

“心是幻法”与“自见其性”

——黄庭坚对佛教般若思想的吸收及其禅观实践^{*}

孙海燕

提要 黄庭坚虔信佛教,喜好禅宗。他受到佛禅思想影响最大的内容是般若思想与禅宗的心性论。黄庭坚以禅宗黄龙派的参禅手段为禅修方法,打破疑情,体悟到心是幻法,勘破心念的虚幻,体会到心性本体(真如)清净、寂静的特质。他以般若思想为指导进行禅观实践,通过对自我身心的观照体会到“无我”的境界,对外境作梦幻观,企图达到般若思想毕竟空的境界。这些思想不但使黄庭坚铸就超脱的人生态度,对他在诗歌创作中形成“格韵高绝”的风格也有不可忽视的影响。

关键词 般若思想 禅宗 参禅 无我 梦幻观

宋代代表性诗人、佛教大居士黄庭坚(1045-1105)自幼即博览儒释道典籍,好学深思。经过长时期的思想抉择,他于元丰七年(1084)在泗州僧伽塔写下《发愿文》,忏悔发愿,持守戒律,正式把佛教作为自己的心灵皈依。^①

黄庭坚曾广阅藏经,还阅读了大量的禅宗语录,并为翠岩可真、云居元佑、大汾慕喆、翠岩文悦、福州西禅暹老诸禅师作序。广泛、深入地学习经典为黄庭坚打下了深厚的佛学理论基础,也为他建构自己的佛学思想提供了丰富的资源。同时,他与当时一些著名的禅师来往密切,不但向他们叩问佛禅义理,还与他们进行诗、画、书法等方面的艺术交流。如云门宗的法秀、觉海、佛印禅师,临济宗道臻、仲仁禅师,黄龙派禅师祖心、悟新、惟清禅师,杨岐派在纯禅师等。黄庭坚与临济宗黄龙派僧人的交往最为广泛深入,他被祖心印可而成为其法嗣。在众多宗派的禅师中,他对黄龙派慧南、祖心、悟新、惟清等推许最高,认为他们具备正法眼,是“真实皈依处”。尤其是被他称为“方外之师”的祖心,将自己的后事托付给山谷,黄庭坚主持了他的荼毗仪式,还亲自为他撰写烧香偈、碑铭,称赞他“双塔老师诸佛机”^②,认为他的修证水平达到了很高的境

^{*} 本文是北京语言大学校级科研项目“黄庭坚的佛教信仰与佛禅思想”(项目编号:08YB08)阶段性成果之一。

^① 参见拙文《黄庭坚的〈发愿文〉与〈华严经〉》,《文学遗产》,2007年第3期。

^② 诗句来自《自巴陵略平江临湘入通城无日不雨至黄龙奉谒清禅师继而晚晴邂逅禅客戴道钝欸语作长句呈道纯》,这里“双塔老师”指黄龙慧南与晦堂祖心。《山谷诗集注》卷16,黄庭坚著,刘尚荣校点:《黄庭坚诗集注》,北京:中华书局2003年版。

界。南宋释普济所编的《五灯会元》卷十七将黄庭坚列入临济宗黄龙派中的“居士”，为黄龙心禅师之法嗣。黄庭坚还特别注重禅修体验，蒙受了觉海、祖心、悟新多位禅师的敲打点拨，参悟有得，自言勘破“心是幻法”，最终形成了系统的佛禅思想。当然，受到当时三教合一思潮的影响以及自身的儒家思想传承，他终身都非常重视儒家伦理道德的恪守，对庄子“齐物”等思想也颇为倾心。本文着重论述他的对佛教般若思想的吸收与禅观实践。

—

黄庭坚受到佛禅思想影响最大的内容是般若思想与禅宗的心性论，后者正是在前者的基础上形成的。般若思想是佛教文化的精髓，是佛教大乘思想的基础。姚卫群教授指出：“在中国，最初传入的佛教既有小乘，也有大乘。但首先真正影响了中国思想界（引起中国思想界较大关注）的则是大乘佛教。具体来讲就是佛教的般若思想。”^①般若，不是指一般意义上的智慧，而是佛教一种特殊的智能。通过分析多部佛经中关于般若的定义，姚先生得出结论：“它是引导人们（特别是各种修行等级上的虔诚佛教徒）超脱各种痛苦（烦恼、邪见、无明等），达到佛教最高境界的至上智慧……大乘经典中还特别强调彻底认识诸法实相的智慧为般若。而所谓‘诸法实相’……主要是指诸法空的理论（一切法空）、不二观念、离二边（中道）理论、无所得理论（否定形态的思维方法）、第一义（谛）及与其相对者（二谛观念）等”^②。其中，般若类经典把“空”的观念作为般若理论的基本标志。

在大乘般若思想看来，一切现象都是本性空寂的。故而，修行者要把握众生和宇宙的真实，就要直观人生和宇宙的本性——空，即观诸法皆空之理。般若的最高境界是证悟到毕竟空。佛教的大乘经论《华严经》、《妙法莲华经》、《大智度论》等都宣说了毕竟空的义理，认为它是成佛的必由之径。龙树在《大智度论》中说：“观一切法从因缘生，从因缘生即无自性，毕竟空。毕竟空者是名般若波罗密。”^③般若思想发展到唐宋，与禅宗思想紧密结合，成为禅宗所受影响较大的印度佛教思想。《坛经》（据曹溪原本）共十品，其中第二品就是专门讲般若的。该经中这样解释“般若”的意思：“善知识，何名般若？般若者，唐言智慧也。一切处所，一切时中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。一念愚即般若绝，一念智即般若生。世人愚迷，不见般若。口说般若，心中常愚。常自言：‘我修般若’，念念说空，不识真空。般若无形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。”^④姚卫群指出，这就“突出了般若与‘心’（念）的关系”，“是禅宗较为注重的”。他还认为，“禅宗所谓的‘无相’、‘无念’、‘无住’的思想基础就是般若理论的‘空’观……禅宗的‘空’观要‘空’的事物是事物表现出来的‘相状’和与之相关的‘妄念’”^⑤。

由于阅读的大都是佛教大乘经典，又与多位禅师有深入的交往，黄庭坚在学佛参禅方面，相当重视对般若思想里空观的理解与实践。黄庭坚在给朋友欧阳元老的

① 姚卫群：《佛教般若思想发展源流·前言》，北京：北京大学出版社 1996 年版，第 1 页。

② 姚卫群：《佛教般若思想发展源流·前言》，第 3 页。

③ (唐)法藏：《华严一乘教义分齐章》卷 4，《大正藏》第 45 册，第 499 页。

④ (唐)慧能：《六祖大师法宝坛经》，《大正藏》第 48 册，第 350 页。

⑤ 姚卫群：《佛教般若思想发展源流·前言》，第 341—342 页。

信中写道^①：

观梦幻，不可令般若顷刻不见前。秋毫不尽，天地悬隔。

宋代对佛教有好感的文人颇多，他们会在特定的情况下为佛寺或者佛教艺术作品（绘画、塑像等）撰写一些赞文。尽管题材基本相同，但由于文人对佛教观念接受的内容不太相同，所以这些作品中所表现的佛教义理各有侧重（比如苏轼就很擅长阐述中道思想）。黄庭坚就经常用般若空观来阐述他对佛教义理与佛菩萨境界的理解，他认为毕竟空是佛教义理的核心。他在《南山罗汉赞》中言：

百和香中本无我，光透尘劳一一法。佛法本从空处起，炳然字义照太空。

“百和香”由多种香料配制而成，因缘和合而生，山谷以其设喻，表示任何事物都像百和香一样没有固定不变的自性（我）。他认为如果认识到诸法无我就是通达了空性，用这种空性的智慧来观察世间法的话，就可以透过现象见到本质。他认为，佛法的一切理论都是从空性的基础上生发出来的，所以了解、掌握空性的思想是非常重要的。

观世音菩萨在佛教的形象谱系中本以“慈悲”、“救度”为特征。不过《般若波罗蜜多心经》却重点描述了菩萨“照见五蕴皆空”的境界。黄庭坚受到般若思想的影响，在他所作的六首《观世音赞》中侧重以“空性”的特征来刻画菩萨的形象，认为菩萨的“慈悲”与“救度”都是从空见中生发出来的。“空觉极圆”是菩萨达到的境界，凡夫如果想要理解菩萨的精神，必须从空性入手：“心华照了十方空，即见观世音慈眼”^②，另外，即使度化了再多的众生，观世音菩萨也是把所有的功德观想为“如幻”的。黄庭坚在给多位法师作赞偈时，也多用体悟到空性来显示他们的最高证量。如《宝梵大师真赞》中的“钵囊如空，不受实也。室中生光，无长物也。”，《大通禅师真赞》中的“前波法涌，后波大通。大通法涌，彻底澄空。”^③

二

从其诗文我们可以看出，黄庭坚非常擅长用佛教思想来观照世间，这是一种禅观方式，在禅观中他又主要使用了观空的方法。禅观的理念让他的诗文充盈着冷静审视的意识，形成了“观化”与“阅世”这样比较超脱的独特视角，这是建构其诗歌“格韵高绝”（苏轼语）风格的重要因素之一。“观”是佛教的重要修行方法，即以“正智”，照见诸法。方立天先生在《中国佛教哲学要义》中总结了“观”的特点：“佛教的观与通常认识上的感性、理性活动不同，与知识上的判断、理解也不同。众生以佛的智慧观察世界，观照真理，主体心灵直接切入所观的对象，并与之冥合为一，而无主客能所之别谓之观；或主体观照本心，反省本心，体认本心，也称为观。观是佛教智慧的观照作用，是一种冥想，也即直观，直觉”。方先生还认为，观的对象有心、法、佛等多类的对象。他指出：“佛教般若学一系非常强调当下观照对象的普遍、绝对的真实本性，也就是空性。在各种观法中，中国佛教比较重视内观，即是以内省来观照。……再者，中国佛教也重视观空……观空是中国直观修持的首要的、基本的方法，也是中国佛教修持所要求达到

① 《与欧阳元老》，[宋]黄庭坚著，刘琳、李勇先、王蓉贵校点：《宋黄文节公全集·续集》卷8。（《全集》内容包括《正集》、《外集》、《别集》、《续集》、《补遗》，以下简称《正集》、《外集》、《别集》、《续集》、《补遗》），《黄庭坚全集》，成都：四川大学出版社2001年版。

② 见其《观世音赞》第4首：“敬礼补陀，岩下水边。十方三世，无不现前。愿我亦证，空觉极圆。处处悲救，火中生莲。”《正集》卷22。

③ 《正集》卷22。

的根本性、终极性的境界”。^①

禅宗则更多使用“观照”的说法，如六祖《坛经》中所说：“用智慧观照，于一切法不取不舍，即见性成佛道。”“故知本性自有般若之智，自用智慧观照，不假文字。”“汝若不得自悟，当起般若观照，刹那间，妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即知佛也。”^②六祖慧能所云“观照”，是“顿悟见性”的主要方法，其性质一是“不假文字”，即非通过名言概念来认识而是藉由直观；二是观照主体应具“般若智慧”。

黄庭坚在《次韵杨明叔见饯十首》诗中所描述的“虚心观万物，险易极变态。皮毛剥落尽，惟有真实在……”^③即是在表达其观照的视角，他认为善于观的人，能够穿越纷繁复杂的表象，看到事物的本性。这种本性就是如幻的空性。他在《庞道者绣观音赞》里写道：“清净观时无本根，幻影重重蒙古佛。有能出世自观音，即受老翁无畏施”，“清净观”是观察众生的烦恼恶业其实是没有自性亦即本根的，是空的，每个人都具有清净本性，都有佛性（古佛在禅宗里比喻自我的佛性），但是却被尘障幻影所蒙。他认为人们如果能够向内自观，返归清净本性，就能见性成佛。

从其诗文中来看，在禅观实践中，黄庭坚主要运用了内观观心和观空的方法。

老子云：“吾有大患，为吾有身。及吾无身，吾有何患！”认为人的各种忧患都来自身体的存在。但是，身体是客观存在的，谁也不可能做到“无身”。佛教则让人从种种方面观察身体的缘起法，了解它的自性本空，“四大皆空”，放下对身体的执着，接受由此而来的病老死等无常现象。黄庭坚以维摩十喻来观想身体的空性，其《次韵师厚病间十首》云：“引镜照清骨，惊非曩时人。天地入喻指，芭蕉自观身。……”以芭蕉来比喻“空”，这是佛经中经常用的比喻，芭蕉外面看起来是实在的，但当叶片层层剥落后，中间并没有一个实在的内核。他多次在诗句中表达了对身体的虚幻感，如“迷情淡荡不知津，老却平生梦幻身”^④，“百体观来身是幻，万夫争处首先回”^⑤，皆是以如梦如幻来观想自己的身体。

正是由于放下了对身体过分的执着，他才不赞同道家的炼丹术。在流迁时期面对贫困、恶劣的环境，也能做到“万事随缘”。而且正因为省悟到身体的无常，才推动他追求不能被无常所夺走的东西。在给云门宗著名禅师慧林若冲（为天台义怀禅师法嗣，《续传灯录》卷第八有传）的信中，他说：

伏想觉海澄圆，惺惺圆寂，无去来相，而幻质火风之法必坏，又须安排得着所在。^⑥

“觉海”一语双关，既是觉海禅师的法号，亦有佛法中特定涵义。《楞严经》卷六云：“觉海性澄圆，圆澄觉元妙。”^⑦“觉海”指人的觉性甚深湛然，譬如大海。这种正觉性海澄净而圆满，常处寂静之中，不生不灭。而身体是“幻质火风之法”，迟早要坏灭的，所以必须要及早证悟，从佛性的圆满中获得永恒。

观心即观照主体自身的精神。心有本质与现象之别，故通常观心又分为观现象的心

① 方立天：《中国佛教哲学要义》，北京：中国人民大学出版社2002年版，第1032—1033页。

② 《大正藏》第48册，第350页。

③ 《山谷诗集注》卷14。

④ 《杂诗》，《山谷外集诗注》卷7。

⑤ 《喜太守毕朝散致政》，《山谷外集诗注》卷11。

⑥ 《与觉海和尚》，《别集》卷12。

⑦ 《大正藏》第19册，第130页。

和观本质的心两种。黄庭坚两种观法都用。而黄庭坚的参禅突破之处，正在于“照破心是幻法”，观察到了心念的不真实性，念念相续而无自性，是空性的，这才不会认为某种情绪或心念是实有的，执着于它。山谷在待罪陈留期间写了一封信给觉海和尚，信中云：

某数年在山中究寻疑处，忽然照破心是幻法，万事休歇。方悟十余年间，时蒙敲点提撕，慈悲无量。当以此实相义，于无尽众生界中示本来法，以报恩德。^①

这是指他通过自身的实践，体悟到了现象心的变幻无常、不真实性，这就是心的实相。

黄庭坚在临济宗黄龙派禅师祖心、悟新、惟清的指导下，经历了一个由初悟到彻悟的过程，实修亲证，承接了黄龙派“自见自肯”的禅风。他虽然在晦堂处闻桂花而悟道，但是晦堂的大弟子悟新认为他并没有悟得彻底，为此他又逼问黄庭坚：“新长老死，学士死，烧作两堆灰，向甚么处相见？”^②山谷无言以对。为此，“（死）心约出曰：‘晦堂处参得底，使未着在’。后左官黔南道力愈胜，于无思念中顿明死心所问。”^③他后来充满感激地给悟新长老写信，叙述了自己打破疑团的过程：

往日常蒙苦口提撕，常如醉梦，依稀在光影中，今日昭然，明日昧然，盖疑情不尽，命根不断，故望涯而退耳。谪官在黔州，道中昼卧，觉来忽然廓尔。寻思平生被天下老和尚谩了多少，惟有死心道人不相背，乃是第一慈悲。^④

从文中推测，黄庭坚所用的主要禅修方法是参禅、起疑情。禅门所讲的起疑情，是利用一个话头或一则公案，对之进行不断的追问，这又称“参话头”或“参公案”，又名为“参禅”。南宗禅在数传之后，愈益强调参究之重要性。禅师教导参禅的方式日益灵活多变，为避免学徒趋向理性思惟，往往不准其自佛教经典中探求答案，而令他们在内心自省。或辅以棒喝、拳打脚踢、瞪眼横眉、断指斩猫等手段，以激发学徒心中之疑问，逼其截断意识，达到开悟之境地。黄龙派开创者慧南禅师转益多师，吸取了诸家之长，在传法时不拘一格，采用灵活的手段，应机施教，启迪对方自悟，形成了独特的禅风。他曾用牢狱里判官层层逼问犯人、最终使其露出破绽的方法比喻如何指导学人，所以他最擅长挑起学人的疑情，将其导入思虑困境，使之困极而通，顿生飞跃，触机开悟。他的继承者晦堂祖心、悟新死心在指导参禅时也经常是提出一个话头或公案，挑起疑情，让学人参究，对僧人的回答他们认为不究竟时，还会不断地进行追问。《黄龙死心新禅师语录》中记载了悟新对参禅方法的提示：

你诸人要参禅么，须是放下着。放下个什么？放下个四大五蕴，放下无量劫来许多业识，向自己脚跟下推穷看，是什么道理？推来推去，忽然心华发明，照十方刹。可谓得之于心，应之于手。

所谓“推穷看”就是起疑情、不断追问。悟新还以月由缺到满、由满而缺的现象比喻参禅中从迷到悟，悟中有迷、迷中有悟直至“迷悟又忘”、“无悟”而大悟的过程：

我这里亦无禅道与你，只要你自家直下悟去。……如你诸人有个迷，须得个悟，既得悟了，须识悟中迷、迷中悟。迷悟双忘，却从无悟处，建立一切法，明辨一切法。……方能入世间法，出世间法，世出世间，便能混同众生。众生与佛，本来是

①《与觉海和尚》，《续集》卷2。

②《五灯会元》卷17，《卍新纂续藏经》第80册。

③《大正藏》第51册，第615页。

④《与死心道人》，《别集》卷17。

一。^①

虽然我们无法推测黄庭坚参禅的内容是什么，但是他显然继承了黄龙派的禅风，也确实经过了一个在禅师指点下长期苦参的过程，“依稀在光影中”、“昧然”、“昭然”正是悟新所描述的参禅中时迷时悟的真实感受。参禅的目的是为了明心见性，了生死，冲破人的常规思维，黄庭坚认为，如果不能破除所有的疑情，获得究竟的答案，对参禅者来说，那就不能断除生死的根本（命根不断），还会在生死中流落、轮回，不能解脱。经过这样一个苦苦参求的过程，黄庭坚终于在黔州道中忽然开悟，心中豁然开朗，勘破了从前所有的疑情，达到了一种大悟的境界。由于省悟到“心是幻法”，他终于“万事休歇”。《楞严经》形容人明心见性之后的境地是“狂性自歇，歇即菩提。胜净明心，本周法界，不从人得”，^②意思是妄心息灭，真心显露，这就是觉悟。禅宗后以“休歇”比喻人打破一切疑情，大彻大悟，与真如本心相契合，不再为外界所动，也不再向外攀缘的境界，甚至后来有的禅师认为“如来地即大休歇大解脱境界是也”^③。

黄庭坚还利用自己实践的经验为同好此道的朋友提供参考意见，他在给周敦颐儿子周元翁信中谆谆告之：“不可不着些精神，打令彻底不疑，念念但观，不舍昼夜”，一定要“拨尘见己”，“若不见法身本体所以，万行皆属人天果报有漏之因”^④，就不能超脱生死轮回。

勘破心念的虚幻，体会到心性本体（真如）清净、寂静的特质，人就不会再被烦恼所困，被外境所干扰，获得了心灵上的自由与精神上的超越。黄庭坚在给尚书胡少汲的书信里就指出“照破生死之根，则忧思淫怒，无处安脚”。佛教认为，人之所以轮回生死，是因为“我执”，去除了我执，一切的烦恼便无处安脚。他在《与廖宣叔帖》中指出：

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。古人云：众生身同太虚，烦恼何处安脚？^⑤

梦幻观也是黄庭坚最常用的用来观空的方法。他大量以梦作比来表达功名利禄的虚幻，常用的比喻是黄粱梦与槐安国。如：

白蚁战酣千里血，黄粱炊熟百年休。（《山谷外集诗注》卷9。《题槐安阁》）

功名富贵两蜗角，险阻艰难一酒杯。（《山保外集诗注》卷11。《喜太守毕朝散致政》）

千里追奔两蜗角，百年得意大槐宫。（《山谷诗外集补》卷3。《观化》）

蜜房各自开牖户，蚁穴或梦封侯王。（《山谷诗外集补》卷8。《题落星寺》）

麒麟图画偶然耳，半枕百年梦邯郸。（《山谷诗外集补》卷16。《送刘道纯》）

生涯谷口耕，世事邯郸梦。（《山谷诗外集补》卷2。《薛乐道自南阳来入都留宿会饮作诗饯行》）

两个喻体虽都是梦，然而具有不同的特点，槐安国梦中，国土辽阔，而实是蚁穴，

① 《卍新纂续藏经》第69册。

② 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷4，《大正藏》第19册，第121册。

③ （宋）宗杲《大慧普觉禅师法语》卷22，《大正藏》第47册，第904页。

④ 《与周元翁别纸》，《别集》卷18。

⑤ 《别集》卷19。

空间极其狭小；黄粱梦里，时间涵纳一生，而实际不过短短一瞬。黄庭坚利用这两个比喻从时空的长短大小对比中来显示人在其间所追求的名利之渺小与人的执着之可笑，从梦后醒觉无所得来比喻诸法毕竟空，“当时有忧乐，回首亦成无。”^①而作梦观的好处是：知境不实，不动妄执；知梦即离，当下解脱。他在《和斌老悟道颂》中说明了这个道理：

昔人梦中见捕逐，两手无绳元自缚。黄鹂临梦啼一声，白日当窗始知错。^②

黄庭坚认为，不仅对世间法作如是观，就是对弘扬佛法也要作梦幻观，以去除最后的执着，达到毕竟空的境界。山谷《观世音赞》中道：

——浮沤镜本空，八万四千垂手处。梦时捉得水中月，亲与猕猴观古镜。

周裕锴先生在《梦幻与真如——苏、黄的禅悦倾向与其诗歌意象之关系》^③指出：“在苏轼的很多文学作品（包括诗、文、词）中，始终贯穿着一个鲜明的禅学主题，即人生如梦，虚幻不实。……在苏轼诗中多得不可胜数的忧生叹老、感慨人生虚幻的内容，在黄庭坚诗中极为少见。从思想渊源来看，黄庭坚接收得更多的是禅宗的心性哲学，以本心为真如，追求主体道德人格的完善，以心性的觉悟获得生死解脱，使忧患悲戚无处安身。”如周先生所说，黄庭坚参禅目的确实是为了回归“真如自性”，但通过以上分析我们可以看出，“梦幻观”也是黄庭坚最常用的观物方式之一，他正是用现实的虚幻来对照、显现出心性本寂的真实，从而实现对本心的回归。由于以梦幻观空，黄庭坚能够多次从生活的磨难中获得心灵的平静。他频频以“做梦”去对待生活的转折：“又持三十口，去作江南梦”^④，“又将十六口，去作宜州梦”^⑤。在《写真自赞》^⑥中，他描画自己的形象是“似僧有发，似俗无尘。作梦中梦，见身外身”。

三

般若空观有着双向的意味，一是“色即是空”，另一面则是“空即是色”。般若空并不是枯木寒灰式的空，灭尽妄念之后，尚须显示真空的妙用。正因为一切事物都是空性的，所以才有无穷的变化。真空不是死寂一片，而是苏轼所说的“空故纳万境”。禅宗认为，体会到了空性，人就可以打破先前经验与知识的束缚，心灵变得更加开放，对世界的认知将是全面的、新鲜的、活泼泼的。在此基础上，深达缘起，善识物机，就能够把清净心、空性的智慧运用到生活的每一个方面，巧把尘劳做佛事，利用种种事物来度化众生，用出世的心来做入世的事业，像上文悟新禅师所说的“入世间法，出世间法，世出世间，便能混同众生”，这就是“繁兴大用”。

当然，宋代的思潮是“三教合一”，黄庭坚也有很深的儒学渊源，他对庄子思想亦有特殊的爱好，所以他的佛禅观念又与儒家、道家思想交融契合。处在新儒家以儒融佛与佛教会通儒学的时代思潮之中，黄庭坚吸收了佛禅心性修行的内容来改造儒学，强调把道德伦理落实、内化到心性修养上。同时，他着重以佛教的视角去理解庄子“逍遥”“齐物”之说，使之与佛教的般若思想统一，整合成一种无累于物、心不

①《次韵几复答予所赠三物三首石博山》，《山谷外集诗注》卷11。

②《正集》卷23。

③《文学遗产》，2001年3期。

④《晓放汴舟》，《山谷外集诗注》卷8。

⑤《代书寄翠岩新禅师》，《山谷诗集注》卷21。

⑥《正集》卷22。

执着、万物一家、与道合一的心灵自由解脱境界。

比如，他把儒家的圣人气象归纳为“能披析万物，独见本真，能自胜己”^①，这个本性是圣人达到的境界，也是我们每一个人所本有的：“性则圣质，学则圣功。谓予不能，倒戈自攻。天下求师，四海取友。道立德尊，宗吾性有”。他在《与秦少章观书》中言：

学问之本，以自见其性为难。诚见其性，坐则伏于几，立则垂于绅，饮则列于尊彝，食则开于筯豆，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。^②

山谷对“性”的解释是：“道行不加，穷处不病，此之谓性”。^③这个定义已经具有本体论的意义，与佛教里“不垢不净、不增不减”^④的心性的含义是一致的。所以虽然与，但黄庭坚其“见性”、“见己”与禅宗彻见心性本原之义更为接近。

黄庭坚吸收了佛禅之心性修行的方法来改造儒学，将其外在伦理内化为“心”之修养——这是在禅学影响下对儒学的改造，与二程纳佛入儒、讲求“尽心知性”的理学发展方向相一致，但黄庭坚的心性哲学基本上是采用禅宗理论而建构的，他所提出的“无心”、“见性”等理念带有明显的禅学印记，所认识的“心性”无善恶性，没有仁义道德属性，与理学所提出的人的本性清静“至善”、“道心天理”之说有较大的差别。同时，他也毫不避讳自己对禅学思想的吸收，这与理学家们虽然吸取佛禅思想却又遮遮掩掩不肯明说的态度是非常不一样的。由于他在仕途方面并不得志，尤其是贬谪之后，入世建功的理想根本没有实现的机会，他的内心从官场中超脱出来，纵情山水，游心佛门，以“在家僧”自居，在融合儒佛的思想潮流中，更多地是站在佛家立场，甚至希望纠正儒家对佛教的偏见与误解。加上他本人认真实践了禅宗参禅的方法，并且对宗门“见性”的境界有较深的体证，所以他对心性的认识较一般儒士文人更为深入，在道德实践方面更为强调内心的纯净、空灵。黄庭坚通过自身的道德实践与理论探求，以“俗里光尘合，胸中泾渭分”的独特品格，成为了北宋中后期儒释融合的一个代表性人物，得到世人的赞许，士人向其求学问教的不在少数，他也乐接学子，无论远近，皆倾心教之。他通过个人的努力，影响了当时的士风，也推动了二者的进一步融合，对后世不无启发作用。

对般若思想的吸收与实际的禅修体验不但使黄庭坚铸就了超脱的人生态度，对他在诗歌创作中形成“格韵高绝”的诗风也有不可忽视的影响。对此，笔者将另文撰述。

（作者通讯地址：孙海燕 北京语言大学首都国际文化研究基地 100083）

（责任编辑 晓 思）

①《觉民对问》，《正集》卷24。

②《正集》卷19。

③《王子舟所性斋铭》，《正集》卷第21。

④《般若波罗密多心经》。