

回归自性 正心诚意

——试论黄庭坚伦理思想的历史地位

黄宝华

黄庭坚以诗歌以及书法名世,后人尊之为江西诗派的开山祖师,北宋书法家中的巨擘,却往往忽略了他作为一名思想家在中国思想史上的应有地位。综观他的诗文词赋,可以发现他对道德伦理表现出极大的关注,提出了不少真知灼见,对新儒学的形成作出了相当的贡献。除诗歌之外,黄庭坚还写了大量的题记、碑铭、字说、书信,这些诗文作品都渗透着浓郁的哲学和伦理精神,从中我们可以梳理、挖掘出他的各种思想观点,惜乎一般治思想史者却鲜有论及。如果将它们置于中国思想发展史的坐标系中,就可以发现其重要的价值。

黄庭坚对道德伦理的关注集中在人的心性问题上,在对儒家经典的阐释中,他是同时代人中较早实现心性问题的思想家。心性论可以说是他的伦理思想的基石。在道德修养中,他强调道德规范只有化为内心的自觉要求,才能造就一种完美的人格,因而他反复教人“养心探道”、“养心治性”、“正心诚意”。他在《论语断篇》中揭示出对待经典的两种态度:“宿学者尽心,故多自得;晚学者因人,故多不尽心。不尽心,故使章分句解、晓析诂训,不能心通性达,终无所得。”实际上黄庭坚在此表达了对汉唐以来传统的章句之学的背弃,反对恪守古训的人云亦云(即所谓“因人”),而转向以心体悟的新颖学风,这就是向心这一精神本体(他称之为“心源”)复归,因而他在这篇文章中又说:“由学者之门地至圣人之奥室,其途虽甚长,然亦不过事事反求诸己”;“方其学于师也,不敢听以耳而听之以心;于其反诸身也,不敢求诸外而求之内”。再如《觉民对问》论养心返己亦颇详尽,并以琴篆等艺事为喻来说明心为根本的道理:“若善琴何自而手与弦俱和?曰:心和而已。若善篆何自而手与笔俱正?曰:心正而已。曰:然则求自比于先民之觉,独不始于治心乎?”类似的议论可以拈出很多。

礼和心是道德修养、人格构建的两个方面。黄庭坚还通过对二者关系的探讨突出心对礼的决定作用,阐明礼只有通过心的觉悟才能塑造出完美的人格,否则只是虚应故事,徒具形式。譬如他在《论语断篇》中举宰予的例子来说明礼当以心为本:“宰予欲于期祥之中食稻衣锦,引天下至薄之行自以为安,渐渍孝弟之说为不久,岂其无所忌惮、吐不仁之言至于如此?盖若宰予者,其先受之质薄,自其至诚内视,实见三年为哀已忘,而强勉为之者,将欲加厚其质而不可得,故不敢少自隐匿,方求孔子之至言以洗雪其邪心。”据《论语·阳货》载,宰予以为三年之丧过长,一年已足。孔子问他:“食夫稻,衣夫锦,于女(汝)安乎?”宰予答“安”,孔子就说:“女安,则为之。夫君子之居丧,食旨不甘,闻乐不乐,居处不安,故不为也。今女安则为之。”黄庭坚藉此说

明礼不单纯是外加的规范制度,而是出于内心自觉的行动,如果觉悟还达不到则不必勉强。黄庭坚还写过一篇《士大夫食时五观》,文中提出士大夫在饮食时应从五个方面来省察自己,以端正自己对饮食的态度。文章最后称:“礼所教饮食之序,教之末也。食而作观。教之本也。”他在另一篇《书〈食时五观〉后》的题记中重复了上述的言论,并说:“士大夫能刳心学之,遁世无闷之道也。今士大夫为一饮一食之故,至于忿怒叱咤、鞭笞左右、然后快于其心者,闻食无求饱之言,亦可少愧矣。夫子发愤忘食,乐以忘忧,在齐闻韶三月不知肉味,盛德至善,一至于此!夫子亦人也,我亦人也,而绝意圣哲之功,自甘为流俗而不悔,岂不哀哉!”看似平凡的饮食之事,在黄庭坚看来,具有深刻的道德内涵,不可等闲待之,必须内自省察,养成饮食时真诚无邪的心态,饮食之序仅是外在的礼,还必须有内在的至诚为本,才能形成理想的饮食态度。在《与洪氏四甥书》中,他指出:“礼乐者,圣人所以节文仁义至于大成者也”,而礼乐的施行必须本于心术,“后世不本心术,故肝胆楚越也”。这些议论都显示出黄庭坚对心性问题的重视。

二

如果我们将黄庭坚的这种心性论放在中国思想史的发展长河中加以考察,就可以发现,它并非无根之木,空穴来风,而是有其历史传承和时代需求的背景的。它标志着中唐以来儒学发展的新趋向。古典儒学经历了汉代的章句之学以后在魏晋南北朝玄风炽盛的情势下日趋式微,在唐代虽获复苏,但终与社会日渐脱节。传统儒学以礼教为核心,重点放在礼仪规范和个人修身,它是和中古时代的门第社会联系在一起的。随着高门士族的衰微和庶族力量的崛起,历史呈现出由贵族社会向平民社会转型的趋向,传统儒学日益丧失其生命力。而唐代安史之乱以后帝国的衰落、藩镇的跋扈又向知识分子提出了振兴、改革儒学的历史要求。唐代社会佛教的兴盛,尤其是禅宗“明心见性”的心性论的流行,为士大夫提供了精神上的安身立命之所。这些都刺激着知识分子去重新审视传统,开创新的学术思想。以重振儒学道统为己任的韩愈最早发掘出《大学》的新意,试图以“正心诚意”为契机而重塑儒学,但是韩愈并未继续深入这一领域。韩门的李翱以《大学》、《中庸》为基础,借鉴佛学,写出了《复性书》,首开新儒学心性论之先河。尽管他们的努力受历史条件的限制都还只具有草创之功,但毕竟为宋代新儒学的形成揭开了序幕。

宋代继承的是残唐五代的历史遗产,它是在国土分裂的基础上建立起来的一个新王朝,因而面临着一个巩固统一、强国御侮的历史课题。同时,五代又是中国历史上人文精神极为堕落的一个时期。朝代更迭、军阀混战、民生凋敝、道德沦丧可以说是这个时代的特征。士大夫苟活于这一乱世,也就鲜有气节操守可言,像冯道其人,历仕四朝十君,却自鸣得意,号为“长乐老”,就是这种士风的典型。继之而起的宋代就面临着一个道德重建的时代使命。从以宋初三先生胡瑗、孙复、石介为代表的儒家学者之努力重振儒学,到范仲淹、欧阳修等政治改革家的大力兴办教育、整饬士风,目的都是为了整顿纲纪伦常,建立巩固新王朝的道德思想秩序。这种道德主义倾向从欧阳修撰修的《新五代史》中就可以看出。宋初原有一本薛居正监修的五代史,称《旧五代史》,此书对五代的官僚士大夫颇多恕词,对其苟全乱世的处境相当体谅,而欧阳修在其《新五代史》中则斥之为寡廉鲜耻,其《杂传第四十二》之序曰:“礼义,治人之大法;廉耻,立人之大节。盖不廉,则无所不取;不耻,则无所不为。人而如此,则祸乱败亡,亦无所不至,况为大臣而无所不取不为,则天下其有不乱、国家其有不亡者乎!”由此可以看出,宋代立国以后的一批

社会精英有着重建道德伦理的强烈使命感,在他们的感召下,道德主义蔚为一种时代风气。

但是,在如何重建道德秩序的问题上,宋初诸子并未提出一套明确的方案,他们只是泛泛地号召复兴儒家、赓续道统,或授徒讲学、致力教育,同时又从儒家的立场出发大力攘斥佛教,指为异端。倒是佛教中的一些有识之士提出了以佛教的心性之学挽救世道人心、裨补儒家礼教的观点,其代表人物是契嵩,他在当时的排佛浪潮中能高唱三教融合之论,以禅宗的心性论作为调和儒佛的基础。他在《广原教》中称:“惟心之为道,阐道之谓教”,此“心”具有本体与伦理的双重意义,佛祖所传之心也是三教乃至百家圣人之心,既是天地之心,也是众人之心,因而正心就成了人格完善、得道觉悟的关键。如此看来,儒佛不仅不相冲突,反而可以互相裨补,故他在《辅教编·原教》中称:“儒者,圣人之治世者也;佛者,圣人之治出世者也。”又在《寂子解》中说:“儒佛者,圣人之教也,其所出虽不同,而同归于治。”这些议论对新儒学的形成确实是富有启发性的,它标志了时代思潮发展的新趋向。

如果追本溯源,在原始儒家那里未始没有对心性问题的关注,孔子所追求的最高人生境界,或者说作为君子的理想人格,就是内在的仁与外在的礼的统一。他一方面说:“克己复礼为仁”,礼的规范体现出仁;另一方面又说:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)也就是说礼乐的本质是仁,如果没有仁作基础,礼乐也是不起什么作用的,孔子所说的“克己”就是内省的修养工夫,亦即“见不贤而内自省也”(《论语·里仁》)、“君子求诸己,小人求诸人”(《论语·卫灵公》)、“为仁由己,而由人乎哉”,“子路问君子,子曰:‘修己以敬’”(《论语·宪问》)这些言论都表明孔子对道德实践中主体的决定性作用的重视。但是,孔子在这方面没有深入下去,正如子贡所说:“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)在孔子以后,孟子与荀子各执一端,如果说荀子侧重于礼的外在道德规范,那末孟子则关注仁的内在心性。孟子指出:“仁,人心也……学问之道无他,求其放心而已矣。”(《孟子·告子》)而建立完善人格的途径就是向这一心本体的复归,亦即孟子所谓的“尽心”。此后的《礼记》表述更为明确,如《中庸》称“君子内省不疚,无恶于志”;《大学》称:“欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意。”

宋代的新儒学运动,就传统而言,是对思孟学派心性论的重新发现和发扬光大。但是简单地重复历史的遗产不足以构建新的思想体系,于是思想家们的眼光势必转向佛道二家,尤其是宋代尚广为流行的佛教禅宗。新儒学的先驱们虽然也援佛入儒以构造其理学的体系,但他们打出的却是非佛的旗号。黄庭坚则不同,他公开标榜服膺佛理,沉潜禅悦,与高僧大德相过从,但他的落脚点仍是以佛禅裨补儒学。他在《承天院塔记》中说:“王者之刑赏以治其外,佛者之祸福以治其内,则于世教岂小补哉!”这种议论与上述契嵩所言可谓若合符契。在新儒学的建立过程中,黄庭坚的历史功绩就在于他借鉴佛道二家,尤其是佛教禅宗的修行方法和思想资料,为心性论的丰富与完善作出了自己的贡献。

作为佛教中一个特殊的宗教派别,禅宗否定偶像崇拜,不受戒律约束,不重读经坐禅,成佛与否完全取决于自心的迷悟。可以说它是将心性作用发挥至极诣的一个宗教派别,它唯一信仰的是“自心”,因而无论禅宗的各个宗派如何异见纷呈,它们在回归自性、明心见性这一点上总是一致的。它也是禅宗的根本经典《坛经》立论的基石。契嵩本《坛经》称:“若识本心,即本解脱,若得解脱,即是般若三昧”;“佛向性中作,莫向身外求。自性迷即是众生,自性觉即是佛”。洪州禅系的马祖道一称“佛不远人,即心而证;法无所着,触境皆如”(权德舆《唐故洪州开元寺石门道一禅师塔铭》),他常教诲人:“汝今各信自心是佛,此心即是佛心”,“心外无别佛,佛外无别心”(《祖堂集》)。道一的门人大珠慧海在《顿悟入道要门论》中说:“圣人求心不求佛,愚人求佛

不求心；智人调心不调身，愚人调身不调心。”藉助这种激烈的言论他将心性的作用推向了极端。戒律本是约束僧侣的规范、区分凡俗的标志，而在他看来，恪守戒律只属外在的调身，真正的戒律是内在的“清净心”。无疑，这些思想对新儒家心性论体系的建立是颇具启发性的，它让人领悟到传统儒学的礼仪规范只能起调身之用，思孟学派将重心转向正心诚意，给礼教的作用提供了内在的保障。黄庭坚正是接受了这种思想逻辑而发挥其心性论的。

黄庭坚参禅主要与黄龙祖心及其弟子悟心及惟清相过从，他们都是临济宗下黄龙派的重要人物，临济宗属于洪州禅系。他之受洪州禅系思想的影响当然是顺理成章之事。他在各类作品中，阐发禅宗思想的篇什不胜枚举，其中尤其突出了返观自心的思想。如《王子舟所性斋铭》云：“道行不加，穷处不病，此之谓性。由思入睿，由睿入觉，此之谓觉。性则圣质，学则圣功。谓予不能，倒戈自攻。”所论两个方面其实概括了禅宗修行中“二入四行”的“行入”与“理入”，“倒戈自攻”则是“反求诸己”的同义语。再如“深根固蒂，外慕休息，空手到家，啜菽饮水，谁不欣然”（《与唐坦之书》）；“穷于外者反于家，穷于道者反于己。求己以明己，如砥如矢，望道如咫，出门而望人，是谓攻乎异端。播糠自眯”（《李彦回字进徽说》）；“用此回光反照，佛事一时成办。不须天下求佛，问取弄臭脚汉”（《答杨明叔送米颂》），都是运用禅宗的话头表述禅理的例子。如“到家”、“返家”云云就是隐喻悟见自心的话头，《祖堂集》卷四载丹霞和尚《玩珠吟》云：“见月休看指，归家罢问程”；《法演语录》云：“世事冗如麻，空门路转赊。青松林下客，几个得回家？”“回光返照”意谓收回向外寻求的眼光，返照自身自心，如《临济语录》云：“你言下便自回光返照，更不别求，知身心与祖佛不别，当下无事，方名得法。”

黄庭坚的心性论不只是停留在对禅宗思想的重复上，而且还用它对儒家经典作出新的解释，以突出心性问题的在儒家中的地位。如《跋双林〈心王铭〉》一文就用禅宗的心性说对《论语》作出了新的解说。“双林”指的是南朝齐梁时的傅翕，婺州义乌人，结庵于松山双栲树，因号“双林树下”，他的思想受僧肇影响很大，开后世禅宗之先声，如其《还源偈》云：“还源去，何须更寻觅，欲求真解脱，端正自观心。”其观点与《坛经》及禅僧们的说法毫无二致。《心王铭》亦出自傅翕的手笔，文中写道：“自观自收，知佛在内，不可外寻。即心即佛，即物即心，心明识物，晓了识心……是故智者，放心自在，莫言心王，空无体性，能使色身，作邪作正。非有非无，隐显不定，心性虽空，能凡能圣，是故相劝，好自防慎。”所谓“心王”就是心作为自身的主宰在人的立身行事中起着关键的作用，从根本上制约着人的道德实践。黄庭坚就用这篇《心王铭》中的观点来阐释《论语》。黄文先提到《论语·阳货》中记载的两件事情，一是公山弗扰在费邑起兵叛鲁，召孔子前往；一是佛肸在中牟叛乱，也召孔子前去。在这两次事件中，孔子都打算应召前往，因而受到子路的指责，孔子辩解道：“不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁。”黄文对此发表了如下的议论：“学士大夫每于此处唯以归洁其身、君子不器解其章句，其心未尝不快快也。良由未尝学明己事，不识心耳。若解双林此篇，则以读《论语》如啖炙，自知味矣。不识心而云解《论语》章句，吾不信也。后世虽有作者，不易吾言矣。”在黄庭坚看来，以心作王，心正而行，就无往不可，亦即所谓“放心自在”的境界，孔子就达到了这样的境界。又譬如他在《黄龙心禅师塔铭》中赞赏祖心“博通内外而指人甚要”，“摭内外书之要指征诂开示，使人因所服习，克己自观”；文中还写到当人们批评祖心“不当以外书糅佛说”时，祖心就说：“若不见性，则佛祖密语尽成外书；若见性，则魔说狐禅皆为密语。”在《跋元圣庚清水岩记》中黄庭坚又说：“古之人正心诚意而游于万物之表，故六经我之陈迹也，山林冠冕吾又何择焉！”黄庭坚的这些议论表明他所着眼的是心性之正，儒佛内外的畛域已降为次要问题，如若明心见性，则书无分内外，教无有儒佛，甚至经典都

可以废弃,正如《坛经》所云:“心正转《法华》,心邪《法华》”(据敦煌本与惠昕本,契嵩本作“心迷《法华》转,心悟转《法华》”)。

黄庭坚尽管找到了心性论这一融合儒佛的契机,但是从根本上说,这是两种不同的思想体系,它们对心性的规定也有实质性的区别。儒家的心性是人所固有的本善之心,是孟子所谓的“良知”、“良能”、“恻隐之心”、“不忍人之心”等等,它是天理在人心中的内化。儒家通过这种思想逻辑使其道德伦理本体化,而人格修养就是对这一本体的体认与复归,亦即孟子所说:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”(《孟子·尽心》);或如《中庸》所云“尽性”,认识到人之性,进而认识万物之性,最终能认识天理,“则可以赞天地之化育”,达到“与天地参”的天人合一之境。具有如此修养的人就能动合规矩,无往而不可了,这是在道德律令支配下的一种自由境界。但佛教禅宗的心性并没有这些实质性的内涵,尽管禅宗中人不惮烦地给这一心性蒙上种种神秘朦胧的外衣,称它为不可言说,无从捉摸,它无非是一种虚空寂灭的精神境界,所谓明心见性说穿了不过是认识客观世界包括人的个体的虚空不实,从而从物欲的系缚中解脱出来,进入一种随缘任运、逍遥自在的境界。尽管禅僧标榜其心性超越是非善恶,但本质上其心性论依然是一种性善论,它所追求的人格境界与儒家是殊途同归的。这就是黄庭坚能够圆融儒佛的一个基础。

作为一种政治伦理学说,儒家从一开始就高悬起它的价值体系,号召人们为之奋斗献身,在诸子百家中儒家明显地表现出刚毅进取的精神风貌。在孔子看来,刚毅是和无欲的境界联系在一起,孔子曾评申枨:“枨也欲,焉得刚?”(《论语·公冶长》)但是进取不会一帆风顺,人生总有穷达顺逆,因而孔子会有“道不行,乘桴浮于海”(《论语·公冶长》)、“吾与点也”(《论语·先进》)之叹。孟子也说:“得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。”(《孟子·尽心》)在抱负不得施展的逆境中,无欲的境界尤其成为生存的精神支柱。儒家是在贯彻其道德思想的过程中达到去欲的,而佛家则是通过体认世界的空无而泯灭其欲望的,尽管如此,后者的修行方法并不妨碍它成为前者的补充。

黄庭坚的修养论可以说兼容了上述这两种途径。有时他会根据庄子的齐物论与佛家的中道观发挥超越是非善恶的议论,表现出超脱生死荣辱的随缘放旷的人生态度。如《与王子飞书》云:“古之学道深探其本,以无净三昧治之,所以万事随缘是安乐法。”又如《与廖宣叔帖》云:“夫利衰、毁誉、称讥、苦乐,此八物无明种子也。人从无明种子中生,连皮带骨,岂有可逃之地?但以百年观之,则人与我及彼八物皆成一空。”但是更多的时候,他倡言以儒家的道德伦理规范克己去欲。如《答王雱子予》云:“想以道义敌纷华之兵,战胜久矣”;《与李少文书》云:“惟强学自重,读《论语》、《孟子》,取其切于人事者求诸己躬,改过迁善”;《李商老殖斋铭》云:“以心为田,我耒耜之。慈祥孝友,种而茂之。忠信不贪,苗而立之。敦厚敬慕,水而漉之。”

无论是儒家的去欲,还是佛家的无念或道家的无我,它们在互补中合力形成了一种精神境界,其最高的层次是一种虚静之境,它是体认到自性、过滤掉物欲以后的心理状态,亦即李翱所谓的“诚”:“诚者,圣人之性也,寂然不动,广大清明,照乎天地,感而遂通天下之故”(《复性书》)。由此静而生动,这种动则是超越得失荣辱、同时又坚持道德理想的实践行为,它一方面自由无碍,却动合规矩,事事处处符合道德规范,一方面又自作主宰,体现出不为名利所诱、不为外物所动的刚毅坚定的人格风范。这是一种自由而坚定的人生境界,它正是黄庭坚所倡导并身体力行的人格理想。

黄庭坚在作品中对这一精神境界和人格理想作出了反复的表述。他在《表弟李广心作太湖

主簿，于解舍中作双寂堂，远来求铭》一文中写道：“境寂心闹，动静沉掉。心寂境喧，万物森然。心境双寂，语默作声。心是寂根，事乃枝叶。物物本然，自动自业。”以此寂静之心为本，必能“立我以宰制万物”（《与潘邠老手书》），“由己而不由物，故行天下而不屈”（《正平堂铭》）。黄庭坚在《杜靖字安雅序》中描写这一境界道：“君子坦荡荡，安雅也。安雅则行于所无事，行于所无事，则逆顺万端，日陈于前，我心未尝不嘉靖也。”这也就是禅宗所说的“安心”。其《答秦少章帖》中写道：“诚见其性，坐则伏于几，立则垂于绅，饮则列于樽彝，食则形于笾豆，升车则鸾和与之言，奏乐则钟鼓为之说，故见己者无适而不当。”这就是明心见性后达到的行止语默、无往不可的境界。

值得注意的是黄庭坚反复以中流砥柱的形象来比喻这种自我作主、不为利害得丧所动摇的人生境界。唐代魏征撰有《砥柱山铭》，黄庭坚极为推崇，并多次书写赠人，勉励人持节守操，其《跋砥柱铭后》云：“余观砥柱之屹中流，阅颓波之东注，有似乎君子。士大夫立于世道之风波，可以托六尺之孤，寄百里之命，不以千乘之利夺其大节，则可以不为此石羞矣。”他还常以这种境界来赞扬前辈或时贤，如他称王禹偁“万物交流，砥柱中立”（《王元之真赞》），赞孙莘老“万物沄沄，随川而东；金石独止，何心于逢？”（《祭外舅孙莘老文》），推崇苏轼“临大节而不可夺，则与天地相始终”（《东坡先生真赞》）。黄庭坚将这种精神境界称为“定”，它就是孟子所谓的“不动心”（《孟子·公孙丑》），《与王立之四帖》之一云：“古人有言：‘我祖惟求定。’彼盖以治国家，我将推此以为养心之术。木之能茂其枝叶者，以其根定也；水之能鉴万物者，以其尘定也。故曰：‘能定然后能应。’”按《大学》称：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”黄庭坚将它概括为“能定然后能应”，也就是以得道之心应对万物而能无往不适。但是这种境界在黄庭坚那里已不单纯是基于儒学修养的人格风范，而是兼融了佛道，尤其是禅定的产物了。

如果我们将黄庭坚的心性论放在宋代思想发展的座标系中加以考察，就能发现，他的一系列思想并不是孤立的存在，而是宋代知识分子在重建道德伦理的时代需求的推动下所兴起的思想文化运动的一部分。在这个共同的大背景下，他们对传统的审视和抉择，对新的理论体系的构架，往往走着一条类似的思想路线，他们之间的相互影响和借鉴也就是必然的了，因而黄庭坚的一整套心性理论在本质上就与理学家所论无甚区别，只不过黄庭坚是公开地圆融三教，而理学家们往往是私下偷运佛道。

试以周敦颐的思想作黄庭坚的参照系，就不难发现其间的相通之处。周敦颐的年辈长于黄庭坚，他的思想核心是主静，静在道德伦理上表现为无欲，在心性上表现为诚。他发展了孟子“养心莫善于寡欲”的理论，进而指出：“养心不止于寡而存耳。盖寡焉以至于无，无则诚通。”（《养心亭说》）“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也”；“无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥”（《通书》）。这就是由静而动，动而无往不适的人生境界。周敦颐将这种境界称为“孔颜乐处”：“颜子‘一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，而不改其乐’。夫富贵，人所爱也，颜子不爱不求，而乐于贫者，独何心哉？天地间有至贵至富可爱可求而异乎彼者，见其大而忘其小焉尔。见其大则心泰，心泰则无不足。”（《通书》）黄庭坚倡导的就是这样一种精神境界与人格理想，他称赞周敦颐“人品甚高，胸中洒落，如光风霁月”，就是推崇他有“孔颜乐处”式的人格风范。黄庭坚在《与王周彦书》中自述其“经岁静坐，性复神存”的体验：“凡人性各有妙用也，一得其妙，则通深远到，无所不明，前世君子所恃以为乐也。且天地万物之美，人之所恃为尊荣富乐者，皆可空也，不足有而人之妄胜也，妄灭则真存。存而后知其不足有也。”对照周敦颐所论，两

人之持论何其相似乃尔,说明他们所追求的人格理想是一致的,这种境界也成为后来理学家们所共同追求的道德理想,在社会上产生了深远的影响。像南北宋之交的胡宏所描述的“大丈夫”：“杰然自志,志气充塞乎天地,临大节而不可夺,有道德足以赞时,有事业足以拨乱,进退自得,风不能靡,波不能流,身虽死矣而凛然长有生气如在人间。”(《五峰集》卷二)乃至明代陈献章揭示的自得之境：“山林朝市一也,死生常变一也,富贵贫贱、夷狄患难一也,而无以动其心,是名曰自得。自得者不患于外物,不累于耳目,不累于造次颠沛,鸢飞鱼跃,其机在我。”这些都可以说和周、黄倡导的境界是一脉相承的。

要之,黄庭坚所追求的人格理想是既超脱荣辱利害、又坚持道德价值的精神境界,它既不同于佛道的避世寂灭,又不是传统儒学的伦理思想的翻版,它借鉴佛道以心性论为基础的解脱理论,突出了超越物质欲求的思想境界,但它又不是在出世修行,而是在世俗的道德实践、伦理关系中实现这一境界的。

这种伦理思想既有对传统儒学的继承,又有对它的改造。原始儒学本有积极进取、建功立业的一面,它是对社会政治理想的执着为基础的;而黄庭坚及同时代的理学家们却突现出其内在超越的一面,并将虚静的本体作为人格修养的最高层次,内在超越的终极根据。这二者从根本上说是有矛盾的,因而,尽管他们力图将二者融为一体,但这种融合不可能契合无间,事实上,他们更多的是关注自我人格的完善,而刚毅精进的气概已大为消减。象周敦颐尽管表示要“志伊尹之所志,学颜子之所学”(《通书》),但伊尹式的辅弼君王、泽被百姓的抱负气概已让位于颜子式的安贫乐道、修身养性的自我完成了。黄庭坚因为浸润佛道,在倡导持节守操的同时又将内在超越的虚静外化为随缘任运、和光同尘的处世态度,他称之为内刚外和,所谓“俗里光尘合,胸中泾渭分”(《次韵答王慎中》)，“接人高下但唯唯,笑语相随不作难。此翁胸次有泾渭,事不可处执如山”(《书蔡秀才屏风颂》)等都是表述这一处世哲学的。时代思潮的这一变迁根源于宋代的特殊社会政治条件。宋朝立国以后积贫积弱、内忧外患的形势激发起士人的爱国主义使命感和政治改革的热情,同时也形成了激烈的党争,强化专制与重文轻武的国策造成了庞大的官僚机构,于是才士难展抱负,冗吏充斥官场,宦海浮沉,风云变幻。在此情势下,士大夫大多有与世委蛇的处世态度与退隐自保的精神准备,佛道思想也就成为他们获取心理平衡的渊藪,进取精神也终被自我完善所取代。黄庭坚两遭贬斥,一生坎坷,他有这样的思想也就不难理解了。

以上论述了黄庭坚伦理思想的一些重要方面。他强调道德修养、人格构建中心性问题的关键作用,并借鉴佛道思想改造并丰富了儒学的心性论,从而倡导超越物欲利诱、不为外物所动的刚毅坚定的人格理想。通过这些论述展示出他在构架其思想体系时,遵循着与理学家同样的思想逻辑,得出了类似的结论,反映了思想家对共同的时代课题思考的一致性,但黄庭坚更注重摄取佛道的思想资料,其思想也更多地体现出它们的特色,黄庭坚在新儒学的发轫期就能集中关注心性问题,并以此为契机改造传统儒学,表现出他思想的敏锐和深刻,他提出的一些命题和范畴,如“反求诸己”、“养心去欲”、“知行合一”及“敬”和“定”等,在后来都成为理学讨论的重要课题。黄庭坚虽不以理学家名世,但他对新儒学的形成是作出了相当大的贡献的。