

南 華 大 學

文學研究所

碩士論文



研 究 生：林融嬋

指 導 教 授：李正治 先生

中 華 民 國 93 年 7 月 18 日

南 華 大 學

文學系

碩 士 學 位 論 文

蘇軾超曠情懷與文化關係研究

研究生：林融輝

經考試合格特此證明

口試委員：

廖彥玉

陳章錫

李正治

指導教授：李正治

系主任(所長)：陳章錫

口試日期：中華民國九十四年六月二十八日

論文摘要

本篇論文以蘇軾之超曠情懷與文化的關係做為研究對象，為求可以整全把握蘇軾超曠情懷的面貌與內涵，以及其形成與文化的關係，因此預設二層架構來進行論述。首先是第一層架構，此時北宋理學氛圍做為影響蘇軾超曠情懷形成的文化因素之一：論文前後分為五章，第一章「緒論」，旨在確定研究方向，並對前延知識如：超曠、情懷、文化、文化與個人等做出說明，第二章「由自身出發：蘇軾超曠情懷之體現、完成與內在蘊涵」，是本論文進入論述主軸的第一步，旨在由蘇軾超曠情懷之體現，確定蘇軾的生命型態，並窺探蘇軾超曠情懷之內涵與面貌。本章分為三節，以「蘇軾性格系統在仕宦遭際中的轉化與成熟」為始，其次以其人生觀與哲學思維之考察做為推進點，最後做出其超曠情懷乃其人生與生命價值思考後之體現與輝揚之小結。第三章「歷時性的影響：儒釋道思想對蘇軾超曠情懷的深化」，旨在承第一章與第二章之述，研析傳統文化對蘇軾超曠情懷之形成與內涵的影響。本章共三節，分由儒家情懷及釋、道精神三方面來論蘇軾超曠情懷所受之滋養，並在前人的成果上，深入考探儒釋道三者對此方情懷影響的深度和廣度。第四章「共時性的作用：北宋理學對蘇軾超曠情懷的提攜與突顯」，旨在拓展探尋蘇軾超曠情懷所受之影響。本章分三節，以北宋時期主力文化——理學為探尋對象，通過對理學內部精神的把握，看理學這個在當時而言的強力氛圍，如何影響蘇軾，又是如何在蘇軾的生命中產生作用。第五章「結論」，以二、三、四章所得結果為基礎，重新發現蘇軾超曠情懷的整體面貌及構建和形成因素。其次，在第二層架構上，筆者將理學預設為蘇軾超曠情懷研究之參照點與突破點，因此在第四章中前二節，以較大篇幅處理與理學相關之知識，包括理學形成背景、理學的幾個重點、理學之精神以及理學對當代士人之影響等，其後再與第一層次銜接，從蘇軾之生命格調與理學之精神來探討二者互動狀態，透過對蘇軾與理學之契合、背離與辯證統一的釐清，吾人將可更進一步看到，蘇軾超曠情懷獨立於理學之外與之上的時代意義。

【關鍵詞】：蘇軾、超曠、東坡易傳、三教合一、理學

蘇軾超曠情懷與文化關係研究

目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 寫作動機.....	1
第二節 意義界定與範疇確定.....	7
一、「超曠」與「超」、「曠」.....	7
二、「情懷」.....	11
三、「文化」.....	13
第三節 以往研究的檢討.....	17
第四節 論文架構及篇章要旨.....	21
第二章 由自身出發：蘇軾超曠情懷之體現、完成與內在蘊涵.....	21
第一節 蘇軾性格系統在仕宦遭際中的轉化與成熟.....	21
一、本在性格的「狂」氣與任真.....	22
二、烏台詩案後的「狂」「曠」轉化.....	23
三、調節苦難意識的「諧」趣智慧.....	27
四、向現實世界敞開的閑「適」美學人生.....	31
五、從氣性之本根到超曠情懷之體現.....	33
第二節 蘇軾立於世而又超於世之生命觀想及其內在實質.....	34
一、物我觀.....	36
二、窮達觀.....	41

三、生死觀.....	47
第三節 成就蘇軾自身生命型態的哲學思維.....	52
一、蘇軾在《東坡易傳》中的哲學思想：自然之理.....	54
二、蘇軾在《東坡易傳》中的哲學思想：人事之功.....	60
三、總體哲學架構與鵠的.....	71
第三章 歷時性的影響：儒釋道思想對蘇軾超曠情懷的深化.....	75
第一節 蘇軾對儒家思想之攝取.....	76
一、對思想主體的把握.....	80
二、對思想精髓的融會參合.....	83
第二節 蘇軾對道家思想之接受.....	90
一、自然觀.....	93
二、個體修養論.....	97
第三節 蘇軾對佛家思想之吸收.....	102
一、人：慈悲喜捨.....	105
二、我：以心為本.....	109
三、我一人：虛靜無為、放曠任緣.....	113
第四章 共時性的作用：北宋理學對蘇軾超曠情懷的提攜與突顯.....	119
第一節 北宋理學形成背景.....	120
一、北宋理學形成的政經因素.....	120
二、佛儒消長對北宋理學形成的影響.....	121

三、北宋理學端緒：韓愈的「尊師」說與李翱的「復性」論.....	123
第二節 北宋理學的精神方向與基本重點.....	129
一、宋初三先生對儒道精神的重振.....	129
二、北宋學術方向移轉與儒家道德思想的形上化：理學氛圍成形...136	
三、儒家道德形上學的完成：二程理學.....	155
第三節 北宋理學在蘇軾超曠生命型態中的作用與反襯.....	169
一、歷時影響與共時影響的交雜：	
蘇軾思想內涵與北宋理學走向之契合.....	172
二、獨立於共時片段之上的意義：	
蘇軾思想內涵與北宋理學走向之背離.....	176
三、共時文化對蘇軾「超曠」之理念性的提昇與穩固：	
蘇軾思想內涵與北宋理學走向之間的辯證統一.....	180
第五章 結論.....	185
附錄一.....	189
附錄二.....	199
附錄三.....	201
參考書目.....	217

第一章 緒論

第一節 寫作動機

生物學家烏克威爾（Johannes von Uexküll）針對生物體（此處之生物體不包含人類）的存在，提出了這樣的說法：「每一種生物體，都是一個單子式的存在物：它有它自己的世界，因為它有著自己的經驗」¹，如果我們要對這句話有更清楚的認識，仍得引烏克威爾的話來加以解釋：「在蒼蠅的世界中，就只有『蒼蠅的事物』，在海膽的世界中，就只有『海膽的事物』」。在世上難以計數的生物體中，多數生物體，其存在的世界是一個封閉的世界——蒼蠅無法突破蒼蠅的事物，海膽無法突破海膽的事物——因此，就大多數的生物種屬而言，牠們各自的生命現象與狀況是無法轉移亦無法互相了解的，主要的原因在於，牠們的「作用←→反應」系統（即動物的功能圈），使牠們完全的符合於（非適應）牠們的生存環境，所以牠們並不需無謂地去建構與其他生物種屬之間的橋樑，針對這種生物種屬與人類狀況²相異的現象，德國哲學家恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer 1874-1945）說道：

[與動物的功能圈相比]人的功能圈不僅僅在量上有所擴大而且經歷了一個質的變化。在使自己適應於環境方面，人彷彿已經發現了一種新的方法。除了在一切動物種屬中都可看到的感受器系統和效應器系統之外，在人那裡還可發現可稱之為符號系統（symbolic system）的第三環節，它存在於這兩個系統之間。這個新的獲得物改變了整個的人類生活。與其他動物相比，人不僅生活在更為寬廣的實在之中，而且可以說，他生活在新實在的向度中。³

卡西勒以為，人類的符號系統將人帶入一個更寬廣的生活向度，也將人對生活世界之刺激的回答，從有機體的「反應」（即前文之「作用←→反應」系統）推向

¹ 恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)《人論》，台北，桂冠圖書，1990.2，頁 35。

² 人類自始即致力於「適應」生存環境 參見卡西勒《人論》第二章。

³ 恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)《人論》，台北，桂冠圖書，1990.2，頁 37。

「應對」(response) 狀態，卡西勒指出，「反應」與「應對」之異，在於其回答「是一種延緩了的——它被思想的緩慢複雜過程所打斷和延緩」方式，而這種延緩的回答方式，所揭示的乃是人類獨有的與世界（不只與人類的世界）的溝通方式，是一種需歷經「刺激→內化→反應」的歷程。其中所謂的「內化」，即是指人類面對刺激後所作出的闡釋行為，而「反應」則是指在此闡釋過程後，人們從中擇取與刺激相應者並付諸行動的行為，因此，「內化」亦可以現今之學術術語：「詮釋」言之。但是於此需先說明的是，卡西勒所提出的符號系統，是一種廣義的符號系統，泛指人類所建構出來的所有文化，也就是說「所有的文化形式都是符號形式」⁴，而人類是不折不扣的「符號的動物 (animal symbolic)」。⁵ 易言之，人類所有的文化形式都是透過延緩的回答方式建構而成，整個的建構過程中，世界之提問與人類之「詮釋」乃至「詮釋」後之成果，構成一整全的循環系統，進而促使了人類文化之建構的持續。同為德國著名哲學家的海德格 (Martin Heidegger 1889-1976)，其所建立的詮釋學論點與卡西勒之論有著高度的雷同性。屬於海德格的詮釋學論點，是建立在人是「在世存在」——自我絕無法離開其存在之世界——的基礎上，這個基礎指明，人之存在（在世存在）總是已處於某種理解境遇之中，並且隨著人之存在的動態發展，人必須亦必然於某種歷史的理解過程中加以解釋和修正⁵，一如伽達默爾所言：「理解從來就不是一種對於某個所與對象的主觀行為，而是屬於效果歷史，這就是說，理解屬於被理解東西的存在。」⁶。這樣的理論基礎與前文所論之卡西勒的文化建構方式有著異曲同工之妙，他們都將文化之構成與存在，置於運動的循環系統中探討，文化、個人、時代、歷史…從此而環環相扣不容失離。

以上，筆者所論似有失焦之嫌，但是筆者之意圖只在於將文化與個人的關係，確立於某種整全的結構系統之中，如此下文的開展，才能夠是一種可能，一種必須。文化與個人，既然是一種相互創發、相扶前進（也有可能是後退）的狀態，而人的存在又是一種必然的「在世存在」，那麼個人的得失榮辱則必然的與

⁴ 恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)《人論》，台北，桂冠圖書，1990.2，頁 39。

⁵ 參考自 洪漢鼎《詮釋學史》，台北，桂冠圖書股份有限公司，2002.6。

⁶ 伽達默爾 (Gadamer, Hans-Georg)《真理與方法》第 2 卷，台北，時報文化，頁 487。

文化相關，這裡的相關所包含的，不僅僅是文化對個人的啓發，還有個人在「詮釋」過後對文化的貢獻，這種相互的密切關係，在任何一種文化形式，任何一個個體上均可窺知一二，而在素來以士人做爲主要構成條件的中國文化裡，我們更可以從主要文士與中國文化之間的關係，看見此中互動最顯明的痕跡。然而僅管文士在整個中國文化史上自始即扮演著導向作用，歷史卻仍須走到宋代，隨著封建貴族的真正崩潰解體、五代亂象、外來文化之衝擊以及重文輕武的政策，文人們才開始抬頭，以確切而堅定的態度表現文化、回應文化的提問，而這批文士中最引人矚目者，無疑的當屬一代文豪——蘇東坡。

東坡與文化之間的關係是毫無疑義的，其詩文創作、美學與哲學思想等，都因受潤於文化中之精華，而對往後的中國文化起著莫大的影響，然而其中最具魅力，令士大夫爲之傾倒，升斗小民爲之崇仰的，卻是其高邁而超曠的文化人格。《東坡事類》卷十二引宋王辟之《水燕談錄》云：

子瞻文章議論，獨出當世，風格高邁，真謫仙人也。至於書畫，亦皆精絕。故其簡筆，才落手即爲人藏去，有得真跡者，重於珠玉。子瞻雖才行高世，而遇人溫厚，有片善可取者，輒與人傾盡城府，論辨唱酬，間以談謔，以是尤爲士大夫所愛。⁷

此論即揭示蘇軾魅力之所在，不僅在超卓的才學，最重要的還在溫而高的品格，高而不狹的生命格局上，也因此東坡之魅力才能披靡萬代，歷久不衰，而在此種巨大魅力的趨引下，研究蘇軾其人其學之文字，在蘇軾辭世後的北宋後期，已多至不可勝數，甚至才至南宋，已有「蘇學」的正式提法，如朱熹在其〈答汪尙書〉即有「蘇學邪正之辨」及「語及蘇學」⁸之語，然而，僅管古、今人之研究如此豐碩，但縱觀歷代的蘇軾研究⁹，在蘇軾的生命情懷之確立與人格美方面的論述，總是少有論者將蘇軾與其所處時代之文化併合探討，較多者均只論及蘇軾之生平

⁷ 梁廷《東坡事類》卷12，台北，廣文書局，1991。

⁸ 《朱文公文集》卷30〈蘇氏易解〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁹ 第三節將有對以往研究的檢討。

際遇，及其所受傳統文化的影響，於是將蘇軾之功過一面倒的歸於此二者，卻忽略蘇軾乃是處於其所處之時代，而此時代更是儒學以另一種面貌復興、士人在思維上有著某種轉化、超越、提升的時代，針對此一現象，我們不能不說這是蘇學在此方面研究上的一處疏漏。如前所述，文化與個人的關係是緊密相扣的，而從前人的研究中，我們也知道傳統文化對蘇軾有著當然而巨大的影響，那麼整個蘇軾所處的時代中，其文化氛圍難道竟與一代文豪的蘇軾相互隔離嗎？宋代的文化對於蘇軾之為蘇軾，必然也有著某方面的影響吧！例如：它曾提供蘇軾某種助力（或阻力）、蘇軾曾從中汲取其所需…，筆者以為這些假設都是值得相信的，只是，究竟是助力或阻力？所謂的養份又是什麼呢？而又該以何處為起點呢？

事實上蘇軾的相關研究，已可稱得上是浩如煙海了，浩如煙海的相關論述，卻一再於此處所有疏漏，筆者以為，或許這正寓示著，蘇軾的研究，應該由另一個全新的角度出發，方能期待取得另一種全新的成果，因為「把一種特定的思維模式納入它的歷史背景之中固然很重要，但一種單一的歷史方法卻損害了思想形態整體的生動的尺度。」¹⁰思想史家史華慈（Benjamin Schwartz）此一見解，筆者以為不論用於任何一種研究，都是適宜而且值得警惕的。

斯賓諾沙（Spinoza 1632-1677）曾提出一條這樣的定理來說明事物的存在條件：

任何個別事物，即任何限定和有條件存在的事物，若非有自身之外的原因使其有條件存在和行動，便不可能存在或在一定條件下行動¹¹

斯賓諾莎的這條定理讓我們知道，任何事物都不可能僅依於自身即能存在，總是需要通過某種東西，存在才能成為真正的、有意義的存在。從這個角度出發，我們可以說，要對某有意義的存在進行研究，尋找此意義存在之相關知識，都必

¹⁰ 史華慈（Benjamin Schwartz）《宋代思想史論·儒家思想中的幾個極點》，北京，社會科學文獻出版社，2003.12，頁99。

¹¹ 《倫理學》，定理第28條。

然地須通過使其成為有意義之存在的另一物，方可達至，因此在此之前應先對某物與另一物有某一程度的瞭解，一如張隆溪先生於〈非我的神話——西方人眼裡的中國〉一文中所言：「要獲得關於我們自己和我們的文化的任何知識（按：此處之知識，有其深入性及整全性），都總須通過辨別彼此他我才得以實現。」¹²，在此張先生將其論述置於文化的相關研究上來說明，但這無疑仍是斯賓諾莎定理的延伸，因此換個置放框架，筆者以為亦可如是詮釋：要獲得關於蘇軾之生命情調的任何知識，都總須通過辨別蘇軾之生命情調（我）及「非蘇軾之生命情調」者（他）才得以實現。當然此處之「非」，所指者相當廣泛，也就是說，除「我」之外，與「我」相對之「他」其實俯拾即是，因每一個體均有屬於自己的生命走向，且在「我」成為一真正存在之前，所通過的某物（他），絕不可能僅是「某一物」，因此我們需先在所有的「他」中擇取出「要者」。

眾所皆知，蘇軾是個「一肚子不合時宜的人」，他的不合時宜，除了表現在二次在朝為官的任上，也表現在看待宋朝思想主流的理學上，但是必須注意到，官任上的不合時宜，所爭者乃人民的福利，在宋朝的改革聲浪中，此爭多只表現了「方式」層面的差異，而與二程理學之爭¹³，卻充份的顯示出他們二者在人生思考與情調格局上的差別。基本上，二程理學做為北宋理學之完成，蘇軾與二程理學間生命格局之異，正表現其力抗時潮、獨立思辯的人格精神。吾人如果將這種獨立的人格精神放到「他」「我」的關係來看，蘇軾在橫流的北宋理學文化氛圍中，確立屬於自己的生命走向——超曠之生命情調¹⁴，正是一種「爭」與「異」的表現。也就是說，不論是面對北宋的理學氛圍或完成北宋理學的二程理學，蘇軾與其二者之間的反差，都確實地彰顯了「他」與「我」之間的異質性，基於此，筆者以為漫延於北宋的理學氛圍，正是所有「他」者中的「要者」，而文化與個人間無法拆離的親密關係、斯賓諾莎物與物間「存在」的定理，亦使在當時做為一股文化氛圍的理學，確立了其為「他」中之「要者」的地位，所以探論蘇軾之

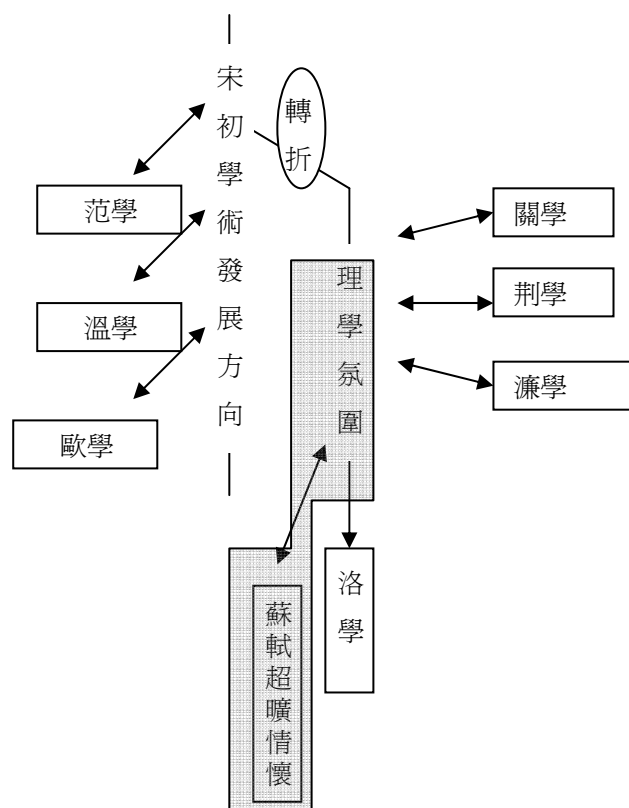
¹² 樂黛雲《文化類同與文化利用》，北京，北京大學出版，1997，頁196。

¹³ 蜀學與洛學間的矛盾，包括政治與生命價值之認知二大方面，本文僅就後者言之。

¹⁴ 超曠為蘇軾的基本生命型態，如韓鐘文所言：「『蘇氏蜀學』，是以蘇洵、蘇軾、蘇轍父子三人為代表，……蘇氏蜀學的代表人物眼光猶為開放，且有超曠之胸襟，以儒為主，吞吐百家、兼融釋老的思潮被推向一個新的高峰。」《中國儒學史·宋元卷》，廣州，廣東教育出版社，1998.06 頁258-259。

超曠情懷與理學氛圍所衍生的生命思考之差異，做為蘇軾超曠情懷與文化關係之研究的突破點，應是正確而值得期待的。

總言之，以文化與個人間之互動性為基礎，也在辨別彼此方能徹底了解對象的前提下，本文探討角度除了將前賢的探論做重新的整理與釐清之外，將再以其所處時代之主要文化——理學¹⁵，做為蘇軾超曠情懷之研究的突破點，期待借此種「他（非我者）、我」的辯証關係，可以更全面的掌握，甚至更明透的彰顯「我」及「他我」之間的種種，進而對蘇軾風靡萬代的人格美學——超曠情懷之內涵與塑成，有更確切或另一維度的了解。一言以蔽之，本文之寫作乃在於期待有助於蘇軾文化人格之相關知識的開展，與中國文化、中國文化與士人之關係，在另一面向上的認識。



北宋學術發展及本文論述主軸（有顏色部份）示意圖

¹⁵ 非僅就「二程理學」而言，而是指承接了宋初學術發展的理學氛圍。

第二節 意義界定與範疇確定

一、「超曠」與「超」、「曠」

歷來在蘇軾研究的評論中，包含著大量諸如「曠」、「曠達」、「超然」、「超塵」等形容詞，主要用於對蘇軾其人其文之看法的品題，如：明·茅坤在《蘇文忠公文鈔》中，對東坡之〈後赤壁賦〉的評論內容是「借鶴與道士之夢，以發胸中曠達今古之思。」¹⁶而對〈清風閣記〉則以「奇曠」¹⁷二字作結。又，《蓮子居詞話》云：「東坡詞，則超然物外，別有天地。」¹⁸胡寅《酒邊詞跋》：「及眉山蘇軾，一洗綺羅香澤之態，擺脫綢繆宛轉之度，使人登高望遠，舉首高歌，而逸懷浩氣，超然乎塵垢之外，於是《花間》為皂隸而柳氏為輿台。」¹⁹王國維《人間詞話》：「東坡之詞曠，稼軒之詞豪。無二人之胸襟而學其詞，猶東施之效捧心也。」²⁰，另，更有以「超曠」二字連用，喻其創作及人品胸襟者：「和婉中見忠厚易，超曠中見忠厚難，此坡仙所以獨絕千古也。」²¹「東坡心地光明磊落，忠愛根於性生，故詞極超曠，而意極和平。…蘇、辛二家各自不同，後人無東坡胸襟，又無稼軒氣概，漫為規模，適形粗鄙也。」²²而現代蘇軾研究者將「超曠」二字合說，表蘇軾之超然物外與曠達自適者亦屢見不鮮，恍如「超曠」已為蘇軾之作品及其人格的最佳代名，儘管事實如此，但是筆者以為，將「超曠」二字合為一形容詞，廣泛的代指蘇軾形於外的生命型態，雖無不可，然若欲以蘇軾之「超曠情懷」為主要研究對象，進而去探析其中思維、人格與文化之關係，則應先釐清「超」與「曠」二字早已存在的層次問題，方能再進一步探析蘇軾超曠情懷之構成，與「超曠」如何構成蘇軾。

¹⁶ 茅坤《唐宋八大家文鈔》〈東坡文鈔〉卷 28，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁷ 同上註，卷 25

¹⁸ 吳蘅照《蓮子居詞話》轉引自 鄒同慶，王宗堂《蘇軾詞編年校註》附錄二，北京，中華書局，2002.9，頁 1117。

¹⁹ 胡寅《酒邊詞跋》轉引自 龍榆生 校箋《東坡樂府箋》，台北，華正書局，1980.3。

²⁰ 王國維《人間詞話》，台北，台灣開明書店，1995.3，頁 22。

²¹ 吳蘅照《蓮子居詞話》卷六 轉引自 鄒同慶，王宗堂《蘇軾詞編年校註》附錄二，北京，中華書局，2002.9，頁 1117。

²² 同上註。

一般而言，超曠二字合用，主要實質仍落於「曠」之一字，以蘇軾為例，大部份研究者均運用「超曠」來概括說明其曠達的人格特質，在此種情形下，超為曠之內容，如徐復觀先生在《中國藝術精神》的說明：

超必以性格的高，生活的清，為其內容；所以『高』，『清』，『超』，都是逸的內容與態度。……『清』、『遠』、『曠』、『達』等觀念，都是與逸相通的觀念。²³

徐先生以為，就「超逸」來說，「超」是「逸」的內容與態度，而「曠」這個美學觀念，與「逸」基本上是相通的，因此可知，就「超曠」而言，「超」確亦可為「曠」之內容與態度，這是就一般的狀況來說明「超曠」的意義。但若更加仔細斟酌，我們會發現，「超」在此一面向上，雖被定為「曠」之內容，但在另一面向上，「超」也起著對「曠」的引領作用，使「曠」成其為「曠」，這點可從二字之原意開始考查。

所謂「超」者，《說文解字》曰：「超：跳也。」²⁴這裡的「跳」，顯示出一種越離的、超出於既定事物的狀態，因此所指者當為超越、超離、超然物外。所謂「曠」者，《說文解字》曰：「曠：明也。」²⁵這裡的「明」，顯示的是對事物的明瞭、朗照的狀態，而《國語活用辭典》對「曠」的解釋亦為：「形聲，从日，廣聲。廣為大堂，引申而有闊大義，廣大光明為曠。」²⁶因此所指者當為對悲喜榮辱的豁達宏放。總觀二者之意，一為自事物現象越離，一為自事物現象中解放，因此，與「超」相較，「曠」的意義當立於實體界方能較好解釋，因為它闡釋的是在現象中展現的睿智，而「超」所闡釋的，則顯然是一種超越於現象實體的狀態，因此它的意義應置於一種指標性的、形上的以及絕對的狀態下才能更明確的被顯示出來。據上，我們應如下看待「超」這個字：「超」基本上具備了形上與形下的二重特質，就形下面來說，它是「曠」的內容，「曠」因具備

²³ 徐復觀《中國藝術精神》，台北，台灣學生書局，民81年7月，頁316。

²⁴ 許慎撰、段玉裁注、魯實先正補《說文解字》，台北，黎明文化，民81年10月 頁64。

²⁵ 許慎撰、段玉裁注、魯實先正補《說文解字》，台北，黎明文化，民81年10月 頁306。

²⁶ 周何 主編《國語活用辭典》，台北，五南出版社，2004，頁916。

著「超」的條件，因此能達到面對有限性時的曠達；而從形上面來說，「超」重歸於超越界指向其本身，因此而能指出向上之一路，引領「曠」成為「曠」，從這個方向講，「超」是一種絕對的精神理念，是一種不依於物的必然存在，或者以康德(Kant,I. 1724-1804)的話說，即為「絕對命令」，康德道：「絕對命令即一種行為只源於本身，與其他目的無關，被看成是客觀必然的。」²⁷，因此，形上之「超」即為與他物無關的必然存在，它永遠面向自身，為自身擁有的存有者，而也因為「超」的這項特質的獨有性，使其能立於理念的、形上的位置上，引領其他必然須與物相關方能存在的他者，而在這裡，「曠」即是為其所引領的他者之一。

事實上，將「超」置放於形上界來立說，並非筆者之首創，唐代詩人兼詩學理論家司空圖，在其《二十四詩品》中對「超」「曠」二者的狀態與本質就已做出了充份說明：

匪神之靈，匪機之微。如將白雲，清風與歸。遠引若至，臨之已非。

少有道氣，終與俗違。亂山喬木，碧苔芳暉。誦之思之，其聲愈希。²⁸

生者百歲，相去幾何？歡樂苦短，憂愁實多。如何尊酒，日往煙蘿。

花覆茆簷，疏雨相過。倒酒既盡，杖藜行歌。孰不有古？南山峨峨。²⁹

《二十四詩品》是針對二十四種詩歌風貌所描繪出的二十四種美的境界，因此閱讀《二十四詩品》應以其詩中所欲表達的整體指向為依歸，而不應字斟句酌於其中。以「超詣」一品而言，司空圖是將超絕的造詣所造出之「超然」美感，置於飄然無跡的狀態來敘述，認為所謂超然之美，是一種形上的美，與神之靈或機之微均無所關，就像清風白雲一樣，雖然存在卻無法企及，是一種純然的美感。而在「曠達」一品中，司空圖則先指出現象界本存的歡樂憂愁之種種，以反襯在現象界中淡泊、隨緣的曠達之美。事實上，由「超詣」與「曠達」分為二品的狀況

²⁷ 轉引自 李幼蒸《形上邏輯和本體虛無》，北京，商務印書館，2000.8，頁 29。

²⁸ 司空圖《二十四詩品》〈超詣〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

²⁹ 司空圖《二十四詩品》〈曠達〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

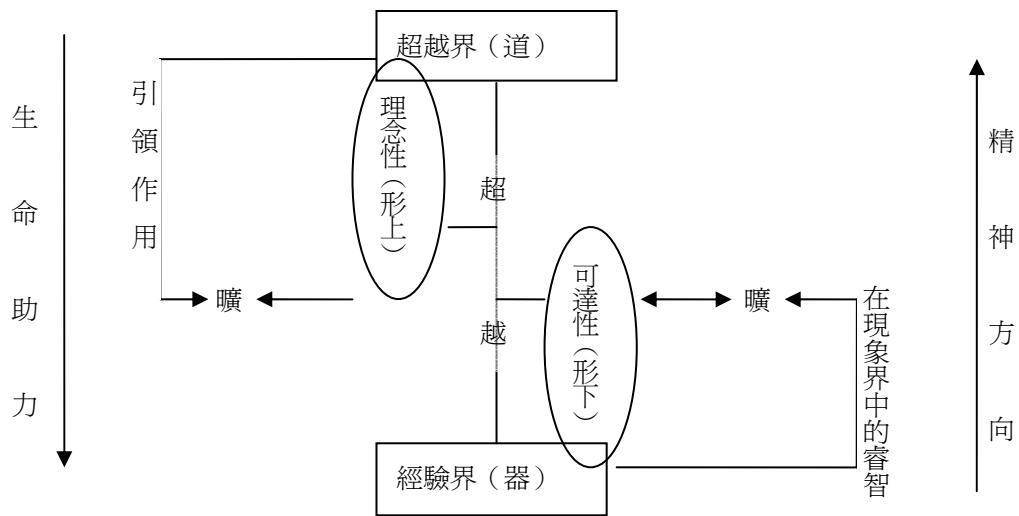
來看，即可知「超」「曠」二者在質上，有其本然之相異性，一如司空圖於「超詣」與「曠達」二品中所說明的：超然之美，美在精神，曠達之美，美在適意，因此，超然之美與曠達之美，分別構成了形上形下二重相異美感的論點，是早在唐末就已被發掘的。

除此之外，「超」之形上形下的雙重特質，在《易傳道德形上學》中也被范良光先生所肯定，范先生以為，易傳中所言「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」此中「形而上」與「形而下」指的就是超越界與經驗界，而這二大界域即是以「超越」做為區隔的：

繫傳云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」「形而上」與「形而下」之名首見於此。以今語言之，此二者是專名，其區分是超越的區分。故道、器之分，本質上是超越界與經驗界之區分；各屬異質異層，故是超越的區分，此區分是就分解地建立道、器各屬的層面和領域而有的，亦是生命進昇所必然預設的，依教下義理言，此是必然的。分解地言之，道是形而上的，屬超越界；器是形而下的，屬經驗界。³⁰

范良光先生在上文中，明白地將超越界與經驗界區分開來，指出這二大異質界域的存在，是為生命之進昇的必然，而「超越」於此中做為一個界限而存在，這就昭示了「超」之形上面的傾向。應該這樣說，超越界與經驗界分屬於形上與形下的兩異質界域，而「超越」是存在於這兩界域中的第三界域，它以其形上與形下的雙重特質做為橋樑，連結著超越界與經驗界：因為「超越」的可達性，使經驗界得以朝向超越界邁進；因為「超」具備的理念性，使超越界的存在不脫離於在世存在，因此超越界方能成為「生命進昇」的助力，而「超」之特質的兩重性亦由此得到證明。至此，筆者將上文所論，包括：「超」所具備之兩重性、「曠」、「超越界」、「經驗界」做一整全的串聯及審視，先做下圖以參考之：

³⁰ 范良光《易傳道德的形上學》，台北，台灣商務印書館，民79年4月，頁8。



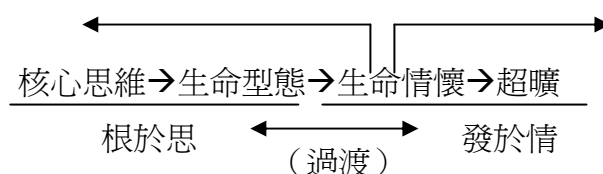
筆者於前已言，在釐清「超」與「曠」二字早已存在的層次問題後，方能進一步探析本文所設定的研究對象。現由上圖即可清楚看出，「超」與「曠」之層次，就「超」的形上面言，二者分屬二種層次之中，此時，「超」對「曠」起著引領作用，而就「超」的形下面說，二者屬同一層次，此時「超」為「曠」之內涵，通常運用於「超曠」二字合說的偏義狀況下。筆者以為之所以有此二種迥異的結論，乃「超」之二重性所致，因為「超」的二重特質，必然地對「曠」起著雙重作用，也因此而導致了雙重的結論。然若自此二重性回觀本文之研究對象，「超」的此種雙重特質，亦也恰恰指示了筆者，在未來的論述過程中，所必須探討的二大要點及方向：1.經驗界與「超」之形下面的聯繫，在蘇軾的生命中是如何確立、完成的？ 2.在蘇軾駁雜騷動的思想性格中，「超」的形上面如何引領蘇軾，使「曠」同時為其生命之外燦亦為其生命內部的堅持？筆者以為通過這二點，才能真確的了解蘇軾的超曠情懷之整體，因此本文亦將以此為二大軸心，做為研究與論述之主要方向。

二、「情懷」

「情懷」是在文學上常見的用語，一般多指「心情」或「心境」而言，例如：唐朝杜甫的〈北征詩〉：「老夫情懷惡，嘔泄臥數日。」或者元代的喬吉在其《金

錢記·第三折》中說：「掃愁帚掃不了我鬱悶情懷，釣詩鉤釣不了我這風流的症候。」還有一種用法則是指陳當事者的「興致」、「情趣」，如：清代袁枚在《隨園詩話補遺·卷五》中有「劉郎去後情懷減，不肯紅妝真到今。」之句，另外更有一種常見的用法則是用來表現個人的一種憧憬和理想，例如「少女情懷」、「文學情懷」等。不過這裡必須注意到，不論「情懷」所指稱的意義是哪一種，基本上都是一種個體內在心緒的外顯，也就是說，它是受制於個體思維而發於外的一種表現，例如杜甫說「老夫情懷惡」，「惡」是用來形容「情懷」，用來表現當時的一種情緒狀態，然而在得出最後的「惡」之時，吾人卻亦不能忘記「惡」是經由「老夫」與「情懷」的連結而來的，透過這種連結，「情懷」在這裡除了直接指陳「惡」，同時也就成了「惡」與「老夫」的中介，也就是說它連接著當時個體顯於外的生命狀態，同時更連接著個體的思維核心，也正是經由「情懷」此一中介性的連結，「惡」才能與「老夫」有真正的掛勾，換言之，「情懷」不僅促使吾人遇見生命的當下，同時亦可帶領吾人深入生命的核心，指出向內探尋的一個方向，這是極具意義的，因為儘管一個個體的生命，總是需由外顯部份才能被認知和了解，但在把握當下的狀態後，再深入核心探看，生命於當下的呈顯，相信也才能有一個穩固的根基與整全的基礎。

筆者在本篇論文中所使用的「情懷」二字，是透過如上的把握來加以運用的，不同的只在於，筆者將蘇軾的「情懷」擴展到他的整個生命的外顯部份來看，而非只侷限於生命當下的狀態，因此筆者所使用的「情懷」，在外顯部分即是對蘇軾整個表現為「超曠」的生命的含括，透過對這種生命之表象的辨別和說明，吾人才能確證蘇軾「超曠」的存在；而在內核部份，筆者則是在意識到「情懷」的中介角色的同時，在確證了蘇軾的「超曠」後，深入探看構成蘇軾之超曠情懷的生命型態的核心思維，因此，應該如此說：由於筆者將整個「超曠」形成的流程如下看待：



「情懷」遂成爲可向兩面（生命外顯與生命內核）開展，而直接指陳「超曠」並含括其思維者，因此以能夠全面性說明本篇論文之論述內容與方向爲考量，筆者遂以「情懷」名蘇軾的生命表現，同時藉由「情懷」來深入其生命型態與核心思維。

三、「文化」

在對「超曠」以「超」、「曠」的界定中，筆者確定了研究進行的二大方向，通過此二大方向，才能整全的掌握蘇軾的超曠情懷，但是由於文化與個人的關係，「超曠情懷」必須通過文化才能被塑成，因此在論述之先，我們必須對文化的意義與本質有清楚的了解，雖然筆者在第一節中，已對文化的構成與存在的問題做了概略的論述，但也因著種種的考量和限制，筆者只將「文化」模糊的置於一個大型的人文環境中來論述，然而對某對象的研究，實質上卻無法漫無章法的於全數的人文環境中來進行考察，因此「文化」之意義，將是繼「超曠」之後應釐清的另一要點。

（一）「文化」之本質

「文化」一直以來都是很難被定義的，更甚者，不論是廣義的文化³¹或狹義的文化³²，任何一種文化說對文化的界定，都遠超過筆者及本篇論文所能負荷，舉一般的「文化」概念來說，如只依時間區分，已可概分成四大階段，包括：古典的文化概念、人類學的文化概念、結構的文化概念以及大眾交流的文化概念。一般而言，古典的文化概念於十八至十九世紀中爲人們所認定，在此一概念中，文化被視爲發展和提高人類能力的一種過程；而在人類學的文化概念中，也就是

³¹ 廣義文化說：廣義的文化是與自然對立的概念，它是人類社會活動中創造並保存的內容之總和。具體來說，凡是把社會物質現象和精神現象作爲文化涵蓋對象的文化定義即爲廣義文化說。邵漢明 主編《中國文化研究二十年》，北京，人民出版社，2003.9，頁 417。

³² 狹義文化說：把文化涵蓋對象限定在精神現象和精神活動方面的文化定義，通稱之爲狹義文化說。狹義文化論者認爲廣義文化論的涵蓋面過寬，以致包含全部社會生活，文化與社會、文化與人類歷史無別，因而失去文化本身的特點。因此，他們主張把文化概念的外延限定在精神領域。同上註，頁 418。

在十九世紀晚期左右，文化通常指一特定之社會，或某歷史時期的風俗、儀式、價值觀而言；另外，在結構的文化概念中，文化被理解為：處於某種已構成的語境中的象徵形式，例如在中國的士人語境中，竹子與氣節等同，因此通常可以以竹子做為象徵之形式；最後，大眾交流的文化概念，此一概念是近期方發展出來的，對文化的一種新理解，在此概念中，文化通常就象徵形式的生產和傳播而言，因此文化被看成是一種通過生產、傳播後，即大眾交流後的共識。³³以上四種文化之概念，均代表著文化某方面的意義，只是隨著歷史的演進，「文化」被詮釋理解的角度亦跟著變動，但是不論哪一時期哪一角度的詮解，「文化」此一概念所涵攝的範疇，總是相當龐大，這種龐大的內蘊與與時俱變的特質，筆者以為可統稱之為文化涵義的不確定性，而此不確定性，基本上亦告誡筆者進行本篇論文前的二個應確立的基礎。首先，「文化」涵義的不確定性促使「文化」之義涵因對象範圍或時空之不同而產生變化，因此，本文之寫作應先就所欲研究者來確定本文將論及的「文化」包括何者（此點將置於（二）論述）。其次，「文化」涵義的不確定性，使得「文化」的定義從外延方面來看，具有多種面向，面向的多種其實也正標示出，「文化」此一概念乃是一動態概念，不只印証著「文化」自身之變遷，也昭示著文化的本質屬性——有機體，也就是說，一切「文化」之意義均由此一「有機」的本質所蘊發，一如韋伯（Max Weber）以及許多人所一再強調的那樣：意義並非擁有它的物體、行為、過程等所固有的，而是被強加的，亦即意義是經由人們的賦予與認定之後才成為「意義」的，因此意義總是面貌多變的，但是從另一方面講，意義或者概念的變動，都代表某一群體思維運作的歷程，而意義或者概念的確立，也代表著這些思維暫時性的凝定，文化以及文化之意義，就是於此二者頻繁的往來關係中長成的，他們一方面改變了文化的內部及其意義，一方面也為文化及其意義所改變，換言之，文化涵義的不確定性是有機體的慣有本質，因此，其意義之確定不可求，但從另一角度講，此有機之本質（互生互依的本質）卻是一切不確定者的蘊發者，是以本文之論述邏輯，應依循文化的本質屬性來發展，方能對蘇軾之超曠情懷與文化間的關係有全面的認識。

³³ 相關的文化概念與文化研究，參看王逢振《文化研究》，台北，揚智文化，2000。

(二) 本文將論及之文化範疇

由於「文化」涵義的不確定性促使「文化」之義涵因對象範圍或時空之不同而產生變化，因此，在論述之前須先確定本文將論及的文化範域。第一節中，筆者發現北宋理學是蘇軾之超曠情懷的「他」者其中之「要者」，因此以其為參照對象，希冀能整全的理解蘇軾之超曠情懷並有新的拓展。然而，也一如前文所言，欲獲得與研究對象相關之知識，通常需以辨別他、我為前提，也就是說在達到對蘇軾的超曠情懷有全面的了解之前，需先對他、我二者進行認識與辨別，而這就關係到非「非我者」與「非我者」的內涵及其形成的問題³⁴。

蘇軾的超曠情懷之內涵及構成，基本上，與其思想有著不可分割的關係，因為生命型態的走向，往往依於思維之走向，思維角度的確立通常即是生命風格的確立，思維的成熟往往也代表著生命的完熟。一般而言，思維之走向是依著個人獨有的氣性，而有其獨特的發展道路和規律的。從這個角度講，蘇軾是走著「自己構成自己」³⁵的道路，他用自己的「主體性」發展並成就自己的生命風格，這確是其生命風格形成的一個重要環節，然而在「自己構成自己」的背後，仍不可忽略的卻是做為一個有機體的文化推波助瀾之功。約瑟夫·利文森（Joseph Levenson）曾言：「對思想的研究是對思維人的研究」³⁶，對思維人³⁷進行研究，其實也就是對思維人之思、所思以及何以思進行研究，換言之此研究不只研究思維人，同時亦研究思維人的思維地以及思維氛圍，因為思維人在進行思維時，絕不可能是一種閉門造車的自思維，而是在整個社會文化的世界中進行思維。因此

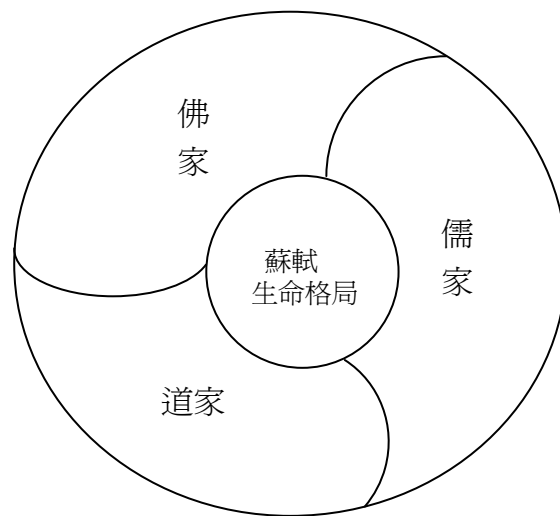
³⁴ 前曾提及，本文期待可借由此二者之辯証關係，更加了解或彰顯「他我」，在此欲補充說明的是，認識「他」「我」、辨別「他」「我」與彰顯「他我」並不矛盾，但也不同一。基本上，在做某一個體之認識時，所採用的是單一角度，此時並無「他」或「我」的問題存在（此處僅以「他」代理學氛圍，以「我」代蘇軾的超曠情懷），辨別「他」「我」是在一定的認識上，對二者進行辨別，而彰顯「他我」則是以某一個體之所以為某一個體的關鍵處為基點，再深入另一個體進行研究比較，從中尋找出「他」「我」內在的異質性及同一性，藉由此二種質性探討出「他」「我」之間的關係為何，以達到對「我」的全方位的認識以及「他我」之彰顯。也就是說，在獲得「我」的整全的知識之前，必須通過三個階段：1 對個體進行了解。2 在了解的基礎上進行辨別。3 在辨別的基礎上，利用上述方法得到知識，因此本論文的進行，亦循此三階段進行，但是此中的困難點還在：「他」「我」之間也可能有重疊的情形存在，本文所設即為此種情形的例證之一，這樣一來，「他」「我」之間的辯別與彰顯，則更需小心謹慎，並分層次說明，關於此下文將論及。

³⁵ 朱靖華〈對傳統文化的反思與建構〉《中國蘇軾研究》第一輯，北京，學苑出版社，2004.07

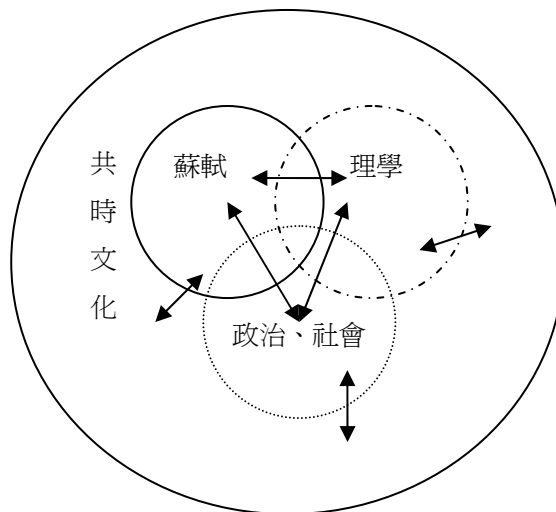
³⁶ 轉引自 Clifford Geertz 《文化的解釋》（The Interpretation Of Cultures），上海，人民出版社，1999 年第 1 版，頁 456。

³⁷ 意指對當前的文化或思想進行吸收、反思、重新詮釋並建構之之人。

儘管東坡之超曠情懷乃其思想之體現，我們仍不能滿足於僅就其體現處進行解剖分析，而應深入其思想核心，更深入其思維之地，才能正確而全面的掌握其超曠情懷之內涵及構成。一般而言，東坡生命格局的確立，除自身因素外，主要得力於歷時與共時文化的影響，這包括了在歷時層面上的儒釋道三教之精華，以及共時層面上的生平際遇（與政治相關）和當時的學術氛圍（即理學氛圍），而北宋理學之塑成，主要亦得力於社會背景、政治文化等，因此就歷時文化來講，蘇軾與文化的關係可繪出如下圖：



而就共時文化關係來講，蘇軾、理學與文化的主要關係（第四章：蘇當時應也受與理學相同的政治文化與學術影響），基本上可以繪出如下圖：



但是必須知道的是，在共時文化部份，儘管蘇軾與理學在多方面可能有著矛盾處，理學做為北宋當時主要的文化之一，對蘇軾之超曠情懷形成的影響其實是必然的（因此上圖將此二者的部份疊合），所以我們必須在對東坡生命格局之確立的研究上加上理學之影響這一項，也就是說北宋理學，基本上在本論文中扮演著雙重角色：一、做為蘇軾超曠情懷形成的文化內涵之一，二、做為本研究的參照點（即他者）及突破點，如此一來本文所設的「他」「我」似乎有著雖分實合，雖合實分的曖昧，因此在全面的認識研究對象與辨別「他」「我」以達至「他我」的前提下，本文將論及的文化範疇可分二層次述之，首先：將含括傳統的儒釋道三教文化、東坡的仕宦生涯，以及其時之理學氛圍，由此三者來對蘇軾之超曠情懷進行全面考察，其次：理學做為一個獨立的「他」者，正確的辨別「他」將有助於本研究之完整及整全知識之獲得，因此論述中也將述及理學形成的重要文化因素，包括社會背景、北宋的政治環境以及其時的學術需要。

第三節 以往研究的檢討

蘇軾的人格魅力與其於文學藝術上的高度成就，使他成為歷來人們最喜愛的人物之一，也因此與蘇軾相關的種種論述、研究以及可供參考的文獻資料，一直都呈現出一種廣大豐厚，甚至到了族繁不及備載的狀況。例如從 1994 年至今，僅由台灣出版的期刊中，對蘇軾的研討即已將近四百篇，而從 1968 至 2004 年，與蘇軾相關之學位論文（台灣），也已有百篇之譜，這個數字看來或許並不非常可觀，但已高出同為一代文豪的李白與杜甫等人二至三倍，甚至比其所仰慕的陶淵明多出五倍之多，由此可見吾人如稱蘇軾為文學研究者眼中的超級巨星，亦並無過份之失（參見附錄一：表一）。

然而值得討論的是，從台灣陸續發表的學位論文來看，與蘇軾相關的研究中，基本上仍呈現出一面倒的狀態，大部份論者持續對蘇軾的作品及文藝理論表現出關注與高度興趣，因此將近百篇的學位論文即有高達五十篇（一半以上）對蘇軾的詩文詞進行研析，另有十九篇則對蘇軾的藝術主張和創作論進行探討（參見附錄一：表二、三），當然百篇之中亦不乏論者對蘇軾研究進行廣度的開拓，

從書法美學或傳播狀況來研究蘇軾予人們的其他方面之影響；然而在此百篇的論文之中，卻僅有十八篇論及蘇軾的生平思想，再扣除主要針對蘇軾之生平進行討論的篇章，那麼與蘇軾思想相關的論文，則僅餘十篇左右，共佔可查得之學位論文的十分之一（參見附錄一：表四、五）換言之，在長達三十多年的時間中，真正以蘇軾思想為主軸的正式研究論著，每年平均不到一篇，筆者以為此實是蘇軾研究史上的一大缺憾。事實上，遠在宋朝之時，秦觀對人們偏愛蘇軾之詩文即已提出這樣的警示，「閣下謂蜀之錦綺，妙絕天下。蘇氏蜀人，其於組麗也獨得之於天，故其文章如錦綺焉。其說信美矣。然非所以稱蘇氏也。蘇氏之道最深於性命自得之際，其次則器足以任重，識足以致遠，至於議論文章，乃其與世周旋，至粗者也。閣下論蘇軾而其說止於文章，意欲尊蘇氏，適卑之耳。」³⁸由此可見，蘇軾妙絕天下的辭章，獨步古今的氣度與人格，全繫於其深於性命自得之際的哲學思想，因此僅管蘇軾的哲學為後代思想家所垢病，然而如果後人因此而忽略蘇軾思想，卻仍以爲可從蘇軾的文學藝術中得著對蘇軾客觀性的理解，那其實就有犯了緣木求魚之失的疑慮，因為源頭的失落，通常將導致無可避免的片面性與侷限性，這是相當值得注意的。

然而另外一點更加值得省思的是，歷來對蘇軾思想的研究，實有拘囿於某種窠臼之現象，例如大部份講述蘇軾思想之論著，通常均只以儒釋道三家精義及其生平遭際做為論述的基礎，而最後之總結則大體不脫蘇軾思想是外儒內道、半儒半道或前歸儒後歸道等幾個方面，彷彿蘇軾之思想與其文章相較，不得不歸於乏善可陳之一類。幸運的是以上這些現象，在 1994 年林鈺鈴的《蘇東坡美學思想及其現代意義》碩士論文中有了轉折性的進步，此篇論文在前半部份概略的分析了宋代的文化及理學思潮，而將蘇軾的思想置於這個大範疇中進行說明，這對後來的研究起了部份的奠基作用。而自 1998 年之後，一些學者亦開始以縱深和橫拓的方式，對蘇軾的思想進行深入探論，從而肯定他了在中國學術思想上的貢獻，儘管數量確實不多，但仍不失為蘇軾研究上的一個轉折與曙光。其中姜聲調所撰的博士論文《蘇軾的莊子學》，即以蘇軾對莊子的論述及莊學的見解做為切

³⁸ 秦觀《懷海集》卷 30〈答傅彬老簡〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

入點，最終確立了蘇軾在莊子學史上的地位及成就。而由李雲龍所寫的《東坡書傳研究》，則是以《東坡書傳》做為主要研究焦點，深入剖析蘇軾《東坡書傳》的撰寫因由與方法，得出蘇軾的天命思想、道德思想以及政治思想之內涵，其說不僅廣博詳實，研究聚焦於《東坡書傳》，亦開啓了台灣蘇軾研究的新頁。不過從蘇軾思想的研究上來看，這些突破大體而言仍僅就蘇軾論蘇軾，其研探的範疇與視角均未觸及造就蘇軾，使蘇軾成為蘇軾的領域³⁹。需知道，如果說深於性命自得之際的哲思，是蘇軾人格、創作得以獨立不朽的因素之一，探究蘇軾之學未從此因著手，將失於片面性，那麼北宋時期昌明的學術發展及特殊之學術氛圍，就是孕發蘇軾哲思的主要根源，因此論述蘇軾思想，卻未能擴及其所處時代的特殊性，也將無可避免的導致蘇軾之學在客觀性方面的失落，同時亦加大了「蘇學」的侷限性，縮小了「蘇學」的可見性。可喜的是，這種現象在 2002 年由涂美雲所寫的〈從北宋學術思潮看蘇氏之學〉打破，此文發表在同年五月的《東吳中文學報》上，文中作者從肯定文化與個體間互動的必然性開始，將北宋學術思潮概括為「疑經惑傳」、「義理性命之學」以及「援釋、道入儒」三端，從而將蘇軾、蘇轍在學術上的一些突破與當時思潮做連結，並表示蘇氏之學參與了這場學術盛宴，他們的成就不僅受北宋學術思潮所影響，同時亦影響了北宋學術的成長，這是相當中肯且具宏觀視野的結論。不過此文雖首度表明由文化角度看蘇軾之學的立場，但亦有疏漏之處，由於此篇文章屬於單篇論文，因此在各方面均未進行深入的研析，總體而言採用點到為止的方式，雖博而不詳，雖有宏觀的認知，但缺乏微觀之刻鏤，因此整體而言，此文僅指出台灣蘇軾研究一個值得深耕的新方向，但尚未提出具體結果，而在蘇軾受潤於時代文化所開展出的一些傑出特色上，亦未進行說明，這是令人引以為憾之處。不過任何一種詮釋與見解，都有必然的偏向，吾人並不能將其視為一種偏差的論述，而任何一種學術研究的周延狀態都是漸趨式的，它們必須建立在後學的明辨與鏗而不捨的付出和實踐上，而這也是站在巨人肩膀上的後來者所必須負起的責任和義務，因此筆者於文中亦以北宋文化做為論述背景，希冀以此做為架構所得出的結論，能不失前賢的開闊格

³⁹ 林鈺鈴的碩士論文雖有觸及宋代文化，但因其探討的主軸在蘇軾的美學思想，即是以藝術理論為主，所以基本上對蘇軾之所以為蘇軾及其哲學思想上均未有太多著墨，而與後來涂美雲之論文相較，其對北宋文化的把握，在具體性上亦稍嫌不足。

局，另外亦鎖定蘇軾的超曠人格與北宋理學氛圍做為論述焦點，望能在微觀的深入性上有所突破。

第四節 論文架構及篇章要旨

基於研究對象之整全性的知識的獲得，亦基於思想－思維人－思維地的關係，本論文之架構分二層次說明之。首先是第一層架構，理學做為影響蘇軾超曠情懷形成的文化因素之一：論文前後分為五章，第一章「緒論」，旨在確定研究方向，並對前延知識如：超曠、情懷、文化、文化與個人等做出說明，第二章「由自身出發：蘇軾超曠情懷之體現、完成與內在蘊涵」，是本論文進入論述主軸的第一步，旨在由蘇軾超曠情懷之體現，確定蘇軾的生命型態，並窺探蘇軾超曠情懷之內涵與面貌。本章分為三節，以「蘇軾性格系統在仕宦遭際中的轉化與成熟」為始，其次以其人生觀與哲學思維之考察做為推進點，最後做出其超曠情懷乃其人生與生命價值思考後之體現與輝揚之小結。第三章「歷時性的影響：儒釋道思想對蘇軾超曠情懷的深化」，旨在承第一章與第二章之述，研析傳統文化對蘇軾超曠情懷之形成與內涵的影響。本章共三節，分由儒家情懷及釋、道精神三方面來論蘇軾超曠情懷所受之滋養，並在前人的成果上，深入考探儒釋道三者對此方情懷影響的深度和廣度。第四章「共時性的作用：北宋理學對蘇軾超曠情懷的提攜與突顯」，旨在拓展探尋蘇軾超曠情懷所受之影響。本章分三節，以北宋時期主力文化——理學為探尋對象，通過對理學內部精神的把握，看理學這個在當時而言的強力氛圍，如何影響蘇軾，又是如何在蘇軾的生命中產生作用。第五章「結論」，以二、三、四章所得結果為基礎，重新發現蘇軾超曠情懷的整體面貌及構建和形成因素。其次，在第二層架構上，理學做為蘇軾超曠情懷研究之參照點與突破點：第四章中前二節，以較大篇幅處理與理學相關之知識，包括理學形成背景、理學的幾個重點、理學之精神以及理學對當代士人之影響等，其後再與第一層次銜接，從蘇軾之生命格調與理學之精神來探討二者互動狀態，透過對蘇軾與理學之契合、背離與辯證統一的釐清，吾人將可更進一步看到，蘇軾超曠情懷獨立於理學之外與之上的時代意義。

第二章 蘇軾超曠情懷之體現、完成與內在蘊涵

蘇軾之超曠情懷，有其專屬自身的獨特性質，它是會融蘇軾的人生思考、生平際遇與其性格而成，具備著廣度與深度的生命型態之展現，也因此其能影響甚而引領著一代又一代文士讀者的心靈波動，王水照先生在論及此時，亦如此讚道：「千百年來，他的性格魅力傾倒過無數的中國文人，人們不僅歆羨他在事業世界中的剛直不屈的風節、民胞物與的熾熱同情心，更景仰其心靈世界中灑脫飄逸的氣度，睿智的理性風範，笑對人間厄運的超曠。」¹，其實王先生所述即為蘇軾之生命型態於各方之體現，而其超曠情懷之獨特性，亦正在此種隨著生活跌宕起伏，於困厄或造極環境中不變的恆適性。本章就人生思考、生平際遇、性格特質等方面，考察此專屬於蘇軾的超曠情懷，以為下文論述之基。

第一節 蘇軾性格系統在仕宦遭際中的轉化與成熟

蘇軾一生歷經兩次「在朝---外任---貶居」的過程，處順履逆中，榮辱、窮達、得失間巨大而鮮明的反差，使其嚼盡人生況味，然於仕宦生涯的終端，東坡卻仍能不改其詼諧的說道：「問汝平生功業，黃州、惠州、儋州」²，可以想像的是，如果在這些坎坷而令人感到挫敗的歷程裡，沒有達觀的性格與超然的精神內在，於此中生養，並起著平衡作用，在中國的文學史上，或許也就沒有了這些令人傾倒的詩句，沒有了蘇軾。因此關於其性格的達觀，林語堂先生曾以「無可救藥的樂天主義者」形容之，大陸學者王水照先生則進一步的指出，「狂、曠、諧、適」四者，是蘇軾生命中的四大支柱，隨著生命的經歷與轉化，此四者構成一個完整的性格系統，統一在蘇軾人生思考的結果上，換言之，正是因為有了「狂、曠、諧、適」，蘇軾在面對長達四十年的仕宦生涯時，才能有無風無雨也無晴的超然。

¹ 王水照《中國蘇軾研究》〈蘇軾的人生思考和文化性格〉第一輯，北京，學苑出版社，2004.07，頁12。

² 《蘇東坡全集》卷7〈自題金山畫像〉上冊，台北，世界書局，1996.2，頁497（以下蘇軾全集除另有標示外，均以此版為主，不再標示）。

一、本在性格的「狂」氣與任真

子曰：「狂者進取，狷者有所不爲」，王維：「復值接輿醉，狂歌五柳前。」³，一般而言，「狂」所代表的均是一種志氣遠大、縱情恣意、不受世限的任真，因此其中還夾雜著三分不諧於世的野性，明白的講，「狂」做爲一個人性格的本根，就像選取許多不穩定因子往自身帶一樣，在以同質性爲取向的中國社會中，這種氣性往往使得「狂者」的生命之路走得崎嶇而坎坷，就像後來蘇軾所感嘆的「我本不違世，而世與我殊。」⁴一樣。不幸卻也是幸運的是，蘇軾自幼即將此種與生俱來的性格表露無疑，他在之後的〈范文正公文集敘〉裡如此回憶道：「慶曆三年，軾始總角入鄉校，士有自京師來者，以魯人石守道所作《慶曆聖德詩》示鄉先生。軾以旁竊觀，則能誦習其詞，問先生以所頌十一人者何也？先生曰：『童子何用知之？』軾曰：『此天人也耶，則不敢知；若亦人耳，何爲其不可！』先生奇軾言，盡以告之，且曰：『韓、范、富、歐陽、此四人者，人傑也。』時雖未盡了，則已私識之矣。」⁵此時的蘇軾年僅八歲，稍長後，其母程氏親授史書，一日讀及〈范滂傳〉，其母「慨然太息。公侍側曰：『軾若爲滂，夫人亦許之否乎？』太夫人曰：『汝能爲滂，吾顧不能爲滂母耶？』公亦奮厲，有當世志，太夫人喜曰：『吾有子矣。』」⁶而此時的蘇軾亦只是年僅十歲的兒童。蘇軾自小即展現出未必不如聖賢的自信，並以此自信發衍而爲當世志，因此做爲蘇軾父親的蘇洵，在將蘇軾的率直任真與高情遠致看在眼裡的同時，更將蘇軾這種極可能爲其自身帶來禍患的性格傾向銘記於心，所以在其歸鄉負起教養二子的責任時，首先就爲二子依性格取了學名，針對蘇軾之「軾」，蘇洵以爲：「輪輻蓋軫，皆有職乎車，而軾獨若無所爲者，雖然，去軾，則吾未見其爲完車也。軾乎，吾懼汝之不外飾也。」⁷，因此命其名爲「軾」，蘇洵的期待顯而易見，他希望能夠藉此令他這個才氣縱橫的兒子戒缺守長，避免揚才露己的毛病以遠禍全身，然而別具用心的命名，卻並未能改變蘇軾的性格或一生。

³ 王維《王右丞集箋注》卷7〈輞川閒居贈裴秀才迪詩〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁴ 《蘇東坡全集》卷3〈送岑著作〉上冊，頁29。

⁵ 《蘇東坡全集》卷10〈范文正公文集敘〉上冊，頁277。

⁶ 蘇軾《樂城後集》卷22〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁷ 蘇洵《嘉祐集》卷15〈名二子說〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

嘉祐元年，蘇軾與父洵、弟徹相伴，赴京科考，是年八月，軾、轍均獲應試進士資格，而軾於試中所作之《刑賞忠厚之至論》，當時即已被歐陽修譽為奇文，修在予梅聖俞的書信中曾直言：「讀軾書不覺汗出，快哉，快哉！老夫當避此人，放他出一頭地也。可喜，可喜！」⁸後某日，修與其子歐陽棐論文時，說及蘇軾，更言道：「汝記吾言，三十年后，世上人更不道著我也。」⁹其時歐陽修提攜後進的精神與對蘇軾極致的賞愛，已到了不言自明的地步，而當時徹與洵於京亦已有文名，三蘇父子在一夜之間頓時名震天下，京師內外，均盛傳著三蘇文章，同一時刻，歐陽修、韓琦、富弼等大臣皆以國士之禮待蘇軾，總觀此時的蘇軾真可謂是「春風得意馬蹄輕疾了。初入仕途，即令其盡露鋒芒，但這卻也順勢的勾引出蘇軾血液中的狂氣，此時的蘇軾因尚未受到來自生命的磨難，因此他的這份狂氣自然地與「致君堯舜，此事何難」的壯志與自信連成一氣，以為「我非田農家，安能事粗糲。又非將帥種，不慣揮戈矛。平生負壯氣，豈可遂爾休。」其實明眼人都知道，這與他後來所寫，嚮慕田園隱居的詩句是有著巨大悖離的，但是就像唐玲玲與周偉民所講的：「這是蘇軾志向的表白」「展現了蘇軾青年時代第一次獲得成功時的滿腔豪情。」¹⁰，而蘇軾也就是以這腔豪情與自信，開始為民請命的仕宦生涯，不過也一如王水照先生之言：「蘇軾此時的狂氣，尚未包含深刻的生命內涵」¹¹，是屬於「吾州之豪任公子，少年盛壯日千里」的少年意氣，或許具有爆發性但卻不具延韌性。

二、烏台詩案後的「狂」「曠」轉化

烏臺詩案前的外任期，是蘇軾由狂轉曠的蘊釀期，也是蘇軾整體生命型態的奠基期。語云：「文窮而後工」，個體與環境的矛盾衝突，對個體的思想與藝術創作，往往有著巨大的促進作用。熙寧四年到元豐二年（1071-1079）這段期間，蘇軾在仕宦生涯中首次遇見正面而直接的挫折，這使其本性中的狂放氣質漸顯露

⁸ 歐陽修《文忠公集》卷149〈與梅聖俞〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁹ 朱弁《曲洧舊聞》卷8，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁰ 唐玲玲、周偉民《蘇軾思想研究》台北，文史哲出版社，1996.2，頁37。

¹¹ 王水照《中國蘇軾研究》〈蘇軾的人生思考和文化性格〉第一輯，北京，學苑出版社，2004.07，頁13。

出內向性的轉化，然而「致君堯舜上，再使風俗淳」¹²的儒家理想，仍趨使著尚懷壯志的東坡，因此此時期的東坡實際面臨了本性與現實生活的兩難，而這種兩難的局面實也構成了東坡對生命本質之思考異常活躍的狀態。總觀東坡此時期的詩文，雖仍以述其儒家理想與士人情懷為多，但卻也出現不少「我本不違世，而世與我殊」這種心緒的掙扎，或「今我身世兩悠悠，去無所逐來無戀」之類，對於生命價值之確立與解脫之尋求的詩句，這當中以士人情懷為主要的作品，包括有〈湯村開運監河雨中督促〉、〈吳中田婦嘆〉、〈熙寧中，軾通守此郡。除夜，直都廳，囚繫皆滿，日暮不得返舍，因題一詩於壁，今二十年矣。衰病之餘，復忝郡寄，再經除夜，庭事蕭然，三圍皆空。〉、〈和孔郎中荆林馬上見寄〉、〈沁園春〉、〈江城子·密州出獵〉…等，在這些作品中，蘇軾除了表現他為黎民請命為國效力的決心外，也透顯出「平生五千卷，一字不救飢」¹³的慚愧、不安、自責，甚至還有面對自身命運時的荒謬感；悵惘矛盾的作品有：〈穎州初別子由〉、〈次韻子由初到陳州〉、〈送岑著作〉、〈行香子〉、〈舟中夜起〉…等，表達出與世相違的自覺及與世相諧的尋求；而已蘊含著「由狂轉曠」之契機的則有：〈六月二十七日望湖樓醉書五絕〉、〈飲湖上初晴後二首〉、〈江城子·鳳凰山下〉、〈後杞菊賦〉、〈送參寥師〉、〈超然臺記〉…等，其中〈超然臺記〉更猶如其超曠之生命型態的「行前宣言」，其言：「凡物皆有可觀。苟有可觀，皆有可樂，非必怪奇瑋麗者也。舖糟啜漓皆可以醉，果蔬草木皆可以飽。推此類也，吾安往而不樂。」此無入而不自得之語，彷彿東坡在歷經困挫不安後，於生命的轉角處尋著的一束生命之光，而也藉由這束光芒，蘇軾才能在之後「烏臺詩案」這個致命的打擊裡，繼續以安然而超然的姿態屹立。

「烏臺詩案」促成了蘇軾人生思想的成熟，「這場直接危及他生命的文字獄，導致了他對個體生命價值的重視和珍視」¹⁴，而這也使蘇軾的狂氣由原本的外燄形式轉變為對保持自我真率本性的企求，即希冀在浮沈不定的人生中，保有隨遇卻不隨俗的心性，如：「事皆前定，誰弱又誰強。且趁閑身未老，須放我、些子

¹² 杜甫《杜工部集》〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹³ 《蘇東坡全集》卷8〈和孔郎中荆林馬上見寄〉上冊，頁85。

¹⁴ 王水照〈蘇軾的人生思考和文化性格〉《中國蘇軾研究》第一輯，北京，學苑出版社，2004.07，頁14。

疏狂。」¹⁵總觀此一企求，實來自於蘇軾在面對巨大打擊後，對主體生命的深思了悟，換言之，蘇軾的狂氣於詩案之後，大幅度的轉以另一種內省形式呈現，主要表現為對是非、榮辱與得失之超越，我們可以說，東坡就是在此時期完成了其氣性由狂至曠的轉化，初步穩固了他生命型態的基本走向，而這之中最能透顯其心境之轉化的，莫過於其丕變之文風，蘇轍：「公之於文，得之於天。……嘗謂轍曰：『吾視今世學者，獨子可與我上下耳。』既而謫居於黃，杜門深居，馳騁翰墨，其文一變，如川之方至，而轍瞠然不能及矣。後讀釋氏書，深悟實相，參之孔、老，博辯無礙，茫然不見其涯也。」¹⁶烏臺之後的黃州，是蘇軾整個生命走向發生巨變與確立的時期，他開始重新接觸佛老，重新審視、調整內在心性，終於尋出一條「與時偕行，不可則止」「生滅之中，自然真常」之路，展現了他在現象界中的曠達睿智，這些我們均可由其於元豐五年的一批名作：〈赤壁賦〉、〈定風波·莫聽穿林打葉聲〉、〈浣溪沙·山下蘭芽短侵溪〉〈臨江仙·夜飲東坡醒復醉〉中窺得，而其中最能明白表現的，當屬〈定風波〉一闋：

莫聽穿林打葉聲，何妨吟嘯且徐行。竹杖芒鞋輕勝馬，誰怕，一蓑煙雨任平生。料峭春風吹酒醒，微冷，山頭斜照卻相迎。回首向來蕭瑟處，歸去，也無風雨也無晴。¹⁷

就是這種也無風雨也無晴的心懷與體認，伴隨東坡超越人間的悲悽心酸，超越曲折的仕宦生涯，完成曠達文化性格的初步穩固化，但是儘管烏臺一案對蘇軾生命型態之轉向具有指標性的意義，蘇軾的超曠情懷卻必須歷經更多的苦痛與思索後才真正完成。

東坡一生三次遭貶，年歲越大貶地越遠，境遇亦越形坎坷，但是他的心境卻是一次比一次自由，對曠達的體認也一次比一次穩定深刻，這些生活和思想的種種，大體均形象的反映於東坡之文藝創作與書牘之中，清人王文誥更據此而在《蘇

¹⁵ 鄒同慶，王宗堂《蘇軾詞編年校註》中冊〈滿庭芳·蝸角虛名〉，北京，中華書局，2002.9，頁458（以下所引蘇東坡之詞均採此書，不另標示）。

¹⁶ 蘇轍《欒城後集》卷22〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁷ 《蘇軾詞編年校註》上冊〈定風波·莫聽穿林〉，頁356。

文忠公詩編注集成·識餘》中，將蘇軾一生創作分爲八期：《南行集》→簽判鳳翔→熙寧還朝→倅杭守密→入徐湖→謫黃→元祐召還→謫惠→渡海；而他更指出，謫黃與謫惠分爲二大變，渡海後則「全入化境，其意愈隱，不可窮也。」¹⁸黃、惠、儋州三期，是蘇軾思想由變動至穩定而完整的時期，其在黃州時，東坡面對逆境的坦然，來自於如下的心理建設：

僕雖憂患狼狽，然譬如當初不及第，則諸事易了。¹⁹

某謫居既內，忘土安懷，一如本是黃州人，元不出仕而已。²⁰

黃州食物賤，風土稍可安；既未得去，去亦無所歸，必老於此。²¹

在惠州時，蘇軾的曠懷，已由面對際遇與環境的坦然，擴及到對死生命運的淡然：

夫南方雖為瘴癘地，然死生有命，初不由南北也。…定居之後，杜門燒香，閉目清坐，念五十九年之非耳。²²

某到貶所半年，凡百粗遣，更不能細說，大略只似靈隱天竺和尚退後，卻住一個小村院子，折足鐺中，罨糙米飯便吃，便過一生也得。其餘瘴癘病人，北方何嘗不病？是病皆死得人，何必瘴氣！但苦無醫藥，京師國醫手裡死漢尤多。²³

繼之貶儋州，一如王文誥言下所指，東坡所呈顯出的已完全是一種超然的精神了：

某與幼子過南來，生事狼狽，勞苦萬狀，然胸中亦有自然處也。²⁴

此間食無肉，病無藥，居無室，出無友，冬無炭，夏無寒泉，然亦未宜悉數，大率皆無耳。……尚有此身，付與造物，聽其運轉，流行坎止，無不

¹⁸ 王水照《蘇軾選集》，上海，上海古籍出版社，1984.2，頁2。

¹⁹ 《蘇東坡全集》卷5〈答李寺丞二首〉下冊，頁149。

²⁰ 《蘇東坡全集》卷70〈與趙晦之〉第8冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁3932。

²¹ 《蘇東坡全集》卷29〈黃州上文潞公書〉上冊，頁328。

²² 《蘇東坡全集》卷4〈與吳秀才〉下冊，頁101。

²³ 《蘇東坡全集》卷76〈與陸子厚〉第7冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁4258。

²⁴ 《蘇東坡全集》卷7〈與林濟甫二首〉下冊，頁218。

可者。²⁵

老人與過子相對，如兩苦行僧爾，然胸中亦超然自得，不改其度。²⁶

當然，蘇軾也並非沒有過由困厄而來的悲苦情緒，因為「只有經過實在的貶謫之悲的浸泡和過濾，也就是歷經人生大喜大悲的反復交替體驗，纔能領悟到人生的底蘊和真相」²⁷，東坡身爲一個中國文人，儒家的淑世精神，實是其一生唯一皈依的真正信仰，甚至在其晚年貶儋之後，當聽說自己早年多次提出的治黃方案已獲實現，仍以興奮而感慨的語氣寫出「三策已應思賈讓，孤忠猶未赦虞翻」²⁸，抒發其當時的欣慰與遠貶的憂憤。因此他在黃州也難免有過「有恨無人省，揀盡寒枝不肯棲」²⁹的幽獨情懷，在惠州與儋州亦有「豈知流落復相見，蠻風蜚雨愁黃昏。」³⁰或「搔首淒涼十年事，傳柑歸遺滿朝衣。」³¹的悲涼與寂寞，但「君子可以寓意於物，而不可以留意於物」³²的思維始終指引著他，而其性格中天生具有的狂傲與野性，也並未因其生命型態轉向曠達而有所消逝，因此不管是基於感性或理性的因素，東坡均能以其自身的速度³³，自悲寂中走出邁上曠達一路，而其個性中的諧與適，亦於此時發揮輔助功用，促使東坡沈澱心緒，進而使「曠」此一情懷，於東坡的生命中定型、深化，最終而有了蘇軾「超曠」的文化人格。

三、調節苦難意識的「諧」趣智慧

「諧」是東坡與生俱來的性格之一，王水照先生認爲：「他的諧在人生思想

²⁵ 《蘇東坡全集》卷 76〈與程秀才〉第 7 冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁 4250。

²⁶ 《蘇東坡全集》卷 7〈與元老侄孫四首〉下冊，頁 221。

²⁷ 王水照《中國蘇軾研究》〈蘇軾的人生思考和文化性格〉第一輯，北京，學苑出版社，2004.07，頁 17。

²⁸ 《蘇東坡全集》卷 6〈庚辰歲人日作，時聞黃河已復北流，老臣舊數論此，今斯言乃驗，二首：其一〉上冊，頁 494。

²⁹ 《蘇軾詞編年校註》上冊〈卜算子·缺月掛疏桐〉，頁 275。

³⁰ 《蘇東坡全集》卷 4〈松風亭下梅花盛開〉上冊，頁 470。

³¹ 《蘇東坡全集》卷 6〈上元夜過赴儋守召，獨坐有感〉上冊，頁 491。

³² 《蘇東坡全集》卷 32〈寶繪堂記〉上冊，頁 353。

³³ 王水照先生認爲，蘇軾三貶，每貶一地均歷經喜---悲---曠的變化過程，而隨著貶地越遠，生活越苦，年齡越老，喜---悲---曠的三部曲過程越短，導向曠的心境也越快。這是相當值得留意與參考的論述，相關資料見：《中國蘇軾研究·蘇軾的人生思考和文化性格》第一輯，北京，學苑出版社，2004.07。

的意義上是淡化苦難意識，用解嘲來擺脫困苦，以輕鬆來化解悲哀。」³⁴淡化苦難，化解悲哀確是「諧」在東坡的人生歷程上所起的一個大作用，但卻也只是蘇軾之「諧」所呈顯、作用出的多維面向之一，欲了解蘇軾性格中「諧」的面貌與「諧」對蘇軾生命之影響，必須由其本質探討起。

蘇軾的諧趣自古聞名，他的諧不僅表現在人生思考上，也表現在與家人、友朋甚至是敵人的相處上，概言之，筆者以為可將東坡之諧區分為「剛諧」、「柔諧」與「才諧」三大類型來論述。

(一) 柔諧

一般而言，蘇軾在面對生活之困頓、與親友的交往唱酬以及對黎民社稷的關懷中，所表現的「諧」，均是以「柔諧」居多。例如他在知密州時，面對百姓生活之貧寒，東坡以反諷自身的詼諧筆調寫下：「平生五千卷，一字不救饑。」³⁵「饑來據空案，一字不可煮。」³⁶而在其初貶黃州，面對的應是仕途上巨大折挫後的不堪時，他卻如此說道：「自笑平生爲口忙，老來事業轉荒唐。長江繞郭知魚美，好竹連山覺筍香。逐客不妨員外置，詩人例作水曹郎。只慚無補絲毫事，尚費官家壓酒囊。」稍後在〈問大治長老乞桃花茶栽東坡〉中，更笑言自己的種茶之舉實是「飢寒未知免，已作太飽計。」然而總觀此類的「柔諧」，其中最叫人心驚折服的仍是《東坡志林》所記載的一樁東坡赴詩獄時的「趣」事：「昔年過洛，見李公簡言：『真宗既東封，訪天下隱者，得杞人楊樸，能詩。及召對自言不能。上問：『臨行有人作詩送卿否，樸曰：『惟臣妾有一首云：更休落魄耽盃酒，且莫猖狂愛詠詩。今日捉將官裡去，這回斷送老頭皮。』』上大笑，放還山。』余在湖州，坐作詩追赴詔獄，妻子送余出門皆哭。無以語之，顧語妻曰：『獨不能如揚子雲處士妻作詩送我乎？』妻不覺失笑，余乃出。」³⁷，一個面對突來大禍以為

³⁴ 王水照〈蘇軾的人生思考和文化性格〉《中國蘇軾研究》第一輯，北京，學苑出版社，2004.07，頁17。

³⁵ 《蘇東坡全集》卷8〈和孔郎中荆林馬上見寄〉上冊，頁85。

³⁶ 《蘇東坡全集》卷9〈虔州呂倚承事，年八十三，讀書作詩不已，好收古今帖，貧甚，至食不足〉第2冊，北京，北京燕山書局，1998，頁526。

³⁷ 《東坡志林》卷2〈書楊樸事〉，北京，中華書局，1984，頁32。

「必死」³⁸之人，仍能不改往日之機智詼諧與妻相言，可以說這是蘇軾所表現出的最溫柔卻也最具力道的諧趣，其中所含藏的絕不僅是對於苦難意識的淡化，更有的是於死生之際入微的體貼之情，而「柔諧」在蘇軾的生命中，所代表的即是此種自生命底層出發，直導生命核心的一種特殊力量，因此，就其自身而言，「柔諧」是其苦難人生的調節機制，扮演著潤滑與平衡的關鍵角色，令東坡擺脫孤獨的悲苦，而使其生命與世界同在，進而淡化人生裡的苦難際遇；就諧之對象而言，「柔諧」是一種極致的體貼，是在辛酸之際被擁抱的欣喜與寬慰，是勞煩之中心神的頓然安放，甚至我們可以進一步說，蘇軾的「柔諧」是生命與生命的參和，而其作用則是藉由參和壯大後所顯現出的剛韌氣質。

（二） 剛諧

蘇軾的「剛諧」往往透顯出其對抗挫折、迎戰命運的意義和勇氣。蘇軾在紹聖元年（1094）以五十九歲高齡謫貶惠州，卻在謫居二年後已見窘迫蕭索的環境裡，作出〈縱筆〉一詩：「白頭蕭散滿霜風，小閣藤床寄病容。為報先生春睡美，道人輕打五更鐘。」，不料「為報先生春睡美，道人輕打五更鐘。」此一充滿諧適的趣語，竟激怒了當權者，他們不甘東坡生活之自在，令其再貶海南，可愛的是，東坡至海南後，又作〈縱筆〉詩：「寂寂東坡一病翁，白鬚蕭散滿霜風，小兒誤喜朱顏在，一笑哪知是酒紅。」同題同句，王水照以為，「蘇軾因該詩觸犯當權者而貶海南島，此時再用，可見其倔強。」³⁹其實此中之倔強，含藏著諸多意義，除了顯示出蘇軾在困厄環境中頑強的生命力外，更宣說了其獨立不懼的人格，以及對政敵不屑與之的蔑視。蘇軾的「剛諧」是以最柔滑的筆觸，表現其不俯不仰與不屈的性格，他將自己置於一俯視的角度，以其滲著狂氣的堅持，笑看世間種種，與「柔諧」形成殊途而同歸的絕妙對比。

³⁸ 相關資料可參考 孔平仲《談苑》卷1，收錄於《四庫全書》1037冊，頁123。

³⁹ 王水照《蘇軾選集》，上海，上海古籍出版社，1984.2，頁238。

(三) 才諧

蘇軾最爲人所津津樂道的諧趣事跡，大部份以「才諧」居多，例如《曲洧舊聞》中載：「東坡嘗與劉貢父言：「軾與舍弟習制科寺，日享三白，食之甚美，不復信世間有八珍也。」貢父問『三白』何物？答曰：「一撮鹽，一碟生蘿蔔，一碗飯，乃三白也。」貢父大笑。久之，以簡招坡過其家吃『臯飯』，坡不省憶嘗對貢父『三白』之說也，謂人云：「貢父讀書多，必有出處。」比至赴，見案上所設，唯鹽、蘿蔔、飯而已，乃始悟貢父以『三白』相戲笑，投匕箸食之幾盡。將上馬，云：「明日可見過，當具臯飯奉待。」貢父雖恐其爲戲，但不知『臯飯』所設何物。如期而往，談論過食時，貢父譏甚索食，東坡云：「少待。」如此者再三，東坡答如初。貢父曰：「饑不可忍矣！」東坡徐曰：「鹽也毛，蘿蔔也毛，飯也毛，非『臯』而何？」貢父捧腹曰：「固知君必報東門之役，然慮不及此也！」東坡乃命進食，抵暮而去。世俗呼無爲『模』，又語訛『模』爲『毛』，嘗且音，故東坡以此報之。宜乎貢父思慮不到也。」⁴⁰又《調謔編》中亦載：「東坡聞荆公《字說》成，戲曰：「以竹鞭馬爲篤，不知以竹鞭犬有何可笑？」又舉『坡』字問荆公曰：「何義？」荆公曰：「『坡』者土之皮。」東坡曰：「然則『滑』亦水之骨乎？」⁴¹荆公默然。荆公又問曰：「鳩字從九鳥亦有證乎？」東坡曰：「《詩》云：『鳩鳩在桑，其子七兮』，和爺和娘，恰是九個。」荆公欣然而聽，久之，始悟其謔也。」，這些諧趣盎然的軼事，多半表現了蘇軾的才學與善雅謔的性格內涵，因此即便「才諧」不具有「柔諧」所含蘊的動人心魄的生命力，也不具「剛諧」裡不同流俗的堅持，但以東坡天成的才氣爲基礎的「才諧」，卻是以「風趣之妙，悉本天然」⁴²，此種最平實的面貌，伴隨東坡在苦澀的生活中，發掘出人生的愉悅與多采。

總觀蘇軾的諧，「剛諧」根植於「狂」此一性格中的傲性，表現東坡在真實

⁴⁰ 朱弁《曲洧舊聞》卷 6，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁴¹ 《調謔編》（轉引自 教育部 蘇軾教育學習網）。

http://cls.admin.yzu.edu.tw/su_shih/su_people/su_ebook/Ou_a3.HTM

⁴² 林紓《春覺齋論文》，轉引自 鄒同慶，王宗堂《蘇軾詞編年校註》附錄二，北京，中華書局，2002.9，頁 1019。

人生中的不屈與堅持，「柔諧」是其苦難人生的調節機制，在淡化苦難意識的同時，呈顯出向「適」「曠」直接邁進的動態傾向，「才諧」則是蘇軾生命中最佳的靈動力量。儘管三者初始面貌不同，但做為可由生命之平版狀態躍然而出的「諧」，無可諱言的，都是需要一種無礙的觀照智慧才能達到，而此人生智慧亦正是蘇軾完成其超曠之生命型態的主要基石之一。

四、向現實世界敞開的閑「適」美學人生

「適」與「曠」雖同樣植根於「超越」一源，不同的卻是，「曠」是自經驗界中的超越，而「適」卻是在超越之後，反身對現實生活的擁抱，今觀蘇軾諸多與「適」相關之文章，其在在體現的，即是此種對平凡甚至是苦難生活的愛賞，而「適」在蘇軾生命中之發展與完熟，就其際遇來說，主要仍塑化自其險惡的仕宦生涯，然就氣性言，卻本已其來有自。蘇轍嘗言東坡「初好賈誼、陸贄書，論古今治亂，不為空言。既而讀《莊子》，喟然嘆曰：『吾昔有見於中，口未能言，今見《莊子》，得吾心矣…後讀釋氏書，深悟實相，參之孔、老，博辯無礙，茫然不見其涯也。』」⁴³實則，東坡自幼即具備了「適」之因子，稍後，在嘉祐四年的〈出峽〉詩中，他說「入峽喜巉巖，出峽愛平曠。吾心淡無累，遇境即安暢。」之後東坡在二次自蜀赴京時所作之〈夜泊牛口〉一詩，及首次赴杭途中所作之「鳥樂忘置罟，魚樂忘鉤餌。何必擇所安，滔滔天下是」⁴⁴，也都表現了做為其生命內涵之一的「適」之存在，儘管此時之「適」之於蘇軾生命，只屬於靈光爆破的那一瞬，卻也預言了其穩固深化的可能性。

東坡對於「適」之追求，與其曠達的性格相同，也有著一段轉化的蘊釀期。東坡外任密州期間，由於現實的衝擊，間接的使其思維出現異常活躍的狀態，因此於密州曾寫下諸多傑作，其中的〈水調歌頭〉（明月幾時有）中秋懷弟之作，一般人由其詞意觀之，均認為此詞中充滿出世與入世之矛盾，是蘇軾當時心境之寫照，其實此一看法，僅說出此詞前半部所表現的意涵，然而其詞未釋放的訊息

⁴³ 蘇轍《欒城後集》卷 22〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁴⁴ 《蘇東坡全集》卷 2〈和所乘船上小詩八首〉上冊，頁 20。

卻往往爲人所忽略。此詞上闋最後以月下起舞：「起舞弄清影，何似在人間」做結，其實即已明白表達了東坡在時境之中自適自樂的選擇，下半闋則以「千里共嬋娟」表達其對未來希望的持續保有，也顯現了東坡的堅持與對自身主體性的把握，因此我們可以說，此密州外任期確爲蘇軾對「適道」、「適境」展現主動性的蘊釀期。但是總括而言，蘇軾真正開始在其生命中認真尋求「適」道，主要還是起自謫黃時期，而成熟於惠、儋之後。殆因其面對首次遭貶的挫折，及懼怕再次招惹禍端而心神抑鬱，因而開始轉向對於身心舒放之「適」境的追尋，於是，在多次反芻與擇選後，蘇軾始於黃州寫下其生命美學的開端。東坡在貶黃時期寫的〈記承天寺夜遊〉一文，歷來被譽爲最能表現閑適的小品，其於末段總結說明「遊」與「之所以能遊」的主要精神風貌：「何夜無月，何處無竹柏，但少閑人如吾兩人耳。」⁴⁵，緊接著，他在〈臨皋閑題〉中又說：「江山風月，本無常主，閑者便是主人。」⁴⁶二者同時指出，「閑」是品味生活，「遊」於「世內」而達至「適」境的手段，然而如何而能「閑」？他在〈書臨皋亭〉中繼而說道：「東坡居士酒醉飯飽，倚於几上。當是時，若有思而無所思，以受萬物之備，慚愧慚愧！」⁴⁷東坡所找到的屬於自己的閑適美學人生，是在物與我的絕對融合後才能達到的，他認爲唯有在齊於物、寓意於物、不受制於物的「閑」態下，方能達至「適」境，充份領受「白雲左繚，清江右迴，重門洞開，林巒岔入…」的大千世界的無窮之美，換言之，物我融合即可「閑」，通過「閑」則必可入於「適」境，這是東坡生命美學裡的主幹，通過它，現實人生方能朝向藝術人生轉化。黃州後，儘管東坡曾因時局之變，高官至翰林學士兼侍讀，然而錦衣玉食的無憂生活，並未阻礙東坡此一思想路線，因此當他再次受到迫害謫居惠州時，亦能於最平常的生活中，感受到生命的愉悅可喜：「新居在大江上，風雲百變，足娛老人也。有一書齋名『思無邪齋』」⁴⁸，「某凡百粗遣，適遷過新居，已浹旬日，小窗疏籬，頗有幽趣。」⁴⁹，繼而至海南，東坡寫〈謫居三適〉，包括了〈旦起理髮〉、〈午窗坐睡〉、〈夜臥濯腳〉，其中〈旦起理髮〉有「老櫛從我久，齒疏含清風。一洗耳目

⁴⁵ 《蘇東坡全集》卷 100〈記承天寺夜遊〉第 10 冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁 5668。

⁴⁶ 《蘇東坡全集》卷 76〈與范子豐〉第 8 冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁 4254。

⁴⁷ 《蘇東坡全集》卷 100〈書臨皋亭〉，北京，北京燕山出版社，1998，頁 5690。

⁴⁸ 《蘇東坡全集》卷 4〈與毛澤民推官二首〉下冊，頁 102。

⁴⁹ 《蘇東坡全集》卷 4〈與王敏仲八首〉下冊，頁 105。

明，習習萬竅通。」之句，在簡單的日常瑣事中體會出適切的樂趣，充分顯示出東坡的閑適心境，此實已是「適」境的最佳寫照，美學人生的最高發展了，「適」於此時也已然成為東坡生命之主要內涵之一。

東坡對閑適的追求，並不停留在單純世俗化的平淺層次上。他並不是附庸風雅於「閑適」，而做出「閑適」之態，而是在身心靈皆俱解放的情形下，達至閑適之境，他在黃州所作的〈雪堂記（一）〉即已借由蘇子與客的問答，表達了此點，後在惠州的〈記游松風亭〉中，則進一步對達至「適」境之道，做了最形象化的闡述：

余嘗寓居惠州嘉祐寺，縱步松風亭下，足力疲乏，思欲就床止息。仰望亭宇，尚在木末。意謂如何得到。良久忽曰：「此間有甚麼歇不得處？」由是心若掛鈎之魚，忽得解脫。若人悟此，雖兩陣相接，鼓聲如雷霆，進則死敵，退則死法，當怎麼時，也不妨熟歇。⁵⁰

事實上，在生命與際遇的曲折無常下，「適」一直是中國士人傾心追求的精神境界。春秋之際，老莊對此即已倡論自「形軀我」、「道德我」、「認知我」中超越，而以抽離於世事的「情意我」⁵¹此一面貌，及「遊賞」的方式來看待生活，如此自可無入而不自得。蘇軾的適主要即反映了此種存在方式向現實世界敞開的親和性，可以說，「忘機」、「去智」、以適為足正是東坡審美人生的突出特點，他以此自普通的日常生活中，實現從現實人生到美學人生的轉化，也據此奠下其超曠情懷於實存界中的穩固基礎，不使之徒流於悲劇式的「高處不勝寒」。

五、從氣性之本根到超曠情懷之體現

狂、諧、適是蘇軾性格中的三大基性，此三大基性伴隨著蘇軾進入他的仕宦

⁵⁰ 《蘇東坡全集》卷 100〈記游松風亭〉第 10 冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁 5682。

⁵¹ 「此處之『情意我』就發用而言，為觀賞之我，故可說“Aesthetic Self”；就其體性而言，則為純粹之生命境趣，與形軀我決不相同。」勞思光《新編中國哲學史》，台北，三民書局，1987.10。

生涯，並在通過生命的磨難與淬瀉後，它們衍而成為蘊有四大內涵的性格系統，呈顯出轉向與深化後的巨大力量。狂氣在蘇軾根本的氣性中，是最為顯明的特徵，他的不服輸與充份的自信，曾高揚其對於人生的理想與期待，然而在歷經連串的挫折困境後，狂的內涵由最初的傲世轉向忤世、畏世乃至曠達一路，自此蘇軾顛沛的後半生，即在曠達的追求與深化中完成，而代表著東坡生命之睿智的「諧」與「適」，也在穩固「曠達」此一走向，乃至超曠之完成的歷程中，發揮著導向、調節、制約的作用，使蘇軾的生命型態同時保有了絕妙的獨特性。一如前文之所言，諧適二者在實存界中為蘇軾的超曠情懷奠下了穩固基礎，使蘇軾的曠達建立在隨時任運，自然自在的狀態上，「諧」於事與「適」於世，同時地使順應時運成為蘇軾整個超曠情懷的歸趨，也因此他能在每一次的窮惡之中自適自樂，表現出翛然出塵的高風遠度，然而此種看似無為的順應，並不代表蘇軾曠達的歸向是寂滅空無，必須知道的是，當其心靈的天平在困挫之後，產生了向某一方向的傾斜，天平上另一方的內容物亦並未就此消失，蘇軾終其一生在意欲淑世與不被允許淑世的矛盾下尋找人生的出路，最終在曠達的路上磨合出他獨具的超曠情懷，其中蘊藏的剛直堅毅的人格力量與自由不羈的個人主體，為其性格四大內涵奇妙的統一了，串連出其四十多年也無風雨也無晴的仕宦生涯，所展示的正是東坡外和——順應自然，內剛——生命堅持的人生智慧。

第二節 蘇軾立於世而又超於世之生命觀想及其內在實質

將廣大的「生命哲學」放在個體的位置上即為「人生觀」，它是每一個體生活中均不能缺少的生命指標，也是每一個體於實存界中得以繼續前進的基本前提，因此一旦採取了不同的生命觀點，便會有不同的生命歷程與之相應。在第一節裡，筆者已經由對蘇軾超曠之性格系統的完成過程的說明，繪出蘇軾坎坷的生命圖景，而蘇軾四十年的艱辛，最終亦因其性格中的四大內涵之作用，在「也無風雨也無晴」⁵²中得到最好的完成，因此在第二節裡，筆者則主要藉由對上文論述之承繼，進一步探看蘇軾如何以其性格內在所統合出的超曠型態，貫徹於其對

⁵² 《蘇東坡全集》卷6〈獨覺〉上冊，頁490。

生命種種的觀想中，而以不即不離的生命情懷於其人生中悠遊卒歲。而我們亦知道，任何一種生命哲學，均可營造出不同的生命觀景，進一步來說，這種生命觀景同時也左右著生命結束之時的型式樣態，因此，當我們回身看到蘇軾生命之句點所呈現出的雲淡風清之美的同時，我們也就不難猜出，它孕育自一個同樣美麗的生命觀點（觀點是由對生命的觀想所形成），而這個觀點一如蘇軾性格中本在的狂氣，是蘇軾於期生命早期即已種下的，通過生命風雨的洗禮，它更顯現出一種澄澈、超然而又穩定的內涵。

蘇軾自小即具備了中國文人的理想與壯志，然而此一理想壯志，從御前的慷慨陳詞、落筆萬言，到走向生活、接觸現實，其中充滿了惆悵、委曲與轉折，嘉祐元年（1056年）冬天，蘇軾一人在茫茫驛路上，人生幻變無常的思緒再次將他緊緊纏繞，其時路過澗池，見及五年前與子由經此而於壁上所題之詩已然剝落，不禁發出慨歎。這令我們想起，千百年前孔子亦曾於潁川之上發出「逝者如斯夫，不捨晝夜」的嘆息，千百年後，蘇軾於澗池竟回應似的也發出了相似的感嘆，嘆聲源源，浩於太空，其中所表現的都是個體在對於生命之把握的同時，卻需面對生命情境與其所欲把握者相衝突時的思維。東坡之嘆與孔子之嘆一樣，並未就此隨風而逝，他順應著自己的情思，寫下「人生到處知何似？應似飛鴻踏雪泥。泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西。老僧已死成新塔，壞壁無由見舊題。往日崎嶇還記否。路長人困蹇驢嘶。」⁵³一詩，此詩中，蘇軾以「雪泥鴻爪」喻指往事陳跡，而以「泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西。老僧已死成新塔，壞壁無由見舊題。」拉大時空的溟漠感，營造出人生其實是一種長長流程的形象，從中表現了對人生流程裡的偶然與無定的感慨，最後則以「往日崎嶇還記否，路長人困蹇驢嘶」做結。整首詩的表面結構，從前文的人生比喻，到文末的實際經驗之回應，彷彿是從感嘆出發又回到感嘆，但是從另一角度觀之，此詩其實隱含著兩重意義。首先，蘇軾在此詩中，將人生看成一種流程，在人生無常的無奈中，其實隱藏著一股不需溺於當下的提升意涵，其次，他亦同時表達了對人生實存意義的肯定，因為，唯有在每一當下均認真付出，亦不過份執著的生命，才能對人生

⁵³ 《蘇東坡全集》卷1〈和子由澗池懷舊〉上冊，頁2。

之流的慨嘆不失於粗淺浮泛。反觀蘇軾外和內剛的人生智慧，從最初人生觀點的擇取到最終生命價值的確立，主要均孕自此種對於人生種種的肯定與超越之中，因此他在罷徐州之時再次有「別離隨處有」這種人生如流觀點的表達，在黃州時亦有〈和王晉卿〉一詩道：「先生飲東坡，獨飲無所屬。當時挹明月，對飲三人足。」這種承認苦難而超越於苦難之外的曠達，因此吾人可以說，在面對磨難、擁抱磨難之後，蘇軾年少時對生命的觀想已然更形的深刻成熟，自此角度切入，可以不諱言的說，蘇軾四十年坎坷裡體現的特出之超曠情懷，即是繫自此具備著的兩大維面——「應似飛鴻踏雪泥」的人生觀想裡。以下筆者分由蘇軾之三大人生觀點（「物我觀」、「窮達觀」、「生死觀」）的形成與確立，析探蘇軾此一生命之觀想的內在實質。

一、 物我觀

如果說所有的存在均來自「差異」的存在，那麼所有的存在就都是一種「差異存在」，換言之，所有個體生命的存在，必然的也就都來自一切與之相異的關係中，如此一來，物與我、主體與客體間相互的存在方式，就成為生命之真實存在裡，第一個必須面對，也是終其一生都得不斷思考調整的課題。一般而言，主客體的存在方式可概分為二種，一種是對立，另一種則是融合。對立的存在方式，通常使主體與客體處在拉拒、衝突的緊張中；而融合則是在消除主客體二元的思想後，達到主客統一、物我為一的狀態，蘇軾的物我觀，大部份體現了後者的存在方式，然而卻又有其獨特性，以下分「物我為一」及「物我理一」二方面來加以說明：

（一） 物我為一

物我為一即主客合一，是一種主觀的心靈境界，通常是在消除了個人的欲望、泯滅主觀之妄見、解消二元思維後，所呈現的萬物一體的渾然之境，那往往是一種為大千世界所包圍，而能使人感受到忘憂之樂、忘懷之適的浩渺狀態。蘇軾的「物我為一」之樂，主要即繫於此種反觀自省，而對主體之智識、成見等加以泯除的先決條件下。因此蘇軾遂能於其理想的藍圖裡，多方面形象的塑造此浩

渺狀態之面貌，而在實際的生活中，亦能充份體現此中精神之自由超脫的滿足愉悅。

「人之所欲無窮，而物之可以足吾欲者有盡」⁵⁴。東坡的物我觀，最初即起自良好的反察理性中，他認為，人的欲望向來無窮，然而物對人的滿足卻必然有盡，在這種情況下，如果主體總以其自身的好惡利欲為出發點，以判定客體之價值，那麼所有與其相對的客體，就沒有真正美好的時刻，而主體在這些基於自身好惡的取擇中也將迷失本真。一如他在〈江子靜字序〉中所直言之：「合我則喜，忤我則怒，是喜怒繫於事矣。耳悅五聲，口悅五味，鼻悅芬臭，是愛繫於物矣。以眇然之身，而所繫如此，行流轉徙，日遷月化，則平日之所養，尚能存耶？喪其所存，尚安明在己之是非與夫在物之真偽哉？」⁵⁵。其實細究本真之迷失，主要乃主體受惑於世俗中既定的禍福良窳之見，及好好惡惡的本性所致，它們使人慣於於物之內斟酌量度，而無法於物之外遊賞，這就使得客體與主體的共存方式，永遠處在拉拒對戰中，因物的好壞繫於人之好惡，然而人各有異，好惡亦將因時空而有所差，如此則不論客體之美善如何，主體必當長期處於「美惡之辨戰乎中，而去取之擇交乎前」的矛盾狀態中，這麼一來「則可樂者常少，而可悲者常多」。東坡因此認為，唯有在與「物」的相處中，放棄「我」的執著，以一種平等的態度，來看待感受物，「游於物之外」而不「游於物之內」，不擇物，不留意於物，如此方能無所往而不樂，蘇軾後來所寫的〈六一居士傳後〉即是以此一物我觀為基點，以簡潔而深入的筆觸，重新闡述客體與主體的關係與共存方式。事實上，東坡對物我關係的思考，即是一種發為理論的物化觀，在這裡，他並未如莊子般，將我們帶入與物歸化的自由之境，但卻實在奠下了自由境界之可能的基礎：所有融合而一的境界，都是在消解物我二元之後，才有可能觸及。蘇軾「物我為一」的觀點，自由閑適的境界與理想，都是由此發展出來的。

蘇軾對於主客冥合而一的理想藍圖的刻畫，在他的〈睡鄉記〉中有最形象的呈現：

⁵⁴ 《蘇東坡全集》卷 32〈超然臺記〉上冊，頁 349。

⁵⁵ 《蘇東坡全集》卷 8〈江子靜字序〉下冊，頁 242。

其政甚淳，其俗甚均，其土平夷廣大，無東西南北，其人安恬舒適，無疾痛札癘。昏然不生七情，茫然不交萬事，蕩然不知天地日月。不絲不穀，佚臥而自足，不舟不車，極意而遠遊。冬而絺，夏而纈，不知其有寒暑。得而悲，失而喜，不知其有利害。⁵⁶

除了〈睡鄉記〉外，東坡在〈醉鄉記〉中，更重覆描寫了類似的理想境界：

醉鄉去中國，不知其幾千里也。其土曠然，無岸，無丘陵阪險；其氣和平一揆，無晦明寒暑；其俗大同，無邑居聚落，其人甚精，無愛憎喜怒。吸風飲露，不食五穀。其寢于于，其行徐徐。鳥獸魚鱉雜居，不知有舟車器械之用。⁵⁷

相似情境的重覆抒寫，顯見東坡對於無機、無欲，與萬物歸化之生活境界的強烈嚮往，然而理想世界與現實生活之間，往往都有著衝突的本質，蘇軾所面對的現實與理想，自然地也不在此本質之外。他在〈睡鄉記〉塑成的幽美情境中嘆道：「予也幼而勤行，長而競時，卒不能至，豈不迂哉？」，從理想回歸現實，東坡認為自己向為世事所羈，因此無法達至此一化境，然而當他再次以〈醉鄉記〉描繪理想之境時，我們發現，東坡對於此一自由超脫的精神境界，已經由昔時困於世俗的無奈與嚮往，轉變為主動的追求，他說「嗟乎，醉鄉氏之俗，豈古華胥氏之國乎？何其淳寂也。如是，余將遊焉，故為之記」。對於理想境界的追求，使蘇軾得以從現實人生跨足至美學人生，更使其在面對苦難的同時，精神仍保有著無入而不自得之悠然適意。

蘇軾現實人生中的「物我為一」之境，實際的具現了其理想藍圖裡的輕淳之美。東坡的「美惡在我，何與于物」的物我平等觀，體現在貶惠期間所作之〈搨菜并引〉裡，他在引與詩中，均描繪了其於「過份簡單」的生活裡所感受到的滿

⁵⁶ 《蘇東坡全集》卷 11 〈睡鄉記〉下冊，頁 378。

⁵⁷ 《蘇東坡全集》卷 11 〈醉鄉記〉下冊，頁 378。

足適意，相較於何曾之類重視奢豪華侈的大部份「俗」人來說，此作深刻的說明了物與我之間的平等互融，確能促使東坡在處於或面對任何「微物」之時，均可尋出其中的美善，獲得無上之樂趣。其引云：

吾借王參同地種菜，不及半畝，而吾與過子終年飽飫，夜半飲醉，無以解酒，輒擷菜煮之。味含土膏，氣飽風露，雖梁肉不能及也。人生須底物，而更貪耶？⁵⁸

其詩云：

秋來霜露滿東園，蘆菔生兒芥有孫。我與何曾同一飽，不知何苦食雞豚。

實則，肉勝於菜，向為世人之價值觀，東坡於此破除附著於主體之上的世俗之見，已然為主客冥合的實踐，而隱含於詩作中，卻又觸處可見之「樂」，想當然即為此一化境所能予人的自在適足。另一方面，蘇軾亦以其游於物之外而不游於物之內的思維，養成自身的曠達情性，而於折挫中安於境遇，甚至是巧於居貧。我們知道，東坡在貶謫期間，即便曾對世事有所絕望，但他卻總能夠快速地由某種凝滯中自拔自釋，他在與圓通禪師的詩中，如此自剖道：「謫居窮僻，…自絕祿廩，因而布衣蔬食，於窮苦寂淡之中，卻粗有所得，未必不是晚節微福。」，而其傑作〈東坡〉一詩更言：

雨洗東坡月色清，市人行盡野人行。莫嫌犖确坡頭路，自愛鏗然拽杖聲。

59

以禍為福、以失為得，並安然自適於其中，此種徜徉於苦難中的超然，如何能說不是物我合一之境於現實人生中的展現。

⁵⁸ 《蘇東坡全集》卷2〈擷菜〉下冊，頁62。

⁵⁹ 《蘇東坡全集》卷13〈東坡〉上冊，頁154。

(二) 物我理一

蘇軾向來慣於將物之理與生命之理做比附對照⁶⁰，他認為物與我的存在，其中消長變化的本質是相通的，一如「飄風不終朝，驟雨無終日」，東坡據此而以為，生命也不可能永遠都在谷底，永遠充滿荊棘，這種互相的比照依循，就是東坡「物我理一」的思想，此一思想，對東坡生活中種種的挫折和困苦，有著淡化、消解的功能，使其因此而能於物中尋美善自樂，達到物我合一。另一方面，「物我理一」亦令東坡了解到，常理的因循變化是一種必然，那麼生命流程裡的坎坷與順遂相參雜，也是一種必然，這種必然讓他對當下與未來的人生，始終保持著曠達的態度與不滅的信心。他雖曾在〈水調歌頭〉中以「人有悲歡離合，月有陰晴圓缺」肯定物理與命理此一缺憾的永恒性，而在〈穎州初別子由〉中也以「離合既循環，憂喜迭相攻。」敘寫生命流程中必然的悲哀，但是他在黃州的謫居歲月裡，卻也能在見著溪水西流的奇景時，高唱出「誰道人生無再少？門前流水尚能西，休將白髮唱黃雞」⁶¹的自信曠懷。換言之，蘇軾的「物我理一」，是將人生視為一個長長的流程所呈現出來的結果，在蘇軾的詮釋下，這個流程與宇宙中自然事物的流轉相同一，消長變化乃其中不易之理，因此，他的生命雖起於當下，但他卻不會於當下滯凝，主要即因為，東坡總是將「當下」置於如流的運程中觀看，從而自人世的離合、禍福中超越而出。

名篇《赤壁賦》中有一段話，同時具現了東坡「物我合一」與「物我理一」的物我觀，其道：「客亦知夫水與月乎？逝者如斯，而未嘗往也。盈虛者如彼，而卒莫消長也。蓋將自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬，自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也。而又何羨乎！」⁶²，河水的逝去，與月之圓缺的回環往覆，這些自然現象，如果從「變」的角度來看，天地之間無時無刻都在變化，但若摒棄慣常的觀察角度，而將之置於存在的內核來看，不管是主體生命或客體之物，所有的存在都會是一種無窮盡的存在。換言之，主體生命之存與客體物理之存，

⁶⁰ 此以其哲學思維為基礎，將於下文中論述。

⁶¹ 《蘇軾詞編年校注》〈浣溪沙·山下蘭芽短侵溪〉上冊，頁 358。

⁶² 《蘇東坡全集》卷 19〈赤壁賦〉上冊，頁 232。

二者存在的道理都是一樣的，在一般的眼光中，總是有盈有缺，有回歸也有逝去，然而當主體轉換其觀察角度，捨棄成見不再以我觀物，亦不留意於物，主體就會發現物與我之間均為實存的本真共相。

綜上所述，蘇軾的物我觀是「物我為一」與「物我理一」的總合呈現，如果說「物我為一」的平等融合觀，使蘇軾的生命保有自我的主動權，令其於風雨蕭條中仍能順適如常，不至被客觀所制約，那麼「物我理一」觀，在某方面即提供「物我為一」觀一個充份的理性基礎，此一基礎使蘇軾的人生，在超越中不至徒然的走向委運任化、寂靜虛無，而是將入世與出世，統合在絕佳的適性狀態上，既珍視主體之價值，亦肯定生命價值之實現的可能性，從中確立了物我和諧共存之道。

二、 窮達觀

儘管蘇軾自幼即濡染於儒家，儒家的「窮則獨善其身，達則兼善天下」一語，亦令蘇軾於達時確有澄清天下之志行，但卻未使蘇軾在由達轉窮時能僅安於自身的情性修養，即便誰都無法否認，不論在窮時或達時，蘇軾皆是善於善其身的，而其所「善」出的文化人格，更具備著某種足以跨越時空的感召力量，然而，終蘇軾之一生，「獨善其身」卻從未於其生命中實現過。這其實是因為蘇軾不僅為文主獨立思考，相同的主張也體現在其對於人生之種種的反思中，尤其是在歷來士人之最大困惑——窮達出處上，他亦有著屬於自身的觀省，從據此而建且不依於俗的窮達觀中，自可見出東坡於窮達深處體貼而來的思想的深度與厚度。以下分由「達」的思考與「窮」的超越兩方面進行論說。

（一） 「達」的思考

蘇軾的窮達觀與其他的人生思考一樣，成熟於幾經磨挫之後，但是他對於一般世俗意義中的「達」的思索，卻是早早就開始了的，並且歷經了幾番轉折的過程。〈夜泊牛口〉一詩，是青年蘇軾二十一歲時與其父、弟赴京途中之作：「朔風

吹茅屋，破壁見星斗。兒女自咿嘍，亦足樂且久。人生本無事，苦爲世味誘。富貴耀吾前，貧賤獨難守。誰知深山子，甘與麋鹿友。置身落蠻荒，生意不自陋。今予獨何者，汲汲強奔走。」⁶³詩中，蘇軾在升斗小民樂而忘貧的生活裡，反觀汲汲於仕祿之求的自身，從中引發了其對於「富貴／貧賤」、「樂／苦」二組相對意義的思考：如果說富貴的生活必與快樂相鄰，何以有君子甘於隱居深山，僅與麋鹿相友；如果說貧賤與苦痛必不相離，何以在破壁能見星斗的茅屋中，人們仍能樂於其中而不以險憂？那麼富貴是否不必然可樂，貧賤是否亦不必然爲苦呢？如此，苦樂的根源何在？何以爲苦又何以爲樂？「今予獨何者，汲汲強奔走。」富、貧、苦、樂連結之不必然性的發現，以及對苦樂之源的疑問，使蘇軾於反視之際，不僅產生了對自己於此現時勉力奔走的目的與意義之質疑，更進一步觸發了其對生命價值的叩問，而在進退出處上表現出一種矛盾的二重心態。這是蘇軾對「達」之思索所跨出的第一步，表現了他對「達」之世俗義的質疑傾向，然而這只是蘇軾在未進之時，對窮達的歷史性想像，入仕後，現實的衝擊、新法人士的排擠、仕途上的多重限制以及有志難伸的抑鬱，更加深了蘇軾對人生種種的困惑以及出處進退的矛盾。宋神宗元豐二年（1079），蘇軾赴臺獄，出獄後，他寫下了〈秋懷二首〉，其二云：

海風東南來，吹盡三日雨。空階有餘滴，似與幽人語。
念我平生歡，寂寞守環堵。壺漿慰作勞，裹飯救寒苦。
今年秋應熟，過從飽雞黍。嗟我獨何求，萬里涉江浦。
居貧豈無食，自不安畎畝。念此坐達晨，殘燈翳復吐。⁶⁴

紀昀以爲詩中的「不安畎畝」句，實爲人不肯道語。人不肯道而蘇軾道之，從中可見的即其清醒之自審意識。然蘇軾的自審雖由己出發，實質上卻不在單純審己，他先前對「達」之世俗義的質疑，促使其將自己置於更深刻的歷史層面上，對自己的行爲方式，甚至是對歷來文人士大夫的行爲範式進行拷問。他以爲，自古以來，儒家倡導「學而優則仕」，士人們爲入仕而「萬里涉江浦」，汲營於世

⁶³ 《蘇東坡全集》卷1〈夜泊牛口〉下冊，頁14。

⁶⁴ 《蘇東坡全集》卷4〈秋懷二首〉上冊，頁88。

間，姑不論淑世之理想行止，或許在許多追尋範式的背後，都不能避免的導源於一種不安於畎畝，不安於飽食的慾念。更進一步的，蘇軾發現，自己昔時對於仕進的追尋，其中不也蘊含了此種不自安份的貪念嗎？清醒的自剖與反思，令蘇軾猛然驚醒，終而自仕進之達必為樂的世俗成見中裊然逸出，此時東坡整個人生思考的核心，對生命價值的認定，已經有了全新的轉向。他在稍後的《次韻答章傳道見贈》一詩中，即以以上對「達」之世俗義的質疑和認知為基點，在「通過歷史與現實的比照、情感與理性的交織，揭出人生之無奈與求仕求名之可悲」⁶⁵後，對傳統之價值觀作了最大膽的顛覆，並從而找到其生命意義之所在。他以「下士沐猴冠，已系猶跳騾。」與自己的仕宦生涯相對照，「嗟我昔少年，守道貧非疚。自從出求仕，役物恐見囿。」指出士人人格因仕宦場域而扭曲變態、人的主體性亦因之受外物名利奴役的可悲。並以「欲將駒過隙，坐待石穿溜。」「坐令傾國容，臨老見邂逅。」說明對於仕進的執著與等待，就有如將白駒過隙般的短暫人生，浪費在千百年方可成就的滴水穿石上，即便等到了，意義也已不在，一如原本傾國之顏卻在花凋委落之時方見邂逅，所得的絕不是君恩，而是對人生的無奈與無力而已，換言之，對於世俗所以為之「達」的過份執著與等待，不過是生命無意義的消耗，與其如此坐待白首，不如拋卻見用與不見用的負累，尋找主體的適樂，取回主體的主動權。把握主體，實踐真我，才是「達」的真正意義所在，在這裡，蘇軾對自身主體性的珍視以及對個體之順適愉悅的重視，成為其對生命價值之重新尋解的指標，他在〈日日出東門〉一詩，即如此深刻而又輕盈的說道：「日日出東門，步尋東城游。城門抱關卒，笑我此何求。我亦無所求，駕言寫我憂。意適忽忘返，路窮乃歸休。」⁶⁶

總言之，蘇軾對於「達」的思考，其實就是對生命價值的重新省思，此一省思歷經了對世俗所指之「達」的認同、矛盾、質疑與顛覆等既長且廣的思考歷程，然而此中卻無一不與主體的恬適安樂此一訴求相連結，東坡最終以為，所謂的「達」並不在於仕進與否，而是主體情性的順適。他在元祐三年（1088）高居翰

⁶⁵ 張惠民、張進《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝理想》，中國，北京，人民文學出版社，2004.2，頁203。

⁶⁶ 《蘇東坡全集》卷13〈日日出東門〉上冊，頁150。

林學士、知制誥兼侍讀時，所作〈哨遍〉（睡起畫堂）一詞，正可說明其對「達」之思考的總結：「君看今古悠悠，浮宦人間世。這些百歲，光陰幾日，三萬六千而已。醉鄉路穩不妨行，但人生、要適情耳。」由此東坡將「達」的意義與認知，自形下轉至形上，將實踐自我的想望，轉向對主體真我的把握，建構了「達」於其生命中的超越義。

（二）「窮」的超越

蘇軾的詩文詞，向以表現超然曠達的情懷為世稱道，然而除此之外，在翻開蘇軾集子的同時，應也無人可以避免一種迎面而來的人生空漠之感。「人生識字憂患始」，聰穎超常如東坡，其人生憂患的遭際，與之後的拔昇飛越，透露出東坡對此比前人更加沈重而深微的感受和省察。如果說東坡對「達」的質疑與思索，建構出「達」不同於世俗的超越意，那麼他對人生之「窮」的省思和了悟，則更帶有了獨創性，形成蘇軾人生道路上，一條涵融了出世之智與入世之悲懷的基線。

欲了解蘇軾「窮」的超越，首先仍需由其所採的物我觀說起。基本上，物我觀與窮達觀二者由表層觀之，實屬不同之層次範圍，然對蘇軾之人生思考而言，二者卻有著相互滲透的密切關係，在上文中，蘇軾對「達」的質疑與顛覆，即是由對外在成見之摒棄而來的，從中即可窺見整個物我觀在東坡的人生思考中所生發的作用，而蘇軾對於「窮」的思索與超越，其實主要亦繫於此物我之理的張衍。在〈醉白堂記〉中蘇軾對韓忠獻的讚美，明白的表現了這一點：「死生窮達，不易其操，而道德高於古人。此公與樂天之所同也。公既不以其所有自多，亦不以其所無自少，將推其同者而自託焉。方其寓形於一醉也，齊得喪，忘禍福，混貴賤，等賢愚，同乎萬物，而與造物者遊，非獨自比於樂天而已。」⁶⁷泯除外在成見追尋物我本真的物我觀，在對窮達的思考中以「齊得喪」的面貌出現，成為蘇軾在苦樂相間的跌宕裡，追求人生解放的一種有力手段，這是蘇軾在遭受現實苦痛、思想陷入困惑時自我解脫歸於達觀的理論依據。他在黃州所作的〈定風波〉

⁶⁷ 《蘇東坡全集》卷 32〈醉白堂記〉上冊，頁 351。

（莫聽穿林打葉聲）一詞，其實也就是此一思想於生活中的具現：「莫聽穿林打葉聲，何妨吟嘯且徐行。竹杖芒鞋輕勝馬，誰怕，一蓑煙雨任平生。料峭春風吹酒醒，微冷，山頭斜照卻相迎。回首向來蕭瑟處，歸去，也無風雨也無晴。」⁶⁸生命本就是有風有雨的，這就像自然現象一樣無可避免，可貴的是如何在風雨之中，以了然的平常心境，超然物外的態度面對此中幻變，如此則儘管風雨交加，生命必仍能以「不易其操」的本然態度屹立。

許多主論蘇軾對「窮」之思索及態度的文章以為，蘇軾人格之傑出處，即在自「窮」中的超越，事實上這並不全然正確。蘇軾對「窮」的省思，儘管一部份表現在如上「齊得喪」的超越意義上，然而有更大一部份，卻是以「了悟」為基礎，發展出其對實存世界之回歸的強烈意願。對蘇軾而言，超越之後的回歸才是一種真正的超越。他曾在〈送參寥師〉一詩中寫道：「靜故了群動，空故納萬境。閱世走人間，觀身臥雲嶺。鹹酸雜眾好，中有至味永。」「靜」與「空」是在「齊得喪」之後方可達至的超越境，因為「靜」所以可以了知群動聲息，因為「空」因此可以吸納萬境幻變，易言之，「靜」其實是為了「了群動」，「空」其實是為了「納萬境」。從其他角度看，不用閱世或許亦可自在的「觀身臥雲嶺」，然而，蘇軾卻認為，這樣的自在，就像非自眾多酸鹹中才提取而來的至味一樣，此種至味並不是真正的至味，更不可能永恒，所以遠離了社會世事的超越是無意義的，並非真正的超越，它所憑添的不過是生命的空虛而已。蘇軾在〈秋陽賦〉中進一步指出，只有在飽受人間艱辛後，才能真正領受大自然所賜予的樂趣，「公子何自知秋陽哉？生於華屋之下，而長遊於朝庭之上，出擁大蓋，…暑至於溫，寒至於涼而已矣。何自知秋陽哉？若予者，乃真知之。方夏潦之淫也，雲烝雨泄，雷電發越，江湖為一，……奴婢喜而告余，此雨止之祥也。…方是時也，如醉如醒，如瘖而鳴。如慶而起行，如還故鄉初見父兄。公子亦有此樂乎？」⁶⁹蘇軾的窮達觀，包括了其所建構出的「達」之超越義，以及自「窮」中的超越，都是建立在此一人文的社會環境上，因此他認為對苦樂窮達的超越，都必須再回歸到此一基點，方始顯其本真，這樣的思考，促使蘇軾走出了一條獨創的，全然屬於自己的

⁶⁸ 《蘇軾詞編年校注》〈定風波·莫聽穿林〉上冊，頁 356。

⁶⁹ 《蘇東坡全集》卷 8 〈秋陽賦〉上冊，頁 509。

超越之路，也展現蘇軾對於生命意義之掌握的主動態勢。

蘇軾在物我觀中，以對物、我思索的所得為依據，將主體生命歷程與物的自然之理相同，主體生命之理與物之理之間，實質上具備著某種互相依存的微妙關係，譬如「飄風不終朝」的物理，令蘇軾始終對未盡之人生，抱持著必然的信任。從這個微妙關係上講，若說此物我二者之理的連結，是蘇軾跨越範式，完成其自本在層級中超脫的基礎，那麼在窮達的思考中，此「物我理一」的信念，則是蘇軾將窮達二者與人文社會連結後，堅持在主體超越的高度上，對本在層級回歸的動力。也就是說他的回歸，除了部份依於儒家所給予的使命感，有更大一部份是生發自其思維核心處，對「超越」一事的信心與想望，所以蘇軾入世的悲懷，也因此而表現出在超越的高度上，為世俗尋找另一種超越（此指一般性的向上提升）之可能的作為，蘇軾人格的傑出處是在這裡，而他對「窮」之思索的獨創性也是在這裡。這其中所表露的，絕不只是蘇軾儒道合一的思想，還有蘇軾在幻變中，對事物（包括主體與所有客體）恒久不輟的信心，以及在實現真我中與現實世界之不可分的重視。在這種情況下，大部份論者將此本在層級的回歸，全數歸於蘇軾儒家思想的表露，其實是值得商榷的，因為這樣的判定就某部份而言，忽略了蘇軾回歸時的主體高度與思想深度，必須知道，本在層級的回歸，並不處在截然的二分狀態中（體道而用儒），亦不處於回環往覆中（磨難→超脫→現實→更超脫），在當下，它們是二者同時共在的存在，沒有實質的超越，就不可能有「窮」時的回歸，沒有回歸也就更不可能有實質的超越。所以說，蘇軾的「出」與「入」主要並不繫於儒、道、佛，而是隨時處於某種超越狀態的主體本身，換言之，蘇軾在入、出之間，向以真我之實現為前提，也因此他保有了選擇的絕對主動權，他在〈沁園春〉（赴密州早行馬上寄子由）裡的「用舍由時，行藏在我。」以及〈雪堂記〉之「吾非逃世之事，而逃世之機。」都明白的闡述了這一點。

蘇軾的窮達觀塑成於幾個思想的轉折後，從質疑、顛覆、超越與回歸一路走來，最終落實到對個體生命與主體價值的不倦追求，連帶的也影響了其對死生問題的觀想。

三、生死觀

王水照先生以爲：「出處和生死問題，是中國文人面臨的兩大人生課題。前者是人對政治的社會關係，後者是人對宇宙的自然關係，兩者屬於不同的範圍和層次，卻又密切關聯，相互滲透，都涉及到對人生的價值判斷。」⁷⁰蘇軾的「窮達觀」與「生死觀」二者間的同質性，正表現了這種互相涵攝的狀況，他在〈與吳秀才三首〉其中二中說：

子野一見僕，便諭出世間法，以長生不死為餘事，而以練氣服藥為士苴也。僕雖未能行，然喜誦其言，嘗作《論養生》一篇，為子野出也。近者南遷，過真、揚間，見子野無一語及得喪休戚事，獨謂僕曰：「邯鄲之夢，猶足以破妄而歸真，子今日見而身履之，亦可以少悟矣。」夫南方雖號為瘴癘地，然死生有命，初不由南北也，且許過我而歸。…定居之後，杜門燒香，閉目清坐，深念五十九年之非耳。…知僕汎掃身心，澡淪神氣，兀然灰槁之大略也。⁷¹

子野所教之出世間法，不以長生不死為圖，而在悟生命之實相，以破妄歸真，實是蘇軾以真我為核心之窮達觀的衍伸，更是對生死思考的總結。

（一）養生延年——生之熱忱與追求

蘇軾是個文人，他對於生命的熱忱，來自對各種生命能動現象的愛賞，而他對生命的熱愛之情，亦總容易發於字裡行間，如：「春來幽谷水潺潺，的皜梅花草棘間。」⁷²又如，「嫣然一笑竹籬間，桃李漫山總羸俗。」⁷³，前者所詠乃於嚴寒早春中義無反顧盛開的梅花，而後者則點出了海棠於野地裡所展現的生命活

⁷⁰王水照《中國蘇軾研究》〈蘇軾的人生思考和文化性格〉第一輯，北京，學苑出版社，2004.07，頁1。

⁷¹《蘇東坡全集》卷57〈與吳秀才書〉下冊，頁361。

⁷²《蘇東坡全集》卷11〈梅花二首之一〉上冊，頁131。

⁷³《蘇東坡全集》卷100〈記游定惠院〉第10冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁5665。

力。對蘇軾而言，生命是可喜而值得尊敬的，儘管詩文中亦蘊有借物抒懷的可能，但蘇軾總將世間種種視為生命現象的演示，並從中掘發內蘊加以珍愛保護，卻也是不爭的事實，而他對自身生命的愛惜，其實也就是這種對生命之愛在己身的具現。他在早年〈留題仙都觀〉中「真人厭世不回顧，世間生死如朝暮。…安得獨從逍遙君，泠然乘風駕浮雲，超世無有我獨存。」⁷⁴就表現了某種程度上對長生不死的嚮往，即便蘇軾並不執著於追求長生不死之道，然而蘇軾對個體生命的珍視，已可由此見出端倪。

蘇軾的身體向來欠佳，早在壯年時，即於詩文中道出為疾病纏身的情形：「龍鐘三十九，勞生已強半。…惟有病相尋，空齋老為伴。」⁷⁵中年後，境況與體況俱下，蘇軾早年對長生的嚮往遂成為其個體養生的指標，這一點首先體現在蘇軾長年為其所苦的痔疾之療治上，「軾舊苦痔疾，蓋二十一年矣。近日忽大作，百藥不效，…遂欲休糧以清淨勝之，則又未能遽爾。但擇其近似者，斷酒斷肉，斷鹽酢醬菜，凡有味物，皆斷，又斷粳米飯，惟食淡麵一味。其間更食胡麻、伏苓少許取飽。……既絕肉五味，只啖此麥少及淡麵，更不消別藥，百病自去。此長年之真訣，但易知而難行爾。」⁷⁶雖然蘇軾「斷酒斷肉，斷鹽酢醬菜」，最初的用意是在治療疾病，但是這種清淡的飲食療法，對蘇軾而言亦是長年養生的要訣，其他如〈書四戒〉、〈記合浦老人語〉中，也屢次提及這樣的養生要法。至海南後，由於瘴地窮荒對形軀生命的磨挫，使他更是篤行實踐此法，絕慾斷念，甚至如其文集資料之〈學龜息法〉所載，開始修習《山海經》中所傳之龜息法。不過在諸多詩文中，最能表露蘇軾對生命追求之熱忱的，當屬〈和陶讀《山海經》其八〉一詩：

黃花冒甘谷，靈根固深長。廖井窖丹砂，紅泉湧尋常。

二女戲口鼻，松膏以為糧。聞此不能寐，起坐夜未央。⁷⁷

⁷⁴ 《蘇東坡全集》卷1〈留題仙都觀〉下冊，頁15。

⁷⁵ 《蘇東坡全集》卷6〈除夜病中贈段屯田〉上冊，頁69。

⁷⁶ 《蘇東坡全集》卷76〈與程正輔〉第8冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁4250。

⁷⁷ 《蘇東坡全集》卷3〈和陶讀《山海經》其八〉下冊，頁83。

此詩主要以出自《抱朴子》中三則長生的傳說組成，詩中指出藉著食用混有菊花的山谷水，摻有丹砂的井水和松脂等，可以達到養生延年的功效，儘管這些無事實根據的傳說並不盡然可信，但當蘇軾聽聞之後，卻難掩其喜悅之情，竟至於「聞此不能寐，起坐夜未央。」了，由此自不難想見蘇軾對於長生的渴望與追求。不過吾人並不能因此而認為，蘇軾對長生的追求，是蘇軾超曠生命情調上的迷障，因為這是蘇軾永遠對生命抱持最大熱忱與信心的一種表現，它與生命情調其實孕自共同的回歸基質，一如前文所言，蘇軾的超越並不在超越本身，反而體現在超越的回歸之後，蘇軾對於長生的追求，其實就是在生死此維面上，對於有限之超越⁷⁸後的回歸。而事實上，超越死亡後，本亦當尋求生命之延續，不然則徒於虛無，而追求生命之前提，亦在超越死亡藩籬，不然則必重蹈「欲將駒過隙，坐待石穿溜」的徒然。蘇軾對延年養生的追求，並非拘於不死的執著，他是在有限的生命中，以「不負它」的態度、盡人事的方法做一種延續的努力，譬如他在海南時期曾言：「此間食無肉，病無藥，夏無絺葛，冬無炭，獨有一窮命耳。以此一有而傲四無可乎？聊發千里一笑也。軾再啓。」⁷⁹從中，我們看不見蘇軾在面對死亡之威脅時的消頹喪志，反而在困乏至極的環境中，看到了蘇軾笑看艱危的強韌生命力，蘇軾對生命之忱的最佳註解實莫過於此文。

（二） 從有限到無限——死亡的思索與超越

蘇軾一生多次與死亡相鄰，他對勞生有限，人生虛幻的感受，不能說不深刻。烏臺詩案時期，蘇軾首次與死亡比肩，當時他自度不能堪，而將死於獄，遂欲遣詩子由，詩中有句：「夢繞雲山心似鹿，魂驚湯火命如雞。」⁸⁰生動表現蘇軾在面對死亡時心神之恐懼無助，即便蘇軾很快自其中振作，坦然以對，但是他對人生苦難的意識卻自此更一發不可收拾。王水照先生曾指出，對於人生有限和自然永恒之矛盾的發現，是人生苦難意識之所以產生的前提，蘇軾對主體有限性的沈思，對人生苦難的感受正是出自這樣的前提下，並以「人生如寄」的感嘆反映於

⁷⁸ 將於（二）「從有限到無限」中詳細論述。

⁷⁹ 孔凡禮《蘇軾年譜》〈晚香堂蘇帖〉，卷37，北京，中華書局，1998.2，頁1294。

⁸⁰ 《蘇軾東坡全集》卷2〈獄中寄子由二首之二〉下冊，頁49。

詩文中。總觀蘇軾之詩集，共於九處中用了「吾生如寄耳」一句，其中七處就是寫於台獄之後的二十年間，包括〈過淮〉、〈和王晉卿〉、次韻劉景文登介亭〉、〈送芝上人遊廬山〉、〈謝運使仲適座上，送王敏仲北使〉、〈和陶擬古九首〉及〈鬱孤臺〉等，反覆的使用，所突顯的正是他對人生無常性的感受。但是對人生是一苦難歷程的認知，並未因此而使蘇軾失心喪志。我們發現在蘇軾的詞集裡，有高達八十句的詞文用了「夢」字，其中與人生相連，表達人生如夢之不實特質的，亦占了四分之一，如「休言萬事轉頭空，未轉頭時是夢。」〈西江月〉（三過平山堂下），又「笑勞生一夢，羈旅三年，又還重九…」〈醉蓬萊〉（余謫居黃州。三見重九。每歲與太守徐君猷會於棲霞樓。今年公將去。乞郡湖南。念此惘然。故作是詞）這充份顯示，蘇軾對人生的認識保有了一個轉圜空間。試看蘇軾詩詞文中，最能夠明白表現其對人生生死之觀想的〈別海南黎民表〉一詩：

我本海南民，寄生西蜀州。忽然跨海去，譬如事遠游。
平生生死夢，三者無劣優。知君不再見，欲去且少留。⁸¹

詩中蘇軾將「生」、「死」、「夢」三者並舉且加以等同，指出三者並無任何的優劣或區分，其中值得注意的是，將生、死二者等同視之，是死生齊一觀的表明，而將生死二者與夢等同，則昭示了蘇軾死生齊一觀的基礎，是對人生其實如夢之虛幻性的認識。前文曾提及，子野所教之出世間法在破妄而歸真，「歸真」之前，首在「破妄」，對蘇軾而言，人生如夢此種特殊的虛幻性存在，正是使其得以終結人生苦難意識以「破妄」之利器，蘇軾後來在貶謫海南時期，能對死生一事坦然以對，「今到海南，首當作棺，次便作墓，…生不挈棺，死不扶柩，此亦東坡之家風也。」⁸²實是「破妄」之後的結果。易言之，蘇軾就是在這個虛幻性的認識基礎上，突破了死亡藩籬，超越生命的有限性。

需要釐清的是，超越生命的有限性，僅僅指出生命亦蘊有「無限性」的可能，卻並未代表無限性之已然達至，這是很值得注意的。主要關鍵點仍在於超越的方

⁸¹ 《蘇東坡全集》卷9〈別海南黎民表〉第2冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁514。

⁸² 《蘇東坡全集》卷4〈與王敏仲八首〉下冊，頁105。

式，蘇軾和前人在認識了人生之虛幻後，將生命導向對長生之追求、或者純然的享樂與順應不同，他對於生命之有限性的超越，是在認識了虛幻本質後，揚棄外在干擾，而反回自身尋求對主體的把握，從中肯定主體存在之價值。他的名篇〈百步洪〉一詩，即是因感念人生之虛幻無常而作，進而從外在無常的幻變中，得出「但應此心無所住，造物雖駛如吾何」的體會：

長洪斗落生跳波，輕舟南下如投梭。水師絕叫鳧雁起，亂石一線爭磋磨。
有如兔走鷹隼落，駿馬下注千丈坡。斷絃離柱箭脫手，飛電過隙珠翻荷。
四山眩轉風掠耳，但見流沫生千渦。嶮中得樂雖一快，何意水伯誇秋河。
我生乘化日夜逝，坐覺一念逾新羅。紛紛爭奪醉夢裏，豈信荊棘埋銅駝。
覺來俯仰失千劫，回視此水殊委蛇。君看岩邊蒼石上，古來篙眼如蜂窠。
但應此心無所住，造物雖駛如吾何。回船上馬各歸去，多言讒讒師所呵。

83

只要把握住心，就能超越造物與時空之限，獲得個體精神的自由與永恆，蘇軾就是從這條否定身外之存在轉而肯定自身之實存的途徑，自「破妄」走入「歸真」而創造了生命的無限性。事實上，這也恰恰的呼應了東坡在窮達與物我上的思索與超越，從中自可窺見蘇軾人生思考的一貫性。

回觀蘇軾之人生觀，由於其人生思考的一貫性，吾人大抵可分二個層面來做歸納，首先，在主體之外的生命寄寓之所，包括環境、際遇、人事…等，蘇軾以其人生乃一流程的觀點，以及對外在表象之虛幻性的認識，而採取一種抱持著信心與希望的超脫態度來面對，他認為對於外在不具有真實性的追求，將使主體陷於這種虛幻性而失落，因此他不執著於窮達，不執著於生死，亦不執著於物我的存在方式，表面上蘇軾看似以順應之姿與世浮沈，事實上蘇軾是在浮沈之外，甚至是在浮沈之上，因為他早已把握了人生如流，「浮」與「沈」都是一種必然的道理。其次，在對主體的把握上，蘇軾認為在如露如電如夢幻泡影的生命中，只

⁸³ 《蘇東坡全集》卷 10〈百步洪二首：其一〉上冊，頁 113。

有主體本真才是唯一真實的存在，主體的把握與真我的實現，將使生命自有限達於無限。所以自身的真我實體其實也就是世界的真我實體，外在的虛幻將隨真我實體而變化，因此物我合一、生死齊一都是超脫於現世拘囿的真我實現，而窮達不易其操則是主體在超越後的回歸，它不僅是真我的實現，更是蘇軾所以為之超越的實在義，換言之，超越與回歸不僅是同時並存的存在，亦是相得益彰的存在。也正是在這種超越與回歸之間，蘇軾的生命遂激盪出一種無所不在的融入與無所不在的超越之特質，蘇軾的超曠情懷正是在此種飽含著高度哲理之實質的人生觀中，展現出它獨具的特殊性。

第三節 成就自身生命型態的哲學思維

北宋秦觀做為一個與蘇軾相知甚深的師生和文友，他對蘇軾的思想學問，曾如此論析道：「閣下謂蜀之錦綺，妙絕天下。蘇氏蜀人，其於組麗也獨得之於天，故其文章如錦綺焉。其說信美矣。然非所以稱蘇氏也。蘇氏之道最深於性命自得之際，其次則器足以任重，識足以致遠，至於議論文章，乃其與世周旋，至粗者也。閣下論蘇軾而其說止於文章，意欲尊蘇氏，適卑之耳。」⁸⁴秦觀認為，蘇軾的文章雖然妙絕天下，但就整個蘇學來說，蘇軾的文章不過是相對的粗者，因此如果僅僅讚許蘇軾的文章，而忽略了蘇軾深於性命自得之際的哲學思想，那麼看似尊蘇，事實上卻是「卑蘇」了。換言之，蘇軾的哲學思想，是其一切發而為議論文章、生命人格的根柢，忽視蘇軾哲學，必使對蘇軾的研究陷於片面，把握這樣的視角，再回觀上文對其人生觀的論述，吾人不難發現，蘇軾對於人生，向來好作形而上的思考。而特出的是，他在其整個生命的發源處不僅投入且分外執著，並於投入的同時，將自己視作一個反思的主體和對象，從而使其自身生命在一種既深入而又超脫的特殊基線中完成。正是因為這樣的超脫，使蘇軾的生命始終保有著哲理的高度，而也因為深入，他的生命亦飽含深刻的感情厚度，不過卻也因為這樣的高度與厚度，致使蘇軾的思想，在表面上似乎曝露了其個體生命中無法避免的，曠達與執著二者的矛盾衝突。余敦康先生對於曠達與執著二者的意

⁸⁴ 秦觀《淮海集》卷 30〈答傅彬老簡〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

義，曾如此詮釋道：「所謂曠達，是以一種宇宙意識和超然態度觀照人生，順應自然之理，不為外物所蔽，其要點在無心。所謂執著，是一種憂患意識和人文情懷，關心民生疾苦，急乎天下國家之用，又求發揚人事之功，撥亂反正，其要點在於有意。」⁸⁵無心與有意兩種截然不同的處世態度，使蘇軾即便將二者統一於屬於自己的生命基線中，然而在超越的高度上卻力求於回歸的這種執著，實在無法不令人以為，蘇軾在整個生命觀想中，存在著不言自明的悖論。同樣的，在自我與真我的實現上，蘇軾也呈露了類似的問題。一般而言，自我與真我二者基本上有著顯明的界線，所謂自我，概指人與社會之間的關係，是形而下者，自我實現是人與社會（包括社會中的他人以及所認定的價值取向等）良好互動的結果；而真我卻是一種形而上者，實現真我的基本前提，在於脫卻現世之拘囿。不過蘇軾在對真我的詮釋中卻指稱，唯有超越與現世回歸並行，真我才得以真正實現⁸⁶，這就與世俗的認知有所脫落，同時也突顯出其矛盾所在，但是總括來說，如果只由表面形跡判斷，蘇軾整個生命思想無疑是存在相當多悖謬的，這種悖謬不僅表現在其自身的思維走向中，也表現在與世相違的生命認知上，然而必須指出的是，蘇軾生命思想的表面矛盾處，並未構成其生命內在理絡的矛盾，如若深入其哲學思考以究其實，即可發現，此中的悖謬反而是蘇軾生命思想深微細密的最佳體現，秦觀所說「蘇氏之道最深於性命自得之際」，就是在這個意義上成立的。

蘇軾對生命及處世之思索，有著堅實的，並且是完全屬於他自己的哲學依據，而此依據大體而言均可由其對《易》的詮釋中見出端倪，換言之，欲了解蘇軾之超曠情懷，需以其哲學思想為主軸，而對其哲學思想之探究，則需自其易學切入。蘇軾在 1084 年離開黃州前，完成其「端居深念」後「若有所得」的《東坡易傳》⁸⁷，他在一封信中提到自己注釋《易經》的寓意：「就使無取，亦足見

⁸⁵ 余敦康〈蘇軾的《東坡易傳》〉《國學研究》第 3 卷，北京，北京大學出版社，1994，頁 108。

⁸⁶ 蘇軾對「真我」的詮釋，其實就是他對「天人合一」以及「聖」的詮釋，在這些方面上，他堅持超越與回歸並行，透過形上與形下的統合達到超然的形上之境，關於蘇軾此方面的相關看法，筆者將在下文一一說明之。

⁸⁷ 必須指出，在某些與蘇軾相關的討論文章中認為，蘇軾的《東坡易傳》成書於貶儻之後，概因蘇軾於〈答蘇伯固〉中之言：「某凡百如昨，但撫視《易》、《書》、《論語》三書，即覺此生不虛過。」但其實從他在〈黃州上文潞公書〉中所言：「到黃州，無所用心，輒復覃思於《易》、《論語》，端居深念，若有所得，遂因先子之學；作《易傳》九卷。…」即可見其端倪。蘇軾在黃州作《易傳》九卷，而《東坡易傳》亦共九卷，由此可知蘇軾的《易傳》，在離開黃州前已完成，即使尚未真正成書，或者一直到貶瞻時期仍有修改易動，但吾人可推測，黃州時期的《東坡易傳》

其窮不忘道，老而能學也。」⁸⁸明白表示他將自身所體認的「道」均灌注於《東坡易傳》一書，不過雖說是蘇軾之「道」，《東坡易傳》一書，主要仍成於蘇軾對《周易》義理的詮釋與闡說後，因此其整個論「道」的核心，事實上並不離《易》之道，即所謂：「探賾索隱」、「開物成務」，不僅在闡明自然之理，亦在成就人事之功，即天與人，形上與形下的整合⁸⁹。無獨有偶的，蘇軾超曠的生命基調、生命價值的確立，除幾與《東坡易傳》的成書時間同步外，亦同時呈現形上與形下相統一的一種面貌，從這個角度，筆者除更可確定《東坡易傳》與蘇軾之超曠情懷的必然連繫外，下文也將依《易》道之核心，展開對蘇軾哲學思考的敘述。

一、蘇軾在《東坡易傳》中的哲學思想：自然之理

蘇軾的哲學思想是以「道」為中心，展開對自然之理與人事之功的一連串論述，在自然之理方面，蘇軾首先從宇宙生成論開始，對「太極」、「道」、「器」、「陰陽」與「神」這幾個重要的易學概念，以己意作出詮釋，從中並完成其邏輯清晰

已有成書規模，也就是說蘇軾對《易傳》的理解，在黃州時期已大致抵定，因此現有論者認為《東坡易傳》與《伊川易傳》成書時間相近，必受其影響，並不正確。據考，《伊川易傳》真正成書是在 1099 年，即便程氏在真正投入撰寫的 1098 年之前，已陸續有撰作，但文獻亦載，程氏即便到真正成書後，亦不輕易將之示人，主要是希望再就全書做修改調整，在這種狀況下，程氏門人已無從得之，何況遠在儋州，且與之交惡的蘇軾。另外，蘇軾 1097-1100 謫居儋州，若伊川於 1099 年成書後，即將其示之於世，以涪州與瓊州之遙，各項物資與人力條件都相當差的情況下，蘇軾拿到程氏之書，加以吸收再融會入己身之易學的可能性，實在小之又小，因此筆者於此大膽將蘇軾之《東坡易傳》之成書，置於黃州時期論說。至於蘇軾與程氏，無可諱言，二者的交集與影響是必然存在的，但並非限於對《易傳》之詮解，關於此點，筆者於第四章再作論述。

⁸⁸ 《蘇東坡全集》卷 29〈黃州上文潞公書〉上冊，頁 328。

⁸⁹ 《易》學至宋時雖為顯學，甚至連表面上只皈依於儒家的理學諸子，幾乎人人必研此書，然而他們研讀此書，並不僅止於研究其中的「易之道」，或者發揚《易》中的儒學思想，更多的研讀成就，是表現在閱讀者如何詮釋《易》，從而建構出自己的理論體系這個面向上，而在義理之學及三教融合的風潮下，「易之道」因而被多方面的開拓，因此《易》在此時已明顯非儒家專書，它的「道」也有了更深更廣更有別於儒家的發展。相同的狀況出現在蘇軾對《易》的詮釋中，蘇軾是藉由《易》大方向的範疇體系，來架構自己的哲學思想，所以他看《易》的目光也已然脫離所謂的儒學專書，而以其自身的一種思維來看待它，因此筆者將蘇軾對《易》的探討，放在成就其自身生命型態的哲學思維這個部份來看，而非置於歷時性的影響中來討論，是以此為考量的。另外在此部份中，筆者亦稍有引用到《東坡易傳》以外之書，例如《東坡書傳》等，亦是考量到對《書》的詮釋，乃是蘇軾本身之思維的體現，因此引用之。至於這是否引發：用儒書卻言非儒家思想之影響，實為強辯的疑慮。筆者認為，應該如下看待這個問題，亦即：並不是解《論語》，他的思想就完全歸於孔子，重點在於解書角度的釐清，也就是說從解書的角度，才能正確把握思想的主要影響者，當然此處並不是說儒家思想對蘇軾之哲學思維完全沒有影響，而應說，欲了解儒家對蘇軾的影響，不應從所用之書是否為儒家之書來判定，而應進一步由思想內涵來深究。至於儒家思想對蘇軾的影響，筆者將於第三章中，以歷時文化對蘇軾超曠情懷的深化來討論。

的哲學建構，此一建構與他的整個人生思考與走向，始終保持一種相依相輔的關係，並因此而互相成就。

(一) 道

蘇軾認為「太極者，有物之先也。夫有物必有上下，有上下必有四方，有四方必有四方之間。四方之間立，而八卦成矣。此必然之勢，無使之然者。」⁹⁰蘇軾在論述「太極」時，將「太極」放在一個至高點上，認為它是先於萬物的一種存在，等到物生發之後，物以「出於一而兩於所在」的基線生衍，進而成就現實中的萬事萬物。蘇軾在這段話中，簡單勾勒了他整個自然觀的大略體系，包括了形上之太極與形下之物二者，以下就據此由三方面來釐清蘇軾自然觀的真實架構。

首先，何謂太極？春秋時期，老子在論「道」之為物時，以為「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，強字之曰道。」⁹¹老子將「道」視為一種先天地生、永恆並且湛透於萬物中，但卻是無形無狀的形上存在，如果就存在的形式說，這與蘇軾所言「有物之先」的「太極」相較，有著高度的雷同性，從這個角度講，蘇軾所言之「太極」與「道」之間就有相等同的可能。吾人可由其論「道」之文驗證。他在〈日喻〉中曾用極其生動的比喻來說明何謂「道」：

生而眇者不識日，問之有目者，或告之曰：「日之狀如銅槃。」扣槃而得其聲。他日聞鐘，以為日也。或告之曰：「日之光如燭。」捫燭而得其形。他日揣籥，以為日也。日之與鐘、籥亦遠矣，而眇者不知其異，以其未曾見而求之也。道之難見也甚於日，而人之未達也，無以異於眇。達者告之，雖有巧譬善導，亦無以過于槃與燭也。自槃而之鐘，自燭而之籥，轉而相之，豈有既乎！故世之言道者，或即其所見而名之，或莫之見而意之，

⁹⁰ 《東坡易傳》卷7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁹¹ 王弼注《老子註》第25章，台北，藝文，1971，頁49。

皆求道之過也。⁹²

基本上，蘇軾認為，「道」是一種不可見的客觀存在，物質實體或許有「道」於其中作用，但欲由物質的表面狀態尋求「道」之解釋，將陷入如眇者般，以鐘、籥為日的片面性。蘇軾在這裡顯然的已將「道」提昇至與「太極」相同的形上層次，然而他對「道」的最直接解釋，仍在於〈繫辭傳〉中：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」他解釋道：「道者器之上，達者也。器者道之下，見者也，其本一也。化之者道也，裁之者器也，推而行之者一之也。」⁹³蘇軾首將「道」與「器」分為二大範疇，從而確立「道」為形上，「器」為形下的本然存在狀態，其後進一步自本源處看二者，以「道者器之上，達者也。器者道之下，見者也，其本一也。」打破「道」「器」的範疇界線，直指二者實出於一的事實。他認為「道」是宇宙生成的動源，雖然由表面觀之，是「器」中蘊含「道」，但事實卻是「器」被涵蓋在此原則之下，據「道」而生，因此二者「其本一也」。由此看來，蘇軾的「太極」與「道」並無二致，二者除均有相同的不可名狀，難以言說的形上特色外，也都是「宇宙的本原，萬物產生以前的存在狀態。」⁹⁴總言之，蘇軾的「太極」就是「道」，他們是蘇軾哲學思考中第一個確立的至上綱目。由此出發他將「道」運用到變化的世界中，以此解釋「道」和宇宙大化的過程，而以為一切的器物人事都發源於此，亦均需依此思考，方能自現象界的層層表象偽裝中突破而尋出本真。另一方面值得指出的是，有些論者以為「道」在此是先於「陰陽」的存在，「道」扮演著孕生「陰陽」並促成「陰陽」相交再生萬物的角色，然而此一觀點在邏輯與層次上都是頗有疑義的。基本上就《東坡易傳》全文觀之，「太極」不僅與「道」相等同，亦與「陰陽」此一範疇意義相等同，蘇軾在闡述「陰陽」此一概念時，即如是說道：「陰陽果何物哉？雖有婁、曠之聰明，未有得其彷彿者也。…聖人知道之難言也，故借陰陽以言之，曰『一陰一陽之謂道』。一陰一陽者，陰陽未交而物未生之謂也，喻道之似，莫密於此者矣。」蘇軾以為「陰陽」的存在，是聖人認為「道」難言而以「陰陽」喻之的結果，因此，

⁹² 《蘇東坡全集》卷 23〈日喻〉上冊，頁 262。

⁹³ 《東坡易傳》卷 7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁹⁴ 余敦康〈蘇軾的《東坡易傳》〉《國學研究》第 3 卷，北京市，北京大學出版社，1994，頁 113。

「陰陽」其實是相較於「道」來說，較為形象的一種借代詞，它並未自外於「道」，而是「道」的內在蘊涵之一，它與「道」基本上是相同一的一種形上存在。蘇軾說當「陰陽」未交之時，物亦未生，即是以存於「天地之先」而為萬物之源的意義，來表明「陰陽」與「道」事實上是相等同的看法。最後蘇軾更指出，以「陰陽」來比喻「道」，此一說法是極其精緻的，這就直接闡明「太極」、「陰陽」、「道」三者同一的概念意義，而也正基於此三者同一，蘇軾整體哲學思考才能有明晰不紊之建構。

(二) 物

「物」即「器」，亦稱「形」，是與「道」相對而言且具備著實體的形下存在，如「道者器之上，達者也。器者道之下，見者也。」又如「象者，形之精華發於上者也，形者，象之體質留於下者也，…在天成象，在地成形。」⁹⁵「物」、「器」、「形」在蘇軾的自然哲學中，都具備著同一意義，且一如前文筆者已約略提到的，雖然「物」與「道」異，然而「物」、「器」、「形」都是援「道」而生，「物」是「道」在形下界一種具象化的存在，所以「物」與「道」由表面觀之雖為二，但就實質而言卻都本源於一，蘇軾在分析「象」「形」二者時指出「人見其上下，直以為兩矣，豈知其未嘗不一邪？」⁹⁶就是在說明這種內質與外象的道理。而「物」之生成，基本上是一種需歷經從無到有之演化的過程，當陰陽未交前，世界廓然無一物，其後「陰陽一交而生物，其始為水，水者有無之際也，始離於無而入於有矣。」水是宇宙從無到有的最先產生之「物」，自水而後，物轉相生，而生生不已，宇宙亦因之而由隱到顯到完整，這就是由「道」到「物」的整個大化過程。但是這個演化過程並不是無端無緒的，針對此，蘇軾進一步提出說明，他認為宇宙的整個大化的過程都是自然而然的，而且在這樣的自然中有某種神妙的自然理緒在其中起著作用，他說：「萬物盛衰於四時之間者也，皆其自然，莫或使之。而謂之帝者，萬物之中有妙於物者焉，此其神也，而謂之帝」⁹⁷，需知道蘇軾的哲學思考中，並不存在任何終極原因，所以這裡的「神」也絕非指在現世中被偶

⁹⁵ 《東坡易傳》卷7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁹⁶ 同上註。

⁹⁷ 同上註。

像化的神明，他在〈說卦〉中解釋「神」：「神也者，妙萬物而爲言者也。」即在說明「神」其實就是所謂的自然理緒，亦即所有事物發展的一個根本統一性，一般而言，這個統一性無法被直接知曉而且難以定義，因此蘇軾以「神」名之。然而「神」雖無法直接知曉，但是通過對整體性的細密體會，「神」仍是可以以直覺加以把握的：

神之所為，不可知也。觀變化而知之爾。天下之至精至變，與聖人之所以極深研幾者，每以神終之。是以知變化之間，神無不在。因而知之可也，指以爲神則不可。⁹⁸

與「道可致而不可求」的思想一樣，此種以直覺爲前提的把握方式，不可避免的帶有某種神秘傾向，使得人對「神」的把握需在冥和感知中完成，而經由這種直覺把握的過程，人事實上也完成了某種由形下至形上的飛躍。另一方面，「神」做爲所有事物發展演化的一個根本統一性，把握了「神」，其實就是把握了支配萬物變化的自然理緒，也就是把握了「道」的運行規律。那麼運行規律，也就是「神」的具體內容又是什麼呢？筆者以爲對蘇軾所建構出來的自然哲學之討論，這是繼「道」與「物」後，必須釐清的第三個面向。

（三）「神」的具體內容

蘇軾透過對宇宙事物的審析和把握指出，「出於一而兩於所在」此一對立統一的規律即「神」的具體內容⁹⁹。他說：「由是觀之，世之所謂變化者，未嘗不出於一而兩於所在也。自兩以往，有不可勝計者。」¹⁰⁰需指出，這裡所指之「一」與「兩」並非單純之由一物化二物，其更深切的意義，是建立在「物」與「物之內涵物」的關係上，譬如「陰陽」爲「道」之內涵即爲一例，蘇軾以爲「而以明

⁹⁸ 同上註。

⁹⁹ 「出於一而兩於所在」的運行規律，與蘇軾認爲「道」是一種中性物質有關，因爲中性，所以必向兩極發展，也因此「陰陽」是「道」的必然內蘊，與「道」爲一，關於此「中性」的思考在下文論「性」時，將有比較完整的說明。

¹⁰⁰ 《東坡易傳》卷7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

一者，惟通二爲一」，於是進一步以實例舉証：「五行皆然，莫不生於陰陽之相加，陽加陰則爲水爲木爲土，陰加陽則爲火爲金。苟不相加，則雖有陰陽之資而無五行之用。」¹⁰¹現實中看似一物的水、火、木等物質，其實都含藏著「陰陽」二物，藉由「陰陽」的消長，而孕生出宇宙一連串的變化。由此出發，蘇軾觀察到事物的發展變化是一種持續運動的循環歷程，他說：「物未有窮而不變，故恒非能執一而不變，能及其未窮而變爾，窮而後變，則有變之形；及其未窮而變，則無變之名，此其所以爲恒也。」從中，蘇軾否認了「恒」的存有，而肯定了變化的絕對性，他以爲表面的「恒」與「變」其實是繫於「量變」與「質變」的問題，當事物尚處「量變」階段時，通常無「變」之名，而被誤以爲「恒」，但事實卻是：當事物爲一種實體時，唯有「變」才能代表這個實體中的永恆性，換言之，「恒」不過是事物量變階段表現出來的某種質的規定性。另一方面，蘇軾在「變」的必然性中領悟到，世事之變呈現出的實際上是一循環歷程：「盛極將枯而又生華以自耗，竭而不能久矣。稊者顛而復孽，反其始也；華者盈而復發，速其終也。」¹⁰²蘇軾在這裡論証了變化中「盛→衰→盛…」的往復問題，這種對客觀世界回環往復的認知，其實也連帶的影響了蘇軾在波瀾起伏的人生中，將生命視作一個長長流程，並永遠以絕對的樂觀與信心面對的人生觀。總的來說，此「出於一而兩於所在」的思考，不僅指出「一」與「二」間的絕妙關係，也塑成了蘇軾對整個宇宙自然生衍動態的哲學建構，藉此更影響了蘇軾的人生觀想，這在蘇軾生命價值的確立上，是有著實質的指標性意義的。然而事實上，關於「出於一而兩於所在」的思想，在宋代一片繁榮的易學研究中其實受到了相當普遍的關注，各家對此均有所論述，譬如張載曾言：「一物兩體」¹⁰³，程頤亦有言：「萬物莫不有對」¹⁰⁴等，於此姑且不論張、程等人對於「一而二」的思考進程是否與蘇軾相同，但這個思想都是憑己之智識，對《周易》中太極陰陽之理的發揮，而蘇軾對於此理之發揮，吾人從以上論述即可見出，其中保有的論証過程是相當清晰明確的。首先，蘇軾指出「太極」與「道」相等同，都是先天地生的形上存在，「陰陽」爲「道」之本然蘊涵，「道」運轉則「陰陽」交，「陰陽」交則生「物」，這是從無

¹⁰¹ 同上註。

¹⁰² 《東坡易傳》卷3，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁰³ 張載《正蒙》〈太和篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁰⁴ 程頤、程顥《程氏遺書》卷11，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

入有，從形上虛無至形下具象的一個轉換關鍵，當「物」生之後，則以「出於一而兩於所在」的運行規則，相因相生造化出世事萬物，這其中一切的運行演化，都是在自然而然的狀態下進行。蘇軾在此「出於一而兩於所在」的觀點上，徹底貫通了其自然觀中整個「形上」、「形下」以及形上「與」形下的思考，突出的顯示出其哲學思考中的二大極點：宇宙萬物的生衍，是一在「自然而然」中「出於一而兩於所在」的動態歷程，蘇軾稟此將自己對「自然之理」的思考，推至對「人事之功」的思考，從而貫通了他對儒道二家思想精華的接受¹⁰⁵，而形成獨屬其自身的「超曠」基線。

二、蘇軾在《東坡易傳》中的哲學思想：人事之功

(一) 無心

基本上，蘇軾對「人事之功」的思考，可以分「無心」與「有意」兩方面論述，但是在論述之前，筆者以為需先考察其思想中之所以分出此二矛盾狀態的源頭，因此下文將沿「自然之理」而下，對蘇軾思想中繫於主體的「性」、「心」、「情」、「命」做考察。

1. 性、心

儘管蘇軾曾直言：「儒者之患，患在於論性」¹⁰⁶，但這並未表示蘇軾拒絕論「性」，或使蘇軾自發的不論「性」，相反的，這種「論性」的禍患，使蘇軾毅然負起「論性」的儒者義務，並展開對「性」乃至「情」、「命」的一連串研討，這是因為蘇軾所言的「患於論性」，並非否定「性論」的存在意義，而是以為人們所論之「性」，並未跳脫傳統的窠臼，仍舊陷於表象而徘徊其中。蘇軾以為，正

¹⁰⁵ 此處必須提出說明，蘇軾對「出於一而兩於所在」的把握，最初應是受老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽」的影響，因此這個觀念最先出現在蘇軾宇宙大化過程的自然觀中，但蘇軾對人事方面的觀想，仍是以此「出於一而兩於所在」為主軸，而構成他在自身之超越的同時，堅持向實存界回歸的思想，這一點將在下一部份的「有意」中做說明。然而蘇軾何以可以以「出於一而兩於所在」為整個哲學建構的主軸，並且在形下面有其開展，這就明顯的受到儒家「中庸」思想的影響，因此整體來看，蘇軾對「出於一而兩於所在」的詮釋，並不僅只侷限於道家思想，而是受到儒、道二家共同的啟發的，至於道、儒二家思想如何影響蘇軾對「出於一而兩於所在」的把握，筆者將在第三章中進行論述。

¹⁰⁶ 《蘇軾全集》卷 10〈韓愈論〉下冊，頁 781。

是這種論「性」的方法與對「性」之認知的片面性，阻礙了人們對於真實之「性」的把握。蘇軾論性是站在這個基點上，以「天人一理」的貫通思維，開始其據「自然之理」而來的「性」論。

善者道之繼，而指以為道則不可。…學道而自其繼者始，則道不全。昔者孟子以善為性，以為至矣，讀《易》而後知其非也。孟子之於性，蓋見其繼者而已。性之於善，猶火之能熟物也。吾未嘗見火，而指天下之熟物以為火，可乎？夫熟物則火之效也。敢問性與道之辯。曰，難言也，可言其似。道之似則聲也，性之似則聞也。有聲而後有聞耶？有聞而後有聲耶？是二者，果一乎？果二乎？孔子曰：人能宏道，非道宏人。又曰：神而明之，存乎其人。性者，其所以為人者也。非是無以成道矣。¹⁰⁷

蘇軾認為善是承繼道的內蘊，而在形下面所發揮出來的一種表徵，它上接於道，但非道之本身，所以以善為道是一種普遍錯誤的觀念，蘇軾詮釋這種觀念以為，將善視為道，就好像將因火而熟的食物視為火一樣，這種對道錯誤的理解，使人們無法「致道」，即便有以為「致道」者，其所致得之「道」也絕非真「道」，而是一種缺漏不全、已然非「道」之「道」。蘇軾在這裡，首將道與善並舉，指出二者的關係，緊接著以這種關係為基礎來論述性、心、善、道四者的聯系樣態。他以為性與道的性質是相類的，不僅均為事物之核心，亦都是一種隱而不見的存在，以道而言，道是宇宙生成的起源，而性則是人之所以為人的本質所在，由此觀之，道與性並無任何相關，然若由性生成的角度講，性即便難見，卻亦是宇宙中之一物，由道所蘊發，因此道與性二者其實是一種一而二，二而一的關係，無法全然加以區別。換言之，從萬物生成的觀點看，道先於性，道之與性，尤如聲之與聞的關係，必先有聲而後有聞，不過這種聲聞的關係，是以聞之存在的必然性，及聞的可能性和意願性為前提的。性似聞，性做為人之所以為人的本質所在，其存在之必然性是被肯定的；性生於道，聞生於聲，聞的可能性，即性接於道的可能性亦是無疑的；然而對於性之存在以及性與道接之可能的肯定，並無法使性

¹⁰⁷ 《東坡易傳》卷7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

與道接成爲一種絕對，也就是說，性是不可能與道接的，但性之所以與道接，完全以主體的意願爲歸趨（這後來衍生出他的「道德自律說」，將在下文述及），而這就是心的問題了，不過蘇軾在《東坡易傳》中並未直接提出「心」這個範疇來加以界定，但是他在《東坡書傳》中曾針對此做了補充說明：「舜戒禹曰：『吾將使汝從人心乎？則人心危而不可據。使汝從道心乎？則道心微而不可見。夫心豈有二哉，不精故也，精則一也。……道心即人心也，人心即道心也，放之則二，精之則一。』」蘇軾在此處指出「放」與「精」是「人心爲道心」的條件，由此可見，他所指出的正是心的選擇性與能動性問題，人之心一旦選擇「放之」，則道、心爲二，「精之」，則道、心是一，也就是說透過「心」對「精之」的選擇與堅持¹⁰⁸，性與道接方爲絕對，心在這裡成爲人是否能體現道，是否能與道合一的關鍵，而蘇軾於此更引孔子的話「人能宏道，非道宏人」，「神而明之，存乎其人」做爲自己論點之註腳。從性與道二者的聯繫，再回返到善與道的關係上，筆者以爲，蘇軾於此中已然指出其整個性論的三大主軸，首先，性與道接之可能，確立了天人聯結貫通的紐帶，這是道得以落實於社會人生之依據。其次，性與道接的非絕對，肯定了主體的主觀能動性，心成爲性與道接的決策者，而這另一方面更發展出東坡對人如何使其性與道接的思考。最後，蘇軾在「善非道之本身」以及「性與道乃一而二，二而一」的論述裡，明白表示出「善非性亦非道」，而是性與道接的「過程」，並表現爲外在作爲的「結果」的觀點。總言之，蘇軾將性與道均歸於非具象的中性存在，至於善與不善，是否與道接，均完全取決於心的走向與人的作爲，與「性」的本性是無關的。他在〈揚雄論〉裡，對歷來之性論的反省，包括其自身對於性之理論，都有非常整全的敘述，其中更有以「聖人無是無由以爲聖，而小人無是無由以爲惡。聖人以其喜怒哀懼愛惡欲七者御之而之乎善，小人以是七者御之而之乎惡。由此觀之，則夫善惡者，性之所能之而非性之所能有也，且夫言性者，安以其善惡爲哉！」¹⁰⁹直抒其「善惡均非性」的觀點，這也連帶的確立了東坡之「道」的中性觀。

¹⁰⁸ 此處另一方面透顯了在「放」與「精」的選擇之外，更有「堅持」的須要存在，而此處就與其「柔外剛中」之說正好相成。下文就「柔外剛中」對蘇軾的影響方面，會再另做說明。

¹⁰⁹ 《蘇東坡全集》卷10〈揚雄論〉下冊，頁789。

前文已言，「道」做爲一種中性存在，使「出於一而兩於所在」成爲事物發展的根本統一性，這種「自然之理」，是「自然」的演化，其本質在於無心，因此陰陽是一種無心，過渡到形下面的發展，乾坤、剛柔等亦歸結於無心。換言之，人與天地都是同受此種無心的自然之理所支配的，且「性」是人的必然本質，與「道」更同爲一種中性的存在，也就是說，人與天地之理是完全相類的，但人卻常在這種與天地相類的本質中，溢出於其自然的無心之理之外，這使得人不僅無能在大化中無礙自得，反受縛於禍福、利弊等而無以自拔，其中的原因與排解之道又是如何？蘇軾以爲：

天地與人一理也，而人常不能與天地相似者，物有以蔽之也。變化亂之，禍福劫之，所不可知者惑之。變化莫大於幽明，禍福莫烈於死生，所不可知者莫深於鬼神。知此三者，則其他莫能蔽之矣。夫苟無蔽，則人固與天地相似也。

以神行智，則心不為事物所塵垢，使物自運而已不與。斯所以為洗心退藏於密也。¹¹⁰

循萬物之理，無往而不自得，謂之順。¹¹¹

人只要順著萬物之理（出於一而兩於所在），把握住道的本質（中性），而不以己意揣度世事，順應自然，即能與天地相似，無往而不自得。事實上這就是《繫辭》中所謂：以無心而順自然之理的道理。《易傳·繫辭傳》曾明確指出，易道的本質是一種無思無爲，感而遂通，的無心順應之理，「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通。」蘇軾的無心順應之說，即充份發揮了此易道之本質，這與他在注〈繫辭〉中的「天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能」之時，以「萬物自生自成，故天地設位而已，聖人無能，因天下之己能而遂成之。」說明，明顯的著重在對聖人無心無爲的順自然的強調一樣，蘇軾不僅將這種無思無爲的自然之理重新做了適切的詮釋，並在一種天人以其內在意蘊交感的實踐下，將之表現的更加顯豁。

¹¹⁰ 《東坡易傳》卷7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹¹¹ 《東坡易傳》卷9，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

相當值得注意的是，蘇軾所言之無心，常為時人誤解為是一種向道歸化，而超離於凡俗的作為，這是絕對錯誤的判定。蘇軾的無心說，乃據「道」之中性說而來，「道」生孕萬物，且內蘊於萬物之中，因此蘇軾的無心，並非真正之無心，它其實是一種對中性之道的稟持，表達了心的性質與能動力量，並表現為超脫於禍福得失之外的作為，這是「使物自運而已不與」的精神所在，與將主體全然置於世外，有著必然的區別。此一思想引發了蘇軾對「情」與「命」的討論，從而將對自然的順應落實到實踐層面來探討。另一方面，此思想亦成為其「道德自律說」的主要基礎¹¹²，以下筆者先就「情」「命」二者敘說。

2. 情、命

蘇軾的無心與順應，在人與實存界的互動上，表現為一種超脫於禍福得失之外的作為，這種作為本於性本於道，但不以道、性稱，而以「情」為名；主體超脫的飛躍狀態，接於道合於性，但亦不以道、性稱，而以「命」名之。簡言之，蘇軾的「情」繫於個體與外界接觸的前提上，是一種在應世接物方面的個人性作為；蘇軾的「命」不取傳統「天命」之「令」意，而指出，所謂的「命」是當個人的「情」合於性接於道時的心靈狀態，那是一種對事物何以如此的了知，是對自然之理的全面把握。

情者，性動也。沂而上，至于命，沿而下，至于情，無非性者。性之于情，非有善惡之別也。方其散而有為，則謂之情耳。命之于性，非有天人之辨也，至其一則無我，則謂之命耳。

性至于是，則謂之命。命，令也。君之令曰命，天之令曰命，性之至者亦曰命。性之至者非命也，無以名之，而寄之命也。死生禍福，莫非命者，雖有聖智，莫知其所以然而然。君子之于道，三于一而不二，如手之自用，則亦莫知其所以然而然矣。此所以寄之命也。¹¹³

¹¹² 將在下文（二）—2 中說明。

¹¹³ 《東坡易傳》卷 7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

大凡有「動」則必交於事物之域，與外界（相對於「動」之主體而言的）環境相接觸，得喪吉凶之變自此而顯。所以「道」動則使陰陽交而生物，並因此而將事物之種種，涵蓋於變化的根本統一性下；「性」動則使人與外在事物相接觸，接觸當下，人自有其對變化世界之特定情境的特定反應，此即蘇軾所言之「情」，也就是說，蘇軾所以為之「情」，是個體存有於實體界的一種存在方式，不過既是關於個體，吾人即必須注意到，代表著主客體互動方式之「情」，不可能以一種制式化的面貌呈顯，它將隨著不同的個體而以或曠或豪表現之，這是使主客間的互動有所殊異的原因，然而這種殊異與善惡並無任何的連結關係，它只是在主客互動的模式上，純粹的表現個體氣性的獨特性。而當這種獨特性在主客的互動上，呈現一種超然的態勢，主體不再因外在客體動搖，而可無入不自得之時，個體的「情」即與「性」接，同時亦合於「道」，此時關於個體此種超然的應事接物之「法」，吾人或仍可以「情」名之，但需注意當個體接合於「性」、「道」之時，其應事之法常不以手足行為應，而以心、性應，以心、性應物即是去除障蔽而自然地合於「自然之道」，這也就是把握了「道」，把握了「自然之理」，而可盡禍福得喪之變了。蘇軾將此個體心靈對宇宙大化的了然狀態，以「命」而不以「情」名，主在凸顯以身應物及以性應物之別，更從而將主客體互動的方式，區分為形上與形下兩大模式。基本上，形下模式是主客二元思維的實踐，在一般狀態下，二元思維常使主客因對立而處於拉扯的緊張矛盾中，導致形下之「情」易為物所動，人遂受制於物而無以自在，然而究其實，此即為蘇軾所言之「物有以蔽之」之「蔽」。前文已言，蘇軾對「情」「命」的討論，是在經驗面上，尋找順自然的實踐法則，因此蘇軾在論証此「蔽」於經驗界之必然後，轉而尋找順自然以去「蔽」的實際途徑，而此途徑首先以主客間的形上模式在蘇軾的人生哲學中出現。回顧蘇軾對「命」之論述，蘇軾以為「命之于性，非有天人之辨也，至其一則無我，則謂之命耳。」推翻了「命」與「性」各為天命層面與人性層面的慣性分別，將「性」與「命」同時紮根於人的本體存在上，指出人只要歸本溯源，回返中性之道（即順自然）即可泯除私見區分，從而在拔越的狀態上掌握變幻，這就是「命」。將這種「命」的理論，置於主客間的互動上，顯而易見，蘇軾反對主體將皆本於一的主客做截然的劃分，也就是說二元思維並不成為其「命」的內涵，這就呼應到了蘇軾物我理一及物我合一的人生觀想，從中吾人可以確定，

蘇軾的生命情調之所以衍而為一種超曠情懷，實與此種沿自然之理而來，而主張順自然以達於「命」、掌握「命」的哲學思想有著極其深刻的連繫。

從蘇軾對「性」、「心」、「情」、「命」、「道」的一連串論述裡，吾人可發現左右著蘇軾思想發展的兩大極點，其一，蘇軾主張以順應自然，回返中道來達至天人合一，以期獲得生命的自得與自在。其二，蘇軾在主張順應自然的同時，並不以道或天為主體，反而返回經驗界，在摒棄天人之分的同時，強調人的主動性才是達至天人合一的主要關鍵。這兩大極點，隱約透露出，蘇軾執著於回返經驗界以實現真我的答案所在。然而在取得全面的答案之前¹¹⁴，吾人必須更進一步的確認，蘇軾所謂「順應自然」的精神內涵為何，以鞏固吾人所取得之答案的正確性。

(二) 有意

1. 柔外剛中

蘇軾以無心而順自然的主張，是取法於天地之理而來的，因此，欲了解「順應自然」的精神內涵，首先仍需回歸天地之理來做考察。所謂天地之理即萬物所由而生的「自然之理」，前已言，自然之理的具體內容，即蘇軾反覆強調的「出於一而兩於所在」，「出於一而兩於所在」做為道生萬物的法則，其內涵必與自然之理互為融通，然而自然之理其實是一種形上縹緲的存在，因此欲了知其中的精神內涵，自不可直取，而應尋形下之物來上溯推知，這麼一來，就必須將視角轉至據自然之理而生的第一物——「水」了。蘇軾亦曾言：「陰陽一交而生物，其始為水…此善之上者，幾於道矣」¹¹⁵，表達了水是善之上者，最近於道，因此也最能體現道之精神內涵的觀點。反觀蘇軾取法天地之理而來的順自然主張，其實即是對道之精神的發揮，因此對蘇軾論「水」的文字加以探討，自可發現其無心順應說的內涵，而最值得吾人注意的是，蘇軾從中所表現出的「無心」並非真正之無心，反而是一種有意的對自然之理的取法，蘇軾對「心」的這種把握，在下面的論述中將更明白可見，而這亦是筆者於上文先指出蘇軾在論「心」之時，同

¹¹⁴ 將於第三部份的「總體哲學架構與鵠的」中進行論說。

¹¹⁵ 《東坡易傳》卷7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

時地透顯了「堅持」（即「有意」）之必須的原因。

蘇軾在注習坎卦象辭中，對「水」之內蘊，有相當精闢的解析：

萬物皆有常形，惟水不然，因物以為形而已。世以有常形者為信，而以無常形者為不信，然而方者可斫以為圓，曲者可矯以為直，常形之不可恃以為信也如此。今夫水雖無常形，而因物以為形者，可以前定也，是故工取平焉，君子取法焉。惟無常形，是以遇物無傷。惟莫之傷也，故行險而不失其信。由此觀之，天下之信，夫有若水者也。

所遇有難易，然未嘗不志於行者，是水之心也。物之窒我者有盡，而是心無已，則終必勝之，故水之所以至柔而能勝物者，維不以力爭而以心通也。不以力爭，故柔外，以心通，故剛中。¹¹⁶

蘇軾指出水的兩大特性，包括了柔外與剛中。因為柔外，所以無常形，因為無常形所以遇物無傷，因為不為物傷，所以能行應行之道，此二者是一種相輔相成的關係。不過之所以能遇物無傷，行險不失其信，主要仍在於水之心。蘇軾闡釋水之心，以相對於柔的剛為喻，認為水不論外在之艱難險阻，仍如是而行，主要即此水之心的性質——「剛」所起的作用，並且他進一步指出，水之所以做為天下之至柔，卻能勝天下之物，關鍵並不在於以外力勝，而是繫於水之心的持續不殆，其實這也就是「天行健，君子以自強不息」的道理，亦正是道之精神所在。就外在言，道與水皆可隨物賦形，就內在言，道與水亦均執於其「道」之道，而蘇軾取法於自然之理的無心順應說，即是以此柔外而剛中的精神風貌，為其觀點之內核，而以柔外做為其於現象界的靈活性，表現出豁達明亮的高識遠度；以剛中做為其在窒礙難行的環境中，突破障蔽的原則與堅持，而呈現出一種有意的執著傾向。同樣的，和水受阻時才現出不捨晝夜的剛中氣質一樣，蘇軾柔外的曠達，在面對客觀環境與人的價值理想相悖離的情況下，方才外顯出其剛中的執著，而這種執著在蘇軾於經驗界的作為中，以「志」的面貌出現。他在釋姤卦九五「有隕

¹¹⁶ 《東坡易傳》卷3，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

自天」說：

姤者陰長之卦，而九五以至陽而勝之，故曰含章。凡陰中之陽為章。陰長而消陽，天之命也，有以勝之，人之志也。君子不以命廢志。故九五之志堅，則必有自天而隕者，言人之至者，天不能勝也。¹¹⁷

蘇軾以現實與理想之衝突為其論說的背景，指出「志」的廢立將是左右人是否能勝天的關鍵所在，在這裡他以人為主體，由人出發，從而肯定了「人定勝天」的事實存在。另外，他在釋《繫辭》「精氣為物，遊魂為變」時，亦藉志與氣的關係，區分眾人與聖賢之異，對志在人生中的統御性與持續性作了相當多的強調：

眾人之志，不出於飲食男女之間與凡養生之資。其資厚者其氣強，其資約者其氣微，故氣勝志而為魄。聖賢則不然，以志一氣，清明在躬，志氣如神，雖祿之以天下，窮至於匹夫，無所損益也。故志勝氣而為魂。眾人之死為鬼，而聖賢為神，非有二知也，志之所在者異也。¹¹⁸

蘇軾認為聖賢之所以與眾人異，是因為聖賢之志有別於眾人之志，而在飲食男女之外，並且與眾人正好相反，眾人之氣通常勝志，然聖賢卻以志統氣，且不因貧賤富貴而有所移異，蘇軾更通過這樣的思想，而發展出其不歸溫（司馬光），亦不隨荆（王安石）之獨立不懼的君子人格。針對他的這個觀點，相當多的研究者表達了他們的質疑，以為此「以志一氣」的思想與其主張的無心說嚴重悖離，亦有研究者將這種悖離歸結於理論與現實的難以圓通，誠然，筆者亦不否認理論與現實間有其必然的差距性，然而對於此一悖離的質疑，筆者卻將之疑為是對蘇軾哲學思想之本源認知的誤解。前已有言，蘇軾的無心順應說，乃源於其對自然之理的體認，因此蘇軾之順自然，所順者乃自然的一種內在精神，而這種精神在物理界以柔外而剛中的狀態存在，據此蘇軾之無心順應說，亦以外柔而剛中做為其整體思想的主軸，換言之，蘇軾的無心本已蘊含了有意的本質，因為有意之執著

¹¹⁷ 《東坡易傳》卷9，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹¹⁸ 《東坡易傳》卷7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

的存在，蘇軾的學說才能衍而為其具備著獨特性的超曠情懷，總言之，蘇軾的無心是一種有心於「無心」，而不以「無心」為無心的深刻學說，他的整個人生及哲學，都是據此發展的。

2. 致用

對自然界中之柔外剛中精神的取法，左右了蘇軾整個人生的發展及方向，使其於蹇滯的仕途中仍得以自在之姿笑看生命風雨。基於此，筆者以為，考察此做為蘇軾生命之歸趨的「法則」，如何由一種形上的精神思維過渡到蘇軾的形下生命，對本研究而言是有其必要性的，也就是說，必須探查蘇軾思維裡形上與形下的橋樑為何，吾人方有可能完整了知蘇軾超曠情懷所內蘊的諸多矛盾，及矛盾所彰顯之意義。另外，通過這個橋樑，蘇軾將剛中落實到經驗界，他的實在內涵又是什麼？亦即蘇軾之「志」的具體內涵為何？此一提問亦關係到吾人對蘇軾超曠情懷之把握是否為全面性，因此亦有必要進一步了解。

蘇軾認為聖人之所以成為聖人，是因為他以志一氣，有意的執著於自身所認定之道，而聖人之所以使眾人論之為「聖」，其「聖」處並不在冥然的對塵世之超越，而是在禍福動亂深處所表現出的一種與眾人相異的超然無礙。他說：「所貴於聖人者，非貴其靜而不交於物，貴其與物皆入于吉凶之域而不亂也。」¹¹⁹不亂是一種「聖」的表現，但卻需以「入于吉凶之域」為前提，換言之，入于吉凶而超越之，才是「聖」的真正完成，未入于吉凶，「聖」無由而成，這就是蘇軾所言「入於吉凶之域，然後大業可得而見。」¹²⁰之義。然而做為一個聖人，他之所以可入于吉凶而不亂，乃因他掌握了自然之理，而不再為世俗所障蔽，對自然之理的掌握，即是對性、道的掌握，因此掌握了自然之理則可合於性、接於道、至於命，但是與性道接合而達至天人合一此一終極目標，卻需以入吉凶之域作為拔昇的條件，這又是為什麼呢？蘇軾在稍後闡釋「掌握」自然之理之意旨時指出：

¹¹⁹ 《東坡易傳》卷5，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹²⁰ 《東坡易傳》卷7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

「窮理盡性以至於命，豈徒然哉！將以致用也。」¹²¹他認為致用是窮理盡性的意義所在，也是對命之真正瞭然的形下實踐，二者之間相輔相成的密切性是一種定勢，無可移異。據此，再返回聖人之為「聖」的意義來看，蘇軾認為聖人的「聖」、「貴」，在於將己身對道之把握，投入於形下之生命並實現之，此外無他，換言之，對道之實踐，即「聖」之本質。蘇軾在這裡直接表明了形上思想與形下生命作為的不可分性，他正是在這個基礎上，解決了形上與形下間的過渡問題，間接的透顯出，蘇軾的致用主義實為其堅持返回經驗界，以獲得真正之超曠的本源。

蘇軾指出窮理盡性是爲了要致用，那麼所致所用者爲何呢？蘇軾循「出於一而兩於所在」的中性思想，來說明致用的具體內涵，指出「夫道一而已…一以自用，二以濟民」，其中所「用」者包括了自身與他人；所「致」者，就自身言，在至於命，就他人言，在濟民。換言之，蘇軾窮理盡性在個人方面，是爲了上達天人合一之終極目標，在他人方面，是以經世濟民爲理想，這也正是其超於飲食男女之間之「志」的直接表述。然而其中值得反思的是，沿「出於一而兩於所在」發展而來的「致用」之具體內涵，何以可在「我」與「非我」間，發展出「我」與「民」，甚至是「濟」¹²²民的關係？從中吾人顯明可見的，是儒家思想在蘇軾思維中的極致影響，即便其整個宇宙性命觀與道家思想密切相連，但是面對終極理想之達至，他認為仍需透過相較之下偏於形下面的儒家之理論的落實才有可能¹²³，因此如果進一步探析蘇軾中性思想於形下面的狀態，即在經驗界中「人／我」互動之方式，吾人可發現，蘇軾在表面上仍不得已需違背其「猖狂妄行而蹈其大方」的順自然之理想，認同仁義禮教於此中的作用，如其於〈形勢不如德論〉中言：「《易》曰：『神而明之，存乎其人。』人存則德存，德存則無諸侯而安、無障塞而固矣。」¹²⁴不過另一方面他亦強調，對於仁義道德之規範的履行，應是出

¹²¹ 《東坡易傳》卷 8，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹²² 「濟」的意義就傳統士人而言，通常是站在一個爲政者（至少也是高於民的「士」）的角度來說的，這是儒家思想之強大影響的一種，然而做爲一個爲政者要能夠真正的「濟民」，就不能任心而爲，而必須體認到世俗有大部份的人所承認的一套規範的事實，這個規範既是大部份人所願意接受的，那麼進入這個規範來行「濟民」之事，也就比較容易發揮「濟民」之效益，也因此蘇軾的思想在發展至此後，不得不向他所不認同的道德規範做歸化，不過他的歸化在通過對「道德自律」的強調後，並未悖離他原先的思想體系，這是值得注意的，此點筆者亦將於下文說明。

¹²³ 當然，蘇軾對儒家思想之攝取，並不止於形下面，關於此點將在第三章中講述。

¹²⁴ 《蘇東坡全集》卷 10〈形勢不如德論〉上冊，頁 533。

於至誠的¹²⁵，否則就如「以機發木偶，手舉而足發，口動而鼻隨」一樣毫無意義，也就是說蘇軾雖認同社會道德的規範，但卻主張道德自律而反對他律，他認為「夫苟役於其名而不安其實，則小大相害，前後相陵，而道德不和順矣。」¹²⁶蘇軾的這個道德自律說，表面上與其順自然的主張相背離，但事實上卻仍是沿其中性思想而發。所謂的中性，放到形下面來說，其實就是「主／客」「人／我」互益的一種存在價值觀，與孔子所說的「仁者人也」此一精神相同一，因此蘇軾始終認為道德義理是本於人性之自然，也就是本於道，也因此他強調在履行道德規範的同時，必須如同「手之自用，莫知其所以然而然也。」¹²⁷而不是一種非自願性的，被規範或被迫的作為。從中，吾人可見蘇軾想把儒家的人文情懷提升到宇宙意識的高度，來為其曠達和執著找到一個適當的結合點的努力。不過在這裡需特別加以指出的是，吾人並不能據此而將蘇軾的性命之學，歸於「人性本善」之一環，因為在蘇軾性命學說的構建裡，只有「中性」的存在，而無「善」與「不善」，這其實是因為，蘇軾向來認為「善」與「不善」是人所賦予的一種特定觀念，就像聖人之所以為「聖」，或「道德規範」被以「道德的」看待一樣，而人之所以賦予「善」為「善」，乃是因為「善」的作為觸發了人性的本然層面，而有了「善」的感受，因此以「善」為「善」，所以「善」與「性」之本質無關，因此也就不能說蘇軾的思想暗合於「人性本善」；二來，在這裡，蘇軾將社會本性與自然本性相統一，表現出一種儒道互補，表裡相濟的特殊性，而事實上，這也就是蘇軾道德性命之學的深刻處，亦是其為人質疑為矛盾難通之超曠順應思想的獨特處。

三、總體哲學架構與鵠的

基本上，蘇軾的總體哲學架構，可分兩個部份來進行回顧，一為經世之學，一為心性之學。一般而言，心性之學偏於內聖，經世之學偏於外王，也就是前文所說的「至於命」與「濟民」二者，蘇軾將此二者統合於自然之理下，以之作為

¹²⁵ 此即筆者於上文指出，蘇軾是在「表面上」違背其「猖狂妄行而蹈其大方」的順自然之理想的意義所在。

¹²⁶ 《東坡易傳》卷9，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。按：蘇軾在這裡有將「道德規範」與「道德」分開闡述的意義，這影響了他的思想走向，同時也是他與理學產生歧異的一點，值得注意。

¹²⁷ 《東坡易傳》卷1，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

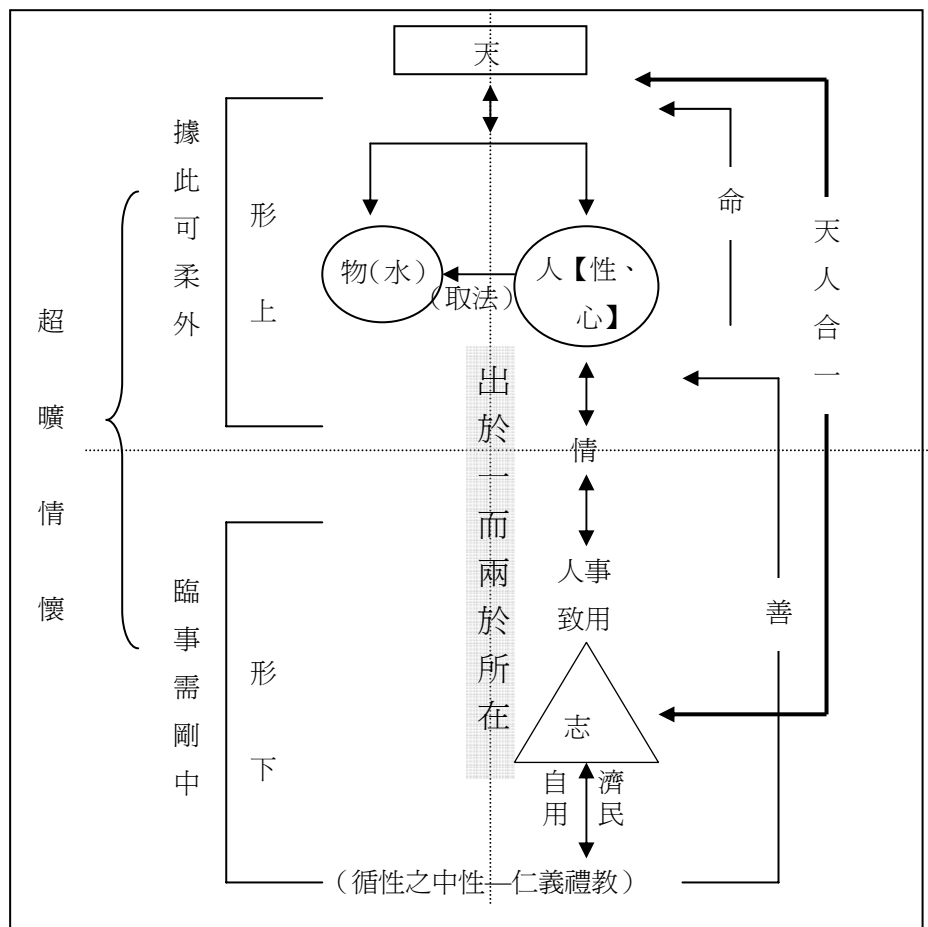
其生命之終極目標，從中吾人可見其對生命特出之思考，及對歷來哲思的理性反芻。就「內聖外王」言，此詞首見於《莊子·天下篇》

天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全。寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。¹²⁸

依莊子的說法，心性與經世之學，亦即內聖與外王原初並無涇渭分明之界限，但因天下亂而不明，使得內聖外王分流為二。莊子在這裡指明二者一分為二的錯誤，同時也指出二者之內質共通的同一性，這為後代思想者鋪下將二者再次合而為一的可能之路。不過從事實的角度上來講，在中國的思想史中，內聖與外王也並非真正的一分為二，表面上看來的分流狀態，其實也只是論者受惑於二者因著時勢，而使主導地位產生變化的誤解而已。換言之，後代學者欲將內聖外王合而為一，並不需大費周章，只須掌握其中的同一性，將二者置於對稱的天平上並實踐之即可。蘇軾所處的宋代，前期以經世之學為主流，到與蘇軾相近的時代，則演為對心性之學的倡導，蘇軾後來所發展出的獨特的超曠情懷，事實上恰恰平衡了心性與經世之學因時代背景而產生變異的主導地位，從而將內聖外王以顯明的態勢統合為一，表明了他內聖必通向外王，外王亦必以內聖為基礎的基本思路，這個思路是蘇軾循著《易》的架構而下，進行其對個人身命之安頓的思索時，所尋著的進路，同時這個內聖與外王為一的進路，也代表了他在形下與形上界安身、立命的達成。反推之，蘇軾對安身立命之道的尋求其實即對天人合一之進路的尋求，然而對天人合一的追求，是歷來中國士人的生命範式，蘇軾又是如何在有著高度同一性的追求中，尋出此獨屬於自己的生命基線，從而在曠達與執著間找到最佳的結合點？

¹²⁸ 王先謙《莊子集解》〈天下篇〉，台北，世界書局，1980，頁287。

所謂天人合一其實是建立在天人之分的基礎上的，面對天人二分的現實定勢，只有把握天之理，完善人之生，才有可能步上天人統一的大路。蘇軾的整個哲學思想，所走的正是這樣一個進路，因此，蘇軾在其思想上，首先表明了他的宇宙觀，接著闡釋其所以為之「道」、「性」、「心」、「情」、「命」之理，最後將這些涵蓋了形上與形下範疇之意義，統一於通過致用後的天人合一上，吾人可以下圖表之：



通過此一建構圖，吾人在蘇軾曠達與執著的矛盾裡，看見了生命的沈毅和張力，亦更進一步得到，蘇軾何以認為：唯有超越與現世回歸並行，真我才得以真正實現的解答。所謂真我是指消除主客對立，達到主客統一的存在，也就是把握了命，達至天人合一的我。一般而言，真我的實現是潛在本體的實現，亦即個體形而上本質的實現，因此真我往往為人目為一種形而上的存在，真我之實現也被認為需

在形上面方得以完成。但從一般心理學上說，實現真我其實更是一種內在需要和目的之追求，從而表現為對人生之終極目的的不懈努力，真我是在這種努力的過程中完成的，換言之，真我不僅是形而上者，更是兼具了感性和具體的形而下者，因此真我的實現是「抽象和具體，普遍和個別的統一，亦即形上同形下的統一」¹²⁹之實現。蘇軾對於一個人如何達至天人合一，如何實現真我之觀點，向以此種形上與形下之統一為其思考之邏輯，更值得指出的是，就如其對「聖」的詮釋一樣，乃是「入於吉凶之域不亂」方才顯現的，因此蘇軾強調的形上形下之統一並無次序性，也就是說沒有內聖或外王的單獨存在，聖、與王是同時俱存或者同時俱沒的。從這個角度再次回顧蘇軾對生命之觀想及情懷之表現，吾人不難發現：「命—志—致用」三者之連結，所展示的正是筆者於第一章中闡釋的「超曠」之內涵，蘇軾對「命」亦即「自然之理」的把握，使「超」的形上面能夠引領蘇軾，與此同時，它才能使「曠」成為其生命之外燦部份，而延自然之理而下的致用觀，則確立了「超」之形下面與經驗界的連繫，更形完善蘇軾生命中真正的「超曠」意義，從中可見蘇軾生命的厚實與深廣。綜言之，吾人可將蘇軾超曠情懷之核心，歸結為一種對自我的超越，這種超越來自其對生命的思考、堅持，亦來自其同時具備著「狂、曠、諧、適」四者的本然氣性，當然亦有相當大的部份是來自歷時性與共時性文化所賦予的養份，筆者下一章擬先從歷時性的影響出發，來討論歷時文化如何深化蘇軾之超曠情懷。

¹²⁹ 蒙培元《中國哲學主體思維》北京，東方出版社，1993.8，頁155。

第三章 歷時性的影響：儒釋道思想對蘇軾超曠情懷的深化

在起始的第一個章節中，筆者已將文化與個人的關係，確立於一整全的結構系統中，人的「在世存在」與文化的有機性，使文化與個人間，保有一定的張力與緊密度，這種人與文化間，相互汲取、相互滋養的作用力，影響了每個做為一種存在的個體及其思考方向，而蘇軾整個對人生的觀想與思索，也正是在這種作用力的促進下完成的。在此一作用力中，蘇軾對儒釋道三家思想的開放兼容而又不失主體情性的態度，使其在秉受三家思想精華之淘養的同時，尚能建構獨屬於自己的哲學體系。蘇轍在〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉中，對蘇軾一生做了總回顧，針對蘇軾對其所接觸之文化的接受與吸收之經歷，蘇轍道：「初好賈誼、陸贄書，論古治亂，不為空言，既而讀《莊子》，喟然嘆自曰：『吾昔有見於中，口未能言，今見《莊子》，得吾心矣。』……後讀釋書，深悟實相，參之孔、老，博辯無礙，浩然不見其涯也。」¹蘇轍此論同時對蘇軾之思想源流與知識結構之內涵，做了中肯而全面的分析，他明白的確定了蘇軾學養與儒釋道三教間的關係。不過卻也正是因於這種兼容了儒釋道三家思想的思維模式，使蘇軾的學術思想多受詰難，例如朱熹在《雜學辨》中就因鄙蘇軾之學的駁雜，而將他的學問歸入「雜學」²，另外，亦有諸多學者認為蘇軾的思想是半儒半道，以儒為入，以道為出。基本上，這些說法都是正確的，它提供了我們一個研究蘇軾學問的大方向，但卻難免有不夠周全之處。在「以儒為入，以道為出」方面，筆者以為儘管蘇軾熔鑄了三家思想以為己用，並在經驗界中，將其整個思想的結構與體系，以統合了形上形下的超曠情調表現之，但這並不足以表示蘇軾思維中的形上面，即是對相對於儒家而言偏於形上面的道家之吸收，更不足以表示，蘇軾思維中的形下面，僅來自於對儒家思想之攝取。必須知道，儒釋道三家思想，都有其超越義，亦有其形下義，形上與形下二者的統合，是中國哲學的一個基本傾向³，他們都是在體認了「天

¹ 蘇轍《欒城後集》卷 22〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

² 朱熹《雜學辨》〈蘇氏易解〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

³ 「大體上說，各家的『道』，都把『天道』和『人道』結合了起來，所以都具有所謂『天人合一』的傾向。至於各家的歧異，則主要在重點各有不同，例如有的偏重於『人』（儒家），有的偏重於『天』（道家）」錄自：余英時《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，2003.9，頁 604。

人分立」是一種必然的現實狀態中，尋求「天人合一」之道，不同的只在於，每一思想所開闢的路徑不盡然相同，或者由天而人（傾向形上），或者由人而天（傾向形下），但是從事實的角度講，不管是由天而人，或由人而天，二者其實都是可逆的，因為人要是由形下拔昇超越而至形上，達到天人合一的真我之境，絕無可能於此單一路徑中完成，因此所有的核心焦點也就應鎖定於他們主要的精神與內涵上。也就是說，蘇軾對三者思想之攝取，並不侷限於此種由天至人或由人至天的表象傾向中，他所把握的是三者的內涵精神與目的的同一性，在這種同一性下，他擷取三者思想之精華，並以己意熔鑄，從而使之成為其生命與思考的實質內蘊。因此，吾人考察蘇軾整個以自我超越為內在核心的生命哲學，與傳統文化間的互動態勢時，除了必然的需考察蘇軾思想與三者間的關係，更應在考察的同時注意到，不應僅就儒家仁義、濟民的形下面，或道佛超脫的形上面來看此中之互動，而應把握蘇軾攝取的涵蓋面，以及三家思想之精髓，如此方能見出蘇軾整個生命哲學與傳統文化間，較為全面的互動方式。

第一節 蘇軾對儒家思想之攝取

蘇軾是一位卓立不群、博學多才的藝術家，但他更是一位典型的封建時代的知識分子。傳統知識份子的性格與思考，之所以深深的根生於他的性靈中，與其自幼年時期即已廣泛的涉獵儒家之典籍著作有關，例如《宋史·蘇軾傳》中有載：公「生十年，父洵游學四方，母程氏親授以書，聞古今成敗，輒能語其要…比冠，博通經史，屬文日數千言，好賈誼、陸贄書。」⁴而蘇軾在晚年聽聞兒子蘇過唸書聲，亦不禁憶及自己當年讀書的情景：「卻念四十年，玉顏如汝今。閉戶未嘗出，出為鄰里欽。家世事酌古，百史手自斟。當年二老人，喜我作此音。」⁵從蘇軾對親恩的深刻追念裡，吾人可窺見其自幼對經史的熟習狀況，這些自幼年即紮打下的厚實根柢，深深的影響了蘇軾的生命傾向，從而體現在他的人生歷程

⁴ 《蘇東坡全集》上冊〈宋史本傳〉，頁1。

⁵ 《蘇東坡全集》卷9〈和陶郭主簿二首之一〉第2冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁513。

中，他的仁人愛物、剛毅正直的君子人格，對內在自我之超越的企求，甚至是對形上面之天人合一境界的預設⁶，都與儒家思想密切相關。以下，筆者將蘇軾對儒家思想之攝取，分為對思想主體的把握，以及對據主體而來的，儒家思想精髓的融會參合，兩大方面來進行說明。

一、對思想主體的把握

(一) 儒家的思想主體

儒家的思想體系是相當龐大的，但是如此龐大之體系卻均是由「完美人格」此一理想發展而來。儒家文化認為，人與人的關係，事實上是人格與人格的交往，因此人格的良窳其實也就是主體是否為一個真正的人的標誌。那麼什麼樣的人格，才是一種良善完美的人格？良善完美的人格又該如何達至？儒家文化自孔子開始，就有人是從自然界產生，人性來源於天道的認知，因此孔子有「天生德於予」⁷、「知我者，其天乎」⁸之語，孟子亦有「盡心」、「知性」、「知天」的天人概念，二者都以天為一種最高的存在，認為天的造化真機流貫於人性中，是一種恆長不變的必然存在，所以主體人格的完美良善，主要就取決於人和天之關係的同一與否。蒙培元先生在《中國心性論》中指出，以儒家為代表的傳統心性論，確實較多的強調了人的社會性，但是「追求人和自然界的和諧統一，實現『天人合一』的整體境界或本體境界，始終是它的根本特點。」⁹這就說明了天人合一事實上就是儒家完美人格的典型，也是儒家整個思想體系發展的主要依據。但是人並無法真正離開其所生活的客觀環境和對象，因為它終究是一種立足於經驗界的存在，而這種形而下的現實，恰恰使「天人合一」的理想顯出其曲折難達之處，不過從儒家的傳統思想來看，儒家是知道此中難處的，同時他們選擇面對此一難

⁶ 雖然蘇軾的自然宇宙觀得之於老莊（將在「蘇軾對道家思想之接受」說明），但他對天人之合的想望卻非老莊模式，這明顯表現出儒家思想對蘇軾形上面的影響，而這個影響事實上是藉由理學於當時以其強大氛圍促進而成的（將在第四章第三節說明之）。

⁷ 《論語》〈述而〉第7，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，台北，新文豐，1978.1，頁60。

⁸ 《論語》〈憲問〉第14，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，同上註，頁123。

⁹ 蒙培元《中國心性論》台北，台灣學生書局，1990.4，頁15。

處。首先從做爲一種形下存在的現實出發，它突出了人情感的內在需要、評價和取向，而將「天人合一」的達至，即「真我」的實現，視爲終極的良善目標，其次爲達此一目標，他們肯定主體存在及其能動性，突出了意志的需要和選擇能力，如孔子說：「我欲仁，斯仁至矣。」¹⁰如此儒家就從人對理想的想望，即「志」之立突破了天人之間的鴻溝，吾人可以說「立志」其實就是儒家達至完美人格之理想的根本辦法。

儒家文化自孔孟開始即保有「爲學之始，首在立志」的傳統思想，而一個人所立之志的好壞，更關係著他一生的成敗。因此針對「立志」的重要性，孟子即指出君子「尚立志」，而孔子更在總結其一生爲學之過程時說：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。」¹¹此處之「學」當然不止於知識面上的學習，而是一種廣義的，對生命本身及其所引發之意義的認識和把握。孔子從「志於學」始，乃至「從心所欲不逾矩」，這整個過程是孔子一生朝其「志」之所在——「天人合一」——邁進的實踐經歷，也就是說，從「『志』於學」開始，孔子就開啓了人與天冥合的可能，「立志」因此而成爲人在經驗界中超越的開始。從「立志」出發，孔子更進一步說明個人學道修養的層次與方式：「志於道；據於德；依於仁；游於藝。」¹²在這裡孔子將「志於道」置於中心位置，並將「志於道」的實踐與意義朝兩邊開展，此中包括了主體與形下經驗界的關係，以及主體與形上之天的關係，錢穆針對此點如此解釋道：

游於藝之學，乃以事與物為學之對象。依於仁之學，乃以人與事為學之對象。據於德之學，則以一己之心性內德為學之對象。而孔門論學之最高階段，則為志於道。志於道之學，乃以兼通並包以上之三學，以物與事與人與己之心性之德之會通合一，融凝成體為學之對象，物與事與人與己之會

¹⁰ 《論語》〈述而〉第 7，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，台北，新文豐，1978.1，頁 60。

¹¹ 《論語》〈爲政〉第 2，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，同上註，頁 16。

¹² 《論語》〈述而〉第 7，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，同上註，頁 60。

通合一，融凝成體，此即所謂道也。¹³

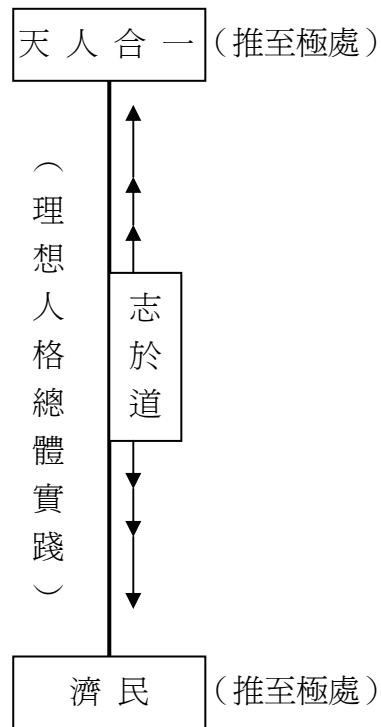
游藝依仁之學，皆下學也，知據德志道，則上達矣。上達即在下學中，學者當從此細細參入，乃悟孔門之所謂一貫¹⁴

錢穆首先將此四目分爲「事與物」、「人與事」、「一己之心性內德」、「兼容並包此三者」四個層級，之後將此四個層級分別收攝於「下學」與「上達」中，指出此四者有其層累亦有其相通之處，「上達即在下學中」，這裡錢穆從四者的相通性質出發，表達了形下之實踐實爲形上之實現的基礎，並且從中肯定了形上與形下等同的重要性。那麼相對於形上，形下的目標爲何呢？《大學》第一章明白表示「大學之道：在明明德，在親民，在止於至善。」指出完善人格的達至在於彰明自己天賦的靈明德性，再推己及人，使人人都能除去舊染之污而自新，而且在精益求精中圓熟完善，並保持不變。要指出的是這裡的「推己及人」事實上即是孔子所言一以貫之之「仁」的具象化。所謂的「仁」，孔子以爲：「仁，遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」¹⁵孔子此處所言之「仁」，一方面表明了人是自我之主宰的意涵，一方面則指出「仁」是個體生命的核心，也是生命的終極理想，因此從核心面來說，仁是指人的充份自覺與對生命義理的把握，從終極理想來說，仁是當個體把握核心之時將之行於天下，而達至大公、真善的德行境界，因此仁其實亦爲「己欲立而立人，己欲達而達人。」的相同義。稍後的孟子繼承孔子此一仁的思想，而以「盡心」「存心」之學，開通了「志」在「主／客」亦即「人／我」間的全面落實，因此而使得「濟民」成爲儒家思想在形下面的最終目標，並與天人合一的主體超越相呼應，據此吾人可得儒家整個包括了形上與形下之思想體系的骨幹如下：

¹³ 錢穆《孔子與論語》，台北，聯經出版事業公司，1974，頁 82。

¹⁴ 同上註，頁 90。

¹⁵ 《論語》〈述而〉第七，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，台北，新文豐，1978.1，頁 60。



(二) 蘇軾對主體的把握

從儒家思想的骨幹及其內在貫串的仁道來看，吾人並不難發現，蘇軾生命思想的外在基本走向，與儒家思想是完全統一的。蘇軾的一生都致力於真我的完美人格之實現，並企圖從「道」於形下面的落實中超越形下，達到天人合一的境界，與儒家的「下學而上達」恰恰不謀而合，這充份顯示出儒家思想對蘇軾的陶染之深。而且與儒家重立志的傳統相同的是，蘇軾從接觸儒家思想開始，即有仿聖經世之志。蘇軾在後來的〈范文正公文集敘〉裡曾如此回憶道：「慶曆三年，軾始總角入鄉校，士有自京師來者，以魯人石守道所作〈慶曆聖德詩〉示鄉先生。軾以旁竊觀，則能誦習其詞，問先生以所頌十一人者何也？先生曰：『童子何用知之？』軾曰：『此天人也耶，則不敢知；若亦人耳，何為其不可！』先生奇軾言，盡以告之，且曰：『韓、范、富、歐陽、此四人者，人傑也。』時雖未盡了，則

己私識之矣。」¹⁶，另外，蘇轍在〈墓誌銘〉一文中追述蘇軾十歲時，母親程氏親授以書：「太夫人嘗讀《東漢史》，至〈范滂傳〉，慨然太息。公侍側曰：『軾若爲滂，夫人亦許之否乎？』太夫人曰：『汝能爲滂，吾顧不能爲滂母耶？』公亦奮厲，有當世志」¹⁷正如蘇軾曾言己「少抱有爲之志」（蘇轍〈爲兄軾下獄上書〉轉述蘇軾之語）一樣，其身爲一個儒者的自信與志氣，於此表露無遺。而更可貴的是，蘇軾有爲於天下之志，並未因生命的蹇滯而有所變易，他在艱困的歲月中，仍心繫國家民生，吟出「秋禾不滿眼，宿麥種亦稀。永愧此邦人，芒刺在膚肌」¹⁸之句，這是蘇軾仁心的展露，亦是達至其與儒家相同的終極志向的一個準則，他在之後面對坎坷仕途，不時有隱居之思，但卻始終無隱居之實，亦是根生於其生命底層的這個儒家思想的作用所致，而此更爲其發展「致用」之說的主要根基。蘇軾對儒家仁的吸收與理解，也多有表述，他說：

聖人之道，造端乎夫婦之所能行，是以天下無不可學。而極乎聖人之所不能知，是以學者不知其所窮。夫如是，則惻隱足以爲仁，而仁不止於惻隱。羞惡足以爲義，而義不止於羞惡。¹⁹

仁義都是聖人之道，也都是個體自我意識的自覺，任何一個人都可以在個人的精神生活中達至聖人之道，例如惻隱就是仁心的初始，羞惡可以是義行的第一步，但是「仁不止於惻隱」，「義不止於羞惡」，不管是仁或義，都是由個體的良知良能出發，「推己及人」而擴至社會生活中的一切，而以本在心性的自覺做爲互動之基礎。基本上，就蘇軾的思想而言，本在心性與儒家道德並無關係，他的宇宙觀使他的本在心性成爲一種中性性質的存在，所以並非善也並非惡，因此也就無法由仁義道德來做限定，但是如果擺脫仁義道德的限範來看，蘇軾希冀去除外在障蔽，通過對自然的順應來合於「道」，也就是一種本在心性的自覺，而這種自覺其實即是一種自發性的「成己」行爲，而在自發性的「成己」之後，蘇軾同時

¹⁶ 《蘇東坡全集》卷 24〈范文正公文集敘〉上冊，頁 277

¹⁷ 蘇轍《欒城後集》卷 22〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁸ 《蘇東坡全集》卷 8〈和孔郎中荆林馬上見寄〉上冊，頁 85。

¹⁹ 《蘇東坡全集》卷 8〈子思論〉下冊，頁 781。

亦依其心性的中性本質往另一方向開展，就成爲「成人」，這就恰合於「推己及人」的意義，此點與儒家所指稱之「仁」是完全相通的。所以整體來看，雖然蘇軾思想內涵與儒家思想內涵略有不同，但是於上吾人仍可見蘇軾的行爲與想望，的確是深受儒家的理想人格之總體實踐的路徑影響的。除此之外，筆者於第二章第三節分析蘇軾之哲學思想時亦曾提及，蘇軾是沿其「出於一而兩於所在」的思想進路，而在形下面將世界分爲「人／我」來思考，在「我」的方面，他強調去蔽與順自然的重要性，也就是「成己」；在「人」的方面，他的「成人」是以「濟民」來做發展，通過對道德的歸化與道德自律說的強調，來完善「人／我」，並達到形上與形下的統一。因此，整體來說，蘇軾在這裡是將儒家的道德思想，與其思想裡的中性說以及道德自律說相連結，展示出他對儒家思想的攝取與把握，並以此表現在他對君子人格、立朝大節的認定與論述上：「古之君子，剛毅正直，而守之以寬，忠恕仁厚，而發之以義。故其在朝廷，則士大夫皆自洗濯磨淬，戮力於王事。」²⁰。另一方面，蘇軾在對天人合一的個體真我之實現的追求上，亦從未見怠，面對雜然紛亂的經驗界，蘇軾的應事接物之理，始終是以在「吉凶之域」中保持身心的無礙自在爲目標，這就與儒家天人合德的思想完全貼合。他在〈與子由弟十首〉中，即如是告誡子由：「吾兄弟俱老矣，當以時自娛，此外萬端皆不足介懷。所謂自娛者，亦非世俗之樂，但胸中廓然無一物。即天壤之內，山川草木蟲魚之類，皆吾作樂事也。」唯有廓然無礙的心境，才能領受世間真正的樂趣所在。蘇軾所描述的這個與萬物同在，而能領受其中美樂的境界，正是儒家天人合一理想的實現，而對外物萬端皆不介懷的達樂之方，其實亦正是儒家思想中，個體通向天人合一的路徑，亦是人格修養所追求的最高境界，不過關於此種天人合一之樂與達樂之方，何以是儒家對蘇軾的影響，筆者以爲必須將之歸於蘇軾對儒家思想精髓的融會參合來做說明。

²⁰ 《蘇東坡全集》卷 28〈上韓太尉書〉上冊，頁 313。

二、對思想精髓的融會參合

(一) 儒家的思想精髓

儒家思想的精髓，包括了「樂」、「誠」、「明」與「中庸之道」四者，此四者緣儒家思想骨幹而生，而以形上的天人合一及形下的經世濟民兩大終極理想為歸趨。蘇軾幾近全面地接受了儒家此四者的思想，並以一種理性精神加以詮釋解析，將之融入其超曠的哲學思維中。

1. 樂

儒家的「樂」是以道德情感的直覺體驗為根本特點，同時又具有美學的意義，也就是說，儒家之「樂」是一種內在的道德美學境界的追求與完成，例如孔子之言：「知之者，不如好之者，好之者，不如樂之者。」²¹他們對於「樂」的體認，並不在於世俗之樂的苟安上，而是在困窘的存在中，反回到本心去追求心靈解放和充實的一種自適滿足，亦即筆者於文前曾提及的，「入于吉凶之域而不亂也」的超越之樂。因此儒家主張「安貧樂道」，孔子亦言：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」²²「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」²³蒙培元先生對此曾指出：「這種樂不是從物質享受中感受到的，它是從內在的道德精神中體驗到的，是一種自我肯定、自我評價和自我享受。」²⁴大體而言，儒家的思想文化均由道德主體以及主體的主動性出發，之後外接事物，再返回本心以求從中之超越。這裡所論及的「樂」亦是在此種思維範式之中構成，這就使得儒家之「樂」不淪為純然形上的虛無空闊，而是一種在道德實踐的同時，充盈於胸中的自足自樂的道德體驗。因此儘管儒家亦講山水之樂，亦有與大自然合一，突破主客二元，徜徉於山水中的曠放情懷，但是這些「樂」其實都只是孔子理想的折射，它們間接反應了儒家是

²¹ 《論語》〈雍也〉第 6，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，台北，新文豐，1978.1，頁 51。

²² 《論語》〈述而〉第 7，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，同上註，頁 60。

²³ 《論語》〈雍也〉第 6，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，同上註，頁 51。

²⁴ 蒙培元《中國心性論》，台北，台灣學生書局，1990.4，頁 84。

從道德主體之理想的實踐上，得到真實樂趣的事實。《論語·先進篇》中記載，當孔子問其門生志趣時，曾點回答：「暮春者，春服既成；冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」在暮春時節，穿著春服，和五六個成年人，六七個童子，一起在沂水邊上沐浴歌咏，享受風涼，從中領受萬物的美好與樂趣，孔子聽後嘆曰：「吾與點也。」孔子對曾點志趣的讚同，顯示儒家與物合一之美學思想的存在，但是人物和諧之美的領受，卻是須以人與人之間的和諧一致為前提方能實現的，如「老者安之，朋友信之，少者懷之。」²⁵因此在儒家而言，唯有實現人與人間的和諧，人與物間的和諧才成爲一種可能，換言之，儒家的「樂」是道德豐盈以及道德履踐的表徵，亦是人格修養所追求的最高境界。

2. 誠、明

儒家在《中庸》中多次提出「誠」這個意義範疇，以爲「誠」是道德實踐的行爲準則。「天下之達道五，所以之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也；五者，天下之達道也；知、仁、勇：三者，天下之達德也；所以行之者，一也。」²⁶此處之「一」即「誠」，儒家認爲不管是對五倫的遵守，或對通行於天下間三大德性的履行，都是以「誠」爲出發點，而所謂的「誠」，就是指內心的誠實，深入來說，是個體不蔽於物，而對本在心性的全面發揮，因此站在這個「誠」的意義上來講，儒家以爲唯有通過「誠」來實踐道德義理的規範，道德規範才具備所謂「道德」的意義，一如《中庸》對「誠」之一字亦如此解釋：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」²⁷「惟天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」²⁷「誠」是天化育萬物的準則，因此以「誠」來應接事物，是人的行爲所應循的法則，遵循這個法則，將誠心發揮至極處而不間斷，才能完全彰明個體天生的本性，能夠彰明個體天生的

²⁵ 《論語》〈公冶長〉第5，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，台北，新文豐，1978.1，頁41。

²⁶ 《禮記》〈中庸〉卷52，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，同上註，頁879。

²⁷ 《禮記》〈中庸〉卷53，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，台北，新文豐，1978.1，頁894。

本性，才能夠完全了知人的本性，了知人的本性，也就能夠知曉萬物之性，知曉萬物之性，個體也就等於掌握了形上之天的運行規則，掌握了超越的鎖鑰。但是如何而能「誠」呢？儒家認為誠心的發揮與實踐，會因個人的資質而有所不同，有的是「生而知之」，有的是「學而知之」，有的則是「困而知之」，除了「生而知之」者以外，「學而知之」與「困而知之」都是通過外在客觀事物的啓發，才能知曉「誠」的道理，而這些外在的「啓發者」就是所謂的「明」，《中庸》二十一章指出：「自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」²⁸換言之，「明」就是對外在客觀事理的明查。由誠至明，是人天賦的本性，由明至誠，則是後天教育（包括自教育與被教育）的感化。總言之，儒家的「明」與「誠」二者，基本上是相輔相成的，如果說「樂」即是「天人合一」，即是個人人格修養的最高境界，「明」與「誠」就是達至此最高境界的必然階梯。

3. 中庸之道

「中庸」是孔子學說中的方法論，孔子認為：「喜怒哀樂之未發，謂之中；…中也者，天下之大本也。」²⁹當喜怒哀樂這四種情感的本性尚未生發，而存於個體心中，無一點偏向的時候，便叫做「中」，「中」是情感的主要本體，受惑於外象而發為喜怒哀樂四種偏離於「中」的情緒，所以說「中」就是一種不偏不倚，「允執其中」的意思。孔子更進一步指出，只要是偏離中道，不管是太過或者不及，都是一種錯誤的行事方法：「子貢問：『師與商也孰賢？』子曰：『師也過，商也不及。』曰：『然則師愈與？』子曰：『過猶不及。』」³⁰因此，對於中庸之道的施行，就是必須要「執其兩端」以用其中，由此可見「中庸之道」其實就是一種調和事物之矛盾衝突，以獲得平和的方法。那麼如此的「中庸之道」又該如何施行？孔子以為必須以「禮」來做為約束的力量，以避免極端的形成：「子貢越席而對曰：『敢問將何以爲此中者也？』子曰：『禮乎禮，夫禮所以制中也。』」

²⁸ 同上註。

²⁹ 《禮記》〈中庸〉卷 52，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，同上註，頁 879。

³⁰ 《論語》〈先進〉第 11，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，同上註，頁 96。

³¹也就是說「中庸之道」並非一種無原則的調和，他對「允執其中」的強調與「和而不同」的申說是同時並進的，因此在調和兩端的同時，如果未以「禮」做為調和的準則，就無法達至所謂的「中庸之道」，甚而淪為鄉愿或小人生存之利據。綜上所言，「中庸之道」雖是一種道德實踐的方法論，但卻出自於心的本然情性，在經驗界的方法論上採行「中庸之道」，其實亦不失為對本心的尋求和回歸，這就使得人得以自形下超越而起，去實踐與天道接合的理想。因此以上所論，包括「樂」、「誠」、「明」、「中庸之道」四者，除「樂」之外，皆是在經驗界中尋訪本心的一種內在自我超越之實踐，透過這些實踐，「樂」因而實現，而「樂」的實現，其實即為「真我」之實現，換言之，真我之實現是以此三者的主體超越意識與行動為基礎的，如此一來，自我之內在超越的意識與動機不僅為儒家思想的主要精髓所在，同時亦是蘇軾對儒家思想之攝取的著力點，此說由以下「蘇軾對思想精髓之融會」即可清楚看出。

（二）蘇軾對思想精髓的融會

蘇軾對儒家思想精髓之吸收是幾近於全面性的，而以體現為一種超曠情懷的哲學思維展示出來，並首以其性論與中庸之道的參合表現之。

蘇軾於《東坡易傳》中所架構出來的自然觀，雖取法於道家學說頗多，但貫串其中的宇宙天人法則——「出於一而兩於所在」的中性說，卻展示了儒道兩家思想同時給予蘇軾的絕妙影響。從形上界的道之中性而具有陰／陽二端之內藏，到物理界的剛／柔，以人為主體的乾／坤，乃至以個體為主體的人／我，都與儒家之「中庸」以及道家之「道」息息相關，而其對形下面的人／我關係之論述，則更為「執其兩端」「允執其中」的實踐。筆者於此先就儒家之影響論述之，因此先不論此一中道如何確確實實的由形上貫串至形下，而將視角轉換至現實是無法趨避的問題上。現實的意義指出，人的存在是一種以個體為主體的存在，必然展示出人／我之間的互動態勢，因此據於此，蘇軾認為人無法利用「中道」貫串

³¹ 《禮記》〈仲尼燕居〉卷 50，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，同上註，頁 852。

其中的特質，直接由形下拔昇至形上，人如欲超越，首先應面對這種必然性，把握中道而行，方可達至天人合一的「樂」境，這是蘇軾超曠哲學之開展的一個基本走向，也是其性說與中庸之道的接合方式，從這個接合方式可看出，蘇軾的哲學骨幹與儒家是完全統一的，也就是說依循儒家的思考走向，不論蘇軾所言的中性之道是如何在每個層次上開展，此二者的最終理想，都構築在真我實現的「樂」境上，這也就將蘇軾哲學導向對真我之境以及真我之境如何達至的分析上。首先，真我之境是一個怎樣的境界？蘇軾在《易傳》中指出，真我之境就是對立消解、物我冥和的狀態，也就是「胸中廓然無一物」而能領受大千之美的曠達境界。基本上從純粹個體的立場來說，個體只要去除客觀障蔽，順自然之理，即可達至此一境界，但是人不可能是一純粹個體的存在，人的存在永遠飽含與客體間的互動性，此一體認使蘇軾明確其「致用」與「濟民」的學說，指出唯有回歸於經驗界並超越之，才能取得真我的真正實現，這就等於宣示，主體必須在把握主體之性而且保有主動性的前提下，才有可能自形下超越，飛躍至形上面，換言之，蘇軾這裡所說的真我之境與儒家之「樂」等同，他不否認山水自然美樂的存在，但卻亦相對的認為，「樂」的取得，即真我之實現，需透過對「我／人」二方面的完善，也就是需透過對本心的自覺以及主動的道德之實踐來達成，也就是據此，他將「樂」與人之本然心性相連結，於是如下接受了儒家「誠」的思想，並從而發展出他的「道德自律說」。蘇軾在〈中庸論〉中如此解釋「誠」：「《記》曰：『自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。』夫誠者，何也？樂之之謂也。樂之則自信，故曰誠。」³²蘇軾在這裡以孔子所言之：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」來解釋「誠」的意義，他認為「誠」者就是「樂之」者，就是主動地醉心於對本在心性的發揚，所以「樂之則自信」，人就在主動於發展本性的過程中，更加肯定清晰自我的本性與價值，這就是誠。蘇軾於此一方面接受了儒家：「誠」是達「樂」的關鍵的思想，一方面也點出「樂於」誠，將使「誠」所欲發揮者更加的清楚明白，基本上，這與蘇軾形上形下相統一的思想是分不開的。另外，蘇軾也論述了「明」的意義，他說：「知之則達，故曰明。」³³，「明」

³² 《蘇東坡全集》卷6〈中庸論上〉下冊，頁770。

³³ 同上註。

就是對事理的明察、練達、洞悉，是使誠者能「誠」的基本條件。蘇軾認為必須透過對事理本末的明察認識，才能「使吾心曉然，知其當然，而求其樂。」³⁴所以「明」不僅是「誠」的必要條件，亦是「樂」的基礎。他說：

今吾以為磬折不如立之安也，而將惟安之求，則立不如坐，坐不如箕踞，箕踞不如偃仆，偃仆而不已，則將裸袒而不顧，苟裸袒而不顧，則吾無乃亦將病之！夫豈獨吾病之，天下之匹夫匹婦，莫不病之也，苟為病之，則是其勢將必至於磬折而百拜。由此言之，則是磬折而百拜者，生於不欲裸袒之間而已也。³⁵

從正反兩方對事物加以思考研析，便可得出其中所以然之理，把握這種所以然之理，推而思之，即可掌握大部份的事理，蘇軾稱之為「辨其所從生，而推之至於其所終極，是之謂明。」³⁶這個洞悉事理，而為「誠」「樂」之前提的「明」，是蘇軾哲學思想的發端，同時也是其生命哲學中所企求的境界。從表面上來看，明是誠的前提，然而透過誠、樂的推進，明最終達於明通，天人合一的樂境亦同時而生，可見蘇軾哲學體系的建構，是從對自然之理的觀察、研判與把握起始，延而為對物之理、性之理的論定，乃至人事之理的運用，「明」是其整體思想之所以能夠構成的最居功厥偉者，也是最高層次的對「命」的把握。

最後必須再說明一下中庸之道事實上對蘇軾產生了兩方面的影響。首先是蘇軾之性論與中庸之接合，此處所顯示的是蘇軾對中庸之中性本質的接受與肯定。不過此點前文已有論及，所以於此不再贅述。其次是儒家據中庸之本質，將中庸視為道德實踐的方法論此方面，蘇軾亦闡述了他的見解。蘇軾首先引用《中庸》之語指出，中庸之道是難達的，但是這種難達並不僅指做為的「過與不及」問題，還有辭達的困難存在。蘇軾認為，中庸之道最難之處，在於君子之中庸與小人之

³⁴ 《蘇東坡全集》卷6〈中庸論中〉下冊，頁771。

³⁵ 同上註。

³⁶ 同上註。

中庸的明辨上，這就是所謂辭達的困難處，他指出，在現實的狀況下，品格完美的人所履行的中庸之道，有時也可能為小人利用，「竊以自便」，而成為孔子所言之「德之賊」者，這是因為小人善於利用類似的言語，來合理化自己的行為，並據以稱己是在行踐中庸，這種惡意的粉飾，是聖人在倡中庸之道時，最戒慎恐懼之事，因此為免後學之誤認或誤行，通常都會反覆說明，但是客觀事物都有其複雜性，它沒辦法如同理論一樣，將路徑與方法單一化，這也就時常使得個體在面對宣稱行中庸之道的做為時，即便知曉中庸之理，仍很難有完全清楚的辨別，因此也就更遑論欲於文章中去析論君子與小人之中庸：

《記》曰：「道之不行也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」以為過者之難歟，復之中者之難歟？宜若過者之難也。然天下有能過而未有能中，則是復之中者之難也。《記》曰：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」既不可過，又不可不及，如斯而已乎？曰：未也。孟子曰：「執中為近之。執中無權，猶執一也。」

《書》曰：「不協于極，不罹于咎，皇則受之。」又曰：「會其有極，歸其有極。」而《記》曰：「君子之中庸也，君子而時中。」皇極者，有所不極，而會于極。時中者，有所不中，而歸于中。吾見中庸之至於此而尤難也，是故有小人之中庸焉。有所不中，而歸於中，是道也，君子之所以為時中，而小人之所以為無忌憚。《記》曰：「小人之中庸也，小人而無忌憚也。」嗟夫，道之難言也，有小人焉，因其近似而竊其名，聖人憂思恐懼，是故反覆而言之不厭。何則？是道也，固小人之所竊以自便者也。君子見危則能死，勉而不死，以求合於中庸。見利則能辭，勉而不辭，以求合於中庸。小人貪利而苟免，而亦欲以中庸之名私自便也。此孔子、孟子之所為惡鄉原也。一鄉皆稱原人焉，無所往而不為原人，同乎流俗，合乎汙世，曰：「古之人，行何為踽踽涼涼，生斯世也，善斯可矣。」以古之人為迂，而以今世之所善為足以已矣，則是不亦近似於中庸耶？故曰：「惡紫，恐

其亂朱也，惡莠，恐其亂苗也。」何則？惡其似也。³⁷

中庸之道之難言，就像只以口頭言語去分辨二件極其相似的事物一樣，總有不夠清楚明白的地方，蘇軾據此而引《中庸》之言：「人莫不飲食也，鮮能知味也。」指出中庸之道貴在實踐，真正時時刻刻謹守中道並加以實踐的同時，即可完全把握中庸的道理。蘇軾在這裡將其性論的中性說與經驗界連結，間接的強調出他的致用與超越並進的思考，同時也顯示了他對儒學義理之攝取的深入性。

總體觀之，蘇軾對儒學之攝取有其多面性，包括了對儒學骨幹的把握，以及對其形上形下思想的理解和吸收等，但是從一貫性來看，蘇軾對儒學的詮解，並不完全侷限在儒家或後世儒者所解析的意義上，他把握住其中的精神——完善人格、自我超越，並順其自身之思考貫性——形上形下之統合來看待這些傳統思想的意義，堅持在經驗界中超越自我，並以超越之我回返經驗界，從中，吾人可見儒學對蘇軾之影響，亦預見了蘇軾為後代儒學帶來有別於傳統儒學的可能。

第二節 蘇軾對道家思想之接受

儘管蘇軾自幼即在一充滿儒學氛圍的環境中長成，甚而「比冠，學通經史，屬文日數千言。」但他卻仍不免發出「有見於中，而口未能言」的感嘆，及至見讀《莊子》，他才喟然嘆曰：「得吾心矣。」可見道家之思想，確有較經、史書，賈誼、陸贄文更能契合蘇軾心靈之處，不過這其實也是因為蘇軾生性中的疏達率直，使其與道家思想間存在著一種本然的默契所致，這種默契的存在，促使道家思想在第一次出現於蘇軾的生命中時，即以直擊心靈的方式，入駐蘇軾的生命，更因此而大幅度左右了蘇軾後期的人生思考、文藝創作和文學理論。例如他的〈超然臺記〉一文，金聖歎即認為此文「文法超妙，全從《莊子·達生》以及〈至樂〉

³⁷ 《蘇東坡全集》卷6〈中庸論下〉下冊，頁772。

等篇取氣來。」而他在〈書吳道子畫後〉中亦援用了《莊子》的意與辭云：

道子畫人物，如以燈取影，逆來順受，旁見側出，橫斜平直，各相乘除，得自然之數，不差毫末。出新意於法度之中，寄妙理於豪放之外，所謂遊刃餘地，運斤成風，蓋古今一人而已。

此中「遊刃餘地」一詞出自《莊子·養生主》「庖丁解牛」的寓言，庖丁謂文惠君曰，其解牛之訣在「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」，如此「依乎天理，批大郤，導大窾」即可「恢恢乎其於遊刃必有餘地矣」，而使十九年之刀「若新發於硎」。另外，「運斤成風」一詞則出自《莊子·徐無鬼》，「郢人堊慢其斲端若蠅翼，使匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷，郢人立不失容。」二者都是在解消外物對心的制約，強調「以神遇」，「依天理」即可保持生命之本真，蘇軾是據莊子此一思想，來說明吳道子繪人之突出處，不在技術之高超，而在對人做為一個形象的全面性把握。除以上二例外，蘇軾之著作對道家思想之援引幾觸處可見，而其援用之手法也如探囊取物般適意自如。事實上據學者對其現存之詩集所做之統計，發現蘇軾引用《莊子》之寓言、詞匯之相關論述，已然多達三百六十餘處，這個數字尚還不包括蘇軾在詞、散文以及理論等其他類型的創作中，對老莊思想的多次稱引，從中吾人可見蘇軾對道家思想之熟習，實有其相當之深刻性。但是需注意的是，蘇軾對道學在接受，並非單方面，他仍保持其有來有往的一貫性立場，堅守主體的理性思維，譬如他在接受老莊思想的同時，也曾將晉朝之亡歸於老莊之過³⁸，而直指道家思想中的消極避世因子為禍甚多。也因此從整體來看，他對道家思想的接受，與儒家相較而言，實有著較大的選擇性與偏向性，不過對道家思想來說，蘇軾的這種接受方式，未嘗沒有其特殊的意義和貢獻。

蘇軾後來作〈莊子祠堂記〉一文，同時表達了他對莊子此人及其思想之接受

³⁸ 「自漢以來，道術不出於孔氏，而亂天下者多矣。晉以老莊亡，梁以佛亡，莫或正之。五百餘年，而後得韓愈，學者以愈配孟子，蓋庶幾焉。」《蘇東坡全集》卷24〈六一居士集序〉上冊，頁279。

與反思後的所得，簡光明針對此文之內容指出，「在莊子學史上，蘇軾是一位特殊的人物，他並未對《莊子》作完整的注釋，〈莊子祠堂記〉一文篇幅亦不算長，然而卻能提出重要的論點，較諸歷代數以百計的《莊子》注疏而言，影響更為深遠。」³⁹不過吾人在這裡特別需要注意的一個重點是，蘇軾在此文中宣說了他接受老莊思想的基本準則：

謹按《史記》，莊子與梁惠王、齊宣王同時，其學無所不闢，然要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作《漁父》、《盜蹠》、《胠篋》，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。此知莊子之粗者。余以為莊子蓋助孔子者，要不可以為法耳。楚公子微服出亡，而門者難之。其僕操箠而罵曰：「隸也不力。」門者出之。事固有倒行而逆施者。以僕為不愛公子，則不可；以為事公子之法，亦不可。故莊子之言，皆實予；而文不予，陽擠而陰助之，其正言蓋無幾。至於詆訾孔子，未嘗不微見其意。其論天下道術，自墨翟、禽滑釐、彭蒙、慎到、田駢、關尹、老聃之徒，以至於其身，皆以為一家，而孔子不與，其尊之也至矣。⁴⁰

蘇軾首先引《史記》之說，概述莊子的生存年及其思想淵源，不過隨後即對司馬遷言莊子為「詆訾孔子之徒」此一觀念加以駁斥，他以為司馬遷之所以作此言，乃因其未了解莊子之精髓，而導致對莊子產生了誤解。繼否定此權威常識性之說法後，蘇軾提出自己獨創的論點指出：「莊子蓋助孔子者」「莊子之言，皆實予；而文不予，陽擠而陰助之，其正言蓋無幾。至於詆訾孔子，未嘗不微見其意。」然而坦白來說蘇軾文中用以說明其論點之理由，卻有說服力與證據均未足的缺憾，這在以文才見長的蘇軾而言，是相當罕見之事，因此吾人依此應可推論，蘇軾的「莊子蓋助孔子者」之說，就其個人而言，或有動機先行於（或大於）其所體認到之事實的可能性存在，這也就直接曝露了蘇軾對老莊思想之接受，有其先行條件，對老莊思想之吸收，亦有一定之範疇，而此中顯明的界線即在於「助孔

³⁹ 簡光明〈蘇軾與莊子〉《古典文學》第14集，頁250-251。

⁴⁰ 《蘇東坡全集》卷32〈莊子祠堂記〉上冊，頁355。

子者」，換言之，蘇軾對老莊思想之攝取，實以充實其自身以儒家為骨幹之哲學為目的，從而形成其思想上尚儒附莊的特出狀態，而此亦正標誌了蘇軾哲學思維深化的一個關鍵點。不過必須說明的是，筆者雖由蘇軾對「莊子蓋助孔子者」的論述欠缺說服力，來推論蘇軾是以儒學做為接受道家學說的先行條件，但筆者並未否認「莊子蓋助孔子者」的這個事實。基本上莊子雖未如儒家對現實社會建立一套價值標準，然其對人間世的政治網絡、倫理秩序…等現實規範，卻也採取了一種肯定的態度，並著文討論人所面臨的困頓難題，是以陳于廷說：「莊子拯世，非忘世。其為書，求入世，非求出世也。」⁴¹而王邦雄先生亦如此闡述：

莊子雖承接了老子所開出的形上之道的價值根源，與政治人生回歸自然無為的理想歸趨，惟並未在形上系統與政治哲學有其進一步的發揮，而專注在生命價值的深切反省，與不斷奔騰上揚的人格修養，一者救老子哲學可能落於貧弱虛空的危機，二者挺起人的價值主體性，將天道之美善，使內在於人的生命人格之中。⁴²

可見莊子所關心的的確不只是超然物外的「喪我」之態，他的應世思想，最終亦是導向將形上之精神融入形下的有限形軀來實現的。蘇軾所接受的老莊之學，包括了王先生所言的老子之形上學，以及莊子對生命價值的深切反省之思想，此二者幫助蘇軾完整其哲學架構，並在逆境中坦然自在，以下筆者分由兩大層面論之。

一、自然觀

所謂自然觀即指「道」之所從出，以及「道」之意義的相關概念而言。在儒家方面，孔子將「道」歸之於天命，而賦予天和道一種人格神的意義傾向，但是他們並未進一步去研究「道」之由來或面貌，這使得儒家的自然觀成為一種絕對的唯心論，儘管此種形上思辯的產物，必然存在著唯心成份，但是過份的決斷或

⁴¹ 錢穆《莊子纂箋》〈人間世〉台北，東大書局，1993，頁27。

⁴² 王邦雄《中國哲學論集》，台北，學生書局，1983，頁63。

者理論源頭的無法確立，都將導致理論及其實質出現搖擺狀態，這是蘇軾對宇宙生成之相關論題展開全面系統研究的根源。另一方面，筆者於前已言，儒家思想乃蘇軾思維的骨幹，因此儒家思想中，其為達至理想境界所呈現出的向兩方面開展之矛盾，亦顯明的表現在蘇軾之生命中，而分別以曠達和執著二種面貌出現，為調和此二者，並找尋二者適當的結合點，蘇軾企圖將儒家的人文情懷提升到宇宙意識的高度⁴³，以中和二者之矛盾，而此一企圖也使得蘇軾在解《易》與建構其宇宙生成論時，不得不向老莊尋求助力，從而提出了一個貫通其整體思想脈絡，且傾向於自然主義的易道觀，筆者以為此一易道觀的提出，對蘇軾之生命情調發揮了強力的定向作用，吾人從中可見道家思想對蘇軾之影響實是無可估量的。

道家對「道」之根源概念，首見於老子《道德經》第二十五章：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母；吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。

44

此處之「天地」與「萬物」同語，用以指說經驗世界之萬有總體。老子在這裡說明，「道」是先於萬物的存在，「獨立而不改，周行而不殆」，是孕發天地萬物的規律，而此規律之運行遍於萬物，無終無止。因此儘管「道」本身不屬於經驗事物，但也並非是一全然超離的存在，這是蘇軾可以藉道家之自然觀完整己身之哲學的主要基點。蘇軾對宇宙生成所持之觀點，完全本於道家的有生於無的思想，而且他也指出，所謂的無，並非絕對之虛無，而是內在的蘊含著有，這個有在未生物之前，就是「出於一而兩於所在」的自然規律，就是「道」，就是「道」所含存的實質——陰陽，「陰陽交而生物」，自然規律在運行後，衍生成物，萬物都涵蓋在自然規律中。他說：

⁴³ 此點亦與自宋初以來，整個理學氛圍與思想走向相關，將於第四章中討論。

⁴⁴ 王弼注《老子註》第25章，台北，藝文，1971，頁49。

若夫水之未生，陰陽之未交，廓然無一物，而不可謂之無有，此真道之似也。陰陽交而生物，道與物接而生善，物生而陰陽隱，善言而道不見。太極者，有物之先也。夫有物必有上下，有上下必有四方，有四方必有四方之間。四方之間立，而八卦成矣。此必然之勢，無使之然者。⁴⁵

蘇軾的自然觀之所以歸結於「出於一而兩於所在」的對立統一律，而其所論述之「道」之所以亦含藏著「陰陽」二大矛盾物，與其所接受的道家思想也有絕對之關係。勞思光先生指出，老子對其所言之「道」的內容，也就是經驗世界之萬有所循之規律，通常以「大，逝，遠，反」四字狀之，而歸於一「反」字。例如：「反者道之動」，勞先生即解釋道：「『動』即運行，『反』則包含循環交變之義。『反』即『道』之內容。」⁴⁶老子就是在這個循環交變的意義上，言「反」以狀「道」的，如：「故有無相生，難易相成，長短相形。高下相傾，音聲相和，前後相隨」⁴⁷，「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新」⁴⁸等，老子再三對「相反相成」與「每一件事物或性質皆有其正反二面之意義」加以申說，從中更可見老子極欲表明的「反」與「道」之內容的連結關係。蘇軾接受了老子「『反』為『道』之內容」，以及「『道』育生萬物」的思想，而言：「夫有物必有上下，有上下必有四方…」，並進一步認為古時聖人作《易》，亦據此種對立統一關係來思考，他說：

聖人之作易也，不有所設，則無以交於事物之域，而盡得喪吉凶之變。是以因天下之至剛而設以為乾，因天下之至柔而設以為坤。乾坤交，而得喪吉凶之變，紛然始起矣。⁴⁹

聖人寫作《易傳》，是為盡得喪吉凶之變，因此而延天地的「上／下」、「盈／虛」等相反相成之道，將「至剛設以為乾」，「至柔設以為坤」。而一旦乾坤相交，得

⁴⁵ 《東坡易傳》卷7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

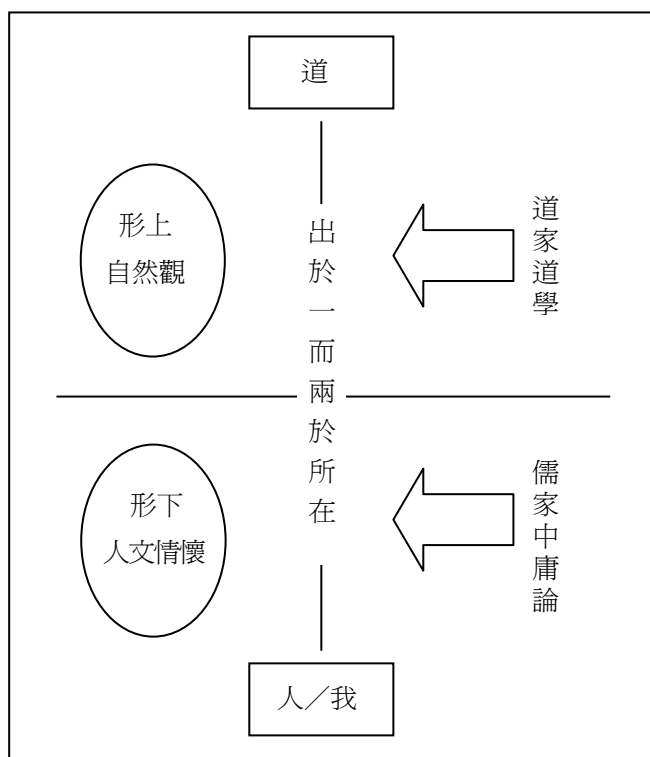
⁴⁶ 勞思光《新編中國哲學史》（一）台北，三民書局，1981.1 初版，頁240。

⁴⁷ 王弼注《老子註》第2章，台北，藝文，1971，頁7-8。

⁴⁸ 王弼注《老子註》第22章，同上註，頁44。

⁴⁹ 《東坡易傳》卷7，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

喪吉凶之變紛然起始時，只要以「執其兩端」、「允執其中」之念，掌握乾坤之理，即可盡得喪吉凶之變。蘇軾的這個說法，一方面是藉由中庸之法的實踐來證明，從經驗界上推，即可尋出蘊於物中之道，亦等同得知天之道，另一方面也是從聖人的作《易》之法，來肯定自身之哲學思維，如此蘇軾就完成了串起形上形下之道的哲學架構，可如下圖表示之⁵⁰：



蘇軾從根源展開的研究與論述，使其所建構出之哲學系統確保了穩固之基礎，亦使其總合了超越與回歸的人生價值觀，有了更深刻的意義，因為蘇軾的無為順應說，就是在這個形上的自然規律的確立下形成的，他在注《繫辭》「天地設位，聖人成能」時說：「聖人無能，因天下之己能而遂成之。」與老子據天道而言的：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」⁵¹有著高度的精神上的相通性，而這種無為順應說在經驗界中是以柔外剛中來做為發展之核心，表現在「人/我」的關係上，「人/我」之關係又衍而為至於命（自用）以及濟民二

⁵⁰ 此圖僅表示蘇軾的哲學架構，是就大體方向來繪出蘇軾對儒道二家思想的攝取，但無以表示其攝取的全面性，例如蘇軾對儒家之形上思想亦有所把握，對道家形下思想亦有所領會與運用，筆者於上下文中都有論述。

⁵¹ 王弼注《老子註》第5章，台北，藝文，1971，頁12。

者，由此，蘇軾的哲學思維中，儒道之融合確為顯而易見者。

二、 個體修養論

蘇軾對道家學說之接納與採用，在形上方面，藉由老子對「道」的詮解，強化了他對從自我超越出發，來達至天人合一之企求的合理性與可能性，在形下方面，則藉由莊子所提供的一條有別於儒家的個人修身之道，促使蘇軾與儒家相同的淑世理念，在經驗世界中得到更全面與完善的落實。筆者以為，蘇軾所指「莊子蓋助孔子者」大部份是就此而言的。

基本上儒家亦有頗多與個人修身相關之論述，例如孔子以為修身之學在忠恕之道，如：子曰：

參乎！吾道一以貫之。曾子曰，唯。子出，門人問曰，何謂也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。⁵²

所謂「忠」是指盡心自處，「恕」是推己及人；「忠恕」就是通往理想人格的具體實踐途徑，因此孔子以忠、恕做為個體的修身之學。而孟子亦提出「養氣」、「寡欲」、「求其放心」做為道德修養的功夫。所謂「養氣」是以道德的主宰心，支配自然生命的情意之氣，也就是所謂的「以志帥氣」，依照孟子所言，養氣是自然生命的理性化過程，這種具備理性的生命能促使人清楚認知做為一個人的價值所在，而有實踐的力量。至於如何「養氣」則在於「寡欲」和「求其放心」，所謂「養心莫善於寡欲。」孟子以為「寡欲」有助「養氣」，如果說「養氣」是一種積極的持養工夫，「寡欲」則是消極的節制工夫，而「求其放心」則是將放失奔逐於外在的欲望世界之心，重新澄明。不過以上儒家主述的修身之學，在精神上

⁵² 《論語》〈里仁〉第 4，收錄於 阮元 刻本《十三經注疏》，台北，新文豐，1978.1，頁 36。

雖有一定的正確性，但是在具體行為上，卻較少考慮到個體環境的不同及需要，這就突出了其中理論之單一性與現實之複雜性的矛盾，此種矛盾自古以來促使許多侷囿於儒家的學者，在面臨環境與己身所行之道背離的衝擊狀況時，往往無以排遣而抑鬱而終。就此方面而言，蘇軾之幸以及他人格的超曠與傑出處，即在於其對莊子所提出之「心齋」、「坐忘」之修養工夫的接納。

「心齋」的目的在使人超脫外象的物欲，以保全真我之心的自由自在。由表面觀之，它與儒家的「寡欲」和「求其放心」在某些層面上是相同的，但莊子的「心齋」卻比孟子更進一步的提出了「如何而能」的問題，並加以解決。也就是說儒家的修身之學，著重建構一個理想化的目標，較屬於理論學說，而莊子的修養論，卻在提供一種通往預設目的的方式，偏向於功夫論。因此如果從形上形下的觀點來看，儒道二者在這裡呈現出一種互補的局面，而這也正是筆者於第三章的前言中所申說的：「儒釋道三家思想，都有其超越義，亦有其形下義，所以應以蘇軾對三家思想之攝取的涵蓋面來探討其與文化間之關係」的意義所在。回歸到道家的修養功夫上，「心齋」即指心的齋戒或心的澄澱而言，莊子認為透過對耳目感官經驗等束縛的一層層剝離，虛靜的以氣待物，即可使心超然於物外而無有侷限：

回曰：「敢問心齋？」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，心止於符，氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」⁵³

心齋就是虛，即指人的精神主體從擺脫一切欲念上獲得精神的自由。這裡的欲念包括耳、心二者，莊子用「耳」代指感官，說明運用感官來判斷，並不一定可靠；用「心」指出成心、習慣性思維等都是一種侷限，因此唯有以「氣」，即「虛」者待物，放空一切，消解「成」的存在，才可達到超越，而這整個由「耳」到「心」

⁵³ 王先謙《莊子集解·人間世》，台北，世界書局，1992，頁32。

到「氣」的消解過程，即超越之過程。繼心齋之後，莊子提出「坐忘」一說，強調離形去智，以同於大通：

仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」⁵⁴

坐忘之說在補心齋之說的不足，從而更明確的指出人需在對「形軀我」、「認知我」以及「道德我」之超越上，才能與天地大化相感通，而一旦達於大通之境，心即能提昇至觀照萬物了然無礙之境，而事實上此一境界亦正是蘇軾與儒家所主張的，人生最終的理想與鵠的。不過莊子亦指出，心齋和坐忘做為一種個體超越的方法，個體亦應具備一定的條件，才能藉由心齋來完成超越的理想，這個條件就是「正、靜、明、虛」。他在〈天道篇〉中解釋道：

聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也。萬物無足以撓心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜則明，而況精神。聖人之心靜乎，天地之鑒也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡、寂寞無為者，萬物之本也。⁵⁵

而在〈庚桑楚〉中亦謂：

正則靜，靜則明，明則虛，虛則無⁵⁶

因正而靜，因靜而明，因明而虛，因虛而見道，而與天地精神同往來，可見虛、靜、明三者是互相附和，互為因果的，個體如可完整落實正、靜、明、虛，即等同完成「三我」⁵⁷之超越，能在天地間安樂從容，優游自在。蘇軾對莊子正、靜、明、虛的意念一拍即合，但仍以思想主體做為接受準則，吾人可由其在〈思堂記〉

⁵⁴ 同上註，頁 55。

⁵⁵ 同上註，頁 113。

⁵⁶ 同上註，頁 196。

⁵⁷ 道德我、認知我、形軀我——引用勞思光語。

中所闡發的思考，觀其如何將儒家剛直不阿的生活態度與道家的虛靜明心境聯結：

建安章質夫，築室於公堂之西，名之曰思。曰：「吾將朝夕於是，凡吾之所為，必思而後行，子為我記之。」嗟夫，余天下之無思慮者也。遇事則發，不暇思也。未發而思之，則未至。已發而思之，則無及。以此終身，不知所思。言發於心而衝於口，吐之則逆人，茹之則逆余。以為寧逆人也，故卒吐之。君子之於善也，如好好色；其於不善也，如惡惡臭。豈復臨事而後思，計議其美惡，而避就之哉！是故臨義而思利，則義必不果，臨戰而思生，則戰必不力。若夫窮達得喪，死生禍福，則吾有命矣。……且夫不思之樂，不可名也。虛而明，一而通，安而不懈，不處而靜，不飲酒而醉，不閉目而睡。將以是記思堂，不亦繆乎。雖然，言各有當也。萬物並育而不相害，道並行而不相悖。以質夫之賢，其所謂思者，豈世俗之營營於思慮者乎？《易》曰無思也，無為也。我願學焉。《詩》曰思無邪。質夫以之。⁵⁸

蘇軾明言自己是個無思慮者，表現了他對老莊思想中泯卻「認知我」與「道德我」的附和，但是以此為內涵的思想觀念，卻是被建立在合於儒學的坦蕩誠明的思想本質下的，因此他說「君子之於善也，如好好色；其於不善也，如惡惡臭。豈復臨事而後思…」，人格的自然純美是超越「認知我」與「道德我」的必然要件，也唯有在純美的人格之下超越上述二我，才能真正回歸到本然的真樸之道中，回歸至真樸之道，才能正確地對待「窮達得喪，死生禍福。」「窮達得喪，死生禍福」是生命存在的必然現象，但個體卻常困於其中而無以自拔，老子認為人之所以常因窮達死生而感到折挫，乃因有形身體及生理欲望對人的心性自由造成最直接的束縛，他說：

⁵⁸ 《蘇東坡全集》卷 32〈思堂記〉上冊，頁 357。

吾所以有大患者，為吾有身也，及吾無身，吾有何患？《老子·13章》
五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳聘田獵令人心發狂，難
得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。《老子·12章》

蘇軾據純美之人格以及二我（道德我、認知我）之超越，將死生禍福以順其自然之心交付予天地，便是對老莊「形軀我」之超越的接受與實踐。蘇軾從虛靜明之說完成人的飛躍，這是從內在的自我超越達至形上之境。在這種順心自適抱擁天地的境界中，蘇軾言道：不思之樂是不可名狀的，就像可以「不處而靜，不飲酒而醉，不閉目而睡」一樣，他將一切總結在離形去智，達於大通的超然曠達之境中。最後他在文末回顧其所言，總合章質夫之思與其之無思指出：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖。」再次顯明的表述了他儒道合一的思維結構。另外值得說明的是，蘇軾從正、靜、虛、明中完成的超曠人生，不僅與儒家思想息息相關，也與其濟民的思想骨幹無法脫離。他認為「靜」是相對於「動」的，所以「靜」的態度與存守並無可能脫離人世經驗界而獨立存在，回顧筆者於第二章中所舉之〈送參寥師〉詩一例，「靜故了群動，空故納萬境。閱世走人間，觀身臥雲嶺。」即可得知，儘管蘇軾指出，由靜可以了群動，由空可以納萬境，但他亦言：不論是空或靜，都需透過「閱世走人間」才得以達至，這是儒家藉由道德之實踐，來完善主體之真我的生命觀點。

蘇軾對老莊的接受，是多面性的，但並非全面性，他有「清詩健筆何足數，逍遙齊物追莊周」⁵⁹、「此地他年頌遺愛，觀魚并記老莊周」⁶⁰這類認同的態度，但亦有如下文這種對道學的抨擊：

昔王衍好老莊，天下皆師之，風俗陵夷，以至南渡，而「今士大夫至以佛老為聖人，粥書於市者，非莊老之書不售也。讀其文，浩然無當而不可窮；觀其貌，超然無著而不可挹，此豈真能然哉？」又云：「蓋中人之性，

⁵⁹ 《蘇東坡全集》卷2〈送文與可出守陵州〉上冊，頁19。

⁶⁰ 《蘇東坡全集》卷2〈壽州李定少卿出錢城東龍潭上〉上冊，頁23。

安於放而樂於誕耳。使天下之士能如莊周，齊死生，一毀譽，輕富貴，安貧賤，則人主之名器爵祿，所以礪世摩鈍者廢矣。⁶¹

由此可見，蘇軾對老莊亦並非無有微詞，但是他哲學中部份的形上思維，超曠的生命情調，窮達、物我、死生皆一的無礙圓境，皆有受惠於老莊之處⁶²卻是無可否認的事實。

第三節 蘇軾對佛家思想之吸收

蘇軾與佛禪的不解之緣，是自小即已結下的，除了宋代佛教世俗化愈見顯明以外，蘇軾的家鄉——眉州位於「天府佛國」的四川西部，而蘇軾的父母亦均信佛這些條件，都加深了蘇軾與佛禪的接觸機會，尤其是蘇軾的父親蘇洵，經常與僧人相往來，亦時常帶同軾、轍兄弟進出寺院，更在蘇軾母親去世之後，特地請人塑了六尊菩薩像，施捨予廟宇，由此可見其篤佛之深。在這種信佛、參佛、禮佛之氛圍的濡染帶動下，蘇軾少年時期的生活，即已充滿了佛蹤禪影，但這並未促使蘇軾進一步探究佛禪義理，反而時常採取一種不信任的態度加以詰問，他在〈中和勝相院記〉中即清楚表明自己的立場：

吾嘗究其語矣，大抵務為不可知，設械以應敵，匿形以備敗，窘則推墮澁漾中，不可捕捉，如是而已矣。吾遊四方，見輒反覆折困之，度其所從遁，而逆閉其塗。往往面頸發赤，然業已為是道，勢不得以惡聲相反，則笑曰：「是外道魔人也。」吾之於僧，慢侮不信如此。⁶³

他抓取佛理之破綻並對僧人進行詰難的態度，時常令大師們無言以對，而不得不

⁶¹ 《蘇東坡全集》卷1〈議學校貢舉狀〉下冊，頁402。

⁶² 當然其中亦有儒學的影響，上文已論，於此不再贅述

⁶³ 《蘇東坡全集》卷31〈中和勝相院記〉上冊，頁343。

以「外道魔人」笑稱之。另外，蘇軾對於禪學之認識，亦有一個類似過程，南宋汪應辰給朱熹的信中說：

東坡初年力闢禪學，如〈鹽官縣安國寺大悲閣記〉，省記不分明，其中引「日知其所亡，月無忘其所能」之類。其後讀釋氏書，見其汗漫而無極，從文關西等遊，又見其辯博不可屈服也，始悔其少作，於是凡釋氏之說，盡欲以智慮憶度，以文字解說。⁶⁴

可見蘇軾在未真正習佛之前，大體對佛禪之教理教規都採取不信服的心態，這對於一個自幼即受整全之儒家教育的士人而言，是可以理解的，不過這種心態事實上為他後來在參禪禮佛，研究佛理的過程中，添加了重要而良好的理性因素，實是吾人最應注意之處。

據資料載，蘇軾好讀佛經之相關書籍，始於其二十六歲任鳳翔府簽判，此與其好友王彭喜研佛典有絕對關係，然而蘇軾真正進入佛禪的世界，卻是在烏臺詩案後的黃州時期才開始的，針對這種思想上的轉變，他曾在其文中做了詳細的表述：

元豐二年十二月，余自湖興守得罪，上不忍誅，以為黃州團練副使，使思過而自新焉。其明年二月至黃，舍館初定，衣食稍給，閉門卻掃，收召魂魄。退伏思念，求所以自新之方。反觀從來舉意動作，皆不中道，非獨今之所以得罪者也。欲新其一，恐失其二，觸類而求之，有不可勝悔者，於是喟然嘆曰：「道不足以御氣，性不足以勝習，本鋤其本而耗其末，今雖改之，後必復作。盍不歸誠佛僧，求一洗之。得城南精舍曰安國寺，有茂林修竹，陂池亭榭。間一二日，輒往焚香默坐，深自省察，則物我相忘，身心皆空，求罪始所重生而不可得，一念清靜，染汙自落，表裡翛然，無

⁶⁴ 汪應辰《文定集》卷15〈與朱元晦書第九〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

所附麗。私竊樂之，旦往而暮返，五年於此矣。⁶⁵

由此可見，此時期的蘇軾是在突來的生命浩劫與被貶的不安抑鬱的夾壓下，企圖藉由佛禪之理來泯除此般困窘之心緒，因此他重新與寺院結緣，廣交禪僧友朋，並藉佛禪義理來反觀自省，終至得著身心皆空、物我兩忘之樂。據此，吾人可言在此時期中，蘇軾思想上的禪佛意識以及對禪佛義理的領略，都在逐步的加強中，儘管蘇軾自己仍宣稱，他對佛書的領會，只停留在表層：「佛書舊亦嘗，但闇塞不能通其妙，獨時取其粗淺假說以自洗濯。」⁶⁶但姑不論蘇軾所述究為謙辭或事實，於此吾人首先可得蘇軾習佛的重點，是在藉佛理思索人生，以求心泰神寧，超然灑脫。換言之，蘇軾習佛對其整個哲學之建構與生命情調是有所助益的，不過也正是蘇軾對習佛的預設立場，在助生命哲學之完整，所以蘇軾在吸取釋道所給予之養分時，往往亦無法擺脫做為生命骨幹的儒學思想，而以孔、老之學來加以領會，此即為其在修習佛禪時，無所不在的理性觀照。一如蘇軾在「墓誌銘」中所言：「後讀釋氏書，深悟實相，參之孔老，博辯無礙，浩然不見其涯也。」⁶⁷蘇軾在這裡的「博辯無礙」和「浩然不見其涯」，就是針對蘇軾總合儒釋道三者後之成就而說的。關於這種儒釋道合一的說法，蘇軾自己即曾經將佛老并舉，如「學佛老者，本期於靜而達」⁶⁸亦曾直接以莊釋佛：「嗚呼，吾老矣，安得數年之暇，託於佛僧之宇，出發其書，以無所思心會如來意，庶幾於無所得故而得者。」⁶⁹無思之心是蘇軾於老莊學說中，泯卻道德我與認知我之所得，今以「無所思心會如來意」，正說明了蘇軾莊老互通的思想。另一方面，蘇軾亦以儒學釋佛學，認為儒釋實為「不謀而同」者，「學者以成佛為難乎，累土畫沙，童子戲也，皆足以成佛。以為易乎？受記得道，如菩薩大弟子，皆不任問疾。是義安在？方其迷亂顛倒流浪苦海之念正真，萬法皆具。及其勤苦功用，為山九仞之後，毫釐差失，千劫不復。嗚呼，道固如是也，豈獨佛乎？」⁷⁰他以「道」說佛，認為儒佛

⁶⁵ 《蘇東坡全集》卷 33〈黃州安國寺記〉上冊，頁 360。

⁶⁶ 《蘇東坡全集》卷 30〈答畢仲舉書一首〉上冊，頁 336。

⁶⁷ 蘇軾《樂城後集》卷 22〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁶⁸ 《蘇東坡全集》卷 30〈答畢仲舉書一首〉上冊，頁 336。

⁶⁹ 《蘇東坡全集》卷 12〈虔州宗慶禪院新經藏記〉下冊，頁 370。

⁷⁰ 《蘇東坡全集》卷 20〈南華長老題名記〉上冊，頁 638。

之道都必須藉由勤勉內求才能有所得，但其中亦均無法排除某些直覺因素，方能完成真正的飛躍，以是，他直言「儒與釋皆然」矣。蘇軾貫通了儒釋道三者之道，並且以對儒、道之道的把握，以及儒家思想的骨幹，做為接受佛學義理的條件，此與其初期接受道家思想的態度是同一的，從中吾人可見蘇軾對文化的吸收，一如筆者於第一章所言，是以一種詮釋學的態度，表現出「在世存在」與文化間必然的互動性。蘇軾對佛家思想的吸收，必然的影響了他的生命內涵，而影響所及可分由兩大層面（人／我）與三大方向（慈悲喜捨；以心為本；虛靜無為、放曠任緣）觀之。

一、 人：慈悲喜捨

一般而言，佛教基本教義，總歸為一種與人為善、慈悲為懷的仁愛精神，蘇軾個人亦相當認同此點，例如他在文中即曾援引《後漢記》中袁宏論佛，來表述自己對佛教之見解：

袁宏《漢記》曰：「浮屠，佛也。西域天竺國有佛道焉。佛者，漢言覺也，將以覺悟群生。其教，以修善慈心為主，不殺生，專務清淨。其精者為沙門，漢言息也。蓋息意去欲，歸於無為。又以為人死精神不滅，隨復受形，生時善惡，皆有報應。故貴行善修道，煉精養神，以至無生而得為佛也。」先生曰：「此殆中國始知有佛時語也。雖若淺近，而大略具是矣。⁷¹

蘇軾對袁宏之論的認同，首先表現出其對佛門總教義的詮解與此相同，其次亦透露了蘇軾對佛教中所強力主張的「修善慈心」、「不殺生」等的無有異議。不過事實上，蘇軾自幼即稟受此種以慈悲為懷的庭訓，因蘇軾之母程氏亦信奉佛教，且以殺生為戒，蘇軾在後來所寫的一篇〈記先夫人不殘鳥雀〉中，鮮明記述了其母戒殺而使鳥雀不懼人的事實：

⁷¹ 《蘇東坡全集》卷 95〈記袁宏論佛〉第 10 冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁 5385。

少時所居書堂前，有竹柏雜花叢生滿庭，眾鳥巢其上。武陽君惡殺生，兒童婢僕，皆不得捕取鳥雀。數年間，皆巢於低枝，其殼可俯而窺。又有桐花鳳，四五日翔集其間。此鳥羽毛至為珍異難見，而能馴擾，殊不畏人。閭里間見之，以為異事。此無他，不伎之誠信於異類也。有野老言，鳥雀巢去人太遠，則其子有蛇鼠狐狸鷗鳶之憂，人既不殺，則自近人者，欲免此患也。由是觀之，異時鳥雀巢不敢近人者，以人為甚於蛇鼠之類也，苛政猛於虎，信哉！⁷²

以「不伎之誠信於異類」，其實即是人對佛陀平等慈悲之願力的實踐，而進一步將這種慈悲的信念置於政事角度觀之，則引發了蘇軾對於「苛政猛於虎」的思考與戒慎恐懼，因此蘇軾將其對佛教慈悲之主張的領受，與其思想中回歸經驗界的濟民志向融合在一起，而在其仕宦生涯中，體現為以佛家慈悲之懷待人濟物的執事風格。知密州時期蘇軾發現，一遇饑年，人民即不得已將幼子丟置路旁，聽其死生，蘇軾當時遂以不忍的慈悲心懷，明令收養，並訂定相關法令，全活數千人：

軾向在密州，遇饑年，民多棄子，因盤量勸誘米，得出剩數百石別儲之，專以收養棄兒，月給六斗。比期年，養者與兒，皆有父母之愛，遂不失所，所活亦數千人。⁷³

後來蘇軾在聞說岳鄂間村人有只養二男一女，過此輒以冷水浸殺的習慣時，亦更辛酸而「為食不下」，於是致信朱壽昌，希冀他能以官長身份，活此無辜小兒：

昨日武昌寄居王殿直天麟見過，偶說一事，聞之酸辛，為食不下。念非吾康叔之賢，莫足告語，故專遣此人。俗人區區，了眼前事，救過不暇，豈有餘力及此度外事乎。天麟言：岳鄂間田野小人，例只養二男一女，過此

⁷² 《蘇東坡文集》卷 93〈記先夫人不殘鳥雀〉第 10 冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁 5251。

⁷³ 《蘇東坡全集》卷 30〈與朱鄂州書〉上冊，頁 337。

輒殺之尤諱養女，以故民間少女，多鰥夫。初生，輒以冷水浸殺，其父母亦不忍。率常閉目背面，以手按之水盆中，啾嚶良久乃死。有神山鄉百姓石揆者，連殺兩子，去歲夏中，其妻一產四子，楚毒不可堪忍，母子皆斃。報應如此，而愚人不知創艾。天鱗每聞其側近有此，輒馳救之，量與衣服飲食，全活者非一。既旬日，有無子息人欲乞其子者。輒亦不肯。以此知其父子之愛，天性故在，特牽於習俗耳。……佛言殺生之罪，以殺胎卵為最重。六畜猶爾，而況於人。俗謂小兒病為無辜，此真可謂無辜矣。悼耄殺人猶不死，況無罪而殺之乎？公能生之於萬死中，其陰德十倍於雪活壯夫也。⁷⁴

蘇軾對這些以冷水浸殺嬰兒的父母，並未多加譴責，而認為在這其中，親子之愛仍是存在的，只是不得已需牽於陋俗，來為此傷天害命之事，可見蘇軾之慈悲仁愛並非不具深度的婦人之仁，而是一種對廣大人民之困境的深切體察，並表現在努力於困境的克服上，這與佛教慈悲的精神是完全吻合的。佛家說慈悲，所謂的慈，是指給予眾生安樂；所謂的悲，是指拔除眾生的痛苦，他在貶逐之中，尚能以佛家的悲憫之懷求助于人以救苦難，從中表現的正是他對佛家修善慈心之教義的高度認同。

佛家另一個與「慈悲」相連結的基本教義是「喜捨」。「慈悲喜捨」是修止觀的基礎，也就是修出入息念的基礎，這是修行者悟道入道的主要方法，因此佛教教義認為，對慈悲喜捨的把握，是使修行者得以入聖流並解脫成佛的基本法則。蘇軾對於佛家之說的認同，並不在解脫成佛，但是他對「喜捨」之說與「慈悲」之說的態度是一樣的，仍是在接受後加以把握並努力實踐，甚至不因自己生活的富裕或清貧而有所變易，吾人可由其貶至惠州時寫予南華辯老的文件中，見到蘇軾心地之洞達仁厚：

⁷⁴ 同上註。

久忝侍從，囊中薄有余貲，深恐書生薄福，難蓄此物。到此已來，收葬暴骨，助修兩橋，施藥造屋，務散此物，以消塵障。今則索然，僅存朝暮，漸覺此身輕安矣。⁷⁵

蘇軾對身外之物的淡泊，與自身之性格以及對儒道二家學說之精義的把握有關，而其能夠將這種淡泊的心緒，轉而為有益於民的收葬暴骨、修橋造屋，則不能不說為是融儒釋二家之長的表現了。今之研究者針對蘇軾此善念善為，以為蘇軾是「以儒家之仁人愛物與佛家之廣積善緣自我拯救相結合。」⁷⁶而遠在宋代李之儀更早已揭示，蘇軾是以佛家之慈悲，合於儒家之尊主愛民：

諸佛菩薩以悲憫故發大誓，愿度脫一切有情，隨所因地而出見于世，是以愿力昭示，不謀而同，種種利益，無一毫髮之吝。東坡老人以文學議論師友一代，忠孝強果，獨立不懼。蓋其尊主愛民之心篤于誠懇，豈非愿力昭示，隨其所因而出見者歟？不然，安得雍容純熟，略無退轉之如是也？⁷⁷

蘇軾學佛是以儒家仁愛濟世思想為骨幹，表現出悲憫度人解脫眾生的胸懷，而這正是蘇軾一生思想情懷的基本走向，李之儀表示，如果佛家思想與其基本生命情調有所左右，或許蘇軾對於佛門教義的實踐，也就無法如此雍容純熟。李之儀的論述儘管極具慧眼，但吾人實可更進一步說，若佛門教義果與其生命情調相左，蘇軾亦無可能如是接受了。

總的來說，佛家向來認為，唯有破除我執的藩籬，通達無我的真義，才有可能真正進入一種超越的境界，這種超越在人世間，通常即以「慈悲喜捨」的大無礙形象體現之，因此如果從這種「我」與「無我」的角度切入，佛家所言之「慈

⁷⁵ 《蘇軾東坡全集》卷 74〈與南華辯老 13 首之 12〉第 8 冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁 4156。

⁷⁶ 張惠民、張進《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝思想》，北京，人民文學出版，2004.2，頁 31。

⁷⁷ 《姑溪居士文集》卷 38〈跋東坡先生書〈圓覺經十一偈〉後〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

悲喜捨」，其中之「慈」，乃指見人如見己；「悲」，指見己如見人，「喜」，指見境如見心，「捨」，指見心如見境，人若果真能通達此四者，即可見境非境、見境不留影。換言之，慈悲喜捨是攻破外在之「執」與「相」，亦即「主／客」問題的基本條件，但它們同時也是破除二元立場，全然泯除了二元思維後的一種表現，這種互為因果的邏輯思維，實有同於儒道二家自現實中求超越的思考模式，從中吾人更可見儒家仁愛與莊學中齊物我的影子，而這也恰恰合於蘇軾看似矛盾，其實不然的超越與回歸並進的生命價值之認定，也就是說，蘇軾對佛教思想的吸收，從主體對慈悲喜捨之說的領略到付諸於客體的實踐，都無法背離上述的詮釋背景，也因此筆者雖將蘇軾對佛家思想之吸收的此方面表現，歸於相對於「我」的「人」此一層面論述，但事實上它卻仍出於蘇軾主體之心的作用與取向，因此亦與其超曠情懷中所著重的內在自我超越息息相關，這是相當值得注意的，不過如欲清楚了知蘇軾生命中之超越與佛教文化之關係，仍需直接由對個體的內在影響來探究。

二、我：以心為本⁷⁸

據相關資料所載，有宋一代，禪理盛行，婦人孺子於日常生活中亦講禪理，打機鋒，而且由於此時禪宗與老莊熔為一爐，因此禪學廣為士大夫所接受，成為士人們在生活憂患中尋求精神寄託的手段，在這種時代氛圍感染下，使得對佛教義理的吸收，仍以完善內在之自我超越為主要的蘇軾，亦傾心於禪學，這與禪宗哲學的普及，並講究以心傳心，肯定自我以超越自我的禪理，是有絕對關係的。

禪宗哲學延中國佛教理論而下，而有所創發。中國佛教理論大體均由心體心用開始立說，例如代表中國佛教的《大乘起信論》即提出心體、心用、一心法或一心二門的理論闡釋，做為他們立論的基礎。所謂「心體」是指心的本體，佛家

⁷⁸ 此處之心指本在恒長的清靜心。

認為心的本體是一種超世間的形而上存在，它是絕對無二的宇宙本體，所以它能夠涵攝世間的一切法，亦能反應超時空的本體界，這是做為宇宙本體之心的能力，因此又稱為「一心法」。但是做為宇宙本體之心，它若無法顯現於世間事物之中，就不具真正存在之意義，亦無由證明其存在，因此心體無法離開主體而單獨存在，所以就某方面而言，主體的心即宇宙之心，這就為世間的存在開啓相當多的可能性，從這些可能性出發，佛家再次提出「一心二門」之說，解決個體之心如何作為宇宙之心的疑問。所謂「二門」是指本體與作用兩方面，這實際上就是把心分為形上與形下來做說明。從形下方面言，個體的心無法擺脫一般性的生滅變化，因為它是因緣所生，所以因果之變早已內在於其中，因此形下之心會隨個體之生滅而生滅，但是它的變化絕對不離形上之心；這個形上之心也就是心體，佛門亦將之稱為「真如心」。「真如心」是宇宙本體，因此獨立於因果之外，所以是永恆的絕對存在，但是它又無法離開個體的生滅心而存在，因此此「一心二門」之說，又衍而為「二門不離相」，就是說明這種形上形下之心，實有一而二，二而一的不離關係，因此個體之心的超越，也就是一種內在的超越，而不為向彼岸索求的超越。但是該如何超越呢？佛家認為，真如心也就是心體，做為一種宇宙本體，它有其清淨之特質，因此又稱為清靜心，是為「自性」，後來常言之禪語：「自性清靜」即由此而來；而生滅心是個體形下之心，受制於因緣合和等條件，因此又稱為染心，既為染心，則必「無明」，所以染心是產生一切煩惱的根源。不過由於清淨心與染心一而不二，所以佛家教義指出，一旦卸除染心所沾染之虛妄煩惱，去掉無明，即可現出真如本性，得到自我解脫與自我超越。

後來的天臺、華嚴等宗派，都受上述思維方式影響，各自在心體心用上有其立說，而禪宗則是將這種思維進一步發展，更加強調「以心為本」（此處之「心」指清靜心），而以「本心」立宗，此中最大突破，是禪宗強調「本心」為眾生自家之心，而不再延用一般將心分為形上形下的說法，指出「本心」不離知覺作用而存在，這就直接將宇宙之心同個體之心合而為一，開出了人人只要順本心而為，皆得以由形下界直達超越之精神界的可能。慧能所言：「佛是自性作，莫向

身外求。自性迷，佛即眾生，自性悟，眾生即是佛。」⁷⁹「法原在人間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間。」⁸⁰都是在這個意義上說的。禪宗更據此提出了對蘇軾生命情調影響甚巨的「體用不二」⁸¹說。所謂「體用不二」是將形上與形下之心體心用合一，從肯定知覺之心來認取本心，達到超越以實現絕對的本體境界。然而何以禪宗可以肯定知覺之心，而不以「無明」目之呢？這是因為禪宗認為，本體之心既然清靜圓明，且不離知覺之心，則知覺之心之本質亦如本心清靜，所以人只要任心而作，一切無著（不著境相，也就是從清靜本心體認一切皆空皆虛幻），放曠任緣，則觸處是道，這就是自然的極致，也就是「搬柴運水，皆是功夫」的意義所在。由以上對禪宗哲學的概述中，吾人並不難發現，禪宗之「以心為本」與「勿離世間上，外求出世間」的論點，都與蘇軾之自然觀、人求合於道的能動性以及自經驗界超越等堅持，有著高度的雷同性，而蘇軾對禪宗哲學，亦多次表達了他的欣賞與接納。

蘇軾對禪宗思想的認同，多次表現在其詩文之中，如貶儋時他寫道：「紅波翻屋春風起，先生默坐春風裡。浮空眼纈散雲霞，無數心花發桃李。」⁸²透顯了他對禪宗所言之「本心」的把握，另外吾人從他對范鎮的評價中亦可見出一些端倪，蘇軾認為范景仁雖非佛門弟子，平生亦不好佛，但晚年時清心節欲，安以自養，超於塵世，生活與佛門弟子之修行無異，因此儘管范鎮直至往生亦未皈依佛法，但他不學佛卻通達佛理，即使詆毀佛陀，辱罵祖師，亦無所害。蘇軾此處所言，正合於禪宗以「本心」立宗的宗旨，因本心清靜則萬法唯心，無需向外求索，因外在皆為空相，所以無需依佛念經，即可大徹大悟，得到精神自由，這種「超越佛祖」的思想，與禪宗後來之宗派——臨濟禪的主張亦相當接近。臨濟禪創始者義玄，倡導「大善知識，始敢毀佛罵祖，是非天下」，這裡所指的「大善知識」，就是由對本心之清靜空明的把握而來的，而蘇軾也是從對「本心」之說的把握，

⁷⁹ 慧能《六祖壇經》，收錄於《大正藏》卷 51，台北，新文豐，1983，頁 341

⁸⁰ 同上註。

⁸¹ 「體用不二」與慧能所倡之「立無念為宗，無相為體，無住為本」意義相通，蘇軾受其影響而表現為虛靜無為、放曠自適的作為，將於第三部份做說明。

⁸² 《蘇東坡全集》卷 6〈獨覺〉上冊，頁 490。

來對禪學進行貫串的理解。例如他在給佛印禪師的〈怪石供〉和〈後怪石供〉中，亦談及了這種以心爲本，萬物皆空的禪理：「禪師嘗以道眼觀一切，世間混淪空洞，了無一物，雖夜光尺璧與瓦礫等，而況此石」⁸³，更有借參寥子之言：「『供者，幻也。受者，亦幻也。刻其言者，亦幻也。夫何適而不可。』舉手而示蘇子曰：『拱此而揖人，人莫不喜。戟此而詈人，人莫不怒。同是手也，而喜怒異，世未有非之者也。子誠知拱、戟之皆幻，則喜怒雖存而根亡。』」⁸⁴此種禪宗的虛幻意識，與蘇軾對禪學的領略及生命思考相吻合。蘇軾一日讀罷《壇經》後，有所頓悟，而言：

近讀六祖《壇經》，指說法、報、化三身，使人心開目明。然尚少一喻。試以喻眼：見是法身，能見是報身，所見是化身。何謂「見是法身」？眼之見性，非有非無，無眼之人，不免見黑，眼枯睛亡，見性不滅，則是見性，不緣眼有無，無來無去，無起無滅。故云「見是法身」。何謂「能見是報身」？見性雖存，眼根不具，則不能見，若能安養其根，不爲物障，常使光明洞徹，見性乃全。故云「能見是報身」。何謂「所見是化身」？根性既全，一彈指頃，所見千萬，縱橫變化，俱是妙用。故云「所見是化身」。此喻既立，三身愈明。

蘇軾讀《壇經》所發之頓悟，本於「本心」與「物空」之觀念而來，所以云：「根性既全，一彈指頃，所見千萬，縱橫變化。」此處表現了蘇軾對存在之虛幻的認同，但是另一方面，蘇軾卻也表達了他對人雖稟有清靜本心，亦不能失去向內索求之堅持的強調，其所謂「見性雖存，眼根不具，則不能見，若能安養其根，不爲物障，常使光明洞徹，見性乃全」中，「不爲物障，見性乃全」的基礎即在於「安養其根」，這與蘇軾在《東坡易傳》中所一再強調的人的超越之理，在去物之蔽以合於天道是同一的，由此可見蘇軾對禪學的領受，始終無法拋卻其思維中早已存在的指標性意識，雖然就此點言，這是人面對後來所受之學的必然狀況，

⁸³ 《蘇東坡全集》卷 23〈怪石供〉上冊，頁 263。

⁸⁴ 《蘇東坡全集》卷 23〈後怪石供〉上冊，頁 264。

然而就蘇軾的角度講，這也與其對佛禪的真正接觸過程，與他對儒、道之學的接受過程不完全相同有關。相較之下蘇軾對佛禪義理的吸收，有著較大的被動性存在，除了筆者於前所言的文化氛圍的強力濡染之外，蘇軾對禪學的真正接受，是在遭逢困挫之時才漸次向佛禪靠攏，因此他也就更無理由來擱置他的詮釋背景，不過也正因於蘇軾汲取禪學養料之時機在生活充滿波折的中後期，所以他攝取禪學的主要目的，即在求靜與達，這種靜與達的心神會通，在蘇軾融會禪學之「本心」與「空無」之義理後，表現為虛靜無為與放曠任緣。

三、我一人：虛靜無為、放曠任緣

前文筆者已概略論述了「本心」的意義，而禪學中的「本心」說後來為六祖慧能延續發展，成為「立無念為宗，無相為體，無住為本」的禪法，將修行法則導向寄坐禪於自然無為和日常生活中，蘇軾於其中受益頗多。首先吾人可先對「無念、無相、無住」這些思想做一概略了解。據六祖說法，所謂無念，是指與本心相契合的精神境界，達到這種境界就是照見自性本心，但是無念之境無法由世外獲得，而需在日常生活中，透過在面對各種對象事物時，不動貪捨之念、無有好惡美醜之執來完成，所以無念是不動念，是「于念而不念」，而非閉目塞聽之無念：

何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處，常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。若百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。……⁸⁵

至於「無相」則是「于相而離相」，是指在生活中如常接觸外物，而不執於相、境，達到精神上的自在。「何名為相無相？于相而離相。……外離一切相，是無

⁸⁵ 慧能《六祖壇經》，收錄於《大正藏》卷 48，台北，新文豐，1983，頁 340

相。」⁸⁶而「無住」則是在生活中，不執於固定見解或生活習慣，「無住者，爲人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕…念念時中，于一切法上無住；一念若住，念念即住，名繫縛；于一切法上念念不住，即無縛也。」⁸⁷總言之，六祖的「無住、無念、無相」，都是從日常生活立論，紮根於經驗界而求自其中之超脫，而超脫之法，則是在經驗界中，力求把握本心，無有執著，隨緣任運，自然無爲，而這與蘇軾自身的哲學思想事實上是頗爲相似的，因此蘇軾在把握禪宗之精義後，即將此化爲助力，遂於虛靜無爲中得到「靜」、「達」的實現。那麼蘇軾是如何將禪宗之論化爲助力，實現靜與達的呢？吾人首需由蘇軾對靜與達所抱持的觀點來做了解。蘇軾所言之「靜」，就是靜心，也就是在面對世間的同時，去除心的妄想雜念，「以自洗濯」，例如他說「至靜無求，虛中不留」，就是指於世間中，以淡泊之襟懷「寓意於物，而不留意於物」⁸⁸。並且他更進一步表示：「人能攝心，一念專靜，便有無量感應」，而可「待物如我，待我如物」⁸⁹，這是說明達「靜」之時所處之廣闊無邊之境。至於蘇軾所言之「達」，則是就「破執」而言，他堅持以一種達觀超然的態度來立身行事，無所執著即可無有掛礙，就是其所謂之「了達無礙」⁹⁰了。換言之，蘇軾所言之靜與達，皆同於六祖之「無念、無相、無住」，因此他可以將禪宗之精義化爲其生命超越的助力，並在身體力行的實踐中，以虛靜無爲的放曠作風展示之。然而必須指出的是，蘇軾並非刻意以無爲之法明示其靜達之境，而是在掌握靜達之理的同時，其待人接物即必以此種無爲任運的風格展現，這同樣是一而二，二而一的關係。蘇軾疏曠放達的生活態度，從他在「烏臺詩案」的劫難之後，就以相當高的比例出現在他的詩文之中，如「一蓑煙雨任平生」，「也無風雨也無晴」，又如「蝸角虛名，蠅頭微利，算來甚乾忙。事皆前定，誰弱又誰強。且趁閒身未老，須放我，些子疏狂。百年裡，洞教是醉，三萬六千場。」⁹¹另外，他在初貶黃州之時曾寫〈安國寺浴〉一詩：「心困萬緣空，身安一床足，豈惟忘淨穢，兼以洗榮辱。默歸毋多

⁸⁶ 同上註。

⁸⁷ 同上註。

⁸⁸ 《蘇東坡全集》卷 32〈寶繪堂記〉上冊，頁 353。

⁸⁹ 《蘇東坡全集》卷 19〈書孫元中所書華嚴經後〉上冊，頁 623。

⁹⁰ 《蘇東坡全集》卷 12〈觀妙堂記〉下冊，頁 377。

⁹¹ 《蘇軾詞編年校註》〈滿庭芳·蝸角虛名〉中冊，頁 458。

談，此理要觀熟。」⁹²以上均同樣的表現了蘇軾在經驗界中持守「本心」，泰然自若，超然物外的態度，吾人從中即可見出蘇軾靜達之境的實現，而這些亦都可以目之為蘇軾對禪理的吸收以及禪理於蘇軾生命中的反照。

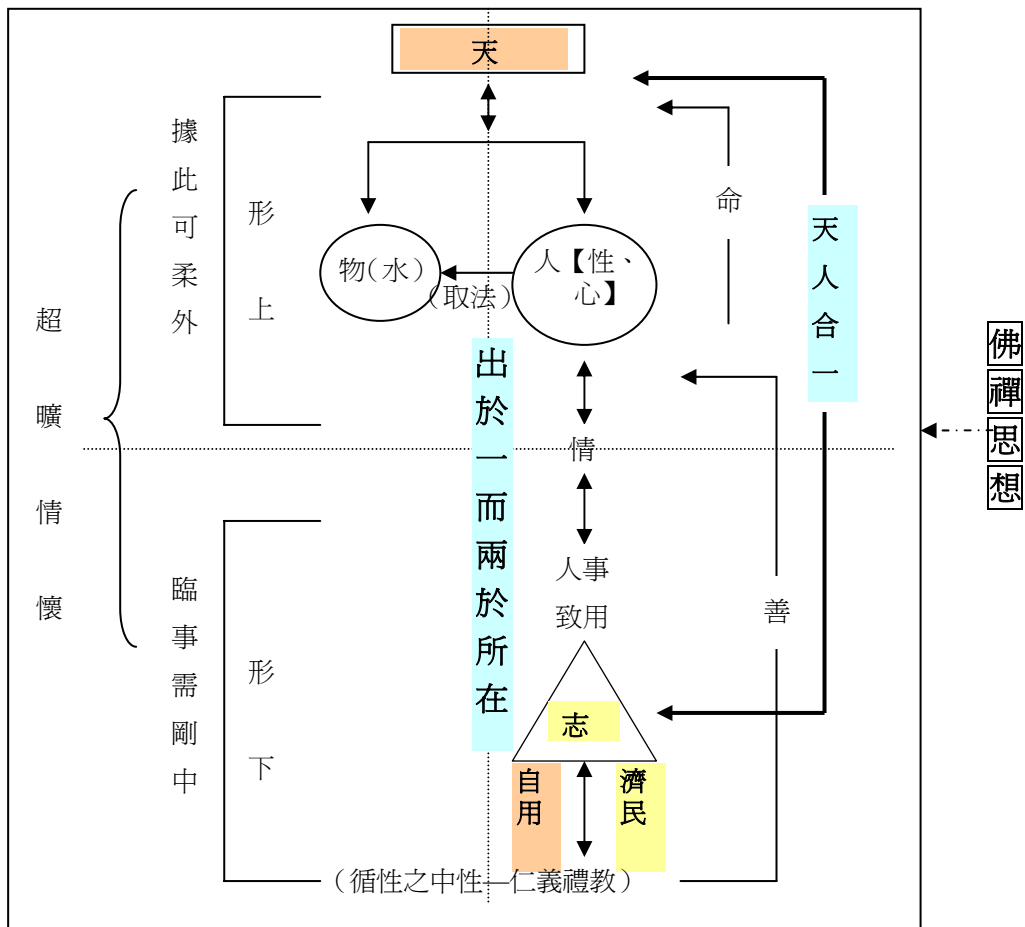
明朝的徐長孺曾輯東坡禪語，名曰《新刻東坡禪喜集》，其中有序云：

長公少年之文，與樂城先生皆得老泉法，而終未盡其變。晚而游於禪邦，與佛印、參寥諸子互呈伎倆，於是掀翻寶藏，以三寸不爛舌，顛撲平生，譬張僧繇畫龍，一點眼便如昂首飛去。妖狐老猿，竊獲真人符籙，則千奇萬怪，跳梁於青天白日之下，而終不可以尺組約束之，《禪喜集》是也。⁹³

序中指出蘇軾雖是晚近方接觸佛禪義理，但是他的禪學文字，卻都是得之於心，發之於心，而有憾人的靈動力。因此總觀佛禪對蘇軾生命的影響，從質量而言，或許它不如儒道二家在蘇軾生命中所佔之比重，但是它卻在蘇軾大部份已定向的生命認定裡尋找可能的縫隙，進一步柔化蘇軾的思想與作為，而使之圓融無礙，這是蘇軾愈趨晚年，愈傾向於持守本心，虛靜無為，坦然而化的一大主因。據上，吾人可繪儒釋道三家思想對蘇軾之影響之圖如下：

⁹² 《蘇東坡全集》卷 11〈安國寺浴〉上冊，頁 133。

⁹³ 徐長孺《新刻東坡禪喜集·序》，台北，老古文化，1988.4。



(蘇軾哲學思維受歷時性文化影響之影響圖示)

圖解一：儒家影響部份

圖解二：道家影響部份

圖解三：儒道交涵互攝部份

林語堂先生對蘇軾之人生觀，曾有如下之評語：「從佛教的否定人生，儒家的正視人生，道家的簡化人生，這位詩人的心靈識見中產生了他的混合的人生觀。」⁹⁴蘇軾的人生觀的確熔鑄了三家之長，但佛教所給予蘇軾的，卻並不在否定人生，反而成爲其面對人生、接受人生、慈愛生命的一個正面力量，而儒道二家所賦予蘇軾的，也不僅僅只是正視人生或簡化人生而已，他們各自都曾穩定蘇

⁹⁴ 林語堂《蘇東坡傳·原序》台北，金蘭出版社，1984，頁9。

軾對心性的認識，亦均指引蘇軾超越與回歸之方向，因此研探蘇軾傑出的文化人格，應以蘇軾的「熔鑄」為出發點，而不應侷促一隅；蘇軾的生命不是基於廣泛的承接文化，而是基於與文化的互動方更形完善，這是筆者於前文即已強調的。也因此蘇軾對儒釋道三家的吸收融會，都與其對生命的要求——內在的自我超越有絕對關係，從這一點出發，蘇軾溝通了儒釋道三家思想，而以一种開放兼容的胸懷，完成三教互補結構的建構。他曾感嘆的說道：「嗚呼！孔老異門，儒釋分宮。又於其中，禪律相攻。我見大海，有北南東。江河雖殊，其至則同。」⁹⁵由此可見，蘇軾力圖破除固守門戶、論難相攻的陋習，有其內在的需求，亦有對於文化分流，難成偉業的憂患意識。蘇軾縱兼儒釋道三家之長，在超脫中不忘民生，在折挫裡泰然自在，所成就的超曠情懷，正是馮友蘭先生所稱賞的「天地境界」⁹⁶，下文，筆者擬將視角從傳統文化中抽出，移至蘇軾生活的北宋時期，進一步探看此「天地境界」更為完整的面貌。

⁹⁵ 《蘇東坡全集》卷 15〈祭龍井辯才文〉上冊，頁 600。

⁹⁶ 馮友蘭先生解釋道，所謂的天地境界是指「一個人可能了解到超乎社會整體之上，還有一個更大的整體，即宇宙。他不僅是社會的一員，同時還是宇宙的一員。他是社會組織的公民，同時還是孟子所說的『天民』。有這種覺解，他就為宇宙的利益而做各種事。他了解他所做的事的意義，自覺他正在做他所做的事。這種覺解為他構成了最高的人生境界，就是我所說的天地境界。」換言之，所謂的「天地境界」即當一個人充份且自覺的發揮其良知良能，以即世間而又超世間的姿態存在的境界，所以天地境界其實更是一種高於道德境界的境界，也就是超道德境界，生活於天地境界之人可以以聖人目之。轉引自 馮友蘭《中國哲學簡史·中國哲學在現代世界》北京，北京大學出版社，1985。

第四章 共時性的作用：北宋理學對蘇軾超曠情懷的提攜與突顯

針對宋朝在文化上的發展，柳詒徵於《中國文化史》中指出：「有宋一代，武功不競，而學術特昌。上承漢、唐，下啓明、清，紹述創造，靡所不備。」¹陳寅恪亦曾言：「華夏民族之文化歷數千年之演進，造極於趙宋之世」²可見宋朝學術確有其昌明燦爛之事實，然而一個文化之所以能走出其輝煌的高級水平，其中必有不能輕估之內在作用力，這種作用力，劉蔚華將其目為時代對文化的挑戰與回應：「文化發展的動力源泉，在現實而不在歷史。文化總是在現時代的『挑戰—應戰』中發展的。任何傳統文化都不可能具有永恆的活力，它總是仰仗于現實給它注入新的生命力，才能反過來更好地為現實服務。」³不管是從歷史的面向、文化的面向抑或是「哲學突破」⁴的面向來看，這句話都相當確切的註解了宋朝理學的生發與完成。自宋初趙氏立國，在現實環境與政治的需求下，儒士們紛紛以一種自覺的精神，投入與傳統以及當時文化對話的行列，希冀從中尋求出一種新的突破與可能，而對突破的企求，在整個宋代的學術圈中，漸漸衍成一股學術氛圍，此股學術氛圍更進而直接的造就了二程理學此一完熟的哲學思想⁵，並亦間接完善了蘇軾的人格與思想。前文已言，蘇軾之超曠情懷稟其性格、思想與際遇發展，性格與際遇就蘇軾而言，有其個人性，但在思想方面，蘇軾所承接的，卻是包括了具有歷時性與共時性的傳統和當代文化，關於歷時性的承接，筆者於第三章中已有論述，因此於此章中，筆者將轉為對共時性文化與蘇軾之超曠情懷之關係的探討，不過於此需特別指出的是，在一種共時的範疇中，影響的交錯作用是顯而易見的，影響與反影響常常同時俱在，這種狀況也同樣的出現在理學(包括二程理學)對蘇軾思想的牽動上，因此筆者於此章所必須解決的問題就包括了

¹ 柳詒徵《中國文化史》，上海，上海書店，1989，頁 503。

² 陳寅恪《金明館叢稿二編》，台北，里仁書局，1981，頁 245。

³ 韓鐘文《中國儒學史·宋元卷》，序言，廣州，廣東教育出版社，1998.6，頁 9。

⁴ 引用余英時語。余英時於〈中國知識人之史的考察〉一文中指出，舊有的文化社會秩序的崩壞，直接的促使思想家努力尋求新的突破，為社會文化帶來新的契機，通常稱此契機為「哲學的突破」或「超越的突破」。《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，2003.9。

⁵ 大部份學者將籠罩於宋初的學術氛圍以「宋學」稱之，但若果以一般宋學的角度來做論述，就必須考量到宋學所孕生出的學術，並不僅止於蜀學與二程理學，尚還有歐陽修之學、荆學、關學等等，雖然總體而言，宋學包含理學，而理學又包含這些個體的學術，基本上他們都互有影響，但若欲依彼此的牽涉面來做探討，首先是範圍太過廣大，而筆者之力亦實有未逮，此外此亦與筆者所設定之「要者」之目的不符（參見第一章）。所以本文主要是以與蘇軾思想時間相當，可能對蘇軾產生較大影響的理學思潮為主，將之視為主要對照者及影響者來論說。

以下三者，首先是以理學氛圍在北宋時期的主要發展方向為著眼點，看理學氛圍與蘇軾思想體系之間的關係，這是從同與異二方面來立說；其次在「同」與「異」之間，這個「與」究竟有無彰顯了什麼，成就了什麼，這是從辯證同一的方面立說，最後，筆者將從整個共時性的影響上，總合異、同及辯證同一看理學對蘇軾的提攜作用，並指出蘇軾之超曠情懷獨立於理學之上的時代意義。以下吾人首須由北宋理學的成因與內涵這些外圍條件，以趨近所欲把握的核心與答案。

第一節 北宋理學形成背景

理學做為對傳統哲學之繼承和變革的一個重要環節，它對其後之中國哲學、經學、政治、倫理等有著深刻而廣遠的影響，因此，客觀而正確的認識理學的形成背景和基本走向，將有助於吾人對宋代文化之氛圍以及宋代文化彼此內在性的互動之了解。

一、北宋理學形成的政經因素

北宋理學的形成，可分由文化本身的轉變以及政經等外在條件二方面來做說明。

首先就外部言，吾人可將此一形成背景上推至唐代中葉。唐中葉以後，社會經濟劇烈變動，傳統的土地國有制漸向私有制轉化，雖然直至宋朝，土地私有制才真正完成，但從唐中葉到宋初這段時間內，因整個政局法令與人民的期待無法配合，使得土地國有制度漸次衰亡，乃至名不符其實，這就直接影響了整個封建士族的解體，而其中山東士族的衰落與北宋的學風走向，有著長遠卻直接的關聯性。山東士族做為一個大地主階級，自漢以來即因對禮學的精通而受重於朝廷，直至唐中葉以後因土地變革與內在的政治因素而式微，山東士族的式微為當時社會帶來二大影響，其一是拓寬了新興地主階級的從政道路，這個影響一直延續到宋代，在宋朝的許多文士官員中，並不少見中下階層或者貧民子弟通過科舉，一躍而成官員或社會中堅的例子，宋初的文人領袖范仲淹即

是其中一例。文人出身背景重新洗牌的現象，大大影響了宋初學風走向，主要體現為對於實際效用的重視，也就是說他們主張為學目的，主要在「致用」，有用於世是學問的證明，亦是學問的目的。其二，隨著山東士族的衰亡，由山東士族擁以自重的禮學亦隨之零落，因此新興的地主階級需制定新的禮儀規範，來維護現存的等級制度，而這就需要他們用頭腦來思考，而不只是同以往一樣用行動來遵循古制即可，於此同時，他們也感受到禮學衰亡後，傳統桎梏的鬆動為他們帶來較寬鬆自由的社會文化環境，因此他們對於禮的制定與對文化的解釋，與前時代人相較，確較能出脫於某些枷鎖之外。幸運的是這樣一種自由的風氣一直延續下來，甚至歷經唐末五代亂世，仍隱伏其中，不見消退。因此，儘管亂世之時，大部份士人均遁佛逃禪，隱居於世外，但當宋初宣告天下大定，輔以重文輕武的政治策略推出後，文人們開始漸漸認為，這是一個可以有為的時代，於是一個個投入世事，奉獻己身所學，希冀可以重振晚唐五代之頹廢荒誕，而他們所奉獻的學問，正是在唐中葉後持續不散的「解放」風氣中積累而來的，因此宋以後文人包括整個理學走向，再再都表現出一股自我認同與自覺的強烈傾向，據此宋代文人更走出輝揚傳統文化，勇於疑經的義理之學之路。總的來說，義理之學的展開雖與宋朝重文輕武的政治主張密切相關，但與錮蔽人們思想和行動的禮的消亡其實亦有著必然的連繫。所以說，禮的衰亡事實上已直接瓦解了社會內部的壓迫氣流，種下了宋朝以後，儒學以全新面貌高度發展的種子，正如漆俠所言，當「人們的思想、新興地主階級的思想在相應程度上得到解脫，對於一代新人及其所代表的新思想、新學風的形成，是完全有利的。」⁶

二、佛儒消長對北宋理學形成的影響

文化本身的轉變也是促成理學在宋朝生發的一大原因，這可以分由佛學與儒學的發展二部份來看，因為此二者在文化思想領域的消長變革，正蘊含了宋朝學術得以突進的主要因素。

⁶ 漆俠《宋學的發展和演變》，石家莊，河北人民出版社，2004.4，頁 80。

兩漢之際，佛教傳入中國，經過漫長的演變，漸成爲能爲普遍中國人接受的中國化佛教，因此到了唐朝時期，佛教即以異軍突起的姿態，橫掃唐朝文化界，其盛行的風氣，恰與當時頹靡不振的儒學成爲強烈對比，此時期儒家學問的岌岌可危，從「道濟天下之溺」的韓愈及其弟子李翱，甘犯性命之危，大膽排佛，並以儒家衛道者自居的赴義行徑，即可知其一二，韓愈更曾上書說：「自晉訖隋，老佛顯行，聖道不斷如帶。」⁷正明言了當時佛儒之間消長差距的事實。不過佛教之所以在魏晉之後即躍爲文化主流，唐時甚至成爲多數儒者之患，主要原因還在僧人們的積極推廣，而佛教中心性之學的深度，也的確吸引許多才俊之士投入研究⁸，使得佛教思想盛極一時，但是到了唐末五代，佛教思想在開出天臺宗、華嚴宗以及禪宗這些輝煌的成就後，漸成停滯狀態，因此也相對的減弱對才智之士的吸引力。另一方面，佛教中禪宗的掘起，使佛教思想逐漸入世，禪宗中有「煩惱即菩提，生死即涅槃。」之句，即是在說明清靜的涅槃境界是建立在人生的一切現實存在中，而不需遠求的，由此佛教思想在原則上肯定了人世間的一切，這其實就雷同於儒家學說。宋初之際，更有名僧釋智圓及契嵩，進一步主張三教合一，表現了對儒學的尊重，這就使士人們的注意力不再只集中於佛教的心性義理上，與唐中葉的極盛狀況相比，佛教的影響力於此時明顯有了下滑的趨勢（影響力仍是巨大的），而且由於經過五代之亂，宋初天下輔定，社會急需整治人才，但是佛教的最高宗趣，仍建立在了生死，證涅槃上，這並不能興發人們積極入世，重建世間事業的心緒，儒學價值自此也就重新被體認。

佛教對整個中國文化的影響，從傳入至宋初，呈現波浪起伏的狀態，而其曲線正好與儒學的衰退和重振交錯，但是稟持客觀態度，吾人必須體認到，佛教的興起對儒學的影響是確實的，但並非是最巨大的，儒家的消頹除了受社會影響，而使「禮學」零落外，尚有其內部的主要原因。

⁷ 《新唐書》卷 176〈韓愈傳〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁸ 佛教在心性之學方面的開發，對理學氛圍的形成是有其影響，北宋理學自學風轉向初始，即注重對心性之學的建立，部份除了受其啓迪外，部份亦是儒家學者們爲因應學術間之競爭壓力而做的努力，筆者於本章第二節的第二部份中會有較完整的敘述。

儒學的衰微與多種面向的因素相關，但其內部主因，仍在於思想內容及研究方法的無所突破。自漢以後，經學研究一直沿襲漢儒章句之學的路子，至唐而無有改變，這迫使儒家學問陷於繁瑣，並且對於傳疏的研究，也使儒者在迂迴的學習中，不盡能得聖賢的精微意旨。唐中葉的啖助即曾指出：「惜乎微言久絕，通儒不作，遺文所存，三傳而已。傳已互失經指，注又不盡能傳意。春秋之義，幾乎泯滅。」⁹啖助之言直指唐代的儒學弊端，可謂一針見血，所幸啖助等人能把握此一弊端，在後來對春秋經傳的研治中，一掃過去漢儒之失，提出從大方向的綱領義理上，對《春秋》進行總體的認識和把握，他們據此不僅突破了兩漢以來的章句之說，更為儒學的發展帶來了新契機。宋代講學內容，由往昔的章句訓詁之學，轉而為儒者本身對根本義理的闡釋和論述、自由學風以及疑傳疑經風潮的興起等，都與啖助等人所倡之新的治學方法有關，因此儘管此一變革於當時就如風起萍末般，但是從宋儒繼啖助之後，全面實踐此一治學方法，進而促使了宋儒之自覺、自我肯定、自我超越的精神之高揚，吾人即可知，啖助對當時整體的學術文化雖未產生明顯影響，不過這個影響卻並未消逝，反而隱伏於文化中默默發酵，最後在宋朝這個肥沃的土壤中，終於開出與漢學並駕齊驅，甚至超而過之的理學。

三、北宋理學端緒：韓愈的「尊師」說與李翱的「復性」論

北宋理學雖然是至宋仁宗嘉祐年間才形成的一股學術思潮，但事實上遠在唐代中葉，韓愈、柳宗元、劉禹錫、李翱等，就已經提出了部份思想論述，而這些論述為後來宋儒所繼承並深化，最後終於成就了二程理學的思想系統，而這其中，對整個宋代學術有著最直接影響的，當屬韓愈及其學生李翱了。

韓愈在唐中葉，首先面對了儒學衰微的嚴峻事實，挺身而出，直接表明排佛復儒的積極傾向，然而既然要排佛復儒，就不能只是呼喊口號，而必須從根本做起，提昇儒家形象，方能有效扼抑佛學的氣焰。於是韓愈提出了道統說、發起古

⁹ 《春秋集傳纂例》卷1〈啖氏集傳注義第三〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

文運動，宣示「文以載道」、「文以明道」的理念，並以身作則，企圖由重振師道保障儒學的存續。韓愈的道統說直承堯舜，而以文武周公孔孟繼之，他說：「斯道也，何道也？……堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳。」¹⁰韓愈建立儒學道統，在當時主要是希冀能於一片佛老的聲浪中，藉由儒家之道的淵源流長鞏固儒家的地位，儘管韓愈之用心，並未完全為當時社會領略，但卻直接影響了宋代以後的文人，包括蘇軾等人，都曾以韓愈之後，直承孔孟意旨自居，蘇軾更直言韓愈：「文起八代之衰，而道濟天下之溺。」¹¹從中表達了他對韓愈的欽佩與孺慕之情。因此，建立儒學之道統，而使宋人靡然從風，直探孔孟之奧義，是韓愈對宋代學術發展的第一貢獻。確立道統後，韓愈從寫作文章的角度實踐道統之道，他指出：「讀書以為學，續言以為文，非以誇多而鬥靡也，蓋學所以為道，文所以為理耳：苟行事得其宜，出言適其要，雖不吾面，吾將信其富於文學也。」¹²做學問和寫作文章的方法路徑都是一樣的，並不在「誇多」、「鬥靡」，而在所學為道，所言有理，這裡的道和理是相通的，互解為繼承孔孟之道以及具備思辨性的理性意識，所以韓愈最後直言，「文以載道」，文章中必須含蘊道學，才稱得上好文章；「文以明道」，寫作文章的目的，在能夠以清晰的邏輯闡明聖賢之道，以引領讀者了解道的意義。韓愈「文以載道」的主張，在宋代由歐陽修繼承，引發了第二次古文運動，而其「文以明道」的提出，也間接的影響了宋代文人的理性思維，宋時士人們能具足邏輯的以己意闡說、發明經義，進而開出儒家學術的新里程，與此不無相關。最後一點是韓愈對於師道的重視，他在〈師說〉一文中，直言指出：「古之學者必有師，師者，所以傳道授業解惑也。」「道之所存，師之所存也。」「巫醫樂師百工之人，不恥相師。士大夫之族曰師曰弟子云者，則群聚而笑之。問之則曰：彼與彼年相若也，道相似也，位卑則足羞，官盛則近諛。嗚呼！師道之不復可知矣！」¹³韓愈因欲師法孔子，以傳道來延續儒學，因此將師提升到與道同一的位置，認為師是道的傳授與代言者，在這個基礎上，他指出，當時恥於相師的世風是有害於學的，利如柳宗元對於此種世風，亦頗不以為然，

¹⁰ 韓愈《昌黎先生集》卷 11〈原道〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹¹ 《蘇東坡全集》卷 74〈潮州韓文公廟碑〉第 8 冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁 3752。

¹² 韓愈《昌黎先生集》卷 20〈答陳秀才彤序〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹³ 韓愈《昌黎先生集》卷 12〈師說〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

認為「今之世爲人師者，眾笑之，舉世不師，故道益離。」¹⁴因此韓愈不僅闡明師道之要，更開門授徒，直接宣講儒學的根本道理，這與漢以來學者傳道以章句之學爲主有明顯不同，也直接影響到宋代書院講學的內容。另外，韓愈所主張的師道，更爲後來二程襲用，二程相當重視師道的傳承，例如今日之成語「程門立雪」，所講的正是程頤與其門生互動的史實，後來則爲人引申爲對授業之師的尊敬。二程對師道傳承的重視，是後來蘇軾所領導的蜀學未落，而二程之學卻源遠流長的一大原因。不過總的來看，韓愈師道的提出，對宋代學術有著更長遠的影響，那就是書院林立以及講學之風盛行，在宋代，講學幾乎成爲一種社會活動，這在無形間就帶動了百姓對儒學的認同，也使儒學在宋代取回主導地位，這對理學的形成而言，是相當具有關鍵性意義的。

李翱是韓愈的學生，也是繼韓愈之後又一個全力捍衛儒家思想的學者，他所著之《復性書》，可謂開理學之先端，宋代理學後來所討論的內容，幾乎均可在李翱的書中發現蹤跡，吾人甚至可以說，宋代理學的發展，部份來自於李翱《復性書》的深化。

李翱的「復性」是針對「性」來做討論，闡明「性」之意義，並提出「復性」之具體步驟與方法。李翱認爲的性是與情相對而言的，所以他的「性」具有理性的內涵，是人之所以可以成聖的根據，並且性亦具有超越義與普遍義，如「性者，天之命也，聖人得之而不惑也。情者，性之動也，百姓溺之而不能知其本者也。」¹⁵性不僅是天之命，亦是聖人與百姓共同擁有，不同的只在於聖人對於性的把握，與百姓對於性的領受認識有所差距。雖然爲聖爲賢都得之於性本身，但聖人因不蔽於情，所以直承「天之命」的性，而賢人百姓卻是溺於性之動，不知性之本，這就說明了爲何大部份的人無法如聖人般稟道而行的原因。性之動即情，它外現爲喜怒哀樂等多種情緒慾念，所謂「百姓溺之」就是指受惑於這些外現的，諸如喜怒哀樂等情緒，因此百姓難以明性也無法復性，這就錯失了成聖的根基（仍有法可循）。但是另一方面，情與性不相離，情是由性而生，性是因情而明，無

¹⁴ 柳宗元《唐柳先生集》卷19〈師友箴〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁵ 李翱《李文公文集》卷2《復性書》上，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

法截然二分，所以李翱指出，並不是滅情就可以復性，情滅，性難以明，所以應該令情寂然不動，不因外物而搖惑，保持在「雖有情也，未嘗有情也。」的狀態，即能守其性而不溺其情：

人之所以為聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲工者，皆情之所為也。情既昏，性斯慝矣。非性之過也，七者循環而交來，故性不能充也。

性與情不相無也。雖然，無性則情無所生矣。是情由性而生，情不自情，因性而情；性不自性，因情以明。

性者，天之命也，聖人得之而惑者也。情者，性之動也，百姓溺之而不能知其本者也。聖人者豈其無情邪？聖人者寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光，制作參乎天地，變化合乎陰陽，雖有情也，未嘗有情也。¹⁶

不過在李翱的認識上，復性是就賢人而說的，聖人則無所謂「復」，因為誠就是聖人之性，李翱這裡的誠，也是引用《中庸》的「唯天下之至誠，為能盡其性。」的意義，所以此處之「誠」，筆者於第三章已曾言及，是指個體不蔽於物，而對本在心性的全面發揮，也就是所謂的「性明」，「性明」是通過「至誠」以「明性」的過程達到的，因此李翱在這裡其實是將誠這個意義範疇帶入聖人之性來論述，說明「性明」來自「誠」，「誠」是聖人之性，也是成聖主因，而聖人亦因為明性，所以性明，性明就能夠把握性之理，因此也能夠體察了知萬物之理；了知萬物之理，就能夠在應事接物中，處於寂然超然之狀態，而與天地相感通：

是故誠者，聖人之性也。寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止語默，無不處于極也。復其性者，賢人循之而不已者也，不已則能歸其源矣。

確立了聖人之性後，李翱接著討論賢人如何藉由後天的培養復性成聖。他認為復

¹⁶同上註。

性有其步驟工夫，只要一實踐，即可與聖人同。李翱指出復性的第一步，首先在「正思」，「正思」是爲了要能夠「無慮無思」，所謂「無慮無思」就是在紛亂的世間，尋求、保持一種冥然的寂靜，持靜之後，即可無慮無思，但無慮無思並非最終目標，而是要更進一步，泯除所持之靜，也就是泯除無慮無思，而了解「本無有思」。必須說明，李翱對於復性的步驟，是由具有偏向的「思」反推，從「正思」開始，期冀達於本然之性，而此處李翱卻指出，無慮無思並非最終鵠的，最終鵠的是一種「本無有」甚至「本無無」的狀態，這就是將性推到一種恒長的中性狀態來加以把握，因此當個體了知「本無有思」，就等於把握絕對之性，此時則無有動靜，「動靜皆離」，「寂然不動」，「感而遂通天下」這樣就能夠達到「至誠」，達到聖人之境。

或問曰：「人之昏也久矣，將復其性者，必有漸也。敢問其方？」曰：「弗慮弗思，情則不生；情既不生，乃為正思。正思者無慮無思也。…」曰：「已矣乎？」曰：「未也，此齋戒其心者也，猶未離於靜焉。有靜必有動，有動必有靜。動靜不息，是乃情也。…」曰：「知之何？」曰：「方靜之時，知心無思者，是齋戒也。知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也。…」

17

不過李翱所言之「無慮無思」，並非是形上的超離，而是自世間的超越，也就是蘇軾所說的「寓意於物而不留意於物」之意。因此李翱認爲，「不睹不聞」，並不足以成爲一個人，更遑論聖人。刻意的離於世間，只是一種「以情止情」的表面工夫，無法真正達於「至誠」，真正之至誠，在於心之寂然，心寂然則性明，性明則可「光照天地」通感萬物，以此做爲前提，李翱說明所謂「格物致知」，在此時已不包含個體之主動性，而只是以昭然之心明辨物理，不受外物之影響，這其實也是因爲，人此時之心已是天地之心了。

問曰：「不慮不思之時，物格于外，情應於內，如之何而可止也？以情止

¹⁷ 李翱《李文公文集》卷2《復性書》中，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

情，其可乎？」曰：「情者，性之邪也。知其為邪，邪本無有；心寂然不動，思自息。惟性明照，邪何所生？如以情止情，是乃大情也。情互相止，其有已乎？」

不睹不聞，是非人也。視聽昭昭，而不起於見聞者，斯可矣。無不知也，無弗為也，其心寂然，光照天地，是誠之明也。

物者萬物也。格者，來也，至也。物至之時，其心昭昭然，明辨焉，而不應於物者，是致知也，是知之到也。…¹⁸

由上可知，李翱的《復性書》是圍繞「性」而開展的，而他對性的提出與闡釋，均將其與一種超越的意義與萬物之理做連結，這是宋儒後來追求本體論，將人的性提高到宇宙高度，並以「理」來統整的開端，而他據《中庸》提出「誠」，不僅大大提昇《中庸》一書在宋代學術中的地位，「誠」做為聖人成聖的因由與概念，也廣泛的被運用於宋儒思想體系的論述中。總而言之，李翱的《復性書》一書，所觸及之面向包括了性與天道、性與情、聖人之境以及入聖工夫等，這些後來都成為宋儒討論義理的重要核心，它對宋儒風範以及理學的形成，其影響是巨大而深刻的，如果說韓愈對宋儒的影響，是一種外在全方位腳步的調整，那麼李翱的影響就是內在理路的勾勒，它說明了調整腳步的意義所在，從而與新的步伐合而為一，指出了宋代學術發展的主要方向。另外值得一提的是，李翱之論其實深受禪宗影響，儘管其本人並不認同此說，但這確是明擺著的事實，例如章太炎亦言：

明心見性之儒，首推子思孟子。唐有李習之（翱），作《復性書》，大旨一依《中庸》。習之曾研習禪宗，…今觀《復性書》雖依《中庸》立論，其實陰習釋家之旨。¹⁹

援佛入儒是韓愈之後，由柳宗元和劉禹錫發起的振興儒學之方，其時佛教門人亦

¹⁸ 同上註。

¹⁹ 章太炎：《國學講演錄·諸子略說》，轉引自 漆俠《宋學的發展和演變》，石家莊，河北人民出版社，2004.4，頁 129。

早已打破門戶之見，希冀藉由儒生的力量，幫助佛教在中國取得順利發展，因此在當時，儒釋道合一其實已成為一種時代趨勢，然而反觀李翱卻是以「陽拒陰習」的作法和態度，來面對自己的學術成果，從中表現出的，其實是一方面暗合時代之需要，一方面繼承其師——韓愈捍衛儒教的精神所致，不過不管是他的態度或作法，都為後代宋儒所仿效，包括三教合一風潮在宋代的展開，以及「陽拒」而「陰習」的捍儒態度。

理學的生發以及成長，有其多方面的原因，但是他們最終都為宋代文人以正面的態度吸收回應，這是宋代學術之所以能做為中國文化的突破轉折點的原因所在，以下筆者將進一步探看的是，宋代的文人們在這些積累之下，所開展出的文化風貌究竟為何。

第二節 北宋理學的辯證思維與精神方向

理學的出現，是出於後人的概括，因此理學氛圍的形成，必須從宋代理學於南宋及明朝的發展狀況來回觀，所以整體觀之，北宋理學氛圍是從邵雍開始，到周敦頤之後達於鼎盛，而由二程總結；雖然在這之中各家的思想主張均有其相異之處，但他們的學說，最終都仍歸於對道德性命的探討，都是在本體的範疇中尋求「復性」之路，基本上這即是理學的核心主軸，因此即使各思想家的理論系統有別，但最終卻亦能總括為一個整體，構成為後世所言之「理學」。不過值得注意的是，這個整體的形成，有其特殊的轉折與淵源，通過此二者，吾人方可清晰見出，蘇軾超曠情懷在理學氛圍中的獨立思維之所以傑出，正在其相當程度反映了宋代文化與文化變遷的狀況所致，不過為了保持論述的完整性，筆者將先對其中之淵源與轉折稍做論述，蘇軾與當代文化的關係則留待第三節再進行討論。

一、宋初三先生對儒道精神的重振

胡瑗、孫復、石介，世謂之「宋初三先生」，不論今昔，學術界均一致認為三先生是宋學的奠基者，而理學做為宋學中的一支，三先生對理學的影響是必然

的，正因為如此，理學的確立者與後繼者，包括二程與朱熹，對三先生總是禮敬有加，程頤更是畢生以胡先生尊稱胡瑗，而不直呼其名，可見三先生對理學之影響不僅有其絕對性，其深遠亦是可知的。然而基本上，三先生的治學方向與後來所形成的理學及二程，其實均有著顯明的不同，三先生在其時代背景下，表現出對現實社會的持續關注，因此胡、孫、石三者，皆著力於通經以致用的經世之學，而二程及其他學者，卻在其政治挫折與學術建構的需要上，從經世之學轉向對心性之學的研究，那麼三先生對後來理學的形成以及理學的影響又是什麼呢？

（一）提尊師道

宋初三先生以經學鳴家，對孔孟之道與儒學均有獨到見解，雖然三者對學術的側重各有不同，但他們在恢復儒學、矯正時風的用力方向卻都是一樣的。首先，三先生對「師道」均極其重視，他們上承韓愈的「師說」，認為沒有師道或師道不立，都將使儒學難以樹立，因此他們不止提倡師道，更在生活中躬身實踐，例如石介，他在當時亦已是頗負聲望的學者，然而在孫復面前仍舊執弟子禮，歐陽修在〈孫明復先生墓誌銘〉中，對此景像曾加以描述，歐陽修指出，當孔道輔²⁰拜會孫復時，「介執杖履侍左右，先生坐則立，升降拜則扶之。及其往謝也，亦然。魯人素高此兩人，由是始識師弟子之禮。」²¹這段話不僅形象的描繪了石介在整個拜會過程中所扮演的角色與進退之方，更從魯人的「始識師弟子之禮」中說明此事本身相應之影響力。而胡瑗身為一位太學教授，他對於加強師道的做法，則分由自身及對弟子之禮的嚴格落實二方面來樹立，所謂身教優於言教，胡瑗正是以這樣的方法大力提昇師道的尊嚴與尊師之風氣：

（瑗）尤患隋唐以來仕進尚文詞而遺經業，苟趨祿利。及為蘇湖二州教授，嚴條約，以身先之，雖大暑，必公服終日以見諸生，設師弟子之禮。解經至有要義，懇懇為諸生言其所以治己而後治乎人者。

²⁰ 孔子後代，是當時相當有名望之官員。

²¹ 歐陽修《文忠公集》卷 27〈孫明復先生墓誌銘〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

大體而言，師道的提出始於韓愈，而經宋學奠基者諸如宋初三先生等人的力行實踐，終於有所樹立，有宋一代書院林立，拜師、講學之風盛行，有別於唐代「人人恥於相師」的狀況，這與三先生的大力提倡不無關係。而因之盛行的講學之風，更間接促成了理學的形成，這是師道確立後，對學術研究發揮了凝聚力與理想力的良好結果，理學氛圍形成後，師道的內涵亦為二程所接受，後來理學的確立與流傳，都與二程進一步發展、深化師道有關，換言之，對師道的重視是三先生對宋代學術的整體發展以及理學的產生的第一個影響。

（二）致用取向與排佛斥駢

基於三先生的時代背景在文化、政治尚未完全穩固的宋初，因此三先生學通經史的主要目的，均著眼於民生社稷之上，強調以致用經世為本，這就使他們的學術方向集中在對儒道的闡發與實踐上，因此除了胡瑗在治學之時，曾引老子之說來闡釋義理思想外，石介與孫復基本上都有排佛老、斥駢文、興禮樂綱紀的傾向，其中針對駢文與佛老之學所展開之批判的文獻資料雖多，但卻以以下幾篇石介之文的火力最為強勁，他在〈與土建中秀才書〉中指出：

方今正道缺壞，聖經隳離，淫文繁聲，放於天下；佛老妖怪誕妄之教，楊墨汗漫不經之言，肆行於天地間。²²

另外對於楊億倡西崑體一事，他更是大加撻伐：

奚其為怪也？昔楊翰林欲以文章為於天下，憂天下未盡信己道，於是盲天下人目，聾天下人耳。使天下目盲，不見周公、孔子、孟軻、揚雄、文中子、吏部之道……今楊億窮研極態，綴風月，弄花草，淫巧侈麗，浮華纂組，剗鏤聖人之經，破碎聖人之言，離析聖人之意，蠹傷聖人之道…其為怪大矣！²³

²² 石介《徂徠集》卷14〈與土建中秀才書〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

²³ 石介《徂徠集》卷5〈怪說〉中，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

石介文中所言之「淫文繁聲」、「佛老妖怪」指的正是駢文、佛老思想二者。石介一生以恢復儒學確立儒道自任，主張為文應「本於教化仁義，根於禮樂刑政而後為之。」²⁴行事則應「挺然自持聖人之道」「確守聖人之經」，如此方能有助於世，有補於事，這是他將經世致用做為為學與人生價值的表現。他在文章中曾相當直接的表明以經驗界為唯一實存的想法：「吾謂天地間必然無者有三：無神仙，無黃金術，無佛。」²⁵正是基於這樣的思想邏輯，所以他將一切均著力於經驗界的政治社會中，希冀藉由身為一個士人的力量與理念來實踐儒道，進一步提昇世風。把握此一視角反觀其文，吾人即不難理解，他將只追求形式美的駢文，與棄道德、悖禮樂、裂五常的佛老二者視為怪、妖之流，亦將倡西崑體的楊億以「剝鏤聖人之經，破碎聖人之言，離析聖人之意，蠹傷聖人之道」的「怪」喻之，而攻之挫之惟恐不盡的原因了。孫復與石介的主張基本上是一致的，不同的只在於，他批佛老、斥駢文的舉動和論述，確不如石介之激烈，但他們（包括胡瑗）致力於將儒道廣佈天下，並以聖人之道應事、理事的用心與做為，都已為時人所認同。《宋史》〈石介傳〉中說，北宋慶曆年間，石介任國子監直講，與孫復、胡瑗一同任教於太學之中，太學聲望因而大增，負笈求教的學生甚多，「太學由此益盛」，由此則學子們樂於師從的事實記錄中，可知宋初三先生之品格與在學術上努力的方向，於當時即已倍受肯定，而儒學也在宋初三先生等人的努力下，躍昇為時代的顯學，這就為後來理學的發展創建出一個相當有利的環境，雖然他們的致用取向並未由理學家們繼承，但是他們的排佛斥駢卻再再出現在理學家們的思想論述中，這也是宋初三先生對理學的一個影響。但是必須指出，這種排佛排道而以儒學為獨尊的現象，在宋代的學術狀況中，基本上都只能以一種表面的假象來看待，如果仔細閱讀這些學者所表述的思想內容，其實即不難發現有諸多儒、佛、道三教思想互相參雜的痕跡，這在後人的評論中一再被提出，因此宋朝三教合一事實上是一種學術上的思潮，是不容否認的。

²⁴ 石介《徂徠集》卷12〈上趙先生書〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

²⁵ 石介《徂徠集》卷8〈辨惑〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

(三) 倫理綱常

宋初三先生對理學的第三個影響是對倫理綱常，亦即禮的解釋與重視，此點影響到後來二程理學的整體思想架構，而在二程理學之前，邵雍等人亦已將之納入本體範疇來論述，因此此點對理學的產生，影響是巨大的。孫、胡、石三者對儒家之禮均相當重視，就孫復而言，他的禮是在「道名份」的基礎上進行闡發，也就是著重於孔子「正名」的哲學思想，在道德及利民的基礎上，用以維護社會的等級制度。石介則認為儒家之道就是人道，所謂人道，即君臣、父子、夫婦等，「聖人之道非他，人道也。人道非他，君臣也，父子也，夫婦也。」²⁶他指出三綱五常是儒家之道的根本核心，「一日無之，天下必亂」，三綱五常一日不守，亂必隨之，這主要仍是從社會面肯定儒家倫理綱常的存在。至於胡瑗則是通過對《周易》的詮釋，表達其所領略的儒家綱常倫理的思想與制度。胡瑗根據《周易》之說，認為「道」是自然的生成物，道生之時，「天尊地卑，乾坤定矣」，乾坤既定則萬物俱成，而倫理綱常亦蘊於其中，換言之，胡瑗認為人的倫理綱常與道相等同，都是自然而然產生的，因此也有不得違逆的絕對特質存在：

夫易之始，始於天地。天地之判，混元廓開，而萬物之情皆生於其間。……
夫天地卑高既定，則人事萬物之情皆在其中。故六十四卦、三百八十四爻皆有貴賤高卑之位。是以君臣父子夫婦長幼皆有其分位矣！若卑不處卑，高不處高，上下錯亂，則貴賤尊卑君臣父子夫婦長幼不得其序。夫如是，無高卑之分位矣！²⁷

胡瑗在這裡一方面與孫復、石介二者相同，從經驗界的需要出發，肯定儒家倫理綱常存在的必要性，然而另一方面，胡瑗更進一步指出倫理綱常之所以存在，並非由人所設定，而是與道一同在自然中形成的，這就將儒家之禮提昇到宇宙高度，而賦予了一種絕對性，雖然說此一論點是到理學思潮生發之後才被繼承並發展起來，但值得注意的是，在胡瑗這裡，他已經對這個思想做了一些論證與規範，

²⁶ 石介《徂徠集》卷9〈明隱〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

²⁷ 胡瑗《周易口義》〈繫辭〉上，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

他認為大凡絕對性的存在物，最忌高低尊卑之分，因為此種上下之分在經驗界中時常導致過與不及的種種社會問題，如此則易於從儒家的仁義之道中偏離出來，因此胡先生特別指出，在這些尊卑貴賤的自然現象中，應以「節」自守，以使「父子有禮，上下有等」，各不失其份。而這裡所謂的「節」就是孔子所言之「中庸之道」，胡瑗認為僅守中庸之道是節的最佳方法：

…又言九五居中履正，所為節制，得其中，又得其正。得其中則無過與不及之事，得其正則不入於私邪，是中正所為之道，可以通行萬世，使天下得盡所以為節制之義。²⁸

稟中庸之道行自然之理，方是可以通行萬世的久常之道，也是胡瑗具備超越意的倫理綱常於形下的落實之方。總體來看，就此方面而言，石介、孫復的禮學思想，確實部份影響了宋代的學術思想，但胡瑗將儒家之綱常提昇到形上層面來論說，並借由中庸完成於經驗界的實踐，對二程理學的形成，起了非常深遠且巨大的影響，不獨如此，胡瑗以中庸佐綱常，亦使《中庸》一書漸成為儒經中之重要書籍，對此後之宋代思想亦起著關鍵性的作用。

（四）義理之學

最後一個影響也是最重要的一個影響，是胡、孫、石三者對義理之學的堅持。例如孫復，他在經學上最重要的貢獻，是在以己意詮度《春秋》後，佐以清楚明白的語言對《春秋》意旨加以闡釋，完成了《春秋尊王發微》一書，這是他認為學問應由大體來把握，而非溺於章句訓詁的實踐，歐陽修在〈孫明復先生墓誌銘〉中曾說，孫復治春秋「不惑傳注，不為曲說」，從中肯定了孫復著重把握經書義理的治學方法，而胡瑗的治學之方，也是在這種有別於漢唐的路子上形成的。根據文獻所載，胡瑗對義理之學的堅持與實踐，都比孫、石二者來得深且廣。從深的方面來說，胡瑗堅持義理之學，並不僅止於自己的治學方法，更重要的是他將

²⁸ 胡瑗《周易口義》卷 10，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

這種對義理的把握，在講堂上直接以言說方式表達，對後學的啓迪有著功不可沒的意義存在，例如現存的《周易口義》與《洪範口義》二書，就是胡瑗論述經學的代表作。所謂口義，是指學生對教師在課堂上講課的紀錄。因此吾人僅需從〈周易口義發題〉來看，即可得知胡瑗是如何以自己的治學方法，帶領學生從對大體的把握，了解經學的意旨功用：

大易之作，專取變易之義。蓋變易之道，天人之理也。以天道言之，則陰陽變易而成萬物，寒暑變易而成四時，日月變易而成晝夜。以人事言之，則得失變易而成吉凶……知其得失相易而成吉凶，當就事之得而去事之失，則其行事常吉而無凶矣。是皆人事變易，不可不慎也。故大易之作，專取變易之義。²⁹

這個〈發題〉是胡瑗在總體上對《周易》的把握，他藉由層層推進，由淺入深而總結全書意旨，令學生簡單自然的把握了《周易》一書。從廣的一面來看，胡瑗對義理的把握，並不侷限於一經或一家之學，反而樂於引用他者來闡發深化經傳的意義，這是他與石介、孫復的嚴守儒家分際最為不同的地方。就《周易》一書而言，胡瑗即大量引用《論語》、《孟子》、《中庸》等來解釋《周易》，這使易學在宋代進一步的儒學化，不過在《周易》較為抽象的地方，他亦不排斥的援引了老子的言說來進行說明，例如為解釋〈復卦〉的「復其見天地之心」一句，他即曾引用老子的「天地不仁，以萬物為芻狗」的思想，來說明天地復育萬物之心是一種任其自然而然的活動³⁰，這種不完全摒斥他教，而以他之長補己之長的做法，對後來學術的發展以及三教合一風潮的促進，影響是相當大的，其影響力所及，除了理學之外包括蘇軾的思想建構，亦不能自外於其中。不過於此須指出，宋代義理學風之所能形成並延續，與前文筆者曾提及的「禮」的崩毀有必然的關係，原本存在的箝制拘囿消失，儒生們才有可能打破「疏不破注」的原則成規，也才有可能發展出屬於自身的義理之學，換言之，義理之學背後，有二個構成義理之學形成的條件，一為自由學風，一為文人的自我肯認意識，此三者是相為表

²⁹ 胡瑗《周易口義》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

³⁰ 胡瑗《周易口義》，卷5，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

裡的，宋朝學術自歐陽修始，開始出現疑經疑傳之風潮，其實亦屬於此三者的延伸，因此義理之學的確立，毫無疑義是宋初三先生對宋代學術的最大貢獻。

總而言之，宋初三先生對北宋理學的發展，起著承上啓下的奠基之功，他們對宋朝學術發展的影響是廣泛而深遠的，大體來看，其影響較為巨大者包括了如上所述的四者：提尊師道、致用取向、倫理綱常、義理之學，前三者在後來的學術發展中，各起著他們的重要功用，但總的來講是提振了儒學，使之於宋代中出現了如漢朝的獨尊現象（儘管三教合流，但就一般士人而言儒家的影響力仍是高於他者的），據此，宋代的士人一般而言也有著比唐朝人更多的自覺意識，這構成了士人於當朝中紛以氣節自許的良好狀態，也因而創造了學術向心性道德之學轉化的契機。而義理之學自唐中葉出現後，由宋初三先生所繼承，其影響之遠，跨朝越代，筆者於此不再贅述，但可以肯定的說，義理之學風氣的形成是宋代學術發展的關鍵，沒有義理之學，中國文化想必也無法「造極於趙宋之世」了。

二、北宋學術方向移轉與儒家道德思想的形上化：理學氛圍成形

（一）政治問題與學術需要

自宋初三先生奠定了儒學在北宋的地位與治學方法後，宋代大儒輩出，從1011年到1077年這短短的六十六年間，宋代文化中就出現了包括李覲、邵雍、司馬光、歐陽修、王安石、張載、周敦頤、程顥、程頤、蘇軾等，深刻影響著中國文化的學者，提出這些學者的用意是在指出，他們都同處於北宋文化的一個轉型期，並且在疑經疑古的風潮下，據各自之氣性與稟受之不同而卓然成家。在1056-1085這三十年間，這些學者先後形成五大學派：荆公學派、溫公學派、關學、洛學、蜀學，營造出北宋學術的興盛期。就當時狀況而言，王安石因主政而使荆公學派得到政治的支持，所以自熙豐以來「獨行於世者六十年」，在學術界有其壓倒性的優勢地位，而由蘇軾領軍的蜀學，則在文學方面開出另一個璀璨的成就。由表面觀之，蘇氏蜀學或可因領域之不同，而自外於荆公學派的強力濡染，然而事實卻非如此。一方面，從蘇軾個人來講，蘇軾深於性命自得之際的哲學思想，是其生命整體的核心，因此蘇軾之文學傑出與否，與其思想建構息息相關，

這就使蘇軾無法脫離當代的文化潮流，另一方面，王安石的學術雖有因政治力的介入，而保有其表面地位，然而自宋初三先生後，整個北宋文化的側重點即開始移轉，士人的眼光不再只流連於通經以致用上，而將部份注意力移到本體論的形上學，開始了對心性與天命的探索。這種學術思想的轉變，在某方面映現了士人在一連串政治變革的困挫中³¹，轉而向學術研究尋求精神之寄託的無力感。另一方面則是宋儒有感於儒學之失，希冀能從本體論的建構中，為儒學打下更穩固的基礎，而這其實也是儒者真正面對佛、道兩教之挑戰並予以回應的開始。韓鐘文曾言：「從韓愈、歐陽修、孫復、石介『攘斥釋老』，到濂學、洛學、關學的誕生，儒學哲學化或理學化的基礎才算真正奠定，對佛道兩教的挑戰才有創建性的回應，儘管儒、道、釋之間的爭鳴還未結束。」³²由此可見，宋初三先生後，理學氛圍方正式形成，而儒學對佛、道創建性的回應，則來自於這個儒學精微化、哲學化的過程，不過必須注意到，三家之間的爭鳴，並非如韓先生所言的「還未結束」，而是在這個時候，中國文化史才真正拉開三家爭鳴的序幕。宋代儒者認為，儒學要與釋道二家長期爭鳴，甚至確保其獨尊地位，就需有與釋、道之長相等的籌碼，因此宋儒在儒學於社會上有一定地位的這個時期，開始轉而致力於對儒學本體論的深化與開拓，他們一方面繼承了自由學風與義理之學等等的優勢條件，一方面從理學的先驅：李翱那裡尋找到回復先秦心性之學的方針，繼而從哲學本體：性與天道中展開儒家的復性運動。但是一如筆者於第三章所言，形上本體的建構必然有其唯心之處，從唯心出發來進行形上的建構，強力的思辯性是不可避免的，如此具思辯性的辯證哲學，就成為「復性運動」中的主要輔助者，二者合流所煌煌展開的，即後來成就出二程理學的理學氛圍。與荆公之學相較，理學氛圍在此時就像一股隱流，它或許沒有外在的優勢，但它卻一如草蛇灰線，在北宋文化中起著強勁的作用，因此吾人可以說，在北宋的這個文化轉折期，不論任何學派均籠罩在此一理學氛圍中，也就是說，他們都是理學氛圍籠罩下的產物（而不是荆公學派籠罩下的產物），但除了二程大體而言總結了這個「復性運動」的主

³¹ 據載，在王安石主政的這段期間，諸多儒者因理念不合而紛紛自請外任，或者不願參與政事，而將注意力轉致對學術的精心求索，這些學者除了蘇軾以外，還有做為理學核心的邵雍、程顥、程頤等人，而這些學者注意力的轉移，對理學的生發有著確實的促進作用。參考自蔡方鹿《程顥程頤與中國文化》，貴州，貴州人民出版社，1996.1及漆俠《宋學的發展和演變》，石家莊，河北人民出版社，2004.4。

³² 韓鐘文《中國儒學史·宋元卷》，廣州，廣東教育出版社，1998.6，頁117。

張外，包括蘇軾在內的其他四個學派，也都各自推演出不同的理論系統，而這是筆者於前言中即表明蘇軾獨立於理學氛圍之外的意義所在。然而蘇軾究竟是如何以其獨立思辨的人格，在這個理學的洪流中顯現出卓然不群的姿態的呢？這就需要吾人針對影響理學氛圍，使之持續發酵的一些主要思想進行瀏覽才能說明。

（二）邵雍、周敦頤思想向形上面的轉移

1. 邵雍

邵雍的思想在後來的中國思想史中，或許不佔特出地位，但身為北宋五子，他對理學的形成，有著確實的促進作用，這些促進的因子，包括了他個人的風範、辯證思想以及他對形上本體的詮釋與建構。邵雍對形上本體的注意與論證，首先從將「道」視為其哲學體系中的最高範疇開始，邵雍認為，道是一種無聲、無形、無象的宇宙生成本原，因此也是一種超越經驗範疇的形上存在：

道無聲、無形、不可得而見者也。

天由道而生，地由道而成，物由道而形，人由道而行。天地人物則異也，其於道一也。³³

邵雍在這裡不僅指出天、地、人、物四者的同質內在，更進一步透露人與道的「非常」關係，他認為人不僅是由道而生，且「由道而行」，這就將人的形體與精神二方面都與道做了連繫，從中強調出人做為萬物之靈、獨立於萬物之上的一種認識理路：「天地尚由是道而生，況其人與物乎？人者，物之至靈者也，物之靈未若人之靈，物尚由是而生，又況人靈於物者乎？」³⁴邵雍認為人與道之間關係的密切性是超乎於萬物與道的關係之上的，萬物或許均有「理」、「性」等從屬於道的內含，但萬物之中唯有人有「心」，把握這個「心」再從人為萬物之靈的思路出發，邵雍於是更進一步指出「道為太極」，「心為太極」³⁵，將人獨有的「心」

³³ 邵雍《皇極經世·觀物內篇》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

³⁴ 邵雍〈觀物外篇〉，同上註

³⁵ 同上註

與「道」、「太極」、視為同一的概念，從而將人之心也視為宇宙萬物的本原。然而人身為一種形下存在，人之心卻為形上本體，那麼人的做為與心之間，是必然統一的關係，或需藉由其他做為才能回歸本心？邵雍說道：

一物其來有一身，一身還有一乾坤；能知萬物備於我，肯把三才別立根？
天自一中分體用，人於心上起經綸；天人焉有兩般義，道不虛行只在人。

36

這首詩明顯以獨立於萬物之上的人為基點來做論述，從宇宙生發之本原的「一」開始說起，由一而二而萬物，這個萬物最終皆備於我（即人），所以天地人三才並不分立，三者和合而由人聳立之。然而人或許是三者和合的主動條件，但人並非無所做為即可獨高於其中，這需從體用二方面來說。從動態之「用」言，人與萬物俱為形下存在，從靜態之「體」言，萬物之中卻唯有人之心才是形上本體，保有形上本體雖是人得以優於萬物的基本條件，不過也正因於人是形下，只有心才是本體，所以人需透過實踐由心所生之義理學識，才能由形下躍昇至形上，完成天人合一。換言之，邵雍認為人之心是一切可能的鎖鑰，它與道同一，均為萬物之源，所以萬物因心而可能；另一方面，心做為人之心，它藉由人在經驗界的實存顯其功用，據此它不僅使人得以為「人」，得以為萬物之靈，亦使道於經驗界的落實成為可能。總而言之，邵雍從天道宇宙到人的論述上，均是從「心」的角度切入，透過「心」，形上形下方得以有所連繫，不過因為心是人所獨有，因此邵雍可將人提昇到優於萬物的高度，進而肯定天道之於人的可達性，然而可達僅僅就只是可達，並不代表人與天道有必然的統一，真正達至的關鍵，在於人對道德學識的力行與否。事實上，邵雍將道德學識視為由形上之本體所生，已預示了後來宋儒轉而投注於儒家之形上研究的學術轉向，而他在這裡將道德學識架構為天人合一的中介點，基本上就已經有將道德學識提昇到絕對永恆存在的味道，這對後來理學的完成，其影響是相當巨大的。

³⁶ 邵雍《伊川集壤集》卷 15，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

除此之外，邵雍帶有辯證意味的生發論與認識論，更為理學在本體論上的建構打開方便之門。在生發論方面，邵雍在解釋由「太極」乃至「萬物」的整個生發過程時認為，太極是宇宙的本性，萬物的本源，所以太極為「一」，「太極一也，不動，生二。」³⁷此處所生之二即為兩儀（陰陽），兩儀之後，陰陽相交演化而生萬物：

太極既分，兩儀立矣。陽下交於陰，陰上交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象，剛交於柔，柔交於剛，而生地之四象，於是八卦成矣。……是故一分為二，二分為四，四分為八，八分為十六，十六分為三十二，三十二分為六十四。……十分為百，百分為千，千分為萬。……愈大則愈細，愈細則愈繁。合之斯為一，衍之斯為萬。³⁸

邵雍所以為的整個宇宙的衍化過程，即是不斷「一分為二」的過程，從一分而為二，再由二分而為四，萬物就在「數」的無限擴大下不斷生成，即便這並非客觀世界的真實產生過程，但「由一到二」的數化觀念，卻在後來宋代學術界中衍為風潮，包括蘇軾、王安石、張載、二程等人都有論及。另外，在認識論方面，因邵雍的《皇極經世書》又名《觀物篇》，因此他的認識論主要均繫於「觀物」來做發揮，而其中觀物視角的調整與更移，則對後學在學術上的發展提供了啟發性。邵雍的觀物視角基本上有兩種（最終是合而為一的），一種是以理觀物，一種則是以物觀物。以理觀物是把握萬物皆由道而生，所以有相同之原理原則此思想路線，「非觀之以目而觀之以心也，非觀之以心而觀之以理也。」³⁹不看物的表象變化，而看表象變化背後的本源點，從中把握變化的終極原因，如此則可不惑於外在而直透其本質，即如其子邵伯溫對本句之註解為：「以目觀物，見物之形，以心觀物，見物之情，以理觀物，見物之性。」然而以理觀物，究竟該如何觀？邵雍舉例說明道：「聖人者非世世而效聖焉，吾不得而目見之也，察其心，觀其跡，探其體，潛其用，雖億萬年亦可以理知之也。」⁴⁰從中可知，以理觀物

³⁷ 邵雍《皇極經世·觀物外篇》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

³⁸ 同上註。

³⁹ 邵雍《皇極經世·觀物內篇》，同上註。

⁴⁰ 同上註。

並非用分析研究的方法去探查外物，而是從內心出發，用直覺體照反觀自身，因此這種以理觀物的方法有相當主觀的一面，而也只有當心與道是統一體的時候，「以理觀物」才能「見物之性」（此點下文將再作解釋），可見邵雍之認識論與其形上學之架構，是相輔相成的。在這裡值得指出的是，邵雍在其論述中雖未明言，但是以理觀物即可直透事物之本質，即可把握住道之原理原則此一思路的開通，其實恰恰啓蒙了後來二程將理從「物之理」中抽象出來，將理與道等同，並以之做為其哲學的至高點來把握的思想。邵雍的另一種觀物法是以物觀物。所謂以物觀物類似於莊子「齊物我」的觀念，是指放空「我」、智識等外在之異於物者，而將個體還原至由道而生之物，如此觀物，則物我皆物、天地皆物，則是以物觀物，以物觀物因去除了外在的障蔽，使人容易把握物之理，把握物之理即可見物之性，見物之性就是把握了道，把握了道就可以「彌綸天地，出入造化，進退古今。」⁴¹悠遊於今古時空之中怡然自得，而這就是聖人之境了：

人也者，物之至者也；聖也者，人之至者也。……何哉？謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一物觀萬物，一世觀萬世者焉；……又謂其能以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事者焉；又謂其能以彌綸天地，出入造化，進退古今，表裡人物者焉。⁴²

換言之，邵雍的以物觀物是以理觀物的前提，人只有在泯除物我直達本心之時，才有可能重新尋回「理」，如此也才有可能以理觀物，進而以一物觀萬物，因此，以物觀物乃至以理觀物，都是一種返回本心的「反觀」歷程，「聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。」⁴³此即為筆者於前所言的「主觀」之意，然而基於邵雍將道與人之心相同，這種「主觀」遂成爲一種可照察天地萬物之「道觀」，恰恰與其在外篇中所言的「萬化萬事生乎心也」的說法相同，由此更可見証邵雍的哲學思想，有其嚴密的系統性，而且他的物我觀以及物我爲一所達至的境界，至後更爲程顥所繼承，而開出其高風遠致的「一本論」，此於二程思想中再做論

⁴¹ 同上註。

⁴² 同上註。

⁴³ 同上註。

述。不過總觀邵雍之觀物論，事實上如以李翱之語詮釋之，此「觀物」之步驟，實為一種可「光照天地」的明性進程，邵雍在這裡部份暗合了李翱的復性說，這是宋代「復性運動」展開的契機。

2. 周敦頤

繼邵雍將人之心提昇到本體層次，並指出「經綸」乃由心所生之後，周敦頤更進一步的以「天人合一」為整體框架，建立起屬於他自己的儒家道德形上論，他在自己所建構出的這個道德形上理論中，以「誠」、「性」為核心，不僅主張道德的主體性，同時也強調了它的超越性，換言之，在周敦頤的思想中，道德同時是以宇宙之主體與本體的面貌存在，因此從本體的部份說，道德為周敦頤明確置於形上的絕對範疇中時，然而從主體的部份說，道德形上本體不僅不離於形下，而且與形下密切相關，因此人人得以為聖之意旨，就是人人皆可透過對道德的學習、實踐，上達天道，開創天人合一的聖人之境。基本上這即是後來宋代理學發展所依循的道路，因此周敦頤為人奉為宋明理學的開山祖，是有其道理的。

周敦頤的《太極圖說》闡發宇宙生成，萬物生化之理，主要表現了他的哲學體系架構，全文僅二百四十九字，錄之如下：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。「乾道成男，坤道成女。」二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。唯人也，得其秀最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。故「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。」君子修之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與

義。」又曰：「原始反終，故知生死之說。」大哉《易》也，斯其至矣！⁴⁴

周敦頤首先說明了宇宙生成的問題，與大部份學者相同，他亦認為宇宙之始首先來自某無形、無象、不可言說者，周敦頤將之稱為無極或太極。太極之後，「太極在其具體妙用中隨迹上該動而顯動相，顯動相即是陽之有，故曰『動而生陽』；該靜而顯靜相，顯靜相即是陰之有，故曰『靜而生陰』。」⁴⁵於是陰陽存於宇宙，並「互為其根」，五行遂因之而育，萬物因之而生。周敦頤的宇宙生成論，以太極—陰陽—五行—萬物此四者之層次，做為衍化的法則，此說與一般生成論並無太大差別，特出之處在於，周敦頤繼邵雍之後，據其自身的生成論述，再次將人提昇到萬物之靈者上來論說，可見周敦頤的宇宙論哲學之提出，並不在建立自然哲學體系，而是在確立人於宇宙中至上的地位，從而為人的本體存在建立宇宙論的基本前提。從這個角度出發，周敦頤認為人雖為萬物之靈者，然因氣性之異，而有善惡之分，因此聖人——人之至者立教，以靜和中正仁義為準則，將人由普通的善惡氣性中，導入聖人之道，如其自注云：「聖人之道，仁義中正而已矣。」他後來引用《周易》之言，認為「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。」這是將聖人之教提昇到本體層次來做說明。創生天地宇宙者乃無形無象之太極，因此也唯有太極能完全映照天地日月的中心本質，然而聖人卻以其所行之道，而與天地合德，日月合明，由此可推知聖人之教有其本體意義存在，而也正因於聖人之教有其本體義，下文「君子修之吉，小人悖之凶。」遂順此本體義而生，進一步說明了合聖人之教，即是合萬物之道的崇高意義。不過從另一方面來說，「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」由陰陽得天道，由仁義得人道，而人道又合於天道，可見人道之立是天道得以彰顯的原因，這闡明了仁義道德雖做為形上本體，但仍不得與形下截然二分，這是形上不得離於形下，否則將空寂虛無，形下不得離於形上，否則將失去存有之理念價值的原則之運用。

周敦頤的《太極圖說》，始於宇宙之生，終於人極之立，而所立之人極仍合

⁴⁴ 周敦頤《太極圖說》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁴⁵ 王邦雄等《中國哲學史》台北，國立空中大學，1998.1，頁523。

於太極，與邵雍不同的是，周敦頤此處明確以聖人之教，即中正仁義做為人極的主體，順利的將人的社會道德屬性置於形上範疇，從而變成人而為人的最高存在，宋明理學後來致力於由主體超越至本體此一「超越」之理念性的營造，可說是由此而生。

然而儘管周敦頤已經藉由說明人有達至宇宙本體的潛質，企圖將人提升到形上面，但從事實面來看，人畢竟無法擺脫形下存在，因此，面對道德此一形上本體，人的道德實踐之根據何在？非本為聖人之氣性者如何方能走上成聖之道？都成為必須釐清的關鍵點，周敦頤認為這些均須從對心、性的正確認識與修養上下功夫，因此提出「誠」、「靜」的說法，為理學的「復性」工夫論奠下理論基礎。

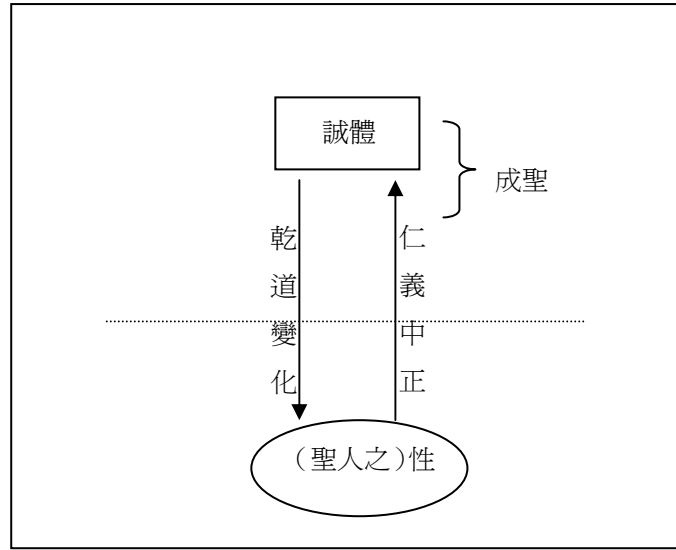
周敦頤根據《中庸》指出「誠」是聖人之本，是至善的道體：

誠者，聖人之本。「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也。「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」元亨，誠之通；利貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎！

46

當「乾元」孕發萬物後，吾人方可於萬物之中看到「誠」的作用，換言之，萬物是源於誠體才成為萬物，所以誠體就是道體。當天道變化流行，萬物稟之而各得其性命之正時，誠道就在此中彰顯出他自己的意義，所以說誠道是純粹至善的。在天道的運行中，承接誠體者為善，而完成「誠」的則與個體之性相關。在這裡周敦頤將誠此一道體與「性」做了連接，認為誠道必須由性顯豁之，而他又說「誠者，聖人之本」，可見聖人之所以為聖，與聖人之性可完成誠有關。由此處吾人可再回觀其於《太極圖說》所說之：「聖人之道，仁義中正而已矣。」聖人依其性來完成「誠」，而其所循之方在「仁義中正」之道，這就表示聖人之性、誠體、仁義中正之道三者有其統一性，大體而言架構如下：

⁴⁶ 周敦頤《通書》〈誠上〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。



仁義中正是形上不離於形下的存在，聖人之性唯有實踐仁義中正之道，才能彰顯道體，亦即誠體，與此同時聖人也才真正為聖。因此，周敦頤認為聖人是由「誠」來規定的，「聖，誠而已矣。」而誠在形下又體現為「五常之本，百行之源」，也就是聖人的仁義中正之道的本源，所以從聖人此一角度觀之，仁義中正之道是由聖人制定，然由「仁義中正之道」之角度觀之，仁義中正事實上是成聖的分際，出於仁義中正之外者，不可能與道體相通，也就不可能成聖。然而在周敦頤的思想中，並非只有稟有聖人之性者才能成聖，而應該說人為萬物之靈秀者，本已具有成聖之性，所以就人而言，「性」有其普遍義與超越義，基於這個超越義，他認為人生頭等重要的大事，就是學習做聖人，所以他說：「聖希天，賢希聖，士希賢。」儘管並非人人最終均可為聖，但是每一個突破都是向理想的邁進，這也算是超越義在形下的完成；基於人所稟之性均一的普遍義，周敦頤認為聖人之為聖，與性或許有關但並無絕對關連，「是聖賢非性生，必養心而至之」，個體之性與聖賢之性並無差等，不同的只在於養心與實踐的工夫：

聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。請問焉。曰：一為要。一者，無欲也。無欲則靜虛、動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶幾乎！⁴⁷

⁴⁷ 周敦頤《通書》〈聖學〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

養心不止於寡焉而存耳，蓋寡焉以至於無。無則誠立、明通。誠立，賢也；明通，聖也。是聖賢非性生，必養心而至之。養心之善有大焉如此，存乎其人而已。⁴⁸

聖人是可學而至的，而學做聖人首先在於養心，然而養心主由寡欲始，卻不能僅止於寡欲，而需達於無欲。周敦頤在這裡比孟子更進一步指出，養心之要是將欲念從心中根除，而非僅僅只是壓制欲望降低欲念，也就是要使心回到完全澄明不動的寂然狀態，這也就是他在《太極圖說》中所言的聖人「主靜，立人極。」所謂靜即指無欲，所以他說「無欲故靜」，由此看來，成聖的工夫就是要返回本心，反觀自省，透過自我內在的超越與發掘來發現其中誠的本質，進而把握之彰顯之，如此在明白通達天地宇宙之理之時，聖人爲聖。

總體而言，與邵雍相比，周敦頤的學說更有其完整性，亦更致力於將人與社會道德提昇到本體層次來論說，首先周敦頤立誠體爲道體，認爲萬物稟此道體而生，唯人爲其中最靈秀者，因此可與道體相通。然欲與道體通（成聖）需經由二大途徑，首先是依循仁義中正之道，其次是養心以期無欲而能守靜，如實實踐以上二者，即可把握性中本有的誠的本質，而明通天下事物，這就是所謂的「感而遂通」。由養心而能見性進而實現宇宙本體，可見周敦頤的基本思想是一心性合一的道德形上論，此道德形上論，以「誠」這個純粹至善之體做爲根本，周敦頤的哲學系統遂出現始於誠而終於誠的迴環理路，也因此明誠、立誠、體誠等，在周敦頤的思想中，遂成爲人生最終的價值和意義，同時也是治國平天下的根本，而其天人合一的框架即是在此「內聖外王」之學中實現的，然而在人生的順序裡，內聖始終優於外王，因此學習做聖人成爲士人生命中最遠大也最急切的目標（就周的思想而言），也因此如何學習做聖人、何以能學習做聖人等提問，在周敦頤思想的影響下，成爲後來宋明理學所致力開展深化的論題，後人稱周敦頤爲宋明理學之開山祖，實無過份之處。

⁴⁸ 周敦頤《雜著》〈養心亭說〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

(二) 張載對性與天道的探索

邵雍與周敦頤之後，在時代需要的驅使下，張載同樣走上了重建儒家心性論的路子，不同的是他所尋找到的「復性」之路，比周敦頤與邵雍二者來的深刻而精微。然而對心性論的重建，第一步驟其實都在尋找、建立人的存在的宇宙根源，這是為人的心性紮下絕對的形上本體根基的唯一方法，邵雍與周敦頤都是沿著這樣的道路，架構自己的道德形上學，張載自也不例外，不同的是，張載是沿著古代的氣學傳統，提出「太虛無形，氣之本體」的「太虛即氣」⁴⁹學說，而他對心性的相關論述，也都是在這個「太虛即氣」的思想中發展起來的。

然而在這裡需先說明，此處之「太虛即氣」並非一般的太虛就是氣之意，而是就「氣」做為太虛的內在蘊涵而言的，張載自己在《正蒙·太和篇》中即曾解釋道：「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。」⁵⁰「太和」即「至合」，是道體與氣體活動的總稱。從中吾人可見，在張載這裡，仍是以太虛而非氣，做為萬物的最高存在、宇宙的形上本體，而氣則被涵括在太虛之中，是內在於太虛之中的一種質性，這種質性是浮沈、升降、動靜、相感等分為二種矛盾狀態的性，因此以陰陽二者稱之，而這種矛盾之性基本上隱含著一種作用力，此作用力在道（即太虛）的範疇之內作用後相交而為氣，進而使氣開始充塞於宇宙之間，而氣即是延太虛內在的質性相交相盪，於是氣化流行萬物生成，換言之，氣之流行萬物之生成，乃是道在其中的妙運而來，這才是「太虛即氣」的真正意義。也就是在這個意義下，張載的氣才從來都不是不動的絕對存在，而是有著浮沈、動靜的一種作用力，藉此作用力，氣成為孕生萬物的作用體，並依此中的作用力而活動，這就是萬物生成的法則。總而言之，張載的氣同時表現為本體與主體的面貌，從本體言，氣是太虛的內在，受太虛所規範，從主體言，氣是萬物之母（同為形下之物，非指本原），是萬物和合具象的條件，而這個條件是永遠存在的，因為太虛永遠存在，太虛存在則其內在的作用質性亦必然存在，因此生育萬物的作用體則無由不在，這三者是有密切關係

⁴⁹ 張載《正蒙》〈太和篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁵⁰ 同上註。

的，但儘管此中的存在有其永恒性，然從表面觀之，氣聚而成的象卻有其不固定性，這其中的矛盾，令促張載更進一步說明宇宙之間沒有所謂的空無及無空無的原因。因為既言「宇宙」，就是將焦點置於形下面來講，而形下中所有的物，皆由氣之相盪相感而生，而氣在這裡卻永遠只有變化而無完全消逝之事實，因此宇宙永遠是一種有，也就是說，所謂的無不過是種「無形」，那僅僅只是人因無法以感官觸見，所以誤以為「無」，但事實上宇宙的存在卻並非如此。也就是說張載認為，在一般世俗義的「無」與「有」之間，主要是取決於「氣」的運動變化，當「氣」聚集的時候，萬物因之而有（有象），當「氣」消散的時候，萬物因之而無（無形），萬物「無」時不是真的空無消亡，而是散入「太虛」之中，然而為何散入太虛之中仍稱為有呢？這是因為氣的屬性「本虛而神」，因為「本虛」，所以物「無」時其實是「適得吾體」，表現氣的本然質性，因為「神」，所以萬物是藉由氣聚時，內在於氣中的神妙變化而來的（即前文所言之「作用力」），不過這些變化絕不離於氣之屬性，也就是不離於太虛的規範，所以「不失吾常」：

凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有，此鬼神所以體物而不可遺也。⁵¹

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。……太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。⁵²

氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。⁵³

張載的這種物質不滅思想，成為他攻擊佛道二家的有力論證，他認為佛、道將世間一切視為空無或夢幻，都是對天道不明的陋見，而這種人是不可與之言性的：

若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常；若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為

⁵¹ 張載《正蒙》〈乾稱篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁵² 張載《正蒙》〈太和篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁵³ 張載《正蒙》〈乾稱篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用，反以人見之小因緣天地。⁵⁴

聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。⁵⁵

張載對佛、道二家的批評，除了突出自身儒家肯定世間之存有的立場以外，也間接說明了人性問題與自然界的造化之道的密切關連性，不瞭解自然界的造化，對人性的討論與把握，也就失去了應有的根源，人性的問題與可能也將從世間失落，然而這種人性失落的問題不僅僅出現在失去自然之本源的狀態下，當佛、道二家將一切歸於虛空之時，人性的可能也就從而失落，這是張載批評佛道二家的主要著力點，所以他說：「入德之途，不知擇術而求，多見其蔽於詖而陷於淫矣。」⁵⁶不過儘管從表面看，他對佛道之論點的不認同異常顯明，然而事實上大體而言北宋以來學者，均有三教合一之傾向，這當然也包括張載自身，因此張載的批評也只是突出其表面上捍儒的偏向性而已。

儘管氣在張載思想中佔有大量比重，但是如果只說張載以氣為人性的直接來源，那其實並不盡然正確，因為這樣的說法並未指出所稱之氣是形下的氣體或形上的氣性，或許吾人應該更確切的說，氣是人性的客觀基礎，因為人的存在本於氣，有人的存在，人性才可能存在，而氣的屬性、功能與過程等，才是人性真正的直接來源，換言之，人性的直接來源就是太虛，就是道。那麼氣的屬性與功能，或者說太虛的屬性又為何呢？張載以為「氣之性本虛而神」⁵⁷，「神」做為氣的屬性，有其道德上的意義，因此他接著解釋道：「神，天德；化，天道。德，其體；道，其用。」⁵⁸又言：「無之謂體，體之謂性。」⁵⁹由此可知張載所言氣之屬性不僅僅只是屬性，它更是一種本體存在，所以稱「本虛而神」，而這種本體存在，因其中所含藏的道德內在，而成為一種道德本體，至此，張載的宇宙論成為一種類似於人格神的道德宇宙論，宇宙本體以其道德的內在來化育萬物，而這個

⁵⁴ 張載《正蒙》〈太和篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁵⁵ 同上註。

⁵⁶ 同上註。

⁵⁷ 張載《正蒙》〈乾稱篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁵⁸ 張載《正蒙》〈神化篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁵⁹ 張載《正蒙》〈天道篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

萬物同時也包含了人在其中，也就是說，人與天地萬物基本上是相通的，都是天德天道所生，他在這裡確實把人和自然界看做一個統一的有機整體，所以天地之性也就同時是人之性，而從這個天地之性與人之性相等同的條件來看，張載在這裡其實是將天地的道德內涵過渡到人性這方面來講，從而認為人之性就是天地之性，如此一來不論天地之性還是人之性就均同於道德之性了，這也就使做為一個儒道堅守者的張載，更加彰顯了他天人合一的架構與理念：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。⁶⁰

以乾（天德）為父，以坤（地德）為母，就是以天地為父母。人是稟受天地之道而存在的，儘管自身是如此渺小，但只要存在，就永遠是以天地之子的身份處於天地之中。因為天地中所充塞的氣，構成了我的形體，所以創生一切形氣的天地之性，就是我的性；因為「性者，萬物之一源，非有我之得私也。」⁶¹所以人民是我的同胞，而萬物和我也是同類。張載在這裡將人與天地及萬物視為同體的思想，所表現出的正是一種天道性命相貫通的深沈意涵，在這個意涵之上，張載的心性論方始得以無礙的展開。不過下文在述及心性論之前，筆者需先稍微略述張載「一物兩體」的辯証法，因為這個辯証思想不僅使張載的宇宙論更形完整，他的心性論也正是基於此辯証法的基本理路，而有所突破與貢獻。

張載的辯證法被稱為「一物兩體」的辯證法，首先出現在對宇宙論的論述上。張載認為氣之所以可時而散而為太虛，時而聚而為萬物，是因為太虛之氣是由陰陽這兩種內在所構成的。基本上從同的角度觀之，陰陽本同為一物，二者均為氣，但是從異的角度觀之，陰陽又分為兩體，所以張載言說中之「氣」其實是「一物兩體」的存在。而這兩體分別代表在一事物中矛盾對立的二面，因為矛盾對立所以相互作用，彼此消長，氣遂因之而上升下降，聚散更迭，未嘗止息，而萬物就在這種循環的運動變化中發展、生成：

⁶⁰ 張載《正蒙》〈乾稱篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁶¹ 張載《正蒙》〈誠明篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

太虛之氣，陰陽一物也，然而有兩體，健順而已。⁶²

太和所謂道，中涵浮現、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。……氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息。《易》所謂「絪縕」，莊生所謂「生物以息相吹」、「野馬」者與！此虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始。⁶³

若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，絪縕相揉，蓋相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之，不曰性命之理，謂之何哉？⁶⁴

張載在這裡引述易經中的「天地絪縕，萬物化醇。」⁶⁵以及《莊子·逍遙遊》中的「野馬也，塵埃也，生物之一息相吹也。」來說明天地間陰陽二氣交互作用的必然性與狀態，也正是基於這樣的必然性，與相盪相揉的狀態，萬物的生發才成爲可能。不過筆者在這裡主要要指出的，並不是張載宇宙論的建構，而是張載建構整個宇宙論的核心，都是圍繞著這種氣以及氣中有相異二體，而此二體又互相激盪、牽曳的思想而生成，把握這個思想進路，張載回到天地之性等同人之性，以及天道性命相貫通的論點上，進一步指出這就是所謂的「性命之理」。換言之，張載認爲人的性命之理的實質內涵，除了以道德做爲本體外，它也與天道孕發萬物的內在理路一樣，有其二面性，而此二面亦因其中的異質內在而互相作用互相完成，不同的只在於，天道在此種作用下完成了萬物的生化，而人則在此種作用下體現了天道。

「任何一個哲學家對於認識問題的解決，都受其宇宙觀決定，有什麼樣的宇宙觀就有什麼樣的認識論，反之，對認識論問題的解決，又可以加深其宇宙觀的形成。張載亦是如此。」⁶⁶其實不獨認識論，張載對於心性的論述，亦據其宇宙觀而來。他從「一物兩體」的觀點出發，將人之「知」分爲「德性之知」與「聞

⁶² 張載《正蒙》〈太和篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁶³ 張載《正蒙》〈參兩篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁶⁴ 同上註。

⁶⁵ 《易傳》〈繫辭下〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁶⁶ 姜國柱《中國歷代思想史》宋元卷，台北，文津出版社，1993.12，頁133

見之知」，同時將人之性亦分爲「天地之性」與「氣質之性」，不過不管是論性或論知，總的而言都是對心的功能、作用以及可能的說明，因此他說：「合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」這裡的層次相當井然。前面筆者已言，所謂的虛是氣的本體，等同於宇宙本體與道德本體，所以此處之虛是指天地之性，而氣與虛相對而言，則是一種物質存在，因此過渡到人的身上來講，即是會因外在環境、欲望而有所變異的氣質之性，合天地之性與氣質之性，人之性方才完整，也才真正可以言性，但是不管如何，人之性最終仍是統合於道德本體之下的，所以他的下句「合性與知覺，有心之名。」之「性」是指超越之心也就是本體之心來說，至於知覺則是指人在經驗界中的認知之心，但是這裡既然是就「心」立論而非就「性」立論，那麼就是針對人此一主體而言，因爲「天無心，心都在人之心。」⁶⁷所以「超越之心」和「認知之心」其實也就是指「德性之知」和「聞見之知」。由此可見，對張載而言「心」（包括超越與認知之心）並非一種實體，除了同爲是認識主體以及道德本體外，它更代表著主體得以盡性的能動力量，所以張載說：「心能盡性，人能弘道也。」⁶⁸，把握住此點，吾人對張載的心性論之了解就更進了一步。

然而一如牟宗三先生所言：「張橫渠講『太和』、『至和』以至天道性命相貫通，這是講本體。本體不能光擺在那裡，要通過我們的實踐工夫把它體現出來，證實本體確實如此。本體不是光景，也不是一個抽象的概念，客觀的道體通過實踐理性而顯。」⁶⁹所以要完全理解張載的心性論乃至天道性命的貫通，主要仍需由人在經驗界的實存性切入。張載認爲儘管感官耳目有可能成爲人在「復性」之路上的羈絆，但它卻也是「復性」的根本基礎，換言之，「聞見之知」是人盡性知天的根柢，「耳目雖爲性累，然合內外之德，知其爲啓之之要也。」⁷⁰可見張載並不否定一般的經驗知識，反而從另一方面肯定了經驗知識存在的必要性。或許從表面上看，德性之知是聞見之知的超越，但從這一方面講，其實是聞見之知彰顯了德性之知的存在，因爲德性之知是內在的先驗性存在，這個存在並不會因

⁶⁷ 張載《經學理窟·詩書》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁶⁸ 張載《正蒙》〈誠明篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁶⁹ 牟宗三《宋明儒學的問題與發展》，上海，華東師範大學，2004.5，頁103。

⁷⁰ 《正蒙》〈大心篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

聞見之知而有所更易，但是它卻需要透過聞見之知才得以實現，「人謂已有知，由耳目有受也，人之有受，由內外之合也。知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣。」人們以為自己之所以能夠了知事物，是因為來自於感官的接觸，但事實上，從更根源來講，人之所以在感官接觸的同時有接觸、了解的感知，主要是因為主觀（即德性之知）與客觀（聞見之知）相結合方才產生所謂的知，而如果人能更進一步，在知的同時拋卻感官侷限，不囿於見聞，得意忘言，而以德性之知來體物，那麼就是所謂盡心，也就是大其心而能知性成聖了：

天之不禦莫大於太虛，故必知廓之，莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能。⁷¹

有無一，內外合，此人心之所自來也。若聖人則不專以聞見為心，故能不專以聞見為用。⁷²

聖人不專以聞見為心，即是不侷限於聞見之知，而以德性之知為主，因此所謂盡心，也就是盡道德本體之心，此心既為道德本體也就通於性，所以自然可以知性了，換言之，真正的知是德性之知，而非聞見之知，「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。」⁷³總結了聞見之知與道德之知，張載更進一步提出「窮理盡性」之說，這裡的窮理是指聞見之知而言，窮理盡性則是指通過知覺認知來把握萬物之理，這與上述的聞見之知與道德之知的問題，其實有異曲同工之妙，不過他卻把窮理之學視為其心性論中的一大重點，指出：「萬物皆有理，若不知窮理，如夢過一生。釋氏便不窮理，皆以為見病所致。莊生盡能明理，反至窮極亦以夢。」⁷⁴此中除了展示出張載對於窮理盡性此種由外而內的自我超越之堅持外，亦透顯了他將儒道獨立於莊、佛之上的用意。

儘管只要不溺於聞見之知，即容易自我超越達至道德本體，然而並不是每個人都容易從感官的桎梏中游離開來，也並不是只要不囿於聞見之知即可超越至本

⁷¹ 張載《正蒙》〈大心篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁷² 張載《正蒙》〈乾稱篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁷³ 張載《正蒙》〈誠明篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁷⁴ 張載《語錄》下，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

體道德，人做爲一個經驗界中的存在體，往往有著太多的不確定性，這種不確定來自人的氣性以及外在因素的左右，張載將這種會因外在條件而產生變動的性稱爲「氣質之性」：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。…性於人無不善，繫其善反不善反而已，過天地之化，不善反者也。⁷⁵

一般而言人的本然質性即天地之性，天地之性是道德本體，固是純善的，然而氣質之性則會因爲人的氣性和才情不同，而有善有不善的分別。當氣質之性有所偏差，而無法合於天地之性時，就是不善，這是惡的來源。不過因爲氣質之性是會因外在而有所變動的，所以氣質之性有偏，也並不代表必然爲惡，個體只要「善反之」，即可再度合於善，而與天地之性相接合。那麼該如何「反」呢？張載認爲要合於天地之性，首先就是要去除物質欲望，以變化氣質之性，而變化氣質之性的方法，則是學習封建倫理道德和養浩然之氣：

變化氣質。孟子曰：「居移氣，養移體」，況居天下之廣居者乎！居仁由義，自然心和而體正。更要約時，但拂去舊日所為，使動作皆中禮，則氣質自然全好。⁷⁶

學者且須觀禮，蓋禮者滋養人德生，又使人有常業，守得定，又可學便可行，又可集得義。養浩然之氣須是集義，集義然後可以得浩然之氣。嚴正剛大，必須得禮上下達。義者，克己也。⁷⁷

張載在這裡繼承並發揮了孟子「養心莫善於寡欲」以及「養浩然之氣」的思想，認爲人要「集義」、「養善」就必須通過對禮義道德的學習，並克制自身欲念，排

⁷⁵ 同上註。

⁷⁶ 張載《經學理窟》〈氣質〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁷⁷ 張載《經學理窟》〈學大原上〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

除物欲，控制情感，如此即可使偏差的氣質之性變化成可以合於天地之性的善性。值得指出的是，張載於此相當強調人欲與天理之間的去取問題，他說「今之人滅天理而窮人欲，今復反歸其天理。古之學者便立天理。」⁷⁸此處對於滅人欲立天理的強調，為後來二程理學的自我完成的修養實踐，提供了重要的理論依據，但與此同時，張載此說的提出，其實也造成了儒學發展的重大轉向，它變成以封建倫理道德來壓制個人情性與個性發展的一種學說，雖然在張載這裡尚未顯明的表現出來，但在程頤那裡卻達到鼎盛，這種具有強烈抑制傾向的學說，後來為蘇軾猛烈攻擊，而認為此說歪曲聖人立教之旨，此一攻擊突出蘇軾獨立於理學之外的形象，筆者將於第三節再作論述。

三、儒家道德形上學的完成：二程理學

北宋的理學氛圍發展至二程，出現了較為完熟的理論體系，從整體來看，二程基本上總結並發展了上述先賢的思想，但在理論的內涵上，二程亦各有不同的繼承與發展，以牟宗三先生的話來說，程顥的思想境界是圓明而高超的，這主要在於他對「道」與「器」二者「圓頓」⁷⁹的詮釋；至於程頤則重「分解」，因此在形下面上有比其兄更深刻的發展，但也因此在某方面歧出於傳統儒學之外，理學在北宋之後分出其他派系，主要即是由伊川始。

（一） 明道天人合一的「圓頓」思想

二程的哲學雖有所不同，但主要都是從天理出發，最後再歸於天理⁸⁰，而「天理」二字，最先則是明道的發明：

⁷⁸ 張載《經學理窟》〈義理〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁷⁹ 牟宗三先生的「圓頓」是就明道的「道即器，器即道」這種形上形下不即不離的詮釋而說的，他說：「形而上的就在形而下，形而下的也便有形而上，這是圓頓的講法。」不過牟先生亦進一步指出，此種圓頓的說法，並不防礙明道的道為「道」，器為「器」，因為只有先確立二者，才有可能推進一步融合二者，這與筆者於前所言的「他」「我」關係及「天」「人」關係是一樣的。「圓頓的講法並不防礙先有一個分解的說法。『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』這是《易傳》的話，程明道並不反對，初步的分解地講當該如此。但說到究竟，道即氣，氣即道，這是圓融的表示。…」明道的理論體系是在這種分立與圓融並存的狀態中發展起來的。牟宗三《宋明儒學的問題與發展》，上海，華東師範大學，2004.5，頁110。

⁸⁰ 二者回歸的路線並不盡然相同。

吾學雖有所受，天理二字，卻是自家體貼出來。⁸¹

天理云者，這一箇道理，更有甚窮已？不為堯存，不為桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭來，更怎生說得存亡加減？是他元無少欠，百理具備。⁸²

關於「天理」二字，明道直接表明，雖然他的學問有其師承，但是「天理」這二個字，卻是自己體會而來的。那麼什麼是天理？天理的性質又為何？他解釋道，天理是一種永恆的存在，是超越的、定然不變的本體，它不會因為外在環境的改變而改變，「人得之者」是就人得之之「性」而言，所以天理就是人性，人性就是天理，因此人性與天理同樣都是一種不變的存在，不論是就質或就量說，人性、天理永遠都保持著一種恒長的狀態。不過天理並不只直傳人性，萬物之性亦稟天理，「『萬物皆備於我』，不獨人爾，物皆然。都自這裡出去，只是物不能推，人則能推之。」⁸³換言之，「萬物皆只是一箇天理」，天理是宇宙萬物之源，唯一不同的是，人能自覺的發用所稟之理，而成就人的存在及道的存在，物則不能。不過即使人能推而物不能推，然其中所稟之理並不因此而增減，也就是說，不管理是否在實存界被實現，理永遠都是理，它的存在不受物的存在撼搖，這就強調出天理的超越意義。天理的超越義被確立後，根據這個超越義的絕對性，明道說：「萬物皆只是一箇天理，已何與焉？至如言『天討有罪，五刑五用哉！天命有德，五服五章哉！』此都只是天理自然當如此，人幾時與？與則便是私意。」⁸⁴說明了人在自然的造化中，應以順應為方，自然以待的道理。此處與老子所主張之無為頗為相似，但是在本源上其實又有所不同，這主要是因為明道是以儒家之善來界定天理性質，與道家將善惡視為形下方存之辨有別。明道認為理的性質是本善而且是至善的，而這種善所含藏的，正是儒家的道德倫理，所以他以仁來指同天理，從而將性、心與天理等同，而開出其特出且具足境界的「一本論」：

學者須先識仁，仁者渾然與物同體。義、禮、知、信皆仁也，識得此理，

⁸¹ 程顥、程頤《二程全書》〈外書〉卷12，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁸² 程顥、程頤《程氏遺書》卷2上，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁸³ 同上註。

⁸⁴ 同上註。

以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。⁸⁵

先聖後聖，若合符節。非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心也，傳己之心也。己之心無異聖人之心，廣大無垠，萬善皆備。欲傳聖人之道，擴充此心焉耳。

嘗喻以心知天，猶居京師往長安。但知出西門，便可到長安，此猶是言作兩處。若要誠實，只在京師，便是到長安，更不可別求長安。只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。⁸⁶

若不一本，則安得『先天而弗違，後天而奉天時』？⁸⁷

明道認為「仁」是與天地萬物為一體的，而義、禮、智、信皆是仁的內容，人只需認識仁，把握仁，並不需往外求索尋找，即可實現最高的無限性生命，而這種廣大無垠的生命境界其實就是聖人境界。聖人之為聖，並非其順應時代屈己媚時，而是因為他們發明了本心，把握了本心，因此聖人並不因先後而有不同，這是因為聖人之道不在道，而在心，而常人心與聖人之心無異，因此常人只需願意擴充己心，即可走上通往聖人「萬善皆備」，「渾然與物同體」之與天地相感通的境界，而這其實也就是「器亦道，道亦器，但得道在，不繫今與後，己與人。」⁸⁸的意義。明道在這裡首先將仁與天理做了等同，繼而說明常人心與聖人之心無異，俱為「萬善皆備」之體，因此只要擴充心就可體物，由此而將仁、天理及心做了完整的連結，在這個基礎上，明道更直言天即心，心即天，他認為昔人以居京師而往長安喻「以心知天」是錯誤的，在這種錯誤的譬喻下，容易導致人們誤解心和天是二分的，因而向外求索，以期達於天，但事實不應如此，也並非如此，明道以為心便是天，人只要盡心即可知性，同時亦是知天了，所以要知天成聖，首須知天、心合一，不可外求之理。由此可見，明道的天、性、心、仁皆為一理，所以他說這四者是「一本」的，如果不為「一本」，那麼人的生命境界，人做為人的種種創造性活動，都是不可能存在，也不具任何意義的，這就是明道的「一本論」。「一本論」是明道所有思想的核心，也是營造出明道之生命境界的

⁸⁵ 同上註。

⁸⁶ 程顥、程頤《程氏遺書》卷2上，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁸⁷ 同上註。

⁸⁸ 程顥、程頤《二程遺書》卷1，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

源頭，他在其中所表達出的道德意識、自我的超越都是相當崇高而積極的，因此頗為牟宗三先生稱賞，而其於其中所表露出的某些見解，與蘇軾的超曠情懷相當，這與他們同受中國傳統思想與當時思潮的影響是有所關聯的，而這同時也是蘇軾批評洛學卻以程頤為主要對象的原因。

明道在確立自己的「一本論」思想後，返身回到人的真實存在上，檢討並解決人在實存界中所可能產生的，因外物之蔽而無以明性的問題，要解決這個問題，首先需了解性有二層義，一是如前文所言的，與天、心、仁等相同之性，此為義理之性，其次則是會受稟氣之清濁所影響的氣質之性，在這裡，吾人明顯可見張載將性二分，對明道所產生的影響，不過張載此一影響在明道這裡並不是最顯明的，這與明道的圓頓思想有絕對關係，反而是到伊川那裡，張載的某些思想才被極致的表現出來，然而卻也有過於極端之嫌，這在伊川的部份再做討論。明道既然是要解決因物之蔽所產生的問題，他就必須先確定這個問題是可以被解決的，以及解決的目標和方法，所以他先以「生之謂性」來確定自己所鎖定的目標是氣稟之性而非天地之性：

生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋『生之謂性』，『人生而靜』以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說『繼之者善也』，孟子言人性是也。⁸⁹

明道這裡所指的「生之謂性」與告子的意思並不同，他所言的「生之謂性」是就生命的內容義來說的，因為既言「性」則它必定有個具體的對象，有具體的對象就表示有「生」，有生就有內容，所以在明道這裡，由內容說性即是「生之謂性」，也就是說明道此處所指的性為氣稟之性，這個氣稟之性是與他的萬物稟氣之清濁而生密切相連的，所以他解釋道：「生之謂性，性即氣，氣即性。」這種

⁸⁹ 程顥、程頤《程氏遺書》卷1，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

氣稟之性無法離開氣來單獨說明，因為沒有離開氣的性，也沒有離開性的氣，從而明道將人的形下存在與氣相連，所以他解決氣稟之性與天地之性之間的問題，也都從所稟之氣的清濁來立論。一個人所稟之氣若清，就不妨礙天地之性這種善性在其生命中的體現，所以稱「自幼而善」，然如果所稟之氣濁，那就可能遮蔽了天地之性的善性，所以稱「自幼而惡」，但並不是說天地之性中自有善惡此兩重性，兩重性是由氣所導致，天地之性只一理，那就是至善的，而且人人持有，所以所謂的惡，不過是天地之性的隱而不顯，很顯然，明道在這裡已指出了從蔽而不明之性到天地之性的可能。然而去濁就清成善的方法為何？明道以為這就如將濁水濾為清水一樣，主要在「澄治之功」⁹⁰。需先說明，此「澄治」的思想與二程的「萬物有對」之辯證法有其必然的關聯，明道認為「萬物之理，無獨必有對，非有安排也。」⁹¹因此水有清濁，性有形上之善，亦有形下之惡，既然善惡的存在乃為自然之理，人之善惡就是一個必須被面對，並加以解決的問題，那麼該當如何去惡就善，去惡何以能就善，也與相對之物必有其矛盾消長的特性之思想有關，「萬物莫不有對，一陰一陽，一善一惡，陽長則陰消，善增則惡減。斯理也，推之其遠乎？人只要知此耳。」⁹²由於「陽長則陰消，善增則惡減」，因此人只要就善就必有減惡乃至去惡的可能性，而這就需要藉由「識仁」和「定性」來達至，透過「識仁」與「定性」的澄治之功，人即可達此去惡之目的，同時在「逆覺此心之仁」⁹³之際，本體遂亦於當下呈現工夫。

所謂「識仁」並不是將「仁」做為一個對象來認識，筆者於前已言，在明道這裡，「仁」是人的本有，所以「識仁」並不是向外求，而是向內發明本心，也就是「逆覺」，就是人與自我之真生命的感通不隔，這種感通不隔以人的身體狀況來比喻，就像氣血貫通而手足自如運用一樣，因此當人識得仁體，即可自在體證於當下，此即為「大樂」之境，反之，如果人不識仁體，與仁無法感通，尤如「手足痿痺」而氣不貫，此時真我不可得，也就不可能有「樂」：

⁹⁰ 同上註。

⁹¹ 程顥、程頤《程氏遺書》卷 11，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁹² 同上註。

⁹³ 王邦雄等《中國哲學史》，台北，空大，1995，頁 563。

醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自與己不相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。⁹⁴

若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言『萬物皆備於我』，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？⁹⁵

明道的真我是藉由體證本心，識仁存仁來實現的，他認為「仁」就是「以天地萬物為一體」，當人識得此意，則天地與我為一，就沒有任何事物是在我的生命之外，所以他亦言「天地之用為我之用」，基本上這正是一種把握仁，體證仁的真我之境，循此思想，吾人其實可見明道在這裡已然指明了他的物我觀念，他認為物我應該是合一的，物我若為二，則仁不現、樂不見，從本源講這是人未能把握仁的不清明狀態。欲澄治此不清明，以期順利識仁，則需去蔽，何者為蔽呢？明道以為：「人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有為為應迹，用智則不能以明覺為自然。」⁹⁶所以人需自私情中拔擢而出，也就是要由個體之心超越出來，而以本體之心為用；同時亦需泯除智識之蔽，不以物做為認識對象，如此方能達至「內外之兩忘」，「兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉？」⁹⁷體物我之無內外即體性之無內外，這就是所謂的「定性」，定性之時，則無心而無情，廓然而大公：

夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。⁹⁸

此處所指之「無心」「無情」，即無私心無私情，不受私心私情之囿，人即可由小

⁹⁴ 程顥、程頤《程氏遺書》卷2上，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁹⁵ 同上註。

⁹⁶ 程顥、程頤《程氏文集》〈定性書〉卷2，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

⁹⁷ 同上註。

⁹⁸ 同上註。

我跨足至無限的大我之中，實現內外合一的本體境界。基本上，明道的思想有其圓融一體的特性，他並沒有特別強調人的形上本體或形下存在，而著重於討論人與萬物天地之間的冥和，從表面上看，他的定性說類於道家對形軀我、認知我的泯除，若果如此，蘇軾與明道思想則更為相近，但事實上明道這種物來而順應的思想，其實是李翱復性思想的發展，因他們的宇宙觀是繫於至善的道德體系，所以基本上他們的天地與我為一，只能看作是圓熟的道德實踐所至，這就說明了明道的與物為一，本無內外的思想，基本上仍舊傾向對聖人之道的履踐，而非對自然之道的履踐，這其實是理學思潮的整體傾向，而這種傾向到了伊川那裡，以更無遮蔽的顯明態勢表現出來。

（二）伊川的心、性、情三分說

筆者於前文已言，與明道相較，伊川的思想是重分解的，這種分解的思辨性從對道體的體悟開始，一路左右著伊川思想的成型，雖然說伊川與明道均為天理論者，但他們對天理的詮釋與把握卻各有其不同面貌，簡言之，如果說明道思想的「圓頓」型態，是他發展出「器亦道，道亦器」，道器不離，可相感通之見解的根源的話，那麼伊川重分解的思想型態，則是趨使他將形上形下幾近全然二分，而重入道工夫的主要原因。

伊川將形上形下做出顯明區分，首見於他對道體的解釋，他說：「『一陰一陽之謂道』，道非陰陽也，所以一陰一陽道也，如一闔一闢謂之變。」⁹⁹伊川解釋「一陰一陽之謂道」時指出「陰陽」並不是道，而是氣，是一形下存在，而「所以一陰一陽」才是道，由此可見，伊川所說的「道」是陰陽的所以然之理，而非陰陽本身，如此一來他就將道體的動性¹⁰⁰取消，而將其視為一個超越的、絕對性的且冥然不動的存在，也就是說，伊川認為道體此一存在是一種純然的理，而且是以一種高懸的狀態等待被達至的，因此基本上並不能與人相感，甚或被體證於

⁹⁹ 程顥、程頤《二程遺書》卷3，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁰⁰ 指道體的生生、變易之義，蘇軾、周敦頤、張載等人以「神」或「易」喻之，明道以「純亦不已」、「於穆不已」形容之。

日常生活之中，所以說在伊川這裡，一切的生命做爲、感通問題，都是人這個形下存在所應負起的責任，和形上的道體是無關的，所以他說：「『寂然不動，感而遂通』，此已言人分上事；若論道，更不說感與未感。」¹⁰¹表達的正是這個意義。伊川對道體的認識，其實是與前賢有所不同的，而不同之處即在於道體的不動狀態上。必須指出，儘管這種見解使伊川成功的提昇了道德倫理的嚴肅性與崇高性，然而卻同時使人在尚未達至聖人階段時，出現孤立於實存界，而失卻生之興味的狀況，此點於其工夫論中會再做說明，不過基本上此一缺陷與儒家教義亦頗不合，這是吾人需先注意到的。

另一方面，伊川對心與仁的論述，也有與前人不同之處。伊川依據他將形上形下二分的說法，來解釋仁以及心的問題。在仁的方面，伊川認爲仁是性（即理）所以它的超越性是一定的，因此不能苟以愛或者孝悌爲仁，雖然此一說法有其道理，然卻再次顯示伊川將形上形下絕對二分的立場：

問仁。曰：「此在諸公自思之，將聖賢所言仁處，類聚觀之，體認出來。孟子曰：『惻隱之心，仁也。』後人遂以愛爲仁。惻隱固是愛也。愛自是情，仁自是性，豈可專以愛爲仁？孟子言惻隱爲仁，蓋爲前已言『惻隱之心，仁之端也』，既曰仁之端，則不可便謂之仁。退之言『博愛謂之仁』，非也。仁者固博愛，然便以博愛爲仁，則不可。」¹⁰²

問：「孝弟爲仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始。蓋孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂之是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也。性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來？仁主於愛，愛莫大於愛親。故曰：『孝弟也者，其爲仁之本歟？』」¹⁰³

從邏輯學的角度，「孝弟」與「博愛」卻實不可爲仁，因爲此二者僅僅只是仁的發用，是仁眾多的涵蓋項目之一，因此只以博愛或孝弟爲仁，是不足以指稱仁的，

¹⁰¹ 程顥、程頤《二程遺書》卷 15，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁰² 程顥、程頤《程氏遺書》卷 18，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁰³ 同上註。

基本上伊川對此三者的分解，有其理性的意義存在。但是伊川在這裡忽略了體用之間的關係以及人的侷限性。依據洛學對仁的理解，仁是形上的本體，做為一個本體，它不僅有其絕對的超越性更有無限性，既為無限，基本上它就必是一多面向的綜合，而另一方面，人稟氣生而為一形下存在，在人的的人格真正完熟而超逸之前，人的做為使終有其侷限性，因此就一般狀況而言，人永遠只能體現仁的某一個側面，一如孝弟與愛，就是仁的某一側面，而欲從形下識形上之仁，正是需要通過這種實質的側面來做推衍與領略，例如孟子言「惻隱之心，仁也」，明道以不麻木言與仁的感通等，都是從此處出發，這也是問者問以「此是由孝弟可以至仁否？」的意義，然而伊川的解釋明顯抹除此一層意義，認為理是理，情是情，情為惡，理為善，「人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。滅私欲則天理明矣。」¹⁰⁴而如愛與孝弟等情，則是因依理而發，據理而成，所以為善，因此不需加以泯除，不過伊川此處已然直接以理限定情，導致人的能動性因而被取消，人的生命因無法得著形上之感通，生命的創造性亦無法被肯定，遂而被孤立在形下界，這其實與先賢所倡的生命境界與生命意涵有明顯的相違，同樣的思想，亦出現在伊川對「心」的解釋上：

問：「仁與心何？」曰：「心是所主處，仁是就事言。」曰：「若是，則仁是心之用否？」曰：「固是。若說仁者心之用，則不可。心譬如身，四端如四支。四支固是身所用，只可謂身之四支。如四端固具於心，然亦未可便謂之心之用。」¹⁰⁵

伊川認為心是氣而仁是理，二者不可混為一談，他以身喻心，而認為就如四肢是身所用，身體的功能不過是讓四肢為四肢，但是四肢如何為四肢，就與身體沒有關係，所以從身體與四肢的觀點看，四肢只能是「身之四支」，而不能為身之用，相同的，心只是讓人為人，也就是說心是人稟氣而生的條件，無心則無人，但是人如何為人則與心無關，因此四端不為心之用。由此可見伊川是將心劃規在形下的範疇，人之情或許與心有關，但人如何擺脫私情，成就真正的人則非心之功，

¹⁰⁴ 程顥、程頤《二程遺書》卷 24，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁰⁵ 同上註。

因此伊川的心與情與性（理）是三分的，這種三分法由表面觀之雖層次井然，然事實卻截斷了人向善的動因，儘管他在論性時，仍以人之肯學與否來做爲人之變化氣性的根源，但心與性的截然二分則使學習的意願性失去根源，對伊川的整個思想而言，這是一處規避不得的疏漏，也因爲此一疏漏，使其在論述人修養善性的工夫時，由自律轉向他律，跳脫於傳統的思維之外。伊川對人修養持善的工夫，最主要強調一「敬」字，例如他說「涵養須用敬，進學在致知。」¹⁰⁶所謂「敬」就是指專一、集中而嚴整的一個心理定向，而這個定向自然是與聖人之道相連結的，也就是說，不管是在思慮還是外在的行爲上，人如欲變革自身之氣質，就需以此爲準則，如是，即可杜絕外在的一切誘引，不失行道之方向，不偏離道之進路，那麼就是履踐了入聖工夫，涵養日久則自生功效，那就是達至聖人之境了：

但惟是動容貌，整思慮，則自然生敬，敬只是主一也。主一，則既不之東，又不之西，如是則只是中。既不之此，又不之彼，如是則只是內。存此，則自然天理明。¹⁰⁷

「敬以直內」，有主於內則虛，自然無非僻之心。如是，則安得不虛？「必有事焉」，把敬來做件事著。此道最是簡，最是易，又省工夫。爲此語，雖近似常人所論，然持之久，必別。¹⁰⁸

伊川認爲人一旦立定志向「有主於內」，就會產生一種虛凌之心，這種虛凌之心使人不爲外物所動，因此當吾人在面對生命中的情事之時，只需以此工夫來面對，即是最簡最易的方法來行聖人之道，換言之，伊川的入道工夫是藉由持敬來逐步加強人的道德意識，以對治形下生命的「惡」，而這裡的敬，在日常生活上則表現爲對禮儀道德等規範的遵守，因此伊川不僅高揚了道德的力量，同時也藉由對禮儀分寸的謹守，具體實踐了他的持敬之說，從而繼宋初三先生以下進一步尊嚴了師道。從表面觀之，此處伊川的說法並無任何不適，但是如果將此一說法置於其整個思想理路來看，吾人即不得不質疑，當常人尙未能體會理之箇中意

¹⁰⁶ 程顥、程頤《程氏遺書》卷 18，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁰⁷ 同上註。

¹⁰⁸ 同上註。

義時，而人又缺乏心向善的能動力量，那麼又該如何存「敬」，所存之敬是否有其「敬」之意義存在？後來的葉適亦提出此一缺陷，而加以批評，認為伊川的持敬之說，有愚偽相雜的問題，所以他說「誠行之則近愚，明行之則進偽。」¹⁰⁹而這亦是蘇軾批評洛學的主因。

整體而言，理學的發展從北宋初期即開始積釀，它承接士人的道德精神、自由學風以及三教合一的治學方法，以儒家道德倫理為核心，吸取道家宇宙生成論，並容納佛教的思辯結構，而將三者融合貫通加以去取，最後由二程做出總結與發展，但是二程的總結基本上是北宋學術思潮轉向後的總結，而非北宋學術的總結，也就是說北宋初期的學術重在儒家思想的確立，並以之為經世致用的根源，而至宋初三先生後，儒家的地位已然確立，其思想亦已深植人心，然與此同時整體的思潮卻隨著政治問題及學術上的需要，轉而向心性之學的探討，這種思潮的轉向，基本上可分由二個層面來論說，就學術上的需要而言，吾人可將理學思潮的目的視為為了確立儒家的道德形上體系所展開的論述，儒家的道德形上學最後在二程的手上完成，基本上體現並整合了理學發展的基本重點與精神方向，首先理學氛圍承北宋初的學術思潮而來，因此義理之學、三教合一與自由的學風始終是貫串理學，令理學走出屬於理學之路的內在根基，因此延邵雍而下，吾人即觸處可見學者們對先賢古籍之言的重新詮解與把握；其次，宋初三先生對於師道與禮教的重視，由理學氛圍中的學者所繼承，從胡瑗將禮抬昇到宇宙高度而確立其必須嚴加遵守的地位開始，張載繼而更進一步指出，人必須通過對禮的嚴守與實踐，才有可能走上成聖之路，換言之，禮是入聖的唯一途徑，此處張載不僅承繼了胡瑗的說法，更將禮視為形上與形下的統合要件，使禮在形下面保有其絕對的嚴肅性，二程之後，禮與仁義禮智相結合，四端同為超絕的形上存在，而這個形上存在在程頤那裡，因動性之不顯，與心能動性的消失，使其成為人必須無條件嚴遵的行為規範，遂使整個生命的創造性與活潑性消失殆盡，基本上就此點言，程頤並未總結理學思潮，而是歧出於理學思潮之外，另立一思想模式，但是這與理學致力於將儒家道德提昇至宇宙高度並不相衝突，所以嚴格來說，程頤是

¹⁰⁹ 葉適《水心文集》〈敬亭後記〉卷 10，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

以另一種方式突出道德本體的地位。

另外就政治環境對士人的影響言，吾人應將理學思潮視為對個體生命的重新醒覺，這是生命價值的重新確立問題，所以基本上理學的整體走向所走的除了是儒家道德的形上之路外，更是唐朝李翱的復性之路，這是筆者於前將其稱為復性運動的意義所在，此復性運動主要以明性體性亦即形上形下之統合為要旨，換言之，這是一個力求開闢出天人合一之明確進路的內向超越之思潮，乃相應於士人受挫的形下生命而發。一般而言，天人合一之路並不一定拘囿於儒家的道德路徑，而重在天與人的感通，這是天人合一的最終目的，然而在達至此目的之前，天與人何以能合而為一就成為理學家們探索、架構的主要對象，筆者於前已言，天人的合一是建立在天人二分的狀態中的，因此在北宋理學氛圍中的學者，無不埋首於宇宙論及心性論的建構。在宇宙論方面，不論是邵雍、周敦頤、張載或二程，均是依《易》來做發揮，首先確立道為萬物之源的形上存在，而以陰陽為輔，使道得以於形下界體現，其中貫串這些自然觀之論述的，正是在宋朝造成討論風潮的「一」與「二」的問題，這裡所必須注意到的是，對於「一」與「二」的認知及論述，充份展現了理學諸子的辯證思維，這種思維基本上完善了他們對於宇宙自然的論述，同時亦完善了他們天人合一的理想與體證之境界，因為它不僅表現在這些理學奠基者對自然觀的討論上，它的重要意義仍是表現在對於人性之可能的論述上，所以說宇宙論之架構必然影響學者們對形下經驗界的論述，而這個一與二從形上到形下的發展過程，首由邵雍發難。邵雍首先將宇宙及萬物之生成，視為不斷一分為二的過程，到了張載之後，則以突破性的進步，將「一物二體」之思維貫穿其整個思想之中，而開出天地之性與氣質之性等的界定，二程則進一步的在「萬物莫不有對」的認知上，強調「清／濁」「善／惡」的氣質之性，並以為去惡可就善，增善可減惡，至此一與二的這種辯證思維，就正式的從萬物之生成法則過渡到人之生命的超越上。不過人之生命得以超越，並不能僅靠這種矛盾二物的消長作用，而且欲令惡消善長，亦應由人的付出開始，因此理學在天人合一此方面的又一基本重點，是深入發掘道體之內在蘊含及人的能動性。道體之內在蘊含，在抽象面而言，由邵雍等人界定為善的至上存在，在具象面來說，則是聖人之教，亦即仁義禮智，此於上文已言，不再贅述。然而必須注意，聖人

之教做爲宇宙本體的內涵，除了確立出儒家道德的形上學體系外，此中更被強調的是人於宇宙間突出而又高於萬物的地位，譬如人稟氣之最清、人能推而物不能推、人爲萬物之靈者等，由此可見，道德形上學的建立，除了突出儒道的崇高地位外，主要仍在爲人的形上本體及形下超越紮根，在形上本體上，北宋理學家們據他們所界定出的本體範疇來充分肯定人的道德價值，同時確立了人的本體存在；在形下方面，人高於萬物，獨受氣之最清者的地位，則使人的形下超越成爲一種權利，同時亦爲一種義務，履踐此一權利與義務，進而彰顯本體的內涵，是人之所以爲人的意義。而另外一方面，人必須藉由個體的能動性來體證本體，因此理學家們提出道德心性論，對人認識道、從道、體證道的過程與境界進行全面討論，在性的方面，理學家一致認爲性有其普遍義與超越義，所以人與萬物皆稟天地之性，但是由人的角度來看，由於人能推而物不能推，所以人爲萬物之靈上者，因此有爲善的可能，這是對傳統儒家「性善」思想的再發揮，然而他們亦不否認氣質之性的存在，這就表露了他們建構心性論的同時，主要在解決人於形下面的存在中，所遭遇的種種問題，進而化解克服這些問題，來提昇人格、實現善性；而由物的角度來看，由於萬物與人均稟善性而生，所以人可藉由對物之性的體察與觀照，得到物之理、人之理進而證天之理，這是格物致知、窮理盡性在理學思潮中發展起來，並在最後成爲自我完成與自我超越之工具的一個原因；另外，由於物我本一理，所以自邵雍意識到此一萬物原則後，倡論自物我的對立中跳脫出來，而以以物觀物，物我同一此一圓融之境做爲超越的指標，例如明道最後則以「與天地萬物爲一體」¹¹⁰做爲此一思想發展的總結，以爲物我之間二元狀態的泯除，將使物我兩忘，「兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之爲累哉？」¹¹¹這是人在形下體證天理，與道體相爲感通的境界，亦即復性（天地之性）的境界，不過這與道家所主張的齊物我、無我的思想並不同一，這主要是因理學家們所建立的宇宙觀是至善的道德本體，因此這種萬物與我爲一的境界，吾人只能循其思想路線，而界定爲對孔顏之樂的境界之追尋與高揚。回到形下面來看人的實存問題，必須先指出，性善之論僅僅打開了人與天貫通的紐帶，並不代表天人合一的實現，一切仍必需依靠人的意願與努力，因此理學家們

¹¹⁰ 程顥、程頤《程氏遺書》卷2上，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹¹¹ 同上註。

紛紛提出心說，例如邵雍以為心是人所獨有，亦是起經綸之處，而張載更以「心能盡性，人能弘道也。」¹¹²指出心不僅是認識主體與道德本體，更是代表著主體得以盡性的能動力量，張載以「大心」來體天下之物，指出「大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。」¹¹³而程顥亦認為心即性，心與天道為一，己心不異聖人之心，由此可見除了程頤之外，他們均不否認心有本心之一面，因此心是人在內向超越的歷程上，起著溝通形上跟形下之作用的一個重要角色。從儒學的傳統思想來看，這與孟子心——性——天的序列並沒有太大的差異，但是這個心、性、天一體的提出，則在將主體與本體連結為一體的同時，更加強調了它們各自的特性，從中則更體現了心的活動與個體體道、成道的意義，所以說心的溝通主要是讓人於形下中「自發的」履踐聖人之道，不為物蔽。這裡所指的物大體而言是就情來論說，這是從李翱開始抑情崇性說的發展，在北宋理學思潮裡的學者，基本上均循李翱以來的「情為惡性為善」此一觀點來發展他們復性之論，到二程之後，情被確定為私欲，明道更將之分為「自私」與「用智」二者，以為去二者之蔽方得以識仁明性，伊川則極端主張滅情復性說，透顯了抑制人之個性發展的傾向。不過在去物之蔽的方法上，理學家幾有志一同的提出「誠」來加以說明，先驅李翱以誠為聖人之本，張載以誠為明性之本，周敦頤則一舉將誠提至形上界，以誠體等同道體，明道亦以為反身而誠是見知本心的唯一方法，總的來說，誠所指均是主動地對自我本心的發覺，因此理學家大體均以自我的內向反省來完成形下生命的超越，不過伊川則在誠之外提出「敬」一說，在方向上就異於理學思潮的傳統，而成為以外在力量為主的方法，或許在此點上他忽略了「誠」之內部的主動性意涵，但是卻也成功的提昇了儒家道德的嚴肅性，這是不可否認的。總而言之，北宋理學思潮從邵雍與周敦頤將注意力轉至對形上本體的探索與建構開始，一切的研探核心最終均指向人的形下生命與形上超越問題，也就是對天人合一之問題的解決，不過由於本體範疇的限定，此天人合一問題，到最後漸演為學習做聖人以及如何學習做聖人此兩大問題，例如周敦頤說：「聖希天，賢希聖，士希賢。」因此在大體而言均同意人稟善性，心亦為本心這兩個前提下，再輔以被視為本體範疇的聖人之教，北宋理學在成聖目的的趨使下，遂走上道德心性的

¹¹² 張載《正蒙》〈誠明篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹¹³ 張載《正蒙》〈大心篇〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

內在超越之路，這種超越同時亦帶動物我觀念的發展，物我之間二元思想的泯除，使人的超越體道之境成爲一種圓融無礙的美境¹¹⁴，此即是北宋理學在境界追求上的最終目標。因此北宋理學思潮從其學術、精神方向及基本重點上來看，可概分爲以下數端：1.義理之學與自由學風，2.三教合一，3.以儒家道德爲本體範疇，4.性本於道德本體，因此回歸亦須以此做爲進路 5.以心做爲形上形下相通之根據，強調出人的選擇性與能動性，由此指出最終目標的達至是形上與形下，本體與個體的統一 6.性善而情惡，所以需滅私情以復性，提出誠、明之說，指出自我之內向超越爲生命之終極意義，7.從萬物有對的辯證思想到善惡問題的解決 8.從物我理一的認識到物我爲一以及天人合一，整體過程是在學習作聖人，而最終目的在孔顏樂境的實現。

第三節 北宋理學在蘇軾超曠生命型態中的作用與反視

從整個北宋的學術方向來看，理學思潮的興起，一方面是做爲宋學學術精神的再發展，一方面則展現出北宋學術轉向心性之學的成就，因此理學思潮對當時時代文化的影響，並不僅僅展現它自身的力量，同時吾人亦可從理學的成就見及宋學精神在整個宋朝學術發展上的強力作用，所以儘管理學是在宋初學術轉折後興起，但是宋初學術的精神如果未在理學思潮中發酵，北宋想必亦無法開出理學一脈，換言之，宋初學術發展的方向雖與後來理學不同，但大體而言士人的內在精神是同一的，這是宋學與理學的疊合處，因此要探看蘇軾生命型態與理學之間的關係，就不能忽略掉這一個環節，也就是說它仍屬理學的整體範疇，因此筆者在深入分析蘇軾之生命型態與理學之間的關係之前，有必要先對此點進行說明。但是另一方面，它並非是理學的獨立發展，而是對宋學精神的繼承，所以筆者以爲並不能將其列入蘇軾與理學的關係範疇來討論，這是爲避免宋學對蘇軾之影響以及理學對蘇軾之影響的混淆。

筆者於前文將北宋理學的重點概分爲數端，其中 1.義理之學與自由學風，2.

¹¹⁴ 不過此一境界仍是在道德規範之內才得以實現的，這是本體範疇對思想體系的影響

三教合一，3.以儒家道德為本體範疇，都是理學發展為理學的原因，但也同時是宋學精神的延續，例如以儒家道德為本體範疇，就是理學家們繼承宋初時學者確立儒家道德在社會中之地位後的進一步發展。筆者於前文已有言，在擺脫傳統專注於章句訓詁的學風之後，疑經疑古風潮與義理之學同時並起，而在學術的競爭下，三教合一於北宋亦謂為風潮，如胡瑗即曾以老莊等思想解《易》，而之後的王安石亦進一步肯定取他人之長補己之短的作法與原則：

善學者讀其書，惟理之求！有合吾心者，則樵牧之言猶不廢；言而無理，周、孔所不敢從。¹¹⁵

……揚雄雖為不好非聖人之書，然於墨、晏、鄒、莊、申、韓，亦何所不讀？惟其不能亂，故能有所去取者，所以明吾道而已。¹¹⁶

王安石認為不論是樵牧之言或莊釋之書，去取的條件在以其理「明吾道」，而這裡所指的吾道，其實即為儒家思想，王安石以我為主、博採眾長的觀點，明化了三教合一的暗流，即便諸多捍儒者仍不願承認其對釋道之長的採用，但三教合一確實更加蓬勃並豐富了儒學在宋代的發展。不過值得注意的是，在儒家道德崇高化的背景下，士人們以三教合一、有所去取的觀點來發展儒家的義理之學，這其中所突出的是他們獨立思考、獨立人格與對道德氣節之重視的學術作為與士人風範，因此據史料記載，宋、明是中國文化史上氣節名士最多的二個朝代，也是對經傳提出最多質疑的朝代，在學術方面，例如歐陽修首先對「毛、鄭二學」¹¹⁷提出質疑，帶動後學的跟進，四庫館臣們針對此而在歐陽修《毛詩本意》的「提要」上道：「自唐以來，說《詩》者莫敢議毛、鄭，雖老師宿儒亦謹守小序。至宋而新義日增，舊說幾廢，推原所始，實發於修。」¹¹⁸因此蘇軾在這種時代的風潮之下，亦不遑多讓的以己意對《中庸》等書發出質疑，以為此書不過是孔子還沒完成的遺書，而並非是時人所言之主述性命之學之書，他說：「自子思作《中庸》，儒者皆祖之以為性命之說。嗟夫，子思者，豈亦斯人之徒歟？蓋嘗試論之。夫《中

¹¹⁵ 釋惠洪《冷齋夜話》卷 6，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹¹⁶ 王安石《臨川先生文集》卷 73〈答曾子固書〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹¹⁷ 歐陽修《文忠集》卷 60〈詩解統序〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹¹⁸ 《四庫全書》〈詩本義〉提要，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

庸》者，孔氏之遺書而不完者也。」¹¹⁹事實上《中庸》成書年代汗漫而難考，而學者們各以其理為據，基本上是難有確解的，因此蘇軾提出此說的最大意義，並不在是否圈正了異說，而在此說是突出於理學家將《中庸》視為性命之學之要書之外的，此中正表現了其獨立的思維與人格。然而一般而言，在儒家道德被高舉的背景下，這些思想作為基本上雖言獨立，但其中亦有一定的圈限及原則，而這些原則在學術上表現為不外於傳統儒家之儒家思想的檢討和深化，而在生活上則表現為對身為士人的氣節以及所應行之道的重視和標舉，這就呈顯出整個時代的士人風範。基本上此一以名節道德相砥的精神，是在宋初的范仲淹和宋初三先生之時即已展開的行道方向，例如朱熹即以爲「祖宗以來名相，如李文靖王文正諸公，只恁地善亦不得。至范文正時，使大厲名節，振作士氣。」¹²⁰由此可見，自范仲淹立下風範而由宋初三先生繼承發揚之後，宋朝士人皆以名節為要，以德性相砥，並在這種士風之下，進一步的將此道德精神與自由議論的學風和當時政治中的台諫制度合而為一，從而將此一道德精神表現的更加顯豁。例如《續資治通鑑》裡就曾以「感激論天下事，奮不顧身」¹²¹概括范仲淹的從政風格，而程頤在崇政殿說書時，亦「以天下自任，議論褒貶，無所顧避。」¹²²司馬光則曾因宋神宗未接受「諫諍」，毅然而辭受樞密副史之職，甚至「抗章之七、八」¹²³，而蘇軾更曾直接當面批評宋神宗「求治太急，聽言太廣，進人太銳。」¹²⁴凡此種種，均可見宋初以來之道德精神、自由學風、獨立之人格等向政治、學術以及生活各方面的湛透與轉移。整體而言，自宋初振作五代之萎靡，而以士人氣節相從開始，宋代學術與整體文化的發展方向，大致上已經有了一個定勢，而由一種崇高的儒家道德精神統合之，因此，宋代士人大抵以氣節見長，而在生活上維持著一定的道德高度，這是宋代道德高揚對士人精神的提振，也是後人每論宋代士風，皆多

¹¹⁹ 《蘇東坡全集》卷6〈中庸論上〉下冊，頁770。

¹²⁰ 朱熹《朱子語類》卷129，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹²¹ 《續資治通鑑》〈宋紀〉卷52，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹²² 朱熹《伊川先生年譜》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹²³ 「今言青苗之害者，不過謂使者騷動州縣，為今日之患耳。而臣之所憂，乃在十年之外，非今日也。……十年之外，百姓無復存者矣。又盡散常平錢谷，專行青苗，他日若思復之，將何所取？富室既盡，常平已廢，加之以師旅，因之以饑饉，民之羸者必委死溝壑，壯者必聚而為盜賊，此事之必至者也。」抗章至七八，帝使謂曰：「樞密，兵事也，官各有職，不當以他事為辭。對曰：「未受命，則猶侍從也，於事無不可言者。」《宋史》列傳第95，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹²⁴ 《宋史》卷338，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

致好評的原因，如《宋史忠義傳》即言宋代士人「能以名節相高，廉恥相尚，盡去五季之陋。」¹²⁵而這種風氣一直到宋朝學術轉而為心性之學後，它在理學的內部仍持續發酵，基本上其實亦起著對理學發展方向的指引作用，只是不同的是，隨著理學此一心性之學對人之形下面與形上面溝通問題鑽研的深化，這種道德風氣一方面內在於理學之中，一方面則被提昇到另外一種高度，從而更大舉提昇了士人的精神與生命，而蘇軾的超曠情懷正是在這種宋初道德精神高揚的背景與理學的心性之學的陶染下成就的，至於理學的心性之學如何成就蘇軾，以下筆者將由異、同與辯證統一這三方面，來看理學對蘇軾生命的提攜作用以及蘇軾的超曠情懷獨立於理學之上的時代意義。

一、歷時影響與共時影響的交雜： 蘇軾思想內涵與北宋理學走向之契合

此處必須先說明，基本上由於蘇軾思想與理學思潮稟受共同的文化精華，且是在共時的文化氛圍中發展的，因此此二者的思想就表現出異同相雜的狀況，他們各自所述及的每一個範疇，均一概的呈現出異中有同，同中有異的樣態，也就是說，在理論上，此二思想之間並無法截然的以「同」「異」來二分論述，所以以下筆者以同、異區分論述之界限，是以論述之明晰做為考量。

（一）天人合一的終極理想

如果從思想架構的終極指向來看，蘇軾與理學思潮所高揚起的精神方向是完全統一的，這個統一所表現的，是他們所走的都是天人合一的復性之路，而一如筆者於前所說，所有對天人合一的想望與求索，基本上都是從對天人分立的認識而來的，因此蘇軾與理學都藉由對「道」、「陰陽」以及「心」、「性」等範疇的論述，架構天人合一的紐帶，而這個紐帶中的一個從形上過渡到形下的重要因子，即「陰陽」此「物」對物之生與宇宙生成的重要意義。蘇軾在闡釋《易》中「一陰一陽之謂道」時，明白的表達了他與張載相近的一種宇宙觀：

¹²⁵ 轉引自 黎傑《宋史》，香港，海僑圖書，1967.8，頁 529。

陰陽果何物哉？雖有婁曠之聰，未有得見其彷彿者也。陰陽交然後生物，物生然後有象，象立而陰陽隱矣。凡可見者皆物也，非陰陽也。然謂陰陽為無有，可乎？雖至愚知其不然也。物何自生哉？是故，指生物而謂之陰陽，與不見陰陽之彷彿而謂之無有者，皆惑也。

筆者在第二章中已曾述及，「陰陽」就蘇軾的觀點而言，是與「道」不離而內在於道的一種蘊涵，然而陰陽同時也是交而生萬物的主體，因此蘇軾的陰陽就有了與張載一樣，同時具有主體與本體之面貌的一種存在，不過當萬物生成之後，陰陽隱而不現，這就容易遭致一般性的誤解，所以蘇軾進一步指出，陰陽只是不為目所見，然卻並不能因此指稱其為「無」，由此可見，蘇軾肯認陰陽同為主體與本體的此一思想，間接的指出了他與張載相同的實體宇宙觀，而正是這個實體宇宙觀帶動了蘇軾超曠情懷中的物我觀，蘇軾以〈赤壁賦〉一文，說明了這種觀點：「客亦知夫水與月乎？逝者如斯，而未嘗往也。盈虛者如彼，而卒莫消長也。蓋將自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬，自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也。而又何羨乎！」¹²⁶儘管這種物我觀，就基礎而言，取決於視物觀點的轉換，但是轉換之後所得的結果，仍需以其宇宙觀做為基礎，蘇軾的實體宇宙觀表現他肯定形下存在，同時肯定人與物皆永恆存有的觀點，這是對物與人之本真共相的把握與運用，而這同時也是蘇軾不滯凝於物之表象，發展出其超曠情懷的一個重點。但是做為一個實體的宇宙，究竟是如何生成的呢？這裡關係到至上的「道」與「陰陽」以及「陰陽」與「物」的關係。陰陽做為道的內在蘊涵之一，基本上即令「道」保有了「出於一而兩於所在」的基本運行原則，因此一旦陰陽成為萬物之主體而生物時，陰陽遂將這種質性內置於物之中，而使物據此生生演化，這種宇宙萬物生成的原則，在蘇軾看來是一種自然的中性原則，不偏陰亦不偏陽，不在於他，亦不在於我，所以他說「萬物盛衰於四時之間者也，皆其自然，莫或使之。而謂之帝者，萬物之中有妙於物者焉，此其神也，而謂之帝。」¹²⁷把握此一觀點，蘇軾在與理學相同的，性稟道而生、人有本性本心的前提下，提出復性

¹²⁶ 《蘇東坡全集》卷 19〈赤壁賦〉上冊，頁 232。

¹²⁷ 同上註。

之途在「無爲」，這裡的無爲基本上是對於生命稟中性之道而行的堅持，也就是不蔽於私欲成見，以性應物，此一觀點與明道的「人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。」¹²⁸以及「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」¹²⁹思想，有著高度的雷同性（但明道表現的是圓熟的道德實踐），因此吾人並不能將其摒於互爲影響的可能性之外，而這亦恰恰表現了蘇軾與理學之間，同爲復性之學的思考路向。

（二）自覺力量與內向的自我超越

將這種思考路向轉到形下界的實存來看，蘇軾認爲人有本心本性，所以人只要不將這本心本性隱匿起來，就可以自然的與天地之道相接，但是這個與天地之道相接的主要關鍵點，仍在於人是否願意不爲物蔽而以性應物，這也就強調出了人的選擇性與能動性的問題，針對此，蘇軾在《東坡易傳》中以「柔外而剛中」來說明他所謂的無情、無爲並不是消極麻木或向道歸化的作爲，而是對中性之道的稟持與不間斷的實踐，這與他在面對實存界裡的阻礙時，提出「以志一氣」說是相容相輔的，因此他《東坡書傳》曾說：「舜戒禹曰：『吾將使汝從人心乎？則人心危而不可據。使汝從道心乎？則道心微而不可見。夫心豈有二哉，不精故也，精則一也。……道心即人心也，人心即道心也，放之則二，精之則一。』」¹³⁰蘇軾在此處的「放」與「精」之間，所指出的正是心的選擇與能動問題。從總的來看，此說基本上參合了孟子的「尋放心」以及理學家的「盡心」、「大心」說，因爲它們均同樣表現出心的主動性和意願性，不同的只是蘇軾在《東坡易傳》中是透過「剛中」這個名詞，來表現人對「道」的選擇與堅持，並透過這種堅持來與「性」「道」相接合，進而達於天人合一，蘇軾從中強調出的是個體內在的自我超越、自我決斷以及自我堅持的重要性和可能性，而這亦與理學對「心」的界定是相同的。例如奠定宋朝學術轉向的邵雍，就認爲心是本心，本心的存在使人的

¹²⁸ 程顥、程頤《程氏文集·定性書》卷2，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹²⁹ 同上註。

¹³⁰ 《東坡書傳》卷1，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

理想成爲可能，他說：「一物其來有一身，一身還有一乾坤；能知萬物備於我，肯把三才別立根？天自一中分體用，人於心上起經綸；天人焉有兩般義，道不虛行只在人。」¹³¹因此「心」是連接天道與個體之性的中介，亦是一切可能的鎖鑰。由於心爲本心，性爲本性，所以人有趨善¹³²明性的可能，然而心性是在於個體自身的，所以理學亦同樣強調內向的自我超越，除此之外，理學家在內向的自我超越上提出「誠」、「明」之說，透過「誠」達至「明性」，表達的也是人在生命方向之選擇與堅持的重要性，所以周敦頤說「無則誠立、明通。誠立，賢也；明通，聖也。」¹³³「立誠」是通往聖人之道的關鍵點，然而這個關鍵點的主軸不在誠，而在立與不立的問題，所以人如果願意以寡欲養心，以期達於無欲之明通，那就是下了入道的工夫，走上通往聖人境界之路，因此這裡所強調出的，正是主體的能動性問題。相同的觀點，蘇軾也曾藉由對「誠」、「明」、「樂」三者的闡說來表達，他說「夫誠者，何也？樂之之謂也。樂之則自信，故曰誠（蘇以樂說誠，理以善說誠）。」¹³⁴「辨其所從生，而推之至於其所終極，是之謂明。」¹³⁵明是誠的基礎，但同時也是誠的目標，從「明性」到「性明」，「誠」是人心之所趨，同時也是用力方向，此處，不管是理學諸子或蘇軾，他們都以終極目爲前提，將「誠」、「明」以及「心」、「性」做了適當的連結（連結方式不同），因此從此一大方向來看，蘇軾此點思想與理學的復性路徑是一樣的。

（三）「一」與「二」以及復歸於「一」

另外，理學思潮中討論的最爲熱烈的「一」與「二」的辯證思維，最後都朝向人突破形下拔昇至形上此一目標發展，例如張載將「性」分爲「天地之性」與「氣質之性」，而在「氣質之性」得已改變的前提下，以「天地之性」統御之，說明了一化爲二、二歸於一之必然，同時亦指出了其中的消長作用，二程的去惡就善，增善減惡之說，總結並突出了理學以「一」（即道）爲終極目標的學術走

¹³¹ 邵雍《伊川集壤集》卷15，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹³² 在蘇軾是不應言「善」的，但此處爲解說方便，因此筆者暫以「善」喻蘇軾之「道」，相異處會在下文說明。

¹³³ 周敦頤《雜著》〈養心亭說〉，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹³⁴ 《蘇東坡全集》卷6〈中庸論上〉下冊，頁770。

¹³⁵ 同上註。

向。相同的，蘇軾「出於一而兩於所在」此自然原則的提出，亦是從形上貫通至形下，此中他不僅指出此「二」做為物之內含物，據其消長特質而有生生演化之功外，並同時在儒家思想的影響下，發展出他的致用（「自用」與「濟民」）學說，如他說：「窮理盡性以至於命，豈徒然哉！將以致用也。」¹³⁶而從整體來看，蘇軾的致用是天人得以真正合一的條件，也是超曠之本源，因此蘇軾對於「一」與「二」的論述，最終仍是建立在復歸於一的理想上的。

二、獨立於共時片段之上的意義：

蘇軾思想內涵與北宋理學走向之背離

雖然就整體的方向與部份重點來看，蘇軾思想與理學有相當大的重疊性，但是基本上這種重疊僅僅表示他們思想系統外在輪廓與方向的雷同¹³⁷，卻無法說明他們內在運作理路的同一，所以大體來說，蘇軾思想與理學思想之同，吾人可透過學術精神與終極目標來說明，而至於其思想與理學思想之異，則必須深入進行思想脈絡的釐清才有可能。

（一）本體範疇的界定問題

基本上，一個人思想的行進方向，取決於對本體範疇的界定，例如理學家們將宇宙本體視為一種至善的形上道德本體，因此他們對復性的論述絕不離於道德而單獨存在，然而蘇軾又卻在老莊思想的影響下，將本體視為無形無狀、無善無不善，同時亦無特出之質性的形上存在，因此他的思想脈絡就與理學系統有相當大的歧異，而這也是蘇軾雖與理學思潮同時代，卻獨立於理學之外的原因所在。蘇軾對「道」的解釋，最直接見於他的〈日喻〉一文，他說：

生而眇者不識日，問之有目者，或告之曰：「日之狀如銅槃。」扣槃而得其聲。他日聞鐘，以為日也。或告之曰：「日之光如燭。」捫燭而得其形。

¹³⁶ 《東坡易傳》卷八，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹³⁷ 這其實就是所承接之文化相同，並在共時的文化圈中互相影響的結果，下文會進行說明。

他日揣籥，以為日也。日之與鐘、籥亦遠矣，而眇者不知其異，以其未曾見而求之人也。道之難見也甚於日，而人之未達也，無以異於眇。達者告之，雖有巧譬善導，亦無以過于槃與燭也。自槃而之鐘，自燭而之籥，轉而相之，豈有既乎！故世之言道者，或即其所見而名之，或莫之見而意之，皆求道之過也。¹³⁸

蘇軾此文並不在說明「道」之難求，而在確立「道」做為一種形上存在的「無常形」以及「無常道」之意義，顯然這是對老子「道可道，非常道」、「有物混成，先天地生。」等思想的繼承，老子認為「道」是先天地生的存在，所以現實生活中可定義的道或名，都只是人文生活中的道或名，而不等於常道、常名，蘇軾正是在對老子此一宇宙觀的接受下，確定「道」為萬物之母，是至高存在，但卻未把儒家的仁義道德（即常道）視為道的質性的原因，而這即是蘇軾與理學相異的本源點。延此一「道」觀而下，蘇軾將宇宙生成視為「道」據其內在蘊含而來的發展，而這種發展是自然而然的過程，無外力之相加亦無所偏私，另外一方面，人之性乃稟道而生，因此性的內涵與道的內涵統一，所以蘇軾指出人如欲復性致道，只需不蔽於物，無為而無不為，以自然無心應物，即可猖狂妄行而蹈其大方，因為這正是何於「道」的無心、自然的孕物規律。前面筆者曾言，這裡對無為及不蔽於物的主張，與明道的思想在表面上是相同的，但是明道的無為與不蔽於物，基本上是透過對道德的領會與實踐來達至的，這與蘇軾的自然無為是建立在「常道」之外的意義，有本源性的差別，從這點來看，雖然他們最終的境界均在天人相合的崇高之境，但是蘇軾泯除外在圈範，而以本心為發用，主張自然率性而行即可合於道，顯然高於理學家們的主張。

（二）天與人內在理路的連結問題

相同的狀況亦表現在理學家與蘇軾對「誠」的見解上，雖然他們均藉「誠」強調出形上形下之統合的關鍵，而以人的意願性為歸趨，但是他們對於「誠」與

¹³⁸ 《蘇東坡全集》卷 23〈日喻〉上冊，頁 262。

「明」的連結，卻各有其理路。在理學家而言，「誠」是道德之教的本源，因此欲立「誠」就需循道德禮教之路，而不出於規範之外，久之則自可「明通」，所以基本上，理學家由「誠」所強調出的人的能動性，建立在人是否願意走上循道德規範而行的路的問題上；而蘇軾卻將「誠」與「樂」相連，指出「夫誠者，何也？樂之之謂也。樂之則自信，故曰誠。」¹³⁹蘇軾認為「誠」就是「樂之」，就是主動的醉心於其中而無悔，也就是說蘇軾並以不外在道德來規範「誠」，而是反向從內在出發，強調人在返回本性的路上，並非受外力所強加，而是有內在動力的趨使，從而使人不是只在明性致道的終極點上才領受物我為一的樂境，而是在復性體道的每一過程中，均能感受內在於此中之樂，進而以此樂為復性進程的推進力量，這種詮解基本上融合了儒家將「仁」視為一不斷的動態歷程，以及佛教的「一念清靜，染汙自落」的思想，所表現出來的境界是相當高逸的（合於理學所強調的孔顏之樂）。而事實上只要把握這一點，吾人即不難理解，何以蘇軾在堅持於「剛中」之時，還能以「柔外」的姿態來應物，進而成就其高風遠度的超曠情懷了。

（三）天人合一之方式以及對善惡之詮釋的問題

最後要指出的是，蘇軾在其思想體系內所表達出的對「致用」的堅持，不僅建構出其超曠情懷的獨特性，也是有別於理學思潮的一個部份。蘇軾認為「窮理盡性以至於命，豈徒然哉！將以致用也。」¹⁴⁰而他致用的對象延著「出於一而兩於所在」的自然之理，發展為「自用」與「濟民」兩個端點。從整體上來看，經世致用、內聖外王之道是中國文化的基本重點，蘇軾對於此二點的提出或許不見特出，但是蘇軾所強調的是內聖與外王同時共在的存在方式，他的思考重點並不在從內聖的養成來通向外王，或內聖可能獨立存在，在蘇軾的思考邏輯裡，所謂「聖」以及聖之「貴」，乃貴於「與物皆入于吉凶之域而不亂也」，這就是在一定的生命高度上對生命實存層的返歸，通過這個返歸，生命高度才有真正之高度可言，所謂的「聖」也才真正為「聖」，所以他指出「入於吉凶之域，然後大業可

¹³⁹ 《蘇東坡全集》卷6〈中庸論上〉下冊，頁770。

¹⁴⁰ 《東坡易傳》卷八，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

得而見。」¹⁴¹這裡所謂的「大業」，所謂的「聖」、「王」都不是就世俗義來說，而是被蘇軾以精神境界來做詮釋的，也就是說所謂的「成聖」以及「天人合一」等問題，在蘇軾來講並不是一個道德問題，更不是一個認識問題，而是一個人的理想、胸襟以及視野在實踐中所表現出來的寬廣偏狹的問題，所以整體而言，蘇軾對於致用（包括自用與濟民）的堅持，突顯了他與理學思想的二大反差。首先，就致用方面說，北宋理學家雖未侷限於心性之學或謹專於自用，但是他們將外王置於內聖之後，而以學習做聖人、成聖成賢為最終目標，與蘇軾的「入於吉凶之域，然後大業可得而見」的觀點是完全不同的。其次，從「善」與「聖人」的問題來看。由上即可看出，雖然他們的共同目標都在天人合一的理想上，但是理學家們的天人合一是通過成為聖人來實現的，因此在這之前他們就需履踐聖人之道，而履踐聖人之道在於它是合於善性的善為，欲就善在於滅情養心，除此之外他們並不堅持形下面的回歸，而專力於心性上的提昇，這就有加深理學家未把握先秦聖人之為聖的意義，而傾向於以聖人之道為聖¹⁴²，為聖人而聖以及為善而善的疑慮，蘇軾則不為「善」或「聖人」所限，因為他認為所謂的「善」或「聖人」都是形下的賦予，並不存在於道的內涵之中，所以他的「成聖」與「成大業」，其實都只是他對自身之理想的實踐，以及胸襟視野的拓廣，也就是說蘇軾的行事與思想再再均以其所體認到的「道」為標準，他的自用／濟民同時共存才能「致道」的觀念是這樣發展出來的，他的天人合一以把握道之中性原則為目標，而不以聖人為目標，也是這樣發展出來的，同時，他在善惡上一反理學之說，肯定情的存在，也是從這裡發展起來的。他認為「情」只是一個人在形下應事接物的方式，這種方式只會因著每一個體的差別，而有不同的表現，但這並不足以以善惡目之，若以情為惡進而壓制這種差別性，基本上就完全抹煞了個體的獨立性，所以從這個方向來說，蘇軾是不讚成以道德規範來做為行道之準則的。整體觀之，蘇軾與理學的差別，基本上都是源於對本體範疇的界定與詮釋的差異，然而在「異」與「同」之間，他們同時亦保留了互相歸化的痕跡，而這正說明了他們在思想理論上彼此需要的事實。

¹⁴¹ 《東坡易傳》卷七，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

¹⁴² 儘管理學家大多是強調師聖人之心而非外在的行為規範的。

三、共時文化對蘇軾「超曠」之理念性的提昇與穩固： 蘇軾思想內涵與北宋理學走向之間的辯證統一

蘇軾思想與理學思想間的辯證統一，大體而言可以由道德問題及對孔顏之樂的達至二方面來說明，但是這兩者又有著因果關係，因此吾人其實是可以綜而觀之的。

基本上，蘇軾因基於其對本體範疇的界定，因此認為要返回本心並不需經由對道德規範的履踐來達至，而僅僅只需透過無心以及順自然的方式就可與道接合，彰顯道的形下存在，因此和理學家相較，蘇軾對於禮義道德的探討就不顯得不夠熱烈，這種冷淡的態度常常遭致蘇軾不重儒家道德的誤解，例如朱子就曾直言蘇軾「都不曾在自身上做工夫」，而余敦康先生亦同樣以為蘇軾後來表現出對道德的歸化，突顯了他與自身所體之道相矛盾的問題，但事實上，蘇軾並不是一個反道德者，他在〈日喻〉一文中曾表明，「道可致而不可求」，但是致道的方式與個人先天的稟受和後天的環境有關，當一個人在先天或者後天的任一面有可能蔽於物時，那麼人就必須先通過「學」才能致道：

故凡不學而務求道，皆北方之學沒者也。昔者以聲律取士，士雜學而不志於道。今者以經術取士，士求道而不務學。渤海吳君彥律，有志於學者也，方求舉於禮部，作《日喻》以告之。¹⁴³

這裡所指之學與理學家所強調的儒家倫理道德是一樣的，由此可見蘇軾對於儒家的道德規範並未存排斥之心，而之所以造成人們這種誤解，除了是東坡所界定的本體沒有任何的理倫內涵以外，另一個可能或許是來自洛蜀黨爭的相關記載：

溫公薨，朝廷命伊川先生主其喪事。是日也，祀明堂禮成，而二蘇往哭溫公，道遇朱公掞，問之。公掞曰：「往哭溫公，而程先生以為慶吊不同日。」

¹⁴³ 《蘇東坡全集》卷 23 〈日喻〉上冊，頁 262。

二蘇悵然而反，曰：麤糟陂里叔孫通也。自是時時謔伊川。¹⁴⁴

顯然，伊川對古禮的嚴守與二蘇的謔語，恰恰突出了一種類似於「道德／非道德」形象，然而事實並非如此，這就須透過另一則史料，吾人方可更進一步發掘蘇軾思想與理學之間的問題：

朱公掞為御史，端笏正立，嚴毅不可犯，班列肅然。蘇子瞻語人曰：何時打破這「敬」字。

由此可見，蘇軾之所以表現出對伊川等理學諸子奉守道德禮儀規範的不喜之情，主要的著重點並不在規範本身，而在人們看待此道德規範的態度上。筆者前文已言，伊川在承接前學後所強調出的「敬」字，雖然高揚了聖人的仁義道德，但是也同時使主體失去能動性，這就使「復性」不再是藉由通過個體的自覺產生回返力量的一種作為，而成為因外在趨使而不得不走上「復性」之路的狀況，這種現象對於強調能動性與內在力量才是明性之本的蘇軾而言，是費解也是值得質疑的，所以蘇軾在說明欲打破的乃是理學所強調的「敬」之後，更進一步指出「聖人之道，莫不本於人情」。「本於人情」是蘇軾對聖人之道的核心理解，因此他反對伊川的事事以「禮」為尊，而非以「人」為尊的做法，而基本上，這與他思想中的「順自然」與發於心之「主動性」的觀點是不可分的。前面筆者已言，蘇軾的「復性」思想，在方式上是無心與無為的對自然之道的順應，在表現上則以「樂」來發掘出內向超越的主動性力量，最終亦以「樂」呈顯之，因此蘇軾對於道德倫理的認同以及實踐，也就都無法離開他的思想核心而獨立發展，所以他說：

道者其所行也，德者其行而有成者也，理者道德之所以然，而義者所以然之說也。君子欲行道德，而不知其所以然之說，則役於其名而為之爾。夫苟役於其名而不安其實，則小大相害，前後相陵，而道德不和順矣。譬如以機發木偶，手舉而足發，口動而鼻隨也。此豈若人之自用其身，動者自

¹⁴⁴ 程顥、程頤《河南程氏外書》卷 11《時氏本拾遺》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

動，止者自止，曷嘗調之而後和，理之而後順哉！是以君子貴性與命也。

145

顯然，蘇軾的「役於其名而爲之爾」是對於當時理學傾向的有感而發。既不欲「役於其名而爲之」，就須知其所以然而行之，知其所以然而後能行之，就再次點出了他的「樂之」以及主動性的思想，所以整體來說，蘇軾是不反對道德倫理的，然而他對道德規範的態度，並不重在遵循它，而重在對聖人創建道德規範之心的把握，把握這種規範的本質而了然於心，並以心行之、樂於行之，不以實踐道德爲道德目標，而以行於道內而爲道德理想，這就是蘇軾與其本體思想相結合的道德自律論。

然而儘管蘇軾對道德倫理之態度，並非如一般人士的誤解，但是頗值得提出的是，何以在毫無倫理內涵的本體之中，蘇軾仍可指出透過對道德的學習來「致於道」是可行的，也是必須的？原則上這二者的連結須要透過一種直覺性的飛躍，而這種飛躍就必須取決於他所接受的文化體系與內涵。基本上，蘇軾與理學思想的差異儘管夠大，但他們卻亦同是儒家思想造就下的士人，因此，蘇軾對於理學所提出的道德以及崇高道德本身的行爲，就沒有太大的排斥性，先前已說過，他所不認同的，僅僅只是人們遵循的方法與心態上的問題，所以道德本身之於蘇軾，仍有其強力的誘惑性，這從他堅持回歸實存界來達至真我的實現所透顯出來的，想將儒家的人文情懷提升到宇宙意識之高度的努力就可窺知一二，而另一方面，蘇軾透過對道德自律說的強調，進一步與「道」和「樂」來進行連結，其實恰恰亦正符合了理學家們對於孔顏之樂的境界之追求，從這一點，吾人即可顯明見及，蘇軾與理學在異與同之間的辯證統一。同樣的狀況，亦發生在理學家對道德進路的闡釋上。

理學家並不像蘇軾一樣，把善視爲「道之繼」，而認爲善就是道，道就是善，同時也是倫理道德，因此，就蘇軾來說，他認爲道德規範是形下的，但是通過人

¹⁴⁵ 《東坡易傳》卷9，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）。

主動的對道德規範進行核心的認識把握，可以致於道；然而就理學家來說，他們以道德為形上本體，所以要復歸於道，就需履踐道德規範，這是用道德來規範人的行為與應行之路，但是另一方面，他們又不得不承認，人有不善之性，那就是氣質之性，氣質之性既非善性，那它就不可能無條件行應行之路，也就是說它是逸出於道德規範之外的，那麼該如何使氣質之性回歸於道德規範之內，這就需要以人的意願和努力來做前提，所以張載說：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。」¹⁴⁶表達了理學家在看似與蘇軾相反的道德他律論之外，承認道德自律的必要性。由此可見，蘇軾思想與理學思想都是在同為天人合一的終極目標，以及對天人分立此一事實的認識下，因應其自身的需要，而向對方尋求互補，雖不至於同時否定了他們自身，但是吾人卻因而能更加透徹於此二者(他／我)思想的差異性與侷限性。

蘇軾思想與理學思想的互相對立與互相彰顯，吾人可由「同」、「異」以及「辯證統一」三個方面來進行認識，在的方面包括：1.天人合一的終極理想，2.自覺力量與內向的自我超越，3.「一」與「二」以及復歸於「一」；在異的方面包括：1.本體範疇的界定問題，2.天與人內在理路的連結問題，3.天人合一之方式以及對善惡之詮釋的問題。整體而言，吾人可以如是觀之，蘇軾與理學思想之同，在於大方向的「天人合一」的理想，而蘇軾與理學思想之異，則在於因本體範疇不同所產生的連結理路的差異，但是，在同與異的二者之間，他們仍有互相取證，互為對象的地方，這就構成了他們之間的辯證統一，而從辯證統一之中，吾人不僅更能清楚意識到此二思想系統的差異所在，同時亦能明澈見及理學思想對於蘇軾超曠情懷的提攜與完成，是發揮著一定作用的，雖然吾人並不能夠有較多的證據證明此二者之間的關係，但是從二者對思想與生命價值的認定是處在既不完全即，亦不完全離的基點上來看，吾人即必須有以文化之共時性來審視二者間關係的意識。從文化構成的緩慢狀態來講，當一個思潮突然突出於當時的整體文化之上，甚而更成為後來文化的主流，這就足以表示這個思潮的力度是難以衡量的，儘管這個思潮必然的受惠於傳統文化與當時的其他文化思想，但是這些文化既完

¹⁴⁶ 同上註。

成此一思潮，即表示這些文化亦內在於此思潮之中，同時，從另一面講，文化內在於思潮之中，基本上是來自於思潮對文化的擇取角度，這個擇取角度使思潮的走向與發展更形精深，從而發揮出做為一個思潮的影響力量，筆者以為，蘇軾對於生命的思考以及生命型態的取擇，都是在這種影響力量之下形成的。或許從其他角度來看，對於蘇軾超曠情懷的完成，亦可以有受其氣性或傳統文化影響的解釋，針對此點筆者亦並不否認，但是一如筆者於前所言，個人不可能與文化相離，而思潮內在於文化，同時亦帶動文化，如此，思潮對傳統文化的擇取就亦必然的對個人產生影響，或許吾人可以試想，如果蘇軾仍以其本然氣性，然而卻是在漢唐以訓解儒的一個共時環境裡領受儒家學說，他是否仍會有將儒家的人文情懷提昇至宇宙高度的意識或努力，如果蘇軾的氣性不變，然而卻生於唐末五代，他是否仍會以儒家道德為形下主軸，甚而致力於其與道本體的結合，還是他會依循當時的社會風潮，而歸化於玄冥寂靜的佛道？這是值得反思的。總而言之，理學崇高儒家的道德倫理與對心性之說的深化，對蘇軾的超曠情懷有著必然的影響力，而這主要的影響力正在於他們在天人合一的傳統主張上，高揚了個體的心性與道德學說，這使蘇軾在自形下拔昇之時，有了一個確立的理念與方向，而這就是筆者於第一章所言的「超」的理念性。

最後仍需指出，蘇軾的思想儘管受到理學思潮的影響，但是他並未受制於理學，他的思想與情懷，是中和了宋學的學術精神，以崇尚氣節以及致用的士風為根基，而在理學之心性思潮的影響下，所成就的一種遠大的胸襟，他以生命的超越與生命的回歸同為實現真我的條件，並以道德為理想而不以道德為目標的無心無我，是他獨立於理學之上，同時映現了宋朝學術之轉折的時代意義。

第五章 結論

本文是在文化與個人為一整全的有機體之基礎下，進行對蘇軾之超曠情懷與文化關係的研究。而誠如秦觀所言：「蘇氏之道最深於性命自得之際，其次則器足以任重，識足以致遠，至於議論文章，乃其與世周旋，至粗者也。」因此筆者以為蘇軾的超曠情懷其實就是其自身之生命格局、生命情調的外顯，而這種超逸的格局與情調，不僅與其本然之性格與際遇息息相關，更與其內在的思想定勢緊密相連，據此，筆者由其粗而入其精，以東坡的詩文詞為主要分析及應證對象，探看其本然之性格及其在生活遭際中的轉化、對生命觀想的構築，之後則直導其核心，由其深於性命自得之際的哲學思想總結出蘇軾超曠情懷的核心風貌，並以此為基點，從文化的歷時切面與共時切面，探看蘇軾超曠情懷與文化的關係，所以整體而言，這是一個以蘇軾之思想為核心的研究，為求明晰，茲將研究所得分述如下：

（一）蘇軾超曠情懷之構成，與其本然之氣性及生活際遇有絕對關係。狂、諧、適三者，乃蘇軾性格中的本然內涵，然經現實之磨挫，狂漸由曠取代，而至烏臺詩案與黃州時期，完成了根本性的轉化，但這種轉化並無礙蘇軾對於本真自我的表現，這是蘇軾自始自終的堅持，至於其本在的「諧」「適」性格，則在其由狂轉曠的過程中，給予調節與淡化苦難意識的助力，進而將東坡的生命導向一種廣大的、向現實世界敞開並與天地同在的美學格局，這個美學格局是東坡以其遍嘗苦難憂樂的一生，所走出來的非凡成就，此亦正展示了東坡外和——順應自然，內剛——生命堅持的人生智慧。

（二）東坡在磨難中所走出來的超逸之生命，大致而言都反應在其詩文詞中對人生的觀想上，從其作品切入，吾人可更清楚見及蘇軾之生命智慧。蘇軾的人生觀大致可由「物我」、「窮達」、「生死」這三個最容易引發人之苦難悲感的點來進行說明，雖然它們各自代表著生命的不同側面，但是蘇軾則一貫以除「物／我」、去「窮／達」、泯「生／死」之化解二元矛盾的方法來詮釋，如此其即能自由於物中得樂，而不囿於真我之外的事物。然而蘇軾對於二元問題的消解，並不

是將其以幻化、虛空目之，儘管蘇軾之作品中，常有人生如夢幻之感嘆，但是他對於生命的可能所抱持的信心，卻遠遠超過這種虛幻意識，甚而，虛幻意識之於蘇軾，反而成爲其肯定生命之實存，且能不囿於物的助力，因此蘇軾在如露如電如夢幻泡影的生命中，確實的體認到，只有主體本真才是唯一真實的存在，主體的把握與真我的實現，將使生命自有限達於無限，基於這種對實在生命的肯認，蘇軾建構了他特出而超曠的生命型態。

（三）蘇軾深於性命自得之際的哲學，是一切對生命之觀想的本源，而在其著作中，討論性命之學最力者，當爲《東坡易傳》無疑。《東坡易傳》上談道體，下述生命，並以無形、無狀、無倫理內涵的萬物之母來詮釋道體，從而強調出一種無爲無心、順應自然的生命觀，然而順應自然的無心，並不是向寂靜虛無之道的靠攏，而是以體道之化成與萬物之本質的心性來與宇宙天地接觸，從而使生命在完全敞開之際而更形豐實。不過最能表現蘇軾對性命之深照的智慧的，仍在於其對人之能動性與意願性的強調，以及對實存界之回歸的堅持上。蘇軾認爲生命的完成在己不在人，因此人是否能以本心本性來應物，是否能達於天人合一的「樂」境，都繫於自身的作爲與抉擇，而在蘇軾這裡，「道」沒有任何的倫理內涵，既不爲善，亦不爲惡，因此人並沒有需據「道」之道而行的圈範，由此可見，蘇軾對於人的自主性問題是相當看重的。另一方面，蘇軾認爲在保有生命的高度之際對實存界的回歸，是完成天人合一的重大前提，沒有回歸，真我即不爲真，所以在蘇軾這裡，真我的實現並不僅止於一種境界美學，它更是形上形下的統一、現實與理想的結合，基本上，這是個體之生命真正保有其特出之高度的表現，而蘇軾其形上之超與形下之曠的結合，正是透過這種堅持來完成的。

（四）由其超曠情懷之核心出發，進行歷時文化與蘇軾思想之研究，可以發現傳統文化對蘇軾的影響儘管巨大，但是蘇軾獨立而具辯證深度的思維，並不因此而歸於哪一端，而是以一種融會的態度對文化做廣泛性的吸收與接納。基本上，蘇軾的超曠情懷得自於儒釋道三家思想的精義，在儒家方面，他接受了儒家對於理想人格之實踐的基本規模，因此方發展出其以「致用」爲天人合一的前提之一的論點，同時他亦接受了儒家的中庸論述，恰合於其哲學思想中「出於一而

兩於所在」的基礎原則；在道家方面，他接受了道家無善無為的宇宙觀，因此而架構出其「猖狂妄行而蹈其大方」的生命理想；在佛學方面，他接受了「以心為本」以及「放曠任緣」的論點，而使其對生命中之行事與觀照都更加的圓融無礙。但是值得注意的是，筆者此處立論的重點在於，蘇軾對傳統文化的接受並不僅限於偏於形下之儒與偏於形上之道、佛。蘇軾在接受儒家思想時，對於孔顏之樂的境界，向來是嚮往的，在東坡而言，儒家所指出的「老者安之，朋友信之，少者懷之。」的和諧美境，正是他對回歸之堅持時的一種終極想望，也是他柔外而剛中之心所追求的人格的最高境界。同樣的，蘇軾並不僅僅接受佛、道的形上思維，而對他們的形下之論給予同樣的關注，這表現在蘇軾吸收道家之個體修為所展現出的無私、無我與物同一的人生觀上，而他對佛教之慈悲為懷，則同樣的表現在他對眾多形下生命之苦難的真切關照與愛護上。由此可見，蘇軾對於傳統文化的吸收，並不因其偏形上或偏形下有所分別，亦不因其分立為三家而有所偏差，他的去取原則有其基本的同一性，而這個同一性，正是以豐富他的超曠情懷、奠定他的超曠基礎、實踐他的生命理想為準則的。

（五）理學做為本論文所預設的影響者與對照者，與蘇軾之超曠格局間，有其同、異與辯證統一的關係存在。從同的方面來說，他們有相類的終極理想與辯證思維，同時他們亦共同承繼了宋朝的士風與學術精神，因此在士人的氣節與自身道德的實踐上，都同樣以獨立不屈、力抗時潮的精神表現出來。而在異的方面，則是二者對本體範疇界定的差異，使他們在後繼之天與人的連結上有種種的不同。理學由於以道德倫理為宇宙本體，加以伊川否定了心有本心之一面，並強調「敬」為入道之本，因而導致了復性明道的天人合一之路，成為受外在力量之趨迫而必須走上的路，這就否定了人的形下存在，同時出現為善而善，為聖人而習聖道的疑慮，這些在認為放曠自然即能顯道的蘇軾眼中，成為不值一顧的偽善思想，從這個角度看，北宋理學諸子有以道德規範來完成道德目標的傾向。然而蘇軾並不讚同這種論點，因此極力想要打破，這在當時的背景下，或許無法全然免於一種文人相輕的內在心理，但是在蘇軾的哲學思想中，有如欲因道而道，反倒還不如不求道的論點，卻也是一個事實，總而言之，這種謝絕偽善，而以真我行事應物的特點，是突出於理學之外的，不過蘇軾並非反道德者，儘管蘇軾的所界

定的本體範疇與所謂的道德倫理有其差距存在，但是蘇軾以其心理定勢，透過直覺性的飛躍，同樣對道德倫理在形下面的存在給予「致道」肯定，此處所彰顯的正是他向理學尋求互補，以完善其說的證據。整體而言，從文化共時性的角度來看，蘇軾的超曠情懷與理學思想，有其必然的影響存在，而理學對於心性之學的精研，以及將儒家道德重建在本體範疇之中所高揚出的道德精神，正是蘇軾透過回歸來連結真我，企圖將儒家人文情懷提昇至一種宇宙高度的最大助力。另外一方面，蘇軾稟其基本的詮釋基線，在對心性之學的持續關注下，亦內含了對北宋「致用」精神的繼承，他所映現的是突出於理學之外，而獨立於理學之上的時代精神。

整體觀之，蘇軾的性格與遭際，為他奠定了超曠之生命型態的形下面基礎，傳統文化則深化了蘇軾超曠情懷的獨特性與圓熟度，而與之同代的理學思潮，則在確立了蘇軾通向形上之超越的理念性之際，同時確保了蘇軾在整個超曠情懷的動態歷程中的行徑方向與持續，以上三者是使蘇軾得以完成其高邁之人格，而令蘇軾得為蘇軾的主因。

附錄一

蘇軾相關研究之學位論文一覽表(1968-2004) (表一)

	研究生	論文名稱	學位	出版年
1	邱瓊薇	東坡黃州詞篇章結構探析	碩士	93
2	邢莉麗	蘇軾黃州時期書蹟之研究	碩士	92
3	徐浩祥	蘇軾記遊作品研究	碩士	92
4	廖志超	蘇軾辭賦理論及其創作之研究	博士	92
5	蒲基維	章法風格析論——以蘇軾詞、姜夔詞為考察對象	博士	92
6	蕭長志	蘇軾及其文學作品中之道家風格	碩士	92
7	廖鳳君	蘇軾與黃庭堅詩論及其比較	碩士	92
8	謝佳樺	蘇軾送別詩研究	碩士	92
9	林聆慈	東坡詩詞月意象研究	碩士	92
10	周鳳珠	東坡黃州詞研究	碩士	92
11	曾憶慈	蘇東坡書法及其教學之研究	碩士	92
12	盧韻琴	東坡詩譬喻修辭研究	碩士	92
13	黃鈺媚	蘇東坡書法思想研究	碩士	92
14	吳秀蓉	從新舊黨爭論蘇東坡的從政生涯	碩士	92
15	鄭慧敏	東坡樂府之美學觀研究	碩士	92
16	黃琛雅	東坡詞月意象探析	碩士	92
17	鄭芳祥	蘇軾貶謫嶺南時期文學作品主題研究—以出處、死生為主的討論	碩士	91
18	崔在赫	蘇軾文藝理論研究	博士	91
19	林淑惠	蘇軾嶺南詩研究	碩士	91
20	徐莉娟	蘇軾和陶詩的莊學思想	博士	91
21	鄧瑞卿	蘇軾儋州詩研究	碩士	91

22	陳啓仁	蘇軾詞之創作美學研究	碩士	91
23	許慈娟	困境與超越——以東坡黃州詞為例	碩士	91
24	黃惠暖	東坡詞草木意象研究	碩士	91
25	張雯華	東坡詞色彩意象析論	碩士	91
26	李貞慧	蘇軾「意」、「法」觀與其「古文」創作發展之研究	博士	90
27	張芸慧	蘇軾詞之傳播及各家對蘇詞之論述研究	碩士	90
28	張鳳蘭	蘇東坡的貶謫生涯	碩士	90
29	王秀珊	論東坡詞中的仕隱情懷	碩士	90
30	許玉芳	書法線條中的情緒表現——以顏真卿、蘇東坡、徐渭為例	碩士	90
31	林慧雅	東坡杭州詞研究	碩士	90
32	陳秀娟	東坡詞用典研究	碩士	90
33	陳貞俐	蘇軾詠花詩研究	碩士	89
34	徐月芳	蘇軾奏議書牘研究	碩士	89
35	劉雅芳	蘇軾黃庭堅之交游及其唱和詩研究	碩士	89
36	黃蕙心	蘇東坡和陶詩研究	碩士	89
37	李雲龍	蘇軾《東坡書傳》研究	碩士	88
38	洪麗玫	蘇東坡人格與風格的美學研究	碩士	88
39	紀懿民	蘇軾記遊文研究	碩士	88
40	劉怡明	蘇軾淨因院畫記的常理研究	碩士	88
41	謝敏玲	蘇軾史論散文研究	碩士	88
42	于學玉	蘇軾寓言研究	碩士	87
43	吳雅婷	北宋士大夫的宦遊生活——蘇軾個案研究	碩士	87
44	姜聲調	蘇軾的莊子學	博士	87
45	楊珮琪	蘇軾杭州詩研究	碩士	87
46	蔡造	蘇軾小品文研究	碩士	87

47	金汶洙	蘇軾和陶詩研究	碩士	87
48	李慕如	東坡詩文思想之研究	博士	87
49	廖志超	蘇軾蘇轍兄弟唱和詩研究	碩士	86
50	許錦華	蘇軾元祐詞研究	碩士	86
51	楊麗玲	蘇東坡詠物詞研究	碩士	86
52	金桂台	蘇軾的書信研究	碩士	85
53	金宰用	蘇軾在韓國詩話中接受形態研究	碩士	84
54	史國興	蘇軾詩詞中夢的研析	博士	84
55	陳逸玫	東坡詞語言風格研究	碩士	84
56	謝惠芳	蘇軾題畫文學之研究	碩士	83
57	衣若芬	蘇軾題畫文學研究	博士	83
58	林鈺鈴	蘇東坡美學思想及其現代意義	碩士	83
59	鄭倬朱	蘇軾「以賦爲詩」研究	碩士	82
60	戴伶娟	蘇軾題畫詩藝術技巧研究	碩士	82
61	林錦婷	蘇軾與黃庭堅詩論異同之比較	碩士	82
62	劉昭明	蘇軾意內言外詞隅測	博士	82
63	吳淑華	東坡謫黃研究	碩士	81
64	朴永煥	蘇軾禪詩研究	碩士	80
65	夏賢李	金代書法之蘇軾與米芾傳統	碩士	80
66	黃惠菁	東坡文藝創化理論研究	碩士	80
67	江惜美	蘇軾詩學理論及其實踐	博士	79
68	朴孝錫	蘇軾辭賦研究	碩士	78
69	蔡秀玲	東坡黃州經驗之探討	碩士	78
70	郭美美	東坡在詞風上的承繼與創新	碩士	78
71	洪劍鵬	東坡嘲戲文研究	碩士	78

72	陳英姬	蘇軾的政治生涯與文學的關係	博士	77
73	黃美娥	蘇軾文論及其散文藝術研究	碩士	77
74	劉昭明	蘇軾嶺南詩論析	碩士	77
75	張尹炫	東坡生平及其嶺南詩研究	碩士	77
76	劉曼麗	東坡詞的風格與技巧研究	碩士	77
77	江惜美	烏臺詩案研究	碩士	76
78	羅鳳珠	蘇軾黃州詩研究	碩士	76
79	鄭文倩	蘇軾藝術思想研究	碩士	76
80	高顯瑩	蘇軾記遊散文研究	碩士	76
81	柳明熙	蘇東坡詞所表現的心路歷程研究	博士	76
82	盧廷清	蘇東坡的書法藝術	碩士	76
83	林採梅	東坡瓊州詩研究	碩士	76
84	劉智濬	蘇軾與莊子--東坡文學作品中的莊子思想	碩士	74
85	陳韻竹	歐陽修、蘇軾辭賦之比較研究	碩士	74
86	陳錚	蘇東坡書法研究	碩士	74
87	彭珊珊	蘇東坡散文研究	碩士	73
88	陳英姬	中國士人仕與隱的研究－以陶淵明詩文與蘇東坡之「和陶詩」為主	碩士	71
89	許金枝	東坡詞韻研究	碩士	66
90	洪瑀欽	蘇東坡文學之研究	博士	65
91	宋丘龍	蘇軾和陶詩之比較研究	碩士	64
92	戴麗珠	蘇東坡與詩畫合一之研究	碩士	62
93	江正誠	蘇軾之生平及其文學	碩士	61
94	何金蘭	蘇東坡與秦少游	碩士	59
95	袁蜀君	東坡樂府用韻考	碩士	58
96	鄭向恆	東坡樂府校訂箋注（上）	碩士	57

97	王景鴻	蘇東坡著述版本考	碩士	57
----	-----	----------	----	----

作品研究（表二）

	研究生	論文名稱	學位	出版年
1	邱瓊薇	東坡黃州詞篇章結構探析	碩士	93
2	謝佳樺	蘇軾送別詩研究	碩士	92
3	林聆慈	東坡詩詞月意象研究	碩士	92
4	周鳳珠	東坡黃州詞研究	碩士	92
5	盧韻琴	東坡詩譬喻修辭研究	碩士	92
6	黃琛雅	東坡詞月意象探析	碩士	92
7	鄭芳祥	蘇軾貶謫嶺南時期文學作品主題研究—以出處、死生為主的討論	碩士	91
8	林淑惠	蘇軾嶺南詩研究	碩士	91
9	鄧瑞卿	蘇軾儋州詩研究	碩士	91
10	許慈娟	困境與超越——以東坡黃州詞為例	碩士	91
11	黃惠暖	東坡詞草木意象研究	碩士	91
12	張雯華	東坡詞色彩意象析論	碩士	91
13	王秀珊	論東坡詞中的仕隱情懷	碩士	90
14	林慧雅	東坡杭州詞研究	碩士	90
15	陳秀娟	東坡詞用典研究	碩士	90
16	陳貞俐	蘇軾詠花詩研究	碩士	89
17	徐月芳	蘇軾奏議書牘研究	碩士	89
18	黃蕙心	蘇東坡和陶詩研究	碩士	89
19	紀懿民	蘇軾記遊文研究	碩士	88

20	謝敏玲	蘇軾史論散文研究	碩士	88
21	于學玉	蘇軾寓言研究	碩士	87
22	楊珮琪	蘇軾杭州詩研究	碩士	87
23	蔡造	蘇軾小品文研究	碩士	87
24	金汶洙	蘇軾和陶詩研究	碩士	87
25	廖志超	蘇軾蘇轍兄弟唱和詩研究	碩士	86
26	許錦華	蘇軾元祐詞研究	碩士	86
27	楊麗玲	蘇東坡詠物詞研究	碩士	86
28	金桂台	蘇軾的書信研究	碩士	85
29	史國興	蘇軾詩詞中夢的研析	博士	84
30	陳逸玫	東坡詞語言風格研究	碩士	84
31	謝惠芳	蘇軾題畫文學之研究	碩士	83
32	衣若芬	蘇軾題畫文學研究	博士	83
33	劉昭明	蘇軾意內言外詞隅測	博士	82
34	朴永煥	蘇軾禪詩研究	碩士	80
35	朴孝錫	蘇軾辭賦研究	碩士	78
36	洪劍鵬	東坡嘲戲文研究	碩士	78
37	劉昭明	蘇軾嶺南詩論析	碩士	77
38	張尹炫	東坡生平及其嶺南詩研究	碩士	77
39	羅鳳珠	蘇軾黃州詩研究	碩士	76
40	高顯瑩	蘇軾記遊散文研究	碩士	76
41	柳明熙	蘇東坡詞所表現的心路歷程研究	博士	76
42	林採梅	東坡瓊州詩研究	碩士	76
43	彭珊珊	蘇東坡散文研究	碩士	73
44	陳英姬	中國士人仕與隱的研究－以陶淵明詩文與蘇東坡之「和陶詩」為主	碩士	71

45	許金枝	東坡詞韻研究	碩士	66
46	洪瑀欽	蘇東坡文學之研究	博士	65
47	宋丘龍	蘇軾和陶詩之比較研究	碩士	64
48	袁蜀君	東坡樂府用韻考	碩士	58
49	鄭向恆	東坡樂府校訂箋注（上）	碩士	57
50	王景鴻	蘇東坡著述版本考	碩士	57

藝術理論研究（表三）

	研究生	論文名稱	學位	出版年
1	黃鈺崑	蘇東坡書法思想研究	碩士	92
2	廖志超	蘇軾辭賦理論及其創作之研究	博士	92
3	蒲基維	章法風格析論——以蘇軾詞、姜夔詞為考察對象	博士	92
4	蕭長志	蘇軾及其文學作品中之道家風格	碩士	92
5	廖鳳君	蘇軾與黃庭堅詩論及其比較	碩士	92
6	鄭慧敏	東坡樂府之美學觀研究	碩士	92
7	崔在赫	蘇軾文藝理論研究	博士	91
8	陳啓仁	蘇軾詞之創作美學研究	碩士	91
9	李貞慧	蘇軾「意」、「法」觀與其「古文」創作發展之研究	博士	90
10	鄭倬朱	蘇軾「以賦為詩」研究	碩士	82
11	戴伶娟	蘇軾題畫詩藝術技巧研究	碩士	82
12	林錦婷	蘇軾與黃庭堅詩論異同之比較	碩士	82
13	黃惠菁	東坡文藝創化理論研究	碩士	80
14	江惜美	蘇軾詩學理論及其實踐	博士	79
15	郭美美	東坡在詞風上的承繼與創新	碩士	78

16	黃美娥	蘇軾文論及其散文藝術研究	碩士	77
17	劉曼麗	東坡詞的風格與技巧研究	碩士	77
18	鄭文倩	蘇軾藝術思想研究	碩士	76
19	戴麗珠	蘇東坡與詩畫合一之研究	碩士	62

其他研究（表四）

	研究生	論文名稱	學位	出版年
1	邢莉麗	蘇軾黃州時期書蹟之研究	碩士	92
2	曾憶慈	蘇東坡書法及其教學之研究	碩士	92
3	張芸慧	蘇軾詞之傳播及各家對蘇詞之論述研究	碩士	90
4	許玉芳	書法線條中的情緒表現~以顏真卿、蘇東坡、徐渭為例	碩士	90
5	金幸用	蘇軾在韓國詩話中接受形態研究	碩士	84
6	夏賢李	金代書法之蘇軾與米芾傳統	碩士	80
7	盧廷清	蘇東坡的書法藝術	碩士	76

生平思想研究（表五）

	研究生	論文名稱	學位	出版年
1	吳秀蓉	從新舊黨爭論蘇東坡的從政生涯	碩士	92
2	徐莉娟	蘇軾和陶詩的莊學思想	博士	91
3	張鳳蘭	蘇東坡的貶謫生涯	碩士	90
4	劉雅芳	蘇軾黃庭堅之交游及其唱和詩研究	碩士	89
5	李雲龍	蘇軾《東坡書傳》研究	碩士	88

6	洪麗玫	蘇東坡人格與風格的美學研究	碩士	88
7	劉怡明	蘇軾淨因院畫記的常理研究	碩士	88
8	吳雅婷	北宋士大夫的宦遊生活－蘇軾個案研究	碩士	87
9	姜聲調	蘇軾的莊子學	博士	87
10	李慕如	東坡詩文思想之研究	博士	87
11	林鈺鈴	蘇東坡美學思想及其現代意義	碩士	83
12	吳淑華	東坡謫黃研究	碩士	81
13	蔡秀玲	東坡黃州經驗之探討	碩士	78
14	陳英姬	蘇軾的政治生涯與文學的關係	博士	77
15	江惜美	烏臺詩案研究	碩士	76
16	劉智濬	蘇軾與莊子--東坡文學作品中的莊子思想	碩士	74
17	江正誠	蘇軾之生平及其文學	碩士	61
18	何金蘭	蘇東坡與秦少游	碩士	59

附錄二

以蘇軾爲主之研究書籍一覽表（台灣 1969-2005）

編著者	書名	出版年
費海璣	蘇軾傳研究	1969
王雲五	蘇軾子	1973
凌琴如	蘇軾思想探討	1977
朱傳譽	蘇軾仕官及其在杭州生活	1982
朱傳譽	蘇軾交游及其受陶潛影響	1982
朱傳譽	蘇軾文學	1982
朱傳譽	蘇軾的謫居生活	1982
朱傳譽	蘇軾家世與生平	1982
朱傳譽	蘇軾書畫	1982
劉乃昌	蘇軾文學論集	1982
朱傳譽	蘇軾與言禍	1982
蘇軾研究學會編	東坡詩論叢	1983
惠州市博物館	蘇軾在惠州的故事傳說	1984
劉國珺	蘇軾文藝理論研究	1984
柯大課	蘇軾及其作品	1984
曾棗莊	三蘇文藝思想	1985
顏中其	蘇軾論文藝	1985
蘇軾研究學會	東坡研究論叢	1986
蘇軾研究學會	東坡文論叢	1986
四川師範大學	三蘇散論：紀念蘇東坡誕辰九百五十周年	1987
陳雄勳	三蘇文研究	1987
鍾來因	蘇軾與道家道教	1990
劉石	蘇軾詞研究	1992
鍾屏蘭	東坡南遷途中詩研究	1992
李李	三蘇散文研究	1993
朱靖華	蘇軾新傳	1993
王洪	蘇軾詩歌研究	1993

編著者	書名	出版年
王世德	儒道佛美學的融合:蘇軾文藝美學思想研究	1993
王水照	蘇軾論稿	1994
江惜美	蘇軾文學批評研究	1995
李增坡	蘇軾在密州	1995
吳炎城	蘇軾文學研究	1996
唐玲玲, 周偉民	蘇軾思想研究	1996
林漢標	蘇軾政論研究	1996
顏邦逸,張晶	蘇軾傳	1998
鄭熙亭	東遊尋夢：蘇軾傳	1999
曾棗莊	三蘇研究	1999
王水照, 崔銘著	蘇軾傳：智者在苦難中的超越	2000
陶文鵬	蘇軾詩詞藝術論	2001
李賡揚,李勃洋	瀟灑人生：蘇軾與佛禪著	2001
曾棗莊	蘇軾研究史	2001
衣若芬	赤壁漫遊與西園雅集 蘇軾研究論集	2001
王靜芝等	千古風流：東坡逝世九百年學術研討會	2001
郭鵬	蘇軾及蘇門詩人詩傳	2002
劉昭明	蘇軾與章惇之交遊及相關史事考論	2002
黃啓方	東坡的心靈世界	2002
羅海賢	東坡兵學理念：由東坡書信析論	2003
冷成金	蘇軾的哲學觀及文藝觀	2003
羅海賢	三蘇軍事思想	2003
張惠民,張進	士氣文心：蘇軾文化人格与文藝思想著	2004
謝佩芬	蘇軾心靈圖像：以「清」爲主之文學觀研究著	2005

附註：蘇東坡傳、詩文詞選集、詩文詞箋注 不列入

附錄三

蘇軾期刊論文一覽表（台灣 1994-2005）

作者	篇名	刊名	年月
尤信雄	陶潛之歷史定位及齊梁諸家對其詩作評論之探究	中國文化大學中文學報	94.04
謝敏玲	試探蘇軾「諸葛亮論」、「樂毅論」的「隱含作者」	屏東師院學報	94.03
王櫻芬	情可以撫慰，心可以出走--蘇東坡「前赤壁賦」賞析	人文及社會學科教學通訊	94.02
黃聖松	蘇軾論商鞅評議	文與哲	93.12
劉昭明	蘇軾〈水調歌頭〉（明月幾時有）發微--兼論相關詩文與史事(下)	文與哲	93.12
顏智英	東坡詞篇章結構探析--以黃州作「浣溪沙」五首為考察對象	師大學報:人文與社會科學類	93.10
吳德育	試論蘇軾之經學	輔大中研所學刊	93.09
施淑婷	淺析佛禪對東坡生命智慧及文學藝術觀之影響	中華人文社會學報	93.09
阮鴻騫	蘇軾--浪淘盡冠平生	中華書道	93.08
王萱	與東風有約--談蘇軾「正月二十日出東門詩」三首（上）	國文天地	93.08
黃麗月	賦體「遊戲」主題的轉變--以蘇軾〈超然臺記〉及「同題共作」的辭賦為例	南師語教學報	93.07
黃嘉伶	蘇軾「永遇樂」（明月如霜）考索--兼論燕子樓相關詩文與史事	文與哲	93.06
劉昭明	蘇軾〈水調歌頭〉（明月幾時有）發微--兼論相關詩文與史事(上)	文與哲	93.06
邱寶慧	蘇軾與徐君猷交游考	東方人文學誌	93.06
江惜美	析論蘇軾詩中的陽剛美	應用語文學報	93.06
林淑貞	東坡詞「今昔對照」敘寫基模及其豁顯之境遇感與時間意識	興大人文學報	93.06

作者	篇名	刊名	年月
廖志超	蘇軾的辭賦理論與批評	文與哲	93.06
李應命	從蘇東坡的「日喻」進探其思想	中國語文	93.06
王秋文	蘇軾徐州詞初探	人文及社會學科教學	93.06
洪然升	蘇軾論書尙「意」探析	雲漢學刊	93.05
鄭琇文	蘇陶「飲酒」詩之特色比較	雲漢學刊	93.05
劉文剛	蘇軾的飲食製作和飲食文化	中國飲食文化基金會會訊	93.05
陳啓榮	從蘇軾的詩詞著作中探討並分析其感情世界	菁莪季刊	93.03
王琳祥	解讀蘇東坡「河東獅子吼」	歷史月刊	93.02
龍珊	蘇軾與辛棄疾詞比較研究	古今藝文	93.02
楊景琦	論蘇軾謫儋詩與莊子思想	東方人文學誌	92.12
林友良	東坡雜體詞探析	東方人文學誌	92.12
施淑婷	東坡「文理自然，姿態橫生」之創作理論	人文及社會學科教學通訊	92.12
劉昭明	蘇軾「陳公弼傳」考論	文與哲	92.12
吳武雄	蘇轍與古文運動	人文社會學報(國立臺中技術學院)	92.12
蔡秀玲	從「意造無法」到「命意曲折」--論蘇軾、黃庭堅的創作態度	人文社會學報(國立臺中技術學院)	92.12
鄧絜馨	蘇東坡「念奴嬌」詞篇旨探析	國文天地	92.10
戴恣臻	蘇東坡「水調歌頭」詞篇旨探析	國文天地	92.10
曾素珍	蘇東坡「記承天寺夜遊」用材探析	國文天地	92.10
江惜美	「誠齋詩話」對蘇詩的評價	臺北市立師範學院學報	92.09
何傳馨	乾隆的書法鑑賞	故宮學術季刊	92.09
施淑婷	東坡「文理自然，姿態橫生」之美學風格	國文天地	92.08
羅宗濤	蘇東坡夢中作詩之探討	玄奘人文學報	92.07
蔡秀玲	從自然意象到人文意象--以蘇軾、黃庭堅為例論宋詩的表現手法	國立臺中技術學院學報	92.06

作者	篇名	刊名	年月
蓋琦紆	論蘇門唱和詩在宋代詩歌史上的價值	中國古典文學研究	92.06
張芸慧	重估歷代各家對蘇軾詞之論述	問學集	92.06
江惜美	析論蘇軾詩中的內模仿	應用語文學報	92.06
朱振藩	千載饗客數東坡	聯合文學	92.05
楊淑瓊	「東坡易傳」中的性命之說	鵝湖	92.05
曾潔明	世事成毀難預料，盛衰相尋於無常--蘇軾「凌虛臺記」賞析	中國語文	92.05
陳滿銘	蘇軾「超然臺記」篇章結構分析	國文天地	92.05
鄭雅文	奮厲有當世志--談蘇軾初期之儒家政治思維	吳鳳學報	92.05
陳新雄	蘇詩賞析(55)--千山鱗甲·萬谷笙鐘	國文天地	92.04
陳麗華	從蘇軾與趙孟頫的畫論看文人畫的美學思想	鵝湖	92.03
野行	蘇軾紫金硯千年再現	典藏古美術	92.02
王基倫	歐蘇散文創作與接受活動的考察	東華漢學	92.02
陳新雄	蘇詩賞析(54)--瓊雷隔海·許遙相望	國文天地	92.01
何文匯	蘇軾詞「不應有恨何事」、「小喬初嫁」及「多情應笑」試析	中國文化研究所學報	92
江惜美	析論蘇軾詩中的靈感	臺北市立師範學院學報	91.12
鄭芳祥	蘇軾如何面對他人的死亡--以其祭文為主的討論	中正大學中國文學研究所研究生論文集刊	91.12
李立信	蘇東坡七古用韻考	逢甲人文社會學報	91.11
陳新雄	蘇詩賞析(53)--美人破顏·驚塵濺血	國文天地	91.11
徐聖心	偶然性·再現·生命實相--蘇軾「後赤壁賦」	中外文學	91.09
鄭芳祥	蘇軾「省試刑賞忠厚之至論」闡釋史一隅	東方人文學誌	91.09
陳嘉英	赤壁詞賦間的對話	國文天地	91.09
陳新雄	蘇詩賞析(52)--江心炬火	國文天地	91.08
江姿慧	淺探東坡詩、詞中的梅	中國語文	91.07
李泓泊	東坡詞中月的意象	文學前瞻	91.06

作者	篇名	刊名	年月
林融嬋	以本質為導向--蘇軾「以詩為詞」問題重探	文學前瞻	91.06
陳明聖	蘇軾文學中的禪學思想探微	文學前瞻	91.06
段莉芬	國文教學：詩詞與圖畫教學--以蘇軾「韓幹馬十四匹」一詩為例	研究與動態	91.06
段莉芬	蘇軾南行詩評述	研究與動態	91.06
蔡秀玲	以「言」達「意」--論蘇軾「辭達」說	國立臺中技術學院學報	91.06
楊子怡	論韓愈蘇軾嶺表處窮及其人格精神	中國文化月刊	91.06
陳新雄	蘇詩賞析(51)--孤山孤絕	國文天地	91.06
陳新雄	蘇詩賞析(50)--宛丘先生	國文天地	91.04
吳華陽	「枯腸未易禁三□」--蘇軾「汲江煎茶」詩句析釋	臺北科技大學學報	91.03
張芸慧	蘇軾詞籍版本流傳及其時代意義	東方人文學誌	91.03
陳滿銘	唐宋詞拾玉(29)--蘇軾的「念奴嬌」	國文天地	91.03
廖志超	「文賦雙璧」--歐陽修「秋聲賦」與蘇軾「赤壁賦」之比較研究	興大中文學報	91.02
陳茂仁	蘇軾「記承天寺夜遊」一文中之「閑人」試解	人文及社會學科教學通訊	91.02
鄭芳祥	蘇軾「詩」論」析探	大陸雜誌	91.01
陳滿銘	唐宋詞拾玉(28)--蘇軾的「賀新郎」	國文天地	91.01
廖學隆	意造無法的東坡書法--由「石蒼舒醉墨堂」詩談起	國文天地	91.01
黃坤堯	超越李白：論北宋詩壇的文藝氣象	中國文化研究所學報	91
黃致為	蘇軾「寶繪堂記」中的寓意觀研究	藝術論衡	90.12
唐文德	蘇軾水龍吟詞中的想像藝術	語文教育通訊	90.12
陳永紹	論蘇軾「書鄴陵王主簿所畫折枝二首之一」詩畫關係	藝術論衡	90.12
陳新雄	蘇詩賞析(49)--無耐能開頃刻花	國文天地	90.12
孫鐵吾	蘇軾詞與李白	中國古典文學研究	90.12
劉衛林	蘇軾詩法不相妨說初探	新亞學報	90.11

作者	篇名	刊名	年月
陳秀娟	蘇軾送別詞探析	百齡高中學報	90.11
江惜美	「後山詩話」中對蘇軾詩詞的評論	臺北市立師範學院學報	90.11
陳滿銘	唐宋詞拾玉(27)--蘇軾的「水調歌頭」	國文天地	90.10
張宏生	蘇軾與「楞伽經」	人文中國學報	90.09
李雲龍	蘇軾「書傳」的思想義涵	孔孟學報	90.09
張瑞興	蘇軾山水小品文中的「寓言諧趣」	中國語文	90.09
陳新雄	蘇詩賞析(48)--洗兒戲作	國文天地	90.09
林慧雅	論蘇軾散文的「設問」手法--以高中課文為例	國文天地	90.09
陳光明	蘇軾「留侯論」標點商榷	人文及社會學科教學通訊	90.08
陶晉生	手足之愛，平生一人--蘇軾、蘇轍兄弟情深	歷史月刊	90.07
王隆升	傾訴與聆聽--試論東坡與參寥的情誼	歷史月刊	90.07
邱俊鵬	為政之道，務厥適中--蘇軾的政治改革主張	歷史月刊	90.07
王琳祥	神宗惜才容蘇軾	歷史月刊	90.07
汪榮祖	蘇東坡詠史詩一瞥	歷史月刊	90.07
朱振藩	學士老饕蘇東坡	歷史月刊	90.07
鄭曉江	勞動筋骨，節制貪欲--蘇東坡的養生之道	歷史月刊	90.07
蕭麗華	東坡詩論中的禪喻	佛學研究中心學報	90.07
陳裕美	論蘇軾五絕詩之詠物技巧	文學前瞻	90.06
衣若芬	戰火與清遊--赤壁圖題詠論析	故宮學術季刊	90.06
陳滿銘	蘇東坡的境遇與其詞風	國文學報	90.06
林順夫	我思故我夢--試論晏幾道、蘇軾及吳文英詞裡的夢	中外文學	90.06
陳新雄	蘇詩賞析(47)--春夢無痕：兼論東坡疊韻詩（上）	國文天地	90.06
江惜美	析論蘇軾詩中的形相直覺	應用語文學報	90.06
廖志超	蘇軾之鄉村田野詞析探--「浣溪沙」徐門石潭謝雨，道上作五首	吳鳳學報	90.05
衣若芬	臺港蘇軾研究論著目錄一九四九～一九九九	漢學研究通訊	90.05

作者	篇名	刊名	年月
汪中	書藝與靈境兼論東坡	中華書道	90.05
陳靜琪	蘇軾「黃州寒食詩帖」書法美學之研析	高雄師大學報	90.04
朱榮智	中國傳統文人的三種生命情調--以屈原、陶淵明、蘇東坡為例	國文天地	90.04
溫光華	傳記散文的別格--談蘇軾「方山子傳」的傳記寫作藝術	國文天地	90.03
謝定源	中國名菜代表品種略識--宋代大文豪蘇軾喜食的「東坡肉」	中國飲食文化基金會會訊	90.02
李雲龍	蘇軾「書傳」的解經方法(下)	孔孟月刊	90.01
李雲龍	蘇軾「書傳」的解經方法(上)	孔孟月刊	89.12
唐文德	蘇軾「臨江仙」一詞的境界	語文教育通訊	89.12
方慶雲	「記承天寺夜遊」的聲調技巧	國文天地	89.12
王璧寰	「西北望，射天狼」解疑--談東坡詞的小失誤	國文天地	89.12
陳正榮	是「東望武昌」或是「西望武昌」？--蘇軾「前赤壁賦」之方位問題	國文天地	89.12
張高評	以詩為詞，開創豪放詞風--蘇軾「念奴嬌赤壁懷古」鑑賞	國文天地	89.12
邱敏捷	從「後赤壁賦」看東坡被貶後內在心境之轉化	國文天地	89.12
高聖峰	似花非花遷客淚--蘇軾「楊花詞」題旨索繹	國文天地	89.12
馮里麗	田園將蕪胡不歸--淺談蘇軾和陶詩	育達學報	89.12
陳新雄	蘇詩賞析(46)--世世為兄弟	國文天地	89.11
陳惠美	蘇東坡諧謔詩初探	僑光學報	89.11
古苓光	從「黃州安國寺記」探索東坡謫黃時之心靈世界	源遠學報	89.11
陳新雄	聲韻與文情之關係--以東坡詩為例	聲韻論叢	89.11
石韶華	憂來洗盞欲強醉，寂寞虛齋臥空甌--淺論蘇軾飲酒詩中的憂患意識	大同商專學報	89.10
盧廷清	尚意抒情 信手天成--臺北故宮以外的蘇軾墨跡賞析	典藏古美術	89.09

作者	篇名	刊名	年月
鍾美玲	蘇軾禪詩山水意象的表現	中國文化月刊	89.09
陳滿銘	談蘇東坡的幾首清峻詞	國文天地	89.09
吳璧雍	生平快意僅爲文--蘇軾其人及其詩文集	典藏古美術	89.08
盧廷清	「尚意」書風第一人--故宮收藏蘇軾書法首屈一指	典藏古美術	89.08
陳新雄	蘇詩賞析(45)--汲江煎茶	國文天地	89.08
陳秉貞	莊子藝術精神與蘇軾的書法創作思想	人文及社會學科教學通訊	89.08
吳璧雍	我不如陶生，世事纏綿之--試說東坡和陶詩	故宮文物月刊	89.07
曾瑞雯	論蘇東坡元祐時期繪畫藝術觀	受業集	89.07
陳新雄	蘇詩賞析(44)--倒瀉瓊瑰	國文天地	89.07
廖志超	蘇軾文學批評理論初探	吳鳳學報	89.07
黃志誠	東坡寄託詩之表現手法及其主題淺探	輔仁國文學報	89.07
李孟君	論蘇軾的詩化之詞	建國學報	89.06
江惜美	析論蘇軾詩中的想像	應用語文學報	89.06
唐文德	蘇軾定風波詞中的生命情調與境界	語文教育通訊	89.06
余昭?	蘇軾黃州時期的人生轉變與散文創作	語文教育通訊	89.06
陳新雄	蘇詩賞析(43)--名花幽獨	國文天地	89.06
史國興	The Dream of Ch'ou-ch'ih: Su Shih's Awakening	漢學研究	89.06
楊宗瑩	蘇軾求雨祈晴祝文探索	國文學報	89.06
陳新雄	蘇詩賞析(42)--縱橫多態	國文天地	89.05
方瑜	抉擇、自由、創造--試論蘇東坡筆下的陶淵明	臺大中文學報	89.05
江惜美	蘇軾詩中的感情	臺北市立師範學院學報	89.04
蘇建洲	高中國文教學專題研究--蘇軾「教戰守策」篇旨探析	人文及社會學科教學通訊	89.04
趙榆 孫鴻月	乾隆不卻故人情--讀錢維城「蘇軾艤舟亭圖卷」有感	典藏藝術	89.03
周啓志	蘇東坡「赤壁懷古」詞手跡真偽問題	歷史月刊	89.03

作者	篇名	刊名	年月
陳新雄	蘇詩賞析(41)--竹西好語	國文天地	89.03
羅秀美	蘇東坡的和陶詩	國文天地	89.02
陳滿銘	東坡詞與陶淵明--從一首「江城子」詞談起	國文天地	89.02
陳友冰	三篇「六國論」比較	國文天地	89.02
陳新雄	蘇詩賞析(40)--剛健婀娜	國文天地	89.01
孫利育	蘇軾的茶緣	漢家雜誌	89.01
邱德修	蘇子「超然臺記」解讀	中等教育	88.12
衣若芬	「宣和畫譜」與蘇軾繪畫思想	國立編譯館館刊	88.12
鄭家	宋 蘇軾 從星硯	故宮文物月刊	88.11
陳新雄	蘇詩賞析(39)--蘇黃首次唱和	國文天地	88.11
陳新雄	蘇詩賞析(38)：神品與妙品--王維吳道子畫	國文天地	88.10
劉怡明	蘇軾「淨因院畫記」分析	藝術論衡	88.09
姜聲調	蘇東坡論「莊子及其書」	書目季刊	88.09
陳新雄	蘇詩賞析(37)--石鼓之歌	國文天地	88.08
陳新雄	蘇詩賞析(36)--每求神倦	國文天地	88.07
陳新雄	蘇詩賞析(35)--人生無離別·誰知恩愛重	國文天地	88.06
方元珍	從蘇轍「黃州快哉亭記」看蘇軾「水調歌頭」 「落日繡簾捲」	空大人文學報	88.06
朱孟庭	論蘇東坡書法美學思想	國文學誌	88.06
趙國蓉	蘇軾與李廌關係考	中山中文學刊	88.06
李斐雯	蘇軾翻案文章探究	雲漢學刊	88.06
楊麗玲	蘇東坡詠物詞研究	國立臺灣師範大學國文 研究所集刊	88.06
莊耀郎	蘇軾的書法美學試論	淡江史學	88.06
蔡秀玲	論蘇軾與蘇轍的同題分詠詩	臺中商專學報	88.06
楊東籬	曲徑通幽--論蘇軾「詩畫境界」的三個審美思 維階段	古今藝文	88.05
陳新雄	蘇詩賞析(34)--百步洪二首	國文天地	88.05

作者	篇名	刊名	年月
張覺	蘇軾「次韻章質夫楊花詞」詞意發微	古今藝文	88.05
李貞慧	試論蘇軾黃州以前散文的若干特質--從兩則評論資料談起	中國文學研究	88.05
黃雅莉	情感與現實的矛盾--談蘇軾悼亡詞的藝術感染力	國文天地	88.05
陳新雄	蘇詩賞析(33)--飄蕩何求	國文天地	88.04
吳華陽	「茶雨」與「雪乳」：蘇軾「汲江煎茶」詩異文析釋	臺北科技大學學報	88.03
陳滿銘	蘇軾「留侯論」結構分析	國文天地	88.03
陳新雄	蘇詩賞析(32)--久立蒼茫	國文天地	88.03
劉孔伏 潘良熾	談蘇軾--「念奴嬌·赤壁懷古」詞中的幾個問題	明道文藝	88.03
江惜美	析論蘇軾詩的源流	臺北市立師範學院學	88.03
陳新雄	蘇詩賞析(31)--不老孤松	國文天地	88.02
吳	飽含哲意詩情的世界--蘇軾的「尙理」詩	古今藝文	88.02
沈謙	浪淘盡千古風流--細品蘇軾詞	明道文藝	88.01
李慕如	由東坡詩文之「讀」「寫」遙論今日語文教學	國民教育研究	88.01
陳金現	蘇軾號「東坡居士」的原因	國文天地	87.12
陳新雄	蘇詩賞析(30)--出峽愛平曠	國文天地	87.12
林碧珠	蘇東坡禪詩的形成	中國文化月刊	87.11
陳新雄	蘇詩賞析(29)--入峽喜巉巖	國文天地	87.11
王琳祥	蘇軾與王安石	歷史月刊	87.11
黃志誠	蘇軾諷諭詩內容探析--以宋神宗熙寧二年至元豐二年詩歌為探析對象	光武學報	87.11
張覺	巧取眼前風月妙抒心中悲樂--蘇軾「前赤壁賦」賞析	明道文藝	87.09
黃東成	人道是黃州東坡赤壁--尋蹤蘇軾「念奴嬌·赤壁懷古」故地	幼獅文藝	87.08
陳新雄	蘇詩賞析(27)--君門九重	國文天地	87.08

作者	篇名	刊名	年月
謝桃坊	蘇軾與經學	中國文化月刊	87.08
吳雅文	從蘇軾的詞看其對詞體發展的貢獻	中國語文	87.07
陳新雄	蘇詩賞析(26)--萬歲鄙塢	國文天地	87.07
顏崑陽	試析東坡「念奴嬌」及幾個相關問題	國文天地	87.06
劉昭明	蘇軾與章惇之交遊及相關詩文考論	國立編譯館館刊	87.06
許子濱	「宋刊施顧注蘇東坡詩」題左小傳考證	嶺南大學中文系系刊	87.06
李慕如	談東坡思想生活入禪之啓迪	屏東師院學報	87.06
黃雅莉	從蘇軾「定風波」詞看他的生命智慧	人文及社會學科教學通訊	87.06
楊宗瑩	蘇軾與文同情誼探索	國文學報	87.06
蘇軾文、 林鴻堯圖	古詩分鏡--洗兒戲作	小作家月刊	87.04
鄭志敏	古詩欣賞--蘇軾的「洗兒戲作」	小作家月刊	87.04
陳新雄	蘇詩賞析(25)--瘦馬殘月	國文天地	87.04
江惜美	論蘇軾詩中的意境	臺北市立師範學院學報	87.03
吳華陽	「銀鉶瀉湯誇第二」析辨:蘇軾「試院煎茶」詩句的幾種註釋	臺北科技大學學報	87.03
陳新雄	蘇詩賞析(24)--前後三游:遊三游洞	國文天地	87.03
黃坤堯	宋代詞韻與現代方言	聲韻論叢	87.03
陳新雄	蘇詩賞析(23)--凱風吹盡:胡完夫母周夫人挽詞	國文天地	87.02
宋邦珍	蘇東坡創作理論中的言意、關係、探討	中國文化月刊	87.02
楊勝寬	蘇軾利民思想芻議	中國文化研究所學報	87
王賢	教學集錦(17):蘇軾兄弟考制科	國文天地	86.12
陳新雄	蘇詩賞析(21)--謀道不計身:陸龍圖詵挽詞	國文天地	86.12
王賢	蘇軾兄弟考制科 -3-	國文天地	86.12
李居取	一位天才的、全能的文化巨人--蘇軾	高市文教	86.12
王偉勇	無情流水多情客--談蘇東坡的「多情」	錢穆先生紀念館館刊	86.12
姜明翰	由東坡「和子由論書詩」談宋人尚意書風	育達學報	86.12

作者	篇名	刊名	年月
李怡芬	蘇軾「中秋月」詩賞析--兼述蘇軾、蘇轍兩人的一段中秋緣、手足情	中國文化月刊	86.12
王琳祥	蘇軾晚年別號「蘇老泉」	歷史月刊	86.11
陳新雄	蘇詩賞析(20)--誠懸筆諫:柳氏二外甥求筆跡二首	國文天地	86.11
王賢	蘇軾兄弟考制科 -2-	國文天地	86.11
謝桃坊	關於蘇學之辯--回顧朱熹對蘇軾的批評	孔孟月刊	86.10
王賢	蘇軾兄弟考制科 -1-	國文天地	86.10
許俊雅	蘇軾「記承天寺夜遊」賞析	中國語文	86.10
陳新雄	蘇詩賞析(19)--傷鴻戢翼	國文天地	86.10
陳新雄	蘇詩賞析(18)--國色天香	國文天地	86.09
張世賢	對待文物要像伺候古代的王公貴人--蘇軾「教戰守策」的啓示	故宮文物月刊	86.09
林宜陵	蘇軾「東府雨中別子由」詩作探析	臺北技術學院學報	86.09
王賢	「教戰守策」是進策還是對策?	國文天地	86.08
陳新雄	蘇詩賞析(17)--鶴林神女	國文天地	86.08
蘇東坡 文、林鴻 堯圖	宋詞分鏡--念奴嬌	小作家月刊	86.07
陳新雄	蘇詩賞析(16)--暮靄山孤:望湖亭	國文天地	86.07
陳芳	東坡出獄詩二首評析	輔大中研所學刊	86.06
張德文	蘇軾論「營度」	中國文化月刊	86.06
陳新雄	蘇詩賞析(15)--白衣仙人:雨中游天竺靈感觀音院	國文天地	86.06
廖祥荏	東坡詞欣賞	中國語文	86.06
蔡秀玲	論蘇東坡的人生觀	臺中商專學報	86.06
江惜美	從蘇詞的取材看他的創新風格	臺北市立師範學院學報	86.06
李慕如	東坡與道家道教	屏東師院學報	86.06
陳新雄	乾鍋更戛甘瓜羹的蘇東坡	國文學報	86.06

作者	篇名	刊名	年月
簡光明	蘇軾與莊子	古典文學	86.05
張高評	蘇黃「以書道喻詩」與宋代詩學之會通	成大中文學報	86.05
楊恩慈	大江東去之外--漫談蘇詞中的婉約詞	中國語文	86.05
陳新雄	蘇詩賞析(14)--董卓詩意:董卓	國文天地	86.05
陳新雄	蘇詩賞析(13)--荔枝情懷:食荔枝二首之二	國文天地	86.04
林正昌	蘇軾的文藝創作觀--從美學意涵來看「身與竹」的化身	中國語文	86.03
衣若芬	一樁歷史的公案--「西園雅集」	中國文哲研究集刊	86.03
陳新雄	蘇詩賞析(12)--取仁行違	國文天地	86.03
李慕如	東坡詩文中道家道教思想之玄蘊	中國學術年刊	86.03
陳新雄	蘇詩賞析(11)--荔支情懷	國文天地	86.02
陳新雄	蘇詩賞析(10)--雪泥鴻爪	國文天地	86.01
楊鍾基	蘇軾西園雅集考辨	中國文化研究所學報	86
劉衛林	「蘇詩始學劉禹錫故多怨刺」辨	人文中國學報	85.12
唐文德	詩詞中的多情人生	國語文教育通訊	85.12
陳新雄	蘇詩賞析(9)--天容海色	國文天地	85.12
陳逸玫	東坡詞一字逗研究	問學集	85.12
曾棗莊	論宋代的三大詩案	故宮學術季刊	85.12
陳新雄	蘇詩賞析(8)--輕打五更鐘	國文天地	85.11
王景芬	如綿裹鐵 英姿杰氣--論蘇軾的書法藝術	書友	85.10
陳新雄	蘇詩賞析(7)--鏗然曳杖聲	國文天地	85.10
傅正玲	談蘇軾「記承天寺夜遊」的美感經驗	中國語文	85.10
陳美	禪意詩情--由王維與蘇軾的作品談起	明道文藝	85.09
陳新雄	蘇詩賞析(6)--春江水暖	國文天地	85.09
陳新雄	蘇詩賞析(5)--海棠心聲	國文天地	85.08
衣若芬	歐陽修「六一居士傳」與蘇軾「書六一居士傳後」	輔仁國文學報	85.08

作者	篇名	刊名	年月
盧廷清	寒食帖與蘇軾黃州時期書法	故宮文物月刊	85.08
陳新雄	蘇詩賞析(4)--橙黃橘綠	國文天地	85.07
程麗玲	一代文豪蘇東坡--蘇軾辭賦之淺說	華醫學報	85.07
顧彬著、 馬樹德譯	蘇東坡：傳統批判與環狀思維--關於中國的"近代"問題	中國文化	85.06
陳新雄	蘇詩賞析(3)--成嶺成峰	國文天地	85.06
盧廷清	蘇東坡書學思想之探討	實踐學報	85.06
何慧俐	淺談蘇東坡詩學	中國文化月刊	85.06
李慕如	蘇東坡「志林·論古十三首」之研究	屏東師院學報	85.06
吳奕蒼	東坡「前·後赤壁賦」之比較	輔大中研所學刊	85.06
楊宗瑩	蘇東坡與陳季常友誼探索	國文學報	85.06
黃錦鉉	蘇東坡「留侯論」標點問題的商榷	中國語文	85.05
江惜美	東坡諷諭期詩作探究	北市師院語文學刊	85.05
蘇東坡	嘗鮮新品鳳凰糕	行遍天下(改版)	85.05
陳滿銘	凡目法在蘇辛詞裡的運用(下)	國文天地	85.05
陳新雄	蘇詩賞析(2)--淡妝濃抹	國文天地	85.05
戴朝福	自立自強是生存的最佳保障--蘇軾的「教戰守策」	中國語文	85.04
劉濤	吹墜天花是寫意--蘇軾與書法	國文天地	85.04
陳新雄	蘇詩賞析(1)--舟中夜起	國文天地	85.04
宋裕	中學國文作家趣聞掌故--中年發憤成名的蘇老泉	國文天地	85.04
陳滿銘	凡目法在蘇辛詞裡的運用(上)	國文天地	85.04
江惜美	東坡奔放期詩作探析	臺北市立師範學院學報	85.04
蔡根祥	蘇軾「潮州韓文公廟碑」相關問題之探究	高雄師大學報	85.03
陳欽忠	北宋詩卷形式的完成及其美學意義	興大中文學報	85.01
顧全芳	司馬光與蘇東坡	歷史月刊	85.01
何文匯	蘇軾「念奴嬌·赤壁懷古」格律異文及異義試	中國文化研究所學報	85

作者	篇名	刊名	年月
黃美娥	劉勰與蘇軾文、道觀念之比較--從「文心雕龍·原道篇」談起	東南學報	84.12
鄭向恆	直舒胸臆、純任自然--從東坡的詩詞文看東坡的人格	崇右學報	84.12
姜宇	「歸」與「不歸」--從「東坡樂府」看蘇軾的遊子心態	國文天地	84.12
吳禮權	創意造言的藝術--蘇軾與劉攽的排調語篇解構	國文天地	84.11
程林輝	蘇軾的人生哲學	中國文化月刊	84.10
劉燕惠	論東坡「以詩為詞」--以「永遇樂」、「念奴嬌」為例	輔大中研所學刊	84.09
劉少雄	東坡黃州文散論	中國文哲研究通訊	84.09
陶晉生	蘇東坡的母親	歷史月刊	84.07
呂立德	蘇軾「水龍吟·次韻章質夫楊花詞」試析	正修學報	84.07
李李	三蘇[蘇洵、蘇軾、蘇轍]三篇同名作比較	文化大學中文學報	84.07
陳新雄	蘇軾寄託詞發微(下)	中國書目季刊	84.06
衣若芬	談蘇軾對王維與吳道子繪畫藝術的評價及其影響	國立編譯館館刊	84.06
劉昭明	蘇軾與王閏之關係考	國立編譯館館刊	84.06
蘇淑芬	蘇軾與參寥子交游考	國立編譯館館刊	84.06
蔡正發	白居易對蘇軾的影響	古今藝文	84.05
宋裕	中學國文作家趣聞掌故--千古風流蘇東坡(下)	國文天地	84.04
宋裕	中學國文作家趣聞掌故--千古風流蘇東坡(上)	國文天地	84.03
陳新雄	蘇軾寄託詞發微(上)	中國書目季刊	84.03
華唐	入乎其內、出乎其外--蘇軾赤壁詞、賦漫談之二	明道文藝	84.01
張健	<蘇軾論稿>序	國文天地	84.01
俞美霞	蘇[軾]、黃[庭堅]的尚意書風	美育	84.01
趙公正	從柔性智慧談蘇軾「留侯論」	國文天地	84.01

作者	篇名	刊名	年月
鄧仕樑	「蘇子作詩如見畫」--從杜甫和蘇軾的馬詩看唐宋詩風	中國文化研究所學報	84
盧廷清	蘇東坡「黃州寒食帖」賞析	美育	83.12
陳新雄	蘇軾「蝶戀花」花褪殘紅青杏小一詞的寫作年代與寄託意義蠡測	國立編譯館館刊	83.12
顧柔利	蘇軾詠物詞研究	黃埔學報	83.12
藍麗春	東坡先生黃州時期文學探究	嘉南學報	83.11
吳彩娥	清代對於蘇軾詩歌的批評研究	國立政治大學學報	83.09
韋金滿	略論柳、蘇、周三家詞用韻之寬嚴	新亞學報	83.08
韋金滿	柳蘇周三家詞字聲之比較研究	能仁學報	83.08
許秀萍	蘇軾寒食帖析論	國語文教育通訊	83.06
衣若芬	談蘇軾〈後赤壁賦〉中所夢道士人數之問題	臺大中文學報	83.06
范長華	蘇東坡「元輕白俗」詩評淺析	臺中師院學報	83.06
劉昭明	從「賀新郎」(乳燕飛華屋)詞論蘇軾在黃州時期之心境與寫作手法	漢學研究	83.06
劉昭明	蘇軾「卜算子·黃州定慧院寓居作」發微	國立編譯館館刊	83.06
蔡根祥	蘇軾之尚書學	臺北工專學報	83.03
韓明祥	蘇軾為張揆題「讀書堂」大字碑	龍語文物藝術	83.01
江舉謙	蘇軾「稼說送張琥」	明道文藝	83.01
劉石	蘇軾與柳永的關係問題兼論蘇詞創作的心理因素	中國文化研究所學報	83
顧易生	蘇東坡與賦	新亞學術集刊	83

參考書目

一、專書

(一) 東坡集

蘇軾《東坡易傳》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

蘇軾《東坡書傳》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

龍榆生 校箋《東坡樂府箋》，台北，華正書局，1980.3

王水照《蘇軾選集》，上海，上海古籍出版社，1984.2

四川大學中文系唐宋文學研究室《蘇軾資料匯編》，北京，中華書局，1994

楊家駱 主編《蘇東坡全集》，台北，世界書局，1996.2

孔凡禮《蘇軾年譜》，北京，中華書局，1998.2

曾棗莊、曾濤 編《蘇詞彙評》，台北，文史哲，1998.5

鄒同慶，王宗堂《蘇軾詞編年校註》，北京，中華書局，2002.9

(二) 古籍

王先謙《莊子集解》，台北，世界書局，1980

蘇軾《東坡志林》，北京，中華書局，1984

蘇徹《欒城後集》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

蘇洵《嘉祐集》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

歐陽修《文忠集》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

朱弁《曲洧舊聞》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

孔平仲《談苑》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

秦觀《懷海集》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

朱熹《雜學辨》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

程顥、程頤《二程全書》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

程顥、程頤《程氏遺書》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

程顥、程頤《程氏文集》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

邵雍《伊川集壤集》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

周敦頤《通書》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

張載《養心亭說》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

張載《正蒙》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

石介《徂徠集》，收錄於《文淵閣四庫全書》(電子版)

胡瑗《周易口義》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
邵雍《皇極經世》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
周敦頤《太極圖說》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
李翱《李文公文集》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
柳宗元《唐柳先生集》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
《春秋集傳纂例》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
汪應辰《文定集》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
徐長孺《新刻東坡禪喜集》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
《新唐書》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
韓愈《昌黎先生集》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
茅坤《蘇文忠公文鈔》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
梁廷《東坡事類》，台北，廣文書局，1991
《朱文公文集》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
司空圖《二十四詩品》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
秦觀《淮海集》，收錄於《文淵閣四庫全書》（電子版）
阮元 刻本《十三經注疏》《論語》，中央研究院，漢籍電子文獻，1815

（三）近著

錢穆《孔子與論語》，台北，聯經出版事業公司，1974
范良光《易傳道德的形上學》，台北，台灣商務印書館，1980.4
陳寅恪《金明館叢稿二編》，台北，里仁書局，1981
勞思光《新編中國哲學史》（一），台北，三民書局，1981.1
王邦雄《中國哲學論集》，台北，學生書局，1983
林語堂《蘇東坡傳》台北，金蘭出版社，1984
馮友蘭《中國哲學簡史·中國哲學在現代世界》北京，北京大學出版社，1985
柳詒徵《中國文化史》，上海，上海書店，1989
恩斯特·卡西勒《人論》，台北，桂冠圖書，1990.2
蒙培元《中國心性論》，台北，台灣學生書局，1990.4
徐復觀《中國藝術精神》，台北，台灣學生書局，1992.7
劉文剛《宋代隱士與文學》，四川，四川教育學院，1992.10
許慎撰、段玉裁注、魯實先正補《說文解字》，台北，黎明文化，1992.10

- 錢穆《莊子纂箋》，台北，東大書局，1993
- 洪亮《放逐與回歸——蘇東坡及其同時代人》，江西，百花洲文藝，1993.1
- 蒙培元《中國哲學主體思維》，北京，東方出版社，1993.8
- 姜國柱《中國歷代思想史·宋元卷》，台北，文津出版社，1993.12
- 王國維《人間詞話》，台北，台灣開明書店，1995.3
- 曾棗莊《三蘇文藝思想》，台北，學海，1995.8
- 蔡方鹿《程顥程頤與中國文化》，貴州，貴州人民出版社，1996.1
- 張海鷗《兩宋雅韻》，台北，雲龍出版社，1996.1
- 楊海明《唐宋詞史》，高雄，麗文文化，1996.2
- 唐玲玲、周偉民《蘇軾思想研究》，台北，文史哲出版社，1996.2
- 樂黛雲《文化類同與文化利用》，北京，北京大學出版，1997
- 胡昭曦、劉復生、粟品孝《宋代蜀學研究》，四川，巴蜀書社，1997.3
- 王邦雄 等《中國哲學史》台北，國立空中大學，1998.1
- 韓鐘文《中國儒學史·宋元卷》，序言，廣州，廣東教育出版社，1998.6
- Clifford Geertz 《文化的解釋》(The Interpretation Of Cultures)，上海，人民出版社，1999
- 楊曾文《唐五代禪宗史》，北京，中國社會科學出版社，1999.5
- 王逢振《文化研究》，台北，揚智文化，2000
- 葉嘉瑩《詞學新詮》，台北，桂冠圖書，2000.2
- 李幼蒸《形上邏輯和本體虛無》，北京，商務印書館，2000.8
- 唐君毅《中國文化之精神價值》，台北，正中書局，2000.10
- 陳少峰《宋明理學與道家哲學》，上海，上海文化出版社，2001.1
- 李賡揚、李勃洋《瀟灑人生——蘇軾與佛禪》，河南，河南人民出版社，2001.9
- 李春青《宋學與宋代文學觀念》，北京，北京師範大學，2001.10
- 黎活仁 等《宋代文學與文化研究》，台北，大安，2001.10
- 洪漢鼎《詮釋學史》，台北，桂冠圖書股份有限公司，2002.6
- 陳遠寧《中國佛教與宋明理學》，湖南，湖南人民出版社，2002.6
- 鄒同慶，王宗堂《蘇軾詞編年校註》北京，中華書局，2002.9
- 黃啓方《東坡的心靈世界》，台北，學生書局，2002.10
- 余英時《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，2003.9
- 張惠民、張進《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝理想》，中國，北京，人民文學

出版社，2004.2

余英時《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，2003.9

邵漢明 主編《中國文化研究二十年》，北京，人民出版社，2003.9

(美)田浩 編《宋代思想史論》，北京，社會科學文獻出版社，2003.12

周何 主編《國語活用辭典》，台北，五南出版社，2004

漆俠《宋學的發展和演變》，石家莊，河北人民出版社，2004.4

牟宗三《宋明儒學的問題與發展》，上海，華東師範大學，2004.5

王水照《中國蘇軾研究》第1輯，北京，學苑出版社，2004.7

葛兆光《中國思想史》第2卷，上海，復旦大學，2004.7

加達默爾 (Gadamer, Hans-Georg)《真理與方法》第2卷，台北，時報文化

二、學位論文

(一) 碩士論文

陳英姬《中國士人仕與隱的研究—以陶淵明詩文與蘇東坡之「和陶詩」為主》，臺灣師範大學中文所碩士，1982

劉智濬《蘇軾與莊子--東坡文學作品中的莊子思想》，輔仁大學中文所碩士，1985

羅鳳珠《蘇軾黃州詩研究》，臺灣師範大學中文所碩士，1987

郭美美《東坡在詞風上的承繼與創新》，臺灣師範大學中文所碩士，1989

吳淑華《東坡謫黃研究》，中國文化大學中文所碩士，1992

林鈺鈴《蘇東坡美學思想及其現代意義》，臺灣師範大學美術學系碩士，1994

李雲龍《蘇軾《東坡書傳》研究》，政治大學中文所碩士，1999

洪麗玫《蘇東坡人格與風格的美學研究》，中央大學中文所碩士，1999

張鳳蘭《蘇東坡的貶謫生涯》，玄奘人文社會學院中文所碩士，2001

王秀珊《論東坡詞中的仕隱情懷》，中興大學中文所碩士，2001

許慈娟《困境與超越——以東坡黃州詞為例》，彰化師範大學國文學系碩士，2002

鄭芳祥《蘇軾貶謫嶺南時期文學作品主題研究——以出處、死生為主的討論》，中正大學中文所碩士，2002

蕭長志《蘇軾及其文學作品中之道家風格》，中國文化大學中文所碩士，2003

周鳳珠《東坡黃州詞研究》，中興大學中文所碩士，2003

(二) 博士論文

- 衣若芬《蘇軾題畫文學研究》，臺灣大學中文所博士，1994
史國興《蘇軾詩詞中夢的研析》，臺灣師範大學中文所博士，1995
李慕如《東坡詩文思想之研究》，臺灣師範大學中文所博士，1998
姜聲調《蘇軾的莊子學》，臺灣師範大學中文所博士，1998
徐莉娟《蘇軾和陶詩的莊學思想》，彰化師範大學國文學系博士，2002

三、期刊論文

- 孔繁《中國哲學·〈蘇軾《毗陵易傳》的哲學思想〉》第9集，1983.2
簡光明《古典文學·〈蘇軾與莊子〉》第14集
樓宇烈《國學研究·儒家思想與官僚文化》第2卷，1993
李雲龍《孔孟學報·蘇軾《書傳》的思想義涵》第79期，1993
程林輝《中國文化月刊·蘇軾的人生哲學》，1993
余敦康《國學研究·蘇軾的《東坡易傳》》第3卷，1994
李正治《國文天地·開出「生命美學」的領域》，第9卷第9期，1994.2
鄭向恆《崇右學報·從東坡的詩詞文看東坡的人格》1995.12
耿亮之《周易研究·蘇軾易學與人格》，第3集，1996
李慕如《屏東師院學報·談東坡思想生活入禪之啓迪》1998.6
陳滿銘《國文學報·蘇東坡的境遇與其詞風》2001.6
楊子怡《中國文化月刊·論韓愈蘇軾嶺表處窮及其人格精神》2002.6
林融嬋《文學前瞻·以本質為導向——蘇軾「以詩為詞」問題重探》2002.6
陳明聖《文學前瞻·蘇軾文學中的禪學思想探微》2002.6
向世陵《中國哲學·「性與天道」問題與宋明理學分系》第10期，2003
楊淑瓊《鵝湖·「東坡易傳」中的性命之說》2003.5
陳啓榮《菁莪季刊·從蘇軾的詩詞著作中探討並分析其感情世界》2004.3
金基柱《鵝湖·「天道性命相貫通」思想在宋明儒學的展開》第30卷，2004.7
吳德育《輔大中研所學刊·試論蘇軾之經學》2004.9