

宋代士大夫的自我意识与身份认同： 从苏轼诗歌说开去

杨理论, 骆晓倩

(西南大学 文学院, 重庆市 400715)

摘要:宋代士大夫自我意识的高涨, 尤以政局稳定、文化承平的北宋中后期为最。折射在诗歌中, 即是诗中突出的自我意识。在宋诗代表人物梅尧臣、欧阳修、王安石、苏轼、黄庭坚等人笔下, 诗中之“我”都占了相当大的比重。其中自我意识最强者当推苏轼。苏轼在诗歌世界中的自我构建所彰显出的自我意识之强, 超乎当时后世的诸多诗人, 是宋代士大夫的典型代表。苏轼自我意识高扬的突出表现, 就是在他的诗歌文本中有大量标识自我身份的自称。诗歌自称是诗人“自我”在诗歌中的审美投射, 在苏轼诗中表现为两种情况: 一是诗歌自称与现实社会身份一致的情况下, 苏轼作为性格丰富的地方官长和幽绝之地的幽囚之人所彰显的自我意识; 二是苏轼诗歌自称与现实社会身份不一致的情况下, 诗人对理想“自我”的构建、追寻、回归与超越。宋代以号自称的文化潮流, 表现出士大夫以第三人称的“他者”视野完成自我的检视, 从而追求社会的认同。与欧阳修、惠洪、杨万里、陆游等其他士大夫相比, 苏轼在自我检视中有着深刻的反省意识, 这在宋代士大夫身上是十分罕见的。

关键词:宋代士大夫; 苏轼; 文人自号; 自我意识; 身份认同; 自省

中图分类号: I107.209 **文献标识码:** A **文章编号:** 1673-9841(2018)03-0132-13

一、引言: 从诗人自称引出的问题

宋代文人士大夫有着高度的思想自觉, “宋代士人的主体精神具有三方面的价值维度: 一是寻求人生存在的最高价值依据, 即探索人何以为人、如何为人的问题; 二是关心世事, 力求凭自己的努力来重新安排社会秩序; 三是对个体生命价值的高度重视, 向往着心灵自由的境界”^[1]。宋代思想自觉的文学展现, 便是士大夫在作品中自我意识的彰显, 此问题已引起了学界的关注。乔力注意到北宋中后期词体变革中词人主体意识的高扬^[2]; 张晶从禅宗“返照”观念出发, 分析宋诗迥异于唐诗的冷静理性的特征及其对诗人自身心态世界的展现^[3]; 张海沙留意到宋诗受佛教文化影响而多自喻为“老病维摩”的现象, 实为借此以托己志^[4]; 谢佩芬从宋代开始勃兴的最能代表文人自我评判的自赞文入手审视宋人的自我认知^[5]。学者们从不同角度触及作家自我意识层面, 但惜乎未能从最能体现作家自我认知的自我指称切入, 这便是本文选题的由来。

“诗言志”, 诗是文人承载自我形象、展现自我意识的绝佳载体。在宋代文坛上, 诗人大多具有强烈的自我意识, 在诗歌中的重要表现即是大量选用第一人称。笔者以诗人常用的“我”“吾”“余”

收稿日期: 2017-07-29

作者简介: 杨理论, 文学博士, 西南大学文学院, 副教授。

基金项目: 教育部人文社会科学研究一般项目“宋诗文本与诗人自拟副文本互文性研究”(16YJA75016), 项目负责人: 骆晓倩; 西南大学中央高校基本科研业务费专项资金项目“两宋诗序及其文化意蕴研究”(SWU1309254), 项目负责人: 骆晓倩。

“予”为关键词,对《全宋诗》中的著名诗人进行检索,统计如下:

表1 宋代著名诗人自称频次一览表

诗人	存诗(首)	自称次数				合计次数	自我存在感占比 (合计/存诗)
		我	吾	余	予		
王禹偁	668	110	87	0	7	204	30.5%
梅尧臣	2 933	601	196	32	81	910	31.0%
欧阳修	954	187	84	5	36	312	32.7%
王安石	1 741	339	122	15	54	530	30.4%
苏轼	2 824	837	266	15	37	1 155	40.9%
黄庭坚	2 204	442	171	16	44	673	30.5%
陈师道	711	95	77	3	1	176	24.8%
陈与义	644	146	51	1	13	211	32.8%
陆游	9 271	1 112	918	7	69	2 106	22.7%
范成大	1 947	270	87	4	12	373	19.2%
杨万里	4 284	472	175	1	32	680	15.9%
戴复古	953	106	79	3	5	193	20.3%
刘克庄	4 557	208	380	71	41	700	15.4%
文天祥	977	160	82	4	9	255	26.1%

说明:由中国国家数字图书馆“《全宋诗》分析系统”统计得出,不含诗题。同一自称在一首诗中反复出现,计为1次。将自称合计除以存诗总数命名为“自我存在感”,自我存在感占比保留百分比后一位小数,四舍五入。本文数据均来自于此分析系统

由上表可见,北宋著名诗人中,陈师道占比稍低,当与其自身的悲苦生活际遇相关。其余诸家均在30%以上,自我意识都很强。山河一统、经济繁荣和文化开放的北宋时期,诗人自我意识高涨,尤以北宋中后期自我意识最为强烈,此期政局稳定,经济高度繁荣,文化环境宽松,诗人自我存在感极强,梅尧臣、欧阳修、王安石、苏轼、黄庭坚等都有极强的自我意识。两宋之交的陈与义,自我存在感占比32.8%,可视为北宋强烈自我意识的延续。及至偏安一隅、党禁严厉的南宋,诗人自信心不足,自我意识开始大幅减弱。南宋中兴诗坛,虽号称“中兴”,但实际上宋金对峙的局面已然形成,恢复中原遥遥无期,士大夫的自信心并未在“中兴”假象下得到提振。此期三位代表诗人中,陆游自我存在感22.7%,范成大、杨万里仅19.2%和15.9%,较之北宋,自信心已大大减弱。这种情形一直持续到晚宋,戴复古、刘克庄诗中自我存在感也不强。倒是到了南宋行将灭亡的非常时期,文天祥的自我存在感上升到了26.1%,这可视为宋代士大夫强烈自我意识的最后一缕辉光。即便在此非常时期,文天祥的自我存在感仍然低于除陈师道之外的北宋士大夫。上表还提供了一个特例,北宋中后期自我意识最强者为苏轼,其自我存在感占比达40.9%,在有宋一代大诗人中无出其右。苏轼的自我意识由此具有典型意义。

学界对苏轼如此强烈的自我意识有所关注,但多从词体角度切入。苏轼词打破“诗庄词媚”界限,以诗为词,别创豪放一格,将诗人之志引入词中,词的作者和抒情主人公由此前的分离走向统一,很能展现苏轼的自我意识。蒋哲伦^[6]、杨艳梅^[7]、孙立^[8]均对此进行了集中讨论。王水照打通诗、词、文三者界限,对苏轼自我意识有所揭示,认为苏轼“对把握不定的前途仍然保持希望和追求,保持旷达乐观的情怀,并从而紧紧地把握自身,表现出主体的主动性和选择性”^[9]。宁雯有系列论文关注苏轼诗中的自我意识,认为苏轼诗歌中的自嘲、自喻、诗歌自注及自然书写,都是诗人刻意到场的自我表达,彰显了生命主体意识^[10-13]。李贵首先注意到第一人称的使用是苏轼诗展现自我意识的重要手段,在七律的唱和诗、挽诗、咏物写景诗三类难有“我”在场的诗歌中,诗人时时反思自身,追求自我到场,从而对传统诗歌类型有所突破^[14]。诚然,苏轼大量使用第一人称,确能彰显苏轼自身强烈的自我意识,但笔者认为,最能凸显诗人自我意识的还不是他以第一人称来自称,而是更进一步用第三人称来自称。此类自称,是用他者眼光审视自己,更能反映诗人自我心态的发展变化。而且,此类自称多具有文化含蕴,是诗人自我意识的文化呈现,更能彰显诗人自我认定的形象

和蕴含于形象中的自我品格。故而分析诗人的这些自称,可以窥见诗人幽微的心理变化,更可以探寻诗人的自我品格判定,进而洞见诗人高涨的自我意识。苏轼诗歌自我定位的第三人称自称,主要有“使君”“幽人”“野人”“散人”“孤旅人”“东坡先生”等。本文着重讨论此类自称及相关问题,与已有苏轼自我意识的研究成果切入角度均有不同。

苏轼的第三人称自称是现实中的“自我”在诗歌中的审美投射,是诗人进入审美状态后艺术想象的“自我”。因为是审美投射,故在其诗歌中的自称一般会表现为两种走向:一是诗歌中的自称与诗人现实中的社会身份一致,即现实的自我;二是诗歌中的自称与诗人现实中的社会身份不一致,体现了诗人对理想“自我”的构建和追寻。

二、现实的自我:性格丰富的地方官长与幽绝之地的幽囚之人

建中靖国元年(1101),即将走到生命尽头的苏轼,以《自题金山画像》总结了自己的一生:“心似已灰之木,身如不系之舟。问汝平生功业:黄州、惠州、儋州。”^{[15]卷48, p5573}确实,回顾苏轼一生,黄州、惠州、儋州是三个重要节点,因为新旧党争,苏轼曾贬居黄州4年,后又贬惠州、儋州7年。前后长达11年的贬谪生涯是苏轼心中永远的伤痛,苏轼自判自己为幽绝之地的幽囚之人。当然,苏轼亦曾于中央朝廷短暂任职,而更多的却是辗转各地任地方长官,持节为官一方,爱民如子。同时,作为官长的苏轼亦有老病寒酸以及好古等文化性格。

(一)性格丰富的地方官长

苏轼的官长意识集中体现在两个自称上面:“使君”与“太守”。据笔者考察,苏轼的自称往往和他自己的人生经历紧密相关。苏轼在诗中以“使君”自称,正是他离开汴京外放密州、徐州担任地方长官之时。

苏轼在《别东武流杯》中第一次自称“使君”,此诗作于熙宁九年(1076)十二月,诗人即将离任密州。诗中写道“百年父老知谁在,惟有双松识使君”^{[15]卷14, p1439},表达了对密州的依依惜别之情。苏轼在诗中使用“使君”自称时,构建了一个勤于政事、爱民如子的地方官员形象。熙宁十年作于徐州的《有言郡东北荆山下可以沟畝积水,因与吴正字、王户曹同往相视,以地多乱石,不果。还,游圣女山,山有石室,如墓而无棺槨,或云宋司马桓魋墓。二子有诗,次其韵二首》云:“使君下策真堪笑,隐隐惊雷响踏车。”^{[15]卷15, p1594}写为了治河而亲自去徐州东北荆山下勘察地形一事。作于元丰三年(1080)的《陈季常所蓄〈朱陈村嫁娶图〉》二首其一,回忆自己知徐州时,曾于农忙季节巡行乡间劝课农桑:“我是朱陈旧使君,劝农曾入杏花村。”^{[15]卷20, p2148}元祐七年(1092)在扬州作《再次韵德麟新开西湖》云:“使君不用山鞠穷,饥民自逃泥水中。欲将百渎起凶岁,免使甌石愁扬雄。”自注:“去岁颍州灾伤,予奏乞罢黄河夫万人,开本州沟,从之。以余力作三闸,通焦陂水,浚西湖。”^{[15]卷35, p3963}写元祐六年颍州遭灾导致粮食歉收之事,上表请求让颍州饥民修湖以获米,从而解饥民无米下炊之忧。以上诗句呈现的苏轼自我形象,非常符合宋代主流价值中“居庙堂之高则忧其民”对士大夫的角色期待,亦即王水照所说:“苏轼自幼所接受的传统文化因素是多方面的,但儒家思想是其基础,充满了‘奋厉有当世志’的淑世精神。儒家的‘立德、立功、立言’的‘三不朽’古训,使他把自我道德人格的完善、社会责任的完成和文化创造的建树融合一体,是他早年最初所确定的人生目标。”^[9]

苏轼笔下的“使君”形象还呈现出丰富的文化性格,如作于元丰二年的《戴道士得四字代作》:“使君独慕古,嗜好与众异。”^{[15]卷18, p1916}诗中表现了苏轼的好古之癖。又如作于元祐六年的《泛颍》:“吏民笑相语,使君老而痴。使君实不痴,流水有令姿。”^{[15]卷34, p3745}在百姓眼中,这位使君似乎又老又痴。苏轼借“仁者乐山,智者乐水”为自己辩解使君是智者,表达了诗人的爱水意趣。

在苏诗的自称中,与使君类似的还有“太守”。“太守”是一郡长官,始自战国,秦汉因之。隋初罢郡为州,遂无此官名,但后世仍沿旧俗称刺史、知府为太守。苏轼笔下对“太守”的自我构建与“使君”不同。作于熙宁十年的《代书答梁先》:“强名太守古徐州,忘归不如楚沐猴。”^{[15]卷15, p1578}说自己不过是勉强为徐州太守,但如今似乎贪恋官位,已经忘掉当年的归去之愿。苏轼笔下“太守”的特点

是：老、病、寒、酸。元丰元年徐州任上的《答范淳甫》云：“而今太守老且寒，侠气不洗儒生酸。”^{[15]卷16,p1761}元丰二年的《王巩清虚堂》又云：“吴兴太守老且病，堆案满前长渴睡。”^{[15]卷19,p2011}诗中“太守”多展现自己又老又病且疲于政事的一面，与前述勤政爱民的“使君”形象形成鲜明对比。此外，苏轼笔下的“太守”还颇有文人真性情，如熙宁十年徐州任上作《王巩屡约重九见访，既而不至，以诗送将官梁交且见寄，次韵答之。交颇文雅，不类武人，家有侍者，甚惠丽》云：“老守亡何惟日饮，将军竞病自诗鸣。”^{[15]卷15,p1569}官闲无事，终日饮酒。元丰二年湖州任上作《丁公默宋蝓蚌》：“堪笑吴兴馋太守，一诗换得两尖圆。”^{[15]卷19,p2032}自嘲自己是“馋太守”，以一首诗换得朋友所赠之螃蟹。

苏轼是一位具有自我反省与反思精神的伟大诗人，居官时期对自己的“使君”“太守”身份有深刻反思。这类思考集中体现在两首诗中。一首是元丰二年湖州任上作《与王郎昆仲及儿子迈，绕城观荷花，登岷山亭，晚入飞英寺，分韵得“月明星稀”四字》其四：“吏民怜我懒，斗讼日已稀。能为无事饮，可作不夜归。复寻飞英游，尽此一寸晖。撞钟履声集，颠倒云山衣。我来无时节，仗屨自推扉。莫作使君看，外似中已非。”^{[15]卷19,p2065}诗中写到诗人在湖州时因公事简少而潇洒自由的生活状态，诗人和王郎昆仲及儿子苏迈赏荷、登山、访寺，其中尤需注意的是“莫作使君看，外似中已非”一句，这是诗人对“使君”身份的反思。反思结果是将自我身份的表现分为外和内，诗人要告诉世人的是：希望世人们独具慧眼，不要仅仅视诗人为“使君”，因为“使君”只是诗人的外在身份，而“中”则是诗人的内在精神世界，苏轼丰富的内在精神世界岂是区区一“使君”所能包涵。含蓄的诗人并没有明说其内在精神自我如何，但读者能够从诗中描摹的诗人生活状态感受到，此时诗人的内在自我是一个兼具官僚与文人等多种身份特征的自我形象。除了对自我身份进行内外区分，他还运用佛教思想消解外在身份，《光禄庵二首》其二云：“城中太守的何人，林下先生非我身。若向庵中觅光禄，雪中履迹镜中真。”^{[15]卷13,p1328}苏轼在诗中追问自己，城中太守究竟是谁啊？林泉之下的那位先生并非我的真身。似是无理之问，实际上是苏轼受到佛教思想的影响而发出此问。《华严经》云：“诸众生等，悉不能知，我是何人，从何而生。”^{[16]26册:卷67,p642上}冯应榴说此诗即镜花水月之意^[17]，城中太守和林下先生都是苏轼无疑，但苏轼从佛教角度观照自我，觉知到自我外在身份的虚妄性。

（二）幽绝之地的幽囚之人

苏轼诗中符合诗人现实身份的自称往往和诗人现实处境紧密相关。苏轼在居官时和谪居时选择的自称是完全不一样的。苏轼被贬之时诗中常用的自称是“幽人”。一般来说，“幽人”一词有两个义项：一是指隐士，幽隐之人。如《周易正义》：“履道坦坦，幽人贞吉。”孔颖达疏：“幽人贞吉者，既无险难，故在幽隐之人，守正得吉。”^[18]二是指虽有官职，但却深居简出之人。

在黄州以前，苏轼诗中的“幽人”不是自称，是对僧道之人的称呼，取第一个义项。如《梵天寺见僧守诠小诗清婉可爱次韵》：“幽人行未已，草露湿芒屨。”^{[15]卷8,p757}“幽人”指僧人守诠。又如《过云龙山人张天骥》：“下有幽人居，闭门空雀噪。”^{[15]卷15,p1540}“幽人”指隐士张天骥。

黄州时期，苏轼在诗中大量使用“幽人”指称自己。初到黄州时所写《定惠院寓居月夜偶出》呈现了他当时的心态：“幽人无事不出门，偶逐东风转良夜。参差玉宇飞木末，缭绕香烟来月下。江云有态清自媚，竹露无声浩如泻。已惊弱柳万丝垂，尚有残梅一枝亚。清诗独吟还自和，白酒已尽谁能借。不惜青春忽忽过，但恐欢意年年谢。自知醉耳爱松风，会拣霜林结茅舍。浮浮大甑长炊玉，溜溜小槽如压蔗。饮中真味老更浓，醉里狂言醒可怕。闭门谢客对妻子，倒冠落佩从嘲骂。”^{[15]卷20,p2152}这是苏轼遭遇“乌台诗案”被贬黄州后第一次以“幽人”自称。《苏轼全集校注》将此“幽人”释为隐士^{[15]卷20,p2152}，取第一个义项。但笔者认为，两个义项均不恰当，此处“幽人”应是“幽囚之人”，是幽人的第三个义项。这可从苏轼在黄州的处境和心态变化去分析。首先，从苏轼在黄州的现实处境看，虽有“检校尚书水部员外郎充黄州团练副使”的官衔，但“本州安置不得签书公事”^{[19]卷23,p2582}，相当于是被软禁的，表面上是朝廷命官，实际上是软禁的犯人，即“幽囚之人”。其次，从地理位置看，黄州地处偏僻，即所谓“幽绝之地”。苏轼多年以后回忆这段生活，《书王定国所藏〈烟江叠嶂图〉》云：“君不见武昌樊口幽绝处，东坡先生留五年。”^{[15]卷30,p3379}综上所述，笔者认为此处

“幽人”应是居于幽绝之地的幽囚之人，“幽人”这一自称符合当时苏轼是被软禁的罪官的现实身份。

此外，苏轼在黄州诗中以“幽人”自称的还有一些用例。元丰三年《石芝》：“空堂明月清且新，幽人睡息来初匀。”^{[15]卷20, p2191}元丰五年《红梅》三首其三：“幽人自恨探春迟，不见檀心未吐时。”^{[15]卷21, p2329}元丰六年《寄周安孺茶》：“幽人无一事，午饭饱蔬菽。”^{[15]卷22, p2434}贬居黄州的苏轼大量引入“幽人”自称，说明已逐渐接受被软禁的事实，并对这一身份处之泰然。此后，苏轼被贬惠州时也称自己为“幽人”。如绍圣二年(1095)就有三首诗歌称自己为“幽人”：《连雨江涨二首》：“床床避漏幽人屋，浦浦移家蟹子船。”^{[15]卷39, p4567}《和陶读〈山海经〉》：“幽人掩关卧，明景翻空庐。”^{[15]卷39, p4626}《次韵定慧钦长老见寄八首》：“幽人白骨观，大士甘露灭。”^{[15]卷39, p4553}

需要特别指出的是，在宋代“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”的群体身份意识之下，苏轼有着极强的自我意识。为官临民，居庙堂之高，主政一方，苏轼始终保持着惕惕勤谨、仁政爱民的为官品格；同时，又在使君太守的身份中，注入了好古、老痴、老病、寒酸等自身特征，苏轼这一特定的太守或使君形象，于此得到彰显。同样，遭受贬谪、处江湖之远之时，苏轼并未过分强化社会赋予士大夫的忧君品格，而是借“幽人”咏叹自己是处于幽绝之地的幽囚之人，苏轼这一特定的幽人形象，于此展现无遗。在“进亦忧、退亦忧”的社会身份认同之下，苏轼刻意彰显自我主体意识，保持着遗世独立的自我形象。

三、理想的自我：田园的归身归心趣向与东坡的地理文化含蕴

每一个人心目中都有一个理想自我。苏轼诗中不同于现实身份的自我，即是他用诗歌语言建构的理想自我。苏轼建构理想自我的契机是被贬黄州。“乌台诗案”之后，苏轼从名满天下的文豪沦为性命堪忧的幽囚，责授检校尚书水部员外郎充黄州团练副使，实际上是由当地地方官看管的犯官，既无权参与政事，又不能随意离开黄州，这在他心理上产生的冲击是非常之大的。四年以后，苏轼量移汝州，《谢量移汝州表》说：“只影自怜，命寄江湖之上；惊魂未定，梦游縲绁之中。憔悴非人，章狂矢志。妻孥之所窃笑，亲友至于绝交。疾病连年，人皆相传为已死；饥寒并日，臣亦自厌其余生。”^{[19]卷23, p2590}孤独、贫穷、死亡一并向苏轼袭来，他的心灵沉入了冷寂的暗夜，他的精神陷入重重危机。此时，他面临的首先就是自我身份的认知危机。关于中国人的自我认知，日本学者川合康三认为中国人的自我认知非常独特：“根本看不到他们在面对苦难结局时，有任何自我反省的意愿。以后的自传也是一样，说的是自己，但总是缺少一种与自己拉开一段距离来审视自己的批判精神。”^[20]然而，这种说法稍嫌片面，在细读苏轼初到黄州的诗文及他写给亲友的书信时，我们发现苏轼与川合所说的士大夫有很大不同，在他的身上表现出独特和深刻的反省意识。自幼读书求仕进的苏轼自然以士大夫自居，但当他经历了“乌台诗案”来到黄州后，他开始对自己的身份归属和认同感到困惑。苏轼开始思考：成为一名优秀的士大夫，辅佐君王，“致君尧舜上”是否是人生惟一的追求和理想？黄州以前，“奋厉有当世志”的苏轼一直以经济世为人生追求。其实，这种“以天下为己任”的儒家情怀是宋代士大夫们所共有的信念。“当朝重用文士的国策使北宋士大夫的角色意识发生了转变，‘大丈夫达则兼济天下’，施展抱负，因而表现出比以往任何时代都要强烈的‘仕以行道’的儒者面目”^[21]，这种角色意识就是社会的群体政治意识，也即是“对其身份、法律地位、应履行责任与承担义务等的认识”^[22]。“乌台诗案”以后，苏轼的社会政治角色发生了天翻地覆的变化：从士大夫的精英沦落为不能参与公事的罪臣。具有深刻的自我反省和自我批判精神的诗人通过痛苦的思考后，认识到自己之所以招致大祸，乃是因为自己过于执着于兼济天下之志。

这种反思集中体现在元丰三年十二月的《答李端叔书》中，信中写道：“轼少年时，读书作文，专为应举而已。既及进士第，贪得不已，又举制策，其实何所有？而其科号为直言极谏，故每纷然诵说古今，考论是非，以应其名耳。人苦不自知，既以此得，因以为实能之，故讪讪至今，坐此得罪几死。……木有癭，石有晕，犀有通，以取妍于人，皆物之病也。谪居无事，默自观省，回视三十年以来所为，多其病者。”^{[19]卷49, p5344-5345}苏轼意识到他一贯追求的忧民济世的士大夫理想与复杂政治现实之间

的差距,乃是他被构陷的最根本原因。经世济民是有宋一代士大夫的共同社会追求,但“乌台诗案”后社会身份的巨大变化使得他质疑这一共同的社会追求。作为一个被幽禁的罪臣,苏轼在黄州初期表现出对自身身份的质疑,开始了“我是谁”的追问,在给文彦博的《黄州上文潞公书》信中提到:“但顾平生所存,名义至重,不知今日所犯,为见绝于圣贤,不得复为君子乎?”^{[19]卷48, p5202}《与蔡景繁十四首》之一写到:“自闻车马出使,私幸得托迹部中,欲少布区区,又念以重罪废斥,不敢复自比数于士友间,但愧缩而已。”^{[19]卷55, p6157-6158}。这种典型的身份焦虑,是苏轼士大夫身份破碎的表现,也是苏轼传统儒家理想人格倾覆后出现的儒家价值和信仰危机的表现。“身份的破碎迫使人进行重建身份的努力。”^{[23]55}“‘我是谁’的追问表明了个体对自己身份的质疑、惶恐不安。这是身份破碎后人必然要产生的焦虑。”^{[23]54}为了摆脱深重的精神危机,苏轼首要的任务就是必须重建身份,这种身份重建的努力在苏轼诗中的表现之一即为自称的转变。在黄州时期,苏轼不再称自己“使君”“太守”,而是“野人”“野老”和“东坡”“东坡老”等带有理想色彩的自称。以下,笔者将对这两组自称展开研究。

(一)“野人”:田园的归身归心趣向

“野人”一般是指村野之人、山野之人,身份是农夫。“野人”这一称谓在苏诗中出现了14次。与“幽人”一样,“野人”在苏轼黄州以前诗中主要称呼他人,并非自称。如嘉祐八年(1063)凤翔作《和子由蚕市》:“市人争夸斗巧智,野人喑哑遭欺谩。”^{[15]卷4, p276}指蜀地农夫。熙宁九年密州作《和文与可洋川园池三十首之野人庐》:“老觉华堂无意味,却须时到野人庐。”^{[15]卷14, p1373}指洋州农夫。

苏轼于熙宁十年作于徐州的《赠写御容妙善师》说:“野人不识日月角,仿佛尚记重瞳光。”^{[15]卷15, p1598}这是苏轼第一次称自己为野人,指自己为识见不广的村野之人,其间自我角色定位之意并不明显。贬居黄州后,这种意识逐渐明显,在元丰六年的《东坡》中,“雨洗东坡月色清,市人行尽野人行。莫嫌荦确坡头路,自爱铿然曳杖声”^{[15]卷22, p2490}，“野人”就成了东坡自称。“东坡”是黄州城东的一块荒地,苏轼亲自躬耕于此,以解衣食之困。一个澄清的月夜,苏轼拄杖来到自己辛苦耕作的东坡,白日里行走于此的“市人”早已散去,只有苏轼独自来此,欣赏着美丽的月色,享受着自己的宁静。诗中“野人”“市人”的对比,让人不由得联想到苏轼深刻的童年记忆,即上引“市人争夸斗巧智,野人喑哑遭欺谩”,“市人”固然是市井中人,何尝不是为名利奔走之人呢?为了名利而奔走,必然机关算尽,而经历了人生沧桑巨变的苏轼,“所历厌机巧”,对斗巧斗智的“市人”敬而远之,选择遁避,故云“市人行尽野人行”。这里的“野人”是苏轼自我认同的新身份,黄州城东的那片荒地,苏轼躬耕其间,是他野人身份的基础所在。

元祐三年,苏轼赠其叔丈王群诗,题为《庆源宣义王丈,以累举得官,为洪雅主簿,雅州户掾。遇吏民如家人,人安乐之。既谢事,居眉之青神瑞草桥,放怀自得。有书来求红带。既以遗之,且作诗为戏,请黄鲁直、秦少游各为赋一首,为老人光华》,诗云:“青衫半作霜叶枯,遇民如儿吏如奴。吏民莫作官长看,我是识字耕田夫。妻啼儿号刺史怒,时有野人来挽须。拂衣自注下下考,芋魁饭豆吾岂无。”^{[15]卷30, p3298}诗歌以王丈口吻写成,对王丈为官临民的公仆作风大加赞赏,活画出王丈爱民如子、待人亲和、勤勉政事和安贫乐道等品格。特别是“我是识字耕田夫”,这是王丈的身份认同,又何尝不是苏轼自己的身份认同呢?苏轼认为,自己与农夫的区别,只在于识字与否。更进一步,识字与否都不重要了。苏轼在《石苍舒醉墨堂》中早就说过:“人生识字忧患始,姓名粗记可以休。”^{[15]卷6, p481}以此推知,苏轼最终的身份认同就是“耕田夫”。

需要注意的是,野人身份基于躬耕东坡的现实,但却并非他的实际身份,其实际身份还是不得签书公事的黄州团练副使,是被贬谪的士大夫。因此,苏轼基于躬耕现实构建出的“野人”形象,是一个理想的自我,是人生遭遇挫折之后回归田园。但苏轼的回归并非王维式的身居其间但却时时保持着士大夫身份的有距离的回归,而是陶渊明式的深层次的对自己农夫身份认同的回归,所以,苏轼最崇拜的人物是陶渊明。

野人的构建是诗人在理想自我身份探索上迈出的第一步。黄州时期的苏轼,通过参禅学道,消除执着妄念,守朴返真,认同野人朴拙的人生态度,逐渐摆脱了乌台诗案后初到黄州的身份认同和

身份归属危机。贬谪的打击唤醒了苏轼对自己身份的再度探索和思考。正如《答李端叔书》所说：“谪居无事，默自观省，回视三十年来所为，多其病者。足下所见皆故我，非今我也。”^{[19]卷49, p5345}这里的“故我”是以前那个汲汲于政治理想而险招杀身之祸的“旧苏轼”；是遭馋被贬后远离政治中心而处于边缘地位，因而无法找到自我归属的“旧苏轼”。苏轼被贬虽然给他带来了身份困境，但也给了他一个绝好的反思自己的契机，重构他的新的自我和文化身份，即苏轼所说的“今我”——一个全新的苏轼。在构建这个全新自我的历程中，苏轼认同野人身份，在外在形式上（躬耕东坡）和实质内涵上（精神追求），回归田园，安顿身心。

（二）“东坡”：自我身份的地理文化含蕴

苏轼自号“东坡”，并由此而衍生出“东坡居士”“东坡先生”“东坡老”“东坡翁”“东坡叟”等一系列称呼，这些称呼都是苏轼的自称。苏诗中，以“东坡”称自己出现了62次（含诗题），其中“东坡先生”5次、“东坡老”5次、“东坡居士”4次、“东坡翁”和“东坡叟”各1次，可见苏轼非常喜欢这一自称。《和人见赠》：“只写东坡不著名，此身已是一长亭。”^{[15]卷25, p2765}他常常只写“东坡”这一自称而不写自己的名字，对此号非常珍爱。关于“东坡”的由来，一般认为来自于黄州城东的那块土地，即《东坡》《东坡八首》等诗作描述躬耕其间的地方，但苏轼本人始终对此没有文字说明。苏辙《亡兄子瞻端明墓志铭》说到“东坡居士”的缘起：“公幅巾芒屨，与田父野老相从溪谷之间，筑室于东坡，自号东坡居士。”^[24]认为苏轼自称“东坡居士”是他在黄州时“筑室于东坡”，乃以居住之地作为自称，这是“东坡”之名由来见于文字的最早说法。确实，苏轼后来曾筑室东坡。《大寒步至东坡赠巢三》云：“东坡数间屋，巢子谁与邻。”^{[15]卷22, p2424}叶梦得沿袭此说认为：“苏子瞻谪黄州，号东坡居士，东坡其所居地也。”^[25]

东坡，苏轼躬耕并筑室于此，并以此为号，一切似乎顺理成章。然而，此号之由来仅止于此吗？显然不是。苏轼之“东坡”有更深厚的文化涵义，承载和寄托了苏轼的自我超越。洪迈《容斋随笔》卷五“东坡慕乐天”已注意到了这一问题：“苏公谪黄州，始自称东坡居士。详考其意，盖专慕白乐天而然。白公有《东坡种花》二诗云：‘持钱买花树，城东坡上栽。’又云：‘东坡春向暮，树木今何如？’又有《步东坡》诗云：‘朝上东坡步，夕上东坡步。东坡何所爱？爱此新成树。’又有《别东坡花树》诗云：‘何处殷勤重回首？东坡桃李种新成。’皆为忠州刺史时所作也。苏公在黄，正与白公忠州相似，因忆苏诗，如《赠写真李道士》云：‘他时要指集贤人，知是香山老居士。’”^[26]与洪迈同时的周必大在《二老堂诗话》“东坡立名”条中亦表达了相似之意：“白乐天为忠州刺史，有《东坡种花》二诗。又有《步东坡》诗云：‘朝上东坡步，夕上东坡步。东坡何所爱？爱此新成树。’本朝苏文忠公不轻许可，独敬爱乐天，屡形诗篇，盖其文章皆主辞达，而忠厚好施，刚直尽言，与人有情，于物无著，大略相似。谪居黄州，始号‘东坡’，其原必起于乐天忠州之作也。”^[27]二人都认为“东坡”并非苏轼自己独创，乃是来自于苏轼所倾慕的白居易。白居易被贬忠州，曾在城东山坡种树栽花，元和十五年（820）作《东坡种花》《别东坡花树》《步东坡》等诗，洪迈“苏公在黄，正与白公忠州相似”云云，道出苏轼被贬黄州时的真实心态，即与白居易的共鸣。苏轼说“定似香山老居士，世缘终浅道根深”，自注云：“乐天自江州司马除忠州刺史，旋以主客郎中知制诰，遂拜中书舍人。轼虽不敢自比，然谪居黄州，起知文登，召为仪曹，遂忝侍从。出处老少，大略相似，庶几复享此翁晚节闲适之乐焉。”^{[15]卷28, p3139}认为自己宦海浮沉与白居易类似。洪迈和周必大除了共同认定“东坡”这一自称源于白居易之外，还一致认为苏轼自号“东坡”的深层次原因是“盖专慕白乐天而然”及“独敬爱乐天”。洪迈用了“专”，周必大用了“独”，这两个字眼传递出白居易作为苏轼精神偶像的专一性。事实真是这样吗？熟悉苏诗的人都知道，除了白居易之外，苏轼还有另外一位重要的精神同道：陶渊明。据笔者统计，苏诗中提到陶渊明73次，其中“渊明”39次、“靖节”10次、“陶潜”8次、“陶令”7次、“元亮”6次、“五柳”2次、“陶生”1次。相对于陶渊明，苏诗提到白居易的次数较少，共21次，其中“乐天”16次、“香山”3次、“白傅”2次。仅从数量上看，苏轼对陶渊明的推崇就超过了白居易。

考察“东坡”自称的文学起点，即苏轼作于元丰四年的《东坡八首》，诗序中写了开荒的经历：“余

至黄州二年，日以困匮。故人马正卿哀余乏食，为于郡中请故营地数十亩，使得躬耕其中。地既久荒为茨棘瓦砾之场，而岁又大旱，垦辟之劳，筋力殆尽。释耒而叹，乃作是诗，自愍其勤。庶几来岁之人，以忘其劳焉！”^{[15]卷21, p2242}《东坡八首》暗含了陶渊明的影子。中国古代诗人多向往田园生活，但真正如陶渊明一样躬耕田园的却很少，陶渊明和苏轼便是亲自在土地上耕种的两位大诗人，共同的躬耕生活将两位诗人的精神内在紧密联系在一起了。如果说，苏轼《东坡八首》暗示了自己与陶渊明的内在联系，那么，《江城子》(梦中了了醉中醒)词序就明确地将自己的形象与陶渊明的形象并置于一个共同的文学空间：“陶渊明以正月五日游斜川，临流班坐，顾瞻南阜，爱曾城之独秀，乃作《斜川诗》。至今使人想见其处。元丰壬戌之春，余躬耕于东坡，筑雪堂居之。南挹四望亭之后丘，西控北山之微泉。慨然而叹：此亦斜川之游也。”^{[28]卷1, p344}苏轼的躬耕形象，活脱脱是陶渊明再世，正如苏轼词中写道：“只渊明，是前生，走遍人间，依旧却躬耕。”^{[28]卷1, p344}

苏轼喜欢将自己与陶渊明、白居易并举，《刘景文家藏乐天身心问答》写道：“渊明形神自我，乐天身心相物。而今月下三人，他日当成几佛。”^{[15]卷34, p3822}综上所述，“东坡”这一自称应来自于陶、白两位先贤的精神感召和启发。“东坡先生”“东坡居士”的“理想自我”，是一个融合了白居易“中隐”生活方式与陶渊明养真守拙精神的理想自我形象，似乐天又不似乐天，似渊明又不似渊明，苏轼吸取二人的精神养分建构出了“东坡”形象。但也需要注意，苏轼对陶、白的接受角度是有所不同的，以下分而述之。

苏轼之于陶渊明，是对其真率自然人格的推崇和师范。早年苏轼对陶渊明的认识类似于前代及同代士大夫，将陶渊明看作一位品格高尚的隐士。苏轼早年诗歌写到自己希望能归隐的愿望时，常自比为渊明，如《出都来陈，所乘船上有题小诗八首，不知何人，有感于余心者，聊为和之》：“田园处处好，渊明胡不归？”^{[15]卷6, p538}随着人生阅历的丰富，陶渊明的形象逐渐升华，在苏轼心中被定位为“师尊”。元丰七年五月，苏轼刚离开黄州不久，《陶骥子骏佚老堂二首》其一云：“渊明吾所师，夫子乃其后。”^{[15]卷23, p2583}苏轼对陶渊明高洁旷达、不为五斗米折腰的高尚人格推崇备至，但对陶渊明的贫苦生活方式却不能认同，他说：“渊明得一食，至欲以冥谢主人，此大类丐者口气也。哀哉！哀哉！非独余哀之，举世莫不哀之也。”^{[19]卷67, p7558}他哀怜和同情陶渊明的贫穷，但绝不认同这种如“乞丐”一般的困顿生活，苏轼对于陶渊明，更多的是对一种独立淡泊的人格精神的崇敬和追慕。

在生活方式上，苏轼认同的是白居易的“中隐”之法。白居易《中隐》诗谈到“中隐”的内涵和士大夫如何实现“中隐”：“大隐住朝市，小隐入丘樊。丘樊太冷落，朝市太嚣喧。不如作中隐，隐在留司官。似出复似处，非忙亦非闲。不劳心与力，又免饥与寒。”^{[29]卷22, p490}小隐太“冷落”，大隐太“嚣喧”，故选择“中隐”，中隐是大隐和小隐之间的折中选择。白居易的“冷落”指物质上的贫乏，“嚣喧”指政治上的倾轧，其“中隐”的生活哲学为被贬黄州的苏轼提供了重构理想自我的思想指导。对于必定处于仕隐矛盾中的士大夫们，“中隐”确实是调和仕隐矛盾的道路。“大隐虽然可以满足他们参与社会的强烈愿望，但是官场的尔虞我诈和由此带来的政治风险也是令人生畏的。中隐既保证了士人对世俗生活的需要，避免了小隐的冷落和清贫，还避免了朝隐的政治凶险，似乎是一种两全其美的做法。”^[30]苏轼通过痛苦的思索，发现“中隐”的生活方式对于身处黄州的他也只能是一种理想，虽然暂时远离了险恶的官场，但在物质生活上却无法和“不劳心与力，又免饥与寒”的白居易相提并论。最后，苏轼吸收了白居易“中隐”思想中的闲适生活态度，摒弃了“中隐”思想中明哲保身的庸俗成分，并将之审美化、理想化。

陶渊明仿佛是苏轼的师长，而白居易犹如“另外一个苏轼”。陶渊明的任真淡泊是苏轼追求的人格理想，而白居易为苏轼提供了实现这一人格理想的具体生活方式。真和自然是本性之要求，而生活方式是实现此一本性的具体方法及途径。“东坡先生”取渊明之达观淡泊而不取其贫穷潦倒之生活困境，取乐天之安分知足而不取其对物质享受的津津乐道，成为一个融合了陶、白精神世界却又最终超越了二人的理想形象，成为一个中国古代士人们最为向往的理想士大夫形象。自从苏轼自称“东坡”后，这个名字就得到了士大夫群体的广泛认可，甚至超过了他的本名，正如晁公武所说，

苏轼“在黄州日，自号东坡居士，世因不呼其名，止目之为东坡云”^[31]。凭借“东坡”，苏轼实现了自我的超越，也实现了精神的超越，更实现了文化的超越。

四、以号自称的文化潮流：他者视野下的自我检视与社会认同

士大夫以第三人称指代自己，在宋代肇端于欧阳修。主盟文坛的欧阳修有《醉翁亭记》，自号“醉翁”，诗中也屡屡自称“醉翁”，其自我意识已是极强。作为欧公门生的苏轼继之而起，诗中以“东坡”自称，比欧公更加频繁。苏轼门生黄庭坚也于诗中自称“山谷老人”“涪翁”，张耒自称“柯山老人”“柯山客”。及至南宋，陆游诗中屡称“放翁”，杨万里诗中自言“诚斋”，刘克庄诗中自称“后村”，等等，形成了一股以号自称的文化潮流。

这一文化潮流显然受到了陶渊明和白居易的影响。陶渊明《五柳先生传》以描述他人的口吻来描述“五柳先生”这个似乎是虚构的人物形象：“先生不知何许人也，亦不详其姓字，宅边有五柳树，因以为号焉。”^[32]虽然在文字上故弄玄虚，没有明说，但《五柳先生传》实际上是陶渊明的自传，“五柳先生”是陶渊明的自称。到了唐代，受到陶渊明影响，白居易写了《醉吟先生传》和《醉吟先生墓志铭》。《醉吟先生传》仿《五柳先生传》笔法，表面上仿佛是为不知姓名的“醉吟先生”立传，“醉吟先生者，忘其姓字、乡里、官爵”^{[29]卷70, p1485}，实乃作者自传。《醉吟先生墓志铭》直接指出“醉吟先生”就是白居易自己：“先生姓白，名居易，字乐天。”^{[29]卷71, p1503}白居易是一位自我意识很强的诗人，诗中爱用“乐天”称自己，如《病中五绝》“多幸乐天今始病，不知合要苦治无”^{[29]卷35, p788}，《哭师皋》“往者何人送者谁，乐天哭别师皋时”^{[29]卷30, p687}。欧、苏以第三人称指称自己，显然来自陶渊明、白居易自称传统的影响。苏轼门生黄庭坚、张耒等继之，从而形成以号自称的文化潮流，这一潮流之下涌动着的是士大夫强烈的自我意识。

（一）自我身份定位和人生价值取向

以号自称蕴含了诗人的自我身份定位和人生价值取向。欧阳修号六一居士，仿《五柳先生传》为《六一先生传》云：“客有问云：‘六一，何谓也？’居士曰：‘吾家藏书一万卷，集录三代以来金石遗文一千卷，有琴一张，有棋一局，而常置酒一壶。’客曰：‘是为五一尔，奈何？’居士曰：‘以吾一翁，老于此五物之间，是岂不为六一乎？’”^{[33]卷44, p634-635}欧阳修为自己取了一个颇具文化含蕴的号，其背景是：“六一居士初谪滁山，自号醉翁。既老而衰且病，将退休于颍水之上，则又更号六一居士。”^{[33]卷44, p634}按说，此后诗应当多有六一居士的自称，但在诗歌中他却并没有以此自称过，倒是两次自称“颍水居士”。在他的诗中，经常用到的自称还是“醉翁”，此自称出现过15次，显然“醉翁”之号更受诗人青睐，其间蕴含的“醉翁之意”与“太守之乐”，独乐乐不如众乐乐的与民同乐的情怀，更能打动诗人。在自我身份定位和人生价值取向方面，以道统自任、儒学思想为主的欧阳修更关注的是入世情怀，所以，虽然“六一居士”更有文化韵味，但在自我评判中还是选定了“醉翁”作为自己人生价值的代名词而反复使用。欧阳修作为苏轼的老师，对苏轼的影响是显然的，苏轼的“东坡”之号亦包含了自我身份的定位和人生价值的取向而受到钟爱。在欧、苏影响之下，以号自称渐在士林中形成潮流，如黄庭坚自称“山谷”、张耒自称“柯山”、秦观自称“淮海”、陆游自称“放翁”、杨万里自称“诚斋”，等等。

这股以号自称的潮流逐步向禅林渗透，周裕锴师于此已有所关注，通过庵堂道号指称（自称与他称）禅僧所承载的文化意义，专门列表论析了禅僧庵堂与士人书斋意义共享的诸多案例，认为“反映了北宋中叶以后儒释交流与融合的时代精神”，“禅林和儒门共同的心性内向自足的转型”^[34]。周师所论，对儒林与禅林居室之号的内在关系有深刻揭示。

从自我意识切入分析，惠洪也是深受苏黄影响的一个显例。惠洪诗中，“我”“吾”“余”“予”出现频次极高，达到580次，自我存在感占比为31.9%，自我意识颇强。惠洪有《冷斋夜话》，其最著名的斋号是“冷斋”，诗中用“冷斋”9次，分别为：《喜会李公弱》“冷斋拨炉闻夜语”^{[35]卷3, p192}，《送稀上人还石门》“冷斋说我旧游处”^{[35]卷5, p324}，《送瑄上人往临平兼戏廓然》“坐令冷斋中，忽然变春温”^{[35]卷6, p443}，《与晦叔至奉新》“冷斋后夜谁同宿”^{[35]卷10, p694}，《送宗上人归南泉》“灯外佳眠试冷斋”^{[35]卷10, p704}，《宿鹿

苑书松上人房二首》其二“冷斋托宿自携衾”^{[35]卷11, p278},《赠诚上人四首》其一“冷斋忽变春温”^{[35]卷14, p936},《读古德传八首》其一“冷斋清夜想丰姿”^{[35]卷15, p943},《英上人手录冷斋为示戏书其尾》“一帙冷斋夜深话”^{[35]卷16, p1119}。上述除了“一帙冷斋夜深话”指《冷斋夜话》外,其余均指庵堂而非自称。可见,“冷斋”虽然承托了惠洪的人生意趣,但显然不是惠洪自我评判的最佳载体。

惠洪诗中常用的自称有两个:“寂音”和“甘露灭”。“寂音”诗中自指有8次,分别为:《季长出权生所画岳麓雪晴图》“知谁沙步泊渔舟,舟中应容寂音老”^{[35]卷5, p354-355},《景醇见和甚妙时方阅华严经复和戏之》“朝来谁扣门,寂音老尊者”^{[35]卷6, p389},《赠别若虚》“若问寂音老,烦君一举似”^{[35]卷7, p483},《赠邹处士》“巨公要人邈已徧,戏画寂音老尊者”^{[35]卷7, p503},《游庐山简寂观三首》其二“行看洞中境,都是寂音诗”^{[35]卷8, p573},《石台夜坐二首》其一“故乡乃有此丛林,下板何妨着寂音”^{[35]卷10, p675},《偶书寂音堂壁三首》其二“寂音闲杀益风流,寒涕垂膺懒更收”^{[35]卷12, p829},《寂音自赞四首》其二“汾阳此秘,寂音揭开”^{[35]卷19, p1218}。“甘露灭”诗中自指有6次,分别是:《七月十三示阿慈》“只个甘露灭,可质请持去”^{[35]卷5, p340},《和曾倅喜雨之句》“公今又赋喜雨诗,诗成肯寄甘露灭”^{[35]卷7, p463},《初过海自号甘露灭》“本是甘露灭,浪名无垢称”^{[35]卷9, p617},《余号甘露灭所至问者甚多作此》“老俨化身甘露灭,不妨须发着伽梨”^{[35]卷11, p759},《诚心二上人见过》“破夏来寻甘露灭,快人如对水晶轮”^{[35]卷11, p768},《明应仲出季长近诗二首次韵寄之》其二“尚念无家甘露灭,一蓑烟雨似玄沙”^{[35]卷12, p818}。

“寂音”一词,寂者,灭也,静也,清净寂灭之意。音者,音声名利也。寂音即寂灭音声,与“甘露灭”之“灭”同义。“甘露灭”之号,据惠洪《甘露灭斋铭》序云:“政和四年春,余还自海外,过衡岳,谒方广誉禅师。馆于灵源阁之下,因名其居曰‘甘露灭’。”^{[35]卷20, p1247}可知“甘露灭”之号起于政和四年春。据周裕锴师《石门文字禅校注》系年,惠洪最早自称“寂音”是在政和五年春的《游庐山简寂观三首》诗中^[36]。“甘露灭”和“寂音”两自号均起于政和年间渡海北归之后。挚友陈瓘对惠洪自号“甘露灭”颇有微词,惠洪自言:“陈了翁罪予不当称甘露灭,近不逊,曰:‘得甘露灭觉道成者,如来识也。子凡夫,与仆辈俯仰,其去佛地如天渊也,奈何冒其美名而有之耶?’予应之曰:‘使我不得称甘露灭者,如言蜜不得称甜,金不得称色黄。世尊以大方便晓诸众生,令知根本,而妙意不可以言尽,故言甘露灭。灭者,寂灭;甘露,不死之药,如寂灭之体而不死者也。人人具焉,而独仆不得称,何也?公今闲放,且不肯以甘露灭名我;脱为宰相,宁能饰予美官乎?’莹中愕然,思所为折难予,不可得,乃笑而已。”^[37]《华严经》说:“甘露妙定如天鼓,恒出降魔寂静音。”^{[16]25册,卷15, p597上}惠洪既自号寂音,又自号甘露灭,正出于此。惠洪远窜海南之前,就曾因冒用他人名号和度牒出家而入狱一年,后又因结交张商英等人而被贬海南,九死一生,渡海北归,遂以“寂音”“甘露灭”为号并在诗中频频以此自称,希望借“解闻寂静音”之途而达到甘露灭之得道之境,从而救赎自我。“冷斋”之号,显然无法达到“寂音”“甘露灭”的自我精神超越高度。

(二)他者眼光的客观评判

第三人称指称自己,隐含了站在他人立场来观照自身的他者眼光,使得评判有了客观性。“醉翁”“东坡”“涪翁”“柯山”“寂音”“甘露灭”“放翁”“诚斋”等自称,即以他者视角观照自身,使得本来是主观性的自我评价具有客观呈现的效果。所有自称既然隐含他人眼光,也就可以名正言顺地成为他人对自己的尊称,上举诸多自号皆是如此。自己称呼自己和他人称呼自己用了同一语词,达成的是自我评价和他人评价的同一,自我于此在他人的眼中突显,自我意识于此得到展现。苏轼自称“东坡”,就是要达成自评与他评同一,这是自我意识呈现的效果。但苏轼与宋代士大夫又有不同,他有时会在东坡后面加上“先生”,称自己为“东坡先生”,甚至直接称呼自己为“先生”,如《光禄庵二首》其二“城中太守的何人,林下先生非我身”^{[15]卷13, p1328},《寓居定惠院之东,杂花满山,有海棠一株,土人不知贵也》“先生食饱无一事,散步逍遥自扪腹”^{[15]卷20, p2163},《纵笔》“报道先生春睡美,道人轻打五更钟”^{[15]卷40, p4770}等,这在宋人中非常少见。先生是对别人的专用尊称,苏轼用来自称,蕴含的是更为强烈的他者眼光。比起其他士大夫,苏轼更强烈地希望得到他人的认知与赞同,他寻找到了“先生”这一只称他者而不用以自称的语词,以此视角完成自我评价,传递出希冀他人认知的强烈信号。

“百年歌自苦，未见有知音”，苏轼自称“先生”的个中况味，千载之下仍然深动我心。

如果与另一位爱以号自称的诗人杨万里相比较，苏轼自称“东坡先生”的特异性可以见得更为明显。自居为中兴诗坛盟主的杨万里以号自称，受到了前诗坛盟主苏轼的影响。杨万里青年时代投入张浚门下，张浚以“正心诚意”勉之，杨万里终身服膺，自号“诚斋”。后“光宗尝为书‘诚斋’二字”^{[39]卷433，p12870}。杨万里诗中自称“诚斋”25次，其自称亦隐含了他者眼光，不过，有时称呼杨万里为“诚斋”的不是具体的人，而是物，是美好的景物。《走笔和张功父玉照堂十绝句》其四云：“梅诗脱口已流传，要趁梅前更雪前。唤醒诚斋山里梦，落英如雪枕氈眠。”^{[39]卷21，p71B}诗中唤醒杨万里的，是张镃梅花诗。《跋常宁县丞葛齐松子固衡水道中行纪诗卷》：“宜江风月冉溪云，总与诚斋是故人。”^{[39]卷35，p22B}这里的故人是宜江的美景。《寄题吴仁杰架阁玩芳亭》：“寄言众芳未要开，更待诚斋老子来。”^{[39]卷37，p5B}此处等待杨万里的，是众芳。由以上数例可见，杨万里诗中的以号自称，是要实现“诚斋”与景(物)的灵动交接，这是杨万里创立“诚斋体”的诗家秘笈。

更进一步，如苏轼在自号“东坡”之后加上“先生”一样，杨万里在自号之后也喜欢加上后缀。自称“诚斋”25次中，有“诚斋叟”5次、“诚斋老子”3次、“诚斋老人”2次、“诚斋老病翁”1次、“诚斋老诗叟”1次。后缀的核心是“老”字。这个“老”的意思是老夫，为第一人称性质的自称。其实，杨万里之前，黄庭坚自称“山谷老人”、张耒自称“柯山老人”，都采用了自号加后缀“老”的结构模式，但他们都是偶一为之，杨万里则是频频使用。杨诗中还喜欢单独用“老子”自称，达52次之多；以“老夫”自称更多，有124次。“老夫”也好，“老子”也罢，均为诗人的第一人称自称，这与苏轼自称为第三人称的“先生”便有了本质上的不同。苏轼在“东坡”这一第三人称自称之后加上了表达尊敬的第三人称自称“先生”，使得自己离“东坡先生”更远，能以更为遥远的他者目光来客观地观察、审视、评判自己，最后超越自己。杨万里则不同，他用第三人称的“诚斋”自称，拉远了自己与“诚斋”的距离，也能达到他者眼光客观审视评判自己的效果，但是在“诚斋”后加上表达亲昵的第一人称自称“老子”，使得第三人称拉远的距离，旋即被第一人称拉近，客观效果也就有所减弱了。因此，比起“东坡先生”，“诚斋老子”自我观察、检视与评判的意味，就大打折扣了。由此可以看出在苏轼的自我意识中，有着强烈的自审和自省意识。

(三)“他者”与“自我”的分离与统一

当诗人以第一人称“我”来叙述和抒情时，“我”与叙述和抒情主体是同一的。但当诗人以第三人称来称呼自己时，就出现了两个叙述和抒情主体：一个是现实的真实的诗人自己；一个是诗人建构出来的理想中的“他者”——诗人自号所指的那个人。当现实的诗人将“他者”作为叙述和抒情主体时，诗人自己就悄悄地隐藏在作品之后了。诗人巧妙地将“他者”安排为在诗歌文本中的行动和感受主体，而将真实的自己巧妙地隐藏起来了。这样的叙述和抒情策略就使得宋诗呈现出一种颇具客观性的诗学效果。诗人虽然是在谈论自己，但在字面上又不是在谈论自己，仿佛是在谈论他人。这种第三人称的全知视角有利于使诗人摆脱第一人称的限知视角，从而更有利于诗人客观冷静地观照、建构和呈现自我。欧阳修《思二亭送光禄谢寺丞归滁阳》其一云：“吾尝思醉翁，醉翁名自我。”^{[33]卷54，p760}诗中两“醉翁”之意义不同，“醉翁”与“我”也不能完全划上等号，直到诗句最后，隐藏幕后的“我”才走向前台。苏轼用“东坡先生”“先生”这样的自称，文本表述策略就更加巧妙，苏轼似乎有了两个分身，一个在前台尽情表演，一个在幕后冷峻观看。在这样的表述策略下，我们看到，苏轼作为“真实”的叙述和抒情主体，与他试图建构出的“理想的自我”——“东坡先生”之间形成了最佳的审美距离和艺术张力。在这样的距离和张力下，苏轼以“东坡先生”的名义对自我进行自审、自省以至于自嘲，从而达到自我建构和自我超越的目的。

苏轼第三人称表述策略的巧妙，陆游可与之媲美。陆游诗中以“放翁”自称，有168次之多。众所周知，陆游“放翁”之号缘于“范成大帅蜀，游为参议官，以文字交，不拘礼法，人讥其颓放，因自号放翁”^{[38]卷395，p12058}。据陆游《和范待制秋兴三首》其一云：“门前剥啄谁相觅，贺我今年号放翁。”^{[40]卷7，p611}取号当在淳熙三年(1176)，此年陆游52岁。此后诗中陆游频频以号自称。陆游取此

号的缘由是被人讥为颓放，所以“放翁”蕴含着陆游颓放、狂放等性格特征。如《丁酉上元三首》其三：“放翁也入少年场，一笑灯前未歇狂。”^{[40]卷8, p636}《一笑》：“放翁纵老狂犹在，倒尽金壶烛未残。”^{[40]卷9, p732}《观花》：“暮归奚奴负锦囊，路人争看放翁狂。”^{[40]卷9, p746}《大雪歌》：“放翁凭阁喜欲颠，摩挲拄杖向渠说。”^{[40]卷13, p1033}《九月三日泛舟湖中作》：“儿童随笑放翁狂，又向湖边上野航。”^{[40]卷13, p1060}《园中绝句二首》其一：“后五百年君记取，断无人似放翁颠。”^{[40]卷18, p1415}《小市》：“小市狂歌醉堕冠，南山山色跨牛看。放翁胸次谁能测，万里秋空未是宽。”^{[40]卷24, p1770-1771}《寄题连江陈氏拂石轩》：“放翁老惫狂未歇，买船欲作西江游。”^{[40]卷36, p2361}《秋晚杂兴十二首》其一：“放翁皓首归民籍，烂醉狂歌坐篔簹床。”^{[40]卷71, p3961}

由上可知，“放翁”之号，陆游的自我定位就是“癫”与“狂”。最初以“放翁”自号，有负气的成分，但随着时间的流逝，陆游越来越喜欢此号，“放翁”的含蕴越来越丰富。他晚年曾有诗《放翁》：“拜赐头衔号放翁，家传不坠散人风。问年已过从心后，遇境但行无事中。马老岂堪空冀北，鹤飞犹得返辽东。道傍跌宕烦君看，阅尽时人脸尚红。”^{[40]卷51, p3040}“放翁”逐步凝定为陆游诗中理想的人物形象。陆游曾反复使用“天教着放翁”，自认为“放翁”是上天安排到人间的一道风景，从而使“放翁”和景物并列，成为陆游笔下描写的客观人物形象。《野步至青羊宫偶怀前年尝剧饮于此》：“锦官门外曳枯筇，此地天教着放翁。”^{[40]卷8, p659}《病酒述怀》：“闲处天教着放翁，草庐高卧篔簹桥东。”^{[40]卷9, p703}《山园》：“山园寂寂闭春风，个里天教着放翁。”^{[40]卷24, p1748}《纵笔》：“山合水将穷，真宜着放翁。”^{[40]卷26, p1845}《舍外弥望皆青秧白水喜而有赋》：“此地天教着放翁，舍傍烟树晚空濛。”^{[40]卷51, p3025}在叙事策略上，陆游和苏轼一样，隐去了“我”，而只称第三人称的号，仿佛是在谈论别人一样。陆游将“放翁”推到了客观描述的第三者地位，采用“他者”与“自我”分离之手法，就是为了好好打扮塑造这一人物形象。于是，我们看到“放翁”的形象，充分地展现在如下的诗句中。《晚过保福》：“放翁一饱真无事，拟伴园头日把鋤。”^{[40]卷8, p626}《思故山》：“放翁艇子无时出”，“放翁痴腹常便便。”^{[40]卷11, p858}《绿净亭晚兴》：“绿净亭边物色奇，放翁睡起曳筇枝。”^{[40]卷11, p890}《月下独行桥上》：“新秋未再旬，月露已浩然。放翁一幅巾，与影俱翩仙。”^{[40]卷11, p901}《泛三江海浦》：“鳌负三山碧海秋，龙骧万斛放翁游。”^{[40]卷17, p1317}《故山葛仙翁丹井有偃松覆其上夭矫可爱寄题》：“放翁还山亦何有，闭门吟啸龙为友。”^{[40]卷19, p1503-1504}《过猷讲主桑读精舍》：“寂寞衡门傍水开，放翁曳杖此徘徊。”^{[40]卷20, p1550}《拄杖》：“放翁拄杖具神通，蜀栈吴山兴未穷。”^{[40]卷20, p1562}《小院》：“小院回廊夕照明，放翁夜坐一筇横。”^{[40]卷21, p1624}《东关二首》其二：“云蹙鱼鳞衬夕阳，放翁系缆水云乡。一筇疾步人惊健，斗酒高歌自笑狂。”^{[40]卷22, p1649}《小饮》：“莫笑放翁颠，歌呼覆酒船。”^{[40]卷37, p2409}幅巾、木杖、筇枝、小艇是“放翁”形象的标配，时而癫狂大笑，时而斗酒高歌，时而伴月起舞，时而月下闲坐，时而把锄田园，时而拄杖远游，时而以龙为友，时而骑鳌骑龙出游，是“放翁”人物形象外在行动的展现，展现出的无拘无束、潇洒浪漫、飘逸不群的理想形象。当然，“放翁”形象也未必全是寄托诗人浪漫的理想，晚年家居时时为生计发愁的陆游有时也会塑造穷“放翁”形象，如《秋晚四首》其四云：“竹竿坡面老别驾，饭颗山头瘦拾遗。自古诗人例如此，放翁穷死未须悲。”^{[40]卷30, p2050}

陆游诗中自称“放翁”之时，“我”很少出现，目的就是为了让“自我”能有距离地远观“他者”和塑造“他者”。但有的诗歌，“自我”与“他者”也同时出现。如《江月歌》：“放翁平生一钓船，秋水未落江渺然。露洗玉宇清无烟，月轮徐行万里天。人间声利何足捐，浩歌看月冷不眠。孤鹤掠水来翩翩，似欲驾我从此仙。我寓红尘今几年，俛首韁锁常自怜。乐哉挥手过月边，西风未凋玉井莲。”^{[40]卷16, p1291}诗人先远观“放翁”，“放翁”驾钓船，行进于烟波浩渺之秋江，若隐若现，天空澄澈如洗，一轮秋月徘徊其间，宛若仙境。后半段孤鹤翩然而来，似乎是带我升入仙境。此后，“我”两次出现，从幕后走到前台，与钓船中不慕名利，浩歌看月的“放翁”形象合二为一。

在陆游诗中，“放翁”形象与“自我”无论是分离还是统一，都是为了将“自我”推向“他者”，从而将自身与客观描写的物象相并列，达到将自身融入客观物象，让自己成为风景之一部分的艺术效果。这与陆游的诗学追求密切相关，陆游反对江西诗派的闭门觅句，主张走进自然。正如《舟中作》

所云,“村村皆画本,处处有诗材”^[40]卷41,p2577,“放翁”就是陆游走进自然的代言人。因此,“放翁”形象承载着陆游的人物理想和诗学理想,也是陆游自我意识的展现,但这一形象,我们没有读出其间蕴含着自审和自省精神。因此,比起蕴含了自我批判和反省精神的“东坡”“东坡先生”,“放翁”还是稍逊一筹。

参考文献:

- [1] 李春青. 宋学与宋代文学观念[M]. 北京:北京师范大学出版社,2001:30.
- [2] 乔力. 主体意识的高扬:论北宋中后期期的两种艺术精神及创作特征[J]. 齐鲁学刊,1998(1):101-108.
- [3] 张晶. 返观自我的冷静谛视——从诗禅关系看宋诗的特质[J]. 社会科学辑刊,1998(2):144-149.
- [4] 张海沙. 宋代文人的自我形象与“老病维摩”[J]. 求索,2004(3):198-200.
- [5] 谢佩芬. 自我观看的影像——宋代自赞文研究[G]//新国学:第9卷. 成都:巴蜀书社,2012:104-160.
- [6] 蒋哲伦. 论东坡词的主体意识[J]. 上海师范大学学报(哲学社会科学版),1987(2):44-51.
- [7] 杨艳梅. 论苏轼词中的自我形象[J]. 松辽学刊(社会科学版),1990(3):54-59.
- [8] 孙立. 苏轼词主体意识的再认识[J]. 社会科学研究,1992(2):96-101.
- [9] 王水照. 苏轼的人生思考和文化性格[J]. 文学遗产,1989(5):87-96.
- [10] 宁雯. 苏轼诗歌中的自注与自我表达的强化[J]. 河北师范大学学报(哲学社会科学版),2016(3):108-113.
- [11] 宁雯. 苏轼诗中的自嘲:举重若轻的自我表达[G]//中国苏轼研究:第6辑. 北京:学苑出版社,2016:41-53.
- [12] 宁雯. 苏轼诗中的自喻:自我特质与人生状态的婉曲揭示[J]. 人文杂志,2016(11):79-85.
- [13] 宁雯. 苏轼自然观照中的自我体认与文学书写[J]. 文学遗产,2017(6):32-45.
- [14] 李贵. 论苏轼七律的自我意识——兼及苏轼在七律史上的地位[J]. 江西社会科学,1999(6):34-39.
- [15] 苏轼. 苏轼诗集校注[M]//苏轼全集校注. 张志烈,马德富,周裕锴,主编. 石家庄:河北人民出版社,2010.
- [16] 大方广佛华严经[M]. 实义难陀,译//乾隆大藏经. 北京:宗教文化出版社,2010.
- [17] 苏轼. 苏轼诗集合注[M]. 冯应榴,辑注;黄任轲,朱怀春,校点. 上海:上海古籍出版社,2001:629.
- [18] 周易正义[M]//十三经注疏:下. 上海:上海古籍出版社,1997:27.
- [19] 苏轼. 苏轼文集校注[M]//苏轼全集校注. 张志烈,马德富,周裕锴,主编. 石家庄:河北人民出版社,2010.
- [20] 川合康三. 中国的自传文学[M]. 蔡毅,译. 北京:中央编译出版社,1999:19.
- [21] 刘方. 宋型文化与宋代美学精神[M]. 成都:巴蜀书社,2004:63.
- [22] 谭月娥. 西北地区民族院校大学生公民意识调查研究[J]. 重庆高教研究,2016(3):12-18.
- [23] 少君. 漂泊的奥义[M]. 北京:中国戏剧出版社,2003.
- [24] 苏辙. 栾城集[M]. 曾枣庄,马德富,校点. 上海:上海古籍出版社,2009:1414.
- [25] 叶梦得. 石林燕语[M]. 宇文绍奕,考异;侯忠义,点校. 北京:中华书局,1984:152.
- [26] 洪迈. 容斋随笔[M]. 上海:上海古籍出版社,1996:474-475.
- [27] 周必大. 二老堂诗话[G]//丛书集成初编. 北京:中华书局,1985:3.
- [28] 苏轼. 苏轼词集校注[M]//苏轼全集校注. 张志烈,马德富,周裕锴,主编. 石家庄:河北人民出版社,2010.
- [29] 白居易. 白居易集[M]. 顾学颉,校点. 北京:中华书局,1979.
- [30] 杜学霞. 朝隐、吏隐、中隐——白居易归隐心路历程[J]. 河南社会科学,2007(1):130-133.
- [31] 晁公武. 郡斋读书志校证[M]. 孙猛,校证. 上海:上海古籍出版社,1990:997.
- [32] 陶渊明. 陶渊明集[M]. 王瑶,编注. 北京:人民文学出版社,1956:123.
- [33] 欧阳修. 欧阳修全集[M]. 李逸安,点校. 北京:中华书局,2001.
- [34] 周裕锴. 维摩方丈与随身丛林——宋僧庵堂道号的符号学阐释[G]//新宋学:第5辑. 上海:复旦大学出版社,2016:6-22.
- [35] 惠洪. 注石门文字禅[M]. 张伯伟,郭醒,童岭,等点校. 北京:中华书局,2012.
- [36] 惠洪. 石门文字禅校注[M]. 周裕锴,校注. 未刊稿.
- [37] 惠洪. 冷斋夜话[M]. 陈新,点校. 北京:中华书局,1988:47.
- [38] 脱脱,等. 宋史[M]. 北京:中华书局,1985.
- [39] 杨万里. 诚斋集[M]. 日本宫内厅书陵部藏宋端平二年(1235)跋刊本.
- [40] 陆游. 剑南诗稿校注[M]. 钱仲联,校注. 上海:上海古籍出版社,2005.

责任编辑 韩云波

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>