

《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

刘 驰

内容提要 《赤壁赋》作为中国古代文学史上的经典之作，其核心思想与《东坡易传》相通，并受到了诸多儒家经典的深刻影响。文中“通二为一”的命题是苏轼哲学体系中的统摄性思想，体现了苏轼对道体有常的体悟；“逝者如斯”命题背后隐藏着宋代儒学之争；“盈虚者如彼，而卒莫消长也”折射出的是政坛的治乱之象和苏轼的进退之道；“一毫莫取”与“风月共食”则分别对应了苏轼的立身之节与自适之乐。针对中国古代文学文本，系统、科学的解读方法至少应包括历史溯源法、同代互证法、作者自证法、读者理断法等。

关键词 苏轼；《赤壁赋》；《东坡易传》；通二为一；文本解读

《赤壁赋》是苏轼的文章代表作，后世文人对其推崇备至，陆以湉甚至说：“至于宋之文章，苟持此意衡之，其惟坡公之《赤壁赋》乎？”^[1]有趣的是，对于这一经典作品的思想情感内涵，后人却议论纷纷，莫衷一是，或以为其情思仿效《伯夷列传》，在怨与不怨之间；或以为其议论脱自庄子，有遗世独立之姿；或以为其思想承袭佛释，近于僧肇“四不迁”之论。

通过将《赤壁赋》与苏轼其他经学、文学著作进行互证，则可发现《赤壁赋》虽然对佛、道二家的思维方式和语言表达有所借鉴，但其核心思想却与《东坡易传》《东坡书传》如出一辙，受到了诸多儒家经典的影响。并且，在互证的过程中，还可以将散落在经学、文学著作中的相关思想碎片拼接起来，窥见苏轼以儒为体，以佛、道为用，形成自己独特思想体系的具体理路与过程，部分地还原苏轼乃至宋代复杂而生动的思想图景。

一 文学与经学的互证：《赤壁赋》与儒家思想之关系

前人对苏轼思想的研究，过于强调其道、释色彩，而较忽略其儒学内核，对《赤壁赋》与《周易》

《尚书》《论语》《孟子》等儒家经典之间的关系也罕有中肯之论。而事实上，以《周易》为代表的儒家经典，乃是苏轼被贬黄州期间构建自己思想体系最为重要的依据，并直接影响了《赤壁赋》的创作。

（一）“通二为一”：苏轼哲学体系中的统摄性思想

苏轼一生嗜读《周易》，并善于从中学习排忧解难之法，如《病中闻子由得告不赴商州》（其三）云：“策曾忤世人嫌汝，《易》可忘忧家有师。”^[2]被贬黄州期间的苏轼，一度心如死灰，又不敢轻易作诗抒怀，遂致力于穷究《易》理，如他在黄州给滕达道写信说：

某闲废，无所用心，专治经书。一二年间，欲了却《论语》《书》《易》。^[3]

又在《黄州上文潞公书》中说：

到黄州，无所用心，辄复覃思于《易》《论语》。端居深念，若有所得，遂因先子之学，作《易传》九卷。^[4]

从“无所用心”“专治经书”“端居深念”等表达中，不难看出他此时百无聊赖的心境，直到元丰五年（1082）写作《赤壁赋》之时，《东坡易传》已经初步完稿^[5]。那么，《东坡易传》与《赤壁赋》

之间是否存在关联呢?《赤壁赋》的核心思想主要包含在几句话中:

逝者如斯,而未尝往也;盈虚者如彼,而卒莫消长也。盖将自其变者而观之,则天地曾不能以一瞬;自其不变者而观之,则物与我皆无尽也……

其思想内涵颇为深刻难解,在后世引发了无数争论,甚至连朱熹也没有思考明白:“既是‘逝者如斯’,如何不往?‘盈虚者如彼’,如何不消长?既不往来,不消长,却是个甚底物事?”^[6]

《赤壁赋》的费解处主要就体现在这几个形同悖论的命题上:为何“逝者如斯”却又“未尝往也”?为何“盈虚者如彼”却又“卒莫消长也”?为何“自其变者而观之”,连天地都“曾不能以一瞬,但“自其不变者而观之”,物与我却“皆无尽也”?

这些看似矛盾的命题正显出苏轼思想的独特之处,寻常人只见得“逝者如斯”“盈虚者如彼”“天地曾不能以一瞬”,天地万物都处在不断变化之中;而他独能见出“未尝往”“卒莫消长”“物与我皆无尽”,天地万物仿佛亘古不变。因此,想要真正理解苏轼的思想内涵,就必须抓住一对在他思想体系中具有统摄性的概念——“变者”“不变者”,二者看似矛盾,却能在矛盾中实现辩证与统一,《东坡易传》对相关理论进行了十分详细的论述,《赤壁赋》言之未明者正可从中得到印证。

“变者”与“不变者”之间的关系,在《东坡易传》中体现为“二”与“一”的关系,如《东坡易传》云:“变者两之,通者一之。”^[7]“二”即变者,是就现象而言,指天地万物各有不同,而且都处于不断变化之中;“一”即不变者,如苏轼自己所言:“一者,不变也”^[8],是就道体而言,指天地万物生成、变化的背后都有永恒不变的道体居之。“一”与“二”之间的关系是相互依存,缺一不可的。天地万物的生成与变化皆出于“一”,而形于“二”:“世之所谓变化者,未尝不出一,而两于所在也。”^[9]并且,只有执“一”而变,以不变者“一”为基础,并“及其未穷而变”,才能令天地万物的变化终始相受,生生不已:

物未有穷而不变,故恒非能执一而不变,能及其未穷而变尔……夫能及其未穷而往,则

终始相受,如环之无端。^[10]

遗憾的是,世人容易被“二”所蒙蔽,不知有“一”,如《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……夫苟无蔽,则人固与天地相似也。”^[11]《赤壁赋》中的“客”便是如此,因而才会被个人的生死祸福、国家的存亡治乱、天地的变化无常所困扰,才会恐惧生命短暂,羡慕长江无穷,却不知天地万物的生成与变化皆出于“一”,“人固与天地相似”。

因此,苏轼特别强调“一”的重要性,“变者两之,通者一之。不能一,则往者穷于伸,来者穷于屈矣”^[12],如果不能“一”,天地万物就无法保持变化相续、生生不息的状态,形于江河,则是有往而无来;形于月亮,则是亏而不能盈。

别家注《周易》,大多将“变者”作为核心思想,苏轼却创造性地将“不变者”作为核心思想,并不忽视“二”、强调“一”的基础上,明确提出了“通二为一”的命题,试图通过天地万物不断变化的表象,体悟天道有常:“《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。”^[13]

苏轼不仅以“通二为一”思想穷究天地之道,还用它总揽了整个性命之理、道德之说。在他眼中,天地万物的生成与变化皆出于“一”,执“一”而变才能生生不息,因此对于天地万物而言,都需“通二为一”,方可与道相接,此即其天地之道。对于人类而言,“通二为一”就是要“得其情而尽其性”^[14],“各直其性以至于命”^[15],以达到“至一而无我”的境界,超越物我区别,实现“人固与天地相似”,此即其性命之理。天地万物各有所一,如“天一于覆,地一于载,日月一于照”,与之相对应的是圣人“一于仁”,且只有“以一为内,以变为外”,才能实现伊尹所说的“终始惟一,时乃日新”^[16],由此又推演出了其道德之说。

而且,苏轼不仅以“通二为一”命题来总揽《周易》,还用其阐释《尚书》,反过来说,这也是在用《尚书》论证《周易》,体现了苏轼以《易》释《书》、以《书》证《易》的治学理路,如《尚书解·终始惟一,时乃日新》云:

《易》曰：“天下之动，正夫一者也。”夫动者，不安者也。夫惟不安，故求安者而托焉。惟一者为能安。天地惟能一，故万物资生焉。日月惟能一，故天下资明焉。天一于覆，地一于载，日月一于照，圣人一于仁，非有二事也。昼夜之代谢，寒暑之往来，风雨之作止，未尝一日不变也。变而不失其常，晦而不失其明，杀而不害其生，岂非所谓一者常存而不变故耶？^[17]

这其实是在利用《东坡易传》的思想阐释《尚书》。此番立论后来更成为了《东坡书传》的核心内容之一^[18]，与《赤壁赋》表达的思想也如出一辙。

可见“通二为一”命题堪称苏轼哲学体系的根基，既包含了天地之道，还总揽了性命之理与道德之说；既是《东坡易传》的核心思想，又贯穿了后来《东坡书传》的写作，同时，它也正是《赤壁赋》的思想依据。只有明白了“通二为一”，才能领会“逝者如斯，而未尝往也；盈虚者如彼，而卒莫消长也。盖将自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬；自其不变者而观之，则物与我皆无尽也”这四句是在说变者“二”与不变者“一”之间的关系，其中“逝”与“往”、“盈虚”与“消长”、“天地曾不能以一瞬”对应的都是变者“二”；而“未尝往”“莫消长”“物与我皆无尽”对应的都是不变者“一”。

如果只是“自其变者而观之”，就只能把握到变者“二”，所看到的也只是“逝者如斯”“盈虚者如彼”“天地曾不能以一瞬”等天地万物不断变化的表象。这正是苏轼所批评的“以为无定而两之”的片面做法：“见其今之进也，而以为非向之退者，可乎？见其今之明也，而以为非向之晦者，可乎？”^[19]

因此还需“自其不变者而观之”，才能明白“逝者如斯，而未尝往”“盈虚者如彼，而卒莫消长”“物与我皆无尽”的原因在于：天地万物皆生于“一”，其理相通，如果人能够“得情尽性”“直性至命”，达到“至一而无我”的境界，就能实现“人固于天地相似”；天地万物的变化皆是执一而变，可以“始终相受，如环之无端”，任何具体变化的背后都有“一者常存而不变”，以保证天地万物变而不失其常，这些正是苏轼“通二为一”的思想。

（二）“逝者如斯，而未尝往也”背后所隐藏的宋代儒学之争

既然《赤壁赋》与《东坡易传》《东坡书传》在思想上有着如此紧密而深刻的联系，那么为何会被后世所忽略呢？其中一个重要原因便是朱熹对《东坡易传》等著述颇不以为然，认为其采佛、道之说，流入杂学，因此他在《杂学辨》开篇便专论《东坡易传》之失。而《赤壁赋》对“逝者如斯”命题的阐释又正好与朱熹不同，自然而然就受到了批判：

圣人但云：“维天之命，于穆不已。”又曰：“逝者如斯夫！”只是说个不已，何尝说不消长，不往来？……既是“往者如斯，盈虚者如代”，便是这道理流行不已也。东坡之说，便是肇法师“四不迁”之说也。^[20]

与其说苏轼的阐释不符合圣人之旨，倒不如说是不符合朱熹之意。朱熹对“逝者如斯，而未尝往也”进行批判的背后其实隐藏着两种不同的儒学之争。

“逝者如斯”语出《论语》，看似简单的一句话，却被后世学者反复阐释，引申出不同的思想内涵，从中恰好可以看出不同流派之间的思想交锋。

最早对其进行深刻阐释的是《孟子》：“原泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。有本者如是，是之取尔。”^[21]赵岐《孟子章指》又对《孟子》这段话解释道：有本不竭，无本则涸，虚声过实，君子耻诸。是以仲尼在川上曰“逝者如斯”^[22]。

二人均认为孔子是在以水喻德，形容君子“有本”，并且只有“有本”，方能前进“不息”。

宋代人结合《周易》的思想，在此基础上进一步发挥，提出了全新的观点，彻底将“逝者如斯”上升为了一个形而上的重要命题。但诸家各执己见，见仁见智，其中苏轼与程朱学派的观点便截然不同，这就直接影响了朱熹对《赤壁赋》思想的评判。

朱熹在《四书章句集注》中记载了程颐和自己的观点：

子在川上，曰：“逝者如斯夫！不舍昼夜。”天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也……

程子曰：“此道体也。天运而不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而不穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。是以

君子法之，自强不息。及其至也，纯亦不已焉。”

又曰：“自汉以来，儒者皆不识此义。此见圣人之心，纯亦不已也。纯亦不已，乃天德也。有天德，便可语王道……”

愚按：自此至篇终，皆勉人进学不已之辞。^[23]

程、朱对“逝者如斯”命题做出了全新的阐释，并且引以为傲，认为“自汉以来，儒者皆不识此义”。他们将“逝者如斯”的思想上升到“道体”“天德”的层面，认为其体现的是“天运不已”之观点，并推导出“王德”“圣人之心”也应该“不已”。这实际上是受到了《周易》“天行健，君子以自强不息”等思想的启发，其根本着眼点在于变者“二”，强调永不停息的变化。

苏轼对“逝者如斯”的阐释也受到了《周易》的影响，然而与程、朱不同的是，他更加重视不变者“一”，强调“自其不变者而观之”，以求“通二为一”，因此得出了“逝者如斯，而未尝往也”的结论。如《东坡易传》云：

昼夜之代谢，寒暑之往来，风雨之作止，未尝一日不变也。变而不失其常，晦而不失其明，杀而不害其生，岂非所谓一者常存而不变故耶？^[24]

程、朱所言的“日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而不穷”，即《东坡易传》所谓的“昼夜之代谢，寒暑之往来，风雨之作止”，这是“自其变者而观之”，强调的只是天地万物的不断变化。苏轼还“自其不变者而观之”：“变而不失其常，晦而不失其明，杀而不害其生”，突出了不变者“一”的重要性。

朱熹在阐释“逝者如斯”这一命题时，着眼点在于变者“二”，自然不能赞同苏轼所强调的不变者“一”，从“只是说个不已，何尝说不消长，不往来？”一语中便可看出他与苏轼的根本分歧，正在于变者“二”与不变者“一”之间的差别。

值得注意的是，作为程门弟子的杨时也由“逝者”联想到了“不逝者”：

人自幼壮以至老死，逝而不反，其犹川流不舍昼夜也。《易》曰：“品物流形。”流言逝而不反也。知逝者如斯，则知有不逝者异乎

此矣。^[25]

这一观点与苏轼颇为相似，但也遭到了否定：

（朱熹：）子在川上。范内翰记程子之言，指此逝者为道体；龟山以不逝者为道体，同异如何？

（吕祖谦）龟山之论疑未完粹。“维天之命，于穆不已”，贞也，所谓道体也。若曰知逝者如斯，则知有不逝者异乎此，是犹曰不已者如斯，则知有贞者异乎此，其可乎？^[26]

吕祖谦的立场与程、朱一致，着眼于变者“二”，将“逝者”作为道体，并据此否定了苏轼和杨时将不变者“一”当作道体的思想。

从诸家对“逝者如斯”命题的争辩中，可以看出朱熹对《赤壁赋》的批判是由不同思想体系之间的差异所导致。

（三）“盈虚者如彼，而卒莫消长也”折射出的治乱之象与进退之道

“消长”“盈虚”语出《周易》，如《易·剥》：“君子尚消息盈虚^[27]，天行也”^[28]，《易·损》：“损益盈虚，与时偕行。”^[29]如朱熹所言：“后来孔子见得是有是书必有是理，故因那阴阳消长盈虚，说出个进退存亡之道理来”^[30]，又如戴名世所言：“经世之大者，莫大于阴阳之消长，治乱之循环，君子小人之进退”^[31]，这两个形容天象变化的词语，还对应着两层重要含义：一是国家的存亡治乱；二是君子的行藏进退。

因此，“消长”“盈虚”这两个看似简单的词汇其实包含着复杂而深刻的政治、哲学内涵，只有对其进行深入考察，才能发现“盈虚者如彼，而卒莫消长也”折射出的是政坛的治乱之象与苏轼的进退之道。尤其是“消长”一词，经常被用来形容党争，从中折射出的是政坛的治乱交替之象，如《涉史随笔》：“国家之隆替，社稷之安危，天下之治乱，生民之休戚，君子小人之消长进退，天命人心之去就离合，其端皆基于人君之学与否耳”^[32]，《后汉书·党锢传赞》：“兰蕕无并，消长相倾”^[33]，苏辙《辞御史中丞札子》：“邪正因之以知消长之候。”^[34]

苏轼不但频频在《东坡易传》中使用“消长”探讨国家存亡治乱之理，还时常在文章之中使用“消长”影射党争与北宋政坛的治乱之象。如《司马温

公行状》认为国家的治乱取决于用人的正误，“治乱之机，在于用人，邪正一分，则消长之势自定”^[35]，并围绕用人等问题，回顾了司马光与新党之间复杂而漫长的斗争历程；又如元祐三年（1088）所上的《论周穉擅议配享自劾札子》（其二），借“周穉擅议配享”一事，纵论了北宋自开国以来君子与小人之间的斗争，及其对国家治乱的影响，并由此对当时朝廷人事安排提出严重质疑，认为是否重罚周穉这样的官员“事关消长，忧及治乱”^[36]。

正是这种消长往来、治乱交替的政局直接引发了“乌台诗案”的发生，并决定了苏轼一生坎坷的命运，对他的心理造成了严重打击。如《谢宣谕札子》云：

伏念臣才短数奇，性疏少虑，半生犯患，垂老困谗，非二圣之深知，虽百死而何赎。伏见东汉孔融，才疏意广，负气不屈，是以遭路粹之冤；西晋嵇康，才多识寡，好善暗人，是以遇钟会之祸。当时为之扼腕，千古为之流涕。臣本无二子之长，而兼有昔人之短。若非陛下至公而行之以恕，至仁而照之以明，察消长之往来，辨利害于疑似，则臣已下从二子游久矣，岂复有今日哉！^[37]

此时，司马光已然辞世，新党攻击的矛头开始转向苏轼。苏轼在为李之纯等人撰写的诔文中对神宗变法一事略有微词，新党便纷纷上书弹劾，言其讥讽先帝。苏轼在蒙冤之际，又一次深刻地体会到了政坛消长往来、治乱交替的反复无常，他甚至担心自己会像孔融、嵇康一样落得身首异处的下场。这篇文章可谓形象地展示了党争不断、治乱交替的政局对苏轼所造成的严重心理打击。

通过以上几篇文章的互证，可见苏轼笔下的“消长”“盈虚”是对北宋党争的影射，是对政坛治乱交替之象的概括与反思^[38]，《赤壁赋》亦是如此。并且，政坛的消长往来、治乱交替直接导致了“乌台诗案”的发生，令苏轼饱受党争之祸，这就促使他在《赤壁赋》中反思党争与政坛治乱的同时，更对自己的行藏进退之道进行了追问。

早在宋初时，《册府元龟·总录部·知几》一文便曾论及君子在治乱交替之际的进退之道：

是故君子出处语默，消长盈虚，唯道是从，

不失其正……若夫叔世蹇剥，祸机纷扰，大道斯隐，小人乘器……由是逊辞以防患，矫迹以自晦，保全始终之分，不处嫌疑之地，进或屑就，退必高翔，虽干戈相寻，亦能方圆自任矣。^[39]文中所列的种种现象，正是政坛治乱交替之象的体现。作者主张身处其间者应韬晦以自保。

在治乱交替的政坛之中，宋人各有其行藏进退之道，相关例证不胜枚举。其中，苏轼的对于行藏进退之道的构建尤其与众不同。

熙宁党争刚刚拉开序幕时，被贬到地方任官的苏轼便开始思考自己的行藏进退之道，如《沁园春》：“用舍由时，行藏在我，袖手何妨闲处看。”经历“乌台诗案”后，他更是在反思党争与政坛治乱的同时，对自己的行藏进退之道进行了深入思考。因此，《赤壁赋》中的“客”才会对曹魏政权的兴亡产生感慨，对“渔樵于江渚之上，侣鱼虾而友麋鹿。驾一叶之扁舟，举匏樽以相属”的放逐生活充满牢骚之气。这正是苏轼对内心“怨慕之声”的抒发，也是“君子疾没世而名不称”的表现^[40]。

好在《周易》启发了他，使他得以在《东坡易传》和《赤壁赋》等著作中构建起自己独具特色的进退之道。如《东坡易传》云：

是以圣人既明吉凶悔吝之象，又明刚柔变化本出于一，而相摩相荡至于无穷之理……夫出于一而至于无穷，人之观之，以为有无穷之异也；圣人观之，则以为进退昼夜之间耳！见其今之进也，而以为非向之退者，可乎？见其今之明也，而以为非向之晦者，可乎？圣人以进退观变化，以昼夜观刚柔。二观立，无往而不一者也。^[41]

恰如曹学佺《周易可说》所言：“造化之消长相因，为进退之象。进者，息而盈也；退者，消而虚也”^[42]，苏轼观“消长”“盈虚”，正是想要构建自己的进退之道。在《东坡易传》中，不管是“消长”“盈虚”，还是国家的治乱、个人的进退，都只是变者“二”的体现，皆通于不变者“一”，因此圣人身处变易之际，只需“无心而一”“静以待其定”^[43]。

以这种“通二为一”的思想为依托，苏轼不再被短时间内国家的存亡治乱、个人的行藏进退所局限，而是基于“一”的哲学境界，写下了“盈虚者如彼，

而卒莫消长也”。这句话表面上是对北宋党争的影射，对政坛治乱交替的反思，深层里更包含着对于天道有常的笃信、对于恢复政治清明的期待与信心，对个人吉凶祸福、行藏进退的达观：虽然政局变幻如月亏月盈，如阴阳消长，但最终必将通于“一”，圣人只需“静以待其定”。这就完全超越了传统文人避祸自保的主张，为身处消长往来之际的文人士大夫，提供了一套更加积极、通达的行藏进退之道。

（四）“一毫莫取”与“风月共食”：苏轼的立身之节与自适之乐

“且夫天地之间，物各有主。苟非吾之所有，虽一毫而莫取。”“惟江上之清风，与山间之明月，耳得之而为声，目遇之而成色；取之无禁，用之不竭。是造物者之无尽藏也，而吾与子之所共食。”关于这两句的思想内涵，也一直是众说纷纭，莫衷一是。若细考其典故来源，并将其与苏轼其他诗文进行互证，则可发现前句是言立身之节，后句则是言自适之乐。

“一毫莫取”典出《孟子》，是苏轼对自己立身之节的巧妙表达，可惜千百年来却未被重视：

孟子曰：“……伊尹耕于有莘之野，而乐尧、舜之道焉。非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也；系马千驷，弗视也。非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人……吾未闻枉己而正人者也，况辱己以正天下者乎！圣人之行不同也；或远或近，或去或不去；归洁其身而已矣。”^[44]

苏轼在《上刘侍读书》中也使用过“一毫莫取”的典故，甚至连语言表达都与《赤壁赋》如出一辙：

夫天下有分，得其分则安，非其分，而以一毫取于人，则群起而争之。天下有无穷之利，自一命以上，至于公相，其利可爱，其涂甚夷，设为科条，而待天下之择取。然天下之人，翘足跂首而群望之，逡巡而不敢进者，何也？其分有所止也。^[45]

“夫天下有分，得其分则安”与“天地之间，物各有主”大同小异；“非其分，而以一毫取于人，则群起而争之”与“苟非吾之所有，虽一毫而莫取”也颇为相似。

苏轼化用“一毫莫取”典故的例子还有不少，

因此《赤壁赋》强调“虽一毫而莫取”绝非是偶然兴起，那么他究竟有何深意呢？这还需结合《伊尹论》，才能找到答案：

办天下之大事者，有天下之大节者也。立天下之大节者，狭天下者也。夫以天下之大而不足以动其心，则天下之大节有不足立，而大事有不足办者矣。

……簞食豆羹，非其道不取，则一乡之人，莫敢以不正犯之矣。一乡之人，莫敢以不正犯之，而不能办一乡之事者，未之有也。推此而上，其不取者愈大，则其所办者愈远矣……

孟子曰：伊尹耕于有莘之野，非其道也，非其义也，虽禄之天下弗受也。夫天下不能动其心，是故其才全。以其全才而制天下，是故临大事而不乱。古之君子，必有高世之行，非苟求为异而已。卿相之位，千金之富，有所不屑，将以自广其心，使穷达利害不能为之芥蒂，以全其才，而欲有所为耳。后之君子，盖亦尝有其志矣，得失乱其中，而荣辱夺其外，是以役役至于老死而不暇，亦足悲矣！^[46]

只有将《赤壁赋》《孟子》《上刘侍读书》《伊尹论》中的相关内容进行互证，才能明白苏轼使用“一毫莫取”这一典故，是欲借伊尹以自况，正如浦起龙评《伊尹论》所言：“此公一出世时，自写志概之作，非局定伊尹，更非敷衍《孟子》成文也。志旷才高，嚶嚶自负，其本在立大节”^[47]，体现出苏轼虽然被贬黄州，却欲效法伊尹，纵然“耕于有莘之野”也能“乐尧、舜之道”，并始终坚持“一毫莫取”的立身之节，即“卿相之位，千金之富，有所不屑”“穷达利害不能为之芥蒂”“有所不为而后可以有为”^[48]。

伊尹作为千古名相，不只让苏轼尊崇备至，也令其他宋儒奉若典范。周敦颐便早早地树立了伊尹在宋代思想史上的重要地位，《通书·志学第十》云：

圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹颜渊，大贤也。伊尹耻其君不为尧舜，一夫不得其所，若撝于市……志伊尹之所志，学颜子之所学。^[49]

从此“志伊尹之所志，学颜子之所学”一语便成为宋儒的座右铭，不断被阐释、践行。朱熹亦曾多次与门人讨论此语，并将其冠于《近思录·为学》之

首，足见重视。正如余英时所言：“颜渊是孔门‘德行’第一人，其学当然是‘内圣’之学。但伊尹则代表了‘外王’的典型”^[50]，伊尹与颜回确实分别代表了宋儒人格、政治理想的两个基本面向——“外王”与“内圣”。

与宋儒的普遍取向相似的是，苏轼也尊崇伊尹；但不同的是，其他人大多是以“伊尹之志”为悬鹄；苏轼却非如此，如《刘莘老》云“士方在田野，自比渭与莘。出试乃大谬，刍狗难重陈”^[51]，《伊尹论》云：“后之君子，盖亦尝有其志矣，得失乱其中，而荣辱夺其外，是以役役至于老死而不暇，亦足悲矣”，他认为世上有伊尹之志者不可胜数，但却无一成功，其原因恐怕就在于有伊尹之志而无其节，容易被得失荣辱所动摇，因此他更强调“虽一毫而莫取”的伊尹之节。

“风月共食”句乃是“一毫莫取”句的转折，如果说“一毫莫取”句表达的是苏轼的立身之节，那么“风月共食”句表达的则是苏轼的自适之乐。上一句说天地之间的事物（尤其是官爵利禄）各有其主，如果非其道、非其义，虽一介一毫也不能取；这一句则语义一转，与官爵利禄等事物各有其主不同的是，这江山之中的风月却无主人，大可为我辈闲人自由享用，类似思想在苏轼诗文中多有体现，如“江山风月，本无常主，闲者便是主人”^[52]、“醉里未知谁得丧，满江风月不论钱”^[53]、“何夜无月，何处无竹柏，但少闲人如吾两人耳”、“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”等皆是。部分学者认为“无尽藏”“食”等语汇源自佛家，因此本句体现的也是佛家思想，其实无论这一句是否点化佛家语汇，其要旨都在于表达苏轼的自适之乐^[54]。

综上几节所论，在经历“乌台诗案”、被贬黄州后，苏轼的精神世界正面临重大危机，《赤壁赋》中“客”的感慨便是其内心写照，集中体现了他对于个人生死祸福、国家的存亡治乱、天地变化无常等问题的忧虑。但苏轼并没有一味沉沦于苦痛，也没有如部分后世学者所言，陷入逃避人世、虚无空幻的消极思想之中。恰恰相反，他试图借助《周易》等儒家经典，开辟出精神上的突围之路，受此影响，《赤壁赋》才能借助“通二为一”的哲学思想、“一

毫莫取”的立身之节和“风月共食”的自适之乐，完成“客”由悲到喜的转折，这何尝不是一种有别于佛、道的超越与旷达。此等儒家思想方是苏轼的大节之所在，也正因如此，苏轼一生纵然屡遭贬谪，历经坎坷，却能百折不挠，矢志不渝，正如黄庭坚所言：“计东坡之在天下，如太仓之一稊米；至于临大节而不可夺，则与天地相始终”，而前人所强调的佛老之思、蒙庄之气，不过其助耳。

二 《赤壁赋》与佛家思想之关系

苏轼生前以儒家正统自居，其学说也一度风靡天下，但值得玩味的是，他的儒学思想在后世备受冷落，反倒是他与佛家思想之间的关系，逐渐成为文人学者所津津乐道的话题。之所以会出现如此大的反差，与朱熹的“功劳”密不可分。苏学与程学之对立，势同水火。作为程学传人的朱熹更是对“蜀学”大兴讨伐，这就极大地影响了后世对苏轼及苏学的接受。

值得注意的是，苏轼品格之贞、才识之高、学问之富，早已天下闻名，要彻底推翻他绝无可能。朱熹所采取的方式异常巧妙，他并不直接否定苏轼，反而借助苏轼才学富之特点，专挑其著作中兼采道、佛之处，予以放大。一方面称其才智高明、学识广博，妙通佛、道之学；一方面则批判他颇失圣人之旨，流入佛、道，非儒家之正，甚至将其《易传》归入“杂学”。这就巧妙地对苏轼思想进行了“改容易貌”，将后世的注意力吸引到其思想的佛、道部分，并自然将其排出儒家道统之列。如朱熹将苏轼与韩愈、欧阳修进行对比时曰：

韩退之、欧阳永叔所谓扶持正学，不杂释老者也。然到得紧要处，更处置不行，更说不去，便说得来也拙，不分晓。缘他不曾去穷理，只是学作文，所以如此。东坡则杂以佛老，到急处便添以佛老，相和，倾瞒人，如装鬼戏、放烟火相似，且遮人眼。^[55]

朱熹虽然批评了韩愈、欧阳修说理不透的特点，却承认了其儒家正学之地位，但偏偏将苏轼排斥在外，认为其“杂以佛、老”，掩人耳目，不是儒学之正。事实上，韩愈、欧阳修、甚至朱熹本人的学问都绝非不杂佛、老者，可朱熹对此就是熟视无睹。类似

的批判还有很多，如：

因说：“苏文害正道，甚于老佛……非惟失圣言之本指，又且陷溺其心。”先生正色曰：“某在当时，必与他辩。”却笑曰：“必被他无礼。”^[56]

不但批判苏学杂以佛、道，甚至说“苏文害正道甚于老、佛”，言下之意，苏轼非但不是儒学正宗，反而是儒学罪人。

当其论及苏轼佛学见解，却时有褒扬之意：

或言：“东坡虽说佛家语，亦说得好。”先生曰：“他甚次第见识！甚次第才智！他见得那一道明，早亦曾下功夫，是以说得那一边透。……”^[57]

如此种种，皆是为了将苏轼排斥在儒家正统之外，以利于巩固程、朱之地位，罗大经《鹤林玉露》便曾一言点破其心事：

朱文公云：“二苏以精深敏妙之文，煽倾危变幻之习。”又云：“早拾苏张之绪余，晚醉佛老之糟粕。”余谓此文公二十八字弹文也。自程、苏相攻，其徒各右其师。孝宗最重大苏之文，御制序赞，特赠太师，学者翕然诵读。所谓人传元祐之学，家有眉山之书，盖纪实也。文公每与其徒言，苏氏之学，坏人心术，学校尤宜禁绝。编《楚辞后语》，坡公诸赋皆不取，惟收《胡麻赋》，以其文类《橘颂》。编《名臣言行录》，于坡公议论，所取甚少。^[58]

随着程朱理学正统地位的确立，苏学的地位更是一落千丈。再加上，“大苏死去忙不彻，三教九流都扯拽”，佛、道两家纷纷“扯拽”苏轼^[59]，苏轼与佛家思想之间的关系，就日益成为了热门议题，至今未衰。

最早认为《赤壁赋》体现的是佛家思想的人也正是朱熹：“东坡之说，便是肇法师‘四不迁’之说也”，这一观点对后世产生了深远影响。但《赤壁赋》与“四不迁”之说只是貌同而实异。

朱熹言称《赤壁赋》思想本自肇法师，主要是就动与静的关系而言：

今世所传《肇论》，云出于肇法师，有“四不迁”之说：“日月历天而不周，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，山岳偃仆而常静。”

此四句只是一义，只是动中有静之意，如适间所说东坡“逝者如斯而未尝往也”之意尔。^[60]

但是，就动与静之间的关系而言，《赤壁赋》与《物不迁论》的思想实在是完全不同。

《物不迁论》是在时间的框架之中，认为天地万物“不去”“不来”，从根本上否定了运动变化现象的存在；《赤壁赋》则不同，是在肯定变者“二”的基础上，认为天地万物的变化皆是执“一”而变，变者“二”的背后有不变者“一”居之。如《物不迁论》云：“是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今……如此，则物不相往来明矣。既无往返之微朕，有何物而可动乎？然则旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周，复何怪哉！”^[61]

僧肇的论述实际上是彻底否定了运动变化的存在，这就与苏轼的观点迥然各异。苏轼虽然重视不变者“一”，但却从不否定变者“二”，并认为“不知变化而一之”是不可取的，“惟通二为一，然后其一可必”。《赤壁赋》也绝不是说江河之水从未流动，天上之月没有盈亏，而是说在旧的江水逝去的同时，新的江水已经奔涌而至；月亏之后紧接着又会月盈，正如《东坡易传》所言：“物未有穷而不变。故恒非能执一而不变，能及其未穷而变尔……夫能及其未穷而往，则终始相受，如环之无端”，虽然事物是在不断变化，但是这变化是不断交替的，就如同圆环一样，没有开始也没有结束，这就是所谓的执“一”而变。

或许，《赤壁赋》在创作时也一定程度上受到过《物不迁论》思维方式与语言表达的启发，但其核心思想乃是“通二为一”，与《物不迁论》完全否定运动变化的取向大相径庭。朱熹认为《赤壁赋》思想是《物不迁论》翻版的观点自然也就不能成立。

三 《赤壁赋》与道家思想之关系

关于《赤壁赋》与道家思想的关系，从境界到文法，古人都曾言及，如车若水《脚气集》云，“两《赤壁赋》见得东坡浩然之气，是他胸中无累，吐出这般语言，却又与孟子浩然不同。孟子集义所生，东坡是庄子来人，学不得，无门路，无阶梯，成者自成，颠者自颠，不比孟子有绳墨，有积累也”，

谢枋得《文章轨范》云：“此赋学《庄》《骚》文法。”^[62]但真正从思想层面对二者关系进行深入探讨的人则较少。

其实，《赤壁赋》提问与回答的内容及方式都与《庄子》颇有相通之处。那么《赤壁赋》体现的便是《庄子》的思想吗？

“客”在文中以曹操为例，将短暂的人生与永恒的天地做对比，认为人生之有限，不过如一蜉蝣、一粟米而已，并由此哀叹道：“哀吾生之须臾，羡长江之无穷”。客的追问中包含着深刻的小大生死之辨。无论是问题本身还是其表达方式，与《庄子》都颇有相似之处，如《秋水篇》即云：

计四海之在天地之间也，不似壘空之在大泽乎？计中国之在海内不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉；人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉。此其比万物也，不似毫末之在于马体乎？^[63]

《庄子》经常通过物与物之间的层层对比，以突出物自身的有限性。《赤壁赋》将人生与长江、天地进行对比，目的也是为了突出人生的有限性。

不仅“客”提问的内容与方式与《庄子》相似，“苏子”的回答也是如此，他认为小大生死之辨是由于认识的局限性所导致的，因此提出了相对、辩证的思想问题，即“自其变者而观之”与“自其不变者而观之”，无论是思维方式还是表达句式，都仿佛是《庄子》的回响，如《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”^[64]，《秋水篇》：“以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小……”^[65]

那么，《赤壁赋》果真只是《庄子》思想的翻版吗？却也并非如此。以往学者们大都强调苏轼思想有吸收老庄的成分，却较少探讨其具体理路。事实上，苏轼这里是以《周易》为基础，吸收了部分老庄思想，他在《上清储祥宫碑》一文中就曾提及融通《周易》与道家思想的理路：“道家者流，本出于黄帝、老子，其道以清静无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行，合于《周易》何思何虑、《论语》仁者静寿之说，如是而已”，他甚至还说，“庄子盖助孔子者”。可见，苏轼并非只是拾老、庄之余唾，而是以儒为体，以老、庄为用，以形成

自己全新的思想^[66]。

如前文所论，《赤壁赋》的核心思想乃是“通二为一”，此命题本身就是以《周易》为基础，兼采佛、道相通之思想而来，如《东坡易传》云，“不以贞为观者，自大观之则以为小；自高观之则以为下。不以贞为明者，意之所及则明；所不及则不明。故天地无异观，日月无异明，以其正且一也”^[67]，其思想和表达都与《赤壁赋》相近，乍一看还以为又是《庄子》之翻版，然而它体现的却是《周易》“天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也；天下之动，贞夫一者也”的思想。或许其思维方式、语言表达确有与《庄子》相通处，然而却是苏轼以《周易》为基础，对诸家思想及其表达进行兼收并蓄的结果，是苏轼对儒家经典的全新阐释。如果只看字面，遽尔将其认定为《庄子》的翻版，未免只见毫末，而不见丘山，同时也会在不经意间抹杀掉苏轼的创新与发明之功。

而且，庄子过于强调客观事物的不可知性和认识的局限性，甚至有不少学者据此认为他陷入了虚无主义的泥潭。苏轼则不同，他虽然也强调天地万物的不断变化及人类认识的局限性，但他认为所有变化的背后都有“一者常存而不变”，并且人们是可以通过变者“二”把握到不变者“一”，对道进行正确体悟的，这就是“通二为一”的思想，这就使得其认识既具有辩证的色彩，又没有走向虚无主义。

四 中国古代文学文本解读的科学方法

古人常谓“诗无达诂”“文无达诂”，西方理论家韦勒克也说，“由于对文学批评的一些根本问题缺乏明确的认识，多数学者在遇到要对文学作品实际分析和评价时，便会陷入一种令人吃惊的、一筹莫展的境地”^[68]，可见文本解读之难。要尽可能地对本做出精准的解读，不但需要各种可靠的方法，还需要对相关方法进行理论之总结与反思，将其纳入科学化的方法体系之中。

由于中国古代文学历经数千年之发展，本土特征极强，使用西方文艺理论未必能对其做出恰如其分的解释，甚至容易导致郢书燕说，特别是西方各种接受理论与阐释理论兴起后，虽然丰富了文学研

究的方法与视角,却过分夸大了读者与批评家的“专断”权力,淹没掉了作者的声音,甚至直接宣判“作者已死”,这就容易使主观批评替代客观研究。诸如此类的问题已经引起了学界的注意,学者们在采用西方理论及相关研究成果时的态度也日趋审慎。

相比之下,许多学者更倾向于使用中国传统的文本解读方法。但这些传统的方法也并非完全科学。比如古人解读文章、诗词等文学作品,经常使用笺注、评点等方法。笺注主要是通过历史溯源的方式,寻找文本在内容和形式方面最为久远的由来与依据,然而古人笺注往往过于注重原始出处,容易忽略在历史过程中发生的流变,这就可能导致文本解读出现偏差。评点则主要依靠读者的学识与阅历进行主观臆断,有如校场射击,中与不中全凭眼力与运气。这两种方法及其研究成果均被今人所继承,成为今人解读古代文学文本的主要依据。但今人在自觉或不自觉地使用相关方法时,往往缺乏理论之总结与反思;在引用相关成果时也时常忽略古代评论家的意见也是读者之意,不能代表作者之意,因此难免会产生一些误解。

其实,今人解读古代文学文本之所以困难,主要是由于文本加密现象的存在,而且一个古代文学文本往往既包含着来自于历史传统的加密,还包含着来自于时代的加密,更包含着来自于作者本人的加密。当作者援引或点化前人义理、辞藻、文法时,其文本相当于被历史传统所加密;当作者援引或点化时人义理、辞藻、文法时,其文本相当于被时代所加密;当作者创造性地提出某些义理、使用某些辞藻与文法时,文本则相当于被作者本人所加密。

有鉴于此,本文在对《赤壁赋》思想进行全新考辨之余,还试图在笺注、评点等传统方法的基础之上提出四种解读古代文学文本的方法:历史溯源法、同代互证法、作者自证法与读者理断法。

历史溯源法,即沿波讨源,探明内容与形式在历史中的来龙去脉。值得注意的是,不但要探求其来源,更要探求其在历史过程中的流变。因为围绕古代的经典,后世往往会派生出许多截然不同的义理阐释,甚至某些阐释距离经典原初之意已相去极远,但偏偏不少文人在创作时就喜欢引用、发挥某一派的义理阐释,以求新求变,而不是亦步亦趋于

经典的原初之意,若不加以区分,则容易产生误解。

同代互证法,即从同时代其他作家处寻求内容与形式方面的相似用例,与作者时代、关系越近者越值得关注。同代互证法与历史溯源法皆属外证法。

作者自证法属于内证法,即从作者本人各类作品中归纳出内容与形式方面的相似用例,进行互证。

如果某些特殊的内容与形式全无其它例证,读者不得不全凭自身知识、阅历对其进行解读,即为读者理断法。

以上四种方法,可根据文本的情况择而用之。对于某些简单文本,或许一种方法便已足用。对于某些艰深复杂的文本,则可结合几种方法进行综合分析。

尤其是前三种方法,若能以之将散落在历史之海中的相关文本寻找出来,进行互证,使它们形成可以自我解释的链条,则不仅有助于文本解读,还可促进作者思想与时代思潮的研究。以宋代思想研究为例,虽然相关的断代思想史与作家思想史研究层出不穷,硕果累累,但也存在一些问题。比如缺乏对作者经学文本、文学文本的互证,尤其是文学研究者往往喜欢直接引用哲学研究者的成果,为作者思想贴上一些模糊空泛的标签,从而掩盖了思想的复杂性和生动性。一谈及苏轼思想时,就热衷于谈论其佛、道思想,并列举几条字面与佛、道相关的诗文进行佐证,但苏轼究竟是如何吸收佛、道思想的?他整合儒、释、道思想的具体理路是什么?体现在《东坡书传》《东坡易传》等著作的哪些命题之中?对于哪些文学创作具体产生了什么样的作用?对于中国思想史与文学史的发展有何价值与影响?诸如此类的问题尚需更加深刻、可信的答案。

[1] 陆以湉:《冷庐杂识》,崔凡芝点校,第436—437页,中华书局1984年版。

[2][3][4][7][8][9][10][11][12][13][14][15][16][17][18][19][24][28][29][34][35][36][37][41][43][45][46][47][51][53][67] 曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第六册第414页,第十二册第419—420页,第十二册第315页,第一册第367页,第二册第31页,第二册第345页,第一册第246页,第一册第347页,第一册第351页,第一册第367—368页,第一册第377页,第

十四册第485页,第一册第142页,第十四册第270—271页,第十四册第270页,第二册第31页,第一册第348页,第十四册第270页,第一册第217页,第一册第217页,第十七册第483页,第十五册第317页,第十一册第551页,第十二册第202页,第一册第347—348页,第一册第220页,第十二册第324页,第十四册第164—165页,第十四册第166页,第六册第525页,第八册第86页,第一册第372—373页,语文出版社2001年版。

[5]关于《东坡易传》初稿完成时间,王文浩认为在元丰四年(1081),谢建忠认为在元丰三年,均早于《赤壁赋》写作时间。参见谢建忠:《苏轼〈东坡易传〉考论》,《文学遗产》2000年第6期。

[6][20][30][55][56][57][60]黎靖德编:《朱子语类》,王贤点校,第3115页,第3115页,第1658页,第3276页,第3306页,第3116页,第3009页,中华书局1986年版。

[21][22][44]焦循撰:《孟子正义》,沈文倬点校,第563页,第567页,第653—655页,中华书局1987年版。

[23]朱熹:《四书章句集注》,第113页,中华书局1983年版。

[25]朱熹:《论语精义》,第333页,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版。

[26]束景南:《朱熹佚文辑考》,第99页,江苏古籍出版社1991年版。

[27]王念孙《广雅疏证》云:“‘君子尚消息盈虚’,消息即消长也。”

[31]戴名世撰,王树民编校:《戴名世集》卷三,第8页,中华书局1986年版。

[32]葛洪:《涉史随笔》,第21页,商务印书馆1936年版。

[33]《后汉书》,第2218页,中华书局1965年版。

[38]《赤壁赋》对政坛有所隐射,绝非不食人间烟火的避世之作,这一点从他赠傅尧俞本《赤壁赋》的跋语中也可以得到旁证,跋语曰:“轼去岁作此赋,未尝轻出以示人,见者盖一二人而已。钦之有使至,求近文,遂亲书以寄。多难畏事,钦之爱我,必深藏之不出也”,若非文中对时局有所隐射,他又何苦如此谨慎,深藏得意之作呢。

[39]王钦若等编纂:《册府元龟》,周勋初等校,第9149页,凤凰出版社2006年版。

[40][58]罗大经:《鹤林玉露》,第106页,第33页,中华书局1983年版。

[42]曹学佺:《周易可说》卷五,顾廷龙主编:《续修四库全书》第十三册,第205页,上海古籍出版社2002年版。

[48]郎晔:《经进东坡文集事略》卷五:三山林之奇解《孟子》“人有不为也,而后可以有为”曰:“东坡《伊尹论》盖本诸此。”见曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第十四册第165页。

[49]周敦颐:《周子全书》,第146—147页,商务印书馆1937年版。

[50]余英时:《宋明理学与政治文化》“自序”,第6页,吉林出版集团有限责任公司2008年版。

[52]苏轼撰,王松龄点校:《东坡志林》,第79页,中华书局1981年版。

[54]“取之无禁,用之不竭,是造物者之无尽藏也”,此句是形容风光之无尽,《李氏山房藏书记》中表达与此相似,可以参照:“象犀珠玉怪珍之物,有悦于人之耳目,而不适于用。金石草木丝麻五谷六材,有适于用,而用之则弊,取之则竭。悦于人之耳目而适于用,用之而不弊,取之而不竭;贤不肖之所得,各因其才;仁智之所见,各随其分;才分不同,而求无不获者,惟书乎?”“食”字是否佛家语典,古人争议颇大,《朱子语类》云:“顷年苏季真刻东坡文集,尝问‘食’字之义。答之云:‘如‘食邑’之‘食’,犹言享也。吏书言‘食邑其中’,‘食其邑’,是这样‘食’字。今浙间陂塘之民,谓之‘食利民户’,亦此意也。’”见《朱子语类》第3115页。

[59]参见莫砺锋:《漫话东坡》,第338—346页,凤凰出版社2019年版。

[61]僧肇:《肇论校释·物不迁论》,张春波校释,第17页,中华书局2010年版。

[62]以上诸评俱见《赤壁赋》附录,《三苏全书》第十一册第71—86页。

[63][64][65]郭庆藩撰:《庄子集释》,第563页,第190页,第578页,中华书局2012年版。

[66]如以上所引苏轼借黄老之说阐释“何思何虑”“仁者静寿”便是创新,就连程颐都“诵此数语,以为古今论仁最有妙理”,见《邵氏闻见后录》卷五。

[68]勒内·韦勒克、奥斯汀·沃伦著:《文学理论》,刘象愚等译,第155—156页,江苏教育出版社2005年版。

[作者单位:南京大学文学院]

责任编辑:李超