

「丈夫出處非無意」 ——從「居士」視角看王安石歸隱金陵的心路歷程

答紅霞

(新華社新聞信息中心)

王安石在罷相之前是一位激進的政治家。作為儒家士大夫，他將儒家“經世致用”的人世精神進行了淋漓盡致的發揮。但另一方面，王安石又是一位“有實無名”的佛家居士。按照潘桂明先生的《中國居士佛教史》，“居士”是指那些佛教的“在家信徒中較為富有、享有一定社會地位的那部分人”。^[1]筆者曾有專文討論居士的文化淵源及特徵^[2]，概而言之，“居士”具有儒家和佛教兩個基本文化淵源，後者中的《維摩詰經》對居士概念的豐富和發展起了巨大的推動作用；居士的人生特點包括能很好地處理出世與入世的矛盾，調整世間與出世間的生活，以及具備較高的文化修養和堅定的人生信仰；居士詩歌在表現出處進退的題材中體現出了曠達通脫之氣，在此基礎上還形成了富於理性和寧靜澹遠的風格；在表現日常生活的題材中則體現出了無所不包而又意境深遠、情致高雅的特色。

之所以說王安石的居士身份“有實無名”，是因為即使是在退隱之後，他也沒有為自己安上“居士”的名號。但攷察他的思想和處世、生活方式，又在很多方面受到了佛教的深刻影響，符合居士的本質特徵。因此，清代官修《江南通志》和《御定淵鑿類稿》都以“半山居士”稱之。^[3]在後人眼裏，王安石不僅是一位居士，而且稱得上是居士的代表。

雖然王安石在罷相之後才成爲一位真正的居士，但他的思想實際上很早就受到了佛教的影響，表現出了居士思想融通儒釋的特點。現在我們能看到的關於青、壯年的王安石修習佛學的記載並不多，這可能是因爲他忙於政務，無暇及此，同時人們對此時的王安石的關注，更加偏重於有關政治方面。另外雖然當時朝廷並沒有明令反佛，但在朝野之間，一直有佛法亂俗的論調，像孫復、石介等大儒更是多次倡導反佛。因此，作爲一朝宰相的王安石也可能因爲有所顧忌而不便在公開場合談論佛法。但當有人指責佛經“亂俗”時，王安石爲佛教辯護說：“方今亂俗，不在於佛，乃在於學士大夫沈沒利欲，以言相尚，不知自治而已。”（《答曾子固書》，《臨川文集》卷七十三）^[4]又在《漣水軍淳化院經藏記》中將佛、老莊與儒家聖人相提並論，認爲佛教在儒學衰頹、世風日下的時候起到了匡補時弊的作用：

道之不一久矣。人善其所見，以爲教於天下而傳之後世，後世學者或徇乎身之所然，或誘乎世之所趨，或得乎心之所好，於是聖人之大體，分裂而爲八九。博聞該見有志之士，補苴調駟，冀以就完而力不足，又無可爲之地，故終不得。蓋有見於無思無爲，退藏於密，寂然不動者，中國之老、莊，西域之佛也。既以此爲教於天下而傳後世，故爲其徒者，多寬平而不忤，質靜而無求。不忤似仁，無求似義，當士之誇漫盜奪、有己而無物者多於世，則超然高蹈，其爲有似乎吾之仁義者，豈非所謂賢於彼而可與言者邪？（卷八十三）

可見，王安石對佛學有相當的研究並對其比較推重，而我們從他在《揚州龍興講院記》中“予少時客遊金陵，浮屠慧禮者從予遊”（卷八十三）的自述中，也可以得出他在青少年時期就開始與僧人交往

的結論。僅他詩文中提到法號的僧人就有修廣、法冲、道升、德殊、雲渺、無惑、大覺、惠思、常坦、淨因、寶覺、道原、道光、安大師等幾十人，其詩題中“送僧”、“贈僧”、遊某某佛寺之類的題目更是不勝枚舉。這些方外之友中有很多是名重一時的高僧，他們對王安石思想的很多方面都產生了較大影響。

罷相之後的王安石擺脫了世俗的顧慮和羈絆，對佛學的興趣開始充分顯現。據葉夢得《岩下放言》卷上載，“王荊公再罷相，居鍾山，無復他學，作《字說》外即取藏經讀之，雖則混間亦不廢。自言《字說》深處亦多出於佛書。作《金剛經解》，裕陵嘗宣取，今行於世。其餘如《楞嚴》《華嚴》《維摩》《圓覺》皆間有悅意，以為盡其所言至矣。謂禪學為無有，其徒自作法門以動世之未有知音者爾。”這時的他也比任何時候更需要宗教的安慰。變法失敗，大半生為之殫精竭慮的事業付諸東流，更有愛子早逝的重大打擊，這些都促使他更加迫切地到佛教妙理中尋求安慰。在經歷了政治上的驚濤駭浪、大起大落之後，王安石從佛學中體會到了另一種寧靜的人生境界。這種境界與他前期豐富緊張的政治生活所帶給他的精神財富相結合，催生出了他獨具特色的居士人生和詩歌。

在困擾士人的出處問題上，王安石經歷了一段不平凡的心路歷程。從出仕為官到最後隱居鍾山，其間仕與隱幾經反復，其外因固然是政治形式的變化，同時每一段經歷都又是王安石思想中來自儒釋的不同觀念的外在表現，而王安石在此期間也不斷反思，從而使自己的人生目標日趨明晰。

一 從仕到隱

王安石于慶曆二年(1042)進士及第之後，被任命為簽書淮南東路節度判官廳公事，從此走上仕途。此後歷任鄞縣知縣、舒州通判、常州知州、江東提刑等地方官和中央三司度支判官、知制誥等職，直到嘉祐八年(1063)八月王安石的母親去世才去官。在這二十餘年裏，王安石大部分時間都奔波於各地，忙於地方政務。這一時期的王安石正當青壯年，一方面他心目中用世之志佔上風，希望能“得因吏事之力，少施其所學”(卷七十四，《上執政書》)，另一方面也為養家糊口之需，較少談及歸隱之事。但長時間繁忙複雜的政務，以及在實際工作中經常遇到的挫折，難免使他產生尋求解脫的念頭。因此在他嘉祐三年(1058)被調離地方時，他在給朋友的信中說：“遂得脫此，亦可喜也。”(卷七十五，《與王逢原書》其三)雖然這句話內涵頗為複雜，但其獲得解脫的輕鬆心情是非常明顯的。母喪後他扶柩返回金陵守制，三年期滿，朝廷幾次徵召，但他並沒有馬上出仕，而是在當地設帳講學，過起了學者的生活，直到治平四年(1067)年出知江寧府。這段時間他潛心治學，使後來成為“官學”的“荊公新學”初具規模。同時，他還與當地的禪師交往頻繁，贊元禪師就是其中一位。據惠洪《禪林僧寶傳》卷二十七載：

舒王初丁太夫人憂，讀經山中，與元遊，如昆弟。問祖師意旨，元不答，王益扣之，元曰：“公般若障三，有近道之質一更一兩生來恐純熟。”王曰：“願聞其說。”元曰：“公受氣剛大，世緣深，以剛大氣遭深世緣，必以身任天下之重，懷經濟之志，用舍不能必，則心未平，以未平之心持經世之志，何時能一念萬年哉！又多怒而學問尚理於道，為所知愚，此其三也。特視名利如脫屣，甘淡薄如頭陀，此為近道，且當以教乘滋茂之，可也。”王再拜受教。自熙寧之初，王入對，遂大用。至真拜貴震天下。

元即贊元禪師(?—1086)，3歲出家，15歲遊方至石霜，受楚圓器重。王安石與他相識甚早，並與之情如兄弟，即使後來貴為宰相時，亦與之書信往來頻繁。及王安石罷相歸鍾山，稍覺煩動，即往贊元所，相向默然，竟日不語。元祐元年(1086)贊元歿，王慟哭於塔，為其像作讚。《禪林僧寶傳》卷二十七)從惠洪的記載可以看出，贊元禪師對王安石的性格志向瞭解得非常透徹，指出了他氣質上的

不足之處，並針對其今後的仕途提出了切合實際的建議，指出“特視名利如脫屣，甘淡薄如頭陀，此為近道”。王安石後來為相變法，且不論其改革效果如何，但他以國事為重，不計個人名利得失是得到大多數人肯定的。在看透變法終究不合時宜以後，則決然歸隱，過起向往已久的居士生活，其中可以看出贊元禪師的影響。這段隱居生活時間雖然不長，但王安石的學術造詣和人格修養卻得到了很大程度的提高。

二 由隱入仕 仕而求隱

王安石於治平四年(1067)出知江寧府，結束了他的講學生涯。他重歸仕途在當時也頗引起了一些非議。如宋葉夢得《石林詩話》載：

熙寧初，荊公以翰林學士被召，前此屢召不起，至是始受命。(王)介以詩寄云：“草廬三顧動幽蟄，蕙帳一空生曉寒。”用蕙帳事蓋有所諷。荊公得之大笑，他日作詩，有“丈夫出處非無意，猿鶴從來自不知”之句，蓋為介發也。

王介是王安石的朋友，在得知王安石幾次被召終於出仕之後，作詩調侃。詩句中援用了孔稚珪《北山移文》裏的典故：齊周顒隱居鍾山，後出為海鹽令，孔稚珪作《北山移文》譏笑他有始無終，中有“蕙帳空兮夜鶴怨，山人去兮曉猿驚”之句。^[5]而王安石則寫《松間》詩回應：

偶向松間覓舊題，野人休誦北山移。丈夫出處非無意，猿鶴從來自不知。(卷四十四)

表明自己並不認為只有終老林間才是君子，大丈夫出處應相時而動，而這一人生哲理不是一味優遊、自視清高的閑雲野鶴所能體會的。王安石出仕後，不甘平庸，不求自保，在朝廷以無所畏懼的態度推行改革，為富國強兵費盡心力，其入世精神不可謂不深。事實上，“居士”的特點之一，恰恰在於他們能更好地解決入仕和退隱的矛盾。其方法不再單純地依靠傳統的“達則兼及天下，窮則獨善其身”的儒家思想，而是靠居士佛學開闢了新的思維模式，其思想境界也變得空前通脫和超逸。他們可以延續儒家“士”的傳統，仍然保留著“志於道”的精神，即一方面強調精神自由，另一方面不忘社會責任。因此他們並不回避政治，即使是在家修行，不入仕途，也會關心民生，居官時則能勤政愛民。王安石由隱入仕，正體現了他居士精神中“士”重視社會責任、以利國濟民為己任的一面。

王安石出仕的目的更多是為了實現自己兼濟天下的抱負。但他同時又是一位受道家隱逸傳統和佛教思想影響，追求精神和個體自由的知識分子，仕途上的種種身不由己也常常困擾著他，因此，他心中又常常泛起歸隱之思，鍾山就是他魂牽夢縈的歸隱之地。他曾有詩《憶蔣山送勝上人》(蔣山即鍾山)：

蒼藤翠木江南山，激激流水兩山間。山高水深魚鳥樂，車馬迹絕人長閑。雲埋樵聲隔蕙情，月弄釣影臨潺湲。黃塵滿眼衣可濯，夢寐惆悵何時還。(卷十四)

另有《學士院燕侍郎畫屏》：

六幅生綃四五峰，暮雲樓閣有無中。去年今日長乾裏，遙望鍾山與此同。(卷四十四)

他隱居鍾山後，張天覺在此畫後又題詩曰：

相君開卷憶江東，彷彿鍾山與此同。今日還為一居士，儵然身在畫圖中。^[6]

這種念頭即便是在官拜宰相這樣鮮花著錦的熱鬧日子也會倏然而起。據魏泰《東軒筆錄》卷十二載：

熙寧庚戌冬，荊公自參知政事拜同中書門下平章事、史館大學士。是日百官造門奔賀者無慮數百人，荊公以未謝恩不見之，獨與余坐西廡之小閣。荊公語次，忽墮蹙久之，取筆書窗曰：“霜筠雪竹鍾山寺，投老歸歎寄此生。”放筆揖余而入。

王安石《送張拱微出都》詩更是直接表達了這種心情：

嗟人皆行樂，而我方坐愁。腸胃繞鍾山，形骸空此留。念始讀詩書，豈非亦有求。一來裹青衫，觸事自悔尤。誤為世所容，榮祿今白頭。塞責以區區，一毛施萬牛。不足助時治，但為故人羞。寬恩許自劾，終欲東南流。子今涉冬江，船必泊蔡州。寄聲冶城人，為我問一丘。（卷七）

冶城，指金陵冶城山，王安石囑故人在故鄉為他找尋安身之所，顯然是為退隱做準備。更值得注意的是王安石在執政期間對“求田問舍”的熱衷。早在一首詠史詩《讀蜀志》中，王安石就指出：

千載紛爭共一毛，可憐身世兩徒勞。無人語與劉玄德，問舍求田意最高。（卷四十六）

“求田問舍”典出《三國志·陳登傳》：劉備指出名士許汜在天下大亂、國家危難之時“求田問舍，言無可采”，所以才遭到陳登的怠慢。有人認為“問舍求田意最高”是王安石在政治上遇到挫折後的激憤之論，但事實並非如此。在這裏，這個典故是被王安石有意反用，這種情況在他的很多其他詩作中也常常出現，如在出仕為官時，他常常用這個典故表現自己向往回鄉歸隱的心情：

如何憂國忘家日，尚有求田問舍心。（卷二十九，《幕次憶漢上舊居》）

挾策讀書空有得，求田問舍轉無成。（卷三十，《寄吉甫》）

乘馬從徒真擾擾，求田問舍轉悠悠。（卷三十二，《寄平甫》）

無能私願祇求田，財物安能學計然。（卷三十二，《次韻酬宋玘六首》其五）

平世自無憂國事，求田應不忤陳登。（卷四十五，《平甫如通州寄之》）

蒼髯欲出朱顏謝，更覺求田問舍遲。（卷四十八，《默默》）

而在罷相還鄉之後，又用這個典故表達自己的滿足心情：

渺渺林間路，蕭蕭物外僧。高陰涼易入，閑貌老難增。官事真傷錦，君恩更飲冰。求田此山下，終欲忤陳登。（卷二十三，《遊棲霞庵約平甫至因寄》）

王安石這種由隱入仕、仕而求隱的態度表面看來是猶豫和退讓，但實際上正體現了居士人生中仕與隱的共存。居士既有傳統士大夫濟世的責任感，又有隱士和方外之士擺脫社會束縛、追求個人自由的渴望。這種複雜態度在白居易這樣的居士身上可能表現為在官位而隱的“中隱”，即仕與隱的同時共存；而在王安石這樣的居士身上，則表現為仕則仕、隱則隱的階段性共存。

三 致仕歸隱

熙寧九年（1076年）王安石二次罷相後退居鍾山，直至十年後去世。此後他的生活環境和方式體現出寧靜、恬淡、閑適的居士生活特色。

鍾山是居士隱居的理想場所，因為它幾乎符合居士身份的所有文化特徵：首先，金陵厚重的歷史文化內涵吸引著中國歷代文人，王安石也不例外。金陵乃六朝故都，王朝更替之所。因其地勢險要自三國時就被諸葛亮稱作“虎踞龍盤”之地。^[7]這裏的山川草木、樓臺庭閣乃至尋常巷陌常常是真實扮演過前朝帝王將相故事的歷史舞臺遺迹。更何況還有歷代文人不斷地登臨懷古、吟詠憑吊，使它變得更加神秘、深沈、滄桑。崔灝、李白、劉禹錫等的金陵詩成為他們詩歌的代表作。所以金陵無論是在中國歷史上還是在中國文學史上，都具有極其重要的文化意義，對中國文人具有極強的吸引力。王安石也延續了金陵懷古詩的傳統，其《和王微之登高齋三首》便是懷古傷今之作。其詞《桂枝香·金陵懷古》更是宋初不多見的懷古詞。其次，金陵的佛教傳統也是源遠流長。三國時期，吳帝孫權在這裏興建了江南第一座佛寺建初寺。此後至東晉及南朝，鍾山“自梁以前，立佛寺七十所”^[8]，唐詩人杜牧以“南朝四百八十寺，多少樓臺煙雨中”形容江南一帶寺廟之衆，其實並不誇張。

當年梁武帝和永寧公主父女二人厚葬高僧寶志真身于鍾山環珠峰獨龍阜，並建五層舍利寶塔，命名為寶公塔，後來又在寶公塔前建開善寺，是為留存至今的靈穀寺前身。鍾山也是高士隱居的首選場所。據明宋濂《遊鍾山記》（《文憲集》卷三）載，“晉謝尚、宋雷次宗、劉勳、齊周顒、朱應、吳包、孔嗣之、梁阮孝緒、劉孝標、唐韋渠牟並隱於此。”晉代名相謝安曾與王羲之同登鍾山，留下了有名的謝公墩遺迹。在寶公塔、謝公墩前，王安石多次題詩。再次，鍾山所在的江寧府（今江蘇南京）是王安石的第二故鄉。王安石祖籍江西臨川，十六歲時，其父王益被任命為江寧府通判，全家隨之遷徙至此。王益到江寧後不到兩年就病逝于任上，兩年後，二十歲的王安石服喪期滿，赴京應試，從此走上了仕途。後來王安石先後因長兄王安仁和母親吳氏去世扶喪回金陵。母喪丁憂期間，王安石在金陵潛心著述、設帳講學，“荆公新學”逐漸形成。因此，金陵對於王安石來說，不僅是由少年向青年過渡的地方、父母至親長眠的地方，也是自己的學術、政治思想成熟的地方。可以說，金陵是王安石的精神家園。王安石選擇的退隱之地是一個融合了中國文人、“士”的文化傳統和佛教文化傳統的理想場所。從此他作為一位真正意義上的居士開始了隱居生活。

此時的王安石無牽無挂，開始享受盼望已久逍遙歲月，體味隨心所欲的人生境界。與政治生活的疏離使他有更多的時間和精力觀照自己的內心，並於日常生活中尋求自心的安適。據宋王鞏《聞見近錄》載：

王荆公領觀使歸金陵，居鍾山下，出即乘驢。予嘗謁之，既退，見其乘之而出，一卒牽之而行，問其指使：“相公何之？”指使曰：“若牽卒在前，聽牽卒，若牽卒在後，即聽驢矣。或相公欲止即止，或坐松石之下，或田野耕鑿之家，或入寺隨行。未嘗無書，或乘而誦之，或憩而誦之，仍以囊盛餅十數枚，相公食罷即遺牽卒，牽卒之餘即飼驢矣。或田野間人持飯飲獻者，亦為食之。蓋初無定所，或數步復歸，近于無心者也。”

“無心”二字恰當地點出了王安石此時的心境。王安石能達到此種境界，也是他潛心習禪的結果。

內心虛空無欲，則能照見大千世界。此時生活和自然的美便能時時處處入眼入心。黃庭堅有小詞《菩薩蠻》，題下有小序：

王荆公新築草堂於半山，引八功德水作小港，其上壘石作橋，為集句云：“數間茅屋閑臨水，窄衫短帽垂楊裏。花是去年紅，吹開一夜風。悄悄新月偃，午醉醒來晚。何物最關情，黃鸝三兩聲。”……（《山谷詞》）

小序中引用的王安石的小詞向我們展現了他的居士生活狀態，體現了他充分享受生活、品味自然的樂趣。這種享受與物質無關，他是詩人的精神達到一定的境界之後，人與自然融為一體時才能感受和體味到的快樂。

縱觀王安石的一生，出世和入世對比鮮明：出仕時官居宰相，執掌朝政，處於政治鬥爭的風口浪尖；隱居後的歸隱可以說是絢爛之極歸於平淡，在宦海波濤中衝浪之後揚帆遠舉。我們並不能將他人生的這種大起大落看作是他沒有原則、隨波逐流的表現，事實上，王安石在出處問題上很早就有了明確的認識。在入朝為官時，他就大膽提出了“祿隱”的觀點，認為“聖賢之言行，有所同，而有所不必同，不可以一端求也。同者道也，不同者迹也。”（卷六十九，《祿隱》）無論是避世還是出世，都是“迹”，只要追求的是“道”，則終會殊途同歸。羅大經亦評曰：“士豈能長守山林，長親蓑笠，但居市朝軒冕時，要使山林蓑笠之念不忘乃為勝耳。陶淵明赴鎮軍參軍詩曰：‘望雲慚高鳥，臨水愧遊魚。真想初在襟，誰謂形迹拘。’似此胸襟，豈為外榮所點染哉！荆公拜相之日，題詩壁間曰：‘霜松雪竹鍾山寺，投老歸歟寄此生。’只為他見趣高，故合則留，不合則拂袖便去，更無拘絆。山谷云：‘佩玉而心若槁木，立朝而意在東山。’亦此意也。”（《鶴林玉露》卷五）

註釋：

[1] 參見潘桂明《中國居士佛教史》(上)第4頁,中國社會科學出版社,2000年版。
[2] 《論居士和居士詩——以宋代為中心》,見《新亞論叢》2003年第3期。
[3] 見《江南通志》卷一百七十二、《御定淵鑿類稿》卷二十八。但書中說乃其“自號”,不確。

[4] 本文所引王安石文,皆出自《臨川文集》(四庫全書本),下文所引只註明卷次和標題。

[5] 事見[宋]周應合《景定建康志》卷十七。

[6] 事見[宋]葛立方《韻語陽秋》卷十四,見[清]何文煥《歷代詩話》。

[7] 見[宋]李昉等編《太平御覽》之《吳錄》。

[8] 見[宋]周應合《景定建康志》卷十七。