

東坡先生和陶淵明詩卷第三

時運 并序

淵明

時運游莫春也春服既成景物

景獨遊欣既交心

遇邁時穆良朝襲我春服薄

山滌餘宇曖微霄有風自南翼

洋洋平中乃漱乃濯邈邈遐景載

補心而言固亦易足揮茲一觴陶

中国人民大学文学院 主办

蘇軾研究

第九輯

學苑出版社

本成果受到中国人民大学 2016 年度

“建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金”专项经费的支持
被中国知网、超星域出版平台全文收录

中国苏轼研究

（第九辑）

中国人民大学文学院 主办

學苑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国苏轼研究. 第九辑/冷成金主编. --北京:
学苑出版社, 2018. 6

ISBN 978 -7 -5077 -5538 -1

I. ①中… II. ①冷… III. ①苏轼 (1036—1101) -
人物研究②苏轼 (1036—1101) - 文学研究 IV.

①K825. 6 ②I206. 441

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 190971 号

出 版 人: 孟 白

特约编审: 刘尚荣

责任编辑: 孟 玮

出版发行: 学苑出版社

社 址: 北京市丰台区南方庄2号院1号楼 100079

网 址: www.book001.com

电子信箱: xueyuanpress@163.com

销售电话: 010 - 67601101 (营销部)、010 - 67603091 (总编室)

印 刷 厂: 北京虎彩文化传播有限公司

开本印张: 787 × 1092 1/16

印 张: 24. 25

字 数: 380 千字

版 次: 2018 年 6 月第 1 版

印 次: 2018 年 6 月第 1 次印刷

定 价: 122. 00 元

《中国苏轼研究》编辑委员会

主 编 冷成金

秘 书 董宇宇 包树望

编辑委员 (按姓氏笔画为序)

内山精也〔日本〕 王 洪 王水照 王维玉

叶嘉莹〔加拿大〕 艾朗诺〔美国〕 由兴波

包树望 安熙珍〔韩国〕 刘 石 刘尚荣

刘清泉 朱 刚 冷成金 张 鸣 张 剑

张志烈 张海鸥 张爱东〔新加坡〕

张振军〔美国〕 张高评〔中国台湾〕 吴 真

浅见洋二〔日本〕 杨松翼 杨胜宽 邱俊鹏

周裕锴 柳晟俊〔韩国〕 饶学刚

唐凯琳〔美国〕 徐 楠 诸葛忆兵 陶文鹏

程 磊 董宇宇 康 震 曾枣庄 曾祥波

潘殊闲

目 录

- 苏轼词历史文化解释三题 ◇冷成金/1
- 居的追求与超越
- 论陶杜苏的“卜居诗” ◇程 磊/11
- 苏轼以议论为诗浅析 ◇沈广斌/34
- 苏轼词中的时空与意境 ◇宋 颖/45
- 苏轼涉酒词悲剧意识探析 ◇吴宇轩/56
- 豪放之后益思量
- 论苏轼离别词对悲感的超越 ◇梁博宇/69
- 深醇豪骋皆有味：论苏轼诏诰文的艺术个性 ◇潘 浩/80
- 苏轼抒情记叙文悲剧意识和审美体认探析 ◇王 冉/93
- “斯文”的日常生活形塑
- 苏轼琴意象的存在原因分析 ◇杨吉华/106
- 苏轼创作俳谐论 ◇王渭清/117
- 浅论苏轼的白居易批评 ◇高云鹏/133
- 从交往关系看苏轼对文同的评价 ◇杨胜宽/150
- 苏轼儋州己卯年上元夜的“得失”之问 ◇阮 忠/165
- 形隐·中隐·心隐
- 以陶渊明、白居易、苏轼为例谈中国隐逸文化的变迁 ◇郝美娟/177
- 苏轼所写墓志铭与祭文里的人生观 ◇孙君恒 杨国哲/186
- 苏轼布施观研究 ◇陆雪卉/195
- 苏轼居儋时期由衷关怀他的大陆义士 ◇李景新/204
- 苏轼对王诤影响探析 ◇兰 翠/219

论苏轼对宋僧惠洪海南时期创作的影响

——流放时期惠洪的活动空间与自我认同及其处境书写 ◇张 硕/232

“坡仙”散论

——以东坡词为中心 ◇李 静/248

“崇苏热”中的“冷批评”

——朱熹苏轼论的文化学考察 ◇杨松冀/257

“情—理—情”模式与《宋史·苏轼传》文本的形成 ◇宋春光/276

东坡诗元代接受论 ◇刘 芳 刘 伟/289

永远的东坡

——苏轼研究历史进程描述 ◇王友胜/301

跨文化交际视野中的东坡文化

——解读林语堂《快乐的天才》中的苏东坡 ◇张睿睿/315

宋代巴蜀书法综述 ◇王万洪/328

苏学的历史性定位与新时代价值 ◇李公羽/349

儋州宣言

——2017年12月16日“苏东坡与文化儋州”全国专题

学术报告会通过 ◇李公羽 执笔/369

第22届苏轼全国学术会议暨第3届东坡居儋文化思想研讨会

综述 ◇海 滨 等/373

苏轼词历史文化解释三题

◇冷成金*

这里的历史文化研究，是指中国古代文学尤其是诗词的历史文化研究或批评方法，它与中国传统的“知人论世”“以意逆志”“言—象—意”等批评方法以及近年来的对话理论、文化批评等研究和批评方法既有联系又有本质区别。历史文化批评方法是指以特定的中国历史文化为基础，以中国哲学—文化为依据，以人要“活着”的内在亲证为价值起点和原动力来探索中国古代文学——尤其是诗歌中所蕴含的具有普遍意义的民族文化心理结构——的批评方法。

苏轼的一些著名的词，在历史文化解释中具有范式的意义。

一、《念奴娇·赤壁怀古》：向空而有的价值建构

中国主流文化中的价值建构有多种形式，“向空而有”是其中最重要的一种，苏轼《念奴娇·赤壁怀古》对此有充分的体现。

大江东去，浪淘尽，千古风流人物。故垒西边，人道是，三国周郎赤壁。乱石穿空，惊涛拍岸，卷起千堆雪，江山如画，一时多少豪杰。

遥想公瑾当年，小乔初嫁了，雄姿英发，羽扇纶巾，谈笑间，檣櫓灰飞烟灭。故国神游，多情应笑我，早生华发。人生如梦，一

* 作者简介：冷成金，中国人民大学文学院教授。

基金项目：中国人民大学“中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金”支持项目（批准号：16XNL008）。

樽还酹江月。^{[1]398}

前三句的字面意思是说长江将历史上的英雄人物都淘尽了，其内在的含义是说长江永恒，人事短暂，面对见证历史的长江，历史上的那些所谓英雄人物就变得十分渺小，甚至没有价值，而历史本身也无意义。这种“大而空”的起句和命意，在中国诗歌中很常见，如杜牧的“六朝文物草连空，天淡云闲今古同”（《题宣州开元寺水阁阁下宛溪夹溪居人》）、“长空澹澹孤鸟没，万古销沉向此中”（《登乐游原》），李白的“凤凰台上凤凰游，凤去台空江自流”（《登金陵凤凰台》），李贺的“茂陵刘郎秋风客，夜闻马嘶晓无迹”（《金铜仙人辞汉歌》）等都是。尤其是明代杨慎的《临江仙·滚滚长江东逝水》更是与此类似：“滚滚长江东逝水，浪花淘尽英雄。是非成败转头空。青山依旧在，几度夕阳红。白发渔樵江渚上，惯看秋月春风。一壶浊酒喜相逢。古今多少事，都付笑谈中。”（《廿一史弹词》第三段说秦汉开场词）读这样的诗句，我们本应该感到空虚、悲伤和绝望，但事实上，我们感到却是解脱、自由、豪放和喜悦。这是为什么？

这是由中国主流文化中的价值建构方式决定的。“子曰：‘人能弘道，非道弘人。’”（《卫灵公》）人何以能够弘道？因为人必然会对要“活着”的内在亲证负责。人为什么会有要“活着”的内在亲证？因为人性是由人的动物性和社会性融合而成的。“子曰：‘吾未见好德如好色者也。’”（《子罕》）在孔子看来，人的动物性（自然生物性）是基础，其本质特征是生本能，即要活着，其取向是物欲；人的社会性（对由人的高智商决定的为人类的总体利益而建立的观念制度认同）是对人的动物性的规范和提升，其取向是奉献。“好色”是人的动物性，“好德”是人的社会性；“好色”是人的动物性反应，“好德”是人的道德提升；“好色”自然产生，“好德”要克制物欲和私欲，艰苦修炼。虽然人生来未必愿意“好德”，却必须“好德”，因为不“好德”人类就不能产生、存在与发展；在人的动物性的生本能的基础上，人的高智商和高情商决定了人必然“痛苦”地选择“好德”。至于人乐于“好德”，那是人的社会性发展得较为充分以及人格境界审美化的结果。所以，人未必愿意成为“仁人”，却必须也必然成为“仁人”。这是中国主流文化中的价值建

构的逻辑链条和进阶。^①

李泽厚先生曾提到过“空而有”的价值建构现象，其实，向空而有正是中国主流文化的根本价值建构方式。人生来是无价值的，却是必须建立价值的，而建立价值唯一可靠的基点是人要“活着”、人想“活”得更好，这是绝于一切外在的唯一可靠的内在亲证，除此以外的其他证明都是不可靠的。人要“活着”的内在亲证是人的价值建构的逻辑起点和永不衰竭的动力源泉。这个逻辑起点不是观念或概念，而是人的真切的感觉；这个动力源泉也不是某种理念，而是人的动物性的生本能。

在价值建构的过程中，人的自证是由动物性的人要“活着”的内在亲证走向人的社会性的第一个心理活动和价值选择。“子曰：‘仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。’”（《述而》）就是人的自证宣言。人绝待于鬼神和他人，不能通过天、人获得价值，就只能通过自己来证明自己，而证明自己绝非随心所欲，而是有着明确且唯一的判断标准，这个标准就是人类总体意识（有利于人类存在与发展的思想观念的总和）。这种以人要“活着”为永恒不竭的动力源泉，以人类总体意识为根本依据的人的自我证明的价值建构形式，就是人的自证。

自证的同时往往会兴起悲剧意识，人的社会性决定了人会选择自证，人的自证是对人“活着”的正向思考：既然要“活着”，就要好好地“活着”，就要建构正确的价值观念；人的动物性决定了人对人要“活着”的反向思考：生命不能永恒，奉献与超越都很痛苦，“活着”的意义在哪里？这正是悲剧意识的兴起。悲剧意识的兴起是以人的高智商感受和思考人的动物属性的结果，也正是由于人的高智商，悲剧意识的兴起恰恰是通过追问和检讨从反面确认建立正面价值观念的必要性。悲剧意识兴起的根本作用，一方面向人们展示人生存的悲剧真相，激起人们价值建构的冲动；一方面能够在最彻底的意义上以人类总体为依据建构价值，破除人的自证对禁锢僵化观念的选择，是价值建构的最有效的净化机制。

“大江东去，浪淘尽，千古风流人物”，就是彻底撕开了人生的悲剧真相，兴起历史悲剧意识与价值悲剧意识，将人毫不留情地抛到了价值的虚空之中。如上所述，人生来是未必有价值的，却是必须有价值的，这种由悲剧意识的

^① 参见拙著《〈论语〉的精神》，上海古籍出版社2017年版，第1—7页。

兴起而带来的价值虚空感，恰恰激起了人价值建构的冲动，更何况大江奔流，自然永恒，历史可以重写的诗性隐喻给人以“为万世开太平”的巨大的价值建构的鼓动力量。这就是向空而有的价值建构。

其实，历史并不真是“空”的。如果此前的历史真是“空”的，或此前的历史都是坏的，那包括我们自身在内的一切都没有存在价值，我们也就无法向前迈进一步。所以，静态的评价历史是不可取的，因为历史好坏的评价标准是由以人类总体为依据的现实发展的需要来决定的。《念奴娇·赤壁怀古》的前三句不过是借悲剧意识的兴起来开拓人们的思维，否定历史上的负面价值。前三句后接下来的是对赤壁如画江山的激赏和对年少英雄周瑜的赞扬，是对正面价值的彰显，在意脉上为价值建构提供情感基础和人格榜样：“江山如画”，美好而永恒，这是自然的本真，人生也应该这样；周瑜抗敌立功，“雄姿英发”，人生也当如此。

最后五句，历来难解，但若放入向空而有的价值建构方式和悲剧意识的视域中就豁然贯通。“故国神游，多情应笑我，早生华发”，是说既然悟到人生本已如此，就不必自作多情，徒生烦恼，只要以本然的方式对待人生世事即可。这是人生的感悟，是悲剧意识的超越，也是全词意脉的发展。“人生如梦，一樽还酹江月”则是说人生短暂，人生的价值与意义无法说清楚，唯有江月宇宙是确定而永恒的，只有向江月和宇宙自然致敬，效法江月和宇宙自然的自然而然才能建立起自然而然的本真价值观念。必须看到的是，这里不是向江月和宇宙自然的融入与消隐，这种心有不甘的“一樽还酹江月”是感悟人生后的大解脱、大自在与大圆满，也是价值建构后的情感体认。这是全词意脉的结穴处，极为典型地体现了中国主流文化的精髓。

杨慎《临江仙·滚滚长江东逝水》与上述苏轼词意脉类似。“滚滚长江东逝水，浪花淘尽英雄。是非成败转头空。”不仅“非”是空的，“是”也是空的，因为与永恒的自然相比，那些“是非”实在太渺小，太微不足道了，所以只有“青山依旧在，几度夕阳红”。该词上阕的上半段是“空”，下半段是“有”。这个“有”，就是效法大自然的自然而然，彰显人事的自然而然。人事的自然而然是什么？就是奉献、和平、富裕、文明。中国主流文化中，以大自然永恒的自然作为最终依据来矫正和反抗人类社会中的杀戮、战争、掠夺、欺辱的思维方式是有极其深刻的历史合理性的。老子“道法自然”的精义尽在于此。

下片中的“白发渔樵江渚上，惯看秋月春风”，是说至老都从事渔樵之业，且与“秋月春风”为伴，是人的本真生活状态，是人事之自然而然的体现。“一壶浊酒喜相逢。古今多少事，都付笑谈中”则是借酒消除心灵栅栏，以本真心灵对待世事人生，于是得到了大自在与大圆满。与苏轼的《念奴娇·赤壁怀古》的结句“人生如梦，一樽还酹江月”一样，也是价值建构后的情感体认。

二、《水调歌头·明月几时有》：情—理—情的价值建构过程

苏轼《水调歌头》（丙辰中秋，欢饮达旦，大醉。作此篇，兼怀子由）：

明月几时有？把酒问青天。不知天上宫阙，今夕是何年。我欲乘风归去，又恐琼楼玉宇，高处不胜寒。起舞弄清影，何似在人间。

转朱阁，低绮户，照无眠。不应有恨，何事长向别时圆！人有悲欢离合，月有阴晴圆缺，此事古难全。但愿人长久，千里共婵娟。^{[1]173}

何以会“把酒问青天”？盖因生命不能永恒，价值不能确立，愿望不能实现。酒，是消除人的心灵栅栏，使人直视人的生命真相的最佳媒介。那么，生命真相是什么？其实，人的生命的最后真相就是要长久而美好地活着，所以，“把酒问青天”正是人要“活着”的内在亲证的表现，这是最基本的人情。当然，在表现人要“活着”的内在亲证的同时也兴起了悲剧意识。“我欲乘风归去，又恐琼楼玉宇，高处不胜寒”，是一种理性的思考，说到底还是对生命本身负责，不信虚无缥缈之言，不做荒诞不经之事。但要看到的是，这种诗性的想象与哲思本身又给人以超越性的感染力量，并将这种力量传递给下面的现实选择：“起舞弄清影，何似在人间。”这是经过情感追问——理性思考后的现实选择。但这种选择不能只停留在对理性思考结果机械执行的层面上，而应是对理性思考的结果充满了情感体认，所以下阕以“但愿人长久，千里共婵娟”作结，实际上是将希望兄弟、家人长久的情感和愿望上升到对人类美好生活的祈盼的普遍性高度——这本身也是一种情。但因有了中间的

理性思考，与开篇“把酒问青天”的茫然相比，下阕中所表现的情感已上升到了一个更高的层次。这就是中国主流文化中情—理—情的价值建构过程。

这里需要理清情、理概念。在中国主流文化中，从无不合理的纯粹之情，也从无不含情的纯粹之理。以王维的《送元二使安西》为例：“渭城朝雨浥轻尘，客舍青青柳色新。劝君更尽一杯酒，西出阳关无故人。”其中有对亲情、友情、爱情的眷恋，也有对建功立业、保家卫国之理的表现；前者是“天理”，也是人情，后者的情况就很复杂。建功立业，保家卫国是应然之理，是“天理”，但未必是人情，因为建功立业需要艰苦的付出，保家卫国甚至需要奉献生命，所以并非每个人在每个生命阶段都在情感上乐于接受。由此看来，在中国主流文化中，情是被充分情感化的理，理则是尚未被充分情感化的以人类总体为依据的人类的应然选择。

“何谓人情？喜怒哀惧爱恶欲，七者，弗学而能。”（《礼记·礼运》）这是人基本的人情，这些人情有的虽然更多地与人的动物本性相联系，如闻死则惧等，但在人的高智商的观照下，仍然融合了丰富的理性因素，与纯粹的动物属性有着本质的区别，例如，动物虽有生本能但普遍缺乏死亡意识。所以这些人情都具有历史性，都与具体的历史条件相联系，即积淀了历史理性，换言之就是对具体历史理性的充分审美化。这些人情之所以“弗学而能”，是因为她不仅被充分情感化，而且已经内化为人们的心理结构；她以如此牢固和广泛的形态存在于人们的生活中，以至于使人们认为她具有遗传的特性。1993年出土的郭店楚墓竹简《性自命出》中的“道始于情”的“情”，《诗大序》中“发乎情，止乎礼”的“情”，就是指“喜怒哀惧爱恶欲”的“人情”。

虽然这种情是理的充分情感化，但随着人格境界的提高和历史的发展，人对理又会产生更高的认识和要求，此时的理往往会表现为高于上述“人情”的应然之理，这种应然之理不断为人们所认同，并积淀入民族的历史文化心理中，成为人们的情感选择，就又化为了情。人的境界的提升，历史的发展，就是在这种情—理—情价值建构形式的不断循环中实现的。

在这里，必须特别指出的是，“喜怒哀惧爱恶欲”应该是指任何层次即人生任何境界上的“人情”。不同的人生境界，不同的历史阶段，人有不同的“喜怒哀惧爱恶欲”；“喜怒哀惧爱恶欲”的内容不同，但作为“人情”却是一样的。“道始于情”，始于不同层次的情，就有不同层次的道；“发乎情，止乎礼”，发于不同层次的情，就有不同层次的礼。但是，始终是以情为本，即

以人的情感体认为起点和终点，而不是以未被人的情感体认的外在之“理”、“应然之理”、悬设之理为起点和终点。这就是所谓的“情本体”，也是中国主流文化价值建构的方式和过程。

事实上，这种情—理—情的价值建构方式的原初之情就是人要“活着”的内在亲证，这是最根本的“生命之情”，在人的高智商的观照下进行人的自证，由自证而选择的观念就是原初之理，对此理的体认就是人的本真之情。这是情—理—情价值建构的基本方式，其他层面上情—理—情的价值建构，往往以此为基础，或是融合了这种基本方式。

如果说上引苏轼词情—理—情价值建构方式中的“理”是以肯定的形式出现的话，她也可以以否定的形式来确立，如苏轼的《行香子·过七里滩》：

一叶舟轻。双桨鸿惊。水天清，影湛波平。鱼翻藻鉴，鹭点烟汀。过沙溪急，霜溪冷，月溪明。

重重似画，曲曲如屏。算当年，虚老严陵。君臣一梦，今古虚名。但远山长，云山乱，晓山青。^{[1]24}

上阕描绘人在山水美景中游走的情景，写人的自然欢娱之情，其实是在为即将到来的追询做准备。过片后两句是对山水美景的概括和肯定，并由此引发出对人事的否定：“算当年，虚老严陵。君臣一梦，今古虚名。”经此否定性的理性思辨，再睁眼看这宇宙自然，眼前还是只有“远山长，云山乱，晓山青”。但此情已非彼情，而是“而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。”^{[2]1135}

三、《减字木兰花·立春》：心灵解脱与生命的审美直观

这里的心灵解脱不是指外向超越的宗教性的解脱，而是指人的内向超越，即人的思维不对生死得失的现实功利进行考量，只认同历史合理性的应然要求，并在情感上加以深切体认。这不仅是对庸常现实功利的审美超越，甚至是对生命自身的审美超越，因此是人生的最高境界。

苏轼《记游松风亭》详细阐述了这种心灵解脱的过程：“余尝寓居惠州嘉祐寺，纵步松风亭下，足力疲乏，思欲就林止息。望亭宇尚在木末，意谓是

如何得到？良久忽曰：‘此间有甚么歇不得处！’由是如挂钩之鱼，忽得解脱。若人悟此，虽兵阵相接，鼓声如雷霆，进则死敌，退则死法，当甚么时也不妨熟歇。”^{[4]4—5}“此间有甚么歇不得处”是一种顿悟，是一种选择，但这种选择并非随心所欲的，而是依据人类总体观念建立的生存态度。这种生存态度的根本意义在于：如果人人都按照应然的本分生存，不做超出本分之事，人类就不会有战争，也就不会有“进则死敌，退则死法”的两难处境。因此，“此间有甚么歇不得处”，既是一种现实选择，更是超越了“进则死敌，退则死法”人生困境的精神状态，即对生活乃至生命的审美观照。如果人人都能这样做，人类就会处于“云在青天水在瓶”的自然而然的合理状态。

在这方面，苏轼的《定风波·莫听穿林打叶声》表现得较为典型：

莫听穿林打叶声，何妨吟啸且徐行。竹杖芒鞋轻胜马，谁怕？
一蓑烟雨任平生。

料峭春风吹酒醒，微冷，山头斜照却相迎。回首向来萧瑟处，
归去，也无风雨也无晴。^{[1]356}

词前小序云：“三月七日，沙湖道中遇雨。雨具先去，同行皆狼狈，余独不觉。已而遂晴，故作此词。”“雨具先去”使苏轼妙悟了人生之理。上片结句“一蓑烟雨任平生”尽管体现出“浩然天地间，惟我独也正”（《过大庾岭》^{[3]2056}）的精神自由，还是停留在执着现实的层面上；下片结句就完全获得了心灵的解脱，连“一蓑烟雨任平生”都不存在了。这里的心灵解脱不是佛家的“无”或“空”，而是不再执着于现实的“风雨”，甚至连“晴”也无所着思，因为一旦着思于“晴”，心灵就可能指向僵化，只有以人类总体观念为依据，将人事的应然之理化为内在于生命的自然而然之情，才能永远摆脱禁锢与束缚。“也无风雨也无晴”是一种摒除了一切私欲和人为而与天地、人事的自然而然冥然合一的境界，也即所谓的天地境界。

正是因为这样，苏轼在天涯漂泊中反而找到了精神的归宿。他在《吾谪海南，子由雷州，被命即行，了不相知，至梧乃闻尚在藤也，旦夕当追及，作此诗示之》一诗中说：“九疑联绵属衡湘，苍梧独在天一方。孤城吹角烟树里，落日未落江苍茫。幽人拊枕坐叹息，我行忽至舜所藏。江边父老能说子，白须红颊如君长。莫嫌琼雷隔云海，圣恩尚许遥相望。平生学道真实意，岂

与穷达俱存亡。天其以我为箕子，要使此意留要荒。他年谁作舆地志，海南万里真吾乡！”^{[3]2243-2244}无论是“也无风雨也无晴”，还是“此心安处是吾乡”（《定风波·常羡人间琢玉郎》）^{[1]579}，都否弃了对现实中“道”的依待，即否弃了外在的价值评判标准，以“人能弘道”的姿态进行自证。

苏轼岭海时期的人格境界，主要体现在“吾生本无待”（《迁居，并引》）^{[3]2194}和“思我无所思”（《和陶移居二首，并引其二》）^{[3]2191}上。“吾生本无待”不是说生命空虚，而是说人不应为“理”“道”而生存，一旦设定了“理”或“道”，就会导向禁锢和僵化，只有以人要“活着”的内在亲证为价值建构的原点和永恒动力，才能永远处于“人能弘道”的开放境域中，从这一意义上讲，生命的意义在于过程，过程即目的，现象即本体。

“思我无所思”的前一个“思”是指感受，情感体认；后一个“思”是指思虑，功利考量，整句的意思是说已摒弃外在功利，将应然之理内化为自己的生命情感。以“思我无所思”的态度来对待世事人生，其实就是万事不假思索，一任情感的自然，这就完全达到了生命审美化的高度。“吾生本无待”是理，“思我无所思”是情，由此而形成的情理结构是中国主流文化的最深刻也最有未来意义的心理本体。

岭海时期的苏轼已做对生命的审美直观。“胜固欣然，败亦可喜。优哉游哉，聊复尔耳。”^{[3]2310}（《观棋》）从现实束缚中解脱出来，无预设、无依待，从心而为，适物而发，以审美的态度直观生命存在。如著名的《减字木兰花·立春》：

春牛春杖，无限春风来海上。便与春工，染得桃红似肉红。

春幡春胜，一阵春风吹酒醒。不似天涯，卷起杨花似雪花。”^{[1]801}

苏轼处儋州，其“九死”之遇完全可以想象，但苏轼此词居然满眼春色，满纸欣悦，无一丝思辨与考量，纯任情感的自然流动，在彻底的心灵解脱中实现了对生命的审美直观，几至仙佛境界。

在历史文化批评的视域中，苏轼词与民族文化深层心理结构的内在关联就会被明晰地揭示出来，苏轼人格的历史合理性会凸显出来。“我本儋耳人，寄生西蜀州。忽然跨海去，譬如事远游。平生生死梦，三者无劣优。知君不

再见，欲去且少留。”^{[3]2362}（《别海南黎民表》）李白以“不知何处是他乡”化天下为故乡，体现的是外向的汉唐气魄；苏轼以“此心安处是吾乡”化故乡为天下，体现的是宋代内向的文化精神。但后者绝非是指向内心的萎缩，恰恰是以“人能弘道”“为天地立心”的气魄来破除束缚，以最大的勇气来面对人事的艰难，以最合理的方式来促进社会历史的发展，在社会功业与人格的互证中提高人生境界。

注 释

[1]（宋）苏轼著，邹同庆、王宗棠校注《苏轼词编年校注》，中华书局2002年版。

[2]（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年版。

[3]（宋）苏轼著，王文诰辑注，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年版。

[4]（宋）苏轼撰，王松龄点校《东坡志林》，中华书局1981年版。

居的追求与超越

——论陶杜苏的“卜居诗”

◇程 磊*

衣食住行，是人生之所资，不可须臾舍离，也是文学作品重要的表现内容，有关居住的文学主题尤其鲜明丰富。“居”有居住、处身、安顿义，对古代的士人来说，求田问舍、卜筑居所，并非仅求一己身心的栖居安顿，还关联到用舍行藏的价值抉择和处世态度，以及养体移气的道德涵养和人生境界等问题，更与心安何处的精神家园追询贯通起来。士人对待居处，既有追求现实物质需要的一面，也有超越物质环境而注重托身养心、追求诗意栖居的一面，二者交织相连，遂成为一类意味深长的文学主题。本文所谓“卜居诗”，即指围绕此主题而展开的文学书写，包括卜居、择居、营居、安居、迁居等一系列活动，也关涉卜邻交友、耕稼栽植、诗酒闲居等人文活动。陶渊明、杜甫、苏轼在这方面皆有集中的作品表现，他们超越现实生命困境而提出的有关居处安顿的人生理想，不仅彰显出诗歌最为深刻的思想意义，其诗艺范式在此类文学作品中亦最为典型。

一、“居仁由义”——士人求居的生存困境与道义抉择

居住是个人生活之所必需，也是人类社会文明的起点。《韩非子·五蠹》：“有圣人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号之曰有巢氏。”《易·系辞下》：“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨。”古时人们巢居穴处，居住条件极其简陋恶劣，其后文明日盛，才有栋宇

* 作者简介：程磊，文学博士，武汉大学文学院讲师。

项目基金：武汉大学人文社科青年学者学术团队“区域文学研究与民族文化的传承构建”项目（项目编号：whu2016005）。