

詩化的主宰：蘇軾詩中的上帝、天公、造物——兼論其頌美與怪奇書寫*

馮志弘**

〔摘要〕

蘇軾經學著作及祭文多沿襲「於皇上帝，子惠我民」的儒家觀念，他說「楚賦亦虛傳，神仙安有是」，但其詩卻屢見「帝遣巫陽招我魂」等意象；今存蘇詩中含天公、造物者凡69首，這數量超過了《全唐詩》相關用語的總和，也遠超蘇軾之前任何一位宋人——那應如何闡釋其筆下詩化的天人關係？

本文以蘇軾作個案研究，並考《全唐詩》、《全宋詩》與天之主宰、創造者同義關鍵詞，指出：（1）宋詩中陳述上帝與個人關係者較唐詩多，惟宋詩中上帝並非可茲批評或開玩笑的對象，於是人與主宰爭辯，甚者嘲諷創造者的內容，常藉天公、造物的形象呈現，蘇軾是其中佼佼者；（2）宋代禮樂、宗教關於何謂上帝的複雜討論，對宋詩中主宰的形象幾無影響；（3）蘇軾是自唐迄宋運用天公、造物意象的集大成者，藉此豐富了宋詩對鬼斧神工之奇與美的想像，他云「造物豈不惜，要令工語言」，又以「勞心以耗神，盛氣以忤物」解釋何以詩人固窮；（4）宋代同一作者的不同詩作，主宰形象並不統一，反映主宰的涵義乃隨個別詩歌主題變化，而不在乎其在哲學觀念上的一致。宋詩中有情有性的主宰不僅未隨理學興起減少，反而形象日益豐富。

關鍵詞：蘇軾、上帝、天公、造物、頌美與怪奇、宋詩

* 本文為香港「大學教育資助委員會」全額資助項目：「典範與世變：慶曆至熙豐年間的頌詩、誥令和禮書——以北宋詩文革新人物為中心」（項目編號：18603320）階段研究成果。蒙《文與哲》兩位匿名評審專家賜教，謹此致謝。

** 香港教育大學文學及文化學系副教授。

一、前言

顯慶二年(657)許敬宗(592-672)等以「天尚無二，焉得有六」為由否定鄭玄(127-200)「六天」說，¹惟北宋開國沿襲貞觀禮舊例，兼祀昊天上帝、五方上帝；²真宗、徽宗時又有「玉皇大天帝」、「昊天玉皇上帝」³稱謂，致使宋代上帝及天之主宰觀念多元混雜、言人人殊。學界已充分注意到天和上帝概念並不完全相同；⁴就唐宋上帝及天人觀範疇，學者分從禮樂、⁵思想史、⁶哲學及史家個案研

¹〔後晉〕劉昫等：《舊唐書·禮儀志一》(北京：中華書局，1975年)，卷21，頁823。金子修一注意到武德令、貞觀禮有五方上帝；顯慶禮、開元禮則無之，參金子修一：〈唐代における郊祀・宗廟の制度〉，《中国古代皇帝祭祀の研究》第二章(東京：岩波書店，2006年)，頁67-97。

²「大祠十七，昊天上帝、感生帝、五方上帝……」見〔清〕徐松輯，劉琳等點校：《宋會要輯稿·禮十四》(上海：上海古籍出版社，2014年)，頁743；《太常因革禮》兼用「五方帝」及「五方上帝」之稱。「冬至合祭天地於圜丘，壇第一等，祀五方帝……」、「若皇帝親祀，即天地合祭……又設五方上帝於壇之第一等」見〔宋〕歐陽脩等：《太常因革禮·總例一》(北京：中華書局，1985年)，卷1，頁1、3。按：至大觀四年(1110)尚有「祀昊天上帝、皇地祇、五方上帝……」的記載，見〔清〕徐松輯，劉琳等點校：《宋會要輯稿·禮十四》，頁1851，惟〔宋〕郭居中等編：《政和五禮新儀》只曰「五方帝」不曰「五方上帝」，收入《景印文淵閣四庫全書·史部》第647冊(上海：上海古籍出版社，1987年)，例見卷1，頁134。又按：下文徵引四庫全書均據上海古籍本，簡稱四庫本。

³大中祥符七年(1014)尊「玉皇大帝聖號曰太上開天執符御曆含真體道玉皇大天帝」，〔宋〕李燾：《續資治通鑒長編》(北京：中華書局，2004年)，卷83，頁1894-1895；政和六年(1116)又尊之為「太上開天執符御曆含真體道昊天玉皇上帝」，見〔清〕徐松輯，劉琳等點校：《宋會要輯稿·禮五一》，頁1851。

⁴陳夢家認為殷代的帝是上帝，卜辭的「天」非「上天」之義，「天」之觀念由周人提出，參氏著：《殷墟卜辭綜述》(北京：科學出版社，1956年)，頁581；朱鳳翰認為上帝的人格化強於「天」，如〈大雅·皇矣〉「帝謂文王」是上帝直接與文王說話，反之西周文獻及金文雖可見天對人王降命，卻未見天開口講話，參氏著：〈商周時期的天神崇拜〉，《中國社會科學》第4期(1993年7月)，頁191-211。

⁵金子修一(前引書)、福永光司分從郊祀禮儀、儒道思想探討唐代禮制的郊祀禮及上帝觀，後者相關專文為：〈昊天上帝と天皇大帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神〉，《道教思想史研究》(東京：岩波書店，2002年)，頁123-155。Suzanne E. Cahill 認為真宗託天書以封禪，有使契丹敬畏之意，“Taoism at the Sung Court: The Heavenly Text Affair of 1008,” *Bulletin of Sung and Yuan Studies* 16 (1980): 23-44. 山內弘一介紹了真宗朝封禪及祭天帝：〈北

究⁷等作了深入剖析；另一方面，宋詩中的天之主宰有何特色？廣而論之，即文學中的上帝（或天之主宰、創造者）與思想史有何分別？詩化的天人觀是怎樣的？⁸其中以下現象尚未為學界注意，尤其值得探討：

（1）宋詩明顯較唐詩更頻繁使用蒼天、天公、造物意象，尤以後二者為最。以《全唐詩》、《全宋詩》收錄與本文論題直接相關以下 6 個詞彙為例：

表一

	上帝	天帝	昊天	蒼天	天公	造物
《全唐詩》	56	15	6	13	30	12
《全宋詩》	223	40	41	144	965	964

宋の国家と玉皇一新禮恭謝天地を中心に》，《東方學》第 62 輯（1981 年 7 月），頁 83-97；謝聰輝的研究後出轉精，對北宋玉皇概念及其宮觀、禮制論述愈見深入：《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》（台北：臺灣商務印書館，2013 年），頁 31-78。

⁶ 包弼德（Peter K. Bol）指出歐陽脩那一代對聖人之道是人事（human affairs）抑或需植根於人性和宇宙（grounding in human nature and the cosmos）有不同看法，並認為蘇軾主張君子（superior man）必通天道，「惟達者為能默然而心通」，但蘇軾不認為君子需像巫史（shaman-like）一樣與鬼神交通。Peter K. Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford, California: Stanford University Press, 1992), pp. 191, 288. 其弟子侯道儒（Skonicki, Douglas）發揚師說，認為慶曆古文家的宇宙論（cosmological theory）因人而異，未曾統一，他們也不認為理論觀念一致是其首要考慮。Skonicki, Douglas, "Employing the Right Kind of Men: The Role of Cosmological Argumentation in the Qingli Reforms," *Journal of Song-Yuan Studies* 38 (2008): 39-98.

⁷ 如寺地遵：〈天人相關說よりみたる司馬光と王安石〉，《史學雜誌》76 卷 10 號（1967 年 10 月），頁 34-62；侯道儒：〈天人感應說在宋代的政治作用：以程頤為主軸的討論〉，《清華中文學報》第 11 期（2014 年 6 月），頁 213-260；馮志弘：〈蘇軾的氣論、文道觀與天人之辨——從《潮州韓文公廟碑》出發〉，《文與哲》第 32 期（2018 年 6 月），頁 219-262。

⁸ 川合康三探討了中唐「觀天巧」之書寫：〈詩は世界を創るか——中唐における詩と造物〉，《終南山の変容：中唐文学論集》（東京：研文出版，1999 年），頁 35-71。山本和義：《詩人と造物・蘇軾論考》（東京：研文出版，2002 年）中〈詩人と造物〉、〈造物の諸相〉兩章，是本文最重要前沿成果，篇中指出蘇詩中造物者形象及內涵多變，或云偉哉造物、造物無心，或譏之曰造物小兒；未能言語的造物，會期待人工筆成就藝術之美，頁 37-83。限於焦點不同，山本氏以蘇詩中上帝、天、天公、造物為同一概念，亦未比較蘇軾不同文體寫作中相關觀念之別，以及蘇軾這些意象之於唐宋詩發展的意義——本文在山本氏研究成果基礎上，針對這些缺環作深入討論。

《全宋詩》含蒼天、天公、造物的詩歌數量是唐詩的 10.3 倍、32.2 倍及 80.3 倍。《全宋詩》詩歌總量約為《全唐詩》4.46 倍，⁹按此比例，宋詩含上帝一詞出現頻率為唐詩的 0.91 倍，兩者分別不大。¹⁰《全宋詩》含天帝一詞數量雖多於《全唐詩》，惟按頻率計算只及《全唐詩》0.65 倍，下降趨勢明顯。《全宋詩》含昊天、蒼天、天公、造物的頻率為《全唐詩》1.53 倍、2.31 倍、7.2 倍、18.1 倍。宋詩大量出現天公、造物意象，原因是甚麼？唐宋詩中的上帝書寫有何異同？¹¹

(2) 今存蘇軾(1037-1101)詩約 2800 首，約為《全唐詩》的 1/20，惟他在詩中使用天公、造物二詞的數量，超過整部《全唐詩》相關用語的總和，也遠超在他之前的任何一個宋人。統計北宋生於蘇軾以前今存詩作最多的 7 個詩人，輔以僅比蘇軾年輕 2-8 年的蘇轍(1139-1112)、黃庭堅(1045-1105)作參照，共 10

⁹ 據〔清〕彭定求等輯：《全唐詩》(北京：中華書局，1979年)；北京大學古文獻研究所編，傅璇琮等主編：《全宋詩》(北京：北京大學出版社，1998年)；並運用北京大學數據分析研究中心及北京欣諾格科技有限公司聯合研製，《全唐詩》及《全宋詩》分析系統，以 1000 為最少單位，《全唐詩》收詩≈57000 首，《全宋詩》收詩≈254000 首。另參陳尚君輯校：《全唐詩補編》(北京：中華書局，1992年)等補遺著作。按：《全唐詩》、《全宋詩》檢索便利，惟本文徵引唐宋詩，優先引用今人點校本作者專集或善本古籍，或核查並直接徵引《全唐詩》、《全宋詩》所標示詩歌原出處，以提升文獻可靠度。在並無更好版本情況下，才直接徵引《全唐詩》及《全宋詩》。

¹⁰ 《全宋詩》比對《全唐詩》上帝一詞出現的頻率(a)算式為： $a \times 56/223 = 1/4.46$ ； $a = 0.91$ 。餘下 5 個詞彙頻率算式類此，不贅。

¹¹ 取樣方法：(1) 以《全唐詩》及《全宋詩》分析系統為底本，檢索含表格所示 6 個關鍵詞全部詩歌；(2) 把步驟(1)所檢索詩歌移入筆者的分析系統，檢視並排除重出詩，及唐詩誤作宋詩；(3) 逐一分析詩句，再排除斷句後 6 個關鍵詞意思不連貫者(如「奏書／飛上／帝王闈」不含「上帝」一詞；「葉木／蒼蒼／天地間」不含「蒼天」一詞)；(4) 排除含 6 個關鍵詞，但語義非指主宰、創造者、變化自然者的用例(如「從教打濕敗天公」，「敗天公」指破笠；「真火有功能造物」，非指造物者)，得出資料庫中真正由宋人所撰，含上述 6 個關鍵詞，語義為主宰、創造者、自然變化者的用例。筆者充分注意到《全唐詩補編》、《全宋詩訂補》、《全宋詩輯補》及其他增補校訂著述。本文以《全唐詩》及《全宋詩》為取樣對象，非指兩套叢書已包含全部唐宋詩，而是以統計學的非隨機抽樣(non-probability sampling)，一般情況應抽取佔母群體不少於 10%樣本的原則作分析。按此，《全唐詩》、《全宋詩》所收詩歌多於今存全部唐宋詩歌數量的 10%殆無疑問。學界以《全宋詩》為取樣對象的重要研究成果如張高評：〈王昭君和親主題之異化與深化——以《全宋詩》為例〉，《中國文學學報》第 1 期(2010 年 12 月)，頁 103-124。

人，以《全宋詩》為取樣對象，¹²分布如下表：

表二

詩人	詩歌數量	上帝	天帝	昊天	蒼天	天公	造物
王禹偁	668	1	0	1	0	1	0
楊億	510	1	0	0	0	0	0
梅堯臣	2933	7	0	0	3	9	6
歐陽脩	954	1	0	0	0	2	0
蘇舜欽	236	5	0	0	1	1	2
曾鞏	457	0	0	0	0	0	0
王安石	1741	0	0	0	0	1	1
蘇軾	2824	4	0	0	0	34	36
蘇轍	1854	2	0	0	0	25	10
黃庭堅	2204	2	0	1	0 ¹³	3	9

蘇詩中「上帝」語例略少於蘇舜欽（1008-1048）、梅堯臣（1002-1060）。10人詩作均不含「天帝」；僅王禹偁（954-1001）、黃庭堅詩各含「昊天」1例，餘8人詩作不含昊天；10人中惟梅詩含「蒼天」多於1例。上表可見最明顯現象是：生於蘇軾以前的7位詩人，除梅堯臣外詩作含天公、造物者只0-2例；今存梅詩數量略多於蘇軾，但其詩含天公的總量僅略多於蘇軾的1/4，含造物的總量為蘇軾的1/6。通過量化分析可清楚看到蘇軾是宋人大量使用天公、造物入詩的分水嶺。這現象的成因是甚麼？

（3）蘇軾各體文寫作中，¹⁴上述6個關鍵詞的分布明顯有別，反映其鮮明文

¹² [宋]蘇軾詩歌數量據〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1999年），並參《全宋詩》，二者收錄6個關鍵詞的蘇詩版本並無分別。又，以下徵引蘇詩均據孔凡禮點校本。

¹³ [宋]黃庭堅〈大雷口阻風〉：「莽蒼天物悲」句非指「蒼天」，劉琳、李勇先點校：《黃庭堅全集》（成都：四川大學出版社，2001年），外集卷5，頁976。

¹⁴ 統計版本據孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年）；鄒同慶、王宗堂著：《蘇軾詞集編年校注》（北京：中華書局，2002年）；《蘇氏易傳》、《東坡書傳》載曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》第1-2冊（北京：語文出版社，2001年）。《蘇氏易傳》、《東坡書傳》只統計蘇軾注釋文字所出現的關鍵詞，不計算《易經》、《尚書》原文語例。如《東坡書傳》

體意識：

表三

	上帝	天帝	昊天	蒼天	天公	造物
《蘇軾詩集》	4	0	0	0	34	36
《蘇軾文集》	31 ¹⁵	0	5	1	0 ¹⁶	15
《蘇軾詞集》	0	0	0	0	1	0
《東坡書傳》及 《蘇氏易傳》	11	0	1	0	0	0 ¹⁷

上表反映常見於蘇詩的天公、造物用語，卻絕不見於蘇軾兩部經學著作；反之，蘇文含上帝的語例遠多於蘇詩。蘇詞除天公 1 例外，未見另外 5 個關鍵詞。這種文各有體、因體而異的認識，¹⁸塑造了蘇軾不同文體中上帝和主宰怎樣的觀念和形象？

針對上述問題，本文以「詩化主宰」相關詞彙切入，兼採量化、質化分析及個案研究，以蘇軾為核心，兼論其著作指向天之主宰的「天」、「帝」等用語，析論其詩中相關概念的本色、題材取捨、及藝術形象變化——尤其重視分析何者為蘇軾以前既有觀念，何者屬蘇軾的創造？並參《全唐詩》及《全宋詩》收錄相關用語全部語例，把蘇軾的寫作置放於唐宋詩發展大勢之中，以探討唐宋時期詩

卷 2，《尚書》原文「肆類于上帝」不作統計，該句蘇軾注文「……凡祀上帝，必及地示……」則納入「上帝」語例的統計中，藉此更準備反映蘇軾親撰本文統計語例的實際數量。引文見曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》第 1 冊，頁 448。下文徵引蘇軾著作（除《蘇軾詩集》）均據以上版本。

¹⁵ 卷 5〈祭司馬光文〉與文集卷 17〈司馬溫公神道碑〉文後祭文相同，只算 1 例。

¹⁶ 〔宋〕蘇軾〈唐允從論青苗〉引用唐允從「貧富之不齊，自古已然，雖天工不能齊也」以刺青苗新法。孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷 72，頁 2297。張志烈、馬德富、周裕鐸主編：《蘇軾全集校注·文集》校記案：「此句『天工』《東坡志林》作『天公』」（石家莊：河北人民出版社，2010 年），卷 72，頁 8228。

¹⁷ 〔宋〕蘇軾：《蘇氏易傳》：「天之『造物』也，豈物物而造之」，指受造物，非指造物者，不納入統計。見曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》第 1 冊，頁 157。

¹⁸ 關於宋代文體觀念參曾棗莊：〈文學·文體·文選〉，《宋代文學與宋代文化》（上海：上海人民出版社，2006 年），頁 1-20；艾朗諾（Egan, Ronald）：〈同時閱讀蘇軾各種不同的文體〉，《清華學報》第 51 卷第 2 期（2021 年 6 月），頁 255-269。

化主宰觀念和形象之嬗變，闡述蘇詩相關意象的時代意義。就文學意象而言，旨在說明詩化主宰的寫法，呈現了蘇詩筆下怎樣有別於「人間世」的頌美與怪奇想像。

二、上帝：宋詩之開拓·文體之異同

上帝在宋詩中的形象與唐詩有何異同，其與經史著述的上帝又有何分別？——《全唐詩》語例中，全部 56 首的「上帝」均具意志，33 首（59%）並具道德觀念，其中 15 首（27%）為郊廟歌辭、宗廟樂舞辭等祭詩，如云「昭昭上帝，穆穆下臨」、¹⁹「上帝來享，介福爰臻」，²⁰此說固沿襲《詩經》傳統「美盛德之形容，以其成功，告於神明」，²¹藉此陳明祭祀者之虔誠，祈求上帝監察下民，福祐邦國。

唐詩偶有道教形象的上帝（10 首，18%），通常見於雜曲歌辭、遊仙詩等，多書寫天庭、神仙、修練故事，如「肅肅承上帝，鏘鏘會羣仙」，²²「有如上帝心，與我千萬齡。始疑有仙骨，鍊魂可永寧」，²³這些內容絕不見於唐郊廟歌辭，反映唐代雖尊道教，惟郊祀天地歌詩大抵仍以儒家語彙為宗。其餘非祭祀詩的上帝，多表達「三公再獻壽，上帝錫永貞」²⁴等上帝賜福內容。此外如張為（大中十二年〔858〕流寓長沙）〈秋醉歌〉「上帝賜我酒，送我敲金鍾」²⁵已見上帝與個人的聯繫；韓愈（768-824）有「夢通上帝血面論」、「帝賜九河湍涕痕」²⁶等意象，

¹⁹ 〈則天大聖皇后大享昊天樂章·其六〉，收入〔後晉〕劉昫等：《舊唐書·音樂志》（北京：中華書局，1975 年），卷 30，頁 1092。

²⁰ 〈開元十一年玄宗祀昊天於圓丘樂章·飲福酒用·壽和〉，同前註，頁 1096。

²¹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義·毛詩序》，李學勤主編：《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000 年），卷 1，頁 21。下文引用《十三經注疏》均據此本。

²² 〔唐〕吳筠：〈遊仙詩·其十七〉，《宗玄集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1071 冊（上海：上海古籍出版社，1987 年），卷中，頁 745。

²³ 〔唐〕李益：〈罷秩後入華山採茯苓逢道者〉，郝潤華整理：《李益詩集》（北京：中華書局，2014 年），卷 1，頁 17。

²⁴ 〔唐〕王建：〈元日早朝〉，尹占華校注：《王建詩集校注》（成都：巴蜀書社，2006 年），卷 3，頁 119。

²⁵ 〔唐〕張為：〈秋醉歌〉，〔清〕彭定求等輯：《全唐詩》，卷 727，頁 8330。

²⁶ 〔唐〕韓愈：〈陸渾山火一首和皇甫湜用其韻〉，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》（上海：上海古籍出版社，1998 年），卷 6，頁 685。

一方面呈現其怪奇書寫，也繼承騷體上窮碧落的傳統。但這兩首詩的上帝形象在唐詩中甚罕見，未成風尚。

唐宋郊祀詩上帝形象之別，轉捩點在於：李唐朝廷雖尊道教，但未曾視道教之上帝為儒家的上帝。與此不同，在宋真宗、徽宗、高宗的影響下，宋代春秋二祭祭文，偶可見「玉皇上帝」之名，在道教青詞亦偶可見「昊天上帝」稱謂。²⁷政和六年（1116）四月詔「惟玉皇大天帝、昊天上帝，主宰萬化，名殊實同」，同年九月詔云「有昊天、玉皇之異……循沿舊號，合為一帝」，²⁸從朝廷權威結合儒、道至上神稱號，意味「上帝」一詞的內涵更豐富，或者更混雜。不同思想觀念背景的人，對於「上帝」一詞的認知或大不相同，卻無妨這一詞彙始終代表至高無上（高於天子）的主宰。此外也有少數以上帝與天帝為等同的例子，如徽宗崇寧五年（1106）詔批評佛徒「妄以天帝次於鬼神之列。瀆神踰分，莫此之甚！其能克享上帝之心乎」——²⁹句中的「天帝」和「上帝」名義實同。

宋人對上帝的新詮，使郊廟歌辭偶見道家觀念，這情況不見於唐代：如大中祥符封禪郊廟詩云「皇天上帝，陰鷲下民。道崇廣覆，化洽鴻鈞。『靈文』誕錫，寶命惟新。」³⁰「靈文」一語《全唐詩》只 1 例，即舊題李白（701-762）〈上清寶鼎詩〉，³¹《全宋詩》20 例，全部與佛道或神仙觀念有關，如〈祇奉天書〉「靈文荐降，丕顯皇猷」³²——封禪郊廟祀皇天上帝詩中出現「靈文」一詞，顯非儒家傳統用語。郊廟歌辭「迎奉聖像·玉皇位」云「玉虛上帝，金像睟容。宅真雲構，

²⁷ [宋]真德秀：〈郊祀大禮禮畢奏謝昊天玉皇上帝聖祖天尊大帝元天大聖后表詞〉，《真文忠公文集》（上海：商務印書館，1936 年，據《四部叢刊初編》影印江南圖書館藏明正德刊本），卷 23，頁 363。[宋]宋高宗：〈明堂大禮畢恭謝景靈宮聖祖天尊大帝聖后天慶觀昊天上帝青詞〉，[清]徐松輯：《中興禮書》（上海：上海古籍出版社，1995 年，據《續修四庫全書》影印北京圖書館藏清蔣氏寶彝堂抄本），卷 77，頁 315。

²⁸ [清]徐松輯，劉琳等校點：《宋會要輯稿·禮五十一》，頁 1891-1892。

²⁹ [宋]王稱撰，孫言誠、崔國光點校：《東都事略·徽宗本紀》（濟南：齊魯書社，2000 年），卷 10，頁 77。

³⁰ 〈大中祥符封禪十首·昊天上帝坐酌獻奉安〉，收入 [元]脫脫等：《宋史·樂志》（北京：中華書局，1995 年），卷 135，頁 3184。

³¹ 舊題李白：〈上清寶鼎詩·其一〉，郁賢皓認為乃蘇軾詩。[唐]李白，郁賢皓校注：《李太白全集校注》（南京：鳳凰出版社，2015 年），卷 30，頁 4192。

³² 〈祇奉天書·含芳園瑞文〉，收入 [元]脫脫等：《宋史·樂志》，卷 135，頁 3186。

練日龜從」，³³反映大中祥符七年（1014）「玉皇」偶與「上帝」同義。餘像程公許（1182-？）題會慶建福宮長歌：「叢霄其上為崑崙，上帝宮闕森五雲……閉息默坐持洞經，長與玉皇為外臣」，³⁴亦以玉皇為上帝。當然儒家語彙（尤其是五經）尚主導郊廟歌辭內容，故「上帝時歆，以我齊明」、³⁵「明昭上帝，上帝是皇。長發其祥，惠我無疆」³⁶等用語依然為祭祀上帝歌辭的主體構件。³⁷

和《全唐詩》類似，《全宋詩》中絕大多數的上帝都顯具意志（222 首，99%），³⁸136 首（61%）顯具道德觀念；《全宋詩》含上帝語彙的非祭祀詩（186 首，83%）比例多於《全唐詩》（73%）。大部分宋詩的上帝難以嚴格分辨屬傳統儒家——抑或滲透其他宗教信仰觀念。部分詩歌因有「仙人」形象出現，反映道家有形的上帝與天庭觀（33 首，17%）。極少數詩歌體現佛教精神（3 首，1%），後者是宋詩之於唐詩又一新猷。如蘇轍「山連上帝朱明府，心是南宗無盡燈」；³⁹或王義山（1214-1287）在同一首詩中既有「上帝遣符徵范鎮」，又有「活佛救人天大功」，⁴⁰這是兼採佛老用語。另一方面，宋詩中的上帝偶非全能全知者，如石介（1005-1045）〈寄永叔〉中「上帝」為「龍」所蒙閉，⁴¹嚴羽（1192?-1245?）

³³ 〈迎奉聖像·玉皇位〉，同前註，頁 3171。

³⁴ 〔宋〕程公許：〈題會慶建福宮長歌〉，《滄洲塵缶編》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1176 冊（上海：上海古籍出版社，1987 年），卷 6，頁 952-953。

³⁵ 〈元符親郊·徹豆熙安〉，收入〔元〕脫脫等：《宋史·樂志》，卷 132，頁 3069。

³⁶ 〈哲宗傳受國寶，與大朝會並用·永昌〉，同前註，卷 138，頁 3154。

³⁷ 「上帝時歆」見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·微子之命》，收入李學勤主編：《十三經注疏》，卷 13，頁 420；「以我齊明」見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義·甫田》，收入李學勤主編：《十三經注疏》，卷 14，頁 980；「長發其祥」見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義·長發》，收入李學勤主編：《十三經注疏》，卷 20，頁 1708；「惠我無疆」見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義·烈文》，收入李學勤主編：《十三經注疏》，卷 19，頁 1517。

³⁸ 僅〔宋〕袁陟〈百丈山〉：「樹老蒼天骨，藍凝上帝冠。」句為比喻，未能歸類。〔清〕陸心源撰，徐旭、李建國點校：《宋詩紀事補遺》（太原：山西古籍出版社，1997 年），卷 11，頁 240。

³⁹ 〔宋〕蘇轍：〈和子瞻新居欲成·其二〉，陳宏天、高秀芳點校：《蘇轍集》（北京：中華書局，1999 年），樂城後集卷 2，頁 894。

⁴⁰ 〔宋〕王義山：〈挽鹿泉賈參政·其一〉，《稼村類稿》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1193 冊（上海：上海古籍出版社，1987 年），卷 1，頁 8。

⁴¹ 〔宋〕石介：〈寄永叔〉，陳植鏗點校：《徂徠石先生文集》（北京：中華書局，1984 年），卷 2，

〈憫時命〉的「又恐羣靈之好讒兮，俾上帝之憑怒」，⁴²採楚辭體云擔心上帝受讒所惑，不見人之精誠。宋詩也首見百姓「怒上帝」的情況，如米芾（1051-1107）〈催租〉「白頭縣令受薄祿，不敢鞭笞怒上帝」——但須注意詩意乃刺執政，詩中通過百姓怒上帝這一舉措，旨在呈現百姓有怨無路訴，非實貶抑上帝。此外宋詩中陳述上帝與個人關係的詩句較唐詩多，如毛滂（1060-?）「那知上帝賚良弼，嶽靈孕秀初萌此」，⁴³王十朋（1112-1171）「似傳上帝意，頗亦憐不才」，⁴⁴詩意謂上帝因憐王十朋，故降時雨。蘇舜欽的「逡巡已在天中吼，有如上帝來追呼」，⁴⁵句中上帝比喻暴雨雷霆，旨在取上帝降臨時驚天動地的聯想，這樣的上帝書寫與善惡道德觀已毫無關係了。謝枋得（1226-1289）〈贈畫梅吳雪塢〉「人生莫與天爭巧，上帝一見開笑顏」⁴⁶反用韓愈〈答孟郊〉「規模背時利，文字覩天巧」⁴⁷典故，這是宋詩含上帝一詞並包含覩天巧觀的唯一一例。上述道教化郊廟歌辭、佛教內容、怒上帝、覩天巧等觀念均為唐代含上帝一詞的詩歌所無，雖不佔宋代上帝語彙詩歌主流，已可見宋詩上帝觀念較唐詩博雜。其中上帝一見開笑顏、羣靈進讒、怒上帝等，罕見於經史論述，可視為詩化主宰的重要特色。這種栩栩如生的上帝形象，在蘇軾詩歌尤其活靈活現。

蘇詩含上帝一詞者 4 例，全部與神仙及道教觀念相關，並可見受《楚辭》深刻影響，卻與其在《易傳》、《書傳》對上帝的詮釋頗不相類。例一，〈神女廟〉：詩歌寫荆楚巴蜀之地鬼怪作惡，多離奇怪誕之事（「恢詭富神姦……縱橫若無主，蕩逸侵入寰」），故「上帝降瑤姬，來處荆巫間」，協助大禹鎮服鬼怪。詩中用

頁 15。

⁴² [宋]嚴羽：〈憫時命〉，陳定玉輯校：《嚴羽集》（鄭州：中州古籍出版社，1997年），滄浪吟卷，卷之2，頁96。

⁴³ [宋]毛滂：〈元度生日〉，周少雄點校：《毛滂集》（杭州：浙江古籍出版社，1999年），卷2，頁27。

⁴⁴ [宋]王十朋：〈用喜雨韻呈龔實之〉，梅溪集重刊委員會編，王十朋紀念館修訂：《王十朋全集》（上海：上海古籍出版社，2012年），卷28，頁548。

⁴⁵ [宋]蘇舜欽：〈往王順山值暴雨雷霆〉，沈文倬校點：《蘇舜欽集》（上海：上海古籍出版社，2011年），卷2，頁23。

⁴⁶ [宋]謝枋得：〈贈畫梅吳雪塢〉，熊飛、漆身起、黃順強校注：《謝疊山全集校注》（上海：華東師範大學出版社，1994年），卷5，頁126。

⁴⁷ [唐]韓愈：〈答孟郊〉，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，卷1，頁56。

了「神仙豈在猛？玉座幽且閑」、「飄蕭駕風馭，弭節朝天關」⁴⁸等描寫神女寶座、天上宮闕等，呈現先秦南方對上帝和鬼神常見的具象描寫。例二，〈上清詞〉：詩歌開篇以反問句云誰居於暗雲冥冥的終南山之幽，乃「帝側之神君」，帝指上帝（下文有上帝一詞），神君為翊聖將軍。在這晦冥的人間世中，妖靈作祟（「憤有妖兮虐下土」），故神君奉上帝之命討伐惡靈（「銜帝命以下討兮」）。接續蘇軾亟力描寫神君下凡氣勢奇詭（「龍車獸鬼不知其數兮，旗纛掩靄而冥蒙」等），又云妖靈知上帝不容其作惡，無不戰慄順從（「知上帝之不汝容……退戰慄而愈恭」），故神君旋即功成歸天；到天門，羣仙前導後陪地迎接他，「歷玉階兮帝迎勞」，神君「陳下土兮帝所哀」。此詩除充滿濃艷富麗的荆楚神話意象外，也可見道家思想，如「默清淨以無為兮」、「來非以為樂兮，去非以為悲」⁴⁹等，一言蔽之：詩中蘇軾藉楚辭文體及神話想像，塑造光怪陸離，詩化的天人關係，其風格特色為奇與美。

例三，〈洞霄宮〉：首聯「上帝高居愍世頑，故留瓊館在凡間」，洞霄宮舊名天柱觀，大中祥符五年（1012）改洞霄宮，⁵⁰為道教宮觀，詩歌想像上帝因憐恤世人愚頑，使洞霄宮此超凡脫俗之地留在凡間。接續寫洞霄宮山徑迂迴，「青山九鎖不易到」，惟風景奇美，長松怪石滿布（「長松怪石宜霜鬢」），異獸起舞翻飛（「庭下流泉翠蛟舞，洞中飛鼠白鴉翻」），蘇軾與友人共遊其中，但覺不必求金丹延年，即可得自在之樂。⁵¹全詩未見儒家善善惡惡的天之主宰，卻見詭奇自然物象的創造者，這樣的上帝既不同於先秦儒家著作，也不同於如蘇軾所批評「飛仙變化之術」、「丹藥奇技，符籙小數」的道教末學。⁵²例四，〈再次韻德麟新開西湖〉：寫趙令時（1051-1134）治潁州西湖旱患。詩中用了幾處仙道典故歌頌趙令時，如「王孫本自有仙骨」取趙為燕懿王玄孫之身分，以仙骨謂其不凡；「平生宿衛明光宮」用漢武帝置明光宮求仙典故，後歸結在「新與上帝開濯龍」一句上——此句用《後漢書·許楊傳》典，許楊曰：「昔成帝用方進之言，尋而

⁴⁸ [宋]蘇軾：〈神女廟〉，[清]王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷1，頁38-39。

⁴⁹ [宋]蘇軾：〈上清詞〉，同前註，卷48，頁2645。

⁵⁰ [宋]鄧牧：《大滌洞天記》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996年，據《四庫全書存目叢書·史部》影印涵芬樓影印明正統刻道藏本），卷上，頁103。

⁵¹ [宋]蘇軾：〈洞霄宮〉，[清]王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷10，頁503-504。

⁵² [宋]蘇軾：〈上清儲祥宮碑〉：「黃帝、老子之道，本也。方士之言，末也。」正文中「飛仙」、「丹藥」句均出此篇，同前註，卷17，頁503。

自夢上天，天帝怒曰：『何故敗我濯龍淵？』是後民失其利，多致饑困」，⁵³最後以「湖成君歸侍帝側，燈花已綴釵頭蟲」⁵⁴作結。這幾句合起來的意思喻意趙令時如天宮宮衛，為上帝通濯龍（指西湖）使其滄流豐盈，百姓可免饑荒；功成後復歸上帝之側；「燈花」一句用韓愈燈花詩「釵頭綴玉蟲」，⁵⁵字面意指其受上帝賞賜，也寄意現實中趙令時可入朝任職。蘇軾改稱《後漢書》的「天帝」為詩中的「上帝」，並以仙骨、明光宮、濯龍池等塑造上帝喜悅生民免於厄困，故賞賜人臣的形象。如此，既呈現上帝恩德，也可見上帝與人間的聯繫和互動。

此外，蘇詩〈送歐陽推官赴華州監酒〉「死為長白主，名字書絳闕」句後有一條自注，云熙寧末年歐陽奕（1045-1078，歐陽脩〔1007-1072〕之子）語之曰：「『吾夢道士持告身授吾曰：上帝命汝為長白山主，此何祥也？』明年，仲純父（歐陽奕）歿。」詩題歐陽推官指歐陽恕，即歐陽脩之孫，蘇軾在詩中提及所贈詩者（歐陽恕）父親故事，不可能虛構；意味蘇軾引歐陽奕之言，以證道士謂「上帝命汝」一句應驗。此詩有「文章乃餘事，學道探玄窟」⁵⁶句，「上帝命汝」一句又為道士之言——詩中上帝顯屬道家形象。另外蘇軾〈息壤詩〉：「帝息此壤，以藩幽臺」，詩敍引《淮南子》「鯀湮洪水，盜帝之息壤」⁵⁷典故；〈河復〉云「百神受職河神驕」，故「帝遣風師下約束」——此二例的帝（上帝／天帝）、鯀、祝融、風師、河神見於《尚書》、《周禮》、《左傳》，當然也見於楚辭及先秦諸子，為先秦鬼神想像的共同語彙，⁵⁸蘇詩中的「帝」非抽象概念，能指示別的神明執行其命令。餘像「帝遣銀河一派垂」、⁵⁹「帝觴分餘瀝，山骨醉后土」，⁶⁰均

⁵³ 〔晉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書·許楊傳》（北京：中華書局，1987年），卷82，頁2710。

⁵⁴ 〔宋〕蘇軾：〈再次韻德麟新開西湖〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷35，頁1878-1879。

⁵⁵ 〔唐〕韓愈：〈詠燈花同侯十一〉，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，卷12，頁1204。

⁵⁶ 〔宋〕蘇軾：〈送歐陽推官赴華州監酒〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷34，頁1806。

⁵⁷ 〔宋〕蘇軾：〈息壤詩〉，同前註，卷2，頁59。

⁵⁸ 參 Martin, Kern（柯馬丁）的 Textual Repertoire（文本資料庫）概念，見“Xi Shuai 蟋蟀 (Cricket) and Its Consequences: Issues in Early Chinese Poetry and Textual Studies,” *Early China* 42 (2019): 39-74.

⁵⁹ 〔宋〕蘇軾：〈世傳徐凝《瀑布》詩云：「一條界破青山色。」至為塵陋。又偽作樂天詩稱美此句，有「賽不得」之語。樂天雖涉淺易，然豈至是哉！乃戲作一絕〉，收入〔清〕王文誥輯

指「帝」創造自然奇偉風景；〈坤成節集英殿宴教坊詞致語口號〉敘云「帝於是日，誕降仁人（指哲宗）」，⁶¹口號既有「蓋帝堯之所難」、「雖虞舜其猶病」等儒家聖人，亦有「欲采蟠桃歸獻壽，蓬萊清淺半桑田」的道教意象，呈現儒道混合色彩；〈韋偃牧馬圖〉「神工妙技帝所收，江都曹（霸）、韓（幹）逝莫留」，⁶²意指唐代以後因「帝」不再賦予人藉繪畫窮盡物相之能，故未見畫技媲美韋、曹、韓者。〈澄邁驛通潮閣〉為蘇軾生命最後二年作品，「餘生欲老海南村，帝遣巫陽招我魂」⁶³引《楚辭·招魂》帝告巫陽，巫陽乃下招曰「魂兮歸來」⁶⁴典故，指自己離儋州赴廉州事。總之，以上蘇詩中的上帝（帝），無論詩句、敘文或自注，多詭奇炫麗。蘇詩中的上帝（帝）既是奇美風景風物的創造者，其詩化的上帝形象也常呈現神話和道教色彩。

和蘇詩上帝的奇詭形象和富麗描寫不同，蘇軾文集合上帝一詞文章，全部（31篇，100%）上帝形象均肅穆威嚴、高高在上——這些篇章的上帝賞善罰惡，彰顯正義，卻無一與「自然之美的創造者」的聯想相干，無一為楚辭體（無一篇含「兮」字句，罕見雲譎波詭意象）；絕大多數（30篇，97%）文章行文語氣反映敘述者或篇中人物對上帝十分恭敬；⁶⁵就文體言，祭文／碑銘／祝文／青詞／功德疏凡18篇（58%），這幾類文章內容為人與諸靈對話；敕／詔／表／狀／論／劄子凡11篇（35%），均為非祭祀性質的朝廷公文。

蘇軾祭文、碑銘等常見「於皇上帝，子惠我民」、⁶⁶「洪維上帝，以斯民屬於山川羣望」⁶⁷等莊敬語，敕詔表狀等文體情況相類，每多「今茲禋禮，奠幣上帝」、⁶⁸「大德小心，以昭事于上帝」⁶⁹之言。另〈上圓丘合祭六議劄子〉引《尚書·虞

注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷23，頁1211。

⁶⁰ [宋]蘇軾：〈白水山佛迹巖〉，同前註，卷38，頁2080。

⁶¹ [宋]蘇軾：〈坤成節集英殿宴教坊詞致語口號〉，同前註，卷46，頁2494。

⁶² [宋]蘇軾：〈韋偃牧馬圖〉，同前註，卷44，頁2397。

⁶³ [宋]蘇軾：〈澄邁驛通潮閣二首·其二〉，同前註，卷43，頁2365。

⁶⁴ [戰國]屈原：〈招魂〉，[宋]洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983年），卷9，頁197-215。

⁶⁵ [宋]蘇軾：〈書謗〉一篇引論者言「如李長吉死時事，以上帝召他」屬陳述句，收入孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷71，頁2274。

⁶⁶ [宋]蘇軾：〈司馬溫公神道碑〉，同前註，卷17，頁515。

⁶⁷ [宋]蘇軾：〈祭常山祝文·其一〉，同前註，卷62，頁1917。

⁶⁸ [宋]蘇軾：〈集官詳議親祠北郊詔〉，同前註，卷40，頁1137。

典》及《詩經·昊天有成命》等論證「古者祀上帝則并祀地祇」，⁷⁰反映蘇軾以先秦儒家禮樂傳統為天地合祭之根據，這裡的昊天和上帝是同義詞。蘇軾文集含上帝一詞篇章中，3篇顯具佛教色彩（10%），如〈興龍功德疏〉其一云「佑伏以上帝垂休，真人誕降……不緣梵釋之因，曷致涓塵之效」，〈坤成節功德疏〉云「右伏以上帝儲休……致海眾之莊嚴，廣潮音之清淨」⁷¹——如此融合上帝與佛教內容的寫法，卻未見於蘇詩。

蘇文含上帝的其中7篇文章（23%），顯具道教色彩，如〈上清儲祥宮碑〉、〈鳳翔醮土火星青詞〉等，最有特色者是蘇軾三篇〈醮上帝青詞〉。唐宋祀上帝祝文主要表敬謝之意，如云「萬物權輿，六氣資始，謹遵彝典，慎修禮物」；⁷²另參詩小序〈噫嘻〉釋題：「春夏祈穀于上帝也」，孔疏：「〈噫嘻〉詩者，春夏祈穀於上帝之樂歌也。調周公、成王之時，春郊夏雩，以禱求膏雨而成其穀實，為此祭於上帝」⁷³——此為向上帝祈雨之言；但杜佑（735-812）不同意這種理解，他說：「祀感帝之意，本非祈穀。先儒此說，事恐難憑」，⁷⁴反映唐人對是否應向上帝祈穀有爭議，惟宋代上辛祈穀祝文尚有「嗣天子臣某謹遣某官臣姓名敢昭告于上帝：斯民之生，實賴嘉穀。亦有高廩，國乃乂安。敢伸虔誠，仰祈昭貺」，⁷⁵末後「仰祈昭貺」表祈求嘉穀之意。宋代祀上帝更常見情況是廣義祈求上帝福佑生民，如云「仰祈茂祉，大庇含生」。⁷⁶總之，唐宋官方祀典未見向上帝祈求個人福祉（天子祈求上帝保佑李唐或趙宋王朝昌盛者除外）。蘇軾〈醮上帝青詞〉卻與此不同：

⁶⁹ [宋]蘇軾：〈上皇帝賀表〉，同前註，卷24，頁712。

⁷⁰ [宋]蘇軾：〈上圓丘合祭六議劄子〉，同前註，卷35，頁1002-1003。

⁷¹ [宋]蘇軾：〈坤成節功德疏文·其四〉，同前註，卷44，頁1277。

⁷² [唐]蕭嵩等：《大唐開元禮·皇帝冬至祀圓丘·進熟》，收入《景印文淵閣四庫全書·史部》第646冊（上海：上海古籍出版社，1987年），卷4，頁75。

⁷³ 〈噫嘻〉詩小序及《正義》注文均見[漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：《毛詩正義》，李學勤主編：《十三經注疏》，卷19，頁1548。

⁷⁴ [唐]杜佑著，王文錦等點校：《通典》（北京：中華書局，1988年），卷106，頁2767。

⁷⁵ [宋]宋高宗：〈上辛祈穀祀上帝〉，[清]徐松輯：《中興禮書》，卷30，頁127。

⁷⁶ [宋]宋高宗：〈冬至祀昊天上帝〉，同前註，卷30，頁128。

臣聞報應如響，天無妄降之災；恐懼自修，人有可延之壽……臣兩遇禍災，皆由滿溢。早竊人間之美仕，多收天下之虛名……臣今稽首投誠，洗心歸命。誓除驕慢，永斷貪嗔。幸不死於嶺南，得退歸於林下。少駐桑榆之暮景，庶幾松柏之後凋。

青詞為道教祝文，文中蘇軾自稱為「臣」，坦承自己滿招損，祈求上帝憐其洗心革面，保守其性命長久。在另外兩篇蘇軾代人撰寫的〈醮上帝青詞〉中，甚至祈求上帝保佑祈祭者「宦路亨通，無謗傷之橫至；私門安燕，絕災釁之潛生。福建親闈，慶延子舍」、「延偏親之壽考，茂合族之禧祥」。⁷⁷三篇醮上帝青詞呈現的是蘇軾（或所代之人）個人與上帝的關係，所求內容與國家生民之福不僅毫無關係，甚至功利地祈願宦路亨通、慶延子孫之類的個人仕途、家宅之福——這種官員（臣）以個人身分向上帝祈求個人福祉，絕不見於《大唐開元禮》和《太常因革禮》；反映蘇軾撰作道教的祭上帝青詞時，不認為須嚴守儒家嚴分祭祀者與受祭者階級對應的規範（「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀」⁷⁸），或換句話說：蘇軾認為在道教系統中，一般官員——不必是天子或其代表——也有資格直接與上帝對話。官員向上帝祈求的也不必是國家大事，而可以是官員的及身利益。⁷⁹

蘇軾祭文及公文以外含上帝一詞的文章只有 2 篇（6%），即〈書謗〉及〈仙姑問答〉。〈書謗〉用李商隱〈李賀小傳〉「帝成白玉樓，立召君為記」典，以此「帝」為「上帝」（「李賀長吉死時事，以上帝召也」）。⁸⁰〈仙姑問答〉為異

⁷⁷ 蘇軾三篇引文出處順序為〈醮上帝青詞·其一〉、〈醮上帝青詞·其二·代鮮于子駿〉、〈醮上帝青詞·其三·又代陸和叔〉，收入孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷 62，頁 1901-1902。

⁷⁸ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義·王制》，李學勤主編：《十三經注疏》，卷 12，頁 451。

⁷⁹ 類似向上帝祈求個人福祉的內容偶見蘇軾以後宋文，如〔宋〕周必大〈夫人設醮青詞〉：「伏願上帝垂慈，列真降鑒，宥向來之罪戾，錫此去之康寧」，收入王瑞來校證：《周必大集校證》（上海：上海古籍出版社，2020 年），卷 37，頁 544；佚名：〈生日賽願設醮道場青詞〉照抄蘇軾〈醮上帝青詞·其三〉「伏望上帝垂慈……茂合族于禧祥」數句，載〔宋〕魏齊賢、葉棻輯：《五百家播芳大全文粹》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1353 冊（上海：上海古籍出版社，1987 年），卷 72，頁 315。按：此文在該書置於趙達（1117-1157）文後，或為南宋時人所作。

⁸⁰ 〔宋〕蘇軾：〈書謗〉，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷 71，頁 2274；〔唐〕李商隱：〈李賀小傳〉，劉學鍇、余恕誠校注：《李商隱文編年校注》（北京：中華書局，2002 年），未編年文，頁 2266。

事雜記，載「天符使者」奏人間不平事於上帝，「上帝勅送冥司，理直其事」，帶出「莫向人前誇巧佞，蒼天終是有神明」⁸¹之觀念，則蘇軾在非公文著作中，上帝之形象亦有道教化傾向。綜上所述，蘇文中的上帝多見於其嚴謹的祭文及公文，無一見於其美文（如〈赤壁賦〉、〈超然臺記〉等）或尺牘。這和蘇詩中的上帝與神話、「自然之美的創造者」的形象緊密聯繫，截然不同。

《東坡書傳》上帝凡 11 例，《蘇氏易傳》無上帝。《書傳》或從禮法立論，云「凡祀上帝，必及地示」，⁸²或申言上帝之公義無私，如「上帝付耳目于民者，以其眾而無私也」、「言上帝當簡察其善惡」。⁸³另《蘇氏易傳》雖指出〈河圖〉、〈洛書〉見於《易》和《論語》，不可誣也，⁸⁴惟《書傳》釋「夢帝賚予良弼」一句，以為「神交于上帝，得良弼于夢中。武丁自信可也，天下其孰信之？故三年不言，既免喪而猶默也」，⁸⁵認為「神交于上帝」超乎常理，難讓人相信。總而言之，《書傳》、《易傳》罕言怪事。在二書中，「天」和「上帝」常為同一概念，如前述「『上帝』付耳目于民者」為《尚書》原文「『天』聰明自我民聰明」的釋文；⁸⁶又如《尚書》原文「乃有室大競，籲俊尊『上帝』」，蘇軾釋文為「王室所以大強者，以求賢為事『天』之實也」。⁸⁷《書傳》、《易傳》大致以五經常見的儒家語彙釋經，偶見道家者言，如釋《尚書》「先王惟時，懋敬厥德，克配上帝」云：

湯惟能如是，勉敬厥德，故能配天。天無言無作，而四時行，百物生，王亦如是。老子曰：「王乃天，天乃道。」⁸⁸

釋文以「配天」為「克配上帝」同義概念。「天一上帝一道」三者意義相貫，「王乃天」三字須配合《尚書》原文，即「先王……克配上帝」來理解，指先王遵上

⁸¹ [宋]蘇軾：〈仙姑問答〉，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷 72，頁 2314-2315。

⁸² [宋]蘇軾：《東坡書傳》，收入曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》第 1 冊，卷 2，頁 448。

⁸³ 同前註，卷 4，頁 480；同前註，第 2 冊，卷 7，頁 17。

⁸⁴ [宋]蘇軾：《蘇氏易傳》，同前註，第 1 冊，卷 7，頁 369。

⁸⁵ [宋]蘇軾：《東坡書傳》，同前註，第 2 冊，卷 8，頁 50。

⁸⁶ 同前註，第 1 冊，卷 3，頁 40。

⁸⁷ 同前註，第 2 冊，卷 16，頁 179。

⁸⁸ 同前註，卷 7，頁 29。

帝之道，非云先王等同天或上帝。蘇軾以《老子》釋《尚書》，符合他說「道家者流……合於《周易》『何思何慮』、《論語》『仁者靜壽』之說」，⁸⁹即蘇軾因認為道家若干觀念與儒家契合，在這個前提下，認為以《老子》句釋儒家聖人之言亦可。

總之，蘇文中兼有儒釋道三教的上帝，上帝一詞除出現在祭文外，也見於表、碑、笏子中。最有特色的是他的三首「醮上帝青詞」涉及祈求個人福祉，反映其儒、道祭文中上帝書寫的顯著差異——後者可更強調個人利益和個人與上帝的關係。《書傳》中，「上帝」和「天」相通，蘇軾不否定「神交于上帝」的可能，只是說一般人很難相信他人有此經歷。蘇軾文集及其詮釋經典的著述，「上帝」一詞遠多於其詩，蘇詞中更無上帝。蘇詩中上帝的奇詭書寫幾不見於蘇文及蘇軾經學研究——這固然和篇章所寫的主題有關，也反映蘇軾具鮮明文體意識，有意在不同寫作呈現不同的上帝觀念和形象，他未曾把其詩中詭奇的上帝描寫，挪移至他嚴肅的經學和公文中，反之亦然。

三、蘇軾罕言者：天帝·昊天·蒼天

蘇詩未見天帝、昊天、蒼天，蘇文除引用《詩經·昊天有成命》詩句及典故外，亦罕言昊天、蒼天。蘇軾思想兼融三教，前述蘇文的上帝偶爾可與釋、道觀念扣連——則蘇軾顯然不是因恪守儒家正統避用這三個關鍵詞。前文統計宋初至北宋中葉 10 位詩人，全部詩歌未言天帝；除梅堯臣詩「蒼天」一詞有 3 例外，其餘詩人也極少使用昊天、蒼天。北宋中葉後，宋詩使用「蒼天」一詞的語例增幅不少，⁹⁰惟數量仍只及天公或造物的各 15% 左右。如何解釋這些現象？

與上帝一詞比較，《全唐詩》38%（6 首）含「天帝」的詩歌與道教觀念相關，並且都非郊廟歌辭，也有如書寫秦得天下，「自是當時天帝醉，不關秦地有山河」⁹¹等想像天帝沉醉，致使人間政權交迭的人性化書寫——呈現天帝因貪歡誤事，並非盡善盡智的形象。宋詩中的「天帝」或主宰興亡、晴雨，如王十朋〈陳武帝〉

⁸⁹ [宋]蘇軾：〈上清儲祥宮碑〉，《蘇軾文集》，卷 17，頁 503。

⁹⁰ 生於蘇軾以前宋人詩歌含天帝 5 例、昊天 8 例、蒼天 13 例，分佔《全宋詩》語例 13%、20%、9%。

⁹¹ [唐]李商隱：〈咸陽〉，劉學鍇、余恕誠集解：《李商隱詩集解》（北京：中華書局，1988 年），不編年詩，頁 1537。

「一旦權臣外召君，已知天帝欲興陳」、⁹²蘇籀（1091-?）〈夏旱〉「疲民億萬口，生生荷天帝」；⁹³另宋詩含天帝並呈現佛、道觀念者，分別佔 23%（9 首）及 15%（6 首），前者比例高於《全唐詩》，⁹⁴後者與唐詩相較出現頻率稍低。與佛教內涵相關者如云「天帝釋宰元化，阿修羅坐道場」、⁹⁵「千輪佛火照層城，九陌香車擊迅霆。簡子最知天帝樂，孟家惟信紫姑靈」，⁹⁶與道教相關者如云「天帝黃金闕，真人紫錦書」、⁹⁷「蟠桃壽天帝，萍實薦居辰」，⁹⁸此四例或見宗教之莊嚴寶相，或見奇珍異物。宋詩含天帝者與含上帝者最大不同是：前者沒有任何一首是嚴格意義的祭祀詩，當然真宗朝有「玉皇大天帝」說——故宋詩「天帝」未見於祭祀詩並不意味「天帝」被排除在朝廷神明系統之內；但就算在青詞中，仍以前文提及「景靈宮聖祖天尊大帝聖后天慶觀『昊天上帝』」的寫法更常見。在收錄北宋文書的《宋大詔令集》中，上帝凡 176 例，天帝僅 6 例，⁹⁹反映即使在道教備受天子推崇並廣為流行的宋代，「天帝」說法仍罕見於祭詩。這是先秦儒家文獻語彙傳統韌力的鮮明體現。

《全宋詩》中吳龍翰（1233?-1293）有「分明掘見陰陽根，判斷造化之深幽。玄機發泄天帝嗔，此文正恐雷霆收」¹⁰⁰句，是含「天帝」一詞的宋詩中唯一一首表達主宰因人窺見造化奧秘而嗔怒的作品，此句孳乳並轉化自李賀（790-816）「枯

⁹² [宋]王十朋：〈詠史詩·陳武帝〉，《王十朋全集》，卷 10，頁 149。

⁹³ [宋]蘇籀：〈夏旱〉，《雙溪集》（北京：中華書局，1985 年），卷 2，頁 20。

⁹⁴ 《全唐詩》含天帝只 1 首與佛教相關，即[唐]鄭愔〈奉和幸大薦福寺〉詩云：「國會人王法，宮還天帝遊。紫雲成寶界，白水作禪流。」見[清]彭定求等輯：《全唐詩》，卷 106，頁 1107。

⁹⁵ [宋]劉克莊：〈六言偈·其三〉，辛更儒箋校：《劉克莊集箋校》（北京：中華書局，2011 年），卷 45，頁 2334。

⁹⁶ [宋]劉筠：〈燈夕寄內翰號略公〉，[宋]楊億等著，王仲舉注：《西崑酬唱集注》（上海：上海書店出版社，2001 年），卷下，頁 228。

⁹⁷ [宋]徐鉉：〈步虛詞·其二〉，李振中校注：《徐鉉集校注》（北京：中華書局，2016 年），卷 4，頁 159。

⁹⁸ [宋]蘇籀：〈和洪玉甫祕監荔枝·其三〉，《雙溪集》，卷 1，頁 13。

⁹⁹ 據劉俊文總策劃、總編纂及總監製，北京愛如生數位化技術研究中心研製：《宋大詔令集》（北京：中國基本古籍庫電子檢索系統）。

¹⁰⁰ [宋]吳龍翰：〈題國直先伯祖海潮賦後〉，[宋]陳思編，[元]陳世隆補：《兩宋名賢小集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1364 冊（上海：上海古籍出版社，1987 年），卷 339，頁 642。

榮不等嗔天公」¹⁰¹及許洞（咸平三年〔1000〕進士）的「天公嗔汝口叟叟」，¹⁰²反映在南宋後期，非常偶爾的情況會出現天帝與天公形象混同的情況。但這「天帝嗔」、「天公嗔」寫法，絕不見於宋詩中含上帝的詩句。反映有宋一代，宋詩中的「上帝」從未被視為可用來開玩笑、俗化的對象。但也因為其形象單一不易發揮，以致除祭祀詩外，上帝一詞罕見於宋詩，非道教與非神話色彩的上帝尤其如此。

《全唐詩》含「昊天」詩歌只 6 首，其中 1 首為效廟歌辭，用〈昊天有成名〉典故，¹⁰³4 首指自然之天，如杜甫（712-770）〈夏夜歎〉「昊天出華月」，¹⁰⁴餘 1 首指善善惡惡的天之主宰，即李白「如或妄談，昊天是殛」，¹⁰⁵總言之，唐詩中的昊天未見特色。與之相較，《全唐詩》蒼天 13 例，6 例為自然之天，顯具意志者 2 例，如戴叔倫（732-789）云「蒼天暨有念，悠悠終我心」。¹⁰⁶唐詩蒼天較有特色的，是屢見「號哭蒼天」行徑（4 首，31%），如李白「庶女號蒼天」、¹⁰⁷寒山（盛中唐時人）「今誰念於汝，苦痛哭蒼天」，¹⁰⁸這當然繼承自《詩經》〈巷伯〉、〈鴛羽〉等窮則呼蒼天的傳統¹⁰⁹——由此帶出兩種截然不同的想像：或為（1）苦痛達蒼天，或為（2）蒼天不憫人間苦楚。無論哪種想像，直接描寫人向

¹⁰¹ 〔唐〕李賀：〈野歌〉，吳企明箋注：《李長吉歌詩編年箋注》（北京：中華書局，2013 年），卷 1，頁 113。

¹⁰² 引見〔宋〕龔明之，孫菊園校點：《中吳紀聞·許洞》（上海：上海古籍出版社，1986 年），卷 1，頁 2。

¹⁰³ 〈周郊祀樂章·福順樂〉：「昊天成命，邦國盛儀」，見〔宋〕孰茂倩編：《樂府詩集》（北京：中華書局，1979 年），卷 7，頁 108。

¹⁰⁴ 〔唐〕杜甫：〈夏夜歎〉，蕭滌非主編，張忠綱終審統稿：《杜甫全集校注》（北京：人民文學出版社，2014 年），卷 5，頁 1334。

¹⁰⁵ 〔唐〕李白：〈雪讒詩贈友人〉，郁賢皓校注：《李太白全集校注》，卷 7，頁 1135。

¹⁰⁶ 〔唐〕戴叔倫：〈喜雨〉，蔣寅校注：《戴叔倫詩集校注》（上海：上海古籍出版社，1993 年），卷 3，頁 232。

¹⁰⁷ 〔唐〕李白：〈古風·其三十七〉，郁賢皓校注：《李太白全集校注》，卷 1，頁 123。

¹⁰⁸ 〔唐〕寒山：〈婦女慵經織〉，項楚注：《寒山詩注》（北京：中華書局，2000 年），不註卷次，頁 198。

¹⁰⁹ 〈巷伯〉：「驕人好好，勞人草草。蒼天蒼天」、〈鴛羽〉：「悠悠蒼天！曷其有極」，收入〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，李學勤主編：《十三經注疏》卷 12，頁 901；卷 6，頁 464。

天哭泣詩歌中的蒼天，都不曾回應人的悲呼。倒是李白〈東海有勇婦〉寫杞梁之妻執意為夫復仇，「萬死不顧生，白刃曜素雪，蒼天感精誠。」¹¹⁰此中分別，前者（哭蒼天）是人向天哭訴，後者是蒼天主動憐憫世人。「哭號蒼天」的描寫不見於唐詩中與上帝、天帝、昊天相關的詩句，這與唐詩中的上帝、天帝形象大多為執掌正義，與人同情同德有關，故罕言上帝置人於不顧。

《全宋詩》40首含昊天的詩歌，明確指向有意識之昊天者凡33例（80%），遠高於《全唐詩》的2例（33%），反之前述《全唐詩》餘下4首含昊天的詩歌均指自然之天（67%），《全宋詩》同一指向的詩歌只有2例（5%），明顯反映宋詩更傾向呈現有情志的昊天。因《詩經》、《周禮》「昊天上帝」稱謂，《全宋詩》所載含昊天一詞的郊祭詩（8首，20%）常見「昊天蓋高，祀事為大。嚴配皇靈，億福來介」、¹¹¹「命成昊天」¹¹²等說，其涵義與上帝等同，即道德化、並主宰王朝興衰的天之主宰。祭祀詩外，宋詩或言「昊天罔極幽明隔」，¹¹³用〈蓼莪〉典故；或言「須知造物心至公，遠近高下皆一同……昊天莫道高難測，試聽神龍驅霹靂」，¹¹⁴意指昊天大公無私施降甘露；詩中造物和昊天互文見義，屬同一概念。

和昊天不同，《全宋詩》中蒼天從未作為上帝的代詞見於郊祀詩。在個人詩作中，僅53%（76首）含蒼天一詞詩作可歸類為顯具意志，比例遠低於《全宋詩》含上帝（100%¹¹⁵）、天帝（100%）、昊天（80%）者——反映宋詩使用蒼天一詞時，許多時候指冥冥中之主宰或蒼茫之天，非如宋詩中的上帝、天帝、昊天般顯具道德意識，能賞善罰惡。也正由於蒼天之意難料（甚至蒼天是否有意也成疑問），《全宋詩》含蒼天者多達31首（22%）內容均與呼蒼天、號蒼天、哭蒼天相關——這是宋詩蒼天書寫最突出之處。梅堯臣三首含蒼天的詩歌中，其一即名篇〈汝墳

¹¹⁰ [唐]李白：〈東海有勇婦〉，郁賢皓校注：《李太白全集校注》，卷3，頁501。

¹¹¹ 〈孟夏雩祀·仁宗御製·太祖配坐奠幣·獻安〉，收入〔元〕脫脫等：《宋史·樂志》，卷132，頁3082。

¹¹² 〈紹興二十八年祀圜丘·還位·乾安〉，同前註，卷132，頁3074。

¹¹³ [宋]馬廷鸞：〈宿祀瞻夜賦·其二〉，《碧梧玩芳集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1187冊（上海：上海古籍出版社，1987年），卷23，頁171。

¹¹⁴ [宋]姜特立：〈喜雨〉，錢之江整理：《姜特立集》（杭州：浙江古籍出版社，2016年），卷17，頁220。

¹¹⁵ 223首中的222首，按%整數計算為100%，按小數點後1位計算為99.6%。

貧女〉云「拊膺呼蒼天，生死將奈向」，¹¹⁶另如張商英（1043-1121）「搥胸祇得哭蒼天」、¹¹⁷蘇洵（1170-？）「慟哭叫蒼天」¹¹⁸等都是哭號蒼天句的典型例子。此外，宋詩或言蒼天無語，不回應人間號泣，如饒節（1065-1129）「蒼天呼不聞」；¹¹⁹或以昊天自有意，如「從來有脩短，豈敢問蒼天」（梅堯臣詩）；¹²⁰或逕言蒼天根本不知人間疾苦，如梅堯臣「蒼天不知苦」。¹²¹更甚者，是直接質問蒼天何以使賢者受罪、百姓遭殃，如汪大章（慶元元年〔1195〕輟試）「遷客蕭寺獨羈寄，未知曷犯蒼天意」、¹²²蘇籀「生靈未悉坐何罪，髓腦塗地尤蒼天」。¹²³最甚者說：「世事都如此，蒼天何不仁」。¹²⁴在個別體現佛道觀念的宋詩中，則別開生面，謂「但能了生死，何必問蒼天」。¹²⁵

上述一連串語例反映：號哭蒼天的書寫見於唐詩，惟對其觀念的多樣發揮，則待宋詩才淋漓盡致。宋人在詩化想像裡對蒼天的質疑，甚至逕說蒼天不仁，不見於《全唐詩》。「蒼天何不仁」觀念絕不見於唐宋詩中的「上帝」和「天帝」形象。也可說，宋詩中蒼天道德形象愈趨淡化，是「蒼天呼不聞」描述出現的大前提——既然「蒼天」沒有「上帝」在儒家和宋代祀典中至尊無上的地位，詩人也就無須如頌美上帝般歌頌蒼天。

¹¹⁶ 〔宋〕梅堯臣：〈汝墳貧女〉，朱東潤箋注：《梅堯臣集編年箋注》（上海：上海古籍出版社，2006年），卷10，頁166。

¹¹⁷ 〔宋〕張商英：〈答平禪師〉，〔宋〕普濟著，蘇淵雷點校：《五元燈會·兜率悅禪師法嗣·丞相張商英居士》（北京：中華書局，1997年），卷18，頁1200。

¹¹⁸ 〔宋〕蘇洵：〈哭邢芻父·其五〉，《冷然齋詩集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1179冊（上海：上海古籍出版社，1987年），卷3，頁99。

¹¹⁹ 〔宋〕饒節：〈蒲適正挽歌〉，《倚松詩集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1117冊（上海：上海古籍出版社，1987年），卷2，頁99。

¹²⁰ 〔宋〕梅堯臣：〈悼亡·其三〉，朱東潤箋注：《梅堯臣集編年箋注》，卷14，頁246。

¹²¹ 〔宋〕梅堯臣：〈戊子三月二十一日殤小女稱稱·其二〉，同前註，卷18，頁446。

¹²² 〔宋〕汪大章：〈哭大愚呂公詩〉，〔元〕吳師道輯：《敬鄉錄》，收入《景印文淵閣四庫全書·史部》第451冊（上海：上海古籍出版社，1987年），卷7，頁323。

¹²³ 〔宋〕蘇籀：〈去年一首〉，《雙溪集》，卷1，頁8。

¹²⁴ 〔宋〕薛季宣：〈傷劉復之·其一〉，張良權點校：《薛季宣集》（上海：上海社會科學院出版社，2003年），卷13，頁156。

¹²⁵ 〔宋〕胡仲弓：〈嘲赴緣僧道〉，載〔宋〕陳起編：《江湖後集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1357冊（上海：上海古籍出版社，1987年），卷12，頁862。

蘇軾著作未言天帝，《蘇軾文集》5篇文章提及昊天，1篇提及長安昊天觀，未見發揮昊天之意義；1例見於〈賀明堂赦書表〉，歌頌天子「講明大禮，對越昊天」；另1篇〈上圓丘合祭六議筭子〉引〈昊天有成命〉論證郊祀之禮儀，《東坡書傳》1例也是引〈昊天有成命〉；《文集》另外2篇制誥代入天子身分謂「祇見昊天，陟配文考」、「未報昊天罔極之德」。¹²⁶此6例中1例陳述昊天觀的名稱，5例為恪守儒家禮文範式或用典，未見蘇軾個人化的新詮與文學性創造。蒼天1例，即前引〈仙姑問答〉「莫向人前誇巧佞，蒼天終是有神明」一句，指具道德意識的至高主宰。

把蘇詩不言天帝、昊天、蒼天的現象置於其時代考量，可知這是宋初至北宋中葉宋詩的常態（參考表二）。無論純儒歐陽脩、曾鞏（1019-1083），抑或兼融佛老的王安石（1021-1086）、蘇軾，在他們詩中均罕言這3個詞彙——故不能只從個別詩人對三教語彙的取態推論，而應從語言使用的歷史慣性，及詞彙的能指（signifier）分析這現象。就前者言，《宋大詔令集》語例清楚反映，即使有了玉皇大帝之名，北宋官方文書顯然壓倒性傾向使用「上帝」而非「天帝」，即先秦儒家經典的語彙傳統，始終主導宋人對指向天之主宰的「帝」字的想像——這個「帝」字最容易讓宋人想到的是上帝，而非天帝。蘇軾專研《尚書》與《易傳》，熟知五經不言天帝傳統。就連前引蘇軾〈再次韻德麟新開西湖〉「新與上帝開濯龍」典故，《後漢書·許楊傳》中寫的本是天帝，蘇軾也改為上帝。尤其在文學作品中，除專指玉皇大帝外，「天帝」一詞通常只泛指天上之主宰，這內涵和「上帝」一詞並無分別；即天帝的「能指」完全可被上帝替代。「昊天」的情況也類此——除提及昊天罔極、昊天有成命典故外，昊天的能指完全可被上帝取代。梅詩3次提及蒼天，其中號泣蒼天意象的頻繁出現，是宋詩蒼天遠較唐詩為多的重要原因。但相對於梅詩7次提及上帝、9次提及天公、6次提及造物，梅詩提及蒼天的次數不算多。那麼何以宋人，尤其是蘇軾大量使用天公、造物入詩？此現象和這2個詞彙內涵的新意有何關係？下文繼續討論這問題。

¹²⁶ [宋]蘇軾：〈瓊州惠通井記〉、〈賀明堂赦書表·其一〉、〈上圓丘合祭六議筭子〉、〈明堂執政加恩·范純仁〉、〈賜文武百寮太師文彥博以下上第一表請舉樂不許批答·其二〉，按順序見孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷12，頁400；卷23，頁676；卷35，頁1002-1007；卷39，頁1127；卷43，頁1242。《東坡書傳》之例見曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》第1冊，卷2，頁449。

四、天公：形象化的主宰，與奇美的創造者

蘇軾使用「天公」入詩的數量遠超他之前任何一人，他既集北宋中葉以前天公形象之大成，其最具特色者，是連繫了天公與「自然之巧」和「藝術之美」的關係。

回顧《全唐詩》中的天公不一定是至善者，甚至可以用來戲謔，或人與之爭競的對象，如李賀「男兒屈窮心不窮，枯榮不等嗔天公」、¹²⁷杜荀鶴（846-904）「氣直不與兒輩洽，醉來擬共天公爭」。¹²⁸最著名者是韓愈〈雙鳥詩〉寫二鳥之鳴擾亂天地萬象，使百物生愁，導致「天公怪兩鳥，各捉一處囚」。¹²⁹當代學者較多以詩中兩鳥為韓愈、孟郊；¹³⁰即韓詩已開啟藉著怪奇書寫，寄意上天懲治傑出詩人的風氣。這當然不符合儒家上帝觀念，卻無妨以儒者自居的韓愈在文學想像中，以之比喻自己和孟郊的際遇。當然另一些唐詩中，天公仍是命運際遇、與自然變化的主宰。

蘇軾以前，宋詩分別有歐陽脩「古人謂此觀天巧，命短疑為天公憎」，¹³¹蘇舜欽「世人飾詐我尚笑，今乃復見天公乖」，¹³²呈現天公使人（尤其是詩人）遇事不順，甚至命途多桀。此外或寫自然變化為天公之戲，如黃庶（1019-1058）「疑是天公戲，都傾海作鹽」。¹³³或如梅堯臣有時候說「天公亦鑿詳，天子大聖明」，¹³⁴反映天之公正，有時候說「天公欲俾世間見，影著石面如黏竊」，¹³⁵卻又說「割

¹²⁷ [宋]李賀：〈野歌〉，吳企明箋注：《李長吉歌詩編年箋注》，頁113。

¹²⁸ [唐]杜荀鶴：〈送李鐔遊新安〉，《杜荀鶴文集》（上海：上海古籍出版社，1994年，影印上海圖書館藏宋蜀刻本），卷1，頁26。

¹²⁹ [唐]韓愈：〈雙鳥詩〉，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，卷7，頁836。

¹³⁰ 「兩鳥」指韓、孟之解說參王基倫：《大唐詩豪韓愈詩選》（台北：五南圖書公司，2000年），頁200-202。

¹³¹ [宋]歐陽脩：〈感二子〉，李逸安點校：《歐陽脩全集》（北京：中華書局，2001年），卷9，頁138。

¹³² [宋]蘇舜欽：〈城南歸值大風雪〉，沈文倬校點：《蘇舜欽集》，卷2，頁18。

¹³³ [宋]黃庶：〈觀雪〉，《伐檀集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1092冊（上海：上海古籍出版社，1987年），卷上，頁764。

¹³⁴ [宋]梅堯臣：〈嘉祐二年七月九日大雨寄永叔內翰〉，朱東潤箋注：《梅堯臣集編年箋注》，卷27，頁965。

¹³⁵ [宋]梅堯臣：〈和吳沖卿學士石屏〉，同前註，卷26，頁883。

掘誰怕天公嗔」，¹³⁶後者意指為得嚙珍饈無懼天公嗔怒——梅詩後二例合起來，呈現了天公一時欲人得觀其創造之奇美，一時又抗拒人間得享奇珍的不同形象。天公在同一詩人不同詩作中形象並不統一的現象，在宋詩中甚普遍，梅堯臣、蘇軾、陸游（1125-1210）均如此（詳下）。

蘇詩中的天公偶指善善惡惡、福祐善人的主宰，如說「人間得喪了無憑，只有天公終可倚」、¹³⁷「天公不吾欺，壽與龜鶴永」，¹³⁸如此顯具道德意志的天公在蘇詩中凡 5 例（5 首，15%），和《全宋詩》含道德意識的天公比例相若（129 首，13%）。與之相對，在悼亡詩或哀憫人間疾苦的詩作，蘇軾則說「恩恩成鬼錄，憤憤到天公」、¹³⁹「天公獨何意，忍使蝗蟲發」，¹⁴⁰此二例與「怨蒼天」、「問蒼天」語意相近，惟所指之天落實到人格化和形象化的天公身上，與〈毛詩傳〉云「據遠視之蒼蒼然，則稱蒼天」¹⁴¹的邈遠、遙不可及之天有別。

與上述善善惡惡的天公不同，在文學想像裏，人的疾患不一定是自然現象或上天的懲罰，卻可能是天公戲弄人的結果，如蘇軾寫黃庭堅（1045-1105）目疾，謂「天公戲人亦薄相，略遣幻翳生明珠」，¹⁴²意指山谷雙目多見彷彿如飛蠅等幻象。這樣的天公全無道德形象可言，卻是個以戲人為樂的主宰者。

〈春帖子詞·皇帝閣〉「不待驚開小桃杏，始知天子是天公」¹⁴³二句，典出《羯鼓錄》載玄宗命高力士（690-762）取羯鼓縱擊，桃杏微拆，玄宗笑曰「此一事，不喚我作天公，可乎？」¹⁴⁴蘇軾以前宋祁（998-1061）詩已有「花須羯鼓催」

¹³⁶ [宋]梅堯臣：〈文惠師贈新筍〉，同前註，卷 22，頁 613。

¹³⁷ [宋]蘇軾：〈任師中挽詞〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷 21，頁 1086。

¹³⁸ [宋]蘇軾：〈送程建用〉，同前註，卷 27，頁 1455。

¹³⁹ [宋]蘇軾：〈哭王子立，次兒子迨韻·其三〉，同前註，卷 31，頁 1659。此句典出建元元年（479）歲星犯天關，庾翼與兄冰書曰：「此復是天公憤憤，無皂白之徵也。」〔齊梁〕沈約：《宋書·天文志二》（北京：中華書局，1974 年），卷 24，頁 712。

¹⁴⁰ [宋]蘇軾：〈和趙郎中捕蝗見寄次韻〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷 14，頁 685。

¹⁴¹ [漢]毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義·黍離》，收入李學勤主編：《十三經注疏》，卷 4，「毛傳」，頁 298。

¹⁴² [宋]蘇軾：〈次韻黃魯直赤目〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷 27，頁 1457。

¹⁴³ [宋]蘇軾：〈春帖子詞·皇帝閣·其六〉，同前註，卷 46，頁 2477。

¹⁴⁴ [唐]南卓撰：《羯鼓錄》（上海：上海古籍出版社，1988 年），頁 4。

¹⁴⁵句，惟在詩中逕說「天子是天公」，首見於蘇詩，指天子如天公般可變化自然。和唐玄宗一樣，蘇軾不認為任何時候都須對不見於先秦儒典的天公畢恭畢敬，反之宋詩含上帝／天帝者，絕不見「天子是上帝／天帝」說法，這是天公在宋詩裏不如上帝絕對權威的明證。蘇軾此句後來又為范成大（1126-1193）「須知天子是天公」、¹⁴⁶武衍（淳祐元年〔1241〕自序其集）「信知天子是天公」¹⁴⁷襲用，影響深遠。反映較之上帝和昊天，天公一詞不受傳統禮法語彙束縛，故在蘇詩及其後宋詩中的形象更具彈性。

《全唐詩》天公一詞與「變化自然」相關者佔 23%（7 首），《全宋詩》之比例急升至 79%（766 首）；蘇詩相關比例介乎兩者之間，為 41%（14 首）；大致反映蘇詩是天公一詞在唐宋之際，愈趨傾向指「自然變化主宰者」的分水嶺。面對天氣變化出人意料，蘇軾說「天公用意真難會」、¹⁴⁸「天公變化豈有常」，¹⁴⁹帶出晴雨由天，天公用心不為人盡知之意——弦外之音是天氣變化非純屬大自然規律，背後自有神明（天公）心意。按此，蘇軾筆下久旱逢雨可以是因為天公出號令；暴雨成災，則是「天公號令不再出，十日愁霖併為一」；¹⁵⁰又或寫松樹被砍，雖是人為，也是「天公不救斧斤厄」¹⁵¹之故。天公主宰生靈夭壽（「已將壽夭付天公」¹⁵²），而旅生松間的紫筍茶何以多年尚能青嫩，是因「天公所遺棄」，故「百歲仍穉幼」；¹⁵³以上數例指出自然變化是天公的作為／不作為所致。「省事天公厭兩回，新年春日併相催」¹⁵⁴逕寫天公省事，故使元日及立春併為一天，又以梅花與雪相伴，這是把人貪便捷的心態套在天公上。〈月華寺〉充滿奇詭想像：

¹⁴⁵ [宋]宋祁：〈春帖子詞·夫人閣·其三〉，《景文集》（上海：商務印書館，1936年），卷24，頁310。

¹⁴⁶ [宋]范成大：〈題開元天寶遺事·其一〉，《范石湖集》（上海：上海古籍出版社，1981年），卷3，頁34。

¹⁴⁷ [宋]武衍：〈恭謝慶成詩·其四〉，〔宋〕陳起編：《江湖後集》，卷22，頁995。

¹⁴⁸ [宋]蘇軾：〈雪夜獨宿柏仙庵〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷14，頁700。

¹⁴⁹ [宋]蘇軾：〈奉和成伯大雨中會客解嘲〉，同前註，卷47，頁2529。

¹⁵⁰ [宋]蘇軾：〈次韻孔毅父久旱已而甚雨·其三〉，同前註，卷21，頁1122。

¹⁵¹ [宋]蘇軾：〈萬松亭〉，同前註，卷20，頁1027。

¹⁵² [宋]蘇軾：〈陪歐陽公燕西湖〉，同前註，卷6，頁276。

¹⁵³ [宋]蘇軾：〈種茶〉，同前註，卷40，頁2225。

¹⁵⁴ [宋]蘇軾：〈次韻秦少游王仲至元日立春·其一〉，同前註，卷36，頁1953。

開篇「天公胡爲不自憐，結土融石爲銅山。萬人採斲富媪泣，祇有金帛資豪姦」，指月華寺比鄰岑水銅場，天公卻不憐惜地土，任憑萬人採礦，使后土¹⁵⁵遭受傷害而哭泣不息。接續筆鋒一轉，云「月華三火豈天意，至今芟舍依榛菅」，指月華寺三遇火災，荊茅滿地，正是天公對貪銅害地之人的報應。由此拓展至「僧言此地本龍、象……高巖夜吐金碧氣，曉得異石青爛斑」等色彩斑斕、煙霧迷離的景貌，呈現月華寺所在本曾為妙境，如今卻「地脈已斷」，蘇軾仍然盼願「銅山化南畝」，使「爛漫黍麥蘇惇鰥」，¹⁵⁶如此方是真正盡地土之宜。

蘇軾〈次韻吳傳正枯木歌〉之思想觀念頗可注意，詩曰：

天公水墨自奇絕，瘦竹枯松寫殘月。夢回疎影在東窗，驚怪霜枝連夜發。
生成變壞一彈指，乃知造物初無物。古來畫師非俗士，妙想實與詩同出。
龍眠居士本詩人，能使龍池飛霹靂。君雖不作丹青手，詩眼亦自工識拔。
龍眠胸中有千駟，不獨畫肉兼畫骨。但當與作少陵詩，或自與君拈秃筆。
東南山水相招呼，萬象入我摩尼珠。盡將書畫散朋友，獨與長鋏歸來乎。¹⁵⁷

首句典出歐陽炯（896-971）「天教水墨畫羅漢」，¹⁵⁸結合「古來畫師非俗士」一句，〈次韻〉首句當指天公如人間畫師以瘦竹、枯松等淡雅形象作水墨畫。這不僅指向天公創造怪奇物象，且指天公以作畫人之審美意識，創作人間風景。但應如何解釋同一詩中「造物初無物」一句？此句出自郭象（252？-312）〈莊子序〉謂莊子「上知造物無物，下知有物之自造也」，¹⁵⁹〈序〉中「造物」指造物者，郭象釋莊以為「物」按自然變化隨生隨滅，非由有意識的主宰創造。但此解釋如何與蘇詩中的天公形象協調？

¹⁵⁵ 「后土富媪」，見〔漢〕班固：《漢書·禮樂志二》（北京：中華書局，1964年），卷22，頁1054。

¹⁵⁶ 〔宋〕蘇軾：〈月華寺〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷38，頁2059-2060。

¹⁵⁷ 〔宋〕蘇軾：〈次韻吳傳正枯木歌〉，同前註，卷36，頁1962。

¹⁵⁸ 〔後蜀〕歐陽炯：〈禪月大師應夢羅漢歌〉，〔宋〕黃休復著，何輻若、林孔翼注：《益州名畫錄》（成都：四川人民出版社，1982年），卷下，「禪月大師條」，頁107。

¹⁵⁹ 〔晉〕郭象：〈莊子序〉，〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》（北京：中華書局，1978年），頁27。

關鍵是這詩所含的「感神通靈」觀念。¹⁶⁰詩中龍眠居士即北宋畫師李公麟（1049-1106），「能使」句化用杜甫謂盛唐畫家曹霸（704?-770?）「曾貌先帝照夜白，龍池十日飛霹靂」，¹⁶¹蘇詩寄意李公麟如曹霸一樣因畫作傳神，故能感應池龍，使其連續十日出現於池中；而詩人吳安詩（元祐七年〔1092〕為祕書少監）雖不作丹青，惟因其詩與畫異曲同工，故能使東南山水與之招呼感應，使天地萬象都涵納詩中，猶如獲得佛教能幻變萬象、除病去苦的摩尼珠一樣。概言之，詩中蘇軾雖云「造物初無物」，但他同時認為藝術的美與奇巧可感神通靈，使詩人猶如人間所想像的天公一樣，具變化自然之能。如此，本詩寫「天公之能」的作用是用來類比「詩人之能」；帶出「詩人／畫師如天公」之意。無論前述「始知天子是天公」抑或本詩觀念，都不見於蘇軾以前詩歌，為蘇軾的獨特創造。

此外如蘇詩寫蘇轍得丹藥，虛構故事謂「天公不解防癡龍，玉函寶方出龍宮。雷霆下索無處避，逃入先生衣袂中」；¹⁶²或用《搜神後記》天之使者喚阿香推雷車典故，寫老農苦天旱，為何「天公不見老翁泣？喚取阿香推雷車」；¹⁶³或仍寫天旱，云半年不雨是因為司職下雨的龍神偷懶（半年不雨坐龍慵），百姓卻不知就裡，「共怨天公不怨龍」。¹⁶⁴這三例的天公形象同樣不見於蘇軾以前詩歌——後二詩中關於誰（天公／龍）司職晴雨說法不一，反映蘇軾不同詩作中天公的形象、作為隨詩歌主題有所變化。

蘇詩中天公形象另一重要特色，是寫天公因怪詩人窮盡物態而懲罰他們；或與此完全相反，寫天公成就詩人創作。前者觀念如前文所述孳乳自韓、歐、蘇舜欽詩歌，蘇軾再深化了對這一觀念的哲學詮釋（詳下）；後者則為蘇詩的創新處。

蘇軾〈次韻柳子玉過陳絕糧〉其一：「多才久被天公怪，闕食惟應饑婦知」，

¹⁶⁰ 關於感神通靈觀念的研究參石守謙：〈「幹惟畫肉不畫骨」別解——兼論「感神通靈」觀在中國畫史上的沒落〉，《風格與世變：中國繪畫史論集》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1996年），頁53-85。

¹⁶¹ 〔唐〕杜甫：〈韋諷錄事宅觀曹將軍畫馬圖〉，蕭滌非主編，張忠綱總審統稿：《杜甫全集校注》，卷11，頁3207。

¹⁶² 〔宋〕蘇軾：〈次韻子由清汶老龍珠丹〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷37，頁2006。

¹⁶³ 〔宋〕蘇軾：〈無錫道中賦水車〉，同前註，卷11，頁558。

¹⁶⁴ 〔宋〕蘇軾：〈和李邦直沂山祈雨有應〉，同前註，卷15，頁735。

¹⁶⁵二句寫天公「久」怪多才之人（指柳瑾，熙寧四年〔1071〕謫官壽春），既曰「久」，即柳瑾持續遭遇苦厄，是天公一直相逼之故。〈次韻答劉涇〉曰：「吟詩莫作秋蟲聲，天公怪汝鉤物情，使汝未老華髮生。」¹⁶⁶多才遭天公所怪的原因是物情之奧妙本非人應知之者，詩人卻窮究萬象，窺屬天之奧祕，故天公使其未老先衰，是為報應。馮志弘從氣化觀念析論蘇軾鬼神觀，指出蘇軾說「天人不相干」僅針對形象化神祇和方士降神法，但認同「氣應說」，並且認為天會以「致氣召物」的方式回應人的善惡¹⁶⁷——這是從人之善惡與天之感應立論。就觀天巧、鉤物情而言，蘇軾〈邵茂誠詩集敘〉說得非常清楚：「貴、賤、壽、夭，天也……至於文人，其窮也固宜。勞心以耗神，盛氣以忤物，未老而衰病，無惡而得罪，鮮不以文者。天人相值既難，而人又自賊如此，雖欲不困，得乎？」¹⁶⁸這段著名文論有兩點值得更留意：其一，詩人固窮與其善惡無關（無惡而得罪），但仍是詩人所自招的（自賊）；其二，詩人窮乏的原因是勞心耗神與盛氣忤物，即詩人所自賊者乃自己的心神，由於心神虛耗太甚，故未老而衰——〈敘〉篇稱這個結果為「罪」非指這是上天對人的懲罰，其實詩人耗傷其底氣是因，賊害己身是果。蘇軾在〈次韻柳子玉過陳絕糧〉和〈次韻答劉涇〉中巧妙地把他抽象的哲學認識轉化為具象的「天公怪汝鉤物情」，一方面突顯詩人之才，一方面寫詩人之困；既傳承了韓、歐詩歌意象，更在詮釋詩人遭遇的文論中轉化了氣化思想的內涵。

由於突破了詩人窮苦必為上天妒忌的想像，蘇詩中天公與詩人的關係比韓、歐更豐富多樣，甚至天公為使人間有好詩，刻意安排，啟發詩人，成就創作。〈次韻李公擇梅花〉謂「詩人固長貧，日午飢未動。偶然得一飽，萬象困嘲弄。尋花不論命，愛雪長忍凍。天公非不憐，聽飽即喧闐。」¹⁶⁹詩中指出詩人長貧非因天公不見憐，而是因作者偶一得飽，即不再用心經營生計，倒會為睹梅花或其他自然之美，不惜忍受嚴寒，甚者勞損身體。既如此「不論命」，天公也愛莫能助。〈蘇州姚氏三瑞堂〉寫董召南（貞元時人）隱居行義，「天公亦恐無人知，故令雞狗相哺兒」——這是天公因人之道德，福報義人，緊接其後一句：「又令韓老

¹⁶⁵ [宋] 蘇軾：〈次韻柳子玉過陳絕糧·其一〉，同前註，卷 6，頁 274。

¹⁶⁶ [宋] 蘇軾：〈次韻答劉涇〉，同前註，卷 16，頁 820。

¹⁶⁷ 馮志弘：〈蘇軾的氣論、文道觀與天人之辨——從《潮州韓文公廟碑》出發〉，頁 219-262。

¹⁶⁸ [宋] 蘇軾：〈邵茂誠詩集敘〉，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷 10，頁 320。

¹⁶⁹ [宋] 蘇軾：〈次韻李公擇梅花〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷 19，頁 978-979。

爲作詩」。¹⁷⁰此指韓愈〈嗟哉董生行〉，韓詩句「嗟哉董生孝且慈。人不識，惟有天翁知。」¹⁷¹韓詩焦點與蘇詩有別：韓詩寫天翁回報董召南善行，蘇軾寫天公令韓愈作詩使董召南名垂後世。換言之，在蘇軾的想像中，韓愈寫作頌美董召南詩的原因，乃是天公的要求和安排（令），意味天公肯定藉詩歌使人之善行傳揚後世，認為這是回報善人的方式。

〈僧清順新作垂雲亭〉更直接表現天公成就創作之意，詩云「天公爭向背，詩眼巧增損」，首句前二字孔凡禮《蘇軾詩集》及張志烈等主編《蘇軾詩集校注》作「天公」，集甲本作「天功」，¹⁷²若採「天公」義，「天公爭向背」一句意指天公使自然景物或向或背，姿態萬千；若採「天功」義，則此句意指受造物（天之作功）爭榮鬥勝惹人注意；「詩眼」句指詩人以其藝術造詣剪裁所見物象入詩。聯繫該詩後面「天憐詩人窮」，則「爭向背」前的主語無論是「天公」抑或「天功」，都應指有意識憐憫詩人之天（天公或天）。「爭向背」二句後，蘇軾以「路窮朱欄出，山破石壁很。海門浸坤軸，湖尾抱雲巘」等奇詭華美意象呈現寶嚴院垂雲寺之勝景奇貌；在歌詠僧清順後，詩歌歸結到「天憐詩人窮，乞與供詩本」¹⁷³的警句上。和〈蘇州姚氏三瑞堂〉天公因董召南善行令韓愈作詩不同——〈僧〉詩中天公供詩人作詩之本（炫麗之物象）無關人之善惡，而是因憐詩人窮乏，才變化物象，昭顯天公所創造的自然奇美，啟發詩人，成就其詩作。

總之，蘇詩中的天公顯然不純粹如《詩經》頌詩中善善惡惡的上帝，而更多指奇詭美麗的自然物象的創造者。自然風景和萬物由天公創造，也可以是天公之戲，並且是天公與人互動的中介。蘇詩借野老之言曰：「世人喜神怪，論說驚幼穉。楚賦亦虛傳，神仙安有是」¹⁷⁴——可他書寫天公的詩歌卻每多神怪，這不是他自相矛盾，而是他知道通過天公這一形象，極便利他創作文學的神奇和表達自然之美（包括他對自然之美的想像），這是其詩中天公形象大量出現的關鍵原因。蘇詩若干天公的形象或見於北宋中葉以前詩人，我們沒有理由認為蘇詩筆下天公

¹⁷⁰ [宋]蘇軾：〈蘇州姚氏三瑞堂〉，同前註，卷13，頁616。

¹⁷¹ [唐]韓愈：〈嗟哉董生行〉，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，卷1，頁80。

¹⁷² 孔凡禮：〈卷九校勘記〉，[清]王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷9，頁471；張志烈、馬德富、周裕鐸：〈僧清順新作垂雲亭〉注，《蘇軾全集校注》，卷9，頁905。

¹⁷³ [宋]蘇軾：〈僧清順新作垂雲亭〉，[清]王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷9，頁452。

¹⁷⁴ [宋]蘇軾：〈巫山〉，同前註，卷1，頁35。

都是他獨一無二的創造，卻毫無疑問可以肯定他是唐代至北宋中期天公書寫的集大成者。其詩中天公形象的奇詭，在他之前只有韓愈、盧仝、歐陽脩、蘇舜欽、梅堯臣數人可與之相較，若論其筆下天公創造景貌的瑰麗，只有韓、歐、梅三人詩作能與蘇詩較量；論其天公形象之豐富多變，在北宋中葉以前無出其右。

蘇軾以後，宋詩中的天公形象更發達，惟其思想內容罕超出蘇詩既有範疇。蘇軾若干詩歌中，道德化的天公是人面對世間不平時，最可申訴或信仰的正義化身。蘇軾以後宋人也說「人力末如何，天公良可託」，¹⁷⁵故只要「心不愧天公」，¹⁷⁶人就無愧。甚者人遭厄困，也可以是天公對人的試練（「天公方試我，劔缺勿妄彈」¹⁷⁷）——既然天公是公義的，人自不應因逢苦困而長嗟短歎。即使在無人明白自己的人間世——「孤衷耿耿無人會」，人仍可「只傍天公作已（己）知」。¹⁷⁸《全宋詩》含天公的詩作，21%（207首）都強調天公與個人的關係，在詩人的奇想中，有時候整個大自然物象的變化，都是天公因一人而為——這是人高度自信，以及突顯人的重要性的表現。在這些詩中，天公不再遙不可及，而是可直接與人相交的對象。如李侗（1093-1163）「天公爲我傳消息，故遣梅花特地開」、¹⁷⁹姜特立（1125-1203）「多謝天公憐倦客，故將暖律入踈梅」，¹⁸⁰這二例寫天公藉自然美麗物象，憐人或助人。天公（相對於自然之天）具有情感可對人生出憐恤之情——但如有情天公也不憫人，則就藝術效果言，就成了詩人或詩歌裏人物的雙重打擊。如蘇轍「不知天公誰怨怒，棄置下土塵與泥」、¹⁸¹魏了翁（1178-1237）「蜀人誰不望西還，何事天公獨我慳」，¹⁸²——蘇轍詩寫晴雨無常，天公不憐田婦之歎；魏了翁詩後句的「獨」字，尤強調天公惟獨不念其離鄉之苦。

¹⁷⁵ [宋]蘇籀：〈次韻陳叔易遠別離·其二〉，《雙溪集》，卷1，頁6。

¹⁷⁶ [宋元]方回：〈寄題休寧趙氏雲屋省心翠侍問道亭有有堂·其五〉，《桐江續集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1193冊（上海：上海古籍出版社，1987年），卷20，頁471。

¹⁷⁷ [宋]汪藻：〈詠古·其四〉，《浮溪集》（北京：中華書局，1985年），卷29，頁369。

¹⁷⁸ [宋]魏了翁：〈次韻瀘帥范郎中再和所送李季允韻見寄·其一〉，《鶴山先生大全集·文集》（上海：商務印書館，1936年，《四部叢刊初編》影印烏程劉氏嘉業堂藏宋刊本），卷9，頁100。

¹⁷⁹ [宋]李侗：〈梅林春信〉，《李延平集》（北京：中華書局，1985年），卷1，頁6。

¹⁸⁰ [宋]姜特立：〈留題雪峰〉，錢之江整理：《姜特立集》，卷12，頁158。

¹⁸¹ [宋]蘇轍：〈次韻子瞻吳中田婦嘆〉，陳宏天、高秀芳點校：《蘇轍集》，樂城集卷5，頁81。

¹⁸² [宋]魏了翁：〈次韻虞退夫除夕七絕句·其一〉，《鶴山先生大全集·文集》，卷12，頁121。

在書寫「天公著意」¹⁸³的詩句中，北宋中葉以後時常可見天公的興趣、審美觀念，如楊萬里（1127-1206）詩「天公要飽詩人眼，生愁秋山太枯淡。旋裁蜀錦展吳霞，低低抹在秋山半」¹⁸⁴——詩中的蜀錦吳霞當然也是詩人審美觀的鏡像。蘇軾以後寫天公藉奇美風景開詩人眼界或成就創作的例子更多，如周紫芝（1082-1155）「天公要渠作好語，着意安排費天力」、¹⁸⁵陳與義（1090-1138）「天公亦喜我，催詩出微霞」¹⁸⁶——此二例均寫天公刻意安排自然景象，以促成詩人寫出佳句好詩。按此聯想，許及之（?-1209）說：「天公不借蘇仙便，兩賦那成赤壁游？」¹⁸⁷彷彿前後赤壁賦的出現，也是天公造美的結果。類似寫天公成就創作的詩歌在《全宋詩》中凡 24 首。

和蘇軾「天公戲人亦薄相」寫法相似，天公的形象不如上帝、天帝、昊天嚴肅，故易開拓「天公戲人」的主題。如李彭（紹聖元年〔1094〕前後在世）「天公長作狡獪戲」、¹⁸⁸楊萬里「天公嚇客惡作劇」¹⁸⁹均是。天公戲人的形象活潑生動，與之相對，人也可勸告甚至譏笑天公，如艾性夫（淳咸間中鄉試）「寄語天公莫多事，杜陵茅屋怕秋風」、¹⁹⁰向雪湖（生平無考）「可笑天公無定向，只隨汝輩（指兩鳩）作陰晴」；¹⁹¹此二例中，艾性夫詩中的敘述者幾以平輩身分寄語

¹⁸³ [宋]王庭珪：〈中夜起坐惜春亭月照醱醱清香郁然因成四韻〉：「天公著意憐詩客，月色西牕一夜新。」《廬溪文集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1134 冊（上海：上海古籍出版社，1987 年），卷 18，頁 174。

¹⁸⁴ [宋]楊萬里：〈夜宿東渚放歌·其三〉，辛更儒箋校：《楊萬里集箋校》（北京：中華書局，2007 年），卷 26，頁 1365。

¹⁸⁵ [宋]周紫芝：〈九日陪李德儀兄弟游石屋〉，徐海梅箋釋：《太倉稊米集詩箋釋》（南昌：江西人民出版社，2015 年），卷 28，頁 229。

¹⁸⁶ [宋]陳與義：〈九月八日登高作重九奇父賦三十韻與義拾餘意亦賦十二韻〉，白敦仁校箋：《陳與義集校箋》（上海：上海古籍出版社，1990 年），卷 22，頁 623。

¹⁸⁷ [宋]許及之：〈喻工部追和王詹事游東坡十一絕亦次韻·其四〉，載舊題〔宋〕許綸撰（四庫館臣考撰者應為許及之）：《涉齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1154 冊（上海：上海古籍出版社，1987 年），卷 15，頁 513。

¹⁸⁸ [宋]李彭：〈二月二日大雪〉，《日涉園集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1122 冊（上海：上海古籍出版社，1987 年），卷 8，頁 686。

¹⁸⁹ [宋]楊萬里：〈宿潭石步〉，辛更儒箋校：《楊萬里集箋校》，卷 13，頁 668。

¹⁹⁰ [宋元]艾性夫：〈秋風〉，《剩語》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1194 冊（上海：上海古籍出版社，1987 年），卷下，頁 424。

¹⁹¹ [宋]向雪湖：〈兩鳩〉，〔明〕佚名：《詩淵》（北京：書目文獻出版社，1986 年），不註卷次，

天公，向雪湖詩更進一步，視天公為毫無主見，只懂隨物而變的可笑對象。

總言之，自蘇軾以一人之力，寫出多於整部《全唐詩》含天公語例的詩作後，宋人更熱衷以天公入詩以呈現具象化、人格化的天人關係。宋詩中的天公形象屢隨個別主題和作者想表達的觀念而變，就總趨勢言之，則更多呈現天公為奇美自然物象的創造者。正因詩有別趣，故即使先秦儒家典籍未見天公，亦無妨純儒（如朱熹〔1130-1200〕）寫出「兩師誰遣送餘春？珍重天公惠我民」¹⁹²之類的詩句。宋代詩人（如蘇軾）不認為讀者閱讀同一作者詩集中不同的天公書寫，會引致理解上的混亂。這當然也反映宋人對「主宰」的認識因體而異，宋詩雖主理，但這「理」更多指向個別詩中的哲理、理趣，而不是通過詩歌建立諸如天公是否實有的「理論」。

五、造物的審美觀·造物小兒·付造物

《全唐詩》含「造物」一詞的詩歌數量較含上帝、天公、天帝、蒼天更少，何以《全宋詩》含「造物」詩歌竟逾《全唐詩》的80倍？當中突破點何在？生年早於蘇軾的所有宋人——包括存詩數量龐大的王禹偁（954-1001）、梅、歐、王安石等，全部人加起來含「造物」一詞的詩歌共51首；到了蘇軾一人就有36首，生年後於蘇軾的相關宋人詩歌877首。蘇詩中的造物有何特色，以至能啟發在他以之後宋詩造物書寫的大量出現？蘇軾以及宋詩中的造物與上帝、天公有何異同？

《全唐詩》中一半（6首，50%）的「造物」能知人心，主宰人之際遇，如張九齡（678-740）「造物良有寄，嬉遊乃愜衷」、¹⁹³白居易（772-946）「豈伊造物者，獨能知我心」，¹⁹⁴這與上帝、天公語彙的「能指」重疊；另唐詩也可見「初

頁2739。

¹⁹² [宋]朱熹：〈和喜雨二絕·其一〉，《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社聯合出版，2010年），卷6，頁451。

¹⁹³ [唐]張九齡：〈與生公遊石窟山〉，熊飛校注：《張九齡集校注》（北京：中華書局，2008年），卷2，頁150。

¹⁹⁴ [唐]白居易：〈太湖石〉，朱金城箋校：《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988年），卷22，頁1498。

移造物權」¹⁹⁵這與造物同功的觀念。年輩高於蘇軾的宋人，如宋庠（996-1066）詩句「嗣正調元席，宏開造物爐」¹⁹⁶用《莊子·大宗師》「今一以天地為大鑪，以造化為大冶」¹⁹⁷典故，以「造物」與「造化」同義，泛指人在天地一氣的變化之中；劉敞（1019-1068）「方與造物遊，昔同斯人慮」¹⁹⁸同樣用《莊子》典故，即「上與造物者遊」句，¹⁹⁹帶出江侯在雨中尚逍遙自在，不為物囿的灑脫個性——此二例反映「造物」一詞常讓宋人想到道家思想。又如梅堯臣「宋子失汝嬰，苦將造物怪，造物本無惡，爾責亦已隘」，²⁰⁰呈現天行有常，造物不隨人之善惡變化的觀念。和「天公」一樣，宋詩更多書寫造物者以其所創造之美，獨賜予詩人享用；或與此相反，寫造物者對有才之人特別吝嗇；前者例如韋驥（1033-1105）「潛知造物以相憐」，²⁰¹後者如劉放（1023-1089）「始疑造物意，實於才者吝」，²⁰²這都是生年早於蘇軾者的詩歌中，造物已有的形象。

山本和義提出：蘇詩中沒有語言能力的造物，亟欲詩人來成就「美」；此外他認為正因蘇軾詩中的「世界」並非牢不可破的構造，故能容納造物諸相²⁰³——這都是十分敏銳且富啟發性的認識。建基山本氏的前沿成果，仍可追問：造物所創造並認可的「美」是怎樣的？又，筆者注意到蘇詩含造物一詞的全部詩作中，無一為祭祀詩，詩中「造物」無一指向「醜」、「平凡」或「俗氣」的創造者，換言之，蘇詩中每當突出作為創造者的「造物」時，造物只會創造「美」。這一現象反映蘇軾筆下詩化主宰何種特色？

造物以何為美？蘇軾〈寓居定惠院之東……〉開篇：「江城地瘴蕃草木，只有名花苦幽獨。嫣然一笑竹籬間，桃李漫山總麤俗。也知造物有深意，故遣佳人

¹⁹⁵ 〔唐〕劉禹錫：〈和東川王相公新漲驛池八韻〉，瞿蛻園箋證：《劉禹錫集箋證》（上海：上海古籍出版社，1989年），外集卷5，頁1329。

¹⁹⁶ 〔宋〕宋庠：〈集賢張相國誕辰頌德十韻〉，《元憲集》（北京：中華書局，1985年），卷8，頁77。

¹⁹⁷ 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋·大宗師》，卷3，頁262。

¹⁹⁸ 〔宋〕劉敞：〈答江丈雨中〉，《公是集》（上海：商務印書館，1937年），卷14，頁155。

¹⁹⁹ 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋·天下》，卷10，頁1099。

²⁰⁰ 〔宋〕梅堯臣：〈宋中道失小女戲寬之〉，朱東潤箋注：《梅堯臣集編年箋注》，卷16，頁361。

²⁰¹ 〔宋〕韋驥：〈再和〉，《錢塘集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1097冊（上海：上海古籍出版社，1987年），卷7，頁518。

²⁰² 〔宋〕劉放：〈寄王子直·其一〉，《彭城集》（北京：中華書局，1985年），卷5，頁51。

²⁰³ 山本和義：〈詩人と造物〉、〈造物の諸相〉，收入《詩人と造物·蘇軾論考》，頁43、81。

在空谷。」〈寓〉詩寫海棠縱置身瘴癘及俗物中，仍散發如笑靨佳人的幽獨之美——「故遣」二字可見海棠之處境乃造物故意為之；「佳人」、「幽獨」取杜甫「絕代有佳人，幽居在空谷」²⁰⁴句，通過幽深之地見絕色佳人，呈現遺世獨立，生污泥而愈艷的高潔形象。承此觀感，詩歌緊接其後兩句「自然富貴出天姿，不待金盤薦華屋」，更突出自然之極美不需人工裝飾襯托；詩歌後面敘述者云「陋邦何處得此花，無乃好事移西蜀。寸根千里不易致，銜子飛來定鴻鵠」²⁰⁵——西蜀盛產海棠，蘇軾先疑乃好事者移植四川名花至此，惟路途遙遙非人力易致之事，故應是鴻鵠所為；由此又回到「造物有深意……故遣」的立意：這「深意」正是造物使鴻鵠銜子，為使蘇軾在遠地得睹自然極美而作的安排。紀昀（1724-1805）評此詩「純以海棠自喻」，²⁰⁶其說甚是，即海棠與蘇軾同出西蜀，造物故意使之流落俗土，其美雖不為俗人所知，而美者自美。此詩可見「造物」以幽獨、天姿為美，排斥「金盤華屋」之類的俗艷。

「也知造物有深意」句，只差一字又重覆出現在蘇軾〈紅梅〉詩中，仍與「美」的創造相關：「雪裏開花却是遲，何如獨占上春時。也知造物含深意，故與施朱發妙姿。」「造物深意……故……」句式和前引詩一模一樣，詩中紅梅遲至正月始綻放妙姿，亦屬造物安排。此處「造物深意」是藉梅花與桃杏並時出現的現象，以見梅花象徵高潔之美，故詩歌尾聯曰：「不應便雜妖桃杏，數點微酸已著枝」²⁰⁷——桃杏花枝招展，惟招揚太過則顯俗，「數點」句用《尚書》「若作和羹，爾惟鹽梅」²⁰⁸典，寄意梅子為調鼎之材。這個對比也見於韓偓（842?-923?）的「夭桃莫倚東風勢，調鼎何曾用不才」。²⁰⁹整合蘇軾兩首云「造物深意」詩歌，可見蘇詩中的造物以高潔、清雅為美，在「美」中偶亦滲透「善」的內涵，即其

²⁰⁴ 〔唐〕杜甫：〈佳人〉，蕭滌非主編，張忠綱總審統稿：《杜甫全集校注》，卷5，頁1350。

²⁰⁵ 〔宋〕蘇軾：〈寓居定惠院之東，雜花滿山，有海棠一株，土人不知貴也〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷20，頁1036-1037。

²⁰⁶ 〔宋〕蘇軾著，〔清〕紀文達公（昀）評：《蘇文忠公詩集》（台北：宏業書局，1969年，影印民國六年掃葉山房石印本），卷20，頁419。

²⁰⁷ 〔宋〕蘇軾：〈紅梅·其二〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷21，頁1107。

²⁰⁸ 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·說命下》，收入李學勤主編：《十三經注疏》，卷10，頁300。

²⁰⁹ 〔唐〕韓偓：〈湖南梅花一冬再發偶題於花援〉，吳在慶校注：《韓偓集繫年校注》（北京：中華書局，2015年），卷1，頁144。

以梅子喻棟梁之才。

海棠、梅花的高雅固為造物者「美的標準」，怪怪奇奇色彩斑斕的物象，亦同為造物愛好：「偉哉造物真豪縱，攬土搏沙為此弄。劈開翠峽走雲雷，截破奔流作潭洞。」（〈同正輔表兄遊白水山〉）首二句「豪縱」、「弄」呈現造物以自然為戲，開山截流，創作驚心動魄風景。詩中又寫蘇軾與程之才（嘉祐進士）「坐看驚鳥救霜葉，知有老蛟蟠石甕。金沙玉礫粲可數，古鏡寶奩寒不動」，此中驚鳥之迅捷、蛟龍蟠甕的巨大詭奇，金沙玉礫的光芒閃耀等，炫目刺眼，只要與別不同，即能開人眼界；既為造物所創作的艷麗風光，亦為遊山玩水者所能共享的絕好美景（「絕境難到惟我共」）。²¹⁰

「造物」愛好怎樣的詩歌？〈次韻和王鞏〉云「謫仙竄夜郎，子美耕東屯。造物豈不惜，要令工語言」，指李、杜多遇厄困，乃因造物欲成好詩。山本和義對蘇軾此觀念論之甚詳；本文比對《全唐詩》及《全宋詩》所有含造物語例後，更可見無論前引的「天憐詩人窮，乞與供詩本」抑或此處「造物……要令工語言」，均首見於蘇軾詩歌，這是唐宋人想像「天公、造物與文學關係」的大突破。就〈次韻和王鞏〉內容言，可推論李、杜詩歌亦為「造物」所肯定，或者說李杜文章光焰萬丈是「造物」主動促成的。〈次韻〉詩歌後半部分有「却疑鼓澤在，頗覺蘇州煩」²¹¹二句，反映陶、李、杜詩風雖大異其趣，亦同為造物肯定，即造物並無偏好單一詩風。以上可見：蘇詩中造物既以高潔為美，亦愛怪奇，期望不同風格的好詩；造物並不否定濃艷，造物否定的是俗艷和平凡。

蘇詩「造物」書寫的最大突破，是以具象方式轉化這詞彙原來相對抽象的意涵。〈贈梁道人〉首四句：「采藥壺公處處過，笑看金狄手摩挲。老人大父識君久，造物小兒如子何」²¹²——次句金狄即秦始皇時所鑄金人，詩歌以傳說中的仙人壺公²¹³比喻道人梁沖，「老人」句指昔時遇見梁道人者，至今垂垂老矣，惟梁

²¹⁰ 〔宋〕蘇軾：〈同正輔表兄遊白水山〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷 39，頁 2147-2148。

²¹¹ 〔宋〕蘇軾：〈次韻和王鞏〉，同前註，卷 27，頁 1441-1442。

²¹² 〔宋〕蘇軾：〈贈梁道人〉，同前註，卷 24，頁 1294。

²¹³ 〔晉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書·費長房傳》：「……市中有老翁賣藥，懸一壺於肆頭，乃市罷，輒跳入壺中。」卷 82，頁 2743；《後漢書·薊子訓傳》：「時有百歲翁，自說童兒時見子訓賣藥於會稽市，顏色不異於今。後人復於長安東霸城見之，與一老公共摩挲銅人，相謂曰：『適見鑄此，已近五百歲矣。』」卷 82，頁 2746。

沖卻青春常駐，寄意其超脫生死，連掌握夭壽的造物也奈何他不得。詩中「小兒」及「如子何」有輕造物之意，典出《新唐書·杜審言傳》：「審言病甚，宋之問、武平一等省候何如，答曰『甚為造化小兒相苦，尚何言？』」²¹⁴把杜審言原話的「造化」改為「造物」合為「造物小兒」，始於蘇軾。除一字之轉外，蘇軾並反用杜審言（645?-708）面對造化小兒無可奈何之意，故更能突出超塵脫俗者不為「造物」所囿的形象。

造物小兒、造物如童子戲的形象屢見於蘇詩，如〈和人假山〉云「上黨攬天碧玉環，絕河千里抱商顏。試觀烟雨三峰外，都在靈仙一掌間」，詩中寫上黨地貌兼有參天諸峰及碧水環繞勝境，此中絕妙仿如靈仙一手所造，故緊接此四句云「造物何如童子戲，寫真聊發使君閑」²¹⁵——此二句從靈仙聯想至更寬泛的造物者，即以自然美景為造物小兒之戲。此詩焦點與〈贈梁道人〉不同：〈贈〉詩寫人（人能超脫死生），〈和人假山〉寫景，並以奇山妙水為造物小兒的玩意，呈現如兒童之造物但求引人注目，常馳騁想像，不驚人不休；由此突破了杜審言以及蘇軾之前唐宋詩的造物形象，即開創了「自然之美」乃「大能的造物小兒之戲」的詩歌主題。

又如〈曹既見和復次韻〉開篇：「造物本兒嬉，風噫雷電笑。誰令妄驚怪，失匕號萬竅。」²¹⁶和〈和人假山〉一樣，此處如兒童耍把戲的造物，非因賞善罰惡或其他有意義的目的變化自然，只純粹以自然物象為戲，致使人驚怪失措而已。固然宋詩中的「天公」也有天公戲人的寫法，但「公」之一字讓人感覺是成人有意對世人的戲玩；「造物小兒」卻是兒童形象，其對人的際遇，或對自然變化的操控，純屬戲耍，即是「胡來」的。至此，「造物」身為主宰高高在上、道德和至善化身的形象已蕩然無存——造物小兒不僅不是讓人尊重的概念，而是人可卑視，對之又無可奈可的胡鬧者。正因這一點，蘇軾在詩中以為人對際遇或夭壽，實不必介意，因為無論面對指光陰倏忽的「百年一俯仰，寒暑相主客」，抑或寄意謀生所需的「但恐陶淵明，每為飢所迫」，蘇軾都說「願君付一笑，造物亦戲

²¹⁴ 〔宋〕歐陽脩、宋祁等：《新唐書·杜審言傳》（北京：中華書局，1975年），卷201，頁5736。
按：山本和義〈造物の諸相〉提及杜審言典故，或因手民之誤，誤植杜審言所云「造化小兒」為「造物小兒」，參見氏著：《詩人と造物・蘇軾論考》，頁82。如前述，山本氏未曾區分天、天公、造物之別。

²¹⁵ 〔宋〕蘇軾：〈和人假山〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷27，頁1435。

²¹⁶ 〔宋〕蘇軾：〈曹既見和復次韻〉，同前註，卷21，頁1133。

劇」。²¹⁷後句「戲劇」解「兒戲」：既然人面對的難題和處境可能只是造物小兒的玩意，人何妨以戲笑態度應對之。蘇軾另一詩篇又云：「平生無一女，誰復歎耳耳。滯留生此兒，足慰周南史。那知非真實，造化聊戲爾。」第5句的「造化」，集本、施乙、類本作「造物」，詩中未寫「小兒」，仍見造化戲人之意，下文帶出佛教捨絕情愛觀念：「煩惱初無根，恩愛為種子……欲除苦海浪，先乾愛河水。」²¹⁸這又回到〈寄梁道人〉的立意，若不為物囿，脫離塵俗，造物（小兒）就奈何人不得，如其詩云：「但應此心無所住，造物雖駛如吾何。」²¹⁹

和「天公」一樣，蘇詩中的造物未曾形成統一或主流形象，因而「無情無心」和「有情有意」的造物，均見於蘇詩：如「沛然例賜三尺雨，造物無心悅難測」、²²⁰「細看造物初無物，春到江南花自開」，²²¹這二例云萬物按自然之道變化，無干造物心意，可他又說：「造物亦知人易老，故教江水向西流」、²²²「造物知吾久念歸，似憐衰病不相違。風來震澤帆初飽，雨入松江水漸肥」，²²³諸如此類寫自然物象因個人而變化的內容，屢見於與造物、天公相關的蘇詩。另一方面，雖然前引蘇軾在〈醮上帝青詞〉向上帝祈求個人福祉，然而他在〈泗州僧伽塔〉卻說「若使人人禱輒遂，造物應須日千變」²²⁴——今存蘇軾著作不曾祈禱天公、造物，反映蘇文和蘇詩中的上帝和天公、造物有別，後二者（天公、造物）非其嚴肅祈祭文用語；亦可見蘇軾偶爾雖亦祈求上帝和諸靈，但不認為鬼神必按人心意轉變。他在〈問雩月何以為正·對〉說：「人君修其德，使之無愧乎其中，而又何禱也。雖然，當歲之旱也，聖王不忍安坐而視民之無告，故為之雩」，²²⁵蘇軾恪守先秦儒家「皇天無親，惟德是輔」²²⁶之說，惟認為王者祈雨，仍有彰顯其急

²¹⁷ [宋]蘇軾：〈次韻王郎子立風雨有感〉，同前註，卷30，頁1594-1595。

²¹⁸ [宋]蘇軾：〈葉濤致遠見和二詩，復次其韻·其一〉，同前註，卷23，頁1241；集本、施乙、類本作「造物」見卷23校勘記，頁1249。

²¹⁹ [宋]蘇軾：〈百步洪·其一〉，同前註，卷17，頁891。

²²⁰ [宋]蘇軾：〈次韻孔毅父久旱已而甚雨·其二〉，同前註，卷21，頁1123。

²²¹ [宋]蘇軾：〈次荊公韻四絕·其二〉，同前註，卷24，頁1252。

²²² [宋]蘇軾：〈八月十五日看潮五絕·其三〉，同前註，卷10，頁485。

²²³ [宋]蘇軾：〈次韻沈長官·其三〉，同前註，卷11，頁564。

²²⁴ [宋]蘇軾：〈泗州僧伽塔〉，同前註，卷6，頁290。

²²⁵ [宋]蘇軾：〈問雩月何以為正·對〉，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷6，頁188。

²²⁶ [漢]孔安國傳，[唐]孔穎達疏：《尚書正義·蔡仲之命》，收入李學勤主編：《十三經注疏》，卷17，頁534。

民之苦的象徵意義。另須注意蘇軾否定的僅是「人的祈禱」與「天的回應」沒必然關係，但不否定天人相關，尤其是在嚴謹公文著作中，他始終認為「天人之應，捷於影響」。²²⁷

蘇詩中「造物」與上帝、天公又一分別，是其與老莊思想更密切的聯繫。他說「由來付造物，倚伏何窮已」，²²⁸用《老子》「禍，福之所倚；福，禍之所伏」²²⁹典故，帶出不以際遇之窮達，等同生命的禍福之意。「付造物……」句式 4 次見於蘇詩，餘像「往來付造物，未用相招麾」、²³⁰「且當付造物，未易料枯槁」，後者寫月季花雖貌似枯槁，或只不過是「暫瘁如蝕月」，只待時機又可「便作紫筍筍」——²³¹藉此帶出不必為事物表象所惑，只要抱「生世本暫寓」²³²的觀念，即可隨遇而安。蘇軾有時候謙稱自己僅可如幸逃劫網之魚，始終「未與造物遊數外」，²³³或曰：「未識造物意，茫然同一爐」，²³⁴即以〈大宗師〉「今一以天地為大鑪，以造化為大冶」²³⁵的「共治一爐」觀念為與造物者遊的至高境界。

《蘇軾文集》造物凡 15 例，其兩部經學詮釋著作未見造物一詞。名篇如〈赤壁賦〉「是造物者之無盡藏也」、²³⁶〈喜雨亭記〉「歸之造物，造物不自以為功」，²³⁷此 2 例的「造物」採萬物創造者的字面義；此外或歌頌張安道「將與造物者游於無何有之鄉」，²³⁸或曰「禍福得喪，付與造物」，²³⁹這些道家觀念同樣見於蘇

²²⁷ [宋]蘇軾：〈述災沴論賞罰及脩河事繳進歐陽脩議狀劄子〉，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷 29，頁 823。並參馮志弘：〈蘇軾的氣論、文道觀與天人之辨——從《潮州韓文公廟碑》出發〉，頁 236。

²²⁸ [宋]蘇軾：〈送歐陽辯監澶州酒〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷 29，頁 1541。

²²⁹ 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，1984 年），第 58 章，頁 235。

²³⁰ [宋]蘇軾：〈和陶還舊居〉，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷 41，頁 2251。

²³¹ [宋]蘇軾：〈次韻子由月季花再生〉，同前註，卷 41，頁 2279。

²³² [宋]蘇軾：〈和陶還舊居〉，同前註，卷 41，頁 2251。

²³³ [宋]蘇軾：〈復次放魚韻答趙承議、陳教授〉，同前註，卷 34，頁 1790。

²³⁴ [宋]蘇軾：〈和晁美叔老兄〉，同前註，卷 48，頁 2626。

²³⁵ [清]郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋·大宗師》，卷 3，頁 262。

²³⁶ [宋]蘇軾：〈赤壁賦〉，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷 1，頁 6。

²³⁷ [宋]蘇軾：〈喜雨亭記〉，同前註，卷 11，頁 349。

²³⁸ [宋]蘇軾：〈樂全先生文集跋〉，同前註，卷 10，頁 315。

²³⁹ [宋]蘇軾：〈與李公擇·其十一〉，同前註，卷 51，頁 1500。

詩，是蘇軾詩文造物形象的相貫通處。上述 4 例的「造物者」未見如「造物小兒」般的個性。

〈與富道人·其二〉中蘇軾感謝對方「錄示秘方及寄遺藥」，卻說「若恃以為生，則為造物者所惡矣」，²⁴⁰以示蘇軾這時（熙寧七年〔1074〕知密州時）不太認同以藥養生之法，意指其有違造物自然之道。²⁴¹此外，和前引天公語例蘇軾解釋何以詩人固窮一樣，蘇軾在兩封書信中分別提到「所以得患禍者，皆由名過其實，造物者所不能堪」、²⁴²「但豪放太過，恐造物者不容人如此快活」²⁴³——這 3 例之造物者似具意識，後 2 例帶出人若未能和光同塵，終為造物所損。

上述是蘇文中「造物」一詞所見的內涵。至於前述蘇詩所見造物作為「自然景物之美的創造者」，以及造物小兒形象，都不見於蘇文。又，無論詩文，蘇軾著作中的造物罕與儒家人物或典故相關，反映蘇軾不以「造物」等同儒家的上帝或昊天。

蘇軾詩歌關於造物的幾個主導形象，在他以後的宋詩大量出現，最突出者仍是「造物小兒」：蘇詩 3 次化用此典故，生年後於蘇軾的宋人詩作，化用此典故者凡 53 例——前後兩個數字相加共 56 例，已佔《全宋詩》含造物詩歌 6%（56 首）；從杜審言身處的初唐算起，一直至北宋中葉蘇詩始用此典故，旋即效仿者眾，趨勢非常明顯，如陸游「造物小兒如我何！還家依舊一漁蓑」、²⁴⁴杜範（1182-1245）「造物人言是小兒，偶然越樣與兒嬉」，²⁴⁵都是典型例子。此外如前引朱熹「珍重天公惠我民」句一樣，朱熹亦云「知君久矣厭喧卑，造物尊前喚小兒」，²⁴⁶反映朱熹和蘇軾均按「文各有體」原則，未曾因儒家經學詮釋的鬼神

²⁴⁰ [宋]蘇軾：〈與富道人·其二〉，同前註，卷 60，頁 1851。

²⁴¹ 李之亮認為蘇軾作此文時尚無養生修道思想，此等想法始於其貶黃州時。[宋]蘇軾，李之亮箋注：〈與富道人二首之二〉箋注，《蘇軾文集編年箋注》第 8 冊（成都：巴蜀書社，2011 年），卷 60，頁 111。

²⁴² [宋]蘇軾：〈答李方叔書〉，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷 49，頁 1431。

²⁴³ [宋]蘇軾：〈與陳季常·其十三〉，同前註，卷 53，頁 1569。

²⁴⁴ [宋]陸游：〈醉中浩歌罷戲書〉，錢仲聯、馬亞中主編：《陸游全集校注》（杭州：浙江教育出版社，2011 年），詩稿卷 21，頁 345。

²⁴⁵ [宋]杜範：〈道中戲成〉，《清獻集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1175 冊（上海：上海古籍出版社，1987 年），卷 4，頁 639。

²⁴⁶ [宋]朱熹：〈次秀野韻·其四〉，《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，卷 3，頁 331。

觀，限制其詩歌中關於天之主宰的想像。除純儒朱熹外，釋德洪（1071-1128）「平生俯視造物兒，兒頑不省猶相戲」、²⁴⁷釋行海（1224-？）「看來造物真兒戲，憶着平生冷汗流」²⁴⁸又可見釋氏之徒同樣不避用造物小兒，以呈現詩化的天人關係。

其餘寫「造物」創作自然之美者如陸游「造物陳詩信奇絕，匆匆摹寫不能工」，²⁴⁹寫造物成就人的創作者如楊萬里「詩人自古例遷謫，蘇李夜郎并惠州。人言造物困嘲弄，故遣各捉一處囚。不知天公愛佳句，曲與詩人爲地頭。」²⁵⁰誠齋詩中的造物和天公互文見義，屬同一概念。「付造物」句如張耒（1054-1114）「委身付造物，已矣隨所遇」、²⁵¹程俱（1078-1144）「窮通付造物，世俗浪妍醜」，²⁵²其句式、句意與蘇詩相類。《全宋詩》中造物與喜（苦）晴雨／喜（苦）農事主題相關的詩作（27首，3%），明顯遠少於書寫同類內容並含「天公」一詞的宋詩（106首，11%）。這與「造物」相對於「天公」更少指向具道德意識的主宰有關，也和前引蘇軾寫天公尚有「喚取阿香推雷車」等句，卻不見蘇詩寫向造物祈晴雨的現象一致。宋人以「造物爐」、「與造化遊」入詩不始於蘇軾，惟宋人生年早於蘇軾者融入此二典者的詩作僅3例，生年晚於蘇軾者相關詩作達31例，蘇詩化用此二典故或起推波助瀾作用。

總之，蘇詩中的造物變化多端，其主導特色，是造物常與「美」（脫俗與奇詭之美）和「道」（道家之道）的內涵扣連——相對來說蘇軾書寫「道德化的造物者」甚少。蘇詩最大突破是屢以造物小兒這一具體形象入詩，由此得以逾越唐詩中造物多虛無抽象，因而不利創作意象的局限；蘇詩這一拓展所起的啟示作用，直接促成宋詩書寫「造物」方式的變化，這是宋詩造物意象數量遠超唐詩的重要原因。此外，蘇軾在不同主題詩中變換造物或有情或無情的形象，或以「與造物

²⁴⁷ [宋]釋德洪：〈黃魯直南遷艤舟碧湘門外半月未遊湘西作此招之〉，《石門文字禪》（上海：商務印書館，1919年，《四部叢刊初編》影印江南圖書館藏明徑山寺本），卷3，頁24。

²⁴⁸ [宋]釋行海：〈前之十首次詩·其一〉，金程宇編：《和刻本中國古逸書叢刊·雪岑和尚續集》（南京：鳳凰出版社，2012年，影印江戶寬文五年〔1665〕刊本），卷上，頁62。

²⁴⁹ [宋]陸游：〈日暮自湖上歸〉，錢仲聯、馬亞中主編：《陸游全集校注》，詩稿卷80，頁111。

²⁵⁰ [宋]楊萬里：〈正月十二日，游東坡白鶴峰故居。其北思無邪齋，真迹猶存〉，辛更儒箋校：《楊萬里集箋校》，卷18，頁911-912。

²⁵¹ [宋]張耒：〈冬懷·其三〉，李逸安、孫通海、傅信點校：《張耒集》（北京：中華書局，1990年），卷6，頁78。

²⁵² [宋]程俱：〈江再和戲答·其一〉，《北山小集》（上海：商務印書館，1934年，《四部叢刊續編》影印江安傅氏雙鑑樓藏景宋寫本），卷4，古籍原頁8。

者遊」思想入詩，這有別於韓、歐筆下「覷天巧」的天人相競觀念，豐富了宋人筆下「詩化主宰」的內涵。²⁵³

六、結論

蘇軾筆下的詩化主宰有何特色？——蘇詩中含「上帝」者，全部可見大量景物描寫，且都用字奇麗、色調濃厚；其詩中上帝或是成就自然奇異景貌的創作者，或為變化氣象的主宰，或差譴神君以懲治惡神。蘇軾在詩中以最形象化方式，呈現他所想像的上帝和人的關係——既頌美上帝之大能與愛惜生靈，亦藉怪奇書寫，描塑出光怪陸離的天上與人間。這與其經學研究中上帝肅穆、道德化的形象甚不相同。蘇軾《書傳》與《易傳》只言上帝不言天帝，然而當他在詩中創造「可資調侃的俗化主宰」的形象時，他又毫不介意使用天公、造物。意思是說：當蘇軾從仰視、讚歎角度書寫主宰時，他傾向採儒家典籍的「上帝」，當他以調侃筆觸述寫這主宰時，他較多用天公、造物。當中天帝卻兩邊不討好，故被蘇軾摒棄。昊天、蒼天二詞亦因不如天公、造物小兒具象，較少見於蘇詩。

就融會並開拓唐宋詩化主宰的特色言，中唐已有韓愈「文字覷天巧」說，但尚未發揮至「命短疑為天公憎」的文學想像。這個聯想由歐陽脩寫出來，到了蘇軾更發揚光大——他以「勞心以耗神，盛氣以忤物」解釋詩人固窮的原因，在詩歌轉化為「天公非不憐，聽飽即喧闐」的意象。與此完全不同的主題卻是：天公刻意成就詩人創作。無論敗之成之，都反映天公十分在意「自然之巧」和「詩歌

²⁵³ 評審專家云禪宗以為凡聖相對，執著一面，都是道障，蘇軾佛學近雲門宗，有此思維，是否可以理解蘇詩對天公、造物之嘲諷？——評審之言，甚有見地。按：《臨濟錄·示眾》有「逢著便殺，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫」之描述，張伯偉釋文：「於內心外境截斷眾念為『殺』」。《人天眼目·雲門門庭》謂「雲門宗旨，絕斷眾流，不容擬議，凡聖無路，情解不通。」禪宗語言突破了天公、造物的莊嚴相，對蘇軾或有啟發。另一方面，無論詩文，蘇軾從未嘲諷或批評「上帝」，反映他非如禪宗般無視至上神的意義，尤其他在《易傳》、《書傳》和祈祭詩中，對上帝始終是畢恭畢敬的。以上引文見〔唐〕慧然輯，張伯偉釋譯：《臨濟錄》（高雄：佛光文化事業有限公司，1997年），頁117、119；〔宋〕智昭編撰，尚之煜釋讀：《人天眼目釋讀》（上海：上海古籍出版社，2020年），卷2，頁115。關於蘇軾與臨濟宗、雲門宗禪僧交往參朱剛：〈蘇軾與雲門宗禪僧尺牘考辨〉、〈蘇軾與臨濟宗禪僧尺牘考辨〉，兩篇文章收入《蘇軾蘇轍研究》（上海：復旦大學出版社，2019年），頁91-130。

之美」。此外，「造化小兒」典故出於杜審言，卻不見於《全唐詩》；到了宋代通過蘇軾開拓「自然之美」乃「大能的造物小兒之戲」主題，這一具象化的造物，遂大行其道，成為宋代「造物」詩中最常見的形象之一。

蘇詩及絕大部分宋詩對上帝、天公、造物的想像和創造，鮮見呈現嚴謹及界限分明的宗教和信仰觀念，也未見「功利」的天人關係。²⁵⁴諸如三十六天上帝、²⁵⁵三十二天帝²⁵⁶等「眾」上帝／天帝的觀念，在宋詩中一例都沒有。本文通過就蘇軾的個案研究，及《全唐詩》、《全宋詩》的量化及質化分析，可清楚看到唐宋時期「詩化主宰」書寫的三個明顯趨勢：

其一，由先秦儒家重視上帝「善善惡惡」的功能和形象，發展為更重視主宰作為「美的創造者」的角色。²⁵⁷由此也拓展了《詩經》傳統「感鬼神」的內涵——天之主宰已非單向地因人的詩篇而感動，而是會刻意主動創造情境、助成（逼迫）詩人萌起詩情，成就造物者欲見的詩篇。感鬼神的詩歌也不一定是傳統的風雅頌章，而可以是窮盡物態、在藝術上併發新意的佳句。其二，從強調天之主宰的「大公無私」，發展為兼重呈現主宰與個人關係。在後者的語境中，不得志的詩人——對於他們經歷的不好就有了解釋的可能：這是天公或造物安排，這安排甚至不一定是懲罰——詩人無法得享高位，可能的原因是天之主宰想他享受山水之美、田園之樂。其三，從肅穆抽象的神性，發展為兼重天之主宰的個性（人格化表現）。即如蘇詩中「造物」已非傳統高高在上的主宰者，甚至較少指向《莊子》中的「造

²⁵⁴ 如〔唐〕李陽冰與城隍神立約，「五日不雨，將焚其廟……及期大雨……吏人自西谷遷廟于山巔，以答神休。」以是否靈驗作為「答神休」或「焚神廟」的唯一準則。〔清〕王昶輯：《金石萃編》（北京：中國書店，1985年，影印掃葉山房本），卷91，唐五十一，古籍原頁6。並參馮志弘：〈宋代祭文、廟記中的城隍神論述——兼論歐陽脩的祀神與禮法觀念〉，收入林學忠、黃海濤編：《宗教·藝術·商業：城市研究論文集》（香港：中華書局，2015年），頁101-158。

²⁵⁵ 〔南北朝隋唐年間〕佚名：《太上洞玄靈寶誡業本行上品妙經》，收入〔宋〕白雲觀長春真人（丘處機）編纂：《正統道藏》第10冊（台北：新文豐出版公司，1985年），卷1，頁481。

²⁵⁶ 〔北周〕武帝宇文邕敕輯：《明真科》，載《無上祕要》，收入《續修四庫全書》第1292冊（上海：上海古籍出版社，1995年，影印涵芬樓印明正統道藏本），卷35，頁500。

²⁵⁷ 這趨勢切合艾朗諾的觀點：蘇軾超越了歐陽脩對於藝術不具教化功能（didactic functions）的擔憂；蘇軾和北宋書畫家米芾一樣，認為就藝術而論，以「美」為首要追求並無錯誤。（accepted the aesthetic beauty of the works they amassed as primary and unproblematic.）Egan, Ronald, *Problem of Beauty: Aesthetic Thought and Pursuits in Northern Song dynasty China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2006), pp. 235-236.

物」，而是一個好玩、愛與人較量戲耍、渴望創造美、喜炫巧、尋樂趣、古靈精怪的存在。

蘇軾及宋人的這種創造，固是創意造語、推陳出新、跳脫典範；²⁵⁸也反映宋代道學、理學雖有抽象化傾向，²⁵⁹但就詩歌而論，宋人筆下「有情有性的主宰」不僅未隨理學興起而減少，反而形象日益豐富。以上三項趨勢各有偏重，惟總而論之，均可見蘇軾筆下詩化的天人關係。²⁶⁰

²⁵⁸ 張高評指出從新變代雄的觀點，探討宋詩之創意造語，是研究宋詩重要切入點，即宋詩「如何以故為新、如何截斷眾流、如何跳脫典範，以達推陳出新、化腐朽為神奇。」張高評：〈宋詩研究的面向和方法〉，《宋詩特色研究》（長春：長春出版社，2002年），頁442-443。

²⁵⁹ 如李澤厚云宋明理學「強調『理』貶抑『氣』，『天』變成了『天理』或『理』，變為抽象乾枯的教條框架。」李澤厚：〈宋明理學片論〉，《中國古代思想史論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2017年），頁210。

²⁶⁰ 王水照指出「宋人遨遊於精神領域，習慣於把包括自己在內的人類主體，置於廣袤的宇宙之間。」王水照主編：《宋代文學通論·緒論》（開封：河南大學出版社，1997年），頁22。就本文所見宋人這種文化思想不僅見於抽象哲學書寫，亦貫穿其文學（尤其是詩歌）創作。又按：本文評審專家云：禪宗語言或思維，往往戲言近莊，反言顯正。蘇軾懷材不遇，借題發揮，猶如司馬遷遭遇不公不義，〈伯夷列傳〉及《史記》，對於天道，忽然而又否之。天道之存在，質疑之處頗多，可作類比。此其一。其二，蘇軾學術，以儒學有本體，嫻熟禪佛，通曉《莊老》、閱讀《道藏》，會通而一之。體現於文學，作品之風格特色，遂與他人殊別。——如此真知灼見，不敢掠美，敬錄於此，並致謝忱。

徵引書目

〔傳統文獻〕

- 〔戰國〕屈原，〔宋〕洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，北京：中華書局，1983年。
- 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔漢〕班固：《漢書》，北京：中華書局，1964年。
- 〔晉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，1987年。
- 〔齊梁〕沈約：《宋書》，北京：中華書局，1974年。
- 〔北周〕武帝宇文邕敕輯：《無上祕要》，收入《續修四庫全書》第1292-1293冊，上海：上海古籍出版社，1995年，影印涵芬樓印明正統道藏本。
- 〔南北朝隋唐年間〕佚名：《太上洞玄靈寶誡業本行上品妙經》，收入〔宋〕白雲觀長春真人編纂：《正統道藏》，台北：新文豐出版公司，1985年。
- 〔唐〕王建，尹占華校注：《王建詩集校注》，成都：巴蜀書社，2006年。
- 〔唐〕白居易，朱金城箋校：《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，1988年。
- 〔唐〕李白，郁賢皓校注：《李太白全集校注》，南京：鳳凰出版社，2015年。
- 〔唐〕李賀，吳企明箋注：《李長吉歌詩編年箋注》，北京：中華書局，2013年。
- 〔唐〕李商隱，劉學鍇、余恕誠集解：《李商隱詩集解》，北京：中華書局，1988年。
-
- 校注：《李商隱文編年校注》，北京：中華書局，2002年。
- 〔唐〕李益，郝潤華整理：《李益詩集》，北京：中華書局，2014年。
- 〔唐〕杜甫，蕭滌非主編，張忠綱終審統稿：《杜甫全集校注》，北京：人民文

- 學出版社，2014年。
- 〔唐〕杜佑，王文錦等點校：《通典》，北京：中華書局，1988年。
- 〔唐〕杜荀鶴：《杜荀鶴文集》，上海：上海古籍出版社，1994年，影印上海圖書館藏宋蜀刻本。
- 〔唐〕吳筠：《宗玄集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1071冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔唐〕南卓撰：《羯鼓錄》，上海：上海古籍出版社，1988年。
- 〔唐〕張九齡，熊飛校注：《張九齡集校注》，北京：中華書局，2008年。
- 〔唐〕寒山，項楚注：《寒山詩注》，北京：中華書局，2000年。
- 〔唐〕劉禹錫，瞿蛻園箋證：《劉禹錫集箋證》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 〔唐〕慧然輯，張伯偉釋譯：《臨濟錄》，高雄：佛光文化事業有限公司，1997年。
- 〔唐〕蕭嵩等：《大唐開元禮》，收入《景印文淵閣四庫全書·史部》第646冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔唐〕戴叔倫，蔣寅校注：《戴叔倫詩集校注》，上海：上海古籍出版社，1993年。
- 〔唐〕韓愈，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，上海：上海古籍出版社，1998年。
- 〔唐〕韓偓，吳在慶校注：《韓偓集繫年校注》，北京：中華書局，2015年。
- 〔後晉〕劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，1975年。
- 〔宋〕王庭珪：《盧溪文集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1134冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔宋〕王十朋，梅溪集重刊委員會編，王十朋紀念館修訂：《王十朋全集》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 〔宋〕王稱撰，孫言誠、崔國光點校：《東都事略》，濟南：齊魯書社，2000年。
- 〔宋〕王義山：《稼村類稿》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1193冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔宋〕毛滂，周少雄點校：《毛滂集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年。
- 〔宋〕石介，陳植鐸點校：《徂徠石先生文集》，北京：中華書局，1984年。
- 〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子

- 全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社聯合出版，2010年。
- 〔宋〕徐鉉，李振中校注：《徐鉉集校注》，北京：中華書局，2016年。
- 〔宋〕宋庠：《元憲集》，北京：中華書局，1985年。
- 〔宋〕宋祁：《景文集》，上海：商務印書館，1936年。
- 〔宋〕杜範：《清獻集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1175冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔宋〕李彭：《日涉園集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1122冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔宋〕李侗：《李延平集》，北京：中華書局，1985年。
- 〔宋〕李燾：《續資治通鑿長編》，北京：中華書局，2004年。
- 〔宋〕汪藻：《浮溪集》，北京：中華書局，1985年。
- 〔宋〕汪大章，〔元〕吳師道輯：《敬鄉錄》，收入《景印文淵閣四庫全書·史部》第451冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔宋〕周紫芝，徐海梅箋釋：《太倉稊米集詩箋釋》，南昌：江西人民出版社，2015年。
- 〔宋〕周必大，王瑞來校證：《周必大集校證》，上海：上海古籍出版社，2020年。
- 〔宋〕韋驥：《錢塘集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1097冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔宋〕姜特立，錢之江整理：《姜特立集》，杭州：浙江古籍出版社，2016年。
- 〔宋〕范成大：《范石湖集》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 〔宋〕真德秀：《真文忠公文集》，上海：商務印書館，1936年，《四部叢刊初編》影印江南圖書館藏明正德刊本。
- 〔宋〕馬廷鸞：《碧梧玩芳集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1187冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔宋〕梅堯臣，朱東潤箋注：《梅堯臣集編年箋注》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 〔宋〕陸游，錢仲聯、馬亞中主編：《陸游全集校注》，杭州：浙江教育出版社，2011年。
- 〔宋〕張耒，李逸安、孫通海、傅信點校：《張耒集》，北京：中華書局，1990年。

- 〔宋〕郭居中等編：《政和五禮新儀》，收入《景印文淵閣四庫全書·史部》第 647 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。
- 〔宋〕孰茂倩編：《樂府詩集》，北京：中華書局，1979 年。
- 〔宋〕陳與義，白敦仁校箋：《陳與義集校箋》，上海：上海古籍出版社，1990 年。
- 〔宋〕陳起編：《江湖後集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1357 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。
- 〔宋〕陳思編，〔元〕陳世隆補：《兩宋名賢小集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1362-1364 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。
- 〔宋〕許及之，舊題〔宋〕許綸撰：《涉齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1154 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。
- 〔宋〕黃庭堅，劉琳、李勇先點校：《黃庭堅全集》，成都：四川大學出版社，2001 年。
- 〔宋〕黃休復著，何韞若、林孔翼注：《益州名畫錄》，成都：四川人民出版社，1982 年。
- 〔宋〕黃庶：《伐檀集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1092 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。
- 〔宋〕普濟著，蘇淵雷點校：《五元燈會》，北京：中華書局，1997 年。
- 〔宋〕智昭編撰，尚之煜釋讀：《人天眼目釋讀》，上海：上海古籍出版社，2020 年。
- 〔宋〕程俱：《北山小集》，上海：商務印書館，1934 年，《四部叢刊續編》影印江安傅氏雙鑑樓藏景宋寫本。
- 〔宋〕程公許：《滄洲塵缶編》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第 1176 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。
- 〔宋〕楊億等著，王仲榮注：《西崑酬唱集注》，上海：上海書店出版社，2001 年。
- 〔宋〕楊萬里撰，辛更儒箋校：《楊萬里集箋校》，北京：中華書局，2007 年。
- 〔宋〕歐陽脩、宋祁等：《新唐書》，北京：中華書局，1975 年。
- _____等：《太常因革禮》，北京：中華書局，1985 年。
- _____，李逸安點校：《歐陽脩全集》，北京：中華書局，2001 年。
- 〔宋〕鄧牧：《大滌洞天記》，收入《四庫全書存目叢書·史部》第 243 冊，臺

- 南：莊嚴文化事業有限公司，1996年，影印涵芬樓影印明正統刻道藏本。
- 〔宋〕劉克莊，辛更儒箋校：《劉克莊集箋校》，北京：中華書局，2011年。
- 〔宋〕劉敞：《公是集》，上海：商務印書館，1937年。
- 〔宋〕劉攽：《彭城集》，北京：中華書局，1985年。
- 〔宋〕薛季宣，張良權點校：《薛季宣集》，上海：上海社會科學院出版社，2003年。
- 〔宋〕謝枋得，熊飛、漆身起、黃順強校注：《謝疊山全集校注》，上海：華東師範大學出版社，1994年。
- 〔宋〕魏齊賢、葉棻輯：《五百家播芳大全文粹》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1352-1353冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔宋〕魏了翁：《鶴山先生大全集》，上海：商務印書館，1936年，《四部叢刊初編》影印烏程劉氏嘉業堂藏宋刊本。
- 〔宋〕嚴羽，陳定玉輯校：《嚴羽集》，鄭州：中州古籍出版社，1997年。
- 〔宋〕釋行海，金程宇編：《和刻本中國古逸書叢刊·雪岑和尚續集》，南京：鳳凰出版社，2012年，影印江戶寬文五年（1665）刊本。
- 〔宋〕釋德洪：《石門文字禪》，上海：商務印書館，1919年，《四部叢刊初編》影印江南圖書館藏明徑山寺本。
- 〔宋〕饒節：《倚松詩集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1117冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔宋〕蘇舜欽，沈文倬校點：《蘇舜欽集》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔宋〕蘇軾，〔清〕紀文達公評：《蘇文忠公詩集》，台北：宏業書局，1969年，影印民國六年掃葉山房石印本。
- _____，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年。
- _____，〔清〕王文誥輯注，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1999年。
- _____：《蘇氏易傳》，收入曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》，北京：語文出版社，2001年。
- _____：《東坡書傳》，收入曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》，北京：語文出版社，2001年。
- _____，鄒同慶、王宗堂著：《蘇軾詞集編年校注》，北京：中華書局，2002年。

- _____，張志烈、馬德富、周裕鍇主編：《蘇軾全集校注》，石家莊：河北人民出版社，2010年。
- _____，李之亮箋注：《蘇軾文集編年箋注》，成都：巴蜀書社，2011年。
- 〔宋〕蘇轍，陳宏天、高秀芳點校：《蘇轍集》，北京：中華書局，1999年。
- 〔宋〕蘇洵：《冷然齋詩集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1179冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔宋〕蘇籀：《雙溪集》，北京：中華書局，1985年。
- 〔宋〕龔明之，孫菊園校點：《中吳紀聞》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 〔宋元〕方回：《桐江續集》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1193冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔宋元〕艾性夫：《剩語》，收入《景印文淵閣四庫全書·集部》第1194冊，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔元〕脫脫等：《宋史》，北京：中華書局，1995年。
- 〔明〕佚名：《詩淵》，北京：書目文獻出版社，1986年。
- 〔清〕王昶輯：《金石萃編》，北京：中國書店，1985年，影印掃葉山房本。
- 〔清〕徐松輯：《中興禮書》，收入《續修四庫全書》第822-823冊，上海：上海古籍出版社，1995年，影印北京圖書館藏清蔣氏寶彝堂抄本。
- _____，劉琳等校點：《宋會要輯稿》，上海：上海古籍出版社，2014年。
- 〔清〕陸心源撰，徐旭、李建國點校：《宋詩紀事補遺》，太原：山西古籍出版社，1997年。
- 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，北京：中華書局，1978年。
- 〔清〕彭定求等輯：《全唐詩》，北京：中華書局，1979年。
- 朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，1984年。
- 北京大學古文獻研究所編，傅璇琮等主編：《全宋詩》，北京：北京大學出版社，1998年。
- 北京大學數據分析研究中心及北京欣諾格科技有限公司聯合研製：《全唐詩》分析系統，北京：中國國際圖書貿易集團，2010年。
- _____：《全宋詩》分析系統，北京：中國國際圖書貿易集團，2010年。
- 劉俊文總策劃、總編纂及總監製，北京愛如生數位化技術研究中心研製：中國基本古籍庫電子檢索系統。

〔近人論著〕

- 王水照主編：《宋代文學通論》，開封：河南大學出版社，1997年。
- 王基倫：《大唐詩豪韓愈詩選》，台北：五南圖書公司，2000年。
- 石守謙：《風格與世變：中國繪畫史論集》，台北：允晨文化實業股份有限公司，1996年。
- 朱剛：《蘇軾蘇轍研究》，上海：復旦大學出版社，2019年。
- 朱鳳翰：〈商周時期的天神崇拜〉，《中國社會科學》第4期，1993年7月，頁191-211。
- 艾朗諾（Egan, Ronald）：〈同時閱讀蘇軾各種不同的文體〉，《清華學報》第51卷第2期，2021年6月，頁255-269。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2017年。
- 侯道儒（Skonicki, Douglas）：〈天人感應說在宋代的政治作用：以程頤為主軸的討論〉，《清華中文學報》第11期，2014年6月，頁213-260。
- 張高評：《宋詩特色研究》，長春：長春出版社，2002年。
- _____：〈王昭君和親主題之異化與深化——以《全宋詩》為例〉，《中國文學學報》第1期，2010年12月，頁103-124。
- 陳尚君輯校：《全唐詩補編》，北京：中華書局，1992年。
- 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，北京：科學出版社，1956年。
- 曾棗莊：《宋代文學與宋代文化》，上海：上海人民出版社，2006年。
- 馮志弘：〈宋代祭文、廟記中的城隍神論述——兼論歐陽脩的祀神與禮法觀念〉，收入林學忠、黃海濤編：《宗教·藝術·商業：城市研究論文集》，香港：中華書局，2015年，頁101-158。
- _____：〈蘇軾的氣論、文道觀與天人之辨——從《潮州韓文公廟碑》出發〉，《文與哲》第32期，2018年6月，頁219-262。
- 謝聰輝：《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》，台北：臺灣商務印書館，2013年。
- 山內弘一：〈北宋の国家と玉皇—新禮恭謝天地を中心に〉，《東方學》第62輯，1981年7月，頁83-97。
- 山本和義：《詩人と造物·蘇軾論考》，東京：研文出版，2002年。
- 川合康三：《終南山の変容：中唐文学論集》，東京：研文出版，1999年。
- 金子修一：《中国古代皇帝祭祀の研究》，東京：岩波書店，2006年。

寺地遵：〈天人相關說よりみたる司馬光と王安石〉，《史學雜誌》76 卷 10 號，1967 年 10 月，頁 34-62。

福永光司：《道教思想史研究》，東京：岩波書店，2002 年。

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

Cahil, Suzanne E.. "Taoism at the Sung Court: The Heavenly Text Affair of 1008." *Bulletin of Sung and Yüan Studies* 16 (1980): 23-44.

Egan, Ronald. *Problem of Beauty: Aesthetic Thought and Pursuits in Northern Song dynasty China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2006.

Kern, Martin. "Xi Shuai 蟋蟀 (Cricket) and Its Consequences: Issues in Early Chinese Poetry and Textual Studies." *Early China* 42(2019): 39-74.

Skonicki, Douglas. "Employing the Right Kind of Men: The Role of Cosmological Argumentation in the Qingli Reforms." *Journal of Song-Yuan Studies* 38(2008): 39-98.

Poeticised Ruler: The Supreme Deity, Heavenly Grandfather and The Creator in Su Shi's Poems: Lauding the Sublime and Depicting Oddities

Fung, Chi-Wang*

[Abstract]

Su Shi's works on classics studies and his ritual texts mostly inherit the Confucian concept that "the supreme heavenly ruler takes everyone as his own offspring". He believes "the deities in the odes of Chu does not exist in reality," but at the same time says in one of his own poems that "the ruler sends Wuyang for my soul", suggesting that his poems are full of imagery. At least 69 of his poems mention the heavenly grandfather and the creator, exceeding the total number in Tang poems, which is far more than any other person from the Song before him. Based on this, how should the poeticised heaven-man relationship in his works be interpreted?

This article is a case study of Su Shi, examining the key words synonymous to the heavenly ruler in all Tang and Song poems, pointing out that: 1) Song poems have a greater tendency than Tang poems to depict the relationship between Heaven and an individual. However, in Song poems, *Shangdi* (the supreme deity) is never a subject of criticism or joke, resulting in the use of other euphemistic terms, namely the heavenly grandfather and creator, by writers desiring to argue with or satirise the heavenly ruler, and Su Shi was amongst the most frequent practitioners of these terms; 2) the sophisticated discussions seeking to define 'the supreme deity' in Song etiquette and religion, have nearly no impact on the representation of the ruler in Song poetry; 3) Su Shi was the greatest in manipulating the ruler's literary construct from the Tang through the Song. His works have enriched the imaginative content in Song poems. He says that

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

“the creator feels for poets, but still has to make them go through hardship so as to refine their language and expression,” and opines that the mentally tiring nature of poetry writing could explain the misfortune of most poets; 4) the representation of the ruler in different works of a single Song author is not always the same. There are sometimes contradictions, indicating that its meaning depends on the subject matter of the poem, whether or not the term is strictly defined from a philosophical perspective. Despite the rise of Neo-Confucianism, the humane representation of the ruler in Song poems continued to diversify, meaning that classics studies and philosophy did not necessarily affect Song people’s pursuit of the art of poetry.

Keywords: Su Shi, Shangdi, Tiangong, Creator, Lauding the Sublime and Oddities, Song Poetry

