

# 論蘇轍晚年的穎濱田園世界

林 孜 曄\*

## 提 要

本文從人和空間相互蘊涵的關係，探討蘇轍晚年的穎濱田園世界，討論程序分為三個部分：首先，探討蘇轍透過對宅第和南園的建構與園林賞玩，呈現他將異鄉穎濱轉化為親切之地方，並指出其起居空間方位的安排體現安頓倫理親情的用心。其次，指出宅第的三間道院——遺老齋、藏書室、待月軒，是整座園宅人文價值意義的核心，透過身心和屋舍的互滲涵容，遺老齋成為體驗禪法自由無執的精神空間，藏書室則是凝聚家族走入儒家學問的文化教育空間，而待月軒則是將道家哲思蘊涵於賞月體驗的美學空間。最後，指出蘇轍透過家族相傳的躬耕體驗，將身體的意向性投向農田之中，與鄰里農人的生命形成一體共感之關係，從而將身心融入四時節氣、土地農作的循環運轉。身處園宅中的他，將身體感知往外連結田園節氣韻律之時，亦同時透過禪法與道家修養工夫往內轉化身心，人文價值與大自然的意義彼此互攝彰顯，在內外空間的交織重組之中，他將生命的死生節奏投入宇宙自然的氣化流行。

**關鍵詞：**蘇轍、穎濱、田園、存在空間、儒釋道

---

本文於 110.09.10 收稿，111.09.14 審查通過。

\* 國立臺灣大學中國文學系兼任助理教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202209\_(78).0004

# Su Che's Pastoral World in Yingbin during His Later Years

Lin, Tzu-Yeh\*

## Abstract

Focusing on the mutually inclusive relationship between people and space, the article explores Su Che's pastoral world in Yingbin during his later years with the following three sections. First, it reveals that Su transformed Yingbin from a foreign land into an intimate place by constructing a mansion with the Southern garden and touring and playing in the garden. It indicates that his arrangement of his living spaces, and the directions of the spaces reflect his hard work in settling the emotional connections of his family. Second, it highlights the three places of Daoist practice in the mansion—the Abandoned-elder room, the Book-collecting room, and the Moon-awaiting room. It specifies that these rooms were the core of the humanistic values of the whole mansion with garden and features the interpenetration and mutual inclusion of Su's body, mind, and mansion. The Abandoned-elder room was a spiritual space where Su experienced the freedom and non-attachment of Zen. The Book-collecting room was a cultural and educational space where he united his family into Confucian knowledge. The Moon-awaiting room was an aesthetic space where he incorporated Daoist philosophical thoughts into his moon viewing experience. Finally, the article points out that Su cast his body's intentionality into the farmland through the farming experience transmitted within his family. He formed a unified and sympathetic relationship with the life of the farmers in his district and integrated his body and mind into the four seasons, the solar terms, and

---

\* Adjunct Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

---

the cycle of land farming. When he was in the mansion with garden, he connected his body perception outward to the rhythm of the rural land and the solar terms and also simultaneously transformed his body and mind inward through Zen and Daoist cultivations. In the interweavement and reorganization of inner and outer spaces, Su put his life's rhythm of life and death into *qi*'s transformations and circulations in the universe/nature.

***Keywords:* Su Che, Yingbin, pastoral, existential space, Confucianism, Buddhism, and Daoism**



# 論蘇轍晚年的潁濱田園世界\*

林 孜 曄

## 一、前 言

士人於仕途之路遭遇困頓，家園往往成為他們轉化仕宦挫折以安頓身心的場所。北宋蘇轍（1039-1112）晚年在政治壓力之下，回到潁濱隱居、仰賴田食的生活，即為我們展現他如何透過歸返回家園，開展出具有個人精神的田園世界。

蘇轍少年得志，十九歲進士及第，因勇於直諫評論時政而遭忌，導致早期仕途之路曲折，又因兄長蘇軾烏臺詩案而貶至筠州。直到元祐元年（1086）哲宗即位，高太后掌權聽政，召蘇轍回朝，四十八歲的他在八年期間內一路從校書郎、中書舍人升遷到尚書右丞、門下侍郎等副宰相的職位。然而，當元祐八年（1093）高太后逝世，宋哲宗拿回政權，啟用新黨，身為舊黨核心人物的蘇轍，遂被遠貶嶺南，歷經汝州、袁州、筠州、雷州、循州等地近七年的奔波遷徙。直到哲宗駕崩，徽宗繼位，稍微緩和對舊黨人士的打壓，他才得以於元符三年（1100）北返，定居潁昌府。

此年蘇轍六十二歲，於潁濱開始籌建園宅，除因崇寧二年（1103）避禍而獨居汝南，其他時間至七十四歲去世為止，以長達十二年的歲月在潁濱度過晚

---

\*自大學修讀蔡瑜先生的詩選、自然詩學課，景仰於先生堂廡之深且恢弘，本文思考脈絡深受其學問陶冶。本文亦為擔任蔡瑜先生科技部計畫（107-2410-H-002-191-MY3）下之博士後研究，感謝先生及《臺大中文學報》匿名審查人惠賜寶貴意見，助於筆者進行修訂，論述方能日趨完善。文章最初構想始於2016年8月7日，淺見洋二先生於大阪大學舉辦「國際唐宋文學學術演講會」，因林岩先生宣讀〈鄉村、家庭與日常生活——蘇轍晚年詩歌的文學史意義〉點燃對蘇轍生命的探問，敬申謝忱。此外，感謝譯者陳爾薇協助翻譯英文摘要和參考文獻。

年。晚年的他依然承受著政治打壓，回到穎昌隔年先是被朝廷降為朝議大夫，且被命令曾任宰臣執政的他不得在京差遣。崇寧三年（1104）徽宗羅列蘇轍等三百零九人為元祐姦黨，刻碑立石於全國諸州。面對這一連串的迫害，蘇轍深居簡出以躲避政壇風暴，將其心思投入於宅第的建蓋、讀書著作、課教子弟，一方面以安頓百口之家，凝聚家族的向心力，另一方面則於佛道思想上下篤實修養工夫以面對自我。<sup>1</sup>

蘇轍對儒釋道思想皆有深入涉略，其儒家思想由其父蘇洵所奠定，十五歲即能寫出《論語略解》、《孟子解》，而仕途不順則使二十六歲的他沉潛於閱讀《老子》、《莊子》排憂解悶，四十歲貶謫筠州期間，更與僧人切磋禪法，深入佛經，深化其性格沖和淡泊的一面。<sup>2</sup>其相關著作豐富，除了詩文之外，著有《詩集傳》、《春秋集傳》、《老子解》、《論語拾遺》、《古史》、《龍川略志》等作品，是以學界對其研究已累積豐碩的成果。關於思想與經學方面，吳叔樺的《蘇轍學術思想研究》探討蘇轍的哲學、經學、史學思想；陳正雄考察蘇轍的思想淵源及其政論與文論；<sup>3</sup>張高評探討蘇轍《春秋集解》，指出他解讀《春秋》專主《左傳》，義兼《公羊》、《穀梁》，據史為斷。<sup>4</sup>

至於詩文方面，朱剛從宋代古文運動發展考察了蘇轍晚年事跡及其散文風格，<sup>5</sup>又撰〈論蘇轍晚年詩〉一文指出蘇轍晚年詩歌創作數量豐富高達 374 首，為北宋末期詩歌史上最重要的內容，認為其晚年詩透過對天象、物象的書寫追

<sup>1</sup> 蘇轍生平及其詩文繫年，本文根據孔凡禮：《蘇轍年譜》（北京：學苑出版社，2001年），旁參曾棗莊：《蘇轍評傳》（臺北：五南圖書出版有限公司，1995年），以及朱剛：〈孔凡禮《蘇轍年譜》訂補〉，氏著：《蘇軾蘇轍研究》（上海：復旦大學出版社，2019年），頁 193-290。

<sup>2</sup> 參吳叔樺：《蘇轍學術思想研究》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年），頁 44-51。

<sup>3</sup> 陳正雄：《蘇轍及其政論與文論》（臺北：文史哲出版社，2010年）。

<sup>4</sup> 張高評：〈蘇轍《春秋集解》以史傳經初探〉，《南京師範大學文學院學報》2007年第3期，頁 12-25。

<sup>5</sup> 朱剛：《唐宋「古文運動」與士大夫文學》（上海：復旦大學出版社，2013年），第五章〈晚年蘇轍與「古文運動」的終結〉，頁 334-412。

摹《春秋》以寄託政治隱喻別具深意。<sup>6</sup>朱剛此篇文章為學界打開探討蘇轍晚年詩之大門，在此之前少有人探討蘇轍晚年詩歌心境與藝術成就。林岩繼朱剛研究之後，從家庭生活、園藝、宗教修行等面向研究蘇轍晚年詩呈現出的日常化寫作傾向。<sup>7</sup>邱湘茵接續探討蘇轍晚年詩文中以「潁濱遺老」之形象作自我生命定位之意涵。<sup>8</sup>

再者，蘇轍晚年詩值得深究處在於，因蘇轍與蘇軾情誼深厚，其詩歌創作主題自早年到中晚年，最大宗是與其兄唱和之詩，或兼及與他人唱和之作，間有山水紀行作品。然因蘇軾卒於元符四年（1101），此年是蘇轍定居潁昌的隔年，在失去兄長的情況下，蘇轍詩歌創作轉向關心家族居宅的興建安置，大量書寫個人居遊園宅中的體驗，乃至於對周遭田園世界的共感關懷，這些題材是在此之前罕見作品，值得探討。

是以立基於前人的研究基礎之上，本文認為若從人和空間相互蘊涵之關係來探討蘇轍晚年詩文，<sup>9</sup>尚有許多有待深究之處。首先，蘇轍回到潁昌之前的

<sup>6</sup> 朱剛：〈論蘇轍晚年詩〉，《文學遺產》2005年第3期，頁51-63。

<sup>7</sup> 林岩：〈一個北宋退居士大夫的日常化寫作——以蘇轍晚年詩歌為中心〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2017年第6期，頁89-102。

<sup>8</sup> 邱湘茵：《潁濱遺老形象的建立：蘇轍潁昌時期詩歌研究》（新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2017年，李貞慧先生指導）。

<sup>9</sup> 筆者所謂人和田園相互蘊涵之關係包含兩個層面，其一，指人可以透過建蓋和生活田園之中，對空間賦予種種人文意義。人文主義地理學者段義孚（Yi-fu Tuan）認為人所居存的生活空間，即「存在空間」，乃是人含容、參與其中，透過關懷而不斷發生意義的空間。在此空間中，人以其「主體意向性」對空間及方位投射意義，透過活動與創造行為，賦予各種空間意義和價值，參見潘朝陽：〈空間、地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第10卷第3期「空間、地域與文化專輯（上）」（2000年9月），頁169-188；〈現象學地理學：存在空間的一個詮釋〉，氏著：《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》（臺北：五南圖書出版有限公司，2005年），頁67-93。其二，指人的身體和所身處的空間不可分割地交織成一體，身體與其所感知到的世界，兩者乃是相互牽動、彼此影響的狀態。因此，人透過身體知覺可被所身處的世界影響、轉化，亦可賦予世界新的意義。見（法）梅洛·龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，姜志輝譯：《知覺現象學》（北京：商務印書館，2005年），頁310-324、382-385。

貶謫歲月中僅攜帶幼子前往治所，因此，他北返定居潁昌和全家團聚就具有重整家族倫理的重要意義，尤其是潁濱宅第的建構過程和布局體現出他傳遞持家精神和安頓親情的用心，而園林景觀所帶來的審美體驗則讓蘇轍得以將異鄉轉化為親切的地方，更讓他能擴展關懷至田園世界。

其次，宋代是佛禪盛行的時代，思想史上可看見援佛入《老》、儒佛會通的風氣，蘇轍晚年思想體現儒釋道三教匯通的現象。<sup>10</sup> 劉固盛、江淑君、林俊宏留意到蘇轍晚年完成的《老子解》具有濃厚的佛教思想，該書因融攝《老子》和佛教思想而於宋代以佛解《老》潮流之中具有代表性，學者們從不同面向析論該書援引佛理詮解《老子》之特色。<sup>11</sup> 而張煜、林岩指出蘇轍歷經兩次重大貶謫，逐漸將佛教視為支撐生命的信仰，到晚年對佛教信仰愈加深刻篤志。<sup>12</sup> 至於蘇轍援儒解老之思想，主要展現在其所作《論語拾遺》、《易說》上。<sup>13</sup> 在學者們的研究基礎之上，本文認為若能將蘇轍思想結合詩文作進一步探討，

<sup>10</sup> 林義正：〈儒佛會通方法研議〉，《佛學研究中心學報》第7期（2002年7月），頁198-226；賴永海：〈宋元時期佛儒交融思想探微〉，《中華佛學學報》第5期（1992年7月），頁117-127。

<sup>11</sup> 分別見劉固盛：《宋元老學研究》（成都：巴蜀書社，2001年），第五章〈宋元老學中的佛禪旨趣〉第一節「佛老不為二」，頁175-186；江淑君：〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉，《中國學術年刊》第28期（2006年3月），頁67-99；林俊宏：〈蘇轍《老子解》中的思想三論〉，《政治科學論叢》第49期（2011年9月），頁33-74。

<sup>12</sup> 張煜、林岩考察蘇轍與佛教之關係，皆認為佛教成為蘇轍的支撐信仰與其人生兩度重大貶謫相關，第一次是元豐二年（1079），第二次為元祐八年（1093）。見張煜：〈蘇轍與佛教〉，《宗教學研究》2006年第3期，頁87-91；林岩：〈作為宗教信徒的蘇轍——一個北宋官僚士大夫的信仰軌跡〉，（日）東英壽編：《唐宋八大家の世界》（福岡：花書院有限公司，2019年），頁223-252。兩人對蘇轍與佛門僧人交往的情況皆有精闢見解，其中林岩在張煜的基礎上完整地考察出蘇轍一生將佛教視為信仰的發展軌跡。此外，達亮對蘇轍第一次貶謫筠州期間和僧人來往情形亦有詳盡考察，參達亮：〈蘇轍筠州修學禪宗述論〉，《宜春學院學報》第35卷第11期（2013年11月），頁10-15。

<sup>13</sup> 江淑君探討宋代援儒解老之思潮以蘇轍著作為例，見氏著：《宋代老子學詮解的義理向度》（臺北：臺灣學生書局，2010年），第二章〈援引《易傳》詮解《老子》的義理向度〉、第三章〈援引《論語》、《孟子》詮解《老子》的義理向度〉，頁33-70、71-112。



思考他如何透過主宅中三間屋舍之環境與氣氛，在場所與身心的互滲關係中，藉由儒釋道思想安頓身心，進而讓屋舍成為轉化仕途毀譽、事業成敗與病痛死生的修行場域，可彰顯出他賦予居宅空間價值意義的部分。

最後，蘇轍在穎濱宅南邊所建蓋的南園為住宅型園林，園林依傍主宅而建，而具耕種經濟價值之農田則位於其園林附近，主宅與園林遂成為他和農田、農村、大自然建立連結的重要憑藉。我們將探究他如何透過躬耕經驗，連結到對農村居民一體共感的關係中，進而融入田園世界的循環韻律，而本文所謂的田園世界，即是指蘇轍以園宅為中心，展開關懷，連結至周遭農田、農村所開展出的人和空間相互蘊涵的世界。

## 二、園宅建構及其倫理意義

蘇轍的穎濱宅第位於穎昌府長社縣城（今河南省許昌市）西南方，因穎水流經長社縣城西邊，臨近其居宅和田地，是以蘇轍自稱居於穎水之邊的「穎濱遺老」，本文以穎濱宅稱蘇轍所居之宅第。歷史上穎昌為古代名都，最早於秦朝時設為潁川郡許縣，曹操挾漢獻帝至此，遂成為東漢實質上的首都，改名許昌。北周將該地設為許州府，至唐代改為潁川郡，到北宋則因行政區域靠近京城開封而被升格為穎昌府。穎昌府在行政區域上屬於京西北路，地處伏牛山低山丘陵區與豫東平原交接帶，地勢西高東低，有穎水、潁水流經其中，土壤肥沃。位於穎昌府西北邊的西湖為當地名勝，文人遊經此處留下不少佳篇，而潁水流經西湖，往南流至穎昌府的治所長社縣城北、城東，再往南匯入潁水。<sup>14</sup>

<sup>14</sup> 穎昌西湖的相關吟詠之作，如：歐陽脩〈春日西湖寄謝法曹韻〉、范鎮〈西湖泛舟輒用前韻寄呈君實〉、韓維〈和子華湖上書事〉、程顥〈西湖〉等，分別見傅璇琮主編：《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1998年），第6、8、12冊，卷297、346、426、715，頁3741、4262、5230、8234。關於穎昌地理、潁水和西湖位置，見清·蕭元吉纂修：《許州志》，清道光十八年（1838年）刊本，卷1，頁12-13，以及譚其驥主編：《中國歷史地圖集》（北京：中國地圖出版社，1996年），第6冊「宋、金、遼」，頁12-13。

穎濱宅位於穎昌府長社縣城西南方，由蘇轍避居汝南返回穎昌居住時，寫下「敬區寄汝南，落泊反長社」，<sup>15</sup>可推知其宅第位於長社縣。再從其詩言：「澗水隔城來不得」、<sup>16</sup>「澗水不入園」，<sup>17</sup>以無法接引澗水入園建池為憾，可推定其宅不在該城的北邊或東邊。再者，其詩〈春深三首·其三〉自注：「澗水自西湖聽水亭下派流，自城北而東，吾廬適在其南」，<sup>18</sup>而〈遺老齋絕句十二首·其七〉又云：「我居近西城，城枕湖一曲」，<sup>19</sup>則可確定其宅位於長社縣城外西南處。此外，從其〈卜居賦並引〉云：「穎川之西三十里，有田二頃，而僦廬以居。……居五年，築室於城之西，稍益買田，幾倍其故」，<sup>20</sup>則可知其宅附近有幾頃田地。

穎昌自古以來即以農耕著名，尤其唐代節度使曾在此興建水利工程，「繞州郭有堤塘百八十里，節度使高瑀立以溉田」，<sup>21</sup>促使當地農業更加繁盛，惜因唐末五代戰亂破壞嚴重，人口離散，造成大片荒田。蘇轍二十二歲時早已注意到恢復此地農業的重要性，他上書給仁宗的制策言：「自京以西，近自許、鄭，而遠至唐、鄧，凡數千里，列郡數十，土皆膏腴，古之賦輸，太半多出於此。……而荊棘成林，無尺寸之耕……陛下何不使大臣舉人而守之？……不及十年，此將皆為天下之沃壤」，<sup>22</sup>由於穎昌、唐、鄧等州靠近政治中心，農業生產的豐收與否影響著國家的收支用度，是以他建議國家更積極地移入人力至京西路一帶，以開發當地農業。據韓茂莉的研究，北宋十分重視該地區的農業

<sup>15</sup> 宋·蘇轍著，陳宏天、高秀芳點校：〈還穎川〉，《蘇轍集》（北京：中華書局，1999年），頁919。

<sup>16</sup> 宋·蘇轍：〈讀樂天集戲作五絕·其四〉，同前註，頁1194。

<sup>17</sup> 宋·蘇轍：〈盆池白蓮〉，同前註，頁921-922

<sup>18</sup> 同前註，頁935。

<sup>19</sup> 同前註，頁1168

<sup>20</sup> 同前註，頁1206。

<sup>21</sup> 宋·歐陽修、宋祁著：《新唐書》（北京：中華書局，1975年），卷38，〈志第二十八·地理二〉，頁988。

<sup>22</sup> 宋·蘇轍：〈御試制策〉，《蘇轍集》，頁1351。

生產，歷經太祖、太宗、真宗的努力，透過移入人口、募民墾田、重修水利與整治河渠等政策，到仁宗時潁昌已恢復了農業勞動力。<sup>23</sup> 因此，蘇轍選擇將家族安置於潁昌，除因潁昌地近洛陽，能讓他完成父親喜洛陽山川，有卜居之意的遺志以外，<sup>24</sup> 尚考慮到潁昌地近京城，子孫讀書赴試具地利之便，且農業改善可有穩定田租收入等因素。

元符三年末（1100），蘇轍甫北返潁昌與家族成員團聚時，尚未擁有自己的住宅，而是先向家世沒落的卞氏家族租宅而居。<sup>25</sup> 崇寧三年（1104），他因喜愛竹林，不惜變賣圖書，買下位於居宅南邊原屬於孫家的一畝竹園，稱之為南園。<sup>26</sup> 繼而於崇寧五年（1106）買下東邊鄰宅，擴建修葺屋宇成百間居室的宅第以供三子、蘇軾兩子及其孫兒輩居住，<sup>27</sup> 復於大觀元年（1107）終於籌足經費買下卞氏宅以安頓百口之家，最後於大觀三年（1109）完成新宅的建蓋。<sup>28</sup>

蘇轍的南園為住宅型園林，即明人計成歸納出的「傍宅地」，一畝大小的竹園緊鄰主宅南邊而設，而主宅東邊的狹長空地則為東園，種植竹林與花

<sup>23</sup> 韓茂莉：《宋代農業地理》（山西：山西古籍出版社，1993年），第三章〈黃河中下游區的農業生產與土地利用特徵〉，頁34-39。

<sup>24</sup> 蘇轍〈卜居賦〉：「先君……嘗過洛陽，愛其山川，慨然有卜居意，而貧不能遂。予……與兄子瞻……將以成就先志」，《蘇轍集》，頁1206。

<sup>25</sup> 蘇轍〈聞諸子欲再質卞氏宅〉：「我生髮半白，四海無尺椽。卞氏昔冠冕，子孫今蕭然。願以棟宇餘，救此朝夕懸。顧我亦何有，較子差尚賢。傾囊不復惜，掃地幸見捐」，同前註，頁910-911。

<sup>26</sup> 蘇轍〈上巳日久病不出示兒侄二首·其一〉：「南鄰約買千竿竹，拄杖穿林看笋長」；〈詠竹二首·其二〉：「南鄰竹甚茂，……不惜圖書賣，端來作主人」；〈初得南園〉：「倒囊僅得千竿竹，掃地初開一畝宮」；〈林筍復生〉：「偶然雷雨一尺深，知為南園眾君子」。分見同前註，頁920、922、923、1179。

<sup>27</sup> 〈閑居五詠·其四·買宅〉：「我老未有宅，諸子以為言。東家欲遷去，餘積尚可捐。一費豈不病，百口儻獲安」，同前註，頁934。

<sup>28</sup> 關於蘇轍從租宅到買下房子，再到修建完成新宅的逐年過程，林岩根據蘇轍詩歌整理出詳盡的表格，見氏著：〈一個北宋退居士大夫的日常化寫作——以蘇轍晚年詩歌為中心〉，頁96。

卉，<sup>29</sup>宅西旁的數畦地則種植了千葉牡丹、山丹，<sup>30</sup>南園種植竹林、古檜、松樹，<sup>31</sup>東園、西圃、南園環繞主宅，與作為全家族飲食起居之用的宅第雖相鄰而實有區別，正是《園冶》一書所言：「宅旁與後有隙地可葺園，不第便於樂閑，斯謂護宅之佳境也」。<sup>32</sup>

如果說蘇轍的宅第讓他獲得了日常飲食起居的生理滿足，那麼主宅旁的南園則是讓他對宅第產生歸屬感的關鍵。宅第最主要的景觀為南園，其中生長著大片古老茂密的竹林和檜木。蘇轍在主宅最南邊蓋的「遺老齋」，又稱為「南齋」，鄰近南園，他可透過窗戶觀賞到南園的景觀，蘇轍曾多次吟詠於南齋賞竹的欣喜：

首成遺老齋，願與客周旋。古檜長百尺，翠竹森千竿。……平生隱居念，眷眷在山川。誰言白髮年，有作竟不然。我本師瞿曇，所遇無不安。諸子知我懷，勉更求棖椽。<sup>33</sup>

綠竹琅玕色，紅葵旌節花。開窗風細細，窺戶月斜斜。<sup>34</sup>

<sup>29</sup> 蘇轍的東園最早見於崇寧三年（1104）所作〈葺居〉：「牆東破茅屋，排去收遺址。時來拾瓦礫，細細留花地」，修建宅第過程整理出居宅東邊的空地以作為種花之處，崇寧五年（1106）所作〈閑居五詠·移竹〉云：「前年買南園，本為一畝竹。稍去千百竿，欲廣西南屋。……東園有餘地，補種何年復」。由此可知其宅東邊有東園，種有花卉、竹林。分見《蘇轍集》，頁924、934。

<sup>30</sup> 穎濱宅西邊有數畦地，種植千葉牡丹和山丹，見於〈移花〉：「理畦西軒西，花好未忍棄。慇懃拔陳草，秋雨流入地。移根傳生土，指日春風至。花來本陳洛，盈尺不為異。力求千葉枝，更與一溉水」；〈西軒種山丹〉：「吾廬適新成，西有數畦地。乘秋種山丹，得雨生可喜。山單非佳花，老圃有深意」。分見同前註，頁1169、1196。

<sup>31</sup> 〈遺老齋絕句十二首·其五〉：「栽竹種松檜，十年未成陰。昔人定知我，為我養南林」，同前註，頁1168，可知南園以林木景觀為主，園中的松、竹、古檜樹皆為前人所種，樹齡悠久，相當茂盛。

<sup>32</sup> 明·計成著，胡天壽注：《園冶》（臺北：信實文化行銷有限公司，2012年），頁66。

<sup>33</sup> 宋·蘇轍：〈初成南齋〉，《蘇轍集》，頁1155。

<sup>34</sup> 宋·蘇轍：〈開窗〉，同前註，頁936。

他自言「行到南窗修竹下，恍然如見舊溪山」，<sup>35</sup> 這片竹園寬慰了他無法實現晚年隱居山川的遺憾，使他在城鎮中亦能獲得如隱居山林的氣氛，也讓他在想像之中彷彿回到了多竹的故鄉四川，化解了對故鄉的思念。因此，南園是促使蘇轍將穎昌這處異鄉轉化為安居之地的關鍵，讓奔波飄盪的生命得以定錨、安止於宅，透過觀賞南園竹林的體驗，他升起了回到家的歸屬感和幸福感，也讓他的生命獲得定位，重新展開新的方向。

蘇轍對園中林木的觀看，不只是一種審美賞玩的視覺體驗，更是一種植物和人的生命之間彼此相互交流，乃至相互定義的活動。林木以其古樸形貌，吸引觀賞者的目光駐足，讓人在賞玩樹木質地、色澤、姿態的同時，領略其中浮現出一種對抗時間之流的堅毅精神。他屢次賞玩園中竹林從憔悴枯死到復生，充滿生命力的姿態，如：「春寒侵竹竹憔悴……偶然雷雨一尺深……從地湧出長如人，一一便有凌雲氣」；<sup>36</sup> 「竹林遭凍曾枯死，春筍連年再發生。天與歲寒終倔強，澤分淇澳轉敷榮」，<sup>37</sup> 竹子從凍枯到盎然勃發的生命姿態，讓詩人再三讚嘆，賞玩之中引發出他看見自己一生經歷各種打擊仍能有所為與有所不為地生存下去的態度。透過觀看活動，樹木的生命力召喚出內在於觀賞者自身生命的堅韌精神。蘇轍對林木的賞愛省思，同時是一種強化、肯定自己生命的行動。比如〈老柏〉：「我年類汝老，我心同汝直。我貧初無居，愛汝買此宅」，<sup>38</sup> 古柏悠長的樹齡，透顯出其經歷風吹雨打時間考驗後仍能挺立不屈的生命力，這觸發詩人想到自己年歲已大，面對貧困依然堅毅地生存下來的韌性，至於南園中的「老檜真百尺，疏竹疑千畝。紛紛霰雪中，見此歲寒友」，<sup>39</sup> 不畏嚴寒於霰雪紛飛之中蒼然挺立的老檜和竹林，則讓詩人想到自身面對世局險惡而堅毅生活的姿態。

<sup>35</sup> 宋·蘇轍：〈南齋竹三絕·其一〉，同前註，頁 1175。

<sup>36</sup> 宋·蘇轍：〈林筍復生〉，同前註，頁 1179。

<sup>37</sup> 宋·蘇轍：〈林筍〉，同前註，頁 1196。

<sup>38</sup> 同前註，頁 1179-1180。

<sup>39</sup> 宋·蘇轍：〈遺老齋絕句十二首·其四〉，同前註，頁 1164。

當蘇轍在這些古老林木身上辨識出一種和自身相通的特性，進而透過買下園宅的行動，以擁有這些林木時，人和樹木透過居止於園宅的連結，兩者的生命精神遂合而為一。這些樹木鮮明地標示出了整座園宅最核心的場所精神，此即在最嚴困的天候下，樹木依然能深深地扎根於泥土之中，從大地之母中獲得養分進而挺立於園宅之內，那麼身為園宅主人的蘇轍，就可透過和這些樹木所產生的親密感，同樣將自我扎根於園宅，以園宅為定位點，度過世道險惡的考驗，進而於宇宙之中持續拓展生命的境界。而蘇轍親手在中庭種植下的松柏則成為其堅毅生命的延伸，標示出園宅主人的性格精神：

中庭冉冉盈尺苗，條幹雖短風霜足。……他年期汝三丈高，獨立仙翁毛髮綠。老翁自分不及見，子孫見汝知遺直。<sup>40</sup>

我老不耐寒，憐汝堪風霜。……知非老人伴，可入諸孫行。想見十年後，檐前蔚蒼蒼。人來顧汝笑，誦我此詩章。<sup>41</sup>

翠柏擢雙幹，冉冉出屋危。柏長雖云喜，我老亦可知。苦寒不改色，烈風終自持。門閑斷來客，相對不相欺。<sup>42</sup>

蘇轍反覆地吟詠挺立於風霜之中的松柏景象，這幅景象與身為觀看者的他合而為一，彼此相互激盪，強化那同時存在於樹與人之生命中的耿直精神。自知年壽有終無法於未來見到親手種下的松柏長成，但是樹木延續了他的生命，他期盼住在這座園宅裏的子孫們能從松柏禁得住風霜的質性與他對松柏的書寫，永遠記得他們應當效法松柏的精神，在這座園宅內獲得歸屬感的同時，勇敢朝向世界度過各種艱難考驗。

至於園中的假山造景則成為蘇轍將生命深植於園宅，接連至宇宙的憑藉。在擴建屋子的過程中，蘇轍挖出卞氏宅所埋藏的怪石，將之置放於靠近宅地西邊的窗外以作為假山觀賞：

<sup>40</sup> 宋·蘇轍：〈種松〉，同前註，頁 1173。

<sup>41</sup> 宋·蘇轍：〈廳前柏〉，同前註，頁 1192。

<sup>42</sup> 宋·蘇轍：〈遺老齋南一柏雙幹昔歲坐堂上僅可見也，今出屋已尺餘偶賦〉，同前註，頁 1186。

卞氏平日本富家，庭中怪石蹲麕麇。子孫分散不復惜，排棄坑谷埋泥沙。  
一株躍出隨畚鍤，知我開軒方種花。頽然遠嶺垂澗壑，豁然洞穴通烟霞。  
十夫徙置幸不遠，軒前桐柏陰交加。我家舊隱久不到，小池尺水三流槎。  
少年旋繞看不足，時呼野老來煎茶。老人得此且自慰，更訪餘石探幽遐。<sup>43</sup>

卞氏所收藏的怪石狀如蹲踞的麕鹿，蘇轍將之置於窗外以框取景，奇石旁有盆池與蓮花，水與石相互映照，窗前更有桐柏樹蔭交加，產生出一種令人彷彿置身山林的氛圍。<sup>44</sup>人從室內坐臥遠眺出去，透過那奇兀峭聳的石勢與凹陷窈冥的孔洞，令觀者在想像中把自己縮小，放大怪石，從而進入大自然峻嶺澗壑之間的宇宙中遨遊，怪石安慰了老人無法登山涉水的遺憾，讓他可以在微型世界神遊想像，在安居之時展開對宇宙的詩意探尋。<sup>45</sup>

園林景觀和收藏之物的簡樸不奢豪，反應了園林主人質樸的性情，蘇轍深切明白宅宇並非永恆不變之物，終究會隨時間推移而毀壞腐朽，而其一生屢經貶謫遷徙，早已磨練出甘居於茅草屋的性格：

宅舍元依畢竟空，小乘慣住草庵中。一生滯念餘妻子，百口僑居怯雨風。  
松竹已栽猶稍稍，棟樑未具勿忽忽。三間道院吾真足，餘問兒曹莫問翁。<sup>46</sup>

這座園宅的建構是源自於他身為百口之家的大家長掛心兒孫之輩是否有遮風避雨之處，期望藉由建設園宅以安置整個家族。從一開始租宅到最後整個空間的建設完成，園宅凝聚了蘇氏家族的向心力，不僅讓他們的親情有了安頓之處，更讓他們透過蓋房的過程交流情感，深化親情倫理。從〈諸子將築室以畫圖相

<sup>43</sup> 宋·蘇轍：〈方築西軒穿地得怪石〉，同前註，頁 1158-1159。

<sup>44</sup> 此處的小池應是指三尺盆池，見〈盆池白蓮〉，同前註，頁 921。因穎濱宅無法從宅外接引西湖入園中，蘇轍以此為憾，其言：「無計通湖水，長思種藕泥。幽懷終不愜，拄杖出城西」，〈種花二首·其二〉，同前註，頁 1163-1164。

<sup>45</sup> 人在想像中所創造出的微型世界的心理經驗，本文參考（法）加斯東·巴舍拉（Gaston Bachelard）著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（臺北：張老師文化，2003年），第七章〈微型〉，頁 238-277。

<sup>46</sup> 宋·蘇轍：〈築室示三子〉，《蘇轍集》，頁 936。

示三首)<sup>47</sup>可知，主宅實際上的監工、建蓋執行乃是由蘇轍的三個兒子所承攬，兒子會徵詢父親的意見，這是一座由父親和兒子共同商討所建築出的居宅，其中充滿父子親情的對話：

予因卞氏故居改築新宅，其廳事陋甚。有柴氏廳三間，求售三百餘萬錢，力不能致。子遲曰：「因卞之舊而易，其尤不可。子孫若賢，當師公儉。」予愧其言，從之。作因舊詩。<sup>48</sup>

由於卞氏宅的客廳過於簡陋，蘇轍本打算再購買柴氏廳房以擴增空間，蘇遲則勸阻之，認為當珍惜舊宅，因子孫們應學習父親勤儉的精神，蘇轍深表認同而寫下〈因舊〉詩。透過這段記載，這座本由卞氏故居整修而成的新宅，遂具有了屬於蘇氏家族的獨特物質文化意義，舊中帶新的建築代表蘇家父子以惜舊物、勤儉相互砥礪的家風。

園宅空間的建設與更動，還彰顯出蘇轍對子孫的愛護之情，他為了讓族人都有房間可住，忍痛砍去南園部分的竹林以擴充房舍：

前年買南園，本爲一畝竹。稍去千百竿，欲廣西南屋。本心初不爾，百口居未足。黽勉斤斧餘，慚愧琅玕綠。<sup>49</sup>

他捨去了南園大片竹林只為了安置百口之家，一方面顯示出他雖好竹，卻不耽溺於物而能有所取捨。另一方面，園宅空間的挪移與改變，顯示父親對兒孫輩的關愛與成全。這意味此座園宅不只是蘇轍一人可以產生安居、歸止感的空間，更是要讓全家族都能擁有歸屬感的地方。

園宅除了深化父子親情的交流，亦體現了夫妻情深，齋房成為他們安頓下對彼此敬重愛惜之情感的空間。蘇轍極為珍惜妻子，曾在與妻子分居兩地的日子時，寫詩贈與對方：「與君少年初相識，君年十五我十七。上事姑章旁兄弟，君雖年少少過失」，<sup>50</sup>呈現出他妻子的讚賞。晚年兩人一同生活的日子裏，則

<sup>47</sup> 同前註，頁 937。

<sup>48</sup> 宋·蘇轍：〈因舊·並引〉，同前註，頁 1153。

<sup>49</sup> 宋·蘇轍：〈閑居五詠·移竹〉，同前註，頁 934。

<sup>50</sup> 宋·蘇轍：〈寄內〉，同前註，頁 916。



可看見妻子對他的體貼照護，如：「薄雪爲燈止，和風應節來。出遊吾已懶，小酌意難裁。竹徑泥方滑，菁畦凍欲開。細君憐老病，加料作新醅」，<sup>51</sup> 寒冷潮濕的日子裏，妻子為之釀酒以解悶。夫妻之間深深理解彼此的需求和感受，是以宅第中的齋房不僅是蘇轍個人修養身心的場所，也是可與妻子共享修行的空間：

老人夫婦修行久，此處從今是道場。<sup>52</sup>

幽居一室少塵緣，妻子相看意自閑。<sup>53</sup>

由於兩人對於生命境界的領略和修行方向一致，夫妻可一起談論「無生話」，<sup>54</sup> 將佛法落實於日常生活中加以實踐，齋房成為兩人一同賞竹體道的地方。齋房能成為幽靜無塵擾「道場」，就在於蘇轍與妻子能給予彼此溫暖與尊重，這樣的和諧關係，使他們同處一室也能感受到空間的寬敞與自在。相看所得的「閑」，不只是存在於彼此內心的感受，同時也是由雙方身體在齋房中的互動自在而升起的自由空間感。<sup>55</sup>

主宅各房室的分配，除了體現基於長幼輩分秩序的空間結構，同時亦呈現晚輩對長者的敬愛，兒孫考量到父母年邁，容易因氣候冷暖變化生病，將宅第中最能避暑驅寒的北堂留給父母居住：

吾廬雖不華，粗有南北堂。通廊開十窗，爽氣來四方。風長日氣遠，六月有餘涼。兒女避不居，留此奉爺娘。爺娘髮如絲，不耐寒暑傷。單衣

<sup>51</sup> 宋·蘇轍：〈雪後小酌贈內〉，同前註，頁 925。

<sup>52</sup> 宋·蘇轍：〈堂成不施丹雘，唯紙窗水屏，蕭然如野人之居偶作〉，同前註，頁 1174-1175。

<sup>53</sup> 宋·蘇轍：〈南齋竹三絕·其一〉，同前註，頁 1175。

<sup>54</sup> 宋·蘇轍：〈九日獨酌三首·其一〉，同前註，頁 939-936。「無生」指世間實相是無生滅，為蘇轍晚年積極實踐之佛理。

<sup>55</sup> 段義孚指出人對一個空間產生擁擠或空曠的空間感受，其中的決定因素來自於在該處空間中生活的人們是否能和諧相處互動。當人們不斷產生衝突時，會對該處空間產生擁擠的空間感；當人們能和諧相處時，則能有自由的空間感。見氏著，潘桂成譯：《經驗透視中的空間和地方》（臺北：國立編譯館，1998年），第五章〈空曠與擁擠〉，頁 47-61。

蕉葛輕，軟飯菘芥香。無客恣卧起，有客羅壺觴。<sup>56</sup>

〈北堂〉一詩中充滿著蘇轍感受到夏日之風從戶外流入室內通暢流動所帶來的涼爽身體感，以及因此得到安適地飲食睡眠的身體。此一身體感和北堂的空間相互蘊涵，若不是此方位的房間則無法迎來夏日爽氣，而詩人亦無法獲致如此輕快的身體感知，兒孫對父母的敬愛就體現在蘇轍安居北堂所感受到的身體感中。

整座園宅從舊中帶新的建築物特色，到房間的擴建增設，乃至於家族成員們起居房舍的分配，在在體現奠基於父子、夫妻之間相處融洽的親情倫理，使蘇轍和家族成員並未因百口之家感到擁擠吵雜，而能在園宅中獲致自在且歸屬於此地的感受。

### 三、三間道院與身心之相互蘊涵

蘇轍為躲避政治迫害深居簡出，自言：「府縣嫌吾舊黨人，鄉鄰畏我昔黃門。終年閉戶已三歲，九日無人共一樽」，<sup>57</sup>「交遊忌點染，還往但親戚。閉門便衰病，杜口謝彈詰」，<sup>58</sup>「謾存講說傳家學，深謝交遊絕世譏」，<sup>59</sup>在權力鬥爭劇烈、奸臣當道、皇帝奢侈荒唐的年代裏，他知道唯有隱居避世方能全身。然而，其〈夢中詠醉人〉言：「城中醉人舞連臂，城外醉人相枕睡。此人心中未必空，暫爾頹然似無事」，<sup>60</sup>以夢中醉人隱喻自己在表面上已不再聞問時政，對於任何事情都保持超然無事之態度，實則上其內心仍波濤洶湧。飽經十年憂患，面對當前時局無法有所作為的情況下，他只能莫可奈何地放下對時

<sup>56</sup> 宋·蘇轍：〈北堂〉，《蘇轍集》，頁 1189。

<sup>57</sup> 宋·蘇轍：〈九日獨酌三首·其一〉，同前註，頁 939-940。

<sup>58</sup> 宋·蘇轍：〈罷提舉太平官欲還居潁川〉，同前註，頁 918。

<sup>59</sup> 宋·蘇轍：〈十日二首·其一〉，同前註，頁 1157。

<sup>60</sup> 同前註，頁 914。

政的關切，「心似死灰鬢似雪，眼看多事亦奚為」。<sup>61</sup> 在這樣幽居閉門的困頓歲月中，蘇轍沉潛於釋道的修養工夫中，欲藉由禪理、道家思想的實踐以面對內心波動。

晚年蘇轍所注《老子解》認為「儒佛一法也」、「佛老不為二」，<sup>62</sup> 將其個人對佛學的認知融入對《老子》和儒家經典的注解中。其自述：「予元豐中，以罪謫高安，既涉世多難，知佛法之可以為歸也。」<sup>63</sup> 元豐二年（1079），他以官職贖兄長烏臺詩案之罪，貶折筠州五年，遭遇重大打擊之際，與洞山克文、黃蘗道全、聖壽省聰等禪師往來切磋佛理，以佛法安頓身心，故他能在儒釋道中找出匯通之處，並以之轉化生命挫折。

蘇轍隱居穎濱宅中，宅內有三處房間對蘇轍別具意義，他將之稱為「三間道院」，<sup>64</sup> 顯示屋舍是具修行意義的空間。他將之分別命名為「遺老齋」、「藏書室」、「待月軒」，三間「道院」成為蘇轍藉融攝儒釋道思想轉化身心的場域。檢視他為這三間屋舍所作的相關詩文，如：〈初成遺老齋、待月軒、藏書室三首〉、〈遺老齋記〉、〈藏書室記〉、〈待月軒記〉等，藉由解讀這些作品，我們可發現每個場域正對應著他面對人生的不同課題，分別為：當前政局帶給他的名聲毀譽、傳遞家學之道，以及對死生的超越。本文認為這三間屋舍不僅只是如同邱湘茵所說的是其內在心志之體現，<sup>65</sup> 屋舍本身的氣氛、空間特質與蘇轍身心是一種動態的相互交織蘊涵之關係。以下分別說明之。

<sup>61</sup> 宋·蘇轍：〈立秋偶作〉，同前註，頁 915。

<sup>62</sup> 宋·蘇轍著，黃曙輝校：〈跋〉，《道德真經註》（上海：華東師範大學出版社，2014年），頁 93、95。蘇轍將自己注解《老子》之書稱為《老子解》，本文所引《老子解》之版本乃是據正統《道藏》本點校，《道藏》本將書名改作為《道德真經註》，是以注釋依從此版本稱為《道德真經註》，唯在正文中仍稱之為《老子解》。

<sup>63</sup> 宋·蘇轍：〈逍遙聰禪師塔碑〉，《蘇轍集》，頁 1145。

<sup>64</sup> 宋·蘇轍：〈築室示三子〉，同前註，頁 936。

<sup>65</sup> 邱湘茵：《穎濱遺老形象的建立：蘇轍穎昌時期詩歌研究》，第四章第三節「轉向內在的士人典型」，頁 83。本文認為蘇轍環繞此三間屋舍的相關創作，透顯出他藉佛法工夫以安頓自身的努力，與邱湘茵一文著重於從儒家的內省工夫來談蘇轍，各有所別，讀者可相互參看。

### (一) 遺老齋：「無心」之境

遺老齋緊鄰南園，其窗口面朝園中大片竹林、古老松柏，蘇轍常以「南軒」代稱遺老齋。獨坐此齋，可享受夏日涼風入窗，夾帶雨後竹林風吹的涼爽，感受松竹曲徑通幽，<sup>66</sup> 齋房具有隱蔽感與私密性的氛圍，令人彷彿置身於寧靜的幽谷深林：

綠竹琅玕色，紅葵旌節花。開窗風細細，窺戶月斜斜。<sup>67</sup>

苦寒壞我千竿綠，好雨還催衆笋長。痛飲雖無嵇阮客，瓢尊一試午陰涼。<sup>68</sup>

獨坐南齋久，忘家似出家。香烟穠作穗，茶面結成花。細竹才通徑，長松初有槎。往還真斷絕，一一數歸鴉。<sup>69</sup>

稍放西邊深二丈，端如幽谷茂林中。<sup>70</sup>

南園的雨水、涼風、松竹這一切景象所營造出的氣氛，讓遺老齋成有一個可以隔絕塵世喧囂，令人與自然產生連結，沉澱思緒，與自己獨處，安靜打坐，面對內心世界的潔淨場域。「獨坐南齋久，忘家似出家」，道出透過獨自靜坐於南齋中的體驗，讓蘇轍產生了身心轉化的過程，他感受到南齋成為具有隱逸性質、遠離世俗的場域，讓他遠離了朝市的喧囂。

在此場域中，蘇轍開始運用禪法面對政局帶給他的評判毀譽：

舊說潁川宜老人，朱櫻斑筍養閑身。無心已絕衣冠念，有眼不遭車馬塵。

青簡自書遺老傳，白鬚仍寫去年真。齋成謾作笑談主，已是蕭然一世賓。<sup>71</sup>

<sup>66</sup> 宋·蘇轍：〈再賦葺居三絕·其二〉：「短垣疏戶略藏遮，翠竹長松夾徑斜」，《蘇轍集》，頁 925。

<sup>67</sup> 宋·蘇轍：〈開窗〉，同前註，頁 936。

<sup>68</sup> 宋·蘇轍：〈大雨後詠南軒竹二絕句·其一〉，同前註，頁 1201。

<sup>69</sup> 宋·蘇轍：〈南齋獨坐〉，同前註，頁 1170。

<sup>70</sup> 宋·蘇轍：〈大雨後詠南軒竹二絕句·其二〉，同前註，頁 1201。

<sup>71</sup> 宋·蘇轍：〈初成遺老齋二首·其二〉，同前註，頁 1153。

大觀元年（1107）遺老齋甫落成，蘇轍寫下此詩以誌新居。在此前一年，他剛完成萬餘言的〈穎濱遺老傳〉依其歷官過程而詳述親身經歷的黨爭和政治事件並加以批判，以傳記為自己在歷史上的出處行止留下定位。<sup>72</sup>以遺老自稱，意味他是一個前朝留下的老人，歷史之流淘盡過往的老者。言自己如今處在遺老齋回首從前，成為歷史的過客。此詩堪玩味之處在於他用了「無心」一詞，這是他晚年詩中頻頻出現的語彙，具有以禪法「無心」工夫擺落仕進欲念與歷史得失毀譽的意味。

晚年的他對六祖慧能以降所傳「無心」之法有深切體會，詩中常言「無心」：

年更六十七，旬滿三百六。俯仰定何為，萬事如轉轂。禪心澹不起，非人自歌哭。學道道可成，無心心每足。<sup>73</sup>

性火出真空，應量曾無邊。老病何所求，石瓶煮寒泉。飲為一夫用，無心固當然。<sup>74</sup>

時間不斷地流逝，萬事如同車輪般地快速輪轉而過，而老去的他則透過「無心」工夫來面對這一切變化，心不隨境轉，因而能體會到透過「無心」工夫，擺落執著之念後的「禪心」所帶來的滿足感。〈白鬚〉一首則明確地以「無心」作為自省工夫：

少年不辨求良藥，老病無遺生白鬚。下種已遲空悵望，無心猶幸省工夫。

虛明對面誰知我，寵辱當前莫問渠。自頃閉門今十載，此生畢竟得如愚。<sup>75</sup>

他言自己年輕時不知求道良方，到了老年方才深契慧能所傳之「無心」禪法。

<sup>72</sup> 李貞慧探討蘇轍〈穎濱遺老傳〉一文的敘事策略，指出該作不僅有傳遞家族史的意義，更有以自己的生命史為時代見證，以抗衡政治暴力的寓意。見氏著：〈試論〈穎濱遺老傳〉的敘事方法及其意義〉，李貞慧主編：《中國敘事學：歷史敘事詩文》（新竹：國立清華大學出版社，2016年），頁167-187。

<sup>73</sup> 宋·蘇轍：〈除夜〉，《蘇轍集》，頁931。

<sup>74</sup> 宋·蘇轍：〈新火〉，同前註，頁932。

<sup>75</sup> 同前註，頁1196。

「下種」典出《景德傳燈錄》慧能開示眾人「自心是佛」，而其法「如同時雨」，「汝等佛性，譬諸種子」，若能在心中領悟「於一切處而不住相」，「如地有種，能含藏長養，成就其實」，即能體會自心之中的佛性。<sup>76</sup>

上述詩句中出現之「無心」一詞的「心」，是指有分別取捨、自私計較、執著的妄心，而「無心」則是不執著於妄心，是一種修行上無分別計較之實踐工夫。據鄧克銘對禪宗文獻考察，因較早的敦煌本與敦博本《六祖壇經》未見「無心」一詞，故慧能本人是否使用過「無心」一詞難以確認，但「無心」可表達其禪法內容，亦為弟子們大加闡述。<sup>77</sup> 慧能之法賜、臨濟宗初祖之師黃蘗希運更以「即心是佛，無心是道」<sup>78</sup> 深化詮釋「無心」的意義，認為「無心者，無一切心也。如如之體，內如木石，不動不搖；外如虛空，不塞不礙。無能所，無方所，無相貌，無得失。」<sup>79</sup> 從工夫層次來看，「無心，無一切心」，是指捨下妄想分別、得失、我與我所執等妄心；從本體層次來看，「無心之心」，則是泯除妄心後所顯現的真如心體、真如之性，因無人無我，是以其用廣大無礙，故「無心」為即工夫即本體，具有雙重意涵。<sup>80</sup> 蘇轍詩中所指的「禪心」、

<sup>76</sup> 宋·道元編，朱俊紅校：《景德傳燈錄》（海口：海南出版社，2011年），卷5，頁102。蘇轍將《景德傳燈錄》中此段話抄錄於〈書傳燈錄後〉：「予久習佛乘，知是出世第一妙理……讀《傳燈錄》……一切善惡都莫思量，自然得入，清淨心體，湛然常寂，妙用恆沙。……祖師入處儻在是耶？既見本來面目，心能不忘，護持不捨，則所謂下種也耶？闢諸草木種子，……若種之地中，潤之以雨露，嘆之以風日，則開花結子，數日可待。六祖常謂大眾：『汝等諸人，自心是佛，外無一物』。」《蘇轍集》，頁1231-1232。

<sup>77</sup> 鄧克銘：〈禪宗之「無心」的意義及其理論基礎〉，《漢學研究》第25卷第1期（2007年6月），頁163-164。鄧氏對禪宗文獻中使用「無心」一詞處有細緻探究，本文受益於其觀點。

<sup>78</sup> 唐·黃蘗希運：《宛陵錄》，收入佛光大藏經編修委員會：《佛光大藏經·禪藏·語錄部·六祖法寶壇經外四部》（高雄：佛光出版社，1994年），頁335。

<sup>79</sup> 唐·黃蘗希運：《傳心法要》，收入同前書，頁316。

<sup>80</sup> 本文對黃蘗希運「無心」禪法之理解是根據鄧克銘：〈即心是佛，無心是道：唐代黃蘗希運禪師之心體觀〉，《臺大佛學研究》第22期（2012年1月），頁1-31。

「心每足」之「心」，即是「無心之心」。

宋代通行的禪僧文獻視「無心」為慧能禪法，蘇轍〈六祖卓錫泉銘〉：「祖師無心，心外無學。」<sup>81</sup>亦認為「無心」是慧能的禪法，而他對「無心」的深入體會則來自晚年讀《景德傳燈錄》「心有所契，手必錄之」<sup>82</sup>的經驗。蘇轍將他對「無心」工夫的體會與晚年對《楞嚴經》的領悟相結合，認為「無心」工夫的下手處即在於觀照根塵攀緣所起諸相。其言：「予讀《楞嚴》，知六根源出于一，外緣六塵，流而為六，隨物淪逝，不能自返。如來憐憫眾生，為設方便，使知出門即是歸路，故於此經指涅槃門。」<sup>83</sup>指六根（眼耳鼻舌身意）源自於真如之性，人若不知歸返真如之性，便會執著於六根與六塵（色身香味觸法）攀緣所生之相，導致「失於本心，為物所轉」，<sup>84</sup>「本心」即是真如之性。

他認為若要歸返真如之性，要從觀照六根著手，其言：

崇寧癸未，自許遷蔡，杜門幽坐，取《楞嚴經》翻覆熟讀，乃知諸佛涅槃正路從六根入。每趺坐燕安，覺外塵引起六根，根若隨去，即墮生死道中，根若不隨，返流全一，中中流入，即是涅槃真際。觀照既久，如淨琉璃內含寶月。<sup>85</sup>

透過靜坐過程，「覺外塵引起六根」，覺知身心攀緣事物所生諸相，皆為因緣所生，本非實有，進而覺知個人執著諸相所生的取捨、計較、分別皆為妄心，並以「無心」工夫放下對妄心，甚至連要捨下妄心的執著都要捨去，如此能使六根不隨外境產生無明之念。一旦捨去各種妄念，就能「返流全一」，「一」指真如之性，即歸返、體認到根塵攀緣諸相之中不生不滅的如來藏真性。

<sup>81</sup> 宋·蘇轍：《蘇轍集》，頁 946。

<sup>82</sup> 宋·蘇轍：〈書《傳燈錄》後〉，同前註，頁 1131。

<sup>83</sup> 宋·蘇轍：〈書《金剛經》後二首·其一〉，同前註，頁 1113。

<sup>84</sup> 賴永海、楊維中：《新譯楞嚴經》（臺北：三民書局，2008 年），卷 2，頁 58。另參楊維中：〈論《楞嚴經》佛學思想的特色及其影響〉，《蘇州鐵道師範學院學報（社會科學版）》第 18 卷第 3 期（2001 年 9 月），頁 70-76。

<sup>85</sup> 宋·蘇轍：〈書《楞嚴經》後〉，《蘇轍集》，頁 1113。

當持戒之人觀照到根塵攀緣所生之境皆虛幻不實，即能歸返內在的清淨真如之性，以真如之性觀照根塵所生之境，每一念皆與真如法性接合，則諸境皆清淨無染。蘇轍〈夜坐〉一詩描寫了此番禪定體驗：

老僧勸我習禪定，跏趺正坐推不倒。一心無著徐自靜，六塵消盡何曾掃。<sup>86</sup>

蘇轍不需掃除六塵，是因此心已「無著」，即沒有執著，消融了由根塵引發的妄念，轉為真如之心，此時在真心的觀照下，根塵所生諸相亦呈現本自清淨的樣貌。

蘇轍經常於遺老齋中打坐，描述此種真心現前的狀態：

久將生事累諸子，頓斂浮根付一真。遺老齋成謀宴坐，澹然無語接來賓。<sup>87</sup>

杜門本畏人，門開自無客。孤坐忽三年，心空無一物。<sup>88</sup>

閉門穎昌市，不識穎昌人。……掩卷默無言，閉目中自存。心光定中發，廓然四無鄰。不知心已空，不見外物紛。瞿曇昔嘗云，咄哉不肯信。一見勿復失，愈久當愈真。<sup>89</sup>

「頓斂浮根付一真」描述他在打坐之中，所有因根塵纏繞所生的妄想執著皆平息脫落，歸返回自在無執的真心。透過三年的靜坐，他原本對外界尚存留的恐懼逐漸化去，達致「心空無一物」的狀態。「心空」一詞帶有身體的空間感，指透過「無心」工夫所呈現出的身心處於虛空之境界，而「無一物」一詞亦帶有強烈空間意味的語詞，指空曠的身體感受，指人身處一室中，沒有任何物體阻礙了視野，進而引申指身心不為任何事物所執礙而自在寧靜，乃是一種將身心空間化的表達方式。由於禪坐者的身體乃是「形一氣一身」一體、身心互攝

<sup>86</sup> 同前註，頁 1184。

<sup>87</sup> 宋·蘇轍：〈初成遺老齋二首·其一〉，同前註，頁 1153。

<sup>88</sup> 宋·蘇轍：〈遺老齋絕句十二首·其一〉，同前註，頁 1168。

<sup>89</sup> 宋·蘇轍：〈閉門〉，同前註，頁 1175。



的身體主體，是以心的虛靜引導了人的呼息氣息愈加徐緩，從而轉化了身體，<sup>90</sup>使之輕鬆自在，感受到身處在無障礙物、自由空曠的空間狀態。由於人和所處空間彼此相互蘊涵，是以遺老齋進一步地轉化成一種「廓然四無鄰」的體驗空間，齋房的空曠寬廣與蘇轍「心空」後的身體主體彼此互滲。藉由蘇轍的身心工夫，遺老齋成為使其身心自由的精神性場所。

在此空間中，蘇轍的知覺更為靈敏，澄澈地體驗到齋房外風吹竹林的聲響、綠意，以及那使人宛如沐浴般清爽的涼風：

衆音入我耳，諸色過吾目。聞見長歷然，靈源不受觸。<sup>91</sup>

茲心淨無垢，尚愛南齋竹。當暑得清風，冷然若新沐。<sup>92</sup>

在禪定中感官知覺愈加清晰，心靈的自在無執就體現於身體感的輕快舒暢之中，並與齋房周遭的園林環境和諧地融為一體。蘇轍自在無執的身體以遺老齋作為向土地扎根的根基，不斷擴張身心的自由度，進而向宇宙敞開，「心遊法界四無鄰」，<sup>93</sup>道出復返回「清淨本然」<sup>94</sup>的真如身心，自在無礙地遊於整個

<sup>90</sup> 本文所謂「身體主體」援引現象學的說法，梅洛·龐蒂指出身體主體是知覺與意識相互交織的關係，亦即身體與心靈乃是相互滲透、彼此牽動的關係，見氏著，姜志輝譯：《知覺現象學》，頁 123-125。此一身心交織的身體主體，用蘇轍的語言可更細緻地描述成「形一氣一心」互攝的身體，蘇轍認為「天地之德，含氣必生」，人和萬物皆是由氣所產生，又認為：「心安氣亦安，二物本非二」；「心動則氣傷……心不動而氣和也」，心與氣彼此互攝、影響，心靈的擾動會傷害身體之氣息，心靈若平靜則氣得以調和。身體與心靈之所以能互攝、交織，就在於氣成為溝通連結兩者之間的關鍵，借用楊儒賓的說法：「氣是構成人身的基本東西，亦是心之意識主體扎根於隱黯向度的形氣主體之上」。以上引文分別見〈謝翰林學士宣召狀〉、〈風雪〉，同前註，頁 836、1160；《道德真經註》〈第五十五章〉，頁 66；楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006 年），頁 12-13。

<sup>91</sup> 宋·蘇轍：〈遺老齋絕句十二首·其二〉，《蘇轍集》，頁 1168。

<sup>92</sup> 宋·蘇轍：〈遺老齋絕句十二首·其三〉，同前註，頁 1168。

<sup>93</sup> 宋·蘇轍：〈南齋竹三絕·其三〉，同前註，頁 1175。

<sup>94</sup> 蘇轍「心遊法界」一句典出《楞嚴經》：「汝元不知，如來藏中性色真空，性空真色，清淨本然，周遍法界。」指一個人若能體悟世上所有事物皆是真如之性的隨緣影現，真如之性就在諸相之中，即能看見世界所有事物本來清淨的樣貌。見賴永海、楊維中：《新譯楞嚴經》，卷 3，頁 124。

世界。

蘇轍以此禪定之心面對當前政局帶給他的名聲毀譽與出處窮通，〈遺老齋記〉一文記述他以穎濱遺老之名號命名齋房，簡述其年輕時在朝中以直言進諫流落地方二十餘年，而後擢為右司諫，與聞國政。回顧「昔日黃門今老農」<sup>95</sup>此一大起大落的人生，他想留傳給子孫的家訓則是以「無心」工夫來面對仕途出處與毀譽：

蓋予之遭遇者再，皆古人所希有。然其間與世俗相從，事之不如意者，十常六七，雖號為得志，而實不然。予聞之樂莫善於如意，憂莫慘於不如意。今予退居一室之間，杜門卻掃，不與物接。心之所可，未嘗不行；心所不可，未嘗不止。行止未嘗少不如意，則予平生之樂，未有善於今日者也。汝曹志之，學道而求寡過，如予今日之處遺老齋也。<sup>96</sup>

過去的他仕途得志卻常感不如意，如今杜門隱居，從旁人來看為不得志，卻能體會孔子晚年「七十而從心所欲，不踰矩」<sup>97</sup>之樂。此中關鍵在於他能以「無心」工夫省視自我行止，將禪宗工夫融入儒家修身之道。大觀元年所完成的《論語拾遺》，為他閑居家中課教子弟之作，即言：「耳目所遇，不思而順矣，然猶有心存焉，以心御心，乃能中法，惟無心然後從心而不踰矩，故七十而從心所欲，不踰矩」，<sup>98</sup>要達到「心之所可，未嘗不行；心所不可，未嘗不止」，就需要透過「無心」工夫破除掉對我與我所等計較分別的執著，方能在思考各種事情上不參雜私欲，行止皆如意。如此一來，以「遺老」命名屋舍之的蘇轍，其意涵不只是指一個前朝歷史中所遺留下的老人，更為積極的意義則是看清楚歷史是非之後，體認到諸相皆空，從世間評斷所引發的嗔癡中解放，超然於歷史洪流、名聲毀譽的智者。而此一智者形象與遺老齋密不可分，正是透過身處

<sup>95</sup> 宋·蘇轍：〈同外孫文九新春五絕句·其五〉，《蘇轍集》，頁1177。

<sup>96</sup> 宋·蘇轍：〈遺老齋記〉，同前註，頁1237。

<sup>97</sup> 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），《論語集注》，卷1，〈為政〉，頁71。

<sup>98</sup> 宋·蘇轍：《蘇轍集》，頁1217。

於此空間中的修行過程，方能達致「無心」之樂。再者，遺老齋不僅是讓蘇轍產生歸屬感、進一步轉化其生命格局視野的精神空間，同時也是一種指引後學的象徵空間，蘇轍身處在遺老齋中的空間意象，提醒著蘇家子孫未來踏入仕途面對毀譽時，當思個人退處居室應進行的修身工夫。

## （二）藏書室：一貫之「道」的實踐

藏書室是延續蘇家治學精神的空間，室中所藏書乃是父親蘇洵留給蘇轍的儒家典籍，〈藏書室記〉一文說明要傳遞給子孫的讀書家訓：

先君平居不治生業……有書數千卷，手緝而校之，以遺子孫曰：「讀是，內以治身，外以治人。足矣。此孔氏之遺法也。」先君之遺言，今猶在耳。其遺書在櫝，將復以遺諸子，有能受而行之，吾世其庶矣乎！<sup>99</sup>

這段話顯示藏書室所藏之書不只是一般的儒家典籍，而是由其父整理挑選以傳給子孫的書籍，具有濃厚的家學色彩。其次，其父親的遺訓是學習知識之目的是為了修身與治人。由此可見，遺老齋和藏書室是兩個鮮明對比的空間，前者是蘇轍個人退回內心世界下修養工夫的場域，而後者則是他展現儒家積極入世色彩，承擔起人倫責任，面向子孫，傳遞家學，以期後輩將學問用於關懷社會的治學場所。

唯有透過書籍方能完整地傳遞學問，藏書室成為收納典籍的空間，〈藏書室記〉言：「蓋孔氏之所以教人者，始於洒掃應對進退……廣之以讀書。曰：『道在是矣。仁者見之，斯以為仁；智者見之，斯以為智矣。』……古之知道者必由學，學必由讀書。」<sup>100</sup>蘇轍認為孔子所言之「道」具形上意味，可因習道者之差異展現出「仁」、「智」等不同才能。而人要體「道」，必須透過讀書學習，閱讀則需要有師長引導，方能精確理解書中之道，是以蘇轍透過在家中講學，引領晚輩讀書。其《論語拾遺》完成於大觀元年（1107），引文言：「大

<sup>99</sup> 同前註，頁 1238。

<sup>100</sup> 同前註，頁 1238。

觀丁亥，閑居潁川，為孫籀、簡、筠講《論語》。子瞻之說，意有所未安，時為籀等言之，凡二十有七章，謂《論語拾遺》。」<sup>101</sup> 從他在家中為子孫講解《論語》可知，透過教學，藏書室成為蘇轍傳遞學問、延續家學的地方，兒孫則成為其心靈上的後裔。

如果沒有藏書室，那麼蘇轍將無法指示子孫得道的路徑，而若無蘇轍的教學行動，藏書室只是一個儲藏物品的空間，藏書室與蘇轍的學問乃是人和空間相互定義的關係，藏書室的儒家文化有待蘇轍來開顯，而缺少藏書室蘇轍亦無法展現身為儒者的人世情懷，是以藏書室在整座蘇家宅第中，具有引領家族成員走入儒學的教育意義。

在學習《詩經》、《尚書》等儒家典籍的過程中，蘇轍提點出「以日益之學求日損之道」方針，以通達一貫之道，〈藏書室記〉云：

孔子嘗語子貢矣，曰：「賜也，汝以予為多學而識之者歟？」曰「然。非歟？」曰：「非也。予一以貫之」。一以貫之，非多學之所能致，則子路之不讀書，未可非耶？曰：非此之謂也。老子曰：「為學日益，為道日損。」以日益之學求日損之道，而後一以貫之者，可得而見也。<sup>102</sup>

在這段表述中，蘇轍藉由《老子》「為學日益，為道日損」之語，以道家作為「形上之道」，將儒家的仁義禮智與治國典籍等讀書活動視為「形下之器」，彼此互補，更具體的例子見《老子解》云：「然孔子之仁義禮智治天下，老子絕而棄之，或者以為不同。《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』孔子之慮後世也深，故示人以器而晦其道……。老子則不然，志於明道而急於開人心，故示人以道而薄於器……。二聖人者，皆不得已也。全於此，必略於彼矣。」<sup>103</sup> 以《易傳》之語統攝儒道兩家之形下、形上關係。他認為在日益學習「形下之器」的儒家典籍過程時，還要透過「為道日損」之道家修養工夫，以體會貫串形下與形上的一貫之「道」，如同江淑君指出的蘇轍是藉「形上之

<sup>101</sup> 同前註，頁 1216。

<sup>102</sup> 同前註，頁 1238。

<sup>103</sup> 宋·蘇轍：〈第十九章〉，《道德真經註》，頁 25。

道」與「形下之器」安頓儒、道間的互補關係。<sup>104</sup>

此番「為道日損」修養工夫入手處，蘇轍將之落實在對圓滿之「性」的追求上，其《易說》言：

「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」何謂道？何謂性？請以子思之言明之。子思曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」中者，性之異名也；性者，道之所寓也。道無所不在，其在人為性。性之未接物也……可以喜，可以怒，可以哀，可以樂，特未有以發耳。及其與物接，而後喜怒哀樂更出而迭用，出而不失節者，皆善也。<sup>105</sup>

他藉《易傳》、《中庸》之語認為「形上之道」落實在人身上為「性」，為了要使性與物相接時所發喜怒哀樂之情皆合於善，就須透過「復性」工夫，以恢復圓滿人性。楊儒賓指出《易傳》、《中庸》成為宋代儒家的新經典，發展出從現實人性恢復本來性的性命之學，此與理學家為了回應佛老，尤其是佛教的社會穿透力有關，<sup>106</sup>蘇轍的《易說》將「道」與「性」相連結亦當放在此思潮脈絡中來理解。

「復性」實踐處則是在心上作「去妄」工夫，蘇轍注解《老子》「為道日損」一句為「苟一日知道，顧視萬物，無一非妄，去妄以求復性，而性實無幾矣。」<sup>107</sup>由於萬物皆變動不居，心若執著於萬物，會產生我執、好惡取捨、導致紛擾的情識等妄心，因此，人應於心上作去妄的工夫以恢復本然的圓滿之性，如此就能體「道」。

<sup>104</sup> 江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》，第二章〈援引《易傳》詮解《老子》的義理向度〉，頁 51-53。

<sup>105</sup> 宋·蘇轍：《蘇轍集》，頁 1224。

<sup>106</sup> 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺大出版中心，2013年），第一章〈導論：《新五經》的時代〉，頁 14；以及第二章〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，頁 17-58；第七章〈《中庸》怎麼變成了聖經〉，頁 195-238。

<sup>107</sup> 宋·蘇轍：〈第四十八章〉，《道德真經註》，頁 58。

其「去妄」觀念融合《老子》強調在心靈上透過「損之又損」的工夫，擺落心靈對外物的偏識情欲，以及佛教視一切法為虛妄不實，只有真如之性才是真實的概念。<sup>108</sup>尤其「去妄」之「妄」字的意涵，指妄心、妄念，具有佛教色彩。像是《老子解》注「損之又損，以至於無為」為「去妄以求復性，可謂損矣，而去妄之心猶存，及其兼忘此心，純性而無於，而無所不為，而不失於無為矣。」<sup>109</sup>「復性」工夫入手處是「去妄」，甚至連「去妄之心」的念頭亦要擺落，方能真正恢復本性，具禪法修行特色。

「去妄」意涵與禪法「無心者，無一切心」觀念相通，因「無一切心」指擺落一切執著、分別的妄心，正與「去妄」觀念強調去除妄念、妄心相同，是以他將《老子》書中聖人「含德之厚，比於赤子」的比喻，解釋成「無心之人，物無與敵者，而曷由傷之？夫赤子之所以至此者，唯無心也」，<sup>110</sup>以禪法「無心」工夫重新詮釋《老子》書中復性體道聖人的赤子之心。故「去妄以求復性」的工夫論，帶有強烈佛老色彩。然而，如同江淑君所指出的，《老子》原書中並無直接將「天道」與「性」縮合的陳述，蘇轍解《老》提出「復性歸道」的旨趣，實又與宋代理學家重視「天道性命相貫通」的思路，有密切關係，具有相當的儒者意識。<sup>111</sup>

藏書室也成為蘇轍以超然態度不計較過往事業成敗的場域，其〈藏書室〉詩云：

讀書舊破十年功，老病茫然萬卷空。插架都將付諸子，閉關猶得養衰翁。  
案頭螢火從乾死，窗裏飛蠅久未通。自見老盧真面目，平生事業有無中。<sup>112</sup>

<sup>108</sup> 江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》，第五章〈援引佛教觀點詮解《老子》的意理向度〉，頁 193。

<sup>109</sup> 宋·蘇轍：〈第四十八章〉，《道德真經註》，頁 58-59。

<sup>110</sup> 宋·蘇轍：〈第五十五章〉，同前註，頁 66。

<sup>111</sup> 江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》，第四章〈援引心性思想詮解《老子》的意理向度〉，頁 119、123。

<sup>112</sup> 宋·蘇轍：〈初成遺老齋、待月軒、藏書室三首·藏書室〉，《蘇轍集》，頁 1158。

首聯和次聯言下十年以上功夫讀書的他，臨老時遺憾於無法將治國學問付諸實現，只能閉關養衰老之身，故而有讀萬卷書成一場空的感慨。第三聯上句典故出自《晉書》〈車胤傳〉：「胤恭勤不倦，博學多通。家貧不常得油，夏月則練囊盛數十螢火以照書，以夜繼日焉」，<sup>113</sup> 下句典出《景德傳燈錄》古靈禪師之事蹟，古靈從百丈懷海門下悟道後，為了幫助當初剃度他的法師開悟，趁法師在窗下讀經，見蒼蠅「投窗紙求出」時，對師言：「世界如許廣闊不肯出，鑽他故紙，驢年去得」，<sup>114</sup> 指佛性須從自心中悟得，而非鑽於經文中。兩句用典言自己求學讀書用功甚勤，而尚未悟道。至末聯，筆鋒一轉，灑脫幽默地道出他終於從自心中領悟禪法而能超脫事業成敗。「自見老盧真面目」，「老盧」指慧能，<sup>115</sup> 此句言他在心上下工夫，體悟慧能的「無心」禪法，「平生事業有無中」，道出他因捨下計較和執著之心，超脫於過往事業成敗，故能灑脫自在。有此一超然的體會，反而使蘇轍能保有儒者情懷，以無執而積極的態度在家中教敕子弟。

由此來看，遺老齋和藏書室看似截然不同的空間，實則是相輔相成的關係，缺一不可。透過《易說》、《老子解》等著作所建立起之「天道性命相貫通」、「去妄以復性」思想，他將自身在遺老齋對「無心」工夫的領悟，與藏書室蘊藏的儒家典籍及治國學問相結合。這兩間道院是「一貫之道」的一體兩面，前者是「為道日損」，於心性上體會「形上之道」的修養工夫場域，而後者則是「為學日益」，透過閱讀活動學習仁義禮智、儒家典籍知識等「形下之器」的學問場所。因此，「一貫之道」並非只是於遺老齋中靜坐，體認「道」的內省活動，同時還包含著要求個人積極實踐仁義禮智之關懷，方能實現「道」落實為「器」的作用，而這有賴於藏書室中之儒家典籍與蘇轍課教晚輩的行動

<sup>113</sup> 唐·房玄齡等著：《晉書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷83，頁2177。

<sup>114</sup> 宋·道元編：《景德傳燈錄》，卷9，頁230。

<sup>115</sup> 唐代禪宗六祖慧能，俗姓盧，父盧行瑫，見〈唐韶州今南華寺慧能傳〉，收入宋·釋贊寧：《宋高僧傳》，清·永瑢、紀昀編：《文津閣四庫全書》（北京：商務印書館，2006年），第1056冊，卷8，頁101。

方能達成。換言之，若無遺老齋中一番篤實轉化身心的工夫，則無法指示藏書室所要傳遞給子孫的「一貫之道」；若沒有藏書室作為傳遞儒學知識的場域，那麼蘇轍所體悟到貫通於修身與治人之間的道，將無法落實。兩間道院都是蘇轍將其父蘇洵「內以修身，外以治人」的家訓昇華後的展現。

### （三）待月軒：觀月以「復命」

待月軒是三間道院當中最能彰顯蘇轍在賞玩入夜幽玄景象之時，於審美經驗中蘊涵死生哲理的空間。這間屋舍沒有遺老齋窗旁一片茂密的竹林景觀和風吹林響之聲，只有窗前空曠無物障蔽的夜空和一輪隨時間變化而有陰晴圓缺的寂靜月色。詩人感性地吟詠道：「軒前無物但長空，孤月忽來東海東」，<sup>116</sup>在一片素樸且遼闊的黑夜中升起的柔和月光，散發著一股朦朧寂靜之美的氣氛。賞月的詩人，將自己對死生之理的體會安置在此室。〈待月軒記〉載：

昔予遊廬山，見隱者焉，為予言性命之理曰：「性猶日也，身猶月也。」予疑而詰之。則曰：「人始有性而已，性之所寓為身。天始有日而已，日之所寓為月。日出於東。方其出也，物咸賴焉。有目者以視，有手者以執，有足者以履，至於山石草木亦非日不遂。及其入也，天下黯然，無物不廢，然日則未始有變也。惟其所寓，則有盈闕。一盈一闕者，月也。惟性亦然，出生入死，出而生者，未嘗增也。入而死者，未嘗耗也，性一而已。惟其所寓，則有死生。一生一死者身也。雖有生死，然而死此生彼，未嘗息也。身與月皆然，古之治術者知之，故日出於卯，謂之命，月之所在，謂之身。日入地中，雖未嘗變，而不為世用。復出於東，然後物無不睹，非命而何？月不自明，由日以為明。以日之遠近，為月之盈闕，非身而何？此術也，而合於道。世之治術者，知其說不知其所以說也。」<sup>117</sup>

<sup>116</sup> 宋·蘇轍：〈初成遺老齋、待月軒、藏書室三首·待月軒〉，《蘇轍集》，頁1158。

<sup>117</sup> 同前註，頁1239。



蘇轍以日喻性，以月喻身，他認為太陽的光永恆存在，可照射出耀眼的光亮，當日出之時使得萬物得以被看見，日落則萬物無法被看見，是以人之性就如同太陽般永恆存在。至於月亮，他認為月亮本身無法發光，月色的陰晴圓缺，皆是因日光的照射遠近變化所展現的不同樣貌，是以人的肉身就如同月之盈缺般會有生死變化。人之性寄寓於人身之中，就如同日光寄寓於月亮之中，肉身會從生走向死亡，但是性卻永遠存在，不會消失。此處所言之「性」即是「形上之道」落實在人身上的圓滿之性。

關於「性」與「命」之關係，他融攝《易傳》觀念，認為唯有「復性」且「盡性」之人，方能知曉與天道相貫通之「天命」的意義，《老子解》言：

《易》曰：「窮理盡性，以至於命。」聖人之學道，必始於窮理，中於盡性，終於復命。……聖人外不為物所蔽，其性湛然，不勉而中，不思而得，物至而能應，此之謂盡性。雖然，此吾性也，猶有物我之辨，則幾於妄矣。君之命曰命，天之命曰命，以性接物，而不知其所以為我，是以寄之命也。此之謂復命。<sup>118</sup>

「盡性」者「不為物所蔽」，心能不受物欲蒙蔽地應對事物。然而，「中於盡性」仍有物我相對，因此進一步要「寄之命」，即將個人小我之「君之命」，置放在整個宇宙天道運行中來看待，視人為自然的一部分，沒有自我意識地「以性接物」，方能復返「天之命」，達到「復命」的境界。<sup>119</sup>蘇轍的「復命」工夫帶有《老子》思想「萬物並作，吾以觀其復」、「歸根曰靜，靜曰復命」的觀復工夫意涵，指人透過致虛守靜工夫，觀照自然萬物自生自長、循環反覆的運動歷程，體會天道之運行，從「夫物芸芸，各歸其根」中，領悟人之「天命」是如同草木般之死生循環，而能任其自然。<sup>120</sup>而〈待月軒記〉提及「日出於卯，謂之命」、「復出於東，然後物無不睹，非命而何」，兩次以「命」言日出日落的循環歷程，亦具有《老子》思想中觀照自然萬物生長歷程循環往復的意味。

<sup>118</sup> 宋·蘇轍：〈第十六章〉，《道德真經註》，頁 18-19。

<sup>119</sup> 此段為審查人惠賜之見解，特此說明。

<sup>120</sup> 此段引文出自宋·蘇轍：〈第十六章〉，《道德真經註》，頁 18。

如此，待月軒不僅是他和家人一同待賞月亮的場所，也是一個讓他在欣賞月亮盈虧循環變化之時，虛懷其心，任其自然的體道場所，觀照自己和萬物都在此死生循環歷程中，以將個人肉身時病時癒、逐漸走向死亡的過程，視為自然的一部分：

圓滿定從何處得，清明許與衆人同。憐渠生死未能免，顧我盈虧略已通。  
夜久客寒要一飲，油然細酌意無窮。<sup>121</sup>

在「廓然無障，幾與天際」<sup>122</sup>的窗前賞月時，他不僅感性地看見月色清明之美，當他細酌月色盈虧之美的光影時，亦以虛靜工夫觀照身心，將自身融入宇宙自然的運行中。

蘇轍先是透過遺老齋中的一番身心轉化之工夫，逐步擺落執著妄念，復返本性，進而以藏書室中的儒家典籍傳達治人之學問，最後從容優雅走入待月軒中，既欣賞月色的圓缺，也欣賞自身由盛轉衰的生命。這三間道院缺一不可，是蘇轍以其身體投入齋室中，與空間交織，開展出的各種價值意義，亦是同一之「道」的不同層次展現。由於有遺老齋與藏書室的空間體驗作為根基，待月軒最終才成為了一個觀月同時亦是觀身的自然美學道場，超越個人小我執著的蘇轍，靜靜地在軒室中賞玩月色，感受衰老的肉身，如同萬物般具有自然死生循環之美學意義。

#### 四、由田園世界投入天道韻律

在田園安居不僅是居於園宅，也意味透過在農田中的勞動以獲得安居，蘇轍67歲被削去官職，「奪官分所甘，年來祿又絕」，<sup>123</sup>農作收入成為家計來源。南園讓蘇轍對穎昌產生歸屬感，而遺老齋則是讓蘇轍能將身心扎根於土地，向

<sup>121</sup> 宋·蘇轍：〈初成遺老齋、待月軒、藏書室三首·待月軒〉，《蘇轍集》，頁1158。

<sup>122</sup> 宋·蘇轍：〈待月軒記〉，同前註，頁1240。

<sup>123</sup> 宋·蘇轍：〈喜雨〉，同前註，頁925。

宇宙敞開的中心，至於耕種勞動的經驗則促使蘇轍將感知與關懷向土地四方、宇宙天壤延伸擴散。

晚年他因年事已高，無法親自下田，但過往經驗深植於身體記憶之中，他透過教育兒孫重視耕種，延續了蘇家歷代以躬耕相傳的家風，如：「家世本來耕且養，諸孫不用恥鋤耘」；「搬柴運水皆行道，挾策讀書那廢田。兄弟躬耕真盡力，鄉鄰不慣枉稱賢。裕人約己吾家世，到此相承累百年」，<sup>124</sup> 家族成員的躬耕勞動，使他能延續對土地的連結。

農耕使人依附於自然氣候的運行節律而勞動，將身體感知深植於土地，其言：「我生仰田食，候雨占雲漢」，<sup>125</sup> 由於仰賴田食，使他敏感於四時節氣，透過對節氣的感知書寫農田景象。潁濱所在的農業地理位置，屬於黃河中下游區兩年三熟冬小麥雜糧區，糧食作物為小麥，形成雜糧——小麥——雜糧之輪作制，又因朝廷在此區修復水利工程，開墾水田，因而有水稻種植。<sup>126</sup> 小麥在冬天播種，需要大量的雪覆蓋田野以保持土壤的水分，並殺死危害農作的蝗蟲。因此，蘇轍描寫不少秋冬降雪的情況，如：「濃霜滿地作微雪……旱田首種未言入，敢信來年真食粳」（〈新霜〉），<sup>127</sup> 滿地霜霰已有積雪的跡象，讓他期待入冬有足夠的雪以促成來年的豐收。「風頻雪猶吝，來歲恐無麥」（〈冬至雪〉），<sup>128</sup> 道出冬至僅有強風而缺雪的情況讓他擔憂起來年麥苗的生長，「佳節蕭條陋巷中，雪穿窗戶有顏風……頗嫌半夜欺毛褐，卻喜來年麥定豐」（〈冬至雪二首·其二〉），<sup>129</sup> 則道出冬至大雪雖令人感到寒冷，卻也令人歡喜期待來年麥田豐收。春季則是麥子生長的季節，需要豐沛的雨水以

<sup>124</sup> 宋·蘇轍：〈泉城田舍〉、〈視諸子〉，同前註，頁 940、1161-1162。

<sup>125</sup> 宋·蘇轍：〈夏夜對月〉，同前註，頁 1167。

<sup>126</sup> 韓茂莉：《宋代農業地理》，第八章〈糧食作物的分布與輪廓〉，頁 191；第三章第一節「河南農業生產的發展及其東西分布」，頁 40、42。

<sup>127</sup> 宋·蘇轍：《蘇轍集》，頁 929。

<sup>128</sup> 同前註，頁 930。

<sup>129</sup> 同前註，頁 1194。

促進發芽，「經冬雪屢下，根鬚連地脈……一春百日旱，田作龜板坼」（〈喜雨〉），<sup>130</sup> 龜裂的麥田景象令他憂慮乾旱將遏止麥苗的生長。至於「晴送麥入倉，雨催穀含穗」（〈雨病〉），<sup>131</sup> 道出夏季晴日可收成麥子，而大雨則可加速稻穗成熟。這一系列紀錄氣象天候的詩作，不僅僅只是紀錄天氣，更體現了蘇轍的身體感知和節氣、農作生長緊密交織的現象。

蘇轍透過對躬耕勞動的感知，使個人與親人、鄰里、農村產生深刻連結。像是〈遲往泉店殺麥〉、〈文氏外孫入村收麥〉，<sup>132</sup> 記錄了秋收時節他觀察兒孫到田中幫忙農民收麥的情況，尤其是「秋田正急車難起，汗滴肩頰愧鄰里」，<sup>133</sup> 描寫外孫文驥和鄰里互助，於田中辛勤收麥之情狀，細膩體察兒孫勞動之身體經驗。此一奠基於人與人相通的躬耕體驗與農忙互助的關懷，強化了農村的人倫性，使蘇轍一家與鄰里結為社會共同體，營造出一體感，促使土地成為具親切感之地方。<sup>134</sup> 而地方感則促使蘇轍對天象氣候的感知與農作豐收的關心，能夠由個人的身體感知拓展至對整個農村的關懷：

東南流注已鳴澗，西北霏微僅斂塵。人意共懷艱食病，天公那有不仁人。  
雲移已分貧無福，零應方知社有神。田里相望無一舍，終年苦樂會須勻。<sup>135</sup>  
苦熱真疑不復涼，火流漸見迫西方。清風一夜吹茅屋，竹簟今朝避石床。  
露濕中庭菊含蕊，水浮西浦稻生芒。秋成得飽家家事，莫笑農夫喜欲狂。<sup>136</sup>

兩首詩前者寫夏日雨後溪水充沛之景，後者描述入秋後由熱轉涼的清涼之感，兩者都是先由個人對周遭景象的感知寫起，進而連結到農作生長的情況，最後

<sup>130</sup> 同前註，頁 925。

<sup>131</sup> 同前註，頁 928。

<sup>132</sup> 同前註，頁 1166、頁 1154。

<sup>133</sup> 宋·蘇轍：〈外孫文九伏中入村曬麥〉，同前註，頁 1200。

<sup>134</sup> 參段義孚：「地方的價值是從特殊人際關係的親切感借來的，地方本身沒有提供任何人際結合以外的條件。」見氏著，潘桂成譯：《經驗透視中的空間和地方》，第十章〈地方的親切經驗〉，頁 133。

<sup>135</sup> 宋·蘇轍：〈雨過〉，《蘇轍集》，頁 1200。

<sup>136</sup> 宋·蘇轍：〈秋後即事〉，同前註，頁 1201。

擴展到全村農民對農作的苦樂共感之中。「田里相望無一舍，終年苦樂會須勻」的原因，就在於蘇轍與村民互助生活在同一塊土地，農作生長牽繫農民的生活，蘇轍對農田景象的苦樂之感中蘊涵著全村農民的苦樂，「秋成得飽家家事，莫笑農夫喜欲狂」，他對豐收的期待之情，涵納了村民對收成的歡欣。

他對農作生長的憂喜早已超越個人，涵蓋全體農村的情感，其言：「心是道士，身是農夫」，<sup>137</sup>前者顯示個人以道家思想作為心性涵養，隱含以道家自然觀體察田園世界，而後者則顯現其儒者入世關懷，能融入村民共感。後者體現在他常以「老農」自稱，意味他將身心扎根於農田與農村，融入對節氣的感受中，以及農民們互為主體性的關懷之中，從而共享躬耕生活的苦樂。如：「天公尚憐人，歲賚禾與麥。老農淚欲墮，無麥真無食。朱明候纔兆，風雷起通夕。田中有人至，膏潤已逾尺。繼來不違願，飽食真可必。民生亦何幸，天意每相恤」，<sup>138</sup>春日的及時雨化解了百日乾旱，麥作得以蓬勃生長，使蘇轍不再憂心，感激於大自然對農民的體恤照顧。又如：「晴送麥入倉，雨催穀含穗。共怪天公仁，曲盡老農意」，<sup>139</sup>感激大自然放晴或降雨即時，讓農民得以安心耕種。至於「天公閔貧病，雨止得豐穰。南畝場功作，東家社酒香。分均思孺子，歸遺笑東方」，<sup>140</sup>則是書寫雨停後，家家戶戶得以豐收的愉快。而「雪覆西山三頃麥，一犁春雨祝天工。麥秋幸與人同飽，昔日黃門今老農」，<sup>141</sup>則表達了放下官位的他如今以農夫的身分和村民們欣賞著冬日大雪覆蓋麥田、春雨飽灌田作的景象與對秋日豐收的期待。

透過農忙互助的經驗，蘇轍詩體現出四時節氣牽動身體感知連結到農田景象，進而擴展至與全村共感的苦樂憂喜之中。如同和辻哲郎所指出的：「風土是人類自我發現的一種方式」，「我們還可以在文藝、美術、宗教、風俗等所

<sup>137</sup> 宋·蘇轍：〈自寫真贊〉，同前註，頁 945。

<sup>138</sup> 宋·蘇轍：〈喜雨〉，同前註，頁 925。

<sup>139</sup> 宋·蘇轍：〈雨病〉，同前註，頁 928。

<sup>140</sup> 宋·蘇轍：〈秋社分題〉，同前註，頁 938。

<sup>141</sup> 宋·蘇轍：〈同外孫文九新春五絕句·其五〉，同前註，頁 1177。

有人類生活的表現中找出風土的現象來」，<sup>142</sup> 蘇轍書寫氣象的詩作展現的即是個人的身體感知與節氣變化、農田生長、農村世界同體共感緊密結合的風土現象。

耕作使人感受到與天地同在的依附關係，體察宇宙運行的自然律則，蘇轍以「天道」稱呼此自然律則，具有道家自然觀的意味。其《老子解》言：「夫道曠然無形，頽然無名，充遍萬物」，<sup>143</sup>「一，道也。物之所以得為物者，皆道也」，<sup>144</sup> 道是促使萬物生長的活力，使萬物得以成為萬物的根源。他從四時節候運行帶給農田生長的現象體認「天道」乃是於無私之中成就萬物的生長，他屢次以「天無私，故均」、「天道無私」解釋《老子》所言「天之道，損有餘補不足」、「天道無親」等概念。<sup>145</sup> 對他而言，天道沒有計較、分別之私心，是以能順應萬物之性給予最好的生長，成就萬物自生自長而交融共榮的活力歷程，天道就是大自然運轉的秩序，其《老子解》注「天地不仁，以萬物為芻狗」為：

天地無私，而聽萬物之自然，故萬物自生自死，死非吾虐之，生非吾仁之也。譬如結芻以為狗，設之於祭祀，盡飾以奉之，夫豈愛之，時適然也。既事而棄之，行者踐之，夫豈惡之，亦適然也。<sup>146</sup>

大自然的律則讓萬物自生自死，任隨萬物自然生長以成全萬物，是以天道的無私、不仁，反而是一種大仁的展現。

他認為「天何言哉？四時行焉，百物生焉，未有求而不應者」，<sup>147</sup> 大自然的律則就體現在四時節氣無私運轉的氣化變遷之中，而人應當透過體察花草

<sup>142</sup> (日)和辻哲郎著，陳力衛譯：《風土》(北京：商務印書館，2006年)，第一章〈有關風土的基礎理論〉，頁9。

<sup>143</sup> 宋·蘇轍：〈第六十七章〉，《道德真經註》，頁78。

<sup>144</sup> 宋·蘇轍：〈第三十九章〉，同前註，頁49。

<sup>145</sup> 引文分見同前註，〈第七十七章〉，頁88；〈第八十一章〉，頁89。

<sup>146</sup> 宋·蘇轍：〈第五章〉，同前註，頁5-6。

<sup>147</sup> 宋·蘇轍：〈第七十三章〉，同前註，頁85。

樹木的生長，將自身融入大自然氣化運行的韻律之中，如：「我來眾草生，漸見百卉腓。天行若循環，物化如發機。閉目內自觀，此理良密微」，<sup>148</sup> 從植物逐漸繁盛的生機中，靜心體會天道運行的律動節奏並融入其中。

在他看來「天災非妄行，人事密有償」，<sup>149</sup> 天災的出現往往是因執政者未能順應自然秩序以照顧百姓所致，如：「常賦雖半釋，雜科起相尋」、<sup>150</sup> 「歲賦行自辦，橫斂何時畢？」<sup>151</sup> 指出朝廷對百姓的橫徵暴斂，是導致人民無法有足夠儲糧度過天災的關鍵。他認為上位者所執行的政令人事，應以順應天道之方式來進行，人事若違反了天道運行就會釀成災禍。面對執政者政令錯誤所釀成的災情，他有許多感慨，「天唯不窮人，人則昧其理」。<sup>152</sup> 相較於大自然帶來農作豐收，「無風無雨更一月，藜羹黍飯供四鄰。天公似許百姓足，人事未可一二論」，執政者卻讓百姓們發生「窮邊逃卒到處滿，燒場入室才逡巡。縣符星火雜鞭箠，解衣乞與猶怒嗔」的狀況，他只能期望「我願人心似天意，愛惜老弱憐孤貧」，<sup>153</sup> 盼望執政者能效仿天道的運行，以讓百姓們都能豐收安穩過生活。

學者張靜二注意到蘇轍有天人感應的思想，認為人事當配合天地陰陽之氣的運行，人事不當會影響陰陽之氣不合，釀成災禍。<sup>154</sup> 像是他曾經上奏進諫皇帝：「二年以來民氣未和，天意未順，災沴荐至，非水即旱」，「臣聞天氣下降，地氣上騰，陰陽和暢，雨澤乃至，君廣聽以納下，臣盡言以奉上，上下交泰，元氣乃和」。<sup>155</sup> 陰陽之氣和民氣會相互感應，彼此影響，是以為政者

<sup>148</sup> 宋·蘇轍：〈汝南遷居〉，《蘇轍集》，頁 915。

<sup>149</sup> 宋·蘇轍：〈苦雨〉，同前註，頁 1154。

<sup>150</sup> 宋·蘇轍：〈久雨〉，同前註，頁 1138。

<sup>151</sup> 宋·蘇轍：〈喜雨〉，同前註，頁 926。

<sup>152</sup> 宋·蘇轍：〈雨病〉，同前註，頁 928。

<sup>153</sup> 宋·蘇轍：〈秋旅〉，同前註，頁 1190。

<sup>154</sup> 參見張靜二：〈蘇轍的養氣說〉，《中外文學》第 21 卷第 1 期（1992 年 6 月），頁 89-90。

<sup>155</sup> 宋·蘇轍：〈因旱乞許羣臣面對言事劄子〉，《蘇轍集》，頁 718。

當治理好百姓，如此就能減少水旱災的出現。蘇轍一部分書寫氣候的詩作確實如同朱剛所指出的，具有以《春秋》筆法批判政治的隱喻，他自言「歷時書不雨，此法存《春秋》」，在〈喜雨〉、〈冬至雪〉、〈春無雷〉、〈仲夏始雷〉等作品中，<sup>156</sup> 他殷切期盼天公透過下雨、降雪、打雷以除去蟲害，他以雷雨、大雪象徵能主持人間秩序的為政者，以「旱魃」蟲怪隱喻蔡京等同黨，隱微地批判當前政事。<sup>157</sup> 蘇轍詩所建立起的政治隱喻，實立基於其天人相應的氣化宇宙論基礎之上，正是因為他深信天道與人事彼此共感交互影響，是以期盼天道的運行能影響君王的施政方向，進而改善人間的秩序。

蘇轍晚年作詩以天干地支記載時間，帶有復返回自然秩序的意味。其詩題充滿著春深、春陰、仲夏、夏至、立秋、新霜、立冬、冬至等節氣，<sup>158</sup> 而且每一年都依循著春夏秋冬的時序書寫農田景象。這意味他是身心一體地將自身融入土地的節奏，歸返到年復一年的四時循環之中，體驗著大自然年年死生相續交替的氣化運行。如：「春雨散油膏，朝暎發萌芽」；「濛濛三日雨，入土如膏流。二麥返生意，百草萌芽抽」，體驗春季下雨使麥田發芽，百草破土之而出的景象之中所蘊涵的生生不息之意。至於「天惟不窮人，旱甚雨輒至。麥乾春澤匝，禾槁夏雷墜」，則從春雨潤澤旱田及夏日麥禾接受雷雨滋潤的景象中，感受自然的運行是物極必返，乾旱之後必有降雨，能使萬物逐漸茁壯長成。而「夏田已報七分熟，秋稼方憂十日乾。好雨徐來不倉卒，天公似欲救艱難」；「雨晴秋稼如雲屯，豆沒鷄兔禾沒人」，<sup>159</sup> 從麥田穀物的成熟中感受時序進入秋季，大自然所帶來的豐收富足。田園世界中農作物年年生長循環的現象，

<sup>156</sup> 分見同前註，頁 931、930、1164、1165。

<sup>157</sup> 朱剛：〈論蘇轍晚年詩〉，頁 57。關於蘇轍以《春秋》筆法批判政治的氣候詩作，朱剛已有詳盡分析，本文從略。

<sup>158</sup> 如：〈春深三首〉、〈春陰〉、〈仲夏始雷〉、〈夏至後得雨〉、〈立秋後〉、〈新霜〉、〈立冬聞雷〉、〈冬至雪〉，分別見《蘇轍集》，頁 935、1178、1165、1166、1155、929、916、930。

<sup>159</sup> 分別見宋·蘇轍：〈庭中種花〉、〈喜雨〉、〈夏至後得雨〉、〈喜雨〉、〈秋旅〉，同前註，頁 1178、932、1190、1180、1166。



成為蘇轍體察天道運行乃是如《老子》所言：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反」，<sup>160</sup> 道體大用流行，包納萬物，是循環往復的圓型運動歷程。<sup>161</sup>

從各種節氣變化促成農作生長的現象，他體認到天地萬物皆由氣所構成，其言：「一氣判而為天地，分而為五行」、<sup>162</sup>「天地之間，陰陽相盪」，<sup>163</sup> 而其《老子解》注：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」一段為「雖有萬不同，而莫不負陰抱陽，沖氣以為和者，蓋物生於三，而三生於一，理之自然也」，<sup>164</sup> 陰陽之氣的相摩激盪形成了天地萬物，如同農作變化和節氣推移體現陰陽之氣生成萬物的歷程。

當時運推移進入寒冷冬季，紛紛降落的雪，使麥田從秋季的熟成進入休眠、死寂，「臘中平地雪盈尺，嵩隗山田麥尚乾」，<sup>165</sup> 這是臘月大雪厚實覆蓋麥田的景象。臘月是一年之中最為寒冷的月份，小寒、大寒兩個節氣皆在臘月。對仰賴田食的蘇轍而言，臘月大雪是他所期待的，他曾讚美臘月「天公留雪待嘉平，飛霰來時曉未明」、「臘中得雪春宜麥」、「一臘不虛度，三雪自相因。暗添池上凌，稍壓麥中塵」，<sup>166</sup> 臘月雪覆蓋整個大地，萬物進入靜止、死亡狀態，大雪送走一切隨著時間逐漸衰老的生物，使萬物走到生存的終點。然而，在一片肅殺寂寥的冷冽氛圍中，蘊藏著一股隱而未發的生機，因為小麥種子靜靜地躲藏在大雪覆蓋之下的大地深處，藉由雪的包覆而不至於失溫，蘊

<sup>160</sup> 宋·蘇轍：〈第二十五章〉，《道德真經註》，頁 33-34。

<sup>161</sup> 參賴錫三：〈論先秦道家的自然觀〉，收入楊儒賓編：《自然概念史論》（臺北：臺大出版中心，2014 年），頁 10。

<sup>162</sup> 宋·蘇轍：《易說三首·其二》，《蘇轍集》，頁 1224。

<sup>163</sup> 宋·蘇轍：《詩集傳》，清·永瑢、紀昀編：《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），第 70 冊，卷 11，頁 426。

<sup>164</sup> 宋·蘇轍：〈第四十二章〉，《道德真經註》，頁 54。

<sup>165</sup> 宋·蘇轍：〈上元前雪三絕句·其一〉，《蘇轍集》，頁 1177。

<sup>166</sup> 分別見宋·蘇轍：〈臘月九日雪三絕句·其一〉、〈臘月九日雪三絕句·其三〉、〈臘中三雪〉，同前註，頁 1176、1172。

蓄春季破土而出的能量。臘月大雪是運行到萬物死亡的時節，同時也是蘊蓄出生的時刻，「一氣潛萌九地中，雪花微落四無風」，<sup>167</sup>蘇轍體會到在雪地下最深之處有著一股陽氣潛伏等待，是以大自然走到終點的同時也就是回到始點，臘月雪帶來的死亡遂成為生的變形面貌，象徵宇宙的全面性淨化。因此，農耕世界裏沒有絕對的死亡，死亡只是生的另一種面貌，死生循環，始末一體，死生就像日月之代明，四時之錯行，是萬物存在遵行的律則。<sup>168</sup>

臘月最後一日為除夕，宋人稱之為「除日」、「除夜」，<sup>169</sup>《夢梁錄》載：「十二月盡，俗云：『月窮歲盡之日』，謂之『除夜』。」<sup>170</sup>當天晚上「士庶之家，圍爐團坐，達旦不寐，謂之『守歲』」，<sup>171</sup>全家團圓守候此夜的活動是一場民俗儀式，彰顯除夕是人的生命從終點跨至起點、從死亡轉化進入新生的時間交界，透過慎重守候此夜為過去一年劃下句點，以開啟新的一年。當這樣的節日儀式又是在田園世界中進行時，則人的生命歷程與自然萬物的生長循環相互呼應、緊密結合。蘇轍非常重視除夕，除了書寫和兒孫共守此夜，如：「守歲聽兒曹」、「守歲諸孫聽不眠」，<sup>172</sup>這一天成為他透過平日修養工夫將生命融入田園世界死生更新韻律的日子。

從六十六歲到死前的七十三歲，每一年他刻意選在歲末或除夕當天作詩，<sup>173</sup>

<sup>167</sup> 宋·蘇轍：〈冬至雪二首·其一〉，同前註，頁 1194。

<sup>168</sup> 楊儒賓：《五行原論：先秦思想的太初存有論》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2018年），第九章〈吐生、報本與厚德——土的原型象徵〉，頁 402。

<sup>169</sup> 朱瑞熙：〈宋代的節日〉，《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》1987年第3期，頁 79。

<sup>170</sup> 宋·吳自牧：《夢梁錄》（浙江：浙江人民出版社，1981年），卷 6，頁 50。

<sup>171</sup> 宋·孟元老著，嚴文儒注：《新譯東京夢華錄》（臺北：三民書局，2004年），卷 10，頁 330。

<sup>172</sup> 宋·蘇轍：〈除夜〉、〈己丑除日二首·其二〉，《蘇轍集》，頁 931、1177。

<sup>173</sup> 從六十六歲至七十三歲，蘇轍只有在六十九歲那年沒寫除夕詩，但是卻在隔天寫下〈戊子正旦〉，這是他晚年唯一的一首元旦詩，詩云：「百歲行來已七分，筋骸轉覺不如人。法傳心地初投種，雨過花開不待春。識路一時如有得，到家諸事本非新。舊陳芻狗今無用，付與時人藉兩輪。」同前註，頁 1162。此詩抒發個人年事已高，

共創作了十二首，分別是：〈歲末口號二絕〉（六十六歲）、〈歲末二首〉及〈除夜〉（六十七歲）、〈守歲〉（六十八歲）、〈除日〉（七十歲）、〈己丑除日二首〉（七十一歲）、〈除夜二首〉（七十二歲）、〈除日二首〉（七十三歲），<sup>174</sup> 這些作品是蘇轍將自身投入到田園世界死生循環節奏的儀式。

一方面他數算著歲數，覺察到體力逐年衰老，如：「六十年來又七年，眼昏頭白意茫然。逢人欲說平生舊，少有能知兩世前」；「年更六十七，旬滿三百六」；「閱遍時人身亦老，卷殘舊曆意茫然。髭鬚白盡無添處，甲子重來又十年」；「年年賦除夜，一賦一衰殘」；「七十三年客，相從尚幾年」；「屠蘇末後不辭飲，七十四人今自希」；「七十四年明日是」，<sup>175</sup> 這些作品中透露出對時間流逝、體力流失、親舊凋零的感傷，以及因不確定自己能再活多久，是以要把握當下的想法。

體力衰退，而唯獨對佛法修行更加精進、有所領悟，故以灑脫態度看待自身出處窮通。所謂「識路一時如有得，到家諸事本非新」，典故出自真淨克文之弟子為克文在在筠州洞山普和禪院講法所記錄的〈住洞山語錄〉。據石井修道的考察，熙寧八年（1075）至元豐八年之前（1085）真淨克文在筠州洞山普和禪院講法，見氏著：〈真淨克文の人と思想〉，《駒沢大學佛教學部研究紀要》第34期（1976年3月），頁138。元豐二年至七年（1084）蘇轍亦在筠州，克文之弟子將〈住洞山語錄〉出示給蘇轍，蘇轍閱畢為之作〈洞山文長老語錄敘〉。〈住洞山語錄〉記載克文在除夕夜給門生講道，云：「一年將盡夜，萬里未歸人。今夜一眾盡是他鄉之子，因何不歸？阿呵呵！直饒便歸得，歸得亦無家，正是諸人歸處。歸得麼？君不聞龐居士云：『十方同聚會，箇箇學無為。此是選佛場，心空及第歸。』」指出唯有於心上參透佛法的般若空性智慧，才能真正歸返回家，見宋·蹟藏編：〈洞山語錄〉，《古尊宿語錄》（北京：中華書局，1994年），卷42，頁800。蘇轍元旦化用〈住洞山語錄〉典故，以能識路歸家比喻自己對般若智慧有所領悟。此首內容和他六十七歲所作〈歲末二首〉、〈除夜〉相似，都是在表達儘管日漸老邁而對佛法更有領悟。因此，本文認為此首詩和其他除夕詩的性質相同，都是針對新舊年交替的時間點，透過省思個人生命，以投入到宇宙的循環更新之中。

<sup>174</sup> 分別見宋·蘇轍：《蘇轍集》，頁925、931、1151、1171、1177、1186、1195。

<sup>175</sup> 分別見宋·蘇轍：〈歲末口號二絕〉、〈除夜〉、〈除夜二首·其一〉、〈除夜二首·其二〉、〈除日二首·其一〉、〈除日二首·其二〉，同前註，頁925、931、1186、1186、1195、1195。

另一方面，歲末、除夕易引發對衰老、死亡的感傷，則促使他更有意識地在此日省識平日修持工夫：

文章習氣消未盡，般若初心老漸明。粗有春秋傳舊學，終憑止觀定無生。……鬚髮來年應更白，莫留塵滓溷澄清。<sup>176</sup>

意識到一年將盡，他更加努力修持般若止觀智慧以達不生不滅之境，讓心不執著於根塵纏縛之相，從對老病的憂煩中解脫。除夕成為他坐禪以銷諸妄的日子，其言：「漸解平生縛，初安半夜禪。紛紛爭奪際，何意此心全」，<sup>177</sup> 透過坐禪守歲以將身心從紛擾的妄念束縛中解脫出來。

透過對釋道思想的融攝與修持，他已能坦然面對時間的流逝，〈守歲〉詩云：

歲云莫矣誰能守，唯有此心初不移。宇宙隨流任爾去，虛空對面即吾師。  
三杯醉倒聊從俗，一點靈明欲語誰。來日日新無限事，歸根一笑彼安知。<sup>178</sup>

面對宇宙萬物隨時間流逝的變化，唯有於心上下「歸根」之工夫，才能領悟萬物的變化中皆具有永恆不變的空性和生生不息的創造力，如此方能從對時間流逝的感傷中解脫，於每一日中都看見新意。「歸根一笑彼安知」之用典，同時涵攝佛道工夫的雙重意蘊。其一，典出《楞嚴經》中佛陀告訴阿難：「汝復欲知無上菩提，令汝速證安樂解脫、寂靜妙常，亦汝六根，更非他物」，<sup>179</sup> 指唯有歸返回六根，從六根入手領悟根塵纏縛之相皆為妄境，<sup>180</sup> 一旦解消妄境也就能顯現內在不生不滅的真如心性，此修持體悟，與他在遺老齋中以「無心」禪法擺落妄心以體悟真如之性相互呼應。其二，典出《老子》：「致虛極，守

<sup>176</sup> 宋·蘇轍：〈歲末二首·其二〉，同前註，頁 931。

<sup>177</sup> 宋·蘇轍：〈除夜二首·其二〉，同前註，頁 1186。

<sup>178</sup> 同前註，頁 1151。

<sup>179</sup> 賴永海、楊維中：《新譯楞嚴經》，卷 5，頁 194。

<sup>180</sup> 蘇轍〈次韻劉貢父省中獨直〉：「靜中諸妄稍歸根」，《蘇轍集》，頁 293，即是運用《楞嚴經》中「根塵同源」，若要消除根塵纏縛之妄相，則需透過從六根入手，故可推知「歸根一笑彼安知」亦運用《楞嚴經》之典故。

靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根」，<sup>181</sup>蘇轍對此句的解釋是「極虛篤靜以觀萬物之變，然後不為變之所亂，知凡作之未有不復者也。苟吾方且與萬物皆作，則不足以知之矣」，「萬物皆作於性，皆復於性，譬如華葉之生於根而歸於根，濤瀾之生於水而歸於水耳」，<sup>182</sup>指人體驗自然萬物生長變化的歷程時，應當於心上下虛靜、除去感官欲望的工夫而不為物所蔽，如此方能清楚看見萬物的生長變化皆是由根長成枝葉，開花結果，凋零復歸於根之運動歷程，其另一首〈除夜〉詩亦云：「芸芸初莫禦，勢盡行將復」，<sup>183</sup>以道家自然觀闡述宇宙萬物的變化是發展到盡頭就會歸返回起點的循環往復歷程。因此，蘇轍的「歸根」也就具有將身心融入大自然循環運行到終點，以來到起點的意義，而此修持則與本文上節提及他在待月軒中藉《老子》書的「復命」工夫來觀月的觀點，彼此相通。由此來看，蘇轍在遺老齋、待月軒中運用釋道義理進行的內省，與他對田園世界中自然運行的體察乃是相互呼應貫通。

對農作生長的體驗使他體認到其心就如同自然界的農田，以禪法修行身心，即是在心田耕耘本自含藏的真如之性種子，須努力勤墾，「近聽老盧親下種，滿田宿草費鋤耰」，<sup>184</sup>聽聞禪法後透過實修，讓心田的執著妄念之草減少，又需體認修行就如同耕種，需順著自然時節的運行，承認生命也是自然的一部分，身心的轉化與成熟需要時間，如同作物的長成需要透過時節運行：

閉目時自觀，寸田飽耕鑿。下種本非種，服藥亦非藥。田熟根自生，病去如花落。吾生默已定，有數誰能卻？數盡吾則行，未應墮冥漠。<sup>185</sup>

以禪法耕耘心田的他，體會到要擺落對死生的煩憂，甚至需連擺落執著的有為之法都要放下，讓生命順著大自然的節奏，讓真如心之種子自然地在身心中成熟生根，當心田成熟時，也就能接受衰老身軀會死亡，就如同花開必然會花落

<sup>181</sup> 宋·蘇轍：〈第十六章〉，《道德真經註》，頁17-18。

<sup>182</sup> 同前註，頁18。

<sup>183</sup> 宋·蘇轍：《蘇轍集》，頁931。

<sup>184</sup> 宋·蘇轍：〈七十吟〉，同前註，頁1162。

<sup>185</sup> 同前註，頁1197。

是自然運行的樣貌。唯有不生不滅的真如之性，在肉身結束之後永恆存在，就如同冬季大雪覆蓋的農田地底下始終有著生生不息的生機。

於是，在冬季大雪時節，蘇轍感受臘月雪給土地作物帶來的死亡與更新，以修養工夫逐漸擺落對衰老的煩憂，真誠接納個人的身體是自然萬物的一部分，如同土地上的作物一般，順著自然的運行必定會走向死亡的事實，融入自然萬物，將自身投入到天道的循環韻律，參與宇宙的氣化流行。

## 五、結 論

蘇轍晚年尚友古人，曾以三國高士管寧（158-241）為歷史典範，言：「予自龍川歸居潁川，十有三年，杜門幽居，無以自適，稍取舊畫閱之，將求古人而與之為友。蓋於三國得以一人焉，曰管幼安寧」，讚賞管寧在當時「君臣之義幾絕」的混亂時代裏，「明於知時，審於處己」，「處亂而能全」，他據史書描繪管寧晚年的生活：「宅後數十步有流水，夏暑能策杖臨水盥手足，行園囿，歲時祀其先人」，<sup>186</sup> 管寧的處世之道正是蘇轍晚年生活的寫照，遠離朝政，與家人團聚，定居潁昌，將生命重心投注於人與園宅、田園空間，生發種種價值意義。蘇轍所開顯出田園世界與東晉陶淵明（365-427）亦有遙相應處，陶淵明以躬耕勞動將身體深植於自然四時節律，使廬舍連接至田園向宇宙敞開，並透過遊觀經驗，開展出身心與田園共感交織的田園氣氛，<sup>187</sup> 而蘇轍則是透過子孫耕作勞動之體察，投入與全村農民共感之中，並將其於園宅中浸潤於儒釋道互攝之思想與修養工夫融入對田園世界韻律的體察中。

人文主義地理學認為「一個地方，即是被主體我占有居存的空間，在其中不斷生發存有意義，使此原本空洞、抽象的空間轉化成涵詠蘊具人文與生命意

<sup>186</sup> 宋·蘇轍：〈管幼安畫贊并引〉，同前註，頁 1208-1209。

<sup>187</sup> 參蔡瑜：《陶淵明的人境詩學》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012年），第二章〈園田世界〉，頁 59-108。

義的空間」，<sup>188</sup> 且「空間中的自我或個體與人、與這世界皆具有一關懷連結、共同意向之意義網絡」，<sup>189</sup> 而此網絡乃是「主體人在其存在空間中，經由自身且依據存有歷程中的重要參點而投射出」。<sup>190</sup> 我們可以看到蘇轍透過各種身心體驗的歷程將園宅轉化成蘊具人文與生命意義的網絡空間，南園化解了他對故鄉山川的思念，將異鄉穎昌轉化為親切歸屬的地方，為生命開展出新的方向，於居宅中生發出層層人文意義。宅第中的三間道院——遺老齋、藏書室、待月軒，則是整座園宅人文價值意義的核心，透過身心和屋舍的互滲涵容，遺老齋成為體驗禪法自由無執的精神空間，藏書室則是凝聚家族走入儒家學問的文化教育空間，而待月軒則是將道家哲思蘊涵於賞月體驗的美學空間。對於蘇轍而言，三間道院缺一不可，是其「一貫之道」的不同層次展現。

存在空間具有「中心和外環的構造」，「意義」從中心創造並往外擴展，而在外圍，總會有一「環」以區分內外。<sup>191</sup> 蘇轍的田園世界，以園宅為其存在空間的中心，以農村、農田為存在空間的外環。透過家族相傳的躬耕經驗與儒者入世關懷，他得以將身體的意向性投射入農田之中，與鄰里農人們的生命形成一體共感的關係，從而將身心融入四時節氣、土地農作的循環運轉。作為存在空間中心的園宅，與作為外環的農田，形成了中心和外環之間彼此有別，又相互涵融的關係。身處園宅中的他，以身體感知往外連結農田韻律之時，亦同時透過釋道工夫往內轉化身心，人文價值與大自然的意義彼此互攝彰顯，在內外空間的交織重組之中，他將生命的死生節奏投入宇宙自然的氣化流行。

（責任校對：王誠御）

<sup>188</sup> 潘朝陽：〈空間、地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉，頁 178。

<sup>189</sup> 潘朝陽：〈現象學地理學：存在空間的一個詮釋〉，《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，頁 69。

<sup>190</sup> 潘朝陽：《出離與歸返：淨土空間論》（臺北：國立臺灣師範大學地理學系，2001 年），第一章〈人的「在家安居」〉，頁 26。

<sup>191</sup> 見潘朝陽：〈空間、地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉，頁 177。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 唐·黃蘗希運：《宛陵錄》，收入佛光大藏經編修委員會：《佛光大藏經·禪藏·語錄部·六祖法寶壇經外四部》，高雄：佛光出版社，1994年。
- 唐·黃蘗希運：《傳心法要》，收入佛光大藏經編修委員會：《佛光大藏經·禪藏·語錄部·六祖法寶壇經外四部》，高雄：佛光出版社，1994年。
- 宋·釋贊寧：《宋高僧傳》，清·永瑢、紀昀編：《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2006年，第1056冊。
- 宋·歐陽修、宋祁著：《新唐書》，北京：中華書局，1975年。
- \* 宋·蘇轍著，陳宏天、高秀芳點校：《蘇轍集》，北京：中華書局，1999年。
- \* 宋·蘇轍著，黃曙輝校：《道德真經註》，上海：華東師範大學出版社，2014年。
- 宋·蘇轍：《詩集傳》，清·永瑢、紀昀編：《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年，第70冊。
- 宋·蹟藏編，蕭萈父、呂有祥、蔡兆華點校：《古尊宿語錄》，北京：中華書局，1994年。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994年。
- 宋·道元編，朱俊紅校：《景德傳燈錄》，海口：海南出版社，2011年。
- 宋·吳自牧：《夢梁錄》，浙江：浙江人民出版社，1981年。
- 宋·孟元老著，嚴文儒注：《新譯東京夢華錄》，臺北：三民書局，2004年。
- 明·計成著，胡天壽注：《園冶》，臺北：信實文化行銷有限公司，2012年。
- 明·釋明河：《補續高僧傳》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，第1283冊。
- 清·蕭元吉纂修：《許州志》，清道光十八年（1838年）刊本。



## 二、近人論著

- 孔凡禮：《蘇轍年譜》，北京：學苑出版社，2001年。
- \* 朱剛：〈論蘇轍晚年詩〉，《文學遺產》2005年第3期。
- 朱剛：《唐宋「古文運動」與士大夫文學》，上海：復旦大學出版社，2013年。
- 朱剛：《蘇軾蘇轍研究》，上海：復旦大學出版社，2019年。
- 朱瑞熙：〈宋代的節日〉，《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》1987年第3期。
- 江淑君：〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉，《中國學術年刊》第28期（2006年3月）。DOI:10.6238/SIS.200603\_(28).003
- \* 江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》，臺北：臺灣學生書局，2010年。
- 吳叔樺：《蘇轍學術思想研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年。
- 李貞慧：〈試論〈穎濱遺老傳〉的敘事方法及其意義〉，李貞慧主編：《中國敘事學：歷史敘事詩文》，新竹：國立清華大學出版社，2016年。
- \* 林岩：〈一個北宋退居士大夫的日常化寫作——以蘇轍晚年詩歌為中心〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2017年第6期。
- 林俊宏：〈蘇轍《老子解》中的思想三論〉，《政治科學論叢》第49期（2011年9月）。DOI:10.6166/TJPS.49(33-73)
- 林義正：〈儒佛會通方法研議〉，《佛學研究中心學報》第7期（2002年7月）。
- \* 邱湘茵：《穎濱遺老形象的建立：蘇轍穎昌時期詩歌研究》，新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2017年，李貞慧先生指導。
- 張高評：〈蘇轍《春秋集解》以史傳經初探〉，《南京師範大學文學院學報》2007年第3期。
- 張煜：〈蘇轍與佛教〉，《宗教學研究》2006年第3期。
- 張靜二：〈蘇轍的養氣說〉，《中外文學》第21卷第1期（1992年6月）。

DOI:10.6637/CWLQ.1992.21(1).87-115

- 陳正雄：《蘇轍及其政論與文論》，臺北：文史哲出版社，2010年。
- 傅璇琮主編：《全宋詩》，北京：北京大學出版社，1998年。
- 曾棗莊：《蘇轍評傳》，臺北：五南圖書出版有限公司，1995年。
- 楊維中：〈論《楞嚴經》佛學思想的特色及其影響〉，《蘇州鐵道師範學院學報（社會科學版）》第18卷第3期（2001年9月）。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年。
- \* 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，臺北：臺大出版中心，2013年。  
DOI:10.6327/NTUPRS-978960365511
- 楊儒賓：《五行原論：先秦思想的太初存有論》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2018年。
- 達亮：〈蘇轍筠州修學禪宗述論〉，《宜春學院學報》第35卷第11期（2013年11月）。
- 劉固盛：《宋元老學研究》，成都：巴蜀書社，2001年。
- 潘朝陽：〈空間、地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第10卷第3期「空間、地域與文化專輯（上）」（2000年9月）。
- 潘朝陽：《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》，臺北：五南圖書出版有限公司，2005年。
- 潘朝陽：《出離與歸返：淨土空間論》，臺北：國立臺灣師範大學地理學系，2001年。
- 蔡瑜：《陶淵明的人境詩學》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012年。
- \* 鄧克銘：〈即心是佛，無心是道：唐代黃蘗希運禪師之心體觀〉，《臺大佛學研究》第22期（2012年1月）。
- \* 鄧克銘：〈禪宗之「無心」的意義及其理論基礎〉，《漢學研究》第25卷第1期，（2007年6月）。DOI:10.6770/CS.200706.0161

- 賴永海、楊維中：《新譯楞嚴經》，臺北：三民書局，2008年。
- 賴永海：〈宋元時期佛儒交融思想探微〉，《中華佛學學報》第5期（1992年7月）。DOI:10.6986/CHBJ.199207.0117
- 賴錫三：〈論先秦道家的自然觀〉，收入楊儒賓編：《自然概念史論》，臺北：臺大出版中心，2014年。
- 韓茂莉：《宋代農業地理》，山西：山西古籍出版社，1993年。
- 譚其驤主編：《中國歷史地圖集》，北京：中國地圖出版社，1996年。
- （日）石井修道：〈真淨克文の人と思想〉，《駒沢大學佛教學部研究紀要》第34期（1976年3月）。
- （日）和辻哲郎著，陳力衛譯：《風土》，北京：商務印書館，2006年。
- （日）東英壽編：《唐宋八大家の世界》，福岡：花書院有限公司，2019年。
- （法）加斯東·巴舍拉（Gaston Bachelard）著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》，臺北：張老師文化，2003年。
- \*（法）梅洛·龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，姜志輝譯：《知覺現象學》，北京：商務印書館，2005年。
- （美）段義孚著（Yi-fu Tuan）著，潘桂成譯：《經驗透視中的空間和地方》，臺北：國立編譯館，1998年。
- （說明：書目前標示\*號者，已列入 Selected Bibliography）

## Selected Bibliography

- Chiang, Sh.-Ch. (2010). *Songdai Laozixue quanjie de yili xiangdu* [The meaning dimension of Laozi study interpretations in the Song dynasty]. Taipei: Student.
- Chiu, H.-Y. (2017). *Yingbin yilao xingxiang de jianli: Su Che Yingchang shiqi shige yanjiu* [The establishment of the image of Yingbin yilao: A research of Su Che's poetry during his seclusion in Yingchang] [Unpublished master's thesis]. National Tsing Hua University, Hsinchu, Taiwan.

- Deng, K.-M. (2007). *Chanzong zhi "wuxin" de yiyi ji qi lilun jichu* [The meaning and theoretical basis of "non-mind" in Ch'an Buddhism]. *Chinese Studies*, 25(1), 161-188.
- Deng, K.-M. (2012). *Jixin shi fo, wuxin shi dao: Tangdai Huangbo xiyun chanshi zhi xintiguan* [Huangbo xiyun's view of the mind]. *Taiwan Journal of Buddhist Studies*, 22, 1-32.
- Lin, Y. (2017). *Yige Beisong tuiju shidafu de richanghua xiezuo: Yi Su Che wannian shige wei zhongxin* [The writing on daily life of a retired scholar-official in the Northern Song dynasty: A case study of Su Che's poems in his later years]. *Journal of East China Normal University: Humanities and Social Sciences*, 6, 89-102, 171.
- Merleau-Ponty, M. (2005). *Zhijue xianxiang xue* [Phenomenology of perception] (Zh.-H. Jiang, Trans.). Beijing: Commercial Press.
- Su, Ch. (1999). *Su Che ji* [A collection of Su Che's works] (H.-T. Chen, & X.-F. Gao, Collat.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Song dynasty)
- Su, Ch. (2014). *Daode zhenjing zhu* [A commentary of *The genuine classic of the way and the virtue*] (Sh.-H. Huang, Collat.). Shanghai: East China Normal University Press. (Original work published in the Song dynasty)
- Yang, R.-B. (2013). *Cong Wujing dao Xinwujing* [From the *Five classics* to the *New five classics: The Neo-Confucian reappraisal of the Confucian canon*]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Zhu, G. (2005). *Lun Su Che wannian shi* [On Su Zhe's poetry in his old age]. *Literary Heritage*, 3, 51-63, 158.

# 臺大中文學報

(第七十八期抽印本)

## 論蘇轍晚年的穎濱田園世界

林 孜 曄 著

臺灣 臺北

國立臺灣大學中國文學系 印行

中華民國一百一十一年九月出版