

# 蘇軾的氣論、文道觀與天人之辨—— 從〈潮州韓文公廟碑〉出發\*

馮志弘\*\*

## 〔摘要〕

蘇軾說「天人不相干」，卻批評「以天人為不相知」是「小人無忌憚者」；他說「祈禳何足數」，卻「精誠禱必赴」，「探靈籤以決餘生」——應如何解釋這些看似矛盾的記述？

本文從〈潮州韓文公廟碑〉出發，論證篇中參天地、天人之辨、浩然之氣、氣化、祈禱有應、文道論等命題；以之連結蘇軾及宋人相關材料，指出：（1）、蘇軾說「天人不相干」僅針對形象化神祇和方士降神法；他認為天地鬼神不能與人直接交通，故以「致氣召物」為其方式。就善惡報應而言，他以為「天人之應，捷於影響」。（2）、蘇軾主張「氣化萬物」，在此基礎上提出「精氣為鬼」、「志氣為神」。「志氣」即「浩然之氣」，是萬物中的「妙於物者」，「在天為星辰，在地為河嶽，幽則為鬼神」，聖賢志氣為神；這些觀念在其〈告文宣王祝文〉、《蘇氏易傳》及奏疏、尺牘等公私文章反覆出現，可視為他一以貫之的天人觀。這個觀點和張載「天之不測謂神」、二程「只氣便是神」，朱熹「鬼神者造化之迹」都有不同。（3）、蘇軾多次化用韓愈詩文鬼神典故，指出自己「命宮」和韓愈「身宮」相同，其遭遇均是「人厄非天窮」。〈文公廟碑〉既論韓愈，也是蘇軾自況之辭；他認為自己的「文」和「道」和韓愈一樣：「生無惡，死必不墜。」

關鍵詞：蘇軾、氣論、文道觀、天人之辨、潮州韓文公廟碑

---

\*本文為香港「大學教育資助委員會」(University Grants Committee) 全額資助項目：「鬼神·禮法與文道觀念——以北宋文人歐陽修、曾鞏、蘇軾為中心」(項目編號：28601616) 階段研究成果。拙作修訂稿蒙《文與哲》主編劉昭明教授及兩位匿名評審專家賜正，本人獲益良多，謹此致謝。

\*\*香港教育大學文學及文化學系助理教授

## 一、前言

20 世紀 80 年代後，學界愈趨注意思想史中天人之辨、鬼神觀和祈祭問題，尤其對理學家鬼神觀的探索愈見深入；<sup>1</sup>就「氣論」而言，則拓寬了血氣、體氣與天地之氣如何溝通的研究。<sup>2</sup>由於突破了過去僅以「不語怪力亂神」論斷儒家天人關係的認識，<sup>3</sup>學者也展開了文人鬼神觀和他們文統、道統觀念關係的研究。<sup>4</sup>另外，

<sup>1</sup> 以朱熹研究為例，陳榮捷 1987 年說愈來愈多證據判斷朱熹是宗教式人物 (religious person)，並說朱熹顯然相信孔子之靈存在。Chan, Wing-tsit, "Chu Hsi's Religious Life", *Chu Hsi: Life and Thought* (朱熹：生活與思想) (Hong Kong: Chinese University Press; New York: St. Martin's Press, 1987), pp.140, 145. 田浩 (Tillman, Hoyt Cleveland) 研究朱熹祭祀行為，認為朱熹承認祠祀時確有靈應。田浩：〈朱熹的鬼神觀與道統觀〉，收入於朱杰人主編：《邁入 21 世紀的朱子學：紀念朱熹誕辰 870 周年、逝世 800 周年論文集》(上海：華東師範大學出版社，2001 年)，頁 171-183；金永植、秦家懿也得出朱熹認為神有靈的結論，分見 Kim, Yung-sik, "Kuei-shen in Terms of Ch'i: Chu Hsi's Discussion of Kuei-shen", (朱熹的鬼神觀)，《清華學報》第 17 卷 (1985 年 12 月)，頁 149-162；Ching, Julia, *The Religious Thought of Chu Hsi* (朱熹的宗教思想) (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 54-90. 吳展良認為朱熹鬼神觀上接先秦人格化鬼神，下承宋儒自然氣化觀，〈朱子之鬼神論述義〉，《漢學研究》第 4 期 (2013 年 12 月)，頁 111-144。

<sup>2</sup> 鄭毓瑜已提揭氣息、血氣、志氣、氣性、即形知性、辭氣的發展及其相互關係。《六朝文氣論探究》(臺北：國立臺灣大學出版委員會，1988 年)，頁 7-64。楊儒賓認為孟子以「形——氣——心」為統一結構，「就工夫論所涉及的形體之底層而論，心也引導內部的形體 (體氣)，使體氣如理流行。」《儒家身體觀》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996 年)，頁 8、153；賴錫三對道家「氣」和「神」觀念多所發明，參〈《莊子》「精」、「氣」、「神」的功夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，《漢學研究》第 2 期 (2004 年 12 月)，頁 121-154。

<sup>3</sup> 任繼愈 1980 年〈從儒家到儒教〉以為儒教完成於宋代，關於這個觀點的交鋒參任繼愈主編：《儒教問題爭論集》(北京：宗教文化出版社，2000 年)。李申《中國儒教史》(上海：上海人民出版社，1999 年)等著作深化了任氏的觀點。杜維明著有《我們的宗教：儒教》(*Our religions: Confucianism*) (臺北：麥田出版，2002 年)，黃進興認為宗教是自然開展的概念 (evolving concept)，「儒家是否宗教」固值得探討，專研「禮法」如何實踐「思想」也深具意義。《聖賢與聖徒》(臺北：允晨文化公司，2001 年)，頁 6。

<sup>4</sup> 如方介說韓愈對鬼神始終抱崇敬之心。〈有鬼有物——韓愈《原鬼》及相關詩文探析〉，《臺大中文學報》第 32 期 (2010 年 6 月)，頁 255-298。馮志弘認為韓愈通過祭法儀式，把不入祀典的神明納入儒家體系。〈鬼神、祭禮與文道觀念——以韓愈《潮州祭城隍神文》

對於自視為思想家的文人來說，<sup>5</sup>他們如何詮釋「文」和「氣」以及天人之辨問題？即文人如何從整全的世界觀和宇宙論來理解「文」和「道」的意義？這些問題尚待深化。例如蘇軾（1037-1101）晚年注解《易經》、《尚書》和《論語》，以為據此「後有君子當知我矣」<sup>6</sup>——學界對蘇軾哲學與宗教觀的研究成果固然豐碩，卻甚少把蘇軾筆下的「氣論」和他的鬼神觀、文道論相聯繫，<sup>7</sup>尤其缺乏貫連蘇軾天人之辨、「文」、「氣」觀的研究。但蘇軾屢次提及「氣」與天人之辨，僅以〈潮州韓文公廟碑〉（元祐七年 1092，下文簡稱〈廟碑〉）<sup>8</sup>為例：

等祭神文為中心》，《河北師範大學學報》（哲學社會科學版）第 4 期（2016 年），頁 73-81。

<sup>5</sup> 包弼德（Bol, Peter）認為 11 世紀中期的文人首先自視為思想家（Thinker），其次才是作家（Writer），*This Culture of Ours': Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*（斯文：唐宋思想的轉型）（Calif.: Stanford University Press, 1992），pp. 176-211；艾朗諾（Egan, Ronald C.）說蘇軾最推崇的文人是陸贄，其所謂文人的內涵指承傳斯文，寫作正統文體的士。*Word, image, and deed in the life of Su Shi*（蘇軾生活中的言語、意象與事跡）（Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1994），pp. 373-374。王基倫指出北宋古文家自認繼承了道統。〈北宋古文家繼承「道統」而非「文統」說〉，《文與哲》第 24 期（2014 年 6 月），頁 25-56。

<sup>6</sup> 語見〔宋〕蘇轍：〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，見陳宏天、高秀芳點校：《蘇轍集》（北京：中華書局，1999 年），冊 3，《樂城後集》卷 22，頁 1127。〔宋〕蘇軾〈答蘇伯固四首之三〉自云：「撫視《易》、《書》、《論語》三書，即覺此生不虛過。」見孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1996 年），冊 4，卷 57，頁 1741。

按：本文徵引蘇軾著述，凡已收錄於中華書局版，孔凡禮點校的《蘇軾文集》（1996 年版）、《蘇軾詩集》（1999 年版），以及鄒同慶、王宗棠校注的《蘇軾詞編年校注》（北京：中華書局，2002 年）者，均徵引此三部點校本。凡此三部點校本未曾收錄的蘇軾著述，如《蘇氏易傳》、《東坡書傳》，則徵引曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》（北京：語文出版社，2001 年）本。此外並參考李之亮箋注：《蘇軾文集編年校注》（成都：巴蜀書社，2011 年）、張志烈、馬德富、周裕鍔主編：《蘇軾全集校注》（石家莊：河北人民出版社，2011 年）。

<sup>7</sup> 近年學界對這個領域略有拓展，如楊遇青：〈「志氣如神」與「以神行智」論——《蘇氏易傳》中「神」的觀念〉，《周易研究》第 4 期（2006 年），頁 20-25；劉燕飛《蘇軾哲學思想研究》（北京：人民出版社，2014 年）；尤以前者聚焦研究《蘇氏易傳》中的氣和神觀念，是本文重要前沿成果；但二人尚未越過哲學史畛域，未曾關注蘇軾祭文、祈禱與文道觀，故尚待構築蘇軾天人之辨的完整圖象。

<sup>8</sup> 蔡根祥考證〈潮州韓文公廟碑〉全稱為「唐昌黎韓文公之廟碑」，〈蘇軾《潮州韓文公廟碑》相關問題之探究〉，《高雄師大學報》第 7 期（1996 年），頁 164。

(1)、文章兩次指出韓愈文道「參天地、關盛衰」。<sup>9</sup>

(2)、緊接開篇參天地觀念，隨即說「申呂自嶽降，傳說為列星」，論證韓愈（768-824）「其生也有自來，其逝也有所為」；又以「古今所傳，不可誣也」作結，強調上述三例並非虛構。

(3)、接續演繹孟子（372 B.C.- 289 B.C.）浩然之氣觀，以為浩氣「在天為星辰，在地為河嶽。幽則為鬼神，而明則復為人」，句末以「此理之常，無足怪者」作結。這個句式和上述第二點引句結構相近，強調天地之化、即氣化為理之常。

(4)、論證韓愈「文起八代之衰，而道濟天下之溺」後，隨即延伸討論天人關係，蘇軾更強調自己「嘗論天人之辨」，以為韓愈「之所能者，天也；所不能者，人也。」

(5)、在天人之辨的論述中提及韓愈精誠「能開衡山之雲」、「能馴鰐魚之暴」，並說韓愈卒後潮人對其「有求必禱」；復引《禮記·祭義》「焜蒿悽愴」四字（〈祭義〉原文為：「其氣發揚于上，為昭明，焜蒿悽愴，此百物之精也、神之著也。」<sup>10</sup>），又說「公之神在天下」，論證韓愈死後其神有靈。

(6)、文末以「鈞天無人帝悲傷，謳吟下招遣巫陽」等《楚辭》奇詭筆法作結。<sup>11</sup>上述六點，牽涉參天地、天人之辨、浩然之氣、氣化、鬼神、祈禱有應、文道論等命題；尤其在同一篇文章中，這些命題環環相扣，反映〈廟碑〉以「天人之辨」論「文道興盛」的特色。蘇軾親論其撰作〈廟碑〉以「傳莫若實」為原則，<sup>12</sup>對〈廟碑〉的撰寫很重視。那麼應如何拿捏〈廟碑〉中的天人、祭祀與文、道觀念？例如：這篇文章固然具文學筆法，此外還蘊含了怎樣的哲學觀念？<sup>13</sup>問題包括：(1)、

<sup>9</sup> [宋]蘇軾：〈潮州韓文公廟碑〉開篇：「匹夫而為百世師，一言而為天下法。是皆有以參天地之化，關盛衰之運。」以及「文起八代之衰，而道濟天下之溺，忠犯人主之怒，而勇奪三軍之帥。豈非參天地，關盛衰，浩然而獨存者乎！」《蘇軾文集》，冊2，卷17，頁508-509。

<sup>10</sup> 《禮記正義·祭義》，收入於《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷24，頁1546。

<sup>11</sup> 以上[宋]蘇軾：〈潮州韓文公廟碑〉，頁508-509。

<sup>12</sup> 此句針對俗云潮州「瓦屋始于文公（韓文公）者」，蘇軾認為「文公前已有瓦屋矣。傳莫若實，故碑中不欲書此也。」[宋]蘇軾：〈答吳子野之七〉，《蘇軾文集》，冊4，卷57，頁1736-1737。

<sup>13</sup> 如[宋]朱熹論〈廟碑〉開篇，以為得「匹夫」兩句「遂掃將去」。《朱子語類》，收入

蘇軾曾說「天人不相干」，<sup>14</sup>卻批評「以天人爲不相知」是「小人無忌憚者」；<sup>15</sup>他說「祈禳何足數」；<sup>16</sup>卻「精誠禱必赴」，<sup>17</sup>「探靈籤，以決餘生之禍福吉凶」<sup>18</sup>——應如何解釋這些表面看來矛盾的記述？（2）、除〈廟碑〉以外，蘇軾〈告文宣王祝文〉、〈上皇帝書〉、〈上劉侍讀書〉、〈大還丹訣〉等多篇文章均曾討論氣化和天人觀念。〈廟碑〉撰於元祐七年，這時蘇軾 56 歲，《蘇氏易傳》基本完成。<sup>19</sup>那蘇軾在〈廟碑〉說自己嘗論天人之辨，是否也呈現了他的《易》學觀？本文嘗試串連蘇軾的天人和文、道理念，從而解釋蘇軾何以認為韓愈之文之道參天地。（3）、先秦文獻已有大量關於「氣」的討論，宋代張載（1020-1077）論氣尤其嚴密，並下啟二程、朱熹（1130-1200）理氣論。<sup>20</sup>那蘇軾的氣論與鬼神觀，和孟子、歐陽修（1007-1072）、張載、二程、朱熹有何異同？何以朱熹以「蘇氏易」為雜學？相反，蘇軾如何藉他的氣論，建構他一以貫之的天人與文道觀？（4）、蘇軾兩次指自己「命宮」與韓愈「身宮」相同，<sup>21</sup>其遭遇均是「人厄非天窮」。此外今存蘇軾

於王貽梁校點，呂友仁審讀：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社——合肥：安徽教育出版社聯合出版，2002 年），冊 18，卷 139，頁 4306。劉乃昌、高洪奎說該文「措詞不免有誇大之處」，《蘇軾散文選》（香港：三聯書店（香港）有限公司——上海：上海古籍出版社聯合出版，1991 年），頁 312。曾楚楠以〈廟碑〉第二段天人之辨為文章要害。〈信我人厄非天窮——讀蘇軾《潮州韓文公廟碑》〉，《文史知識》第 9 期（1997 年），頁 86-89。曾文屬該刊詩文欣賞欄目，尚未充分闡述文中天人觀念。

<sup>14</sup> [宋]蘇軾：〈夜行觀星〉，《蘇軾詩集》，冊 1，卷 2，頁 71。

<sup>15</sup> [宋]蘇軾：〈與江惇禮秀才五首之二〉，《蘇軾文集》，冊 4，卷 56，頁 1703。

<sup>16</sup> [宋]蘇軾：〈答郡中同僚賀雨〉，《蘇軾詩集》，冊 3，卷 18，頁 934。

<sup>17</sup> [宋]蘇軾：〈次韻陳履常張公龍潭〉，《蘇軾詩集》，冊 6，卷 34，頁 1826。

<sup>18</sup> [宋]蘇軾：〈書北極靈籤〉，《蘇軾文集》，冊 5，卷 71，頁 2273。

<sup>19</sup> 《蘇氏易傳》的成書參〈蘇氏易傳敘錄〉，《三蘇全書》，冊 1，頁 127-138。

<sup>20</sup> 參小野沢精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想：中國における自然觀と人間觀の展開》（氣的思想：中國自然觀和人的觀念的發展）（東京：東京大學出版會，1994 年）；李存山：《中國氣論探源與發微》（北京：中國社會科學出版社，1990 年）；楊儒賓：〈導論〉，楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體論》（臺北：巨流圖書公司，1993 年），頁 3-59。

<sup>21</sup> [明]萬民英：「太陽立命，太陰安身。身命人之所最重者，故先求此二宮。」見郭安等注釋：《星學大成》（北京：北京師範大學出版社，1993 年），卷 4，頁 115。蘇軾命宮的考證參李天飛、韓旭：〈蘇軾和星座——淺談唐宋之際的星命術〉，《樂山師範學院學報》第 1 期（2012 年），頁 12。相關討論詳下文。

著述多次化用韓愈詩文鬼神典故，這個現象也尚不為學界注意，值得深究。

針對上述問題，本文以〈廟碑〉為中心，首先辨明該文關鍵詞和核心概念的意義，以之聯繫蘇軾及其同時代人的氣論、天人觀和文道論作比較，從而把握蘇軾以「天人」論「文道」的各種內涵。

## 二、〈文公廟碑〉中的「理之常」和「不可誣」者

以下考證宋人和蘇軾筆下氣化星辰河嶽、不可誣等構句，以之聯繫〈廟碑〉相關句子，追尋〈廟碑〉天人之辨的思想特徵。

「不可誣」句式：

〈廟碑〉引「申呂自嶽降，傳說為列星」二例，句後緊接「古今所傳，不可誣也」。「申呂自嶽降」典出〈崧高〉：「維嶽降神，生甫（呂侯）及申（申伯）。」毛傳：「嶽降神靈和氣，以生申甫之大功。」箋：「德當嶽神之意，而福興其子孫。」疏：「維此至天之大嶽，降其神靈和氣，以福祐伯夷之後。」<sup>22</sup>這三段材料指出：（1）、福祐伯夷之後的主體是嶽神，不是廣義的天，這和《詩經》、《大唐開元禮》、《太常因革禮》認為五嶽有靈觀念一致。<sup>23</sup>（2）、申、呂並非直接由氣化成，而是由大嶽降其神靈和氣，以靈氣助成其功業。「傳說為列星」典出〈大宗師〉謂傳說「乘東維，騎箕尾，而比於列星。」成疏：「傳說，星精也。」陸德明引崔譔云：「傳說死，其精神乘東維，託龍尾，乃列宿。」<sup>24</sup>《左傳·僖公五年》：「鶉之賁賁，天策焞焞」，杜預（222-285）注「天策，傳說星。」<sup>25</sup>這裡指傳說精神托於星宿。蘇軾說：「精為星兮氣為虹」，亦以「精」釋星。<sup>26</sup>申、呂、傳說三例是〈廟碑〉論證韓愈「其生也有自來，其逝也有所為」的論據。這個筆法是否源自蘇軾？

不是。以「豈可誣」、「不可誣」強調天人相應必有其事是宋人常見筆法。

<sup>22</sup> 《毛詩正義·崧高》，收入於《十三經注疏》，卷18，頁1419。

<sup>23</sup> 蕭嵩等：《大唐開元禮·序禮上一》，收入於《景印文淵閣四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1987年），冊646，卷1，頁39。歐陽修等：《太常因革禮·總例一》（北京：中華書局，1985年），卷1，頁2。

<sup>24</sup> 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋·大宗師》（北京：中華書局，1982年），卷3上，頁247、251。

<sup>25</sup> 《春秋左傳注疏·僖公五年》，收入於《十三經注疏》，卷12，頁395。

<sup>26</sup> 〔宋〕蘇軾：〈上清詞〉，《蘇軾詩集》，冊8，卷48，頁2645。

如蘇舜欽（1008-1048）〈符瑞〉：「天人相交，氣應混并，密然相關為表裏，其可誣哉！」<sup>27</sup>范祖禹（1041-1098）〈畏天劄子〉：「上帝之心，言人有善，已有過，皆天所知，不可誣也。」<sup>28</sup>胡寅（1098-1156）：「天人交感之理，不可誣也。」<sup>29</sup>李綱（1083-1140）：「天人之際，應若影響，不可誣也。」<sup>30</sup>這四句引例內容包括天／上帝之於人的善惡災祥的感應和互動，其中蘇舜欽句尤與「氣應」相關。尚有兩條材料更需注意：陳宓（1171-1230）〈回真西山書〉：「韓子所謂天地鬼神，昭著森列不可誣者」<sup>31</sup>——此句引自韓愈〈與孟尚書書〉：「天地鬼神臨之在上，質之在傍」；<sup>32</sup>陳宓直接把韓愈典範和鬼神不可誣觀念扣上。楊時（1053-1135）逕引韓句說：「天地鬼神，臨之在上，質之在傍，不可誣也。」<sup>33</sup>這二例化用韓愈鬼神句，反映若干宋人認為韓愈承認鬼神與人相應。<sup>34</sup>歐陽修亦以「誣」字論怪奇異象，但用意和上述六例相反，如《詩本義》論〈生民〉注疏，以為「無人道而生子，與天自感於人而生之，在於人理皆必無之事，可謂誣天也」，<sup>35</sup>並說《左傳》「石言於宋，神降於莘」為「失之誣」。<sup>36</sup>胡宏（1105-1161）說「慶

<sup>27</sup> [宋]蘇舜欽：〈符瑞〉，見傅平驤、胡問濤校注：《蘇舜欽集編年校注》（成都：巴蜀書社，1991年），卷7，頁444。

<sup>28</sup> [宋]范祖禹：〈畏天劄子〉，《范太史集》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，冊1100，卷24，頁290。

<sup>29</sup> [宋]胡寅：《致堂讀史管見》，收入於《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年，宛委別藏宋寶祐二年刻本），冊449，卷28，頁235。

<sup>30</sup> [宋]李綱：〈乞益修政事劄子〉，見王瑞明點校：《李綱全集》（長沙：嶽麓書社，2004年），卷98，頁945。

<sup>31</sup> [宋]陳宓：〈回真西山書〉，《復齋先生龍圖陳公文集》，收入於《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年，南京圖書館藏清抄本），冊1319，卷11，頁385。

<sup>32</sup> [唐]韓愈：〈與孟尚書書〉，見馬永昶校注，馬茂元整理：《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1998年），卷3，頁215。

<sup>33</sup> [宋]楊時：〈上欽宗論宣仁誣謗未明瑤華位號未復〉，收入於趙汝愚編：《宋名臣奏議》，收入《景印文淵閣四庫全書》，冊431，卷26，頁296。

<sup>34</sup> 並參方介：〈有鬼有物——韓愈《原鬼》及相關詩文探析〉，頁255-298。

<sup>35</sup> [宋]歐陽修：《詩本義》，收入於《儒藏》（北京：北京大學出版社，2008年），冊24，卷10，頁112。

<sup>36</sup> [宋]歐陽修：〈左氏失之誣論〉，見李之亮箋注：《歐陽修集編年箋注》（成都：巴蜀書社，2007年），冊8，附錄卷1（佚文補編），頁346。

都感赤龍之精而生堯，簡狄吞玄鳥之卵而生契，則誣矣」，<sup>37</sup>胡宏和歐陽修不信怪妄的立場一致；反之，蘇轍（1039-1112）釋〈生民〉云：「物之異於常物者，其取天地之氣弘多，故其生也或異……神人之生而有以異於人，何足怪哉！」<sup>38</sup>這裡蘇轍以稟氣不同解釋「物」之異常。學界對歐陽修不信靈異已有詳論，<sup>39</sup>這裡焦點是：無論是否相信神異，以「誣」或「不可誣」討論天人相應是宋人常用語，〈廟碑〉不過沿襲此方式。

關鍵材料來自蘇軾自己的話，除〈廟碑〉外，蘇軾最少四次使用類似「不可誣」句式論證神蹟奇事。包括：例（1）、蘇軾說：「我太祖之生……祥光瑞采，流為精英。異芳幽馥，鬱為神氣。帝王之興，自有珍符，信不誣也……天心之眷顧篤矣。」<sup>40</sup>句中以精英、神氣的顯現來論證「天心」於人有意。例（2）、《東坡書傳》卷2：「帝王之興，其受命之祥，卓然見於《書》、《詩》者多矣。〈河圖〉、〈洛書〉、〈玄鳥〉、〈生民〉之詩，豈可謂誣也哉！」例（3）、《東坡書傳》卷8：「舊說河出圖，洛出書。〈河圖〉為八卦，〈洛書〉為九疇。其傳也尚矣，學者或疑而不敢言，以予觀之，圖書之文，必粗有八卦、九疇之象數，以發伏羲與禹之知。如《春秋》之以麟作也，豈可謂無也哉！」<sup>41</sup>例（4）、《蘇氏易傳》卷8「〈河圖〉、〈洛書〉，其詳不可得而聞矣，然著於《易》，見於《論語》，不可誣也。」<sup>42</sup>這四例構句和用意和〈廟碑〉完全一致，即認為神蹟奇事均屬聖人之言，古今所傳，不可否定。宋人已注意到歐、蘇對〈河〉、〈洛〉態度不同。<sup>43</sup>〈廟碑〉開篇即申論維嶽降神、傳說為列聖不可誣也——蘇軾的觀點明顯和不信靈怪的立場針鋒相對。以上指出：除〈廟碑〉外，蘇軾在不同文類中先後四次以「不可誣／豈可誣／信不誣」句式申明天人相應，其中三次更見於其《易》

<sup>37</sup> [宋]胡宏：《皇王大紀·帝嚳高辛氏》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，冊313，卷2，頁30。

<sup>38</sup> [宋]蘇轍：《詩集傳》生民條，收入於《三蘇全書》，冊2，卷16，頁499-500。

<sup>39</sup> 參劉子健：《歐陽修的治學與從政》（臺北：新文豐出版公司，1984年），頁17-46。

<sup>40</sup> [宋]李燾《續資治通鑑長編》引蘇軾語（北京：中華書局，1979年），卷1，頁5。

<sup>41</sup> [宋]蘇軾：《東坡書傳》，收入於《三蘇全書》，冊1，頁446；冊2，頁76。

<sup>42</sup> [宋]蘇軾：《蘇氏易傳》，同前註，冊1，頁369。

<sup>43</sup> [宋]王應麟指出曾鞏、蘇軾同為歐陽修門人，卻相信〈河〉、〈洛〉異事。見翁元圻等注，樂保羣、田松青、呂宗力校點：《困學紀聞》全校本（上海：上海古籍出版社，2013年），頁116。



學和《尚書》研究；當中受命之祥，信不誣觀念，與〈廟碑〉天人相應不可誣論相通。

「在天為星辰，在地為河嶽」句式：

〈廟碑〉舉出申、呂、傳說三例後，即引孟子浩然之氣說，認為天地「必有不依形而立，不恃力而行，不待生而存，不隨死而亡者矣。故在天為星辰，在地為河嶽。幽則為鬼神，而明則復為人。此理之常，無足怪者。」<sup>44</sup>學界已指出此句式來自《管子·內業》：「凡物之精，此（化）則為生，下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。是故民（疑為敗）氣，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。」<sup>45</sup>句中以精、氣為化生萬物菁英的本源。類似文句見於《呂氏春秋·季春紀》：「精氣之集也，必有人也。集於羽鳥與為飛揚，集於走獸與為流行，集於珠玉與為精朗，集於樹木與為茂長，集於聖人與為寔明。」<sup>46</sup>但要注意《孟子》不曾說精氣，〈內業〉和《呂氏春秋》所說的精氣也不帶道德判斷；這和〈廟碑〉以浩然之氣闡述韓愈救道喪文弊焦點並不相同，因此不能逕把〈內業〉、〈季春紀〉的觀念視為蘇軾主張。

唐宋以「上則為 AA，下則為 BB」句式陳明「氣」的變化不少，如崔沔（673-739）〈落星石賦〉：「元氣初變，有形既闢；稟清明之表者，騰為星辰；受重濁之資者，降為土石。」<sup>47</sup>崔伯易：「萬物之精，上為列星，其在下者，因物而成形。」<sup>48</sup>《黃

<sup>44</sup> [宋]蘇軾：〈潮州韓文公廟碑〉，頁 508。

<sup>45</sup> 顏昌曉校釋：《管子校釋·內業》（長沙：嶽麓書社，1996 年），卷 16，頁 396。

<sup>46</sup> [戰國]呂不韋著，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋·季春紀》（上海：上海古籍出版社，2002 年），卷 3，頁 139。楊儒賓演繹〈內業〉句認為從表層看，「五穀≠列星≠鬼神≠聖人≠其他萬物」；從底層看都是「精氣=精氣=精氣=精氣=其他萬物之精氣」。裘錫圭綜合〈內業〉和〈季春紀〉指出珠玉等無生物也接受精氣，聖人接受精氣就格外聰明。楊、裘二氏都認為可從人類學「瑪納」觀念解釋〈內業〉的氣。參楊儒賓：〈《管子》〈心術下〉、〈內業〉兩篇的氣說與全心論〉，《儒家身體觀》，頁 234；楊儒賓：〈兩種氣學兩種儒學——中國古代氣化身體觀研究〉，《中州學刊》第 5 期（2011 年），頁 143；裘錫圭：〈稷下道家精氣說的研究〉，《文史叢稿》（上海：上海遠東出版社，1996 年），頁 26、39-40。

<sup>47</sup> [唐]崔沔：〈落星石賦〉，見董誥等輯：《全唐文》（北京：中華書局，1996 年），卷 273，頁 2768。

<sup>48</sup> [宋]崔伯易：〈珠賦〉，收入於[宋]呂祖謙：《宋文鑒》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，冊 1350，卷 7，頁 71。

氏日抄》：「天者陽氣之所積……地者陰氣之所積……上則為日星……下則為山川。」<sup>49</sup>文天祥（1236-1283）〈正氣歌〉：「天地有正氣，雜然賦流形。下則為河嶽，上則為日星。」<sup>50</sup>〈廟碑〉中的浩然之氣，與這些引例中的元氣、正氣有何異同？

考蘇軾今存詩文除〈廟碑〉外，最少四次直接或間接使用類似「上則為 AA，下則為 BB」句式演繹氣化觀念，這些用例對解釋〈廟碑〉氣論至關重要：

例（1）、〈問淵明〉（元祐五年 1090）。首二句說「子知神非形，何復異人天」，藉以帶出天人無異觀念。但「天人」如何在「非形」的概念上「無異」呢？他說：「我引而高之，則為日星懸。我散而卑之，寧非山與川。」這些變化「縱浪大化中」。<sup>51</sup>這段文字描述日星、山川之化與〈廟碑〉「在天為星辰，在地為河嶽」十分相近，均指出在星宿河嶽形成以前，有更本源的力量，人和日星山川同樣歸於大化。

例（2）、〈大還丹訣〉（元祐三年 1088）。開篇說「凡物皆有英華，軼於形器之外」，以為萬物均皆有超於形體的英華，及後連引《易》：「精氣為物，遊魂為變」、《左傳》：「用物精多則魂魄強」、《禮記》：「體魄則降，志（知）氣在上」，這裡已直接點及精氣為物、志氣在上觀念；接着說「人不為是道，則了然常知者生為志氣，死為魂神，而升于天……生為體為精，死為魄為鬼而降于地。」這裡指未能洞察形氣、魂魄之變者，以為魂神、鬼魄有升天降地之別；反之「知是道者，魂魄合一，形氣一。其至者，至騎箕尾而為列星。」<sup>52</sup>騎箕尾即〈廟碑〉所說傳說為列星。此說傳說為列星是「形氣一」的現象，也側寫傳說超出生魂死魄界限，與天地造化合一。蘇軾以同一論據（傳說為列星），分別支持他在〈廟碑〉和〈大還丹訣〉的觀點，兩篇文章的思想一以貫之，顯而易見。另外蘇軾〈張文定（方平）公墓誌銘〉（元祐七年 1092）云：「公性與道合，得佛老之妙。屬續之日……有星隕於北牖。及薨，赤氣自寢而升」，<sup>53</sup>這裡進一步聯繫「性」

<sup>49</sup> [宋]黃震：《黃氏日抄》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，冊 707，卷 18，頁 520-521。

<sup>50</sup> [宋]文天祥：〈正氣歌〉，《文文山文集》（北京：中華書局，1985 年），頁 76。

<sup>51</sup> [宋]蘇軾：〈問淵明〉，《蘇軾詩集》，冊 5，卷 32，頁 1716。

<sup>52</sup> [宋]蘇軾：〈大還丹訣〉，《蘇軾文集》，冊 6，卷 73，頁 2328。《易》原句見《周易正義·繫辭上》，收入於《十三經注疏》，卷 7，頁 313；《左傳》原句見《春秋左傳注疏·昭公七年》，卷 44，頁 1438；《禮記》原句見《禮記正義·禮運》，卷 21，頁 779。

<sup>53</sup> [宋]蘇軾：〈張文定公墓誌銘〉，《蘇軾文集》，冊 2，卷 14，頁 458。

與「道」、佛老、星隕與氣化，則蘇軾筆下天人感應又不局限於儒家範疇。

例（3）、〈上皇帝書〉（元祐七年 1092）：論述太極、二儀、四象等概念後，說：「上為日月星辰，下為山川草木鳥獸蟲魚，不出此陰陽之氣升降而已。」帶出氣分陰陽，化生萬物觀。接着說「惟人也，全天地十干之氣，十月而成形，故能天能地能人，一消一息，一呼一吸，晝夜與天地相通。」<sup>54</sup>此句指「人氣」得天地英華，人的呼吸（氣）時刻與天地相通，這裡的「氣」不是指抽象的精神概念，而是生理概念。<sup>55</sup>這段文獻重要性在於：它反映了蘇軾氣論和〈內業〉、〈季春紀〉雖有淵緣但各不相同。蘇軾突出了「人氣」之於萬物之氣的獨特性，但這卻不是〈內業〉、〈季春紀〉強調的觀念。就是說：蘇軾認為「人氣」比「物氣」更出類拔萃，這是人能與天地相通的前提。

例（4）、〈告文宣王祝文〉。這是理解〈廟碑〉最重要的佐證。

〈祝文〉寫於元祐八年（1093），即緊接〈廟碑〉作年後一年。文章起筆以「嗟嗟元王，三代之英」稱譽孔子，接着謂其「言不鈞用於一君，而為無窮之遺教；身不寵利於一時，而有不朽之餘榮。」比較〈廟碑〉論韓愈「廟食百世，而不能使其身一日安於朝廷之上」，再配合「文起八代之衰，而道濟天下之溺」的定評——兩篇文章同樣述寫孔子、韓愈雖不用於世，卻足為百世師、天下法。〈祝文〉更直接引用韓句稱譽孔子，謂其「回狂瀾於既倒。」接着頌揚孔子一段，完全是〈廟碑〉氣論的範式：

一氣之委和，興萬物之至精。或為淮夷之蠙珠，或為雲漢之華星。雖光輝之成彩，未離乎散聚以流形。豈若王之道德，愈久而彌明……融而在天者，為雲漢之文章；結而在地者，為山嶽之英靈。詭然如龍翔鳳躍，純乎玉振而金聲。<sup>56</sup>

這段文字涵義包括：（1）、以精和氣解釋萬物變化；（2）、指出蠙珠、華星雖然光輝，但尚不能脫離散聚；（3）、相對於前者，孔子的道德光輝歷久彌新。（4）、就

<sup>54</sup> [宋]蘇軾：〈上皇帝書〉，同前註，冊3，卷37，頁1040。

<sup>55</sup> 前川捷三指出卜辭已見天氣、地氣與人氣相應的蹤跡。〈甲骨文・金文に見える氣〉（甲骨文、金文中所見的氣），收入於野沢精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想：中國における自然觀と人間觀の展開》，頁28。

<sup>56</sup> [宋]蘇軾：〈告文宣王祝文〉，《蘇軾文集》，冊5，卷62，頁1928-1929。

層遞句結構而論，雲漢之文章勝雲漢之華星、山嶽之英靈勝淮夷之蠙珠；蘇軾以文章、嶽之靈二例，兼之以龍鳳玉振，比喻孔子永垂不朽。

集合上述四例，可見〈廟碑〉「在天為星辰，在地為河嶽」句式反覆出現在蘇軾詩文中，蘇軾以之否定天人之異（何復異人天）。學者固然已注意到蘇軾哲學蘊含「一」與「多」的辨證，<sup>57</sup>此外從〈上皇帝書〉、〈告文宣王祝文〉可見，蘇軾對氣與萬物關係的解釋並不止於氣化，而是更突出「人」——尤其是「浩然而獨存者」——在萬物中特殊的賦質。配合對申、呂、傳說「不可誣」一段的追溯，可以確定：（1）、〈廟碑〉所述的神異和氣化，在唐宋文獻中並不罕見。（2）、就蘇軾自己的著作而言，他固然會因應文體、寫作情境、對象的不同，或隨筆書寫，或嚴謹論述；而上述觀念則貫穿其經學研究、奏議、祝文、廟碑、言語、詩歌之中，是他累次陳明的觀點，並非純屬文學筆法。（3）、〈廟碑〉在援引經典、襲用成句範式的同時，明顯迭出新意，包括：（1）、蘇軾把救「道衰文弊」與天人之辨、氣論緊密連結起來；並且，（2）、〈廟碑〉並非泛論一切的氣，而是專論浩然之氣。這些觀念全都集結在韓愈身上——即〈廟碑〉從參天地的高度，論證韓愈之文之道，其來有自（其生也有自來／不待生而存），死而不亡（其逝也有所為／不隨死而亡）。

### 三、如何理解〈文公廟碑〉蘇軾自謂嘗論天人之辨？

另一個難題是：蘇軾確曾說「天人不相干」，卻批評柳宗元「以天人為不相知」是「小人無忌憚者」；應如何拿捏〈廟碑〉所說嘗論天人之辨的內涵？<sup>58</sup>

<sup>57</sup> 包弼德〈蘇軾與文〉：「蘇軾設想，『多』，即世界上事物的表面的多樣性，從根本上說就是『一』。」收入於田浩編：《宋代思想史論》（北京：社會科學文獻出版社，2003年），頁199。

<sup>58</sup> 殷墟卜辭已有上神、天、自然神祇、祖先崇拜、鬼怪等觀念。陳夢家、張光直、伊藤道治、魯惟一（Michael Loewe）、夏含夷（Edward L. Shaughnessy）對此都有深入研究。余英時認孔子對天和天命抱深摯信仰，但不把天當人格神看待。《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014年），頁54；鄭吉雄以為「殷人之天，實以自然及物質之天為基礎，又蘊含若干主宰意味，且具有浪漫神話色彩。周人加強了人文意識，注入尚德、尚陽、剛健、主變的成分。」〈釋「天」〉，《中國文哲研究集刊》第46期（2015年3月），頁95。本文聚焦討論蘇軾思想，不展開討論先秦

蘇軾現存詩文，在字面上說「天地本無功」、「天人不相干」或挖苦祈祭靈應的材料有以下幾條：其一：〈答郡中同僚賀雨〉（元豐二年 1079）：「水旱行十年，飢疫遍九土。奇窮所向惡，歲歲祈晴雨……鬼神亦知我，老病入腰膂，何曾拜向人，此意難不許……天地本無功，祈禳何足數。渡河不入境，豈若無蝗虎。而況刑白鵝，下策君勿取。」<sup>59</sup>此詩頗有調侃己意。其中兩點需注意：一是「鬼神亦知我」和「天地本無功」在同一首詩歌出現，反映全詩尚未嚴謹否定鬼神思想，另外此詩是謙答同僚賀雨，言天地不居功，蘇軾自己祈雨得雨也不敢居功，不宜據此直接認為蘇軾從嚴格意義否定天人相干。二是詩中的祈禳方式也專有所指，即蜥蜴、宰鵝祈雨法。《全唐詩》〈蜥蜴求雨歌〉注文：「唐時求雨法，以土實巨甕，作木蜥蜴。小童操青竹，表青衣以舞歌云云。」<sup>60</sup>元豐五年（1082）「中書門下言御前降到蜥蜴（蜴）祈雨法」、「詔附宰鵝祈雨法後頒行。」<sup>61</sup>曾鞏（1019-1083）〈題禱雨文後〉記載他「就壇壝，刳鵝祭龍……用青童二十有八人，更呪蜥蜴如古法。」<sup>62</sup>蘇軾〈答〉詩對祈雨方術的批評，符合他以為「黃帝、老子之道，本也。方士之言，末也」<sup>63</sup>的立場：即他否定「術」，尤其否定巫術和向泥偶祈求。接續第二段材料同樣反映這個觀念：「今年歲旱號蜥蜴，狂走兒童鬧歌舞。能銜渠水作冰雹，便向蛟龍覓雲雨。守宮努力搏蒼蠅，明年歲旱當求汝」，<sup>64</sup>詩中說百姓明年將求守宮云云，諷刺以蜥蜴、壁虎祈雨荒誕無稽。

第三段材料〈夜行觀星〉（嘉祐五年 1060）：「天人不相干，嗟彼本何事。世俗強指摘，一一立名字。南箕與北斗，天亦豈有之，無乃遂自謂。迫觀知何如，遠想偶有似。」<sup>65</sup>這段文字直接說天人不相干，可亦並非泛指，而是專門批評世俗強以箕、斗這些形象化的器具想像星宿。但當然天人不相干一句是何所指，不能

天人相應原義。

<sup>59</sup> [宋]蘇軾：〈答郡中同僚賀雨〉，《蘇軾詩集》，冊3，卷18，頁933-934。

<sup>60</sup> [清]彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，1960年），卷874，頁9899。

<sup>61</sup> [清]徐松輯：《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957年），禮18之14，頁739。

<sup>62</sup> [宋]曾鞏：〈題禱雨文後〉，見陳杏珍、晁繼周點校：《曾鞏集》（北京：中華書局，1998年），卷40，頁553。關於宋代祈雨參皮慶生：《宋代民眾祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁143-203。

<sup>63</sup> [宋]蘇軾：〈上清儲祥宮碑〉，《蘇軾文集》，冊2，卷17，頁503。

<sup>64</sup> [宋]蘇軾：〈蜥虎〉，《蘇軾詩集》，冊3，卷15，頁745。

<sup>65</sup> [宋]蘇軾：〈夜行觀星〉，同前註，冊1，卷2，頁71。

忽視。再聯繫第四段材料，〈次韻孔毅父久旱已而甚雨三首〉（元豐六年 1083）：「青天蕩蕩呼不聞，況欲稽首號泥佛。甕中蜥蜴尤可笑，跂跂脈脈何等秩」。<sup>66</sup>比對第三、四段材料，首二句構句頗相似，均先指出天人無應（不相干／呼不聞），再補充說明實際否定對象，實指涉「人對天的俗化想像」（箕斗），以及挖苦泥偶化神祇和道術（泥偶／蜥蜴）。但青天蕩蕩呼不聞一句是否表明蘇軾認為天與人無應呢？並不。緊接「青天」四句，他說：「陰陽有時雨有數，民是天民天自卹。」<sup>67</sup>這又和〈答郡中同僚賀雨〉構句十分相像，即同時包括「青天蕩蕩呼不聞」和「民是天民天自卹」兩層看來矛盾的意思，應如何解釋？再參考第五段材料〈泗州僧伽塔〉（熙寧四年 1071）：「耕田欲雨刈欲晴，去得順風來者怨。若使人人禱輒遂，造物應須日千變」。<sup>68</sup>這是對有求必應的常見反駁：百姓的祈求相互矛盾，造物不可能悉順乎人意，否則無所適從。蘇軾對天的理解並非「被動接受祈願的天」——他說的是：天會主動憐卹百姓（天自卹），不待百姓祈求，天也不一定按個別百姓的祈願作回應。

蘇軾是否斷然否定靈物？也不。過去學者多引蘇洵（1009-1066）〈太玄論下〉「聖人之視蓍龜也，若或依之以自神其心，而非蓍龜之能靈也」。<sup>69</sup>說明蘇洵把《易》看作神道設教，是愚民手段。<sup>70</sup>朱熹說「古人誠實，於此處（神道設教）直是見得幽明一致……非心知其不然而姑為是言以設教也。後世說設教二字甚害事」；<sup>71</sup>朱熹之言反映兩宋之交確有僅以「機權」詮釋《易》鬼神觀之論。<sup>72</sup>但觀乎《蘇氏易傳》釋聖人設教一句，蘇軾只說「聖人以神道設教，則賞爵刑罰，有設而不用者矣」，<sup>73</sup>並未如蘇洵般說「自神其心」、機權，所以不能直接認為蘇洵、蘇軾對「聖人以神道設教」的理解必然一致。至於蓍龜，《蘇氏易傳》的解釋是「天者死生

<sup>66</sup> [宋]蘇軾：〈次韻孔毅父久旱已而甚雨三首〉，同前註，冊 4，卷 21，頁 1121-1122。

<sup>67</sup> 同前註。

<sup>68</sup> [宋]蘇軾：〈泗州僧伽塔〉，《蘇軾詩集》，冊 1，卷 6，頁 290。

<sup>69</sup> [宋]蘇洵：〈太玄論下〉，見曾棗莊、金成禮箋注：《嘉祐集箋注》（上海：上海古籍出版社，2001 年），卷 7，頁 180。

<sup>70</sup> 曾棗莊：〈導論〉，《三蘇全書》，冊 1，頁 19-20。

<sup>71</sup> [宋]朱熹：〈答鄭子上〉，《朱子全書》，冊 23，卷 56，頁 2679。

<sup>72</sup> [宋]蘇洵：〈易論〉：「作《易》以神天下之耳目，而其道遂尊而不廢。此聖人用其機權以持天下之心。」《嘉祐集箋注》，卷 6，頁 144。

<sup>73</sup> [宋]蘇軾：《蘇氏易傳》，卷 2，頁 208。

禍福之制，而民之所最畏也。是故明天之道，察民之故，而作蓍龜。蓍龜之於民用也，其實何能益？亦前之而已。以虛器前之，而實用者得完。」<sup>74</sup>這裡以蓍龜為虛器，是否如蘇洵所說只是「用其機權」？不是。《蘇氏易傳》尚有兩段材料，其一：「天事所不及，富貴者制之。富貴者所不制，聖人通人。聖人所不通，蓍龜決之。」<sup>75</sup>這反映兩點，一是聖人有不通之事，二是蓍龜可助聖人決疑。《蘇氏易傳》另一段材料：「天地鬼神，不能與人接也，故以蓍龜為之介紹。」<sup>76</sup>蘇軾釋論「尸」有一段相似的話：「鬼神不能諄諄與人接也，故使尸嘏主人」，<sup>77</sup>也認為鬼神需以中介與人交通。前引三段蘇軾闡釋蓍龜的文字，都出自《蘇氏易傳》。常理說，蘇軾極用心著述《蘇氏易傳》，又經多年反覆修訂，書中觀念不應當嚴重矛盾。這樣，連結三段引文之意，《蘇氏易傳》中蓍龜「其實何能益」的意思就相當明白：即蓍龜能預示天意的原因，是由於天地鬼神不會直接對人說話（與人接），所以藉蓍龜彰顯天地鬼神之意志——故蓍龜是天地鬼神與人溝通的中介（為之介紹）。

按上述，蘇軾本人藉蓍龜占卜決疑，以及屢次祈禱的行措，就不難解釋。蘇軾〈颶風賦〉（謫居惠州時作）：「夜拊榻而九徙，晝命龜而三卜。蓋三日而後息也。」<sup>78</sup>這是他的私人占卜，顯然不能用機權、自神其心來解釋。〈與劉宜翁使君書〉（紹聖二年 1095）：「昨夜夢人為作易卦，得〈大有〉上九，及覺而占之，乃郭景純為許邁筮，有『元吉自天祐之』語，遽作此書，庶幾似之。」<sup>79</sup>此段記載蘇軾因夢而占，頗信其事。〈書筮〉（元符元年 1098）：「以久不得子由書，憂不去心。以《周易》筮之。」<sup>80</sup>反映蘇軾並不排斥《易》的卜筮功能。〈書北極靈籤〉（元符元年 1098）：「東坡居士遷于海南，憂患不已……游天慶觀，謁北極真聖，探靈籤，以決餘生之禍福吉凶。」<sup>81</sup>可見蘇軾問卜求籤不限於傳統儒家神祇，這段文字也直接寫出蘇軾貶南海的憂患心。建中靖國元年（1101），蘇軾甚至因

<sup>74</sup> 同前註，卷 7，頁 367。

<sup>75</sup> 同前註，卷 7，頁 368。

<sup>76</sup> 同前註，卷 9，頁 391。

<sup>77</sup> 〔宋〕蘇軾：〈廟欲有主祭欲有尸〉，《蘇軾文集》，冊 1，卷 7，頁 203。

<sup>78</sup> 〔宋〕蘇軾：〈颶風賦〉，同前註，冊 1，卷 1，頁 19。

<sup>79</sup> 〔宋〕蘇軾：〈與劉宜翁使君書〉，同前註，冊 4，卷 49，頁 1416。

<sup>80</sup> 〔宋〕蘇軾：〈書筮〉，同前註，冊 5，卷 71，頁 2273。

<sup>81</sup> 〔宋〕蘇軾：〈書北極靈籤〉，同前註，冊 5，卷 71，頁 2273。

一次把玩石磬，「傳觀左右，失手墜於江中。乃禱於神，願復得之」，結果「既禱，則使沒人求之，一探而獲。」<sup>82</sup>反映蘇軾在生活小事中祈禱神明。這五段材料均證明蘇軾不僅未曾否定——而且還親身藉占卜、祈禱「與天地鬼神相接」。就祈晴祈雨而言，他「精誠禱必赴，苟簡求亦難」，<sup>83</sup>〈與錢濟明〉（建中靖國元年，1101）說「舊作郡時，常以祈雨有應」，<sup>84</sup>〈雩泉記〉（熙寧八年 1075）說他禱於常山，「未嘗不應……熙寧八年春夏旱，軾再禱焉，皆應如響。」，<sup>85</sup>〈太白詞〉（嘉祐七年 1062）敘：「岐下頻年大旱，禱太白山輒應」，<sup>86</sup>〈聚星堂雪〉（元祐六年 1091）引：「禱雨張龍公，得小雪，與客會飲聚星堂。」<sup>87</sup>蘇軾以官職身分祈禱，一方面是地方官員執禮的職責所在，也是他與天相接的方式；這兩個觀念並不矛盾。<sup>88</sup>

那為何蘇軾仍說青天蕩蕩呼不聞、民是天民天自卹？這個意思可以通過蘇軾以下幾段文字得到解釋，〈賀興龍節表〉（元祐六年 1091）：「上聖所儲，有慈儉不爭之寶；輿情共獻，蓋憂勤無逸之龜。不待禱祠而求，自然天人之應。」<sup>89</sup>這是頌美之辭，仍反映「皇天無親，惟德是輔」<sup>90</sup>等修德事天觀念。蘇軾對此說得相當清楚：「中常之主，銳於立事，忽於天戒，日司干戈而殘民以逞……天欲亡之，以美利誘之得志，使之有功以驕士，玩於寇讐，而侮其民人，至於亡國殺身而不悟者，天絕之也。」（元符年間作）<sup>91</sup>句中的天欲亡之、天絕之，都是「天」主動為之，不待百姓祈願後始。蘇軾且說：「脩其本而末自應。故仁義不施，則〈韶〉、〈濩〉之樂，不能以降天神。」<sup>92</sup>這和《左傳》「小信（犧牲玉帛，弗敢加也）未

<sup>82</sup> [宋]蘇軾：〈順濟王廟新獲石磬記〉，同前註，冊2，卷12，頁402。

<sup>83</sup> [宋]蘇軾：〈次韻陳履常張公龍潭〉，《蘇軾詩集》，冊6，卷34，頁1826-1827。

<sup>84</sup> [宋]蘇軾：〈與錢濟明十六首之十五〉，《蘇軾文集》，冊4，卷53，頁1555。

<sup>85</sup> [宋]蘇軾：〈雩泉記〉，《蘇軾文集》，冊2，卷11，頁378。

<sup>86</sup> [宋]蘇軾：〈太白詞〉並敘，《蘇軾詩集》，冊1，卷4，頁152。

<sup>87</sup> [宋]蘇軾：〈聚星堂雪〉並引，同前註，冊6，卷34，頁1813。

<sup>88</sup> 過去有學者說唐宋官員視地方祈祭為例行公事，皮慶生認為這「誤解了古人的意思。祈雨文反映的誠敬心理是不容懷疑。」《宋代民眾祠神信仰研究》，頁200。

<sup>89</sup> [宋]蘇軾：〈賀興龍節表〉，《蘇軾文集》，冊2，卷24，頁692。

<sup>90</sup> 《春秋左傳注疏·僖公五年》引《周書》，卷12，頁393-394。

<sup>91</sup> [宋]蘇軾：〈士變論〉，《蘇軾文集》，冊1，卷3，頁89。

<sup>92</sup> [宋]蘇軾：〈上清儲祥宮碑〉，同前註，冊2，卷17，頁503。



孚，神弗福也」<sup>93</sup>觀念一致。但如果祈禳不過是小信，又何以成為國家重要祭典？蘇軾〈問雩月何以為正·對〉（嘉祐二年 1057）曰：「人君修其德，使之無愧乎其中，而又何禱也。雖然，當歲之旱也，聖王不忍安坐而視民之無告，故為之雩。」<sup>94</sup>加上這段材料，蘇軾說天人不相干、青天蕩蕩呼不聞和民是天民天自卹——這些表面看來矛盾的觀念即迎刃而解。天惟德是輔，所以執政者只要為政以德，自然天人相應，天對「民」的憐卹不待祈求而後始。仁義比祭物馨香，缺德的禱告不能感動天神。蘇軾尤其排斥世俗化方士之術，也不認為與人相交的「天」有形有體。此外，天雖然不按世俗祈求回應人意，然而聖人不忍坐視百姓受苦，故以祭祀彰顯敬天愛民之意。建基於此，蘇軾說天人不相干，甚至說「《易》者，聖人所以盡人情之變，而非所以求神於卜筮」（嘉祐二年 1057），<sup>95</sup>其實仍不曾從根本上否認以「德」為樞紐的天人交通。在符合天人合德前提下，官員或個人祈求、卜筮才有可能天從人願，或得知天地鬼神之意。蘇軾對天的理解是同時講求「合德」與「相交」的。他以蓍龜占卜，以及對〈河〉、〈洛〉等靈怪故事的肯定，都出於「為天地鬼神之介紹」的認識。此外，如果留意蘇軾批評柳宗元（773-819）以天人為不相知是針對〈非國語〉說的，則柳宗元有「焄蒿悽愴，妖人淺者也」<sup>96</sup>一句；和〈廟碑〉中的「公之神在天下者……焄蒿悽愴，若或見之」<sup>97</sup>正好針鋒相對，這固亦反映〈廟碑〉有意反駁〈非國語〉天人不相知觀念。正因為蘇軾一再強調修德和降神的聯繫，當他演繹天人相應，他說的是「天人之應，捷於影響……陛下身修而政未修，故監司守令多不得人」（元祐三年 1088）、<sup>98</sup>「天人之交，應若影響……一人之愆，百姓何罪」（元祐二年 1087）、<sup>99</sup>「使堯、舜之仁，名言皆行，心迹相應，庶幾天人感通，災沴不作。」（元祐五年 1090）<sup>100</sup>這三例中的天人之交，全部都和人的「德」相關。上述蘇軾詩文橫跨其青年至晚年時期，

<sup>93</sup> 《春秋左傳正義·莊公十年》，卷 8，頁 275。

<sup>94</sup> [宋]蘇軾：〈問雩月何以為正·對〉，《蘇軾文集》，冊 1，卷 6，頁 188。

<sup>95</sup> [宋]蘇軾：〈問供養三德為善·對〉，同前註，冊 1，卷 6，頁 182。

<sup>96</sup> [唐]柳宗元：〈非國語上〉，見尹占華、韓文奇校注：《柳宗元集校注》（北京：中華書局，2013 年），冊 9，卷 44，頁 3146。

<sup>97</sup> [宋]蘇軾：〈廟碑〉，《蘇軾文集》，冊 2，頁 509

<sup>98</sup> [宋]蘇軾：〈述災沴論賞罰及修河事繳進歐陽脩議狀札子〉，同前註，冊 3，頁 823。

<sup>99</sup> [宋]蘇軾：〈五嶽四瀆等處祈雨祝文二首其二〉，同前註，冊 3，頁 1287。

<sup>100</sup> [宋]蘇軾：〈應詔論四事狀〉，同前註，冊 3，頁 875。

沒有明顯證據認為其思想觀念前後矛盾，就是說：蘇軾認為方士法術、甚或百姓和官員的祭祀即或有時「呼不聞」，但就「德」的層面說，天人相交捷於影響。

#### 四、氣、浩然之氣與「公之神在天下」

本節說明：（1）、〈廟碑〉如何詮釋氣、浩然之氣和鬼神的涵義，蘇軾這些觀念與唐宋思想家有何異同？（2）、文中說「不待生而存，不隨死而亡」的浩然之氣，與韓愈參天地、關盛衰有何關係？（3）、〈廟碑〉何以說韓愈能開衡山之雲、能馴鱷魚之暴？蘇軾是否認為韓愈之「神」有靈？

史華慈（Benjamin I. Schwartz）指出「氣」是中國古代的公共話語（common discourse），兼具物理性（physical）和非物理性（nonphysical）。<sup>101</sup>先秦兩漢文獻對天地之氣和元氣多所發明，學界已有詳論；<sup>102</sup>道、佛流行後，氣觀念亦延展至其經典。<sup>103</sup>但對於氣與天志、鬼神觀念的關係言人人殊。在韓、柳對「天」的討論中，重點之一是元氣陰陽是否能賞罰報應；<sup>104</sup>學界討論宋代氣論多聚焦道學、理學家觀念，山井湧認為張載「太虛即氣」建立起「氣生成論」（以及存在論）。<sup>105</sup>

<sup>101</sup> Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China*（中國上古的思想世界）（Cambridge: Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1985），pp. 179-184.

<sup>102</sup> 參前引小野沢精一等編著和李存山的著作，及程宜山：《中國古代元氣學說》（武漢：湖北人民出版社，1986年）。

<sup>103</sup> 如〔南朝〕陶弘景《真誥·甄命授第一》：「道者混然，是生元炁（氣），元炁（氣）成，然後有太極。」見吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校註》（北京：中國社會科學出版社，2006年），卷5，頁162。〔東晉〕慧遠《沙門不敬王者論》：「夫稟氣極於一生……既化而為生，又化而為死；既聚而為始，又散而為終，因此而推固知神形俱化，原無異統，精麤一氣。」收入於〔南朝〕僧祐：《弘明集》，收入於《四部叢刊初編》（上海：中華書局，1936年，校刊明刻本），卷5，頁65。

<sup>104</sup> 韓愈論元氣認為「人之壞元氣陰陽也亦滋甚。」柳宗元說「元氣，大癰痔也；陰陽，大草木也，其烏能賞功而罰禍乎？」柳對韓壞元氣說的描述是「子誠有激而為是耶？」以為韓愈非僅從哲學觀立論。〔唐〕柳宗元：《天說》，《柳宗元集校注》，冊4，卷16，頁1089-1090。方介、馮志弘認為韓愈〈原鬼〉及其祭祀行為都不否定天和鬼神賞善罰惡，可印證《天說》所載韓愈觀念似為有激之辭。同前註4。

<sup>105</sup> 山井湧：《理氣哲学における氣の概念——北宋から清代まで・総論》（理氣哲學中的氣的概念——從北宋到清末・總論），收入小野沢精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想：

張載以「氣」詮釋鬼神，謂之「天之不測謂神，神而有常謂天」，<sup>106</sup>程頤（1033-1107）視「鬼神者造化之跡」，「以形體謂之天，以主宰謂之帝，以功用謂之鬼神，以妙用謂之神」，認為「行鬼神者，數也。數者，氣之用也」，<sup>107</sup>實際上否定鬼神有靈觀念。今存歐陽修著作未曾深入討論「氣」，但尚可見其「元氣結此高崔嵬」、「以氣而召類兮，故感生而同域」、「總其精氣之用謂之五行」<sup>108</sup>等描述。上述歐陽修、二程氣論是北宋中期的時代認識。今存文獻未見蘇軾與二程就氣觀念交鋒，王水照推測這可能因為程頤不認為蘇軾是思想家。<sup>109</sup>但從蘇軾注釋儒家經籍看，顯以學者自居。那〈廟碑〉氣論與張載、二程甚至歐陽修有何不同？

蘇軾〈上劉侍讀書〉（嘉祐五年 1060）有一段開宗明義討論「氣」的文字：「何謂氣？曰：是不可名者也。若有鬼神焉而陰相之。」<sup>110</sup>這句話把氣和鬼神聯繫在一起，但尚未明言鬼神實有（蘇軾說的是「若有」）。以下比較〈廟碑〉和〈上劉侍讀書〉析「氣」之於人的影響，可見其一致性：

中國における自然觀と人間觀の展開》，頁 358。

<sup>106</sup> 〔宋〕張載：《正蒙·天道篇》，見章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，1985 年），頁 14。

<sup>107</sup> 〔宋〕程頤：《周易程氏傳·乾》，《易說·繫辭》，見王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981 年），冊 3，《周易程氏傳》卷 1，頁 705、695；冊 4，《河南程氏經說》，卷 1，頁 1030。

<sup>108</sup> 〔宋〕歐陽修：〈石篆詩〉，〈紅鸚鵡賦〉，《歐陽修集編年箋注》，冊 3，卷 53，頁 454；冊 4，頁 1；歐陽修、宋祁等：《新唐書·五行一》（北京：中華書局，1975 年），卷 34，頁 871。

<sup>109</sup> 王水照：〈論洛蜀黨爭的性質和意義〉，《河北師院學報》（社會科學版）第 1 期（1995 年），頁 15-16。

<sup>110</sup> 〔宋〕蘇軾：〈上劉侍讀書〉，《蘇軾文集》，冊 4，卷 48，頁 1386-1387。

〈文公廟碑〉	〈上劉侍讀書〉
孟子曰：「……是氣也，寓於尋常之中，而塞乎天地之間。」……其必有不依形而立，不恃力而行，不待生而存，不隨死而亡者矣。	是氣也，受之於天，得之於不可知之間。
韓文公起布衣，談笑而麾之……豈非參天地，關盛衰，浩然而獨存者乎？	傑然有以蓋天下之人，而出萬物之上。
卒然遇之，則王公失其貴，晉、楚失其富，（張）良、（陳）平失其智，（孟）賁、（夏）育失其勇，（張）儀、（蘇）秦失其辯。	氣之所加，則已大而物小，於是乎受其至大，而不為之驚，納其至繁，而不為之亂，任其至難，而不為之憂，享其至樂，而不為之蕩。
蓋嘗論天人之辨，以謂人無所不至，惟天不容偽。智可以欺王公，不可以欺豚魚。力可以得天下，不可以得匹夫匹婦之心……蓋公之所能者，天也。其所不能者，人也。	君子之論，不施於成敗之間，而施於窮達之際，故凡所以成者，其氣也，其所以敗者，其才也。

兩篇文章都以天人相交闡釋氣的流行（不待生而存／受之於天）、稟氣者出乎天下之人和萬物之上；「氣之所加」至大至剛，浩然獨往，不懼不驚；以及，氣之所加不是在世成功的必然保證，但通過人在不同際遇的自處，可彰顯屬天之氣。

蘇軾論氣尚兼及人的氣息和天地之氣。他說「人之壽夭在元氣」、「人之生也，以氣為主，食為輔」；元豐四年（1081）他說自己「常齋居養氣，日覺神凝身輕」；其子蘇迨（1070-1126）「少羸，多疾。（李）若之相對坐為布氣」，原因是蘇軾以為「學道養氣者，至足之餘，能以氣與人。」此皆「論養生之法……安心調氣」<sup>111</sup>之用，與善惡、鬼神觀的關係不大。〈天慶觀乳泉賦〉（元符元年1098）云：「陰陽之相化，天一為水……水者，物之終始也。意水之在人寰也，

<sup>111</sup> 〔宋〕蘇軾：〈上神宗皇帝書〉，同前註，冊2，卷25，頁737；〈蓋公堂記〉，冊2，卷11，頁346；〈與寶月大師五首之四〉，冊5，卷61，頁1889；〈李若之布氣〉，冊6，卷73，頁2333-2334；〈與李公擇十七首之九〉，冊4，卷51，頁1499。

如山川之蓄雲，草木之含滋，漠然無形而為往來之氣也。」<sup>112</sup>蘇軾並認為人的「氣體（氣的身體）」與天地之氣息息息相關，〈續養生論〉（元符二年 1099）說「陰陽之始交，天一為水，凡人之始造形，皆水也。故五行一曰水，得暖氣而後生。」<sup>113</sup>水源於氣，也是氣的物理變化，兩者是二而一的關係。《蘇氏易傳》又再一次說水是陰陽之理相交的結果：「陰陽一交而生物，其始為水。水者有無之際也，始離於無而入於有矣。老子識之，故其言曰：上善若水。又曰：水幾於道。」同時蘇軾清楚說水不是道：「幾於道矣，而非道也。若夫水之未生，陰陽之未交，廓然無一物而不可謂之無有，此真道之似也。」<sup>114</sup>換言之，在氣和水未生以先，還有更本源的真道。

陰陽相交「幾於道」，但蘇軾是否如柳宗元認為「夫雷霆霜雪者，特一氣耳，非有心於物者」？<sup>115</sup>不是。蘇軾屢言善氣、和氣，藉此延伸「天」藉著氣的變化，回應人的道德的涵義，如說：「上方立極以安天下，人和而氣應」、「宜均渙恩，以召嘉氣」、「人和則氣和，故王道得而四時正」、「導迎善氣，以致甘澤」。<sup>116</sup>以下〈御試制科策一道〉（嘉祐六年 1061）一段文字，更清晰反映蘇軾所說陰陽之氣與人相應，並不只是文學筆法，而明確視之為天戒：

制策有「仍歲以來，災異數見……變不虛生，緣政而起」。此豈非陛下厭聞諸儒牽合之論，而欲聞其自然之說乎？……日食者，是陽氣不能履險也……淫雨大水者，是陽氣融液汗漫而不能收也……今陛下以至仁柔天下……蕩然與天下為咻煦溫暖之政，萬事情壞而終無威刑以堅凝之……此淫雨大水之所由作也。天地告戒之意，陰陽消復之理，殆無以易此矣！<sup>117</sup>

蘇軾指出：（1）、他無意牽合附會災異靈應之說，故他以「自然之說」，解釋日蝕、

<sup>112</sup> [宋] 蘇軾：〈天慶觀乳泉賦〉，同前註，冊 1，卷 1，頁 15。

<sup>113</sup> [宋] 蘇軾：〈續養生論〉，同前註，冊 5，卷 64，頁 1984。

<sup>114</sup> [宋] 蘇軾：《蘇氏易傳》，冊 1，卷 7，頁 352。

<sup>115</sup> [唐] 柳宗元：〈斷刑論下〉，《柳宗元集校注》，冊 1，卷 3，頁 263。

<sup>116</sup> [宋] 蘇軾：〈九成臺銘〉，《蘇軾文集》，冊 2，卷 19，頁 568；〈德音赦文〉，冊 3，卷 40，頁 1137；〈集英殿春宴教坊詞致語口號〉，《蘇軾詩集》，冊 7，卷 46，頁 2504；〈祭常山祝文五首其四〉，《蘇軾文集》，冊 5，卷 62，頁 1918。

<sup>117</sup> [宋] 蘇軾：〈御試制科策一道〉，《蘇軾文集》，冊 1，卷 9，頁 295-296。

淫雨成因；(2)、他所言自然之說的內涵，絕不是否定天人相應或天戒，而是從陰陽變化的理，來論證天異；(3)、採前文引述天地鬼神不能與人相接觀念——由於天地鬼神不會直接顯出形相，所以通過陰陽消復之理，使人君察覺天志；換言之，陰陽變化是彰顯天志的中介；(4)、人通過或善或惡的作為，可以干陰陽之和，也可以導迎善氣，即天人以氣相應。上述觀點，在蘇軾二十多歲時已經建立起來了。

泛論氣觀念之外，蘇軾認為浩然之氣有何特質？<sup>118</sup>他在〈論孔子〉（元符中作）說：「（晏）嬰非不賢也，其浩然之氣，以直養而無害、塞乎天地之間者，不及孔、孟也。」<sup>119</sup>此指出：(1)、孔孟均具塞於天地間的浩然之氣，(2)、浩氣有強弱之別，晏嬰的浩氣不及孔孟；(3)、蘇軾繼承孟子養浩氣觀。〈賀孫樞密啟〉（元豐元年 1078）謂孫固「德充（仲）山甫之將明，氣備孟軻之剛大。」<sup>120</sup>「氣備孟軻」中的「氣」必然指浩氣，浩氣的表現是「剛大」。〈謝監司啟〉（元祐四年 1089）：「恭惟某官造道惟深，養氣以直」，<sup>121</sup>這與《孟子》析浩然之氣謂之「至大至剛，以直養而無害」無大分明。關鍵是《孟子》「塞於天地之間」<sup>122</sup>一句，以下文字，進一步體現蘇軾論氣與志的關係：

昌身如飽腹，飽盡還當飢……不如昌其氣，鬱鬱老不衰。雖云老不衰，劫壞安所之。不如昌其志，志壹氣自隨。養之塞天地，孟軻不吾欺。<sup>123</sup>

詩歌寫於元祐六年（1091），這段話發揮《孟子》「志，氣之帥也；氣，體之充也」之說。身體之氣雖使人精神煥發，老而不衰，但尚非不朽。惟有以志養氣，「志」則能導引「氣」使之合於「道」，故能流於天地之間。蘇軾說「塞天地」的具體內

<sup>118</sup> 關於浩然之氣的研究參徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），頁 142-154。楊儒賓：〈「性命」怎麼和「天道」相貫通的——理學家對孟子核心概念的改造〉，《杭州師範大學學報》（社會科學版），第 1 期（2010 年），頁 1-12。本文聚焦討論蘇軾思想，不展開討論浩然之氣原義。

<sup>119</sup> 〔宋〕蘇軾：〈論孔子〉，《蘇軾文集》，冊 1，卷 5，頁 150。

<sup>120</sup> 〔宋〕蘇軾：〈賀孫樞密啟〉，同前註，冊 4，卷 47，頁 1347。

<sup>121</sup> 〔宋〕蘇軾：〈謝監司啟二首其二〉，同前註，冊 4，卷 46，頁 1336。

<sup>122</sup> 楊伯峻編著：《孟子譯注·公孫丑上》（北京：中華書局，1962 年），頁 62。

<sup>123</sup> 〔宋〕蘇軾：〈韓退之〈孟郊墓銘〉云：以昌其詩。舉此問王定國，當昌其身耶，抑昌其詩也？來詩下語未契，作此答之〉，《蘇軾詩集》，冊 6，卷 34，頁 1805。

涵是甚麼？前引〈大還丹訣〉已見其梗概，知「道」者「魂魄合一，形氣一。其至者，至騎箕尾而為列星。」臻道者明白魂與魄、形和氣，並不囿於生死所限，能氣流天地。《蘇氏易傳·繫辭傳上》釋文說得更詳細：

物，鬼也。變，神也。鬼常與體魄俱，故謂之物。神無適而不可，故謂之變。精氣為魄，魄為鬼；志氣為魂，魂為神，故《禮》曰：「體魄則降，志氣在上。」……然而有魄者，有魂者，何也？眾人之志，不出於飲食男女之間，與凡養生之資，其資厚者其氣強，其資約者其氣微，故氣勝志而為魄。聖賢則不然，以志一氣，清明在躬，志氣如神，雖祿之以天下，窮至於匹夫，無所損益也，故志勝氣而為魂。眾人之死為鬼，而聖賢為神。<sup>124</sup>

蘇軾把「氣」分為「精氣」（魄）和「志氣」（魂）。魄和魂都是氣，它們的分別只在於是否以「志」一之。眾人或有資厚、資弱之別，但如果無法以志帥氣，終究無法入於「神」，即無法無適（無往）而不可。導引「氣」入於神的方式是「以志一氣」；人（聖賢）能達此境界，就能不受外在環境（窮達）影響而為神。同樣來自《蘇氏易傳·繫辭上》釋文，蘇軾又說：「天地一物也，陰陽一氣也，或為象，或為形，所在之不同，故在云者明其一也。」又說：「天地與人一理也，而人常不能與天地相似者，物有以蔽之也。變化亂之，禍福劫之，所不可知者惑之。」天地、陰陽的分別只是象和形的變化有所不同。人和天地隔絕的原因，是由於變化、禍福、不可知，此三者成為人的蔽障；「變化莫大於幽明，禍福莫烈於死生，所不可知者莫深於鬼神」——如果人能洞悉幽明、死生、鬼神之理，「苟無蔽，則人固與天地相似也。」<sup>125</sup>或說：「所以與天地准者，以能知幽明之故，死生之說，鬼神之情狀也。」<sup>126</sup>在聖賢「志氣塞天地」的概念上，人於是能超越形體、生死的限制，與天地相通；即如蘇軾在〈問淵明〉所提出：人既非形，即無天人之異（子知人非形，何復異人天）。

蘇軾強調以志一氣，指出「志氣」（而不是精氣）為神，突出了他和張載、二程氣論顯著的不同。張載、二程以「太虛即氣」、「以功用謂之鬼神，以妙用

<sup>124</sup> 〔宋〕蘇軾：《蘇氏易傳》，冊1，卷7，頁350。

<sup>125</sup> 同前註，頁344、350-351。

<sup>126</sup> 同前註，頁349。

謂之神」，這是以變化和「用」為神。蘇軾並不如此，他突出了「以志帥氣」使「氣」浩然合德，以及「聖賢為神」的意義。蘇軾固然不否定四時、萬物的自然（nature）變化，但在此之上，還有更高層次的合於道德志氣的「妙於物者」。此所以他說：「萬物之盛衰於四時之間者也，皆其自然。莫或使之。而謂之帝者，萬物之中有妙於物者焉，此其神也，而謂之帝云爾。」<sup>127</sup>借用蘇軾〈告文宣王祝文〉描述孔子的話，「妙於物者」能離乎散聚流形、愈久彌明，「融而在天者，為雲漢之文章；結而在地者，為山嶽之英靈。」<sup>128</sup>

蘇軾以「志氣」和浩然之氣解釋人何以能參天地、關盛衰，使得〈廟碑〉韓愈之神（公之神）的說法，有了理論的支持。韓愈像申伯、呂侯一樣，稟天地正氣而生，復能以志帥氣，以斯道斯文為己任，故在天人合德的概念上，能夠參天地（韓愈的浩氣與天地的浩氣交通）。通過感召天地神明的氣，韓愈在生時，「精誠」能開衡山之雲、能馴鱷魚之暴，反映「天」和「為神的聖賢」並非對人間茫然不顧。韓愈的精誠，足以影響天志，使「天」通過陰陽變化或神蹟靈應，回顧他的祈求。但像「天」未曾保證孔孟必然有好的際遇一樣，「天」沒有使韓愈「弭皇甫鎛、李逢吉之謗」，或「使其身一日安于朝廷之上」。這正是〈廟碑〉說：「公所能者，天也」（正直感通），「所不能者，人也。」

上文已指出，蘇軾哲學論述中，氣和水有非常密切的關係。〈廟碑〉潮人祈禱韓愈之神一段，說：「公之神在天下者，如水之在地中，無往而不在也。」蘇軾另一段話，概念與之相似：「生有以養之，不必其子也。死有以葬之，不必其里也。我祭其從與享之，其魂氣無不之也。」（元豐三年 1080）<sup>129</sup>蘇軾解釋《尚書》「至治馨香，感於神明」一句，說「物之精華，發越於外者，為聲色臭味，是妙物也。故足以移人，亦足以感鬼神。」<sup>130</sup>《東坡書傳》注「樂」：「使器能當律，則致氣召物……樂之變動，猶鬼神也。是以降天神，格人鬼，來鳥獸，皆無足疑者。」<sup>131</sup>馨香、樂律都是與鬼神溝通的方式，其「中介」依然是氣，故說致氣召物。「皆無足疑」句與「不可誣也」之意異曲同工。這幾段引文指出：馨香之氣能感鬼神；魂氣無所不之，不受地域限制。〈廟碑〉復說：「潮人獨信之

<sup>127</sup> 同前註，頁 394。

<sup>128</sup> 〔宋〕蘇軾：〈告文宣王祝文〉，《蘇軾文集》，冊 5，卷 62，頁 1929。

<sup>129</sup> 〔宋〕蘇軾：〈乳母任氏墓誌銘〉，《蘇軾文集》，冊 2，卷 15，頁 473。

<sup>130</sup> 〔宋〕蘇軾：《東坡書傳》，冊 2，卷 16，頁 192。

<sup>131</sup> 同前註，冊 1，卷 4，頁 488。



深、思之至，焄蒿淒愴，若或見之。」焄蒿淒愴四字見於《禮記·祭義》引孔子言：「其氣發揚于上，為昭明，焄蒿淒愴，此百物之精也，神之著也。」鄭注：「焄，謂香臭也。蒿，謂氣烝出貌也」；孔疏：「淒愴者，謂此等之氣，人聞之情有淒有愴。」<sup>132</sup>裘錫圭認為焄蒿、淒愴大概包括在《繫辭》所說的遊魂裡，反映物皆有精是古代極普遍思想。<sup>133</sup>朱熹解釋〈祭義〉此句說：「人氣本騰上，這下面盡，則只管騰上去。如火之煙，這下面薪盡，則煙只管騰上去。」問：「終久必消否？」曰：「是。」<sup>134</sup>但這卻不是蘇軾的認識。〈廟碑〉說的是：韓愈參天地，關盛衰，他與塞乎天地之間的浩然之氣相契，不依形而立，不恃力而行，不待生而存，不隨死而亡——尤其最後一句「不隨死而亡」是針對「肉身壞死、志氣長存」的個人（聖賢）立論。蘇軾在〈廟碑〉指出韓愈生時已能感通天地，死後其神（志氣）復歸元氣，正由於他的志氣能流傳天地人世，潮州人通過以氣相感，韓愈之神因應潮人呼應就能「無所往而不在」，亦能廟食百世，不隨死而亡。

## 五、蘇軾筆下的韓愈鬼神典故——及「文道——天人」觀

蘇軾在〈韓愈論〉、〈揚雄論〉對韓愈或有批評，<sup>135</sup>王水照、朱剛注意到這些「非韓」言論，多為承韓立說，並認為蘇軾一再以「今之韓子」稱頌歐陽修，反映蘇軾心目中韓愈十分偉大。<sup>136</sup>此外蘇軾說「淮西功業冠吾唐，吏部文章日月光」、以為「韓愈亦近世豪傑之士，如〈原道〉中言語，雖有疵病，然自孟子之後，能將許大見識，尋求古人，自亦難得。」<sup>137</sup>冠吾唐、日月光、「孟子之後自亦難得」是相當高的評價，可證蘇軾對韓愈到底十分肯定。學界已指出〈廟碑〉

<sup>132</sup> 《禮記正義·祭義》，卷 24，頁 1546。

<sup>133</sup> 裘錫圭：〈稷下道家精氣說的研究〉，頁 33。

<sup>134</sup> 〔宋〕朱熹：《朱子語類》，收入於《朱子全書》，冊 17，卷 87，頁 2979。

<sup>135</sup> 〔宋〕蘇軾〈韓愈論〉：「其論至於理而不精，支離蕩佚，往往自叛其說而不知。」〈揚雄論〉：「（韓愈之說）離性以為情，而合才以為性。是故其論終莫能通。」《蘇軾文集》，冊 1，卷 4，頁 114、110-111。

<sup>136</sup> 王水照、朱剛：《蘇軾評傳》（南京：南京大學出版社，2004 年），頁 138。

<sup>137</sup> 〔宋〕蘇軾：〈沿流館中得二絕句其一〉，《蘇軾詩集》，冊 8，卷 48，頁 2631；〈韓愈優於揚雄〉，《蘇軾文集》，冊 5，卷 65，頁 2035。

有借韓愈自託之意。<sup>138</sup>不僅如此，蘇軾兩次指出他的「命宮」和韓愈「身宮」相同，遭遇相似。其一是〈書退之詩〉（紹聖中作）：「退之詩云：『我生之辰，月宿南（直）斗。』乃知退之得磨蝎為身宮。而僕乃以磨蝎為命（宮），平生多得謗譽，殆是同病也。」蘇軾對磨蝎宮命格的描述是「多得謗譽」。其二是〈書謗〉（元符二年 1099）「吾平生遭口語無數，蓋生時與韓退之相似，吾命宮在斗、牛間，而退之身宮亦在焉。故其詩曰：『我生之辰，月宿南（直）斗。』」<sup>139</sup>這兩段材料都以「招謗」聯繫二人命宮、身宮與際遇；或可作為蘇軾在〈廟碑〉以韓愈自況的佐證，當然還需更多證據支持這個判斷（詳下）。「磨蝎」是梵文 *Makara* 的音譯，唐代佛經已有磨蝎（蝎）宮的記載，如不空譯《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》：「斗三足，女四足，虛二足，鎮星位焉。其神如磨蝎，故名磨蝎宮，主鬪諍之事。」<sup>140</sup>北宋法賢譯《難伽計濕嚩囉天說支輪經》：「復次摩蝎宮當土曜……其日男女生者，身相端直隱處有麤，為性偏急，常多瞋怒，目相姦僂。」<sup>141</sup>兩條佛經材料指出屬此宮者為性偏急，故常陷毀謗；蘇軾以之說明韓愈和他自己命途多舛的因由——帶出性情既有定命之意。韓、蘇身宮與命宮的聯繫，在宋人筆下偶有記述，如方大琮（1183-1247）說「惟磨蝎所蒞之宮，有子卯相刑之說；昌黎值之而掇謗，坡老遇此以招讒」、<sup>142</sup>周必大（1126-1204）「亦知磨蝎直身宮，懶訪星官與歷翁。豈有虛名望蘇子，謾令簸惡似韓公。」<sup>143</sup>反映蘇軾兩次以身宮、命宮詮釋韓愈和他自己的際遇，在宋人的認識中是比較深刻的，因此把二人身宮、命宮和際遇相提並論。

今存蘇軾著述多次化用韓愈詩文鬼神典故，尤其反映蘇軾鬼神書寫和韓愈的

<sup>138</sup> 如劉乃昌、高洪奎說〈文公廟碑〉「既是感嘆韓愈，又是自我寫照。」《蘇軾散文選》，頁 313。

<sup>139</sup> 〔宋〕蘇軾：〈書退之詩〉、〈書謗〉，《蘇軾文集》，冊 5，卷 67，頁 2122；卷 71，頁 2274。李天飛、韓旭考證「月宿南斗」當為「月宿直斗」，〈蘇軾和星座——淺談唐宋之際的星命術〉，頁 12。

<sup>140</sup> 〔唐〕不空譯：《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》，收入於《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2001 年），冊 21，編號 1299 卷上，頁 387。

<sup>141</sup> 〔宋〕法賢譯：〈難伽計濕嚩囉天說支輪經〉，同前註，冊 21，編號 1312，頁 464。

<sup>142</sup> 〔宋〕方大琮：〈王正字〉，《鐵菴集》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，冊 1178，卷 13，頁 214。

<sup>143</sup> 〔宋〕周必大：〈青衣道人羅尚簡論予命宜退不宜進甚契鄙心連日求詩為賦一首〉，《文忠集》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，冊 1147，卷 4，頁 53。

聯繫，先舉十例：<sup>144</sup>

	蘇軾	韓愈
一	上界足官府，飛昇亦何益。 又·自為天仙足官府，不應尸解坐蟲 蟲。	上界真人足官府，豈如散仙鞭笞鸞鳳 終日相追陪。
二	天高鬼神惡，骨朽姓名芳。	天公高居鬼神惡，欲保性命誠難哉！
三	平生傲憂患，久矣恬百怪。鬼神欺吾 窮，戲我聊一噫。	蓋上天之生余，亦有期於下地……惟 得之而不能，乃鬼神之所戲。
四	神仙護短多官府，未厭人間醉踏歌。	乃知仙人未賢聖，護短憑愚邀我敬。
五	退之仙人也，游戲於斯文。談笑出奇 偉，鼓舞南海神。	海於天地間為物最鉅……而南海神次 最貴，在北東西三神、河伯之上，號 為祝融……海之百靈祕怪，慌（或作 恍）惚畢出。
六	天地雖虛廓，惟海為最大。聖王皆祀 事，位尊河伯拜。祝融為異號，恍惚 聚百怪。二氣變流光，萬里風雲快。	
七	蜿蜒楚南極，淑氣生此民。	彬之為州，又當中州清淑之氣蜿蜒扶

<sup>144</sup> 表格所列蘇軾篇章見《蘇軾詩集》：一、〈廬山五詠·廬教洞〉，冊2，卷13，頁620，〈題孫思邈真〉，冊4，頁1257。二、〈張庖民挽詞〉，冊4，卷24，頁1254。三、〈十月二日，將至渦口五里所，遇風留宿〉，冊1，卷6，頁282。四、〈贈梁道人〉，冊4，卷24，頁1295。五、〈頃年楊康功使高麗，還，奏乞立海神廟於板橋。僕嫌其地湫隘，移書使遷之文登，因古廟而新之，楊竟不從。不知定國何從見此書，作詩稱道不已。僕不能記其云何也，次韻答之〉，冊6，卷36，頁1938。六、〈醉中題鮫綃詩〉，冊8，卷48，頁2638。七、〈用前韻再和孫志舉〉，冊7，卷45，頁2440。八、〈蘇州姚氏三瑞堂〉，冊2，卷13，頁616。九、〈次韻范純父涵星硯月石風林屏詩〉，冊6，卷36，頁1926。十、〈過廬山下〉并引，冊6，卷38，頁2048-2049。韓愈詩文出處據《韓昌黎文集校注》及錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》（上海：上海古籍出版社，1998年）：一、〈奉酬廬給事雲夫四兄曲江荷花行見寄并呈上錢七兄闕老張十八助教〉，《集釋》，卷9，頁994。二、〈感春〉之四，《集釋》，卷7，頁731。三、〈感二鳥賦〉，《校注》，卷1，頁3。四、〈記夢〉，《集釋》，卷6，頁652-653；五及六、〈南海神廟碑〉，《校注》，卷7，頁486、488。七、〈送廖道士序〉，《校注》，卷4，頁256。八、〈嗟哉董生行〉，《集釋》，卷1，頁80。九、〈三星行〉，《集釋》，卷6，頁659。十、〈謁衡嶽廟遂宿嶽寺題門樓〉，《集釋》，卷3，頁277。

		興磅礴而鬱積……意必有魁奇忠信材德之民生其間。
八	君不見董召南，隱居行義孝且慈，天公亦恐無人知。故令雞狗相哺兒，又令韓老為作詩。	嗟哉董生孝且慈。人不識，惟有天翁知。生祥下瑞無休期，家有乳狗出求食，雞來哺其兒。
九	月次於房歷三星，斗牛不神箕獨靈。	三星各在天，什伍東西陳。嗟汝牛與斗，汝獨不能神！
十	予過廬山下，雲物騰湧，默有禱焉。未午，眾峰凜然，故作是詩……雖云默禱應，顧有移文慚。	我來正逢秋雨節，陰氣晦昧無清風。潛心默禱若有應，豈非正直能感通。

例一韓愈「上界真人足官府」句，方世舉（1675-1759）注：「上界真人比雲夫（盧汀），亦兼比錢徽，散仙乃公自比，亦兼比張籍。」<sup>145</sup>蘇軾延伸其義，一指仙人亦為天庭職事所困，飛昇無益；一指孫思邈已然飛昇駐官天庭，不應存留肉身。蘇軾曾說「仙山與佛國，終恐無是處」，<sup>146</sup>尤其不信天宮、具肉身形相的神明；他借用韓典固屬文學筆法，凸顯追求道家逍遙精神（不物於物）的本義。例二和例三，蘇軾發揮韓愈詩句用意，寫韓愈和自己均為鬼神所欺——鬼神嫉妒英傑，然而出類拔萃的人才終究萬古流芳。另需注意：蘇軾認為鬼神的位格在「天」之下，仍得受命於天。如說「意水旱之有數，非鬼神之得專。是用稽首告哀，籲天請命……願下雷霆之詔，分敕山川之神。」<sup>147</sup>這個觀念有助解釋何以蘇軾在許多祈祭文中，尚能與鬼神討論還價，要求鬼神無負天意。<sup>148</sup>例四「神仙護短」全用韓愈文意，把人間的勢利投射到仙人形象上，屬調侃神仙筆觸，把仙界和人間描寫成沆瀣一氣。當然蘇軾對「仙人」一詞的褒貶視乎語境而定，不一概而論。如例五「退之仙人也」調韓愈遊戲斯文，顯是褒義。此例並以韓愈〈南海神廟碑〉能感動神明，

<sup>145</sup> [清]方世舉：《昌黎詩集編年箋注》，收入於《續修四庫全書》（乾隆二十三年盧見曾雅雨堂刻本），冊1310，卷9，頁418。

<sup>146</sup> [宋]蘇軾：〈和陶神釋〉，《蘇軾詩集》，冊7，卷42，頁2307。

<sup>147</sup> [宋]蘇軾：〈徐州祈雨青詞〉，《蘇軾文集》，冊5，卷62，頁1903。

<sup>148</sup> 如[宋]蘇軾〈謁諸廟祝文〉（定州）：「惟皇上帝，分命羣祀……幽明雖殊，保民惟均。」同前註，冊5，卷62，頁1926。

凸顯藉着「文」可與神明感通之意。例六「百怪」恍惚畢出全用韓愈文意，加上「二氣變流光」一句，正反映蘇軾以鬼神為「氣」的認識。例七「淑氣生此民」，同樣用「氣」之清淑，來解釋南楚之地何以能孕育忠信之民。例八引韓愈〈嗟哉董生行〉，「雞狗相哺兒」靈應故事；這可溯源《詩經·生民》「誕寘之隘巷、牛羊腓字之……誕寘之寒冰、鳥覆翼之。」<sup>149</sup>其中天人相應觀念，和前述蘇軾以為神蹟不可誣也，以及〈廟碑〉韓愈「能開衡山之雲」相類。蘇軾以文學筆法，把韓愈為董召南作詩描述為天意（天公亦恐無人知／又令韓老為作詩），藉此以天的權威，確立董召南得到天的肯定。例九復借韓愈描述自己身宮詩句，狀寫天上箕子「簸搖桑榆」，「影落蘇子硯與屏」，<sup>150</sup>這也屬文學筆法，<sup>151</sup>仍可見蘇軾對韓愈〈三星行〉非常熟悉。例十，韓、蘇面對暗昧天氣，均潛心默禱——此屬個人——而不是以官員身分向天祈求。但二人對祈禱有應的反響各不相同，韓愈以之為正直能感通的結果，蘇軾用孔稚珪（447-501）〈北山移文〉典故，調侃自己尚為世情政事羈絆，無法自在。無論哪一種演繹，均見韓、蘇偶爾會作私人祈求。也可見蘇軾以詩歌記述自己祈禱有應事蹟時，迅速想起韓愈類似行徑。以下再舉二例，最直接見出蘇軾以韓愈祈禱有應以自況。例十一，〈登州海市〉並敘（元豐八年 1085）：

予聞登州海市舊矣……以不見為恨，禱於海神廣德王之廟，明日見焉，乃作此詩……卒然有請不我拒，信我人厄非天窮。潮陽太守南遷歸，喜見石廩堆祝融。自言正直動山鬼，豈知造物哀龍鍾。伸眉一笑豈易得，神之報汝亦已豐。<sup>152</sup>

蘇軾祈願理由是渴望得見海市蜃樓，與為民祈福無關。「人厄非天窮」一句呼應〈廟碑〉蘇軾自謂「賞論天人之辨，以謂人無所不至，惟天不容偽」，均指自己仕途厄困，只屬人厄而不是「天」對他的否定。隨即他引韓愈〈謁衡嶽廟〉「潛心默禱若有應，豈非正直能感通」故事（除上述例十，蘇軾又一次徵引此例），印證自己祈求有應出於感通天意。這樣，〈廟碑〉所言韓愈「能開衡山之雲，而不能回憲宗之

<sup>149</sup> 《毛詩正義·生民》，卷 17，頁 1251。

<sup>150</sup> 〔宋〕蘇軾：〈次韻范純父涵星硯月石風林屏詩〉，《蘇軾詩集》，冊 6，卷 36，頁 1926。

<sup>151</sup> 〔清〕朱彝尊評此詩：「總本詩南箕北斗演來，大約近戲。」〔唐〕韓愈著，朱彝尊、何焯、顧嗣立評注：《昌黎先生詩集注》（臺北：臺灣學生書局，1967 年），卷 4，頁 242。

<sup>152</sup> 〔宋〕蘇軾：〈登州海市〉並敘，《蘇軾詩集》，冊 5，卷 26，頁 1388-1389。

惑」等的際遇，正好用以詮釋蘇軾際遇多舛，卻因正直，仍能與「天」相交的原因。蘇軾進一步指出：韓愈不僅得到南海神等地方神祇的回應（正直動山鬼），更反映造物（天）對他的憐恤。當然〈登州海市〉所載祈禱得蒙神靈應允的，除了韓愈，還有蘇軾自己。因此「神之報汝亦已豐」的「汝」字，既指韓愈也指自己。這篇作品中，韓、蘇二人均是人厄非天窮、正直能感通。

例十二，〈臨城道中作〉並引（紹聖元年 1094）：

予初赴中山，連日風埃，未嘗了了見太行也……過臨城、內丘，天氣忽清微……忽悟歎曰：吾南遷其速返乎？退之〈衡山〉之祥也。書以付邁，使志之……逐客何人著眼看，太行千里送征鞍。未應愚谷能留柳，可獨衡山解識韓。<sup>153</sup>

此篇不涉祈求，惟蘇軾把天氣忽然清澈，視為自己能夠迅速北歸的預兆。此篇繼例十、例十一後，第三次引用韓愈謁衡嶽廟「潛心默禱若有應」文意，以之為吉祥，也視為天意彰顯。蘇軾反覆以韓愈際遇、祈應故事自況，明顯刻意為之。最後，〈文公廟記〉文末弔唁韓愈謂「鈞天無人帝悲傷，謳吟下招遣巫陽」，出自〈招魂〉：「帝告巫陽曰：有人在下，我欲輔之。魂魄離散，汝筮予之。」<sup>154</sup>韓愈詩：「帝賜九河湔涕痕，又詔巫陽反其魂，徐命之前問何冤……」<sup>155</sup>但蘇軾僅以此句陳述韓愈忠而見疑，尚為天帝肯定嗎？不是。蘇軾晚年貶海南，他的自述也是：「餘生欲老海南村，帝遣巫陽招我魂。」（元符三年 1100）<sup>156</sup>再次，上帝遣巫陽招魂既指韓愈，也是蘇軾自況。韓、蘇際遇相似，都如〈招魂〉所言「上無所考此盛德兮，長離殃而愁苦。」<sup>157</sup>蘇軾也和韓愈一樣不以此歸咎天意，仍相信天對他們的憐憫。

以上十餘例，固然包括若干文學筆法（如例四、例九），需要慎重處理蘇軾撰述不同文體，思想「因體而異」的傾向。另一方面從全局看，蘇軾較多徵引韓

<sup>153</sup> [宋]蘇軾：〈臨城道中作〉並引，同前註，冊 6，卷 37，頁 2024-2025。

<sup>154</sup> [戰國]宋玉：〈招魂〉，收入於[宋]洪興祖：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983 年），頁 198。

<sup>155</sup> [唐]韓愈：〈陸渾山火一首和皇甫湜用其韻〉，《韓昌黎詩繫年集釋》，卷 6，頁 685。

<sup>156</sup> [宋]蘇軾：〈澄邁驛通潮閣二首其二〉，《蘇軾詩集》，冊 7，卷 43，頁 2365。曾楚楠也注意到此例，〈信我人厄非天窮——讀蘇軾《潮州韓文公廟碑》〉，頁 86-89。

<sup>157</sup> [戰國]宋玉：〈招魂〉，收入於[宋]洪興祖：《楚辭補注》，頁 197。

愈作品鬼神典故和祈應事蹟，反映他對韓愈所論及的怪奇相當注意。蘇軾尤其兩次舉出自己命宮與韓愈身宮相同，在世招謗；三次提及自己和韓愈一樣祈禱有應以論證二人皆「人厄非天窮」。這都說明蘇軾以天人之際、天不容偽、稟賦天地浩氣，來理解韓愈和他自己。他的結論是：天和人的聯繫不容否定，天也會回應人的作為。人的厄困雖無法避免，然而天地始終有浩氣。人只要以直養氣，使「志氣」流於天地之間，人即死且不朽，與天地參。這些變化，是通過「氣」來運作的。

最後問題是：天人之際與蘇軾的文道論有何關係？蔣述卓論文氣說，指出：藝術領域中的「氣」從生命元氣引申而來，在最初（先秦），文氣與人身之氣直接聯繫。<sup>158</sup>這說的是人的體氣與文氣貫通。學界普遍指出韓愈氣盛言宜觀與道德修養密切相關，<sup>159</sup>這是文氣通過「惟德是馨」觀念與天相接的前提。唐代文論中的文氣或與天地之氣相接，<sup>160</sup>如柳冕說：「夫善為文者，發而為聲，鼓而為氣……虎豹之文，蔚而騰光，氣也；日月之文，麗而成章，精也。精與氣，天地感而變化生焉。聖人感而仁義生焉，不善為文者反此，故變風變雅作矣。」<sup>161</sup>這段話中的「文」分指寫作、天文和自然文彩，它們都統一在精氣的概念上，即聖人感精氣而生仁義，發而為文，乃成風雅篇章。白居易（772-846）說「天地間有粹靈氣焉，萬類皆得之，而人居多；就人中，文人得之又居多。蓋是氣，凝為性，發為志，散為文。」<sup>162</sup>文人稟賦天地粹靈之氣，通過「性」和「志」，把它轉化為文。這裡天文與人文，都是天地靈氣的不同呈現。李商隱〈韓碑〉：「公之斯文若元氣，先時已入人肝脾。」<sup>163</sup>這是以氣喻文，比喻韓文仿佛天地元氣，喚發人的生氣。

<sup>158</sup> 蔣述卓：〈說文氣〉，《中國文學研究》第4期（1995年），頁3-12。

<sup>159</sup> 王運熙謂唐代以來「更注意把文氣和作家思想道德修養聯繫起來。」〈中國古代文論中的文氣說〉，《中國古代文論管窺》（濟南：齊魯書社，1987年），頁37。

<sup>160</sup> 副島一郎主張此說，參〈唐宋古文における「氣」の說と「雄健」の風〉（唐宋古文中的「氣」論與「雄健」之風），《中國文學報》第65卷（2002年10月），頁14-15。

<sup>161</sup> 〔唐〕柳冕：〈答衢州鄭使君論文書〉，《全唐文》，卷527，頁5360。

<sup>162</sup> 〔唐〕白居易：〈故京兆元少尹文集序〉，見朱金城箋校：《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988年），冊6，卷68，頁3653。

<sup>163</sup> 〔唐〕李商隱：〈韓碑〉，見劉學鍇、余恕誠集解：《李商隱詩歌集解》（北京：中華書局，1988年），冊2，不定卷次，頁829。

蘇軾的特色在於：他繼承了天地之氣與「文」相接的觀念，在延續文以載道準則的同時，進一步把孟、韓所說的浩然之氣、以志帥氣演繹為「以志一氣，清明在躬，志氣如神。」（《蘇氏易傳》）於是朗現天地之道的「氣變」，不僅是陰陽的演化，同時也蘊藏一種道德的指向，即是天志和「德」的體現。故無論聖賢、文、道，它們的出現和復興都與天地之化相關，「其生也有自來，其逝也有所為」，且「不待生而存，不隨死而亡。」蘇軾以這個標準稱頌孔子（〈告文宣王祝文〉），韓愈（〈廟碑〉）的文章，也以之稱頌孟子、歐陽修之文之道。這見於：蘇軾在〈六一居士集敘〉（元祐六年 1091）以為「文章之得喪」足以「與於天」；<sup>164</sup>歐陽修可為孔、孟、韓後繼，是由於他「著禮樂仁義之實，以合於大道。」蘇軾頌揚歐陽修復興斯文後，逕說「此豈人力也哉？非天其孰能使之？」<sup>165</sup>帶出歐陽修功業其來自天。蘇軾以此概括歐陽修文章，蘇轍也以之概括蘇軾文章，謂「公之於文，得之於天。」<sup>166</sup>

並且，蘇軾更以「子畏於匡」故事，說明自己的經學著作必將傳流。元符三年（1100），其〈書合浦舟行〉記載「自海康適合浦，遭連日大雨，橋梁盡壞，水無津涯……所撰《易》、《書》、《論語》皆以自隨，世未有別本。撫之而嘆曰：『天未喪斯文，吾輩必濟！』已而果然。」<sup>167</sup>這完全是孔子「天之未喪斯文也，匡人其如予何」<sup>168</sup>的觀念。「必濟」、「果然」四字尤見蘇軾自視傳承斯文的自信。這種對天志的信心使他被貶海南時，尚能寫出「平生學道真實意，豈與窮達俱存亡。天其以我為箕子，要使此意留要荒。」（紹聖四年 1097）<sup>169</sup>詩中窮達觀念與〈廟碑〉「廟食百世，而不能使其身一日安於朝廷之上」貼近；「留要荒」一句，與韓愈〈雜詩〉「翩然下大荒」、<sup>170</sup>〈廟碑〉「公不少留我涕滂，翩

<sup>164</sup> [宋]蘇軾〈六一居士集敘〉先說「文章之得喪，何與於天？而禹之功與天地並，孔子、孟子以空言配之，不已誇乎？」後論證「雖以孟子配禹可也」。《蘇軾文集》，冊 1，卷 10，頁 315-316。

<sup>165</sup> [宋]蘇軾：「歐陽子，其學推韓愈、孟子以達於孔氏。」同前註，頁 316。

<sup>166</sup> [宋]蘇轍：〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，頁 1126。

<sup>167</sup> [宋]蘇軾：〈書合浦舟行〉，《蘇軾文集》，冊 5，卷 71，頁 2277。

<sup>168</sup> 程樹德編：《論語集釋·子罕上》（北京：中華書局，1992 年），頁 579。

<sup>169</sup> [宋]蘇軾：〈吾謫海南，子由雷州，被命即行，了不相知，至梧乃聞其尚在藤也，旦夕當追及，作此詩示之〉，《蘇軾詩集》，冊 7，卷 41，頁 2245。

<sup>170</sup> [唐]韓愈：〈雜詩〉，《韓昌黎詩繫年集釋》，卷 1，頁 35。



然被髮下大荒」<sup>171</sup>之意相通。

就以志帥氣而言，除了〈大還丹訣〉、《蘇氏易傳》「聖賢志氣為神」的論述外，蘇軾批評王氏（王安石 1021-1086）之學時說：「文以述志，思以通其學，氣以達其文……正志完氣，所以言也」（元祐初作），<sup>172</sup>以此扣連志氣和文的關係。又說：「非智足以周知，仁足以自愛，道足以忘物之得喪，志足以一氣之盛衰。則孰能見幾禍福之先，脫屣塵垢之外。」（熙寧四年 1071）<sup>173</sup>「志以一氣」即以志帥氣。當然蘇軾說志氣和文、道貫通時，指的是「必與道俱」的斯文，即歐陽修托付蘇軾「我老將休，付子斯文」<sup>174</sup>的文，而不是藝文或美文。

蘇轍記載蘇軾遺言，曰：「吾生無惡，死必不墜。慎無哭泣以怛化。」<sup>175</sup>「怛化」即不要驚於變化，語出〈大宗師〉載子來將死之言。子來最後說的話是：「今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」<sup>176</sup>蘇軾生前最後一句話以「變化」來解釋他行將離世，極有深意。前述元符三年蘇軾認為自己「適合浦」幸免於難，得以保存《易傳》等書是天之未喪斯文，反映《蘇氏易傳》一直是蘇軾晚年心之所繫。這樣，在緊接適合浦後一年，蘇軾瀕死一刻，仍然念茲在茲申明他在《易傳》所論天人之際的認識，絕不可能只是文學比喻。蘇軾最後認為：自己和韓愈一樣，將歸於大化，不隨死而亡。並且，他的變化和眾人有別；分別在於他「無惡」。據《蘇氏易傳》聖賢「以志一氣，清明在躬，志氣如神」，「眾人之死為鬼，而聖賢為神」的認識——蘇軾臨終時說自己死後不會如隕星墜落，不僅是說他的功業文章足可傳世，而是實指他的志氣將滙於天地，一如〈廟碑〉說「公之神在天下者，如水之在地中，無往而不在。」這種認識除了是本文的觀點外，也和宋孝宗〈御制（蘇軾）文集序〉所論一致：

孟子曰：「我善養吾浩然之氣，以直養而無害，則塞乎天地之間。」養存之於身謂之氣，見之於事謂之節。節也，氣也，合而言之，道也。以是成

<sup>171</sup> [宋]蘇軾：〈潮州韓文公廟碑〉，《蘇軾文集》，冊2，卷17，頁510。

<sup>172</sup> [宋]蘇軾：〈送人序〉，同前註，冊1，卷10，頁325。

<sup>173</sup> [宋]蘇軾：〈賀歐陽少師致仕啟〉，同前註，冊4，卷47，頁1346。

<sup>174</sup> [宋]蘇軾：〈祭歐陽文忠公夫人文〉（潁州）歐陽修語蘇軾：「我所謂文，必與道俱。」同前註，冊5，卷63，頁1956。

<sup>175</sup> [宋]蘇轍：〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，頁1126。

<sup>176</sup> [清]郭慶藩輯：《莊子集釋·大宗師》，卷3上，頁262。

文，剛而無餒，故能參天地之化，關盛衰之運……故贈太師、謚文忠蘇軾……負其豪氣，志在行其所學。放浪嶺海，文不少衰。力斡造化，元氣淋漓。窮理盡性，貫通天人。<sup>177</sup>

這段文字把〈廟碑〉對韓愈的褒評，悉轉到蘇軾身上。其中浩然之氣存之於身，合於道，以成文，參天地、關盛衰等觀念環環相扣，總歸於「力斡造化，元氣淋漓」的表現，以此論證蘇軾之文之道發自元氣，貫通天人。這反映蘇軾卒後不久的南宋初年，朝廷或時人正是從浩氣、天人之際的尺度描述蘇軾的斯文。

## 六、結語

本文考論〈文公廟碑〉蘇軾自謂嘗論天人之辨，論證篇中參天地、天人之辨、浩然之氣、氣化、祈禱有應、文道論等命題；指出：（1）、蘇軾〈廟碑〉說神蹟異事不可誣也，以及「氣化」日月山川的論述，屢見於唐宋文獻。同時，蘇軾在《蘇氏易傳》、《東坡書傳》反覆申明「氣化」、靈應事蹟實有其事。蘇軾藉此論證聖人其生也有自來，其逝也有所為，以此頌揚孔子，也以相同的話語範式稱讚韓愈。這些論述不僅是文學用語，而是蘇軾「志氣」、浩然之氣、氣化思想的體現。（2）、蘇軾確曾說「天地本無功，祈禱何足數」，但在分析相關語料語境後，可以發現蘇軾僅否定形象化神祇和方士降神法；他認為天地鬼神不能與人直接交通，故以「致氣召物」為其方式。就善惡報應而言，他以為「天人之應，捷於影響」，這個觀念在其不同時期的著述均有體現。（3）、蘇軾主張氣化萬物，在此基礎上提出「精氣為鬼」、「志氣為神」，為「神」的「志氣」即浩然之氣，是萬物中的「妙於物者」，聖賢死後為神；這些觀念同樣見於蘇軾〈告文宣王祝文〉、《蘇氏易傳》、是他一以貫之的天人觀。蘇軾結連「志」、「氣」，以帶出「魂魄合一，形氣一」的認識，這是他氣論與鬼神觀最有特色之處。（4）、蘇軾認為文、道所以能參天地、關盛衰，是由於像韓愈、歐陽修等傳承斯文者能以志一氣、氣以達其文——蘇軾「志氣為文」和「志氣為神」之論完全相通。聖賢浩然長存，這是出於天志（其生也有自來），也是聖賢「志足以一氣之盛衰」的

<sup>177</sup> 〔宋〕宋孝宗：〈御制文集序〉，收入於〔宋〕郎晔：《經進東坡文集事略》，收入於《續修四庫全書》（宋刻本），冊 1314，卷首，頁 603。

結果。這種「此豈人力也哉？非天其孰能使之」的認識，使得蘇軾論述韓愈，也包括解釋他自己何以能傳承斯文時，帶有秉承天志的色彩。蘇軾屢次引用韓愈詩文鬼神典故，尤其以韓愈南遷祈禱有應，比喻自己亦蒙天的保守，並指出自己命宮與韓愈身宮相同，其遭遇均是「人厄非天窮」。〈廟碑〉既論韓愈，也是蘇軾的自況之辭；他認為自己的「文」和「道」和韓愈一樣：「生無惡，死必不墜。」用蘇轍描述蘇軾的話，即「不變生死，孰為去來。」<sup>178</sup>

把〈廟碑〉和蘇軾氣論放在兩宋背景下討論，還可看到：張載把氣論推向更嚴格思辨的同時，關於太虛即氣、天志、氣與鬼神，以及鬼神是否有靈有識等問題，益發言人人殊。歐陽修不信儒家經書所載怪異，懷疑經傳記載有誤，這備受蘇軾、曾鞏甚至朱熹所否定。張載說「氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有」；<sup>179</sup>程頤認為「只氣便是神也。今人不知此理，纔有水旱，便去廟中祈禱」、「凡物之散，其氣遂盡，無復歸本元之理」，<sup>180</sup>這些觀念弱化了「志」或意識在鬼神論述中的意義——這正是蘇軾最不同意的。蘇軾提出志氣如神，把氣分為「精氣」（魄）和「志氣」（魂），「志勝氣而為魂。眾人之死為鬼，而聖賢為神」的思想，雖不一定有意與二程對立，但明顯反映他與北宋道學一脈氣論和鬼神觀的分歧。但正是蘇軾把精氣、志氣二分的思想，最受朱熹批評。朱熹在〈雜學辨·蘇氏易解〉直接引述《蘇氏易傳》「眾人之死為鬼，而聖人為神」一段話，反駁說：「降者屈而無形，故謂之鬼；遊者伸而不測，故謂之神。人物皆然，非有聖愚之異也……蘇氏蓋不考諸此而失之。」<sup>181</sup>兩者的分歧在於：（1）、蘇軾不言理氣之辨，而以聖賢為神，朱熹不主此說；（2）、朱熹說「理形而上者，氣形而下者」；<sup>182</sup>蘇軾卻不在「氣」之上說「理」；（3）、蘇軾認為為鬼為神，與是否能以志一氣有關，聖人志氣為神，死而不朽。朱熹答叔器問：「聖人死如何？」曰：「聖人安於死，便即消散。」<sup>183</sup>這是蘇軾、朱熹論聖人之氣的關鍵不同。

理學盛起之後，朱熹對理氣的解釋遠比蘇軾易學流行，但也出現陸九淵（1139-1193）〈與朱元晦二〉：「以陰陽為非道而直謂之形器，其孰為昧於道器

<sup>178</sup> [宋] 蘇轍：〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，頁 1127。

<sup>179</sup> [宋] 張載：《正蒙·乾稱篇》，《張載集》，頁 63。

<sup>180</sup> [宋] 程頤：〈伊川雜錄〉，〈入關語錄〉，《二程集》，卷 22，頁 288；卷 15，頁 163。

<sup>181</sup> [宋] 朱熹：〈雜學辨·蘇氏易解〉，收入於《朱子全書》，冊 24，卷 72，頁 3468。

<sup>182</sup> [宋] 朱熹：《朱子語類》，同前註，冊 14，卷 1，頁 115。

<sup>183</sup> 同前註，冊 17，卷 87，頁 2964。

之分哉？」<sup>184</sup>王廷相「天地之先，元氣而已矣。元氣之上無物，故元氣為道之本」<sup>185</sup>等駁論，這些論點都孳乳自宋代對陰陽二氣的討論。故本文嘗試在學界研究宋代氣論較多聚焦於道學、理學的現狀上，進一步把相關課題延展至宋代思想家和文人的著述，<sup>186</sup>藉此更立體呈現宋代哲學觀念的發展、承傳和交鋒。就宋代文學和蘇軾研究而言，深入剖析蘇軾天人觀後，可以打通蘇軾天人之際及其三教和融思想的研究，即蘇軾認為三教「江河雖殊，其至則同」<sup>187</sup>——其中的「同」，是否能用天人之際的「天」來解釋？本文也有助延展探究蘇軾以「氣」和「水」喻文，當中美學觀念與他的哲學思想的關係。<sup>188</sup>同時，辨明〈廟碑〉「參天地」的內涵及蘇軾文、道論的關係，可更全面把握蘇軾如何從受之於天、天之未喪斯文的高度詮釋「文」的意義。這對於深化探索北宋文、道論和思想史均有重要意義。

<sup>184</sup> [宋]陸九淵：〈與朱元晦·二〉，見鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年），卷2，頁29。

<sup>185</sup> [明]王廷相：〈雅述上〉，見王孝魚點校：《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），頁835。

<sup>186</sup> 參註5。

<sup>187</sup> [宋]蘇軾：〈祭龍井辯才文〉，《蘇軾文集》，冊5，卷63，頁1961。

<sup>188</sup> 本文聚焦討論〈廟碑〉以及蘇軾天人鬼神觀，對其天人之際和三教融通的聯繫，哲學觀念與文論互動將另文再述。

## 徵引書目

### 一、古代文獻

《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2001 年。

文天祥：《文文山文集》，北京：中華書局，1985 年。

方大琮：《鐵菴集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1987 年。

王廷相著，王孝魚點校：《王廷相集》，北京：中華書局，1989 年。

王應麟著，翁元圻等注，樂保羣、田松青、呂宗力校點：《困學紀聞》，上海：上海古籍出版社，2013 年。

白居易著，朱金城箋注：《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，1988 年。

呂祖謙：《宋文鑒》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，第 1350 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。

朱熹著，王貽梁校點，呂友仁審讀：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社——合肥：安徽教育出版社聯合出版，2002 年。

呂不韋著，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002 年。

李商隱著，劉學鍇、余恕誠集解：《李商隱詩歌集解》，北京：中華書局，1988 年。

李綱著，王瑞明點校：《李綱全集》，長沙：嶽麓書社，2004 年。

李學勤主編：《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000 年。

李燾：《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，1979 年。

周必大：《文忠集》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，第 1147 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。

柳宗元著，尹占華、韓文奇校注：《柳宗元集校注》，北京：中華書局，2013 年。

洪興祖著，白化文等點校：《楚辭補注》北京：中華書局，1983 年。

胡宏：《皇王大紀》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，第 313 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。

胡寅：《致堂讀史管見》，收入於《續修四庫全書》，第 449 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年，宛委別藏宋寶祐二年刻本。

范祖禹：《范太史集》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，第 1100 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。

郎晔：《經進東坡文集事略》，收入於《續修四庫全書》，第 1314 冊，宋刻本，上海：上海古籍出版社，2002 年。

徐松輯：《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957 年。

張載著，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，1985 年。

郭慶藩輯、王孝魚整理：《莊子集釋》，北京：中華書局，1982 年。

陳宥：《復齋先生龍圖陳公文集》，收入於《續修四庫全書》，第 1319 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年，南京圖書館藏清抄本。

陶弘景著，吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校註》，北京：中國社會科學出版社，2006 年。

陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980 年。

彭定求等編：《全唐詩》，北京：中華書局，1960 年。

曾鞏著，陳杏珍、晁繼周點校：《曾鞏集》，北京：中華書局，1998 年。

程樹德編：《論語集釋》，北京：中華書局，1992 年。

程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1981 年。

黃震：《黃氏日抄》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 707 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。

楊伯峻編著：《孟子譯注》，北京：中華書局，1962 年。

萬民英著，郭安等注釋：《星學大成》，北京：北京師範大學出版社，1993 年。

董誥等輯：《全唐文》，北京：中華書局，1996 年。

僧祐：《弘明集》，收入於《四部叢刊初編》，上海：中華書局，1936 年，校刊明刻本。

趙汝愚編：《宋名臣奏議》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，第 431 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。

歐陽修、宋祁等：《新唐書》，北京：中華書局，1975 年。

\_\_\_\_\_：《詩本義》，收入於《儒藏》，北京：北京大學出版社，2008 年。

\_\_\_\_\_等：《太常因革禮》，北京：中華書局，1985 年。

\_\_\_\_\_著，李之亮箋注：《歐陽修集編年箋注》，成都：巴蜀書社，2007 年。

蕭嵩等：《大唐開元禮》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，第 646 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。

韓愈著，方世舉箋：《韓昌黎詩集編年箋注》，收入於《續修四庫全書》，第 1310 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年，乾隆二十三年盧見曾雅雨堂刻本。

\_\_\_\_著，朱彝尊、何焯、顧嗣立評注：《昌黎先生詩集注》，臺北：臺灣學生書局，1967年。

\_\_\_\_著，馬永昶校注，馬茂元整理：《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1998年。

\_\_\_\_著，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，上海：上海古籍出版社，1998年。

顏昌嶠著：《管子校釋》，長沙：嶽麓書社，1996年。

蘇洵、蘇軾、蘇軾著，曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》，北京：語文出版社，2001年。

蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋注：《嘉祐集箋注》，上海：上海古籍出版社，2001年。

蘇舜欽著，傅平驤、胡問濤校注：《蘇舜欽集編年校注》，成都：巴蜀書社，1991年。

蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1996年。

\_\_\_\_著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1999年。

蘇轍著，陳宏天、高秀芳點校：《蘇轍集》，北京：中華書局，1999年。

## 二、近人著作

方介：〈有鬼有物——韓愈《原鬼》及相關詩文探析〉，《臺大中文學報》第32期，2010年6月，頁255-298。

王水照：〈論洛蜀黨爭的性質和意義〉，《河北師院學報》（社會科學版）第1期，1995年，頁13-18、42。

\_\_\_\_、朱剛：《蘇軾評傳》，南京：南京大學出版社，2004年。

王基倫：〈北宋古文家繼承「道統」而非「文統」說〉，《文與哲》第24期，2014年6月，頁25-56。

王運熙：《中國古代文論管窺》，濟南：齊魯書社，1987年。

皮慶生：《宋代民眾祠神信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。

任繼愈主編：《儒教問題爭論集》，北京：宗教文化出版社，2000年。

余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014年。

吳展良：〈朱子之鬼神論述義〉，《漢學研究》第4期，2013年12月，頁111-144。

李天飛、韓旭：〈蘇軾和星座——淺談唐宋之際的星命術〉，《樂山師範學院學報》第1期，2012年，頁10-13。

- 李申：《中國儒教史》，上海：上海人民出版社，1999年。
- 李存山：《中國氣論探源與發微》，北京：中國社會科學出版社，1990年。
- 杜維明：《我們的宗教：儒教》，臺北：麥田出版，2002年。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1975年。
- 曾楚楠：〈信我人厄非天窮——讀蘇軾《潮州韓文公廟碑》〉，《文史知識》第9期，1997年，頁86-89。
- 程宜山：《中國古代元氣學說》，武漢：湖北人民出版社，1986年。
- 馮志弘：〈鬼神、祭禮與文道觀念——以韓愈《潮州祭城隍神文》等祭神文為中心〉，《河北師範大學學報》（哲學社會科學版）第4期，2016年，頁73-81。
- 黃進興：《聖賢與聖徒》，臺北：允晨文化公司，2001年。
- 楊遇青：〈「志氣如神」與「以神行智」論——《蘇氏易傳》中「神」的觀念〉，《周易研究》第4期，2006年，頁20-25。
- 楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體論》，臺北：巨流圖書公司，1993年。
- ：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。
- ：〈「性命」怎麼和「天道」相貫通的——理學家對孟子核心概念的改造〉，《杭州師範大學學報》（社會科學版）第1期，2010年，頁1-12。
- ：〈兩種氣學兩種儒學——中國古代氣化身體觀研究〉，《中州學刊》第5期，2011年，頁143-148。
- 裘錫圭：《文史叢稿》，上海：上海遠東出版社，1996年。
- 劉乃昌、高洪奎：《蘇軾散文選》，香港：三聯書店（香港）有限公司——上海：上海古籍出版社聯合出版，1991年。
- 劉子健：《歐陽修的治學與從政》，臺北：新文豐出版公司，1984年。
- 劉燕飛：《蘇軾哲學思想研究》，北京：人民出版社，2014年。
- 蔡根祥：〈蘇軾《潮州韓文公廟碑》相關問題之探究〉，《高雄師大學報》第7期，1996年，頁159-173。
- 蔣述卓：〈說文氣〉，《中國文學研究》第4期，1995年，頁3-12。
- 鄭吉雄：〈釋「天」〉，《中國文哲研究集刊》第46期，2015年3月，頁63-99。
- 鄭毓瑜：《六朝文氣論探究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1988年。
- 賴錫三：〈《莊子》「精」、「氣」、「神」的功夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，《漢學研究》第2期，2004年12月，頁121-154。
- 小野沢精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想：中國における自然觀と人間觀の



展開》，東京：東京大学出版会，1994 年。

包弼德 (Bol, Peter)：〈蘇軾與文〉，收入於田浩 (Tillman, Hoyt Cleveland) 編：《宋代思想史論》，北京：社會科學文獻出版社，2003 年。

田浩 (Tillman, Hoyt Cleveland)：〈朱熹的鬼神觀與道統觀〉，收入朱杰人主編：《邁入 21 世紀的朱子學：紀念朱熹誕辰 870 周年、逝世 800 周年論文集》，上海：華東師範大學出版社，2001 年。

副島一郎：〈唐宋古文における「氣」の説と「雄健」の風〉，《中国文学報》第 65 卷，2002 年 10 月，頁 1-31。

Bol, Peter. *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Calif.: Stanford University Press, 1992.

Chan, Wing-tsit (陳榮捷). *Chu Hsi: Life and Thought*. Hong Kong: Chinese University Press; New York: St. Martin's Press, 1987.

Ching, Julia (秦家懿). *The Religious Thought of Chu Hsi*. New York: Oxford University Press, 2000.

Egan, Ronald C. *Word, image, and deed in the life of Su Shi*. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1994.

Kim, Yung-sik (金永植). "Kuei-shen in Terms of Ch'i: Chu Hsi's Discussion of Kuei-shen". 《清華學報》第 17 卷，1985 年 12 月，頁 149-162。

Schwartz, Benjamin I.. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

# The Interaction between the Theory of Qi, the Conception of Wen and Dao, the Relations between Heaven and Human: Su Shi's Views --Starting from investigating 'the Stone Tablet of Han Wengong's Temple in Chaozou'

Fung, Chi-wang\*

## [Abstract]

Su Shi once claimed that there exists no relation between Heaven and humans; however, he considered those who did not believe in any connections between Heaven and humans audacious. Su doubted the significance of praying; while praying regularly with frequent engagement in fortune-telling activities. How to interpret these 'seemingly' contradictory remarks?

This paper, starting from investigating 'the Stone Tablet of Han Wengong's Temple in Chaozou', testifies theses such as, the communication and relations between Heaven and human, the flood-like Qi, the transformation of Qi, the response from praying, the relations of Wen and Dao, linking the findings with texts related to Su Shi as well as the Song people. The paper points out:

1. Su Shi's advocate of there being no relations between Heaven and human only applies to figurative god and the summons of god by Daoist priest. He reckoned that ghost and god in Heaven and earth cannot communicate with human directly; therefore Qi was used as a medium for communication. Regarding the reward and retribution for good and evil deeds, Su perceived that the interaction between Heaven and human is

---

\*Assistant Professor, Department of Literature and Cultural Studies, The Education University of Hong Kong.

rapid.

2. Su held that everything came from the transformation of Qi. Based on this assumption, he proposed that Jing Qi (精氣) as ghost, while Zhi Qi (志氣) referred to the flood-like Qi as well as gods. The flood-like Qi is more amazing than all creatures for it transforms as stars in Heaven, as rivers and mountains in earth, and as gods after sages died. These concepts, being Su's views about Heaven and human all along, have been repeatedly found in 'A prayer for Confucian', 'Su's Elucidation on I' and both public and private writings such as memorials to the throne as well as letters. This concept differed from Zhang Zai's way of interpreting god as the unpredictable part of Heaven, Cheng Yi's and Cheng Hao's advocate of all Qi was god and Zhu Xi's stance of god and ghost being the creatures of the nature.

3. Su frequently cited allusions about ghost and god in Han Yu's works, pointing out that he had the same Ming Gong (命宮) as Han's Shen Gong (身宮) and what they have been through were the consequences of human, but not Heaven. 'The Stone Tablet of Han Wengong's Temple in Chaozhou' was the depict of both Han Yu and Su himself. Su perceived Han's and his own Wen and Dao were the same, holding the stance that they did not commit wrong doings when alive and they would not fall after death.

**keywords:** Su Shi, Theory of Qi, Conception of Wen and Dao, Heaven and Human, the Stone Tablet of Han Wengong's Temple in Chaozhou

