

追寻不变者:苏轼气论与《赤壁赋》新解

成 玮

(华东师范大学 国际汉语文化学院,上海 200062)

【摘 要】苏轼《赤壁赋》提出两层说法,化解人生苦短之叹:一是万物流变中,自有不变者恒久存在;二是风声月色,足供我辈领受。这两层一脉衔接,均基于苏轼的气论而来。苏轼的气论糅合三教资源,时参己意。他所谓不变者,指作为万物质料的气;所谓声色,属于万物形之精华。前说出自《庄子》外、杂篇,后说则从佛教“六尘”概念转出。气不可见,在现象世界,形之精华最接近本体。唯有迈入君子境界,渐近自然状态方能领取。《赤壁赋》的宗旨,即在写出此一境界。

【关键词】苏轼 气论 《赤壁赋》 不变者 形之精华

【作者简介】成玮:华东师范大学国际汉语文化学院副教授,研究方向为唐宋文学、晚清民国学术史。

【中图分类号】I222.4 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-5455(2023)05-0096-11

那是一个秋夜,苏轼与友人泛舟于黄州赤壁之下。月映大江,水光接天,置身其中,飘飘欲仙。正自陶醉,友人吹起洞箫来,箫声幽咽,使人转乐为哀。苏轼询问缘故,友人以人生苦短答之。千载前,曹操率军南征,至于赤壁,声势浩大,诚可谓一世之雄,而今化作乌有,何况我辈?后经苏轼详细开解,友人方又展颜,于是宾主尽欢。

以上苏轼《赤壁赋》的内容,世人耳熟能详。不过读者虽众,赋中意蕴尚有待发之覆。后半部分苏轼的开解,显系全文主旨所寄。其言分两层:一是世间事物流变,皆具超时空而一贯的基底,“自其不变者而观之,则物与我皆无尽也”;二是物各有主,唯独自然界之声色,可供主客双方享用,“是造物者之无尽藏也,而吾与子之所共适”^①。细绎两者,均不乏疑问。

关于前一层,何为“不变者”向来是争议焦点。南宋朱熹以为“东坡之说,便是肇法师‘四不迁’之说也”;吴子良以为乃用《庄子》内篇《德充符》所谓“自其同者视之,万物皆一也”句意。^②迄今论者,大抵不出二说范围,纷纭无定。^③关于后一层,字面初非艰晦,但若简单释为及时领受此刻造物馈赠的美景,固然可通,却嫌与上一层联系不

收稿日期:2023-04-22

① 苏轼:《苏轼文集》卷一,中华书局,1986,第5页。

② 黎靖德编《朱子语类》卷一三〇,中华书局,1986,第3115页,所指系僧肇《物不迁论》;吴子良:《荆溪林下偶谈》卷二,载王水照编《历代文话》第一册,复旦大学出版社,2007,第549页。

③ 晚近出现两种新说:刘驰《〈赤壁赋〉思想考辨新得——兼论中国古代文学文本解读的科学方法》谓是以《苏氏易传》为代表的“通二为一”思维之表现,本质属于儒家,见《文学评论》2019年第4期;沈松勤《“幽人”:解读苏轼的一个易学视角》谓即“性命之理”,见《北京大学学报(哲学社会科学版)》2020年第3期。

紧,对主题也少有助益。这些疑问,局于《赤壁赋》内,难以消除;一旦比观苏轼其他文字,以苏证苏,则顷刻迎刃而解。质言之,此赋立意,建基在苏轼气论之上。学界对于其气论,未了了然;《赤壁赋》的宗旨,遂也沉湮不彰。本文试予揭明。

一、气化流行:重释《赤壁赋》的“不变者”

苏轼《苏氏易传》卷七说:“天地一物也,阴阳一气也。或为象,或为形……象者,形之精华发于上者也;形者,象之体质留于下者也。人见其上下,直以为两矣,岂知其未尝不一邪?繇是观之,世之所谓变化者,未尝不出一而两于所在也。自两以往,有不可胜计者矣。”^①苏轼把万物分作形体及其精华两部分。形体存有于世间,其精华则可超出世间,上达于天。然而形体也好,精华也罢,归根结底,都由一气所化生。形体及其精华变动不居,此即《赤壁赋》的“变者”;化生它们之气却恒久持存,此即《赤壁赋》的“不变者”。孔武仲《东坡居士画怪石赋》称“含之为一气,散之为万物”^②,不失为一个简明概括。

一气与万物之间,立有阴阳这个环节。一气分而成阴阳,阴阳交而生万物。邵博引苏轼《论语说》:“万物无非阴阳者,而以万物为阴阳则不可,故阴阳者视之不见,听之不闻,而非无也。”^③阴阳已非感官所能察知,位于阴阳之先的气,自然更是如此。至于气何以分成阴阳,苏氏未给出确切解说,不得不承认是一疏漏。

万物既生,形体自具。超出形体的精华又指什么?对此,苏轼屡屡道之:“光者,物之神也,盖出于形器之表矣”;“物之精华,发越于外者,为声色臭味,是妙物也”。^④原来,主要指声色臭味之类。最完整的表述,见于《大还丹诀》:

凡物皆有英华,轶于形器之外……故凡作而为声,发而为光,流而为味,蓄而为力,浮而为膏者,皆其华也。吾有了然常知者存乎其内,而不物于物,则此六华者,苟与物接,必为吾所取。非取之也,此了然常知者与是六华者盖尝合而生我矣。我生之初,其所安在?此了然常知者苟存乎中,则必与是六华者皆处于此矣。其凡与吾接者,又安得不赴其类,而归其根乎……其知是道者,魂魄合,形气一。其至者,至骑箕尾而为列星。^⑤

外物与人,无不具备声色臭味等形之精华。所不同者,人独有“了然常知者”在心,有能力感受外物之精华。对人来说,“了然常知者”与形之精华均系先天赋予,融合而生自身。换言之,在初始阶段,人便处于两者会合的状态。他要感受外物形体之精华,精神即须摆脱外物牵绊,复归初生时的状态。由是指明“了然常知者”,使之向外物精华充分打开。两者若水乳交融,甚至可以“骑箕尾而为列星”。进一步看,“了然常知者”与形之精华本就同质。前引《苏氏易传》下文说:“上而为阳,其渐必虚;下而为阴,其渐

① 曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,中华书局,2021,第3533页。

② 曾枣庄、刘琳主编《全宋文》卷二一八六,第100册,上海辞书出版社、安徽教育出版社,2006,第156页。

③ 邵博:《邵氏闻见后录》卷一二,中华书局,1983,第91页。

④ 苏轼:《苏氏易传》卷一,载曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3406页;《东坡书传》卷一六,载曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3759页。

⑤ 苏轼:《苏轼文集》卷七三,第2328页。

必实……故乾特知之而已,作者坤也。”^①形体始终在下,事物生成变化发生于是;形之精华时或在上,彼时则不介入事物变化,功能无非“知之”而已。这同“了然常知者”的功能已然无甚差异。两者之所以达成融合,其根源在此。

《大还丹诀》作于元祐三年(1088)。元祐五年《问渊明》诗、七年《潮州韩文公庙碑》那些知名而奇特的提法,俱当溯源于斯。《问渊明》写道:“子知神非形,何复异人天。岂惟三才中,所在靡不然。我引而高之,则为星斗悬。我散而卑之,宁非山与川。”^②苏轼与陶渊明立异的前提,是将后者《形影神》三首中的“神”理解为形之精华。它既存于世间,也可悬于天上,所以不必隔绝人天。上为星斗,即袭“骑箕尾而为列星”之论。人与外物悉具形之精华,且其本质无别,所以人之神又散而化作山川——严格说,是化作山川的声色臭味之类。这些提法,倘非参照《大还丹诀》,则茫然难得其解。《庙碑》写道:“匹夫而为百世师,一言而为天下法……是孰使之然哉?其必有不依形而立,不恃力而行,不待生而存,不随死而亡者矣。故在天为星辰,在地为河岳,幽则为鬼神,而明则复为人。”^③起首“匹夫”两句,对韩愈崇仰备至。在苏轼眼里,韩氏所依傍的,乃是“不依形而立”,“在天为星辰,在地为河岳”之物,非形之精华莫属。“不待生而存,不随死而亡”的描述,点出它相对于形体的独立性。依此节所述,如果形之精华焕发尽致,效应无可估量。

明乎“形之精华”,返观《赤壁赋》,苏轼的第二层开解便即豁然开朗。第一层声称万物包括人类,同为一气所化生;即使无物不变,作为质料的气却是绵亘无尽,以此消解人生苦短之嗟。可是一气不但生出万物形体,并且生出形之精华,故而有了第二层。万物同出一气,但形体殊异,无以相通,“吾与物俱不得已而受形于天地之间,其孰能有之?”^④第二层“且夫天地之间,物各有主,苟非吾之所有,虽一毫而莫取”云云,先拈示此点。舍而他求,唯有风声月色,任人取用。而声与色,恰属苏轼口中的形之精华。他与友人领受这种精华,前提是要返朴归真,不为外物所累。形之精华虽同样变化不止,然而“不待生而存,不随死而亡”,无穷无尽,也能缓解逝者如斯夫之慨。如此看来,苏轼的两层开解一脉衔接,均直接对治人生苦短的忧思,与主旨密切相连。反复开解,大约也是忧思深重之故。合而观之,又照顾到一气、万物形体、形之精华,较完备反映出其气论的层次。

从一气、阴阳到万物,从无形到有形的临界点为何?苏轼认为是水。《苏氏易传》卷七说:“阴阳一交而生物,其始为水。水者,有无之际也,始离于无而入于有矣。”^⑤人类也不例外,“凡人之始造形,皆水也”^⑥。水与他物不同,形体变化较为自由,“万物皆有常形,惟水不然,因物以为形而已”^⑦,因此成为无形进入有形的中介环节。苏氏在

① 苏轼:《苏氏易传》卷七,载曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3534页。

② 苏轼著、冯应榴辑注:《苏轼诗集合注》卷三二,上海古籍出版社,2001,第1637页。

③ 苏轼:《苏轼文集》卷一七,第508页。

④ 苏轼:《书六一居士传后》,载《苏轼文集》卷六六,第2049页。

⑤ 曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3538页。

⑥ 苏轼:《续养生论》,载《苏轼文集》卷六四,第1984页。

⑦ 苏轼:《苏氏易传》卷三,载曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3455页。

儋州撰《天庆观乳泉赋》谓：“阴阳之相化，天一为水……意水之在人寰也，如山川之蓄云，草木之含滋，漠然无形而为往来之气也。”^①万物通常形体固定，故有时而尽；水则因物赋形，往来变化，故绵绵不绝，正如下文所形容的，它“有逝而无竭”。《滟滪堆赋》复谓：“天下之至信者，唯水而已……唯其不自为形，而因物以赋形，是故千变万化而有必然之理。”^②水已是有形之物，尽管形体自由，却也须有常理统率。

关于事物之理，苏轼一方面倡言不同类事物可以互通，“物有眇而理无方”，“物一理也，通其意，则无适而不可”，^③另一方面又严明界限。他举例道：“正如张长史（旭）见担夫与公主争路，而得草书之法。欲学长史书，日就担夫求之，岂可得哉？”^④张旭虽借鉴于担夫争路而书法大进，可本质上，写字与行路判为两事，后者不能替代前者。如此说来，万物共有一理，物又各有其理。仅就此言，近乎二程、朱熹等理学家的“理一分殊”思想。其间分别是，程朱的“理一”具先天性质，“天理具备，元无欠缺，不为尧存，不为桀亡”，“未有天地之先，毕竟也只是理”。^⑤苏轼的“一理”，从来都在现象层面展开。《滟滪堆赋》宣称“得吾说而推之兮，亦足以知物理之固然”，阐发之理可以旁推交通，无疑系普遍性的“一理”。究其内涵，是说滟滪堆矗立瞿塘峡口，船行极易触礁，形成一处险境。但是换个角度看，长江在蜀地吸纳百川，水势浩荡，相形之下，瞿塘峡宽度不足；若无滟滪堆事先蔽挡一番，则洪流冲峡，其险有甚于触礁者。由此推出必然之理：“物固有以安而生变兮，亦有以用危而求安。”^⑥这道理，明言针对有形之物而发，绝无本体色彩。苏氏“一理”的性质，视此不难明了。万物各有形体，各有万殊之理，普遍之理隐于其后；水的形体随时变化，因而最直观地体现出普遍之理。这是水的又一特点。

综上所述，苏轼气论虽偶有疏漏，整体系统则历历分明。一气生阴阳，是变化之始；阴阳生万物，则进入有形世界。万物赋形的初始状态为水，其特点是不拘于固定形体，绵延不绝，直观体现普遍之理。万物成形后，又有精华越出形体之表，变化而未有穷期。这形之精华，即声色臭味等。人须摆脱物累，唤醒心中固有的“了然常知者”，乃能领略此种精华。《赤壁赋》的“不变者”，便指作为万物质料的气；“惟江上之清风，与山间之明月，耳得之而为声，目遇之而成色”，则指对形之精华的领取。此文从一气与形之精华两层，消释人生苦短之叹。只有结合苏氏气论，方可究明《赤壁赋》真意所在。

二、合三教而变化之：苏轼气论的来源

苏轼这一系列想法，来源相当复杂。关于他的学术渊源，苏辙《亡兄子瞻端明墓志

① 苏轼：《苏轼文集》卷一，第15页。

② 同上书卷一，第1页。

③ 苏轼：《书黄道辅品茶要录后》，载《苏轼文集》卷六六，第2067页；《跋君谟飞白》，载《苏轼文集》卷六九，第2181页。

④ 苏轼：《书张长史书法》，载《苏轼文集》卷六九，第2200页。

⑤ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上，载《二程集》，中华书局，2004，第43页；黎靖德编《朱子语类》卷一，第1页。

⑥ 同①书卷一，第1-2页。

铭》列举莘莘大端,谓其“少与辙皆师先君。初好贾谊、陆贽书,论古今治乱,不为空言。既而读《庄子》,喟然叹息曰:‘吾昔有见于中,口未能言,今见《庄子》,得吾心矣。’乃出《中庸论》,其言微妙,皆古人所未喻……后读释氏书,深悟实相,参之孔、老,博辩无碍,浩然不见其涯也。先君晚岁读《易》……作《易传》未完。疾革,命公述其志。公泣受命,卒以成书”^①。此处着重叙述四个阶段。起初倾慕贾谊、陆贽的政论。这在蜀中少年时已然,苏辙诗称“念昔各年少,松筠闕南轩。闭门书史丛,开口治乱根”^②,追忆的就是此际情景。其次有契于《庄子》,催生出《中庸论》三篇。三文于嘉祐六年(1061)进呈,读《庄子》应在此前不久,处于青年时期。继而涉猎佛籍。苏轼自言:“嘉祐末,予从事岐下……予始未知佛法,君(王彭)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。”^③他于嘉祐六年(1061)签书凤翔府判官,十二月十四日到任。^④随王彭阅览内典,必在嘉祐七年以后,稍迟于读《庄子》数载。至其受易学于苏洵,则后者自道嘉祐五年“始复读《易》”^⑤。是岁,三苏同赴汴京,住京中。苏洵治学的新兴趣,苏轼尽可及时知悉,其研学《周易》之机当萌发于斯。凡此种种之外,他也从孔子、老子那里掘取了不少资源。

儒门中除去孔子,苏轼复深受孟子影响。他尽管曾辨孟子之非,^⑥但是北宋“苏门四学士”之一晁补之称“阁下盖尝自谓学出于孟子矣”,南宋孝宗也称他“知言自况于孟轲”^⑦,可知苏氏自承私淑孟子,两宋已经流播开来。以上七家,贾谊与陆贽但论治乱,罕言玄理,可置勿论。孔子从未提及本体意义上的气,也不妨悬搁。余下庄、老、《周易》、孟、佛五家。今以他们为中心,逐步加以辨析。

前引昔人著述,或以《赤壁赋》中“自其变者而观之”“自其不变者而观之”数语,为沿袭《庄子》内篇《德充符》“自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也”一节,实则两者貌合神离。《德充符》之意,在把万物的差异相对化,从而齐同万物,系一种认知调整。这也合乎《庄子》内篇较一致的蕲向。《赤壁赋》则将万物之齐同无尽建立在作为本体的气上,给这件事以现实基础,并不着力于认知层面。《庄子》一书,启牖苏轼处尚别有所在。

其书外篇《知北游》说:“人之生,气之聚也;聚则为生,散则为死。若死生为徒,吾又何患!故万物一也,是其所美者为神奇,其所恶者为臭腐;臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐。故曰‘通下一气耳’。圣人故贵一。”^⑧万物本体同为一气,故此融通为一。这方是苏轼气论的根基。今人基本赞同《庄子》内篇作时较早,近乎庄子原意;外、

① 苏辙:《苏辙集》,中华书局,1990,第1126-1127页。

② 苏辙:《初发彭城有感寄子瞻》,载《苏辙集》,第130页。

③ 苏轼:《王大年哀词》,载《苏轼文集》卷六三,第1965页。

④ 孔凡礼:《苏轼年谱》卷四,中华书局,1998,第97页。

⑤ 苏洵:《上韩丞相书》,载苏洵著,曾枣庄、金成礼笺注:《嘉祐集笺注》卷一三,上海古籍出版社,1993,第353页。

⑥ 参看王水照、朱刚:《苏轼评传》,南京大学出版社,2004,第150-151页。

⑦ 晁补之:《再见苏公书》,载曾枣庄、刘琳主编《全宋文》卷二七一七,第126册,第28页;宋孝宗:《苏轼赠大师制》,载曾枣庄、刘琳主编《全宋文》卷五二四六,第235册,第161页。

⑧ 郭庆藩:《庄子集释》卷七下,中华书局,1961,第733页。

杂篇则阑入庄子后学乃至其他学派作品,各篇须分别对待。^①《知北游》的议论,位于庄子思想延长线上,当出于庄门后学手笔,^②可也不无变异。庄子借由认知变化取消事物差别,是期望自拔于现实束缚之上,得到心灵自由。此篇把万物齐同的缘由坐实为一气,“明确肯定世界是物质性的”^③,则又落回现实,未能经虚涉旷,得大自在。从这一角度看,说它与庄子相反也不为过。苏轼尝疑《庄子》收文驳杂不纯,剔去《让王》《盗跖》《说剑》《渔父》四篇。^④但《知北游》不入他怀疑之列,其文对庄子精神的背反,他也无所察觉。

《庄子》杂篇《则阳》同属庄子后学之作,^⑤进一步发挥气论:“是故天地者,形之大者也;阴阳者,气之大者也。”成玄英疏:“天覆地载,阴阳生育,故形气之中最大者也。”^⑥这里引出“阴阳”一对概念。它们乃气之大者,有生育万物之功。苏轼气论导入阴阳,置于气和万物中间,形成三阶链条,即是承此而来。《则阳》对气与阴阳缺乏明确区划,且只认阴阳为最大的气,并未否认其他气的存在。苏轼谓气化生阴阳,明白分作两阶段。这一过程再无其他,则有取于《周易·系辞上》“一阴一阳之谓道”的思维模式。^⑦毕竟,《苏氏易传》诠释《系辞上》一卷,最系统地发表了其气论见解。但《系辞》以至整部《周易》,是不谈单一本体之气的,所以本质上,苏氏气论仍导源于《庄子》而非《周易》。

万物有形之初,皆呈水的状态,此点受到《老子》启迪。《苏氏易传》卷七“水者,有无之际也,始离于无而入于有矣”一句下,紧接着引证:“老子识之,故其言曰‘上善若水’,又曰‘水几于道’。”^⑧所引出传世本《老子》第八章:“上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。”^⑨水具“上善”之德而“几于道”,在有形事物中最接近无形世界。苏轼拈出它作为无形进入有形的关捩,与《老子》声气相通。然而《老子》描绘水之德,重点在遇事不争、甘居下游。同书六十六章说:“江海之所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王”;七十八章又说:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,其无以易之”,^⑩一向注重水因弱勢成就其强大的辩证色彩,可与第八章印证。

① 参看刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,中国社会科学出版社,1988,第5-20页。

② 同上书,第70-71页。

③ 严北溟:《应对庄子重新评价》,《哲学研究》1980年第1期。关于《庄子》之“气”的进一步探讨,参看陈洪:《庄蝶之梦与浑沌之死——〈庄子〉“物化”“气变”论解析》,《苏州大学学报(哲学社会科学版)》1997年第1期;李存山:《庄子思想中的道、一、气——比照郭店楚简〈老子〉和〈太一生水〉》,《中国哲学史》2001年第4期等。

④ 苏轼:《庄子祠堂记》,载《苏轼文集》卷一一,第348页。

⑤ 同①书,第74-75页。

⑥ 郭庆藩:《庄子集释》卷八下,第913页。

⑦ 《庄子》与《易传》的阴阳说声气互通,孰先孰后则有异议。例如徐复观便主张《易传》在前,陈鼓应却主张《庄子》在前。徐复观:《阴阳五行及其文献的研究》,载《中国思想史论集续篇》,九州出版社,2014,第44-55页;陈鼓应:《〈易传·系辞〉所受庄子思想的影响》,载《易传与道家思想》,生活·读书·新知三联书店,1996,第87-101页。

⑧ 曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3538页。

⑨ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,中华书局,2008,第20页。

⑩ 同上书,第169、187页。

要之,《老子》书中绝未窥见水随物赋形的特质。苏轼水无定形之意,早披露于《滟滪堆赋》。此文嘉祐四年(1059)撰,时值苏氏二度出蜀入京途中。他在嘉祐元年春始离蜀游京师,走的是陆路。翌年进士及第,四月旋遭母丧,返乡守制。心境仓皇,行色匆遽,更无从细赏风物。四年免丧,因复出蜀。这回舟行从容,得以饱览山川形胜。蜀地水文之繁复多变,给苏轼留下深刻印象。《入峡》诗称:“自昔怀幽赏,今兹得纵探。长江连楚蜀,万派泻东南。合水来如电,黔波绿似蓝。余流细不数,远势竞相参。入峡初无路,连山忽似龛。萦纡收浩渺,蹙缩作渊潭。”^①诗里交代,自己系初次领略巴蜀万流辐辏、洪纤变化的壮丽图景,震撼不言而喻。长江过滟滪堆入峡,一赋一诗,写于同时前后。正是再度出蜀江行的经验,使得苏轼特别推重水的因物赋形、不拘一格。其气论中涉及水的阐述,乃由《老子》学说与自身经验交会而生。

万物成形以后,又分出形体与形之精华两部分,后者与《孟子》略有关联。苏轼《潮州韩文公庙碑》描摹“不依形而立”的精华,便援《孟子·公孙丑上》所说“浩然之气”为助。^②《孟子》原文谓此气“是集义所生者,非义袭而取之也”,赵岐注:“言此浩然之气,与义杂生,从内而出,人生受气所自有者”。原文又谓“难言也”,孙奭疏:“以为浩然之大气,难以言形也”。^③浩然之气系气化生人之时先天所赋予,这同气论天然相凑泊。它无形体可言,又便于连通形之精华,因为后者原是超越形体的。

话说回来,明眼人洞若观火,这些充其量是枝节相似,谈不到本质联系。《孟子》在此,实仅衬拳边鼓而已。《庙碑》极力渲染形之精华的效能,称其“在天为星辰,在地为河岳,幽则为鬼神,而明则复为人”。星辰、河岳回抱上文“申、吕自岳降,传说为列星”的典故。^④前一典出《诗经·大雅·崧高》:“维岳降神,生甫及申。”^⑤甫指甫侯,又作吕侯,申指申伯。后一典出《庄子》内篇《大宗师》:“传说得之(按指“道”),以相武丁,奄有天下,乘东维,骑箕尾,而比于列星。”^⑥鬼神则取自《周易·系辞上》:“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”^⑦苏轼整体表达形之精华论的《大还丹诀》,称“其至者,至骑箕尾而为列星”,袭用《庄子·大宗师》词句,更是直截了当。可以说,形之精华背后,既闪现着儒家的身影,也出没着道家的踪迹。

非仅如是。说到外物形之精华,苏轼以声色臭味等当之,儒、道两派俱无此类观点,必须别作探索。《大还丹诀》总结道:“故凡作而为声,发而为光,流而为味,蓄而为力,浮而为膏者,皆其华也。”下文统称之“六华”。奇怪的是,文章只举出声、光、味、力、膏五事,“六”之总数无处着落。《东坡书传》复谓“物之精华,发越于外者,为声色臭味”。持较两段文字,勉强还可为《大还丹诀》补上“臭”即嗅觉对象,凑足六种。这

① 苏轼著,冯应榴辑注:《苏轼诗集合注》卷一,第15-16页。

② 苏轼:《苏轼文集》卷一七,第508页。

③ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷三上,载阮元校《十三经注疏》,上海古籍出版社,1997,第2685页下、2687页上。

④ 同②。

⑤ 郑玄笺、孔颖达疏:《毛诗正义》卷一八之三,载阮元校《十三经注疏》,第565页下。

⑥ 郭庆藩:《庄子集释》卷三上,第247页。

⑦ 王弼等注,孔颖达疏《周易正义》卷七,载阮元校《十三经注疏》,第77页下。

自然不是关键。关键在于,苏氏为何执定数字“六”不放?

光(色)、声、味、臭、力五事,分别对应视觉、听觉、味觉、嗅觉、触觉,毫无疑义。膏则指膏液。苏轼称“南方酿酒,未大熟,取其膏液,谓之酒子”;又称捣碎白术,“其细末曝日中,时以井花水洒润之,则膏液自上”,^①均是就原料加温加水,获取升上表面的一层沫子,此即“浮而为膏”。未加工前,膏液则潜存在原料内部。《沉香山子赋》自言无力分辨各种材料的香气,“嗟吾知之几何,为六入之所分。方根尘之起灭,常颠倒其天君。每求似于仿佛,或鼻劳而妄闻”,独知沉香木为正味,“既金坚而玉润,亦鹤骨而龙筋。惟膏液之内足,故把握而兼斤”。^②沉香的膏液,就藏于木身之中。赋中“六入”乃六根与六尘的合称,属于佛教概念,下句故以“方根尘之起灭”衔应。六根与六尘的前五项,同视、听、味、嗅、触五觉一一关涉;末项意根与法尘,乃进入意识层面。“或鼻劳而妄闻”谓鼻根迟钝,致于嗅觉上混淆各物。苏轼辨认沉香,不得不另觅标识:金坚玉润诉诸触觉(身根、触尘),鹤骨龙筋诉诸视觉(眼根、色尘);膏液潜伏沉香内里,感觉直接捕捉不到。其外化表象是分量逾恒,一手可握的细条,竟然重达两斤。这要称量、比较方知,有意识在起作用,可见膏与意根、法尘有关。^③

合观光(色)、声、味、臭、力、膏不难发觉,苏轼意中的形之精华,系比照佛教六尘而立。难怪他执着于精华总数必须为六了。六根、六尘复与六识配搭。此种思想,苏氏熟稔于胸。他嗜诵《楞严经》,“《楞严》在床头,妙偈时仰读”,推崇其书“委曲精尽,胜妙独出”。^④而《楞严》卷三,便曾往复开陈六识、六根、六尘。不过,苏轼对之又做了显著改造。

《东坡志林》卷二说:

近读《六祖坛经》指说法、报、化三身,使人心开目明。然尚少一喻,试以喻眼:见是法身,能见是报身,所见是化身。何谓见是法身?眼之见性,非有非无。无眼之人,不免见黑,眼枯睛亡,见性不灭。故云见是法身。何谓能见是报身?见性虽存,眼根不具,则不能见。若能安养其根,不为物障,常使光明洞彻,见性乃全。故云能见是报身。何谓所见是化身?根性既全,一弹指顷,所见千万,纵横变化,俱是妙用。故云所见是化身。^⑤

他举视觉为例,将六识、六根、六尘与法身、报身、化身扭结,可谓别出心裁。传统上,三身均为佛门所顶礼,六尘却是被贬斥的,《楞严经》因唤之为“妄尘”^⑥。苏氏用化身对接六尘,形容其“纵横变化,俱是妙用”,就化解了后者的负面形象,转出褒义。这给六尘变为形之精华铺平了道路。

① 苏轼:《酒子赋》引,载《苏轼文集》卷一,第14页;《与章致平》其二,载《苏轼文集》卷五五,第1645页。

② 苏轼:《苏轼文集》卷一,第13页。

③ 苏辙《和子瞻沉香山子赋》更纯依佛理为说,可参。载《苏辙集》,第941-942页。

④ 苏轼:《次韵子由浴罢》,载苏轼著,冯应榴辑注:《苏轼诗集合注》卷四一,第2138页;苏轼:《书柳子厚大鉴禅师碑后》,载《苏轼文集》卷六六,第2084页。

⑤ 华东师范大学古籍研究所点校注释:《东坡志林 仇池笔记》,华东师范大学出版社,1983,第59页。

⑥ 般刺蜜帝译:《楞严经》卷三,载一诚长老主编《重修频伽精舍校刊大藏经》成帙,吉林出版集团有限责任公司,2007,第19页。

用法身对接六识,则使具体认识作用与真如佛性混而莫辨。回想苏轼《大还丹诀》宣称领受形之精华,须得唤醒人心固有的“了然常知者”。此一概念,实从真如佛性化出。唐代宗密有言:“一乘显性教者,说一切有情,皆有本觉真心,无始以来常住清净,昭昭不昧,了了常知,亦名佛性,亦名如来藏。”^①在信徒眼里,唯有佛性了了常知。苏氏《油醪有妙理赋》写道:“兀尔坐忘,浩然天纵。如如不动而体无碍,了了常知而心不用。”^②其中“坐忘”出《庄子·大宗师》,“浩然”出《孟子》,“如如”则系佛家用语,等于真如。他对于了然常知者即真如佛性,是完全自觉的。形之精华自六尘来,了然常知者自佛性来,而苏轼再将佛性与六识等同。由是观之,他标举了然常知者以接纳形之精华,岂非水到渠成?此说的佛学来历,宛然不可掩了。

苏轼也常吐露佛教的世界观,谓万物本性皆空,如说“见物失空,空未尝灭。物去空现,亦未尝生”云云。^③可若万物通体虚幻,终归寂灭,其形体又何精华之有?这与其气论无法兼容。站在苏氏的立场,谈空无非复述陈言,论气却是自家悟出,孰轻孰重,一望而知。他坦承对于佛理“独时取其粗浅假说以自洗濯”^④,权宜方便罢了,恐不无几分实情。话虽如此,佛学依然协助他构造出形之精华说。综观其气论体系,取材遍及三教,时参己意,根柢则植于《庄子》外、杂篇中。苏轼思路之开阔,足见一斑。

三、道与理分:苏轼气论的特点

北宋时期,谈论气者不乏其人。相较并世诸家,苏轼自有特色。

他与苏辙意见便不尽同。苏籀《栾城先生遗言》载:“《易》曰:‘一阴一阳之谓道。’坡公以为阴阳未交,公(苏辙)以坡公所说为未允。公曰:‘阴阳未交,元气也,非道也。政如云一龙一蛇之谓道也,谓之龙亦可,谓之蛇亦可。’”^⑤阴阳相交乃赋形之始。苏辙声言现象世界方有道,本体世界则无。苏轼恰恰相反。《苏氏易传》卷七说:“一阴一阳者,阴阳未交而物未生之谓也。喻道之似,莫密于此者矣……阴阳交而生物,道与物接而生善……善者道之继,而指以为道则不可。”^⑥万物孳生,道就转化为另一形态善,而苏轼强调后者与道有差。据此,道仅属于本体世界。

无论以道专归本体如苏轼,抑或以道专归现象如苏辙,均非当时主流见解。多数论者观点各异,却同声指认道弥纶体用,无所不包。举例言之,王安石谓:“道之本,出于冲虚杳渺之际;而其末也,散于形名度数之间。是二者,其为道一也。”^⑦司马光谓:“易者,道也;道者,万物所由之涂也。孰为天?孰为人?故易者,阴阳之变也,五行之化也。出于天,施于人,被于物,莫不有阴阳五行之道焉。”^⑧两人口中的“道”,内涵截

① 宗密著,石峻、董群校释:《华严原人论校释》,中华书局,2018,第181页。

② 苏轼:《苏轼文集》卷一,第21页。

③ 苏轼:《答孔君颂》,载《苏轼文集》卷二〇,第592-593页。

④ 苏轼:《答毕仲举》其一,载《苏轼文集》卷五六,第1671页。

⑤ 朱易安等主编《全宋笔记》第三编,第七册,大象出版社,2008,第156-157页。

⑥ 曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3538页。

⑦ 王安石:《老子注(罗家湘辑本)》卷上,载王水照主编《王安石全集》第4册,复旦大学出版社,2016,第155页。

⑧ 司马光:《易说·总论》,商务印书馆,1936,卷首第1页。

然不同,但是一曰冲虚杳渺与形名度数两存之,一曰天与人、物两存之,其彻上彻下则一。张载说:“运于无形之谓道,形而下者不足以言之”^①,似乎道纯然是本体的。可他又说:“事无大小,皆有道在其间……显诸仁,天地生万物之功,则人可得而见也;所以造万物,则人不可得而见,是藏诸用也。”^②道也周流于有形世界,不过本身藏在物内,只显示其效应而已。程颐剖析愈加明快:“离了阴阳更无道,所以阴阳者是道也。阴阳,气也。气是形而下者,道是形而上者。”^③由逻辑看,道是阴阳依循的律令,故特具本体性质;但由实际看,道与阴阳同在,寸步不离。现象世界,无往而非道的栖身之所。

上引几家都将某种意义的气当作世界万物的质料。^④他们理解的道,莫不贯穿体用。两相比较,苏轼竭力否认道行于现象世界,显得十分别致。在他看来,贯穿现象世界的,如前文所述,是普遍之理。于是形成道—普遍之理—分殊之理的逐级下降序列。此中关节在于,道与普遍之理何以判然为二?这只是为了在本体、现象之间划一界线,还是意味着对于道、理的认识,实质有所分别?

《苏氏易传》卷七释《周易·系辞上》“夫易,圣人之所以极深而研几也”句:“深者其理也,几者其用也。”下文又说:“极深研几者,以道用之也……止于几与深也,则道有时而穷。”^⑤穷理即令臻于极致,也有体道不逮之虞。道与普遍之理非一,皎然可见。推寻两者关系,理是“以道用之”。此语意涵,须进一步阐说。

古人思索本体论,常是为心性论求取依据的,两者同构,苏轼也不例外。他一面从性推出善:“夫善,性之效也”;一面又从道推出善:“圣人之德,虽可以名言,而不囿于一物,如水之无常形。此善之上者,几于道矣,而非道也……仁者见道而谓之仁,智者见道而谓之智。夫仁智,圣人之所以谓善也。”^⑥天道与人性处于同一层级:“性者其所以为人者也,非是无以成道矣。”^⑦苏轼有时径直把性称作“道心”。^⑧他对善的描绘,“不囿于一物,如水之无常形”,与普遍之理形态相同。具体到个人,仁者谓之仁,智者谓之智,则与分殊之理相同。因此他所论性、善关系,可借以类推道与普遍之理的关系。苏轼说:

君子日修其善,以消其不善,不善者日消,有不可得而消者焉。小人日修其不善,以消其善,善者日消,亦有不可得而消者焉。夫不可得而消者,尧、舜不能加焉,桀、纣不能亡焉,是岂非性也哉?君子之至于是,用是为道,则去圣不远矣。虽然,有至是者,有用是者,则其为道常二。犹器之用于手,不如手之自用,莫知其所

① 张载:《正蒙·天道》,载《张载集》,中华书局,1978,第14页。

② 张载:《性理拾遗》,载《张载集》,第374页。

③ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷一五,载《二程集》,第162页。

④ 王安石说:“道有体有用。体者,元气之不动;用者,冲气运行于天地之间。”司马光说:“万物皆祖于虚,生于气。”张载与二程谈“气”,众所周知,兹不具引。王安石:《老子注(罗家湘辑本)》卷上,载王水照主编《王安石全集》第4册,第165页;司马光:《潜虚》总论,载《家范法言集注太玄集注潜虚老子道德论述要》,上海人民出版社,2022,第597页。

⑤ 曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3545页。

⑥ 苏轼:《苏氏易传》卷七,载曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3538页。

⑦ 同上书,第3539页。

⑧ 苏轼:《东坡书传》卷三,载曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3606-3607页。

以然而然也。性至于是,则谓之命。^①

这里君子日修、小人日消的善,乃是具体之善;君子、小人同备,刮磨不去者,乃是普遍之善。后者与性,唯有几微之辨。性为“至是者”,普遍之善为“用是者”,后者即对等于“以道用之”的普遍之理。苏轼造一妙喻解说何谓“至是者”,何谓“用是者”。前者犹如用手做事,自如到不知所以然;后者犹如执工具做事,终不如手那样自然。前者始是圣人境界,后者则是君子境界。别处复有一节辨析圣人与君子:“古之言贤人者,贤于人之人也,犹曰君子云尔。夫贤于人者,岂有极哉?圣人与焉,而世乃曰:‘圣人无德业,德业贤人也。’夫德业之名,圣人之所以不能免也,其所以异于人者,特以其无心尔。”^②圣人、君子同样修德立业,犹如手和工具同样做事,差别只在无心或有心。这里拈出“无心”形容圣人,更是打破后壁之谈。

自兹类推,道之胜境,全在自然无心一点;普遍之理“以道用之”,于此有所不及。苏轼着意分疏二者,实质便基于斯。事实上,分殊之理已是自然状态,“是故幽居默处而观万物之变,尽其自然之理,而断之于中”^③。细逐万物流变方能尽观之理,自是具体之理,苏氏仍以“自然”名之。所以准确说,道、普遍之理、分殊之理三者,非有自然与否之异,而是自然程度分了等差。一意向慕自然状态,表现出苏轼的鲜明性格。

万物共有一普遍之理,各自又有分殊之理。在形体层面,事物互不相侔,这一层系分殊之理所寓。声色等形之精华,却越出形体,越出分殊之理。《苏氏易传》卷六称:“光出于形之表,而不以力用,君子之广大者也。”^④形之精华对接君子,而君子境界,达乎普遍之理,以略逊圣人一筹的自然为特质。光的“不以力用”,即指某种自然状态;其“广大”即普遍之谓,正同君子境界密合。因而形之精华,就是普遍之理的外显。

总括而言,苏轼主张气化阴阳,阴阳交生万物。气与阴阳两阶段有道。下至万物既生,道一转而成普遍之理,再转而成分殊之理。事物形体寓含分殊之理;形之精华,则越出分殊之理,向普遍之理挺进,向更高层次的自然状态挺进。此种精华,迈入君子境界始得领略。

回到黄州赤壁之下那个秋夜。风声月色,流转于山间江上。苏轼邀友人搁置烦忧,纵赏此声此色。这不单是及时行乐,也不单是超脱功利;更重要的是,借此渐近自然,参悟普遍之理,以企君子境界。纵赏之余枕藉而眠,至晓未觉,便系自然状态进阶的形象呈现。《赤壁赋》以其表里澄澈,卓绝千古,造境如是,实为写出苏轼胸中一片君子气象。文章背后,则有整套气论思想为之支柱。

【责任编辑:赵小华;责任校对:赵小华】

① 苏轼:《苏氏易传》卷一,载曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3395页。

② 苏轼:《苏氏易传》卷七,载曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3534页。

③ 苏轼:《上曾丞相书》,载《苏轼文集》卷四八,第1379页。

④ 曾枣庄、舒大刚主编《苏东坡全集》,第3531页。