

人情为本：苏轼儋州儒学双向教化研究

房媛¹, 陆小宇²

¹西南民族大学哲学学院, 四川 成都

²无锡中微晶园电子有限公司, 江苏 无锡

收稿日期: 2026年9月24日; 录用日期: 2026年10月18日; 发布日期: 2026年10月28日

摘要

本文以苏轼贬谪海南儋州时期(1097~1100)的儒学传播与实践为研究对象, 聚焦于其海南黎族地区的儒学教化策略与实践, 探寻黎族文化与苏轼自身儒学思想的双向互动。苏轼以“人情为本”的儒学思想为基础, 在儋州实现了从“逐臣(谪官)”到“儋耳之民”的身份转变, 提出“咨尔汉黎, 均是一民”的平等命题, 消融了传统华夷之辨。并且通过梳理苏轼创办载酒堂、改易风俗、传播医药与农耕知识等具体实践, 透析了他如何推动包括儒学在内的中原文化, 在少数民族地区的传播与践履。与此同时, 黎族民众的淳朴生活反过来印证并深化了苏轼的儒学信念, 拓展了儒学教化研究的视野, 也为理解苏轼晚年思想的最终完成提供了新的视角。苏轼在儋州完成的《书传》《易传》《论语说》为其教化实践提供了哲学根基。其自身思想也在三年的儒学教化实践当中得到了完善, 精神人格趋于完整, 实现了“中原儒家文化与海南本土黎族文化的双向教化与融合”对儒化海南作出了巨大贡献。本研究对当前的跨文化传播与地域儒学研究具有重要的历史参照意义。

关键词

苏轼儋州, 儒学教化, 双向互动, 黎族地区

Human Centered and Bidirectional Assimilation: A Study on Su Shi's Confucian Education in Danzhou

Yuan Fang¹, Xiaoyu Lu²

¹School of Philosophy, Southwest University for Nationalities, Chengdu Sichuan

²Wuxi Zhongwei Microchips Co., Ltd., Wuxi Jiangsu

Received: September 24, 2026; accepted: October 18, 2026; published: October 28, 2026

文章引用: 房媛, 陆小宇. 人情为本: 苏轼儋州儒学双向教化研究[J]. 国学, 2026, 14(5): 1402-1411.

DOI: 10.12677/cnc.2026.145197

Abstract

This article takes the dissemination and practice of Confucianism during Su Shi's exile to Danzhou, Hainan (1097~1100) as the research object, focusing on his Confucian education strategies and practices in the Li ethnic region of Hainan, and exploring the two-way interaction between Li culture and Su Shi's own Confucian thoughts. Based on the Confucian ideology of "human feelings as the foundation", Su Shi achieved a transformation in his identity from "courtiers" to "people of Dan'er" in Danzhou, proposing the equal proposition of "consulting with Han and Li, all are one people", which dissolved the traditional distinction between Chinese and foreign cultures. And through sorting out Su Shi's specific practices such as founding the Zaijiu Hall, changing customs, and spreading knowledge of medicine and agriculture, the article analyzes how he promoted the dissemination and acceptance of Confucianism in ethnic minority areas. At the same time, the simple life of the Li people in turn confirmed and deepened Su Shi's Confucian beliefs, expanded the perspective of Confucian education research, and provided a new perspective for understanding the ultimate completion of Su Shi's later thoughts. The "Biographies of the Book of Dongpo" and "The Book of Changes of Dongpo" completed by Su Shi in Danzhou provided a philosophical foundation for his educational practice. His own thoughts have also been perfected in three years of Confucian education practice, and his spiritual personality has become more complete, achieving the "two-way assimilation and integration of Central Plains Confucian culture and local Li culture in Hainan" and making great contributions to the Confucianization of Hainan. This study has important historical reference significance for cross-cultural communication and regional Confucianism research under the current awareness of the Chinese national community.

Keywords

Su Shi Danzhou, Confucian Education, Two-Way Interaction, Li Ethnic Region

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

北宋绍圣四年(1097年),年已62岁的苏轼被贬至海南昌化军(今海南省儋州市)。这是其人生困厄之极境,亦是其儒学思想淬炼与教化实践展开的关键时期。此时的海南并非今天的旅游胜地,而是“食无肉,病无药,居无室,出无友,冬无炭,夏无寒泉”[1]的荒僻之地。然而正是在这片文化相对落后的土地上,苏轼完成了其人生中最后一次重要的哲学实践——儒学教化,也正是这个时期让苏轼儒学思想趋于完善,精神人格趋于完整。苏轼居儋三年期间,敷扬文教,著述不倦,完成了《东坡易传》《东坡书传》《论语说》等著作,并撰写诗文数百篇,其中的“海南三书”更是标志着苏轼儒学思想的重大转变与最终成熟。学界对苏轼儋州时期的儒学教化然多侧重于单向度的“教化影响”叙述。这一叙述集中体现在两类研究中。其一,以苏轼对海南的文化贡献为焦点的研究。如敖国维、杨曾杰以方志、典籍、碑刻系统考察苏轼儋州教育实践,论证其首创“载酒堂”平民教育空间、构建“知行互济”课程体系、催化“授业-成才-归乡”的教育反哺闭环,将苏轼定位为“推动‘天荒绝域’向‘海滨邹鲁’文明进程”的教化主体[2]。其二,以苏轼民族观为对象的研究。梁银林《苏东坡与海南黎族》指出黎民“帮助东坡克服谪居生活的重重困难,并激活了他的创作热情”[3],曾明、常华仁则从“华夷合同”“汉民一体”的角度

分析苏轼民族观的形成[4]。这些研究在各自的问题意识内均有重要贡献,但共享一个隐含预设:苏轼是教化的施加者,海南(黎族)是教化的接受者。即便如梁银林触及了黎民对苏轼的“帮助”,这一“帮助”仍被置于辅助性的位置,未被提升为一种与儒学教化并行的、具有思想塑造力的文化力量。如果将苏轼儋州教化的思想基础置于其晚年儒释道融合的格局中加以理解教化者与被教化者的界限本身成为需要重新审视的问题。黎族民众以“不知孔颜”而自然行仁义的生活方式,为苏轼的“人情为本”信念提供了来自生活本身的印证;“均是一民”的命题不是从书斋中推演出来的,而是在劝农、移居、共饮的日常实践中被“教”会的。儋州教化的真正形态,因此不是儒学从中心向边缘的传播,而是一次以“人情”为枢纽的跨文化双向教化。也可以理解为:教化者本身在教化过程中亦被重塑。

2. 苏轼居儋前的儋州文化背景

2.1. 北宋时期儋州的文化教育状况

在苏轼抵达儋州之前,海南岛由于远离古代的政治经济中心,被称为“越郡外境”“南服荒徼”文化教育环境十分落后。隋朝推行科举制度以来的四百多年间,整个海南岛没有一人中举及第,根据清代明谊《琼州府志》的记载,海南的文化兴起是“琼州人文之盛,实自公(苏轼)启之”[5]。这意味着,在苏轼之前,这里没有成体系的教育,也没有通过科举进入主流士人阶层的通道。官方的州县学可能形同虚设或根本不存在,中原的典籍与学问在此地没有生长的土壤,文化教育落后状况可见一斑。苏轼在《和陶示周豫祖谢》中描绘了当时儋州学舍的破败景象:“摄衣造两塾,窥户无一人……先生饌已缺,弟子散莫臻”[6]。学校简陋,老师忍饥挨饿,学生四散,教育体系几乎瘫痪。儋州当时的风俗具有封闭性和稳定性,古儋州黎族人远离大陆,交通不便,百姓生活仍处于封闭愚昧的状态,当地居民保持着非常原始的生活和信仰习惯。苏轼本人在他的《书柳子厚〈牛赋〉后》一文中第一手记载了令人痛心的陋俗:“岭外俗皆恬杀牛,而海南为甚。……病不饮药,但杀牛以祷,富者至杀十数牛。”[7]这些记载描绘了生病之后不寻医问药,而是通过宰杀珍贵的生产工具——牛来祭祀祷告,这种看似愚昧的行为实际上反映的是黎族人民实际生产力水平的低下以及医学知识的匮乏。此外,在黎族地区饮用不洁的沟塘水也是普遍现象,这也就导致了疾病传播的卫生问题。

2.2. 儒学在海南的传播基础

尽管海南文化教育相对落后,但也存在一定的儒学传播的基础。唐代宰相李德裕被贬崖州时,曾写下“一去一万里,千之千不还。崖州在何处?生度鬼门关”的诗句,反映了中原士人对海南的恐惧心理。虽然对于被贬谪的官员来讲这无疑是一生中的一场磨难,但这种贬谪士人的到来也在一定程度上为边疆少数民族地区带来了中原文化的影响。被贬官员多来自中原地区,他们带来的先进文化、儒家礼教思想和中原的生活方式都对海南本土文化产生了深远影响。例如,唐代贬官如李德裕(虽未登岛,但其影响力波及于海南)等,其大量诗文和思想在岭南流传,促进了中原文化与本地文化的融合。同时贬官们引入了中原先进的农耕技术、水利工程和作物品种,推动了海南的农业发展。例如,部分贬官鼓励垦荒、兴修水利,提高了当地农业生产效率。一些贬官注意到海南的自然资源(如珍珠、香料、木材),推动了手工业和贸易的发展,促进了海南与内地的经济联系。在教育方面唐代的王义方在贬地讲授经书,开海南教育之先河[8]。

3. 苏轼的儒学教化思想基础

儋州的教化并非一时兴起的权宜之举,而是其儒学思想在极端环境中的自然延伸。苏轼之论教化,其全部理论基础,可以归结为两个逐层递进的命题:其一,“圣人之道,自本而观之,则皆出于人情”;

其二,“礼之初,缘诸人情,因其所安者,而为之节文”。第一个以人为本的思想可以看成本体论,二第二个将人情落在实处则体现了将人情落实的方法论。二者共同构成了苏轼实践儒学教化思想的独特色彩。

他在《中庸论》中明确主张:“夫圣人之道,自本而观之,则皆出于人情。不循其本,而逆观之于其末,则以为圣人有所勉强力行,而非人情之所乐者,夫如是,则虽欲诚之,其道无由。”[9]由此可见苏轼将“人情”确立为“圣人之道”的“本”。是他道的根源,是本来就在那里无需向外索求的。他认为“出于人情”的圣人之道不会令人感到勉强,而是令人“乐之”。若一种道德规范被视为“强人”之事那么“虽欲诚之,其道无由”诚意便无处安放,教化便失去了出发点。“人情莫不好逸豫而恶劳苦,今吾必也使之不敢箕踞,而磬折百拜以为礼;人情莫不乐富贵而羞贫贱,今吾必也使之不敢自尊,而揖让退抑以为礼……此礼之所以为强人而观之于其末者之过也。盖亦反其本而思之?”[9]这些《中庸论》中的话亦是在表达同一主张:教化的起点不在外在规范的灌输,而在人情内在需求的体认。教化之所以可能,不是因为圣人制定了一套强制的规则,而是因为礼义本身根植于人人皆有之“人情”。

在确立了人情的本体地位之后,苏轼进一步在《礼以养人为本论》中阐明礼的生成原则。“夫礼之初,缘诸人情,因其所安者,而为之节文,凡人情之所安而有节者,举皆礼也,则是礼未始有定论也。然而不可以出于人情之所不安,则亦未始无定论也”[10]。在苏轼看来礼不是圣人对人情的改造,而是顺人情之势而加以节文。“因其所安者而为之节文”中,“因”是顺应的意思,“节文”则是适度地调节与修饰。人情自然趋向于“安”,礼的作用便是在顺此人情的基础上加以引导,而非对人情的否定或压抑。基于这些理,我们才能进一步理解苏轼在儋州进行儒学教化实践的行为,如果“涂之人”皆可以为礼,那么黎族百姓也自然可以成为礼义秩序的共同创造者,而非被动的“开化”对象,苏轼才能发展出超越于那个时代的民族平等观。

4. 苏轼儒学教化的主要实践

苏轼以琼州别驾之名谪居儋州,官衔虽存而实权尽失,初到时“僦官舍以居,有司犹谓不可”[1],乃至被逐出官舍,最终在黎族友人的帮助下结茅桄榔庵以蔽风雨。政治身份的瓦解使苏轼从制度意义上的“教化者”蜕变为一个与黎族百姓共同生活的老人,这恰恰成为其儒学教化得以“落地”的契机。正是在此情境中,苏轼以“人情”为本的教化理念,通过以下四个维度的日常生活实践而展开。他将儒学精髓与儋州实际相结合实现了文化启蒙与自身人格塑造,不仅赢得了当地百姓的深厚情谊,也成就了其精神人格的又一高峰。

4.1. 学习黎语打破交流隔阂

首先,在语言与文化交流方面,苏轼表现出非凡的适应能力。他主动学习黎语,与当地民众进行直接沟通。苏轼面对黎语(当时被称为“馯舌”、“侏儒”)并未排斥,而是表现出学习的意愿,甚至诙谐地表示要学“馯舌”。他的诗中也有“黎音突语说坡翁”、“黎音笑语说坡翁”的记载,这里的“突语”很可能就是对黎语发音特点的一种描述,说明他不仅听,还在尝试模仿和运用。《琼台纪实史》记载苏轼“习黎言,循黎俗,与黎民共饮同醉”[11],这种文化尊重的姿态打破了汉族士大夫的文化隔阂。他创作的“华夷两樽合,醉笑一欢同”[12]诗句,正是这种民族融合氛围的真实写照。苏轼还巧妙运用黎族文化元素阐释儒家思想,如借用黎族民歌形式传播孝道、仁爱等儒家伦理,实现了文化传播的“本土化”转型。

4.2. 创建载酒堂与讲学授徒

苏轼儋州教化的首要途径是讲学授徒。在贬谪之身、无权无势的条件下,他不可能借助官方资源推行教化,而只能以个人声望吸引学子。据史料记载,苏轼初到儋州时先住官舍,被逐出后在桄榔林中搭

建茅屋栖身, 此后“与当地好友提议在乡贤黎子云处新建房屋, 作为以文会友、启迪教化的地方”, 并据《汉书·扬雄传》“载酒问字”的典故为此屋取名“载酒堂”。他创办的“载酒堂”[13]不仅是讲学场所, 更成为儒学教化的重要场所, 给与儒黎文化交流空间。载酒堂虽是一间民间集资所建的简陋房舍, 却成为海南文化史上一个具有象征意义的起点——“载酒堂”后改称东坡书院, 数百年来育人无数。

根据《儋州志》记载, 苏轼调整了传统儒学教育内容, 将儒家经典与海南实际相结合, 讲授如何运用儒家智慧解决当地的生产生活问题[13]。他特别重视黎族子弟的教育, 招收黎族学生, 并根据他们的文化背景因材施教。前来求学的弟子中, 琼山人姜唐佐是苏轼格外看重的一位。姜唐佐为向苏轼求教, “在儋州一住就是半年多”[13], 日日陪伴在苏轼左右, 虚心请教、潜心向学。苏轼甚重其才, 称其有“中州士人之风”, 在其扇子上题诗: “沧海何曾断地脉, 白袍端合破天荒。”[14]并与之相约: “子异日登科, 当为子成此篇。”姜唐佐后游学广州, 最终成为海南历史上第一位举人。苏轼与姜唐佐的书信往来亦见于文献记载。苏轼《与姜唐佐简》云: “已取天庆观乳泉泼建茶之精者, 念非君莫与共之。”[15]这种师生共饮建茶、切磋学问的场景, 说明苏轼的讲学并非刻板的课堂灌输, 而是在日常生活的交流中自然展开——这正是其“人情为本”教化理念的生动体现。

值得注意的是, 关于苏轼在儋州的讲学规模, 学界存在一定争议。有学者考证认为“东坡在儋州并未收徒授课, 见载于册的学徒仅有海口的姜唐佐和潮州的王介石”[16]。然而, 元代《重修载酒堂记》所载“当是时, 人皆化之, 文学至今而盛”[17]的记述表明, 苏轼的文化影响力并不完全取决于他个人收徒的数量, 更在于他开风气之先的文化感召效应。正如中国苏轼研究会副秘书长魏新建所言: “他来到海南虽然是被迫的, 但对文化教育带来的风气是长远的, 可以说是儒学文化在海南的倡导者、播火人。”[18]

4.3. 劝农耕织以改善民生

如果说讲学授徒针对的是少数读书人, 那么劝农耕织则将教化的对象扩展至全体黎民。苏轼初至儋州时, 便发现此地农业生产极为落后。他在《和陶劝农六首》的诗序中记述了当时的状况: “海南多荒田, 俗以贸香为业。所产粳稌, 不足于食。乃以藷芋杂米作粥糜以取饱。”[19]当地黎族百姓以香料贸易为生计, 不重农耕, 粮食不足, 只能以薯芋杂米煮粥充饥。

面对这一现实, 苏轼的儒学教化并未停留在讲经说理的层面, 而是直指现实, 指向百姓最应该关注的农业生产问题。他“克服了起初语言不通的困难, 极力劝说当地黎族百姓, 以农业为生存的根本, 指导大家耕作的方法”[20], 并写下《和陶劝农六首》, 以诗歌的形式苦口婆心地劝导黎民: “听我苦言, 其福永久。”[21]在这组诗中, 苏轼更以振聋发聩之语开篇: “咨尔汉黎, 均是一民。鄙夷不训, 夫岂其真。怨忿劫质, 寻戈相因。”([21], p. 2256)他明确否定了黎族的鄙视态度, 认为汉黎之间的矛盾根源于相互隔阂而非本性差异, 而发展农业生产、改善民生, 正是消弭冲突的根本之策。苏轼通过《和陶劝农六首》等诗作, 传播儒家“以农为本”“勤勉致富”的观念。

在《和陶劝农六首》其三, 苏轼以诗笔勾勒出儋州的自然环境与黎民的生存状态: “岂无良田, 膻膻平陆。卉木繁荣, 和风清穆。兽踪交缔, 鸟喙谐穆。纷纷士女, 趋时竞逐。惊麕朝射, 猛豨夜逐。”[22]良田广袤、草木繁茂, 然而百姓却忙于狩猎而非耕种——“惊麕朝射, 猛豨夜逐”八字, 写出黎民以射猎为生的日常。苏轼由此指出儋州并非没有耕作的条件, 而是缺乏农耕的意识与技术。他的教化实践从来不是空谈仁义, 而是教人如何开垦荒地、改进工具、种植水稻。

从“人情为本”的理论视角来看, 劝农耕织正是“顺情制礼”原则在儋州的具体运用。苏轼没有以强制命令的方式改变黎族的生产方式, 而是从黎民最基本的生存需求“食”与“衣”出发, “因其”求饱暖之“情”, “节文”之以中原农耕技术。这正是他在《礼以养人为本论》中所说的“缘诸人情, 因其所安

者，而为之节文”的生动实践。教化的起点不在道德训诫，而在民生疾苦——改善了黎民的生活，儒学的价值便自然地在人伦日用中得以彰显。

4.4. 劝导移风易俗

与劝农相配合的，是苏轼在儋州推行的移风易俗之举。这涉及他对黎族风俗的复杂态度与灵活策略体现苏轼深层次的民族智慧。有学者将苏轼的黎族风俗观概括为“针对不同的风俗，表明了或尊重随俗，或批评劝导的观点”[23]苏轼在尊重黎族合理风俗与批评有害陋习之间做出审慎区分，而非简单粗暴地全盘否定或全盘接受。

对于黎族人民原本具有危害民生的陋俗，苏轼持明确批评态度并采取实际行动加以改变。当时的儋州盛行杀牛祷疾之风，“病不饮药，但杀牛以祷，富者至杀十数牛”[7]。黎族百姓遇疾病不就医、不服药，而依靠巫术，宰杀耕牛献祭，这既危害生命健康，又严重破坏农耕生产。苏轼对此“痛心疾首”，抄写柳宗元的《牛赋》并作记赠给琼州僧人道潜，“使以晓喻其乡人之有知者”，以期教化乡民爱牛惜牛，发展农耕。此举有三个值得注意的细节：其一，苏轼选择抄写柳宗元的文学作品而非颁布行政命令来推行教化，体现了以文化人的方式；其二，他请僧人代为宣导，借助了当地的宗教权威以增强说服力；其三，“以晓喻其乡人之有知者”意味着他采取的是先影响少数有识之士、再由他们带动乡民的渐进策略。这些做法都契合其“顺情制礼”的教化原则，即在尊重当地社会结构的基础上，以迂回的方式改变陋俗。

对根深蒂固却难以改变的社会习俗，苏轼则表现出务实与审慎。他在《书杜子美诗后》中记录了儋州“坐男使女立”的风俗——男子在家看户，女子户外操劳，“十有八九负薪归，卖薪得钱当供给”[23]。苏轼在文中写道：“海南亦有此风，每诵此诗，以谕父老，然亦未易变其俗也。”他尝试以杜甫之诗晓谕当地父老，但坦率承认“未易变其俗”。这种坦陈困难的态度，恰恰表明苏轼并非那种不顾实际、强求一律的教条主义者。他深知某些风俗的形成有复杂的社会经济根源，非一朝一夕所能改变。保持“谕”的姿态而非强制的手段，亦是在践行他“人情为本”的教化观。

对黎族淳朴的风俗与人情，苏轼则以赞美的态度加以肯定并融入其中。绍圣四年(1097年)九月，苏轼在儋州街头偶遇一位来自黎母山的樵夫。这位樵夫“形槁神独完”，虽然“生不闻诗书，岂知有孔颜”，却“翛然独往来，荣辱未易关”，神态怡然自得[24]。最令苏轼感动的是，临别之际，这位素不相识的黎族山民“遗我吉贝布，海风今岁寒”，提醒他天寒风大、保重身体。苏轼将这次相遇写入《和陶拟古九首》其九，塑造了中国文学史上第一个光彩照人的黎族平民形象。从赠吉贝布的举动可以看出，黎族百姓的善良淳朴并非儒家教化的“成果”，而是一种与中原礼乐文明并行的、基于人性本然的生活方式。黎族百姓虽未习诗书，其恻隐之心、友善之情却与儒家理想相符合。正因如此，苏轼才可能提出“咨尔汉黎，均是一民”的论断——他在黎族百姓身上看到了与汉族相同的“人情”，由此消解了华夷之别的理论基础。

苏轼儋州儒学教化的实践基于“人情为本”的哲学思想，苏轼认为教化的出发点不在道德训诫，而在“人情所安”；教化的方式不在强制规训，而在顺应引导。就是通过这种多层次、全方位的儒学传播，苏轼成功地将儒家思想根植于海南文化土壤中，实现了中原文化与海南本土文化的深度融合。不仅对当时产生了直接影响，更为后世少数民族地区的文化传播提供了宝贵的历史经验。清代学者戴肇辰评价苏轼的教化成就时说：“宋苏文忠公之谪儋耳，讲学明道，教化日兴，琼州人文之盛，实自公启之”[11]，这一评价准确概括了苏轼在儒学教化实践方面的历史贡献。也正如苏轼在《礼以养人为本论》中所强调的，“礼以养人为本”——礼不是为了束缚人，而是为了养育人。他的儋州教化实践正是这一理念的全面落实：讲学以养其心智，劝农以养其体肤，移风易俗以养其德性，医药卫生以养其生命。元代《重修载

酒堂记》云“当是时, 人皆化之, 文学至今而盛”[17], 历史证明了这一教化模式的深远影响。

5. 儒学传播的双向影响机制

5.1. 儒学对海南文化的塑造与提升

苏轼在儋州的儒学教化活动对海南文化产生了深远影响。首先, 他打破了海南科举零的纪录, 培养了海南历史上第一位举人姜唐佐和第一位进士符确。自此之后, 海南人才辈出, 至清光绪年间(1905 年)科举考试废除时, 共出举人 767 名、进士 97 名[5]。其次, 苏轼的教化活动改变了儋州的教育风气和文化氛围。南宋名臣李光在《迁建儋州学记》中记载: “时人知教子, 家习儒风, 青衿之士日以增盛”[25]。明代海南进士唐胄编撰的《重建儋州儒学记》中也记载: “琼之有士始于儋, 琼之士亦莫盛乎儋”[26], 真实再现了海南儋州当时鼎盛的学风。最重要的是, 苏轼将中原文化的精华系统地引入海南, 促进了海南文化的“华夏化”进程。清代戴肇辰等学者撰写的《琼台纪事录》谈道: “宋苏文忠公之谪儋耳, 讲学明道, 教化日兴, 琼州人文之盛, 实自公启之”[11]。这种文化启蒙不仅限于精英阶层, 也影响到普通百姓的生活方式和价值观念。

5.2. 海南文化对苏轼思想的反哺与丰富

苏轼在儋州的儒学传播并非单向的文化输出, 而是一个双向互动的过程。海南独特的文化环境对于一位六十余岁的贬谪文人而言无疑是极为严酷的。然而, 恰恰是在这样的极端处境中, 黎族民众的生活方式与人情世界, 也对苏轼的思想和创作产生了深刻影响, 促使他对儒家思想有了新的理解与发展。

5.2.1. 生活世界的精神治愈

苏轼贬儋初期处境极度困窘, 连最基本的栖身之所都无法保障“初至, 僦官屋数椽, 近复遭迫逐, 不免买地结茅”[1]。最终, 是在儋州士人与黎族百姓的帮助下, 他才得以搭建桄榔庵遮风避雨“昌化士人畚土运甃以助之, 为屋三间”[27]。在苏轼自身精神人格上, 从苏轼的“海南三书”能够明显地感受到他思想的转变。“海南三书”的撰述, 标志着苏轼的身份从一位以诗文鸣世的朝廷官员, 向一位求索性命之本、天道之微的哲人学者转变。这一转变并非对其早期儒家信念的背离, 而是在极端个人境遇下对儒学精髓进行的更深层、更个性化地阐释与重构。在苏轼早期思想中, 一个鲜明的特色是强调“道”与“人情”、“物宜”的相通性。他在《易传》中提出: “夫道者, 未尝不通于人情。”[28]而在海南的注经中, 他进一步将“道”本体化、自然化。他将《周易》的“一阴一阳之谓道”解释为一个自然无为的运行过程, 强调“阴阳交而生物, 道谓物之所由生”。这里的“道”不再是单纯的价值规范, 而是万物生成、变化的根本依据和自然法则。他吸收了道家的自然哲学, 将儒家的“天道”与道家的“自然”相结合, 构建了一个更具哲学意味的宇宙观。这使得他的儒学思想具有了更强的形而上学基础。

苏轼早年推崇孟子“富贵不能淫, 贫贱不能移, 威武不能屈”的大丈夫品格, 强调士大夫应有的气节与担当, 带有强烈的外向性和道德英雄主义色彩。在九死一生的海南贬谪中, 那种高昂的“浩然之气”难以持续支撑日常的生存。他的思想由此转向更深层的生命安顿。他通过注经, 将儒家的“君子固穷”与道家的“安时处顺”、佛家的“破除执念”巧妙地融合起来。他不再将“命”单纯理解为外在的穷达祸福, 而是视为一种人力所不能及的客观时遇。君子应“知命”, 即认清并接受个人境遇的局限性, 从而“不忧”, 将注意力转向内心修养。在注解《论语》“逝者如斯夫”时, 他发展出一种“寄寓”思想, 将人生视为在天地间的短暂寄托。这种观念削弱了对功名、得失的执着, 而强调在有限的“寄寓”过程中, 体认天道、完善自我, 从而达到精神的“超然”与“逍遥”。

有学者将苏轼的精神境界划分为三个阶段: “黄州时期以前思治天下、探寻人生; 黄州时期通脱旷

达、幽怀破散；岭南时期确立了‘无思’、‘无待’的人生境界。”[29]另有学者冷成金更是明确将儋州置于苏轼人格完成的终点：“东坡居儋三年，把儒、释、道文化的精华发展到了极致，其人格境界达到了传统士大夫人格的最高峰。”[30]这些判断共同指向一个事实：儋州是苏轼人格境界最终完成的地方。儋州之所以成为苏轼人格完成的终极场域，不仅在于他被贬谪到了海南，更在于他在海南做了三件事——与黎族百姓共同生活、推行儒学教化、完成海南三书。这三件事分别体现了苏轼人格完成的三个维度：与黎民共处使他超越了华夷之辨，从“逐臣”变成了“僇耳之民”；教化实践使他验证了“人情为本”的儒学信念，从理论走向了行动；著书立说使他将一生的学术积累与生命感悟最终凝结为可以传之后世的文本，实现了儒家“立言”以不朽的终极追求。令人意外的是，苏轼在儋州获得了“心安”。他的“心安”不是对外部环境的漠视，而是在历经磨难之后，找到了足以安放生命的意义支点。正如冷成金所言，“海南人情醇厚。倘若儋州人情不纯美，不能厚德载物，就不可能产生东坡居儋三年的东坡文化”[30]——儋州黎族百姓的接纳与陪伴，正是这一“心安”得以发生的人间土壤。

5.2.2. 民族平等观念的塑造

在民族观念上，苏轼在儋州体悟到的民族平等观念。这也是苏轼最具超越时代光芒的思想命题。居儋前期，苏轼仍带有一定程度的华夏中心意识，但随着与黎族人民的深入接触，他逐渐认识到黎族文化中的优秀特质，最终形成了“华夷两樽合，醉笑一欢同”[12]的平等观念。在此之前苏轼已经提出“咨尔汉黎，均是一民”[21]。这种思想正是在儋州与黎民朝夕相处的生活中被激发出来的。这句诗出自《和陶劝农六首》其一，全句为：“咨尔汉黎，均是一民。鄙夷不训，夫岂其真。”从文本生成的角度来看，这不是一篇关于民族平等的理论论文，而是一首劝农耕作的诗歌。苏轼是在“劝农”的实践语境中提出了这一命题。这一事实本身就意味深长：它不是先有了平等理论然后去实践，而是在实践中被生活本身“教”会了这个道理。

从思想来源来看，“均是一民”命题的生成可以追溯到两个方向的交汇。一方面，苏轼“人情为本”的儒学思想为此提供了理论前提——既然“人情”是普遍的、人人共有的，那么华夷之间的区分在“人情”这一本根层面上就失去了依据。另一方面，黎族民众的日常生活本身提供了最直观的经验材料——苏轼亲眼看到了黎族百姓虽“不知孔颜”却自然行仁义，他亲身体验了黎族百姓虽言语不通却真诚相助。理论与经验的交汇，使得“均是一民”不再是一个抽象的理论命题，而是一个从生活中自然生长出来的信念。有学者指出，苏轼“在与黎族人民平等交流中，互相认可、彼此接纳、互相融合，在此基础上逐步形成了苏轼的民族共同意识”[23]。也有学者认为，苏轼晚年“摈弃了‘尊夏攘夷’的狭隘观念，提出了‘华夷两樽合’的平等民族观”[4]。这些判断都指出了同一事实：苏轼平等民族观的最终形成，不是纯粹思辨的产物，而是与黎族民众共同生活的结果。正是在这个意义上，可以说黎族民众“教化”了苏轼——他们以一种无言的方式，让这位儒者领会到了儒学内核中最为可贵的平等精神。

6. 结语

苏轼居儋州三年，在“食无肉、病无药、居无室”的极端困境中，完成了一次儒者身份、儒学教化与儒家思想的深度重塑。本文的考察表明，苏轼儋州儒学教化的独特贡献，不在于他以中原文化启迪了边地黎民而在于他创造了一种“教化者与被教化者双向互融”的共生范式。以“人情为本”的儒学理念为根基，苏轼在劝农耕织、移风易俗、开坛讲学、传播医药的日常实践中，践行了“缘诸人情，因其所安者，而为之节文”的教化原则；而黎族民众的淳朴生活反过来治愈了他的精神、印证了他的儒学信念、激发了他“咨尔汉黎，均是一民”的平等命题。教化者与被教化者之间的界限在此消融，“涂之人皆可以为礼”从理论命题转化为实践现实。与此同步完成的是海南三书《东坡易传》《东坡书传》《论语说》的最终定稿，它们为上述教化实践提供了哲学根基，也标志着苏轼“情本论”思想的最终成型与精神人格

从个体“旷达”走向民胞物与之“融合”的终极完成。

苏轼儋州教化的思想史意义, 在于它为儒学在边缘地区的传播提供了一种超越“华夷之辨”的范式。它表明, 儒学的普遍价值并不仰赖政治权力的推行, 而可以通过“人情”这一人人共有的根基, 在异质文化之间建立真实的伦理联结。儒学在此不是被“输入”海南, 而是在与黎族文化的涵化共生中重新落地生根。自苏轼北归之后, 海南从宋代至清代共出举人七百余人、进士九十余人, 《琼州府志》称“琼州人文之盛, 教化之风, 实自公启之”——但这一“启之”并非单向的文化灌输, 而是一场跨越族群界限的共生实践的深远回响。在当代建构中, 苏轼这一基于人情之常的跨文化实践, 为理解“华夷一体”的历史经验提供了来自十一世纪的生动注脚。

基金项目

西南民族大学中央高校基本科研业务费专项资金资助(项目编号: 3300225929), 项目名称: 苏轼居儋州儒学教化探究, 项目类型: 中央高校基本科研项目。

参考文献

- [1] (宋)苏轼. 与郑靖老书[M]// (宋)苏轼. 苏轼文集卷五十六. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1986: 1674.
- [2] 敖国维, 杨曾杰. 儋州流寓时期苏轼教育思想与实践: 以方志、典籍、碑刻考[J]. 语言与文化研究, 2026, 34(1): 115-119.
- [3] 梁银林. 苏东坡与海南黎族[J]. 民族文学研究, 2005(2): 137-140.
- [4] 曾明, 常华仁. 华夷合同与汉民一体: 苏轼民族观论析[J]. 民族文学研究, 2024(1): 118-128.
- [5] (清)明谊, 修. 张岳崧, 纂. 琼州府志卷首[M]. 清道光二十一年(1841)刻本.
- [6] (宋)苏轼. 和陶示周掾祖谢[M]// (宋)苏轼, (清)王文诰, 辑注. 苏轼诗集卷四十一. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1982: 2249.
- [7] (宋)苏轼. 书柳子厚《牛赋》后[M]// (宋)苏轼. 苏轼文集卷六十六. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1986: 2058.
- [8] (明)唐胄. 正德琼台志卷三十一[M]. 海口: 海南出版社, 2006.
- [9] (宋)苏轼. 中庸论[M]// (宋)苏轼. 苏轼文集卷二. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1986: 61.
- [10] (宋)苏轼. 礼以养人为本论[M]// (宋)苏轼. 苏轼文集卷二. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1986: 49.
- [11] (清)戴肇辰. 琼台纪事录[M]. 清光绪刻本.
- [12] (宋)苏轼. 用过韵冬至与诸生饮酒[M]// (宋)苏轼, (清)王文诰, 辑注. 苏轼诗集卷四十二. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1982: 2304.
- [13] (清)王国宪. 儋州志[M]. 清光绪三十年修, 海南书局印行.
- [14] (宋)苏轼. 赠姜唐佐[M]// (宋)苏轼, (清)王文诰, 辑注. 苏轼诗集卷四十三. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1982: 2365.
- [15] (宋)苏轼. 与姜唐佐简[M]// (宋)苏轼. 苏轼文集卷五十七. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1986: 1721.
- [16] 赵叶苹. 新华社. 东坡书院为文明拓荒[EB/OL]. 2024-04-28. https://www.sohu.com/a/774810967_267106, 2026-10-10.
- [17] (元)范梈. 重修载酒堂记[M]// (清)明谊, 修. 张岳崧, 纂. 琼州府志卷三十九. 清道光二十一年(1841)刻本.
- [18] 魏新建. 儋州市融媒体中心. 传承中华文脉弘扬东坡文化[EB/OL]. 2021-11-16. https://www.danzhou.gov.cn/danzhou/ywdt/jrdz/202111/t20211116_3092573.htm, 2026.10.10.
- [19] (宋)苏轼. 和陶劝农六首·引[M]// (宋)苏轼, (清)王文诰, 辑注. 苏轼诗集卷四十一. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1982: 2254.
- [20] 李宗昌. 苏轼门生姜唐佐[C]// 徐州市人民政府, 中国苏轼研究学会. 第24届中国苏轼学术研讨会论文集(思想文化卷). 2021: 282-286.
- [21] (宋)苏轼. 和陶劝农六首其一[M]// (宋)苏轼, (清)王文诰, 辑注. 苏轼诗集卷四十一. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1982: 2254.

- 局, 1982: 2255.
- [22] (宋)苏轼. 和陶劝农六首其三[M]// (宋)苏轼, (清)王文诰, 辑注. 苏轼诗集卷四十一. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1982: 2256.
- [23] (宋)苏轼. 书杜子美诗后[M]// (宋)苏轼. 苏轼文集卷六十七. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1986: 2118.
- [24] (宋)苏轼. 和陶拟古九首其九[M]// (宋)苏轼, (清)王文诰, 辑注. 苏轼诗集卷四十一. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1982: 2262.
- [25] (宋)李光. 迁建儋州学记[M]// 曾枣庄, 刘琳, 主编. 全宋文第 151 册. 上海: 上海辞书出版社, 2006: 320.
- [26] (明)唐胄. 重建儋州儒学记[M]// (明)唐胄. 正德琼台志卷三十一. 海口: 海南出版社, 2006.
- [27] (宋)苏辙. 东坡先生墓志铭[M]// (宋)苏辙. 苏辙集·栾城后集卷二十二. 陈宏天, 高秀芳, 点校. 北京: 中华书局, 1990: 1122.
- [28] (宋)苏轼. 东坡易传卷七[M]// 曾枣庄, 舒大刚, 主编. 苏东坡全集第七册. 北京: 中华书局, 2021: 3790.
- [29] 张吉珍. “无思”“无待”的人生境界——苏轼处世思想与心路历程[J]. 濮阳教育学院学报, 2000(4): 21-22.
- [30] 冷成金. 文学与文化的张力[M]. 北京: 学苑出版社, 2002: 312.