

京都學派久松真一〈茶道箴〉思想

潘 禧*

中文摘要

本論文在於透過京都學派學者久松真一〈茶道箴〉思想內涵來詮釋茶道。久松真一〈茶道箴〉雖以漢文寫作，實際上語法表達上則和漢並融，須就日文語法斟酌，方能解其大意。

「吾等今幸入露地草庵，得參茶道之玄旨，修和敬清寂之法，願攀前賢古聖之芳躅，苟且勿流遊戲逸樂、趨好事嬌奢，偏固流儀技藝墮邪路，堅把住佗數奇真諦，專旨心悟，觀一期一會，道業無倦，事理雙修，舉止寂靜，無生塵念，對事物人境無念，身心自契道，山水草木草庵主客諸具法則規矩，共只一箇打擲去，皆俱現成無事安心，一樣白露地，以茶十德饒益世間。」¹

茶文化是東方的一種綜合性藝術，包含飲茶身體動作的儀禮、茶湯泡製的作法、陶瓷器製作、茶點與茶餐以及建築等等。本論文在此探討久松真一如何繼承傳統、解釋傳統，而此解釋與傳統茶論之間的差異何在，在此特別以千利休經典著作《南方錄》以及傳寂庵宗澤《禪茶錄》為檢討核心。因此，分成幾部分逐次論述，第一節「綜合生活意味的〈茶

* 佛光大學藝術學研究所助理教授。

¹ 請參閱「久松真一著作集4」，《茶道の哲學》，頁128。

道箴」，在此論述〈茶道箴〉的成立與其綜合生活的意味。第二節「東洋的無的〈茶道箴〉」，在此論述東洋的無的思想如何在〈茶道箴〉中逐次展開，闡述〈茶道箴〉理論的獨創性。第三節「無的宗教茶湯」，在此檢視〈茶道箴〉作為茶道論述與實踐上的侷限性。明復法師生前喜歡飲茶，特藉此一論文紀念他獨特見解對後世的影響。

On the theory of the Kyoto School's Tea ceremony in "The Tea Ceremony Maxims" by Shinichi Hishamatsu

Pan, Fan *

ABSTRACT:

The core study of this thesis focuses on the theory of "Tea Ceremony Maxims" (Shadoushin) by Shinichi Hishamatsu. We further look into the viewpoint of the tea ceremony by Hisamatsu Shinichi's theory of the "Asian Nothing". In particular, we will compare the theory of the traditional tea ceremony between Hisamatsu Shinichi's tea ceremony, by Rikyu Shanon's "The South Notes" (Nanbouroku) and Hisamatsu Shinichi's "The Tea ceremony Maxims", for looking at how Hisamatsu Shinichi had responded to the traditional tea ceremony.

Therefore, this study will respectively discuss the issue in different chapters. Chapter One deals with the formation of the theory of "The Tea ceremony Maxims" and the mean of the comprehensive life in the "The Tea ceremony Maxims". Chapter Two touches upon the originality of "The Tea ceremony Maxims", by referring to the development of his "Asian Nothing" in "The Tea ceremony Maxims". Chapter Three discusses what is the "Nothing's Tea Ceremony" of Hisamatsu Shinichi.

Keywords : Hisamatsu Shinichi, the Kyoto school, Rikyu Shanno

* Assistant Professor, Graduate Institute of Art Studies, Fo-Guang University, Taiwan

第一節 綜合生活意味的〈茶道箴〉

久松真一的著作群中有關藝術的部分有《禪與藝術》與《茶道哲學》，後者在久松思想中似乎更具重要地位。因為他認為茶道是日本特有的一個綜合文化體系，就其內容又相當廣泛，從日常生活的掃除、飲食等極為普通事情到人類生活的層面都包含在內，除了藝術內容之外尚的道德內涵。²然而，到底茶道的日常性何在呢？此日常性與茶道關係何在？首先我們從〈茶道箴〉成立過程開始論述。

對於〈茶道箴〉成立過程作最詳細論述的應屬藤吉慈海在講談社學術文庫版《茶道哲學》的〈解說〉中，清楚地說明〈茶道箴〉成立背景以及在「心茶會」中如何進行茶道訓練。藤吉慈海在昭和十三年四月進入京都帝國大學文學院佛教學研究所，經由久松鼓勵，在昭和十八年四月進入京都大學心茶會，除了因戰爭被徵召之外，參加了心茶會的「接心」（端座與泡茶訓練）。³藤吉對於這段過程作了以下追憶。

心茶會的接心每週一次，週四下午在裏千家草庵「今日庵」舉行。首先會員聚集在傳人前集合，接著移到準備室，久松真一已經身穿和服坐在那裡，學員向前行禮。久松引磬為號，全員起立，行禮後移到蹲踞前。每人依次恭謹漱口、洗手。接著進入供奉利休居士的利休堂，端座於木像前。久松真一引磬一打，插上線香一柱，站起來向著利休像合掌一拜。會員一起正坐著合掌一拜。接著久松又以引磬為號，與學員一起出聲朗誦〈茶道箴〉。朗誦完了，久松引磬三次，全體會員端坐。線香燃燒完了前的四十五分鐘，全員不動，持續保持正坐。有時候，久松會

² 久松真一〈生活の根源としての茶道〉，收錄於《茶道の哲學》，頁 16。

³ 值得注意的是，藤吉慈海在此使用禪宗以心印心的字眼「接心」，頗能體現茶與禪之間的關係。

對特定學員進行禪門公案的問答。端坐終了，全員出了利休堂，坐在咄咄齋前廊下，由秘書將學員分成三組，進入咄咄齋、拋荃齋、檜之廳練習茶道儀軌。淡淡齋主在咄咄齋主持訓練，久松則坐在千宗室傳人旁的主客位置。各房間的訓練結束後，大家聚集到拋荃齋廊下，短暫正坐之後，久松真一敲下引磬，齊唱〈茶道小箴〉⁴，連打數聲引磬，全員深深作禮，接心終了。⁵

久松率領學員在千利休像前朗讀〈茶道箴〉，朗讀之後，學員在像前端坐不動。一者，在茶道創始人利休像前朗讀這篇箴言，其次端坐，猶如將這篇箴言當作公案參究，之後，分別進行古人傳承下來的技術性的泡茶練習。久松真一日後將以更爲白話形式表現〈茶道箴〉轉化爲「京大心茶會清規」。⁶「京大心茶會清規」的「清規」亦出自《百丈清規》之「清規」專有名詞，禪宗意味十足。而其內容則較〈茶道箴〉爲簡潔，可說是更爲生活化的茶道精神。⁷「總之，由《百丈清規》所制定的禪院

⁴ 〈茶道小箴〉全文如下，「和靜清寂今正修，喫茶去身心寥廓；願要諦鎮日堅持，精進以事理圓成。」參見《茶道の哲学》，頁 127-128。

⁵ 請參閱藤吉慈海〈解說〉，收錄於《茶道の哲学》，頁 270-271。

⁶ 參見〈生活と心茶〉，收錄於《茶道の哲学》，頁 368。

⁷ 百丈懷海的《百丈清規》今已亡軼不全，然而我們可以從宋代宗頤著《禪苑清規》窺見「清規」的本旨。「『清規』，字面的意思是清靜的儀軌，實際上就是禪宗自身生產、育院管理等面的制度與規定。禪宗認爲，清規可以保持寺院大眾的清靜，有利于禪宗的生存與發展。」參見蘇軍〈宗頤及《禪苑清規》的內容與價值〉，收錄於「中國禪宗典籍叢書」《禪苑清規》，宋·宗頤著，蘇軍點校，中國·鄭州，中州古籍出版社，2001，頁 180。宗頤說「亦猶菩薩三聚，聲聞七篇，豈立法之貴繁，蓋隨機而設教。」同上，頁 1。而現今之茶道一詞，也稱爲「茶湯」，其語源出於禪宗，如《禪苑清規》的「赴茶湯」、「謝茶」條目中皆以「茶湯」來稱呼茶。由此得知來自於中國禪宗叢林之語

茶禮，以及在《百丈清規》的影響下而產生的小笠原流派家禮法，是茶道理法形成的兩大源流。」⁸我們從「心茶會」練習的「接心」形式，可以理解到久松將利休視為同禪宗祖師一般，因此在像前朗讀〈茶道箴〉，實際上在此已經體現出茶的禪宗意涵。這樣的舉措源自禪宗重視祖師傳承的傳統。再者朗讀後的端坐期間，久松真一進行禪宗公案的對答，顯然並非只是技術層面的對話，而是人類存有的極限性之逼勒，藉此使學員洞悉其生命本源。這篇〈茶道箴〉的意味已經超出一般箴言，而是藉由茶來逼顯存有本質。「心茶道」與〈茶道箴〉的關係，如同久松真一「FAS 道場」概念一般作為東洋的無的思想根源。關於這點可以在「昭和三十四年度心茶會總會提綱」的「要項」中的「心茶道的根本理念」中清楚地窺見。〈茶道箴〉的神聖意味也就更為明顯了。

久松在此將心茶道的根本理念分成三種，一為人的心茶道的意義，二為心茶道的還源與起動，三為心茶道的世界文化史的位置。我們可以從這三項之間的關係解讀到久松真一所意識的茶道在生活中的意義所在。

「所謂心茶道的生活並非只是趣味、藝術或者單純的手法這樣的人類生活一般之單方面事情，而是究明人性根源，在其根源上經營人的生活，其中包含著人的生活全體。因此，立足於心茶道的茶會的目的，連貫著宗教生活、哲學思索、道德行為、藝術鑑賞這樣的人的生活全體，由此根源生活下去。」⁹

詞藉由禪宗而成為日本茶道之用語。

⁸ 藤軍《日本茶道文化概論》，北京，東方出版社，1996年3刷，頁327。

⁹ 請參閱久松真一〈生活と心茶〉，收錄於《茶道の哲学》，頁367-68。

顯然地，久松真一所說的茶道，應該說是他理想中的心茶道，而此心茶道並非只是藝術的鑑賞或者日常生活的一種行爲，而是「人的生活全體」。誠如「禪宗中，威儀即佛法，作法即宗旨，在其行住坐臥的四威儀中，進行佛法所重視的行持，在喫茶吃飯的作法處的點點滴滴之甚深微妙的宗旨上可看到全體作用。」¹⁰只是，久松真一特別強調茶道的生活全體的整體意味，進而以世界文化爲己任的積極意味。綜觀久松真一使用〈茶道箴〉的場域以及舉行方式而言，足看所謂神聖意味的儀式性內涵。而此儀式性可以窺見禪宗叢林清規的影響痕跡。而在神聖性的儀軌實踐中，〈茶道箴〉的精神相反地卻與日常性密切相關，開展出隨處作主的根源性。這種出於日常性可由《臨濟錄》中的說明作爲註腳。

「師示眾云，道流，佛法無用功處，只是平常無事。屙屎送尿，著衣吃飯，困來即臥。愚人笑我，智乃知焉。古人云，向外作功夫，總是癡頑漢。你且隨處作主，立處皆真。境來回換不得。縱有從來習氣，五無間業，自為解脫大海。」¹¹

¹⁰ 伊藤古鑑《茶と禪》，東京，春秋社，2004年，頁22。在此作者引用道元禪師《永平清規》所言：「法如爲法性，食也爲法性。法如爲真如，食也爲真如。法如爲一心，食也爲一心。法如爲菩提，食也如爲菩提。」顯然，在此之茶已非日常飲食之茶，而爲法之茶。參見同上，頁22。

¹¹ 出自臨濟義玄《臨濟錄》，東京，岩波文庫，1998年16刷，50-51頁。相關觀點如，「約山僧見處，無如許多般，只是平常。著衣吃飯，無事過時。你諸方來者，皆是有心求佛求法。」同上，頁101。「馬祖，因大梅問，如何是佛。祖云，即心是佛。無門曰，若能直下領略得去，著佛衣，吃佛飯，說佛話，行佛行，即是佛也。然雖如是，大梅引多少人，錯認定盤星。爭知道說箇佛字，三日漱口。若是箇漢，見說即心是佛，掩耳便走。」參見西村惠信譯註《無門關》，東京，岩波文庫，1999年9刷，頁125。此外「趙州，因僧問，

在此所說的「屙屎送尿，著衣吃飯，困來即臥」即是指佛法乃是日常中事，無一對象，無一行爲，不著於空間侷限，隨處皆真。亦即在日常中體現一切真如。因此，就茶道而言，其內涵所蘊藏的意味並非只是單純的日常生活行爲或者對此昇華的道德意義，而是生活全體，因此當下即具有宗教、哲學、藝術等等的生活全體的綜合意味。而此綜合的生活是在否定當下生活之後，使其趨向於超越性的宗教意味的存有，久松稱此爲世界的文化史。

第二節 「東洋的無」的〈茶道箴〉

久松真一完成〈茶道箴〉相當早，然而就發表時間而言，與〈東洋的無〉同樣是在昭和十三年。¹²〈茶道箴〉與其內容的相關論述十分龐大，構成《茶道哲學》這本著作幾乎一半的份量，而發表時間也參差不齊。然而，觀念前後則相當統一。因此，本節主要以「東洋的無」這種久松真一的特有思想來說明〈茶道箴〉當中所蘊含的禪宗思想。〈茶道箴〉分成以下諸部分，「露地草庵」、「茶道玄旨」、「和敬清寂」、「芳躅」、「流儀」、「喜好」、「閑寂」、「心悟」、「一期一會」、「事理」、「道」、「打擲」、「白露地」、「茶之十德」、「喫茶去」等項次。每一項次的解釋長短不一，發表時間也不一致，又以「心悟」

某甲乍入叢林。乞師指示。州云，吃粥了也未。僧云，吃粥了也。州云，洗鉢盂去，其僧有省。」這裡所說的吃粥洗鉢乃在於藉機逼勒，禪機盡在生活之中。參見西村惠信譯註《無門關》，頁 47。

¹² 於〈東洋的無〉發表於昭和十四年七月「日本諸學振興委員會哲學會」，參見藤吉慈海〈解說〉，收錄於久松真一《東洋的無》，東京，講談社學術文庫，1991 年 5 刷，頁 301。

來統攝「一期一會」、「事理」、「道」、「打擲」、「白露地」、「茶之十德」、「喫茶去」等項次。本節依據上述羅列項次，逐次依其要點說明、論述與禪宗思想的關聯。

一、超越空間的空間——與草庵

久松真一的茶道論中首先以「露地草庵」為起始。相對於此，許多有關茶論的著作對於「露地」的解說皆有待深入。譬如：「附屬於茶室的庭園叫做『露地』。露地取名於佛教用語，說菩薩衝過俗世火宅來到清淨的白露地。珠光在獨爐庵的露地裡栽種了柳、竹，還栽種了許多松樹。風過松林，松聲傳進茶室，更增加了茶室內的恬靜。」¹³這種傳統與禪宗祖師的審美觀密切相關，如南宋虛堂語錄有此禪偈「暖風雀舌鬧芳叢，出焙封題獻至公。梅麓自來調鼎手，暫時勺水聽松風。」¹⁴這首詩禪偈中，將煮沸的釜中水聲比擬為大自然松濤，已經使得茶與自然之間發生關聯。這樣的描述也僅是現有現象的說明，對於哲思的呈現上有待釐清。久松真一則從《法華經》〈譬喻品〉第三之露地比喻出發。「皆於四衢道中露地而作，無復障礙，其心泰然歡喜踴躍。」¹⁵即使位於四衢道中，也能心地泰然，歡喜自在。然而，何以如此呢？久松以為「這個露地內容解釋，在茶道上完全是禪的。因此，露地一語的原本意味並非單純地理的特定土地或者地域，毋寧是詮釋人本來的真實心地。」¹⁶所謂的「露」是指呈現，還有完全的意味；露地當指呈現境地，亦即不為

¹³ 參見藤軍《日本茶道文化概論》，北京，東方出版社，1996年3刷，頁44-45。

¹⁴ 引自榮西《喫茶養生記》，東京，講談社，1994年，頁16-17。

¹⁵ 臨濟義玄《臨濟錄》上也有「師問杏山，如何是露地白牛。山云，啍啍。師云，啞那。山云，長老作麼生。師云，這畜生。」，頁166。

¹⁶ 久松真一〈露地草庵〉，收錄於《茶道の哲學》，頁130。

一切煩惱所拘束與覆蓋的心地。因此，進入露地的最根源的意味當指本來心地的呈現。久松雖如此說，然而人與此環境之關係如何呢？

「於庵內庵外，世事之雜話，古來禁之。」（《露地清茶規約》利休、宗啓）庵內指草庵內部的空間，庵外則是指露地，進入露地則必須禁絕論駁俗事的言語。顯然，這裡並非是一種日常的生活空間，而是超越現實存在的空間領域。於是露地的花草樹木也充滿著超越世俗的審美意涵。因此，「露地樹石、天然之趣，不得其心之輩，速由此處歸去。」（《露地清茶規約》利休、宗啓）這樣的意味顯然十分明顯，露地內被觀照的事物須由「心」入手，而非尋常的世間美感。也就因此，這樣通往草庵的現實道路原就充滿超現實意味，久松真一認為這是茶道意味所轉換的路次之意，這是新路次的茶道創造。他將這樣現實的空間以佛教的「事理」來加以統一，他說：「在此茶道的露地上，佛教所謂『事』的地理路次與作為『理』的心地成為一如，事理也得以雙修。」久松真一以事理兩種概念來說明現實的人在道路行為上的空間以及心中的理法層次。而當進入露地的客人行走於此道路的一切作為必須以「心」為主體，方能契入於茶道。因此，在此對於存有的一切觀照應即為生命觀照。「靜觀秋天原野之草地，參雜諸花。」（《茶道辯蒙鈔》利休）庵外景物無一不是深沉的靜觀對象，而具有一定尺度規矩所形成的草庵正是茶道進行的場所。

「有一人，論劫在途中，不離家舍。有一人，離家舍，不在途中。」（《臨濟錄》）¹⁷久松真一以《臨濟錄》家舍與途中的譬喻說明草庵。「劫」指無限的時間，而途中或者家舍都是指空間，而人並非有限生命的人，而是能超越時空限制的真理洞悉者。我們仔細品味這句話的意

¹⁷ 出自臨濟義玄《臨濟錄》，東京，岩波文庫，1998年16刷，27頁。

味，將會發現兩個「人」皆為真如，故而內外無別，因為他們都是絕對的真實存有者，而途中與家舍這種相待關係，因為絕對關係而隨之被超越。若離了途中，家舍則缺乏絕對性，喪失本體。因為「小坐席（茶庵）之茶湯，以第一佛法，修行得道事也。」（《南方錄》覺書）茶道所開展之本質即是佛法之現象表現，而修行茶道即為得道，亦即獲得解脫之道。久松真一將草庵與露地這種有限物質現象與空間作為參究對象來觀照，的確已經超越了利休在《南方錄》中所提出的觀念，直接將露地與草庵合而為一，以之為整體，指出兩者的絕對性。關於茶湯的露地之環境設置也有受到連歌影響¹⁸，然而大體而言久松真一的說法較能契入茶禪兩者之關係。

此外，露地與草庵畢竟只是有限的現象，而足以開展出無限性的並非此現象而是人，一個澈悟的人。「至此露地草庵，拂卻塵芥，若主客能直心交往，規矩寸尺、式法等，不可強致。」（《南方錄》滅後）所謂「直心交往」即是所當下契入，無人我之差別，隨之現象界存在的露地與草庵都必將被加以超越了。關於此點，久松真一試圖回到無的主體性，為現象界的關聯賦予實際意義。然而其困境所在乃在於捨棄人我藩籬的課題如何達成。亦即主人本身將修習茶湯視為修道，深為藝術實踐者而不斷淬鍊其技術，由物我兩忘到達人我兩忘。實踐者與參與者之間的關係，雖因茶湯的儀式性而發生緊密關係，然而兩者之間的心靈修為

¹⁸ 關於此點請參閱《佗の世界》，頁 232-263。「如欲舉行連歌同坐，首先應該選擇時期，探尋景色佳好之處。雪月季節、花木美好之時，因為一見時刻變化的型態，心靈就活潑地躍動起來，隨著這種躍動言語就形之於外。絕對不舉行多數人的聚集、狂飲、放言的筵席。覓期、尋機，聚集此道的嗜好者，澄心而使坐席安靜，喁喁吟哦，應可口出佳句。」（《連理秘抄》）顯然這樣的筵席只能做為茶道發生之歷史基礎與文化根源，其直接性的哲理基礎依然不足。

層次則缺乏有效的系統建構。畢竟茶湯行爲與其他藝術不同，如繪畫、音樂、戲劇、舞蹈這樣的藝術範疇所存在的鑑賞對象是黯然存在的隱性者，它們固然都以此隱性者的存在爲前提，然而這種觀眾只是黯然參與而非與創作者共同完成藝術行爲，相較於此，茶湯則須透過主客之間的互動方能成就茶湯的行爲。

二、閑寂品味的「佗茶」——玄旨

「不識玄旨，徒勞念靜。」（《信心銘》）所謂玄旨即是茶道的根本意涵，亦即須由根源入手方能洞悉本質。然而，這樣的玄旨卻又是難以言說的境界。

「道流，大丈夫漢，更疑箇什麼。目前用處，更是阿誰。把得便用，莫道名字，號為玄旨。與麼見得，勿嫌底法。古人云，心隨萬境轉，轉處時能幽。隨處認得性。無喜亦無憂。」¹⁹

禪宗否定對於事物加以定義的言語文字指涉，因此是「莫道名字」，而強調隨機運用，當下活活潑潑的存在者，正是自我的本來面目，如能當下深究，世上並無可厭之物。這樣的真實存在並非語言文字的邏輯而是當下的存有，無關文字所指涉之玄旨。「佗之本意表清靜無垢之佛世界。」（《南方錄》覺書）故而茶道本意即爲「清淨無垢」之世界。何以先提到「玄旨」呢？

「茶湯室樸素的日常意味，並非只是隨意，煮茶、泡茶的飲茶而已。茶湯有茶湯的各法則，必須符合煮湯、泡茶的飲茶。但是，茶湯根本在於自在作用的根本玄旨，不論如何符合法則，僅只如

¹⁹ 臨濟義玄《臨濟錄》，東京，岩波文庫，1998年16刷，103-104頁。

此不能說是茶湯。甚而說拘泥於此是本末倒置。最重要的是規矩、尺寸法式等所有限定一箇打擲，回歸根源玄旨。」²⁰

久松真一以所謂「理三昧」、「事三昧」來說明洞悉本源與喫茶行為兩種知行一體的茶湯舉措。而其最重要的則在於所謂心悟，如此的茶湯是自然法爾的茶湯，亦即直心交往的茶湯之「閑寂茶」。而此心悟本源正是久松真一所說的東洋的無。茶湯只是開悟者的喫茶之機用或者未悟者藉此修道的工具而已。久松真一從東洋的無的立場來說明喫茶這種日常性的機用，應機掃除了一切法則，使理事無礙，回歸自由自在的飲茶行為。那麼什麼是「閑寂茶」呢？

首先我們注意「閑寂」是一種特有茶道審美觀，渡邊誠一《侘の世界》指出，「閑寂」這種審美觀出自於兼好《徒然草》，而後由世阿彌、禪竹、正徹、心敬、珠光、紹鷗、利休繼承下來。²¹在《國語大辭典》中，將「閑寂」解釋為「茶道、俳句等所謂閑寂的風趣。在簡素中的平靜感覺。」²²只是這種意味是後起的，上面已經提到《南方錄》中將「閑寂」直接視為「清淨無垢」的狀態。在此之前，參究大德寺一休宗純的村田珠光的〈心之師〉當中雖無提到「閑寂」的意味，然而其意味卻值得推敲。²³

²⁰ 久松真一〈茶道の玄旨〉，收錄於《茶道の哲學》，頁 157。

²¹ 渡邊誠一《侘の世界》〈美意識の轉換—侘びの萌芽〉，東京，論創社，2002年 2 刷。

²² 參見小學館編《國語大辭典》「侘び」條目，東京，小學館，1982 年 3 刷，頁 2521。

²³ 關於村田珠光的生平請參閱永島福太郎〈珠光古市播磨法師宛一紙〉「解題」之「珠光傳」，收錄於《茶道古典全集》第 3 卷，京都，同朋社，1978 年，頁 3-6。

「此道，第一惡事為，心之滿心，與執著也。冒裝，我執著於開始一念，不顧他者。譬如，忌妒練達者，蔑視初學者，更為不當。宜須親近飽學者，了悟其理，即便一言亦得讚嘆之機，再者，於初學者總須培育也。此道一大事情乃融合和漢之境地。此極為切要！應須留意。再者，當下所言冷瘦，初學者持有備前、信樂陶器，難以言說也。所謂冷瘦，應具良品，實解箇中品味，而後者可謂冷瘦也。再者，若無上述品味，無拘於道具可也。雖固卓越者咸嘆其未到者，此謙虛實為重要。自負之心不可有，而須具自負之心。再者，須為忍耐之道也。銘言有曰，以心為師，而不為心所拘。古人所言也。」²⁴

在此，值得注意的是茶道首要戒「我執我慢」，其次則是茶道品味在於「冷瘦」，最後則是「以心為師，而不為心所拘」。而「我執我慢」實屬世俗之心，進而「以心為師」則是回到本源，「不為心所拘」則又

²⁴ 參見村井康彥校注「函古市播摩法師，珠光心之文」，收錄於「日本思想大系」《古代中世藝術論》，東京，岩波書店，1973年，頁448。關於此文的現代口語解釋可以參見田中仙翁《茶道の美学——茶の心とかたち》，東京，講談社學術文庫，1999年7刷，頁224-231。田中仙翁並非逐字翻譯，而是依據古日文進行解釋性說明。此外，也可參閱森川惠昭〈不完全なもの崇拝〉，收錄於神林恆道編《日本の芸術論》，東京，ミネルヴァ書房，2000年，頁72-73。而日文註解與白話日文最值得注意的是永島福太郎〈珠光古市播磨法師宛一紙〉，收錄於《茶道古典全集》第3卷，京都，同朋社，1978年，頁3-6。此外，中文譯本可以參閱藤軍《日本茶道文化概論》「函古市播摩法師，珠光心之文」，北京，東方出版社，1996年3刷，頁41；然而藤軍所譯諸多文句尚待商榷。

跳脫自我之牢籠，顯然都屬禪宗境界。²⁵至於說「冷瘦」的審美品味則開啓往後茶道的「閑寂」審美觀。而村田珠光最喜歡的作品即是《碧巖錄》作者圓悟克勤墨跡以及一休老師大德寺開山大燈國師的祖師虛堂等人的墨跡。這樣的品味正是所謂「閑寂世界」之根源。²⁶實際上，使得「閑寂」理念明確化，並且最初使用這句話的茶人是武野紹鷗。²⁷《南方錄》上利休引用藤原定家的和歌來說明「閑寂」的內涵。「不見春花，不見紅葉。海濱茅廬，盡在秋暮。」²⁸紹鷗據此又說「如凝視其花、紅葉，乃無一物的境界，海濱的茅廬。」²⁹在此的凝視所指的是審美觀照，而此「無一物」並非眼中無任何對象，而是主客之間當下同時泯滅的境界，物我兩忘的境界，這種境界也可以說是「閑寂的世界」、「茶的本心」，甚而說是「開悟的境界」。³⁰千利休最終將茶的表現，回歸到日常性的人間。「主客若能直心交往，規矩尺寸，不可強致。燒火、煮湯、喫茶而已。」³¹泡茶形式的建構，隨之被加以捨棄，最終回到主客之間的心靈交會，所謂「直心」狀態即是主客雙泯。這樣的茶湯的極致即是

²⁵ 關於此點，熊倉功夫指出「以心爲師，而不爲心所拘」應出自《大般涅槃經》〈獅子吼菩薩品第二〉。參見朝日選書《茶の湯の歴史》。引自藤軍《日本茶道文化概論》，頁 42。

²⁶ 參見久松真一〈侘びの茶道〉，收錄於《茶道哲學》「久松真一著作集 4」，東京，理想社，1973 年，頁 80。

²⁷ 渡邊誠一《侘びの世界》，東京，論創社，2002 年 2 刷，頁 25。

²⁸ 關於此點，可參見藤軍《日本茶道文化概念》，頁 49。並參見渡邊誠一《侘びの世界》，頁 25。西山松之助校注《南方錄》，收錄於「日本思想大系」《近世藝道論》，東京，岩波書店，1972 年，頁 18。

²⁹ 西山松之助校注《南方錄》，同上書，頁 18。

³⁰ 西山松之助將此境界稱爲「開悟的境界」。同上書，頁 18。

³¹ 西山松之助校注《南方錄》〈滅後〉，頁 125。

「閑寂の世界」。³²如此，則茶湯也僅是燒火、煮湯與喫茶這等日常的行爲而已。此與臨濟所說的「佛法無用功處，只是平常無事。屙屎送尿，著衣吃飯，困來即臥」並無二致。

相較於向來對於「閑寂」的解釋建立在歷史性論述的著作，³³久松真一在〈閑寂的茶道〉展開了哲理論述。以下我們來檢討久松真一所說的「閑寂」意涵。久松真一首先從「佗數奇」（佗品味，亦即閑寂品味）的品味之心來加以說明。他認為以心為主體，而一切對象皆能回歸選擇對象的主體，於是朝鮮文物、中國文物或者日本文物的差別都能消除。³⁴這點實際上出自於村田珠光的〈心之師〉的「融合和漢之境地」的說法，不為物品形式、文化所拘束，回到心靈的主體，這正是村田珠光所告誡於後代茶人的義理所在。

「因此，茶道性格這一東西到底是什麼呢？『閑寂品味』到底又是什麼呢？上述則是問題所在，不論其性格、閑寂品味這一言語具有非常複雜的意味，因為具有形成茶道文化的內容，我在以前分成七個來談過其複合性格。」³⁵

久松真一指出「閑寂品味」的七種性格與內容即是他所說的「不均齊」(Asymmetry)、「簡素」(Simplicity)、「枯高」(Wizened Austerity)、

³² 關於此點請參閱倉澤行洋《対極桃山の美》〈利休と芭蕉〉，京都，淡交社，1992年，238頁。倉澤將利休的「佗」比喻為芭蕉的捨棄執著之「輕」的境界。

³³ 關於此點以渡邊誠一《佗びの世界》最為明顯。而田中仙翁《茶道の美学—茶の心とかたち》的著作傾向於茶道禮法的研究。

³⁴ 參見久松真一〈佗びの茶道〉，收錄於《茶道の哲學》，頁79。

³⁵ 同上，頁91-92。

「自然」(Naturalness)、「幽玄」(Subtle Profoundness)、「脫俗」(Unconditioned Freedom)、「靜寂」(Calmness)。其實這七個性格也是久松真一所說的禪文化的七種性格。關於此七項性格的內容為何，我們將在第三章中詳細論述。

三、茶道四諦——清寂

「和敬清寂」向來被視為茶道四諦。「而，道之所以為四，曰和，曰靜，曰清，曰寂。」(《數奇者名匠集》)久松真一對於這四個字的解釋與歷來說法不同。他認為「和」是主客之間充分和合，毫無隔閡；「敬」是彼此相敬之情；「清」是保有清淨的心情；「寂」是無喧囂，心情平靜。而此四諦並非只在於人倫之上，而且包含了事物人境上的和敬清寂，同時也包括了茶人對於事物人境的和敬清寂。在此所說的「事」是指茶道上的露地的掃除、茶庵內的插花、點茶，他認為穿衣吃飯、行住坐臥的四威儀都是事。「物」則是茶筴、茶杓、茶罐、爐、花、花器等。「人」則是茶道上的主客，或者客人的主次關係。「境」則是指環境，乃是作為茶庵露地的庭園以及茶庵內部。總此對於事物人境上的和境清寂，也是對於強調行茶道的主體而言，正如〈茶道箴〉所言「於事物人境無念」。

這裡的無念，並非只是無雜念的意義，而是在「身心自契道」情形下的境界，亦即「你一念心歇得處，或作菩提樹。你一念心不能歇得處，或作無明樹。……你若歇得，便是清淨身。你一念不生，便是上菩提樹，三界神通變化，法喜禪悅，身心自照。」³⁶久松真一認為「身心自契道」，乃是「一念歇得處」，顯然並未通透，尚且不如一念之未生。《臨濟錄》

³⁶ 《臨濟錄》，頁 102。

所言顯然強調了一念不生，而非生了念之後的歇處，如此只是斷續之存有而已，而非如如不動之本有。這與他說的東洋的無之能造性，顯然有層次上的差異。

「佛法無功德，只是平常事。屙屎送尿，著衣吃飯，困來即臥。愚人笑我，智乃知焉。古人云，向外作工夫，總是癡頑漢。你且隨處作主，立處皆真。」³⁷這裡所說「立處皆真」的前提是「隨處作主」，如能隨處作主乃因一念之不生。實際上，一念之不生與一念歇得處是清淨身與三界神通變化之別。

四、前人形式的反省——芳躅、式、流儀

千利休去世後，茶道相對地鼎盛發展，流派眾多。千利休後裔的千家流分出了表千家、裏千家、武者小路千家，除此之外的茶道流派尚有三齋流、藪內流、有樂流、南坊流、遠州流、石州流、庸軒流等等。這些流派自有其表現形式，禮法也有所不同。而即使同一流派，每一個人所希望學習的目的也有別。³⁸除了這種無形的禮法形式上的不同之外，尚有諸多古人遺跡，如建築、露地、茶器、茶碗等可供人賞玩。前者為無形文化資產，而後者則為視覺形式，觸覺可碰觸的文化資產。面對有形與無形的表現形式，加上時空的變遷，茶湯也就失去原有面目。故而千利休也就有所感慨：「不過十年，必捨茶之本道，斯時，茶湯卻昌盛世間，如此俗事之遊事，實為可悲，如今所見，可歎也。」（《南方錄》〈滅後〉）為此則必須回歸茶道的根源精神，因此《山上宗二記》上面

³⁷ 《臨濟錄》，頁 50-51。

³⁸ 久松真一〈芳躅〉，收錄於《茶道の哲学》，頁 179。

就指出：「以因茶湯出於禪宗，專於僧行也。珠光、紹鷗皆禪宗也。」³⁹茶湯原本是從禪院茶禮汲取鬥茶形式的世俗化產物，發展為與抹茶、酒宴、湯浴等關聯，逐漸低級化。能阿彌將鬥茶聚會之處轉換為書院形式的大廳，將低俗遊藝性質的茶湯加以美化、儀式化並且高級化。珠光茶藝出於能阿彌口傳，故而汲取禪味，將此轉變為禪的本義，開啓了草庵的閑寂茶境。⁴⁰此後茶湯又變為形式化，因此為這樣的感慨也是寂庵宗澤所說的：「茶意不可以詞說之，不可以容教之，而在於觀己而領解，此乃教外別傳。」⁴¹落入言詞的解說，有限現象的闡述，皆難以觸即本質的問題，最終必須是反觀自己。否則以所謂「好み」（日文發音為‘Konomi’，亦即嗜好，在茶道中往後發展為流派之「法式」，以下翻譯為「法式」或「流派」）為樂，相互毀謗，終究墮落到低級品味的「俗茶」。因為佛法所戒的正是所謂「趣」，而此趣缺乏了根源性的提昇，僅限於感官層次的拘束。

只是茶道之法式又不可免，如「夫，茶湯之習種種，第一，作意至要也。」（《宗春翁茶道聞書》宗春）茶道中有獨特的「好み」用語，久松認為這種「法式」創造出了今天可所看的具有特色、綜合性茶道文化的主體性作用。因為每一種法式都是前人「創意」的結晶，因此「創意是個性的、獨創的，而且必須具有普遍妥當性。」⁴²久松真一反而以積極態度來觀看法式，他認為茶道全盛時期的桃山時代、江戶初期重視「創意」，「法式」就變得活潑，於是有各種「流儀」產生。而「流儀」

³⁹ 山上宗二《山上宗二記》，收錄於桑田忠親《山上宗二記の研究》，京都，河原書店，昭和52年6版，頁276。

⁴⁰ 桑田忠親《山上宗二記の研究》，頁48。

⁴¹ 寂庵宗澤《禪茶錄》，頁288。

⁴² 久松真一〈好み〉，收錄於《茶道の哲学》，頁198。

正是茶人人格的具體呈現，是一種無形的精神之流露。「紹鷗五十四而遠行，茶湯風體正盛而死去也，譬物之吉野盛開繁花已過，夏已過，秋之月，似楓葉。……引拙似十月時雨樹葉亂，七十死去，珠光八十逝去，若雪山，右三人，行跡種種更替，皆有趣也。宗易茶湯亦如早冬木也，凡人無用也。」這點除了可以看到茶湯受到連歌上面對於季節歌詠的影響之外，也將藝術形式與季節、年齡對應。⁴³這些「法式」正是構成了所謂無形文化的生命形式。而從芳躅、法式、流儀的發展依然是時空變遷的有形與無形文化的展現。如果拘於形式，或者只是耽於形式之樂，則茶道之發展也就如前人所預言的一般，墮落於低俗品位。故而利休嫡傳山上宗二也就說「因茶湯出自禪宗，專於僧行，珠光、紹鷗，皆禪宗也。」⁴⁴回到本源，反省茶道的乃是出於禪僧，亦即回到以心為根源的茶道，正是所謂茶道創立之前的茶道的本來面目。⁴⁵久松真一認為回歸到根源性的能動創造之禪境，如此才能因應時代產生積極的作為。

五、以山為谷的茶道名人——佗數奇

茶道中的特殊造語「佗數奇」，是結合「佗」與「數奇」兩個字形成的語彙。「佗」表示閑寂如上述所言。「數奇」原本是日文的「好く」、「好む」的意味，表示喜歡茶的道具，並且聚集許多茶具的意味。「數奇者」、「數奇茶人」意味著富有且收集許多茶具。「所謂數奇知識，云為嗜好某道。近代茶湯之道稱為數奇之故為，若聚集數量，則茶湯集

⁴³ 請參閱桑田忠親《山上宗二記の研究》，頁 51-53。

⁴⁴ 山上宗二《山上宗二記》，頁 275。

⁴⁵ 久松真一〈芳躅〉，收錄於《茶道の哲学》，頁 178。

物之數量也。」（《分類草人木》）⁴⁶「數奇」在東山時代已經成為表示茶的特殊實態之名詞，被用於喜歡茶的道具以擁有眾多且各式各樣為樂。「數奇茶人」表示富裕茶人。而「佗茶人」則意味著貧窮的茶人，只有一箇釜具，別無他物。

「古人云，成茶湯名人之後，即使僅有道具一種，『佗數奇』專一也。」⁴⁷「一物亦不有，胸次覺悟一，作法一、妙技一，此三條之趣稱為佗數奇也。」⁴⁸顯然地，所謂「佗數奇」乃是指技術層面與思想層面的卓越。茶湯道具的優劣在當時最能表示出茶人的身分地位，「佗數奇」往後演變成沒有名茶具的貧窮的「佗茶人」。「所謂如數奇者，善法也。」⁴⁹「成為茶湯名人，觀於茶湯的一切事情皆能自在無礙，總之橫亙茶道文化體系全體，成為真正能用之人，這樣的人才初次以佗數奇為專一。」⁵⁰因此茶湯名人乃在於創意上面，故而能「以山為谷，以西為東，破茶湯之法，得能自由且趣味也。」⁵¹久松真一認為這正是所謂「絕對無的主體」。⁵²而所謂「佗數奇」的性格也正是禪的七種性格，亦即「不均齊」、「簡素」、「枯高」、「自然」、「幽玄」、「脫俗」、「靜寂」。

六、心悟——一期一會、獨坐、事理雙修、道、打擲、白露地、茶十德、喫茶去

⁴⁶ 引自久松真一〈佗數奇〉，收錄於《茶道の哲学》，頁 201。

⁴⁷ 山上宗二《山上宗二記》，頁 242。

⁴⁸ 同上，頁 242。

⁴⁹ 山上宗二《山上宗二記》，頁 242。

⁵⁰ 久松真一〈佗數奇〉，收錄於《茶道の哲学》，頁 207。

⁵¹ 山上宗二《山上宗二記》，頁 281。

⁵² 久松真一〈佗數奇〉，收錄於《茶道の哲学》，頁 208。

久松真一在「心悟」前言，這樣指出：「所謂開悟不為物、心，甚而不為佛所繫縛，完全無相而顯現一切相，顯現之同時，都不為所現之物、所現之事所繫縛，空間地無邊地形成世界，時間地無限地創造歷史知覺對主體的自覺。」⁵³這段話的意義在於以「心悟」來說明心悟的本質，不為心靈對象化的物所束縛，同時也不為心靈的既有概念束縛，同時也不為理念上的「佛」所束縛。當處於這種開悟狀態時，超越時間、空間限制，此時是創造歷史的絕對主體的自覺，他在此所說的是能動主體的自覺。因此，久松真一顯然認為「一期一會」、「事理雙修」、「道」、「打擲」、「白露地」、「茶十德」、「喫茶去」等皆是悟境通透的禪機之所顯現。在此分成幾個項次來加以論述，首先是「一期一會」，其次是「事理雙修」，接著是「道」、「打擲」、「白露地」，最後則是「茶十德」、「喫茶去」。

（一）生命的當下邂逅——一期一會

井伊直弼在茶湯思想上的貢獻為「一期一會」與「獨坐」。「抑者，茶湯之交會稱之一期一會，庶幾同一主客交會，若思今日之會為時光不歸之會，實我一生一度之會也。」⁵⁴在此所說的一期乃意味著一生，而「一期一會」意味著生涯僅有的一會見面。因此，茶事主持者之主人須有此覺悟，積極地肯定瞬間的當下，絲毫不懈怠。⁵⁵這是對於生命當下的肯定。久松真一進一步說「勇猛眾生在於成佛一念。」因此一期一會

⁵³ 久松真一「心悟」，收錄於《茶道の哲学》，頁 222。

⁵⁴ 井伊直弼《茶湯一會集》，京都，燈影社，昭和 63 年，頁 24。

⁵⁵ 關於此事據說有段著名的故事。大德寺住持清嚴三次拜訪千宗旦，三次不遇，寫下了「懈怠比丘不期明日」而歸。宗旦見此身有所感，所謂的「不期明日」，乃期待於今日，因此以「今日庵」為齋號。

之覺悟，乃是在於瞬間當下的電光石火的生命刹那顯現，並非一種否定的，而是絕對肯定的契機，超越了日常的極限，發揮異常的自在力。或者說是大死一番，而產生的創造性。所謂「勿流於遊戲逸樂」的真正意味乃在於珍惜瞬間，成就無限生命。既是如此也就不斷地挑戰自我，正是所謂「不為佛所束縛」而又能有「成佛一念」。

「主客皆生餘情殘心，若退出問候終了，客亦出露地，不高聲言語，若靜默回顧而出，主人猶有甚者，目送客人離去消失為止。……心靜地回到茶席，此時，由躡口進入，獨坐於爐前，今暫有可言者，已無何人可來哉。今日，一期一會終了，觀想不再來之事，或也獨自飲茶，此為一會極意之習也。此時，寂寥，對話者僅只一口釜，外無餘物，誠自得之境界也。」⁵⁶

送客時，不以言辭，僅以目送，客人身影消失後，關閉門窗，回到茶席，別無一物，僅眼前一口茶釜，茶會終了，雖是寂寥，卻得以與物對話，尚處怡然自得之境。這正是所謂的餘韻，尚由此一會而反觀自省。

久松真一在傳統茶湯上的一期一會上取道業無怠的修行，強調當下覺悟的肯定契機，由此才能突破日常界限。這正是〈茶道箴〉所言的「觀一期一會，道業無倦」，強調練習前人規範所獲得解脫。

（二）創意的修行——事理雙修

各種藝術皆有其「こつ」（日文發音‘kotsu’，亦即骨，中文為「要領」或「法門」），而此法門應該出自於作用的本質。若能體會這種「法門」也正是茶道名人。然而，茶道也是藝術的一環，因此則須積累諸多

⁵⁶ 井伊直弼《茶湯一會集》，京都，燈影社，昭和 63 年，頁 115-116。參見「獨坐觀念」項次。

法則。相對於既有法則的遵循，則是一種「創意」的強調，而此創意來自於生命的根源性精神。茶道的有形可見者為「事」，無形規範者為「理」。在茶道中兩者必須雙修，才能洞悉茶湯的根源。

「事理雙修之場合，其『理』為主體規範，『事』為基於理的具體現象。就茶道而言，所謂，泡茶前的各種規範為理，實際動作為事，茶室建築之尺度為理，建成之茶室為事。但是，向著根源前進一步，『心之規矩』為理，其他一切個別種種『規矩』也成為『事』。」⁵⁷

因此雖然藝術有其「法門」，實際上這些法門是個別性的，而非整體，故而必須以「無心」的創造，才能有自己的創意。而茶道的究竟則正是修行佛法，澈悟於佛法，如此才能到達人類生活的根源。既是澈悟也就超越了時間與空間，自我表現，自在自由。因此，所謂復活真正的茶道，並非回歸歷史上的千利休，而是回到千利休所體悟的本來的茶道。關於千利休心源的強調正是久松真一的獨創之處。

（三）無念的禪境——道、打擲、白露地

所謂「道」並非只是茶道中的「法則」而是活生生的道，亦即行茶道之人所創造的道。所以〈茶道箴〉所說的「身心自契道」正是心之所欲，而法則從之於心，不踰越於規矩之外，因此也就是發揮作用的主體之道的作用。於是利休的所謂茶道秘密事其實無他。「所謂大秘事，此山水、草木、草庵、主客、諸具、法則、規矩，皆只一箇打擲趣，無一物之念，無事安心白露地，應知此利休宗易居士真傳大道。」「只一箇」

⁵⁷ 久松真一〈事理〉，收錄於《茶道の哲学》，頁238。

正意味著上述的諸種有形、無形的事物，一次全部超越，所以能無一物的念頭，也正是所謂「王三昧」，正是否定的絕對肯定。終究茶湯又回到現實生活的狀態，此種現實是超越有形限制後的無限喜悅的世界，也是所謂「白露地」，亦即世界、法界、佛的世界，或者說是淨土。無一物可求，無事無念。

（四）不生不滅的妙藥——茶之十德、喫茶去

向來日本茶道因襲了榮西和尚傳統，發展出勸進飲茶饒益身心的觀點。故而傳是有所謂利休十條。「諸天加護、睡眠遠離、孝養父母、消除重病、眾人愛敬、煩惱自在、無病息災、貴人相親、壽命長遠、悉除朦氣。」（《閒夜茶話》井伊掃部「利休居士茶十德」）⁵⁸這十德裡面清楚地說明茶對於人在精神與肉體上的助益，而主要在於從茶的物理性方面，鼓吹茶的功用。這種傳統首先出自於陸羽《茶經》，而後發展為榮西的《喫茶養生記》。⁵⁹只是久松真一認為喫茶不能停留於藥物的功

⁵⁸ 引自久松真一〈茶の十德〉，收錄於《茶道の哲学》，253。觀於此十德也有不同說法，如「諸佛加護、五臟調和、孝養父母、煩惱自在、壽命長遠、睡眠自在、息災延命、天魔道心、諸天加護、臨終不亂。」內容大同小異。此外尚有差異最大的「早交高位、花無他念、眾人愛敬、不語成友、知草木名、席上長香、朝暮風流、諸惡別離、精魂養性、不事有佛緣。」顯然此一十德由後人任意修飾而成。

⁵⁹ 陸羽《茶經》有言：「茶之為用，味至寒，為飲最宜精行儉德之人，若熱渴凝悶，腦疼目澀，四肢煩，百節不舒，聊四五啜，與醍醐甘露抗衡也。」。榮西《喫茶養生記》〈序〉也有所謂：「伏維天造萬象，造人為貴，人保一期，守命為賢。其本一期之源在於養生。其示養生之術。可安五臟。五臟中心臟為王乎。建立心臟之方，喫茶事妙術也。」參見《榮西》之〈喫茶養生記〉，頁401。

能論，而應積極地發現茶文化的價值。於是他舉出自己的「茶之十德」。

「綜合地實行日本文化、參究佛法、佛教日常生活化、道德向上、禮儀儀軌之尊重、培養高尚品味、日本文化的高昂宣導、日本文化的創造、文化財的保護、藥效。」等等。從此我們可以看到久松真一對於茶之十德的看法，蘊含著積極的文化創造與傳播的意義。

稍加分析可以知道，藥效與文化財保護是較為消極的作為。「藥效」是身體功能，「文化財保護」是透過飲茶來保護涉及茶道的有形與無形的文化財。「綜合地實行日本文化」與「參就佛法」則是以茶道為文化綜合體來看待，而茶道即佛法，故而也是自覺的行為。「佛教日常生活化」則是標示著茶道是佛教日常生活化，穿衣吃飯盡在茶道中體現。「道德向上」乃是所謂從「和敬清寂」四諦所體現出的道德層面的意義，特別是「和敬」都是表現在人倫上的意義。「禮儀儀軌之尊重」茶道中蘊含著日常生活的禮儀，因為其中包含著道德與藝術的結合。「培養高尚品味」則是透過飲茶可以欣賞到建築、書畫、工藝品。「日本文化的高昂宣導」則區分出從中國茶發展出的特殊的日本表現形式，因此飲茶也是宣揚日本文化。「日本文化的創造」則是回歸利休洞悉茶道精神的創造行為，而非模仿古來的茶道。

茶既然與禪宗密切相關，在語錄中就存在許多以茶為公案的故事。「中國的禪，茶除了藥用之外，也被使用為嗜好、儀式或者藝術等種種目的，而最獨特被使用的是禪門問答機緣所使用的場合。亦即，茶成為禪的作用的機緣，再者也是禪的理想輪廓形成的契機之場合。」⁶⁰久松這句話的意味茶室禪機作用的機緣，藉由茶來逼勒真如的本性。

⁶⁰ 久松真一，〈喫茶去〉，收錄於《茶道の哲学》，頁 267。

「趙州和尚，因問新到，曾到此間麼。僧云，曾到。師云，喫茶去。又問一僧，僧云，不曾到。師亦云，喫茶去。後院主云，和尚為甚，曾到也云喫茶去，曾不到也云喫茶去。師召院主，主應諾。師云，喫茶去。」（《汾陽無德禪師頌》）

這段話是最為有名的喫茶故事，如果仔細閱讀第一章所引用的《百丈清規》〈赴茶湯〉內容即可清楚，茶湯在叢林中被使用的頻繁與精密且受到重視的程度。舉凡茶園、茶源的作務、摘茶、送茶、茶的品評、茶盞、茶匙、茶銚、茶囊等有關的工具與事物，都被用為禪的機用所在。「到襄州華嚴。嚴依拄杖，作睡勢。師云，老和尚瞌睡作麼。嚴云，作家禪客，宛爾不同。師云，侍者，點茶來，與和尚喫。嚴乃喚維那，第三位安排這上座。」⁶¹這是臨濟禪師外雲水參訪的紀錄。此外三峰與黃檗的對話也頗為有名。

「到三峰。平和尚問，什麼處來。師云，黃檗來。平云，黃檗有何言句。師云，金牛昨夜遭塗炭，直到今日不見蹤。平云，金風吹玉管，那箇是知音。師云，直透萬重關，不住清霄內。平云，子這一問太高生。師云，龍生金鳳子，衝破碧琉璃。平云，且作喫茶。又問，近離甚處。師云，龍光。平云，龍光近日如何。師便出去。」⁶²

所謂喫茶去的公案，乃是禪宗以茶為機用，作為勘學人的手段，因此喫茶在禪門中與生命洞悉的本質發生的密切關係，那是生命本質的逼顯。如松源崇岳所言：「趙州喫茶去，毒蛇橫古路。踏著乃知非，佛

⁶¹ 《臨濟錄》，頁 203。

⁶² 同上，頁 201。

也不堪作。」其中的「毒蛇橫古路」乃在於說明禪人以借物顯機，剎那盡是斬斷言語思索的嚴峻勘勒，片刻不可須臾，剎那片刻都是生命本質。或者如黃龍心死所言：「趙州喫茶，宗門奇特。到與不到，正白拈賊。」其中的「到與不到」乃是所謂落實表象的理解的「到達祖關」與否的言詞說明皆是謊言一場。

而在日本，則以禪宗所言的「無」，作為茶道宗旨，於是茶的日常性成為機用之所在，進而禪成為茶道的的生活體系。這正是利休所說的：「或可合趙州意味矣。」久松真一認為趙州喫茶去是一泡不生不滅的妙藥。

第三節 「無」的宗教茶湯

茶道在近代初次獲得西方人的重視當初自於岡倉天心的《茶書》。他說「茶的哲學並非世間普通所說的單純的審美主義。這是因為而與倫理、宗教結合，表現出有關人與自然的我們的全部見解。」⁶³岡倉天心在此已經說明了茶的哲學在審美意味之外的倫理、宗教意味，宗教為茶道中的一項文化要素。久松真一也同樣稱茶道為日本的綜合文化的體系表現，而他卻是高度強調了禪的宗教特質。

「禪進入茶湯的世界，成為閑寂茶的主體，因此脫離禪僧、禪院這種傳統的制約，代替禪僧，作為僧俗、貴賤、富貴無差別的平等的心的人類理性形象，形成佗茶人以及其社會，再者代替禪院，作為心的禪的人類理想形象的生活之心的禪的居住以及其社會的中心，創建露草庵，甚而代替禪院裡的生活、其清規之外的

⁶³ 桶谷秀昭譯，岡倉天心著，《茶の本》，東京，講談社學術文庫，1994年1刷，頁13。

所有雜器，作為符合露地草庵的新的禪的生活、其禮法之外的新的禪的道具，創造出閑寂生活、閑寂禮法、閑寂諸具，終於顯現出禪史上未曾有的機用。」⁶⁴

久松真一認為，茶道出自於禪僧，而進入了在家居士的露地草庵，也就是從僧人身份轉為茶人，從叢林寺宇變成茶人的草庵。此外，在此所開展的儀式、創意等等都是從禪林清規所轉化而來，可以說是禪宗所呈現的大機用。如果回顧歷史，我們發現禪宗進入日本文化中相當早，而珠光時代正式以禪的精神與茶的日常性加以融會，構成日本文化的特殊性。於是，所謂「佗茶」的茶道，在宗教的領域轉化成文化人之間的審美品味時，所謂大機大用的澈悟者的茶人則是從茶的創意中，創造出屬於日本獨特風格的茶道。在茶湯發展的歷史中，茶道數次中落，苟且流於一般的遊戲逸樂、器具炫耀或者技術的展現，使得茶道失去本來面目。所以久松真一才會說「苟且勿流於遊戲逸樂，趨好事嬌奢，偏固流儀技藝墮邪路」。亦即強調回歸到禪宗的本來面目。

「我們在日本茶湯上可以看到茶的理想之頂點。……茶對於我們而言成為飲用形式的理想化以上的東西。那是生命技術的宗教。那種飲料成為對於純粹與精巧崇拜的藉口，主人與客人成為一體，此時，發揮了創造現實世界上無上幸福的神聖角色。」⁶⁵

的確主客一體是茶湯的最高理想，為此歷來茶祖開創諸多創意來製作各種藝術品、建築物、身體行為等等，然而也正如岡倉所流露出來的疑慮，茶湯只是純粹與精巧愛好的藉口而已。這其中也就蘊含著茶湯主

⁶⁴ 久松真一〈茶事の和美〉，收錄於《茶道の哲学》，頁120。

⁶⁵ 岡倉天心《茶の本》，頁35。

持者的心靈層次的落差。因此，歷來對於茶湯的要求往往希望溯本歸源，回到禪的世界。這種狀態最爲明顯的是寂庵宗澤的《禪茶錄》。

「體用修行覺道，悟佛果淵源體也，是為實；其佛果應同九界眾生利益，用也，是為權也，譬體如大地，用皈體，權有歸實德也，為體用之義也。然，顯茶事之行，乃欲達佛心之教也。」(〈體用〉)⁶⁶

體用之修行，乃是要求於茶湯的主事者，這種體用修行實際上就是久松真一的「事理雙修」的概念，而最終茶湯是爲了「是佛心之教也」。茶湯既然爲一切佛心的權變之舉，那麼茶湯的任何設施在何種程度因佛心而來，則值得商榷。亦即所謂權變也須有洞悉本質的主體存在。如此方能行佛事，藉機顯本。最終一切的機巧與行爲或者創意只是開展生命本我的契機而言，點茶者若無生命之照見則一切現象也都缺乏實質意義。

的確，誠如久松真一所道破的一般，禪進入茶之後，脫離禪僧、寺院而進入庶民社會，普及了禪的教化，閑寂茶的品味提昇審美情趣，以佛教的怨親平等的平等觀，試圖使主客相遇瞬間達到絕對自由，但是這樣的自由或許也如岡倉天心所說「無上幸福」一般，蘊含著感官成分。而茶道之所以不斷地強調茶祖的精神，也正是歷來茶祖所開創的法式、規矩具有其創意所在，而回歸茶祖精神的意義實際上具有既成傳統與打破傳統的禪精神的回歸，不論寂庵宗澤或者久松真一都高度強調其宗教

⁶⁶ 寂庵宗澤《禪茶錄》，307。法華文句會本，第八、二十四丁有「體用者，前方便爲因，正觀入住爲果，住出爲體用，體即實相，無有分別，用即立一切法，差降不同，如大地一生種種芽。」而十雙權實爲「事理、理教、教行、縛脫、因果、體用、漸頓、開合、通別、悉檀」等十種，一一皆爲權實相對，此十權之事即權，理即實也。

意味。因此，基於「無一物」的發現所形成的「閑寂茶」，反成肯定茶祖儀軌與掙脫精神束縛的必然矛盾。

結論

〈茶道箴〉思想內容可以反映出久松真一在傳統茶道的思想賡續以及開創性。他以行茶事的行為主體來思考茶道在日本文化中的價值，並且以此作為有別中國茶藝而粲然成章的自成體系，藉此區分出東西文化的價值，實際上並非東西文化而是日本文化的特質而已。就〈茶道箴〉的內容而言的確可以看到茶道蘊含綜合性文化的特質，只是這種文化特質固然可以推演出諸多的相關體系，譬如建築、造園、書法、繪畫、工藝美術等等藝術範疇之外，也蘊含了人倫道德、宗教體驗與社會禮儀等龐大領域；然而實際上此一綜合生活應為禪宗庶民化的生活，其本質依然建立在以宗教為核心的基礎上，其價值在此，其侷限也在此。再者，久松真一以「心」為茶道的動能與根源，從東洋的無的所謂能造性來建構此一理想的生活文化體系，然而這些文化體系往往在於理論的建構與思考，在所謂新的茶禮、儀式的表現上卻缺少有效論述，雖是強調遵循與創新的所謂茶祖的精神之回歸，使得高度儀禮化與宗教的超邁精神發生衝突，在古典形式這種僵硬性與典禮的神聖性中與茶出自於禪宗生活中的「機趣」常常形成強烈對比。因此〈茶道箴〉也就變得高度神聖性，如此與日常生活也就更趨不協調。茶人是禪宗以在家居士而行佛法，以「無」為宗，試圖打破一切茶道中的形式束縛，以此教化參與茶席的有情眾生。故而這種茶道可以說是「無」的茶道，而成為最高澈悟的茶道名人固能以技術、思想精進破除一切束縛。但是所謂隨機、隨處作主這種玲瓏剔透的主體性可以說已然無我相、無人相，擁有穿透時間空間的

特質。但是，露地、草庵的茶席已然將禪宗的無限場域之可能侷限於固有場域而使其儀式化，其有限性也就自然可知。