

中華當代茶道的本體美學及其實踐

作者: 賴賢宗 (國立臺北大學中文系教授暨東西哲學與詮釋學研究中心主任)

大綱

本文就中華當代茶道的本體美學及其實踐發展,加以討論。傳統的中華茶文化包含佛教的禪茶、道家的道茶、儒家的茶禮,以及在上個世紀的下半葉在台灣發展的茶藝,台灣二十世紀的茶藝以文人茶的觀點融會了禪茶、道茶、茶禮,主要是以美感的平台來呈現。現在走入二十一世紀,當代中華茶道的新創造,需要更加深入涵化儒釋道三家文化,並且探索與表現審美的本體,不停留在美感的感受、外在的儀式或表演,而且要能夠以審美所感通的本體來立命,實踐當代茶道之中的生命美學。因此,禪茶、道茶、茶禮的本體詮釋涉及到的是本體美學。李澤厚建構的華夏美學是一種本體美學,他所著的美學著作《美的歷程》(1981)、《美學四講》(1989)、《華夏美學》(1989)乃是最具有本體傾向的中華美學二十世紀八〇年代的研究成果。成中英如此定義本體美學:「所謂的本體美學,就是回到美感直覺、美感體驗與美感判斷的內外在本體基礎上,去體驗、認識、發現與創造美的價值,並統一於具體的生命意識與生活實踐;認識到生命自體、心靈自體的根源動力和整體觀感的形成,是從本到體的一個創新過程。」。本文首先闡明茶道的本體美學四境說:「情境:文人治茶」、「意境:茶禪一味」、「願境:生活茶道」、「道境:道法自然」,進行中華當代茶道的本體詮釋。其次,本文探討當代茶盪的發展策略。最後,筆者闡明奉茶的精神與目標,以奉茶會作為中華當代茶道的本體詮釋之實踐平台。

關鍵字: 茶道、本體美學、李澤厚、茶禪一味、奉茶

導論

本文就中華當代茶道的本體美學及其實踐發展,加以討論。前半部探討思想理論,後半部探討策略實踐。傳統的中華茶文化包含佛教的禪茶、道家的道茶、儒家的茶禮,以及在上個世紀的下半葉在台灣發展的茶藝,台灣二十世紀的茶藝以文人茶的觀點融會了禪茶、道茶、茶禮,主要是以美感的平台來呈現。現在走入二十一世紀,當代中華茶道的新創造,需要更加深入涵化儒釋道三家文化,並且探索與表現審美的本體,不停留在美感的感受,而且要能夠以這樣的本體來立命,實踐當代茶道之中的生命美學。因此,禪茶、道茶、茶禮的本體詮釋涉及到的是本體美學。由於篇幅的關係,筆者此文不探討儒家茶禮的本體詮釋及其實踐。

李澤厚建構的華夏美學是一種本體美學,他所著的美學著作《美的歷程》(1981)、《美學四講》(1989)、《華夏美學》(1989)乃是最具有本體傾向的中華美學二十世紀八〇年代的研究成果。成中英如此定義本體美學:「所謂的本體美學,就是回到美感直覺、美感體驗與美感判斷的內外在本體基礎上,去體驗、認識、發現與創造美的價值,並統一於具體的生命意識與生活實踐;認識到生命自體、心

靈自體的根源動力和整體觀感的形成，是從本到體的一個創新過程。」¹本文首先以四個面向來闡明茶道的境界美學：「情境：文人治茶」、「意境：茶禪一味」、「願境：生活有茶」、「道境：道法自然」，此為中華當代茶道的本體詮釋。其次，本文探討當代茶禪實踐平台，筆者在此闡明奉茶會的精神與目標。的本體詮釋之發展策略。最後，以奉茶會作為中華當代茶道的本體詮釋之實踐平台。

名詞之釐清：筆者本文區分「茶禪」與「禪茶」。「禪茶」是「禪文化的茶」，有如「道茶」是指「道家文化的茶」，而「儒茶」是指「儒家文化的茶」。甚麼是「禪文化的茶」？它是指「具有禪的文化特徵的茶」，至於甚麼是「禪的文化特徵」大概還有很多討論的方式，不過將「禪文化的茶」（禪茶）描述為如下應該是沒有爭議的：「禪文化的茶」（禪茶）是具有「簡樸」、「淡雅」、「清活」、「幽寂」的特色之茶品、茶具、茶儀、茶空間等等的茶思想與茶行為。相對於「禪茶」重點在於茶，「禪茶」是文化學的概念是指禪文化的茶，而「茶禪」的重點則在於參禪，必須有做到行茶的時候行禪，才可以稱為「茶禪」，而「茶禪」所參之禪以中華茶禪的傳統而言是指「祖師禪」，「茶禪」之「茶」是輔助性的，是其廣度的平台，而其神髓則在於行茶者能夠開悟見性、明了空性與妙明本心。

復次，釐清「道茶」與「茶道」二語。「茶道」一語已經是茶文化界的通用之語。「茶道」所指涉的是具有精神內涵的茶文化之思想與實踐。而「道茶」則是指「道家文化的茶」，比如以陰陽五行、太極、道法自然、象外之象、味外之味以及丹道修行傳統來行茶（種茶、製茶與品茶）。筆者在「道茶」的論述特別重於丹道修行傳統之中的道茶，乃是有志於挖掘這一些被遺忘的茶文化史。

成中英建構本體詮釋學的思想理論，也注重發展實踐的實體平臺與福國利民的發展策略，例如他的 C 理論是關於企業管理哲學就是實踐發展面向的成功範例，也包容了禪宗的本體詮釋於其中。筆者曾經闡明了成中英的禪宗哲學本體詮釋。底下先闡明「本體美學」一詞。

一 本體美學

筆者在〈本體美學與樂教：中國美學的當代詮釋與實踐〉一文闡明李澤厚建構的華夏美學是一種「本體美學」，他所著的相關美學著作乃是最具有本體傾向的中華美學二十世紀八〇年代的研究成果。²例如，李澤厚的《美的歷程》(1981)、《美學四講》(1989)、《華夏美學》(1989)三書對本體美學都有相當多的論述。他在臺北版的《華夏美學》序中說：「《美學四講》乃以拙之『人類學歷史本體論』為基礎之美學概論。」³李澤厚《華夏美學》一書常以本體的角度來闡明藝術與

¹ 成中英，《美的深处：本体美学》，杭州，浙江大学出版社，2011，頁 14。

² 賴賢宗：〈本體美學與樂教：中國美學的當代詮釋與實踐〉，「現代化與全球化語境中的倫理與儒學國際學術研討會」論文（上海：上海交通大學，2013 年 11 月 30 日—12 月 1 日）。

³ 李澤厚臺北版的《華夏美學》，頁序 5。

美學。⁴例如：以本體的探詢與感受來論魏晉美學的美在於深情，李澤厚就此而闡述說：「人的本體存在的深刻感受和探詢連在一起。藝術作為情感的形式，由遠古那種規範性的普遍符號，進到這裡的對本體探詢和感受的深情抒發，算是把藝術的本質特徵較完滿地突現出來了。」⁵所謂的魏晉美學的美在於深情，就在於將藝術審美與人的本體存在的深刻感受和探詢關聯起來。

可以說，中國美學大家李澤厚是「本體美學」的提倡者與開創者。李澤厚對於中國思想史的詮釋著重於「情本論」。依照李澤厚所說，「本體美學」真正的創立則在於魏晉美學以本體探詢來詮釋生命實存，莊周夢蝶的化境（物化境界）就是一種的本體美學的顯化，所謂的美在深情之意思在於生命實存的深情引生了美感，天地不言之大美乃道之大化，乃至於生命的淪喪肢疏離也發表了一種莫可奈何而安之若命的沉淪性的本體美感。

但是，筆者認為：本體美學的淵源應該追溯到老莊道家與論孟庸易。魏晉時代的美在深情與本體探詢只是延續此一先秦儒道的本體美學而加以發展而已。「情本論」，這個發明不能不說是受到孔子仁學與仁學本體論的啟發。中國哲學強調生命境界，不是西方哲學以理論理性來從事哲學思想，孔子強調的生命境界是仁，仁的特質首在感通因此具有情感特徵，寂然不動，感而遂通，所以說中國哲學的「情本論」是從孔子的仁學而得到啟蒙的。魏晉時代的「情本論」是以情為本，更深入的發展之，是要從主體的情感到達情感的本體，仁體乃是情感本體，而以審美情感的本體為美學的首要原則則是「本體美學」。

探討「本體美學」（onto-aesthetics, Onto-Aesthetik）一詞的創立：成中英推動本體詮釋學的研究不遺餘力，他為了表達新思想常常自造新詞，比如「本體美學」、「本體詮釋學的循環」、「本體倫理學」等等。就好像「美學」一詞來自德文的 Aesthetik，乃是鮑姆迦登所首創的一門哲學學科，但是美學思想的實際內容早已存在於中國文化傳統之中；也可以說，「本體美學」一詞語乃是成中英所創造的，但是「本體美學」此一研究進路已經存在於中國傳統美學史之中，例如境界論、意境論等的傳統中國美學思想就已經是一種「本體美學」的思想內涵，在現當代則以李澤厚的美學研究在「本體美學」的意義上最具有開創性的成果。成中英與筆者並有意地內在於本體詮釋學（Onto-Hermeneutic）來進行本體美學的闡釋。成中英曾有演講錄，以本體詮釋學的觀點而闡明「本體美學」與「本體倫理學」。⁶筆者的《意境美學與詮釋學》⁷就是一本「本體美學」的專書。

「本體美學」就是以本體詮釋的進路來展開的美學，不是單純從審美形式的省察來建構美學，不是形式主義的美學；也不是倡言為人生而藝術，只從人類生存的角度來對於美的精神高度加以化約。筆者此處的「本體」是德文的 Sein，特別是指海德格哲學的之中的存有（Sein），相應於英文的 Being。因此，此處的「本體」並不是西方傳統形上學之中的存有論（本體論）所說的存有（本體），正如海德格的批評，西方傳統形上學之中的存有論（本體論）正是遺忘存有（本體）的。本體美學闡明藝術作品的根源是存有的真理（道之真）將自己顯化在作

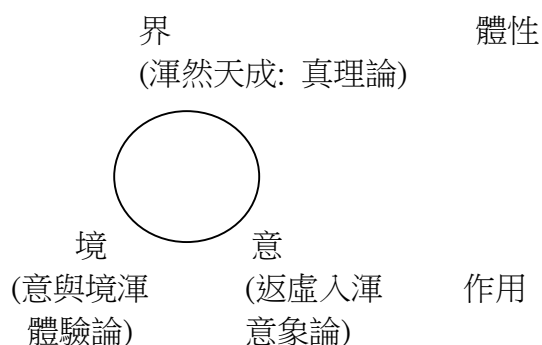
⁴李澤厚臺北版的《華夏美學》頁 93、136、142、145、146、149、159、168、183、227。

⁵ 同註 45，頁 149。

⁶ 請參閱成中英：《美的深處——本體美學》（浙江：浙江大學出版社，2011年9月）。

⁷ 賴賢宗：《意境美學與詮釋學》（臺北：國立歷史博物館，2003年6月），共294頁。

品之中，如此以自然天成的藝術真理論為體性。此外，預設了此一體性，又從作用上來探討，包攝了意與境渾的體驗論，以及反虛入渾的意象論，如此構成了體驗論、意象論、真理論三個環節。在中國美學之中，「本體美學」相當於境界論、意境論，而有別於抒情說或言志說，中國的「本體美學」認為美學之中最重要的是境界、意境，而且具有意、境、界的[體用思想結構。



筆者也有《海德格、禪宗道家與當代藝術》一書以及未正式成書的多篇論文也是從事本體美學的研究，成中英、賴賢宗發展了「本體美學」的系統性地解說。這個情況和一些海外學者(劉若愚、葉維廉、杜國清、林建元等)只是借用西方的詮釋學、現象學為參考座標，從事比較研究，來闡明中國美學的境界說是有所不同。

二 中華當代茶道的本體美學四境說: 融會儒釋道之新願境

1. 茶禪的本體

《六祖壇經》說「佛佛惟傳本體，師師密付本心。」茶禪的本體當然就是茶人的本來面目，所謂的吃茶去(喫茶去)的茶禪公案就是要學人參究喫茶當下的本來面目，此為茶禪的本體。所以，茶禪美學的本體不是茶學知識、茶的審美品鑑，或是茶道儀式.....等。在此一本體意識之中，發展出宋代的「茶禪一味」之說，喫茶與參禪乃是一味等味，一味所傳達的是茶禪的本體，在茶禪的活動之中，這樣的「佛佛惟傳本體，師師密付本心」是最為重要的，假如沒有參禪而得以印證本體，那麼在禪茶的種種文化設施都是徒有形式而已。以下就此茶禪的美學本體略加探討。

趙州和尚以吃茶去(喫茶去)的茶禪公案著名於世，所謂的吃茶去(喫茶去)的茶禪公案就是要學人參究喫茶當下的本來面目，是要在專注喫茶參禪的當下契悟本心，而不是禪和子所說的來過或是沒有來過的生滅之心。

以吃茶趣(喫茶去)的茶禪公案之運用不僅是北方之趙州，還有南方之閩籍禪師雪峰義存，雪峰義存在開悟之前的參方、開悟之後的接眾，以及他的法嗣，

都廣為運用吃茶趣（吃茶去）的茶禪公案。《祖堂集》包含了閩籍禪僧弘法的寶貴史料，這些材料更多地保存在長久被忽視的《祖堂集》。

宋代的黃龍慧南禪師以黃龍三關（生緣、佛手、驢腳）接眾，將趙州和尚吃茶趣的茶禪公案列為破初關，此為其系統中的確解。祖師禪的「茶禪一味」是要以頓悟的方式來契悟「一行三昧」、「一相三昧」，甚至是以頓悟的方式來起用「無量義三昧」。

考查日本茶禪道的「茶禪一味」四字的原由，這是源于中國宋代禪僧圓悟克勤贈送給日本留學中國的留學生的四字真訣，日本禪茶祖師村田珠光(1423-1502)從一休宗純(1394-1481)處獲得圓悟克勤的四字墨寶，代表了禪法的印可，也代表了茶道的傳承。⁸

「茶禪一味」四字開啟了日本茶禪之借茶行禪的傳承，村田珠光以「謹敬清寂」來總括茶道的精神。後來有千利修(1522-1592)以「和敬清寂」來發揮茶道的精神⁹，千利修是臨濟宗禪僧，把臨濟宗的「平常心是道」引入茶道。¹⁰「謹敬清寂」、「和敬清寂」的四句真言都是標月指，指引禪人契悟本體。

圓悟克勤禪師提倡「茶禪一味」標示的是參禪的本體同時也是行茶的本體。「茶禪一味」是否在佛經上有其典據？北凉时代 (397年—460年) 所翻译的《金剛三昧經》是早期禪宗形成史之中很重要的一部經典，此經一開始〈序品第一〉就提出「一味」作為全經的宗旨，並說此經名為「一味真實無相無生決定實際本覺利行」。在解說如來藏理與無生之真義之後，《金剛三昧經》無相法品第二闡明「一味」以作為總結：

「大覺滿足尊，為眾敷演法，皆說於一乘，無有二乘道。一味無相利，猶如太虛空，無有不容受，隨其性各異。皆得於本處，如彼離心我，一法之所成，諸有同異行。悉獲於本利，滅絕二相見，寂靜之涅槃，亦不住取證。入於決定處，無相無有行，空心寂滅地，寂滅心無生。同彼金剛性，不壞於三寶，具六波羅蜜，度諸一切生。超然出三界，皆不以小乘，一味之法印，一乘之所成。」

論「茶禪一味」在佛經上的典據是何種三昧：《金剛三昧經》這裡的「一味」包含了幾個意思。首先，一味是一乘，不管是小乘、中乘、大乘都是一味等味，都是一佛乘的不同側面、不同階段的表現。設施小乘、中乘指是一種權宜之計。其次，《金剛三昧經》這裡的「一味」是要離二相，無相，寂滅無生。參考《金剛三昧經》這裡的說法，所謂的「茶禪一味」最重要的是在行茶的時候能夠「離二相」（離開二元對立），一切放下，活在當下，契入無生，行茶時候的品味與行禪的心行乃是一味等味，此乃契入禪的無相本體。進而由體起用，大死大活之後，活潑潑地「念念自現本性清淨」，生起日常生活中的種種大用。其實，本無一味，一味本無而能生起無量味、自在味。六祖惠能的《壇經》說「無相為體，無念為宗，無住為本」，重新詮釋了「一行三昧」，而涉及到「一相三昧」，「一相三昧」

⁸ 賴賢宗著《茶禪心月：茶道新詮及其開拓》，金城出版社（北京佛教文化研究所編，漢傳佛教研究叢書），2014年十二月。

⁹ 元明芳編著，《禪與茶》，臺北，常春樹書坊，頁37。

¹⁰ 賴賢宗著《茶禪心月：茶道新詮及其開拓》，金城出版社（北京佛教文化研究所編，漢傳佛教研究叢書），2014年十二月，第二章 如何做到茶禪一味：茶禪公案的新詮釋。

是一相無相，無相實相。深化「一相三昧」而能夠依照眾生的無相性欲生起無量方便來加以救度，如此就是「無量義三昧」。在四祖道信之中，「一相三昧」落實到《文殊般若經》的「一行三昧」，是要落實到念一佛名的一行來實修「一相無相，無相實相」，是以念一佛名為方便。而六祖惠能不主張念佛名，而是以念「摩訶般若波羅蜜多」為方便，或是以種種向上一機的禪機為方便。到了趙州茶禪、雪峰茶禪的興起，則是以「茶禪一味」為無上方便，來引導參禪者契入「金剛三昧之一味」¹¹、「一相三昧」，印證於「一行三昧」，進而由體起用，生起「無量義三昧」。從而「茶禪」成為禪門非常重要的輔助性的參禪措施，「茶禪一味」四字則成為茶禪的精神標竿。

雖然禪門自來傳說自己是「以心傳心」與「教外別傳」。但是，禪仍然是佛法中的一支，顯然並不能自外於佛經的思想內容。而禪門「以心傳心」也是要傳遞佛經佛法的心要，中華祖師禪的禪修所傳遞者是記載於佛經的何種三昧？¹²禪門的「一行三昧」、「無相為體，無念為宗，無住為本」到底指涉到哪一部佛經所說的何種三昧以及何種思想？此一問題是必須加以詮釋清楚的。大約禪的體驗內容是可以追溯到相關佛經所說的「金剛三昧的一味」、「一行三昧」、「一相三昧」、「無量義三昧」。復次，雖然禪的體驗內容同於佛經之中的這些三昧，但是禪的體驗方式、到達這樣的體驗的方式則為「頓」。就此而言，禪門與教門二者仍有不同。至少六祖惠能以後的中華祖師禪是如此強調「頓」為禪門本質。做了這個釐清之後，也就能夠清楚「茶禪一味」四字精神標竿在佛法之中之所本的經典淵源了，「茶禪一味」所修持的是《金剛三昧經》之「一味」，涉及到的是「金剛三昧」以及「一行三昧」、「一相三昧」，此為契入無相本體之層次（六祖惠能所說的「無相為體」）。至於「茶禪一味」的更深入內涵，則在於由體起用，萬境自如如，涉及到的至少是「無量義三昧」，也還可以更深入於「海印三昧（華嚴經）」與「法華三昧」（六祖惠能所說的「無念為宗，無住為本」）。

禪是要「頓悟一心」，但是離言的一心也同時可以因於方便來通過詮釋而開展成為種種佛經的種種義理，永明延壽曾經就此加以判教而開展其禪宗詮釋學。¹³因此，「茶禪一味」要體會的是「金剛三昧的一味」等等如前文所說的各種三昧，是要讓吾人「頓悟一心」，開展為種種佛教義理與實踐。所以「茶禪一味」至簡也至廣，至簡則退藏於一心，至廣則詮釋開展無量佛經而廣度無量眾生。豈可以將「茶禪一味」如當代人將之異化成為某種美學美感的品味而已。

¹¹「金剛三昧之一味」是指《金剛三昧經》所說的「一味」。《悲華經》則提到「一味三昧」一詞說：「有一切法一味三昧。入是三昧能持一切法一味。」（《悲華經》地八卷，檀波羅蜜品第五之一），《大正藏》第三卷，頁220。

¹²賴賢宗著《茶禪心月：茶道新詮及其開拓》，金城出版社（北京佛教文化研究所編，漢傳佛教研究叢書），2014年十二月。

¹³柳幹康，《永明延壽と『宗鏡録』の研究：一心による中国仏教の再編》（京都，法藏館，2015）。又，柳幹康，〈唐代禪宗修證論與五代永明延壽〉，發表於第四屆經典詮釋與文化傳播學術研討會（台北大學，2016年）。

2. 道茶的本體

道家的養生觀念，不只是成就我們肉體生命的長生而已，養生更要如莊子所說的「養生主」，保養我們生命的主宰，也就是進入神和道的靈性層次，所以道家內丹除了「煉精化氣，煉氣化神」之外，還要「煉神還虛，煉虛合道」。煉化精氣神乃至於虛與道就是道茶的本體。道茶的本體不是茶學知識、茶的審美品鑑，或是茶的儀式……等，底下就此加以闡釋。

茶道一詞與道家有關，茶在漢代以後收入道醫的醫典之中，例如《神農本草經》，乃是健身強體的草藥之一，茶被當作草木外丹。尤其是與內丹的修煉有關。內丹借用外丹家的鼎爐鉛汞等術語，其宗旨是性命雙修，例如王重陽的〈金丹〉詩：「本來靈性喚金丹，四假為爐煉作團，不染不思除妄想，自然滾出入仙壇。」¹⁴傳統中的道家內丹家對於茶的靈性有深度的共鳴，例如丹鼎派東西南北中五宗的共同創宗祖師呂洞賓就有〈大雲寺茶詩〉。呂洞賓又稱呂岩、呂純陽，唐朝山西永樂人，是東西南北中各派丹道的共同祖師。他的〈大雲寺茶詩〉說：

「玉蕊一槍稱絕品，僧家造法極功夫。兔毛甌淺香雲白，蝦眼湯翻細浪俱。斷送睡魔離幾席，增添清氣入肌膚。幽叢自落溪巖外，不肯移根入上都。」¹⁵

呂洞賓此詩是道家丹鼎派祖師詠佛教茶的詩，表現了丹禪一致的精神，也說明了丹鼎派祖師對於茶藝的精熟和對於茶的靈性的肯定。

內丹北派全真道的開宗祖師王重陽¹⁶及其傳承者馬丹陽¹⁷ 都有詠茶詩，王重陽有〈詠茶〉詩兩首、〈和傳長老分茶〉¹⁸ 等詩是完全以道茶為主題。收於《重

¹⁴ 王重陽，《重陽全真集 卷一》，參見《道藏》(文物出版社、上海書店、天津古籍出版社出版，1987年)，第二十五冊，頁701。

¹⁵ 《全唐詩》十二函六冊。相關討論參見丁文，《茶乘》，頁242以下。鄭培凱，又，朱自振主編，《中國歷代茶書彙編》，香港，商務印書館，2007。此處參見《中國歷代茶書彙編》第1055頁。

¹⁶ 王重陽(1113年1月11日—1170年1月22日)，北宋末京兆咸陽(今陝西咸陽)大魏村人。王重陽為全真道的創始人，原名中孚，字允卿，本金朝諸生，後為武官，改名德威。入道後改名喆，字知明，道號重陽子。

¹⁷ 馬鈺(1123年—1183年)，全真道七真之一，山東寧海(今山東牟平)人。原名從義，字宜甫，入道後更名鈺，字玄寶，號丹陽子，人稱馬丹陽。

¹⁸ 王重陽，《重陽全真集 卷一》〈詠茶〉：「茶茶瑤萼瓊芽，生空慧，出虛華，清爽神氣，招召云霞，正是吾心事，休言世味誇。一盃惟李白興，七碗屬盧仝家。金則獨能烹玉藻，便令傳透放金花。」(《道藏》(文物出版社、上海書店、天津古籍出版社出版) 第二十五冊，頁696)。白如祥輯校，王重陽著《王重陽集》，山東，齊魯書社，2005，頁17，《重陽全真集》卷一〈問禪道者何〉。

又，《重陽全真集 卷一》，〈和傳長老分茶〉：「坐間總是長生課，天上靈芝今日得。採時惟我識根源，輾處無人知品格。塵散瓊瑤分外香，湯澆雪浪於中白，清懷不論生死分，爽氣每嫌天地窄。七碗道情通舊因，一傳禪味開心特。蕩滌方虛寂靜真，從茲更沒凡塵隔。」(《道藏》 第二十五冊，頁697)。

陽全真集 卷一》的〈詠茶〉是一首一字至七字的兩兩相對的詩：

「茶，茶，瑤萼，瓊芽，生空慧，出虛華。清爽神氣，招召雲霞。正是吾心事，休言世味誇。一盃惟李白興，七碗屬盧全家。金則獨能烹玉藻，便令傳透放金花。」¹⁹

王重陽主張茶能「生空慧，出虛花」是禪的境界。至於「烹玉藻」而「放金花」則是丹道修煉的實況。王重陽是全真丹道茶的創立者，乃是丹禪合修的。

王重陽〈和傳長老分茶〉全詩如下：

「坐間總是神仙客，天上靈芝今日得。採時惟我識根源，碾處無人知品格。塵散瓊瑤分外香，湯澆雪浪於中白。清懷不論死生分，爽氣每嫌天地窄。七碗道情通舊因，一傳禪味開心特。蕩滌方虛寂靜真，從茲更沒凡塵隔。」²⁰

王重陽深契於茶的靈性而自許「採時惟我識根源，碾處無人知品格……七碗道情通舊因，一傳禪味開心特」。

另一首王重陽〈詠茶〉收於《重陽全真集》卷十：

「昔時曾見趙州來，今日盧仝七碗猜。烹罷還知何處去，清風送我到蓬萊。」²¹

昔日曾參究趙州和尚喫茶去的公案，而親見趙州的真面目。今日則是品飲與修煉盧仝七碗茶一詩所說的丹道茶、仙家茶。

禪門有所謂詩禪一致，茶禪一如。王重陽〈述懷〉一詩不僅是此中的典範，更是以茶喻道，詩中說「自在真人歸岳頂，手攜芝草步蓮宮。茶言湯語是風哥（瘋哥），芝草閑談果若何，不可人前誇了了，須知物外笑呵呵」，以行茶過程比喻丹道的身體修煉。王重陽〈述懷〉全詩如下：

「慧刀磨快劈迷蒙，剉碎家緣割己空，火焰高焚端子午，水源深決潤西東。
上中下正開心月，精氣神全得祖風，既見舊時親面目，更無今日假英雄。」

¹⁹ 王重陽，《重陽全真集 卷一》〈詠茶〉，收於《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社出版）第二十五冊，頁 696。又，白如祥輯校，王重陽著《王重陽集》，山東，齊魯書社，2005，頁 17。

²⁰ 《重陽全真集 卷一》〈和傳長老分茶〉，《道藏》第二十五冊，頁 697。又，白如祥輯校，王重陽著《王重陽集》，山東，齊魯書社，2005，頁 20。

²¹ 《重陽全真集 卷一》〈和傳長老分茶〉，《道藏》第二十五冊，頁 697。又，白如祥輯校，王重陽著《王重陽集》，山東，齊魯書社，2005，頁 20。

五重玉戶光生彩，一粒金丹色變紅，自在真人歸岳頂，手攜芝草步蓮宮。
茶言湯語是風哥，芝草閑談果若何，不可人前誇了了，須知物外笑呵呵。
赤龍攪海添離水，紫焰安爐養坎河，木馬還能從水虎，金翁須是娶黃婆。
汞鉛亘昔交加作，兒女今朝嬰姤多，坐客同歸迴首度，教君也得出高坡。」

此詩中所說的「自在真人歸岳頂，手攜芝草步蓮宮。茶言湯語是風哥，芝草閑談果若何」所說的都是道茶。此乃是丹禪合修，性命雙修，此詩之中多是丹道修煉之隱語，詩中透露的下手之法訣是「火焰高焚端子午，水源深決潤西東」，也就是下手必須點火安爐，修煉子午周天（端子午）與卯酉周天（潤西東）。如此乃有入門之法訣是「上中下正開心月，精氣神全得祖風」，「上中」已經將修練上丹的具體形象與修煉原理透露無遺；「下正」則是下丹的四正之罡炁。也是上丹中丹下丹三丹合一之意思，在真知實見處，回光反照，上下一體運化而能夠全備精氣神乃是先天大道之全真道的祖風。如此行之，刻刻有功。「五重玉戶光生彩，一粒金丹色變紅，自在真人歸岳頂，手攜芝草步蓮宮」，道茶本來是羽客仙人所植，茶乃是此處所說的芝草。自在真人歸岳頂是性功之運行，手攜芝草步蓮宮是命功之煉化，性命雙修，乃能轉化五行色身，生出光彩的天尊身（五重玉戶光生彩），此乃是大還丹之途徑（一粒金丹色變紅）。「赤龍攪海」和「安爐」都是內丹的功法，在此則是道茶製作過程中的象徵。

全真七子的大徒弟馬丹陽是全真道一代宗師，他在《漸悟集》卷上將道茶定位為「無為茶，自然茶」²²，這些都是深契茶的靈性本質，點出道茶美感境界的精髓。

北派內丹全真龍門派的傳人默默煉功，行功於山水之間。丹道隱修士具備隔空傳丹與布氣的能力，默默以丹功製茶，以丹道的理念經營茶場、茶屋。內丹丹道素來主張三教會通，尤其是北派全真道更是如此，具備跨文化溝通的當代性格，以丹心道情傳揚儒釋道三家的制茶智慧。有些當代的實踐者更融合了科技與企管，以丹心道功傳播茶道，是現代的丹道茶的實踐者與宏揚者，筆者也致力於此。

茶道的「道法自然」是這樣子的，首先，茶樹在自然之中如何吸收到能量，而我們人如何去收取，這是我們要努力的。我們要重返自然，善用自然，尊重自然，道法自然。進一步而言，茶道的「道法自然」彰顯的是天人合一、自然無為、無為而無不為的境界。天道在茶樹的生命之中，融入自然，我們又透過茶的製作

²²馬丹陽，《漸悟集 卷上》將道茶定位為「無為茶，自然茶」見《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社出版）第二十五冊頁460的〈長思仙·茶〉：「一槍茶，二旗茶，休獻心機名利家，無眠為作差。無為茶，自然茶，天賜休心與道家，無眠功行家」。

和品鑑的過程，將此一天道自然，加以具象化，融入生活，使茶的靈性感動成為人文化成的一部份。這就是茶道之中的天人合一，包含了道家文化的精華。

全真七子中的馬丹陽（馬鈺）《漸悟集》收有他以丹道茶為內涵的道茶詞曲五首：〈長思仙·茶〉、〈瑞鷓鴣十八之五·詠茶〉、〈西江月〉三十五首之十五、〈萬年春〉第六首、〈瑞鷓鴣十八之五·詠茶〉。²³

馬丹陽的丹道道茶思想十分完整，有宗旨、基本原則、道茶丹道行法、道茶品茶美學思想，堪稱是丹道道茶思想的建立者。

馬丹陽的元曲〈長思仙·茶〉立下丹道道茶的標竿，以「無為茶，自然茶」作為道家茶的宗旨，他說：

一槍茶，二旗茶，休獻心機名利家，無眠為作差。無為茶，自然茶，天賜
休心與道家，無眠功行家。

紫芝湯，紫芝湯，一遍煎時一遍香，一杯萬事忘。神砂湯，神砂湯，服罷
主賓分兩廂，攜雲現玉皇。²⁴

馬丹陽在此稱茶為「無為茶，自然茶」，說明了道家茶的宗旨，在作品的後半，他繼續解釋「無為茶，自然茶」為紫芝湯、神砂湯。「紫芝湯」說的就是「無為茶」，也就是元氣、紫氣東來，能夠令茶人與煉丹士「一杯萬事忘」，到達清靜無為的境界。「神砂湯」說的就是「自然茶」，也就是性光、元神，能夠令茶人與煉丹士「服罷主賓分兩廂，攜雲現玉皇」，此中的「主賓」是禪宗臨濟宗之所常說（例如四賓主），乃是禪悟境界中的絕對主體與現象假有的客體。此中的「玉皇」象徵的是「性光、元神」，如《玉皇心印妙經》之所說。

「無為茶，自然茶」的道茶的說法可與趙州的「吃茶去」的「茶禪一味」公案前後輝映，馬丹陽另有一首詠茶詞說「七碗盧仝，趙州和尚，曾知滋味」²⁵。由兩處合舉丹道茶與臨濟宗、趙州和尚的禪茶看來，可以見出在馬丹陽的觀點之中，丹禪本一致，有以「無為茶，自然茶」與「茶禪一味」合參之意。老子強調「道法自然」、「無為而無不為」。莊子的生命境界強調「以神遇而不以目視」（庖

²³馬丹陽，《漸悟集》以丹道茶為內涵的道茶詞曲五首，分別見《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社出版）第二十五冊，頁457和頁460、463、474。也收於趙衛東輯校《馬鈺集》，濟南，齊魯書社，2005，此處引用的詩參見第167、175、193、200頁。

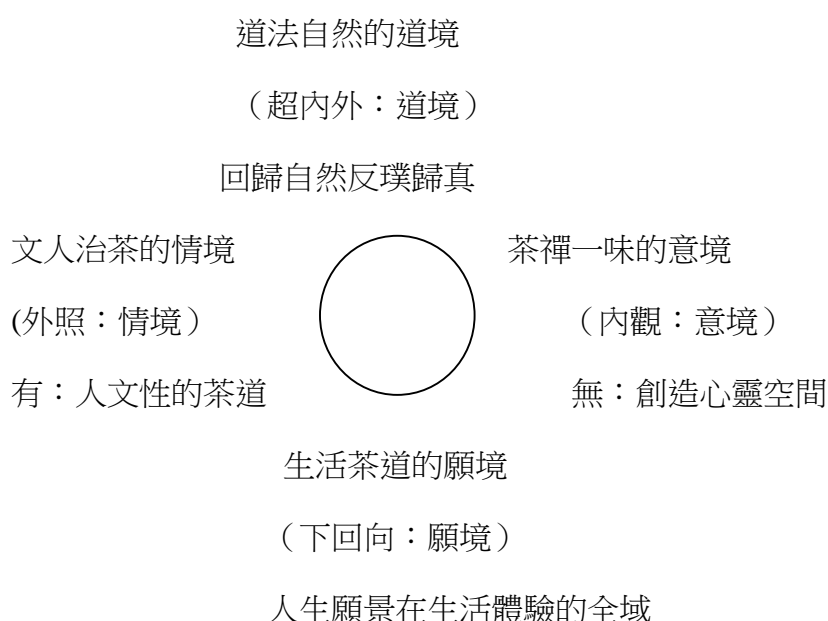
²⁴馬丹陽，《漸悟集 卷上》，〈茶〉，《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社出版）第二十五冊，頁460。

²⁵馬丹陽，《漸悟集 卷上》，〈茶〉，《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社出版）第二十五冊，頁457。

丁解牛)、「照之以天」、「吾喪我」的「吹萬不同而使其自己」的「天籟」(《齊物論》)，這些都是道家無為茶、自然茶的境界之不同表述。

3. 茶道的本體美學四境說

筆者將茶道的本體美學闡釋為四個面向，稱之為茶道的本體美學四境說：「情境：文人治茶」、「意境：茶禪一味」、「願境：生活有茶」、「道境：道法自然」，這是提出整合性的茶道思想，可以延續傳統的儒釋道的茶文化，而且此一茶道的四境說：是建立在本體美學的基礎之上。可以下列的茶道四境的示意圖來表現：



進一步說明這上圖中的茶道的四個面向：

(1)文人治茶的「情境」，人文性的茶道實踐，享受自己動手的生活樂趣，藉由茶道來圓滿親子之間的、夫妻之間的、兄弟之間的、朋友之間的、同事之間的倫理感情。這是儒家的茶道的生命關懷所在。

(2)茶禪一味的「無我意境」，喜悅光明，返璞歸真，創造心靈空間。這是佛家禪宗的茶道之入手處，在於無相、離二相，恢復生命的純真清明與靈妙。²⁶

(3)道法自然的「道境」，道法自然，反璞歸真，渾然天成，這是道家茶道的最後歸趨。

(4) 生活有茶道的「願境」，生活的本質是體驗而不是認知，生活之中要有

²⁶賴賢宗著《茶禪心月：茶道新詮及其開拓》，金城出版社（北京佛教文化研究所編，漢傳佛教研究叢書），2014年十二月。

願景，茶道啟明吾人的真善美的願景，這是綜合儒釋道三家的茶道於生活有茶的願景。

以上四個面向，就是由志而情，合情為理，下施成願，如此之志情理願，四者出於本心，融通于本心。

關於茶道的情境、意境、道境、願境之四個面向（四境）的之前後貫通，可以簡說如下：

首先，向外：文人治茶的情境，人文性的茶道實踐，是向外之實踐，向外觀照。是人與人之間的和與敬，是倫理性的人文化成。

又，向內：茶禪一味的意境是內觀，向內觀照。是向內去體驗無我的智慧。茶禪一味是一味等味，在一味地靜定之中，讓無量味能自由舒展，通過自由的無量味，讓生命的實相放光說法。

又，合內外：道法自然的道境是向上之觀照，是合內外（內意，外情），超內外，回歸自然反璞歸真。

最後，不即不離，不縱不橫：生活茶道的願境，是向下的觀照，左右逢源，茶具十德，普皆回向，下回向給一切有情眾生，不即不離。性修不二，不縱不橫。

我們要創造平臺來實現茶道的情境、意境、道境、願境四個面向這樣的理想，所以筆者與朋友一起建設澄觀堂與其他茶道空間、茶禪中心，推廣茶道文化。

「澄觀堂」推廣茶道與茶禪文化，由筆者（賴賢宗）與友人于 2012 年 9 月 15 日成立於臺北。其宗旨在於推廣茶道四境情境、意境、道境、願境，研究茶文化。以茶盡倫，實踐茶禪。道法自然，人法地，茶道之實踐境界為地法天，天法道，道法自然。推廣提升身心靈的茶品。傳承傳統禪法，並融會貫通祖師禪的茶禪、如來禪的茶禪，以及金剛乘禪茶的禪法，在新時代的因緣來創新開展，希望澄觀堂的茶禪禪法可以對於當代茶禪有所貢獻。在行茶之中行禪，借茶悟禪。澄觀堂茶道以「人好，茶就好」與「茶能生善」為訴求，與朋友一起分享好茶，創造人間的美與善。了悟自性，服務社會。

舉行茶會，也在經典唱持的音樂會與當代禪畫書畫展之中，推展文化奉茶會，品茶入道。茶能生善，以茶入禪。澄觀堂的禪法：一般的茶禪在於講求「明相應觸」、攝心專注、身受心法四念處，應該更要發揚吃茶趣、茶禪一如的祖師禪禪法。除此之外，也有天臺茶禪、金剛茶道、唐密茶道²⁷的禪法。又，弘揚道茶，

²⁷金剛茶道、唐密茶道由前中國茶禪學會會長吳立民依據陝西扶風法門寺出土的唐密地宮曼陀羅尤其是所出土地黃金茶具而重新整理出來的唐密茶禪的修行法與行茶儀軌，包含以藥師佛為本尊的儀軌，以及通過特定的敬茶、施茶、品茶儀式與藥師佛健康禪的修行，來體驗茶禪一如，為唐密修持法在當代茶禪之創作。

發展融合道茶於其中的築基養生功。澄觀堂的禪法乃是致力於當代茶禪行法，而丹法則致力於當代道茶行法，並將行法與藝術加以融合，對於藝即是道的領域有所拓展。

三 中華當代茶道的本體詮釋之發展策略

這裡所說的中華當代茶道的本體詮釋之發展策略主要是就實踐層面來說，提出「大健康」、「大文化」、「大經濟」的構想。「大健康」是要落實身心靈氣道的整體養生學。「大文化」是要傳承優秀中華傳統文化，且在當代社會之中加以詮釋與實踐，必然要採取中西合璧的方式。「大經濟」則是要從勞力密集經濟、知識經濟，到達美學經濟，這裡的美學是指一種生命的以及生態的境界。

中華茶道的當代實踐要能夠落實此一「大健康」、「大文化」、「大經濟」的構想。底下闡述的「生命關懷：茶道與茶藝之融通」，是屬於中華當代茶道的「大文化」。又在「以養生茶、生態茶為平臺融會茶道與茶藝」一節中，延伸向「大健康」與「大經濟」。最後，闡明道茶與茶禪，來作為中華當代茶道的本體詮釋之發展策略的主軸，也就是「茶道領域的開拓：道茶的推廣」與「茶禪領域的新開拓」這兩節之所述。

1. 生命關懷：茶道與茶藝之融通

一般認為：茶道偏重於形而上的精神內涵，茶藝偏重於形而下的技巧技藝，然而形上形下不可分，都是起源於生命關懷。道在器中，體用相即，在關懷生命的價值實現之中，融通茶道與茶藝。筆者近年來提倡的澄觀堂茶道正是著眼於此。

茶與禪的關係可以說是來自禪宗與天臺宗之僧人，農禪合一，並將茶的妙用與禪修加以融合，在行茶之中行禪，借茶悟禪，茶之一道乃成為悟道修心的方便施設法門。因此，茶事不只是生活中的物質享受、文人雅興的「茶藝」，而是「藝即是道」、「茶禪一如」，強調茶事是一種精神上的修持活動。「茶禪」因此廣泛地流傳，成為中華茶文化的特色之一。

日本茶道的茶儀傳承自中國茶禪，它的種種細節規定，以及對於茶道空間的環境佈置的講究，例如書道、花道、香道與茶屋建築美學，乃是要創造智境一如的禪茶空間，並在行茶的過程之中，培養茶人攝心的專注力，是一種以對境修心的禪修為開始，進而透過內心的清寂，向內關照心性本寂，本來清淨，到達「露地」的禪悟。

可以說，日本茶道之中的種種規定，是將徑山的萬壽禪寺與天臺山的禪茶過程中的動作更加以固定化，從而變成一種帶有宗教氣氛的「儀式」。²⁸以「神話

²⁸參見滕軍《日本茶道文化概論》，北京，東方出版社，1994年6月，頁95。

詩學」(Mythopoetics) 的美學觀點而論，「儀式」(Ritual)並不是附屬於宗教教派之繁瑣動作，而是對於存有的意義的「重複」(Repetition)，或說是在儀式之道路中來重新體驗禪道，在此一重複之中，回返于根源性的存有、禪道。茶道之中的「儀式」當作如是觀，因而，茶道的「儀式」是在不同的當代中，可以加以重新創造的。

而就中華禪茶與日本茶道的共通處而言，來融通茶道、茶藝於茶禪之中，就基本行法而言，首先乃是要創造智境一如的禪茶空間，在此中進行茶會接心，乃是修持菩薩禪的「四念處」：「身念處」、「受念處」、「心念處」、「法念處」，或是直接悟禪，在六根六塵六識之中體驗心性而直接契悟。

就修持茶禪的菩薩禪的「四念處」而言：行茶的過程之中，感覺回收，觀照自己身體的動作，乃至於修持「觀呼吸」的禪法，此乃是行者自身的「身念處」。觀一切外境都是佛法身的顯現，此乃是的法身觀的「身念處」，「觀身非身」乃是禪茶的「身念處」之究竟處。又，品茗之香、味、氣韻、神韻等的善妙覺受乃是「受念處」，禪茶空間的花色暗香、曲徑松濤、香煙杳杳……等善妙覺受之法喜、清淨、幽玄禪相乃是「受念處」，觀受無受，乃是禪茶的「受念處」之究竟處。又，在行茶的過程之中，觀以上身與受的一切現象，皆乃無常，超越之，舍離之，此乃是「心念處」，也就是觀心無常。迴光返照本真心、非心心，真心任遍知，此乃「心念處」之究竟處。又，在行茶過程的念念之中，借茶悟禪，契入永恆的當下一瞬，觀身非身、觀受無受、觀心無常，觀法無我，觸證本覺，領略本地風光，乃至於直入無生法忍，相應于諸佛無邊果德，這些乃是茶禪之「法念處」的修行。

2 以養生茶、生態茶為平臺融會茶道與茶藝

「養生」並不是只是講求肉體健康。肉體健康、長壽康寧只是「養生」的一部分，此外也要包含精神養生，一如莊子所說的「養生主」是要養生主的主宰，是要凝神養氣。精神的養生應該是「養生」的骨幹與宗旨，整體養生學強調「整體」的觀點，包含了身心靈氣道等等各個層面，也就是說肉體健康、心理健康、心靈修練、養氣練氣、安神入道等等。

就一般的認知而言，茶道偏重於形而上的精神內涵，茶藝偏重於形而下的技巧技藝。而養生的訴求介乎形而上與形而下兩者之中，不至於過於抽象，或是過分粗糙，故應提倡「養生茶」。就養生的整體學的觀點而言，養生茶以整體養生學來整合精神與物質，統合茶道與茶藝，統合身心靈氣道五個層面的修練。

「養生」不僅是一門學問，供學者研究而已，它更是一門具有社會實踐動能的產業，關係國民身心健康，乃至於生態環保。以養生茶來講求茶道與茶藝之融通，不僅可以結合養生的產業。道法自然是道家養生的精神指標，清靜無為是道家養生的實際修練。如此觀之，養生茶又可以與觀光旅遊休閒結合在一起，是當代最為重要的產業，也是現實人生的重要文化課題。筆者近年來提倡的澄觀堂茶道力圖于此有所振興。

關心「養生」，自然也會關心生態環保，因為如果生態環保被破壞，那麼「養

生」也如無源之水。整個生態都被破壞了，如何講求個人的養生。提倡一種茶的品味，實踐愛茶的山水智慧，做為一種新的養生文化與生態智慧。在品茶中，品出山水的滋味，洗滌文明的污染。繼而，在茶館、茶園、茶山之旅中，逍遙於山水之間，游於茶，而成于道，培養道法自然的大智慧。孔子曰：志于道，據於德，依于禮，游於藝，茶道也包含這些面向。筆者近年來提倡的澄觀堂茶道正是致力於此。

3 茶道領域的開拓: 道茶的推廣

茶的栽種、製作、品飲與道文化的關係十分緊密，經過道文化的點化，茶在中國才如此斑斕多姿，空靈幽玄，可以說沒有道茶就沒有中國的茶道。但是，道茶在茶文化史的重要性長久以來受到忽略；今後，道茶的研究極具重要性。

茶進入中國文化史的文史紀錄之中是因為《神農本草經》乃是一本道經也是醫書，茶屬於草木外丹的一種。茶的栽種、製作、品嘗都與道文化具有極其深入的因緣。例如，道文化講究陰陽五行，而茶分青、白、黃、紅、黑五色，五色入五臟，可以養生，可以修性。古人一般都根據陰陽五行去採茶、制茶、飲茶。例如進陽火、退陰符用於制茶……等等。

「內丹」一詞是由天台宗的慧思大師所發明，而中國「茶道」一詞最早見於（唐）皎然和尚《飲茶歌·謫崔石使君》之所說，在茶道的傳統之中，禪宗與道家融合的情況非常普遍。皎然《飲茶歌·謫崔石使君》：「越人遺我剡溪茗，采得金芽爨金鼎。素瓷雪色漂沫香，何似諸仙瓊蕊漿。一飲滌昏寐，情思爽朗滿天地；再飲清我神，忽如飛雨灑輕塵；三飲便得道，何須苦心破煩惱。此物清高世莫知，世人飲酒多自欺。愁看畢卓甕間夜，笑看陶潛籬下時。崔侯啜之意不已，狂歌一曲驚人耳。孰知茶道全爾真，唯有丹丘得如此。」，皎然和尚運用了道文化而開闢了茶文化的新徑，詩中談論到茶具有得道的功能，此詩之中「瓊漿」、「全真」等詞彙都是道家用詞，「丹丘」則是道家仙人。

道茶以「自然茶，無為茶」為最高精神指標。以「清微玄正」為其基本特徵。發揮道茶在養生茶上的優勢條件。整理道茶在茶文化史上的豐富文史材料，闡明茶的栽種、製作、品飲之中的道文化的質素。以茶區結合當代的道教宮觀，以各地的到文化茶藝結合道家觀光休閒資源。休閒旅遊是道法自然，在茶園茶屋之中品茶論道為其平臺，產業與文化相結合，互相支持，如此，則可以創造道茶的新時代。

茶在中國首先是道茶，然後才成為佛茶（禪茶）。著名的茶區，比如蒙山、青城山、天臺山、武夷山、廬山、峨嵋山、黃山……等都是神仙所居的道家仙境，此中多數後來才轉變成為以佛門為主。然而，如今禪茶推行天下，廣為人知，而為世界文化之熱點，而道茶之說則很少人提起。如此狀況極其不符合茶文化之真

實。道茶具有故有深厚之素質，其發揚後起直追，來日必有無限的光明。筆者近年來提倡的澄觀堂茶道也致力於此。

4 茶禪領域的新開拓

禪茶、道茶、儒茶都是茶文化的寶貴資產。禪茶實際上吸收了相當多的道茶、儒茶的文化因素，乃能成其大。所以，講求禪茶不可以過於空疏，不可拘於固定的茶儀形式，而要能夠不斷補充，能夠從儒釋道三家思想源頭來汲取生命的活水。

茶禪是以茶行禪，如何以茶行禪？必須行茶的時候同時行禪。此中，所謂的行禪包含各種面向。茶禪的行禪可以包含祖師禪、如來禪、金剛乘、丹道的不同的面向。茶禪不僅是傳統所提倡的祖師禪的茶禪，此外也還要包含如來禪的天臺茶禪，以及金剛茶禪。

祖師禪以明心開悟的心法為主，以見性為極則。因此，祖師禪的禪茶以心法頓悟本心無生為標的。例如趙州禪師的「吃茶去」要在吃茶之中，當下領悟無生，既然其宗旨是無生的實相體驗，就要能夠展開種種設施方便，包含美學的與心性修養的設施。又，圓悟克勤禪師的「茶禪一味」其實是無量義三昧的一味等味的大智慧境界，既然是無量義三昧就必須具有海闊天空的開闊精神，所以茶道不僅是茶，而是包含了空間設計、香道、花道、茶器……等等都在裡面，當代的「茶禪一味」的無量義三昧則是要經營複合式的多元文化空間，在各種當代情境都能夠當下棒喝，傳遞人生真諦。

祖師禪的禪茶之外，還要有如來禪的禪茶。行茶就是行禪。比如行茶的時候觀照自己的身心，以全身心來行茶，就是身念處與受念處。乃至於在行茶的時候，在心念處之中，通過茶色、茶香、茶味等等的根塵境而提升心靈，不停留於清淨喜悅之中。在法念處之中，去體會當下的色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，終究能夠安心於茶禪三昧，體悟明空不二三摩地。

如來禪分為息色心三門，而講究從「息」、「息念住」入手來修持定慧法門，心息相依，依息而身心統一。在行茶的過程之中，調呼吸以入禪，人生就是一吸一呼，宇宙就是一闔一辟，安心入道。行茶也包含六妙門的禪法，數隨止觀還滅的六妙門包含了南傳內觀與北傳的菩薩禪的種種如來禪的禪法。天臺止觀是如來禪之一種。天臺止觀的《小止觀》、《六妙門》都強調從「息」、「息念住」來修持止觀。圓頓止觀的四種三昧之中的常坐三昧（一行三昧）、常行三昧（般舟三昧）則是依於依佛號或是真言密咒（陀羅尼）而修持，乃是音聲陀羅尼的唱

持法門，出自《華嚴經》、《法華經》以及唐密經論，例如不空三藏的《總釋陀羅尼義贊》等等，為筆者近年所推廣。²⁹

四 中華當代茶道的本體詮釋之實踐平台：奉茶會的方式與目標

關於奉茶會的目標首先要說的是奉茶會提倡茶文化傳統的茶德說，藉由茶會設施心靈溝通與人文德行的園地，開展心靈自由的生命體驗，以茶為師，修養德行。關於茶文化傳統的茶德說，唐代陸羽的《茶經·一之源》說：「茶之為用，味至寒。為飲，最宜精行儉德之人」。陸羽《茶經·五之煮》說：「茶性儉」。陸羽在此提出茶之「為飲，最宜精行儉德之人」的說法，被視為茶德說的開端。茶之德為精行儉德，精行儉德就是道家所說的樸以及去奢去泰，也是禪行的儉樸清正以修持定慧，也是儒家講求的勤誠樸實。簡言之，儒家以敦倫誠和為茶德。道家以養生慈讓為茶德。佛教以清涼自在為茶德。在茶文化的傳統之中，中國的劉貞亮，與日本的明惠上人與千利休，各自開展茶之十德說。劉貞亮的「茶之十德」：「茶散鬱氣，以茶驅睡氣。以茶養生氣，以茶除病氣。以茶利禮仁，以茶表敬意。以茶嘗滋味，以茶養身體。以茶可雅心，以茶可行道。」。融會儒釋道文化的茶德說，以久松真一〈茶の十德〉一文記載漢傳佛教臨濟正宗的茶之十德最為完備，如下：「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。」。

當代的茶德說，還要融入生態環保的理念、溝通包容的社會價值、夥伴關係的人間倫理、整體養生的休閒新理念、人文藝術茶會的經典薪火相傳。可以整理為如下的六點當代茶德：生態環保、整體養生、夥伴關懷、溝通包容、人文藝術、

²⁹ 唱持 (梵唱、音聲陀羅尼) 相关数字资源：包含下列的网站：

1. 社团法人中华经典唱持与人文诠释学会部落格

<http://chanting101.pixnet.net/blog>

2.(台湾)音声曼陀罗网站～佛曲禅修推广中心

<http://soundmandala.idv.tw/>

3.(大陆)中华佛光文化网～佛曲能量音乐学苑

<http://www.zhfgwh.com/zt/lxz/>

4.(台湾)赖贤宗个人网站：赖贤宗哲学宗教艺术雅集：

<http://web.ntpu.edu.tw/~shlai/>

經典薪傳。

奉茶會的目標是要成就茶德，從另一個觀點來說，也就是要奉愛，立天地之心。奉茶會以茶德為比喻，以茶會為中介，透過茶會之中的溫暖、馨香、清活，將心中的愛、關懷、關心，奉獻出去。從而在種茶製茶與品茶的靜定之中，體會真正的自己，溝通人我，合一天地宇宙，讓心靈與世界從而得到真正的和平。《道德經》第十五章：「敦兮其若樸，曠兮其若谷，渾兮其若濁。孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生。保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽而新成」。奉茶會就是要讓吾人在茶會中，體會到人間、地、天、神明的四方域中的關懷、包容、慈心與智慧，從而以茶奉愛，正如《道德經》第二十五章所說的：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」。奉茶會要建立這樣的四方域，效法宇宙天地之永恆的生生大愛。

筆者和朋友們一起創辦了臺灣烏鐵奉茶協會，此一奉茶協會所提倡的奉茶會的進行方式包含生活奉茶、藝術奉茶、文化奉茶三大類型。

首先，生活奉茶。奉茶植根於生活，待客以茶，生命禮儀（婚禮、成年禮）中的茶，敬祖拜神禮佛以茶是傳統之中固有的生活奉茶。當代的生活奉茶可以開拓生日感恩奉茶，以茶感恩父母恩德。公司的下午茶奉茶。奉茶會推廣養生奉茶，茶本身是最為養生保健的飲品，茶會的形式最適合從事養生課程的推廣。

其次，藝術奉茶。以藝術創作的態度與內涵來從事茶的製作與品賞、流通。品茶現場就是藝術展演的現場，茶會就是複合性的藝術展演現場，結合音樂家、造型藝術家等一起來從事跨界的藝術展演活動。茶會溝通人我成為生命的夥伴，茶會就是生命之愛的藝術的表現。茶會溝通人與天地，茶就是通神明的藝術。

最後，文化奉茶。茶會要表現文化、經營人文的深度。修行的文化。奉茶會奉此一盃心茶，給自己生命的終極關懷，莊子所說的養生主是要培養自己認得生命的真主。天道性命，禪心道體。

生活奉茶是廣度，是奉茶會的橫坐標。文化奉茶是高度，是奉茶會的縱坐標。而縱橫自在則在於藝術奉茶，任藝術性的茶會之中，因茶藝而讓人自由。奉茶的藝術讓吾人得以逍遙自由，與道合真。祈願生活奉茶、藝術奉茶、文化奉茶能夠點燃心光，走入社區，設立千千萬萬個奉茶會，重重無盡，光光相網，直到永遠。

結語 奉茶的精神

奉茶就是奉愛，將心中的愛、關懷、關心奉獻出去，因此得到心靈的真正的和平。奉茶就是體會到天、地、神明對於人的這份大愛，從而以茶奉愛，效法大愛生生不息，法地、法天、法道、法自然。

奉茶就是感恩。藉由傳遞茶這一份溫暖與馨香，感恩天地、感恩師友，從

而轉化情境。感恩奉茶建立吾人與環境與他人的正向關係。

奉茶就是靜心。藉由一杯茶將自己沉澱，讓情緒昇華為情操，奉茶就是吾人與茶親密相處，在人與茶在一起的旅行之中，向內觀照，向外傾聽，在茶旅之中悟道，回到心靈的故鄉，如詩般安居。

奉茶的精神是透過奉茶、透過一杯充滿感恩的月光茶、日光茶³⁰，在日日月月之中，將愛的動能傳遞到每個人的心靈中，讓人的生命的得以安頓，讓社區的活力與品德，得以生生不息。

奉茶是要將彼此心中的光明燈點亮，傳諸久遠。推廣茶德的茶會，可以活化生活，重建文化、人文的社區，如此乃能藉由奉茶，來達到內心的和平，齊家、活化社區、治國，乃至於天下。因為茶德的奉獻行動，可以讓內心以及世界逐步地邁入真正的和平。

讓我們一起奉獻這杯茶，不間斷在各地舉行具有愛與和平的精神的奉茶會，奉茶會包含文化奉茶、生活奉茶、藝術奉茶。奉茶，讓茶的溫暖、馨香、清活，照亮我們彼此的生命，讓我們在奉茶會中具有茶德，成為人生的夥伴。

讓奉茶的心光照亮在全世界每個角落，讓愛與信任重新滋潤全世界、整個宇宙！這是奉茶會之所以創立的目的是，也是筆者一直希望為全世界能夠奉上的力量、光明與溫暖。

(後記: 賴賢宗初稿寫於 2017 年 5 月 24 日。□頭發表於 2017 年 6 月 11 日「夏荆山國際學術研討會」(新北市圖書館)，蒙講評人蕭麗華教授指出一些缺失，筆者於今稿一一加以修正。蕭教授對於拙文也多所讚賞，指出拙文在理論與實踐的並行、中日與中韓的跨國研究、古今融通等三方面的貢獻，實為知心之評解。蕭教授說她知我從事茶道研究十餘年來，以此文所述最為完整。她又說台灣的茶禪、茶道最缺乏的是「精神」，也就是此文所說的本體。可謂蕭教授與我乃是千載不見而且暮遇之的茶禪之友也。賴賢宗記於 2017 年 6 月 12 日)

³⁰ 日光茶與月光茶由周仁智與賴賢宗所創作，強調運用日月能量來製作茶品，也有日月相合為丹的意思，是希望製作道法自然、清活靈覺的茶品以及實踐具有如此特徵的奉茶會。