

---

# 苏轼研究

2019年第3期（总第58期）

（季刊）

## 卷首语

熙宁十年（1077）中秋，苏轼作《阳关曲》送别弟弟子由：

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？  
暮云收尽，夜凉如水；银河寂寂，明月皎皎。  
我人生中的中秋夜啊，月光常被风云所掩。不知明年今日我在何处，可否看到如此美丽的月光？

绍圣元年（1094）八月十五，苏轼南迁过虔州。夜宿赣江，面对茫茫江水，苏轼仰望苍穹，月色依旧，人事全非，对远方亲人的思念油然涌上心头，他不禁唱起十八年前那首《阳关曲》，写下《书彭城观月诗》：“……识一时之事，殊未觉有今夕之悲，悬知有他日之喜也。”死生祸福，非人力所为，人若执着不舍，必将导致无穷的痛苦。正因为有如此达观的心态，苏轼才会有如此心境和洒脱吧。

出刊之时，正逢中秋，虽连日阴雨，但心中有明月却也无憾。我们为大家精选了数篇好文，涉及多个角度，如杨胜宽《论苏轼入仕前对法家的态度——苏轼评价法家系列研究之一》、马强《苏轼的地理情怀与认知实践》、刘清泉《常州苏轼符号——谈苏轼的死亡观》等，希望您有所启发。

---

# 蘇軾

2019年第3期（总第58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](mailto: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9月

## 研究 SUSHI YANJIU



## 目 录

### □苏学论坛

论苏轼入仕前对法家的态度 ——苏轼评价法家系列研究之一	杨胜宽/04
苏轼的地理情怀与认知实践	马 强/14
常州苏轼符号	刘清泉/18
——谈苏轼的死亡观	
苏轼签判凤翔时期诗文研究述略	任永辉/25
苏辙的个性特质	熊朝东/30
苏轼笔下石佛山考辨	王龙海/36
苏轼的自然之思	刘 晗/40
苏轼与魏晋风度	高云鹏/46
晚明士人对苏轼的追摹式书写（下）	
——以武进郑鄮为中心	高 璐/56

□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

## □诗文鉴赏

感悟宇宙、历史、人生 饶学刚/60  
——苏东坡《赤壁赋》点评

## □新书序评

书艺东坡千年情(代序) 衣若芬/63

## □研究史话

“抚视三书，即觉此生不虚过”(九) 舒大刚/67  
——历代对苏轼《易传》《书传》《论语说》的研究

## □苏学专家

69岁台湾爷爷来汉再读博士 罗 欣/71  
——遍访苏东坡行迹，求学为偶像立传

## □景苏札记

心安即是归处 杨 惠/73  
儋州，儋州(九章) 孙文华/77

## □苏学动态

苏东坡税收思想研讨会召开 有 余/80  
三苏清风廉政文化研讨会召开 苏 秘/80

# 论苏轼入仕前对法家的态度

## ——苏轼评价法家系列研究之一

杨胜宽

**内容提要** 苏轼入仕之前所作策论、进论，立足于对古今盛衰之迹的观察分析，对时事政治的深入思考，主张借鉴法家的思想学说及治国理政实践，来改变北宋立国以来因循苟且、庸碌无为的时弊，认为法家因时立法、因势变法的实用政治理论取向，严明法纪、奖惩分明、奖励功名、提倡有为的治国理政方法，是救治北宋沉疴痼疾的有效药方。其同情、理解、赞赏法家思想和代表人物，以及对当代儒者颇多批评之辞的基本态度，与其入仕以后的立场观点明显不同。这一学界鲜少注意的现象，值得进行深入剖析。

**关键词** 苏轼 入仕前 肯定法家 批评儒家 基本态度

苏轼学术思想以兼收并蓄、融贯百家为主要特征，这虽然有唐宋以来儒释道不断走向深度融合互摄的历史文化发展大趋势的影响因素，但像他那样“博观”“厚积”古今中外、正野雅俗的一切文化成分，无论是在整个宋代，还是元明清以来的文化人中间，仍然是极其少见的。因此，苏轼能够成为千百年来罕见的成就广泛的全能型文化巨人。然而，“博观”“厚积”并非来者不拒、照单全收，同样重要的则是“约取”“薄发”，既要注重扬弃吸收，又要注重消融转化，把传统文化作为对自身发展完善真正起积极作用的营养成分。他不仅终身秉持这样的观念，而且与时俱进地长期坚持实践，言行一致，矢志不渝，最终造就了“千年英雄”苏轼。这是他比古代其他文人更为成功的秘诀之一。

法家思想作为对古代实践政治发挥过巨大作用，并对思想史发展产生过深刻影响的理论体系，苏轼博观兼取、融汇消纳先秦诸子思想及传统文化，自然是不会忽略的，也是不可能绕过的。从现存的苏轼文字资料看，他在不少政论、史论文章中，都涉及对法家人物、法家思想观念，以及法家理论、政治实践利弊得失的评价，这些即构成苏轼对法家的基本态度。总体而言，苏轼一生对法家的批评多于肯定，随着其自身思想与时事政治形势的发展变化，其态度也经历了由基本肯定到激烈批评的不断变化调整过程。从其入仕前所作策论、进论看，秉持了对法家的总体肯定态度，而对儒家则不乏批判之辞，这在苏轼的一生中，是一个比较奇特，却鲜少为人注意的现象。

### 一、入仕前“策论”肯定法家思想观念的基本态度

苏轼与唐宋一般读书人的成长道路相似，要通过科举考试进入仕途。在其为科考做准备阶段，写作了数十篇策论、进论，提供给考官作录取时的参考。保存在《苏轼文集》中的二十五篇策论、二十五篇进论，就是为此目的而写作的。因为要努力表现作者对时事政治的关注，以及对古今盛衰之迹的看法，故这些文章集中在对时弊的批评、历史人物的褒贬，以及基于这些认识与判断所提出的见解和对策，意在通过知古鉴今的方式，为时君和执政者提供镜鉴性参考。基于这样的动机和目的，苏轼这一时期对历史人物和时弊的批评，主要集中在

部分儒家人物身上，法家的若干思想观念，往往成为其对时弊开展批评和提出改进对策的理论依据。历史的经验表明，儒家思想更加适合于作为政权守成稳定的指导方针和操作工具，而法家思想往往在社会动荡或者因循苟安的时候能够发挥突出作用。秦国因为重用法家人物而锐于进取，日渐富强，最终实现吞并六国、统一天下的霸王之业。商鞅说秦孝公的经历很有典型性。他了解到孝公在天下求贤，想成就秦穆公未成的大业，商鞅于是由卫入秦。但见孝公三次，分别说以帝道、王道、霸道，孝公均不感兴趣；第四次说以“强国之术”，数日不厌，兴奋不已，遂被重用。（《商君列传》）<sup>[1]2218</sup>

在未曾入仕的苏轼看来，北宋立国以来的近百年间，逐渐形成因循守旧、柔弱怠惰、苟且偷安、不思进取之弊，日积月累，积重难返。要改变这样的弊端，化解如此的危机，必须采用舒壅解蔽、革故鼎新的针对性改革措施，“涤荡振刷”“卓然有所立”，才能有效改变时弊现状，解决积贫积弱的问题。而法家的求进取、立制度、重赏罚、讲效用等观念主张，恰好是救治这种时弊与危机的有用方法。尽管在苏轼的这些阐述中，并未明确提及法家的某人某项主张，但读者不难发现，苏轼所提出的这些解决问题的对策，大多源于法家思想。

关于写作策论的目的，苏轼在《策总叙》中有清楚说明：

三代之衰，学校废缺，圣人之道不明，而其所以犹贤于后世者，士未知有科举之利。故战国之际，其言语文章，虽不能尽通于圣人，而皆卓然近于可用，出于其意之所谓诚然者。自汉以来，世之儒者，忘己以徇人，务射策决科之学，其言虽不判于圣人，而皆泛滥于辞章，不适用于用。臣尝以晁、董、公孙之流，皆有科举之累，故言有浮于其意，而意有不尽于其言。……故尝深思极虑，率其意之所欲言者，为二十五篇，曰略、曰别、曰断。……庶几有益于当世。<sup>[2]771~772</sup>

这段话有两点特别值得注意，一是其对战国言语文章的肯定，肯定的理由则为“皆卓然近于可用，出于其意之所谓诚然者”。二是对汉代以来儒者的批评，多是图谋个人利益，故为高论，坐而论道，不切于用。我们知道，战国时代是典型的列强争霸历史时期，富国强

兵，成就霸业，成为各国君主的梦想与追求。正是在这样的时代背景下，各国活跃着一群合纵连横的策士、说客，后来多将他们归入到“纵横家”的行列。比如苏秦和张仪，两人均同出纵横大师鬼谷子之门，为同门师兄弟。苏秦先说动东方六国，“合纵”之约取得巨大成功，同时配挂六国相印，出行的阵仗超过人君，一时风光无限。他为了避免张仪对自己的成功构成威胁，故有意冷落、激怒之，张仪不得已西游于秦，施展其“连横”之术，使得秦国逐渐打破了六国联合抗秦的约定。迅速强大起来的秦国，采取各个击破战术，最终逐一剪灭东方六国，实现了天下大一统的霸业。在两人成就游说事业的过程中，学什么并不重要，真正重要的是适于用；说什么也不重要，真正重要的是打动所游说的对象。苏秦有一段与燕易王的对话，很能说明纵横之士以“实用”为根本价值追求的鲜明取向：

……臣之不信，王之福也。臣闻忠信者所以自为也；进取者，所以为人也。……今有孝如曾参，廉如伯夷，信如尾生，得此三人者以事大王，何如？”王曰：“足矣。”苏秦曰：“孝如曾参，义不离其亲一宿于外，王又安能使之步行千里而事弱燕之危王哉？廉如伯夷，义不为孤竹君之嗣，不肯为武王臣，不受封侯而饿死首阳山下。有廉如此，王又安能使之步行千里而行进取于齐哉？信如尾生，与女子期于梁下，女子不来，水至不去，抱柱而死。有信如此，王又安能使之步行千里却齐之强兵哉？”（《苏秦列传》）<sup>[1]2264~2265</sup>

苏秦所举的孝、廉、信三个典型代表人物，都是儒家所标榜和称誉的学习典范，他们的行为所体现的观念，是儒家思想的重要价值取向，但放在战国这个“天下争于气力”的特殊时代，都是不管用的，对君王争霸称雄毫无帮助。故苏秦甚至明言，“忠信”只是为一己之私，只有“进取”才是真正为一国之公！苏轼因此肯定战国言语文章近于实用，而批评像晁错、董仲舒、公孙弘这些儒生，言浮于意，陈意甚高而不切实用，对于解决紧迫的当代时弊问题，不能靠听起来合于圣人之道的儒家夸夸其谈，而必须采用不尽通于圣人之意的管用对策，像战国政治家重视实用的富国强兵策略一样。虽然依照班固《汉书·艺文志》对先秦诸

子百家的分类，纵横家与法家各自独立成家，但如果进一步看，在批判儒家道术不切实用、重视根据现实需要而采取权变策略等观念主张上，却有相似乃至不谋而合之处。故班固在分析两家的末流弊端时指出：“（法家）及刻者为之，则无教化，去仁爱，专任刑法而欲以致治，至于残害至亲，伤恩薄厚。”“（纵横家）及邪者为之，则上诈谖而弃其信。”<sup>[3]1736~1740</sup>他们与儒家的思想观念渐行渐远，则是相当一致和默契的。

在苏轼关注重大时局问题的策论中，他以医生治病的方法来阐述救治当时弊政的严重性和紧迫性：

今且有人恍然而不乐，问其所苦，且不能自言，则其受病有深而不可测者矣。其言语饮食，起居动作，固无以异于常人，此庸医之所以为无足忧，而扁鹊、仓公之所以望而惊也。其病之所由起者深，则其所以治之者，固非卤莽因循苟且之所能去也。而天下之士，方且掇拾三代之遗文，补葺汉、唐之故事，以为区区之论，可以济世，不已疏乎？（《策略一》）<sup>[2]775</sup>

这里对“掇拾三代之遗文，补葺汉、唐之故事，以为区区之论，可以济世”者的批评，虽未明言，但其直指言必称三代、汉、唐的论调和论者，显然是针对继承和坚持儒家思想观念的当代儒者而言的。他认为，要根本解决病根很深、病情未显，而因循苟且、积重难返的北宋时政之病，需要采取以下能够起用见效的“药方”：

首先是“有所立”。苏轼指出：“方今之势，苟不能涤荡振刷，而卓然有所立，未见其可也。”这里的所谓“立”，指以求变求进为目标的新变革、新作为。他举西汉之一步步走向衰亡为例，就是因为其“怠惰废弛，溺于晏安”，日复一日地无所作为所导致的必然结果。《易》言“天行健，君子以自强不息”，万物在不停的运动和变化中生养滋长，这是事物和社会普遍适用的规律。“使天而不知动，则其块然者将腐坏而不能自持，况能以御万物哉？苟天子一日赫然奋其刚健之威，使天下明知人主欲有所立，则智者愿效其谋，勇者乐致其死，纵横颠倒无所施而不可。”（《策略一》）<sup>[2]776</sup>耐人寻味之处在于，苏轼用作例证的西汉日渐怠惰废

弛，最终走向灭亡，是容易让人联想到与汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”的政策产生联系的。而要改变北宋立国以来的政治弊端，能不能在涤荡振刷因循苟且之弊上有所作为，关键取决于人君的一念之间，只要人君下定变革的决心，困扰的所有问题都不是问题。苏轼所提出的这种自上而下的政治变革思路，正是先秦以来历代法家政治人物推动变法的经典模式，商鞅变法是这样，王安石变法也是这样。

其次是“有所成”。苏轼指出：“居今之势，而欲纳天下于至治，非大有所矫拂于世俗，不可以有成也。何者？天下独患柔弱而不振，怠惰而不肃，苟且偷安而不知长久之计。”<sup>[2]788</sup>

这里的所谓“成”，指人主专信推动变革之臣，防止变革半途而废，期于必成之效。他举历史上的成功案例作证：“臣以为宜如诸葛亮之治蜀，王猛之治秦，使天下悚然，人人不敢饰非，务尽其心。凡此者，皆庸人之所大恶，而谗人之所由兴也。是故先主拒关、张之间，而后孔明得以尽其才；苻坚斩樊世、逐仇腾，黜席宝，而后王猛得以毕其功。夫天下未尝无二子之才也，……独患君不信其臣，而臣不测其君而已矣。”（《策略三》）<sup>[2]788</sup>苏轼主张，人主推行变革，要像刘备专信诸葛亮、苻坚专信王猛一样，高度信任，充分授权，不听离间谗毁之言，直至见其效、毕其功。这种思路，显然也是法家主张依靠君主绝对权威及充分授权，力排众议、矫拂世俗而推动变法的典型做法，商鞅的成功与悲剧，均肇源于此。后来王安石推动熙宁变法，也是全靠神宗对他的专信，一旦其决心动摇，变法的失败也就无可救药了。

再次是“有所赏”。苏轼认为：“则夫当今之所宜先者，莫如破庸人之论，以开功利之门，而后天下可为也。”（《策略四》）<sup>[2]793</sup>他以治水为例来说明治理天下的道理和方法：“善治水者，不惟有难杀之忧，而又有易衰之患，导之有方，决之有渐，疏其故而纳其新，使不至于壅阏腐败而无用。”他分析天下未平与天下既平的两种治理模式利弊，前者鼓励建功立业，故勇者得以有所为，能够获得功名利禄；后者则往往不用这些激励工具，甚至有意疏远刚健好名之士，奖用柔懦谨畏之人，致使政事废弛，因循苟且之风盛行。他指出：

且夫人君之所恃以为天下者，天下皆

为，而已不为。夫使天下皆为而已不为者，开其利害之端，而辨其荣辱之等，使之踊跃奔走，皆为我役而不辞，夫是以坐而收其功也。如使天下皆欲不为而得，则天子谁与共天下哉？今者治平之日久矣，天下之患，正在此也。<sup>[2]794</sup>

他还特别批评当时那些“庸人”的主要论调，一是务为宽深不测之量，二是好言中庸之道。显然，这里所指责的“庸人”，主要是大言无当、不思作为的一些“不为而得”的儒者。清人储欣认为：“‘宽深不测之量’。当日文（彦博）、富（弼）诸公俱在訾议中。”（《策略四》）<sup>[2]797</sup>文彦博、富弼这些当权者，正是苏轼所不满的一些空谈无为、不思进取的儒生代表。苏轼说：“今日之患，惟不取于狂者、狷者，皆取于乡愿，是以若此靡靡不立也。”<sup>[2]795</sup>主张开功利之门，用踊跃狂狷之士，勇于吐故纳新，破除壅阏，这些都与法家重功利、赏勇为的政治观念和行为相近似。故明人徐乾学敏锐地觉察到苏轼言论的意图：“本是欲用术数，鼓舞豪杰，却归到取狂狷、恶乡愿一段。”<sup>[2]797</sup>人们知道，取狂狷、恶乡愿，是孔子的话，而苏轼借用孔子之言，表达的却是须用法家术数来革除苟且偷安的弊政之意。

苏轼的策论系列，“策略”重在论述为政之要及所宜先者，这是他所说的“为治之大凡”；而政“事”之利害得失，他分别在“策别”中逐一阐述，即他所说的“其总四，其别十七”。四大政事的重点，分别是课百官、安万民、厚货财、训军旅。就这几方面的施政内容而言，儒、法各家自然都会有各自的理论主张。考察苏轼对于这些政事提出的主张，其接近法家思想观念者，依然不少，而孔子以后的儒生，往往成为其奚落、批评的对象。以下择要举例进行分析。

在“课百官”方面，由六篇策论分别论述。被苏轼置于首位者，即“厉法禁”。他指出：

昔者圣人制为刑赏，知天下之乐乎赏而畏乎刑也，是故施其所乐者，自下而上。民有一介之善，不终朝而赏随之，是以下之为善者，足以知其无有不赏也。施其所畏者，自上而下。公卿大臣有毫发之罪，不终朝而罚随之，是以上之为不善者，亦足以知其无有不罚也。（《策别课百官一》）<sup>[2]806~807</sup>

苏轼认为，要树立为政者的威信，必须厉行法制，刑赏分明；要讲究方法技巧，就像舜诛四凶而赢得小民之心一样，最终才能达到刑罚措而不用的治理效果。其主张奖赏自下而上，处罚自上而下，显然跟法家赏罚立信、刑赏平等的政治观念十分一致。是以他在接下来举例论证时说：

周之衰也，商鞅、韩非峻刑酷法以督责天下，然其所以为得者，用法始于贵戚大臣，而后及于疏贱，故能以其国霸。由此观之，商鞅、韩非之刑，非舜之刑，而所以用刑者，舜之术也。后之庸人，不深原其本末，而猥以舜用刑之术，与商鞅、韩非同类而弃之。法禁之不行，奸宄之不止，由此其故也。<sup>[2]807</sup>

他用赞赏的口吻，不仅肯定了商鞅、韩非“峻刑酷法”的政策与行动，而且把他们与舜诛四凶相提并论，认为达到了殊途同归的效果。他还特别批评后世“庸人”，把舜的治国之术和法家的严刑峻法一并抛弃了。所指的庸人，虽然不必定指儒生，但显然主要是针对儒者治国之术而发的。

其三为“决壅蔽”。他批评当时办事效率低下、贿赂盛行的弊端时指出：“天下有不幸而诉其冤，如诉之于天；有不得已而谒其所欲，如谒之于鬼神。公卿大臣不能究其详悉，而付之于胥吏，故凡贿赂先至者，朝请而夕得；徒手而来者，终年而不获。至于故常之事，人之所当得而无疑者，莫不务为留滞，以待请属，举天下一毫之事，非金钱无以行之。”（《策别课百官三》）<sup>[2]817~818</sup>他对照古今情况进一步分析：

今天下所为多事者，岂事之诚多耶？吏欲有所鬻而未得，则新故相仍，纷然而不决，此王化之所以壅遏而不行也。……王猛之治秦，事至纤悉，莫不尽举，而人不以为烦。……苻坚以戎狄之种，至为霸王，兵强国富，垂及升平者，猛之所为，固宜其然也。<sup>[2]818</sup>

被苏轼屡次赞誉的王猛，其为政的特点是“明法峻刑，澄察善恶”，自言“宰宁国以礼，治乱邦以法”。（《苻坚载记》）<sup>[4]343</sup>表明王猛是善于利用法家政治观念与方法治理国家且获得了巨大成功的政治家，被后世评论者誉为子产、管仲式的人物。在苏轼看来，要改变为政

效率低下、推诿扯皮、贿赂成风、认钱不认理等官场通病，必须采用法家严明刑罚、惩恶扬善之术，才可以取得富国强兵的实效和成功。

在“安万民”方面，也由六篇策论分别展开论述。其阐述的一个重要观点，就是认为后世儒生的治理国家主张，不足以有效维护社会稳定，使人民安居乐业。苏轼在“敦教化”中指出：

世之儒者常有言曰：“三代之时，其所以教民之具，甚详且密也。学校之制，射享之节，冠婚丧祭之礼，粲然莫不有法。及至后世，教化之道衰，而尽废其具，是以若此无耻也。”然世之儒者，盖亦尝试以此等教天下之民矣，而卒以无效；使民好文而益渝，饰诈而相高，则有之矣。此亦儒者之过也。臣愚以为若此者，皆好古而无术，知有教化而不知名实之所存者也。实者所以信其名，而名者所以求其实也。有名而无实，则其名不行；有实而无名，则其实不长。凡今儒者所论，皆其名也。（《策别安万民一》）<sup>[2]834</sup>

在苏轼看来，教化不能停留在有名无实的空洞说教上面，必须要讲求实际，注重实效，不求实际的教化，只能是适得其反。他批评世之儒者动辄用三代教化之具来进行说教，最终的结果是让人“好文而益渝，饰诈而相高”，这是儒者自身好古不化、不善于采用与时俱进的恰当方法所造成的具有讽刺意味的不良社会后果。

又如战守与安定的关系问题。苏轼在“教战守”中进行了具有现实针对性的论述：

夫当今生民之患果安在哉？在于知安而不知危，能逸而不能劳。此其患不见于今，将见于他日。……昔者先王知兵之不可去也，是故天下虽平，不敢忘战。……及至后世，用迂儒之议，以去兵为王者之盛节，天下既定，则卷甲而藏之。数十年之后，甲兵顿弊，而人民日以安于佚乐。卒有盗贼之警，则相与恐惧讹言，不战而走。（《策别安万民五》）<sup>[2]852</sup>

“以去兵为王者之盛节”，这的确是古代不少儒者的迂腐之见，以为王道之有别于霸道，就在于是否用武力屈人，似乎去兵成了王道的当然标签。而在苏轼看来，影响北宋政治

作为与社会安定的最大隐患，就是举国上下居安而不思危，贪于佚乐而惧于言战。而古今中外的经验反复证明，以战止战是维护和平安宁的最有效手段，平常不作充分的备战，一旦战事来临，没有迎战的准备与能力，只能不战而走，委屈求和。澶渊之盟、河西之役，已是不远的殷鉴。苏轼指出：

向者宝元、庆历之间，河西之役，可以见矣。其始也，不得已而后战；其终也，逆探其意而与之和，又从而厚馈之，唯恐其一日复战也。如此，则贼常欲战而我常欲和。贼非能常战也，特持其欲战之形，以乘吾欲和之势。屡用而屡得志，是以中国之大，而权不在焉。欲天下之安，则莫若使权在中国。欲权之在中国，则莫若先发而后罢，示之以不惮，形之以好战，而后天下之权，有所归矣。（《策断一》）<sup>[2]893~894</sup>

苏轼所谓的“权”，就是战守的主动权。对于贪得无厌的对手，必须要树立“好战”的勇气，而不能示之以欲和的怯懦。《孙子兵法·谋攻》讲“不战而屈人之兵”“必以全争于天下，故兵不顿而利可全”<sup>[5]409~410</sup>，重在强调周密的谋略、周全的备战，旺盛的战斗勇气，是防止战争、维护安宁、克敌致胜的根本法宝。

## 二、入仕前“进论”对法家人物的评价

在苏轼入仕前所作二十五篇进论中，直接评价法家人物的主要有《韩非论》《秦始皇帝论》等，间接涉及评价法家人物的，则有《荀卿论》《诸葛亮论》等。相比于在策论中对法家一些基本的政治观念和国家治理理论多表达肯定立场略有不同，他对法家个别代表人物的评价，体现为总体上的批评倾向，但批评中留有余地，而其开展批评的方法与技巧，也颇有值得玩味之处。

《韩非论》首言老庄、申韩的学说为与圣人之道不同的异端思想，秦国用商鞅、韩非的理论学说来治国，导致国祚短暂，遗患后世。他指出：

昔周之衰，有老聃、庄周、列御寇之徒，更为虚无淡泊之言，而治其猖狂浮游

之说，纷纭颠倒，而卒归于无有。由其道者，荡然莫得其当，是以忘乎富贵之乐，而齐乎死生之分。此不得志于天下，高世远举之人，所以放心而无忧。虽非圣人之道，而其用意，固亦无恶于天下。自老聃之死百余年，有商鞅、韩非著书，言治天下无若刑名之贤。及秦用之，终于胜、广之乱。教化不足，而法有余，秦以不祀，而天下被其毒。后世之学者，知申韩之罪，而不知老聃、庄周之使然。<sup>[2]346-347</sup>

这段话，指商鞅、韩非为“罪人”，措辞不可谓不严厉。但仔细寻味就会发现：

首先，苏轼依据司马迁《史记·老子韩非列传》之意，将商鞅、韩非思想学说的源头，推本到了老庄那里，故其在文章末尾写道：

太史迁曰：“申子卑卑，施于名实。韩子引绳墨，切事情，明是非，其极惨斃少恩，皆原于道德之意。”尝读而思之，事固有不相谋而相感者。庄、老之后，其祸为申、韩。由三代之衰至于今，凡所以乱圣人之道者，其弊固已多矣，而未知其所终，奈何其不为之所也？<sup>[2]348</sup>

显然，在苏轼看来，祸源并不在申、韩，而在老、庄那里。

其次，当苏轼提及商鞅、韩非时，仅涉及“言治天下无若刑名之贤”的观点，但并未对这一理论加以申斥，接以“及秦用之，终于胜、广之乱。教化不足，而法有余，秦以不祀，而天下被其毒”。照此说来，秦用商鞅、韩非的理论学说治国理政，产生了严重不良后果，恐怕相当的责任应归咎于使用者是否恰如其分，是否因地制宜。《史记集解》对司马迁所谓“其极惨斃少恩”一句所作的诠释是：“用法惨急而鞠礮深刻。”（《老子韩非列传》）<sup>[1]2156</sup>意谓法家学说被用之过度，就会出现“惨急而鞠礮深刻”的负面甚至严重后果，显然，在苏轼那里，理论主张和理论实践是加以区分的。

再次，苏轼认为，仁义之道与礼法刑政，并非水火不容，而是可以并存互补的。他说：“仁义之道，起于夫妇、父子、兄弟相爱之间，而礼法刑政之原，出于君臣上下相忌之际。相爱则有所不忍，相忌则有所不敢。夫不敢与不忍之心合，而后圣人之道得存乎其中。”（《韩非论》）<sup>[2]347</sup>发扬相爱之心，则施之以仁义；严明相忌之分，则施之以刑政，两者有机结合，

圣人之道才得以存乎其中。在先秦诸子的一些思想学说中，不同程度都体现出儒法互补的理论倾向，后世的历代王朝，往往也是儒法思想交互为用。因此，法家理论绝非一无是处。

《秦始皇帝论》从生民之初，圣人本于人情逐步完善社会治理的历史切入进行阐述：

昔者生民之初，不知所以养生之具，击搏挽裂与禽兽争一旦之命，惴惴焉朝不谋夕，忧死之不给，是故巧诈不生，而民无知。然圣人恶其无别，而忧其无以生也，是以作为器用、耒耜、弓矢、舟车、网罟之类，莫不备至，使民乐生便利，役御万物而适其情，而民始有以极其口腹耳目之欲。器利用便而巧诈生，求得欲从而心志广，圣人又忧其桀猾变诈而难治也，是故制礼以反其初。<sup>[2]281</sup>

认为圣人制礼作乐，均本于人情之常，这是三苏父子共同的重要观念，也是很有进步意义的思想。在本文中，苏轼阐述圣人在解决生民“无别”与“无以生”两大问题时，放在首位的是设法满足生民的生存欲望，所以发明那些有利于他们与禽兽争夺生存权利的劳动、生活工具，从而实现“使民乐生便利，役御万物而适其情”的目的。第二步才是鉴于人的欲望不断膨胀，得不到满足时不惜采用巧诈手段来满足欲望，就需要制定一些规则、秩序，使之形成人与人的分别及有序交往，礼的产生，即源于此。在这里，值得注意的是苏轼对礼本于人情、人的合理欲望应该得到满足的理解和重视，便民乐生，提高生存能力与生活质量，是圣人的初衷，不仅无可厚非，而且是符合人类文明进步规律的。

文章转而论秦始皇：“至秦有天下，始皇帝以诈力而并诸侯，自以为智术之有余，而禹、汤、文、武之不知出此也，于是废诸侯、破井田，凡所以治天下者，一切出于便利，而不耻于无礼，决坏圣人之藩墙，而以利器明示天下。故自秦以来，天下惟知所以求生避死之具，而以礼者为无用赘疣之物。何者？其意以为生之无事乎礼也。苟生之无事乎礼，则凡可以得生者无所不为矣。”<sup>[2]282</sup>这段话批评秦始皇的要点，在于其治理天下过于偏好“智术”，“一切出于便利”，敢于“以利器明示天下”，形成了“天下惟知所以求生避死之具”的社会导向。如果按照上述苏轼自己所肯定的圣人治理之

道，这些做法其实并不算根本上与圣人之道相悖，只是没有把“礼”作为治国的重要两翼之一，使之充分发挥其明尊卑、劝人伦的社会作用而已。至于文中论述圣人制礼，就是为了使人“习为迂阔难行之节”云云，甚至把秦始皇将蝌蚪文变更为隶书体都视为其过错，明清学者张自烈、储欣已经加以驳正<sup>[2]285</sup>，这里就不用再评析了。

《荀卿论》的立论也颇有意思。按照通常的谋篇布局逻辑，既然名为《荀卿论》，自然应该重在对荀卿其人其书其思想理论的分析评价。但苏轼这篇文章，却用了多半篇幅批评李斯。而李斯是将法家思想学说用于秦国国政治理的主要推手，故此文立意的重点，也在于表达对法家人物的评价。苏轼云：“昔者常怪李斯事荀卿，既而焚灭其书，大变古先圣王之法，于其师之道，不啻若寇仇。及今观荀卿之书，然后知李斯之所以事秦者皆出于荀卿，而不足怪也。”至于李斯何以叛其师而用其说以事秦，苏轼进一步这样分析：

今夫小人之为不善，犹必有所顾忌。是以夏、商之亡，桀、纣之残暴，而先王之法度、礼乐、刑政，犹未至于绝灭而不可考者。是桀、纣犹有所存而不敢尽废也。彼李斯者，独能奋而不顾，焚烧夫子之六经，烹灭三代之诸侯，破坏周公之井田。此亦必有所恃者矣。彼见其师历诋天下之贤人，以自是其愚，以为古先圣王皆无足法者。不知荀卿特以快一时之论，而荀卿亦不知其祸之至于此也。

……荀卿明王道，述礼乐，而李斯以其学乱天下，其高谈异论有以激之也。

[2]341

通常认为荀子是古代儒家思想的集大成者，但苏轼却提出李斯事秦所用的理论与方法，均来自荀子，并且由此导致了秦朝二世而亡。其实，在荀子的思想主张中，既有明王道、述礼乐的一面，也有“法后王”，主张义利并重、王霸兼施、礼法兼尊的一面，明显吸收了之前法家理论的合理成分。故李斯所学所施，乃是源于荀子固有的“尊法”思想，进而走到了焚书坑儒、以吏为师、严刑峻法的极端程度，引起民怨沸腾，天下大乱，最终覆亡，也是有以致之的必然结局。

明人王慎中评论苏轼此文用意曰：“以‘异说高论’四字立案，煞是荀卿顶门一针。而谓李斯焚书，破坏先王之法，皆出于荀卿，此尤是长公深文手段。”清人高塘则曰：“至李斯焚书，坏先王之法，归狱荀卿放言高论遗祸，所谓不知忧天下之深也。分勘合勘，看似深文，却有至理，亦是苏氏翻案文字。”<sup>[2]345</sup>前人对于苏轼批评荀子的言论有认同与不认同的分歧，本身很正常。因为苏轼把李斯师其说以事秦所导致的亡国后果归咎于荀子的“高谈异论”，实际上并不十分准确。荀子的思想体系中，本来就综合了先秦诸子各家的思想学说，其中当然包括法家的思想成分，李斯承其说而变本加厉使用之，才是解释荀子与李斯思想学说内在联系的恰当理由。王慎中对苏轼的批评，高塘对苏轼的回护，给人犹隔一间的距离。如果仔细琢磨苏轼“翻案”的用意，似乎并不完全是翻关于荀子评价之案，还有其翻李斯评价之案的特殊意义，至少让读者看到，虽然法家政治实践人物李斯要对秦国的速亡负责，但儒家思想集大成者荀卿也难辞其咎。这种论证方法与《韩非论》如出一辙，追溯祸源而责之，起到了事实上为法家思想进行辩护的表达效果。

《诸葛亮论》开篇即言：“取之以仁义，守之以仁义者，周也；取之以诈力，守之以诈力者，秦也。以秦之所以取取之，以周之所以守守之者，汉也。仁义诈力杂用以取天下者，此孔明之所以失也。”<sup>[2]378</sup>明代茅坤、王世贞和清代储欣诸人均质疑苏轼对诸葛亮的批评，认为难免书生习气。<sup>[2]383~385</sup>这些意见是否妥当，本文暂不置评。笔者所关注的是苏轼对周、秦、汉几代治国之策的评价问题。周（西周）取、守天下，均用仁义之道；秦取、守天下，均易之以诈力；汉则取天下用诈力，守天下用仁义。苏轼在文中没有直接说明他最推崇的是哪种治理模式，但从其用“仁义诈力杂用以取天下者，此孔明之所以失也”来批评诸葛亮，似乎可以间接看出其主张取、守天下应该使用不同方法的倾向性观点。故其文中批评诸葛亮没有利用曹丕、曹植兄弟相残之机而“间”之，认为刘邦使用离间之计达到了破坏项羽与范增关系并取得消灭项羽的目的，清楚表明苏轼赞同夺取天下是可以使“诈”的。那么，其对

秦取天下以诈力的做法，就是不完全反对，反对的只是其守天下不能多行仁义之道而已。这就如同他赞同礼乐与刑政并用具有合理性一样，取天下与守天下，应该合理运用诈力与仁义，因为时移世易，必须因“势”而变。他在文末指出：“故夫敌有可间之势而不间者，汤、武行之为大义，非汤、武而行之为失机。此仁人君子之大患也。”<sup>[2]379</sup>其对高谈仁义之道而不知审时度势之“仁人君子”的批评，显然是针对当时执政者因循苟且、无所作为之弊有感而发的。

### 三、苏轼入仕前肯定法家的现实逻辑

从以上两部分对苏轼入仕前关于法家思想及部分法家代表人物的分析评价可以看出，他那时不仅没有像后来那样把法家人物和主要思想学说批得一无是处，而是秉持了对法家人物与思想观念的基本肯定态度。对于这一现象，论者往往容易从其好做翻案文章，或者有意标新立异，以便给考官留下深刻印象等角度去认识和解释。此种用意，从苏轼当时的写作动机分析，不能说完全没有，但笔者想要强调的是，这并不是诠释这一现象原因的全部，甚至不是根本原因。苏轼此时对法家思想观念的同情与理解，乃至带有相当程度的好感，深层次原因在于其对古代历史盛衰之迹的深入观照，对北宋时局和积弊的强烈不满，及由此生发出来的希望救弊补阙的迫切心情。

前述苏轼在《策总叙》中把写作策论的实用目的已经说得很清楚。证之以其元祐二年（1087）针对政敌攻讦所作的辩白，即所谓“臣昔于仁宗朝举制科，所进策论及所答圣问，大抵皆劝仁宗励精庶政，督查百官，果断而力行”之言（《辩试馆职策问札子》其二）<sup>[2]3104</sup>，其现实指向性与针对性的确是非常明确的。苏轼入仕前的时政策论与历史人物评论，具有非常突出的实用目的，这与很多读书人不一样。清人浦起龙《古文眉诠》云：“科举之文，不适用于用，自昔然矣。眉山兄弟方少年，抵掌当世之务，假治体以献言，转无用为实用，此应诏

策所为作也。《叙》曰：‘率其意所欲言，卓然近于可用。’盖实录云。”<sup>[2]774</sup>所引不是苏轼原话，原话是：“故尝深思极虑，率其意之所欲言者，……庶几有益于当世。”表明这些文章，是苏轼深思熟虑之作，目的是对裨补时弊有益处，绝不仅仅是为区区之科举。就其入仕以后图谋变革、勤政为民的表现看，这是苏轼的真心话，绝非高谈阔论。

史书多称仁宗在位的四十年间为太平之世，但这种太平的表象下面，却危机四伏。对外而言，真宗与辽国所签的澶渊盟约，不仅仅是每年向敌国进贡为数不少的银、绢，更重要的是从此奠定了其在国与国之间的屈辱地位，自皇帝至于国民，怯战恐战逐渐成为普遍的主流心态。天下太平，并不是在国防巩固、外交平等的前提下得来的，而是靠屈服于外敌、丧权辱国的条约换来的。在内政方面，因循守旧、不思进取成为官场常态，得过且过、骄纵佚乐成为社会风气，纸醉金迷、贪图享受成为生活时尚，像柳永词里描写的那种太平景象，除了粉饰、陶醉的作用之外，不但不能客观反映社会真实面貌，反而容易给读者灌输及时行乐、向往物质享受的人生价值偏向。这恐怕也是当时一些有识之士批评柳永低级趣味的部分原因所在。

在此背景下，才前有范仲淹等人力推的庆历新政，后有王安石之极力鼓动神宗开始熙宁变法。在范仲淹条陈的“十事”中，包含“明黜陟”“抑侥幸”“精贡举”“择长官”“修武备”“重命令”等方面的内容，核心乃在于明法纪、重奖惩、用贤能、促公平，已经带有比较浓郁的法家政治实践色彩。（《范仲淹传》）<sup>[6]10275~10276</sup>

主推熙宁变法的王安石，其在嘉祐初年所上的“万言书”中就曾对当时弊政提出尖锐批评：“顾内则不能无以社稷为忧，外则不能无惧于夷狄，天下之财力日以困穷，而风俗日以衰坏，四方有为之士，思思然常恐天下之久不安。此其故何也？患在不知法度故也。”（《上仁宗皇帝言事书》）<sup>[7]399</sup>据《宋史》本传言：“后安石当国，其所注错，大抵皆祖此书。”

(《王安石传》)<sup>[6]10542</sup>则其无论在仁宗朝，还是神宗朝，都坚定主张用法家之术，才可以救治当时因循苟且、偷安度日的积弊沉疴。

苏轼幼年就听闻过范仲淹推行庆历新政的事迹，对其人其事铭记于心。他自己追忆说：

庆历三年，轼始总角入乡校。士有自京师来者，以鲁人石守道所作《庆历盛德诗》示乡先生。轼从旁窃观，则能诵习其词。问先生以所诵十一人者何人也？先生曰：“童子何用知之？”轼曰：“此天人也耶？则不敢知；若亦人耳，何为其不可？”先生奇轼言，尽以告之，且曰：“韩、范、富、欧阳，此四人者，人杰也。”时虽未尽了，则已私识之矣。(《范文正公集叙》)

[2]961

序文虽然是后来若干年所写，但其当时就隐然抱有以天下之忧为忧的宏大志向，对范仲淹庆历新政的变革十分向往，其后来应诏进奏策论受此影响，应该是自然而然的事。尤其是庆历新政很快夭折，范仲淹们想要完成的事业以失败告终，继续推动改革的使命，历史地落在了苏轼这一代人的肩上。

何以范仲淹、王安石、苏轼当年都不约而同地想要用法家的一些基本政治理念与治理方法来救治北宋仁宗朝的弊政？这既跟法家政治理论本身注重实用的鲜明特征有关，也与北宋立国方针所造成的积弊有关。

关于法家政治理论的实用特征，可以从历史经验获得有力证明。中国古代法家的鼻祖，大约可以追溯到春秋末期的郑国子产，他为相治国，首开刑法公之于众的先例，不仅因其“铸刑书”而在历史上留名，同时也开启了“宽”

“猛”相济的礼法兼施国家治理模式。《左传·昭公二十年》：“郑子产有疾，谓子大叔曰：‘我死，子必为政。唯有德者，能以宽服民；其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鲜死焉；水懦弱，民狎而玩之，则多死焉。故宽难。’”杜佑注：“宽难治。”<sup>[8]2094</sup>子产作为弱小郑国的相国，他深知在诸侯争霸的形势下，必须采取

“宽”“猛”相济的治国手段，才能提高治理效能，使社会稳定、为政有序，不致给强敌觊觎之机。他所举的火与水的例子，形象地阐明了“猛”政的必要性和独特作用，而“宽”则难以见到同样的治理实效。据说，孔子对子产的治国方略非常赞赏：称之为：“善哉，政宽则民慢，则纠之以猛；猛则民残，则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”<sup>[8]2094~2095</sup>

大致说来，后世儒家继承了治民以宽的理念，虽然能够避免峻刑少恩的流弊，但为政效率低下，容易导致因循苟且、无所作为的突出问题。法家则更加倾向于治民以猛的理念，其后李悝、吴起在各自国家推行的变法，基本都继承了昌明法制、以法济礼的施政原则，且很快实现了富国强兵的变法目的。商鞅在孝公时推行变法，曾经与反对者有过激烈争论，在礼法是否需要因时制宜、顺势而变等治国核心论题上，商鞅主张顺应时代变化，因时因事制礼立法，提倡赏罚分明，鼓励进取有为。他对秦孝公说：

伏羲、神农，教而不诛；黄帝、尧、舜，诛而不怒；及至文、武，各当时而立法，因事而制礼。礼法以时而定，制令各顺其宜，兵甲器备各便其用。(《商君书·更法》)<sup>[5]1102</sup>

其实，商鞅变法，并非只注重严刑峻法一面，他也强调礼法兼施的重要性与合理性，只是他强烈主张不能因循守旧，必须顺应历史发展趋势，按照国家现实需要来制定礼法规则，而且必须符合国情，注重实效。故被郭沫若称为真正法理学家的慎到<sup>[9]167</sup>，亦进一步发挥商鞅之说曰：

伏羲、神农，教而不诛；黄帝、尧、舜，诛而不怒；及至三（皇）、五（帝），随时制法，各适其用。故治国无其法则乱，守法而不变则衰，有法而行私谓之不法。以力役法者，百姓也；以死守法者，有司也；以道变法者，君长也。<sup>[10]2~3</sup>

不仅强调随时制法，各适其用，而且主张

有法必依，执法必严。百姓要接受法律的约束，有司要履行坚定执法的职责，人君则必须审时度势、因时因势而变其法。慎到虽然比较强调制法、变法的重要性，但同时也认识到礼有其不可替代的作用，不可或缺：“明君动事分理由慧，定鼎分财由法，行德制中由礼。故欲不（得）干时，爱不得犯法，贵不得踰亲，禄不得踰位，慧不得兼官，工不得兼事。以能受事，以事受利。若是者，上无羨赏，下无羨财。”

<sup>[10]</sup><sup>1</sup> 把制法、执法、变法放在国家治理的首要位置并发挥决定性作用，这是法家治国的独特之处。

春秋战国是中国历史上的“多事之秋”，诸侯争霸，群雄角逐，富国强兵成为有为君主的头等大事，故法家理论成为显学、法家政治人物成为各国争相礼聘的宠儿。秦国是贯彻法家思想观念最坚决、坚持最长久的国家，其能够逐渐走向强盛，最终吞并东方六国，完成统一中国的历史大业，是法家政治理论实践于争霸天下的成功范例。

苏轼少年读书，留意古今盛衰兴废之迹，期于有补于时的实用效果，所以对春秋战国那段波谲云诡的变幻历史，那些纵横捭阖的政治人物非常关注，他认为战国文章切于实用，恰恰就是针对北宋建国以来国力不张、财力不富、军力不强、人心怯懦的现实积弊而发的。赵宋王朝以重文轻武为立国基本方略，随着时间的推移，其流弊日益严重地表现出来。“轻武”之弊，不仅显现在其军事策略、军事组织、军事力量、军事能力上，更显示在其与辽、西夏的长期军事斗争中，始终没有占据优势，没有真正获得安边固疆的主动权。加之建都汴梁，无险可守，严重缺乏安全感的心理危机，对于上自皇帝、下至百姓，均造成了后患无穷的重大打击。鲁迅在评论宋代文艺时就注意到了其与汉唐的巨大区别：“汉唐虽然也有边患，但魄力究竟雄大，人民具有不至于为异族奴隶的自信心，或者竟毫未想到，凡取用外来事物的时候，就如将彼俘来一样，自由驱使，绝不介怀。一到衰弊陵夷之际，神经可就衰弱过敏

了，每遇外国东西，便觉得彷彿彼来俘我一样，推拒，惶恐，退缩，逃避，抖成一团。”<sup>[11]</sup><sup>193</sup>

“重文”之弊，则导致冗官、冗费恶性膨胀，既加重政府财政负担，又滋生人浮于事、效率低下弊端，尸位素餐、庸碌无为的现象如膏肓之疾，日益侵蚀着王朝的肌体，使之逐渐失去活力和生命力。在入仕前的苏轼看来，解决这些问题的最有效手段，就是借鉴法家的严明法纪、赏罚分明、奖励功名、强化心智、积极进取等理论方法，痛下改革决心，以“猛”济“宽”，实现礼法相济的新平衡，开启励精图治、政通人和的时代新局面。

### 注释

- [1] 司马迁著《史记》，中华书局1982年版。
- [2] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》（文集），河北人民出版社2010年版。
- [3] 班固《汉书》，中华书局1983年版。
- [4] 房玄龄等撰《晋书》卷一百一十四，《二十五史》（第二册），上海古籍出版社1991年版。
- [5] 《二十二子》，上海古籍出版社，1986年版。
- [6] 脱脱等《宋史》，中华书局1985年版。
- [7] 王安石《王安石全集》，吉林人民出版社1996年版。
- [8] 《春秋左传正义》卷四十九，阮元校刻《十三经注疏》，中华书局1980年版。
- [9] 郭沫若著《十批判书·稷下黄老学派的批判》，人民出版社1982年版。
- [10] 《诸子百家丛书·慎子·内篇》，上海古籍出版社1990年版。
- [11] 鲁迅著《坟·看镜有感》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社1986年版。

杨胜宽，乐山师范学院原党委书记、教授，中国苏轼研究学会原副会长。

# 苏轼的地理情怀与认知实践

马 强

**内容提要** 苏轼一生仕宦游历地理空间辽阔，感受多方物候生态、风土民俗，身膺各地地理体验，且善于亲近自然，观察思考自然与社会现象，因而无论是文学创作，还是理政实践皆“得江山之助”。苏轼的地理学思想深受庄子物我齐一自然哲学思想影响，同时其对自然世界的认知又以孔孟惠政爱民、经世致用为目的，科学性与应用性兼而一体，构成苏轼地理认知思想的一大特点。他仕宦南北，工作之余，注重观察山川水文、物候生态，善于探究地理现象的内在特点和规律，并将区域地理知识运用于自己的地方理政实践，达到了他自然地理思想与社会实践的有机结合。

**关键词** 苏轼 地理认知 社会实践

苏轼生于蜀地，“性好山水”<sup>(1)</sup>，一生仕宦游历地理空间辽阔，东至登州、密州、西至关陕凤翔，北至徐州、定州，中至开封、颍州，南达黄州、杭州，甚至远至岭南惠州、儋州，多地游历，登临览胜，“身行万里半天下”（《龟山》）<sup>(2) 592</sup>，感受多方物候生态、风土民俗，身膺各地地域体验，且善于亲近自然，观察思考自然与社会现象，得“江山之助”，加之终生写作不辍，诗文书画宏富，整个作品中有关山川、湖泊、物候、气象、动物、植物、政区、交通及区域风土民俗等地理信息零散而丰富。虽然苏轼地理学方面留下的专门著作不多<sup>(3)</sup>，但在崇尚博学洽闻的北宋文化语境中，他不仅是一个文学大家，同时也是包括精通地理学在内的百科全书式的学者。他认为作为一个学者应该研习并熟练掌握天文、地理等经世学问知识：“今吾学者之病亦然，天文、地理、音乐、律历、宫庙服器、冠昏丧纪之法，春秋之所去取礼之，所可刑之，所禁历代之所以，

废兴与其人之贤不肖，此学者之所宜尽力也。”

（《盐官大悲阁记》）<sup>(4) 386</sup> 苏轼崇敬那些居于重要地位又知识博洽之人，曾称赞宰相富弼学识渊博，为“五帝三代之事，百家之书莫不尽读，礼乐刑政之大小，兵农财赋之盛衰，四海之内地理之远近，山川之险易，物土之所宜莫不尽知”。（《上富丞相书》）<sup>(4) 1375</sup> 虽然宋人所说的“地理学”与现代地理学的概念不尽相同，但基本内涵也多有相合之处。苏轼重视舆地之书，而且深究真相，不盲从流行之说，善于追根溯源，以求是求真而后快。如他在贬谪黄州时就曾结合《隋书·地理志》对“永安城”这一地名作过探究：“昨日读《隋书·地理志》，黄州乃永安郡，今黄州东十五里许有永安城，而俗谓之女王城，其说甚鄙野，而图经以为春申君故城，亦非是。春申君所都乃故吴国，今无锡惠山上有春申庙，庶几是乎？”（《黄州隋永安郡》）<sup>(5) 150</sup> 这一情怀与学问追求使之成为一个富于地理学情怀的人，且地理学知识十分丰富渊博，并运用于理政实践之中。苏轼的地理学思想涉及到自然地理学、人文地理学及区域地理学等多个方面，本文试从历史自然地理学方面加以探讨。

北宋国家版图虽然较之汉唐有所缩减，但除西北、东北为西夏、契丹等控制外，仍然幅员辽阔。苏轼一生由西蜀而京师，仕宦南北东西多地，也屡遭贬谪偏远蛮荒，对南北地理景观多有体验，加之智慧多思，因此他对宋朝境内多地的自然地理现象有观察记录。虽然他并没有留下真正的地理学著作，但这些对自然物象的观察记录散见于其诗词文赋之中，并多次抒发对山川、湖泊、物候生态的见识，因而也具有重要的地理学史价值。

## 一、苏轼的巴蜀地理情怀

出生眉州的苏轼对巴蜀地理具有与生俱来的热爱情怀，江山雄奇，风光旖旎，每每激发诗人心灵律动与豪情。《南行集叙》回忆三苏父子出川时的情景说：“山川之有云雾，草木之有华实，充满勃郁，而见于外，夫虽欲无有，其可得耶。……已亥之岁，侍行适楚，舟中无事，博奕饮酒，非所以为闺门之欢。而山川之秀美，风俗之朴陋，贤人君子之遗迹，与凡耳目之所接者，杂然有触于中，而发于咏叹。”（《南行前集叙》）<sup>(4) 323</sup>这是青年苏轼第一次乘舟出川，自眉州顺岷江而下，经叙、泸、渝、夔出三峡至荆楚然后陆行至京师，此次出行，年轻的苏轼饱览巴蜀雄奇之风光，作诗78首。第一次走出家乡的苏轼与巴蜀地理风情初次相识，在诗中尽情抒发了对蜀地地理的惊讶与喜爱。《初发嘉州》《过宜宾见夷中乱山》《夜泊牛口》《江上看山》《留题仙都观》

《八阵碛》《诸葛盐井》《白帝庙》《入峡》《巫山》《神女庙》等诗篇写尽峡江之雄奇殊异。蜀地的秀山绿水，使诗人深深陶醉，并在日后漫长的仕宦或贬谪生涯中对蜀地产生长久的眷恋：“吾家蜀江上，江水绿如蓝”（《凤翔八观·东湖》）<sup>(2) 325</sup>、“我家江水初发源，宦游直送江入海。闻道潮头一丈高，天寒尚有沙痕在。中泠南畔石盘陀，古来出没随涛波。试登绝顶望乡国，江南江北青山多”（《游金山寺》）<sup>(2) 607</sup>、“认得岷峨春雪浪，初来，万顷蒲萄涨绿醅”（《南乡子》晚景落琼杯）<sup>(6) 287</sup>。宋代岷江眉山段因水质良好，江水清澈，有“玻璃江”之美誉，苏轼《送杨孟容》诗即说“我家峨眉阴，与子同一邦。相望六十里，共饮玻璃江”<sup>(7) 3079</sup>。纵观苏轼的怀蜀诗，最突出的总是蜀地山关奇险、青山绿水的地理意象。

## 二、苏轼论吴越地理及水利

苏轼一生曾先后在杭州任职，一为杭州通判，一为杭州知州，对吴越地理考察尤为深入，其《墨妙亭记》云：“吴兴自东晋为善地，号为山水清远。其民足于鱼稻蒲莲之利，寡求而不争。宾客非特有事于其地者不至焉。故凡守都者，率以风流啸咏投壶饮酒为事。”<sup>(4) 354</sup>

这是指吴兴之地人文风俗方面山水俱佳、民风纯朴。但吴越自然地理方面却存在一些不利因素，太湖流域地势低下，虽经济富庶，但南方多雨，造成水灾频繁，且不易排涝。苏轼在《进单锷吴中水利书状》<sup>(4) 915</sup>指出：太湖流域的苏、湖、常三州即古代所谓“吴中之地”，“吴中本江海大湖故地，鱼龙之宅，而居民与水争尺寸，以故常被水患。盖理之当然，不可复以人力疏治。是殆不然”。太湖之水通过松江与东海接通，雨季湖水泛滥，松江成为泻洪通道，如果发生海潮倒灌，松江则成害河，因此松江的疏浚尤为重要：“三吴之水潴为太湖，太湖之水溢为松江以入海，海水日两潮，潮浊而江清，潮水常欲淤塞江路，而江水清驶，随辄涤去，海口常通。故吴中少水患。昔苏州以东，官私船舶皆以篙，行无陆挽者。古人非不知为挽路，以松江入海，太湖之咽喉，不敢鲠塞故也。”在《录进单锷吴中水利书》<sup>(4) 917</sup>中又说：“三州（苏、常、湖）之水，咸注之震泽，震泽之水，东入于松江，由松江以至于海。自庆历以来，吴江筑长堤，横截江流，由是震泽之水常溢而不泄，以至壅灌三州之田。”在苏轼看来，吴中之地水灾等自然灾害虽然难以避免，但有的灾害却是人为治理不切实际造成的弊端，“父老皆言，此患所从来未远，不过四五十年耳。而近岁特甚，盖人事不修之积，非特天时之罪也。”苏轼认为，这所以近几十年来吴中水患频发，是前任州官不深入民间调查了解吴地地理实情，治理方法错误所导致：“昔苏州以东，官私船舶，皆以篙行，无陆挽者。古人非不知为挽路，以松江入海，太湖之咽喉不敢鲠塞故也。自庆历以来，松江始大筑挽路，建长桥，植千柱水中，宜不甚碍。而夏秋涨水之时，桥上水常高尺余，况数十里积石壅土筑为挽路乎？自长桥挽路之成，公私漕运便之，日葺不已，而松江始艰噎不快，江水不快，软缓而无力，则海之泥沙随潮而上，日积不已，故海口湮灭，而吴中多水患。”<sup>(4) 915</sup>苏轼的《进单锷吴中水利书状》及《录进单锷吴中水利书》不仅是宋代两篇重要的水利史文献，也集中体现了其对太湖流域形成、松江流域水文特点，及其水灾形成原因的分析，在宋代自然地理学上占有重要地位。

### 三、苏轼论对海南的地理认知

海南岛的历史自然地理状况，宋代以前记载甚少，且十分零散，中土人士知之甚少。唐宋时期一批政治上遭受挫折的士大夫相继流贬至海南岛，在诗文题记中记录了不少海南物候土产与风土民俗，方便海南地理状况渐进为内地所了解。这其中以苏轼的海南地理体验最为深刻，其诗文也多方面摄录了海南的自然地理知识。其作品中海南地理风情因为其亲身经历体验而显得真实可信，具有舆地志书不可替代的历史地理学价值。宋哲宗绍圣四年（1097）七月，已逾花甲之年的苏轼再次遭贬，浮海抵达儋州昌化军（今儋州中和镇）。陌生的贬地充满地理环境强烈的“殊异感”，苏轼有诗回忆初至所见时的情景：

四州环一岛，百洞蟠其中。  
我行西北隅，如度月半弓。  
登高望中原，但见积水空。  
此生当安归，四顾真途穷。  
眇观大瀛海，坐咏谈天翁。  
茫茫太仓中，一米谁雌雄。  
幽怀忽破散，永啸来天风。  
千山动鳞甲，万谷酣笙钟。  
安知非群仙，钧天宴未终。  
喜我归有期，举酒属青童。  
急雨岂无意，催诗走群龙。  
梦云忽变色，笑电亦改容。  
应怪东坡老，颜衰语徒工。  
久矣此妙声，不闻蓬莱宫。

——《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》<sup>〔4〕 4841</sup>

尽管有对梦境的回忆，却是非常真实的现实描写。“四州环一岛，百洞蟠其中”、“登高望中原，但见积水空”就真实描写了初至海南所见海天相连、四顾茫然的真实情景。

苏轼在海南这样四周环海、水天苍茫的地理环境中，还引发了对自然与生命、个体与命运的哲学思考，宋人朱弁的笔记有一段记述：

东坡在儋耳，因试笔，尝自书云：吾始至南海，环视天水无际，凄然伤之曰：何时出此岛耶？已而思之，天地在积水中，九州岛在大瀛海中，中国在少海中。

有生孰不在岛者？覆盆水于地，芥浮于水，蚁附于芥，茫然不知，所济少焉。<sup>〔8〕</sup>

从天地而海洋，由中土（国）而环海，由芥草浮于水，再到蝼蚁浮于芥，由大而小，相存相依，天外有天，展开了对宇宙、人生、命运、价值、瞬间与永恒、宏大与微小的哲学思考，这与庄子天一生水、物我齐一哲学思想一脉相承，也表明苏轼的自然哲学思想在海南得到了进一步升华，这在苏轼的地理哲学思想中是颇具代表性的人生观与宇宙观。

海南岛毗邻热带海洋，气候炎热，而且也无四季的转换，但苏轼在这样的环境中却有意想不到的发现，他发现一个奇特的现象，儋州长寿老人很多，并且分析研究了原因：“然儋耳颇有老人，百有余岁者，往往皆是，八九十岁者不论也。乃知寿夭无定，习而安之，则冰蚕火鼠，皆可以生。吾尝湛然无思，寓此觉于物表，使折胶之寒，无所施其冽；流金之暑，无所措其毒，百余岁何足道哉”。<sup>〔9〕 1792～1793</sup>

海南是中国著名的长寿之乡，至今百岁老人所占比例在全国仍然居于首位，这当然与海南纯净的空气、宜人的水土、充分的光照、无污染的食物等有直接关系。而且在唐宋流放士大夫的“南荒之地”中，苏轼也欣慰地发现海南是唯一少有瘴气的地方，算是不幸中之大幸：“此间……惟有一幸，无甚瘴也”。（《与程秀才三首》其一）<sup>〔4〕 1628</sup>从苏轼的记载可以证明，海南岛人口的长寿现象由来已久，早在北宋就已经为主流学者所观察并留下记录。只是苏轼将其原因归之于人口稀少，加之冬无严寒，夏虽有酷暑却对人作用不大，因而人们能够长命百岁不足为奇。

宋代海南岛在内地人士的传闻与语境中也往往冠以“南荒”“烟瘴”“极遐”“黎蛮”等，加之从官方而言，贬谪海南算是“南荒极远”的流刑，其惩罚程度仅仅次于死刑，因此朝野对海南的地理印象近乎恐怖。苏轼临去儋州前夕也是如是心态，充满生离死别的悲凉：

“臣孤老无托，瘴疠交攻，子孙恸哭于江边，已为死别，魑魅逢迎于海上，宁许生还”。（《到昌化军谢表》）<sup>〔4〕 707</sup>但是，儋耳三载经历表明，真正的海南生涯并没有当初想象的那样可怕，反而在这孤悬海外的儋耳之地，苏轼很快适应了这陌生的环境，适应苦难、承受苦难并超越苦难，并且在三年流贬海南岁月中获得了

人生不可再得的收获。在这里他发现了自然之美，在瘴烟蛮雨的岭南世界，儋耳“惟有一幸，无甚瘴也”，（《与程秀才三首》其一）<sup>[4]</sup>

<sup>1628</sup> 对苏轼而言这无疑是一种幸运，实际也是海南四面环海、与西南深山瘴雾丛林的地理不同使然。苏轼的个人经历与地理体验实际上打破了海南四处皆瘴的传闻，还原了一个真实的海南地理环境，对后世认知海南地理产生了深远的影响。“他年谁作舆地志，海南万里真吾乡”（《吾谪海南，子由雷州被命即行，了不相知，至梧乃闻其尚在藤也。旦夕当追及，作此诗示之》）<sup>[4] 4835</sup> 虽是苏轼初至海南时的悲壮诗句，现在看来却可以视为他对海南地理环境的深刻认同。苏轼的海南诗文，尽管表达的是诗性时空与诗化意境，但由于系其亲身经历的所见所闻与个人真切体验所得，加之北宋末年恰好处于中古气候由温暖向寒冷转折的过度时期，<sup>[10]</sup> 因此他的诗文对于研究北宋时期海南岛气候、物产、水文、地域民俗、民族地理来说都是不可多得的实证性文献。

#### 四、苏轼地理思想的实践运用

苏轼的地理学知识在其作为郡守兴修水利工程事往往能够发挥作用，或者否定一些不切合实际的所谓“开河工程”。《宋史》本传载苏轼知颍州间：“先是，开封诸县多水患，吏不究本末，决其陂泽，注之惠民河，河不能胜，致陈亦多水。又将凿邓艾沟与颍河并，且凿黄堆欲注之于淮。轼始至颍，遣吏以水平准之，淮之涨水高于新沟几一丈，若凿黄堆，淮水顾流颍地为患。轼言于朝，从之”。<sup>[11]</sup> 这一记载的背景是元祐六年（1091）八月，苏轼调任颍州知州。时都城开封附近各县常闹水灾，当地官员把水引入惠民河，结果又淹了陈州。于是他们又决定要凿开邓艾沟，通到颍河，然后凿开黄堆引水入淮河。苏轼到任后，对此提出质疑，他经过实地考察论证，认为开沟之事绝不可行，为此苏轼连续上奏《奏论八丈沟不可开状》《申省论八丈沟利害二首》，指出：“若淮水不涨，则一颍河泄之足矣。若淮水不免涨，则虽复旁开百沟，亦须下入于淮。淮水一张，百沟皆壅，无益于事，而况一八丈沟乎？”<sup>[4] 940</sup> 朝廷认为苏轼所奏有理，遂采纳了他提出的合理化建议，从而取消了开凿八丈沟的水利工

程。在这里，苏轼以自己的地理学知识与卓越的科学理性果断地否定了“凿黄堆引颍水注淮”的错误工役，使得陈、颍一带避免了更大的人为水患。

项目来源：国家社会科学基金重大项目“蜀道文献整理与研究”（17ZDA190）

#### 注释

[1] 王世贞《弇州四部稿·续稿》卷一六八《宋李公麟醉道士图》。

[2] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》（诗集），河北人民出版社2010年版。《东坡全集》卷三十三《诗七十六首·龟山》。以下引用苏轼文集除特别注出外，其余均以文渊阁四库全书本为出处，不再一一注明版本。

[3] 宋代有托名苏轼之《历代地理指掌图》，为我国现存最早一部历史地图汇集，但作者古今一直存在争议。近年来据郭声波等历史地理学者考证，作者并非苏轼，而是北宋巴县人税安礼，参见郭声波《〈历代地理指掌图〉作者之我见》，《四川大学学报》2001年第3期。这里姑且存疑，本文讨论苏轼的地理学时，暂不涉及《历代地理指掌图》。

[4] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。

[5] 苏轼著、刘文忠评注《东坡志林》，中华书局2007年版。

[6] 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。

[7] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》（诗集），河北人民出版社2010年版。南宋范成大《吴船录》卷上也有“眉州城外江，即玻瓈江也，冬时水色如此”的记载。

[8] 朱弁《曲洧旧闻》卷六。

[9] 苏轼《东坡志林》卷八，《唐宋八大家全集·苏轼卷》，新世纪出版社2002年版。

[10] 竺可桢《中国近5000年来气候变迁的初步研究》，《考古学报》1972年第1期。

[11] 《宋史》卷三三八《苏轼传》。

马强，西南大学历史学院教授、博士生导师。

# 常州苏轼符号

## ——谈苏轼的死亡观

刘清泉

**内容提要** 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附着于人生的诸多奥义。受儒家影响，苏轼选择重于泰山之死，鄙弃轻于鸿毛之死，以身报国的初心从未改变，具有积极的价值选择；受道家影响，苏轼希望久生缓死，甚至羽化登仙，喜欢谈神说鬼，具有世俗的社会取向；受佛家影响，苏轼认为死与生没有什么区别，往生西方极乐世界要顺其自然，具有旷达的人生姿态。

**关键词** 常州 苏轼符号 死亡观 价值选择 社会取向 人生姿态

苏轼《楚颂帖》<sup>[1]8751</sup>云：“吾来阳羨，船入荆溪，意思豁然，如惬平生之欲。逝将归老，殆是前缘。”南宋费衮《梁溪漫志·毗陵东坡祠堂记》<sup>[2]</sup>赞之曰：“盖出处穷达三十年间，未尝一日忘吾州者。”苏轼与常州情缘深厚，曾经 14 次来到这里，从海南北归之后终老于此。

常州的苏轼遗迹有藤花旧馆、舣舟亭、洗砚池、清凉寺、太平兴国寺遗址、东坡书院、东坡祠、海棠园等，但最重要的当属藤花旧馆，因为这是苏轼的终老之地。我以为，藤花旧馆是常州苏轼符号的载体。

苏轼的终老之地——孙氏馆，或曰藤花旧馆，在常州乃至其它苏轼遗迹遗址中，具有唯一性，是常州苏轼符号的载体，它位于常州市前后北岸历史文化保护区西首。

宋徽宗建中靖国元年（1101），苏轼自海南北归，选择常州养老，租借孙氏馆寓居。南宋施宿编撰《东坡先生年谱》<sup>[3]66~67</sup>云：“六月，至常，病甚，乞致仕，表大略云：臣素有

薄田在常州宜兴县，粗了餧粥，所以崎岖万里，奔归常州，以尽余年。五月间行至真州，瘴毒大作，乘船至润，昏不知人者累日。今已至常，百病横生，全不能食者二十余日，自料必死，欲望朝廷哀怜，许臣守本官致仕。一请而获，以七月二十八日公薨于常州城中，葬于汝州郏城县钧台乡上瑞里。”五月，瘴毒大作；六月，奔至常州；七月，病逝常州。病逝之地，乃城中孙氏馆，租赁之住宅。他生前曾经亲手种植一株紫藤于院子的东北隅，后又名藤花旧馆。其附近有一个用白石头凿成的洗砚池，清代有人以“紫藤花开墨池涨，古色斑斓各相抗”（洪亮吉《古藤歌》<sup>[4]113</sup>）赞之。清乾隆二十二年（1757）二月，乾隆帝二下江南时，地方官吏将洗砚池移至万寿行宫（今东坡公园）内，以求“睿赏”。

至元末，藤花旧馆毁于兵火。明代中期，为纪念苏轼，在旧址上重建屋宇，范围包括今前北岸 89、73 号方家、汤家的宅院，面积约 5630 平方米。时值紫藤正茂，遂题名“藤花旧馆”。现存的明代楠木厅面阔 3 间 12.6 米，进深 8 檩 11.3 米，檐高 3.3 米。属抬梁式砖木结构，硬山造。外观端庄稳重，屋面平缓微凹，飞檐翻翘，廊下正厅前门是 6 扇木格落地长窗，东西两侧是半墙木格短窗。房屋主要木构件均用楠木制作，做工精良。直径 30 厘米左右粗的楠木柱树立于蘑菇状石柱础上，柱头配置有叶蹲，架设大型月牙式抱头梁、四架栱梁、三架栱梁等。大厅正间脊檩上彩绘有“锭”“笔”等图案。

藤花旧馆门屋为 6 檩进深的平屋，正面为石库门，门楣石上浅雕方胜图案，其上又置条石，正面浅雕篆书“藤花旧馆”4 字。现为江

苏省文物保护单位。<sup>[4]113</sup>

伫立藤花旧馆，我们不禁联想到苏轼面对死亡的价值选择、社会取向和人生姿态，并进而思考死亡附着于人生的诸多奥义。

## 一、积极的价值选择

无论自然死亡、非自然死亡，我们都会联想到司马迁《报任安书》<sup>[5]399</sup>中的“人固有一死，或重于泰山，或轻于鸿毛，用之所趋异也”，生命过程的着力层面不一样，生命价值的大小也就肯定不一样。那么苏轼面对死亡的价值选择是怎样的呢？

### （一）选择重于泰山之死

苏轼面对死亡的价值选择，深受母亲程夫人影响。苏辙《亡兄子瞻端明墓志铭》<sup>[6]1117</sup>云：

公生十年，而先君宦学四方。太夫人亲授以书。闻古今成败，辄能语其要。太夫人尝读《东汉史》，至《范滂传》慨然太息。公侍侧曰：“轼若为滂，夫人亦许之否乎？”太夫人曰：“汝能为滂，吾顾不能为滂母耶？”公亦奋厉有当世志，太夫人喜曰：“吾有子矣！”

苏轼十岁时，父亲出外四处游学去了，母亲程夫人便亲自给苏轼兄弟讲《汉书》。有一天，程夫人给苏轼兄弟讲述东汉末年范滂的故事。《范滂传》有一段记述了他被逮捕时与母亲诀别的情形。范滂跪着对母亲说：“儿子此次被逮，难以生还，无法再尽孝道。弟弟仲博很不错，能代我孝敬母亲。希望母亲大人能‘割不忍之恩’，不必太过伤心。”范母对儿子说：“你今天能够与李、杜齐名（李膺、杜密，均是当时的官员，他们坚决反对宦官当权，被太学生称为“天下楷模”、“天下良辅”），死亦何恨！既然有了美名，又要想长寿，这二者能够兼而有之么？”范滂听了母亲的话后，更加增强了视死如归的决心，站起来拜别了母亲。程夫人讲到这里，不觉慨然长叹，她敬重范滂的刚直，更敬重范母的坚强。苏轼深有感触地说：“母亲！长大了我做范滂那样的人，你允许吗？”母亲高兴地说“如果你能做范滂那样的人，我难道就不能做范滂母亲那样的人吗？”

苏轼从此便树立了“奋厉当世”的理想，程夫人高兴地说：“我有一个好儿子啊！”由此可知，苏轼小时候就树立了以身报国的理想。

作为一个文官，苏轼身材高大，胸怀效死疆场之心。熙宁八年（1075）十月，密州出猎之时，苏轼曾“老夫聊发少年狂。左牵黄，右擎苍”<sup>[1]136</sup>，希望“会挽雕弓如满月，西北望，射天狼”<sup>[1]136</sup>，抒发了渴望建功边廷的豪情。元祐六年（1091）五月，苏轼在《杭州召还乞郡状》<sup>[1]3374</sup>中说：“若朝廷不以臣不才，犹欲驱使，或除一重难边郡，臣不敢辞避。报国之心，死而后已。惟不愿在禁近，使党人猜疑，别加阴中也。”55岁的苏轼，不安于朝，乞请外放，希望实现杀敌边陲、保疆卫国的夙愿。

作为一个文官，苏轼性格耿直，常怀谏诤而死之心。苏轼“及进士第……又举制策……其科号为直言极谏，故每纷然诵说古今，考论是非”<sup>[1]5344</sup>。当他看到不利于百姓之事，就忍不住，如食中有蝇，吐之乃已，“此正制科人习气”<sup>[1]5344</sup>。有人劝阻他，他却说，使某不言，谁当言者？子之所虑，不过恐朝廷杀我耳！下边举苏轼文书中的几个例句来看，如“臣敢不淬励初心，激昂晚岁，誓坚必死之节，少报不赀之恩。”（《谢兼侍读表二首》<sup>[1]2694</sup>）、“臣不胜拳拳孤忠，昧死一言。”（《再论积欠六事四事札子》<sup>[1]3485</sup>），“臣虽以此得罪，万死无悔。”（《论仓法札子》<sup>[1]3489</sup>），“臣不胜忘身忧国之心，冒死进言。”（《朝辞赴定州论事状》<sup>[1]3588</sup>），“言狂计拙，死罪！死罪！”（《上吕朴射论浙西灾害书》<sup>[1]5254</sup>），等等。甚至在贬谪惠州途中，《南康望湖亭》<sup>[1]4363</sup>诗，仍有“许国心犹在”之句，由此可见其以身许国之心。

在苏轼的文章中，对于尽忠职守、以身报国的大臣，极尽赞美之能事。如“临大事，决大议，毅然不计死生。”（《故龙图阁学士滕公墓志铭》<sup>[1]1573</sup>），“公又与镇书：‘此大事，不言则已，言一出，岂可复反？愿公以死争之。’”（《司马温公行状》<sup>[1]1636</sup>），“公奏曰：‘臣既以死拒之，虏气折矣，可勿复许。虏无能为也。’上从之。增币二十万，而契丹平。北方无事，盖又四十八年矣。”（《富郑公神道碑》<sup>[1]1975</sup>）等，赞美了滕元发、司马

光、范镇、富弼以身报国的美德。

总之，受母亲影响，苏轼以身报国之初心从未改变，在他心目中，这样死去重于泰山，是最有价值的、最有意义的。

## （二）鄙弃轻于鸿毛之死

人的自然死亡、非自然死亡，有的重于泰山，有的轻于鸿毛，在苏轼眼中，什么样的死亡是轻于鸿毛的呢？我们来看苏轼的《游桓山记》<sup>[1] 1166</sup>，文曰：

元丰二年正月己亥晦，春服既成，从二三子游于泗之上。登桓山，入石室，使道士戴日祥鼓雷氏之琴，操《履霜》之遗音，曰：“噫嘻悲夫！此宋司马桓魋之墓也。”或曰：“鼓琴于墓，礼欤？”曰：“礼也。季武子之丧，曾点倚其门而歌。仲尼，日月也，而魋以为可得而害也。且死为石椁，三年不成，古之愚人也。余将吊其藏，而其骨毛爪齿，既已化为飞尘，荡为冷风矣，而况于椁乎？况于从死之臣妾、饭含之贝玉乎？使魋而无知也，余虽鼓琴而歌可也。使魋而有知也，闻余鼓琴而歌，知哀乐之不可常、物化之无日也，其愚岂不少瘳乎？”二三子喟然而叹，乃歌曰：“桓山之上，维石嵯峨兮。司马之恶，与石不磨兮。桓山之下，维水弥弥兮。司马之藏，与水皆逝兮。”歌阙而去。从游者八人：毕仲孙、舒焕、寇昌朝、王适、王遹、王肄、轼之子迈、焕之子彦举。

此记作于宋神宗元丰二年（1079）正月三十日。桓山，此山有桓魋之墓，因而名之桓山或魋山。《太平寰宇记》卷一五《河南道一五》<sup>[1] 1168</sup>“徐州彭城县”载：“桓魋墓，在县北二十七里。”说桓山在徐州彭城县北二十七里，今江苏徐州市铜山县东北。此游记讽刺桓魋妄想死而不朽的愚蠢。

桓魋，乃宋桓公后代，姓向，又叫向魋，春秋宋国司马，欺压百姓，生活奢华。《礼记·檀弓上》<sup>[1] 1169</sup>载：“惜者夫子居于宋，见桓司马自为石椁，三年而不成。夫子曰：‘若是其靡也！死不如速朽之愈也。’死之欲速朽，为桓司马言之也。”他在此山凿山洞、修墓穴、造石椁，他追求的是：人活着，就是要升官发财，住在金屋里，睡在银床上。人死后，仍然要继

续享受荣华富贵，住在石室中，躺在玉棺里。在桓魋这样的人看来，生前拥有金屋银床，可荣耀千古；死后住进石室玉棺，才风光无限。

因此孔子批评他奴役人民，断言他死后速朽，他因而对孔子极为不满。《史记·孔子世家》<sup>[1] 1168</sup>云：“孔子去曹适宋，与弟子习礼大树下。宋司马桓魋欲杀孔子，拔其树。孔子去。弟子曰：‘可以速矣。’孔子曰：‘天生德于予，桓魋其如予何？’”他竟然利用职权、贪赃枉法、巧取豪夺，竟然随心所欲、称王称霸、谋害圣人。

苏轼《游桓山》，会者十人，以“春水满四泽，夏云多奇峰”为韵，得泽字<sup>[1] 1912</sup>曰：“悟此人间世，何者为真宅。”宅者，住所也。人们习惯将其分为住宅和墓穴，即阳宅和阴宅。何者为真宅？在苏轼眼中，真宅者，人死后的真正归宿也。“千载之后，棺椁朽腐，乃得归土，就其真宅”（班固《汉书·杨王孙传》<sup>[7]</sup>）、“死去何所道，托体同山阿”（袁行霈评注《陶渊明诗·拟挽歌辞其三》<sup>[8] 318</sup>），人死之后，尸体化作泥土，与山阿融为一体，来源于自然，而归于自然，这才是生命的真正归宿。古往今来，莫不如此，司马桓魋岂能例外？刘壩《隐居通义》<sup>[1] 1170</sup>卷一五评此文曰：“坡翁作《游桓山记》，感慨深长，超然物化。”死而不朽，必须超然物外，否则只能是妄想。

总之，苏轼鄙弃轻于鸿毛之死，像桓魋这样为了一己私利欺压百姓、谋害圣人者，或者有违道德风俗、儒家经典者，这些小人的死就是比鸿毛还轻的。

## 二、世俗的社会取向

白化文在《仙、鬼、轮回与因果报应》<sup>[9] 8</sup>中说：“从古书中的记载和现代考古发掘现实的情况看：中国古代祭祀繁多，有祭天神地祇的，有祭山神、水神、五谷的。表现出一种多神的、相当杂乱的人格神的系统，这个传统一直变化多端地维持到近现代。另外，也祭死去的祖先，这就是祭鬼，这个传统也被维持下来。”肉身死去，魂魄离开，成为鬼魂，这是世俗的看法，也是众生所信奉的，苏轼亦不能例外。下边从延年益寿、羽化登仙两个方面，

论述苏轼关于死亡的世俗的社会取向。

### （一）希望久生缓死

死亡乃是人生的终极目标，人一出生就在一直走向死亡，但是人们还是希望久生缓死，甚至长生不死。苏轼在《曹旦知南平军》<sup>[1] 4000</sup>中说“乐生恶死，情无甚异”，认为乐生恶死，人之常情也。那么，如何延年益寿呢？这就是需要养生。苏轼的养生精神与道家的“我命在我”的养生精神是一致的。苏轼在《墨妙亭记》<sup>[1] 1116</sup>中说：“虽知其然，而君子之养身也，凡可以久生而缓死者无不用……至于不可奈何而后已。此之谓知命。”养生只能达到久生缓死的目的，达不到长生不死的目的，当生命走到尽头，那就无可奈何了，也就只有乐天知命了。

苏轼关于养生心态的思考值得借鉴。他在《问养生》<sup>[1] 7129</sup>中说：“余问养生于吴子，得二言焉。曰和，曰安。”吴子，即吴复古。何谓和？“子不见天地之为寒暑乎？寒暑之极，至为折胶流金，而物不以为病，其变者微也。寒暑之变，昼与日俱逝，夜与月并驰，俯仰之间，屡变而人不知者，微之至，和之极也。使此二极者，相寻而狎至，则人之死久矣。”所谓“和”就是平和、和顺、和睦、和谐，与“执其两端，而用其中”的中庸思想互为表里。何谓安？苏轼用类比推理，先正面类比，人乘船时，随船上下，顺其自然，不管风吹浪打，胜似闲庭信步，就不会晕船。再反面类比，“食中有蛆，人见之者必呕也。其不知而食者，未尝呕也。……论八珍者必咽，言粪秽者必唾。”所谓“安”就是安适、安静、泰然处之、随缘自适，即以平静的心态对待外界事物，以减少外界事物的诱惑。能“安”外物对我们的影响就小，能“和”我们顺应外物的变化就很顺。外轻而内顺就算懂得养生之道了，外动而内静就算懂得做人之道了。总之，“和”“安”二言的关键就在于要随遇而安。苏轼关于养生哲学的思考亦值得借鉴，关于铅汞龙虎的理论，出自他的《续养生论》<sup>[1] 7132</sup>。

苏轼在养生实践中还总结了不少养生方法。譬如每日三功，即他在《谪居三适三首》<sup>[1] 4948</sup>中提出的旦起理发、午窗坐睡和夜卧濯足。再譬如苏轼《书四适赠张鹗》<sup>[1] 7459</sup>记载，

好友张鹗向苏轼请教长寿秘方时，他摘取古书上的四句话作答，一曰“无事以当贵”，二曰“早寝以当富”，三曰“安步以当车”，四曰“晚食以当肉”。前二句说要乐观大度、早睡早起。后二句出自《战国策》中齐国处士颜斶之口：“安步，缓行也；晚食，晏食也。”只要安于步行，就抵得上坐车；只要晚一点吃饭，就抵得上吃肉。第三句说散步，步行是人类最好的运动，经常走路可以促进血液循环，减少脂肪堆积；第四句说晚食，苏轼解释说：“夫已饥而食，蔬食有过于八珍。而既饱之余，虽刍豢满前，惟恐其不持去也。”<sup>[1] 7459</sup>在《颜斶巧贫》<sup>[1] 7200</sup>中又说：“未饥而食，虽八珍犹草木也。使草木如八珍，惟晚食为然。”就是说肚子饿了才吃饭，即使是蔬菜也胜过山珍海味。

再譬如苏轼在《侍其公气术》<sup>[1] 8346</sup>中说：“扬州有武官侍其者，偶忘其名。官于二广恶地十余年，终不染瘴。面红盛，腰足轻快，年八十九乃死。初不服药，唯用一法，每日五更起坐，两掌相乡，熟摩涌泉穴无数，以汗出为度。”苏轼说这个扬州武官，在两广生活十多年，一直面色红润，腰腿轻快，原来是每天五更就起坐，两足相对，热摩涌泉穴（涌泉者，足心也）无数次，以汗出为度，所以很少得病。按摩涌泉穴，就是苏轼强身健体的妙法。另外，他还总结了一些食疗药疗的方法。如薏苡饭、姜乳丸、麦门冬汤等。

总之，苏轼养生，既有理论，又有实践，包括心养、身养、食养、药养、境养等多个方面，运用得当，的确可以延长寿命。

### （二）信奉神仙鬼怪

苏轼《赤壁赋》<sup>[1] 27</sup>云：“纵一苇之所如，凌万顷之茫然。浩浩乎如冯虚御风，而不知其所止；飘飘乎如遗世独立，羽化而登仙。”苏轼说自己“龆龀好道”<sup>[1] 5281</sup>，入小学，便以道士张易简为师，对羽化登仙可谓深信不疑。他在《陈太初尸解》<sup>[1] 8314</sup>一文中说：

吾八岁入小学，以道士张易简为师。童子几百人，师独称吾与陈太初者。太初，眉山市井人子也。予稍长，学日益，遂第进士、制策。而太初乃为郡小吏。其后予谪居黄州，有眉山道士陆惟忠自蜀来，云：“有得道者曰陈太初。”问其详，则吾与

同学者也。前年，惟忠又见予于惠州，云：“太初已尸解矣。蜀人吴师道为汉州太守，太初往客焉。正岁旦日，见师道求衣食钱物，且告别。持所得尽与市人贫者，反坐于戟门下，遂寂。师道使卒舁往野外焚之，卒骂曰：‘何物道士，使我正旦舁死人！’太初微笑开目，曰：‘不复烦汝。’步自乾门至金雁桥下，趺坐而逝。焚之，举城人见烟焰上眇眇焉有一陈道人也。”

此文作于元符元年（1098）海南儋耳。在《东坡志林》中题目是《道士张易简》，但重点却是他的学生陈太初。时间：苏轼谪居黄州之后或贬谪惠州之时；地点：蜀人吴师道为太守的汉州；主角：苏轼的小学同学陈太初；讲述者：眉山道士陆惟忠；故事：陈太初尸解。所谓尸解，按照道家习俗，修道者死后，将形骸留下，让其魂魄散去成仙，称为尸解。从其过程来看，颇为离奇。拜会故人，讨要钱财，接济穷人，寂于戟门，士卒骂之，微笑开目，步至桥下，趺坐而逝，举火焚之，烟焰眇眇，羽化登天。

受时代风气、道教思想的影响，苏轼亦喜欢谈神说鬼。“苏门六君子”之一李廌在他的《师友谈记·东坡先生言屡与鬼神辩论》<sup>[10]</sup><sub>12-13</sub>中说：

东坡先生居閩闔门外白家巷中。一夕，次子迨之妇欧阳氏，产后因病为祟所凭，曰：“吾姓王氏，名静奴，滞魄在此居，久矣。”公曰：“吾非畏鬼人也。且京师善符剑遣厉者甚多，决能逐汝，汝以愚而死，死亦妄为祟。”为言佛氏破妄解脱之理，喻之曰：“汝善去，明日昏时当用佛氏功德之法与汝。”妇则合爪，曰：“感尚书去也。”妇良愈。明日昏时，为自书功德疏一通，仍为置酒脯香火遣送之。

公曰：某平生屡与鬼神辩论矣。顷迨之幼，忽云有贼貌瘦而黑，衣以青，公使数人索之，无有也。乳媪俄发狂，声色俱怒，如卒伍辈唱喏甚大。公往视之，辄厉声，曰：“某即瘦黑而衣青者也，非贼也，鬼也，欲此媪出，为我作巫。”公曰：“宁使其死，出不可得。”曰：“学士不令渠

出，奈何，只求少功德，可乎？”公曰：“不可。”又曰：“求少酒食，可乎？”公曰：“不可。”又曰：“求少纸，可乎？”公曰：“不可。”又曰：“只求杯水，可乎？”公曰：“与之。”媪饮毕，仆地而甦。然媪之乳，因此遂枯。

前一则叙述苏迨媳妇欧阳氏产后身体虚弱，为王静奴的鬼魂上身，苏轼成功劝她离开。后一则叙述苏迨乳母为一瘦黑而穿青衣的鬼魂上身，苏轼一再拒绝她的无理要求，最后答应给她一杯水，她喝水之后离去，“然媪之乳，因此遂枯”。由此可见，苏轼对于鬼魂的深信不疑。

不仅对于道家，而且对于佛家，苏轼亦有接受。前妻王弗逝世，苏轼作《亡妻王氏墓志铭》<sup>[11]</sup><sub>1624</sub>，文曰：“君得从先夫人于九原，余不能。”你得以在九泉之下跟随先母，很遗憾，我却不能够啊。侍妾王朝云逝世，苏轼作《朝云墓志铭》<sup>[11]</sup><sub>1630</sub>云：“盖常从比丘尼义冲学佛法，亦粗识大意。且死，诵《金刚经》四句偈以绝。铭曰：浮屠是瞻，伽蓝是依。如汝宿心，惟佛之归。”比丘尼，受过具足戒之女僧，俗称尼姑；义冲，生平不详；四句偈，即“一切有为法，如梦幻泡影。如露亦如电，当作如是观”；浮屠，佛陀，简称佛，佛教徒称释迦牟尼；伽蓝，梵文僧伽蓝摩之略称，意为寺院，后称佛寺为伽蓝。苏轼说朝云去世之前，瞻仰佛陀，托身佛寺，不改初心，皈依佛门。

### 三、旷达的人生姿态

印度大乘佛学和中国道家学说融合而形成的禅学，发韧于六朝，至隋唐而趋于成熟。苏轼一生，涉猎极广，喜好佛禅，极其旷达，即便是在临终之时，其言行也透出禅学的机锋。以下论述的生死不二、用力即差两个方面，可见他面对死亡旷达的人生姿态。

#### （一）生死不二

建中靖国元年（1101）七月二十六日常州孙氏馆，好友径山惟琳长老，以偈与之，谈及生死，苏轼和而答之，有《答径山琳长老》<sup>[11]</sup><sub>5333</sub>一偈，此乃苏轼绝笔。偈云：

与君皆丙子，各已三万日。

一日一千偈，电往那能诘。  
大患缘有身，无身则无疾。  
平生笑罗什，神咒真浪出。

第一句说，与惟琳皆生于景祐三年丙子，至今三万日矣。实则二万三千四百六十日，此举其成数耳。第二句说，鸠摩罗什一日诵一千首偈子，速度像闪电那么快，哪里容许追问。用《晋书·鸠摩罗什传》<sup>[11]</sup>事：“鸠摩罗什，天竺人也。……及年七岁，……出家。……日诵千偈，偈有三十二字，凡三万二千言，义亦自通。”

《老子》曰：“吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患。”<sup>[12]</sup><sup>[62]</sup>即我之所以有大祸患，就是因为我有这个身体。如果我没有这个身体，我还会有什么祸患呢？这里的“身”包括肉体和精神两个方面。苏轼《思无邪斋铭》<sup>[1]</sup><sup>[2186]</sup>有：“大患缘有身，无身则无病。”而《答径山琳长老》<sup>[1]</sup><sup>[5333]</sup>第三句仅仅改“病”为“疾”。苏轼化用《老子》句意，可谓点铁成金。其“身”侧重指肉体，以为“身体”是祸患的根源，摆脱肉体的束缚、泯灭欲望的载体，祸患就不会再有。“无身”即死亡，才是最大的解脱。

后秦弘始三年（401），鸠摩罗什（343～413）入长安，悉心从事讲法和译经，准确而又系统地向中国佛教界介绍了印度佛教。所译《金刚经》等十余种佛经，大都成为中国佛教各宗派的经典依据。这样一位高僧，为何被苏轼所嘲笑呢？《晋书·鸠摩罗什传》<sup>[11]</sup>云：“罗什未终少日，觉四大不愈。乃口出三番神咒，令外国弟子诵以自救。未及致力，转觉危殆，于是立即与众僧告别。”鸠摩罗什临终前，觉得身体不舒服，于是口授西域神咒，令外国弟子们念诵，以阻止死亡来临、护持自己不死，但最终未能如愿。一代高僧竟然没有看破生死，令人叹息！

这首偈子末句“平生笑罗什，神咒真浪出”，涉及佛禅经典。《维摩经》<sup>[13]</sup><sup>[75]</sup>说，世间事物“生灭不二”、“自他不二”、“垢净不二”、“善恶不二”、“明无明不二”、“色空不二”、“语默不二”、“大小不二”。

这里列举的生灭、自他、垢净、善恶、明无明、色空、语默、大小等事物，差异很大，

甚至二元对立。二元对立是什么？就是事物之间的区别。这里所说的“不二”是什么意思？

“一实之理，如如平等，而无彼此之别，谓之不二。”所谓“不二”，就是“一”，就是“平等”，就是彼此没有分别。习禅者只有参破事物的种种分别，从不二门入，才能体验到禅的境界。其中的“生灭不二”，即生与灭（死）没有什么区别，都不过是世间的一种空相罢了。就连一代高僧鸠摩罗什在生死关头，都居然没有看破生死。由此可见，要真正做到“生死不二”谈何容易啊！

苏轼生前，最喜爱陶渊明诗《形影神》<sup>[8]</sup><sup>[52]</sup>句：“纵浪大化中，不喜亦不惧。”苏轼临终，嘲笑罗什“神咒浪出”，可见他已经没有了分别心。没有了分别的那一刻，就是禅的境界、禅的受用。

## （二）着力即差

宋徽宗建中靖国元年（1101）七月二十八日，苏轼临终的情形，南宋傅藻编撰《东坡纪年录》<sup>[3]</sup><sup>[158]</sup>有详实记载：

併出一帖，云：“某岭海万里，不死而归宿田里，有不起之忧，非命也耶？”盖绝笔于此，后二日殆将属纩而闻观先离，琳叩耳大声云：“端明宜勿忘！”“西方不无，但个里著不得。”世雄云：“固先生平生履践，至此更须着力。”曰：“着力即差。”语绝而逝。

一帖即《与径山维琳二首》（其二），作于七月二十五日。不远万里，从海南回来，至常州养老，不曾想到，病不能愈，这就是命啊。帖后边还说，我的生死是小事，不值得说，希望你为了佛法，为了众生，要保重自己。属纩，指把一块新的棉花放在临死者的鼻孔前，观察是否断气。苏轼逝世之时，好友惟琳、钱世雄都在他的身边。

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

钱世雄也劝说苏轼这样做：“固先生平生履践，至此更须着力。”“固”：本来，原本；“平生”：终身，一生；“履践”：行走在……

上。前半句是说，你本来一生都行走在去往西方极乐世界的路上。“至此”：到这个时候；“更须”：更需要；“着力”：使力气，用力。后半句是说，到这个时候更需要用力想往生西方极乐世界。

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

由苏轼留在世上的最后两句话可知，他对于往生西方极乐世界的平常心。平常心的源头在哪里呢？在六祖惠能那里、在马祖道一那里、在南泉普愿那里、在赵州禅师那里。《赵州禅师语录》<sup>[14]</sup>云：

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

在这则语录中，赵州和尚参访南泉普愿禅师时，向他提出了这样一个问题：“如何是道？”南泉祖师回答说：“平常心是道。”赵州和尚进一步问：“还可趣向否？”意思是说，还可以走向平常心吗？怎样才能走向平常心呢？南泉说：“拟向即乖！”意思是说，你打算向平常心那个方向走，就已经不是平常心了。

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

上边以南宋傅藻编撰《东坡纪年录》记载苏轼临终言行为基础，阐述了苏轼临终之际已经没有了分别心，达到了“生死不二”的境界；对于往生西方极乐世界，始终是一颗顺其自然的平常心。

总而言之，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附着于人生的诸多奥义。受儒家影响，苏轼选择重于泰山之死，鄙弃轻于鸿毛之死，以身报国的初心从未改变，具有积极的价值选择；受道家影响，苏轼希望久生缓死，甚至羽

化登仙，喜欢谈神说鬼，具有世俗的社会取向；受佛家影响，苏轼认为死与生没有什么区别，往生西方极乐世界要顺其自然，具有旷达的人生姿态。

### 注释

- [1] 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》（文集），河北人民出版社2010年版。
- [2] 费衮著、金圆点校《梁溪漫志》，上海古籍出版社1985年版。
- [3] 王水照《宋人所撰三苏年谱汇刊》，中华书局2015年版。
- [4] 邵玉健、包立本《东坡常州奇缘》，珠海出版社2008年版。
- [5] 郭锡良、唐作藩、何九盈等《古代汉语（中）》，北京出版社1982年版。
- [6] 陈宏天、高秀芳点校《苏辙集》，中华书局1990年版。
- [7] 班固撰、颜师古注《汉书》，中华书局2012年版。
- [8] 陶渊明著、袁行霈评注《陶渊明诗》，中华书局2014年版。
- [9] 白话文《三生石上旧精魂：中国古代小说与宗教》，北京出版社2005年版。
- [10] 李廌《师友谈记》，中华书局2002年版。
- [11] 房玄龄《晋书斠注》，中华书局2014年版。
- [12] 张其成《大道之门》，广西科学技术出版社2008年版。
- [13] 师雅惠《苏东坡说禅》，国际文化出版公司2005年版。
- [14] 赵州禅师语录 [EB/OL]. 安祥禅，2019-05-08 [2019-05-08]. <http://www.anxiangchan.org/book/bk121.html>.

刘清泉，眉山市三苏文化研究院研究室主任、中国苏轼研究学会副秘书长。

# 苏轼签判凤翔时期诗文研究述略

任永辉

**内容提要** 苏轼在凤翔任职时期创作了大量的诗文作品，这些作品辑录于《苏轼全集》，也散见于凤翔地方文献中。通过梳理研究凤翔地方文献收录苏轼凤翔时期创作的诗文情况，以及学术界对苏轼凤翔时期诗文创作的研究情况，有助于学术界今后对苏轼凤翔时期诗文作品进行更加全面、深入的研究。

**关键词** 苏轼 凤翔 诗文 述略

苏轼于北宋仁宗嘉祐二年（1057）进士及第，嘉祐六年（1061）中制科优入三等，授大理寺评事，签书凤翔府节度判官厅公事，英宗治平元年（1064）十二月罢任还朝。苏轼在凤翔任职虽然只有短短的三年时间，但却为老百姓办了不少实事、好事，如改革“衙前之役”“免除积欠”“以官榷与民”、祈雨重农、浚修东湖等等。同时，他在凤翔时期还创作了大量的诗文，诗歌如《凤翔八观》《凌虚台》《石鼓歌》等，散文如《喜雨亭记》《凤鸣驿记》《思治论》等。根据笔者初步收集与整理，苏轼签判凤翔时期创作诗歌 140 多首，散文 30 余篇。这些作品，辑录于《苏轼全集》，也散见于凤翔地方文献中。本文重点梳理凤翔地方文献收录苏轼签判凤翔时期创作的诗文情况，并就学术界关于苏轼凤翔时期诗文创作的研究进行综述。

## 一、凤翔地方志书中收录的苏轼凤翔时期诗文

### （一）旧志收录情况

#### 1. 《凤翔府志》收录情况

根据文献记载，《凤翔府志》创修于明正德十六年，明万历五年、清康熙四十九年、乾隆二十六年、乾隆三十一年重修。本部分介绍清乾隆三十一年《重修凤翔府志》收录苏轼凤翔时期诗文情况。

卷之十“艺文”收录 35 篇（首）：

奏疏 1 篇：《启封太白山神状》；

记 2 篇：《喜雨亭记》《凤鸣驿记》；

书启 1 篇：《凤翔到任谢执政启》；

祭文 1 篇：《告封太白山明应公祝文》；

诗歌 29 首：《虢国夫人夜游图》《诅楚文》《东湖》《真兴阁》《李氏园》《凌虚台》《青峰寺》《石林亭》《和陶咏三良诗》《至下马碛，憩于北山僧舍，有阁曰怀贤，南直斜谷，西临五丈原，诸葛亮所从出师也》《王维吴道子画》《穆公冢》《石鼓歌》《维摩像唐杨惠之塑在天柱寺》《宿邸阁龙蟠寺》《太白早行》《会景亭》《竹阁》《题石室责马融》《太白山下早行至横渠镇书崇寿院壁》《远爱亭》《普门寺》《大像寺》《周公庙》《斯飞阁》《钓台石》《眉坞纪行》《磻溪》《永阳园》。

卷之十二祥异杂记收录 1 篇：东坡题凤翔东院王画壁云：“嘉祐癸卯上元夜，来观王维摩诘笔。时夜已阑，残灯耿然，画僧踽踽欲动，恍然久之。”

#### 2. 《凤翔县志》收录情况

根据文献记载，《凤翔县志》创修于明万历年间，清初散佚。清康熙三十三年、雍正十一年和乾隆三十二年又修。本部分介绍清乾隆三十二年《重修凤翔县志》收录苏轼凤翔时期诗文情况。

卷之七“艺文”收录 24 篇（首）：

文 2 篇：《祷雨磻溪文》《祷雨太白文》；  
状 1 篇：《乞封太白山神状》；  
赞 1 篇：《李西平王画赞》；  
碑记 3 篇：《喜雨亭记》《凌虚台记》《凤鸣驿记》；  
书启 1 篇：《到任谢执政启》；  
祝文 2 篇：《告封太白山明应公祝文》《醮土火星青词》；

诗 14 首：《沮楚文》《东湖》《真兴阁》《李氏园》《凌虚台》《和陶咏三良》《石鼓》《秦穆公墓》《王维吴道子画》《维摩诘像》《竹阁》《普门寺》《大像寺》《会景亭》。

卷之八“外纪、杂记”收录 1 篇：东坡题凤翔东院王画壁云：“嘉祐癸卯上元夜，来观王维摩诘笔。时夜已阑，残灯耿然，画僧踽踽欲动，恍然久之。”

### （二）新志收录情况

1993 年撰修的《凤翔县志》第二十二卷“文学艺术”第一章“文学作品”选共收录苏轼凤翔时期的诗文 10 篇（首），其中记 1 篇：《凤鸣驿记》；诗 9 首：《石鼓》《沮楚文》《真兴阁》《东湖》《李氏园》《王维吴道子画》《维摩诘像》《穆公墓》《大像寺》。

《宝鸡市文化艺术志》收录苏轼凤翔时期诗文 36 首（篇）：《东湖》《观王维吴道子画》《李氏园》《凌虚台》《真兴寺阁》《会景亭》《普门寺》《大像寺》《维摩像唐杨惠之塑在天柱寺》《大老寺竹间阁子》《磻溪》《书崇寿院壁》《磻溪石》《自平阳至斜谷宿于南山蟠龙寺》《自磻溪往杨平憩於麻田青峰寺之下翠麓亭》《石林亭》《新葺小园》《十二月十四日夜微雪，明日早往南溪小酌至晚》《留题延生观后山上小堂》《郿坞》《怀贤阁》《周公庙》《宝鸡虢郿周至四县记游》《题宝鸡县斯飞阁》《石鼓歌》《石鼻城》《真兴寺阁祷雨》《秦穆公墓》《扶风天和寺》《溪堂留题》《沮楚文》《和陶咏三良》《虢国夫人夜游图》《喜雨亭记》《凌虚台记》。

《宝鸡市志》以及凤翔周边县区地方志中

亦收录了部分苏轼凤翔时期的诗文，如：《宝鸡市志》收录《谒周公庙》诗 1 首，《陈仓区志》收录《五百言》诗 1 首；《金台区志》收录《宝鸡记游》诗 1 首；《宝鸡县志》收录《宝鸡记游》诗 1 首；《渭滨区志》收录《石鼓歌》诗 1 首；《岐山县志》收录《前题》《谒周公庙》《蟠龙寺》《怀贤阁》诗 4 首；《扶风县志》收录《远爱亭》诗 1 首。

## 二、凤翔地方文献中收录的苏轼凤翔时期诗文

中国民主政治协商会议陕西省凤翔县委员会文史资料研究委员会编印的《凤翔东湖》收录苏轼凤翔时期创作的诗 3 首：《东湖》《会景亭》《凌虚台》；文 2 篇：《喜雨亭记》《凌虚台记》。

宝鸡市社会科学学会联合会编印的《苏轼在凤翔资料汇编之二·苏轼在凤翔活动记事》详细记录了苏轼在凤翔的工作、生活、创作情况，其在凤翔期间的诗文创作均有记述。

宝鸡市社会科学学会联合会编印的《苏轼在凤翔资料汇编之三·苏轼凤翔诗文集》，共收录苏轼诗文 153 篇（首）。

诗 131 首：《和子由〈渑池怀旧〉》《石林亭》《凤翔八观》《新葺小园二首》《石鼻城》《磻溪石》《郿坞》《楼观》《真兴寺阁祷雨》《太白词》《和子由踏青》《和子由蚕市》《和子由寒食》《客位假寐》《题宝鸡县斯飞阁》《扶风天和寺》《溪堂留题》《大老寺竹间阁子》《次韵子由论书》《凌虚台》《寄题兴州晁太守新开古东池》，等等。

文 22 篇：《凤翔到任谢执政启》《喜雨亭记》《凤鸣驿记》《凌虚台记》《上韩魏公论场务书》《思治论》《稼说》《凤翔醮土火星青词》《凤翔太白山祈雨祝文》《代宋选奏乞封太白山神状》《告封太白山明应公祝文》《祷雨磻溪祝文》《祭伯父提刑文》《书太宗皇帝〈急就章〉》《题凤翔东院王画壁》《李西平画赞》《郭忠恕画赞》《尺牍三则》《杂

文二则》。

武智所著小说《苏轼在凤翔》从文学角度生动再现了苏轼签判凤翔时期的主要生平、改革思想、文学思想等，并在书后辑录了苏轼在凤翔所写诗文及以后记其任内人和事之文章，其中凤翔时期诗歌 129 首、散文 20 篇。诗歌如《次韵子由除日见寄》《太白山下早行、至横渠镇，书崇寿院壁》《攘云篇并引》《九月二十日微雪，怀子由弟二首》《岁晚，相与馈问，为馈岁……故为此三诗以寄子由》《妒佳月》《将往终南和子由见寄》《扶风驿舍》《太原令送蒲桃》《骊山三绝句》等；散文如《凤翔到任谢执政启》《喜雨亭记》《凌虚台记》《思治论》《告封太白山明应公神状》《稼说》等等。

田亚岐、杨曙明编著的《凤翔东湖》收录苏轼凤翔时期诗文 11 篇（首）：《东湖》《会景亭》《凌虚台》《喜雨亭记》《凌虚台记》《思治论》《凤翔到任谢执政启》《上韩魏公论场务书》《上蔡省主论放欠书》《凤翔太白山祈雨祝文》《凤鸣驿记》。

罗耘编著的《陈仓文萃——传颂千古的诗文华章》收录苏轼凤翔时期诗文 8 篇（首）：《石鼓歌》《宝鸡虢郿周至四县记游》《秦穆公墓》《题宝鸡县斯飞阁》《东湖》《诅楚文》《喜雨亭记》《凌虚台记》。

宝鸡市文化广播电视台编印的《历代诗人咏宝鸡》收录苏轼凤翔时期诗文 10 篇（首）；《宝鸡虢郿周至四县记游》《题宝鸡县斯飞阁》《磻溪石》《石鼻城诗》《秦穆公墓》《东湖》《真兴寺阁》《凌虚台》《周公庙》《郿坞》。

上述文献中，收录较全的是《苏轼在凤翔资料汇编之三·苏轼凤翔诗文集》和《苏轼在凤翔》，但对照《苏轼诗集》和《苏轼文集》，发现仍有散佚，例如《读后魏〈贺狄干传〉》《读〈晋史〉》《读〈王衍传〉》《送虢令赵荐》《骊山》《上蔡省主论放欠书》《书所作字后》《祭勾芒神祝文》《祷龙水祝文》《上清词》等未收录。

### 三、苏轼凤翔时期诗文研究情况综述

学术界对苏轼凤翔时期诗文的研究较为关注，根据笔者初步搜集整理，专题研究苏轼凤翔时期诗文的成果主要有：

葛祥邻著《苏轼在凤翔（一）》（内部油印本）从“千里迢迢来凤翔”“精明强干任签判”“上书请减衙前役”“千方百计学刑评”“祷雨愿学唤雨鸠”“众志成城修东湖”“效法典范学知府”“未成报国惭书剑”“尊师敬友情谊长”“居官清廉不染尘”“钻研三教归一身”“大治天下要深思”等章节，以评介结合的方式详细介绍了苏轼在凤翔的政绩。从“前言”部分可知，《苏轼在凤翔（二）》主要介绍苏轼在凤翔时期的文学创作情况，似已刊印，可惜笔者无缘拜读。

祁念曾著《苏轼凤翔诗文赏析》选择苏轼在凤翔创作的诗文《凤翔八观》《岁晚，相与馈问，为馈岁……故为此三诗以寄子由》《凌虚台》等 40 篇代表作品进行注释分析，并在书后附《苏轼在凤翔的诗歌创作》一文，从“忧国忧民的悲愤歌吟”“山水风光的壮丽图画”“人生道路的深沉思考”“艺术风格的刻意追求”四个方面讨论了苏轼在凤翔诗作的思想内容和艺术特色。

宝鸡市社会科学学会联合会编印的《苏轼在凤翔资料汇编之一·苏轼凤翔研究论文集》收录了 21 篇研究论文，如任朝第《评苏轼初仕凤翔的思想和政绩》，成宗田《〈凤翔八观〉初探》，梁福义《苏轼在凤翔府诗迹地名考》，葛祥邻《凤翔杭州三十年》，李万德《苏轼与凤翔东湖》等。

凤翔县第三次苏轼学术讨论会编印的《苏轼研究文论选集》收录了 15 篇研究论文，如李俊《试论苏轼凤翔时期的政治思想》，周志贤《略谈苏轼在凤翔写的三篇“记”》，王晓《从民间传说看苏轼凤翔为官期间的民众观点》，李万德《苏轼纪念馆——凤翔东湖》，赵从苍《凤翔东湖考源——从苏轼〈东湖〉诗

谈起》等。

1990年9月4日至7日,中国苏轼研究学会第六次学术讨论会在凤翔县召开,来自全国的苏学专家60多人参加会议,提交研究论文77篇。会后,宝鸡市社会科学学会联合会编印了《苏轼在凤翔》一书,收录了未曾在《苏轼在凤翔资料汇编(之一)》和《苏轼研究文论选集》以及有关杂志上发表过的26篇论文及有关会议资料,如朱靖华《苏轼早期诗中的人生思考及其追求“高风绝尘”的审美趋向》,唐玲玲《人生宦途第一程——苏轼在凤翔》,李博《东坡签判凤翔诗歌思想新论》,韩国强《从苏轼的凤翔诗看其早期思想》,王珺《浅论苏轼在凤翔的忧民意识》等。

张文利著《苏轼在关中》从“苏轼家世及少年时代”“负笈京师试霜刃”“苏轼在凤翔的政治活动”“苏轼在凤翔的文学等活动”“苏轼与凤翔东湖”“苏轼与长安”以及“苏轼与关中的其它地方”七个部分,以翔实的史料为基础,凸显了苏轼凤翔时期思想、政治、文学、游历等生活全貌,特别是在“苏轼在凤翔的文学等活动”部分,详细记述并鉴赏了苏轼与苏辙的和诗、祈雨诗文、写景记游诗等。

刘寅著《苏轼全传·凤翔卷·初仕凤翔》分“二次南行”“初游凤翔”“渐入佳境”“凤翔交友”“思乡思亲”“陈希亮”“陈慥”“南溪来去”“凌虚台记”“归程”十章,较为全面地介绍了苏轼在凤翔任职期间的主要事迹,并在书中有效融合了凤翔的历史文化概况和有关苏轼的故事传说,图文并茂,极具可读性。此外,该书还附录了苏轼在凤翔的诗词文章37篇(首),其中诗有《和子由渑池怀旧》《和子由除日见寄》《新葺小园二首》《凤翔八观》《客位假寐》《和子由踏青》《凌虚台》等29首,文有《凤翔到任谢执政启》《凤鸣驿记》《喜雨亭记》《凌虚台记》《思治论》《上韩魏公论场务书》等8篇。

依据中国知网进行检索,迄今为止,公开发表的研究苏轼凤翔时期诗文的论文共28篇,主要有:张连举《苏轼凤翔诗作略说》(《宝

鸡师院学报(哲学社会科学版)》1989年第4期),任朝第《评苏轼初仕凤翔的思想和政绩》(《宝鸡师院学报(哲学社会科学版)》1990年第3期),祁念曾《苏轼〈凤翔八观〉诗初探》(《宝鸡师院学报(哲学社会科学版)》1992年第4期),李国锋《苏轼的凤翔》(《新作文(高中版)》2006年第11期),张文利《论苏轼签判凤翔时期的诗歌创作》(《北方论丛》2006年第6期),任正霞《浅析苏轼七言古诗艺术风格——以〈凤翔八观〉为例》(《铜仁学院学报》2007年第1期),杨炎华《苏轼凤翔诗研究》(《西安石油大学学报(社会科学版)》),段永强《论苏轼凤翔时期的写景记游诗》(《宝鸡文理学院学报(社会科学版)》2008年第6期),《苏轼凤翔时期思想评述》(《咸阳师范学院学报》2010年第1期),刘林魁《苏轼凤翔时期杂记散文的思想价值》(《西安电子科技大学学报(社会科学版)》2009年第3期),郝米娜《析苏轼在凤翔府时期的诗歌创作倾向》(《成功(教育)》2012年第8期),康忠强《当其下手风雨快,笔所未到气已吞——苏轼七古的凤翔之变》(《乐山师范学院学报》2013年第10期),司聃《简析苏轼出川至凤翔任前后的禅佛诗文》(《中国佛学》2015年第1期),师海军《苏轼签判凤翔府出游周至及相关诗作编年考》(《新疆大学学报(哲学人文社会学版)》2018年第1期),党永辉《苏轼凤翔诗所见下马碛及南山僧人形象考》(《西安财经学院学报》2018年第3期),彭文良《苏轼早期的诗作内容及特点》(《中国苏轼研究》2017年第1期),王琼、强中华《苏轼〈凌虚台记〉考》(《重庆文理学院学报(社会科学版)》2014年第4期),张文利《苏轼与凤翔东湖》(《古典文学知识》2006年第4期),卢晓丽《苏轼〈喜雨亭记〉“雨麦”释义及内涵辨析》(《语文月刊》2014年第6期),李晓倩《由〈喜雨亭记〉看苏轼的民本思想》(《大众文艺》2014年第5期),葛祥邻《千方百计学刑评——苏东坡在凤翔的司法实践》

(《宝鸡社会科学》2005年第1期)、《苏轼“岐梁唱和诗”的三个新亮点》(《宝鸡社会科学》2012年第2期),段永强、李娴《出处之间:论苏轼初入仕途时的思想矛盾》(《河南机电高等专科学校学报》2009年第3期),胡梁《苏轼凤翔作品研究》(西藏民族学院硕士学位论文2013年)。

谢桃坊先生指出:凤翔时期是苏轼豪放风格的初步形成时期。作为一名凤翔人,笔者大学时期即开始关注苏轼凤翔时期诗文创作的研究,并先后发表了《苏轼签判凤翔时期的诗歌创作》(《语文学刊》2005年第11期)、《论苏轼签判凤翔时期的政治思想》(《现代语文(文学研究版)》2007年第3期)、《苏轼签判凤翔时期的散文创作》(《乐山师范学院学报》2010年第4期)、《苏轼签判凤翔时期政绩述评》(《苏轼研究》2011年第2期)等小文章,目前正以严肃认真的态度编撰小书《苏轼凤翔诗文研究》,立志为繁荣苏学研究贡献绵薄之力。

### 注释

- [1] 孔凡礼点校《苏轼诗集》,中华书局1982年版。
- [2] 孔凡礼点校《苏轼文集》,中华书局1986年版。
- [3] 曾枣庄著《苏轼评传》,四川人民出版社1984年版。
- [4] 王水照、朱刚著《苏轼评传》,南京大学出版社2004年版。
- [5] 谢桃坊著《苏轼诗研究》,巴蜀书社1987年版。
- [6] [清]达灵阿主修,宝鸡市地方志办公室校注《重修凤翔府志》,西安地图出版社2002年版。
- [7] [清]罗鳌主修,王宗志校注《重修凤翔县志》,陕西出版传媒集团三秦出版社2014年版。
- [8] 陕西省凤翔县地方志编纂委员会主编《凤翔县志》,陕西人民出版社1993年版。
- [9] 中国人民政治协商会议陕西省凤翔县委员会文史资料研究委员会编《凤翔东湖》,凤翔县印刷厂1987年印刷。
- [10] 宝鸡市社会科学学会联合会主编《苏轼在凤翔资料汇编》,陕西省凤翔县印刷厂1990印刷。

[11] 田亚岐、杨曙明著《凤翔东湖》,作家出版社2007年版。

[12] 祁念曾《苏轼凤翔诗文赏析》,陕西人民出版社1990年8月出版,2018年10月改写再版。

[13] 凤翔县第三次苏轼学术讨论会《苏轼研究文论选集》陕西省凤翔县印刷厂,1990年版。

[14] 宝鸡市社会科学学会联合会《苏轼在凤翔》,陕西省凤翔县印刷厂1990年印刷。

[15] 张文利《苏轼在关中》,三秦出版社2005年版。

[16] 罗耘《宝鸡历史文化丛书:陈仓文萃——传颂千古的诗文华章》,陕西人民出版社2014年版。

[17] 刘寅《苏轼全传·凤翔卷·初仕凤翔》,中国文史出版社2017年版。

[18] 葛祥邻《苏轼在凤翔(一)》,内部油印本,1984年。

[19] 宝鸡市文化广播电视台《历代诗人咏宝鸡》,三秦出版社1988年版。

[20] 宝鸡市文化艺术志办公室主编《宝鸡市文化艺术志》,宝鸡市社会福利印刷厂1994年印刷。

[21] 任永辉《苏轼签判凤翔时期的诗歌创作》,《语文学刊》2005年第11期。

[22] 任永辉,熊裕民《论苏轼签判凤翔时期的政治思想》,《现代语文(文学研究版)》2007年第3期。

[23] 任永辉《苏轼签判凤翔时期的散文创作》,《乐山师范学院学报》2010年第4期。

[24] 任永辉《苏轼签判凤翔时期政绩述评》,《苏轼研究》2011年第2期。

任永辉,湖南城建职业技术学院副教授、副研究员,中国苏轼研究学会会员。

# 苏辙的个性特质

熊朝东

**内容提要** 以嘉祐年间苏辙参加制科考试时制策直言、辞官不赴的人生际遇，以及熙宁、元祐年间参与政事时不为苟且、刚直不阿的行为，来论说他的直言、刚直的个性。

**关键词** 苏辙 个性特质 直言 刚直

个性，从心理学上讲，指个人稳定的心理特征。个性以生理素质为基础，在一定社会条件下，通过社会实践逐步形成，不同的生存环境形成不同的个性。

苏辙是一个很有个性的历史人物。其个性除天性之外，另有三个外因。一是家风的浸润。从苏氏先祖苏味道到其父苏洵，苏氏家族忠孝仁义、耕读传家、乐善好施、诚信睦邻的家风，一代一代传承并发扬光大。二是父母的熏陶。其父苏洵是一个教子有方的典范，其母程夫人是可比孟母、岳母的知识女性。司马光《程夫人墓志铭》赞她“喜读书”，且“皆识其大义”，是一位“勉夫教子，底于光大”的伟大妻子和母亲。三是环境的孕育。其出生成长地眉山，不仅自然环境优美，为江山秀气所聚，而且文风盛行，宋仁宗赞曰：“天下好学之士皆出眉山。”苏轼《眉州远景楼记》云：

吾州之俗，有近古者三。其士大夫贵经术而重氏族，其民尊吏而畏法，其农夫合耦以相助。盖有三代、汉、唐之遗风，而他郡之所莫及也。始朝廷以声律取士，而天圣以前，学者犹袭五代之弊，独吾州之士，通经学古，以西汉文词为宗师。

南宋大诗人陆游亲临眉山，感其文风之

盛，挥笔写下赞美诗：

蜿蜒回顧山有情，平鋪十里江无声。  
孕奇蓄秀當此地，郁然千載詩書城。

这三个关键外因，固化了苏辙的个性特质，融合了完美的精神境界——人格尊严、人生价值、道德品行、刚柔并济的生存理念。正如马克思主义的哲学观点认为，一个人的人格物质并不直接来自机体本身因素。人的本性不是抽象的自然性和生物性，而是人类历史中形成的社会性。

苏辙一生有很多使人震撼、感动、深思的事迹。古代为人者、为学者、为文者、为官者，如苏辙个性特质使然者，有几人何！本文仅举几例，以证其万一。

## 一、制策直言

制科试是封建王朝临时设置的考试，由皇帝制诏、策问，凡制科试录取者优予官职。《宋史·选举志》云：“制举无常科，所以待天下之才杰，天子每亲策之。”宋代制科废置无常，到宋仁宗时，才恢复了久废的制科试。这对应试者是个难得的机会。

当然，参与制科试不但要才华出众，有名望，还要有朝廷大臣荐举，方可应试。

宋仁宗嘉祐五年（1060）八月十五日，朝廷开制科试。苏辙为龙图阁直学士杨畋荐举应试，苏轼由欧阳修荐举应试。

这日，仁宗皇帝御崇政殿，亲试“贤良方正能直言极谏科”。苏辙目睹天颜，心情何等

的激动。后来，苏辙追忆说：“辙昔举制策，坐于崇政西廊，盖迩英之北也。是日晚，仁皇自延和步入崇政，过所试幄前。瞻望天表，最为亲近。”（《追记侍迩英讲四绝自注》）

个性特质使然，苏辙不顾世事宦情险恶，毫不曲意奉承，粉饰太平，据实陈情，深信“方今群公在朝，以君子长者自处，而优容天下彦圣有技之士，士之有言者，可以安意肆志而无患”（《上曾参政书》）。于是，面对“御试制策题”，苏辙对当今朝政得失提出尖锐批评，并针对策问谓仁宗有忧惧之心，言词激烈。他说：“伏读陛下制策，凡所以问臣之事数十条者，臣已详闻之矣。然臣内省愚诚，欲先以问，而后答陛下以所问。”便直言说陛下的忧惧之心，在臣看来其实不然也矣。在宝元、庆历（1038～1048）的十年之间，与西夏作乱的元昊作战时，“陛下昼不安坐，夜不安席。当此之时，天下皆谓陛下忧惧小心如周文王。然而，自西方解兵，陛下弃置忧惧之心而不复思者，二十年矣。”陛下这种“无事则不忧，有事则大惧”的行为是很危险的。如不能居安思危，一旦边陲事起，将做何应对？况且，陛下自“近岁以来，宫中贵姬至以千数，歌舞饮酒，欢笑失节，坐朝不闻咨谟，便殿无所顾问”。这样下去，怎生得了，将蹈三代及汉、唐末世的“女宠之害”。而且，今“疲民咨嗟，不安其生，而宫中无益之用，不为限极，所欲则给，不问无有。司会不敢争，大臣不敢谏，执契特敕，迅如兵火”。现在正是国家内有养士、养兵之费，外有契丹、西夏之“岁邀金缯”，国库空虚，“（陛下）又自为一阱，以耗其所遗余。臣恐陛下以此获谤，而民心不归也”。再这样下去，失去了民心，已就失去了天下。“故臣愿陛下日夜自损以砺左右，痛为节俭以宽百姓。捐锦绣，弃金玉，以质素为贵。赋税之入，独以供不得已之费。使天下知戴陛下之德，一旦有缓急，则民尚可以使之无叛。臣故曰：浮费日广，是以利入浚，而不能止者，此之谓也。”

苏辙直言，险些惹下杀身之祸。据《渑水燕谈录》载，苏辙批评朝廷行苟且敷衍之政，

引发考官和宰执们的愤慨。而对苏辙抨击一代仁主将蹈“女宠”之害，更是惶恐不安，一旦龙颜震怒，谁都脱不了干系。知制诰胡宿认为苏辙引汉唐末世的昏君来比盛世英主的仁宗，如不罢黜，难咎其为臣之职。可主考官知谏院司马光则认为，应试中四人，唯苏辙一人表现出爱君忧国之心最为切直。他对仁宗说：“陛下亲自诏试直言极谏，但见其指正朝廷得失，无所顾虑，于四人之中最为切直者为苏辙也。今若以此不蒙朕收，则臣恐天下之人以为朝廷虚设直言极谏之科，而‘毡’以直言被黜（宋代科考用糊名法，‘毡’是苏辙试卷代号），从此四方以言为讳，其于圣主宽明之德亏损不恤。”仁宗赞同司马光的观点，说：“求直言而以直弃之，天下其谓我何！”（《续资治通鉴》）皇上一锤定音，宰执们只得承旨，将苏辙取录为第四等次（下等）。

多年后，苏辙在《上皇帝书》中追忆说：“昔仁宗亲策直言之士，臣以不识忌讳得罪于有司，仁宗哀其狂愚，力排群议，使臣得不遂弃于世。臣之感激，思有以报，为日久矣。”

## 二、辞官不赴

苏辙虽被取录，朝廷却降等授官，除试秘书，商州军事推官。然而，时任知制诰的王安石却以苏辙的对策是“右宰相，专攻人主”为由，拒绝撰词（下达任职书）。等到另一知制诰沈遘当制，才为苏辙撰写了制词：“辙也指陈其微，甚直不阿。虽文采未极，条贯未究。亦可谓知爱君矣。朕亲览见，独嘉焉。”但沈遘的撰词一直拖到次年秋天才发下来。个性刚烈的苏辙想到胡宿等人的指责，尤其是连皇帝都同意了所授官职，王安石竟另找缝隙，横加罪名，一股正气直冲脑门，辞官不赴。

时兄苏轼签判凤翔府，得知苏辙辞官不赴，很为老弟的前程着急，以《病中闻子由得告不赴商州》相寄：“答案不堪宜落此，上书求免亦何哉！”批评苏辙太意气用事，要吃大亏的啊！苏辙却不认为自己是意气用事，即作

《次韵子瞻闻不赴商幕三首》以答。其一曰：

怪我辞官免入商，才疏深畏忝周行。  
学从社稷非源本，近读诗书识短长。  
东舍久居如旧宅，春蔬新种似吾乡。  
闭门已学龟头缩，避谤仍兼雉尾藏。

苏辙说他不当官，守家耕读，犹如过去在家乡那样逍遥自在，又有什么不好呢！况且一想到胡宿等人的指责，想到王安石横加罪名，就有不寒而栗之感。况且，胸中正气亦难咽下。“妄语自知当见弃，远人未信本非才”“埙动簴鸣只自知，忧轻责少幸官卑”。虽然自己狂妄之语引来这样的结果，但并没有因怨朝廷降等使用和嫌官小的意思。同时又想到为官之处的商州，是高士商山四皓不应朝请而隐居的地方，我当然要学他们充耳不闻声名的高洁之风，不为功名奔波忙碌而徒催人老：“知有四翁遗迹在，山中岂信少人哉！”“声名谩作耳中瑱，科第空收领底鬚。”兄弟二人从小就立下“奋厉有当世志”之鸿鹄大志。况且还未入仕涉足官场，哪来厌倦仕途、消极避世的说法呢？这明明是一种个性情绪化的表现。“西鄙猖狂犹将将，中朝闲暇自师师。近成新论无人语，仰羡飞鸿两翅差。”这不，他在第三首诗里告诉兄长，渴求建功立业。虽然近来新作《新论》三篇无人重视，他是不会气馁的，钦慕飞鸿之展翅高翔。《新论》三篇是苏辙对他《进论》的进一步发挥，补充其改革之主张，也是他后来一生仕途所奉行的政治纲领。对于制科试引发的这场风波，苏辙在《遗老斋记》中追忆说：“年二十有三，朝廷方求直言，有以予应诏者。予采道路之言，论宫掖之秘，自谓必以此获罪。而有司果以为不逊，上独不许曰：

‘吾以直言求士，士以直言告我，今而黜之，天下其谓我何？’宰相不得已，置之下等。自是流落，凡二十余年。”苏辙被弃置二十余年，没有得到朝廷重用，对于才学并重的苏辙来说，实在残酷。直到元丰七年（1084）九月，苏辙才被朝廷任命为绩溪令，成为一方行政长官。此时，苏辙已近 46 岁了。他在《初到绩溪，视事三日，出城南谒二祠、游石照，偶成

四小诗，呈诸同官》中，大发慨叹：“行年五十治丘民，初学催科愧庙神。”

### 三、不为苟且

宋神宗熙宁二年（1069）二月，苏辙兄弟守父孝期满返京，时值王安石变法之初，诸法未备。神宗诏求直言。苏辙见朝政有为，极为兴奋，不顾鞍马困顿和末吏之微，疾书一道《上皇帝书》，表示他积极支持新政，参与变法工作。

苏辙《上皇帝书》说：“夫以求治之心，施之于事，宜无为而不成，无欲而不遂。”但政有本末之分，治有先后之宜，“夫今世之患，莫急于无财而已。财者为国之命，而万事之本。国之所以存亡，事之所以成败，常必由之”，故“方今之计，莫如丰财。”没有钱什么都办不成，有了钱一切都好办。而王安石变法的核心是丰财“富国”。故神宗看了苏辙奏章，非常高兴，认为苏辙留心事务，所言即为当前国家之要害问题，符合变法之大计，即日破格召对苏辙于延和殿，听取其关于丰财的意见，并命为三司条例检详文字。

三司条例司是根据王安石的意见新成立的一个临时机构，以王安石和知枢密院事陈升之领其事，全权负责统领和推行变法。苏辙被任命为制置三司条例司检详文字，自以为从此可展平生之志，岂知事与愿违。

就变法条例问题，苏辙是既忧国又忧民，认为新法条例拟定实施，应以百姓的利益为原则，主张富民强国，坚决反对穷百姓而富国家的做法。而王安石则主张“因天下之力以生天下之财，取天下之财以供天下之费”的“理财”原则。正如他在《再上龚舍人书》中说：“某窃谓百姓所以养国家也，未闻以国家养百姓也。”两种截然不同的政治观点自然是弄不到一块的。

而与苏辙同为检详文字的吕惠卿，为讨好谄事王安石以求升迁，所拟新法条例即以王安石的“理财”为原则，虽有抑制豪强，扶持农

柔，缓和当时已十分尖锐的阶级矛盾的积极一面，但另一面却是为强化征敛。这种征敛，不管直接取自富户或贫户，终归要转嫁到贫弱百姓头上。苏辙反对这种丰财之道，主张丰财主要靠节约不应该靠敛取。就这个问题，苏辙曾在《上皇帝书》中尖锐地指出：“事之害财者三：一曰冗吏，二曰冗兵，三曰冗费”。这“三费”就占去王朝每年财政支出的大头，加上朝廷每年又要拿出大量白银和绢来买得边境“安宁”，国家岂有不穷之理。对此，王安石却不予理会。

在关于禁贩私盐的问题上，苏辙提出的办法是：“其一，立盐纲赏格，使官盐少拌和，则私盐难行。其二，减官价，使私贩少利。其三，增沿江巡检，使私贩知所畏。”（《龙川略志》卷三）提高官盐质量，减低售价，同时查禁私盐，这是标本兼治的方法。王安石则主张简单采用严刑峻法，大量缉捕，处死私贩者。这使苏辙很担忧，如此固然无人再敢贩私盐了，但恐生变乱。

再如，王安石派遣谢卿材、侯叔献等八位使者到各地按察新法实施情况。苏辙认为这些使者必然会生事以迎合朝廷，反而变为扰民。

总之，苏辙的意见很少被采纳，而王安石却倚重吕惠柳，采其意见，在不到半年时间内便先后颁行农田水利、助役、青苗、均输诸法。对于王安石和条例司的许多措施，苏辙不以为然。

在青苗法的问题上，苏辙彻底被激怒了。

吕惠卿草成青苗法后，王安石征求苏辙意见。所谓青苗法，就是播种时由政府贷款给百姓，取利二分，秋收后还本息，国家可以得到大笔利息，而贫苦百姓比向富户借钱的利息要低一些。“然出纳之际，吏缘为奸，虽重法不可禁；钱入民手，虽良民不免非理之费。”苏辙说立此法的出发点是对的，但实施起来就是另一回事了。一方面，官吏为了争利邀功，必然不管农民是否需要，强迫认贷；另一方面，农民手里钱多了，认为反正是政府的钱，有的必然胡乱花掉。结果到秋收还本息时，有的就

根本无法还上，面对逾期不交者必然要滥施刑法，“自此恐州县事不胜繁矣”。苏辙对王安石说，此法实则残民，倒不如采用汉以来各代实行的常平法，由政府拿出一笔钱，粮贱时籴入，使不致谷贱伤农；粮贵时粜出，使富户商贾不能哄抬粮价，贫户能得到切实利益。王安石默想了一会，如果这样的话，朝廷就要失掉一笔可观的收入。他口头上对苏辙说：“君言有理，当徐议行之。”结果呢，青苗法仍颁行四方。

勉强在条例司捱过了五个月的苏辙，见自己的话等于白说，刚烈的个性使他再难忍受下去，直接向神宗上《制置三司条例司论事状》，并同时呈上《条例司乞外任奏状》的辞职信，将自己对推行新法的不同意见全部表明。他在奏状中提醒神宗不要忘了汉武帝时因连年征战，大兴宫室，弄得财用匮乏，虽用桑弘羊议广开财源，然“唯利是嗜”，致使史缘为奸，掊克日深，民受其病的沉痛历史教训。苏辙告诫说：“不意今世，此论复兴，众口纷然，皆谓其患必甚于汉。何者，方今聚敛之臣，才智方略，未见桑弘羊之比，而朝廷破坏规矩，解纵绳墨，使得驰骋自由，唯利是嗜。以辙观之，其害必有不可胜言者矣。”无疑直指王安石才不如桑弘羊，而其变法措施则胜于汉武帝晚年的“唯利是嗜”，更不顾百姓死活。这使有“拗相公”之称的王安石大为愤怒，便要加罪于苏辙，因陈升之反对而作罢。

苏辙是最早进入条例司的。如今这条例司已成为中央政权的核心部门。苏辙是皇帝钦点，官职虽卑，而其地位，权力举足轻重，凭借这样一个大可青云直上的平台，如果他像吕惠卿那样窥察颜色，夤缘求进的话，自会飞黄腾达，并以其学识才华，决不会等到五十四岁后才升副相之职。但个性特质决定了苏辙不是吕惠卿那样苟且行事的人。他明知自己的奏状和辞职信一旦上达朝廷，必将又一次面临“妄语自知当见弃”的后果。但他仍在《条例司乞外任奏状》中正大光明地说，自己和本司“用意不同，动成违忤”，“每于本司商量公事，动皆不合”，个性决定“虽欲自效，其势无由”。

所以，“伏乞除臣一合人差遣，使得展力州郡，敢不策励驽钝，以酬恩私。”神宗批准了苏辙辞职，重新任命为河南府推官。“至今天下士，去莫如子猛。”（《颍州初别子由二首》）对苏辙难以苟且行事的个性特质，其兄苏轼予以高度赞扬。

### 四、刚正不阿

宋哲宗元祐元年（1088）二月，苏辙就任右司谏。

右司谏具有对朝政的缺失、大臣的任用、政府的措施提出意见的职责和权力。苏辙就任，面对自熙宁变法以来的种种弊端，以致朝政驰废、百姓生活苦不堪言的局面，他忧心如焚。个性使然，使苏辙勤于政事到了沤心沥血的程度。他一生所上奏状约一百五十余篇，绝大部分作于元祐九年内。而元祐元年二月至九月任右司谏竟占半数，共74篇，平均每月达十篇之多。主要涉及四个方面：一是对新党，主张严惩大臣，不问小臣；二是对新法，主张参用所长，反对尽废新法；三是对西夏，主张归还神宗朝所占西夏之地，和睦关系（所占土地大都是不毛之地），加强边防，求得边境安稳，以利社会、政治、经济的稳定发展；四是主张关心民间疾苦，反对与民争利。故宋人朱弁《曲洧旧闻》云：“当时台谏论列，多子由章疏。”

在处理新党首要人物上，苏辙在向朝廷陈述其罪行时，刚正不阿，实事求是，不徇私情，罪证确凿，定性准确。如对吕惠卿为害朝政，七论其状。在《乞诛窜吕惠卿状》中，对其评定：“怀张汤之辨诈，兼卢杞之奸凶，诡变多端，敢行非度，见利忘义，黩货无厌。”说王安石于吕惠卿“有卵翼之恩，有父师之义。方其求进，则胶固为一，更相汲引，以欺朝廷。”当其羽翼丰满，权位稳固后，便对王安石“反眼相噬，化为仇敌。”为谋相位，不惜行“此犬彘之不为”，出卖王安石。一针见血，切中要害。

苏辙认真总结和吸取王安石变法时用人失误的沉痛教训，认为不管是王安石变法，还是司马光恢复祖宗旧法，其核心都在于法。而法是要由各级官吏去执行的。“世无不弊之法，虽三代圣人之政，不免有害，故神而明之，存乎其人。”（《再言役法札子》）所谓“神”，就是典章制度的尊严和权威。但对执行好坏本身不在如何“神”，而在执法的人。如遇那些贪赃枉法，鱼肉百姓的赃官猾吏，就会“走神”。苏辙向朝廷提出任用各级官吏，要严格考察，选用为政清廉，德才兼备，秉公执法的人才。对其过失，要严加追究，绝不姑息养奸。

尤为选任执政，关乎国家存亡与发展。苏辙在《乞选用执政状》中说：“左仆射蔡确，儻佞刻深，以狱吏进，右仆射韩缜，识闇性暴，才疏行汙，枢密使章惇，虽有应务之才，而其为人难以独任，门下侍郎司马光、尚书左丞吕公著，虽有忧国之志，而才不逮心。至若张璪、李清臣、安焘，皆斗筲之人，持禄固位，安能为有，安能为无……陛下新临天下，人才衰少，此数人者未可一朝而去也。则愿择其任最重而罪最大者去之，臣以为莫如蔡确、韩缜者也。”特别是对宰相蔡确、韩缜和枢密使章惇，苏辙指陈他们前则蔽塞神宗，逢君之恶，窃据尊位；今又将一切罪责之过归咎于神宗，使先帝一人独背恶名，如此厚颜无耻之徒，不引咎辞职，还窥伺得失。于是，高太后将此三人罢去，以司马光、文彦博、吕公著等为相。

在对朝廷选任官吏上，苏辙忠于职守，严格标准。在《论差除监司不当状》中，对朝廷新提拔任用的一批官员，经他审查后，认为不可轻用。他说：“李之纪、楚潜、王公仪皆碌碌凡材，无善可名，不知何以获用。”其他的人呢，又政治品德不端，道德败坏，并多有恶行。“如孙路奴事李宪，贪冒无耻；程高谄附贾青，借名贾珠；钟浚天资邪险，累作过犯；张公庠为事刻薄，不近人情；张璫久领市易，与牙侩杂进。”这些人一旦大权在握，必误国害民，后果非常严重。苏辙据理力谏，说：“陛下诚欲尊重朝廷，爱惜民物，则如此辈人皆未

可轻用也。”

司马光执政，“不复较量利害，参用所长”，欲尽废新法。苏辙从实际出发，对有恩于他的司马光不唯命是从，坚决反对。就罢雇（免）役法、复差役方面，苏辙以《论差役五事状》上奏朝廷，提出自己的意见。他说，在变法之前，执行差役法的过程中，由于“吏少廉慎，凡有所须，不免侵取”致“民被差役，如遭寇虏”。故差役之弊在民不得专力于农。神宗“照知此害，如议立免役之法”。而“所取役钱多收宽剩，民间难得现钱，日益贫瘠”。故雇役之弊在聚敛民钱。总之，不管差役、雇役，都是在正役之外，或劳役，或钱财上侵渔百姓，性质一样，其弊各半。罢废和恢复又有何用？王安石变法之初，苏辙曾激烈反对雇役法，现在又反对罢废，他认为一切都要从实际情况出发，罢差役已二十年，今一旦恢复，吏民皆未习惯，很有可能又生事端。虽然老百姓对雇役、差役都不欢迎，但雇役扰民，责在先朝，况且已经习惯了，今又恢复差役，百姓会认为改来改去，还不是换汤不换药，更易激起对当今朝廷的怨愤。苏辙分析不但有理，而且提到一个政治的高度来看待，那些遭贬斥的新党派人物，仍贼心不死，必然会利用百姓的怨愤之情，兴风作浪，制造事端，危及元祐新政的巩固。所以，他在《再言役法札子》中说：“妄意朝廷既行差役，凡百侵扰，当复如旧……顷者朝廷初革众弊，士怀异议，多被迁逐，睥睨新政，幸其不成，非一人也。若此弊不除，使民有怨言，彼立异之人，他日必指以为事。”说得够具体深刻了。

在对待民生疾苦方面，更显苏辙个性特质。他的《论蜀茶五害状》就是证明：“益州、秦风、熙河等路茶场司，以买卖茶虐害四路生灵，为害不细，而朝廷未加禁止。”苏辙指出，仁宗嘉祐至神宗熙宁间均准通商，朝廷征税总额仅三十万贯，从熙宁十年开始实行榷权（即官方垄断），禁止一切民间私自买卖，提举官李稷、陆师闵等人为得到朝廷恩赏，不惜“抑勒等第，高秤低估，递年减价”，残酷地揩克

茶农，利额岁“增至一千万贯，师闵近岁又乞于额外以一千万贯为献”。以至朝廷税收由原来的三十万贯猛增至二百万贯，暴利增达六七倍之巨，这都是从百姓身上搜刮的血汗钱啊！对那些不顾人民死活的聚敛之臣和“朝廷许之”造成“远人泣血，无所控告”的局面，苏辙痛陈其五害。他请求“朝廷哀怜远民，罢放榷法，令细民自作交易，但收税钱，不出长引。”并要朝廷先罢陆师闵职位，差官体量。朝廷即指派郭概体量利害，而郭概却敷衍了事。这使苏辙非常气愤。在弄清事实的情况下，即上《乞责降成都提刑郭概状》：“朝廷近日察知蜀中卖盐、榷茶及市易比较收息为远人所苦，委成都提点刑狱郭概体量事实……而郭概观望阿附，公行欺罔，其所奏报并不指言事实。”苏辙要求朝廷“降圣旨先行罢黜郭概所有卖盐、榷茶、市易等事，乞别委官体量施行。”朝廷又派黄廉去蜀体量利害，但却令黄廉就领茶事。苏辙以为仍存弊端，又上《乞差官与黄廉同体量蜀茶事》状，指出若派黄廉“以专使按榷茶之弊，则身无利害，茶事巨细势必具陈。若身自领茶事，有课利增损计盈虚之责，则茶之害势必有不肯尽言。”为此，苏辙为陷于水深火热中的茶农呼吁：“此事体大，宜速有以救之。”在他再三奏请陈说利害之下，朝廷终于罢去了四路的榷茶法，为茶农争得本应得到的利益。

像苏辙这样具有鲜明个性特质的人，何万《苏文定公覆谥议》这样评定：“盖（公）进退得丧，好恶怨德，一不以留胸中，而视百姓有繇此以重困失职，则怒焉若无以安也。”又评他为执政时，“虽休谒出，而见所举或未善，必追论之。未尝曰事不出于我，非吾咎，不顾也。势移事异（指高太后卒，哲宗亲政），犹狠狠论治道，至谪逐不悔。”受此评定，当之无愧。

熊朝东，眉山市三苏文化研究院特约研究员，中国苏轼研究学会常务理事。

# 苏轼笔下石佛山考辨

王龙海

**内容提要** 对苏轼诗歌中尔家川、石佛山的争论，目前集中在徐州和眉山。而且在眉山，所指也有两处。徐州人争论此问题，主要是从文学和历史上考据，当然也是处于对苏轼的淳朴感情。而眉山对两处地名的争论，就已经偏离了文学和历史的轨道，变成了三苏出生地的争论。笔者作为眉山人，出差徐州时，多方考据，最后摒弃了传统的观点，特写此文交流。

**关键词** 苏轼 石佛山 研究

1079 年苏轼离开徐州，到湖州任知州。出城不久，他写了《罢徐州，往南京，马上走笔寄子由五首》<sup>〔1〕 939</sup>，其五中“卜田向何许，石佛山南路。下有尔家川，千畦种秔稌”里的“石佛山”所指何地，一直广为争议。虽然全国各地石佛山无数，目前比较集中的观点是徐州云龙山和眉山的两处石佛山。

## 一、眉山石佛山说

至少从南宋起，学术界和眉山人就认为石佛山和尔家川在眉山，这已经成为眉山地方志上的定论。但是，眉山清代康熙年间，就有五六个地名叫石佛的，分布在东坡区、青神县、彭山区。如青神黑龙镇的石佛岩、瑞草桥旁边的石佛村，东坡区的永寿镇石佛村（北宋时期为石佛镇），三苏镇（原伏东乡）石佛村，彭山也有石佛里。《眉山地方志》2012 年第 2 期上正式刊登了《石佛山究竟在何处》一文。眉山人考证：石佛山不在

徐州，而是在眉山。于是眉山人也开展了石佛山究竟在哪里的讨论，比较集中的是两个观点：一说在东坡区（原眉山县）三苏场（今三苏镇）北面的石佛山，另一说是永寿镇的白塔山。

三苏镇的石佛山在石佛村北面，原来属于伏东乡。据说石佛村原来也是个集场，从眉山到丹棱的驿道穿场而过。后来公路改道，石佛场就逐渐消亡，变成了一个行政村。2005 年东坡区区划调整，伏东乡与三苏乡合并后取名三苏乡，乡场所在地从三苏改到伏东场，2017 年 4 月撤乡设立三苏镇。清代时传说，三苏镇曾有苏家拨股祠（在原三苏乡初级中学校园内），是三苏生活过的地方。石佛山就位于拨股祠的北边。苏家人外出，都要先走小路到石佛场，再踏上东到眉山、西到丹棱的官道。石佛山南面是肥沃的思蒙河谷，流淌着从丹棱县龙鹄山浸出的泉水，浇灌着万亩水稻。三苏镇周边的沿河平地，就是苏轼诗中描绘的“下有尔家川，千畦种秔稌。”但是清代中期以前，还没查证到眉山城西有石佛山的记录。

笔者数次到实地踏勘，眉山人说的三苏镇石佛山的地理、位置和苏轼诗中描写的方位惊人一致，这确实很难让人相信是巧合。

那么北宋眉山有没有石佛山呢？

据北宋《元丰九域志》记载，当时眉山县有五镇十九乡，其中之一就有石佛镇，位置在白塔山下、岷江东岸，今天永寿镇的石佛村。南宋祝穆编写的《方舆胜览·眉州》（卷五三）也记载：“石佛山在眉山之南。

苏子瞻《寄子由诗》：“卜田向何许，石佛山南路。下有尔家山。千畦种秔稌，山泉宅龙蜃。平地流膏乳”。因山半有石佛像，故名。”

明末清初地理学家顾祖禹(1631~1692)在《读史方舆纪要·眉山》上说：“石佛山在(眉)州西南二十五里，下有尔家川，地膏腴，宜种植。”

在清代眉州知州涂长发组织编撰的《眉州属志·山川》第二卷记：“石佛山：治西二十五里，山半有石佛像。东坡《寄子由》诗：卜宅在何许？石佛山南路。指此。”“尔家川：石佛山下。苏子瞻诗：下有尔家山(川)。千畦种秔稌，山泉宅龙蜃，平地流膏乳。”

《丹棱县志》也沿用了《眉州属志》的说法：“尔家川：石佛山下。苏子瞻诗‘下有尔家山(川)。千畦种秔稌，山泉宅龙蜃，平地流膏乳’。”

民国《眉山县志》卷一：“石佛山：治西，山半有石佛像。东坡《寄子由诗》‘卜田向何许，石佛山南路’指此。”

从实际测量的距离看，石佛镇离眉州城刚好二十里，看来苏轼笔下的石佛山在东坡区永寿镇是不争的事实了。

眉山人一直认为石佛山就是白塔山，在眉山城南二十里。在唐、宋时期，永寿还是乡场的时候，石佛镇就是繁华的水码头，过往客商、文人、官员停船之余，有空都要到东面的圣泉寺(即大旺寺)游玩。三苏肯定到过这里，山上至今有东坡拜塔亭，里面有“亭碑”记载了苏轼到这里游玩的故事。可惜在明末战乱中，石佛镇和码头完全被焚毁，到清代中期才逐渐恢复聚集，成为小乡场。后来公路兴起、水运衰落，石佛就被北面的永寿取代，到现在完全成了永寿镇的一个村，已经看不到当年的繁荣和辉煌了。白塔山南面、西面(岷江东岸)是成都平原的南沿地带，岷江两岸全是广阔的水稻田。眉山人说石佛山就是白塔山，也是有依有据。

## 二、徐州云龙山说

归耕何时决，田舍我已卜。  
卜田向何许，石佛山南路。  
下有尔家川，千畦种秔稌。  
山泉宅龙蜃，平地走膏乳。  
异时亩一金，近欲为逃户。  
逝将解簪绂，卖剑买牛具。  
故山岂不怀，废宅生蒿穿。  
便恐桐乡人，长祠仲卿墓。 (《罢徐州，……五首》其四、其五) (1) 939

过去人们一直把“归耕何时决，田舍我已卜”作为第四首的最后一句，但是这句显然和第四首的意境不一致，在诗意上是个转折，和第五首的“归耕”内容是一个整体。因此笔者将这句调整到第五首诗里，便于读者完整理解。

徐州人认为诗中的石佛山指城南的云龙山，而且尔家川也是徐州城郊的一个地名。这首诗的完整意思是：

什么时候才能下决心辞官归田啊，田块和住址我选好了。

我选的田在哪里呢？就在石佛山南的路边。

山下是尔家川，有一望无际的稻田。  
山下有山泉浇灌，土地平坦肥沃。

过去一亩地要卖一两银子，现在农民都想弃地逃亡。

多想脱下这身官服，筹钱买齐农具和耕牛。

哪有不怀念故乡的啊(本来我们计划回故乡的)，可是老家也荒废、杂草丛生了。

(留在徐州养老，)恐怕以后徐州人要象桐乡人纪念朱邑一样，在我墓前修祠堂了。

苏轼写此诗时，政治上正处于十分压抑的时候。他本来在徐州取得了抗洪、治理、文化等多方面的突出成绩，以其馆阁学士的资历和多地锻炼的经历，在大宋同级别的官

员中屈指可数，应是朝廷大员的不二人选。

“换届”（宋代叫“磨勘”）中，大家普遍看好苏轼。不料王安石罢相后，神宗皇帝又任用更加偏激的吕惠卿，变法导致的社会矛盾日益激化。吕惠卿为打压反对派，采取了督查、暗访、贬官、调离等许多手段，进一步控制中央政权。对苏轼这个领头反对新法的人，他们更是处心积虑地防范、压制。以致苏轼在徐州任满后，迟迟没有安排合适新岗位。等到文同在赴任途中病逝，朝廷才让他替代文同，到湖州任知州。

苏轼不甘心长期担任地方官，执行上级荒唐的政策，自己无法施展政治抱负。对政治的失望，加剧了他归隐之念。

1069年苏轼刚从四川回到汴京，就遇到宋神宗、王安石开始变法，因政见不合，苏轼首次心灰意冷，盼望回川退隐任职。他在《治平帖》里对眉山治平寺的史院主说：“非久，求蜀中一郡归去。”以后苏轼频繁提及回四川的事情，都不了了之。在杭州期间，苏轼又考虑在江南安家。这次开徐州，苏轼被徐州父老亲朋的热情感动，在南下离开徐州的路上，动了安家徐州的念头。

苏轼在诗中写：“便恐桐乡人，长祠仲卿墓。”苏轼诗里“桐乡人”是引用汉朝循吏朱邑的典故，<sup>(1) 939</sup>朱邑异地为官受到桐乡（今安徽桐乡）百姓的拥戴，去世前他特意叮嘱儿子，把自己的棺木运到桐乡掩埋，说那里的百姓会比老家的人更敬重自己。苏轼刚在徐州卸任，诗里的“桐乡”肯定是指徐州，意思是自己在徐州工作了三年，和这里的百姓有了血肉感情，徐州就是自己的“桐乡”。

类似用“桐乡”典故的情形，苏轼此前还有一次。熙宁七年（1074）十月，他离开杭州，到密州赴任，路过海州写了首《浣溪沙》，<sup>(2) 121</sup>里面也用了这个典故。

长记鸣琴子贱堂，朱颜绿发映垂杨。如今秋鬓数茎霜。聚散交游如梦寐。升沈闲事莫思量，仲卿终不忘桐

乡。

词里表现了苏轼同样的心情，对离开工作地的眷念和不舍。

苏轼在旅途沮丧中，写下了这五首诗，其中愁闷无从排遣，只有对弟弟苏辙私聊了。

2011年1月徐州《都市晨报》刊登《千年“石狗湖”，廿年华丽转身》等文章，说苏轼选定的归耕地是徐州，石佛山就是云龙山。徐州人依据的诗意图、地名，并不是无中生有。

### 三、云龙山确是苏轼所指石佛山

眉山人自然不同意徐州人的观点，认为苏轼诗中指的石佛山就在眉山。苏轼诗中的“归耕”应是“回乡种田”、“异时”指的是从前、“买牛”种田是四川人的方式，“故山”和“废宅”当然是在眉山了，石佛山肯定是在眉山。“尔家川”也不是具体地名，而是“你的家园”的意思。

其实，在苏轼的诗中，已经十分明确写出了尔家川和石佛山在徐州。苏辙是最理解苏轼的人，在苏辙看来，这个石佛山也在徐州。苏辙和徐州还有个特殊关系，他的女儿嫁到徐州，女婿就是苏轼的学生王适（字子立）。苏辙嫁女时，亲自送亲到徐州，苏辙在徐州生活了一百余天，不料保姆杨氏病逝在了徐州。元丰元年（1078）秋，苏轼写云龙山《放鹤亭记》的时候，苏辙就在徐州。

当时接到苏轼的诗后，苏辙也写了《和子瞻自徐移湖将过宋都途中见寄五首》。宋都就是商丘，当时为大宋南都，苏辙在那里担任签判。苏辙在和诗里详细谈到自己到徐州游玩时的良好感受，和苏轼产生了共鸣。因为这个缘故，苏轼在诗中给他谈起城外的小村庄“尔家川”和云龙山的俗名“石佛山”，苏辙是理解的。

眉山人怀疑徐州的“尔家川”和“石佛山”是后人杜撰，其实也是误解。北魏晚期

就在云龙山东山崖雕凿巨石成十多米高的半身坐佛，这就是兴化寺的大石佛。据《徐州志》记载，云龙山“其东南岭有大石佛，俗因谓之石佛山。”《新唐书·时溥传》记载徐州云龙山：“景福二年(893)，朱全忠遣子友裕击时溥于徐州，后‘全忠使庞师古代友裕，溥分兵固保石佛山，师古攻拔之’，即此。”所以民间将云龙山叫“石佛山”的历史可以追溯到北魏、唐朝，并不是苏轼去世以后，后人附会的。

“尔家川”不是“你的家乡”，苏轼也不会荒唐地对弟弟说家乡是“尔家川”。尔家川确实是徐州南郊的一个地名，明代嘉庆年间编的《徐州志》上还叫尔家庄铺（驿站），只是现在这个地名湮灭，连徐州人都在找了。尔家庄的来历要到北魏时期，权臣尔朱荣的弟弟尔朱仲远任徐州刺史后，尔家开始在徐州定居、繁衍，在今天三堡镇西边聚集成了村庄。徐州人说尔家川是云龙湖是不准确的。隋唐时期，尔家仍然是徐州大姓

<sup>(3)</sup>。苏辙在和诗里说：“欲买尔家田，归种三顷稻。因营山前宅，遂作泗滨老。”如果“尔家川”就是你家的田，那么苏辙买田，岂不是买“你（苏轼）家的”田。况且苏轼在徐州没有一丝半缕的产业。

眉山人还有个很有力的批驳证据，就是苏轼在诗中说尔家川“千畦种秔稌”。秔、稌都是水稻，自然是南方的物产，徐州在北方，不可能有大面积的水稻种植。这也是误解，其实徐州种植秔稻的历史悠久，《诗经》上就有多处记载北方种植水稻的诗歌。清道光《铜山县志》上记载：“汉陈登为徐典农校尉，巡视土田，尽凿溉之利，秔稻丰积”。“按物产以五谷为主，五谷中又惟秔稻最美”。<sup>(4)</sup>东汉末年，陈登被徐州牧陶谦提拔任典农校尉，主管农业生产，开发水利种植秔稻，“秔稻丰积”。后来因献计给曹操消灭吕布有功，被提拔担任广陵（今扬州市）太守。稌在南方被称糯米，而在黄河流域称为稌。“稊（稌的繁体字），沛国谓

稻、糯”，“丰年多黍多稌，为酒为醴，蒸畀祖妣。”<sup>(5)</sup>醴就是用糯米酿的甜酒。民国《铜山县志·舆地考》记载尔家川的香稻：“稻种颇罕，而四堡之稻香美甲他县。”

造成眉山人误解的根源是南宋祝穆编写的《方舆胜览》，书上记载：“石佛山在眉山之南。苏子瞻《寄子由诗》：卜田向何许，石佛山南路。下有尔家山。千畦种秔稌。山泉宅龙蜃，平地流膏乳。”明代《蜀中广记》也引用了这个说法。清代康熙年间编的《眉州属志》上也这样介绍石佛山，唯一的差别是方位搞错了，一个版本说“治南二十里”，另一个说“治西二十里”，应该都是指永寿镇的白塔山。

眉山有石佛山不假，但是，苏轼笔下的石佛山确实指的是云龙山。至于眉山古人望文生义，在眉山寻找到一处和诗歌中对应的“尔家川”，说在白塔山下尚有依据，三苏当年也去过，留有遗迹和传说。但是说成其他地方就是以讹传讹了。

### 注释

[1] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。

[2] 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。

[3] 西安碑林《尔朱敞墓志铭》、《隋书·尔朱敞传》。

[4] 今徐州市铜山区，在徐州城南，尔家庄就在其地界。

[5] 出自《说文》。“丰年多黍多稌”出自《诗经·周颂·丰年》。

王龙海，眉山市甘眉工业园区工会主席。

# 苏轼的自然之思

刘 哙

**内容提要** 作为中国文化的集大成者和完美人格的典范，苏轼一生“性好山水”，在丰富而多元的自然感知中形成了独特的自然观，与天地万物建立了平等、友好、和谐的关系。苏轼一生广种草木，恩施动物，充满了对天地间一切生命的仁爱；倡导“物不相害”的思想，尊重存在，顺应自然，最大限度葆有自然万物的独立自足；葆有“虚静”，在与自然相遇相成中实现共生共荣，最终抵达“天全”的生存至境。苏轼的自然之思蕴涵着宝贵的生态智慧，对应对当今日益严重的生态危机具有积极的启发意义。

**关键词** 苏轼 自然 生态

作为中国文化集大成者，苏轼深受人们的喜爱，其丰富、复杂、和谐的人格精神更是备受推崇，后世中国人，尤其文化人的心灵世界里，无不有一个苏东坡存在。毫无疑问，苏轼的人格精神成为中国文人理想的人格范型。关于苏轼人格研究，学术界涌现出了众多专著，取得了一系列具有代表性的学术成果，为深入研究奠定了坚实的基础。在自然生态危机日益严重的今天，我们尝试从生态学视角探究苏轼人格精神，发掘其宝贵的生态智慧，不失为一条可供思考的路径。苏轼一生“性好山水”、“独专山水乐”，自言“身行万里半天下”、“人间绝胜略已遍”，在丰富而多元的自然感知中形成了独特的自然观，极大影响着苏轼人格精神的养成。“某种意义上说，苏轼文化成果中之最精致、超迈部分，其人生哲理之领悟，均得之对天人之际的悉心体察，得之于自然审美。”

<sup>(1)</sup> 中国传统哲学中的“自然”有着不同于其他文化的特质，金岳霖曾于1943年在美国讲学时，特别强调指出：汉语中的“自然”不仅是认知的对象，更是“信仰的对象”，是重要的“信念资源”，是人们“情感方面的依托”，是一个“复杂的意念图案”。<sup>(2)</sup> <sup>148</sup> 对于“自然”，苏轼既有着高度理性的认知层面，视自然为不依人的意志为转移的自足存在；又有着独特的审美意识，善于了悟自然生命的真意与玄奥；

更有着可贵的道德伦理，“仁爱万物”已高度内化为本然的生命诉求，以一颗仁爱之心化入自然。本文尝试从尊重自然、敬畏生命、与天为一等层面初步探讨苏轼的生态智慧，期望为应对人类生存困境提供些许有益的参考意义。因为，日益严重的自然危机、社会危机的根源在于人类的精神危机，人类的思维模式、价值理念不发生改变，人类的生存困境就不可能得到根本解决，“拯救地球与拯救人心是一个问题的两个方面。对生态困境的救治仅仅靠科学技术的发展和科学管理的完善是不行的，必须引进‘人心’这个精神的因素”<sup>(3)</sup>。

## 一、怜蛾不点灯

“野桃含笑竹篱短，溪柳自摇沙水清。”  
(《新城道中二首》其一)<sup>(4)</sup> <sup>437</sup> “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》)<sup>(4)</sup> <sup>317</sup> 苏轼充分展现了大化流行、生机盎然的自然生命图景。野桃、溪柳、沙水、鱼鸟，生机活泼，自由自在，鸢飞鱼跃、草长莺飞的生命世界跃然纸上。“夭桃弄春色，生意寒犹快。”“君看藜与藿，生意常草草。”

“谁言霜雪苦，生意殊未足。”“兰菊有生意，微阳回寸根。”在苏轼的世界里，“自然”是一个生命整体，有着天然的生机和意趣，无不灵动鲜活，充满生机。天地万物从来都是首先作为生命而存在，绝不是仅供人类观赏的风景，更不是供人类随意践踏的死寂的存在。方东美曾说：“不论有何困难，中国都喜欢用自然两字远胜过宇宙两字。”<sup>(5)</sup> <sup>128</sup> 鲁枢元也谈到：“中国古代哲学从《周易》开始，讲‘生生之谓易’，‘天地氤氲，万物化生’，讲‘道生万物’、‘道法自然’、讲‘天人合一’、‘民胞物与’——‘自然’始终是一个‘出发点’，同时也是一个‘制高点’”。<sup>(6)</sup> <sup>49</sup> 在中国古人心中，“自然”是一个大化流行、生机盎然的生命体，其充盈着盎然的生机和不竭的创造力。“自然”可以等同于“天”“道”“气”等，但又不完全相同，其间有着极为复杂的创化、生长、完成过程，

中国古人用“生”予以呈现。蒙培元曾说：“生的问题是中国哲学的核心问题，体现了中国哲学的根本精神。”<sup>(7) 4</sup>“生”是中国传统文化中非常独特又非常重要的概念范畴。朱良志在《中国艺术的生命精神》一书中指出，卜辞中“生”之意主要指生长以及用以形容生长的活泼形态，以后衍生出“生长”“生命”“生动”等含义。“生”既指植物生命，又指动物和人的生命。同时，“生”与“性”相通，“生指生命，性有本性、本质意。即是说，生命是天地自然之本性。”<sup>(8) 2</sup>天地以化成万物为根本，森林、草地、河流都包含有活泼的生命和生意，这是自然存在的基本样态。

对于充盈着自然精神的万千生命，苏轼会怎样？苏轼曾曰：“杀之以时，而用之有节，是待禽兽之仁也。”<sup>(9) 114</sup>“以时”就是遵照一定的时间或季节的限制，要等到动植物自然完成其生长周期或者完成一个生命周期；“节用”就是保持量的限度，不滥伐植物、过度捕杀动物等。人类源自自然，其生存繁衍需必要的生产和生活资料，但要遵循“以时”和“节用”的原则，这是人类的仁德。显然，苏轼的“仁”已扩展至自然万物。“生”与“仁”之间的关系，这不是一个可以轻易阐述清楚的话题。孔子在建构以“仁”为核心的高度圆熟的理论体系时，有着现实的历史境遇和时代话语，从天道向人道的下行，呈现着极其可贵的人文主义色彩。但人道须时时效仿天道，“生”乃天之大德。因此，孔子曰：“子钓而不纲，弋不射宿”。发展至孟子，提出了“亲亲而仁民，仁民而爱物。”如此，人类的“仁”就具有了坚实的内在基础。发展至北宋，明确将“生”界定为“仁”。二程主张“仁者天地万物为一体”（《元丰己未吕与叔东见二先生语》）<sup>(10)</sup>，天地万物是同源一体的，草木虫鱼享有与人类平等的生存权力，人类应该善待生灵万物，以己之心来体验虫鱼草木之心，“天地之间非独人为至灵，自家心便是草木鸟兽之心也，但人受天地之中以生尔。”（《端伯传师说》）<sup>(10)</sup>天地以“生”为“德”。人类，作为自然之子，其最高的德性就是承继、发扬自然天地的生发之心，遵循自然的“生生之道”，即为“仁”。从根源而言，生生不息的自然精神，在天为“道”，在人为“仁”，如此，“仁”与“生”的关系就体现了人与自然的内在联系，它不仅肯定了人的自主性，也肯定了自然的内在价值。对此，蒙培元曾说：“从最广泛的意义上说，仁学是一种深层生态学。”<sup>(11)</sup>蒙培元可谓深入把握了“仁”的生态智慧。“仁”是天生之德，而天

以“生”为道，那么，“仁”就体现为一种普遍的生命意识，天然地与自然内在的生机、生意联系起来。“热爱生命、热爱大自然，这是儒家的生活态度，也是整个中国文化的重要传统。”<sup>(7) 159</sup>如此，“生”、“生生”形成了中国古典哲学的基本精神，“德”、“仁”体现了人类尊重自然、成全万物的美好品性。

苏轼年少时，母亲程氏就教导他“不发宿藏，不残鸟雀”，与自然和谐共处也成为苏轼少年时期美好的回忆：“家有五亩园，幺凤集桐花。是时鸟与鹊，巢穀可俯擎。忆我与诸儿，饲食观群呀。”（《异鹊》）<sup>(4) 1659</sup>有着梧桐、鸟鹊的五亩之家，是苏轼儿时的乐园。在以后成长的岁月里，苏轼从不以异己的态度对待天地万物，而是德及草木、恩施动物，有着民胞物与的生态情怀和宇宙风度。“我哀籃中蛤，闭口护残汁。又哀网中鱼，开口吐微湿。”（《岐亭五首》其二）<sup>(4) 1205</sup>“钩帘归乳燕，穴纸出痴蝇。为鼠常留饭，怜蛾不点灯。”（《次韵定慧钦长老见寄八首》其一）<sup>(4) 2115</sup>将悲悯之心施加到任何物种，显示了苏轼民胞物与的仁爱精神。苏轼还善于将自己的仁爱之情落实到为官行政的过程中。在惠州时，苏轼说服亲友出资买下一方陂塘，修建成水面开阔的水库，在其中养鱼养虾，为防止当地民众竭泽而取，还制定了合理捕捞的公约，“所活鱗介，岁有数万”。即使流放到了海南，苏轼仍然四下奔走，广为呼吁，力图改变当地“屠牛事巫”的陋习。当时岛上的原著居民有一种陋习，有病不问医，而是以巫代医，杀牛祷神，结果牛死人也死。以沉香换牛，烧香等于烧牛肉，于人、于神、于牛都是一场荒唐事。苏轼对此十分焦虑，专门写了文章，并拿去广为传播，力图阻止这种虐牛、害人，又渎神的行径。“同情动物是真正人道的天然要素，人们不能对此不加理睬。我以为，这是在思想的昏暗中亮起的一盏新的明灯，并越来越亮。”<sup>(12) 2</sup>对一切生命形式（有情、无情）的尊重和敬畏，实乃人类的仁德。如此，苏轼善待自然万物，实乃自我生命的内在需求，包含着对天地万物的生态责任和道德要求。

当自然生态危机日益加剧，一种新的生态伦理观也应该建立，道德关怀的对象应指向所有存在，而“中国伦理学的伟大在于，它天然地，并在行动上同情动物。”<sup>(13) 75</sup>“仁及草木”、“恩至禽兽”是中国古代历代政治生活的重要部分。在中国历代典籍中，不乏对“以时”和“节用”的详细规定：“仲冬斩阳木，仲夏斩阴木。凡服耜，斩季材，以时入之。令万民时

斲材，有期日。”<sup>(14) 19</sup>“禁止伐木。毋覆巢，毋杀孩虫、胎、夭、飞鸟，毋麓，毋卵。”<sup>(14)</sup>

<sup>19</sup>“国君春田不围泽，大夫不掩群，士不取麓卵。”<sup>(14) 19</sup>此为一系列“生态保护”律令。人类一切活动都要在尊重自然、遵守规律的前提下进行，最大限度保持自然生态系统的稳定、健康、和谐。到了宋代，官方制定出更加严格的法令保护林草植被和生物资源，如对山川林泽进行“时禁”，限定动物捕杀时间等，体现出宋人朴素的生态保护和生态伦理意识。从某种意义上讲，“中国古代文化是一种古典形态的生态文化，生态文化是中国的原生性文化。”

<sup>(15) 3</sup>“仁”成为中国古人伦理道德的基本要求和终极实现。因为，“生命应是自然的基本存在样态。自然的魅力来自生命的魅力。当我们努力捍卫自然时，我们也在试图拯救生命”。

<sup>(16) 20</sup>敬畏自然、关爱自然，就是对于包括人类在内的整个地球生命共同体的敬畏与关爱。

“当我们希望建立新伦理时，对人性问题必须加以重新探讨，新的伦理必须建立在新的人性观上。”<sup>(17) 30</sup>而“仁者，人也”，只有真正葆有“仁”的人，才能走向真正的人的境界。“仁象征着人性在其最普通的也是最高的完善状态中的整体表现。”<sup>(18) 93</sup>正如王耘所说，“仁”是一个极为深刻的存在论范畴。一则“仁”是不依赖于任何身心之外的存在，它是反求诸己的，它是自在自足的。一则“仁”绝不是纯粹、超验的精神体验，而是具有极强的实践性。

“仁”深深扎根于生存场域中，生发出绚烂的生命之花。苏轼一生性好山水，葆有一颗虚静之心，尊重自然，仁爱万物，广种草木，同情动物，充满了对天地间一切生命的热爱。这才是真正的“善”。因为，“善是保持生命、促进生命，使可发展的生命实现其最高的价值，恶则是毁灭生命、伤害生命、压制生命的发展。这是必然的、普遍的、绝对的伦理原则。”<sup>(19)</sup>

<sup>9</sup>故人之行善，就是要尊重生命存在的自然而然，最大限度地维护万千生命的自在性、自足性、自为性，在与自然相遇相成中抵达“天全”的境界。

## 二、春到江南花自开

在苏轼看来，自然不仅是大化流行、生意盎然的，更是一个春来花开、物物自成的生命世界。“细看造物初无物，春到江南花自开。”

(《次荆公韵四首》其二)<sup>(4) 1252</sup>“缥缈形才具，扶疏态自完。”(《墨花》)<sup>(4) 1353</sup>苏轼在诗文中充分展现了一个自然、自在、自为的生命世界。自然中的每一存在都有着自己的生态位，有着

自己独特的生命历程，旦夕晨暮、雨雪雷电、生死荣枯……苏轼以“水”为介质建构了独特的哲学体系。他认为，“水者，有无之际也”的形而上的特质“几于道”，“阴阳之未交，廓然无一物，而不可谓之无有，此真道之似也。

<sup>(20) 124</sup>苏轼认为，“道”之无物非真“无”，而是包孕着所有的“有”，为万物化成提供了无限的可能和契机。这样的“道”本身是一种“大全”，无时无刻不处在运动变化中，“天地”“阴阳”“象形”，皆出于“道”也。但“天下之至信者，唯水而已。江河之大与海之深，而可以意揣。唯其不自为形，而因物以赋形，是故千变万化而有必然之理。”(《滟滪堆赋》)<sup>(9) 1</sup>“水”虽变化万千，运动无形，但都遵循“东流”的基本规律，此乃“水”之理也。同时，水无常形，所以不会有预先规定的偏见，而能随物千变万化，但却遵循自然而然之理，水之无形，可以因物赋形，可以遇物无伤，天下之信者莫若于水也。天下之道莫若如此。由此可知，“道”乃“一”，不变也，冰雪雨电未尝一日不变，但又不背离“道”，皆为“道”的显现。“道”为“全”，化生万物，万物皆为“道”的显现；而“一物有一物之道”，当“道”显现于万物时，就具有了各自不同的特性，“道”“自”行其事，“物”各得之。“道”和“物”之间完成了具象和抽象、形而上和形而下的完美结合，即保证了“道”的客观规律性，又保障了“物”的个体独特性。自然万物各自生成，各自圆满。因此，苏轼倡导“万物并育而不相害，道并行而不相悖”的理念，乐于承认自然万物是“道”的多元呈现，让万物自循其理，自保其性，最大限度地葆有天地万物的合理性、自由性，这使得苏轼的思想在其根基之处呈现出生态哲学的意味。

苏轼“物不相害”的哲学意识，一旦落实到他对于人类行为的考察，便显示出“道法自然”的生态智慧。西湖，作为杭州的胜景，好似一颗仙界遗落人间的明珠，熠熠生辉。很大程度上，西湖之美得益于苏轼的珍视和保护。苏轼曾先后两次出任杭州地方官，两次都做足了水文章，全面治理了西湖。当时，西湖淤塞严重，他亲率军民千余人，耗时近半年首先疏浚了河道，并在江河连接处设置了水闸，从此

“江潮不复入市”。同时，采用吴人经验，有效解决了西湖水草杂生的状况。还在内湖设三座石塔，三塔环绕内严禁开发，便于涵养水源，外湖岸下则允许农户种植菱芡等水生作物，收缴的租金用于维修湖体和堤岸。通过全面治理西湖，既为当地居民提供了生活之需，又有效保护了西湖及其周边的生态环境。也许，其意

义还不止于此。苏轼，不仅是政府官员，更是一位艺术家，有着敏锐的审美感知力和天然的审美诉求。他利用疏浚河道时产生的水草和淤泥，在湖中筑起一道通达南北的长堤，长堤上架起映波、锁澜、望山、压堤、东浦和跨虹六桥，两岸则广种草木，“堤成，植芙蓉、杨柳其上，望之如画图。”（《亡兄子瞻墓志铭》）<sup>(21)</sup>

<sup>1123</sup> 河堤两岸还建有九个凉亭，供游人休憩。

“苏堤春晓”成为西湖十大胜景之一。苏轼治理西湖，既有着为百姓谋生计的现实考虑，又充分利用山行水势，在保护生态环境的同时营造出诗情画意的生存空间，最大限度实现了生产、生活、生态的有机统一，使人们得以诗意地栖居。苏轼师法自然、与天合一的理念一直启迪着后人。

“万物自生自成，故天地设位而已。圣人无能，因天下之已能而遂成之。”<sup>(20)</sup><sup>144</sup>苏轼认为，天地只为万物自生、自成、自在提供一定的形式，并不能规范万物，即使圣人也只能顺应“自生自成”的物性，不能随意宰制，强行干预自然。在《稼说》中，苏轼认为富人之穡之所以为“美穡”，就是因为“其田美而多，其食足而有余”，可以让田地有更多的休养间隙，而穷人对待田地“寸寸而取之，日夜以望之”<sup>(9)</sup><sup>339~340</sup>，过分盘剥与过度索取破坏了土地的自然恢复能力，长年如此将使农业生产衰败下去。被贬黄州后，他脱下文人长袍，穿上农夫的短衣，自己动手开荒种地，俨然一位农夫。在这个过程中他更加接近自然，领悟万事万物的真谛。他说“荒田虽浪莽，高庳各有适”（《岐亭道上见梅花，戏赠李常》）<sup>(4)</sup><sup>1080</sup>，认为农业生产应该因地制宜，否则就浪费了土地；而“良农惜地力，幸此十年荒”（《东坡八首》其五）<sup>(4)</sup><sup>1081</sup>则倡导让土地休养生息，表明了尊重自然规律，不能过分向土地索取的道理。苏轼的这一思想获得乃弟苏辙的认可：“农夫垦田，以植草木，小大长短，甘辛咸苦，皆其性也，吾无加损焉，能养而不伤耳。”（《藏书室记》）<sup>(21)</sup><sup>1238</sup>苏氏兄弟虽以土地之性阐述其为学的道理，但此观念实则与生态时代主张的“有机农业”理论一脉相承。此顺应自然、不过度苛求索取、让土地休养生息的主张具有强烈的生态学色彩，彰显着素朴的自然主义精神和高贵的仁爱精神。中国古人相信，人类生于自然之中，自然是养育万物的惟一家园，而大地是其中重要的组成部分，有着繁育生命、生养万物的生生之德。善待大地就是对于万千生命的保护和对人类家园的守护。《周易》更是将大地提升至人类母亲的高度，充满了对大

地的敬畏与歌颂。在尊重大地的基础上，中国古人实行休耕制度，让大地得以休养生息，最大限度尽土地之性，使它充分发挥生养作用。对土地之性的尊重，充分彰显了中国古人尊重自然、敬畏存在的生态伦理道德。

苏轼认为，自然而然的世界就是一个万物循理而动的世界，任何有违“物性”的行为都会对自然生态系统造成干扰，其结果只能带来混乱和悖谬。作为自然整体存在的一分子，人类只有深入把握“万物之理”，才能“应物而动”，实现“性”与“道”的合一。正所谓“循万物之理，无往而不自得”。<sup>(20)</sup><sup>148</sup>因此，人类必须通观自然全体，抛却一己之私，顺应“物性”“人性”，从道的高度使万物各其本性，各得其宜，维护自然存在的自在性、自足性。苏轼强调对自然的尊重和顺应，并不意味着在自然面前无所作为，而是不妄为。苏轼相信，在遵循自然规律的基础上，进行合乎自然规律的实践活动，是可以实现人与自然和谐相处的理想境界的。苏轼一生都在践行师法自然的理念，尤为突出的，就是对于水的认知和利用。苏轼曾撰写《禹之所以通水之法》一文，在文中，他详细阐述了自己的治水理念：“孟子曰：‘禹之治水也，水由地中行’。此禹之所以通其法也。愚窃以为治河之要，宜推其理，而酌之以人情。”<sup>(9)</sup><sup>221</sup>苏轼指出，治水的关键是在“水理”和“人情”之间取得和谐。水灾的发生，不仅与水的“湍悍”有关，也与人们“爱尺寸而忘千里”的短视行为有关，呼吁人们应着眼于长远，着眼于生态整体，着眼于人与自然的和谐相处。苏轼从“天人合一”的哲学高度进行阐述，可谓独具慧眼。苏轼在徐州治水中充分显现了对自然规律的认识和利用。1077年，徐州大水。一方面，苏轼和军民一起加强外围的城墙，同时，努力将洪水引入以前的黄河故道。最终，逼退洪水，保全家园。这是师法自然抗御灾害的成功范例。苏轼可谓深谙水之特性，在《东坡易传》中阐释“习坎”的卦辞时指出，水“因物以为形”“所遇有难易，然而未尝不志于行者”<sup>(20)</sup><sup>54</sup>。水，既可以流至湖海，也可以冲决堤坝，只有采取疏导与堵塞相结合的办法，才能有效治水。此乃顺乎自然规律的治水之道。中华民族以农业为主，土地、水成为民族繁衍生息的根本，风调雨顺、万物繁茂、丰衣足食成为三位一体的存在，须臾不可分离。中国古人的实践活动在尊重自然规律的基础上，极大改善了人类的生存环境，同时又保证自然生态系统的长期稳定与和谐。这是中国古人素朴的生态意识和生态智慧。

### 三、坐观万景得天全

苏轼曾曰：“凡物皆有可观。苟有可观，皆有可乐，非必怪奇玮丽者也。”（《超然台记》）

<sup>(9)351</sup> 如果我们乐于从生态学的视角进行观照，不难发现，此蕴涵着丰富而深刻的生态智慧。中国古人相信，天地之间充塞着化育万物的生命力，它是一切生命的源泉。“不同形态的‘气’无时不在，无处不在，万物因此呈现出一个单一的流动过程，任何事物都处于该过程之中，连万能的造物主也不例外”<sup>(22)</sup>，阴阳二气的氤氲化合形成了山川河流、花草树木，人类也不例外，“我们自己本身就是‘天道’不可脱离的一部分，正如山川河流一样，是‘大化’合法的存有，是‘气’之流动所产生的结果。”<sup>(22)</sup> 自然本就是一个自足、自在、自为的存在，天地万物皆为“气”之化生，万事万物同享“道”。从生命的层面讲，天地万物均为“道”大化流行的结果，没有高低、上下、贵贱之分，无论是“怪奇玮丽”的高山大川，还是平淡无奇的花草树木，在苏轼看来，都一样灵动鲜活，充满诗意。因此，在自然面前，苏轼总是乐于做一个“闲者”：“幸对清风皓月，苔茵展、云幕高张。江南好，千钟美酒，一曲《满庭芳》。”

（《满庭芳》蜗角虚名）<sup>(23) 412</sup> “与谁同坐，明月清风我。”（《点绛唇》闲倚胡床）<sup>(23) 588</sup> 以自由无碍的心境与山水草木共吐纳，同呼吸，不迎不拒，从而实现人与自然之间的无碍、无待，抵达人与自然同情、共感的和合之境。在苏轼看来，人一旦超越了行迹和欲望的牵绊，以“道”待自然，就能在与自然相遇相成中抵达“天全”的境界：“惟有此亭无一物，坐观万景得天全。”（《和文与可洋川园池三十首·涵虚亭》）<sup>(4) 673</sup> “天全”意味着各自圆满，彼此成全。苏轼的可贵之处在于，没有用人类的尺度去衡量自然万物的价值，而是让自然万物以其所是的方式自然而然地存在着。

关键在于，人类如何完成自我超越，抵达“天全”的境界？苏轼认为，须葆有“虚静”。“虚”意味着内在的澄明，“静”意味着不自扰，也不扰乱外物。“夫人之动，以静为主。神以静舍，心以静充，志以静宁，虑以静明。其静有道，得己则静，逐物则动。”（《江子静字序》）<sup>(9) 332</sup> “故君子学以辨道，道以求性，正则静，静则定，定则虚，虚则明。”（《江子静字序》）<sup>(9) 333</sup> 苏轼认为，一味追逐外物则躁动，就会偏离了生命的正道。因此，守住正道，就得到了静；得到了静，内心就会安定；内心安定，就会虚空；保持虚空，人就会透彻通明，

不为外物所动。很显然，苏轼的思想深受老庄“虚静”思想的影响，同时又受儒家、佛家的影响，加进了“正”“定”的概念。“清静为天下正。”<sup>(24) 127</sup> “道”性虚静，“‘道’是合乎自然的，虚静自然状态的。”<sup>(25) 11</sup> 自然生养万物，化育万物，却不占有万物、宰制万物，而是任其自然发展，即虚静、无为。人，作为自然精神之子，合于“道”而生，人心与天地之心是相通的，心境原本是虚空、清静的。只不过，人类原本“虚静”的心纠缠于各种欲望中，逐渐与“道”相离，只有荡涤内心虚妄的念想，消除人为的界定与区分，不干扰自然万物的存在，才能回到生命的本源和人心的本然，进入无待、自由的境界。由此可知，苏轼的“虚静”具有形而上的本体意义，不单单指向虚空、宁静的心境，而是与人性、天性紧密相关的终极存在。在生命的根源处，“虚静”保持了人性、物性、天性的同一。

在苏轼的生命里，自然不是作为单纯的审美对象而存在，更不是其抚慰身心的灵丹妙药，而是有着自我存在、自我实现的生命整体。

“天地之间，物各有主。苟非吾之所有，虽一毫而莫取。”（《赤壁赋》）<sup>(9) 6</sup> 人与万物都存在于天地之间，物岂能为人类所占有？并且，“人之所欲无穷，而物之可以足吾欲者有尽。美恶之辨战乎中，而去取之择交乎前，则可乐者常少，而可悲者常多。是谓求祸而辞福。”（《超然台记》）<sup>(9) 351</sup> 人类为满足自身利益产生的欲望是无穷尽的，且常因以“小我”对待自然万物伴随无穷的烦恼、悲苦。因此，苏轼提倡“寓意于物”，反对“留意于物”。因“物”乃“道”的体现，本质上是一样的，但“物”又不能等同于“道”，“物”的丰富性、差异性、自足性恰恰是“道”的内在要求，所以，“寓意于物”于“物”最大限度保持了自然的无限多样性，于“意”完成了人与自然的同情共感，消解掉了人对世界的占有欲望与僭越之心，使人类不再执着于对外物的欲求，而保留了人类行走在自然中的诗意，以质朴、率性、虚静之心直面自然，在生机活泼的凡常存在中见出造物者的深意。苏轼在《超然台记》中写道：“以见余之无所往而不乐者，盖游于物之外也。”<sup>(9) 352</sup> 正是因为有了“寓意于物”、“游于物之外”的心境，苏轼才能在天地自然中悠然自得，与山水草木交相往还，获得心灵的解脱和精神的自由。苏轼一生历尽坎坷，宦海沉浮，却有幸与荒山野水相遇，在贬谪生涯中将自我生命消融于自然中，敢于舍弃过多、过满的身外之物，在困苦而真实的生存体验中逐渐抵达天人合一的至境，黄州之后，真正旷达、超然、睿智

的东坡先生才渐渐清晰、明朗，岭南之后，苏轼就全然进入了一个自然、自在、自由的生存境界。

苏轼终其一生都在不断地寻找“自我”，还原“自我”，实现“自我”，主动没入自然山林，做一个自然的人，做一个自由的人，在生气流转、意趣盎然的自然天地里，寻求人生存在的终极意义和价值，在纯粹的精神之乡里放歌。直到告别人世，他的志向仍在东山向阳的坡谷里：白云左绕，清江右回，重门洞开，林峦全入，人在若思无思之中。因为，在苏轼看来，人与天是一体的，人即自然，自然即人，二者处于相遇相成的关系，彼此自立自足，而又相互依存。纯真的人性即天性，天性生养万物，而不邀功，不占有，让“物尽其性”。在“尽人性”、“尽物性”中，“人性”与“天性”同一，即“天人合一”，从而抵达“天地境界”。这也是对于自然与人生的大彻大悟。苏轼到了晚年，才彻底了悟人生的真义，决计回归大自然，“作个闲人。对一张琴，一壶酒，一溪云。”（《行香子》清夜无尘）<sup>(23) 642</sup>可以说，苏轼的内在生命与自然精神在天人之际产生了共鸣，完全得益于其彻底的觉解。有着彻底觉解的人，能够自觉认识到天、地、人是浑融一体的，整个世界形成了“人天不离”“物我一体”的“共存”状态，人类应当使自我得以层层拓展，自觉将个体生命融入到生生不息的自然精神中，参天地，赞化育，抵达“天人合一”的生存至境。

杜维明曾指出：“我们能参与自然界生命力内部共鸣的前提，是我们自己的内在转化。除非我们能首先使我们自己的情感、思想和谐起来，否则，我们就不能与自然取得和谐，更不用说‘独与天地精神往来’了。我们确与自然同源，但作为人，我们必须使自己与这样一种关系相称。”<sup>(18) 5</sup>这就是说，自然观与人格是相辅相成的。一个有着生态维度的人，就会尊重自然、主动取得与自然的和谐；而一个把自然融入自己情感和观念的人，就必然会将自然内化于心，进一步促进个体人格的丰满。杜维明已经将孔孟的“修身养性”与老庄的“化归天地”融为一体，使新儒家的当代阐释充满了生态意识。在他看来，人要融入大自然生命力的气场中去，前提是自身内部的谐和，使自己的情感、思想“与天地同流”。在这方面，亦儒亦道、外儒内道的苏轼是足以成为一个卓越的典范的。

### 注释

[1] 薛富兴《宋代自然审美述略》，《贵州师

范大学学报（社会科学版）》2006（01）。

[2] 金岳霖《道·自然与人》，三联书店2005年版。

[3] 鲁枢元、夏中义《从艺术心理到精神生态》，《文艺理论研究》1996（05）。

[4] 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。

[5] 方东美《生命理想与文化类型》，中国广播出版社1992年版。

[6] 鲁枢元《陶渊明的幽灵》，上海文艺出版社2012年版。

[7] 蒙培元《人与自然——中国哲学生态观》，人民出版社2004年版。

[8] 朱良志《中国艺术的生命精神》，安徽教育出版社2006年版。

[9] 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。

[10] 程颢《二程遗书》，文渊阁四库全书本。

[11] 蒙培元《仁学的生态意义与价值》，《中国哲学史》2007（01）。

[12] [法]阿尔贝特·史怀泽著、陈泽怀译《敬畏生命》，上海社会科学院出版社1995年版。

[13] 阿尔贝特·施韦泽著、陈泽环译《敬畏生命——五十年来的基本论述》，上海社会科学院出版社2003年版。

[14] 鲁枢元主编《自然与人文》，学林出版社2006年版。

[15] 曾繁仁《中西对话中的生态美学》，人民出版社2012年版。

[16] [法]塞尔日·莫斯科维奇著、庄晨燕等译《还自然之魅——对生态运动的思考》，三联书店2005年版。

[17] 韦政通《伦理思想的突破》，四川人民出版社1988年版。

[18] 杜维明《儒家思想：以创造转化为自我认同》，三联书店2013年版。

[19] [法]阿尔贝特·史怀泽著、陈泽怀译《敬畏生命》，上海社会科学出版社1992年版。

[20] 苏轼《东坡易传》，上海古籍出版社1989年版。

[21] 高秀芳、陈宏天点校《苏辙集》，中华书局1990年版。

[22] 杜维明《存有的连续性：中国人的自然观》，《世界哲学》2004（01）。

[23] 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。

[24] 王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注》，中华书局2011年版。

[25] 陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局1999年版。

刘晗，华北水利水电大学外国语学院副教授、中国苏轼研究学会会员。

# 苏轼与魏晋风度

高云鹏

**内容提要** 苏轼在中国古代文化发展的历程中上承魏晋隋唐，下起明清，他随缘安处的生死观、荣辱不惊的仕隐观，以及旷达超然的人生态度都带有魏晋风度的色彩。苏轼在继承魏晋六朝文化精神的同时，又实现了对魏晋风度的超越，从而形成了独一无二的东坡境界。

**关键词** 苏轼 魏晋风度 继承 超越 东坡境界

所谓的魏晋风度，是融精神、艺术、审美于一体气质风范。主要是指魏晋名士自由通脱的行为举止、冷峻隽永的言谈话语，以及由此呈现出的审美化的人生态度。在特定的社会历史背景下，魏晋名士或超然或荒诞的言行实为其精神世界的真实反映。对后人来说，魏晋风度是颇值得回味的。苏轼在中国古代文化发展的历程中上承魏晋隋唐，下起明清，他随缘安处的生死观、荣辱不惊的仕隐观，以及旷达超然的人生态度都带有魏晋风度的色彩。苏轼在继承魏晋六朝文化精神的同时，又实现了对魏晋风度的超越，从而形成了独一无二的东坡境界。

## 一、以安时处顺的态度面对生死

生死是任何人都无法回避的问题。生死作为文学中的一个永恒的主题，不断被历代文人所书写。虽然如此，但是这并不意味着每个人都能真正洞悉生死的本质。更多的文人都无法摆脱生死的困扰。苏轼对生死的看法则显出独有的坦然和洒脱，这与他吸收了汉末魏晋以来

士人对生死的基本看法是分不开的。同时，苏轼又以自己对生命独特的理解实现了不为生死所累，彻底走出了困境。

说到文人的生死观，不能不提到汉代的文人诗。东汉的文人诗中多次出现对人生苦短的嗟叹，如秦嘉《赠妇诗三首》其一云“人生譬朝露，居世多屯蹇”<sup>(1) 186</sup>、《古诗十九首·生年不满百》云“生年不满百，常怀千岁忧。昼短苦夜长，何不秉烛游。为乐当及时，何能待来兹”<sup>(1) 333</sup>等。人生短暂，及时行乐，这是汉末文人面对生死时普遍采取的态度。到了战争不断、疾病频仍、现实黑暗的魏晋南北朝，深重的苦难给人们带来了死亡的恐怖。这就使得六朝人对生死格外敏感。人生苦短、世事无常的咏叹也就成了魏晋南北朝文人笔下永恒的话题，如曹操《短歌行》云“譬如朝露，去日苦多”<sup>(1) 349</sup>、曹植《赠白马王彪诗》云“人生处一世，去若朝露晞”<sup>(1) 454</sup>、徐幹《室思诗》云“人生一世间，忽若暮春草”<sup>(1) 376</sup>、阮籍《咏怀诗八十二首·朝阳不再盛》云“人生若尘露，天道邈悠悠”<sup>(1) 503</sup>、嵇康《五言诗三首》其一云“人生譬朝露，世变多百罗”<sup>(1) 489</sup>、陆云《岁暮赋》云“悲人生之有终兮，何天造而罔极”<sup>(2) 2031</sup>、傅玄《放歌行》云“人无千岁寿，存质空相因”<sup>(1) 557</sup>、陶渊明《闲情赋》云“悲晨曦之易夕，感人生之长勤。同一尽于百年，何欢寡而愁殷”<sup>(2) 2096</sup>等。除了人生苦短之外，六朝文人还经常在诗文中表达“人生如寄”的思想。“人生如寄”一说源自道家，主要是说人生是匆匆的一瞬，故多为六朝文人所使用。曹丕在《善哉行二首》其一中说：“人生如寄，多忧何为？今我不乐，岁月如驰。”<sup>(1) 391</sup>陶渊

明《感士不遇赋序》亦云：“悲夫！寓形百年，而瞬息已尽。”<sup>(2) 2095</sup>陶弘景将佛教人生如幻的观念同“人生如寄”结合起来，提出了：“人生者，如幻化耳，寄寓天地间少许时耳。”<sup>(3)</sup>

<sup>77</sup>与汉末文人所不同的是，六朝文人并不局限于空发人生苦短、命运无常之哀叹，他们也不满足于及时行乐之类的解脱方式，而是在精神世界里寻找出路。郭象在注解《庄子·齐物论》时多次谈到生死问题：“夫不能安时处顺而探变求化，当生而虑死，执是以辩非，皆逆计之徒也。”<sup>(4) 100</sup>“夫死生之变，犹春秋冬夏四时行耳。故死生之状虽异，其于各安所遇，一也。”<sup>(4) 67</sup>“然所在无不适志，则当生而系生者，必当死而恋死矣。由此观之，知乎在生而哀死者误也。”<sup>(4) 113</sup>同样的观点还见于他的《大宗师》注：“夫死生变化，吾皆吾之，既皆是吾，吾何失哉！未始失吾，吾何忧哉！”<sup>(4) 277</sup>《至乐》注中亦有类似的表述：“所谓齐者，生时安生，死时安死，生死之情既齐，则无为当生而忧死者耳。”<sup>(4) 619</sup>等。郭象认为生和死都是自然现象，是人存在的两种不同状态，因此对于生死可以抱着安时处顺的态度，无所谓欢喜和忧惧。陶渊明也把生和死看作自然的事情，他在《拟挽歌辞三首》其一中说：“有生必有死，早终非命促。”<sup>(1) 1012</sup>关于如何摆脱生死，他在《形影神诗三首》的第一首《形赠影》中说：“愿君取吾言，得酒莫苟辞。”<sup>(1) 989</sup>他随即在第二首《影答形》中否定了及时行乐，提出：“立善有遗爱，胡为不自竭。”<sup>(1) 990</sup>随后他又在《神释》中对前面的两种观点都做出了否定，进而提出：“纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑。”<sup>(1) 990</sup>郭象和陶渊明的生死观对苏轼产生了很大的影响。

一生多坎坷磨难的苏轼不时在作品抒发人生短暂的感慨，如《岐亭五首》其二云：“一年如一梦，百岁真过客。”<sup>(5) 1206</sup>、《陌上花三首》其三云：“生前富贵草头露，身后风流陌上花。”<sup>(5) 494</sup>、《与程秀才三首》其一云：“聚散忧乐，如反覆手，幸而此身尚健。”<sup>(6) 1627</sup>等。世事无常使苏轼对美好的青春年华格外珍视。所以，苏轼的笔下也不乏“休对故人思故国，且将新火试新茶，诗酒趁年华”（《望江南·超然台作》）<sup>(7) 91</sup>之类表达及时行乐思想的词句。苏轼还

不只一次说到“人生如寄”。如“吏民莫扳援，歌管莫凄咽。吾生如寄耳，宁独为此别”（《罢徐州，往南京，马上走笔寄子由五首》其一）<sup>(5) 936</sup>、“吾生如寄耳，初不择所适。但有鱼与稻，生理已自毕”（《过淮》）<sup>(5) 1023</sup>、“吾生如寄耳，何者为祸福。不如两相忘，昨梦那可逐”（《和王晋卿》）<sup>(5) 1423</sup>、“吾生如寄耳，寸晷轻尺玉”（《次韵刘景文登介亭》）<sup>(5) 1701</sup>、“吾生如寄耳，出处谁能必”（《送芝上人游庐山》）<sup>(5) 1899</sup>、“吾生如寄耳，送老天一方”（《谢运使仲适坐上送王敏仲北使》）<sup>(5) 1993</sup>、“吾生如寄耳，岭海亦闲游”（《郁孤台》）<sup>(5) 2429</sup>等。这些都是汉魏六朝传统的延续。在此基础上，苏轼吸取佛、道两家的思想，从而认清了生死的本质。佛教常以梦为喻，认为现实世界中的一切皆虚幻不实，这主要体现在人生如梦的譬喻上。《金刚经》云：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”<sup>(8) 287</sup>《大智度论》卷六亦云：“如梦者，如梦中无实事，谓之有实，觉已知无而还自笑。人亦如是，诸结使眼中，实无而著，得道觉时，乃知无实，亦复自笑；以是故言如梦。”<sup>(9) 39~40</sup>道家也有人生如梦的观念。《庄子·齐物论》云：“梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也与女，皆梦也；予谓女梦，亦梦也。”<sup>(4) 104</sup>庄子看到，事物发展变化太快，人根本就无从把握，由此流露出人生如梦的虚幻感。苏轼借鉴了佛、道两家思想，他的作品中经常会出现“笑劳生一梦”（《醉蓬莱·余谪居黄州，三见重九……》）<sup>(7) 212</sup>、“世事一场大梦”（《西江月·黄州中秋》）<sup>(7) 145</sup>、“人生如梦，何促何延”（《祭单君覩文》）<sup>(6) 1939</sup>之类说法。由于认识到世间万物都像梦一样虚幻不实，所以苏轼以“世事万端，皆不足介意”（《与子明兄一首》）<sup>(6) 1832</sup>的心态来坦然面对世事，乃至生死。苏轼并不像万事不关心的王维那样通过皈依宗教来寻求解脱，而是不为任何不值得记挂在心上的事而悲伤忧愁，在不避世的情况下乐观地生活。苏轼看到了人生悲剧的真正根源，即《赤壁赋》中所说的“哀吾生之须臾，羡长江之无

穷”。苏轼接着对如何解决短暂与永恒的问题做出了回答：“客亦知夫水与月乎？逝者如斯，而未尝往也。盈虚者如彼，而卒莫消长也。盖将自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬。自其不变者而观之，则物与我皆无尽也，而又何羡乎？”<sup>(6) 6</sup> 在这段文字中，“齐物”的思想贯穿始终。庄子指出，事物的相对性是人生悲剧产生的根源，《庄子·齐物论》云：“物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也，虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。”<sup>(4) 66</sup> 所以庄子主张泯除事物的相对性，将万物齐一看待：“天地与我并生，而万物与我唯一。”<sup>(4) 79</sup> 能认清这一点是很不易的，故曰：“唯达者知通为一。”<sup>(4) 70</sup>

苏轼显然是个达者，他看到了“须臾”和“无穷”是相对的，短暂的欢乐是靠不住的。

既然认清了人生悲剧的根源不在于生命短暂，而是因为未能认清永恒和短暂的相对性。那么又如何才能从根本上找到解脱之路呢？我们仍需从汉魏六朝的思想谈起。郭象在注解《逍遥游》的时候说：“且大鹏抟风九万，小鸟决起榆枋，虽复远近不同，适性均也。咸不知里之远近，各取足而自胜。”<sup>(4) 10</sup> 苏轼充分吸取了“适性”和“各取足而自胜”的思想，以知足的心态来获得解脱。苏轼《赤壁赋》中的“且夫天地之间，物各有主。苟非吾之所有，虽一毫而莫取。惟江上之清风，与山间之明月。耳得之而为声，目遇之而成色。取之无禁，用之不竭。是造物者之无尽藏也，而吾与子之所共食”<sup>(6) 6</sup> 便是这种思想的体现。

六朝人对生的珍视还体现在注重生命的质量上。为了提高生命的质量，六朝名士不在意世人的看法和身后的名声，只为现世而活，格外看重个体当下最真切的感受。张季鹰“使我有身后名，不如即时一杯酒”（《世说新语·任诞》）<sup>(10) 740</sup>、王子猷“吾本乘兴而行，兴尽而返，何必见戴”（《世说新语·任诞》）<sup>(10) 760</sup>、毕茂世“一手持蟹螯，一手持酒杯，拍浮酒池中，便足了一生”（《世说新语·任诞》）<sup>(10) 740</sup>都是此意。六朝名士这样的言行或多或少都带有放任甚至荒诞的色彩。这是由他们的精神状态所决定的。首先，以阮籍、刘伶为代表的一

些名士，因悲观而回避社会，他们的苦恼无处宣泄，只能通过这样的方式来释放。其次，门阀社会使身处上层的豪门贵族漠视社会责任，将注重主观感受的追求发展为贪图感官享乐。如果放任这种趋势不加节制，便会演变成石崇、王恺等人的骄奢淫逸。这样的人生态度在苏轼这里得到了扬弃。苏轼不贪图感官体验，而是追求精神上的逍遥，其《论修养帖寄子由》云：“任性逍遥，随缘放旷，但尽凡心，别无胜解。”<sup>(11) 9</sup> 《与程秀才三首》其一云：“尚有此身，付与造物，听其运转，流行坎止，无不可者。”<sup>(6) 1628</sup> 《与孙志康二首》其二云：“祸福苦乐，念念迁逝，无足留胸中者。”<sup>(6) 1681</sup> 《和蒋夔寄茶》亦云：“我生百事常随缘，四方水陆无不便。”<sup>(5) 654</sup> 关于外物的局限，苏轼在《与郑靖老四首》其四中说：“然外物不可必，当更临时随宜。”<sup>(6) 1676</sup> 苏轼追求的是超出世俗取向的乐趣。他在《与子明兄一首》中也说过：“所谓自娱者，亦非世俗之乐，但胸中廓然无一物，即天壤之内，山川草木虫鱼之类，皆是供吾家乐事也。”<sup>(6) 1832</sup> 苏轼并不像六朝人那样过于贪恋物质享乐所带来的感官体验，而是把精神世界的改善当做终极的追求。所以，无论身处顺境还是逆境，苏轼都充分享受生命的乐趣。因“乌台诗案”被贬黄州，苏轼作有一首《初到黄州》，诗曰：“长江绕郭知鱼美，好竹连山觉笋香。”<sup>(5) 1032</sup> 耕荒地却怡然自乐，《东坡八首》其八云：“刮毛龟背上，何时得成毡。”<sup>(5) 1084</sup> 晚年远贬惠州时写了《食荔支二首》，其二云：“日啖荔支三百颗，不辞长作岭南人。”<sup>(5) 2194</sup> 继而被贬儋州，他又在《吾谪海南，子由雷州，被命即行……》中说：“他年谁作舆地志，海南万里真吾乡。”<sup>(5) 2245</sup> 遇赦北归，渡过琼州海峡的时候写下了《六月二十日夜渡海》：“九死南荒吾不恨，兹游奇绝冠平生。”<sup>(5) 2367</sup> 无论处在什么样的境况之下，苏轼都能获得快乐的感受。更为难得的是，苏轼在逆境中仍然不忘自己的使命，而不像六朝人那样忽视社会责任。苏轼既不逃避现实，又不囿于感官享乐。苏轼把对乐的追求同生命意义和个体价值结合在一起，摆脱了悲观消极和贪图享乐两种倾向，从而实现了祸福相忘，积极乐观地面对生命。

生命的短暂、现实的苦难还使六朝人走上了任情之路。王戎所说的“圣人忘情，最下不及情；情之所钟，正在我辈”（《世说新语·伤逝》）<sup>(10) 638</sup>，道出了当时风流人士的共同心声。又如桓温北征途中见到自己当年种的柳树已经十围粗的时候，不免慨叹：“木犹如此，人何以堪！”（《世说新语·言语》）<sup>(10) 114</sup> 六朝名士认识到生的可贵，对生表现出格外的珍惜和眷恋，苏轼也如此。苏轼在《岁晚相与馈问，为馈岁；酒食相邀……为此三诗以寄子由·守岁》中说：“晨鸡且勿唱，更鼓畏添挝。坐久灯烬落，起看北斗斜。明年岂无年，心事恐蹉跎。努力尽今夕，少年犹可夸。”<sup>(5) 161</sup> 苏轼在这首诗中表达了对光阴流逝的感慨。人生短暂使得苏轼对生命格外的珍视。但是较之六朝人，苏轼对生死困扰的解脱更为彻底。六朝人始终没有摆脱死亡阴影的笼罩。人生如寄，命运无常，即便是号称“纵浪大化中，不喜亦不惧”的陶渊明在面对死亡的时候也不免会写出“岁惟丁未，律中无射。天寒夜长，风气萧索。鸿雁于征，草木黄落。陶子将辞逆旅之馆，永归于本宅。故人凄其相悲，同祖行于今夕。羞以嘉蔬，荐以清酌。候颜已冥，聆音愈漠。呜呼哀哉”（《自祭文》）<sup>(2) 2103</sup> 这样的文辞。他在《拟挽歌辞三首》其三中也描写了死亡猝然降临后令人哀伤的场面：“荒草何茫茫，白杨亦萧萧。严霜九月中，送我出远郊。四面无人居，高坟正熹峣。马为仰天鸣，风为自萧条。幽室一已闭，千年不复朝。千年不复朝，贤达无奈何。向来相送人，各自还其家。亲戚或余悲，他人亦已歌。死去何所道，托体同山阿。”<sup>(1) 1013</sup> 可见，死亡的悲伤和凄凉在陶渊明的内心深处是根本无法抹掉的。但是，这样的文字在苏轼的笔下却无迹可寻。苏轼在面对绝境的时候表现出特有的坦然和洒脱。政敌欲置苏轼于死地将他远贬南荒，苏轼却在《郁孤台》一诗中说：“吾生如寄耳，岭海亦闲游。”<sup>(5) 2429</sup> 视死亡之旅为人生中的一次“闲游”，苏轼并不为死亡所困扰。所以我们在苏轼的身上看不到六朝名士的极端行为，这是因为苏轼早已参透了生死的本质。在短暂而又虚幻的人生中获得了从容和欢愉，这是苏轼对六朝生死观的超越。

对生死问题的认识上，苏轼命运无常、人生如寄的观念都与魏晋六朝名士有着相似之处。但是在对生死的态度上，苏轼则与六朝名士明显不同。苏轼看清了人生的本质。他摒弃了六朝生死观中消极悲观的因素，以不喜不惧、安时处顺、适性自安的态度坦然面对生死。苏轼依赖宗教却不皈依宗教，形成了自己对生死独到的理解，实现了对六朝人的超越。

## 二、以荣辱不惊的心态应对出处仕隐

浮沉宦海、三起三落的苏轼吸收了魏晋六朝士人直面仕隐矛盾的精神，借助对陶渊明形象的塑造表达了自己对出处的看法。苏轼摆脱贫处困扰的关键就在于他能够做到不以穷达荣辱为念。苏轼在《答陈师仲主簿书》中说：“人生如朝露，意所乐则为之，何暇计议穷达。”<sup>(6) 1428</sup> 他在《浣溪沙·赠陈海州。陈尝为眉令，有声》一词中也说过：“聚散交游如梦寐，升沉闲事莫思量。”<sup>(7) 68</sup> 基于这样的认识，苏轼超出了出仕和归隐的制约，彻底解决了这个令无数文人都感到力不从心的问题。

魏晋六朝时期不乏理想高扬的建安文人，同时也出现了以隐逸诗人著称的陶渊明。但是这个时代普遍存在的则是进退失据的文人。这主要是由以下两个原因造成的。一是“上品无寒门，下品无势族”（刘毅《上疏请罢中正除九品》）<sup>(2) 1663</sup> 的社会使寒门之士失去了步入上层的机会，长期的沉沦下僚引发了他们强烈的不满。如左思在《咏史诗八首》其二中就控诉了“世胄蹑高位，英俊沉下僚。地势使之然，由来非一朝”<sup>(1) 733</sup> 的现实。又如鲍照《拟行路难十八首》组诗其四：“泻水置平地，各自东西南北流。人生亦有命，安能行叹复坐愁。酌酒以自宽，举杯断绝歌路难。”<sup>(1) 1275</sup> 诗人以流水泻地去向各异来比喻世道的不公，借以抒发寒士的失意和无奈。他还在其六中说：“对案不能食，拔剑击柱长叹息。丈夫生世会几时，安能蹀躞垂羽翼。弃置罢官去，还家自休息。朝出与亲辞，暮还在亲侧。弄儿床前戏，看妇机中织。自古圣贤尽贫贱，何况我辈孤且直。”<sup>(1) 1275</sup> 闲居在家的安逸却无法掩饰壮志难酬的愤慨与不甘。二是魏晋士人所赖以实现理想和

价值的社会比较黑暗，仕途中充满了不测。这就使他们对仕宦既充满了向往又心怀畏惧。他们渴望逃离黑暗的现实，可又难以割舍对功名的渴望。郭象针对这种心理曾提出“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”<sup>(4) 28</sup>但这种理想的境界在当时的社会只能作为士人的一个悬想，很难落实到现实当中。即使是退隐田园的陶渊明也未能彻底释怀。陶渊明的《饮酒诗二十首》其十一云：“颜生称为仁，荣公言有道。屡空不获年，长饥至于老。虽留身后名，一生亦枯槁。死去何所知，称心固为好。”<sup>(1) 999</sup>陶渊明认为像颜回那样安贫乐道的人虽然名垂后世，但是却避免不了一生都处于穷苦贫贱之中。陶渊明对“一生亦枯槁”也是颇感遗憾的。朱熹说：“陶渊明说尽万千言语，说不要富贵，能忘贫贱，其实是大不能忘，它只是硬将这个抵抗将去。”<sup>(12) 874</sup>此语不虚。不徒陶渊明，苏轼以前的文人都没能很好地解决这个问题。唐朝诗人白居易以乐天知命著称。白居易的“中隐”说在中国隐逸文化发展的历史上留下了重要的一笔。可是“中隐”也不能从根本上解决仕与隐的矛盾。白居易所说的“中隐”见于他的《中隐》诗：“大隐住朝市，小隐入丘樊；丘樊太冷落，朝市太嚣喧。不如作中隐，隐在留司官。似出复似处，非忙亦非闲。不劳心与力，又免饥与寒。终岁无公事，随月有俸钱。君若好登临，城南有秋山。君若爱游荡，城东有春园。君若欲一醉，时出赴宾筵。洛中多君子，可以恣欢言。君若欲高卧，但自深掩关。亦无车马客，造次到门前。人生处一世，其道难两全：贱即苦冻馁，贵则多忧患。唯此中隐士，致身吉且安；穷通与丰约，正在四者间。”<sup>(13) 490</sup>白居易并不认同“大隐”，他受不了“大隐”生活“太嚣喧”和“多忧患”的弊端。他同样也不会选择“小隐”。因为“小隐”不免“太冷落”，加之还有“苦冻馁”之患。于是白居易找到了“似出复似处，非忙亦非闲。不劳心与力，又免饥与寒。终岁无公事，随月有俸钱”的“中隐”。所谓的“中隐”之路，实际上是打着隐逸的旗号过有官有禄、衣食无忧的安逸生活。《蔡宽夫诗话》对白居易有“乐天既退闲，放浪物外，若真能脱轩冕者，然荣辱得失之际，铢铢校量，而自矜其达”

<sup>(14) 380</sup>的嘲讽。朱熹也说：“乐天，人多说其清高，其实爱官职。”<sup>(12) 3328</sup>这些言论都指出了白乐天并非真正乐天。仕隐矛盾的问题显然还有待于苏轼来解决。

我们知道，与门阀士族占据高位的魏晋南北朝不同，宋代文人的地位大大提高，由科举步入仕途的文人有着极高的参政热情。所以在宋代，仕隐矛盾通常在仕途不畅或政治斗争激烈的时候才会凸显出来。对于仕途坎坷的苏轼来说，出处问题是至关重要的。纵观苏轼的一生可以发现，苏轼的人生理想和政治热情并未因遭受挫折而减退。这是因为苏轼始终都怀有强烈的使命感。苏轼早年便怀有用世之志。经历了“乌台诗案”的沉重打击后，苏轼很快就走出了消沉。元祐年间在翰林任职的时候，苏轼不顾友人的劝诫，仍然耿直刚正，不计个人的安危得失。晚年远贬南荒，苏轼在儋州教化民众、传播文化，写下了“平生学道真实意，岂与穷达俱存亡。天其以我为箕子，要使此意留要荒。”(《吾谪海南，子由雷州，被命即行……》)<sup>(5) 2245</sup>另外，苏轼在《书合浦舟行》中还记录了自己的一段遭遇：“予自海康适合浦，遭连日大雨，桥梁尽坏，水无津涯。自兴廉村净行院下，乘小舟至官寨。闻自此以西皆涨水，无复桥船。或劝乘蟹舟并海即白石。……所撰《易》、《书》、《论语》皆以自随，世未有别本。抚之而叹曰：‘天未丧斯文，吾辈必济！’已而果然。”<sup>(6) 2277</sup>这与《论语·子罕》中的“子畏于匡。曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？’”<sup>(15) 110</sup>的意趣颇为相似。弘道的使命感使苏轼像颜回一样不在意穷达。故此他在《颜乐亭诗》中赞美了颜回安贫乐道的境界：“伟哉先师，安此微陋。”<sup>(5) 777</sup>这也就决定了苏轼在仕和隐的抉择上要走出一条与众不同的道路。

概括地说，苏轼解决仕与隐的矛盾是借助陶渊明来实现的。陶渊明在苏轼一生中的几个重要时期都起到了重要的作用。苏轼评陶的文字真实地记录了苏轼对出处问题的认识由浅及深的过程。苏轼按照自己对出处问题的理解来塑造陶渊明的形象，并使之臻于完美。下面分两个方面对这个过程进行论述：

首先，归隐可以在保持高洁的人格不受污染的同时获得精神上的适意。陶渊明虽有用世的理想，但是为了逃离污浊的官场，只能决绝地选择逃离。这是所有隐士的共性，无需多言。陶渊明在诗中反复言说隐居田园的生活符合自己的本心，实是为了突出自己在精神上获得的愉悦。如《归园田居五首》其一“少无适俗韵，性本爱丘山”<sup>(1) 991</sup>、其三“衣沾不足惜，但使愿无违”<sup>(1) 992</sup>、《饮酒诗二十首》其五“此中有真意，欲辨已忘言”<sup>(1) 998</sup>等句皆是此意。隐逸生活能够给人带来的精神上的适意，这一点深为苏轼所看重。谪居黄州的时候，苏轼亲自垦荒种地。躬耕的经历使苏轼对陶渊明的理解有所加深。苏轼创作了一首《江城子·陶渊明以正月五日游斜川……》：

梦中了了醉中醒。只渊明，是前生。  
走遍人间，依旧却躬耕。昨夜东坡春雨足，  
鸟鹊喜，报新晴。雪堂西畔暗泉鸣。  
北山倾，小溪横。南望亭丘，孤秀耸曾城。  
都是斜川当日境，吾老矣，寄余龄。”<sup>(7)</sup>

<sup>165</sup>

苏轼过着陶渊明式安逸的生活，田园生活的闲趣使苏轼忘记了贬谪的苦恼。苏轼还隐括陶渊明的《归去来》，写成《哨遍·陶渊明赋〈归去来〉……》。苏轼在词中表达了“云出无心，鸟倦知还，本非有意。噫！归去来兮，我今忘我兼忘世”<sup>(7) 175</sup>的感受。此外，苏轼还创作了组诗《东坡八首》《归去来集字十首》，题跋则有《书渊明乞食诗后》《书渊明饮酒诗后》等，这些作品都与陶渊明结下了不解之缘。这显然是因为苏轼在田园生活中获得了精神上的适意和愉悦，于是对陶渊明产生了高度的认同。

其次，无论是仕还是隐，陶渊明都完全遵从自己内心的真实想法，并且丝毫不加掩饰。据《宋书·陶渊明传》记载，陶渊明“亲老家贫，起为州祭酒，不堪吏职，少日，自解归。”

<sup>(16) 2287</sup>后来，陶渊明为了事功先后做了镇军将军参军和建威将军参军，又都去官归家。陶渊明还曾因为家贫而出任彭泽令，八十余日后又以“饥冻虽切，违己交病”（《归去来兮辞序》）<sup>(2) 2096</sup>之故归隐。苏轼在元祐六年所作的《书李简夫诗集后》中对此做了精当的概括：“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。”<sup>(6) 2148</sup>陶渊明求官时不以世俗的鄙夷为嫌，弃官归去也不进行自我标榜。陶渊明的仕和隐完全遵从自己的性情，不刻意使自己的行为符合约定俗成的规则。苏轼认为，这种率真的情性正是陶渊明的最可贵之处。陶渊明的“真”已经不再拘泥于具体的出处行迹，而是升华为自由的人生境界。至此，苏轼彻底为后人揭出了陶渊明的全部文化价值。

元丰五年，苏轼在黄州时写了一篇《雪堂记》，文中说：“吾非逃世之事，而逃世之机。”<sup>(6) 412</sup>既然要实现人生的价值，苏轼就不可能彻底与现实决裂，也就不能像别的隐士那样“逃世之事”。“世之机”则会给人带来无尽的苦恼，所以必须远离。既然不能像陶渊明那样归隐田园，那么，苏轼应如何应对污浊的官场呢？他又怎样使自己从出川那一刻起便割舍不掉的归隐情结得以释怀呢？我们仍需从苏轼对六朝名士的批评说起。苏轼《题山公启事帖》云：“此卷有山公《启事》，使人爱玩，尤不与他书比。然吾尝怪山公荐阮咸之清正寡欲，咸之所为，可谓不然者矣。意以谓心迹不相关，此最晋人之病也。”<sup>(6) 2174</sup>苏轼指出，魏晋名士最大的问题就在于行迹与内心不统一。所以在出处问题上，苏轼虽然继承了魏晋名士清高的一面，但是在应对仕隐矛盾的心态和方式上却与他们截然不同。在魏晋六朝名士中，陶渊明是个例外。苏轼正是在陶渊明的身上看到了如何使行迹和内心统一起来。这体现在他对陶渊明形象的改造上。朱熹说过：“晋宋间人物，虽曰尚清高，然个个要官职，这边一面清谈，那边一面招权纳货。渊明却真个是能不要，此其所以高于晋宋人也。”<sup>(12) 874</sup>前文说过，陶渊明虽然以归田的方式逃离了黑暗的官场，但是却并没有从根本上解决仕与隐的矛盾。苏轼则将陶渊明塑造成了一个不为出处所累的高士形象。苏轼认为陶渊明“欲仕则仕”“欲隐则隐”的境界已经彻底打破了仕和隐的束缚，将原本对立的两种状态统一起来，因为仕和隐完全由个人主观意愿决定，苏轼在《沁园春·赴密州，早行，马上寄子由》中说的“用舍由时，

行藏在我”<sup>(7) 70</sup>便是此意。苏辙《子瞻和陶渊明诗集引》云：“嗟夫！渊明不肯为五斗米一束带见乡里小儿，而子瞻出仕三十余年，为狱吏所折困，终不能悛，以陷于大难，乃欲以柔榆之末景，自托于渊明，其谁肯信之？虽然，子瞻之仕，其出处进退，犹可考也。后之君子其必有以处之矣。”<sup>(17) 1111</sup>虽然从表面上看苏轼的出处进退和陶渊明差异很大，但若从本质上看二人是没有区别的，因为他们的仕与隐都完全遵从自己内心的真实意愿，不含任何矫揉造作的成分，也不带有丝毫功利色彩。所以，苏轼不会像前人那样无法同时兼顾仕与隐，只能偏执其一，以至于进退失据。苏轼根本就不把“兼济”和“独善”视为二物。对于苏轼来说，“兼济”和“独善”是没有分别的，它们不过是实现个人价值的两种不同情境，因此对于仕和隐都不必过于执著。这样便可以超越出仕和归隐的羁绊，从根本上解决出仕和隐居之间的矛盾。

饱尝了仕宦的艰辛，种种不幸的遭遇非但没有使苏轼像六朝士人一样进退失据，相反却促使苏轼彻底解决了出处矛盾。苏轼并不逃避现实。他把儒家的弘道精神、颜子安贫乐道之境界同陶渊明的“贵其真”结合起来，从而真正解决了前人束手无策的出处矛盾。苏轼把出和处的抉择完全掌握在自己手中，实现了“兼济”和“独善”两不误。

### 三、以旷达超然的胸襟面对人生

身处动荡、黑暗时代的六朝名士崇尚玄学，以旷达超然的胸怀来面对深重的苦难，表现出特有的气质风度。在中国古代文人之中，苏轼也是以旷达著称的。这与魏晋风度的影响不无关系。但是和六朝名士带有荒诞色彩和对抗情绪的旷达相比，苏轼的旷达较为平和，也更近乎人情。这是苏轼对魏晋风度的超越，是其个人魅力的体现。

六朝人追求清俊通脱、心无挂碍的境界。这表现为萧散简远的神情气质和行为方式。以“竹林七贤”中颇有代表性的阮籍、刘伶为例。关于阮籍，《晋书·阮籍传》记载：“籍容貌瑰杰，志气宏放，傲然独得，任性不羁，而喜怒

不形于色。或闭户视书，累月不出；或登临山水，经日忘归。博览群籍，尤好《庄》《老》。嗜酒能啸，善弹琴。当其得意，忽忘形骸。”<sup>(18) 1359</sup>关于刘伶，《晋书·刘伶传》曰：“身长六尺，容貌甚陋。放情肆志，常以细宇宙齐万物为心。澹默少言，不妄交游，与阮籍、嵇康相遇，欣然神解，携手入林。初不以家产有无介意。常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锸而随之，谓曰：‘死便埋我。’其遗形骸如此。”<sup>(18) 1376</sup>阮籍、刘伶做出种种放浪形骸的行为，正是为了追求内心的自由无碍。应该注意的是，放任不羁的行为并不能化解内心深处的痛苦。《晋书·阮籍传》中说阮籍：“不与世事，遂酣饮为常。文帝初欲为武帝求婚于籍，籍醉六十日，不得言而止。”<sup>(18) 1360</sup>另外，阮籍还有“时率意独驾所穷，不由径路。车迹所穷，辄恸哭而反”的事迹传世。这说明魏晋名士并未从根本上摆脱现实的痛苦，他们的旷达实际上是一种对抗的姿态，而非真正意义上的解脱。正因如此，这种超旷很容易就会滑向怪诞。刘伶便是显例。《世说新语·任诞》云：“刘伶恒纵酒放达，或脱衣裸形在屋中，人见讥之。伶曰：‘我以天地为栋宇，屋室为裈衣，诸君何为入我裈中？’”<sup>(10) 731</sup>以近乎荒诞的方式来表现自己的放达，这并非是真正的超脱，而是压力的变形释放。

六朝名士追求放达往往需要借助饮酒来实现。苏轼对于六朝名士的饮酒行为是不以为然的。苏轼固然承认饮酒有避世之功用，如其《酒隐赋》所云：“不择山林，而能避世。引壶觞以自娱，期隐身于一醉。”<sup>(6) 20</sup>但是，饮酒是不能从根本上使人走向解脱的，因为：“暂托物以排意，岂胸中而洞然。使其推虚破梦，则扰扰万绪起矣，乌足以名世而称贤者耶？”苏轼《书渊明诗二首》其一亦云：“孔文举云：‘坐上客常满，樽中酒不空。吾无事矣。’此语甚得酒中趣。及见渊明云：‘偶有佳酒，无夕不倾，顾影独尽，悠然复醉。’便觉文举多事矣。”<sup>(6) 2112</sup>苏轼并不以善饮者为贤。他在《浊醪有妙理赋》中说：“内全其天，外寓于酒。”<sup>(6) 23</sup>也就是说，酒只是排遣抑郁的外在手段，真正的解脱在于内心之洞然豁达，而不在于饮酒行为本身。基于这样的认识，苏轼在《谢苏

《自之惠酒》一诗中否定了徐邈、阮籍、毕卓、刘伶以及后世一些以饮酒名世者，对其酒后“贪狂嗜怪无足取”<sup>(5) 226</sup> 的行为更是不屑。在苏轼看来，饮酒的意趣并不在于使人在醉和醒之间忘记忧愁，而是在于“偶得酒中趣，空杯亦常持”（《和陶饮酒二十首》其一）<sup>(5) 1883</sup> 的心境。苏轼虽然素不善饮，但是却堪称最得酒之真趣。另一方面，苏轼对以任诞的方式来对抗现实的做法也是不赞同的。苏轼在元丰六年写过一首《日日出东门》，诗中谈到了阮籍：

“日日出东门，步寻东城游。城门抱关卒，笑我此何求。我亦无所求，驾言写我忧。意适忽忘返，路穷乃归休。悬知百岁后，父老说故侯。古来贤达人，此路谁不由。百年寓华屋，千载归山丘。何事羊公子，不肯过西州。”<sup>(5) 1162</sup> 既然自古以来圣贤都不免孤独落寞，那么就根本不必为之悲伤。通过对比可以看出，“意适忽忘返，路穷乃归休”的苏轼与穷途痛哭的阮籍心态明显不同，苏轼比阮籍更加安闲和从容。苏轼在《慈湖夹阻风五首》其五中一语道出了“人间何处不巉岩”<sup>(5) 2035</sup>。苏轼很早就洞悉了世间的痛苦和无常。世间注定布满了艰险，对抗和不平都无济于事。所以苏轼以平和旷达的心态来迎接人生旅途中的风吹雨打。

唐朝诗人杜牧《润州二首》其一云：“大抵南朝皆旷达，可怜东晋最风流。”<sup>(19) 43</sup> 这里所说的旷达和风流体现在“无累于物”和“无我”的境界上。前者如王弼所说：“然则圣人之情，应物而无累于物者也。”<sup>(20) 795</sup> 后者则表现为超越感。冯友兰先生在《论风流》一文中谈到了“超越”的内涵：“超越是超过自我。超过自我，则可以无我。真风流的人必须无我。无我则个人的祸福成败，以及死生，都不足以介其意。”<sup>(21) 311</sup> 六朝名士萧散放旷的风神就体现在不留意于具体的人和物，所有的言行都只遵从自己心灵的驱使。谢安可以说是这种风度的代表。《世说新语·雅量》中记录了这样两个故事：“谢太傅盘桓东山时，与孙兴公诸人泛海戏。风起浪涌，孙、王诸人色并遽，便唱使还。太傅神情方王，吟啸不言。舟人以公貌闲意说，犹去不止。既风转急，浪猛，诸人皆喧动不坐。公徐云：‘如此，将无归！’众人即承响而回。于是审其量，足以镇安朝。”<sup>(10) 369</sup>

“谢公与人围棋，俄而谢玄淮上信至。看书竟，默然无言，徐向局。客问淮上利害？答曰：‘小儿辈大破贼。’意色举止，不异于常。”<sup>(10) 374</sup> 无论是面对胜利的喜讯还是身处危险之中，谢安都沉着镇定、气定神闲。处乱不惊、临变不乱的风度来源于既“无累于物”又“无我”的心灵。这对苏轼产生了很大的影响。

和六朝名士一样，苏轼也主张不滞于物。苏轼《宝绘堂记》云：“君子可以寓意于物，而不可以留意于物。寓意于物，虽微物足以为乐，虽尤物不足以为病。留意于物，虽微物足以为病，虽尤物不足以为乐。”<sup>(6) 356</sup> 关于“无我”的超越感，不为祸福所累的苏轼更是这方面的典型。苏轼在黄州躬耕之余写了一首《东坡》：“雨洗东坡月色清，市人行尽野人行。莫嫌荦确坡头路，自爱铿然曳杖声。”<sup>(5) 1183</sup> 元祐六年辗转为官时，苏轼在《临江仙·辛未离杭至润，别张弼秉道》一词中说：“尘心消尽道心平。江南与塞北，何处不堪行。”<sup>(7) 305</sup> 被贬惠州时，苏轼创作了《纵笔》：“白头萧散满霜风，小阁藤床寄病容。报道先生春睡美，道人轻打五更钟。”<sup>(5) 2203</sup> 被贬儋州时，苏轼作《观棋》诗：“胜固欣然，败亦可喜。优哉游哉，聊复尔耳。”<sup>(5) 2311</sup> 可见，无论处在何种情境之中，苏轼都能不悲不喜、不忧不惧。这种超然、无我的境界也是对东晋“风流”的继承。

苏轼继承了魏晋风度中超然旷达的一面，却不赞同其虚假的一面。六朝名士的超然旷达有一个共性，那就是外在表现经常会与内心的真实情感的不一致。名士风度要求是无论遇到什么情况都必须神情镇定，喜怒忧愁不能流露出来。因此，当内心情感与外在言行不一致的时候，就必须加以克制和掩饰。这样的名士风度难免会带有刻意为之的成分。以《世说新语·雅量》中记载的一个故事为例：“豫章太守顾邵，是雍之子。邵在郡卒，雍盛集僚属，自围棋。外启信至，而无儿书，虽神气不变，而心了其故。以爪掐掌，血流沾褥。宾客既散方叹曰：‘已无延陵之高，岂可有丧明之责？’豁情散哀，颜色自若。”<sup>(10) 343</sup> 顾雍表面上的“神气不变”并不能掩盖丧子的悲痛。“豁情散哀，颜色自若”和“以爪掐掌，血流沾褥”形成了强烈的对比。本已悲痛至极，却能因“已无延

陵之高，岂可有丧明之责”一言就立刻变得“豁情散哀，颜色自若”，这说明“雅量”实际上以压抑真实情感为代价的，因而显得不近人情。苏轼则不痛。苏轼的思想和学术都立足于人之常情。苏轼在《中庸论》中说过：“夫圣人之道，自本而观之，则皆出于人情。”<sup>(6) 61</sup>既然如此，凡是不合乎人之常情的事便都不足取。同样是标榜真实性情，六朝名士内外不一，以及有悖于常情常理的行为都带有虚伪的因素。苏轼却摒弃了六朝名士旷达中虚伪的成分，也不带有放任和荒诞的色彩。所以同样是带有超越感的个性，苏轼比六朝名士更加让人感到亲切可爱。

现实的苦难促成了人的觉醒，表现在六朝名士身上就是个性的高扬。支道林嘲讽王坦之为“尘垢囊”（《世说新语·轻诋》）<sup>(10) 841</sup>，殷浩对桓温说的“我与我周旋久，宁作我”（《世说新语·品藻》）<sup>(10) 521</sup>，都是在向人昭示一个道理——具有名士风度就必须拥有不同尘俗的气质和个性。拒绝庸俗、追求个性就是不附和常人的价值判断，也不寻求被世俗的眼光所接受。关于六朝人追求个性的原因，宗白华先生在《论〈世说新语〉和晋人的美》一文中说：

“魏晋人以狂狷来反抗这乡原的社会，反抗这桎梏性灵的礼教和士大夫阶层的庸俗，向自己的真性情、真血性里掘发人生的真意义、真道德。”<sup>(22) 223</sup>六朝人所向往的个性是作为对传统价值和世俗观念的反动而出现的。《世说新语·任诞》中记载了两则阮籍的故事：“阮公邻家妇有美色，当垆酤酒。阮与王安丰常从妇饮酒，阮醉，便眼其妇侧。夫始殊疑之，伺察，终无他意。”<sup>(10) 731</sup>“阮籍嫂尝还家，籍见与别。或讥之。籍曰：‘礼岂为我辈设也？’”<sup>(10) 731</sup>阮籍行事不在意俗人的看法，表现出对礼法的蔑视。嵇康则是直接否定了虚伪的礼教，以自然来对抗名教，提出了“越名教而任自然”（嵇康《释私论》）<sup>(2) 1334</sup>。以彻底否定礼教为前提的放任自然，由此展现出的个性不免会带有几分荒唐的色彩。王弼和郭象则试图调和礼教和自然的矛盾。王弼认为礼教本于自然，提出“夫礼也，所始首于忠信不笃，通简不阳，责备于表，机微争制。夫仁义发于内，为之犹伪，况务外饰而可久乎！故夫礼者，忠信之薄而乱之

首也。”<sup>(23) 94</sup>郭象则主张名教即自然，《骈拇注》云：“夫仁义自是人之情性，但当任之耳。”<sup>(4) 318</sup>所以他反对只注重外在形式、不符合人情的礼教，《大宗师注》云：“夫知礼意者，必游外以经内，守母以存子，称情而直往也。若乃矜乎名声，牵乎形制，则孝不任诚，慈不任实，父子兄弟，怀情相欺，岂礼之大意哉！”<sup>(4) 267</sup>王弼、郭象并不反对礼。而是反对不论内涵，把礼理解成僵化的外在形式。这样的思维方式对苏轼产生了很大的影响。苏轼同样不反对礼，而是反对把礼僵化地理解成对繁文缛节的讲求，其《礼以养人为本论》云：“今儒者之论则不然，以为礼者，圣人之所独尊，而天下之事最难成者也。牵于繁文，而拘于小说，有毫毛之差，则终身以为不可。”<sup>(6) 49</sup>苏轼还说：“夫礼之初，缘诸人情。”（《礼以养人为本论》）<sup>(6) 49</sup>既然礼本于人情，那么凡是不符合人之常情的言行便自然都不合于礼。可见，在反对以不重内涵、空谈形式的方式来看待礼这一点上，苏轼继承了王弼、郭象的做法。但是认为礼本诸人情，则属苏轼的创见。

除了上述几个方面之外，苏轼的人生态度高于六朝士人还体现在不带有任何功利色彩。六朝人追求风度或多或少都会带有博求名声的功利目的。风度本是精神的外化，一旦成为衡量名士的判断标准，就不可避免地会造成一些人为了追求风度而刻意为之。这样就与本来所追求的纯真的境界相违背。苏轼在《和陶饮酒二十首》其三中说：“江左风流人，醉中亦求名。”<sup>(5) 1884</sup>此语显然是针对此种情况而言的。另外，风度成为竞相效仿的对象后，更会催生出种种怪相。《晋书·谢安传》中记载了谢安在当时是如何受人关注、被人效仿的。下面这两个故事颇能说明问题：“安本能为洛下书生咏，有鼻疾，故其音浊，名流爱其咏而弗能及，或手掩鼻以敷之。”<sup>(18) 2067~2077</sup>“安少有盛名，时多爱慕。乡人有罢中宿县者，还诣安。安问其归资，答曰：‘有蒲葵扇五万。’安乃取其中者捉之，京师士庶竞市，价增数倍。”<sup>(18) 2067</sup>通过这两个故事可以看出，时人对名士风度的向往几乎达到了近乎痴迷的程度。苏轼的风度则非如此。苏轼的言行都源自性情之真，内外统一，没有任何矫揉造作的成分。苏轼的个性

和风度都是为了实现个人精神世界的改善，而非博求名声，所以不带有功利色彩。这样的人生态度显然更有意义。

苏轼继承了六朝名士追求清俊通脱的人生态度，以宠辱不惊、超然旷达的心态来面对现实，并实现了对魏晋风度的超越。六朝名士关注风度的外在表现及他人的评价，苏轼则追求举止风度则与自己的精神世界高度统一。在此基础上，苏轼超出了六朝人依赖物质享乐和感官体验来获得超脱的藩篱，摆脱了六朝名士的狂狷之态，同时又否定了六朝名士不近人情的怪诞行为和借风度求取名声的动机。苏轼以他潇洒旷达、超然物外的个性建立了独一无二的人生境界，为后人所津津乐道。

苏轼对生死和出处问题的思考以及超然旷达的人生态度都受到了魏晋风度的影响。在生死问题上，苏轼吸收庄子、郭象以及佛教的思想，看到了迷失于永恒和短暂的相对性才是人生悲剧的真正根源，因而以不喜不惧、坦然从容的态度从容面对生死。在出仕与归隐的问题上，苏轼并未像六朝文人那样言行不一、进退失据，而是把儒家的弘道精神同陶渊明“贵其真”的人格境界结合起来，泯除了仕和隐的差异。至于超然旷达的人生态度，苏轼更是继承了六朝名士无我、不为物累的风度，以乐观旷达、理性平和的态度来面对现实。苏轼在吸收魏晋风度精华的同时，却不似六朝名士那样以狂狷的方式来寻求超脱。时代的不同、境界的差异使苏轼超过了六朝名士，形成了令人称道的东坡风范。宋孝宗曾以“忠言谠论，立朝大节，一时廷臣无出其右，负其豪气，志在行其所学，放浪岭海，文不少衰，力斡造化，元气淋漓，穷理尽性，贯通天人，山川风云，草木华实，千汇万状，可喜可愕，有感于中，一寓之于文，雄视百代，自作一家，浑涵光芒，至是而大成矣”（赵睿《苏轼文集序》）<sup>〔6〕2385</sup>来赞美苏轼。这段描述大致道出了苏轼风度的魅力。

## 注释

〔1〕 遂钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》，中华书局1983年版。

〔2〕 严可均校辑《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局1958年版。

〔3〕 陶弘景《真诰》卷六，《丛书集成初编》，上海古籍出版社民国28年版。

〔4〕 郭庆藩撰、王孝鱼点校《庄子集释》，中华书局1961年版。

〔5〕 孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。

〔6〕 孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年版。

〔7〕 朱孝臧编年、龙榆生校笺、朱怀春标点《东坡乐府笺》，上海古籍出版社2009年版。

〔8〕 朱棣集注《金刚般若波罗蜜经集注》，上海古籍出版社2011年版。

〔9〕 龙树造、鸠摩罗什译《大智度论》，上海古籍出版社1991年版。

〔10〕 刘义庆《世说新语·任诞》，余嘉锡撰，周祖谋、余淑宜整理《世说新语笺疏》，中华书局1983年版。

〔11〕 王松龄点校《东坡志林》，中华书局1981年版。

〔12〕 黎清德编、王星贤点校《朱子语类》，中华书局1986年版。

〔13〕 顾学颉点校《白居易集》，中华书局1979年版。

〔14〕 郭绍虞《宋诗话辑佚》，中华书局1980年版。

〔15〕 朱熹《四书章句集注》，中华书局1983年版。

〔16〕 《隐逸列传·陶渊明传》，沈约《宋书》卷九十三，中华书局1974年版。

〔17〕 陈宏天、高秀芳点校《苏辙集》，中华书局1990年版。

〔18〕 房玄龄等撰《晋书》，中华书局1974年版。

〔19〕 陈允吉校点《樊川文集》卷三，上海古籍出版社2007年版。

〔20〕 何劭《王弼传》，陈寿撰、裴松之注《三国志》，中华书局1959年版。

〔21〕 冯友兰《三松堂文集》第五卷，河南人民出版社2001年版。

〔22〕 宗白华《美学散步》，上海人民出版社1981年版。

〔23〕 楼宇烈《王弼集校注》，中华书局1980年版。

高云鹏，北京体育大学讲师、中国苏轼研究学会会员。

# 晚明士人对苏轼的追摹式书写（下）

## ——以武进郑鄮为中心

高 璐

**内容提要** 晚明士人郑鄮等对苏轼的追摹式书写有特定书写对象的出现，也有追摹式书写的产生场合，包括感时、悼亡、题咏、纪游、教习、切磋、送赠、劝慰、练笔、戏作等。追摹式书写具体表现为摹神写意、次韵追和、借语用典等具体方式。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 郑鄮

### （四）送赠与劝慰

郑鄮入狱后，遇到狱友得释、亲友探望，往往作诗送赠对方，多有语涉东坡之处。自喻喻他，两相得宜。在《送陈秋涛宗伯出狱》<sup>〔5〕641下</sup>诗中，郑鄮写道：

惜别罗浮记十年，人间劫火漫相煎。  
东坡百日犹逢夏，圆泽三生欲问禅。  
寄语朱明寻旧约，可能青史附遗编？  
征书便动珠江色，人在娜嬛小洞天。

述旧谊于前，寄良愿于后。颔联出句后附自注曰：“东坡在狱五月归而及春。宗伯亦在狱五月归而及夏。”<sup>〔5〕641下</sup>既为狱友重获自由感到高兴，也期盼自己能够苦尽甘来，轻松之意在其狱中诸作中曾不多见。遇有故交来探望，郑鄮赠诗中则多以苏轼自况。在《道人幸何来徒步三千里相访，呜呼此亦吾之卓契顺也，未及书归去来辞，赠以口号》诗中，郑鄮称“赋得归来千古意，书成挥落一行愁。故园父老如相问，百日东坡早白头。”<sup>〔5〕639下</sup>类似的情况还有很多，在《弟倩吴载扬为余北来，赋惊疑忧虑感愤悲愁劝勉十绝句，辄以四不字答之》诗中，郑鄮写道：

冲寒兼迫岁，一见慰离忧。  
我自惭坡老，君宁让少游？  
书生真大胆，华胄耐穷愁。  
十字诗堪讽，萧疏万木秋。<sup>〔5〕646上</sup>

这种屡屡言及苏轼，或以苏轼自况的创作习惯一并延续到了郑鄮与家人话别时的寄语中。在次子郑喆南归时，他写道：“寄言汝母

更无他，什诵梁鸿五噫歌。十载同忧经岁别，携家我自愧东坡。”（《送次儿喆南归十首》五）<sup>〔5〕645下</sup>

除了送赠之外，对苏轼的追摹式书写亦产生在互相劝慰开解的场合中，郑鄮有《徐养初提牢，众囚皆喜，吾亦与有十日醉饱，戏为赋之》诗，写的是位相熟的提牢官员诣狱的场景：

众囚悲忽乐，抚掌笑声堆。  
问之何为尔，为是徐君来。  
袖中有桂饼，瓮里有新醅。  
盐鲂与杂炙，两两肩挑随。  
一时皆醉饱，一旬无忧猜。  
凡人在患难，德怨皆易裁。  
携鸡为我委，时复浮深杯。  
滔滔说故事，舒向与邹枚。  
更有韩文公，衡山天云开。  
又说苏东坡，在狱齁如雷。  
每逢我昼卧，击节呼梦回。  
谁谓此世人，犹有能怜才。  
我问君所居，近指东城隈。  
长安尘沙满，独此水潦洄。  
老树不知岁，散木天年培。  
若逢金鸡下，期我玉山颓。  
感激自骀荡，幽室如登台。  
中宵怀社栎，吾行老不材。<sup>〔5〕675上</sup>

这位叫做徐养初的提牢官对郑鄮多有照应，不仅提供酒食，使其免于饥饿，而且“滔滔说故事”，用苏轼“在狱齁如雷”的事迹对郑鄮进行劝勉、鼓励。通过反复描摹、叙说苏轼在狱中泰然自若的种种举动，指向的是一种士人所向往的自由、独立而不受眼前困厄牵绊的精神境界。同时，这种劝慰不仅来自于他者，有的时候也会由自身发出，进而转化为一种内在的精神力量。郑鄮《东坡谪居牍……》言：

东坡谪居牍云，此间大率皆无耳，尚有此身付与造物，听其运转。流行坎止无可。病倦无与往还者，阖门面壁而已。又答程天侔云，惠酒甚佳，牢落中得一醉

之适，非小补也。予来此间病甚，俭育年兄时饮予醉，醉则病小减。东坡不我欺也，口号言谢。<sup>(5) 638上</sup>

并赋诗称“此生随运转，造物与陶然”，这实际上就是一种自我劝慰与开解，而开解力量的来源正是前贤苏轼对困厄的成功克服。对郑鄼乃至诸多落难失意的士人们而言，这种经验的传递与精神的鼓励弥足珍贵。

### （五）练笔与戏作

郑鄼《峩阳草堂诗集》卷七中收有一组《通斋险韵诗》，前有同邑韩钟勋序谓其乃“以此代禁语也”，<sup>(5) 576上</sup>然目为练笔之作亦无不可。所谓险韵诗，是指作者故意选取艰僻字押韵，使人觉其惊警险峻而又能化艰僻为平妥，无凑韵之弊。唐代就产生过许多险韵诗，较为集中地表现在杜甫、韩孟、元白、皮陆等人的相关创作上。由于数量可观、技法成熟，甚至给后世留下了“唐人爱押险韵”的印象，并使得险韵诗逐渐成为了一种特殊的诗歌类型。<sup>(16) 98</sup>苏轼就曾用“尖”“叉”二字为韵，被推为险韵中的名作。

郑鄼的这组险韵诗按照平水韵的韵部依次排列，自平韵上平“一东”始，至“十五删”终。又自下平“一先”始，至“十五咸”终。继而自仄韵上声“一董”始，至“三十萧”终。又自去声“一送”始，至“三十透”终。又自入声“一屋”始，至“十七洽”终。每韵一首，韵名即为诗题，共五组 107 首五言诗。其中多有语涉东坡处，如《十二锡》诗云：“偶然为捧檄，还与占飞鵠。究竟邓林材，何如道傍栎。周侯知吏尊，坡老畏棒吃。事理有固然，才名原射的。”<sup>(5) 584下</sup>又《二十八勘》诗云：“人浓我独淡，期此中无憾。今之忍杀人，争减半年勘。子厚竟投崖，东坡先谪儋。芳臭闲比量，乃知百年暂。”<sup>(5) 583下</sup>

除练笔之外，诗人为增加文字意趣、打发时间亦不乏戏作之举。郑鄼下狱后，曾选苏诗至回文诸作时，技痒难耐，亦仿作三首。称：

选苏诗至回文绝句，雷生云古人坡仙外不多有，今人绝无此体，殆不可为也。其然，岂其然乎？戏成三首用艳体，坡诗皆艳体也。（《选苏诗至回文绝句，……》）<sup>(5) 652上</sup>

回文本身就是一种文字游戏，其中字句回环往复读之，均能成诵。如王融有回文诗曰：“池莲照晓月，幔锦拂朝风。”<sup>(17) 171</sup>回复读之则为“风朝拂锦幔，月晓照莲池。”回文诗的起源说法不一。刘勰《文心雕龙》卷二《明诗》称：“回文所兴，则道原为始。联句共韵，

则柏梁余制。”<sup>(18) 148</sup>一说起源于前秦窦滔妻苏蕙的《璇玑图》诗，严羽《沧浪诗话·诗体》称：“回文，起于窦滔之妻织锦以寄其夫也。”<sup>(19) 27</sup>

郑鄼模仿苏轼回文诗写成三首七言“艳体”，虽属游戏之作，亦有可备观览之句。如“双成夜谱题寒月，袅袅云鬟绕暗香。窗玉洞天瑶雾冷，步虚吹远佩明珰”<sup>(5) 652上</sup>之清雅，又如“生憎可是腰初瘦，梦里愁烦奈若何。清韵独怜秋寂寂，月明偏遏夜云歌”<sup>(5) 652上</sup>之颤望，颇堪玩味。

## 三、追摹式书写的具体表现

### （一）摹神写意

所谓摹神写意，主要指从整体创作风格上直接贴近对象，模仿对方的典型表达习惯。苏轼少年即受《庄子》影响，形成了无拘无束、向慕自由的创作意趣。洎乎晚年，南迁作《南华寺》诗、北归作《赠龙光长老》诗，又富于禅思。郑鄼的创作亦追求自然之法，措辞平易，风格简淡。诗句往往口语化，似不甚用力，然有可回味处，前述其“东坡不我欺也，口号言谢”诗曰：

老去见和弟，相看十五年。  
半生浮世外，一醉夜灯前。  
病药偏宜酒，奇缘如遇仙。  
此生随运转，造物与陶然。<sup>(5) 638上</sup>

郑鄼早期诗中即称“南华有意亦可寻”（《和东坡芙蓉城诗》）<sup>(5) 573上</sup>，遭变下狱之后，思想更趋于出世。彼时长子郑珏设法入狱照料，郑鄼写有《珏儿初学诗押赭字，韵名高天所赭，殊可教也，余语末人格，戏为点定，并迭三首以教之》组诗，诗中老庄思想意味浓厚。有“濠上鱼知鱼，稷下马非马”、“此身为大患，及第心空者”、“蜗角定非真，桃源定非假”（《珏儿初学诗押赭字，……》）<sup>(5) 650上</sup>等句，典故随处拈来，与子一问一答，互相劝慰开解。这种表述虽近乎口号，但也可窥知郑鄼的思想或以现实实际遇所碍，较少受儒家

“求为有用”思想的影响，而更贴近于随顺自然一派。其《蝴蝶梦为庄周》诗曰：“千言齐物论难穷，还似翩翩戏晓风。今古悠悠谁大觉，鸟啼花放法身中。”<sup>(5) 658下</sup>在述及庄子的“齐物论”时，郑鄼在具体表述中又杂以“大觉”

“法身”等佛教语言，则其随顺自然的思想中亦有佛教空观的影子。此后，或因狱中处境艰难，郑鄼诗作中佛家语屡出。尝谓“我今丧我心初寂”（《和东坡狱中诗》二）<sup>(5) 639下~640上</sup>，又称“人间劫火漫相煎”（《送陈秋涛宗

伯出狱》) <sup>(5) 641 下</sup>。遇有老僧探监, 郑鄼赋诗《僧大道年六十七矣, ……》<sup>(5) 649 下</sup>赠曰:

南冠阅岁葛衣凉, 飞锡刚闻老衲香。  
重茧驱驰轻道路, 大千苦乐共禅床。  
相看滴泪同威棒, 一笑心空是药王。  
好去山中储榦榦, 梦阑煨芋白云房。

举重若轻, 苦乐自知。入狱既久, 郑鄼《和东坡狱中诗》其二诗中有“十劫场中谁起坐, 三生石上未归人”<sup>(5) 639 下~640 上</sup>句, 《览珏儿押险字亦可喜又叠前韵》诗中又有“悟彻天心空即色, 淡看世味水中盐”<sup>(5) 659 上</sup>句, 均有求解脱之意。但是这种求解脱与苏轼晚年诗中的从容不迫、耐人回味的禅意相比, 显得既苦涩又无奈。

## (二) 次韵追和

作诗次韵追和前贤是较为简便易行的一种追摹方式, 因此也较为常见。除前述《忆东坡悼朝云诗复次韵》《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》等诗歌外, 郑鄼还写有多首次韵苏轼名作的诗歌, 《和东坡狱中诗》<sup>(5) 639 下~640 上</sup>即为一例。苏轼原诗为《狱中寄子由二首》, 写给其弟苏辙。郑鄼叙述自己的追和缘起时, 直言因为自己的弟弟来狱中探望自己, 称“(原诗)盖寄子由作也, 舍弟复止适自家来, 故和同落句。”该和诗亦为二首, 曰:

秋风寥唳朔风凄, 枯草斜阳天欲低。  
几树残枝飞乳雀, 一灯中夜听寒鸡。  
素怀不醉声闻酒, 病榻新依法喜妻。  
闻古直臣心似镜, 相看耿耿月窗西。  
残冬夏尽又逢春, 留得浮沤石火身。  
十劫场中谁起坐, 三生石上未归人。  
我今丧我心初寂, 卿自从卿法更神。  
笔墨未完书传续, 付还兄弟旧缘因。

次韵追和苏诗的习惯可以追溯到郑鄼入狱前的早期创作中, 如《虎跑寺观泉和东坡韵》、《和东坡孤山诗》、《和东坡芙蓉城诗》、《同诸子游梅花村次东坡韵》等, 不一而足。有的作品是因自身游历东坡所到之处, 有感而作, 如《虎跑寺观泉和东坡韵》诗, 次韵苏轼《病中游祖塔院》诗, 细叙冬日访寺所历所感。《和东坡孤山诗, 时孟公将别, 诗以赠之》诗则次韵苏轼《腊日游孤山访惠勤惠思二僧》诗, 起笔颇有潇洒自适之意, 堪为晚明隐士写照:

携来新月望中湖, 倾囊如洗不愁无。  
他乡朋友难为别, 前山猿鹤仍可呼。  
因涎新酿怀妻孥, 更思兄弟堂前娱。  
奇玄高话山中事, 周折元来路未纡。<sup>(5) 572 下</sup>

而《和东坡芙蓉城诗》则次苏轼《芙蓉城》

诗韵, 叙述了自己梦中游仙经历, 题材与东坡原诗相类, 或以个人遭际、性格等原因, 用语稍显激切, 称“到来谁分芳与腥, 文章独步归沉溟。意气千秋攀漾萍, 何如百遍诵黄庭。”

<sup>(5) 572 下~573 上</sup>又有《同诸子游梅花村次东坡韵》诗, 次苏轼《十一月二十六日松风亭下梅花盛开一首》诗韵而作。先述游访所见, 末句以“徘徊吊古浑多事, 且醉神湖百尺樽”<sup>(5) 568 上</sup>自嘲, 颇有士人雅意。

## (三) 借语用典

郑鄼在创作的时候往往直接以苏轼原句入诗, 这种借语有时候可能是下意识的行为, 但更多时候属于刻意为之。其《峯阳草堂诗集》卷十六有《家书云邸报传予死矣, 家人皆哭成服, 颇与坡老下传死事类, 口占寄儿女诵之》<sup>(5) 659 下</sup>诗:

南来笑语客心惊, 始信东坡得我情。  
疾病人传真已死, 饥寒自亦厌余生。  
梦魂似鹿神原定, 鼻息如雷命早轻。  
何必中途逢子厚, 道山应有白云迎。

其中“梦魂似鹿”语出苏轼《予以事系御史台狱, 府吏稍见侵, 自度不能堪, 死狱中不得一别子由, 故作二诗授狱卒梁成以遗子由》<sup>(14) 998</sup>诗其二“梦绕云山心似鹿”句, 略有改动。“鼻息如雷”则出自苏轼《次韵刘贡父李公择见寄二首》<sup>(14) 645</sup>其一诗“少思多睡无如我, 鼻息如雷撼四邻”句。无独有偶, 其《峯阳草堂诗集》卷十五有《读苏集放鱼诗云, 东坡也是可怜人, 讶此语殊非本色, 偶过同人斋中, 见前度牡丹仅存一枝, 徘徊感慨, 觉坡言之有味, 乃即原句为起韵》<sup>(5) 640 上</sup>诗:

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。  
难凭鱼鸟供天放, 虚有星辰到玉宸。  
欲问桃源津未远, 落花流水早知春。

首句“东坡也是可怜人”, 语出苏轼《复次放鱼韵答赵承议陈教授》<sup>(14) 1788</sup>诗“东坡也是可怜人”。“梦绕云山汤火身”则化自苏轼《予以事系御史台狱, 府吏稍见侵, 自度不能堪, 死狱中不得一别子由, 故作二诗授狱卒梁成以遗子由》诗其二“梦绕云山心似鹿, 魂飞汤火命如鸡”<sup>(14) 998</sup>句, 此类皆属直接借东坡原句成诗的例子。

借语之外, 以东坡其人其事为典亦是郑鄼诗作中的常见写法, 前述险韵诗作中有“周侯知吏尊, 坡老畏棒吃”、“子厚竟投崖, 东坡先谪儋”等句, 便是将苏轼和远谪海南等具体事件化为典故, 直接用在诗中以阐明观点。与之相类, 郑鄼《一笑》诗曰:

生平堪一笑, 常自置遗编。

刚得前人拙，都非时世贤。  
安弦怀靖节，落子忆坡仙。  
更有嵇康懒，无端贝晏眠。<sup>(5) 651</sup>

诗中提及陶渊明、苏轼、嵇康等人，以前贤的淡泊守拙的姿态来自我比附，并叙述自己日常生活情态。此外，《董思白宗伯召集斋头即赋》诗中有“右军品在书难掩，坡老身轻道自崇”<sup>(5) 586 上</sup>句，以此喻彼，赞美召集者董思白具有超凡的艺术造诣与豁达通透的处世品格。凡此种种，于郑鄼《峩阳草堂诗集》中俯拾皆是。

#### 四、追摹式书写的创获与不足

作为晚明士人追摹苏轼的一个典型，郑鄼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，因此其创作中时时处处提到苏轼，或从整体创作风格上着意贴近对方，则属顺理成章。这类追摹式书写的创获首先在于创作主体能够较快地进入写作状态，且情感较为充沛。如前述《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》一篇，述及自身冤屈，措辞惨怆，难掩愤激之情，至“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”<sup>(5) 634</sup>诸句，情感奔涌不可遏制，一气呵成，使人动容。

其次，追摹式书写还具有“取法乎上”的优势。优秀的创作者及其作品给后世树立了学习典范，具有切实的引领和示范的作用。严羽《沧浪诗话·诗辩》称：“学其上，仅得其中。学其中，斯为下矣。”<sup>(19) 4</sup>袁枚《与梅衷源》则直言：“诗宗韩、杜、苏三家，自是取法乎上之意。”<sup>(20) 273</sup>郑鄼创作受苏轼沾溉良多，前文已有许多例证，此处再举一例。郑鄼《雪后和东坡韵二首》其一诗中有“孤鸿夜唳低横阵，小鸟朝飞坠短檐。犹向雪堂怀险字，芋炉呵秃冻毫尖”<sup>(5) 658 下</sup>句，摹景真切，“雪堂”则语涉双关，既指苏轼谪居之处，亦谓自身当下处境。联系其狱中遭际乃至被磔的结局，使人心生凄恻。

然而，追摹式书写亦有其不足，过度模拟他人难免导致创作僵化，亦步亦趋，反而失去自家面目，甚至有雷同之嫌。郑鄼有《怀遁园二十咏》组诗，其诗前有序，称“病中漫怀却寄，聊志游鱼高鸟之思，比于攀枝执条之感”

<sup>(5) 655 上</sup>，则其感发当属真诚。然而在具体写作上却如有掣肘，致使诗中情感如隔一层。如其《松》诗首句曰：“柏台霜气凄。”直接从苏轼《狱中寄子由二首》其二诗“柏台霜气夜凄凄”句而来，与所咏松树并无关涉，只因自己身在狱中，权且借来一用，以言明眼下处境艰难，再引出思念故园之情，用“松风梦尝在”<sup>(5) 656 上</sup>接上句。舍近求远，辗转铺排，其后虽有延展，却难洗蹈袭之弊。

#### 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》，《复旦学报(社会科学版)》2010年第3期。
- [4] 郑鄼早年服膺苏轼，亦有部分早期创作言及前贤。本文研究内容兼及郑鄼狱中作品和前期作品，以全面考察其追摹式书写的特征。
- [5] 郑鄼《峩阳草堂诗集》，《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] 郑鄼著《峩阳草堂文集》。
- [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》卷二，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。
- [16] 黄金灿《“唐人爱押险韵”例说》，《杜甫研究学刊》2017年第4期。
- [17] 徐陵编、吴兆宜注、穆克宏点校，《玉台新咏笺注》，中华书局1985年版。
- [18] 刘勰著、陆侃如等译注《文心雕龙译注》，齐鲁书社2009年版。
- [19] 严羽《沧浪诗话》，中华书局1985年版。
- [20] 袁枚著、范寅铮校注《小仓山房尺牍》，湖南文艺出版社1987年版。

高璐，兰州大学文学院讲师。

# 感悟宇宙、历史、人生

## ——苏东坡《赤壁赋》<sup>[1]</sup> 点评

饶学刚

壬戌<sup>[2]</sup>之秋，七月既望<sup>[3]</sup>，苏子与客泛舟，游于赤壁之下。清风徐来，水波不兴。举酒属<sup>[4]</sup>客，诵明月之诗<sup>[5]</sup>，歌窈窕之章<sup>[6]</sup>。少焉，月出于东山之上，徘徊于斗牛<sup>[7]</sup>之间。白露横江，水光接天。纵<sup>[8]</sup>一苇<sup>[9]</sup>之所如<sup>[10]</sup>，凌<sup>[11]</sup>万顷之茫然。浩浩乎如冯虚御风<sup>[12]</sup>，而不知其所止；飘飘乎如遗世<sup>[13]</sup>独立，羽化<sup>[14]</sup>而登仙。

于是饮酒乐甚，扣舷而歌之。歌曰：“桂棹<sup>[15]</sup>兮兰桨，击空明<sup>[16]</sup>兮泝<sup>[17]</sup>流光<sup>[18]</sup>。渺渺兮予怀，望美人<sup>[19]</sup>兮天一方。”客有吹洞箫者，倚歌<sup>[20]</sup>而和之，其声呜呜然，如怨<sup>[21]</sup>如慕<sup>[22]</sup>，如泣如诉，余音袅袅<sup>[23]</sup>，不绝如缕。舞幽壑<sup>[24]</sup>之潜蛟，泣孤舟之嫠妇<sup>[25]</sup>。

苏子愀然<sup>[26]</sup>，正襟危坐<sup>[27]</sup>，而问客曰：“何为其然也<sup>[28]</sup>？”客曰：“‘月明星稀，乌鹊南飞’，此非曹孟德之诗乎？西望夏口<sup>[29]</sup>，东望武昌。山川相缪<sup>[30]</sup>，郁乎苍苍。此非孟德之困于周郎<sup>[31]</sup>者乎？方其破荆州，下江陵，顺流而东也<sup>[32]</sup>，舳舻<sup>[33]</sup>千里，旌旗蔽空，酾酒<sup>[34]</sup>临江，横槊<sup>[35]</sup>赋诗，固一世之雄也，而今安在哉？况吾与子渔樵于江渚之上，侣鱼虾而友麋鹿。驾一叶之扁舟，举匏尊<sup>[36]</sup>以相属。寄蜉蝣<sup>[37]</sup>于天地，渺沧海之一粟。哀吾生之须臾，羡长江之无穷。挟飞仙以遨游，抱明月而长终。知不可乎骤得，托遗响<sup>[38]</sup>于悲风<sup>[39]</sup>。”

苏子曰：“客亦知夫水与月乎？逝者如斯<sup>[40]</sup>，而未尝往也。盈虚者<sup>[41]</sup>如彼，而卒莫消长也。盖将自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬。自其不变者而观之，

则物与我皆无尽也，而又何羡乎？且夫天地之间，物各有主。苟非吾之所有，虽一毫而莫取。惟江上之清风，与山间之明月。耳得之而为声，目遇之而成色，取之无禁，用之不竭。是造物者<sup>[42]</sup>之无尽藏<sup>[43]</sup>也，而吾与子之所共食<sup>[44]</sup>。”客喜而笑，洗盏更酌。肴核<sup>[45]</sup>既尽，杯盘狼藉<sup>[46]</sup>。相与枕藉<sup>[47]</sup>乎舟中，不知东方之既白<sup>[48]</sup>。

### 题解

《赤壁赋》，系苏东坡谪居黄州的第三年，即元丰五年（1082）七月作。是时47岁。他生活稍为安定，但“乌台文字狱”余悸，壮志难酬，仍耿耿于怀。不过，这年是苏东坡旅游的高峰年，身心探索的清醒年，也是他心灵、生命、写作的大升华年。

在清风、明月、水光、白露、山色的沐浴下，苏东坡陪同道人杨世昌月夜泛舟赤壁，享尽了山水之乐、歌酒之乐。由泛舟于清风明月，产生“羽化而登仙”的超然情趣，进到洞箫“如怨或慕，如泣如诉”、怀古伤今的呜咽；进到“哀吾生之须臾，羡长江之无穷”，人生空虚、渺小、短暂的喟叹；进到有触于江山风月，本无常主，物各有主，共同享受的廉明；再进到“客喜而笑，洗盏更酌”、烂醉沉睡的黎明，是一次凭吊历史的大总结，一次特定人生的大洗练。最终文赋落脚到了东坡虽身处逆境，但积极生活、豁达乐观的宇宙观和人生观上了。

七月十六日，杨世昌陪同东坡畅游赤壁湖。在“清风徐来，水波不兴”的湖面上，两位朋友饮酒奏曲，感悟宇宙、历史、人生。如屈子之远游，“如怨如慕”；如庄生之天籁，悟变与不变之妙理，超然万物，超然人生，实在妙极。面对江南西山吴王孙权行宫，联想三国周郎赤壁之战事，把对宇宙、历史和人生的感

悟都倾注在《赤壁赋》里，发出“西望夏口，东望武昌，山川相缪，郁乎苍苍，此非孟德之困于周郎者乎？”“惟江上之清风，与山间之明月”，“取之无禁，用之不竭，是造物者之无尽藏也，而吾与子之所共食”的喟叹。如果没有杨世昌的陪游，是无论如何产生不了怀古伤今、“物与我皆无尽也”的生命赞歌，更产生不了那篇充满道学色彩、誉传千秋的《赤壁赋》。

### 注释

[1] 赤壁：位于湖北省黄州城西北，汉川门北面一山嘴上。因陡峭如壁，山石颜色赤红，故名“赤壁”。《赤壁赋》纪游的赤壁，实指赤壁湖，又名矶窝湖、鸡窝湖，位于东坡赤壁背后。原与长江相通，为长江的一大回水湾地。它距离长江中流较远，水面辽阔，水流缓慢，水平如镜，与苏轼在《黄州快哉亭记》中所描写的完全一样：“波流漫灌，与海相若。”苏东坡在《赤壁赋》中所写的“清风徐来，水波不兴”，正是这一湖光水色的形象再现。湖地近万亩。只能游的是赤壁湖，才好理解“月出于东山之上”：赤壁背靠的是聚宝山、玉几山、两耳山。这三山正好在矶窝湖的东面，亦即东坡《赤壁赋》中所称的“东山”了。只能游的是赤壁湖，才好理解“清风徐来，水波不兴”，“相与枕藉乎舟中，不知东方之既白。”如果东坡游的是奔腾咆哮、“惊涛拍岸”的赤壁矶江面的话，是无论如何产生不了“挟飞仙以遨游，抱明月而长终”，“羽化而登仙”的飘然之感的；也不可能与客人从从容容地对饮当歌、畅谈人生的；那小小的木船，早已冲进东海喂鱼去了。自从清道光二十八年（1848）、1954年两次大的修堤，黄州人把赤壁湖与长江隔断开来。赋：文体名。本文和《后赤壁赋》是文赋。

[2] 壬戌：神宗元丰五年（1082），岁次壬戌。古代以干支纪年，该年为壬戌年。

[3] 既望：农历每月十六。农历每月十五日为“望日”，十六日为“既望”。

[4] 属（zhǔ）：倾注，引申为斟酒相劝。

[5] 明月之诗：指曹操《短歌行》。诗中有“明明如月，何时可掇”和“月明星稀，乌鹊南飞”的句子。

[6] 窈窕（yǎo tiǎo）之章：指《诗经·陈风·月出》，其首章为：“月出皎兮，佼人僚兮，舒窈纠兮，劳心悄兮。”“窈纠”同“窈窕”。与上句互文见义。

[7] 斗牛：星座名，即斗宿（南斗）和牛宿。

[8] 纵：任凭。

[9] 一苇：比喻极小的船。

[10] 如：往。

[11] 凌：越过。

[12] 冯虚御风：乘风凌空而遨游。

- [13] 遗世：超离尘世。
- [14] 羽化：道教指飞升成仙。
- [15] 棹（zhào）：划船的工具，形状同桨。
- [16] 空明：特指月光下的清波。
- [17] 沆：同溯，逆流而上。
- [18] 流光：水面上随波闪动的月光。
- [19] 美人：比喻内心思慕的理想、贤人或君王。
- [20] 倚歌：谓以乐器伴奏而歌。
- [21] 怨：哀怨。
- [22] 慕：眷恋。
- [23] 余音袅（niǎo）袅：形容音乐委婉悠长，令人陶醉。
- [24] 幽壑（hè）：深谷，深渊。
- [25] 犬（lí）妇：寡妇。
- [26] 欽（qiǎo）然：忧愁凄怆貌。
- [27] 正襟危坐：整理衣襟，严肃地端坐着。
- [28] 何为其然也：曲调为什么会这么悲凉呢？所引是曹操《短歌行》中的诗句。
- [29] 夏口：今湖北武昌。
- [30] 缪（liǎo）：通“缭”，缭绕。
- [31] 孟德之困于周郎：指汉献帝建安十三年（208），周瑜（175~210）在赤壁之战中击溃曹操号称的80万大军的吴将。周郎：周瑜24岁为中郎将，吴中皆呼为周郎。
- [32] “方其”三句：指建安十三年（208）蜀刘琮率众向曹操投降，曹军不战而占领荆州、江陵。荆州：古州名。辖南阳、江夏、长沙等八郡，今湖南、湖北邻近地区。江陵：当时的荆州首府。
- [33] 舳舻（zhú lú）：船头和船尾的合称，指战船前后相接。
- [34] 酾（shī）酒：斟酒。
- [35] 横槊（shù）：横执长矛。
- [36] 鮀（páo）樽：鮀制的酒樽。亦泛指饮具。鮀，葫芦。
- [37] 蟪蛄（fú yóu）：亦作“蜉蝣”，一种朝生暮死的昆虫。此两句比喻人生之渺小。
- [38] 遗响：余音，指箫声。
- [39] 悲风：秋风。
- [40] 逝者如斯：《论语·子罕》载：“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”斯：指水。
- [41] 盈虚者：指圆缺的月亮。
- [42] 造物者：指创造万物的神。
- [43] 天地自然无尽藏（zàng）：佛教用语，言佛德广大无边，作用于万物无穷无尽。后泛指事物之取用无穷者，意即无尽的宝藏。
- [44] 食：享用。
- [45] 着核：肉类和果类食品。
- [46] 狼籍（jí）：散乱，零散。
- [47] 枕藉（jiè）：纵横交错地躺在一起。
- [48] 既白：天已经亮了。

### 点评

《赤壁赋》，通过月夜泛舟、饮酒赋诗、主客对话，探讨宇宙、历史、人生，排除失意、悲哀，而转为一种积极向上、旷达乐观的情感思维。它给我们至少有四点重大启示：

一，历史伟大，个人渺小。杨世昌在回答苏东坡关于现实与理想的冲突问题时，用了三个对比。一是史事全非的古今对比：昔日不可一世的曹操而今随着东去江水销声匿迹。二是人生渺小的大小对比：人只不过是天地中的蜉蝣，沧海中的一粟。三是人生短暂的人江对比：人生须臾，长江无穷。的确，在面对历史、天地、沧海、长江时，人生显得是多么空虚，多么渺小，多么短暂，匆匆过客，如梦幻一般。看来，人生的一点儿坎坷算得了什么！既然你已经知道许多东西“不可乎骤得”，你就应淡然面对世态炎凉，没有什么必要去疯狂追求高官厚禄和荣华富贵——一条腐朽死亡之路。

二，“不以物喜，不以己悲。”苏东坡面对杨世昌的萧声，以“水与月”的关系，阐述了宇宙、历史、人生“变”与“不变”和“瞬间”与“永恒”的哲理。苏东坡说：“客亦知夫水与月乎？逝者如斯，而未尝往也；盈虚者如彼，而卒莫消长也。盖将自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬；自其不变者而观之，则物与我皆无尽也。而又何羡乎？”俗话说：“流水不腐，户枢不蠹。”它们都在运动。时光流逝就像这水，其实并没有真正逝去；时圆时缺的就像这月，其实并没有真正增减。从事物变化的角度来看，天地的存在只不过是转瞬间事；从事物不变的角度来看，则万物和人类都是无穷无尽的，用不着羡慕江水与明月的增减，用不着“哀吾生之须臾”了。可见世间万物与人类始终都处于绝对运动和相对静止的统一中。纵观历史的贪廉并存，兴亡更替，一眼发现，积极向上、公平正义、清正廉明，始终是社会发展的主流。不管世事怎样变化，人们总是坚定人生信念，走正道，远离腐蚀，如同北宋文学家范仲淹所说：“不以物喜，不以己悲”，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。（《岳阳楼记》）

三，物各有主，切莫轻取。苏东坡说：“且夫天地之间，物各有主，苟非吾之所有，虽一毫而莫取。”这是东坡一生所追求坚持的操守。

如他离任杭州时，一位挚友送来贵重礼物黄金、白银。盛情难却，东坡将礼金转赠给“安乐坊”——医院，用于为贫困人群治病开支。东坡的言行至今仍有振聋发聩的现实意义。1984年2月11日，时任中共中央总书记的胡耀邦来黄冈视察，参观游览赤壁。他读了《赤壁赋》上面这段话后，对陪游的地、县负责人说：“我们今天仍须大力弘扬东坡这种物各有主，不要随意索取社会财富的廉洁戒贪思想，即过去部队常唱的‘不拿群众一针一线’。正是靠着严明的自律，我们党才取信于民，最终取得执政地位。”然而历史和现实也证明，要做到这一点真难。你看那些不计后果、疯狂敛财的周永康、徐才厚级大老虎们，多么可悲！他们将永远钉在历史的耻辱柱上。

四，天地无私，风月长存。苏东坡说：“惟江上之清风，与山间之明月，耳得之而为声，目遇之而成色，取之无禁，用之不竭，是造物者之无尽藏也，而吾与子之所共食。”走道家寄情山水，回归自然之路，让生命融进大自然中去，好！东坡给出的这个出路很聪明。清代廉臣理学家张伯行《唐宋八大家文钞》说得好：“以文为赋，藏叶韵于不觉，此坡公工笔也。凭吊江山，恨人生之如寄；流连风月，喜造物之无私。一难一解，悠然旷然。”（《唐宋八大家文钞》）

清风、明月、山河是“取之无禁，用之不竭”的生命源泉和无尽宝藏，是世界人类共同享受的财富。谁能独占呢？在心灵得到净化，物我融为一体，不知不觉的大彻大悟中，苏东坡迎来了人生的又一个黎明——“东方之既白”。而今，习近平总书记的“绿水青山就是金山银山”的生态文明思想与东坡的宇宙观是一脉相承的，多少个桃花源村寨屹立于中华大地上。多么美丽，多么蓬勃！

饶学刚，黄冈师范学院退休教授、中国苏轼学会理事。

# 书艺东坡千年情(代序)

衣若芬

这是我的第三本研究苏轼的专书,也是我出版的第九本学术著作。

1995年我获得中国文学博士学位,论文是《苏轼题画文学研究》,我没想到,研究苏轼让我踏稳了探索学术的步伐,获得第一份正式的全职工作。1997年,第一次参加中国大陆的学术研讨会,地点就在苏轼的家——四川眉山三苏祠,谈的主题当然是苏轼。

《苏轼题画文学研究》在1999年修订,由台北文津出版社出版,是我的第一本学术著作。虽然那时我已经出版了三本文学创作书籍,编写了两本艺术文物书籍,“文艺女青年”的标签即使没有因此而改观,至少,我私心以为,做一位学术研究者也可以保有文艺情怀,用理性与感性观察这个世界。

《赤壁漫游与西园雅集——苏轼研究论集》在2001年由北京线装书局出版,标志着另一阶段的里程碑。我的书摆上了中国大陆的书架和图书馆,之后,我的名字出现在中国大陆的网络,有了中国大陆的读者。同一年受四川大学曾枣庄教授邀请,与中国、美国、日本、韩国等地的学者合著《苏轼研究史》,由江苏教育出版社出版,此书荣获2003年四川省政府优秀学术著作奖,我也有幸收到了第一张中国大陆颁发的奖状。

从《苏轼题画文学研究》到《赤壁漫游与西园雅集——苏轼研究论集》,我的研究范围从苏轼的题画文学书写及艺术理念,扩展到以苏轼为代表的北宋文人文化。在研究方法方面,

《苏轼题画文学研究》涉及文学写作、艺术史、美学,我从历史分期、文本分析、审美意识等方面加以探讨。《赤壁漫游与西园雅集——苏轼研究论集》运用了更多的书画作品为探讨素材,朝诗意图、人物故事雅集图研究的方向发展。我尝试“以图证史”“以图识文”,将图像作为艺术审美之外的史料文献,例如援引宋代乔仲常的《后赤壁赋图》和历代大量的《西园雅集图》,来考索苏轼《后赤壁赋》的梦中道士、检视“西园雅集”的虚实。

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

题跋最多的《天际乌云帖》(约书于1076~1087年间);

评价最高的《黄州寒食帖》(约书于1082年);

内容最玄的《李白仙诗卷》(书于1093年);

篇幅最长的《洞庭春色赋》与《中山松醪赋》合卷(书于1094年);

临终前数月写的《答谢民师论文帖卷》(书于1100年)。

这五幅作品构成本书的上卷“墨韵”。内容概括中国书法的文字来源:

1. 书信尺牍:《答谢民师论文帖卷》;
2. 他人诗文:《天际乌云帖》《李白仙诗卷》;

3. 个人诗作：《黄州寒食帖》《洞庭春色赋》与《中山松醪赋》。

需要特别说明的是，本书并不满足于用传统书法史的研究方法，而试图从“文图学”（Text and Image Studies）的视角和思路来探讨苏轼的书法。

过去我们研究“诗画关系”或“诗画互动”，重点在分析诗画异同和彼此协作的多重可能性，强调的是创作者和作品的垂直关联。如果把眼光延伸到现当代，不但作品的样式不能被“诗”和“画”概括，在创作者和作品之外，拥有话语权的观者，对作品的品评及判断往往比创作者更具决定性和影响力；创作者、作品、观者、社会的多元动态关系也比以前复杂。因此，在面对作品时，需要新的学理来解释现当代生出的新问题。<sup>〔1〕</sup>

关于“文图学”的原理和应用，日后我将另著专书详述。暂且简言之，“文图学”分析“文本”（text）和图像（image）。文本是人们自我表达（情绪、欲望、信息元、思想），彼此沟通、记录和联结的行动单元；图像是文本的表现方式之一。“文图学”的“文”，指的是“文本”（text），依其生发的途径形式，可以分为三种类型：

1. 肢体：文本身体（textual body）；

2. 声音：声音 / 语言文本（sound/voice/language text）；

3. 图绘：“文字 / 文学文本”（word/literary text）和“图像文本”（Image text）。

文图学谈的“图像”（Image），也可以分成三种类型：

1. 图：所有具可视性（visible）的视觉形式，例如符号（symbol）图示（icon）、商标（trademark）、绘画（painting）、图画（picture）、图案（pattern）、图形（graphics）、标志（logo）、照相、摄影、影像、线条、地图、色彩、印刷物等视觉语言（visual language）；

2. 形象：审美主体对客体的整体观察、归

纳、总结、凝炼而成的认知和观念、评价；

3. 想象、意象：抽象的心灵图景。

经由探讨文本和图像的内涵与外延，文图学研究的范围从古代美术到漫画、绘本、电影、商业广告、招牌号志，到时尚服饰、互联网、社交媒体、弹幕视频……讨论其生产机制、使用情形、衍绎流变、传播渠道、社会网络、政治诉求、消费文化、视觉思维、审美意识、艺术境界等等。<sup>〔2〕</sup>

汉字的视觉呈现，例如书法，便具有“文”与“图”的双重面向。书法的文字意蕴是可解读的“文本”，但是其外形笔墨线条又是图像式的造型。

稍微比较“书法史”和“文图学”的研究取径，可以得知二者之同中有异。

书法史重视的是作品之间的继承与创新，也就是分析作品呈现的结体、线条、笔法、风格等方面，为作品和书家找到历史的时间坐标和艺术定位。经过排列归纳出作品的位置，我们可以将一位书家的所有作品安置于他的人生历程中，分期观察他书写的变。还可以将同时代不同书家的作品和观念集结成阶段性的同质风格，亦即正体，或找寻正体之外的别调。把时间轴再延长，我们可以得知书法的历史发展，掌握认知和判断的依据。

由于书法史的学科性质和专业训练，作品的真伪是研究的基本条件。如果不能确定作品的真实性，便无法将之安置于书家的书写谱系：无法说明这件作品与其他作品的时代关系；无法扩展到书家的历史时段，无法进而将其纳入书法历史发展的范围里讨论。极端地说，一件被怀疑非出自书家亲笔的作品，无论是双钩填墨还是临摹，都会被指为伪作，既然是伪作，便可能没有艺术价值、文化价值、历史价值，乃至市场价值。2013年年底开始热议的《功甫帖》真伪，便是一例。

2013年9月19日，苏富比拍卖名为苏轼所书《功甫帖》，刘益谦先生以822.9万美元竞得。同年12月21日《新民晚报》报道了上海博物馆钟银兰、单国霖、凌利中三位研究馆

员指认这件《功甫帖》是道光四年(1820)至同治十年(1871)清代中晚期的双钩廓填本,钩摹自晚清鲍漱芳辑刻的《安素轩石刻》。各方关于《功甫帖》真伪的论辩自此展开,莫衷一是,一直到2015年才趋于平息。

《功甫帖》先是以天价惊世骇俗,然后被质疑。收藏者、拍卖公司、不同学术立场的人纷纷加入争鸣,所采取的方式基本上都是书法史研究的角度。诚如前文所述,一件作品如果不能完全令人信服为书家亲笔,各项价值都会打折扣,甚至一文不值,这样的天渊之别,自然引起正反双方的攻守角力。

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

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

走到龙美术馆的其他展厅,我让自己暂且放空。

展厅的展品名称在稍昏暗的灯影里朦胧模糊。那些书画除了名称,它们的意义和价值还有待观众投注思想情感去参与、补充、深化。也就是说,我们最好能接受作品的不确定性,以及由于“不确定”而开放的许多可能性,并且在合乎认知框架和学理依据的条件下,展现探求和论述。

如此,我们方能理解现今原件下落不明,只存珂罗版图像,但在十九世纪十分具有影响力《天际乌云帖》;也得以从苏轼重复书写、后人多次临摹的现象,阐释《中山松醪赋》的意义。

本书上卷“墨韵”研究五件苏轼书迹,强调的是“文图学”视角:

1. 生成机缘:苏轼是在什么时空背景下书写此作品?有什么动机目的与预期?
2. 文本内涵:书迹表达什么内容?
3. 笔墨抒情:线条笔墨(图)和文本意涵(文)的融合或背离。
4. 使用情形:苏轼如何以书写诗文代替或补充书信传达情志?后人又如何理解苏轼的用心?

也就是说,本书不仅从笔法风格和书写时代安排这五件书迹在苏轼存世书法作品的位置,还要探求其中的意蕴和韵味。

本书的下卷“余芳”,则侧重于文图学谈的“使用场景”“流传脉络”和“接受影响”,包括历史的延伸和地理空间的拓宽,以苏轼与其作品为核心,辐射向后世及周边国家,散播艺文馨香。

接续上卷谈的《天际乌云帖》《黄州寒食帖》《李白仙诗卷》,下卷梳理这些书迹的题跋(文字文本)、钤印(图像文本)以明确其递藏过程,在收藏者和观览者留下的历史痕迹里,发现这些书迹的共同使用场景之一是纪念苏轼生日的“寿苏会”。“寿苏会”的嚆矢,是宋荦收藏的宋椠《注东坡先生诗》残本,因此本书也将南宋施元之、施宿父子及顾禧合注,傅穉手写上板的《注东坡先生诗》纳入研究范围。再者,回顾苏轼书画的研究历程,可以显示其被关注和理解的概况,也构成了学术界对苏轼书画的“使用场景”“研究脉络”和“接受影响”的一个侧面。

于是,本书的书名《书艺东坡》便有了多重的意思:

1. “书艺”指称“书法”,即东坡的墨宝书迹;
2. “书艺”的“书”包括“书籍”,即东坡的著作和后人注解;
3. “书艺”的“艺”意味着“种植”“技能”和“准则”,即东坡树立的人格精神、文学典范和思想品味垂留后世,有如种

子植入人心。而且种子随中介者——中国藏家、朝鲜燕行使、日本文人散布友邦,代代相传,使得东坡的生命在共同的文化记忆里鲜活不朽,成为“千年英雄”。<sup>(3)</sup>

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

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

很能理解认同,那些借助东坡身边的物品、东坡写下的书法、东坡创作的诗文、东坡爱吃的食物,林林总总,点点滴滴,以及依托“寿苏会”或其他形式表达对他崇拜心理的人们。有人以为东坡已经被神化,所以称为“坡仙”,张挂画像以示礼敬。愚意则认为,除了少数地区百姓将东世俗化,把拜“东坡公”等同于拜孔子,祈求考运,大部分的情况仍是将他尊为文化偶像或文化英雄。我们不需要烧高香拜东坡,何不让阅读和教育绵延东坡的文艺法脉,让更丰富的研究成果滋润心灵?

本书的写作,庶几为让更多人接近东坡书法、记忆东坡生平文字而稍尽绵力。笔者不敢说带领读者“看懂”东坡书法;但愿陪伴读者“感受”东坡魅力。试想,中国还没有哪一位文人能在本国和汉字文化圈,像东坡一样广受喜爱,自古至今。

感谢好友刘晴女士,在她的鼓励之下,我整理旧稿,结集成《书艺东坡》一书。洪可均先生协助文书处理工作。大阪市立美术馆弓野隆之先生,上海博物馆凌利中先生,香港大学杜若鸿教授,李志纲博士、罗乐然博士等诸师

友惠予协助。经张伯伟教授介绍,上海古籍出版社奚彤云副总编辑和刘赛先生特地到我在南京大学讲学的会场商议出版;尤其刘赛先生积极工作,不但提供专业的宝贵意见,助我修订完善全书的架构和写作思路,他的高效率每每令我折服,更砥砺自己要勤勉向学。本书的编辑彭华女士,慧眼独具,让我发现写作时未曾察觉的新意,谨此一并致谢。

这篇序言在笔记本和手提电脑里,从新加坡到中国台湾、到瑞士、到捷克、到南京、到镇江、到徐州、到台湾、到西宁,再到台湾,返回新加坡。随着我旅行,思绪始终相左右。画下句点的序言,翻到下一页,就是东坡艺旅的开始,欢迎各位随兴启程。

### 注释

[1] 衣若芬:《“文图学”的建构之路》,“学与思”国际汉学研讨会(新加坡:南洋理工大学,2014年7月19~20日),后收入衣若芬主编:《学术金针度与人》,新加坡:八方文化创作室,2015年,第139页。

[2] 衣若芬:《文图学:学术升级新视界》,《当代文坛》2018年第4期,第118~124页。衣若芬:《文图学——동양고전학연구의세로운시각》(Text and Image Studies-The New Vision of EastAsian Classics Studies)《文图学:东洋古典学研究新视角》。《大东文化研究》102期(2018年6月),第9~40页。

[3] 公元2000年,法国第二大全国日报《世界报》(Le Monde)为迎接千年特别制作专题,记者Jean-Pierre Langellier(让-皮埃尔·朗日里耶)选取12位生活跨越公元1000年的世界人物,名为“千年英雄”(Les héros de l'An Mil)。其中,唯一获选的中国人是苏轼。参看衣若芬:《为什么李白、杜甫不是“千年英雄”?》,新加坡《联合早报》“上善若水”专栏,2018年1月6日。

衣若芬,新加坡南洋理工大学教授、博士生导师,中国苏轼研究学会理事。

# “俯视三书，即觉此生不虚过”（九）

## ——历代对苏轼《易传》、《书传》、《论语说》的研究

舒大刚

### 四、元、明、清对《东坡书传》的称引

元代经学墨守程、朱理学，延祐恢复科举考试后，《尚书》注本用“蔡氏《集传》及‘古注疏’”，实际上人们读蔡《传》而无暇顾及

“古注疏”了。故《四库全书总目》指出：“元延祐中，定经义取士之制，《尚书》以古注疏及蔡《传》为宗，故王充耘《书义矜式》尚兼用孔《传》。迨其末流，病古注疏之繁，而蔡《传》遂独立于学官，习科举者童而习之，莫或出入。”（朱祖义《尚书句解》提要）即使是当时比较有造诣的经学家、名儒，只以疏证和阐释蔡《传》为职志，除赵孟頫、吴澄诸人外，在《书》学研究上很少重大突破。但是由于蔡《传》对苏《传》的重视，元代崇蔡诸人也没有忽略苏氏之书。即或是羽翼蔡《传》的三大《书》学家陈栎、董鼎、陈大猷（都昌人）诸人也不例外。

陈栎是元代著名经学家，学宗朱熹。先撰《书说折衷》以纠蔡《传》之失，后因元朝恢复科举考试，他又受命作《书集传纂疏》，乃“墨守蔡《传》”（《四库全书总目·书经大全提要》，羽翼程、朱。体例先列蔡《传》，然后广引诸儒之说对蔡氏《集传》进行疏证和发挥，引苏轼《书传》40余处（文多不录）。董鼎私淑黄干，所著《书传辑录纂注》也是以蔡氏《书集传》为宗，引“诸儒之论可堪警策者，摭抉不遗，缺者补之”（《自序》），其所引据的学者及其作品达144家，都在卷端有列名，有关三苏的如：“苏氏洵，明允，老泉，《洪范论》”；“苏氏轼，子瞻，全解（指《东坡书传》）”；“苏氏辙，子由，经论（指《书论》、《洪范五事说》等）”，可见他对三苏《书》论都曾观览并加引用。宋、元之际有两陈大猷，一为宗陆学者，东阳人，为宋人，著《书集传或

问》，已详前述；一为宗朱学者，都昌人，号东斋、复斋，为元人，著《书传会通》，《四库全书总目》说其人“尊朱子若神明”，也是辅翼蔡《传》的作者，其书已佚，他对苏轼的具体态度不得而知。

陈栎、董鼎、陈大猷外，其他宗蔡《传》的还有陈师凯《书蔡传旁通》（6卷），朱祖义《尚书句解》（13卷），邹季友《尚书蔡传音释》（6卷），程龙《书传释疑》，方传《书蔡氏传考》，朱右《书集传发挥》（10卷），都以发挥蔡《传》为职志，蔡《传》中所引苏《传》内容自然在其发挥之列。此外，元儒中具有独立思考能力的《尚书》学者，要数王柏、赵孟頫、吴澄三人。赵孟頫有《书今古文集注》，分编今、古文，已明确认定梅氏所献《古文尚书》为伪作，对吴澄摒弃《古文尚书》有直接影响，惜其书已佚，他对苏轼的态度不可考。王柏、吴澄书今存，他们都对苏氏《书传》给予了必要的重视。王柏（号鲁斋），学于黄干，是朱熹三传弟子，治学勇于疑经，于《诗》、《书》皆有疑作。所撰《书疑》9卷，学宗朱子，《书疑自序》也没有忘记引用祖师之说，但其所引乃是：“朱子尝谓眉山苏氏《书》说，善得其文势。或谓失之简，曰‘如是亦可矣’。”（《通志堂经解》本）一部以师承朱熹疑经传统而作的著作，《自序》中竟然首引朱熹对苏《传》的称赞，确是一件十分有趣的事情。在他的书中，为了找到疑《书》的有力支撑，常常援苏说为据。历考其书，凡引苏说10余事，多是关于《尚书》的考订错简、讹误之文。

吴澄《书纂言》只解今文28篇，其中引《东坡书传》也有10余条，或从或驳，比较中肯。《禹贡》“厥贡惟球琳琅玕，织皮昆仑析支渠搜西戎即叙”：“旧本‘织皮’至‘即叙’十

二字，在‘会于渭汭’之下。苏氏曰：“其文当在‘球琳琅玕’之下、‘浮于积石’之上，今从之。”这是完全赞同苏说的。或辨苏疑，《尧典》“月正元日，舜格于文祖”引苏氏：“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，不知何据？”吴澄不赞成苏氏的说法，引用《孟子》“尧崩而舜帅天下诸侯为尧三年丧”为证。吴澄也调停苏轼、朱熹之说，认为各有所当，如《顾命》“王释冕反丧服”引苏氏曰：“成王崩未葬，君臣皆冕服，礼与？曰非礼也，谓之变礼可乎？曰不可”云云，吴澄曰：“苏氏以此为失礼，如何？朱子曰：天子、诸侯之礼与士庶人不同，故孟子有‘吾未之学’语”云云，又：“或问苏、朱二说孰当？澄曰：苏说据礼之经，朱说达事之权，举一而废一，皆不可。”将苏氏之说与朱熹之说并列评论，这在理学独尊的元代，还是需要见识的。

其他如王天与《尚书纂传》，其书“大旨以朱子为宗而以真德秀说为羽翼”（《四库全书总目》该书提要），并“兼取刘、王、苏、程、杨、晁、叶、吴、薛、吕”诸儒之说，也将苏氏《书传》放在必要地位。刘三吾撰《书传会通》，其凡例曰：“所引先儒姓氏，汉孔安国氏、夏侯胜氏，晋王辅嗣氏、郭景纯氏，唐孔颖达氏，宋张横渠氏、东坡苏氏、东莱吕氏、新安王氏、伯圭程氏、五峰胡氏、月卿许氏、之奇林氏、大猷陈氏、应麟王氏、补之邹氏、新安陈氏、仁山金氏、董氏、胡氏”，其“《禹贡》‘厥赋贞’，主苏氏轼，谓赋与田正相当”（《四库全书总目》），都没有忘记苏氏之说。此外，黄镇成《尚书四考》卷3“禋于六宗”、卷7“三江”俱引苏氏说。王充耘《读书管见》卷上“三江”条说“三江既入，疑当从苏氏之说”。此类尚多。

明初，朝廷制定科举定式，《书》亦“主蔡《传》与古《注疏》”，至“永乐年间颁《四书五经大全》成，废注疏不用”（《明史·选举志》）。《书经大全》是《五经大全》之一，全书10卷，吴任臣说其书“大旨本二陈氏”，二陈氏即元儒陈栎（著《尚书集传纂疏》）、陈师凯（《书蔡传旁通》），二书皆宗蔡之作，《大全》自然也是如此，《四库全书总目》：“洪武中尚不以蔡《传》为主，其专主蔡《传》，定为功令者，则始自（胡）广等。”从此明人著书无论

《书》学专著，还是科举程式之书，都是以蔡《传》为定本。但是蔡沈《传》专主理学，说《书》旁行漫衍，多失本义。其中解释“七政”、“左旋”之义，已不为朱元璋所许（《经义考》卷87：刘三吾《尚书会选》下引《明实录》）。蔡《传》也越来越暴露出不足之处。

嘉靖之后，经学力求创新，以救宋儒空疏之弊。杨慎（1488～1563）解经多取汉儒之说，认为“汉世去孔子未远”，传经之人纵然不能原原本本地传达孔子的真谛，但也会多少保留些孔子的真传（“宜得其真”）；至于“宋人去孔子千五百年”，虽然说理透彻，有“聪颖过人”之处，又怎能一切抛弃旧说而独创于心呢？因此他主张读《尚书》不能离开古注不观，当然他所谓古注还是所谓“孔安国传”，而不应仅仅局限在蔡沈的传解上（见汲古阁本卷首附录）。明后期学者于是稍稍打破蔡《传》的约束，在重新认识古注疏和蔡《传》以外的宋人著作上放开了眼界。于是，与蔡《传》立异者有之，唱反调者有之，甚至主张用苏《传》取代蔡《传》者也有之。

马中锡（？～1512）就是公开与蔡《传》作对，他赞成“三江”之说：“东坡传《书》‘三江既入，震泽底定’，谓三江为南江、中江、北江。蔡九峰不取其说，且谓其为味别者非是。然所谓以味别水者，非东坡之臆说也，唐许敬宗曰：‘古五行皆有官，水官不失职，则能辨味与色。潜而时出，合而更分，皆能识之。’是先已有此言矣，九峰未之考也。至其所谓‘尧之洪水未治也，东、南皆海，岂复有吴越哉？及彭蠡既瀦，三江入于海，则吴越始有可宅之土，水之所钟独震泽而已。’斯言也，百世以俟圣人可也。”（《经义考》卷79引）与其他诸儒直引苏说不同，马氏还找出支持苏说的证据（即唐许敬宗古代五行之官有“水官”）以维护之。

此外，唐顺之（1507～1560）、胡直（1517～1585）也对《东坡书传》情有独钟。胡直《书苏子瞻书传后》长篇论述苏轼《书传》：“昔唐荆川先生语予曰：‘曾见苏子瞻《书传》乎？’曰：‘未也。’‘盍求之？’岁之甲子，予行部至眉，求诸乡大夫张中丞，得其写本读之，益知苏氏之学。盖予自壮后始能读苏氏文，喜其言能自立，不为诡随。其论当时大计，是非利害，开阖抑扬，缘有本末，可以醒寤人主，措诸事功

不诬。及读其《中庸论》，乃知苏氏未有得于性道，以至强非而妄斥，则怪其自立之过。今读其《书传》，诚有笃论，独其训“钦明文思”则指以为圣人之才，举五教亦与孟子殊，其病略与《中庸论》同。然后知君子之贵于闻性道也。虽然，若苏氏父子，其学皆尝远探于经而博取于传，以发其中心之诚然，所谓一家之言是已。其视今之弃经尊史、附和影响者，则大不侔矣。”唐荆川，即唐顺之，亦即焦弱侯《易传序》中提到的“荆溪唐中丞”，焦氏曾“于荆溪唐中丞得子瞻《易》、《书》二解”，这位“唐荆川”又曾告诉胡直注意“苏子瞻《书传》”，说明其人对苏轼非常属意。这段话表明，胡直对苏轼关于“性道”的论述不满意，但对其与理学立异而“自立”新说深表赞赏。认为苏轼讨论“当时大计，是非利害，开阖抑扬，缘有本末”，可以施之于时政，以取“事功”。其《书传》也“诚有笃论”，是“远探于经”、“博取于传”，抒发“中心之诚”，可谓“一家之言”。

凌濛初(1584?~1644)曾有朱墨套印《东坡书传》，其《东坡书传序》：“苏氏虽亦宋人乎，然其博洽异常，可于其诗知之；其聪明盖世，可于其文知之，固非一时诸儒所可望项背者。此其于短缺经生之二竖未入膏肓也。与其祧汉而宗宋乎，则毋乃廊庑诸儒而两楹苏矣。”认为苏轼具有“博洽”和“聪明”的特点，学识与才气俱优，是其他“诸儒”所不能比拟的。苏轼《书传》既克服了汉儒“训诂”“短缺”之弊，又超越了宋人腾口“释义”的“经生”之习，是兼有释古与创新结合的优秀著作。应该将苏轼祀于孔庙之堂（“两楹苏”），而诸儒却只能退居次要地位（“廊庑诸儒”），大有用苏氏经学取代时行程、朱理学之用意。

其他明儒如王樵《尚书日记》卷5、卷9也都引有苏氏之说；陈第《尚书疏衍》卷3“三江”主北江、中江、南江之说，《洪范》篇“曰王省惟岁”引苏说，断曰：“苏言是也。”黄道周《洪范明义》亦引苏说，兹不备举。

清代官方仍以蔡氏《传》为科举考试的定本，因此一些重要学者的《书》学著作皆为蔡《传》作解人，如孙奇逢《尚书近指》6卷、孙承泽《尚书集解》20卷、张英《书经衷论》4卷、张沐《书经疏略》6卷、陆陇其《古文

尚书考》1卷、徐世沐《尚书惜阴录》6卷、冉觐祖《书经详说》76卷、刘怀志《尚书口义》6卷，乃至康熙敕撰《日讲尚书解义》(库勒讷等承撰)13卷、《钦定书经传说汇纂》(王项龄等承撰)24卷，皆其类也。《四库全书总目》谓诸书“所解多从蔡《传》”(孙氏《集解》)、或“所解多袭蔡《传》”(张氏《疏略》)、或“因蔡《传》而衍之”(徐氏《惜阴录》)、或“以蔡《传》为主”(冉氏《详说》)、或“悉遵蔡《传》”(刘氏《口义》)，不一而足。他们对苏氏《书传》的态度，也多视蔡《传》为转移。

《书经传说汇纂》在清人《书》学著作最有代表性。其书体例与《周易折中》相似，都是辑录体。先列蔡氏《集传》于每条之首，其下乃广辑众家书解以为“集说”，如果义可两存则录为“附录”。《汇纂》有时引苏说来指明蔡《传》的依据：《尧典》“曰若稽古帝尧曰放勋”，《集传》“放，至也，犹孟子言‘放于四海’是也；勋，功也，言尧之功大而无所不至也。”夹注引苏曰“自孟子、太史公咸以‘放勋’、‘重华’、‘文命’为尧、舜、禹之名，然有不可者，以类求之，则皋陶为‘允迪’乎？”又“明明扬侧陋”，《集传》：“明明，上‘明’谓明显之；下‘明’谓已在显位者。扬，举也；侧陋，微贱之人也。”夹注引苏曰：“明其高明者，扬其侧陋者。”皆揭明苏说乃蔡氏《集传》所本。有时引苏《传》补充蔡氏未释之义：同篇“三百有六旬有六日”，《集传》无释，《集说》引苏曰：“有六旬有六日，‘有’读为‘又’，古‘又’‘有’通。”有时认为苏说、蔡《传》可以并存，引为《附录》：同篇“平章百姓”，《集传》：“百姓，畿内民庶也。”《附录》引苏曰：“百姓，凡国之大族，民之望也。方是时，上世帝皇之子孙，其得姓者盖百有余族而已，故曰百姓。”似此之类甚多，兹不一一列举。

清初学者，唯王夫之《尚书稗传》颇“驳苏轼《传》及蔡《传》之失”。如《舜典》“类上帝，遍群神”，谓苏氏之说“乱而无别”；《禹贡》“三江既入”，说“三江者，震浮之源与支流也，苏子瞻不知此，乃欲以味别辨之，其亦细矣”。《康王之诰》“羑若”，“苏氏谓文王出羑里，天命自是始顺。出羑里而天命顺，乃云羑若，大不成语！”等等。应该说，王氏所

纠皆有根据,比苏氏之说于理为顺。但是其书纠蔡氏《集传》为多,纠苏氏《传》者则少;而况将苏《传》与蔡《集传》一起列入批驳对象,这在当时无异于抬高了苏《传》的地位。

清代自康熙以后,学者们崇蔡之风稍息,而代以文献考据。论其为学风格,都与志在经世致用的《东坡书传》风格不合,但诸人却没有置苏氏《传》于不顾。比如胡渭《禹贡锥指》考据色彩十分浓厚,仍引苏说 27 条。志在疏通古今书说的阎若璩《尚书古文疏证》,注意到了苏氏传,只是驳斥多于赞同,如在第九十六谓苏氏解“浮于淮泗达于河”谓汴渠始自禹时,亦犹苏氏批评历代学那样:是“考之不详”。第一百十四谓蔡《传》引苏氏说《康王之诰》失礼之说,于礼无徵,斥“苏氏之陋”、“苏氏失言”。又指“苏氏曰冠礼,吉礼也”为误。又说“苏氏之误只缘载于蔡《传》,鲜加驳正,于是近日汪氏琬复广为之说。中有少少足辨者”。第一百十五有一条称赞苏辙的文字:“苏子由尝论‘《周书》委曲而繁重,《商书》简洁而明肃。’以错杂今古文而言。何则?委曲繁重,自指今文;简洁明肃,必指《仲虺之诰》以下十篇始可。”对苏氏之学,阎若璩也是有所取的。

《四库全书总目》对苏轼《书传》的评价比《苏氏易传》高,说:“轼究心经世之学,明于事势,又长于议论,于治乱兴亡披抉明畅,较他经独为擅长。”还具体称扬“其释《禹贡》三江为南江、中江、北江,本诸郑康成,远有端绪;……以羲和旷职为贰于羿而忠于夏,则林之奇宗之;以《康王之诰》服冕为非礼,引《左传》叔向之言为证,则蔡沈取之;《朱子语录》亦称于解《吕刑》篇,以‘王享国百年髦’作一句,‘荒度作刑’作一句,甚合于理”,等等,有功于古学(卷 11)。颇能代表有清一代学人的共同态度。

清人对苏轼《书》说取得较多的是关于制度名物的考释,如“三江”说,钱肃润《尚书体要》6 卷、华玉淳《禹贡约义》解“三江”都取之。程瑶田甚至著《禹贡三江考》专书来疏证《禹贡》中“三江既入”一句,前有小序,开宗明义说:“苏氏以为三江止一江,其识卓矣!”以下为文三卷,洋洋洒洒,分析驳正汉、魏以来诸家异说,其结论只是要证明苏说之“卓”。朱鹤龄《禹贡长笺》于“三江”下,

历引庾仲初《吴都赋注》、《史记正义》、苏轼、蔡沈、金履祥诸说,然后下案语:“三江之说不一,班固以为北江(从吴县南东入海,即松江)、中江(从芜湖至阳羡东入海)、南江(从毗陵东北入海),郭璞以为岷江、浙江、松江,韦昭以为松江、浙江、浦阳江,皆非禹故迹。惟苏子瞻说似合。”似此之类,不胜枚举。不管他们是承认,还是批评,都对《东坡书传》给予了足够的重视。

道光年间,戴钧衡撰《书传补商》,其序例有曰:汉、魏、晋、隋诸儒,“不能远胜于今传之孔传”,直到“有宋苏子瞻、陈少南(鹏飞)、林少颖(之奇)、杨中立、叶少蕴(梦得)、吴才老(棫)、昌伯恭(祖谦)诸家之说出,而《书》之大旨以明”。将“《书》义之明”,寄意于宋儒,而苏轼则是宋儒的首选人物,评价不可谓不高。与这一观点相同的还有周中孚、丁丙等人。《郑堂读书记·补逸》卷 3:

“东坡究心经世,明于治乱兴亡之故,其为此传,解说与笔力俱胜。自宋以来诸家皆无间然者。当日既成《易传》、《书传》、《论语说》三书,抚之曰:‘今世要未能信,后有君子,当知我矣。’迄于今,其言果验。盖文章得失,寸心自知,后人公论,自不容泯。顾苏氏经义,世多以其诗文掩,至王伯厚《玉海》,第谓其书能排王氏《新经义》,则又浅乎其言之也。”

《善本书室藏书志》卷 1 的看法基本与《四库总目》相同。认为《东坡书传》优点在于经世致用,议论风发,几乎是清代学者的评价。只是由于苏氏志在经世,清儒志在稽古,因此对《东坡书传》的精要之处,他们未必能够理解。这也许就是清代学人的《书传》、《书疏》成林,却并未能广泛重视和发挥苏《传》的原因吧。

今人刘起釪《尚书学史》有数处论及《东坡书传》。不过限于体例,未能将苏《书》作为宋代《尚书》学的重要力作予以论述,而只归入“反王安石新学”的内容加以简介。

舒大刚, 四川大学古籍整理研究所所长、教授。

# 69岁台湾爷爷来汉再读博士

## ——遍访苏东坡行迹，求学为偶像立传

罗 欣

来自台北的李常生，是今年武汉大学文学院的博士生新生，而且还是一位“爷爷”。他祖籍河北沧州，1949年生于江苏常州，在台湾长大，今年69岁。

这位进入暮年仍求知不止的老先生，他师从武汉大学宋代文学专家王兆鹏教授，专研宋代文学、苏轼文学。这是李常生读的第三个博士，前两个分别是东南大学的建筑学院工学博士和南京师范大学的历史学博士（专研北宋史、苏轼史），而他的本科和硕士所学专业，分别是企业管理和环境规划专业。

从管理到工科，再到文史，辗转之间，只为实现年少时的愿望。“苏轼在常州去世，而我在常州出生，这是我们之间的一种特殊缘分。”李常生说，“我总觉得，不去追寻苏轼，不走完苏轼一生走过的路，是对他的亏欠。”

### 编写百万字《苏轼行踪考》

“我对苏轼的热爱，源于小时候读林语堂《苏东坡传》时油然而生的震撼与敬佩。”昨日，李常生对楚天都市报记者说，在史书中研究苏轼留下的痕迹，在诗词中欣赏东坡先生满溢的文采，对他来说远远不够。他想和900多年前的那个身影靠得再近一些。

于是，10年前，年近花甲的李常生，踏上了专门寻访苏轼人生轨迹的旅途。“其实早在25年前，我就去过黄州。但以前是断断续续地走。”他介绍，10年来，他几乎走遍苏轼待过、走过和作品中描绘过的地方，并编写了《苏轼行踪考》一书。该书120万字，附有近800张彩色地图，标明与苏轼相关的每个地

点，另有这些地点的现况照片。“我一共走了60多个地方。有的地方去过不止一次，比如杭州，就去过多次。”李常生说。

记者翻开《苏轼行踪考》，那一张张带着经纬度、海拔高度等信息和细致注记的手绘地图映入眼帘。这些地图，都是李常生一步一个脚印实地考察后亲手绘制。地图中不仅有现代景观，他还严谨地考据了史书、地方志等资料，进行古今对比，还原近千年前的城墙、街道、田园等位置，勾勒出苏轼生活的地理环境。无论是“乱石穿空，惊涛拍岸”的赤壁石矶，还是“出临皋而东鹜兮”的黄泥坂小路，都从遥远而缥缈的文字变成了现实。

### 寻访中多次昏倒差点送命

年事已高，独自出行，还经常跋山涉水，李常生的寻访之旅充满曲折和艰辛。他曾在路途中六次昏倒，差点送命。“主要是因为吃不好、睡不好，而且我还有糖尿病。”他说，有几次他寻访到乡下偏僻的地方，走上一天都吃不到东西；还有几次接连坐了近十个小时的大巴；攀爬上千米的高山，也是常有的事。尽管困难重重，他却从未想过放弃，因为追寻苏轼，让他有了“朝闻道，夕死可矣”的觉悟。

苏轼的故事从四川眉山开始，在河南郏县结束。读书、做官、游玩、贬谪……李常生循着苏轼的足迹，一个个走过，缀连起苏轼完整的人生轨迹。他说：“苏轼活了66岁，我今年已经69岁了。我走过了所有他走过的路，也度过了所有他活过的时间。”“身临其境，才能实实在在体会到苏轼的心境。”李常生说，

跨越千山万水，他曾和苏轼一样乘船到石钟山追根究底那奇妙的音乐；也曾问遍附近村民，终于踏上已被黄土掩埋的苏轼到罗浮山时登岸的小码头；在苏轼写下“明月几时有”的密州超然台，他请求工作人员破例让他晚上进入，久久凝望让苏轼“欲乘风归去”的深邃夜空；站在苍松掩映的郏县三苏坟前，他想起葬在四川的苏轼之妻王弗，不禁像当年的苏轼一样悲从中来，生出“千里孤坟，无处话凄凉”之感……

寻访中，李常生还发现了一些史书和学术文章上的错误。“纸上得来终觉浅，绝知此事要躬行。”他一边游历，一边考据，努力还原最真实的苏轼，“这个世界上，完整走过苏轼一生所走过的路的人只有两个，一个是苏轼本人，一个就是我。”

10年寻访，李常生一共花费了100多万元。“我以前做建筑生意，还在海外盖过房子，有一定的积蓄。”他说。

### 每天泡图书馆12小时备考

尽管已经走遍苏轼的人生之路，但李常生的理想还未完全实现。他想要超越鼓舞他开始旅程的林语堂的《苏东坡传》，完成一部更准确、更详尽的《苏轼传》。他认为武汉大学文学院能给予他完成这部作品所需要的资源和指导，所以决定来汉求学。

69岁开始新征程，李常生觉得一点都不晚。为了进入武大，他备考近一个月，每天在图书馆泡上12个小时。“我参加的是针对港澳台学生的入学考试，今年4月在香港考的。”他介绍，笔试考了三个科目，一是英语，另两个跟专业课程相关。他凭借深厚的文史功底和高效的复习练习通过笔试，6月来武汉大学复试，“我面试了一个半小时呢！”

谈起这位特殊的新生，武汉大学文学院王兆鹏教授赞不绝口。“老先生对学习很执着，在研究苏轼方面也很有心得。他10年的走访历程非常不易，令人钦佩。”他说，李常生将和其他博士生一样在校上课、做研究。

### 带着350公斤藏书上武大

入住武汉大学樱园宿舍，李常生最大的行李，是总重350公斤的藏书，主要是历史、建筑方面的。“等我读完博士，我的书会更多，到时就都捐给学校吧。”他说。

武汉离“东坡赤壁”所在的黄州很近。“我已经去过很多次了。而且这部《苏轼传》，我想在赤壁旁边完成。我不能写得比林语堂的差啊，估计需要五年时间。”他说着，思绪仿佛已经飞到那“乱石穿空，惊涛拍岸，卷起千堆雪”的景致中去了。

至于已经完成的《苏轼行踪考》，李常生说，由于这部书非常细致全面，加上大量需要彩印的地图，如果出版，肯定会很厚，售价也可能很贵。因此在联系出版工作时，他也作好了第二手准备，“如果实在太贵，我就不印了，放到网络上让大家免费下载、观看，这样感兴趣的人就都能看到了。”

聊到自己晚年仍学习不辍的动机，李常生说：“学问会锻造气质。人要有一种不满足、不安定的劲儿，终身学习，学各种知识和本领。”

人生如梦，华发已生，李常生仍行走不息，思考不止。“您觉得自己哪一点最像苏轼？”面对记者的提问，他答道：“爽朗的性格吧。我走他走过的路，试着感悟他的感悟，虽然相隔千年，却常有似曾相识之感，就像赴一场千年的约会。也许这就叫心有灵犀吧！”

罗欣，楚天都市报记者。

李常生著《苏轼行踪考》专著26个PDF文件和26个word文件下载地址：

三苏文化研究网 <http://www.3swh.cn>

广东省苏东坡文化研究会 <http://www.dongpogd.org>

百度云 [https://pan.baidu.com/s/10-JCGfh3z4IPz7Xz1d2\\_eQ](https://pan.baidu.com/s/10-JCGfh3z4IPz7Xz1d2_eQ) 提取码：4j7g

# 心安即是归处

杨 惠

野店茅庐，天涯古道，若能笑对，便能找到简静与恬淡。

## ——题记

东坡之豁达乐观的心境，本已在这一年半载寻迹东坡的路上体会至深。可未曾想，此番惠儋两州重走东坡路后，其性情之旷达，襟怀之浩逸，让我更加清晰了悟。

## 我们皆是陌上行客

踏上南行之路时，四川已是隆冬。

阴冷湿润是蜀地冬季的特点。虽常言北方极寒，可北方人来川，却大喊归去。问其因，乃曰：北方虽冷，可屋内如春，此为集体供暖之殊遇；四川虽偏南，理应暖和，可不曾想冬季屋内屋外一样寒，跺脚呵手也只能须臾缓解。

的确，北方人嫌、南方人怕的蜀之冬，催生了众多迁徙的“候鸟”，炒热了中国最南端岛屿——海南的房地产。于是，在岛屿经济热潮的鼓动中，我一直想去海南看看。

今日终可成行。

裹着羽绒服，拖着行李前去海南的路上，我便想，九百多年前，地球气候还未变暖，蜀地之于海南，其温差又有几何哉？汴京之于琼州又是如何？东坡之于我的此行又有着怎样的天壤之别呢？

但不管怎样，我们都是陌上行客！

只是当初苏轼别京，心绪复杂。他在政治漩涡中的几经浮沉，而今风云突变，被贬谪的路上没有最远，只有更远。想象，一个花甲老人行走在风雨相逼的路上，会有着怎样的人生感慨呢？

“此生长接淅，与君同是江南客，梦中游，觉来清赏，同作飞梭掷”，作别中原，离别友人，前程艰险，后会难期，感伤是必然的。但东坡没有消沉，而是化无奈的悲凉为淡定的接受。

九百多年前，岭南以外的地界被中原人深为忌讳：蛮荒烟瘴，瘴疾弥漫。这里成为统治者流放罪臣时，区别于死刑的最大处罚方式。政敌想看见苏轼哀号恸哭地踏上满是荆棘与坎坷的南行之路，却低估了有过黄州岁月的砺炼，东坡早已将路上的山高水长，变成了无边自在，面对漂泊与荒凉，更是有了乐天知命之心。

海之南，不过就是不同的陌上而已。

而今，时代鞭挞着催人抉择，心向南转。多少中原人士一入冬季便迫不及待地投到这个温暖的怀抱。一切对立和差别，都因为时代的更替而变化。

我对于在冬季去中国之南端，心里是憧憬的。

一路上，阳光跟随。纵然行色匆匆，旅途疲惫。但有朋友相伴，欢声笑语撒了一路。呵呵，海之南，是我们可以脱去厚厚冬装，轻松清爽一番的度假天堂。

同是陌上行客，我们与苏轼却全然不同。

### 踏出沧桑化为简静

人世所有的欲望都在热闹里，所有的沦陷也都在热闹里。

所谓简静，即是不活在热闹里。

惠州，是苏轼连续遭贬几次才终被指定落脚的地方，也是我们此次南行的第一站。

到达惠州，我想看看政敌们挠头抓腮给苏轼选定的受难之所！

我拼命把脸挤紧酒店的窗户，竭尽全力望向惠州。远见瓦蓝的天空下，高楼鳞次栉比，多条穿梭着往来车辆的公路盘亘于楼宇之间；眼前，一条名为西枝江的河流，蜿蜒着穿城而过。宽阔的湖面，在夕照中闪烁着波光。偶尔有两三艘货轮驶过，荡起的满江涟漪，久久不能平静；近处，河道两岸，绿树葱茂，红花欲燃，一派盎然生机；收眼，打量楼前的一株，开得灿然——三角梅！我们家乡初夏才怒放的行道花！若非日历的提醒，我真错觉自己置身于夏之初。

温晴的惠州，九百多年前，你可否也如此般晴朗？！

“海山葱茏气佳哉，二江合处朱楼开”，当年苏轼于合江楼写下的此句，可推知当初的惠州，也是碧波云天，树木葱茏，处处翠绿，处处盎然。

大庾岭外的世界，完全不同于江湖中的传说。

淡然的苏轼，寂静的欢喜：“岭南万户皆春色，会有幽人客寓公”、“花曾识面香仍好，鸟不知名声自呼”、“江云漠漠桂花湿，海雨翛翛荔子然”……不停不辍的用诗词言表心绪，阳光涌进这位“白头萧散满霜风，小阁藤床寄病容”的和蔼老人心里。

惠州，曾温柔地款待苏轼。

但，请别忘了，这里是他的谪居地，无薪

酬奉禄可享：生活困顿，返朝无望，还乡无期，家人难聚。凡此种种，人何以堪？但，也请你别忘了，他是苏东坡，无论身处何地，总能将日子过得意趣横生。

无肉可哈，便买下便宜的羊脊骨，设法剔骨间微肉而食，犹如食蟹，亦甚喜之，并不忘诙谐一笔：因骨肉食尽，而“众狗不悦矣”；苦涩的生活，被苏轼笑意相待：“日啖荔枝三百颗，不辞长作岭南人。”荔枝燥热，懂医的苏轼岂敢多吃，揣测其是用夸张的手法表现内心的知足常乐吧。

一丝骨间肉，一颗荔枝，便有一份自得的心境，这是简静！

也许对北归无望，内心反而更加沉静。加之对惠州的喜爱，苏轼决定在此终老。

次日，我们去了惠州的西湖。想着我走过的道路，可能重合了当年苏轼或朝云的脚印，心便悸动得厉害。

将平凡的日子变得活色生香，苏轼是高手加行家。

抛开累人的案牍，繁琐的应酬，生活归于平静而闲淡。携朝云漫步于此湖光山色中，碧绿清澈的湖水，浸润了两颗依偎取暖的心，和煦明媚的阳光笼罩着两个彳亍前行的身影。

“一更山吐月，玉塔卧微澜”。

当我们站在泗洲塔前，居高远眺，时值正午，阳光甚烈，曲曲折折的西湖如镜光全开，耀眼甚至刺眼的厉害。此时也无风，但见湖面曲桥与廊上，着短袖衣裙的游人熙熙攘攘。山吐月，卧微澜，此景应在月上梢头，晚风轻拂时能见吧？也就很自然想到，苏轼雅兴真高：夜游西湖，携佳人赏月抒怀，那份宁静与惬意该有甚？着眼于功名利禄的凡夫俗子，又怎能企及呢？

想着沿西湖一路走来，看到的东坡塑像，不管是场景呈现的雕像群，还是只以东坡为雕刻对象的个体展现，其中东坡的神态都流露出一种恬静的满足。看来惠州人是懂东坡的，亦

明了他们也在学东坡，所以把自我内心的诉求呈现于东坡各种形式的塑像中。

简静，何止东坡？

默然行走，寂静体悟的还有朝云。不管苏轼富贵也好，清贫也罢，她都不离不弃的跟随，从京城到岭南，从繁华到萧瑟。山青水绿，烟波岚影的惠州西湖，成为她静水深流的场所。

“好事心肠，著人情态，闲窗下，敛云凝黛”。她的灵婉清致，让苏轼说出了天长地久的心愿：“佳人相见一千年。”然而，到惠州的第二年，朝云便翩跹而去，留下伤心欲绝的东坡，夜不能眠。一句“高情已逐晓云空，不与梨花同梦”，诉尽东坡多少悲伤哀愁？

红颜归了尘土，异乡的孤山，竟成为朝云孤寂长眠的地方。

此刻，我们默然站在朝云墓前，碑前不知谁人敬献的一束黄菊花，明艳的绽放着，一如朝云年轻模样。

### 佳人已杳，花落无痕

眼前这座孤寂的坟茔，背山面水，绿树环抱，被枝叶斑驳的阳光洒漏下点点金色。偶有飞禽啼鸣，那叫声哀而不伤。“海仙时遣探芳丛，倒挂绿毛么凤。”朝云长眠在绿阴丛中，静默在无尽的岁月长河里。但她的墓前总有人捧了鲜花来献，几乎从未间断。

虽说千年以后，故事归了岁月，但似水岁月中，朝云的形象却越发鲜明亲切。

没了朝云煮酒添香，苏轼定是悲伤了许久。也许他常踯躅到朝云墓前，整饬坟冢，一诉衷肠。那年那月的湖水微澜，细风轻泣，“梦想平生消未尽，满林烟月到西湖”，伊人已逝，往事难追；心绪如网，中有千结。

但，人不能沉湎于过去。

生活面前，苏轼永远是强者。他决意长作岭南人，便寻得白鹤峰，修屋建房，植树种草，日子仿佛又恢复了平静。

此刻，我已伫立在白鹤峰上。

当年东坡修葺的宅子已不复旧貌，如今重新修建的东坡故居，虽尽力还原旧时模样，但我步量之后，仍是觉得这规模应远超当初。试想，被贬惠州，算是山穷水尽的苏轼，一面捐资捐物，用力尽心地帮助惠州百姓，怎可能又怎么肯花费过多来营造自己的寄身之所呢？

物尽其力，苏轼向来明白；随遇而安，苏轼素来精到。更何况是历尽沧桑，心愈通透、生活归为简静的此时的东坡呢？

“报道先生春睡美，道人轻打五更钟”，惬意平淡，自得其乐的生活，是苏轼在惠州的常态。思无邪斋里读读书、写写字；朝云堂前望乡野景致，山川河流，炊烟草木。云卷云舒中，时光流淌。

可谁曾想这种自适平乐，却让当朝权贵章惇恨得牙痒痒。早已迷失了自己的章惇，很愤怒，甚至应该说是气急败坏。

于是，绍圣四年暮春，苏轼又被贬至海南岛。

本想安定在惠州终老，现在，却又不得不再次漂泊。

苏轼抬眼一笑，从容地走向他生命中更远的无可预知的海南儋州。

### 浪迹天涯情归恬淡

淡然接受，不惊不惧。

生活的哲学就是于风雨中见诗意，于黯淡中寻悠然。

1097年的四月，苏轼携幼子苏过，翻山越岭，跨江过海，前往传说中更僻远更荒蛮的孤岛。

而我们是在惠州机场，乘飞机前往海南。不到两个小时的行程，苏轼父子二人当年走了三个多月。对于一个六十多旬的老人而言，那是多么大的挑战。难怪乎东坡在启程前会留下这样的字句，“某垂老投荒，无复生还之望……

今到海南，首当作棺，次便作墓”来诀别。

当踏上海南儋州这片土地时，我才略微意识到，东坡到此地的无奈心境。

当下中国百姓和乐，生活富足，全国各地均是高速度地在打造现代化进程的城市。大陆之上，高楼林立，交通体系发达，商品琳琅满目。我们早已习惯了物质的撷取之便，就难以想见少物或无物时的艰难。

但，眼前的儋州，与大陆状态迥异。我们乘坐的汽车行驶了几十公里，都只见着一片荒地，荒地，荒地。偶尔冒出几户稀疏的人家，其房舍也较为简陋。当初东坡所寓居的中和镇，更仿佛将我们拉回了三四十年前的状态。低矮的屋舍，窄小的道路，冷清的街道，还有停放在宅院门口的带斗的摩托车，极具历史感的农用车，拖拉机……

这样的小镇，在九百多年前，又是何样？

农耕时代，它的模样定比如今原始荒凉许多吧！

我拿了眼四下打望，收回思绪，认真寻觅东坡的足迹。

曾经的桄榔庵已了无踪迹，遗址上留下四截半埋于土中的柱基，让人猜疑；东坡井仍在，当年东坡选址淘挖出的这口井，水还清冽。井栏的光滑，说明这周边的人们还在沿用此井；载酒堂所在的地方，已经扩建成东坡书院，院内有一些雕像用固化的形式，让游人去想象当年东坡在此播撒文明的情景。堂前亭柱上挂有两副对联：“一代文忠，赤壁遗篇，皓月经天光遮北宋；千秋圣德，桄榔留迹，春风化雨惠泽南荒”、“北宋负孤忠，春梦一场，忘却翰林真富贵；南荒留雅化，清风百世，辟开瘴海大文章”，这是儋州人对东坡的追悼与铭记。

东坡，在儋州的生活，也许的确到了山穷水尽的地步。

幸好，岛上的人们待他极好。他们把对苏轼的敬仰，变成了实际行动的援助，修房送粮，对弈逗笑，相与往还。这种来自人际交往中最

不刻意的帮助与关怀，恰是年迈离乡，飘零度日的苏轼最温情的慰藉。淡然接受，生命中所有的美好与不幸，不颠不狂，不怨不嗔！

物欲太盛，精神萎顿。

苏轼曾言：“人间无正味，美好出艰难。”

物质匮乏的岛上生活，却从另一层面促成了苏轼更为简静恬淡的生存，再加上质朴善良的百姓的帮助，苏轼的内心反而获得更多。

站在桄榔庵的遗址上，看着长得绿油油的各种农作物，便仿佛看见：东坡头戴一顶菖蒲斗笠，身着一袭粗布长衣，脚蹬一双笨重的木屐，蹒跚的走在田间，浅笑低吟，管他春夏秋冬，管他聚散离合。

“流年世事，你奈我何？”

“九死南荒吾不恨，兹游奇绝冠平生！”

“问汝平生功业，黄州惠州儋州。”

原来红尘里，每个人都是异乡行客。有人把生活过成喧嚣纵横的华年盛世，却不曾想，其繁华背后难以隐藏的凄凉与落寞；有人把坎坷磨难变成起承转合，坦然面对中，不禁转换成平平仄仄的如诗岁月，历久弥新。

从此，东坡把别人的苟且活成了潇洒。沧桑岁月中，他似乎始终明白，化繁为简，恬淡为乐。

对物欲的无所求反而放大来自内心最真实的感受。回望宋朝历史，苏轼总在那段时光中自在地行走，简静的生活，恬淡的回归。

不忘初心，不畏将来，心安即是归处！

杨惠，眉山市东坡区东坡中学教师。

# 儋州，儋州（九章）

孙文华

## 儋州，儋州

这是一块东坡与之同呼吸的土地。

这是一块与东坡共命运的土地。

声息犹在。你听，老人一呼一吸间，这片土地在轻轻地地震颤。

盛大的狂欢。一如赤心的跳动。

之前是一团死，死寂，死气沉沉。

仿若一阵春风，吹醒了枯枝、僵土。东风浩荡啊，温暖无处不在。福佑无边。

人们都跑出来，挣脱了拘束和禁锢，想一睹大学士的风采，一位老人的容颜。

褪去凛寒，站在了春的起跑线。春的门口！

胸腔打开，只为吸纳天地尚存的灵气，东坡的灵气。

豪气冲天。直上云霄……

## 桄榔庵

只有一块碑，历经岁月风雨，在儋州城南矗立着。不远，还有几棵桄榔树在永恒地守护着。仿佛见证着当年的苦雨凄风。

苦雨凄风终解晴。先生心中自有一轮皓月，一轮红日，来驱散那现实中的阴云雷电！

遥想先生当年，在此著书立说，和遍陶诗，写下不朽汉黎诗篇，居儋小品；与黎民百姓促膝谈心，共话桑麻；关心民生民瘼，配制药方，救死扶伤……

先生自言“生谓之宅，死谓之墟”，几间

陋室又如何？高堂华屋又如何？

倏地想起刘禹锡“斯是陋室，惟吾德馨……谈笑有鸿儒，往来无白丁。”先生德馨自与天高，居儋“时从其父老游，亦无间也”。先生民胞物与，刘与先生比，想必自愧弗如，汗颜三分！

又想起杜甫“何时眼前突兀见此屋，吾庐独破受冻死亦足”，先生风范当与杜甫同！

先生是一朵高洁的荷花，是坚贞的梅花，是常开不败的花！

先生是竹，是高大的楠木，顶天立地于浩浩宇宙间！

先生是首诗，常读常新的一首诗！先生是首词，豪放与婉约、高昂与谦卑同具的一首词！

先生是……

## 东坡笠屐铜像

这么一尊东坡笠屐铜像，绝配儋州。

何其好呀！在东坡书院里高高矗立着。

何其好呀！我们由此可以管窥东坡晚年居儋的生活风貌、精神世界。

何其好呀！先生戴笠着屐，高洁傲岸，超然洒脱，仿佛正一步一步向我们走来……

铜像矗立鲜花丛中，两旁各耸立着高大的青松一棵。象征着先生风范长存、精神长青；灵魂像花儿一样开放，天涯无处不芬芳。

鲜花亦是敬献。献给这位千年的英雄，献给这伟岸、高贵、质朴、可亲、不屈的灵魂，

## 景苏札记

献给这潇洒、乐观、随缘自适、随遇而安，和黎民百姓打成一片的灵魂。

自宋李公麟至今，多少画家钟情于东坡笠履图，多少文人雅士吟诗作赋，不约而同。

而今，雕塑家李汉仪精心雕琢了这么一尊铜像，高高矗立在东坡书院。

匠心独具啊，这么一尊东坡笠履铜像，坐落东坡书院，绝配儋州！

### 载酒堂

走进东坡书院，便走进了别有洞天。

走过载酒亭，其后便是载酒堂。

走进载酒堂，迎面便是东坡居儋敷扬文教的彩雕。

过居左，侍立先生身旁。右便是儋州黎子云。先生居中。

先生目光炯炯，神采奕然，一手握书卷，正津津有味地讲授着。

黎子云听得入神，一双热烈、热切的眼睛里写满渴求。

过，唯一伴在老人身边的幼子。先生居儋的日子，殷殷照顾着先生，慰安着一颗沧桑的心……

东坡谪儋，实乃海南之大幸。文明的火种从此在这里生根、发芽、开花、结果。

“沧海何曾断地脉，白袍端合破天荒”，在先生影响下，琼州人姜唐佐成了海南历史上第一位举人，符确成为海南历史上第一位进士。

此后，宋元明清，海南共出举人数百，进士数十人。

《琼台纪事录》载：“苏文忠公之谪居儋耳，讲学明道，教化日兴，琼州人文之盛，实自公启之。”

伟哉，先生！……

### 碑刻，楹联

这些碑刻、楹联，翔实地记下了载酒堂的

兴衰，名人登堂的胸臆。

郭沫若、田汉、邓拓……，他们怀着一颗虔敬之心、追怀之情，不远千里万里来此瞻仰、拜谒。

“我本儋耳人，寄生西蜀州”，政敌必欲置先生于死地，而先生是一根怎样千锤百炼的骨头啊，政敌何以能折弯？

风骨长存，引无数文人墨客竞折腰。先生一生多坎坷，如光风霁月，任何阴霾难掩先生光华！

在儋州东坡书院，一一品赏着那些琳琅满目的碑刻、楹联，我的心潮澎湃，只在心里说：“先生，您好！”

### 东坡笠履图

一个笠履故事，自宋至今，引无数画家争相作画、临摹，文人雅士争相题咏，乐此不疲，代而不绝，何哉？

只因人间不可无一难能有二的说不全、说不完、说不透永远的苏东坡！

东坡在儋广交朋友，“时从其父老游，亦无间也”；

“先生在儋，访诸梨（诸黎）不遇。暴雨大作，假农人箬笠木屐而归……”

流放南荒，食无肉，病无药，居无所……，先生却和黎民百姓打成一片，融为一体；

创建“载酒堂”，“以诗书礼乐之教转化其风俗，变化其人心”；

一口甘冽的东坡井，恩泽遗留至今……

旷达乐观，入乡随俗，与民相亲，先生居儋功绩和风范长存！

而那些宵小之徒终将为世人所唾弃，遗臭万年！

先生千古！永远活在世人心中……

### 减字木兰花·立春

这是海南第一首立春词。

在东坡书院一面墙屏上刻着。在宋词里鲜

活！

宋代儋州生产力落后，大批耕牛从大陆运来。却不是用作耕田，而是用作祭鬼神。居儋黎族同胞有病不吃药，偏信巫医，杀牛向鬼神祈祷，多少生命在无知中消亡。

先生踏上这块蛮荒土地，见大批耕牛倒在血泊中，先生的心点点滴滴血。为耕牛，也为黎民百姓。

先生不能“签书公事”，却用手中笔办实事、千秋好事。《书柳子厚〈牛赋〉后》广传儋州黎民百姓，切望摒除陋习，保护耕牛，发展生产。

于是，第一首海南立春词诞生了。

“春牛春杖，无限春风来海上……”

快哉，春的耕作的景象！崭新的历史的篇章！

犁沟深深，情深深……

### 东坡井

一口东坡井，九百多年沧桑岁月不竭，至今还涌流着甘冽的泉水……

一大奇迹！

多少人凭吊过？难以计数。

那年，先生万里投荒，栖息于桄榔林下，生活甚是艰苦，“食无肉，病无药，居无室，出无友，冬无炭，夏无寒泉”；

那时，儋州环境险恶，生产落后，百姓不得不饮用河塘水。

林密蚊多，饮用不洁的河塘水常致生病。

先生看在眼里，急在心头，忧心如焚，寝食难安！

打井，一项伟大的工程应时而生！

多少的破天荒，多少的不可能成为现实！

想见先生身体力行，一镢一镢往上掘土的情形……

情深深，雨濛濛；情深深，阳光多灿烂！

井水终于渗出，先生那份无以言喻的喜悦萦绕心头！

井水甘甜，润心；井水甘甜以酿酒，酿一

缕生活的芬芳。

掬一杯井水一饮而尽，只为品先生一颗超绝无二的灵魂。

岁月悠悠，井水悠悠……

### 千年相约

这一天。东坡文化讲师团来到儋州。

在东坡曾经讲学的地方，眉山人刘小川讲东坡。

怀着对先生的追慕，景仰，小川老师讲得激情四溢、神采飞扬。

儋耳学生，所有的心，一下被攫住。如醉，如痴。

这一天，空气非同往日；这一天，空气分外热烈。

这一天，一颗东坡文化的种子在这里撒播。

蠢蠢欲动。

而那讲授的人，一如雨露，必将催生一颗千年的种子；

而那讲授的人，必将如雷电，激醒梦中的人。

先生已远，又那么近；我们追着先生，赴一场千年的相约。

孙文华，眉山市东坡区苏祠中学教师。

## 苏东坡税收思想研讨会召开

2019年9月10日至12日，由眉山市国际税收研究会、眉山市税务学会和中国苏轼研究学会主办的“苏东坡税收思想研讨会暨减税降费与开放发展对话”在眉山召开。来自全国各地的税收研究专家、苏学爱好者、企业家代表以及税务工作人员两百余齐聚一堂，共话苏东坡税收思想，共商减税降费与开放发展。

此前，主办方开展了“苏东坡税收思想论文”征集活动，并编制了苏东坡税收思想研究论文集。研讨会上，与会专家学者分享了对苏东坡税收思想的最新研究成果，广泛交流了苏东坡税收思想的实践意义。

四川大学文学与新闻学院教授、中国苏轼研究会会长周裕锴说，老百姓为了上交皇粮国税而“卖牛纳税拆屋炊”，苏轼对此表达了深切的同情；对那些老百姓不堪其重的税法，苏轼主张废除，苏轼亦主张“校量利害，参用

所长”，充分体现了其“德治仁政”的政治理想。

中国国际税收研究会顾问王力说，苏东坡作为千百年来备受国人推崇的历史人物，不仅是一代大文豪，而且是一位理财和治税的高手。尽管受历史条件的限制，他的税收思想有一定的局限性，但是他始终坚持“以民为本”的治税理念，极力主张“藏富于民”的赋税思想，大声疾呼“涤荡振刷”的改革精神，身体力行“因法便民”的施政实践，对于我们今天的治税理论研究和税收改革实践，都有启示意义。

其余专家学者和参会人员分别从苏轼税收思想的内容、特点、实践及现实意义等方面进行了激烈的讨论，诠释了苏东坡税收思想的内容、时代价值和当下意义，推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展。（有余）

## 三苏清风廉政文化研讨会召开

9月19日至20日，由中国纪检监察杂志社、四川省眉山市纪委监委主办的三苏清风廉政文化研讨会，在三苏故里——四川眉山召开。

本次研讨会以“传承三苏清正之气，涵养新时代廉政文化”为主题，来自中国社会科学院、中共中央党校、四川大学、扬州大学等13个单位的40余名苏学专家，四川省13个省级廉洁文化基地负责人、扬州瘦西湖廉洁文化基地负责同志，以及眉山市相关同志、苏学爱好者等300余人，共同探讨、深入挖掘优秀传统文化资源，涵养新时代廉政文化，构建风清气正的政治生态。

会上，围绕“我国历史上廉政文化遗产的保护、传承与弘扬”“苏轼‘守其初心’的人生哲学与廉政文化建设”“苏轼的廉政思想”“苏轼家风与他的为官态度”等内容，中国社会科学院历史研究所所长、研究员、博士

生导师卜宪群，中共中央党校文史教研部副主任、教授梅敬忠，四川大学文学与新闻学院教授、博士生导师、中国苏轼研究会会长周裕锴，知名作家、眉山市三苏文化研究院副院长刘小川等4名专家作了主旨发言，来自西华大学、扬州大学、四川工商学院、眉山三苏文化研究院等单位的9名专家作了交流发言。

与会同志一致认为，苏轼作为我国历史上具有较大影响的政治家、思想家、文学家，作为联合国教科文组织评选的影响世界的100位名人中唯一的中国人，他的政治理想、廉政思想、为官理念、处世哲学，在中国特色社会主义进入新时代的今天，仍具有重要的思想借鉴和实践参考价值；在新的历史条件下，以古圣先贤的廉政思想研究为依托开展廉政文化建设，对于增强当下廉政文化自信，深化标本兼治、一体推进不敢腐不能腐不想腐，具有重要意义。（苏秘）