

---

---

# 黄庭坚哲学思想体系述论

钱志熙

**内容提要** 黄庭坚的哲学思想体系，以圣学、道学为最高范畴，与当时流行的理学流派有同有异。主要贡献在于提出圣俗之辨的思想，超越儒学的门户之见，融合三教百家以追求圣学的真义，而将之用于个体精神的养成，并在其人格行为方面得到印证。从本质上看，是一种实践哲学。构成其哲学思想体系的两个重要思想是“道德本心”与“万物一家”，由主体道德本质的探讨，指向外在宇宙万物的本体。在经学上，也形成了注重“义理之会”、寻求“一贯”的义理之学的方法，以“尽心”“心通性达”为主要思想方法，富有宋儒经学的特点，同时对汉儒以来的经学也尽量吸收。黄氏的圣学、道学追求，与后来的陆王心学在精神实质上多有接近之处，在某些方面可视为心学的先驱。

**关键词** 黄庭坚 圣学 道德本心 万物一家

北宋诗人黄庭坚，同时是一位热忱的思想追求者，在经学、禅学与道家哲学方面，都有深入的研讨与修习，形成他自己独特的看法。他处于北宋前期普通的经学义理之学向更加注重本体与思辨精神的理学转变的时期，其思想与比他稍前或同时的周敦颐、张载、二程等人颇有桴鼓相应之处，如注重治养心性，标举圣学工夫等；但无论在自觉意识还是实际的表现上，他都没有简单地追随当时的某家思想，而是主张学古与深造自得，用自己的心灵体验事理，形成其一家之学，可以说他与当时流行的周程理学是有离有合的。其中对圣学与俗学关系的辩证认识、对于道德本心的重视，在一定程度上可以视为心学流派的先驱。对于黄庭坚的思想，学术界多有研讨，尤其是20世纪80年代中期以来的成果较丰<sup>①</sup>。笔者此前也曾撰写《黄庭坚与禅宗》《黄庭坚与北宋儒学》等论文，对黄庭坚与禅学临济宗以及北宋儒学中的安定学派之渊源关系，以及黄氏禅学、儒学与其文学思想之关系作了比较集中的研究<sup>②</sup>。但是，80年代以来流行的从与某一特定思想流派（如儒释道）的关系来研究文学家的思想，常常会将其思想看成对某一流派思想现成的搬取或简单的拼凑，忽略其独特性与创新性，尤其是忽略其实践性，就难以对其思想作全面、深入的认识。从黄庭坚的情形来看，他在哲学方面的追求，与其在诗学方面的追求是同样的深入与持久，其重视实践的性质也是一样的。现代学科所建构的哲学史与一般的思想史，多是直线式的经典思想家与显学的思想流派的勾连，对于经典与显学之外的思想家的重视不够，甚至完全忽略。尤其是历代重要的文学家在思想上的建树，总体上看，没有被纳入到思想史的视野中来。这似乎也是现代学科中文史截然两分，中国古代文道合一的传统丧失所带来的一种弊端。本文就是在上述认识的前提下，重新论证黄庭坚的哲学思想，并试图为宋代重要文学家的思想研究提供一种个案。

---

<sup>①</sup> 黄宝华《论黄庭坚儒、佛、道合一的思想特色》（《复旦学报》1982年第6期）、杨遇青《心性与情性——从心性论角度管窥黄庭坚哲学与诗学思想》（陕西师范大学2005年硕士论文）、徐国娟《黄庭坚哲学思想研究》（华中科技大学2010年硕士论文）、彭俊楠《试论黄庭坚的心性哲学》（《现代语文》2014年第9期）。

<sup>②</sup> 钱志熙《黄庭坚与禅宗》，《文学遗产》1986年第1期；《黄庭坚与北宋儒学》，《原学》第1辑（1994年）。

—

黄庭坚的哲学体系，是由一系列重要的思想范畴构成的。这些范畴彼此之间有蝉联、统属与互文的关系。寻找其中的核心概念，应是“圣学”二字。在治平三年所作《侯元功问讲学之意》诗云：

金声而玉振，从本用圣学。<sup>①</sup>

题中“讲学”，即理学家常言的“讲学”，指师弟朋友之间切磋讲贯义理之学，以为切身之用，如陆九渊《与包详道书》：“所示与详道议论不合处，皆是讲学不明。”<sup>②</sup>黄庭坚的“讲学”，即讲求体用一贯的学术，其中经学义理是主要的内容，这一点他后来在《论语断篇》《孟子断篇》中都有所阐发。黄氏平生著述如书简、字序等，都带有浓厚的讲学色彩，可以说他也是当时的一位讲学家。这种讲学的核心宗旨，就是讲求圣学。大约作于元丰五年任太和令时的《罗中彦字序》，是一篇借字序来作的道论<sup>③</sup>，其中也讲到圣学与俗学的关系：

以圣学则莫学而非道，以俗学则莫学而非物。<sup>④</sup>

元丰四年官太和时所作的《代书》诗：

文章六经来，汗漫十牛车。譬如观沧海，细大极龙虾。古人以圣学，未肯废百家。<sup>⑤</sup>

又《赠柳展如八首》其六云：

圣学鲁东家，恭惟同出自。

从“圣学则莫学而非道”这一句中可以看到，圣学就是道学。黄庭坚曾言“儿时爱谈道，而今口如钳”<sup>⑥</sup>，说明他在早期曾经致力于经儒之学，已有自觉地讲求圣学的意思。现存治平至元丰时期的作品，说理的因素特别突出，正是早期“爱谈道”的表现。如果说黄诗元祐以后多谈禅的因素，则前期主要还是以儒学为主，兼有庄学的一些因素。但黄庭坚是用儒、佛、道来阐释其一以贯之的哲学思想，是会同三教宗旨，其核心概念即为圣学。元祐元年所作的《赠柳展如八首》组诗中就是“圣”“道”二字兼用的，是他讨论圣学之旨的重要作品：

浮阳愧嘉鱼，道傍多苦李。古来贤达人，不争咸阳市。吾子富春秋，日月东趋水。潜圣有玉音，闻道而已矣。（其二）

霜威能折绵，风力欲冰酒。勤子来访道，枵然我何有。寝兴与时俱，由我屈伸肘。饭羹自知味，如此是道不？（其三）

任世万钧重，载言以为轩。空文误来世，圣达欲无言。咸池浴日月，深宅养灵根。胸中浩然气，一家同化元。（其四）

圣学鲁东家，恭惟同出自。乘流去本远，遂有作书肆。日中驾肩来，薄晚常掉臂。徒器终无赢，归矣求己事。（其六）

八方去求道，渺渺困多蹊。归来坐虚室，夕阳在吾西。君今秣高马，夙驾先鸣鸡。慎勿取我

① 《宋黄文节公全集·外集》卷一三，黄庭坚著，刘琳等校点《黄庭坚全集》，四川大学出版社2001年版，第2册，第1193页。

② 《陆九渊集》卷六，中华书局1980年版，第84页。

③ 史容注《山谷外集》卷一三有《杂言赠罗茂衡》，内容与《罗中彦字序》相近，茂衡即中彦。史容系此诗于元丰五年。

④ 《宋黄文节公全集·正集》卷二四，《黄庭坚全集》，第2册，第629页。

⑤ 《山谷外集诗注》卷九，黄庭坚著，任渊、史容、史季温注，刘尚荣校点《黄庭坚诗集注》，中华书局2003年版，第4册，第1080页。

⑥ 《呻吟斋睡起五首呈世弼》其四，《山谷外集诗注》卷二，《黄庭坚诗集注》，第3册，第791页。

语，亲行乃不迷。(其八)<sup>①</sup>

这一组诗是黄庭坚的“道论”，其中议论都是道与圣并提。如“闻道”“访道”“求道”等语，皆道学之言；而“潜圣”“圣达”“圣学”，皆为提倡圣学之言。这种圣与道并提的思辨方式，与早期理学家张载、二程等人很接近。可以看出两者之间在共同的思想气候中的影响关系。但在具体的思想上，黄氏与理学诸家是有所不同的，其中表现了他的独立思考精神。概括这一组诗所述的黄氏道论，基本宗旨有以下几点：一、道在利害之外，弃绝世俗的利禄之念，自然近道。二、儒者虽俱尊孔子与六经，此为圣学，但乘流而变，就出现了以六经为书肆，变儒术为贩卖之事的弊端。当今之谈儒者嚣然成市，不如归而求之于己。三、道在近而不烦远求，只是本心的自悟。体得此旨，则寝兴饭羹之间，无不是道。四、深固根本，返归灵府，以养其浩然之气，通于天地万物，达到万物一家的造化之根源。另外，洛学虽受道、佛的影响，但泯其迹，并且从儒家伦理的根本出发，将佛道排抵在异端；黄庭坚不持异端之论，其圣学融通佛道两家，并且不泯其迹。葛立方《韵语阳秋》曾对这组诗作过分析：“柳展如，东坡甥也。不问道于东坡而问道于山谷，山谷作八诗赠之，其间有‘寝兴与时俱，由我屈伸肘。饭羹自知味，如此是道否’之句，告之以佛理也；其曰：‘咸池浴日月，深宅养灵根。胸中浩然气，一家同化元。’是告之以道教也；‘圣学鲁东家，恭惟同出自。乘流去本远，遂有作书肆。’是告之以儒道也。”<sup>②</sup>这个分析是很正确的，但需要指出一点是，黄庭坚用三家的思想，阐发的是共同的内容，这个内容就是我们后面要阐述的万物一家与道德本心的哲学思想。黄庭坚是用这个宗旨来融贯三家乃至百家的，其中圣学则是提纲挈领的概念。

黄庭坚又称圣学的修习为“圣处工夫”。元丰二年任北京大名府教授时所作《次韵郭右曹》感叹自己道学无功：

阅世行将老斫轮，那能不朽见仍云。岁中日月又除尽，圣处工夫无半分。秋水寒沙鱼得计，南山浓雾豹成文。古心自有着鞭地，尺璧分阴未当勤。<sup>③</sup>

此诗说阅世虽久，但日月易逝，探究圣学的工夫仍浅，然古心自有可用力之处，当学大禹，不重尺璧而惜分阴。从“古心自有着鞭地”一句，可知黄庭坚的圣学，不只是着眼于对六经书本的学习，更重要的是指心灵的自觉。他认为古今人心相同，所以学习古圣贤，也只是求其用心之处而已。他的这种重心的思想，渊源当然很广，其中扬雄应是主要渊源之一。山谷平生推崇扬雄之处甚多。扬雄论道，最重为心为己，《法言》最多此旨，如《问神》篇曰：“或问神。曰：心。请闻之。曰：潜天而天，潜地而地。天地神明而不测者也。心之潜也，犹将测之，况于人乎，况于事伦乎？敢问潜心于圣？曰：昔乎仲尼潜心于文王矣。达之。颜渊亦潜心于仲尼矣。未达一间耳。神所在潜而已矣。天神天明，照知四方。天精天粹，万物作类。人心其神矣乎。操则存，舍则亡。能常操而存者，其唯圣人乎。”<sup>④</sup>这种思想，差不多完全被山谷所接受，构成其圣学思想的渊源之一。其《次韵杨明叔见钱十首》也是一种论道文字，其四也提到要做圣处工夫：

清静草玄学，西京有子云。太尉死宗社，大鸟泣其坟。寂寞向千载，风流被仍昆。富贵何足道，圣处要策勋。<sup>⑤</sup>

这是以汉代大儒扬雄、杨震为典范，鼓励杨明叔要在圣学方面有所作为，其主旨仍在实行修为上。同时本组诗第三首中提到为己之学的问题：

① 《宋黄文节公全集·正集》卷一，《黄庭坚全集》，第1册，第8—9页。

② 葛立方《韵语阳秋》卷一二，中华书局1985年版，第93页。

③ 《山谷外集诗注》卷六，《黄庭坚诗集注》，第3册，第928页。

④ 扬雄《法言》卷四《问神》，中华书局1985年版，第13页。

⑤ 《山谷诗集注》卷一四，《黄庭坚诗集注》，第2册，第497页。

事随世滔滔，心欲自得得。杨君为己学，度越流辈百。<sup>①</sup>

这里所说的，也是他日常强调的超越利禄之上、以自得为贵的治学态度。所谓“为己学”，正是与俗学相对的圣学宗旨。《论语·宪问》：“子曰：古之学者为己，今之学者为人。”<sup>②</sup> 黄庭坚将得道与见圣列为治学的最高境界，但他所强调的得道、见圣，并非玄谈虚理之流，而是以躬自实行为主旨的。这一点在其诗文中也差不多是随处可见的。如《寄李次翁》：

斯文如旧欢，李侯极磊落。颇似元鲁山，用心抚疲弱。不以民为梯，俯仰无所怍。胸中种妙觉，岁晚期必获。然膏夜读书，见圣宜有作。<sup>③</sup>

“妙觉”为佛教之语，黄氏用其诠释“见圣”之旨，又是黄氏在哲学上出入三教，同条共贯的例子。上述也是对圣处工夫的具体描写，其内涵无外乎仁民爱物。要做到外不违于物，内自得于心，即能见圣。可见黄庭坚的圣学，是特别重视心灵的。

圣处工夫的一种具体修习方法，即治心养性。这是黄庭坚在平时讲学中经常提到的一个宗旨：

由孔子以来，力学者多矣，而才有扬雄，来者岂可不勉！方将讲明养心治性之理，与诸君共学之，惟勉思古人所以任己者。（《孟子断篇》）<sup>④</sup>

治心养性，无防三过：美食则贪，恶食则嗔，终日食而不知食之所从来则痴。君子食无求饱，离此过也。（《士大夫食时五观》）<sup>⑤</sup>

有时又称“治气养心”：

于书无所不观，尤好《孟子》、黄帝《素问》，啄其英华，以治气养心，邀乐于尘垢之外。（《萧济父墓志铭》）<sup>⑥</sup>

“治心养性”“治气养心”之外，山谷又有“斋心服形”之说：

所寄诗，每开卷，叹息弥日。若斋心服形之功亦至于此，老舅以为白首之托也。（《与洪驹父》）<sup>⑦</sup>

以及“宁心养气”之说：

常须读经书，味古人经世之意，宁心养气，累九鼎以自重。（《与洪驹父》）<sup>⑧</sup>

物无不致养而后成器，况心者不器之器乎！其耳目与人同，而至于穷神知化，则所养可知矣。（《晁氏四子字说》）<sup>⑨</sup>

这些都是圣处工夫的具体内容，在思想上是以孟子集义养气为渊源，同时也吸收道家、禅宗的一些内容，但其目的是落在实处，而非虚处，是要培养道德根本，实现主体的德性的完成。后来阳明心学提倡良知本体，同时又强调工夫的作用，黄氏的这些思想，可以说有起先的作用。

圣学是北宋至元明理学流派常用的范畴，也可以说是除“道学”“理学”等概念外，可以用来概

① 《山谷诗集注》卷一四，《黄庭坚诗集注》，第2册，第496页。

② 何晏集解，邢昺疏《论语注疏》卷一四，《十三经注疏》，中华书局1980年版，下册，第2512页。

③ 《山谷外集诗注》卷一〇，《黄庭坚诗集注》，第4册，第1120页。

④ 《宋黄文节公全集·正集》卷二〇，《黄庭坚全集》，第2册，第507页。

⑤ 《宋黄文节公全集·外集》卷二四，《黄庭坚全集》，第3册，第1422页。

⑥ 《宋黄文节公全集·正集》卷三一，《黄庭坚全集》，第2册，第829页。

⑦ 《宋黄文节公全集·外集》卷二一，《黄庭坚全集》，第3册，第1365页。

⑧ 《宋黄文节公全集·外集》卷二一，《黄庭坚全集》，第3册，第1367页。

⑨ 《宋黄文节公全集·正集》卷二四，《黄庭坚全集》，第2册，第617页。

称宋明理学的标志性范畴<sup>①</sup>。圣学的本义，是指圣人之学。圣人一词，源于先秦，原是指具有先知先觉气质的聪睿之人，如《春秋左氏传》襄公二十二年“臧武仲如晋”条，御叔即称臧武仲为“圣人”<sup>②</sup>。到了诸子时代，圣人具有了至高无上的地位，与天地合德，居人伦之极。道家一派如老子、庄子的论说中多称圣人，犹为理想的人格，到了儒家这里，直称周公、孔子等为圣人，是为现实的、具体的人物。魏晋以降的玄学、佛学也都用圣人的概念。玄学自称所推阐者为圣人之道，常称圣人之义，如王弼“圣人体无”之说<sup>③</sup>。佛学借助中国原有的圣人这一概念，称佛为圣人，如僧肇《般若无知论》：“是以圣人虚其心而实其照，终日知而未尝知也。”<sup>④</sup>圣人就是指佛。由此可见，圣人是三教共用的概念。但道家、佛教的圣人，多为虚拟人格，具有一种非现实性，儒家将圣人人格完全落实在现实世界中，并作为儒者人格追求的最高目标。这是宋明理学“圣学”这一概念得以产生的逻辑前提。汉代的儒学，着重在穷经解义，他们虽然也重视儒家的礼教与道德观念，但缺乏思辨，缺乏对于范畴的深入探讨。魏晋南北朝的经学，也主要是沿承汉代这种注疏之学，至初唐孔颖达著《五经正义》，可谓集其大成。但是另外一派，以两汉之际的扬雄为开端，注重思想范畴的建立与义理的阐发，形成征圣的思想，在《法言》一书中有比较集中的体现。到了魏晋玄学，更是通过引进道家自然思想与佛家般若学说，形成贵自然、体道、贵无、尚玄等哲学命题，形成了丰富的道论。可以说是后来宋明理学的重要渊源。宋儒倡言圣人之学，自称得圣人之旨，虽然在表面排抵佛道，但在思想方法上则是接受玄学与佛学的。另一方面，圣学范畴的出现，与隋唐以来儒学界建立道统的活动也有直接的关系。汉代扬雄已有拟经之作，是代圣立言的开端。到了隋末王通，更以儒道的正统自居，模拟经典，同时人称其为当代孔子。至韩愈作《原道》，在汉唐注疏经学之外构建的儒家道统，认为传圣人道统者，有孟轲、扬雄、王通，包括他韩愈本人。以上这些便是宋明理学圣学思想的渊源所自。张载、周敦颐、程颢、程颐等理学的开山人物，虽然他们注意的方向不同，但都以学圣人之道、求圣人之学自居，并且都认为自己或本派所阐述的学术，是直接孔孟，最符合圣人之旨的。因此，在理学兴起时，理学家们不仅提倡学圣人之学，而且多直接以圣学来标榜自己的学问，将圣学置于一切学问之上，甚至认为圣学是人们唯一应该致力的学问。张载《经学理窟·学大原上》在评论二程时说：“二程从十四岁时便锐然欲学圣人，今尽极四十未能及颜闵之徒。小程可如颜子，然恐未如颜子之无我。”<sup>⑤</sup>张载《经学理窟·学大原下》：“学者以尧舜之事须刻日月要得之，犹恐不至，有何愧而不为！”（《张载集》，第286页）又云：“圣人无隐者也，圣人，天也，天隐乎？及有得处，便若日月有明，容光必照焉，但通得处则到，只恐深厚，人有所不能见处。”（《张载集》，第287页）《自道》云：“某向时谩说以为已成，今观之全未也，然而得一门庭，知圣人可以学而至。更自期一年如何，今且专为圣人之言为学。”（《张载集》，第289页）这些都是直接提倡圣学的。而其《圣心》一诗，揭示得更明确：“圣心难用浅心求，圣学须专礼法修。千五百年无孔子，尽因通变老优游。”（《张载集》，第368页）这就是宋儒关于圣学的标准言论了，只是张载既提出求圣心，同时又认为圣学应该从修礼法中得到，这是关学重视实学圣人的宗旨，可以说是理学中的实学派，与洛学专重理学而不提礼法有所不同。后来永嘉学派的经制事功之学，即从关学中礼法之学发展出来。二程论学，也每举学圣之旨，如程颐称“曾子传圣人

① 圣学有两义，一是作为宋明理学的专门范畴，一是对帝王之学的尊称。后者黄庭坚在《代司马丞相进〈稽古录〉表》中说太皇太后“思齐之功，启佑圣学”，就是用这一义。这一义与道学家的圣学也有联系，但缺少哲学的内涵，在哲学史上没有多少讨论的价值。

② 孔颖达《春秋左传正义》卷三五，《十三经注疏》本，中华书局1980年版，上册，第1974页。

③ 《三国志》卷二八《魏书·锺会传》注引何劭《王弼传》：“弼曰：圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”（中华书局1959年版，第3册，第795页）

④ 僧肇著，张春波校释《肇论校释》，中华书局2010年版，第70页。

⑤ 张载著，章锡琛点校《张载集》，中华书局1978年版，第280页。

之学”<sup>①</sup>；“颜、孟之于圣人，其知之深浅同，只是颜子尤温淳渊懿，于道得之更渊粹，近圣人气象”（《二程集》，第1册，第151页）；“圣人之道，更无精粗，从洒扫应对至于精义入神，贯通只是一理”（《二程集》，第1册，第152页）；“有求为圣人之志，然后可与共学；学而善思，然后可与适道；思而有所得，则可与立；立而化之，则可与权”（《二程集》，第1册，第322页）；“传经为难。如圣人之后才百年，传之已差。圣人之学，若非子思、孟子，则几乎息矣。道何尝息？只是人不由之”（《二程集》，第1册，第176页）。以上的这些内容，又称“圣学”，程颐《明道先生行状》说程颢：“谓孟子没而圣学不传，以兴起斯文为己任。”（《二程集》，第2册，第638页）程颐《上太皇太后书》：“窃以圣人之学，不传久矣。臣幸得之于遗经，不自度量，以身任道。”（《二程集》，第2册，第546页）《二程粹言》录此，直接称“圣学不传”。可见当时理学称圣人之学为道学、圣学，其涵义是相同的，亦可见“圣学”二字，为当时理学家之常言。《河南程氏粹言》卷二《圣贤》记载：“明道十五六时，周茂叔论圣道之要，遂厌科举，慨然欲为道学。”（《二程集》，第4册，第1241页）所以，圣学、道学，乃至后来流行的理学，都是指学圣人之学，是以经典为根据来推求圣道，学作圣人。圣学是以义理为指归的，而非注疏训诂之学。程颐提出“由经穷理”（《二程集》，第1册，第158页），可以概括理学乃至整个宋代儒学与汉唐经学的不同，也是圣学的基本思想方法。

黄庭坚提倡“圣学”，当然与上述思想背景有直接的关系。但并不直接渊源于关洛两派，而是当时一般通儒的见解。黄庭坚因为曾经著文称颂周敦颐，写诗赞许程颢，受到后世理学家的一些关注，但在其当代，没有学者将其直接归为理学一派中。南宋理学大家朱熹虽对黄氏诗艺多有评论，并且也许其忠贤<sup>②</sup>、孝友<sup>③</sup>，其意认为他是名教中人，但又从伦理规范出发对黄诗作过一些苛评<sup>④</sup>。一直到真德秀、魏了翁等家，才强调黄庭坚在思想上的建树。真氏《跋山谷黄概字序》称“士大夫用心，当视以为法”<sup>⑤</sup>。魏了翁对黄氏道德文章称赞更多，如称其绍圣之后的作品，“阅理益多，落华就实，直造简远”，“颂其遗文，则虑淡气夷，无一毫憔悴陨获之态，以草木文章发帝杼机，以花竹和气验人安乐，虽百岁之相后，犹使人跃跃兴起也”<sup>⑥</sup>。这些评论，都是肯定其在道学上的造诣。至明代分宁人周季凤作《山谷黄先生别传》，肯定黄庭坚在道学上的造诣，并对其与当时理学流派的离合关系有所辨析：

其著述虽先《庄子》而后《语》《孟》，晚年以合于周孔为《内集》，不合于周孔为《外集》。

说经虽尊荆公而遗程子，至论人物，谓周茂叔人品最高，程伯淳平生所欣慕。炉香隐几，万虑俱消，有孟氏养心之学；木落江澄，本根独在，有颜子克复之功。其造诣精深有如此。<sup>⑦</sup>

他对黄庭坚学术思想的认识并不全面，但第一次比较明确地提到黄氏道学及与当时理学诸家之关系，即从理学正宗的角度来评论黄庭坚。至黄宗羲、全祖望《宋元学案》，将苏轼、黄庭坚都列为“濂溪私淑”，同书中黄庭坚本传则列在《范吕诸儒学案》的“公择门人”中。这是从严肃的学术史角度来

① 程颢、程颐《二程集》，中华书局1981年版，第1册，第145页。

② 《晦庵先生朱文公文集》卷八四《跋山谷宜州帖》：“山谷宜州书最为老笔，自不当以工拙论，但追想一时忠贤流落，为可叹耳。”（朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第24册，第3963页）

③ 《朱子语类》卷一三〇《本朝四·自熙宁至靖康用人》：“文蔚问：‘鲁直好在甚处？’曰：‘他亦孝友。’”（《朱子全书》，第18册，第4064页）

④ 《朱子语类》卷一三〇《本朝四·自熙宁至靖康用人》：“黄山谷慈祥之意甚佳，然殊不严重。书简皆及其婢妮，艳词小诗，先已定以悦人，忠信孝弟之言不入矣。”（《朱子全书》，第18册，第4063页）

⑤ 真德秀《西山先生真文忠公文集》卷三六，《四部丛刊》本。

⑥ 魏了翁《鹤山先生大全文集》卷五三《黄太史文集序》，《四部丛刊》本。

⑦ 黄磬《黄山谷年谱》，台湾学海出版社1979年版，第23页。

确定黄氏在宋代儒学中的位置。对于《范吕诸儒学案》中的学者与理学主流的关系，全祖望是这样判断的：“庆历以后，尚有诸魁儒焉，于学统或未豫，而未尝不于学术有功者”<sup>①</sup>，其主要人物有范镇、吕公著、李常（公择）、韩维（持国）诸人。其中范镇、吕公著、李常被列为与司马光倾向接近的“涑水同调”，而韩维等被列为与程颢倾向相近的“明道同调”。黄庭坚曾参与司马光《资治通鉴》的编撰工作，并曾代司马光拟上《稽古录》的奏表，并曾向韩持国学诗，从这些关系来看，黄庭坚的学术倾向，基本上是属于庆历以来“与学统未豫而未尝不于学术有功者”的范吕诸儒学案中。此派属于北宋儒学的主流，但在后来理学家所建构的学统中属于旁支，并非理学的主流。也可以说，上述黄庭坚与理学之间亦即亦离的关系，正如《范吕诸儒学案》与理学之间或即或离的关系一样。事实上，当时最有影响的王安石新学与二程理学这两派，属于当时的显学，黄庭坚对这两派都有所肯定，但也有所批评。黄庭坚当然不属于当时的理学主流，但无疑是受到周敦颐、程颢等人影响，在思想上面临一些共同的主题，在“讲学”“圣学”“道学”等范畴的使用上，也有一些共同的地方。但对“道学”“圣学”等范畴的内涵的理解，他与当时的理学流派是有很大的差异的。

黄氏圣学思想与当时理学诸家有一个很大的不同之处。他是在与俗学相对的辩证思想中提出圣学这个概念，其中体现了黄氏的思想个性与方法，即通过辩证以求其真。圣与俗可以说是黄庭坚日常思想中一对重要的范畴，这里面除了辩证性思想方法这一特点之外，更重要的是其中蕴藏黄氏思想里面一种批判的、独立思考的精神。他的圣俗之辨，是针对当代一些他认为是有违圣学宗旨的学术风气而提出的，所以与正面地提倡圣学相比，反面地批评俗学，更是黄庭坚思想的重心所在。他在《庄子内篇论》中肯定庄周为体道者，而称误解庄周思想的后世向、郭之流为俗学，一则曰“俗学者心窥券外之有”，再则曰“彼俗学者因以尘埃秕糠”<sup>②</sup>。可见他是将俗学与道学相对举的。同时他所理解的道学、圣学，并不局限于儒家一派，也包括了道、释两家，这与当时的洛学一派是不同的。

现在所能看到他最早感叹俗学误人的言论，是熙宁四年任叶县尉时所作《冲雪宿新寨忽忽不乐》：  
俗学近知回首晚，病身全觉折腰难。

这一句后来定本改为“小吏有时须束带，故人颇问不休官”<sup>③</sup>，是从他自己所理解的“合道不怨”审美观出发所作的修改，在情绪上比原句要委婉一些。其实“俗学近知回首晚”这一句，是有助于我们了解黄氏学术思想发展的重要自述。黄庭坚在中进士为官之后对于自己的治学道路是有一个反思的，他的诗学反思也是开始于这个时期<sup>④</sup>。俗学是随俗阿世之学，是功利之学。在黄庭坚的理解中，为求禄利而走上科举读书的道路，并非真正的学术之道。曲学以阿世，更是等而下之了。后来宋明理学、心学诸家，也都对科举考试中修习经学的动机作过深刻反省，如陆九渊、王阳明等人都认为圣俗之辨，不在学习的内容，而存乎主体的动机。可以说，这种思想是由黄庭坚肇端的。这很可能是黄庭坚走上独立探索的哲学思考的开端。与之同时，他在诗学方面也有类似的反省，提出“诗非苦思不可为，余及第后方知此”<sup>⑤</sup>，摆脱了此前较多模拟的创作方法。稍后元丰二年任北京大名府教授时所作《走答廖明略适尧民来相约奉谒故篇末及之》也发出感喟俗学之叹：

君不见生不愿为牛后，宁为鸡口。吾闻向来得道人，终古不忒如维斗。希价咸阳诸少年，可推令往挽令还。俗学风波能自拔，吾识廖侯眉宇间。<sup>⑥</sup>

“俗学风波”四字是他勘别当代学术真伪、圣俗的一个大判断。元祐元年官秘书省时所作《再和公择

① 黄宗羲著，全祖望补修，陈金生等点校《宋元学案》卷一九，中华书局1986年版，第1册，第783页。

② 《宋黄文节公全集·正集》卷二〇，《黄庭坚全集》，第2册，第508页。

③ 《山谷外集诗注》卷二，《黄庭坚诗集注》，第3册，第783页。

④ 参见拙著《黄庭坚诗学体系研究》（北京大学出版社2003年版）中的有关论述。

⑤ 《黄庭坚全集》附录洪炎《豫章先生退听堂录序》引黄庭坚《退听序》，第4册，第2379页。

⑥ 《山谷外集诗注》卷六，《黄庭坚诗集注》，第3册，第949页。

舅氏杂言》感激李公择启迪其学术，使他能摆脱俗学之流：

外家有金玉我躬之道术，有衣食我家之德心。使我蝉蜕俗学之市，乌哺仁人之林。养生事亲  
汜师古，炊玉爨桂能至今。<sup>①</sup>

那么，究竟什么是与圣学相违的俗学呢？这表现在黄氏对当代学术的一系列批评中，甚至可以说是构成他早期诗歌的一个重要内容：

学省困齏盐，人材任尊奖。倥侗祝螟蛉，小大器罍旒。诸生厌晚成，躐学要侏狙。摹书说偏旁，破义析名象。（《送吴彦归番阳》）<sup>②</sup>

这是他任北京大名府教授第三年所写的诗。诗中表达自己作为一个学官，期待对国家人才的培养有所贡献，但当时学风深受官方提倡的新学影响，诸生多以学术为射利之具。“摹书”两句应该是讽喻王安石《字说》在当时国学中的流行。前面所引诗句中“希价咸阳诸少年，能推令往挽令还”，也是批评世俗以学问为利禄的工具。又如《以同心之言其臭如兰为韵寄李子先》其三：

俗士得失重，舍龟观朵颐。六经成市道，狙侏以为师。吾学淡如水，载行欲安之。惟有无心子，白云相与期。<sup>③</sup>

从这些议论中，可以看到黄庭坚的圣俗之辨，是着眼于人心中对道义与利害的取舍，而非简单的学派的分判。

黄氏关于学术上圣俗之辨的思想，发端于熙宁年间，至元祐时期趋于成熟，形成他自己判断当代学术是非、人物高下的一种标准。其中《奉和文潜赠无咎篇末多见及，以既见君子云胡不喜为韵》组诗，是对俗学比较集中的批评：

龟以灵故焦，雉以文故翳。本心如日月，利欲食之既。后生玩华藻，照影终没世。安得八紘置，以道猎众智。（其一）

谈经用燕说，束弃诸儒传。滥觞虽有罪，未派弥九县。张侯真理窟，坚壁勿与战。难以口舌争，水清石自见。（其二）

荆公六艺学，妙处端不朽。诸生用其短，颇复凿户牖。譬如学捧心，初不悟己丑。玉石恐俱焚，公为区别否？（其七）<sup>④</sup>

这里他讨论当世俗学形成的根源，仍在于道德本心之为利欲所蚀，这是他思考这个问题一向坚持的看法。第一首言“后生玩华藻，照影终没世”乃引用扬雄《法言·寡见》：“古者之学耕且养，三年通一。今之学也，非独为之华藻也，又从而绣其槃帨。”<sup>⑤</sup>黄庭坚主要是取其后面一句的意思，指那种无关于道义、为悦人而绘饰其学的作风。这与洛学派贬弃辞章之学似乎相近，但意义却不一样，黄氏还是从世道人心方面来论，并非简单的重道轻文之论。不仅无根柢、不能体现性情之旨的文学属华藻，空谈性理而无助实行的理学末流，在黄庭坚的观念里同样属于华藻。相反地，吟咏情性、涵泳道义的文章，也是符合圣学之旨的。他这几首诗是对当代学术的整体评论，并不出于某一个学派的立场。具体到经学，他对当时荆公新学的流行是有所批评的，但对王安石个人的经学又持比较中肯的看法，认为“荆公六艺学，妙处端不朽”，这与同时理学家的看法是很不一样的。在《和邢敦夫秋怀》诗中又有“西风壮夫泪，多为程颢滴”之惋叹<sup>⑥</sup>。这反映黄庭坚在学术上走的是独立不倚的道路，并不简单地依附于当时某家某派之显学。黄庭坚贬弃俗学，提倡圣俗之辨的思想，在渊源上看，受到扬雄的影

① 《宋黄文节公全集·外集》卷七，《黄庭坚全集》，第2册，第1050页。

② 《山谷外集诗注》卷二，《黄庭坚诗集注》，第3册，第804页。

③ 《山谷外集诗注》卷五，《黄庭坚诗集注》，第3册，第905页。

④ 《山谷诗集注》卷四，《黄庭坚诗集注》，第1册，第152—153、158页。

⑤ 扬雄著，汪荣宝注，陈仲夫点校《法言义疏》，中华书局1987年版，第222页。

⑥ 《山谷诗集注》卷四，《黄庭坚诗集注》，第1册，第169页。

响。扬雄《法言·寡见》：“好尽心于圣人之道者，君子也。人亦有好尽其心矣，未必圣人之道也。多闻见而识乎至道者，至识也；多闻见而识乎邪道者，迷识也。”（《法言义疏》，第1册，第214页）对照黄庭坚“以圣学则莫学而非道，以俗学则莫学而非物”来看，可谓一脉相承。黄氏推重扬雄，集中不一而足。心学家陆九渊《白鹿洞书院论语讲义》所阐述“君子喻于义，小人喻于利”的观点，与扬雄、黄庭坚的思想也是相近的。其论曰：“志乎义者，则所习必在于义，所习在义，斯喻于义矣。志乎利者，则所习必在于利，所习在利，斯喻于利矣。”（《陆九渊集》卷二三，第275页）从这里可以看到心学的一些渊源。

## 二

黄庭坚哲学思想，或者说他的道学、圣学思想，全部是围绕着主体性展开的，决定学术的圣俗，不在于学问的内容与对象，而在于学术的主体。因此，由上述思想出发，黄庭坚在其思想发展的过程中，逐渐地明确了主体精神的重要，形成黄氏思想重视主体的鲜明特点。其中对主体的道德本质的探索，更是其终生思考的哲学命题。在这方面，黄庭坚形成两个最重要的思想，就是道德本心之说与万物一家之说。

黄庭坚早年曾经浸淫于庄子，其有关道德之说，深受道家思想的影响。其中治平三年所作《留几复饮》诗中说“藏器时难得，忘言物已齐”，《再留几复》诗中说“道德千年事，穷通一理齐”<sup>①</sup>，说明他的道德之说，一开始就带有道家思想的特点，以超然万物、穷通一理、应物而不为物所系为宗旨。这种思想，配上他早年频繁吟咏的隐逸之思，构成了黄氏早期诗歌的重要主题，带有比较浓厚的出世情调。比较集中的表达则是《至乐词寄黄几复》《录梦篇》《几复读庄子戏赠》这几个作品。其中《至乐词寄黄几复》一篇阐发此理最为完整：

余泛观于天下兮，何者乐而谁者足忧。忧于窘窘不得兮，乐尽万物而无求。玩声色而蔽形性兮，维造化之螟蠹。将逍遥炉锤之外兮，尚何俯首而嬰此细故。百年存亡得失兮，吾既视弈棋与樗蒲。寒暑早夜极则迁兮，有满则有虚。应龙之不拘系兮，宁与羸马帖耳而求刍！云雨升降兮，上下有无。入与神会兮，出与化俱。无对于天下兮，制命在予。贾群器而我静兮，岂其跨一市以求直。乃有德人相与友兮，忘我于忘言之域。廓宇宙以为量兮，奚自适而不通，遂风休而冰释。<sup>②</sup>

从这篇骚体词可见，黄庭坚一开始就将道德本体置放在心灵之上，以超然于世俗利害关系之上的人生态度，遨游于宇宙自然的万化之中。他所追求的是打破世俗羁绊与偏见的情与道合之人生境界。黄氏将具有这种人格的人称为“德人”，即本篇词中所说的“乃有德人相与友兮，忘我于忘言之域”。“廓宇宙以为量”，即指通类万物、达到万物一家的境界。张载《正蒙·乾称》（俗称《西铭》）也是强调主体精神与宇宙万类的一体性，即所谓“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性”（《张载集》，第62页）。二者之间虽然有儒、道之异，但在精神实质上是相通的。黄氏诗歌中经常塑造“德人”的形象，如元丰五年任太和县令时所作《赠别李次翁》，也是塑造一位不逐利欲之流、独探圣源、仁民爱物的德人形象：

利欲熏心，随人翕张。国好骏马，尽为王良。不有德人，俗无津梁。德人天游，秋月寒江。映彻万物，玲珑八窗。于爱欲泥，如莲生塘。处水超然，出泥而香。孔窍穿穴，明冰其相。维乃根华，其本含光。大雅次翁，用心不忘。日问月学，旅人念乡。能如斯莲，汙可小康。在俗行李，密密堂堂。观物慈哀，莅民爱庄。成功万年，付之面墙。草衣石质，与世低昂。（《山谷诗集注》

① 《山谷诗外集补》卷三，《黄庭坚诗集注》，第5册，第1684页。

② 《宋黄文节公全集·外集》卷二〇，《黄庭坚全集》，第3册，第1352页。

卷一,《黄庭坚诗集注》,第1册,第63—64页)

这里用文学的形象语言形容德人的辉光人格,多发儒释道三家义理之蕴。而其根核之处,在于当一世为利欲所风动时,德人能够保持心灵的澄净,在行为上能如周敦颐所颂的莲花,出淤泥而不染。其处世能做到观物慈哀,临民能够以礼义教化,爱而能庄,同时不追求个人的成败得失,蔑弃世俗荣观,不故立异于世人,与道同化,随世低昂。

黄庭坚以超越世俗利害为道德根本的思想中,其实包含着他对世界本体的一种认识。他认为一切现实的变化,尤其是世俗的荣辱得失,都是暂时的,都要归于一个本体性的“根静”:

翕翕一日炎,耽耽万年永。四海仰首观,顷复归根静。(《次韵答晁无咎见赠》,元祐元年秘书省作,《山谷诗集注》卷三,《黄庭坚诗集注》,第1册,第134页)

“根静”出于老子。《老子·上篇》:“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复。夫物芸芸,各归其根,归根曰静,静曰复命。复命曰常,知常曰明。”<sup>①</sup>这种本体性的根静,如果为主体所掌握,则接近于佛教的般若。前引《寄李次翁》诗中所说“胸中种妙觉,岁晚期必获”,所谓“妙觉”,即是佛禅的般若智慧一类的东西。黄庭坚无疑是将佛家之般若、老家的根静、儒家的性命根本这些内容,以他自己的体验,圆融无碍地贯穿为一体了。从这里我们可以得出这样的结论,黄氏道德之说,的确是建立在贯通三教宗旨的一种本体论之上的。正是出于这种本体论的立场,黄庭坚认为三教圣人之说,虽然其外在形式有很大的不同,但从其探究世界之本质以建立道德本体这一点上,三者是完全可以贯通的。其《书老子注解及庄子内篇论后》一文,对此有简要的阐述。他援引僧肇《般若无知论》的思想方法来解老庄:

老庄书,前儒者未能顿解者,僧中时有人得其要旨。儒者谓其术异,不求之耳。僧肇云“内有独鉴之明,外有万法之实。”万法虽实,然非照,不得内外相与,以成其照功,此圣人不能同用也。内虽照而无知,外虽实而无相,内外寂然,相与俱无,然则圣人不能异慕也。经云“诸法不异”者,岂曰续鳧截鹤,夷岳盈壑,然后无异哉!诚以不异于异,故虽异而不异耳。故《经》云“甚奇世尊于无异法中说诸法异。”儒者罕观此书,故聊出,古人谓一禽可知鼎味者也。(《书老子注解及庄子内篇论后》,《宋黄文节公全集·外集》卷二三,第3册,第1405页)

所谓老庄书僧中时有人得其要旨,是指佛家进入中国后,历代佛学者多用道家义理来会通,尤其是晋宋佛学中的格义一派。所以,在中国思想史上,道释常能合流,而儒家常排抵释老,自外于本体思辨之学,影响了中国古代哲学的正常发展。黄庭坚所说“老庄书,前儒者未能顿解”,“儒者谓其术异,不求之耳”,正是指这种情况。可见黄庭坚在思想上是提倡融合三家,对于当时洛学之流简单地排斥释道、蔑弃文艺的做法,是不同意的。后来陆九渊、王阳明的心学一派,虽然在伦理观念上严守儒道,排斥释老,但是在本体论与认识论上,却是积极地运用释道思想,以至都被其同时人指斥为沦为禅家者流。从思想的流脉来看,苏黄一派的儒释道兼谈,无疑是后来心学派的渊源之一。这篇短文的主要思想,出于僧肇《般若无知论》:

难曰:圣智之无,惑智之无,俱无生灭,何以异之?

答曰:圣智之无者,无知;惑智之无者,知无。其无虽同,所以无者异也。何者?夫圣心虚静,无知可无,可曰无知,非谓知无。惑智有知,故有知可无,可谓知无,非曰无知也。无知即般若之无也;知无即真谛之无也。是以般若之与真谛,言用即同而异,言寂即异而同。同,故无心于彼此,异,故不失于照功。是以辨同者同于异,辨异者异于同。斯则不可得而异,不可得而同也。何者?内有独鉴之明,外有万法之实。万法虽实,然非照不得。内外相与,以成其照功,此则圣所不能同,用也。内虽照而无知,外虽实而无相,内外寂然,相与俱无。此则圣所不能异,

<sup>①</sup> 魏源《老子本义》,中华书局1985年版,第12页。

寂也。是以经云“诸法不异”者，岂曰续凫截鹤，夷岳盈壑，然后无异哉？诚以不异于异，故虽异而不异也。故经云：甚奇，世尊，于无异法中而说诸法异。又云：般若与诸法，亦不一相，亦不异相。信矣。<sup>①</sup>

僧肇《般若无知论》是探讨作为佛教根本的般若智慧的实质，不同于世俗的一种知识，是一种虽知而无知、虽照而非照的认识的本体状态。他用了道家道非常道、名非常名、无名者万物之始这样的中国传统思想来阐释般若本体。般若之本体为“无知”，然此无知之本体唯圣智者能鉴照，世俗之谈空论无者，为“知无”而非“无知”。这是一种直击本体、不可言传的寂照之鉴。这是三教、甚至百教所同的世界本体。黄庭坚所肯定的就是这一点。他是从本体论与认识论的角度来理解三教合一的。具体地说，黄庭坚通过援引僧肇的观点，指出道学是由内向外的工夫，首先在于树立内心的独鉴之明，然后才能照鉴外在万物。外在的万物虽然是客观存在的，但是如果不通过主观的意识活动，是无法形成思想的。这里体现了黄庭坚哲学一贯的表现，即对主体心灵的重视。但他所阐述的心灵是有内容的，包含着一种主体理性在内。本体虽寂，般若无知，但是其用却是属于有的范畴。后来王阳明强调良知的本体虚灵，而致知则是实在的工夫，也是这样的意思。黄庭坚所说的“治心养性”“斋心服形”之说，与王阳明所说的致良知的工夫，也是相通的，都是渊源于孟子的道德修养学说。孟子重视修心之术，尤其是在《孟子·公孙丑章句上》中提出养气之说：

“敢问夫子恶乎长？”曰：“我知言，我善养吾浩然之气。”“敢问何谓浩然之气？”曰：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道。无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰告子未尝知义，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。”<sup>②</sup>

“配义与道”是以孟子为代表的儒家修心术与道释修心术之不同。黄庭坚的治心养性之说，融合孟、庄两家，如其《赠柳展如》诗所说“咸池浴日月，深宅养灵根。胸中浩然气，一家同化元”，即合孟之养气与庄之万物一家两种思想而成，甚至受到道家元气自然之说的影响。治心养性的功夫在于心。在黄庭坚的诗歌中，有时也用“灵府”这个词：

秋叶雨堕来，冥鸿天资高。车马气成雾，九衢行滔滔。中有寂寞人，灵府扃锁牢。（《送刘士彦赴福建转运判官》）<sup>③</sup>

“灵府”即“心灵”，然非日常所说的器质性的心，而是作为道德本体的心灵，这其实是一个哲学的范畴。陶诗《戊申岁六月中遇火》有“形迹凭化往，灵府长自闲”之句，联系着陶氏的形神哲学，它表现的是与其《神释》诗中相同的委运任化的思想，即生命随运化而往，不能自主，但心灵却可主宰，人的主体性即体现在这里。这是“陶公心学”影响到“山谷心学”之一证。然山谷治心养性之术，又吸收庄禅等家：

翬飞城东南，隐几抚群动。人境要俱尔，我乃得大用。（《题王仲弓兄弟巽亭》）<sup>④</sup>

这与上诗所写的是同一种修养境界。所以，无论是出于陶学的灵府之说，还是出于庄学的隐几之说，都是其治心养性的具体内容。与灵府含义相同的，还有“心源”一词。元丰二年任北京大名府教授时所作《次韵盖郎中率郭郎中休官二首》其二：

世态已更千变尽，心源不受一尘侵。<sup>⑤</sup>

① 《肇论校释》，第102—103页。

② 焦循著，沈文倬点校《孟子正义》卷六，中华书局1987年版，第199—203页。

③ 《宋黄文节公全集·正集》卷一，《黄庭坚全集》，第1册，第7页。

④ 《宋黄文节公全集·正集》卷一，《黄庭坚全集》，第1册，第6页。

⑤ 《山谷外集诗注》卷六，《黄庭坚诗集注》，第3册，第927页。

“心源”亦即道德本心。结合本体的探求与治心养性的修养论，亦即本体与工夫两方面，构成了黄庭坚的道德本心之说。这个思想的明确化，现在所见较早的表达是元丰三年任北京大名府教授时所作《赠谢敞王博喻》：

高哉孔孟如秋月，万古清光仰照临。千里特来求骥马，两生于此敌南金。文章最忌随人后，  
道德无多只本心。废轸弦断尘漠漠，起予惆怅伯牙琴。<sup>①</sup>

这首诗其实也是“讲学诗”，开头说孔孟如秋月，万古仰照，正是指圣学的本体。而“道德无多只本心”，则是说从心地上发明圣学的工夫。其《送王郎》一诗，阐说得更加明确：

炊沙作糜终不饱，镂冰文章费工巧。要须心地收汗马，孔孟行世日杲杲。

任渊注云：“谓道义战胜，胸中开明，乃晓然见圣贤用心处。”<sup>②</sup> 圣贤之心，亦即道义之用。道义之本，在于本心。黄庭坚的论道之语，常以日月之明喻孔孟之道，又以日月之明喻道德本心。前引《奉和文潜赠无咎篇末多见及，以既见君子云胡不喜为韵》诗中“本心如日月，利欲食之既”，即是一个典型的表达。由此可见黄庭坚在人性思想上的分野，是属于孟子性善说、良知说一派。而在思想方法上，无疑又受到禅宗自性成佛思想的影响。当然，这里面玄学的自然说也是重要的渊源之一。“道德本心”思想里，含有自然论的意义，主张从自心本体上实现道德的自觉，而非依靠外在的道德规范来约束。这与魏晋玄学中强调自然、越名教而任自然的思想是一致的。魏晋玄学提出名教即自然的思想，对于北宋中期的苏轼、黄庭坚、米芾等人有较大的影响。苏轼《礼以养人为本论》<sup>③</sup>就是属于名教自然合一论，即名教出于自然。同样，黄庭坚强调道德即本心，也是属于自然论范畴的一种伦理学说。而米芾以魏晋风度为标榜的行为方式，更是对自然学说的直接实践。在这方面，以蜀学为代表的北宋中期文学家的思想，与洛学程颐一派的思想，存在较大的分歧。相对来说，此派与后来陆九渊心学一派有接近的地方。《宋史·儒林传》“陆九渊传”称九渊少时“闻人诵伊川语，自觉若伤我者”<sup>④</sup>。其根本的原因，是洛学将情与理、即人欲与天理完全隔开，忽略了人性的自然本质。在对待文学的态度上，也可以看出心学与洛学一派的区别，与以程颐为代表的理学蔑弃文学不同。“为洛学者皆崇性理而抑艺文”<sup>⑤</sup>，陆九渊则对文学表示出较大的同情，他曾说：“李白、杜甫、陶渊明皆有志于吾道。”（《陆九渊集》卷三四《语录上》，第410页）此语大可玩味，暗示心学与性情诗学的一种联系。陆氏《与程帅》一信中对黄庭坚与江西诗派评价甚高，认为黄诗“包含欲无外，搜抉欲无秘，体制通古今，思致极幽眇，贯穿驰骋，工力精到”，称赞黄氏之后，“江西遂以诗社名天下，虽未极古之源流，而其植立不凡，斯亦宇宙间之奇诡也”（《陆九渊集》卷七《书》，第104页）。从这些情况可见，宋明理学中，心学流派与文学比较接近，苏黄一派的自然思想与南宋心学流派之间有舛错相通之处。

从哲学的内涵来看，黄庭坚的道德本心思想，与其同乡后学陆九渊的心学之说，已经十分接近。道德即心灵本体可见自明者，而道德的境界存在于主体与万物的联系之中。这样看来，道德本心之说，与后来陆王心学的“即心即理”“宇宙即吾心，吾心即宇宙”“心外无物”是相当接近的了。当然，道德本心与“良知”之说也是相通的，而黄氏在提倡道德本心的同时，又有万物一家说、治心养性说。综合这几种哲学思想，其与心学实有一种秘响旁通的关系。同样，黄庭坚重视学术主体的功夫，融会道释诸家，提出“以圣学则莫学而非道，以俗学则莫学而非物”“若以法眼观，无俗不真；若以世眼观，无真不俗”的思想，与后来陆王之说，也有桴鼓相应之处。

① 《宋黄文节公全集·外集》卷一八，《黄庭坚全集》，第3册，第1304页。

② 《山谷诗集注》卷一，《黄庭坚诗集注》，第1册，第78页。

③ 《苏东坡全集》“后集”卷一〇，中国书店1986年版，第567页。

④ 脱脱等《宋史》卷四三四，中华书局1977年版，第37册，第12880页。

⑤ 刘克庄著，辛更儒笺校《刘克庄集笺校》卷一〇六《黄孝迈长短句序》，中华书局2011年版，第10册，第4425页。

如果说道德本心是由内向外阐述主体的德性，那么万物一家则是由外向内来阐述德性，并且更有一种本体论的性质。黄氏万物一家的思想，也形成于早期。熙宁元年任叶县尉时所作《何造诚作浩然堂，陈义甚高。然颇喜度世飞升之说，筑屋饭方士，愿乘六气游天地间。故作浩然词二章赠之》就已有表达：

公欲轻身上紫霞，琼糜玉饌厌豪奢。百年世路同朝菌，九钥天关守夜叉。霜桧左纫空白鹿，金炉同契漫丹砂。要令心地闲如水，万物浮沉共我家。

万物浮沉共我家，清明心水遍河沙。无钩狂象听人语，露地白牛看月斜。小雨呼儿艺桃李，疏帘帟客转琵琶。尘尘三昧开门户，不用丹田养素霞。（《黄庭坚诗集注》，第3册，第759—761页）

诗意是对何造诚招延方士、爱好神仙之说的一种批评，提出只要真正做到心源澄清、不为世虑所染、超越利害之途，就能达到万物一家的境界，无需崎岖求仙，为内外丹术。第二首中的“无钩狂象”两句是用禅宗语，说的也是养心之法。后文所引《庄子内篇论》中有“养生者谢养生，而养其生之主”，正是这两首诗所要表达的思想。所谓“生之主”，即是心君。“要令心地闲如水，万物浮沉共我家”，“万物浮沉共我家，清明心水遍河沙”，黄氏的万物一家思想，是以心为主体的。心无任何挂碍，超越世俗利害之上，良知发露，即是本体呈现的时候。从认识论的角度来看，黄庭坚这种观点，已经包含心含万物的观念，已将本体从外在的理、道，转为主体的心灵。所以，离陆王心学的本体观与认识论已经相当的近了。

黄庭坚的万物一家思想主要出于庄子，同时融合了儒释的一些内容。其《赵安时字说》云：

庄周，昔之体醇白而家万物者也。时命缪逆，故熙然与造物者游。此其于礼义君臣之际，皂白甚明。顾俗学世师，窘束于名物，以域进退，故筑其垣而封之于圣智之外。彼曹何足以谈大方之家！<sup>①</sup>

黄氏以庄周为万物一家思想的最先发明者，批评世之俗儒只知论迹之异，将庄子排斥在道学之外。黄氏早年好友黄几复深通庄学，对庄学有独特的看法。黄氏《黄几复墓志铭》：

几复年甚少，则有意于六经，析理入微，能坐困老师宿儒。方士大夫未知读庄、老时，几复数为余言：庄周虽名老氏训传，要为非得庄周，后世亦难趋入；其斩伐俗学，以尊黄帝、尧、舜、孔子，自扬雄不足以知之。予尝问名《消摇游》。几复曰：消者如阳动而冰消，虽耗也而不竭其本；摇者如舟行而水摇，虽动而不伤其内。游于世若是，唯体道者能之。常恨魏晋以来，误随向、郭，陷庄周于齐物。尺鷃与海鹏，之二虫又何知，乃能消摇游乎？<sup>②</sup>

受黄几复影响，黄庭坚早年也醉心于老庄之学，诗文中使用老庄之语者，不一而足，具有比较浓厚的玄言色彩。集中有《注老子道可道一章》，其解“道可道，非常道。名可名，非常名”曰：“传曰：‘神鬼神帝，先天先地。’自古以固存，所谓常也。常道、常名，不可道、不可名也。”认为可道者非常道，可名者非常名。又解“常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”曰：“观道之常本无欲，则妙矣。以道之常随世，故常有欲也。于其有欲观之，不见全体。”与其一贯强调的体道无欲的思想是一致的。又解“此两者同出而异名，同谓之玄”云：“于其同则谓之玄，于其异则谓之不玄，此俗学者所以观道者有三有二。”<sup>③</sup>俗学者因不体道而生分别，产生有名与无名、有欲与无欲、玄与不玄的执着分别。执着于无，亦如《肇论·般若无知论》所说“知无”而未能鉴照“无知”。其阐述庄学的主要作品为《庄子内篇论》：

① 《宋黄文节公全集·正集》卷二四，《黄庭坚全集》，第2册，第622页。

② 《宋黄文节公全集·正集》卷三一，《黄庭坚全集》，第2册，第835—836页。

③ 《宋黄文节公全集·别集》卷四，《黄庭坚全集》，第3册，第1541—1542页。

庄周内书七篇，法度甚严。彼鸱鹏之大，鸪鷀之细，均为有累于物而不能逍遥，唯体道者乃能逍遥耳，故作《逍遥游》。物之不齐，物之情也。大块噫气，万窍殊声，吾是以见万物之情状。俗学者心窥券外之有，企尚而思齐，道之不著，论不明也，故作《齐物论》。生生之厚动而之死地，立于羿之彀中。其中也，因论以为命；其不中也，因论以为智。养生者谢养生，而养其生之主，几乎无死地矣，故作《养生主》。上下四方，古者谓之宇，往来不穷，古者谓之宙。以宇观人间，以宙观世，而我无所依。彼推也故去，挽也故来，以德业与彼有者，而常以不材，故作《人间世》。有德者之验如印印泥。射至百步，力也，射中百步，巧也，箭锋相值，岂巧力之谓哉！子得其母，不取于人而自信，故作《德充符》。族则有宗，物则有师，可以为众父者，不可以为众父父，故作《大宗师》。尧舜出而应帝，汤武出而应王。彼求我以是，与我此名，彼俗学者因以尘埃秕糠，据见四子，故作《应帝王》。二十六篇者，解剥斯文尔。由庄周以来，未见赏音者。晚得向秀、郭象，陷庄周为齐物之书，湮湮至今，悲夫！<sup>①</sup>

《庄子》内篇七篇的核心内容，就是讲人与宇宙万物的关系，也就是讲物我的关系。类通了物我关系，就是黄庭坚所说的体道，其宗旨实可概括为万物一家，所以他说庄周是“昔之体醇白而家万物者”。

万物一家即是体道，黄氏在《罗中彦字说》中阐发的道论，也是此一思想的具体展示：

延平罗中彦问字于予，予字之曰茂衡。茂衡曰：“愿遂教之。”黄庭坚曰：“道之在天地之间，无有方所，万物受命焉，因谓之中。衡称物低昂，一世波流，汹汹愤愤。我无事焉，叩之即与为宾主，恬淡平愉，宴处而行，四时死生之类皆得宜当，是非中德也欤？惟道之极，小大不可名，无中无微，以为万物之宰，强谓之中。知无中之中，斯近道矣。精金跃于炉，曰‘我且必为莫耶。’其成果莫耶矣。人也破世俗之纠缠，自跃于造化之炉，曰‘我且必闻道，化工于我何有焉？炉锤之柄安能御之哉！’”茂衡曰：“今之言道者奚独不然？”曰：“以圣学则莫学而非道，以俗学则莫学而非物。《诗》云‘人知其一，不知其他。’”<sup>②</sup>

道存于万物之中，得道者谓之中。这个道与中，仍是存在于主体与万物的关系里面。主体的心灵能够恬愉平淡，即上文所说的“心源不受一尘侵”“清明心水遍河沙”，则得万物之情，称物低昂，与之浮沉，任化工之炉锤，无我而我存。实亦陶渊明《神释》诗所说的“委运”“纵浪大化”之意。黄庭坚又说：

古之人，能波折万物，独见本真；能自胜己，然后有形有物，皆为服役。（《觉民对问字说》）<sup>③</sup>

事实上，万物一家思想，所强调的是主体的意志与精神。在社会行为上则表现为重精神而轻物，为己而轻外物。《宋完字说》云：

古之言曰：不以物挫志谓之完。季札、子臧不以国挫志，泰伯、虞仲不以天下挫志，是以缙绅先生于今尊之。<sup>④</sup>

这种思想落实在行为上，形成黄庭坚的一种价值取向与人格形象。苏轼《答黄鲁直书》中说，从黄庭坚诗文中判断其人格：“然观其文以求其为人，必轻外物而自重者，今之君子，莫能用也。”“意其超逸绝尘，独立万物之表，驭风骑气，以与造物者游。非独今世之君子所不能用，虽如轼之放浪自弃，与世阔疏者，亦莫得而友。”<sup>⑤</sup>这里讲的黄庭坚与当世人物关系，即黄庭坚是一个具有独立人格的人，

① 《宋黄文节公全集·正集》卷二〇，《黄庭坚全集》，第2册，第508页。

② 《宋黄文节公全集·正集》卷二四，《黄庭坚全集》，第2册，第629页。

③ 《宋黄文节公全集·正集》卷二四，《黄庭坚全集》，第2册，第632—633页。

④ 《宋黄文节公全集·正集》卷二四，《黄庭坚全集》，第2册，第632页。

⑤ 《苏东坡全集·前集》卷二九，《答黄鲁直书一首》，中国书店1986年版，上册，第363页。

不太可能随便依附于当世名公巨卿之流。苏轼所说，确实是黄庭坚的行为特点。只是黄庭坚此种行为风格，是有哲学的内涵，并有明确的哲学思想，即他关于万物与我之关系的一些独特认识。

### 三

从以上论述已可窥见，黄庭坚以圣学、道学为标帜的哲学思想，是一种发源于儒家圣贤，同时融摄道释各家，以自我的心灵自觉为宗旨的主体德性之学，其中体现了比较丰富的辩证思想。圣、道可以说是其哲学体系中的终极性概念。以主体而言谓之圣，以客体而言谓之道。尽圣则能得道，体认并反省道德本心，则能达到万物一家的境界。

黄氏在哲学方面，并非空谈性理，其圣学、道学的思想，融合三教而以经术之学为根本。这是黄庭坚在学术上的基本思想。黄氏文集中谈及经术者甚多，中年以后，稍弃玄谈，每以沉潜于经术来勉励学者：

闻足下饮食宴乐，出入车马，无不在于学，如此古人乃不难到。更愿加求己之功，沉潜于经术，自印所得。根源深远，则枝叶波澜无遗恨矣。（《答王观复》）<sup>①</sup>

贤郎性和易，济以经术，即成佳士。（《答黔州谭司理》）<sup>②</sup>

今人古人，皆可师可友，能自得之者，天下之士也。精求经术，又能博极群书，此刘向、扬雄之学也。（《答何静翁书》）<sup>③</sup>

黄庭坚重视经学，其集中推崇六经之语，不一而足。在这方面，他与同时理学诸家是同中有异的。就其共同的一方面来讲，黄庭坚与理学诸家都有尊圣的思想，都是主张直接从圣人的经典中悟道，所谓“潜圣有玉音，闻道而已矣”。这也是他们提倡“圣学”的共同的思想基础。另外，他们都是提倡义理之学，其风格与汉唐的注疏之学有所不同。但黄庭坚并不简单地否定汉唐以来的儒学，如他在《论语断篇》中说：“《论语》一书，孔子之门人亲受圣言。虽经秦事，编简断缺，然而文章条理，可疑者少。由汉以来，师承不绝，比诸传记，最有依据，可以考六经之同异，证诸子之是非，学者所当尽心。”<sup>④</sup>但与汉唐注疏经学之重在训诂考释不同，黄庭坚是以《论语》为折衷经传百家之是非的衡量，于是他提出研究经学必须求“义理之会”的重要思想，并认为《论语》也是“义理之会”：

夫趋名者于朝，趋利者于市，观义理者于其会。《论语》者，义理之会也。凡学者之于孔氏，有如问仁，有如问孝、问政、问君子者众矣。所问非有更端，而所对每不一。盖圣人之于教人，善尽其材，视其学术之弊，性习之偏，息黥补劓之功深矣。古之言者，天下殊途而同归，百虑而一致。学者悦不善于领会，恐于义理终不近也。<sup>⑤</sup>

这与程颐所说“由经穷理”的方法是接近的。注重义理是宋代儒学的共同特点，也是其与汉唐注疏之学的最大不同。但黄氏论学，重在自得，并不拘拘于门户之见，认为“今人、古人，皆可师可友，能自得之者，天下之士也”。至于如何能得到圣人之旨、义理之会，黄庭坚提出“尽心”的思想方法：

近世学士大夫，知好此书者已众，然宿学尽心，故多自得；晚学者因人，故多不尽心；不尽其心，故使章分句解，晓析诂训，不能心通性达，终无所得。荀卿曰“善学者通伦类。”盖闻一而知一，此晚学者之病也。闻一而知二，固可以谓之善学。<sup>⑥</sup>

“尽心”思想最早见于孟子。《孟子·尽心章句上》：“尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。存其

① 《宋黄文节公全集·续集》卷四，《黄庭坚全集》，第4册，第2205页。

② 《宋黄文节公全集·续集》卷五，《黄庭坚全集》，第4册，第2021页。

③ 《宋黄文节公全集·外集》卷二一，《黄庭坚全集》，第3册，第1363页。

④⑤⑥ 《宋黄文节公全集·正集》卷二〇，《黄庭坚全集》，第2册，第505页。

心，养其性，所以事天也。”<sup>①</sup>这一思想在扬雄那里得到发挥，将尽心与潜圣结合起来。这一点上文已述。黄庭坚在这里将尽心作为一种经学方法来提倡。章句训诂是治经的基础，但能够分解章句，晓析训诂，而不能用自己的心灵去体会，真正落实到思辨与心性之本，则徒然具备一种知识，而不能内化为思想。所以他认为治经的关键在于心通性达。在《宛丘怀居士墓表》中，他也提到心通性达的主张，认为不仅经学，一切世间学问乃至百工技艺，都要心通性达，才能真正掌握：

圣人作，道不明于天下。晚出之儒，玩礼义之名，而陋于知人心；失学问之意，而士必以读书为选。以予考于书，犹及见古君子之论人，虽瞽师卜祝，下至百工之贱，因其方术，心通性达，总其要归，有合于道德之序者，皆以义取而不废也。士固不幸而出于取人无定论之时，挟魁磊非常之器，而纳于流俗之绳墨，不资经义文章，终无以自昭于世者，若宛丘怀居士为近之。<sup>②</sup>黄庭坚这里批评后世的儒学之士，徒知玩礼义之名，停留在名物训诂与表面的概念游戏上，不能知人心，有失古君子论人之意。古代的瞽师卜祝、百工之贱，其所论虽为方术，但因心通性达，反而有合于道德之序。他这里大概是指上古秦汉史策所载的巫谏、瞽箴之流。山谷论学重道学，以圣学为标举，但是他并不认为只要玩礼义之名，引据或研阅儒家经典，就是属于圣学的，如果陋于知人心，不能心通性达，其学照样不能通圣与达道。相反，如果心通性达，那么即使瞽师卜祝、百工之贱，其所业所学，也可以有合于道德之序者。这就是他所说的“以圣学则莫学而非道，以俗学则莫学而非物”。他的这种思考方式，显然也受到《庄子》的影响，庄子经常以百工技艺来论道。总结而言，黄庭坚在经学方面不立门户，无汉、宋之界，而其基本的方法，则在于“观义理之会”“尽心”“心通性达”数端，与当时理学派的经学主张，可以说是有同有异。

黄庭坚对圣学的辩证认识，使他摆脱了早期理学家排抵百家、独尊儒术的狭隘之见。从中唐到北宋中期，儒学中的心性之论，明显地受到唐代禅宗思想的影响，尤其是在心性本体的发现方面，受禅宗思维方式的影响是很明显的。但是，理学家认为佛道蔑弃儒家提倡的伦理道德，陷入虚寂无为之中，所以对于道家在揭示万物一体的自然本体以及禅宗在探索本体方面的贡献，也一并地否定掉。程颐甚至说：“学者于释氏之说，直须如淫声美色以远之，不尔，则骀骀然入于其中矣。”<sup>③</sup>朱熹《论语集注》释《为政第二》“子曰：攻乎异端，斯害也已”也说：“异端，非圣人之道，而别为一端，如杨墨是也。”“程子曰：佛氏之言，比之杨墨，尤为近理，所以其害为尤甚。学者当如淫声美色以远之，不尔，则骀骀然入于其中矣。”<sup>④</sup>他们的看法，当然也有自己的立场，但是不免于门户之见。事实上，在宋明理学及稍后兴起之心学的发展过程中，佛道的影响始终是存在的。黄庭坚以圣学为宗旨，立圣俗之辨，贯通三教百家，是其与当时洛学一派的最大区别。后来陆王心学虽也有排异端观点，但到底不像程朱一派那样极端，在言论上对释道常有曲宥之处，可以说是受到了苏、黄一派思想的影响。

黄庭坚的思想追求，是以建立主体精神为主要目的的。宋代学者对黄庭坚的人格气象与精神境界多有赞许，如前所引苏轼论其“轻外物而自重”，“超逸绝尘，独立万物之表，驭风骑气，以与造物者游”。这当然不无友朋过誉之意，但是山谷精神气质上追求独立品格，不俯仰从俗的个性，的确如苏轼所形容的那样。这种精神品格上的独立性，是以道德原则为基础的，其在实践上则表现为面临纷纭的世俗事务、尤其是政治上的是非抉择时，能够做到刚直不阿，在个人荣辱得失、甚至生死祸福方面，能够做到超然物外。黄庭坚在新旧党争期间的作为，就能够证明其主体精神的实践价值。对于这一点，其当代与后代的人有不少评论，其同时人李之仪之论最有代表性：

① 赵岐注，孙奭疏《孟子注疏》卷一三，《十三经注疏》，中华书局1980年版，下册，第2764页。

② 《宋黄文节公全集·外集》卷二二，《黄庭坚全集》，第3册，第1380页。

③ 《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，第1册，第25页。

④ 朱熹《四书章句集注》，中华书局1983年版，第57页。

绍圣中，诏元祐史官甚急，皆拘之畿县，以报所问，例悚息失据。独鲁直随问为报，弗随弗惧，一时栗然，知其非儒生文士而已也。既而得罪，迁黔南，徙戎，凡五六年而后归。辗转嘉、眉，谒苏允明墓，上峨眉山，礼普贤大士，下巫峡，访神女祠，寓荆渚。久之，召为吏部郎，辞不拜，就假太平守。逾年方到官，才七日而罢。所至遮道迎观如李泰和，其去也见思如文翁。自是屹屹宇宙间，几与三苏分路扬镳矣。呜呼！充之至此，可无憾于践形者也。<sup>①</sup>

所谓“一时知其非儒生文士”，“屹屹宇宙”，及“充之至此，可无憾于践形者”，都是强调其主体精神所达到的境界。我们根据苏、李的这些评论，并考察黄庭坚的生平，可以肯定其追求主体精神及实践理性所达到的成果。

黄庭坚的诗歌，继承了传统的情志之说，对抒情本质有自觉的体验。这主要表现在其“诗者，人之情性”的情性说之中（参见拙著《黄庭坚诗学体系研究》），更表现在他对从先秦至唐宋的诗歌抒情传统的自觉继承上。但是，黄氏对诗歌所表现的情性内涵的阐述，是具有一种自觉的伦理立场的。这就是他将诗歌的创作主体阐述为“忠信笃敬，抱道而居，与时乖逢，遇物悲喜，同床而不察，并世而不闻”的有道之士，当其“情之所不能堪，因发于呻吟调笑之声，胸次释然”<sup>②</sup>。这样，他的情性说就同时包含伦理主体、抒情动机与诗歌创作的宣释功能这样几个方面。它与《毛诗小序》的情性宗旨一脉相承，同时又适时地解决了中唐以来具有儒士性质的诗人群体在面对诗歌的抒情性与主体的伦理要求时所产生的矛盾。而黄庭坚的圣学、道学思想，正是在这个层次上进入诗学的层面。他在《题王子飞所编文后》中说：“欲取所作诗文为《内篇》，其不合周孔者为《外篇》，然未暇也。他日合平生杂草，蒐猕去半，而别为二篇，乃能终此意云。”<sup>③</sup>所谓合于周孔者，也就是黄氏在圣学思想统贯下形成的一种伦理标准。洪炎作序评论黄诗说：“其发源以治心修性为宗本，放而至于远声利、薄轩冕，极其致，忧国爱民，忠义之气霭然见于笔墨之外。”<sup>④</sup>这也是肯定其诗歌的合伦理性。其中经学仍是主要的部分，其称赞苏轼诗歌时说：“圣功典学形歌颂，更觉曹刘不足吞。”<sup>⑤</sup>但是黄庭坚并不以狭隘的伦理标准论诗，其“以俗为雅”的诗歌思想，与“以圣学则莫学而非道，以俗学则莫学而非物”的哲学思想之间，也是相通的。可以说，黄庭坚的圣学及其道德本心、万物一家的哲学思想体系，也是他诗学思想的基础。

总之，黄庭坚以圣学、道学为终极性范畴及其富于辩证色彩的圣俗之辨，道德本心、万物一家的本体观，治心养性的修养论，心通性达的认识境界，上述数者之间，有一种络环相接的逻辑关系。可以说作为一个哲学家，黄氏形成了自成一体的思想体系，并且富于实践理性的精神。其在两宋思想史上的地位，值得研究者的重视。至于他的整个哲学思想体系与诗学体系、美学体系及艺术实践之间的对应关系，则是有待于进一步研究的大课题。

【作者简介】钱志熙，北京大学中文系教授。出版过专著《黄庭坚诗学体系研究》等。

（责任编辑 刘京臣）

① 李之仪《跋山谷帖》，《姑溪居士文集》卷三九，《姑溪居士全集》，中华书局1985年版，第303页。  
 ② 《书王知载胸山杂咏后》，《宋黄文节公全集·正集》卷二五，《黄庭坚全集》，第2册，第666页。  
 ③ 《宋黄文节公全集·正集》卷二七，《黄庭坚全集》，第2册，第725页。  
 ④ 《黄庭坚全集》附录洪炎《豫章先生退听堂录序》，第4册，第2380页。  
 ⑤ 《山谷诗集注》卷七，《黄庭坚诗集注》，第1册，第262页。