

苦難的詩意化

——蘇軾居儋的書寫與接受*

鄭柏彥

國立臺北教育大學語文與創作學系副教授

提 要

蘇軾居儋期間相關書寫，構成一幅「受難」圖景，讓觀者能夠清楚地知道「苦難」的原因與過程；然面對「苦難」時，蘇軾不僅描述它，更從中展現出「超曠」的人格特質，用「詩意」柔化了「苦難」，豐富了「苦難」的內涵，將「苦難」藏於「詩意化」的文字之後。蘇軾在「苦難」中呈現「中原式」的「秀異」，通過科舉與政治、權力、利益進行連結，為百姓揭示出一種足以改變階級的文化資本累積模式，故百姓對之不但認同還熱烈追求，使得蘇軾有機會在此進行一場蠻荒的文化再製。又蘇軾將儒、釋、道等文化思想與生命經歷內化，融會成個人獨特的人生思想、文化品味，形成「東坡式」的「秀異」。此「秀異」帶有文人階級性，而成為文人模仿的對象，並內化為中國古典文化的一部分，是具有象徵性、代表性的符號。到了現代社會，更深根到一般民眾心中，是華人文化社會場域中不可分割的文化底蘊。

關鍵詞：蘇軾 東坡 儋州 接受

* 本文原發表於2017年五月海南省儋州文化研究會主辦之「第二屆東坡居儋文化思想研討會」。

苦難的詩意化

——蘇軾居儋的書寫與接受

鄭柏彥

國立臺北教育大學語文與創作學系副教授

一、問題的導出

林立青（1985-）在 2017 年 2 月出版《做工的人》一書，引發臺灣藝文界不小迴響^①，作者自述是在市場長大的孩子，就讀私立科大，畢業後進入工地從事監工工作至今。他把工地百態與辛勞化成文字，感動了許多讀者，也讓這一個高勞力行業得以進入於藝文愛好者視野中。眾多迴響中，有個網路點評引起我的注意——鄭竣展。據鄭竣展自述，高中畢業、完成兵役後，即進入工地工作，正是林立青筆下的「做工的人」。然而他展現出與林氏完全不同的觀點，他說道：

畢竟身處當中，要生成那般富有人道關懷的情緒簡直是緩慢凌遲，我根本無法跳脫其中的徬徨焦慮進而書寫身邊同事懷藏的艱苦故事，每個師傅們炮烙於靈魂深處的生命記號，以文人之眼觀看可能都是場不亞於伊底帕斯般深刻的事件。……那時我的薪水絕大部分都花費在酒精跟傳統整復上，我要用酒精麻痺生活的不堪與肉體疼痛，我要用傳統整復不停替我折損不

① 是書出版短短數月，已經十數刷，可見其所造成的熱讀現象。林立青：《做工的人》（臺北：寶瓶文化，2017 年）。

完的日常療復。②

他提及自己無法做到林立青的同質性書寫的主要原因，正是因為自己就是被書寫的人，不是監工、不是工頭，而是真正揮汗如雨的那群人之一。在那種以勞動方能換取生命延續的情境之中，是難以自拔、無法再去思考其他的事。故他認為該書作者或讀者不管如何感動、悲傷、同情，都只是他者的眼光，是一種旁觀者、詩意化的觀看。他又說道：

你們根本就無法改變做工的人什麼，買了本書滿足閱聽慾後就自顧自再詮釋你們受過正常智識範圍洗鍊的人道關懷，那對於這些做工的人而言，根本他媽一點屁用都沒有，而你還以為受感動了被打動了，他媽的這些做工人始終都跟你的社會脫節，你始終都無法替他們多留一盞燈多說一句話，那你他媽到底要感嘆什麼？

鄭竣展在這段文字用了極強烈的字眼來表達自己對於這本書的想法，更嚴謹的說，是對於這本書的讀者反應表示憤懣。從以上的引文可以看出：他預設了觀看者與被觀者之間有著無可跨越的鴻溝，觀看者的各種反應都將無助於被觀者，因此來自於觀看的同情、悲天憫人以及一切情感流露都只是在滿足觀者的心靈。他甚至進一步推論：

拿命跟生活相搏，當中顯出的曖昧微光被詩意之後，也就沒人在乎真正的事實，以及作為這類工作者在此議題上的尷尬處境。

② 本段文字為鄭竣展發表於臉書的評論，以下所引皆同。詳見：https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1638659439482468&id=100000152821359。（檢索日期：2019.10.27）後刊登於《天下雜誌》之「獨立評論」，詳見：<https://opinion.cw.com.tw/blog/profile/441/article/5467>。（檢索日期：2019.10.27）

他不僅認為讀者反應無助於被觀者的情境扭轉，甚至認為這種閱讀反而遮蓋了被觀者的真實處境。

鄭竣展的發言引發了本論文的問題意識，因為林立青與鄭竣展在社會上所佔的位置與成長背景都不同，因此他們對於「苦難」的情緒反應也會有所差異，更重要的是，他們面對「苦難」展現出截然不同的思想模式。由是，我開始檢視自身閱讀古典詩文的經驗，反思當閱讀古代貶謫、羈旅、士不遇乃至於一切以「苦難」經驗為主要內容的書寫時，究竟產生了什麼樣的讀者反應。在「苦難」的生命場域中，書寫者究竟要呈現出什麼樣貌，才會讓讀者接受、認同？本論文即以蘇軾（1037-1101）謫貶儋州書寫及其接受為例來探討這個問題。選擇蘇軾是因為蘇軾的貶謫與屈原的憤懣都是古代文人士不遇的典型，而各自展現出不同的文學風格與人格特質，而蘇軾又與屈原有著另一層差異，即屈原筆中的屈原，並未超越當下的生命困境，反而糾結其中乃至於沉江以對；而蘇軾筆下的蘇軾，除了敘述不遇外，更展現出超然哲思以及曠達的形象。選擇儋州時期，是因為蘇軾的創作極多，單篇論文難以盡括，而南貶儋州是蘇軾生命史的最後一曲、也是特別的一章。他不但被貶至嶺南，更被追貶至海角天涯，對於一個年逾六旬之人，那是何等沈重的挫折。生命歷程的多舛，讓此時的蘇軾成為一個具涵深厚能量的主體，不但為學界研究之熱點，對其心態哲思、貶謫過程、文藝表現已有質量兼具的研究成果；其人、其事、其文、其思也廣為大眾所接受與傳頌。本論文即將詮釋視域從蘇軾其人其文延伸至社會階層與文化場域，探討蘇軾的文化人格特質在社會階層與文化場域中所佔有地位及隱含之意義。

本文旨在分析蘇軾居儋書寫及其閱讀接受，探討隱含其中的心靈與社會文化之結構關係。因此蘇軾居儋的書寫、生命歷程以及相關前行研究與古代評述，皆為本論文的研究對象。

二、詩意化的苦難圖景

「苦難」是人生不可迴避的議題，是一種發生於現實、體現於身心的樣態。

叔本華甚至視之為人的本質義，認為：人生即痛苦^③。「痛苦」、「苦難」指涉相類，無論來源於外在環境或自身，最終都將引發內心的負面情緒反應。「苦難」亦是宗教的核心概念，因為人總企欲擺脫之，脫苦、離苦便成宗教救贖的要義，無論應許於今生或來世。以「苦難」為寫作題材，本是文學的拿手戲，中西皆是如此，當然這也是中國古典文學的重要內涵，蘇軾亦不例外。

蘇軾在儋州時期，其生命的實存情境是「苦難」，如〈書海南風土〉一文中提到：

嶺南天氣卑濕，地氣蒸溽，而海南為甚。夏秋之交，物無不腐壞者。人非金石，其何能久。然儋耳頗有老人，年百餘歲者，往往而是，八九十者不論也。乃知壽夭無定，習而安之，則冰蠶火鼠，皆可以生。^④

此處從氣候論之，蘇軾清楚知道「卑濕」、「蒸溽」都是無法改變的外在環境，唯有「習而安之」，可這對於外地來的蘇軾而言，卻是難耐熬煎。又〈與程秀才三首〉中云：

此間食無肉，病無藥，居無室，出無友，冬無炭，夏無寒泉，然亦未易悉數，大率皆無耳。惟有一幸，無甚瘴也。近與小兒子結茅數椽居之，僅庇風雨，然勞費已不貲矣。^⑤

這段文字是研究者論及蘇軾居儋州生活的重要文獻，道盡生活之困窘。居住、飲食與醫療是生存之基本，但在儋州卻都無法滿足。從外在氣候到出入起居，都非

^③ 叔本華說：「至於個人生活，則任何一部生活史也就是一部痛苦史；因為任何人的一生按規律說都是一連串不斷的大小不幸事故，……。」（德）叔本華（Arthur Schopenhauer）：〈意志與痛苦〉，收錄在李瑜青主編：《叔本華哲理美文集》（臺北：臺灣先智出版，2002年），頁403。

^④ （宋）蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》第5冊（北京：中華書局，1986年），頁2275。

^⑤ （宋）蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》第4冊，頁1628。

蘇軾過往所習，故而倍感艱辛，這即是生存情境之「苦難」。關於蘇軾此段生活之研究，已有許多研究成果，此處不再贅述。⁶此處將探討「苦難」的另一層意義——「受難」圖景。

（一）居儻生活的「受難」圖景

於「苦難」的描述中，實蘊含一幅「受難」的圖景。羅蘭·巴特（Roland Barthes, 1915-1980）在〈摔角的世界〉中說：

苦難是以強調或取信的方式呈現，因為每個人不僅應該看到那個人受苦，而且還必須看到他受苦的理由。摔角手所稱的擒拿，就是任何人讓對手不能動彈並且落入其掌控的姿勢，就正是傳統而清晰地準備好苦難的景象，也在方法上建立苦難的情境。⁷

羅蘭·巴特將摔角中擒拿的動作符號化，並將之視為構築「苦難」情境的重要一環。由之回觀蘇軾。貶謫是說明受苦的理由，而蘇軾的詩文自述中所謂「食無肉，病無藥，居無室，出無友，冬無炭，夏無寒泉」、「卑濕」、「蒸溽」就是清晰地描繪出「苦難」的景象，構成了一幅「受難」圖景，「受難」的原因、樣貌都清楚地展示在觀者眼前。

這個「受難」圖景乃是延續了古典的「流放」神話，如在《尚書·舜典》中說道：

象以典刑，流宥五刑……流共工於幽州，放驩兜於崇山、竄三苗於三危、殛鯀於羽山，四罪而天下咸服。⁸

⁶ 如洪亮：《放逐與回歸——蘇東坡及其同時代人》（南昌：百花洲文藝出版社，1993年），頁353-369。又如譚玉良：〈蘇軾流放海南北歸病逝與昭雪〉，《康定民族師範高等專科學校學報》第9卷第3期（2000年9月），頁9-13。

⁷ （法）羅蘭·巴特（Roland Barthes）著，許薔薔、許綺玲譯：《神話學》（臺北：桂冠出版社，1995年），頁5-6。

⁸ 李學勤主編：《十三經注疏·尚書正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁65-66。

無論〈舜典〉作於何時或是否為偽書，都無礙於這段文字的神話內涵，在《史記·五帝本紀》中對此流放作進一步的敘寫，其云：

謹兜進言共工，堯曰不可而試之工師，共工果淫辟。四嶽舉鯀治鴻水，堯以為不可，嶽彊請試之，試之而無功，故百姓不便。三苗在江淮、荊州數為亂，於是舜歸而言於帝，請流共工於幽陵，以變北狄；放驩兜於崇山，以變南蠻；遷三苗於三危，以變西戎；殛鯀於羽山，以便東夷，四臯而天下咸服。^⑨

由此可以看到在堯與四兇的神話中，四兇除三苗是作亂外，其餘三兇是在政治場域中犯了過錯，因此被君主流放。在神話時代，國君即以流放作為懲處手段之一。而流放與貶謫有何不同呢？《唐會要》卷四十一記唐穆宗長慶四年刑部奏文云：

以流貶量移。輕重相懸。貶則降秩而已。流為擯死之刑。……流為減死。貶乃降資。^⑩

由此可以看出流與貶的差異，流放是預計使受刑者死於流放地，而貶僅是降品、降級，二者差異甚大，用意也不同，然都是相當重的懲處，如蔡振念總論唐代詩人貶謫情況時就說道：

貶流之人，對前程大多悲觀，韓愈雖得幸還，但如柳宗元、李德裕等人皆身死貶所，而由於行旅艱困，不許停息，道途路死者更是不計其數。^⑪

由神話到實際的政治場域中，流貶都是統御的罪罰手段之一，對國君來說是比處

⑨ (漢)司馬遷撰，(唐)張守節正義：《史記》(北京：中華書局，1997年)，頁12。

⑩ (宋)王溥：《唐會要》(北京：中華書局，1998年)，頁738。

⑪ 蔡振念：〈沈宋貶謫詩在詩史上之新創意義〉，《文與哲》第11期(2007年12月)，頁241。

死更彰顯恩寬的處置；可對受刑者來說，則是一場漫長的煎熬，不但消磨心靈，也同時摧折著肉體。流貶在古代的政治場域中雖不斷出現，但也並非每個文人都曾經歷，可是目睹友朋親師之遭際，或閱讀文學、史籍，就足讓他們感同身受、膽顫心驚了。到了宋代，黨爭為禍，蘇軾通過書寫又一次地展演出這個「受難」圖景，就如同屈原、賈誼，乃至於隋、唐士人一般。

（二）「詩意化」的轉換

面對「苦難」時，蘇軾不僅描述它，更從中展現出「超曠」的人格特質，如在〈與程秀才三首〉後又云：「尚有此身，付與造物，聽其運轉，流行坎止，無不可者」¹²，提出「順時而為」的思想觀念來回應「苦難」。關於蘇軾的超然曠達，學者已經有相當好的研究，如張惠民、張進云：

對這種生活、苦難，以厄窮為天命順之而已，更進而對這一切又以超然曠達態度處之，而最為可貴的是不因種種的厄窮苦難壓迫懲罰而「改其度」，而是依然故我，主體並未因客體條件之惡劣與異己力量的催挫壓迫而被動改變自己，表現出一種極為坦然超然、卓然不屈的人格精神。¹³

又如唐玲玲、周偉民亦云：

蘇軾有獨立的精神和人格，處厄運時，思想沒有崩潰，並善於使自己在艱苦困若的生活環境中獲得精神上的自我超脫，讓自己領悟到生的希望，敢於超然地面對人生。在海南島的生活，與以前黃州生活比較更加艱苦。處於這一境地，他也能自如地讓自己的精神從絕境中擺脫出來。¹⁴

¹² (宋)蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》第4冊，頁1628。

¹³ 張惠民、張進：《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝思想》（北京：人民文學出版社，2004年），頁170。

¹⁴ 唐玲玲、周偉民：《蘇軾思想研究》（臺北：文史哲出版社，2004年），頁172。

兩則引文都是從超曠論蘇軾的處世精神，這是蘇軾最為人稱頌的特質。然除了從人格特質、思想精神論之外，尚可後設一步思考這種思想精神與「受難」圖景之間的關係。

「超曠」與「苦難」之間，存在著「詩意化」的作用，本論文將「詩意化」指涉為：「詩性心靈」的轉化。顏崑陽先生（1948-）曾定義「詩性心靈」的四種特質：存在感、觀賞心、同情心、想像力。而與本文主題相關的特質即是「存在感」，顏先生說道：

「生命存在感」是一切人文學問的起點。人類從世界還是一片黑暗的遠古開始，宗教就以這些生命存在的疑惑為起點，去找答案；哲學也以這些生命存在的疑惑為起點，去找答案；詩，當然是如此。真正的詩，就是在表現這種生命「存在感」，進而用「意象」去逼近生命存在的本質，並且有些懷著哲思的詩人，更會用飽滿的智慧為種種生命存在的疑惑設想「可能」超越的答案。¹⁵

在此顏先生點出一個重要的觀點：「詩人用意象去逼近生命存在的本質」，讀詩文的目的也在於悟解詩人對於生命存在本質的回答。生命的「苦難」提供「詩意化」的動能基礎，而「詩意」把「苦難」柔焦。柔焦是攝影用語，指的是一種能使拍攝物更柔和的特殊濾鏡，於此則是指通過「詩意化」的詮釋，讓「苦難」情境展現出來時更為柔和，轉化為一種浪漫的文化圖景、生命情調。

這就是蘇軾又有別於前代文人貶謫文學的特點，因為他不僅描繪出「苦難」圖景，更用「詩意」柔化了「苦難」，豐富了「苦難」的內涵，將「苦難」藏於「詩意化」的文字之後。在這個圖景中，一方面表現得痛苦異常，是可歸屬貶謫符號中的人；一方面展現出「超曠」的哲思，那是通向生命存在本質的門戶，也

¹⁵ 顏崑陽：〈詩是智慧的燈——「詩性心靈」的特質與「詩意義」的感發〉，《反思批判與轉向——中國古典文學研究之路》（臺北：允晨文化，2016年），頁331。原收錄於《清華中文學報》第3期（2009年12月），頁49-78。（DOI：10.6466/THJCL.200912.0049）

是爲人所理解、欽服的處世模式。

三、蘇軾居儋的秀異

在蘇軾的貶謫人生中，將「苦難」加以「詩意化」，呈現出特別的「受難」圖景。而在這種圖景中，蘊含了布爾迪厄（Bourdieu, 1930-2002）所謂的「秀異」（distinction），布爾迪厄認爲「秀異」是一種文化品味，通過「秀異」劃分出社會階級，並由資本總額差異來說明品味的差異化。¹⁶「秀異」觀念提供了審視蘇軾居儋書寫的不同面向，以下即以這個概念爲切入進路。

（一）中原式的秀異

儋州與黃州、惠州不同，在宋代人眼中那是一個更爲邊陲、蠻荒之所在，在〈試筆自書〉中即說道：

吾始至南海，環視天水無際，悽然傷之，曰：「何時得出此島耶？」¹⁷

於〈到昌化軍謝表〉中云：

並鬼門而東驚，浮瘴海以南遷。生無還期，死有餘責。……而臣孤老無託，瘴癘交攻。子孫慟哭於江邊，已為死別；魑魅逢迎於海外，寧許生還。¹⁸

〈與王敏仲〉云：

¹⁶ 關於秀異觀念的細論，可參考（法）布爾迪厄（Bourdieu Pierre）：“Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste”（《秀異：品味判斷的社會批判》），Harvard University press, 1987. 相關內容之概要可參考石計生：《社會學理論——從古典到現代之後》（臺北：三民書局，2006年），頁442-451。

¹⁷ （宋）蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》第6冊，頁2549。

¹⁸ （宋）蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》第2冊，頁707。

某垂老投荒，無復生還之望，昨與長子邁訣，已處置後事矣。今到海南，首當作棺，次便作墓。¹⁹

以上這些文字與前引〈書海南風土〉、〈與程秀才三首〉並觀時，可以看出蘇軾以「天水無際」、「瘴海」、「瘴癘」、「魑魅」與「卑濕」、「蒸溽」形塑出不同於以往的生活場域，生活場域隱含著文化品味。故在蘇軾的書寫中，即通過不同面向表現出其與島民間的「秀異」。如論食，〈聞子由瘦〉云：

五日一見花豬肉，十日一遇黃雞粥。土人頓頓食藷芋，薦以薰鼠燒蝙蝠。舊聞蜜唧嘗嘔吐，稍近蝦蟆緣習俗。十年京國厭肥羶，日日蒸花壓紅玉。從來此腹負將軍，今者固宜安脫粟。²⁰

學者論此段文字時，多解讀為生活拮据。²¹但若從「秀異」的角度來看，蘇軾呈現出兩種飲食品味：「雞」、「豬」與「蜜唧」、「蝦蟆」、「鼠」、「蝙蝠」是中原與土人²²兩種不同的肉食文化，更隱含著畜牧與狩獵的差異。

「粥」與「藷芋」則展現對農耕的觀念差異，故蘇軾在〈和陶勸農六首〉詩序中云：

海南多荒田，俗以貿香為業。所產秔稌，不足於食。乃以藷芋雜米作粥糜以取飽。予既哀之，乃和淵明〈勸農〉詩，以告其有知者。²³

¹⁹ (宋) 蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》第4冊，頁1695。

²⁰ (宋) 蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》第7冊（北京：中華書局，1982年），頁2257-2258。

²¹ 如唐玲玲、周偉民即以此說蘇軾至儋難得肉食。見唐玲玲、周偉民：《蘇軾思想研究》，頁172。

²² 本文以下之「土人」一詞皆用蘇軾語、引蘇軾義，非帶有歧視義。

²³ (宋) 蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》第7冊，頁2255。

認為海南黎民「貿香爲業」，以沉香爲珍而荒廢農耕，所以稻米產量不足，因此得靠種植或採集諸芋爲生。在詩中亦云：

天禍爾土，不麥不稷。民無用物，怪珍是直。播厥熏木，腐餘是穡。貪夫污吏，鷹擊狼食。²⁴

此處用「禍」來形容這個重香輕農的狀況，但販香植木真的不如農耕嗎？據范成大《桂海虞衡志·志香》載：

沉香，出海外黎洞。香木既斲，其節目久墊土中，數百年不腐，益精堅，滋液下垂，結而爲香。……海南香氣皆清淑，燒之，氛翳彌室，翻之四面悉香，至煤燼，氣不焦，價與白金等。²⁵

由此可知，在宋代時，海南沉香價等白金，其經濟價值遠勝稻米。可是蘇軾仍視之爲「禍」，而力圖「勸農」來移風易俗。如陳金現所說：

海南人為蘇軾集資籌建了「載酒堂」，蘇軾在此講演中原文化，並曾教導過第一個海南進士姜唐佐。蘇軾自認為這趟海南之旅是負有神聖文化使命的，一生所讀的孔、孟聖賢書，難道會因窮達用捨之分嗎？²⁶

他不斷試圖推展宣揚中原文化，這是神聖的文化使命，故其詩有云：「咨爾漢黎，均是一民。鄙夷不訓，夫豈其真」、「聽我苦言，其福永久」²⁷，這些詩句都傳達

²⁴ (宋)蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》第7冊，頁2256。

²⁵ (宋)范成大著，孔凡禮點校：《范成大筆記六種》（北京：中華書局，2004年），頁93。

²⁶ 陳金現：〈蘇軾在儋州的身份認同〉，《國文學報》第49期（100年6月），頁156。

²⁷ (宋)蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》第7冊，頁2255-2256。

出這個信念。而蘇軾從肉食到農耕，甚至對宰牛巫祀的看法²⁸，在在展現有別當地百姓的中原文化式的「秀異」。

（二）東坡式的秀異

以上是從海南之風俗來呈顯中原文化之「秀異」，但蘇軾的「秀異」還表現在另外一個層次，即：「苦難」的「詩意化」。如前所云，「秀異」是一種階級化的文化品味。就海南百姓而言，中原文化是一個階級；而就中原文化本身來說，亦有階級差異。蘇軾將「苦難」的「詩意化」，就是在相同中原文化中展現出階級的區異。當人面對生命的窘迫時，或掙扎求生、或蠅營狗苟、或麻木不仁。對人來說「苦難」經常是無自性的，無法選擇與迴避，但面對「苦難」的態度就卻有著個別主體的差異。然而表面上態度是個別主體的選擇，但事實上卻包含了階級性的差別——真正的知識份子能夠在這其中展現出不同的「秀異」。

蘇軾於「苦難」中的「秀異」表現，除了生而本具的個人特質、成長經歷外，更是包含了身處之文化傳統的形塑。王水照（1934-）於〈蘇軾的人生思考和文化性格〉一文中說：

儒家淑世精神是蘇軾人生道路上行進的一條基線，雖有起伏偏斜，卻貫串始終。……蘇軾的思想固然受到佛道兩家的明顯誘發，但主要來源於他自身的環境和生活經歷。

又說：

蘇軾的人生思想，作為一個整體，它的各個部分是從互相撞擊、制約中而實現互補互融的。……隨著生活的順逆，他心靈的天平理所當然地會發生

²⁸ 楊勝寬即從〈書柳子厚牛賦後〉來說明蘇軾試圖「努力移風易俗，改善民間蔽風陋習」。詳見楊勝寬：〈蘇軾的流寓生涯與文化自覺〉，《西華大學學報（哲學社會科學版）》第34卷第6期（2015年11月），頁7。

向某一方向的傾斜和側重，但同時其另一方向並沒有失重和消失。挫折和困境固然無情地揭開了人生的帷幕，認識到主體以外存在的可怕和威脅，加深了對人生苦難和虛幻的感受，但是，背負的傳統儒家的淑世精神又使他不會陷入徹底的享樂主義和混世、厭世主義，而仍然堅持對美好生活的追求和信念。²⁹

儒、釋、道與生命之經歷融補成蘇軾人生思想，這構成了屬於蘇軾的「秀異」，故此「秀異」有極大一部分根源於儒、釋、道文化，需要深入學習、融會悟入的，這點並非人人可至。故可說蘇軾的「秀異」是帶有階級性的，這個階級就是文人士大夫——古典時代的菁英。

四、群體的接受與推崇

由於蘇軾展現了來自菁英階級的「秀異」。這是受到當代的海南文化場域與後代的歷史文化場域所承認並肯定的差異，因此「中原」、「超曠」便構成蘇軾身上「秀異」符號的內涵，看到不同的接受表現。

（一）蠻荒的文化再製

中原文化的「秀異」展現未必是刻意為之，有時是不自覺的發散，成爲一種文化實踐。張錦華（1955-）說：

他採用了生活風格的各種形態，如姿態、口語表達方式、衣著、時尚、飲食等各方面，來解釋行動者如何在文化品味上，在社會場域中呈現秀異，獲取個人利益。生活風格也是一種生存心態，隱含著行動者偏好的價值觀，也代表著一種文化資本，可以運用來顯示其「秀異」。³⁰

²⁹ 王水照：《蘇軾論稿》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1994年），頁72、81。

³⁰ 張錦華：〈從 Pierre Bourdieu 的文化社會學看閱聽人主體/結構辯證關係的研究〉，《傳播文化》第9期（2002年），頁79。

張錦華於此統整了布爾迪厄對於「秀異」的看法，若從這段論述的意旨來回觀蘇軾，可以進一步詮解蘇軾居儋的生活境況。他在儋州的生活中展示出與當地社會場域不同的「秀異」，雖然不是為了獲取個人利益，但卻也攫取了名聲，而名聲是一種文化資本，可以轉換為利益（無論刻意或無意），從民眾齊力為他籌建了「載酒堂」，以及黎子雲等人幫忙搭蓋「桄榔庵」解救無處可居的危難等事，都可以看出文化資本與利益之間的緊密關係。且當地百姓對於這個符號的追求與認同，使得東坡得以在蠻荒進行一場「中原式」的文化再製。

當然，「中原」符號不僅是指涉一種文化品味，更重要的是它能夠通過科舉與政治、權力、利益進行連結，蘇軾為百姓揭示出一種足以改變階級的文化資本累積模式。在蘇轍（1039-1112）〈補子瞻贈姜唐佐秀才一首〉的詩引中，提及蘇軾曾對姜唐佐說：「子異日登科，當為子成此篇」⁹¹，將登科作為內在動力，吸引著其他階級的人進入蘇軾的文化場域中，即使他被貶至天涯海角仍信仰著以出仕為價值實現的方式。當時的瓊山秀才姜唐佐雖然還不是進士，但已與其他土人不同，是受過中原文化洗禮的人⁹²，當面對一代文豪蘇軾時，傾慕之情就表現在對其文化的認同中。通過朋尼維茲（Patrice Bonnewitz）的說法，就可以更清楚地理解這種認同，他認為：小資產階級：文化上全心向上，愛模仿上流文化。這種中等文化，以「奢望」為特色。⁹³雖然不能把姜唐佐等同小資產階級，但就蘇軾—姜唐佐—土人的相對位置來說，姜唐佐的確位於中等文化，因此表現出對於上流（中原、科舉）文化的熱愛。如蘇轍於詩引中記道：

予兄子瞻謫居儋耳，瓊州進士姜唐佐往從之遊，氣和而言道，有中州士人

⁹¹（宋）蘇轍：《樂城後集》，（清）清高宗敕編，臺灣商務印書館編審委員會主編：《景印文淵閣四庫全書》冊 1112（臺北：臺灣商務印書館，1985 年），頁 608。

⁹²根據小葉田純的說法，海南黎民有其華化過程，分生黎、熟黎、華化的熟黎，這些都是與姜唐佐不同文化的「土人」。（日）小葉田純著，張迅齋譯：《海南島史》（臺北：學海出版社，1979 年），頁 60-63。

⁹³（法）朋尼維茲（Patrice Bonnewitz）著，孫智綺譯：《布赫迪厄社會學的第一課》（臺北：麥田出版社，2002 年），頁 141-142。

之風。子瞻愛之，贈之詩曰：「滄海何曾斷地脈，白袍端合破天荒。」³⁴

姜唐佐展現出「中州士人」的「秀異」，這讓身處蠻荒的蘇軾倍感驚喜，因此也更青眼有加。

蘇軾在海南講學，展現出中原一代文豪菁英式的「秀異」，讓許多士子景仰、學習，直接或間接地促使了他們更願意接受中原、科舉的文化品味。清代戴肇辰（1810-1890）〈重修東坡書院並修洞酌亭記〉敘及此云：

宋蘇文忠公之謫居儋耳，講學明道，教化日興，瓊州人文之盛，實自公啟之。³⁵

後《儋縣志》〈選舉志序〉亦說道：

吾儋自蘇文忠公開化，一時州中人士，王、杜則經術稱賢，應朝廷之徵聘；符、趙則科名濟美，標瓊海之先聲。³⁶

這兩則史料，都指出了蘇軾居儋講學之後，海南文風日盛，這即是對蘇軾「秀異」的追隨，也是知識階級所喜見的社會樣貌。

（二）知識階層的推崇、傳播

如前所云，蘇軾除了對當地士子、士人展現出中原式的「秀異」外，還有另一層鎔鑄生命與文化的「秀異」，這一層次就吸引著日後廣大的知識階級。在胡仔（1110-1170）《苕溪漁隱叢話》中說道：

³⁴ （宋）蘇徹：《樂城後集》，頁 608。

³⁵ （清）戴肇辰等撰：《瓊台紀事錄》（清同治 8 年（1869 年）刊本），頁 3a。

³⁶ 參見彭元藻修，王國憲纂：《廣東省儋縣志》（臺北：成文出版社，1974 年，臺一版，據 1936 年鉛印本影印，收於中國方志叢書華南地方第 191 號），卷 13，頁 1。

蘇子由云：「東坡居士謫居儋耳，真家羅浮之下，獨與幼子過負擔渡海，葺茅竹而居之，日啗藟芋，而華屋玉食之念，不存於胸中；平生無所嗜好，以圖史為園圃，文章為鼓吹，至是亦皆罷去。猶獨喜為詩，精深華妙，不見老人衰憊之氣。」苕溪漁隱曰：「凡人能處憂患，蓋在其平日胸中所養。韓退之，唐之文士也，正色立朝，抗疏諫佛骨，疑若殺身成仁者；一經竄謫，則憂愁無聊，概見於詩詞。由此論之，則東坡所養，過退之遠矣。」³⁷

此處引蘇轍〈子瞻和陶淵明詩集引〉的文句，可以看出蘇軾原以「圖史」、「文章」為表現「秀異」之行爲，但到了儋州，就以「爲詩」為主，這都是從文學創作行爲來論。胡仔則從面對「苦難」的方式來看，唐代韓愈一派文士的「憂愁無聊」，無法對於「苦難」做出更深刻的回應；但是蘇軾「所養」不同，便與他們產生不一樣的處世態度，並推舉至韓愈之上。「所養」者就是面對「苦難」的「詩意化」，形成了一種獨特的「秀異」，吸引著一群當代文人。趙翼（1727-1814）就曾對此進行描述：

東坡才名，震爆一世。故所至傾動，士大夫即在謫籍中，猶皆慕與之交，而不敢相輕。³⁸

趙翼以「震爆一世」來形容蘇軾當世名聲，其後便敘述如黃州徐君猷、循州周彥質、儋州張中等人對之的交誼與崇敬。

蘇軾展現的「秀異」，不僅吸引當世文人，對許多後代文人來說，也是給予最高的評價。如王國維（1877-1927）〈文學小言〉中就說過：

三代以下之詩人，無過於屈子、淵明、子美、子瞻者，此四子者，苟無文

³⁷（宋）胡仔編著，廖德明校點：《苕溪漁隱叢話》（臺北：長安出版社，1978年），頁282-283。

³⁸（清）趙翼：《甌北詩話》（臺北：木鐸出版社，1982年），頁70。

學之天才，其人格亦自足千古，故無高尚偉大之人格，而有高尚偉大之文學者，殆未之有也。³⁹

王國維將蘇軾與屈原、陶潛、杜甫並列為天才，不僅是基於文學表現，更是因為人格特質。王國維結合了文品與人品進行總體性的詮說，提出了位於文學史最高階者與他人之區異。⁴⁰又如王水照的總評：

蘇軾算不得擅長抽象思辨的哲學家，但他通過詩詞文所表達的人生思想，比起他的幾位前賢如陶淵明、王維、白居易等來，更為豐富、深刻和全面，更具有典型性和吸引力，成為後世中國文人競相仿效的對象，影響了一代又一代後繼者的人生模式的選擇和文化性格的自我設計。⁴¹

「典型性」就是蘇軾的「秀異」，具備吸引力，一幕幕關於生命本質的展演不斷敲打著觀者心靈，成為文人模仿的對象，甚至內化為中國古典文化的一部分，是具有象徵性、代表性的「秀異」。

然而，即便只論居僑其間因「苦難」所展現出來的「詩意化」，蘇軾也透顯出深具魅力的文化品味。如清代溫汝能（1748-1811）即說道：

愚案：東坡謫居海南，盡賣酒器，以供衣食，酒盡米竭，時見於詩歌。至僦官舍數椽，復遭迫逐，無地可居，偃息於桄榔林中，摘葉書銘，以記其處。此元符己卯間事也。是詩之作，應在此時，跡其遷謫景況，蓋比淵明窮困為甚。而處之泰然，嘯咏自得，則又千載一轍。《論語》云：「君子固窮」，於斯可見。⁴²

³⁹ 王國維：《王國維學術經典集》（南昌：江西人民出版社，1997年），頁145。

⁴⁰ 關於後世對蘇軾的評價，可參考唐玲玲、周偉民：《蘇軾思想研究》，頁529-537。

⁴¹ 王水照：《蘇軾論稿》，頁69。

⁴² （清）溫謙山纂訂：《和陶合箋》（上海：掃葉山房，1925年，石印），卷2，頁7a。

此處特別標舉蘇軾居儋間事，「盡賣」、「酒盡米竭」、「迫逐」、「摘葉書銘」都在突顯其生活之窮困。但蘇軾卻能於此中展現出「處之泰然」、「嘯咏自得」的態度，這令溫汝能十分佩服，引《論語》贊之。由之可以進一步分析：在溫汝能的眼中，蘇軾的「秀異」展現出古代讀書人的最高標竿——君子，這種「秀異」內涵是令他傾服的。在此不論溫汝能對蘇軾思想來源的詮說是否正確，重要的是他所提出的讚譽，是屬於傳統文化思想籠罩下的文人的共同品味，帶有文化階級性。

直至今日，蘇軾的「秀異」依然吸引著中文學者，研究者不僅只是將蘇軾視為客觀的研究對象，往往也在其論述中透露出對這種「秀異」的認同與嚮往。如張惠民、張進云：

蘇軾取儒家積極用世的思想，並化道家避世佛家超世的明顯的消極因素為積極因素，用以建構自己卓然獨立且充滿積極意義的文化人格，從而達到一個後人很少企及的「天地境界」。⁴³

又如王曉暖說：

綜觀蘇軾一生，宦海浮沉，變幻莫測，但他却能處之泰然，胸懷坦蕩，在逆境中更能閃現璀璨光芒，實為難得。⁴⁴

以上兩段引文都隱含評價意義，如「卓然」、「後人很少企及」、「璀璨光芒」、「難得」等詞都帶著正面評價，是在學術研究中隱藏著對於這個人物，更精確地說是對於這個人所展現「秀異」的崇敬。當代為蘇軾作傳的專書亦多，可見對其

⁴³ 張惠民、張進：《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝思想》，頁1。

⁴⁴ 王曉暖：〈貶謫對蘇軾及其詩歌創作的影響〉，《凱里學院學報》27卷5期（2009年10月），頁98。

的重視。⁴⁵在朱靖華的《蘇軾論》代序〈我站在大海面前〉中，其云：「大海是我的夢，是我的追求，是我的景仰。」⁴⁶即以大海喻蘇海，毫不掩飾地表露對於蘇軾的欽敬。

或許是由於教育普及化，文人的階級性淡化消失，使得蘇軾的「秀異」已不再專屬於中文系——這個最接近古代知識階級的群體，而是通過文化及語文教育掌舵者的選文或書寫，通過教材、考試以及出版各式大眾適讀的書籍深根到一般民眾心中。如各級學校的語文選本中必選蘇軾作品，又如蔣勳有《多情應笑我：蔣勳朗讀東坡》，其中就漫談蘇軾詞的生命意境⁴⁷，又康震在「百家論壇」開講蘇軾。這些都不是僅設定中文系為閱聽對象，從這些書籍、節目的持續出版及銷售，可以看出蘇軾的「秀異」對於普羅大眾仍具有一定的吸引力。也因此各地都持續舉行蘇軾研討會、建設蘇軾紀念園區、籌辦相關紀念活動，在在都顯示了這個時代對於蘇軾「秀異」的熱烈追求，而此已沁入文化骨髓，成為華人文化社會場域中不可分割的底蘊。

⁴⁵ 為蘇軾作傳者相當多，除林語堂的《蘇東坡傳》外，經由網路的初步搜尋，尚有：聶作平：《蘇東坡遊傳：宋朝第一玩家的別致人生》（臺北：風雲時代出版社，2007年）、洪亮：《蘇東坡新傳》（臺北：新潮社，2004年）、李一冰：《蘇東坡新傳》（臺北：聯經出版社，2016年）、胡明剛：《蘇軾傳》（北京：北京聯合出版社，2013年）、王水照、崔銘合著：《蘇軾傳：智者在苦難中的超越》（天津：天津人民出版社，2000年）、鄭熙亭：《東游尋夢：蘇軾傳》（臺北：東方出版社，1999年）、方志遠：《蘇東坡外傳》（臺北：新潮社，2007年）、門冀華：《風流倜儻：蘇東坡》（臺北：廣達文化，2007年）、門冀華：《文壇巨子：蘇東坡傳》（臺北：正展出版社，2000年）、黃篤書：《千古奇才蘇東坡全傳》（臺北：國際村文庫書店，1995年）、姜濤：《蘇東坡傳奇》（臺北：莊嚴出版社，1990年）、曾襄莊：《蘇軾評傳》（成都：四川人民出版社，1981年）等等。這只是部分傳記專書，其他相關研究、評述難計其數。

⁴⁶ 朱靖華：《蘇軾論》（北京：京華出版社，1997年），頁3。

⁴⁷ 蔣勳：《多情應笑我：蔣勳朗讀東坡》（臺北：財團法人趨勢教育基金會，2012年）。

五、結語

本論文通過分析蘇軾居儋期間相關書寫，提出了以下三點觀點：

其一，貶謫不僅是一個刑罰，更在蘇軾的書寫中構成一幅「受難」圖景，讓觀者能夠清楚地知道「苦難」的原因與過程；然面對「苦難」時，蘇軾不僅描述它，更從中展現出「超曠」的人格特質，用「詩意」柔化了「苦難」，充實了「苦難」的內涵，將「苦難」藏於「詩意化」的文字之後。

其二，蘇軾在「苦難」的「詩意化」中呈現「中原式」的「秀異」，即指在邊地海南生活中呈顯出中原文化品味，以之與當地百姓區別。這個「秀異」不僅是指涉一種文化品味，更重要的是它能夠通過科舉與政治、權力、利益進行連結，蘇軾為百姓揭示出一種足以改變階級的文化資本累積模式，故百姓對之不但認同還熱烈追求，使得蘇軾得以在此進行一場「中原式」的文化再製。

其三，蘇軾將儒、釋、道等文化思想與生命經歷內化，融會成個人獨特的人生思想、文化品味，形成「超曠」等特質，即「東坡式」的「秀異」。此「秀異」有極大一部分根源於儒、釋、道文化，需要深入學習、融會悟入的，這點並非人人可至，故蘇軾的「秀異」是帶有文人階級性，而成為文人模仿的對象。於蘇軾之後，甚至內化為中國古典文化的一部分，是具有象徵性、代表性的「秀異」。到了現代更深根到一般民眾心中，是華人文化社會場域中不可分割的文化底蘊。

徵引書目

一、傳統文獻

- (漢) 司馬遷撰，(唐) 張守節正義：《史記》(北京：中華書局，1997年)。
- (宋) 王溥：《唐會要》(北京：中華書局，1998年)。
- (宋) 胡仔編著，廖德明校點：《苕溪漁隱叢話》(臺北：長安出版社，1978年)。
- (宋) 范成大著，孔凡禮點校：《范成大筆記六種》(北京：中華書局，2004年)。

(宋)蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年）。

(宋)蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1982年）。

(宋)蘇轍：《欒城後集》，（清）清高宗敕編，臺灣商務印書館編審委員會主編：《景印文淵閣四庫全書》冊 1112（臺北：臺灣商務印書館，1985年）。

(清)溫謙山纂訂：《和陶合箋》（上海：掃葉山房，1925年，石印）。

(清)趙翼：《甌北詩話》（臺北：木鐸出版社，1982年）。

(清)戴肇辰等撰：《瓊台紀事錄》（清同治8年（1869年）刊本）。

李學勤主編：《十三經注疏·尚書正義》（北京：北京大學出版社，1999年）。

二、近人論著

（一）專書

方志遠：《蘇東坡外傳》（臺北：新潮社，2007年）。

王水照：《蘇軾論稿》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1994年）。

王水照、崔銘合著：《蘇軾傳：智者在苦難中的超越》（天津：天津人民出版社，2000年）。

王國維：《王國維學術經典集》（南昌：江西人民出版社，1997年）。

石計生：《社會學理論——從古典到現代之後》（臺北：三民書局，2006年）。

朱靖華：《蘇軾論》（北京：京華出版社，1997年）。

李一冰：《蘇東坡新傳》（臺北：聯經出版社，2016年）。

林立青：《做工的人》（臺北：寶瓶文化，2017年）。

門冀華：《文壇巨子：蘇東坡傳》（臺北：正展出版社，2000年）。

門冀華：《風流倜儻：蘇東坡》（臺北：廣達文化，2007年）。

姜濤：《蘇東坡傳奇》（臺北：莊嚴出版社，1990年）。

洪亮：《放逐與回歸——蘇東坡及其同時代人》（南昌：百花洲文藝出版社，1993年）。

洪亮：《蘇東坡新傳》（臺北：新潮社，2004年）。

胡明剛：《蘇軾傳》（北京：北京聯合出版社，2013年）。

唐玲玲、周偉民：《蘇軾思想研究》（臺北：文史哲出版社，2004年）。

張惠民、張進：《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝思想》（北京：人民文學出版社，2004年）。

彭元藻修，王國憲纂：《廣東省儋縣志》（臺北：成文出版社，1974年，臺一版，據1936年鉛印本影印，收於中國方志叢書華南地方第191號）。

曾棗莊：《蘇軾評傳》（成都：四川人民出版社，1981年）。

黃篤書：《千古奇才蘇東坡全傳》（臺北：國際村文庫書店，1995年）。

蔣勳：《多情應笑我：蔣勳朗讀東坡》（臺北：財團法人趨勢教育基金會，2012年）。

鄭熙亭：《東游尋夢：蘇軾傳》（臺北：東方出版社，1999年）。

聶作平：《蘇東坡遊傳：宋朝第一玩家的別致人生》（臺北：風雲時代出版社，2007年）。

（日）小葉田純著，張迅齋譯：《海南島史》（臺北：學海出版社，1979年）。

（法）布爾迪厄（Bourdieu Pierre）：“Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste”（《秀異：品味判斷的社會批判》），Harvard University press, 1987.

（法）朋尼維茲（Patrice Bonnewitz）著，孫智綺譯：《布赫迪厄社會學的第一課》（臺北：麥田出版社，2002年）。

（法）羅蘭·巴特（Roland Barthes）著，許薔薔、許綺玲譯：《神話學》（臺北：桂冠出版社，1995年）。

（德）叔本華（Arthur Schopenhauer）著，李瑜青主編：《叔本華哲理美文集》（臺北：臺灣先智出版，2002年）。

（二）期刊論文

王曉暖：〈貶謫對蘇軾及其詩歌創作的影響〉，《凱里學院學報》第27卷第5期（2009年10月），頁96-99。

張錦華：〈從Pierre Bourdieu的文化社會學看閱聽人主體/結構辯證關係的研究〉，《傳播文化》第9期（2002年），頁61-105。

陳金現：〈蘇軾在儋州的身份認同〉，《國文學報》第49期（100年6月），頁135-160。

楊勝寬：〈蘇軾的流寓生涯與文化自覺〉，《西華大學學報（哲學社會科學版）》

第 34 卷第 6 期（2015 年 11 月），頁 1-8。

蔡振念：〈沈宋貶謫詩在詩史上之新創意義〉，《文與哲》第 11 期（2007 年 12 月），頁 237-262。

顏崑陽：〈詩是智慧的燈——「詩性心靈」的特質與「詩意義」的感發〉，《反思批判與轉向——中國古典文學研究之路》（臺北：允晨文化，2016 年），頁 327-362。原收錄於《清華中文學報》第 3 期（2009 年 12 月），頁 49-78。（DOI：10.6466/THJCL.200912.0049）

譚玉良：〈蘇軾流放海南北歸病逝與昭雪〉，《康定民族師範高等專科學校學報》第 9 卷第 3 期（2000 年 9 月），頁 9-13。

三、網站資料

鄭竣展臉書：https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1638659439482468&id=100000152821359。（檢索日期：2019.10.27）

「獨立評論」，《天下雜誌》：<https://opinion.cw.com.tw/blog/profile/441/article/5467>。（檢索日期：2019.10.27）

The Poetic Suffering

— Su Shi's Writings and Acceptance in Danzhou

Cheng, Po-Yen

Associate Professor, Department of Language and Creative Writing,
National Taipei University of Education

Abstract

The writings of Su Shi (Su Dongpo) accomplished during his residence in Danzhou composed a picture of “victimization” which clearly showed readers the reason and process of his “suffering.” When facing his suffering, Su Shi not only described it vividly but also revealed his personality as a “broad-minded” person who used the “poetic expression” to soften his “suffering,” enriching its meaning and hiding it behind his “poetic” words. In the “suffering,” Su Shi presented the “distinction” of the “central plains,” which was connected to politics, power, and interests through imperial examination, unfolding people at that time a model that was accumulated by cultural capital could change the classes. Thus, people not only agreed with the model but also eagerly pursued it; therefore, this effect gave Su Shi a chance to make an uncivilized cultural reproduction. Moreover, Su Shi internalized cultural thoughts including Confucianism, Buddhism and Taoism and his life experience, integrating them into his own unique thinking and cultural taste, which turned to be the “distinction” of “Su Shi.” This “distinction” consisted of the nature of literati class, so it became the object of imitation by literati. Being internalized as a part of Chinese classical culture, this “distinction” was a symbolic and representative sign. In modern society, it has already been deepened into people’s mind as the indispensable cultural heritage in Chinese cultural and social fields.

Keywords: Su Shi, Dongpo, Danzhou, Acceptance