



國立臺灣大學文學院中國文學系

碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master's Thesis

「不離文字」與「不立文字」：

從「詩偈」與「庭園」論夢窓疎石禪思與修證

Exploring Musō Soseki's Zen Thought and Enlightened
Practice Through “Zen Verses” and “Zen Gardens”

邱亮瑜

Liang-Yu Chiu

指導教授：曹淑娟 博士、廖肇亨 博士

Advisor: Shu-Chuan Tsao, Ph.D.

Chao-Heng Liao, Ph.D.

中華民國 113 年 7 月

July 2024



國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

「不離文字」與「不立文字」：

從「詩偈」與「庭園」論夢窓疎石禪思與修證

Exploring Musō Soseki's Zen Thought and Enlightened
Practice Through “Zen Verses” and “Zen Gardens”

本論文係邱亮瑜(R05121003)在國立臺灣大學中國文學系完成之碩士學位論文，於民國 113 年 7 月 19 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department of Chinese Literature on 19 July 2024 have examined a Master's Thesis entitled above presented by Liang-Yu Chiu(R05121003) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

蕭麗華

郭珮君

(指導教授 Advisor)

(指導教授 Advisor)

許甲子

費淑娟



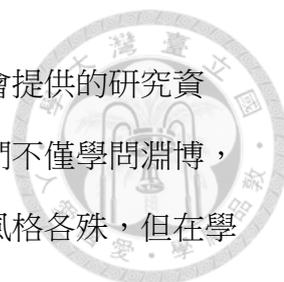
誌謝

「您對於接受事情，好像屬於比別人花時間的類型。不過以長遠眼光來看，時間或許會站在您這邊。」——村上春樹《刺殺騎士團長》頁 48

書籍出版的時候，那時正在唸碩二，當時讀到這句話特別有感觸，也預想放在碩士論文誌謝的開頭。可能當時的念想頗深，也因此自我預言，這本論文的完成確實花了好長好長的時間，然而之中不只是論文的撰寫，也是自我對 23 歲到 31 歲這近十年間許多面向的思索與描繪，我想正是因為對自我形象逐漸清晰，終究也勾勒出論文的形貌。

這份論文最終能夠成形，首要感謝我的父母，即便有爭執，有時也有彼此想法的差異，但您們對我的愛、體諒與包容，還有生活情感上方方面的支持，使我得以在過而立之年專心致志唸書，4 個月完成 14 萬字碩論，您們是我人生行經至今最感謝上天的存在。還有與我個性不同，但卻非常能理解我的妹妹小魚，很多艱難的時候，謝謝你都讓我感覺在身邊，和你分享日常、心情，都被你的樂觀開朗照拂，如果有心願確保可以成真，願小魚永遠陽光快樂。而長此相伴、帶給我無限歡笑與溫暖的親愛狗狗アラシ、和曾經在我難過時從夢裡安慰我的 Champion，也始終是支持我的力量，在我心中佔據難以比擬的重要位置。

唸書、寫作的過程中也要謝謝師長的指導和幫忙。有幸在更年少的時候，以及口試當天遇見溫柔敦厚的師長——我的指導曹淑娟老師，與口試委員蕭麗華老師、郭珮君老師。謝謝淑娟老師在論文撰寫過程的細心叮嚀、關懷，老師的治學嚴謹與對待事物的細膩，是我也希望企及的；謝謝麗華老師和珮君老師從更寬廣的視野與不同知識背景，提供我進入東亞佛教、日本中世文化的索引，雖然和老師們僅在口試時相遇，那一天卻獲益良多。而廖肇亨老師是另一個面向，肇亨老師有臨濟凌厲峻烈之風，也有於無涯的學海裡渡眾的強大行動力，老師研究的豐碩、優秀的文哲所 703 前輩，都是敦促我更加努力的動力，也是我學習的助力。還有政治系的林俊宏老師，從大學時代開始老師的睿智幽默就一直是我在學習和



人生的明燈，始終對俊宏老師深懷感激。也要謝謝日台交流協會提供的研究資助，以及在日本時訪問的學者陳繼東老師、柳幹康老師，老師們不僅學問淵博，在提點、幫助學生學習上更是不遺餘力。學習路上所遇師長們風格各殊，但在學問和人生上都惠我良多，我想是老師們在學問與待人上的光輝，召喚我投入研究並期許自己成為更好的人。

謝謝自大學時就結下緣份的齊聖與巧薇夫婦、松儒、薰誼、子觀、冠儀、怡婷、盈年，你們或開朗、或溫暖、或細膩、或理性，交織了時光的燦爛，也陪伴支撐我度過徬徨茫然。研究所相識的易璇、昕容、千華、婉菁、涵云，欣喜與你們相遇，一起上過的課、探的店、看過的展覽表演還有聊天談心，都是生命中的甜份；謝謝同門但未曾相見的思嫻，熱心地幫我從東大蒐集資料。

謝謝自高中就相識的茗元，點點滴滴難以細數，但都潺潺地流淌心中；也謝謝在日本的嫚君一起分享許多生活上的事，好幾篇重要的文獻都要感謝你幫忙蒐集。重返校園前在工作上面臨申請駐外的起伏與剛辭職內心充滿各種複雜情緒，兼之寫論文、準備雅思和托福漫長而煎熬的那些片段，謝謝允哲的溫言寬慰和不間斷的鼓勵；相遇於低谷，願歷經崎嶇蜿蜒後，我們都走向坦途。回顧這將近十年的歲月，許多記憶都一一浮現，研究所、短暫的訪日和交換期間、公務員受訓和職涯，每段緣份深淺不一，但相逢時都在心中留下點點的光芒。

在著手這本論文前，想到《苦雨之地》裡的一段話，也在寫作時親身經驗了這個節奏：「故事停頓的時候表示身體裡的什麼東西也停頓了，重要的不是打開它、讓它運作起來，而是隨它停頓一段時間，雪該融的時候就會融的。但等待的時間並不是什麼都不做，還是要在大太陽底下翻土……還是要到海上、進入山。」碩士班、論文、工作、生活，這近十年來，似乎朦朧感知到許多事情發生的當下總是難以明白，往往事過境遷之後心境上才得以清晰；不過更知道、明白些什麼，認知了也嘗試拓展了自身的邊界，似乎就不負時光。



摘要

禪宗重視親證體悟，因此對於文字語言與修證實踐的思索始終是禪思想的核心議題，基於此本文選取夢窓疎石在創作形制上表現出「不離文字」與「不立文字」的不同，但卻共同反映「不立文字」第一義意蘊的「詩偈」與「庭園」，考察夢窓思想裡的修證架構「根本智——後得智」的內在脈絡，以及於現實層面的實踐。

思想是對生活及現象的省思，因此首先以宏觀的角度：日本禪宗積極進入以顯密佛教為中心的國家宗教體制、元代崇教抑禪政策的衝擊、宗門裡禪教合流與禪淨合流的風潮，從時代議題的框架探索夢窓禪思想的基本圖像。在禪與教的議題上，夢窓會通二者認為通過理解彼此理論，即能了解二者僅是修行方法有別，但是有共同的修行目的，亦即夢窓禪思想裡最根源的去除一般二元對立的分別意識，復返原有的本分大智，而公案的功用與目標也是如此，同時夢窓也指出語言的方便妙用，因此架構出「根本智（本性）——後得智（利他渡人）」的修證理論。最後在破除分別的根基上，夢窓認為淨土宗區分淨穢、聖凡，以及部分修行者過於強調易行與難行，已落入分別、離開第一義，是以未主張禪淨一致。

其次在「根本智——後得智」的修證架構下可以得知，利益眾生的濟世思想始終存於夢窓的意識，其人詩偈創作也出現相似的從個人禪悟走向群體的方向。考量其人生涯不同時期以及思想的側重，因此分從「山居詩」、「徧界一覽亭」與「字說」考察，從中探得其人心境與生命處境抉擇轉變的關鍵在於受華嚴思想影響。荒木見悟詮釋華嚴一乘教的要旨在於「普照萬機」：使眾生根機與萬物各安其位，深化其存在基礎，將之涵攝於終極的真實中，是故強調以種種法門救度億萬根機，展現了在自身證悟之後，也欲使眾生萬物體認同樣的自由無礙。這樣的思維揭示了從「根本智」自然生發「後得智」的原因，以及華嚴思想如何融通至夢窓的禪思，禪教思想的交會從而與其人的修證理論產生關聯，禪教一致是「根本智——後得智」的前提基礎。以此審視夢窓弘法濟眾的入世選擇，除了現實層面審時度勢、等待能共享理想的權威者，思想上「根本智——後得智」的修證架構是夢窓入世的依據與觸發



行動的根源。

最後在庭園的營造上，夢窓的造園設計與對空間的命名呈現從重視實際山林水石的「寫景」式風格，轉向抽象化的「言志」模式，其中以立石模擬瀑布態勢傳達修悟意涵的龍門瀑枯山水石組，是日本庭園史上造景的里程碑。從對枯山水與自然實景的討論，以及每個庭園都有的觀音信仰建築設置，夢窓的造園理念顯示為代表復本反源思想的「自然觀」，以及體現利益眾生的「慈悲觀」，呼應著「根本智——後得智」的修證架構。庭園裡當夢窓以「佛眼」、「禪觀」照見萬物萬象時，禪與華嚴再度相遇交會，立基於兩者對空性、語言有相似的省思，夢窓進一步汲取華嚴對萬物、物我關係、法界諸相的深刻思索，使禪與教相互補充。此處通過西谷啓治同樣涵攝禪與華嚴思想的「空的哲學」，借其「空之場」理論中梳理事物間關係的「回互相入」概念，釐清正是因為去除我執與分別，於是自他不二，必然生成自利利他的作為，完整了「根本智——後得智」修證體系的內在脈絡。而此修證架構落實於夢窓個人的生命顯現為仕隱對立的消融，在現實層面則是「冤親平等」、濟渡眾生的作為。

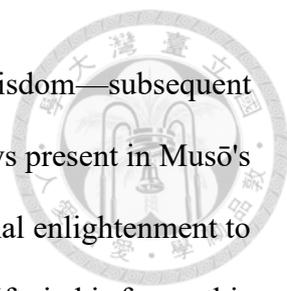
禪與教的融通，朗現了「根本智——後得智」架構裡上求佛道與下化眾生之間的必然與相即，也從而豐盈了思想的實踐與行動面向，成就夢窓生命人格與庭園空間的莊嚴圓備。

關鍵詞：夢窓疎石（夢窗疏石）、詩偈、庭園、枯山水、禪教一致

Abstract

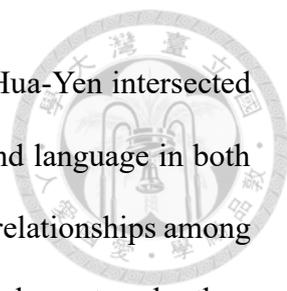
Zen Buddhism emphasizes personal enlightenment and thus, the discussion of language and practice is central to Zen thought. Based on this, this paper examines the differing yet interconnected expressions of "not leaving language" (不離文字) and "not establishing language" (不立文字) in Musō Soseki's creations, specifically through his "Zen verses" and "Zen gardens," both reflecting the ultimate meaning of "not establishing language." This study explores the internal framework of Musō's practice, "fundamental wisdom—subsequent wisdom," and its practical application in reality.

Thought is a reflection on life and phenomena. Therefore, this paper first takes a macroscopic perspective: examining the basic image of Musō's Zen thought through the framework of Japan's Zen Buddhism integrating into the state religion centered on *kenmitsu* (exoteric-esoteric 顯密) institutions, the impact of the Yuan dynasty's policy of promoting Doctrinal Buddhism (scripture-based traditions 教) over Zen Buddhism (禪), and the trends of "unity of doctrinal and meditative approaches" and "the consistency of Zen Buddhism and Pure Land Buddhism". On the issue of Zen and Doctrinal Buddhism, Musō believed that understanding each other's theories could reveal that they only differ in methods of practice but share the same goal of enlightenment. This reflects the deepest root of Musō's thought: removing the dualistic separation and returning to the original, innate wisdom, which is also the function and goal of Zen Koans (禪公案). Musō also highlighted the skillful use of language, thus constructing a practice theory of "fundamental wisdom (original nature)—subsequent wisdom (benefiting others)." On this basis, Musō critiqued Pure Land Buddhism for distinguishing between pure and impure, sacred and mundane, and for some practitioners overly emphasizing easy versus difficult practices, which he saw as falling into dualistic separation, deviating from the ultimate truth.



Secondly, under the practice framework of "fundamental wisdom—subsequent wisdom," it is evident that the idea of benefiting all beings was always present in Musō's consciousness. His Zen verses also reflect a similar shift from personal enlightenment to collective orientation. Considering different periods of his life and shifts in his focus, this paper examines "mountain living poetry", "View from the 徧界一覽亭", and "Portrait Praise" to trace key transitions in his mindset and life choices, influenced by Hua-Yen Buddhism. Araki Kengo interprets the essence of Hua-Yen One Vehicle teaching as "universally illuminating all phenomena," which aims to situate all beings and things in their rightful place within the ultimate truth. This emphasizes various methods to save innumerable beings, showcasing the natural emergence of "subsequent wisdom" from "fundamental wisdom" and how Hua-Yen thought integrates with Musō's Zen thought. The intersection of Zen and Hua-Yen Buddhism thus aligns with Musō's practice theory, with doctrinal and meditative integration as the foundational basis of "fundamental wisdom—subsequent wisdom." This perspective elucidates Musō's worldly engagement choices, influenced by both practical circumstances and the theoretical framework of "fundamental wisdom—subsequent wisdom," guiding his actions.

Finally, in garden design, Musō's approach evolved from "scenic representation," focusing on actual natural landscapes, to "expressing intention" through abstract forms. His use of placing stones to simulate waterfall states, conveying enlightenment, marked a milestone in the history of Japanese garden design. Through discussions of “*Karesansui*” (枯山水) and natural scenery, and the presence of Kannon (Avalokiteshvara) (觀音) belief structures in each garden, Musō's garden philosophy reveals "nature view" representing the thought of returning to the source, and "compassion view" embodying the aim to benefit all beings, resonating with the practice framework of "fundamental wisdom—subsequent wisdom." In gardens, when Musō used “Buddha eye” (佛眼) and



“Chan observation” (禪觀) to perceive all phenomena, Zen and Hua-Yen intersected again. This intersection, based on similar reflections on emptiness and language in both traditions, allowed Musō to absorb deep insights of Hua-Yen into the relationships among all things, integrating Zen Buddhism and Doctrinal Buddhism to supplement each other. Utilizing Nishitani Keiji's "philosophy of emptiness," particularly the "place of emptiness" theory which examines interrelationships, clarifies that eliminating ego and dualistic separation naturally leads to self-benefiting and benefiting others. This completes the internal framework of the "fundamental wisdom—subsequent wisdom" practice system, reflecting in Musō's life as the dissolution of the tension between engagement and withdrawal, and in practical terms, as actions embodying “quality of enemies and friends” (impartiality in love to all) and benefiting all beings.

The integration of Zen Buddhism and Doctrinal Buddhism illuminates the necessary and mutual aspect between seeking enlightenment and transforming beings within the "fundamental wisdom—subsequent wisdom" framework, enriching the practical and action-oriented dimensions of thought, culminating in the dignified and complete personality and garden spaces of Musō.

Keywords: Musō Soseki, Zen verses, Zen garden, Karesansui, Unity of Doctrinal and Meditative Approaches (Unifying Zen and the Teachings)

目次

國立臺灣大學碩士學位論文口試委員審定書	i
誌謝	ii
中文摘要	iv
英文摘要	vi
目次	ix
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與問題意識	1
第二節 先行研究回顧	7
一、夢窓疎石研究	7
二、禪思想史與中日交流	12
三、禪宗語言	15
四、庭園創作	18
第三節 研究徑路	21
一、語言與修證	21
二、禪思想、詩偈與庭園的互通性	22
三、庭園：人文主義地理學與西谷啓治「空的哲學」	22
第四節 章節安排	24
第二章 夢窓疎石的禪學思想	26
第一節 夢窓疎石的禪教思想	30
一、中日禪教議題概況	30
二、夢窓疎石禪教會通思想	34
第二節 對於公案的議說——兼看夢窓的修證論與語言觀	41
一、宋元公案禪的發展：從文字到看話	41
二、夢窓疎石的公案禪法、修證論與語言觀	43
第三節 夢窓疎石的禪淨思想	54
一、中國禪淨融合思想	54
二、夢窓對念佛法門的批評	56
第四節 小結	62
第三章 「不離文字」——夢窓疎石的詩偈創作	65
第一節 山居詩	69
一、禪思佛理——寓舍巽塵晝掩關，市中買得沃州山	69
二、避世隱逸——世上浮榮屬貴家，窮栖贏得飽煙霞	73
三、樂道安適——滿船載得暮春興，與點爭如此勝遊	78
第二節 與渡來僧的交際唱和——以「徧界一覽亭」為中心	83
第三節 入世與弘法：字說	90
第四節 小結	96

第四章 「不立文字」——夢窓疎石的庭園表現	99
第一節 造園變遷與理念	100
一、有山林水石之美：古谿庵、瑞泉院	100
二、夢窓造園的轉折：惠林寺、臨川寺	106
三、造園理念的基本圖式：自然與慈悲思想	110
第二節 仕與隱：西芳寺	115
一、西芳寺的空間規劃與命名詮釋	116
二、「縮遠」與「徧界一覽」的觀視	123
三、「仕」與「隱」的相即	124
第三節 圓備無礙之境：天龍寺	128
一、圓滿無盡的華嚴空間	129
二、教外別傳道場	132
三、禪與華嚴的融通實踐：冤親平等	136
第四節 小結	139
第五章 結論	142
參考文獻	145
一、傳統古籍	145
二、近人論著	148
三、網路資料	157
附錄	158
附錄一：夢窓疎石足跡地圖	158
附錄二：夢窓疎石年譜	159

第一章 緒論

第一節 研究動機與問題意識



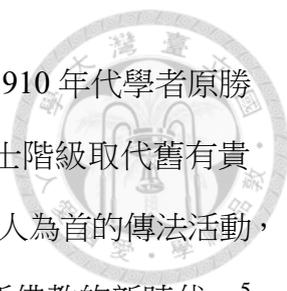
本文試從思想、文字——詩偈、¹空間——庭園為線索，探討夢窓疎石（1275-1351）如何繼承及建構禪宗思想核心的修證議題，以下先論述研究動機，從日本中世時期佛教發展以及中日文化交流的脈絡說明夢窓對於思想文化的重要影響，最後說明本文的研究問題與目的。

夢窓疎石（1275-1351）在世的年代，橫跨日本鎌倉時代末期（鎌倉時代，1185-1333）至室町時代前期（室町時代，1336-1573），²此段時間正是日本史上的中世時期，那是一個政治極度動盪不安，思想與文化層面上也產生巨變的時代。政治上蒙古曾於 1274 年（文永之役）與 1281 年（弘安之役）兩度入侵日本，致使鎌倉幕府背負沈重的軍事負擔；國家之內則是以天皇為代表的公家以及幕府為首的武家間激烈對峙，鎌倉時期承久之亂（1221 年）後鳥羽上皇為了實現由朝廷管理幕府而討伐鎌倉幕府的舉兵，反遭幕府執權北条氏鎮壓而被流放；1333 年後醍醐天皇集結倒幕力量討伐鎌倉幕府使之滅亡後，其推行的建武新政招致武家不滿被迫退位，出逃至吉野建立南朝，足利尊氏擁立光明天皇在京都創設室町幕府是為北朝，南北朝分裂狀況長達六十年之久，期間內戰衝突不斷；然而在南北朝動亂時期，夢窓同時受到後醍醐天皇和足利尊氏的尊崇，並從南北兩朝的天皇、上皇得到國師封號，在動輒得咎的動盪政治環境下非常罕見。³

¹ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》收錄夢窓以漢字創作之詩，分類題名為「偈頌」，《夢中問答集》裡所見「詩歌」一詞，前者指以漢字創作的詩，後者為和歌。關於以漢字寫就之詩如何稱之，筆者瀏覽相關論著，在中日文化交流語境下常以「漢詩」稱之，通常則稱為「偈頌」、「詩」或「偈」；本文兼取偈頌作為佛教學形式，以及漢詩交流之意，且宗門詩歌亦被稱作詩偈，因此本文論及夢窓的偈頌創作時以「詩偈」稱之。

² 鎌倉幕府的滅亡與日本史上的南北朝緊密相關（1333-1392），面對蒙古入侵長期備戰的壓力，以及政治、經濟、社會諸多壓力下，鎌倉幕府政治體制開始潰堤，於是後醍醐天皇聯合不滿當時幕府體制的御家人、地方武士、社會份子，提出建武新政以及倒幕運動推翻鎌倉幕府；然而因無法提供更穩定的政治體制，後醍醐天皇反遭驅逐，逃亡吉野建立南朝，足利尊氏則擁立光明天皇創設室町幕府（1336-1573），自此形成長達六十年的南北朝對立。

³ 西山美香：〈後醍醐天皇の帰依を受けた遅咲きの名僧夢窓疎石〉，《歴史読本》第 55 卷 2 號（2010 年 2 月），頁 84-89。



思想層面學界對鎌倉時期的佛教發展有諸多觀點及描繪。⁴1910 年代學者原勝郎將鎌倉幕府的成立視為日本中世的開端，詮釋此時期新興武士階級取代舊有貴族階層標誌著時代的革新；同時將受到武士擁護以法然、親鸞等人為首的傳法活動，與西歐馬丁路德的宗教改革並提，中世被認為是屬於武士的、新佛教的新時代。⁵上述認知曾為通論，然而漸有學者指出中世時期仍是以舊佛教為主流，其中最具代表性的為 1960、70 年代黑田俊雄「顯密體制論」。此理論受到馬克思唯物史觀影響，在「莊園制社會」領主的經濟支持下，具有一定社會、經濟實力的權威勢力形成各個「權門」，「權門體制」論述在天皇之下有「公家」、「武家」、「寺家」三個權門，彼此之間透過執政、守護、護持關係相輔相成構成中世的國家運作樣貌，而寺家的實質內涵即為「顯密體制」——從奈良時代的南都六宗到平安時代出現的標示密教元素的天台宗和真言宗，與政治的關係依舊密切，肩負著佛教護國的任務，顯教（南都六宗）與密教（天台宗、真言宗）兩者互相包攝涵融是中世佛教界的核心與主流，新佛教被視為改革派或異端。⁶1990 年代末末木文美士批判過去日本佛教研究受歷史學主導，過於偏重政治課題，無法深入了解教理與思想，因此主張以思想史層面入手，觀察鎌倉佛教的發展，末木先生主張平安時代的天台宗的最澄與真言宗的空海是奠定日本佛教基本特性「現世主義」思潮的關鍵人物，最澄後學安然彙整台密理論與本覺思想，成為往後日本佛教的一大主軸，而平安時代中期以後開始出現相反潮流的論述，試圖恢復佛教否定現實的精神，⁷此論點突破過去史學命題的研究框架，也對於先前 20 世紀初研究偏重新佛教主義提出不同見解。

本文研究重點不在闡述日本中世佛教發展的全貌與思想變遷，然而從不同研究方法、角度（歷史學或是思想史）及側重的對象（新佛教、顯密八宗、天台宗與

⁴ 本段關於鎌倉佛教論的研究趨勢，參考佐藤弘夫〈變化中的日本佛教觀〉，收錄於〔日〕末木文美士主編，辛如意譯《蓬勃發展的中世佛教》（臺北：法鼓文化，2020 年），頁 362-404。

⁵ 原勝郎：《日本中世史の研究》（東京：同文館，1929 年）。

⁶ 黑田俊雄：《日本中世の国家と宗教》（東京：岩波書店，1975 年）。

⁷ 末木文美士：《日本仏教思想史論考》（東京：大蔵出版，1993 年）。

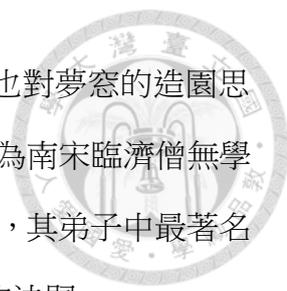
真言宗)而言,皆不約而同指陳了中世時期佛教的多元狀態以及新宗派的興起,⁸而身為禪僧的夢窓在此思潮中,積極擁護禪宗,參與回應當時普遍且盛行的議題,諸如佛教護國的功能與意義、王法佛法論;並且與他宗辯論,夢窓曾在紀錄其與足利直義對話的《夢中問答集》中批判淨土宗為不了義,招致鎌倉光明寺的智演撰《夢中松風論》十卷予以駁斥,夢窓遂再書以《谷響集》答辯。⁹

相較於他宗,禪宗主流派因極為接近政治權力,若以前段所提及的日本中世佛教研究框架視之,無論是將新佛教與舊佛教置於對立的觀點,或是以顯密佛教和異端派對舉的理論,皆難以為禪宗定位。然而若將視角轉向政治與文化層面,從鎌倉時代末期到南北朝時代,由於歷經元朝來襲、鎌倉幕府政權滅亡、後醍醐天皇建武新政失敗、室町幕府成立等一連串內憂外患與政權更迭導致的世局紛亂,朝廷與幕府相繼信仰禪宗,不僅積極招聘渡來僧促使南宋及元朝文化大量傳入日本,甚至仿效南宋設置五山十刹官寺制度,¹⁰此時前往中國求法的日僧亦增,禪僧成為活躍於東亞交流的主要群體,主導了中國文化的輸入。1246年鎌倉末期南宋臨濟僧蘭溪道隆受北条時賴招請渡日,雖在日期間曾因蒙古襲來(1274年文永之役)被誣指為奸細而受貶流放,但其為掌握鎌倉幕府實權的北条時賴、時宗父子說禪,擔任鎌倉五山之一建長寺的開山祖師,對宋代禪法在關東發展發揮極大影響力,年輕的夢

⁸ 前川健一指出現今通稱為「鎌倉新佛教」的各宗,在當時並非佛教界主流,無論從勢力和思想內容考察,鎌倉時代僅為祖師創立及倡導,宗派樣貌模糊籠統,至室町時期甚或是戰國時代才發展為教團,惟此處為方便論述,仍以宗派稱之。前川健一〈新佛教形成〉,收錄於〔日〕末木文美士主編,辛如意譯《蓬勃發展的中世佛教》(臺北:法鼓文化,2020年),頁79-81。

⁹ 荻須純道:〈夢窓国師の淨土教批判〉,《禪文化研究所紀要》卷12(1980年),頁122-123。該文提及智演將反駁夢窓的著作命名為《夢中松風論》,是為破「夢中問答」之意,夢窓的回應之作取名為《谷響集》,喻意為以山谷迴響應答松風之音。

¹⁰ 《禪の歴史》中解釋「五山十刹」為南宋寧宗時代宰相史彌遠上奏制定,此制度為政府對具代表性的禪寺進行排序,從全國選出高僧任命為住持,被列為五山十刹的寺院被國家認可其權威,相應地也須負擔為國家祝禱的義務,然而雖已知官寺可以透過為國家祈禱減免賦稅,但目前尚未能進一步得知國家和官寺之間詳細的關係。日本的五山十刹制度最初於鎌倉時代由北条貞時引入鎌倉,而後後醍醐天皇也將此制度引進京都。室町時代天龍寺創建之後,1341年五山的序列被定為第一:建長寺(鎌倉)、南禪寺(京都),第二:圓覺寺(鎌倉)、天龍寺(京都),第三:壽福寺(鎌倉),第四:建仁寺(京都),第五:東福寺(京都),準五山:淨智寺(鎌倉);相國寺成立之後,足利義滿在職時(1368-1394)的五山序列為五山之上:南禪寺(京都),第一:天龍寺(京都)、建長寺(鎌倉),第二:相國寺(京都)、圓覺寺(鎌倉),第三:建仁寺(京都)、壽福寺(鎌倉),第四:東福寺(京都)、淨智寺(鎌倉),第五:萬壽寺(京都)、淨妙寺(鎌倉)。伊吹敦:《禪の歴史》(京都:株式会社法藏館,2006年),頁126-128、219-220。



窓便曾在鎌倉與蘭溪的法嗣多有往來交流，蘭溪的建長寺庭園也對夢窓的造園思想有很大的影響。¹¹蘭溪示寂後，1279 年應北条時宗招請渡日的為南宋臨濟僧無學祖元，無學先住持建長寺，後為鎌倉五山之一圓覺寺的開山祖師，其弟子中最著名且被視為首席者為後嵯峨天皇之子高峰顯日，而夢窓正是高峰的法嗣。

因蒙古兩度來襲導致日本與中國元朝之間局勢緊張，時隔二十年後(1299 年)臨濟僧一山一寧以元朝招降使者身份渡日，起初一山被視作間諜遭到軟禁，獲釋後歷任建長寺、圓覺寺、淨智寺、南禪寺等五山官寺住持。一山不僅精通佛法義理與儒道百家，又擅於詩文、書法、繪畫等文藝，慕名來訪希望在其門下參學者絡繹不絕，一山只好以偈頌的創作能力來選拔弟子，通過測試成為一山門下的有以詩著稱的虎關師鍊、以詩畫聞名的雪村友梅，皆是日後五山文學著名代表人物，夢窓亦是其中一員。一山廣泛引進宋代文化是奠基五山文學的先驅，其後許多具有影響力的禪僧接連渡日，例如明極楚俊、致力整頓日本禪林清規的清拙正澄以及結識眾多日僧的竺仙梵僊，紛紛為五山文學以及日本禪林的發展帶來貢獻，夢窓亦與他們有密切的思想交流。¹²

從上述政治、思想、文化層面，皆能看到夢窓的蹤跡，有「七朝國師」之稱的夢窓，¹³在政治上受到後醍醐天皇、鎌倉幕府執權的北条高時與其生母覺海円成尼、室町幕府創建者足利尊氏及其弟直義的信賴賞識，幾乎遍歷鎌倉、京都五山官寺住持；文化上「夢窓派」是室町時期五山文學的主流，其弟子絕海中津、義堂周信更因卓著文學造詣被稱為五山文學雙璧，而夢窓本人在後世評價上亦以極具天賦才華著稱，夢窓確實是日本中世時期研究無法忽視、略過的重要人物。關於夢窓的研

¹¹ 枅野俊明：《夢窓疎石日本庭園を極めた禅僧》(日本：NHK，2005 年)，頁 244-245。

¹² 田中博美：〈夢窓疎石と来朝僧〉，《駒沢大学仏教学部論集》第 38 期(2007 年 10 月)，頁 11-18。

¹³ 據西山美香〈後醍醐天皇の帰依を受けた遅咲きの名僧夢窓疎石〉一文，夢窓疎石生前受後醍醐天皇賜「夢窓國師」開始，陸續受到光明天皇賜號「正覺」、光嚴上皇賜號「心宗」，因此被稱為「夢窓正覺心宗國師」，夢窓圓寂後光嚴天皇賜號「普濟」、後圓融天皇賜號「玄猷」、後花園天皇賜號「佛統」、後土御門天皇賜號「大圓」，總共歷經七位天皇和上皇賜國師號，在日本史上是空前絕後的紀錄。西山美香：〈後醍醐天皇の帰依を受けた遅咲きの名僧夢窓疎石〉，《歴史読本》第 55 卷 2 號(2010 年 2 月)，頁 88。

究，學者從政治、思想、文化層面已有探討，又因夢窓所作庭園被譽為能表現禪悟之境，其造園思想或技術亦是論者關注的焦點；然而在先行研究的基礎上，仍尚有未被充分討論以及可以再進一步探討之處，而這些內容不脫離思想核心的修證議題，也與反映夢窓生涯經歷與心志的詩偈、庭園營造相關，以下分為四點略作說明。

其一在思想上過往研究受顯密體制論影響，著重於禪宗採取與權威思想融合的態度與立場，因此關於夢窓思想的討論，多集中與局限在區別「純粹禪」或「融合禪」，¹⁴有關「禪教一致」的探討也是為解釋其思想的兼容性，直至柳幹康〈夢窓疎石と宗鏡録〉¹⁵一文提出「真理觀——根本智」與「實踐觀——後得智」的思想架構，方突破先前的論述框架，直探夢窓思想的核心。余新星延續此理論架構，進一步指陳夢窓思想以本分大智為核心，由此開展出「根本智」與「後得智」，此思想構造明確呈現夢窓的修證體系；¹⁶然而筆者想在此基礎上探析「根本智」的內涵是如何導致「後得智」實踐的必然，之間是否有可循的思想脈絡，以充分解釋夢窓為人所關注的深具實踐性的特質

其次由於夢窓思想與行動上的實踐性，學者往往將之與其人生平連結，劃分夢窓生涯為前後兩時期，前期代表隱逸修行的消極面，後期則為住持官寺、與權力者來往的積極面。另外學者也注意到夢窓的詩歌¹⁷和庭園空間隨著其人經歷有相似的變化軌跡，各階段展現相異的風格，只是過去研究多著墨在轉變的現象，有時在解釋上偏重歸因於夢窓的個人特質或獨具性格，是以本文想進一步從思想上的修證架構與此現象做映證，並且將思想、詩偈與庭園三者所反映的內涵聯繫考察。

¹⁴ Molly Vallor 在《Not Seeing Snow: Musō Soseki and Medieval Japanese Zen》序中指出相較於夢窓在他生前與生後幾世紀中所享譽的名聲，在現代學術界夢窓過去較少受到關注，甚至遭受偏向負面評價的主要原因乃在於「純粹禪」的觀點，而近年夢窓逐漸受到研究者重視並予以重新審視，是因為學術界跳脫過往「純粹禪」的框架。Molly Vallor, *Not Seeing Snow: Musō Soseki and Medieval Japanese Zen* (Leiden: Brill, 2019)。

¹⁵ 柳幹康：〈夢窓疎石と宗鏡録〉，《東アジア仏教学術論集》第6號（2018年1月），頁271-302。

¹⁶ 余新星：〈夢窓疎石における根本智と後得智〉，《印度學佛教學研究》第68卷第2號（2020年3月），頁234-237。

¹⁷ 此處包含詩偈和和歌，例如佐佐木朋子：〈夢窓疎石—高潔溫雅な人格山居二十年を解読する—〉，《国文学解釈と鑑賞》第64卷10號（1999年10月），頁121-126。不過該文也推論夢窓最終選擇出仕，應是思索過山居並非實現理想的唯一途徑，於是放棄對隱居的執著。

再次要進一步闡釋「詩偈」與「庭園」如何可以並舉討論。禪宗雖然警惕經論文字，但是宗門的偈頌、詩偈與詩歌的功能異於一般世俗詩歌的言志抒情，主要是在明心見性、開悟示法，且是以非邏輯的意象語言組成，與禪宗反對邏輯義理的立場不相違，其所具有的象徵性、暗示性，可以取代佛典的經論疏解作為指月之「指」。

¹⁸夢窓的詩偈和庭園空間除了呈現相近的變化與轉折軌跡，更重要的是兩者在根源上屬於非一般性思量的敘述表達模式，建築空間透過內部與外部、隱私與公開、垂直與水平、質量與體積等空間維度影響人類的感受和意識，¹⁹是以將「詩偈」與「庭園」並置探討無論是從外在的轉變表現，或是內在的思想根源都有跡可循。

最後在造園意識上野村俊一在討論天龍寺庭園時已觀察到其中富含華嚴思想，認為可以就天龍寺十境的構成和偈頌的意涵作具體檢討，²⁰只是先行研究多數仍偏重從禪宗的視角詮釋夢窓庭園。除此之外筆者另也留意到夢窓在觀照自然的詩文中，同樣流露華嚴思想的痕跡，特別是法界觀的借用，因此本文想釐清夢窓在庭園、詩偈、文獻中透露的華嚴意識，並探討此意識與其人禪教一致觀念、禪思想修證架構彼此之間的關聯。

綜上所述，本文在討論夢窓禪思時，結合與其思想息息相關的詩偈與庭園創作面向，旨在釐清以「根本智」與「後得智」建構出的修證理論中，從根本智展開至後得智的內在理路，並關注過往常被忽視和較少論及的華嚴思想，重探其修證觀與禪教一致觀的關聯。藉由這樣的梳理，本文期能完整了解夢窓禪思與修證的脈絡，重新詮釋夢窓為人所重視的實踐性格，以及與此相關的由出世到入世的生涯抉擇。

¹⁸ 參考周裕鍇：《禪宗語言》（上海：復旦大學出版社，2019年重印），頁95-96。

¹⁹ [美]段義孚著，王志標譯：《空間與地方：經驗的視角》（北京：中國人民大學出版社，2019年第3版），頁107-108。

²⁰ 野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈9002「天龍寺十境」の成立について：夢窓疎石の庭園観(2)〉，《研究報告集 II,建築計画・都市計画・農村計画・建築経済・建築歴史・意匠》73卷（2003年2月），頁377-380。野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈9006「天龍寺十境」の相互關係について：夢窓疎石の庭園観(4)〉，《日本建築学会近畿支部研究報告集・計画系》43卷（2003年5月），頁817-820。野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈9012「天龍寺十境」の成立とその特質：夢窓疎石の庭園観(6)〉，《日本建築学会大会梗概集》2003卷（2003年7月），頁23-24。



第二節 先行研究回顧

本文以詩偈與庭園創作為線索，考察夢窓實踐面向與生涯轉折的內在理路，發掘夢窓禪思想的基本思維與修證結構。夢窓處於日本禪宗積極體制化的時代，同時也深受中國禪宗發展影響，因此在思想層面除了需掌握日本中世禪宗的特質與定位，又因宋朝公案禪涉及禪宗核心的修證議題與語言省思，因此也須考量禪宗思想對語言文字的討論。詩偈方面因過往研究較少，故置於夢窓研究的綜述中說明。最後在庭園面向，本文擬從詮釋人與空間意義的研究，以及分析日本庭園設計的論著，掌握夢窓庭園的特質與精神；是故本章從「夢窓疎石研究」、「禪思想史與中日交流」、「禪宗語言」和「庭園創作」四個面向切入梳理各主題研究概況。

一、夢窓疎石研究

關於夢窓的研究涉及歷史、思想、文學、庭園設計、頂相等領域，²¹以下先回顧最被關注的「思想」與「庭園」範疇，再論及與本文主題相關的文學領域資料。

思想層面末本文美士〈『夢中問答』にみる夢窓疎石の思想〉評論《夢中問答集》雖然較無體系化的論述，但上卷多論及世法與佛法的關係，中下卷則多集中討

²¹ 礙於篇幅本節無法一一介紹所有關於夢窓疎石的研究，以下列舉相關的重要論著：柴山全慶：〈夢中問答抄（一）〉，《在家佛教》第 29 號（1956 年 8 月），頁 17-19。柴山全慶：〈真実のいのり夢中問答抄（三）〉，《在家佛教》第 32 號（1956 年 11 月），頁 23-25。玉村竹二：《夢窓国師——中世禪林主流の系譜》（京都：平樂寺書店，1958 年 10 月）。平田高士：〈夢窓〉，收錄於西谷啓治所編：《講座禪第四卷禪の歴史》（東京：筑摩書房，1967 年 12 月），頁 233-248。川瀨一馬：《夢窓国師禪と庭園》（東京：講談社，1968 年）。武石彰夫：〈夢窓疎石と兼好〉，《日本文学研究》特集號（1969 年 12 月），頁 40-51。柳田聖山：《禪の古典 4 夢窓国師語録》（東京：講談社，1983 年 1 月）。玉懸博之：〈夢窓疎石と初期室町政權〉，《東北大学文学部研究年報》第 35 號（1986 年 3 月），頁 97-129。高橋桃子：〈夢窓疎石の禪—その生涯と『夢中問答』から—〉，《常民文化》第 19 號（1966 年 3 月），頁 113-126。中村文峰（文）、井上博道（圖）：《夢窓国師の風光》（東京：春秋社，1998 年 2 月）。佐佐木朋子：〈夢窓疎石—高潔温雅な人格山居二十年を解説する—〉，《国文学解釈と鑑賞》第 64 卷 10 號（1999 年 10 月），頁 121-126。村本詔司：〈夢窓疎石（1275-1351）生きながらにして此の世で己を葬る術〉，《禅学研究》第 85 號（2007 年 2 月），頁 1-20。岩井貴生：〈『夢中問答』にみる夢窓疎石の教禪一致論〉，《仏教経済研究》第 40 號（2011 年 5 月），頁 117-133。熊倉功夫、竹貫元勝：《夢窓疎石》（東京：春秋社，2012 年 8 月）。橋本芳和：〈正中の変と夢窓疎石（1）〉，《政治経済史学》第 550 號（2012 年 11 月），頁 1-52。橋本芳和：〈正中の変と夢窓疎石（2）〉，《政治経済史学》第 552 號（2012 年 12 月），頁 22-49。橋本芳和：〈正中の変と夢窓疎石（3）〉，《政治経済史学》第 553 號（2013 年 1 月），頁 25-49。橋本芳和：〈正中の変と夢窓疎石（4）〉，《政治経済史学》第 554 號（2013 年 2 月），頁 31-53。梅沢恵：〈夢窓疎石像〉，《國華》第 1454 號（2016 年 12 月），頁 20-26。



論佛法、修行、境界，因此著眼於世法與佛法、王法與佛法、禪與諸行三個面向考察夢窓思想。與代表純粹禪的宗峰妙超相比，²²夢窓的典型特徵在於積極參與政治發言、觸及社會活動領域，思想與行動具有現實的色彩；但是在思想上夢窓明確主張禪的優越性，以此反駁過去認為夢窓的思想為「融合禪」的論點，指出其人雖修習過密教，但思想上並未完全與顯密融合。²³由此可以得出夢窓思想的二重性，一是思想上的兼容性，雖然以禪宗為主，但並不排斥或與顯密佛教對立，另一是思想和行動具有積極的實踐性；關於前者已有研究關注其人思想與密宗或是神道、儒教等佛學之外思想的關係。²⁴西山美香〈夢窓疎石における〈和歌〉と〈笑い〉—夢窓が利用しようとしたもの—〉、²⁵〈『夢中間答集』における〈譬え話〉—夢窓疎石が自画像に託したもの—〉²⁶歸納夢窓運用和歌、譬喻作為方便法門的現象，顯示夢窓不拘於傳統教學或禪宗棒喝機鋒或公案的接化方式；〈『夢中間答集』刊行をめぐる一試論—冒頭と文末の記述を手がかりに—〉²⁷先說明《夢中間答集》是日本印刷文化史上首次混合漢字與假名出版的文本，且在當時出版僅限於佛典的背景，在夢窓生前即出版的《夢中間答集》絕非偶然出現的結果，因此從編纂意圖

²² 將夢窓疎石與宗峰妙超相比，可能是出自《花園天皇宸記》記載一段花園院與宗峰的對答，其中宗峰痛斥夢窓與後醍醐天皇的問答未出教綱之旨，使「達摩一宗掃地而盡，可悲可悲」，一直以來被視為是純粹禪對非純粹禪的批判。オズヴァルド・メルクーリ：〈夢窓疎石と宗峰妙超の方便思想の比較—『西山夜話』と『祥雲夜話』を中心に—〉比較兩者的方便思想，相比於夢窓在教學上將禪宗之外的教理也視為方便法門寬容採用，宗峰則以公案修行為主，排拒教綱之用；其中也針對《花園天皇宸記》討論，作者雖然對此條記載的真實性存疑，但也說明若從思想層面，特別就方便思想而言，宗峰確實可能對夢窓提出批判。オズヴァルド・メルクーリ：〈夢窓疎石と宗峰妙超の方便思想の比較—『西山夜話』と『祥雲夜話』を中心に—〉，《禪文化研究所紀要》第31號（2011年3月），頁287-313。

²³ 末木文美士：〈『夢中間答』にみる夢窓疎石の思想〉，收錄於木村清孝博士還曆記念會主編：木村清孝博士還曆記念論集《東アジア仏教：その成立と展開》（東京：春秋社，2002年11月），頁301-314。

²⁴ 池田泰信：〈夢中間答の禪宗史的考察〉，《駒沢地歴学会誌》第1號（1938年3月），頁136-141，提及與密教、儒教的關係。一井明文：〈夢窓國師と興禪護國〉，《禪学研究》第32號（1939年11月），頁152-159，提及與密教的關係。三橋健：〈度會常昌と夢窓疎石との邂逅〉，《日本思想史》第64號（2003年9月），頁84-98，論及與神道的關係。

²⁵ 西山美香：〈夢窓疎石における〈和歌〉と〈笑い〉—夢窓が利用しようとしたもの—〉，《フェリス女学院大学日文大学院紀要》第3號（1995年1月），頁26-34。

²⁶ 西山美香：〈『夢中間答集』における〈譬え話〉—夢窓疎石が自画像に託したもの—〉，《禪文化》第166號（1997年10月），頁7-18。

²⁷ 西山美香：〈『夢中間答集』刊行をめぐる一試論—冒頭と文末の記述を手がかりに—〉，《禪學研究》第76號（1998年3月），頁75-90。



和篇章排序考察該書思想，道出《夢中問答集》全書的目的在於以平易近人的文字傳授正法，皆是夢窓實踐性格的展現。

柳幹康〈夢窓疎石と宗鏡録〉²⁸則具體地陳述夢窓的實踐觀點，該文先從禪宗初傳入時日本禪門對永明延壽《宗鏡錄》的受容情形談起，接著列舉夢窓門下對《宗鏡錄》的重視，以及《夢中問答集》與《谷響集》中夢窓直接引用《宗鏡錄》與提及永明延壽的內容，詳細論證夢窓受到《宗鏡錄》核心思想與理論架構的影響，²⁹藉此探析夢窓的思想體系有兩層，一是「真理觀」，另一是「實踐觀」。在真理觀方面夢窓論述「一心」雖然存於每個眾生當中，但被困於虛假相中的眾生無法看到這點，因此需要觀悟一心；實踐觀則是重視悟得之後學習各種法門拯救眾生，這也是夢窓思想的特殊之處，在夢窓的話語中自我開悟的一心看取為「根本智」，方便的習得為「後得智」，目的是用以接化拯救眾生。³⁰相較於永明延壽認為唯有優秀機根者能頓悟，因此以優秀機根為接化對象，其餘劣拙根者則是設以方便引導，夢窓則直接假定接化的受眾為機根較差者，此種理解可能是從歷史、現實中推導，也可能與夢窓個人經驗非一聞即悟相關，因此非常重視方便開示。延續柳幹康所提示的夢窓思想的實踐觀，余新星〈夢窓疎石における根本智と後得智〉³¹論述夢窓的思想架構以「本分の田地」（本分的田地）為核心，並以「根本智」（本分的大智）、引導眾生的「後得智」（方便）展開，作者也對「後得智」加以闡釋，在引導眾生上夢窓偏重於採用經教義理的方式，而非禪問答或棒喝作為教化手段在當時一直廣受異議和批評，然而若考量現實層面和救濟眾生的目標，自然不難理解夢窓對教

²⁸ 柳幹康：〈夢窓疎石と宗鏡録〉，《東アジア仏教学術論集》第6號（2018年1月），頁271-302。

²⁹ 《宗鏡錄》以「一心」為眾生所具有（核心思想），但因眾生根機不同有優秀機根（上上根、上根）與劣拙機根（中下根）的差別，唯有優秀機根能頓悟，但又區分上上根為頓悟頓修，上根則是頓悟後還需漸修，劣拙根者需要借種種教理或方便法門成熟為優秀機根後才能進而開悟。詳請見柳幹康：《永明延壽と『宗鏡録』の研究：一心による中國佛教の再編》（京都：法藏館，2015年）。

³⁰ 《夢中問答集》第33則「本分安穩の境地」記述夢窓形容根本智與後得智之間的關係有生動的比喻，其形容就如同人們在服用適合自己的藥物（禪宗或其他各種教理）祛除疾病（迷惑）恢復健康之後（眾生本具的一心、根本大智），學習各種醫術（方便、後得智）以治療受病苦者。

³¹ 余新星：〈夢窓疎石における根本智と後得智〉，《印度學佛教學研究》第68卷第2號（2020年3月），頁234-237。



化手段的採用是超越教和禪的區別和範疇。

Molly Vallor 《Not Seeing Snow: Musō Soseki and Medieval Japanese Zen》³²是近期夢窓疎石研究的專著，該書聯繫日本中世政治、宗教背景與夢窓在佛教、詩歌、庭園、政治場域的成就，詳盡析論二者之間的相互作用，對於夢窓在過往研究中因「純粹禪」觀點而被忽視的面向重新審視評價，該書亦收錄夢窓個人和歌選集完整的英譯。雖然在章節安排和選材上本文與該書相近，但因夢窓的詩歌與庭園創作，以及在中世宗教、政治的影響力都是任一相關研究難以略過、並會觸及的議題；除此之外，在研究方向上該書詳實呈現日本中世宗教、政治、文化脈絡，本文則是偏重夢窓思想架構的內在理路與實踐性，在文學創作上則以夢窓詩偈中所富含的禪宗隱喻及典故為主，用以探析其人思想。

庭園面向上，吉川需〈夢窓疎石の作庭〉、³³河原由紀與宮內泰之〈夢窓疎石に関わる庭園の空間構成に関する一考察—瑞泉寺庭園と西芳寺庭園を事例として—〉、³⁴枅野俊明《夢窓疎石日本庭園を極めた禅僧》、³⁵仲隆裕〈夢窓疎石と庭園〉、³⁶中村蘇人《夢窓疎石の庭と人生》³⁷皆關注到夢窓的庭園創作於選址、素材運用、表現手法等面向上有階段性的轉變，觀察的視野集中在建築學、景觀設計、歷史、文化和藝術領域，用以探討夢窓庭園的空間配置、設計原則、意義與象徵，以及對日後庭園與日本文化的影響。野村俊一〈五山叢林における夢窓疎石の修造知識〉以其建築學背景，除了關注夢窓對於禪宗建築的繼承與轉化、庭園景觀的呈現，也指出庭園是夢窓及其法嗣、渡來僧友人結社活動的重要場所。³⁸綜上所述有關夢窓

³² Molly Vallor, *Not Seeing Snow: Musō Soseki and Medieval Japanese Zen* (Leiden: Brill, 2019)。

³³ 吉川需：〈夢窓疎石の作庭〉，《月刊文化財》8月號（1975年8月），頁21-29。

³⁴ 河原由紀、宮內泰之：〈夢窓疎石に関わる庭園の空間構成に関する一考察—瑞泉寺庭園と西芳寺庭園を事例として—〉，《日本庭園学会誌》第18號（2007年10月），頁111-116。

³⁵ 枅野俊明：《夢窓疎石日本庭園を極めた禅僧》（日本：NHK，2005年）。

³⁶ 仲隆裕：〈夢窓疎石と庭園〉，收錄於熊倉功夫、竹貫元勝所編《夢窓疎石》（東京：春秋社，2012年），頁197-223。

³⁷ 中村蘇人：《夢窓疎石の庭と人生》（東京：創土社，2007年）。

³⁸ 野村俊一：〈五山叢林における夢窓疎石の修造知識〉，《建築史学》第43號（2004年9月），頁2-33。

的庭園研究，在空間規劃設計與物質佈置上已有豐富的成果，多數研究在此之外亦會論及庭園的美學、思想，惟野村俊一在「天龍寺十境」系列論文中提出夢窓庭園除了反映禪思想，也蘊藏華嚴思想，³⁹但是野村與其他學者皆未對此現象多做探討。

關於夢窓詩偈的討論，⁴⁰佐佐木容道《夢窓国師——その漢詩と生涯》自述於天龍寺修行期間因緣際會讀夢窓偈頌有感，於是參考各種歷史文獻與研究見解，希望透過對夢窓部分偈頌的註釋與詮釋，讓讀者觸及夢窓的思想與境涯，本書特色在詳細介紹夢窓詩中所徵引的佛典與公案，並結合夢窓生平闡述，對了解夢窓詩作有極大助益。⁴¹名波弘彰〈夢窓疎石の偈頌と思想—「友社」の原型を中心として〉⁴²選取觀照自然山水與伽藍草庵等空間的偈頌，得出夢窓思想強調「場域」的重要性，在場域之中的自我與他者沒有區別，眼光所及之處亦無區別，一切假相都被消

³⁹ 野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈9002「天龍寺十境」の成立について：夢窓疎石の庭園観(2)〉，《研究報告集 II,建築計画・都市計画・農村計画・建築経済・建築歴史・意匠》73卷(2003年2月)，頁377-380。野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈9006「天龍寺十境」の相互関係について：夢窓疎石の庭園観(4)〉，《日本建築学会近畿支部研究報告集・計画系》43卷(2003年5月)，頁817-820。野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈9012「天龍寺十境」の成立とその特質：夢窓疎石の庭園観(6)〉，《日本建築学会大会梗概集》2003卷(2003年7月)，頁23-24。

⁴⁰ 在文學創作上學者多聚焦於夢窓的和歌成就，據島內景二所論和歌作者的聲望由其和歌作品是否被收錄進以天皇、上皇主導所編的「敕撰和歌集」而定，從《古今和歌集》至《新統古今和歌集》，日本文學史上共編有21冊敕撰和歌集，1348年完成的《風雅和歌集》收錄了夢窓11首和歌作品，而同時期被稱為「和歌四天王」之一，在日本當代以隨筆散文《徒然草》著稱的吉田兼好，被選進歌集的作品有18首，可見夢窓的和歌造詣。(島內景二：〈和歌から見た夢窓疎石の思想〉，收錄於熊倉功夫、竹貫元勝所編《夢窓疎石》(東京：春秋社，2012年)，頁151。)另西山美香也指出，《夢中問答集》中紀錄夢窓以和歌作為禪宗教學的手段，因此其和歌也提供作為探究思想的線索。(西山美香：〈夢窓疎石における〈和歌〉と〈笑い〉：夢窓が利用しようとしたもの〉，《フェリス女学院大学日文大学院紀要》卷3(1995年10月)，頁26-34。)對照之下夢窓的偈頌不僅受到較少關注，甚至有些研究者給予的評價也不高，明波弘彰在〈夢窓疎石の偈頌と思想—「友社」の原型を中心として〉列舉過往學者對於夢窓偈頌的較低評價，或是略過對此的探討，例如：上村觀光在《五山文学小史》作者列傳當中述及「夢窓疎石の詩作已有定論，我就不再讚美了」；北村沢吉於《五山文学史稿》第二編外紀第一章說「其詩作不應視之為文學」，無視其文學性；玉村竹二《五山文学》第三章第二節將其視為「宗門之人」，未做出文學評價。(明波弘彰：〈夢窓疎石の偈頌と思想—「友社」の原型を中心として〉，《日本文学》卷號28-7(1979年7月)，頁53-62。)另蔭木英雄《中世禅林詩史》論及夢窓的漢詩時，評價如下：「接下來我們來看一首詩。被譽為五山文學雙璧的義堂、絶海雖然是出自夢窓的門下，但夢窓的詩並不應該被偏袒地視為佳作。」(原文：次に詩を見てみる。五山文学の双璧と称せられた義堂・絶海をその門下から出した夢窓であるが、彼の詩はどうひいき目に見て秀作とはいけない。)(蔭木英雄：《中世禅林詩史》(東京：笠間書院，1994年)，頁172。)

⁴¹ 佐佐木容道：《夢窓国師——その漢詩と生涯》(東京：春秋社，2009年8月)。佐佐木容道亦曾擔任天龍寺管長。

⁴² 明波弘彰：〈夢窓疎石の偈頌と思想—「友社」の原型を中心として〉，《日本文学》卷號28-7(1979年7月)，頁53-62。



解，圓融與真如於是被顯現，而場域的本質即是存在於人自身完整具足的本來佛性，具體表現則是在所構築的草庵、寺院與周遭的自然山水，而夢窓也邀請他人加入這樣的場域空間，該文提示筆者夢窓詩偈與庭園的聯繫，以及庭園作為結社活動場所的面向。島內景二〈和歌から見た夢窓疎石の思想〉⁴³描述夢窓所作和歌多與自然景色以及自身參與擊劃並居住的空間相關，其中多以自然風光為題材，尤以詠花與春秋兩季之景為最，特別是對櫻花的鍾愛；而夢窓在歌詠景物時除了自然流露出對自然的喜愛之情，其觀照也融入佛理的思維，使所詠之景呈現一種融通無礙的境地，由此可以探見夢窓看待自然的眼光，可以與本文所關心的詩偈、庭園創作一同參看。

二、禪思想史與中日交流

康昊在《中世の禪宗と日元交流》⁴⁴描述有關十四世紀日本禪宗史的研究，依據年代和研究取向分為三個階段，第一是二戰前後，戰前中世的禪宗寺院、禪僧、門派即備受矚目，戰後經由辻善之助、大久保道舟、芳賀幸四郎、古田紹欽等人的研究為往後中世禪宗的研究蓄積了發展的量能；⁴⁵第二由玉村竹二、今枝愛真、今泉淑夫、葉貫磨哉、蔭木英雄等人從歷史學研究視角探討個別禪僧的經歷、五山禪僧的稱號、五山禪僧師資相承、門派的形成和開展、參學與法嗣的關係、權力者對禪宗的皈依、禪宗寺院制度、禪院生活、法語、詩文、學問、修行等面向，透過詳實的史料研究為迄今為止的禪宗門派研究、五山十剎官寺研究、禪宗寺院史研究奠定基礎。⁴⁶1980年代以前的禪宗史研究發展從榮西、圓爾等人的兼修禪轉變為關注由蘭溪道隆等渡日僧帶來的純粹禪，以及南北朝、室町時期五山官寺體制的確立，

⁴³ 島內景二：〈和歌から見た夢窓疎石の思想〉，收錄於熊倉功夫、竹貫元勝所編《夢窓疎石》（東京：春秋社，2012年），頁150-185。

⁴⁴ 康昊：《中世の禪宗と日元交流》（東京：吉川弘文館，2021年）。

⁴⁵ 辻善之助：《日本仏教史》（東京：岩波書店，1949年）。大久保道舟：《道元禪師伝の研究》（東京：岩波書店，1953年）。芳賀幸四郎：《中世禅林の学問および文学に関する研究》（東京：日本振興会，1966年）。古田紹欽：《日本禅宗史の諸問題》（東京：大東出版社，1988年）。

⁴⁶ 玉村竹二：《日本禅宗史論集》（京都：思文閣出版，1967年）。今枝愛真：《中世禅宗史の研究》（東京：東京大学出版会，1970年）。今泉淑夫：《禅僧たちの室町時代》（東京：吉川弘文館，2010年）。葉貫磨哉：《中世禅林成立史の研究》（東京：吉川弘文館，1993年）。蔭木英雄：《中世禅僧の軌跡：中巖円月》（京都：法藏館，1987年）。

促使五山禪林的繁榮；此外亦將中世禪宗教團分為「五山」和「林下」，在五山派之外的大德寺、妙心寺、曹洞禪等禪宗諸派被定位為「林下」，此觀點對當前研究產生重大影響。⁴⁷

第三是自黑田俊雄提出「顯密體制論」以來，⁴⁸中世禪宗研究產生明顯的轉變，其特點在於將禪宗的定位置於整體中世佛教歷史，包含社會、政治史的考察之中；平雅行指出顯密體制論在方法論上具有歷史學的教理史、關注中世國家的體制、中世社會的現實運作與國際契機等重要因素，並且顯密體制論的目的在於將寺社置於國家和社會的關係中進行考察，寺社權門被視為中世國家組成的一部分而非古代的殘留物，顯密佛教經由國家法會和國家官位體系的整合，顯示出在中世佛教中的核心地位。⁴⁹顯密體制論批判了過去的宗派史觀，試圖在整體佛教史的脈絡下理解中世佛教的個別要素，並通過與核心的顯密佛教的關聯，將中世佛教各個集團定義為穩健改革派（改革派）以及激進改革派（異端派），在顯密體制論中基本上禪宗被定位為改革派。

根據平雅行的論述，在鎌倉時代活躍於各種場合的禪宗和律宗集團被稱為禪律僧，中世禪律僧的活動包括勸進顯密寺廟的修建、陸海交通的建設、葬禮活動和向民眾傳教等；⁵⁰在思想層面，禪律僧提倡相互承認和融合主義，同時主張思想的多元論，皆表現出對核心權力的順服態度。最初在顯密佛教周邊活動的禪宗集團，逐漸透過鎌倉幕府的宗教政策，開始發揮體制性影響力；此外根據十四世紀公家政權和武家勢力對禪宗的採用，以及室町殿將禪宗和顯密佛教並置，⁵¹禪宗在國家層面佔據重要地位；禪宗從顯密佛教的周邊逐漸進入中心並進行體制化的過程，成為1980年代以來禪宗史研究的主題之一，而康昊《中世の禪宗と日元交流》沿襲中

⁴⁷ 例如伊吹敦《禪の歴史》在論述日本禪宗發展時即以「五山と林下」作為室町前期的標題。伊吹敦：《禪の歴史》（京都：法藏館，2001年）。

⁴⁸ 黑田俊雄：《日本中世の国家と宗教》（東京：岩波書店，1975年）。

⁴⁹ 平雅行：《鎌倉仏教と専修念仏》（京都：法藏館，2017年）。

⁵⁰ 同前註。

⁵¹ 原田正俊：《日本中世の禪宗と社会》（東京：吉川弘文館，1998年）。



世禪宗發展此課題，綜合禪宗與顯密佛教、公武政權的相互關係、五山禪林在佛事法會的角色、禪宗宗派史、東亞禪宗世界動向的多元研究視角，聚焦於從五山禪林的外部——顯密佛教、公武權力者、中國佛教——此徑路來描述禪宗集團的自我認識，關注禪宗諸派的共同教學基礎、法脈和歷史意識。

在東亞交流、對外關係的探討中，學者從政治外交、文化、貿易等面向考察禪宗的角色與定位，⁵²著力於此領域的學者有川添昭二、木宮泰彥、田中健夫、西尾賢隆、伊藤幸司、村井章介、原田正俊、森克己、榎本涉等人。⁵³政治外交面上伊藤幸司《中世日本の外交と禪宗》以中世禪宗的基本單位「門派」為出發點，考證在該時期五山系臨濟禪於外交上佔據最重要的位置；⁵⁴村井章介〈建武・室町政權と東アジア〉提出了超越一國框架的視角，考察日本中世後期對外關係的基本特徵，五山禪僧因與室町幕府有密切關係而作為外交機構活躍於國際交流場域；⁵⁵而村井的〈春屋妙葩と外交——室町幕府初期の外交における禪僧の役割〉點出與朝廷、幕府建立極為密切關係，使五山派成為當時最大勢力，促使禪僧積極參與國家外交的重要關鍵人物即是夢窓。⁵⁶

文化上木宮泰彥《中日佛教交通史》考察中日兩國自唐代到明代交流的變遷，雖名為交通史但不僅止於論及外交、貿易層面，文化的交流是此書的重點；⁵⁷村井章介、松尾剛次皆稱日本中世為「渡來僧的世紀」，松尾剛次〈渡來僧の世紀——建長寺開山蘭溪道隆〉說明蘭溪道隆來日的動機以及創立建長寺的過程；⁵⁸另外村井章介〈漢詩と外交〉提到漢詩即使不像面談和漢文外交文書在東亞外交中直接被

⁵² 有關中日交流一段，本文參考沢会忍《中世の中日禪宗交流史》（東京：山喜房佛書林，2015年）。

⁵³ 川添昭二：〈鎌倉時代對外關係と博多〉，收錄於大隅和雄所編：《鎌倉時代文化傳播の研究》（東京：吉川弘文館，1993年）。田中健夫：《中世海外交渉史の研究》（東京：東京大学出版会，1959年）。森克己：《日宋貿易の研究》（東京：国立書院，1948年）。榎本涉：《東アジア海域と日中交流九～一四世紀》（東京：吉川弘文館，2007年）。

⁵⁴ 伊藤幸司《中世日本の外交と禪宗》（東京：吉川弘文館，2002年）。

⁵⁵ 村井章介：《アジアのなかの中世日本》（東京：校倉書房，1988年）。

⁵⁶ 同前註。

⁵⁷ 〔日〕木宮泰彥著，陳捷譯：《中日佛教交通史》（臺北：華宇出版社，1988年）。

⁵⁸ 松尾剛次：《日本中世の禪と律》（東京：吉川弘文館，2003年）。

使用，但一直作為溝通的重要媒介，詩宴有時是考驗作為外交擔任者的漢學教養程度，有時也是不同民族可以互通心情的場合；⁵⁹西尾賢隆《中世の日中交流と禪宗》主要以鎌倉時代後期到室町時代的中日交流為主題，考察禪宗於交流中的關係，禪僧作為外交角色前往中國與士大夫階級、禪林相互交流產生重大影響，漢詩文隨禪僧傳回日本促使五山文學的發展。⁶⁰

綜上本文在討論夢窓思想時，將思考日本中世時期禪宗發展脈絡，以及與顯密諸宗派的關係，也會納入中日文化交流的視野。

三、禪宗語言

禪宗講究實修體證所以從初始就別於他宗對語言採取較為嚴厲的立場，也是禪宗別於他宗的特色標幟；然而弘傳發展無可避免使用最為方便的溝通工具語言文字，兼之傳播活動必然受到外在環境歷史、文化演變和改造，因此禪宗對於語言的態度幾經轉變，學者也從不同面向討論禪宗與語言文字的關係。

周裕鍇關於禪宗語言、公案語錄文本的系列著作，在此領域極具代表性，《禪宗語言研究入門》綜合性地介紹分析現有相關的研究，⁶¹《禪宗語言》首先在研究方法上表明禪宗語言的研究應具跨領域視野，借助禪宗思想、哲學、歷史學宗教學的研究成果和觀點，內容編排分為上、下編，上編結合禪宗史的分期和語言文本的實踐特性，將禪宗語言演變歷程劃分為如來禪、祖師禪、分燈禪、公案禪、文字禪、默照禪與看話禪；下編則依禪宗語言落實於使用上的特色，配合文本事例闡述其「象徵性」、「隱晦性」、「乖謬性」、「遊戲性」、「通俗性」、「遞創性」與「隨機性」。⁶²除了考察禪宗語言觀的演變，周裕鍇亦著眼於禪宗與宋代詩學、文化的交涉，《文字禪與宋代詩學》闡釋了文化層面上宋代士大夫的禪悅傾向，以及表現在語言藝術上禪宗對於詩學話語的轉換。⁶³

⁵⁹ 村井章介：《アジアのなかの中世日本》（東京：校倉書房，1988年）。

⁶⁰ 西尾賢隆：《中世の日中交流と禪宗》（東京：吉川弘文館，1999年）。

⁶¹ 周裕鍇：《禪宗語言研究入門》（上海：復旦大學出版社，2019年重印）。

⁶² 周裕鍇：《禪宗語言》（上海：復旦大學出版社，2019年重印）。

⁶³ 周裕鍇：《文字禪與宋代詩學》，收錄於佛光山文教基金會主編：《中國佛教學術論典 56》（高雄：



文學面向上，蕭麗華《「文字禪」詩學的發展軌跡》從唐代僧人的文字觀出發，接著集中探討唐宋個別詩人與詩僧以禪論詩、詩禪交涉的詩學理論，敘述文字禪於詩歌實踐上的發展；⁶⁴廖肇亨《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》突破僅止於語言本質層面的探究，同時一改學界過去禪學研究忽略社會、文化因素的涉入，以明清之際佛教界為範疇，考察明清叢林在禪學典範與文化書寫激盪下詩學思想與理論體系建構、禪林文學題材與視野的開創和造境，以及佛教與文化領域的交涉關係，揭示了禪宗文藝創作、理論體系研究的多層視域與意涵。⁶⁵

關於公案方面張超〈宋代看話禪形成史綜述〉整理日本學界公案研究代表石井修道、土屋太祐、小川隆等學者的觀點，論述唐代禪和宋代禪之間最重要的差別展現於接化技法的轉變，也就是有無公案的使用，此舉亦折射禪思想變遷軌跡從唐代馬祖一系所主張的即心是佛、作用即性的「本覺」立場，轉向圓悟克勤、大慧宗杲強調「始覺」的悟的重要性；該文也比較大慧宗杲與圓悟克勤接化技法的不同在於頻繁使用固定的公案，以及實踐上可以越過師家和學人本人的直接交涉，使得教化傳播極具實效性。⁶⁶

小川隆《禪思想史講義》、《語錄的思想史》舉多則深具代表性的公案，分說南北宗、唐代禪與宋代禪的特色，在唐代禪方面檢視了馬祖禪和石頭禪，後者是對前者作用即性「本性＝現實狀態」的批判，兩者的分野在於對本性和現實狀態之間的肯定和否定。宋代禪則以「公案禪」概括，並解釋公案禪為「利用公案進行禪修的一種修行方式」，「文字禪」和「看話禪」可視為其下的兩個分類，其中著重於看話禪的形成。圓悟克勤和大慧宗杲對於唐代禪的批判，顯示在方法上是「須參活句，莫參死句」，在思想上則是從馬祖禪對「隨意自然現實狀態」、無事的肯定轉向對「開悟」的重視，並極具特色地提出圓悟克勤的「圓環邏輯」：「隨意自然的現實態（0

佛光山文教基金會，2002年），頁1-151。

⁶⁴ 蕭麗華：《「文字禪」詩學的發展軌跡》（臺北：新文豐出版公司，2012年）。

⁶⁵ 廖肇亨：《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2008年）。

⁶⁶ 張超：〈宋代看話禪形成史綜述〉，《國際禪研究》卷9（2022年2月），頁7-40。

度)——>對隨意自然現實態的完全否定(180度)——>重新回到本來的隨意自然的現實態(360度)。⁶⁷公案與修行本就有極密切的關係，延續此思想與圓悟克勤的邏輯架構，柳幹康考察眾多禪師的修證論，歸結出馬祖為「頓悟無事」；圓悟克勤為「理須頓悟，事要漸修」；大慧宗杲則提出兩種悟後的狀態，一為「頓悟頓修」，另一為承繼其師圓悟的「頓悟漸修」，而「頓悟漸修」是對「頓悟頓修」的補充，⁶⁸從此結構可以得出禪宗語言與禪宗思想的變遷在對開悟之後修行與否的探討。

同樣關注到禪宗語言與修行方式之間的關係，黃敬家〈禪宗語言態度的轉變對宗門修行方式的影響〉指出禪宗於歷史文化的語境之下修正「不立文字」的根本態度，進而肯認內在悟境與語言形式是體與用的關係，於是語言漸取代棒喝方式，成為參悟的主要工具。⁶⁹除此之外，黃敬家在〈宋元禪師對「趙州勘婆」公案的接受與多重闡釋〉提出「公案本身就是一個未完成的、無固定意指的、開放性的對話結構，這使得後代禪師得以藉由各種文字表述方式，積極參與公案意義的建構活動」，立基於此，該篇論文以《禪宗頌古聯珠通集》最多人頌古的「趙州堪婆」公案，觀察宋元禪門對此公案的運用情形與意義開發，有別於一般認為禪宗在入宋以後因運用公案模式的定型化逐漸失去原有的活力而衰退，⁷⁰該文論述後代禪師身兼閱讀與創造的角色，相同的公案隨著時代文化的趨向以及禪師詮釋主體的不同，公案意義不斷被開發，形成循環詮釋的傳播系統，於是公案的活力和生命得以延續。⁷¹

另外，徐銘謙〈宋代對禪的文學性想像〉融入西方學者區分口語文化與書面文化的概念，⁷²以及傳播媒介對於思想的塑造，⁷³關注於宋代禪門書面形式的實踐，重新探討在特殊的叢林與翰林交織的文脈落下宋代禪呈現的思想與特質，其中前

⁶⁷ 小川隆著，彭丹譯：《禪思想史講義》（上海：復旦大學出版社，2017年）。小川隆著，何燕生譯：《語錄的思想史》（上海：復旦大學出版社，2018年）。

⁶⁸ 柳幹康：《永明延壽と『宗鏡錄』の研究：一心による中國佛教の再編》（京都：法藏館，2015年）。

⁶⁹ 黃敬家：〈禪宗語言態度的轉變對宗門修行方式的影響〉，《宗教哲學》第31期（2004年11月），頁177-196。

⁷⁰ 小川隆著，彭丹譯：《禪思想史講義》，頁107。

⁷¹ 黃敬家：〈宋元禪師對「趙州勘婆」公案的接受與多重闡釋〉，《漢學研究》第31卷第4期（2013年12月），頁145-178。

⁷² Walter J. Ong, *Orality and Literacy* (New York: Routledge Press, 2002).

⁷³ Peter Burke, *Varieties of Cultural History* (New York: Cornell University Press, 1997), 47-48.

言一節概述了域外與漢語研究層層累積的研究成果值得參考。⁷⁴而宋代以後關於禪宗語言態度的探討，多散見於關於個別禪師的禪法思想研究。⁷⁵

雖然禪宗初始強調語言的限制性，卻隨時間推移於禪學思想、禪法觀念、文字使用愈加多樣分歧，關於禪宗語言的研究，或從思想途徑，或從歷史文化脈絡，或從文藝型制等面向切入，通過各殊的視角而有豐富紛呈的樣貌。

四、庭園創作

置身園林或是庭園常與人一種超越日常經驗的感受，其緣由可能是來自覽景視角的切換，也可能是源於物我之間關係的重新體認，「園」的建築涉及實質空間規劃設計與物質佈置，也涉及人和空間的關係，人文主義地理學和文化地理學正是專注於人地之間的關聯互涉，亦即人透過活動經驗及意義的賦與，使得地方成為有意義的載體，使空間場所有豐富的意蘊，⁷⁶以下分從不同面向回顧「園」建築空間的研究。

在人文主義地理學、文化地理學關注人參與空間，使空間成為有意義的場所的脈絡下，曹師淑娟《在勞績中安居：晚明園林文學與文化》對筆者在思索如何採取適宜相應的視角進行夢窓庭園意義的探尋深具啟發。該書論述自唐宋文人園林典型範式出現以降，於園林的造景與造境以及居遊的生活經營與實踐價值上所展現的理想特質，可以從四個層面觀察：其一是「園無定制，精在體宜」，無論是園主自行規劃或委託專家造園，都須考量配合立園基址的條件，因此造就各個園林構築手法有別，每一座庭園都是有機、嶄新的創作。其次是「雖由人作，宛自天開」，園林構作雖然成之於人，但優秀的園林主人更留心於不落造作痕跡，追求人工與自

⁷⁴ 請參考徐銘謙：〈宋代對禪的文學性想像〉，《漢學研究》第39卷第3期（2021年9月），頁27-59。

⁷⁵ 釋有晃：《元代中峰明本禪師之研究》（臺北：法鼓文化，2007年）。許淑雅：《高峰原妙之看話禪法研究——以《高峰原妙禪師禪要》為中心》（新北市：法鼓文理學院佛教學系碩士論文，黃繹勳先生指導，2010年）。

⁷⁶ [美] 段義孚著，王志標譯：《空間與地方：經驗的視角》（北京：中國人民大學出版社，2019年第3版）。[英] Mike Crang 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯：《文化地理學》（臺北：巨流圖書有限公司，2003年）。



然的協調、園林與精神境界的相參造；再次為「因地借景，內外相參」，私人園林在現實上因所有權問題多有邊限定，然而實體的建造工程雖然限制於園內，但景象和意境的完成卻可以穿透邊界，拓展審美視野和心靈境界。最後是「時空並行，生滅相即」，意指園林雖然表現為空間的型態，其實無法外於時間而存在，於焉產生了幾種不同的時間性，一為景象導引產生的時間序列，二為園林景象在晝夜往復、四季推移間流變的形態，三為園林由興造到傾頹的生命史，而人以自身的生命尺度居遊其中，又與園林交織重疊出多維的時間向度。⁷⁷以上考察園林的四個徑路，為空間研究提供兼具深度與廣度的新視野。此外在〈小有、吾有與烏有——明人園記中的有無論述〉論及「小有」一節，⁷⁸點出園林發展與傳統士人隱逸情懷相關，了解園林所具有的歷史背景意涵，為筆者指引了一條研究夢窓庭園的路徑。

侯迺慧《詩情與幽境：唐代文人的園林生活》、《宋代園林及其生活文化》與園林文學相關的研究，同時關照園林造設與人居於其中的活動，園林成為一人文場域亦反映人文、文化地理學的精神。論述唐代園林一書闢有「對日本庭園的啟示」一節，對照相應時代日本造園指導專書《作庭記》，指出關於立石、納涼設計、茶庭、苔庭的發展，皆可能受到唐代造園理念以及文化風尚影響，另外在造園審美意識上《作庭記》強調自然之美，亦與唐人追求不落斧鑿的精神相契。⁷⁹而宋代園林在景觀造設上繼承唐代以石疊山的風氣、對水景的重視、植栽的審美與象徵意涵，於空間意義上也視園林為吏隱皆得，或可以是修道體踐、也可以是身性修養、或是具有樂園性質的場所。開創上則有公共園林的出現以及隨之而來融入的各式活動；小園在造境更具設計巧思與藝術性，也更能反映園林主人的心志；別於前朝，詩歌、書法等藝文創作與園林相互激發，使園林成為與藝術交融的深刻作品，另外也出現主題分區的景象設計，如此種種也促使宋代有完整的園林理論。⁸⁰兩本著作宛如百科

⁷⁷ 曹淑娟：《在勞績中安居：晚明園林文學與文化》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年），頁3-8。

⁷⁸ 同前註，頁57-59。

⁷⁹ 侯迺慧：《詩情與幽境：唐代文人的園林生活》（臺北：三民書局，1991年），頁547-549。

⁸⁰ 侯迺慧：《宋代園林及其生活文化》（臺北：三民書局，2010年）。

全書囊括園林的空間設計和人文活動，作為本文在考察夢窓「立石」、「景象分區」與「自然意識」時的對照與線索。

物我關係層面上，名波弘彰〈夢窓疎石の偈頌と思想—「友社」の原型を中心として〉已經提示在夢窓住居、營造的空間場域中自我與他者沒有區別，一切分別對立都被消取，場域的本質即是存在於人自身完整具足的本來佛性，⁸¹這樣去絕一切二元對立表象性思維，所有事物都各自如實地呈現，可以見於西谷啓治的「空的哲學」。⁸²賴賢宗〈佛教實在觀的當代詮釋：西谷啓治的觀點〉一文論述西谷融合華嚴四種法界和禪的偏正五位，強調空與有的能動性與辯證性的全體觀照，使禪悟不停留於言語道斷的默然體驗，還成就無量妙言與廣大行願，涵括「一般科學研究的有限的現象世界，和一般的宗教哲學所關心的無限世界」。⁸³在西谷的哲學立場中一切事物應該存在的樣態（色）以及原本存在的樣態（空）可以合一，「每一個具體事物的存在活動上，展現普遍與具體的交遍融貫」，⁸⁴事物以回互的方式相即相入，個別事物依照原本面目成立，所有事物如如地存在。⁸⁵西谷啓治涵攝禪與華嚴的觀照，以及真理觀與實踐觀並存的哲學，和夢窓思想極為相近，因此本文擬借助「空的哲學」探析夢窓「根本智」與「後得智」的修證理論與含有華嚴意識的禪觀。

無論是人文、文化地理學的著重人文作用的人地關係，或是西谷啓治超越主客區別談論一切事物的空的哲學，皆提供筆者解讀夢窓庭園的線索，除此之外本文亦不會忽略日本庭園史的沿革，⁸⁶以及空間構造上具代表性與特色的石組景觀設置和意涵。⁸⁷

⁸¹ 明波弘彰：〈夢窓疎石の偈頌と思想—「友社」の原型を中心として〉，《日本文学》卷號 28-7（1979 年 7 月），頁 53-62。

⁸² 賴賢宗：〈佛教實在觀的當代詮釋：西谷啓治的觀點〉，《人文集刊》第五期（2007 年 7 月），頁 11-12。

⁸³ 同前註，頁 7-8。

⁸⁴ 賴賢宗：〈佛教實在觀的當代詮釋：西谷啓治的觀點〉，頁 9。

⁸⁵ 同前註，頁 10。

⁸⁶ 森蘊：《日本庭園史話》（東京：NHK 出版，1981 年）。大山平四郎：《日本庭園史新論》（東京：平凡社，1987 年）。飛田範夫：《『作庭記』からみた造園》（東京：鹿島出版会，1995 年第三刷）。吉田鉄郎著，大川三雄、田所辰之助譯：《日本の庭園》（東京：鹿島出版会，2005 年）。

⁸⁷ 齋藤忠一著，光永隆繪圖：《図解日本の庭石組に見る日本庭園史》（東京：東京堂，2003 年再

第三節 研究徑路

一、語言與修證



柳幹康在〈永明延壽的頓悟頓修：唐代禪宗修證論的繼承和轉化〉指陳「就佛教徒而言，佛教是打破現在迷惑並獲得覺悟的實踐之道，因此分析修悟關係的修證論辯有著異常重要的實踐意義。」⁸⁸禪宗亦同，在達至「禪悟」的目的之下，「語言文字」與「覺悟」的關係一直是禪宗思想論辯的核心，夢窓對此應有深刻的體會，在紀錄其與門人對答的《西山夜話》中，夢窓言及悟道的歷程：「余年二十，受業於建仁。不出堂裏，孜孜參究此事。」⁸⁹其人參究的即是「讀錄積功，自然得悟否？」⁹⁰的議題。

禪宗自始皆強調直接體悟的重要性，其語言觀源於思考語言文字的限制和言語能指概念的超越，而禪門對於語言文字的態度隨時代發展有所變遷，從初始認為是對於直接體悟的障礙和限制，至宋代漸轉變為在承認言語局限性以及一些適當情況之下，言語可以作為指引修行開悟的工具，禪師也由此演繹對於言語與修行的不同觀點。語錄公案的出現、汾陽善昭、雪竇重顯以韻文對公案進行讚譽性解釋的頌古、圓悟克勤《碧巖錄》對古德公案和雪竇頌古的評唱、惠洪覺範的文字禪，體現「宋代禪宗對語言在傳教（言垂展示）、交流（語必投機）、悟道（了萬法於一言）等方面功能的重視」⁹¹，而這些以大立文字宣傳不立文字的趨勢也受到批判，宏智正覺的默照禪、大慧宗杲的看話禪雖然在修行上有所差異，彼此也相互論爭，但二者都是對語言文字形式的省思。由此可以看出語言觀不僅是禪宗在論證教學開悟無法迴避的問題，也是夢窓思想的重要關懷，是以本文從夢窓對公案的議論切入，構築夢窓禪思想修證的圖像。

版)。

⁸⁸ 柳幹康：〈永明延壽的頓悟頓修：唐代禪宗修證論的繼承和轉化〉，《禪學》第45號（2016年12月），頁44。

⁸⁹ 柳田聖山：《夢窓國師語錄》（東京：株式会社講談社，1983年1月），頁180。

⁹⁰ 同前註，頁181。

⁹¹ 周裕鍇：《禪宗語言》，頁120。



二、禪思想、詩偈與庭園的互通性

禪宗原就有偈頌的傳統，偈頌具有多種功能，或闡明佛理、弘揚宗旨，或抒發個人禪悅之情，或緣境而發紀錄頓悟當下，而依據禪僧學養偏好，語言風格亦有殊異，⁹²當夢窓選擇以偈頌的體裁傳遞其人關於證悟的體會、對自然的喜愛，或是明心見性、開悟示法，即是參與了禪門所累積的言說傳統。⁹³奠基於對文字語言的省思，宗門的偈頌雖然以文字的型態呈現，但是異於一般世俗詩歌的言志抒情，改以象徵性與暗示性的方式表達，亦即以異於一般邏輯思量的意象表述傳遞佛理，因此不悖離禪宗對語言文字的警戒態度，展現語言的方便面向與妙用。

另外夢窓的詩偈與庭園空間有幾項共同之處，一是和其人的生涯轉折有近乎同步的變化趨向；二是兩者在根源上都屬於非一般邏輯思量的敘述表達模式，建築空間透過設計上的特徵與空間維度的呈現對人類的感受和意識產生影響，與詩偈一樣都是象徵、暗示的表現；最後夢窓在描寫或觀看庭園空間的詩偈裡往往出現華嚴的語彙與圓融境涯，以此切入有助於考察其人禪思想與華嚴思想的交會。

三、庭園：人文主義地理學與西谷啓治「空的哲學」

在討論庭園意涵時本文擬以「人文主義地理學」的視野與研究方式作為起點。⁹⁴地理學關注空間、區域與人地關係，其研究取向基於對空間本質以及實踐方式的相異定義而有不同理論，相較於依據計量與空間規劃，著重於「物理空間」及「實質空間」，將物視為客體對待、抽離人與物關係的經驗論和實證論，以海德格存在

⁹² 周裕鍇：《禪宗語言》，頁 103。

⁹³ 鄭毓瑜在〈流亡的風景——〈遊後樂園賦〉與朱舜水的遺民書寫〉提及：「如果書寫活動是為了詮釋自己，那麼文體的選擇其實就是選擇表現自己的一個面向。作者不是反映環境的客觀中介，但是也無法全然主觀率意，文體是主客觀聯繫的焦點，作者從文體的程式規範、寓意形式中恍然看見被書寫出來的在世界中的自己。個別的生活遭遇透過文體的模塑，因此參與了一個累積的公共傳統；這個文體傳統累積了世代的讀/寫經驗，提供作者印證、闡發與擴大個別經驗的機會。一旦選擇某種文體，就彷彿進入歷史文化的迴廊，在一種熟悉的語句格式、典事氛圍中，完成發現當下自我同時也是再現傳統的書寫活動。」該文收錄於鄭毓瑜所編《文本風景：自我與空間的相互定義》（臺北：麥田出版，2014年），頁 193。

⁹⁴ 本段有關人文主義地理學的內涵和空間觀點，參考廖本全、李承嘉：〈「存在空間」的詮釋：傳統空間規劃的一個省察〉，《土地研究》第 6 卷第 1 期（2003 年 5 月），頁 83-104。



主義與胡塞爾現象學為根柢的「人文主義地理學」關注存有者透過諸如製造、創作、思慮等種種實踐活動，投射賦予空間意義和價值，開展自身與物面對面、人與空間的相互交含指涉。亦即人存有於世界，經過直觀或思維作用的意向投射行動，刻鏤生活世界的意義與價值網絡的詮釋，彰顯「存在空間」內蘊的精神和特質，因此追溯意象活動，可以了解人和存在空間的本質。以人文主義地理學的視角審視夢窗的造園行動，當夢窗透過空間規劃、命名、文字紀錄等踐履形式建構庭園時，其人心緒與對修行證悟的體會也投影於庭園的個別元素和整體，援此探究夢窗有關庭園的擘劃、景觀的命名、詩偈創作和語錄、問答記載，是理解其人禪思想和庭園意蘊的途徑。

由於庭園屬於文藝創作的一種，筆者關注到周裕鍇在〈文字禪與宋代詩學〉中提及肇興於北宋中葉，士大夫文化圈內出現一股受佛禪思想催化與激發的整合會通文化思潮，其特點在於打通自然、人生與藝術之間的界限，展現圓融無礙的思維，落實於文藝創作與思想上則有以「法眼」觀照的方式以及「六根互用」的表現，⁹⁵夢窗在庭園中所展現的禪觀與「法眼」極為類似；而這種消融主客對立、融合禪與華嚴的思維，深刻關注事物之間回互關係的思維也見於西谷啓治的「空的哲學」。基於此本文在分析夢窗庭園的空間規劃與變遷、景致命名與相關的文字記述時，亦會借助西谷「空的哲學」的理論，以梳理夢窗所建造的庭園彰顯的思想與修證論之間的關係。

本文聚焦在夢窗禪思想中修證架構的內在脈絡，並從其人創作的兩個層面「不離文字」的「詩偈」與「不立文字」的「庭園」探究，考察夢窗修證觀如何與創作互為映證。

⁹⁵ 周裕鍇〈文字禪與宋代詩學〉，收錄於佛光山文教基金會主編：《中國佛教學術論典》（高雄：佛光山宗務委員會，2002年3月），頁101-116。周裕鍇〈從法眼到詩眼：佛禪觀照方式與宋詩人審美眼光之關係〉、〈“六根互用”與宋代文人的生活、審美及文學表現——兼論其對“通感”的影響〉，收錄於周裕鍇所編《夢幻與真如：佛教與中國文學論集》（北京：中國社會科學出版社，2016年），頁229-253、254-285。



第四節 章節安排

本文目的在於考察從根本智開展出後得智的內在脈絡，並重新審視夢窓詩偈、庭園中常被忽略的華嚴意識，一方面闡明其修證理論架構，一方面揭示夢窓修證論與禪教一致觀念之間的關聯，並藉此修證觀重新詮釋夢窓的實踐性格以及出入仕隱之間的歷程。本文各章節安排如下：

第一章緒論首先說明本文的研究動機與問題意識，旨在聯繫夢窓的思想、詩偈與庭園，從三者所反映的內涵考察「根本智」如何開展出「後得智」的思想脈絡，以充分解釋夢窓為人所關注的現實層面作為與實踐特質；第二節扣緊本文論述的三大主軸「思想、詩偈、庭園」，從「夢窓疎石研究」、「禪思想史與中日交流」、「禪宗語言」以及「庭園創作」四個面向切入作先行研究回顧。第三節在研究徑路上本文從語言層面、詩偈與庭園的創作表現討論夢窓的修證思想，在庭園意涵的分析上則借助人文主義地理學的研究方式，以及西谷啓治「空的哲學」的詮釋。最後在第四節闡述本文的章節安排。

第二章〈夢窓疎石的思想〉先從夢窓個人所處的時代與生命歷程軌跡了解其生平性格和修行背景，作為理解其人思想的基礎；接著著眼於當時中日間都關注的禪教議題，論述夢窓的禪教會通思想，得知其重點在於兩者都是為證得沒有分別的本性，彼此之間僅有修行方法的差異。其次關注夢窓最為重視的證悟問題，並從其人對公案的議說著手，梳理其如何受容、闡發宋代的公案禪，並建構自身的修證論與語言觀。延續思想上取消分別對立的脈絡，本章最後考察夢窓的禪淨思想，淨土宗因區分淨土與穢土、佛與凡夫，是而遭致夢窓的批評。

第三章〈「不離文字」——夢窓疎石的詩偈與思想〉將視角切換至夢窓現實人生層面，考量其生涯有泰半時間於山居中度過，因此本章先以山居詩為切入點；全章沿著其人的生命經歷與詩偈中所傳遞的心志，將其詩作劃分為三個階段，並選取其中可以代表該階段的主題，分別安排三個小節——「山居詩」、「徧界一覽亭」、「字說」探討其人詩偈的特色與思想，由此解釋其人生命中最重要，由出世到入世的

人生軌道轉換。

第四章〈「不立文字」——夢窓疎石的庭園與思想〉一方面延續前一章側重夢窓現實人生層面與實踐作為，依生命經歷、造園風格以及庭園表現主題區分為三個小節——「造園變遷與理念」、「仕與隱：西芳寺」、「圓備無礙之境：天龍寺」，考察空間規劃、景致命名與所欲傳達的思想。另一方面在瑞泉院與西芳寺俯瞰自然的「禪觀」視角，以及天龍寺空間命名與建造目的的論述中，都可見禪思想與華嚴思想並存，因此藉由西谷啓治融合禪與華嚴的「空的哲學」析論夢窓如何觀視自然，與修證論互為參證闡發。

第五章結論則是對本文作一簡單的回顧與整理，概述本文的研究成果。

第二章 夢窓疎石的禪學思想



夢窓疎石（1275-1351）生於鎌倉時代末期荒亂動盪的世情，在蒙古初次侵略日本的次年建治元年（1275）其人誕生於伊勢國（今日本三重縣），夢窓家世顯赫，其父為宇多天皇九世孫以及源氏後代，為北伊勢領主，母親為天皇賜姓平家後世，關於夢窓的誕生年譜有一段傳說記載「平氏願生男子，常禱觀音，一夕夢金色光一道西來而有身。」⁹⁶弘安元年（1278）夢窓 4 歲時，因母親一族紛爭，舉家遷往甲斐國（今日本山梨縣），年幼的夢窓在此時已展現不同於一般小兒的敏慧，年譜載其「凡見佛像無不尊敬，口能誦梵經，目能記文字」，⁹⁷同年八月其母逝世。弘安六年（1283）9 歲夢窓由父帶至白雲山平鹽寺以空阿大德為師，學習天台與密教，此後十年間研讀天台教學不輟，正應五年（1292）18 歲時夢窓前往奈良東大寺以慈觀律師為戒師登壇受戒；致使夢窓轉向禪宗法門的契機在於永仁元年（1293）19 歲時親眼目睹飽學的天台講僧臨終之際的痛苦，深切感受生死震撼以及真正解脫不在經論研習，由是對禪宗「不立文字，教外別傳」的思想產生殷切關注之心。

於百日懺法儀式結束的三日前，夢窓夢見被一不知名者引入「疏山寺」後，再繼續往前進入「石頭寺」，這時石頭寺的一位長老，交附他一幅繪有達摩半身頂相的軸畫，醒來之後，夢窓認為夢中的「疏山寺」即為中國五代曹洞宗僧疏山匡仁所建疏山寺；而「石頭」則意謂被稱為「石頭和尚」的唐代禪僧石頭希遷。受此啟發夢窓皈依禪宗，永仁二年（1294）20 歲時據夢中所見，改法名為「夢窓疎石」。佛教常以「夢」之虛幻、非實相作為萬物無常的隱喻以及與真如常性的對照，然而據學者考察，對於中世時期的佛僧而言，「夢」具有積極含義，⁹⁸夢境本身即可被視為

⁹⁶ 春屋妙葩編：《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》（京都：貝葉書院，1934 年，據元祿 13 年刊天龍寺藏版印刷），東京：国文学研究資料館国書データベース，頁 143，<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/200032604/143?ln=ja>。本章所引夢窓疎石生平參考春屋妙葩《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》所編年譜、柳田聖山：《禪の古典 4 夢窓国師語錄》「夢窓疎石略年譜」（東京：講談社，1983 年）、佐佐木容道：《夢窓国師——その漢詩と生涯》（東京：春秋社，2009 年）。

⁹⁷ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 144。本文多次引用書目如《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》、《夢窓国師語錄》等，除第一次註解時附上出版資料，後續註解以書名、頁數為主。

⁹⁸ [日]末木文美士著，郭珮君譯：《近世的佛教：開展新視界的思想與文化》（高雄：佛光文化，2020 年），頁 41-43。末木先生提出中世佛教的思想特徵為具有「顯」、「冥」（「幽」）二元的



一種宗教體驗，亦是修行的重要手段之一，可以藉由夢的引導做出重大決定，甚或獲得領悟達到開悟境地，同時亦有相信夢中神佛現身，直接傳達意旨、啟示，稱之為「夢告」，因此認為夢窓乃是取夢的積極意；而「窓」則比擬從此窗看世間一切法。⁹⁹

為求真實體悟 20 歲的夢窓開始參訪鎌倉、京都叢林尊宿，此後四年間所訪禪師諸如無及德詮、葦航道然、桃谿德悟、癡鈍空性、無隱圓範皆為著名渡日宋僧蘭溪道隆法嗣；永仁五年（1297）25 歲時夢窓謁見當時最具盛名的渡日元僧一山一寧，並在往後四年「晨昏親炙，參決五家宗脈」，¹⁰⁰看似「禪門宗旨，無所不明」，¹⁰¹然而夢窓時感「自顧胸中，依前未穩」¹⁰²仍未能參透得悟，又因語言隔閡無法仔細詢問一山心中所惑，終在嘉元元年（1303）29 歲時改求道於在鎌倉萬壽寺住持的佛國禪師高峰顯日。經與高峰一會之後，夢窓發奮繼續參禪，有言「我若不到大休歇地，決不復來覲和尚」，¹⁰³遂至奧州白鳥鄉深山結庵居住。嘉元三年（1305）夢窓 31 歲離開內草山之庵，途中於常陸白庭遇檀越比佐居士，受邀入住其庵坐禪修行，五月末一日夢窓夜深入庵，上床時於無牆處誤認有壁，欲倚靠時跌落在地，此刻不禁失笑頓悟，以偈紀錄，十月往鎌倉淨智寺與高峰顯日相見受其印可。

延慶元年（1307）33 歲的夢窓拜別高峰顯日、一山一寧、平塩寺靜達上人後

世界觀，前者代表日常生活世界，可以用理性法則理解；後者則是支撐「顯」的世界，其具有不可思議的力量、超越人可以掌握的法則，是神佛的世界。而「冥」的世界可能會顯現於夢中，此才為真實，醒後的世界反被視為虛無、虛假，因此著名僧人明惠、親鸞皆重視夢，天台座主慈圓所著史籍《愚管抄》認為「冥」是推動歷史的力量。承蒙口試委員郭珮君先生提點，使此處論述更為完整。

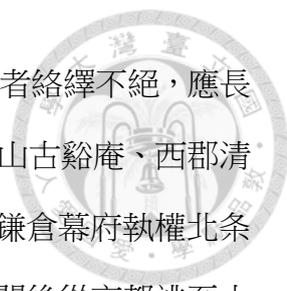
⁹⁹ 村本詔司：〈夢窓疎石（1275-1351）生きながらにして此の世で己を葬る術〉，《禅学研究》第 85 號（2007 年 2 月），頁 9-11。〔日〕河合隼雄著，林暉鈞譯：《高山寺的夢僧：明惠法師的夢境探索之旅》（臺北：心靈工坊，2013 年），頁 23-27。

¹⁰⁰ 柳田聖山：《禅の古典 4 夢窓国師語録》（東京：講談社，1983 年），頁 181。所引內容為《西山夜話》第三章。柳田聖山先生所編《夢窓国師語録》是以現存最古老的五山版為底本進行整理，依據京都大學貴重資料電子資料庫（京都大学貴重資料デジタルアーカイブ）所述，夢窓国師語録五山版是依最初的至元版刊行，其中載有編者春屋妙葩紀錄完書日期，年譜部分成書在北朝文和三年（1354），語錄部分成書在北朝貞治四年（1365），而夢窓疎石是逝於 1351 年。

¹⁰¹ 同前註。

¹⁰² 《西山夜話》第三章，頁 181。

¹⁰³ 《夢窓正覺心宗普濟國師語録》，頁 150。



開啟「長養」¹⁰⁴的悟後修行歲月，因夢窓此時聲名已顯問道求訪者絡繹不絕，應長元年（1311）至文保元年（1317）先後於甲斐龍山庵、美濃長瀨山古谿庵、西郡清水、京都北山搬遷，於人煙罕至處結庵修行。文保二年（1318）鎌倉幕府執權北条高時之母覺海圓成尼受高峰顯日遺囑，欲請夢窓至關東，夢窓聽聞後從京都逃至土佐結吸江庵，然而隔年覺海夫人再遣使者「傳命知州差官，若有隱師者坐罪」，¹⁰⁵不得已之下夢窓感嘆「業債難逃」¹⁰⁶遂受命。同年夢窓拒辭高峰顯日高足太平妙準住持雲巖寺之請，於相模三浦橫洲建泊船庵隱棲 5 年，元亨三年（1323）又往上總國千町莊築退耕庵隱居 3 年。

正中二年（1325）夢窓 51 歲是其人生的又一轉捩點，標示著從出世到入世的轉變。該年後醍醐天皇兩次延請夢窓住持南禪寺，夢窓起先拒絕，惟第二次後醍醐天皇剖明心志、言辭懇切「請師意在以政事之餘力，旦夕問道」，¹⁰⁷而非以寺務擾煩、擔負於夢窓，有感於天皇求道心切，夢窓終答應此事。然而此時夢窓尚未忘卻山林之志，在出任官寺之際仍覓心悅適宜之地，在依山傍水有泉瀑石岩處開建鎌倉瑞泉寺、甲州（今山梨縣）惠林寺，然而在鎌倉幕府結束統治後的元弘三年（1333），因各種現實因素，夢窓難再棲隱深山幽靜之地，山水泉瀑也難實際現於都市之中，雖然如此夢窓始終未忘懷山林之志，而這份心緒也轉化為另一種形跡出現在夢窓生活的庭園之景，造就庭園創作的成就，最具代表性的西芳寺庭園、天龍寺庭園正是建於這段時期。是年 59 歲的夢窓再應後醍醐天皇詔請住持京都臨川寺，次年建武元年（1334）後醍醐天皇行弟子之禮皈依夢窓，夢窓再住南禪寺；兩年後建武三年（1336）後醍醐天皇與足利尊氏決裂，足利創建室町幕府，後醍醐天皇潛逃至柰

¹⁰⁴《夢中問答集》第 35 則夢窓疎石認為開悟後仍需長養習得「後得智」，「長養」一詞為夢窓所用。本文所引用《夢中問答集》內容參考佐藤泰舜：《夢中問答》（東京：岩波書店，2002 年 1 月）、川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》（東京：講談社，2023 年 10 月 11 刷），川瀨先生以夢窓生前即出版的康永三年（1344）五山版為底本，該書是極為貴重資料，現存於日本國會圖書館；佐藤先生則以最普及的江戶時期正保四年版（1648）、貞享三年（1686）的平假名本、明治時期的活字本三種為底本，以康永三年五山版為校對本。

¹⁰⁵《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 160。

¹⁰⁶ 同前註。

¹⁰⁷《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 162。

良吉野，為南北朝的開始，足利尊氏也於同一年皈依夢窓。建武四年（1337）足利尊氏、義直兄弟受夢窓感化，接受其建議為鎌倉末年以來因戰亂死去者於全國建立安國寺、利生塔以弔慰鎮魂。¹⁰⁸曆應二年（1339）夢窓 56 歲為重建的西芳寺開山，同年八月十六日後醍醐天皇在吉野駕崩，於夢窓的勸請下足利尊氏在與後醍醐天皇有極深淵源的龜山殿建設道場，此為天龍寺的由來，而夢窓生命最後的歲月也幾乎在天龍寺渡過。

觀應二年(1351)年譜記載：

師七十七歲，每每謂徒曰：「吾今年其逝矣，天龍寺乃是今上天皇奉為先帝追修冥福所建立也，而今一十三年之國忌將至，然僧堂未完，如吾不為而誰能為？」¹⁰⁹

夢窓似是有感在世不久，但始終掛念後醍醐天皇十三回忌一事與天龍寺的建造，七月天龍寺僧堂竣工，八月十五日舉行國忌，光嚴上皇特賜「夢窓正覺心宗國師」之號，國忌完畢次日夢窓退隱臨川寺三會院，使法嗣東陵永璵住持天龍寺。同年九月二十七日書「遺誡十數條以貽門人」，¹¹⁰二十九日書遺偈予足利尊氏告以「今日護法權威更仰誰」¹¹¹囑託護法之願，三十日「請天龍、臨川兩寺僧眾，并遠方來耆宿及官客等，親面告別，怡然而逝」，¹¹²年譜紀錄其示寂時「不異平時顏色，如生于時。」¹¹³夢窓世壽 77 歲，依其遺命全身葬於三會院，從其人臨終前所掛心之事可見始終懷存天下和平、禪宗興盛的弘願。

夢窓疎石因生死問題激發求禪之心，早年修習天台、密教以及為求開悟尋訪名

¹⁰⁸ 承蒙口試委員郭珮君先生賜予意見，提醒筆者佛教儀式於日本佛教史上的重要角色，公共建築亦有其展示性與權威意義，可就一國一寺塔的設置、以及後文國忌與國師號的頒布，思索宗教與政治意涵；惟囿於時間與學力，本文未能充分補充與修正。有關安國寺、利生塔的討論，可以參考松尾剛次：〈安國寺・利生塔再考〉，收於《日本中世の禪と律》（東京：吉川弘文館，2003年），頁 184-215。

¹⁰⁹ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 173。

¹¹⁰ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 177。

¹¹¹ 同前註。

¹¹² 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 177。

¹¹³ 同前註。



師大匠的過程，累積對各宗的了解，奠定禪教思辨的基石；而開悟是一個長期積累的過程，必歷經種種質疑、困惑方能明心見性，夢窓對此深有體會，因此對修行證悟多有討論，是故本章先考察夢窓禪教思想，接著以對公案的議說為切入點，討論其人修證論與語言觀。適時中國佛教界有禪與教、禪與淨的議題與融合趨勢，夢窓雖未曾有至中國的經驗，但是對中國佛教的動向極為關注、熟稔，本身亦極推崇元代著名臨濟僧人中峰明本，也與眾多渡日僧交際往來，因此本節亦關心夢窓對禪教議題與禪淨議題的立場、觀點。

第一節 夢窓疎石的禪教思想

一、中日禪教議題概況¹¹⁴

(一) 宋元時期

自禪宗「不立文字，教外別傳」以來，即與義學諸派有所區別，若從佛教歷史的視野觀看，隋唐之際佛教諸宗競起，而後禪宗大興內部諸宗亦相競逐，無可避免思想爭論，若再加上外緣因素如佛教之外的文化思潮影響，確實會出現對於禪教思想整合的呼求。楊曾文對「禪」與「教」的意涵如此定義：「禪、教的含義有兩個層次：一、禪是禪定、禪學，教是佛教經論、教理；二、禪是禪宗，教是講述和奉行佛教經論的人、禪宗以外的宗派。實際上二者常常混同在一起。」¹¹⁵可見禪與教的區分一是著重在修行悟道上是否借重佛教經典和宗派著述，另一指涉宗派之別。

禪宗史上不乏重視以教說禪、會通禪教的禪僧，以及藉教悟宗、禪教相融的思想，中晚唐時期的圭峰宗密鑑於「禪講相逢，胡越之隔」、¹¹⁶「南北宗中，相敵如

¹¹⁴ 感謝口試委員蕭麗華先生與郭珮君先生提供筆者探析此議題的不同視角，蕭先生建議參考黃啟江《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務印書館，1997年），與宋代華嚴禪的發展、內涵相參照。另郭先生從東亞佛教交流脈絡，指出宋元之際禪宗發展、元代禪教論爭，可再融入遼金背景，方能更完整論述；而禪宗在日本取得政治者支持的過程，亦可對照榮西與夢窓的異同、榮西《興禪護國論》。

¹¹⁵ 楊曾文：〈唐代宗密及其禪教會通論〉，《中華佛學學報》第12期（1999年7月），頁229。

¹¹⁶ 〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》卷1。（CBETA 2024.R1, T48, no. 2015, p. 399c4）。

楚漢」，¹¹⁷決心整合禪宗與其他教派，以及禪宗內部諸宗的分歧爭論；¹¹⁸相隔百年北宋初永明延壽著《宗鏡錄》，不僅舉「常觀理而不礙持教，恆誦習而不礙觀空」的「理教俱融」回答時人對於「既慮執指循文，又何煩集教」的疑問，¹¹⁹覺範惠洪〈題宗鏡錄〉上闡發永明面對「諸宗講師自相攻難」，於是「獨持心宗之權衡以準平其義」，¹²⁰永明亦是有感於宗派相爭以及禪宗內部關於持教誦習的爭議。北宋後期覺範惠洪痛感時下無所事事的寄生僧侶和不學無術的談禪之徒「日以慵墮，絕口不言」、¹²¹「日以壅塞，游談無根」，¹²²抨擊不立文字帶來的流弊，強調研習佛經的重要性，周裕鍇評為「禪宗內部主張禪教合一的思潮最集中地體現在惠洪的各種著述中」。¹²³宋代開始《華嚴經》、《楞嚴經》、《圓覺經》備受宋代士大夫、居士與禪林喜愛推崇，成為參究的主要經典，許多著名禪僧如圓悟克勤、大慧宗杲其禪思想皆被指出與華嚴思想有交涉，亦大量援引《圓覺經》、《楞嚴經》闡釋佛教義理，¹²⁴反映宋代禪教相融、文化整合需求的風潮。元代仍存有禪、教之分的局面，面對他人質疑非難「教外別傳」，中峰明本回應「頓漸偏圓之理雖別，其所不別者，同一

¹¹⁷ 同前註。

¹¹⁸ 郭朝順〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉指出宗密面對龐大、眾多待整合的佛教內部一切經典教義，以及南北宗禪法、南宗內部各種不同異說，乃採取形一種形上學式的會通，化約了禪宗的多元性，也刻意泯除禪與教的差異性，相較於楊曾文對宗密禪教會通思想持肯定立場，作者表示對此持保守觀點。見郭朝順：〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第 50 期（2017 年 3 月），頁 37-83。

¹¹⁹ 〔宋〕延壽集，《宗鏡錄》卷 2。(CBETA 2024.R1, T48, no. 2016, p. 421c16-17)。

¹²⁰ 〔宋〕德洪著，《石門文字禪》卷 25：「命諸宗講師自相攻難，獨持心宗之權衡以準平其義」。(CBETA 2024.R1, J23, no. B135, p. 699c7-8)。(原書缺依民國十年常州天寧寺刻本印)。

¹²¹ 〔宋〕德洪著，《石門文字禪》卷 25。(CBETA 2024.R1, J23, no. B135, p. 699c13)

¹²² 〔宋〕德洪著，《石門文字禪》卷 25。(CBETA 2024.R1, J23, no. B135, p. 699c14)

¹²³ 周裕鍇：《禪宗語言》（上海：復旦大學出版社，2019 年重印），頁 170。

¹²⁴ 參見開濟：《華嚴禪：大慧宗杲的思想特色》（臺北：文津出版社，1996 年）。孫少飛：〈圓悟克勤及其禪與華嚴思想的交涉〉，收錄於《2014 年國際青年華嚴學者論壇論文集》（臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2014 年 12 月），頁 J1-J18。荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017 年 2 版）。吳孟謙：〈宋明思想史中的《楞嚴經》—荒木見悟相關研究成果述評〉，《中國文哲研究通訊》第 31 卷第 1 期（2021 年 3 月），頁 57-50。孔雁：〈經典轉向：《圓覺經》在宋代禪林之盛行〉，《華林國際佛學學刊》第 6 卷第 1 期（2023 年 5 月），頁 197-220。

心也」，¹²⁵舉「四序成一歲之功」¹²⁶將密、教、律、禪四宗比喻為一年四季，差別在於各自專擅不同而非有別於一乘佛，彰顯禪教不相離、四宗一旨的圓融無礙。¹²⁷

若觀宋元之際佛教各宗發展，隋唐時期形成的諸宗派歷經唐武宗的會昌滅佛毀法、五代周世宗毀佛，以及唐末五代長年社會動亂，至宋代已日趨衰落，唯有禪宗仍維持不輟，相較於其他宗派佔有優勢地位，而禪宗五家中又以臨濟宗和曹洞宗為盛。元初在尊崇佛教的政策和氛圍下，禪宗仍是主流，分南北兩方流傳，然而忽必烈即位後尊藏傳佛教的八思巴為國師，後又升其為帝師；據陳高華〈元代江南禪教之爭〉考察，至元八年（1271年）忽必烈已確立「崇教抑禪」的立場，至元二十五年（1288年）教禪廷辯的同年，忽必烈又以江南「教不流通」為由，從北方選派慈恩宗和華嚴宗教僧三十餘人，到江南集慶（今南京）、臨江（今江西清江）、鎮江、慶元（今浙江寧波）、興化（今江蘇興化）與平江（今江蘇蘇州）六處說法，¹²⁸簡言之從至元二十五年禪教廷辯以雲夢允澤為代表的天台宗勝出，以及設置江南御講以教僧為講主的舉措，可知忽必烈為了抑制江南禪宗在南宋時期一家獨大的地位，扶植教門於江南一帶的力量，使佛教內部各宗勢力相互牽制與平衡，有其統治、政治意圖。¹²⁹野口善敬《元代禪宗史研究》亦以至元二十五年禪教廷辯為中心論述禪、教的關係，雖然《佛祖歷代通載》記載該場廷辯禪宗勝出，然而從忽必烈對於教宗的優勢政策，應是禪宗選取對己有利的部分載入史書，因此元代仍是以將教宗至於禪宗之上的制度為主，然而在當時禪門禪教會通思想的前提下，禪宗和天台宗之間未有明顯的對立。¹³⁰在忽必烈去世之後，朝廷對江南禪宗的態度逐漸緩

¹²⁵〔元〕中峰明本著，《天目中峰廣錄》卷 19：「頓漸偏圓之理雖別，其所不別者同一心也。且歲不知有春夏秋冬而四序成其歲，心不知有頓漸偏圓而四教彰其心。」(CBETA 2024.R1, B25, no. 145, p. 902a15-18)。

¹²⁶〔元〕中峰明本著，《天目中峰廣錄》卷 11：「譬如四序成一歲之功而春夏秋冬之令不容不別也。」(CBETA 2024.R1, B25, no. 145, p. 791b14-15)。

¹²⁷ 釋有晃：《元代中峰明本禪師之研究》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2007年）。

¹²⁸ 陳高華：《元代佛教史論》（上海：上海古籍出版社，2021年），頁 298-312。

¹²⁹ 孫少飛：〈試論忽必烈、楊璉真加與江南佛教〉，《浙江理工大學學報（社會科學版）》，第 34 卷第 5 期（2015 年 10 月），頁 400-406。

¹³⁰ 野口善敬：《元代禪宗史研究》（京都：禪文化研究所，2005年），頁 317-332。

和。



(二) 日本中世時期

至元二十五年禪教廷辯的影響範疇超越中國江南一帶，輻射至同在東亞佛教文化圈的日本。¹³¹適時為鎌倉時代末期，正是日本禪宗體制化的時期，在體制化的過程中禪宗面臨來自主流顯密佛教的強大壓力諸如建久五年（1194 年）達磨宗禁令、反對建立不與顯密佛教並置的純禪寺院「一向禪院」，特別是在蒙古入侵後，兼之禪宗興盛的南宋滅亡，顯密佛教以「禪宗衰佛論」、「禪宗亡國論」宣說禪宗興盛將導致護持國家的顯密各宗衰落進而使國家滅亡，極力要求禁止甚或滅除禪宗、將禪宗排除於國家體制。¹³²顯密佛教與禪宗的衝突不僅只是思想的爭論，更牽涉朝廷和幕府的宗教政策，具有高度的政治性，因此元朝朝廷打壓禪宗的政策，激起日本禪林強烈的危機意識。

思想上無論是顯密佛教或是禪宗基本上相互承認對方為一種方便法門，承認彼此具有融合性，但是相比於相互承認為佛教的一種，在判定何者佛法更為優越的宗派議題上，教、禪之間往往激烈競爭，¹³³由此可知禪、教議題摻雜政治與思想因素，政治角力中爭議通常聚集在禪與教的宗派競逐，在思想的辯駁中兼含教法區別和宗派優勝兩個層次。而夢窓疎石身為當時著名禪僧，除了身處於禪宗積極進入以顯密佛教為主流的國家宗教體制的進程浪潮，思想層面亦深受中國禪風浸染，應熟悉自宋以來禪教相融思想，禪教議題應是構成夢窓疎石思想中重要的面向，且夢窓疎石亦是極能彰顯此議題之豐富性與多面性的人物，因此本節主要探討夢窓疎石是持何種觀點、立場看待禪與教在「教法」以及「宗派」上的論爭。

¹³¹ 康昊：〈『元亨釈書』の歴史構想における顯密仏教と禪宗〉，收錄於《中世の禪宗と日元交流》（東京：吉川弘文館，2021 年），頁 61。

¹³² 大塚紀弘：《中世禪律仏教論》（東京：山川出版社，2009 年），頁 77。康昊：《神風與銅錢：海島日本遭遇世界帝國 1268-1368》（上海：光啟出局，2022 年），頁 198-202。

¹³³ 大隅和雄：《中世仏教の思想と社會》（東京：名著刊行會，2005 年），頁 35-51。末木文美士：《鎌倉仏教展開論》（東京：トランスビュー，2008 年），頁 203-217。



二、夢窓疎石禪教會通思想

正如同先前調和禪教的禪僧一般，夢窓疎石亦有感於禪宗與其他義理宗派間理論爭議、禪宗與其他宗派之間關係的問題，以及禪門內部修持的弊端，在《夢中問答集》裡提出許多觀察到的時弊：

疏於教外別傳的禪宗宗旨，執著於教門是教者的妄想；認為教外別傳之法勝於教門法門，是禪者的妄想。(第 29 則)¹³⁴

問：修行用心悉皆妄想，教、禪法門亦為枝葉末節，可否稱呼任性妄情之人為求真實之道者？

答：若有人持此看法，此乃妄想中第一妄想。圓覺經中明載四病，此任病是也。(第 31 則)¹³⁵

當今學者，學習教法、領悟禪法，認為這就是佛法本意，這就像藥物反而導致疾病加劇，因此古人稱之為教病、禪病。(第 33 則)¹³⁶

夢窓指出執著於教外別傳或是教家義理的一端皆是妄想；摒棄修行、用心，無視教禪法門妄性自為之人，夢窓更批評是最為妄想；第 33 則中夢窓比喻迷妄之心為病，對治的法門為藥，不知求得解脫、醫治迷妄恢復本性，逕將所學教法、禪法誤認為真正道理，夢窓認為這是教病和禪病。無論是禪門或教門皆有學人出現偏執、怠惰或不識真知的弊病，然而不僅止於這三種類型，還有學者「既不修行也不學習」

¹³⁴ 原文：教外別傳の宗旨あることをしらずして、教門を執著するは教者の妄想なり。教外別傳とて教門よりも勝れたる法門ありと思へるは禪者の妄想なり。此段為筆者翻譯，下不再說明。佐藤泰舜：《夢中問答》（東京：岩波書店，2002 年），頁 83。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》（東京：講談社，2023 年 11 刷），頁 343。

¹³⁵ 原文：問。修行用心は皆妄想なり、教・禪の法門も枝葉なりとて、ただ妄情にまかせてふるまふ人を、真実の道人といふべしや。答。若しさやうの見解をなす人は、妄想の中の第一の妄想なり。圓覺經に四病を明せる中に、任病といへるは是れなり。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 84-85。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 345。

¹³⁶ 原文：しかるを末代の學者の中に、教の法門を習學し、理の法門を領解して、佛法の本意かくのごとしと思へる人あり。葉かへりて病となるといへるは此の謂はれなり。是を以て古人これを教病・禪病となづけたり。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 87-88。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 349。

(第 39 則)，¹³⁷或是「喜好學習而不修行」者(第 39 則)，¹³⁸夢窓認為後者雖然較佳，但都無法稱為佛弟子；另外也不乏見解有限而認為教、禪有別，以及非難禪宗教外別傳者。在夢窓的看法中，最不可取、稱之為「第一妄想」的是不學不修之人，因此往往論及學習與實修(特別是修行)的重要，關於此議題將在下節探討；而之所以有偏執一端和誤將知解當作真理，是因為不明瞭修行目的與根本之理，所以混淆體用、於枝節末端處爭論。

在每個人原本所具的本分中無迷悟凡聖等病相，教禪對治煩惱痛苦的法門應該為誰而運用呢？然而因無明而生之病忽然發作，種種顛倒苦痛隨之而來，佛陀憐憫之，於是作為大醫王根據種種不同的性質喜好，傳授各種法門，各種法門雖有差別，其旨趣是消除眾生迷悟凡聖分別之苦，使其回到本分安穩境地。佛陀傳授各種法門不是為了教導眾生學習，而是為了消除無明妄想之病，不再看到生死去來的輪迴，也無凡聖迷悟的差別。此謂大悟之人。大悟非指修習教門諸宗教法內容，或明瞭禪宗五派之法。然而當今學者，學習教法、領悟禪法，就認為這就是佛法本意，這就像藥物反而導致疾病加劇，因此古人稱之為教病、禪病。¹³⁹

眾人所具的本分之中原無一切事相的區別，因無明、不識得原有本分而產生種種分別之心落入痛苦，佛陀為使人離苦、回到原來本分，於是施用各種方便之法，但其目的終究只是為了使人恢復原來本性，因此若能識得本分大智，即開啟悟的可

¹³⁷ 原文：出家之形となりて行もなく學もなき人あり。此句為筆者翻譯。佐藤泰舜：《夢中間答》，頁 98。川瀨一馬：《夢中間答集校注・現代語訳》，頁 360。

¹³⁸ 原文：學ばかりをこのむ人。出處頁數同前註。

¹³⁹ 《夢中間答集》第 33 則。原文：佛法も亦かくのごとし。人々本分の所には迷悟凡聖の病相なし、教禪對治の法門、誰がためにか用ふべきや。然れども無明の病相忽ちに發つて種々顛倒の苦痛あり。佛これを憐みて、大醫王として種々の性欲に隨つて、種々の法門を説き玉へり。法門は種々の差別ありといへども、其の旨趣をきはむれば、偏にただ衆生の迷悟凡聖を分別する病苦をやめて、本分安穩の所にいたらしめんためなり。種々の對治の法門を衆生におしへんためにはならず。若し人無明妄想の病除こほりぬれば、生死去來の輪迴をみず、凡聖迷悟差別なし。是れ則ち無為大解脫の人なり、これを大悟の人となづく。教門の諸宗をきはめつくし、禪家の五派を明らめ得たるを大悟と申すにはならず。しかるを末代の學者の中に、教の法門を習學し、理の法門を領解して、佛法の本意かくのごとしと思へる人あり。葉かへりて病となるといへるは此の謂はれなり。是を以て古人これを教病・禪病となづけたり。底線為筆者所加，下不再說明。佐藤泰舜：《夢中間答》，頁 87-88。川瀨一馬：《夢中間答集校注・現代語訳》，頁 349。

能，也能認知到各種法門僅是手段，不應停留在此階段甚至區分手段的差異，更重要的且唯一的趨向只有追求開悟後回歸本性。夢窓以醫病為喻說明「病相各異，治療方法亦有千差萬別，惟其目的都是消除病人的痛苦，使其回到未病時的安穩」¹⁴⁰，從此也可以看見夢窓不似過往禪師言語的隱晦性，而是唯恐聽者不明白，所以不厭其煩地以譬喻說解，這也展現夢窓說法的特色，亦即對於說法的靈活運用。¹⁴¹

除了認知修行的目的為本分大智，才能跳脫執於禪、教一端，夢窓也說明禪、教之間原是沒有區別，而陷於兩者間的差異是因為知識見解的局限，不知說法的隨機應變，《夢中問答集》第 80 則向來常被用以說明夢窓禪教一致思想：

釋迦如來既不自稱教者，也不自稱為禪者。所說法門亦無教法、禪法之分。這是因為如來內證既不屬於教法，亦不屬於禪法。此內證不可思議之應用，乃因對機說法才形成教、禪的差異。

經云佛一音之法可以讓眾生根據各自因緣得到相應法門。佛陀在世時，雖然眾生的修得不同，但未有禪僧、教僧的分別。直到佛陀涅槃之後，始有禪教二門之分，教門為顯密諸宗，禪有五家之別。這是因為有大智高德之人，根據每個人的性質喜好，通過不同手段，繼承並實踐如來的教化，有些成為教家的宗師，有些成為禪門祖師，雙方都伸出援手，打破偏執迷倒，超越教禪分別，到達本分的境地。因此真實的教師其不拘於教之內，明眼的禪師其本意也不拘於禪之中。他們在與人交談時採取的教法多變，皆是「頻呼小玉」的手段之故。當今之世的學者，起先就偏執困擾於禪宗或教宗，陷溺於是非海裡無法理解祖師的本意。《像法決疑經》云按照經文字面意思理解是對三

¹⁴⁰ 《夢中問答集》第 33 則。原文：病相一種にあらざれば治方も亦萬差なり。治方萬差なれども其の意趣を正せば、偏に是れ病の苦痛をやめて、いまだやまひもなかりし時の安穩の處へ到らしめんためなり。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 86-87。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 348。

¹⁴¹ 西山美香：〈『夢中問答集』における〈譬え話〉—夢窓疎石が自画像に託したもの—〉，《禪文化》第 166 號（1997 年 10 月），頁 7-18。另外佛典中有藥喻傳統，以佛陀為「大醫王」，能治眾生各種身心疾病的比喻。請參考黃敬家：〈禪與本草的結合：〈禪本草〉、〈炮炙論〉以禪為藥之禪修譬喻〉，《成大中文學報》第 65 期（2019 年 6 月），頁 119-154。

世諸佛的危害，悟得真諦的宗師，並不是心中已經預設了法門，而是隨機提
持、信口表達，沒有固定的窠臼。若有人提出禪宗問題，或以孔孟老莊之言
回答，或以教家所談法門回答，或以世俗諺語回答，或指示眼前的境界，或
以棒杖、喝斥、舉指、舉拳等動作回答，皆是宗師的手段，這被稱為禪門的
靈活應用。尚未到達此境界者，不應該以自己有限的情識知見計較區別。¹⁴²

另外面對來自教家「不依佛說義理，自稱教外別傳，隨意談論胸臆之說」的質
疑，¹⁴³夢窓首先直言持此言論之人只是「學習教義的文字，不了解教義的本意」，

¹⁴⁴接著從多個面向辯駁：

《楞伽經》云佛從鹿野苑至跋提河路程中從未講過一字，若依此經文，教法
實執著於文字。《像法決疑經》云，只依文字意義理解是對三世諸佛的危害，
憑藉經論文字以論義理，如何能符合佛陀本意？《圓覺經》云如以手指月，
是為使人直接看到月亮，若只見指月之指卻看不到月亮，甚至爭論手指長短
大小，那就是迷中之迷。古代教家先德因了解佛的本意，故不會執著於如手

¹⁴² 《夢中問答集》第 80 則。原文：釋迦如來、我は教者とも仰せられず、禪者ともなのり給はず。所説の法門においても是は教の分なり。是は禪の分なりともわけられず。如來の内證は教にもあらず、禪にもあらざる故なり。此の内證不思議の應用、機に随つて教・禪の差異をなせり。經に云はく、佛は一音を以て法を説き給へば、衆生其の類に随つて各々解することを得と云々。佛在世の時は其の解了ことなりといへ共、禪僧・教僧とてわかれたる事はなかりき。佛滅後に始めて禪・教二門わかれて、教に顯密の諸宗あり、禪に五家の差別あり。其の故は先づ各解の性欲に随つて方便をたれて、如來の本分の宗旨をしらしめんために、如來の化儀を紹隆し玉ぶ大智高德の人、或は教家の宗師となり、或は禪門の祖師となりて、各一隻の手を出だして、迷倒の偏執を破り、教・禪の兩岐を越えて、本分の田地に到らしめんとす。然らば則ち真實の教師の、其の本意教の内にあるにあらず。明眼の禪師、其の本意禪の中にあるにあらず。しかれども面々所談のかはれることは、皆是れ小玉をよぶ手段なるが故なり。末代に至りて禪・教の學者の中に、偏執を先きとする人は、是非海の裏にしづみて佛祖の本意をくらませり。像法決疑經に云はく、文のごとく義をとるは三世諸佛のあだなりと云々。明眼の宗師は胸の中に、かねてよりたくはへたる法門なし、只是れ機に當つて提持し、口に信せて道著す。すべて定まれる窠窟なし。若し人禪を問ふ時、或は孔孟老莊の言を以て答ふる事もあり、或は教家所談の法門を以て答ふる時もあり。或は世俗の諺を以て答ふる事もあり、或は目前の境界をしめす時もあり、或は棒を行じ、喝を下し、指を舉げ、拳をささぐ、皆是れ宗師の手段なり。これを禪門の活弄となづく。いまだ此の田地に到らざる者の、情識を以て計度すべき事にあらず。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 179-180。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 448-449。

¹⁴³ 《夢中問答集》第 91 則。原文：教者の中に禪宗を離じて云はく、佛説にもよらず義理をもただらさず、教外別傳と號して胸臆の説をほしいままにす、信用にたらずと云々。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 196。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 467。

¹⁴⁴ 《夢中問答集》第 91 則。原文：かやうに申すことは、ただ教の文字を學して教の本意をしらざる人なり。出處頁數同前註。

指的教；然而對於那些中下機根、無法直接看到月亮的人，暫時使用如手指的教。為了表達這個本意，法相的廢詮，三論的聖默，天台的妙旨，華嚴的果分等種種教義，都是為了解說道理的法門。真言宗（在顯密諸宗中屬密教）¹⁴⁵談及顯教的無言無說時，批評為遮情教說，提出在此之上是如義言說，如義言說是超越有言和無言的領域，是三世中恆常不變的不思議言說，不應該像妄執言論般理解。是故在至極深秘之處，本無法言說，經論言談只是為了眾生利益之故。《大日經疏》云觀者無法見如來自證之境，亦無法以言語授人。¹⁴⁶

夢窓先援引教家常討論的經典，都是傳達要人開悟以理解佛陀本意，於這一點上禪宗與其他教家並無分別；對於無法直接悟入之人，教家輔以不同的教學法門，然而若只看見種種法門的不同，甚至對此爭論無法識得真意，乃是最迷妄之事。接著夢窓舉顯密二教中著名宗師言論，為禪宗的存在做辯護：

慈覺大師在比叡山建立禪堂興起禪法。智證大師《教相同異集》云日本有八宗，南京（南都奈良）¹⁴⁷有六宗，分別是俱舍宗、成實宗、律宗、法相宗、三論宗、華嚴宗；北京（平安京京都）¹⁴⁸有二宗，分別是天台宗和真言宗。

¹⁴⁵ 括號為筆者加註說明。

¹⁴⁶ 《夢中問答集》第 91 則。原文：楞伽經に云はく、始め鹿野苑より終り跋提河に至るまで、其の二中間においていまだかつて一字をもとかずと云々。若し此の經文によらば、一代の教法とて實に有と執著すべしや。像法決疑經に云はく、文のごとく義をとる者は三世の諸佛のあだなりと云々。經論の文にまかせて義理を論ずる事、何ぞ佛意にかなはんや。圓覺經に云はく、修多羅の教は月をさすゆびの如しと云々。指を以て月をさす事は、人をして直に月を見せしめんためなり。もし其の指に目をつけたる人は、月をみる事あたはず。騰さへ其の指の長短を論じ大小を諍ふ、實に是れ迷中の迷なり。古の教家の先徳は皆佛の本意を悟り玉へる故に、教の指にかかはらず。しかれ共中下の機根の、直に月を見る事あたはざる者のために、假りに教の指を用ひ玉へり。然らば則ち其の本意をあらはさんために、法相の廢詮、三論の聖默、天台の妙旨、花嚴の果分とて、諸宗に皆言説も及ばず思慮も到らざる法門を立てられたり。密宗には顯教の無言無説と談ずるをば、猶是れ遮情の法門なりときらふて、其の上に如説言説を談ず。如義言説といへるは、有言無言の域を超出して、三世常恆に談ずる所の秘密不思議の言説なり。妄執言説等のごとく心得べきにあらず。是の故に至極深秘の處には、我れ本と言める事なし、ただ利益のために説くといへる經文あり。大日經の疏に云はく、如來自證の境は觀者も見ることなく説者も言なし。言語を以て人に授くべからず。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 196-197。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 467-468。

¹⁴⁷ 括號為筆者加註說明。

¹⁴⁸ 括號為筆者加註說明。

俱舍宗和成實宗皆屬小乘，律宗兼通大小乘，其餘五宗皆為大乘。此外有禪門宗，不攝入八宗之列。比叡山眾都受此等大師相傳，誰能在顯密的奧義上超越這四位大師？若禪宗只是說出胸臆的理論，何故於顯密之外又再論及一宗？安然和尚的《教時諍論》中讚嘆比叡山最為殊勝在於同修禪、真言和天台三宗，於天竺、震旦前所未有。(中略)傳教大師論及諸宗分別，但從未對禪宗進行任何優劣評判。弘法大師《十住心論》，分辨顯密之間差異，乃至對外道二乘教義進行解釋，但未批判禪宗。這是因為認識到教外宗旨不涉及義理上的區別。智證大師指出禪宗不附屬於其他宗派。智覺禪師認為，不知教中有禪者非真正教者，不知禪中有教者亦非禪宗學者。學習教門教義者批評禪宗，不僅是因為不了解禪宗，亦不了解教義。¹⁴⁹

無論是最能代表顯密二教的天台宗祖師傳教大師最澄，還是真言宗祖師弘法大師空海，以及入唐八大家的天台祖師慈覺大師圓仁、智證大師圓珍，以及他們的後學安然都認知到禪宗的存在，也未批評禪宗，是因為知道教外別傳的宗旨與顯密諸宗的義理、佛陀本意無任何區別，夢窓並舉中國會通禪教思想的大家智覺禪師永明延壽的言論，論述當今教門學者批判禪宗，不僅不認識禪宗教義，亦不了解自身宗門教義。最後夢窓做此結論：

律部中佛弟子每天至少要花一段時間學習外道之法。若不了解這些法門，就會墮入自己的見解而有謬誤。此外如不了解自家法門，則無法突破自身見解。

¹⁴⁹《夢中間答集》第 91 則。原文：慈覺大師は山上に禪堂をつくりて禪法を御興行ありき。智證大師の教相同異集に云はく、日本に八宗あり、南京に六宗あり、俱舍宗、成實宗、律宗、法相宗、三論宗、花嚴宗なり。北京に二宗あり、天台宗、真言宗なり。俱舍、成實の二宗はみな小乘なり。律宗は大小乘に通ず。其餘の五宗はみな大乘なり。此の外に禪門宗あり、八宗の攝にあらず。山上の大師等みな相承し玉りと云々。顯密の奧義をきはめ玉へる事、誰れ人か此の四大師にまさり奉らんや。禪宗若し胸臆の説ならば、何の故にか顯密の外に又此の一宗をあがめ玉ふ事あらんや。安然和尚の教時諍論に、叡山の他山に勝れたることを敷じて云はく、我が山には禪門、真言、天台の三宗を安置せり。天竺、震旦にもかかることはいまだなしと云々。(中略)傳教大師諸宗について界畔を論じ給ひしかども、禪宗においては一言も勝劣の批判なし。弘法大師十住心論を作りて顯密の界畔を分別し、乃至外道二乗の教までもことわり給ひしかども、禪宗をば批判し給はず。是れ則ち教外の宗旨は義理の分別にあづからざる事をさとります故なり。智證大師の禪宗は諸宗の攝にあらずと仰せられたるも此の意なり。智覺禪師の云はく、教の中に禪あることをしらざるは教者にあらず。禪の中に教ある事をしらざるは禪者にあらずと云々。佐藤泰舜：《夢中間答》，頁 199-201。川瀨一馬：《夢中間答集校注・現代語訳》，頁 469-471。

因此，學習教義者若想批評禪宗，最好先向禪門的善知識參悟禪宗宗旨；同樣禪者若想批評教義，最好先徹底了解諸教門的義理，若達到這一點爭論自然停止。在彼此互不了解的情況下，面紅耳赤地爭吵，永遠無法分出勝負。

辯論無法定出勝負之事，定會招致謗法的罪業。沒有比這更無益之事。¹⁵⁰

夢窓指出要消解教、禪對立的具體方法，就是教、禪二宗的學者徹底了解自家和他家的教義，若能參透即能明瞭教、禪之間是沒有差別的，因此夢窓認為教、禪之間的爭論攻擊是無意義的。

在禪教問題上夢窓梳理了兩個層面的議題，一是禪宗與其他義理宗派間理論的爭議，二是禪宗與其他宗派之間的問題，面對教、禪對立夢窓提出的解決之道是要雙方了解彼此的理論法門，進而能得知無論是禪與教都是在證得沒有迷妄分別的本來面目，也才能了解覺證之智、原所具有的本分大智才是修行真正的目的以及根本，這也正是佛陀的本意，故禪與教僅是在傳達佛陀本意上採用手段、法門的差別。因此夢窓是在維護禪宗宗派的立場上，持禪教會通觀點，也極其明瞭禪宗在說法上的靈活多變，而這個特色也展現在夢窓說講義理時各種精彩的譬喻。¹⁵¹

基於會通禪教、重視覺悟本分大智，夢窓常痛心當時禪門的學者「沈迷於閱讀語錄、追求文章，自傲於才學知識，不以無法真實入悟為恥」¹⁵²只停留在學習經教義理層面，而忽略修行將所知化為切身的見解，並據此再引導他人開悟。自宋代以

¹⁵⁰ 《夢中問答集》第 91 則。原文：律部の中には、佛弟子も一日に一時のいとまを費して外道の法を習ふべし、若しこの法門をしらざれば、彼が見解に墮する事をしらざる謬りあり。又かれが法門をしらざれば、彼が見解を破することあたはずと云々。然らば則ち教者も禪をそしらんと思ひ玉はは、先づ禪の知識に參じて此の宗旨を悟り玉ふべし。禪者も又教をそしりたく思ひ玉はは、先づ諸の教門の源底をつくして解了せらるべし。若し然らば諍論自然にやむべし。若したがひにしらずして面をあかめ音をあらくして諍論せらるとも、何れの時か勝負を決する事あらんや。談論の勝負は決する事なくして、謗法の罪業はかならず招き玉ふべし。無益なることのこれよりまされるはあるべからず。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 201。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 471-472。

¹⁵¹ 例如第《夢中問答集》第 33、34 則以藥病比喻救治迷妄分別之心；第 35 則將開悟前的根本智比喻為樹木的根，將開悟後學習各種方便法門渡人的後得智比喻為樹上長出的花果；第 38 則以工匠學習技藝比喻修行實踐的重要性。第 35、38 則內容詳見下節「對於公案的議說——兼看夢窓的修證論與語言觀」修證論部分。

¹⁵² 《夢中問答集》38 則。原文：しかるを今時禪門の學者もまた話録をよみ文章をたしなみて、其の中の小學日來よりまされる所あれば、大我慢をおこして真實の悟入なき事をば恥ぢらる々ことなし。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 97。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 359-360。



來公案往往被作為修行證悟的法門，夢窓對公案亦多有討論，因此下節將以公案為線索，考察夢窓在對公案的議說中，如何處理修行與知識之間的關係，此也涉及禪宗思想的核心「修證」與「語言」議題。

第二節 對於公案的議說——兼看夢窓的修證論與語言觀

一、宋元公案禪的發展：從文字到看話

《碧巖錄》序載：「嘗謂祖教之書，謂之公案者，倡於唐盛於宋」，¹⁵³揭示由唐至宋禪宗已從消解經教的不立文字、棒喝機鋒開展為文本化的燈錄語錄，以及文字化的代語、別語、拈古、頌古等諸多文本。序中未明說禪宗文字風尚轉變的原因，但從禪宗歷史發展視之，或許與晚唐五代五家形成，為闡釋自家宗旨，以傳播的觀點而言不得不走向規範化的語言；兼之宋代有感於前朝末年文化衰落故而力倡學術，又有物質因素上印刷術的進步帶動印刷業的發展，都為禪宗文獻的製作與發揚提供基礎。¹⁵⁴序中接著說公案乃「世間法中吏牘語」功用有三，一是如「老吏據獄讞罪」具有勘辨參禪者見道的程度，二是如「廷尉執法平反出人於死」，作為接引學人的「指海之針」，三是如「官府頒示條令，令人讀律知法」作為學禪的準則。¹⁵⁵鄧克銘〈禪宗公案之經典化的解釋：以《碧巖錄》為中心〉從禪宗的教學方式論述禪宗公案的形成與發展，對於公案的定義依中峰明本之說「喻乎公府之案牘」，¹⁵⁶如官府文書可作為行事用法之依歸，比喻成佛作祖之指標；另外從教學意義而言則為「具有公共性質的教學模式」，從直指人心的特色視之可理解為「具有能使人深刻地自省之語言動作等表徵」。¹⁵⁷

¹⁵³ [日] 無著道忠著，《禪林象器箋》卷 21：「碧巖錄。三教老人序云：嘗謂祖教之書，謂之公案者，倡於唐而盛於宋。」(CBETA 2024.R1, B19, no. 103, p. 600a10-11)。

¹⁵⁴ 周裕鏞：《禪宗語言》(上海：復旦大學出版社，2019 年重印)，頁 105。

¹⁵⁵ [日] 無著道忠著，《禪林象器箋》卷 21《碧巖錄》三教老人序。(CBETA 2024.R1, B19, no. 103, p. 600a10-b6)。

¹⁵⁶ [元] 中峰明本，《天目中峰廣錄》卷 11：「公案乃喻乎公府之案牘也」(CBETA 2024.R1, B25, no. 145, p. 798a2-3)。

¹⁵⁷ 鄧克銘：〈禪宗公案之經典化的解釋：以《碧巖錄》為中心〉，收錄於鄧克銘著《心性與言詮：禪宗思想研究論集》(臺北：文津出版社有限公司，2014 年)，頁 181-229。



小川隆指出宋代禪為公案禪的時代，相比於唐代的禪問答，先人的問答在宋代成為眾人共享的文本和參究題材，被視為修行的重要項目，而參究的方法大致可以分為通過對公案進行批評和詮釋的「文字禪」，以及透過對特定公案全神貫注參看，將意識逼到極限以達大悟的「看話禪」；北宋時期文字禪佔主流，北宋末至南宋初期看話禪也進入主流之列，而圓悟克勤所著《碧巖錄》在「集北宋時期『文字禪』之大成的同時，打開向『看話禪』轉化之路的一部著作」。¹⁵⁸小川先生認為《碧巖錄》具追求大悟的實踐目標，超越唐代禪思維和過去公案的解釋評論範疇，而大悟便是經「參活句」達成，活句意指「將公案中的語句，與字義和文脈相斷絕的，作為絕對的一語一句來看待」，¹⁵⁹將此種杜絕理路和去脈絡化的語言作為修行方法予以施用，即是大慧宗杲的看話禪。

方立天《中國佛教哲學要義》詮釋「看話」為「從公案古則中拿出一則無意味語，讓人不要就意識思維方面去穿鑿，而是就此話頭大發疑情，專心參究」，¹⁶⁰大慧宗杲常參話頭除了最著名的「狗子無佛性」，尚有「麻三斤」、「庭前柏樹子」、「干屎橛」、「一口吸盡西江水」、「東山水上行」以及「雲門『露』字」，¹⁶¹並承其師圓悟「參活句」精神就疑處深入探究，看話的重點在於發起疑情「話頭上疑破、則千疑萬疑一時破」¹⁶²，但不得「求速效」、「存心等悟」，¹⁶³亦須按下「瞋喜」、「思量」、「分別」、「昏沈」、「掉舉」，¹⁶⁴並「時時提撕」，終能「這一念子曝地一破，方了得生死，方名悟入」。¹⁶⁵

¹⁵⁸ 參見小川隆著，何燕生譯：《語錄的思想史：解析中國禪》第二章〈《碧巖錄》與宋代禪〉，頁 96-225。小川隆著，何燕生譯：《語錄的思想史：解析中國禪》（上海：復旦大學出版社，2018 年）。

¹⁵⁹ 同前註，頁 215。

¹⁶⁰ 方立天：《中國佛教哲學要義（下卷）》（北京：中國人民大學出版社，2002 年），頁 1015。

¹⁶¹ 任靜偉：《大慧宗杲思想研究》（成都：西南交通大學出版社，2020 年），頁 72。

¹⁶² [宋] 蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》卷 28：「話頭上疑破，則千疑萬疑一時破」(CBETA 2024.R1, T47, no. 1998A, p. 930a14-15)。

¹⁶³ [宋] 蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》卷 30：「時時以話頭提撕，莫求速效，研窮至理，以悟為則；然第一不得存心等悟。若存心等悟，則被所等之心障却道眼。」(CBETA 2024.R1, T47, no. 1998A, p. 941c27-29)

¹⁶⁴ [宋] 蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》卷 28：「日用二六時中，或瞋或喜，或思量或分別，或昏沈或掉舉。」(CBETA 2024.R1, T47, no. 1998A, p. 931c13-15)

¹⁶⁵ [宋] 蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》卷 26。(CBETA 2024.R1, T47, no. 1998A, p. 921c2-3)。



經大慧宗杲提倡「看話禪」成為禪宗主流禪法之一，元代中峰明本及其師高峰原妙皆是以看話禪作為修行法門，在話頭選擇上中峰除了「無」字話頭、「萬法歸一，一歸何處」和「四大分散時，向何處安身立命」，也依學人根性教人參「父母未生前，哪箇是我本來面目」、「須彌山」與「死了燒了，哪箇是我性」。¹⁶⁶其看話禪法要旨在破除昏散、不起第二念、死盡偷心、發起疑情，便能「所參話頭久之純熟，忽然開悟」，¹⁶⁷中峰舉看話禪是為救時人陷入思量推理之弊，面對部分禪徒對看話禪法的批評，其人以「今看話頭做工夫，蓋亦使其情消識謝，功用兩忘，徑造吾直指之域」、「腳踏實地」工夫，為看話禪法辯護。¹⁶⁸

公案的形成發展及運用，與修行、禪悟相關，《夢中問答集》與《西山夜話》多則關於公案的討論中，¹⁶⁹夢窓疎石往往舉圓悟克勤、大慧宗杲為例，又夢窓對中峰明本禪思想高度推崇，應熟稔其看話禪法與思想，因此本節主要考察夢窓疎石如何看待公案作為修行的禪法、公案的選擇，以及如何實踐，從中不僅可以探知其人對於文字語言的立場，也能一窺其修證禪法，亦是禪教思想的延續。

二、夢窓疎石的公案禪法、修證論與語言觀

(一) 公案禪法

1、公案的意義

關於是否需要讀公案，夢窓的立場是端看每個人的機根，「若具大根器，不必

¹⁶⁶ 釋有晃：《元代中峰明本禪師之研究》，頁 135。

¹⁶⁷ [元]中峰明本，《天目中峰廣錄》卷 5：「所參話頭，久之純熟忽然開悟」(CBETA 2024.R1, B25, no. 145, p. 759b5)。

¹⁶⁸ 釋有晃：《元代中峰明本禪師之研究》，頁 155-161。

¹⁶⁹ オズヴァルド・メルクーリ〈夢窓疎石と宗峰妙超の方便思想の比較—『西山夜話』と『祥雲夜話』を中心に—〉一文提及在夢窓疎石的著作中，《西山夜話》討論禪宗意義與修行方法極為詳細，與《夢中問答集》齊名。在論述體裁上相較於《夢中問答集》只有一位發問者並且採取問答的方式，《西山夜話》有多位不同提問者，且往往針對夢窓的回答再延伸討論。因此本節在討論與修行方法相關的議題上，兼採《西山夜話》與《夢中問答集》相關內容。參考オズヴァルド・メルクーリ：〈夢窓疎石と宗峰妙超の方便思想の比較—『西山夜話』と『祥雲夜話』を中心に—〉，《禪文化研究所紀要》第 31 號（2011 年 3 月），頁 287-313。



看古人言句公案」¹⁷⁰「若也有靈根者，不必看公案」¹⁷¹因為具上根者「一直便透，方見古人赤心片片」¹⁷²「一切時中，直下參究」¹⁷³夢窓也提出「提供公案非宗師本意」¹⁷⁴「向來公案，乃敲門瓦子矣」¹⁷⁵但肯定公案的功效與目的：

故而，宗師予人公案，既非為往生淨土，亦非為成佛得道。既非世間奇特，亦非法門義理。總在情識不計處。故名曰公案。譬如鐵饅頭，只在情識之舌伸不到處咬來嚼去，則必有咬破時分。彼時之時，始知此鐵饅頭既非世間之五味六味，亦非出世間之法味意味。¹⁷⁶

是故禪門宗師向學者示以公案一言半句，其一言半句亦非為修行用心，只為直示本分。即使學者鈍根無法直下承當，然在此公案知解情量無法觸及處日夜提撕，時節到來時曠劫無明將一時消滅。¹⁷⁷

夢窓說明公案的目的既非往生淨土、成佛得道，亦非代表世間奇聞、法門義理或修行用心，彰顯公案的意義在於一切思維情感、知識見解都無法在其上發揮作用，參究公案無法以理論分析，也無法引伸任何意義道理，唯有在思維判斷無法作用之處不斷反覆地咬、日夜提撕，咬破之時過往一切無明立即消失，頓悟本分。對於公案要如何應用，夢窓也說：

有時與看公案，有時奪捨之。皆是宗師手段，不應定論……然對尚未到此田地之人，宗師假以予奪的手段，不可以凡情定論。若尚未明眼之人，依古人之語隨意生解，示以學者一定法門實為大錯。¹⁷⁸

¹⁷⁰《西山夜話》第五章，頁 184。

¹⁷¹《西山夜話》第七章，頁 185。

¹⁷²《西山夜話》第五章，頁 184。

¹⁷³《西山夜話》第五章，頁 185。

¹⁷⁴《夢中間答集》32 則。原文：公案をあたふるも宗師の本意にあらざる事を。佐藤泰舜：《夢中間答》，頁 85。川瀨一馬：《夢中間答集校注・現代語訳》，頁 346。

¹⁷⁵《西山夜話》第五章，頁 183。

¹⁷⁶《夢中間答集》第 32 則，參考彭丹翻譯。小川隆著，彭丹譯：《禪思想史講義》（上海：復旦大學出版社，2017 年），頁 92。

¹⁷⁷《夢中間答集》第 34 則。原文：其の一言半句も修行用心のためにはあらず、直に本分をしめすのみなり。學者鈍根にしてたとひ直下に承當せざれども、これを公案として知解情量及ばざる處に向つて日夜に提撕すれば、時節到來して曠劫の無明一時に消滅すべし。佐藤泰舜：《夢中間答》，頁 89。川瀨一馬：《夢中間答集校注・現代語訳》，頁 350。

¹⁷⁸《夢中間答集》第 54 則。原文：有る時は公案を與へて看せしめ、有る時は奪ふて捨てしむ。



參公案的目的在於離一切情識分別，進而入解脫之門得以直視本分，因此禪師在使用公案時對應不同狀況與學者機根，施以不同的教導指引，有時使用公案，有時又捨棄公案，是明瞭本意的靈活運用，不應以世俗見解視之，落於要用或不用公案的疑惑。若有人依循古人言說經論，以此為禪門固定的教導法門，就是執著於知識文字、陷於宗師體裁，尚未離知見分別、尚未識得本分。

2、參公案之法

夢窓在《西山夜話》第五則引圓悟克勤之語，說明參就公案首先是要「設法繫住其狂思橫計，令沈識慮，到專一之地」，使人逐漸脫離一切思慮心念，才有可能「驀然發明，心非外得」返回本分本性。¹⁷⁹《夢中問答集》第 55 則對圓悟克勤、大慧宗杲以降至中峰明本的公案禪法表示肯定：

是故，古代善知識未曾建議將自己的言論作為公案提撕，亦無說過是否要疑。今時之人宿習不厚道心不深，或以識情推度，思量已得悟而停止，或以最鈍根推量以為無法見悟而退屈。哀憐於此，圓悟、大慧以來，說設提撕公案方便法門。

近來學者道心日益淡薄，無法在大疑之下做猛烈精彩。即使名為公案提撕，看古人話頭之人只是依賴他人言語作為日用工夫。是故中峰和尚激勵人，說設使人起大疑團的方便法門。有僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」趙州答：「無。」若此僧能得言外之旨則不起疑團。若無法悟此答話，將對趙州何故答無之說起疑。如有人起大疑，於其疑處參此語，必定大悟。然今時求道之志不深者，不僅無法直下悟入，亦不起大疑，蒙昧度日。如此雖修行佛道，與佛道結緣，但直接悟入是不可能的。故中峰和尚老婆心切，激勵去思趙州何以答無。然或有人以為對公案起疑才能得悟，故中峰和尚才示以此說。

皆是れ宗師の手段なり、定論すべからず……然りといへどもいまだ此の田地にいたらざる人のために、宗師かりに手段をほどこして與奪すること、凡情にて定論すべきことならず。若し明眼ならざる人の、古人の語に随つて解を生じて、一定の法門を説きて學者にしめすこと大なる錯なり。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 126。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 391。

¹⁷⁹《西山夜話》第五章，頁 183。

若此，是否有離大慧禪師不得向意根下思量卜度之說？或有人認為在古人公案上加以註釋是不合適的。這些都是不明中峰和尚手段之人。¹⁸⁰

有人誤把起疑情視作固定的參公案模式，以為必須透過此方法才能開悟，因此推論這是中峰明本要人參無字話頭、鼓勵人對話頭起疑情的原因，並進而質疑參話頭是否犯了大慧宗杲所說的「不得向意根下思量卜度」，也有人不認同對既有的公案再加闡釋，夢窓認為這都是不明白參公案的本意，也不明白中峰明本要人起疑情，是唯恐學者因看公案落入知解，甚至妄生情識、顛倒分別引起邪見。

然而本節未稱夢窓疎石的參公案禪法為看話禪，是因為夢窓自言：

悟得真諦的宗師，並不是心中已經預設了法門，而是隨機提持、信口表達，沒有固定的窠臼。若有人提出禪宗問題，或以孔孟老莊之言回答，或以教家所談法門回答，或以世俗諺語回答，或指示眼前的境界，或以棒杖、喝斥、舉指、舉拳等動作回答，皆是宗師的手段，這被稱為禪門的靈活應用。¹⁸¹

¹⁸⁰ 《夢中間答集》第 55 則。原文：かかりし故に、古は知識の方より我が語を公案にして提撕せよとすめたることもなし。我が語をうたがへといへる事もなし。うたがふ事なかれとも亦いはず。今時の人は宿習も厚からず道心深からず。是の故に知識の一言を聞く時、或は識情を以て推度して、さとり得たる思ひをなしてきてやみぬ。或は最鈍にして推量もめぐらぬ者は退屈す。これをあはれむ故に、圓悟、大慧よりこのかた、公案提撕の方便をまうけ玉へり。

近來の學者道心いよくうすくなる故に、おのれが大疑の下に猛烈の精彩をつくることあたはず。かたのごとく公案提撕となづけて、古人の話頭をみる人も、ただ他人のあつらへたる物を持ちたるがごとくにして、あかしくらすを日用の工夫と思へり。是の故に中峯和尚人を激勵して、大疑團をおこさしむる方便をまうけ玉へり。僧ありて趙州和尚に問ふて云はく、狗子に佛性ありやいなや。趙州答へて無といふ。此の僧若し言外に旨を得ば疑團あるべからず。若し此の答話を悟らば、趙州何の故にか無と答へ玉へるといふ疑なからんや。若しこの大疑おこらん人、其の疑の處について此の語に參せば かならず大悟すべし 然れども今時道のためにする志深からぬ人は、直下に悟入することのなきのみにあらず、大疑もまた生ぜず、蒙々として日をくらす。かやうの人もさすがに道行のよしなれば、結縁の分はあるべしといへども、直に悟入することはあるべからず。しかる故に中峯和尚老婆心切にして、趙州なにとしてか無とは答へられたると激勵し玉へり。しかるを或は公案をば疑心をおこして悟るべきが故に、中峯和尚かやうに示し玉へりといふ人あり。若ししからば大慧禪師の、意根の下に向つて卜度することなかれ。と示し玉へるにそむかずや。或は古人の公案の上に、更に話欄をつけられたることあたらずといふ人あり。いづれも中峯和尚の手段をしらざる人なり。佐藤泰舜：《夢中間答》，頁 128-129。川瀨一馬：《夢中間答集校注・現代語訳》，頁 391-393。

¹⁸¹ 《夢中間答集》第 80 則。原文：明眼の宗師は胸の中に、かねてよりたくはへたる法門なし、只是れ機に當つて提持し、口に信せて道著す。すべて定まれる窠窟なし。若し人禪を問ふ時、或は孔孟老莊の言を以て答ふる事もあり、或は教家所談の法門を以て答ふる時もあり。或は世俗の諺を以て答ふる事もあり。或は目前の境界をしめす時もあり。或は棒を行じ、喝を下し、指を挙げ、拳をささぐ、皆是れ宗師の手段なり。これを禪門の活弄となづく。いまだ此の田地に到らざる者の、情識を以て計度すべき事にあらず。佐藤泰舜：《夢中間答》，頁 179-180。川瀨一馬：《夢



宗師的手段非固定的途轍。如擊石火似閃電光。有時示以看疑，有時告以不疑。皆是面對學者之時，直下垂示之語。非胸中已放置好法門。是故稱為覲面提持。¹⁸²

夢窓認為明眼的宗師，在接引學者時沒有固定的法門，而是如同擊石之火、閃電之光隨機迸現，因此以各種手段「覲面提持」，未必特別使用看話禪法。另外夢窓所舉例的公案，除了大慧宗杲常用以示人看話的「須彌山」、「乾屎橛」、「趙州無字」，¹⁸³還有禪門常見的「庭前栢樹子」之外，最常被夢窓提及的是五祖法眼的小艷詩。¹⁸⁴

(二) 修證論

《西山夜話》第三章夢窓自述開悟的經歷，¹⁸⁵從二十歲改入禪門以來，認同「古人機緣，即是今人機緣」於是「勵向道志，以看禪錄」，但是有感於「我出教門入禪門，所學雖異，知解是同」仍是在知識學問上打轉，因此參詣佛國禪師高峰顯日，高峰告以自身開悟經驗乃是聽聞「若要悟去，直須自究」，於是「不復讀錄，便歸堂裏打坐」並不悔此作為。夢窓受激勵，於是只帶「圓悟心要、大惠書、林間錄」居於深山，一日突然憶起高峰所言「毫釐有所挾，則不能悟入也」，反思自己「挾佛法已作悟入之障」，在覺察到尚存有以佛法來求開悟的念頭之後，夢窓「馳求之

中問答集校注·現代語訳》，頁 449。

¹⁸² 《夢中問答集》第 53 則。原文：宗師の手段はすべて定まれる途轍なし。擊石火のごとく閃電光に似たり。有る時はうたがひて看よとしめし、有る時はうたがふことなかれといふ。皆是れ學者に對する時に、直下に垂示する語なり。知識の胸の中にかねてたくはへ置きたる法門にあらず。是の故にこれを覲面提持となづけたり。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 125。川瀨一馬：《夢中問答集校注·現代語訳》頁 390。

¹⁸³ 《西山夜話》第二章，頁 180。

¹⁸⁴ 《五燈會元》記載北宋末圓悟克勤因師父五祖法演舉小艷詩而悟道的經過，五祖詩有兩句為：「頻呼小玉元無事，只要檀郎認得聲。」聞後而悟的圓悟作詩偈呈交五祖以求印可，其詩為：「金鴨香銷錦繡幃，笙歌叢裡醉扶歸，少年一段風流事，只許佳人獨自知。」小玉為唐宋時民間美女代稱，檀郎則指婦人所歡者，五祖詩指要意中人認得自己的聲音、不要忘記自己的存在，言外之意是要提醒修行者要認得本分自性；圓悟以聲色世界喻紛呈萬象，而男女情感的體會只能親證所得，如同悟道只能意會無法言傳。參考王志楨：〈緣情而綺靡？——艷詞綺句的禪詩認識分析〉，《政大中文學報》第 2 期（2004 年 12 月），115-140 頁。夢窓引「頻呼小玉」一句可見於《夢中問答集》第 77-81 則，以及《西山夜話》第七章。

¹⁸⁵ 《西山夜話》第三章，頁 180-182。

心自歇」，不多時則開悟。從此記載可知，如同參公案的目的在於摒棄全部的認知思慮、理性與情感的作用，修行也是如此，在參就本分時無法憑恃前人語句，也不可以有一絲一毫的念想欲求出現，求開悟的想法也必須除卻，才能見得本分。自南宋以來臨濟禪的修證論基調為「本覺—不覺—始覺—本覺」，¹⁸⁶夢窓也始終強調首先須釐清、了解修行目的在於回復本分，如此才不會墮入追求本分之外的事物，也不會妄將修行手段錯當為目標：

作詩誦歌之人須先充分了解題旨。以月為題而思考花是不合適的。佛法亦是。對禪宗而言本分到底所言為何？凡人有之而未減，聖人有之而未增，是人人具足箇箇圓成。（中略）然而清楚明瞭自己尚未到達箇箇圓成的程度，與迷惘同在，放下區分凡聖的妄念，或自己直下參究，或尋求善知識指導。這與念佛以求往生，誦經以求功德，乃至等待理解教門之中的觀念證理不同。如此可謂不會忘記本分的學者。¹⁸⁷

夢窓以作漢詩、和歌為喻，必須充分了解寫作的題旨，修行者也需要了解修行的題旨在於直示本分。修行除了首要釐清目的，因為目睹諸多流弊都只在於知識的學習理解而偏廢修行實踐，夢窓更呼籲真參實悟、親身體悟的重要：

孔子不認可只有談論仁義的才學，心中卻無仁義者。今時學習儒教者，僅習得仁義的含義，就自認已成為儒教的達者，不再修行仁義之道。即使在仁義才學方面看似不亞於孔孟，其缺乏仁義之心，與愚人無區別。佛教亦如是。

（中略）末代出生之人因宿薰淺薄之故，在家之人當中即使偶爾有人信仰佛

¹⁸⁶ 余新星：《夢窓疎石の研究》（東京：東京大学大学院人文社会系研究科文学部博士論文，2022年），頁132。

¹⁸⁷ 《夢中間答集》第52則。原文：詩をつくり歌をよむ人は先づ其の題をよく心得べし。月の題をとりて花の事を案ぜばよろしからず。佛法も亦かくのごとし。禪宗に本分の事といへるは何の事ぞや。凡にありても減ぜず、聖にありても増せず、人々具足し箇々圓成すといへり……しかれどもいまだ箇々圓成せる處を分明にうけがふことのなき程は、日來の迷悟を存し凡聖をへだてつる妄情を放下して、或は自ら直下に參究し、或は知識に參ず。さはあれども念佛を申して往生の行にあて、陀羅尼を誦して悉地を求め、乃至教門の中にあかせる觀念をこらして證理をまつには同じからず。かやうの人は本分の題をすれぬ學者なり。佐藤泰舜：《夢中間答》，頁123-124。川瀨一馬：《夢中間答集校注・現代語訳》，頁388。

法，大略是為世俗名利。即使以出家之形學習佛法之人，亦多是為榮耀名譽。因此無法積累修行之功。僅僅只是學得諸宗義理，便以為滿足。(中略)學習番匠鍛冶等才藝者，即使其才學辯才超群，但若不會削木技術，甚至連打釘的程度都做不到，也不會被認為是鍛冶番匠門人。(中略)古人云，說得一丈，不如行取一尺。禪門宗師同樣要人放下一切學解，自參自究。¹⁸⁸

當時禪門有許多弊端，夢窓看到許多學者學習佛法並非是為了達到修行真正的目的，而是為了世俗名利、榮華富貴而入道，因此往往認為只要爛熟於經典，於言辭表達上運用無礙，善於傳述經論上的言句，這樣就足夠了，而廢弛修行。夢窓舉心中沒有仁義之人，縱使在才學方面不亞於孔孟，也非真正儒家之人，只是世俗愚人；並以工匠為喻，身為工匠卻只是善於言詞，連基本的技術和技能都不具備，可以稱作是工匠嗎？因此要人「與其說得一丈，不如行取一尺」，要放下一切知識，直接投入實踐，依靠自己的力量去體悟。

在修行上夢窓還提出「根本智」和「後得智」，在開悟之後還要教化他人，才是真正的善知識。《夢中間答集》第 35 則定義「根本智」為「佛的內證」，亦即悟得的真理；「後得智」為「化他的方便」，代表教化他人的方法，夢窓說明若已清晰悟曉根本智的真理，就應該展現後得智講授禪法或教法去造福他人；然而夢窓仍視鞏固培養根本智為首要，而達到根本智境地的方法就是上一節所討論的超越教法和禪法的界線，以及本節論及的修行上除卻一切是非分別。夢窓將修行譬喻為種植

¹⁸⁸ 《夢中間答集》第 38 則。原文：ただ仁義の才學をのみ談論して、心に仁義なき人をば印證し玉ふことなかりき。今時儒教を學び玉ふ人は、ただ仁義のいはれを習ひ得つれば、我は儒教の達者なりと思ふて、仁義の道を心に修練せらる々ことなし。この故に仁義の才學は孔孟にもおとらぬやうに見ゆれども、其の心に仁義のかけたることは、つねさまの愚人とかはれる所なし。佛教も亦かくのごとし……末代に生れたる人は宿薰淺薄なる故に、在家の人の中にたまく佛法を信じ玉ふも、大略は世俗の名利のためなり。出家の形になりて佛法を學する人も、多くは是れ榮耀名譽のためなり。しかれば修練の功をつまる々事もなし。只偏に諸宗の義理をだにも學び得つれば、各満足の思ひをなし玉へり。故に學解のまさるに隨つて我慢も亦高し……番匠鍛冶等の才藝を學ぶ者はたとひ其の才學を吐く辯舌は拔群なりとも、木をけづるてうはうもなく、釘をだにつくりえぬ分劑ならば、鍛冶番匠の内にも入るべからず……古人の云はく、一丈を説得せんよりは一尺を行取せんにはしかじと云云。然らば則ち禪門の宗師同じく一切の學解を放下して、自ら參じ自ら究めよとすすめ玉へり。佐藤泰舜：《夢中間答》，頁 95-97。川瀨一馬：《夢中間答集校注・現代語訳》，頁 357-359。



樹木，樹木の根即為根本智，而所開花朵和所結果實為後得智：

比喻來說就像種植樹木。其根本穩固，枝葉自茂花果亦成。因此種植樹木初始要留心根本而非枝葉，是故在根部未穩固時，會修剪少許枝條。然而如果認為栽植樹木僅是為了根本是錯誤的。重視根部是為了枝葉花果。假使契當本分，但尚未能活用祖宗手段，是未明大法之人。（中略）意是祖意，是人人具足的本分。句是五家宗風手段，意是根本，句是枝葉。然而初學者應先參祖意，莫死在句下。得古人之意後三十年、五十年，綿密地磨練除去舊業宿障，是謂長養的工夫。若能長養純熟，自然打成一片。此時因能自然地機辨妙用，化人的手段亦活脫自在，是意句俱到者。見解仍不清晰，也不了解禪門宗風手段，是意句俱不到。種植了樹木後經過了很長時間，但枝葉花果並未如想像中茂盛，是因為其根未穩，給予土壤以水澆灌，日日月月長期養護的話，根部自然扎實，枝葉也會茂盛。¹⁸⁹

之中夢窓揭示了修行的次第，首先要專注於人人所具的本分根本智，在這個階段先不思考後續接引學人之事，就如同樹木根部未穩時，不會在意枝葉，甚至會修剪枝葉。夢窓稱悟得根本智為「意」，而長養的工夫是為了在本分具足之下能夠以各種禪門的手段，自然無礙表達所理解之意，為他人作出有效的導引，夢窓稱之為「句」，必須意與句兼備，如同釋尊和歷代祖師於內證之後講法傳授以拯救眾生，

¹⁸⁹《夢中問答集》第35則。原文：たとへば木を栽ゆるがごとし。其の根本だに生き著きぬれば、枝葉も自ら茂し花果も亦成ず。然らば則ち木をうゆる始めには根本に心を入れて枝葉には目をかけず、是の故に根のかたまらぬほどは、少々ある枝もきりすつるなり。さればとて木を栽ゆることは、ただ根本のためばかりと思はば僻案なり。根本を大事とやしなふことは枝葉花果のためなり。たとひ本分に契當せる人も、いまだ活祖の手段をあきらめざるをば、大法未明の人となづく……意とは祖意なり、祖意とは人々具足の本分底なり。句は五家の宗風手段なり意は是れ根本なり、句は是れ枝葉なり。然らば則ち初心の學者は先づ祖意を參得すべし、句下に死在すべからず。古人意を得て後三十年五十年、綿密に練磨して舊業宿障をつくすを、長養の工夫となづけたり。長養純熟しぬれば、これを打成一片となづく。此の時自然に機辨妙用もあらはる々故に、人のためにする手段も亦活脫自在なり、これを意句俱到の人となづく。自眼もいまだあきらかならず、禪門の宗風手段をも亦しらざる人あり、意句俱不到といへるはこれなり。木を栽ゑて後日數久しくなりぬれど、枝葉花果の思ふほどもさかえざるをば、其の根のいまだありつかぬ故なりとしりて、土をかへ水をそ々ぎて、日ひさしく月ふかく長養すれば、根本自からかたくして、枝葉もまたさかゆべし。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁90-91。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁351-353。



如此才是真正的大徹大悟。

最後夢窓也論及修持驗證的問題，有人問：「參得句者，亦自謂，透得西來意旨。如何驗其非參得意者耶？」¹⁹⁰若有人自言已參得祖師西來意，要如何知道是否真實參透本意？夢窓舉出標準乃是判斷其人是否還有分別之心，在《西山夜話》的最後以及《夢中問答集》第 46 則，夢窓都有論及此事：

達摩西來，本無一法傳入，只是指出人人具足箇箇圓成，與佛祖不移易一絲毫而已。既言人人箇箇，與佛祖不移易一絲毫，何容自他勝劣於其間哉？若有人，謂我已悟他未悟，而生慢心，則可以驗知，是人未曾參得西來意旨。

191

世間常言求道者不會輕易談論他人是非，但在求道者心中可能仍然區別善惡、利鈍之品，議論知識淺深，比較修行邪正。這樣的人無法直入無上菩提。是故應勸人捨棄一切是非。放下一切是非不再看自他之相，但若無法見父母未生前的本來面目，不可謂真實的求道者。¹⁹²

若還有分別之心，代表未回到本性，因此並非是了悟之人，而這些人往往都「計較指頭短長，論量瓦子大小」，不識得「教門性相事理，禪家理致機關」都只是「標月指敲門瓦」，只是學得先德們講論的形式以及各種教法的知識，就稱自己已經達悟，正是圓悟克勤所批評的「狂思橫計」。

(三) 語言觀

以公案作為修行的手段，無可避免引起對於語言文字的質疑和探討，諸如《西山夜話》有學者問「多積學功以資談柄者，故不足焉。博覽古誥，而發智光者，何

¹⁹⁰ 《西山夜話》第七章，頁 186。

¹⁹¹ 同前註。

¹⁹² 《夢中問答集》第 46 則。原文：よのつね道者として他人の是非をばとかぬ人も、自心において善惡の相をわかし、利鈍の品をたて、所解に淺深を論じ、修行に邪正をたくらぶ。かやうの人は直に無上菩提におもむくことあたはず。是の故に一切の是非を目にかくる事なかれとすすめたり。一切の是非を放下して自他の相をみずとも、若しいまだ父母未生前の本来の面目を見ずば、真實の道人といふべからず。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 114-115。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 378。



過之有乎？」¹⁹³「近來宗師，令人看公案，此豈非教初心學者參句耶？」¹⁹⁴「文字言句，若於學者為害，何故古來尊宿各有代語別語、拈古頌古，而行於世耶？」

¹⁹⁵「則都不看言教，默然過時者，可乎？」¹⁹⁶夢窓的答覆如下：

中下機根，不能直下到家。千聖憫此，且設蘧廬以接之。¹⁹⁷

八萬四千法門，祇是接引門。¹⁹⁸

只要令人知佛祖玄旨，不在文字言句之中耳。¹⁹⁹

向來公案乃敲門瓦子矣。²⁰⁰

明眼宗師東語西話，以接學者。所示雖異，皆是呼小玉之手段也。²⁰¹

祖師宗旨，畢竟不在理致機關之中，都是呼小玉之手段耳。²⁰²

祖師門下，不立文字，其豈喜默惡語哉？²⁰³

面對質疑博學、公案、文字言句、言教有害於修行，夢窓解釋上述一切都只是祖師宗師接引修行者的手段，真正的祖師宗旨「不可以言語到，不可以寂然通」，²⁰⁴也隱然指出當時學者往往只著眼於修行手段的分別，而未能了解修行的本意。與修行和參公案的目的相同，重要的是理解悟得本分，執此立場本分的重要性自然遠大於作為手段的語言文字，所以才會要人不立文字，但是關於本分和語言文字的思辨，夢窓還有更深一層的認知：

古人云，未得底人，參句不如參意。到得底人，參意不如參句。你只知立意

句，未知所以立意句。古人又云，句能剗意，意能剗句，意句交馳，為之可

¹⁹³ 《西山夜話》第五章，頁 182。

¹⁹⁴ 同前註，頁 183。

¹⁹⁵ 《西山夜話》第七章，頁 184。

¹⁹⁶ 同前註，頁 185。

¹⁹⁷ 《西山夜話》第五章，頁 182。

¹⁹⁸ 同前註。

¹⁹⁹ 《西山夜話》第五章，頁 183。

²⁰⁰ 同前註。

²⁰¹ 《西山夜話》第七章，頁 184。

²⁰² 《西山夜話》第七章，頁 185。

²⁰³ 同前註。

²⁰⁴ 《西山夜話》第七章，頁 185。

畏。你還會此語麼？須知本分田地，意句俱不相干。雖然如是，建化門中，且論意句。初心學者，於情識中，欲參宗師語脈，則自塞路頭，莫由悟入。故云，未得底人，參句不如參意。已得悟入者，若未達句，則失卻宗師體裁，不能接人。其貴意句俱到者，豈令初機意句並參之謂者哉？²⁰⁵

學者若分明地悟了祖意，善知識可以對此人論量五家宗風的差別，商量把住、放行、擒縱、殺活、抑揚、褒貶等手段體裁。若未參得句，就無法作為善知識來教化人。古人云對得法之人，不疑言句是大病，即是此意。這不僅是禪宗手段，教門的施設乃至孔孟老莊之教，外道世俗之論皆要明瞭。²⁰⁶

《夢中問答集》第 35 則已明確提出「意」代表本分的根本智，「句」代表接化指導的後得智，兩者在修行中不可偏廢，只是適用於是否開悟之人以及不同的修行階段。初學者因為尚未放下一切知識情感，讀古人語錄、知識法門往往忘卻本分，仍在義理層面琢磨，因此要未開悟的學者先參本意；然而對於已經開悟者則要他們博覽群經，不只學習禪宗化人的手段，也要學習禪宗之外的各種義理，因為「句能剗意」語言文字可以作為意的傳遞工具、教化指點的方便法門，在指導傳教的層面語言文字的重要性被凸顯。因此可以說，在未識得本分、未開悟之前，本分之外的一切無論是語言文字，還是理致機關皆只是方法手段，並非修行的目的和重點，不應對此多加探討；但是在開悟之後，文字語言作為傳道的工具，其存在和功用是必要的。因此夢窓關於語言文字的立場並非一味地批判或固守不立文字，而是瞭然體用，變通地視不同情形狀況，審視語言文字在情境中所發揮的作用來評判文字的效用，因此夢窓對於語言文字的肯定與否，需視不同語脈而定。若是考慮日本中世時期的環境因素，當時禪宗正處於體制化的階段，眾多禪僧積極促使禪宗進入國家宗

²⁰⁵ 《西山夜話》第五章，頁 183。

²⁰⁶ 《夢中問答集》第 37 則。原文：學者若し分明に祖意を悟りぬれば、善知識此の人に對して五家の宗風の差別を論量し、把住・放行、擒縱・殺活、抑揚・褒貶等の手段體裁を商量することさまたげなし。かやうの句を參得せざれば、善知識として人を化する事あたはず。古人の得法の人に對して、言句をうたがはざるを大病とす、といへるは此の意なり。ただ禪宗の手段のみならず、教門の施設乃至孔孟老莊の教、外道世俗の論までもしらずんばあるべからず。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 93-94。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 355-356。

教體制，因此文字語言傳播的重要性不言而喻。



第三節 夢窓疎石的禪淨思想

一、中國禪淨融合思想

顧偉康《禪淨合一流略》提及若將中國佛教主要宗派劃分，相對於三論、天台、華嚴、唯識等宗，禪、淨可歸為一類，因為兩家的重心不在於經典，而是在成佛，且都對佛教教理做了突破性的詮釋，關於實相解脫的論述不是「網絡式的、相對獨立的邏輯構成；當然也就不是理解和修證佛法時層層遞進的『導游圖』」，是在「一念之差」，禪宗以「悟」稱之，淨土為「念」，²⁰⁷從內在理路指出禪宗、淨土宗的相似處。

而在論及禪淨融合思想時，首先往往被提起也絕對不會略過的是五代末北宋初年同時是著名禪師，又被中國淨土教尊為六祖的佛教集大成者永明延壽。但是關於永明《四料簡》有諸多討論，特別是「有禪無淨土，十人九蹉路；陰境若現前，瞥爾隨他去。無禪有淨土，萬修萬人去；但得見彌陀，何愁不開悟」兩句，似有念佛優於參禪的意味，甚至有念佛者藉此貶低禪者，以「念阿彌陀求生淨土，其透脫生死似易於參禪」推導出「故永明壽禪師有『十人九蹉路』之譏」，²⁰⁸面對這樣的譏諷和貶抑，同樣兼具禪淨會通思想的元代著名禪僧中峰明本嚴詞駁斥，認為批評者未能了解永明是「善權方便」、「方便抑揚」，²⁰⁹乃是針對眾生不同機根而有權宜之說，因此中峰斥責批評者「局於己見，誣謗先哲」。²¹⁰中峰認為當世學人將禪與淨視為相互對立是因為「二宗之學者不本乎生死大事」，因此不知「參禪要了生死，而念佛亦要了生死」，兩者解脫的目標是一致，從此根本而言二宗沒有對立的問題。

²⁰⁷ 顧偉康：《禪淨合一流略》（臺北：東大圖書，1997年11月）。第三章「開宗立派」第一節「同中有異 異中有同」，資料庫網址：<https://www.baus-cbs.org/sutra/fan-read/003/06-004.htm>

²⁰⁸ [元]中峰明本，《天目中峰廣錄》卷11：「以故永明壽禪師有十人九蹉路之譏」（CBETA 2024.R1, B25, no. 145, p. 796b8-9）。

²⁰⁹ [元]中峰明本，《天目中峰廣錄》卷11：「爾不達善權方便，局於己見誣謗先哲。夫永明揀禪淨土為四句，乃曲徇機宜，特方便抑揚耳。」（CBETA 2024.R1, B25, no. 145, p. 796b11-12）。

²¹⁰ 同前註。



²¹¹而中峰「禪外不曾談淨土，須知淨土外無禪」²¹²以禪為主不廢淨業的思想，是在唯心的理論基礎上融合禪淨兩端，可以從其人〈懷淨土詩〉多處強調自性彌陀窺見，也是中峰〈懷淨土詩〉最獨特之處。²¹³

楊笑天〈永明延壽《四料揀》的背景、意義及真偽問題〉歸納過去學者主張《四料簡》為後人附會幾項原因，一是《四料簡》不見於《宗鏡錄》等永明延壽的著作以及宋代淨土教文獻，二是《四料簡》中「淨高於禪」的思想與永明唯心淨土、禪教一致、禪淨一致的不合，三是禪宗接引為上根，西方淨土為中下根，修行上同一機根者何能兼修「有禪有淨土」，有機根上的矛盾。²¹⁴作者亦認同《四料簡》有內在義理的破綻，應非永明所作，但針對其中「抑禪揚淨」的思想作者認為仍是與永明思想有契合之處，作者從永明延壽《萬善同歸集》第二十八章的問答推論其有「抑禪揚淨」思想，惟此立場需顧及永明當時所面對的迫切實際狀況，對於機根不適宜修學禪宗的學人，淨土法門即為對機說法的權宜方便法門，從此背景，作者也推論《四料簡》應是在禪門修行驗證問題最熾、禪宗方便法門盛行和淨土宗隆盛的南宋中期至元代初期，由後人假託的禪淨雙修之作。²¹⁵

禪淨不二的問題極為複雜本節難以詳述，而本節亦不在勘驗《四料簡》的作者，僅是以此作為切入點從前人論述梳理其中隱含的禪淨思想爭議以及禪淨一致的議題，而柳幹康〈後代における延寿像〉考察永明蓮宗祖師形象始於宋代，元代則視永明以方便法門觀點將禪淨並提，關於永明禪淨一致思想則於明清時代被提出，由

²¹¹〔元〕中峰明本，《天目中峰廣錄》卷5。(CBETA 2024.R1, B25, no. 145, p. 768b3-4)。

²¹²〔日〕河村照孝，《卍新纂大日本續藏經》第70冊 No. 1402《天目明本禪師雜錄》卷3：「禪外不曾談淨土，須知淨土外無禪。兩重公案都拈却，熊耳峯開五葉蓮。」(CBETA 2024.R1, X70, no. 1402, p. 745a6-7 // R122, p. 786b15-16 // Z 2:27, p. 393d15-16)。

²¹³ 廖肇亨：〈近世禪者淨土詩義蘊探析：從玉琳通秀的淨土詩談起〉，《倒吹無孔笛》(臺北：法鼓文化，2018年11月)，頁429-463。

²¹⁴ 參見孔維勤《永明延壽宗教論》(臺北：新文豐出版社，1983年)頁124-125；柴田泰《中國淨土教的唯心淨土思想之研究(一)》，《札幌大谷短期大學紀要》22號(1990年)，頁92-93；顧偉康：〈關於永明延壽的“四料簡”〉，《禪學研究》第四輯(2008年8月)。

²¹⁵ 楊笑天〈永明延壽《四料揀》(四料簡)的背景、意義及真偽問題〉，《佛學研究》第13期，2004年，頁234-243。



此反映出中國禪淨思想的流變，²¹⁶然而在禪淨逐漸融合的思潮之下，夢窓疎石卻對淨土教有所批判頗值得探究，因此本節擬討論夢窓的禪淨思想。

二、夢窓對念佛法門的批評

有信仰淨土宗之人言「末代的人即使修行大乘，也應不會有證悟。因此最好先修行念佛之法，生於淨土後再入大乘修行」，²¹⁷且認為念佛法門在諸宗之上，原因在於淨土宗「不排斥罪惡的眾生，也不放棄愚痴的凡夫，僅需持續唱誦阿彌陀佛名號，就能往生淨土並成就正覺」，²¹⁸並稱這種修行方式為「易行門」，認為念佛法門之外的教法都是徒勞無功的「難行門」。正如同中峰明本面臨來自淨土宗門對禪宗的貶抑，認為「念阿彌陀求生淨土，其透脫生死似易於參禪」、「故永明壽禪師有『十人九蹉路』之譏」，面對淨土宗區分自身與諸宗為「易行門」與「難行門」，夢窓解釋道：

擬定念佛修行方式的人也是接受了釋尊的教導，諸大乘經典難道不是來自於釋尊的教導嗎？在諸大乘經典中，有些是為了未來末世修行大乘之人而說的，但卻沒有一個大乘經典說明末世的眾生不應修行大乘，只應修持念佛之法。但由於人的根性各異，並非每個人都有來自大乘宿薰前世的善果，所以不應責怪念佛之法的人。為此機根如來講述了這種修行方式，偶爾因為前世的宿薰，即使是修行大乘的人，還是起妄念無法發出真心，若這樣度過一生將無法克服今世的惡報，因此依賴他力本願，向西方極樂淨土的阿彌陀佛祈願，這樣的人雖然學習了大乘的修行方式，卻仍然不了解大乘的題旨。討論惡道和淨土、區分自力和他力、爭論難行和易行，這一切都並非大乘了義

²¹⁶ 柳幹康：《永明延壽と『宗鏡録』の研究——一心による中国仏教の再編——》（京都：法藏館，2015年），頁326-346。

²¹⁷ 《夢中問答集》第82則。原文：末代の人は大乘を修行すとも悟證あるべからず。しかれば先づ念佛の行を修して、淨土に生れて後大乘に入るべし。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁182。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁451。

²¹⁸ 《夢中問答集》第82則。原文：其の故は罪惡の衆生をもきはらず、愚癡の凡夫をもすてず、ただ名號を唱ふれば淨土に往生してやがて正覺を成ず。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁182。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁451。



的題旨。若相信大乘了義，雖然尚未完全開悟，但不應因為起妄念而產生厭倦退縮，也不應去談論惡道和淨土、區別自力和他力，惡道和淨土的區別只是在一念之上浮現的假相。

(中略)雖然大乘的題旨說凡聖沒有區別，但為了尚未分明此理者，明確說明種種修行方法。大乘有種種修行方式，但與小乘的修行方式不同，小乘的修行是為了擺脫生死追求涅槃；而大乘的修行是為了離開妄心追求真心。無修之修、無證之證，正是此意。不忘記大乘的題旨，閱讀經典，誦咒念佛，都不會有任何妨礙。被無明妄想束縛，認為大乘修行是難行應該依賴他力者，不能說是學習大乘之人。(中略)只要誦持佛號就能往生淨土成佛，因此被視為是最上的教義，餘宗法門都被認為是難行，被一些人認為是下劣的。若如此，即使是罪惡愚痴者，只要唱彌陀名號就能成就正覺，那麼這種教義就不應只相應於末代下根眾生，對於上代上根者而言，講難行法門只是枝葉末節。然而釋尊時代的教法大多是會被淨土宗嫌惡的困難修行方式，其中很少有經典講述念佛往生，正確來說講述往生淨土方法的只有淨土三部經而已。

難道是因為如來是無智的，才會講述了這麼多枝葉末節的教義嗎？²¹⁹

²¹⁹《夢中間答集》第 82 則。原文：念佛の法門を立てらるる人も釋尊の説をうけ玉へり。諸の大乗經は釋尊の説にあらずや。諸の大乗經の中には、未來末世に大乘を修せん者のためと説かれたり。末代の衆生は大乘を行すべからず、ただ念佛の行を修すべしと説かれたる大乘經はすべてなし。但し人の根性まちくなれば、大乘の宿薰なき故に念佛の法門を信ずる事をばそしるべからず。かかる機根のために如來此の一行を説き置き玉へり。たまく前世の宿習によりて、大乘を學する人の中に、大乘の法門にまかせて行ずれ共、ただ妄念のみ起りて真心は發せず。かくて一期を過ぎしなば、當來の惡報のがれがたし。然れば他力本願をたのみて西方淨土を願ふべしといふ人あり。かやうの人は大乘の法門を學しながら、いまだ大乘の題目をだにしらざる人なり。惡趣の外に淨土をねがひ、自力他力をわかち、難行易行を論ずるは、皆是れ了義大乘の題目にあらず。若し此の題目を信ずる人は、いまだ分明に悟りを開くことなくとも、妄念の起るによりて退屈すべからず。いはんや惡趣・淨土を論じ、自他力をわかたんや。惡趣・淨土の差別は、一念の上にかべる假相なり……大乘の題目は聖もへだてなしといへることを信ずれども、いまだ分明に此の理をさとらざる人のために種々の行をあかせり。行相は種々なりといへ共、小乘の修行の、生死の外に涅槃をもとめ、權教の修行の、妄心の外に真心をもとむるには同じからず。無修にして修し、無證にして證すといへるは此の意なり。大乘の題をばわすれずして其の中に經をよみ呪を誦し、佛の名號を唱ふる事は妨げあるべからず。無明妄想にばかされて、大乘は難行なり他力をたのみべしといふ人をば、大乘を學したる人と申すべからず……ただ名號を唱ふれば淨土に生れてやがて成佛す。この故に最上の法門なり、餘宗の法門は皆難行門なるが故に、下劣なりと申す人あり。若しまことに罪惡愚痴の人も、ただ彌陀の名號を唱ふれば、やがて正覺を成ずることならば、末代下根の衆生ばかりに相應せる法門にはあるべからず。上代上根の人のためも、



夢窓認為不應區分易行與難行，無論是念佛修行的他力，或是除此之外的自力法門，都只是因眾人根性不同而採取的方法手段，且種種法門都源於釋尊的說法講解，落入難易之分是不了解大乘佛法回歸真如本性的宗旨，和中峰明本認為禪與淨只是「善權方便」相同。夢窓也批評若依照念佛者的看法區分難易，若以易行門為上，則其他諸宗的修行，甚至是釋尊如來所說教義，都將是劣於易行的難行門，皆是枝微末節、不足為道的教法，如此豈不荒謬？同時夢窓也認為修行目的只在追求涅槃而非回歸真心本性，又有淨穢、自他、難易、念佛與諸宗種種對立分別，不可稱之為大乘法門。

除了從易行與難行的探討中，夢窓批判執著於手段分別的淨土宗人，又引《涅槃經》與《寶積經》對「了義經」與「不了義經」的定義論述：

念佛三昧的修行方式與大小乘無關，而是根據修行者的悟性、機根而有所區別。在《涅槃》、《寶積》等經典中有言，佛說中分為了義經與不了義經二種。對於未覺者而言，應當依循了義經典而非不了義經典，不了義的經典說明凡夫之外有佛，穢土之外有淨土，而了義大乘經典則解釋凡聖和淨穢並無區別。

因此根據這些經文，淨土宗認為淨土存在於穢土之外，凡夫之外有佛，了義大乘認為不應如此區別，《觀無量壽經》說念佛者即使在淨土誕生，下品下生者在淨土蓮台中，需經十二大劫如此長的時間後，聽聞觀音、勢至菩薩甚深的大乘說法後，才會初發起菩提心。²²⁰

難行之法門を説くことは枝葉なるべし。しかるに釋尊一代の說法、多くはこれ淨土宗よりきはるる難行門の説なり。其の中に念佛往生のことを説ける經はすくなし。正しく淨土の行門を説けることは淨土の三部のみなり。如來は無智にしてかやうに枝葉の法門を多く説き玉へるならんや。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 182-185。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 451-454。²²⁰《夢中問答集》第 83 則。原文：念佛三昧に大小の相なし、機根の領解によりて差別あり。涅槃、寶積等の經の中には、佛説の中に了義經と不了義經との二種あり。末代の衆生了義經の説に依りて、不了義の説に依るべからず。凡夫の外に佛あり、穢土の外に淨土ありと説けるは不了義の經なり。凡聖・淨穢皆差別なしと明せるは了義大乘の説なりと云々。此の文のごとくならば、淨土宗には穢土の外に淨土あり、凡夫の外に佛ありと立てられたり。了義大乘の説とは申すべからず、念佛の行を修して淨土に生れたる人も、下品下生の者は蓮の中において十二大劫を経て後、觀音、勢至の甚深大乘の法門を説き玉ふを聞いて、始めて菩提心を發すと、觀經には説かれたり。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 185。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 454-455。



首先夢窓依《涅槃經》、《寶積經》說明經典教法有「了義經」與「不了義經」二種，前者是完全揭示修行目的實義，後者是將實義隱藏在方便法門之後，以方便法門引導；出於擔心未覺者執著陷於方便法門，不識真正實義，如同只看見指月之指，因此夢窓先提出未覺者應當依循直接示現真義、實義、沒有區別的了義經。但是夢窓也承認眾生悟性、機根不同，因此理解不了義經區分淨土與穢土、凡夫與佛以及利用念佛修行等說法手段引導眾生，但從分別的觀點，因為已離第一義，因此夢窓認為念佛法門並非是了義大乘教法。

有人舉「古來談論了義大乘之人也曾修行念佛，在禪師中也有許多人被稱讚念佛」²²¹，但當今禪門有人輕視念佛法門，以此請教夢窓看法，夢窓說明：

並非一定要認為唱誦佛號為不了義。這正如《涅槃經》云無論是粗疏或精細的言語，都歸結於最高究極的真理第一義。《法華經》云治生產業都應視為實相。若理解大乘真理法則，世間一切之語、一切之業悉皆了義大乘，更何況去輕視唱誦佛號呢？有些創立淨土宗的宗師，雖然對大乘的深奧理法有深刻的理解，但為了引導愚昧之人，暫時區分淨土與穢土、自力與他力而進行解釋。這樣的行為並不能說是無智，這正是菩薩的大悲方便。然而在淨土宗中有些人追求穢土之外的淨土並唱誦佛號，這不能稱為了義大乘。儘管佛教經典中亦存在不了義，但這是一種引導的方便手段，不能說是無用的。《涅槃經》等經典對不了義抱有憎惡，是為了讓人明白佛的真意在於揭示實義。

222

²²¹ 《夢中問答集》第 84 則。原文：問：古來了義大乘を談ぜし人も、念佛の行を修せる事あり。禪師の中にも念佛をほめられたる人多し。何ぞ念佛をかるしむべしや。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 186。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 456。

²²² 《夢中問答集》第 84 則。原文：かならずしも佛の名號を唱ふるを不了義と申すにはあらず。涅槃經に云はく、麗言及細語皆第一義に歸すと云々。法華經に云はく、治生產業も皆實相と違背せずと云々。若し大乘の理法を悟りぬれば、世間の一切の話、一切の業、是れ皆了義の大乘なるべし。いはんや佛の名を唱ふるを小乘なりと申さんや。淨土宗を立て玉へる宗師も、自心は大乘の深理を解了し玉へども、愚人を誘引せんために、しばらく淨土穢土をわかち、自力他力をことわり玉ふ人あり。かやうなるをば無智の人と申すべからず。是れ則ち菩薩の大悲方便なり。しかれども淨土宗を信ずる人の中に、穢土の外に淨土をもとめて念佛申すをば、了義の大乘となづくべからず。佛説にも不了義はあれども、誘引方便の門なるが故に、これをいたづらごととは申さ

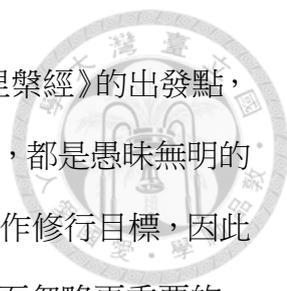
夢窓說明並非逕將念佛法門、淨土宗直接視為不了義，其批評的是淨土宗中有些學人將追求淨土視為目標，而不明瞭淨土之說和念佛唱誦只是引導的方便手段，真正的目的乃是了解佛的本意、究竟實義，這與在禪教思想中，對於禪門、教門學者錯將手段當成目標、混淆體用的批判是一致的，因此夢窓斥責的不是淨土宗，而是執著、著相於淨土法門，將念佛唱誦名號視為修行目標的淨土宗人。夢窓又接著解釋：

在真言宗中也有念佛秘訣。然而其說與淨土宗人的理解並不同。雖然禪者也會唱誦佛號，但是其旨趣與一般念佛者不同。在禪宗中沒有特定的修行方式，如唸誦《楞嚴咒》、《大悲咒》等是近年來才開始的。禪宗本尊也並未指定信仰哪位佛祖，例如信奉觀音、地藏者，可以唱誦相應的名號。即使有人唱誦阿彌陀如來的名號，也不會有任何妨礙。今時信仰禪宗之人中，有些人認為念佛是小乘，認為念佛者是愚痴之輩，並堅持這種區別，同樣是因為不了解祖師的宗旨，即每個人本來都具備這種修行方法。《思益經》云有些人聽聞大乘法門，卻拒絕接受甚至捨棄，這就像愚蠢之人拋棄、跑離寬廣的天空一樣，身邊的人憐憫愚者，試圖呼喚離開者返回，此亦愚人；同樣地看到捨棄大乘之人，並憐憫他們試圖將這些愚蠢之人帶入大乘，亦是愚人。²²³

夢窓舉真言宗、禪宗皆會念佛，但是和所批判的念佛者不同在於能區分手段和實義，而《涅槃經》會對不了義的修行法門有所批判，乃在於提醒修學者要明瞭真

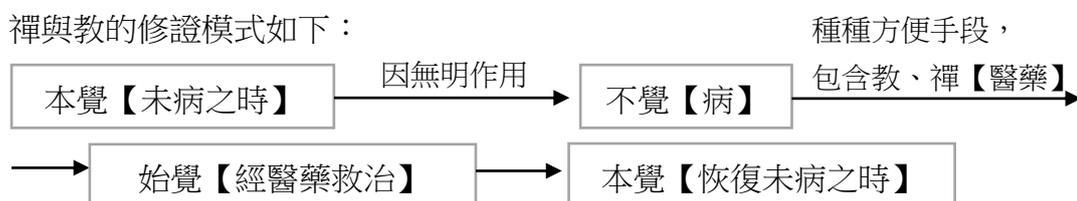
ず。涅槃經等に不了義をきらへるは、佛の本意の了義にあることをしらしめんためなり。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 186-187。川瀬一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 456。

²²³ 《夢中問答集》第 84 則。原文：真言宗の中にも念佛の秘訣あり。其の説淨土宗の人の所解に同じからず。禪者も念佛を申せども、其の意趣常の念使者と同じからず。禪門には定まれる行相なし、楞嚴呪、大悲呪などを誦することも、近來しつけたる事なり。本尊も何佛を信ぜよと定めたる事なし。觀音、地藏等を信じ奉る人は、各其の名號を唱ふ。若し又彌陀如來を信ずる人、其の名號をとへ奉らんこと、何の妨げかあらんや。今時禪宗を信ずる人の中に、念佛の法門は小乘なり、念佛者として愚癡なる人なりと思ふて、一向にこれを隔つる人あり。是れも又祖師の宗旨は人々具足せりといふことを知らざる故なり。思益經に云はく、大乘の法門を聞いてこれを信ぜず厭ひ捨つる者あり。たとへば、愚人の虚空をいとふて走り出づるがごとし。傍に人ありて此の愚人をあはれみて、何としてか此の虚空を出でたる者をよびかへして、再び虚空に入れしめんといふも亦是れ愚人なり。大乘を捨つる者を見てこれを憐みて、何としてか此の愚人を我が大乘に入れしめんといふも、亦復かくのごとしと云々。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 187-188。川瀬一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 457。

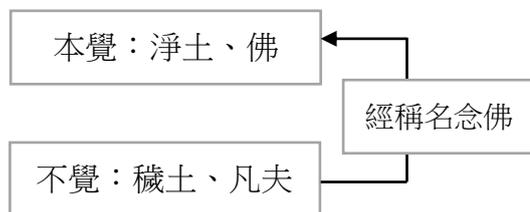


正實義。禪門中有將淨土念佛視為不了義的批判，但是不同於《涅槃經》的出發點，而是執著於固定法門，此種不明究竟真理，與所批判的對象相同，都是愚昧無明的行為。夢窓沒有排斥拒絕念佛的法門，唯有擔心誤把念佛方便當作修行目標，因此如同禪教思想，都是在提醒當時學者不要執著限於手段的分別，而忽略更重要的、也是所有修行的目的在於恢復沒有分別妄執的本性。

相比於明確說明教與禪之間沒有分別，從《夢中問答集》中並未看見夢窓主張禪淨一致的言論，然而夢窓並非直接批評淨土宗，正如同痛斥教門、禪門中於方便法門上論爭的學人，夢窓批判的是將念佛法門與諸宗法門對立、淪於手段辯論的淨土宗人。但是在了義與不了義、大乘小乘的論述中，夢窓雖然能理解淨土宗區分淨土與穢土、佛與凡夫是為說法的權宜方便，但也隱約透露對於這種區分的不滿意。然而進一步言之，若從夢窓的禪教思想而論，禪宗、淨土宗與其他諸教宗應該同樣都是如來為了說法而採用的各異教法，一樣都是手段，夢窓認為禪與教沒有區別，但為何夢窓特別評論淨土宗為不了義？或許可以以圖示之：



然而淨土宗在一開始就區分淨穢、聖凡，因此修行之後並不像是回歸本性，較像是到另一境地：



由此可知夢窓反對的是從一開始就拘泥於一格，進而以此作為準則，預先區分淨穢聖凡的對立，落入禪宗所欲破除的對立之中。



第四節 小結

思想往往是對生活及生活場域現象、行為的省思。在夢窓疎石所處的時代，日本佛教界以顯密佛教為中心，新興的禪宗正積極爭取國家權力的支持認可，以取得進入國家宗教體制；適時中日文化交流密切，元代忽必烈「崇教抑禪」政策也引起日本禪僧的關注與危機意識，兼之自唐末五代至宋、元以來，諸多著名禪師都關注到禪宗與其他義理宗派間理論的爭議，以及禪宗與其他宗派之間的問題，因此力圖對佛教各宗派義理進行整合、重建，也展現融合圓通的思想，促成禪教合流的趨勢；除此，永明延壽於《萬善同歸集》中所提及的禪淨雙修也被後續的禪僧提倡，出現禪淨合流的風潮。另外夢窓也目睹當時禪門的種種流弊，主要展現在多談義理忽略修行，而這也牽涉佛教思想中語言與修持的核心議題，在此基礎上本節分從三個面向考察夢窓疎石的思想，以下為結論：

一、禪教會通思想

夢窓指出教、禪之間的爭論，乃在於不了解修行的目的而淪於手段的辯論，因此提出解決教禪對立的方法即是要雙方了解彼此的理論法門，進而能得知無論是禪與教目的都只是在證得沒有虛妄分別的本分，若能理解這個道理將不再執著陷溺宗派間的理論爭議。基於此，夢窓再舉教家經典與宗師言論，證明教家中其實也有禪法，且因明眼宗師清楚認知禪與教僅是修行方法有別，於修行目的上無異，以此試圖化解教門對禪門的質疑與宗派間的分歧。

二、對公案的議說

(一) 公案禪法

夢窓認為上根者因能直下參究本分，無須借助公案參悟，但是肯定公案作為指導中下機根開悟的手段，並彰顯公案的意義在於一切思維情感、知識見解都無法在其上發揮作用，參究公案的目的是要修行者拋卻一切理論分析、情識上的任何運作以證悟；夢窓同時也肯定圓悟克勤教人看公案的作法，以及大慧宗杲、中峰明本要

學者對公案起疑情的看話禪法，可以說夢窓是繼承圓悟、大慧、中峰等人對公案的見解。然而因夢窓有言教學者要針對不同機根與當下情境，如「電光石火」臨場發揮、靈活應變，因此本章未以看話禪稱夢窓的禪法。



(二) 修證論

認知修行目的是回復原來所具有的圓成本分，夢窓又區分「根本智」與「後得智」，「根本智」是尚未開悟前首重的目標，亦即恢復本分，在此階段夢窓要人真參實悟，強調修行的實踐與了解修行之「意」；「後得智」代表開悟後接化、引導眾生的手段，此時的修行重點由參「意」轉移重心到參「句」。因此在修行次第上先鞏固培養「根本智」，如此才能在開悟後以「後得智」渡化眾生。最後夢窓也提示勸驗修行者是否得悟的方法在於判斷是否還有分別之心，因為若已恢復原所具有的本分，之中是沒有任何妄執區別。

(三) 語言觀

夢窓對於語言文字的基本態度是視語言文字為了解本分的手段，然而夢窓也更進一步審視語言文字在不同情境可能產生的作用，並以此評判是否該用語言文字。在未開悟之前，因語言文字如同其他理致機關都只是方法手段，並非修行的目的和重點，不應對此多加探討，以免混淆體用，且專注於文字語言，有可能不慎落入知識見解的學習，或因邏輯分析作用而生區別之心；但是在開悟之後，夢窓要人多學各種宗師體裁和義理，在此階段文字語言作為詮釋與傳道的工具，其存在和功用是必要的。因此有關夢窓對文字語言的立場，要置於修行階段與情境語脈判斷。

三、禪淨思想

夢窓沒有否定念佛這項修行法門，其對淨土宗的批判集中在兩方面，其一是對於某些淨土宗的修行者將念佛法門稱作「易行門」，其他宗派法門為「難行門」，夢窓批評其人誤把念佛當作修行目標，這部分如同批判有些禪、教的修行者，都是在提醒不要執著限於手段的分別，而忽略修行的目的在於恢復沒有分別妄執的本分。

其二是相比於明確說明教與禪之間沒有區別，夢窓並未主張禪淨一致，反而認為淨土宗區分淨土與穢土、佛與凡夫雖說是為了說法的方便，但已落入分別，已經離開第一義，因此並非了義大乘法門。





第三章 「不離文字」——夢窓疎石的詩偈創作

同於初期古印度傳統佛法典籍認為文字語言是體道的障礙，禪宗意圖打破日常的二元對立，重視能所俱泯的體驗，因此對於從二元對立下產生的語言文字，自始便著眼其局限性，並對之持以警戒態度，若拘泥文字則會陷入迷障，因此有不立文字之說。然而無論是經藏律典還是禪宗的傳法示徒都未曾離開文字，是以經典中不乏有以文字語言為方便法門的主張，例如《華嚴經》即有菩薩為利益眾生而學習世間種種技藝包含文筆讚詠，為眾生闢出條條方便法門以詮釋佛法，²²⁴《維摩詰經·觀眾生品》中有「一切諸法是解脫相」認為文字與道不二，²²⁵禪宗也從達摩至六祖以來以心傳心的不立文字，逐漸轉為只要不落言詮、不迷於文字，便可藉文字得道、藉教悟宗，而從「不立文字」到「不離文字」的轉變蕭麗華〈從不立文字到不離文字：唐代僧詩中的文字觀〉指出是始於中晚唐詩僧群體統一兩者之間的矛盾促成詩禪合一，為文字禪的發展奠定基礎。²²⁶

除了中晚唐詩僧群體對語言文字的重新體認，楊維中〈由「不立文字」到「文字禪」——論禪宗的詩化歷程〉提及自六祖慧能以偈頌示法開始，禪宗諸多大師也相繼以偈頌來傳法示徒，惟早期禪宗大師因文化程度不高，所作詩偈大多枯燥無味，隨著禪宗逐漸由農禪轉向儒禪，中唐大曆之後偈頌的詩意越來越濃，並解釋詩禪內在相通的機制表現於都以生命為關照體悟對象、表達上都主言不盡意，也往往展現萬物一體的自然觀。²²⁷進入宋代之後，禪僧的文化水平提升，禪門偈頌創作的風氣

²²⁴ [唐]實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷36：「佛子！此菩薩摩訶薩為利益眾生故，世間技藝靡不該習。所謂文字、算數、圖書、印璽；地、水、火、風，種種諸論，咸所通達；又善方藥，療治諸病，顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷；文筆、讚詠、歌舞、妓樂、戲笑、談說，悉善其事。」(CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 192b8-13)。

²²⁵ [姚秦]鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷2〈觀眾生品第七〉：「言說文字，皆解脫相。所以者何？解脫者，不內不外，不在兩間；文字亦不內不外，不在兩間。是故，舍利弗！無離文字說解脫也。所以者何？一切諸法是解脫相。」(CBETA 2024.R1, T14, no. 475, p. 548a11-15)。

²²⁶ 蕭麗華：〈從不立文字到不離文字：唐代僧詩中的文字觀〉，收錄於蕭麗華所編《「文字禪」詩學的發展軌跡》(臺北：新文豐出版，2012年)，頁15-39。

²²⁷ 楊維中：〈由「不立文字」到「文字禪」——論禪宗的詩化歷程〉，《中國佛教學術論叢》(高雄：佛光山文教基金會，2002年)，頁261-348。在詩禪相通的議題上，廖肇亨從「學詩如參禪」兩方相似的學習歷程、多層次的感官論述、語言與詩法的共通性加以析論佛教與宋代詩學交融互涉。參考廖肇亨：〈宋代的詩學理論與佛教〉，收錄於廖肇亨主編《中國佛教文學史下冊》(高雄：佛光

興盛，類型也愈加多元豐富，包括自唐代以來即被禪門用來指點修行要訣的俗曲頌歌，例如〈十二時頌〉、〈五更轉〉、〈行路難〉等歌謠，還有將修禪次第以組詩方式呈現，作為修禪指引的牧牛圖頌，亦有開發禪門公案多重意蘊的頌古，以及擬寒山詩、山居詩等表達禪思體道的創作。宋代禪門偈頌已從表達工具提升轉為參禪悟道的工具，取代棒喝、揚眉、瞬目等教導方式，語言的重要性被凸顯，雖然熱衷文字亦帶來追求文字解悟而非著重心地工夫的參禪流弊，但是文字禪與詩偈創作對宋代詩學的影響，以及禪門中偈頌可以傳達禪師的思想境地，亦可以對過去公案加以新詮，對於文學與佛教的發展實有深遠的影響與助益。²²⁸

宋代禪風影響日本禪林甚深，《西山夜話》中夢窓自述為求開悟而前往深山居住參禪時，僅帶「圓悟心要、大慧書、林間錄」，²²⁹三書皆是兩宋著名禪僧（圓悟克勤、大慧宗杲、惠洪覺範）的著作，其中惠洪提倡文字禪不遺餘力，圓悟《碧巖錄》更是文字禪的巔峰與代表，大慧則在參究公案上以「看話禪」著稱，此例可以舉證夢窓對於文字與公案的關注和用心，而夢窓確實對於詩歌創作深有心得與體會。《夢中問答集》第五十二則在說明修行首重釐清修行目的（本分）時，夢窓便以寫作漢詩、和歌為喻，「作詩誦歌之人須先充分了解題旨。以月為題而思考花是不合適的」，²³⁰認為創作詩歌要先構思題目，若以月為題便不會思索花的內容；第五十七則論及禪宗要人放下萬物的真意，實與擔心人落於文字知解，為文字所迷障相同，都是要人不執著於物與相，所舉萬物之中包含詩歌。²³¹本文第二章述及夢窓的語言觀，在修行初始因尚未悟得「根本智」的本分大意，夢窓唯恐初學者陷入文字義理的琢磨，因此要人參意不要參句；但是在開悟之後夢窓則承繼了大乘佛教方

文化事業有限公司，2023年），頁99-117。

²²⁸ 黃敬家：〈宋代的禪門偈頌〉、〈宋代的詩歌與佛教〉，收錄於廖肇亨主編《中國佛教文學史下冊》（高雄：佛光文化事業有限公司，2023年），頁51-79、80-98。

²²⁹ 柳田聖山：《禪の古典4 夢窓国師語録》（東京：講談社，1983年），頁181。所引內容為《西山夜話》第三章。

²³⁰ 《夢中問答集》第52則。原文：詩をつくり歌をよむ人先づ其の題をよく心得べし。月の題をとって花の事を案ぜばよろしからず。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁123。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁152、388。

²³¹ 同前註，第52則，頁152-154與387-389；第57則，頁161-165與396-400。



便與不二思想，要人學習「後得智」多加參句、闡揚文字義理，使之成為化人的手段，由此可見夢窓對於語言文字的肯定，因此本章將探討夢窓的詩偈創作以及所蘊含的思想。

在討論夢窓的詩偈創作時，本章將從「山居詩」入手。山居詩是禪林文學常見的題材，也是佛教寫作傳統之一，²³²廖肇亨〈晚明僧人〈山居詩〉論析：以漢月法藏為中心〉定義山居詩為題目明白標示「山居」的作品，以及被詩選所題錄為〈山居詩〉的詩作，廣義上還含有雖未標明山居，但詩作中大量使用山林自然或田園相關景物意象，藉以傳達隱遁或超越意願，甚至嘲諷歷史的詩歌。²³³夢窓自 29 歲嘉元元年（1303）為求開悟至奧州白鳥鄉結庵居住，至元弘三年（1333 年）59 歲出任住持京都臨川寺，之中三十年遍居甲斐龍山庵、美濃長瀨山古谿庵、京都北山、土佐吸江庵、橫洲三浦泊船庵、上總國千町莊退耕庵、鎌倉瑞泉院、甲州惠林寺等地，除元應元年（1319）、正中二年（1325）七月至嘉曆元年（1326）七月短暫受覺海圓成尼、後醍醐天皇詔請住持官寺，其餘歲月多是在遠離人煙的深山僻地築庵而居，這樣與政治中心保持距離，於人跡罕至之處結庵居住，不免令人聯想到元代被譽為「江南古佛」的中峰明本，其人一生淡泊名利、拒當住持，或船或庵隨緣安住，所住之處皆名為「幻住」，而中峰明本也是夢窓極度瞻仰的禪師，夢窓曾私為中峰作贊，題為「中峰和尚」，²³⁴被法嗣春屋妙葩收錄於語錄中「佛祖贊」類別；或許從夢窓對中峰的讚揚傾慕中可以得知，如同中峰的退居避世、拒絕仕宦，一生唯關注禪林盛衰、弘揚禪法，才是夢窓真正心之所繫。中峰以自然為「現成公案」

²³² 衷心感謝口試委員蕭麗華先生、郭珮君先生給予諸多寶貴意見，考量夢窓學習佛教的教育背景、天台和密教修行傳統，提醒筆者了解天台、密教與山居修行的聯繫、天台教學背景「晝講夜禪」、重視修行實踐面向以及日本佛教的相關制度與深山修行慣例；另指導教授曹師淑娟、口試委員郭先生亦提點筆者留意中國文學傳統中與本處的仕隱意涵，同時考量日本官寺僧制度，惜本文修正力度有限，不盡之處，再待來日。

²³³ 廖肇亨：〈晚明僧人〈山居詩〉論析：以漢月法藏為中心〉，收錄於廖肇亨所編《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化，2008 年），頁 283-284。

²³⁴ 春屋妙葩編：《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》（京都：貝葉書院，1934 年，據元祿 13 年刊天龍寺藏版印刷），東京：国文学研究資料館国書データベース，頁 109。
<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/200032604/143?ln=ja>。

作有「四居詩」(《船居》、《山居》、《水居》、《麝居》各十首)，夢窓也沿用「現成公案」之語並作有〈山居詩十首〉以及充滿山林自然意象，表達參禪示悟、山居樂道的詩作，因此透過夢窓的山居詩創作能對其人的思想與心志有更深的認識。

廖肇亨於〈晚明僧人〈山居詩〉論析：以漢月法藏為中心〉另指出「山居既然主要在凝煉心志，以求自我的無限伸展。自我的伸延勢必與他人發生交涉，由是，必然延伸進入社會等公共領域」，²³⁵夢窓的山居詩作也反映出這種由自我延伸至群體的發展與變化，若再進一步細讀其作品，可以觀察到不同時期夢窓思想的側重以及對於生命處境的抉擇，對照之下能看見其中的心境轉折，而這能幫助我們更加理解夢窓由出世到入世的轉變，並非是突兀的斷裂或跳躍式地轉換，而是真切實誠地面對生命情境與歷經思辨之後，服膺個人信念之下的選擇，雖然外在形式表現為隱與仕的不同，但夢窓始終未曾動搖心志。是以本章第一節將夢窓的山居作品依年譜編年和相關佐證，以及詩作所呈現的思想特質，分為早、中、晚三個時期，其中早年側重在對於佛理的思究，而中年面臨來自仕宦的邀請和政治壓力，呈現的是抗拒與對立心態，最後階段的詩作則是表現出一種超越的、闊朗的、圓融和諧之境，筆者認為夢窓心境轉化的關鍵表現在〈暮春遊橫洲舊隱二首〉，因此分從隱逸之志、心境變化與圓融思想三個層面，解析此詩的豐富意象與含義。

而夢窓心境的變化也與居住場所空間規劃的變遷呈現相似的軌跡，因此第二節延續夢窓走向人群的心志變化，先論述相比於早期古谿庵的建造，瑞泉院的周遭環境與地理位置，在整體空間營造上表現出「開展」的特質，接著以徧界一覽亭的落成為契機與以此作為聚會的場所，夢窓在此地點開展出與渡日僧群體的交流，是從個人進入群體的具體展現，而界線的開啟在於擁有互通的詩歌志趣與思想意會，在徧界一覽亭的登覽上，夢窓與法友共同感受復歸清淨本性的自在無礙。最後持續百年與超越百人對徧界一覽亭的賦詩唱和，更凸顯瑞泉院與徧界一覽亭在空間與

²³⁵ 廖肇亨：〈晚明僧人〈山居詩〉論析：以漢月法藏為中心〉，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 289。



人文活動上「開展」的特質，也彰顯了夢窓與五山派的影響力。

政治為眾人之事，也是人間世中最複雜的網絡，第三節聚焦討論夢窓仕宦的動機，得出夢窓理想的政治圖象是在上位者悟得佛法真理，以此教化開導萬民，使眾人皆能解脫現世苦痛。此思想源於夢窓身處亂世，親身目睹戰爭慘狀，因此深盼能救濟眾生，而這份願望落實在具體的政治上即是要求在上位者回歸治理的本質，實現天下太平，於現實與心靈的雙重層面拯救萬民。因此夢窓以超越敵我分際的「怨親平等」思想勸諫足利尊氏與義直，足利兄弟也在宗教行動上採納夢窓的建議，建造天龍寺、安國寺與利生塔，為後醍醐天皇以及鎌倉末年死於戰爭的亡靈鎮魂。本文也從夢窓贈與足利兄弟法號的詩偈，以及相關歷史考證，推論夢窓與足利兄弟的往來是因為彼此對於國家和平、禪宗信仰的理念相契合，此外夢窓也信任二人的人格。弘法難以僅憑一己之力，除了獲得政治力量的幫助，夢窓也積極培育弟子，寄託禪宗興盛的理念，是以本文也對此稍加論述。最後，沿夢窓生命軌跡與反映心志的詩作和空間，可以看見夢窓如何一步步深入群體，並始終懷持濟眾的大乘精神。

第一節 山居詩

一、禪思佛理——寓舍翳塵晝掩關，市中買得沃州山

夢窓 19 歲時目睹學識淵博的天台講僧於臨終之際仍無法免於苦痛，有感於究極的生死解脫與明心見性無法從經論文字、知識見解獲得，於是轉而投向講求真實體悟、不立文字的禪宗，此後「東去西留」²³⁶遍參禪林大德，只為求啟發、開悟。27 歲時夢窓經考選投入渡日元僧一山一寧門下，夢窓有諸多疑惑請教，惟一山一寧不諳日文僅告以「我宗無語言，亦無一法與人」，²³⁷無奈之下夢窓只好於 29 歲改參日僧佛國禪師高峰顯日，高峰告訴夢窓自己年少時也有相同的困惑，曾向授業之師詢問宗門話語之意，並有「苟不解說，云何知其旨趣」之疑，但高峰也告知最後

²³⁶ 《西山夜話》第一章，頁 179。

²³⁷ 羅月霞主編：《宋濂全集》第二冊（浙江：浙江古籍出版社，1999 年），《翰苑別集》卷第三，頁 1012。



自身開悟確實是經由言語道斷的方式——「不復讀錄，便歸堂裡打坐」，歷經自究、自悟始得，受到高峰一番話激發，夢窓「深欲晦跡丘壑以究此事」；²³⁸開啟長達二十餘年的山居歲月。31 歲時夢窓在常陸白庭（今茨城縣北茨城市華川町白庭）小庵記下開悟的投機偈：

多年掘地覓青天，添得重重礙膺物。一夜暗中颺碌搏，等閑擊碎虛空骨。

〈閑居偶作〉²³⁹

西秦東魯，信不相通。蛇吞鼈鼻，虎咬大蟲。²⁴⁰

兩首都是先寫多年求道的來回往復，以及尚未悟得時仍感有礙的狀態；「颺碌搏」可以見於《無準師範禪師語錄》「一人鬧市裏颺碌搏，傷中者方知疼痛」²⁴¹，以鮮明生動的比喻道出禪悟「如人飲水，冷暖自知」的特質，「虛空骨」則可能化用《虛堂和尚語錄》「奮劈胸拳，撈摸虛空骨髓」，²⁴²形容歷經一番徹悟之後復返「本來無一物」的通透本性。年譜中記載夢窓開悟的過程：

五月末一日，庭前樹下納涼而坐不覺夜深，帶困入菴，臨當上牀，無牆壁處誤認牆壁欲靠身，喫顛之頃不覺失笑。²⁴³

將無牆處認為有牆，便似被無明所迷障，無法識得虛空本性，然而一但破除遮礙，頓時就能體認到無需任何倚靠的自在。另一首投機偈的最後是「蛇吞鼈鼻，虎咬大蟲」，鼈鼻為蛇的一種，大蟲為虎的別名，若從字面詮解即是探得本來面目，而「鼈鼻蛇」和「虎咬大蟲」也被諸多禪師援引作為說法開示，《大慧普覺禪師語錄》便有「南山鼈鼻活拈得」、²⁴⁴「昨夜南山，虎咬大蟲」²⁴⁵都是要人直參悟入本

²³⁸ 《西山夜話》第三章，頁 181。

²³⁹ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 152。

²⁴⁰ 同前註。

²⁴¹ [宋]宗會·智折·覺圓·如海·妙倫·惟一·了禪·了心·普明·了南·紹曇·了覺·師坦·妙因·至慧編，《無準師範禪師語錄》卷 4。(CBETA 2024.R1, X70, no. 1382, p. 260b10 // R121, p. 932b2 // Z 2:26, p. 466d2)。無準法嗣為渡日宋僧無學祖元，是高峰顯日之師

²⁴² [宋]妙源編《虛堂和尚語錄》卷 6。(CBETA 2024.R1, T47, no. 2000, p. 1032b3)。

²⁴³ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 152。

²⁴⁴ [宋]蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》卷 7。(CBETA 2024.R1, T47, no. 1998A, p. 839a24-25)。

²⁴⁵ 同前註，卷 10。(CBETA 2024.R1, T47, no. 1998A, p. 852b26)。



性，因此夢窓兩首投機偈都表達出徹悟當下疑情頓消使本來面目顯露，呈現一種豁然開朗、心眼洞明的境地。

夢窓在開悟之後沒有入世之志，仍舊持續於深山棲隱，37歲時至「遠離人烟二十來里」²⁴⁶的甲州(今山梨縣)笛吹川上流處築龍山庵，但此時夢窓已展露聲名，眼見參學者日多並築庵山居，夢窓於是有往更深山處遷居之意，此期間年譜錄有一首夢窓見山中落雪之偈：

庵內不知庵外雪，休將三等衲僧論。有時移步千山上，踢倒孤峰在腳跟。

〈雪中下山〉²⁴⁷

首句與〈十牛圖頌·返本還源序九〉「庵中不見庵前物，水自茫茫花自紅」²⁴⁸相似，「庵內」、「庵中」都是指本來清淨的佛性，因此不受外在白雪茫茫、落花流水等諸相干擾，此時能坐觀萬物興衰、榮枯、成敗，處無為凝寂，不隨諸項幻化。次句引自《大慧普覺禪師宗門武庫》圓通秀禪師言雪下有三種僧，「上等底僧堂中坐禪，中等磨墨點筆作雪詩，下等圍爐說食」²⁴⁹說明修行的不同層次，上等僧放下諸緣專一究明本性，中等僧感於時序外緣變化，且仍著於語言文字與知識見解，而下等僧則是飽食安逸、衣架飯囊之徒，在修行上昏昧未明與凡俗無異。後兩句應是在曹山本寂「雪覆千山、孤峰不白」²⁵⁰以及瀋山靈祐「踢倒淨瓶」²⁵¹兩則公案的基礎上，再予以闡發，此時在山頂看見一片白茫茫被雪覆蓋的景色，一切所有頓失顏色，宛如超出有所差別的塵境，然而最後夢窓也「踢倒」所見看回自身腳跟，再度

²⁴⁶ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 157。

²⁴⁷ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 157。

²⁴⁸ [宋] 師遠述，《十牛圖頌》卷 1。(CBETA 2024.R1, X64, no. 1269, p. 774c23 // R113, p. 920a5 // Z 2:18, p. 460c5)。

²⁴⁹ [宋] 道謙編，《大慧普覺禪師宗門武庫》卷 1。(CBETA 2024.R1, T47, no. 1998B, p. 956b10-11)。

²⁵⁰ [日] 玄契編，《撫州曹山本寂禪師語錄》卷 1：「僧問：『雪覆千山，為甚麼孤峯不白？』師曰：『須知有異中異。』僧云：『如何是異中異。』師曰：『不墮諸山色。』」(CBETA 2024.R1, T47, no. 1987B, p. 539a29-b2)。(CBETA X1571)。

²⁵¹ [明] 語風圓信·郭凝之編，《潭州瀋山靈祐禪師語錄》卷 1：「百丈云：『若能對眾下得一語出格，當與住持。』即指淨瓶問云：『不得喚作淨瓶，汝喚作甚麼？』華林云：『不可喚作木椽也。』百丈乃問師(指瀋山靈祐)，師踢倒淨瓶，便出去，百丈笑云：『第一座，輸却山子也。』師遂往焉。」瀋山靈祐不落於百丈的話頭，不以文字僅以動作表示深契佛旨。(CBETA 2024.R1, T47, no. 1989, p. 577b7-12)。



描述返回本來清淨自性的樣態。從 31 歲的投機偈至 37 歲龍山庵居雪中所見，此時期最為夢窓所重的是無絲毫間隙地修持已悟得的本分大智，這也是夢窓山居長養的目標。

39 歲時夢窓與友人至美濃（今岐阜縣）長瀨山，因見當地「四鄰無人」，景致如「天開圖畫之幽致」，²⁵²遂在此築古谿庵，然而如同居於龍山庵時訪道者漸多的困擾，夢窓於是遷居西郡清水，後因問訪者也競相到來，夢窓遂又再回古谿庵，43 歲時離開古谿前往京都，暫時於北山寓居，並有一偈紀錄：

寓舍囂塵晝掩關，市中買得沃州山。娘生口裏不含血，掛在乾坤宇宙間。

〈寓居聚落〉²⁵³

此詩有幾項特別之處，第一是夢窓在隱逸時期，居住於最靠近人煙的地方而非山中，因此詩中也沒有出現實際的自然景物，與其他山居詩顯見不同；第二是年譜記載本詩曾被留學僧呈給中峰明本，中峰大喜此詩認為是非凡之作。²⁵⁴「沃州山」是東晉高僧支遁立寺行道的隱棲處所，夢窓以「市中買得沃州山」比擬自身雖居處於鬧市，卻未遺失本性，所以心境無異於山居的靜寂，不為外界塵囂所動。詩的後半承接上兩句意旨，描寫悟得後長養的本來面目如同剛出身的胎兒未受污染，最後的「掛在」、「乾坤」、「宇宙」意象見於《宗鏡錄》以及其他眾多禪師如圓悟克勤、宏智正覺、萬松行秀的頌古中，《宗鏡錄》載：「《寶藏論》云：夫天地之內宇宙之間，中有一寶，祕在形山，識物靈照，內外空然。」²⁵⁵此靈妙之物即是清淨本性。

廓庵和尚有〈十牛圖頌并序〉，以牧牛過程比喻修禪次第，助人理解修禪目的在歸返眾生都具有的真源本性，十牛圖依序為尋牛、見跡、見牛、得牛、牧牛、騎牛歸家、忘牛存人、人牛俱忘、返本還源、入廛垂手。比悟得再更深入的境地是在返本還源至本來清淨性之後，還需有不隨境轉的能力，〈入廛垂手序十〉就以「提

²⁵² 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 158。

²⁵³ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 159。

²⁵⁴ 同前註，「自元朝歸國僧云：天目中峰和尚聞僧舉此偈，大喜為非凡作也。」

²⁵⁵ 〔宋〕延壽集《宗鏡錄》卷 99。(CBETA 2024.R1, T48, no. 2016, p. 948b15-17)。



瓢入市，策杖還家，酒肆魚行，化令成佛」²⁵⁶形容，而夢窓〈寓居聚落〉也正流露此意，「以大圓覺為我伽藍」，²⁵⁷動止未曾暫離本來自性，也因此能於有限情中遊無邊之境，或許中峰禪師便是看出這一份自在境涯，所以大為讚嘆此詩。

二、避世隱逸——世上浮榮屬貴家，窮栖贏得飽煙霞

雖然前一年夢窓已從偏僻山居移往城市鬧境，但是在夢窓 44 歲時，面對鎌倉幕府執權北条高時之母覺海圓成尼的招請，夢窓從京都北山逃往距離鎌倉更遠的土佐（今高知縣），隨後雖迫於形勢不得不入關東，不久後即堅持辭去住持一職，至鎌倉東鄰的三浦橫洲（今神奈川縣橫須賀市）建泊船庵隱居。此時期對於頻繁的出仕和住持邀請，夢窓往往表達自身的不合適，以及強烈、堅決的歸隱之意：

世上浮榮屬貴家，窮栖贏得飽煙霞。春光今日添和氣，海岸枯椿也放花。

（其一）

豎拳消息我罔措，不累瑞峰牙齒寒。菴外潮平門限闊，莫言水淺泊船難。

（其二）

〈謝圓覺靈山和尚見訪三浦菴居〉²⁵⁸

詩中一開始夢窓直接區分代表宦途的「貴家」與志在自然風光、窮居棲隱的自身，清楚表達拒絕仕宦的心意，「海岸枯椿也放花」化用自〈十牛圖序·入鄺垂手序十〉之頌「直教枯木放花開」²⁵⁹，形容悟得之後所到之處皆不受外緣拘束的無礙境地，在此夢窓不再取〈入鄺垂手序十〉中「入市」之意，而是改為「柴門獨掩，千聖不知，埋自己之風光」²⁶⁰的韜晦之意。第二首「豎拳」、「泊船」則是借用《無

²⁵⁶〔宋〕師遠述，〈十牛圖序·入鄺垂手序十〉：「柴門獨掩，千聖不知，埋自己之風光，負前賢之途轍。提瓢入市，策杖還家，酒肆魚行，化令成佛。」（CBETA 2024.R1, X64, no. 1269, p. 775a7-8 // R113, p. 920a13-14 // Z 2:18, p. 460c13-14）。

²⁵⁷《西山夜話》第一章，頁 179。

²⁵⁸《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 114。

²⁵⁹〔宋〕師遠述，〈十牛圖序·入鄺垂手序十〉頌曰：「露胷跣足入鄺來，抹土塗口笑滿腮，不用神仙真祕訣，直教枯木放花開。」（CBETA 2024.R1, X64, no. 1269, p. 775a9-10 // R113, p. 920a15-16 // Z 2:18, p. 460c15-16）

²⁶⁰〔宋〕師遠述，〈十牛圖序·入鄺垂手序十〉。（CBETA 2024.R1, X64, no. 1269, p. 775a7-8 // R113, p. 920a13-14 // Z 2:18, p. 460c13-14）。

門關》趙州堪庵主公案，²⁶¹但是夢窓轉化原意，指出在貴家的眼中三浦是遠海僻地難有所作為，是以「水淺泊船難」，但是夢窓看見的卻是一片寬闊與風平浪靜。

夢窓為何屢屢拒絕出仕，或許與時局有關。鎌倉時代後期天皇家內部、幕府之內、天皇與幕府之間內訌、鬥爭不斷，稍有不慎都可能破壞現存微妙的恐怖平衡招致翻覆。是時天皇家族分為「持明院統」和「大覺寺統」，哪一方都不具有獨自的實力足以爭取天皇之位，因此往往需拉攏其他公家與貴族勢力，更需要藉助武家政權幕府的支持，才能登上天皇之座。最終鎌倉幕府採取平安時代初期就建立的「兩統迭立」傳統小心維持兩大家族的勢力平衡，讓皇位在兩家之間交替傳承，雖然是折衷的權衡之計，在看似穩定衡平的制度下，卻是國家不斷內耗和衝突的根源。當時的天皇是屬於大覺寺統的後醍醐天皇，然而後醍醐天皇只是哥哥後二条天皇早逝、親王又年幼的「代位之君」，作為過渡性質，在歷經兩統迭立之後，天皇之位不會由非嫡長子的後醍醐天皇一系繼承，而是回到嫡長子後二条天皇一系，後醍醐天皇深具野心，不僅想要打破長久運作的「兩統迭立」，也欲打破自身非嫡長的身份限制，而欲突破此體制，就需要瓦解維繫此制度的最重要力量，因此後醍醐天皇一直暗中策劃討伐鎌倉幕府。²⁶²

日本中世時期在權門體制下分為公家、武家與寺家三個權門，彼此之間透過執政、守護、護持關係相輔相成，形構國家運作，因此佛教宗門並非置國家權力之外，郭珮君《教團、儀式、權力：東亞文化交流中的天台佛教》一文就指出鎌倉幕府的武家政權與天皇家的結合關係為君臣關係，時為宗教主流的天台宗其護國理論因

²⁶¹ [宋]宗紹編，《無門關》卷1：「趙州到一庵主處問：『有麼有麼？』主豎起拳頭，州云：『水淺，不是泊舡處。』便行。又到一庵主處云：『有麼有麼？』主亦豎起拳頭，州云：『能縱能奪能殺能活。』便作禮。」(CBETA 2024.R1, T48, no. 2005, p. 294b6-9)。筆者參考解說「若道二庵主有優劣，未具參學眼；若道無優劣，亦未具參學眼」以及[宋]法應集、[元]普會續集《禪宗頌古聯珠通集》卷20其中一則「無星秤子兩頭平，提起應須見得明。若向箇中爭分兩，知渠錯認定盤星」(CBETA 2024.R1, X65, no. 1295, p. 596b10-11 // R115, p. 244a10-11 // Z 2:20, p. 122c10-11)，推論本則公案不可落於分別為何同樣的回答，趙州卻有不同評論；而是應視整體脈絡，兩位庵主都舉拳代表是人人具足的本性，因此第二位庵主和趙州都是延續第一位庵主的回覆才做出回應，是以趙州認為第二位庵主已堪破有無佛性的問題。

²⁶² 康昊：《神風與銅錢：海島日本遭遇世界帝國 1268-1368》(上海：光啟出局，2022年)，頁63-64、176。



強調君臣階級差異，難以為武家援用，與其援助實力強大的天台宗，鎌倉幕府更偏好以新興的禪宗作為東亞大陸優勢文化的代表，因此鎌倉幕府對禪宗的保護扶持，不單是出於執政者個人信仰偏好，更是政治權衡取捨下的抉擇；²⁶³此外宗教勢力也可能在政爭當中隨支持勢力興廢。²⁶⁴時夢窓友人曾有疑問，認為夢窓為何在此時期屢拒人於外，緊掩門扉，夢窓則回覆：「苟具眼者必當知機知時，不可以掩門為怪；若無眼則開門為接，何益之有？」²⁶⁵若觀當時世事紛亂不明、動輒得咎，絕非合適的出仕時機，同時也沒有可以共享理念、合適的輔佐對象。

不僅是拒絕公武兩家的招請，對於來自法昆仲太平妙準住持鎌倉禪寺的邀約，夢窓也一併謝絕，從泊船庵居時期夢窓與眾友的詩歌唱和中，可以得知夢窓堅守出世思想：

殘生懶癖療難痊，醜拙深藏海嶼邊。今日被雲巖覷破，風前把手笑忻然。

〈謝雲巖太平和尚來訪〉²⁶⁶

天南地北不留蹤，又入月江烟嶼中。退水藏林有餘裕，不希化作禹門龍。

（其一）

山市江村勘擇鄰，行藏多混釣漁人。只因手裏無香餌，免得欺謾負命鱗。

（其二）

樛木元非大廈材，那堪叨屬貴門來。即今拋在江村外，付與漁翁撐釣臺。

（其三）

一菴釣寂海門東，聖域凡邦信不通。莫怪私鹽成滯貨，天津橋上叵欺公。

（其四）

一把茆茨天雨潤，山為籬落海為庭。菴中消息無囊蓋，來者猶言掩竹扃。

（其五）

²⁶³ 郭珮君：《教團、儀式、權力：東亞文化交流中的天台佛教》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，周伯戡指導，2019年），頁212-218。

²⁶⁴ 康昊：《神風與銅錢：海島日本遭遇世界帝國1268-1368》，頁71。

²⁶⁵ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁160。

²⁶⁶ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁115。

壺中風物讀沈吟，相伴唯容藤一尋。昨夜無端打談笑，虛空聽得也寒心。

(其六)

〈和韻〉諸友寄偈于三浦菴²⁶⁷

在寫給太平妙準的詩中夢窓使用唐代懶殘和尚的典故（詳見下文），並謙稱自己醜拙無能，表達不願出任的心情，在回應友人的偈頌中夢窓也流露同樣的心緒，諸如「不希化作禹門龍」、「非大廈材」以及有代表隱逸的「漁翁」、「壺中」等詞語。在泊船庵隱棲五年後，49歲的夢窓前往上總國千町莊建退耕庵，兩年後夢窓收到後醍醐天皇住持南禪寺的詔請，面對敕使勸請的偈頌，夢窓和韻一詩斷然拒絕：

世路悠悠懶往還，一菴甘分卜殘山。地爐灰冷無黃獨，雪涕工夫也不閒。

〈天使到山留偈次韻以贈〉²⁶⁸

此詩夢窓同樣以唐代懶殘和尚比擬自身。懶殘和尚名明瓚，事蹟可見於《宋高僧傳》卷十九、《景德傳燈錄》卷三十，《景德傳燈錄》收有〈南嶽懶瓚和尚歌〉，其中有「世事悠悠不如山丘」，²⁶⁹夢窓詩中的開頭便是化用此句。《禪林類聚》卷第十一〈庵居〉則另外記載懶殘與唐德宗之間的逸聞，以及惠洪覺範之頌：

懶瓚禪師遁居衡嶽之頂，石室中每歌云：「世事悠悠，不如山丘。臥藤蘿下，塊石枕頭。不朝天子，豈羨諸侯。生死毋慮，吾復何憂？」唐德宗聞其名，遣使者到其窟宣言：「天子有詔詔，尊者宜起謝恩。」師方撥糞火尋煨芋食之，寒涕垂垂，未答。使者笑之，且勸拭涕。師云：「我豈有閑工夫為俗人拭涕耶？」使者竟不能致之。帝聞倍加欽羨。覺範洪頌云：糞火但破黃獨美，銀鈎那識紫泥新。尚無餘力收寒涕，那有工夫對俗人。²⁷⁰

懶殘和尚因常歌「不朝天子豈羨諸侯」，被唐德宗聽聞，因此命敕使前往懶殘所隱山中宣讀詔書，欲使其應答；惟懶殘始終「不朝天子」未予以回應，使者只見

²⁶⁷ 同前註。

²⁶⁸ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 116。

²⁶⁹ [宋]道原纂《景德傳燈錄》卷 30。(CBETA 2024.R1, T51, no. 2076, p. 461c3-4)。

²⁷⁰ [元]道泰集，《禪林類聚》卷 11。(CBETA 2024.R1, X67, no. 1299, p. 68b10-19 // R117, p. 135a11-2 // Z 2:22, p. 68a11-2)。

懶殘繼續撥弄手上煨芋，臉上掛著鼻涕的樣貌。夢窓巧妙運用此則故事，傳遞自己如同懶殘和尚一般「不朝天子」，拒絕天皇詔請。

然而在隱逸之志之外，年譜於元亨元年（1321）夢窓 47 歲時記載的條目，似乎揭示夢窓的另一個面向。是年，夢窓在泊船庵後山上建造一塔，題為「海印浮圖」，夢窓設置此塔的目的在於「舟船往來人皆得仰觀，乃至海中鱗介之類游泳塔影之下者，並得結緣華藏海印三昧之中也。」²⁷¹使行船之人有所指引，並使為塔所拂照的有情眾生都可以結下「海印三昧」。

「海印三昧」一詞見於《華嚴經》：「一切示現無有餘，海印三昧勢力故，不可思議莊嚴刹，恭敬供養一切佛。光明莊嚴難思議，教化眾生無有量，智慧自在不可議，說法教化得自在。」²⁷²黃夏年〈《華嚴經》與海洋文明——以「世界海」為例〉透過檢索統計八十《華嚴經》，提及「海」一字計有 2229 處，足見「海」在華嚴信仰體系為重要概念，之中被使用最多、也最為核心的詞彙是「世界海」，因華嚴以十為滿數，故「世界海」的意義與特點可以從十個面向闡述，然而總結而言其意義代表無差別、圓滿至深的清淨本性，在此圓融整體之下有應機施設的各種方便。²⁷³

「海印三昧」除了代表原有清淨本性的莊嚴圓滿，尚可以教化眾生。夢窓認為修行上要先以「根本智」為目標，在復返本分大智之後，尚需修行「後得智」以教化、救濟眾生，此思想與「海印三昧」的含義極為相似。或許夢窓在山居長養「根本智」的過程，也開展、奠定「後得智」的面向，便是此番面朝群眾的濟眾心志，令夢窓在往後於仕隱之間抉擇時，有不同的考量。

²⁷¹ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 161。

²⁷² [東晉]佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 6〈大方廣佛華嚴經賢首菩薩品第八之一〉。(CBETA 2024.R1, T09, no. 278, p. 434c6-9)。

²⁷³ 黃夏年：〈《華嚴經》與海洋文明——以「世界海」為例〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》（臺北：華嚴蓮社，2016 年），頁 145-164。



三、樂道安適——滿船載得暮春興，與點爭如此勝遊

從詩名與內容可知〈暮春遊橫洲舊隱二首〉是重遊舊地之作，此詩的作成時間應是夢窓離開橫洲三浦泊船庵之後，再次赴京都前所作：

當年久住此洲濱，今日優遊來作賓。菴畔林巒不忘我，替花新綠獻殘春。

(其一)

日映蒼波清霧收，回洲疊嶂鬪奇尤。滿船載得暮春興，與點爭如此勝遊。

(其二)

〈暮春遊橫洲舊隱二首〉²⁷⁴

據年譜所載夢窓自元弘三年（1333）年入京都之後便未曾再離開，因此寫作此詩應是落在離開橫洲的元亨三年（1323）至元弘三年（1333）十年之間；若是考量地理位置、移動路徑和年譜所載夢窓於各地出發、停留時間，兼之鎌倉地處橫洲三浦西邊，兩地有地緣因素，筆者推測此詩最有可能是嘉曆二年（1327）至元弘三年（1333）七月前於鎌倉時寫就。²⁷⁵

橫洲三浦位於今神奈川縣三浦半島上的橫須賀市，西面相模灣，東面東京灣，據考察夢窓當年所建泊船庵處是今日美軍駐日「橫須賀美國艦隊基地」航空母艦第七艦隊的據點，²⁷⁶橫須賀市因為兩面向海又是航海要道，自江戶幕府末年即是海軍發展之地。橫洲位在鎌倉與上總國退耕庵之間，夢窓分別於正中二年（1325）接受後醍醐天皇的第二次邀請住持南禪寺，以及元弘三年（1333）受後醍醐天皇詔請入京，前者是從上總國出發，若沿海路途中會行經橫洲三浦，然而年譜紀錄夢窓出發的時間是七月，與詩題暮春時節不合；而第二次西行入京的出發時間亦是七月，且出發地是鎌倉，途中不會經過在鎌倉東邊的橫洲。

²⁷⁴ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 119。

²⁷⁵ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》編者春屋妙葩未對本詩編年，柳田聖山在《禪の古典 4 夢窓国師語錄》將此詩編年繫於 1326 年，惟未說明原因。《禪の古典 4 夢窓国師語錄》（東京：講談社，1983 年），頁 148。但是若依據年譜嘉曆元年（1326）記載，夢窓前一年在京都南禪寺，元年（1326）8 月拒絕鎌倉幕府招請，辭退南禪寺住持後前往那智（今和歌山縣，位於日本西部），9 月才返回關東鎌倉，因此暮春時節並不會在位處關東的橫洲。

²⁷⁶ 佐佐木容道：《夢窓国師——その漢詩と生涯》（東京：春秋社，2009 年），頁 53。



特別言及此詩的寫作時間是因為相比於前一段時期居於泊船庵、退耕庵時，詩作中往往表達對出仕的明顯抗拒，〈暮春遊橫洲舊隱二首〉雖然也流露對隱居的欣然嚮往與認可，但全詩周遍一種流暢於天地自然間物我和諧的怡然之興，筆者設想這除了是在經歷過一次短暫出仕經驗後，再度回歸自然山川的欣喜，也是夢窓對於人世有不同的體會，於內心對代表著仕與隱這兩種極端人生的選擇思辨、調和，最後所呈現的圓融通透，因此筆者認為本詩象徵夢窓心靈的轉折。

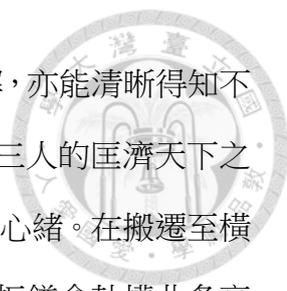
閱讀此詩，首先最引人入勝的當屬充溢於兩首之間的怡然喜悅之情，藉由這份欣喜，不難看出夢窓對自然風光的喜愛，這份欣喜愉悅也消融物與我之間的藩籬，詩人自發地參與融入自然景物，因此「菴畔林巒不忘我，替花新綠獻殘春」，菴畔林巒也不忘詩人，以替花新綠呼喚、回應。三浦半島地理位置得天獨厚同時擁有山川河流之景，若是於海濱或是遊船於平穩的海面上，回望岸邊可見群山，晴日時甚至富士山也可以映入眼底，因此詩人可以見「日映蒼波清霧收，回洲疊嶂鬪奇尤」。因為詩人此刻與萬物相涉交融，所以能細微地捕捉日光照映在海面上光與水氣折射蒸散的氤氳，以及回望群山層巒疊嶂的崢嶸，海與山與詩人都呈現一種自得的樣態。而賦予本詩更豐富意蘊以及解讀本詩的線索，落在第二首的末兩句「滿船載得暮春興，與點爭如此勝遊」，此處夢窓引用《論語》先進篇記載孔子門人各言其志之中曾點的回答：

「點！爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。對曰：「異乎三子者之撰。」子曰：「何傷乎？亦各言其志也。」曰：「莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也！」

277

筆者認為此處夢窓引用曾點之志一段，可以分從三個層面論述，第一是陳述夢窓個人的隱逸志向。雖然關於曾點的回答歷代說解紛紜，有些註解甚至差異極大，

²⁷⁷ 楊伯峻譯注：《論語譯注》（臺北：源流文化事業有限公司，1982年），頁127。



²⁷⁸然而本文不在分析探求先進篇此文之意，若僅從表面文意理解，亦能清晰得知不同於子路、冉求、公西華興邦治國的志願，曾點展現迥異於其他三人的匡濟天下之志，表達暮春而遊的志趣，這種入世與出世的對比也正是夢窓的心緒。在搬遷至橫洲三浦泊船庵隱居之前，夢窓屢屢被邀請住持名剎，亦曾難以辭拒鎌倉執權北条高時之母覺海夫人之召因此暫住勝榮寺，²⁷⁹同年夏天至三浦庵居時來訪者甚多，夢窓則展現強烈的迴避之意，諸如「世上浮榮屬貴家，窮栖贏得飽煙霞」、「退水藏林有餘裕，不希化作禹門龍」、「樛木元非大廈材，那堪叨屬貴門來」皆是對比仕與隱並說明自己毫無入世之心，²⁸⁰而在上總國退耕庵時，更是舉禪門著名「懶殘煨芋」典故回覆天皇敕使，從上述詩作以及暮春遊舊隱一首能得知隱逸生活始終是夢窓真正的心之所向，然而夢窓後續仍然接受出仕，他是如何調解這兩項相異且衝突的人生抉擇？這涉及第二層面的心境轉折。

在曾點的回答中「冠者五六人，童子六七人」，雖然人數並非是曾點回應孔子之間的重點，但是曾點不是舉獨自一人，也不是舉少數的二、三人，顯見曾點仍是懷持儒家典型的人倫世界觀點，在此同樂之境是有人際交流往還，而這樣的心境和夢窓前一段泊船庵時期「來者猶言掩竹扃」²⁸¹的掩蔽心態大為不同。年譜記載夢窓的舊識好友詢問：「不出則已矣，既出宜須為人也，而緊掩關何也？是人所怪。」²⁸²夢窓友人表示自己與世人的困惑，對於夢窓既然有出仕經歷，為什麼卻杜絕人訪，夢窓則回以：「苟具眼者必當知機知時，不可以掩門為怪；若無眼則開門為接，何益之有？」²⁸³夢窓回覆門之開掩在於叩門者是否具有轉化識見的佛眼，展現對來往之人的堅持與選擇。從庵居掩閉隔絕的界線到再度遊歷舊地的圓融開闊，筆者認為在這近十年的歲月中夢窓在出入世間想必經歷一番思索，而有心境的轉換，或許可

²⁷⁸ 江衍良、吳德玲：〈孔子為何贊同曾點：注解發展與典範轉移之初探〉，《長庚科技學刊》第 21 期（2014 年 12 月），頁 97-122。

²⁷⁹ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 159。

²⁸⁰ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 115。

²⁸¹ 同前註。

²⁸² 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 160。

²⁸³ 同前註。



以從對居處空間的營建窺見。詩言志，詩是表達自身存在狀態的一種文字形制，而居處空間的建造經營也蘊含對自我價值的表述和生活方式的選擇，在表彰自我內在面向兩者有相通之處，在泊川庵（1319-1323）、退耕庵（1323-1325）之後，夢窓於嘉曆二年（1327）創立瑞泉院（今鎌倉瑞泉寺），之中有可供人登覽休憩或活動聚集的「徧界一覽亭」，元德二年（1330）於甲州開創惠林寺並於寺中修造池泉庭園，正如同開悟需要歷經長時間的探索與反覆叩問，空間建造需要的時間與知識技術以及人生道路的思辨抉擇也非一蹴可幾，十年歲月可以看見夢窓立處空間的轉變軌跡，從容納較小的庵一步步擴大到作為僧眾們修行活動的寺院與庭園，似乎也象徵著心境與空間同步從獨自自足走向涵容大千。

第三個層面是圓融之境，張亨先生〈論語中的一首詩〉析論曾點「暮春篇」之中沒有主客對立的緊張，自然萬物不是人意欲或知解的客體，而是回歸其自身、如其本身般地自然體現，而人與物都各得其所、各遂其性，進而達至與天地萬物同流的圓融，流露出一種善與美並與詩人之志融而為一的和諧之境。²⁸⁴〈暮春遊橫洲舊隱二首〉夢窓對自然之景的喜愛、調和仕隱的情志，與所呈現的無礙融通之境層層相應，朱子註解曾點暮春之遊為「日用之間，莫非天理，在在處處，莫非可樂」，²⁸⁵夢窓重遊隱居舊地所流露的圓融亦如是，同時也是禪宗的自在與華嚴的周遍含容。²⁸⁶

於相近時期年譜載為元弘二年（1332）於甲州所作，詩名逕題為「山居詩十首」²⁸⁷之詩，以下檢錄其內容：

小菴含大千，獨處伴無數。德化已圓成，至功何所樹。

深山巖壑中，佛法無興廢。勘破老黃龍，牀腳下種菜。

山高罕客登，唯有白雲騰。獨照空寰宇，寧同日下燈。

²⁸⁴ 張亨：〈論語中的一首詩〉，《臺大中文學報》第8期（1996年4月），頁1-22。

²⁸⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986），頁1026。

²⁸⁶ 學者有言及夢窓深受華嚴思想影響，見於余新星：《夢窓疎石の研究》（東京：東京大学大学院人文社会系研究科文学部博士論文，2022年），但目前尚未有專著說明。

²⁸⁷ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁122。



胸次辟魔撓，浩然游世表。大人沒限量，碧落慙其小。
雲幕垂牀畔，水輪輾檻前。莫言能晦跡，背後有人天。
莫怪蕭然獨閉扉，韜光乃是放光時。雷聲常震沒人聽，卻道溪深龍出遲。
黑甜夢破午陰遷，古栢煙消對博山。三十年前塵累事，一時休罷付幽閒。
青山幾度變黃山，浮世紛紜總不干。眼裏有塵三界窄，心頭無事一床寬。
物外逍遙自得時，家風放曠不求奇。客來無物可供養，白石清泉當土宜。
佛祖垂慈務救迷，誰知罪過與天彌。爭如盤礴幽巖下，坐看閒雲洞裏歸。

第二首「勘破老黃龍，牀腳下種菜」是黃龍慧南禪師住黃檗時，為遴選住持，於說法時常舉「鐘樓上念讚，牀腳下種菜」，一日在黃龍座下參學的黃檗惟勝上座回答：「猛虎當路坐。」黃龍聽聞即令惟勝住黃檗。²⁸⁸黃龍之讚在傳達工夫與道理即在耳聽、腳跟的當下，惟勝之答則以遇猛虎生動表現人於片刻最直接且強烈的感受，去回應黃龍的當下之意，也傳遞悟得佛法不在知解而是如同直覺；大慧宗杲以此則公案為頌古，解釋黃龍與惟勝兩者之間的對答乃是扣緊參禪在日用當下的每一刻，以及重視參禪與悟道的當下直契、「直入直出」。²⁸⁹而夢窓強調真參實悟、長養工夫，引用此則公案應是紀錄自己在深山巖壑中繼續修行體道。

第六首「雷聲常震沒人聽，卻道溪深龍出遲」則是化用《莊子·在宥》的「尸居而龍見，淵默而雷聲」，²⁹⁰原句是形容君子無為、安其性命之後的至功之境，〈山居詩十首〉其一實已體現此境界，惟此處夢窓轉化該句，感嘆世人不識佛法大道之意，不知復返自身韜光，反而責怪佛法艱深難以領悟，而在宥篇旨在傳達自在順應萬物自然，夢窓山居心境與此相符。

第八首「青山幾度變黃山」則是明州大梅山法常禪師隱於深山時，鹽官齊安座下僧人於山中迷路，偶然來到法常所居庵所，而有以下對話：

²⁸⁸ [宋] 普濟集，《五燈會元》卷 17〈臨濟宗黃龍南禪師法嗣〉。(CBETA 2024.R1, X80, no. 1565, p. 356a3-6 // R138, p. 658b5-8 // Z 2B:11, p. 329d5-8)。

²⁸⁹ [宋] 蘊聞編《大慧普覺禪師語錄》卷 10 頌古「直出直入，當面不識，更擬如何？著甚死急。」(CBETA 2024.R1, T47, no. 1998A, p. 854c26)。

²⁹⁰ 王叔岷：《莊子校註》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999 年三版），頁 375。



問曰：「和尚在此山來多少時也？」

師曰：「只見四山青又黃。」

又問：「出山路向什麼處去？」

師曰：「隨流去。」²⁹¹

曹師淑娟〈退溪山居詩中的時間書寫〉說明因生命相異的具體經歷以及個人性的認知體驗，對於時間的描寫有不同的表述，²⁹²大梅法常禪師所感知的「只見四山青又黃」，是在平常度量形式的線性存在中，兼有往復循環之意，但是具體的年限則被泯然化除，突顯山居時間與一般日常計年的不同性質。年譜記載此組詩作於元弘二年（1332），²⁹³次年夢窓應後醍醐天皇所召，赴京都住持臨川寺，從此在京都常住，年譜特別摘錄十首中的此詩，或許是作為夢窓此時期的心志標示，也是對夢窓山居歲月的總結——不受塵世之累超然於世俗時間之外，與白雲寰宇、白石清泉等萬物相互感通，呈現浩然無限量、物外逍遙的境界。從〈山居詩十首〉可以看見夢窓對禪理的體悟以及內心的自在安適與悠然和諧。

第二節 與渡來僧的交際唱和——以「徧界一覽亭」為中心

從前一節對〈暮春遊橫洲舊隱二首〉的討論可以得知，夢窓最後引《論語》先進篇曾點暮春之遊典故，隱含從「獨」走向「眾」的思想變遷，同時此思想心境也表現於住居的空間營造，瑞泉院的建置與圍繞徧界一覽亭而開展的友社唱和活動，正是夢窓走出界線的限制與隔絕，以道與志趣會友，進入人、我與天地萬物間舒暢無蔽狀態的體現。

瑞泉院的建造有向外延伸的寓意，瑞泉院成立於嘉曆二年（1327），中村蘇人《夢窓疎石の庭と人生》稱瑞泉院的庭園為「開展的修禪之庭」（開かれた『修禪の庭』），從庭園構造、借景和周遭環境三個面向比較夢窓 39 歲所作的古谿庵庭園

²⁹¹ [宋] 道原纂《景德傳燈錄》卷 7「懷讓禪師第二世中四十五人」中「明州大梅山法常禪師」。(CBETA 2024.R1, T51, no. 2076, p. 254c6-9)。

²⁹² 曹淑娟：〈退溪山居詩中的時間書寫〉，收錄於《在勞績中安居：晚明園林文學與文化》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020 年），頁 228-229。

²⁹³ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 164。



和 53 歲所作的瑞泉院庭園。²⁹⁴古谿庵和瑞泉院的共同元素在於都以岩石為主要造景，庵與院的建造地點皆位於山中，周遭都有群山圍繞，因此可以借四周山勢之景用以構思整體景致。古谿庵的造景以梵音巖為中心，梵音巖原是一塊頂部平坦的岩崖，夢窓從長瀨山引流至此，利用高低落差形成瀑布，取瀑布不間斷的水聲宛如誦經一般，命名此岩為「梵音」，另外借景長瀨山的險峻巖峰象徵修行的初心，而古谿庵的四周據年譜記載「其為境也，四鄰無人」，是處於較為封閉的深山之中；瑞泉院方面因鎌倉山中有許多石灰岩窟，夢窓利用此地理景象開鑿設立「天女窟」和坐禪用的「葆光窟」，²⁹⁵同樣引山中泉水，於窟頂設立貯水池，借地勢落差形成瀑布，此外瑞泉院四周山景壯麗並有其他寺院，中村先生認為這樣的借景是寄寓夢窓懷有壯盛宗派的心志，而瑞泉院雖處於自然之境但與鎌倉市街相距不遠，象徵自然與人境的交接，因此稱之為「開展的修禪之庭」。²⁹⁶

年譜記載徧界一覽亭建於嘉曆三年（1328），據河原由紀、宮內泰之〈夢窓疎石に關わる庭園の空間構成に關する一考察—瑞泉寺庭園と西芳寺庭園を事例として—〉從「十八曲階段」的登山入口到山頂的徧界一覽亭，水平距離相距 63 公尺，高度相差 45 公尺，從僅能容納一人行走的十八曲階段拾階而上，登上岩山頂端到達徧界一覽亭之後，因鎌倉北、東、西三面環山，往西南方向眺望可以看見左邊的相模灘，右邊的富士山，以及兩者之間的鎌倉街景，²⁹⁷與夢窓有深厚交誼、作有〈一覽亭記〉的渡日僧清拙正澄就如此形容登亭所見的遼闊景色：

洞之西，略徧橫空，風磴委蛇，盤回十八曲至絕頂，翼然新亭，名之曰：「徧界一覽」。暇日招予，臨眺其上，大矣哉！屏張障列，若是其周回也。前有巨溟浸天，萬頃一碧，海外崑崙而傑出者。筍根走湯。神山鬱然，左有長谷

²⁹⁴ 其實古谿庵和瑞泉院的「庭園」，相較於創立於瑞泉院之後的惠林寺，或是晚期的西芳寺、天龍寺庭園，從規模和完整性而言屬於較為基礎的造景，此處為論述方便仍以庭園稱之。

²⁹⁵ 〈齊物論〉：「注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」王叔岷：《莊子校註》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999 年三版），頁 73。

²⁹⁶ 中村蘇人：《夢窓疎石の庭と人生》（東京：創土社，2007 年），頁 36-40、76。

²⁹⁷ 河原由紀、宮內泰之：〈夢窓疎石に關わる庭園の空間構成に關する一考察—瑞泉寺庭園と西芳寺庭園を事例として—〉，《日本庭園学会誌》第 18 號（2007 年 10 月），頁 111-116。



圓通大士，闡化之境；右當富士雄，盤互數百里，立空數千仞，積太古雪，
突兀雲際，鶴岡靈山，則又分其次焉。²⁹⁸

「屏張障列，若是其周回」表達出鎌倉三面為山所環繞的山脈連綿之景，「巨溟浸天，萬頃一碧」形容相模灣的碧浪萬頃，接著提及富士山山頂長年積雪，被雲所繚繞的雄偉壯麗。清拙在記中繼續以華詞鋪就四季登亭所見美景，春時花卉「爛漫群發」、「香風遠吹」使人「覩色明心，聞香入理」；夏時「紫翠浮空，岩巒秀潤」助人「增神育志，長養聖胎」；秋時「楓林盡赤，商飈淒冷」，令人「精爽飛越，覺天明朗」；冬時「諸峯璀璨，萬象寒色」使人「還源返本，歸復實際」。如斯美景「非徒為遊觀之樂而作」，因此清拙嘗試解釋該亭名稱的由來：「十虛無間之謂『遍』，心所至極之謂『界』，殊途同歸之謂『一』，境與神會之謂『覽』。」²⁹⁹而夢窓本人又是如何看待徧界一覽亭，可以從嘉曆三年（1328）落成之際所題詩偈觀察：

天封尺地許歸休，致遠鉤深得自由。到此人人眼皮綻，河沙風物我焉度。

〈題徧界一覽亭〉³⁰⁰

首兩句道出夢窓遠離塵世與政治，得以回歸喜愛的山林研讀經論、尋幽訪道，所感到的復返本源與安然自適，相似情致可以見於《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》

²⁹⁸河井恒久撰，松村清之訂，力石忠一補：《新編鎌倉志》卷二之下，貞享二年（1685）刊本，東京：国文学研究資料館国書データベース，頁 126-128。

<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/200005346/128?ln=ja>

²⁹⁹ 同前註。〈一覽亭記〉：「名區勝槩，充塞寰宇，天慳地祕，常恪於人。唯深機上智，旁搜遐討，搜玄剗蹟，得司其要者焉。相陽之東，有紅葉谷，紆嶺而上，一牛鳴地，入錦屏山下，流泉脈脈。前淨智夢窓石禪師，鑿岩敞地，創瑞泉練若以居。前峯後洞，巧奪造化。洞之西，略衍橫空，風磴委蛇，盤回十八曲至絕頂，翼然新亭，名之曰：「徧界一覽」。暇日招予，臨眺其上，大矣哉！屏張障列，若是其周回也。前有巨溟浸天，萬頃一碧，海外崑崙而傑出者。筍根走湯。神山鬱然，左有長谷圓通大士，闡化之境；右當富士雄，盤互數百里，立空數千仞，積太古雪，突兀雲際，鶴岡靈山，則又分其次焉。且夫山川融結，高低遠近，各不相知。能司其要者，俾眾美奔趨。如揖如獻，千奇萬怪，雜然前陳，使天不能慳，而地不能秘也。幽花異卉，爛漫群發，雲敷錦覆，香風遠吹，方春之時，登斯亭也，則使人覩色明心，聞香入理。珍林寶樹，翹幢偃蓋，紫翠浮空，岩巒秀潤，方夏之時，登斯亭也，則使人增神育志，長養聖胎。霜露既降，楓林盡赤，商飈淒冷，來雁叫雲，方秋之時，登斯亭也，則使人精爽飛越，覺天明朗。大雪新霽，凍日出海，諸峯璀璨，萬象寒色，方冬之時，登斯亭也，則使人還源返本，歸復實際。然則斯亭者，非徒為遊觀之樂而作也。夫嘗試論之，十虛無間之謂『遍』，心所至極之謂『界』，殊途同歸之謂『一』，境與神會之謂『覽』。然此予之，所謂人人者也，若夫包二儀，超三界，育萬物，空羣像，則山中主人獨而有之，又非人人之所能知也。主人謝請以為記，嘉曆四年乙巳，修禊十日，巨福山人清拙正激撰。」

³⁰⁰ 《新編鎌倉志》，頁 126-128。



「小佛事」中「為攝津洒掃禪門火」一條：

風清月皓秋光好，霧斂天晴爽氣浮。寂滅道場只這是，何需向外覓歸休？伏
惟某人稟業文士輔政武門，寄身宰官，醉心祖道，可謂一舉兩得，乃是未運
上流。五十三年幻夢已破，四生九有業緣何拘？玉象踏翻鏡果空，新羅夜半
日出頭，如是快活底時節，火裏蓮花徧界香。³⁰¹

快活時節不僅僅指涉晴朗的秋天夜晚，還有悟得道理的自由無礙。「何需向外
覓歸休」、「新羅夜半日出頭」都指向禪宗的宗旨，回歸人人具足的本來自性。《大
慧普覺禪師語錄》卷第七住江西雲門菴語錄中有「他人住處我亦住，他人行處我亦
行。瞥喜瞥瞋無理會，新羅夜半日頭明」，³⁰²即是言人人與我具有的本心，蘭溪道
隆《般若波羅蜜多心經注》解釋「無無明」為「那箇是諸人本地風光，新羅夜半日
頭明」³⁰³，可知〈題徧界一覽亭〉的歸休與自由便是「還源返本，歸復實際」，這
也是夢窓最為重視的、要人理解的修行目的，³⁰⁴此思想也見於《夢中問答集》最後
足利直義詢問：「如何なるか是れ和尚真實に人にしめす法門。」（如何是和尚真實
示人的法門？）夢窓的回答即是「新羅夜半に日頭明かなり。」（新羅夜半日頭明）。
³⁰⁵另外「徧界」一詞也有要人明瞭本分之意，《祖堂集》中舉石霜病重時，有新來
的參學者因未能見石霜惆悵啼哭，石霜聞此事便讓參學者隔窗相看，面對參學者的
提問：「咫尺之間為什麼不睹尊顏？」，石霜回以：「徧界不曾藏。」³⁰⁶〈題徧界一
覽亭〉末句「我焉廋」的自我毫無隱藏，與此同樣都是意味本來面目如是。

除了對本分的重視，〈題徧界一覽亭〉的另一項要旨如同第三句所示「到此人
人眼皮綻」的開放與觀覽。第二句「致遠鉤深」典出《周易》繫辭上：「探蹟索隱，

³⁰¹ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 103-104。

³⁰² 〔宋〕蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》卷 7。(CBETA 2024.R1, T47, no. 1998A, p. 838b4-6)。

³⁰³ 〔宋〕道隆述，《般若波羅蜜多心經注》卷 1。(CBETA 2024.R1, X26, no. 534, p. 803a19 // R41, p. 795a16 // Z 1:41, p. 398a16)。

³⁰⁴ 可以參考本文第二章「夢窓疎石的禪學思想」第二節「對於公案的議說——兼看夢窓的修證論與語言觀」。

³⁰⁵ 川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 245。

³⁰⁶ 〔南唐〕靜、筠二禪德編著，《祖堂集》卷 6。(CBETA 2024.R1, B25, no. 144, p. 428a14-b6)。

鉤深致遠，聖人君子見天下之動觀其會通，而登亭眺望的諸人則是見「河沙風物」從森羅萬象中領悟證成佛理。末句的「我焉廋」在意指本分如是、無所遮掩之外，也使人聯想《論語》為政篇：「人焉廋哉？」一句。此則孔子教導知人識人的方法是「視其所以，觀其所由，察其所安」，或許夢窓化用此句也隱含要登亭者「視」、「觀」、「察」所見之景。而萬物盡收眼底，一切清楚朗現，既有禪宗回歸本心之意，也有華嚴一切諸法各守自性、各住自位、相即相入的事事無礙。

野村俊一、小葉恒、田路貴浩〈『徧界一覽亭記』とその署名について：夢窓疎石の庭園觀(1)〉、〈『徧界一覽亭記』の配列順序と来朝僧について：夢窓疎石の庭園觀(3)〉考據以「徧界一覽亭」為題材的偈頌唱和中，署名的總人數共有 133 人，唱和者的身份以僧人為主，然而這些唱和者未必與夢窓熟識，也絕非在同一時間而作，這些作品的創作時間橫跨從徧界一覽亭落成的嘉曆三年（1328）到因戰亂毀壞的永享十一年（1439），許多創作者是因為憧憬以夢窓和著名渡來僧為中心的群體，因此以詩唱和表達傾慕之意。《新編鎌倉志》卷二之下收錄題為〈題徧界一覽亭〉以及和韻夢窓〈題徧界一覽亭〉的詩作，大致上以詩的成立時間排序，惟未記載各詩作成時間，據野村俊一等人考察從落成的嘉曆三年（1328）到夢窓赴京都的元弘三年（1333），所完成作品應到天岸慧廣之作為止，³⁰⁷而據年譜嘉曆三年條記載「明極、清拙同賦揭鏤版揭焉」，³⁰⁸以及芳賀幸四郎所見收藏於瑞泉寺的〈徧界一覽亭記並偈〉，³⁰⁹可推測於落成當年與夢窓共同唱和者，應是明極楚俊、清拙正澄與竺仙梵僊，以下檢錄署名天岸慧廣之前的渡來僧交遊群體詩偈。

歷到青雲最上頭，叫開閭闔作同遊。下方剝土無央數，消得憑欄一轉眸。

³⁰⁷ 野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈『徧界一覽亭記』とその署名について：夢窓疎石の庭園觀(1)〉，《研究報告集 II, 建築計画・都市計画・農村計画・建築経済・建築歴史・意匠》卷 73（2003 年 2 月），頁 373-376。野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈『徧界一覽亭記』の配列順序と来朝僧について：夢窓疎石の庭園觀(3)〉，《日本建築学会近畿支部研究報告集. 計画系》卷 43（2003 年 5 月），頁 813-816。

³⁰⁸ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 163。

³⁰⁹ 芳賀幸四郎：《中世禅林の学問および文学に関する研究》（東京：日本学術振興会，1956 年），頁 380-381。

竺仙梵僊〈和夢窓和尚遊一覽亭韻〉³¹⁰

捫蘿陟近碧峯頭，賓主歡呼樂勝遊。物象為供詩料用，呈奇獻巧奪人眸。

明極楚俊〈和夢窓和尚遊一覽亭韻〉³¹¹

筆者翻閱《新編鎌倉志》卷二之下 133 人中，和韻夢窓之詩僅有竺仙和明極所作兩首，其餘都是共同以〈題徧界一覽亭〉為題進行的創作。兩首和韻詩中都有「登高」、「同遊」與「眺覽」的意象，竺仙之作以超然視角俯觀無央刹土，「轉眸」表達不著於相的超越心境；明極則是將眼前所見的奇巧物象視為作詩題材，全詩側重傳遞遊覽唱和之樂。接下來是題名為〈題徧界一覽亭〉的詩作：³¹²

刹海三千在面前，天風扶掖倚闌干。眼高自覺乾坤小，不欲迢迢著意看。

竺仙梵僊〈題徧界一覽亭〉³¹³

絕頂憑欄境物新，重重雲海浩無垠。眼觀爭似心觀好，一念超過幾刹塵。

明極楚俊〈題徧界一覽亭〉³¹⁴

迎闡山川入澗藍，宛如帝網互交參。頂門亞豎摩醯眼，眨上眉毛落二三。

清拙正澄〈題徧界一覽亭〉³¹⁵

腳力不辭窮到頂，憑欄方覺眼頭寬。平蕪盡處青山外，白鳥明邊正若看。

東明慧日〈題徧界一覽亭〉³¹⁶

天開靈秀神開祕，盡遠窮高向上關。未解諸塵三昧起，莫辭來此倚欄杆。

天岸慧廣〈題徧界一覽亭〉³¹⁷

³¹⁰ 《新編鎌倉志》，頁 128-129。

³¹¹ 《新編鎌倉志》，頁 129。關於夢窓與竺仙的交遊，可以參考鄭思嫻：《渡日華僧竺仙梵僊生平與著作考論》（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，廖肇亨指導，2023 年）。

³¹² 野村俊一等人還發現了一個關於創作者的特殊現象，在被區分為著名僧人的群體中，這些僧人多屬臨濟宗，也幾乎都有住持過五山十刹官寺的經歷，其中只有東明慧日是曹洞宗僧，天岸慧廣未曾擔任過五山官刹制度下的住持。

³¹³ 《新編鎌倉志》，頁 128-129。

³¹⁴ 《新編鎌倉志》，頁 129。

³¹⁵ 《新編鎌倉志》，頁 130。

³¹⁶ 同前註。

³¹⁷ 《新編鎌倉志》，頁 131。天岸慧廣為高峰法嗣，是夢窓的法昆仲，曾前往中國在古林清茂、中峰明本座下參學；說服竺仙梵僊與明極楚俊東渡，並一同乘船至日本，相關論述可以參考山藤夏郎：〈越境する詩人の群れ——明極楚俊・竺仙梵僊・天岸慧廣の東行の経路を辿って〉，《淡江日本論叢》第 38 期（2018 年 12 月），頁 71-95。



這些詩作一致呈現相似的敘寫和意蘊，都是描寫登高所見之景，包含山、雲、海等，並以此超越的視角觀看萬物並悟曉真理，所謂「境與神會之為『覽』」。在寫景方面「剎海三千」、「重重雲海浩無垠」、「一念超過幾剎塵」、「諸塵三昧」都隱含有華嚴的思想，比較明顯的是清拙將山海以及川流入海兩種相異事物的交會，明確地以《華嚴經》中的語彙「帝網」形容，《華嚴經探玄記》有云：「此蓮華葉具前十義，同時相應具足圓滿故。是初門也……七華葉一一微塵之中，各皆竝現無邊剎海，剎海之中復有微塵，彼諸塵內復有剎海。如是重重不可窮盡，非是心識思量所及，如帝釋網天珠明徹互相影現，影復現影而無窮盡。下文『如因陀羅網世界』等。」³¹⁸帝網亦云「帝釋網」，其義同於「因陀羅網」，都是指重重無窮盡意，記中以「微塵」比喻「事」，「剎海」比喻「理」，「剎海之中復有微塵，彼諸塵內復有剎海」，形容理遍於事、事遍於理，於是分際之間的差別被消解，萬法分際井然各自安住其位，又互相助起他法，理以其無分際同時吸盡所有之事但也成就千差萬別之事，因此從事理無礙進入事事無礙的自在境界。

清拙所見的「迎闡山川入澗藍」山、海、川既是各自分別的相異事物，但在匯合之時同流入海，此際又無分別，分別與無分別同時頓起，形成一種任運自在、融通無礙之境。以此觀「徧界一覽」之意，「徧」與「一」都有完整、無盡的含義，登亭之後眺望俯視諸景，事事物物於前後左右分明歷然，事理、一多相即，事與理、事與事之間無絲毫間隙，因此融通無礙，是真正無礙的境地，是以徧界一覽所朗現的清淨本性，蘊涵著華嚴一乘教的精神，夢窓與諸法友都領略識得此意。

荒木見悟如此解釋描述一乘教：

面對無盡的眾生，一乘教的本義並不是想要將全體事物都安置在同一的目的之下，其真義必須讓眾生根機與萬物各自尋求，不僅安立各自的位置，貫徹彼此的本分，而且還能在複雜萬端，相互牽纏的脈絡當中，不僅不會相互排斥，彼此且能互相映襯，體認其無礙自在的存在樣式。一乘教的出現並不

³¹⁸ [唐]法藏述，《華嚴經探玄記》卷1。(CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 123c16-21)。



是消滅眾生個別的根機、事物獨自存有的光輝，而是對個別的存有能夠深化其存在的基礎，而且也涵攝於終極的真實當中，這才是一乘教真實的姿態。

319

一乘教重視個別事物的獨特性，並欲使其安住其位，表現在教法上即是承認有眾多不同差別的根機，此差別源於不同根機在接受佛法態度上所顯現的差異，因此從根本的、如來的立場而言，眾生根機雖然有展現於外的差別，但是在同樣可以接受佛法此一根源上實無差別，是故強調「普照萬機」³²⁰以種種法門救度億萬根機。夢窓思想中認為禪與教一致，都是要復返原所具有的清淨本性，只是表現在法門的不同，在修行上強調習得「後得智」以種種法門度化眾生，可能源自於一乘教的影響。

瑞泉院具有開展的空間意涵，徧界一覽亭則以夢窓個人為中心延伸出與渡來僧群體的交流以及圍繞此群體與空間的創作活動，雖然夢窓在接人應物上有「若無眼則開門為接，何益之有？」的堅持，但是從共遊徧界一覽亭與〈題徧界一覽亭〉的詩文唱和中顯示夢窓以思與詩會友之樂，此樂展現於夢窓與眾渡來僧法友都能識得、並且敞衍於徧界一覽亭所含有的復返和無礙意境；而在夢窓實際的交友人際圈之外，橫越百年眾多對徧界一覽亭的持續賦詩，也代表著夢窓一派與五山派的影響力。

第三節 入世與弘法：字說³²¹

夢窓由出世到入世的轉變，一直以來為人所關注討論，玉村竹二在《夢窓国師

³¹⁹ [日] 荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》（臺北：聯經，2017年4月二版），頁23-24。

³²⁰ [唐] 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷50〈之一〉：「譬如日月隨時出現，大山、幽谷普照無私。如來智慧亦復如是，普照一切無有分別，隨諸眾生根欲不同，智慧光明種種有異。」（CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 266b15-18）。

³²¹ 黃啟江〈參訪名師：南宋求法日僧與江浙佛教叢林〉文中提及經南宋浙江禪人推廣，詩偈的使用大為普及，詩偈被用以接引禪徒，以及對禪徒的悟道給予認可，使偈頌具有取代法衣、嗣書的功能。《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》「偈頌」分類下收錄多首夢窓贈與法嗣、往來之人道號的詩作，該類詩作中蘊含夢窓對於所贈之人的評價與期望，與前述對禪徒悟道的認可相似。參考黃啟江：〈參訪名師：南宋求法日僧與江浙佛教叢林〉，《佛學研究中心學報》第10卷（2005年7月），頁185-234。



——中世禅林主流の系譜》就曾經提出對夢窓隱居的目的是否真為長養聖胎的疑問，³²²並解釋夢窓具有兩重面向：

国師には二つの相矛盾する性向があることを認めざるを得なくなる。一つは消極的にして、隱逸を好み、山水自然の美に沈潜して、宗教の本源を見つめようとする性向、一つは大衆を統御して、京洛の大刹の住持となり、教団の維持のためには、王侯将相の外護をたのみ、それら官僚との交渉をも辞さないという積極的な性向である。³²³（筆者譯：不得不承認夢窓國師有兩種矛盾的面向，一個是消極的面向，喜好隱逸，沉潛於自然之美，發掘宗教的本源；一個是統御群眾，成為京都大刹的住持，為了維持教團，依託王侯將相為外護，不拒絕與此等官僚的交涉，是積極的面向。）

佐佐木朋子〈夢窓疎石——高潔溫雅な人格 山居二十年を解讀する——〉也對夢窓人生歷程的轉變有相同的疑惑，並指出與夢窓同時代之人也有相同的困惑，例如夢窓的摯交與法昆仲元翁本元便曾對夢窓不斷變動的人生與時常遷移住居提出疑問：「和尚出叢林來，二十余年，其間動止不定，既迨于十余箇處。我心中以謂，此豈非勞身障道之因緣乎？」³²⁴佐佐木先生自夢窓 20 歲遍參諸方的經歷為始考察，解讀泊船庵時期所言「苟具眼者必當知機知時」，認為夢窓山居隱逸並非只是性格因素，還有其他現實外在原因，因此若要入世需等待時機，而夢窓從 35 歲時的「韜晦之志彌堅」³²⁵到 51 歲第一次出仕南禪寺，佐佐木先生指出十五年間夢窓的心境變化可以從其詩歌觀察，並推測夢窓應是領悟到山居並不一定是唯一實現理想的途徑，因此放棄對山居的執著，做出出仕的選擇，而這段時間的砥礪淬煉

³²² 「真に聖胎長養のための隱遁なのであろうか、少しく疑わざるを得ない」（筆者譯：不得不懷疑是否真的是為聖胎長養而隱居。）玉村竹二：《夢窓国師——中世禅林主流の系譜》，京都：平楽寺書店（1958 年），頁 46。

³²³ 同前註，頁 95。

³²⁴ 夢窓則答以：「直以大円覚為我伽藍，東去西留，未曾暫離其中。」《西山夜話》第一章，頁 179。

³²⁵ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 154。



也孕育出夢窓「高潔溫雅」的性格。³²⁶

佐佐木朋子以可以傳達內在心志的詩歌，得出夢窓心理變化的軌跡，將玉村竹二所提的兩種面向連結為一，在時間序列上展現為從消極性漸漸轉為積極性，本文同樣認為夢窓由隱到仕並非驟然的轉換，或是拋棄原有心志與初衷斷裂的抉擇，相同地本文也是從夢窓的詩偈中觀察到其人心志的變化，同時也發掘其心理的轉變與住居空間的變革呈現相似的趨勢，都是朝更延伸、開闊的境地發展。這表現在從以個人為主的空間「庵」到開展出群體活動的「徧界一覽亭」，而這樣的心志落實於現實世界則是救濟眾生、弘揚禪法、興盛禪林等舉措，與夢窓「一乘教」普照萬機的思想融通，在此真實涵融的思想基礎上「隱」與「仕」都是對於理想的堅持，兩者各自不同卻也不相妨礙。而無論是隱與仕，夢窓始終未曾改變對自然的喜好、對佛理的思索探求，以及慎重選擇來往之士的堅持，從上一節可以得知夢窓與渡來僧群體的交際奠定在有共同的志趣與思想領悟之上，也可以說這就是夢窓擇人的判準，因此筆者相信夢窓與後醍醐天皇、足利尊氏與足利義直等權勢之人的往來，除了有現實層面希望他們作為禪宗護持者的考量，應該更是理念的吸引與結合，夢窓答應後醍醐天皇之請住持南禪寺，年譜載其緣由為感於後醍醐天皇希望「旦夕問道」的向道之心，或許可以作為佐證。

夢窓贈賜足利尊氏、足利直義兄弟法號，分別為尊氏的「仁山」與直義的「高山」並留有詩偈，另有一首應是受尊氏請託而作的〈仁山大居士請〉³²⁷收錄在語錄的「佛祖讚」中。

慈德高高非簣功，平寬孤峻在其中。此峯不望眾人仰，只是眾人仰此峯。

〈仁山〉³²⁸

夢窓在賜予尊氏法號的詩中屢以《論語》中「山」的形象為喻，詩名與法號「仁

³²⁶ 佐佐木朋子：〈夢窓疎石—高潔溫雅な人格山居二十年を解説する—〉，《国文学解釈と鑑賞》第64卷10號（1999年10月），頁121-126。

³²⁷ 〈仁山大居士請〉：「精神可掬，眼蓋乾坤。橫揮竹篋，佛祖不敢摩壘曲乘，隻手緇白，競而趨門者般，風度難為隱，分付仁山蔭子孫。」《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁108-109。

³²⁸ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁125。



山」使人聯想到〈雍也篇〉的「仁者樂山」，「簣功」一詞出於〈子罕篇〉「譬如為山，未成一簣」一則意在勉人修學為道自強不息，夢窓化用此則文字，應含有對尊氏修道不輟的精神加以讚揚之意。日本南北朝史書《梅松論》記載夢窓對尊氏、直義兄弟多有褒美之詞，稱讚尊氏仁德兼備、有慈悲天性、心胸寬大、有惜物之心等，因此尊氏的「慈德」並非只是如同一筐土石之量，而是如同山峰一般「仰之彌高，鑽之彌堅」令人瞻仰。

然而夢窓對於尊氏的讚賞，與一般認為尊氏策反後醍醐天皇建武新政，建立室町幕府、拉開南北朝內亂帷幕的形象有極大出入；但是據龜田俊和考察自明治天皇敕裁南朝為正統以來，以及受二戰之後主流的「皇國史觀」影響，近世日本形成以楠木正成為忠臣對比於逆賊足利尊氏的史觀，然而在此之前，尊氏在歷史上都被視為偉大的將軍。龜田亦舉出即使是被認為具有國家史觀的史學者大川周明也對尊氏各方面有極高的評價，包含讚譽尊氏無與倫比的軍事能力與膽試、³²⁹對降者的寬容、能考量敵我立場不同，不對敵方抱持憎恨之意，也對因戰事傷亡者流露悲憫，同時對於後醍醐天皇也多有感念，對於不得不反深感悲切等，在稱譽尊氏之外，也讚賞足利直義輔佐其兄的正直細心、具有政治才幹。³³⁰

近代學者也重新檢視尊氏的「謀逆」，認為在後醍醐天皇推翻鎌倉幕府之後，由鎌倉遺臣反撲之下形成的「中先代之亂」造成東國不穩，時鎮守鎌倉的足利直義雖然有政治統御長才卻不擅於應戰，因此後醍醐天皇派遣足利尊氏前往協助平定，為了處理鎌倉幕府殘留勢力，尊氏耽誤率隊歸返京都的時間。由於當初後醍醐天皇倒幕成功的關鍵在於尊氏的倒戈，致使後來天皇對尊氏產生不信任，而討伐東國延遲返京更讓天皇認為尊氏有謀反之嫌，於是率先派遣軍隊討伐尊氏，不得已之下尊氏只好被迫迎戰。³³¹

³²⁹ 夢窓〈仁山大居士請〉中「橫揮竹篋，佛祖不敢摩壘曲乘」比喻即使是護法兵將也不敢與尊氏為敵，形容尊氏超群絕倫的軍事能力。

³³⁰ 龜田俊和：〈近代における足利尊氏逆賊史觀の再検討〉，收錄於龜田俊和所著《南北朝期室町幕府をめぐる諸問題》（臺北：臺大出版中心，2022年），頁209-229。

³³¹ 康昊：《神風與銅錢：海島日本遭遇世界帝國1268-1368》，頁185-187。榎本涉：〈夢窓疎石（一

而尊氏與直義的慈悲與寬容則展現在「冤親平等」³³²的政策舉措，興造天龍寺與在全國設置安國寺、利生塔，³³³目的是為後醍醐天皇以及自鎌倉末年開始因戰亂而亡故者（無論是敵方或己方）鎮魂，一方面希望撫慰、救贖死去者的亡魂以及其
在世親屬的悲痛，一方面也透過宗教上超越敵我之別的作為，寄寓希冀國家社會和
平安定的願望，這也是足利兄弟與夢窓共享的理念之一。³³⁴此外夢窓也和直義共享
另一份關於宗教的修行理念，在夢窓賜給直義的法號中可以清楚看見：

不墮青黃獨岌然，千峰萬嶺遜陳年。覺巔雲斂無遮障，劫外風光在目前。

〈古山〉³³⁵

直義與尊氏的法號中都有山的意象，卻有不一樣的性質，夢窓賦予直義
「古」字，恰如其分地呈現直義重視古道的為政風格，與史書對直義形象的描述
相符；後兩句更是讚賞直義悟得佛理所展現的無所遮避與障礙，不受四劫成住壞
空與時間推移所影響的本來風光，而復返本來面貌一直都是大乘各教修行的目標
與最高境界，顯見夢窓對直義修道的肯定。在思想層面上直義往往能與夢窓相應
和，元朝渡來僧竺仙梵僊在〈夢中問答集跋〉中讚嘆《夢中問答集》為「佛再來
孰能為」之佳作，³³⁶而《夢中問答集》正是紀錄直義與夢窓之間對於禪宗與佛教
義理的問答之語，除此之外，面對夢窓興建天龍寺、安國寺與利生塔的勸諫，直
義與兄長尊氏不僅採納夢窓的建議，直義更是擔任這兩項政策的主要推動者；直
義對於禪宗的熱衷也表現於對元代禪宗的極高崇敬，³³⁷竺仙梵僊便曾謂直義為

二七五～一三五—): 宋元文化の奔流に向き), 收錄於姜尚中總監修《アジア人物史 5》(東京: 集英社, 2023 年), 頁 423。

³³² 《夢中問答集》第 17 則夢窓與直義討論政治與佛法、善報與罪業等議題，其中夢窓希望直義思及如何撫慰戰爭中敵我雙方的死去者以及其後人的心情與苦痛。另外在《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》「陞座」中記載太上天皇臨幸天龍寺一事，在提及天龍寺營造目的時，夢窓以極大篇幅論述「冤親一體」思想。

³³³ 松尾剛次:《日本中世の禪と律》(東京: 吉川弘文館, 2003 年 10 月), 頁 184-185。

³³⁴ 玉懸博之:〈夢窓疎石と初期室町政權〉,《東北大学文学部研究年報》第 35 號(1986 年 3 月), 頁 97-129。

³³⁵ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》, 頁 125。

³³⁶ 川瀨一馬:《夢中問答集校注・現代語訳》, 頁 246。

³³⁷ 榎本涉:〈夢窓疎石(一二七五～一三五—): 宋元文化の奔流に向き〉, 收錄於姜尚中總監修《アジア人物史 5》(東京: 集英社, 2023 年), 頁 424-425。



「真知音」，³³⁸直義更是元朝最後一位渡來僧東陵永璵的招聘者，從上述種種都可知直義的禪宗信仰不只是流於表面，而是懇切實在的親身實踐。

最後，夢窓有多首賜予弟子法號的詩偈，從中可以看見夢窓對於弟子寄與的厚望、重視宗門傳承以及弘揚禪宗的心願，³³⁹以下舉兩首為例：

百花本是一枝花，遂見眾芳聯我家。驀地開門出和氣，韶光從此徧河沙。

〈春屋〉³⁴⁰

第一門兮第二門，高低閫奧絕談論。大家領略幽深旨，珍重當來彌勒尊。

〈義堂〉³⁴¹

〈春屋〉、〈義堂〉二詩都能看見夢窓視兩位弟子春屋妙葩、義堂周信為英才的喜悅與對二人的期盼，〈春屋〉中首先以禪宗一花開五葉的流傳為喻，希望佛法從此能藉由春屋妙葩遍佈人間，〈義堂〉則是先讚賞義堂周信已經掌握佛法的第一義，以及能教化、說法的第二義，期許他能令眾人領略佛法要旨。春屋和義堂都不負夢窓所望，春屋曾擔任類似僧錄司一職管理五山僧眾，並因優秀的漢詩文才能與漢語使用能力，負責室町幕府與明朝、高麗的外交，促使夢窓派發展為五山第一門；³⁴²義堂除了以善詩文被中土之人疑為唐人，治學上兼擅百家，為足利氏滿講授《貞觀政要》與《夢窓國師語錄》，並以儒教經典教化幕府要員，³⁴³深深在人間世中耕耘。

在《夢中問答集》第 17 則當中夢窓提出心中理想的政治是統理萬民者修行真正的佛法進而悟道，在了解佛法真實的目的後，使佛法流布世間引導萬民入法，讓眾人皆能因開悟而解脫煩惱苦痛；因為在鎌倉幕府覆滅之時夢窓親眼目睹眾多敗兵士卒奔逃以及兵刃加身的慘狀，也深切感受戰禍帶給時人的諸多苦難，因此救濟

³³⁸ [元] 竺仙梵僊：《竺仙和尚住南禪寺語錄》，《大日本佛教全書》第 96 冊，頁 118，總頁 340。

³³⁹ 〈日本夢窓正宗普濟國師碑銘〉：「其嗣法上首，天龍曰志玄，曰妙葩，建長曰慈永，南禪曰通徹，曰周澤。所度弟子，載名于籍者，一萬五千有餘。」《宋濂全集》，頁 1014。

³⁴⁰ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 131。

³⁴¹ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 123。

³⁴² 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 428。

³⁴³ 鄭樑生：〈日僧義堂周信的儒學研究〉，《國立中央圖書館館刊》新 27 卷第 2 期（1994 年 12 月），頁 143-161。



眾生成為夢窓心繫之事。若再考量當時之世，同時兼具軍事實力與政治才幹，又虔心修持佛法，在實際作為上對禪宗大力護持，最終人格又能得夢窓信任者，即是尊氏與義直，因此本文認為夢窓選擇入世的其中一個原因在於感到戰時眾生的苦痛，期盼透過政治上有實權又具仁德慈心者，能夠在政治層面上消弭戰爭、促成南北朝統一，在宗教方面使佛法流行，從現實與心靈根源上消除眾生傷痛，是以夢窓在晚年看到尊氏與直義決裂，³⁴⁴有「蝸牛角上鬪英雄」³⁴⁵之悲嘆！然而弘傳佛法和禪宗的方式，絕不只有仰賴寄託權勢者的護持，因此在入世之後夢窓也積極栽培弟子，或許日後夢窓派的茁壯能給予其人在太平夢滅之後的一絲慰藉。

第四節 小結

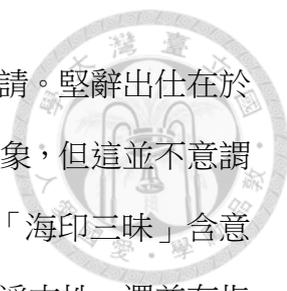
「志在烟霞，出世非所願」³⁴⁶的夢窓，人生有泰半的時間在山居中度過，因此本章先以山居詩為切入點，沿著夢窓生命經歷與詩偈中所傳遞的心志，將夢窓的詩作劃分為三個階段，並選取其中可以代表該階段的主題，分別安排三個小節——「山居詩」、「徧界一覽亭」、「字說」探討其人詩偈的特色與思想，由此解釋夢窓生命中最重要，由出世到入世的人生軌道轉換。

第一節「山居詩」以嘉元三年（1305）夢窓 31 歲於常陸白庭開悟為起始，以及文保二年（1318）44 歲受鎌倉覺海夫人召請、嘉曆元年（1325）52 歲離開南禪寺為分界，再細分為早、中、晚三個時期。從早期（1305-1317）山居於白庭的投機偈、龍山庵與暫居京都北山的詩作，能得知此時期夢窓意在護持開悟之後的根本智，而北山寓居之地位處人煙聚落，可以看見夢窓所護養的清淨本性已至不隨境轉的更高層次，也隱約透露夢窓並未迴避塵世與人群。中期（1318-1325）面對來自幕府、天皇與友人頻繁的住持官寺、名寺邀請，夢窓於詩作清楚表達無意也不適出

³⁴⁴ 室町幕府政權由尊氏與直義共同領導，尊氏擁有對武士的軍事指揮與行賞的支配權，並將政務委託直義，使直義具有民事裁判、財產保障與領地的統治支配權，彼此各有性質相異的權力；而足利直義在政治上重用穩健派，與激進派的幕府執事高師直立場不合，兼之尊氏之子義詮支持高師直，幕府的內訌後續擴大成全國的戰爭是為「觀應之擾亂」（1349-1352）。夢窓逝於 1351 年，因此最後的歲月又再歷經國家分裂。參考鄭樑生：《日本中世史》（臺北：三民，2009 年），頁 215-217。

³⁴⁵ 偈頌〈因亂書懷〉，《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 137。

³⁴⁶ 《宋濂全集》，頁 1013。



仕，更運用諸多隱棲典故，包含著名的「懶殘煨芋」回拒天皇之請。堅辭出仕在於當時政治權力更迭頻仍、時局紛亂，且無共享理念的理想輔佐對象，但這並不意謂夢窓沒有濟世之志，從泊船庵時期（1319-1323）所建造，具有「海印三昧」含意的「海印浮圖」之塔（1321）可知，夢窓除了強調圓滿具足的清淨本性，還兼有指引、教化之意，代表後得智的展現。最後在歷經短暫住持南禪寺，回到關東於橫洲重遊時，夢窓在〈暮春遊橫洲舊隱二首〉表達對隱棲生活與自然風光的喜愛時，更處處流露圓融的精神，結合此詩點睛的曾點暮春之遊典故，筆者認為夢窓此時已

逐漸調和獨與群、仕與隱，是從山居隱逸邁向人群世界的轉折，因此全詩透顯一種圓融心境，這番心境也延續到後來的詩作與空間營造。

第二節「與渡來僧的交際唱和——以「徧界一覽亭」為中心」首先說明「徧界一覽亭」所位在的瑞泉院，雖然處於山中但可以眺望鎌倉市景，彷彿隱喻著此時仕與隱在夢窓心中已非對立兩端，與前一時期的山居往往選擇人煙罕至的僻地有迥然差異。而「徧界一覽亭」有兩層涵意，一層可以透過夢窓與諸法友的詩文唱和得知，另一層是實際空間的意義以及所衍伸的活動。對於「徧界一覽亭」的創作夢窓與諸法友都共同側重兩個面向，一個是登覽所見的開闊通透，宛如原所具有的根本自性；一個是山與海種種景相既分殊又相融，與華嚴思想的相即相入、相互融攝、重重無盡的事事無礙精神相通，而華嚴一乘教的周遍含容不只是清淨本性的展現，更蘊含逐機方便使眾生安立的目標，似乎意喻著夢窓後得智的進一步延伸。「徧界一覽亭」作為一個場所，提供夢窓與法友們聚集、發起活動的空間，而夢窓與渡日僧群體於徧界一覽亭的唱和更超越時間與人際網絡限制，擴散為他者對夢窓與渡來僧群體的「朝聖式」大型唱和，也代表夢窓派與五山派的興盛及影響力，也象徵這時期的夢窓又更往群體靠近。

第三節「入世與弘法：字說」則是延續前兩節夢窓逐步走入塵世與群體，以及日益顯現的後得智渡眾濟世志向，並在前人關於夢窓入世的討論基礎上，再進一步闡釋與發掘其根源思想。前人認為夢窓由隱到仕的劇烈轉折凸顯夢窓性格中的兩



面性——消極面與積極面，另外也從其人詩歌考察發現夢窓心境的轉變，以及等候入世的時機。本文結合相關歷史研究與夢窓的詩偈創作作為例證和說明，認為在上述前人研究之外，始終存於夢窓心中的後得智教化、渡化眾生的思想是其入世舉動的根源，再輔以鎌倉幕府末年至南北朝分裂以還，親睹戰亂所帶來的死亡與苦痛，激發深化夢窓的濟世渡眾思想；而有別於一般政權對於宗教的態度來自現實政治、權力平衡的考量，足利尊氏與義直（特別是後者）對於禪宗信仰的親身實踐，以及和夢窓共享天下和平與超越敵我立場之別的怨親平等思想，都是促使夢窓願意入世的關鍵與緣由。弘法與濟世不能只憑藉政治力量的護持與推廣，因此夢窓也積極培育法嗣，從賜予法嗣法號的偈頌中可以看見夢窓對弘揚禪宗的期待與對法嗣的厚望，而在眾多夢窓派弟子的努力之下，夢窓派在政治與五山文學上都成為無法忽視的力量，實現了夢窓道樹花開的入世理想。



第四章 「不立文字」——夢窓疎石的庭園表現

一個建築空間若是能以其在設計上的軸線、寬窄、質量、體積、色彩或光源等特徵，闡述某種重要的認知，建築本身就成為一種直接的、不需要語言解釋的象徵，從感覺與感受層面對處於此空間的存在者施予影響，也能清晰地表現某種秩序，發揮相應的功用；³⁴⁷與語言符號不同，空間是以文字之外的形制，亦即以不立文字的方式體現價值與意義。夢窓疎石以擬瀑布景觀的枯山水石組在庭園史上立下非凡的、劃時代的意義，其庭園創作生前生後也持續為人讚嘆與矚目；與詩偈所呈現的心境變化與轉折相似，夢窓建造的庭園也隨時序的遷移與在人生經歷的層層交疊下，於規模與形制上有不同的表現，是以本章以區分早期與後期的編排方式，就夢窓代表性的庭園討論其空間規劃與所映照的思想。

夢窓早期的詩偈多以禪思佛理的探討為主，與此相同，為利於修行護持開悟後的本分大智，夢窓通常選擇有山林水石之美的自然環境庵居，體現其對自然景物的熱愛與遠離塵囂的心願，也因此塑造以水石造景為庭園景觀核心的創作特色，古谿庵永保寺與瑞泉院為代表。雖然瑞泉院在地理位置、空間規模與人文活動上已與過往的庵居空間大為相異（詳見第三章第二節），但在建造設計上仍未脫借重真實自然之景的表現。從偏重於自然過渡到用心於人為的造園作品，首見於惠林寺池泉庭的石組，即使此時的瀑布之景仍是引水建造，但是已見夢窓開始注重庭園整體空間的營造，以及在自然與人為設計之間尋求平衡；最後枯山水的完成落於臨川寺。從對枯山水與自然實景的討論，以及與觀音信仰相關的建築設置，得出夢窓的造園理念以「自然觀」和「慈悲觀」為基石，前者代表復本反源的思想，後者體現了利益眾生的意識與行動，顯然呼應「根本智」與「後得智」的思想構造。

接著作為後期庭園代表作之一的西芳寺，山號「洪隱」與西山亮座主的禪宗典故傳達夢窓一直以來所嚮往的隱棲生涯，然而西芳寺的勝景兼之夢窓的盛名，反而

³⁴⁷ [美] 段義孚著，王志標譯：《空間與地方：經驗的視角》（北京：中國人民大學出版社，2019年 第3版），頁 94-95。在這段敘述中段義孚以教堂為例。



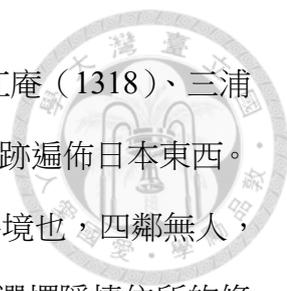
使此地成為士大夫、騷人墨客與四方來訪者的禪觀行樂之處，形成出世與入世的對照，而夢窓一生也多次於這兩端抉擇，因此在論述西芳寺時以「仕與隱」為主軸鋪展。西芳寺庭園分為上下兩段，皆是以禪宗公案命名，上段的「熊秀才問亮座主」象徵修禪開悟，下段池泉庭的「南陽慧忠國師無縫塔」則象徵本來面目的圓滿具足，景觀上兩者雖然有險峻與優美的對比但又不顯突兀。為了理解看似相異的景色如何各自表現又相融，本文藉由造園結構上與西芳寺「縮遠亭」相似的「徧界一覽亭」（都是於庭園上段空間可以登高眺望的亭建築），從其俯視之景與「佛眼」的描述中發掘夢窓往往使用華嚴的法界觀、空有不二與不變隨緣的概念觀視萬象萬物，因此以日本京都學派哲學家西谷啓治的「空之場」理論，從其深刻討論事物間的回互性，以及破除分立後自然開展利他作為的論述脈絡，考察夢窓如何以華嚴的圓融整全上下段的風景、化解仕隱的對立，以及使自然觀與慈悲觀相即。

最後討論的是夢窓最負盛名的天龍寺庭園。承繼五山禪院重視境致的風氣，在夢窓「崇教興禪」的宏願之下，「天龍寺十境」大致可以區分為具華嚴思想和禪宗典故的兩組景觀，前者透過〈入法界品〉、「廣長舌」、「六根互用」展現佛陀果境的圓滿與不思議，以及華嚴的實踐精神；後者經由「曹源一滴水」、「魚躍龍門」、「世尊拈花」與「趙州橋度驢度馬」的公案構築不立文字、圓滿具足的禪境。依隨天龍寺建造的目的——為後醍醐天皇鎮魂與象徵南北朝和解，夢窓也提出「冤親平等」思想，本文也再度借助西谷啓治消弭一切對立的「空之場」理論，詮釋夢窓如何在禪宗與華嚴所共同具備的般若空智與著眼語言侷限性的基礎上，融通二者對打破分別以及渡化眾生的實踐性格，於思想與空間上使華嚴與禪宗相會，創造充盈「禪教一致」、圓備無礙的修行場所。

第一節 造園變遷與理念

一、有山林水石之美：古谿庵、瑞泉院

夢窓自 30 歲為求開悟入深山參究，以及 31 歲悟後長養聖胎以來，先後在甲



斐笛吹川上流的龍山庵（1311）、美濃古谿庵（1313）、土佐吸江庵（1318）、三浦泊船庵（1319）以及上總千町莊退耕庵（1323）等地築庵居住，行跡遍佈日本東西。³⁴⁸年譜記載龍山庵「幽僻遠離人烟二十來里」、³⁴⁹古谿庵「其為境也，四鄰無人，三五里許，山水景物天開圖畫之幽致也」，³⁵⁰可以得知早期夢窓選擇隱棲住所的條件必須是遠離塵囂與權力中心，同時兼具山水之景的優美環境。龍山庵所處的甲斐是夢窓幼時移居之地，夢窓內心對此地應有不同他處的情感，³⁵¹同時甲斐（今日本山梨縣）也是富士山的故鄉，龍山庵位處的笛吹川為富士山水系，屬於日本三大急流之一，在神聖山峰與急流激盪的深山裡，夢窓在和歌中記下此處的超塵離群、川流與幽谷的水石之興，並且在和歌與偈頌中都提及此地的雪景。為遠避鎌倉幕府覺海夫人的召請，夢窓逃至紀伊半島的土佐（今日本高知縣）建吸江庵，雖然僅在此居住一年，夢窓仍深喜當地美景，選擇「吸江十境」歌詠所見的山嶺與海潮；³⁵²其後夢窓退居三浦泊船庵，從眾多詩偈與和歌中，可以發現海濱所見的遠山、浪潮與霞霧都鑄刻在夢窓的心中。

學者多認為今日岐阜縣虎溪山永保寺的前身即為夢窓所造古谿庵，³⁵³以梵音巖為中心形成的池泉庭，是永保寺庭園最重要的景致。梵音巖原是存於自然中一塊頂部平坦的岩崖，夢窓引長瀨山丘陵之流，利用岩崖高度落差作成瀑布，取水流不間斷之音如同誦經一般，將此巨巖名為「梵音巖」。瀑布落下之池名為臥龍池，之

³⁴⁸ 參考附錄一。

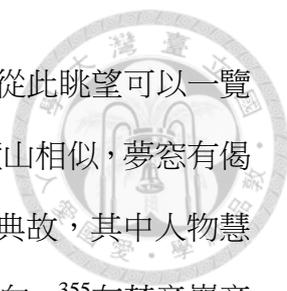
³⁴⁹ 春屋妙葩編：《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》（京都：貝葉書院，1934年，據元祿13年刊天龍寺藏版印刷），東京：国文学研究資料館国書データベース，頁157。
<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/200032604/143?ln=ja>。

³⁵⁰ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁158。

³⁵¹ 《空間詩學》裡說明「我們的家屋就是我們的人生一隅。許多人都說過，家屋就是我們的第一個宇宙（Cosmos）」、「我們誕生的家屋，已經在我們身上銘刻了各種居住的作用和層次」，雖然夢窓誕生於伊勢國（今日本三重縣），但是在四歲時移居甲斐國（今日本山梨縣），童年應繼續在其內心產生詩意作用。參考〔法〕加斯東·巴舍拉著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（臺北：張老師文化，2014年初版16刷），頁66、77、79。

³⁵² 外山英策：《室町時代庭園史》（京都：思文閣株式会社，1973年），頁349-350。《土州名勝記》收有吸江十境和歌，十境分別為見國嶺、磨甕堂、粹適庵、獨鉗水、兩華巖、吞海亭、泊船岸、玄天島、白鷺洲、潮音洞。

³⁵³ 中村蘇人：《夢窓疎石の庭と人生》（東京：創土社，2007年），頁44-49。



中立有無際橋。³⁵⁴瀑布與梵音巖上有一六角堂祀奉地藏王菩薩，從此眺望可以一覽永保寺周圍山峰與庭園全貌，因所見之景與詩文圖畫裡的中國廬山相似，夢窓有偈名〈虎谿〉，著重在此地的幽僻與水景，所援引的「虎溪三笑」典故，其中人物慧遠、陶淵明、陸修靜都是隱逸之士，可以看見夢窓早期的隱棲志向。³⁵⁵在梵音巖旁夢窓建有觀音閣，夢窓出生之夢與觀音相關，³⁵⁶或許便是這份因緣，結下與觀音信仰深厚的緣分，《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》「佛祖贊」的第二首就是「觀音」，³⁵⁷在夢窓建造的許多庭園中，也都有祀奉觀音的設置。³⁵⁸

³⁵⁴ 齋藤忠一著，光永隆繪圖：《図解日本の庭石組に見る日本庭園史》（東京：東京堂，2003年再版），頁80、88。在庭園建築上拱形的反橋設計代表從此岸到彼岸，在寢殿造庭園象徵前往蓬萊島，在淨土式庭園有到達西方淨土的涵意，在禪宗庭園則是進入開悟的世界。

³⁵⁵ 〈虎谿〉：「山險澗深人不到，菸菟作隊鬪威寧。三賢携手過橋後，錯聽水聲為笑聲。」，《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁133。〔宋〕陳舜俞《廬山記》卷1：「流泉臣寺下入虎溪。昔遠師送客過此。虎輒號鳴。故名焉。時陶元亮居栗里山南。陸脩靜亦有道之士。遠師嘗送此二人。與語道合。不覺過之。因相與大笑。今世傳三笑圖。蓋起於此。」（CBETA 2024.R1, T51, no. 2095, p. 1028a13-17）。

³⁵⁶ 年譜記載「平氏願生男子，常禱觀音，一夕夢金色光一道西來而有身」，《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁143。

³⁵⁷ 〈觀音〉：「巖崖岌岌，滄海悠悠，圓通不會圓通境，靈禽啼在樹梢頭。」、「石涯波縠皺，瓶裏柳絲柔。被人喚作圓通境，可悔當初誤入流。」、「三十二應，墨突孔席，慈力不及處，獨聞瀑聲激。」，《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁106。

³⁵⁸ 如年譜記載嘉曆元年（1326）夢窓途經那智山飛瀑（今和歌山縣）見觀音堂，留下〈題那智觀音堂〉的詩偈；嘉曆三年（1328）於瑞泉院建造觀音堂。天龍寺的三門為「普明閣」，取自《妙法蓮華經》卷7〈觀世音菩薩普門品第二十五〉；臨川寺有「梵音閣」，也是取自〈觀世音菩薩普門品〉中的「妙音觀世音，梵音海潮音」，或許美濃古谿庵的梵音巖也有此意。



永保寺庭園俯瞰景色。畫面上半部左上方六角亭所在即是梵音巖，緊鄰其旁的為觀音閣。取自虎溪山永保寺網站 (<https://kokeizan.or.jp/pages/25/>)。

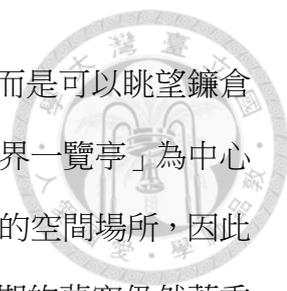
古谿庵永保寺全境主要以中國廬山為意象，或許是因為古谿與廬山在風景上都是「幽深險絕，皆有水石之美」，廬山以瀑布著名，徐凝「今古長如白練飛，一條界破青山色」、³⁵⁹李白「飛流直下三千尺，疑是銀河落九天」³⁶⁰都是描寫廬山瀑布傾瀉奔湧的壯闊氣勢，因此夢窓也引流至巖上形成瀑布景觀。《廬山記》中又有「凡廬山之所以著於天下，蓋有開先之瀑布，見於徐凝李白之詩……此庵之西蒼崖四立，大壑淵深，凜然可畏，有黃石數丈，隱映連屬，在激浪中，視者眩轉，若欲蜿蜒飛舞，故名臥龍，此山水之特勝處也」，³⁶¹奔騰湍流與深淵崖壑相激盪引起的水浪勢如蛟龍，因此永保寺的庭池也以「臥龍」為名。從龍山庵、古谿庵、吸江庵、泊船庵所留下的詩歌與記載中可知，夢窓庵居修行時期的空間營造，重視實體的山景、岩壑、水景與水音（急流、瀑布、海潮、潮音）。

相比於古谿庵，瑞泉院在空間修造以及與此相應的和人群互動的意識上都有

³⁵⁹ [唐] 徐凝〈廬山瀑布〉，《全唐詩》第 14 冊第 474 卷，頁 5377。(台灣師大圖書館寒泉古典文獻全文檢索資料庫，<https://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>)。

³⁶⁰ [唐] 李白〈望廬山瀑布水二首〉，《全唐詩》第 6 冊第 180 卷，頁 1837。(台灣師大圖書館寒泉古典文獻全文檢索資料庫，<https://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>)。

³⁶¹ [宋] 陳舜俞，《廬山記》卷 2。(CBETA 2024.R1, T51, no. 2095, p. 1034c13-16)。



明顯的轉變，包含建造的地理位置不再是遠離人群的深山僻地，而是可以眺望鎌倉市街的半山腰際，在心理上夢窓也不再迴避人群，以瑞泉院「徧界一覽亭」為中心展開的雅會，是夢窓和渡日元僧、法友們共享景色、詩文與法理的空間場所，因此被學者認為是「開展的修禪庭園」。³⁶²然而在造園技術上，此時期的夢窓仍然著重實景，除了與古谿庵一樣借景周圍的山勢，瑞泉院所在的山地地質因為屬於沙岩、泥岩等堆積岩和火山灰凝灰岩，這類岩層外貌疏鬆多孔，風化後變為鬆軟，因此山中有許多洞窟也常被作為墳墓，³⁶³夢窓利用此地理因素在瑞泉院庭園的岩盤上雕鑿兩個岩洞和挖掘庭池的基地。岩洞分別為天女窟³⁶⁴與供坐禪使用的葆光窟，在葆光窟左側夢窓同樣借岩盤地勢高低落差，引山中清水設計儲水池，當有客來訪時使水落下形成瀑布景觀，清拙正澄〈一覽亭記〉就提及瑞泉院「流泉脈脈」，瀑布之下的水池名為貯清池，之中有一鯉魚石，³⁶⁵被認為可能是夢窓最初期的立石作品。

³⁶² 中村蘇人：《夢窓疎石の庭と人生》，頁 36-40、76。

³⁶³ 中村蘇人認為這是夢窓選擇在此地建造瑞泉院的原因之一，象徵救濟眾生的慈悲。同前註，頁 72-76。

³⁶⁴ 在撰寫本文的過程，筆者也關注到如同一些前行研究所指出的，夢窓的思想與華嚴思想之間有所關聯，筆者另發現夢窓在詩偈中也常引用象徵如海納百川、華嚴教海臻極的〈入法界品〉。瑞泉院「徧界一覽亭」蘊含禪宗心性與華嚴一乘教精神，〈入法界品〉善財童子五十三參中，參訪觀自在菩薩學習大悲行解脫門，瑞泉院有觀音堂的設置，善財也另參天主光天女學習無礙念清淨解脫門。筆者認為「天女窟」的名稱可能來自〈入法界品〉，因此在洞窟與瀑布之下的庭池才命名為「貯清」，而登上徧界一覽亭前所需攀爬的十八曲階段，象徵善財遍訪善知識的過程，最後登亭所見萬象紛然，則如同〈入法界品〉倒數第二卷彌勒菩薩所示的毘盧遮那佛所居樓閣。

³⁶⁵ 枅野俊明：《夢窓疎石日本庭園を極めた禅僧》，（日本：NHK，2005 年 4 月），頁 210。



今瑞泉寺池泉庭。取自瑞泉寺網站 (<https://www.kamakura-zuisenji.or.jp/>)。

年譜記載瑞泉院落成隔年（嘉曆三年/1328）夢窓建造觀音堂，並在峰頂構築徧界一覽亭，如同古谿庵永保寺的六角堂，從亭上可以眺望瑞泉院庭園風光，還可以将遠方的相模灘、富士山和周遭群山，以及鎌倉街景盡收眼底。從古谿庵（1313）到瑞泉院（1327），在空間規劃上夢窓都是以巨岩與瀑布所形成的池泉庭為庭園的中心，當凝視池泉庭時視覺不會僅固著於此，在水石之間遊走的視線依隨瀑布的源流與岩石的高度移動，逐漸凝聚到上方的堂、亭建物，而視覺勾連著運動，身體隨著視線的牽引展開行動登臨俯視，此時觀覽者或修行者與萬事萬物相照。本文第三章第二節從夢窓與眾法友的詩作中推論，登臨徧界一覽亭使觀看者能藉超越的視角俯瞰萬物以悟曉真理，登高後俯觀，在視野開闊之下景物朗現，此過程如同探得、復返禪宗所強調的本來面目；同時所觀覽的諸景歷歷分明，山川與海洋在視覺上交會，展現既是不同事物、彼此又和諧融為一體的景象，蘊含華嚴一乘教事事無礙、周遍含容的精神。

二、夢窓造園的轉折：惠林寺、臨川寺

(一) 自然與人為之間：惠林寺



至京都前的四年（元德元年／1329）夢窓開創惠林寺，承襲以岩石與瀑布共同組成的池泉庭作為庭園造景的核心，惠林寺庭園的主景是兩道瀑布所構成，分別可以從法堂和書院的廊道觀看。鄰近法堂一側瀑布的左側有一石組，枅野俊明認為雖然此石組尚未展現如夢窓後期西芳寺、天龍寺枯山水石組的剛峻猛烈之勢，但是從石組的表現手法推測應是夢窓的作品。其中主要的立石重量大約是 1.3 公噸，高 2.5 公尺，寬幅 70 公分，厚度 30 公分，其他做為搭配的石頭重量應該都在 1 公噸以下，枅野先生指出若仔細觀察每一個石頭的「面貌」（形狀樣態）與「表情」（紋理），可以發現夢窓非常仔細考慮石頭與石頭之間的配置，以及石組與整體空間的協調。³⁶⁶相異於過往借重可以眺山望水的優美自然環境，再整備其中所具有的自然元素，惠林寺造景中夢窓著力於人工石組於全寺的建置，標幟著從自然的水石池泉庭到人為枯山水的過度。

石頭在人類原初心靈與宗教意識中具有聖顯的性質，象徵一種與世俗世界判然有別的實在和力量，³⁶⁷除此之外無論在中國園林或是日本庭園中，石頭的造景往往是造園的重要元素，石頭可以是山的縮放與模擬，³⁶⁸平安時代的作庭指南《作庭記》極重視立石與瀑布石組，其中列舉十種瀑布的設置方式，從瀑布的高度、寬幅、形狀、流動態勢到石頭的形質、紋理、排列，甚至是觀者的視線皆被納入考量，其中最理想的瀑布是從岩石間意想不到之處流出，佈置上極盡人工之巧思，但從遠處看來又宛如自然不見人為斧鑿的痕跡。³⁶⁹《夢中問答集》第五十七則形容愛好自然、能體會自然之樂者有「煙霞痼疾泉石膏肓」，³⁷⁰一般認為夢窓便擁有此烟霞泉石之

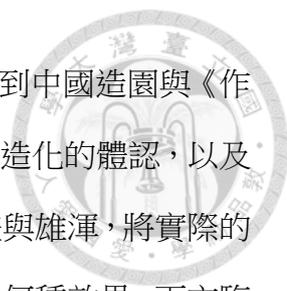
³⁶⁶ 枅野俊明：《夢窓疎石日本庭園を極めた禅僧》，頁 214-216。

³⁶⁷ [美] 米爾洽·伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的顯現：比較宗教、聖俗辯證，與人類永恆的企盼》（臺北：心靈工坊，2022 年），頁 304。

³⁶⁸ 侯迺慧：《宋代園林及其生活文化》（臺北：三民書局，2010 年），頁 223。

³⁶⁹ 齋藤忠一著，光永隆繪圖：《圖解日本の庭石組に見る日本庭園史》，頁 109-114。

³⁷⁰ 佐藤泰舜：《夢中問答》（東京：岩波書店，2002 年），頁 133。川瀨一馬：《夢中問答集校注·



癖，或許石頭的堅硬、偉力與皺褶吸引夢窓的目光，也或許是受到中國造園與《作庭記》的思想啟發，兼之多年在山林海濱等自然風光間居住對於造化的體認，以及持續累積的空間營造經驗，夢窓嘗試以石組表現山林泉石的參差與雄渾，將實際的瀑石抽象化。而模擬真實自然氣象的石組在視覺與體驗上產生了何種效果，下文臨川寺一節將從夢窓的偈頌〈假山水韻〉討論。

然而若是從寺院的山號命名，也可以觀察夢窓此時期抽象化思考的痕跡。古谿庵永保寺的山號為「虎溪」，取自永保寺地處的景色「幽深險絕，皆有水石之美」，似於從詩文與繪畫中所見的中國廬山，再從「虎溪三笑」的典故中取隱逸之意；瑞泉院山號錦屏山取其三面環山，隨季節遞嬗所變換的山景如同華美的屏風，皆是著眼於實際的自然風光，從真實的風景中取得命名的靈感。惠林寺位於現今日本山梨縣甲州市，山梨縣對夢窓而言有多重的意涵，是其年幼之時成長與長養聖胎期間選擇的居住地，此處最著名的自然景觀就是象徵日本文化的富士山，但是夢窓並未以富士山的意象或龍山庵修行時居住的笛吹川急流為惠林寺命名。曹師淑娟在〈《寓山志》文本空間的對話網路〉言及園林的命名代表園林藝術作品的標題，藉以彰顯創作思想與主旨情趣，命名的方式可以是記事、寫景、言志或抒情，³⁷¹相比於古谿庵永保寺、瑞泉院的寫景式題名，在惠林寺山號的取名中，夢窓綜合過往人生經驗認為此處是宜於修行的德和之地，並以乾卦元亨利貞、與天地合其德的寓意，³⁷²將山號命名為「乾德山」，在寺院山號的命名模式上由寫景過渡至言志。

（二）從池泉庭到枯山水：臨川寺

雖然平安時代作為造園方針的《作庭記》開篇就提到「立石」的技術，強調立石首要在心中構思佈置的要旨，在安置石頭時要回憶思索自然風景、參考前人所建

現代語訳》（東京：講談社，2023年11刷），頁164、398。

³⁷¹ 曹淑娟：〈《寓山志》文本空間的對話網路〉，《在勞績中安居：晚明園林文學與文化》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年4月），頁308。

³⁷²〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注；〔南宋〕朱熹周易本義：《周易王韓注及周易本義》（臺北：大安出版社，1999年），頁6-8。



造的佳作、思考可資仿效的各地名勝，³⁷³然而真正促成日本庭園史上變革性進展的作品，一般公認是夢窓疎石所作的枯山水庭園。³⁷⁴枯山水一詞見於夢窓《臨川家訓》：

今此伽藍偏依 都督親王大願力而興成矣，因卜寺後奉安報恩之塔，其傍又構卵塔，以表開山之儀。中立彌勒堂，充兩塔之昭堂，因號三會院，此皆公界所宜有者也。此外伽藍郭內及菜園裏莫卓私庵，予於三會院構假山水，恐其犯用常住菜園，乃買鄰地以代之。³⁷⁵

臨川寺是為後醍醐天皇之子世良親王所建，年譜元弘三年（1333）條記載世良親王心向禪宗，以佛德禪師元翁本元為師，欲將所繼承的宅邸臨川殿改為禪院，請元翁住持，然而親王不幸早逝，適逢元翁也辭世，後醍醐天皇於是請夢窓為住持。³⁷⁶不同於以往的修禪之庭，臨川寺屬於公家的公界之庭，³⁷⁷夢窓在臨川寺內建造三間相連的法堂，東間是親王御祠，西間為開山卵塔，中間立彌勒塔，因此稱之為三會院，為避免影響佔用公家庭園的配置，夢窓在三會院旁購買鄰地建造「假山水」，關於枯山水夢窓〈假山水韻〉偈云：

纖塵不立峯巒峙，涓滴無存澗瀑流。一再風前明月夜，箇中人作箇中遊。³⁷⁸

詩的前半仍然可見夢窓的水石之興，但是此處的水石不再是真實的瀑布和深山岩壑，而是藉由石之形狀、紋理、大小等佈置擬飛瀑與層巒疊嶂之勢。然而夢窓何以在真實或可借景的山林泉流之外另立枯山水，兩者之間對於修禪是否有所差

³⁷³ 森蘊：『作庭記』の世界（東京：日本放送出版協會，1986年），頁98。

³⁷⁴ 飛田範夫：『作庭記』からみた造園（東京：鹿島出版會，1995年第三刷），頁80。

³⁷⁵ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁214。

³⁷⁶ 是歲先帝龍馭既入伯州西方，兵動三月，師歸瑞泉。夏五月鎌倉亡，士卒敗奔或遭擒及兵刃將加，以師道力得救者不可勝計。六月後醍醐天皇龍馭歸洛，是月十日天皇敕征夷將軍源公（註：尊氏）遣官史召師，二十五日敕使至瑞泉院，師望闕謝恩。秋七月師抵京，翌日入內朝見，皇情悅懌寵顧甚。厚八月有旨俾居臨川寺，始皇子都督親王歸心禪宗，禮元翁和尚為師，因欲革所邸之地為禪院，請翁住焉，然不遂其志而薨，翁亦西歸，帝乃命師權輿精藍，不日而成。明年冬特賜奎翰應令夢窓國師為靈龜山臨川禪寺開山，事右當寺者龜山法皇仙居都督大王遺跡也。大王薨逝之後以遺命為蘭若，仍加寺領寄附國師，令擬弘法利生之地，專致國家太平之精，祈兼施大王追福之回向矣。又直寺之北別創塔亭，東偏構親王御祠，西偏建開山卵塔，中間安彌勒佛像，因扁三會院。《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁165。

³⁷⁷ 中村蘇人：《夢窓疎石の庭と人生》，頁95。

³⁷⁸ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁117。



異，各自又有何助益？本文嘗試說明。

夢窓喜愛山巒水石、有煙霞之癖自不待言，其認為自然景物「大功不宰，大化不言」，³⁷⁹也認為隨四季時序變化的自然風光是「現成公案」，³⁸⁰與之有深厚交誼的清拙正澄在〈一覽亭記〉裡即描寫四時之景有助於人「觀色明心，聞香入理」、「增神育志，長養聖胎」、「精爽飛越，覺天明朗」、「還源返本，歸復實際」，³⁸¹都是修禪的輔助。夢窓則在《夢中問答集》第七十六則說明自然與修禪之間的相通之處，在於從山林水石等自然風景中感受到的清雅之樂，無法教人、使人習得，也無法強行使人體會，只有當時機來臨欣於所遇，內心與此雅樂相應，才能領悟自然的興味，這便如同只有親自到達本分的境界，才能意會到開悟的箇中之意。³⁸²因此遊目騁懷在自然時就像是參究公案，自然之景不會言說宛如公案難以用情識分析，而會隨季節變換樣貌的真實自然，和「纖塵不立」、「涓滴無存」形貌不變的枯山水，乃至於文字公案之間，三者有差別也無差別，不同的地方在於形質類別的差異，相同處則都是使人復返本性的種種方便，若能識得此便可以遊於無礙之境。〈假山水韻〉最後「箇中」一句，其中「箇中人」有認為是馬祖道一的「其中人」，是要人體會即心即佛的大道；³⁸³也有認為洞山良价所云「欲識箇中意，一老一不老」，³⁸⁴無論是哪種解釋都意指人人所具有的佛性，而參禪須自悟始得，雖然每個人所悟得的大道相同，但是中間經歷的過程則各異，禪悟的箇中滋味只有自己知曉，但是若能得此箇中意就可以一再地縱橫於宛如寒山詩中般「三界橫眠閒無事，明月清風是我家」

³⁷⁹ 柳田聖山：《禪の古典 4 夢窓国師語錄》《南禪寺語錄》（東京：講談社，1983年）頁166。

³⁸⁰ 《南禪寺語錄》：「水肅山寒秋已老，現成公案沒人知。」同前註。

³⁸¹ 河井恒久撰，松村清之訂，力石忠一補：《新編鎌倉志》卷二之下，貞享二年（1685）刊本，東京：国文学研究資料館国書データベース，頁126-128。

<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/200005346/128?ln=ja>

³⁸² 佐藤泰舜：《夢中問答》（東京：岩波書店，2002年），頁173-174。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》（東京：講談社，2023年11刷），頁211、441-443。

³⁸³ [宋]道原纂，《景德傳燈錄》卷6：「僧問。和尚為什麼說即心即佛。師云。為止小兒啼。僧云。啼止時如何。師云。非心非佛。僧云。除此二種人來如何指示。師云。向伊道不是物。僧云。忽遇其中人來時如何。師云。且教伊體會大道。僧問。如何是西來意。師云。即今是什麼意。」(CBETA 2024.R1, T51, no. 2076, p. 246a21-26)。

³⁸⁴ [明]語風圓信・郭凝之編，《瑞州洞山良价禪師語錄》：「道無心合人。人無心合道。欲識箇中意。一老一不老」(CBETA 2024.R1, T47, no. 1986B, p. 525a24-25)。

385 「若得箇中意，縱橫處處通」³⁸⁶的自在境地。



三、造園理念的基本圖式：自然與慈悲思想

(一) 自然觀

會隨時序推移於四季變化面貌的自然天地間的「現成公案」，而在外觀上靜止矗立的枯山水除了也可以如同公案一般，使觀看者反覆凝視與咀嚼其中的形貌、力量與意蘊，枯山水所代表的「不變」與真實自然的「變化」不僅是一種對照，還更凸顯了無論是變與不變，其旨趣都在象徵與使人體悟本來的清淨自性。枯山水不只表現夢窓在造園技巧與構思上的精進，同時也反映思想上對於修禪有更深的體認，《夢中問答集》第五十七則夢窓以多種世人的興趣愛好說明萬事與修行的關係，其中有三分之一的內容都以喜好山水為喻：

從古至今，有許多人喜好山水，透過築山、立石、植樹、流水以擬山水。雖然喜好山水這項興趣相似，但其中的意趣各異。1 有些人或許不認識山水之趣，只是將山水作為住居的裝飾，為了讓別人羨慕自己的住所而擺弄山水。2 也有人因為貪著喜好收集世間的奇珍異寶，從山水中選取奇石珍木收集放置。這類人不是真正喜好山水之雅趣，而是愛慕塵世的瑰寶。3 白樂天挖掘小池並在周圍種植竹子，喜愛並讚美道：「水能性淡為吾友，竹解心虛即我師。」如果世間愛好山水之人能如同樂天之意，實可謂不染俗塵。4 或者天性淡泊，不被世俗所累，只是吟詠詩歌、寄嘯泉石，以此養心。有烟霞痼疾泉石膏肓，可以用以形容是類之人。他們可被稱為世間的風雅人物。即使如此，如果沒有求道之心，此亦將成為妄執輪迴之基。5 有些人觀察山水以清醒睡意或作為消遣，將其作為修行的助力。這與一般世俗喜好山水的意趣不同，確實可稱之珍貴。然而，由於將山水與修行分別，因此不能稱為真正的

³⁸⁵ [唐]寒山〈詩三百三首〉195，《全唐詩》第23冊第806卷，頁9088。（台灣師大圖書館寒泉古典文獻全文檢索資料庫，<https://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>）。

³⁸⁶ [唐]寒山〈詩三百三首〉253，《全唐詩》第23冊第806卷，頁9095。（台灣師大圖書館寒泉古典文獻全文檢索資料庫，<https://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>）。

修行者。6 又或者，認為山河大地、草木瓦石等一切皆是自己的本分，暫時喜愛山水，雖然類似於世俗情感，但將世俗情感作為追求道心的一部分，將心思用於泉石草木四季的變化之中。若是如此，追求道者可以將愛好山水作為修行的模範。以此視之，喜好山水不一定為惡事，也不一定是善事。山水本身並無得失，得失取決於人的心境。³⁸⁷

夢窓將愛好山水自然之人分為六種類型，前兩類對山水的喜好與造園，只是為了使他人欣羨以及滿足收集奇珍異寶的貪慾，並非真正喜愛自然；從第三類開始的山水愛好者都能感受到山水之趣，夢窓讚賞是類之人不染俗塵，是世間的風雅之人，但是若執著陷溺於對自然的喜好，或是未能體認到山河大地、草木瓦石等自然一切事物與自身同樣都具有佛性，對萬物與修行產生分別之心，亦無法達到修行的目的。夢窓認為喜好自然山水或是自然山水本身並無價值判斷的善惡、得失之別，只有因為人的心神、知解、情感等種種作用，才會對自然產生相異的態度、形成各種喜好自然的類型，進而妨礙對道的理解：

僅僅只是喜好山水和飲茶並不足夠。詩歌音樂等一切事物亦如是，儘管這些事物彼此有別，但都為調和人心，使之清雅。然今視之，因將是類事物視為

³⁸⁷ 原文：古より今にいたるまで、山水とて山を築き石を立て、樹を植ゑ水を流して、嗜愛する人多し。その風情は同じといへども、その意趣は各々ことなり。1 或は我が心には、さしも面白しとは思はねども、ただ家の飾りにして、よその人にいしげなる住居かなと言はれむために、構ふる人もあり。2 或はよろづの事に貪着の心ある故に、世間の珍宝を集めて嗜愛する中に、山水をもまた愛して、奇石珍木をえらび求めて、集め置ける人もあり。かやうの人は、山水のやさしきことをば愛せず。ただこれ俗塵を愛する人なり。3 白樂天、小池を掘りてその辺りに竹を植ゑて愛せられき。その語に云はく、竹はこれ心虚しければ、我が友とす。水はよく性淨ければ、吾が師とすと云云。世間に山水を好み給ふ人、同じくは樂天の意のごとくならば、実にこれ俗塵に混ぜざる人なるべし。4 或は天性淡泊にして、俗塵の事をば愛せず。ただ詩歌を吟じ、泉石にうそぶきて、心を養ふ人あり。烟霞の痼疾泉石の膏肓と言へるは、かやうの人の語なり。これをば世間のやさしき人と申しぬべし。たとひかやうなりとも、もし道心なくば、亦これ輪廻の基なり。5 或はこの山水に対して、ねぶりをさまし、つれづれを慰めて、道行の助けとする人あり。これはつねざまの人の山水を愛する意趣には同じからず。まことに貴しと申しぬべし。然れども、山水と道行と差別せる故に、真実の道人とは申すべからず。6 或は山河大地、草木瓦石、皆これ自己の本分なりと信ずる人、一旦山水を愛することは、世情に似たれども、やがてその世情を道心として、泉石草木の四気にかはる気色を、工夫とする人あり。もしよくかやうならば、道人の山水を愛する模様としぬべし。然らば則ち、山水を好むは、定めて悪事ともいふべからず。定めて善事とも申しがたし。山水には得失なし。得失は人の心にあり。佐藤泰舜：《夢中間答》，頁 133-135。川瀬一馬：《夢中間答集校注・現代語訳》，頁 163-164、398-400。筆者譯，數字分段與底線為筆者所加，下不再說明。



娛樂而生我執，已失清雅之道，僅成為使人無法體道的惡因緣。因此，教門和禪門的宗師有時會示人萬事之外無工夫，有時也會建議放下萬事另求工夫。並非可疑的事情。³⁸⁸

此則問答是因為足利直義惑於常言都說萬事與工夫並無差別，但為何教門和禪門的宗師又要人放下萬事、遠離諸緣？夢窓解釋教與禪的宗師應機說法，不拘於固定的形式，因此萬事萬物諸如詩歌、管弦、山水、茶道都可以為他們所用，但是尚未悟道之人可能落於種種方便，或是錯認種種方便為修行的目標，僅在其中鑽研、耽溺。因此若無妄執之心則萬事之外無工夫，道在平常日用間，但若起妄執之心萬事將成為修道的障礙，因此教與禪的宗師才要人放下一切。是以夢窓不否定自然作為修行的輔助，且認為山水、泉石、草木皆有佛性，若修行者能體認眾生與我並無分別，面對自然時不起區別，則有助於歸返視得自身的清淨本性，感到自在無礙。要而言之，夢窓在自然觀裡實是要人認知修行目的是回復原來所具有的本分大智，悟得「根本智」是首重的目標。

(二) 慈悲觀

古谿庵永保寺、瑞泉院都有觀音堂的設置，惠林寺與臨川寺的空間規劃中，同樣都有配置祀奉觀音的建築，在惠林寺取名圓通閣，於臨川寺喚作梵音閣，並有詩偈記述：³⁸⁹

翼然幻出一樓臺，廣大慈門關鍵開。天籟奏奇非苟且，土毛獻勝有由來。

東圍西護水千派，後揖前朝山萬堆。直下入流是南海，纏移寸步路迂回。

³⁸⁸ 原文：ただ山水を好み、茶を好むことのみならず。詩歌管絃等の一切の事も亦、かくのごとし。詩歌管絃そのしな異なれども、人の心の邪悪なるを調へて、清雅ならしめむためなり。然れども、今時のやうを見れば、これを能芸として、我執をおこさる故に、清雅の道はすたれて、邪悪の縁とのみなれり。この故に、教禪の宗師、万事の外に、工夫用心なしと示さる時もあり、万事を放下して、別に工夫をなせとすすめられたる時もあり。あやしむべきことならず。佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 134-135。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 165、400。

³⁸⁹ 善財參訪の眾善知識中有觀自在菩薩，夢窓在兩首詩偈中另外用觀音所居「布呬洛迦山」的南海靈山形象，以及耳根圓通無礙的修行境界。〔唐〕玄奘譯・辯機撰《大唐西域記》卷 10：「秣刺耶山東有布呬洛迦山，山徑危險，巖谷聳傾，山頂有池，其水澄鏡，流出大河，周流繞山二十匝，入南海。池側有石天宮，觀自在菩薩往來遊舍。」(CBETA 2024.R1, T51, no. 2087, p. 932a14-17)。

水月道場天地闊，一樓影現百千樓。圓通不洗圓通耳，門外洪川日夜流。

兩首詩中都運用《華嚴經·入法界品》善財童子遍參善知識的典故，所引內容出自八十卷華嚴中第七十九、八十卷，在遍參一百一十城善知識及其法門，象徵參訪華藏世界一切善知識後，³⁹²彌勒菩薩彈指出聲，使善財進入毗盧遮那佛所居樓閣，善財見樓閣「有無量百千諸妙樓閣，一一嚴飾悉如上說；廣博嚴麗皆同虛空，不相障礙亦無雜亂」³⁹³，萬法始終保持本具的、又相互融合的無礙性質，萬事萬法破除對立、衝突、矛盾，互攝互入、相即相容，使遍訪善知識後的善財於當下直觀契入萬法與空間的圓滿無礙，還原至純粹乾淨、神妙智用的本質。最後善財見到菩薩中最为殊勝、智慧境界無量無邊的普賢菩薩，並觀照其「一一毛孔，悉有三千大千世界」，共感相通於普賢菩薩的自在神通感到身心遍喜。³⁹⁴

〈入法界品〉是《華嚴經》最後一品，被認為是《華嚴經》的精要，善財的力行

³⁹⁰ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 122。

³⁹¹ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 126。

³⁹² [唐]李通玄撰，《新華嚴經論》卷 2：「善財童子不離一念而經一生，不離一處遍至十方，經歷五十三善知識，得一百一十城之法門。」(CBETA 2024.R1, T36, no. 1739, p. 731c4-6)。關於「一百一十」之數的解釋可見於該書卷 11〈世主妙嚴品〉：「除此十信位中以生滅心信十色世界、十智如來，至十住、十行、十迴向、十地、等覺十一地，總有五十箇因果，皆以普賢行為因、以如來法身理智性為果，或更互參之以相資發。以此二種因果五位之中，共有一百重佛因果，通取五位上各有五重因、五重果，總為一百一十重因果。」(CBETA 2024.R1, T36, no. 1739, p. 787b19-25)。

³⁹³ [唐]實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 79〈之二十〉：「爾時，善財童子恭敬右邊彌勒菩薩摩訶薩已，而白之言：「唯願大聖開樓閣門，令我得入！」時，彌勒菩薩前詣樓閣，彈指出聲，其門即開，命善財入。善財心喜，入已還閉。見其樓閣廣博無量同於虛空」(CBETA 2024.R1, T10, no. 279, pp. 434c29-435a4)《大方廣佛華嚴經》卷 79〈之二十〉：「又見其中，有無量百千諸妙樓閣，一一嚴飾悉如上說；廣博嚴麗皆同虛空，不相障礙亦無雜亂。善財童子於一處中見一切處，一切諸處悉如是見。爾時，善財童子見毘盧遮那莊嚴藏樓閣如是種種不可思議自在境界，生大歡喜，踊躍無量，身心柔軟，離一切想，除一切障，滅一切惑，所見不忘，所聞能憶，所思不亂，入於無礙解脫之門。普運其心，普見一切，普申敬禮，纔始稽首，以彌勒菩薩威神之力，自見其身遍在一切諸樓閣中，具見種種不可思議自在境界。」(CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 435a22-b4)。

³⁹⁴ [唐]實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 80〈之二十一〉：「時，善財童子即見普賢菩薩，在如來前眾會之中，坐寶蓮華師子之座，諸菩薩眾所共圍遶，最為殊特，世無與等；智慧境界無量無邊，難測難思，等三世佛，一切菩薩無能觀察。」(CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 440a28-b3)《大方廣佛華嚴經》卷 80〈之二十一〉：「爾時，善財童子見普賢菩薩如是自在神通境界，身心遍喜，踊躍無量；重觀普賢一身分、一一毛孔，悉有三千大千世界。」(CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 440c19-22)。



實踐象徵悟道的條件與過程，其中首要具備的便是「發起大悲心，勤求無上覺。已發廣大願，除滅眾生苦」的菩提心。³⁹⁵

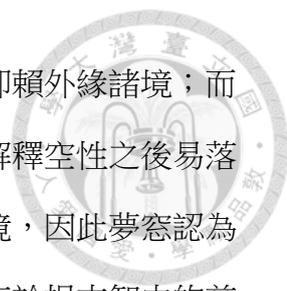
瑞泉院的興造目的含有救濟鎌倉末年因天災飢饉、疫病戰亂死去的眾生，臨川寺的建造緣由希冀弘法利生、國家太平，都是慈悲心願的展現，《夢中間答集》第十三則夢窓區分慈悲有三種類型，分別是「眾生緣的慈悲」、「法緣的慈悲」與「無緣的慈悲」：

慈悲有三種。一種是眾生緣的慈悲，二是法緣的慈悲，三是無緣的慈悲。

1 眾生緣的慈悲是看到現實中迷於生死的眾生，想要引導他們脫離，這是小乘菩薩的慈悲。雖然這種慈悲超越聲聞、緣覺二乘僅求自身解脫的觀念，但因為墮陷於世間實有之相，並存有保留功德的想法，因此不是真實的慈悲。《維摩經》中批評因所見而發的慈悲，就是指眾生緣的慈悲。2 法緣的慈悲，通達於所見緣生諸法、有情無情皆如幻化，發起如幻的慈悲，講述如幻的教法、濟度如幻的眾生，這就是大乘菩薩的慈悲。然而這樣的慈悲雖然離實有之相，不同於因眼前所見而發的慈悲，但因仍存有如幻相故，亦非真實的慈悲。3 無緣的慈悲是指證成佛果之後，本分中的慈悲自然顯現，不需要發願度化，即能自然引導眾生，就如同月映波心一般。因此講述佛法時，不分言說與否，引導人悟道時，不拘泥於何種法門，如此才是真實的慈悲。落於眾生緣和法緣慈悲的人，為此所障，無法發起無緣的慈悲。³⁹⁶

³⁹⁵ [唐]實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 62〈之三〉：「發起大悲心，勤求無上覺。已發廣大願，除滅眾生苦，」(CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 333c11-12)。

³⁹⁶ 佐藤泰舜：《夢中間答》，頁 49-50。川瀨一馬：《夢中間答集校注・現代語訳》，頁 65-66、307-308。原文：慈悲に三種あり。一には眾生緣の慈悲。二には法緣の慈悲。三には無緣の慈悲なり。1 眾生緣の慈悲といつば、實に生死に迷へる眾生ありとみて、これを度して、出離せしめむとす。これは小乘の菩薩の慈悲なり。自身ばかりの出離を求むる二乗心にはまされりといへども、世間の實有の見に墮ちて、利益の相を存するが故に、真實の慈悲にあらず。維摩經の中に、愛見の大悲とそしれるは、これなり。2 法緣の慈悲といつば、緣生の諸法は有情非情みな幻化のごとしと通達して、如幻の大悲を發し、如幻の法門を説いて、如幻の眾生を濟度す。これ則ち、大乘の菩薩の慈悲なり。かやうの慈悲は、實有の情を離れて、愛見の大悲には異なりといへども、なほも如幻の相を存するが故に、これも亦真實の慈悲にあらず。3 無緣の感悲といつば、仏果に到りて



眾生緣的慈悲因為眼前苦難之相而起，悲憫之情的升起須仰賴外緣諸境；而法緣的慈悲雖然認識到所見皆是幻象，但是僅著重在空義，在解釋空性之後易落於虛無，陷入外道的斷滅之見，無法融通空有達到空有無礙之境，因此夢窓認為此二類都不是真實的慈悲。無緣的慈悲則是在悟道之後，使原存於根本智中的慈悲自然顯現，如此一來則能如觀世音菩薩一般「佛身一毛端，則遍一切而含一切也」，³⁹⁷在斷除對外境及諸法的虛妄分別時，以真實的佛性智慧體證各種現象之後的真實常性，同時關照空與不空，包容萬有且諸法無礙，以此悲憫情懷推動可以化出種種方便法門的「後得智」，隨機說法、拔苦救難一切有情與無情。

從三種慈悲的區分與解釋中，可以看見心的觀照不同，此思想源於修行次第與教法的判別，流露出華嚴四法界的教判與觀法，眾生緣的慈悲指涉雖去除我執，但只觀照體知具體之事的小乘，如同「事法界」；法緣的慈悲代表觀照到一切法空，擺脫事物差別相的大乘，是「理法界」；而無緣的慈悲映照的則是大乘再更進一步發展的空有無二、自在圓融，由理事無礙遞進到「事事無礙」的「周遍含容觀」。

第二節 仕與隱：西芳寺

園林藝術的完成除了地表形勢、生物植栽、亭軒建築等規劃配置，以及行徑的導引安排之外，還有賴與園居方式、藝文情趣與思想義理的結合，以呈現空間的深刻意蘊，³⁹⁸庭園的藝術與意境亦如是。西芳寺與天龍寺的庭園被視為夢窓造園的代表，不僅只是意味技術的成熟完備，也蘊含夢窓各層面思想——修禪悟道、仕隱進退、群我互動、弘法利生的完整圓融。夢窓一生修行不輟，早期生涯側重佛理的探求思索與長養護持，所以選擇居住於山水優美、不被人擾的幽僻之地，隨著逐漸悟

後、本有性徳の慈悲現はれて、化度の心を発さざれども、自然に眾生を度すること、月の眾水に影をつすがごとし。然らば則ち、法を演ぶるに、説不説の隔てもなく、人を度するに、益無益の相もなし。これを眞実の慈悲と名づく。衆生縁・法縁の慈悲にかかはる人は、その慈悲にさへられて、無縁の慈悲の発することあたはず。

³⁹⁷ [唐] 宗密註，《註華嚴法界觀門》(CBETA 2024.R1, T45, no. 1884, p. 683c10-11)。

³⁹⁸ 曹淑娟：《在勞績中安居：晚明園林文學與文化》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年4月)，頁35-36。



得心不隨境轉的意涵，又歷經中年激烈的仕隱意識對抗，終究以「後得智」與華嚴一乘教的利生思想，以及「無緣的慈悲」調和兩造，在仕隱之間取得平衡。在思想與心境展現變化的同時，夢窓對於居所空間的感知也從對實際山水的堅持轉為更重視整體空間的經營與賦予空間場所意義，這樣的轉變落於寺院山號的命名以及庭園造景中石組與枯山水的現跡。

另外在造園基址的選擇上，雖然需要考量現實層面地方領主、政治權勢的要求與支持，但是瑞泉院、西芳寺與天龍寺的位置都如同白居易所言「進不趨要路，退不入深山」，³⁹⁹與政治勢力所在的鎌倉或京都的權力中樞保持一段距離，卻也不致於建造在深山僻地。西芳寺在空間地勢上分為上下兩組配置，山號與上半部枯山水石組所在位置都取名「洪隱山」，所引用典故具有山居隱棲之意，但是下半部的池泉庭又以其景致風光成為公家、武家與僧人社交生活的空間，⁴⁰⁰沿此線索本節先從西芳寺諸景的命名談起，再遞進到名稱與空間配置之間的聯繫關係，一方面梳理空間的規劃，一方面探索夢窓仕隱思想的變遷。

一、西芳寺的空間規劃與命名詮釋

夢窓來到京都的第六年（曆應二年／1339），應檀越攝州（今日本大阪府、兵庫縣等地）武家藤原親秀之請，重新整建藤原祖上中原師員曾經經營如今卻已荒廢的西方寺，夢窓改造其中的庭園，「取祖師西來五葉聯芳」，⁴⁰¹改寺名為「西芳」，也將原屬於淨土宗的寺院重新賦予禪宗意義。西芳寺庭園由下段的池泉庭與上段洪隱山的枯山水石組二部分構成，屬於兩段式的庭園設計，下半部池泉庭建物景觀的命名主要來自《碧巖錄》第十八則南陽慧忠無縫塔公案，年譜中詳細記載空間的配置、用途、植栽、景色：

佛殿本安無量壽佛像，今以西來堂扁焉。堂前舊有大櫻花樹，春時花敷稠密

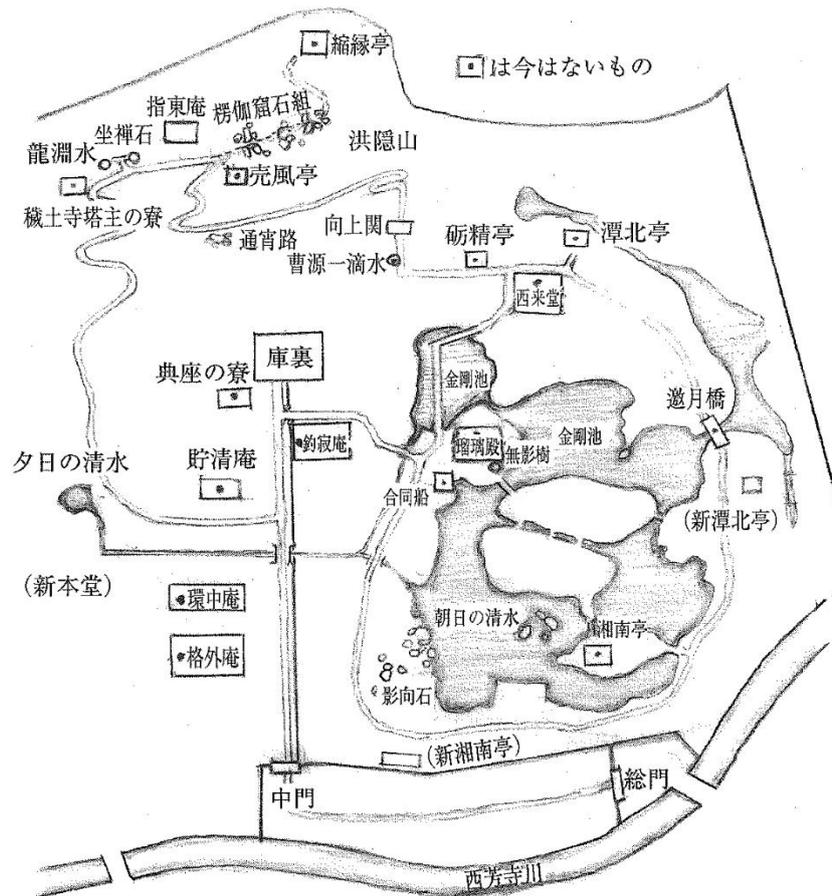
³⁹⁹〔唐〕白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988年）。〈閑題家池寄王屋張道士〉，卷36，頁2483。

⁴⁰⁰年譜記載：「搜奇顯秘，百廢一新。京城鄉士大夫、騷人墨客，泊四方來游者，因此壯觀，始嚮師道者，往往有之。」《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁169。

⁴⁰¹《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁168。

殊妙，為洛陽奇觀也。昔佛光師翁題櫻花偈云：「滿樹高低爛漫紅，飄飄兩袖是春風。現成一段西來意，一片西飛一片東。」何其冥符此境之如此，似乎讖祀也。殿南新建一閣，其上安奉水晶寶塔，名曰無縫塔，之中貯如來舍利一萬顆；閣之下曰琉璃堂，閣僧之間廊廡環行，隨其地宜繚繞回復，皆備禪觀行樂之趣。開清池導，伏流水出，巖罅潺潺，如洗玉可喜也。白沙之洲，怪松之嶼，嘉樹奇巖，間錯林立。船泛漣漪，館影水中，天下絕景，似非人力所能也，名池曰黃金；船所泊之亭曰合同，又直閣之南北立二亭，南名湘南，北名澤北，搜奇顯秘，百廢一新。⁴⁰²

旧時の西芳寺配置図



中村蘇人：《夢窓疎石の庭と人生》（東京：創土社，2007年），頁127。

⁴⁰² 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁169。



佛殿取名「西來堂」，夢窓從堂前櫻花樹聯想到師翁渡日宋僧佛光禪師無學祖元詩偈中，描寫櫻花盛開漫天飛舞的「現成一段西來意，一片西飛一片東」，延續在命名上的言志模式。在佛殿西來堂的南邊設有兩層的樓閣，上層安奉水晶寶塔名曰「無縫塔」，之中儲放一萬顆舍利，下層名曰「琉璃堂」，樓閣、堂塔、僧閣之間有連接的廊道，圍繞庭園中的池泉庭「黃金池」，可以在其間行走往復欣賞環池之景。黃金池仍保留原有淨土式庭園的中島造型，在池中的白沙之洲與池邊周遭種植怪松嘉樹，間錯佈置石巖，水流經過，潺潺之聲宛如玉石撞擊般清脆。黃金池不僅只有步行之趣，還有舟遊之樂，在無縫塔琉璃堂的樓閣旁設有泊船處，名曰「合同」，與樓閣有一池之隔的南邊設立兩座小亭，南方為「湘南亭」，北方為「潭北亭」。《碧巖錄》第十八則記載唐肅宗問南陽慧忠國師圓寂後需要為他準備何物，慧忠回以無縫塔，肅宗又問塔之樣貌，慧忠靜默後告以弟子耽源知道此事，請肅宗問之，慧忠逝世之後，肅宗召耽源問此事，耽源云：「湘之南潭之北，中有黃金，充一國。無影樹下合同船，瑠璃殿上無知識」⁴⁰³西芳寺池泉庭「無縫塔」、「琉璃堂」、「黃金池」、「湘南亭」、「潭北亭」、「合同船」諸景皆出自此則公案，無縫塔公案意指無形可見、無可比擬，也無法以一般語言言說的清淨本性。

西芳寺庭園上半部的景物與山號命名，據年譜記載主要源於《大慧普覺禪師宗門武庫》熊秀才遇亮座主典故⁴⁰⁴：

又於山之後絕頂設亭，曰縮遠，其所入門曰向上關，簡棹開徑為四十九盤，而登危磴曲折之間，苔滑雲粘，萬木陰森，未到半山別卓小菴，扁曰指東，

⁴⁰³ [宋]重顯頌古，克勤評唱，《佛果園悟禪師碧巖錄》卷2：「肅宗皇帝問忠國師：『百年後所須何物？』國師云：『與老僧作箇無縫塔。』帝曰：『請師塔樣。』國師良久云：『會麼？』帝云：『不會。』國師云：『吾有付法弟子耽源，却諳此事，請詔問之。』國師遷化後帝詔耽源，問此意如何？源云：『湘之南潭之北，中有黃金，充一國。無影樹下合同船，瑠璃殿上無知識。』(CBETA 2024.R1, T48, no. 2003, pp. 157c18-158a4)

⁴⁰⁴ [宋]道謙編，《大慧普覺禪師宗門武庫》：「政和間有熊秀才。鄱陽人。游洪州西山過翠巖。長老思文嗣佛印元禪師。亦是鄱陽人。遣二力擡籃輿至淨相。所經林壑陰翳。偶見一僧。貌古神清。厖眉雪頂。編葉為衣。坐於盤石。如壁間畫佛圖澄之狀。熊自謂曰。今時無這般僧。嘗聞亮座主隱于西山。疑其猶在。出輿蹶蹶而前問曰。莫是亮座主麼。僧以手向東指。熊方與二力隨手看。回顧失僧所在。時小雨初歇。熊自登石視。坐處猶乾。躊躇四顧太息曰。夙緣不厚。雖遇猶不遇也。」(CBETA 2024.R1, T47, no. 1998B, p. 949a11-20)



用熊秀才問亮座主故事也。⁴⁰⁵

在靠近山腰處夢窓築一小庵，命名為「指東」，《大慧宗門武庫》有一則關於亮座主的奇聞傳說，是熊秀才雨後遊洪州西山時，在林蔭處偶然見到一名「貌古神清，顴眉雪頂」的僧人，坐在石上編織樹葉為衣，此僧人神態異於一般所見，熊秀才忽然想起曾聽聞亮座主隱於西山，於是上前詢問。只見此僧指向東邊，熊秀才隨僧人所指往東看去再回頭時，已無僧人蹤跡，只見僧人所坐石頭未被雨淋濕，熊秀才遂有「夙緣不厚，雖遇猶不遇」的慨嘆，這也是修行時常有的困頓，即對所學「無所不明」似乎已碰著悟的邊際，卻又因尚未開悟仍感到「自顧胸中，依前未穩」的懷疑、困惑、沮喪。⁴⁰⁶從「向上關」往峰頂「縮遠亭」約莫一半之際，夢窓在此設置「指東庵」或許來自得悟前經歷一番艱辛的體會，在指出開悟不易時，也鼓勵參禪者於此道途上不可輕言放棄。

夢窓對於大慧宗杲書中所載的兩則亮座主事蹟，似有極深的感觸，年譜紀錄夢窓答應中興西方寺的緣由，是因為「吾素慕亮座主之風，而今得西山居焉，不亦善乎」，⁴⁰⁷而《夢中問答集》第四十六則引用的是亮座主開悟經過。⁴⁰⁸亮座主善講經論，向馬祖道一參禪時，於言說上不投機遂向馬祖告辭，但卻在馬祖一聲「亮座主」的呼喚下，回頭剎那拋下一切知解，深自悟入直下便是的本性，遂入西山棲隱。⁴⁰⁹夢窓在問答集中引用這則公案，是為說明取消各種瞬息萬變的分別識，回歸根源的絕對本性。西山位於洪州，這也是西芳寺山號以及庭園上半部山名「洪隱」的由來。

因為年譜對於西芳寺庭園上段的紀錄僅到指東庵為止，因此洪隱山上的枯山

⁴⁰⁵ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 169。

⁴⁰⁶ 《西山夜話》第三章，頁 181。

⁴⁰⁷ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 168。

⁴⁰⁸ 佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 114-117。川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》，頁 140-144、377-380。

⁴⁰⁹ [宋] 蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》卷 24：「昔馬祖問亮座主曰。聞汝大講得經論是否。曰不敢。祖又問。將甚麼講。曰將心講。祖曰。心如工技兒。意如和技者。又爭解講得經。曰心既講不得。莫是虛空講得否。祖曰。却是虛空講得。亮不肯。拂袖便行。祖遂喚云座主。亮回首。豁然契悟。遂作禮而去。直入西山。」(CBETA 2024.R1, T47, no. 1998A, p. 915c24-29)



水石組是否為夢窓所作，一直以來都有不同的爭論，⁴¹⁰但是幾乎都認可石組的表現主題為「龍門瀑」。以枯山水形式呈現龍門瀑主題，奠定龍門瀑石組作為庭園造景的創始者即是夢窓，⁴¹¹魚躍龍門的典故取自《碧巖錄》：

超禪師當下大悟處，如三級浪高魚化龍，癡人猶岸夜塘水。禹門三級浪，孟津即是龍門。禹帝鑿為三級，今三月三，桃花開時，天地所感，有魚透得龍門，頭上生角昂鬚鬣尾，拏雲而去；跳不得者點額而回。癡人向言下咬嚼，似岸夜塘之水求魚相似，殊不知，魚已化為龍也。⁴¹²

相傳龍門山上禹門口為大禹所鑿，兩岸高聳險峻，洪流激山澎湃奔騰，黃河下流的鯉魚若能從急流中越過禹門三級巖就能化為龍，雪竇頌古以魚化成龍的脫胎換骨比喻生命品質轉換的頓悟，然而若參死句執著於文字葛藤，則像在暗夜裡空無一物的池塘中尋找魚一般徒勞。《碧巖錄》另載有「如魚過龍門透不過者，點額而回，困於死水沙磧中，曝其腮也」⁴¹³，以此觸目驚心之景表明開悟具有一定難度，雖然覺悟是一種真實的經驗，卻不是在日常生活可經驗到的普遍經驗，而是需要以全副身心於湍流奮游、行經種種歷程，方能體會此殊勝，正是「華巖境界非小德小智之所造詣」。⁴¹⁴

成書於應永七年（1400）、與西芳寺重建相隔 61 年的《西芳寺精舍緣起》則記載枯山水石組的名稱為「楞伽窟」，⁴¹⁵《楞伽經》旨在講述如何修證自心內證聖境，

⁴¹⁰ 對於洪隱山石組是否為夢窓之作持否定論者，認為年譜與同時代文獻在述及西芳寺庭園時都未曾提及龍門瀑石組，且石組的營造技法與天龍寺龍門瀑不同，相關論述可以參考飛田範夫：〈西芳寺洪隱山の石組の作庭者〉，《禪宗寺院と庭園》（奈良：奈良文化財研究所，2013 年 3 月），頁 2-9。但肯定論者則認為二寺建造時間相近，石組風格與技法相似，認為是同時期夢窓所作，例如齋藤忠一著，光永隆繪圖：《図解日本の庭石組に見る日本庭園史》（東京：東京堂，2003 年再版）。筆者雖然未具庭園建築專業，但是拙見以為，通常被視為夢窓所作的天龍寺龍門瀑石組也未見於年譜甚至是天龍寺十境中，因此未必能以文獻未曾有相關記載，即認定洪隱山龍門瀑石組非出自夢窓之手。

⁴¹¹ 例如齋藤忠一著，光永隆繪圖：《図解日本の庭石組に見る日本庭園史》（東京：東京堂，2003 年再版），頁 119。

⁴¹² [宋]重顯頌古，克勤評唱，《佛果園悟禪師碧巖錄》卷 1(CBETA 2024.R1, T48, no. 2003, p. 148a8-14)。

⁴¹³ [宋]重顯頌古，克勤評唱，《佛果園悟禪師碧巖錄》卷 6(CBETA 2024.R1, T48, no. 2003, p. 193a3-7)。

⁴¹⁴ 同前註。

⁴¹⁵ 急溪中韋：《西芳寺池庭緣起》（收於東京：宮内廳書陵部，應永七年（1400）寫本），東京：国

全書融通空有、一切眾生悉有佛性以及對語義關係的論述⁴¹⁶皆和夢窓思想相應，又有「樹下及巖穴，野屋與塚間，草窟及露地，修行者應住」⁴¹⁷偈頌，與西芳寺洪隱山之景隱然呼應，因此無論洪隱山上的龍門瀑石組是否為夢窓所作，魚躍龍門與楞伽的修證都延續亮座主典故傳遞的修禪與開悟之意，整體呈現一致的精神。在造型上龍門瀑石組分為三段，象徵禹門三級浪和大禹所鑿三級巖，採用的石頭推估重量達 3.5 噸⁴¹⁸，規模遠大於初見於惠林寺的瀑布石組，呈現雄渾強勁的風格。



此景頗能與春屋記載的「開清池導，伏流水出」相輝映。筆者攝影。

文学研究資料館国書データベース，頁 14。https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100045420/14?ln=ja)

⁴¹⁶ 賴永海、劉丹譯注：《楞伽經》（北京：中華書局，2010 年），頁 6-12。

⁴¹⁷ [唐] 實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 6〈10 偈頌品(六-七)〉。(CBETA 2024.R1, T16, no. 672, p. 630c9-12)。

⁴¹⁸ 枅野俊明：《夢窓疎石日本庭園を極めた禅僧》，（日本：NHK，2005 年 4 月），頁 228-233。



庭園上半部洪隱山龍門瀑石組，此為三段中的中上段。筆者攝影。



左側為舊時山徑，右側為新整建的石階，夾道為蓊鬱樹林，地上也多青苔。從此對照可體會春屋於年譜中所載「登危磴曲折之間，苔滑雲粘，萬木陰森。」筆者攝影。



西芳寺下段池泉庭彰顯清淨本性，上段洪隱山的佈置象徵開悟之境與修道之艱，在景象上雖然形成優美池泉與崎嶇山徑、巖峻石組的對照，兩者卻不突兀。

二、「縮遠」與「徧界一覽」的觀視

西芳寺與瑞泉院同屬兩段式的庭園設計，也都設有登臨之景，在到達峰頂的亭建築前都要歷經一段曲折的攀登：

洞之西，略約橫空，風磴委蛇，盤回十八曲至絕頂，翼然新亭，名之曰：「徧界一覽」。⁴¹⁹

又於山之後絕頂設亭，曰縮遠，其所入門曰向上關，簡榛開徑為四十九盤，而登危磴曲折之間，苔滑雲粘，萬木陰森，未到半山別卓小菴，扁曰指東。

420

河原由紀、宮內泰之〈夢窓疎石に關わる庭園の空間構成に關する一考察—瑞泉寺庭園と西芳寺庭園を事例として—〉考察瑞泉院從「十八曲階段」登山入口到山頂的徧界一覽亭，水平距離相距 63 公尺，高度相差 45 公尺；而西芳寺的向上關至指東庵水平距離相距 50 公尺，高度差約 8 公尺，過去險峻的「危磴曲折」與茂密陰暗的樹林在今日的重新整治之後，已不復當年攀爬的崎嶇。瑞泉院北、東、西三面環山，向西南方眺望左前有「巨溟浸天，萬頃一碧」的相模灣，右有「盤互數百里，立空數千仞，積太古雪，突兀雲際」的富士山，⁴²¹兩者之間是鎌倉市街；從西芳寺縮遠亭往東方望去，可以看見大比叡山、音羽山與鷲峰山相連以及京都市區街景，然而相較於徧界一覽亭所見的「山川融結，高低遠近」，⁴²²縮遠亭的俯瞰景色較為單調，⁴²³但是仍不失有「禪觀行樂」之趣。

如果說徧界一覽亭登高望遠的闊朗與「眾美奔趨」、「充塞寰宇」的勝景，⁴²⁴同

⁴¹⁹ 《新編鎌倉志》卷二之下，頁 127。

⁴²⁰ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 169。

⁴²¹ 《新編鎌倉志》卷二之下，頁 127。

⁴²² 同前註。

⁴²³ 河原由紀、宮內泰之〈夢窓疎石に關わる庭園の空間構成に關する一考察—瑞泉寺庭園と西芳寺庭園を事例として—〉

⁴²⁴ 《新編鎌倉志》卷二之下，頁 127。



時彰顯華嚴事事無礙的華美以及禪宗復歸本源明澈的悟境，從縮遠亭可以見得的黃金池池泉庭，其「蒐奇顯秘」、「天下絕景」，⁴²⁵既蘊含如無縫塔公案所示的清明本性，也富有華嚴事事分明、之間卻又無毫釐縫隙的圓融無礙。而這一切的「禪觀」是如何進行？夢窓在《夢中問答集》第七十三則說明五眼——肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。肉眼為凡夫所見，天眼不受山川牆隔的障礙，慧眼能洞察諸法皆空，法眼進一步能知緣起性空，一切如幻相無實；佛眼則是內證之智，不受生滅去來變化之相束縛，也不止步於空理幻相。⁴²⁶

此處的佛眼隱含有華嚴不變隨緣與空有不二的涵意，在荒木見悟的詮釋裡華嚴所體現的真如「不是湛寂不動、空寂虛無之物，而是隨著性相融通、動寂無礙、一機一境而能夠體露真全」⁴²⁷，真如可以不變但又隨緣起用，能夠理解世俗有為法之理，在緣起中成就解脫之無為法，不受諸法緣起困頓而能自在安處。在夢窓詮釋之下的佛眼，近似於華嚴的真如，以此覺悟持續地、周全地觀照知曉人我及萬物之間彼此交映互入的關係，一切事物的差異在交映之中整全為一，任何一法都可以反映真實、都是可以參悟的對象，也可以由此返回觀向自我。禪宗的頓悟也如同華嚴的覺悟果境都代表思維與意識經驗的突破與轉換，佛眼根植於華嚴性起思想本來性與現實性緊密滲透的特質，在本來性自我開展透顯的同時，也將現實性不同差異、瞬息萬變的分別與事物於本源重新安置，使本來性返照於個別事物之中，一真法界呈現的全副面貌與禪體驗所見的十方無礙是如此相應合，在此佛眼禪觀之下外境內心豁然無隔、圓融無礙。⁴²⁸

三、「仕」與「隱」的相即

本章第一節最後從《夢中問答集》第五十七則梳理夢窓的自然觀，顯示其看待自然的基本圖式包含一、肯定自然作為修行的助力，二、自然與我皆具有佛性，三、

⁴²⁵ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 169。

⁴²⁶ 佐藤泰舜：《夢中問答》，頁 49-50。川瀨一馬：《夢中問答集校注·現代語訳》，頁 65-66、307-308。頁 202-204。

⁴²⁷ [日] 荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》（臺北：聯經，2017 年二版），頁 133。

⁴²⁸ 本段關於華嚴與禪融通的敘述，參考《佛教與儒教》內容。同前註，頁 146-149。



能認知到前一項有賴於面對眾生、自然時不起分別心，因此強調復返本性的重要。進一步言之此即得內證之智後能進行禪觀的「佛眼」，明瞭萬物萬事與我都是真實、可以參悟的，彼此交映互入，本來性照見於我與萬事萬物之中。

京都學派哲學家西谷啟治亦曾以《夢中問答集》五十七則中「山河大地草木瓦石，皆是自己本分」作為自身「空之場」理論的註解，⁴²⁹誠然如陳一標〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉一文指出的，當西谷融合佛教哲學與西方哲學以其獨到的方式說解空的哲學時，所應用的某些佛教概念已經脫離原有使用的脈絡，然而其中有些理路與內涵仍有助於釐清認識傳統的佛教哲學。⁴³⁰因此本節將藉西谷「回互相入」關係與「互為主從」的結構，考察從所有事物間的相互性導向大乘自利利他實踐的理論軌跡，以此富含華嚴圓滿證成的實踐特性，理解夢窓在庭園空間屢屢展現的自然觀與慈悲觀如何相即為一，而此思想圖示反映在空間中，則可以觀察到庭園上下兩段相異的景色，以及夢窓終其一生所面對的仕隱對立如何被消解與融通。

西谷首先說明在「意識之場」所有事物都被視為客體的存在，自己意識的自我則為主體，一切事物與意識形成對立，⁴³¹這也是夢窓一再強調要人取消的分別識。接著西谷論述能打破此意識場所的是「虛無之場所」，在虛無之場當中一切事物被「無化」、被非實在化，脫卻表象性在事物自身的實在當中現起，但是在西谷的說法中還需要從虛無之場所（90 度的轉換）前進到空的場所當中（180 度或 360 度的轉換），⁴³²因為在虛無之場中任何的聯繫與統一都被打破，一切的存在事物不知從

⁴²⁹ [日] 西谷啟治著，陳一標、吳翠華譯注：《宗教是什麼》（臺北：聯經，2012 年第二刷），頁 99-143（〈虛無與空〉）、145-197（〈空的立場〉）。

⁴³⁰ 陳一標：〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉，《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集下冊》（臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2014 年 2 月），頁 317。西谷在晚年作品〈空と即〉認為「回互相入」的一即多、多即一代表的是理事無礙世界，不回互的「一即零、零即多」才是事無礙法界。本文在討論夢窓思想時並未藉助「一即零、零即多」的觀點，不僅只是此詮釋演進超出本文討論範疇，更重要的是本文是藉由西谷理論更深入理解夢窓如何看待自然、自然觀的思想基底又是如何能開展出慈悲意識的濟世實踐等等在庭園空間中發生的一切，因此僅就《宗教是什麼》一書中的觀點討論。

⁴³¹ 《宗教是什麼》，頁 132。

⁴³² 同前註。

何處來也不知往何處去，彼此無限地散去，使存在之可能沒入到無底的虛無當中。⁴³³然而在空之場當中沒有任何限定與方向，卻到處有中心之場，空之場的中心不是圓的中心、有周邊的中心，而是無周邊的中心，中心因此隨處存在；是以事物回歸到其存在的可能性，在其自身當中的自體性現起，一切事物中的個個事物都成為一切事物的中心，但是這樣各自為中心、各自絕對獨立實在的事物之間並不會散亂，其原因是彼此之間互為主從，亦即西谷所標舉的「回互的」關係。⁴³⁴

在回互相入的結構當中事物不是消除多與差別落入靜態的、沒有差異性的平等，也超脫出對象式的思考，一切事物個個如實地是其自身、各在其本，同時也在其他一切事物的本中；空之場所這樣回互相入的模式使有即無、無即有、一切即一、殊相與共相相即，在西谷的話語中即是「由於此回互相入，一切事物被收攝，如此而使得『有』的秩序亦即『世界』成為可能，因而也使得『事物』的存在成為可能」，⁴³⁵若是對應到華嚴的語彙應該近似於空有不二。在空之場中一切事物彼此互為主從而存在的回互體系裡，一切事物都以某種方式相互連結，沒有任何一個事物與其他事物隔絕無關，「以他者為目的的立場以及以自己為目的的立場，無化自己以奉獻於他者的立場以及自己始終都是自己自身的自主的立場，兩者完全為一。」⁴³⁶此中的相即為一西谷認為就是古人所說的「無為」、「無作之作」：

在一切事物當中看見自己的目的的這樣的絕對自己否定，以及不是在自己當中而是在一切事物當中看見本來的自己自體這樣的絕對肯定，兩者是一，唯有在空之場中才成為可能。由此反過來看，不得不說道德主體以自主性為本質而成立，以及人格必然在相互關係中成立，這些都唯有以現在所說的自己『自體』的根源自主性與自他的根源回互關係為基礎，才成為可能的。一切的行為原來就是由此原本之場現成的。⁴³⁷

⁴³³ 《宗教是什麼》，頁 174。

⁴³⁴ 《宗教是什麼》，頁 176-177。

⁴³⁵ 《宗教是什麼》，頁 189。

⁴³⁶ 《宗教是什麼》，頁 321。

⁴³⁷ 《宗教是什麼》，頁 313。

上述的自己已經不是意識性的、人格性的自己，因此是「自己又不是自己」，⁴³⁸而自己的行為也不單純是從作為主體的自己的自由意志或是從自己之外被觸發而起，而是必然生起的，所以可以愛人如己、也可以如己地愛一切生物甚至是事物，這也是西谷所稱的宗教性的愛、實踐的社會性，⁴³⁹也即近似於夢窓所言的自然流露的「無緣的慈悲」。

佛眼禪觀所見的是空之場中萬物既是一且是一切，而這樣的觀視照看一直不間斷地進行。西芳寺黃金池的池泉庭除了蘊含南陽慧忠無縫塔公案的意味，在面對諸景物時，或許慧忠國師的「無情說法」也不時提示觀看者：

有南方禪客問：「如何是古佛心？」師曰：「廡壁瓦礫，無情之物，並是古佛心。」禪客曰：「與經太相違。故《涅槃經》曰：『離牆壁瓦礫，無情之物，故名佛性。』今云一切無情皆是佛心。未審心與性為別不別？」師曰：「迷人即別，悟人即不別。」⁴⁴⁰

僧問忠國師：「古德云：『青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃華無非般若。』有人不許云是邪說，亦有信者云不思議不知若為？」國師曰：「此蓋普賢文殊境界，非諸凡小而能信受，皆與大乘了義經意合。故華嚴經云：『佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感靡不周。』」⁴⁴¹

慧忠國師在說明「無情有性」時具有華嚴法身遍一切處的色彩，也如同西谷啓治超越意識與虛無的空之場，以「悟人不別」的佛眼看見牆壁瓦礫、翠竹黃花等一切萬物皆如自己的本分，也與自己自身同一。而此份覺悟與解脫之行，在果境之中無限地、開放地回應因緣的生存行動，在修行的同時也入於世間，求道與實踐連結為一，消融世間（仕）與出世間（隱）的對立。而這一切都是如同「空之場」的「回互相入」、華嚴的空有不二、不變隨緣、上求佛道與下化眾生的雙重性中完成，

⁴³⁸ 同前註。

⁴³⁹ 《宗教是什麼》，頁 313-315。

⁴⁴⁰ 靜、筠二禪德編著，《祖堂集》卷 3，CBETA 2024.R1, B25, no. 144, p. 359a10-b1。

⁴⁴¹ [宋] 蘊闡編，《大慧普覺禪師語錄》卷 15，CBETA 2024.R1, T47, no. 1998A, p. 875a3-9

無怪乎夢窓在西芳寺廊壁問題下：「仁人自是愛山靜，智者天然樂水清。莫怪愚蠢翫山水，只圖藉此礪精明。」⁴⁴²



第三節 圓備無礙之境：天龍寺

日本五山禪院建築深受中國伽藍樣式與重視境內景觀的思想影響，往往擇定境內景物以「境致」稱之，而五山禪院境致選取的範圍不只在伽藍、庭園之內，還涵括寺院周遭的自然景觀，並賦予禪意的名稱。最常見的是從寺院建築物、院內景觀、院外自然景色中選定十境，⁴⁴³年譜即記載夢窓賦詩「龜山十境」以表達天龍寺為「教外別行之場」，⁴⁴⁴而此組偈頌題名為「天龍寺十境」，依序為普明閣、絕唱谿、靈庇廟、曹源池、拈華嶺、度月橋、三級巖、萬松洞、龍門亭、龜頂塔，⁴⁴⁵其中有建築、植物、山景、水石等元素，各景觀的位置橫跨寺院內外。

曹師淑娟〈《寓山志》文本空間的對話網路〉提及《寓山注》的各篇園記留意景象間的聯繫途徑與空間構圖，也藉由篇章安排的次第，讓相鄰景點連結為幾個有共同審美特質的聚落，在編排上展現園林全部的景象結構，也昭告遊園路線隨機組合的自由。⁴⁴⁶然而與天龍寺相關的第一手文獻諸如語錄、年譜、造營記都未說明十境被選擇的緣由以及景象間的關聯，因此未能明確得知偈頌所呈現的各景觀順序，是否暗示了遊園路徑或隱喻修行次第。雖然如此，若是從偈頌的涵意以及《山城州靈龜山天龍資聖禪寺語錄》（以下簡稱《天龍寺語錄》）、《再住天龍資聖禪寺語錄》（以下簡稱《再住天龍寺語錄》）所示立寺目標在於「直示本分不同教門」、⁴⁴⁷「崇教興禪」，⁴⁴⁸天龍寺十境確實可以依據所示主題區分為具有「禪」——禪宗意蘊以及「教」——華嚴意涵的景觀，而禪與華嚴的交會互攝，也與夢窓禪教一致、都是

⁴⁴² 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 169。

⁴⁴³ [日]末木文美士主編，辛如意譯《蓬勃發展的中世佛教》（臺北：法鼓文化，2020年），頁 277-278。

⁴⁴⁴ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 171。

⁴⁴⁵ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 132-133。

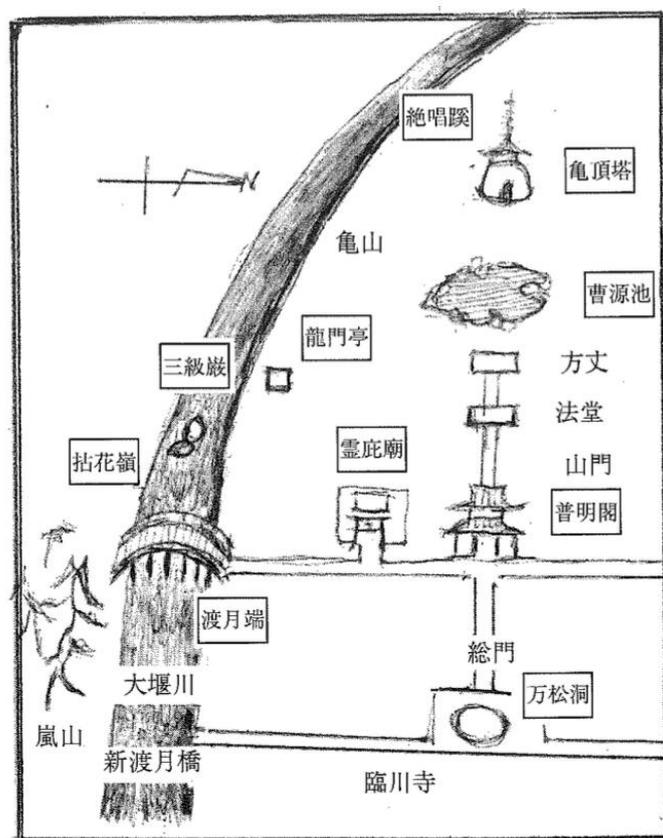
⁴⁴⁶ 曹淑娟：〈《寓山志》文本空間的對話網路〉，《在勞績中安居：晚明園林文學與文化》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年4月），頁 311-313。

⁴⁴⁷ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 50。

⁴⁴⁸ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 58。

用以傳法救迷的思想相符。另外十境以位於總門的普明閣為起首，以位於寺院空間後半部的龜頂塔收結，也隱然有空間結構的展現，而兩個景觀都運用華嚴法界印象，似乎昭示著天龍寺全境的莊嚴無量。

是以本節將從偈頌的詩意與天龍寺相關的一手文獻為線索，並藉助後人考察所還原的舊時天龍寺十境配置，先分述具有華嚴精神以及禪宗意蘊的場所，再進一步考察二者之間如何融通涵攝，以詮釋天龍寺的建造目的——「冤親平等」與空間意涵。



龜山十境の図

中村蘇人：《夢窓疎石の庭と人生》（東京：創土社，2007年），頁161。

一、圓滿無盡的華嚴空間

天龍寺十境的第一景是位於進入寺院總門的「普明閣」，夢窓於此再度以《華嚴經·入法界品》為喻，形成多重豐富的意涵，踏入普明閣可以代表就此展開如同



善財遍訪善知識的覺悟行動，也可以是廣大圓融覺悟之境的示現，或是被引領進入悟境視域的動態歷程。在全院的起始之處運用〈入法界品〉的意象，使華嚴的重重無盡之意當下即現：

廣大慈光照世間，善財當面隔重關。眼皮橫蓋虛空界，彈指開門匹似閒。⁴⁴⁹

《華嚴經》宣說呈現如來悟後淋漓的風光，開經即表明「一時，佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺」，接著鋪敘光明互耀、妙音恆出、妙香四處、眾色雜華等種種影像遍佈一切、無有窮盡的廣博嚴麗。⁴⁵⁰華嚴的思想不僅止於敘述佛陀覺悟經驗的主觀內容，也含有如何修行以獲得覺悟經驗的方式，以實現轉化世俗種種與一切法界成為佛土，其中〈入法界品〉最能彰顯此一理想。在〈入法界品〉裡善財進行種種參學與修證，所參訪的眾善知識或居於虛空，或居於自然的山水樹林，或居於商市、園林、宮殿、家宅、塔、樓閣等建築，各自以其生活場景與生命實踐參與諸菩薩行，轉化世俗臻至果境，善財也在參學歷程的各式修行經歷中轉變，⁴⁵¹從「隔重關」有隔絕相礙的事法界，進入彌勒菩薩彈指出聲所現的「不相障礙亦無雜亂」的「無量百千諸妙樓閣」，善財的修行由文殊菩薩之智起始，經歷普賢願行的修行過程，解行不二成就圓滿遍照的盧舍那之光。

郭朝順〈《華嚴經》覺悟經驗的書寫〉說明《華嚴經》安排善財於〈入法界品〉歷經種種參學與修證活動，暗示欲成就佛道者需要親自參與實踐菩薩行，方能親證如來覺悟經驗，因此《華嚴經》在敘事方法上以描述性的引導語言，引領讀者體會類似佛陀覺悟經驗的效果；在語言使用上則認知到語言有其限制，圓滿無礙的果境界必須親證才能真實體驗，非能以原本的認知性知識語言言說，因此以各種暗喻、循環往復、交相互入、不離又遍在等方式說之，或經由其他諸大菩薩的體驗觀察間接而說。⁴⁵²夢窓正是理解語言概念之於直觀體證的限制，在天龍寺十境的第二景致

⁴⁴⁹ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 132。

⁴⁵⁰ 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 1〈之一〉，(CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 1b26-27)。

⁴⁵¹ 郭朝順：〈《華嚴經》覺悟經驗的書寫〉，《華嚴鏡映哲學——《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》，頁 83-123。

⁴⁵² 同前註。

「絕唱谿」便取院外大堰川流水之聲喻示佛法果境不思議的不可言說：

灘聲激出廣長舌，莫謂深談在口邊。日夜流傳八萬偈，灼然一字未嘗宣。⁴⁵³

在《華嚴經》中諸菩薩行者以「廣長舌」說法的情節，都有相近的表述模式：

隨諸眾生根性欲樂，以廣長舌，於一音中現無量音，應時說法，皆令歡喜。

454

其說法時，以廣長舌出妙音聲，充滿十方一切世界；隨其根性，悉令滿足，心得歡喜，滅除一切煩惱纏垢。⁴⁵⁵

此菩薩善能觀察一切眾生，以廣長舌相而為演說，其聲無礙，遍十方土，令隨所宜，聞法各異；雖知聲無起而普現音聲，雖知無所說而廣說諸法；妙音平等，隨類各解，悉以智慧而能了達。是名：菩薩摩訶薩第七如響忍。⁴⁵⁶

廣長舌的妙音聲無量無礙遍充十方，隨眾生根性、所宜，應時說法，「日夜流傳八萬偈，灼然一字未嘗宣」彰顯菩薩行滿成就的智空真如，已突破、超越一般言語知見的限制，隨緣起現救渡一切眾生。而在天龍寺十境的最後，夢窓於天龍寺後山設置「龜頂塔」，如同泊船庵的海印浮圖、瑞泉院的徧界一覽亭與西芳寺的縮遠亭，夢窓延續一直以來的造庭設計，於居處空間或庭園的較高處設立可以眺望俯視的塔亭：

松生背上綠毛長，頂戴浮圖萬劫祥。戶牖恢開不藏六，重重法界目前彰。⁴⁵⁷

夢窓也往往以華嚴法界形容從高處俯視之景，「戶牖恢開不藏六，重重法界目

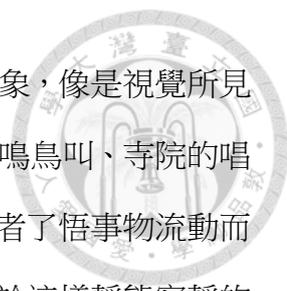
⁴⁵³ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 132。此詩也使人易聯想蘇軾〈贈東林總長老〉：「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身。夜來八萬四千偈，他日如何舉似人。」蕭麗華〈蘇軾詩論中的禪喻〉、〈蘇軾詩禪合一論對惠洪「文字禪」的影響〉說明蘇軾詩禪並舉、以偈為詩，「廣長舌」為佛三十二相之一，見諸《阿彌陀經》、《大智度論》等，「清淨身」是佛三身之一，「八萬四千」為法門之數。參考蕭麗華：《「文字禪」詩學的發展軌跡》（臺北：新文豐，2012年），頁 159-160、198。

⁴⁵⁴ 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 20〈21 十行品〉。(CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 107b25-27)。

⁴⁵⁵ 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 21〈22 十無盡藏品〉。(CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 114c18-20)。

⁴⁵⁶ 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 44〈29 十忍品〉。(CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 233a26-b2)。

⁴⁵⁷ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 133。



前彰」描寫六根、六境的相互為用，以及登高所見所感的種種現象，像是視覺所見的空間造形設計、遠山近景，大堰川的潺潺水聲、自然場域的蟲鳴鳥叫、寺院的唱誦梵音迴盪繚繞，間有花樹香塵的四溢，在華嚴的諦觀之下修行者了悟物流動而無常的空性，取消認知限制的我執，但華嚴的覺悟果境中不僅止於這樣靜態寂靜的感受。就如同佛陀與菩薩在證悟諸法空寂之後不捨眾生，旋即迴向世間示現無量就渡一切之行，「頂戴浮圖萬劫祥」在開啟此種空有無礙、不思議觀照視域的同時，修行者以嶄新的眼光與身心迎向世界肯定解脫價值，並以此為指引積極引領未開悟者，從此擁有生生不息渡化眾生與面對苦痛煩惱的力量，使證悟是一種充盈的感受，且富含不間斷實踐與修行的意味。⁴⁵⁸於是同樣位於總門附近的「靈庇廟」在入園之初，便以「莫怪庭前松屈曲，天真正直在其中」⁴⁵⁹提醒修行者超越事物表象的全新眼光；「萬松洞」的「仙境由來屬仙客，莫言此地匪桃源」⁴⁶⁰則是昭示此地為經由菩薩行轉化後的佛土，在在顯示天龍寺全境是修行實踐的場所，也是佛陀果境的神聖空間。

二、教外別傳道場

年譜貞和二年(1346)條記載夢窓「春二月賦龜山十境，以表為教外別行之場」，而十境中第一個富有禪宗涵意、列於全境第四的「曹源池」位居於天龍寺空間配置的核心。曹源池的所在位置緊鄰方丈，從方丈望出，曹源池全景一覽無遺；方丈是演說佛法、舉辦法會或禮請賓客的公開場所，作為寺院最重要的活動空間，方丈庭

⁴⁵⁸ 郭朝順：〈《華嚴經》覺悟經驗的書寫〉，《華嚴鏡映哲學——《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》，頁 120。

⁴⁵⁹ 〈靈庇廟〉精藍分地建靈宮，專冀神風助祖風。莫怪庭前松屈曲，天真正直在其中。（《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 132。）此詩第二句由來可從年譜康永三年（1344）條記載得知：「春正月朔建靈庇廟始，師夢見新廟壯麗，在龜山舊址旁有一人非常者，作禮而云：『謝和尚與吾起此新廟也。』覺而謂神求故，乃經始新廟，且以佛光祖翁來化本國，亦賴茲神靈之庇故，以靈庇為號焉。」（《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 171。）另外這則事蹟其實反映日本將神祇視為寺院守護神來進行祭祀的「神佛習合形式」，其中護持佛法的神祇被泛稱為「護法善神」；據寺院史料記錄這類神明常主動表示希望為本神建寺，或是主動表達皈依或護持之意。參考〔日〕末木文美士主編，辛如意譯《日本佛教的基礎》（臺北：法鼓文化，2019年），頁 296-303。

⁴⁶⁰ 〈萬松洞〉萬株松下一乾坤，翠靄氛氳鎖洞門。仙境由來屬仙客，莫言此地匪桃源。（《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 133。）

園在空間規劃上備受重視，往往富含禪的精神與真髓。⁴⁶¹曹源池在造型設計上有劃時代、變革性的意義，其樣式一改過去寢殿造庭園和淨土式庭園在池泉中央建築中島，取而代之的是在廣闊池泉的正面設立瀑布石組，奠定枯山水庭園的表現方式與主題。⁴⁶²曹源池的池中和池畔有鶴島、龜島等護岸石組，肩負主景的龍門瀑分為兩段，下段象徵越過龍門的鯉魚石高約 110 公分、橫幅 90 公分、寬幅 40 公分，重量約落在 1 公噸，於體積和重量上都超越鯉魚石的上段瀑石組重量約略在 1.5-2.5 公噸之間，與西芳寺庭園的龍門瀑同樣表現出強勁的氣勢。⁴⁶³龍門瀑前方有三枚石板組成的石橋，據建築學者和造園專家推測，此設計也形成新的步行回遊的遊園模式取代舊時的舟遊形式。⁴⁶⁴



從天龍寺方丈所見的曹源池，正面對方丈的龍門瀑枯山水雖然距離較遠，但仍可見石組的聳峻

⁴⁶¹ 枅野俊明：《夢窓疎石日本庭園を極めた禅僧》，（日本：NHK，2005 年 4 月），頁 117-131。

⁴⁶² 齋藤忠一著，光永隆繪圖：《図解日本の庭石組に見る日本庭園史》，頁 119。

⁴⁶³ 枅野俊明：《夢窓疎石日本庭園を極めた禅僧》，頁 237-238。

⁴⁶⁴ 齋藤忠一著，光永隆繪圖：《図解日本の庭石組に見る日本庭園史》，頁 179-181。枅野俊明：《夢窓疎石日本庭園を極めた禅僧》，頁 235。



雄渾以及前方的石橋。突出池面右側的為龜島石組。筆者攝影。

夢窓賦予天龍寺方丈庭園的禪意見於〈曹源池〉：

曹源不涸直臻今，一滴流通廣且深。曲岸回塘休著眼，夜闌有月落波心。⁴⁶⁵

「曹源」典出於《碧巖錄》第七則有僧問法眼宗清涼文益禪師：「如何是曹源一滴水？」法眼答以「是曹源一滴水」，問者不明所以惘然離去，在座的韶國師聞言頓時大悟，呈偈法眼云：「通玄峯頂，不是人間；心外無法。滿目青山。」獲法眼印可。⁴⁶⁶法眼直示禪宗本分，韶國師悟得自性本來具足毋須向外馳求，夢窓延續這份體悟，要人不因外境例如池泉的優美風光而起紛紛不定的計量之心，以及思慮分別作用的影響，在超越、遠離經驗心的作用與局限之後，使心之本質朗現，夢窓用澄澈池水映現月亮形容本性的純粹澄明，也藉水中之月的空幻隱喻這份真如之智能洞見了解一切皆空。

雖然曹源池的龍門瀑石組被後世視為枯山水傑作，然而夢窓並未選擇龍門瀑石組作為天龍寺十境的景觀，有關於魚躍龍門的敘述見於大堰川中自然的岩石之景「三級巖」以及院內的「龍門亭」：

分危布險作三重，水激雲遮路不通。無限金鱗遭點額，誰知徧界起腥風。⁴⁶⁷

不借巨靈分破拳，兩山放出一洪川。三更半夜無來客，數片歸雲宿檻前。⁴⁶⁸

《碧巖錄》載有未能越過龍門的鯉魚「點額而回，困於死水沙磧中，曝其腮也」，⁴⁶⁹夢窓以此喪膽亡魂的慘境揭示開悟是以生死為賭注，追求價值觀的翻轉顛覆，同樣的寓意也出現在〈龍門亭〉，首兩句所描寫的黃河禹門口的峭壁千仞與水勢洶湧，暗喻修行的艱險與可能面臨的重重阻礙。然而即使求道的路途多有險阻，自從夢窓

⁴⁶⁵ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 132。

⁴⁶⁶ [宋]重顯頌古，克勤評唱，《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷 1：「一日法眼陞座，有僧問：『如何是曹源一滴水？』法眼云：『是曹源一滴水。』其僧惘然而退。韶在眾聞之忽然大悟。後出世，承嗣法眼，有頌呈云：『通玄峯頂，不是人間；心外無法，滿目青山。』法眼印云：『只這一頌，可繼吾宗。』」（CBETA 2024.R1, T48, no. 2003, p. 147c4-9）。

⁴⁶⁷ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，〈三級巖〉，頁 133。

⁴⁶⁸ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，〈龍門亭〉，頁 133。

⁴⁶⁹ [宋]重顯頌古，克勤評唱《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷 6。（CBETA 2024.R1, T48, no. 2003, p. 193a5-6）。



開悟獲高峰印可之後，求訪問道者絡繹不絕，所待之處宛如「選佛場」，⁴⁷⁰而眾人所欲參透證得的正是後兩句所呈現的虛靈無礙的悟境。

十境之中列於曹源池之後的是第五景「拈華嶺」與第六景「度月橋」：

靈山拈起一支萼，分作千株在此峯。只見聯芳至今日，不知劫外幾春風。⁴⁷¹

虹勢截流橫兩岸，一條活路透清波。度驢度馬未為足，玉兔三更推轂過。⁴⁷²

〈拈華嶺〉以「世尊拈花」⁴⁷³的典故既傳遞了禪宗「不立文字，教外別傳」重視親自體證的特質，也彰顯禪宗的發展以心傳心、相續不斷。「不知劫外幾春風」隱含了時間概念，西谷啓治如此形容在空之場的時間：

作為回互相入的實在之場所，作為「空」的場所，乃是同時包含無限的無限定性，或無盡的可能性的場所，即所謂的「無一物中無盡藏」。⁴⁷⁴

西谷認為在空之場中基於回互相入的關係，突破自他差別與相對，因此空之場最顯著的特質就是「絕對不能被對象化的地方」，⁴⁷⁵身心脫落的實存於是在此被開顯出來，一切事物一一在其自身之本，如其所是、如其應是、隨處作主，而這樣的任運且延時，「同時就是當下即可盪破無盡的廣闊空間，一瞬間即可跨越難以計數的長久時間」。⁴⁷⁶空之場的時間觀念超越一般所認知到時間的無始無終與不可逆，立基於空之場的時間具有真正的無限性，⁴⁷⁷是而夢窓透過「不知劫外幾春風」寄寓禪宗的薪傳永續相沿，在此之中也伴隨自我與自我之外各個生命自覺的開展。

如同世尊拈花所示，禪悟沒有定相，也不是固定的實體，〈度月橋〉的前二句

⁴⁷⁰〔宋〕重顯頌古，克勤評唱，《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷 8：「鄧州丹霞天然禪師，不知何許人。初習儒學，將入長安應舉，方宿於逆旅，忽夢白光滿室，占者曰：解空之祥。偶一禪客問曰：『仁者何往？』曰：『選官去。』禪客曰：『選官何如選佛？』霞云：『選佛當往何所？』禪客曰：『今江西馬大師出世，是選佛之場，仁者可往。』遂直造江西。」(CBETA 2024.R1, T48, no. 2003, p. 203c4-9)。「選佛」比喻至馬祖處參學問道者多如參加科舉者，而開悟之難也如同中舉支不易。

⁴⁷¹《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 132。

⁴⁷²《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 132。

⁴⁷³〔宋〕宗紹編，《無門關》：「世尊昔在靈山會上，拈花示眾，是時眾皆默然，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。」(CBETA 2024.R1, T48, no. 2005, p. 293c12-16)。

⁴⁷⁴《宗教是什麼》，頁 302。

⁴⁷⁵《宗教是什麼》，頁 222。

⁴⁷⁶《宗教是什麼》，頁 302。頁 223。

⁴⁷⁷《宗教是什麼》，頁 300-308。

「虹勢截流橫兩岸，一條活路透清波」，即以水的清澈與奔流彰顯禪宗悟境是驀然一發的體現，靈活應處、靈機妙用，而非沈潛靜謐。接著夢窓運用了趙州橋公案，⁴⁷⁸在小川隆的解釋中「度驢度馬」意指如何渡橋是渡橋者自身的問題，並且禪法是全然開放的，如何出入全憑一己，著重於證悟與本來面目的涵意；⁴⁷⁹西谷啓治則認為「度驢度馬」該句含有自己與萬物深刻的回互意義，一方面代表自身也就是萬物腳下，亦即理解我與萬物皆具有佛性，一方面也含有奉獻於萬物的菩薩道精神；⁴⁸⁰而在庭園建築上拱形的反橋設計代表從此岸到彼岸，進入開悟的世界。由上述可知，作為教外別行之場的天龍寺，同時兼備禪與教（華嚴）的意涵，修行證悟與救濟渡人也相即不離。

三、禪與華嚴的融通實踐：冤親平等

《曆應資聖禪寺造營記》紀錄後醍醐天皇崩逝於曆應二年(1339)八月十六日，足利尊氏與義直兩兄弟「哀傷恐怖甚深也，仍七七御忌慙懃也，且為報恩謝德，且為怨靈納受，新建立蘭若可奉茲彼御菩提。」⁴⁸¹因時人認為在政治鬥爭中死於非命者會化為怨靈作祟，能比生前發揮出更大能量，兼之後醍醐天皇原就對尊氏充滿猜忌，尊氏策反後對其積怨更深，《太平記》描繪後醍醐天皇死前持劍與佛經，詛咒北朝及幕府滅亡，深受怨靈思想困擾與不安的足利兄弟和北朝（持明院統），選擇和大覺寺統極具淵源的行宮龜山殿追修改建為寺院，以超渡後醍醐天皇亡魂。⁴⁸²

《天龍寺語錄》開篇提到「祖師門下單提獨弄，直示本分不同教門，然鞠其旨

⁴⁷⁸ [宋]道原纂，《景德傳燈錄》卷10：「僧問：『久嚮趙州石橋，到來只見掠約。』師云：『汝只見掠約不見趙州橋。』僧云：『如何是趙州橋？』師云：『過來。』又有僧同前問，師亦如前答。僧云：『如何是趙州橋？』師云：『度驢度馬。』僧云：『如何是掠約？』師云：『箇箇度人。』」（CBETA 2024.R1, T51, no. 2076, p. 277c12-17）。

⁴⁷⁹ 小川隆著，何燕生譯：《語錄的思想史——解析中國禪》（上海：復旦大學，2018年1月重印），頁163。

⁴⁸⁰ 《宗教是什麼》，頁312。

⁴⁸¹ 《曆應資聖禪寺造營記》（收於長崎：肥前島原松平文庫，著作起迄：曆應二年（1339）至康永元年（1342），據京都鹿王院《臨幸私記》所附造營記重印），東京：国文学研究資料館国書データベース，頁3。<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100224435/3?ln=ja>）。

⁴⁸² 康昊：《神風與銅錢：海島日本遭遇世界帝國 1268-1368》（上海：光啟出局，2022年），頁191。

歸亦只為傳法救迷也」，⁴⁸³《再住天龍寺語錄》也提及「伏願 身宮久保不失輔上撫下之洪勳，智海彌深永乘崇教興禪之大願」，⁴⁸⁴〈覺皇寶殿慶讚陞座〉記載太上天皇參與後醍醐天皇七年忌法會，其中有「供養現座道場毘盧遮那如來，千百億化身釋迦牟尼大覺世尊·普賢菩薩·文殊大士等諸大薩埵、迦葉尊者·達摩大師等歷代祖師」，⁴⁸⁵天龍寺中同時供奉在《華嚴經》裡具有重要象徵的毘盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩，以及禪宗歷代祖師，在在表明天龍寺是反映禪教一致思想的道場。然而被認為表現悟後風光淋漓盡致的華嚴學，與對工夫用心著力至深的禪宗，⁴⁸⁶兩者之間是如何交會、共同構建的意旨又為何？或許可以從夢窓的說法中探知：

妙性圓明，離諸名相，本來無有世界眾生，此是如來不欺之語也。既無世界，安有興亡治亂之為變乎？亦無眾生，寧容彼我冤親於其間哉？雖然如是，一翳在眼，千花亂墜。此性隨緣，而現諸名相，名相轉變，昧卻圓明。若是悟達之人，安住寂滅性中，而起恒沙妙用，隨順世間幻相，而利濟顛倒眾生。不以虛妄轉變擾乎其懷。蓋其國土安危，自他逆順，皆為吾家之戲具耳。迷妄之類，不肯信及，蔽無相而為有相，枉妙用而為妄用。是故世間否泰相奪，眾生業債相酬，曠劫輪迴，因循至于今日，未來沈溺，出脫待於何時？然其流轉之相，無有體，如夢幻似空花。若究其本，則禍之與福同源，冤之與親一體。佛祖出興於世，不為別事。唯為令眾生悟入此同源一體之域而已。⁴⁸⁷

（底線為筆者所加）

若能悟入「同源一體之域」、具備「妙性圓明」本性，去除分別識，則能明瞭「禍之與福同源，冤之與親一體」，反之則會「一翳在眼，千花亂墜」而「昧卻圓明」。若是以西谷啓治認識之場、虛無之場、空之場的概念理解，一般在認識之場

⁴⁸³ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 50。

⁴⁸⁴ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 58。

⁴⁸⁵ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 79。

⁴⁸⁶ 此處對華嚴與禪宗精神特質的形容，參考荒木見悟的說法。〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》，頁 102。

⁴⁸⁷ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 81。



通常單純地「把有看作為有」，是被「有」束縛，當否定此立場時之中就現出虛無，但是若僅僅將無看作為無的立場，是被「無」束縛，空之場是脫離此兩種束縛，完全無執著的立場，⁴⁸⁸這也是空之場的基本性質，此時的空之場與「同源一體之域」、「妙性圓明」的本性是同義的。在無我的、自他不二的空之場「最無緣者甚至是敵人，也可以在其中與最親近的事物平等地本質性地被會遇」、⁴⁸⁹「一切事物是在跨越恩仇之分、離開怨親之別的平等中被會遇」，⁴⁹⁰乃是因為空之場互為主從的回互相入結構。在此所有事物在其根源上「自己中心性唯有與他者中心性為一才能成立，他者中心性唯有與自己中心性為一才能成立」，⁴⁹¹自體性存在方式的一面即是依從一切事物，使一切事物成為有，因此自身的本質在根源上就蘊含徹底突破自他差別與相對，也自然形成「自身的自利性本質中，有本質上的利他性」，⁴⁹²也反映深刻的、自然的慈悲，夢窓所云悟達之人「隨順世間幻相，而利濟顛倒衆生」正是如此。

相反地西谷也提到「業」是「所有的個人在無限的世界關聯中受因緣性的關係所限定」：⁴⁹³

在業的立場，此自己限定乃是以從「無明」的自己中心的根源生起的無限衝動為本質，並採取執著和支配這種「意志」性的形相而現成的。這種被限定也意味著在無盡的全體性關聯中，因果必然地、「命運性」地被制約。⁴⁹⁴

以無明為根源，自己始終是在執著和支配視角下所見的自己，無法脫離不斷生成流轉的諸相與因果必然性，就是夢窓所言的「業債相酬，曠劫輪迴」，沈溺其中、難以超脫。

西谷啓治借助禪師話語以及禪宗與華嚴典籍，照亮實在、人的本質和現實的「空之場」理論，其中提出的「回互相入」概念一方面說明「空之場」的形成背景，

⁴⁸⁸ 《宗教是什麼》，頁 119。

⁴⁸⁹ 《宗教是什麼》，頁 124-125。

⁴⁹⁰ 《宗教是什麼》，頁 125。

⁴⁹¹ 《宗教是什麼》，頁 299。

⁴⁹² 《宗教是什麼》，頁 298。

⁴⁹³ 《宗教是什麼》，頁 278。

⁴⁹⁴ 《宗教是什麼》，頁 290。



一方面也建立空之場去除我執、自他不二的本質，由此也必然生成自利利他的作為。然而就如同西谷自言自己對傳統佛教概念的援引未必符合既定的框架，是自由地與現代哲學概念對應，⁴⁹⁵在以西谷的概念作為夢窓思想的詮解時，某種程度上應該還是存有無法避免的歧義，但是「空之場」的思想脈絡確實有助於理解夢窓在庭園建築中所展現的，強調復本還源的自然觀與利益眾生的無緣的慈悲。

在天龍寺場域裡禪與華嚴的相遇交會，除了義理上華嚴超越空有對立的空有不二、空有無礙立場，與禪宗去除思慮分別的無心思想，都是建立在般若空智的基礎上再往前推進；華嚴裡善財所見果境的不思議與禪宗世尊拈花的不立文字，也顯示二者對文字語言的限制性，以及親證悟境深有體會。而兩者共同建構的目標展現在華嚴思想必然開顯的菩薩行實踐，以及禪宗事事皆入的實踐性格，兩者的弘法利生絕對不只是同屬大乘理所當然表現的共同性質，而是深入至本質、基底去徹底破除自他、對立之後的「無我」（根本智），自發地從根源性生起「利他性」（無緣的慈悲、後得智）。

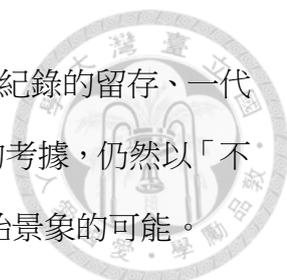
禪與華嚴的相似之處開啟會通的可能性，而夢窓一面把握禪宗直截了當的特質，一面從華嚴的觀照中汲取對萬事萬物與我之間、法界諸相的深刻理解，使二者互為補充。基於泯除對立自然開展利他面向的「冤親平等」思想，反映了夢窓「禪教一致」的思想觀念，也呼應著天龍寺的建造目的在於為後醍醐天皇鎮魂，象徵化解南北朝以及足利尊氏、義直與後醍醐天皇間的對峙與誤解。於是華嚴與禪的融通使天龍寺成為「帝網交羅互莊嚴，微妙壯麗自圓備」、「人人同入光明藏，剎剎揮開無礙門」，⁴⁹⁶既是莊嚴壯麗，又是圓融無礙的空間。

第四節 小結

庭園在時間的洪流中無可避免面對易主與景觀空間的改易，夢窓所留下的寺院與庭園歷經時序推移，現今所能見到的寺院建築與庭園空間已非當時原貌，配置

⁴⁹⁵ 《宗教是什麼》，頁 5。

⁴⁹⁶ 《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》，頁 85。



上也多有更動。然而，即使近千年前的原初景貌已不復見，文獻紀錄的留存、一代代園主在重組更移中的努力護持，以及庭園建築相關專家學者的考據，仍然以「不離文字」和「不立文字」的各種方式，為後人提供追索庭園初始景象的可能。

如同詩偈隨著時間序列的遞進與人生經歷的疊加，呈現不同的心境與思想的變化轉折，夢窓建造的庭園在空間規模與樣態上，以及所映照出的思想也有相似的變動趨勢，並與其生涯階段有所呼應，因此本章內容主要區分為早期庭園創作與後期庭園代表作的討論。這樣的安排除了對應夢窓不同人生時期的考量，還考慮了後期庭園景觀的內涵與意蘊豐富，且個個庭園側重主題不同，為了詳細闡述其中的空間構思並凸顯蘊含的思想，所以採取以時期劃分的方式探討夢窓重要的庭園創作。

首先「造園變遷與理念」一節呈現在空間規劃上，由對真實山水景物的堅持轉為更重視整體空間的營造與賦予景致的意義。為長養聖胎，夢窓最初庵居時期的居住地必須是兼具遠離人煙與山林水石之美的自然環境，也因此形塑夢窓以水石為中心構築池泉庭的設計理念，本文舉古谿庵、瑞泉院為代表；然而在此基礎之上惠林寺池泉庭的石組佈置，顯示了夢窓在人為設計與自然景觀之間平衡的用心，同時從惠林寺山號的命名也可以看見造園設計由重視寫景過渡至言志，而轉換的完成則是落於臨川寺的枯山水石組。最後該節從枯山水與自然實景的討論，以及各個庭園都具有的觀音信仰建築，歸納「自然觀」與「慈悲觀」是夢窓造園理念的兩大基石，前者代表復本反源的思想，後者彰顯利益眾生的意識與行動，也與夢窓「根本智」與「後得智」的思想構造一致。

西芳寺山號「洪隱山」取自禪門人物亮座主隱棲洪州西山一事，然而在名稱的寓意之外，實際上西芳寺因其勝景與夢窓的盛名四方來遊者眾多，形成入世與出世的對照，這也是橫亘夢窓人生的重要主題，因此第二節以此為主軸討論。西芳寺是上下兩段式的庭園構造，上段以《大慧宗門武庫》「熊秀才問亮座主」的典故命名，含有修禪開悟意味，下段的池泉庭則是以《碧巖錄》南陽慧忠國師的無縫塔公案象徵本來面目的圓滿具足，在景象方面上段的崎嶇山徑、險峻石組與下段的優美池泉



庭相對照又不相斥。因西芳寺庭園上段設有「縮遠亭」，是以本文藉由同屬於兩段式庭園構造、上段頂端也有亭建築的瑞泉院「徧界一覽亭」，發掘夢窓在類似的超然俯瞰視角裡以「佛眼禪觀」觀照，其中飽含華嚴法界、空有不二與不變隨緣的思想，因此本文藉西谷啓治「空之場」理論梳理事物間的相互性，以及如何導向大乘自利利他的實踐，得出即是華嚴的圓融與空之場取消對立的特質，使庭園的空間景致整全為一，夢窓在庭園空間中屢屢展現的自然觀與慈悲觀也相即為一，仕與隱的對立也被消解融通。

最後天龍寺承襲五山禪院選取境致的風氣，全院大致可以依夢窓「崇教興禪」的大願，分為以禪宗典故為主與具華嚴思想的兩組景觀，於院內、院外共同構成「天龍寺十境」。在具備華嚴意涵的景致中，夢窓運用〈入法界品〉、「廣長舌」、「六根互用」意象，彰顯佛陀果境的圓滿無盡與難以言詮的不思議，以及證悟的充盈與富含實踐精神；於指涉禪宗意義的景物裡，則以「曹源一滴水」、「魚躍龍門」、「世尊拈花」與「趙州橋度驢度馬」幾則禪宗公案，從本來具足的清淨本性、修證的生死賭注、不立文字的親證體悟與救濟眾生等不同面向構築禪境的面貌。而天龍寺的建造目的是為後醍醐天皇鎮魂，象徵著南北朝、足利尊氏兄弟與後醍醐天皇的和解，是以本文也再度藉西谷啓治消弭一切對立的「空之場」理論，考察夢窓在此提出的「冤親平等」概念，以及如何援用充滿圓融之意的華嚴思想為其註解，從禪與華嚴對分別的破除，以及飽含濟渡眾生的實踐性格融通二者，在思想與空間的兩個層面使教禪相會，成就天龍寺的光明無礙與莊嚴圓備。

第五章 結論



在禪宗重視親自體證的宗旨下，文字義理與修證實踐的關係屢被提及，如何從看似相違的兩端中調整詮釋視角，在顧及禪宗的特色之下，精準掌握兩者間共同的精神與一致性，以適切的方式傳遞禪宗第一義，是禪師所需面對承擔的責任，也是工夫境界的展現。夢窓的詩偈與庭園創作雖然在形制上有「不離文字」與「不立文字」的不同，但都表現出「不立文字」第一義的意蘊；另外夢窓的詩偈創作和庭園營造與其人經歷有相似的變化軌跡，也隱然符合「根本智（復返本分）——後得智（利他實踐）」的修證架構，因此本文聯繫其人思想、詩偈與庭園，考察其中內涵，兼顧思想與實踐兩個層面，目的在闡明「根本智」與「後得智」之間的思想脈絡，亦即如何必然地由「根本智」開展出「後得智」。

在夢窓的論述中「根本智」與「後得智」之間的關係就如同樹木的根與枝葉花果，若是根部穩固枝葉自會茂盛，也會長出花果，一切的生發是如此自然而然，未對此再加論述；然而即使夢窓沒有明確解說，本文觀察解答的線索主要落在被譽為其人代表作的天龍寺庭園，以及從塔亭建築（如海印浮圖、徧界一覽亭、縮遠亭、龜頂塔）登高眺望俯視的超越視角。

天龍寺作為「教外別行」、「崇教興禪」的場所，通過「天龍寺十境」詩偈與境致的命名，全寺由具有華嚴意蘊與禪宗涵意的景觀交織而成，在禪與華嚴對空性、語言有相似省思的基礎上，夢窓運用了華嚴對萬事萬物與我之間、法界諸相的深刻理解，深化對自然萬象的觀照，使華嚴與禪互為註腳；本文透過西谷啓治融合禪與華嚴思想的「空的哲學」之中「空之場」理論，詮解夢窓富含華嚴意識的觀視。在「空之場」裡事物以互為主從的「回互相入」方式存在，事物自身的根源即蘊含徹底突破自他差別與相對的本質，這樣超越分別對立的前提不僅是空之場的特質，也是夢窓禪思的根本，也正是因為自他不二，於是「自利」與「利他」相即，在證得「根本智」的同時必然生發利他的「後得智」。這樣深刻、無需倚靠任何境緣即自然流露的利他意識與作為，夢窓也稱之為「無緣的慈悲」，其人的慈悲觀也經由觀

音信仰建築的設置遍佈在所建造的各個庭園，與破除分別的「自然觀」共同呼應「根本智——後得智」的修證架構。

藉由詩偈的紀錄，當夢窓在塔亭建築俯瞰萬物萬象時，是以具有華嚴不變隨緣與空有不二的「佛眼」進行禪觀，所見的現實世界顯示為「事事無礙」的境界，荒木見悟形容為事事物物分位歷然卻又混融無礙，一即多、多即一，而這是源自於理解法界的差別萬象實為互為因果主伴，涵攝他者的同時也被他者涵攝。⁴⁹⁷荒木說明華嚴一乘教深層觀照普遍性與特殊性、本來性與現實性，但是超越普別、本末的差別對立而融會貫通，認知本來的普遍性即超越一切種種枝微末節的差異，無盡地包融涵攝世間所有的差別相，是以面對現實狀態裡雜多的根機，華嚴一乘教立於無盡的立場，施以無窮的音聲型態映照回應，⁴⁹⁸夢窓要人學習種種法門以救濟眾生的「根本智」對應著華嚴的「普照萬機」。從天龍寺十境和佛眼所見的描述中，可以得知華嚴著眼於本來性與現實性的思想樣態：「為了真實確保主體自在無礙無虞，在任何場合，都必須在『個別即普遍』此一無可取代的基礎之上乃可」，⁴⁹⁹是禪宗「作用」與「性」的思想架構、也是夢窓「根本智——後得智」修證體系的深厚基石。

因此本文有兩項最主要的結論，其一是夢窓禪與華嚴融通的思想，正是「根本智——後得智」修證架構內在理路的根源和解答，「禪教一致」的觀點是「根本智——後得智」的前提和濫觴。其二「禪教一致」裡華嚴互為主從的視野，使所有事物在本質根源就取消物與物之間相隔的障礙以及我執，從而體認一切眾生與我悉有佛性，於是自然成為「現成公案」，其中的任何一物、一法都是可以映照真實和參悟的對象；並且更能在本分大智開展透顯的同時，使證悟的光亮交映返照於個別事物，油然生發救度眾生的實踐意識與作為，完整、深化了從「根本智」到「後得智」的脈絡。

⁴⁹⁷ [日] 荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》（臺北：聯經，2017年4月二版），頁37。

⁴⁹⁸ 同前註，頁20-23。

⁴⁹⁹ 同註1，頁245。



如此一來「根本智——後得智」所具備的自利利他思想可以為夢窓出任官寺的「積極面」提供解釋，而若是能深入了解夢窓的思想架構，便會清楚這份積極性原就隱含於修證思想之中，另外檢視夢窓的詩偈，即使是山居時期的著作也反映了心境變化與仕隱思辨，因此亦無法全然以「消極面」稱呼夢窓早期生涯重視禪修的傾向；因而夢窓在過去曾經被視為對立的仕隱的生涯選擇，也能從「根本智——後得智」的內在脈絡得到合理充分的解釋。最後當這份意識落實於現實層面則促成了消弭敵我分別的「冤親平等」思想與政策，以及勸請足利尊氏、義直興建安國寺、利生塔與天龍寺。夢窓透過這些舉措，一方面撫慰、救贖自鎌倉末年因戰亂動盪死去者的亡魂以及其在世親屬的悲痛，一方面也希冀藉由宗教上超越敵我之別的作為，深化政治權威者追求國家社會和平安定的意識，使無限的慈悲光明遍照世間。

參考文獻



本論文之參考文獻，依據下列原則進行排列：

- 1、傳統古籍依時代先後排列，再大致依據作者生卒年先後排列。
- 2、近人論著部分依作者之姓氏筆畫順序排列（外文、片假名置後，並依字母順序排列）。

一、傳統古籍

（一）中國佛教原始文獻

〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，收入《大正新脩大藏經》第 14 冊，474 經。

〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，收入《大正新脩大藏經》第 9 冊，278 經。

〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，收入《大正新脩大藏經》第 10 冊，279 經。

〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》，收入《大正新脩大藏經》第 35 冊，1733 經。

〔唐〕李通玄撰《新華嚴經論》，收入《大正新脩大藏經》第 36 冊，1739 經。

〔唐〕宗密註《註華嚴法界觀門》，收入《大正新脩大藏經》第 45 冊，1884 經。

〔宋〕重顯頌古，克勤評唱《佛果圓悟禪師碧巖錄》，收入《大正新脩大藏經》第 48 冊，2003 經。

〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》，收入《大正新脩大藏經》第 48 冊，2015 經。

〔南唐〕靜、筠二禪德編著，《祖堂集》，收入《大藏經補編》第 25 冊，144 經。

〔宋〕延壽集，《宗鏡錄》，收入《大正新脩大藏經》第 48 冊，2016 經。

〔宋〕德洪著，《石門文字禪》，收入《嘉興大藏經》（徑山藏版版藏）第 23 冊，B135 經。

〔宋〕師遠述，《十牛圖頌》，收入《卍新纂大日本續藏經》第 64 冊，1269 經。

〔宋〕普濟集，《五燈會元》，收入《卍新纂大日本續藏經》第 80 冊，1565 經。

〔宋〕陳舜俞，《廬山記》，收入《大正新脩大藏經》第 51 冊，2095 經。

〔宋〕蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》，收入《大正新脩大藏經》第 47 冊，1998A 經。

〔宋〕道謙編，《大慧普覺禪師宗門武庫》，收入《大正新脩大藏經》第 47 冊，1998B 經。

〔宋〕道原纂，《景德傳燈錄》，收入《大正新脩大藏經》第 51 冊，2076 經。

〔宋〕宗紹編，《無門關》，收入《大正新脩大藏經》第 48 冊，2005 經。

〔宋〕宗會·智折·覺圓·如海·妙倫·惟一·了禪·了心·普明·了南·紹曇·了覺·師坦·妙因·至慧編，《無準師範禪師語錄》，收入《卍新纂大日本續藏經》，第 70 冊，1382 經。

〔宋〕法應集、〔元〕普會續集《禪宗頌古聯珠通集》，收入《卍新纂大日本續藏經》第 65 冊，1295 經。

〔元〕中峰明本著，《天目中峰廣錄》，收入《大藏經補編》第 25 冊，145 經。

〔元〕道泰集，《禪林類聚》，收入《卍新纂大日本續藏經》第 67 冊，1299 經。

〔明〕語風圓信·郭凝之編，《潭州瀉山靈祐禪師語錄》，收入《大正新脩大藏經》第 47 冊，1989 經。

（二）日本佛教原始文獻

〔日〕春屋妙葩編：《夢窓正覺心宗普濟國師語錄》（京都：貝葉書院，1934 年，據元祿 13 年刊天龍寺藏版印刷）。

〔日〕玄契編，《撫州曹山本寂禪師語錄》，收入《大正新脩大藏經》第 47 冊，1987 經。

〔日〕無著道忠著，《禪林象器箋》，收入《大藏經補編》第 19 冊，103 經。

〔日〕河村照孝，《天目明本禪師雜錄》，收入《卍新纂大日本續藏經》第 70 冊，1402 經。



(三) 其他古籍

〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注；〔南宋〕朱熹周易本義：《周易王韓注及周易本義》

（臺北：大安出版社，1999年）。

〔唐〕白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988年）

〔宋〕黎靖德編《朱子語類》卷第40（臺北：文津，1986）。

〔日〕《曆應資聖禪寺造營記》（收於長崎：肥前島原松平文庫，著作起迄：曆應二年（1339）至康永元年（1342），據京都鹿王院《臨幸私記》所附造營記重印）

〔日〕急溪中章：《西芳寺池庭緣起》（收於東京：宮內廳書陵部，應永七年（1400）寫本）

〔日〕河井恒久撰，松村清之訂，力石忠一補：《新編鎌倉志》卷二之下，貞享二年（1685）刊本



二、近人論著

(一) 專書著作

- 大山平四郎：《日本庭園史新論》（東京：平凡社，1987年）。
- 〔日〕小川隆著，彭丹譯：《禪思想史講義》（上海：復旦大學出版社，2017年）。
- 〔日〕小川隆著，何燕生譯：《語錄的思想史》（上海：復旦大學出版社，2018年）。
- 大隅和雄：《中世仏教の思想と社會》（東京：名著刊行會，2005年）。
- 大塚紀弘：《中世禪律仏教論》（東京：山川出版社，2009年）。
- 川瀨一馬：《夢中問答集校注・現代語訳》（東京：講談社，2023年11刷）。
- 方立天：《中國佛教哲學要義（下卷）》（北京：中國人民大學出版社，2002年）。
- 中村文峰（文）、井上博道（圖）：《夢窓国師の風光》（東京：春秋社，1998年）。
- 〔日〕木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》（臺北：東大圖書股份有限公司，1986年）。
- 王叔岷：《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年三版）。
- 今枝愛真：《中世禪宗史の研究》（東京：東京大學出版會，1970年）。
- 今泉淑夫：《禪僧たちの室町時代》（東京：吉川弘文館，2010年）。
- 〔日〕木宮泰彥著，陳捷譯：《中日佛教交通史》（臺北：華宇出版社，1988年）。
- 外山英策：《室町時代庭園史》（京都：思文閣株式會社，1973年）。
- 末木文美士：《日本仏教思想史論考》（東京：大藏出版，1993年）。
- 末木文美士：《鎌倉仏教展開論》（東京：トランスビュー，2008年）。
- 〔日〕末木文美士主編，辛如意譯《蓬勃發展的中世佛教》（臺北：法鼓文化，2020年）。
- 〔日〕末木文美士著，郭珮君譯：《近世的佛教：開展新視界的思想與文化》（高雄：佛光文化，2020年）。
- 玉村竹二：《夢窓国師——中世禪林主流の系譜》（京都：平樂寺書店，1958年）。



〔法〕加斯東·巴舍拉著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（臺北：張老師文化，2014年初版16刷）。

吉田鉄郎著，大川三雄、田所辰之助譯：《日本の庭園》（東京：鹿島出版会，2005年）。

〔日〕西谷啓治著，陳一標、吳翠華譯注：《宗教是什麼》（臺北：聯經，2012年第二刷）。

伊吹敦：《禪の歴史》（京都：株式会社法藏館，2006年）。

西尾賢隆：《中世の日中交流と禪宗》（東京：吉川弘文館，1999年）。

任宜敏：《元代佛教史》（南投：南林出版社，2005年）

〔美〕米爾洽·伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的顯現：比較宗教、聖俗辯證，與人類永恆的企盼》（臺北：心靈工坊，2022年）。

村井章介：《アジアのなかの中世日本》（東京：校倉書房，1988年）。

佐佐木容道：《夢窓国師——その漢詩と生涯》（東京：春秋社，2009年）。

祈偉：《佛教山居詩研究》（北京：商務印書館，2014年）。

佐藤泰舜：《夢中問答》（東京：岩波書店，2002年）。

〔日〕河合隼雄著，林暉鈞譯：《高山寺的夢僧：明惠法師的夢境探索之旅》（臺北：心靈工坊，2013年）。

松尾剛次：《日本中世の禪と律》（東京：吉川弘文館，2003年）。

枡野俊明：《夢窓疎石日本庭園を極めた禅僧》（日本：NHK，2005年）。

芳賀幸四郎：《中世禅林の学問および文学に関する研究》（東京：日本振興会，1966年）。

周裕鍇：《禪宗語言》（上海：復旦大學出版社，2019年重印）

周裕鍇：《禪宗語言研究入門》（上海：復旦大學出版社，2019年重印）。

周裕鍇：《夢幻與真如：佛教與中國文學論集》（北京：中國社會科學出版社，2016年）

- 
- 飛田範夫：『作庭記』からみた造園（東京：鹿島出版会，1995年第三刷）。
- 侯迺慧：《詩情與幽境：唐代文人的園林生活》（臺北：三民書局，1991年）。
- 侯迺慧：《宋代園林及其生活文化》（臺北：三民書局，2010年）。
- 〔美〕段義孚著，王志標譯：《空間與地方：經驗的視角》（北京：中國人民大學出版社，2019年第3版）。
- 紀華傳：《江南古佛：中峰明本與元代禪宗》（北京：中國社科出版社，2006年）。
- 柳幹康：《永明延壽と『宗鏡錄』の研究：一心による中國佛教の再編》（京都：法藏館，2015年）。
- 〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》（臺北：聯經，2017年二版）
- 原勝郎：《日本中世史の研究》（東京：同文館，1929年）。
- 野口善敬：《元代禪宗史研究》（京都：禪文化研究所，2005年）
- 釈会忍：《中世の中日禪宗交流史》（東京：山喜房佛書林，2015年）。
- 郭朋：《宋元佛教》（福建：福建人民出版社，1985年第二次印刷）。
- 郭朝順：《華嚴鏡映哲學——《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》（臺北：新文豐出版，2023年）。
- 康昊：《中世の禪宗と日元交流》（東京：吉川弘文館，2021年）。
- 康昊：《神風與銅錢：海島日本遭遇世界帝國 1268-1368》（上海：光啟出局，2022年）。
- 曹淑娟：《在勞績中安居：晚明園林文學與文化》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年）。
- 陳高華：《元代佛教史論》（上海：上海古籍出版社，2021年）。
- 陳琪瑛：《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》（臺北：法鼓文化，2007年）。
- 黑田俊雄：《日本中世の国家と宗教》（東京：岩波書店，1975年）。
- 森蘊：《日本庭園史話》（東京：NHK出版，1981年）。
- 蔭木英雄：《中世禪林詩史》（東京：笠間書院，1994年）。



- 原田正俊：《日本中世の禅宗と社会》（東京：吉川弘文館，1998年）。
- 楊伯峻譯注：《論語譯注》（臺北：源流文化事業有限公司，1982年）。
- 楊曾文：《宋元禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，2006年）。
- 榎本涉：《東アジア海域と日中交流九～一四世紀》（東京：吉川弘文館，2007年）。
- 熊倉功夫、竹貫元勝：《夢窓疎石》（東京：春秋社，2012年）。
- 廖肇亨：《中邊・詩禪・夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2008年）。
- 廖肇亨主編：《中國佛教文學史下冊》（高雄：佛光文化事業有限公司，2023年）。
- 鄭樑生：《日本中世史》（臺北：三民，2009年）。
- 賴永海、劉丹譯注：《楞伽經》（北京：中華書局，2010年）。
- 蕭麗華：《「文字禪」詩學的發展軌跡》（臺北：新文豐出版公司，2012年）。
- 齋藤忠一著，光永隆繪圖：《図解日本の庭石組に見る日本庭園史》（東京：東京堂，2003年再版）。
- 魏道儒：《宋代禪宗文化》（河南：中州古籍出版社，1993年）。
- 魏道儒：《中國華嚴宗通史》（江蘇：江蘇古籍出版社，1998年）。
- 釋有晃：《元代中峰明本禪師之研究》（臺北：法鼓文化，2007年）。
- 顧偉康：《禪淨合一流略》（臺北：東大圖書，1997年）。
- 〔英〕Mike Crang 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯：《文化地理學》（臺北：巨流圖書有限公司，2003年）。
- Molly Vallor, *Not Seeing Snow: Musō Soseki and Medieval Japanese Zen* (Leiden: Brill, 2019)。

（二）專書論文與期刊

- 一井明文：〈夢窓國師と興禪護國〉，《禅学研究》第32號（1939年11月），頁152-159。
- 三橋健：〈度会常昌と夢窓疎石との邂逅〉，《日本思想史》第64號（2003年9月），



頁 84-98。

王志楣：〈緣情而綺靡？——艷詞綺句的禪詩認識分析〉，《政大中文學報》第 2 期（2004 年 12 月），頁 115-140 頁。

末本文美士：〈『夢中問答』にみる夢窓疎石の思想〉，收錄於木村清孝博士還曆記念会主編：木村清孝博士還曆記念論集《東アジア仏教：その成立と展開》（東京：春秋社，2002 年 11 月），頁 301-314。

田中博美：〈夢窓疎石と来朝僧〉，《駒沢大学仏教学部論集》第 38 期（2007 年 10 月），頁 11-18。

平田高士：〈夢窓〉，收錄於西谷啓治所編：《講座禪第四卷禪の歴史》（東京：筑摩書房，1967 年 12 月），頁 233-248。

玉懸博之：〈夢窓疎石と初期室町政権〉，《東北大学文学部研究年報》第 35 號（1986 年 3 月），頁 97-129。

西山美香：〈夢窓疎石における〈和歌〉と〈笑い〉—夢窓が利用しようとしたもの—〉，《フェリス女学院大学日文大学院紀要》第 3 號（1995 年 1 月），頁 26-34。

西山美香：〈『夢中問答集』における〈譬え話〉—夢窓疎石が自画像に託したもの—〉，《禪文化》第 166 號（1997 年 10 月），頁 7-18。

西山美香：〈『夢中問答集』刊行をめぐる一試論—冒頭と文末の記述を手がかりに—〉，《禪學研究》第 76 號（1998 年 3 月），頁 75-90。

西山美香：〈後醍醐天皇の帰依を受けた遅咲きの名僧夢窓疎石〉，《歴史読本》第 55 卷 2 號（2010 年 2 月），頁 84-89。

吉川霽：〈夢窓疎石の作庭〉，《月刊文化財》8 月號（1975 年 8 月），頁 21-29。

池田泰信：〈夢中問答の禪宗史的考察〉，《駒沢地歴学会誌》第 1 號（1938 年 3 月），頁 136-141。

江衍良、吳德玲：〈孔子為何贊同曾點：注解發展與典範轉移之初探〉，《長庚科技學刊》第 21 期（2014 年 12 月），頁 97-122。

仲隆裕：〈夢窓疎石と庭園〉，收錄於熊倉功夫、竹貫元勝所編《夢窓疎石》（東京：春秋社，2012年），頁197-223。

村本詔司：〈夢窓疎石（1275-1351）生きながらにして此の世で己を葬る術〉，《禅学研究》第85號（2007年2月），頁1-20。

佐佐木朋子：〈夢窓疎石—高潔溫雅な人格山居二十年を解読する—〉，《国文学解釈と鑑賞》第64卷10號（1999年10月），頁121-126。

余新星：〈夢窓疎石における根本智と後得智〉，《印度學佛教學研究》第68卷第2號（2020年3月），頁234-237。

岩井貴生：〈『夢中問答』にみる夢窓疎石の教禅一致論〉，《仏教經濟研究》第40號（2011年5月），頁117-133。

武石彰夫：〈夢窓疎石と兼好〉，《日本文学研究》特集號（1969年12月），頁40-51。

明波弘彰：〈夢窓疎石の偈頌と思想—「友社」の原型を中心として〉，《日本文学》卷號28-7（1979年7月），頁53-62。

河原由紀、宮内泰之：〈夢窓疎石に関わる庭園の空間構成に関する一考察—瑞泉寺庭園と西芳寺庭園を事例として—〉，《日本庭園学会誌》第18號（2007年10月），頁111-116。

周裕鍇：《文字禪與宋代詩學》，收錄於佛光山文教基金會主編：《中國佛教學術論典56》（高雄：佛光山文教基金會，2002年），頁1-151。

飛田範夫：〈西芳寺洪隱山の石組の作庭者〉，《禅宗寺院と庭園》（奈良：奈良文化財研究所，2013年3月），頁2-9。

柳幹康：〈夢窓疎石と宗鏡録〉，《東アジア仏教學術論集》第6號（2018年1月），頁271-302。

高橋桃子：〈夢窓疎石の禅—その生涯と『夢中問答』から—〉，《常民文化》第19號（1966年3月），頁113-126。



柴山全慶：〈夢中間答抄（一）〉，《在家佛教》第 29 號(1956 年 8 月)，頁 17-19。柴

山全慶：〈真実のいのり夢中間答抄（三）〉，《在家佛教》第 32 號(1956 年 11 月)，
頁 23-25。

島内景二：〈和歌から見た夢窓疎石の思想〉，收錄於熊倉功夫、竹貫元勝所編《夢
窓疎石》（東京：春秋社，2012 年），頁 150-185。

徐銘謙：〈宋代對禪的文學性想像〉，《漢學研究》第 39 卷第 3 期（2021 年 9 月），
頁 27-59。

野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈『徧界一覽亭記』とその署名について：夢窓疎石
の庭園觀(1)〉，《研究報告集 II, 建築計画・都市計画・農村計画・建築経済・建築
歴史・意匠》卷 73（2003 年 2 月），頁 373-376。

11 野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈9002「天龍寺十境」の成立について：夢窓疎
石の庭園觀(2)〉，《研究報告集 II, 建築計画・都市計画・農村計画・建築経済・建
築歴史・意匠》73 卷（2003 年 2 月），頁 377-380。

野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈『徧界一覽亭記』の配列順序と来朝僧について：
夢窓疎石の庭園觀(3)〉，《日本建築学会近畿支部研究報告集. 計画系》卷 43（2003
年 5 月），頁 813-816。

野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈9006「天龍寺十境」の相互關係について：夢窓
疎石の庭園觀(4)〉，《日本建築学会近畿支部研究報告集・計画系》43 卷（2003 年
5 月），頁 817-820。

野村俊一、小葉恒、田路貴浩：〈9012「天龍寺十境」の成立とその特質：夢窓疎
石の庭園觀(6)〉，《日本建築学会大会梗概集》2003 卷（2003 年 7 月），頁 23-24。

野村俊一：〈五山叢林における夢窓疎石の修造知識〉，《建築史学》第 43 號（2004
年 9 月），頁 2-33。

梅沢恵：〈夢窓疎石像〉，《國華》第 1454 號（2016 年 12 月），頁 20-26。

陳一標：〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉，《2012 華嚴一甲子回顧學術

- 
- 研討會論文集下冊》(臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2014年2月)
- 荻須純道：〈夢窓国師の浄土教批判〉，《禪文化研究所紀要》卷12(1980年)
- 張亨：〈論語中的一首詩〉，《臺大中文學報》第8期(1996年4月)，頁1-22。
- 張超：〈宋代看話禪形成史綜述〉，《國際禪研究》卷9(2022年2月)，頁7-40。
- 郭朝順：〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第50期(2017年3月)，頁37-83。
- 黃夏年：〈《華嚴經》與海洋文明——以「世界海」為例〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》(臺北：華嚴蓮社，2016年)，頁145-164。
- 黃啟江：〈參訪名師：南宋求法日僧與江浙佛教叢林〉，《佛學研究中心學報》第10卷(2005年7月)，頁185-234。
- 黃敬家：〈禪宗語言態度的轉變對宗門修行方式的影響〉，《宗教哲學》第31期(2004年11月)，頁177-196。
- 黃敬家：〈宋元禪師對「趙州勘婆」公案的接受與多重闡釋〉，《漢學研究》第31卷第4期(2013年12月)，頁145-178。
- 黃敬家：〈禪與本草的結合：〈禪本草〉、〈炮炙論〉以禪為藥之禪修譬喻〉，《成大中文學報》第65期(2019年6月)，頁119-154。
- 楊笑天：〈永明延壽《四料揀》(四料簡)的背景、意義及真偽問題〉，《佛學研究》第13期，2004年，頁234-243。
- 楊曾文：〈唐代宗密及其禪教會通論〉，《中華佛學學報》第12期(1999年7月)，頁219-235。
- 楊維中：〈由「不立文字」到「文字禪」——論禪宗的詩化歷程〉，《中國佛教學術論典》(高雄：佛光山文教基金會，2002年)，頁261-348。
- 廖本全、李承嘉：〈「存在空間」的詮釋：傳統空間規劃的一個省察〉，《土地研究》第6卷第1期(2003年5月)，頁83-104。
- 榎本涉：〈夢窓疎石(一二七五～一三五五)：宋元文化の奔流に向き〉，收錄於姜



- 尚中總監修《アジア人物史 5》（東京：集英社，2023 年），頁 403-429。
- 廖肇亨：〈近世禪者淨土詩義蘊探析：從玉琳通琇的淨土詩談起〉，《倒吹無孔笛》（臺北：法鼓文化，2018 年 11 月），頁 429-463。
- 鄧克銘：〈禪宗公案之經典化的解釋：以《碧巖錄》為中心〉，收錄於鄧克銘著《心性與言詮：禪宗思想研究論集》（臺北：文津出版社有限公司，2014 年 12 月），頁 181-229。
- 鄭樑生：〈日僧義堂周信的儒學研究〉，《國立中央圖書館館刊》新 27 卷第 2 期（1994 年 12 月），頁 143-161。
- 橋本芳和：〈正中の変と夢窓疎石（1）〉，《政治經濟史学》第 550 號（2012 年 11 月），頁 1-52。
- 橋本芳和：〈正中の変と夢窓疎石（2）〉，《政治經濟史学》第 552 號（2012 年 12 月），頁 22-49。
- 橋本芳和：〈正中の変と夢窓疎石（3）〉，《政治經濟史学》第 553 號（2013 年 1 月），頁 25-49。
- 橋本芳和：〈正中の変と夢窓疎石（4）〉，《政治經濟史学》第 554 號（2013 年 2 月），頁 31-53。
- 賴賢宗：〈佛教實在觀的當代詮釋：西谷啟治的觀點〉，《人文集刊》第五期（2007 年 7 月），頁 1-20。
- 龜田俊和：〈近代における足利尊氏逆賊史觀の再検討〉，收錄於龜田俊和所著《南北朝期室町幕府をめぐる諸問題》（臺北：臺大出版中心，2022 年），頁 209-229。
- オズヴァルド・メルクーリ：〈夢窓疎石と宗峰妙超の方便思想の比較—『西山夜話』と『祥雲夜話』を中心に—〉，《禅文化研究所紀要》第 31 號（2011 年 3 月），頁 287-313。
- ヴァラー モリー：〈苔より桜：西芳寺における夢窓疎石と禅宗〉，《日本研究》第 46 號（2012 年 9 月），頁 31-43。



(三) 學位論文

余新星：《夢窓疎石の研究》（東京：東京大学大学院人文社会系研究科文学部博士論文，2022年）

郭珮君：《教團、儀式、權力：東亞文化交流中的天台佛教》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，周伯戡指導，2019年）。

許淑雅：《高峰原妙之看話禪法研究——以《高峰原妙禪師禪要》為中心》（新北市：法鼓文理學院佛教學系碩士論文，黃繹勳指導，2010年）。

鄭思嫻：《渡日華僧竺仙梵僊生平與著作考論》（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，廖肇亨指導，2023年）。

三、網路資料

中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Texts Association，簡稱 CBETA）

<https://www.cbeta.org/>

国文学研究資料館国書データベース

<https://kokusho.nijl.ac.jp/>

SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース

<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>

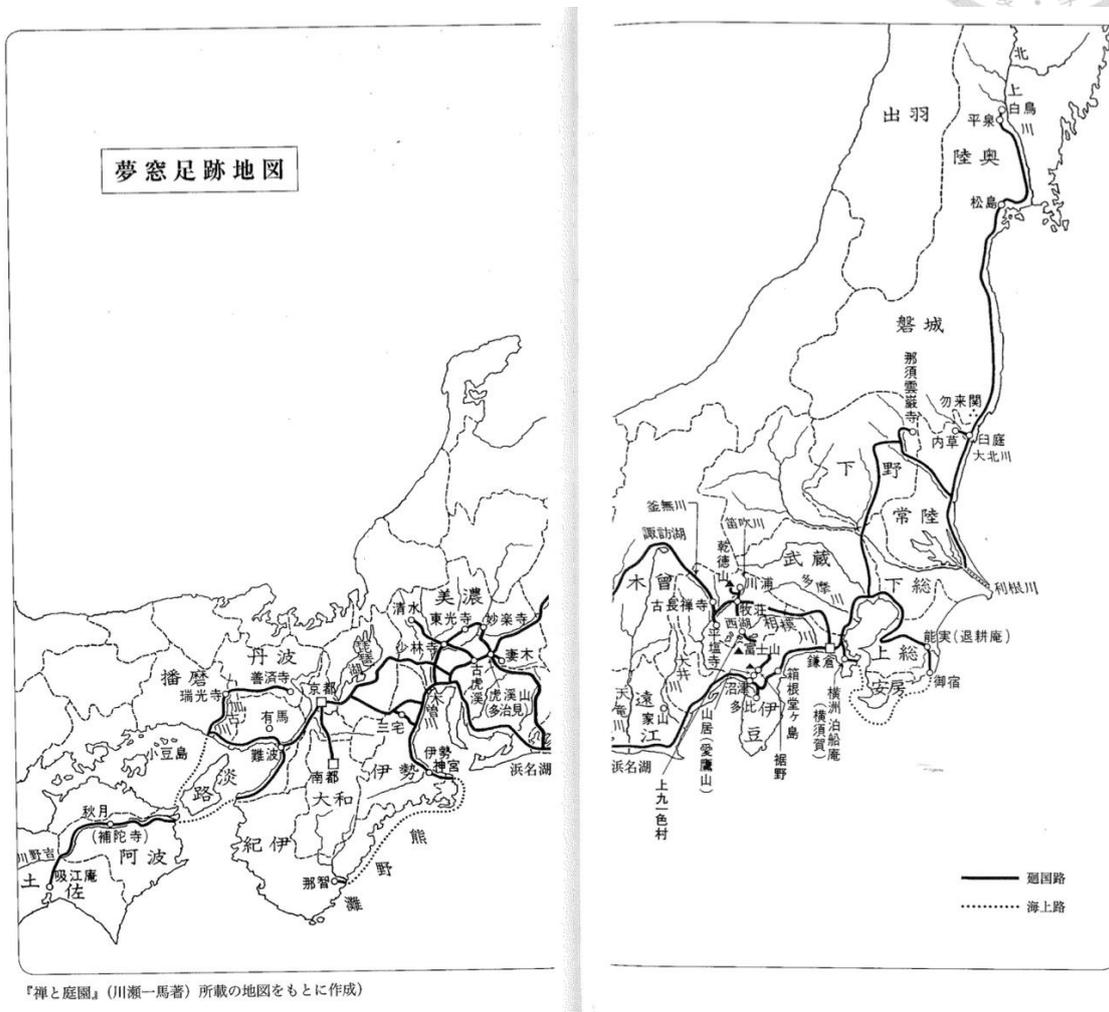
寒泉古典文獻全文檢索資料庫

<https://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>

（檢索時間：2024.3-2024.7）

附錄

附錄一：夢窓疎石足跡地圖



取自熊倉功夫、竹貫元勝：《夢窓疎石》（東京：春秋社，2012年）頁270-271。原圖出自川瀬一馬：《夢窓国師禪と庭園》（東京：講談社，1968年）。

附錄二：夢窓疎石年譜



年份	年號	年齡	事蹟
1275	建治元年	1	11月11日出生於伊勢國（今三重縣）。
1278	弘安元年	4	因母親一族紛爭， 舉家逃往甲斐國（今山梨縣）。
1283	弘安六年	9	師從平鹽山寺空阿大德。
1292	正應五年	18	於奈良東大寺以慈觀律師為戒師登壇受戒。
1293	永仁元年	19	目睹天台講僧臨終樣貌，感佛法非義學機智 所能，並受「疎山」、「石頭」夢啟發，自知緣 契禪宗。
1294	永仁二年	20	參謁京都建仁寺無隱圓範禪師。 追尋往夢，以疎石自名號夢窓。
1295	永仁三年	21	辭建仁往鎌倉東勝寺參無及德詮、建長寺葦 航道然。
1296	永仁四年	22	參鎌倉圓覺寺桃谿德悟。 隨癡鈍空性再至建仁寺無隱圓範座下。
1297	永仁五年	23	師事建仁寺無隱圓範。 8月一山一寧渡日。
1299	正安元年	25	欲參學者眾，一山以偈頌為篩選，分為上中 下三科，上科者僅二人，其中之一為夢窓。
1300	正安二年	26	至那須（今栃木縣）雲巖寺欲參高峰顯日， 適逢高峰不在，暫留雲巖寺。
1301	正安三年	27	再回鎌倉建長寺一山座下。
1302	乾元元年	28	一山兼管圓覺寺，夢窓隨侍志在朝夕參講。

1303	嘉元元年	29	因言語不通無法仔細詢問，辭別一山，前往參扣在萬壽寺的高峰。為求開悟，離開鎌倉，至陸奧白鳥鄉（今岩手縣）結庵修行。
1304	嘉元二年	30	入內草山（今茨城縣）修行。
1305	嘉元三年	31	離開內草山，往鎌倉途中於常陸白庭（今茨城縣）結庵居住，五月末開悟，並做投機偈。
1311	應長元年	37	春，於甲斐建龍山庵。 春屋妙葩出生。
1313	正和二年	39	與元翁本元等人經過美濃長瀨山（今虎溪山永保寺）建古谿庵。
1314	正和三年	40	於古谿建觀音閣。
1316	正和五年	42	因古谿名聞諸方，來訪漸多，遂移往清水，後又返回古谿。 佛國國師高峰顯日入寂。
1317	文保元年	43	9月出美濃虎溪，前往京都於洛北寓居。
1318	文保二年	44	鎌倉幕府覺海夫人欲請夢窓至關東，為避邀請，正月離開京都逃往土佐（今高知縣）建吸江庵。
1319	元應元年	45	應覺海夫人邀請居住於勝榮寺。 夏終抵三浦橫洲（今神奈川縣橫須賀市）建泊船庵。
1321	元亨元年	47	於泊船庵後山建海印浮圖塔。
1322	元亨二年	48	於上總（今千葉縣）千町莊建退耕庵。
1325	正中二年	51	住持南禪寺。 春屋妙葩隨夢窓在南禪寺出家。



			義堂周信於土佐出生。
1326	嘉曆元年	52	辭南禪寺住持，返回鎌倉。
1327	嘉曆二年	53	於鎌倉開創錦屏山瑞泉院。
1328	嘉曆三年	54	瑞泉院觀音堂、徧界一覽亭落成。
1330	元德二年	56	歸返故鄉甲州建惠林寺。
1331	元弘元年	57	返回鎌倉瑞泉院。
1332	元弘二年	58	春再訪甲斐惠林寺。
1333	元弘三年	59	三月從惠林寺返回瑞泉院。 鎌倉幕府滅亡。 八月應後醍醐天皇之請赴京都，擔任臨川寺 的住持與「開山」(亦即開創寺院的僧人)。
1334	建武元年	60	再住南禪寺。
1335	建武二年	61	後醍醐天皇敕封夢窓為國師。 臨川寺三會院落成。
1336	建武三年	62	辭南禪寺住持，返回臨川寺。 持明院統光明天皇即位，冊封足利尊氏為征 夷大將軍，尊氏建立室町幕府，正式形成南 北朝分立。
1337	建武四年	63	使無極志玄住持臨川寺，退居三會院。
1339	曆應二年	65	中興西芳寺並為開山。 書〈三會院遺誡〉、〈臨川寺家訓〉。 8月，後醍醐天皇於吉野駕崩。
1341	曆應四年	67	住持曆應寺(前一年落成)。 光嚴上皇改曆應寺為「靈龜山天龍資聖禪 寺」。

			義堂周信（17 歲）至天龍寺參謁夢窓。
1342	康永元年	68	勸請足利尊氏、義直於全國二島六十餘州建立安國寺、利生塔。 《夢中問答集》出版。
1343	康永二年	69	八月天龍寺佛殿落成。
1344	康永三年	70	創建靈庇廟。 光嚴上皇親臨天龍寺。
1345	康永四年	71	天龍寺落慶法要。
1346	貞和二年	72	訂定天龍寺十境。 退居雲居庵。 光明天皇賜國師號「正覺」
1351	觀應二年	77	再住天龍寺。 天龍寺僧堂建成。 光嚴上皇賜國師號「心宗」。 9 月 30 日逝世。