秀文化遗产解封于历史的馆阁书册，面向当下和未来发挥其理应具有的长远效能。从这个意义上讲，所有的苏轼研究者都不仅仅是研究者，更应该是在研究基础上的传播者、弘扬者。

会上，“苏轼人格精神及其现代意义”成为一个重要论题，围绕这一论题所提交的论文有周奎生《苏东坡的人格精神及其现代意义》、郭杏芳《东坡的人格精神及其现代意义研究》、杨子怡《东坡的贵族精神及其现代意义》、陈立仁《苏轼的人生哲学对现代人教育价值的认识》、王宪斌《试论东坡对当代的启示》、马银华《苏轼文化品格与当代大学生文化美育》、张英《从“三种关系”看学苏之用》、石大姚《东坡文化是大学生丰富的精神食粮》、刘晗的《苏轼的自然之思》、闫续瑞《论苏轼和陶诗中的家风传承》、翟丹《论苏轼游记的感性表达对当下文言文写作之写景状物的启示》等等。

也有不少论及苏轼思想、苏轼文化的论文在不同程度上具有将学术研究服务于现实社会与人生的意识。如陈才智《千古文人一东坡——苏轼与北宋文化纵论》、高云鹏《苏轼与魏晋风度》、杨吉华《缺席的君子——苏轼理想人格追求的双重困境与自我突围》、张馨心《苏轼后期心态简论》、张翠爱《探析苏轼休闲观的形成》、孟昭全《东坡养生精神》、谭敦容《苏轼与竹文化》。

三、探讨旧问题，关注新问题

在中国古代文学研究中，苏轼研究早已是“显学”，学术界已有成果极其丰沛，涵盖各个方面。如何推陈出新，在前人研究的基础上向前跨越，成为苏轼研究者面前的一道难题。此次会议既有对旧问题的深入探讨，也有对新问题的灵敏关注。

在论文选题上，很多学者瞄准了以往苏轼研究中未引起足够重视的薄弱之处。如庆振轩《青松出涧壑，十里闻风声——苏轼诗文松风松韵论析》、王金伟《唐宋边塞诗词演进中的

苏轼及其作品》、许梦婕《苏轼与仇池关系考》、杨胜宽《论苏轼与王诜的交谊及“西园雅集”之争议》、彭林泉《苏轼版权保护问题研究》等。

在论文观点上，一些学者能够在细致考察的基础上推翻前人结论，提出崭新的见解，如彭文良《苏轼〈点绛唇〉（闲倚胡床）编年新考》、张斌《眉山与栾城两个“苏味道墓”释疑》等。

在文献材料上，有的学者敏锐地关注到新的文献，如刘继增《子瞻不保其丘墓乎？——苏轼侄媳梁氏墓志铭的久佚与再现》。在研究领域地拓展方面，与会学者对国外对苏轼的译介和接受进行了探索，如张淘《苏轼古文在江户时代的接受与批评空间》。

张英，江苏理工学院人文学院副教授；司马周，江苏理工学院人文学院院长、教授；王广禄，中国社会科学网记者。转自 2019 年 05 月 06 日中国社会科学网。

(上接第 4 页) 近日有些企业倡导“狼”的精神，娱乐界也追捧“战狼”，这不应该成为中华民族追求的目标，我们应以人的文明高度而非狼的野蛮程度去面对世界。

所谓“美”，就是要学习苏轼在文学艺术上的高雅审美追求，“可使食无肉，不可使居无竹。无肉令人瘦，无竹令人俗”，丢掉迷恋物质享受的低级庸俗趣味，像东坡那样丰富自己的精神生活，无论在什么环境下，学会诗意地栖居，使整个社会具有更高品味、更高格调的文明追求，在国际上树立更好的中华文明形象。

最后，预祝会议取得圆满成功。谢谢！

周裕锴，四川大学文学与新闻学院教授、博士生导师，中国苏轼研究学会会长。

东坡本色与苏诗评点

樊庆彦

内容提要 苏轼诗歌评点中颇多对其“本色”的论述，从语言、句法、结构、意境等不同方面论及到苏轼的诗风特点，既有整体风貌的把握，亦能反映出苏轼不同人生阶段的艺术追求，并揭示和挖掘出作品所蕴涵的美学意义与艺术价值。苏轼才高学博，思想通达，能够师法古人而又别出机杼，于豪放之外而渐为平淡之风，既能歌“唐音”，又可咏“宋调”，其诗歌“本色”可谓是稳定性与变动性的统一、多样性与兼容性的统一。评点不但为解读苏诗提供了新的文献和路径，有助于确立苏诗的文学史地位，而且对读者接受具有积极的导向作用。

关键词 苏轼 诗歌 本色 评点

“本色”是中国古代诗学批评体系中的重要范畴，自宋代正式提出，经过陈师道、刘克庄、严羽等人的开拓和推进日渐成熟，并于其后各个时期的诗学批评视域中不断丰富和完善。而对于“本色”的认识也从宋人关注诗人本位拓展到明清时期的关注诗歌内容、风格、情感、语言等方面，指向诗人的主体风格及创作所呈现出来的主要特色和整体面貌，如明陆时雍《唐诗镜》卷五十一《晚唐第三》论温庭筠《兰塘词》云：“深著语，浅著情，是温家本色。”又如明郑鄮《峩阳草堂诗文集》文集卷八《刘小善制义序》认为李白诗：“‘圣代复元古，垂衣贵清真。’此自青莲本色。”再如清翁方纲《石洲诗话》卷一评储光羲《张谷田舍》：“‘碓喧春涧满，梯倚绿桑斜。’虽只小小格致，然此等诗，却是储诗本色。”^[1]这体现了“本色论”在明清诗学批评体系中的多方突破和全面展开，自然也在明清时期盛行的诗歌评点中得以呈现。尤其是对于此际颇受欢迎的苏轼诗歌，评点者多称赏其诗风“本色”，其中诸如刘辰翁、方回、袁宏道、萧奇中、查慎行、汪师韩、纪昀、杭世骏、何焯、严虞惇、王文诰、翁同书、何绍基等，颇多名家的未刊批语，不但为解读苏诗提供了新的文献和路径，而且这些评点对于确立苏诗的文学史地位，以及认识苏诗的审美内蕴不无价值和意义。

苏轼在诗歌创作上力求“自出己意”，（严羽《沧浪诗话·诗辩》）^[2]⁶⁸⁸不随人后，独具特色，对于重在直觉体悟的评点者来说自然多关注其艺术“本色”。如《申王画马图》刘辰翁评曰：“极是本色。”^[3]《八月十七日，复登望海楼，自和前篇，是日榜出，余与试官两人复留五首》之“楼上烟云怪不来”一诗，纪昀评曰：“本色得好。”《饮湖上初晴后雨二首》纪昀评曰：“二诗本色却佳。”《百步洪二首》之“长洪斗落生跳波”一诗，赖山阳评曰：“此诗是东坡本色。”《聚星堂雪》方东树评曰：“本色正锋。”等等。那么，苏诗具体呈现为怎样独特的本色呢？评点者们也有各自的见解。如《和子由渑池怀旧》开篇：“人生到处知何似，应似飞鸿踏雪泥。泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西。”纪昀评曰：“前四句单行入律，唐人旧格；而意境悠逸，则东坡本色。”《病中闻子由得告不赴商州三首》之“病中闻汝免来商”一首，赵克宜辑《角山楼苏诗评注汇钞》评曰：“意蕴藉而语气却快，此东坡本色也。”《渼陂鱼》纪昀评曰：“窄韵巧押，神锋骏利，东坡本色。”《僧清顺新作垂云亭》纪昀评曰：“力摹昌黎，而气机流走处仍是本色耳。摹古须见几分本色，方不是双钩填廓。”《谢郡人田贺二生献花》纪昀评曰：“本色语极雅健。此老境不易效，无其火候而效之，便入香山门户。”《书韩干牧马图》赖山阳评曰：“雄杰，公本色。”《铁拄杖》钱廷锦评曰：“便似老杜，而一种奔轶之气，自是公本色。”《雨后荇菜圃》纪昀评曰：“淳古中自作本色。”《初秋寄子由》赵克宜辑《角山楼苏诗评注汇钞》评曰：“落笔便极痛快，此公本色。”《次韵林子中春日新堤书事见寄》纪昀评曰：“气机疏畅，东坡七绝之本色，所乏沉实之致耳。”《次韵范纯父涵星砚月石风林屏诗》赵克宜辑《角山楼苏诗评注汇钞》评曰：“篇中亦是本色清快语，未见深至。”《游博罗香积寺》何焯评曰：“通首流逸，是坡公本色。”《和移居二首》之“我岂丁令威”一首，纪昀评曰：“绾合有致，

此是东坡本色。”等等。以上评语从语言、句法、结构、意境等不同方面论及苏轼的诗风特点。

在诗歌语言的运用方面，最能体现出苏轼的艺术个性。他反对“字字觅奇险，节节累枝叶。咬嚼三十年，转更无交涉”，主张“冲口出常言，法度法前轨。人言非妙处，妙处在于是”。

(周紫芝《竹坡诗话》)^{[2] 250}即诗歌妙处不在于炼字及雕章琢句，语言只要自然流畅、明白简练即可。苏轼在诗歌创作中虽然追求语言平淡自然，但很讲究用韵，用窄韵、押险韵，难中见巧，在这方面的艺术功力甚至要超过韩愈，如《渼陂鱼》、《雪后书北台壁》、《送陈睦和知潭州》等都是窄韵巧押的范例。苏轼对韩愈诗歌在诗史上的革新意义予以极高评价：“诗之美者莫如韩退之，然诗格之变自退之始。”(王直方《王直方诗话》)^{[2] 166}在其诗歌创作的前期，特别喜爱韩愈的“豪放奇险”诗风，他曾说：

“怪词欲逼龙飞起，险韵不量吾所及。”(《次韵舒尧文祈雪雾猪泉》)^{[4] 899}故其也喜用怪词险韵，却又能“自趋昌黎一格，而洋洋洒洒，益放厥辞”。^[5]如其《石鼓歌》中就有“维鰌”、

“鷇穀”、“耆耆”、“虓虎”、“鞭杻”等怪癖词字，袁宏道评曰：“道古不减昌黎”。《书韩干牧马图》中云：“骓駢駢駒駢駢，白鱼赤兔驛皇轔。”杭世骏评曰：“柏梁体应有此句法，从韩文公《陆浑山火》来，后人遂转相仿效”。翁同书评曰：“本昌黎《陆浑山火》诗‘鸦鵠雕鷹雉鵠’句法，渔洋谓本《急就篇》。”但不同的是“昌黎好用险韵，以尽其锻炼；东坡则不择韵，而但抒其意之所欲言。”(赵翼《瓯北诗话》卷五)^{[2] 1312}故而对于苏轼的《与顿起孙勉泛舟探韵得未字》，纪昀评之曰：“窄韵巧押，东坡长技。昌黎亦能押窄韵，而自然则逊矣。”而在苏轼生活后期，深受佛道思想影响，倾心学陶，推崇韦、柳之诗，追慕他们平淡、自然、澹泊的诗境。而宋末受禅宗的“无言之境”影响，诗论家认为诗可以超越语言传达的障碍直接指向语言以外的物态意蕴，正如叶维廉先生所言：

“语言文字在诗中的运用活跃到一定程度，使我们不觉语言文字的存在，而一种无言之境从语言中涌出。”^{[6] 108}而这正是语言使用的最高境界，恰如“天马脱羁，飞仙游戏，穷极变化，而适如意中之所欲出”。(沈德潜《说诗粹语》卷下)^{[2] 1223}刘辰翁从对语句的赏评深入到对风格的把握，更倾向于语言的消解，因而他在苏诗评点中常常赞赏这种自然之境、无言之境，如《夜泛西湖五绝》(其五)“好语天然。”《明日重九亦以病不赴述古会再用前韵》“不用雕琢”。《刘乙新作射堂》“诗意图自然，诗贵如

此。”其他评者亦有此论，如苏轼晚年所作《藤州江上夜起对月》，纪昀评曰：“无复笔墨之痕，此为神来之笔。”查慎行也颇为激赏此种诗风，如其评《饮湖上初晴后雨二首》(其二)“水光潋滟晴方好，山色空蒙雨亦奇”二句云：“多少西湖诗被二语扫尽，何处着一毫脂粉颜色？”评《和章七出守湖州二首》(其一)“造虽知休心共裁”句云：“淡语似乐天，亦似牧之。”这与评者本人作诗洗练工整、造语平淡也不无关系。

在苏诗用词中还有一个明显的倾向是“以俗为雅”，大胆使用俗语、谚语、方言。陈师道曾言：“熙宁初，有人自常调上书，迎合宰相意，遂丞御史。苏长公戏之曰：‘有甚意头求富贵，没些巴鼻使奸邪。’有甚意头、没些巴鼻，皆俗语也。”(陈师道《后山诗话》)^{[2] 138}这样使用俚俗语言，便增强了诙谐风趣的意味，虽也带来粗浅之嫌，但在这种“未尝于字句求工”(张道《苏亭诗话》卷一)^{[2] 1993}中，反而能出现一些意新语工的警句。如《九月二十日微雪怀子由弟二首》中有“冷官无事屋庐深”句，表现出官吏遭到闲置后那种落寞无聊的心态，也是苏轼自己内心之写照，纪昀极为欣赏：“‘屋庐深’三字传神。”而查慎行则对苏诗语言的凝炼简洁评价颇高。如其评《送范纯粹守庆州》“当年老使君，赤手降于菟。诸郎更何事，折箠鞭其雏”四句曰：“他人遇此题，须多少铺叙。老手只以数语了之，何等简要。”又如评《朱寿昌郎中，少不知母所在，刺血写经，求之五十年，去岁得之蜀中，以诗贺之》首三句云：“他人数百言不能了者，先生只以三语了之，能使人堕泪。”显示出作者与评者精湛的文字功底。

苏轼豪放自由的性格也使得他在艺术手法上经常突破近体诗的种种束缚和羁绊，借用形式较为自由的散文之字、句、章法来进行诗歌写作，亦即所谓的“以文为诗”。赵翼评价苏轼云：“东坡大气旋转，虽不屑屑于句法、字法中别求新奇，则笔力所到，自成创格。”(赵翼《瓯北诗话》卷五)^{[2] 1310}此乃言苏轼在创作过程中不但奇思天外，而且艺术手法亦不循常规，经常运用一些特殊格式。如苏诗善用对语，评者便有所论及。《二十七日，自阳平至斜谷，宿于南山中蟠龙寺》翁同书评曰：“自首至尾皆用对语”。何焯亦曰：“自起至结，无一语不属对，章法独创”。而汪师韩则将苏诗的用对与前人加以比照：“颜、谢以后，古诗多有对偶终篇者。入唐，遂以有声病者为律，无声病者为古。至于七言古体，亦时一有之。若少陵之‘霜皮溜雨四十围，黛色参天二千尺。子规夜啼山竹裂，

王母昼下云旗翻。’昌黎之‘大蛇中断丧前王，群马南渡开新主。何人有酒身无事，谁家种竹门可歎。’硬语排奡。视唐初四子及元白诸家之宛然律调者，不可同日语也。若其自首至尾，无句不裁对，无对不瑰伟绝特，则惟轼集中有之，实为创格，此作亦其一也。其中写景处，语刻画而句浑成，读之可怖、可喜，笔力奇绝。”这当属于古人用对的形象诠释。何绍基同样认为苏诗具有一种波澜壮阔的气势和恣肆纵放的意境，如其评《游径山》曰：“遒劲跌宕，有骏马奔川之势。”评《真兴寺阁》曰：“一气持满，坡集中亦属仅见。”评《司竹监烧苇园，因召都巡检柴贻勤左藏，以其徒会猎园下》曰：“波澜通隋。”而在何绍基看来，这种气势和意境在苏诗的入笔与结语上表现得尤为明显。如《留题延生观后山上小堂》首联云：“溪山愈好意无厌，上到巉巉第几尖。”何氏评曰：“起得突远。”评《常润道中有怀钱塘寄述古五首》曰：“起有力。”其评《监试呈诸试官》曰：“亦是作论起结，激昂生态。”评《秦穆公墓》曰：“通首似论矣，赖有结语便有神。”评《大秦寺》曰：“结句亦宕甚。”虽点到即止，却一语中的。

苏轼在谈到创作经验时曾说：“某平生无快意事，惟作文章，意之所到，则笔力曲折无不尽意。”（何薳《春渚纪闻》卷六）^{[2] 151} 可见他是非常重视诗歌的创作构思。刘辰翁对于苏诗艺术结构的解析也有其可取之处。如评《次韵王晋卿上元侍燕端门》首句“起得好”。评《四时词》其三首句“起得又好”。评《送王伯扬守虢》“结得太速”。评《次韵王定国谢韩子华过饮》“谁要卿料理，欲说且止止”二句“转得又奇”。评《书王定国所藏烟江叠嶂图》“山耶云耶远莫知”句“接得妙。”所评涉及到苏诗结构的起、承、转、结，对清代汪师韩等人的苏诗评点颇多启发。而汪师韩评点苏诗每以分解为主，以起承转合为法，在串解诗作的章法结构、段落层次中品评创作得失。如其评《入峡》诗云：“用险韵作长律，尽如其意之所出，固称体大，亦由思精。首二句虚笼以作起局。‘长江’六句又作总掣。其‘入峡’十二句，峡中之景物也；‘绝涧’十二句，峡中之人事也；‘气候’八句，则言人居峡之陋；‘叹息’八句，则言已入峡之劳。至‘独爱孤栖鹤’以下十二句，前六句单就孤鹤写其高超自得之乐；后六句以我之局促与鸟之飞扬两相对照，作开合之势，知高超之乐则知高遁之甘矣。章法明婳，如观远岫，列秀青青。”作者采取抽丝剥笋之法，逐层分析，思路清晰，推断严谨，不但点出了苏诗的写作特点，更是阐发出了诗旨题意。查慎行

也关注到了苏诗的谋篇布局，如其评《游金山寺》云：“起结奇横”，评诗中“羁愁畏晚寻归楫”二句“二语作转捩”。又如评《傅尧俞济源草堂》云：“直到第五、六方说明诗旨，章法奇绝。”评《送曾子固倅越得燕字》“翁今自憔悴”二句“入题飘忽”，评末联“结意独远，三百篇所谓赋而比也。”皆切中肯綮。赵克宜同样重视苏诗的脉络结构。如《竹枝歌》序云：“《竹枝歌》本楚声，幽怨恻怛，若有所深悲者。岂亦往者之所见有足怨者欤？夫伤二妃而哀屈原，思怀王而怜项羽，此亦楚人之意相传而然者。且其山川风俗鄙野勤苦之态，固已见于前人之作与今子由之诗。故特缘楚人畴昔之意，为一篇九章，以补其所未道者。”赵氏照据序文论此诗结构云：“依序重伤二妃、哀屈原、思怀王、怀项羽，平列四段，下三段事本相因，惟此处（‘水滨击鼓何喧阗’句）是突接。”既脉络清楚，又简便省力。又如评《出峡》云，谓起处“以宾形主，双起总顿”；谓“东西径千里，……高绝每先上”句“四语虚领下文”；谓“忆从巫庙回”“以下追叙”；谓“玉虚悔不至”则是“以未至之处反托所已至，用笔已妙矣，又以所不知名者多于所知（指‘峡山富奇伟’四句），将前文一齐托空，两重裹结，运掉自如”；而“今朝脱重险”六句“此方入题，篇幅已毕，格意绝奇”。经赵氏如此评点，《出峡》之诗的脉络结构也便清晰地展现了出来。

由此观之，苏轼做诗习惯于任意挥洒，放笔纵意，“觉来落笔不经意”，（《仆曩于长安陈汉卿家见吴道子画……》）^{[4] 829} “兴来一挥百纸尽”，（《石苍舒醉墨堂》）^{[4] 236} 一气呵成，一挥而就，“不啻长江大河，汪洋恣肆，变化万状”，（王十朋《王状元集注分类东坡先生诗序》）^{[2] 474} “如屈注天潢，倒连沧海，变眩百怪，终归雄浑”。（敖陶孙《臞翁诗评》）^{[2] 681} 可以说，意境开阔、想象独特、出奇制胜、自由奔放是苏诗的艺术特点，而其本色则可以归之为豪放。钱钟书先生甚至认为：“李白之后，古代大约没有人能够赶得上苏轼这种豪放。”^{[7] 62}

二

苏轼一生历经北宋仁宗、英宗、神宗、哲宗、徽宗五代皇帝，这段时期朝廷内忧外患愈发严重，社会危机急剧发展，政治局面动荡不安。苏轼也深陷其中，宦海沉浮，几多波折：嘉祐、治平年间初入仕途，其后两次在朝中任职，又两次赴外做官，两次被贬，经历了两次“在朝——外放——贬居”的起落过程。曲折的际遇，多变的环境，丰富的生活，必然对他

诗歌的内容和形式产生影响乃至制约作用，使得其诗歌固有的豪放本色亦有所变化，这种变化可以大体分为前后三个阶段。

北宋熙宁二年（1069）王安石新法实施以前为第一阶段。苏轼好友释参寥曾说：“东坡天才无施不可，以少也，实嗜梦得诗。故造词遣言，峻峙渊深，时有梦得波峭。”（朱弁《曲洧旧闻》卷九）^{[2] 328} 苏轼少时作诗学刘禹锡，好骂而语多讥讽，如《寄题清溪寺》《夜泊牛口》等诗，喜欢议论，笔露锋芒，正是学梦得诗的现实批判精神与战斗性。但由于作者此时意气风发、欲有所为、“奋厉有当世志”（苏辙《东坡先生墓志铭》）^{[2] 63}，又缺少深刻的生活经历与人生感悟，故所发议论往往流于空泛，审美意蕴比较淡薄，不够感人。虽也写出了像《过巴东县不泊闻颇有莱公遗迹》这样精练警策、

“一往骏爽”（纪昀评语）的佳作，但毕竟为数不多。北宋嘉祐六年（1061）冬赴凤翔任，苏轼诗歌创作在题材内容、思想观念上开始发生了变化，艺术上也成熟了许多。这时苏轼刚出仕不久，一面对仕宦人生感到迷惘与怀疑，一面又刻意探索人生的真谛，企图寻找一种永恒的人生价值。兼之北宋诗歌革新运动提倡宗韩学杜，他在这一时期的诗作更多地受到了杜诗沉郁顿挫和韩诗雄奇险怪的风格影响，而增强了腾挪跌宕之感。因此诗风虽初见豪放，却在意境恣肆的背后回旋着低沉的咏叹。如《送安惇秀才失解西归》“狂谋谬算百不遂，惟有霜鬓来如期”。安惇秀才怀才不遇，屡困场屋，苏轼于为其失解送别之时，借机抒发自己远大志向无从实现的牢骚不平，但言外亦不无惆怅、迷茫的叹息。杭世骏批曰：“此诗宜书座右，为狂谋谬算者痛下针砭，只是敷衍沈攸之两言，而清劲之气，令人言下猛省”。《辛丑十一月十九日，既与子由别于郑州西门之外，马上赋诗一篇寄之》，汪师韩评曰：“轼与其弟辙友爱特至，时辙以父洵被命修礼书，旁无侍子，因奏乞留养亲，轼赴凤翔签判之任，既别而作此诗。起句突兀，有意味。前叙既别之深情，后忆昔年之旧约，亦知人生要有别，转进一层，曲折道宕。轼是时年甫二十六，而诗格老成如是。”而其结语“君知此意不可忘，慎勿苦爱高官职”，陈仁锡眉批曰：“公志如此，犹栖仕宦，非其志也。”何绍基眉批曰：“时坡公甫出仕，已作此语，而一生为官职所羁，何耶？”又如《凤翔八观·王维吴道子画》一诗，纪昀评曰：“奇气纵横，而句句浑成深稳。”何焯评曰：“句句写出雄放清厚精神。”这个时期在艺术上最有代表性的是《石鼓》：“波澜老成，纯乎少陵”（何焯

评语），“雄文健笔，句奇语重，气魄与韩退之作相埒”（汪师韩评语），纵横开阖、大起大落，如鹰隼掠空，有奔腾浩瀚之势，堪与韩愈的《石鼓》相媲美，形象地诠释了苏轼“以文字为诗、以才学为诗、以议论为诗”（严羽《沧浪诗话·诗辩》）^{[2] 688} 的特点。

从新法实行到 1079 年被贬黄州止为第二阶段。这时的苏轼因反对新法，“不避陛下雷霆之威，安石狼虎之怒，上书对策，指陈其失”，（邵博《邵氏闻见后录》卷二十三）^{[2] 269} 在政治上受到打击排挤，先后外任杭、密、徐、湖等地，甚至被羁狱中，使他不仅能够正视现实，慨叹“宏才乏近用，巧舞困短袖”，（《次韵答章传道见赠》）^{[4] 425} 以嘲谑的心情揭示官场的龌龊，而且更严肃地审视人生，企图建立一种合理化的生活法则，故出现了谐、理二趣共存的特色。诗风转为恣肆豪放并显现出思想的敏锐和深刻，具有浓厚的幽默的政治抒情意味，促进了艺术的进一步成熟。如《送曾子固倅越得燕字》起句：“醉翁门下士，杂沓难为贤”，指的是同年曾巩因劝谏挚友王安石变法不果而被调离京师，作者在这里表达的分明是对王安石变法的不满，对此何绍基批曰：“言贤者之多也，语淡意激。”《出颍口初见淮山是日至寿州》将古诗的声调运用于七律，构成一种特殊的音乐美，以映衬其郁勃不平之气，正如王士禛所谓“苍莽历落中自成音节”（王士禛《分甘余话》卷三）^{[2] 1149} 者，故而汪师韩评曰：“宛是拗体律诗，有古趣兼有逸趣。”又如《次韵子由柳湖感物》，翁同书评曰：“为‘柳’解嘲，为‘松’寄慨，总是不平之鸣。”又曰：“子由原作，先说柳，后说松，末以‘物生稟受，久已异世俗，何始分愚贤’结之。故先生诗有讥评，不少借语。”何绍基亦认为：“是足为柳解嘲矣。”而《雨中游天竺灵感观音院》一首，乃是写“杭俗祈晴雨西，祷大士下天竺，岂宋时即有，此风即坡翁笃信佛氏河下，语亦会嘲讽”（何焯评语）。“以讥废业而事虚无也”（钱廷锦评语）。“刺当事之不恤民也，妙于不尽其词”，“似谚似谣，盎然古趣”（纪昀评语）。此外如《和柳子玉过陈绝粮二首》“淡语传神”，“愤懑而出和平，故但觉沉着，而不露怒张”（纪昀评语）。《泗州僧伽塔》“极力作摆脱语，纯是涉理路，而仍清空如话”（纪昀评语）。《吉祥寺赏牡丹》“豪嬉有致”（何绍基评语）。而且此际“东坡长于趣”（刘熙载《艺概》卷二）^{[2] 1528} 的天性也使得其诗颇含“谐风”，如刘辰翁评《次韵舒教授寄李公择》曰：“言多善谐”，评《戏书吴江三贤画像》曰：“三诗皆戏语。”何绍基则认为《安州

老人食蜜歌》“恰似饮茶甘苦杂，不如食蜜中边甜”两句将佛祖作为“调侃”对象，而《叶教授和海字韵诗复次韵为戏记龙井之游》之诗亦语含“戏谑”，等等。都彰显了苏诗“俊逸豪丽”（胡应麟《诗薮·外编》卷五）^{[2] 1030}而又挥洒自如的特点。

1080年被贬黄州以后为第三阶段。苏轼主动请求外任，企图远离统治阶级内部斗争的漩涡，避开是非，保全自身。而且诗人在宦海中经过大起大落之后，也促使他对人生进行检索和反思，开始倾向佛老，藉以解脱痛苦。他在专注于自然美和生活美的同时，更重视心灵的恬适自得和精神的超凡脱俗，这个时期的诗作，有如智慧老人妙解人生的独语，于清淡的诗味中抒发着高远的情思，具有一种超然之风神。谪黄期间，苏轼与子由相见共游寒溪西山，兄弟同遭贬逐理应不胜感怆，但东坡诗云：“吾侪流落岂天意，自坐迂阔非人挤。”萧奇中评曰：“可以安命，可以乐天。”纪昀感叹曰：“东坡难得此和平之音。”翁同书则认为此乃“诗人忠厚之旨。”由此方东树也评曰：“‘吾侪’二句，作诗意旨。凡作诗，必有此等语，乃见意旨。”此际创作的《东坡八首》也是“柴桑真面目，愈淡愈永，愈浅愈厚。读之百回不厌”（何焯评语），“首首清朴，句句自然，真气流行，奇趣尽溢，似此乃不为杜、韩牢笼”（杭世骏评语）。这既是苏轼落其虚华而磨砺自己，也是调整心态不怨天尤人的表现。而当诗人贬谪惠、儋期间，更是“祸福苦乐，念念迁逝，无足留胸中者。”（《与孙志康二首》）^{[8] 1681}因而，苏轼“诗意图悠然，而放逐之情不直露。”（《桄榔杖寄张文潜一首。时初闻黄鲁直迁黔南、范淳父九疑也》刘弘评语）其心态愈发超脱坦然，诗风亦更趋于古朴平淡。如其《和陶诗》“极平浅而有深味，神似陶公”（《和归园田居六首》潘奕隽评语），“有自然之乐，形神俱似陶公”（《和游斜川正月五日与儿子过出游作》潘奕隽评语）。其《和贫士七首》亦是“淡语超绝”（何绍基评语），“数首平淡，气味与陶为近”（何焯评语），“置之陶集中，几不可辨”（纪昀评语）。

但是，因为苏轼诗风的多样性与兼容性，其诗歌创作也是多种风格并存，并非严格遵循这三个阶段的变化过程。比如，在北宋元丰午苏轼外放徐州尚未被贬黄州期间所作《雨中过舒教授》一诗，查慎行评曰：“诗境细静，耐人玩味。”纪昀评曰：“淡远，有王、韦之意。”钱廷锦评曰：“似柳州。”何焯评曰：“愈炼愈淡，愈曲愈静。”汪师韩评曰：“一种闲情逸趣，煅炼出以淡雅。任拈一语，无不静气迎人。”又如

此际所作《答仲屯田次韵》汪师韩评曰：“寥亮清音，超心炼冶。”《台头寺步月得人字》汪师韩评曰：“清辉娱人，穆然意远。”诗风已经显现出平淡的特点。而在元丰五年苏轼贬谪黄州时仍作有“排宕兀傲，奇气纵横”（纪昀评语）的《次韵孔毅父久旱已而甚雨》，元丰七年在常州时作有“盘空硬语，具体昌黎”（汪师韩评语）的《次韵王定国南迁回见寄》。甚至在元祐辛未谪守颍州时所作《次前韵送刘景文》诗中，依然“墨气淋漓，一往酣畅”（纪昀评语）。“极曲折顿宕、抑扬爽朗之妙”（潘奕隽评语）。“情事曲折裁约，以入有韵之言，徘徊俯仰，逸趣横生。一唱三叹，声坎坎于青云矣”（汪师韩评语）。

“此独数语简净，而俯仰飞散，遥遥有百年万里之悲”（何焯评语）。不过整体观之，苏轼诗歌创作的三个阶段可谓是其发展链条上很有顺序的互相联系的环节，而通过评点者对其诗歌的美学风格批评，不仅让我们看到了贯穿在这些作品中的作者的思想感情、性格特点、审美趣味、艺术修养，由此也得知了苏诗之本色的演变过程与整体风貌。

三

苏诗是宋诗的杰出代表。宋人面对登峰造极、兴象玲珑的唐诗，而欲有所突破，“于是反思转向，自觉地运用心力去经营诗歌的形式美，将诗歌美学的内涵，诸如词句的排列、意象的组合、修辞的运用、技巧的精化等等，做淋漓尽致的发挥和研究。”^{[9] 314}相较于唐人，宋人对于诗歌特色或艺术风格的自觉省察“大致表现在六个方面：其一，出位之思，注重整合融会；其二，翻转变异，强调推陈出新；其三，转益多师，题材拓展广博；其四，深造有得，内容体现深远；其五，精益求精，努力技法洗炼；其六，别裁创获，期于自成一家。此六者相激相荡，交互影响，于是形成宋诗的特色。”^{[9] 314}而这在苏轼身上得到了充分体现。评点者在论及苏诗时，也往往喜欢用“唐音”、“唐韵”与“宋格”、“宋调”等概念，从唐宋诗对比的角度进行探讨，这不但是关乎朝代的概念，更是针对“本色”的概念。苏轼一方面能够继承诗学传统，广泛接受唐人之影响，融众长于一炉，重托物兴寄，意与境会，显示了其与唐诗学一致的审美取向；另一方面又有所取舍超越，重以文为诗，好议论说理，喜逞才擅辩，显示了宋诗学的独特风尚。这在其诗歌创作中成为一种艺术优势，故而能够时作“唐音”，时作“宋调”，并由此表现为鲜明的“本色”特点。

苏轼注重诗歌的托物兴寄，意与境会，他

不仅推崇陶渊明的“采菊东篱下，悠然见南山”，（《题渊明饮酒诗后》）^{[8] 2092}也欣赏柳宗元的“扁舟蓑笠翁，独钓寒江雪”，（《书郑谷诗》）^{[8] 2119}认为“诗人有写物之功”，（《评诗人写物》）^[8]₂₁₄₃要能够“类有所感，托物以发”，（《辨杜子美杜鹃诗》）^{[8] 2100}“因感微物，以寄妙理”，（《与程正辅七十一首》之六十四）^{[8] 1619}达到形神俱似，情景交融，天然凑泊之境界。他还十分重视通过摹写景物来借以传达主体之情思，如其描写西湖欲雪之景：“天欲雪，云满湖，楼台明灭山有无。水清石出鱼可数，林深无人鸟相呼”，（《腊日游孤山访惠勤惠思二僧》）^{[4] 317~318}追求一种既生动真切不为浮泛、又意味深远颇有余韵之境界，这与唐诗重“兴象”是一致的。又如《南堂》第五首：“扫地焚香闭阁眠，簟纹如水帐如烟。客来梦觉知何处，挂起西窗浪接天。”描写诗人扫地焚香、闭门昼眠的情景。诗中所描绘的清凉如水的竹席和轻柔似烟的纱帐，正是宜于做一场好梦的场所，于是诗人很快进入到深深的睡乡中。当有客来临惊醒他时，作者对于仍在美丽梦境中迷离惝恍，不知身处何所的情状描写十分真切。末句以西窗外碧浪连天、浩渺无边的清远壮阔之景作结，衬托了诗人超然尘外的闲静心境。但此种心境，并非来自一般士大夫优游卒岁的生活，而是源于诗人善处逆境的旷达性情。与前四首相比，诗中更能凸显出一种潇洒清旷的宁静之美。纪昀据而评曰：“此首兴象自然，不似前四首有宋人桠杈之状。”又如《行琼、儋间，肩舆坐睡。梦中得句云：千山动鳞甲，万谷酣笙钟。觉而遇清风急雨，戏作此数句》，想象瑰奇，气势宏阔，意象组合严谨跌宕，又时时夹以抒情议论，令人荡气回肠，神与物游，堪与李白《梦游天姥吟留别》相媲美，故而纪昀评曰：“以杳冥诡异之词，抒雄阔奇伟之气，而不露圭角，不使粗豪，故为上乘。”此外如《席上代人赠别三首》“凄音怨乱不成歌”一首，杭世骏评点曰：“却是唐音，可为知者道也”。《虔州八境图》“涛头寂寞打城还”一首，纪昀评曰：“此首纯是唐音。”也都指出诗歌具有唐诗一唱三叹、余味无穷的风格特点。而《有美堂暴雨》“浙东飞雨过江来”冯班评曰：“大手如此才力，何必唐诗？”《次韵黄鲁直画马试院中作》汪师韩评曰：“此格乃《禁脔》所谓‘促句换韵’者。唐诗惟岑参有之，后人遂以为此诗为岑嘉州体。要其源固出于秦碑也。是须适然得之，不由作意，令转换承接，一气卷舒，不可增减，方称入妙。若惟是三句一换韵，三迭而止，以此为新，亦何难能之有。此篇次韵自然，又且奇气勃窣，实较黄庭坚原

唱为更胜。”则从另面揭示了苏诗的这一特点。

苏轼善于学习唐人，尤其喜欢学杜，故也主张像杜甫一样“读书破万卷，下笔如有神”，^{[10] 9}而且受宋人重视提高学术修养的影响，十分看重以才学为诗。如其曰：“别来十年学不厌，读破万卷诗愈美。”（《送任伋通判黄州建及其兄孜》）^{[4] 233~234}“诗人雕刻闲草木，搜抉肝肾神应哭。不如默诵千万首，左抽右取谈笑足。”（《次韵孔毅父集古人句见赠五首》其四）^{[4] 1157}便是要博览诗书，来增强学养，提高创作水平，如此方能左右逢源，得心应手。反之，苏轼认为孟浩然之诗“韵高而才短，如造内法酒手，而无材料尔。”（陈师道《后山诗话》）^{[2] 138}虽有高情远韵，但缺少丰厚蕴涵。而且，苏轼认为作诗既要积学而得，才能才思敏捷，又要千锤百炼，不见斧凿之痕：“清诗要锻炼，乃得铅中银”，

（《崔文学甲携文见过，萧然有出尘之姿，问之，则孙介》）^{[4] 2442}最终达到“新诗如弹丸，脱手不暂停”（《次韵答参寥》）^{[4] 949}之境地。这也显示出宋诗与唐诗不同之处，亦即所谓之“宋格”或“宋调”。而“东坡博集群籍，左抽右取，纵横恣肆，隶事精切，如不著力；尤熟于史汉、六朝唐史，《庄》、《列》、《楞严》、《黄庭》诸经，及李、杜、韩、白诗；故如万斛泉源，随地喷涌，未有羌无故实者。”（张道《苏亭诗话》卷一）^{[2] 1991}可谓是宋诗风格的代表者。如《吊天竺海月辩师三首》纪昀评曰：“三首皆不脱宋格。”《盐官绝句四首》纪昀评曰：“四首俱不脱宋调。”《除夜野宿常州城外二首》赵克宜辑《角山楼苏诗评注汇钞》评曰：“二诗亦皆宋调。”其中亦注意到宋格之所长，如《赠钱道人》纪昀评曰：“纯为介甫辈发，全用宋格，然自是一种不可磨灭文字。”《广倅萧大夫借前韵见赠，复和答之，二首》第二首“赠我皆强韵，知君得异书”句，赵克宜辑《角山楼苏诗评注汇钞》评曰：“次联宋格之佳者。”《王中父哀词》纪昀评曰：“纯是宋格，而气体浑阔，无江西生硬之痕。”《无言亭》纪昀评曰：“气机一片。此宋格而不嫌宋格者，《无言亭》先是宋题，不得不作宋诗矣。”《送蜀僧去尘》“谁为善相宁嫌瘦，复有知音可废弹”句，纪昀评曰：“五、六是到骨宋格，然用意甚深。”《首夏官舍即事》“吾庐想见无限好，客子倦游胡不归”句，纪昀评曰：“三、四宋调之清历者。”但是如果掌控不好，则容易显出宋格之弊，筋脉毕露，流入油滑，缺乏形象美。纪昀便对“宋调”颇有微词。如《除夜野宿常州城外二首》其二“老去怕看新历日，退归拟学旧桃符”句，纪昀评曰：“三、四是到地宋格，在东坡不妨，学之便入恶趣。”

《臂痛谒告作三绝句示四君子》纪昀评曰：“三首到骨宋格，废之则不能，效之则不必。”《二乐榭》纪昀评曰：“此则宋格之恶者。”《虔州八境图》“使君那暇日参禅”一首，纪昀评曰：“此则纯是宋格，语亦少味。”《留别金山宝觉圆通二长老》“康济此身殊有道，医治外物本无方”句，纪昀评曰：“此则宋调之取厌者。”《次韵刘贡父李公择见寄二首》其一“曲无和者应思郢，论少卑之且借秦”句，纪昀评曰：“三、四宋调之不佳者。”方东树也不喜宋调，如《次韵穆父尚书侍祠郊丘，瞻望天光，退而相庆，引满醉吟》“喜气到君浮白里，丰年及我挂冠前”句，方东树评曰：“三、四宋调，吾不取。”《八月七日初入赣过惶恐滩》方东树评曰：“此亦宋调，吾不取。”《狱中寄子由二首》其一，方东树评曰：“此亦宋调，虽有警句，吾不取。”当然，后代诗人有祖唐祧宋之不同，对于诗歌风格亦各有好尚。如《白鹤峰新居欲成，夜过西邻翟秀才，二首》其一“系闷岂无罗带水，割愁还有剑鋗山”句，查慎行评曰：“属对绝工，移唐音作宋调，使事天然。”纪昀则反驳曰：“余谓此种终是小样，不可揭以为式。”但纪昀同样不满于“唐音”末流的空疏无当，如其评《望云楼》曰：“纯用宋格，然较胜唐装门面腔。”在他看来，学习前人的正确途径尤贵于坚持本色。如其评《泛颍》曰：“源出次山，而运以本色机轴，遂成奇调。”评《行琼、儋间，肩舆坐睡。梦中得句云：千山动鳞甲，万谷酣笙钟。觉而遇清风急雨，戏作此数句》曰：“源出太白，而运以己法，不袭其貌，故能各有千秋。”能够在传承中创新，这也是苏诗能够长存文学史的一个重要原因。

另外可以看到，苏轼对唐音宋调的兼擅并举，代表了宋人为创建宋诗本色所做的理论思考与实践努力，也表明宋调的形成与唐音有着密切的关联，唐诗传统在宋人心目中变成了继承与创新的对立统一体，二者之间相互交合，作为同一事物的两个不同方面，又共同促进诗歌的发展和风格的嬗变。虽然从评点本身来看，此类批评方式多是主观感悟，又主要侧重于字句、用语等细节分析，往往略嫌琐碎，显得语焉不详。但是毋庸置疑其中闪烁的思想火花，对于我们进行苏诗研究乃至中国文学批评史研究具有重要参考价值。

四

一般来说，每个作家都有其独特且较为稳定的艺术风格，所谓“子美不能为太白之飘逸，太白不能为子美之沉郁”。^{[11] 168}但苏轼却能够

于豪放之外而渐为平淡之风，既能歌“唐音”，又可咏“宋调”，其“本色”可谓是稳定性与变动性的统一、多样性与兼容性的统一。其主要原因是苏轼“英才绝识，卓冠一世。平生斟酌经传，贯穿子史，下至小说杂记，佛经道书，古诗方言，莫不毕究。故虽天地之造化，古今之兴替，风俗之消长，与夫山川草木禽兽鳞介昆虫之属，亦皆洞其机而贯其妙。”（王十朋《王状元集注分类东坡先生诗序》）^{[2] 474}他博学多识，涉猎广泛，转益多师，兼收并蓄，堪称“胸有洪炉，金银铅锡，皆归熔铸。”（沈德潜《说诗晬语》卷下）^{[2] 1223}就苏诗而言，乃经历了一个初学梦得，经李、杜而入陶的过程。苏轼曾自谓：“子美之诗，退之之文，鲁公之书，皆集大成者也。学诗当以子美为师，有规矩，故可学。”（陈师道《后山诗话》）^{[2] 138}尤其是其晚年作品，既能“深入少陵堂奥”，（朱弁《曲洧旧闻》卷九）^{[2] 328}又能得杜诗之“老而严”。^[12]苏辙说：“公诗本似李杜，晚喜陶渊明，追和之者几遍。”（苏辙《东坡先生墓志铭》）^{[2] 72}陈师道则云：“苏诗始学刘禹锡，故多怨刺，……晚学太白，至其得意则似之矣。”（陈师道《后山诗话》）^{[2] 138}张戒亦谓：“苏子瞻学刘梦得，学白乐天、太白，晚而学渊明。”（张戒《岁寒堂诗话》卷上）^{[2] 300}这些见解虽不完全一致，但说明了苏诗具有集大成的特性。

评点者对苏诗与前人之间的渊源关系亦有精妙的论说与评析。如查慎行评点苏诗，其所最为关注者便是打破了诗与文之间的界限，指出苏诗中变化莫测、匪夷所思的艺术想象与庄子之文有着密切的联系。如《赠眼医王彦若》描写针灸大夫医术高妙之语，纵横捭阖，挥洒自如，查氏评云：“游刃有余，汪洋恣肆，漆园之言也。不谓有韵之文，亦能驰骋至此。”可谓发前人所未发。又如评《次韵郭功甫二首》（其一）“臭腐神奇，语出庄子”，评《影答形》“无心但因物”二句“理本漆园”等等，皆见识独到，颇为可取。而于苏诗的众多渊薮之中，查慎行对苏轼学杜之评价不仅较为全面，也较前人更为深入。如其评《倦夜》“通首俱得少陵神味”，评《新年五首》（其二）“格律纯学少陵”，评《新居》“朝阳入北林”四句“神似少陵”，等等，都显示出查氏有意识地将两位大诗人联系起来，以说明苏诗艺术创作上的前后继承关系。不仅如此，查氏有时更是将苏诗与杜诗的具体作品加以比较，如其评《寓居定惠院之东，杂花满山，有海棠一株，土人不知贵也》云：“读前半，竟似海棠曲矣，妙在‘先生饱食’一转。此种诗境，从少陵《乐游园歌》得来，

同其神理而化其畦畛，斯为千古绝作。”全诗由“海棠”而生发感慨，在结构、立意与情调等不同层面皆与杜诗相似。查氏称此诗堪得杜之“神理”，认识到二者之间存有紧密关联，体现出了评者较高的审美感悟力。

何焯于此亦多所洞见，对苏诗学唐有着精到认识。如其评《和子由踏青》“人闲正好路旁饮，麦短未怕游车轮”句曰：“学昌黎气味颇似。”评《石鼓》“忆昔周宣歌《鸿雁》，……岂有名字记谁某”一段曰：“此段波澜老成，纯乎少陵。”评《宋叔达家听琵琶》曰：“似义山体。”评《和子由中秋见月》曰：“逼近太白。”评《端午遍游诸寺得禅字》曰：“已得柳州深致。”不惟如此，何焯评点苏诗颇为客观，其中既有赞赏之语，如评《司竹监烧苇园，因召都巡检柴贻勘左藏，以其徒会猎园下》“迎人截来砉逢箭，避犬逸去穷投置”句曰：“《羽猎赋》逊其精炼。”评《游金山寺》“微风万顷靴文细，断霞半空鱼尾赤”句曰：“缥缈无迹，并非青莲所及。”但也时见批评之言，如评《有以官法酒见饷者，因用前韵，求述古为移厨饮湖上》曰：“香山后身。”指出其冗沓、率意之弊。又如评《真兴寺阁》“侧身送落日，引手攀飞星”句曰：“二句终逊‘七星在北户’矣。”评《秋怀二首》曰：“此等极学晋宋人语，但无远旨。”等等，均是中肯之论。

汪师韩亦认为苏轼“无所不学，亦无所不工”，（汪师韩《苏诗选评笺释叙》）^{[2] 1811}其诗兼具众家之长。如其评《荆州十首》：“俯仰陈迹，怀古者所同。悲壮慷慨，则唐贤得意笔也”；评《荔枝叹》：“‘君不见’一段，百端交集，一篇之奇横在此。诗本为荔枝发叹，忽说到茶，又说到牡丹，其胸中郁勃，有不可以已而言，斯至言至文也。”乃是称苏诗具有杜甫诗歌沉郁顿挫的风格。又如其评《书丹元子所示李太白真》：“笔歌墨舞，实有手弄白日、顶摩青穹之气概，足为白写照矣。赵葵《行营集录》云，神宗一日与近臣论人才，因曰：‘轼方古人孰比？’近臣曰：‘颇似李白。’上曰：‘不然。白有轼之才，无轼之学。’神宗之知轼者深，虽李定华多方媒孽，而终得保全也。”评《行琼、儋间，肩舆坐睡。梦中得句云：千山动鳞甲，万谷酣笙钟。觉而遇清风急雨，戏作此数句》：“行荒远僻陋之地，作骑龙弄凤之思。一气浩歌而出，天风浪浪，海山苍苍，足当司空图‘豪放’二字。”乃是说苏诗具有李白诗歌豪迈不羁的风格。再如其评《雨后行菜圃》：“质而实绮，癯而实腴，得陶公《田园诸诗》之神髓。”评《安州老人食蜜歌》：“游戏三昧，掣电机锋，合之以成绝世

奇作。昔轼尝引佛言‘譬如食蜜，中边皆甜’之语以论陶、柳诗，谓‘人食五味，知其甘苦，皆是能分别其“中边”者，百无一二也’。如此篇，其亦诗之‘中边皆甜’者乎？”则是认为苏诗具有陶潜诗歌清新雅淡的风格。

纪昀也极为注意苏诗对前代文学的继承与借鉴，并屡屡加以对照和提示。他先后拿来与苏诗进行比较的诗人流派有：“宋子侯、陈林、曹植、左思、陶渊明、张九龄、陈子昂、孟浩然、王伟、崔颢、李白、高适、岑参、杜甫、元结、刘长卿、韦应物、张籍、王建、孟郊、贾岛、韩愈、柳宗元、白居易、杜牧、李商隐、皮日休、陆龟蒙，以及《庄子》、汉赋、齐梁体、初唐体、晚唐五代体、武功派、九僧派，等等，难以遍举。”^{[13] 10}如其评《腊日游孤山访惠勤惠思二僧》：“其源出于古乐府。”评《颍州初别子由二首》之“征帆挂西风”一首：“用李陵‘且复立斯须’意。”评《参寥上人初得智果院，会者十六人，分韵赋诗，轼得心字》：“起二句全袭左思。”评《次韵刘贡父独直省中》：“首句用杜预语。”评《和子由闻子瞻将如终南太平宫溪堂读书》：“此一段纯是陶诗气脉。”评《游道场山何山》：“纯用唐人转韵格。”评《于潜令刁同年野翁亭》：“似晚唐人七古下调。”评《新城陈氏园次晁补之韵》：“忽作王、孟清音。”评《次韵黄鲁直画马试院中作》：“此格本之嘉州《走马川》诗。”评《襄阳乐府三篇·上堵吟》：“有太白之意。”评《次韵张安道读杜诗》：“句句似杜。”评《和拟古九首》之“有客叩我门”一首：“结二句调用刘随州。”评《新居》：“正在韦、柳间。”评《新滩》“纯是香山门径。”评《僧清顺新作垂云亭》：“力摹昌黎。”评《太白山下早行至横渠镇书崇寿院壁》：“首句直写刘方平语。”评《襄阳乐府三篇·襄阳乐》：“似张、王不着意作。”评《读孟郊诗二首》：“二首即作‘东野体’。”评《李铃辖坐上分题戴花》：“气味似玉溪生。”评《谢人惠云巾方舄二首》：“纯作皮、陆格。”等等。举凡汉唐之间，尤其是唐人有成就者均曾提及，用以说明苏诗的艺术渊源。不但可见纪昀视野之开阔，也足见苏轼接受前代文学影响之广泛。

同时，苏诗具有如此之特色还因为作者能够师法古人却又独出机杼，所谓“出新意于法度之中，寄妙理于豪放之外。”（《书吴道子画后》）^{[8] 2210}同样“东坡诗如‘成都画手开十眉’、‘楚山固多猿，青者黠而寿’，皆出新意于法度，表前贤所未到。”（吕本中《童蒙诗训》）^{[2] 254}而且苏轼“敏捷善谑”，（王辟之《渑水燕谈录》卷十）^{[2] 23}乐观旷达，仕途坎坷，阅历丰富，

思想通达，融合三教，能够以宽广的胸襟去拥抱大千世界，以深邃的眼光去审视艺术对象，别具慧眼，坚持本色，所以凡物皆有可观，到处都能发现美的存在，“其尤不可及者，天生健笔一枝，爽如哀梨，快如并剪，有必达之隐，无难显之情。”（赵翼《瓯北诗话》卷五）^{[2] 1306}形成了其作品的多重艺术意境和艺术特色，从而在题材内容和表现手法两方面开辟了新的天地，也奠定了苏诗的文学史地位。正如叶燮所说：“苏轼之诗，其境界皆开辟古今之所未有，天地万物，嬉笑怒骂，无不鼓舞于笔端，而适如其意之所欲出，此韩愈后之一大变也，而盛极矣。”（叶燮《原诗》卷一）^{[2] 1119}朱自清也高度赞赏曰：“子瞻气象宏阔，铺叙婉转，子美之后，一人而已……而世之訾宋诗者，独于子瞻不敢轻议。”^{[14] 111}

评点者在对苏轼诗歌“本色”的批评中，较为准确地揭露和挖掘出作品所蕴涵的美学意义与艺术价值，既有整体风貌的把握，亦能反映出苏轼不同人生阶段的艺术追求，为读者开启了积极的导向作用。可以说是评点“通作者之志，开览者之心”，^{[15] 133}促进了读者与评者、作者的心灵融合。但相对于其他传统批评方式，评点者对于苏轼诗歌“本色”的阐释，多是简约玄远的直观感悟，而鲜有深邃宏通的理性阐发，其中所评既有一语中的的讲解，也有穿凿附会的臆说，更有重复雷同的赘舌。究其原因，一方面缘于中国古代一以贯之的美学批评传统，批评者往往用凝练传神的语言，将其对于艺术的审美经验的独特感受，生动形象地表现出来，是一种精神本质上的“形而上”的批评。钟嵘《诗品》、刘勰《文心雕龙》、皎然《诗式》、司空图《二十四诗品》等皆是如此，评点者们亦受此影响。另一方面囿于评点这种批评方式的自身特点，评点者品鉴文本时随手批阅，因而，对于苏轼诗歌多偏重艺术分析，寻绎诗外之味，相对忽略作品的理论阐释，故时有将苏诗内涵平面化、肤浅化的倾向，难以探究其深层意蕴。且在批评观念上表现出主观性、随意性和印象化的倾向，容易忽视结合作者的时代环境、生平思想等外部因素去知人论世，难以进行全局性的展开研究。但这也是评点的客观缺陷所致，我们不能因此而否认其所具有的价值。

基金项目：本文系全国高等院校古籍整理研究工作委员会资助一般项目《苏集叙录》（项目编号：1747）与山东省社会科学规划研究一般项目《苏轼诗文评点研究》（项目编号：

14CWXJ20）的阶段性成果。

注释

[1] 在明清诗学批评体系中，“本色”还逐步扩展到指代某个时期或特定历史阶段的诗歌的主体特征、风格和面貌。参见潘明福、王兆鹏《中国诗学批评视域中的“本色论”》，见《文艺理论研究》2013年第4期。

[2] 四川大学中文系唐宋文学研究室编《苏轼资料汇编》，中华书局2004年版。

[3] 本文所引苏诗评语，有些来自曾枣庄主编《苏诗汇评》，四川文艺出版社2000年版；有些则是笔者从全国各地图书馆所辑苏诗未刊本评语。文中不再一一注明出处。

[4] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。

[5] 严恩纹《东坡诗渊源之商榷》，载《文史杂志》第5卷1—2期合刊，民国34年1月，中华书局版。

[6] 叶维廉《中国诗学》，三联书店1992年版。

[7] 钱钟书选注《宋诗选注》，人民文学出版社2005年版。

[8] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。

[9] 张高评《宋诗特色之自觉与形成》，北京大学古文献研究所、四川大学古籍研究所编《国际宋代文化研讨会论文集》，四川大学出版社1991年版。

[10] （唐）杜甫《奉赠韦左丞丈二十二韵》，《杜工部集》卷一，岳麓书社1989年版。

[11] （宋）严羽著，郭绍虞校释《沧浪诗话校释》，人民文学出版社1961年版。

[12] （宋）胡仔《苕溪渔隐丛话·后集》卷三十云：“余观东坡自南迁以后诗，全类子美夔州以后诗，正所谓‘老而严’者也。”四川大学中文系唐宋文学研究室编《苏轼资料汇编》，中华书局2004年版。

[13] 参见项楚《读〈纪评苏诗〉》，苏轼研究学会编《东坡诗论丛》，四川人民出版社1983年版。

[14] 朱自清选注《宋五家诗钞》，上海古籍出版社1981年版。

[15] （明）袁无涯《忠义水浒全书发凡》，朱一玄编《水浒传资料汇编》，南开大学出版社2002年版。

樊庆彦，山东大学文学院副教授。

苏轼黄州期间的心态演变

吴增辉

内容提要 贬谪黄州后，苏轼的自由人格虽然受到打击，却并没有改变，苏轼始终在为其自由心性寻找着突围的出口，它表现为优游山水、诗酒唱和、书画赏鉴等外在形式，贯穿于感情演变及终极价值的探寻历程，寻求自由因而成为苏轼黄州贬放生涯的生命主题。为便于分析，根据苏轼黄州期间诗文作品所提供的信息，可以将苏轼的心态演变划为苦闷、超旷、幻灭与归真四个阶段，并逐一考述。

关键词 苏轼 贬谪 黄州 心态

一、初至黄州的苦闷与借景消愁

苏轼初到黄州，虽是远贬外放，却大有逃离魔窟之感，《初到黄州》诗云“长江绕郭知鱼美，好竹连山觉笋香。逐客不妨员外置，诗人例作水曹郎”^{(1) 1032}。“知鱼美”“觉笋香”以对贬地风物的新鲜感知表达了死里逃生后的快慰与轻松，后两句则以历史上的被贬者自我解嘲，隐隐流露出无端被贬抑郁不平。但诗人的轻松心态转瞬即逝，乌台诗案的痛苦记忆及所造成的惊痛很快浮泛上来，成为诗人挥之不去的噩梦，“去年御史府，举动触四壁。幽幽百尺井，仰天无一席。隔墙闻歌呼，自恨计之失。留诗不忍写，苦泪渍纸笔。”(《晓至巴河口迎子由》)^{(1) 1053}乌台诗案让诗人心有余悸，醉中可以狂言大呼，无所顾忌，一醉醒来，却不免对自己的狂言感到后怕。《定惠院寓居月夜偶出》诗云“饮中真味老更浓，醉里狂言醒可怕”^{(1) 1032}。《次韵前篇》中又说，“忧患已空犹梦怕”^{(1) 1034}。由此不难看出乌台诗案对诗人心灵造成了怎样的摧残。苏轼被逮御史台讯问期间，衔冤被捕与之相隔一垣的苏颂曾作诗记述当时情形，其中有云“遥怜北户吴兴守，诟辱通宵不忍闻”^{(2) 667~668}，极可见狱吏通宵审讯、诟辱逼供的器张气焰。《孔氏谈苑》载，“李定、舒亶、何正臣杂治之，侵之甚急，欲加以指斥之罪。子瞻忧在必死，掌服青金丹。即收其余，窖之土中，以备一旦当死，则并服以自杀”^{(3) 455}。苏轼此时

万念俱灰，只求一死。后虽“蒙恩”出狱，但其间对尊严的凌辱及对心灵的摧残可以想见，孔子曰“士可杀而不可辱”，具有强烈个体自觉的宋代士人对此无疑有着更深切的认同，也必然会产生更长久的心灵余痛，苏轼因而借酒浇愁，以求解脱，“万斛羈愁都似雪，一壺春酒若为汤”(《次韵乐著作送酒》)^{(1) 1043}，然而酒易饮，愁难消，诗人索性由醉入梦，在沉沉睡意中忘却苦痛，“卯酒困三杯，午餐便一肉。雨声来不断，睡味清且熟。昏昏觉还卧，辗转无由足。”(《二月二十六日，雨中熟睡……》)^{(1) 1040}无论饮酒还是睡梦事实上都无法拂去乌台诗案的浓重阴影，这种强烈的痛苦辐射到外物上面便造成强烈的主体色彩，《雨晴后……东冈上归二首》(其一)云：

雨过浮萍合，蛙声满四邻。
海棠真一梦，梅子欲尝新。
拄杖闲挑菜，秋千不见人。
殷勤木芍药，独自殿余春。^{(1) 1041}

诗写暮春景象，虽然万物萌发，春光满眼，然而诗人所看到的却是春尽的寂寞。海棠花凋谢了，虽曾明媚鲜妍，又怎奈风吹雨打，最终一地凋零，真像一场梦幻！诗人拄杖前行，所看到的是空荡荡的秋千，差可慰人者，只有众芳摇落后的木芍药在寂寞春光中独自开放，似乎要给远去的春天以最后的装饰，却只能引发诗人“无可奈何花落去”的伤感之情。

其二云：

高亭废已久，下有种鱼塘。
暮色千山入，春风百草香。
市桥人寂寂，古寺竹苍苍。
鹤鹤来何处，号鸣满夕阳。

本诗以废弃的高亭起笔，点染出荒寂的气息。正是傍晚时分，诗人举目四望，感到千山万壑乘暮色奔涌而来，尽管春风吹来百草的香气，却似乎并不能驱散诗人心头的忧郁。市桥人声寂寂，古寺竹色苍苍，萧条冷落的景象很快激发起

诗人积郁的哀感，于是，在诗人听来，鹤鹤的叫声也变得那样凄楚悲凉，弥漫于夕阳的余晖中。

这两首诗以晚春的木芍药以及鹤鹤的鸣声飘满夕阳的意象传达出诗案后的诗人无法消释的愁绪。诗人毫不掩饰自己的感情，而完全为愁绪所驱遣，信笔所至，情景相生，表现出强烈的主观色彩。诗人本欲在与自然的对话中借景遣情，以求解脱，然而被贬的愤郁凄楚却似因景物的晦暗而越发强烈，欲遣情却反为情所累。因而，从苏轼初到黄州的诗作中，我们所能感到的仍然是诗人难以排遣的心灵伤痛。

二、痛定后的反思与超越

如何消解诗案造成深愁重恨，反思以往言行，并加调整成为苏轼黄州之贬的生命主题，这种反思首先是从政治层面开始的。此期在与友人的往来书信中，苏轼反复表达对文祸的畏惧，在《与王定国四十一首》其八中说，“文字与诗，皆不复作”^{(4) 1517}。《与陈朝请二首》第二简云，“某自窜逐以来，不复作诗与文字”^{(4) 1709}。《与章子厚参政书二首》其一云，“轼自得罪以来，不敢复与人事，虽骨肉至亲，未肯有一字往来”^{(4) 1411}。《答李端叔书》中也说，“自得罪后，不敢作文字。此书虽非文，然信笔书意，不觉累幅，亦不须示人”^{(4) 1433}。这类表示与叮嘱在与朋友的往来书信中可谓比比皆是，极见苏轼黄州期间警觉戒慎的心理，更折射出乌台诗案所给诗人之创巨痛深。即便关系并非亲密的友人请作诗序也遭苏轼拒绝，《云巢编》卷八附黄庭坚《云巢诗序》谓沈辽尝请苏轼为其诗作序，轼曰：“虎豹来田，吾以是累，吾方刮除皮毛，独以形立，子当爱我，不当要我作文”。^{(3) 571}其后沈辽又来简请苏轼作记，再遭拒绝，苏轼云，“某自得罪，不复作诗文，公所知也。不惟笔砚荒废，实以多难畏人，虽知无所寄意，然好事者不肯见置，开口得罪，不如且已，不惟自守如此，亦愿公已之。”(*与沈睿达二首*二)^{(4) 1745}身经乌台诗案，苏轼深知文字得祸的厉害，并非主观意志所可转移，只要为诗作文，即可授人以柄，谨慎为文成为避祸的最好手段。《答秦太虚七首》其四云：“但得罪以来，不复作文字，自持颇严，若复一作，则决坏藩墙，今后仍复袞袞多言矣。”^{(4) 1536}黄州期间，苏轼只为受到乌台诗案牵累的好友王巩的诗集作序，算是一个难以推却的例外。

除去谨慎为文之外，苏轼进而反思并决心矫正自己“迂阔”及“强狠自用”的个性，在《与子由同游寒溪西山》诗中，苏轼写道：“吾侪流落岂天意，自坐迂阔非人挤。”^{(1) 1055}将流贬黄州归咎于自己的“迂阔”。《与章子厚参政书二首》

其一中说，“轼所以得罪，其过恶未易以一二数也。平时惟子厚与子由极口见戒，反覆甚苦，而轼强狠自用，不以为然”。追悔说，“轼昔年粗亦受知于圣主，使少循理安分，岂有今日。追思所犯，真无义理，与病狂之人蹈河入海者无异。”⁽⁴⁾

^{1411~1412}苏轼由其亲身经历开始认识到现实政治体制并不能容忍自己对新法的肆意讥评，专制的严酷背景映衬出自己个性的“迂阔”，而现实政治无法改变，所可改变者只有自己的“迂阔”，矫正“迂阔”，顺应流俗，迎合官言意志便成为苏轼的唯一选择。这种强制性的主观屈从既打击了苏轼早年“致君尧舜”的政治热情，也磨折了肆意直言的个性，缄口不言易于做到，而违拗个性则极为痛苦。欲议政而专制不许，欲缄口而违拗个性，在专制强力与率真个性的双重逼迫下，苏轼陷入无所适从、茫然无依的痛苦境地，《迁居临皋亭》诗云：“我生天地间，一蚁寄大磨。区区欲右行，不救风轮左。”^{(1) 1053}苏轼深感自己如渺小的蚁虫寄身于庞大的磨盘之上，欲右反左，每每事与愿违，无法掌握自己的命运。在《次韵答子由》中又说，“平生弱羽寄冲风，此去归飞识所从。”^{(1) 1056}同样慨叹如羽寄风、身不由己的命运。在专制的压迫之下，苏轼只能将其率真个性与自由精神疏导到自然山水领域，以山水景物的优美消解精神痛苦，“青山自是绝色，无人谁与为容。”(*和何长官六言次韵五首*五)^{(1) 1060}

《游武昌寒溪西山寺》诗云“风泉两部乐，松竹三益友。”^{(1) 1049}苏轼以自然天籁为音乐，同时以松竹自然风物为良友，王文诰引施注曰：“元次山《丐论》：‘古人乡无君子，则与云山为友；里无君子，则与松竹为友；坐无君子，则与琴酒为友’。苏轼被排斥于政治之外，只能与云山松竹为友了。苏轼在诗中表示：“买田吾已决，乳水况宜酒。所须修竹林，深处安井臼。相将踏胜绝，更裹三日糗。”^{(1) 1049~1050}买田隐居，躬耕自食，与山水为伴，寻幽访胜，成为苏轼的人生理想。

然而，山水竹树的优美只能缓解一时的心灵之痛，却不能彻底解脱人生困境，如果不能从根本上对现实的人生磨难及持守的儒家价值进行更高的观照及根本的解释，那么苏轼只能永远在现实与自我的冲突中延捱痛苦。从根本上说，苏轼的痛苦乃是难以放弃的儒家价值所造成的，虽然苏轼被排斥于政治之外，沦为边缘化的个体，然而他并未放弃儒家价值及现实关怀，当苏轼听到“种谔领兵深入，破杀西夏六万余人，获马五千匹”的捷报时，兴奋异常，连赋两诗表达喜悦之情，其中《闻洮西捷报》云：“放臣不见天颜喜，但惊草木回春容。”^{(1) 1090}身为放臣而系心国事，足见苏轼难以消泯的入世精神。然而乌台诗

案分明暴露出专制的残酷与仕途的凶险，不断耗减着苏轼的入世热情，使之疏离着儒家价值，乃至削弱着儒家信仰。苏轼在黄州期间多次表达买地躬耕以终老此生的念头，此后这一念头亦多次流露。随着政治热情的衰减及对儒家价值的疏离，苏轼的精神事实上逐渐陷于无所依归的境地，而生存环境的不断恶化及政治的长期的边缘化则使苏轼的困境逐渐由纯粹的生存困境、政治困境上升为更为深刻的存在意义上终极困境，这就要求必须有一种信仰为苏轼的心灵提供支点，并对其苦难际遇作出解释，从而在根本上消解痛苦，实现人生境界的升华。儒家价值显然无法承担这一任务，于是，原已存在的释道思想滋长起来，重新构建起苏轼的价值系统。

三、对儒学的疏离及对释道的归依

学界对苏轼贬谪黄州之后的文化心态论述已多，主要关注点在于佛禅及老庄对苏轼的深刻影响，而对苏轼此期儒家思想的变化及与释道间的消长关系缺少深入的辨析，故仍有探讨的必要。学界一般认为，苏轼黄州期间虽受释道观念的深厚影响，但并未脱离儒学本位，主要论据便是，黄州期间，苏轼作《喜王定国北归第五桥》云：“世事饱谙思缩手，主恩未报耻归田。”^{(1) 1180} 在作于同期的《王定国诗集叙》中则称赞杜甫“一饭未尝忘君”^{(4) 318}。元丰八年量移汝州时作《满庭芳》（归去来兮）词，其中写道：“老去君恩未报，空回首、弹铗悲歌。”^{(5) 515} 本人以为，忠君固然是儒学伦理思想的核心，但将忠君观念等同于儒家思想亦有不妥，且泛举以上例证亦不能揭示苏轼被贬期间儒家思想的变化。兹就忠君观念入手，探讨苏轼儒家思想的变化及与释道间的消长关系。

自孙复以《春秋尊王发微》阐发“尊王”以来，后起学者纷纷对此加以疏解，从不同角度反复强化“尊王”大义，从而使得这一儒家的核心观念得到空前的强化而深入人心。苏轼嘉祐间所作《上韩枢密书》云，“臣子之忠孝，莫大于爱君”^{(4) 1383}。签判凤翔时期所作《秦穆公墓》诗云：

“昔公生不诛孟明，岂有死之日而忍用其良。乃知三子徇公意，亦如齐之二子从田横。古人感一饭，尚能杀其身。今人不复见此等，乃以所见疑古人。”^{(1) 118} 苏轼在诗中一反传统观念，认为子车氏之三子奄息、仲行、鍼虎乃是自愿为穆公殉葬。既然战败的孟明视尚且被穆公宽恕，又怎么可能让子车氏三子殉葬呢？姑且不论苏轼的推论是否合乎逻辑，也不论事实真相究竟如何，苏轼在这首诗中明确无误地表现出无条件的忠君观念。“古人感一饭，尚能杀其身”，秦穆公厚待

三子，则三子为穆公殉葬亦是天经地义。此期的苏轼尚未经历政治斗争的险风恶浪，其忠君观念明显带有理想主义色彩，其《沁园春》（孤馆灯青）词云“有笔头千字，胸中万卷；致君尧舜，此事何难”^{(5) 125}，表现了苏轼单纯的心性及高涨的政治热情。然而经过熙丰变法时的新旧党争，尤其乌台诗案的沉重打击，苏轼逐渐意识到类似三良那样的无条件的忠君事实上是很难做到的。君主并不仅指其个人，而代表着国家意志及具体的方针政策，即便君主一心为公，正而不邪，也未必完全与臣子立场相一致。熙丰变法遭到诸多保守派的反对，即是君主意志与臣子冲突，此时的忠君即等于放弃士人的卫道立场及独立人格，而完全沦为君主的附庸，这对自主意识极强的宋代士大夫而言是极难做到的，因而大量的旧党人物宁肯自请外放也不肯屈从新党。历经政治浮沉的苏轼的忠君观念也因此发生变化，远贬惠州后所作《和陶咏三良》诗云：

此生太山重，忽作鸿毛遗。
三子死一言，所死良已微。
贤哉晏平仲，事君不以私。
我岂犬马哉，从君求盖帷。
杀身固有道，大节要不亏。
君为社稷死，我则同其归。
顾命有治乱，臣子得从违。
魏颗真孝爱，三良安足希。
仕宦岂不荣，有时缠忧悲。
所以靖节翁，服此黔娄衣。^{(1) 2184}

苏轼认为生命如泰山一样重，而三良之死却渺小轻微，所以如此，乃是因为三良之死并非为公而是为私，是为穆公一人殉葬，而非为社稷献身。苏轼因此说，“杀身固有道，大节要不亏”。所谓“大节”当非指狭隘的忠君。苏轼又举出晏子的典故，称赞晏子事君有道而不以其私。据《左传·襄公二十五年》：“齐崔杼弑其君光，……晏子立于崔氏之门外，……曰：‘君死安归？……君为社稷死，则死之，为社稷亡，则亡之，若为己死而为己亡，非其私暱，谁敢任之？’”^{(6) 4307} 齐庄公因与崔杼棠姬私通而为崔杼所弑，极不光彩，晏子因而认为大臣没有必要从之而死。苏轼赞同晏子，其背后隐含的观点便是，君主乃是社稷的化身，臣子对君主的效忠应出于对国家的忠诚，而非忠于君主本人；是追求报国大节，而非谋取一己之私。因而苏轼说，“我岂犬马哉，从君求盖帷”。臣子既应为公而死，则三良主动殉葬的行为便不值得肯定了，“三良安足希”体现了苏轼忠君观念的改变。实际上，君主作为最高政治权威，需要的是臣子的绝对忠诚，忠君观念

并没有严格的公私分野。苏轼该诗表现了对愚忠观念的否定及对士人独立人格的肯定，本质上悖离了儒家“君君臣臣”的伦理原则及现实政治话语，一定意义上反映出儒家思想影响力的衰减趋势。《苕溪渔隐丛话》云，“余观东坡《秦穆公墓》诗全与《和三良》诗意相反，盖少年议论如此，晚年所见益高也”^{(1) 2185}。苏轼惠州期间的忠君观念的转变显然不是立即完成的，而有一个渐进的过程，黄州之贬则是重要的转折点。苏轼被贬乃是因公而非为私，其讥评新法乃是出于忠君爱民的一片赤诚，却仍然遭到残酷迫害，则君权所需要的并非纯然的公忠体国，而是对君主意志的绝对服从，这就取消了士人的独立人格，强迫士人成为谋求盖帷的犬马，忠君观念的公私之分事实上成为无条件地效忠君主与保持人格独立两极价值间的对立。苏轼无疑选择了后者，即便被贬废地方，形同庶人，也仍然倔强地保持自己的独立人格而不肯媚附权势，“形容可似丧家狗，未肯珥耳争投骨。”(《次韵孔毅父久旱已而甚雨三首》一)^{(1) 1122} 苏轼在该诗末尾感叹说，“仕宦岂不荣，有时缠忧悲。所以靖节翁，服此黔娄衣”。所谓“忧悲”具体而言便是忠君为公还是为私的心理冲突，陶渊明为公而不能，为私而不甘，便只能退隐田园以保全独立人格，苏轼对陶渊明的追慕表现出对陶氏归隐所负载的文化价值的认同。

亦有论者以苏轼称扬杜甫“一餐未尝忘君”而认为黄州期间苏轼的忠君观念未曾变化，而问题在于，杜甫的“未尝忘君”是否便是三良式的愚忠呢？实际上杜甫之不忘君并非仅是不忘君主，更有忧心国事和关心民瘼。在《自京奉先县咏怀五百字》中，杜甫说自己“葵藿倾太阳，物性固难夺”，无疑是忠君，后面却无情抨击玄宗的荒淫作乐的生活：“瑶池气郁律，羽林相摩戛。君臣留欢娱，乐动殷胶葛。赐浴皆长缨，与宴非短褐。”同时对大众疾苦表示深切的同情，“彤庭所分帛，本自寒女出。鞭挞其夫家，聚敛贡城阙”。诗人更将统治者的穷奢极侈与贫民的饥寒交迫进行对比，写下震铄千古的名句“朱门酒肉臭，路有冻死骨”。可见，杜甫之忠君并非愚忠，而将忠君与忧国爱民联系起来，并由忧国爱民转而对君主之荒淫加以针砭，忠君而出于公心，这才是忠君的应有之义，也是苏轼称扬杜甫的根本原因。苏轼黄州期间虽然慑于专制淫威而不敢再肆意讥评新法，但间或仍有批判性的诗句，初到黄州所作《陈季常所蓄〈朱陈村嫁娶图〉二首》其二云：“我是朱陈旧使君，劝农曾入杏花村。而今风物那堪画，县吏催租夜打门。”^{(1) 1031} 又《五禽言五首》其二云：“不辞脱袴溪水寒，水中照

见催租瘢。”^{(1) 1045} 《鱼蛮子》更对农民租赋之重加以揭露，对新法给予辛辣的讽刺：“人间行路难，踏地出赋租。不如鱼蛮子，驾浪浮空虚。空虚未可知，会当算舟车。蛮子叩头泣，勿语桑大夫。”^{(1) 1125} 纪昀评曰：“香山一派，读之宛然《秦中吟》也。”可见，苏轼尽管被贬，却并未放弃对现实的批判，他对杜甫的称扬也决不仅着眼于其“不忘君主”的愚忠。苏轼忠君观念的改变无疑是对自身的政治经历深入反思的结果，一定意义也标志着对儒家价值的疏离，与此同时，佛道思想对苏轼的影响则不断强化，它们的空无观念进一步消解着苏轼固有的儒家信仰，使身处贬谪的苏轼构建起全新的价值系统。

苏轼少年即开始接触佛教，且其早年接触最密切的是云门宗，后来深入研读的则是华严宗经典。苏轼真正精研佛教始于元丰二年谪居黄州期间。苏辙在《亡兄子瞻端明墓志铭》中说：“既而谪居于黄，杜门深居，……后读释氏书，深悟实相，参之孔、老，博辩无碍，浩然不见其涯也。”⁽⁷⁾ 到元丰二年移知湖州时作《送刘寺丞赴余姚》诗中又说道：“我老人间万事休，君亦洗心从佛祖。手香新写《法界观》，眼净不覩登伽女。”^{(1) 952} 其时对宗密书的研读已相当精深了。华严宗深刻影响到苏轼的价值取向及人生态度，早在熙宁末年权知密州任时，苏轼曾集中研究过华严思想，其时所作《和子由四首·送春》中有句云：“芍药樱桃俱扫地，鬓丝禅榻两忘机。凭君借取《法界观》，一洗人间万事非。”^{(1) 628} 《法界观》即宗密所作《注华严法界观》，是阐述华严宗正修圆融法界无尽缘起的观法的，是华严宗代表著作，“其主要内容是依理法界、理事无碍法界、事事无碍法界三种法界(又立“事法界”合为“四法界”)，以构成真空观、理事无碍观、周遍含容观三重观法。”^{(8) 67} 法界观提出了宇宙间森罗万象相即相入、圆融无碍的观法。依这种观法，万法都是一真法界的体现，诸缘依恃，相互具足，平等无二。其中融合了中国传统“天人合一”及道家“天地与我并生，而万物与我为一”^{(9) 79} 的观念。

华严宗法界缘起空观以平等观念对待外境，认识到万物不过是如因陀罗网一样交织在法界中的一因子，个体的人亦是如此，如苏轼所说：“是身如虚空，万物皆我储。”(《赠袁涉》)^{(1) 1264} 自身消融在法界，万物又皆备于自我，苏轼由此观照宇宙人生，便产生了新的认识，《南都妙峰亭》诗云：“孤云抱商丘，芳草连杏山。俯仰尽法界，逍遥寄人寰。”^{(1) 1326} 世间万象不过是一种法界虚相，自身也是虚空的，主体只是空幻地暂时寄托于世间，任何外在的秩序约束及功利性追

求同样空幻不实，这使苏轼在精神上摆脱掉各种外在的负累而获得逍遥。在《阿弥陀佛赞》中，苏轼写道：“见闻随喜悉成佛，不择人天与虫鸟。但当常作平等观，本无忧乐与寿夭。”^{(4) 619}芸芸众生无论人天、虫、鱼皆可成佛，万姓万物在成佛这一终极价值面前具有平等的地位，世俗的高低贵贱的等级划分并不具有宗教意义的合理性，儒家君臣父子的秩序设定自然遭到消解，包括“三不朽”在内的种种现世价值及儒家理论的种种规定性也自然失去了效力。

华严宗的虚空观及由此衍生出来的平等观深刻消解了苏轼青年时期形成的忠君思想及致君尧舜的儒家价值，苏轼于绍圣三年写出《和陶咏三良》那样带有一定叛逆色彩的诗作便不是偶然的了。苏轼由此开始游离于儒家思想体系之外，追求主体心性的自由。主张自性清净、随缘任运的禅宗思想更为深入地渗入到苏轼的价值体系，并与老庄思想浑合交融，成为苏轼晚年的思想主流。

四、从幻灭到归真

如果说华严宗的平等空观主要消解了苏轼的等级观念，弱化了忠君思想，使其日益远离政治功利及儒家伦理道德秩序，那么禅宗对自性的证悟则使苏轼转而追求心性的自由，而庄子的齐物论及自然观则使苏轼以更为宏大的视野及超越性的视角观照天地万物，从而将其随遇而安、逍遥自适的人生追求推向极致。佛禅思想使苏轼以空幻观看待万物及现实人生，而庄子齐物论则使苏轼将个体置于漫长的时间之流而消泯自我的存在，无论是佛禅空观，还是庄子的齐物论，其基本的指向都是否定现世价值。这种哲学观念虽然使苏轼并不以事功为意，摆脱了入世无门的痛苦，表现出旷放的姿态，但同时也消解了人生价值，使其在超越现世功利的同时，也陷于精神无所依归的幻灭中，苏轼黄州期间的诗文创作便更多地表现出价值沦丧的幻灭感。

元丰三年重九，苏轼与新任黄州太守徐君猷同登栖霞楼，忆及昔日黄守杜牧携张祜登高，遂括杜诗而成《定风波》词。词云：

与客携壶上翠微，江涵秋影雁初飞。尘世难逢开口笑，年少，菊花须插满头归。
酩酊但酬佳节了，云峤，登临不用怨斜晖。
古往今来谁不老，多少，牛山何必独沾衣。
(5) 269

该词囊括杜牧之诗，着力表现对人生苦境的超旷心态，其中流露出以道家自然观观照人生的

价值视角。生老病死乃是不可抗拒的规律，无数生命就这样周而复始地轮回，既然个体意志无法抗拒死亡的到来，不如知其无可如何而安之若命。限于原诗内容，该词并未完全反映苏轼的思想状态，实际上，苏轼对旷达的追求又让他常常陷于人生如梦的困惑中。元丰四年重阳，苏轼再与徐君猷登栖霞楼，填《南乡子》（霜降水痕收）词，云“万事到头都是梦，休休，明日黄花蝶也愁”^{(5) 322}。东坡之超旷源于释道的空无观，以空无观照人生，人生便是梦幻，但梦幻的主观设定不可能覆盖现实的感情创痛，被贬的打击毕竟沉重，由此而生的感伤之情往往容易突破超旷的有意追求而表现出来，形成超旷之外的真情流露。明人张綖《草堂诗余后集别录》云，“《南乡子》尾句：‘休休，明日黄花蝶也愁。’翻案郑谷诗句，而意殊衰飒”⁽¹⁰⁾。正指出本词的感伤本色。苏轼不仅以梦幻看待现实，亦且以梦幻看待历史，《满江红》（汉江西来）词下片云：

江表传，君休读。狂处士，真堪惜。空洲对鸚鵡，苇花萧瑟。独笑书生争底事，曹公黄祖俱飘忽。愿使君、还赋谪仙诗，追黄鹤。
(5) 386

此片内容虽是反思历史，实则也是对自我政治态度的反思。祢衡当年“尚气刚傲”，“矫时慢物”，终于被杀，则祢衡的“尚气刚傲”究竟意义何在？苏轼固执己见讥评新法，在乌台诗案中魂惊汤火，被贬黄州，则其守道不屈又是否值得？“笑书生争底事”既是对祢衡的否定，也未尝不是对自身的否定。不仅祢衡，当年的杀人者曹操、黄祖也都已消失于历史的长河中，时间化解了彼此间的怨恨，则个体对某种价值及人格的坚守显得怎样的荒唐可笑啊！与其争是争非，何如像李白那样以《黄鹤楼》诗而名垂千古！

苏轼的幻灭感由历史人物又蔓延到功业本身，《念奴娇·大江东去》集中表现了苏轼复杂矛盾而充满幻灭感的思想情绪。该词起首即将风流业绩置于历史的长河加以审视，时间之流淘尽千古风流人物，纵然曾经建立了奇勋伟业，到头来也不过消失得无影无踪。词人由“故垒”发起思古之幽情，暗寓功业的虚无，周瑜当年雄姿英发，风光无限，如今又何处寻觅？当年的古战场连同英雄的风流业绩一同没入了萋萋荒草，变成了一片废墟，后人只能通过锈迹斑斑的折戟断剑遥想当年浴血鏖战的英雄们。词人对周瑜的追慕并不等于对其功业价值的肯定，不过是往日幻梦的回光反照，真实的心态则是繁华不再，逝梦难寻。相比对周瑜奇勋伟业的神往，词人更表现出对功业必将陨没于历史长河的无奈喟叹。功成名

就不过尔尔，则立功无门也便无须伤感，因而，苏轼对历史的反思虽然消解了贬谪之痛，却也同时消泯了入世立功的现世热情，“人生如梦”的喟叹集中表达了这种无所依归的茫然情绪。在其他词作中，东坡同样屡屡以“梦”慨叹人生的虚幻，“世事一场大梦”“未转头时皆梦”，“古今如梦，何曾梦觉”，“君臣一梦，今古虚名”等等。即便向称旷达的前后《赤壁赋》也流露出幻灭空茫的人生意绪，清人王弈清《御选历代诗余·词话》卷五引《清夜录》云：“赤壁之游，乐则乐矣，转眼之间，其乐安在？以是观之，则我与二客，崔与道士，皆一梦也。”⁽¹¹⁾因而，苏轼以佛道理论观照现实人生，追求旷放的人生态度，同时消解了儒家价值，最终丧失了有力的精神支点。所谓的随缘任运似乎可以让苏轼随意安放自己的心灵，实则丧失了方向感与依托感，极易陷于空虚与茫然，主体精神本质上仍然渴求实在的价值支撑，而陶渊明以其率真的性情成为苏轼的精神归宿。

苏轼认同陶氏者首先在其肯定现世的生活态度。渊明以其朴素的唯物哲学肯定人类生活，尤其肯定劳动的价值，“人生归有道，衣食固其端。孰是都不营，而以求自安？”（《庚戌岁九月中于西田获早稻》）^{(12) 205}并且身体力行，躬耕自食，披星戴月，备尝劳苦，在劳作中得到四体不勤的士大夫无法体会的乐趣，“有风自南，翼彼新苗。”（《时运》）^{(12) 7}“鸟哢欢新节，泠风送余善。”（《癸卯岁始春怀古田舍二首》其一）^{(12) 177}

“平畴交远风，良苗亦怀新。”（《癸卯岁始春怀古田舍二首》其二）^{(12) 181}“微雨从东来，好风与之俱。”（《读〈山海经〉十三首》其一）^{(12) 335}这清淡自然的田园风物洋溢着诗人的生活热情与自得之趣，这是诗人将生命与大地紧密联系在一起时，依靠自己的劳动养活自己所生发出的极其朴素而崇高的情感。东坡在黄州亦有相似的经历与体验，《东坡八首》序云：“余至黄州二年，日以困匮。故人马正卿哀余乏食，为于郡中请故营地数十亩，使得躬耕其中。地既久荒为茨棘瓦砾之场，而岁又大旱，垦辟之劳，筋力殆尽。”^{(1) 1079}正因为辛劳，诗人才更能体味收获的快乐，《东坡八首》其四云：

种稻清明前，乐事我能数。
毛空暗春泽，针水闻好语。
分秧及初夏，渐喜风叶举。
月明看露上，一一珠垂缕。
秋来霜穗重，颠倒相撑拄。
但闻畦陇间，蚱蜢如风雨。
新春便入甑，玉粒照筐筥。

我久食官仓，红腐等泥土。
行当知此味，口腹吾已许。

诗人从春到秋辛勤劳动，精心护理，看着秧苗一天天长大。清明前刚种下的秧苗沐浴霏霏细雨；初夏时分，叶子已然密密地挺举起来；月光之下，晶莹的露珠在叶片上垂垂欲滴。此等景象对长年生活于书斋、周旋于官场的诗人而言真正是难得一见的赏心乐事。更让诗人喜悦而自豪的无疑是收获时节，“新春便入甑，玉粒照筐筥”，诗人久食红腐如泥土的官粮，味同嚼蜡，如今即将品尝自己收获的果实，那一定是香甜可口。《与李公择十七首》之九云：“某见在东坡，作陂种稻，劳苦之中，亦自有乐事。”^{(4) 1499}《与王定国四十一首》之十三更云：“虽劳苦却亦有味。邻曲相逢欣欣，欲自号麌糟陂里陶靖节。”^{(4) 1521}可见东坡与陶渊明之心息相通。本质而言，东坡田园之乐来自对“真”的体悟与执守，虽然类似于禅宗之悟得自性，但东坡将对“真”的体悟置于现实生活，而非脱离现实的凭空冥想。禅宗虽亦宣称行处坐卧、挑水担柴莫不是道，但毕竟禅房古刹，黄卷青灯，缺少人间烟火气。与之不同，陶渊明之躬耕田园既享受生活乐趣而又超然脱俗，既置身现实之中而不废弃对真性的体悟，切合了苏轼的生活情趣与审美爱好。东坡在《答毕仲举二首》其一中云：“若世之君子，所谓超然玄悟者，仆不识也。往时陈述古好论禅，自以为至矣，而鄙仆所言为浅陋。仆尝语述古，公之所谈，譬之饮食龙肉也，而仆之所学，猪肉也，猪之与龙，则有间矣，然公终日说龙肉，不如仆之食猪肉实美而真饱也。”^{(4) 1671}元丰六年，在给苏辙的信中写道：“任性逍遥，随缘放旷，但尽凡心，无别胜解。”（《与子由弟十首》三）^{(4) 1834}所谓胜解并非不食人间烟火的超然玄悟与神秘体验，而是对自我心性的握捉与感悟，是立足于人世、不脱离生活的从容与超然。渊明不废躬耕，而又能从中品悟自然妙趣及人生愉悦，东坡乘而上之，更以随心任运的禅观及循任自然的庄子之道洞见现实人生的无限妙趣，面对苦难而不为苦难所困，享受生活而不为生活所累，如庖丁解牛，在纵横错杂的筋肉骨缝间穿梭往来而能游刃有余，臻于随心所欲、无施不可的化境。东坡将生活化为了艺术，奥秘即在于东坡秉持了“真”的精神。元祐六年十二月，苏轼在颍州任尝云：“陶渊明欲仕则仕，不以求之为嫌，欲隐则隐，不以去之为高，饥则扣门而乞食，饱则鸡黍以延客，古今贤之，贵其真也。”（《书李简夫诗集后》）^{(4) 2148}“真”可谓陶渊明文化人格的核心，其哲学基础即为老庄道家思想。所谓“真”既是“道”的

性质，亦是主体对“道”的体认，即“任凭那无意识无目的而又合规律的客观过程自然运行”⁽¹³⁾²²⁹，表现于主体行为即是要发诸本性，自然而然，安时处顺，不假造作。“古之真人，不知说生，不知恶死；其出不欣，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人”⁽¹⁴⁾²²⁹。陶渊明鄙弃名利，躬耕自食，任性而行，率性而为，不以物喜，不以己悲，乃至对死亡亦以自然视之，所谓“纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑”（《神释》）⁽¹²⁾⁶⁵。其纵心自适的行为举止正是庄子所谓“真人”的表现。道家对“真”的体认颇类似于禅宗的“自性”顿悟，在禅宗看来，“世界”“佛”和“我”都包括在“自性”中，向外追逐，徒劳无功，只有反身而求，方能“见自性自净，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道”⁽¹⁵⁾³⁸。于是习禅更体现为一种随缘任运的生活态度和生活方式，这与老庄自然无为的人生哲学别无二致。所以陶渊明的纵浪大化虽然是道家哲学的反映，却颇符合禅宗的体道方式，苏轼受到庄、禅的双重影响，庄、禅的相通正是苏轼亲近陶渊明的深刻的哲学基础。因此，东坡崇尚陶渊明者在于其“旷而且真”的个性，仅仅“旷”易于放纵不收，往而不返，必要有一内在精神加以控驭和引导，这便是“真”。既“旷”且“真”才使主体的言行举止一任纯真本性，随心所欲不逾矩，唯此才可以使东坡摆脱空幻的困惑与茫然而进入依托现实的本真境界，使心灵得到切实的安顿。

如果说华严宗的平等空观主要消解了苏轼的等级观念，使其日益远离政治功利及儒家伦理秩序，那么禅宗对自性的证悟使苏轼转而追求心性的自由，追求随遇而安、逍遥自适的生存状态。陶氏田园诗充分表达了以自然本真为核心的老庄哲学，表现出从心所欲、无拘无碍的人生态度，契合了苏轼后期趋向佛禅的价值观，满足了苏轼屡遭贬谪之后消解人生苦难的心理渴求，从而受到苏轼的心仪与追慕。

注释

- [1] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。
- [2] 周必大《二老堂诗话·记东坡乌台诗案》，《历代诗话》。
- [3] 转引自孔凡礼《苏轼年谱》，中华书局1998年版。
- [4] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [5] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注·词集》，河北人民出版社2010年版。

[6] 《左传》，《十三经注疏本》，中华书局2009年版，第4册。

[7] 《栾城后集》卷22，《苏辙集》第3册。

[8] 孙昌武《苏轼与佛教》，《文学遗产》1994年1期。

[9] 郭庆藩《庄子集释》，中华书局2004年版。

[10] 张綖《草堂诗余后集别录》。

[11] 王弈清《御选历代诗余·词话》卷5，中国书店1983年版。

[12] 《陶渊明集校笺》卷3，上海古籍出版社1996年版。

[13] 李泽厚《中国古代思想史论》，天津社会科学院出版社2003年版。

[14] 郭庆藩《庄子集释》卷3上，中华书局2004年版。

[15] 郭朋校释《坛经》，中华书局1983年版。

吴增辉，河北科技大学副教授。



书名：两宋休闲词研究

作者：张翠爱

出版：中国社会科学出版社

时间：2015年12月第1版

开本：710×1000 1/16

印张：27.5

定价：99.00元

《周易》与苏轼的审美鉴赏论

徐建芳

内容提要 一直以来，人们普遍认为苏轼文艺思想的理论根源主要来自庄子哲学，但深入研读苏轼的全部著作可以发现，除了庄学之外，《周易》哲学也是一个重要的理论根源。本研究发现，在《周易》“天下同归而殊途，一致而百虑”等观念启迪下，苏轼涵养出兼容并包的审美态度；在《周易》“一阴一阳之谓道”等原理的启发下，苏轼形成了辩证的审美思维模式；在《周易》“神而明之，存乎其人”等观念启示下，苏轼认识到，文艺作品的价值能否被发现，主要取决于鉴赏主体的审美素养。

关键词 《周易》 苏轼 审美鉴赏

长期以来，关于苏轼文艺思想的理论根源，学界一般认为主要来自庄子哲学；⁽¹⁾但深入研读苏轼全部著作可以发现，除了庄学之外，《周易》哲学可说是一个更根源性的理论依据。⁽²⁾本研究拟先从兼容并包的审美态度、辩证的审美思维模式、鉴赏主体的审美素养等角度来考察《周易》哲学对苏轼审美鉴赏论的影响，以挖掘苏轼的文艺创作之所以能达到千古独步境界的根本原因，以便帮助当代人更好地把握文艺创作的本质规律。

一、“天下同归而殊途，一致而百虑”：“短长肥瘦各有态，玉环飞燕谁敢憎”的兼容并包审美态度

众所周知，苏轼是中国古代文艺史上不可多得的集大成者，其文艺作品不仅众体兼备、无不精通，而且风格多样、各具韵致。苏轼之所以能兼善众美于一身可说与他宽广博大、兼容并包的审美态度有直接关系，而这种态度的养成与他从小就诵读并终身研究的《周易》哲学的浸润与滋养有不可分割的关系。

《易·系辞下》在警告人们应事接物应顺其自然、不必殚精竭虑地汲汲营求时强调：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑？”⁽³⁾是说，天下事何必思念、何须忧虑？天下万物归宿相同而途径殊异，结论一致而所抱的想法则有百种，天下事何必思念、何须忧虑？《周易全解》阐释说：“做事应顺应自然，用不着营营思虑。尽管天下事物千差万别，所行的路途不一样，而所归则是相同的；尽管人们所应接的事物不同，所发的思虑也各种各样，而所达到的结果则只有一个。”^{[4]580}

正如高亨所说：“如儒墨道法各家同在追求社会治安，而其主张各异。”^[5]余敦康则进一步引申说：“实际上，作为一个统一的社会整体，其深层的内在结构与整合的基本原理，就是‘天下同归而殊途，一致而百虑’。这是一种理一而分殊、万殊而一本的关系，通过往来屈伸的过程交相感应自然而然形成，并非出于思虑安排主观的设计，所以说‘天下何思何虑’。”^{[6]166}概言之，“天下同归而殊途，一致而百虑”是社会发展的基本法则，任何人的发展都是“通过往来屈伸的过程交相感应自然而然形成”的，是以任何人的思虑安排主观设计为转移的。若洞悟了这一宇宙规律，一方面就可以淡化人们的争竞、计较之心，一方面也可以使人们涵养出一种宽广博大的包容之心。也即具备了“万物并育而不相害，道并行而不相悖”(《中庸》)、“天地与我并生，而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)这种“上下与天地同流”(《孟子·尽心上》)的阔达心胸；以这种心胸去欣赏外物，就可以培养出一种兼容并包的审美态度。

苏轼对《周易》中所蕴含的这种兼容并包精神深所服膺，在著作中多有阐发。如其《东坡易传》释“天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑”曰：“四海之水，同一平也；胡越之绳墨，同一直也。故致一而百虑皆得也，夫何思何虑？”^{[7]138}只要能达到同一目的，那么各种方式都是可以采纳的，有什么值得计较

思虑的呢？又如其《和陶神释》说：“平生逐几戏，处处余作具。所至人聚观，指目生毁誉。如今一弄火，好恶都焚去。既无负载劳，又无寇攘惧。仲尼晚乃觉，天下何思虑。”阅尽了人生的变幻，饱尝了宦海的荣辱，苏轼终于明白，天下事何必思念，何须忧虑，“天下同归而殊途，一致而百虑”。争来斗去结果还不是跟周围人一样，何必去计较好恶毁誉呢？这种态度我们从其《东坡易传》对“恒”这一范畴的创造性阐释中也可看出来。《系辞下》对“恒”的界定是：“恒，杂而不厌。”本意是：“恒”就是人在正邪相杂的环境中始终守德而不厌倦。如孔颖达疏曰：“言恒卦虽与物杂碎并居，而常执守其操，不被物之不正也。”^[8]余敦康解曰：“恒守其德，能使人始终坚持而不厌烦。”^{[6]364}但苏轼却发挥说：“杂故不厌，如使专一，则厌而迁矣。”^{[7]141}苏轼不是从伦理道德的角度进行解说，而是从审美的角度进行阐发。他认为只有杂多并存才能使人不产生厌倦之感，从而才能守恒；若使专一单调，则必令人产生厌倦而迁移其情，则不能守恒。由此可见，即使在世人眼中最应该专一不变的“恒”，在苏轼看来，内部也应该同时存在着不同的要素，否则，就不能维持其自身的存在。这些真知灼见可说是苏轼兼容并包审美态度形成的重要思想基础。

正因有以上洞见，所以无论是在文艺鉴赏中，还是在生活中，苏轼都能以兼容并包的审美态度去欣赏、接纳不同风格的事物。最鲜明地体现苏轼这种审美态度的是其《孙莘老求墨妙亭诗》^{[9]371}一诗：

杜陵评书贵瘦硬，此论未公吾不凭。
短长肥瘦各有态，玉环飞燕谁敢憎。

杜甫认为“瘦硬”的书法才值得贵重，而苏轼则认为这种评论有失公允。在苏轼看来，书法就像各种体型的人一样，高矮肥瘦，各有姿态；正如历史上的美人杨玉环和赵飞燕，尽管一个肥胖，一个瘦削，但各有风韵，谁也不憎恶她们；因此，对不同风格的作品均应予以肯定、欣赏，不可厚此薄彼。这种宽广的审美态度可说贯穿于苏轼的一切审美活动中，如他欣赏西湖时说：“水光潋滟晴方好，山色空蒙雨亦奇。欲把西湖比西子，淡妆浓抹总相宜。”（《饮湖上初晴后雨二首》之二）^{[9]430}又如其《端午遍游诸寺得禅字》说：“深沉既可喜，旷荡亦所便。”苏轼这种兼容并包审美态度的极致就是“见天下无一个不好人”，据《说郛》载：“苏子瞻泛爱天下士，无贤不肖，欢如也。尝言自上可以陪玉皇大帝，下可以陪卑田院乞儿。子

由晦默少许可，尝戒子瞻择友。子瞻曰：‘眼前见天下无一个不好人！’”^{[10]198}“眼前见天下无一个不好人”的根本原因就在于苏轼具有宽广博大、无所不纳的审美胸襟。正像其《东坡易传》所说：“得其大者，纵横逆顺无施不可，而天下无废物矣。”^{[7]144}若胸襟、识见足够广大，则无论遇到什么样的情境都可应对、接纳、欣赏，则天下无废弃之物。从某种意义上可以说，苏轼之所以在各个方面都能有所建树与他这种宽广博大、兼容并包的审美态度有直接关系。叶燮《原诗》中有一段话可作为本论点的最佳注脚：

古人之诗，必有古人之品量。其诗百代者，品量亦百代。古人之品量，见之古人心，其所居之心，即古盛世贤宰相之心也。宰相所有事，经纶宰制，无所不急，而必以乐善、爱才为首要，无毫发媚嫉忌忮之心，方为真宰相。百代之诗人亦然。如高适、岑参之才，远逊于杜，观甫赠寄高、岑诸作，极其推崇赞叹。孟郊之才，不及韩愈远甚，而愈推高、郊，至“低头拜东野”，愿郊为龙身为云，“四方上下逐东野”。卢仝、贾岛、张籍等诸人，其人地与才，愈俱十百之，而愈一一为之叹赏推美，史称其奖借后辈，称荐公卿间，寒暑不避。欧阳修于诗，极推重梅尧臣、苏舜钦。苏轼于黄庭坚、秦观、张耒等诸人，皆爱之如己，所以好之者无不至。盖自有天地以来，文章之能事，萃于此数人，决无更有胜之而出其上者；及观其乐善爱才之心，竟若欣然不自足。此其中怀阔大，天下之才皆其才，而何媚嫉忌忮之有？不然者，自炫一长，自矜一得，而惟恐有一人之出其上，又惟恐人之议己，日以攻击诋毁其类为事。此其中怀狭隘，即有著作，如其心术，尚堪垂后乎？昔人惟沈约闻人一善，如万箭攒心，而约之所就，亦何足云？是犹以李林甫、卢杞之居心，而欲博贤宰相之名，使天下后世称之，亦事理所必无者尔。

由此可见，文艺成就与作家的品量、胸襟是成正比例的！兼容并包的审美态度实可说是成就苏轼集大成文艺地位的必备素养之一。

二、“一阴一阳之谓道”：“端庄杂流丽，刚健含婀娜”的辩证审美思维模式

毋庸置疑，苏轼的文艺创作在中国文艺史

上可谓千古独步，但关于苏轼为何能达到这种境地的原因，则众说纷纭，莫衷一是。本研究发现，这与苏轼在研究《周易》的过程中受其“一阴一阳之谓道”原理的启迪，所形成的对立统一辩证审美思维模式有密切关系。

《周易》中所揭示的一个重要宇宙构成规律就是“一阴一阳之谓道”，这一规律的内涵是：任何事物都是由对立相反的因素构成，对立双方只有保持平衡和谐关系，才有利于事物的顺畅发展，才是“道”。^[12]那么，作为“阴”“阳”的具体表现形态之一的阴柔与阳刚两种对立审美因素之间同样应遵循这一律则。如敏泽说：

“《易传》虽重视阳刚，但又并非认为越刚越好……并非认为越阴柔越好……刚柔相互渗透、相反相成……不可偏胜。”“《易传》，重刚柔，但又强调刚柔都要无过无不及，恰到好处。只有恰到好处，才能使事物处于平衡、和谐的状态。”^[13]²⁰⁵刘纲纪说：“《周易》尚‘刚健’，但并不否认‘刚健’的另一极，即‘柔’、‘顺’。

‘刚健’不可片面地加以发展，因此《周易》讨论六十四卦，总以刚柔相应、刚柔得中、‘刚中而应’为吉利之卦。”^[14]³⁷《周易》中最集中地论述刚柔应相济相成，且与审美意识直接相关的是贲卦。《贲·彖》曰：

贲“亨”，柔来而文刚，故“亨”。分刚上而文柔，故“小利有攸往”。刚柔交错，天文也。文明以止，人文也。观乎“天文”，以察时变；观乎“人文”，以化成天下。

大意是，贲卦象征文饰，文饰则亨通；反之，没有恰当的文饰则受滞塞。文饰既可以柔文饰刚，也可以刚文饰柔，两者均会得到吉利的结果。以刚柔交错而构成天文为参照，人类的文明也应该刚柔协调，不可偏废。从天文中可以观察四季的变化，从人文中可以观知如何教化促成天下昌明。总之，无论是“天文”，还是“人文”，都应遵循刚柔相济的原则。这一法则虽不是专一针对审美而言，但作为宇宙间的普遍律则，审美领域同样应予遵循。正因这一原则自《周易》以来就成为华夏民族根深蒂固的传统观念，所以尽管我国人民更欣赏刚健之美，但审美的最高追求则是“阴阳合德，而刚柔有体”（《系辞下》）这一极具辩证意识的标尺。

深得《周易》哲学神髓的苏轼在刚柔相济这一观念启示下，形成了他富于辩证色彩的审美思维模式。无论在学术著作，还是在文学作品中，苏轼都曾表达过这一观念：文艺创作要

想取得最佳审美效果，必须把各种对立元素浑融无间地统一于一体，不可偏于任何一端。如其《东坡易传》说：“夫文生于相错，若阴阳之专一，岂有文哉？”^[7]⁶这里的“文”指宇宙间的一切文采，包括文学艺术在内。凡能给人以美感的文采，必是各种元素相互交错而成；若只有一种元素，岂有文采可言？所谓“和实生物，同则不继……声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲”。^[15]^{488~489}正如徐复观所说：“一切艺术，必须是复杂性的统一，多样性的均调。均调与统一是艺术的生命，也是文学的生命。”^[16]¹¹⁹这种审美主张最典型地体现在苏轼的《次韵子由论书》^[9]²⁰⁹中：

吾虽不善书，晓书莫如我。
苟能通其意，常谓不学可。
貌妍容有颦，璧美何妨椭。
端庄杂流丽，刚健含婀娜
……
体势本阔落，结束入细么
……
吾闻古书法，守骏莫如跛。

在苏轼看来，学习书法最重要的不是技巧，而是“通其意”。那么，书法之“意”是什么呢？所谓“貌妍容有颦，璧美何妨椭。端庄杂流丽，刚健含婀娜”等，即把各种对立元素和谐完美地统一于一体。这种辩证审美思维模式在苏轼文中多有表露，如其《跋王晋卿所藏莲华经》^[17]²¹⁹⁵曰：“凡世之所贵，必贵其难。真书难于飘扬，草书难于严重，大字难于结密而无间，小字难于宽绰而有余。”《书砚》^[17]²²³⁷曰：“砚之发墨者必费笔，不费笔则退墨。二德难兼，非独砚也。大字难结密，小字常局促；真书患不放，草书苦无法；茶苦患不美，酒美患不辣。万事无不然，可一大笑也。”世间万物大都是“二德难兼”，文艺创作也不例外；但若能把“二德”完美地兼容起来，则必为至品。

这种富于辩证色彩的审美观可说是苏轼文艺批评的最高尺度。在这一尺度衡量下，古今诗人中能入他法眼的就屈指可数了。如其《与子由六首》之五^[17]²¹⁵⁴曰：

古之诗人，有拟古之作矣，未有追和古人者也。追和古人，则始于东坡。吾于诗人，无所甚好，独好渊明之诗。渊明作诗不多，然其诗质而实绮，癯而实腴，自曹、刘、鲍、谢、李、杜诸人，皆莫及也。吾前后和其诗，凡一百有九篇。

《评韩柳诗》^{[17]2109}曰：

柳子厚诗在陶渊明下，韦苏州上。退之豪放奇险则过之，而温丽靖深不及也。所贵乎枯澹者，谓其外枯而中膏，似澹而实美，渊明、子厚之流是也。若中边皆枯澹，亦何足道。

陶渊明的诗之所以令苏轼如此钦慕、心仪，根本原因就在于他能把“质”与“绮”、“癯”与“腴”、“枯”与“膏”、“澹”与“美”等这些矛盾对立的审美风格完美地统一融合到一起。其实，这也正是苏轼自己文艺创作终身以之的审美追求。我们从其教导侄子的话中即可看出这一倾向：

凡文字，少小时须令气象峥嵘，采色绚烂，渐老渐熟乃造平淡；其实不是平淡，绚烂之极也。汝只见爷伯而今平淡，一向只学此样，何不取旧日应举时文字看，高下抑扬，如龙蛇捉不住，当且学此。只书字亦然，善思吾言！（《与二郎侄一首》）
[17]2523

可见，苏轼平生的文艺创作的确在自觉地把“绚烂”与“平淡”这两种对立审美风格浑然天成地融合到一体。实际上，这种辩证审美思维模式可说贯穿于苏轼的一切文艺创作中，如明茅维评曰：

盖长公之文，犹夫云霞在天，江河在地，日遇之而日新，家取之而家足，若无意而意合，若无法而法随，其亢不迫，其隐无讳，澹而腴，浅而蓄，奇不诡于正，激不乖于和，虚者有实功，泛者有专旨，殆无位而摅隆中之抱，无史而毕龙门之长，至乃羁愁濒死之际，而居然乐香山之适，享黔娄之康，偕柴桑之隐也者，岂文士能乎哉！（《宋苏文忠公全集叙》）
[17]2390~2391

茅维几乎把文章中可能出现的对立元素都列出来了，而苏轼的文章却能把这些看似不能相容的因素都恰到好处地统一到了一起。若没有深邃的理论指导，没有自觉的审美追求，能达到这种境界吗？可以说，苏轼的各类文艺创作之所以都能达到千古独步的境界，与他精湛的哲学理论素养及对这些理论融会贯通的运用有密切关系。苏轼《跋君谟飞白》^{[17]2181}中有

一段话可说已透露了个中缘由：

物一理也，通其意，则无适而不可。分科而医，医之衰也，占色而画，画之陋也。和、缓之医，不别老少，曹、吴之画，不择人物。谓彼长于是则可也，曰能是不能是则不可。世之书篆不兼隶，行不及草，殆未能通其意者也。如君谟真、行、草、隶，无不如意，其遗力余意，变为飞白，可爱而不可学，非通其意，能如是乎？

从某种程度上可以说，正是因为苏轼“通其意”，即通达了“一阴一阳之谓道”乃是宇宙万物的普遍构成原理，所以在他的文艺创作中才能始终自觉地贯注着刚柔相济这一辩证审美思维模式，从而使他的文艺创作达到“二德兼备”的千古独步境界。

三、“神而明之，存乎其人”：“只应天眼识天人”的鉴赏主体论

自古以来，关于文艺作品价值高低的评判，一般都认为主要取决于作品本身的创作水平；但是，精通众艺、识见卓绝的苏轼则认为：文艺作品价值的高低主要决定于鉴赏主体的审美素养。而苏轼这一卓尔不凡的见解的理论根源同样出自《周易》哲学。

《周易》在论及如何彰明、推行、发扬“易道”时指出，关键在于得到合适的人选。所谓“神而明之，存乎其人。”（《系辞上》）是说，使《周易》的道理神奇而显明的，在于运用《周易》的人。《周易全解》解曰：“人们在用《易》时，对《易》的分析见仁见智，看法不一。怎样才能做到‘神而明之’，这就在人而不在《易》了。”^{[4]570}又所谓“苟非其人，道不虚行。”（《系辞下》）假如没有贤明的人，《周易》的道理就难以凭空推行。《周易全解》解曰：“道自己不能行，得人行道、守道，人如果不行，光有道还是不行。”^{[4]596}余敦康阐发曰：“这是强调无论是学《易》还是用《易》，必须有主体意识的自觉的担当，孔子曾说，‘人能弘道，非道弘人’如果没有人的积极的弘扬，推而行之，运用于实际的生活，所谓易道也只能是一纸空文，不会自动地落实。”^{[6]365}概言之，易道的显明、推行主要取决于人的主体能动性的发挥。其实，一切学术文化的推行、发扬也都有赖于人的主体性的发挥。如《周易译注》说：“‘苟非其人，道不虚行’二语，就广义而言，事实上是提出了学术的发展与治学者素质的关系这一鲜明主题。”^{[18]598}

苏轼在研《易》解《易》的过程中也深刻体认到，无论是人还是物，能否被发现、被任用、被欣赏，关键取决于鉴赏主体的素养如何。如其《东坡易传》解“神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行”曰：“有其具而无其人，则形存而神亡；有其人而修诚无素，则我不能默成，而民亦不能默喻也。”^{[7]134}解“苟非其人，道不虚行”曰：“戒非其人而学其道者。非其人而学其道，则无所不至矣。”^{[7]143}两者都意在强调主体修养的重要性。又如解离卦彖辞曰：

欲知其所畜，视其主。有是主，然后可以畜是人也。有其人而无其主，虽畜之不为用。

[7]56

欲知一个团体的成员水平怎么样，只要看它的领导者即可。领导者水平高，才能发现、任用优秀人才；若领导者水平低，则即使手下有优秀人才，也不会被重用。又如解井卦九二爻辞“井谷射鲋，瓮敝漏”曰：

井而有“鲋”，则人恶之矣，然犹得志于瓮，何也？彼有利器，而肯以我污之欤？此必敝漏之瓮，非是瓮，不汲是井也。

[7]90

井卦九二爻辞本意是说，井中容水的穴窍被枉作为射取小鱼之用，瓶瓮敝败破漏无法汲水。苏轼却发挥说，井里面有小鱼，则人们就会感到厌恶而不用这里的水；但仍有瓮来汲水，这是为什么呢？那些有好器具的人肯定不愿让这些水玷污他们的器具，所以这必是敝漏之瓮，所谓“非是瓮，不汲是井也”。易言之，有什么水平的主体就会接纳、欣赏什么水平的客体。这种观念苏轼在诗文中有更加明确的表露。如其《北寺悟空禅师塔》^{[9]392}曰：

已将世界等微尘，空里浮花梦里身。
岂为龙颜更分别，只应天眼识天人。

本已将世界看成是浮梦微尘的悟空禅师之所以能识别出沦落卑微中的唐宣宗绝非凡夫俗子，主要在于他具有非同寻常的眼光，所谓“只应天眼识天人”也。又如其《东阳水乐亭》^{[9]486}曰：

君不学白公引泾东注渭，五斗黄泥一钟水，
又不学哥舒横行西海头，归来羯鼓打凉州。

但向空山石壁下，爱此有声无用之清流。
流泉无弦石无穷，强名水乐人人笑……
锵然涧谷含宫徵，节奏未成君独喜。
不须写入熏风弦，纵有此声无此耳。

此诗为东阳县令王概而作。王概不汲汲去追求世俗所崇尚的功名利禄，而唯独喜爱这空山石壁下有声无用的清流声。苏轼认为，涧谷里这铿锵悦耳但不成节奏的水乐不须再谱成乐曲弹奏了，因为“纵有此声无此耳”，除了王概之外再没有人能够欣赏这水声之乐了。美好之物是需要知音才能被发现的，不是任何人都能欣赏得了的。所谓“青山自是绝色，无人谁与为容。说向市朝公子，何殊马耳东风。”（《和何长官六言次韵五首》之五）^{[17]1059}

根据苏轼的观察，由于鉴赏主体审美素养的不一，对作家、作品的评价就会出现很大差异，有时甚至是截然相反的评价。如其《书柳公权联句》^{[17]2106}曰：

楚襄王登台，有风飒然而至，王曰：
“快哉，此风寡人与庶人共之者耶？”宋
玉讥之曰：“此独大王之雄风耳，庶人安
得而有之？”不知者以为谄也，知之者以
为讽也。

同是一句话，不识宋玉良苦用心者认为宋玉是在谄媚讨好楚襄王；而深得宋玉本怀者则认为宋玉是在借风的不同，讽刺君王与庶民百姓之间的悬殊差别。这种因鉴赏主体审美水平的不齐，而导致鉴赏对象不能被恰当评价的现象自古以来屡见不鲜。苏轼就曾坦言别人对他书法的评价名不符实，其《跋董储书二首》之二^{[17]2182}曰：“密州董储亦能书，近岁未见其比。然人犹以为不然。仆固非善书者，而世称之。以是知是非之难齐也。”在苏轼看来，同代人中无人可与董储的书法比肩，但世人却不以为然；自己本不善于书法，但却被世人高度称扬。于此可见，鉴赏主体素养的高低对作家、作品的评价有多么大的差异！

我们从苏轼的作品中可以看出，苏轼之所以被画家文与可引为唯一知音，之所以在黄庭坚、秦观、张耒等人还不为世所知时，就充分肯定他们的文章和才华并大加提携、培养；主要就源于他具有超凡绝伦的审美鉴赏能力。如其《题文与可墨竹》^{[9]1439}曰：“斯人定何人，游戏得自在。诗鸣草圣余，兼入竹三昧。时时出木石，荒怪轶象外。举世知珍之，赏会独予最。知音古难合，奄忽不少待。”苏轼从文与

所画的墨竹里面体会到他作画时就是在自由自在地游戏，其画面之外别有深意，说明苏轼的確是文与可的千古知音。难怪文与可感叹说：

“世无知我者，惟子瞻一见，识吾妙处。”（《书文与可墨竹》叙）^{[9]1392}我们再来看看苏轼有关赏拔人才的文字，其《答李昭玘书》曰：“……独于文人胜士，多获所欲，如黄庭坚鲁直、晁补之无咎、秦观太虚、张耒文潜之流，皆世未之知，而轼独先知之。”《答毛泽民七首》之一曰^{[17]1571}：“（苏）轼于黄鲁直、张文潜辈数子，特先识之耳。始诵其文，盖疑信者相半，久乃自定，翕然称之，轼岂能为之轻重哉！”《书黄鲁直诗后二首》其一^{[17]2135}曰：“每见鲁直诗文，未尝不绝倒。然此卷语妙，殆非悠悠者所能绝倒者也，是可人。”徐复观有一段话可说入木三分地揭示了苏轼之所以具有这种非凡鉴赏力的内在缘由：

对客观事物价值意味所含层级的发现，不关系于客观事物的自身，客观事物自身是“无记”的、无颜色的，而系决定于作者主观精神的层级。作者精神的层级高，对客观事物价值、意味，所发现的层级也因之而高；作者精神的层级低，对客观事物价值、意味，所发现的层级也低。决定作品价值的最基本准绳，是作者发现的能力。作者要具备卓异的发现能力，便必需有卓越的精神；要有卓越的精神，便必需有卓越的人格修养。^{[16]6}

于此可知，鉴赏对象价值的高低，与其说取决于对象自身，毋宁说决定于鉴赏主体主观精神、审美素养的高低。苏轼非凡的鉴赏力主要就应得益于他卓越的精神、人格修养。

综上所论，正是在《周易》“天下同归而殊途，一致而百虑”、“一阴一阳之谓道”、“神而明之，存乎其人”等哲学思想的启迪与浸润下，苏轼涵养了兼容并包的审美态度，培养了辩证的审美思维模式，彻悟了鉴赏主体自身素养对文艺作品评价的决定性影响等；在这些卓尔不凡、透辟精湛的审美鉴赏思想指导下，苏轼的文艺创作达到超群绝伦、千古独步境界应该就是不言而喻的事了。正如徐中玉所说：“一个人真理掌握得越多，胸襟就越阔大，眼光就越准确，待人接物的态度就越公允，因而也就越有创造性。苏轼有意地这样努力做了，他取得多方面成就的‘秘密’就在这里。”^{[19]122}当然，《周易》对苏轼文艺思想的影响是多方面的，这有待于今后的进一步研究，限于篇幅，兹不赘论。

基金项目：教育部人文社会科学研究项目“苏轼与《周易》研究”，项目编号：09XJC751009。

注释

[1] 如杨琦《论道家美学对苏轼文艺思想的影响》，《吉首大学学报(社会科学版)》2012年第4期；王渭清、杨海明《论苏轼文艺思想的庄学渊源》，《青海师专学报(教育科学)》2004年第2期；张瑞君《庄子审美思想与苏轼文艺观》，《山西师大学报(社会科学版)》1994年第4期等。

[2] 参见拙著《苏轼与周易》，中国社会科学出版社2013年版；另见冷成金《从〈东坡易传〉看苏轼文艺思想的基本特征——兼与朱熹文艺思想相比较》，《文学评论》2002年第2期。

[3] 除特别注明版本外，本文所引《周易》文本，均来自李学勤主编《十三经注疏·周易正义》（北京大学出版社1999年版）；所引苏轼诗、文，均来自[清]冯应榴辑注，黄任柯、朱怀春校点《苏轼诗集合注》（上海古籍出版社2001年版）、孔凡礼点校《苏轼文集》（中华书局1996年版）。

[4] 金景芳、吕绍纲《周易全解》，上海古籍出版社2005年版。

[5] 高亨《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版。

[6] 余敦康《周易现代解读》，华夏出版社2006年版。

[7] 苏轼《东坡易传》，上海古籍出版社1989年版。

[8] 李学勤主编《十三经注疏·周易正义》，北京大学出版社1999年版。

[9] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。

[10] (明)陶宗仪编：《说郛》卷20下，《影印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆1983年版，第877册。

[11] (清)叶燮《原诗》卷3《外篇上》，王夫之等撰《清诗话》，上海古籍出版社1999年版。

[12] 参见拙著《苏轼与周易》第三章第四节。

[13] 敏泽《中国美学思想史》第1卷，齐鲁书社1987年版。

[14] 刘纲纪《周易美学》(新版)，武汉大学出版社2006年版。

[15] 邬国义等撰《国语》卷16《郑语》，上海古籍出版社1994年版。

[16] 徐复观《中国文学精神》，上海书店出版社2004年版。

[17] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1996年版。

[18] 黄寿祺、张善文译注《周易译注》，上海古籍出版社2001年版。

[19] 徐中玉《论苏轼的创作经验》，华东师范大学出版社1981年版。

徐建芳，重庆工商大学文学与新闻学院副教授。

苏轼古文在江户时代的接受与批评空间

张 淘

内容摘要 日本江户时代对苏轼古文的接受与其人所属儒家流派的气尚相关，甚至可以说，学问思想决定着其人对苏文的评价。苏文犹如一块试金石，通过对苏文接受情况的疏理也能映射江户各个阶段的学术思潮，并更深入地对这些学术思想进行分析。江户前期的朱子学派和古文辞派虽然学术崇尚不同，但同样轻视欧苏等宋人的文章，苏文处于受压抑状态。古义学派对欧苏文章相对重视，并且引发了江户中后期苏文地位的提升。

关键词 江户时代 苏轼 古文 古文辞派 古义学派

日本的江户时代持续了二百六十多年，在文章学上有巨大成就，留下了不少文式、文话、文法书类作品。然而，对于宋代古文大家之一苏轼的评价总体并不高，王水照先生曾指出：

江户时代（1603~1867），由于学术普及，汉籍由中国、朝鲜输入，并经由幕府官刻、诸侯藩刻、民间私刻三个渠道进行翻刻，苏轼作品集的种类远富于前一时期。不过，需要指出的是，在江户中期（享保时代 1716~1736），由于大儒荻生徂徕、服部南郭等鼓吹明诗、排斥宋诗，影响了一代诗风，“学者逐李（攀龙）王（世贞）之臭，不知李杜之后有坡公者几乎七、八十年矣”。^[1]

总体而言，对苏轼的接受程度不如韩柳，但也并非完全空白。不过，王先生仅指出了古文辞派（唐诗派）对苏轼的排斥，其实当时还有理学之士（朱子学派）和古义学派对苏轼的接纳。这与各人所属学问流派的气尚相关，学问思想甚至决定着其人对苏文的评价，学问与文章观念的变动一脉相连。可惜目前关于苏文在江户时代的接受只有池泽滋子《“颖士声名动倭国”——日本苏轼研究述略》一文涉及，^[2]且没有论述江户学问环境对苏文接受的

影响。故笔者尝试从学问大环境的角度对此进行深入探讨。

苏文犹如试金石，对它的接受反映出江户的各种学问思潮，可更深入分析它们的本质。外来干扰因素的消涨使苏文接受呈现出动态化、多样化的特点。这些因素有来自朱子学的后遗症，有明清文学思潮传来的因果，也交织着日本本土滋生的异学者（古义学派）思想的影响。苏轼的不同文体在江户各个阶段也有不同的评价，大体经历了史论（议论）——记序（叙事）——策论（议论）的重视过程。朱子学者从文以载道的角度出发，认为文章重在达意，故最重视史论。古文辞派从修辞论的角度出发，重叙事轻议论。而古义学派全面承认苏文成就，受后期序记类文章流行的影响，亦重叙事。江户末期因经世思想影响，苏轼的策论再次受到重视。对各类文体的接受也反映出苏文接受的复杂性。

一、朱子学者的苏文评价

江户初期，藤原惺窝、林罗山提倡宋学，对文章非常重视，他们的学习对象中也有苏轼，但并不是特别突出。松下忠曾提到惺窝主张不能因时代或因人而有所好恶，他敬慕苏轼的例子可从《漱石斋诗并序》（《惺窝先生文集》卷一）、《以二美人献登徒子》（同上卷二）、《与正意》（同上卷五）《君臣小传跋》（同上卷七）等文中见到。^{[3] 166~168} 但没有对苏文的专门论述。林罗山十三岁（文禄四年，1595）入东山建仁寺读唐宋诗文，求得东坡全集，自加批点。此本可能为明成化四年序刊的《重刊苏文忠公全集》，日本国立公文书馆林罗山旧藏书中便有其手校本，他还曾收藏明万历年间刊《东坡集》。^[4] 并且手校《五老集》。又据林鵠峰所撰年谱，二十二岁时所作已读书目中便有《三苏文集》《东坡诗集》《东坡全集》。

他肯定读过苏轼的文章，但却并没有留下专门的评论。

日本的朱子学者大多将苏轼与其他宋人并称，不特别排斥，也不特别推崇。林鵠峰《文集》卷一百一十《讽芍药》：“又以例准之，则文章大家不过班马李杜韩柳欧苏。然汉魏六朝唐宋诸家之体，各不可不知焉。”室鸠巢《后编鸠巢文集》卷六《答堀正修书》：“自唐以来独以文章名百世者，唯韩柳欧苏为然。盖其识趣之高，巧力俱到。先得结构之法在己，所以变化百出无不可也。”

江户前期比较多地谈及苏文的朱子学者唯有那波活所，他是惺窝的弟子，《活所遗稿》卷二、卷五、卷七对苏轼有提及和引用。如《对东坡先生遗像》（卷五）：“平地常兴文字波，此曹万古称江河。曾甘六一泉中水，能读本论将奈何。”《壬戌秋七月既望》（卷二）：“奇才英气登仙后，独使名文百世流。”

江户中期的尾藤二洲（1747～1813）《静寄余笔》卷下云：“学者弗学文则已，苟学矣，不可不尸祝韩柳。韩则正大，柳则精致，亦不可不刻意欧苏。欧则典重，苏则纵横，皆所谓千载无来者也……老泉颖滨南丰半山虽稍小也，亦各构一家，不可不读。”在这段话中承认了苏文纵横特点，并称赞为千载无来者，但在本书随后的评价中却将苏轼贬低剔除了这个评价系统：“议论之文，孟子为宗，韩其世适，苏则庶流。正学继韩，规模迥小。青田承苏，驰骋孔艰。”正学指明人方孝孺和刘基，尾藤二洲认为“明文，刘青田、方正学为盛”。在这段话中又将苏轼看作“庶流”，体现的是他重议论文、重韩愈的思想。他曾为塾生编选过一部文章选本《文章一隅》，其中选录了孟子《鱼我所欲也》章、韩愈《择言解》、欧阳修《春秋或问一条》三篇文章。综合以上，可以说尾藤二洲曾在某一段时间内对待苏文的态度是摇摆不定的，但总体上更偏重于韩欧，对苏文似乎采取了有意回避的态度。

重议论文的倾向也是朱子学者的一个特点。尾藤二洲《冬读书余》卷二云：“或问作文之法，余曰：腹多古书，自能作文。曰：古书广博，定取法，何书为可？曰：议论文本孟子，序事文本史迁。而旁及韩欧，其可乎？余非能文者，敢为子立作文法哉？子唯求古人之言。”虽然也提到了序事（叙事），但却是用疑问的语气。另外此书卷三还提及“奇崛而文者，庄周为极；平夷而文者，史迁为至。至其论赞，则平夷之最平夷者，而文之最文者也。古今唯此种，无与可比。所谓简而文，淡而不

戾者也。呜乎！孰与余同此好”。 “简而文”是他的取尚，“文之最文者”即《史记》中的史论、史赞等文章。这一时期对史论的重视亦可从中获见一斑。

被称为“宽政五鬼”之一的冢田大峰（1745～1832）在《随意录》中提到：“予初以苏东坡，徒以为豪爽之士，又以为禅儒之流，斯大误子瞻矣。后因史审之，子瞻博通经史，特好贾谊陆贽书，又尝读庄子叹曰：吾昔有见，口未能言，今见是书，得吾心矣。又其上议云：夫性命之说，自子贡不得闻，而今之学者，耻不言性命。又子瞻大有治水之功，杭州之民，家有画像，饮食必祝，又生作祠以报云。又屡被谪贬。其所至之民，皆得其欢心。以此数事观之，其学其德，概而可知矣。非濂洛之流也。”^{(5) 104}

“徒以为豪爽之士，又以为禅儒之流”显然是指朱熹。朱熹对苏文的否定是通过否定苏轼的德行和心术以及否定苏文的内容来达到目的。^{(6) 13}如批评苏文中夹杂着佛老思想：“东坡则杂以佛老，到急处便添人佛老，相和瞒人。如装鬼戏、放烟文相似，且遮人眼。”批评苏轼“他好放肆，见端人正士，以礼自将，却恐他来检点，故恁诋訾”。冢田大峰早年信奉朱子学者，后来自成一家，虽然他也反对古学派，但在宽政异学之禁中极论其不可，言辞激烈。虽然他没有对苏文发表意见，但从他对苏轼学术政治的评价，也可见他与纯朱子学者已有区别。

江户后期的摩岛松南（1791～1839，名长弘，字子毅，称助太郎）虽同样是京都的朱子学者，^{(7) 528}但作风已与前辈学者完全不同。他不好经学，擅长诗文。其师猪饲敬所曾提到他不好经学：“摩岛松南自少年时即云不好经学。自计倘及老年，亦不及锦城及老拙之学问（原日文）”，^{(8) 32}而这在当时是一种普遍现象：

“来信问摩岛松南之事，依旧只是文雅风流。彼属余二十余年，未尝质问经史一事，读书泛然。唯资诗文耳。今时之学者皆如是，可叹之甚。”^{(8) 83}中山元鹏为松南《晚翠堂遗稿》作序时对其评价是：“其诗文铅华流丽，不类其容貌。性嗜酒，与春樵海屋辈，上酒楼，乐山水，优游忘还。”春樵海屋是指诗人梅过春樵（1776～1857）和书画家貫名海屋（1778～1863），这无疑是文化文政年间的文化氛围影响下的结果。松南的学术立场也并没有那么坚定，《娱语》卷三有“仁斋岌然出辈流远矣”之语，⁽⁹⁾应该是一位服膺古义学派的学者。他对苏文的评价也与古义学派相似，《松南遗稿》卷四《文论》有：“以李杜之诗歌、韩柳之文

辞、欧苏曾之文为一代宗匠。”《娱语》卷二：“东坡《武王论》，评者谓将无作有，苏文议论文中滑稽者。余谓苏议论诸文，大抵皆架虚起来。此文卓识正议，自大处论起，优诸论远矣。滑稽之评，非作者之意。但中间举荀文若论之，比拟非其伦，为失当耳。”^{(5) 29}虽然其中也有对苏文的批评，但更加客观，并有为苏文辩解的意味。这是幕末朱子学者发生的新变化。

二、古文辞派与唐宋八大家：明后七子的影响

在古文辞派出现以前，当时流行的入门读物如宋文选集《宋文粹》《宋文鉴》《文章规范》等。申维翰1719年以制述官身份赴日时写下的《海游闻见杂录》卷下“文学”中提到：“日本为文者皆以《八大家文抄》读习相尚，故见其长书写情，则或有理瞻而辞畅者。……间有人以书来问皇明王、李诸家与欧、苏孰贤云云，而渠辈之学习明人者，亦未之见也。”可见当时正是学习唐宋八大家转向学习明人的时期。

古文辞派奉信“明后七子”之一李攀龙的“拟议”之说，⁽¹⁰⁾认为唐唯韩柳，明唯王李，将韩柳文当成学习古文的楷模，徂徕曾经选韩柳李王文，命曰《四家隽》。又尝取李于麟可为法则者六篇，详为之评解，以注于傍，命曰《古文矩》。⁽¹¹⁾他们认为欧苏徒守韩柳规则，乃是屋下架屋，其见益下。不过，古文辞派内部在对于苏轼文章的批判上是否存在差异？该如何评价他们的批判呢？

徂徕排斥宋人文章主要有两点理由：一是理胜而辞病，二是长议论而短叙事。⁽¹²⁾“理胜”和“长议论”无疑目前已属学界定论。“辞病”和“短于叙事”则有待商讨。首先，辞病的问题在《答堦景山书》中有阐述：“宋欧苏，学韩柳者也，但不求诸古，而求诸韩柳，所以衰也。其文以理胜，不必法，而其绌辞者自若。夫文以道意，岂患无理。西汉以上，深矣。俾人思而得之，宋人乃欲瞭然乎目下，是以浅矣。蹊迳皆露，其所长议论耳。纵横驰骋，肆心所之，故恶法之束也，况辞乎。绌辞，故不能叙事。夫明鬯是务，欲瞭然乎目下者，注疏之文非邪。是以末流之弊，语录不啻也。”^{(13) 14}

“绌辞”，即不取法于西汉以上的深奥的文辞，流于轻易。他将宋人之文评价为朱子所作的“注疏之文”：“唐称韩柳，宋称欧苏。而今所以不取欧苏者，以宋调也。宋之失，易而冗。其

究必至于注疏而谓之文矣。”（《徂徕集》卷十九《四家隽例六则》）再看“短于叙事”之说。《译文笺注前编序·题言》中云：“议论叙事二者是文章大纲领，试观专学韩柳欧苏者，决不能作叙事也。”他赞扬过的宋人“有时乎修辞”的文章如韩愈的《进学解》《毛颖传》和碑铭，柳宗元的《天对》《段太尉逸事》《永州八记》等皆为叙事文（《答堦景山书》）。这一观点亦是从李王而来：“明李王二公倡古文辞，亦取法于古。其谓之古文辞者，尚辞也。主叙事，不喜议论，亦矫宋弊也。”（同上）这在当时是普遍的认知，宇野明霞（1698～1745）也曾说：“李于麟之文，务在叙事复古，自谓为左氏司马，岂言之者而徒哉？其有所试矣，然未遑为史焉。”（《明霞先生遗稿》卷六《弇州史传序》）由此可知这一批评并不是着眼于苏文本身，而是和他们的提倡有关，也就不足以构成对苏文的正确评价。他们的这种提倡后来也受到了日人的质疑：“凡史记事，虽云贵简，亦不得不详。详事则多辞，多辞则是非或晦。非尽曲笔以饰之，则物子之说，于是乎亦疏矣。”（《明霞先生遗稿》卷七《物子论春秋》）

徂徕门弟中大部分人继承了师说，但太宰春台（1680～1748）对待苏文的观点与其师相比较为笼统，《倭读要领》⁽¹⁴⁾卷下有一段评价：“此八家之中法度森严者，如韩柳二子之文，欧阳永叔、苏子瞻虽在宋文之中为胜，然皆无法。且欧公少奇拔，东坡乏古意，老泉又不及东坡，颖滨、荆公、南丰又在老泉之下。是皆不足师法者也。然今之学者，若必学八大家，只可以韩柳为文学之入门。学韩柳，通达文法后，则应读明李沧溟、王弇州集，学修辞。修辞，即拣辞，昌黎、柳州为古文名家，法度森严，卓绝诸家，然厌陈言，好新奇，故其文辞有不入古调之处。”（原日文）春台的诗文论与徂徕多有不同，其中一点就是他提出了以法为主说，^{(3) 362}如上段话中对欧苏的评价就是二人皆“无法”，法即古人行文之法和行辞之法。

徂徕另一位得意弟子服部南郭（1683～1759）在《南郭先生灯下书》（享保十九年刊）中提及了他们之所以认为欧苏之文不如韩柳的另一种说法：并不是出于对欧苏等文章的不满，而是科举考生多学习欧苏文章的格式，即时文与唐宋八大家的关系。从鄙视时文的角度出发，对茅坤《唐宋八大家文钞》谢枋得《文章轨范》等古文作法书的流行表达了不满：

所谓八大家之名，实乃明人茅鹿门等

所立，其实六家皆出自韩柳，故可视为下等。然欧文之熟、苏文之活，皆历代中数人之文而已。须得时时阅览。而后可取为自己文章篇法。但有一事须知。自欧苏倡韩柳氏古文以来，后世及第立经义程文时，皆书其格。自初学皆一味习其格，不读古书。学不博。仅套用其文。在中华，此成后世通病，然人才俊逸者毕竟罕有，故生出一种极弱文章。及第举业之文皆如此。欲为官人者皆书此等文字。以谢氏《文章规范》等为始，名曰古文云云，今所渡来诸书籍，皆为习及第之文，或又有书贾所造者。按此格编之者十有八九。可知其一时流行之盛。因其循此迹而学，故其文渐下。以至明朝名匠名之曰时文、今文。一旦成官宦之人，便甚愧及第时之文，名其文格之师曰时师，称之为无文者。学八大家之流时，最要紧者仍读韩柳，其他六家便可作也。若能似韩柳时，必熟汉以上古书，以韩柳为阶梯，立于古之上以下视历代而可作也。（原日文）

南郭被认为是更文人化的儒者，是江户从儒者社会转向文人社会的一个标志性人物。这段话中有两点值得注意：其一，他虽然认为学韩柳第一要紧，但仍肯定了欧苏文章也有优点，并且认为六家之文可作，批评的力度有所松动。其二，他认为后世及第时创作的经义程文皆按八家格式。初学者皆学其格，不读古书，学问不博。这形成了一种孱弱文风，即明人所谓的时文（今文）。日本没有科举，明清时期流行的时文对日人来说几乎是无用之文。这点后来的不少学者，如赖山阳也曾提及过。当然，从时文角度出发对唐宋八大家进行批判显然也是很难站住脚的，是一种概念混淆。不过当时日本人当中确实有一种轻视科举之文，并将时文与古文辞对举的倾向。山根清作于 1764 年的《长门癸甲问槎序》中有云：“盖韩土取士之法，一因明制，廷试专用濂、闽之经义，主张性理，以遗礼义。故文虽主达意，而修辞之道废矣，宜乎弗能知古文辞之妙，而列作者之林也。此邦昌明敦庞之化，有若物夫子勃兴，唱复古之业，五六十年来，多士炳蔚，文者修秦、汉已上，诗亦不下开、天”。⁽¹⁵⁾ 虽然中国、朝鲜的文学不一定完全受制于科举时文，但古文辞派自认本派文人能超越科举，由此建立其文学上的自信。当然，他们所评价的苏轼之文是通过《文章规范》等书籍，并不能视作针对苏轼整体文学成就的评价。

猪饲敬所就曾批判过当时在一部分日人间

流行的这种看法：“愚意以为，辞达而已。何为贱时文，贵古文。文人所谓古人以唐宋八大家为宗，唐宋八大家之文，有抑扬顿挫之曲折。以是为法，又与八股之文有何异，皆非自然之文也。西汉以上之文无如此法式。不可拘缚于六朝偶俪、明人八股。应以达意为主。其人之才有巧拙。何不于此用心。清朝诸才子，谁不言其所为真古文也，而互相讥。往年津藩斋藤拙堂尝笑钱晓征文不得体。然此只是各以其所好为实而已”（原日文）。⁽⁸⁾ 提出辞达而已矣，何必贱时文贵古文。尽管如此，猪饲敬所是一位比较极端的朱子学者，故而又对当时人以唐宋八大家为宗学习古文的现象提出批评。

由上可知，古文辞派内部对苏文批判的出发点不同。当时文坛经历了东涯等人对唐宋文学习的提倡（见下节），早已不是萱园派把持的时代。享保年间，反对古文辞，提倡学习唐宋八大家之文的，如梁田蛻岩（1672～1757）赞同学习唐宋八大家文：“熟览韩退之、苏子瞻二大家文章，异字奇字，虽偶尔用之，未必拘泥之。论说一体，姑且不论，文字长短，上下搭配，最为精妙，可谓真古文辞。”（《答某生》）这种局势逐渐瓦解了古文辞内部对苏文的评价。

三、古义学派与欧苏文章：唐宋派的影响

伊藤仁斋、东涯父子等人提倡的古义学派（也称古学派）在当时与古文辞派并称为“伊物派”，是当时儒学界除朱子学派外的两大主流学派。徂徕、东涯在学问上都提倡古学，排斥宋儒理学，在作文上都提倡直承上古三代之文，通过助辞等用法的精确使用来纠正日人创作汉文的弊端。但两派在如何看待唐宋八大家的古文上有本质区别。

首先，伊物派对待欧苏文的态度不同。东涯《绍述先生文集》⁽¹⁶⁾ 序中称仁斋“作文取法于韩欧，将以资之而阐明我圣人之道，徒事词藻而已耶？其子东涯克继其志，不坠其声”。松下忠曾提到：“比起韩柳来仁斋更重视欧阳修，对白苏则予以排斥。与此相对，东涯则推重韩愈，对白苏的长处也予以了肯定。”^{(3) 401} 可见父子二人在对待苏轼的文章上有差异，东涯的态度更加包容。

伊藤东涯在《童子问》卷下直接表达了他对唐宋八大家文章的接纳：“诗作之，固可。不作亦无害，若文，必不可不作。非言，无以述志，非文，无以传道。学而无文，犹有口而不能言。然文之入律，亦难。以司马迁、董仲

舒、刘向、班固为正。韩柳欧曾二苏之文，皆法之所在。不可不熟读。方正学、王遵岩、归震川等，皆近世大家，正而有法，必可读之。”

⁽¹⁷⁾ ¹⁵⁷ 从这段话中也可以看出他受到明初方孝孺和明中叶“唐宋派”归有光、王慎中等人的影响。⁽¹⁸⁾ 方孝孺于文章最为推许欧、苏、曾、王四家，^{(6) 20} 归有光《文章指南》“总论看方法”首曰：“学文须先读韩柳欧苏，先见文字体式，然后遍考古人用意下句处。苏文当学其意，若学其文，人易生厌，盖近世学之者多矣。”东涯提到的“正而有法”亦当是指归有光《文章指南》中提倡的“理”与“文法”而言。东涯曾收藏有茅坤的《唐宋八大家文钞》一百六十四卷三十册，书内还有东涯的笔记，末署“天明甲辰九月八日善韶读毕”等字样，以及东涯手泽本杨慎编、袁宏道阅，康熙二十四年金阊十乘楼刊《嘉乐斋三苏文》半十八卷八册，《宋文归》，大二十卷十册，^(明) 钟惺选评，杨彝阅，柱刻“集贤堂”，外题东涯笔。^{(19) 129/324}

更值得一提的是东涯曾为松崎兰谷（1674～1735）所编《唐宋名家历代史论奇钞》七卷作序。此书于正德四年（1714）由京都玉成轩刊行。伊藤东涯有《史论奇钞序》（《绍述先生文集》卷三）：“近世论古之书，有《古论大观》，有《名贤确论》，有人物论，有议论，参其书，皆浩瀚难遽诵习。松崎甘白子弱而致时誉，今参京幕公暇，佔毕不倦，顷辑唐宋诸家史论，汇为七卷，题曰史论奇钞，征言于予。阅其书事，则自三代而至五季，人则止乎唐宋二代，或论一事而数篇并出，或议一人而众言兼举，不必斥文辞，故取于文章家；不必崇华缛，故求于经术家。读者贯穿熟复之，久则必有定见，有定论，自具乎胸中，可以榷古，可以准今，可以处事综务，不失其方，其于世道关系，亦岂小乎哉。”此书据史论主题的时代顺序编排，所收的苏轼文章共34篇：《秦论》《伊尹论》《武王论》《周公论》《周平王论》《曾隐公论》（二篇）《管仲论》《宋襄公论》《孔子论》《范蠡论》《伍子胥论》《孙武论》《商君论》《乐毅论》《子思论》《孟柯论》《荀卿论》《韩非论》《秦始皇论》（二篇）《范增论》《海参歲祖论》《留侯论》《汉武帝论》《张释之论》《贾谊论》《晁错论》《霍光论》《扬雄论》《刘愬丁鸿孰贤》《魏武帝论》《诸葛亮论》《韩愈论》。还收录其他人的史论为：苏辙41篇、程颢1篇、苏洵6篇、何去非3篇、石介4篇、柳宗元3篇、李清臣1篇、曾巩2篇、韩愈3篇、王安石9篇、真德秀1篇、刘敞1篇、陈师道2篇、邹

浩3篇、贾同1篇、杨时2篇、高参1篇、曾肇1篇、张耒3篇、刘子翬2篇、李德裕1篇、司马光2篇、文彦博1篇、李观1篇、秦观4篇、白居易1篇、陈亮1篇、唐庚1篇、钱勰1篇、袁皓1篇、欧阳修3篇、张唐英1篇、杜如晦1篇、孙甫2篇、崔鵠1篇。不论是从人数还是篇数上来说，宋代都要远远大于唐代。另外，尽管数量很少，其中还收入了程颢、杨时等以经学著称的学者，也就是东涯序中所说的“不必斥文辞，故取于文章家；不必崇华缛，故求于经术家”。此书的出现一是体现了当时一种重视史论的风气，另一方面也突破了前代学习史论主要以《史记》为典范的情况，尤其是大量选入三苏及其他宋人的文章，体现了以文辞为主，不分唐宋的倾向。

寛政二年（1790），幕府开始实施学问之禁，将朱子学以外的学问统称为异学，主要针对的就是古义学派与古文辞派。当时江户儒人的出路只有出仕藩国和以隐居身份放言写作两条路径，⁽²⁰⁾ 寽政异学之禁无疑断绝了他们出仕藩国的这条路径。冢田大峰在《随意录》中提到：“寛政庚戌夏，有官命林祭主之书，称朱学为正学，谓他学为异学。于此时乎，天下学者，其非宋学者，瞿然变色，俄诵四书小学近思录者，以更其学风之徒，亦多有焉。”⁽⁵⁾

⁵⁴ 尽管如此，此次异学之禁引发了不少朱子学内部儒者的不满，而古义学派的影响更转到了地方藩国。

寛政十三年（1801），名古屋（尾张藩）刊行了石川安贞（1736～1810）编《唐宋八大家文楷》，自序中提到：“西汉以上文，出于达意，焕然有章，譬之如春园之花，秋楼之月，当时之妙，宛然溢眼中，使读者扼腕抚髀不能不兴感于往事也。东汉后，文体渐变，多为雕虫篆刻，譬之如镜中之花，池底之月，才足见其态也。唐中叶韩柳之徒，大振古文，于是乎达意成章之体郁郁复旧面矣。宋欧苏继之，古文益张焉。”东汉以后文章发生变化，这是继承了古文辞派与古义学派一致的看法。韩柳“达意成章之体”不同于朱子学派认为文章仅需表意之见，“宋欧苏继之，古文益张焉”则否定了古文辞派认为欧苏文章不值一提的观点。更接近于古义学派向宋以后学习的态度。细野忠陈《尾张名家志初编》中有编者的传记：“石川安贞，字顺夫，号香山，通称忠次。其家本出自参河大滨，中世移居尾张爱智郡鸣海村。父曰信庸，香山其次子也。稟性质直方正，少而好学受业于深田厚斋，及浅井图南、小出慎斋。……（寛政）戊午（十年）二月为明伦堂

督学，继述馆总裁如故，又加禄。文化己巳赐宅于城南御园街（后略）”，可见此书刊行时他正担任明伦馆的督学，并兼任继述馆总裁。石川安贞有《读书正误》（享和三年刊，《日本儒林丛书》四），反映了其学问接近古义学派。其中对欧阳修人品的服膺，推为君子，极其崇敬，亦可见一斑：“《升庵集》辨五代史载钱氏重敍云：予按宋代别记，欧公为推官，昵一妓，为钱惟演所持恨之，后作史乃诬其祖，安贞谓：欧公以青天白日气象，为当时所推重，其胸中磊磊落落可知矣，何为小人汗秽穿踰事耶。且升庵自谓野史不足信，至是取野史诬君子，何识见矛盾乎。”^{(5) 39}

古义学派学风自由，其门中也有不喜宋文者，但总体而言，对苏轼的接受比较普遍。与朱子学者相比，区别之一是唐宋派的影响痕迹明显。区别之二是不守门户之见，对经学者之外的文学活动大力支持。中和朱子学派与古文辞派与他们提倡的实学的关系，古义学派虽然没有明确举起反古文辞派的旗帜，但是却受到了中国唐宋派的影响，而唐宋派是反对李、王的古文辞的。

四、折衷学派与文化、文政期的苏文接受

折衷学派是折衷了伊物学派和程朱学派的一派学者文人。尽管有学者将木下顺庵称为折衷学派的开山，^{(21) 382} 将榎原簱洲称为折衷学派之祖，但如《儒林评》中提及：“其后伊物之说盛行，程朱之学衰微。儒者多流于浮华放荡，无务躬行者。于是世人厌之，多再归宋学者。然宋学之弊亦不可不鉴。故于程朱、伊物之说互有取舍之处。世称之为折衷学。当时高名儒者，十之七八为折衷学。其行状中倾之放荡，少赴收敛。然趋于利者极甚矣。”（原曰文）实际上是对古文辞派、古义学派的反拨，如井上金峨、山本北山等。他们的风评并不好，世人批判他们行为放荡、追名逐利。这其实是当时士风、文风的反映。

文化年间的文坛风气已发生了转变，不少文人从学习唐明诗转向学习宋诗。文化重心地域从京都转向了江户。原来京都本是输出藩儒的基地。宽政之禁后，京都不少异学派儒者失去成为藩儒的机会，只得转而从事诸如医者、僧侶等职业。而江户的城市繁华为专业文人提供了生长的土壤，出现了柏木如亭、大洼诗佛这样的职业诗人。^{(22) 194} 他们学习宋诗，刊行了不少宋诗选本。如朝川鼎校正的《东坡先生诗抄》四卷，山本北山文化三年在作序文中对

苏轼的文学极尽赞美之辞：“历五季至宋初，余蔽不复焉。昊天复恤之，降化司文之星奎宿于人间为东坡先生，乃列之于廷臣，又杂之村民。木铎斯文于朝野，暗者方明，废者复起……”

诗风转变之前，文风也早已发生变化。文化元年（1804）刊行的赤松勋（兰室）编《东坡文抄》二卷是当时文风转变的重要标志。此书按文体分类，所收篇目如下：

序类 5 篇：《范文正公文集序》《六一居士集序》《乐全先生文集序》《王定国诗集序》《送水丘秀才序》；

记类 12 篇：《醉白堂记》《墨妙亭记》《灵壁张氏园亭记》《王君宝绘堂记》《李君藏书房记》《张君墨宝堂记》《放鹤亭记》《文与可画筼筜谷偃竹记》《眉州远景楼记》《凌虚台记》《众妙堂记》《清风阁记》；

传类 1 篇：《方山子传》；

碑类 2 篇：《潮州韩文公庙碑》《表忠观碑》；

论类 6 篇：《伊尹论》《范蠡论》《范增论》《留侯论》《贾谊论》《荀卿论》；

赋类 2 篇：《赤壁赋》《后赤壁赋》；

祭文类 2 篇：《祭欧阳文忠公文》《祭魏国韩令公文》；

杂文类 4 篇：《问养生》《日喻》《大息》《书黄子思诗集后》；

启类 2 篇：《贺欧阳少师致仕启》《答王幼安宣德启》；

书类 7 篇：《上王兵部书》《答毕仲举书》《答张文潜书》《答黄鲁直书》《答谢举廉书》《答刘沔书》《答李端叔书》。

从所选文体上来看，摆脱了以史论为主要接受对象的局面，序类被排在首位，记类占据压倒性多数地位。这一情况后来赖山阳在《古文典刑》“凡例”里曾提出批评：“今之所谓文者，非记则序，故其选文，专取韩柳以后，而时有及于古。”记、序文体对于当时的江户商业化的文人来说，无疑是最为实用的。以折衷学派的代表人物井上金峨自编的《金峨先生集余稿》（七卷，天明年间刻本）为例，全书按文体分类，依次为：序、记、记述、铭、赞、论、解、碑碣、说、题跋、祭文、杂文、书牍，与《东坡文抄》的排序基本一致。可以说《东坡文抄》的出现是当时学者间文风的反映。这种风气也一直延续到了幕末，除了赖山阳的指摘以外，以仁井田南阳《乐古堂文集》为例，序、记仍然在其中占主要地位，依次为：序 29、书 11、记 46、论 11、原 3、说 20、读 4、题言 16、赞 14、墓碑铭 8。

《东坡文抄》的刊行也是苏文与欧文分离，第一次单独刊行。使得原来寄居在儒学体系下的苏文评价能够独立出来，并且通过刊行选本的形式得到传播。同时也表明这一时期对欧苏文章的评价有所不同。岩垣彦明《刻东坡文钞序》云：“先辈言：欧从吾儒入，而苏从诸子百家入也。”指出苏轼文章吸收诸子百家，是与儒家文统对立的一脉文风。

值得注意的是，皆川淇园也曾为此书作过序文。关于淇园的文章学，笔者已有论述，⁽²³⁾简言之，他是一位特立独行的学者。这里再对他与苏文的关系作一些补充，以见当时文坛的复杂情况。

淇园序全文云：“盖余少年时以世盛尚明李王古文辞，故所为务模拟其体。及稍壮，心悟其非而以为古文唯唐韩柳为近乎醇矣，次则宋欧苏二家而已。遂与友人清君锦共校欧文集就刻，当时以不嗣刻苏文为憾也。文化纪元仲春，有人以刻苏文钞请为其序，计与前憾不嗣口者隔年纪已过四十，而今得见其有嗣口者，且为之序，岂非得遂畴昔之所愿者乎。今且论二家，大抵欧辞多婉曲，旨尚依永；而苏乃辞气宕逸，旨喜痛到。此二家之异也。然要之，苏天资俊迈，十倍于欧。想其平生英气射人，才锋颖锐，常自令人不得不厌伏。是以每一言出，人皆传诵，海内宗之也。然朱晦庵乃尝讥苏文用字多疏漏，以余观之，实有如朱言，且以其行文之法论之，其奏议书疏之类，条达明畅，无可议者。至如其余辞体效古文者，其措辞先后相承之间，以其神理之不属者，强作缀缉者甚多。盖虽读惯古文，而其解旨疏略之过也。此不唯苏，而欧亦不免有之，盖以古今言语繁简异势，虽其所含理自然不同而读者不知其辨，则以读之所可得粗略，为其旨已尽故也耳。虽然，苏乃绝代之奇材，当时虽以王安石之好胜执拗，而亦称其文材为人中龙，则世之一切学作文者以苏为准表亦可以足矣。过此以往，唯精古文者理经之要也，是以余不敢不一言之也。”⁽²⁴⁾在这篇序文中，淇园先是称赞了苏文“辞气宕逸，旨喜痛到”，且苏轼“天资俊迈，十倍于欧”，这可能是江户文学史上第一次将苏文列于欧文之上。然而随后以苏轼的古文展开了批评，即“其措辞先后相承之间，以其神理之不属者，强作缀缉者甚多”，认为是宋人疏略造成的。皆川淇园的《欧苏文弹》（早稻田大学图书馆藏本、京都大学图书馆藏本）中有对欧阳修、苏轼、苏洵文章疏略的具体指摘。⁽²⁵⁾从淇园的苏文评价上来看，尽管还有许多穿凿之处，但至少表明当时的文人已

经部分认可了苏文成就，并且将苏文当成了学习和模仿的重要对象。

此外，对唐宋八大家的接受也变得更加普遍。沈德潜的《唐宋八大家文读本》于宽政年间传到日本，文化十一年昌平坂翻刻。文政八年村濑海辅又刊行了《续唐宋八家文读本》。此外，还有《增评唐宋八家文读本》等等。天保十年川西潜刊行了明代唐顺之《唐宋八大家文钞》、天保十三年野本耕刊行《唐宋八大家文读本考异》。同年刊行的《慊堂先生遗墨》中也提到：“文选之学起自隋曹宪。唐人尤贵之。宋南渡以前学者皆暗记之，本朝亦然。今之学者，传闻东坡非议昭明之事。往往不读。此大不可。文章至北宋极盛。自明朱佑撰八大家文后，滔滔天下皆贵八家文。南渡以后，作者虽不少，可与八家比者无之。此八家皆熟《文选》之人，故其文富赡不枯槁。”（原日文）侧面说明了东坡文论在此时的传播和影响。

五、赖山阳与幕末的苏文接受

江户时代对苏轼最有感情的要属赖山阳。关于他与苏轼的关系，已有学者论及，⁽²⁶⁾兹不赘述。概言之，山阳于四十五岁时因曝书，见苏文史论，诧曰：天地间有如此可喜者，乃窃诵习，手抄《范增论》及《倡勇敢策》，贴壁日观之，自是遂有学文之志（《书幼时抄苏文二首后》）。对他影响最大的是苏轼的史论和策文。而这正是幕末苏文接受的重要变化。藤森弘庵（1799～1862）就曾刊行过《东坡策》，另外吉田松阴⁽²⁷⁾等也皆对东坡策文颇为喜爱。

赖山阳《古文典刑凡例》中对历史叙事表达了重视，亦可作为参照。其中还提及：“今之所谓文者，非记则序，故其选文，专取韩柳以后，而时有及于古。今断然独取周秦两汉者，盖诸选于八家，概为周备，不必赘也。且八家之文，人文视之，周秦之文，人经视之，而史子视之而已。余有此选，欲使人亦文视之，以得其法也。”这种对史论、对叙事的复归其实代表着对经学提倡的复归。这表明直至幕末，仍然有一些儒者没有放弃将苏文与经学关联起来。

概言之，江户前期的朱子学派和受明七子影响的古文辞派虽然同样轻视欧苏等宋人文章，但各个时代、各个人物间的程度不同。与古文辞派一样提倡复古的古义学派接受了唐宋派影响，对欧苏文章相对重视，并与江户中后期苏文地位的提升——这种重视从苏轼的文章选本（《东坡文钞》）的刊行为标志——有某

种关联。最后笔者想举广瀬旭庄《塗说》（天保四年作）中的例子作为结束：“自性理之说盛，人以韩柳欧苏文士轻之。然见其集，书序记论之中，间有名言，今也以义理属语类语录，而作文者，唯以富艳瑰伟为主，于是文与义理，分而为二。夫文贯道之器，道之外岂有文哉。外道而作文，与俳歌俗谣何别。韩柳欧苏之所言，虽与周张程朱异，黜之为文士，恐非其所甘焉，必有自为道者。”

注释

[1] 王水照《苏轼作品初传日本考略》，《湘潭师范学院学报》1998年第2期。

[2] 曾枣庄主编《苏轼研究史》（江苏教育出版社，2001年3月）中收入。第653-688页。池泽滋子另有《日本江戸時代の苏轼研究》（《人文研紀要》42），45~74, 2001）一文，可惜笔者未见。另外，关于《古文真宝》《文章轨范》中的苏文接受，因已有不少学者论及，且不影响本文结论，故未涉及。

[3] 松下忠《江戸时代的诗风诗论：兼论明清三大诗论及其影响》，学苑出版社，2008年10月。

[4] 土屋裕史《当館所蔵林羅山旧蔵書(漢籍)解題(1)》（北の丸：国立公文書館報，(47)，2015-01）。

[5] 《日本儒林丛书》第一卷。

[6] 江枰《明代苏文研究史稿》，复旦大学2005年博士论文。

[7] 松下忠《江戸时代的诗风诗论：兼论明清三大诗论及其影响》中认为松南以经学为主，诗文为从（第528页），但他忽视了时人对松南的评价。

[8] 《猪饲敬所先生书柬集》。

[9] “朱舜水之于伊藤仁斋，盖心甚惮之，不欲相见，不特道不相合，必知弗能折服之……舜水之授化也，当时老师宿儒，往往与之往答周旋，舜水待之有余裕。独于仁斋，不免立城府，仁斋岌然出辈流远矣。”

[10] 王世贞《李于麟先生传》：“以为记述之文顾于东京，班氏姑其佼佼者耳。不以规矩，不能方圆。拟议成变，日新富有。今夫尚书庄左氏檀弓考工司马，其成言班如也，法则森如也。吾摭裁其华，而裁其衷。琢字成辞，属辞成篇，以求富于古之作者而已”。

[11] 宇佐美惠／瀧水《古文矩文变序》。

[12] 《与竹春庵》：“韩柳八家之文，世所欣然。然其文有篇无句，理胜而辞病，长议论而短叙事。何况风雅乎？是文之偏者已。故不佞不屑为之”，《徂徠集》卷二十七。

[13] 《徂徠先生学则，付先生书五道》，《日本儒林丛书》第四卷。

[14] 享保十三年刊本。

[15] 《古事类苑·外交部》十一“朝鲜四”，吉川弘文馆1978年版。

[16] 高知县立图书馆山内文库藏本。

[17] 《日本伦理汇编》卷五。

[18] 其中虽提及了方孝孺，也有可能是因为归有光《文章指南》中选录了方孝孺的文章。

[19] 天理图书馆编《古义堂文库目录》，八木书店2005年12月。

[20] 江村北海《艺苑谈序》：“凡以儒术文艺名世之人，虽有不少，然唯有仕于藩国任文学之职，或隐居放言二途而已”（原日文），《日本儒林丛书》第一卷。

[21] 泽田总清《近世日本的儒学》。

[22] 《随意录》：“闻近年东都有号诗佛者，以作诗鸣焉。”《春樵隐士家稿》卷四《诗圣堂集后编序 代亚相南洞公》：“大抵近时以诗专门者，未曾有如叟之名之盛也”。《诗圣堂集后编》为大洼诗佛诗集。

[23] 《江戸时代异学者皆川淇园的文章学》，《长江学术》2018年第4期。只不过，在此文中笔者认为淇园与古义学派关系密切，但从《东坡文抄序》来看，他的学问有可能更多地受到古文辞派影响。

[24] 《东坡文抄序》，《淇园文集》卷三。

[25] 关于《欧苏文弹》，详见笔者《江戸时代异学者皆川淇园的文章学》。据《汉学者传记及著述集览》，淇园另有《物服文弹》，当是对荻生徂徠和服部南郭的文章进行弹劾的著作，可惜今已不传。

[26] 曾枣庄《评日本赖山阳〈东坡诗钞〉》，《四川大学学报》1999年第1期；谷口匡《西遊する賴山陽と『杜韓蘇古詩鈔』（特集 漢籍と日本人）——（江戸）》（《アジア遊学》93），150-165, 2006-11；池泽滋子《“颖士声名动倭国”——日本苏轼研究述略》一文“苏文注评及其意义”一节也探讨了赖山阳对苏文的接受。

[27] 唐利国、角道亮介译《近世日本における漢学と幕末における変革思想：吉田松陰の『東坡策批評』について》（駒澤史学 85, 103-118, 2016-03）。

张淘，四川大学文学与新闻学院副研究员。

苏轼理想人格追求的双重困境与自我突围

杨吉华

内容提要 “君子”缺席的理论悬置、现实原因和自我突围三个方面，论述了苏轼理想人格追求的双重困境与自我突围。

关键词 君子 君子缺席 道德 苏轼

宋朝自立国初期起就采取“兴文教，抑武事”^{(1) 394}的基本国策，对宋代士大夫真正意义上“学而优则仕”的人生价值取向及其实现途径产生了重要影响。尤其是源自中唐并贯穿两宋时代的儒学复兴运动，对宋代文人士大夫的精神世界产生了巨大影响。重建一个以上古圣贤之道为指引的理想社会，逐渐成为宋代文人士大夫精神世界的重要追求之一。并且，伴随着儒学正统地位在宋代的重新确立，君子人格的追求又再次在宋代文人士大夫中兴起。从范仲淹“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的提出，到后来二程、张载、司马光等人的大力弘扬，儒家文化及其精神对宋代士大夫的君子人格追求与落实等都产生了不可低估的内在影响。而集文人、学者与官员为一身的宋代文人士大夫复合型身份特点，又使他们“从内心深处涌出一种感觉，觉得他们应该起来担负天下重任。范仲淹为秀才时，便以天下为己任。他提出两句最有名的口号来，说：‘士当先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。’这是那时士大夫社会中一种自觉精神之最好的榜样”。^{(2) 558}“自为举子至出入侍从，必以爱君为本，忠规谠论，挺挺大节，群臣无出其右”，“器识之闳伟，议论之卓荦，文章之雄俊，政事之精明，四者皆能以特立之志为之主，而以迈往之气辅之”⁽³⁾ 10818~10819 的苏轼，无疑是宋代士人君子理想人格的典型体现之一。

纵观苏轼一生可以看出，他特别注重对君子理想人格的追求。这不单表现在他始终“以道事君”的从政生涯中，单就“君子”一词在其论说文中出现的频率就可以明显地看出。如：在 697 字的《省试刑赏忠厚之至论》中，“君子”一词出现了 7 次；在 846 字的《学士院试春秋定天下之邪正论》中，“君子”一词出现了 4 次；在 981 字的《学士院试孔子从先进论》中，“君子”一词出现了 8 次；在 1442 字的《大臣论》中，“君子”一词则出现了 13 次之多。然

而，遗憾的是，在苏轼真实的人生中，君子却是始终未曾真正到场的缺席者，不但苏轼周围没有真正意义上的君子，就是苏轼本人，在别人眼里，也未必是真正意义上的君子。理论预设完美性的无法企及与现实政治斗争的复杂性，使苏轼对君子理想人格的追求充满了理论与实践的双重挑战，而苏轼的可贵之处正在于，面对君子缺席的现实，他始终在自我精神世界中努力进行着积极突围，从而成就了自己独特的人格魅力及价值。本文拟从君子理论预设、君子实现路径及苏轼个体特殊性三个角度，分析苏轼君子理想人格追求的双重困境与自我突围方式，从而揭示宋代文人士大夫集文人、学者与官员三位一体的复合型文化身份所带来的自我内在冲突与弥合斗争的复杂性问题。

一、“君子”缺席的理论悬置：道德人格的理想预设

“君子”一词从最早的“贵族男子”之意发展到宋代被赋予了具有道德内涵的政治概念和儒家所倡导的理想人格范式，经历了一个从阶级指向涵义向道德意义转化的过程。

在《尚书》中，“君子”主要是指处于社会高位的人。如：《尚书·无逸》曰：“呜呼君子，所其无逸”。《传》曰：“公、卿、大夫、室老、士、贵臣，其余皆众臣也。君，谓有地者也。”清代孙星衍在《尚书今古文注疏》中也引郑注《礼器》解释曰：“君子，谓大夫以上。”都将“君子”定位为一种阶级指向。而在《周易》中，“君子”已经初步具有了道德内涵的潜在含义。如《乾·九三》之“君子终日乾乾、夕惕若。厉，无咎。”^{(4) 3}这里的“君子”含义，就在于凸显其应具有忧患意识与自强不息精神的道德要求，这与后来《论语·学而》中的“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言”的“有德者”含义近似。又如“谦”卦中《谦·九三》之“劳谦君子，有终，吉”^{(4) 130}阐述的是君子需要具有“谦”的内在道德品格要求，这也是后世儒家君子人格的重要构成要素之一。更明显的是，《周易》中的“君子”，多次与“小人”相对举出现。如《观·初六》中的“童观，

小人无咎，君子吝”、^{(4) 161}《剥·上九》中的“硕果不食，君子得舆，小人别庐”、^{(4) 187}《解·六五》中的“君子维有孚，吉，有孚惠心”⁽⁴⁾₁₃₁₀和《遁·九四》中的“好遁，君子吉，小人否”^{(4) 256}等。这一切都表明，在先秦时代，“君子”与“小人”不仅存在社会地位的差别，还存在处事道德方面的根本差异。因此，《白虎通》曰：“或称君子何？道德之称也。”^{(5) 48}

由此，《礼记》继续提出君子之德的要求为“君子不可以不修身，思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天”^{(6) 1629}也就不足为怪了。而真正将“君子”含义赋予“仁”“义”“礼”“智”“信”和“恭”“直”“谦”“耻”等道德化内在要求并使其成为后世文人士大夫理想人格范式追求的，则是孔子。《论语》中通过对君子重德性而轻权势以及文质彬彬等道德要求的论述，也为君子人格的落实梳理出了一条清晰的实践途径，即：修己——出仕——为政以德——以安百姓，也就是在“立德、立功、立言”与“齐家、治国、平天下”的良性互动中实现自我价值。因此，余英时曾高度概括道：“就整个方向说，孔子以来的儒家是把‘君子’尽量从古代专指‘位’的旧义中解放了出来，而强调其‘德’的新义。”^{(7) 279}更重要的，经过《周易》、《尚书》、《论语》等的经典建构和历代儒家圣贤的不断努力完善，理想的“君子”人格范式，不仅被赋予了道德层面的素养要求，而且对“君子”的文化素养也提出了更高的要求。如在《诗经》中，“君子”就主要是指周代贵族中那些具有较高文化素养的人。对于“君子”而言，他们不但要具有刚正不阿、自强不息等内在道德素养，也需要在日常生活中举止端庄、文雅大方，还要符合礼仪规范的各种要求，如在祭祀、礼乐、宴饮等重要场合中具有咏怀赋诗的特殊能力等。这也成为历代文人以君子人格为自我追求的重要可能性之契机所在。即在儒家“内圣外王”的最高目标追求过程中，“君子”人格并不是抽象的历史道德标签所在，对于绝大多数本就因为掌握文化资本而属于社会精英阶层的文人而言，“学而优则仕”的现实路径及自我内在道德的不断修养完善，是通向“君子”理想人格的必由之路。

到了苏轼的时代，在唐宋五代战争带来的伦理纲常紊乱及文人道德沦丧的严峻现实面前，复兴重振儒学并通过提倡道德修养以重新调整人际关系和社会秩序，是宋代理学得以发展的重要内驱力之一。如苏轼的恩师欧阳修在撰写《新五代史》时就说道：“传曰：‘礼义廉

耻，国之四维；四维不张，国乃灭亡。’……礼义，治人之大法；廉耻，立人之大节，盖不廉，则无所不取；不耻，则无所不为。人而如此，则祸乱败亡，亦无所不至，况为大臣而无所不取不为，则天下其有不乱，国家其有不亡者乎。”

（欧阳修《新五代史·杂传第四十二·冯道》）就格外强调文人士大夫的道德操守问题，并将文人士大夫的道德修养与国家兴亡联系起来。苏轼自己也说：“国家之所以存亡者，在道德之深浅，不在乎强与弱；历数之所以长短者，在风俗之厚薄，不在乎富与贫。”（《上神宗皇帝书》）^{(8) 737}苏轼之后，宋代的理学家甚至把道德提高到了“天理”的高度，并形成了通向圣人境界的一整套相对完整的涵养道德功夫之法。如朱子说：“古之圣贤，别无用心，明明德便为无一毫私欲。”（《朱子语类》卷十七）说明了宋代社会对道德精神的高度重视。这亦是宋代文人士大夫自觉追求君子理想人格的重要历史背景。

在宋代“与士大夫共治天下”的文人理想黄金时代中，具有复合型文化身份特点的苏轼，把“君子”人格作为自我理想人格的自觉追求，并高度重视君子人格的自我修养完善，便也是情理之中的事了。苏轼更多继承了儒家传统主要指向道德内涵的“君子”含义，在他这里，

“君子”不仅是对人的尊称，如“凡人相与号呼者，贵之则曰公，贤之则曰君，自其下则尔、汝之。”（《墨君堂记》）^{(8) 355}也是特指具有高尚道德品质之人。如“轼不敢私有，而留之庙中，与好古博雅君子共之，以昭示王之神圣英烈不可不敬者如此。”（《顺济王庙新获石磬记》）^{(8) 401}苏轼还将君子分为“古之君子”、“后之君子”与“后世君子”三种。他认为，真正意义上的君子是“古之君子”，他们是儒家君子理想人格的典型代表：“古之君子，刚毅正直，而守之以宽，忠恕仁厚，而发之以义。”（《上韩太尉书》）

^{(8) 1381~1382}孔子则是君子理想人格的楷模：“故孔子自少至老，未尝一日不学礼而不治其他。以之出入周旋，乱臣强君莫能加焉。知天下莫之能用也，退而治其纪纲条目，以遗后世之君子。”（《学士院试春秋定天下之邪正论》）^{(8) 38}因此，人们应该追寻并效法“古之君子”：“如伊尹、太公、管仲、乐毅之流，其王霸之略，皆素定于畎亩中，非仕而后学者也。”在当代君子中，能与“古之君子”媲美的，首推范仲淹：“其于仁义礼乐，忠信孝悌，盖如饥渴之于饮食，欲须臾忘而不可得，如火之热，如水之湿。”（苏轼《范文正公集叙》）^{(8) 312}而“后之君子”和“后世君子”则在一定程度上背离了儒家传

统的君子之道：“古之君子，必有高世之行……后之君子，盖亦尝有其志矣，得失乱其中，……后之君子，蹈常而习故，惴惴焉惧不免于天下。”

（《伊尹论》）^{(8) 84} 可见，苏轼对于“君子”人格的理想追求，主要是以儒家传统道德规范为依据的。如他主张，君子应该以仁义为本：“夫数君子之言，或主社稷，或勤于道德，或训其子孙，虽所趣不同，然皆笃于大义，不私其躬也如是。”（《屈到嗜芰论》）^{(8) 130} “君子之为善，非特以适己自便而已，其取于人也，必度其人之可以与我也。”（《刘恺丁鸿孰贤论》）^{(8) 44} “君子之于善也……临义而思利。”（《思堂记》）^{(8) 363} 同时，君子也应该符合孔子说言的文质彬彬之特质：“君子以礼治天下之分……君子以义处天下之宜……君子以信一天下之惑……此三者足以成德矣。”（《礼义信足以成德论》）^{(8) 46} 当然了，君子也还应该具有文化精英阶层特定的“有德有言”之能力：“皆习于礼乐，深于道德，非后世君子所及……知昔之君子见书之难，而今之学者有书而不读为可惜也。”（《李氏山房藏书记》）^{(8) 359~360}

为了更好地在现实人生中真正实现君子理想人格，苏轼主张应该按照修齐治平的路径将国家利益始终摆在首位：“君子之仕也，以其才易天下之养也。才有大小，故养有厚薄。苟有益于人，虽厉民以自养不为泰。是故饮食必丰，车服必安，宫室必壮，使令之人必给，则人轻去其家而重去其国。”（《滕县公堂记》）^{(8) 377} 此外，还要不计较个人荣辱得失：“君子之所以大过人者，非以其智能知之，强能行之也。以其功兴而民劳，与之同劳，功成而民乐，与之同乐，如是而已矣。富贵安逸者，天下之所同好也，然而君子独享焉，享之而安。”（《既醉备五福论》）^{(8) 50} 在必要的时候，为了国家安危要勇于直言不讳：“君子之欲有为于天下，莫重乎其始进也。始进以正，犹且以不正继之，况以不正进者乎。”（《学士院试孔子从先进论》）^{(8) 36} 即便为了道义而牺牲自我也在所不惜：“君子道大而不回，言出而为则。事父能孝，故可以事君；谋身必忠，而况于谋国。然而言之虽易，听之实难，论者虽切，闻者多惑。”（《明君可与为忠言赋》）^{(8) 24} 在苏轼的时代，文人士大夫兼具文人、学者与官员三位一体综合型文化身份，他们“学而优则仕”的人生道路相较其他朝代而言似乎更容易实现，因此，在苏轼心中，“以道事君”便成了文人士大夫之为君子的一个重要标准。他在《叔孙通不能致二生》^{(8) 196} 中说道：“由此观之，大臣以道事君，不可则止，然后可以托六尺之孤，可以寄百里之命。若与时

上下，随人俯仰，虽或适用于一时，何足谓之大臣为社稷之卫哉？”^{(1) 196} 这明显是对儒家“所谓大臣者，以道事君，不可则止”（《论语·先进》）思想的进一步继承。依此标准衡量，苏轼生活的时代，恩师欧阳修可谓现实社会生活中君子理想人格的代表：“欧阳子出，天下争自濯磨，以通经学古为高，以救时行道为贤，以犯颜谏说为忠。”（《六一居士集序》）^{(8) 316}

从以上论述可以看出，苏轼所追求的君子理想人格，充满了对具有高尚道德品性的道德主体的美好憧憬与期望，尤其是对于文化精英阶层的文人士大夫而言，“君子”作为儒家文化预设的理想人格典范，实际上是一种对人文主体完满性的理论预设。经过历代儒家的共同理论建构，到了苏轼这里，“君子”理想人格及其实现路径在理论预设上的完满性似乎已经是不容置疑的了。但是，在具体实现过程中，对于包括苏轼在内的每一个文人士大夫而言，作为一种道德意义上的理想人格预设，“君子”仍是一个相对抽象的概念，需要在具体实践中才能将“君子”内在的德性表现出来，这不但需要行君子之道的文人士大夫首先从自我入手，不断加强道德内省之修养功夫，还依赖于文人士大夫自身无法掌控的具体社会生活实践，尤其是学而优则仕的政治实践，如此，则所谓的“君子”理想人格，便从一开始的理论预设中，就为其不可完全实现性的现实缺席埋下了伏笔，它更多的只是一种精神指引，纵使优秀如颜回者，也只能感叹“既竭吾才”，“虽欲从之，末由也已”（《论语·子罕》）。在此意义上说，正是由于“君子”理论预设的完满性带来的理论与现实之间不可避免存在的客观差距，使得苏轼的君子理想人格追求首先便面临着无法克服的理论困境，从而导致现实中真正意义上符合完满理论预设的君子始终处于缺席的尴尬状态。

君子理论预设上带来的现实君子缺席状态之悖论，并未阻止中国传统社会文人士大夫对这种近乎完满理想人格的追求与热情。深受儒家文化影响的苏轼，以及宋代社会依然为文人士大夫实现自我人生价值提供最好途径，使得苏轼必然从“学”到“仕”的人生实践中，将君子理想人格的追求自觉内化为自我修养的终极追求。然而，遗憾的是，纵然在文人的理想黄金时代，当苏轼将自己心目中理想的君子人格追求落实于生活实践中时，他也将和其他文人士大夫一样，在“学”与“仕”的角色转换中无奈地发现，君子理想人格的实现，不但面临着完满理论预设上带来的现实缺席之先天不足，而且还将面临着更加复杂的现实困境，尤

其是政治斗争的复杂性，进一步导致了君子理想人格预设的理论悬置和现实缺席的尴尬处境。这样，君子理想人格的价值抉择与道德主体性的最终实现之间的双重困境，也使得苏轼自身在践行君子之道的人生历程中，充满了悲剧性的意味。

二、“君子”缺席的现实原因：政治实践的复杂斗争

随着“与士大夫共治天下”政治格局的逐步建构，传统学而优则仕的道路无疑是宋代文人士大夫实现自我价值的有效人生模式。所谓“不仕无义。……君子之仕也，行其义也”（《论语·微子》），在这条道路上，苏轼遵行传统儒家道德理性的“仕”，即“君子之仕”须符合义，而这个义，也就是“修身、齐家、治国、平天下”的根本所在。因此，在通过修齐治平实现自我的君子理想人格的追求过程中，苏轼主张“以道事君”。

“所谓大臣者，以道事君，不可则止”（《论语·先进》）还具有一丝中庸的意味，到了苏轼这里，他说：“古之君子，刚毅正直，而守之以宽，忠恕仁厚，而发之以义。故其在朝廷，则士大夫皆自洗濯磨淬，戮力于王事……”（《上韩太尉书》）^{(8) 1381~1382}“以义正君而无害于国，可谓大臣矣”，（《大臣论上》）^{(8) 125}也就是说，在苏轼看来，君子为仕之道、为臣之道，均需以正道事君。他所推崇的晏子和当朝宰相张方平等贤臣，便是这种“以道事君”的典型代表，而苏轼宦海沉浮、九死投荒，其充满悲剧性的一生，与他对君子之道的执著坚守是不无关系。

“此生泰重，忽作鸿毛遗。三子死一言，所死良已微。贤哉宴平仲，事君不以私。我岂犬马哉，从君求盖伟。杀身固有道，大节要不亏。君为社稷死，我则同其归。顾命有治乱，臣子得从违。”（《和陶咏三良》）^{(9) 2184}诗句中，透露着高风绝尘而又带着无限苍凉的生命意味。因为，在学而优则仕以实现君子理想人格的实践过程中，实际政治斗争的复杂性与残酷性远远超乎苏轼的想象，这也使得理论预设上的“君子”在现实中并非依靠相对纯粹的道德判断就可以解决。

在文人士大夫受到广泛重用的宋代，特别是北宋，科举取士每次动辄上百人，宋初的“三班吏员止于三百，或不及之”，到真宗天禧年间，“乃总四千二百有余”，而到神宗元丰三年时，“乃总一万一千六百九十”^{(1) 7518}，这就给国家造成了官僚体制迅速膨胀乃至冗官之弊的严重

问题。数量众多的官员，极容易因政见分歧和权位之争而发生冲突，甚至引发严重的党争。其间，虽然有直言不讳如苏轼者其论确实涉及是非曲直，但在党同伐异的复杂政治斗争旋涡中，特别是随着北宋中期王安石变法的实施，新旧两党之间势同水火的白热化斗争，他们之间往往“一唱百和，唯力是视，抑此伸彼，唯胜是求。天子无一定之衡，大臣无久安之计，或信或疑，或起或仆，旋加诸膝，旋坠诸渊，以成波流无定之宇”^{(10) 87}，如此一来，文人士大夫遭人身攻击并贬谪的命运，便使得他们对君子理想人格的追求让位于政治斗争的实际利益，不但苏轼，与之同朝为官、同样具有较高文化素养的社会精英阶层的君子理想人格期许落空，苏轼对君子理想人格的努力追求难以在现实社会生活中被肯定，从而造成了君子缺席的事实存在。

苏轼曾经说道：“臣闻朝廷以安静为福，人臣以和睦为忠。若喜怒爱憎，互相攻击，则其初为朋党之患，而其末乃治乱之机，甚可惧也。”

（《再乞郡札子》）^{(8) 930}而事实上始于北宋的竞争也正发展成为了苏轼所“甚可惧”的局面。包括苏轼自己在内的许多人，如号称“不植党朋”^{(3) 10843}的吕大防、“不立党”^{(11) 146}的范祖禹等人，也都身不由己地卷入到了党争之中：“是时既退元丰大臣于散地，皆衔怨刺骨，阴伺间隙，而诸贤者不悟，自分党相毁。至绍圣初，章为相，同以为元党，尽窜岭海之外，可哀也！”

（《邵氏闻见录》）^{(11) 146}从乌台诗案起，苏轼就深感自己空怀理想而无能为力，在一定程度上将自己仕途的坎坷归因于君子缺席而小人得逞。在乌台诗案发生后，他曾多次上书说自己皆因“小人告讦”而获罪，并向圣上指出此风若开，必将给国家带来不可挽回的损失：“今缘小人之告讦，遂听而是之，又从而行之，其源一开，恐不可塞。”于是，与“君子”相对的所谓“小人”的大量存在，成了苏轼君子理想人格现实缺席的重要破坏性力量。

北宋时代，早在欧阳修的《朋党论》中，“小人”便是与“君子”相对立而出现的否定性概念。与传统儒家“君子群而不党”（《论语·卫灵公》）的观点不同，欧阳修在“君子与君子以同道为朋，小人与小人以同利为朋”^{(12) 520~522}的基础上提出了“小人无朋，君子则有之”的观点，这就为北宋文人士大夫之间因政见分歧而相互结党提供了理论支持，以致当时愈演愈烈的竞争中，把本是立足于为国家兴利除弊的改革分歧，演变为了一场君子小人之间夹杂着个人意气与私人恩怨的殊死政治斗争。

在王安石变法中，由于苏轼与其学术政见殊异，王安石首先不容于苏轼，导致二人之间关系交恶。时值神宗皇帝继位用人伊始，神宗多次欲用苏轼时，王安石均以各种理由拒绝，如“轼与臣所学及议论皆异，别试其事可也”、

“轼才亦高，但所学不正……如轼辈者，其才为世用甚少。为世患甚大，陛下不可不察也”⁽¹³⁾等。面对王安石的这些说辞，苏轼开始时主要采取沉默态度，未与他发生正面冲突。至苏轼为谏言官，直接批评指陈新法得失后，进一步导致了王安石对苏轼更为剧烈的打击。苏轼也在工作职责的驱使下从由早期对新法采取相对沉默的态度转变为彻底的反对者，如在熙宁二年（1069）十二月的《上神宗皇帝书》中力驳新法，与王安石发生了正面交锋。第二年，也就是熙宁三年（1070）二月，借王安石因韩琦上书谏青苗法而被迫离职之机，苏轼在《再上皇帝书》中，直言王安石为小人，希望神宗皇帝将其逐出朝廷；三月殿试之际，苏轼又作《拟进士对御试策》，对王安石“天命不足畏，众言不足从，祖宗之法不足用”的观点进行了言辞激烈的批驳。苏王二人之间的关系在政治斗争中不断恶化，以至于王安石最后不惜指使姻亲编织罪名将苏轼弹劾出朝廷，使得这场本因政见分歧引起的政治斗争最终演化为了朝臣之间的私人恩怨。“熙宁变法之初，当国者势倾天下，一时在廷，虽耆老大臣累朝之旧有不能与之力争，独先生立朝之日未久，数上书言其不便，几感悟主意；而小人嫉之，摈使居外”^{(14) 1645}，苏轼也因此开始了长达八年的外任生涯。苏轼在写给因反对变法而被贬的刘攽的诗中说：“君不见阮嗣宗臧否不挂口，莫夸舌在齿牙牢，是中惟可饮醇酒。读书不用多，作诗不须工，海边无事日日醉，梦魂不到蓬莱宫。秋风昨夜入庭树，莼丝未老君先去。君先去，几时回？刘郎应白发，桃花开不开。”（《送刘攽倅海陵》）⁽⁹⁾²⁴²表现出了以君子自诩的失意文官在现实政治斗争中不容于世的抑郁之情。然而，党派之间的斗争并没有随着苏轼等人的离京而停止，反对变法者继续群起而攻之，最终导致王安石在熙宁七年（1074）至八年（1075）短短两年内相继罢相又复任。最后，迫于各种内外压力，王安石于熙宁九年（1076）辞官归隐。正如萧庆伟先生说的那样：“文人预政，则朝廷政治多因文人相激而成；反之，政治既成，文人亦时常为其所制。”^{(15) 112}这一点，在苏轼身上表现得特别突出。乌台诗案的发生，便是此祸因的结果。“朋党之兴，始于君子，宋之有此也。胜于熙丰，争于元祐，而烈于徽宗之世”，^{(10) 86}

元丰二年（1079）七月，在王安石罢相后的两年，其门生御史中丞李定、御史舒亶等人在收罗苏轼熙宁以来所作诗文的基础上，断章取义，妄加揣测，发动了震惊朝野的“文字狱”，即“乌台诗案”。

应该说，王安石变法的初衷还是值得肯定的。但是，个人性格、推进变法的实际需要、新法自身的矛盾、变法预期效果的背离、王安石大权在握等一系列内外因素在复杂的政治实践中的交互作用，使得王安石变法引发的政治斗争在客观上沉重地打击了一大批如苏轼等同样深受君子文化影响的文人士大夫。如苏轼在元丰二年（1079）到任湖州后所作的《湖州谢上表》^{(8) 653}中口诛变法：“知其愚不适时，难以追陪新进；察其老不生事，或能牧养小民。”这样的讽刺之语，不仅开罪于王安石，也得罪了所有的新党，于是，在新党看来，苏轼也并不是君子。孙升就曾经在《乞降苏轼放罪指挥奏》中称“君子不幸而有所过，小人则无往而不为恶。过虽大，无害为君子。恶虽小，终归于小人。过改而不吝，则成有德。恶积而不掩，则为大奸。过可看而恶不可容也。”^{(1) 9608}黄庆基也曾在《驳苏轼状》中称苏轼为“小人之雄，君子之贼”。在这样的竞争环境中，以充满道德内在要求的“君子”理想人格来衡世论人，难免带有很强的主观狭隘性，理论预设上的完满君子理想人格的实现实是一种可望不可即的奢念。正如王水照先生说的那样：“实际生活中那么多具体的同僚甚至朋友，与互相攻击的奏疏中抽象的‘小人’，究竟有多少共同之处？‘小人’是一种何等抽象微茫而又确凿无疑的存在！北宋时代成熟的专制政体与意识形态，就这样玩弄着士人的‘忠义’之心。”^{(16) 43}如被苏轼认为具有君子人格的张方平，在司马光看来就是一个奸邪小人，被洛党奉为圣贤典范的程颐，在苏轼看来则是一个奸邪小人等等。在新旧党争此起彼伏的斗争中，到北宋末年，在新党不遗余力打击元祐旧党的过程中，曾经的好友章惇一改对苏轼的亲和态度，将其远贬并欲杀之而后快。“苏章本布衣交，子厚当国，乃窜公于海南。……君子无纤毫之过，而小人忿怯必致之死；小人负丘山之罪，而君子爱怜犹欲其生。此君子小人之用心之所以不同欤？”^{(17) 157}又如曾经在政治上得到苏轼不少照拂且私交甚好的林希，为投靠新党而亲撰贬废苏轼诏书等事实，都证明了君子之道与党派政见之争在现实中难以弥合的存在。陆游在《老学庵笔记》中就曾经指出：“绍圣中，贬元祐人苏子瞻儋州，子由雷州，刘莘老新州，皆戏取其字之偏旁也。时

相之忍忮如此。”^{(18) 132}因此，明代宰相叶向高说“自元祐诸君子用事，尽改熙丰之法，一激而为绍圣，则小人胜，反而为元符，则君子小胜，又激而为崇宁，则小人大胜。当其胜，必尽去其人，尽反其行事。即易代革命，不若是甚者。纪纲，法度，国家，所以治乱安危，而堪此播弄，堪此翻覆，亡形见矣。是安得不有靖康之祸哉”^{(19) 147~148}，是有一定道理的。如此，则苏轼所谓的君子理想人格追求，在复杂的现实政治斗争中，也必然处于在一定范围内的单向度缺席状态。

值得欣慰的是，到了晚年，苏轼与王安石之间的恩怨，终于二人较高的学术造诣和自我道德内省修养功夫。在远离了政治旋涡中心，经历了宦海沉浮后，二人相见甚欢，苏轼以游于王安石门下自称：“某游门下久矣，然未尝得如此行，朝夕闻所未闻，慰幸之极。”(《与王荆公二首》其一)^{(8) 1444}“骑驴渺渺入荒坡，想见先生未病时。劝我试求三亩宅，从公已觉十年迟。”(《次荆公韵四绝》三)^{(9) 1252}在二人晚年一起共同辅佐司马光进行“元祐更化”的元祐元年(1086)，王安石在一片废除新法的呼声中凄凉辞世，苏轼念及彼此曾经想要结邻而住的美好愿望未遂，不甚感慨唏嘘道：“从此归耕剑外，何人送我池南。”“闻道乌衣巷口，而今烟草萋迷。”(《西台一见王荆公旧诗，偶次其韵二首》)^{(9) 1449}这也说明，尽管在现实中，君子理想人格的实现虽然面临着诸多困境，但于苏轼这样具有较高文化修养的宋代文人士大夫而言，依然可以在自我内心世界中坚守君子理想，并于精神上冲破君子缺席的双重困境而获得自我突围，从而实现自我理想人格的追求，这也是苏轼人格魅力历经千年而依然光彩夺目的原因所在。

三、“君子”缺席的自我突围：两个自我的内在调和

尽管君子理想人格的追求面临着理论与实践的双重困境，然而，对于像苏轼这样生活在中国传统文化不断走向成熟内敛的宋代文人士大夫而言，深厚文化修养造就的复合型文化身份，必然导致他们依然愿意在理论上不断完善君子理想人格的建构，并将其作为一种理想信仰指导自我行动，至少能够在自我世界中，通过理想自我与现实自我的内在调和，一定程度上坚守君子人格理想追求。这也使得苏轼在充满悲剧性的一生中，不断自我调适，形成旷达心态和无限人格魅力，对后世知识分子产生重

大吸引力和影响力。

在理想自我与现实自我的内在调和过程中，苏轼除了在理论上继承传统儒家对君子道德的内在要求外，他也注意到了将相对抽象的君子内在德性付诸实践是需要一定条件的。他在《礼义信足以成德论》^{(8) 47}中说道：“君子以礼治天下之分，使尊者习为尊，卑者安为卑，则夫民之慢上者，非所忧也。君子以义处天下之宜，使禄之一国者，不自以为多，抱关击柝者，不自以为寡，则夫民之劳苦独贤者，又非所忧也。君子以信一天下之惑，使作于中者，必形于外，循其名者，必得其实，则夫空言不足以劝课者，又非所忧也。此三者足以成德矣。”也就是说，需要通过如礼、义、信等具象化的道德规范，才能使君子从抽象的道德概念变为可见的日用伦常。在复杂的政治斗争中，与其恩师欧阳修的“君子有党”论不同，苏轼意识到：“有党则必争，争则小人必胜，而权之所归也，君子安得不危哉。”同时，他也不像欧阳修以“义”“利”来区分君子小人，在苏轼看来，人性本无善恶之分，君子与小人之间也没有不可逾越的鸿沟，关键在于二者“随所用耳”的行为结果。他说道：“且夫君子者，世无若是之多也。小人者，亦无若是之众也。凡才智之士，锐于功名而嗜于进取者，随所用耳。……唐柳宗元、刘禹锡使不陷叔文之党，其高才绝学，亦足以为唐名臣矣。”由此，苏轼推导出，能成为君子或小人，还与君主有着密切关系：“君子以道事君，人主必敬之而疏。小人唯予言而莫予违，人主必狎之而亲。疏者易间，而亲者难睽也。”(《续欧阳子朋党论》)^{(8) 128~129}这也是中国古代传统社会，包括宋代文人士大夫阶层主要依靠学而优则仕方式实现自我人生价值之生存模式的必然认知结果。

由此而来，在实现自我君子理想人格的追求过程中，除了满怀美好愿望，期待“明君进君子退小人”而外，对于身处复杂政治斗争中的苏轼而言，不但要在自我道德修养上“以君子而怀小人”，还要用辩证的眼光看到所谓的君子与小人之分。在他被贬黄州期间所作的《东坡易传》中，充满了对君子小人极具辩证性的认知思考。如他在用《周易》解释泰卦、否卦之彖辞以阴阳二爻象征君子小人之时说：“阳始于复而至于泰。泰而后为大壮，大壮而后夬。泰之世，不若大壮与夬之世，小人愈衰而君子愈盛也。然而圣人独安夫泰者，以为世之小人不可胜尽，必欲迫而逐之，使之穷而无归，其势必至于争，争则胜负之势未有决焉，故独安夫泰，使君子居中，常制其命；而小人在外，

不为无措，然后君子之患无由而起，此泰之所以为最安也。”^{(20) 24}可见，在苏轼看来，君子与小人能够处于一种相对平衡的状态，同时君子又能够对小人有所制约的泰卦，才是理想的状态。否则，君子若是步步紧逼小人，必然导致二者之间无休止的斗争，进而带来天下混乱，因此，“世之君子，将有志于天下，欲扶其衰而就其危者，必先计其后而为可居之功，其济不济则命也，是故功成而天下安之。今夫小人君不诛而吾诛之，则是侵君之权，而不可居之功也。夫既已侵君之权，而能北面就人臣之位，使君不吾疑者，天下未尝有也”，“《春秋》之法，不待君命而诛其侧之恶人，谓之叛”。(《大臣论·上》)^{(8) 125}这种认知，尽管充满了中庸意味，但不能不说，这也与苏轼自身对君子理想人格的理论认知、卷入复杂政治斗争的亲身体验及反思，是有着密切关系的。

在现实社会生活中，苏轼本着为国选才的目的，将黄庭坚、张耒、晁补之等人选入秘书省的行为却招致非议，“罗织语言，巧加酝酿，谓之诽谤”乌台诗案之发生以及其后一生的仕宦坎坷，使他在君子理想人格追求的失落中，面对君子缺席的事实，也只能在文学世界中万般感慨道：“世上小儿多忌讳，独能容我真贤豪？……安能终老尘土下，俯仰随人如桔槔。”

(《送李公恕赴阙》)^{(9) 787}包括对君臣遇合之难的感叹：“天之降才，千夫一人；人之逢时，千载一君。”(《范景仁墓志铭》)^{(8) 435}早在乌台诗案之后，苏轼就已经表现出了对官场的极大厌倦之情：“误出挂世网，举动俗所惊”(《送吕行甫司门倅河阳》)^{(9) 1499}、“自笑区区足官府，不如公子散神仙”(《和宋肇游西池次韵》)^{(9) 1571}、“平生倾盖悲欢里，早晚抽身薄领间”(《九日袁公济有诗，次其韵》)^{(9) 1710}、“弱累已尝俗尽，老身将伴僧居”(《忆江南寄纯如五首》其五)^{(9) 1923}等。在饱尝世路艰辛之后，他以看似旷达实则充满无限悲剧性的冷静：“宠辱能几何，悲欢浩无垠。回视人间世，了无一事真。”(《用前韵再和孙志举》)^{(9) 2440}因此，在现实的无奈中，苏轼也曾竭力跳出理想自我而主动对官场中“我本麋鹿性，谅非伏辕姿”(《次韵孔文仲推官见赠》)^{(9) 384}这种“不合时宜”的自我个性必然导致不容于世的遭遇进行了较为清醒的自我反思。如他曾经说道：“吾侪流落岂天意，自坐迂阔非人挤”(《与子由同游寒溪西山》)^{(9) 1054}，他也曾将自己被贬黄州的原因归咎于自己性格的桀骜不驯：“轼所以得罪，其过恶未易以一二数也。平时惟子厚与子由极口见戒，反覆甚苦，而轼强狠自用，不以为然。”他甚至对自己的“迂

阔”性格进行自我批评道：“轼昔年粗亦受知于圣主，使少循理安分，岂有今日。追思所犯，真无义理，与病狂之人蹈河入海者无异。”(《与章子厚参政书二首》其一)^{(8) 1411~1412}在行动上，他也开始主动改变自己过去那种肆意直言的文风：“(苏轼)谪居于黄，杜门深居，驰骋翰墨，其文一变，如川之方至，而辙瞠然不能及矣。后读释氏书，深悟实相，参之孔老，博辩无碍，浩然不见其涯也。”^{(21) 1126~1127}

因此，现实社会生活中君子理想人格追求的失落，使苏轼不得不再次返回内心世界，对理想自我与现实自我进行内在精神调和。他首先将目光放在具有君子人格的圣贤身上，极力称赞他们的高洁人格，并从他们身上获取坚定理想信念的力量与信心。他在对屈原高洁人格的赞誉中，清醒地指出：“呜呼！君子之道，岂必全兮。”(《屈原庙赋》)^{(8) 2}同时，他也告慰自己，小人得势而君子备受打击的局面，并非自己独有的遭遇：“今夫小人急之则合，宽之则散，是从古以然也。见利不能不争，见患不能不避，无信不能不相诈，无礼不能不相渎，是故其交易间，其党易破也。而君子不务宽之以待其变，而急之以合其交，亦已过矣。君子小人，杂居而未决，为君子之计者，莫若深交而无为。”(《大臣论·下》)^{(8) 127}

身处逆境中的君子，只要能如屈原等古代圣贤那样，坚守自我信仰，就一定能够战胜小人，至少能够在精神世界中，保持高洁人格。这应该是苏轼面对君子缺席的无奈现实却依然能够执著追求君子理想人格的力量源泉之一。苏轼不断亲近陶渊明，从陶渊明那里获取精神的慰藉，应该也与此有着一定程度的联系。在熙宁变法的竞争中，“且待渊明赋归去，共将诗酒趁流年”(《寄黎眉州》)^{(9) 684}的追慕，暂时缓解了仕途受挫的郁闷之情。被贬黄州时期，“每体中不佳，辄取读，不过一篇，惟恐读尽，后无以自遣耳”。(《书渊明羲农去我久诗》)^{(8) 2091}通过这种方式，苏轼能够在精神上与陶渊明无限接近：“闲吟‘绕屋扶疏’句，须信渊明是可人”，(《广陵后园题扇子》)^{(9) 1282}并从中获取平静自我内心的强大力量，“与渊明诗意不谋而合”。(《录陶渊明诗》)^{(8) 2111}

当然，理论上君子道德至上的规定，使任何一个驰骋官场的士大夫都不能接受自己被判定为“小人”。在苏轼所处的复杂环境中，所谓的君子小人之分，也由于不同党派之间的政治斗争而变得更加错综复杂。在政治斗争中夹杂着党同伐异、相互诋毁，甚至可以将任何政见分歧都上升为道德评判，成为将对方驱逐出政

治权力中心的有效手段。在此背景下，苏轼集文人、学者和官员集于一身的复合型文化身份特点，为他在不得意的现实世界中返回自我精神世界，进行君子缺席的现实突破提供了有利条件。士大夫政治人格更多让位于文人与学者道德修养的自我砥砺，在“有德者必有言”的传统儒家君子文化影响下，苏轼除了在文学世界中尽情抒发自我情感外，还在“立德、立功、立言”的人生三不朽目标设置中较好地安置了自己的君子理想人格追求。

“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”（《周易·乾卦·文言》）对于文人而言，作文著述，需以德为先。孔子的“有德者必有言，有言者不必有德”（《论语·宪问》）的思想，也深刻地影响到了苏轼。宋代的文人士大夫进一步凸显了德言关系中道德本体的意义所在，尤其是在宋代理学家那里，他们更加强调道德与文章的完美结合。如朱熹说道：“熹闻诗者，志之所之。……是以古之君子，德足以求其志，必出于高明纯一之地，其于诗固不学而能之。”（《答杨宋卿书》）对于“有言者不必有德”的矛盾，他们也在理论上进行了努力弥合，如周敦颐“文以载道”观取消文学的独立性，程颐直接否定了文学存在的合理性而主张“作文害道”，朱熹则试图从文道并存的折中立场中提出“文从道出”等。而在苏轼这里，无论是在文学作品中直言变法给国家带来危害的义愤填膺之作，还是寄情山水或是发思古之幽情的自我咏怀之作等，都因蕴含着作者极具道德性人文主体的生命气息而具有无限诗意图，特别是他那些因为参透人生虚无短暂、跳出世俗成败得失，而具有无限圆融洒脱之生命境界的文学作品，给后世以巨大的精神启迪力量。报国无望、流放海南的苏轼，完成了《易传》、《书传》和《论语说》三部儒学巨作，将自己在现实中始终无法实现的君子理想人格追求及其社会期望，寄托于翰墨。如此，苏轼在自我道德修养层面上完成了君子之道，又以实际行动践行了“有德然后有言”的君子之行，在自我世界中构建了一个以君子之道为目标追求和精神皈依的理想世界，从而使其人格精神具有了君子文化的属性。

可以说，苏轼对君子理想人格的追求及其面对现实君子缺席的努力突围，显示了宋代文人士大夫复合型文化身份的生存模式及其价值建构，从而使宋代文人士大夫在对君子人格的理想追求中，通过士人精英阶层个体行为及其精神世界的自我调整，波及整个政治秩序乃至文化秩序的变革，再次阐释并传承发展了汉以

后被唐宋士人普遍认为失传已久的圣人之道，为宋代儒学的复兴做出了积极贡献。苏轼是这个宏大历史变革中一个具体的微观缩影，以至于“三代以下之诗人，无过于屈子、渊明、子美、子瞻者。此四子者，若无文学之天才，其人格亦自足千古。故无高尚伟大之人格，而有高尚伟大之文章者，殆未之有也。”^{(22) 29}

注释

- [1] 李焘《续资治通鉴长编》卷十八《宋太宗太平兴国二年纪事》，中华书局1986年版。
- [2] 钱穆《国史大纲》，商务印书馆1994年版。
- [3] 脱脱等撰《宋史》，中华书局1985年版。
- [4] 黄寿祺、张善文撰《周易译注》，上海古籍出版社2004年版。
- [5] 陈立、吴则虞注解《白虎通疏证》卷二，中华书局1994年版。
- [6] 郑玄注、贾公彦疏《礼记正义》，阮元校刻《十三经注疏》，中华书局1980年版。
- [7] 余英时《儒家“君子”的理想》，《现代儒学的回顾与展望》，三联书店2004年版。
- [8] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [9] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。
- [10] 王夫之《宋论》卷四，中华书局1964年版。
- [11] 邵伯温《邵氏闻见录》，中华书局1983年版。
- [12] 欧阳修撰，洪本健校笺《欧阳修诗文集校笺》，上海古籍出版社2009年版。
- [13] 《续资治通鉴长编拾补》卷四“熙宁二年五月”条与卷七“熙宁三年三月”条，转引自：王水照、朱刚撰《苏轼评传》，南京大学出版社2004年版。
- [14] 施宿《东坡先生年谱》序言，四川大学中文系唐宋文学研究所《苏东坡资料汇编》下编，中华书局1994年版。
- [15] 萧庆伟《北宋新旧党争与文学》，人民文学出版社2001年版。
- [16] 王水照《苏轼评传》，南开大学出版社2004年版。
- [17] （清）周亮工《书影》卷六，上海古籍出版社1981年版。
- [18] 陆游《老学庵笔记》，中华书局1979年版。
- [19] （明）叶向高《苍霞草全集》，江苏广陵古籍刻印社1994年版，第1册。
- [20] 苏轼《东坡易传》卷二，上海古籍出版社1990年版。
- [21] 苏辙《苏辙集·栾城后集》卷二十二，中华书局1990年版。
- [22] 王国维《文学小言》第6则，《王国维遗书》，上海古籍书店1983年版，第5册。

杨吉华，云南师范大学副教授。

苏轼岭海养生诗研究

司 聰

内容提要 岭海时期，苏轼创作大量养生诗歌，时人对之研究较少。究其创作成因，可归为宋儒重医的时代因素、岭海特殊的地缘因素、“韶龄好道”及晚年衰残的现实因素共同使然。就苏轼岭海养生诗所表达内容递擅考索，可将之归为三个表达向度：一则借风物抒旷达之怀；二则以炼丹消出处生死之悲；三则躬耕和陶达天地境界。岭海时期，苏轼不仅在实践上实现了人生的自我救赎，且在养生诗的艺术创作上进入了精深华妙的新境界，养生诗歌具有“寓意于物”的美学旨向；大量使用长题、题序进行诗歌艺术功能的开拓；冲淡隐逸的道家美学特征。

关键词 苏轼 岭海 养生诗

苏轼一生都对养生之事颇为关注，明人王如锡将苏轼有关养生的诗、文、信札、论著等汇编成集，名《东坡养生集》。全书共录入苏轼养生文章一千四十多条，分饮食、方药、居止、游览、服御、翰墨、妙理、调摄、利济、述古、志异^[1]等十二卷，详细记载了诸种养生经验，足见其对养生的关注与重视。长久以来，苏轼养生诗文未得古今学界重视，《四库全书总目提要》言“如锡乃惟录其小品，所谓‘飞鸿翔于寥廓，而弋者索之薮泽’也。使轼仅以此见长，则轼亦一明季山人而已矣，何足以谓轼乎！”^{[2]1537}不仅对王如锡的研究方式否定，也从根本上将苏轼养生类诗文视为不登大雅之堂的雕虫小技。大量创作养生诗系苏轼岭海时期在文学上最突出的表现，对研究苏轼晚年的美学观及人生观领域颇具价值。现存部分研究成果就内容而言，偏重对苏轼医学养生观念的整体性探讨，或是对古代养生观念的贯通性研究，缺乏对其养生诗文的文本解读及哲学探讨。观乎苏轼一生，岭海阶段是其人生最低潮时期，亦是其诗文已臻化境之时，朱弁言“东坡文章，至黄州以后人莫能及，唯黄鲁直诗时可以抗衡。晚年过海，则虽鲁直亦瞠若乎其后矣。或谓东坡过海虽为不幸，乃鲁直之大不幸也”^{[3]332}，宋人对苏轼岭海诗歌评价之高，由此可见一斑。而苏轼在此阶段创作大量养生诗，不仅在诗歌审美艺术上可供借鉴，且蕴含宗教哲学思想。

一、苏轼岭海养生诗创作成因考察

据苏轼生平及出任地，可将其一生分为出川、凤翔、汴京、密州、黄州、元祐、岭海等七个时段。岭海时期不仅是其仕途的最低潮，同时也是其人生的最后阶段，观其此阶段诗文，可发现养生诗作的数量大大增加。细究其成因，大致可从以下几个层面进行解读：

（一）宋儒重医的时代因素

相较唐朝白居易等个别诗人善作养生诗的现象，宋代养生诗作大量涌现，兴盛一时。宋朝重医的时代特征促成了养生诗创作的激增，宋朝统治者重视医术，北宋初期即设翰林医官院，设有翰林医官使、副使并领院事，且设直院、医官、医学、祗候等职，医官人数繁多，直至仁宗宝元二年（1039）二月才出具人员编制细则，规定翰林医官院“使、副各二员，直院四员，尚药奉御六员，其额外将来毋得补人”^{[4]2895}，足见对医疗养生的重视。有宋一朝，朝廷不仅修撰《太平圣惠方》《开宝本草》等医书，还将前朝已存的《伤寒论》《素问》《金匮玉函经》《脉经》《千金药方》等悉数整理，为宋人养生提供了系统的养生理论基础。在这种趋势影响下，儒生士大夫对医学养生十分重视，“朝廷兴建医学，教养士类，使习儒术者通黄素，明诊疗，而施于疾病，谓之儒医”^{[5]2959}，范仲淹更有“上以疗君亲之疾，下以救贫民之厄，中以保身长全。在下能及大小生民者，舍夫良医，则未之有也”^{[6]381}之语。这种思潮同宋廷与道教始终保持亲密关系、整体社会具有良好的崇道氛围相关，此外，相比高昂进取的唐人，宋人相对不那么有功业热情，更加注重自身生活，宋代士大夫儒而知医者众，在不为良相便为良医的时代思想影响下，不独苏轼，欧阳修、王安石、章惇、黄庭坚等人皆创作大量养生诗文，可谓是“宋代士大夫群体广泛参与医药养生诸领域”^{[7]1}。

（二）岭海特殊的地缘因素

惠州、儋州皆在北回归线以南，属亚热带及热带气候，风物与苏轼之前所见大为不同。黄柑

常抵鹊，朱橘不论钱，花名含笑草解忘忧，独倚桄榔树，闲挑荜拨根，诸种珍奇植物在此地生长茂盛，无疑为养生提供了优良的条件。菖蒲有延年益寿之功，元丰七年，苏轼往筠州途中得石菖蒲数本，却因“恐陆行不能致也，乃以遗九江道士胡洞微，使善视之”，（《石菖蒲赞》）^{[8] 618}留下遗憾。岭海多此物，“番禺东有涧，涧中生菖蒲，皆一寸九节”^{[9] 6}，传安期生于此采药仙去，可配苏轼学仙意；且松脂亦属仙药，《本草》云“松脂久服，轻身不老”^{[10] 336}，蒲涧满处皆是，“为采松肪寄一车”（《赠蒲涧信长老》）^{[11] 2067}。苏轼早年已研习《抱朴子》，《仙药篇》记黄精曰“黄精名兔竹，服其华，胜其实，服其实，胜其根”^{[12] 197}，惠州一带多黄精圃，且多汤泉。又，岭海遗留诸多仙家名胜，如在英州下十五里的碧落洞，《始兴志》有“岸旁有碧落洞，石室深邃，悬石如麾旌，有道人修炼于此，后尸解蜕骨，因名蜕仙台”（《碧落洞》）^{[11] 2062}；罗浮山更为《茅君内传》所记第七洞，朱明耀真之天，据《晋书》所言，“东坡之师抱朴老”（《游罗浮山一首示儿子过》）^{[11] 2069}葛洪于罗浮山炼丹，后终于此，“世以为尸解得仙云”^{[13] 1913}，苏轼于罗浮山酿酒，并自造酒名曰罗浮春，月下独酌，作多篇诗文聊赠抱朴老。

以上诸种，皆入诗文，此阶段苏轼常自叙游事，以养生游仙做结，自成章法。岭海浓厚的仙家养生气氛无疑影响了苏轼，诚如其所言，“到处聚观香案吏，此邦宜著玉堂仙。”（《舟行至清远县……》）^{[11] 2064}

（三）“龆龀好道”及晚年衰残的现实因素

苏轼本为蜀人，蜀地好《老子》与仙道，巫风极盛，重鬼神，五斗米道便创立于此。所谓“得黄帝九鼎丹法，欲合之，用药皆糜费钱帛。……闻蜀人多纯厚，易可教化，具多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作道书二十四篇。……于是，百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万”^{[14] 190}，五斗米道后改名天师道，成为正规的道教团体，在四川广为人知，颇多信众。轼晚年与道人刘宜翁通信，自言“轼龆龀好道，本不欲婚宦，为父兄所强，一落世网，不能自逭”（《与刘宜翁使君书》）^{[8] 1415}，幼时故乡的崇道气氛无疑对其影响一生。早期道家分老庄、黄老、杨朱三派，老庄讲究与自然为伍、逍遥自在；杨朱派主张避害，重视个人生命的保存，后春秋战国后杨朱派逐渐泯灭，但其全生保性的思想被道教全盘继承。后世的道家追随者们极其重视身体保养，以长生求仙为目的。苏轼称自己“龆龀好道”，本就包含对长生的向往。

长期以来，苏轼健康状况十分堪忧。自乌台

诗案发生后，诗人身心皆疲，身体急转直下，故黄州伊始，对年迈与衰病的哀唱频繁见于苏轼诗歌。岭海时期，除去贫病，仕途亦陷入绝望，至惠州之前，苏轼已遭遇一连串政治打击：元祐八年九月，赴定州任；绍圣元年闰四月，落两职、追一官，出英州任；六月，累贬建昌军司马，惠州安置不得签书公事。“资养所给，求辄无有”，“此间食无肉，病无药，居无室，出无友，冬无炭，夏无寒泉，然亦未易悉数，大率皆无耳”（《与程秀才三首》一）^{[8] 1628}，流放至蛮荒之地且缺医少药，与苏轼而言，养生便成了当务之急。而岭海时期苏轼对养生的执念亦与贬谪相关，“苏轼初到贬地的喜，实际上是故意提高对贬谪生活的期望值，借以挣脱苦闷情绪的包围”^{[15] 94}，仕途幻灭更易使垂老衰翁抛却功业机心，投入对生命本体的追询中。苏轼在岭海历经贬谪之悲及在养生实践中反复体验后，其旷达才日趋深刻，亦在精神美学上进入一种天地境界。

二、苏轼岭海养生诗内容及特征

岭海时期，苏轼涉及养生内容的诗篇为数众多，具体细分，可大致分为饮食、丹药、调摄、述古四种，前三类多记载养生实践活动，述古类以修身求仙之思遥寄古人。养生诗多以记事、咏物为主，苏轼擅长以主题事物为核心展开形象思维，本文则选取使用频率较高的主题事物，对此阶段的养生诗文做具体研究。

表 1 苏轼岭海养生诗主题事物

主题事物	篇数	篇目
饮食	13	《寓居合江楼》《新酿桂酒》《寄邓道士并引》《二月十九日，携白酒、鲈鱼过詹使君，食槐叶冷淘》《次韵定慧钦长老见寄八首并引》（其二）《真一酒并引》《和陶己酉岁九月九日并引》《和陶岁暮作和张常侍》《和陶连雨独饮二首并引》《庚辰岁正月十二日，天门冬酒熟，予自漉之，且漉且尝，遂以大醉，二首》《惠州近城数小山，类蜀道。春，与进士许毅野步，会意处，饮之且醉，作诗以记。适参寥专使欲归，使持此以示西湖之上诸友，庶使知予未尝一日忘湖山也》
	4	《四月十一日初食荔枝》《荔枝叹》《食荔枝二首并引》
	1	《过子忽出新意，以山芋作玉糁羹，色香味皆奇绝。天上酥陀则不可知，人间决无此味也》
	5	《和陶酬刘柴桑》《闻子由瘦》《客俎

	素		经旬无肉，又子由劝不读书，萧然清坐，乃无一事》《狄韶州煮蔓菁芦菔羹》《过大庾岭》
方药	菖蒲	2	《广州蒲涧寺》《和子由盆中石菖蒲忽生九花》
	枸杞	2	《枸杞》《周教授索枸杞，因以诗赠，录呈广倅萧大夫》
	黄精	2	《和陶读〈山海经〉并引》(其六)《答周循州》
	金丹	7	《追饯正辅表兄至博罗，赋诗为别》《次韵程正辅游碧落洞》《和陶读〈山海经〉并引》(其八、其十、其十一)《辨道歌》《赠陈守道》
调摄	梳发	3	《六月十二日，酒醒步月，理发而寝》《和子由次月中梳头韵》《旦起理发》
	服气	3	《十一月九日，夜梦与人论神仙道术，因作一诗八句。既觉，颇及其语，录呈子由弟。后四句不甚明了，今足成之耳》《海上道人传以神守气诀》《广州何道士众妙堂》
	问疾	1	《二月八日，与黄焘、僧昙颖过逍遙堂，何道士宗一问疾》
	睡眠	2	《独觉》《午窗坐睡》
	沐浴	2	《夜卧濯足》《次韵子由浴罢》
	内丹	3	《次韵高要令刘湜峡山寺见寄》《赠陈守道》《和陶杂诗十一首》(其八)
	辟谷	2	《吴子野绝粒不食，过作诗戏之，芝上人、陆道士皆和，予亦次其韵》《真一酒歌并引》
叙古	葛洪	2	《游罗浮山一首示儿子过》《和陶桃花源并引》
	安期生	1	《安期生并引》
	陶渊明	20	《和陶怨诗示庶邓》《和陶杂诗十一首》(其二)《和陶田舍始春怀古二首并引》《和陶形赠影》《和陶神释》《和陶西田获早稻》《和陶下灌田舍获》《和陶田园居六首》《和陶劝农六首》

据表可知，通过苏轼养生诗的主题事物，可将其养生诗分为上述四类。而就苏轼岭海养生诗所表达内容递擅考索，则可大致将之归为三个表达向度：

一则借风物抒旷达之怀，可在饮食类养生诗歌中得到体现。如本文第一部分所述，岭海因气候地质等诸种原因，适宜道书所罗列的药物生长，仙药同其所生发的自然山水在诗中皆属直观、形象的自然化身，“松花酿仙酒，木客馈山飧”(《次韵定慧钦长老见寄八首》二)^{[11] 2115}，“黄公献紫芝，赤松馈青精”(《次韵程正辅游碧落洞》)^{[11] 2125}，“黄花冒甘谷，灵根固深长”(《和陶读〈山海经〉》)^{[11] 2133}，“崖蜜助甘冷，山姜发

芳辛”(《小圃五咏·地黄》)^{[11] 2158}，“草木各有宜，珍产骈南荒”(《小圃五咏·薏苡》)^{[11] 2160}，“春荑秋荑两须臾，神药人间果有无”(《和子由盆中石菖蒲忽生九花》)^{[11] 2198}，“我生有天禄，玄膺流玉泉。……仙人与道士，自养岂再繁”(《和陶岁暮作和张常侍》)^{[11] 2217}。神仙道教终极目的乃是求得长生不死，因而仙药与苏轼而言，具有无穷的魅力，而暮年入岭海深山，又以老庄之学将自然山水深入展开，自然得以玄化，从而达到“山林与，皋壤与，使我欣欣然而乐与”^{[17] 677}的道家思想状态。与苏轼而言，岭海的风物与仙药不仅有延年益寿之功，入山林寻药之乐更可消弭现世种种悲哀苦痛，人为物役不得其乐，入山寻道，山水亦成为道的喻体。岭海时期苏轼求长生的意识觉醒，由此带来的对自然风物的真正相亲、关怀与欣赏，在其人生向度上，岭海时期恰似魏晋人的意识豁醒，“向外发现了自然，向内发现了自己的深情”^{[18] 368}。唯如此，方抒旷达之怀。

二则以炼丹消出处生死之悲，主要在方药、调摄类养生诗歌中得到体现。究苏轼一生，宋大夫的志道意识始终贯穿其中，士人那种注重振拔志气于胸中盈满沉郁，然党争激烈，元祐党人被清除殆尽，自己戴罪远居岭海，传统士人的兼济独善之人格于岭海尽显。有关炼丹及出处之关系，黄州时期，苏轼尝于《乐天烧丹》中诠释：“乐天作庐山草堂，盖亦烧丹也，欲成而炉鼎败。来日，忠州刺史除书到。乃知世间、出世间事，不两立也”^{[16] 25}，认为归隐烧丹同入世为官不得两全，将自己有志良久却终无所得归于“世间事未败故”^{[16] 25}。岭海十年，北归已无望，同官场彻底决裂，“某睹近事，已绝北归之望。然中心甚安之”，(《与程正辅七十一首》十三)^{[8] 1593}“某垂老投荒，无复生还之望”频繁见于亲友书信中，政治生涯及个体生命皆已入死生之地。此时，感性欲望及外在获得已不再重要，追求永恒的彼岸、实现心灵的安顿方为苏轼所需。

北宋时期，外丹已不甚流行，卿希泰曾有“入宋以后，内丹道取代外丹流行于世，特别是北宋张伯端《悟真篇》阐明其道后，内丹道更为盛行，成为宋明道教修仙之法的核心”^{[19] 136}之类的论点，为学界所共识，而苏轼对外丹养生之热衷，老而弥坚。苏轼初次服用外丹可追溯至湖州任，贬谪黄州时期，与道友王定国的信中说“安道软朱砂膏，某在湖州服数两，甚觉有益”(《与王定国四十首》三)^{[8] 1514}，同时已私自炼外丹，自言只是为了观察，“近有人惠丹砂少许，光彩甚奇，固不敢服”。苏轼素来肯定丹砂对养生乃至长生的功效，所谓“大抵道士非金丹不能羽化”，

将道士尸解升天的仙人传说归于金丹之功。而甫至岭海，欣喜“丹材多出南荒，故葛稚川乞岣嵝令，竟化于广州”（《与王定国四十一首》八）^[8]
1517~1518，故自惠州始，便入山寻仙踪，幻想“玉床丹篆记分我，助我金鼎光斑斓”（《次韵程正辅表兄江行见桃花》）^{[11] 2110}，后随隋唐内丹家苏元朗嫡传弟子“习道家龙虎铅汞说，调息炼功，以百日为期”^{[8] 2331}，亦作《辨道歌》《赠陈守道》等专述丹砂之功：“一丹休别内外砂，长修久饵须升遐”^{[11] 2212}“停颜却老只如此，哀哉世人迷不迷”^{[11] 2211}；直至北归途中，方与邵道士“待我丹成驭风去，借君琼佩与霞裾”（《次韵韶倅李通直二首》二）^{[11] 2411}。炼丹仙去这一超越死亡的过程，最终可以消解个体生命的有限，达到无限苍穹般的终极存在，亦弥合出处生死之悲，是以“无以生为者，是贤于贵生”。

三则躬耕和陶达天地境界，主要在述古类诗文中得到较好体现。元祐七年扬州任上，苏轼始作《和陶饮酒二十首》，岭海时期，苏轼于园圃中栽种食材与药材，并集中创作了大量和陶诗。在苏轼与弟辙书信中，可见其对创作和陶诗的解读：“吾于诗人，无所甚好，独好渊明之诗。渊明作诗不多，然其诗质而实绮，癯而实腴，自曹、刘、鲍、谢、李、杜诸人皆莫及也。吾前后和其诗，凡一百有九篇，至其得意，自谓不甚愧渊明。”^{[20] 1110}而岭海时期所作的和陶诗中，其中多述养生事，观苏轼以《和陶田园居六首》为代表的岭海养生诗，无不将躬耕作为和陶一大主题。苏轼在惠、儋二州的困顿生活可自此间和陶养生诗作中得知一二：“黄菘养土膏，老楮生树鸡。未忍便烹煮，绕观日百回”（《和陶下灌田舍获》）^{[11] 2316}，园圃中的黄菘与木耳尚小，诗人欲煮食而实不忍，只得绕之徘徊；“坎坷识天意，淹留见人情。但愿饱粳稌，年年乐秋成”（《和陶九日闲居》）^{[11] 2259}，暮年贬谪南荒乃是天意如此，获秋收饱粳稌便是人生至味。苏轼汲取陶渊明恬淡的生活状态，并以超然物象、冲淡无为的风格呈现其暮年精神状态的坚韧及健拔，此时的躬耕已非单纯的辛劳，所见所感皆蕴藏着艺术的张力。至于“红薯与紫芽，远插墙四周。……穷冬出甕盎，磊落胜农畴。……一饱忘故山，不思马少游”（《和陶酬刘柴桑》）^{[11] 2216}，其中的“忘故山”状态并非仅是饱食薯芋可至，马少游理想中的人生境界是“士生一世，但取衣食裁足，乘下泽车，御款段马，为郡椽史，守坟墓，乡里称善人，斯可矣”^{[21] 838}，而苏轼效法陶渊明冲淡的人格，以此对精神主体做内在的超越，将自我接纳铺陈至对岭海的认识及接受中，此时岭海已是故土，继而进入超然自得之境。

苏轼以躬耕为题材的和陶养生诗歌，从形式上追和次韵，又融入身世之感，王文诰案曰：“公之和陶，但以陶自托耳。至于其诗，极有区别”“盖未尝规规于学陶也”（《和陶归园田居六首》六）^{[11] 2107}，此言甚是。盖黄州于东坡躬耕操劳、扬州发愿不如归去的禅悟解脱共同奠定了岭海和陶养生诗的基调，垂老垦荒加深对生命本体的体味，“借渊明之酒杯，浇自我之块垒”，真正实现人能弘道，而非道能弘人。

苏轼岭海养生诗不独有对养生的归纳及总结，更是对人生天地境界的思考，自惠遣儋途中遇苏辙，作《次前韵寄子由》：“离别何足道，我生岂有终。渡海十年归，方镜照两童……天人巧相胜，不独数子工。指点昔游处，蒿莱生故宫。”^{[11] 2248}两两相形，不着一语，寄慨自深。于海天茫茫中看透荣辱，人生于天地而言微不足道，初入岭海的郁勃之气豁然化为自我精神的实证与领悟，将生命的追寻融入对宇宙的追寻之中。人生起落皆有命数，而若与天地归于一境，则消弭荣辱。诗中所流露出的，已非退隐归田、消极避世的传统心境，而是超越理性所标记赋予的社会角色，进入天地境界。

三、岭海养生诗艺术形式探析

岭海时期作为苏轼生命中的最后阶段，也是其诗歌技艺纯熟精深、思想熔炼升华的重要时期，此阶段其不仅在实践上实现了人生的自我救赎，且在养生诗的艺术创作上进入了精深华妙的新境界。下以三端阐发之。

（一）“寓意于物”的美学旨向

“寓意于物，虽微物足以为乐”一说首见于苏轼为王晋卿所作《宝绘堂记》，苏轼以为，人只要能学会“寓意于物”，则“庶几全其乐而远其病也”。这种美学观念无疑在岭海养生诗中得到集中体现与阐发，试以《甘菊》为例探析：

越山春始寒，霜菊晚愈好。
 朝来出细粟，稍觉芳岁老。
 孤根荫长松，独秀无众草。
 晨光虽照耀，秋雨半摧倒。
 先生卧不出，黄叶纷可扫。
 无人送酒壶，空腹嚼珠宝。
 香风入牙颊，楚些发天藻。
 新荑蔚已满，宿根寒不槁。
 扬扬弄芳蝶，生死何足道。
 颇讶昌黎翁，恨尔生不早。
[11] 2159

前四句歌咏秋日园圃中的甘菊，雨水倾葳蕤，残花生树。非从大处落笔，而是细笔勾画，清隽霜重之气近似中唐人的细致幽微，非苏轼吟

咏山水时的那种气象浑融、笔力雄奇。“卧不出”“无人送酒壶，空腹嚼珠宝”，咏物中融入诗人的生活经历，在诗歌艺术上不事雕琢，不务奇巧，看似平淡之际，却圆融无碍，寓无限作用于其中。苏轼曾自评其诗文，曰：“吾文如万斛泉源，不择地而出。在平地滔滔汩汩，虽一日千里无难。及其与山石曲折，随物赋形，而不可知也”^{[8] 2069}，随物赋形、寓意于物，甘菊与诗人物我合一。甘菊生秋日，霜雨催打后仍然铺满新荑；岭海渡暮年，忍寒苦、安淡泊，经历赏菊——病卧——品菊——弄蝶——悟道，终于芳蝶自由飞舞中体会死生不足道，末句引韩愈被贬岭南之典，自我解脱又神韵十足。

苏轼养生诗歌中，常在对物象的描摹与歌咏中融入身世之感，以物自喻，又传达出超然物外的高雅意趣。相比黄州时期还不免流露出疏狂豪气，苏轼岭海养生诗中已表现出胸无芥蒂、适宜自由的美学旨向，感情由郁勃不平趋于平和淡泊，对苦难的接受中亦完成从矛盾到渐悟最终超越的心理过渡，在表达出统一的诗境的同时，还构成了一个完整心理层面，已进入适宜自由、平淡悠远的境界。

（二）长题、题序与诗歌艺术功能的开拓

大量使用长题及题序是苏轼诗歌的典型特色，据统计，现存苏轼诗歌 1872 首，其中题目超过 20 个字的约有 208 首，占比 11.1%，^{[22] 198}实录体长题贯穿苏轼创作始终。岭海养生诗亦是如此，以《吴子野绝粒不睡，过作诗戏之，芝上人、陆道士皆和，予亦次其韵》为例，题名达 25 个字，据标示，读者可知诗歌创作的起因、所咏何事、唱和人群等，作者以实录精神在题目中记录自己的日常活动，纪实感极强。绍圣二年春日所作《惠州近城数小山，类蜀道。春，与进士许毅野步，会意处，饮之且醉，作诗以记。适参寥专使欲归，使持此以示西湖之上诸友，庶使知予未尝一日忘湖山也》一诗更为典型，60 字题名已涵盖作诗时间地点，参与的人物，以及事情的起因、经过、结果等，完整地陈述了诗歌创作的真实背景，更有“未尝一日忘湖山也”句，宛转地流露创作主体的心境感知，仅题名便具有文学史意义及独立审美价值。

岭海养生诗含题序者占有较大比例，除对诗人日常生活的描摹，更有对个人经历的叙述。如《和陶劝农六首》，公自序曰：“海南多荒田，俗以贸香为业。所产粳稌，不足于食。乃以薯芋杂米作粥糜以取饱。予既哀之，乃和渊明《劝农》诗，以告其有知者。”^{[11] 2254}自序娓娓道来，情感真挚，题序内容从个人空间转向哀民生，以散文的笔法记录自己的个体体验，继而拓展到对海南

人食不果腹的悲悯，抒发个体内心的情感，叙述地域风土与民生艰难。诗歌中加入叙事题序为苏轼岭海养生诗一大特色，在诗歌正文中叙述创作背景及动机，或就此事发表议论，而主体诗歌抒发情感，与题序相应。此是“以文为诗”创作风格在苏轼诗文中的具体表现，在躬耕养生的过程中，如实反映现实生活。另有《和陶归园田居六首并引》：

三月四日，游白水山佛迹岩，沐浴于汤泉，晞发于悬瀑之下，浩歌而归，肩舆却行。以与客言，不觉至水北荔支浦上。晚日葱昽，竹阴萧然，时荔子累累如芡实矣。有父老年八十五，指以告余曰：“及是可食，公能携酒来游乎？”意欣然许之。归卧既觉，闻儿子过诵渊明《归园田居》诗六首，乃悉次其韵。始，余在广陵和渊明《饮酒二十首》，今复为此，要当尽和其诗而已耳。今书以寄妙总大士参寥子。^{[11] 2103}

诗中所述乃是三月四日游览事：游白水山佛迹岩、瀑布中沐浴濯发、浩歌而行；至水北荔支浦，遇八十老父；归家闻子吟诗，次韵唱和，寄送参寥子。空间推移与时间流逝交杂，题序以散文手法做铺垫，言简义丰、清韵雅致、自然空灵，具有闲适小品文之高妙。与诗歌内文互相映衬，读之隽永性灵。

（三）冲淡隐逸的道家美学特征

梁漱溟曾将隐逸文化归为三点：“第一，在政治上便是天子不得臣，诸侯不得友；第二，在经济上，便是淡泊自甘，不务财利，恰与宗教禁欲生活与近代西洋人欲本位之一中间型；第三，在生活态度上，便是爱好自然而亲近自然，对自然界只晓得欣赏忘机而怠于考验控制，如西哲所说，善于融合于自然之中，而不与自然划分对抗”^{[23] 308}。政治上形成相对的真空疏离状态，经济上贫而淡泊，以及性本爱丘山的生活状态共同作用于苏轼，使之岭海养生诗歌美学呈现出冲淡等道家美学特征。

宋人的养生法多可列入道家养生范畴中，岭南时期苏轼的实体修炼虽释道兼容，但小乘禅法注重精神修炼，本便与仙家接近。宋明以后之学者，皆以儒教为治世之学，佛教为治心之学，道教为治身之学，以定三教，相安之分位。如岭海养生诗中所呈现的，苏轼虽并未放弃社会伦理价值，但求仙隐居之念自现实困厄而发，系生之维艰产物，与主流世界的疏离与有意避让，得到相对独立的人格价值及自由的精神境界。在诗歌中，苏轼对物象本身的自然之美不断进行开掘，境界也得到极大的提升，肯定人本身在认识世界完善人格的主体作用，自省自悟，认识自身价值，追求

回归本心的体验与精神境界，并构建起一个严谨的养生哲学体系。而《过大庾岭》一诗更将对诗人本心的追寻展露无遗：

一念失垢污，身心洞清净。
浩然天地间，惟我独也正。
今日岭上行，身世永相忘。
仙人拊我顶，结发受长生。^{[11] 2056}

“仙人拊我顶，结发受长生”句出自李白《赠韦太守》一诗，时李白流放夜郎，王文诰案曰“先生用此，盖有所感也”^{[11] 2056}。赵汸《东山集》跋此诗墨迹云：“公晚节播迁岭海，遂欲学阴长生超然遐举，盖已信死生祸福，非人所为矣”。^[11]
²⁰⁵⁶ 其旨趣是追求外物束缚的解脱，打破故乡、他乡的空间界限，打破生、死的时间界限，甚至打破梦幻、现实的界限。虽为养生，却以道家精神俯仰万物，以本真的宇宙情怀体味生命之短促。神仙超脱世间一切烦恼与痛苦，生存不受时间及空间限制，审美范畴的内涵得到强化，亦对审美空间进行了拓展。

受道家美学的影响，苏轼诸多养生诗作风格平淡隽永，却因经历养生体验而呈现出生命的张力。以平实辞藻、冲淡意境表述澹然无事之乐，内里有郁勃情感寓于其中，带着极为深刻的生命体验。所谓“少小时须令气象峥嵘，彩色绚烂，渐老渐熟，乃造平淡。其实不是平淡，绚烂之极也”，苏轼晚年秉持的道家美学融入诗艺锤炼中，深沉的情感内蕴与古朴平淡的诗歌艺术风格相结合，在诗歌形式上呈现出冲淡隐逸的美学特征。

有宋一朝，士人对养生之事始终保持热忱，同时亦创作大量养生诗歌。苏轼岭海时期的养生诗可称翘楚，不独有描摹的物象，兼有独特审美取向，养生诗歌超越了单纯对养生内容的描述，与诗人的精神世界深度交融，为后世养生诗歌的创作提供了极富价值的参考。

基金项目：国家社科基金一般项目“唐诗宋词审美类型研究”（15BZW095）项目阶段性成果；国家社科基金青年项目“海洋文化与中斯佛教交流研究”（17CZJ008）的阶段性成果。

注释：

- [1] （明）王如锡《东坡养生集》，中华书局 2011 年版。
- [2] （清）《四库全书总目》，中华书局 1965 年版。
- [3] 四川大学中文系唐宋文学研究室《苏轼资料汇编》，中华书局 1994 年版。
- [4] （宋）李焘《续资治通鉴长编》，中华书局 2004 年版。
- [5] （清）徐松辑《宋会要辑稿》，中华书局 2004

年版。

- [6] （南宋）吴增《能改斋漫录》，上海古籍出版社 1960 年版。
- [7] 王静《苏轼与陆游养生思想比较研究》，河南大学硕士论文，2006 年。
- [8] （宋）苏轼著、孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局 1986 年版。
- [9] （晋）嵇含《南方草木状》，载张智《中国风土志丛刊》61 册，广陵书社 2003 年版。
- [10] （明）李时珍著、高学敏编《本草纲目彩色图鉴》，外文出版社 2006 年版。
- [11] （宋）苏轼著、孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局 1982 年版。
- [12] （晋）葛洪著、王明校释《抱朴子内篇校释》，中华书局 1986 年版。
- [13] （唐）房玄龄《晋书》，中华书局 1974 年版。
- [14] （晋）葛洪《神仙传校释》，中华书局 2010 年版。
- [15] 王水照《苏轼的人生思考和文化性格》，《文学遗产》1989 年第 5 期。
- [16] （宋）苏轼《东坡志林》，中华书局 2007 年版。
- [17] 庄子著、陈鼓应注译《庄子今注今译》，商务印书馆 2007 年版。
- [18] 宗白华《美学散步》，上海人民出版社 2005 年版。
- [19] 卿希泰《道教与中国传统文化》，福建人民出版社 1990 年版。
- [20] （宋）苏辙《苏辙全集》，中华书局 1990 年版。
- [21] （刘宋）范晔《后汉书》，北京中华书局 1997 年版。
- [22] 黄小珠《论诗歌长题和题序在唐宋间的变化——以杜甫、白居易、苏轼为中心》，《江海学刊》2014 年第 6 期。
- [23] 梁漱溟《中国文化要义》，学林出版社 1987 年版。

司聃，中央财经大学文化与传媒学院讲师。

苏轼草书观刍议

徐晓洪

内容提要 苏轼在草书方面的创作实践较少，对其草书的成就历来提及也很少，但其草书艺术的造诣却并不低。本文拟就苏轼草书创作实践和评价进行阐述，进而探明其对草书所持的价值观念、对草书所持的矛盾性态度以及草书创作方法论等问题，得出苏轼草书观与其哲学观念、宦海沉浮有着莫大的关联。

关键词 苏轼 草书 观念

一、苏轼的草书实践及其评价

有宋一代，草书是相对低迷的，在“颠张醉素”的大唐气度后，两宋间除了一个草书大家黄庭坚外，宋四家中的另外三家苏、米、蔡都是以行书名世。宋代“尚意”书风的践行，最终通过行书这一一体式发挥得淋漓尽致。苏轼位列宋四家之首，其一手“石压蛤蟆”的欹侧行书，定格了他“天下第三行书”的不朽地位。

就草书而言，苏轼留给后人的作品不多，而且存在颇多争议。大致有：《梅花诗帖》《念奴娇·赤壁怀古》《醉翁亭记》《临怀素草书〈题张僧繇醉僧图〉》《临王羲之〈十七帖〉》（局部）等书作。下面简单讨论之。

《梅花诗帖》：提到苏轼的草书作品，首要的就是《梅花诗帖》。这幅作品在《中国书法全集·苏轼卷》^[1]中有收录，而且是公认的苏轼草书作品。

《念奴娇·赤壁怀古》：对于此作品，存有争议。一般认为是后人假托苏轼而作。

《醉翁亭记》：刘九庵先生举《骨董琐记》所载，疑此书为白麟所伪。后来又被文彭题跋勒石以充东坡书。故而赵孟頫、沈周题跋无其书风、缺乏神韵，独文彭所书之跋，却觉笔意在《张迁碑》、《西狭颂》、《郁阁颂》之间，浑厚方直、朴拙可爱。

《临怀素草书〈题张僧繇醉僧图〉》：此草

书作品甚为罕见。在陈继儒辑刻的《晚香堂苏帖》^[2]中收录该书法。其作品末尾题有：“此怀素书也，仆好，临之。人间当有数百本也，元丰六年十一月九日，瞻。”从书法风貌及题跋来看此作当是苏轼真迹拓本。

《临王羲之〈汉时讲堂帖〉》：该帖收录于《中国书法全集·苏轼卷》末有题跋“此右军书东坡临之，点画未必甚似，然颇有逸少风气，在陈继儒辑刻的《晚香堂苏帖》中亦有收录，但与全集中的书法布局有出入，当为刊刻之调整。

《临桓温〈蜀平帖〉》：该帖在《中国书法全集·苏轼卷》、陈继儒辑刻的《晚香堂苏帖》中均有收录。可视为真迹对待。

细观苏轼草书作品，临摹功夫深厚，气韵生动，观其唯一可见的创作作品《梅花诗帖》用笔飞动，线条沉静凝练，当神品可称之，前两行平稳自如，后几行笔势突变，飞动如脱缰之马，开阖如钱江潮涌。此帖体现了苏轼高超的用笔技巧，表现了情感的跌宕起伏，因此对于苏轼草书艺术的成就，应该不可忽视。

苏轼草书在其流传的书法作品中比例甚少，因此其草书实践相对行书来说，闪光不足，但其艺术水准并非大家想象的不高，甚至是不会。我们拿苏轼自己的话来看：

仆醉后，乘兴辄作草书十数行，觉酒气拂拂，从十指间出也。”（《跋草书后》）
[3]2191

吾醉后能作大草，醒后自以为不及。
（《题醉草》）
[3]2184

可见苏轼对自己的草书水平是比较看好的，那种酒醉后，凭借酒气拂动，草书作品从十指蹦出的感觉，体现了苏轼对草书创作的一种惬意。

对于“尚意”书风的倡导者，苏轼能写草

书，何况草书是最能体现艺术情感的书体，苏轼为何少有草书面世呢？这个问题是下面要讨论的，也就是苏轼对草书的观点。

二、苏轼草书观探微

（一）苏轼对草书的价值论

1. 对晋、唐、北宋草书的矛盾性分析

首先我们不妨看一些资料：

颠张、醉素两秃翁，追逐世好称书工。
何曾梦见王与钟，妄自粉饰欺盲聋。
有如市娼抹青红，妖歌曼舞眩儿童。
谢家夫人澹丰容，萧然自有林下风。
天门荡荡惊跳龙，出林飞鸟一扫空。
为君草书续其终，待我他日不匆匆。 [4]1342

怀素书极不佳，用笔意趣，乃似周越之险劣。此近世小人所作也，而尧夫（邵雍，字尧夫）不能辨，亦可怪矣。 [3]2179

以上两则材料可以看出苏轼对于唐代和晋代草书的大致情感了。晋代草书以王氏一门称胜，而唐代草书可以说就是“颠张、醉素”了。苏轼认为张旭、怀素的草书追逐世好，就好比市娼一样涂脂抹红，取悦众人。相比于王羲之、钟繇草书的从容潇洒显得相差甚远。“张长史草书，必俟醉，或以为奇，醒即天真不全。此乃长史未妙，犹有醉醒之辨，若逸少何尝寄于酒乎？”。（《书张长史草书》）[3]2178这也体现了尊王贬张的情绪。在《跋怀素帖》中苏轼更是感情澎湃，说话武断，认为怀素的草书是低劣的。

而对于宋代当时的草书，苏轼认为“此近世小人所作也，而尧夫（邵雍，字尧夫）不能辨，亦可怪矣。”是小人之作，显然这是对当时草书的极端蔑视。

通过分析我们不难得出一个结论：苏轼不喜欢草书，尤其是唐代和当世人的草书，进一步看，唐代和当世人的草书多数为大草、狂草，而晋人草书还是结体严格的小草书。在苏轼看来，小草优于大草、狂草，为何呢？那就是书体的实用性：小草虽为草书，但有规模之法，便于认识，记录快捷。而大草之类的难以认识，完全是狂怪的戏弄。“人生识字忧患始，姓名粗记可以休。何用草书夸神速，开卷惝恍令人愁。”（《石苍舒醉墨堂》）[4]235 苏轼认为草书（大草、狂草）带给人的苦恼，草书只是向别人炫耀快速的一种手段。“苏轼并不推崇狂草书体，在他看来，狂草书体只是人不能控制自己行为

时的做法，其结果只能是一种险怪之态，不符合书法规范和人格建设的标准。” [5]

苏轼整体上是不大喜欢草书，但是针对小草与大草、狂草而言，苏轼更偏向于前者，其出发点是草书实用性价值的大小，而并非艺术性的优劣。“草隶（草书）用世今千载，少而习之手所安。如舌于言无拣择，终日应对惟所问。”（《小篆般若心经赞》）[3]618 更是证实了这一点。

在苏轼的题跋中并非一直是如上存在的贬斥草书，贬斥唐人、宋人草书，苏轼对草书的看法存在截然相反的现象：

张长史草书，颓然天放，略有点画处，而意态自足，号称神逸。（《书唐氏六家书后》）[3]2206

张长史、怀素得草书三昧。圣宋文物之盛，未有以嗣之，惟蔡君谟颇有法度，然而未放，止与东坡相上下耳。（《论书》）[3]2570

前一则苏轼已不再称张旭为秃翁，也不再认为其草书妄自粉饰，欺世盗名，而是认为其书意态自足，可谓神逸之笔，评价甚高。后则对张旭、怀素的草书暗自赞叹，认为二人的草书作品各有所得，才能取得不小的成就。显然透露出对张旭、怀素草书的推崇。

至于对当世草书书法家的赞赏也是随处可见的：

余学草书凡十年，终未得古人用笔相传之法。后因见道上斗蛇，遂得其妙，乃知颠、素之各有所悟，然后至于如此耳。（《跋文与可论草书后》）[3]219

昙秀来海上，见东坡，出黔安居士（黄庭坚）草书一轴，问此书如何？坡云：“张融有言不恨臣无二王法，恨二王无臣法。”吾于黔安亦云。他日黔安当捧腹轩渠也。（《跋山谷草书》）[3]2202

此则认为黄庭坚的草书笔法具有二王草书所不具备的特点“恨二王无臣法”可见对黄庭坚草书的赞誉之高。

少游近日草书，便有东晋风味，作诗增奇丽。乃知此人不可使闲，遂兼百技矣。技进而道不进，则不可，少游乃技道两进也。（《跋秦少游书》）[3]2194

此则认为秦观的草书有东晋风度，是技道两进，认可度可见一般。对于宋代当世草书夸赞的还有如：

正献公晚乃学草书，遂为一代之绝。
公书政使不工，犹当传世宝之，况其清闲
妙丽，得昔人风气如此耶？（《跋杜祁公
书》）^{[3]2184}

才翁草书真迹，当为历世之宝。然《李
白草书歌》，乃唐末五代效禅月而不及者，
云“笺麻绢素排数箱”，村气可掬也。（《题
苏才翁草书》）^{[3]2198}

从众多的资料不难看出，苏轼对当时交好的友人的草书基本都进行了夸赞。

综观最初苏轼对唐代的张旭、怀素，以及当世草书家的讥讽、蔑视，与后来的夸赞形成了强烈的矛盾性对比，这种极端是耐人寻味的，怎么会呈现两个极端呢，接下来就要探讨这个问题。

2. 以儒家济世、崇礼的观念为基点的品评原则

儒家思想中有“达则兼济天下”的豪迈，就是要有作为，既然要作为也就实用。苏轼是一个大儒主义者，虽然是一个儒释道三者兼备的杂家，但其本质是儒家的，他具有“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”的忠君爱国思想。道释思想只不过是他经历坎坷时的一剂良药。另一方面苏轼讲究君臣之礼，通过其济世、崇礼的儒家思想反应在草书的态度上是“书如其人”，如他在《跋钱君倚书遗教经》^{[3]2186}中说：“人貌有好丑，而君子小人之态不可掩也。言有辩讷，而君子小人之气不可欺也。书有工拙，而君子小人之心不可乱也。”还说“书至于颜鲁公”，这评价与颜真卿之言行为儒家道德之楷模有密不可分的关系。不言而喻，当苏轼在为官主事的时期，那种激荡的线条，夸张变形的大草作品，从礼制的角度来看是失败的，从济世的角度来看，草书尤其是大草不易辨认，难以达到实用的功用，因而苏轼对草书并无多少感情。

3. 实用第一，艺术次之的价值原则

草书一开始是为了记事方便快捷而产生的，但是到了张旭和怀素，基本上达到了相当艺术的高度，其作品已经超出以记录事件、传递信息为主要目的，而是情感的一种外在表现形式，通过线条来向外人交流情感。看《怀素自叙帖》不难发现，怀素除了从内容上大量引用当代名流对自己书法艺术的评价来炫耀自

己，同时也从书法艺术本身来体现自己书艺的高超，因而在苏轼看来，其书法光有外形，太注重艺术效果，忽略了便于认识的基本文字功能，因而在开始时痛骂怀素草书。

4. 宦海沉浮是苏轼两级矛盾观产生的根本原因

苏轼从贬斥草书到欣赏草书，这种两极现象与之宦海的起落有着极大的关系。苏轼对草书观念的悖逆如同苏轼身为大儒，却身兼道释身份一样，并不矛盾。儒者乃苏轼为官时春风得意的符号，道释乃是苏轼贬官冷落时的一剂良药。拿《梅花诗帖》来说，是苏轼被贬黄州时，在贬斥的困顿路途中突遇“的蝶”梅花，他积压已久的低落惆怅心情，如洪水猛兽终于找到了宣泄的出口，最终通过草书这种酣畅的线条得以释放。

此帖起手还是行草书体，是苏轼惯有的端庄严谨之风格，可见作者情绪还较为平和；但随着情绪波动起伏，第三行起可以看到行草、小草之后，随之转为大草、狂草，字行与结字也越来越大。情感逐渐突破理性的束缚，笔端激起火花，用笔愈加奔放，可谓沉着酣畅，挥洒淋漓；天马行空，气势如虹。随着激情的顶点被定格于“半随飞雪渡关山”，全文戛然而止，没有署名落款及年月，这在苏轼的传世作品中甚是少有，恰如一首悲壮的乐章，意尽曲终，余韵悠长。从起手的低沉到最后的飞扬，如单纯从技术层面上来说，风格不够统一，但这正是笔法与情绪剧烈冲突的外化，也是苏轼理想人格与无奈现实激烈冲突的外化。^[5]

从人性角度来看，一个人在大起大落时思想情绪具有很大的不稳定性，苏轼也一样：在仕途平稳时，他的立场是“中庸”，因而反对草书，在被贬时，心情压抑需要释放，因此需要通过草书这种书体进行宣泄，所以自然而然地对草书进行了重新体认。

5. 文人之交的历史共性

文人相轻与文人相互鼓吹是对立统一的。文人也有圈子，对于合得来的文士总会相互吹捧。苏轼对宋代大多数友人的草书作品进行鼓吹。上面已经列举了不少材料，不妨再看几则：

王正甫、石才翁对韩公草书。公言：
“二子一似向马行头吹笛。”座客皆不晓。
公为解之：“若非妙手，不敢向马行头吹
也。”（《书王石草书》）^{[3]2180}

如君謨真、行、草、隶，无不如意，
其遗力余意，变为飞白，可爱而不可学，

非通其意，能如是乎？（《跋君谟飞白》）

[3]2181

诸如此类，在从最初的“此近世小人所作也，而尧夫不能辨，亦可怪矣。”（《跋怀素帖》）^{[3]2179} 贬损草书的整体评价，到对个体草书的高度赞赏，是宋代文人交往文化的一个重要体征，不难发现苏轼的鼓吹就是这种体征的表现。

（二）苏轼对草书实践的方法论

1. 学习草书要从楷、行做起

上面讨论了苏轼草书观念的价值论，紧接着再来讨论苏轼对草书实践的方法论。苏轼对于学习草书曾有如此看法：“今世称善草书者或不能真、行，此大妄也。真生行，行生草，真如立，行如行，草如走，未有未能行立而能走者也。今长安犹有长史真书《郎官石柱记》，作字简远，如晋、宋间人。”（《书唐氏六家书后》）^{[3]2206} 此观点对后世学习书法的进程影响极大。苏轼曾不止一次的强调这一观点：

书法备于正书，溢而为行、草，未能正书而能行、草，犹未尝庄语而辄放言，无是道也。（《跋陈隐居书》）^{[3]2184}

苏轼认为学习草书的过程应该是楷书——行书——草书。学习草书首先要打好楷书、行书这两个基础，也就是苏轼所说的立、行，等楷书、行书学好了再学草书，也就是所说的“走”。除此而外，善于草书的人必须善于真书、行书，不然就是虚妄的做法。此观点，在当下已经逐步被修正，学习草书，不一定要学好楷行，从书体的演变来看，草书都是先于楷书、行书而出现，这在一定的程度上看出苏轼对于学习草书进程认识的局限性。

2. 草书需要速度迅捷

苏轼对于草书的行笔也发表了自己的看法，简而言之就是迅疾。下面我们来看看：

是日，坐人争索，与可草书落笔如风，初不经意。刘意谓鹦鹉之于人言，止能道此数句耳。（《跋文与可草书》）^{[3]2183}

草书虽是积学乃成，然要是出于欲速。古人云“匆匆不及，草书”，此语非是。若“匆匆不及”，乃是平时亦有意于学。此弊之极，遂至于周越仲翼，无足怪者。（《评草书》）^{[3]2183}

柳侯运笔如电闪，子云寒悴羊欣俭。
（《观子玉郎中草圣》）^{[4]527}

何用草书夸神速，开卷惝恍令人愁。

（《石苍舒醉墨堂》）^{[4]235}

以上材料的“落笔如风”“然要是出于欲速”“运笔如电闪”“何用草书夸神速”都从速度的方面做了规定：迅疾。苏轼认为草书就是要运笔如风，在速度中体现草书艺术的流畅性、时间性。诚然草书书写过程一般要比行书、楷书快得多，相当于苏轼所说的“跑”，这在某种程度上是值得学习的。但是苏轼的观点也不全正确，草书也需要张弛，速度的快慢，也即要注意节奏控制。如果一味的快，那么草书艺术是缺乏情感与音乐性的，黄庭坚草书的成功之处即是充分领略到了节奏控制对于草书的重要性，故而我们观察黄氏草书可以发现，其作品故意弱化了时间性，从而得以在空间摆布上大展拳脚，获得了在草书史上独一无二的超越性。

3. 草书是自然生活的高度提炼与体现

苏轼认为草书书法的性灵当与自然相同，这也是“天人合一”观念的一种体现。

世人见古德有见桃花悟者，便争颂桃花，便将桃花作饭吃，吃此饭五十年，转没交涉，正如张长史见担夫与公主争路，而得草书之法，欲学长史书，便日就担夫求之，岂可得哉。”（《书张长史书法》）^{[3]2200}

此则苏轼认为张旭的草书风味来自于“担夫与公主争路”，在这一现象中存在与草书艺术本质相通的东西，张旭提炼并运用于草书艺术中。苏轼非常注重个性，如果照着张旭的做法，那么是别人学不来的，反映了苏轼朴素的辩证主义思想与艺术重在个性的重要观点。此种观点在《跋文与可论草书后》得到了加强：

留意于物，往往成趣。昔人有好草书，夜梦则见蛟蛇纠结，数年，或旦日见之，草书则工矣，而所见亦可患。与可之所见，岂真蛇耶，抑草书之精也？予平生好与与可剧谈大噱，此语恨不令与可闻之，令其捧腹绝倒也。^{[3]2191}

此则资料也证实了自然物象对草书艺术的极大影响，文与可草书来自于夜梦“蛟蛇纠结”，日至长久，草书的特性就吸收了蛟蛇相纠缠时的那种力道与圆润挺劲，结果书艺大进。苏轼特别指出这种蛇并非一定是现实中的真蛇，这一点至关重要，意思就是书法家一定要有现实生活的体验，从自然中提取自己心性的东西形

成自己的艺术语言，那么书艺才能提高。这与黄山谷的“观游人荡浆”到“自成一家始逼真”的观点可谓英雄所见略同。

4. 酒对草书创作的催化

酒对书法创作的催化作用历来被文人所关注。《兰亭序》的诞生是曲水流觞的结果。最为脍炙人口的是“颠张醉素”怀素和尚的“醉里得真知”“满壁飞动千万字”“醒后却书书不得”都表现了其书法对酒的某种依赖。对于爱酒的苏轼来说，同样认为酒对书法创作至关重要：

“吾醉后能作大草，醒后自以为不及。然醉中亦能作小楷，此乃为奇耳。”（《题醉草》）^{[3]2184}

“仆醉后，乘兴辄作草书十数行，觉酒气拂拂，从十指间出也。”（《跋草书后》）^{[3]2191}苏轼喝酒后作大草比醒后要好，这种体验是“觉酒气拂拂，从十指间出也”的神奇美妙感觉，从深层次角度来分析是艺术倡导的无意识，艺术需要“解衣磐礴”，在这种无意识的自然状态下进行草书创作能流露出作者的真实情感，因而酒无疑是最好的催化剂。但是苏轼也是认识到酒对书法的不足之处了：“张长史草书，必俟醉，或以为奇，醒即天真不全。此乃长史未妙，犹有醉醒之辨，若逸少何尝寄于酒乎？仆亦未免此事。”借助酒仍然不能达到完全的无意识，还是会有醉醒之辨，因而还不是最高层次、最有效的创作方法。

三、小结

作为宋代四大书家之一的苏轼，主要以行书确立了自己的地位。其草书创作实践虽然不多，但是并非不好，其艺术造诣也是相当高的。这与其自身对草书的认识和实践是分不开的。苏轼并不推崇狂草书体，他的量度标准是草书实用性价值的大小，而并非艺术性的优劣，在他看来，狂草书体只是人不能控制自己行为时的做法，其结果只能是一种险怪之态，不符合书法规范和人格建设的标准。同时我们也发现苏轼对于草书艺术的认识是极为矛盾的，在贬斥唐人、宋人草书后，却又转而进行褒奖赞扬。究其原因，其草书观点正是自己人生哲学观的外化，在儒道释思想的主导下，在不同宦海沉浮时期，苏轼对草书有不同的观点：在儒家济世、崇礼的观念为基点的品评原则下，苏轼认为草书的张狂不合礼制，因而对草书进行贬损。另外本着实用第一，艺术次之的价值原则，草书在苏轼心目中的地位也不是很高。但当苏轼身处仕途低谷或与友人往来唱和时，对草书的态度发生了根本的改变，这种对草书的矛盾的

心理根植于苏轼宦海沉浮的一生。当他处于一种极度郁闷状态，需要表达激越的情感时，不自觉地以草书的形式透露了自己内心的秘密。在草书的实践方法上，苏轼认为应按照楷书——行书——草书的先后顺序进行草书的学习；在具体书写上，强调书写速度即时间性，要在迅疾的状态中完成作品，从而获得线条的流畅；同时苏轼强调草书是自然生活的高度提炼与体现。正是在这一系列的观念影响下，导致苏轼的草书创作相对较少，但作为一个综合素养极为全面的艺术家和大才子，苏轼向我们展示出才气与素养对于艺术创作、草书创作的重要性，《梅花诗帖》向我们体现了这一点。

应该说苏轼的草书的观点，在今天的创作中仍然具有非常重要的启示意义，值得我们去研究，去发展改进。

注释

- [1] 刘正成主编《中国书法全集·苏轼卷》，荣宝斋出版 1991年版
- [2] （明）陈继儒辑刻《晚香堂苏帖》，中国书店出版社 1990年版。
- [3] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局 1986年版。
- [4] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局 1982年版。
- [5] 潘卫良《我书意造本无法，点画信手烦推求——苏轼〈梅花诗帖〉艺术创作探微》，中国硬笔书法在线。

徐晓洪，文博副研究员，眉山市美术馆（眉山市东坡书画院）副馆长（副院长）。

晚明士人对苏轼的追摹式书写（上）

——以武进郑鄩为中心

高 璞

内容提要 与明代前中期相比，晚明士人的师法对象与创作情怀产生了较大变化，围绕苏轼产生的追摹式书写在晚明士人文集中屡见不鲜。就武进郑鄩而言，苏轼及其衍生的丰富文化意义能够较高程度地与其精神需求、审美理念相呼应，又在人生体验的一致性上与其合拍。落实到具体创作环境中，追摹式书写的产生场合是丰富多样的，包括感时、悼亡、题咏、纪游、教习、切磋、送赠、劝慰、练笔、戏作等。通过摹神写意、次韵追和、借语用典等具体方式，创作主体能够较快地进入写作状态，且具有“取法乎上”的优势。但追摹式书写亦有其不足，过度模拟则易流于僵化雷同。

关键词 苏轼 晚明士人 追摹式书写
郑鄩

晚明士人的思维导向中既有源自传统儒家信念的忠奸之辨，亦有因国事日非、商业日兴所滋养的遁世逸乐情怀。这种环境下的士人心态与明代前中期相比，已经产生了较大变化，他们的师法对象与创作情怀也由前中期的重道尊圣、标举汉唐改为闲逸自适一路。其中值得注意的一个现象是，围绕苏轼产生的追摹式书写在这一时期的士人文集中屡见不鲜，而苏轼以其自然洒脱的栖居方式，似乎已成为该时期士人较为认同的精神偶像。关于明代苏轼接受情况的研究，学界已有相关成果。曾枣庄《“操觚之士鲜不习苏公文”——论明代的苏轼诗文选评本》^{(1) 211~232}论文，对明代刊刻的各类苏轼诗文选评本进行了细致梳理、分析。其中既包括各类体裁兼有的综合性选本，也包括单一体裁的专门性选本。既包括应试类选本，也包括纠弊类选本。既包括地方类选本，也包括专题类选本，乃至某些影响较大的总集中苏轼诗文的编选情况。该文考其优劣，查其藏所，为学界后继相关研究提供了按图索骥的便利。付琼《苏文选本在明清时期的刊刻和流行——兼

评明代苏轼研究“中熄”说》^{(2) 168~171}论文则通过比对明清所刊苏文选本数量及产生时段，指出苏文选本在明代，尤其是晚明的流行程度大大超过清代，因此明代苏轼研究并未“中熄”。稍后，樊庆彦《明代苏轼研究“中熄”说献疑——兼论明代苏文评点的学术价值》^{(3) 98~106}论文指出晚明时期苏轼散文评点趋于繁盛，涌现出众多苏文评本与评家。明人对苏轼散文的艺术特色从理论上作了总结和把握，从而进一步确立了苏轼的文学史地位。由此可见，明代苏轼研究“中熄”说不够妥贴。以上成果从选本、评点等方面对苏轼诗文在明代的接受情况进行了较为细致的梳理和分析，许多观点具有启发性意义。

所谓追摹式书写，它指的是创作主体围绕特定对象所进行的、以追摹为主要方式的持续性创作活动。它主要包括两个方面的特征，其一为“追”，即在书写内容上，直接去表现特定对象的风度、情采等个体特质。其二为“摹”，即在书写方式上，着意贴近特定对象的创作特色与基本风格。与一般性的模拟相比，追摹式书写中的创作主体对特定对象的接受程度更深，部分创作甚至直接在后者的影响下触发。当然，具体到不同的创作主体，“追”和“摹”这两个特征的表现程度仍有侧重，有的追摹者乐于描摹对方的风神俊貌，借以抒怀咏叹，有的追摹者则倾向于学习对方的文法、诗法，以提高自身创作的灵动性、感染力等特质。在晚明着意学苏的士人身上，这两个方面往往兼而有之。其中，武进士人郑鄩具有较为突出的代表性意义。郑鄩的人生观念与文学创作均明显受到苏轼的影响，作为晚明士人追摹苏轼的一个典型，他始终将苏轼视为个体精神榜样、认同苏轼的主要创作理念，并在人生经历上具有类似的困厄体验。

就郑鄩存世作品来看，他对苏轼的追摹式书写的表征和方式较为集中地体现在其狱中诗

歌的创作中⁽⁴⁾。崇祯八年（1635），郑鄮赴京候补，抵京不足一月，以得罪首辅温体仁被劾下刑部狱，次年二月移锦衣卫狱。崇祯十二年（1639），被磔。郑鄮在狱中不废吟咏，所作集为《狱中草》、《后狱中草》，后被编为《峩阳草堂诗集》卷十五、卷十六、卷十七、卷十八。⁽⁵⁾郑鄮入狱后的诸类处境往往直接触发他对苏轼精神的向慕，而通过摹神写意、次韵追和、借语用典等具体方式，郑鄮又极大地拓宽了其狱中诗作的平和一面。但这种平和时常因其本人身处险境，而显露出一种“勉为开解”的用力痕迹。通过分析郑鄮追摹苏轼的原因、方式、创获以及不足，能够为明代苏轼接受研究提供一个新的样本。

一、特定书写对象的出现

既然追摹式书写中的创作主体对特定对象的接受程度非常深，并且超过了一般性的、泛泛的模仿，那么这个被推重的特定对象理应具备一些超出其他模拟对象的特质。“取法乎上”是追摹者的普遍诉求，苏轼及其衍生的丰富文化意义能够较高程度地与晚明士人的精神需求、审美理念相呼应，又往往在人生体验的一致性上与后者合拍，为后者做出了有力的示范。

（一）士人的精神榜样

1. 卓异的人格魅力

传统社会中的士人对于精神榜样选择，其着眼点在于两端：为政与自处。居庙堂之上当职思其居，辅弼规谏，是谓“补衮”。退居草野则应当泰然自若，安时处顺，是谓“守志”。如果从这两端来衡量，就不难理解苏轼为何会被后世士人所普遍认同、服膺，乃至模仿。苏轼自入仕以来，所历之处往往多有善政施惠于民，尝谓“吾侪虽老且穷，而道理贯心肝，忠义填骨髓，直须谈笑于死生之际。……虽怀坎壈于时，遇事有可尊主泽民者，便忘躯为之，祸福得丧，付与造物。”（《与李公择十七首》十一）^{(6) 1500}后至杭州任上，“以余力复完六井，又取葑田积湖中，南北径三十里，为长堤以通行者。”^{(7) 10813}观其为政，不仅泽被甚众，而且对晚近以来的儒家士人起到了明确的示范效果。郑鄮在《苏公堤》诗序中直言：

东坡守郡上，言杭有西湖如人有眉目。
湖葑塞为田，若二十年后尽为葑田，则举城复食咸。苦民将耗散，乃浚葑田二十五万丈为长堤，至今为百世之利。^{(5) 621 上}

其诗则曰：“不合时宜谢玉堂，风流天与照钱墉。葑堤亘作千年利，到处文人经济长。”

^{(5) 621 上}其中的称引赞颂之意表露无遗。苏轼将儒家的兼济意识体现在了实际的为政中，而在个体行止方面，其通透豁达的居处之道、随顺自在的生活哲学，既广受认同，又使人钦佩。可以说，苏轼“侣鱼虾而友麋鹿”的栖居方式和“天容海色本澄清”的从容情态，为近世诸多困顿不得志的士人，指出了切实可行的“向上一路”。郑鄮《书怀五首》其三中明确无误地表露出了自己在生活行止上对这位前贤的向慕与追随：

不如阳羡赋归田，未是东坡解脱禅。
随分供餐随分足，逐时消遣逐时缘。
千重急浪休争柁，百尺危峰少着鞭。
尽得过时秋色老，回头看取夕阳天。^{(5) 593}

及至下狱后，郑鄮借得同舍雷应元所藏苏轼诗集。长子郑玗陪侍狱中，每日为其诵读数章，郑鄮自述“乃觉坡公须眉朗然，照人千载，上下恍恍”^{(8) 349 上}，“想见先生风度，大都有拙重而无轻儇，有方峭而无圆滑，非独才大无不可。”^{(8) 348 上}对郑鄮这类士人而言，因苏轼人格魅力而产生景仰之情，因景仰诚挚而“见贤思齐”，进而作用于具体生活的方方面面。可以说，苏轼对其影响是至为深刻的。

2. 超凡的创作才华

除了苏轼本人的风采使人向慕外，其诸类制作亦为后世所推重。郑鄮在《选苏东坡诗序》中，认为苏轼堪为“百世之帅”：

… … （苏轼）至海外诸作清深高妙，迥然绝尘，追和渊明仿佛故似，而终于南还，梦中惟有“（至今）不贪宝，凛然照尘寰”之句，廉顽立懦，斯以为百世之帅也。与和陶诗令儿悉录之。余则简鄙所时欲讽者，置枕案间，人间事何当之有？柴桑金马，海外圆扉。是一是二，愿从先生下一转语。^{(8) 348 上}

郑鄮同情这位前代巨擘艰辛坎坷的仕宦经历，亦发自内心地赞叹他惊人的创作才华，在《读东坡诗》中称：

大苏诗格胜，回簿驱长风。
渊泉随地出，孤鹤摩天空。
有时拈梵谛，偶作诙谐雄。
不数三赋重，况复余子同。
何必经葱肆，才大天所穷。
流离海天外，垂死语益工。
追和渊明诗，千载企此翁。
安得一樽酒，常置五柳中。
承明曾几日，流寓如飘蓬。
长揖金华彦，耐与山鬼逢。
不以彼易此，所以为坡公。^{(5) 650 上}

诗歌之外，明代苏文之盛亦不遑多让，初明朱右选唐代韩愈、柳宗元，宋代欧阳修、曾巩、王安石、“三苏”（苏洵、苏轼、苏辙）之文编为《六先生文集》十六卷。中明唐顺之编纂《文编》，其中唐宋文亦仅取此八家。茅坤承朱右、唐顺之，增编文章，将“三苏”分开，重编《八先生文集》，辑选《唐宋八大家文钞》。后者流传甚广，“八大”之名遂流行海内，为古文范式，士人往往琢磨研习，以冀得其神理。譬如郑鄼，曾在《论表策选序》中明确提出为文有“四长”与“四短”，指出“文各有体，如眉目位置之不能易。……至录程，多主司之笔，其体自苏长公始。名公巨手，本积贮而出之。本朝之文，于斯为盛。”^{(8) 391}

下对苏轼的敬仰之情促使郑鄼竭力从事苏轼年谱考定工作，即使身在狱中，未尝废辍：

旧有东坡先生纪年录，殊芜漫。王五
羊年谱刻于《坡仙集》，后者经李焦二老
所点定，较爽而少疏，其在志林别集者，
不载见也。如对后之览者，知东坡先生考
定年谱成于明，后学郑鄼系锦衣狱之日也。
鄼以崇祯丁丑二月廿八日移狱，阅四月之
望而书成。（《考定苏文忠公年谱序》）⁽⁸⁾
349

郑鄼不仅在狱编成《考定苏文忠公年谱》，又写有《选苏东坡诗序》，可知其在狱中亦整理编选苏轼诗歌。这种因仰慕而产生怜惜的情感在其诗中表露得非常充分：“东坡也是可怜人，梦绕云山汤火身。毕竟声名低未得，至今文字累还新。”^{(5) 640}上要之，苏轼以其卓异的人格魅力与超凡的创作才华，被以郑鄼为代表的晚明士人视为完满的精神榜样，并得到了后者发自内心的推崇与爱戴。

（二）相近的文学观念

苏轼尝谓“有意而言，意尽而言止者，天下之至言也”（《策总叙》）^{(6) 225}，又称“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。及其与山石曲折，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。”（《自评文》）^{(6) 2069}这种本乎自然的创作观念为晚明以来士人所推重。郑鄼尤其重视此法，在《明文稿彙选序四十二首》中屡屡引用，以阐明创作理念：

文之单征不过一线，得此一线，则千变万化可以随手而出。如黄河之水天上来，万里一源。又如昆仑为山之庐，千嶂一脉。其间起伏开阖，皆有自然而然之妙。长公所云行乎不得不行，止乎不得不止也。（《明

文稿彙选序四十二首·许子逊》）^{(8) 379}下

不仅如此，郑鄼亦指出即使是当时某些重要文学流派的宗主座师，其创作方法也不是一成不变的。比如作为“唐宋派”领袖之一的唐顺之，不仅文法多变，“有教学文，又有吏部时文，又有中丞时文”^{(8) 372}下，其晚年制作奥衍宏达，与早年登科时清涵蕴藉的文风相比，亦有不同：

……（唐顺之）迨乎晚年，奥衍宏达，几离其宗，余细阅之，中后善政未差一黍，其清涵蕴藉者原无所不尽，其奥衍宏达者原有所不尽。此中消息，那可易解？东坡云：“有意而言，意尽而言止者，天下之至言也。”后人欲易手语，以言止而意不尽者为至。东坡之见，岂遂不及此哉？先生古文词极深于抽翻剥换之法，手评文编上下，欧曾可与觌面。先生之古文词从八大家出，先生之时文从占文词出。知其解者，旦暮遇之也。（《明文稿彙选序四十二首·唐荆川》）^{(8) 372}下～^{(8) 373}上

在郑鄼看来，唐顺之晚年文章变为“奥衍宏达”。这种变化并非简单的改换门庭，而是在熟稔前贤佳篇的基础上达成了自然行文的状态，又与苏轼“有意而言，意尽而言止”的创作观点相印证。

除了行文自然外，“简素”也是郑鄼推重的创作风格。在《明文稿彙选序四十二首》“汤海若”条下，郑鄼特意指出“……编中有最简素一种，皆先生宦稿，如东坡海外文，读者尤当着眼。”^{(8) 377}上以郑鄼为代表的晚明士人往往具有这样一种雅致的审美观念：艺术创作的极致不是绚丽的色彩、喧闹的声音、突出的对比、激烈的情绪，乃至触目难忘的意象，而是与之相反，是一种疏朗、朴素、平淡的风格。在这种风格中，主体情感若有似无，与现实的关系若即若离，亦不存在大喜大悲的跳跃性情绪，而其形象则近乎中国传统思维中所向慕的超脱者。这种特质集中地体现在苏轼渡海之后的创作中，其行文自然疏朴，又因历经浮沉而举重若轻、臻于化境，正是郑鄼着意师法的对象。

（三）相似的困厄体验

郑鄼认为苏轼是一位天赋异禀的创作者，却仍然数次提到其困厄经历。其原因之一在于，这种困厄经历使人扼腕，但在郑鄼看来是有益于创作的。他在《读东坡诗》诗中明确提出，苏轼的创作“何必经葱肆，才大天所穷。流离海天外，垂死语益工。”^{(5) 650}上但更为重要的是，由于郑鄼本人下狱后的经历过于苦痛，

使他主观上愿意将自己与苏轼相比附，以期得到精神上的开解。因此，苏轼困厄时的遭遇和创作，往往为其所留心。

苏轼以文字陷狱，下狱后备受困辱。周必大《二老堂诗话》载苏颂诗云：“遥怜北户吴兴守，诟辱通宵不忍闻。”^{(9) 32}郑鄮则在狱中则遭受拶刑，由此致残，写有《戊寅七月廿三日卫狱严拶，十指几折吟二首》诗，以佛理自我开解曰：“笔墨有何知，藉指为缘业。拶除绮语因，拈花了空劫。”^{(5) 666下~667上}肉体的折磨已经非常痛苦，情感上的孤立则使人更加无助。苏轼出狱赴黄州后，故旧中多有明哲保身，求为远祸之人：“平生亲友，无一字见及，有书与之亦不答，自幸庶几免矣。”（《答李端叔书》）^{(6) 1432}这种主动与政治失利者断绝关系的行为，使得落难一方在精神上往往处于孤立无援的境地。郑鄮下狱之后对人情冷暖的体验尤为真切，称“仆平生于乡谊不薄，及门者尤多，患难皆避若浼。”（《里人杨某入狱慰存，……》）^{(5) 659下}

所谓“多少衣冠皆遁迹，谁令潦倒慰迷津”，^{(5) 659下}种种相似的困厄体验使得郑鄮对苏轼的亲近之情又加深一层，使他不仅以苏轼经历自比，称“归去南人如问讯，苏胡剩得再生身”^{(5) 659下}，亦用苏轼的豁达、坚韧来勉励自己：

经忧皆绝境，小适未开襟。
强作冰魂健，无如霜鬓侵。
亲明真隔世，父子自同心。
始识东坡老，枯禅海外吟。

可以说，相似的困厄体验使郑鄮加深了对苏轼的理解与敬佩之情。所谓“推己及人”，郑鄮不仅以苏轼自比，而且将狱中陪侍自己的长子郑珏比作苏过，称“东坡海外云与过子如枯禅相对，有韵必令过和之。予锦衣狱中独珏从，粗学诗有佳句亦为欣然，古今人何必不相及也。”^{(5) 650下}不仅如此，郑鄮甚至将一同来京、不幸病故的侍妾梁氏比作朝云，称：

……（梁氏）凡侍予巾栉者两月，相望囹圄者三年。一生因缘，如是而已。予命珏儿买地就葬于此。昔朝云从坡老过海，遂葬惠州。延陵季子不云乎？其魂气则无不之也。

郑鄮《峯阳草堂诗集》卷十七有《忆东坡悼朝云诗复次韵》诗，首句“风雷消息下三天，百日灵根赴九玄”后以小字注曰：“闻予会审后，梁遂卧疾，昼夜呼天，近百日而死。”^{(5) 669上}题为东坡悼念朝云，实为自家悼念梁氏，比附之意不言自明。

二、追摹式书写的产生场合

落实到具体创作环境中，追摹式书写的产生场合是丰富多样的，并且这种丰富多样性也并不完全由创作者的实际处境所决定，看似封闭的处所也可能产生多种书写情景。这方面的典型范例就是郑鄮，他早年仰慕苏轼，凡居处游历涉及苏轼处，往往题咏追和。及至中年身陷囹圄，手瘫身残，朝不保夕，所处的客观创作环境极端恶劣而单一，但仍然持续、大量、集中地围绕苏轼进行追摹式书写，囊括多种具体生活场景。

（一）感时与悼亡

感时之作往往产生于物候变迁，节序更迭的情景中。前述郑鄮写有《戊寅除夕十绝句》组诗，写在崇祯十一年（1638）除夕，彼时郑鄮已经下狱数年。佳节来临，心潮奔涌。万籁俱寂时，想到苏轼亦曾下狱受困，遂赋诗曰：

千载东坡得我情，齁齁鼻息似雷鸣。更思淮海无端句，卧起居然一老兵。

^{(5) 670上}此诗末有小字注曰：“时一狱卒朝夕相守”。其中“齁齁鼻息似雷鸣”句，描摹的是苏轼下狱后坦夷自若。据彭绍升《居士传》载，“（苏轼）徙知湖州，御史劾其以诗讪谤，逮赴台狱，祸且不测。神宗密遣人觇之，子瞻方酣睡，鼻息声达户外。”^{(10) 344}郑鄮在除夕狱中言及前贤故事，自勉之意甚明。

亦有专为纪念苏轼诞辰而作诗的情况，郑鄮有《十二月十九日东坡先生生日，也且丙子为先生生年，此中忽忽，如坡所云，稍为狱吏侵者，至丙子王正三日乃作此诗》，在追念前贤的同时，慷慨地申述了自己为政敌所陷的经历和无处可诉的冤屈：

岁前逆溯十五日，东坡居士之生辰。
今年岁又逢丙子，如公甲子当几巡。
当时媚子风雨尽，我公生气犹频申。
身命磨蝎何足异，箕风斗日日者论。
我命非丑身坐寅，绕箕八度疑宿因。
九年而前岁丁卯，貂珰磨牙矜食人。
三年潦倒匡庐洞，万里阅历罗浮春。
半生虚戴衣冠号，两月已见诗书陈。
一丘一壑亦可老，如此道人心未了。
重茧而来长安道，层层罗网张飞鸟。
浮云出山意似迟，孤雁寥天胡不早。
三娶孤女挝妇翁，亦有无兄远盗嫂。
从来毁誉本如斯，万愤百忧空草草。
枕囊书寝鼻如雷，自觉此中常浩浩。
茫茫重泉岂无告，可凭湛湛惟苍昊。

盍归乎来吾行休，珍重慎之勿为好。
霜鬓灰心不自疑，黄粱待熟几多时。
痴儿梦里驴儿叫，不道仙翁指点迟。^{(5) 634}

除感例外，悼亡也会触发追摹式书写的产生。郑鄮的悼亡代表作之一便是悼念侍妾梁氏的早亡。据其《妾梁氏墓志铭》描述，这位女子少年早慧、温文尔雅，因郑鄮下狱受刑而号泣卧病，终至奄奄不能起：

峩阳居士妾梁氏，小名蓝桥，少慧，主母周孺人绝爱之，教之歌，应声而能。予北来，从至扬州。将别，孺人怃然曰：巾年远道，可无伴乎？乃命桥从行，手为之簪髻，时乙亥九月初十日也。至京，十一月十一日予系狱，桥在邸，寓寄衣裳，临写黄庭，颇有笔意。闻予刑审，号泣呼天，遂卧病，不复能起。今戊寅十一月初十日死，年二十岁。^{(8) 438 下}

前述郑鄮作《忆东坡悼朝云诗复次韵》诗，将梁氏与朝云相比，又作《闻妾梁氏死诗以悼之》曰：“风光何许竟长眠，宛若东方未偶然。青鸟依人刚两月，朝云别梦正三年。曾闻临就夫人帖，弹指空留腐史缘。早向童初寻女伴，十洲不羡五湖船。”^{(5) 668 下～669 上}在寄托无限哀思的同时，也为我们传递了这样一个信息：像郑鄮这样的晚明士人，对于苏轼的向慕已经深入到了自身生活与创作的细处。

（二）题咏与纪游

题咏之作，由来已久。作者通过体物肖形来传神达意，言此及彼，多有寄托。刘熙载尝谓：“昔人词咏古咏物，隐然只是咏怀，盖其中有我在也。”^{(11) 118} 郑鄮的题咏之作往往与苏轼有关，从苏轼提及的饮食，到镌刻有苏轼形象的用具，乃至苏轼旧迹旧物，无不入诗。其《峩阳草堂诗集》卷三有《从祁子西岩案头得坡仙饮食录一帙，高枕读之，中有咏建茶诗，乃取苦硬方之汲，长孺盖宽饶，余意正未若芥茶可方陶渊明、郭有道、邵尧夫耳，乃即其意而反之，为咏芥茶诗》一篇，提到了苏轼曾经称咏的建茶。

建茶，指建溪官茶。王象之《舆地纪胜》引周绛《茶苑总录》云：“天下之茶建为最。建之北苑又为最。”^{(12) 2914} 欧阳修《归田录》记载：“庆历中，蔡君谟为福建路转运使，始造小片龙茶以进，其品绝精，谓之小团，凡二十饼重一斤，其价值金二两，然金可有而茶不可得”。^{(13) 19} 苏轼有《和钱安道寄惠建茶》诗，称此茶“啜过始知真味永”。^{(14) 121} 降及明世，好尚稍异。在郑鄮看来，“宋人故未解茶事，以龙团为上品。屑末作饼，姜醢相点，

则真味失矣。”^{(5) 547 下}彼时阳羡所产芥茶似乎更得士人青睐。芥茶汤色柔白，有乳香，叶底鲜活。陆廷灿《续茶经》引沈周《书芥茶别论后》：“昔人咏梅花云：‘香中别有韵，清极不知寒。’此惟芥茶足当之。闽之清源武夷，吴郡之天池虎丘，武林之龙井，新安之松萝，匡庐之云雾，其名虽大噪，不能与芥茶相较也。”^{(15) 107}

在郑鄮笔下，芥茶能够“一杯传静夜，新泉泻松音”、“清芳达于气，恬泊生人心”。苏轼曾经将茶与君子相比，郑鄮也认为“茶有君子性”，因此煎茶的火候和器皿都非常关键，所谓“火候正尔是，素瓷手自斟。微停挹初韵，甘苦两难寻。”饮用芥茶之后，则会产生“澄然口鼻空，如游寒竹林”的感受。郑鄮对此赞誉有加，称“以斯当良友，将可横古今。东坡如有作，应续建溪吟”，^{(5) 547 下}大有前贤异代，不能同饮同咏之憾。

明代中期以后，东南地区经济逐步发展繁荣，士人雅文化与城市商业一同兴起。除饮食之外，士人日常生活用具也处处体现出个体的审美意趣，亦展示出当时的时代风气。郑鄮有位朋友偶然得到一方砚台，“文理极可爱。阴有像，方顶秀髯，镌曰东坡小像，又篆曰天然。”^{(5) 551 下}（《许芳谷守东扬，……》）郑鄮应其所请，欣然为作铭文，曰：

风流太守苏坡仙，方袍角巾扬紫髯。
生涯县寄墨池边，寸山点水烟云连。
谁言未上剡溪船，百年玄卧稽山巅。
光怪欲出待所缘，择非其人梦不传。
真人玉斧孙英贤，风流轶事相后先。
一时拂拭发眉鲜，千古文章几案前。
对之可醉抱可眠，独不敢亵恭敬瞻。
摩娑清发腻且坚，指我道要惟天然。
神物灵护自有权，行藏潜见岂偶焉。

^{(5) 551 下}
时为天启丙寅年，谁其铭之遁士言。
下～552 上

就其铭中所称“千古文章几案前”“指我道要惟天然”等句，足可想见郑鄮对苏轼的崇敬之情。饮食用具之外，苏轼旧迹旧物亦可引起诗兴。郑鄮有《定州雪浪石，文理可爱，东坡凿石为莲花盆盛之，旁有老槐，亦坡手植，盖五百余年物矣》诗，述及苏轼轶事和自己的所见所感。苏轼在定州任知州时，偶得一石，质地坚固，黑地白脉，纹理清晰，仿佛浪涌雪沫，颇具动感，遂名为“雪浪石”。郑鄮目睹前贤故迹，遂引发借物咏怀之兴：

徘徊一片石，珍重百年思。
信道风流事，多传放逐时。

雪飞寒月浸，浪卷碧云迟。
落落莲花坐，清音老树知。
〔5〕535下

题咏之外，郑鄮对苏轼的追摹式书写亦出现在纪游的场合中。其《青霞洞天》诗序称：“（此处）有苏长公贾似道题名，贾名已为樵牧所镌，而坡字朗朗，过者摩婆，久而愈鲜。”^{〔5〕624上}寥寥数语，爱憎分明，褒贬之意跃然纸上。而《白鹤观》诗序则称，此地“东坡常独游，观中人皆阖门昼寝，独闻棋声于古松流水之间。今颓圮，独荒址存。”^{〔5〕563上}诗中多惆怅之情，感慨斯人已矣，今昔不同：

坡老千年后，人声尚寂然。
独游不可再，落子竟无传。
白鹤闲云影，青松斜日圆，
深深怀闭户，高卧即神仙。
〔5〕563

与之相类，《同僧游龙井》诗以“东坡已老辨才去，龙井空留一片云”^{〔8〕624下}起句，吊古伤今，感怀不已。此外还有《登禹中山宿峡拜禹君祠上飞来寺》诗、《禹峡留题》等诗，或叙述东坡逸闻掌故，或咏及苏轼遗迹墨宝，不一而足。

（三）教习与切磋

郑鄮在狱中有长子郑珏陪侍左右，彼时此子正初学诗，郑鄮时时教习，而苏轼的作品便成为了父授子学的重要教材：

余移锦衣卫狱，同舍雷生应元起家文学，携有苏集。时宰方谋亟杀余，无片纸出入，幸从雷生借观，不减东坡海外借得陶柳诗也。长儿珏以余病瘫，泣请金吾同系视疾。命日诵数章，日授而诠次之，乃觉坡公须眉朗然，照人千载，上下恍恍。
〔8〕349上

这种场合下产生的追摹式书写，往往是郑鄮父子通过反复阅读苏诗后产生的感发力量来达成的。郑鄮有《读东坡诗》诗，对苏轼的创作才力赞叹不已，此后便一发而不可收拾，次此韵做《又迭前韵教珏儿》诗、《又迭前韵教儿以知此道之不可穷也》，进入了教习和切磋的阶段，一方面对苏轼诗歌风格的形成加以探究，另一方面又以苏轼的困厄遭际来勉励自己：

坡仙有诗教，离骚与国风。
若言非关学，珠隐光将空。
若言非关才，龙泉谁为雄。
初盛与中晚，一朝犹不同。
寒瘦与轻俗，咄咄几乎穷。
所以作者徒，苦心未必工。
三百篇之遗，独有杜陵翁。
晚年勤追和，欲往柴桑中。
尚矣愚公愚，犹疑麻与蓬。

独有春梦婆，愿与长相逢。
行行谢笔研，题我负瓢公。
〔5〕650下

这种教习，不仅关乎诗歌的格律、平仄、对仗、用典，亦关乎诗歌的格调、韵味、志趣、精神。郑鄮下狱数年间，大抵从这几个方面对长子郑珏的学习做出了指导。狱中并无教具，他所凭借的工具就是做诗。及此子学诗初有模样，郑鄮又欣慰不已，称“昔长公海外时，命诸子作诗，病患中亦复藉此一欣然也。”（《僧大道年六十七矣，……》）^{〔5〕649下}在郑鄮的诗集中，有《小雨珏儿有作和之》诗、《和珏儿韵》诗，可略知二人在狱中一教一习、应和次答之情状。而这种教习亦触发了郑鄮的诗兴，促进了他的文学创作。郑鄮有题为《雪后和东坡韵二首》《又叠前韵》《览珏儿押险字亦可喜又迭前韵》《再次苏韵》的一组诗作，前后八首，均为次苏轼诗韵而作，可见这种教习对郑鄮创作的推动是往复回环的。

注释

- [1] 曾枣庄《“操觚之士鲜不习苏公文”——论明代的苏轼诗文选评本》，《中国文学研究》（辑刊）2001年第2期。
- [2] 付琼《苏文选本在明清时期的刊刻和流行——兼评明代苏轼研究“中熄”说》，《兰州学刊》2009年第7期。
- [3] 樊庆彦《明代苏轼研究“中熄”说献疑——兼论明代苏文评点的学术价值》，《复旦大学学报（社会科学版）》2010年第3期。
- [4] 郑鄮早年服膺苏轼，亦有部分早期创作言及前贤。本文研究内容兼及郑鄮狱中作品和前期作品，以全面考察其追摹式书写的特征。
- [5] 郑鄮《崖阳草堂诗集》，《四库禁毁书丛刊》集部第126册，北京出版社1997年版。
- [6] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [7] 脱脱《宋史》卷338，中华书局1977年版。
- [8] 郑鄮著《崖阳草堂文集》。
- [9] 周必大《二老堂诗话》，中华书局1985年版。
- [10] 彭绍升《居士传》，江苏广陵古籍刻印社1991年版。
- [11] 刘熙载《艺概》卷4，上海古籍出版社1978年版。
- [12] 王象之编著、赵一生点校《舆地纪胜》第9册，浙江古籍出版社2012年版。
- [13] 欧阳修《归田录》卷2，中华书局1991年版。
- [14] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。
- [15] 陆廷灿《续茶经》卷上，中国书店2014年版。

高露，兰州大学文学院讲师。

苏轼谪惠轶事抉微

李金坤

编者按 《东坡志林》记载了关于东坡谪惠时期的九则轶事——《游白水书付过》《记游松风亭》《晏秀相别》《别王子直》《陆道士能诗》《付僧惠诚游吴中代书十二》《记刘梦得有诗记罗浮山》《记罗浮异境》《合江楼下戏》。其中山水之胜、传闻之奇、友情之真、感慨之深，随见随记，文笔轻灵，触处生春。每篇短札，主题鲜明，内蕴深厚，百读不厌，耐人寻味。无论是思想意义，抑或艺术价值，东坡谪惠期间留下的这些短札，不失为中国思想文化宝库中的一份宝贵遗产，也是东坡留给惠州人民的一份弥足珍贵的精神财富！

苏轼的随笔集《东坡志林》⁽¹⁾，既反映了所贬黄州、惠州、儋州三地丰厚的地方文化内涵，也展现出作者贬官期间旷达磊落的胸襟与坚韧乐观的精神，是研究地方文化与东坡贬谪思想的重要典籍。同时，该书行文自然随意、风趣幽默、文采风流、触处生春，堪称晚明小品之滥觞。本文不拟对全书进行全面的解读与阐论，仅就苏轼贬谪惠州期间的五则短文作一粗浅探析，以见其历史文化价值与现实启迪意义。（注：这里仅节选《游白水书付过》《晏秀相别》二篇。）

《游白水书付过》：惠州山水醉东坡

绍圣元年十月十二日，与幼子过游白水佛迹院。浴于汤池，热甚，其源殆可熟物。循山而东，少北，有悬水百仞。山八九折，折处辄为潭，深者缒石五丈，不得其所止。雪溅雷怒，可喜可畏。水崖有巨人迹数十，所谓佛迹也。暮归倒行，观山烧火，甚俯仰。度数谷至江。山月出，击汰中流，掬弄珠璧。到家二鼓，复与过饮

酒，食余甘煮菜。顾影颓然，不复甚寐，书以付过。东坡翁。^{(1) 8}

此文选自《东坡志林》卷一。苏轼于绍圣元年（1094）六月接到惠州安置之命，遣家还阳羡（今江苏宜兴），独与幼子苏过同行。十月到惠州。本文是与幼子过游览白水山后写给他的一篇游记小品。

白水山，又名汤泉，中国大陆有三座，皆在广东省境内，故称“广东三大白水山”。清人屈大均《广东新语》云：“广东三白水山。一阳春、二增城、三博罗，为东粤三白水山之胜。”清人李调元《粤东笔记》：“阳春西南一百三十里有白水山，高三百余丈，其周四百余里。上有天地龙井，注为飞泉一派，十三叠，一叠一状。”屈大均《广东新语》云：“春洲十三叠大瀑布，为天下之冠。”并作诗曰：“自猿不敢潭间饮，镇日雷轰隔岭闻。”白水山面积 1.5 平方千米，以温泉、冷泉、瀑布、碧潭而闻名于世，隐于三面环山的泽谷中。千百年来，深藏泽谷之数具泉眼，淡视尘俗，漠然烽烟，源源不绝，喷涌连绵将无限温暖无私地输于人间，造福民生。汤泉泉源处终年水温在 70℃ 左右，属重碳酸钠型高温泉，含有多种微量元素，如铁、钙、镁等，“举世罕见”，对治疗各种慢性皮肤病、心血管疾病、保健驻颜具有显著的效果。汤泉就因为温泉座落在其“家园”而得名。无独有偶，温泉西北的咫尺之遥，又天造地设一挂九龙潭瀑布，它于群山深处奔突而出，拾级而下，一步一潭，至山底第九潭，但见奔雷飞雪而落，蛟龙腾空而降，终聚九龙潭瀑布。温泉和瀑布这一暖一凉，人间天上，遥相呼应，交相辉映，奇观天成。这对于喜欢登山临水、赏景怡神的东坡而言，委实是难得的好去处。作者在此文中记述了温泉、瀑布、佛迹等景观以及百姓烧山的风俗，体现了东坡老人一以贯之的随遇而安，然而，文末也难免流露出一丝孤独颓唐的情绪。

苏轼《十月二日初到惠州》^{(2) 2071}诗云：“彷佛曾游岂梦中，欣然鸡犬识新丰。吏民惊怪坐何事，父老相携迎此翁。苏武岂知还漠北，管宁自欲老辽东。岭南万户皆春色，会有幽人客寓公。”诗中满怀欣慰之情，描写了作者初到惠州时当地吏民相携欢迎，并用岭南特酿的万户春酒款待他的喜悦情景，就连那些鸡犬们也似乎视他为亲人一样，表现出十分友好的态度。当此际，他好像成了“岂知还漠北”的“苏武”、“自欲老辽东”的“管宁”，欣然陶醉，宾至如归。这正是诗人“此心安处是吾乡”精神境界的一贯体现。

本文结构以时间为序，写法以叙为主，兼之状物抒情。取材详略得当，行文简练隽永。开头两句即点题，并交代了出游的日期、地点、人物。白水山以白水而得名，所以作者着力描绘此处的独特景物。首先落笔于父子俩沐浴于热汤池的感受，以及汤池源头温度高至可以“熟物”的骇人程度，突出汤池之奇景。接着叙写白水山东北处“悬水百仞”、动人心魄的瀑布景观，以及瀑布依曲折多变山形而奔泻冲击成为的远深于五丈的水潭，特别是“悬水百仞”瀑布猛冲而下所形成的“雪溅雷怒”的壮观气象，比喻形象生动，写出瀑布的势壮、声宏、色鲜，令人惊叹不已，刻骨铭心。下山过程仅用“俯仰度数谷”一笔带过。其中记述了惠州地区山民“烧山”的传统习俗，以及他们父子月下泛江“击汰中流，掬弄珠璧”的喜悦情景。诗人初来乍到就为惠州美丽无比的山水景观所深深迷恋，由衷而发，极具感染力。“二鼓”，即晚上十时左右，表明苏轼父子俩从白天到深夜，游白水山与“击汰中流”的时间之长，对惠州山水美景的兴趣之浓厚。文末借用“饮酒”与“食余甘煮菜”、“顾影颓然，不复甚寐”的情状描写，真实传达了诗人善于面对现实、虽无可奈何又随遇而安的错综复杂的心情，与“人有悲欢离合，月有阴晴圆，此事古难全。但愿人长久，千里共婵娟”的思想境界具有异曲同工之妙。

值得一提的是，苏轼除写了《游白水书付过》优美小品外，后来于宋绍圣二年三月又作《题白水山》^{(3) 2270}一文，曰：“绍圣二年三四日，詹使君邀予游白水山佛迹寺，浴于汤泉，风于悬瀑之下，登中岭，望瀑所从出。出山，肩舆节行观山，且与客语。晚休于荔浦之上，曳杖竹阴之下。时荔子累累如芡实矣。父老指以告予曰：‘是可食，公能携酒复来？’意欣然许之。同游者柯常、林抃、王原、赖仙芝。詹使君名范，予盖苏轼也。”此文对白水山中的佛

迹寺、汤泉、瀑布以及观瀑布之源的情况，只是一笔带过，着重描写了荔浦“累累如芡实”的荔子丰收景象，以及乡亲相约他下次携酒来品赏荔子的美好情谊，真切表达了作者对惠州这方风水宝地“山美水美人更美”的美好感觉。

出于对白水山美妙胜景的酷爱之情，苏轼曾多次徜徉留连于此，还留下了数首优美的诗篇。《白水山佛迹岩》^{(3) 2079~2081}，公自注：“罗浮之东麓也，在惠州东北二十里。”诗云：“何人守蓬莱，夜半失左股。浮山若鹏蹲，忽展垂天羽。根株互连络，崖峤争吞吐。神工自炉鞴，融液相缀补。至今余隙罅，流出千斛乳。方其欲合时，天匠麾月斧。帝觞分余沥，山骨醉后土。峰峦尚开阖，涧谷犹呼舞。海风吹未凝，古佛来布武。当时汪罔氏，投足不盖拇。青莲虽不见，千古落花雨。双溪汇九折，万马腾一鼓。奔雷溅玉雪，潭洞开水府。潜鳞有饥蛟，掉尾取渴虎。我来方醉后，濯足聊戏侮。回风卷飞雹，掠面过强弩。山灵莫恶剧，微命安足赌。此山吾欲老，慎勿厌求取。溪流变春酒，与我相宾主。当连青竹竿，下灌黄精圃。”《咏汤泉》^{(3) 2082}云：“积火焚大槐，蓄油灾武库。惊然丞相井，疑浣将军布。自怜耳目隘，未测阴阳故。郁攸火山烈，觱沸汤泉注。岂惟渴兽骇，坐使痴儿怖。安能长鱼鳖，仅可燔狐兔。山中惟木客，户外时芒屨。虽无倾城浴，幸免亡国污。”《同正辅表兄游白水山》^{(3) 2147~2148}云：

“伟哉造物真豪纵，攫土抟沙为此弄。劈开翠峡走云雷，截破奔流作潭洞。因随化人履巨迹，得与仙兄蹑飞鞚。曳杖不知岩谷深，穿云但觉衣裘重。坐看惊鸟投霜叶，知有老蛟蟠石瓮。金沙玉砾粲可数，古镜宝匣寒不动。念兄独立与世疏，绝境难到惟我共。永辞角上两蛮触，一洗胸中九云梦。浮来山高回望失，武陵路绝无人送。筠篮擷翠爪甲香，素绠分碧银瓶冻。归路霏霏汤谷暗，野堂活活神泉涌。解衣浴此无垢人，身轻可试云间凤。”

诗人用不同诗体屡屡歌咏白水山壮美、奇幻、神妙的汤池、泉水、瀑布、深潭等胜景，其根本原因是在于借助于对眼下美景的游赏陶醉来消弭自身贬谪的忧怨之绪。所以，“从苏轼到一处，爱一处，游一处的实际看，热爱生活，热爱自然，让郁闷愁苦在其中消解还是主要的”。^[3]因此，可以认为，不仅苏轼描写惠州白水山等地美好风景的主要因素之一是为了“驾言出游，以写我忧”（《诗经·邶风·泉水》），大凡苏轼于被贬之地所描写的山水风景之诗文，无不具有如此创作之用意。

《昙秀相别》：清风明月澄怀美

昙秀来惠州见予，将去，予曰：“山中见公还，必求一物，何以与之？”秀曰：“鹅城清风，鹤岭明月，人人送与，只恐它无着处。”予曰：“不如将几纸字去，每人与一纸，但向道：此是言《法华》书，里头有灾福。”^{[1]46}

此文选自《东坡志林》卷一。这是苏轼叙写他送别昙秀时两人表白清寒对话情景的小品文。昙秀，又称芝上人，是北宋时著名诗僧，与晁补之、苏轼皆为好友。苏轼于《东坡题跋》尝记载他与昙秀交往的一则颇具情味的轶事，云：“予在广陵，与晁无咎、昙秀道人同舟送客山光寺。客去，予醉卧舟中。昙秀作诗云：

‘扁舟乘兴到山光，古寺临流胜气藏。惭愧南风知我意，吹将草木作天香。’予和云：‘闲里清游借隙光，醉时真境发天藏。梦回拾得吹来句，十里南风草木香。’予昔对欧阳文忠公诵文与可诗云：‘美人却扇坐，羞落庭下花。’公云：‘此非与可诗，世间元有此句，与可拾得耳。’后三年，秀来惠州，见予，偶记此事。”由此则轶事苏轼与昙秀充满浓厚禅意的酬唱诗中，可见他们的情谊是多么深厚。这在《昙秀相别》一文中又可得以证实。

在阐释此文之前，有必要对文中昙秀提及的“鹅城”与“鹤岭”作一番简要之考论。“鹅城”得名，寓含着一个美丽的传说。据说曾有一位仙人骑着木鹅由北方飞来，看见惠州是一个山清水秀的风水宝地，遂降落西湖中不愿离去，木鹅即化作一座山岭卧于湖畔，后来惠州城便有“鹅城”之称。此名主要彰显了惠州山水风光之美。其实，惠州古称“鹅城”，最早见于北宋绍圣年间苏轼寓惠时所作之《白鹤新居上梁文》^{[4]1989}，其云：“鹅城万室，错居二水之间。”南宋王象之所撰《舆地纪胜》亦云：“仙人乘木鹅至此，古称鹅岭，在罗浮西北（‘西北’应是‘东南’之误），即惠阳也。”然而苏轼与王象之均未说明“仙人”名字及“乘木鹅至此”的时间。若加深究，惠州古称“鹅城”之名，当与南北朝谢灵运“梦游罗浮”典故有关。谢灵运，南朝刘宋阳夏人，是当时著名的山水诗人。宋文帝时，谢灵运为临川内史，因行为放纵，为有司所劾，流迁广州。不久，又因谋反罪在广州被诛。在流迁期间，谢灵运有一天夜梦罗浮，次日感而作《罗浮山赋》，文末云：“发潜梦于永夜，若憩波而乘桴；越扶屿之细涨，上增龙之合流；鼓兰枻而水宿，杖

桂策以山游。”意谓谢灵运（传说中的“仙人”）按照梦境的启示乘着一只双头竖起的小木船（传说中的“木鹅”）从广州出发，游完罗浮后至增江（今“增城”）与龙江（“东江”古称）交汇处，再溯龙江而上，到达古惠州。那时古惠州城区江、湖相连，水天一色，谢灵运只能在小船过夜；第二天他登上一个小山（今“鹅岭”）游览风景，结果于此升天了（实则在广州被诛，后人讳言其事而已），而留下的那只小木船即变为一块陆地。入隋后，隋文帝在这块木鹅变成的陆地设立循州（惠州）总管府，开创了惠州成为州（府）治的历史。清人屈大均《广东新语·水语》有载：“惠州城中亦无井，民皆汲东江以饮，堪舆家谓惠称鹅城，乃飞鹅之地，不可穿井以伤鹅背，致人民不安，此甚妄也。然惠州府与归善县城地皆咸，不可以井，仅郡廨有一井，可汲而饮云。”其实，“穿井以伤鹅背”之说与屈大均“地咸不可以井”之说皆妄，惠城“无井”的真正原因，则是城区四面紧挨江湖，汲水甚便，故一般居民无需凿井（当时惠州郡城内只有循州总管府前凿有一井，俗称“隋井”，位于今城区中山公园内）。由此可知，至少可证“鹅城”传说早在隋、唐时期已在民间流传。“鹅城”之名，渊源庶明。至于“鹤岭”，即今西湖风景区的一座山名。曾有学者认为“鹅城”、“鹤岭”两地名是子虚乌有：“鹅城：其地不详，疑是昙秀与苏轼开玩笑，非实有其城。”“鹤岭：疑亦非实有此岭。”^{[1]46}如此臆断，显然是有违事实的。

此文除了开头简单交代昙秀从千里之外的广陵（今江苏省扬州市）南下惠州拜见苏轼后即将返回的情况后，接着就是两个人的关于“送礼”的机智、诙谐的对话，可谓语短情长，皆由肺腑，弦外有音，耐人寻味。苏轼见方外好友昙秀要离开惠州之际，首先亲切而深情地问他说，离开山水环绕的鹅城，必定要带点东西回去，就是不知道送什么为好？苏轼的潜台词是，我初来乍到此地，居无定所，家徒四壁，实在拿不出什么有价值的礼物送你。作为“出家人不爱财”且与苏轼早成知己的昙秀自然明白话外之音，随即用机智而不乏幽默的语气回答说，鹅城清风，鹤岭明月，人人可得，然而就是担心它们无以安放。意谓惠州西湖的清风明月虽好，可就是带不走啊。昙秀回答之妙处在于：一是“清风”、“明月”二物，非常切合作为方外之人的佛徒身份与素淡襟怀；二是作为苏轼之知心挚友，他深谙苏轼酷爱自然、淡泊名利的精神品格。正如苏轼《赤壁赋》^{[4]6}所云：“且夫天地之间，物各有主。苟非吾之所有，

虽一毫而莫取。惟江上之清风，与山间之明月。耳得之而为声，目遇之而成色。取之无禁，用之不竭。是造物者之无尽藏也，而吾与子之所共适。”《后赤壁赋》^{[4]8}亦云：“霜露既降，木叶尽脱。人影在地，仰见明月。顾而乐之，行歌相答。已而叹曰：‘有客无酒，有酒无肴，月白风清，如此良夜何？’”在苏轼诗词中“明月”、“清风”意象每每可见、俯拾皆是。如：“使我如霜月，孤光挂天涯。”（《丙子重九二首》一）^{[2]2203}，“悠哉四子心，共此千里明”（《中秋月寄子由三首》三）^{[2]1861}，“先生饮东坡，独舞无所属。当时挹明月，对影三人足”（《和王晋卿并引》）^{[2]1423}，“浩瀚玻璃盏，和光入胸臆。使我能永延，约君为莫逆”（《妒佳月》）^{[2]172}，“起舞三人漫相属，停杯一问终无言”（《六月十二日，酒醒步月，理发而寝》）^{[2]2128}，“空庭月与影，强结三友欢”（《次韵毛滂法曹感雨》）^{[2]1652}，“更邀明月作三人”（《次韵述古过周长官夜饮》）^{[2]513}，“免使谪仙明月下，狂歌对影只三人”（《再次韵答完夫穆夫》）^{[2]1431}，“暮云收尽溢清寒，银汉无声转玉盘。此生此夜不长好，明月明年何处看”（《阳关曲》暮云收尽溢清寒）^{[5]198}，“持杯遥劝天边月，愿月圆无缺”（《虞美人》持杯遥劝天边月）^{[5]823}，“但愿人长久，千里共婵娟”（《水调歌头》明月几时有）^{[5]161}，等等。而且，苏轼常常喜欢将“清风”与“明月”对举描写，如：《南歌子》（寸恨谁云短）^{[5]258}：“明月好风闲处”，《水龙吟》（楚山修竹如云）^{[5]276}：“月明风袅”，《减字木兰花》（郑庄好客）^{[5]96}：“良夜清风月满湖”，《永遇乐》（明月如霜）^{[5]222}：“明月如霜，好风如水，清景无限”，《满庭芳》（蜗角功名）^{[5]412}：“幸对清风皓月”，《点绛唇》（闲倚胡床）^{[5]588}：“与谁同坐，明月清风我”，等等。苏轼之所以如此陶醉于“清风明月”的情景之中，一言以蔽之，是因为他超脱世俗、清明淡泊襟怀的自然呈现。这种淡泊宁静的精神品质正与好友晏秀是灵犀相通的，所以才有让苏轼赠与“清风”、“明月”的戏谑之语。其实，这是晏秀谢绝苏轼赠物之绝妙谐辞。既然晏秀与苏轼二人都心知肚明，为尽地主之宜，苏轼终究不能让晏秀空手而返，于是就将自己抄写的《法华》请晏秀带几张回去给同道们。并让晏秀向他所分送同道们时说，其书法作品中寓含着《法华》有关灾福的人生哲理。这里的《法华》，即《法华经》，全称为《妙法莲华经》，主要佛典之一，自晋以来有三种译本，而以后秦的鸠摩罗什译本最为通行。经中宣扬三乘归一之旨，自以其法微妙，如莲花居尘不染，故名《妙法莲华经》。

佛教宣扬念经可以免灾得福，苏轼说《法华经》书里有灾福，自然是玩笑语。

《晏秀相别》一文，言简意赅，纸短情长。对话幽默，颇见襟怀。它给人的启迪概有三端：一是友情真挚深厚。晏秀千里迢迢南下拜访贬谪之臣苏轼，体现了他重情重义笃实诚厚的优美人品，这是一般人做不到的。二是胸次淡泊坦率。晏秀与苏轼关于赠物“清风”、“明月”的诙谐对话，凸显了两人灵犀相通、冰心玉壶、澄明无瑕的思想境界。三是随遇而安的知足心态。苏轼虽然远贬荒蛮之地惠州，但他却依然怀有“日啖荔支三百颗，不辞长作岭南人”（《食荔支二首》）^{[2]2193}、“此心安处是吾乡”（《定风波》常羡人间琢玉郎）^{[5]526}的绝佳心态，见挚友晏秀远道来访，更是欣慰不已。随缘自适，安之若素，这是苏轼一贯的人生态度。品读《晏秀相别》，读者受益自多。

苏轼与晏秀深厚的文情友谊，还可在苏轼赠予晏秀的一些诗文中得以见证。如《书晏秀龙尾砚》《书过送晏秀诗后》《书诸药法·赠晏秀》《赠晏秀》等，可见，苏轼与晏秀的知己深情的确是由来已久、非同寻常的。正因为他们彼此这般相知相敬，所以在《晏秀相别》一文中才能如此心心相印、互开玩笑而情味悠长。

注释

- [1] 苏轼著、刘文忠评注《东坡志林》，中华书局2007年版。
- [2] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。
- [3] 王彬、崔国政《唐宋八大家名篇赏析与译注·苏轼卷》，经济日报出版社1997年版。
- [4] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。
- [5] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注·词集》，河北人民出版社2010年版。

李金坤，江苏大学文学院退休教授、惠州经济职业技术学院科研处教授。

读陈雪《东坡寓惠诗文选注》

客寓公

苏东坡是两宋文学的代表，也是中国文学史上的一座高峰。他渊博的学识、卓越的才情、风趣的个性、勇敢的担当、宽广的胸怀，千百年来赢得了古今中外广泛的尊敬。南宋著名学者、评论家李涂在《文章精义》评价道：“韩如海，柳如泉，欧如澜，苏如潮”。韩、柳、欧、苏分别代指唐宋八大家中的韩愈、柳宗元、欧阳修、苏东坡。

确实，苏诗苏文，如潮连天，大气磅礴，在中国文学史上独树一帜，历来为人称道激赏。选注东坡诗文，不仅需要入乎其内，还需要出乎其外，即通过选注，让读者能穿越那滚滚如潮的文思才情，体会到诗文背后“潮平两岸阔，风正一帆悬”洞达透彻。2007年12月，由中国作家协会会员，广东省作协理事陈雪先生所编著《东坡寓惠诗文选注》作为点校选注之作，立足惠州，用心良苦。全书无论是所选诗文，还是体例结构，均有继承创新之处，无论是阳春白雪还是下里巴人，读过之后，总能给其以启发。

《东坡寓惠诗文选注》的作者陈雪先生以东坡寓惠时期的诗文为切入点，结合惠州地方民俗与文化，对东坡寓惠时期所作的五百余篇（首）作品进行甄别，选择其中具有代表性的作品，进行细致的校对注释，迎难而上，打破文章中陈陈相因的阅读障碍，为普及苏东坡诗文，提供一个良好的范本，也为我们还原了一个惠州百姓眼中的苏东坡。同时，苏东坡诗文种类繁多，体例复杂，但是《东坡寓惠诗文选注》却能删繁就简，在分门别类上可谓别具一格。全书根据曹丕《典论·论文》中“夫文本同而末异，盖奏议宜雅，书论宜理，铭诔尚实，诗赋欲丽。此四科不同，故能之者偏也；唯通才能备其体”的经典论述，然后根据东坡寓惠时期诗文的内容和性质，以文体为经线，时间为纬线，依次排列，不仅读起来条理清晰，而且还能直观体现同一类文体在苏东坡寓惠生涯

期间的嬗变和演化，为开展苏东坡相关的学术研究提供了良好的阅读范本和工具，因此，从另外一个层面而言，这本书也体现了学者眼中的苏东坡。

这本书虽然是以东坡寓惠期间的诗文为切入点，但是视野却十分广阔，作者选注的标准和态度，也值得称道。苏东坡学识渊博，想象奇诡，因此很多的词句一经他手，便无比的鲜活生动，但是由于时代久远，很多词汇已经十分难以理解，例如苏东坡寓惠期间所作的“和陶”诗系列之《和陶贫士七首》其一中有这样一句“典衣作重阳，徂岁惨将寒。无衣粟我肤，无酒嘲我颜”这首诗是和陶的代表作之一，深切地表现了苏东坡在惠州生活时的困顿，而这其中“无衣粟我肤”的粟字，一直以来没有确切合理的翻译，而本书的编著者并没有跳过困难，而是迎难而上，通过查阅资料，得出其意思是名词动用，即无衣使我皮肤如粟米，就是俗话所说因为无衣而寒冷使得我浑身起鸡皮疙瘩。其他诸如丹丘、鸺鹠、郁攸、木客、独觉、幽宅、槐叶、冷淘等词，作者在选注时，融入了自己独到的认识和理解。

此外，作者在苏东坡文本的基础上，并不迷信古人，对于一些层层相因的错误，在谨慎研究的基础上，为方便阅读，他都进行了修正。例如在不同版本的东坡诗文集中，前代编注者为了阅读的方便，将一些诗文前面应该冠以“引”的地方却用作了“序”或“叙”，甚至将一些编者的评论阐释用在了诗文之前的“序”或“叙”之中，虽然这些文字表意和功能大致相同，但是区别确是很大的。例如“序”或“叙”因与宋哲宗赵煦的名字同音，属于避讳字，苏东坡经历过“乌台诗案”，饱受文字之苦，对此十分谨慎。因此东坡诗文原作之中不会出现这类表达，后来出现的，大多是后世不明真相的人妄加的，因此不能当成苏东坡所撰写的序文。此外，对于一些固有的错误，编注者也进

行了必要的修订，例如苏东坡诗文中“三士图”，因为古今可以解释的“三士”很多，从商周一直到唐宋，都有不同版本的“三士”。例如秦穆公时车氏三杰、晋文公时期三贤臣，陶渊明时期的虎溪三士。尽管苏东坡多次写过秦穆公时“车氏三士”，但是结合苏东坡和陶诗具体语境，可知此处诗人笔下的“三士”应该是代指僧慧远、陶渊明、陆修静，书中类似的例子，不一而足。

作者在注重学术的严谨性的同时，在现代阅读范式和习惯的基础上，将《东坡寓惠诗文选注》作为普及性读物进行选注，对典故的注释，不仅突出典故本身人物故事的梗概，同时突出人物出在诗文中的具体寓意，如盛孝章、碧落洞、陶谢、武夷、林甫、庄周等，苏东坡在运用这些人物和典故的时候，多能跳出人物本身。例如在苏东坡著名的寓惠诗《荔支叹》中有名句“君不见武夷溪边粟粒芽，前丁后蔡相笼加。争新买宠各出意，今年斗品充官茶。”武夷大家都知道是武夷山，但为什么会出现在这首诗中，那是因为在作者眼里，武夷山出产的武夷茶与荔枝一样，虽然都是天地精华，品质极高，但同时都是劳民伤财的奢侈品，因此选注中如果不这样进一步说明，则很多人会不理解这里面的深刻内涵。这本书中，编写者对于一些传统的选注类作品的格式问题也进行了必要的修订，例如在东坡寓惠期间的和陶诗中，有一些和陶诗作将引文作为标题，或者仅仅标注“和陶”而无具体题目，这如同很多词作只有词牌，却没有标题，诸如此类问题，作者都进行了完善和标注，对引文和标题中一些生涩词汇，作者也进行必要的注释。

著名诗人泰戈尔说过：“只有经过地狱般的磨练，才能炼出创造天堂的力量，只有流过血的手指，才能弹奏出世间的绝唱。”作为唐宋八大家之一，苏东坡既有文学天赋，也有政治抱负，他既反对食古不化的保守派，也反对急躁冒进的改革派，因此在保守派眼中，他是改革派，而在改革派中，他又是保守派。无论哪一派当政，苏东坡都很难长久立于朝廷。“九死南荒吾不恨，兹游奇绝冠平生”一贬再贬的经历，对于苏东坡而言既是灾难，也是成全。在连续的贬谪经历中，南贬惠州这段经历，对于苏东坡的人生而言，有着非同一般的重要意义。

苏东坡在临终前的《自题金山画像》诗中写道“心似已灰之木，身如不系之舟。问汝平生功业，黄州、惠州、儋州”，可见一直到生命的最后，他仍然对惠州念念不忘。同样，对

于贬谪之地惠州而言，苏东坡寓惠也有着十分重要的意义。在苏东坡之前，以惠州为代表的岭南地区，在中原士族的印象中，大多还停留在瘴疠荒蛮，但是贬居惠州的苏东坡，用他的生花妙笔，写出了“江云漠漠桂花湿，海雨翛翛荔子然”、“岭南万户皆春色，会有幽人客寓公”、“日啖荔枝三百颗，不辞长作岭南人”、“报道先生春睡美，道人轻打五更钟”等一系列传颂千古的名句，透过这些美好的诗句，一个新的岭南开始展现在中原士人眼中。

苏东坡自宋绍圣元年十月二日抵达惠州，至绍圣四年四月十九日离开惠州再赴海南儋州，在惠州生活了两年又七个月。寓惠期间，他钟情于惠州朴实的民风、秀邃的山水和丰饶的物产，并以其如椽之笔对之大加赞美，使惠州名扬天下。据《惠州志·艺文卷》统计，苏东坡寓惠期间共创作了作品五百八十七首(篇、幅)，包括诗一百二十四题一百八十七首(含存目五题五首)、词十八题十八首、各类杂文一百一十一题一百二十九篇(含存目一题一篇)、书信共五十一人二百三十三篇、书画二十幅。如此算来苏东坡寓惠期间，平均一天半就创作一篇(首)作品，由此可见苏东坡在惠州期间喷薄的创作激情和对惠州无限热爱。

正如清代著名诗人江逢辰所言“一自东坡谪南海，天下不敢小惠州”。苏东坡诗文，如江海大潮般壮丽秀美，为惠州这座历史文化名城，增加不少光芒。陈雪先生《东坡寓惠诗文选注》，正是广大读者走进苏东坡精神世界的梯子，也是阅读苏东坡，了解苏东坡的一扇窗户。“潮平两岸阔，风正一帆悬。”走进这本书，我们会领略别样的苏东坡，也会领略到苏东坡的千年魅力之所在。

客寓公，本名曹杰，生于河南信阳，现居惠州，辞赋家，诗人。

“俯视三书，即觉此生不虚过”（八）

——历代对苏轼《易传》、《书传》、《论语说》的研究

舒大刚

《禹贡》“三江既入，震泽底定”下，林氏先举二孔，后曰“苏氏破其说，……以三江为有中江、南江、北江，则其说可从。”关于“三江”的解释历来众说纷纭，皆未贴切。苏轼说：“三江之入，古今皆不明。予以所见考之，自豫章（即今赣江）而下入于彭蠡，而东至海，为南江；自蜀岷山，至于九江彭蠡，以入于海，为中江；自嶓冢导漾，东流为汉，过三瀘、大别以入于江，东汇泽为彭蠡，以入于海，为北江。此三江自彭蠡以上为二，自夏口以上为三。”三江即北江（汉水）、中江（岷江）、南江（豫章江，即赣江）。可是，三江既会于彭蠡（即今鄱阳湖）已合为一，何以仍称“三江”呢？苏轼历考《禹贡》一文，发现在叙述汉水与江合之后仍有“北江”之称；叙江水与汉合之后仍有“中江”之称；叙济水合于河水后分出的荥水仍称为济，看出古代有“以味别水”的习俗。说：“盖此三水，性不相入，江虽合而水则异，故至于今而有三冷之说。”三江虽然已合为一江，但是各自味道未混，犹有三味的区别。东坡此说是《书》学史和古地理学史上非常重要的创获，故林之奇取之。后之信此说者甚众，如邵博、黄伦、陈大猷（东阳人）、金履祥，元黄镇成、王充耘，明马中锡、陈第，清钱肃润、华玉淳、程瑶田、朱鹤龄等皆是（俱详后文）。

此外，林氏于“莱夷作牧，厥篚靡丝”下引“苏氏曰：莱夷作牧，然后有此，故言厥篚于作牧之下，考其文势，以莱夷作牧一句间于贡篚之间，义或然也。”又“震泽底定”下引“苏氏曰：水之未治也，东南皆海，岂复有越哉！及彭蠡既瀆，三江入海，则吴越始有可宅之土，而水之所钟者，独震泽而已。此说是也。”又“厥包橘柚锡”云云，“苏氏曰：橘柚常贡则劳民害物，如汉永平、唐天宝荔支之害矣。此说为善。”又“西倾因桓”至“乱

于河”下，先举郦道元《水经注》之说，再列苏氏之说，并比较二人之说曰：“苏氏之说大底类此，而其所援引尤为有据”，“苏氏此说比于郦道元尤为有据”。又“导岍及岐至于荆山逾于河”下，“苏氏谓地之有山，犹人之脉。此说是也”等等，如此之类，所引苏说甚多，此不一一列举。

当然，林氏也有指出了苏氏率易自出新说之失，如于同卷“织皮昆仑析支渠搜西戎即叙”，苏氏解认为错简，林氏“窃谓不然”，并说：“某尝谓苏氏解经多失之易，易故多变易经文以就己意者，若此类之谓也。”又于《胤征》“羲和废厥职”下说：“则是羲和党于羿而嗣侯之忠于王室，其事甚明，而苏氏乃以曹操、司马仲达、杨坚之流讨二己者以为比，某谓苏氏之说经，多失之易者，此类之谓也。”

宋代重视《东坡书传》的学者甚多，不能遍举，其中以蔡沈《书集传》最具有代表性。蔡沈，字仲默，屡荐不就，隐居九峰，学者称之为九峰先生。蔡沈师朱熹之说，费时20余年著成的《书集传》，多发明先儒之所未及，故取代前此《书》说，成为理学代表作而风行元、明、清三朝。蔡氏《书集传》对《东坡书传》十分重视，其中明引、暗引《东坡书传》约46处，多是赞同苏氏之说。如《舜典》“纳于大麓，烈风雷雨弗迷”引苏氏曰：“洪水为害，尧使舜入山林，相视原隰，雷雨大至，众惧失常，而舜不迷，其度量有绝人者。而天地鬼神亦或有以相之与？”蔡沈云：“愚谓遇烈风雷雨非常之变而不震惧失常，非固聪明诚智，确乎不乱者不能也。《易》‘震惊百里，不丧匕鬯’，意为近之。”《伊训》有“惟元祀十有二月乙丑”语，蔡沈引苏氏曰：“崩年改元，乱世事也，不容在伊尹而有之，不可以不辩。”

《伊训》为《古文尚书》，崩年改元乃造作伪书者所为，为今文所无，不一定实有其事，苏氏根据礼制提出怀疑，正中其病。《大诰》“宁王遗我大宝龟”引苏氏曰：“当时谓武王为宁王，以其克殷而安（原文作宁）天下也。”前人注“宁王”为文王，此系引苏轼说以正旧说。

或引苏《传》解孔传之疑。如《尧典》“月正元日舜格于文祖”，先引汉孔氏曰：“舜服尧丧三年毕，将即政，故复至文祖庙告。”又引苏氏曰：“受终告摄，此告即位也。然春秋国君，皆以遭丧之明年正月，即位于庙而改元，孔氏云丧毕之明年，不知何所据也？”或引苏《传》以订正《史记》之误，如《大禹谟》：“稽古大禹曰文命敷于四海。”蔡《传》云：“文命，《史记》以为禹名。”引苏氏：“以文命为禹名，则敷于四海者为何事邪？”

或引苏《传》以是正经文，如《禹贡》“织皮昆仑、析支、渠搜，西戎即叙”，苏《传》说是“简编脱误，不可不正”，蔡《传》说“恐苏氏之说为然”。《皋陶谟》“思曰贊贊襄哉”，蔡《传》说：“曰当作日。”未指明所引，实为苏《传》之说。《洛诰》“帝曰：夔，命汝典乐”云云，亦从苏《传》“此《益稷》之文，简编脱误，复见于此”之说。《康诰》首段“惟三月哉生魄”至“乃洪大诰治”，引苏《传》“此《洛诰》之文，当在周公拜手稽首之上”。于《洛诰》卷首引苏《传》“此上有脱简，在《康诰》，自‘惟三月哉生魄’至‘洪大诰治’四十八字”。

苏轼《书传》的特点是经世致用，很多观点皆针对现实而发，蔡氏《集传》对此也十分赞赏。如《西伯戡黎》“祖伊反曰”云云，下全引苏氏“尽言不讳，汉、唐中主所不能容者”、“后世人主有不如纣者多矣”的议论；《周官》“学古入官，议事以制”云云，引苏氏“先王人、法并任，而任人为多”的思想，显是针对王安石新法而言的。蔡氏全引其文，未有非难。蔡氏《多方》解题引苏氏论周人取殷易而安殷难，以说明重德不重威势，凡220字，蔡氏全引之，全信其说。

蔡氏也有不赞成苏轼之说的，如《禹贡》“济河惟兗州”引苏《传》：“济河之间相去不远，兗州之境，东南跨济，非止于济也。”蔡《传》谓“苏氏之说未必然”。又关于《禹贡》“三江”注释，蔡沈《尚书传》取《吴都赋注》以娄江、东江及松江为三江，批评苏《传》以北江、中江、南江为“三江”和

古“以味别水”说，“其说易以惑人”。这是驳斥苏轼之说。

《书集传》乃蔡沈师承朱嘉旨意而作，是宋、元时期理学代表作，元、明、清都列为科举考试的标准用书，其书一行而诸书皆废。吕光询为黄度《书说》作序时说：“宋诸儒治《尚书》者，言人人殊，盖数十家，吴氏（棫）、王氏（安石父子）、吕氏（祖谦）、苏氏（轼）最著。九峰蔡氏得紫阳朱子之学，作《集传》，学者尤宗之，于是诸家之言《尚书》者，不复行于世。”（《经义考》卷八一）作者首先认为苏氏《书传》是宋代有限的几部优秀《书》解之一，自蔡《传》出，也一起被废弃了。但是，毕竟《东坡书传》的许多精华内容，已被蔡沈写入《集传》之中，随着蔡氏《传》被立为正统注本，苏《传》的许多观点也自然成了影响后世学人的重要内容。

其他宋儒对《东坡书传》亦多有评论。在南宋，黄伦著《尚书精义》六〇卷（馆臣从《永乐大典》辑出五〇卷），主要依据张九成《尚书详说》，每条先列张说，下附诸家注疏，其中有苏氏之说五十三条。由于其书只在广罗众说，不嫌重复、矛盾，对各家解说皆无论断，他对苏氏《书传》到底作何评价就不甚明白，但卷一〇说东坡关于“三江既入”的解释很高明，并作了长篇申说。

南宋时期，能够像蔡《传》一样对苏氏《书传》进行全面研究去取，并作有系统论说的学者，当数东阳陈大猷。大猷传杨简之学，是陆九渊的三传弟子，略在蔡沈之后，著《尚书集传》和《书集传或问》二书，“今《集传》不可得见，而《或问》犹存”（《经义考》引张云章说）。其《或问》是撰定《尚书集传》后，“因同志问难，记其去取曲折，以为《或问》。及有诸家驳难，不载于《集传》，不可遗者，并附见之”（本书《自序》）。可见其书乃是就《书》学方面一些重大疑难问题进行辨说，其间不免对宋儒的《书》学见解有所驳难。书凡二卷，有《通志堂经解》本，为文不多，却引用苏氏《书》说达二十二条。其中有极少数条目表达了对苏氏之说的不同意见，其它诸条都是采用和称赞苏氏之说的。

《尧典》“厥民夷”，引苏氏、程氏之说，谓“二说皆善”；《舜典》“四罪而天下服”，引苏氏、林氏（少颖）、叶氏（梦得）之说，总谓“数说皆善”；又“敬敷五教在宽”，引苏氏说，申之曰“此说亦可互相发明”；

《益稷》“箫韶九成”，引苏氏说，谓其“论声律有理”；《禹贡》“至于衡漳”，举孔传、苏氏、王安石以漳水释之，谓苏、王等“所谓漳者宜亲见之”，可信；又“厥赋贞”，苏以正释贞，陈谓“善矣”；又“浮于淮泗达于河”，引苏氏、新安王氏，谓“二者皆随其所便，不可指一废一”；又“三江既入”，引苏氏释三江末后一段，盖赞同其说；《仲虺之诰》“缵禹旧服”，引苏氏“服，五服也”，谓“此说亦可”；《咸有一德》“终始惟一，时乃日新”，苏氏说，谓“亦善”；《盘庚中》“以民迁乃话民之弗率”，引苏氏，谓“此言深得盘庚之旨”；《洪范》“昔鲧堙洪水，汨陈其五行”，全用苏说；又三德“一曰正直”，引苏说，谓“此说善”；《微子之命》“永绥厥位”至“无替朕命”，引苏说，谓“此说是”；《无逸》“厥享国五十年”，引苏说，谓“此说善”；《立政》“宅乃事，宅乃牧，宅乃准”，谓苏氏所释“此言极当”；《君牙》“惟予小子”至“思其艰以图其易民乃宁”，引苏说，谓“此言亦善”。

陈大猷不赞同苏氏之说的有以下诸条：《舜典》“禋于六宗”，苏氏舍张髦说而取孔传，陈氏则“以孔说为主，而附以张说焉”；又“慎徽五典”，苏氏以《左传》“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”为释，陈说“当以《孟子》之说为正”；又“汝作士”至“五流有宅”，引苏氏、林氏言“兵刑非一官”说，纠之曰：尧舜之时“兵刑合为一官”，“盖仁天下之深意也”；又苏轼谓：舜命禹至命龙等九官，“舜有不问而命，臣有不让而受者，皆随其实也”，陈氏谓：“不问而命，不逊而受”，“殆非唐虞敬谨之气象也”；《盘庚上》“人惟求旧，器非求旧，惟新”，引苏氏、王氏、林氏说，陈谓苏、王“正与盘庚绍复先王之意相反也”；《康诰》“要囚”，叶氏、苏氏皆释“要”为“狱辞”，陈氏不同意，谓“经文但云要囚，不云要辞”；《君牙》篇末苏氏说“昭王南征而不复，至齐桓乃以问楚，是终穆王之世君弑而不讨也”云云，陈氏谓“昭王之不复，未可便以为楚人之弑也”，认为苏氏所说没有依据；东坡谓“《费誓》言征言筑，而终不言战，盖妙于用兵”，陈谓其说“不如林氏说圆浑耳”。

从陈氏对苏氏《书传》的引论来看，其赞同远远大于反对，申说大于批评。《四库全书总目》该书提要说“其学盖出于慈湖（即杨简）”，是宗陆（九渊）攻朱（熹）的学者。在对待苏氏《书传》上，他与蔡沈的态度都是积

极的，可见苏氏《书传》已超脱了学派门户之争，对学术研究具有普遍意义。

南宋时期的《尚书》单篇研究著作，也没有忽略苏轼的《书传》。程大昌《禹贡山川地理图》引苏氏《书传》言“隋汴禹时已尝经始”之说，并辨驳说：“苏氏《书传》言隋汴禹时已尝经始，臣以宋武帝北伐舟行考之，知其不然也。”不赞成苏轼之说。但是，从苏氏“隋汴经始于禹”者，并不乏其人。除上引林之奇外，还有南宋著名学者吕祖谦，《东莱禹贡图说》有“淮泗达河”专条，特别申说曰：“苏氏据历代事以证此，言最为详备。盖近世言汴水者，皆以起于隋时，故苏氏辨之。”又陈经也是深信苏说的一位，他在其《尚书详解》卷六“浮于淮泗达于河”条中，说“淮泗入河，必道于汴，此故道也。世谓隋炀帝欲幸维扬，始通汴入泗，禹时无此水，东坡”云云，引苏氏《书传》自“按前《汉书》项羽”起，至“非炀帝创开也”止，凡二百八十余字，几乎一字不漏。傅寅《禹贡说断》（四审全书本）仅就《禹贡》一篇立说，就引苏氏之说达四十条之多。

至于征引苏氏《书传》一二胜义者，更是不绝于书，如邵博《闻见后录》卷三信苏氏“三江”解，认为“以《禹贡》之言考之，若合符节”。陈善《扪虱新话》卷一“东坡书传”赞同其解《顾命》以康王释服为失礼。金履祥《尚书解》亦用苏氏“三江”解说。钱时《融堂书解》于《胤征》用苏轼“羲和旷厥职”说（《四库全书总目》）。袁文（1119～1190）《瓮牖闲评》卷一称赞苏解《顾命》“一人冕执锐”之“锐当作銛”为“是也”。俞文豹（约1240年前后）《吹剑录》不同意苏轼解《胤征》说伊尹为圣人之说，等等。有赞同，也有反对，但都没有忽略苏《传》。

舒大刚，四川大学古籍整理研究所所长、教授。

英年早逝一曾涛

刘清泉

2019年4月11日曾涛的妻子陈晓梅在“曾涛微信朋友圈”发布了《曾涛先生讣告》，文曰：

曾涛先生因病，于2019年4月11日13时23分在医院去世，终年54岁。

曾涛先生于2016年12月查出罹患肺癌晚期，确诊后，他心态平和，除了积极治疗，生活、工作一如平常。其间，还组织完成了300多万字的《三苏文化大辞典》，以及其它一些著述，其达观的人生态度、旺盛的工作精力，让人为之感叹！

曾涛先生患病期间，许多亲友、同事通过不同方式，给予了关心和帮助，在此表示诚挚的感谢！

遵曾涛先生遗嘱：其去世后，不设灵堂，不搞悼唁仪式，一切从简。特此讣告。

斯人已逝，痛哉痛哉！

知道曾涛其人，始于25年前，曾枣庄、曾涛著《三苏选集》；见到曾涛本人，始于6年前，在苏轼诞辰976周年寿苏会上。其时，曾涛之父曾枣庄先生，把自己的全部藏书5万册，包括珍本、孤本、手稿捐赠给了三苏祠，估计市场价格不少于两百万元吧。人们不禁要问，他的儿女赞同吗？曾涛说，我们兄妹都支持父亲的决定，这些藏书在三苏祠能够发挥更大的作用。

与他接触多了，彼此了解也多了，他出生于1964年，与我年纪相仿佛，有时便兄弟相称。2016年9月，他打电话给我，长谈与

眉山市三苏文化研究院联合编纂《三苏文化大辞典》之事。随后，他还拟订了编纂协议，可是由于种种原因，迟迟未能签订协议。于是，他便断然另找宋明刚牵头组稿。2017年1月在成都召开编纂座谈会之后，他又毅然决定自己牵头组稿。如此反复无常，让我们感到纳闷、觉得怪异。不久，他们夫妇来到眉山，我招待他们一餐便饭，他向我道出原委。原来，去年底，他查出肺癌晚期，以为不久于人世，试用美国PD-1药之后，抽烟、喝酒、工作、外出，与正常人无异，故不按照常理出牌、不顾及他人感受，屡次调整工作，力求不留遗憾。之后，曾涛便频繁在三苏学术活动中亮相，以便于联络学者、组织稿件。譬如2016年9月曾枣庄《三苏评传》首发式、2017年1月广东省苏东坡文化研究会成立大会、2017年8月平顶山第21届苏轼学术研讨会、2017年11月首届东坡文化国际学术高峰论坛、2018年3月《曾枣庄三苏研究丛刊》出版座谈会、2018年4月海南第22届苏轼学术研讨会、2018年9月第9届儋州东坡文化节、2018年9月2018眉山东坡文化国际学术高峰论坛，等等。

为编纂《三苏文化大辞典》，他常常与撰稿人微信互动，以交流信息、联络感情。2019年元旦，他向《三苏文化大辞典》编委会拜年，祝大家新年快乐！2月1日他告诉大家一个好消息：《三苏文化大辞典》荣登2019年国家出版基金项目。国家出版基金乃国家级基金，《三苏文化大辞典》的入选，充分肯定了该选题的学术文化价值；充分肯定了全

书编纂体例的科学性及合理性；充分肯定了全书辞条撰写符合辞典的基本要求——也就是充分肯定了全书二十多位编委、一百多位撰稿人的辛勤劳动。2月5日（大年初一），他在微信朋友圈说，2019年国家出版基金项目《三苏文化大辞典》向全国“苏粉”拜年！

曾涛说自己“浪子回头亦不枉”，这是为什么呢？

曾涛的恋爱事故，改变了他的人生轨迹。从旁人那里得知：他应届高中毕业，考入四川大学，读书期间，天性尽释，异常调皮。工作之后，坠入爱河，然恋人移情，倍伤自尊，故一怒之下，持刀伤人，锒铛入狱，前途尽毁。后来，幡然醒悟，做父亲学术助手，涉足学术研究，成绩卓著，岂不就是浪子回头吗？他在2019年1月2日微信朋友圈中说：“今天，无意间翻到二十多年前，一本名叫《落叶》的书，扉页题签说：‘有时候我们看到一幅画会怦然心动，其实那不是爱，只是那幅画正好契合了我们当下的心境。’然后讲述了一个误把心动当成爱情来追求，错把爱意当成心动来消费的故事……”这或许便是他站在人生高点，回望年轻时那段感情遭遇的些许感慨吧。然而他的极端举动，亦透露出他对待爱情、婚姻，或者其他事情上的执着态度。他对妻子陈晓梅执着的爱，亦可见其性格之一斑。陈晓梅在发了讣告之后，又发了一条信息：

我是曾涛的妻子，也是一个癌症病人。此时此刻我想在此为我的爱人曾涛深深说句：老公谢谢你，是你在我得病时毫无怨言地接受并鼓励我，让我有信心战胜病魔，之后你也查出癌症，当时拿到报告我在医院六神无主，不知如何告知你这残酷的事实，真是叫天天不应叫地地不灵。我知道以你的聪明最终是会知道病情的，然而没想到的是，你对死亡如此淡定，首先想到的是为我安排好以后的生活，你说你的病要比我的重，会走在我前面，所以要为我安排妥当才

无牵挂地走。老公谢谢你，你做到了一个男人的担当。之后我们相互鼓励同去华西治病，你在八楼住院我在六楼，一切艰辛我们勇敢面对，不求人不诉苦，以正能量面对所面临的磨难。可灾难犹如和我们较上了劲，你喜爱的我的儿子患上了白血病，我们一家三个癌症病人，而你一样没有退缩，带病努力工作……老公一路走好，我多想你能再多陪陪我……

在查出肺癌晚期之后，曾涛主动提出与陈晓梅正式结婚，体现了一个男人的担当。

曾涛性格耿直，颇有苏轼遗风。当看到央视网新闻频道《感动中国2018》的报道时，他说，不出所料，没有崔永元先生。因为他“不乖”。当看到《三苏祠：一场“寿苏会”，一脉苏东坡的“千古乡愁”——纪念苏东坡诞辰982周年》的报道时，他说，一个意味深长的现象是：当代呈现出对东坡老人的无限热爱，而当代及当代人的所思所恋、所作所为，往往与东坡格格不入……这是为什么呢？当看到《中国美术界存在的不正常现象》一文时，他说，哪一界还有正常现象？他在《岁末致语》中说：“一、国家应当给年逾七旬、卓有成就、身体欠佳的学者无条件配备学术助手，这远比给各级退休官吏配备小车、司机、秘书有益社会；二、把李克强先生的话落到实处，大幅降低癌症药物和治疗的费用，改变医保治病不救命的状况；三、不幸罹患危及生命的癌症重症患者，不要惧怕死亡，人的归宿就是死亡；清醒认识当代医学的局限，不要奢望能在这场灾难中逃生；在以几十万乃至上百万元的代价换取最多一年生存期的现实情况下，充分考虑自身和家人的承受能力，不可倾家荡产。”

2019年2月12日曾涛在微信朋友圈发布的两条信息，此乃他之绝笔。其一，当看到《权威官宣 毛主席不再背负“错误”》一文时，他说，恐怕这不是“官宣”而应是百姓共识才能决定的。强调“官宣”的权威性，

这是文革遗毒所致。居然用作文章标题。其二，这两天在医院输液，给老美一万五一次的药物捐款，为什么就不能给祖国捐税？当下的国人，如果求宽敞一点还行，但想多留几天就不行了。我预估这是今后大多数中国人需大概率面对的事。

曾涛乐观旷达，亦有苏轼之风。曾涛住院治疗期间，有病友问他，死是什么？他想了想，告诉他：“死，就是所有人都知道你死了，你自己却不知道。因为就你自己知道自己死了，所以你是最幸福的人。因此要做最幸福的人，必死无疑。”病友一脸茫然，而又欣慰地笑了，笑的样子令人欣慰。2019年1月23日曾涛微信朋友圈：

2016年底确诊病情后，至今治疗已超过两年。其间，用过美国的所谓“总统药”PD-1、化疗药两种，放疗12次、试药2次。现在，适用我的药物很少了，医生建议用国产PD-1加化疗药联合治疗，这是目前最好的也是唯一的选择。

这种方案花费20万元左右，可延长生命半年左右——概率百分之七十左右——就算百分之百罢，就是用20万买半年生存期。

我也是个精明的人，知道这是一桩“划不着”的买卖，但我还是决定做下这桩买卖。

因为今年，我有四套由曾枣庄先生指导、我编纂的“大书”，即《宋代文艺述评全编》《三苏文化大辞典》《宋代艺话全编》《宋代文话全编》出版，共逾2200万字，仅交税或将达15万元左右。也许，这是一位退休多年的老教授和一个普通的古代文学爱好者最“辉煌”的一年。因此，我做这20万元买卖的目的，不是为了求生一年半载，而是为了看到这一堆书的出版，能亲手翻一翻。

朋友们，不会误以为这是我秀悲惨、求同情吧？当代社会，什么都可以秀，唯悲惨不可；什么都可以求，唯同情不行。

否则，即自取其辱。何况，死亡不是悲惨，而是人类共同奔趋的目的地，只是谁都想当最后一名而已。何况我早就声明过，生前身后的，婉拒一切超过一元的现金关怀；至于精神的安慰，因不具实用性，也最好不提。

我安心治病，耐心等待，希望看到我们的四部书出版，再给“国家”交点税，虽然我完全不知道这点税拿去具体做了什么——但这种税，也是要交的。可惜，天妒英才，他小小的愿望却不能实现。曾涛逝世第二天，眉山三苏祠博物馆陈馆长便派周云容女士前往成都市科华街

“川大花园”。后来，我问她，她告诉我，只看望了曾枣庄先生、陈晓梅女士，未去殡仪馆，没有瞻仰曾涛遗容，曾涛妻子陈晓梅拒绝了礼金。

曾涛肺癌晚期，学术成果卓著。从2019年1月2日曾涛微信朋友圈《岁末致语》中，可见2017~2018年度的丰硕成果，他说：

即将逝去的2018年，81岁高龄的曾枣庄先生和正在接受肺癌晚期治疗的我，推出了《曾枣庄三苏研究丛刊》（十种，380万字）、《宋代史论分类全编》（2017国家出版基金项目，500万字）。《曾枣庄三苏研究丛刊》十种既是新时期最具开创性的“三苏研究一大家”枣庄先生一生三苏研究的成果汇总，也是新时期三苏研究的一个缩影。其中曾枣庄、曾涛选注的《三苏选集》，获“2017年度全国古籍优秀图书奖之优秀普及读物奖”。《宋代史论分类全编》则是宋代史学文献方面的一项填补空白之作。

即将到来的2019年，我们将陆续推出《宋代文艺述评全编》（1200万字，国家十三五出版补充规划项目、2018国家出版基金项目、2011~2020国家古籍出版规划项目）、《宋代艺话全编》（300万字，2018年度国家古籍整理出版专项经费资助项目）、《宋代文话全编》（480万

字)、《三苏文化大辞典》(310万字)。后二种正在申请出版立项，但是否立项与项目出版无因果关系。

上述六部作品，除《曾枣庄三苏研究丛刊》十种外，均为我在枣庄先生指导下编纂，大多具有填补空白性质。浪子回头，亦不枉父子一场。

但是，流水有意，落叶无情，大限将近，不可抗拒。如果老天假以时日，我们还将推出《宋代奏议分类全编》、《宋文粹》、《宋代文学大辞典》、《曾枣庄宋代文学研究丛刊》(八种)等。

菏泽学院潘守皎教授说：“曾先生以忘我的精神，在最后的时光里，孜孜于学术，完成了心心念念的苏学著作，实在令人感佩！”湖南科技大学王友胜教授说：“我和曾涛兄认识才半年，但常微信联系，彼此点赞。我查看了一下，他发朋友圈止于2月12日，离今天刚好两月。我猜想，这两月他一定在与病魔做顽强的斗争。在《三苏文化大辞典》的编写过程中，我能感受到，他是一个达观、热情，做事极认真、投入的人。”

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。

追怀美国女“苏迷”唐凯琳

王影聪

近日在报刊上得知美国西华盛顿大学教授唐凯琳博士仙逝，甚是悲痛。这位受人尊敬爱戴的女博士终身热爱苏东坡、追寻苏东坡，视苏东坡为“千年心灵之友”。她如今魂归西天，与苏东坡魂灵相聚，实现了她毕生的追求和信念，我为她祈祷祝福。咏吟以祭：

归去，天堂追寻

归来兮岷峨天地
是故乡的山故乡的水
故乡的云
我的魂灵追寻着您
终生的追寻
东坡先生的魂灵
遥距近千年
可我与您东坡的魂灵
是那么的近
生追寻您东坡的魂灵
死亦是您东坡的苏迷
归来兮岷峨天地
故乡的云
聚会心灵的彩云……
2019年4月9日晨于天府眉山

一颗苏迷之心

东坡先生可知心
东坡先生定知心
少时一颗心
老时一颗心
遥距千秋的大洋彼岸
从未停止我苏迷的真心
寻求东坡的魂灵
连接我与东坡的心灵
我把东坡的心境
传导给了美国的学子
录上了牛津的网页
今天我真的心灵上九霄
真诚奉上我的一颗心
千古一爱的东坡心……
2019年4月9日晨于天府眉山

千秋一寻东坡情

千秋一寻情悠幽，东坡浩气魂魄游。
沧海弘扬精气神，桑田喜播孕奇秀。
苏粉生传诗词赋，博士死颂放歌喉。
快哉一了魂灵聚，云霄永伴别无求。
2019年4月12日晨于天府眉山

注：2001年8月，唐凯琳女士来参加纪念苏轼诞辰960周年研讨会时，我在眉山银鹏酒店接待她，她看了我的著作《苏东坡艺术人生》，给予肯定，欣然提议与我合影留念。

王影聪，眉山市政协主席。

勤奋好学

——《千古第一文人苏东坡》节选

熊朝东

苏轼是世间少有的天才。他天生才思敏锐，聪明过人。但仅此，是绝不可能成大器的。“天才”，只是具备成大器的先决条件，而后“学”才是成大器的根本。苏轼的后“学”精神很值得我们去研究，对于当代的求学者，无疑具有榜样作用。

苏轼的后“学”动力，除了受良好家风与环境的影响，更来源于母亲程夫人“读书明理，学史明志”的教育，而立下“致君尧舜”、“奋厉有当世志”的志向。法国科学家巴斯德说：“立志、工作、成功是人类活动的三大重点。立志是事业的大门，工作是登堂入室的旅程，这旅程的尽头，就有成功在等待着，来庆祝你努力的结果。”立志，是开启人生事业大门的一把钥匙。因此，在父母的良苦用心下，年幼的苏轼便立下志向。这志向于他虽然较为朦胧，但却是一种推动他“少而力学”的原动力。

志向，这一内在动力作用于年幼的苏轼，简直令人惊叹。他从五六岁开始识字读书，直到十八岁婚娶，整整十多年时间，他浸润在书的海洋中。他饱读诗书而又有选择地吸取弥足珍贵的精神营养，将儒、释、道思想的精华融合，丰富自己的学识，熔铸自己的精神境界。

苏轼勤奋刻苦读书，是一种自觉的行为。如果仅靠父母的督促是不可能持久的。这种自觉便是内因所决定的。

从苏辙留存于世的诗文集中，翻检到他有很多追忆回顾年幼时与兄勤奋刻苦读书学习的记录。如他在《再祭亡兄端明文》中回忆年幼时说：“惟我与兄，出处昔同。幼学无师，先君是从。游戏图书，寤寐其中。”兄弟俩所有的乐趣都在书中，连做梦梦见的都是在读书求知。又如苏辙在《张恕寺丞益斋》中追述说：

我家亦多书，早岁尝窃叩。
晨耕挂牛角，夜烛借邻牖。
经年谢宾客，饥坐失昏昼。
堆胸稍蟠屈，落笔逢左右。

兄弟俩不但和牛角挂简、偷光夜读的古人一样，而且多年谢绝亲朋交往，夜以继日、废寝忘食地坐在书桌前，从而使古人的诗书在胸中盘屈

堆积，最后终能发而为文，“得心应手，落笔千言，全然溢出”，达到左右逢源，洋洋大观，这都是勤奋刻苦的结果啊！

在苏轼十二岁时，其父苏洵让兄弟二人作《夏侯太初论》，苏轼写出了“人能碎千金之璧，不能无失声于破釜；能搏猛虎，不能无变色于蜂虿”的佳句，在乡间传开，人人称颂不已。

从苏辙的追忆中，可以看出兄弟二人的时间几乎都是在“南轩”书屋中度过的，很少走出书斋外出游玩，交结亲友。（苏轼有《梦南轩》云：

“南轩，先君名之曰‘来风’者也。”后人根据梅尧臣《题老人泉寄苏明允》诗句“日月不知老，家有雏凤凰”而取其意，将南轩书房名之为“来凤轩”是也。）苏辙在《次韵子瞻旧见寄》诗中追忆说：“结发皆读书，明月入我牖。纵横万余卷，临纸但挥手。”后来他在《初闻得校书郎同官三绝》感慨说：“读书犹记少年狂，万卷纵横晒腹囊。”苏家藏书十分丰富，苏轼曾形容家中之书多如汗牛充栋，除了经史之外，诸子百家之学无所不及。要读这么多书，没有远大志向，岂能做到自觉刻苦发奋呢？故而“才须学也。非学无以广才，非志无以成学”。（诸葛亮《诫子书》）

自古以来，大凡立志有作为者，无不孜孜以求学问。如堪称“书痴”的毛泽东。1912年，毛泽东以第一名的成绩考入湖南全省高等中学（后改名省立第一中学）。在此期间，国文教师柳潜借给毛泽东一套《御批历代通览辑览》，他读得非常认真。学校课程有限，加上校规划板，半年后毛泽东做了一个大胆的举动——从学校退了学，并且制订了一个自修计划，每天到位于长沙定王台的湖南图书馆去看书。

罗斯·特里尔《毛泽东传》是这么描述的：

他总是早上开馆就进去，下午闭馆才出来。他一动不动地坐在书桌旁埋头苦读，好像一尊低着头的塑像一般一动不动。只是中午出去买个烧饼或几个包子当午饭。

他饱览了现代西方的历史和地理。为了扩大知识面，他又转涉小说、中国诗词和希腊神话，还有改良派严复新近翻译的亚当·斯密、斯宾塞、穆勒和达尔文的名著以

及卢梭和孟德斯鸠的作品，毛泽东在《世界英雄豪杰传》中就熟悉了后两位思想家。

他凝视着挂在图书馆墙壁上的《世界堪舆图》。他以前从未见过这样的地图：中国只是一个国家，与其他几十个国家排列在一起，模糊的边境线把中国与外国分开，中国在这上面不是一个“中央帝国”。

当时毛泽东寄居在长沙新安巷的湘乡会馆，每天早出晚归，步行3里地到省图书馆，风雨无阻，从不间断。这半年休学读书生涯，对毛泽东的影响巨大。他后来回忆说，在省图书馆看书，“像牛闯进了菜园子”。青少年时代养成的良好阅读习惯，持续了毛泽东的一生。可见在历史的长河中，伟人都有相同特质。

在《宋史·苏轼传》中有这样一段话：“神宗尤爱其文，宫中读之，膳进忘食，称为天下奇才。”这里不单指苏轼聪明过人，同时包含了苏轼学识的渊博。只有“才”、“学”具备，方可称为“奇才”。

客观上，每个人的天赋是有区别的，有人天生聪明，有人天生愚钝。但这种天生的差别并不能说明后天的作为。后天的作为对于“天才”与“愚钝”不是绝对的，而是相对的。勤能补拙，笨鸟先飞，说的就是这个道理。先天聪明而放弃后天刻苦勤学，到头来也不过耍耍小聪明而已。

“才”，是一个先决条件；“学”，才是根本，是对“才”的补充、完善、发展、深化。试想，如果苏轼只具备天生聪明之“才”，而无后之博学，能达到超然的思想境界和写出蕴含高渺、气势宏伟、豪放激扬、流传千古的好诗好词好文章吗？只有博学多识，“天才”才能真正孵化出“才情”、“才气”来。因此，“才”必须经过后天的培育，才可发展成为巨大创造力的天生特性。

对于“才”、“学”的辩证统一关系，苏轼是有切身的体会和深刻的认识的。如他举韩愈“以才学为诗”的例子说道：“退之于诗，本无解处，以才高而好耳。”他主张写诗需要高才，但更看重于“学”。正如《后山诗话》所言：“孟浩然之诗韵高而才短，如造内法酒手而无材料尔。”指出孟诗之所以流于平淡，艺术表现方式单调，缺乏李白、杜甫那样雄浑博大的气象，是缺乏“材料”，无坚实的后学相补，使之才短、学短。苏轼后来还在《贾谊论》中非常惋惜地慨叹贾谊“才有余而识不足”。说白了，贾谊是位天才，只可惜学识太浅而后天不足。在这里，不妨打个比喻：把人的大脑比作一个储备库，广览博学，博闻强记，积以时日，储备库储存了取之不尽、用之不竭的丰富知识；把才情、才气比作开仓的钥匙，当由物而生情，由情而生文，触类旁通，激发出

创作灵感后，就能做到“博观而约取，厚积而薄发”，调动大脑中储备的知识，产生思维活动，酝酿出篇篇佳作。就如金开诚《文艺心理学》中所说：“大脑所具备的多种互相联系的功能会很自然地开动起来，彼此配合着，对客观世界作出更为深入的艺术反映。”对此，苏轼在《答张嘉父书》中更有高论：学识“如富人之筑大第，储其材用既足，而后成之，然后为得也”。苏轼对后学还有一个相当精妙的比喻，他在《日喻》一文中说：“南人”之“有得于水之道”的原因，是由于“日与水居”，“七岁而能涉，十岁而能浮，十五而能没”，这并不在于“南人”的天资高低，而主要是靠“日与水居”的生活实践，才“得于水之道”；而“北人学没”，则只是在口头上“问于没人”，并没有“日与水居”的实践经验，“北人”虽然是“勇者”，但仅“以其言试之河，未有不溺者也”。可见“制其道”者，并不在于他是否是“天才”，而在于后天的生活实践。这个精妙的比喻对于先天少“才”者无不是一个极大的鼓舞，只要通过努力实践仍可获取成功。

古今有许多具备天才的人，为何有成就者少呢？这正应了一句古话：聪明反被聪明误。他们误在自以为是，半瓶水便响叮当而放松后“学”。王安石有一篇很有名的文章，叫作《伤仲永》，讲述了一个江西金溪人名叫“方仲永”的神童，5岁时即能写诗，其文彩受人称赞，声誉遍及全县，有人出钱求仲永题诗，他的父亲觉得有利可图，便每天带着仲永四处拜访同县的人，不让仲永学习。原本天资远远超过有才能人的方仲永，却沦落到一个普通人。这个故事无不说明后学的重要意义。因此，苏轼认为学识“实无捷径必得之术”。如他常教人熟读《檀弓》，认为“《檀弓》成文章之模范。凡为文记事，常患意晦而辞不达语，虽蔓延而终不能发明，惟《檀弓》或数句书一事，或三句书一事，至有两句而书一事者，语极简而意长，事不相涉而意脉贯穿，经纬错综，成自然之文，此所以为可法也”（宋·费衮《梁溪漫志》）。这是苏轼主张刻苦熟读《礼记·檀弓》以汲取其卓越写作技巧的著名篇章，意在告诫人们读书绝不可浅尝辄止。又如据宋人许顗《彦周诗话》记载他亲身的体验说：“季父仲山在扬州时，事东坡先生，闻其教人作诗曰：‘熟读《毛诗·国风》与《离骚》，曲折尽在是矣。’仆尝以谓此语太高，后年齿益长，乃知东坡之善诱人也。”说明苏轼不但自己重视后学，而且广为宣传他的这一真知灼见。

苏轼很聪明，读书有过目不忘的本事。他七岁时，一次在一个寺院里看见有位年已九十岁的姓朱的老尼姑，在那里喃喃地诵读花蕊夫人避暑

摩诃池上的一首词，他听着觉得很有味道，便在心中默记下来，又问老尼姑那词的缘由。老尼姑告诉他说：“我曾经跟随师父入蜀主孟昶宫中，有一天，天气非常炎热，蜀主与花蕊夫人夜间在摩诃池上乘凉，不觉感伤起来，便作了这首《玉楼春》词。”四十年后的元丰五年，苏轼谪居黄州时，触景生情，突然回味起这首词。于是，他将眼前的清丽舒徐之景和胸中幽咽怨断之情，同原词的意境相结合，以《洞仙歌》为词牌名，作歌曰：

冰肌玉骨，自清凉无汗。水殿风来暗香满。绣帘开、一点明月窥人；人未寝、欹枕钗横鬓乱。起来携素手，庭户无声，时见疏星渡河汉。试问夜如何。夜已三更，金波淡，玉绳低转。但屈指、西风几时来，又不道流年暗中偷换。

这首词乃上乘之作。看似写爱情，实则借佳人以抒写个人郁结胸怀的块垒，寄托坎坷的失意之情。其意境幽深高远，备受读者赞赏。

这则事例说明苏轼聪明而不被聪明误。他深知后“学”的重要性。对于后“学”，他有过许多的论述和高明卓识的见解。他强调“学”，不单是从书本到书本，还要从生活实践中来，只有书本知识与生活实践相结合，才能真正达到学识丰富的目的。笔者的一位忘年交彭泽良先生曾经整理过的一则史料很能说明问题。苏轼与苏辙在西社刘巨书院读书时，常带着同学跑出学堂，或登山涉水，或与村童牧羊放牛，或下田扶犁而学耕种，或骑在牛背上看书……老师刘巨十分恼火，为了启发苏轼不要荒废学业，于是在讲樊迟请学稼时对苏轼道：“樊迟请学稼，夫子之言，子瞻有何看法？”

苏轼马上站起来，回答说：“樊迟还未读好书就想抛弃学业去学种庄稼，是不足取的；然夫子斥之为小人，也是不对的；更不好的是在背后斥责人。”

刘巨见苏轼豪爽直率，且有见地，连孔夫子的缺点也不放过，难能可贵，便赞许地说：“子瞻的书读得活；不过，如能专心致志，那成效就会更大。”

苏轼却不服气，立即回答说：“读圣贤书，为了治国安民，不知人民耕作之劳，怎么有爱民之心，更谈不上安民。所以周公作《无益》以教成王，就是教育他知道稼穑之艰辛。唐代大画家戴嵩画牛而成笑话，使学生悟出一条道理来，‘耕当问奴，织当问婢，不可改也’。”（故苏轼后来作《书戴嵩画牛》云：“蜀中有杜处士，好书画，所宝以百数。有戴嵩《牛》一轴，尤所爱。锦囊玉轴，常以自随。一日，曝书画。有一牧童见之，

拊掌大笑曰：‘此画斗牛也。牛斗，力在角。尾插入两股间，今乃掉尾而斗，谬矣。’处士笑而然之。古语有云：‘耕当问奴，织当问婢。’不可改也。”）

刘巨并不责怪苏轼在老师面前的狂妄大胆，仍然耐心地开导说：“子瞻有见识，不过你现在才十来岁，应当以读书为上，否则，幼不学，老何为！”

俗话说：“有其父，必有其子。”苏轼和他父亲苏洵一样，生性喜欢游历山川，俯仰天地，抒发豪情，没过多久，又常跑出学堂游山玩水，并影响一些同学跟着跑。刘巨心想毕竟还是个不懂事的娃娃，只有不断地耐心启发教育，才能克服他的缺点。一天，在讲唐诗介绍李白时，又有意引导苏轼说：“‘太白游侠到西川，磨针溪前悟前行’，子瞻，你能解释其意义吗？”

苏轼知道老师让自己批评自己游山玩水的毛病，便站起来，并不直接回答老师的提问，却对出两句诗来：“名山大川广胸次，方能横绝峨眉巅。”

刘巨一听，很喜欢这娃儿，觉得其气魄不小，便进一步启发说：“太史公游名山大川而文益工，是在他博览群书之后，而你现在呢？”

苏轼觉得老师太好了，每次说的话总是十分有道理，恭敬地回答道：“老师，我懂了，熟读唐诗三百首，方能游历出三峡。”

“好，小子有出息！”刘巨心中大喜，随即把自己前日才作的一首得意之作《鹭鸶》诗拿出来，对苏轼说道，“子瞻，你拿去好好诵读，认真揣摩为师之用意。”

苏轼恭敬地接过来，认真地一边吟诵，一边体味。当读到第三遍时，心中顿生疑窦，便对刘巨之说道：“老师，你的诗写得很美，不过，‘渔人忽惊起，雪片逐风斜’两句似有不足。”

“什么？”刘巨一惊，这两句他自认为是全诗的警句，居然被学生点拨不足，便急切地问道，“子瞻，快说，怎么不足？”

苏轼见老师态度诚恳，便放大胆子说道：“学生疑惑这两句好像是断章而没有归宿。不如把‘雪片逐风斜’改成‘雪片落蒹葭’为好。”

刘巨一怔，想不到苏轼观察事物如此细致深入，才明白他那“名山大川广胸次，方能横绝峨眉巅”的非凡气势，不禁赞叹道：“神童呀，真是神童！我当不了你的老师啊！”故后来苏辙有诗云：“城西社下老刘君，春服舞雩今几人？”以此怀念。

因此，对于生活实践，苏轼虽然在年少时整日苦读于来凤轩书房，认真听讲于课堂，但春种夏收季节，他是要参加的，家乡美好的山水，他是要去游玩的。“东风陌上惊微尘，游人初乐岁

华新。人闲正好路傍饮，麦短未怕游车轮。”（《和子由踏青》）“蜀人衣食常苦艰，蜀人游乐不知还。千人耕种万人食，一年辛苦一春闲。”（《和子由蚕市》）这都是他几十年后追忆少年时与弟苏辙出门踏青和深入蚕市观察行情的真实记述。而对于后“学”的目的，苏轼认为就是知识的积累过程。他在《送任伋通判黄州兼寄其兄孜》诗中说：

“别来十年学不厌，读破万卷诗愈美。”知识越丰富，作出的诗就越美。他把后“学”看得比“才”更重要。他一生读书如饥似渴，深知“故书不厌百回读，熟读深思子自知”的道理。苏轼读书无所不及，广览百家之学，对好书，百读不厌。为了记住书中的内容，他创造了“分割包围”的读书法。他在与王庠的书信中说，读书如用兵，尽量要做到“我专而敌分”。如果八面受敌，则不应八面出击，攻其五指，不如断其一指，要集中自己的精锐部队攻其一点，以己之众击敌之寡。读书也是同样的道理，每一本书分数次来读，每次只注重某一个方面的问题。如第一次读时注重兴亡治乱的问题，第二次读时则注重典章文物的问题。如此读书，受益匪浅。他还借鉴伯父苏涣的读书方法，亲手抄书，以增强对所学的记忆。在贬居黄州时，苏轼把抄书作为每天必须完成的功课，一部《汉书》就抄了三遍。据《耆旧续闻》、《容斋诗话》载：时为黄州教授的朱戴上，一日去临皋亭拜访苏轼，在客堂里等了很长时间苏轼才从书房里出来，连声抱歉地说：“近来适了些日课，失于探知。”

朱戴上不解地问道：“适来先生所谓日课者何？”苏轼回答：“抄《汉书》。”朱戴上更觉奇怪：“以先生天才，开卷一览，可终身不忘，何用手抄耶？”苏轼说：“不然。某读《汉书》，至此凡三经手抄矣。初则一段事，抄三字为题；次则两字，今则一字。”

朱戴上起身请教说：“不知先生所抄之书，肯幸教否？”苏轼乃命老兵就书柜内取一册递与朱戴上，朱戴上看了半天，不得其解。

苏轼见状笑道：“足下试举题一字。”朱戴上便随机挑选一字，苏轼据此一下口诵数百言，无一字差缺。朱戴上又随机挑选几字，苏轼依然口诵不绝。朱戴上佩服得五体投地，良久叹曰：“先生真谪仙才也。”

他日，朱戴上对其子新仲说：“苏公治学尚且如此，中人之性，岂可不勤读书耶！”新仲后又尝以是教诲其子朱格。

像苏轼这样的天才，如此严谨刻苦的治学精神，世所少见。秦少游亦曾记述苏轼读书时的情景说：“公尝言观书之乐，夜常以三鼓为率，虽大醉归，亦必披展，至倦而寝。”苏轼真是活到

老学到老的典范。在他身上，同样印证了柴可夫斯基的名言：“即使一个人天分很高，如果他不艰苦操劳，他不仅不会做出伟大的事业，就是平凡的成绩也不可能得到。”

由此可见，先天之“才”是根苗，后天之“学”是土壤，没有土壤的培育，天生之“才”绝不可成为“参天大树”。“才”、“学”相融一体，是苏轼在文学上取得巨大成就的根基，也是他人格具有魅力的根基。苏轼在《和董传留别》诗中，有句传世经典名句：“粗缯大布裹生涯，腹有诗书气自华”。一个“自”，强调了高雅不凡的气质源于书香熏染；一个“气”，不仅指读书带给人儒雅之气，更是指在面对人生失意和窘迫时所表现出的豁达态度。后学不仅长知识，还可提升人的精神境界，使人气质高雅。曾国藩曾对儿子曾纪泽说：“人之气质，由于天生，本难改变，惟读书则可以变其气质。”“苏门四学士”之黄庭坚亦有论说：“人不读书，则尘俗生其间，照镜则面目可憎，对人则语言无味。”神宗皇帝在与近臣议论人才时说：“‘轼与古人，孰比？’近臣曰：

‘唐李太白。’上曰：‘不然。白有轼才，无轼学。’”神宗充分肯定苏轼的学识远过于李白，确实道出了苏轼后学精神的伟大实质。

可以确切地说，苏轼伟大的人格魅力、高尚的精神境界、渊博的学识，是在一定的地理环境、良好的家庭教育和历史的阶段性为先决条件下，是他勤奋好学的内在动力与天生聪慧的完美融合；是中华民族传统文化的精髓和中华民族优秀的思想品质浇灌培育的；是根植于“诗书古城”这片沃土中成长壮大的。因此，“早岁便怀齐物志，微官敢有济时心”、“少抱有为之志”的苏轼，是在故乡眉山生活学习成长了二十多年，才使他从物质到精神，从体魄、性格到学业、修养、才华，再到胸襟、气度等方面，都臻于成熟而“羽翼丰满”，然后才离开故土，飞出夔门，展翅翱翔在祖国的大江南北。唯其如此，苏轼无时不在思念哺育他成才的故土。于“奋厉有当世志”而一生追求不悔之中，常常“故国神游”而慨叹“我家江水初发源，宦游直送江入海”，直到“荔子已丹吾发白，犹作江南未归客”。

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。

第23届苏轼学术研讨会举行

2019年4月19~21日，由中国苏轼研究学会主办，江苏理工学院、常州市名人研究院、常州市苏东坡研究会联合承办的“第23届苏轼学术研讨会”在江苏理工学院举行。来自中华书局、中国社会科学院、中山大学、四川大学、中国矿业大学等全国多所高校、研究所的100余位专家学者齐聚常州，共同研讨东坡文化。

本次会议围绕“东坡精神与常州地方文化”这一主题展开，共收会议论文百余篇，与会专家从文献考证、精神探究、传世影响等方面，表述了各自的学术观点。周裕锴谈及苏轼一生十四次经过常州，从鸡黍之约、巡视常州、买地常州、终老常州等四个方面解读了苏轼与常州结下的深厚情缘。他表示，如今我们纪念

苏轼，探讨其“真、善、美”人格精神的现代意义，是为了使整个社会具有更高品味、更高格调的文明追求。中国社会科学院陈才智研究员、北京体育大学高云鹏老师、兰州大学庆振轩教授、常州市苏东坡研究会颜正源先生、江苏科技大学学报喻世华编审、江苏理工学院张英副教授等六位专家分别作了主题发言。在各组研讨交流过程中，诸位专家学者就东坡文学文献研究、东坡生平研究、东坡与常州研究、东坡文化研究和东坡精神研究等五个方面进行了分享和交流。

会后，专家学者们前往常州苏东坡纪念馆（藤花旧馆）、东坡公园、天宁寺等进行文化考察，进一步感受了东坡文化的魅力和常州的文化脉象。（有余）

第8届理事会第3次会议公告

秘书处

2019年4月19日晚，在江苏理工学院人文学院行政楼220室，召开了中国苏轼研究学会第8届理事会第3次会议，形成以下决议：

第一，确定了明年三月在徐州召开第24届苏轼学术研讨会。

第二，确定了2020年9月学会成立40周年之际，以唐凯琳捐款5000元和学会秘书处筹资7000元作为奖金，奖励45岁以下年轻学者2019至2020年在会刊《苏轼研究》上发表的优秀论文4篇。

第三，增补了副会长、副秘书长、理事。

副会长1人：

中国社会科学院文学研究所研究员陈才智；

副秘书长3人：

海南省苏学研究会理事会主席李公羽

徐州市苏轼文化研究会副会长兼秘书长
魏新建

四川大学文学与新闻学院副研究员戴路
理事11人：

新加坡南洋理工大学中文系教授衣若芬
韩国檀国大学中国语系教授安熙珍

台湾铭传大学华语文教学系教授江惜美
中国矿业大学文法学院教授管仁福

海南大学人文传播学院教授海滨

四川大学文学与新闻学院副研究员张淘
云南师范大学副教授杨吉华

海南省苏东坡文化研究会会长苏子营
眉山市三苏文化研究院创作室副主任袁丁
眉山三苏祠博物馆教育部主任周云容
眉山市人民检察院高级检察官彭林泉

征文启事

为深入贯彻落实党的十九大精神，更好地弘扬优秀传统文化，以丰硕的研究成果推动苏轼文化研究深入发展，经中国苏轼研究学会研究决定，全国第24届苏轼学术研讨会定于2020年3月19日在徐州召开。

本次会议的宗旨是，弘扬苏轼文化，传承东坡精神，开展苏学研究，加强城市文化交流。以历史唯物史观和实事求是的态度，总结改革开放以来的苏轼文化研究成果，逐步形成“苏学”的科学内涵，为进一步继承和弘扬苏轼文化作出历史贡献。

一、主办单位

中国苏轼研究学会 徐州市人民政府

二、征文范围

国内外高等学校、科研单位、文博单位、新闻出版单位、苏轼遗址地从事苏轼文化研究的学者，以及苏轼文化爱好者。

三、征文主题

（一）征文主题

苏学与徐州文化

（二）参考论题

1. 徐州苏轼文化在历史文化中的地位及影响
2. 苏轼知徐州期间的文化精神及现代意义
3. 苏轼黄楼精神的文化内涵及当代价值
4. 苏轼在徐州的思想、政绩、文学、交游研究
5. 苏轼文化名片与徐州城市建设的意义
6. 打造苏轼文化主题公园对提升徐州城市文化品位的重要性
7. 苏轼、苏辙诗文与徐州山水文化研究
8. 徐州苏轼文创产品的开发与遗址保护及旅游线路打造研究

9. 苏轼勤政爱民的民本思想与实践
10. 苏轼的文学创作与政治作为

四、征文要求

作者可围绕征文主题选用参考题目或者自拟题目。内容须观点鲜明、论据充分、论证深入、逻辑严密、语法规范，着重理论与实践的结合，强调实践意义和应用价值；论文内容不得涉及国家秘密、商业秘密，文责自负。严禁抄袭、剽窃，坚持原创，确保能符合学术不端检测要求，避免著作权纠纷；内容提要50~100字，关键词3~5个，注释采用尾注；页面设置：A4纸，题目2号黑体，正文5号宋体。稿件末尾注明姓名、单位、职称或职务、电话、邮箱，以便联系。优秀参会论文将在会刊《苏轼研究》等刊物发表。论文请提前3个月发至指定邮箱：xzsswhyjh@163.com 邀请函将提前2个月发出。

四、议程安排

会议安排，第一天主题演讲，论文交流。第二天考察苏轼文化遗迹。

三月下旬正是云龙湖畔十里杏花盛开之际，在此时节共赏苏轼“一色杏花三十里”的诗意美景，定会给与会的专家学者留下美好的印象。

地址：徐州市泉山区湖东路3号；邮编：221006

联系人：魏新建 13372210953（手机） 赵培培
13655204050（手机） 0516-85609309

承办单位：徐州市苏轼文化研究会
中国矿业大学苏轼研究院

2019年3月5日