

中国禅茶文化的渊源与流变

李海杰

摘要：“茶禅一味”的禅茶文化，是我国传统文化史上的一种独特现象，也是我国对世界文明的一大贡献。茶与禅本是两种文化，在其各自漫长的历史发展中发生接触并逐渐相互渗入、相互影响，最终融合成一种新的文化形式，即禅茶文化。本文从茶、禅文化结合的历史进程入手，通过文献学的梳理和相关材料的分析，揭示茶禅两种文化由各自独立而逐步融合的过程，在此基础上，探索二者在日常生活、开悟方式及修行理念等不同层面相融合的内在原因，从而揭示禅茶文化的精神特性和“茶禅一味”的文化内涵。

论文内容共分为五部分：

首先，绪论部分对本课题的国内外研究状况进行了简单回顾，认为虽不乏禅茶文化的研究，但在广度和深度方面仍有继续探讨的空间。

第一章，是对茶、禅两种文化各自发展脉络的简单介绍。茶原产于我国，并经历了一个由药用到食用、饮用的过程，从魏晋南北朝开始，逐渐走入文人的文化视野，渐渐由物质而文化，演至唐代，形成了独立的茶文化，并在宋代臻于鼎盛。佛教于汉代由印度传入我国，禅坐本是佛教徒通用的修行方式之一，随着佛教中国化的完成，以禅立宗的禅宗在唐代形成，也于宋代发展到高峰。禅茶文化于禅、茶都较为兴盛的唐代最终形成，于宋代臻于完善和鼎盛。

第二章，禅、茶结合的历史追溯，以文献的整理为主。分为五个部分：第一，茶禅的最初结合——坐禅饮茶；第二，茶叶走入佛门——僧人种茶；第三，禅门茶事——以茶供佛；第四，禅门茶道的外化——禅门茶礼；第五，禅、茶的最终融合——以茶参禅。追溯茶与禅结合的历史进程，从中可以看出，茶与禅的结合是由外而内、由表及里、逐层深入的。魏晋至隋，茶禅的结合主要体现在日用层面，即僧人坐禅饮茶、客来敬茶、种茶制茶；随着中唐《百丈清规》的制定，以茶供佛、点茶礼仪成为寺院制度、丛林清规，茶禅的结合初步上升到文化层面；晚唐赵州禅师三称“吃茶去”将茶引入禅宗开悟的宗教层面，“茶禅一味”的禅茶文化最终形成。

第三章，禅茶文化的形成原因。茶与禅两种文化能够融合为一种文化，其原因是多方面的。主要有四点：第一，茶有药用功能，在医学不发达的古代，很多僧人用茶来治病、养生、保健，并且茶有帮助消化、却睡除倦、抑制性欲的作用，是僧人坐禅清修的最佳伴侣。第二，农禅制度，将寺院僧人参加劳动作为制度固定下来，为禅茶文化的发展提供了有力的物质基础和制度保障。第三，禅宗大师

三称“吃茶去”，揭示了禅茶与禅宗开悟相通之处，这是禅与茶能够密切结合并成为一种新文化的更为内在、深刻的原因。第四，禅茶与禅宗“平常心是道”宗教理念的相通，使茶与禅合而为一，禅味茶味，在自然、平常的生活日用中融为一体。

第四章，禅茶文化的精神特性和影响。和，是我国传统文化的思想精髓；雅，是茶文化的固有特点；清，是茶与禅共有之精神；寂，是宗教修行境界之所在。我国的禅茶文化随着佛教禅宗一起传入了日本，在其影响下形成的日本茶道，至今仍闻名世界。

关键词： 禅茶文化 禅茶历史 融合原因 和雅清寂

Origins and Evolvements of Chinese Zen-Tea Culture

Li Haijie

Abstract: As a particular phenomenon in the history of Chinese traditional culture, Zen-Tea Culture is characteristic of tasting zen in tea, which makes a great contribution to the global culture. Originally, tea and zen are two different cultures; they evolve into a new culture-- Zen-Tea Culture gradually via interaction and interrelation in their own lengthy development history. This essay starts with historical integration process of tea culture and Zen culture, and aims at explaining the process from independence to integration of tea culture and Zen culture through philology and relevant material. On this foundation, the author searches their internal and profound integration reasons in the field of daily life, self-realization methods and religious ideas and so on, and then explores spirit characteristics and cultural connotation of Zen-Tea Culture.

The essay is consisted of five parts.

Firstly, the introduction has carried on the simple review to both domestic and foreign research present situation. Although there are many research works on Zen-Tea Culture, it is nessesary to go on researching.

First chapters: A Brief Introduction to the Development of Tea Culture and Zen Culture. Originally produced in China and experienced a course from officinal to edible and drinkable, tea wins the favor of literators in the Wei Dynasty, Jin Dynasty, and Southern & Northern Dynasty, evolves into independent Tea Culture in Tang Dynasty, and enters its most prosperous ear in Song Dynasty. Buddhism comes into China via India in Han Dynasty. Buddhists cultivate themselves by za-zen. With the sinicization of Buddhism, Zen Buddhism whose tenet is zen comes into being in Tang Dynasty, and also to a head in Song Dynasty. Zen-Tea Culture becomes formed in Tang Dynasty when both Zen and Tea are popular, and is brought to perfection in Song Dynasty.

Second chapters: Trace back integration history of Zen-Tea, and focus on the literature. There are five parts. Firstly, The Buddhist monks begin drinking tea in large quantity in order to attain a better meditation on Buddhism; Secondly, The Buddhist monks plant tea; Thirdly, The Buddhist monks sacrifice Buddhas with tea; Fourthly, The Buddhist monks introduce religious tinge and Buddhist meditation into the tea culture; Fifthly, A unique phenomenon in the history of Chinese culture comes forth, that is an integration of tea and Zen. Traced the integration process of tea culture and Zen culture, we may see, that goes deeper and deeper, from outside to the inside. The integration of

tea and zen mainly manifests in daily usage: Buddhist monks taste tea when sitting in meditation, serve the guests a wonderful tea and plant tea from Wei Dynasty, Jin Dynasty to Sui Dynasty. With the establishment of *Baizhang Ordinance* in intermediate stage of Tang Dynasty, the integration of tea and Zen leads into the field of culture: sacrificing Buddhas with tea and other protocols have become a part of temple system. The zen case of Monk Zhaozhou in late Tang Dynasty inducts the tea into the Zen Buddhism whose characteristic is self-realization, which shows that Zen-Tea Culture characteristic of tasting Zen in tea finally formed.

Third chapters: The reasons for the formation of Zen-Tea Culture. The reasons are various and the mainly ones are as following. Firstly, tea is of officinal function that could preserve one's health. Buddhist monks taste tea in order to control their body and feelings when sitting in meditation. Secondly, the regulation that Buddhist monks participate in cultivation has provided the powerful material base and safeguard for Zen-Tea Culture. Thirdly, we can find their common ground by analyzing the zen case of Monk Zhaozhou, which indicates the intrinsic, profound reason for formation of Zen-Tea Culture. Fourthly, tea and Zen Buddhism have interchanges in some religious ideas which help tea and zen integrate in daily life.

Fourth chapters: Characteristics and influence of Zen-Tea Culture. Moderateness is the soul of our traditional culture; Elegance is the connatural trait of tea culture; Austerity is the mutual spirit of Zen-Tea; Concentration of extreme subtleties of meaning into the simplest of actions is what all Buddhists pursue. Our Zen-Tea Culture spreads to Japan together along with Zen Buddhism, and under their influence, the world-famous tea ceremony of Japan comes into beings.

Key words: Zen-Tea Culture Zen-Tea History Reasons for Integration
Characteristics of Zen-Tea Culture.

学位论文独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是我在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除文中已经注明引用的内容外，论文中不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得陕西师范大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名：李海杰 日期：2007.6.5

学位论文使用授权声明

本人同意研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属陕西师范大学。本人保证毕业离校后，发表本论文或使用本论文成果时署名单位仍为陕西师范大学。学校有权保留学位论文并向国家主管部门或其它指定机构送交论文的电子版和纸质版；有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆、院系资料室被查阅；有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索；有权将学位论文的标题和摘要汇编出版。

作者签名：李海杰 日期：2007.6.5

绪 论

茶与禅关系源远流长，但禅门真正将茶融入参禅悟道的修行中，禅茶最终融合为一种新的文化，应该是从唐代赵州从谗禅师的三称“吃茶去”。此公案禅语一出，便得到禅宗丛林的广泛认可，在后来历代禅宗典籍中，以此为机锋法语的评论唱和之作不胜枚举。随着禅茶文化的发展弘扬，到了宋代，佛门茶道无论内容还是形式都臻于完善，并随着来华的日本学僧一起传到了日本。在日本，我国的禅茶文化与日本传统文化相结合，形成了具有深远哲理和丰富艺术表现形式的日本茶道，而禅茶文化在我国，从清朝开始随着茶文化和禅文化的衰落而逐渐退居到历史舞台的边缘。时至今日，世界许多国家地区只知道日本有“茶道”，却不知日本茶道根源于我国悠久灿烂的禅茶文化，这不能不让国人痛心疾首。

所幸的是，20世纪70年代以来，伴着复兴、弘扬民族传统文化的呼声，茶文化再次兴起，禅文化也出现热潮，禅茶文化自然受到一定的重视。这种新兴的禅茶文化的热潮首先从台湾开始，台湾的“茶艺学”就是对我国传统茶文化复兴的有益探索，范增平的《中华茶艺学》^①是茶艺发展史上第一本对茶艺下定义、立界说、提出茶艺理论和实践经验的参考书。其中对宗教与茶尤其是佛教与茶的关系进行了探讨。之后，台湾关于茶艺学的讨论便如火如荼地展开。20世纪80年代，随着中国传统文化的复兴与弘扬，茶文化在我国内地引起了关注并逐渐兴起，禅茶文化的探讨也在此时逐渐展开，出现了一些有关禅茶文化的专著。

首先，是对日本茶道的介绍和研究，其中既有日本学者的著作，也有我国专家学者的成果。如日本学者伊藤古鉴的《茶和禅》^②全面介绍了日本茶道的历史、茶道流派和茶道特性，全面展现茶与禅的密切关系。天中衲子的《茶与禅》^③以平实易懂的文风，介绍了日本茶道，包括茶的禅缘、茶事以禅道为宗、茶道的性格等方面，并对茶室所悬挂的禅语进行了细致解读。日本千鹤大师的《茶与悟》^④以插图本的形式，以禅茶作为载体，借助200多个幽默小故事，揭示了通过禅茶所品味的人生真谛。靳飞的《茶禅一味》^⑤则是从美学角度出发，对日本茶道美学进行研究。在日本茶道研究方面，较为厚重的著作当属留日学者滕军的《日本茶道

① 范增平：《中华茶艺学》，台海出版社，2000年。

② [日]伊藤古鉴著、冬至译：《茶和禅》，百花文艺出版社，2005年。

③ 天中衲子：《茶与禅》，民族出版社，2002年。

④ [日]千鹤著、张桂华编译、郝雪山绘画：《茶与悟》，长安出版社，2004年。

⑤ 靳飞：《茶禅一味》，百花文艺出版社，2004年。

文化概论》^①，此书从思想和形式两方面对日本茶道进行探究，包括对日本茶道历史的梳理、内容和礼法的详细介绍等，其中通过茶道与禅宗的法嗣关系、茶室中的禅语与禅话、茶礼的形成与禅宗等方面全面论述了茶与禅深刻的内在联系。此书内容全面、资料翔实，是我国读者学习日本茶道的入门书，也是全面了解日本茶道与中国禅茶文化关系的难得读本。

日本茶道研究与禅的研究是一体的，可以看出日本的茶文化和禅文化结合之紧密。我国的茶文化是在传统文化的背景下形成的，深受儒释道三家思想文化的影响，因而对我国茶道的探讨，就不只限于茶与禅的关系，而是将之置于当时广阔的历史、文化、社会环境中加以考察、研究。因此，专门以我国禅茶关系为论题的专著，笔者至今尚未见过，但在其他茶、禅文化的专著中，仍可对我国禅茶文化窥见一斑。

姚国坤在《茶文化概论》^②的第六章“茶与佛教”中详细论述了茶与僧人日常生活及佛教悟性的联系，并且指出，佛教对茶文化事业作出了重要贡献，推动了饮茶之风的普及，创造了饮茶意境，发展了茶叶生产，传播了茶事文化。周文棠的《茶道》^③通过分析茶道的组成与功能，抽茧缙丝，分析茶道的概念、渊源以及怎样欣赏和研修茶道等各个方面。作者将唐代茶道概括为三个类型，即修行类茶道、风雅类茶道和茶艺类茶道，并认为以皎然、卢仝和赵州和尚为代表的茶道（即禅茶）就可以归为修行类茶道。赖功欧《茶哲睿智——中国茶文化与儒释道》^④在第三章“禅宗与茶文化的兴盛”中，对禅宗思想与茶文化的内在关联、茶禅一味及其文化意义、禅佛的茶事活动与茶文化艺术境界之提升等方面都进行了全面且深入的探讨。冈夫的《茶文化》^⑤在“中国佛教禅宗与茶道精神”一章中论述了茶与禅的关系，认为禅在茶的推广、饮茶意境的创造上都作出了重要贡献，“茶禅一味”就在于茶道精神与禅理的相通。王玲《中国茶文化》^⑥认为在佛教发展早期，虽然佛教寺院也有饮茶记载，但由于佛教受道教和玄学的影响，茶在寺院中也是助思清谈而已。直到唐代禅宗形成后，才真正将茶与禅进行文化层面上的结合，标志就是《百丈清规》的建立。林冶在《中国茶道》^⑦中将我国茶道的基本精神概括为“和、静、怡、真”四谛，并提出“茶禅一味”的思想基础：即苦（茶性之苦与佛教对人生是苦的价值判断一致）、静（茶与禅都是通过修静来修养身心）、

① 滕军：《日本茶道文化概论》，东方出版社，1992年。

② 姚国坤：《茶文化概论》，浙江摄影出版社，2004年。

③ 周文棠：《茶道》，浙江大学出版社，2003年。

④ 赖功欧：《茶哲睿智——中国茶文化与儒释道》，光明日报出版社，1999年。

⑤ 冈夫：《茶文化》，中国经济出版社，1995年。

⑥ 王玲：《中国茶文化》，中国书店，1992年。

⑦ 林冶：《中国茶道》，中华工商联合出版社，2000年。

凡（即从平凡小事契悟大道）、放（放下烦恼、放下执著，以无牵挂之心平心静气来品茶味禅）。林冶先生在他的新著《茶道养生》^①中还通过自己的独到体悟创制了六如禅茶的程式，其基本步骤如焚香礼佛、法海听潮、法轮常转、佛祖拈花、菩萨入狱、如人饮水、圆通妙觉、再吃茶去等，都是深得佛教禅宗的三昧，是对我国禅茶文化的有益探索。

另外，在李丹《茶文化》^②、丁文《中国茶道》^③等书的部分章节中，对茶道与禅关系也有涉及。

集中讨论茶、禅关系的研究成果，多是以论文形式出现。据笔者的不完全统计，从20世纪80年代至今，在各种期刊上发表的有关禅茶文化的论文有150篇之多。这些论文讨论的问题主要集中在以下几个方面：

首先，禅与茶在漫长的历史发展中是怎样一步步融合为一体，其可寻的、外在的结合形态是怎样的？关于这个问题，几乎在每一篇论文中都有谈到，如吴立民《中国的茶禅文化与中国佛教的茶道》^④、陈幼发《茶与佛教》^⑤、潘林荣《“茶禅一味”考辨》^⑥等论文都对此问题进行了分析与探讨，综合其观点，可以将茶禅融合的外在形式归结为以下几点：其一，禅僧坐禅清修，靠喝茶提神破睡、抑制欲望，帮助修行，这是茶与禅结合的最初形态。其二，寺院多建在名山大川，自然环境适合茶树的生长，加之僧人饮茶的需要，寺院种茶、制茶，对茶的制作和普及作出了贡献。其三，随着饮茶风气在佛教禅寺中的普及，以《百丈清规》为标志，佛教禅门内部形成了一套系统、严格的茶礼，创造了饮茶的意境。可以说，以上关于茶禅融合的分析与归纳是得到学术界承认的。但作为两种独立文化的茶与禅，能够逐步融合成为一种新的有深厚底蕴的文化，不是以上这些可见、可感的外在形态所能解释得了的，因而，透过层层历史现象，探索其中最内在、最深刻的原因，便成为必要且重要的方面。所以，关于茶与禅能够融合的最深刻、最内在的原因便成为研究、探讨的中心。

杨惠南《茶道与禅道》^⑦中提出，茶与禅的融合，最终归结到“平常心是道”的修行理念上。韩金科等《从法门寺出土文物看茶文化与佛教》一文认为“茶文化和佛教在唐代社会文明中占有重要的地位。而这两种文化之所以能结合、圆融的内在原因在于共同承认个人的‘修养’‘克己’‘俭约’‘精勤’，是成佛为圣的

① 林冶：《茶道养生》，世界图书出版社，2006年。

② 李丹：《茶文化》，内蒙古人民出版社，2005年。

③ 丁文：《中国茶道》，陕西旅游出版社，1994年。

④ 吴立民：《中国的茶禅文化与中国佛教的茶道》，《法音》2000年第9期。

⑤ 陈幼发：《茶与佛教》，《农业考古》1997年第4期。

⑥ 潘林荣：《“茶禅一味”考辨》，《农业考古》1994年第2期。

⑦ 杨惠南：《茶道与禅道》，《中国禅学》第一卷，中华书局，2002年。

必由之路。”^①赖功欧在《相对于禅的茶》^②中则认为，茶之所以能够成为禅文化的物质载体，原因在于茶有天生的亲和力，其静、定、清、淡、雅的茶性与人性有着相通之处。梁子在《佛教与茶》^③中则认为“茶禅一味”的根源在于茶道与佛教在文化性格上属于同一色调，即阴柔、静寂、清旷、安详而又端肃，追求清雅，向往和谐。

在此问题探讨方面角度独特、观点新颖的当推吴立民先生的《中国的茶禅文化与中国佛教的茶道》^④，作者以禅宗思想发展史为线索，考察了禅在不同发展时期即如来禅、秘密禅、祖师禅与茶结合的不同形式，提出坐禅饮茶、密禅供茶、参禅茶味三个层面逐层深入，形成了中国佛教茶道，即坐禅饮茶的茶道、修密供茶的茶道和用茶印心、茶禅一味的茶道。文章从禅茶结合的形态入手，清晰勾勒了禅茶融合逐层深入的过程，最后揭示茶禅一味的最高境界，即在参禅过程中，茶能净心，使自心现量，超越分别对立，从而明心见性。另外，余悦先生的《“茶禅一味”的三重境界》^⑤，虽然角度比较传统，但层次清晰地展现了茶禅结合的不同层次，提出茶禅一味最根本的原因是茶道与禅在开悟顿悟的方式和“平常心是道”的心性哲学上深有契合之处。在他另一篇文章《禅悦之风——佛教茶俗几个问题考辨》^⑥中，则提出“茶禅一味”的真髓是茶与禅在精神上的相通，都重在清远、冲和、幽静的化境。

其次，关于我国茶道精神特性的探讨，也是众说纷纭。朱利民《“茶佛一味”的文化诠释》^⑦从茶艺层面入手，展示了“茶佛一味”的文化内涵。董德贤《中国茶道的本质及茶文化的发展》^⑧认为中国茶道的本质就在于儒道佛三家思想的统一，其实质就是敬、俭、和、清、静。丁以寿《中国茶道义理与核心》^⑨认为形成于盛唐的中国茶道，其内涵可以概括为“七义一心”，七义即茶艺、茶德、茶礼、茶理、茶情、茶学说、茶导引；一心指茶道的核心，即是“和”。我国的禅茶文化是成长于传统文化的土壤中，因此，探讨我国茶道的文化内涵和精神特性，对于理解我国禅茶文化的精神特性有重要的借鉴意义。

最后，梳理我国禅茶文化与日本茶道的关系，也是研究我国禅茶文化的一个

① 梁子：《法门寺唐代茶文化研究综述》，《农业考古》1999年第2期。

② 赖功欧：《相对于禅的茶》，《农业考古》2002年第2期。

③ 梁子：《佛教与茶》，《世界宗教文化》2000年第3期。

④ 吴立民：《中国的茶禅文化与中国佛教的茶道》，《法音》2000年第9期。

⑤ 余悦：《“茶禅一味”的三重境界》，《农业考古》2004年第2期。

⑥ 余悦：《禅悦之风——佛教茶俗几个问题考辨》，《农业考古》1997年第4期页。

⑦ 朱利民：《“茶佛一味”的文化诠释》，《人文杂志》1999年第1期。

⑧ 董德贤：《中国茶道的本质及茶文化的发展》，《茶叶通报》1996年第2期页。

⑨ 丁以寿：《中国茶道义理与核心》，《中国文化研究》1994年秋之卷。

重要角度。丁以寿《日本茶道草创与中日禅宗流派关系》^①认为日本茶道源于中国茶道，其思想背景是禅门思想，其礼法来源于禅门寺院清规中的茶礼，径山茶会是日本茶道的直接源头。这方面的论文还有杨炳菁《从日本茶道发展看茶与禅的关系》^②、张家成《中国禅院茶礼与日本茶道》^③等。

以上所列举的专著和论文，对我国禅茶文化的形成以及文化内涵从不同角度作了广泛的探讨，是各位茶人、禅人们智慧的结晶，也是我国禅茶文化宝库中的重要财富。但笔者认为，仍有继续探讨的空间。“茶禅一味”的禅茶文化有着悠久的历史和丰富的内涵，其本身就浓缩着难以阐述得尽善尽美的文化蕴涵，从古至今就是一个常谈常新、欲罢不能的话题，也正因此，才为进一步地研究和完善留下了空间。本文以中国禅茶文化的渊源和流变为论题，从禅、茶文化结合的历史进程入手，通过文献学的整理和相关材料的分析，探索二者在日常生活、开悟方式及修行理念等不同层面能够逐步融合的内在原因，从而揭示我国禅茶文化的精神特性和“茶禅一味”的文化内涵。

① 丁以寿：《日本茶道草创与中日禅宗流派关系》，《农业考古》1997年第2期。

② 杨炳菁：《从日本茶道发展看茶与禅的关系》，《佛学研究》1998年。

③ 张家成：《中国禅院茶礼与日本茶道》，《世界宗教文化》1996年第3期。

第一章 茶、禅简史

茶原产于我国，起源于药用，经过漫长的发展过程逐渐过渡到食用、饮用。从魏晋南北朝开始，茶逐渐走入文人的文化视野，渐渐由物质而文化，演至唐代，以陆羽著《茶经》为标志形成了独立的茶文化，并在宋代臻于鼎盛。佛教于汉代由印度传入我国，禅坐本是佛教徒通用的修行方式之一，随着佛教中国化的完成，以禅立宗的禅宗在唐代形成，也于宋代发展到高峰。茶与禅，本是两种截然不同的文化，存在于不同的领域，有着各自的历史发展脉络。本章简单介绍了茶的起源和茶文化发展简史，界定禅的含义并梳理禅的发展历史，以形成关于茶、禅文化的整体概念，为茶与禅的结合提供一个简单的历史、文化背景。

一、茶的起源和简史

（一）茶的起源

“茶者，南方之嘉木也。一尺、二尺乃至数十尺；其巴山峡川有两人合抱者，伐而掇之。其树如瓜芦，叶如梔子，花如白蔷薇，实如栝榈，蒂如丁香，根如胡桃……”^①茶本是一种树木的名称，原产自我国南方的巴蜀地区。我国是世界上最早发现并利用茶树的国家。早在远古时代，就有“神农尝百草，一日而遇七十毒，得茶以解之”^②的记载。但神农氏被疑为神话传说，关于茶最早的确切记述，见晋人常璩《华阳国志·巴志》：“周武王伐纣，实得巴蜀之师，著乎尚书……丹、漆、茶、蜜……皆纳贡之……其果实之珍者，树有荔支，蔓有辛蒟，园有芳蒟、香茗。”^③香茗即茶叶。上述记载说明 2000 多年前的周初巴国境内已经有人工茶园培植的茶叶，并且作为贡品，非常珍重地献给周王室，可知当时当地的茶叶生长已经达到一定的水平。唐代陆羽《茶经》中对茶的起源有专门的论述，认为：“茶之为饮，发乎神农氏，闻于鲁周公，齐有晏婴，汉有杨雄、司马相如，吴有韦曜，晋有刘琨、张载、远祖纳、谢安、左思之徒，皆饮焉。”^④

根据陆羽《茶经》所记，茶的名称共有五种：

- 1、茶：早晨所采者称之为茶（《尔雅》郭璞注）。
- 2、檟：周公把苦茶称之为檟（《尔雅·释木篇》）。
- 3、蒟：杨雄（汉朝人）说蜀地西南方人称茶为蒟（《方言》）。

① [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第3页。

② [清]陈元龙：《格致镜原》卷二十二，影印文渊阁四库全书，第1031册，上海古籍出版社，1987年，第284页。

③ [晋]常璩撰，任乃强校注：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社，1987年，第4—5页。

④ [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第35页。

4、茗：傍晚所采者为茗（《尔雅》郭璞注）。

5、莽：茶与茗，有时合称为莽（《尔雅》郭璞注）。

《南越志》又称茶为“过罗”，其发音类似“皋芦”，过罗有苦淡之意，以此表示茶的苦味。苦味便成了诸味的上味，有能治万病的功能。汉代司马相如的《凡将篇》，将茶列为 20 种药物之一。东汉华佗的《食论》及壶居士的《食忌》中都有茶的药理记述。关于茶的药用功能，陆羽在《茶经》中亦有述及：“茶之为用，味至寒，为饮，最宜精行俭德之人，若热渴、凝闷、脑疼、目涩、四肢烦、百节不舒，聊四五啜，与醍醐甘露抗衡也。”^①

可见，从地域来讲，茶最早起源我国的巴蜀地区，而后才逐渐扩展、流传，逐渐成为全国性的饮品。^②从时间来讲，最晚至公元前 2000 多年的周初，茶叶的生产已达到了一定的水平。从用途来看，茶最初是被当作药物来饮用，用来治愈或缓解各种疾病，汉代以后才被作为饮品。

（二）茶的简史

茶最初是被当作药物而饮用，到了春秋时代，茶叶已发展成为既是药物，又是菜食了，由药用逐渐向食用过渡。晏婴《晏子春秋》记载：“婴相齐景公时，食脱粟之食，炙三戈五卵茗菜而已。”^③说明在公元前 6 世纪初，茶叶已经被用作菜食了。晋代郭璞《尔雅》注释中论茶“树小如梔子，冬生，叶可煮羹饮”^④。《山堂肆考》记：“吴人采茶煮之，名茗粥。”^⑤茶由药用到食用，直至成为饮料，是经历了漫长的发展过程的。根据史料记载，最晚在汉代，江南一些地区就流行饮茶了。汉代王褒所写的《僮约》记载了蜀郡资中人王子渊规定僮仆的任务，其中就有“烹茶尽具”、“武阳买茶”^⑥的记载，在当时已经有茶叶市场，说明饮茶至少在蜀地已初具规模。

三国时期，茶作为饮料还流行于宫廷中。东吴皇帝孙皓每次宴客，不管酒量如何，都限饮七升。由于韦曜“饮酒不过二升，初见礼异，时常为裁减，或密赐茶莽以当酒”^⑦，这是以茶代酒的最早记录，虽然茶不能代替酒，但说明茶已成为宫廷中普遍的饮料了。

① [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005 年，第 4 页。

② 明末清初著名学者顾炎武在《日知录》中考察了“茶”字的演变源流之后，写道：“是知自秦人取蜀之后，始有茗饮之事。”也就是说，战国末期秦昭襄王灭蜀之后，茶事活动才传到了中原地区，而不再局限于西南一隅了。

③ [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005 年，第 40 页。

④ [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005 年，第 42 页。

⑤ [明]彭大翼：《山堂肆考》卷一百九十四，影印文渊阁四库全书，第 978 册，第 19 页。

⑥ [明]梅鼎祚编：《西汉文纪》卷十三，影印文渊阁四库全书，第 1396 册，第 467—468 页。

⑦ [晋]陈寿：《三国志·吴书》卷六十四，中华书局，1959 年，第 1462 页。

魏晋南北朝时期，茶叶的种植和饮用从西南向东传播开来，茶的生产遍及淮河以南各地，饮茶风气盛行于南方并逐渐传到中原、华北。同时，伴着清谈和佛道风气的兴盛，士大夫阶层以及文人、僧人、道士等都把饮茶作为一种高雅享受和精神寄托，作为陶冶情操、表达志趣的手段，使饮茶不再局限于醒脑解渴的自然使用价值，逐步过渡为一种社会文化现象。茶文化开始萌芽，从而为唐代茶文化的形成奠定了基础。

在这段时期，东南地区的茶叶种植在广阔范围内逐渐普及，《神异记》、《荆州土地记》、《广州记》、《吴兴记》等书都记载了不少种茶区域。此外，随着佛教的蓬勃兴起，寺院遍布名山大川，佛教徒静修论道，提倡戒酒饮茶，因而许多名山寺院也都种植茶叶，当时如庐山、天台山、雁荡山、九华山、黄山等地都有寺院种茶、制茶、饮茶的活动。据《庐山志》记载，东汉时已有许多僧侣云集于此，每年入山采茶并移植于寺园之中。佛教与茶结缘，对茶的推广、普及起到了一定的推动作用。

《太平御览》记载：“晋司徒长史王蒙好饮茶，客至辄命饮之。士大夫皆患之，每欲往候，必云今日有水厄。”^①这个故事一方面说明饮茶风气刚刚盛行于东南，还有许多人不喜欢喝茶，另一方面从王蒙嗜茶成性，客来必敬茶、必求尽兴来看，茶已不再是宫中的御用物，而成为官宦门庭的普及饮料了。

到了南北朝时期，饮茶不再被人们视为“水厄”，还同士人的玄论清谈、道教的养生、佛教的澄心静虑、禅定静修等结合起来，逐步升华为一种精神生活，一种文化活动。在六朝奢侈之风盛行的氛围中，为官者常常以茶来倡导节俭风气。吴兴太守陆纳，只设茶果来招待拜访他的谢安，陆纳的侄子陆倕觉得这样做太寒酸，于是将私下里准备的丰盛的美味佳肴拿出来款待谢安，结果谢安走后，陆纳打了陆倕四十大板，并说：“汝既不能光益叔父，奈何秽吾素业？”^②《晋书》还记载，桓温为扬州牧时，性好俭朴，每次举行宴会，招待客人的“唯下七奠拌茶果而已”。^③同时，茶还登上高雅的文化艺术殿堂，成为文人雅士的吟咏对象，出现了以茶为主题的文学作品，如杜育的《荈赋》，鲍令暉的《香茗赋》等，左思的《娇女诗》、王微的《杂诗》也有一定篇幅写到茶。

唐以前的饮茶方式，是将茶叶碾成细末，加上油膏等，制成茶饼或茶团，饮时将其捣碎，放上葱、姜等煎煮，用来佐餐或解渴，这是一种粗放式的饮茶方式。

到了唐代，饮茶风气渐趋普及。《膳夫经手录》载：“茶，古不闻食之，近晋

① [宋]李昉等编纂：《太平御览》卷八百六十七，上海涵芬楼影印本，中华书局，1960年，第3844页。

② [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第40页。

③ [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第40页。

宋以降，吴人采其叶煮，是为茗粥；至开元、天宝之间，稍稍有茶，至德、大历遂多，建中以后盛矣。”^①大体反映了唐代北方饮茶的情况。在初唐，饮茶风气仍流行于东南、西南等地，封演说“南人好饮之，北人初不多饮”^②。到了8世纪初，饮茶风气开始在北方蔓延，一方面，一些南方人到北方做官谋生，自然会把饮茶风气带到北方，而另一个重要的传播途径便是寺院僧侣生活的间接刺激和影响。早在南北朝时期，南方寺院种茶、饮茶已经很普遍了，随着佛教的兴盛，尤其是禅宗的形成和在北方的传播，推动了北方饮茶的发展。《封氏闻见记》：“开元中，泰山灵岩寺有降魔师，大兴禅教，学禅务于不寐，又不夕食，皆许其饮茶。人自怀挟，到处煮饮。从此转相仿效，遂成风俗。自邹、齐、沧、棣，渐至京邑。城市多开店铺，煎茶卖之，不问道俗，投钱取饮。其茶自江、淮而来，舟车相继，所在山积，色额甚多。”^③贞元年间嗜茶之风普及全国，上至王公贵族、文人大夫，下至村野百姓，形成了全国性的贵茶风俗。有言：“嗜茶榷茶，皆始于贞元间矣。”^④其间的标志就是陆羽《茶经》的问世。

陆羽（733—804）字鸿渐，号桑苎翁，唐代中叶生于复州竟陵（今湖北天门），由竟陵寺僧抚养长大，一生淡泊名利，隐逸山林，遍游天下名山大川，品尝各地所产茶叶和水质，在调查研究的基础上，总结个人心得体会，撰写出我国历史上第一部关于茶的专著《茶经》，全面论述了茶的起源、茶叶的采制、制茶用具、煮茶用具、烹茶方法、茶的饮用以及茶的历史等十个门类。可以说，《茶经》是当时茶产大盛、饮茶风行的具体体现，另一方面，它的出现使“天下益知饮茶矣”^⑤，极大推动了饮茶风习的传播。《茶经》中记述了一套“煎茶法”，以细煎慢品代替了以前“浑以烹之”的粗放式饮茶。陆羽又把饮茶当作一个艺术过程来看待，在整个茶事过程中贯之以求精求美的美学理念，在茶艺、茶技、茶具诸方面贯注了美学意境，这就使本来只是日常生活中普通的饮茶，提高为一种充满情趣、充满诗意的文化现象，开拓了“茶文化”这个新领域、新境界。正如王玲所说：“煮茶本是物质生活，但陆羽创造了一种奇妙的意境。风助火，火煮水，水烹茶，茶的精华被提炼出来，美的意境也随之出现。……中国人喝茶原本就不像外国人喝可乐那样简单，而是把形式与美学溶为一体。”^⑥同时陆羽还将饮茶视为一种精神陶冶过程，强调了在茶事活动中的自我修养，怡情养性、精行俭德，这一切，都使

① [唐]杨华：《膳夫经手录》，转引自滕军：《中日茶文化交流史》，人民出版社，2004年，第18页。

② [唐]封演撰，赵贞信校注：《封氏闻见记校注》卷六，中华书局，2005年，第51页。

③ [唐]封演撰，赵贞信校注：《封氏闻见记校注》卷六，中华书局，2005年，第51页。

④ [元]马端临：《文献通考》卷十八，中华书局，1986年，第173页。

⑤ [宋]欧阳修、宋祁等撰：《新唐书》卷一百九十六，中华书局，1975年，第5612页。

⑥ 王玲：《关于“中国茶文化学”的科学构建及有关理论的若干问题》，见《茶文化论》，文化艺术出版社，1991年。

他所著的《茶经》成为一个划时代的标志，标志着中国茶道文化正式形成。正如封演所说：“楚人陆鸿渐为茶论，说茶之功效，并煎茶、灸茶之法，造茶具二十四事，以都统笼贮之。远近倾慕，好事者家藏一副。有常伯熊者，又因鸿渐之论广润色之，于是茶道大行，王公朝士无不饮者。”^①

此时，饮茶不仅成为社会各阶层人民日常生活中不可缺少的一部分，而且人们尤其是文人士大夫们对采茶、煎煮、品饮以及与之相关的茶具、环境、水品、人品都异常考究，有意识把茶作为能够显示高雅素养、寄托情感、表现自我的文化活动去刻意追求、创造和鉴赏。相应的，茶在佛门禅院，也不止于解渴、涤烦、醒脑等药用价值，寺院以茶供佛、以茶待客，茶更成为禅僧们入静、开悟的工具以及佛理禅思的物质载体，《百丈清规》对点茶、供茶汤的礼仪规定，使寺院形成一套固定的茶礼；赵州禅师三称“吃茶去”，使茶更是誉满禅林，成为禅僧参禅开悟的重要契机。茶道与禅道在此最终合流，禅茶文化形成了。

继晚唐五代之后，宋代的饮茶风习进一步普及，于社会各个阶层尤其是下层民众之中，渗透到社会日常生活的每一个角落。从皇宫、官府的欢宴到朋友间的聚会，从各种场合的迎来送往到各种红白礼俗，都能闻到茶的清香。关于茶的普遍，北宋李觏说：“茶非古也，源于江左，流于天下，浸淫于近代，君子小人靡不嗜也，富贵贫贱靡不用也。”^②王安石《议茶法》记载：“茶之为民用，等于米盐，不可一日以无。”^③从中可见茶与民生的关系了。

宋代饮茶，将唐代煎茶法发展为点茶，并发展出艺术性的“斗茶”，文人士大夫以及佛门僧侣争相讲求茶品、火候、煮法及饮效等。斗茶、茗战因其高雅的形式、无限的趣味深受普通士人甚至皇帝、大臣们的喜爱、痴迷。《铁围山丛谈》说：“茶之尚，盖自唐人始，至本朝尤盛。而本朝又至祐陵（即宋徽宗）时益穷极新出，而无以加矣。”^④宋徽宗赵佶也说，当时“采择之精，制作之工，品第之胜，烹点之妙，莫不盛造其极”^⑤。两宋有关茶的专著远远超过唐代，如蔡襄的《茶录》、宋徽宗赵佶的《大观茶论》，论品茶的《品茶要录》等都是论述茶道的精品。宋朝文人如欧阳修、苏轼、黄庭坚、司马光、蔡君谟等都为品茗行家。在宋代佛门，禅僧饮茶已成为家风，有“问：‘如何是和尚家风？’曰：‘饭后三碗茶’”^⑥之说。

① [唐]封演撰，赵贞信校注：《封氏闻见记校注》卷六，中华书局，2005年，第51—52页。

② [宋]李觏：《盱江集》卷十六，影印文渊阁四库全书，第1095册，第126页。

③ [宋]王安石：《临川文集》卷七十，影印文渊阁四库全书，第1105册，第580页。

④ [宋]蔡襄：《铁围山丛谈》卷六，影印文渊阁四库全书，第1037册，第621页。

⑤ 宋徽宗赵佶：《大观茶论》，见[唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注释：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第67页。

⑥ 《卍新纂续藏经》第80册，《五灯会元》卷9，中华电子佛典协会（以下所引《大正藏》及《卍新纂续藏经》皆据此版本），194b。

浙江径山寺的茶宴，驰名中外，对我国茶文化的对外传播起了重要作用。

元代对茶道没有太多发展，只是把饮茶扩大到四大汗国的领地。明代在我国茶史上是一个重要时期，其中最大的变化就是发明了“炒青法”，茶的形状由饼茶（团茶）变成以散茶为主，饮茶方式也有相应的变化，由原来的煮茶改为泡茶，程序也因而缩减，不像唐宋茶道那样纷繁复杂，而是更加大众化、生活化。现代中国的饮茶习俗基本是明代的传统。明代饮茶“上而王公贵人之所尚，下而小夫贱隶之所不可阙，诚民生日用之所资，国家课利之一助也”，^①可见十分发达。文人学士品茶助兴的风气蔚为壮观，茶书著作多达40余册，并以茶入画，如文征明《烹茶图》、唐寅《品茶图》等等。清承明制，但因法规严密，又屡兴文字狱，文人再无心吟茶了，茶道渐衰。不过闽粤一带流行的“工夫茶”，诚为唐宋茶道的流风余韵。而被人们称为“美的宗教”的日本茶道，则是承唐宋遗风，略有变化。

二、禅的含义和历史

（一）何谓禅

首先要明确的一点是，禅与禅宗是不同的。禅是佛教各宗派通用的一种修持方法，是一种通过凝心静坐、灭却一切妄想杂念而达到静定状态，从而获得智慧的一种宗教体验。而禅宗是中国佛教宗派之一，因为以禅定为主要修习法门，故称禅宗。本文所指的禅，是包括上述两种含义的广义的禅，既指作为修行方式的禅定之禅，也包括禅宗之禅的境界。

汉语的禅定，是梵语“禅那”（Dhyana）的音和汉语“静定”之义结合而成的。禅那，略称为“禅”。鸠摩罗什将之译为“思惟修”，玄奘译为“静虑”，又译为“定”。

思惟修，是讲思惟所对之境而解习的意思，因为一心思惟解习而得此定心，故名“思惟修”。但这里讲的思惟，是一种圣境的妙善思惟，不是凡境的一般思考。

静虑，是指心体寂静能审虑的意思，即在静定中观察思虑，故名“静虑”。《俱舍论》卷28：“依何义故立静虑名？由此寂静能审虑故。”^②这里的“寂静”，是指人的心理处于没有浮动躁乱，没有闇昧昏沉，能够保持明睿深沉地进行观察和思虑的状态。静即空，虑即慧，定慧均等的妙体就叫禅那。禅那虽可叫做定，但定中有观有慧，才是禅那的真正意义。

因为禅那原是一种定心之法，故有时亦翻译为“定”。

定的名称还有多种，如称“三昧”，或称“三昧地”、“三摩提”、“三摩地”等，这些名称的意义，就是等持、等念。定慧平等，故名“等”；心注一境，故名“持”；

① [明]徐光启著，陈焕良、罗文华校注：《农政全书》卷三十九，岳麓书社，2002年，第636页。

② 《大正藏》第29册，《阿毘达磨俱舍论》卷28，145b。

平等保持住缘一境，故名“等持”。

《坛经·坐禅品》中说：“何名禅定？外离相曰禅，内不乱曰定。外若着相，内心即乱。外若离相，内性不乱……外禅内定，故名禅定。”^①从这段话看来，禅和定是既有区别又有联系的，但实际上，无论在古代还是现代，“禅”与“定”经常同时使用，甚至以此代彼的情况也是屡见不鲜，本文为叙述方便，不作严格区分。

上述分析我们可以发现，禅定最大特征有两点，一个是心注一处，寂静不动，将心念集中在某一事物上，不因外界的变化而妄念纷纷；另一个就是“止观双修”，在歇却妄心杂念的状态下，以真心观照万事万物，从而得出契合佛教真如的认识，亦即佛教智慧。杜继文在《中国禅宗通史》中将禅定的性质归结为心理学上的注意，即任何思维活动都必须具备的心理条件：精神集中，思想专一。认为“修习者趺坐静思，将注意力高度集中，以此控制自己的全部意识活动，使其按既定的构想和思维路线行进，从而达到特定的宗教幻境，或道德效用，或理论结论”。^②佛教禅定与心理学的注意固然不能简单等同，但禅定的确是以注意力的集中为基本前提的。因为一个人的注意力集中在什么对象上，负荷怎样的思想内容，以及如何运用这种注意力，决定着人的认识正确与否，对人的整体精神活动十分重要。佛教认识到这种注意力的重要性，并将之运用于禅定的修持上。

禅定在佛教中有重要地位，是佛教全部修行的“戒定慧”三学之一。大乘佛教将“三学”扩展为菩萨行的“六度”（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧），也将禅定放在重要地位。“止观双运”的禅定，是佛教各宗各派通用的一种精神修持方法，通过禅定，可以摆脱外界干扰，保持内心平静，可以获得神通、获得各种功能，最终明心见性，获得佛教智慧，从而悟到佛教的最高真理，获得解脱。

（二）禅的历史

禅在佛教中极为盛行，在中国发展极为迅速，但作为一种精神修持方法，最初产生于印度。从早期佛教来看，禅定自佛教产生时就成为重要组成部分，佛教全部的修习概括为“戒定慧”三学，由戒生定，由定发慧，定处于承上启下的重要位置。在早期“苦集灭道”的四谛理论中，“正定”就是道谛中“八正道”之一；另外，“四禅”、“三解脱门”、“四无量心”都是小乘佛教中涉及禅定的概念，大乘佛教则将三学扩展为菩萨行的“六度”，并将禅定与对实相的认识和体悟结合起来，可见禅贯穿于佛教发展的全过程。

佛教禅的种类很多，其内涵和实践方式都是随着佛教的发展而不断丰富与充

^① 郭朋：《坛经校释》，中华书局，1983年，第37页。

^② 杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，江苏古籍出版社，1993年，第2页。

实的。在佛教中，按照不同的标准，对禅可作不同的分类。但综合起来，主要可分为小乘禅和大乘禅两大类。小乘禅即小乘佛教的禅，它提倡通过修禅实践去体悟佛教的真理，以断除无明和欲望，获得个体精神上的解脱。小乘禅一般都有比较固定的内容和行法，主要通过对身心活动的控制和引导，采取调整呼吸和集中思想等方法，以达到证悟佛教智慧的目的。大乘禅是在小乘禅的基础上发展起来的，小乘禅的许多内容和方法都为大乘禅所继承并发挥，但在很多方面也进行了改造和发展，其中最重要的是，大乘禅不再拘泥于小乘禅静坐等固定的方法和形式，而是依附于大乘佛教的理论，在大乘佛教思想的指导下作出了适应性的调整，以求更好地证得佛智、体悟佛理、获得解脱。可以说，是将禅的实践与对佛教义理的理解相结合，因而与教义密不可分。如大乘禅中最重要的禅观之一“实相禅”，就是要求通过禅观而证悟诸法实相之理。

东汉末年，随着印度佛教的东传，佛教大小乘禅也都来到了东土。由于受社会上神仙道家呼吸吐纳的影响，当时比较流行的主要是小乘禅数息，影响比较大的主要是凝心入定、坐禅数息的形式与方法等。如影响深远的“安般守意禅”，也译为“持息念”。“持息”就是控制呼吸，“念”就是专注一心，这种禅要求有意识地控制呼吸，又要求专注一心，思想集中。

魏晋时期，玄学的盛行带来了般若学的繁荣，佛教禅经过离言绝相的般若学的洗礼，形式化的倾向得到了破除，禅的重心逐渐由修持形式转向对宇宙实相的证悟，即由小乘禅开始向大乘禅过渡。南北朝佛性论的兴起，更为中国特色的禅提供了坚实的理论基础，由于宇宙实相与众生自性趋于合一，在自性本觉的基础上，禅修的内容主要转向自性自悟。隋唐时期，佛教在中国的发展进入创宗立派时期，以禅为主要修持法门的禅宗在这一时期形成，南北朝时期来华传授“南天竺一乘宗”之禅法的菩提达摩，被追奉为中国禅宗的初祖。

关于禅宗有一则流传很久的起源，据说在灵山法会上，释迦拈花示众，众人不解，惟有大弟子摩诃迦叶破颜微笑，释迦便将“不立文字，教外别传”的微妙法门传给了摩诃迦叶，禅宗据此尊摩诃迦叶为印度初祖。此后次第相传，传至第二十八代为菩提达摩。达摩来华传禅，又一次传给二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍，弘忍门下有慧能和神秀，分别开创了南宗和北宗两个派别，而慧能被视为禅宗正统，世称六祖。

南能北秀两大系，使禅宗进入了一个全新的时期。神秀北宗注重“观心看净”、“方便通经”，更多继承了印度禅法的安心守心、藉教悟宗等特点，而慧能南宗倡导直指人心、顿悟成佛、不立文字，对随缘任性、不随言教作了创造性的发挥，更具中国特色。慧能以后，经过南岳怀让和青原行思两个系统的传承，禅宗得到

极大发展，演化出沩仰、临济、曹洞、云门、法眼五宗。这五个宗派在接引学人时，各有一套自己的方法，形成了不同的宗风。

禅宗在中国的迅速发展，主要得益于其方法上的创新与革命。跏趺而坐的禅定一直是佛教通用的修行法门，但禅宗更能够灵活运用这种方法，以及由此带来的思想活力。从慧能开了顿悟法门开始，禅就已不受坐禅形式的拘束，而是将禅定的状态扩展到行、住、坐、卧的日常生活中，让人在最平常的生活中体悟普遍存在的佛性智慧。

禅宗发展至宋代，达到了鼎盛。在两宋期间，禅宗一改以前不立文字的语言观为不离文字，出现了大量的僧传、语录、灯录等著作，并出现了代语、颂古等新体裁；在禅的修持上，也发展出了文字禅、默照禅、看话禅等多种禅法、禅文化也已经渗透于社会生活的方方面面，在历史方面有禅话、禅史、语录、灯录；在文学艺术方面有禅文、禅诗、禅乐、禅画；在建筑方面有禅寺、禅塔、禅室；在学术思想方面则有禅理、禅学等。禅是中国佛教的特质，禅文化也成为中国传统文化的重要组成部分。

从以上对茶与禅的介绍中可以发现，茶与禅本是两种不同的文化，有着各自独立的发展脉络。茶文化源于我国，历史源远流长；禅文化由印度传入我国，并花开五叶，流传至今。“禅的理趣与茶的品性在历经了各自的嬗变轨迹之后，在中唐特定的文化氛围中契合了：一个是于‘净心自悟’之中求得对尘嚣的超越（禅），一个是于平淡之中的‘隽永’完成了自我身性的升华（茶），两者互为寄托、相为印鉴，在中唐……之际蔚然融容，成为当时勃勃兴起的茶文化之重要内容”。^①茶与禅，一个是形而下的事物，一个是形而上的宗教；一个是平常日用，一个是哲理禅思。两种文化本不相同，却在漫长的历史发展中逐渐接触、趋于合流，以至最终融合成“茶禅一味”的禅茶文化，为我国增添了一块传统文化的瑰宝。在我国，禅茶入寺，禅茶入诗，禅茶入文，禅茶走入中国佛教僧侣和文人士大夫生活的各个领域，也进入了人生命的肌理，并于后来传入日本，催生了闻名世界的日本茶道。

① 潘林荣：《“茶禅一味”考辨》，载《农业考古》1994年第2期，第80页。

第二章 茶、禅结合的历史追溯

姚公骞先生有一段话很能给我们以启发：“有禅风之盛，方有茶风之盛，加上诗人骚客士大夫辈的赏会品评推波助澜，才把中国的茶文化推到了一个新的高度。盖禅门空寂，而空寂过度，则违反生理自然规律，令人不耐，遂不得不借茶提神，破其岑寂；而世途烦嚣，诗人士大夫久处其间，则又不耐其扰，遂亦不得不往游禅林，借茶求静，暂解尘网。一个要静极求醒，寂中得趣；一个要闹极思静，忙里偷闲。两个看来颇为矛盾的心理要求，却在饮茶一道上，互相统一了起来，彼此的心理上都得到了平衡，也都得到了满足，于是乎茶文化便由此而更加兴盛起来。”^①

追本溯源，饮茶之风的盛行，与佛教的确有着密切的关系：佛教僧人坐禅饮茶，推广了茶文化；寺院种茶、制茶，在茶的制作、品酌方面多有创造；以茶供佛、寺院茶礼体现了茶与禅的密不可分；以茶参禅，更是赋予了茶深刻的思想内涵，将茶引入了参禅开悟的精神领域。至此，茶与禅的融合最终完成。茶不仅是僧人解渴提神的饮料，还成为其日常修行的一部分；而禅则赋予了茶深刻的哲理禅思。如果说陆羽《茶经》的问世令茶由饮而艺，禅与茶的融合则更进一步，令茶由艺而道，最终茶禅一味，形成了一种新的文化——禅茶文化。追溯禅茶文化形成的历史，我们会发现茶与禅两种文化的融合是经历了漫长且逐层深入的过程。

一、茶禅的最初结合——坐禅饮茶

佛教于汉代传入中国，由于是外来宗教，加之语言翻译的困难，所以中国人很难在短时间内真正理解佛教本质，将之视为与道教、神仙等差不多的东西。而作为外来文化的佛教本身，为了能立稳脚跟以便进一步传法，也愿意依附于道教、神仙等。所谓“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”，^②将佛教与黄老之术相混同的现象在汉代非常普遍。东汉末年，作为佛教通用修行方式的禅也开始传入中国，由于受社会上神仙道家呼吸吐纳的影响，当时比较流行的主要是小乘禅数学，影响比较大的主要是凝心入定、坐禅数息的形式与方法等。此时，饮茶还不十分普遍，在汉代尚未见到僧人饮茶的记载。

魏晋时期，随着佛教在东土的进一步传播，佛教经典日渐增多。清谈之风大起，玄学成为社会主流，佛教便又与玄学攀亲戚、相表里，玄学的盛行带来了般

^① 姚公骞：《北面斋茶话·二》，载《农业考古》1991年4期。

^② 《大正藏》第49册，《佛祖统纪》卷35，330a。

若学的繁荣，出现了以《般若》为主的义理思想。一些人把佛学教义与老庄相比附，甚至把名僧与竹林七贤相比。和尚们也乐与道士及文人们相往来交际，文人道士皆爱饮茶，清谈家们更是将饮茶作为清思助谈的饮料，于是僧人们也受到这种风气的影响。这时，僧人们已经开始饮茶，但只是将茶作为清思助谈的手段、养生保健的良药、涤烦解渴祛除疲劳的饮料而已，并未将茶与佛教思想相结合，并未将茶提高到参禅悟道的高度。

关于僧人饮茶的最早记载，可以上溯到晋代。敦煌人单道开，在东晋穆帝永和二年住在后赵都城邺城（在今河北临漳县西南）的法琳祠，后移住临漳县的昭德寺修行。据说他在室内打坐时，不怕寒暑，昼夜不眠，诵经四十余万言，“日服镇守药数丸，大如梧子，药有松蜜、姜桂、茯苓之气，时复饮茶苏一二升而已”。^①每天吃的有食物和药物，而喝的只是茶苏。有人认为，“茶苏”是茶和紫苏调制的饮料，能够起到提神少睡、防止睡眠的作用。这条记载说明，寺院打坐已开始用茶。单开道饮茶，是与其它药物同时服用，是与道家服饮之术相类似的，可见当时的佛教还是受道教药石观念影响。但单道开打坐昼夜不眠，因此其饮茶除了养生保健，还有一个重要的作用，即提神破睡，此时，茶在坐禅中的功效已开始被认识。

不止如此，在当时的某些寺院中，已经开始种植茶叶。晋代高僧慧远，就曾以东林寺自种的庐山云雾茶款待诗人陶渊明和隐士刘程之，并且话茶吟诗，叙事谈经，通宵达旦。

南北朝时，佛教有了很大发展，关于佛教徒饮茶的记载也多了起来。但就饮茶在佛教禅定中的作用而言，仍无多大创新。释道悦的《续名僧传》说：“宋释法瑶，姓杨氏，河东人。永嘉中过江，遇沈台真，台真在武康小山寺，年垂悬车，饭所饮茶。永明中敕吴兴，礼至上京，年七十九。”^②这条记载说明了僧人饮茶能长寿，反映僧人将茶作为养生保健的饮料。《广博物志》中的昙济道人^③是著名的高僧，在八公山东山寺住的时间很长。八公山一名北山，邻近寿州，是古代名茶“寿州黄芽”的产地。南朝宋孝武帝的两个儿子到八公山东山寺去拜访昙济，喝了寺里的茶，大为赞赏，称为甘露。^④《洛阳伽蓝记》多有在寺院饮茶的记载。可见，南北朝时随着佛教的进一步流传发展，寺院饮茶已很普遍。

演至唐代，禅在中国大范围内得到传播，伴随着禅的兴盛，坐禅饮茶也成为禅师的必修功课，茶助禅风，禅助茶情，禅茶于唐代在形式上得以融合。唐代封

① [宋]郑樵：《通志》卷一百八十二，影印文渊阁四库全书，第380册，第613页。

② [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第43页。

③ 据宋代叶梦得《避暑录话》说：晋宋间佛学初行，其徒犹未有僧称，通曰道人。

④ [明]董斯张：《广博物志》卷四十一，影印文渊阁四库全书，第981册，第345页。

演在《封氏闻见记》卷六《饮茶》一文中就有描述：“南人好饮之，北人初不多饮。开元中，泰山灵岩寺有降魔师，大兴禅教，学禅务于不寐，又不夕食，皆许其饮茶。人自怀挟，到处煮饮。从此转相仿效，遂成风俗。自邹、齐、沧、棣，渐至京邑。城市多开店铺，煎茶卖之，不问道俗，投钱取饮。其茶自江、淮而来，舟车相继，所在山积，色额甚多。”^①从这段话可以看出，开元年间泰山灵岩寺的降魔师在教弟子习禅之时，让大家饮茶，从而推动了饮茶风气的形成。降魔师或许是载于《宋高僧传》中的降魔藏师^②，他是在游历各地过程中掌握的烹茶技术，或在泰山以指导者身分许可、提倡饮茶而产生了特殊影响。而他让习禅的人饮茶，一方面是为了驱除昏沉，另一方面是佛教戒律过午不食，而茶就成了解渴、补充营养的饮料吧。

总之，茶与禅在最初的接触中，只是外在形式上的。尤其是佛教在中国发展的早期，思想上依赖于其它中国传统文化，在饮茶方面也难以有自己的精神创造。佛教传入早期，是佛道混同、佛玄结合的，受道教药石观念的影响，茶在佛门有养生、保健之功能。此时，中国茶文化已经萌芽，文人以茶助文思，政治家以茶养廉对抗奢侈之风，帝王开始用于祭祀。而僧人饮茶仍停留在养生、保健、解渴、提神等药用和自然物质功能时期，并未同佛教义理或参禅悟道等宗教实践相融合。

二、茶叶走入佛门——僧人种茶

当饮茶在寺院渐渐风行时，寺院种茶、制茶也盛行起来。佛教最初由西域传入我国，到东汉明帝时才正式流传，几乎与茶树的广泛栽培同时；佛教盛于唐，又与饮茶习俗遍及中国几乎同步，这不是偶然的巧合。我国南方众多寺院多建在群山环抱的山腰翠谷，森林繁茂，云雾缭绕，雨量充沛，优越的自然环境适合茶树的生长。而且我国是茶的原产地，崇山峻岭原有大量野生茶树，为僧侣开辟茶园创造了条件。另一方面，佛教提倡以茶助修，以茶供佛，以茶待客，因此，在提倡僧侣饮茶的同时，还提倡寺院僧侣自行种茶、采茶和制茶，因此有“天下名山僧占多”、“自古高山出好茶”的谚语。

茶与佛教基于各自的理由一同扎根于高山，因而首先利用茶叶的大都是寺庙的僧人，《蜀中广记》记载，在西汉时，甘露大师吴理真已在蒙山种植茶树：“昔普惠大师生于西汉，姓吴氏，挂锡蒙顶之上清峰中，凿井一口，植茶数株，此旧

^① [唐]封演撰，赵贞信校注：《封氏闻见记校注》卷六，中华书局，2005年，第51页。

^② 《宋高僧传》卷八《唐兖州东岳降魔藏师传》云：“释藏师，姓王氏，赵邵人也，父为亳州椽。稚齿寻师居然慕法，而性好独处。性多厉鬼，持魅于人，藏七岁支影闲房，孤形迥野，尝无少畏。至年长弥见挺拔，故号降魔藏师……九州灵迹罕不登升。后往遇北州鼎盛，便暂依栖……寻入泰山，数年学者臻萃，供亿克周，为金舆谷郎公行化之亚也。”

碑图经所载，为蒙山茶之始矣。”^①说明在蒙山最早人工种植茶树者为甘露大师吴理真。据《陇蜀余闻》记载：“蒙山在名山县西十五里，有五峰，最高者曰上清峰。其巅一石大如数间屋，有茶七株，生石下，无缝罅，云是甘露大师手植。”^②唐代大诗人白居易曾留下了“琴里知闻唯淥水，茶中故旧是蒙山”^③的绝句。江西的庐山云雾茶，始出自东汉。据《庐山志》记载，东汉时，佛教已传入我国，当时庐山寺院多达三百余座，僧侣云集，“山僧艰于日给，取诸崖壁间，撮土种茶……然山峻高寒，丛极纤弱，历冬必用茅苫之，届端阳始采，焙成呼为云雾茶”。^④东晋庐山东林寺名僧慧远，曾用自种、自采、自制的庐山云雾茶招待诗人陶渊明，吟诗饮茶，叙事论经。天台山的国清寺是佛教天台宗的发祥地，隋唐之际有僧徒四千，在华顶山上搭建了六十五座“茅蓬”，使茶园大规模生产。据《余杭县志》记载：“径山寺僧采谷雨前者，以小缶贮送人，钦师（指开山禅师法钦）曾手植茶树数株，采以供佛，逾年蔓延山谷，其味鲜芳，特异他产，今径山茶是也。”^⑤径山茶产量很少，但清冽解渴，饮后颇有回味，古时除供佛自用外，还作为皇室供茶和用作招待来山的高僧和显贵之用，发展到宋代，径山茶宴已是闻名中外。

僧侣种茶同时还推动了制茶技术的发展，推动了茶叶技术的进步。刘禹锡贬朗州司马时，亲眼看到西山寺僧人创造了一个茶叶新品种，在其《西山兰若试茶歌》有所描述：“山僧后檐茶数丛，春来映竹抽新茸……斯须炒成满室香，便酌沏下金沙水……新芽连拳半未舒，自摘至煎俄倾余。”^⑥陆羽创造的是蒸青饼茶，社会上饮用的也都是这种茶，而西山寺僧人则创造了炒青散茶。大诗人李白在肃宗上元元年游今南京时，遇宗侄中孚禅师，中孚以茶敬赠，李白大喜，作《答族侄僧中孚赠玉泉仙人掌茶诗》云：“曝成仙人掌，似拍洪崖肩，举世未见之，其名定谁传。”^⑦这种茶小蒸、小炒、小捣，用太阳曝晒而成。说明唐朝僧侣对制茶技术不墨守成规，敢于创新，不断推出新品种。

寺院僧侣由饮茶而种茶，由种茶而制茶，随着其制茶技术的不断进步，制出了许多名重一时的好茶，许多名茶甚至流传至今。根据唐代李肇《国史补》书中提到的一些名茶，如福州方山露芽、剑南蒙顶石花、岳州湖含膏、洪州西山白露、蕲州蕲门团黄等，都产自寺院或由寺僧创制。浙江天台山是我国佛教天台宗的发祥地，素有“佛天雨露，帝王仙浆”之誉的名茶“天台云雾”就首创于僧人之手。

① [明]曹学佺：《蜀中广记》卷八十五，影印文渊阁四库全书，第592册，第404页。

② [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第283页。

③ [唐]白居易撰、顾学颜校点：《白居易集》，中华书局，1979年，第556页。

④ [清]毛德琦编纂：《庐山志》卷一，顺德堂藏版，第39页。

⑤ [清]朱文藻等撰：《余杭县志》卷三十八，成文出版社，1970年，第545页。

⑥ [唐]刘禹锡著，瞿蜕园校点：《刘禹锡全集》，上海古籍出版社，1999年，第182页。

⑦ [唐]李白著，安旗主编：《李白全集编年注释》，巴蜀书社，2000年，第728页。

在浙江的普陀山，唐时普陀僧人便广种茶树，制成著名的普陀佛茶。直到明代，普陀僧侣种茶仍传承不断，明李日华《紫桃轩杂缀记》载：“普陀老僧贻余小白岩茶一裹，叶有白茸，沦之无色，徐饮觉凉透心腑。”^①福建的武夷岩茶，是乌龙茶的“始祖”，相传是六朝以后为武夷寺僧所采制。江苏洞庭的碧螺春，原名“水月茶”，因洞庭山水月院山僧首先制作而得名。不少贡茶也产于寺院，如著名的顾渚山的贡茶紫笋，最早产自吉祥寺。清乾隆帝最爱饮的君山银针，则产自君山白鹤寺。还有浙江景宁惠明寺的惠明茶、余杭径山寺的径山茶、天台万年寺的罗汉茶，云南大理感通寺的感通茶，安徽黄山云谷寺的毛峰茶都是寺院僧侣采制的名茶。^②

到了唐代以后，随着佛教在中国的传播、发展和茶文化的成熟，寺院种茶得以普及，并形成很大规模。有的寺院为了种植“贡茶”，还进行了细密的分工，专门设有采茶僧、薙茶僧、制茶僧和看茶僧，天台山一些散居的僧寮（茅蓬），就是为管理附近的茶园而设置的。故有诗曰：“华顶六十五茅蓬，都在悬崖绝涧中。山花落尽人不见，白云堆里一声钟。”再如明代诗人陆容赠茶僧诗：

江南风致说僧家，石上清泉竹里茶。^③

法藏名僧知更好，香烟茶晕满袈裟。

可见，唐以后的寺院与茶已浑然一体，植茶、采茶、炒茶、煮茶、观茶、品茶成了寺院不可缺少的事情。

三、禅门茶事——以茶供佛

在佛教寺院，僧侣们不仅种茶、制茶，坐禅饮茶，以茶助修，以茶待客，而且还用茶汤供佛。据《云仙杂记》卷六记载：“觉林院志崇收茶三等。待客以惊雷菜，自奉以萱草带，供佛以紫茸香。盖最上以供佛，而最下以自奉也。客赴茶者，皆以油囊盛余沥以归。”^④寺庙都有“奠茶”或“供佛茶”，并且关于以茶供佛有诸多详细仪轨，都写入了禅林清规。尤其是在唐代，佛教中国化的历程基本完成、佛教全面兴盛之际，坐禅饮茶的茶道已经蔚然成风时，以茶供佛也在寺院形成固定禅规。

根据丛林清规，寺院在佛教的各种节日中，如圣节、千秋节、国忌日、佛降诞日，佛成道涅槃日、帝师涅槃日都有茶汤供养。以佛诞节为例，

先期堂司率众财送库司，营供养，请制疏金疏，至日库司严设花亭，中

① [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第272页。

② 参见徐永成：《名山出名茶》，中国农业出版社，2003年。

③ [明]陆容：《送茶僧》，见《御定佩文斋咏物诗》卷二百四十四，影印文渊阁四库全书，第1433册，第567页。“泉”原作“香”，唐代诗人王维有“清泉石上流”诗句，故笔者认为此处改为“泉”更恰当。

④ [唐]冯贽：《云仙杂记》卷六，影印文渊阁四库全书，第1035册，第672页。

置佛降生像，于香汤盆内，安二小杓佛前，数阵供养毕。住持上堂祝香云……次跌坐云：‘四月八日，恭遇本师释迦如来大和尚降诞令辰，率比丘众，严备香花灯烛茶果珍羞，以伸供养。’……领众同到（大佛）殿上，向佛排立定。住持上香三拜……下亲点茶，又三拜收坐具。^①

佛诞节是佛教活动的重要节日，在此活动中供养灯果珍馐，点茶由主持亲自来做，以表示虔诚。另外，在佛成道涅槃日，帝师涅槃日均严备香花灯烛茶果珍馐供养，由维那率众进行。在达摩忌，百丈忌日也都供养茶汤。

茶不仅用来供养佛菩萨，在寺院比丘圆寂后，茶汤的供养更为隆重。

入龕、移龕、锁龕、法堂挂真、举哀、奠茶汤、对灵小参、奠茶汤、起龕、山门首真亭挂真、奠茶汤、起龕、提衣、起骨入塔、入祖堂、全身入塔、撒土。^②

可见在圆寂比丘的葬礼中，茶供是非常重要的环节。

日本僧人圆仁在其《入唐求法巡礼行记》中还记载了以茶供养七十二贤圣的情形：“暮际，雷鸣雹雨。阁院铺严道场，供养七十二贤圣。院主僧常钦有书巡报诸院知，同请日本僧，便赴请入道场，看礼念法事。堂中傍壁次第安列七十二贤圣画像，宝幡宝珠，尽世妙彩，张施铺列。杂色毡毯，敷遍地上。花灯，名香、茶、药食供养贤圣，黄昏之后，大僧集会。一僧登礼座，先打蠡钹，次说法事之兴由，一一唱举供主名及施物色。为施主念佛菩萨，次奉诸七十二贤圣，一一称名，每称名竟，皆唱‘唯愿慈悲，哀愍我等，降临道场，受我供养’之言，立礼七十二遍，方始下座。”除供养七十二贤圣时用茶外，供养佛牙法会时，还设茶食，招待僧俗大众。“荐福寺开佛牙供养，蓝田县从八日至十五日，设无碍茶饭，十方僧俗尽来吃……名设珍供，百种药食，珍妙果花，众香严备，供养佛牙，及供养楼廊下敷设不可数计。”^③

茶汤供养与佛教密宗有着密切的联系，在唐代开元年间，正值茶风与禅风大盛之时，开元三大士（善无畏、金刚智、不空）从印度来到中国首都长安传播密教。密教修的是即身成佛的秘密禅，一切修法都可说是供养法，而茶成为最佳供品之一，一开始就与密教修供结下了不解之缘。并且密宗主张“方便为究竟”，凡有利于达到成佛的物质都可以作为“方便”（即“善巧”）。浓茶能兴奋神经，帮助修密法的人运动气脉，打通全身脉络，生出清明无分别的境界，因而茶又具有密宗“以欲乐为道”的奥义象征。大唐历代皇帝赏赐高僧大德，多用茶作赐品。如

① 《大正藏》第48册《敕修百丈清规》，1115c-1116a。

② 《大正藏》第48册，《敕修百丈清规》卷3，1128a。

③ 圆仁：《入唐求法巡礼行记》，上海古籍出版社，1986年，第106—148页。

金刚智忌辰，举行千僧供，玄宗赐茶一百一十串（唐代系饼茶，故可用线贯串），以供斋用。^①大兴善寺文殊阁上梁，代宗敕赐千僧饭，赏上梁赤钱二百贯，蒸饼二千颗，胡饼二千枚，茶二百串。^②惠果大师于贞元六年入宫，于长生殿为国持念七十余日，归时，每人赐绢三十匹，茶二十串。^③贞元十四年，惠果入内道场，赐绢一匹，茶十串。^④可见唐代皇帝即以供养茶赐茶为供佛施僧的高级礼遇。

密教修法，供品很多，六供、八供、十供等等。用茶作为供品，则是中国唐代而且是唐密所创用的。法门寺地宫供奉物中，有唐代系列茶具一套，系唐僖宗自用以供佛和大阿闍黎者（僖宗排辈第五，乳名“小五”，茶具墨书有“五”字略号，是最珍贵的皇室茶具，也是世界上现存唯一最古老的茶具。现存法门寺博物馆）。在地宫八重宝函中有药师曼荼罗，说明地宫也已用茶供养药师。药师法为中国早期密法，唐代最为兴盛。药师法是为了生脱死，以药物为体、以性空为性来认识人生而改造人生的佛法。药师法的本质就是修药师定，药师定是秘密禅之禅定，用药师法茶供、茶施、茶会，则是秘密禅茶供之善巧方便的运用。因为茶禅一味，禅密一体。以茶作供品，作空性观，既容易悟得缘起性空的道理，又显实相不空的法门，这是修密供茶的茶道，也可说是修秘密禅的“密禅”茶道。^⑤

总体说来，佛教寺院一般在以下几种情况下供养茶汤：一种是在佛诞日、佛成道日、涅槃日等，用茶汤供养释迦如来和七十二贤圣；第二种是在达摩、百丈怀海等禅祖师的忌日，用茶汤供养禅宗师祖；第三种是在亡僧丧礼中奠茶汤，以祭奠亡灵。随着茶在寺院的普及，诸多场合中都用到茶汤，因此茶汤的使用出现了严格的区别，形成了细密谨严的茶礼，这在后文中将详细论述，此不赘言。

四、禅门茶道的外化——禅门茶礼

如果说唐代以前，僧人饮茶还处在养生、保健、解渴、提神等药用和物质功能阶段，那么，从唐代开始，可以说僧侣已将茶看作静心修身、参禅悟道之物，饮茶成为佛教寺院每日的例行习惯。寺院中设有茶寮，是禅僧品茶香茗、辩论佛理、招待施主的地方。还设有专门的茶头，来专门管理佛前献茶、众中供茶和来客飧茶。在法堂的西北角设有茶鼓，在祭祖献茶汤，或是举行茶礼时击鼓，众僧

①《贞元新定释教目录》卷14：“恩命今月十五日故大弘教三藏远忌，设千僧斋，赐茶一百一十串。”见《大正藏》第55册，877c。

②《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷3：“沙门不空言，其文殊阁先奉恩命，取今月十四日上梁。天泽曲临，特赐千僧斋饭，上梁赤钱二百贯，蒸饼二千颗，胡饼二千枚，茶二百串。”《大正藏》第52册，843b。

③《大唐青龙寺三朝供奉大德行状》卷1：“贞元六年四月口日，奉勅令僧惠果入内。于长生殿，为国持念，在内七十余日，放归，每人赐绢三十匹，茶二十串。”见《大正藏》第50册，295c。

④《大正藏》第50册，《大唐青龙寺三朝供奉大德行状》卷1，295c。

⑤关于秘密禅茶道的论述详见吴立民《中国的茶禅文化与中国佛教的茶道》，载于《法音》2000年第9期，第15页。

闻鼓则集众行礼。宋林逋《西湖春日》云：“春烟寺院敲茶鼓，夕照楼台卓酒旗。”^①佛教对饮茶的重视，使得饮茶逐渐成为禅宗寺院制度的一部分。

唐朝百丈山（属江西）怀海禅师根据中国的国情和禅宗的特点，折衷大小乘戒律，制定了丛林清规，即《百丈清规》。对禅寺的布局、僧堂的造法，僧人坐卧起居、长幼次序、饮食坐禅和行事等等各种礼法都作了严肃、明确的规范。原本已经逸失，如今只能在《宋高僧传》第十《唐新吴百丈山怀海传》、《景德传灯录》第六杨亿编《禅门规式》中略见残篇。至元朝至元二年（1336年），百丈禅师的第十八代法孙东阳德辉禅师在顺宗皇帝的圣旨下重修清规，纂成《敕修百丈清规》。《敕修百丈清规》是现今所能依照的最早的清规范本，其中对禅寺里的生活行动做了种种规定。茶礼在清规中占有极其重要的位置，且种类繁多，形成了独特的禅院茶道。

禅寺中茶礼的种类很多，有许多茶礼条目，分列于下：

受嗣法人煎点；专使特为新命煎点（即新任住持茶汤）；新命辞众上堂茶汤（即上法堂说法）；专使特为受请人煎点；受请人辞众升座茶汤（升座即上堂说法）；山门特为新命茶汤；方丈特为新旧两序汤（两序即寺院管理人员）；堂司特为新旧侍者茶汤（侍者即住持的日常助理）；方丈特为新首座茶（首座即首席修行僧）；新首席特为后堂大众茶；住持垂访头首点茶（头首是寺院西序重要职位）；两序交代茶；入寮出寮茶；头首就僧堂点茶；方丈特为新挂搭茶；赴茶汤；新挂搭人点入寮茶；方丈小座汤；方丈四节特为首座大众茶（四节指四个节气）；库司四节特为首座大众茶（库司即寺务管理者）；前堂四节特为后堂大众茶；旦望巡堂茶（旦即初一，望为十五，巡堂即在僧堂内按一定路线巡视）；方丈点行堂茶（行堂即寺院杂役住的僧堂）；库司头首点行堂茶……除此之外，还有为达摩忌、百丈忌、葬仪、迎送等举行的茶事，不胜枚举。

在寺院一年一次的“大请职”（即职位变更）期间，一次次的饮茶仪式更是不可缺少。《中国古代寺院生活》对此有较为详细的介绍，我们不妨复述一遍：

当新的两序职事僧确定之后，住持要设茶会请新旧两序职事僧与会，借以对卸任的职事僧表示感谢，同时希望在新的一年里与新的职事僧通力合作，还要为之“鸣鼓讲茶礼”。次日早晨，住持要特请新上任的两序第一职位，也是寺院中除住持外地位最高的僧人—首座饮茶。住持清新首座饮茶，有特定的礼仪形式，一般事先由住持侍者写好茶状，其作用相当于请人赴席的请柬，书写格式大致是：

^① [宋]林逋：《林和靖集》卷二，影印文渊阁四库全书，第1086册，第627页。

堂头和尚今晨斋退，就云堂点茶，特为新命首座。聊旌陈贺之仪。所请诸知事，大众同垂光伴

今月X日侍司某敏白

新首座接到茶状，按照习惯，应先拜请住持，然后由住持亲自送其入座，并为之执盏点茶。

首座受过住持茶礼后，次早也要邀请寺内其它职事僧及僧众饮茶。不过，新首座请僧众饮茶，事先要征得住持批准，否则便有笼络人心之嫌。首座请茶也要写茶状，并派人交与茶头，张贴在僧堂之前，然后挂起点茶牌，待僧众齐集云堂，新首座也要亲自为众人一一执盏点茶。

新首座为僧众点茶后，西序诸头首下茶状请住持茶，而后，两序职事僧还要互相请茶，以示敬重与日后能充分合作。^①

另外，寺院还定期作斋会，富户以茶汤助缘，供应斋会，称为“茶汤会”。宋人吴自牧《梦粱录》卷十九《社会》载：“更有城东城北善友道者，建茶汤会，遇诸山寺院建会设斋及神圣诞日，助缘设茶汤供众。”^②这是一种民间的慈善行为，以“茶汤助缘”，在于积善友道，佛缘广积。

总之，丛林之中，茶是不可或缺的饮料。茶礼构成佛教仪轨、佛教文化的组成部分。禅门清规还把日常饮茶和待客方法都加以规范，在《禅苑清规》中有较为详细的记载：

院门特为茶汤，礼数殷重，受请之人，不宜慢易。既受请已，须知先赴某处，次赴某处，后赴某处。闻鼓板声，及时先到。明记坐位照牌，免致仓遑错乱。如赴堂头茶汤，大众集，侍者问讯请人，随首座依位而立。住持人揖，乃收袈裟，安详就座。弃鞋不得参差，收足不得令椅子作声，正身端坐，不得背靠椅子。袈裟覆膝，坐具垂面前。俨然叉手，朝揖主人。常以偏衫覆衣袖及不得露腕。热即叉手在外，寒即叉手在内。仍以右大指压左衫袖，左第二指压右衫袖。侍者问讯烧香，所以代住持人法事，常宜恭谨待之。安详取盏囊，两手当胸执之，不得放手近下，亦不得太高。若上下相看一样齐等，则为大妙。当须特为之人，专看主人顾揖，然后揖上下间。吃茶不得吹茶，不得掉盏，不得呼呻作声。取放盏囊，不得敲磕。如先放盏者，盘后安之，以次挨排，不得错乱。左手请茶药擎之，候行遍相揖罢方吃。不得张口掷入，亦不得咬令作声。茶罢离位，安详下足问讯论，随大众出。特为之人，须当略进前一两步问讯主人，以表谢茶之礼。行须威仪庠序，不得急行大步及拖

① 王景琳：《中国古代寺院生活》，陕西人民出版社，1991年，第191—192页。

② [宋]吴自牧著，傅林祥注：《梦粱录》卷十九，山东友谊出版社，2001年，第275页。

鞋踏地作声。主人若送，回身问讯，致恭而退，然后次第赴库下及诸寮茶汤。如堂头特为茶汤，受而不赴如卒然病患及大小便所逼，即托同赴人说与待者。礼当退位，如令出院，尽法无民，住持人亦不宜对众作色嗔怒寮中客位并诸处特为茶汤，并不得语笑。^①

清规中对如何出入寮堂，如何问讯，坐姿如何，以及主客坐位、点茶、喝茶、收盘、谢茶……规定都十分详细。吃茶的人要排队依次入场，吃茶前后行礼，整个茶礼过程中不得发出声音，以及整个茶礼中秩序井然，气氛庄严。可见，寺院中的茶事是礼仪繁复且庄严的，不啻于一种严格的禅修。关于这一点，滕军博士认为，禅的本质就是通过对自我否定达到了悟，这种了悟“从空间上说即自己，从时间上说即现在。所以禅宗重视眼前的日常生活，认为食住行卧都是身心的修炼，又都是佛的体验。由此禅宗里产生了以寺院生活为对象的清规。而茶道将禅宗的清规扩大化，进一步强调了禅的思想”。^②也就是说，清规是将宗教修行引入日常生活的形式和规定，而茶道则将清规扩大化，也就成为生活中修炼的物质载体和内容之一。诚然，在禅宗看来，威仪即佛法，做法即教法，佛法体现在行、住、坐、卧四威仪中，在吃茶吃饭的做法中，甚深微妙的禅法得以显现。所以，日本道元法师在《永平清规》中说道：“法若有性，食亦有性。法若真如，食亦真如。法若一心，食亦一心。法若菩提，食亦菩提……此法为食，食为此法。法喜禅悦，充溢其中。”^③同样，茶也不是普通的茶，而是佛法之茶，禅法之茶，充满了法喜与禅悦。

从唐代起，很多寺院就在清规的基础上形成了一整套具体的饮茶程序和礼仪，并经常举行茶会，如天台山的万年寺、余杭的径山寺、郟县的天童寺等，遇有朝廷钦赐的庆典或祈祷，则举行盛大茶礼。其中比较著名的是浙江余杭径山茶宴。径山位于浙江余杭，唐太宗贞观年间（627—649），僧人法钦偶遇此山，爱其秀丽奇拔，留恋不已，后在此创建寺院。唐太宗诏至阙下，赐他为“国一禅师”。法钦特在寺院旁植茶树数株，采以供佛，不久茶林便蔓延山谷，鲜芳殊异。径山寺自此香火不绝，僧侣上千，并以山明、水秀、茶佳闻名于世，享有“三千楼阁五峰岩”之称。寺院里饮茶之风颇盛，僧侣们常在雄丽的殿宇楼阁之下，聚会研经，并汲山中清泉，煎水烹茗。每年春季寺内经常举行茶宴，招待高贵的宾客。径山茶宴有一套固定的仪式，冈夫先生编著的《茶文化》一书，对径山茶宴这样记述道：“在茶宴上，要坐谈佛经，表演茶道，吟诗作词。如浙江余姚径山寺的径山茶

① [宋]宗赜著，苏军点校：《禅苑清规》，中州古籍出版社，2001年，第13—14页。

② 滕军：《茶道与禅》，载于《农业考古》1997年第4期，第74页。

③ 见[日]伊藤古鉴著，冬至译：《茶和禅》，百花文艺出版社，2005年，第29页。

宴就有一定程序：先由主持僧亲自‘调茶’，以表对全体佛众的敬意。然后由僧一一献给宾客，称为‘献茶’。宾客接茶后，先观茶色，后闻茶香，再品茶味，评其茶，赞其好。把佛家清规、品茶谈经与佛教哲理、人生观念都融为一体，开辟了中国茶文化的新天地。”^①余悦也曾说过：“尤其值得大书一笔的是，禅宗逐渐形成的茶文化的庄严肃穆的茶礼、茶宴等，具有高超的审美思想、审美趣味和艺术境界，因而它对茶文化推波助澜的传播，直接造成了中国茶文化的全面兴盛及禅悟之法的流行。”^②可以说，径山茶宴大体反映了我国古代寺院茶道的形式和理念，对禅茶文化的传播起到了推波助澜的作用。

后来，径山茶宴经日本僧人的引渡，流传到日本，对日本茶道的诞生起到重要的启发意义，成为日本茶道的直接源头。^③今日的日本茶道中，还有许多当年径山茶宴的影子。

五、禅、茶的最终融合——以茶参禅

佛教自汉代传入中国后，与茶的缘分就越来越深，禅与茶的融合也愈加广泛和深入。从坐禅饮茶、以茶止睡解渴到寺院大规模地种茶，从以茶待客到以茶汤供养诸佛祖师，将茶引入庄严的宗教仪轨中，茶已经成为僧侣参禅悟道、寺院日常生活不可缺少的一部分。明代乐纯的《雪庵清史》开列了居士每日必须做的事，其中清课有焚香、煮茗、习静、寻僧、奉佛、参禅、说法、作佛事、翻经、忏悔、放生等等。把煮茗放到功课的第二位，足以看出禅门对茶的崇尚。

僧人们还通过饮茶意境的创造，把禅的哲学精神与茶结合起来。茶性洁净，茶味冲淡。饮茶能使人心静、益思、不乱、不烦而有节制。茶之“洁净”与“冲淡”的物理特性所体现出来的精神文化内涵即是以淡泊之心面对一切情感纠葛和名利纷争，得之不喜，失之不忧，保持自身平静的心态，没有烦恼挂碍，达到如此境界，也就与禅相通，就与“明心见性”而“顿悟成佛”相差不远了。在这方面，唐代僧人皎然作出了杰出贡献。皎然出身于没落世族，幼年出家，专心学诗，曾作《诗式》五卷，特别推崇其十世祖谢灵运，中年参谒诸禅师，得“心地法门”。皎然不仅于诗、于禅成就斐然，于茶更是深有研究，他与同时代的茶神陆羽交往甚深，共同啜饮香茗、往来唱和。其《饮茶歌诮崔石使君》是茶诗中的名篇，“一饮涤昏寐，情来朗爽满天地”，既为除昏沉睡意，更为得天地空灵之清爽。“再饮清我神，忽如飞雨洒轻尘”。禅家认为“迷即佛众生，悟即众生佛”，自己心神清静便是通佛之心了，饮茶为“清我神”，与坐禅的意念是相通的。“三饮便得道，

① 冈夫编著：《茶文化》，中国经济出版社，1995年，第44页。

② 余悦：《“茶禅一味”的三重境界》，《农业考古》2004年第2期，第213页。

③ 关于这一点，参见丁以寿：《日本茶道草创与中日禅宗流派关系》，《农业考古》1997年第2期。

何须苦心破烦恼”。故意去破除烦恼，便不是佛心了，“静心”、“自悟”是禅宗主旨。皎然把这一精神贯彻到中国茶道中。所谓道者，事物的本质和规律也。得道，即看破本质。茶人希望通过饮茶把自己与山水、自然、宇宙融为一体，在饮茶中求得心灵宁静、精神开释，这与禅的思想是一致的。

在这里，茶与禅相契已不仅限于坐禅饮茶的形式，茶对禅的益处也不在限于外在功能上，茶思与禅思，茶道与禅道，有了进一步的融合。但完成茶与禅的最终融合，使茶成为参禅开悟、明心见性禅文化的物质载体的关键人物，则是唐代著名的赵州禅师。

赵州从谗（公元 778—897 年），本姓郝，青州临淄（今山东淄博）人，一说曹州（今山东曹县西北）人，自幼出家，为池阳南泉山普愿禅师法嗣，属青原系，居赵州（今河北赵县）观音院，人称“赵州古佛”，又称“赵州禅师”，卒谥“真际禅师”。赵州禅师崇茶、爱茶，认为吃茶能消除学人的妄想，能帮助学人明心见性。《古尊宿语录》卷 14：

师问二新到：“上座曾到此间否？”云：“不曾到。”师云：“吃茶去。”又问那一人：“曾到此间否？”云：“曾到。”师云：“吃茶去。”院主问：“和尚，不曾到教伊吃茶去即且置，曾到为什么教伊吃茶去？”师云：“院主！”院主应诺，师云：“吃茶去。”^①

赵州禅师用“吃茶去”接引学人，“吃茶去”从此成为禅门著名的公案，丛林中许多祖师和学人沿用赵州的方法打念头，除妄想。“赵州茶”与“吃茶去”成为人们所熟知的“赵州关”，在禅门中频繁使用，以启发参学者跳出言语字句，触机开悟，任运自由，纵横自在。江西的黄龙慧南禅师，是由临济宗分出的黄龙宗的开山祖师，他在江西洪州设“黄龙三关”^②接引学者，门徒众多。慧南在偈颂中解释自己的第一关“人人尽有生缘处，哪个是上座生缘处”时特别突出了“赵州茶”。据《人天眼目》载：“生缘有路人皆委，水母何曾离得虾；但得日头东畔出，谁能更吃赵州茶。”^③说明黄龙第一关与赵州茶都是首先要求学者破除世俗囿见，悟得一切皆空的道理，而明白宇宙万物都只是心中所现，是空幻无定的，进而即刻体验到人手与驴手并无差别，进入精神上的自由境界。

赵州三称“吃茶去”，使茶誉满禅林，成为许多禅门祖师、学人参禅悟道的工具，被频繁使用。如江西杨岐宗方会禅师“更不再勘，且坐吃茶”^④，“败将不斩，

①《卮新纂续藏经》第 68 册，《古尊宿语录》卷 14，328b。

②黄龙常以三句问话来接引学人。第一句：人人有个生缘，如何是上座生缘处？第二句：我手何似佛手？第三句：我脚何似驴脚？禅林称之为三关。

③《大正藏》第 48 册，《人天眼目》卷 2，310b。

④《大正藏》第 47 册，《杨岐方会和尚语录》卷 1，642b。

且坐吃茶”^①，又如，僧问雪峰义存禅师：“古人道，不将语默对，未审将什么对？”义存答：“吃茶去。”^②

青原下六世石霜庆诸禅师门下，九峰道虔禅师弟子同安常察禅师：

（师）问僧：“甚处来？”曰：“五台。”师曰：“还见文殊么？”僧展两手。师曰：“展手颇多，文殊谁睹？”曰：“气急杀人。”师曰：“不睹云中雁，焉知沙塞寒。”问：“远趋丈室，乞师一言。”师曰：“孙膑门下，徒话钻龟。”曰：“名不浪得。”师曰：“吃茶去。”僧便珍重。^③

青原下五世德山宣鉴禅师弟子雪峰义存禅师：

全坦问：“平田浅草，麀鹿成群，如何射得麀中主？”师唤全坦，坦应诺。师曰：“吃茶去。”^④

“吃茶去”的公案被历代禅僧沿用，接引、启发了无数的学人，清代湛愚老人《心灯录》赞扬赵州“吃茶去”三字真直截，真痛快。清杨惲《游弁山资福寺呈霞胤师》诗曰：“赵州茶熟人人醉，卧听空林木叶飞。”在今天的杭州九溪烟霞中的古亭上也有一副古楹联，上联是：“小住为佳且吃了赵州茶去”；下联是：“日归可缓试闲吟陌上花来”。1989年秋，在北京举办的“中国茶文化展示周”上，中国佛教协会主席、著名诗人赵朴初也引用“吃茶去”这一典故，作诗一首：“七碗受至味，一壶得真趣。空持百千偈，不如吃茶去。”我国著名书法家启功也曾有诗曰：“今古形殊义不差，古称茶苦近称茶。赵州法语吃茶去，三字千金百世夸”，由此可见，古往今来，在禅林中历来多沿用赵州的吃茶法语来开启悟性。

赵州和尚的“吃茶去”的公案，不仅接引了曾到、未到以及院主那几人，也启迪了古今中外无数禅茶中人，那么“吃茶去”这一法语究竟蕴涵着怎样的意义呢？到底应该怎样理解呢？对此，仁者见人，智者见智，当代许多学者也有不同理解。有的认为“赵州主张随缘任运，不涉言路，三称吃茶去，意在消除人的妄想分别。一落入妄想分别，就与本性乖离。参禅的第一步，乃是‘遇茶吃茶，遇饭吃饭’，除去妄想。”^⑤有人觉得可以从两方面理解这一公案，“一是诸法平等，来人既然都去吃茶，院主当然也可以去吃茶。另一解释：根据运水搬柴皆妙道，屙屎送尿皆佛事的原则，吃茶当然也是妙道，也是佛事。这里可以再借用一次‘小艳诗’作证，不过解释略有不同。禅家是要人在极小的事物上去体认自性，赵州的吃茶去，目的并不在茶，等于新嫁娘的频呼小玉，而目的不在小玉。赵州是要

① 《大正藏》第47册，《杨岐方会和尚语录》卷1，642c。

② 《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷16，327b。

③ 《卍新纂续藏经》第80册，《五灯会元》卷6，133a。

④ 《卍新纂续藏经》第80册，《五灯会元》卷7，146a。

⑤ 吴言生：《禅宗哲学象征》，中华书局，2001年，第298页。

人在吃茶去的呼唤声中，体会到发出呼唤声的自性。所以一再的呼唤，触动大家注意，也就是要使檀郎认识声。”^①在《禅宗思想渊源》中，作者认为“禅宗正是用不说之说，提持向上一路，激宕成灵性的感悟：吃茶点茶是‘说’佛法，饥食困眠是‘说’佛法，棒喝截流是‘说’佛法，乃至驴鸣、狗吠、蛙鼓、莺啼、溪吟，无一不在‘说’佛法，直指悟心。”^②截断众流、消除妄想也好，频呼小玉、认识自性也罢，虽然“吃茶去”的解释无法尽善尽美，但并不妨碍它开启“茶禅一味”的禅茶文化。

我国清代的乾隆皇帝有茶诗 200 首，其中对赵州茶的咏叹，也充分体现了“茶禅一味”的文化传统。其《三过堂》诗云“茶禅数典自三过，长老烹茶事咏哦”；^③《三清茶》诗云“懒举赵州案，颇笑玉川谲”；^④《汲惠泉烹竹罐歌》诗云“卢仝七碗漫习习，赵州三瓯休云云”；^⑤《烹雪叠旧作韵》诗云“我亦因之悟色空，赵州公案犹饶舌”。^⑥特别是《三塔寺赐名茶禅寺因题句》^⑦诗与《三过堂》诗合而观之，最能体现乾隆皇帝的禅茶理念。乾隆茶诗，多能以茶参禅，感悟“茶禅一味”的茶道机缘。“茶禅寺”，本吴越保安院，宋改名景德禅寺，俗名三塔寺。乾隆皇帝壬午南巡，以苏轼访文长老三过湖上煮茶咏哦的典故，遂御赐“茶禅寺”之名。^⑧

通过对禅、茶结合历史的追溯，我们可以看到，茶与禅的结合是逐层深入、层层推进的。魏晋南北朝至隋，二者的结合形式主要体现在坐禅饮茶、寺院种茶的日常生活层面，这是禅茶文化的基石；演至唐代，陆羽著《茶经》，降魔禅师等佛教僧人大力提倡坐禅饮茶，社会上茶道大兴，寺院饮茶也蔚然成风。到了中唐，百丈制清规，对寺院中以茶供佛和点茶等程序、礼仪加以严格规范，在禅宗丛林中逐渐形成了种类繁多、礼仪完备的茶礼。茶事在禅门超越了日用层面而成为禅人修行的内容之一，茶与禅的结合初步上升到文化层面；到了晚唐，赵州禅师三称“吃茶去”，令无数禅人歇下狂心、顿见本性，赵州茶从此成为禅林之著名公案，成为禅人触机开悟之机缘，而茶也因此融入了禅的开悟层面。禅与茶经过漫长的

① 周中一：《神话》，第 153 页。

② 吴言生：《禅宗思想渊源》，中华书局，2001 年，第 123 页。

③ [清]乾隆皇帝：《御制诗集》五集卷七，影印文渊阁四库全书，第 1309 册，第 344 页。

④ [清]乾隆皇帝：《御制诗集》初集卷三十六，影印文渊阁四库全书，第 1302 册，第 549 页。

⑤ [清]乾隆皇帝：《御制诗集》二集卷二十四，影印文渊阁四库全书，第 1303 册，第 506 页。

⑥ [清]乾隆皇帝：《御制诗集》初集卷十一，影印文渊阁四库全书，第 1302 册，第 233 页。

⑦ 在《御制诗集》三集卷二十一《三塔寺赐名茶禅寺因题句》：“积土筑招提，千秋镇秀溪。予思仍旧贯，僧吁赐新题。偶忆赵州举，茶经玉局携。登舟语首座，付尔好幽栖。”

⑧ 见[清]乾隆皇帝：《御制诗集》五集卷七，影印文渊阁四库全书，第 1309 册，第 344 页。

融合历史，终于完成最终的结合，形成了一种崭新的文化——禅茶文化。当然，这三个层次并不是截然分开的，在某些阶段是同时并存、并行不悖的，只是在不同历史时期其主要形式有所不同。如果说，坐禅饮茶体现了茶与禅外在的形式上的融合，寺院茶礼体现的是禅茶文化层面上的结合，那么以茶参禅则是茶触及到了禅开悟境界的深层，是茶与禅更深刻、更内在的结合。坐禅饮茶仅为修定僧人对饮茶裨益和对坐禅所具功效的初步理解，并未赋予茶文化形而上的虚灵内涵，而以茶参禅则真正催使饮茶由物质领域向精神，乃至性灵层次的升华。赵州大师继承佛教寺院饮茶的传统并将其进一步提高到参禅悟道的高度，使茶与禅达到了最深刻的碰撞与融合，开启了我国“茶禅一味”的禅茶文化。禅林之后继者对“吃茶去”这一机锋法语的继承和弘扬，使禅茶文化得以不断的完善和流传。据说，宋代圆悟克勤法师曾手书“茶禅一味”送给当时随他学法的日本弟子，后辗转传到村田珠光手中，珠光将此墨迹挂在茶室壁龛中，终日仰怀禅意，专心点茶，终于悟出“佛法存于茶汤”的道理，从此，“茶禅一味”便成为日本茶道的最高境界。

第三章 禅茶文化形成的原因

茶在禅门中由最初的饮料到修行的媒介，到禅人开悟的法门，乃至与禅结合成为新的禅茶文化，经历了漫长的逐层深入的融合过程。与二者融合的不同层次相应，禅茶文化形成的原因就应该是多方面的，茶与禅能够融合的因素就应该是多层次的。

一、茶之功能，有助于禅门清修和养生

在我国，茶起源于药用，据说神农氏发现茶时就是用它来解毒的。因此我国历来的茶书和医书中对茶的疗疾、保健、养生等功能多有论述。

《广雅》曰：荆巴间采茶作饼成以米膏出之。若饮，先炙令色赤，末置瓷器中，以汤浇覆之，用葱、姜芼之，其饮醒酒，令人不眠。^①

《神农食经》曰：茶茗宜久服，令人有力悦志。又曰：茗，苦茶，味甘苦，微寒，无毒，主瘰疮，利小便，少睡，去痰渴，消宿食。^②

《本草拾遗》曰：皋卢苦平，作饮止渴，除疫，不睡，利水道，明目。生南海诸山中，南人极重之。^③

《茶经》中也说：“茶之为用，味至寒，为饮，最宜精行俭德之人。若热渴、凝闷、脑疼、目涩、四肢烦、百节不舒，聊四五啜，与醍醐、甘露抗衡也。”^④

唐人斐汶论述茶时说：“其性精清，其味浩洁，其用涤烦，其功致和，参百品而不混，越众饮而独高。人人服之，永永不厌；得之则安，不得则病。”^⑤《本草纲目》提出茶有止渴、明目、除烦、消食、除痰、少睡、利水道、益思、去腻等多种功能。^⑥

从以上材料可以看出，茶的功能主要体现在以下几个方面：

第一，茶可以用作药物来治疗疾病。如治疗瘰疮、利小便、去痰、治疗头痛、目涩等症状。从现代医学角度来说，茶中含有大量的抗坏血酸，对人体有药效作用。

第二，可以消食止渴。当饮食后腹中饱胀，饮用浓茶，可以祛烦除腻，利于消化，同时又解渴、明目。

① [宋]李昉等编纂：《太平御览》卷八百六十七，上海涵芬楼影印本，中华书局，1960年，第3843页。

② [宋]李昉等编纂：《太平御览》卷八百六十七，上海涵芬楼影印本，中华书局，1960年，第3844页。

③ [宋]李昉等编纂：《太平御览》卷八百六十七，上海涵芬楼影印本，中华书局，1960年，第3845页。

④ [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第4页。

⑤ [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第66页。

⑥ [明]李时珍：《本草纲目》卷三十二，影印文渊阁四库全书，第773册，第683页。

第三，饮茶可令人清醒少睡。酒可醉人，茶能醒人，令人头脑保持清明的状态，甚至振奋精神，令人保持兴奋，从而驱除睡虫。

另外茶还有强心功能，茶的苦味对心脏有好处，这在阴阳五行和真言密教中都有说明。茶的功能如此之多，对于居住在深山或幽谷之中静坐清修的僧人来讲，真是一种不可替代的饮品。

首先，禅僧们以茶疗疾、保健、养生。在古代，禅寺均在幽静的深山，禅僧“栖神幽谷，远避尘嚣，养性山中，长辞俗事”^①，并且古代交通不发达，禅僧们身体不适或是生病时，无法及时就医，因此找一种有效的药物来治疗常见的疾病，就成为必要，加之早期佛教受道教药石观念的影响，佛教徒也需要有自己养生、保健的良药，而茶以其多种功效成为僧人们的最佳选择。

饮茶可以治病，五代十国冯应京《月令广义》云：“蒙山有五峰，峰顶有茶园，中顶最高处曰上清峰，产甘露茶。昔有僧病冷且久，尝遇老父询其病，僧具告之。……父曰：‘蒙之中顶有茶，当以春分前后多构人力，俟雷之发声，并手采摘，以多为贵，至三日乃止。若获一两以本处水煎服，能祛宿疾；服二两，终身无病；服三两，可以换骨；服四两即为地仙。’僧因之中顶筑室，以俟及期，获一两余，服之未竟而病瘥。”^②《潜榷类书》记载：“进士权纾云：隋文帝微时，梦神人易其脑骨，自尔脑痛不止。后遇一僧曰：‘山中有茗草，煮而饮之当愈。’帝服之有效，由是人竟采啜。因为之赞。其略曰：穷春秋，演河图，不如载茗一车。”^③隋炀帝杨广在江都（现扬州）生病，天台山智藏和尚携带天台茶到江都替他治病。

饮茶可以保健、延年益寿。唐大中三年（849），东都一僧年一百二十岁。宣宗问他服什么药如此长寿？其僧称：“臣少也贱，不知药，性本好茶，至处惟茶是求，或出日过百余碗，如常日亦不下四、五十碗。”于是，宣宗特意赐茶 50 斤，命居保寿寺，将其饮茶处所命名为“茶寮”。^④茶的养生功能为僧众所重视。有一个僧人“三年病不出，苔藓满藤鞋”，但仍然“茶烟熏杀竹”，^⑤嗜茶不已。江山寺一僧，更是“九年吃茶粥，此事少人知”。^⑥唐代著名诗僧齐己的《咏茶十二韵》，有“嗅觉精新极，尝知骨自轻”^⑦之句。

茶是最好的养生、保健饮料，根本原因在于茶含有多种药效成分，可以预防、治疗多种疾病，并且补充人体所需营养，保持身体健康。明代著名药物学家李时

① 《大正藏》第 85 册，《楞伽师资记》卷 1，1289b。

② [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005 年，第 244 页。

③ [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005 年，第 219 页。

④ 见[唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005 年，第 227 页。

⑤ [唐]姚合：《姚少监诗集》卷十《病僧》，影印文渊阁四库全书，第 1081 册，第 755 页。

⑥ [唐]贯休：《禅月集》卷十六《送僧入五泄》，影印文渊阁四库全书，第 1084 册，第 489 页。

⑦ [唐]齐己：《白莲集》卷六，影印文渊阁四库全书，第 1084 册，第 370 页。

珍，在总结前人的基础上，结合自己的实践，全面阐述了茶防治疾病的功效。在他的名著《本草纲目》中，首先将茶的药理作用描述为“茶苦而寒，阴中之阴，沈也、降也，最能降火，火降则上清矣。”进而提出饮茶方法不同，药效不一：“温饮则火因寒气而下降，热饮则茶借火气而升散，又兼解酒食之毒，使人神思闾爽不昏不睡，此茶之功也”。^①

饮茶兴奋解倦和益思少睡。传说东土禅宗初祖达摩在少林寺面壁静坐，为克服睡魔，将眼皮撕下扔在地上，没想到长出了一棵树，用树叶泡水煮成饮料喝，没想到精神大振、神清气爽，从此不再瞌睡，这就是茶。当然，这充满了神话传说的色彩，但至少能说明饮茶可以兴奋解倦，克服睡眠。饮茶却睡主要是咖啡碱的功能。

禅宗以禅立宗，坐禅修定是早期禅宗的重要修行方法。据说东土禅宗初祖达摩禅师在嵩山少林寺面壁九年，这是“静虑”的典范。后来，达摩传法给慧可，慧可成为禅宗二祖。三祖僧璨“隐思空山，萧然静坐，不出文记”。^②四祖道信“既绍祖位，摄心无寐，肋不至席者，仅六十年”。^③五祖弘忍则强调“栖神山谷，远避嚣尘，养性山中，长辞俗事”。^④可以说，静坐静虑是历代禅师们参悟佛理的重要课程。并且坐禅讲究专注一境，静坐思维，要求做到跏趺而坐，头正背直，不动不摇，不委不倚。在静坐静虑中人难免疲劳发困，这时候能提神益思、克服睡意的茶使成了禅者最好的朋友。饮茶既符合佛教过午不食的戒规，又可消除坐禅带来的疲劳和睡意，补充营养，因此茶便成了僧侣们的最理想的饮料。

自达摩以来，佛教坐禅，许多禅僧便以茶来却睡除倦。封演《封氏闻见记》记载：唐玄宗开元年间，泰山灵岩寺有降魔师大兴禅教，学禅方法，主要是不睡，又不吃晚餐，只许饮茶，禅僧各自备茶，到处煎饮，遂成风俗。日夜坐禅，这对于习以为常年岁稍大的僧尼来说，可能勉强适应；对于刚入佛门、年纪尚轻的僧侣来说，饮茶可谓是一副灵丹妙药。

至于饮茶带给人的奇妙感受，唐代诗僧皎然的诗作了形象描述，在《饮茶歌诮崔石使君》中皎然把饮茶与得道视为同一境界。其诗曰：

越人遗我剡溪茗，采得金芽爨金鼎。
素瓷雪色缥沫香，何似诸仙琼蕊浆。
一饮涤昏寐，情来朗爽满天地；
再饮清我神，忽如飞雨洒轻尘；

① [明]李时珍：《本草纲目》卷三十二，影印文渊阁四库全书，第773册，第683页。

② 《大正藏》第85册，《楞伽师资记》卷1，1286b。

③ 《大正藏》第49册，《佛祖历代通载》卷12，576a。

④ 《大正藏》第85册，《楞伽师资记》卷1，1289b。

三饮便得道，何须苦心破烦恼。^①

另外，唐代著名诗人卢仝《走笔谢孟谏议寄新茶》诗中所论述的七碗茶更是详尽描述了饮茶所带来舒适微妙的感受：“一碗喉吻润；二碗破孤闷；三碗搜枯肠，惟有文章五千卷；四碗发轻汗，平生不平事，尽向毛孔散；五碗肌骨轻；六碗通仙灵；七碗吃不得也，唯觉两腋习习清风生。”^②卢仝喝了七碗茶便觉习习生风，似通神灵，而皎然喝了三碗茶也便觉与道相通，饮茶对人体生理和心理的影响由此可窥见一斑。

近代，随着科学的进步，研究的深入，已知茶叶中含有 500 多种化学成分，它们大致可分为两大类，一类是人体必需的营养成分，诸如蛋白质、氨基酸、脂肪、碳水化合物、维生素、矿物质等；另一类是具有多种功能的药效成分，诸如茶多酚、咖啡碱、脂多糖等，有的药效成分已为临床所应用。“茶叶中咖啡碱有刺激神经和增进筋肉收缩力、促进新陈代谢作用，活动筋肉的功效。因而在劳动疲乏以后适量饮茶既可振奋精神，又可消除疲劳。”并且“茶叶中的芳香物质同样具有醒脑提神，使人愉快之感觉。”^③像这样，禅僧吃茶可以增强意志力，调节精神，使脑清目明，内心清爽宁静，既有助于养生、保健，又有利于体悟禅的境界。在这样的情形下，茶和禅自然而然地相结合，两者的关系颇为密切地联系在了一起。茶以其疗疾、养生、却睡、除倦等功能成为佛门禅僧坐禅的最佳伴侣，为茶与禅最初接触搭建了桥梁，为茶与禅最终融合为一种文化奠定了基础。

二、农禅制度，是禅茶文化的物质基础、制度保障

众所周知，佛教的原始教义是厌恶人身，不主张生产劳动的。僧侣的生活来源，主要依靠自己乞食和施主布施，部分受国家的直接供养，成为社会上一个特殊阶层。晋宋以来，土地和财产向寺院急剧集中，原本消费单纯的寺院，也着手经营农业、参与商业等活动。据文献记载：西晋永嘉元年，临川白云寺僧郁林潜心修禅的同时，在寺院周围的山岭上垦荒种田，并种植油茶千亩，在当地传为佳话。东晋道安，年十二出家，“驱役田舍，至于三年，执勤就劳”。^④法显为沙弥，“尝与同学数十人于田中刈稻”。^⑤魏太武帝西伐盖吴，时“长安沙门种麦寺内”。^⑥可见僧侣从事农业生产已经很普遍，但在寺院并未形成固定的制度。后北魏太武帝灭佛，加之战乱，许多寺院受到严重破坏，僧尼逃窜，致使在“兵饥交接”中

① [唐]皎然：《杼山集》卷七，影印文渊阁四库全书，第 1071 册，第 835 页。

② [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005 年，第 198 页。

③ 王宏树、汪前：《饮茶对人体的保健作用与生理功能》，《农业考古》1994 年第 2 期。第 204 页。

④ 《大正藏》第 50 册，《高僧传》卷 5，351c。

⑤ 《大正藏》第 50 册，《高僧传》卷 3，337b。

⑥ [北齐]魏收撰：《魏书》卷一百一十四，影印文渊阁四库全书，第 262 册，第 878 页。

“四方游僧，寄食无地”，^①因此，一些高僧提出“有生之本，以食为命。假粮粒以资形，托津通以适道”，^②资形活命成了禅众行道首先要解决的问题，道信在双峰山上，为持续扩大的流动僧众找到了安身立命之路，即垦荒定居、“作、坐”并行。

道信（579—651），为禅宗第四代祖师，约在公元620年入住黄梅双峰山，居三十余载，聚徒五百。从《续高僧传》本传中“诸州学道，无远不至”^③的记载看，在当时影响颇大。作为农禅的发端者，他的贡献在于聚徒定居和倡导劳作。在道信以前，禅僧都过着游方的生活，居无定所，史称游僧。道信入住双峰山，聚禅众五百余，定居三十多年，使部分游僧由流动转向定居，改变了原有游乞的生活方式，这在禅宗史上具有划时代的意义。

道信教授弟子，是“能作三五年，得一口食塞饥疮，即闭门坐。莫读经，莫共人语”，“能作三五年”的“作”，指劳作，作务，泛指生产劳动。“闭门坐”的“坐”当然是指“坐禅”，而且是闭门静坐，应该是为了隐居自安。道信号召他的门人都去从事作务，以便“得一口食塞饥疮”，可见他所聚结的五百余僧徒众，都是依靠自身的劳动，垦荒种地，来解决吃饭问题。这样，正式将劳动吃饭当作禅门大事，列进禅行之中，开了农禅制度的先河，在佛教史上是一件具有真正革命意义的创举。

道信的弟子弘忍继承了这一“作坐并行”的传统，他在道信门下，“役力以申供养，法侣资其足焉”。^④他的“役力”供养，能使所有“法侣”资足，说明他是这个禅僧团中的卓越的生产经营者和生活组织者。《传法宝记》与此记载大体相同，说弘忍“其性木讷沈厚，同学轻戏，默然无对。常勤作务，以礼下人，昼则混迹驱给，夜便坐摄至晓”。^⑤白天带头劳动，晚上静坐“摄心”。又说他“肃然静坐，不出文记”，不但坚持了道信的“作、坐并重”的禅风，并且在此基础上加以发展。所谓“缄口于是非之场，融心于色空之境……四仪皆是道场，三业咸为佛事。盖静乱之无二，乃语默之恒一”，^⑥这是很重要的禅理论，是对道信“作”、“坐”禅法的进一步发挥。“四仪”是指人的行、住、坐、卧；“三业”指身、口、意的诸种活动。在弘忍这里，“道场”不限于寺院的特定场合；“佛事”也不限于供奉膜拜菩萨等特定的宗教律仪；坐禅也不限于焚香静坐的形式，而是贯穿在行禅者的

①《大正藏》第50册，《续高僧传》卷24，641b。

②《大正藏》第50册，《续高僧传》卷24，642a。

③《大正藏》第50册，《续高僧传》卷20，606b。

④《大正藏》第85册，《楞伽师资记》卷1，1289b。

⑤《大正藏》第51册，《历代法宝记》卷1，182a。

⑥《大正藏》第85册，《楞伽师资记》卷1，1289b。

行、住、坐、卧等日常生活中。因此禅不但可以闭门缄默静坐，也应该体现在嘈杂扰乱的现实群体活动中。这样，“作坐并行”就变成了“作坐不二”，禅进入了劳动，劳动也就具有了禅韵，禅与劳动紧密结为一体了。这一理论的继续推进，就是禅的全部日常生活化，此后的禅宗大体是按照这一思路开展的。

弘忍有一段话，解释学道者为什么不向城邑聚落而要山居，谓“大厦之材本出幽谷，不向人间有也；以远离人故，不被刀斧损砍，一一长成大物后，乃堪为栋梁之用”。^①这话是譬喻，意谓唯有保持天真自然，不受人造的“损砍”琢磨，才能道树开花，结出禅林果实来。于是，崇尚自然，尊重自性（天性），特立独行，任性逍遥，就成了禅宗最重要的特色。将这一特色稳定下来，进一步系统化，并最终给以经济保障和制度规范的，首推百丈怀海。

百丈怀海住江西奉新的大雄山，因此山岩岚峻极，故号百丈山，所以世称百丈怀海禅师。百丈怀海师出马祖道一，随侍马祖多年，后住百丈山，自立禅院，率众修佛参禅，并制定戒规，世称《百丈清规》，天下禅林无不遵行。百丈禅师一生坚持劳动，把劳动看做禅修的主要内容之一。所以他在《百丈清规》里特别制定一条“普请之法”，规定所有住禅院之僧不管老弱，都要适当地参加劳动。

普请之法盖上下均力也。凡安众处有必合资众力而办者，库司先禀住持，次令行者传语首座维那，分付堂司行者报众挂普请牌。仍用小片纸书贴牌上云（某时某处）或闻木鱼或闻鼓声，各持绊膊搭左臂上，趋普请处宣力。除守寮直堂老病外，并宜齐赴，当思古人一日不作一日不食之诫。^②

“普请”，就是动员大家，平均出力之意。这个“普请”制度，说得明白一点儿，就是规定凡住禅院的参修者，每天必须参加一定的劳动，以达到维系生活、参禅成佛的目的。禅门也把这种劳动称之为“作务”。我们翻开《五灯会元》，在《马祖一禅师法嗣·百丈怀海禅师》的章节中有这样一段记载：“师凡作务执劳，必先于众。主者不忍，密收作具而请息之。师曰：‘吾无德，争合劳于人？’既遍求作具不获，而亦忘食。故有‘一日不作，一日不食’之语流播寰宇矣。”^③百丈怀海禅师以身作则，身体力行，使“一日不作，一日不食”普请制度得以传播、普及，并成为禅林优良的农禅传统，被继承至今日。

“农禅”是一种自给自足的习禅生活方式，它改变了中国僧侣最初承自印度佛教的依靠布施为生的方式，将修行与生产活动相结合，通过自力劳作，实现自给自足，为禅宗的生存与发展提供了强有力的经济基础，实现了寺院经济的独立。

①《大正藏》第85册，《楞伽师资记》卷1，1289b。

②《大正藏》第48册，《教修百丈清规》卷6，1144a-b。

③《卍新纂续藏经》第80册，《五灯会元》卷3，46a。

从汉代开始，在自然环境适合茶树生长的一些南方寺院就已经开始种植茶叶，并且随着佛教僧侣对茶的日益重视，寺院种植茶叶也渐渐普及开来。但种茶、制茶是出于僧人们自己饮茶、待客或是供佛的需要，并未形成固定的制度。随着农禅制度的确立，禅门僧人参与农业劳动成为一个固定制度和禅林传统，因此，本来出于饮茶需要而零星种植的茶，在禅宗的农禅传统下，逐渐成为许多寺院僧人参加普请、参与劳动的重要内容，其规模逐渐扩大，最后成为某些寺院主要的农作物和谋生的产业。余悦先生也认为，“约九世纪中叶，由于新型的禅林经济普遍得到发展，寺院栽茶、制茶就在这种自立求生、经济独立的背景下大规模兴起。加之如火如荼的寺院饮茶之风无疑也刺激了这种生产活动的持续展开。”^①在南方的许多名山大川，几乎有山必有寺，有寺必有茶，并且许多名茶都出自寺院（详细论述见第一章第二节）。可见，禅宗的普请制度，为寺院种植茶树、制作茶叶提供了重要的经济基础，也为茶在寺院安家、为禅茶文化的形成提供了制度上的保障。

三、“吃茶去”与禅宗的开悟

对于禅师来说，如果茶只像开水一样起到解渴作用，只像咖啡一样起到提神作用，或是像药品一样只有治病之功效，或是像药石一样只是为了保健养生，那么茶是断不能由单纯的物质成为一种文化载体。在禅门的修行之中，茶与佛教禅宗的开悟相通达，被赋予了佛教禅宗深厚的哲学内涵，终于发生了根本性的转变，由一种单纯的物质而升华为佛教禅宗文化的载体。禅宗主张顿悟成佛，不讲究修行的位次，不于文字言说上求，不于见闻觉知上求，不于心缘知解上求，只要一念之间开悟，就可以一超直入，成佛作祖。至于修行方法，或看话头，或专默照，只要心中疑情不断，一旦磕着碰着，砰的一声，自然打破漆桶，心华发明，由是而达到彻底的开悟。这种修法，就是参禅，“吃茶去”就是禅僧用茶参禅的话头之一。自赵州禅师开启以茶悟禅的法门之后，丛林中多沿用赵州的方法打念头，除妄想，赵州茶成为丛林著名公案。一杯清茶，成为禅门家风，门庭施設，令无数学人打破漆桶，彻见光明。

那么，茶与禅宗的开悟，究竟存在怎样的联系呢？

禅是超越言语思量，超越见闻知解，主张当下体证、亲身实修的，体悟的境界更是如人饮水，冷暖自知，不是语言所能描述。所以，关于茶在禅宗修行中的作用，关于茶是如何引导禅门学人走向开悟，是门外之人无法揣测的，只能通过历代禅人所留下的关于“吃茶去”的公案来管窥吃茶与禅宗开悟的相通达。

据不完全统计，禅宗典籍中关于“吃茶去”公案和吟咏唱和的记载有一千余

^① 余悦：《“茶禅一味”的三重境界》，《农业考古》2004年第2期，第211页。

条，有的公案是对茶之功用的阐发，有的是对借茶开悟后境界的描述；有的是对赵州茶的顶礼赞叹，有的则认为茶亦是手段，在彻悟后应该一并舍弃；有人认为赵州禅师机锋陡峻，于一杯清茶直指心性本源，有的则认为赵州禅师禅风朴实，于平实之中开显本心本性的大机大用……下面，就从中拈出几则，看一看茶与禅人的开悟究竟有着怎样的相通之处。

其一，“吃茶去”直指本心本性，启发学僧不向外求，转向对内在本性的发现。

问：“古人道前三三，后三三意如何？”师曰：“汝名什么？”曰：“某甲。”

师曰：“吃茶去。”^①

学人问前三三后三三的意旨如何，是从言语思维层面追问禅的意义，禅师没有正面作答，而是让他吃茶去，以此来阻断学人向外的寻求，引导其对内在本性的发现。禅宗认为，一切众生自性圆满具足，像每个人都身怀宝珠一样，要想成佛作祖，只需向内追寻，寻找自家宝藏，越是外求，离自性越远。因此，停止外求的脚步，转向对内在本性的发现，是开悟的第一步。吃茶可以让学人停止在语言文字、思维知解上对禅的追问，而是回到切身体证的层面。

问：“如何是谈真逆俗？”师曰：“客作汉，问什么？”曰：“如何是顺俗违真？”师曰：“吃茶去。”^②

客作汉，即指那些不见自家宝藏而抛家远走、乖离本心本性之人，学人将真与俗、圣与凡对立起来，并陷入语言的窠臼，想从思维上得到答案，这就离开悟远之又远。禅师让他吃茶去，就是要阻断学人向外探寻的错误方向，转向对内在心性的发掘。

赵州老汉热心肠，一盞粗茶验当行。回首路傍桥断处，白苹红蓼映斜阳。

③

一碗粗茶，令参访学人歇下外求之狂心，学人只要识得其中滋味，蓦然回首，就会发现原来本地风光无限。

骊珠绝颞玉无瑕，马载驴驮帝子家。曾到不曾休拟议，与君同泛一瓯茶。

④

澄明本心，恰如无疵珠宝、无瑕美玉，众生亦如富有的帝王之家，因此不要在到与不到的分别上浪费心思，还是一起喝茶，在喝茶之中发现自己的本心本性。阿部正雄说：“赵州的‘吃茶去’与临济的‘看看’或‘道道’一样，都是力图使

①《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷13，302a。

②《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷24，401b。

③《卍新纂续藏经》第66册，《宗鉴法林》卷18，394c。

④《卍新纂续藏经》第66册，《宗鉴法林》卷18，394c。

别人觉悟到他的真‘我’——也就是‘人’。”^①可见，一杯看似平凡的赵州茶，却可以阻断学人的外求之心，引导其向内追寻，直接指向本心本性，迈出开悟的第一步。

其二，禅宗开悟，不在语言文字，不在见闻觉知，而是就在当下的体悟之中。其中滋味只有修者识、证者得，茶的滋味亦如此，想知茶味要亲口尝，想知禅味要亲身证，茶与禅在当下体悟中达到了完美统一。

问：“如何是教外别传底事？”师曰：“吃茶去。”^②

僧问：“如何是西来意？”师举拂子，僧曰：“学人不会。”师曰：“吃茶去。”^③

师云：“三乘十二分教还曾道着么？”良久云：“吃茶去。”^④

以上的三个问题，都是在询问佛法大意、禅宗要旨，禅师都以“吃茶去”作答，就是要学人明白，于语言、经教上得来的不是真正的禅，于吃茶的当下体悟中去领悟、去体证才是禅的根本所在。有僧问圆通大应禅师，无论到与未到，都让他们吃茶去，赵州和尚的用意在哪里呢？禅师回答他说，只有吃茶者知道其中的用意。同样，想要了解佛法大意、明白禅宗要旨只有实修实证，方能契入真如。

婴儿曾不欠缺圆明寂照之体，但迷而不发耳。何止婴儿，凡人自幼而壮，自壮而老，自老而死，无不在迷。此圆明寂照之体，有而不现，非无也。至于曹溪水，赵州茶，且不必以胸臆强解，只顾本参，以求正悟。^⑤

圆明皎洁之本性人人皆有，只是世人心迷不自知，要想拨开迷雾，明心见性，就要像喝茶一样去亲自体验、参究。禅需要实修、内证，根基不同的人对禅的体悟及所证得的境界是不同的，所以禅的体验是独一无二的，是不可重复的，其中滋味，只有修证者自己知道。就像饮茶一样，不同的人喝同样的茶，因其不同的味觉、不同的经验、不同的品味也会喝出不同的味道。

问：“如何是古佛家风？”师云：“蒲团草座。”僧曰：“若遇客来，将何祇对？”师云：“吃茶去。”僧曰：“昔日赵州，今日和尚。”师云：“错。”^⑥

禅僧和当年的赵州禅师一样，都是以茶来接待参访者，但由于禅的体验是个体化的，是各自不同、不可重复的，所以同样是茶，不同的人却能品出不同的味道；同样是禅，不同的人却有着不同的体验。茶味禅味，只有当事人自己清楚，

① [日]阿部正雄著，王雷泉、张汝伦译：《禅与西方思想》，桂冠图书公司，1992年，第91页。

② 《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷18，351b。

③ 《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷18，350c。

④ 《卍新纂续藏经》第78册，《建中靖国续灯录》卷5，670c。

⑤ 《卍新纂续藏经》第68册，《御选语录》卷13，587c。

⑥ 《卍新纂续藏经》第78册，《建中靖国续灯录》卷2，651a。

无法向外人道也。

其三，“吃茶去”可以令学人消除分别、超越对立，达到平等一如的和谐境界。禅宗的宗旨就在于明心见性、顿悟成佛，而本心的根本特征就是超越性。本心纯明无染，纤尘不立，没有任何善恶、有无、染净、生死等二元对立的观念。因此，禅人要明心见性，首先就要消除分别之心，超越一切二元对立。赵州禅师不论曾到、未到，不论亲疏，都毫无差别地以茶来招待，本身就体现了禅的平等和超越，在禅林中留下美誉：

赵州门下，不拣高低，一碗粗茶普同供养。得其味者，方知冷灰里九转透瓶香。如或未辨端倪，不免重下注脚：“南北东西万万千，赵州待客岂徒然。莫嫌冷淡无滋味，惯把芝麻一例煎。”^①

清远溪边扎寨时，春风簇簇露枪旗。谁知唤客吃茶处，万别千差一道归。^②

丛林宗匠实难加，临事何曾有等差。任是新来将旧住，殷勤只是一瓯茶。^③

不管亲疏，不拣高低，无论新来还是旧住，赵州用来招待、接引四方参学者的都是一碗粗茶，在这里，人与我、亲与疏、高与低、心与境一切矛盾对立都已消解，千差万别归于平等。此后，禅门便有人用茶来消除分别、超越对立。

师问仰山：“汝名什么？”对曰：“慧寂。”师曰：“那个是慧，那个是寂？”曰：“只在目前。”师曰：“犹有前后在。”寂曰：“前后且置，和尚见什么？”师曰：“吃茶去。”^④

仰山在回答师父问题时，落入了前后的分别之中，师父以“吃茶去”来截断仰山的分别妄想，实属截流之语。禅门对茶的运用还不止于此，甚至用它来超越生死。在所有的对立之中，生与死、有限与无限的对立是最严重的，生死之事也是每一个参禅者都致力参证的。在禅人对生与死、瞬间与永恒的超越中，吃茶也有着重要作用。

问：“生死到来时如何？”师云：“遇茶吃茶，遇饭吃饭。”僧云：“阿谁受供养？”师云：“合取钵盂。”^⑤

任汝千般快乐，渠依合自由，无常终是到来，归堂吃茶去。^⑥

① 《卍新纂续藏经》第66册，《宗鉴法林》卷18，394c。

② 《卍新纂续藏经》第71册，《虚舟普度禅师语录》卷1，92c。

③ 《卍新纂续藏经》第65册，《禅宗颂古联珠通集》卷20，594b。

④ 《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷9，269a。

⑤ 《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷11，286a。

⑥ 《卍新纂续藏经》第80册，《五灯会元》卷20，433c。

喝茶可以超越生死，这与禅宗的时空观息息相关。在禅宗看来，对当下的瞬间体悟，即可达到永恒，因此一朝风月可以万古长空，万古长空也在于一朝风月，二者并无本质差别。同样，对喝茶吃饭等当下生活的把握，就是生存的最大意义，在这里瞬间即是永恒，生与死便没有了差别。当一切分别得以消除，一切对立得以超越，清静圆满的本心便可朗朗现前。

以上只是从众多“吃茶去”公案中拈出的几则，从中可以看出赵州和尚的“吃茶去”已从具体实际的生活上升到超脱物我的一种“悟”，从而具备了一种崭新而深刻的文化意义，与“德山棒”、“临济喝”一样成为禅宗破除执著、启发开悟的机锋。“吃茶去”的机锋法语不仅启迪了我国历代的禅门学人，还与禅宗一起，传到了日本。日本茶道开山祖师村田珠光入寺学禅，师从一休宗纯禅师。珠光参禅念经，常打瞌睡，师父建议他“吃茶去”，结果立竿见影，珠光就着手创制茶道规矩。一日，一休问珠光：“吃茶应以何种心情？”对曰：“以荣西禅师《吃茶养生记》^①，为健康而吃茶。”一休又问珠光：“有一修行僧问赵州佛法大义，赵州和尚回答：‘吃茶去！’你作何种理解？”珠光不说话，接过侍者递来的一杯茶，正要敬献给师父，一休扬手把茶杯打落在地。珠光默然不动，一会儿才起身行礼，转身而去。一休大声叫道：“珠光！”珠光应声，回头注视着师父，沉默不语。一休再次逼问着：“刚才我问你以何种心情吃茶，你若不论心情，只是无心而吃，该又如何？”此时，珠光心情平静，轻声回答：“柳绿花红。”一休一听，知道珠光已由茶开悟，遂予以印可。珠光深感茶禅本一味，于是一个蕴含禅心的日本茶道，由此诞生。^②

四、禅与茶的“平常心”

茶禅一味，不仅因为茶与禅在身心修养和开悟方面的相通，还在于禅茶与禅宗“平常心是道”宗教理念的相应。

吕澂在论述到中国禅宗时曾说过：“禅家南宗的主张经过南岳、青原一二传以后，便将禅的意味渗透在学人的日常生活里，使它构成一种随缘任运的态度。……禅家一切行为的动机，始终在向上一着，探求生死不染、去住自由的境界，并且不肯泛泛地去走迂回曲折的道路，而要直截了当把握到成佛的根源。这个根源，在他们所认识到的，即是人们的心地，也可称为本心。说心还嫌空灵，于是从心思所表现的各方面即言语举动等等来讲。像马祖门下的大珠（慧海）回答如何用功修道的问题就说，‘饥来吃饭，困来即眠’；而这些和常人不同之点，即在当时

^① 金大定年间，日本高僧荣西(1141-1215)两次来中国学习佛法，1191年归国，先后著有《出家大纲》、《兴禅护国论》、《吃茶养生记》，成为日本临济宗的开山祖师。

^② 参见滕军：《茶道与禅》，载于《农业考古》1997年第4期，第72页。

毫无计较，纯任本然。他们又常常说‘平常心是道’，‘拟向即乖’，可见都是在日常生活上着眼的。”^①的确，“平常心是道”的禅修理念是慧能以后南宗禅的重要特征之一，其首倡者是唐朝的马祖道一禅师：

江西大寂道一禅师示众云：“道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心、造作趣向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。谓平常心，无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡，无圣。……只如今行、住、坐、卧，应机接物，尽是道……。”^②

从引文看来，所谓“平常心是道”，是指不拘泥于坐禅的形式，不刻意去修习禅法，而是在日常生活的行、住、坐、卧当中，内心无造作、无取舍、无是非，保持平等、心境平和。唐代宗密（780—841）曾对马祖道一的这种禅法，做了详细的阐述：

起心动念，弹指磬咳扬扇，所作所为，皆是佛性全体之用，更无第二主宰。如面作多般饮食，一一皆面。佛性亦尔，全体贪嗔痴、造善恶、受苦乐，一一皆性。……又云：“……扬眉动睛，笑欠磬咳，或动摇等，皆是佛事。”……谓不起心造恶、修善，亦不修道。道即是心，不可将心还修于心。恶亦是心，不可以心断心。不断不造，任运自在，名为解脱人，亦名过量人。……故云：“但任心，即为修也。”^③

其中，“任心”就是前文所说的“平常心是道”，亦即“不起心造恶、修善，亦不修道”的禅法。“平常心是道”是洪州禅的重要特征之一，赵州禅师问道南泉普愿禅师，也是由“平常心”而证悟的。《赵州录》载此公案云：

师问南泉：“如何是道？”泉云：“平常心是道。”师云：“还可趣向否？”泉云：“拟向即乖。”师云：“不拟争知是道？”泉云：“道不属知、不知。知是妄觉，不知是无记。若真达不疑之道，犹如太虚，廓然荡豁，岂可强是非也！”师言下悟理。^④

赵州禅师以“平常心是道”而悟入佛理，获得开悟，在其禅学思想中自然继承了这一宗教修行理念，常以平常心接引学人。

僧问：“学人迷昧，乞师指示。”师云：“吃粥也未？”僧云：“吃粥也。”师云：“洗钵去！”其僧忽然省悟。^⑤

学人询问赵州禅师，如何参禅开悟，禅师没有正面回答他的问题，而是问他

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局，2002年，第376页。

② 《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷28，440a。

③ 《卍新纂续藏经》第14册，《圆觉经大疏钞》卷3，557a-b。

④ 《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷10，276c。

⑤ 《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷10，277c。

是否吃饭，吃过了就去洗钵。也就是说，在赵州禅师的眼中，吃粥、洗钵这种平常的事情，就是修习最深的禅道。同样，吃茶也是修习禅道的重要方法、手段，有人认为，“吃茶去”的机锋法语“把最神秘最遥远的般若绝境与最平凡、最卑微的世俗生活融为一体，把现实与极乐、此岸与彼岸统一起来”。^①吃茶、吃饭这类日常琐事中蕴涵着深厚的禅思佛理，将修行寓于日常生活中，这本身就是最深刻、透彻的禅的修行。正如《永嘉证道歌》所说：“行亦禅，坐亦禅，语默动静体安然。纵遇锋刀常坦坦，假饶毒药也闲闲。”^②吃茶也是禅门行住坐卧、语默动静中，众多借假修真的媒介之一。在南泉普愿的同门大珠慧海的《语录》中记载着这样一则公案：

有源律师来问：“和尚修道还用功否？”师曰：“用功”。曰：“如何用功？”师曰：“饥来吃饭，困来即眠。”曰：“一切人总如是，同师用功否？”师曰：“不同。”曰：“何故不同？”师曰：“他吃饭时不肯吃饭，百种须索，睡时不肯睡，千般计较，所以不同也。……是以解道者，行住坐卧，无非是道；悟法者，纵横自在，无非是法。”^③

在禅宗看来，悟道成佛无须刻意修行，饿了就吃饭，困了就睡觉，并不要百般须索、千般计较，一切都是随缘任运、自然而然。禅宗十分重视日常生活的修行，即修行未必一定要读经，一定要拘泥于静坐的形式，而是要求在起居饮食的修炼上下功夫，正如临济义玄所说：“佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧，愚人笑我，智乃知焉。”^④，圆悟克勤禅师也说过“要用便用，要道便道，遇饭吃饭，遇茶吃茶，契平常心，不起佛见法见，佛见法见尚乃不起，何况起造业心发不善意。”^⑤这正是禅宗“平常心是道”的精神所在，这种精神无不体现在禅茶文化中。

赵州禅师对于新参、旧参都没有区别、无一例外的请他们吃茶，这杯茶就是平常心的表现，也是禅的关键所在。日本茶道大师千利休在其《南方录》中曾说：“须知茶道之本不过是烧水点茶。”^⑥当弟子们问利休，什么是茶道秘诀时，他说：“夏天如何使茶室凉爽，冬天如何使茶室温暖，炭要放得利于烧水，茶要点得可口，这就是茶道的秘诀。”^⑦这与禅宗遇茶吃茶、遇饭吃饭、饥餐困眠的境界别无二致，都在于保持一颗平常心。关于茶与禅的平常心，吴洋嘉曾说：“参禅的生活

① 叶静：《茶禅一味与云居山——“吃茶去”源头小考》，《农业考古》2004年第4期，第218页。

② 《大正藏》第48册，《永嘉证道歌》，396a。

③ 《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷6，247c。

④ 《大正藏》第47册，《镇州临济慧照禅师语录》卷1，498a。

⑤ 《卍新纂续藏经》第69册，《佛果克勤禅师心要》卷3，480c。

⑥ 见滕军：《日本茶道文化概论》，东方出版社，1992年，第61页。

⑦ 见滕军：《日本茶道文化概论》，东方出版社，1992年，第61页。

化跟生活中的茶所追求的方向有共同之处：就是修心、安静、排除烦恼等。一边喝茶，一边感到清虚淡远的意境，最终的目的则是取得平常心。”^①茶之道，在于平常自然不造作；禅之道，在于随缘任运平常心，茶道通于禅道，二者又共同融于日常生活之中。

通过以上的论述，我们可以看到禅与茶能够融合为禅茶文化，其原因也是多方面、多层次的。茶的物质功效是禅与茶接触的最初碰撞点，是茶能够走向禅门日常生活的桥梁；农禅制度为禅茶文化的形成和发展提供了物质基础和制度保障；而茶与禅在开悟上的相通、在平常心上的相和，则是禅、茶能够融合为新的文化的最内在、最深刻的原因所在，也是“禅茶一味”的真正文化内涵所在。

“茶禅一味”是对我国悠久的禅茶文化的精炼概括，其中蕴涵的丰富的文化内涵至今也难以阐述穷尽。但从根本来讲，禅与茶统一在身心修炼和开悟的境界上，也就是说，禅与茶在心性修养的道德层面和启人开悟的宗教层面达到了沟通，最终又回归到平常日用。

日本思想家久松真一先生曾把茶道与禅宗并列，认为茶道与禅宗同时为禅的表现形式，二者的精神境界是相通的：

茶道的第一目的为修炼身心，它是茶道文化的胎盘。无形相的了悟作为一种现象显示出来的才是茶道文化。……它是一种由无形相的了悟，无形相的自己所表现出来的形式。未渗透无形相自己的茶道是不存在的；反之，茶道中必须渗透着无形相的自己。即茶道文化是无形相的自己的外在表现，茶道又是一种根源性文化，它修炼人的身心，创造无形相的人。觉悟的人，即创造文化的创造者。……茶道是这样的一种修炼人的天地，是一个文化创造的领域。就此意义上说，茶道是无形相自己的形成及无形相自己表现的场所。

这里的“了悟”即是指禅宗的开悟。这段话简单说来，就是两个方面，一个是通过茶事，可以修炼身心，完善人格，启发开悟，臻于禅的了悟境界，此时，茶是禅的工具；另一方面，开悟的禅人要将禅的境界落实到日常生活中，而茶，成为禅落实到生活的最佳物质载体，成为禅的表现形式。所以，禅也好，茶也罢，最终都要落实于生活之中，茶禅一味，就在于回归于生活的自然之味、生活之味、平常之味。日本学者仓泽行洋先生在他的《艺道的哲学》中指出：

茶道是茶至心之路，又是心至茶之路……茶道超出了艺道的范围，成为

① 吴洋嘉：《茶与禅》，《当代韩国》2003年春夏合刊，第77页。

② 滕军：《日本茶道文化概论》，东方出版社，1992年版，第299页。

了“人生之路”。(这里的“心”是绝对的“真心”，与佛教的“空”、“无”是相通的)^①

人生之路，即生活之路。南禅宗风在马祖道一的发展下，已完全成为一种顺乎自然的生活禅了，茶则成为了禅宗实践生活禅的最佳载体。正如铃木大拙所说：“事实上，禅道就是生活之道，而生活则是活、动、行，并不仅指思想。因此，对禅来说，它的发展应该指向活动，或更正确地说应该体验它的道而不是用语言进行表示或说明，也就是不用观念加以表示或说明，这不是很自然的事吗？现实生活并无什么逻辑，因为生活是先于逻辑的。”^②同样，禅茶之道也是一种生活之道，它同样也是一种顺乎自然的生活禅。茶，是自然之茶，清净之茶，茶道无非烧水、点茶，寒即向火、热即乘凉，平平常常、自自然然；禅，是以平常心、行本分事，遇茶吃茶、遇饭吃饭，毫无矫情、造作，一派禅机，自然天成。禅茶之道，就是要以平常之心，喝清净之茶，本色当行，纯然无杂。此时，禅即茶、茶即禅，禅味茶味，本为一味，即生命的本来面目，生活的平常滋味。禅与茶，最终在最平常的生活日用中达到了完美统一。

① 滕军：《日本茶道文化概论》，东方出版社，1992年版，第5页。

② 铃木大拙：《禅风禅骨》，中国青年出版社，1989年，第166页。

第四章、禅茶文化的精神特性和影响

一、禅茶文化的精神特性

禅茶文化是茶、禅两种文化在其漫长的发展历史中相互接触、渐渐融合而形成的一种文化，因此它既吸收了茶文化所固有的冲淡、平和、雅致的特性，又与禅宗之平和、清静、幽寂、适意之宗教修行境界相通。宋徽宗在《大观茶论》中说：“茶之为物，擅瓯闽之秀气，钟山川之灵禀。祛襟涤滞，致清导和……冲澹闲洁，韵高致静。”^①把茶文化的意蕴描述得十分精湛。当将军义政询问珠光何为茶道大意时，珠光答道：“一味清静，法喜禅悦，赵州知此，陆羽未曾至此。人入茶室，外却人我之相，内蓄柔和之德，至交接之间，谨兮敬兮清兮寂兮，卒以及天下太平。”^②有人认为我国茶文化的本质是儒、释、道三家思想的统一，其实质是敬、俭、和、清、静。“①敬：真诚致敬。②俭：廉俭朴实。③和：和蔼待人，和睦相处，中庸处世。④清：心无杂念，清淡幽雅，心地纯洁，淡泊人生，无所追求。⑤静：安详静谧，环境寂静，专心静虑”。^③陈文华在《长江流域茶文化》一书中认为：“和是茶之魂，静是茶之性，雅是茶之韵。”^④我国的茶禅文化是在传统文化的土壤中生成的，因此其文化内涵必然会受到以儒家为主导的传统文化的影响。总体说来，我国禅茶文化的精神特性可以概括为和、雅、清、寂。和，是我国传统文化的思想精髓；雅，是我国茶文化的本有特质；清，是茶与禅共有之精神；寂，则是宗教修行境界之体现。

（一）和

“和”是我国传统文化的精神所在，是我国传统儒家、佛教、道家共通的哲学理念。儒家追求“大和”的精神理念，在天人关系上，主张“天人合一”，重视人与自然的和谐；在人际关系上，更是以礼明伦，长幼有序，即主张“人和”，“中庸之道”即是儒家中和思想的体现。关于我国的茶道精神，陈香白认为其核心就是“和”，一个“和”字，不但囊括了所谓“敬”、“清”、“寂”、“廉”、“俭”、“静”等意义，而且涉及天时、地利、人和诸层面。^⑤

“和”的思想来源于我国古老的《周易》，《周易》认为世间万物都是由阴阳两种要素构成，保持阴阳协调、保全大和之元气乃是人间之大道。陆羽在《茶经》

① [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第67页。

② 见《珠光问答》，转引于滕军：《日本茶道文化概论》，东方出版社，1992年版，第294页。

③ 董德贤：《中国茶道的本质及茶文化的发展》，《茶叶通报》1996年第2期，第47页。

④ 陈文华：《长江流域茶文化》，湖北教育出版社，2004年，第293页。

⑤ 陈香白：《中国茶道的义理与核心》，《农业考古》1992年第4期，第17—21页。

中描述他自己设计的风炉时就突出体现了茶道“和”的精神：风炉用铁或铜铸成，属金；承载风炉的地面，属土；炉中用来烧水的炭属木；木炭燃烧属火；炉上煮的茶汤属水。煮茶的过程就是金木水火土五行相生相克并趋于和谐平衡的过程。另外，《茶经》对“鍤”的记述中说道：“长其脐，以守中也。”表现了儒家以守中为中庸之道，恰如因鍤的脐长守中茶汤之味才醇美，人守中庸才能在心性修养上达到更高的境界。在煮茶的时候，水要经过三沸，但又不能煮得太过，否则再好的茶叶也泡不出好的味道。茶道讲究一切要适度、要恰到好处，不能过，也不能不及，充分表现了和的思想。

佛教更是和的宗教，“僧伽”是梵语的音译，其意译就是“和合众”。佛教的僧团，本身就是一个小型的社会，也要面对各种各样的关系，因此，和谐人我就是一个重要课题。僧团里在制度上依据“六和敬”来维系人事的和谐，“六和敬”指的是六种和同爱敬之法，又称为六和法，是寺院僧人必须互相友爱、敬重的六个方面，即身和同住（行为上礼敬他人）、口和无诤（语言上和谐无诤）、意和同悦（精神上志同道合）、戒和同遵（法制上人人平等）、见和同解（思想上达成共识）、利和同均（经济上分配均衡），因此佛教的僧团又可以称为“六和僧团”。佛教僧众还被称为“和合海”，比喻僧众犹如河流一样，最终和合一味，汇入深广的大海，所以，破坏佛教僧团和合规范的僧人会受到处罚。这种和的理念体现在寺院生活的方方面面，在寺院茶礼中尤为明显。寺院内部经常举行的种类繁多的点茶仪式，在不同的时间，不同的场合，有不同规格和内容的茶会，这本身就是和谐僧团内部关系的重要方式。无论是在佛教的各种节日中，还是在寺院每年的人事变更期间，还是日常生活中所举行的各种茶会，赴会之人谦恭礼敬，一举一动中规中矩；点茶之人一丝不苟，以平等恭敬之心为大众烧水点茶，众人则细细品味每一杯茶，并心存感激。在一次次的茶会之中，僧众之间不仅可以建立平等互爱、互相尊重的和谐关系，还可以交流修行的心得体会，对于寺院僧众之间的和谐团结意义重大。

禅茶，不仅依靠繁复的茶礼来和谐僧众的关系，更讲究在喝茶过程中保持一种平和的心境。禅宗认为人的本心光明莹洁、清净圆满，是超越一切矛盾、超越一切二元对立的，是在一切时中清净平和、圆融无碍的。方立天教授曾经指出：禅宗的根本精神就是越超。生命主体与宇宙客体等一系列人类所面临的矛盾，是禅宗的超越对象。其超越的结果主要表现在：使人的情感得以渲泄，烦恼得以排除，痛苦得到缓解，心绪趋于稳定，心态归于平衡。^①超越了一切对立和矛盾，心

① 见方立天：《禅宗精神——禅宗思想的核心、本质及特点》，《哲学研究》，1995年第3期，第66—70页。

境自然会清静、圆满，回归自己的本来面目。以本来之心喝茶，就是以平等之心、包容之心、清静之心、平和之心来喝茶。只有这样，才能真正品味出茶的味道，才能澈见我们的本来面目。因此，在茶道中，不要计较器物的好坏，一旦对器物进行好坏的评价，就会落入善恶的分别，增长我见我执。千宗旦有“以圆虚清静之心为器”^①的说法，就是主张没有丝毫分别之心，以平静、无为之心自然地待人接物，体现了禅茶的超越形式、超越对立的特性。

茶本生长在高山大川，汲取日月之精华，充满天地之和气，在茶道中，茶室设在风景清新秀美之处，可欣赏自然之美景。汲天地之清泉、流水煮茶，釜中水沸，如阵阵松涛。茶炉更是金木水火土，五行齐备。喝茶之人心无杂念，清静平和，互相以礼相待，一团和气。是品茶，也是品自然、品自心，以清静、平和之心品茶，将自己融入茶中、融入自然、融入大众，此乃禅茶之意也。

（二）雅

明代陆树声在《茶寮记》中记载了和僧人居士试新茶的场景，其序中写到：“园居敞小寮于啸轩埤垣之西，中设茶灶，……客至则茶烟隐隐起竹外。其禅客过从予者，每与余相对，结跏趺坐，啜茗汁，举无生话。终南僧明亮者，近从天池来。饷余天池苦茶，授余烹点法甚细。余尝受其法于阳羨士人，大率先火候，其次候汤，所谓蟹眼鱼目，参沸沫沉浮以验生熟者，法皆同。而僧所烹点绝味清，乳面不黦，是具人清静味中三昧者。要之，此一味非眠云跂石人未易领略。余方远俗，雅意禅栖，安知不因是，遂悟入赵州耶。时杪秋既望，适园无净居士与五台僧演镇、终南僧明亮，同试天池茶于茶寮中漫记。”^②小小斗室中除茶灶、茶具外别无他物，品饮者均是高僧居士，跏趺而坐，谈禅论经，静听风炉、茶釜之鸣声，注视火候和汤面的变化，啜饮清静之茶，这种充满禅意的风雅之趣，即是禅茶雅之所在。

可以说，寺院之禅茶更重于礼，其庄重、严肃的茶会不啻于一种功夫严格的修行。但从魏晋开始，文人与僧人就互相往来交游，渐渐成为传统，在唐代尤为兴盛。于是，寺院禅茶与文人饮茶便相互影响，本来就洒脱飘逸的僧人在喝茶中便多了一份文人的精细雅致，而原本精细考究的文人茶有了禅的浸染，更平添了一份智慧，增加了一份内涵，禅茶之雅便来源于此。

禅茶之雅，首先讲究品茗的环境。唐代诗僧皎然认为品茶伴以花香琴韵是再好不过的事了，他在《晦夜李侍御萼宅集招潘述、汤衡、海上人饮茶赋》中说：

晦夜不生月，琴轩犹为开。

① [日]千宗旦：《茶禅同一味》，见伊藤古鉴著、冬至译：《茶和禅》，百花文艺出版社，2005年，第171页。

② 陈彬藩主编：《中国茶文化经典》，光明日报出版社，1999年，第315页。

墙东隐者在，淇上逸僧来。
茗爱传花饮，诗看卷素裁。
风流高此会，晓景屡徘徊。^①

诗中叙述的是几位高人逸士以茶相会的情景，赏花、吟诗、听琴、品茗十分和谐地融合成一体，在我们眼前呈现出了一个清幽高雅的品茗环境。

苏东坡在扬州做官时，在西塔寺品茶给他留下了深刻印象，写诗道：“禅窗丽午景，蜀井出冰雪。坐客皆可人，鼎器手自洁。”^②窗外风和日丽，眼前有好茶、洁器、甘冽的井水，禅房花木幽深，又有“可人”作伴相陪，这真是一个品茗的最佳去处。

明清时，人们对品茶环境的要求更严格，更细致。如明代徐渭在《秘集致品》中说：“茶宜精舍，宜云林，宜瓷瓶，宜竹灶，……宜永昼清谈，宜寒宵兀坐，宜松月下，宜花鸟间，宜清流白石，宜绿鲜苍苔，宜素手汲泉，宜红妆扫雪，宜船头吹火，宜竹里飘烟。”^③徐渭列举了种种品茶的环境，从中我们可以看到明人更趋高雅的品茗意趣。

欧阳修《尝新茶》诗说：“泉甘器洁天色好，坐中拣择客亦嘉。”^④只有新茶、甘泉、清器、好天气还不够，饮茶之人要求高雅脱俗之佳客，才与饮茶环境构成了最佳组合。明代茶人陆树声在《茶寮记》中提及了人品与茶品的关系：“煎茶虽微清小雅，然要须其人与茶品相得，故其法每传于高流大隐、云霞泉石之辈。”徐渭说饮茶的“茶候”应该是：“凉台静室，明窗净几，僧寮道院，松风竹月，晏坐行吟，清谈把卷。”饮茶的“茶侣”应该是：“翰卿墨客，缙衣羽士，逸老散人，或轩冕中超轶世味者。”^⑤在他看来，茶是清高之物，唯有文人雅士与超凡脱俗的逸士高僧，在松风竹月，僧寮道院之中品茗赏饮，才算是与茶品相融相得，才能品尝到真茶的趣味。不仅强调茶恬淡寡欲的一面，同时强调茶之忌俗一面。如果好茶被不合适的人饮用，就像用甘泉水灌野草一样，俗莫甚焉。可见品茶最忌俗不可耐。李日华《紫桃轩杂缀》谓：“精茶岂止当为俗客吝，倘是汨汨尘务，无好意绪，即煮就，宁俟冷以灌兰，断不令俗肠污吾茗君。”^⑥虽然此举看似缺少了禅者的包容，但是只有具备不与世俗同流合污的高洁品质，才能深味出茶的芬芳。如李日华所说“非真正契道之士，茶之韵味亦未易评量。”^⑦而真正的契道之士，

① [唐]皎然：《杼山集》卷三，影印文渊阁四库全书，第1071册，第803页。

② [宋]苏轼著，傅成、穆传标点：《苏轼全集》，上海古籍出版社，2000年，第429页。

③ [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第210页。

④ [宋]欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》，中华书局，2001年，第114页。

⑤ [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第205页。

⑥ [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第210页。

⑦ [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第209页。

首先是那些“精行俭德”之人，只有超越世俗的心境才和品茶之情趣最为相宜。

（三）清

“清”是茶的重要特点，古人说它是“清虚之物”，因而品茶的嗜好被称为“清尚”。而裴汶在《茶述》中也说：“其性精清，其味浩浩，其用涤烦，其功致和。”^①宋徽宗在《大观茶论》中更说茶“清和淡洁”。这一个“清”字，宜于同人间摆脱了名利枷锁的“清”字相配，所以古人常说“茶如隐逸，酒如豪士”。禅者，清心寡欲，六根清净，摆脱了世俗各种名利的束缚，自然可以称为高人清士。禅宗认为本心清净，只是被妄念缠缚，不能顿见真如。只有清心静虑，排除干扰、摒弃杂念，才能澈见我们的本来面目，回归到纯明无杂的本心。因此，禅寺大多建立在风景清幽、静谧恬淡的处所；禅僧参禅打坐，以清心寡欲；衣食住行，以淡为本，甚至连丛林制度也称为“清规”。可以说，“清”是禅宗修行理念和修行实践的特征之一。

与禅境相通的茶道，非常重视清静淡雅之风，崇尚淡泊无为之美。如茶室的设计，不崇尚浮华，而要恬淡自然，令人有出尘脱俗之感。在茶事中，庭院要洒扫干净，茶室要清洁，茶杯要用干净的茶巾擦洗干净，外物的清洁是对喝茶之人尊重的体现。在喝茶过程中，也要屏声敛气，不能随便发出声音。只有这样，才能让喝茶之人六根清净，从而达到清心之目的。进入茶室，眼睛所看到的是洁净的茶具和素雅的插花。耳朵听到的，是茶釜中水沸的声音，似阵阵松涛。鼻子所闻到的，是香炉中散发的袅袅幽香。舌头所品味的，则是茶的芬芳和甘醇。饮茶时所谈论的话题，也必是清幽脱俗，否则便如焚琴煮鹤，大煞风景。眼耳鼻舌身五根清净，意自清净，此时，就像走入深山幽谷一样，心态已经超凡脱俗，心灵归于宁静和安详。

禅茶之清，不仅是对外物的要求，更重要的，是饮茶之人在饮茶过程中，要保持身心的清净。粗略的说，凡举止散淡、性格恬淡、言语冲淡、味道清淡者都可以列入“清”的行列，用禅宗的话来说，就是虚融淡泊。惟有淡泊，才会静心，惟有清净，方可深味茶之三昧。因此，茶向来与清贫的高士、洁身自爱的君子、孤傲清高的智者缘分深厚。《居士传》卷十九《王摩诘传》记载唐代诗人王维“斋中无所有，唯茶铛、药臼、经案、绳床而已”，^②表现了王维清雅之极无半分浊气。雅俗只在清浊之间，而清浊之分则内在其心净与不净，外在其言行举止淡与不淡之间，这清、淡正是六祖能大师所谓“虚融淡泊”，也正是神会和尚所谓的“不起心，常无相清净”。禅家多有吃茶的传统，就在于水乃天下至清之物，茶又为水中

① [唐]陆羽、[清]陆廷灿著，志文注译：《茶经续茶经》，三秦出版社，2005年，第66页。

② [后晋]刘昫等撰：《旧唐书》卷一百九十下，中华书局，1975年，第5052页。

至清之味，“文人追求清雅的人品与情趣，便不可不吃茶，欲入禅体道，便更不可不吃茶”^①并且要吃好茶。好茶的标准，在其清而不是香，清代梁章矩《归田琐记》卷七中说“香而不清，犹凡品也”。^②有清茶，若没有清静之心，也难以品出其中滋味。因此，走入茶室，就要放下对人我的执著，放下对名利的纷争，放下情感的纠缠，放下世间的一切牵挂，以一颗恬淡、安宁之心享受杯中的袅袅茶香，享受这当下的片刻宁静。

心清则气定，气定则神闲，因此“闲”乃禅茶之清的另一方面。禅茶之味在于品，若一杯清茗在手却忙不迭地喝下去，就无半点雅致禅趣了。《集林笔谈续编》卷下云：“炉香烟袅，引人神思欲远，趣从静领，自异粗浮。品茶亦然。”^③于闲暇之中，对清茗而遐思，啜茶汁而神清，心底自会渐渐生出一种悠然自乐的恬怡之情。恰如元代了庵清欲禅师《痴绝翁所贻白云端祖山居谒忠藏主求和》诗云：“闲居无事可评论，一炷清香自得闻。睡起有茶饥有饭，行看流水坐看云。”^④于闲暇中吃茶，没有世间烦恼，没有人生苦乐，齿颊间心胸里只有清幽淡雅的禅意，恰如吴言生先生所说：“停下匆遽的脚步，休歇尘缘，静静地品一杯茶，在享受这难得的‘浮生半日闲’之际，其心灵也必将得到澡雪与升华，从而心物一如，归家稳坐，方能蓦地发现本来面目，摸着娘生鼻孔，方知这人生这世界原来竟是如此的美丽：眼横鼻直，水穷云起，春生夏长，柳绿花红……”^⑤是啊，古诗有云“人生几见月当头，不在愁中即病中”，明月非无，佳茗时有，只是有闲情雅致，能够领略其中真味者少矣。所以周作人说喝茶当于瓦屋纸窗下，清泉绿茶，用素雅的陶瓷茶具，同二三人共饮，得半日之闲，可抵十年尘梦。这真是深得禅茶之三昧语也。

禅宗重视修心养性，既清且闲的饮茶，本身就是一种身心的修炼，“在品茶中溶进清静思想，在专心品茶中使人禅静如水，清静自然”^⑥。并且碾茶过程中的轻拉慢推，煮茶时的三沸判定，点茶时的提壶高注，饮茶过程中的观色品味，都可以令人清心、静气。通过饮茶，清静六根，清静身心，烦恼妄念自然消除，精神境界自会提升。

（四）寂

寂是禅茶追求的最终境界，可以说，没有寂，茶就无法超越文化层面，上升

① 葛兆光：《茶禅闲语》，《读书》1990年第5期，第91页。

② [清]梁章矩撰、于亦时点校：《归田琐记》，中华书局，1981年，第146页。

③ 见葛兆光：《茶禅闲语》，《读书》1990年第5期，第91页。

④ 《卍新纂续藏经》第71册，《了庵清欲禅师语录》卷7，377b。

⑤ 吴言生：《茶道养生·序》，世界图书出版公司，2006年。

⑥ 胡水凤：《云居山之茶禅》，《农业考古》2003年第2期，第267页。

到宗教的高度。寂，即是寂静之意，是指心绪情意凝住于一处的平等、安静状态。离烦恼为寂，断绝苦患为静，经云“观寂静法灭诸痴”^①，“一切诸法皆是寂静门”^②，在佛教中，从释尊创始佛教的最初开始，其理想就是寂静（涅槃）。佛教的基本宗旨是脱离世间的一切烦恼，证悟所达到的最高境界（涅槃境界），被称为寂然界，禅宗的修持也不例外。修习禅定，可令心止于一处、远离散乱，并且能够摄持平等，达到寂静无事之状态，心中呈现平静澄澈之境地。正如《维摩经》所说的：“法常寂然，灭诸相故。”^③

身心寂静，空诸所有，也就是佛教所说的空，也就是禅宗所说的本来无一物。在这一概念上，茶与禅被紧密的联系在一起。日本茶道专家滕军曾说：“禅宗与茶道的论述统归为一点，那就是脱却一切个别的、他律的、世俗的成见，直入无一物之境界，随时随地无碍、自由自在地应付一切外来的事物，在无事、无心、无作之中又显现出无穷的活力，无限的创造力。”^④那么，在茶事的修行中，是怎样达到空无一物、身心寂静的境界呢？日本千宗旦曾撰有《茶禅同一味》，阐明禅道和茶道之间密不可分的关系。其中说道：“借茶事修行求自性，别无其它，主一无适，只以一心取茶器入三昧。若取茶勺，心只在茶勺，更无丝毫余念，始终在取。若放茶勺，心亦如前，但只专注于放。不仅限于茶勺，取放一切器物，一如上述。”^⑤此处的“主一无适”，就是只限于做一件事，一心进入三昧状态。例如取放茶勺时彻头彻尾成为一根茶勺，使自己与茶勺融为一体，直到进入不带丝毫自我感觉的境界。其中，“三昧”即是禅定的境界，茶人在茶事过程中，心随着器物的变换而流动，但始终专注一物并与之合一，不能有半点松懈的心理状态，保持着严肃却无心的动作，从而达到空诸所有的寂静状态。

与寂相对应的另一个概念是“照”。照，照鉴之意，有观照的作用。佛教以“寂”为真理的本体，“照”为智能的功用，二者是不可分的，就是用寂然之心去观照万物寂然的本质。正如香岩智闲禅师的《寂照颂》所形容的那样：“不动如如万事休，澄潭彻底未曾流。个中正念常相续，月皎天心云雾收。”^⑥心境是平静的，如古井澄潭，映照万象。一切事物入此心境，都得到净化和静化，激动和喧嚣在这里也幻化为沉静的意境，正如宗白华所说：“静照的起点在于空诸一切，心无挂碍，和世务暂时绝缘。这时一点觉心，静观万象，万象如在镜中，光明莹洁，而

① 《大正藏》第10册，《大方广佛华严经》卷2，5c。

② 《大正藏》第46册，《止观辅行传弘决》卷4，260b。

③ 《大正藏》第14册，《维摩诘所说经》卷1，540a。

④ 滕军：《茶道与禅》，《农业考古》1997年第4期，第76页。

⑤ [日]千宗旦：《茶禅同一味》，见伊藤古鉴著、冬至译：《茶和禅》，百花文艺出版社，2005年，154页。

⑥ 《大正藏》第48册，《人天眼目》卷4，323b。

各得其所……”^①

不过，寂照并不是要把人的心灵引向死寂，因为在“空无”之中，包含着生命无限的可能性。佛经中记载了一个故事：一个老太婆供养一僧住庵，经二十年，常叫一年轻女子送饭给他。一天，她叫女子抱住那僧人，并问：“正这样的时候如何？”那僧人回答道：“枯木倚寒岩，三冬无暖气。”老太婆听后说：“我二十年只供养了一个俗汉！”于是赶走那个枯木僧，烧了庵房。^②老太婆之所以如此，就是因为僧人陷入枯木之行，误认死寂之境，进入了死水顽空，并没有真正认识自性。禅的寂，是解脱烦恼、放下执著，是对责任的承担，是对承担的不执著。禅的寂，是禅者对自然、对人生“达观清澈的悟性，不执著于一物的心境，不迷惑于一念的感知”^③。禅的寂，是皑皑白雪覆盖下的翠绿生机，是于不知处得全机、于无声处听惊雷。诚如宗白华所说“禅是动中的极静，也是静中的极动，寂而常照，照而常寂，动静不二，直探生命的本原。……静穆的观照和飞跃的生命构成艺术的两元，也是构成‘禅’的心灵状态。”^④禅茶亦是如此，当茶香扑鼻、茶汁入口的那一刻，心便渐渐沉静下来，不追悔过去，不忧虑未来，只把握这当下的瞬间。息却了一切妄想、烦恼，超越了一切对立、分别，清净圆满之本性便如澄潭中之活龙一样朗朗现前。这是歇却机心后真如本体的活泼妙用，是禅人所谓大死之后的大活。

二、禅茶文化的影响

（一）我国禅茶的传播概况

我国茶以及茶文化的传播大体可以分三路。一路为海路，据说，汉武帝曾经派出使者，携带金、帛和茶叶等中国特产，从广东出海出使印度半岛和印度南部等地。15世纪，随着海路运输的发展，中国茶叶的输出数量大大增加。1606年，“海上马车夫”荷兰人从中国澳门贩茶到印度尼西亚，不久，直接从中国运茶回国，并在欧洲销售。此后，英法等国纷纷来华贩茶，17世纪下半叶起，我国茶叶开始大量进入西欧国家。1650年，茶叶由荷兰人运到北美，1784年，美国第一条来华商船“中国皇后”号到达中国，采购的主要商品就是茶叶。从17世纪至19世纪后期，我国一直是世界各国茶叶的供应者。

另一路为陆路，其中北经蒙古传向俄国，向西北经新疆地区通往中亚、西亚及至东欧。通向西北的这条路为世界上最早的“茶之路”，基本是与“丝绸之路”

^① 宗白华：《美学与意境》，人民出版社，1987年，第228页。

^② 《卍新纂续藏经》第71册，《呆庵普庄禅师语录》卷5，500a。

^③ 刘毅、龚重山：《“和敬清寂”与“茶禅一味”》，《日本研究》1994年第2期，第80页。

^④ 宗白华：《美学与意境》，人民出版社，1987年，第215页。

相辅而行。南北朝齐武帝永明年间（483—493），我国商人与土耳其商人在蒙古边界进行贸易时，便有茶叶交易。唐代出现了“茶马互市”，茶成为我国西北地区各民族的日用品。并继续向西方传播，因此，如今中亚、西亚许多国家中，茶不仅是生活必需品，而且许多饮茶习俗均与我国北方相像。

另一路为日本、朝鲜。如果说前两路的传播只是作为一种饮食方式的话，那么茶向日本、朝鲜的传播则是最全面、最丰富的，中国植茶、制茶、饮茶技艺和茶道精神等各方面无一不有，尤其是禅茶文化影响尤大。其中最早当推朝鲜。据说汉武帝派兵攻占朝鲜的东浪等地时，朝鲜王朝中已有饮茶嗜好。公元四世纪末，佛教由我国传入朝鲜，随着天台宗、华严宗禅师的往来，茶叶亦被带进朝鲜半岛。饮茶习俗、茶艺等传入大约在公元7世纪中叶新罗统一朝鲜半岛后。公元828年，朝鲜使者大廉从中国带回茶籽，种于智异山下的华岩寺周围，从此朝鲜开始茶的种植与生产。当时朝鲜的教育制度规定，除“诗、文、书、武”四大必修课外，还必须进行“茶艺”的研习。朝鲜人不仅善煮茶，长于茶艺和品水，更重视茶礼茶道。在我国禅茶的影响下，韩国结合本国的传统文化，形成了本土化的茶礼，流传至今。

茶最早为中国人所发现，最早为中国人从药用变为饮用，最早为中国人由野生变为园林栽培，最早将茶由饮而艺而道，最早由中国传播到世界各地。如今，五大洲有50多个国家种茶，120个国家、地区从中国进口茶叶，全世界50多亿人口中大多数喜欢饮茶，茶是中华民族对世界人民在物质和精神上的双重贡献。

（二）“茶禅一味”在日本

我国禅茶文化随禅宗传到日本，并与日本传统文化相结合，形成了具有深远哲理和丰富艺术表现形式的日本茶道。

日本本来是没有茶的，在7世纪前，日本人没有喝茶的记录。^①日本茶文化是由中国传去的，而在这一文化引渡过程中，起了主要作用的是佛教的僧侣。他们来中国学习佛教，同时将寺院的生活文化也带了回去。其中之一便是饮茶及寺院茶礼。

由于最早将茶文化由中国带回日本的多是来华学习的僧人，因此在饮茶习俗传入日本初期，茶活动是以寺院、僧侣为中心而展开的。据文字记载，最早将中国茶种传到日本的是日本天台宗的创始人最澄大师。最澄（762—822）于804年随遣唐使到中国天台山国清寺学习天台宗教义，当时的天台山盛产茶叶，种茶、饮茶是寺院生活的一部分，最澄在天台山体验茶事是可以推定的。最澄于805年

^① 本部分的论述请参考滕军：《中日茶文化交流史》，人民出版社，2004年。

（唐德宗贞元二十一年）回国时，不仅带回了佛教经书，还带回若干茶籽，并将其种在位于京都市睿山麓的日吉神社，结束了日本无茶的历史。最澄在日本创立了天台宗，并凭借其创始人的影响力，将饮茶活动导入了日本的佛教寺院。与最澄同时来唐的还有一位高僧，即空海（774—835）。空海于804年入唐，在青龙寺从惠果学习密法，于806年返日时带去许多茶籽，分种日本各地，并带去了制茶技艺，此后一直积极实践、宣传、推广饮茶，对弘仁茶风的形成起了积极推动作用。与最澄、空海齐名的永忠和尚，于775年随遣唐使来华，住西明寺。于805年回到日本，同时将唐代高雅的饮茶风俗带回日本。弘仁六年（815）四月，嵯峨天皇游幸路过他所掌管的梵释寺时，永忠和尚亲手煎茶进献，天皇饮之大悦，赐以御冠。同年6月，天皇命袭内、近江、丹波等地种植茶树，专作贡品。茶最初就是这样随着僧侣传到了日本，在嵯峨天皇等上层阶级的推动下，日本饮茶风气逐渐形成。

被尊为日本茶祖的日本高僧荣西（1141—1215）法师，曾先后两次到浙江学习佛教。荣西第一次来华本是学习天台宗教义，但在学习期间接触到了当时蓬勃发展的南宗禅，所以于1187年第二次来华，师从临济宗禅师虚庵怀敞，被授以禅宗正法。宋孝宗曾因他除灾求雨祈祷显验赐号为“千光法师”，并在敕建径山寺为他举行盛大茶礼嘉庆。公元1191年荣西载誉归国，带回茶籽及制茶工具等，并著《吃茶养生记》，对茶的功效，南宋制茶法、饮茶法作了较详细的叙述，《吃茶养生记》是日本第一部茶书，荣西也因此被成为日本茶祖。1214年将军赖实朝一日因饮酒过量感觉周身不适，荣西亲自为将军点茶一碗，将军服后酒意驱散、神清气爽，大为感激。荣西还将《吃茶养生记》和《兴禅护国论》献给将军，主张用禅、茶两大武器来拯救处于末法时代的国家。就这样，经将军的推举，荣西在书中传播的南宋新茶法在日本迅速普及开来。

以上几位僧人只是将茶文化传播到了日本，并以寺院为中心推动茶在日本的普及，并未形成日本茶道。对日本茶道礼仪的形成有直接启发作用的是我国宋代盛极一时的径山茶礼，而将径山茶礼引入日本的首推日本僧人圆尔辨圆。圆尔辨圆（1202—1280）幼年学习俱舍、天台之教，于1235赴中国巡礼求法，在径山寺学习临济杨歧派禅法，历时五年得到印可。在这五年中，他除了全身心学习中国禅法外，对径山寺的禅院生活文化也不遗余力地观察、学习。圆尔辨圆在回国时带回了径山茶的种子，并带回了径山茶的制作方法，在其指导下制出了档次较高的日本抹茶。此外，他还细心观察体验径山寺茶礼，回国时带去《禅院清规》一册，以此为蓝本，结合日本实际状况制定了《东福寺清规》，其中就有仿效径山茶宴仪式的茶礼。圆尔辨圆的同乡南浦绍明（1235—1308）于25岁时入宋，参禅

于径山寺住持虚堂智愚，在华八年。1267年南浦绍明回国时得到了虚堂智愚法师的亲笔偈文，并带回了七部茶典和一套点茶用具。南浦绍明在崇福寺主持禅事的33年中，曾模仿径山茶礼点茶奉茶。在此基础上，后来的村田珠光整理出一套完整的日本茶道的点茶法。可见，沿袭至今的日本茶道礼法，其源头可以追溯到径山茶礼。

茶传到日本后，是自上而下逐渐普及开来的，经过了平安时代贵族茶、镰仓时代寺院茶、室町时代的斗茶和书院茶等多种形式。真正将禅宗思想导入茶文化，从而开创了日本茶道的是村田珠光。

村田珠光（1423—1502）11岁时进奈良称名寺做了和尚，后几经辗转来到当时著名禅师一休门下学习参禅，并得到一休的印可证书——圆悟克勤禅师的墨迹。珠光得到这幅墨迹后，把它挂在茶室里最重要、最显著的位置——壁龛里，日夜参究，终于悟出佛法即在茶汤中的道理，开辟了茶禅一味的日本茶道。据说他在京都六条建了茶室，名为珠光庵，在四张半榻榻米的小茶室里，面对圆悟的法语，以本来无一物之心境点茶饮茶，形成了独特的草庵茶风。珠光将追求华丽的斗茶、书院茶风，一改为尊崇自然的草庵茶风，并把禅宗思想导入茶事，第一次将“茶”称为“道”，成为日本茶道的开创者。

村田珠光之后的武野绍鸥（1502—1555）继承并发扬了珠光流茶道的草庵茶，对茶室、茶道具等都进行了全面细致的改革，并将歌道理念导入茶道，把日本文化生活中独特的素淡、典雅的风格再现于茶道，反过来又将茶道提炼出来的高雅的生活文化艺术还原到了一般生活中。珠光的茶道美学是借助宗教而还原的内省的美，有时还停留在一种观念上，绍鸥则将珠光的理想化作了茶道文化各个部分的具体形象，是珠光茶道美学的实现和升华。总之，武野绍鸥对日本茶道的民族化作出了巨大贡献，被称为日本茶道的先导者。武野绍鸥去世之后，跟随他学习了15年茶道的千利休成为继绍鸥之后的大茶人。千利休（1522—1592）少年时期便热衷茶道，先学习书院茶，后拜武野绍鸥为师学习草庵茶。他继承了珠光以来茶人参禅的传统，参禅于堺市南宗寺的笑岭宗欣，获“宗易”道号。在丰臣秀吉统一日本以后，利休成为秀吉的茶道老师。利休在继承珠光、绍鸥茶道的基础上，进一步改革茶室、庭院以及茶道具等茶道要素，并将茶道精神总结为和、敬、清、寂四规，至此，日本茶道最终完成。由中国传入的禅茶文化经过几代日本茶人的努力转变为有日本民族特色的茶道。

1592年，日本茶道的集大成者千利休在将军丰臣秀吉的逼迫下剖腹自杀，但利休的死带来的不是茶道的衰落，而是茶道空前的兴盛。利休的孙子千宗旦对千家茶道进行整理、扩充，对利休茶道的传播起了重要作用。宗旦去世后，他的第

三子江岑宗左承袭了他的茶室不审庵，开辟了表千家流派；他的第四子仙叟宗室承袭了他隐退时代的茶室今日庵，开辟了里千家流派茶道；他的第二子一翁宗守在京都市武者小路建立了官休庵，开辟了武者小路流派茶道。三千家茶道分别继承了利休茶道，并世代相承、流传至今，倍受当今世界的关注。

日本茶道经过五百年的历史已经发展为融合艺术、道德、哲学、宗教、文化多种元素的综合文化体系。如今在日本，茶室、茶庭遍及各地；茶事、茶会已成为各种文化中的一个主要项目；千姿百态的茶道具成为日本美的象征；有关茶道文化电影、电视片、美术展也比比皆是；在日本，从事茶道活动的人口多达五百万。可以说，茶道文化已经成为日本人的生活规范和心灵寄托，是日本文化的代表，也是我国和日本民族共同奉献给世界文化的一朵奇葩。

结 语

茶文化源于我国，历史源远流长；禅文化由印度传入我国，并花开五叶，流传至今。禅与茶本是各自独立的两种文化，茶最初以其治病、养生、却睡、益思等功能与禅发生碰撞。禅人坐禅以茶助修，出于饮茶需要寺院开始种植茶叶，并蔚然成风。农禅制度的确立，将僧人参加劳动作为一种制度加以固定，寺院种茶便在此制度下得以推广和普及。演至唐代，随着以陆羽《茶经》为标志的茶文化的全面形成，寺院亦饮茶成风，僧人坐禅饮茶、以茶待客、以茶供佛，茶已渗入到寺院日常生活的各个方面。到了中唐，百丈怀海禅师制定《百丈清规》，其中对寺院供茶、点茶的礼仪加以规范，形成了一套完整的寺院茶礼，使点茶、供茶、喝茶成为禅门学人在日常生活中修行的内容之一，此时的茶已超越日用层面而进一步渗入到禅宗的修行之中。晚唐赵州禅师三称“吃茶去”，以茶参禅从此在禅宗寺院形成风气，许多学人于吃茶中歇下狂心、顿见真如，茶又进一步走入禅宗开悟层面，禅与茶经历了坐禅饮茶、寺院种茶、禅门茶礼、以茶参禅等不同结合形态，终于完成全面、彻底、深入的融合。“茶禅一味”的禅茶文化在赵州禅师“吃茶去”的呼声和后来禅人们的拈提吟咏之中最终确立。

禅与茶的融合经历了不同的形态，与此相应，禅与茶能够逐步融合、最终形成禅茶文化的原因也是多方面的。茶的疗疾保健、却睡清心的功能是禅茶结合的最初碰撞点，为禅与茶的进一步融合搭建了桥梁。农禅制度则为禅茶文化的形成提供了重要的物质基础和制度保障。但一种形式多样、内涵丰富的文化的形成，不是外在物质因素可以解释的，必有其超越物质、超越形式的更为内在深刻的精神层面的因素，禅茶文化也不例外。禅茶与禅宗的开悟相通达，这是茶能够超越物质层面而成为禅宗思想文化载体的深刻原因所在。赵州一碗茶，可以截断妄想烦恼，直指本心本性，引导学人向内追寻，去发现内在的自性；可以将甚深佛法、微妙禅意拉向对当下生活的体悟，将禅的修行引入日常茶饭间；可以打消一切分别、超越二元对立，千差万别在一碗茶中归于平等，在平等一如的境界中，圆满自足之本心便可昭昭现前。赵州之后的许多禅门学人于吃茶之中彻悟真如，茶对于禅宗开悟之意义可想而知。如果说，茶有助于禅人开悟是向上一路，那么禅茶与禅宗“平常心是道”宗教理念的相契，则是转身向下，将禅宗思想、修行理念以及开悟境界落实于现实生活中。于吃茶吃饭的日常生活中体验无上微妙的禅法，茶即禅，禅即茶，禅味与茶味，最终合为一味。禅茶的结合从生活日用出发，最终又回到了平常生活，但其所承载的意义和内涵却有了霄壤之别。

我国的禅茶文化成长于传统文化的深厚土壤中，既吸收了传统文化的精髓，又彰显了佛教的思想特质；既吸收了茶文化所固有的冲淡、平和、雅致的特性，又与禅宗之平和、清静、幽寂、适意之宗教修行境界相通。总体说来，我国的禅茶文化可以概括为和、雅、清、寂。和，是我国传统文化之精髓，是儒、释、道各家共有的思想和精神；雅，是我国茶文化的本有特质；清，是茶与禅的共同追求；寂，则是宗教修行境界之体现。

“茶禅一味”是对我国禅茶文化的精炼概括，其中所蕴涵的深刻涵义至今也无法阐述得尽善尽美。在笔者看来，茶与禅最终统一在身心修炼与开悟的境界上，也就是说，茶与禅在心性修养的道德层面和启人开悟的宗教层面达到了沟通。一方面，寺院茶道有规定的一些程序和礼仪，僧人们通过这些程序和礼仪修炼身心，借助茶事的修炼达到禅的开悟境界，这是由茶到禅的过程。另一方面，当达到了禅的开悟境界后，还要把了悟的自己融入到生活之中，继续在生活之中保任开悟的境界，做到解行合一。这样，茶又成为禅的境界落实于现实生活的最佳物质载体，茶道成为禅的外在表现，这是由禅到茶的过程。茶禅一味，最终回归到平常、自然的生活之中，茶味禅味，乃生命的本来面目、生活的平常滋味。

我国的禅茶文化传到日本后，启发了闻名世界的日本茶道，这是对世界文明的一大贡献。然而禅茶文化在我国，却从清朝开始随着茶文化和禅文化的衰落而逐渐退居到历史舞台的边缘。时至今日，世界许多国家地区只知道有日本茶道，却不知道日本茶道根源于我国悠久灿烂的禅茶文化，真令人痛心疾首。所幸的是，20世纪七十年代以来，伴着复兴、弘扬民族传统文化的呼声，茶文化再次兴起，禅文化也出现热潮。70年代以来，相继在我国台湾和大陆兴起了复兴茶道的热潮，台湾的茶艺就是对复兴茶道的有益探索。我国历史悠久的禅茶文化是传统文化中的宝贵财富，继续探讨中国禅茶文化的发展历史，挖掘其深刻的文化内涵，相信会对我国传统茶文化的复兴有一定的借鉴意义。

参考文献

一、古籍

- [1] [梁]慧皎. 高僧传[A]. 大正藏[C]第 50 册. 中华电子佛典协会.
- [2] [姚秦]鸠摩罗什. 维摩诘所说经[A]. 大正藏[C]第 14 册.
- [3] [唐]宗密. 禅源诸诠集都序[A]. 大正藏[C]第 48 册.
- [4] [唐]实叉难陀译. 大方广佛华严经[A]. 大正藏[C]第 10 册.
- [5] [唐]湛然. 止观辅行传弘决[A]. 大正藏[C]第 46 册.
- [6] [唐]玄觉. 永嘉证道歌[A]. 大正藏[C]第 48 册.
- [7] [唐]慧然集. 镇州临济慧照禅师语录[A]. 大正藏[C]第 47 册.
- [8] [唐]净觉. 楞伽师资记[A]. 大正藏[C]第 85 册.
- [9] [唐]道宣. 广弘明集[A]. 大正藏[C]第 52 册.
- [10] [唐]道宣. 续高僧传[A]. 大正藏[C]第 50 册.
- [11] [唐]玄奘译. 阿毘达磨俱舍论[A]. 大正藏[C]第 29 册.
- [12] [宋]志磐. 佛祖统纪[A]. 大正藏[C]第 49 册.
- [13] [宋]智昭集. 人天眼目[A]. 大正藏[C]第 48 册.
- [14] [宋]仁勇等编. 杨岐方会和尚语录[A]. 大正藏[C]第 47 册.
- [15] [宋]道原. 景德传灯录[A]. 大正藏[C]第 51 册.
- [16] [宋]贲藏主集. 古尊宿语录[A]. 卍新纂续藏经[C]第 68 册.
- [17] [宋]普济. 五灯会元[A]. 卍新纂续藏经[C]第 80 册.
- [18] [元]德辉重编. 敕修百丈清规[A]. 大正藏[C]第 48 册.
- [19] [元]念常集. 佛祖历代通载[A]. 大正藏[C]第 49 册.
- [20] [元]宗宝. 六祖大师法宝坛经[A]. 大正藏[C]第 48 册.
- [21] [清]钱伊庵编辑. 宗范[A]. 卍新纂续藏经[C]第 65 册.

- [22] [晋]常璩撰、任乃强校注. 华阳国志校补图注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1987 年.
- [23] [晋]陈寿. 三国志·吴书[M]. 北京: 中华书局, 1959 年.
- [24] [北齐]魏收. 魏书[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第 262 册. 上海: 上海古籍出版社, 1987 年.
- [25] [唐]陆羽、[清]陆廷灿著, 志文注译. 茶经续茶经[M]. 西安: 三秦出版社, 2005 年.

- [26][唐]皎然. 杼山集[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1071册.
- [27][唐]姚合. 姚少监诗集[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1081册.
- [28][唐]贯休. 禅月集[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1084册.
- [29][唐]齐己. 白莲集[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1084册.
- [30][唐]封演撰、赵贞信校注. 封氏闻见记校注[M]. 北京: 中华书局, 2005年.
- [31][唐]刘禹锡著、瞿蜕园校点. 刘禹锡全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999年.
- [32][唐]李白著、安旗主编. 李白全集编年注释[M]. 成都: 巴蜀书社, 2000年.
- [33][唐]冯贲. 云仙杂记[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1035册.
- [34][唐]白居易撰、顾学颉校点. 白居易集[M]. 北京: 中华书局, 1979年.
- [35][后晋]刘昫等. 旧唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975年.
- [36][宋]李昉等. 太平御览[M]. 北京: 中华书局, 1960年.
- [37][宋]欧阳修、宋祁等. 新唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975年.
- [38][宋]李觏. 盱江集[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1095册.
- [39][宋]蔡绦. 铁围山丛谈[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1037册.
- [40][宋]林逋. 林和靖集[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1086册.
- [41][宋]吴自牧著、傅林祥注. 梦粱录[M]. 济南: 山东友谊出版社, 2001年.
- [42][宋]宗赜著、苏军点校. 禅苑清规[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2001年.
- [43][宋]郑樵. 通志[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第380册.
- [44][宋]王安石. 临川文集[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1105册.
- [45][宋]苏轼著, 傅成、穆传标点. 苏轼全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000年.
- [46][宋]欧阳修著、李逸安点校. 欧阳修全集[M]. 北京: 中华书局, 2001年.
- [47][元]马端临. 文献通考[M]. 北京: 中华书局, 1986年.
- [48][明]彭大翼. 山堂肆考[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第978册.
- [49][明]梅鼎祚编. 西汉文纪[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1396册.
- [50][明]徐光启著, 陈焕良、罗文华校注. 农政全书[M]. 长沙: 岳麓书社, 2002年.
- [51][明]董斯张. 广博物志[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第981册.
- [52][明]曹学佺. 蜀中广记[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第592册.
- [53][明]李时珍. 本草纲目[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第773册.
- [54][清]陈元龙. 格致镜原[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1031册.
- [55][清]乾隆皇帝. 御制诗集[A]. 影印文渊阁四库全书[C]第1302册、1303册、

1309册.

[56][清]蒋廷锡.古今图书集成[M].北京:中华书局,成都:巴蜀书社,1986年.

[57][清]朱文藻等.余杭县志[M].台湾:成文出版社,1970年.

二、专著

[1]吕澂.中国佛学源流略讲[M].北京:中华书局,2002年.

[2]郭朋.坛经校释[M].北京:中华书局,1983年.

[3]杨曾文(编校).神会和尚禅话录[M].北京:中华书局,1996年.

[4]庄晚芳.中国名茶[M].杭州:浙江人民出版社,1979年.

[5]杜继文、魏道儒.中国禅宗通史[M].南京:江苏古籍出版社,1993年.

[6]吴言生.禅宗思想渊源[M].北京:中华书局,2001年.

[7]吴言生.禅宗哲学象征[M].北京:中华书局,2001年.

[8]张曼涛主编.佛教与中国文化[M].上海:上海书店出版社,1987年.

[9]宗白华.美学与意境[M].北京:人民出版社,1987年.

[10]葛兆光.禅宗与中国文化[M].上海:上海人民出版社,1986年.

[11]洪修平.禅宗思想的形成与发展[M].南京:江苏古籍,1992年.

[12]余悦.中国茶韵[M].北京:中央民族大学出版社,2002年.

[13]陈文华.长江流域茶文化[M].武汉:湖北教育出版社,2004年.

[14]陈香白.中国茶文化[M].太原:山西人民出版社,2002年.

[15]赖功欧.茶哲睿智——中国茶文化与儒释道[M].北京:光明日报出版社,1999年.

[16]林冶.中国茶道[M].北京:中华工商联合出版社,2000年.

[17]林冶.茶道养生[M].西安:世界图书出版社,2006年.

[18]滕军.日本茶道文化概论[M].北京:东方出版社,1992年.

[19]滕军.中日茶文化交流史[M].北京:人民出版社,2004年.

[20]王玲.茶文化论[M].北京:文化艺术出版社,1991年.

[21]陈祖棻编.中国茶叶历史资料[M].北京:中国农业出版社,1981年.

[22]王玲.中国茶文化[M].北京:中国书店出版社,1992年.

[23]靳飞.茶禅一味[M].天津:百花文艺出版社,2004年.

[24]冈夫.茶文化[M].北京:中国经济出版社,1995年.

[25]陈彬藩主编.中国茶文化经典[M].北京:光明日报出版社,1999年.

[26]徐永成.名山出名茶[M].北京:中国农业出版社,2003年.

[27]王景琳.中国古代寺院生活[M].西安:陕西人民出版社,1991年.

- [28]于观亭. 茶文化漫谈[M]. 北京: 中国农业出版社, 2003年.
- [29]范增平. 中华茶艺学[M]. 北京: 台海出版社, 2000年.
- [30]姚国坤. 茶文化概论[M]. 杭州: 浙江摄影出版社, 2004年.
- [31]李丹. 茶文化[M]. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 2005.
- [32][日]铃木大拙. 禅与生活[M]. 北京: 光明日报出版社, 1988年.
- [33][日]铃木大拙. 禅风禅骨[M]. 北京: 中国青年出版社, 1989年.
- [34][日]千鹤著、张桂华编译、郝雪山绘画. 茶与悟[M]. 北京: 长安出版社, 2004年.
- [35][日]圆仁. 入唐求法巡礼行记[M]. 上海: 上海古籍出版社. 1986年.
- [36][日]伊藤古鉴著、冬至译. 茶和禅[M]. 天津: 百花文艺出版社, 2005年.
- [37][日]冈仓天心著、张唤民译. 说茶[M]. 天津: 百花文艺出版社, 2003年.

三、论文

- [1] 葛兆光. 茶禅闲语[J]. 读书, 1990(5).
- [2] 姚公骞. 北面斋茶话·二[J]. 农业考古, 1991(4).
- [3] 陈香白. 中国茶道的义理与核心[J]. 农业考古, 1992(4).
- [4] 赵蒯芳. 饮茶与佛教[J]. 茶叶通报, 1994(1).
- [5] 刘毅、窦重山. “和敬清寂”与“茶禅一味”[J]. 日本研究, 1994(2).
- [6] 王宏树、汪前. 饮茶对人体的保健作用与生理功能[J]. 农业考古, 1994(2).
- [7] 潘林荣. “茶禅一味”考辨[J]. 农业考古, 1994(2).
- [8] 滕军. 茶道与禅[J]. 农业考古, 1997(4).
- [9] 丁以寿. 日本茶道草创与中日禅宗流派关系[J]. 农业考古, 1997(2).
- [10]滕军. 茶道与禅[J]. 农业考古, 1997(4).
- [11]黄千麒. 茶僧诗的渊源关系浅探[J]. 茶叶通讯, 1994年.
- [12]董德贤. 中国茶道的本质及茶文化的发展[J]. 茶叶通报, 1996(2).
- [13]刘彦波. 论佛教与中国茶文化[J]. 荆州师专学报, 1998(01).
- [14]丁以寿. 中国茶道义解[J]. 农业考古, 1998(02).
- [15]林治. 中国茶道“四谛”[J]. 福建茶叶, 1999(4).
- [16]赖功欧. 论中国文人茶与儒释道合一之内在关联[J]. 农业考古, 2000(2).
- [17]滕军. 关于茶文化精神形成历程的探索茶至茶道的历程——茶文化思想背景之研究概要[J]. 农业考古, 2000(4).
- [18]吴立民. 中国的茶禅文化与中国佛教的茶道[J]. 法音, 2000(9).
- [19]陈香白, 陈再舜. “茶道”论释[J]. 福建茶叶, 2001(4).

- [20]蔡镇楚. 茶禅论[J]. 常德师范学院学报, 2002(1).
- [21]陈文华. 论中国茶道的形成历史及其主要特征与儒、释、道的关系[J]. 农业考古, 2002(2).
- [22]余悦. 含英咀华现茶魂——茶文化论文综说[J]. 农业考古, 2002(2).
- [23]吴洋嘉. 茶与禅[J]. 当代韩国, 2003年春夏合刊.
- [24]曾其海. 茶与佛道及东传日本[J]. 台州学院学报, 2003(2).
- [25]胡水凤. 云居山之茶禅[J]. 农业考古, 2003(2).
- [26]余悦. “茶禅一味”的三重境界[J]. 农业考古, 2004(4).
- [27]叶静. 茶禅一味与云居山——“吃茶去”源头小考[J]. 农业考古, 2004(4).

致 谢

一直忙于整理论文，今天才得闲长舒一口气。静静走在校园里，蓦然发现春色满园，美不胜收：校园里草长莺飞，阳光明媚，垂柳依依袅袅，桃花笑对春风，又一个春天悄然来临了。不由得惊叹逝者如斯，三年时光转瞬即逝，又到了毕业离校之时，又将在渭河桥头折柳话别，留恋之情不免涌上心头。回首三年时光，伴我一路走来的是各位老师的提携指引和家人朋友的关怀帮助，在此一并表示我最诚挚的感谢！

感谢我的恩师吴言生先生，忝列恩师门下，是先生指引我走上学习佛学的道路，为我开启微妙法门。虽觉自己资质愚钝，在治学方面进步有限，但在佛教思想中汲取的身心营养，令我增长智慧，变化性情，可谓受益终生。这篇论文，从确定选题、搜集资料到披删数次、最终定稿，吴老师都给予了悉心指导。恩师深厚的学养，严谨的治学态度，敏捷的思维和通透、洒脱的禅者风范都深刻地影响了我，是我终生难忘的宝贵财富。深深感谢吴老师三年来的言传身教，也感谢师母王鸿老师对我生活上的关怀和帮助。

衷心感谢尤西林老师、吕建福老师、刘学智老师、林乐昌老师、韩忠义老师、周淑萍老师，诸位老师的系统授课令我开阔了视野，丰富了知识。真诚感谢张学忠老师、曾志华老师、韩星老师、冯文楼老师，他们在论文开题报告中对我的论文提供了很多宝贵意见，令我受益匪浅。

感谢师兄高慎涛，在我的论文写作中得到了他全面、具体、细心的帮助；感谢申丹同学不辞劳苦为我翻译英文；感谢同门毛慧萍、于翔飞为校稿付出的辛勤劳动；感谢挚友王新成在物质、精神上给予的大力支持；感谢舍友武宏、孙亚萍、赵宏艳对我的关心，并为我营造一个适于学习的幽静场所；感谢各位同门，与他们的相处将成为我的美好回忆。

纸短情长，感谢之情难以诉尽。临别在即，感恩之心将伴我继续前行。

李海杰

2007年4月

攻读学位期间的研究成果

- [1] 李海杰：《论王维诗歌的禅意》，《中外社科论丛》，2006年第2期，第64—65页。
- [2] 李海杰：《试论佛教的人文关怀》，《鞍山师范学院学报》，2006年增刊，第23—25页。
- [3] 李海杰：《慧能“本来无一物”初探》，吴言生主编：《中国禅学》第四卷，北京：中华书局，2006年，第235—245页。