

蘇軾超曠之生命觀想及其內在實質析探

林融嬋

摘要

本文主要以蘇軾所生命出的超曠生命美學為研究焦點，試圖剖析蘇軾整個超曠生命的內在實質。筆者由向來困擾著中國士人的三大生命觀點（物我觀、窮達觀、生死觀）切入，析出蘇軾對於生命的整體觀想與詮釋進程，進而總結出，蘇軾超曠生命的完成，是建立在多維面的「人生如流」之思考此一基本走向上的，亦正是基於此一基本走向，蘇軾的生命方能激盪出一種無所不在的融入與無所不在的超越之特質，而蘇軾超曠的人生觀想，即是在此種飽含著高度哲理與悲憫情懷的內在實質中，展現出它獨具的特殊性。

關鍵詞：蘇軾 超曠 人生觀

前言

將廣大的「生命哲學」放在個體的位置上即為「人生觀」，而人生觀通常形成於在生命歷程中，對生命提出質問、反思進而對生命之價值、意義的重新認定之後，也就是說，個體對生命之觀想的行進脈絡一旦確立，個體對生命的觀想將導引個體「人生觀」的建立，而當個體對生命的觀想凝結為獨屬於他個人的生命觀點時，這個觀點更將進一步左右他未來的人生，成為其生活中不能缺少的生命指標，而這也同時是此一個體得以能於實存界中繼續前進，成就其個體之生命意義的基本前提。由此可知，生命觀想與生命歷程的息息相關，將使個體一旦採取不同的生命觀點，便會有不同的生命歷程、生命結晶與之相應，換言之，那些從生命裡提煉出來的輝煌，都必然有著一個實實在在，不容忽視的源頭——對生命的觀想，因此透過對生命源頭的探析，將有助吾人對任一個體所存留下來的無限性的生命及其價值做出更適切的把握與詮釋，當然這其中也包括了對蘇軾文學的詮解。

蘇軾做為一代文豪，人們貫於理所當然地將焦點聚於其詩詞文章中，來討論他生命所成就的輝煌，也因此，其中促成此輝煌的源頭就明顯地被忽略，然而事實上，他對生命的觀想所帶出的高邁而超曠的文化人格，其實正是他在文學上得以有如此成就的主因，同時也是他在千百年後仍能令文人學士為之傾倒，升斗小民為之崇仰的一大原因，此點吾人由宋王辟之《水燕談錄》之言即可看出：

子瞻文章議論，獨出當世，風格高邁，真謫仙人也。至於書畫，亦皆精絕。故其簡筆，才落手即為人藏去，有得真跡者，重於珠玉。子瞻雖才行高世，而遇人溫厚，有片善可取者，輒與人傾盡城府，論辨唱酬，間以談謔，以是尤為士大夫所愛。¹

以上之論恰恰正揭示了蘇軾魅力之所在，不僅在超卓的才學，最重要的還在溫而

¹ 梁廷《東坡事類》卷 12，台北，廣文書局，1991。

高的品格，高而不狹的生命格局上，也正是基於此，東坡之魅力才能披靡萬代，歷久不衰。東坡的這種魅力，一如文前所說，是導源於其自身對生命之觀想的，之後再進一步的發光發熱於文學領域中，也就是說他在對生命進行反思之時，同時塑造了其生命質性與文學風格的一致性，此點歷來多有論者發覺，因此同時以「超曠」二字來形容蘇軾之文學風格及其生命人格，如「和婉中見忠厚易，超曠中見忠厚難，此坡仙所以獨絕千古也。」²「東坡心地光明磊落，忠愛根於性生，故詞極超曠，而意極和平。蘇、辛二家各自不同，後人無東坡胸襟，又無稼軒氣概，漫為規模，適形粗鄙也。」³等，由此可見，「超曠」乃蘇軾整個生命所呈現出來的質性，向來即為人所公認，而事實上，由反面說之，吾人如綜觀整個中國文學史，能以「超曠」稱之者，除蘇軾外，自亦難作第二人想。然而可惜的是，儘管前人曾察覺蘇軾文學及其生命情調有其一致性，卻鮮少將注意力置於創造出此「一致性」的源頭——生命之觀想來進行剖析討論。源頭的混淆，勢必影響對其成就之內涵的把握，筆者以為這是許多論者在考察蘇軾詩詞時，以「超曠非超曠」二者分之的原因，針對此點，筆者亦不得不質疑，此種分法是否容易將蘇軾的整個生命所營造出來的美境，帶向支離的破碎之路。然若吾人能由源頭探看，了解到蘇軾的「超曠」並不是心頭空無一物的曠然，更非出於世間、歸於空寂的超離，他的「超曠」是如前文所言，是由對生命的反思與質問而來，同時保有著屬於其自身特殊的內在實質與獨創性時，或許吾人即能在「超曠非超曠」間，做出圓滿的連結。因此本文所欲討論與揭露的，正是蘇軾之超曠的內在實質與特殊之處⁴，以下筆者將由蘇軾對生命之觀想的基本脈絡之說明，做為論述之始。

一、人生如流

蘇軾自小即具備了中國文人的理想與壯志，然而此一理想壯志，從御前的慷慨陳詞、落筆萬言，到走向生活、接觸現實，其中充滿了惆悵、委曲與轉折，嘉

² 吳蘅照《蓮子居詞話》卷六 轉引自 鄒同慶，王宗堂《蘇軾詞編年校註》附錄二，北京，中華書局，2002.9，頁 1117。

³ 同上註。

⁴ 礙於篇幅所限，筆者於此將不再處理蘇軾文學裡的超曠風格，而是希冀先以此文架構出對蘇軾文學之超曠風格考察分析的一個基點，因此論述是以蘇軾對生命的觀想為主，而不述及其文學中「超曠」和「非超曠」之間的連結，或者連結的方法和意義。

祐元年（1056年）冬天，蘇軾一人在茫茫驛路上，人生幻變無常的思緒將他緊緊纏繞，其時路過澗池，見及五年前與子由經此而於壁上所題之詩已然剝落，不禁發出慨歎。這令我們想起，千百年前孔子亦曾於潁川之上發出「逝者如斯夫，不捨晝夜」的嘆息，千百年後，蘇軾於澗池竟回應似的也發出了相似的感嘆，嘆聲源源，浩於太空，其中所表現的都是個體在對於生命之把握的同時，卻需面對生命情境與其所欲把握者相衝突時的思維。東坡之嘆與孔子之嘆一樣，並未就此隨風而逝，他順應著自己的情思，寫下「人生到處知何似？應似飛鴻踏雪泥。泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西。老僧已死成新塔，壞壁無由見舊題。往日崎嶇還記否。路長人困蹇驢嘶。」⁵一詩，此詩中，蘇軾以「雪泥鴻爪」喻指往事陳跡，而以「泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西。老僧已死成新塔，壞壁無由見舊題。」拉大時空的漠漠感，營造出人生其實是一種長長流程的形象，從中表現了對人生流程裡的偶然與無定的感慨，最後則以「往日崎嶇還記否，路長人困蹇驢嘶」做結。整首詩的表面結構，從前文的人生比喻，到文末的實際經驗之回應，彷彿是從感嘆出發又回到感嘆，但是從另一角度觀之，此詩其實隱含著兩重意義。首先，蘇軾在此詩中，將人生看成一種流程，基於流程的流動性，生命必然內蘊著無常的無奈，然而同時也因為此一流動性說明了人生永遠是一種前行的態勢，因此「困」「溺」在人生中就都成為無意義的生命消耗，在這裡，蘇軾其實已以其理性思維，暗藏了一股不需溺於當下的提升意涵。其次，他亦同時表達了對人生實存意義的肯定，因為，唯有在每一當下均認真付出，亦不過份執著的生命，才能在情感與理性的並用下，發出不失於粗淺浮泛的人生如流之嘆。而此一對「人生如流」的認識，在往後的日子裡，處處並巨大的影響著蘇軾，當他的人生中有所波瀾，「人生如流」的多維面思維，都將他導向一種更為開闊的生命境界。例如他在罷徐州之時曾吟出「別離隨處有」這種參雜著無常與無奈的情思，而在黃州則以 和王晉卿 一詩：「先生飲東坡，獨飲無所屬。當時挹明月，對飲三人足」說明了他承認苦難，同時亦超越於苦難之外的曠達，蘇軾的人生觀、蘇軾的生命所展現出的質性與魅力，都是在這種人生如流的基本脈絡之下建立

⁵ 《蘇東坡全集》卷1 和子由澗池懷舊 上冊，北京，北京燕山出版社，1998頁2。（以下蘇東坡全集除另有說明外，均以此版為主，不再標示）。

的，透過此一脈絡，蘇軾在四十年仕宦的坎坷裡，體現出了獨屬於他自身的超曠之生命，然而他對生命觀想的基本脈絡，是如何從初始的「應似飛鴻踏雪泥」、「鴻飛哪復計東西」衍而成為其圓潤的，充滿於其生命中的人生態度的呢？這其中形成的曲折、內涵的厚實和特出之處，筆者將於下文由較具體的，蘇軾的三大人生觀（「物我觀」、「窮達觀」、「生死觀」）的剖析來進行說明。

二、 物我觀

如果說所有的存在均來自「差異」的存在，那麼所有的存在就都是一種「差異存在」，換言之，所有個體生命的存在，必然的也就都來自一切與之相異的關係中，如此一來，物與我、主體與客體間相互的存在方式，就成為生命之真實存在裡，第一個必須面對，也是終其一生都得不斷思考調整的課題。一般而言，主客體的存在方式可概分為二種，一種是對立，另一種則是融合。對立的存在方式，通常使主體與客體處在拉拒、衝突的緊張中；而融合則是在消除主客體二元的思想後，達到主客統一、物我為一的狀態，蘇軾的物我觀，大部份體現了後者的存在方式，然而卻又有其獨特性，以下分「物我為一」及「物我理一」二方面來加以說明：

（一） 物我為一

物我為一即主客合一，是一種主觀的心靈境界，通常是在消除了個人的欲望、泯滅主觀之妄見、解消二元思維後，所呈現的萬物一體的渾然之境，那往往是一種為大千世界所包圍，而能使人感受到忘憂之樂、忘懷之適的浩渺狀態。蘇軾的「物我為一」之樂，主要即繫於此種反觀自省，而對主體之智識、成見等加以泯除的先決條件下。因此蘇軾遂能於其理想的藍圖裡，多方面形象的塑造此浩渺狀態之面貌，而在實際的生活中，亦能充份體現此中精神之自由超脫的滿足愉悅。

「人之所欲無窮，而物之可以足吾欲者有盡」⁶。東坡的物我觀，最初即起自良好的反察理性中，他認為，人的欲望向來無窮，然而物對人的滿足卻必然有盡，在這種情況下，如果主體總以其自身的好惡利欲為出發點，以判定客體之價值，那麼所有與其相對的客體，就沒有真正美好的時刻，而主體在這些基於自身好惡的取擇中也將迷失本真。一如他在《江子靜字序》中所直言的：「合我則喜，忤我則怒，是喜怒繫於事矣。耳悅五聲，口悅五味，鼻悅芬臭，是愛繫於物矣。以眇然之身，而所繫如此，行流轉徙，日遷月化，則平日之所養，尚能存耶？喪其所存，尚安明在己之是非與夫在物之真偽哉？」⁷。其實細究本真之迷失，主要乃主體受惑於世俗中既定的禍福良窳之見，及好好惡惡的本性所致，它們使人慣於於物之內斟酌量度，而無法於物之外遊賞，這就使得客體與主體的共存方式，永遠處在拉拒對戰中，因物的好壞繫於人之好惡，然而人各有異，好惡亦將因時空而有所差異，如此則不論客體之美善如何，主體必當長期處於「美惡之辨戰乎中，而去取之擇交乎前」的矛盾狀態中，這麼一來「則可樂者常少，而可悲者常多」。東坡因此認為，唯有在與「物」的相處中，放棄「我」的執著，以一種平等的態度，來看待感受物，「游於物之外」而不「游於物之內」，不擇物，不留意於物，如此方能無所往而不樂，蘇軾後來所寫的《六一居士傳後》即是以此一物我觀為基點，以簡潔而深入的筆觸，重新闡述客體與主體的關係與共存方式。事實上，東坡對物我關係的思考，即是一種發為理論的物化觀，在這裡，他並未如莊子般，將我們帶入與物歸化的自由之境，但卻實在奠下了自由境界之可能的基礎：所有融合而一的境界，都是在消解物我二元之後，才有可能觸及。蘇軾「物我為一」的觀點，自由閑適的境界與理想，都是由此發展出來的。

蘇軾對於主客冥合而一的理想藍圖的刻畫，在他的《睡鄉記》中有最形象的呈現：

其政甚淳，其俗甚均，其土平夷廣大，無東西南北，其人安恬舒適，無疾痛札癘。昏然不生七情，茫然不交萬事，蕩然不知天地日月。不絲不縠，

⁶ 《蘇東坡全集》卷32 超然臺記 上冊，頁349。

⁷ 《蘇東坡全集》卷8 江子靜字序 下冊，頁242。

佚臥而自足，不舟不車，極意而遠遊。冬而絺，夏而纊，不知其有寒暑。得而悲，失而喜，不知其有利害。⁸

除了《睡鄉記》外，東坡在《醉鄉記》中，更重覆描寫了類似的理想境界：

醉鄉去中國，不知其幾千里也。其土曠然，無岸，無丘陵阪險；其氣和平一揆，無晦明寒暑；其俗大同，無邑居聚落，其人甚精，無愛憎喜怒。吸風飲露，不食五穀。其寢于于，其行徐徐。鳥獸魚鱉雜居，不知有舟車器械之用。⁹

相似情境的重覆抒寫，顯見東坡對於無機、無欲，與萬物歸化之生活境界的強烈嚮往，然而理想世界與現實生活之間，往往都有著衝突的本質，蘇軾所面對的現實與理想，自然地也不在此本質之外。他在《睡鄉記》塑成的幽美情境中嘆道：「予也幼而勤行，長而競時，卒不能至，豈不迂哉？」，從理想回歸現實，東坡認為自己向為世事所羈，因此無法達至此一化境，然而當他再次以《醉鄉記》描繪理想之境時，我們發現，東坡對於此一自由超脫的精神境界，已經由昔時困於世俗的無奈與嚮往，轉變為主動的追求，他說「嗟乎，醉鄉氏之俗，豈古華胥氏之國乎？何其淳寂也。如是，余將遊焉，故為之記」。對於理想境界的追求，使蘇軾得以從現實人生跨足至美學人生，更使其在面對苦難的同時，精神仍保有著無入而不自得之悠然適意。

蘇軾現實人生中的「物我為一」之境，實際的具現了其理想藍圖裡的輕淳之美。東坡的「美惡在我，何與于物」的物我平等觀，體現在貶惠期間所作之《搨菜并引》裡，他在引與詩中，均描繪了其於「過份簡單」的生活裡所感受到的滿足適意，相較於何曾之類重視奢豪華侈的大部份「俗」人來說，此作深刻的說明了物與我之間的平等互融，確能促使東坡在處於或面對任何「微物」之時，均可尋出其中的美善，獲得無上之樂趣。其引云：

⁸ 《蘇東坡全集》卷 11 《睡鄉記》 下冊，頁 378。

⁹ 《蘇東坡全集》卷 11 《醉鄉記》 下冊，頁 378。

吾借王參同地種菜，不及半畝，而吾與過子終年飽飫，夜半飲醉，無以解酒，輒撷菜煮之。味含土膏，氣飽風露，雖梁肉不能及也。人生須底物，而更貪耶？¹⁰

其詩云：

秋來霜露滿東園，蘆菔生兒芥有孫。我與何曾同一飽，不知何苦食雞豚。

實則，肉勝於菜，向為世人之價值觀，東坡於此破除附著於主體之上的世俗之見，已然為主客冥合的實踐，而隱含於詩作中，卻又觸處可見之「樂」，想當然即為此一化境所能予人的自在適足。另一方面，蘇軾亦以其游於物之外而不游於物之內的思維，養成自身的曠達情性，而於折挫中安於境遇，甚至是巧於居貧。我們知道，東坡在貶謫期間，即便曾對世事有所絕望，但他卻總能夠快速地由某種凝滯中自拔自釋，他在與圓通禪師的詩中，如此自剖道：「謫居窮僻，自絕祿廩，因而布衣蔬食，於窮苦寂淡之中，卻粗有所得，未必不是晚節微福。」，而其傑作 東坡 一詩更言：

雨洗東坡月色清，市人行盡野人行。莫嫌犖确坡頭路，自愛鏗然拽杖聲。

11

以禍為福、以失為得，並安然自適於其中，是蘇軾「人生如流」的思維脈絡的展現，而此種徜徉於苦難中的超然，透過「物我合一」之境的實現，更形豐美了其基礎思維中，生命需向上提昇的內在蘊涵，以及向上提昇的力量。

（二）物我理一

蘇軾向來慣於將物之理與生命之理做比附對照，他認為物與我的存在，其中

¹⁰ 《蘇東坡全集》卷2 撷菜 下冊，頁62。

¹¹ 《蘇東坡全集》卷13 東坡 上冊，頁154。

消長變化的本質是相通的，一如「飄風不終朝，驟雨無終日」，東坡據此而以為，生命也不可能永遠都在谷底，永遠充滿荊棘，這種互相的比照依循，就是東坡「物我理一」的思想，此一思想，對東坡生活中種種的挫折和困苦，有著淡化、消解的功能，使其因此而能於物中尋美善自樂，達到物我合一。另一方面，「物我理一」亦令東坡了解到，常理的因循變化是一種必然，那麼生命流程裡的坎坷與順遂相參雜，也是一種必然，這種必然讓他對當下與未來的人生，始終保持著曠達的態度與不滅的信心。他雖曾在《水調歌頭》中以「人有悲歡離合，月有陰晴圓缺」肯定物理與命理此一缺憾的永恒性，而在《穎州初別子由》中也以「離合既循環，憂喜迭相攻。」敘寫生命流程中必然的悲哀，但是他在黃州的謫居歲月裡，卻也能在見著溪水西流的奇景時，高唱出「誰道人生無再少？門前流水尚能西，休將白髮唱黃雞」¹²的自信曠懷。換言之，蘇軾的「物我理一」，是將人生視為一個長長的流程所呈現出來的結果，在蘇軾的詮釋下，這個流程與宇宙中自然事物的流轉相同一，消長變化乃其中不易之理，因此，他的生命雖起於當下，但他卻不曾於當下滯凝，主要即因為，東坡總是將「當下」置於如流的運程中觀看，從而自人世的離合、禍福中超越而出。

名篇《赤壁賦》中有一段話，同時具現了東坡「物我合一」與「物我理一」的物我觀，其道：「客亦知夫水與月乎？逝者如斯，而未嘗往也。盈虛者如彼，而卒莫消長也。蓋將自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬，自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也。而又何羨乎！」¹³，河水的逝去，與月之圓缺的回環往覆，這些自然現象，如果從「變」的角度來看，天地之間無時無刻都在變化，但若摒棄慣常的觀察角度，而將之置於存在的內核來看，不管是主體生命或客體之物，所有的存在都會是一種無窮盡的存在。換言之，主體生命之存與客體物理之存，二者存在的道理都是一樣的，在一般的眼光中，總是有盈有缺，有回歸也有逝去，然而當主體轉換其觀察角度，捨棄成見不再以我觀物，亦不留意於物，主體就會發現物與我之間均為實存的本真共相。

¹²鄒同慶，王宗堂《蘇軾詞編年校注》浣溪沙 山下蘭芽短侵溪 上冊，北京，中華書局，2002.9，頁358。（以下蘇東坡詞，均以此版為主，不再標示）。

¹³《蘇東坡全集》卷19 赤壁賦 上冊，頁232。

綜上所述，蘇軾的物我觀是「物我為一」與「物我理一」的總合呈現，如果說「物我為一」的平等融合觀，使蘇軾的生命保有自我提昇的主動力量，令其於風雨蕭條中仍能順適如常，不至被客觀所制約，那麼「物我理一」觀，在某方面即提供「物我為一」觀一個充份的理性基礎，此一基礎使蘇軾的人生，在超越中不至徒然的走向委運任化、寂靜虛無，而是將入世與出世，情感與理性，統合在絕佳的適性狀態上，既珍視主體之價值，亦肯定生命價值之實現的可能性，在如流的生命思維中，蘇軾確立了物我和諧的共存之道，同時也將物我的和諧納入他對生命觀想的內在實質之中。

三、窮達觀

儘管蘇軾自幼即濡染於儒家，儒家的「窮則獨善其身，達則兼善天下」一語，亦令蘇軾於達時確有澄清天下之志行，但卻未使蘇軾在由達轉窮時能僅安於自身的情性修養。即便任誰都無法否認，不論在窮時或達時，蘇軾皆是善於善其身的，而其所「善」出的文化人格，更具備著某種足以跨越時空的感召力量，然而，終蘇軾之一生，「獨善其身」卻從未於其生命中實現過。這其實是因為蘇軾對所謂的「窮」「達」有著屬於其自身的觀省和理解，而從據此而建，且不依於俗的窮達觀中，吾人自可見出東坡對人生思考的深度與厚度。以下分由「達」的思考與「窮」的超越兩方面進行論說。

（一）「達」的思考

蘇軾的窮達觀與他大部份的人生思考一樣，成熟於幾經的磨挫之後，但是他對於一般世俗意義中的「達」的思索，卻是早早就開始了的，並且歷經了幾番轉折的過程。夜泊牛口一詩，是青年蘇軾二十一歲時與其父、弟赴京途中之作：「朔風吹茅屋，破壁見星斗。兒女自咿嚶，亦足樂且久。人生本無事，苦為世味誘。富貴耀吾前，貧賤獨難守。誰知深山子，甘與麋鹿友。置身落蠻荒，生意不

自陋。今予獨何者，汲汲強奔走。」¹⁴詩中，蘇軾在升斗小民樂而忘貧的生活裡，反觀汲汲於仕祿之求的自身，從中引發了其對於「富貴／貧賤」、「樂／苦」二組相對意義的思考：如果說富貴的生活必與快樂相鄰，何以有君子甘於隱居深山，僅與麋鹿相友；如果說貧賤與苦痛必不相離，何以在破壁能見星斗的茅屋中，人們仍能樂於其中而不以險憂？那麼富貴是否不必然可樂，貧賤是否亦不必然為苦呢？如此，苦樂的根源何在？何以為苦又何以為樂？「今予獨何者，汲汲強奔走。」富、貧、苦、樂連結之不必然性的發現，以及對苦樂之源的疑問，使蘇軾於反視之際，不僅產生了對自己於此現時勉力奔走的目的與意義之質疑，更進一步觸發了其對生命價值的叩問，而在進退出處上表現出一種矛盾的二重心態。這是蘇軾對「達」之思索所跨出的第一步，表現了他對「達」之世俗義的質疑傾向，然而這只是蘇軾在未進之時，對窮達的歷史性想像，入仕後，現實的衝擊、新法人士的排擠、仕途上的多重限制以及有志難伸的抑鬱，更加深了蘇軾對人生種種的困惑以及出處進退的矛盾。宋神宗元豐二年（1079），蘇軾赴臺獄，出獄後，他寫下了《秋懷二首》，其二云：

海風東南來，吹盡三日雨。空階有餘滴，似與幽人語。
念我平生歡，寂寞守環堵。壺漿慰作勞，裹飯救寒苦。
今年秋應熟，過從飽雞黍。嗟我獨何求，萬里涉江浦。
居貧豈無食，自不安畎畝。念此坐達晨，殘燈翳復吐。¹⁵

紀昀以為詩中的「不安畎畝」句，實為人不肯道語。人不肯道而蘇軾道之，從中可見的即其清醒之自審意識。然蘇軾的自審雖由己出發，實質上卻不在單純審己，他先前對「達」之世俗義的質疑，促使其將自己置於更深刻的歷史層面上，從集體生命的角度，對自己的行為方式，甚至是對歷來文人士大夫的行為範式進行拷問。他以為，自古以來，儒家倡導「學而優則仕」，士人們則在此一觀念的洗禮下，為入仕而「萬里涉江浦」，汲營於世間，姑不論淑世之理想是否與現實中之行止相符，但是在這許多追尋範式的背後，或許都不能避免的導源於一種不

¹⁴ 《蘇東坡全集》卷1 夜泊牛口 下冊，頁14。

¹⁵ 《蘇東坡全集》卷4 秋懷二首 上冊，頁88。

安於畎畝，不安於飽食的慾念；更進一步的，蘇軾發現，自己昔時對於仕進的追尋，其中似也蘊含了此種不自安份的貪念。清醒的自剖與反思，令蘇軾猛然驚醒，終而自仕進之達必為樂的世俗成見中裊然逸出，此時東坡整個人生思考的核心，對生命價值的認定，已經有了全新的轉向。他在稍後的《次韻答章傳道見贈》一詩中，即以以上對「達」之世俗義的質疑和認知為基點，在「通過歷史與現實的比照、情感與理性的交織，揭出人生之無奈與求仕求名之可悲」¹⁶後，對傳統之價值觀作了最大膽的顛覆，並從而找到其生命意義之所在。他以「下土沐猴冠，已系猶跳騾。」與自己的仕宦生涯相對照，「嗟我昔少年，守道貧非疚。自從出求仕，役物恐見囿。」指出士人人格因仕宦場域而扭曲變態。人的主體性亦因之受外物名利奴役的可悲。並以「欲將駒過隙，坐待石穿溜。」「坐令傾國容，臨老見邂逅。」說明對於仕進的執著與等待，就有如將白駒過隙般的短暫人生，浪費在千百年方可成就的滴水穿石上，即便等到了，意義也已不在，一如原本傾國之顏卻在花凋萎落之時方見邂逅，所得的絕不是君恩，而是對人生的無奈與無力而已，換言之，對於世俗所以為之「達」的過份執著與等待，不過是生命無意義的消耗，與其如此坐待白首，不如拋卻見用與不見用的負累，尋找主體的適樂，取回主體的主動權。把握主體，實踐真我，才是「達」的真正意義所在，在這裡，蘇軾對自身主體性的珍視以及對個體之順適愉悅的重視，成為其對生命價值之重新尋解的指標，他在「日日出東門」一詩，即如此深刻而又輕盈的說道：「日日出東門，步尋東城游。城門抱關卒，笑我此何求。我亦無所求，駕言寫我憂。意適忽忘返，路窮乃歸休。」¹⁷

總言之，蘇軾對於「達」的思考，其實就是對生命價值的重新省思，同時也是其對人生如流之基本思維脈絡的重新確認，而此一省思歷經了對世俗所指之「達」的認同、矛盾、質疑與顛覆等既長且廣的思考歷程，此中卻無一不與主體的恬適安樂此一訴求相連結，最終，東坡認為，所謂的「達」並不在於仕進與否，而應建立在對主體的認識以及主體情性的順適上，這表現了他對基本脈絡的真正

¹⁶ 張惠民、張進《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝理想》，中國，北京，人民文學出版社，2004.2，頁203。

¹⁷ 《蘇東坡全集》卷13 日日出東門 上冊，頁150。

認定，而與此同時，「物我觀」這個以實現真我為目標的美學意念，也在其生命中開始展現出它的影響力量，蘇軾在後來的元祐三年（1088）高居翰林學士、知制誥兼侍讀時，所作《哨遍（睡起畫堂）》一詞，最足以說明這種影響力量產生的結果，以及他對「達」之思考的總結：「君看今古悠悠，浮宦人間世。這些百歲，光陰幾日，三萬六千而已。醉鄉路穩不妨行，但人生、要適情耳。」

（二）「窮」的超越

蘇軾的詩文詞，向以表現超然曠達的情懷為世稱道，然而除此之外，在翻開蘇軾集子的同時，應也無人可以避免一種迎面而來的人生空漠之感。「人生識字憂患始」，聰穎超常如東坡，其人生憂患的遭際，與之後的拔昇飛越，透露出東坡對此比前人更加沈重而深微的感受和省察。如果說東坡對「達」的質疑與思索，建構出「達」不同於世俗的超越意，那麼他對人生之「窮」的省思和了悟，則更帶有了獨創性，形成蘇軾人生道路上，一條涵融了出世之智與入世之悲懷的基線。

欲了解蘇軾「窮」的超越，首先仍需由其所採的物我觀說起。基本上，物我觀與窮達觀二者由表層觀之，實屬不同之層次範圍，然對蘇軾之人生思考而言，二者卻有著相互滲透的密切關係，在上文中，蘇軾對「達」的質疑與顛覆，即是由對外在成見之摒棄而來的，從中即可窺見整個物我觀在東坡的人生思考中所生發的作用，而蘇軾對於「窮」的思索與超越，其實主要亦繫於此物我之理的張衍。在《醉白堂記》中蘇軾對韓忠獻的讚美，明白的表現了這一點：「死生窮達，不易其操，而道德高於古人。此公與樂天之所同也。公既不以其所有自多，亦不以其所無自少，將推其同者而自託焉。方其寓形於一醉也，齊得喪，忘禍福，混貴賤，等賢愚，同乎萬物，而與造物者遊，非獨自比於樂天而已。」¹⁸泯除外在成見追尋物我本真的物我觀，在對窮達的思考中以「齊得喪」的面貌出現，成為蘇軾在苦樂相間的跌宕裡，追求人生解放的一種有力手段，這是蘇軾在遭受現實苦痛、思想陷入困惑時自我解脫歸於達觀的理論依據。他在黃州所作的《定風波

¹⁸ 《蘇東坡全集》卷32 醉白堂記 上冊，頁351。

（莫聽穿林打葉聲）一詞，其實也就是此一思想於生活中的具現：「莫聽穿林打葉聲，何妨吟嘯且徐行。竹杖芒鞋輕勝馬，誰怕，一蓑煙雨任平生。料峭春風吹酒醒，微冷，山頭斜照卻相迎。回首向來蕭瑟處，歸去，也無風雨也無晴。」¹⁹生命本就是風有雨的，這就像自然現象一樣無可避免，可貴的是如何在風雨之中，以了然的平常心，超然物外的態度面對此中幻變，如此則儘管風雨交加，生命必仍能以「不易其操」的本然態度屹立。

許多主論蘇軾對「窮」之思索及態度的文章以為，蘇軾人格之傑出處，即在自「窮」中的超越，事實上這並不全然正確。蘇軾對「窮」的省思，儘管一部份表現在如上「齊得喪」的超越意義上，然而有更大一部份，卻是以「了悟」為基礎，發展出其對實存世界之回歸的強烈意願。對蘇軾而言，超越之後的回歸才是一種真正的超越。他曾在《送參寥師》一詩中寫道：「靜故了群動，空故納萬境。閱世走人間，觀身臥雲嶺。鹹酸雜眾好，中有至味永。」「靜」與「空」是在「齊得喪」之後方可達至的超越境，因為「靜」所以可以了知群動聲息，因為「空」因此可以吸納萬境幻變，易言之，「靜」其實是為了「了群動」，「空」其實是為了「納萬境」。從其他角度看，不用閱世或許亦可自在的「觀身臥雲嶺」，然而，蘇軾卻認為，這樣的自在，就像非自眾多酸鹹中才提取而來的至味一樣，此種至味並不是真正的至味，更不可能永恒，所以遠離了社會世事的超越是無意義的，並非真正的超越，它所憑添的不過是生命的空虛而已。蘇軾在《秋陽賦》中進一步指出，只有在飽受人間艱辛後，才能真正領受大自然所賜予的樂趣，「公子何自知秋陽哉？生於華屋之下，而長遊於朝庭之上，出擁大蓋，暑至於溫，寒至於涼而已矣。何自知秋陽哉？若予者，乃真知之。方夏潦之淫也，雲烝雨泄，雷電發越，江湖為一，奴婢喜而告余，此雨止之祥也。方是時也，如醉如醒，如瘖而鳴。如慶而起行，如還故鄉初見父兄。公子亦有此樂乎？」²⁰一如蘇軾對人生如流的思考，始終是以對現實的肯認為生命發展之基點，他的窮達觀，包括了其所建構出的「達」之超越義，以及自「窮」中的超越，也都是建立在此一人文的社會環境上的，他認為對苦樂窮達的超越，都必須再回歸到此一基點，方始

¹⁹ 《蘇軾詞編年校注》定風波 莫聽穿林 上冊，頁 356。

²⁰ 《蘇東坡全集》卷 8 秋陽賦 上冊，頁 509。

顯其本真，而這樣的思考，恰恰促使蘇軾走出了一條獨創的，全然屬於自己的超越之路，也展現蘇軾對於生命意義之掌握的主動態勢。

蘇軾在物我觀中，以對物、我思索的所得為依據，將主體生命歷程與物的自然之理相同，主體生命之理與物之理之間，實質上具備著某種互相依存的微妙關係，譬如「飄風不終朝」的物理，令蘇軾始終對未盡之人生，抱持著必然的信任。從這個微妙關係上講，若說此物我二者之理的連結，是蘇軾跨越範式，完成其自本在層級中超脫的基礎，那麼在窮達的思考中，此「物我理一」的信念，則是蘇軾將窮達二者與人文社會連結後，堅持在主體超越的高度上，對本在層級回歸的動力。也就是說他的回歸，除了部份依於儒家所給予的使命感，有更大一部份是生發自其思維脈絡的核心處，對「超越」一事的信心與想望，所以蘇軾入世的悲懷，也因此而表現出在超越的高度上，為世俗尋找另一種超越（此指一般性的向上提升）之可能的作為，蘇軾人格的傑出處是在這裡，而他對「窮」之思索的獨創性也是在這裡。這其中所表露的，絕不只是蘇軾儒道合一的思想，還有蘇軾在幻變中，使終堅持人生如流，因而對事物（包括主體與所有客體）之未來產生的恒久不輟的信心，以及在實現真我中與現實世界之不可分的重視。在這種情況下，大部份論者將此本在層級的回歸，全數歸於蘇軾儒家思想的表露，其實是值得商榷的，因為這樣的判定就某部份而言，忽略了蘇軾回歸時的主體高度與思想深度，必須知道，本在層級的回歸，並不處在截然的二分狀態中（體道而用儒），亦不處於回環往覆中（磨難→超脫→現實→更超脫），在當下，它們是二者同時共在的存在，沒有實質的超越，就不可能有「窮」時的回歸，沒有回歸也就更不可能有實質的超越。所以說，蘇軾的「出」與「入」主要並不繫於儒、道、佛，而是隨時處於某種超越狀態的主體本身，換言之，蘇軾在入、出之間，向以真我之實現為前提，也因此他保有了選擇的絕對主動權，他在《沁園春（赴密州早行馬上寄子由）》裡的「用舍由時，行藏在我。」以及《雪堂記》之「吾非逃世之事，而逃世之機。」都明白的闡述了這一點。

蘇軾的窮達觀塑成於幾個思想的轉折後，從質疑、顛覆、超越與回歸一路走來，最終落實到對個體生命與主體價值的不倦追求，連帶的也影響了其對死生問題的觀想。

四、 生死觀

王水照先生以為：「出處和生死問題，是中國文人面臨的兩大人生命題。前者是人對政治的社會關係，後者是人對宇宙的自然關係，兩者屬於不同的範圍和層次，卻又密切關聯，相互滲透，都涉及到對人生的價值判斷。」²¹蘇軾的「窮達觀」與「生死觀」二者間的同質性，正表現了這種互相涵攝的狀況，他在《與吳秀才三首 其二》中說：

子野一見僕，便諭出世間法，以長生不死為餘事，而以練氣服藥為土苴也。僕雖未能行，然喜誦其言，嘗作《論養生》一篇，為子野出也。近者南遷，過真、揚間，見子野無一語及得喪休戚事，獨謂僕曰：「邯鄲之夢，猶足以破妄而歸真，子今日見而身履之，亦可以少悟矣。」夫南方雖號為瘴癘地，然死生有命，初不由南北也，且許過我而歸。定居之後，杜門燒香，閉目清坐，深念五十九年之非耳。知僕汎掃身心，澡滌神氣，兀然灰槁之大略也。²²

子野所教之出世間法，不以長生不死為圖，而在悟生命之實相，以破妄歸真，實是蘇軾以真我為核心之窮達觀的衍伸，更是對生死思考的總結。

（一） 養生延年 生之熱忱與追求

蘇軾是個文人，他對於生命的熱忱，來自對各種生命能動現象的愛賞，而他對生命的熱愛之情，亦總容易發於字裡行間，如：「春來幽谷水潺潺，的皪梅花草棘間。」²³又如，「嫣然一笑竹籬間，桃李漫山總麤俗。」²⁴前者所詠乃於嚴寒早春中義無反顧盛開的梅花，而後者則點出了海棠於野地裡所展現的生命活

²¹王水照《中國蘇軾研究》 蘇軾的人生思考和文化性格 第一輯，北京，學苑出版社，2004.07，頁1。

²²《蘇東坡全集》卷57 與吳秀才書 下冊，頁361。

²³《蘇東坡全集》卷11 梅花二首之一 上冊，頁131。

²⁴《蘇東坡全集》卷100 記游定惠院 第10冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁5665。

力。對蘇軾而言，生命是可喜而值得尊敬的，儘管詩文中亦蘊有借物抒懷的可能，但蘇軾總將世間種種視為生命現象的演示，並從中掘發內蘊加以珍愛保護，卻也是不爭的事實，而他對自身生命的愛惜，其實也就是這種對生命之愛在己身的具現。他在早年《留題仙都觀》中「真人厭世不回顧，世間生死如朝暮。安得獨從逍遙君，冷然乘風駕浮雲，超世無有我獨存。」²⁵就表現了某種程度上對長生不死的嚮往，即便蘇軾並不執著於追求長生不死之道，然而蘇軾對個體生命的珍視，已可由此見出端倪。

蘇軾的身體向來欠佳，早在壯年時，即於詩文中道出為疾病纏身的情形：「龍鐘三十九，勞生已強半。惟有病相尋，空齋老為伴。」²⁶中年後，境況與體況俱下，蘇軾早年對長生的嚮往遂成為其個體養生的指標，這一點首先體現在蘇軾長年為其所苦的痔疾之療治上，「軾舊苦痔疾，蓋二十一年矣。近日忽大作，百藥不效，遂欲休糧以清淨勝之，則又未能遽爾。但擇其近似者，斷酒斷肉，斷鹽酢醬菜，凡有味物，皆斷，又斷粳米飯，惟食淡麵一味。其間更食胡麻、茯苓少許取飽。既絕肉五味，只啖此麥少及淡麵，更不消別藥，百病自去。此長年之真訣，但易知而難行爾。」²⁷雖然蘇軾「斷酒斷肉，斷鹽酢醬菜」，最初的用意是在治療疾病，但是這種清淡的飲食療法，對蘇軾而言亦是長年養生的要訣，其他如《書四戒》、《記合浦老人語》中，也屢次提及這樣的養生要法。至海南後，由於瘴地窮荒對形軀生命的磨挫，使他更是篤行實踐此法，絕慾斷念，甚至如其文集資料之《學龜息法》所載，開始修習《山海經》中所傳之龜息法。不過在諸多詩文中，最能表露蘇軾對生命追求之熱忱的，當屬《和陶讀《山海經》其八》一詩：

黃花冒甘谷，靈根固深長。廖井窖丹砂，紅泉湧尋常。

二女戲口鼻，松膏以為糧。聞此不能寐，起坐夜未央。²⁸

此詩主要以出自《抱朴子》中三則長生的傳說組成，詩中指出藉著食用混有菊花的山谷水，摻有丹砂的井水和松脂等，可以達到養生延年的功效，儘管這些無事實根據的傳說並不盡然可信，但當蘇軾聽聞之後，卻難掩其喜悅之情，竟至於「聞

²⁵ 《蘇東坡全集》卷1《留題仙都觀》下冊，頁15。

²⁶ 《蘇東坡全集》卷6《除夜病中贈段屯田》上冊，頁69。

²⁷ 《蘇東坡全集》卷76《與程正輔》第8冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁4250。

²⁸ 《蘇東坡全集》卷3《和陶讀《山海經》其八》下冊，頁83。

此不能寐，起坐夜未央。」了，由此自不難想見蘇軾對於長生的渴望與追求。不過吾人並不能因此而認為，蘇軾對長生的追求，是蘇軾超曠生命情調上的迷障，因為這是蘇軾永遠對生命抱持最大熱忱與信心的一種表現，它與生命情調其實孕自共同的回歸基質，一如前文所言，蘇軾的超越並不在超越本身，反而體現在超越的回歸之後，蘇軾對於長生的追求，其實就是在生死此維面上，對於有限之超越²⁹後的回歸。而事實上，超越死亡後，本亦當尋求生命之延續，不然則徒於虛無，而追求生命之前提，亦在超越死亡藩籬，不然則必重蹈「欲將駒過隙，坐待石穿溜」的徒然。蘇軾對延年養生的追求，並非拘於不死的執著，他是在有限的生命中，以「不負它」的態度、盡人事的方法做一種延續的努力，譬如他在海南時期曾言：「此間食無肉，病無藥，夏無絺葛，冬無炭，獨有一窮命耳。以此一有而傲四無可乎？聊發千里一笑也。軾再啟。」³⁰從中，我們看不見蘇軾在面對死亡之威脅時的消頹喪志，反而在困乏至極的環境中，看到了蘇軾笑看艱危的強韌生命力，蘇軾對生命之忱的最佳註解實莫過於此文。

（二）從有限到無限——死亡的思索與超越

蘇軾一生多次與死亡相鄰，他對勞生有限，人生虛幻的感受，不能說不深刻，然而人生如流的思想基礎，卻也同時提醒著他，水域長度有限之必然，以及超越於生命之流之上的無限可能，因此他在「生」之一事的觀點，在於盡力而不執著，對於「死」之一事，則在於對本真的追求與超越。

烏臺詩案時期，蘇軾首次與死亡比肩，當時他自度不能堪，而將死於獄，遂欲遣詩子由，詩中有句：「夢繞雲山心似鹿，魂驚湯火命如雞。」³¹生動表現蘇軾在面對死亡時心神之恐懼無助，即便蘇軾很快自其中振作，坦然以對，但是他對人生苦難的意識卻自此更一發不可收拾。王水照先生曾指出，對於人生有限和自然永恒之矛盾的發現，是人生苦難意識之所以產生的前提，蘇軾對主體有限性的沈思，對人生苦難的感受正是出自這樣的前提下，並以類似於「人生如流」的

²⁹ 將於（二）「從有限到無限」中詳細論述。

³⁰ 孔凡禮《蘇軾年譜》晚香堂蘇帖，卷37，北京，中華書局，1998.2，頁1294。

³¹ 《蘇軾東坡全集》卷2 獄中寄子由二首之二 下冊，頁49。

感懷，遣以「人生如寄」一詞反映於詩文中。總觀蘇軾之詩集，共於九處中用了「吾生如寄耳」一句，其中七處就是寫於台獄之後的二十年間，包括 過淮、和王晉卿、次韻劉景文登介亭、送芝上人遊廬山、謝運使仲適座上，送王敏仲北使、和陶擬古九首及 鬱孤臺 等，反覆的使用，所突顯的正是他對人生無常性的感受。但是對人生是一苦難歷程的認知，並未因此而使蘇軾失心喪志。我們發現在蘇軾的詞集裡，有高達八十句的詞文用了「夢」字，其中與人生相連，表達人生如夢之不實特質的，亦占了四分之一，如「休言萬事轉頭空，未轉頭時是夢。」西江月（三過平山堂下），又「笑勞生一夢，羈旅三年，又還重九」醉蓬萊（余謫居黃州。三見重九。每歲與太守徐君猷會於棲霞樓。今年公將去。乞郡湖南。念此惘然。故作是詞）這充份顯示，蘇軾對人生的認識保有了一個轉圜空間。試看蘇軾詩詞文中，最能夠明白表現其對人生生死之觀想的別海南黎民表 一詩：

我本海南民，寄生西蜀州。忽然跨海去，譬如事遠游。

平生生死夢，三者無劣優。知君不再見，欲去且少留。³²

詩中蘇軾將「生」、「死」、「夢」三者並舉且加以等同，指出三者並無任何的優劣或區分，其中值得注意的是，將生、死二者等同視之，是死生齊一觀的表明，而將生死二者與夢等同，則昭示了蘇軾死生齊一觀的基礎，是對人生其實如夢如流之虛幻性的了然於心。前文曾提及，子野所教之出世間法在破妄而歸真，「歸真」之前，首在「破妄」，對蘇軾而言，人生如夢此種特殊的虛幻性存在，正是使其得以終結人生苦難意識以「破妄」之利器，蘇軾後來在貶謫海南時期，能對死生一事坦然以對，「今到海南，首當作棺，次便作墓，生不挈棺，死不扶柩，此亦東坡之家風也。」³³實是「破妄」之後的結果。易言之，蘇軾就是在這個虛幻性的認識基礎上，突破了死亡藩籬，超越生命的有限性，這與他對人生為一流程的認識與超越，基本上表現出一種殊途同歸的思維結構。

需要釐清的是，超越生命的有限性，僅僅指出生命亦蘊有「無限性」的可能，

³² 《蘇東坡全集》卷9 別海南黎民表 第2冊，北京，北京燕山出版社，1998，頁514。

³³ 《蘇東坡全集》卷4 與王敏仲八首 下冊，頁105。

卻並未代表無限性之已然達至，這是很值得注意的。主要關鍵點仍在於超越的方式。蘇軾和前人在認識了人生之虛幻後，將生命導向對長生之追求、或者純然的享樂與順應不同，他對於生命之有限性的超越，是在認識了虛幻本質後，揚棄外在干擾，而反回自身尋求對主體的把握，並從中肯定主體存在之價值。他的名篇《百步洪》一詩，即是因感念人生之虛幻無常而作，進而從外在無常的幻變中，得出「但應此心無所住，造物雖駛如吾何」的體會：

長洪斗落生跳波，輕舟南下如投梭。水師絕叫鳧雁起，亂石一線爭磋磨。
有如兔走鷹隼落，駿馬下注千丈坡。斷絃離柱箭脫手，飛電過隙珠翻荷。
四山眩轉風掠耳，但見流沫生千渦。嶮中得樂雖一快，何意水伯誇秋河。
我生乘化日夜逝，坐覺一念逾新羅。紛紛爭奪醉夢裏，豈信荊棘埋銅駝。
覺來俯仰失千劫，回視此水殊委蛇。君看岩邊蒼石上，古來篙眼如蜂窠。
但應此心無所住，造物雖駛如吾何。回船上馬各歸去，多言讒譏師所呵。

34

只要把握住心，就能超越造物與時空之限，獲得個體精神的自由與永恆，蘇軾就是從這條否定身外之存在轉而肯定自身之實存的途徑，自「破妄」走入「歸真」而創造了生命的無限性。事實上，這也恰恰的呼應了東坡在窮達與物我上的思索與超越，從中吾人可窺見蘇軾人生思考的一貫性。

結論

回觀蘇軾對生命的觀想，大體而言均以多維面的「人生如流」做為其思考的基本走向，因此，筆者基於其人生思考的一貫性，將其對生命之觀想與超曠之內在實質分二個層面來做歸納。首先，在主體之外的生命寄寓之所，包括環境、際遇、人事等，蘇軾稟其人生乃一流程的觀點，以及對外在表象之虛幻性的認識，而採取一種抱持著信心與希望的超脫態度來面對，他認為對於外在不具有真實性的追求，將使主體陷於這種虛幻性而失落，因此他不執著於窮達，不執著於生死，亦不執著於物我的存在方式，表面上蘇軾看似以順應之姿與世浮沈，事實上蘇軾是在浮沈之外，甚至是在浮沈之上，因為他早已把握了人生如流，「浮」與「沈」

³⁴ 《蘇東坡全集》卷10 百步洪二首：其一 上冊，頁113。

都是一種必然的道理。其次，在對主體的把握上，蘇軾認為在永遠呈現著流動態勢的生命歷程中，只有實現真我才是在流淌裡成為砥柱，而不隨波的方法，也就是說，只有主體本真才是唯一真實的存在，因此在回歸於經驗界後，對主體的把握以及真我於經驗界的實現，方可使生命自有限達於無限，而一旦達於這種無限，自身的真我實體其實也就等同於世界的真我實體，外在的虛幻將隨真我實體而變化，顯出其本真面貌，因此其所架構出的物我合一、生死齊一觀，都是在使主體超脫於現世拘囿的真我實現，而窮達不易其操則是主體在超越後的回歸，值得指出的是，它不僅是真我的實現，更是蘇軾所以為之超越的實在義，換言之，就蘇軾言，超越與回歸不僅必須是同時並存的存在，亦是相得益彰的存在。也正是在這種超越與回歸之間，蘇軾的生命遂激盪出一種無所不在的融入與無所不在的超越之特質，蘇軾超曠的人生觀想，正是在此種飽含著高度哲理與悲憫情懷的內在實質中，展現出它獨具的特殊性，而或許正是由於此種即世與離世須並行而不悖的特殊性，蘇軾的文學方才呈顯出多重面向的美感，因此吾人可以在超曠之作中，見到其對生命的愛賞與期許，在「非超曠」的作品裡，亦可見其不困於塵世的生命智慧。總而言之，對生命如流這種虛幻性的把握，對生命多維的思考與堅持，是蘇軾在千百年後，仍能以其生命與文學震撼世人的力量所在。

參考書目：

- 《蘇東坡全集》，北京，北京燕山出版社，1998
 《蘇東坡全集》，台北，世界書局，1996.2（以下蘇軾全集除另有標示外，均以此版為主，不再標示）。
- 鄒同慶、王宗堂《蘇軾詞編年校註》，北京，中華書局，2002.9
 孔凡禮《蘇軾年譜》，北京，中華書局，1998.2
 梁廷《東坡事類》，台北，廣文書局，1991
 張惠民、張進《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝理想》，中國，北京，人民文學出版社，2004.2
 王水照 主編《中國蘇軾研究》第一輯，北京，學苑出版社，2004.07
 唐玲玲、周偉民《蘇軾思想研究》台北，文史哲出版社，1996.2
 鄭芳祥《蘇軾貶謫嶺南時期文學作品主題研究——以出處、死生為主的討論》，中正大學中文所碩士，2002