

# 宋日禅文化圈内的论辩式诗偈酬唱

## ——《无象照公梦游天台石桥颂轴》解读

吕肖奂

(四川大学 中国俗文化研究所, 四川 成都 610064)

[摘要] 自五代北宋起, 无论僧众俗众到天台山石桥奠茶, 都会出现种种异象效应, 关于这些异象的传闻, 积淀到南宋末年, 已是尽人皆知。日僧无象静照景定三年到石桥奠茶时, 不仅亲见茗花显灵、罗汉现身、金殿洞开, 而且这一切又奇异地在他的梦中重现, 静照顿悟后作了两首诗偈以自证其悟境。当时四十一名禅僧对其诗偈进行勘验论辩, 既对历史传闻以及静照亲见又梦见的异象做了各种解说和颠覆, 也对静照的悟境以及入宋之旅是否有价值进行了验证和解构。这是一次纯粹的宋日禅文化圈内的诗偈唱和, 禅僧们唱和时使用的雅俗不分、禅教间杂的语言, 处处生疑、否定一切的思维方式, 以及超越关系本位社会之世俗性的方外精神, 都与俗世的士大夫文人们的诗歌唱和截然不同。宋日禅僧无语言障碍、无文化障碍的心智沟通, 使这次唱和成为异国僧人之间精神深度交流的一个范型。

[关键词] 宋日禅文化圈; 无象静照; 诗偈酬唱; 论禅辩道

[中图分类号] I 206.2

[文献标识码] A

[文章编号] 1001-9162(2013)02-0019-08

日僧无象静照(1234—1306)于宋理宗景定三年(1262)“重阳前五日”即九月初四, 到浙江天台山之石桥作茶供之后, 写了二首诗偈, 引起四十一位名衲的相继酬和, 宋度宗咸淳元年(1265), 静照返回日本, 这期间酬和的诗偈已经累积有八十二首之多, 全部收录在《无象照公梦游天台石桥颂轴》<sup>①</sup>中, 静照将其作为珍贵的礼物带回日本。

诗偈又称偈颂, 本是僧人们“明心见性的礼赞”<sup>[1]</sup>(P95), 但当禅僧们将其作为次韵酬唱(只有一人未次韵)的一种形式时, 它又具有了特殊的交流及交际功能。而禅僧们一贯擅长的辩驳否定的证悟交流方式, 被经意或不经意地移植到酬唱之中, 使得这次诗偈酬唱完全不同于士大夫们的诗歌酬唱, 因此令人耳目一新。

静照的简洁诗序和二首七绝首唱, 至少提供了三个可供酬和者参与讨论的“公案”或“话题”, 四十一位禅僧就此三个话题展开想象而即兴辩论, 将静照的这次参拜不仅变成石桥茶供异象文化的主题讨论, 而且变成僧人禅悟过程与境界的勘验辨析。

话题之一: 亲见与传说的天台石桥茶供异象  
静照景定元年(1260)到育王山广利寺司知客

之职, 两年后为何要到天台山石桥做茶供呢? 供奉佛、菩萨、罗汉、祖师等神圣尊者的茶礼, 称作奠茶, 是宋代特别是南宋各处寺庙普遍且普通的日常礼佛活动, 本来不是什么值得关注的行为, 但是, 静照所到的天台山石桥, 那里的五百罗汉茶供, 几百年来却吸引着僧俗二众的注意力。

五代十国时期, 尊崇五百罗汉之风日益盛行, 各地寺院纷纷建立五百罗汉堂, 天台石桥的五百罗汉崇拜应该也是从这一时期开始的。吴越开国之君钱鏐(852—932)曾颁圣旨在天台山之石桥设斋会, 禅宗之法眼宗僧人永明延寿(904—975)为之作《武肃王有旨石桥设斋会进一诗》<sup>[2]</sup>。此一组六首诗歌中, 涉及到不少斋会的过程与内容, 如“凌晨迎请倍精诚, 亲散鲜花异处清”, “幡花宝盖满清川, 祈祷迎来圣半千”, 虽未写到石桥是否有罗汉堂以及煎茶供奉之事, 却描写了吴越王亲撒“鲜花”以及用布满清川的“幡花宝盖”这样的大排场迎接罗汉的过程。这很有可能是石桥最早迎请五百罗汉的大斋会, 是以皇家礼仪大规模祈祷拜迎“圣半千”的仪式。

此后的斋会是否还曾进行不得而知, 期间的变

[收稿日期] 2012-12-10

[基金项目] 国家社会科学基金项目“宋代唱和诗歌文化研究”(11BZW048)

[作者简介] 吕肖奂(1965—), 女, 河南灵宝人, 文学博士, 四川大学教授, 博士生导师, 主要从事宋代文学研究

化似乎也没有太多记录。过了一百四十余年，到北宋神宗熙宁五、六年间（1072—1073），日本入唐僧成寻（1011—1081）参拜了天台山和五台山，他在《参天台五台山记》这本日记里，记载了自己在天台山石桥以茶供养罗汉一事：“辰时参石桥，以茶供罗汉，五百十六杯，以铃杵真言供养。知事僧惊来告，茶八叶莲花纹，五百余杯有花纹。知事僧合掌礼拜，小僧实知罗汉出现受大师茶供。”这说明至少在北宋中期，僧人们已经普遍开始以茶礼敬石桥的五百罗汉了。而更重要的是，成寻所供全部茶汤都出现了“八叶莲花纹”这样的异象，的确是令人震惊的事件。北宋斗茶之风兴盛，茶汤之浮沫能否形成花纹以及花纹停留时间长短，是评判茶叶以及点茶技艺好坏的标准之一，所以茶汤呈现花纹也并不算特别奇特的事件，但是五百多杯茶汤同时呈现统一的具有佛教象征意义的“八叶莲花纹”，却是极为难得的、令人诧异惊奇甚至怀疑的异象。

天台山石桥的茶供，是否从此而具有了神异魔幻色彩呢？熙宁九年进士及第的姚孳有《石桥》诗云：“万派铿鍠走电车，跨岩蚺蟒玉虹斜。灵禽飞下传消息，五百瓯中结茗花。”姚孳之同年楼光的《石桥》云：“溪流长卷千重玉，茗椀齐开五百花。”差不多同时的章凭的《石桥》亦云：“石梁元自成，茶花随所应。”<sup>[3]</sup>可知在成寻之后，“茗花”、“茶花”异象，已经成为石桥茶供的一个标志。

此后，凡到石桥参拜、游观的僧俗无不为之倾倒迷惑，因而在此留下了许多诗篇。南宋初年，洪适（1117—1184）通判台州<sup>②</sup>时，其友人桑君就曾经编纂过《石桥诗集》三卷，洪适为之作序时云：

世传荐茗有肖花之应。异爵振其羽，宝炬舒其光。<sup>[4]</sup>

可知茶供的异象不仅广为人知，而且还出现了“异爵”、“宝炬”等更多的异象，共同营造出石桥茶供的神异气氛。

宁宗嘉定元年到理宗淳祐十年（1208—1250），由林师葳及其子表民等人陆续辑录并刊出的《天台前集》三卷、《前集别编》一卷、《续集》三卷、《续集别编》六卷，收录了大量先唐以及唐宋时期关于天台山及其周边地区的题咏，其中关于石桥茶供的诗歌、诗偈也不在少数，这些诗集对传播天台山石桥的异象文化自然有很多贡献。

此外，陈耆卿等人编纂的成书于宁宗嘉定十六年（1223）的《赤城志》卷二十一《山水门三》云：

凡往来人供茗，乳花效应，或宝炬、金雀、灵踪、梵响，接于见闻。

石桥茶供的神异色彩还在延续，罗汉之“灵踪”、宝刹之“梵响”都出现了。

天台山本是释道二教并盛之地，到五代十国时期，已经是“仙源佛窟有天台，今古嘉名遍九垓”<sup>[2]</sup>。神仙传说可能影响到佛教的神异故事，到南宋末更是仙佛难分。当静照到石桥奠茶时，这些神异故事已经流传了一二百年，差不多是尽人皆知，早就成为俗众的口实、僧众的公案了。南宋盛行的看话禅，常参的是公案之话头，石桥茶供虽非祖师公案中的话头，但从这些累积的传闻中看，却已经是僧俗界共同流行的话头了。

静照到天台山的表层目的就是其诗序所说的“作尊者供”，至于供茶后能不能出现如传闻中的异象，他当然不敢确定，但他绝对是充满期待的，因为那些传闻似乎早已成为司空见惯的现象，谁不希望亲眼目睹一次呢？果然，“崎岖得得为煎茶，五百声闻出晚霞”，五百罗汉之“灵踪”应奠茶而出，满足了静照的心理预期，静照将传闻变成了现实，将虚幻变成了亲见。静照“三拜起来开梦眼，方知法法总空花”，在梦一般的虚虚实实之间领悟到“法法总空花”这一万法皆空的禅理。静照的这首诗偈加上相关的石桥传闻，给参与酬和的僧人留下了亦实亦虚、生新不断乃至胡言乱语的空间。

茶供而供出五百罗汉现身一事，对酬和者而言既是新闻也是旧闻，而这种现身是真是假，是实是虚，真实和虚假的根由都是什么？具有不断生发疑情精神的禅僧们，就这一话头展开了想象和讨论。

毕竟传闻是禅教内部的事情，毕竟传闻被静照变成了亲见，所以不少禅僧似乎都相信静照的诚意感动了罗汉，认为罗汉现身是“圣化冥加诚意远”（字江道侏），因此他们不仅用诗偈描述出罗汉的具体形象，甚至渲染出罗汉现身时的情形与场景，譬如龙山可宣“厖眉雪顶步苍苔，山色空蒙眼未开”；越山简“洗盏浓烹陆羽茶，真空妙相现朝霞”；四明如寄“至诚方酌碗中茶，金锡良琅下紫霞”以及“五百高僧坐绿苔，梦间一睹碧眸开。就中有个厖眉老，昔日亲曾见佛来”；金华白宜“梯山航海献瓯茶，直得厖眉出绮霞”。这些描述比静照的“声闻出晚霞”更具细节性，因而也更能证明罗汉现身的非虚构性。

但是，并非所有的禅僧都将罗汉的形象想象得那么美好，梓州希革对罗汉的描述就颇另类：“桥

南个一对痴呆，面孔邹搜擘弗开。不待见件先勘破，昨夜曾入梦中来”。希革所想见的桥南罗汉是一群“痴呆”，其面孔“邹搜”在一起，难以拆开辨认，之所以不需要验尸的件作来做勘验，是因为昨夜罗汉们已经事先在梦中通知过静照了。希革对“尊者”如此不尊的描写，无疑颠覆了普通僧俗众对罗汉们的印象。而三山广意“咄哉五百牛蹄迹，今日须还勘破来”，竟将五百罗汉真迹唤作“牛蹄迹”，也是与希革同样的做法。也只有继承了禅宗呵佛骂祖、解构权威精神的禅僧才敢如此大不敬。

具有这种解构精神的禅僧还不止一两个，有些禅僧根本不相信罗汉有形，更不相信罗汉可以现身。庐山惟玠“瀑泻苍崖声有异，桥横古峰水天开。从来尊者无音相，莫向岩前错认来”，竟说罗汉本无“音相”，如何能现身？因此他判定静照所说的“五百声闻”，只不过是飞流直下的瀑布声“错认”为罗汉。四明如寄“若谓亲逢尊者面，睡眸又翳一重花”，则指出静照所谓的亲见“尊者”，不过是他自己睡眠惺忪加上眼生翳病，造成了视觉上的模糊而已。他们竟不怕首唱者静照生气，也不怕说破了一二百年来的石桥传闻的真相。这种逆向而动的否定性酬和，只能是禅宗中人才有的方式。

江左永讷最有意思，他的诗偈讨论的是罗汉缘何现身：“堂堂官路贩私茶，作者相逢面若霞。五百声闻少惭愧，无端沾着脑门花。”永讷认为静照到石桥供茶是向罗汉们行贿，而罗汉则是因受贿而私自现身与静照相见，他还劝罗汉们不要太过惭愧，毕竟只是一时迷惑或一念之差。这种“打诨”，可谓戏言近庄，反言显正。静照的供茶，很难说没有什么目的和私心。不立佛殿，唯树法堂，原是禅宗区别于教门的特点，静照却不远万里到石桥茶供，这本身就是谄神佞佛的行为。罗汉们享用了茶供而现身，正如庐山惟玠所云：“兜娄烟暖沭茶，应供依空出绛霞”，也确实像吃了人的嘴短，因此即便现身，也没有俗人眼中的佛界那样庄严神圣。

东蜀道信云：“不展炊巾不供茶，寒烧木佛忆丹霞。可怜尊者不知此，贪看飞流作雪花。”丹霞天然（739—824）在慧林寺烧木佛而御寒，表现出早期禅僧呵佛骂祖的精神，而静照的奠茶，显然违反或背叛了这种精神。但尊者却将静照与丹霞天然相反的行为当作了一回事，加上尊者本身又贪恋石桥瀑布美景色相，所以不断现身。礼佛与呵佛，本是两种极端不同的行为，但尊者似乎无可无不可。

作为天台本地僧人，天台智月无疑最熟悉石

桥茶供“茗花”之事，所以他的诗偈云：“三拜殷勤酌薄茶，厖眉雪顶出红霞。玻璃五百皆春色，一盏中呈一样花”，完全是各种文献记载的石桥传闻之诗化，前二句补充了静照所述的罗汉形象，后二句则增添了静照诗偈缺失的“茗花”一事。静照“法法总空花”的比喻，可能是受茶汤所呈现的“茗花”提示，但这种联想比拟的写法比较虚化，而智月却将其落到实处，像是对日僧成寻熙宁茶供记叙的再现，令人恍若穿越时空回到当时场景。

智月对茗花的具体化描写，引起了禅僧们对静照茶供的另一个异象的讨论。事实上，“茗花”就是静照石桥诗偈不言而喻的潜在话头。因为石桥茗花的传闻已经远近皆知，即便没有天台智月的展开铺叙，其他地域的禅僧们也能从静照的“空花”联想到那些文献记载的茗花而将其再现出来。如绝浦了义“五百瓯倾尊者茶，优昙朵朵粲流霞”；灵舟普度“汲来崖瀑煮新茶，紫玉瓯中现瑞霞”；赤城无二“扶桑来献雨前茶，紫气氛氲贯白霞”；万年截流妙弘“莫辞迢递供杯茶，香喷云映映彩霞”；东嘉大休正念“浓浇一盏雨前茶，满室虚明现晓霞”，无论是具体的茗花形象，还是各种霞光，都证明石桥所供之茶会出现十分特异的现象。而蜀东普应“渡水穿云为荐茶，玻璃影里现飞霞。光明灼烁无多子，犹胜瞿昙拈底花”，竟然认为石桥茶供中“茗花”的开示作用，甚至胜过了世尊在灵山拈花这则公案。这无疑是将石桥茶供几百年茗花传闻的禅宗“本质”拈示了出来。

但是即便对待如此确定的公案，也会有僧人表示异议。例如同是天台僧人的德珽，在描述茶供时云：“汲水浓煎上品茶，满空和气结成霞。不知眼里重添屑，一盏中开五叶花。”德珽似乎是有意翻转石桥茶供的公案，诸僧所云的霞光中栩栩如生的“五百声闻”，在德珽看来，不过是由极浓的“上品茶”产生的“满空和气”而形成的彩霞，根本与五百罗汉无关；德珽甚至指出茶盏中的“五叶花”，就像四明如寄否定静照见到罗汉一样，是因静照眼睛进了太多尘屑，以至于看不清楚才生出的模糊相。同在一山的僧人，怎么会对相同的现象与传闻有不同的解释？德珽为什么会到石桥茶供生疑且有意反说？这自然是禅宗怀疑与否定精神的体现。

茗花与罗汉现身作为石桥茶供的异象，早就在历代层积的传闻中变成了一而二、二而一的现象。赤城无二是离石桥不远的僧人，他指出茗花就是罗汉“灵踪”的变形显现：“圣者灵踪藏不得，一瓯

各现一瓯花”；距石桥颇远的梓州希革也说：“灵通将谓有多少，一杯中灿一花”；字江道侏同意诸位的意旨，云“应身尊特神通现，满盏茶浮白玉花”；时翁普济亦云“各逞神通现瑞茶，非云非雪亦非霞”，他们都将本是两个的异象合二为一。

既然可以合二为一，那么尊者又何必一分为二呢？一些禅僧由此生疑。譬如台峽半云德昂指出“相逢尊者浑如梦，何必重开盏底花”；蜀祖宣也说“尊者从头都见了，何须重现钵罗花”。“尊者”既已亲自现身，又何必变作茗花再次显现？叠床架屋式的一再显现，对参学者而言是否有必要？就连这个问题，禅僧们都生疑发问，真可谓无处不疑。

静照茶供的两个神异见闻就这样被众僧调侃、重构或解构，而石桥几百年的神异传闻也因而遭遇禅僧们的讨论、追问以至于崩塌。本该是顺应、迎合的世俗酬唱，变成了禅僧们的质疑与反驳、调侃，的确是匪夷所思。

#### 话题之二：梦游与传说中的石桥灵洞

静照的天台之旅与他人不同的是，他在茶供之后，还“假榻桥边，梦游灵洞”。这个“灵洞”真是幻？“梦游”自然是幻，但静照又说他梦中“所历与觉时无异”，以至于他游的“灵洞”亦真亦幻，难以辨别。

尽管天台山有不少实际存在的“灵洞”，如玉京洞、刘阮洞、丹霞小洞<sup>[5]</sup>（卷二十一）等，但这些洞基本都是道教的洞天，与佛教无关，静照所游自然并非这些灵洞。

宋代曾在石桥边建先照庵。《赤城志》卷二十八《寺观门二》记载，天台县有“禅院一十有五”、“教院一十有二”、“律院二”、“甲乙院四十有三”。先照庵属于四十三个甲乙院之一：“先照庵，在县北五十里，建中靖国元年建，后毁于兵。绍熙四年（1193），复新之<sup>③</sup>。中有妙音、昙华二亭，应真阁。旧有先照亭<sup>④</sup>，今废。”先照庵因为就在石桥附近，又被称作石桥寺<sup>⑤</sup>，静照应当是在绍熙四年重建的先照庵（或石桥寺）之应真阁里做的五百罗汉茶供，他“假榻”之处当亦在此。

而清代方志所说的“上、下方广寺”，在宋代还只是个传说。南宋人对方广寺传闻，有颇多的记载。如南渡时人林季仲《竹轩杂著》卷五《答宝林长老书》云：

顷过石桥，留二绝句。……其二云：“今人议论只从多，黄土那能障大河。我有室庐亦方广，归途不向石桥过。”今人游石桥，谓真有方广寺者，何限说。

便饶舌，纸尽且休。

可见当时方广寺的传闻之盛。洪适《天台山石桥诗集序》也描述了当时的传说：

或遥望楼观，夜出林杪，隐然犹飞锡来往，而闻钟磬声者，浮图氏目之曰方广寺。流俗佻诞，以是为兹山之灵。……其幽奥神秀，异乎人间世者，非开土道场而何？至于奇怪有亡，盖不足为石桥重轻也。

韩元吉绍兴二十七年（1157）赴天台省母兄，作《自国清寺至石桥》<sup>[6]</sup>（P62），诗云：

出郭天驱气，阴车日亭午。漫漫山中云，犹作衣上雨。仙山八百里，胜概随步武。稽首金地尊，栖心玉京侣。浮空方广寺，楼殿若可睹。石梁泻悬流，下有老蛟怒。我来净焚香，千花发茶乳。拟访林下仙，飞来但金羽。<sup>[7]</sup>（卷一）

国清寺本是隋唐时就兴盛的天台宗的祖庭，到宋代，却已经是天台县十五禅院之一<sup>[5]</sup>（卷二十八），可知南宋时禅宗的兴盛扩张程度。国清寺到石桥一路“胜概”不断，而方广寺却还是“浮空”的若隐若现的传说。

这些诗文都说明方广寺在高宗绍兴时期还都是传闻。作为地方志，陈耆卿《赤城志》卷二十一《山水门三》描述了宁宗、理宗时石桥及传说中的方广寺的情况：

石桥在县北五十里，即五百应真之境，相传为方广寺。有石梁，架两崖间，龙形龟背，广不盈咫，其上双涧合流，泄为瀑布。西流出剡中。梁既峭危，且多莓苔，甚滑，下临绝涧，过者目眩心悸。昔僧昙猷欲度梁访方广，忽有石如屏梗之，旧号蒸饼峰。孙绰赋所谓“践莓苔之滑石，搏壁立之翠屏”是也。

可知方广寺在南宋中后期还是一个传说中的“灵洞”。

静照梦游之“灵洞”，亦即他第二首诗偈所云“瀑飞双涧雷声急，云敛千峰金殿开”之“金殿”，可能就是这些文献记载的传说中的方广寺，至少可以说，是传说中的方广寺给了他梦游的提示。

这种将虚坐实的判定，虽不免刻舟求剑的嫌疑，但在当时酬和的诗偈中，的确有僧人将静照梦游之“灵洞”称作方广寺，如钱塘净覃“方广堂前煮石茶”、晋陵道纯“逢人有问梦中事，向道亲从方广来”所说的方广堂、方广，可能还是指先照庵的应真阁，因为应真阁就是为罗汉现身传说而造，方广则是传说中五百罗汉所居处；而绝浦了义“瘦藤孤策上天台，方广云深拨不开”、蜀德全“抬眸

虽未见方广”、三山广意“踏断石梁心未灰，梦回方广眼初开”所云的方广，则无疑是指传说中的方广寺。自然是无人不晓的传说，使禅僧们看到静照所说的“灵洞”与“金殿”，立刻就联想起方广寺。

因而还有不少人将其联想扩展成上界的庙宇。台峤半云德昂“白云影里现楼台，桥畔昙花朵朵开”；商山宗皓“桥横绝壑著三台，风肃秋光玉字开”；天台德珪“危列翠边金磬响，跨飞梁畔户门开”，都将静照梦中的“金殿”更加写实化了。假作真来真亦假，细节的真实将梦境也实化、真化了。而他们所补足的这些部分，自然是一些来自传闻，一些来自想象。

静照梦游的“灵洞”，其实是传闻、想象糅合而成的空间。而在禅僧们即色即空的观念中，所有能见的现象世界终归都是虚幻，何况是梦游所见呢？因此对静照的梦游，不少僧人说他是梦中说梦，如三山师心云“唤醒尊者梦中梦”，万年截流妙弘云“雨雨梦中休说梦”，时翁普济云“梦中说梦非见见”，金华白宣云“梦眼豁空非见见”。人生本就是一场大梦，痴人何必还要做梦、说梦呢？静照岂非过于认假作真、执著于实相或假相一类的名相？任何以理性知识形式为载体的佛法，都是障蔽人自性的东西，容易使人堕入理窟；同样，即便是佛法之感性载体的形象、异象或其他色相，也同样会遮蔽人的自性。如果执迷于这些色相，也是一种拘执，让人不能证悟自性。

东蜀道信云“五百个僧无住地，玉门金殿自何开。若将梦境为真事，高旆不从东海来”，就质疑静照所说的“金殿”的真实性：五百罗汉本无固定住处，怎会有“玉门金殿”浮现？这实际也是质疑盛传众口的方广寺。他还指出，梦境再真实也是虚幻，静照若以梦为真的话，那才是远未开悟，既然如此，则何必不远万里而来，又何必枉费心力呢？

大休正念云“桥横飞瀑跨层崖，尊者相逢笑脸开。机境一时俱裂破，又随烟雨下山来”，认为无论是静照亲见还是梦见罗汉，都是短暂的“机境”，最后终归破裂，真幻皆空，随烟雨而出山时的静照是一无所获还是有所得，是开悟还是没开悟呢？

金华白宣云“水云踪迹至南台，玉殿琼楼应念开。游戏神通祇这是，莫辞踏破草鞋来”，实际上，无论是应念而开的金殿或玉殿琼楼，还是应供而生的茗花、罗汉，在俗众看来十分奇特神异，而在禅僧看来，都不过是尊者的“游戏神通”而已，都是尊者在用形象、符号体现佛理，开示世人，如果世

人不能因此而开悟，这些异象就没有任何意义。

既然神奇的异象只是尊者开示的符号，静照为什么既要亲见茗花罗汉还要梦见灵洞金殿？异象的反复出现，岂非叠床架屋，又有什么特别意义呢？蜀德全云：“鲸波抹过上天梯，烟雾漫漫尽撒开。脚力穷时俱看破，何须梦里又重来”，就奇怪静照既已亲见尊者，而尊者又何须重现梦中？育王物初云：“今日慈云重靛对，丝毫不隔最谲讹”，也奇怪静照怎么会有两次零距离见到罗汉的机会呢，这种重复无疑是最为谲讹怪异的事情。这是在责问尊者还是在责问静照呢？好像二者都有。

静照说他是先供茶后做梦，而许多僧人都将静照之梦写在茶供之前，如庐山惟玠云：“兜娄烟暖论香茶，应供依空出绛霞。不是梦中相见了，一瓯争得十分花。”对于禅僧而言，先真后梦，先梦后真，有什么要紧？因果果因循环颠倒，何必较真？真如即梦幻，梦幻即真如，万法皆空，琐细的事实有什么意义？

静照供茶，先将此前的传闻变成眼前的真实，再梦到一回，使传闻、亲见又增加了一重梦幻意味。静照第一首诗偈主要揭示传闻与实见的关系：传闻被实见，则传闻非空，实见亦非空。第二首诗偈则主要揭示传闻、实见与梦见三者的关系：传闻被实见，实见又被梦见，则三者均空。传闻即言、亲见即象、梦见即梦，言、象、梦的表意功能均指向开示，而参学者若执著于三者的真幻虚实之辨，不能领悟其承载的佛理，即是沉溺于名相因果，永远无法开悟。

话题之三：有无价值、是否彻悟的入宋行禅之旅

静照于理宗淳祐十二年（1252，日本建长四年）入宋，曾登禅宗五山之首的径山兴圣万寿寺，参石溪心月（？—1256）禅师，得到印可，这说明静照在宝祐四年（1256）前已经初悟禅理。那么他景定三年到天台石桥的目的是什么，仅仅是供茶礼拜以表虔诚？石桥供茶礼佛是唐宋僧俗二众屡见不鲜的行为，而且有悖于禅宗的呵佛骂祖精神。那么他是想将石桥传说已久的神异变成亲见？这是僧俗二众因好奇心而产生的普遍愿望，如果仅有此意，他就还停留在世俗的层面，连初悟都没有达到。

静照应该是意识到此前的初悟境界还不够高远，还停留在转凡入圣阶段，而没有达到转圣入凡、凡圣无别的境界，所以是想通过茶供而再求更高的悟境。石桥诗偈是静照再次行禅、心性感悟出现进境后的悟道之作；而诸僧的酬和，既是对静照

悟境的勘辨，又是个人参悟的一次实践。

静照的第一首诗偈，写他煎茶后看到茗花、罗汉现身而开悟，悟到的是万法皆空，这一悟境尚属禅僧开悟的初级境界；第二首诗偈主要写他梦游灵洞，所梦见的金殿罗汉与所亲见的一模一样，他因而受到启示，大彻大悟，达到更高的境界。

静照第二首诗偈结束的两句是：“尊者家风只如是，何须赚我东海来。”他首先对“尊者家风”表示轻蔑。在分灯禅时代，各宗各派都有接引参学者的宗风家风或法门，各不相同，而作为上界“尊者”的罗汉，所用的方法竟是反复现身开示，与人世间的禅宗各派立象尽意、用直观姿势姿态示道启悟没什么不同，如是与传闻无别，如是重复，如是简单，有什么值得礼敬？当静照领悟到供茶礼佛的无意义，意识到尊者现身、金殿洞开等异象的无意义，而不像世俗人那样对异象感到新奇、感到荣幸欣喜、感到神圣时，才是破除了俗谛所有的执着迷惑，才是以法眼观万象万物，领悟了禅教之真谛。

静照进而怀疑自己入宋求法的价值：尊者家风不过如此，而且道不远人，一切佛即心，佛国净土本在个人的一念净心、平常心之中，存在即此在，那么不管在哪里都可以明心见性，都可以领悟到本自具足的现量，我又何必远道而来作茶供，又何必“道在迩而求诸远”，越洋渡海自日入宋求禅悟呢？静照使用一个“赚”字，很确切地表达了尊者勾引施骗而他自己上当受骗的感觉。从这两点上看，静照的悟境，的确是百尺竿头更进一步了。

静照最后一联是对“尊者家风”的否定，也是对这次石桥之旅的否定，更是对他自己入宋求法的否定，体现了禅宗呵佛骂祖以解构神圣、否定一切以明心见性的精神。静照对他此次行禅进行了自嘲与自我解构：解构了传闻、实见、梦见的现象世界，解构了自身万里而来的参禅行为、行禅目的。

而静照对石桥之旅乃至入宋之旅之意义与价值的否定、解构态度，其实是他是否达到了彻悟的境界问题，因此引起了酬和者们的热烈讨论。这是此次唱和的最大议题，禅僧们对这一问题做了勘辨。

针对静照的无意义和无价值之说，多数僧人都强调“亲到”“亲见”的重要性，以肯定静照入宋行禅的必要性和价值意义。时翁普济云：“蹈断石桥成两段，才知亲过一回来。”商山宗皓云：“只这一回亲到了，须知元不是空来。”台峤半云德昂云：“端的一回亲见了，休言赚我入山来。”绝浦了义云：“金壁楼台都现了，他年应记过桥来。”

越山简更指出“亲见”胜于“亲到”：“当机覩面无回互，亲到何如亲见来。”亲过、亲到、亲见在禅僧开悟上的意义十分重要。汾阳宗祖师之一汾山曾说：“覩面相呈，犹是钝汉，岂况形于纸笔？”“覩面相呈”与口耳授受从禅宗兴起时就是其主要的传教方式，一切禅理都要通过师徒间面对面的语言形式或非语言形式的交谈而得以传承。静照只有远涉重洋“亲到”石桥，才会“亲见”罗汉尊者，在与罗汉“当机覩面”时，才能感受到尊者无所回互、无所隐藏的开示，才能彻悟。因此静照入山、入宋都是十分值得的，不能过河拆桥，数典忘祖。

还有禅僧从另一角度来讨论静照的这个话题。顺度广焕云：“明明大地一天台，铁壁银山面面开。未动脚头孰至顶，不辜辽海驾航来。”他也认为静照没有白来宋朝石桥，只是他用“未动脚头孰至顶”作为论据，是说行禅开悟需要循序渐进的过程，不经过一番亲自辛苦的寻觅，便无法亲证。

金川惟一的和诗云：“度马度驴横略约，一条活路目前开。慈容不隔毫端计，何用从他校记来。”此诗用到赵州从谗接引参学者的典故：

问：“久向赵州石桥，到来只见略约。”师曰：“汝只见略约，且不见石桥。”云：“如何是石桥？”师曰：“度驴度马。”<sup>〔8〕</sup>（P204）

惟一将天台石桥比作赵州石桥，稍带点戏谑嘲讽的口吻，指出静照否定自远而来的价值，是在和尊者计较得失，而没有意识到罗汉慈容“覩面相呈”的意义，不算是真正开悟。

育王物初的和诗，是唯一没有次静照原韵的，其意也比其他诗偈难以理解一些，但他的态度比他人似乎都更严厉：

日毂升边不计程，转头已是隔重溟。  
更遭尊者相勾引，瀑捣飞梁梦未醒。  
诸方门户总经过，恼乱春风有几多。  
今日慈云重覩对，丝毫不隔最谏讹。

第一首前二句说时间流逝迅疾，也隐喻着静照由日入宋已日久天长，后二句说静照的悟性并非上上，此前未悟，而上石桥又迷惑于罗汉现身的圈套，连瀑布撞击石桥的宏大声音都不能使之清醒开悟。第二首说静照尽管多方参禅，而所得皆如春风恼人，未曾开悟，直到今日，罗汉两次现身，与之丝毫不隔地见面，这种诡谲得近于滑稽的事情，其实是为了惊醒静照，使之彻悟，但静照还在计较远道而来是否有价值，其计较本身就是执迷、就是未

悟。虽然道不远人，但是对于钝根的人而言，需要远道而寻，才能见道。因此物初的言说表面温和迂曲，用了遮诠手法绕路说禅，实质却是勘破分明。

灵舟普度云“更问昙猷在何许，分明犹隔海门来”；万年截流妙弘云“欲问昙猷旧遗迹，千山排闼送青来”。二诗都提到“昙猷”，昙猷是东晋僧人，是天台山佛教的奠基人，他的遗迹在天台山处处可见，尤其是他也曾想度过石桥访问方广寺<sup>[5]</sup>（卷三十五）。而普度与妙弘为何要说“犹隔海门”、“千山排闼”这样不着边际的话呢？他们其实是说静照尚不能达到昙猷的境界，如果要像昙猷那样出神入化，还需越过千山万水、苦苦寻觅才有可能。因此静照的越洋渡海不仅值得，而且还需继续努力。

多数禅僧从各个方面证实静照禅悟的境界还需要不断努力提高，也都肯定他入宋行禅之旅十分有价值。

#### 结 语

周裕锴先生云：“在《禅宗颂古联珠通集》中，我们可以看到不少这样的情况，即同一公案，同一话题，禅僧居士各抒新见，由肯定到否定，由否定到肯定，再到否定之否定，大家翻来覆去。正题反做，旧话翻新，成为禅僧居士的颂古表现个性、不拘成说的特有方式之一。”<sup>[1]</sup>（P357）禅僧的诗偈唱和，虽然不是颂古联珠，但是从首唱者提供世俗“公案”以及“话题”、酬和者就“话题”而“各抒新见”这一点看，与颂古联珠并无差别。

静照在茶供梦游后顿悟自性而写出了偈颂，诸僧则“或托事以伸机，或逆事以矫俗”<sup>[1]</sup>（P103），就像禅僧集体上法堂参请论辩一样，七嘴八舌，各抒己见。八十多首酬唱诗，从不同角度，用不同方式，解构了石桥传闻神圣奇特的种种异象，既勘验了静照的悟境，也显示出个人的开悟程度。

如果静照的诗偈不提到“海东”，人们可能想不到他是日本人，因为他的诗偈用娴熟的汉语禅语表达了他的见闻与感悟，显示出其熟稔汉语语言文学文化以及禅文化，而南宋江浙闽蜀各地僧人的酬和，无疑是在理解了静照诗偈的内容以及精神境界之后才作出的各种回应，其回应看不到语言、禅理、精神、文化上的差异或障碍，对答如流，博辩无碍。显然，在禅文化圈中，这些禅僧们已经消除了各种差异障碍，超越了时空限制，达到了心智自由沟通、精神深度交流的境界。

参与此次酬唱的大休正念（1215—1289）不久远赴日本，咸淳十年（1274，日本文永甲戌），他

见到已经归国的静照，在为此次唱和颂轴作序时，他深有感触地说：

公昔之寓唐土，亦犹予今之寓日域。行云谷神，动静不以心，去来不以象。情隔则鲸波万里，心同则彼我一如。所以道：无边刹境，自它不隔于毫端；十世古今，终始不离于当念。苟者一念予拶得破，那一步子踏得着，不妨朝离西天，暮归东土；天台游山，南岳普请；高挹峨眉，平步五台；手攀南辰，身藏北斗；大唐国里打鼓，日本国里作舞。田地稳密，神通游戏，搨不出这个时节，亦吾家本分事耳。

这其实是禅宗空间意识经过个人亲身实践体会后的再现。

禅宗的时空远比世俗的时空“无界”，所以，颂轴中虽有“扶桑”、“海东”等语汇的出现，但静照的诗偈与南宋诸僧的诗偈并没有宋日间的世俗距离，他们在禅意沟通、心智交流上没有任何隔阂障碍；南宋诸僧虽然名号前标有江浙闽蜀各地的地名，但在酬和诗偈中并不见地域色彩，也没有对各自地域的刻意强调表现。这是因为在禅文化世界里，世俗的空间距离并没有那么重要，而心灵的体悟交流是可以跨越任何疆界的。

禅僧们努力追求的是“去差别心”，即消除各种差别。他们的唱和不仅消除了空间距离，而且还无意无意地消灭了古今、物我、地位尊卑、关系远近等等各种世俗社会中自然的人为的距离和差别，使得他们的酬唱与士大夫文人圈酬唱<sup>[9]</sup>十分不同。

士大夫文人通常将酬唱当作关系本位社会中的一种交流交际手段，其酬唱常常是为了某个具体或是功利的目的，因此十分注意社会地位尊卑差别与人际间的亲疏关系，过度注重唱者、和者的情面等世俗化常情常理，往往为了关系的和谐而趋向于几近同一的情感主题及客套路径，不免充斥阿谀奉承语汇，具有浓厚的社会性、世俗性、应酬性。

而没有任何士大夫或其他俗众的加入、纯粹由禅僧进行的酬唱，属于禅宗文化圈内的心智碰撞、精神交流。禅僧们站在方外的立场上，以法眼看世界，以平等观物我，将酬唱视作参禅悟道或论禅辩道的过程，在对各种既定成说、常说、权威定论的不断生疑中，表达个人见识，完成个性化体悟。酬和的禅僧们不在乎是否会因言词过激、态度相反而得罪首唱者，他们就是要表达与众不同的自己，他们就是要以新见而标新立异，哪怕忤逆他人也在所不辞，完全是方外的精神交流形态，这种形态为酬唱诗学增添了新的力量与元素。

[注 释]

- ① 此颂轴原本存日本，诗偈收录于朱刚、陈珏《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社 2012 年版，第 727—735 页。有些字句参考许红霞《〈石桥颂轴〉及其相关联的南宋中日佛教文化交流》加以校正。下文不再一一注出。
- ② 当在绍兴十三、四年（1143—1144）。周必大《文忠集》卷六十八《丞相洪文惠公神道碑》云：“才数月，忠宣公归自朔方，以忠言忤秦丞相桧，斥补乡郡，公亦出通判台州。”洪皓绍兴十三年自金回宋。《赤城志》云，洪适绍兴十五年通判台州，在台州时间较长。
- ③ 原注云“详见石桥”，但笔者查石桥一节却未见其谈到先照庵。
- ④ 《天台续集》卷中收录李复圭、叶清臣两首先照亭诗，均写到石桥。
- ⑤ 清代纂修的《浙江通志》云：“《台州府志》云，‘石桥寺，在县北五十里，相传五百应真之境，宋建中靖国元年建，后毁。绍兴四年（《赤城志》云绍熙四年）重建，有观音、应真阁。’今有上、下方广寺。”所云石桥寺，与先照庵史实重叠。见《浙江通志》卷二百三十二《寺观之台州府天台县》七下引《台州府志》（五卷，今不存）。另，清张联元辑《天台山全志》卷六“上方广寺、下方广寺”条记载：“景定中，贾似道命僧妙弘（即参与唱和的万年截流妙弘）建昙花亭，既成，供五百圣僧茶，茶瓯中现一异花，中有‘大士应供’四字。”

[参考文献]

- [1] 周裕锴. 禅宗语言 [M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1999.
- [2] 林表民编. 天台集别编 [M]. 文渊阁四库全书本.
- [3] 林师葳等编. 天台续集: 卷中 [M]. 文渊阁四库全书本.
- [4] 洪适. 天台山石桥诗集序 [A]. 盘洲文集: 卷三十四 [C]. 文渊阁四库全书本.
- [5] 陈耆卿. 赤城志 [M]. 文渊阁四库全书本.
- [6] 韩西山. 韩南涧年谱 [M]. 合肥: 安徽教育出版社, 2005.
- [7] 韩元吉. 南涧甲乙稿 [M]. 文渊阁四库全书本.
- [8] 普济. 五灯会元 [M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [9] 吕肖奂, 张剑. 酬唱诗学的三重维度建构 [J]. 北京大学学报 (哲学社会科学版), 2012, (2).

The Polemical Singing and Versifying in the Circle  
of Sino-Japanese Zen Culture in the Song Dynasty  
—The Interpretation of *Ode to the Honorable Muzou Joushou's Sleepwalk*  
in the Stonebridge of Tiantai Mountain

LV Xiao-huan

(Center of Chinese Folk Culture, Sichuan University, Chengdu, Sichuan, 610064, PRC)

[Abstract] From the Five Dynasties and Northern Song Dynasty, many kinds of visions occurred when monks or worldly persons came to the Stonebridge of Tiantai Mountain for serving tea, and the hearsay about these visions had been well known to everyone as it passed down to the end of Southern Dynasty. When Japanese monk Muzou Joushou came to the Stonebridge for serving tea in 1262 A. D., he not only saw all kinds of visions but also rediscovered them in his dream. In the guidance of the visions he was suddenly enlightened and wrote two poems to witness his enlightened state of mind. And then forty one monks began to debate on the contents and experience of his poems, not only expressing themselves fully in the interpretation and subversion of the legendary visions occurred to Suzhou, but also making the verification and deconstruction of Suzhou's enlightened state and the value of the journey to the Song. It was purely a singing and versifying in the circle of Zen culture, which was different from that of the worldly scholar-bureaucrats or the literary men because of its doubtful and critical thinking method as well as the non-differentiation between the elegance and the popularity in language. Therefore, it became a model of the in-depth exchange in the spiritual level between Chinese and foreign Buddhists.

[Key words] Zen culture circle; Muzou Joushou; singing and versifying

(责任编辑 周蓉/校对 小舟)