

苏轼哲学思想研究

SUSHI ZHIXUE SIXIANG YANJIU

刘燕飞◎著



人民文学出版社



苏轼哲学思想研究

SUSHI ZHAXUE SIXIANG YANJIU

刘燕飞◎著



人民出版社



导 论

一、哲学视野中的苏轼思想

(一) 苏轼的人生与心路历程简述

苏轼生于宋仁宗景祐三年(公元1036年),祖籍四川眉州,苏轼是个天才,但他的成长和家庭的培养、家乡文化的熏陶也有着密切关系。其祖父苏序可以称得上是知识分子,其伯父苏澹、苏涣都是进士,其父苏洵位列唐宋八大家之一。父母是苏轼苏辙的第一任老师,苏洵经常出去游学,而母亲程氏则一直引导着他们的学习,苏轼的母亲是大理寺丞程文应的女儿,也具有一定的文化素养。苏轼八岁时开始入乡塾读书,老师是眉山道人张易简。后来又送到当地有名的学者、寿昌院州学先生刘微之那里读书。苏轼从小就表现出超凡的才能,在哪里都是佼佼者,他还具有广泛的兴趣爱好,琴棋书画样样都吸引他。

嘉祐元年(公元1056年)苏洵带领苏轼、苏辙兄弟出川进京赶考,这一年苏轼二十一岁。苏轼的政治思想通过他的试卷初步展示了出来,进士考试并非一场,而是包括举人考试、礼部考试、礼部复试、皇帝御试等众多环节。苏轼的成名作《刑赏忠厚之至论》就是在礼部考试时写的,主考官欧阳修对之大为赞叹,只是以为是自己的学生曾巩写的,为了避嫌,才给这篇文章定了个第二。在最后的皇帝御试中苏轼又得第一,考中了进士,名震天下。嘉祐二年

言是文学,最能体现理性的是哲学,我国直觉式的民族思维方式铸就了我国哲学重视形象性、与文学紧密联系的特点,苏轼就是其中典型代表。

苏轼所在的北宋,文道已经出现了明显地分离。理学家们认为,与道相比,文是次要的,“道者,文之根本;文者,道之枝叶”。^①文学最无用,有责任感的士人应志在有功于国家,而“词赋之中,非有治天下之道也”。^②宋代理学吸纳了佛学的逻辑思维方式,开始专攻道。在哲学领域,理学家虽然也承认天地境界要靠直觉才能把握,但他们的重点放在了在此之前的积累理性知识的阶段,更在意认知理性和道德理性。^③强调人要不断“格物”进而获得“万物之理”,要深入了解自身之人性,逐步加强对人之理、天之理内涵的认识。这样的思路显然是反对文学形象性的。

苏轼继承了传统的文以载道、文道统一的思想,把哲学和文学很好地结合在一起。诗歌的主要作用是表达情感,是抒情的艺术,而在苏轼那里,诗词变成了表达哲理思想的工具。在北宋初期和中期的诸位文学大家中,最有成就的就是苏轼。欧阳修在北宋诗文改革中具有盟主地位,而他还在世时,就赞叹尚未成名的苏轼将

① 黎靖德编:《朱子语类》卷一三九,中华书局1986年版,第3319页。

② 《河南程氏文集》卷五《上仁宗皇帝书》,程颢、程颐:《二程集》,中华书局1981年版,第510页。

③ 冯友兰这里所说的理智底理性,就是我们现在所说的认知理性,道德底理性就是我们说的道德理性或实践理性。“所谓理性有二义:就其一义说,是理性底者是道德底,就其另一义说,是理性底者是理智底。西洋伦理学家所说与欲望相对的理性,及宋明道学家所谓理欲冲突的理,均是道德底理性。西洋普通所说与情感相对的理性,及道家所谓以理化情的理,均是理智底理性。”刘梦溪主编:《中国现代学术经典》冯友兰卷,河北教育出版社1996年版,第373页。

行之气,再进一步气互动而生春、夏、秋、冬四季。物质实有的世界产生了,并且世界是永远变化无穷的。

北宋时思想界还有佛一家,再来看佛教的宇宙观。佛教根据善恶报应、业力和禅定把众生所在的“有”的世界,即苦界、迷界分成三层:“欲界”、“色界”和“无色界”。“欲界”是最低的一层,是指具有淫欲、情欲、色欲、食欲等有情众生所居之世界。“色界”高于“欲界”,它是远离欲界淫、食二欲而仍具有清静色质等有情众生所居之世界,居住其中的众生仍具有物质形态。“无色界”又在“色界”之上,这个层次没有任何物质,没有身体、宫殿、国土等,唯有受、想、行、识四心,以心识住于深妙之禅定,是无物质而有情之众生所住之世界,故称无色界,生存于此境界的生物寿命长。很明显佛教的宇宙观较之儒道二家的宇宙观有非常明显的主观虚幻性,所以儒者多不取。

2. 苏轼对传统物质之天观念的继承

苏轼将世界的源头叫做“太极”,或“道”,或“无”。

首先来看“无”概念的使用:“至虚极于无、至实极于有,无为大始,有为成物。”^①“太极”,或“道”,或“无”这样的概念是我国古代谈到世界的源起时通常的理解和常用的概念,苏轼也不例外。

其次来看他对“太极”的解释。苏轼对《周易》中“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”的解释是:“太极者有物之先也。夫有物必有上下,有上下必有四方,有四方必有四方之间。四方之间立,而八卦成矣。此必然之势,无使之然也。”^②太极就是有

^① 《苏氏易传》卷七,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第1册,语文出版社2001年版,第345页。

^② 《苏氏易传》卷七,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第1册,语文出版社2001年版,第368页。

识可以用来解释程颢,程颢对宇宙产生的解释则是围绕着“生生之谓易”(《周易·系辞上》)展开的,他认为宇宙是生生不已、不断变易的历程,生生不绝之谓易,宇宙没有起点,没有终点,事物的存在是先天的,是“自然而然”,是上天安排好了的,所以没有必要去探究,你只需要承认它就行了。他回避了复杂物质世界从哪里来的问题,认为需要重视的就是它的无限运动、发展变化之“易”。

历史上颇有些人将太极解释为物质性的元气,苏轼同时代的王安石、张载也是这样认为。张载在遍访佛老后,反求六经,张载气化流行生物的宇宙生成论是由反对佛老的“有生于无”、“乾坤为幻化”的宇宙观推演而来。他说:“若谓虚能生气,则虚无穷,气有限,体用殊绝,入老氏‘有生于无’自然之论,不识有无混一之常;若谓万象为太虚中所见之物,则物与虚不相资,形自形,性自性,形性、天人不相待而有,陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明,正由懵者略知体虚空为性,不知本天道为用,反以人见之小因缘天地。明有不尽,则诬世界乾坤为幻化。”^①张载认为,世界的本源只能是实有的元气,老氏析体用为二,与最基本的常识都不能相符。佛教以为万象都是幻象,是割裂了形与性,是从个人的感觉和认识出发,是对天道一知半解的人的理解。张载认为世界的源头应该是虚实一体的元气,“知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命通一无二,顾聚散、出入、形不形,能推本所从来,则深入《易》者也”(同上)。虚实一体,有无一源,虚虽无形,但绝不是无,是元气,万物都是气化而成。张载于世界源头的混沌强调实有,并把这一点看做和佛老的根本区别。

^① 张载:《正蒙·太和》,《张载集》,中华书局1978年版,第8页。

很恰当地表述出悟道者不粘不滞,无欲无念,心无挂碍的空灵境界,所以佛禅经常以水来做喻,水同样是释家喜爱的形象。水以其无常形、流变、洁净等特征,使得许多智者在表述思想时不约而同地以它作为一种具体的感性形象来辅助说明,这样的思维方式会影响苏轼。水在苏轼的心目中具有极高的位置,代表着苏轼对道的理解,苏轼融合儒释道,他取道家思想的柔弱胜刚强之意,又取儒家的乐观进取之意,还取佛禅的空灵超越之意,融汇成苏轼独特的思想。

苏轼把水这种物质的地位上升到物质世界起源的高度,应该是因为以上两段所说的两个原因。其一,水是各家各派都赋予很高赞誉的感性形象,对于敏感多情的文学家苏轼来说,水能帮助他感悟自然、社会和人生。其二,基于有人把水作为世界起源的影响,苏轼应该很乐意把水作为自己人格观念的理论依据。在苏轼理论中的水通常是具有完美人格性质的。如他解释坎卦(第二十九):“‘坎’,险也。水之所行而非水也。惟水为能习行于险,其不直曰‘坎’,而曰‘习坎’,取于水也。……万物皆有常形,惟水不然,因物以为形而已。世以有常形者为信,而以无常形者为不信,然而方者可斫以为圜,曲者可矫以为直,常形之不可恃以为信也如此。今夫水虽无常形,而因物以为形者,可以前定也。是故工取平焉,君子取法焉。惟无常形,是以遇物而无伤。惟莫之伤也,故行险而不失其信。由此观之,天下之信,未有若水者也。所遇有难易,然而未尝不志于行者,是水之心也。物之窒我者有尽,而是心无已,则终必胜之。故水之所以至柔而能胜物者,维不以力争而以心通也。不以力争,故柔外;以心通,故刚中。”^①君子就应该效法

^① 《苏氏易传》卷三,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第1册,语文出版社,2001年版,第236页。

轼从“二”的角度来说“一”，固然有辩证地看待问题的意思，主要还是为从相对主义的方法来行人之道作终极论证：在人的社会中执著于是非善恶荣辱的差别都是不明一的结果，从一的角度看，它们都是一瞬间的事。“天地与人，一理也。而人常不能与天地相似者，物有以蔽之也。变化乱之，祸福劫之，所不可知者惑之。变化莫大于幽明，祸福莫烈于死生，所不可知者莫深于鬼神。知此三者，则其他莫能蔽之矣。夫苟无蔽，则人固与天地相似也。”^①苏轼认为天道同人道应该是一样的，人之道却与天道不能总是相似，是因为有物之遮蔽，是幽明变化、祸福死生、鬼神的不可知遮蔽了天道，人不能超越此三者，也应该是自然而然。

苏轼已经超越了各家思想的束缚，形成了自己的观点，对自己有用的就拿来。天就是自然界，就是客观存在，有着自己的矛盾运动的规律，这样的思想在道家那里比较突出，所以苏轼的天道思想有道家的成分，在世界的本质问题上，道家的观点有利于自己的目的：为失意人生树立得以解脱的人生观，那就偏重于道家。其实儒家也有这方面的思想，孔子就曾感慨：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）^②这和老庄的自然天道观念比较接近，这种思想的突出，一方面使得人感触到大自然的极精致极巧妙的运行规律，认识到所有自然组成部分的完美配合方式；另一方面，使得天的神秘感消失，人在天面前的地位有所提升，人不用再去畏惧天，人的自信心油然而生，面对如此强大的自然，人能发现它的规律，人还可以找到应对自然变化规律的办法，能很好地应对变化的人当然同自然一样具有高大完美的人格。

^① 《苏氏易传》卷七，曾枣庄、舒大刚主编：《三苏全书》第1册，语文出版社2001年版，第350—351页。

^② 王国轩、张燕婴、蓝旭、万丽华译：《四书》，中华书局2007年版，第86页。

矣。天下之理得，而成位乎其中矣”的理解是：“夫无心而一，一而信，则物莫不得尽其天理以死以生。故生者不德，死者不怨。无怨无德，则圣人者岂不备位于其中哉！吾一有心于其间，则物有侥幸夭枉，不尽其理者矣。侥幸者德之，夭枉者怨之，德怨交至，则吾任重矣。虽欲备位，可得乎？”^①如果“无心”，不干涉万物，万物就能依各自自然而然的的天理生死变化。那么生者不会感激谁，死者也不会怨恨谁，这就是圣人能起到的最好、最关键的作用。我一有心于其间，则对物有喜有憎，物的死生福祸随喜憎变化，则不能尽各自的的天理自然而运动。得到好处的感激我，受到屈枉的怨恨我，我的责任就很重了。所以说治国的最高境界是顺其自然，圣人治理国家就要像这样任其自然，则必有好的结果，圣人非有意于物，而物莫不欲见之。

综上所述，客观自然在我国古代哲学家那里本不是注意重点，在他们的理论系统中以人性和人的社会为中心注意对象，但人不能是自身的理论依据，所以他们毫无例外的最终以这个无所不包，大到不能再大的天作为人的依据：天人是相通的，天决定了人性和人的社会的治理方式。苏轼在探讨个体人之道时偏重于道家，认为天是自然而然的，人作为自然的一部分，人性也是自然而然的，人的社会的最佳治理方式同样是顺其自然的。他在探讨等级社会的合理性时，又承认天理能推演出道德人伦，因为天人相通，那么道德人伦同样是治理人的社会的必然方式。

^① 《苏氏易传》卷七，曾枣庄、舒大刚主编：《三苏全书》第1册，语文出版社2001年版，第346页。

之性,有时指人情世故。指称天地自然之本性的,例如对《周易》“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣!”的解释就是针对情:“‘情’者其诚然也。‘云从龙,风从虎’,无故而相从者,岂容有伪哉?”对“圣人久于其道而天下化成。观其所恒,而天下万物之情可见矣”的解释是:“非其至情者,久则厌矣。”对“‘大壮利贞’,大者正也。正大而天地之情可见矣”的解释为:“以大者为正,天地之至情也。”以及“桎者不忘释,痿者不忘起,物之情也”;“天地之情,正大而已。大者不正,非其至情,其终必有名存实亡之祸”^①的言论都能体现出他对情的重视。苏轼对情的解释有时是人之本性,例如“夫《易》本于卜筮,而圣人开言于其间,以尽天下之人情。”^②“夫恃人和而行师于不利之地,亦非人情,故皆不取。”^③“民归有道,怀有德,其情大略可见也。”^④指称正常人的人情世故的,例如“皆以常情度圣贤也。”^⑤“治国济民皆以情,不以伪也。中不足则必强诸外,故作聪明。”^⑥“夫六经之道,惟其近于人情,是以久传而不废。”^⑦“事

① 《苏氏易传》,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第1册,语文出版社2001年版,第242、246、251、307、313页。

② 《苏轼文集》卷九八《易论》,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第14册,语文出版社2001年版,第131页。

③ 《东坡书传》卷七,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第2册,语文出版社2001年版,第12页。

④ 《东坡书传》卷一二,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第2册,语文出版社2001年版,第111页。

⑤ 《东坡书传》卷七,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第2册,语文出版社2001年版,第11页。

⑥ 《东坡书传》卷一五,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第2册,语文出版社2001年版,第170页。

⑦ 《苏轼文集》卷九九《论郑伯克段于鄢》,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第14册,语文出版社2001年版,第147页。

圣人与凡人的精神境界的差距,凡人之志(乐),在于一己之私利,而圣人之志(乐),在于高尚之人格,有了这种人格,“禄之以天下,穷至于匹夫,无所损益也”,圣人和凡人的志向是不同的,以之为乐的内容是不同的,圣人之志,志在诚,诚就是无愧于天地的大乐状态。

苏轼认为诚是人的本性的一部分,人都有行仁义的能力。“尧、舜之所不能加,桀、纣之所不能亡,是谓诚。凡可以闲而去者,无非邪也。邪者尽去,则其不可去者自存矣。是谓‘闲邪存其诚’。不然,则言行之信谨,盖未足以化也。”^①学做圣人的过程就是去邪的过程,去掉各种欲望之邪,达到诚,就是圣人了。用现代的语言来解释就是,除了较低级的需要以外,苏轼还认为每个人都有较高级的自我实现的需要,桀、纣也有,但有些人因低级需要的束缚(邪,苏轼虽然承认人有低级需要,但毕竟还是轻视的,所以用贬义词称呼它),没能发现自己的高级需要,没有能体验到因高级需要的满足而带来的情感的愉快(诚)。苏轼很重视仁义道德,他说过:“仁义之性,人所咸有,故曰:‘天降’也。顺其有常之性,其无常者,喜怒哀乐之变,非性也。”^②仁义之本性,就像是上天赐给人的,所以人人都能做到,至于喜怒哀乐的变化,因为不是人人相同,则不能算作人的本性。既然仁义是本性,为什么有人行仁义,有人违背仁义呢?“仁之所好,甚于美色;不仁之可恶,甚于恶臭。而人终不知所趋避者,物欲蔽塞之也。”^③不行仁义,是因为

① 《苏氏易传》卷一,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第1册,语文出版社2001年版,第148页。

② 《东坡书传·商书·汤诰第三》卷七,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第2册,语文出版社2001年版,第16页。

③ 《论语说·里仁篇第四》,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第3册,语文出版社2001年版,第182页。

慈、兄友、弟恭、子孝”，“豺獭之敬，啁啾之悲，交际之欢，攘夺之怒，牝牡之好”这些都是出于人的本性，在此基础上建立的礼就是顺应人的本性，因此是合情合理的。就礼节而言，形式上与人情相悖，但由于人们在现实的与人交往过程中认识到了礼节的必要性，达成了共识，如果不依礼行事，就会受到别人的批判，就会不安，即在人的食色等自然本性的基础上，在社会生活当中，“礼”内化到人心。人们所追求的依然是人情的乐，是更丰富的社会化的人情的乐。既然性同于情，礼从根本上来说是不违人情，也就是礼从根本上同人性是一致的，这样，与善恶无关的自然的人性，在“礼”的引导下融入到人类群体的社会秩序当中。

（二）“才”、“性”二分

对于社会中人和人道德水平的差距，苏轼提到了“才”，即人的认识、学习、践行道德的能力，他认为人们的道德水平有先天的差异，“才”不同于“性”，但影响着性的继之者善。

苏轼对“才”、“性”、“善”的关系的讨论集中体现在《杨雄论》中。在《杨雄论》中他首先阐明历史上有多种不同的观点：“昔之为性论者多矣，而不能定于一。始孟子以为善，而荀子以为恶，扬子以为善恶混。而韩愈者又取夫三子之说，而折之以孔子之论，离性以为三品，曰：‘中人可以上下，而上智与下愚不移。’以为三子者，皆出乎其中，而遗其上下。而天下之所是者，于愈之说为多焉。”接着，他分析了持不同意见者共同的错误：“嗟夫，是未知乎所谓性者，而以夫才者言之。夫性与才相近而不同，其别不啻若白黑之异也。圣人之所以与小人共之，而皆不能逃焉，是真所谓性也。而其才固将有所不同。今夫木，得土而后生，雨露风气之所养，畅然而遂茂者，是木之所同也，性也。而至于坚者为毂，柔者为轮，大

释释道的理论,这在朱熹看来立场很不坚定,必须批判。

关于修养态度,苏轼不同意程颐提出的“主敬”说。理学认为“涵养需用敬,进学则在致知”。^①主敬的态度,道德知识的不断积累,就能使人在很高的理性立场上理解道德法则,即对纲常名教的认同与尊崇,并通过格物穷理的自我修养将伦理道德规范内化为个体的自觉要求,最终人的心灵也会非常平和安宁,能达到“寂湛”之境。苏轼以情感的大乐为目标,洒脱乐观和庄重严肃大相径庭,苏轼作诗、写字画画、注解儒家经典、读儒释道著作、和各家名士往来等等,所有有利于获得这种超然自得情感的方法都可以用。对于静,苏轼并不反对,只不过不把静看做进境界的唯一入口而已,他反对程颐的因敬而静,他认为静不静全凭情感,有的时候情感的超越需要静,有的时候情感的超越不需要静,静与不静,全以乐为标准。

关于苏轼修养的养生部分,本文不作论述,因为道教的养生之术虽与哲学有关系,但更主要的是被看做是医学健体强身的内容,被古代士人普遍接受,就连朱熹也认为道教养生气功对人的身心健康非常有益,尤其是生病时作用最明显。在哲学上来谈的修养还主要是养心。

^① 《河南程氏遗书》卷一八,程颢、程颐:《二程集》,中华书局1981年版,第188页。

来。程朱理学重使命感、责任感,当然儒家思想这种担当精神也有快乐,它能带给人崇高的美感,但它同时能带来沉重的压抑感、不自由感。苏轼赞成责任感,如《密州出猎》“会挽雕弓如满月,西北望,射天狼”的抱负,《念奴娇赤壁怀古》中对三国周郎的向往,都能说明这一点,苏氏只是同时不反对自由而已,除去这些责任感,他还具有追求庄禅潇洒旷达、逍遥自在的充满感性快感的特点。理学认为庄禅的自由追求同社会责任感是相矛盾的,会影响儒者对道德律令的敬畏感,缺乏严肃认真的态度,不利于社会规范的贯彻,所以不能融合儒释道,一定要宣扬纯儒的人生态度。对于博杂的苏氏蜀学,朱熹就很看不上,“语道学则迷大本,论事实则尚权谋,炫浮华,忘本实,贵通达,贱名检,此其害天理、乱人心、妨道术、败风教”,^①从根本上说,朱熹反对苏学能进能退的自适的人生信念,认为这是对社会的不负责任,“害天理,乱人心,妨道术,败风教”。他还将当时朝纲不振,异端四起的原因归罪于苏学:“今乃欲专贬王氏,而曲贷二苏,道术所以不明,异端所以益炽,实由于此。”^②

三、苏轼人生观对儒释道的融通与超越

苏轼的人生哲学是其儒释道思想融合的最主要、最鲜明的部分,他着眼于儒释道三家相通的地方,形成了既是儒家,又是道家,还是佛禅的超然自适的人生观。

① 朱熹:《答汪尚书》四,《朱熹集》卷三〇,郭齐、尹波点校,四川教育出版社1996年版,第1273页。

② 朱熹:《答汪尚书》四,《朱熹集》卷三〇,郭齐、尹波点校,四川教育出版社1996年版,第1273页。

首先,关于儒释道三家对人生的理解,虽然泾渭分明,但从宏观社会作用上看,它们天然的是相互联系的,是互补的。儒家的人生观是以社会政治为中心的人生观,具有强烈的社会责任感,要求作帝王的以民为本,以天下为本;做臣子的也要以天下为己任,上忠君报国,下济世救民,总体说来儒家是积极入世的人生观。其本身的缺陷是:政治需要的高级人才是有限的,政治提供的职位是少数的,并且这样少的机会还是由帝王控制的,于是它也依赖于执政者的赏识;另一方面,现实政治和儒家的理想道德有很大差异,现实政治是要求有政治手段的,是充满着尔虞我诈的。以上原因造成了很多知识分子空有报国之志和高尚情操,却没有机会实现自己的人生价值,或遭受执政集团的排挤贬谪,在政治运动中失败,这些人在情感上自然而然会有痛苦、悲愤、幻灭之感,很容易由此而产生对儒家信仰的怀疑。虽然儒家“天下有道则见,无道则隐”,^①穷则独善其身,达则兼济天下的思想补充,有着天命的解释,但社会担当精神是其主导方面,儒家人生观还是存在着无法很好调节士人进退心态的问题。

儒家的这个问题恰恰是释道的强项。道家认为,人不仅是社会中的人,还是自然中的人,而且首先是一个自然中的人。面对礼崩乐坏、战乱纷争、民不聊生的局面,老子提出了不同于孔子的主张,他以人的自然性为根据,主张人应该效法自然,绝圣弃智,绝仁弃义,返璞归真,只有这样才能实现精神的解放。庄子在老子的基础上更加强调精神自由的问题,他看到在人类社会中人是没有自由而言的,只有在精神上超越社会,超越了功名利禄、是非善恶等

^① 《论语·泰伯》,王国轩、张燕婴、蓝旭、万丽华译:《四书》,中华书局 2007 年版,第 36 页。

人世间各种束缚,超越了物与我的对立,将自己完全融于自然,独与天地精神相往来,才能达到天地与我并生,而万物与我为一的自由精神境界,才能获得绝对的自由和完满的人格。道家,尤其是庄子的出世哲学对广大知识分子,特别是不得志的知识分子有着强烈的吸引力。道家还引领人们注意到对自然的欣赏和对自己自然之身的调养,扩展了儒家以伦理政治为主的生活内容,成为儒者生活中有益的补充。

佛家的初衷本是要解决“众生”(人及一切有情识的生物)如何解脱的问题,佛家的关注点是人的生命存在意义与价值,它通过对宇宙人生的整体思索使得人的心灵得以解脱,通过万法虚幻、法自缘起、因果报应、六道轮回等说法帮助人们摆脱现实生活中生老病死、社会不公、愿望得不到实现等各种人生不如意,为人们提供脱离苦难而得到幸福与安宁的精神依托。虽然大乘佛教坚持“世间出世间不二”的入世精神,但佛教本质上还是一种出世的人生哲学,它不能解决现实的问题,只能解决个人心理和精神上的困扰。但这一点足以吸引人们关注它,除了中国的知识分子,佛教还深刻影响了众多的民众,帮助他们在悲惨的现实生活中得到希望和安宁。佛教在我国传统社会的传播有两个线索:其一是下层路线,即民众的信仰;其二是上层路线,即知识分子对佛教教义的研究、借鉴,但未必是信仰,在士人那里,佛教还是作为儒家思想的补充。

苏轼看到了儒释道三家的诸多相通的方面。苏轼虽然在世时早就名满天下,但我国传统社会评价人的社会价值总是以政治活动为主,苏轼得意的时间不多,失意的时间很长,这使得苏轼对人生哲学的思考重点放在了如何解脱苦难的人生方面。他从以上儒道禅的人生观分析中看到它们虽然存在人的地位、人的理想、人的生死等不同的甚至是截然相反的解释,但“江河虽殊,其至则同”,

苏轼更多的是接受儒家“乐天知命”的自适。在他超然自适的人生观中能容纳“仁者不忧”之自适,在有机会实现济时救世时就当如此,但苏轼考虑问题的重点主要是不得志时的自适,是知命。“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,无以名之,而寄之命也。死生祸福,莫非命者。虽有圣智,莫知其所以然而然。君子之于道,至于一而不变,如手之自用,则亦莫知其所以然而然矣,此所以寄之命也。……命之与性非有天地之辨也。至其一而无我,则谓之命耳。”命就是天和君的命令,行之至者就像有命一样,所以虽不是命,也假借命之名来称呼它,苏轼深刻认识到人生和天地自然宇宙规律的一致性,所以对于人最根本的本性,他说也可用命来称呼。对于他关于命运的思想,称之为儒家的乐天知命可以,称之为道家的自然之命可以,称之为佛禅的此生、随缘也可以。“如此不愈,则天也,非吾过矣。”再如:“此生天命更何疑”;“若夫穷达得丧,死生祸福,则吾有命矣”;“余以为知命者,必尽人事,然后理足而无憾”。^①“理足而无憾”,也就包含有“心安理得”的意思,苏轼并不区分到底应用那家理论,只要有心安理得的结果就可以了。鉴于此,下文苏轼佛道之命运思想不再详述。

(二) 道法自然与安之若命

道家认为人生的痛苦主要来自于社会,就是“知无可奈何,而

^① 本段引文出处依次为曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》,语文出版社2001年版;《苏氏易传》卷一,第1册,第143页;《苏轼文集》卷五三《与钱济明》之十六,第12册,第496页;《苏轼词集》卷九《哨遍·为米折腰》,第10册,第423页;《苏轼文集》卷一二〇《思堂记》,第14册,第492页;《苏轼文集》卷一一九《墨妙亭记》,第14册,第484页。