

茶文化

道教文化与唐代茶诗^①

温孟孚 关剑平

(浙江树人大学 人文学院, 浙江 杭州 310015)

摘 要:道教文化对唐代茶诗的影响是李白发其端,皎然为中继,到卢仝达到了顶峰,其间是道教文化所强调的服食作用被逐渐放大的过程。道教的丹道通过对茶道的影 响也渗透到唐代茶诗的创作过程中,它对唐代茶诗的取材和造语都起到了一定的作用。卢仝之后,道教文化对茶诗创作的影响逐渐减弱,这是道教文化自身发展的必然结果。

关键词:道教文化;服食;茶道;茶诗

中图分类号:B95; D07. 22 **文献标识码:**A **文章编号:**1671-2714(2007)04-0086-06

道教文化是我国根深蒂固的本土文化,“中国人的确都是道教徒”^[1]的说法虽然有点夸张,但是道教对中国文化各方面的影响确实不容小视。中国是茶的故乡,饮茶的风尚早已提升为一种精神生活并融入汉民族的文化传统中。中国是诗的国度,从《诗经》开始,诗便成为中国人记录生活、记录历史及个人抒情言志最常用的手段,可以说整个中国人的精神生活都被诗歌浸润着。所以,道教、茶、诗这三者的有机结合是必然的。但道教文化与茶诗的关系却常被研究者忽视甚至曲解,如日本著名中国茶史研究家高桥忠彦先生便说:“若通盘研究,还可以发现,茶经常与佛教联系在一起,而言及与道教关系的诗极少。《全唐诗》刊载的道诗绝对不少,但其中咏茶的只看到三例。而能显示茶在道教中被重视的例子完全没有。”^[2]本文即尝试说明道教文化与唐代茶诗的关系,并兼与高桥先生商榷。

一、茶诗肇端于道教文化

魏晋至唐,是道教的普及时期,很多文人都是

道教信徒,像李白那样干脆加入道士籍的文人也大有人在。道教徒信仰长生不死、羽化成仙,所以服食采补、炼丹求药也就成了他们生活中最重要的事。而魏晋以前不太能登大雅之堂的茶,在诗歌中也有了充当主角的机会,李白《答族侄僧中孚赠玉泉仙人掌茶并序》一诗首发其端,其诗云:

常闻玉泉山,山洞多乳窟。仙鼠如白鸦,倒悬清溪月。茗生此中石,玉泉流不歇。根柯洒芳津,采服润肌骨。丛老卷绿叶,枝枝相接连。曝成仙人掌,似拍洪崖肩。举世未见之,其名定谁传。宗英乃禅伯,投赠有佳篇。清镜烛无盐,顾惭西子妍。朝坐有余兴,长吟播诸天。

玉泉寺在荆州当阳县西三十里,是佛教名寺,据《方輿胜览》载:“陈光大中浮屠知覬自天台飞锡来居此,山寺雄于一方。”^[3]诗题中的族侄僧中孚可能就是玉泉寺的一个僧人。诗《序》云:“其水边,处处有茗草罗生,枝叶如碧玉。惟玉泉真公常采而饮之,年八十余岁,颜色如桃花。而此茗清香滑熟异于他者,所以能还童振枯扶人寿也。余游金陵,见宗僧中孚示余茶数十斤,拳然重叠,其状如手,号为仙人掌茶。盖新出乎玉泉之山,旷古

收稿日期:2007-04-12

作者简介:温孟孚(1968-),男,黑龙江哈尔滨人,中国古代文学博士,副教授。

未觌。因持之见遗,兼赠诗,要余答之,遂有此作。后之高僧大隐,知仙人掌茶,发乎中孚禅子及青莲居士李白也。”

李白此诗在中国茶诗史中的地位相当重要,《中国茶经》评价说:“这首诗写了名茶‘仙人掌茶’,是名茶入诗最早的诗篇。”^[4]这里的问题是什么是名茶?名茶的内涵与外延众说纷纭,2000年出版的《中国名茶志》综合诸家之说给名茶下了一个定义,“所谓名茶是指被消费者公认、能产生较高经济效益、形质兼美、风格独特的商品茶。”^[5]当然这是现代茶学界的定义,对于古代不一定合适,但是即便把名茶的定义放大到极限,即有名称、有一定知名度的茶就是名茶,那仙人掌茶在李白之前也不是名茶,因为“仙人掌茶”在当时还处于“旷古未觌”的阶段,高僧大隐尚不得知,不仅绝谈不上是什么名茶,而且是无名之茶,所谓“举世未见之,其名定谁传”。李白叔侄给它起了这个很有几分道教气的名号,于是玉泉山茶才开始名之为仙人掌茶,所谓“后之高僧大隐,知仙人掌茶,发乎中孚禅子及青莲居士李白也。”

在这首诗中,李白用他浪漫的想象、生花的妙笔,为玉泉山茶做了最生动的广告,此后或者可以称其为“名茶”了。所以不是“名茶入诗”,而是茶以诗名。有趣的是,此茶虽为僧人所赠,李白却赋予其浓浓的道教气息。序中提到的《仙经》,乃“道教修仙之经典也”^[6]。诗中的“采服”是道教徒修行的术语,洪崖是道教神仙,传说是黄帝之臣伶伦的仙号,晋郭璞《游仙诗》之三中就有:“左挹浮丘袖,右拍洪崖肩”。更值得注意的是,诗《序》里提到通过饮茶可以起到“还童振枯”的作用,这并不为高僧所渴慕,倒是道教徒一心向往的目标。^①事实上,茶在僧徒眼里如果仅仅作为一种驱除睡魔的饮品的话,在道徒的眼里可就成了通向神仙之路的灵丹妙药。

在晋以前的文献里,关于饮茶功效的记载大多还比较实在,如《茶经》^②“七之事”引《神农食经》云:“茶茗久服,令人有力,悦志。”《神农食经》“实为西汉人托名神农所作”。^[7]又引华佗《食论》云:“苦茶久食益意思。”华佗是东汉人。东汉以后,随着道教的普及,茶也渐渐沾染上了仙气,据陆羽《茶经》“七之事”引《神异记》载:

余姚人虞洪,入山采茗,遇一道士牵三青牛,引洪至瀑布山,曰:“吾,丹丘子也。闻子善具饮,

常思见惠。山中有大茗可以相给,祈子他日有瓠牺之余,乞相遗也。因立奠祀,后常令家人入山,获大茗焉。”

《神异记》是晋人王浮所撰,鲁迅校录之《古小说钩沉》中王浮《神异记》即收有此条。^③看起来这个叫丹丘子的道士虽喜欢喝茶,却不善“具饮”(烹制),要请一个俗人“见惠”,并许以好处。《古小说钩沉》中又有一条辑自《事类赋注》十六的《神异记》的佚文,该条云:“丹丘出大茗,服之生羽翼。很像五言诗中的一句,如果是,那它就是李白诗的先导了,即使不是,我们也可以看出,随着道教的普及,茶的地位、作用在抬高,它终于在一个信仰道教的诗人那里显露头脚是很自然的事情。另外,陆羽《茶经》“七之事”引陶弘景《杂录》云:“苦茶轻身换骨,昔丹丘子、黄山君服之。”陶弘景是南朝时人,是有名的道教徒,曾在江苏句容之句曲山(今茅山)为梁武帝炼丹,自号“华阳隐居”。《杂录》所载明显采自前代的《神异记》,但把“大茗”换成了“苦茶”,也就是把传说中的仙茶,变成了日常饮用的苦茶,虽两字之差却真正是“轻身换骨”,茶的整体形象都被极大提高了。

可以说,茶是道教徒认识到服食金丹过于危险,从而转向服食草木类药物的过程中被重新发掘出来的。道教对于饮茶风俗的形成起了重要的作用,这一作用是通过医药学和养生服食,从技术到意识形态,从科学合理性和宗教神秘性等方面施加的,这正是饮茶习俗在魏晋南北朝这个特定的时代里,迅速形成并在中原普及的最主要的原因。^[8]^[92]

李白此诗作于天宝八年(公元749)^[9],从此茶在中国诗坛正式露面。应该庆幸的是熟谙道教掌故、充满飞升之志,同时又具有伟大艺术想象力的李白发掘了茶之诗意。虽然幸运,但并不偶然,它其实是两晋以来道教文化迅速发展的一个副产品。

二、丹道、茶道与唐代茶诗

不仅茶诗的起源和道教徒对饮茶作用的提倡有直接的关系,道教的炼丹法对煮茶方法的改进也起到实质的作用,并且体现在唐代茶诗的创作过程中。

陆羽《茶经》“四之器”载:“风炉,以铜铁铸

点击查看茶叶产品排行榜

之,如古鼎形。”明代朱权在《茶谱》中说茶炉“与炼丹神鼎同制”。陆羽制的茶炉有三足,足上有字,其中一足云:“坎上巽下离于中”;又一足云:“体均五行去百疾”,而五行八卦的理论是道教徒炼丹时所必须遵守的。从目前的出土文物看来,白恐怕是最早的研茶具,其次是碾,再次是磨,五代定窑的白釉瓷茶臼和唐代研丹药用的玛瑙臼外型上是很相似的。^[10,11]此外,炼丹用的釜、木炭、火钳、小扫帚等物,都可以在《茶经》中找到它们的相似物。炼丹十分讲究选水和火候,唐代煮茶同样讲究这些。而且,在茶文化研究中我们常说的“茶道”两字也可能借鉴了“丹道”这个道教练丹术语。现存文献上关于“茶道”二字最早的记载来自封演的《封氏闻见记》卷六“饮茶”条:

楚人陆鸿渐为《茶论》,说茶之功效并煎茶炙茶之法,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。

封演在唐玄宗天宝末年(公元755)进士及第,唐代宗大历(公元766—779)年间做过邢州刺史、检校吏部郎中等官,和陆羽(公元733—804)是同时代人,所以他的话基本可以代表当时人对“茶道”的理解。按封氏的说法,茶道指的是把茶饼加工成茶汤的方法,而道教的“丹道”一词也是指的“修金丹大道之法”^{[6]34},两者在构词和用法上是一致的。而且,此前以物名道的例子在汉语里十分罕见,再加上我们前面提到的道教与茶的关系,这些都大大加强了我们推论的真实性。

凡此种种不难看出道教的丹道对茶道的影响,这种影响自然会在唐人咏茶诗作的创作过程中体现出来,如以下诸诗:

三献蓬莱始一尝,日调金鼎阅芳香。贮之玉合才半饼,寄与阿连题数行。(卢纶《新茶咏寄上四川相公二十三舅大夫二十舅》)

粉细越笋芽,野煎寒溪滨。恐乖灵草性,触事皆手亲。敲石取鲜火,撇泉避腥鳞。荧荧爨风铛,拾得坠巢薪。洁色既爽别,浮氤亦殷勤。以兹委曲静,求得正味真。宛如摘山时,自指下春。湘瓷泛轻花,涤尽昏渴神。此游惬醒趣,可以话高人。(刘言史《与孟郊洛北野泉上煎茶》)

客有衡岳隐,遗余石廩茶。白云凌烟露,采掇春山芽。一壁相压叠,积芳莫能加。碾成黄金粉,轻嫩如松花。红炉爨霜枝,越儿斟井华。滩声起

鱼眼,满鼎漂清霞。凝澄坐晓灯,病眼如蒙纱。一瓯拂昏寐,襟鬲开烦。顾渚与方山,谁人留品差?持瓯默吟味,摇膝空咨嗟。(李群玉《龙山人惠石廩方及团茶》)

褒然三五寸,生必依岩洞。寒恐结红铅,暖疑销紫汞。圆如玉轴光,脆似琼英冻。每为遇之疏,南山挂幽梦。(皮日休《茶中杂咏·茶笋》)

上引四诗的作者卢纶(约公元737—约800)、刘言史(约公元742—813)、李群玉(约公元813—860)、皮日休(约公元834—约883)是陆羽同时或稍后时人,从其诗作中可以看出他们都很热衷于描述采摘、选水、碾磨、用火、调鼎的过程,这恰恰是道教徒制长生药所重视的。特别是李群玉和皮日休的诗,前者用道教徒炼丹用的主要药物黄金粉比喻经碾磨后的茶叶,而鼎中有霞光异彩也是道教徒经常用来自神其术的话;后者则用“红铅”、“紫汞”这些道士炼丹中最重要的药物来比喻茶笋(即茶芽,此处仅取其色相近耳)。单看这几句诗,倒不像是在烹茶,而是在炼丹了。我们略一比较道教徒写炼丹的诗便可发现其中的相似处来,如下面两例:

寻常学道说黄芽,万水千山觅转差。有畛有园难下种,无根无脚自开花。九三鼎内烹如酪,六一炉中结似霞。不日成丹应换骨,飞升遥指玉皇家。(吕岩《七言》)

要觅长生路,除非认本元。都来一味药,刚道数千般。丹鼎烹成汞,炉中炼就铅。依时服一粒,白日上冲天。(吕岩《五言》)

吕岩就是传说中的吕洞宾,他是晚唐五代人,自称“回道士”,是中国道教史上的名人,而他也是一个茶人,其《通道》诗云:“要果逡巡种,思茶逐旋煎。可见饮茶亦已融入其日常生活,而且是“通道”的手段,他描写炼丹用的“烹如酪”“结似霞”等语,用来形容煮茶倒也合适。

总之,道教文化对茶诗的影响,不仅表现在茶诗中经常流露出的成仙理想上,同时也表现在茶诗的创作过程中特别重视茶道及一些具体语言的使用上。东君《从茶到茶道》中说:“金丹说与茶的这种互相利用、互相依存的关系,以及它们成熟的过程,正是茶作为精神文化而成立的过程。”^{[8]156}茶诗起了主导作用。而唐代茶诗的创作情况,确可表明其受到道教文化相当大的影响。

这里我们附带提一下前面讲到的高乔忠彦先

生的观点,他根据道教徒写的道诗来判断道教与茶的关系,研究视野明显受到了局限,因为道教影响中国人绝不限于严格意义上的道教徒,道教思想是中国人思维方式的根底之一。唐代以后,三教相激而相成,并渐有合流之势,一个儒生(或者佛道教徒)兼奉其他两教是很普遍的情况,这与一神教有着本质的区别,也就是说任何一位诗人(甚至包括僧人)在他的诗中流露出道教气都不希奇。所以根据作者的身份来判断咏茶诗和道教的关系,还不如根据诗中实际流露出的文化气息来判断为好。

三、道教文化在唐代茶诗中的深层发展

李白之后,能把道教文化在茶诗中体现出来,并有超越前人之贡献的诗人首先是皎然。皎然虽以诗僧知名,但事实上其思想相当庞杂。皎然(公元730—799),名昼,俗姓谢,为南朝宋大诗人谢灵运的十世孙,《唐才子传》卷四说他:“初入道,肄业杼山,与灵彻、陆羽同居妙喜寺。”^[12]他的年龄比陆羽略长,陆到湖州杼山妙喜寺寄居在上元初(公元760),那么皎然出家时已经是30多岁了。皎然自称“达僧”,是一个精神世界非常豁达活泼的诗人,这可能与他半道出家的经历有关。皎然在唐代茶诗史上有着无人可以超越的地位,但研究者总愿把他的茶诗完全归于禅宗的影响。其实就皎然自身来说,倒是一个儒释道兼融并收的人物。在他的诗集里常可以看到和道士相往还的篇章,用他自己的话说是“禅僧仙师,时得道会”(《别山诗·序》)。他自己也研究过道书,在《买药歌送杨山人》中说:“河间姹女直千金,紫阳夫人服不死。吾于此道复何如,昨朝新得蓬莱书。他也有成仙的梦想,在《步虚词》中说:“予因览真诀,遂感西城君。玉笙下青冥,人间未曾闻。日华炼精魄,皎皎无垢氛。谓我有仙骨,且令饵氛氲。俯仰愧灵颜,愿随鸾鹤群。俄然动风驭,缥缈归青云。总之,他并不像后辈诗僧齐己那样排斥道教的长生之术,他的几首有名的茶诗不仅继承了李白的道教文化传统,而且有凌越之势,如《饮茶歌送郑容》:

丹丘羽人轻玉食,采茶饮之生羽翼。名藏仙府世空知,骨化云宫人不识。云山童子调金铛,楚人茶经虚得名。霜天半夜芳草折,烂漫缃花啜又

生。赏君此茶祛我疾,使人胸中荡忧栗。日上香炉情未毕,醉踏虎溪云,高歌送君出。

和前面提到的一些受道教文化影响的茶诗一样,这首诗也使用了一些道教典故和服食术语。关于丹丘,我们前面已经提到过;骨化,指仙化。作者《买药歌送杨山人》中说:“华阴少年何所希,欲饵丹砂化骨飞。诗题中的郑容虽名不见经传,但从皎然此诗可以得知他是一个深谙烹茶法的道教徒,所以很可能诗歌首句“丹丘羽人”并非虚指,而是对郑容的美称。我们要特别强调的是,皎然深深被郑容的“茶道”所折服,甚至不惜把老朋友陆羽的《茶经》贬低一下,借此来抬高郑容的烹茶技艺,高桥忠彦先生认为此句诗“无论如何应是调侃而不是非难之语”^[21];而“采茶饮之生羽翼”的明明是道教的仙人,茶不过是其仙药的一种,高桥先生却说:“作者极力强调与禅修相结合的《茶经》一类的煎茶是超乎道教仙药之上的。”^[21]这在逻辑上实在讲不通,高桥先生是认了禅僧只会谈禅的死理。事实上,皎然特别认同茶中的道教精神,这在他另一首茶诗名作《饮茶歌诮崔石使君》中也可证明,诗云:

越人遗我剡溪茗,采得金牙爨金鼎。素瓷雪色缥沫香,何似诸仙琼蕊浆。一饮涤昏寐,情思爽朗满天地;再饮清我神,忽如飞雨洒轻尘;三饮便得道,何须苦心破烦恼。此物清高世莫知,世人饮酒多自欺。愁看毕卓瓮间夜,笑向陶潜篱下时。崔侯啜之意不已,狂歌一曲惊人耳。孰知茶道全尔真,唯有丹丘得如此。

诗中的“金牙”,即指黄芽,牙芽相通,又以金色代黄字耳。黄芽,“道家炼丹谓铅华为黄芽”^{[6][686]},是长生之至药,此处用来比喻新采之茶芽,用语新鲜而富于道教味。紧接两句用仙人之玉蕊琼浆来比喻烹好的茶汤,与首句相接,显得十分自然得体。后面的“一饮”到“三饮”是诗人饮茶之感受。其后数句则是“诮崔石使君”的内容,看来这位崔使君(汉代州刺史称使君,以后成为州郡长官的尊称)是酒徒而非茶人,“意不已”,言其意犹未尽之意,此位贵人肯定发了一套茶不如酒的宏论。“俗人多泛酒,谁解助茶香”(皎然《九日与陆处士羽饮茶》),出于对茶的热爱,作者用一首茶歌,来反对崔石貌似惊人的“狂歌”。一个“耳”字,作者讥嘲的轻笑如在耳畔。比较难解的是尾句的“尔”字,“尔”并非指崔石,而是指“剡溪

茗”,作者是说:谁了解茶道的真谛,能烹出你的真香,只有精于此术的“丹丘”才有如此技艺吧。此处的“丹丘”很有可能就是《饮茶歌送郑容》里的郑容。

诗中最耐人寻味的是其中的“三饮”,皎然以前,还没有人把饮茶的感觉说得如此细腻。让人情思一爽、尘心洗尽、烦恼尽失的是饮茶的功效。请注意,强调外物对人身心的作用是道教的特点,而非佛教的,特别不是佛教禅宗的,后者主张见道的过程是不凭藉外物而直指本心,如禅宗影响最大的六祖惠能一支就强调:“设有一法胜过涅槃,我说亦如梦幻。无法可拘,无佛可作,凡有所作,皆是迷妄。如此了达本来无事,心无所寄,方免颠倒,始名解脱。石头、牛头下至径山,皆示此理,便令心行与此相应,不令滞情于一法上。”(《禅源诸诠集都序》卷上之二)^④有人说:“皎然所言的‘茶道’就是从佛教的角度假‘茶’来说明宇宙万物的本原、本体的一例。佛教讲人的苦恼有108个,僧人们读经、拜佛、打坐无非是为了摆脱这些烦恼。而皎然主张用饮茶的方法来解决这些问题,以最终使人进入把握了宇宙万物本原的自由世界。”^[13]如此说法,岂不是“滞情于一法”,而与禅宗思想相背。事实上,皎然此诗明显受了道教服食说的影响。过于执着于作者的身份,而忽视诗中实际传达出的思想内容,是曲解皎然诗歌原意的根本原因。

道教对茶诗的影响在中唐诗人卢仝(约公元795—835)一首《走笔谢孟谏议寄新茶》那里达到了顶峰,其诗云:

至尊之余合王公,何事便到山人家。柴门反关无俗客,纱帽笼头自煎吃。碧云引风吹不断,白花浮光凝碗面。一碗喉吻润,两碗破孤闷。三碗搜枯肠,唯有文字五千卷。四碗发轻汗,平生不平事,尽向毛孔散。五碗肌骨清,六碗通仙灵。七碗吃不得也,唯觉两腋习习清风生。蓬莱山,在何处?玉川子,乘此清风欲归去。山上群仙司下土,地位清高隔风雨。安得知百万亿苍生命,堕在巅崖受辛苦。便为谏议问苍生,到头还得苏息否?

在唐代诗人里卢仝是个半儒半道的悲剧性人物,他的生平《唐才子传》记之较详,读者可以参看,兹不赘述。我们要指出的是,他的儒、道思想并不像后来很多诗人那样融合得十分充分,道家的高蹈养生与儒家的济世利民在他心里总是较着

劲儿,使他既不能无忧无虑、飞驰在天,也不能不惜一切为苍生请命。史料记载他说的最后一句话最能代表其内心世界的尴尬,面对前来捕杀他的吏卒,他说:“我卢山人也,于众无怨,何罪之有?”为首的捕吏质问他:“既云山人,来宰相宅,容非罪乎?他竟‘苍忙不能自理’,因无法辩解以至被杀。(《唐才子传》卷五)这段记载也许只是后来人的推测,但联系到他的思想结构,这种推测不无道理,就比如我们上面引到的《走笔谢孟谏议寄新茶》一诗,当其可以御风登仙之时,却又想到在人间受苦受难的亿万苍生,最后一句的“问”显示出其内心的困惑,如果死不是到头的苏息,那位孟谏议是回答不了他提出的问题的。

这首诗尤以其中分述七碗茶的饮用效果而知名,因此被称为《七碗茶歌》。此诗在茶诗史上相当被推重,法文版陆羽《茶经》甚至将其译在扉页上,作为中国茶诗的代表,其影响可见一斑。对此诗的赞誉之词,在研究唐代茶诗的文章中可谓举目尽是,我们这里不愿再添冗词。在众多的研究文章中,王建的《玉川茶歌献疑》一文与我们此处的讨论有关,虽然他的“献疑”意在说明“五千卷”应作“五千言”,但在这篇文章中他指出此诗受到了道教思想的影响,文中说:

分析本诗的内容,可以明显看出诗中流露出的道教思想,如“蓬莱山”是道教所谓十洲三岛中的“大岛”之一,“乃天帝君总九天之维,贵无比焉。”(《云笈七签》卷二十七)又如“唯觉两腋习习清风生”,“乘此清风欲归去”,说的正是道教中的飞升轻举之术。再如“通仙灵”、“肌骨清”、“群仙”之类词语也都带有浓厚的道教色彩。^[14]

事实上,此诗的道教色彩是显而易见的,但大多论者(特别是从茶诗角度来研究的人)都不愿承认此点,原因是如果说卢仝信奉道教,就与其后面为关心民瘼的儒家思想相矛盾,而矛盾本身又说明饮茶的功效有限,它消除不了诗人内心的困惑和痛苦,这是那些爱茶而愿意给茶做广告的人不愿承认的。但如前所述,儒道的冲突而不是融合更能显示出卢仝的心理特点,无论饮酒还是喝茶,他那飘飘欲仙的状态都持续不了太久。

其实,卢仝此诗最大的特点是从道教服食的角度,把饮茶的效果作了最大的发挥。诗人尽量忽略了其他诗人经常重点描绘的采茶制茶的过程,把重点放在饮茶的感受上。他一层层写,把肉

体的感受、心灵的激情、头脑的幻觉都写了出来,而这一切都在片刻完成,这正是道教徒所追求的。卢诗比前面那些诗人更夸张也更细腻,李白只写到“采服润肌骨”,李群玉只写到“一瓯拂昏寐,襟隔开烦”,皎然虽写到“三饮”,但亦没有卢诗写得气派,经他这么一写,可以说是“题无剩义”了。以后的诗人如果不想费力另辟蹊径,就只能借此诗说些套话来赞叹玉川前辈了,如宋代郭祥正《谢胡丞寄锡泉十瓶》诗云:“一啜未能止,七杯夸玉川。两腋生清风,飞逐蓬莱仙。”梅尧臣《尝茶和公仪》诗云:“莫夸李白仙人掌,且作卢仝走笔章。这样的诗应酬一下朋友当然可以,但艺术感染力就大减。

总之,道教文化对唐代茶诗的影响是李白发其端,皎然为中继,到卢仝达到了顶峰,其间是道教文化所强调的服食作用被逐渐放大的过程。而道教的丹道通过对茶道的影 响也渗透到唐代茶诗的创作过程中,它对唐代茶诗的取材和造语都起到了一定的作用。卢仝之后,再没有后代诗人在描写饮茶的作用上(这一点最和道教文化相关,其实就是一种服食想象)超越前人,这既与诗人的才力有关,但同时也是道教文化自身发展的必然结果。^⑤

注释:

- ① 事实上道教徒正是通过长生理论赢得最高统治者的欢心和下层民众的信仰,同时也是他们打击佛教的一个理由,会昌五年(845)唐武宗灭佛,就和道士赵归真攻击佛教不主张长生有关,请参看《中国风俗通史·隋唐五代卷》,上海文艺出版社2001年版,第569页至第575页。
- ② 本文《茶经》引文都据《程启坤,杨招棣,姚国坤,陆羽<茶经

>解读与点校》。

- ③ 按鲁迅辑录文字与《茶经》略有出入,揣其文意,似《茶经》引书之误,见鲁迅:《古小说钩沉》,济南齐鲁书社1997年版,第245页。
- ④ 关于禅宗思想的解释读者可以参看任继愈《汉唐佛教思想论集》之《禅宗哲学思想略论》,北京:人民出版社,1998年,221—261页,前面引文引自此书第229页。
- ⑤ 唐代有六个皇帝死于丹毒,炼丹服食的危害性渐渐为人所认识。唐代以后,禅道合流,道家把禅宗讲的彻悟本心作为超越羽化成仙的最高境界,在具体修炼方法上则内丹说兴起,炼气代替了炼丹。参看容志毅:《丹药的失败与理性的崛起》,见《中国炼丹术考略》,第262页至第275页;葛兆光:《向老庄佛禅靠拢的士大夫道教:唐宋文化的嬗变与道教的三种趋向(二)》,见《道教与中国文化》,上海人民出版社1987年版,第215页至第238页。

参考文献:

- [1] 周作人.乡村与道教思想[M]/谈虎集.石家庄:河北教育出版社,2002:222
- [2] 高桥忠彦.从唐诗看唐代茶与佛教的关系[J].法音,1996(6).
- [3] [清]王琦.李太白全集[M].上海:上海书店影印世界书局旧版,1988:436
- [4] 陈宗懋.中国茶经[M].上海:上海文化出版社,1992:610
- [5] 王镇恒,王广智.中国名茶志[M].北京:中国农业出版社,2000:2
- [6] 李叔还.道教大辞典[M].杭州:浙江古籍出版社,1987
- [7] 程启坤,杨招棣,姚国坤,陆羽<茶经>解读与点校[M].上海:上海文化出版社,2003:102
- [8] 关剑平.茶与中国文化[M].北京:人民出版社,2001:92
- [9] 詹锓.李白诗文集[M].北京:作家出版社,1958:74
- [10] 容志毅.中国炼丹术考略[M].上海:上海三联书店,1998:209-227.
- [11] 宋伯胤.茶具[M].上海:上海文艺出版社,2002:55
- [12] 辛文房.唐才子传[M].舒宝璋,校注.郑州:中州古籍出版社,1987:190
- [13] 滕军.中日茶文化交流史[M].北京:人民出版社,2004:220
- [14] 王建.玉川茶歌献疑[J].农业考古,1996(2).

Taoist Culture and Poems about Tea in Tang Dynasty

WEN Mengfu & GUAN Jianping

(Humanities School of Zhejiang Shuren University, Hangzhou, Zhejiang, 310015, China)

Abstract: The influence of Taoist culture on the poems about tea in Tang dynasty started from Li Bai, was relayed by Jiaoran and brought to the climax by Lu Tong, in the process of which the pill-taking role the Taoist culture stresses was magnified. Taoism's pill-taking ceremony also infiltrated to the creation of the poems about tea in Tang dynasty by its influence on the tea ceremony. It exerted some effects over the wording and material-selection of the poems about tea in Tang dynasty. After Lu Tong, the influence of Taoist culture on posterior poets gradually became weak. This is an inevitable outcome of Taoist culture in its own development.

Key words: Taoist culture; pill-taking; tea ceremony; poems describing tea

(责任编辑 吴士良)

点击查看茶叶产品排行榜