

禅茶：

历史与现实

◎ 关剑平 主编

◎ 丛书主编 释光泉
副主编 熊仓功夫 楼宇烈

禅茶文化论坛丛书



浙江
大学
出版
社
ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

禅茶文化论坛丛书

禅茶：历史与现实

丛书主编

主编 释光泉

副主编 熊仓功夫 楼宇烈

主编 关剑平



图书在版编目(CIP)数据

禅茶：历史与现实 / 关剑平主编. — 杭州：浙江大学出版社，2011.3

(禅茶文化论坛丛书 / 释光泉主编)

ISBN 978-7-308-08361-4

I. ①禅… II. ①关… III. ①禅宗—宗教文化②茶—文化
IV. ①B946.5②TS971

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 007142 号

禅茶：历史与现实

关剑平 主编

责任编辑 叶 抒

封面设计 刘依群

出版发行 浙江大学出版社

(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址：<http://www.zjupress.com>)

排 版 杭州大漠照排印刷有限公司

印 刷 杭州杭新印务有限公司

开 本 787mm×1092mm 1/16

印 张 13.5

字 数 242 千

版 次 2011 年 3 月第 1 版 2011 年 3 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-08361-4

定 价 35.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话 (0571) 88925591



目 录

引言

——作为禅茶实践新起点的学术研究 …………… 关剑平(1)

一、总论

禅茶的界定与意义 …………… 释光泉(19)

从《五灯会元》看禅之本义

——兼及禅·儒学与茶 …………… 葛荃(20)

二、中国佛教与茶文化

中国茶饮文化中的禅悟精神…………… 赵荣光(35)

从唐诗看唐代的茶与佛教…………… 高桥忠彦(42)

《景德传灯录》与禅茶文化…………… 沈冬梅(56)

《敕修百丈清规》与佛教茶礼…………… 关剑平(72)

三、日本佛教与茶文化

佛教与日本的茶文化…………… 熊仓功夫(91)

战国武士与茶道和佛教…………… 中村修也(98)



禅茶:历史与现实

四、禅茶实践研究

- 光泉法师与当代佛教茶文化建设 关剑平 (111)
- 禅茶:滋润心田的茶
- 兼谈禅茶的表演和传播 阮浩耕 (117)
- 东方文化圈禅茶文化的发展和展望 崔锡焕 (128)
- 日本茶禅文化的继承与发展
- 以地域、生活层面的活动为中心 大村省吾 (134)
- 中国佛堂茶文化初探 李玲玲 (145)

五、讨论

- 禅茶文化的基本论题
- 首届禅茶文化论坛会议记录 (153)
- 禅茶的历史、现实与未来
- 第二届禅茶文化论坛会议记录 (172)

附 录

- 中国国际茶文化研究会禅茶研究中心大事记 (205)

- 后 记 (210)

引 言

——作为禅茶实践新起点的学术研究

关剑平

一、禅茶的研究与实践

在茶文化中,禅茶可议论之处甚多,其中既涉及作为禅茶文化根基的学术理论,也包含有现实社会生活层面的实践操作。这两类不同层次的问题之间有着方方面面的联系,但是研究的出发点不同,基准有异,方法有别,混在一起研究讨论,其结果不可避免地出现了“平行线”。从表面看,论争不可谓不激烈,其实是自说自话,并不能达到深入研讨的目的。而且,从另一个视角看,毕竟当代禅茶建设的历史还很短暂,不仅缺乏研究积累,更缺乏积累的意识。在这个初始的混沌状态中,介入禅茶的行业也是异常复杂,再加上社会大背景的原因,无规可循,甚或有规不循。由于论题涉及宗教信仰,使得禅茶所面临的问题较之物质生产与经贸产业更加严重。在这种情形下,经由灵隐寺光泉法师的倡导与领导,加上中国国际茶文化研究会禅茶研究中心、杭州市佛教协会的通力合作,开始了新的禅茶文化研究与实践。为此,2008年在径山万寿寺召开了首届禅茶文化论坛,2009年又在灵隐寺召开了第二届禅茶文化论坛。本论文集就是在两次与会专家学者参会论文的基础上,加之以若干邀约论文汇聚而成的。

光泉法师所倡导的“禅茶”,从方法论上说就是以规范的学术研究为基础的佛教茶文化建设;这里说的“佛教茶文化建设”的根本属性是禅宗清规的重构。光泉法师撰写的《禅茶的界定与意义》一文,明确了“禅茶”的基本概念:即僧人在寺院借以传递禅定内涵与境界的茶。文中对于禅茶不可或缺的三个要素:环境——寺院、主体——僧侣、目的——传达禅定的内涵与境界等作了具体的论述,进而定位禅茶是佛教的一门功课,是修为,总结并突显了禅茶无功利的特征。由此明确了本次会议的基本出发点与未来禅茶的发展目标。



二、佛教茶文化基础理论的历史探究

茶叶的开发是中国对于人类的一个巨大贡献,最早把茶与僧侣的宗教生活联系起来的也是中国人。但是,在中国曲折的历史发展进程中,佛教茶文化与世俗茶文化一样,也出现了断层,或者说是出现的巨大的方向转化,以致现在几乎荡然无存。伴随着政治、经济、文化的发展,僧侣的禅茶建设的自觉性逐渐萌发。为了克服时间的隔阂,也为了寻求当代禅茶建设的思路,佛教界把这个诉求委托给了学术界。以历史学为主的多学科学者承担起这份工作与责任,展开了以禅茶建设为直接目的的佛教茶文化研究。

首先是对于禅茶历史的回顾。

《五灯会元》是宋代僧人普济将《景德传灯录》等五种重要的灯录汇集删简而编成的。所谓“灯录”,是佛教禅宗历代传法机缘的记载,作为人们理解禅宗旨要的一把钥匙。葛荃教授的《从〈五灯会元〉看禅之本义——兼及禅、儒学与茶》一文,在梳理《五灯会元》成书过程的同时,也探讨了禅的历史,指出了禅的特质。进而通过对《五灯会元》的剖析,探讨了禅的精髓,将南宗禅的开创者——六祖惠能的全部佛教思想归结为一个“心”字。禅宗的修持法门是顿悟,后期禅宗将六祖的传法之道发展到了极端。其立意在于以反常破常见,以离奇怪异打破学人知见的束缚。依照禅宗的理念,只有在不离世俗的生活中保持心性本净,不为物移,才有可能真正达到任性随缘而自由无碍的境界,做一个本源自性的天真佛。这也就是最高的禅悦。文章作者还从多个层面论及禅与文化的关系,包括禅意入诗、入画、入文学批评及审美等等。特别是,作为中国传统社会后半段政治指导思想宋明理学与禅宗有着深刻的关联。正是借鉴了禅宗的认识方法与思维理念,汉唐以来的传统儒学才得以经由理学的思辨而升华,完成了中国传统思想文化的“哲学的突破”,实现了本体论思维的达成。

葛荃教授的论文并没有直接阐述禅茶,不过,禅是禅茶的灵魂。文章提出的诸多问题都直接与禅茶相关,甚至对于现代禅茶的回复与构建有着巨大的影响。例如,禅师为门徒“破执”以传心法的言行称为“公案”,“吃茶去”的公案长期以来主导着禅茶研究的方向。从葛荃教授的研究成果展开说,“参禅的学人往往认为参悟禅机必有一定的途径或窍门,他们也想知道参悟后的意境是什么,于是他们总是问个不停。殊不知参悟是一种个体性的、当下的亲自体验,参悟后的所得之境是纯主观的觉知,是一种自性的感悟,难以用一般的概念和思维逻辑表述清楚。再者顿门参禅的修持工夫就是要破执,用超逻辑的离奇言语和怪异行为断然打破人的世俗思维惯性,触动其心中一念,于瞬间参悟禅机,得以解脱”。于是

赵州从谗说了一句“吃茶去”。不是让参禅的人也去玩二十四器,甚至可能、可以与茶没关系。沈冬梅博士的研究成果中就更多地涉及这个公案。“由禅宗而至理学,在中国传统文化精神中形成了一个基本趋向,就是在追求‘任性随流’的彻悟中,或是在‘从心所欲,不逾矩’的进退自如中实现自性的完美和精神上的超越。”这个精神与中国茶文化,乃至中国文化缺乏缜密严格的外在形式的特点是颇为一致的。

从某种视角看,今天的禅茶作为一种仪式的发展道路与惠能对心的强调有冲突。其实,六祖惠能否定宗教仪式的繁文缛节,针对的是那个特定时代的佛教。无独有偶,今天的禅茶也是针对我们这个特定时代的佛教乃至社会的现状而提出来的。现状是繁文缛节吗?恐怕正好相反。就像葛文中所提到的,惠能之后的大批著名禅师“从不同的方面继承和弘扬六祖禅法,将祖师禅的即心即佛、无念无住和顿悟见性等宗旨进一步发扬光大。祖师禅经由这些大师们传承和广泛传播,成为当时最强大的佛教宗派”,其中就包括百丈怀海。而百丈怀海最重要的贡献之一恐怕就是编撰清规,为禅院立规矩,其中茶礼具有非常重要的地位,这也为禅茶建设提供了合理性与可能性的依据。

与佛教其它宗派相较,禅宗属于“教外别传”,其特征之一是“不立文字”。惠能深谙世尊“拈花微笑”之要旨,对于“不立文字”领悟甚深。在他的思想中,印可^①的最佳承载方式就是机敏的语言。可是,语言就不会成为障碍吗?其本质其实与文字是一样的,只是需要巧妙地应用。这就是说,最终即便是六祖惠能也需要有某种依托的形式。事实上,我们今天所了解的佛教“机锋”、“公案”都有赖于文字的记载,而这些文字则是对参禅话语的纪录。今天,我们在这里选择了茶——当然了,茶不是唯一的选择,我们只不过是有所选择而已。因为,所谓“拈花”、“微笑”,虽然是“不落言诠”,却也是凭藉了“形体语言”的形式,否则,所谓“教外别传”又当从何说起呢?参悟禅机总是需要某种凭藉物,当然,参悟禅机的过程本身也包含了对于这些凭藉的超越。而且,由于社会文化的走向总是由小众、精英而转型为大众、普及,是在这样的过程中,形式性的东西显得尤其重要。光泉法师也曾一再强调佛教普世的社会贡献意义,茶,无非是这种意义上的一种选择罢了。

再回过头来看日本茶道。

在日本,对于茶道很早就有“内容丧失殆尽,徒存形式”的批评。中国人对日本茶道繁文缛节的批评也很普遍。不过,扪心自问,严重缺乏社会礼仪规范的当

^① 印可:佛教用语。印证而认可,同意的意思,即从禅师口中得到参悟得道的认可。



禅茶:历史与现实

代中国人,似乎并不具有指责日本茶道繁文缛节的资格。从另一种意义来看,即便日本茶道的真髓不存在了,可是至少还有形式遗存,供人们体验。或许哪一天、会有哪个人可以像千利休那样再次发现茶道的真髓。对于茶道根本的高层次追求,批评是起点。事实上,真髓的体验也不是人人都可以做得到的,只有少数人才会有这个能力。对于吾辈大众来说,那个顿悟的瞬间恐怕永远是心灵的企盼,这也是我们仰慕圣贤的理由。但是感悟的过程却是人人可以拥有的现实的宝贵体验,我们可以在这个过程中得到幸福与满足。对于中国社会价值观的培养尤其具有明确的针对性。数位的高僧大德可以超越一切形式去破去悟,可是,世上遍在的芸芸众生怎么办?我们也需要禅悟的喜悦与希望。这时,或许,形式就是我们的保证。形式一旦丧失,就会彻底的消亡了。形式与内容的关系就像皮与毛,皮之不存,毛将焉附。

赵荣光教授的《中国茶饮文化中的禅悟精神》,探讨了茶文化中所蕴含的与佛教相通相应的诸要素。自给自足、村落式自然经济最易造就的是田园生活格调,封建中世以后儒释道三元神通融汇的中国士的心态习性,则形成了天然亲和、沉思慎独、宁静致远的茶饮风格。而中国文化的亲和包容与大众社会的慰藉渴求则为佛教在中国的普及提供了深厚的社会基础。唐代以士为中坚的“茶人族”族群在文化传统心态和生活行为整体格调上是近佛——“禅悟”倾向的。中国古代的茶德三字真谛是:“诚”、“清”、“真”,或曰“茶德三昧”。中国茶德的形成与发展走向,几乎自始至终都是古代茶人主群体——知识茶人群体的文化,体现了中国传统茶人的茶事生活与哲学思考、文化创造特征。中国茶文化的奠基与盛行,大致经历了中唐至北宋的三个多世纪历史时间,这一历史过程,恰与儒、释、道三家文化精神的走合大势基本对应。儒家的中庸思想、闻道理念与内省修身功夫本质上是与静默品饮的茶事过程天衣契合的。老庄的天人合一、无为忘我,也可以从思维行为上理解为是另一种“中国禅悟”。佛教禅宗的无欲精修、明心见性,恰恰又是求“悟”的通天大道。因此,儒、释、道三家在悟道的行为功夫、思维路径上有形而上层面的近似性。这与茶饮过程的精审把持、细微品味、内敛沉思、静默深省功夫恰好是相辅相成的。

高桥忠彦教授的《从唐诗看唐代的茶与佛教》,顾名思义所使用的主要史料是唐诗,探讨了在唐诗的世界里,茶与佛教的结合究竟对于茶文化产生了怎样的影响。以唐诗为主要史料还有一个客观原因就是其它形式的相关史料不仅数量非常有限,而且只言片语。唐代以前的咏茶诗非常罕见,而被唐诗歌咏的茶从一开始就与佛教(禅僧)和隐遁(隐者)有密切的关系。只是就各位诗人的咏茶次数来说,一般多是数首,留下咏茶诗最多的白居易也不过三十多首,这在他所有的

作品数量中微不足道。初唐诗人王维与佛教的密切关系众所周知,但是他的茶诗没有佛教色彩,恐怕茶与佛教的结合还不够充分。盛唐以后,皎然留下了大量茶诗,他是唐诗世界里第一位熟习茶的人。他的茶诗最重要的特征是内容虽然单纯,却是理论地阐述禅与茶的结合。强调诗茶关系是中唐诗人刘禹锡的一个特征。诗与茶和药与酒的事项在白居易的诗中也非常重要,是这个时期的特征,反映了茶已经在生活中渗透到这种程度。从刘禹锡、元稹、白居易的时代开始改用“松花”、“曲尘”这些形容细腻、金黄色的词语描写茶。如果不是茶本身或茶的饮用方法发生了变化,那就是元和以后的唐代诗人对于茶产生了审美意识。到了晚唐,茶的印象并没有发生变化,所作茶诗也没什么新意。言之有据,不溢美是高桥论文的一大特征,因此能言人所未言。

《景德传灯录》是有史以来第一部官修禅宗史书,入录《大藏经》流传,对宋代禅宗,宋代文化,乃至中国传统文化产生了深远的影响。书中记录了大量禅僧种茶、饮茶、以茶传法的资料,沈冬梅博士的《〈景德传灯录〉与禅茶文化》对这些史料作了系统的整理与研究。从中可以看到,以茶传法是马祖道一“平常心是道”命题的经常实践,种茶是百丈怀海农禅并重理论的一项具体实施。茶经常被用来截断众流、打话头,能够回答众多不同的有关佛法大义及终极问题的追问,以及各个寻法求真的问题,甚至形成了赵州从谗禅师著名的三字禅“吃茶去”公案。研究《景德传灯录》,可以看到禅宗与茶文化的缘起,禅机、茶理逐渐融于一境,若能用一颗平常心吃茶,就可以使人清净,去嗔痴,断妄念,得以体悟自心,得悟禅意佛法,见性证悟。

元代东阳德辉的《敕修百丈清规》是现存最早全面记载禅宗寺院的组织规程和日常行为规则的著作,同样有着大量关于茶汤的记载。本人的《〈敕修百丈清规〉与佛教茶礼》首先根据《敕修百丈清规》确认了茶礼的仪轨性质,这也正是光泉法师所要建设的禅茶,进而总结出茶礼的一系列特征。佛教茶礼是吸收、改造世俗茶礼的结果,反过来茶礼又作为佛教参与社会活动的机缘而被使用,成为普世的手段。在使用中,往往包括了茶与汤两个部分。禅宗仪轨普遍采用茶礼承载,充分程式化是作为仪轨的茶礼的先决条件之一,高度的礼仪化提升了茶礼的规格,并使得茶礼得到更加广泛的重视,日常化的频繁应用促使专业人员的产生,寺院制度从根本上保障着茶礼的顺利进行。

这些文化史、思想史的探究表明了在中国历史上茶文化与佛教相互吸收,共同发展的基本关系。促成建立这个关系的要素既有天然属性的巧合成为坚实的基础,也有僧侣与文人的不懈努力,茶成为沟通僧俗两界的桥梁。尤其对于佛教来说,茶礼成为宗教生活的基本载体,在处理各种日常、非日常的事务时都普遍



禅茶:历史与现实

使用茶礼,从而使得僧侣生活符合仪轨要求,弥漫着宗教的礼仪气氛,得到社会普遍的承认与尊重;同时,因为发挥了饮茶的社交生活润滑剂作用,使得宗教事务的处理也游刃有余。

三、从日本茶道看佛教茶文化的现实性

中国悠久的禅茶历史表明了佛教与茶文化完美的结合与共同发展的辉煌过去,在现代佛教的发展中是否可能再次与茶文化携手奋进呢?不妨看一下既与中国一脉相承,又持续发展至今的日本茶道与佛教结合的契机及其历史过程。日本茶道从根本上说是世俗茶文化,但是其中佛教要素的显要地位是有目共睹的,这个世俗文化的特征又是中国佛教普世的目标。

其实不仅仅是茶道,整个日本文化都带有浓厚的佛教色彩,主要原因是佛教在日本文化的建设中发挥着至关重要的作用。在日本历史上,僧侣在相当长的时期是文化建设的主要承担者,类似中国的文人。中国文化是日本文化的主要源泉之一,僧侣是汲取与传递这个源泉的主体,尽管他们努力全面接受中国文化,但是佛教毕竟是他们接受中国文化的最主要的渠道,这样一来日本文化在有意无意之中都包含了大量的佛教文化要素。

茶文化也不例外,从最澄到荣西再到道元,从唐代饼茶到宋代散茶再到明代叶茶,僧侣都是中国茶文化的最主要的传播者。作为日本文化的主要承担者,日本僧侣也承担着中国茶文化的日本化的重任,寺院成为日本茶文化的发祥地。随着经济文化的发展,佛教在社会上的渗透力更加强,普及度也更加高。就像中国文人自然而然地把儒家精神贯穿于茶礼那样,日本茶文化建设的承担者即便不是僧侣,也是有着佛教实践与理解的人群,因此自然而然地把佛教理念作为日本茶文化的思想基础。

在中国最广为人知的就是千利休(1522—1591年),作为日本茶道的集大成者,他的名字在日本更是妇孺皆知,而这个名字本身就表明了他个人,乃至日本社会与佛教的关系。千利休原名田中与四郎,是堺(现在是大阪府的第二大城市)的商人。他在十七岁师事武野绍鸥学茶,同时在南宗寺参禅,进而与其大本山的大德寺建立了密切的关系。为了让商人的田中与四郎有合法的身份参加禁中茶会(1585年),从祖父千阿弥的名字取千为姓,而由大德寺住持起居士号利休,然后由天皇御赐。千利休最终被丰臣秀吉赐死的原因据说仍然与大德寺有关,即他在大德寺山门金毛阁上安装了自己的雕像,而让丰臣秀吉从其脚下过。由他的一生足以看出与佛教的因缘,而他临死之前留下的偈语更是充满了禅意,熊仓功夫教授的论文对此有深入的剖析。

熊仓功夫教授的《佛教与日本的茶文化》通过对于日本茶文化与佛教的关系史的总结,不仅探讨了日本茶文化与佛教的不解之缘,而且通过比较文化的方法指出中世文化的宗教特征。就日本茶文化来说,无论是在从中国输入阶段,还是在培育本土文化的阶段,佛教尤其是禅宗都扮演着不可取代的角色。如果把禅宗僧侣承担传播、建设日本茶文化的责任看作是历史的偶然的话,那么茶道与禅宗的内在共同点就是它们始终携手发展的保证。

对于日本茶道的起源,传统的看法以商业城市堺为中心,以商人中心。中村修也教授的《战国武士与茶道和佛教》从再检讨日本茶道史料出发,指出这种认识在很大程度上是由于千利休印象的影响,但是与史实相背离。进而根据武士的日记等史料,证明了在战国时期茶道已经广泛渗透进武士社会,而决不为商人所特有。而其基本原因是武士对于杀生的忏悔、对于安全的渴求,以及尤其是上层武士为了理智判断而追求平常心,通过茶道而完成现实生活与宗教渴求的沟通。

两位日本历史学家的日本茶文化史论文与中国历史学家的论文在对象上有一个原则的区别,那就是这个研究对象是已经消失的历史现象,还是有悠久的历史并且发展至今的社会现象。作为后者,日本的茶文化研究题目具体,内容切实,与大多数题目大而不当、甚至臆测神侃的中国式研究形成鲜明的对比。缺乏真实的、至少是成熟的研究对象使得中国的研究缺乏准确的问题意识,虽然以禅茶为研究对象,往往禅是禅,茶是茶,没能有机地结合起来,看不出佛教与茶文化的内在关联。由此也可以反映出现代禅茶文化建设的重要性,而日本的研究可以给我们更加直接的启发。

四、禅茶实践的总结与展望

历史上佛教茶文化与世俗茶文化相互促进,共同发展。但是世俗茶文化走在了前面,佛教吸收、利用、改造世俗茶文化后,又反馈、回报了世俗社会。中国当代禅茶建设虽然不到二十年,但是比世俗茶文化概念的提出晚不了几年。在中国社会整体的文化热中,茶文化作为生活文化,理论上说与所有的人都有关联,也就是说所有的人都有话语权,因此而得到了社会最广泛的关注。其中的禅茶又因为佛教信仰的巨大力量,而得到更加持久与坚定的支持,力度之大让世俗茶文化的经营者兴叹,兴叹之余又想利用这个信仰的力量为自己的发展争取时间和顾客,于是又出现了商业目的的禅茶开发,导致了本来就因为白手起家而面临各种各样问题的禅茶进一步复杂化。在这种背景下,光泉法师经过一系列的实践与反思,形成了一种现在的禅茶文化观,关剑平的《光泉法师与当代佛教茶



禅茶:历史与现实

文化建设》总结了这个过程：在认识与实践的重重矛盾中，开发了摄取佛教手印要素的艺术表演性质的禅茶茶艺。如果明确“艺术表演性质”，问题到也简单化了，可是面对攒动的人头，表演者通过禅茶表演的成功似乎感受到了宗教的气息，努力来把自己往宗教上解释，加深了在开发时就已经存在的矛盾。而且随着禅茶表演的普及，世界各地纷纷模仿、开发，禅茶的性质在有意无意之中越来越模糊。在这种背景下，中国国际茶文化研究会禅茶研究中心成立，兼任主任的杭州市佛教协会会长光泉法师组织学术研讨和茶会实践，经过了几年的摸索，站在严肃禅林制度的高度，提出了在寺院、在僧侣生活中再建茶礼的目标，并要求禅茶文化研究中心在十年内完成相对完整的佛教茶礼建设，为佛教界提供一个具体的批评对象，以促进佛教茶文化的健康发展。

阮浩耕先生的《禅茶：滋润心田的茶——兼谈禅茶的表演和传播》对至今为止的禅茶作了全面的总结，并且从概念的定义出发，线条脉络非常清晰。首先，禅是一种人生的修持、生命的状态，是思想的境界和生存的智慧。其次，禅茶是禅林僧人的禅修功夫，是文人习禅参悟的途径方式，是茶和禅在哲学层面的交会。最后，禅茶表演是新生的一种茶艺和茶会样式，是“茶禅一味”的一种演绎方式并正在不断蜕变和完善之中。

从论述上看，这里的禅不是佛教狭义的禅，而是一种传统文人文化的生活美学，体现在诗、画、书和园林上。“禅，却早已走出佛门，习禅参悟，渗透到社会生活和文学艺术的方方面面。”既然禅是广义的，甚至是寺院外的，那么禅茶自然也就为社会各界所共同拥有。阮浩耕先生把禅茶分为两个层面：“一是实指禅林内的饮茶生活和仪式礼规，二是泛指高僧和文人士大夫的借茶悟禅论道。”第一个层面的禅茶充其量存在一半，即饮茶的僧人为数不少，当然还有是否和尚喝茶就是禅茶的问题。但是仪式礼规里不存在茶，当然现在佛教界在努力恢复。后者，也充其量存在一半，因为高僧尚存，姑且假定为是高僧就借茶悟禅，但是文人士大夫已经退出历史舞台。而最后所云禅茶表演是一个众说纷纭的话题，问题还是要回到概念上。如果像江西陈晓璠先生那样把禅茶定性为艺术表演的节目，只要没有法律上的问题，就没有他律的可能性，剩下的是道德层面的自律，感情层面的观照。国外商家拿中国故世领袖做广告所遭受的抗议，更多的就属于感情层面的性质。据说净慧长老曾说过这样的话：“禅不是表演的，表演表演也无妨。”阮浩耕先生作了这样的评价：“这就是禅者无执、无碍的豁达。”把这句话阐释为世俗茶艺界的禅茶表演得到了佛教界的认可。不知净慧长老此言的语境，不敢妄作猜测。但是确凿无疑的是，阮先生忽略了作为前提的前半句，而把在语气上显得无奈的后半句单单提出来了。茶艺馆经营者、娱乐节目策划人、茶艺小

姐们,别为和尚立家法。

崔锡焕先生的《东方文化圈禅茶文化的发展和展望》从禅茶辉煌的历史出发,在为现代禅茶定位的基础上,为未来的禅茶描绘了一幅宏伟蓝图。禅茶第一人是《封氏闻见记》所记载的降魔师,中国的佛教文化不仅培育了这位出身韩国的僧侣茶人,更加主要的是使他成为中国佛教五百罗汉之一。佛教的跨国界特征,也使得他在禅茶方面的贡献超出他的文化母国中国的范围。赵州从谏在禅茶的确立和发展中发挥了巨大的作用,他的茶风传到韩国和日本使禅茶一味贯通了东亚。最近人们把禅茶表演歪曲成了禅悟。其实茶禅一味当以吃茶品味禅意,由禅意体会平常,于平常证是清净;茶禅一味当以禅意演练茶艺,由茶艺进升茶道,于茶道证悟禅道。禅茶不应停留在以茶为媒介单纯的禅茶表演上,而应贡献于社会才具有真正的意义。禅茶文化在发展过程中,也不应以茶礼为中心,而是应以禅悟作为基础。佛教和茶的众多追随者是营造和谐社会,并进一步营造和谐世界的实践者。中·日·韩禅茶精神的集结和茶·禅·儒·道的一味将使禅茶成为东方茶文化的主干。

相比之下,因为日本现实的茶文化高度发达,大村省吾先生的《日本茶禅文化的继承与发展——以地域、生活层面的活动为中心》超越了感想、憧憬的阶段,具体分析介绍了新环境下的日本禅茶对于新发展方法的探索:由于全球化与市场效率化的追求,家庭的生活基础脆弱化,地域共同体的解体与脱离宗教的现象愈演愈烈,日本的佛教、茶禅活动面临着更加重大的课题。臼杵市成道山见星禅寺、镰仓岩濑山西念寺和饭山市户狩高源寺展开了自发的、创造性的佛教传播活动,是与地域市民交流的先驱性的事例。这些活动具有茶道与精进料理结合;传统的用餐方法的复活与开发研究;与食品素材、烹饪、用餐相联系的食农教育;饮食与佛教的结合等特征,而寺院的茶禅文化信息发布与和市民的交流体系尤其值得瞩目。

与中国相比,日本禅茶实践的一个显著区别是经济活动的基本属性,兼具宗教与产业的双重性质。这是“可持续发展”的基本保障,而日本对于经济的态度更值得我们借鉴。金钱既不是罪恶的泉源,也不是追求的终极目标,他只是追求终极目标时发生的成本,包括为了进一步发展(“扩大再生产”)而作的投资。

在佛教茶文化的学术研究黯然的状态下,大学生以他们的敏感注意到了寺院茶文化研究与建设。2009年春,浙江树人大学人文学院茶文化专业学生李玲玲就把研究对象设定为佛教茶文化,撰写了题为《浅析中国佛堂茶文化》的毕业论文,与诸多名家喜爱谈论“禅茶一味”相比,她选择了更加具体的题目。但是这个“具体”还有很大的局限性,这是中国当代佛教茶文化研究程度的反映,也是她



禅茶:历史与现实

个人认识深度的体现。有了深度才会产生具体的问题意识,否则只能泛在表面,作文字游戏性的“研究”。作为专科学生的论文,首先其问题意识难能可贵,或许正是因为这一点,得到姚国坤等论文答辩委员会教师的高度评价。

中国佛教与茶文化的结合源于茶的供养,到了唐代,百丈怀海编写《百丈清规》将之制度化,茶成为佛教生活不可分割的组成部分。伴随佛教界对于茶的认识和利用的深入广泛,逐渐使得作为佛堂茶事的茗饮礼仪更为规范,茶在佛堂愈显重要,佛诞、忌日、浴佛、开光,都要有茶的参与。禅院里施行的茶礼,在完成于1335年、由东阳德辉奉旨编撰的《敕修百丈清规》中有详细的记载。茶的这种重要性促使寺院种植、生产茶叶,制出了诸多独具特色的名贵茶叶。佛堂茶文化丰富了中国茶道的内涵,而佛茶精神对中国茶文化的渗透,大大提高了茶文化的美学境界,为中国茶文化注入了新鲜血液,也对中国的传统文化产生了极其深远的影响。

尽管李玲玲同学努力阐明这些问题,但是无论是从题目所涵盖的广度上看,还是涉及僧俗两界、文化与生产两个层面等知识以及运用这些知识展开有效研究的深度上看,对于一个大学生来说实在勉为其难。但是既希望她走上工作岗位的她继续思考这些问题,也希望更多的大学生、研究生乃至学者关注这些具体的研究课题,既可以提高佛教茶文化研究的学术水平,也可贡献于佛教茶文化的实践。

五、禅茶文化研究中心及其活动

自从2005年中国国际茶文化研究会禅茶文化研究中心成立以来,组织了一系列的禅茶学术研究与实践探讨活动,尤其是已经举办的两届禅茶文化论坛彼此之间有着继承与发展的关系。由于与会研究者数量比较大,而会期有限,无法每个人都以论文的形式充分阐述自己的观点,而且有些真知灼见就是在讨论时相互批评、评价而出现的火花,需要会后充分的玩味、理解。当今最富启发性的茶文化著作恐怕是守屋毅主编的《茶文化——其综合研究》^①,其中讨论记录所占的比例至少是报告论文的两倍。尽管禅茶文化论坛的讨论与之相比仍然有着天壤之别,中国学界、尤其是茶文化研究界还不太适应这种研究方式,形式上开始模仿了,但是内容与方法尚有待进一步理解与锻炼。尽管如此,在这些即兴的发言中不乏深刻的认识,因此收录了这两次的会议发言记录。

径山寺会议的发言中特别值得一提的是关于研究方法问题的讨论。余悦先

^① 淡交社,1981年。

生指出：“无论是禅茶还是茶禅，基本上是自说自话，基本上各自提出自己不同的见解。你说没有思想交锋，但是它在思想和认识方面是有不一样的。你说它有思想交锋，但各自来讲基本上是按照自己的学术逻辑来进行的。”

造成有差异没交锋的原因：一是没有讨论的环境。研讨会上人人都是主角，每个人公平、平均，都是十五分钟的发言时间，充其量形式性地提一两个客客气气的捧场性问题，最后造成研讨会研而不讨。二是方法论背景复杂难以展开讨论。茶文化是一个横向应用型问题，没有自己特有的研究方法，事实上所有的人文乃至社会科学都可能成为茶文化研究的学术背景，“隔行如隔山”，也就是余悦先生所说的各自的学术逻辑，造成讨论的隔阂。不过对于包括禅茶在内的茶文化研究来说，造成无法讨论最主要的原因是研究类型的混淆。因为既然达到学术层面，学者之间还是容易达到某种程度的共识，并且在理论上也可以相互尊重，而且事实上能够达到学术层面的茶文化研究成果屈指可数，根本无法形成问题。而一旦学术研究与实践感触的话题同时出现，相互说服就变得异常困难，尤其当这个实践中存在各种形式的现实利益的时候，商业原则与学术规范孰先孰后事实上就成为无法调和的矛盾，就像光泉法师所说的：“当今的时代是一个浮躁的时代，人的内心充满了对欲望的追求，特别是急功近利。”禅茶里面的这个问题已经非常严重，茶文化圈子、准确地说应该是茶艺圈子自鸣得意，而佛教界、佛学研究界望而生畏。这就是宣方博士所介绍佛教界对于近年兴起的禅茶热的反映中的前两种：“有些教内人士对此很不屑，觉得谈禅茶的茶文化学者，大都没有参禅的体验，都是门外说禅，甚至是信口开河。还有很多教内人士则是顾虑，担心这种禅茶热商业色彩太浓，使得佛教商业化、世俗化。”“第三种态度则是认为禅茶可以作为一个与时俱进的弘扬佛法的方便法门，比如柏林寺的净慧法师、明海法师，还有很多赞成人间佛教理念的道场都是这种立场。”但是，至少从前面阮浩耕先生所引净慧法师“禅不是表演的，表演表演也无妨”的表述方式上看，这个“赞成”含有很多的无奈。至少杭州佛教界的反响，可从光泉法师会议最后的总结中看出来，而且两次会议上各方面对于禅茶表演的基本态度都是否定的，当然对于它在禅茶发展史上的作用还是给予了比较适当的评价，即是发展过程当中出现的问题。

关于学术研究与实践感触的差别还可以从对于史料的态度上看出来。宣方博士明确指出圆悟克勤祖师写“茶禅一味”条幅是以讹传讹，但是就像对于神农尝百草传说的看法一样，茶文化圈子有几个人敢于正视这个问题。与其把精力放在无谓的狡辩（从学术的角度看）上，不如按照朱自振先生所指出的方向努力：“茶文化的研究方兴未艾，关键问题是如何深入开展研究。”



还有一个造成即便交锋也产生不了碰撞的原因是偷换概念。争论得很激烈,但是事后发现谁都没有说服谁,原因是尽管大家使用同样的术语,但是对于这个术语的理解却是大相径庭,交锋双方、论争双方走了平行线,纯粹浪费时间。禅茶研究中对于禅的阐释就是最大的问题,简单地说,有广义中国文化中的禅与狭义佛教的禅,而研究者根据自己的需要有意无意更换概念,意义只是在狡辩中取胜,而对于研究毫无价值。鉴于禅茶一词被用滥了,编者阐述自己独立认识时使用佛教茶文化的说法,介绍其他学者的研究时使用其在研究中使用的说法,主要是禅茶。事实上在与宣方博士的讨论中也得到这样的赐教:“清规中的茶,确如尊论,首先是一种礼仪制度。但因为清规戒律本来就是修行的一部分(三学中的戒学),所以从其设置的本意而论,也肯定是将宗教灵性向度的训练作为关键,不单是外在的规章制度而已。佛教茶文化,的确是更妥帖的表述,但是在一般人看来,失之宽泛,不如禅茶一类的概念容易耸动视听,所以禅茶一词才大行其道。当然也可以从正面理论,就佛教的精神来看,茶也无非是一种表法,既然禅茶更为天下人所乐闻,就不妨称之为禅茶,这样才体现佛教恒顺众生的情怀。”从对于禅茶的认识上可以充分体现宣方博士作为佛学研究者与佛教价值观非常贴近的情怀。但是编者我行我素,对于自己是一种执拗,对待他人是一种尊重。混乱的责任毫无疑问由自己承担,本身就是自己的问题,或许在禅茶(佛教茶文化)研究中具有代表性。这个坚持还有一个原因就是作为文化史研究者的编者,有与宣方博士不同的感受,即禅比佛教的概念更加宽泛,在会议论文与讨论中也反映出来,远远超出了佛教的范畴。

会议上关于命题的真伪倒是有了正面的交锋,不见得一定是谁说服谁,争论自身就是意义。前面说到茶文化研究没有自己独特的研究方法,但是却有自己独特的意识,否则茶文化研究也就无法成立了。作为茶文化研究者也需要给自己敲一下警钟,别在一个封闭的小圈子里自娱自乐。独自的问题意识至少需要经得起拥有相同问题的各专业学者的批评,否则独立的问题意识就仅仅是一个遁词。尤其禅茶的核心是禅,原则上说禅学学者的意见也就远比茶文化研究者具有权威性。宣方博士对于中国禅宗公案中关于茶的运用的定位,对于禅茶文化递进作用的总结都非常精辟,也需要进一步的阐释,就像他已经意识到的,还要对所使用专业语言进行铺垫性的解说。希望在佛教茶礼的雏形建立起来以后,有了具体的对象时,再得到佛学学者更多的批评与关注。当然,茶文化研究者的吾侪为了参与禅茶的研究,也要努力学习禅学,至少理解禅学的语言,否则就要被剥夺话语权了。

作为会议的一个重要成果就是像楼宇烈先生所总结的:“纠缠在这些概念上