

互文的景观：苏轼的快哉亭经营与书写

刘泽华

(河北大学文学院, 河北保定, 071000;
四川师范大学三苏研究院, 四川成都, 610068)

摘要: 密州时期的快哉亭与超然台无论是地理位置还是思想内涵, 都形成了相互阐说的互文结构, 所谓“快哉”不过是时局所迫的无奈之举, 其中又包含着和新党对抗的姿态。徐州快哉亭则有着更为明确的政治指向, 暗示李清臣要做敢于进言的直臣。在经历乌台诗案谪居黄州后, 苏轼再一次将临江之亭命名为快哉亭, 并创作《水调歌头》。词中寄寓着苏轼儒道互阐的思想: 在他看来世界纷然呈现“二”的状态, 要通过无心来祛除遮蔽, 以“义”养浩然之气, 从而持志不动心, 凭借“以志一气”的方法通二为一, 观照万物生生流转, 体悟其中隐藏的道。快哉亭的经营与书写不仅昭示了苏轼思想历时性的发展, 还作为共时性的勾连, 体现了他内向自我超然和向外参与政治的一体两面。

关键词: 苏轼; 快哉亭; 景观; 互文; 儒道互阐

中图分类号: I206.2

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2025)04-0197-12

林云铭在《古文析义》中点评苏辙《黄州快哉亭记》, 将其与苏轼作于密州任上的《超然台记》并提: “‘超然’乃子由命名, 而子瞻为文, 言其无往而不乐; ‘快哉’乃子瞻命名, 而子由为文, 言其何适而非快。俱从居官不得意时看出, 取义亦无不同也。”^[1]苏轼于密州任上修葺超然台, 苏辙取名, 快哉亭则是黄州时苏轼命名, 而苏辙作记。林云铭认为二者皆产生于仕途不得意时, 内涵亦相同, 揭示了超然台与快哉亭的互文关系, 然而苏轼在仕宦生涯中, 至少在密州、徐州、黄州三地皆有快哉亭的经营(修葺、建造、命名及组织题咏)或书写^①, 前后时间跨度近八年。其间, 苏轼由自请离京外任, 到乌台诗案成为阶下之囚, 再到劫后余生贬谪居黄, 无论在个人境遇还是思想创作上, 都发生了巨大的转变, “快哉亭”可谓伴他度过了这段非同寻常的时光, 很难简单地用“何适而非快”概括。从与超然台修建于同期的快哉亭, 到徐州任上为李清臣命名的快哉亭, 再到黄州时期西望武昌的快哉亭, 苏轼为何要多次以“快哉”名亭, 其中蕴含着怎样的变化和诗学意义呢^②?

一、密州超然台和快哉亭的经营与书写

熙宁七年(1074)十二月三日^③苏轼至密州任, 与刚离开的富庶繁华的杭州迥然不同, 密州此时正遭受着罕见的蝗灾: “自入境, 见民以蒿蔓裹蝗虫而瘞之道左, 累累相望者, 二百余里, 捕杀之数, 闻于官者几三万斛。”(《上韩丞相论灾手实书》)^{[2](1395)}蝗灾的严峻让密州陷入困顿和混乱中, 百姓甚至因生活难以为继而丢弃婴儿, 盗贼劫掠的现象也时有发生。苏轼由杭赴密, 本以为可以和在齐州为掌书记的弟弟苏辙时常见面, 但刚到任便不得不投入救灾和缉捕盗贼的事务中。与此同时, 新法在吕惠

收稿日期: 2024-11-05; 修回日期: 2024-12-29

基金项目: 四川师范大学三苏研究院一般项目“空间记忆视域下苏轼的景观书写与营造研究”(SSYJY24-07)

作者简介: 刘泽华, 男, 山西大同人, 文学博士, 河北大学文学院助理研究员, 四川师范大学三苏研究院研究员, 主要研究方向: 宋代文学与文献、词学理论, 联系邮箱: liuzehua94@qq.com

卿等新党的推进下进行得如火如荼,苏轼一边为公使钱的削减陷入窘迫而牢骚满腹,一边又上书韩绛力陈方田均税、手实法之弊。

次年岁末,苏轼的境况似乎并未发生根本好转,在同友人的通信中他吐露自己的无奈:“某到郡正一年,诸况粗遣,岁凶民贫,力所无如之何者多矣。”(《与鲜于子骏三首(一)》)^{[2](1559)}也是在此时,苏轼修葺城北旧台,苏辙为之名曰“超然”:

今夫山居者知山,林居者知林,耕者知原,渔者知泽,安于其所而已。其乐不相及也,而台则尽之。天下之士,奔走于是非之场,浮沉于荣辱之海,嚣然尽力而忘反,亦莫自知也。而达者哀之,二者非以其超然不累于物故邪?《老子》曰:“虽有荣观,燕处超然。”尝试以“超然”命之,可乎?(《超然台赋》)^{[3](331-332)}

山居者知山之乐,林居者知林之乐,与奔走于是非荣辱之乐,皆是累于外物的缘故。超然台居高临下,仿佛可俯视世间之乐而超乎其上,苏辙认为如此不因外在而改变的快乐才是超然之乐。苏辙对于其兄的境况当然十分了解,苏轼在密州的困顿很难说做到了超然,所谓“无往而不乐”也只能算是宽慰语。

苏轼在收到苏辙所作赋后,认为苏辙以“超然”名此台是因为见他“无所往而不乐者,盖游于物之外也”,于是便顺应其意,在他的《超然台记》开篇就揭示出“超然”的意旨:将快乐寄于物内,则“可乐者常少,而可悲者常多”,只有超然物外才能“无往而不乐”。接下来苏轼便自陈遭际,从有着“雕墙之美”“湖山之观”的杭州,来到“采椽之居”“桑麻之野”的密州。密州的景象是“岁比不登,盗贼满野,狱讼充斥,而斋厨索然,日食杞菊”^{[2](351)}。苏轼自述密州虽然如此,自己却能超然物外处之泰然,甚至“貌加丰,发之白者,日以反黑”^{[2](352)}。然而果真如此吗?实际上苏轼在与诸友人的信中止一次地抱怨处境的艰难,如他对石幼安感叹“流殍盗贼无虚日”^{[2](2453)},又向滕达道诉说新法带来的不便^{[2](1475)}。苏轼密州时期的诗词也多含讥讽,如他自释《寄刘孝叔》“迩来饥馑,飞蝗蔽天之甚,以讥讽朝廷政事缺失,新法不便之所致也”^{[4](13)};《蝶恋花·密州上元》将密州与杭州上元节景象作对照,更显密州之清冷孤寂。可见苏轼并没有做到其宣称的“无往而不乐”,那他所说的“超然”究竟是何意呢,不久后他又以“快哉”命名送客亭,二者的互文让其中意旨更耐人寻味。

二苏为文后,苏轼在友人中发起了大规模的超然台唱和活动,李清臣、文同、鲜于侁、张耒、司马光、文彦博等皆作有诗赋^④。熙宁九年(1076)四月^⑤,在收到文同的超然台赋后,苏轼再次致信文同乞超然台诗,同时提到了即将修葺的快哉亭:“洋川园池乃尔佳绝,密真陋邦也,然亦随分葺之。城西北有送客亭,下临潍水,轩豁旷荡,欲重葺之,名快哉亭。或为作一诗,尤为幸厚也。”(《与文与可十一首(其二)》)^{[2](2441)}苏轼直到此时还忘不掉向文同感慨密州的萧条鄙陋,这与他所谓的“超然”相去甚远,此外他还提及欲重修城西北的送客亭,将之起名为“快哉”。文同所寄诗云:“满襟高兴属轩槛,野阔风长真快哉。”^[5]可见他所理解的“快哉”乃送客亭下临潍水,江风拂面,视野开阔,十分畅快。大概时间相去不久,苏辙也有诗作二首寄来:

车骑崩腾送客来,奔河断岸首频回。凿成户牖功无几,放出江湖眼一开。景物为公争自致,登临约我共追陪。自矜新作超然赋,更拟兰台诵快哉。

槛前潍水去泫泫,洲渚苍茫烟柳匀。万里忽惊非故国,一樽聊复对行人。谢安未厌频携妓,汲黯犹须卧理民。试问沙囊无处所,于今信怯定非真。(《寄题密州新作快哉亭二首》)^{[3](110)}

苏辙可谓苏轼知己,第一首尾联“自矜新作超然赋,更拟兰台诵快哉”将超然台和快哉亭对举,便点明了二者的互文关系,“超然”并非“无往而不乐”,“快哉”也不是“何适而非快”。第二首更是自颌联起就讲出苏轼眼下境况的不如意。“谢安未厌频携妓”指谢安隐居东山不仕,纵情丘壑,常携妓出游,司马昱由此断言谢安不久将要出仕^⑥。“汲黯犹须卧理民”则指汲黯因直言而外任东海太守,时常卧病,但东海在其任中大治,继而被汉武帝召还^⑦。此联实是宽慰苏轼,眼下虽在外任,

但想来不久便可还京。尾联引韩信于潍水佯败决壅囊，水淹龙且大军的故事^⑧，言下之意苏轼只是暂时避退，并非怯懦，矛头直指在朝的新党。

二、伪饰的超然与独乐的快哉：密徐快哉亭背后的政治指向

在超然台唱和活动中，司马光的诗作揭示了超然台背后的政治内涵：

使君仁智心，济以忠义胆。婴儿手自抚，猛虎须可揽。出牧为龚黄，廷议乃陵黯。万钟何所加，甌石何所减。用此始优游，当官免阿谄。向时守高密，民安吏手敛。投闲为小台，节物得周览。容膝常有余，纵目皆不掩。山川远布张，花卉近缀点。筵宾肴核旅，燕居兵卫俨。比之在陋巷，为乐亦何歉。可笑夸者愚，中天犹惨惨。（《超然台寄予瞻学士》）^{[6](1629)}

司马光作为旧党领袖，自熙宁四年(1071)起便退居洛阳，于熙宁六年(1073)营建独乐园。独乐园之名取自《孟子》，在宋代士大夫争相标举“众乐”的氛围中^⑨，“独乐”显得额外与众不同。司马光《独乐园记》认为孟子所说的众乐为“王公大人之乐”，颜回簞食瓢饮之乐是“圣贤之乐”，而自己的独乐则如鸛鹑巢林、鼯鼠饮河，是“各尽其分而安之”的迂叟之乐^{[6](1376-1377)}。他时而又对自己的快乐颇为自矜，认为“吾心自有乐，世俗岂能知”（《乐》）^{[6](382)}。显然是将自己心中之乐作为与颜回类似的圣贤之乐看待。他这种自负的心态偏偏在现实中落空，不得不从权力中枢退出，于是便化作赌气式的自嘲。刘安世谓：“温公创独乐园，自伤不得与众同也。”^[7]可谓中的。在司马光的超然台诗中，将作为地方长官的苏轼比作龚遂、黄霸，在朝时的苏轼则又如王陵、汲黯，若说与“廷议乃陵黯”相对的“猛虎须可揽”句似有所确指，那么“用此始优游，当官免阿谄”对新党的怨怼之情则昭然若揭。末尾处把苏轼的超然之乐比作颜回之乐，也将其与自己的独乐如一般看待，皆是在新党为政后不得不远离朝堂的无奈选择。

在乌台诗案的供状中，苏轼明确交代了这场围绕超然台唱和背后的政治指向：“作《超然台记》云：‘始至之日，岁比不登，盗贼满野，狱讼充斥。’意言连年蝗虫，盗贼狱讼之多，非讽朝廷政事缺失，并新法不便所致。及云‘斋厨索然，日食杞菊。’以非讽朝廷新法减削公使钱太甚。”^{[4](8)}进而再思考《超然台记》的主旨：苏轼目睹密州蝗灾所造成的饿殍漫野、盗贼横行，自己则“斋厨索然，日食杞菊”^{[2](351)}，其内心并不能释然，他修葺城北高台，与友人登临“放意肆志”^{[2](352)}，聊为寄托，并非摆脱外物的“超然”，而是和司马光的“独乐”一样，是迫于处境而不得不做出的妥协。苏轼登台眺望远山，想象身处其中避世隐居的君子，但还想到了建功立业的姜子牙、齐桓公，同时又为韩信的结局慨然叹息，这样矛盾的人物联想正显示出他对外物的牵挂。

唐宋转型伴随着儒学思想的复兴与重塑，由科举而成为官员的士大夫逐渐替代门阀士族进入国家行政中枢，在地位的转变中逐渐形成了以天下为己任的士大夫意识形态。庆历士大夫群体在革新运动前后所构建的“先忧后乐”“进退亦忧”“与民同乐”的观念，在其时成为不言自明的士大夫准则。司马光和苏轼作为旧党的核心人物，在王安石执政、新党得势的情况下，不得不远离朝堂，退居地方。既然与新法周旋无效，苏轼等人便以反叛士大夫精神的姿态，大张旗鼓地组织唱和，以超然自乐的书写，宣告自己不合作的态度，而与超然台修建于同一时期的快哉亭，可谓表达了同样的内涵。

苏轼本人没有为密州快哉亭留下诗文，但是沿着以苏解苏的思路，可以在他本人的诗文中寻找“快哉”的内涵。“快哉”语出《风赋》，宋玉与楚襄王共游兰台，忽然风至，楚王不禁发出快哉此风的感叹，紧接着对他和庶人是否共享此快哉风提出疑问。宋玉则别出心裁，以风分雌雄对之，王之雄风气势雄浑壮阔，愈病析醒，发明耳目，而庶民的雌风则浑浊扬尘，中心惨怛，生病造热，同样的风对不同身份者产生了完全不同的体验，言下之意庶民无法与楚王共享此风。对于宋玉的《风赋》，或以

为是讽喻之作^⑧，或以为乃谄媚之辞，而在苏轼看来宋玉作赋实为讽谏：

贵公子雪中饮，醉余，倚槛向风，曰：“爽哉，快哉。”左右有泣者。公子惊问之，曰：“吾父昔以爽亡。”楚襄王登台，有风飒然而至，王曰：“快哉，此风寡人与庶人共之者耶？”宋玉讥之曰：“此独大王之雄风耳，庶人安得而有之？”不知者以为谄也，知之者以为讽也。唐文宗诗曰：“人皆苦炎热，我爱夏日长。”柳公权续之曰：“薰风自南来，殿阁生微凉。”惜乎，时无宋玉在其傍也。（《书柳公权联句》）^{[2](2106-2107)}

唐文宗曾与诸学士夏日联句，其所出诗句云：“人皆苦炎热，我爱夏日长。”柳公权对曰：“薰风自南来，殿阁生微凉。”^{[8](4312)}苏轼认为柳公权作诗献谏，感慨若有宋玉在侧，定然不会作此言论。元祐元年(1086)初夏，苏轼次韵时为左正言的朱光庭诗云：“朝罢人人识郑崇，直声如在履声中。卧闻陈响梧桐雨，独咏微凉殿阁风。”（《次韵朱光庭初夏》）^{[9](1446)}郑崇在汉哀帝时以谏诤闻名，“独咏微凉殿阁风”则化用柳公权典，也暗含着对宋玉作赋进言的肯定，可见在苏轼心中，宋玉实为敢于进谏的贤臣。由此看来，苏轼的快哉亭表面上“何适而非快”，实则有着鲜明的政治意味，明确指向在朝为政的新党。

熙宁十年(1077)四月，苏轼到任徐州，不久便收到司马光的《独乐园记》，在与之通信时，苏轼感慨徐州远较密州优渥：“彭城佳山水，鱼蟹江湖侔，争讼寂然，盗贼衰少，聊可藏拙。”^{[2](1441)}时任提点京东路刑狱的李清臣构亭于提点刑狱官廨附近的城东南隅，苏轼再次以“快哉”名之，可见即使脱离了密州的萧索，苏轼的内心世界依然处在需要“快哉”来宽慰的境地。元丰六年贺铸知徐州，曾留下数首登临快哉亭的诗作。据其“目穷犹起羡，演漾一渔篷”（《快哉亭朝暮寓目二首(其二)》）^{[10](228)}等句，可知徐州快哉亭虽不似密州快哉亭临水而建，但自其上可望及城东的黄河^⑨。

以上所论让读者得以从时局党争的角度思考快哉亭的内涵，不过李清臣的政治身份十分暧昧，他是韩琦侄婿，后又续娶孙洙季女，欧阳修将其文章与苏轼相提并论，又举荐其为集贤校理。熙宁年间，他得韩绛赏识，因谏言韩绛处置叛军失当，而被牵连通判海州，熙宁末重回汴京，直接参与元丰改制，乌台诗案又因与苏轼交往甚密被罚铜。元祐年间，他反对司马光等人尽废新法而出守地方，后两度入朝主持“绍述”，但又因不愿行之过猛而遭到章惇等激进派的排挤。讽刺的是，他作为变法的参与者，却在去世后被列入元祐党籍。总的来说，李清臣以新党的姿态活跃于政治舞台，但手段较为温和，在绍述时也常常扮演调停的角色。在熙宁年间，他虽得到韩绛提拔，但并未直接参与变法，且在海州任上与因反对新法而知海州的孙洙关系甚笃。因此，苏轼在徐州与他的交往酬唱中常常流露对新法的不满。

李清臣于同年六月祈雨沂山有应作诗，苏轼有和作云：

半年不雨坐龙慵，共怨天公不怨龙。今朝一雨聊自赎，龙神社鬼各言功。无功日盗太仓谷，嗟我与龙同此责。劝农使者不汝容，因君作诗先自劾。（《和李邦直沂山祈雨有应》）^{[9](735)}

苏轼在乌台诗案的供状中解释此诗道：“本因龙神慵懒不行雨，却使人心怨天公，以讥讽大臣不任职，不能燮理阴阳，却使人怨天子。以天公比天子，以龙神社鬼比执政大臣及百执事，轼自言无功窃禄与大臣无异。当时送李清臣来相谒，戏笑言：承见示诗，只是劝农使者，不管恁他事。”^{[4](10-11)}是年九月李清臣即赴汴京，在此前二苏已经听到他即将还朝的消息^⑩，苏轼常暗示神宗身边无敢于进谏扫荡群小的直臣，甚至直接以朱云自比[《次韵答邦直、子由五首(其五)》]^{[9](742)}。此诗以祈雨为讽，要将弹压龙神社鬼的任务嘱托给劝农使者李清臣，李清臣则以玩笑话将之化解，也体现了他此时摇摆于新旧之间的态度。李清臣所筑之亭，正近其官廨，苏轼以“快哉”名之，或许也正是提醒李清臣，要如宋玉一般进言讽谏，以正君侧。在徐州任上，苏轼曾与众文士登楼燕集，作《快哉此风赋》：

贤者之乐，快哉此风。虽庶民之不共，眷佳客以攸同。穆如其来，既偃小人之德；飒然而至，岂独大王之雄。若夫鹄退宋都之上，云飞泗水之湄。寥寥南郭，怒号于万窍；飒飒东海，鼓舞于四维。

固以陋晋人一壑之小，笑玉川两腋之卑。野马相吹，转羽毛于汗漫；应龙作处，作鳞甲以参差。^{[2](30)}

文中将快哉之风归为贤者之乐，“虽庶民之不共”也表明了苏轼所说的“快哉”没有消弭差别齐万物的意图，与时代所倡导的“众乐”不同，并非冠以士大夫意识形态的与民同乐，而是凸显个人超绝于世的与众不同。和“贤者”对应的是，此风同时还“偃小人之德”^{[2](30)}，结合上文所述的政治背景，“贤者”当是苏轼自称，“小人”则指新党。由此可见，“快哉”与“超然”和“独乐”实为同一机杼，既是不容于时的无奈选择，也是不与“小人”同流的高绝姿态。

三、黄州快哉亭的命名与书写

元丰六年(1083)闰六月，在苏轼到黄州的三年后，同样贬谪黄州的张偓佺于其居所西南为亭，苏轼为之起名“快哉亭”。关于此亭的位置，《大明一统名胜志》载：“临皋馆在朝宗门外，其上有快哉亭。”^[11]《黄冈县志》载：“快哉亭在县南……今移建府治内。”^[12]临皋位于黄州城南，距大江仅十余步，快哉亭亦得借此高地远眺。苏辙于同年十一月作《黄州快哉亭记》，文中描述了据亭俯瞰大江的场景：

盖亭之所见，南北百里，东西一舍。涛澜汹涌，风云开阖。昼则舟楫出没于其前，夜则鱼龙悲啸于其下，变化倏忽，动心骇目，不可久视。今乃得翫之几席之上，举目而足。西望武昌诸山，冈陵起伏，草木行列，烟消日出，渔夫樵父之舍皆可指数。此其所以为“快哉”者也。至于长州之滨，故城之墟，曹孟德、孙仲谋之所睥睨，周瑜、陆逊之所骋骛，其流风遗迹，亦足以称快世俗。^{[3](409)}

由快哉亭望去，南北可见百里，东西亦能目及三十余里，大江汹涌，变化万端，西南对岸诸山重叠起伏，江上乘舟的渔民和山间伐木的樵夫皆历历在目，空间之开阔是取名“快哉”的第一层意义。南岸的武昌城与快哉亭隔江相望，孙权将政治中心自公安迁至武昌，从而又想到曹操、周瑜、陆逊等三国人物睥睨骋骛，这是第二层次时间维度上的“快哉”。苏文自此转入对“快哉”第三层次内涵的揭示：

昔楚襄王从宋玉、景差于兰台之宫，有风飒然至者，王披襟当之，曰：“快哉，此风！寡人所与庶人共者耶？”宋玉曰：“此独大王之雄风耳，庶人安得共之！”玉之言，盖有讽焉。夫风无雌雄之异，而人有遇不遇之变。楚王之所以为乐，与庶人之所以为忧，此则人之变也，而风何与焉？士生于世，使其中不自得，将何往而非病？使其中坦然，不以物伤性，将何适而非快？^{[3](409-410)}

宋玉意在讽谏，风本无雌雄的差别，只是人际遇不同，对襄王是清凉解暑之风，却使庶民变得惨淡凄清。苏辙则谓若心中不自得，无论境遇如何，都会惨怛郁结，而心中若坦然，不管外物如何侵扰，依然可以自适快乐。《黄州快哉亭记》开篇先叙及赤壁，然而其位于黄州城西北，与快哉亭相去甚远，在空间上并无瓜葛，之所以自赤壁写起，因二者在内涵上形成互文，这也是苏辙揭示的快哉亭的第三层意义，即个人内心不附着于外物的自适和超越。

苏辙于苏轼之意可谓心领神会，将“快哉”三层意涵一一道出，然而对读苏轼同时所作的《水调歌头·快哉亭作》，其词意似乎仍有未发之覆：

落日绣帘卷，亭下水连空。知君为我，新作窗户湿青红。长记平山堂上，欹枕江南烟雨，杳杳没孤鸿。认得醉翁语，山色有无中。 一千顷，都镜净，倒碧峰。忽然浪起，掀舞一叶白头翁。堪笑兰台公子，未解庄生天籁，刚道有雌雄。一点浩然气，千里快哉风。^[13]

首句以景破题，夕阳西下，苏轼于快哉亭卷起绣帘举目望去，江面开阔，在余晖下与天连成一色。接着点名张偓佺为了迎接苏轼的到来，特意将亭子修饰一番。此语看似为客套之辞，其实是将快哉亭的所有权夺来，以友人之亭抒一己怀抱，从而由眼前景色陷入对平山堂和欧阳修的记忆中去。过片处

三个连续的三字句,节奏短促紧凑地将回忆打破,把注意力拉回到眼前的景象来。江风忽起,在江中驾一叶扁舟于浪中掀舞的白发老翁让苏轼想到了宋玉的《风赋》,或许使人快哉的江风在易地而处的老翁看来并无快意呢?苏轼用颇为豪断的态度否定了宋玉的论述,由此引出全词之眼——“一点浩然气,千里快哉风”。只要胸中保持着一点浩然之气,无论身处何种境地,都可以领略这千里快哉之风。全词章法细密,层次极严,然而苏轼为何在上片用一半有余的篇幅去回忆欧阳修的平山堂?下片所引庄子天籁和浩然气之间又有什么关联?苏轼在黄州期间精神世界发生了重大转变,这与他理论思想上的建构息息相关,下文将从此角度对以上问题展开进一步讨论。

四、儒道互阐的超然

(一) 照之以明: 天籁

解决以上问题的关键在于对下片的理解,其中的关键“天籁”出自《庄子·齐物论》。《齐物论》由南郭子綦隐机坐忘的故事开篇,通过颜成子的疑问引出人籁、地籁和天籁的论述。南郭子綦解释地籁即大块噫气、万窍怒号之音,天籁则“吹万不同,而使其自己也,咸其自取,怒者其谁邪?”^{[14](50)}所谓“吹万不同”,即天籁并非指万物的声响,而是“使其自己也”,且不存在一个具体的施加者、推动者。《齐物论》之后的论述则围绕天籁展开。

南郭子綦没有对人籁做出解释,颜成子将之认定为比竹之音,但随后的人声万端之态大概才是人籁的真正所指。鉴于这种种情态,进一步发出对“天籁”的追问:“不知其所为使。若有真宰,而特不得其朕。可行已信,而不见其形,有情而无形。”^{[14](56)}由此可见人籁、地籁同天籁并非一个层面的概念,人籁与地籁都是实在的情态和声响,而天籁是万物“使其自己”,即生生流转的状态,这背后似乎有“真宰”,但是这“真宰”又是似有似无,无法把握它的特点,这便是道^③。无法把握天籁和道,则是因“成心”而致,所谓成心,成玄英解释为:“域情滞着,执一家之偏见者,谓之成心。”^{[14](61)}成心与坐忘相对,念头发动便随之出现,因此人在思考问题时难以摆脱己见,纷争也就出现了。

《齐物论》接下来由众人的嘈杂纷乱讲到事物的对立:“物无非彼,物无非是。自彼则不见,自知则知之。故曰彼出于是,是亦因彼。”^{[14](66)}彼和此相互对立又并生不离,在“彼”的立场上,“此”未尝不是“彼”,而在“彼”认为不可知,在“此”看来又是可知,这种相对而言的辩证思路也是《齐物论》的一大特点。“彼是方生之说也,虽然,方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可;因是因非,因非因是。”^{[14](66)}则是说万物对立而生生不息,无穷无尽,进而提出“莫若以明”,即以坐忘丧我的方式观照背后的道。事物情态万端,流转不停,但是“道通为一。其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一”^{[14](70)}。物是道之分,分意味着成,成的同时也意味着毁,但是无论成和毁,其本质都是一,都是道催动下万物流转生生的体现。

然而苏轼所说的天籁并非仅仅基于道家思想的阐说。“庄生天籁”“一点浩然气”分别出自《庄子》和《孟子》,二者在词中的铆合,体现出苏轼儒道相互推阐的思想特征。苏辙就曾指出苏轼在思想上对《庄子》的偏好和吸纳:“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。”(*《亡兄子瞻端明墓志铭》*)^{[3](1126-1127)}在元丰元年(1078)所作的《庄子祠堂记》中,苏轼更是提出庄子对孔子“阳挤而阴助之”^{[2](347)},甚至因“《盗跖》《渔父》,则若真诋孔子者”^{[2](348)},断定此二篇为伪作。苏轼此文观念上承韩愈^④,立足儒家之道,将老庄拉入儒家学说的流演脉络中,这样一来,庄子与儒家不但不相抵牾,而且可以互相阐发^⑤。苏轼谪黄后一度闭门却扫,将心思寄于《易》和《论语》,元丰四年(1081)孟夏前绍续苏洵之志,完成了《东坡易传》(也称《苏氏易传》)的撰写^⑥。可见居黄时期苏轼思想葆有着儒家立场而倾

心于《易》《庄》，因此，理解词中所说的“天籁”，当从《易传》和《庄子》的相互推阐切入。

苏轼《东坡易传》云：“阴阳交然后生物，物生然后有象，象立而阴阳隐矣。”^{[15](3538)}苏轼认为，阴阳相交而万物生成，万物的情态即为象，阴阳则介于有无之间且不可见。释“一阴一阳之谓道”为“阴阳未交而物未生”，然而道又非仅仅是万物未生的状态，只是以万物未生来言说，是“喻道之似”。水介于有形和无形之间，是万物生成的初始状态。苏轼又云：“相因而有，谓之‘生生’。”^{[15](3539)}阴阳相交，万物流转的状态就是“生生”，也就是“易”。苏轼论及“善”和“性”，“道与物接而生善”“善者道之继”，仁和智即圣人所谓的善，而善是“性之效”^{[15](3538)}。因此，苏轼认为“君子之道，成之以性者鲜矣”^{[15](3539)}。

以上简要勾画出苏轼《东坡易传》的本体论，同时在这样的本体论系统中他认为的君子之道，是很难通过对善和性的把握达到的。对于如何抵达君子之道，苏轼认为万物未生时“易存乎其中而人莫见”，此时便是道，当万物生成流转时，“道行乎其间而人不知”，此时便是易；因此，人难以直接把握道，但是可以通过把握易，来接近道。针对如何去把握易，苏轼提出了“通二为一”的方法：“易将明乎一，未有不用变化、晦明、寒暑、往来、屈信者也。此皆二也，而以明一者，惟通二为一，然后其一可必。”^{[15](3553)}因为阴阳生成万物，所以万物变化，皆是彼此对立相伴而生，只有打破“二”的对立，便可明乎生生之义。

苏轼认为通过气可以达到“通二”的目的。在苏轼看来，气是阴阳的本质，“天地一物也，阴阳一气也”。有学者将气作为生生过程中的一个环节^⑦，在苏轼的论述中，道到阴阳，再到万物，其中以阴阳未交而喻道“莫密于此者”，因此道与阴阳之间不当再有气，那么气只能脱离生生的环节，是阴阳的本质。进而苏轼又提出了“以志一气”的方法：

物，鬼也。变，神也。鬼常与体魄俱，故谓之鬼。神无适而不可，故谓之变。精气为魄，魄为鬼；志气为魂，魂为神……然而有魄者、有魂者，何也？与凡养生之资，其资厚者其气强，其资约者其气微，故气胜志而为魄。圣贤则不然，以志一气，清明在躬，志气如神，虽禄之以天下，穷至于匹夫，无所损益也，故志胜气而为魂。众人之死为鬼，而圣贤为神。非有二志也，志之所在者异也。^{[15](3537)}

气为阴阳之本，阴阳化为万物，因此万物皆禀气而生，苏轼又将气分为精气和志气。精气为魄，魄是气胜志的状态，魄为鬼。普通人禀受精气，无论气之强弱，死后便化为鬼，化为物。圣贤则志胜于气，以志一气，无论身处何种境地，都无所损益，死后便化为神，与天地变化同一。

至于如何理解“通二为一”的“一”，《东坡易传》云：

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。^{[15](3537)}

苏轼列举“变化、晦明、寒暑、往来、屈信”来说明什么是“二”，这些是生生过程中事物所呈现的正反两方面相伴并生的状态，“二”的本质是被遮蔽的，“一”就是“二”的本质，是突破事物并生后的状态。天地和人都由阴阳相交而生成，而阴阳的本质又是气，因此“一”指“气”。有学者认为“一”指道体^⑧，然而“道”并不是与“二”相对的概念，是与“生生”相对而论的，是阴阳未交万物未生但又包含着生生的可能性。苏轼云：“‘化’之者道也，‘裁’之者器也，‘推而行之’者，一之也。”^{[15](3549)}可见“一”与“道”并不相同，阴阳在苏轼的本体论中是变化的初始，气作为阴阳的本质，正是“推而行之”的“一”。因此天地与人是“一理”的，但是人又多被变化、祸福、不可知者遮蔽，如果能去蔽便能显现出人与天地相通为一。通过“无心”观照，就能祛除遮蔽，做到“无往而不一”：“夫无心而一，一而信，则物莫不得尽其天理以生以死。”^{[15](3535)}

可见，天籁是万物流转的自然状态，而在苏轼的本体论中就是生生不已的易，需要通过无心的方

式观照,这也受到《齐物论》中南郭子綦坐忘而体悟天籁的影响。《齐物论》中认为万物相对相生,需要照之以明,摆脱成心,从而达到齐物的境界;在苏轼看来万物纷然呈现“二”的状态,通过无心来祛除遮蔽^⑨,进而通二为一。

(二) 持志和道统:浩然气

“一点浩然气”出自《孟子·公孙丑》中公孙丑和孟子对“不动心”的讨论。孟子认为不动心并非难事,北宫黝、孟施舍和告子都可以做到,但是他们的不动心只是“守气”,而孟子的不动心如曾子一般“守约”,即“自反而缩”^{[16](112)}。对此,孟子解释道:

“……夫志,气之帅也;气,体之充也。夫志至焉,气次焉。故曰:‘持其志,无暴其气。’”
“既曰‘志至焉,气次焉’,又曰‘持其志无暴其气’者,何也?”曰:“志壹则动气,气壹则动志也。今夫蹶者趋者,是气也,而反动其心。”^{[16](112-113)}

做到不动心,要以志帅气,以志为先,持志而不乱气^⑩。接着孟子谈到如何做到持志不乱气,由此引出“我善养吾浩然之气”的论述:

其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心,则馁矣。我故曰,告子未尝知义,以其外之也。……^{[16](113)}

由此可见,孟子所说的气,还在天地万物之间,其与告子不动心的根本差别在于“集义”而养浩然之气,“持志”是养浩然之气的结果。苏轼在《东坡易传》中也将“义”作为行君子之道的必由之径,将道德之变比作江河自上而下的流淌,圣人认为要“识其全而尽其变”,需“以溯而上之,反从其初”,由此设置了一条由“义”而“理”,再至“道”“德”的途径:“‘道’者,其所行也;‘德’者,其行而有成者也;‘理’者,道、德之所以然;而‘义’者,所以然之说也。君子欲行道、德而不知其所以然之说,则役于其名而为之尔。”^{[15](3562)}

可见,孟子的“浩然之气”正是苏轼“以志一气”说的补充,是苏轼行圣贤君子之道的途径:以“义”养浩然之气从而持志不动心,不受外界的纷扰,由此以志一气,通二为一,以无心的状态观照万物生生流转,从而体悟隐于其间的道。

此外,“浩然气”在苏轼的观念中还是儒家道统的标识。在作于元祐七年(1092)的《潮州韩文公庙碑》中,苏轼将“文起八代之衰,道济天下之溺”^{[2](3562)}的韩愈,作为秉承浩然之气者。在儋州所作的《论孔子》中,苏轼又明确将孟子的“浩然之气”赋予孔子:“此孔子之所以圣也。……彼晏婴者亦知之……婴能知之,而莫能为之。婴非不贤也,其浩然之气,以直养而无害,塞乎天地之间者,不及孔、孟也。”^{[2](150)}苏轼将“浩然之气”作为孔子、孟子才拥有的道统象征,晏婴虽为贤者却并不具备,作为儒家道统接续者的韩愈才能继承。苏轼作为欧阳修的门生,在他看来,欧阳修也当在韩愈后位列道统之中,言下之意他本人自然也拥有了一脉相承的浩然之气。在《六一居士集叙》中,苏轼清晰勾勒了自孔子、孟子、韩愈以至于欧阳修的儒家道统,同时也表明了自己的立场,无论是佛家还是道家,都曾是扰乱道统的异端,因此在他的理论中,儒家本位是一以贯之的,老庄学说只是阐发之助。

至此,再来审视苏轼在经历乌台诗案后于黄州所作的《水调歌头》。在快哉亭临江而望的苏轼,看着眼前的景象想起了平山堂的欧阳修,想起了江南烟雨中翻飞的孤鸿^[17]。欧阳修在扬州任知州时诗酒宴饮,逍遥自乐,而今苏轼所见景色仿佛与平山堂所见一般,但他所处的境况却与当时的欧阳修和曾经宴饮于平山堂的自己判若云泥,这之间的转换宛如梦境。苏轼知道欧阳修作为承祧道统者,禀受着自孔、孟、韩愈所流传的浩然之气,而自己作为欧阳修的门生,也同样有着这至大至刚之气,持志而不动心,无论外在境况如何,自己胸中依然开阔明达。江中掀舞的白头老翁,让苏轼想起宋玉,他作《风赋》讽刺楚王,认为让楚王快哉的雄风在百姓看来恐怕就成了惨怛阴森的雌风。宋玉的《风赋》显然受到了《庄子》的影响^⑪,但他并没有理解庄子所说的天籁,人间的嘈杂和风吹万物的鸣响都只

是人籁和地籁罢了。苏轼曾无比认同宋玉的看法，甚至以之自比，可如今想来宋玉和曾经的苏轼自己都变得可笑。只要胸中秉承浩然之气，抛下成心，祛除遮蔽，与天地相通为一，观照万物生生流转，体悟其中隐藏的道，这快哉之风对于何时的苏轼还有什么差别呢？

五、结语：互文的景观与苏轼的精神世界

快哉亭的经营与书写伴随了苏轼近八年的时光，其间苏轼由自请外任至阶下之囚，自劫后余生到自我超越，他的诗文和思想也在这一阶段走向成熟，由苏子瞻成为被人们津津乐道的苏东坡。

临江而望的快哉亭和登高而瞰的超然台，在空间性和文本性双重意义上形成互文，其通过视觉空间的扩展召唤出快哉和超然的主观体验。有趣的是，二者的经营和书写都是在苏轼本人内心世界受到冲击，政治生活自朝堂被放逐于江湖一隅的时候。苏轼内心世界的闭狭在此时无比需要物理空间的疏导，快哉亭和超然台则成了暂时寄寓苦闷的解药。与密、徐阶段不同的是，苏轼初到黄州时曾多日闭门不出，对逼仄封闭的渴望也昭示着苏轼试图通过空间的缩小来寻得劫难后的安全感，这是一种人类初始的本能。当他突破这种原始的安全空间，再一次将临江之亭命名为快哉亭并举目而望时，内心就已经完成了创伤的治愈，此时“快哉”的意义与密、徐时期便不再相同。在黄州快哉亭词中，他面对着烟雨蒙蒙的江面，想起了与远在扬州的平山堂，二者的空间互文将苏轼与承绪道统的欧阳修以及三过平山堂下的自己相联系。这一次明确的政治指向从快哉亭中撤退，他由外向而内转，在儒道推阐中走向他曾宣称的超然。

快哉亭的互文还可分为苏轼的自我互文和与他者互文两个方面。在自我互文方面，密、徐、黄不同时期的快哉亭经营和书写，都透露出苏轼有意地对过去进行指涉，黄州的快哉亭也因此更具有超越从前自我的意味。这种自我互文还存在于和苏轼的其他景观经营书写之间，如同样修建于知密时期的超然台，其包含的政治指向和独乐心态是密徐快哉亭的最好注脚；写于黄州时期的《水调歌头·快哉亭作》中对平山堂的回忆，与元丰二年(1079)所作的《西江月·平山堂》对欧阳修的纪念形成互文^②。与他者的互文方面，密徐时期的快哉亭与司马光居洛经营的独乐园遥相呼应，黄州快哉亭也牵连起欧阳修知扬州时的平山堂，苏辙、文同等人的相关书写则构成了快哉亭与他者互文的另一个侧面。

快哉亭似乎以一种历时的状态成为苏轼思想世界发展的隐喻，然而苏轼其实从未抛弃“快哉”中的政治面向。元祐三年(1088)，苏轼在《端午帖子词》中再一次化用柳公权的典故：“微凉生殿阁，习习满皇都。试问吾民愠，南风为解无。”(《端午帖子词·皇帝阁六首(其三)》)^{[9](2485)}不久后又续足柳公权句云：“人皆苦炎热，我爱夏日长。薰风自南来，殿阁生微凉。一为居所移，苦乐永相忘。愿言均此施，清阴分四方。”(《戏足柳公权联句》)^{[9](2584)}宋代士大夫的意识形态让他在面对快哉之风时，不可能完全抛下其中的政治指向，个人的内在超然始终经受着外在世界的拉扯。因此，密徐时期的快哉亭和黄州快哉亭的互文不仅仅昭示了苏轼思想历时性的发展，还作为共时性的勾连，构成了苏轼思想中的一体两面。即使是黄州的快哉亭，也隐含着对儒家道统的渴求，朱熹所言“苏氏之学上谈性命，下述政理”(《答吕伯恭》)^{[18](163)}，可谓切中肯綮。苏轼在知杭时或许曾第四次命名快哉亭：“昨日快哉亭，与数客饮，至醉才归。”(《与马忠玉一首》)^{[2](2644)}可惜对于杭州快哉亭苏轼只留下寥寥数语，其中包含怎样复杂的心曲呢？快哉亭自密而徐，再由黄至杭，它们形成了一张巨大的互文之网，共同编织着苏轼的精神世界。

注释：

① 苏轼元祐年间知杭时在给马忠玉的信札中提到杭州快哉亭(《与马忠玉一首》，茅维编，孔凡礼点校《苏轼文集·佚文汇

编拾遗》卷上,中华书局1986年版,第2644页),但仅寥寥数语,现存材料无法佐证此快哉亭是否由其建造、修葺或命名,苏轼也没有为之留下相关诗文,因此不在本文重点讨论之列。

- ② 目前学界较少有对苏轼快哉亭进行专文研究。萨进德《苏轼命名的三个快哉亭及其间的一个微妙问题》(《黄冈师专学报》1996年第4期)关注到密州、徐州、黄州三地的快哉亭,认为徐州快哉亭由李清臣所建,其在党争中与二苏矛盾逐渐难以弥合,因此苏轼没有为徐州快哉亭留下题咏诗文。江梅玲《〈水调歌头·黄州快哉亭赠张偓佺〉一词中的“老翁形象”——兼谈苏轼的“天籁观”》(《乐山师范学院学报》2019年第7期)认为苏轼否定宋玉的看法提出自己的天籁观,即人胸中有浩然之气,处在体道的精神愉悦之中,便能不为外物所累,实现逍遥的境界,此时所发之声便是天籁。
- ③ 系年据孔凡礼《苏轼年谱》卷十三,中华书局1998年版,第302页。
- ④ 学界对此次唱和活动所论颇丰,本文不再赘述,可参看蒋凡《超然台上超然乎——文同〈超然台赋〉与苏轼〈超然台记〉评议》(《新宋学》2006年第1辑);马银华《苏轼密州超然台诗文唱和及其文化意蕴》(《中国苏轼研究》2017年第2辑);田甘、刘向宏《异地唱和:群体的认同与巩固——浅论北宋超然台唱和的群体意义》(《武陵学刊》2019年第2期);伍晓蔓《超然台赋咏:文本生发及意义赋予》(《新国学》2020年第1辑)。
- ⑤ 系年据《苏轼年谱》卷十五,第334页。
- ⑥ 见刘义庆撰,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟、余淑宜、周士琦整理《世说新语笺疏》卷中之上《识鉴》,中华书局2007年版,第478页。
- ⑦ 见班固撰,颜师古注,《汉书》卷五十《张冯汲郑传》,中华书局1962年版,第2316页。
- ⑧ 见司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义《史记》卷九十二《淮阴侯列传》,中华书局1982年版,第2621页。
- ⑨ 有关“众乐”的论述,参见王启玮《论北宋庆历士大夫诗文中的“众乐”书写》(《文学遗产》2017年第3期)。
- ⑩ 吕向注曰:“时襄王骄奢,故宋玉作此赋以讽之。”(萧统编,李善等注《日本足利学校藏宋刊明州本六臣注文选》卷十三,人民文学出版社2008年版,第200页)
- ⑪ 苏辙作有《李邦直见邀终日对卧南城亭上二首》,此“南城亭上”或指徐州快哉亭,其一云:“烟柳萧条渔市远,汀洲苍莽白鸥翻。客舟何事来忽草?逆上波涛吐复吞。”(《苏辙集·栾城集》卷七,中华书局1990年版,第123页)亦知快哉亭地高可见黄河景色。
- ⑫ 见苏辙《李邦直见邀终日对卧南城亭上二首(其二)》:“闻说归朝今不久,尘埃还有此亭不?”(《苏辙集·栾城集》卷七,第123页)
- ⑬ 关于“天籁”的解释,历来众说纷纭。郭象认为:“夫天籁者,岂复别有一物哉?即众窍比竹之属,接乎有生之类,会而共成一天耳。”(《庄子集释》,第50页)现代学界较为流行的观点如钱穆《庄子纂笺》引钱澄之语:“天籁即在地籁中。”(《庄子纂笺》,海南出版社2021年版,第23页)牟宗三认为天籁即自然,“明一切自生、自在、自己如此,并无‘生之’者”(《才性与玄理》,广西师范大学2006年版,第167页)。陈鼓应认为“天籁是指各物因其各己的自然状态而自鸣。可见三籁并无不同,它们都是天地间自然的音响”(《庄子今注今译》,中华书局2009年版,第42页)。陈引驰认为“只要是依据本身的性状,出自自然,非由造作,就可谓为‘天籁’”(《庄子讲义》,中华书局2021年版,第200页),将天籁理解为万物生生不息、自然流转的状态当更近苏轼之意。多数学者将人籁解为“比竹”,似可商榷。首先,人籁为比竹,是颜成子所言,他在故事中扮演着一位愚笨待开解的角色,其所言未必是《齐物论》之意;其次,三籁层层递进,众窍怒号为地籁,若将人籁理解为管弦吹奏之音,与地籁相对显得扞格不合。笔者认为,人籁为人间的嘈杂百态,《齐物论》在南郭子綦故事之后“大知闲闲……”云云,即是对人籁的描述。
- ⑭ 韩愈《送王埴秀才序》:“吾常以为孔子之道,大而能博。……盖子夏之学,其后有田子方。子方之后,流而为庄周。”(刘真伦、岳珍校注《韩愈文集汇校笺注》卷十,中华书局2010年版,第1114页)
- ⑮ 苏轼与儒释道的关系历来是学界的热门话题,主流说法认为其思想体现着明显的三家融通趋势,然而此观点失于笼统。曾枣庄认为苏轼“虽然深受佛老思想影响,特别是在政治上失意之后,但是,他的思想的主流仍然是儒家思想。他吸收的释老思想,主要是吸收的他认为的与儒家思想相通的部分”(曾枣庄《苏轼评传》,四川人民出版社1984年版,第244页)。有学者提出苏轼援道入佛,但是道家的观照方式暗含着对现实世界的肯定,这让苏轼没办法做到彻底的超脱(左志南《从相生相待到平等不二——苏轼融通佛道路径及其局限性论析》,《中南大学学报(社会科学版)》2012年第4期)。卢国龙指出二苏在生活 and 思想两个方面兼容儒释道,但在二苏进行理论建构和阐发时,则以老庄和儒家相互推阐(《宋儒微言》,上海古籍出版社2023年版,第525页)。本文认为,苏轼思想上虽然兼容三家,但是在理论构建上则更多体现出儒道互阐的特点。总的来看,苏轼的思想仍然以儒家为主体,正如左志南的文章指出苏轼并没有做到彻底的超脱,本文认为这更多地源自他儒家的思想底色,而不仅仅是道家观念的牵扯。
- ⑯ 关于《东坡易传》的成书时间,主要观点有三:一是,王水照、朱刚《苏轼评传》认为《东坡易传》成书于元丰三年(1080)

四月。苏轼《黄州上文潞公书》云：“遂因先子之学，作《易传》九卷。”又提及文彦博拜太尉事，此在元丰三年，又云“孟夏渐热”，因此认为“施宿《苏东坡先生年谱》系此书于元丰三年四月，甚确”（《苏轼评传》，长江文艺出版社 2019 年版，第 42 页）。然而文彦博于元丰三年九月丙戌方拜太尉（《续资治通鉴长编》卷三百八，中华书局 2004 年版，第 7488 页），因此苏轼《黄州上文潞公书》当作于元丰年四月。二是，孔凡礼《苏轼年谱》据《黄州上文潞公书》认为《东坡易传》成书于元丰四年四月（《苏轼年谱》卷二十，第 540 页）。然而据《黄州上文潞公书》仅可知此时《易传》已经成书，却无法确证撰成于是月。三是，谢建忠《苏轼〈东坡易传〉考论》（《文学遗产》2000 年第 6 期）认为成书于元丰三年秋后冬至时。其所据为元丰三年五月《与陈季常书》中云：“《易》义须更半年功夫练之，乃可出。”由此后推至是年十一月前后。此年深秋作《次韵乐著作野步》又云：“寂寞闲窗《易》粗通。”认为此语指《易传》初步完成。然《与陈季常书》中语只是苏轼对撰写《易传》完成时间的初步预计，而所谓“《易》粗通”也很难落实是指《易传》的完成。综上所述，我们只能通过《黄州上文潞公书》得知苏轼至黄州后将很大精力放在注解《易》和《论语》上，《苏氏易传》在元丰四年四月与文彦博通信前已经完成。

- ①⑦ 成玮描绘出苏轼的气论系统，将气作为生生过程中的初始环节：“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。”（成玮《追寻不变者：苏轼气论与〈赤壁赋〉新解》，《华南师范大学学报》2023 年第 5 期）
- ①⑧ 刘驰认为“一”是“指天地万物生成、变化的背后都有永恒不变的道体居之”（《〈赤壁赋〉思想考辨新得——古代文学文本解读的科学方法》，《文学评论》2019 年第 4 期）。
- ①⑨ 苏轼在嘉祐年间所作《中庸论》中以“乐”释“诚”，对于如何达到“诚”，则直接挪用了《齐物论》所说的“以明”：“君子之欲诚也，莫若以明。夫圣人之道，自本而观之，则皆出于人情。不循其本，而逆观之于其末，则以为圣人有所勉强力行，而非人情之所乐者，夫如是，则虽欲诚之，其道无由。故曰‘莫若以明’。使吾心晓然，知其当然，而求其乐。”（《中庸论（中）》，《苏轼文集》卷二，第 61 页）彼时苏轼所谓的“以明”，即心无杂念，循导人情。此时苏轼则以“无心”替代之前所言的“以明”，强调“莫执”，即破除“成心”，祛除遮蔽，此观念虽不以“以明”名之，反较《中庸论》更接近《齐物论》原意。
- ②⑩ 关于“志壹则动气，气壹则动志也”，赵岐将“壹”理解为“闭塞”，认为“志闭塞则气不行，气闭塞则志不通”（《孟子注疏》卷三，第 113 页）。在他的观点中，志和气应该相畅通，二者相互影响。朱熹则将“壹”理解为“专一”：“志之所向专一，则气固从之；然气之所在专一，则志亦反为之动。”（朱熹《四书章句集注》，中华书局 1983 年版，第 231 页）在他看来，做到孟子的“自反而缩”，不需要志与气相通，只要专一于志，以志帅气即可，这与苏轼的“以志一气”较为接近。
- ②⑪ 《风赋》受庄子《齐物论》影响，李善对此已有发掘，如《风赋》云：“风生于地，起于青苹之末。”注云：“《庄子》曰‘大块噫气，其名为风。’”（《日本足利学校藏宋刊明州本六臣注文选》卷十三，第 201 页）将风之源归结为地，可以说《风赋》即是对地籁的描写，而其改换角度看事物的方式，也导源自《齐物论》。
- ②⑫ 关于苏轼的平山堂书写，参见刘泽华《从欧阳修到苏轼：平山堂书写的多重变奏》（《华南师范大学学报》2025 年第 4 期）。

参考文献：

- [1] 林云铭. 古文析义合编：二编[M]. 新北：广文书局，2001：786.
- [2] 苏轼. 苏轼文集[M]. 茅维，编. 孔凡礼，点校. 北京：中华书局，1986.
- [3] 苏辙. 苏辙集[M]. 陈宏天，高秀芳，点校. 北京：中华书局，1990.
- [4] 朋九万. 东坡乌台诗案[M]// 丛书集成初编. 上海：商务印书馆，1939.
- [5] 文同. 寄题密州苏学士快哉亭太史云此城之西北送客处也[M]// 新刻石室先生丹渊集：第十五卷. 万历四十年本：3b.
- [6] 司马光. 司马光集[M]. 李文泽，霞绍晖，整理. 成都：四川大学出版社，2010.
- [7] 黄震. 元城语[M]// 黄氏日抄. 王廷洽，整理. 郑州：大象出版社，2019：139.
- [8] 刘昉. 旧唐书[M]. 北京：中华书局，1975.
- [9] 苏轼. 苏轼诗集[M]. 王文诰，辑注. 孔凡礼，点校. 北京：中华书局，1982.
- [10] 贺铸. 庆湖遗老诗集校注[M]. 王梦隐，张家顺，校注. 开封：河南大学出版社，2008.
- [11] 曹学佺. 大明一统名胜志·黄州府志胜[M]// 四库全书存目丛书（史部）：第 169 册. 济南：齐鲁书社，1996：422.
- [12] [乾隆]黄冈县志[M]// 湖北府州县志：第 3 册. 海口：海南出版社，2001：37.

- [13] 苏轼. 苏轼词编年校注[M]. 邹同庆, 王宗堂, 校注. 北京: 中华书局, 2007: 483.
- [14] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 1961.
- [15] 苏轼. 苏氏易传[M]// 苏东坡全集: 第七册. 北京: 中华书局, 2012.
- [16] 赵岐, 注. 孙奭, 疏. 孟子注疏[M]. 刘丰, 点校. 北京: 北京大学出版社, 2023.
- [17] 杨吉华. 何处是归程: 苏轼诗词中鸿雁意象的诗意阐释[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2017, 23(2): 161-166.
- [18] 朱熹. 答吕伯恭[M]// 全宋文: 第245册. 上海: 上海辞书出版社, 合肥: 安徽教育出版社, 2006.

Intertextual landscape: The management and writing of Su Shi's Kuaizai Pavilion

LIU Zehua

(College of Literature, Hebei University, Baoding 071000, China;
Sansu Research Institute, Sichuan Normal University, Chengdu 610068, China)

Abstract: The Kuaizai Pavilion and Chaoran Terrace during the Mizhou period formed an intertextual structure of mutual explanation in terms of either geographical location or ideological connotations. The so-called Kuaizai was just a helpless act forced by the situation, which also included a posture of confrontation with the new Party. However, the Kuaizai Pavilion in Xuzhou has a clearer political direction, implying that Li Qingchen wanted to be an upright minister who dares to speak up. After being exiled to Huangzhou due to the Wutai Poetry Case, Su Shi once again named the pavilion by the river Kuaizai Pavilion and created the poem “Shui Diao Ge Tou”. This embodies Su Shi's idea of using Taoism to expound Confucianism: in his view, the world presents a state of “two”, which needs to be dispelled through carelessness, nurtured with righteousness to maintain the lofty spirit and remain unmoved. With the method of “using one's Will and one's Qi”, he could connect the two, observe the birth and flow of all things, and understand the hidden Tao within them. The management and writing of Kuaizai Pavilion not only indicate the historical development of Su Shi's thought, but also serve as a synchronic connection, reflecting his two sides of inward self-transcendence and outward political participation.

Key words: Su Shi; Kuaizai Pavilion; landscape; intertextual; interpreting Confucianism through Taoism

[编辑: 陈一奔]