

第九屆

漢傳佛教與聖嚴思想 國際學術研討會

The 9th Chinese Buddhism & Sheng Yen International Conference

專題演講

南宋臨濟禪初傳日本之研究
——以蘭溪道隆為例

衣川賢次



南宋臨濟禪初傳日本之研究—以蘭溪道隆為例

衣川賢次

南宋臨濟禪在日本的流布肇始於蘭溪道隆禪師（1213~1278）東渡日本（淳祐6年，1246年）。本研究試圖探究的是當時南宋禪宗思想在日本傳播的過程中所面臨的問題。具體來說，有以下三個方面：（1）南宋禪宗思想的性質；（2）蘭溪道隆禪師說禪的瓶頸；（3）南宋禪的傳播受制於當時的國際關係。

（1）南宋禪宗思想的性質——唐代初期興起的禪宗到唐末五代經過了兩次嬗變。及至北宋時代，其教學和傳播形式又變為「文字禪」和「公案禪」。到了南宋時代，禪宗已變得極其晦澀難懂。因此，南宋時期臨濟宗禪師們東渡日本以後，在日本這片處女地佈道的過程中遇到了極大的困難。

唐初興起的禪宗，以隋末唐初時期的動亂為時代背景，其開端是一些流亡的僧人在窮鄉僻壤結庵，並組織流亡與當地的脫籍農民一起修行，其共同建立起來的修行場所被稱為「禪居」或「禪坊」。這個團體的共修原則是平等勞作實現經濟獨立和以禪修的方式尋求心靈慰藉。禪宗是以當時地方政權的支持為基礎，與當時日益臃腫和腐敗的城市佛教教團劃清界限而成立的。此時期的坐禪方式尚在實踐禪觀的樸素階段。此後又相繼發展為初唐的「東山法門」、盛唐的「南宗禪」和中唐時期的「洪州禪」。

禪宗思想到唐末五代經過了兩次嬗變。第一次是盛唐時期由曹溪慧能（638~713）與荷澤神會（684~758）開創的「南宗」所提出的「頓悟」思想。即不重視打坐的形式，批評由坐禪獲得心靈安寧的傳統修禪方法，轉而強調應該著眼於理解「頓悟」這種心靈上的轉變才是開悟的關鍵。

第二次是中唐時期馬祖道一（709~788）創立的「洪州禪」提出的「即心是佛」、「性在作用」的佛性論，「見色見心」、「附物顯理」的悟道論，「平常心是道」以及「無事無為」的修道論，重構了唐代的禪宗思想，為後世禪宗思想的發展奠定了理論基礎。

到了唐末五代的動亂時期，藩鎮將帥紛紛皈依禪宗，各地私行開設戒壇，大規模地剃度並頒發度牒。由於大量的非傳統意義的僧人的加入，禪宗內部出現了世俗化的現象。與此同時，也出現了針對馬祖禪的質疑和反思，批評其「無事禪」的理念，要求克服世俗化這種對禪的庸俗理解的呼聲甚囂塵上，自此逐漸向宋代禪轉變。

宋代禪宗的特徵是「公案禪」與「文字禪」。禪僧學習的課本由佛經變為唐代禪僧開悟的故事文本——「語錄」和「燈史」。宋代禪僧針對這些故事刻意提出新的解釋並編輯成標準的文本供僧徒、居士們參究（「公案禪」），即將文本公案化。宋代的禪僧們非常喜歡這種偈頌的表現形式（「文字禪」）。這兩種特徵的出現，是

因為宋代知識分子醉心與禪宗進而熱情參與的結果。此種宗教上的轉型符合「唐宋變革論」這種劃分中國歷史時期的學說：它規定歷史時期到唐代為止屬於中世，宋代以後屬於近世，唐末五代則為轉型期的歷史分期。禪宗是佛教中體現「唐宋變革論」的典型：它興起於中世唐代農民社會，到唐末五代逐漸轉變為大眾化的宗教，再到宋代就變成近世知識分子的禪宗了。

蘭溪道隆禪師東渡日本力圖傳播的南宋禪，已經從隋末唐初樸素的禪經過了兩次嬗變，轉變為宋代知識分子的禪。此時的禪對於中國人來說尚且晦澀異常，遑論禪宗尚未流佈的日本。

例如佛陀的故事在多種佛傳中均有記載，而《寶林傳》、《祖堂集》等燈史中收錄的內容都由中唐馬祖禪洪州宗以其「性在作用說」為根據解釋的文本。對此，唐末五代雲門文偃（864~949）以及宋代禪師批評如下：

世尊初生下時，周行七步，目顧四方，一手指天，一手指地云：「天上天下，唯我獨尊。」

雲門偃拈：「我當時若見，一棒打殺，與狗子喫卻，貴圖天下太平。」

大慧杲頌：「老漢才生便著忙，周行七步似顛狂。賺他無限癡男女，開眼堂堂入鑊湯。」

竹庵珪頌：「老胡不免出胞胎，也解人前伊麼來，指地指天稱第一，衆生四十九年災。」

智海逸上堂云：「……然而二千年前，爰有菩薩，號曰護明，不向天宮守本分，上辭兜率，下降閻浮，於淨飯王宮摩耶夫人右脇降生。九龍吐水，沐浴金軀。既沐浴已，其家巨富。此子甚嬌，向瑠璃殿上，周行七步，目顧四方，一手指天，一手指地云：『天上天下，唯我獨尊。』自茲倒地，逮二千年，積代兒孫，扶持不起。於中獨有雲門禪師，勇猛發憤道：『我當時若見，一棒打殺，與狗子喫卻，貴圖天下太平。』法眼聞之便謂：『大小雲門，不合謗佛。』雲門扶得一半，又被法眼推倒。直至於今，更起不得。此會之中，莫有大力禪客？略請相助。」良久云：「若無，不如自下手。」乃拈拄杖，擊繩床一下云：「起也！而今而後，護明，莫教再倒！智海獨力，無如之何。」復擊繩床。（《禪門拈頌集》卷一）

對於佛傳故事，唐末五代、宋代禪師們卻堅決否定了以前的評價，加以如此辛辣的批評或嘲弄。

「拈花微笑」的故事明顯是中唐馬祖禪洪州宗以其「性在作用說」為根據解釋佛傳中的文本。南宋無門慧開（1183~1260）在他的《無門關》中批評說：

世尊昔在靈山會上，拈花示衆。是時衆皆默然。惟迦葉尊者破顏微笑。世尊云：「吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相微妙法門。不立文字，教外別傳。付囑摩訶迦葉。」

無門曰：「黃面瞿曇，傍若無人。壓良爲賤，懸羊頭賣狗肉。將謂多少奇特，只如當時大衆都笑，正法眼藏作麼生傳？設使迦葉不笑，正法眼藏又作麼生傳？若道正法眼藏有傳授，黃面老子誑誑閭閻；若道無傳授，爲什麼獨許迦葉？」

頌曰：「拈起花來，尾巴已露。迦葉破顏，人天罔措。」（《無門關》第六則，《大正藏》第48卷，293c）

無門慧開這種「呵佛罵祖」的態度與其他宋代禪僧一致，屬於品味最低俗的典型。總之，在南宋禪林中存在著一種喜歡故意顛倒解釋的傾向，並試圖通過偈頌來表達和展示這一點。其結果就是讀者難以理解。

北宋末期最爲活躍的一代禪僧大慧宗杲（1089~1163）喜歡與士大夫討論禪，並引入門下參禪。他認爲當時知識分子偏愛推敲難解的文本。

今時人盡是順顛倒，不順正理。「如何是佛？」「即汝心是。」卻以爲尋常，及至「問：『如何是佛？』」答云：『燈籠沿壁上天台！』」便道奇特。豈不顛倒耶？（《大慧普覺禪師年譜》紹興壬子〔二年，1132年〕，《宋人年譜集目/宋編宋人年譜選刊》，巴蜀書社，1995年）

「如何是佛？」「即汝心是。」這是馬祖建立的唐代禪宗的思想基調。宋代近世知識分子反而不能接受，卻喜歡「問：如何是佛？答云：燈籠沿壁上天台！」這種顛倒的奇怪說法。此處的「燈籠」出典於馮山靈祐禪師對仰山慧寂提問「如何是西來意？」回答的「大好燈籠！」（《景德傳燈錄·卷9·馮山章》）中來的。這是直接的回答，意思是說，你看「燈籠」的視覺作用即是你佛性的顯現。然而「燈籠沿壁上天台！」顯然是對「性在作用說」加以奇怪形象的變形。知識分子本來尊重合理性，同時卻喜歡難解的說法。與此相應，禪宗也就變成一種難解的思想了。

蘭溪道隆禪師到日本以後，先後在鎌倉建長寺和京都建仁寺上堂說法，日本僧人難解其意。與此相同，日本道元禪師（1200~1253）渡海南宋江南學禪，修行得法後（1223~1227年），回日本在京都興聖寺、越前永平寺開堂說法的日文記錄《正法眼藏》素有難解之稱，情況與蘭溪道隆相同（見下文）。

（2）蘭溪道隆禪師說禪的瓶頸——蘭溪道隆禪師抵達日本的時候正值壯年——34歲。他在南宋沒有住持禪院說禪的經歷。由於缺乏必要的教學經驗，生搬硬

套南宋禪宗的教學方法似乎是唯一的選擇。所以毫無禪宗學習經驗的日本僧人自然就難解其意了。他東渡日本以前的經歷有如下記載：

釋道隆，宋國西蜀涪江人也。姓冉氏。年十三薙髮於成都大慈寺，遊學講肆，棄而理峽棹，入浙見範無準（無準師範）、冲癡絕（癡絕道冲）、簡北澗（北澗居簡）諸大老，皆無所契，漸居陽山（蘇州陽山尊相寺），依無明性（無明慧性）禪師。性室中舉「東山牛過窓橋話」，隆聞有省。嘗聽東僧之盛稱國光及禪門之草昧，常志游化，遂以淳祐六年（1246）乘商舶著宰府，本朝寬元四年丙午也。（虎關師鍊《巨福山建長禪寺開山蘭溪和尚行實》，《續群書類從》卷 227／《元亨釋書》卷 6《釋道隆傳》）

由此傳記得知，他在南宋的確沒有住持禪院說禪的經歷。又因為他 34 歲東渡，南宋國內不知其名。虛堂智愚禪師為《蘭溪和尚語錄》寫跋文時，開頭有如下諷刺的言句：

宋有名衲，自號蘭谿。一筇高出於岷峨，萬里南詢於吳越。陽山領旨，到頭不識無明；擡脚千鈞，肯踐松源家法？乘桴於海，大行日本國中。（《大覺禪師語錄跋》，《大正藏》第 80 卷，93a）

道隆禪師抵達日本的第三年，去鎌倉後，幕府執權者北條時賴歸於門下，翌年就任常樂寺住持，指導一百個僧人。次年北條時賴為道隆禪師建立日本第一座禪寺——建長寺，請他出任住持。

道隆禪師先後在建長寺作了三次「普說」。「普說」是宋代以後禪院「住持入院」或「叢林新人入門」時所舉行。「普說」的內容有個點，即這是講話人分享自己的修行經驗：「語中必演自家悟道緣，蓋人天衆前吐露自悟境界。」（無著道忠《禪林象器箋》卷 11）。禪僧給僧衆講自己的修行、開悟的經驗，並作說明「什麼是禪宗」以及「禪僧應該如何修行」的問題。「普說」是一種具有「禪學概論」性質的綜述。我們研究蘭溪道隆禪師在日本所說的南宋臨濟禪的思想特徵，他所作的三篇「普說」是很重要的資料，而且需要與緊隨其後東渡的兩位禪師兀庵普寧（1189~1276）和無學祖元（1226~1286）所作的「普說」作比較。兀庵普寧禪師於景定元年（日本文應元年，1260 年）63 歲時應北條時賴之邀來日本，弘長 2 年（1262）任建長寺住持時作了一次「普說」。無學祖元禪師於至元 16 年（日本弘安 2 年，1279 年）54 歲時應北條時宗之邀來日本，第二年（弘安 3 年，1280 年）任圓覺寺住持時作了一次「普說」。

兀庵普寧禪師的「普說」首先從「三教一致」說起，講自己修行的經歷和與蘭溪道隆禪師的結交，說明他東渡日本的緣由。然後為日本僧人講解佛教的起源和禪宗的意義，指出禪宗「不立文字」和「直指人心」的宗旨是佛教的核心思想。因此

禪僧修行的目的就是解決「生死一大事」，並介紹古人參究的實例。據此，兀庵普寧禪師嚴謹的講解思路可見一斑，這對於毫無禪宗學習經驗的日本僧人來說儼然是一次「禪學概論」的學習。文中詳細闡述了他修行和開悟的過程以及經驗，是一篇極有說服力的「普說」。這也體現出一位時年 63 歲的禪林名宿道業之綿密。他所作的佛教和禪宗的歷史概觀也可看作一部標準的南宋禪宗理論。從這一點來看，他的「普說」具有很高的價值。

無學祖元禪師「普說」的特點在於，他把自己參究「狗子無佛性」這一入門公案的具體經過和當時南宋江南禪林參究此一公案的實際情況報告得非常詳細。對參究公案的實際情況作如此細緻的記錄在禪宗史上唯一無二，極有價值。他在日本作過十六次「普說」都是懇切耐心的教法。他致力於在日本的傳禪事業，具體可見於《請益問答心要》（《佛光禪師語錄》卷 7）。這是用筆談方式回答問題，語言的障礙似乎被祖元禪師的熱情克服了。

關於自己修行過程和開悟經驗的闡述是「普說」不可或缺的部分。若以蘭溪道隆禪師的三次「普說」與上述兩位禪師相比，道隆禪師很少談到自己，這是他「普說」的特點。他在第一次「普說」中首先說「教禪一致」，然後提出「禪宗的思考方法」說明：認識能夠進行「見聞覺知」的主體即是禪宗修行的目的。但學人往往被障壁於自己的知識和見解中，難以開悟，因此他鼓勵學人「放下主觀的念頭，讓『見聞覺知』都停止，任由自然的本性流露和發展。而後強調『超越生死』才是禪要解決的問題。」

下面我們閱讀他在日本說禪的具體情況。以下是他於弘長 2 年（1262 年）在京都建仁寺所作的「結夏小參」的說法記錄。

就底撮來，未免通身是泥水；從頭颺下，何妨到處是生涯？

所以鬧市叢裡，回避無門；荊棘林中，縱橫有路。便恁麼會去，省了建寧多少鹽醋？

更言九旬禁足，甘守空墳；一夏修行，自投憲網。

猛烈漢撥轉上頭關捩，掀翻圓覺伽藍；呵佛罵祖，罔聖欺凡；活陷泥梨渾不顧，彌天罪犯一身擔。

（復舉）

僊宗玘和尚，因僧問：「十二時中常在底人，還消得人天供養也無？」宗曰：「消不得。」僧曰：「爲什麼消不得？」宗曰：「爲汝常在。」僧曰：「祇如常不在底人，還消得也無？」宗曰：「驢年！」

（師云）

僊宗被這僧問著，譯語太繁。殊不知常不在底人，極是消得。諸人還揀辨

得出麼？

(良久)

床窄先臥，粥稀後坐。(《大正藏》第 80 卷《大覺禪師語錄》卷中，76a~b)

這是道隆禪師在建仁寺「坐夏」修行結束時的一場說法。主題是「禪宗的教導方式」。

開頭兩句用詩的形式表述一個原則：禪宗原則上不會手把手地教導，只是指引，而非代勞。認識「本來面目」只能靠自己。九十天「夏安居」的修行很苦，但這本不是必須的事，真正有見地的禪僧視清規戒律為敝履。於是他提示一個公案來討論這個問題。但這個公案的確異常晦澀——「常在底人」、「常不在底人」到底是什麼意思？僊宗守玘的對話見《景德傳燈錄·卷 21·福州僊宗院守玘禪師傳》：

僧問：「十二時中常在底人，還消得人天供養也無？」師曰：「消不得。」
僧曰：「爲什麼消不得？」師曰：「爲汝常在。」僧曰：「只如常不在底人，還消得也無？」師曰：「驢年去！」

這一段就是道隆禪師所根據的資料，但也同樣不容易懂。於是我們需要找同一主題的另一段對話。《景德傳燈錄·卷 19·福州安國院明真大師弘瑫傳》有如下記載：

問：「常居正位底人，還消人天供養否？」師曰：「消不得。」曰：「爲什麼消不得？」師曰：「是什麼心行？」曰：「什麼人消得？」師曰：「著衣喫飯底消得。」

這裡「常在底人」說作「常居正位底人」，「常在底人」原來就是「常居正位底人」的省略。「常居正位底人」指的是一個能體會「法身」的人，或希望體會「法身」的人。體會「法身」不外乎是開悟的意思。安國弘瑫禪師爲什麼說「這種人沒有資格接受供養」呢？他說的意思是「法身不同於肉身，不能接受供養；五蘊結成的肉身才能著衣喫飯，接受供養。」這樣就把教理和禪思想巧妙地結合起來了。僊宗守玘對於以「十二時中常在（正位）底人」爲理想的僧人說：「你沒有資格接受供養。因爲你『常在正位』。」意思是說：「因爲你以爲『常在正位』的人最好。」僧人問：「那麼『常不在正位』的人就能接受供養嗎？」僊宗守玘罵僧人說：「驢年去！」意思是說：「你這個人一直作夢想『常在正位』、『常不在正位』，完全沒出息！」他批評僧人執著於「正位」、「偏位」等佛教觀念，而非立足於自己的修行。

道隆禪師反而批評僊宗守玘說：「其實他不懂道理。『常不在正位』的人才有資格接受供養。」意思是說：「因為『常不在正位』的人才能修行，所以他有資格接受供養。」他作了這種解釋後，向聽眾提問題：「大家！你們聽明白我說的意思嗎？」沉默了一會兒，看大家不明白，最後說了一句話：「床窄先臥，粥稀後坐。」這一則四川諺語的譬喻，意思是說：「臥床很窄，所以要搶先躺下以佔據更多的位置；粥中的大米很少，所以不要先去喫飯，因為粥中的大米會沉底，後去才能喫飽。」就是說只有聰明的人才明白其中的道理。道隆禪師如此的說法，日本僧人大概很難聽懂。

到此，我就懷疑：道隆禪師在建仁寺所作的這一場說法，與《大覺禪師語錄》裡所收的「結夏小參」是否一樣？這篇「結夏小參」是很講究的四六文。假如他照樣講給日本僧人，恐怕沒人聽得懂。那麼實際情況是怎樣？我推測：道隆禪師大概會事前準備稿子，這就是《大覺禪師語錄》裡所收的講究對仗、押韻、平仄的整齊四六文的「結夏小參」。但很可能他在建仁寺結夏上堂講話時不會照本宣科，而是臨機應變，有時會換說法，有時會詳述公案，抑或用了其他的翻譯技巧處理。翻譯人員一定當場給僧眾翻譯。但問題在於翻譯的質量：翻譯人是否正確掌握道隆禪師講的蜀方言？他是否正確掌握南宋禪宗基本禪理？他是否正確掌握道隆禪師講的內容中似乎不那麼通順的邏輯？他是否把中國俗諺翻譯得日本人聽得懂？很難想像當時日本鎌倉禪林裡有這樣的能人。

還有一件事，我們需要考慮。道隆禪師懷著將南宋臨濟禪的宗旨和風格原封不動地傳播到日本的決心。然後自己整理他在日本所作的傳道記錄並編纂成冊，隨後派弟子帶回南宋，邀請一些著名禪師為他寫序跋，並在國內出版。目的在於希冀南宋禪師們承認他到日本展開傳禪活動的成績。因為他在南宋未有住持禪院說禪的經歷，所以他抱有這個願望，我們能理解。因此他的語錄需要保持南宋禪學的高水平。結果卻生搬硬套南宋禪宗的教學方法，所以毫無禪宗學習經驗的日本僧人自然就難解其意了。

我們可以參照和道隆禪師同時代的道元禪師的《正法眼藏》。他 24 歲渡海至南宋江南（1223 年），兩年後到天童山景德禪寺參學長翁如淨禪師，29 歲歸國（1228 年），在京都深草興聖寺開法，為日本僧人上堂說法，同時用日語撰寫《正法眼藏》。其中《現成公案》一篇是他 34 歲時的著作（1233 年）。開頭第一段是這樣寫：

諸法の佛法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸佛あり、衆生あり。萬法ともにわれにあらざる時節、まどひなく、さとりなく、諸佛なく、衆生なく、生なく、滅なし。佛法もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生佛あり。

しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜に散り、草は棄嫌におふるのみなり。

諸法之爲佛法時節，即有迷有悟，有修行，有生死，有諸佛，有衆生。
萬法非屬我之時節，無迷無悟，無諸佛，無衆生，無生無死。

佛道原本跳出豐儉，故有生滅，有迷悟，有衆生與佛。

雖言如是，花於愛惜而凋落，草於棄嫌而叢生。(何燕生譯，宗教文化出版社，2003年)

日語原文很難解，漢語譯文更難解。譯者特意強調這是「直譯」，也沒有注釋。但這樣做只會使讀者完全無法理解。

第一句「諸法之爲佛法時節」所根據的是唐末五代雲門文偃(864~949)的語錄：

(1) 問：「如何是一切法皆是佛法？」師云：「三家村裡老婆盈街路。會麼？」學云：「不會。」師云：「非但汝不會，大有人不會在。」(『雲門廣錄』卷上，《大正藏》第47卷546c~547a)

道元說的第一句「諸法之爲佛法時節」是「一切法皆是佛法」的日語翻譯。「一切法皆是佛法」見於《金剛經》等多種佛經常說的一句。提問的僧人用作一般的道理來問意思。雲門禪師的回答很奇怪：「三家村裡老婆盈街路。」這當然不是佛教教理上的解釋。所謂「三家村裡老婆」，我們根據下面(2)的記載判斷，意思是「三家村裡老婆，禪也不會。」「三家村裡老婆盈街路」意思是「有很多不會禪的人」。禪僧的對話一般不討論解釋佛教教理。藥山惟儼禪師(751~834)被責怪不說法，回答說：「經有經師，論有論師，律有律師。又爭怪得老僧？」(《景德傳燈錄·卷14·藥山章》)。雲門說「非但汝不會，大有人不會在。」意思是說「我也不會，不能作解釋。」底下要反問：「你問我這個問題，有什麼用處！」

(2) 舉：「一切聲是佛聲，一切色是佛色。」師拈起拂子，云：「是什麼？若道是拂子，三家村裡老婆，禪也不會。」(同卷中，555b)

雲門在這裏把「一切法皆是佛法」換個說法作「一切聲是佛聲，一切色是佛色」。馬祖禪洪州宗提出的悟道論原來是「見色見心，聞聲悟道」，即人接觸外境，見色聞聲，覺悟這種「見聞覺知」的作用就是佛性的顯現。從而雲門說：「你見拂子，不能叫作拂子，應該叫作佛。叫作拂子只是不懂禪的胡塗人。」

(3) 師有時云：「我尋常道：一切聲是佛聲，一切色是佛色，盡大地是法身。枉作個佛法中見。如今見拄杖，但喚作拄杖；見屋，但喚作屋。」(同卷中，559a)

雲門從前常說：「聞聲要聞作佛聲，見色要見作佛色。山河大地總是法身的顯現。」後來他改了主意，自我反思從前所作的教條主義說：「那只是作了佛法中之見罷了。」

「一切法皆是佛法」、「諸法之為佛法時節」不是一個「定理」，而是只有開悟才出現的一種理想世界。假如把「一切法皆是佛法」、「諸法之為佛法時節」看作一個「命題」來探索佛教義理是錯誤的。我們應當了解這個說法的背面存在有個人的開悟體驗。「外境總是法身的顯現」這樣的世界不會是我們通常能感覺到的世界。偶然的機會接觸外界的某種東西，偶爾會引起開悟的體驗，例如靈雲志勤禪師 30 年行腳後，有一次偶然看到盛開的桃花的瞬間，就徹底解決了滄山靈祐禪師所提出的「見色即見心」問題；又如香巖智閑禪師在滄山靈祐禪師門下失去了信心，後離開滄山，行腳到一座古廟住下，掃地除石，扔掉小石撞上竹子，他聽到聲音的一瞬間，就徹底解決了滄山靈祐禪師所提出的「父母未生以前本來面目」問題。這樣的情景下，志勤禪師「見桃」的桃花就是「佛色」，智閑禪師「聽到擊竹」的聲音就是「佛聲」。「一切法皆是佛法」是說：「森蘿萬象所有的事物都是佛法的顯現」，也是說：「原來所有的事物都能講出佛法！」。這原來是悟道的嘆聲、感興之語，後來成為「一切法皆是佛法」的教理性術語了。雲門以「拂子」為例提問：「這是什麼？如果回答說是拂子，那就是不懂禪的人」（2）。但後來反過來說「這真是愚蠢的佛法見地」（3）。

道元繼承雲門最後的認識，「諸法之為佛法時節」雖然是開悟的境界，仍然認為不過停留在「迷」和「悟」、「衆生」和「諸佛」對立的世界中，對此加以批評。這是道元的第一個反轉。

第二句所根據的是中唐龐居士（嗣馬祖道一，8~9 世紀）的提問：

參問馬祖云：「不與萬法為侶者是什麼人？」祖云：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」居士言下頓領玄旨，乃留駐參承。（《景德傳燈錄·卷 8·龐居士章》）

龐居士說的「不與萬法為侶者」是超越現世的人。他提問：「不與萬法為侶者是什麼人？」他表現出一種欲罷不能的殷切期望，希望成為超越現世的人，但是馬祖以豪放的態度解放了他那沉重的超越主義負擔，回答說：「等你一口氣吸盡西江水，即向你說。」道元把龐居士的「不與萬法為侶者」說成「萬法非屬我之時節」，卻高度肯定居士奮勇的超越精神，認為達到這種境界才能消滅「迷」和「悟」、「衆生」和「諸佛」的二元對立，表示克服第一句的迷悟二元論。這是道元的第二個反轉。

第三句「佛道原本跳出豐儉」，意思是「佛法固然超出貧富貴賤的世俗世界」。他接著說「正因為如此，還是存有『迷』和『悟』、『衆生』和『諸佛』對立的世界。」第三句只不過是第一句的反覆，但這裡有道元的第三個反轉。

第四句「雖言如是，花於愛惜而凋落，草於棄嫌而叢生」的一對詩句是宋代流行的警句：

問：「如何是和尚家風？」師云：「華從愛惜落，草逐棄嫌生。」進云：「未審客來，將何祇待？」師云：「畬田粟米飯，山茶一兩甌。住即隨緣住，不住任遨遊。」（《天聖廣燈錄·卷26·興元府牛頭山精禪師章》）

問：「供養百千諸佛，不如供養一無心道人。百千諸佛有甚過，無心道人有何福？」師云：「花從愛惜落，草逐棄嫌生。」僧曰：「未審是一是二？」師云：「一二且致，鼻孔因什麼在老僧手裡？」僧擬議。師云：「蒼天，蒼天！」（《建中靖國續燈錄·卷1·常州禪權山廣教慧泰禪師章》）

「花從愛惜落，草逐棄嫌生」兩句意思，不難解釋成：「儘管被人愛惜，但美麗的花總是會謝掉的；儘管被人討厭，雜草反而展現出勃勃生機。」這兩句初次出現於宋代禪僧的對話中，原來是否是一首詩中的對句，不得而知。牛頭山精禪師雖然對於行脚僧期望超脫世俗的家風，但他卻以普通人的感情回答；廣教慧泰禪師也同樣以「無心道人」也有普通人的感情回答。唐詩中有類似的表白：

呂溫《戲贈靈澈上人》詩：

僧家亦有芳春興，自是禪心無滯境。

君見池水湛然時，何曾不受花枝影？（《全唐詩》卷370）

皎然《送別》詩：

聞說情人怨別情，霜天淅瀝在寒城。

長宵漫漫角聲發，禪子無心恨亦生。（『全唐詩』卷821）

道元禪師則用這兩句來表達什麼意思？

儘管覺悟「佛法」，但畢竟在「迷悟」二元論中。（第一句）

儘管跳出世俗的「佛法」，但也不免還停留在「迷悟」二元論中。（第三句）

超越「迷悟」二元論的境地不是沒有。（第二句）

雖然如此，世俗「人情」中亦有真實的感情。（第四句）

第一句反轉了對於通常的「佛法」理解，第二句反轉了對於通常的「禪」的理解，第三句反覆申說反轉對於通常的「佛法」的理解，第四句用兩句詩表示兩種反轉也不能絕對化，將「佛法」與世俗、「佛法」與「禪」對立加以止揚，最後達到新的南宋式禪宗思維作總結。如此屢次反轉之後，以詩句來作總結是常見於南宋禪僧的一種思維習慣。道元禪師說法的難解也是受其影響的結果。

一般來說，達到開悟即是「萬事了畢」，但宋代禪僧認為留存開悟的痕跡，就還在「迷悟」之中；不留開悟的痕跡才是真正的開悟。禪宗修行的「究明己事」，禪僧即使暫時達到了開悟的境界，也不得安住此境地，他需要不斷點檢自己，持續自覺並保持自己的佛性，在不斷變化的現實生活中實踐。這麼複雜的南宋禪宗思維，對於從未了解過禪宗的日本僧人，是很難了解的。

(3) 受制於當時的國際關係——元朝滅亡南宋 (1279 年)，占領高麗，甚至兩次遠征侵略日本 (1274、1281 年)。蘭溪道隆禪師到日本傳禪正值日元兩國關係極其緊張的時期。所以，在他駐錫日本的 33 年中，傳禪活動也不能不受此時期國際關係的影響。他不僅屢遭元朝特務構陷，而且還被開除住持職位，放逐到外地。

蘭溪道隆禪師到日本傳禪以後，幾位禪師受到日本鎌倉幕府執政者的邀請，陸續東渡日本，如蘭溪道隆的法友兀庵普寧 (1198~1276) 於南宋景定元年 (64 歲，日本文應元年，1260 年) 應執權北條時賴之邀東渡；大休正念 (1215~1289) 於咸淳 5 年 (54 歲，日本文永 6 年，1269 年)；西澗子曇 (1249~1306) 於咸淳 7 年 (23 歲，日本文永 8 年，127 年)；無學祖元 (1226~1289) 於元朝至元 16 年 (54 歲，日本弘安 2 年，1279 年) 應北條時宗之邀東渡；鏡堂覺圓 (1244~1306) 於同年東渡日本。有一位日本學者將此一百年稱作「渡來僧之世紀」表示日中之間往來頻繁、影響之巨大。然而此一百年間正值元朝兩次遠征日本 (1274、1281 年) 的時期，兩國關係極其緊張。蒙古元朝占領中國應該是促進禪僧東渡日本的主要原因。無學祖元禪師於德祐元年 (1275 年) 避難到温州雁蕩山能仁禪寺。

次年元兵壓境，寺衆竄匿，師一榻兀坐。軍士以刃加頸，神色不少變，爲說偈：「乾坤無地卓孤筇，喜得人空法亦空。珍重大元三尺劍，電光影裡斬春風。」士悔謝而卻。(《無學禪師行狀》，《佛光國師語錄》卷 9，《大正藏》第 80 冊 238b-c)

蘭溪道隆禪師駐錫 33 年中，兩次遭元朝特務構陷，被開除住持職位，放逐到外地。虎關師鍊撰《巨福山建長禪寺開山蘭溪和尚行實》(《元亨釋書·卷 6·釋道隆傳》) 有下面的記載：

(建長寺) 徒屬中有流言者，因此爲甲州之行。北地之胥吏氓黎，幸隆之竄謫，隆亦曰：「我爲法跨海入此國，只周旋皇畿侯服而已。不違誘導遠陬也。偶罹於讒誣，而狎於獠獠，是我弘道之素也。天龍豈有意於此乎？」甲之居猶洛之數。又還相，主龜谷山。六群之徒，謗吻未合，再成甲行。又還壽福。弘安元年 (1278) 孟夏，歸於福山。

虎關師鍊記述追放甲州用「徒屬中有流言者」、「隆之竄謫」、「罹於讒誣」、「六群之徒謗吻未合」等語表達，而缺乏具體內容是故意隱蔽事實的筆法。《釋道隆傳》

末尾記一段道隆遺留下的銅鏡靈異故事，似乎暗示道隆遭到元朝特務構陷：

隆有所持鏡，沒後其徒收之。或夢其鏡留隆儀貌，告徒乞見，髣髴似觀自在像。諸徒傳看異之。平帥聞之，請入府，疑其唵噀，令工磨治。其鏡初幽隱，經一磨，鮮明嚴好，大悲之相，皆悉備足。平帥悔謝作禮。

此一段的銅鏡靈異雖然是出於佛教史作者喜歡引述的一種怪異譚，但似乎有虎關師鍊在此為道隆雪恨的意圖。北條時宗為何看到銅鏡而「悔謝作禮」？大概因為他懷疑道隆是元國特務。可是一介禪僧怎能作元國特務的活動？這真是一個荒唐無稽的猜疑。道隆禪師在鎌倉接觸的道俗，可能無法理解他用蜀方言解說的意思。翻譯人員也未必能夠理解並遵循翻譯的三原則「信、達、雅」。因此，人們可能無法理解道隆禪師在想什麼，因此在建長寺這些無知愚昧的僧眾中，可能出現了基於無根據的謠言而造謠的人。當時的日元關係正值極其緊張的時期，北條時宗也受到這種風聞的影響。

道隆禪師如何接受這種情況？他的《建長寺語錄》裡收錄兩次「遊山歸上堂」。這可能就是讒謫甲州的實錄。

「遊山歸上堂」：

出門萬里陰雲散，入寺千峯瑞氣浮。

無去無來一句子，明明只在脚尖頭。

諸人！還透得這一關麼？如未透得者，切忌向脚尖頭上會！（《大覺禪師語錄》卷上，〈大正藏〉第80冊，55b）

開頭一首偈前兩句說：出發「遊山」時的憂慮早已消失，歸寺時看到瑞雲出現。後兩句詠出道隆禪師常常提起的禪宗邏輯：不動不搖的禪心同時藏在流動的身體中。然後他向建長寺僧人提問題：「你們能不能明白此個道理？不要執著動相！」

「遊山歸上堂」：

百草頭上，薦取老僧。鬧市叢中，識取天子。

古人可謂和根拔出，揭示諸人了也。

山僧近日自建長至鶴見，沿途上下，往往皆是樵夫漁父，爭貴鬪賤，說短論長。子細看來，何曾欠少？那里是他不欠少處？三錢買，兩錢賣。（同上，59a）

他說從鎌倉建長寺走到鶴見是指向往甲州的道路。他把旅途的見聞講給建長寺僧人聽，借以闡述禪宗思想。開頭四句是唐代禪僧夾山善會說的話。「百草頭上，薦取老僧」指「見色見心」，看到外境覺悟佛性的顯現；「鬧市叢中，識取天子」，將「人人具有的佛性」比作「天子的尊貴」，覺悟此道理就是禪宗要諦。下面他以

旅途中看到的樵夫漁父爲例，向建長寺僧人提問題：「哪裡是他們的所謂『不欠少處』？」最後的兩句「三錢買，兩錢賣」意思是出世間的禪宗不與世俗的道理相同。

如此看來，道隆禪師儘管遭到兩次讒謫，卻向建長寺僧人表現出一種氣宇軒昂的態度。他旅行中國的廣擴大地，越過蒼海到日本，對他來說讒謫甲州只不過是兩次「遊山」而已。

但這裡有一個問題。從《建長寺語錄》的排列（館隆志編《蘭溪和尚語錄上堂一覽表》，《蘭溪道隆禪師全集》，臨川書店，2014年）來看，第一次「遊山歸上堂」編在正嘉元年（1257）11月「冬至」到12月8日「蠟八」之間，第二次「遊山歸上堂」編在兩年後正元元年（1259）7月15日「解制」到10月1日「開爐」之間。去甲州的時間很短，而且與《元亨釋書·釋道隆傳》的記載不合。《元亨釋書》中記述讒謫甲州在元朝第一次遠征日本（文永11年，1274年）前後的兩國關係時期。《元亨釋書》的記載離「遊山歸上堂」約有20年時間。解決這個問題需要作再次考證。

蘭溪道隆禪師東渡日本的15年後（1260年），對道隆早就有種種讒言。他當時給一個朋友寫信苦訴煩惱：

此國之人，水土淺薄，無久長意，遞相妬嫉。以無實相傳，使人風波不止。此乃眼見耳聞之事，令人退志。此亦檀那信不良者讒言之咎也。

這一封信能說明上述兩次「遊山歸上堂」的背景，即這一定就是讒謫甲州的實錄。玉村竹二先生介紹的這件資料是《大覺禪師語錄掌故》（已佚）中引用的一篇尺牘（玉村竹二《蘭溪道隆與樵谷惟仙兩人交流的變化》，《山田無文老師喜壽紀念禪學論攷》，思文閣出版，1977年）。

以上，我簡述了蘭溪道隆禪師將南宋禪宗思想移殖日本之際的困難情況。以蘭溪道隆禪師爲首的南宋末期、元朝初期東渡日本的中國臨濟宗禪師們，克服困難，培養了人材。其中也有一些禪僧勇躍過海，在著名禪師門下修行得法，回日本後爲日本禪宗的發展奠定了基礎。