

◎ 新清华文丛 ◎

有高楼杂稿

● 刘石 著



商務印書館

THE COMMERCIAL PRESS

有高楼雜稿

刘 石 著

商務印書館

2003 年·北京

图书在版编目(CIP)数据

有高楼杂稿/刘石著. —北京:商务印书馆, 2003
(新清华文丛)
ISBN 7-100-03636-4

I. 有… II. 刘… III. 社会科学-文集
IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 080992 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

新 清 华 文 丛
有 高 楼 杂 稿
刘 石 著

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京中科印刷有限公司印刷
ISBN 7-100-03636-4 / I·16

2003 年 4 月第 1 版 开本 850 × 1168 1/32
2003 年 4 月北京第 1 次印刷 印张 12 3/4
定价: 21.00 元

目 录

苏轼与佛教三辨·····	1
苏轼文学理论与佛学·····	16
苏轼文学创作与佛学·····	31
苏轼词的体制问题·····	59
苏轼词的音律问题·····	75
从苏轼“以诗为词”的内因论到苏辛之别·····	90
从苏轼与柳永的关系论到苏词创作的心理·····	102
苏轼词辑佚和辨伪的历史考察·····	126
“以诗为词”的判断标准·····	144
“以诗为词”的重新评价·····	166
试论“尊词”与“轻词”·····	179
陈子昂文学地位的历史评价·····	199
文学价值与文学史价值的不平衡性 ——陈子昂评价的一个新角度·····	217
古典文学研究中的文献问题·····	232
《词话丛编》疑误录·····	256

2 有高楼杂稿

《传世藏书》疑误录	269
书法三维论	281
中国书法的艺术哲学	298
书法与佛教	314
“匆匆不暇草书”考释	327
我所理解的启功先生	346
“多宝道人”王利器先生	364
傅璇琮先生的学术思想	385
后 记	402

苏轼与佛教三辨

苏轼与佛教的关系历来为苏学研究者所关注。但在以往的研究中偶尔可见不确、笼统甚至错误的结论。本文拟就三个问题加以辨析：一、苏轼接触佛教的时间；二、苏轼受佛教、道家影响的差异；三、苏轼对于佛教的真正认识与根本态度。

苏轼接触佛教的时间辨

苏轼开始接触佛教的时间，既是苏轼与佛教研究中的一个问题，又是研究苏轼与佛教其他问题的前提。

嘉祐六年(1061)12月，苏轼《和子由澠池怀旧》中有这样四句：

人生到处知何似？应似飞鸿踏雪泥。泥上偶然留指爪，
鸿飞哪复计东西。（《苏轼诗集》，中华书局，1982年。下引苏轼诗均据此本。为省眼目，概略卷数）

查慎行与冯应榴均引禅宗天衣义怀禅师语“雁过长空，影沉寒水。雁无遗踪之意，水无留影之心”作注（分别见《苏诗补注》卷三，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本，1986年；《苏文忠公诗合注》卷三，踵息斋藏版），被王文诰讥斥为“注家指东画西”的“傅会”之举，理由是“公后与王彭遇，始闻释氏之说”（《苏文忠公诗编注集成》卷三，清光绪14年浙江书局刊本）。

这看起来似乎有道理。因为考苏轼《王大年哀词》：“嘉祐末，予从事岐下。……予始未知佛法，君（王大年，即王彭——引者）为言大略，皆推见至隐以自证耳，使人不疑。予之喜佛书，盖自君发之。”（《苏轼文集》，中华书局，1986年。下引苏文均据此本。为省眼目，亦略卷数）据王文诰《苏诗总案》卷四，“嘉祐末”当指嘉祐八年（1063）。苏轼生于景祐三年（1036），就是说，他在28岁时，方始接触佛教。

根据苏文考索苏轼学佛时间，真可谓内证确凿，无可置疑。但问题并不如此简单。在苏轼其他诗文中，有与此完全相悖的证据。

苏轼晚年作《子由生日，以檀香观音像及新合印香银篆盘为寿》诗，中有如下二句：“君少与我师皇坟，旁资老耽释迦文。”显然是指他与苏辙同窗共读的少儿时代。从有关记载看，他们的同窗共读有这样几次：

一、庆历四、五年（1044、1045）从天庆观道士张易简学。

苏轼《众妙堂记》云：“眉山道士张易简教小学常百人，予幼时亦与焉。”苏辙《龙川略志》第一亦载：“予幼居乡间，从子瞻读书天庆观。”（中华书局，1982年）

二、庆历八年（1048）以父亲苏洵为师。

宋人孙汝听《苏颍滨年表》，庆历八年：“父洵以家艰闭户读书，因以学行授二子。”（《藕香零拾》本）苏辙在《亡兄子瞻端明墓志铭》中亦谓其老兄“少与辙皆师先君”（《栾城集·栾城后集》卷22，上海古籍出版社，1987年）。

三、同年就读于城西刘巨（微之）之门。

苏辙《送家安国赴成都教授三绝》其一云：“城西社下老刘君，春服舞雩今几人。白发兄弟惊我在，喜君游宦亦天伦。”自注：“微之先

生门人，唯仆与子瞻兄、复礼与退翁兄皆仕耳。”（《栾城集》卷15）

那么，苏轼接触佛教始于其中哪一次？实际上，他们诗文用词的准确已给出了明确的提示。读书天庆观时，苏轼八、九岁，苏辙五、六岁，尚属幼年，亦即所谓“幼居乡闾”、“幼时亦与”，方始启蒙，未必有暇旁及杂书。他们开始阅读佛典，接触佛教，应该是庆历八年苏轼“与辙皆师先君”的少年时代，这正与“君少与我师皇坟，旁资老耽释迦文”相合。

当时苏轼13岁。

就是说，苏轼至多十来岁已经开始接触佛教。

下面为这一结论提供几条旁证。

苏轼在《中和胜相院记》中追述：“吾昔者始游成都，见文雅大师惟度，器宇落落可爱，浑厚人也。……与之游甚熟。”考诸苏轼行年，事在至和二年（1055），当时他年仅20岁。有理由认为，如果真如王文浩所言，苏轼在此后八年的28岁才“始闻释氏之说”，作为佛门大师的惟度未必至于与这样一个道外人“游甚熟”的。再说即便他在此前尚未接触佛教，但既已与惟度这样的高僧“游甚熟”，也就必然会“闻释氏之说”，同样可证王文浩说为不可信。

苏轼父母笃信佛教，与僧人交往甚勤。这不仅有苏洵《彭州圆觉禅院记》（《嘉祐集》卷15，《四库全书》本）等文可证，苏轼本人的文章更多有所载。《真相院释迦舍利塔铭叙》云：

昔予先君文安主簿赠中大夫讳洵，先夫人武昌太君程氏，皆性仁行廉，崇信三宝。捐馆之日，追述遗意，舍所爱作佛事，虽力有所止，而志则无尽。

并在《与大觉禅师珙公》中说到舍禅月罗汉，《四菩萨阁记》中说到舍吴道子画，《阿弥陀佛颂叙》中说到舍母亲遗物，以荐父母冥福。

这些显然反映出苏轼父母对佛教的信仰。他们的这种信仰必然会表现在对少年子女的教育上。所以苏轼在被教以三坟五典的同时旁涉老耽释迦,是很合情理的。

因此我认为,苏轼自谓“晚闻道”,与“子由亦云学道三十余年,今始初闻道”(《答李昭玘书》)一样,不过是自谦的说法而已。

在对苏轼接触佛教的时间进行辨析之后,不妨反过来看看上文提到的那首《和子由澠池怀旧》。在佛经中,“空中鸟迹”是习用的意象之一,常比喻空无虚幻或缥缈难久。如果从诗中构成的意境来看,则《华严经》卷35《宝玉如来性起品》第32之三:

譬如鸟飞虚空,经百千年,所游行处不可度量,未游行处亦不可量。(《大正新修大藏经》本,下引佛经均据此本)

和《五灯会元》卷15《德山慧远禅师》中的一首小颂:

雪霁长空,迥野飞鸿。段云片片,向西向东。(中华书局,1984年。下引此书均据此本)

与之更为迹近。我们应该考虑到,苏轼是再次路经澠池,见到当年的老僧业已圆寂,僧舍壁上的题字亦已烂坏,由此产生“岁月去飘忽”的感慨,因而作诗的。所以借用佛家这一常用比喻,经过点化加工,表达这种感慨,便是合乎情理之事。

看来,查慎行与冯应榴以佛典注此诗不错,只是具体出处尚可商量罢了。

苏轼受佛教与道家思想影响差异辨

道家与道教不同。道教是一种宗教,而道家是关于宇宙人生、社会治政和处事修养的政治与哲学派别。苏轼对待道家与道教的

态度也不同。他对于道教并不以为然,对于老庄所代表的道家思想却非常景仰。在苏轼思想成分中,道家与佛教共同占据很大比重。

也许因为过分专注于这一点,不少人往往将苏轼思想中的佛道影响共同作为儒家思想的对立物笼统论之,忽视了佛教与道家这两种思想影响的差异。

认识这种差异对于厘清苏轼思想的复杂性是极为重要的。而要认识佛教与道家影响苏轼的差异,就有必要首先考察作为两种思想体系,佛教与道家的联系及区别何在。

众所公认,佛学西来经历了一个中国化的过程。在这一过程中,它与儒家的融合更多带有政治色彩,在哲学意义上与老庄为代表的道家更为密切。魏晋时期大乘般若“空”学传入,与老庄“无”论一拍即合。唐代兴起的禅宗更纯然是融化老庄之后的中国产物。名士读佛与僧人论道均屡见不鲜,佛老相通,难分彼此。但是,这决不意味着二者完全泯灭了各自的特色合为一体。马端临《文献通考》卷 225《经籍考·神仙家》的剖析非常精辟:

仁义礼法者,圣贤之说也,老氏以为不足为而主于清静;清静无为者,老氏之说也,佛氏以为不足为而主于寂灭。盖清静者求以超出乎仁义礼法,而寂灭者又求以超出乎清静无为者也。(商务印书馆,1936年)

如果我们对这段话稍作分析,不难看出老氏之于孔氏是反动,而释氏之于老氏与其说是反动,不如更确切说是超越。

超越与反动有什么不同?一般而言,超越自然含有否定的意思,通常说来否定又与反动近义。但若进一步深究,超越是在亲身经历了某一阶段之后再对这一阶段进行的否定,与“反其道而行之”的“反动”是不尽相同的。而“超越”二字,正能很好说明佛教与

道家思想的联系与区别。

试举两例以明之。

“齐物”是道家非常高级的宇宙观与本体论。它主张“不乐寿，不哀夭，不荣通，不丑穷”（《庄子·天地》，郭庆藩集释本，中华书局，1982年。下引此书均据此本），要求消灭“死生存亡、穷达贫富、贤与不肖”（《庄子·德充符》）的世俗分别，响亮地提出“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）。气魄不可谓不宏伟，胸怀不可谓不宽广，态度不可谓不豁达。

然而它的宏伟、宽广、豁达在佛教思想面前却顿然失色。有这样一首禅家偈子：

菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃。

（《六祖大师法宝坛经·行由品》，据《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局，1983年）

就是这让神会丢掉六祖宝座的二十字偈，同样使老庄相形见绌。试想，打破贫富存亡、穷通毁誉等世人的“虚妄分别”，但存心去打破，本身不就体现了思想上虚妄分别的存在？要求“无为无事”、“清静自然”，但“为无为，事无事”（老子语），本身不就是违反了清静自然的一种行为^①？归根结底，“齐万物”也好，“万物一府”也罢，仍然是心存万物。如果“本来无一物”，则何须再齐^②？

正因如此，佛家才特别讲求所谓“不二人”或“入不二法门”，如：

善不善为二。于善不善如无所兴，是谓无想。以无想立

① 正如惠能再传弟子百丈怀海禅师所说：“若著无求，复同于有求；若著无为，复同于有为。”见《五灯会元》卷三。

② 郭朋《坛经校释》（中华书局，1983年）第八节及序言力辨“本来无一物”句当为“佛性常清净”。

者而不为二。都于其中而无度者，是不二入。（《佛说维摩诘经》卷下《不二入品》）

生灭为二。法本不生，今则无灭。得此无生法忍，是为入不二法门。……有为无为为二。若离一切数，则心如虚空。以清净慧无所碍者，是为入不二法门。（《维摩诘所说经》卷中《入不二法门品》）

就是说，善恶生灭、有为无为等都是人心“起分”的产物。它们都是相因而成，相依而在。只有从思想上根本不产生这些分别的概念，才有可能获得彻底的解脱。这种思想是对老庄思想更高一层的升华。

老庄超然，它却超越了超然。

又道家生死观认为：“得者时也，失者顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓悬解也。”（《庄子·大宗师》）意思是说，生是应时，死亦顺理。打破哀天乐寿的俗念，泰然顺应自然安排，就能获得最高的解脱。所以，老耽死，好友奏佚仪以三号吊之；庄子妻死，庄子却盘腿鼓盆而歌。多么洒脱的举动，多么超凡的气度！

佛家却独不以为然。他们认为：

在生死缚，彼乃求解。若都无缚，其谁求解？（《佛说维摩诘经》卷下《不二入品》）

说得真好！道家讲得时失顺，生死自然，固然较道教之贪生恶死高出一筹，但同时也不反映出道家之门仍存生死分别？“在生死缚，彼乃求解”，实际上还是为生死烦恼缠绕的表现。“莫于大乘门，却执生死智。”（《坛经校释》第48节）毫无疑问，佛家的这一生死观又比道家高出了一筹。

如果说，道家思想已是“百尺竿头”，佛家思想则可谓“更进一步”。“百尺竿头，更进一步”，这句本即出自佛家的口头禅，正可借

来形象地说明佛家思想对道家的超越。

现在可以回到佛道思想对苏轼影响的问题上来了。苏轼思想受佛道影响之差异也正在于此。

如果说,庄子哲学的基础是上面所谓“齐物”,其人生哲学的核心则可说是“全生”。怎样才能全生?庄子善打比方。《庚桑楚》:“儿子终日嗥而不嘎,和之至也。终日握而手不皴,共其德也。终日视而目不瞑,偏不在外也。行不知所之,居不知所为,与物委蛇而同其波,是卫生之经已。”又《达生》:“夫醉者之坠车,虽疾不死。骨节与人同,而犯害与人异,其神全也。”就是说,如婴儿般动止无心,如醉者般委曲随顺,便可全生。

绝非偶然,苏轼在《书孟德传后》中也记载了一件未必实有之趣闻:某日虎自山下,适有小儿坐戏沙上。虎以首抵触,冀其一惧,而小儿无知,竟不知怪,嬉戏自若,虎卒去。之后他议论道:“使人之不惧,皆如婴儿、醉人、与其未及知之时,则虎畏之,无足怪者。”这就完全表明了他思想之所本。

身处动辄得咎的艰难时世,苏轼很愿以庄子的“醉里天全”作为避祸手段:

人间本儿戏,颠倒略似兹。唯有醉时真,空洞了无疑。坠车终无伤,庄叟不吾欺。(《和陶饮酒》之12)

作为处世原则:

嗟我久病狂,意行无坎井。有如醉且坠,幸未伤辄醒。
(《颍州初别子由》之一)

这些都足以说明苏轼与庄子“天全”理论的强大共鸣。

但是,如果认为这就是苏轼思想的终极点,那是不符合事实的。事实是,当佛家思想成为他观照事物的理论,一个认识的飞跃便开始发生了。

释迦牟尼佛正告弟子阿难：“若于因地以生灭心为本修因，而求佛乘不生不灭，无有是处。”（《楞严经》卷四）苏轼于此理突有所悟，即刻意识到，“醉中虽可乐，犹是生灭境。”（《和陶饮酒》之13）醉只相对于醒而存在。虽然醉里混沌，但刻意求醉，说明心存醒念。而心存醉醒之别，即是生灭之境，未入“不生不灭”的“不二法门”，仍然不得解脱。

于是他不再说“唯有醉时真，空洞了无疑”了，而是说：“醉醒皆梦耳，何用议优劣。”（《和陶影答形》）他不再说“坠车终无伤，庄叟不吾欺”了，而是说：“醉者坠车庄生言，全酒未若全于天。达人本是不亏缺，何暇更求全处全？”（《谢苏自之惠酒》）对于宾主，他不再舍宾而求主，因为他认识到：“有主还须更有宾，不如无境自无尘。”（《钱道人有诗云：“直须认取主人翁。”作两绝谢之》之二）对于凉热，他不再趋凉而避热，也因为他认识到：“热既无有，凉从何生？”（《寒热偈》）对于动静与闲忙，他不再恶动忙而喜闲静，同样因为他认识到：“说静故知犹有动，无闲底处更求忙？”（《柳子玉亦见和，因以送之，兼寄其兄子璋道人》）对于喜通惧碍之人，他反问：“本无通，安有碍？”（《苏程庵铭》）对于求全补亏之人，他反问：“试问乐全全底事，无全何处更相亏？”（《张安道乐全堂》）还有，“我本无身安有触”（《次韵子由书清汶老所传秦湘二女图》）^①，“从来无脚不解

① 按，佛教谓人有眼、耳、鼻、舌、身五根，相应有色、声、香、味、触五境，身根与触境相对。如《楞严经》卷三：“肉质乃身，身知乃触。”佛家反对五境，称之为五尘，认为它们尘染了净心。苏轼既谓“我本无身”，便从根本上断绝产生触尘的可能，正是佛家求彻悟的思想。下面“从来无脚”一句，用《景德传灯录》卷三马祖道一与希迁大师对话典，意思与此相同。又按：苏轼《答径山琳长老》云：“大患缘有身，无身则无疾。”显即上述佛家思想。然而却典出《老子》十三章：“吾所以大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？”这如何解释？我以为，单从此数句看，佛道相同固是事实。但从两家体系全面看，佛较道更进一层也是事实。中国佛教本来就是接受、发展老庄以后的产物。

滑”(《次韵答宝觉》),……所有这一切,无不在冷峻的翻案中追进一层,表现出一种禅家的觉醒意识,真可以“唤醒痴愚不少”(借陈焯评其词语,见《白雨斋词话》卷六,人民文学出版社,1983年)。

在生死问题上,苏轼思想中佛教影响对于道家影响的超越同样清楚地表现出来。他对于道教本来是不以为然的,对于道教的贪生恶死尤其嗤之以鼻^①。他的生死观实与道家相近。他认为,“痴人自得终天年”(《再用前韵寄莘老》),所以“已将寿夭付天公”(《陪欧阳公燕西湖》),这显然与庄子的“得时失顺”之论一脉相承。

但他并未在此止步,最终仍然超越道家思想,接受了佛家的“无生”理论。

“无生”是佛家涅槃佛性之真理,实为“无生灭”之简称。它认为只有无生,才能无灭,无生是无灭的根本前提。所以要求证得无生法忍,体悟无生无灭之“不二法门”。苏轼说:

本自无生可得亡。(《吊天竺海月辩师》之一)

契我无生,长生之宗。(《水陆法像赞·一切五通神仙众》)

就正反映他试图领悟这佛家之最高境界,从思想上消灭生死界线,以期获得根本的解脱与自由。

由上述可见,苏轼思想中的佛道影响虽有联系却不相同。笼统而论,便容易忽视这种虽细微却重大的不同。

苏轼对佛教的真正认识与态度辨

问题的提出是由于这样一段话:

^① 其《留题仙都观》诗云:“学仙度世岂无人,餐霞绝粒长苦辛。”《广州蒲涧寺》亦云:“而今只有花含笑,笑道秦皇欲学仙。”

他(苏轼——引者)对佛教那套清规戒律是不相信的。他在《中和胜相院记》中说,佛教那些多如牛毛的戒条都是为“愚夫未达者设”的,他自己是不管这一套的(“若我何用是为”);……这就是苏轼对佛僧的真正态度。(《苏轼评传》,修订本,四川人民出版社,1984年)。

这段话“引”“述”俱全,很难让人怀疑,其实却有问题。先多引几句《中和胜相院记》的原文:

佛之道难成,言之使人悲酸愁苦。……虽名为不耕而食,然其劳苦悲辱,则过于农工远矣。计其利害,非侥幸小民之所乐,今何其弃家毁服坏毛发者之多也?意亦有所便欤?

寒耕暑耘,官又召而役作之,凡民之所患苦者,我皆免焉;吾师之所谓戒者,为愚夫未达者设也,若我何用是为;剥其患,专取其利,不如是而已,又爱其名。

很明显,苏轼在前一段提出这样的疑问:虽然僧人说是不耕而食,但其清规戒律繁多,劳苦卑辱更甚,为什么削发弃家者还如此踊跃,莫非他们自有打算?接下一段,苏轼便揣其心思,拟其口吻,以代言的方式揭发出他们的如意算盘:度入空门,既可免除世俗百姓所患苦的种种劳役,而我师所规定的戒规条律呢,又不过为那些愚蠢笨伯所设,我岂会老老实实在地恪守奉行?出家对于我来说,有百利而无一害,还可捞个高洁之名,我何乐而不为!

可见,文中所谓“我皆免焉”、“若我何用是为”之“我”,实是苏轼模拟佛徒的代称,不是苏轼自指。不难看出,苏轼正是反对这种名利之徒剃度入佛的不纯动机,反对他们对于佛家戒规“若我何用是为”的不严肃态度的。《评传》误审文意,将文中之“我”读成苏轼自指,从而得出“他自己是不管这一套”“多如牛毛的戒条”的结论,

与原文表达的意思就正好相反了。

这不全然是对一段文字的误读问题。长期以来,研究者们都持一种观点,即佛教之于苏轼,不过是其失意时的排遣工具,他对佛教其实是不相信、鄙视甚至反对的。这就很有一辨的必要。

诚然,苏轼在这篇《中和胜相院记》中确实对僧人作了尖刻辛辣的“慢侮”与“折困”。他讽刺他们“治其荒唐之说,摄衣升坐,问答自若,谓之长老”,又说“吾尝究其语矣,大抵务为不可知,设械以应敌,匿形以备败,窘则推堕湍湲中,不可捕捉,如是而已矣”。并且明确承认,“吾游四方,见辄反复折困之,度其所从遁,而逆闭其途”。但如果与上面所引那两段原文联系起来,我们就应该知道苏轼所捉弄的是什么样的僧人。

有宋前期,自太祖至神宗均崇尚佛法。其间遍译经藏,广修灯录,佛事大盛。太宗时度僧17万,仁、神二宗时僧尼总数更多。大量的俗众涉足僧门或染指佛学,固然于普及佛法、扩大佛教影响不无益处,也因鱼龙混杂给佛教带来了实际上的损害。比如当时的佛教胜地杭州,苏轼就在另一篇文章《海月辩公真赞引》中加以批评,认为“钱塘佛老之胜盖甲天下,道德才智之士,与夫妄庸巧伪之人杂处其间,号为难齐”。

苏轼在《中和胜相院记》中嘲侮的正是这样的“妄庸巧伪之人”。这种人在出家动机上便很龌龊。他们皈依三宝,非为普济众生,而是为一己之私利:既能不劳而获,又能赚取虚名。为名与利,六根不净,正是对佛家基本教义的践踏。他们哪里是释迦弟子,恰恰是佛门叛逆。对这种人折困之,慢侮之,是在侮佛还是崇佛,反佛还是护佛,宋人黄震早已看出来了:“作院纪如此,斯忠于佛者矣。”(《黄氏日钞》卷62,《四库全书》本)