

DOI: 10.26919/j.cnki.2097-4663.20260205

玄、理之间：论苏轼哲学的过渡性特征

杜思凡

(山东大学易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

摘要:作为北宋前中期“论道”思潮中的一家之学,苏轼哲学突出体现了这一思潮所具有的承玄开理的过渡性特征:在作为理论基础和理论内核的本体论与性情论方面,其同玄而异理,续接并推进了魏晋玄学将人格提升为本体及高度重情的思路,为处于新历史境遇中更广泛个体的丰富性和无限可能性奠定了基础;在作为理论指向和理论方法的境界论和工夫论以至整个理论的架构和内在理路方面,其同理而异玄,扬弃佛道,由世外回向世间,并努力化解应世与出世的矛盾,为拥有丰富性和无限可能性的更广泛个体在新历史境遇中的自处之道进行了探索。尽管这种过渡性特征使得苏轼哲学在形式和内容上皆存有不可指摘之处,但是其于不同历史阶段衔接处的缝隙中提示出的哲学乃至思想发展的另一种可能,或具有更为重要的意义。

关键词:苏轼哲学;过渡性;魏晋玄学;宋明理学

收稿日期:2025-06-16

基金项目:教育部中华优秀传统文化专项课题(A类)重大项目(尼山世界儒学中心/中国孔子基金会课题基金项目)“历代苏诗学文献整理与研究”(23JDT CZ010)。

作者简介:杜思凡,男,河南鹤壁人,博士研究生。

长期以来,有关苏轼哲学的研究处于一个相对尴尬的境地:一方面,苏轼本人多方面(尤其是文艺方面)耀眼的成就将他在哲学上的思考成果掩映得不再那么突出;另一个更主要的方面是,宋元以降作为从官方到民间意识形态的理学^①的“道统”叙事、中国传统典型学术形态的总结划分^②以及近现代以来追随西方建立起的分科制研学体系深刻地塑造了不同研究者的“前见”,因而对于苏轼的哲学思想,文艺领域的研究者难免有所忽视,哲学领域的研究者难免有所轻视,更遑论其他专业领域的研究者了。然而,若研究者反思并适度地放下一些前见,比如摆脱于今已不再具有神圣意义的“道统”叙事、超越在循例划分后的学术形态中寻找典型人物或问题进行分科研究的方式,那么关于苏轼哲学的研究,当大有可为。一个似有可为的做法是:在衔接于不同典型学术形态之间的“非典型”学术形态中,寻找其“典型”。用在苏轼哲学的研究上,即是在玄学^③走

①本文所言之理学是从广义上说的,指虽以狭义的程朱“理学”为正统但同时容纳了陆王心学并在宋元明时代占主导地位的学术体系及思潮。

②即先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学与清代朴学。

③本文所言之玄学,专指以崇尚老庄思想、研究玄远幽深的问题为特征,以何晏、王弼、阮籍、嵇康、向秀、郭象等人的学说为代表并于魏晋时代占主导地位的学术体系及思潮。

向理学的过渡性^①阶段中,寻找最具这种过渡性特征的哲学与这种哲学最具过渡性的特征。

玄学向理学的过渡或说玄学与理学的关联问题,已有不少学者提及。比如冯友兰先生说:“道学的目的是‘穷理尽性’,其方法是‘格物致知’,在‘穷理尽性’这一方面,道学和玄学就连接起来了,因为道学讲理和性,也是就一般和特殊的关系讲的。一类事物的规定性就是这类事物的理,在这类具体事物中的表现,就是它们的性。”^②任继愈先生亦言:“心性与体用皆为宋儒所注意之中心问题。导其来源者仍应远溯于魏晋之际……体用本末诸名相,屡见于宋儒书中而不见于先秦两汉,习焉不察,则以宋儒所独创,实则导源于魏晋玄学。”^③朱汉民和李浩然先生则分别撰有专著《玄学与理学的学术思想理路研究》《性其情:玄学向理学的演进与转化》,各以宏观和微观的视角来探讨这一问题。然而,这些讨论或失之简略,或仍以前述的“前见”(在典型学术形态中寻找典型代表)为基础,从而对处于哲学史或思想史中“非典型”的过渡性阶段的哲学家或思想家有所未见。如此一来,对玄学向理学的过渡或二者的关联问题的回答,便常常因忽略了其中非常重要的一环而难有突破。这一环,即北宋前中期具有思想大整合性质的“论道”思潮中能够成一家之言的众多哲学家或思想家及其学说。苏轼及其哲学便是其中最重要的代表之一。但是,想要全面地了解玄学向理学的过渡进程,北宋前中期的“论道”思潮恰恰不可忽视;而想要透彻地理解这一思潮具有的过渡性意义,苏轼的哲学又恰恰不可忽视。

不过,何以说苏轼哲学“典型”地展示了由玄而理的“非典型”的过渡性特征,又是如何展示的呢?这便是本文所要回答的。一言以蔽之:苏轼哲学的理论基础(本体论)与理论内核(性情论)同于玄而异于理,理论指向(境界论)、理论方法(工夫论)以及理论的整体架构与推展进路同于理而异于玄。

一、同玄异理:对整全本体与具化之“情”的追寻

(一)为完整人格奠基的“道一易”本体论及其“无”性

自汤用彤先生明言“魏晋黜天道而究本体……脱离汉代宇宙之论,而留连于存存本本之真……舍物象,超时空,而研究天地万物之真际”^④之后,玄学被视为一种致力于建构与阐发“宇宙本体论”的学术形态,几成定论。但这种说法似乎更多地着眼于玄学所建构本体论的外在形式,而至于其内在本质,李泽厚先生所言的“人格本体论”似乎更为恰当:

这个“无”的本体,与其说是宇宙的本体,又不如说是人格的本体……玄学实际上是用人格的本体来概括、统领宇宙的。魏晋玄学的关键和兴趣并不在于去重新探索宇宙的本源秩序、自然的客观规则,而在于如何从变动纷乱的人世、自然中去抓住根本和要害。^⑤

相较之下,学界对于宋明理学中心议题的归总,则多从其内在本质方面着眼:“它的基本特征是,将伦理提高为本体,以重建人的哲学。”^⑥“理学”则正是把这些伦理原则上升为宇宙本体和普

^①本文所谓的“过渡性”,主要是就哲学思想在形式与内容上的继承与开新关系而言的,并不必然包含黑格尔式的历史发展目的论于其中。

^②冯友兰《中国哲学史新编》,人民出版社1999年版,下卷,第23页。

^③任继愈《理学探源》,《汤用彤先生纪念论文集》编辑委员会编《燕园论学集》,北京大学出版社1984年版,第317页。

^④汤用彤《魏晋玄学论稿》,商务印书馆2020年版,第48—49页。

^⑤李泽厚《中国古代思想史论》,人民文学出版社2021年版,第164页。

^⑥《中国古代思想史论》,第186页。

遍规律……使儒家思想有了更为坚实的本体论基础。”^①“如果说汉儒是以建构宇宙生成论为哲学任务和目标的话,那么宋儒则以建构伦理本体论为哲学任务和目标。”^②简言之,理学多被视为一种致力于建构与阐发“伦理本体论”的学术形态。如果从内在的本质方面去分析苏轼哲学的本体论思想,当可以说其同玄而异理。换言之,苏轼哲学的本体论是一种人格本体论而非伦理本体论。

人格本体论与伦理本体论虽然都以人为中心并为之寻找存在的根据,却有着显著的差异:前者粗糙而丰富,后者精致却狭隘。所谓粗糙与精致之别,即在本体论建构的形式上是否有更为细腻入微的分辨度及更为明晰的条理性等;而所谓丰富与狭隘之异,即在本体论建构的内容中是否有更大的阐释空间和更多的变现可能性等。这种差异当然与塑造两种本体论的不同理论思维水平和专精程度有着极为重要的关系,但同样甚至更为重要的是与作为核心关注点的“人格”及“伦理”本身的关系。换言之,“人格”是一个相对整全的概念,容纳了一个人所拥有的包括伦理道德在内的更多可能的层次或向度,本身是远为丰富和难以言尽的;“伦理”则是一个相对片面的概念,它只不过是一个人所拥有的许多可能的层次或向度中的一隅,本身则是相当狭隘和较易辩明的。将人格还是伦理提升为本体,本身就意味着不同的走向。

苏轼对本体论的探讨主要集中于其《苏氏易传·系辞传上》注中的两段话:

阴阳果何物哉?虽有娄、旷之聪明,未有得其仿佛者也。阴阳交然后生物,物生然后有象,象立而阴阳隐矣。凡可见者皆物也,非阴阳也。然谓阴阳为无有,可乎?虽至愚知其不然也。物何自生哉?是故指生物而谓之阴阳,与不见阴阳之仿佛而谓之无有者,皆惑也。圣人知道之难言也,故借阴阳以言之,曰“一阴一阳之谓道”。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。老子识之,故其言曰“上善若水”,又曰“水几于道”。圣人之德,虽可以名言,而不囿于一物,若水之无常形。此善之上者,几于道矣,而非道也。若夫水之未生,阴阳之未交,廓然无一物而不可谓之无有,此真道之似也。阴阳交而生物,道与物接而生善,物生而阴阳隐,善立而道不见矣,故曰“继之者善也,成之者性也”。^③

相因而有,谓之“生生”。夫苟不生,则无得无丧,无吉无凶。方是之时,易存乎其中而人莫见,故谓之道而不谓之易。有生有物,物转相生,而吉凶得丧之变备矣。方是之时,道行乎其间而人不知,故谓之易而不谓之道。^④

概而言之,苏轼通过对以阴阳为枢纽的宇宙生成过程的讨论,分别从形而上、下两个层面引出了他的以“不可感知”与“非固定”之“无”性为根本特征的、以“道一易”为内在结构的本体论^⑤。此处难以展开分析苏轼这一本体论建构中的诸多细节,只是想指出,尽管苏轼有明确的形而上、

①陈来《宋明理学》,生活·读书·新知三联书店2011年版,第13页。

②康中乾《中国古代哲学的本体论》,人民出版社2016年版,第594页。

③苏轼《苏氏易传·系辞传上》,曾枣庄等主编《苏东坡全集》,中华书局2021年版,第7册,第3538页。

④苏轼《苏氏易传·系辞传上》,《苏东坡全集》,第7册,第3539页。

⑤相比于玄学典型的“无”本体和理学典型的“理”本体,苏轼的这一本体结构是比较独特的。综合苏轼的有关论述来看,这一“道一易”本体论至少有三重内涵:体用、共殊与可否感知。“道”为体而“易”为用,这是就作为共性存在的“道”而言的;若就各禀“道”为“易”而成的个性存在来说,则作为“道”万殊之用的“易”本身便又是体而自有其用。又由于共性存在必寓于个性存在之中,并通过个性存在彰显自身,而人所能感知者皆为个性存在,至于共性存在则只能思维,故“道”与“易”才有了可感知与否的区别。但这“易”的可感知也只是就其散落于具体的可感知的万物中而言的,其本身则因是“体”且具有“变易”即非固定的特点,亦难确实地把握,如下文将及的在人而成之“性”。

下的区分意识,如其言“‘道’者器之上达者也,‘器’者道之下见者也”^①,但在这两段有关本体论最为核心的议论文字中,苏轼却将后来被理学划得界限分明的无与有、道与阴阳、共理与万殊等混在一起了。至少从形式上看,这种叙述确与本体论思维初发其皇时的魏晋玄学类似,对许多可致千里之差的毫厘微小处的分判处理得并不够明晰。如王弼虽然已有“母,本也。子,末也。得本以知末,不舍本以逐末也”^②的明确论说,但其屡屡所言的如“凡有皆始于无,故未形无名之时,则为万物之始。及其有形有名之时,则长之、育之、亭之、毒之,为其母也”^③中的“始于”“长”“育”等语,总难免令人疑其未能彻察生成始终与体用本末之别。更何况,苏轼又接续王弼并引老子之说,将这本体描绘得玄而又玄,“不可见”又“难以言”,俨然一个道家“恍兮惚兮”的道体模样,这当然难免受到力守儒家立场并在学问上尽求清楚明白的学者如朱熹的批评了:“此皆不知道之所以为道,而欲以虚无寂灭之学揣摸而言之。”^④“每为不可言、不可见之说以先后之,务为闪烁混漾不可捕捉之形,使读者茫然,虽欲攻之而无所措其辨。”^⑤

然而,恰恰是这个“虚无”且“闪烁混漾不可捕捉”的“道一易”本体,作为苏轼融合改造玄学“无”本体和“独化”本体的理论成果,为他所期许的具有丰富性和无限可能性的理想人格奠定了基础。从苏轼对道“不可感知”“非固定”等根本特征的描述中,不难看出他对王弼以“无”论道的借鉴:“道者,无之称也,无不通也,无不由也。况之曰道,寂然无体,不可为象。”^⑥“无形无名者,万物之宗也。不温不凉,不宫不商。听之不可得而闻,视之不可得而彰,体之不可得而知,味之不可得而尝……故能为品物之宗主,苞通天地,靡使不经也。”^⑦此外,苏轼还明确以“大全”论道:“道之大全也,未始有名。”^⑧如果说王弼的“无”本论“主要是在探索和树立某种作为能主宰、支配、统治万事万物的社会政治上的理想人格(‘圣人’)。这种人格(‘性’、本体)由于具有潜在的无限可能性,从而就可以展开、呈现为多样的现实性”^⑨,那么从苏轼对道与王弼相类甚至更为明确的论说中,则可以看出他也在试图探索和树立一种具有整全性、无限可能性的理想人格,只是这种理想人格由于又融入了郭象“独化”论的思想资源,便不再只限于对一位最高统治者的期许了:

天地之间,或贵或贱,未有位之者也,卑高陈而贵贱自位矣;或刚或柔,未有断之者也,动静常而刚柔自断矣;或吉或凶,未有生之者也,类聚群分而吉凶自生矣;或变或化,未有见之者也,形象成而变化自见矣。是故“刚柔相摩,八卦相荡”,雷霆风雨,日月寒暑,更用迭作于其间,杂然施之而未尝有择也,忽然成之而未尝有意也。及其用息而功显,体分而名立,则得乾道者自成男,得坤道者自成女。夫男者,岂乾以其刚强之德为之?女者,岂坤以其柔顺之道造之哉?我有是道,物各得之,如是而已矣。^⑩

从这段常被研究者用来论证其哲学与郭象庄学思想之关联的文字来看,苏轼确实在很大程

①苏轼《苏氏易传·系辞传上》,《苏东坡全集》,第7册,第3549页。

②王弼《老子道德经注》,楼宇烈《王弼集校释》,中华书局1980年版,上册,第139页。

③王弼《老子道德经注》,《王弼集校释》,上册,第1页。

④朱熹《杂学辨》,《晦庵先生朱文公文集》卷七十二,朱杰人等主编《朱子全书》,上海古籍出版社、安徽教育出版社2010年版,第24册,第3465页。

⑤朱熹《杂学辨》,《晦庵先生朱文公文集》卷七十二,《朱子全书》,第24册,第3460页。

⑥王弼《论语释疑》,《王弼集校释》,下册,第624页。

⑦王弼《老子指略》,《王弼集校释》,上册,第195页。

⑧苏轼《苏氏易传·系辞传下》,《苏东坡全集》,第7册,第3555页。

⑨《中国古代思想史论》,第164—165页。

⑩苏轼《苏氏易传·系辞传上》,《苏东坡全集》,第7册,第3533—3534页。

度上借用了郭象否定王弼抬高共遵本体而视万物为未用的思路：“有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。不得一为无，故自古无未有之时而常存也。”^①从而将本体的地位交给了万物自身^②：“若责其所待而寻其所由，则寻责无极，卒至于无待，而独化之理明矣。”^③这本是有益于上述那个居于庙堂之高具有无限可能性的理想人格散落在处于江湖之远的无数个体中，从而实现多样化的落实。苏轼以含有变动不定义的“易”作为处于形而下层面殊别万物各自本体的统称，当亦是出于此种考虑。但另一方面，郭象“独化”的本体论形式下却包含着无可改易、不得不如此的“性分”的内容：“性各有分，故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易其性者也！”^④“君臣上下，手足外内，乃天理自然，岂真人之所为哉！”^⑤“臣妾但各当其分耳，未为不足以相治也。”这实际上便是将现成的一切，尤其是社会的政治和伦理规则与秩序内化作了万物从来如此的本质，令万物毫无自觉地去自发遵循。无疑地，若循郭象的思路继续走到这一步，理想人格的丰富性和变通的无限可能性便会被抹杀殆尽，成为一眼便可以见底的单向度且僵化的存在。高度看重个体多样性与自我实现灵活性的苏轼对这种结果当然难以接受，所以他于此便又弃郭用王，留下了“我有是道，物各得之”的转语，希冀借充满“无”性的“道”来为万千个体的理想人格保存下发展的无限可能。

（二）以“情”为本而论“性”的意义

玄学对理想人格的探索虽然已经有了一种宇宙本体论的外在形式，但在经过了佛教尤其是主张“劈柴担水无非妙道”之禅宗思想洗礼后的宋人看来，这种玄远的形式便显得因过于超逸绝尘、天人悬隔而间接了。所以宋代出佛入老后的理学家们无不有意无意地在议罢宇宙生成和本体等相关问题后，再明确地讨论其与人的贯通及人自身的诸问题，从而为其赋予了更为直接的形式。苏轼亦不例外：

敢问性与道之辨，曰：难言也，可言其似。道之似则声也，性之似则闻也。有声而后有闻邪？有闻而后有声邪？是二者，果一乎？果二乎？孔子曰：“人能弘道，非道弘人。”又曰：“神而明之，存乎其人。”性者其所以为人者也，非是无以成道矣。^⑥

“道”散于万物而为“易”，人禀“道”所得之“易”则称“性”。然而，恰恰在这个作为“联结、沟通‘天’‘人’的枢纽”^⑦、“从宇宙论到伦理学的关键”、“宋明理学的体系核心”的人“性”论亦即理想人格的生发处，苏轼再度表现出了他与理学家们的异趣和与玄学家们的同趋。简言之，苏轼拒绝仅以狭隘的伦理善恶论“所以为人”之“性”，并将“情”纳入了对“性”的解释中。

与理学家们基本肯认孟子性善说的态度不同，苏轼从早年开始便不遗余力地对之进行批驳，直至其晚年定稿《易传》与《论语说》时犹如此：

夫子未尝言性也，盖亦尝言之矣，而未有必然之论也。孟子之所谓性善者，皆出于

①郭庆藩撰、王孝鱼点校《庄子集释》，中华书局2013年版，第671页。

②如冯达文先生便明言：“郭象直接以万有世界各别事物之自己为‘本体’。”参见：冯达文等《新编中国哲学史》，人民出版社2004年版，上册，第290页。

③《庄子集释》，第105页。

④《庄子集释》，第59页。

⑤《庄子集释》，第58页。

⑥苏轼《苏氏易传·系辞传上》，《苏东坡全集》，第7册，第3538—3539页。

⑦《中国古代思想史论》，第190页。

其师子思之书……孟子得之而不善用之,能言其道而不知其所以为言之名,举天下之大,而必之以性善之论,昭昭乎自以为的于天下,使天下之过者,莫不欲援弓而射之。^①

昔者孟子以善为性,以为至矣,读《易》而后知其非也。孟子之于性,盖见其继者而已。夫善,性之效也。孟子不及见性,而见夫性之效,因以所见者为性。^②

孟子有见于性而离^③于善。《易》曰:“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。”成道者性,而善继之耳,非性也。性如阴阳,善如万物。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。今以其非无即有而命之,则凡有者皆物矣,非阴阳也……人性为善,而善非性也……性其不可以善恶命之,故孔子之言曰“性相近也,习相远也”而已。^④

从这些文字中不难发现,苏轼在非难孟子、讨论人之性问题的过程中,提出了两个极为重要的观点:其一是“性”“未有必然之论”(“不可以善恶命之”);其二是区分了“性”与“性之继”(“性之效”)。这即是说,人之“性”不能用“性之继”层面的已然确定下来、不变的善或恶去规定,甚至不能只用其从属的伦理方面去规定。因为任何善恶言行乃至伦理本身都不过是人之性中某一个可能层次或向度的现实实现,而性本身其实是拥有无限可能的多种层次或向度的,以既定之现实表现界说未定之无尽可能,只能造成对丰富人之性的束缚。换言之,“性”在苏轼这里不再是一个狭隘的伦理学化的概念,而是一个拥有更丰富内涵的人类学化的概念了。这种人类学化的性,不正是前述苏轼借宇宙本体论形式表现的理想人格得以长成、借以支撑的内在种因吗?也正是由于其丰富性,它便既能容得下较伦理善恶更低的如“饮食”等自然本能的层次或向度:“夫所以食者,为饥也;所以饮者,为渴也,岂自外人哉?人之于饮食,不待学而能者,其所以然者明也,盖徐而察之?饥渴之所从出,岂不有未尝饥渴者存乎?于是性可得而见也。”^⑤也能容得下更高的如“至于命”的自在审美的层次或向度了:“犹器之用于手,不如手之自用,莫知其所以然而然也。性至于命,则谓之命。命,令也。君之令曰命,天之令曰命,性之至者亦曰命。性之至者非命也,无以名之,而寄之命也……命之与性,非有天人之辨也。至其一而无我,则谓之命耳。”^⑥

当然,它也就更能以无价值评判的态度(不论“邪正”)将“情”纳入“性”之中:

以为性之无与乎情,而喜怒哀乐皆非性者,是愈流入于佛、老而不自知也。^⑦

情者,性之动也。溯而上,至于命;沿而下,至于情,无非性者。性之与情,非有善恶之别也。方其散而有所为,则谓之情耳……“乾道变化,各正性命,保合大和,乃利贞”,以各正性命为贞,则情之为利也亦明矣。又曰:“利贞者,性情也。”言其变而之乎情,反而

①苏轼《子思论》,《文集》卷一百,《苏东坡全集》,第5册,第2577页。

②苏轼《苏氏易传·系辞传上》,《苏东坡全集》,第7册,第3538页。

③据一些研究者之见,此“离”当作“附丽”之“丽”讲。参见:安文研《苏轼辨孟考》,《云南大学学报(社会科学版)》2016年第3期,第38—44页。

④苏轼《论语说·阳货篇》,《苏东坡全集》,第7册,第3859页。

⑤苏轼《苏氏易传·说卦传》,《苏东坡全集》,第7册,第3563页。

⑥苏轼《苏氏易传·乾卦》,《苏东坡全集》,第7册,第3395页。

⑦苏轼《扬雄论》,《文集》卷一百一,《苏东坡全集》,第5册,第2588页。

直其性也。^①

视情为“无非性者”，甚至可以通由性“溯而上，至于命”，足见苏轼对情的重视。其作文与解经时大量以人情为准进行推论，亦表明了这一点：“《易》者，圣人所以尽人情之变，而非所以求神于卜筮也。”^②“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。”^③“仇之鞶带，夺诸其人之身而已服之，于人情有赧焉，故终朝三褫之。”^④这便难怪有不少研究者认为苏轼的性情论是一种“情本论”了。然而，尽管这一界说相当准确地指出了苏轼性情论乃至其整个哲学的重要特征，但在运用时仍需明确两个问题。首先，“情本”之“本”，绝不能看作与形而下“末用”对举的形而上“本体”之“本”。因为在苏轼所处的时代，“性体情用”已是一种不言而喻的共识^⑤；即使就苏轼本人的讨论来看，前述“性”与“性之继”层次的区分及“情者，性之动”“散而有为，则谓之情”等的说法，亦可明显看出苏轼对性情明确的体用划分^⑥。所以，“情本”之“本”只能是一种表重要程度的“本末”之“本”，即使将其运用于具有体用意义的“情”上，也只能说苏轼以“情用”为出发点和落脚点，而非以“情”为“体”。其次，细察“情本”之“情”所指涉的苏轼言及之“情”，其内涵绝不限于人的主观情感（此为“情用”之“情”的主要所指），而是包括了带有情感之人所处的客观情境、主客交融时真存不妄的情实在内的广义的情。换言之，“情本”之“情”，指真实的人（主）与其生活于其中的不同境遇（客）的整全存在。不过，无论是“情用”之“情”还是特定时空中真实的人、事之“情”，其作为形而下现实具体的存在是根本一致的，因而所谓的“情本”，实际上便可归结为“以现实具体的真实为本”。因为无论是具有多种层次或向度的性，还是处于殊异情境中因具有此性而保持着丰富性和无限可能性的个体理想人格，都因其不可感知、非固定、“未必”等的形而上层面的特点而只是一种理论抽象的悬设，倘未能在现实中具体地表现或实现出来，则其真实性便成了问题。所以，苏轼关于形而上的性与本体之论虽备，其重心却在形而下之情与显用。这一倾向，实亦导源于玄学。

魏晋人的意识形态突出地具有“‘智慧兼深情’的根本特征”^⑦。玄学家们亦不例外：王弼明言其“体无”的圣人“同于人者五情也”^⑧，阮籍则说“人情有感慨，荡漾焉能排”^⑨，嵇康更是坦陈“全性之本，不须犯情之礼律”^⑩。并且，他们对情的高度重视又反过来更深刻地影响了与之同时之人：“王戎丧儿万子……悲不自胜……曰：‘圣人忘情，最下不及情；情之所钟，正在我辈。’”^⑪尽管他们所重之情的内涵仍主要局限于内在主观情感，尚未如苏轼般将之拓展至外在客观情境，但这一时代对情的重视与对自然的强调结合，提示出一个与两汉乃至中国历史上所有大一统时代重视和

① 苏轼《苏氏易传·乾卦》，《苏东坡全集》，第7册，第3395页。

② 苏轼《问供养三德为善》，《文集》卷一百六，《苏东坡全集》，第5册，第2640页。

③ 苏轼《中庸论中》，《文集》卷九十八，《苏东坡全集》，第5册，第2549页。

④ 苏轼《苏氏易传·讼卦》，《苏东坡全集》，第7册，第3409页。

⑤ 如陈来先生说：“在朱熹之前，性动（发）为情、情根于性，是一个普遍的看法。”参见：陈来《朱子哲学研究》，北京大学出版社2023年版，第224页。

⑥ 关于苏轼哲学中的“性为体”而“情为用”，孔涛先生已有明确的说法。参见：孔涛《论苏轼与程颐在道论和性情论上的差别》，《齐鲁学刊》2008年第3期，第19—22页。

⑦ 李泽厚《华夏美学·美学四讲》，生活·读书·新知三联书店2008年版，第139页。

⑧ 何劭《何劭王弼传》，《王弼集校释》，下册，第640页。

⑨ 阮籍《咏怀五言八十二首·其三十七》，陈伯君《阮籍集校注》，中华书局2015年版，第317页。

⑩ 嵇康《难自然好学论一首》，戴明扬《嵇康集校注》，中华书局2015年版，第408页。

⑪ 刘义庆著、刘孝标注、余嘉锡笺疏《世说新语笺疏》，中华书局2011年版，第552页。

强调整(群)体抽象之礼(理)法名教大异其趣的关怀倾向,那就是现实中的具化个体:“魏晋时期,个体的关注在某种意义上已成为一种时代意识。”^①因为礼法名教作为维持长存之群类的生存与稳定发展的原则,当然可以在一定程度上无视个体微不足道的生死与喜怒哀乐;但对个体而言,生命却只有一次,那对群体来说自己面对死生离合时微不足道的悲喜之情恰是这生命最为重大的意义。而当礼法名教崩坏、群体存在的维持都已成问题时,个体的情感和饱含情感之个体的地位就极大地凸显出来了。虽然,如前文所述,郭象的“独化”论已经在这个方向上迈出了重要的一步:“独化……意味着从超验本体回归具体存在。”^②但玄远的形式终使其远离现实,以名教为内核的“性分”内容又使其并未真正地珍重起每一个个体,所以,郭象哲学乃至整个魏晋玄学实际上并未在这条由自己开出的通向现实具化个体的路上走到底^③。或许,这一方面是因为彼时思想自身的发展逻辑要求向“极高明”的形而上领域实现进一步的开拓而非回落至形而下的“道中庸”,另一方面则因为彼时掌握着文化话语权的是门阀士族,他们政治地位高、经济实力雄厚,大概无须将目光转向尘世。续行其道,惟待后人。

二、同理异玄:向世间的回复和对“出世”新途的探索

(一)扬弃佛道后的胜境与困境

清代四库馆臣在评价苏轼易学时,说其“大体近于王弼。而弼之说惟畅玄风,轼之说多切人事”^④,可谓中肯之论。一方面,他看到了苏轼哲学与玄学的承续关系;另一个更重要的方面是,他相当精准地(即使是无意识地)点出了玄学与苏轼哲学在理论指向上的不同:是走向玄远的世外,还是回向切近的世间。

中唐以降,思想在攀登了佛教唯识学和华严学两座出世的高峰后,已经开启了经由禅宗向世间回复的历程。唐末至五代十国的战乱,又极大地打击了门阀士族的经济和政治势力,在客观上为庶族地主和小自耕农经济的发展及世俗地主力量的壮大扫清了障碍。及至北宋,“较为广大的社会阶层取得了某些相对独立的经济地位与政治地位,个体的主体价值意识和人格意识较以往自觉而明朗”^⑤,文化教育则“显示出一种平民化、普及化的趋向”。正是在这样一种社会整体由“极高明”走向“道中庸”的趋势中,苏轼和理学的先行者们一道,于自觉地审视道佛后提出了他在世即出世的理想境界。

本来,对理想人格(尤其是力图现实具体地变现自身无限可能性的理想人格)及以此人格自许的理想者来说,向世间回复、在世间实现出世的境界并非何等难事。后来被视作理学开山人物、年长苏轼二十岁的周敦颐便以一篇洋洋洒洒的《爱莲说》看似十分轻松地开示出了其达致这一境界的君子人格理想:“出淤泥而不染,濯清涟而不妖,中通外直,不蔓不枝,香远益清,亭亭净植,可远观而不可亵玩焉。”^⑥并以“志伊尹之所志,学颜子之所学”^⑦的“孔颜乐处”称命这一境界,

①杨国荣《善的历程——儒家价值体系研究》,中国人民大学出版社2012年版,第169页。

②《善的历程——儒家价值体系研究》,第178页。

③以阮籍和嵇康为代表的竹林七贤或许是例外,但其对个体自性情怀的张扬,更多地体现在实际的言行做派上,于理论方面的建树则略显不足,故此不论。

④永瑤等《四库全书总目》卷二,中华书局1965年版,上册,第6页。

⑤冯天瑜等《中华文化史》,上海人民出版社2021年版,下册,第503页。

⑥周敦颐《爱莲说》,陈克明点校《周敦颐集》,中华书局2009年版,第53页。

⑦周敦颐《通书》,《周敦颐集》,第23页。

尽显进退自如之感。仰慕并以诗歌致敬周敦颐^①的苏轼亦然。在《苏氏易传》中，苏轼以六十四卦为六十四种世遇，如“小畜之世”“泰之世”“大壮之世”“夬之世”等，详细分析了其间不同的情状，并指示出每一世遇情状中人的应然之对，颇有其如水般理想人格“因物以为形”^②的意思；在大量议论历史时势的文章里，苏轼以纵横家般的气魄俯仰捭阖，不拘僵定之则而力图经纬天地，亦昭示着一种“用舍由时，行藏在我，袖手何妨闲处看”^③的悠然气度和适得境界。甚至，他还曾以一种对“看破红尘”之“看破”的态度，不无得意地诋诮了执着于出世之佛道二家的追求：

佛之道难成，言之使人悲酸愁苦……虽名为不耕而食，然其劳苦卑辱，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之多也……爱其名，治其荒唐之说。摄衣升坐，问答自若，谓之长老。吾尝究其语矣，大抵务为不可知。设械以应敌，匿形以备败，窘则推堕混漾中，不可捕捉，如是而已矣。吾游四方，见辄反覆折困之，度其所从遁，而逆闭其涂。往往面颈发赤，然业已为是道，势不得以恶声相反，则笑曰：“是外道魔人也。”吾之于僧，慢侮不信如此。^④

不忧道人谓欢喜子曰：“来，我所居室，汝知之乎？沉寂湛然，无有喧争，嗒然其中，死灰槁木，以异而同，我既名为观妙矣，汝其为我记之。”欢喜子曰：“是室云何而求我？况乎妙事了无可观。既无可观，亦无可说。欲求少分可以观者，如石女儿，世终无有。欲求多分可以说者，如虚空花，究竟非实。”^⑤

对于其学理与诗文实际从中受益良多的魏晋风度，苏轼也以“非达”视之^⑥。这些看法，想来即使是以醇儒自命的程朱一派的理学家们也会甚为称赞。回向世间之心，确已溢于苏轼之言表。

但是，理想人格和理想境界终究只是理想，而“现实总不是那么理想，生活经常是事与愿违。皇帝并不那么英明，仕途也并不那么顺利，天下也并不那么太平。他们所热心追求的理想和信念，他们所生活和奔走的前途，不过是官场、利禄、宦海浮沉、上下倾轧。所以……便自觉不自觉地形成和走向与此恰好相反的另一倾向，即所谓‘独善其身’，退出或躲避这种种争夺倾轧”^⑦。这种无可奈何的退避，便又唤起了早已积淀在其心中“要求彻底解脱的出世意念”^⑧。周敦颐的笔端时常流露出对富贵的轻蔑、对尘劳的慨叹以及对出世生活的向往，便是明证：“君子以道充为贵，身安为富，故常泰无不足。而铢视轩冕，尘视金玉，其重无加焉尔！”^⑨“濂溪溪上钓，思归复思归。钓鱼船好睡，宠辱不相随。肯为爵禄重，白发犹羁縻。”^⑩“琳宫金刹接峰峦，一径潜通竹树寒。是处尘劳皆可息，时清终未忍辞官。”^⑪朱熹基于自身的立场，对周敦颐时常鄙夷世间富贵的言辞

①苏轼《故周茂叔先生濂溪》，《诗集》卷三十一，《苏东坡全集》，第2册，第574页。

②苏轼《苏氏易传·坎卦》，《苏东坡全集》，第7册，第3455页。

③苏轼《沁园春·孤馆清灯》，《词集》卷三，《苏东坡全集》，第2册，第934页。

④苏轼《中和胜相院记》，《文集》卷一百二十一，《苏东坡全集》，第6册，第2888—2889页。

⑤苏轼《观妙堂记》，《文集》卷一百二十二，《苏东坡全集》，第6册，第2901页。

⑥参见苏轼《阮籍》《阮籍求全》《刘伯伦非达》《渊明非达》等文（《文集》卷一百一十七、一百一十八，《苏东坡全集》，第5册，第2784—2785、2790页）。

⑦李泽厚《美的历程》，生活·读书·新知三联书店2009年版，第156页。

⑧《美的历程》，第167页。

⑨周敦颐《通书》，《周敦颐集》，第40页。

⑩周敦颐《石塘桥晚钓》，《周敦颐集》，第63页。

⑪周敦颐《经古寺》，《周敦颐集》，第68页。

解释道：“此理易明，而屡言之，欲人有以真知道义之重，而不为外物所移也。”^①或许，这只是真相的一部分。另一部分则可能是：周敦颐依然非常在意世间的富贵，尽管它不过是自己期待的于河清海晏之世所立一番德业的附带品，却也是这番德业重要的证明。出世的追求虽然已被看破，但其提点的自在境界却又难以被真正忘怀；入世的理想虽然已被蹂躏，但其投射的自我实现却又难以被真正放下。在世即出世的胜境，变成了既难在世亦难出世的困境。苏轼也没有跳出，其人生经历和名盛诗文甚至比周敦颐更明白地揭示了这种困境。在《酒隐赋并叙》中，苏轼说：

且曰封侯万里，赐璧一双。从使秦帝，横令楚王。飞鸟已尽，弯弓不藏。至于血刃膏鼎，家夷族亡。与夫洗耳颍尾，食薇首阳。抱信秋溺，徇名立僵。臧穀之异，尚同归于亡羊。于是笑蹶糟丘，揖精立粕。酣羲皇之真味，反太初之至乐，烹混沌以调羹，竭沧溟而反爵。邀同归而无徒，每踌躇而自酌。^②

处世固然凶险，避世亦难自全，唯求一醉，暂且忘怀。这可真令人悲从中来，不可断绝。但是，所谓“酒隐”“醉忘”只能一时，人毕竟还活着，还会醒过来，终究还要面对世间不停的纷扰和出世不得的懊丧。那么，怎么办，路在何方？

（二）“遗心”应世与“据静”致明

苏轼的回答是“遗心”与“据静”^③。二者既为“两人”世间与出世间之径，更为“两出”世间与出世间之径。

对于“遗心”，苏轼说：

夫神者，将遗其心，而况于身乎？身忘而后神存。心不遗则身不忘，身不忘则神忘。故神与身，非两存也，必有一忘。足不忘屨，则屨之为累也甚于桎梏；要不忘带，则带之为虐也甚于縲绁。人之所以终日蹶屨束带而不知厌者，以其忘之也。^④

可见，“心”即“有心”，也就是刻意、执着；“遗心”即摒落“有心”，也就是不刻意、不执着。“遗心”的要点在“忘”，换言之，即“有而不执”。能做到“遗心”，也就达到了所谓“神”亦即神妙的状态。苏轼亦以“无心”^⑤、“寓意”等名称之：“夫德业之名，圣人之所不能免也，其所以异于人者，特以其无心尔。”^⑥“君子可以寓意于物，而不可以留意于物。寓意于物，虽微物足以为乐，虽尤物不足以为病。留意于物，虽微物足以为病，虽尤物足以为乐。”^⑦无论是盛德大业还是平凡的物事意念，虽由于身在此世、人值其位而不得不为、不得不有，却可以做到为而不执、有而不固，倒用老子的话讲，即“无不为而无为”。这其实是一种内含深切出世意念的普适应世之法：世间一切纷扰的根由及其最终的无意义早已被出世之眼看透了，但拥有这双出世之眼的人们出于维系生命的强

①周敦颐《通书》，《周敦颐集》，第40页。

②苏轼《酒隐赋并叙》，《文集》卷一，《苏东坡全集》，第3册，第1091页。

③除此之外，苏轼尚有一些诸如“循理而动”“无思之思”的工夫提法，但由于一方面这些工夫大可被纳入“遗心”与“据静”两个主要工夫之中，另一方面这些工夫中的许多近乎常识，所以此处姑且略而不论。

④苏轼《苏氏易传·咸卦》，《苏东坡全集》，第7册，第3459页。

⑤许多研究者皆以“无心”称此“遗心”所指之工夫，但“无心”一词，既可以指“遗心”所指的人去有意识达成的无意识状态（“有”但“无”掉），也可以指人在有意识之前完全无意识的状态（本来就“无”），前者可谓工夫而后者根本算不得工夫。所以笔者以为，若为苏轼哲学中的这一工夫选择代名词，用“遗心”似比“无心”更为妥当。

⑥苏轼《苏氏易传·系辞传上》，《苏东坡全集》，第7册，第3534页。

⑦苏轼《宝绘堂记》，《文集》卷一百一十九，《苏东坡全集》，第6册，第2867页。

大本能又难以都选择终结此在世之身，仍须存活于这无意义的纷扰世间而不得不应对之，所以剩下的唯一选择便只能是努力去达成极致的遗忘，在应对中忘记应对，在纷扰中忘记纷扰，从而“物物而不物于物”，至少在心理上实现在世而出世的超拔状态。不过，话说回来，即使这种蕴藏着出世之清醒的超拔应世只是一种心理状态，想要练就却也并不容易。对大多数人即使是苏轼本人这样的天纵之才来说，完全做到这种工夫亦需要不断地磨炼：“夫既心识其所以然而不能然者，内外不一，心手不相应，不学之过也。故凡有见于中而操之不熟者，平居自视了然，而临事忽焉丧之，岂独竹乎！”^①“口不能忘声，则语言难于属文，手不能忘笔，则字画难于刻雕。及其相忘之至也，则形容心术，酬酢万物之变，忽然而不自知也。”^②某一具体的文艺创作欲得自如地酬酢万变尚需勤学手熟，更何况从容应对复杂百倍的万千世事。所以“遗心”虽是工夫，其达成却也近乎高妙的境界，所需耗费之时力绝难小觑。

关于“据静”，苏轼说：

据静以观物者，见物之正。^③

至静而明，故物之往来屈信者无遁形也。^④

所贵于圣人者，非贵其静而不交于物，贵其与物皆入于吉凶之域而不乱也。^⑤

夫人之动，以静为主。神以静舍，心以静充，志以静宁，虑以静明。其静有道，得己则静，逐物则动。以一人之身，昼夜之气，呼吸出入，未尝异也。然而或存或亡者，是其动静殊也……丧其所存，尚安明在己之是非与夫在物之真伪哉？故君子学以辨道，道以求性，正则静，静则定，定则虚，虚则明。物之来也，吾无所增；物之去也，吾无所亏，岂复为之欣喜爱恶而累其真欤……静以存性，不可不念也。能得吾性不失其在己，则何往而不适哉！^⑥

所谓“据静”，既有从旁“见正”之“观”，亦有亲身“交物”之“与”，所以并非孑然独坐与世隔绝，而是一种超越日常动静语默的恒定状态。其极致为如实地明察己与物的是非真伪屈伸往来之情状，并淡然自若从容不迫地面对与应接之。其要点在“得己”，也就是保持自我内心的高度稳定，而不因非我外界的流转变易而患得患失，换言之，即“境随心转”而非“心随境转”。这也就是苏轼在谈其极为称赞的水之“无常形而因物以为形”特点时屡屡言及的“信”：

世以有常形者为信，而无常形者为不信，然而方者可斫以为圆，曲者可矫以为直，常形之不可恃以为信也如此。今夫水虽无常形而因物以为形者，可以前定也，是故工取平焉，君子取法焉。惟无常形，是以遇物而无伤。惟莫之伤也，故行险而不失其信。由此观之，天下之信，未有若水者也。^⑦

①苏轼《文与可画筍谷偃竹记》，《文集》卷一百二十，《苏东坡全集》，第6册，第2875页。

②苏轼《虔州崇庆禅院新经藏记》，《文集》卷一百二十一，《苏东坡全集》，第6册，第2893页。

③苏轼《苏氏易传·豫卦》，《苏东坡全集》，第7册，第3429页。

④苏轼《苏氏易传·系辞传下》，《苏东坡全集》，第7册，第3555页。

⑤苏轼《苏氏易传·艮卦》，《苏东坡全集》，第7册，第3505页。

⑥苏轼《江子静字序》，《文集》卷一百一十四，《苏东坡全集》，第5册，第2740页。

⑦苏轼《苏氏易传·坎卦》，《苏东坡全集》，第7册，第3455页。

形似言水,实则言人。水为君子所取法的,不止其外显之“因物为形”,更是其内存之“信”,亦即“得己”于中;“得己”则能“静”,能“静”则“观物”“与物”皆得其实、随其当,亦即“因物为形”。与“遗心”相对,“据静”其实是一种导引直应世间物事的普适出世之法:出世的清修明觉纵然虚妄不实而远非已深困于世间的俗人所能尽及,却是从世间的纷扰与苦难中倔强生长出来的理想之花,纵使其华而非实、刹那开落,却也足够提示出人们自身拥有的巨大潜力和自由可能,以片刻的慰藉给予人们继续生活下去的巨大希望,从而无畏地面对与改变那培植出它的现实土壤。如果说“遗心”是以应世求出世、由“道中庸”至“极高明”的话,那么“据静”则是凭出世而应世、由“极高明”至“道中庸”。

若将苏轼的“遗心”与“据静”工夫统而观之并与理学家们的工夫进行对比,不难发现两个极为相似之点:其一,皆有应世性与出世性两种主导倾向不同的工夫;其二,无论哪种倾向的工夫皆在实际上受佛教的影响甚深。

就第一点而言,以程颐、朱熹为代表的一派理学家既强调应世性的“格物穷理”：“格，至也……凡一物上有一理，须是穷致其理。穷理亦多端：或读书，讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应接事物而处其当，皆穷理也。”^①也接续周敦颐而略谈颇具出世性倾向的“主静”：“今虽说主静，然亦非弃事物以求静……动时，静便在这里。动时也有静，顺理而应，则虽动亦静也……惟动时能顺理，则无事时能静；静时能存，则动时得力。”^②而以陆九渊、王守仁为代表的一派理学家虽主张有颇具出世性倾向的“静坐”：“子静不读书，不求义理，只静坐澄心。”^③却最终提出了更具深入应世性的“事上磨炼”要求：“人须在事上磨炼，做功夫乃有益。若只好静，遇事便乱，终无长进。”^④应世性工夫和出世性工夫的双全而交进，是苏轼与理学家们的共通处。只不过，理学本体论、心性论的伦理化和理学家们排斥佛道的深重儒门意识，使其应世性的工夫逐渐丧失了出世性的可能并越来越狭隘地集中在了道德领域，比如“格物穷理”本来尚包括了读书讲理、品评人物及应事接物等内容，但发展至王守仁，便成了纯然道德性的“去其心之不正”^⑤的“格心”；而其具有出世性倾向的工夫则被纳入了过多单一道德维度的应世性因素从而变得呆板与干瘪，比如程颐援“敬”入“静”甚至欲取而代之：“敬则自虚静，不可把虚静唤做敬。”^⑥“才说静，便入于释氏之说也。不用静字，只用敬字。”^⑦又比如陆九渊通过“静坐”所“澄明”之“心”只不过是儒家的道德本心：“仁义者，人之本心也。”^⑧

就第二点而言，之所以说“实际上”，是因为无论是苏轼还是理学家们在其哲学理论的表达形式上都鲜有或尽力避免明显的佛教痕迹，从而前者近道而后者为儒，但是在实际内容和意蕴上却处处能看到佛教的影子。从工夫论上看，且不必说苏轼与理学家们所共有的对出世性倾向较重之“静”的关注和佛教高度重视“定学”的关联，只需略察其应世性的“遗心”与慧能的“三无”之说、“格物穷理”与僧肇的“触事而真”等论的一致处，便可见一斑。所谓“三无”，即“无念为宗，无相为

①程颐《刘元承手编》，《河南程氏遗书》卷十八，程颐等著、王孝鱼点校《二程集》，中华书局2004年版，上册，第188页。

②《朱子语类》卷十二，《朱子全书》，第14册，第380—381页。

③《朱子语类》卷五十二，《朱子全书》，第15册，第1736页。

④王守仁著、王晓昕等点校《王阳明集》，中华书局2016年版，上册，第86页。

⑤《王阳明集》，上册，第7页。

⑥程颐《入关语录》，《河南程氏遗书》卷十五，《二程集》，上册，第157页。

⑦程颐《刘元承手编》，《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，上册，第189页。

⑧陆九渊《与赵监·其一》，钟哲点校《陆九渊集》卷一，中华书局1980年版，第9页。

体,无住为本”^①,其可谓“《坛经》的实践纲领,是顿渐两种法门都要遵守的禅修准则”^②。其中,“无念”并非没有心念,因为“若一念断绝,法身即离色身”^③,所以只是“于念而不念”。这一方面暗示出了其应世性,另一方面则明示出了其应世时“有而不执”的出世性,亦即前文所及苏轼“遗心”工夫的要点。至于“无相”与“无住”,则不过是分别从对象与非固定而流动之状态的角度强调了这一点而已。关于“触事而真”,僧肇说:“不动真际,为诸法立处。非离真而立处,立处即真也。然则道远乎哉?触事而真。圣远乎哉?体之即神。”^④简言之,即真实的真理不在别处而就在身围周遭的物事之中,所以接触物事便可通晓和体察之。这一思想后来又被禅宗发展为更切近世间的“触类是道”^⑤。但无论是“触事而真”还是“触类是道”,由应接体会殊别的万事万物而识得其共有的内在本质的思路却是一以贯之的。由此而观理学家们“格物穷理”的工夫,其对佛教修行法门之汲取似乎一目了然。

其实,佛教对苏轼哲学及理学乃至宋代以后整个中国哲学的影响远不止于工夫论。从较为具体的层面说,如果没有佛教将“理”这一概念的内涵由一般的规律、准则明确提升为万物之本体并为之做了充分的思辨与阐发,那么作为宋代以后中国主流哲学之基础的“天理”及围绕其展开的一系列命题恐怕难有至少是缓有着落;如果没有佛教对人的心、识、性、情等精神现象的细致分析与深入探究,那么宋代以后的中国哲学恐怕也不会高度重视对人的心、性、情、意、念的讨论,即使讨论可能也会粗疏很多;如果没有佛教对佛、菩萨等光辉形象的树立与对成佛境界的铺陈与描绘,那么宋代以后理想境界恐怕较难成为中国哲学中一个突出且专门的问题而被众多学者注意。从较为整体的层面说,作为佛教最基础教义的“苦、集、灭、道”四谛内蕴的“是什么、为什么、要怎样、怎么办”的基本逻辑,从大体上规范和完善了宋代以后中国哲学“宇宙论/本体论、心性论、境界论、工夫论”的基本框架,为中国哲学集大成乃至烂熟时期的系统化与条理化作出了重要贡献。所以可以说,中国哲学正是因为经历了佛教数百年的洗礼,才能于宋代之后在体系的完整性、内容的丰富性及逻辑的严密性上获得空前的进步。由此反观苏轼哲学,虽然作为理论基础的本体论和作为理论内核的性情论决定了其在精神基调上的同玄而异理,但在含括作为理论指向的境界论和作为理论方法的工夫论的整体架构及其推展进路上其却是同理而异玄。无他,哲思与历史的发展逻辑使然耳。

三、结语

如果以简明扼要的文字概括苏轼哲学的宗旨,或许可以说是:为现实中拥有丰富性和无限可能性的具化个体(真实的人)奠定坚实的理论基础(理想人格),为理论上拥有丰富性和无限可能性的具化个体(理想人格)探索务实的现实道路(真实的人)。前者由近实而玄远,玄远中蕴含着近实,是对魏晋“人之觉醒”的赓续;后者由玄远而近实,近实中蕴含着玄远,乃为宋明“明庸一如”的同道。不过,如前所论,魏晋之世的思想文化领域毕竟是门阀士族的天下,其“觉醒之人”对应的现实存在终究主要是贵族群体,所以社会中其他阶层数量远为庞大的个体并未得到足够的注意;而宋明之世,虽然思想文化领域已经开始显示出一种平民化和普及化的趋势,更多的个

①慧能著、郭朋校释《坛经校释》,中华书局2012年版,第39页。

②方立天《中国佛教哲学要义》,中国人民大学出版社2012年版,下册,第771页。

③《坛经校释》,第39页。

④洪修平译《肇论》,东方出版社2018年版,第86页。

⑤《中国佛教哲学要义》,上册,第381页。

体本来也应当因此受到关注,但恢复和巩固社会秩序、服务愈加强化之君主专制的需要,使这一“应当”化为了泡影,其“一如庸明”的追求最终也蜕变成了将束缚、裁剪个体丰富性、可能性的伦理纲常神圣化的论证。由此看来,苏轼极具过渡性特征的哲学确有其独到的意义:其同玄而异理提示出的,是对更广泛的处于新境遇中之个体拥有的丰富性和无限可能性的关注;其同理而异玄提示出的,是对拥有丰富性和无限可能性的更广泛之个体及其所处新境遇的重视。这“关注”与“重视”,也是其所以异于理和所以异于玄的关键所在。当然,苏轼哲学的过渡性特征也确实使之难免于一些缺陷,比如前文已有提及的粗疏与混一以及从古至今被提及的“杂”而不纯,等等。但是,在中国古代中后期的意识形态定鼎于理学一尊之前,苏轼哲学毕竟提示出了另一种发展的可能,尽管它最终没有也不可能官修和主流的历史中赢得至高的地位。不过,如果看看由它支撑的苏轼诗文在后世产生的影响、受到的钟爱,是否可以说,它以另一种方式实现了这另一种可能?

Between Wei-Jin Metaphysics and Neo-Confucianism: The Transitional Nature of Su Shi's Philosophy

Du Sifan

(Center for Zhouyi & Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan, Shandong 250100)

Abstract: As a representative of the “discussing the Dao” schools in the early-to-middle period of the Northern Song, Su Shi's philosophy reflects the transitional character of his time. In terms of ontology and the theory of *Xing-Qing* as its core theoretical foundation, Su Shi's philosophy resonates with Wei-Jin Metaphysics, but diverges from Neo-Confucianism. It develops the Wei-Jin ideas by elevating the personality to an ontological status and emphasizing *Qing*, thus laying a solid foundation for the flourishing and diverse possibilities of individuals in a new historical context. Conversely, in its theoretical orientation—especially regarding the theory of realms and the methods of practice—as well as in the structure and internal logic of his system, Su Shi's thought aligns more closely with Neo-Confucianism than with Wei-Jin metaphysics. By sublating elements of Buddhism and Daoism while re-focusing philosophy on the worldly society, Su Shi addresses the tension between engagement with the world and withdrawal from it. He explores how individuals, with their infinite potential, can navigate and thrive in the changing social and historical landscape. Despite this transitional nature that opens Su Shi's philosophy to criticism in both form and content, the alternative philosophical and ideological possibilities it reveals at the intersection of historical stages may hold enduring significance.

Keywords: Su Shi's philosophy; transition; Wei-Jin Metaphysics; Neo-Confucianism

[责任编辑:余梦婷]