理想国
aginist

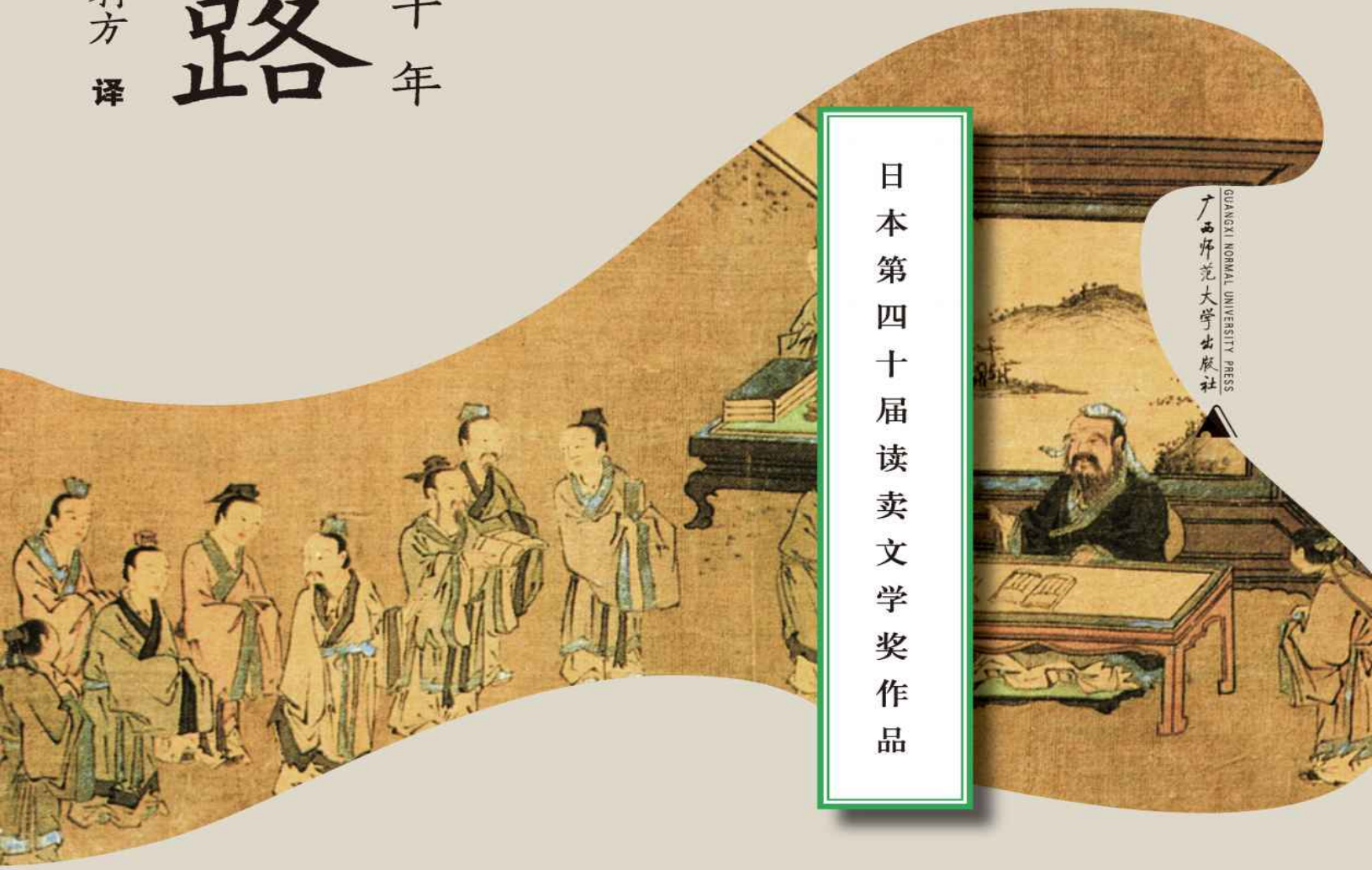
陈舜臣作品

茶事遍路

外一种：儒教三千年

（日）陈舜臣 著

余晓潮 龙利方 译



日本第四十届读卖文学奖作品

广西师范大学出版社
GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

更多好书尽在千秋书

在： http://www.qqszz.com/

广西师范大学出版社·理想国

茶事遍路

陳舜臣

© Chin Shun Shin 1992

Simplified Chinese Edition © Guangxi Normal University Press 2009

简体中文翻译版权由创译通达（北京）咨询服务有限公司独家授权代理。

著作权合同登记图字：20-2008-072号

图书在版编目(CIP)数据

茶事遍路 / (日) 陈舜臣著 ; 余晓潮, 龙利方译.

—桂林：广西师范大学出版社，2009.3

（陈舜臣作品）

ISBN 978-7-5495-2768-7

I. ①茶… II. ①陈… ②余… ③龙… III. ①茶叶－文化－中国－通俗读物

IV. ①TS971-49

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第254553号

广西师范大学出版社出版发行
桂林市中华路22号 邮政编码：541001
网址：www.bbtpress.com

出版人：何林夏
出品人：刘瑞琳
责任编辑：杨晓燕
字数：162千字
2013年4月第1版

陈舜臣所获主要奖项

1961年8月 《枯草之根》获第7届江户川乱步奖

1968年 获《半日会》神户市民奖

1969年1月 《青玉狮子香炉》获第60届直木文学奖

1970年3月 《重见玉岭》和《孔雀之路》获昭和四十五年度日本推理作家协会奖

1971年10月 《实录·鸦片战争》获第25届每日出版文化奖

1975年10月 获神户市民文化奖

1976年9月 《敦煌之旅》获第3届大佛次郎奖

1983年10月 《叛旗——小说李自成》（与陈谦臣共译）获第20届翻译文化奖

1985年2月 获第36届广播文化奖

1989年2月 《茶事遍路》获第40届读卖文学奖（随笔·游记奖）

1992年3月 《诸葛孔明》获第26届吉川英治文学奖

1993年1月 获第63届朝日奖（创作以中国和日本历史为背景的文学作品，对日本文化做出重要贡献）

1993年3月 获第51届日本艺术院奖

1995年11月 获第3届井上靖文化奖

1996年10月 获大阪艺术奖

1998年11月 获三等瑞宝勋章

目录

陈舜臣所获主要奖项
致中国大陆读者

茶事遍路

南方嘉木
陆羽生平
俭德之人
湖州刺史颜真卿
寻觅名茶
茶树王
境会亭
茶马与茶盐
荣西在宋
武夷三十六峰
铁观音
龙井
松萝山周边
茶风西渐
茶事拾零

儒教三千年

第一章 儒教的根源
第二章 有礼，有名
第三章 儒之变貌
第四章 中华思想的周边
第五章 思变之道
第六章 儒与近代

后记

文库版后记

附 录 / 陈舜臣大事年表

致中国大陆读者

私は１９７２年いらい、**毎年**のように中国を旅行して、中国を愛する私の気持ちが、それ以前に**増**してさまざまな作品に影響を与えてきました。私は中国的な発想で作品を書き、日本の読者に中国の文化を伝えてきました。日本と中国は文字通り「一衣帯水」の位置にあり、歴史的にも両国の交流は密なるものがある。

この度、新たに中国語に翻訳されて出版される『茶事遍路』『中国五千年』『日本人と中国人』『西域余聞』『儒教三千年』が、中国の読者に読まれることは作者として非常に嬉しいことである。

译 文

自1972年以来，我几乎每年都要去中国旅行。那份热爱中国的情感也随之与日俱增，而且极大地影响了之后我的很多作品。我用中国式的思维创作每一个作品，并向日本的读者传递着中国文化。日本和

中国的关系，正如“一衣带水”这句成语描述的一样，两国的交流从历史上看也是相当紧密的。

欣然得知，我的几部作品《茶事遍路》、《中国五千年》、《日本人与中国人》、《西域余闻》、《儒教三千年》等将在中国大陆首次翻译并得以出版，能够得到中国读者的赏阅，这本身就足以让作者深感欣慰和高兴了。谢谢！

（李达章 译）

陈舜臣

2008年11月20日

茶事遍路

南方嘉木

——茶者，南方之嘉木也。

此句是陆羽所著《茶经》的开篇语。陆羽因此书而被后世奉为茶神。比如，他的画像被绘在许多茶店的招牌上。

陆羽生年不详，而据《新唐书》，他殁于唐贞元末。贞元年号的使用至贞元二十一年八月为止，若陆羽殁于是年，则相当于公元805年。上一年入唐的最澄在这一年归国，而空海则于此年在长安从青龙寺的惠果那里接受了传法阿阇梨位的灌顶。这一年相当于日本恒武天皇延历二十四年。

饮茶在唐代已渐渐形成文化，而陆羽则可以说对之进行了总结，并建立了体系。由于陆羽对于茶文化的贡献至为重大，所以人们可能会认为茶文化也是始于陆羽。更有甚者，还有人可能会误以为饮茶是陆羽首创的。陆羽画像总是出现在茶店的广告牌上，因此人们产生这样的感觉也并不奇怪。

不用说，人们在陆羽之前便已开始饮用茶。饮茶的习俗非常古老，甚至无法估测其出现的时间。只是“茶”字很可能是到了陆羽的时代才开始使用的，此前使用的是“荼”、“茗”、“荈”、“檟”等字。

麻烦的是，若据《说文解字》，“荼”的本意是“苦菜”。很可能的情况是：作为饮食用的植物，茶远较苦菜出现得晚，便临时借用了“荼”作为名字。也就是说，“荼”是文字上的借用。因此，不能因为《诗经》中出现有“荼”字，便可断言在孔子以前就有人开始喝茶。《诗经》中的用例是“荼毒”，意指难以忍受的残酷，决非是指茶。

如果口干了，饮水即可，而饮茶除了解渴外还有别的目的。与饮水不同，饮茶要花很大的工夫。这可从中窥见文化的萌芽。待陆羽将之体系化以后，饮茶遂脱离了文化的萌芽期，渐渐迎来了成熟的时期。

在这一时期，“茶”字终于从“荼”字的阴影中金蝉脱壳而自立门户了。若据清初顾炎武（1613—1682）的研究，早在陆羽之前二百多年的南朝梁（502—557）时，便已出现了“茶”字。

手抄时代的文献散佚甚多，故确定新字形出现的年代是非常困难的。即便茶字在梁代已经产生，但饮茶当时还未普及，所以可能使用得并不广泛。

饮茶的习惯最早应该是在其原产地附近的四川地区得以普及，逐渐沿长江（扬子江）扩展到适宜茶树栽培的江南地区。梁是南北朝分裂时期均以今南京为都的南方六朝中的第五个王朝。南朝人饮茶是很普通的事，但北方并不如此。“茶”字虽然在南朝梁时便已被创造出来，但在大部分人没有见过茶的北方，它应当并不通用。

此时“茶”字虽然作为一种地方性的文字被局部使用，但毫无疑问，当饮茶的习惯普及全国以后，它就成为全国通用的文字了。这要等到南北统一，南方嘉木之叶可为北方人普遍赏味的时代。政局稳定、民生殷实是“茶”字获得市民权的条件，而这些条件的完备，或许是在陆羽的时代。

南朝梁之前的齐是南朝的第四代王朝，这个短命王朝（479—502）的统治仅仅维持了二十三年。半个世纪以前北朝也出现了名为“齐”的王朝，历史学家分称二者为南齐、北齐。

担任南齐秘书丞重职、详熟经史的王肃，因故亡命北魏。北魏虽由平城（今山西大同）迁都洛阳，但在南方成长的王肃，一开始并不习惯北方的生活。北魏是鲜卑族拓跋部建立的政权，当时的孝文帝正致力于推行汉化政策，禁止使用本民族的原有语言，即所谓禁胡语。征服者将自己的语言强加于被征服者的例子并不少见，但在北魏却恰恰相反。不仅是语言，胡服、胡姓也被禁止。拓跋这一固有的姓也被改成汉式的“元”姓。唐代白居易的密友、诗人元稹，以及金代首屈一指的大诗人元好问等人，都是改姓元的拓跋部的后裔。

北方有北方的生活方式，因此无论怎样汉化，当时也并未有太大的改变。饮食上还是以羊肉和酪浆为中心。酪浆是熬制的乳饮料，含有百分之一的酒精度，味似酸奶。

王肃于太和十八年（494）亡命北魏，时年方三十。比“亡命”更为优雅一些的措辞是“归顺”或“降伏”。据说王肃不习惯北方的饮食，总是食鱼，饮茗汁（茶）。但他的适应性应该很强，所以渐渐也适应

了北方的饮食习惯。数年之后的某日，在宫中举行的宴会上，王肃畅食羊肉，痛饮酪浆。见此情形，孝文帝不禁讶异。他问王肃：

卿中国之味也，羊肉何如鱼羹，茗饮何如酪浆?

王肃答曰：

羊者，是陆产之最；鱼者，乃水族之长。所好不同，并各称珍。以味言之，甚是优劣。羊比齐鲁大邦，鱼比邾莒小国。唯茗不中，与酪作奴。

齐、鲁、邾、莒是春秋时代的诸侯国，虽有大小之别，但皆各自独立，地位平等。而主人和奴隶，则上下分明。茶甚至不能为奴，可见是毫无地位的。

上则传闻出自六世纪中叶成书的杨衒之所撰《洛阳伽蓝记》“正觉寺”条。此寺乃身为尚书令（宰相）的王肃为妻子修建的。

茶的别名“酪奴”，即来源于上述王肃的一席话。

逃亡之初，大概因刚从湿润的南方甫迁到中原的干燥地带，所以王肃频繁饮茶，人称“漏巵”，即无底之杯。而此时他竟然把茶贬为“酪奴”，是不是太过分了?

王肃亡命乃因父兄为南齐武帝所害，亟欲报仇，因此对于南方之物，大概多颇为嫌恶。即便是平时那么嗜好之茶，若有酪浆润喉，亦弃而不顾。以茶文化言之，饮茶的气氛甚为重要。若心憎南物，则饮茶之气氛全无，故不得不谓茶为酪奴。

酪奴以外，茶还有另一诨名叫“水厄”，指的是水灾。

东晋王濛生活于四世纪中叶，以相貌俊美闻名。相传某日因帽破而去店家购帽，不知是否因迷醉于其美男子的翩翩风度，老板娘赠其新帽一顶。此王濛亦极好饮茶，但凡有客人来访，总要向对方进茶，让客人酣饮不止。

王濛历任司徒（宰相）之掾（幕僚）、长史（秘书长），因公事不得不会晤王濛的人每每感叹：“唉，今日难免水厄矣！”

前面提到的从南齐亡命北魏的王肃，甚好学问，孝文帝常与之晤谈。其崇拜者众多，其中给事中（皇帝的顾问）刘缟因极为敬爱王肃，甚至模仿其嗜好，《洛阳伽蓝记》说他“专习茗饮”，意谓其虽以饮茶为苦，仍努力练习不辍。

北魏虽以武力称雄，在文化上则仍不及南方。皇帝自己便积极致力于汉化，正是因为将南方视为文化的正统。孝文帝此举当然也会招

致抗拒和排斥。孝文帝的弟弟彭城王揪住勤练饮茶的刘缟说：

卿不羡王侯所食之八珍，而独喜苍头之水厄，效顰者乃卿也！

八珍大概是指八种珍味。彭城王邸中以江南人为奴，故其常饮之茶亦被彭城王视为奴仆的饮品。“苍头”即黑头，指无冠露发之奴隶阶级。

彭城王与其兄孝文帝不同，是一个民族主义者。但他指责的并非王肃，而是仿效王肃的刘缟。同样是饮茶，王肃还像个样子，而次流刘缟饮茶，对于彭城王而言，却无法忍受。

“效顰”典出《庄子·天运》，是说绝世美女西施蹙眉之态楚楚动人，美得难以用语言形容，农家丑妇效之，却徒留笑柄。

“效顰”是当面辱骂，北魏宫廷中人从此不敢在彭城王面前饮茶。宫廷宴会中虽亦设茶，但无人敢碰。一时之间，北魏宫廷饮茶仅限于新来的南人。

号称“无底杯”的王肃，饮茶“一饮一斗”。当时的斗约当二公升，比日本的一升稍多。即便如此，饮一升的茶也是非常困难的。

从梁亡命至北魏的皇族中有一人名为萧正德，他是梁武帝的外甥。武帝无子时过继给武帝为养子，武帝生子后被免为西丰侯。他因此不满，逃亡北魏。在北魏宫廷中有人问他："卿水厄多少？"萧正德答道："我虽生于水乡，但尚未遭水难。"举座皆笑。他当然不解"水厄"之意。

六朝中最初的王朝是吴。长期统治江东的孙权称帝后，于222年改元黄武。280年，吴于第四代皇帝孙皓时亡于晋。

孙皓二十三岁即位，享有"才识明断"的高誉。当时的东吴在北方的压力下国威不振，国人期待他是东吴的救世主，但人们的期待落空了。

《三国志》以"凶顽"评价孙皓，据说他肆行残暴。虽然经常会有辜负人们殷切期待的人，但孙皓以乌程侯的身份驻于地方的时候，似乎确是才识明断的。为何会突然变为暴君呢？令人不解。我猜测这恐怕是酒精中毒的结果。

若仅是自己饮酒过量也就罢了，孙皓还强迫家臣喝酒，而且规定其量为七升，相当于现在的七合七勺。虽然饮用的大概是酒精度较低的酿造酒，但对于普通人而言，七升已是大为过量。对于皇帝孙皓而

言，这就是其目的。一旦被灌得酩酊大醉，酒后吐真言，孙皓便令侍臣记录下来，于是就出现了逮捕、处死口触帝讳者等残酷的事。

孙皓对有的臣子甚为偏心，但就连他自己也不知道，这种宠爱何时会消失。韦曜起初甚得孙皓欢心，被委以修史等任。他不善饮酒，最多亦仅二三合而已。孙皓知之，特减其量。《三国志》云：“密赐茶荈以当酒。”可见其关心备至。据此，则可知当时茶酒颜色相同。

但这一宠爱并不长久。孙皓欲将己父之传列入“纪”，即专门记载皇帝事迹的史传。但孙皓之父孙和并未曾即位，故韦曜不同意以孙和传为纪。拂逆暴君之意是非常危险的。宴会之上，遂不能以茶代酒，终至捕杀，其时韦曜年70岁。

孙皓的统治被晋终结，天下重归一统。但晋的统一也只是昙花一现而已。还不到四十年就已灭亡，残留下来的一个皇族中人在南京建立了流亡政权，是为东晋，也就是六朝中的第二代王朝。

晋是司马氏篡夺了曹魏政权后所建。魏之所以轻而易举地被推翻，是因为权力过度地集中于皇帝手中，而皇族仅被封为名义上的王，没有兵权。这样，即便皇权濒于危险境地，皇族亦无能为力。晋

吸取了这一教训，给予诸王兵权，但他们为争夺帝位而混战不休，终致灭亡。

教训只是片面的，晋忽略了其他的教训。在晋的体制下，统治者必须是英明的。而晋的第二代皇帝惠帝昏庸无能，在人民饥馑无米下锅的时候，他还反问：“何不食糜？”他像玩偶一般，任人废而复立。据说当他复位回到洛阳之际，宦官曾给他献茶。这也说明茶是适合皇帝的饮料。但据《晋书》，惠帝还洛时乘牛车，随从公卿则徒步而行。皇帝外出时有卤簿（行幸队列）制度，牛车不在规定之内。在天子的卤簿中，士以上的官员须乘车，徒步亦为特例。那么这次的“茶”是否也是个特例呢？惠帝一行在洛阳“哀感流涕”，昏庸的天子就在这样的情景中啜茶而饮。

南北朝时期有一文人名为王褒。中国姓氏的数目远较日本为少，且早先名亦仅为一字。西汉末年，二字名稍见使用，但王莽随即颁布了二名的禁令。《三国志》中的诸英雄如曹操、刘备、孙权等，都是单字名。这样一来，当然同名同姓的人就很多。但有助于改善这一情况的是，中国人在名之外还有字。一般友人之间用字称呼，即便同

名，以“字”亦可区分。但是，同名同姓甚至连字也相同的例子也是有的。

公元前一世纪时期西汉的王褒字子渊，六百年后，北周的王褒亦字子渊。因字多与名在意义上有关联，故同名同字的可能性还是很高的。比如毛泽东的字是“润之”，“泽”通“润”。蒋中正的字是“介石”，盖取其中正如石之意，这个字更为有名。

“褒”字“衣”中有“保”，保指婴儿，尿布称为“緥”，母亲裹婴儿的衣服称为“褒”。“褒”又大又深，让人联想到“渊”。“子”是“孔子”、“孟子”的子，常用于雅士之名，故“子渊”作为“褒”的字非常合适。从前在宫廷中孕育帝王之子的宫女大概会得到类似于孕妇服一样的服装，亦称为“褒”，这在那个时候会被人们称羡，故褒字有赞誉的派生之义。

我们这里说的字子渊的王褒是指西汉的那个王褒，他是位文人，《文选》收录了他的《洞箫赋》、《得圣主贤臣颂》两篇文章。《文选》很早就在日本流传，如清少纳言《枕草子》所云“文谓《文集》、《文选》”，可知《文选》是宫廷之人的必读书。另外，这里的《文集》是指《白氏文集》，亦即白居易的文集。因此，王褒在日本亦有

其读者。但他所写的与茶有关的《僮约》，《文选》却没有收录。或许他自己写这篇文章时，也不觉得其重要，而是视其为游戏之作。

要说到明确的最古老的记述人们饮茶之事的文献，似乎便是王褒的《僮约》。

陆羽的《茶经》里虽然引用了神农的《食经》，但这本书并未留存下来，神农也只不过是传说中的人物。此外，《茶经》中还提到司马相如的《凡将篇》中有“荈詫”的记录，这虽然被认为与茶有关，但到底是否如此，尚难定论。《凡将篇》虽流传至唐代，但其后亦散佚了。

王褒的《僮约》如名所示，是一份僮（佣人）的契约书，列举了佣人必须完成的工作，其中“茶”出现了两次。一次是“烹茶”，茶有“苦菜”和“茶”两种含义，单是这个记录，说的也可能是烹煮苦菜的事情，不限于茶。但“武阳买茶”，却只能说的是茶。王褒居于益州，即现在成都东北的广汉，那里距武阳（今彭山）大约一百公里。如果是苦菜，必须要新鲜，而且苦菜在许多地方都可以种植，在益州的市场上也可以买到。而武阳至今仍是眉山茶的产地。

据《汉书》，王褒是蜀郡人，因益州刺史的推荐而被召至都城。他为什么要写《僮约》呢？其经过大致如此：

王褒在书生时代，从故乡资中出发去成都，途中宿于寡妇杨惠家。寡妇家中有其亡夫所买的奴隶，名唤“便了”。王褒命其买酒，他却说：“大夫（杨惠之亡夫）买我的时候，约定只为他守墓，因此我不能为其他男人买酒。”以此为由拒绝。据说王褒一怒之下，以一万五千钱买下了便了。

王褒为了惩治狂妄的便了，为其制定了苛刻的服务规约，这就是《僮约》。像“晨起早扫”、“食了洗涤”这样从早到晚的各种规定，写满“百役”。掘井、护院、违命笞一百……种种过分的要求令便了惊悔，不禁自怨自艾：“早知如此，当初就应听命买酒啊……”

《僮约》中有很多细碎的做饭的规定，“烹茶”列在最后，由此也可推断这不是苦菜，而可能是茶。《僮约》写道：“牵犬贩鹅、武阳买荼。”宋代的百科全书《太平御览》将该文收到“文部”的“契券”项下，不过这是不是真的契约呢？若为买入的奴隶，恐怕没必要做如此细致的规定。若虐待至死，也是主人的损失。我想这只是文章大家王褒假

定要惩罚骄横的奴隶而作的游戏文字。此文是韵文，契约书中用韵是没有必要的吧。

不过若此事不虚，则此《僮约》不得不说是令人厌恶的文字。折磨弱者，对一个没有反抗能力的奴隶喋喋指责，有什么意思呢？奴隶便了对于亡主可能是十分忠诚的。故主的未亡人邀请年轻的书生入住并酒宴款待，使他十分不满，因此就找借口拒绝买酒。若此推测不误，则便了并非懒惰的奴隶，而是一个可爱的忠仆。

无论如何，《僮约》中“牵犬贩鹅”的对句亦须是买入物品。此一游戏文字的作者选择了“茶”。因有武阳这一地名，故此处的“荼”即指茶。《僮约》中写明了日期是神爵三年（前59），由此可知，四川地区在这一时代已经开始有了饮茶的习惯。这似乎是关于茶的最早的文献了。

既说“买茶”，则当时茶已经成为商品。但只能在产地买到，故大概尚未普及。或者王褒亦有遣奴大量买入并在益州出售以牟利的打算。据《僮约》，我们不难想象，饮茶当在神爵三年以前很久即已开始。

西汉王褒的《僮约》已经明确显示，公元前一世纪，已经出现了饮茶的习俗。此后约二百年的东汉时代，文献中并没有关于茶的明确的记录。陆羽的《茶经》引用了东汉末年华佗《食论》中的话：“苦茶久食益意思。”华佗在中国是名医的代名词，乃至药品的商标会标以“华佗膏”、“华佗丸”的名目。华佗的生卒年不明，曹操以之为侍医，但因其还乡不归，故将其杀害。

华佗是沛国谯郡人，与曹操是同乡。临刑前，华佗欲将一卷书交给狱吏，说：“此书传世，可活苍生。”但狱吏畏法，不敢收。华佗悲愤长叹，只得将医书投入火中，付之一炬，故其术不传。据《三国志》记载，其后曹操爱子染疾，百般医治无效而死，他亦追悔杀了华佗。

书既毁于火，则华佗的著作亦不应留存。故《食论》被疑为伪作，此书现已散佚。此外，传为华佗所著的《中藏经》，亦涉疑伪。

华佗虽说是东汉时人，但已是东汉末期，从此时开始，关于茶的逸事就开始多了起来，出现了“以茶代酒”、“酪奴”、“水厄”等典故。但这些不过是些传闻轶事，即便如此，总比没有任何记载要强。但此

时还没有到品茶作文的阶段，真正赋予茶以价值，创建茶艺体系，仍要等到唐朝陆羽时代。

三国时期割据南方的吴降晋以后，形成了短暂的天下一统的局面。张载正是这一时期的人物。他历任著作郎、弘农郡太守，最后升至中书侍郎，由于忧心乱世，辞官隐退。《文选》收有其《拟四愁诗》。此外，其《登成都白菟楼诗》末尾写道：

芳茶冠六清，

溢味播九区。

人生苟安乐，

兹土聊可娱。

张载是河北安平人，曾游蜀地，其越剑阁时所作《剑阁铭》为世所知。他登上成都的白菟楼，歌咏蜀国亦堪为安渡人生的乐土。在提到橘、鱼、水果的可口之后，他写下了前引的诗句。“六清”见于《周礼》，指水、浆、醴、醇、酱、酏。虽不知这些都是何物，但既称“清”，应是清爽的饮料。诗中说到，蜀地芳香的茶则更胜六清，其美味传于“九区”（天下）。

与张载同时代的左思写有引得洛阳纸贵的著名的《三都赋》，在其蜀都的部分中列举了蜀地名产，其中并没有类似茶的东西。那么张载虽然认为茶的香味满天下，但恐怕尚未能获得公认。

陆羽生平

陆羽传只见于《新唐书》，却未见于《旧唐书》。《新唐书·隐逸列传》“陆羽”条云：

陆羽字鸿渐，一名疾，字季疵，复州竟陵人。不知所生，或言有僧得诸水滨，畜之。

复州竟陵即今湖北天门。天门位于武汉以西约120公里，城旁有天门河。天门河虽非大河，但南下约20公里，即有东流入长江的大河——汉水。城西门外有湖名为西湖。相传陆羽是弃儿，大概就是被抛弃在这样的水边的。

因是弃子，其出生地自然不得而知，生年亦不明。安史之乱后，他于浙江苕溪之滨筑居，开始写作简单的自传。其自传开头云：“陆子名羽，字鸿渐，不知何许人也。”这无疑是仿陶渊明自传《五柳先生传》开头的“先生不知何许人也”一句。

关于其生年，陈彬藩先生（前福建省副省长）在《茶经新篇》中认为是开元十七年（729），浙江省茶叶学会的机关杂志《茶人之家》所载欧阳勋先生的《一代茶圣垂千秋》一文则认为是开元二十一年（733）。两人均未提供判断的根据，但我推测他们的结论有差异，是因为对陆羽自传的阅读和理解方式的不同。

据自传，陆羽长大后，自己卜卦，得“渐”卦，遂以之为姓名。《易经·渐》卦辞云：

上九，鸿渐于陆，其羽可用为仪，吉。

陆羽遂从中择陆为姓，以羽为名，以鸿渐为字。作为弃儿，陆羽的人生起点是最为不幸的，但可能正是这种底层的生活，增强了他对美的感受力。习惯于奢侈生活的贵族恐怕是很难从日常平淡无奇的行为中发现美的吧。

虽不能确定“日常茶饭事”一语从何时开始使用，但陆羽时代的“茶”恐怕还是某种“特别的东西”。在唐朝的先代隋朝，由于大运河的开凿，南方的特产被大量运到北方，茶也是其中之一。唐建国百年后的玄宗时代，茶已经在北方普及。

据说，在陆羽出生的开元年间，泰山灵岩寺的降魔师在坐禅时禁止一切饮食，只有茶例外。据此，则茶似乎是联系圣俗的一种特别的东西。收养弃儿陆羽的是僧人。陆羽自传中的“大师积公”是竟陵龙盖寺的智积禅师。是不是智积捡的陆羽，我们并不知晓，但抚养陆羽的，正是此人。陆羽是在寺院中成长的，我想，这对于茶的命运而言，是非常重要的。因为作为南方嘉木的茶，在唐代和佛门的联系非常紧密。

刘长卿是开元二十一年（733）的进士，比陆羽约长20岁。《唐诗选》中收录了他的七首诗。他作有一首名为《惠福寺与陈留诸官茶会》的诗，“茶会”一语大概初见于此诗。稍迟，钱起亦作有题为《过长孙宅与朗上人茶会》的五言律诗。钱起是天宝十载（751）的进士，《唐诗选》收其诗七首。

刘长卿的诗是在与陈留县官员举行茶会时所作，但其地点却是在名为惠福寺的寺院。而钱起作诗的场所是在长孙氏这一世俗中人的家中，但其对象朗上人则是僧侣。《唐才子传》云：

长卿清才冠世，颇凌浮俗，性刚多忤权门。

其时，世称“钱郎刘李”，钱起、郎士元、刘长卿、李嘉祐并称四大诗人。但刘长卿不以为喜，大言曰：“李嘉祐、郎士元何得与余并驱？”只承认钱起而已。

《惠福寺与陈留诸官茶会》中写道：

因知万法幻，

尽与浮云齐。

诗句中佛教气氛浓厚。但刘长卿本人年轻时，却在道教色彩浓厚的嵩山隐居。钱起茶会诗中提到的朗上人，可能就是当时被誉为名僧的朗然。诗中有“玄谈兼藻思，绿茗代榴花”一句，玄谈是意义深远的哲学讲论，多与老庄思想有关。但在这里，玄谈的对象是名僧，故其内容应当是佛理。且不仅是讲经而已，其言辞还富于“藻思”，即文才。绿茗不用说就是指茶。“榴花”是指称为“榴花天酒”的仙酒。因为是以茶代酒，所以在茶会上并没有出现酒。不论是“万法幻”还是“玄谈”，当时的茶会似乎带有佛教色彩。

被捡来的陆羽在寺院中接触了茶，据说他在寺中曾为智积禅师煮茶。懂事以后，对寺仆的工作又耳濡目染，不假学习，自然习得。生火是连小孩也会干的事。

《三都赋》的作者左思作有吟咏自己两个女儿的《娇女诗》，诗中写道：

心为茶荈剧，

吹嘘对鼎 。

这里描写的似乎是幼女煮茶吹火的情景。左思是三世纪末至四世纪初的文人，其妹仕于宫廷。实际上，左思的两个女儿并无必要做吹火持竹、洒汗烹茶的工作，她们只是游戏而已。但对于龙盖寺的陆羽而言，烹茶就决非是游戏了，而是为了生活必须要做的工作。

龙盖寺大概也会有茶会，那时，陆羽可能即给侍其间。这种文雅的聚会一定对幼年的陆羽有很大的影响。集会中的人，在陆羽看来，简直是另一个世界的人，极为光辉曜眼。

陆羽自传的开头，在“不知何许人”的后面，继续写道：

有仲宣、孟阳之貌陋，而有相如、子云之口吃，而为人才辩。

仲宣是指魏时的王粲，孟阳是指前面提到过的晋人张载，据说这两个著名的文人相貌丑陋。相如是指西汉的司马相如，子云是指西汉

的扬雄，据说同样出身于蜀地的二人均为口吃之人。陆羽虽然自认丑男口吃，但颇以才辩自负。口吃却雄辩，可见其辩锋甚劲。

他九岁学属文。若是士大夫子弟，未免过迟。但陆羽是弃儿，养育他的寺院可能亦只是想将他培养为寺院的仆役。但他聪明过于侪辈，故智积禅师亦欲授以学问。当然，智积只是想将他培养为僧侣，故多教授佛典。

但陆羽对此并不满足，因为他更想学习儒家的经典。陆羽在少年时代是如何知道儒家的呢？可能正是在寺院的茶会上服侍的时候，通过与佛教界以外的文人接触，而获得了相关的知识。对于这个少年而言，佛以外的事物，可能都被当成了“儒”。少年陆羽身处寺院，若从内部的眼光来看，不论何种世界，恐怕大多会让人厌烦。如果把佛、儒对立起来，少年陆羽从心情上，可能会倾向于儒。《自传》记其质问智积禅师：

> 终鲜兄弟，无复后嗣，染衣削发，号为释氏，使儒者闻之，得称为孝乎？

不只是智积禅师，中国的僧侣早已习惯了这种站在儒家立场上的攻击。《自传》续云：

公曰：善哉！子为孝，殊不知西方染削之道，其名大矣！

公执释典不屈，子执儒典不屈。

其后智积对陆羽课以“贱务”，使之洁厕、负瓦、牧牛。念其前途，欲施“矫正”，可谓为爱的鞭策，陆羽谓之“矫怜抚爱”。

陆羽牧牛“百二十蹄”，即三十头牛。尽管少年之身要承担不适的劳作，陆羽的向学之心仍然旺盛，在牛背上以竹写字，继续学习。

智积派来监督的小僧头，因为陆羽的怠惰而对他施以暴力。陆羽不想浪费宝贵的岁月，终于从龙盖寺出走，躲入一家巡回演出的小剧团。陆羽貌陋音鄙，只能本色出演，饰演丑角。此外，他还写剧本。剧团中会写字者甚少，能写剧本梗概的就更为罕见了。《自传》言其“著谑谈三篇”，似对写作喜剧甚为得意。创作戏剧，须体人心。以最低的姿态来表现人所共感，是喜剧的核心。陆羽所具有的与其年龄不相称的丰富的人生经验，对其戏剧的创作一定会有帮助。

有一次，竟陵沧浪举行“酺”的活动。“酺”是一种官府给予百姓酒食的慰劳会，从另一方面看，也可以说一种怀柔政策。在“酺”的同时，举行戏剧表演，地方官也出来捧场。当时，新任竟陵太守李齐物注意到了陆羽。

李齐物是唐的远房宗室。其祖父李神通是唐朝建国元勋，唐代第一个皇帝李渊的堂兄弟。李齐物曾任陕州刺史，后升为河南尹（洛阳的长官），此时左迁为竟陵太守。玄宗时，唐改州为郡。陆羽家乡的复州也改为竟陵郡。州的长官是刺史，此时作为郡的长官，改称太守。安禄山之乱以后，复改为州。刺史和太守可以看作是相同的官职。

当时（天宝五载，746年），朝廷中政争激烈，“口蜜腹剑”的李林甫不断地弹压政敌。随着宰相李适之迁为太子少保这样的闲职，与之素来友善的李齐物亦被远放为湖北乡下的竟陵太守。李齐物是个有些奇怪的人，喜揭人隐私，但为人清廉。或因其性格独特，故对巡回剧团的演员兼编剧陆羽青睐有加，以其聪颖，授以诗书。《自传》云“捉手拊背”，甚是亲密。后李齐物推荐他就学于天门山邹夫子，这使得久欲问学的陆羽终偿夙愿。

此时应该正是陆羽的青年时代。“捉手拊背”，是对年轻人的态度。但他既然能创作剧本，恐怕就不是十三四岁的少年了。依陈彬藩陆羽生于开元十七年（729）说，李齐物新任竟陵太守时为天宝五载，陆羽虚岁十八。翌年，李齐物一党的首脑李适之服毒自尽，其子李霅

迎柩至洛阳，李林甫诬杀之。李林甫为人忌刻，睚眦必报，派监察御史罗希奭到各地追杀被放逐的政敌。邺郡太守王琚被贬江华司马，听到罗杀奭至江华的消息，即自杀身亡。

李齐物不仅只是被贬，他甚至不知何时送命。陆羽或许也会向其献茶。他当然了解当时的政治局势，这个在饮茶的功夫也在等死的人的心理状态，陆羽一定在默默地观察着。

李齐物并没有被李林甫派出的死神打倒，其后他又被中央复用，升为京兆尹。但在竟陵的时期，则是每日如履薄冰。与太守隔茶相对的时候，陆羽应该也在思考着，二者当中谁更幸运的问题。饮着同样的茶的两个人，命运却如此不同。

迫害李齐物的李林甫真的就幸运吗？他汲汲于官位，杀害对手，远放政敌，唯恐他们爬到自己头上去。唐代位阶的特别升迁要依靠战功，李林甫推荐异族将军成为掌握边境军权的节度使，因为节度使立功机会甚多，而异族武将不论如何升迁，也不会威胁到李林甫在朝廷中的地位。安禄山等异族将军掌握权力，正是李林甫猜忌的结果。

李齐物被贬六年后即天宝十一载（752），竟陵又迎来了被贬的官员。这次是礼部郎中崔国辅。崔国辅并不是因为李林甫的猜忌而被

贬。他是被京兆尹兼户部侍郎王珙弟弟的谋反案牵连，而被贬为竟陵司马的。崔国辅与李林甫关系甚密，他竟被贬放地方，是因为李林甫的权力已渐次衰退。杨国忠因杨贵妃受宠而势力渐增，这次轮到李林甫如履薄冰了。正是在这一年，李林甫死了。据说晚年的他总是害怕被刺杀，因而惶惶不可终日。

被贬后崔国辅在竟陵过着优雅的生活，与陆羽也有交游。此时陆羽在邹夫子的门下学问日深，比六年前与李齐物相会时已经进步了许多。且李齐物虽是降职，却任太守，是一州之长，其下是别驾等官员，再下面才是长史和管理治安的司马等官。

崔国辅贬为司马，大概相当于地方警察局局长。与六年前比，陆羽的知识水平提高了，而对方的地位则下降了。作为文人，陆羽和崔国辅的地位是相等的。

陆羽最向往成为自由人。与人饮酒时，意有所适，不言而去，不管别人的疑惑。反过来，一旦与人有约，则必守不渝，“虽冰雪千里、虎狼当道而必行也”（《自传》）。但即便是自由人，也须承担自由人的责任。

李林甫死后三年，也就是崔国辅被贬三年之后，安禄山举旗造反，唐朝陷入混乱。李林甫因害怕出现竞争对手而任异族将军为边境节度使亦是一因。但政争的激烈导致正常政治的缺失，才是大乱的根本原因。

李齐物被贬第二年，皇帝诏求通一艺者，试后登用。这虽是玄宗的意思，但李林甫担心有才能的人物会因此涌现而取代自己的地位。受试者虽经过了诗、赋、论三门考试，但李林甫全部使之落第，并向玄宗报告“野无遗贤”，可喜可贺。此次，杜甫、元结皆在试中。

宫廷之中，杨贵妃渐得宠爱，杨氏一族日益兴盛，比李林甫更为无能的杨国忠继承了李林甫的位置，与安禄山产生冲突。杨贵妃的三个姐姐，各受国夫人的称号，杨氏一族春风无限的时候，有识者已经意识到天下大乱正在临近。

陆羽写作《茶经》的时候，正值安史之乱甫平之际。在经历了大乱的陆羽看来，理想人物的形象是“精行俭德之人”。茶是给这样的人饮用的，这是《茶经》的大前提。

俭德之人

“喝酒不会倾家荡产，饮茶却使人不名分文。”这句话不知典出何处，但我四十年前在台湾就听到过。因酒怠工，损财破家，在日本的典型是小原庄助，但这句话说的是酒的价格的问题。不论是多么昂贵的酒，一人酒量有限，有钱人是不会因此而倾家荡产的。但茶的价格是无上限的。某山某坡，某个高度，某棵茶树某部分的茶叶，再加上采摘的日期、时间、气候等条件，关于茶叶的条件是无限的。若饮此茶，无从计价，所谓“无价之宝”，即英语中的priceless，如欲得手，只好接受对方的开价。开价无顶，那么为茶倾家荡产，亦有可能。

正如一个故事所说，某位先生嗜茶荡产，不名一文。后投于某大茶商，成为品鉴茶等级的专家，勉强得以温饱度日。其品茶定级绝无差误，对于茶商而言，实属难得人才。

中国有一本被拍成电影的畅销书《美食家》，作者是中国作家协会副主席陆文夫，我有缘成为这本书的监译。书中讲到一个苏州的资

本家，以吃作为生存的意义，尽力追求美食的极限。中华人民共和国成立后，他虽一度落魄，但在打倒“四人帮”、改革开放以后，又被授予“美食家”的称号，成为专家，东山再起。这与其说是以艺谋生，不如说是以爱好谋生。在这一点上，两个故事具有相似之处。

但品茶先生果然能被当成是“茶人”吗？陆羽在《茶经》中认为，适合饮茶的是“精行俭德之人”。嗜茶破家，为亲友及他人带来痛苦的人是称不上“精行俭德”的。所以品茶先生不过是专家而已。陆羽认为宜于茶者，绝非此种人。但茶室等表面简陋，内饰以金，示人以俭，或称雅致，是否符合茶之真精神，值得怀疑。

陆羽自传中提到了提拔自己的两个人即李齐物和崔国辅，而友人只举出了释皎然一人。释皎然是陆羽朋友中的代表，因其是真正的茶人。陆羽与皎然相识，是在从竟陵搬到吴兴以后。吴兴即现在浙江省太湖南岸，唐代属湖州。今天的地图上，仍注明吴兴的别名是湖州。陆羽就在流入太湖的苕溪岸边结庐定居。

陆羽的迁移是因为安史之乱。《自传》中轻描淡写道：“至德初，秦人过江，子亦过江。”秦人指陕西人。玄宗皇帝逃跑以后，长安人也大量南迁避难，大概陆羽认为竟陵亦非安全之地，故迁往更南

处。安禄山造反后，玄宗退位，逃至蜀地，而肃宗则于灵武即位。肃宗之弟永王璘在南京附近兴军勤王，诗人李白成为其幕僚。但异母兄弟的肃宗和永王璘不和，因永王不奉诏入蜀，故被视为反叛。知名诗人高适时任淮南节度使，举兵讨伐永王。至德元年（756）十二月，兵集安陆。安陆在竟陵近侧，故当时陆羽的故乡一定是群情汹涌。虽为故乡，但作为弃儿，陆羽在此并无亲属财产，故易于避难，当时陆羽大概不满三十岁。陆羽在吴兴早早就隐居起来，一直活到70高龄，在吴应的时间比在故乡还要长。

唐代的一名诗人在一首题为《竟陵西塔寺陆羽茶泉》的五言律诗中写道：

竟陵西塔寺，

纵迹尚空虚。

不独支公住，

曾经陆羽居。

草堂荒产蛤，

茶井冷生鱼。

一汲清泠水，

高风味有余。

智积禅师抚养陆羽的地方是竟陵的龙盖寺，而西塔寺则大概是陆羽离开龙盖寺以后居住过的地方。支公是东汉三国之际的支谦，或晋的支遁。二人在《梁高僧传》中皆有传，但都无居于竟陵的记载。曾住于此的说法，大概来源于寺院方面的说法。

西塔寺除了曾经有高僧支公驻锡以外，陆羽曾经居此，似亦颇为闻名。其中有陆羽茶泉或称茶井，陆羽曾于此汲水烹茶。从“纵迹尚空虚”、“草堂荒产蛤”两句来看，诗人访问之时，已甚荒残。

上述这首诗在《全唐诗》中被归于裴迪名下，但裴迪是王维（701—761）之友，有名的《辋川集》即是二人唱和的结集。《唐诗选》亦收其五言绝句二首，皆为与王维的唱和。安史之乱后，他任蜀州刺史，与杜甫甚为亲密。显然，他要大大年长于陆羽。

裴迪之访陆羽遗迹，看来似乎年代不合。据《全唐诗》以为底本的统签的《唐诗》中的注，此诗虽见于明杨慎的石刻，但因年代差异，恐非裴迪所作。此注亦收于《全唐诗》中，以示存疑。然诗定有原作者，或自残碑、断简收集此诗时，因作者名似裴迪，故致误读。

实际上，五代后梁武将即有名裴迪者。无论如何，竟陵西塔寺有陆羽茶泉，晚于陆羽的诗人探访遗迹，怀思古人而作此诗，当可无疑。

竟陵出现陆羽遗迹应是在陆羽被奉为茶圣以后的事。竟陵时代的陆羽仍在修习的过程当中，他成长为精通茶道的人应是在战乱中移居到湖州与皎然相会以后的事。陆羽《自传》中云二人是“缁素忘年之交”。缁是黑衣，即墨染的僧衣，素是指普通人穿的白衣。“忘年”是指不受年龄差距的拘束。皎然是缁，陆羽是素，二人的友谊超越了僧俗的界限。从“忘年”来看，两人的年龄应有相当的差距。皎然虽生卒年不明，但陆羽恐怕是更为年轻的一方。

皎然俗姓谢，名昼。据说是六朝诗人、政治家谢灵运的十世孙。谢灵运在诗中引入了自然美的新主题，钟爱山水，与庐山慧远等高僧交游，注《金刚般若经》，是佛教徒。皎然与其十世祖十分相似，文章隽丽，号为“释门伟器”。其传教“莫非始以诗句牵劝，令入佛智”，以诗文为教化的武器。皎然天才似祖，性格则完全相反。《宋书·谢灵运传》言其“性奢豪，车服鲜丽”，并不满于与才能远不相称的地位。皎然于佛典以外，经史子集无不精通，对记载于《宋书》、《南史》中的先祖事迹必定十分熟悉。谢灵运由于性格过激而致死于非命，皎

然定当以之为鉴，修身养性。《宋高僧传·唐湖州杼山皎然传》云：“昼清净其志，高迈其心，浮名薄利所不能啖。”实乃俭德之人。传中也提到他与陆羽是“莫逆之交”，可见他们志同道合，陆羽当是认同皎然的“俭德”的。

某年重阳，皎然与陆羽于僧院饮茶，皎然遂作《九日与陆处士饮茶》五言绝句一首。陆羽虽曾被任为太子文学这一东宫官职，但并未就职。弃官不为者即为处士。将这一称号置于姓和名之间，是中国的习惯。其诗云：

九日山僧院，

东篱菊也黄。

俗人多泛酒，

谁解助茶香?

诗中无疑用了陶渊明“采菊东篱下，悠然见南山”的典故。重阳节有以菊花撒于酒中的习俗，但菊花亦可增加茶的香味。“谁解”一句，即言无人知其奥妙，只有在僧院相对的二人——皎然和陆羽——知道而已。这不仅体现了二人“莫逆”、“忘年”的情谊，也正是陆羽茶道修习的过程。

皎然诗现存470余首。其中有一首《塞下曲》，收于《唐诗选》中。但奇怪的是，陆羽的诗只有一首收于《全唐诗》中。作品是否得以保留，固然与作者的实力相关，但运气也是一大关键。在印刷时代以前的手书时代，抄写下来的数量是有限的，而且即便抄写下来，也不一定就可以留存。晚唐韦庄的《秦妇吟》即是一例。这是一首描写黄巢之乱（875—884）惨状的长诗，十分流行，被广为传写，韦庄亦被称为“秦妇吟秀才”。即便如此，此诗亦竟然亡佚。20世纪初，其抄本于敦煌石窟被发现，方才重见天日。其原因一是由于篇幅过长，一是由于韦庄忌于人言而没有收入到自己的文集中。

皎然的作品得以留存，是由于其文名甚高，死后即有敕命抄录其诗并收入秘书监保存的缘故。前引其《传记》中云：“贞元年终山寺，……贞元八年正月敕写其文集，入于秘阁，天下荣之。”可见其死于贞元八年以前，而陆羽如前所述，大约死于贞元二十一年，这是推测其忘年交皎然较为年长的根据。

重阳日，二人饮茶，当时之诗，只有皎然所作留存下来，陆羽应也有诗，因酬诗应和乃是文人所好。如皎然有一首题为《寻陆鸿渐不遇》的诗：

移家虽带郭，

野径入桑麻。

近种篱边菊，

秋来未着花。

叩门无犬吠，

欲去问西家。

报道中山去，

归时每日斜。

这是一次不速之访的记录。皎然突然想拜访莫逆之友，却不巧没有在家。这首诗无疑是写给陆羽的，陆羽当有应和之作，可能会有入山观景、流连忘返等内容。但他的诗并没有留传下来。

皎然著有诗论《诗式》一书，摘录古人名篇佳句，分为五格、十九体。据其《传记》，在写作过程中，他以诗非禅者之意，故中辍其事。他不仅是作家，也是理论家。与之相比，陆羽的诗恐怕要逊色不少。他虽曾作诗，但未收入文集，故致渐渐散佚。陆羽现存唯一一首诗是题为《会稽东小山》的七言绝句：

月色寒潮入剡溪，

青猨叫断绿林西。

昔人已逐东流去，

空见年年江草齐。

剡溪是自天台山流入杭州湾的曹娥江的上游部分，以景胜闻名。虽距湖州有相当距离，但陆羽似经常出游至此。杜甫年轻时亦游于此地，晋代的隐士戴逵亦居于此。诗中所说的“昔人”，可能就是指他们。后面还要讲到，陆羽至剡溪，除了游玩以外，主要是为了清心洁志。在这里，他自然会缅怀曾经的隐士戴逵。

东晋末年，戴逵以琴技高妙闻名。武陵王闻其名而召之，他对使者破琴曰：“戴安道不为王门伶人！”遂避居于剡溪。其性高洁，以礼自处，虽为隐士，而以放达为非道。他诟病竹林七贤之清谈，斥其乱道。“紫之乱朱，以其似朱也”，是对于模仿前贤的似是而非的行为深恶痛绝。如此守礼隐士，正是陆羽心目中的理想人物。戴逵早于陆羽四百年，不仅是居于同地的同时代的朋友皎然，像戴逵这样前辈的俭德之人，陆羽亦以之为师。正是通过咀嚼从他们身上吸收来的东西，陆羽才能构建茶文化的体系。

在湖州除了皎然以外，陆羽还与隐士张志和交往。张志和是十六岁即明经及第的逸才，虽曾一度为官，但很快即归隐，自称“烟波钓徒”。擅画山水，嗜酒酣饮，击鼓吹笛，挥毫立就，并首创“渔歌子”形式的词。词牌名典出屈原《渔父辞》，“沧浪之水清兮，可以濯我缨；沧浪之水浊兮，可以濯我足”，这是渔父对屈原的劝告。张志和《渔歌子》有五首，其中第一首写道：

西塞山前白鹭飞，

桃花流水鳜鱼肥。

青箬笠，绿蓑衣，

斜风细雨不须归。

“归”这里无疑是说归于官场。而进入仕途，正是当时士大夫的理想生活。其第五首云：

青草湖中月正圆，

巴陵渔父棹歌连。

钓车子，橛头船，

乐在风波不用仙。

钓车子是指钓竿把上挂的丝卷车，橛头船大概是钓舟的一种。其诗歌咏风波之乐，胜于为仙。《西吴记》以《渔歌子》为张志和与湖州刺史颜真卿、陆羽、徐士衡、李成矩等唱和之作。但颜真卿、陆羽等人的作品今已不存。只有张志和之兄张松龄的和诗留存至今。其兄希望俊才之弟能宏扬家声，为其建家，欲其定居，其词曰：

乐在风波钓是闲，

草堂松径已胜攀。

太湖水，洞庭山，

狂风浪起且须还。

这里体现了兄长的担心。宪宗欲求志和《渔歌子》真迹而不得。宰相李德裕亦赞其“隐而有名，显而无事，不穷不达”。

湖州刺史颜真卿

隐士到底以何为生呢？有一点令人挂心。皎然这样的出家人，隶属僧团，所属明确。或为住持，或游方乞食。而张志和则家境殷实，兄为筑室，不会为食所困。然而弃儿陆羽不会有这样的运气。

隐士行俗务，这固然可笑，但什么都不做而能够生存，则更是荒诞。不知指导茶艺是否收费，而提出建议、收取礼金的情况，可能还是存在的。陆羽定有上好的茶叶，仅凭饮茶不能生存，故陆羽可能会将好茶叶赠与懂茶之人，而收取薪、米、盐、菜等生活必需品作为回报。收集良茶，可能就是陆羽的生计。考虑到这点，陆羽现存唯一的诗中提到剡溪就不奇怪了。剡溪是名茶的产地。虽然《茶经》中列举茶产地时未列剡溪，但《茶经》“七之事”条引六朝时期的《异苑》：

剡县陈务妻少与二子寡居。好饮茶茗，以宅中有古冢，每饮辄先祀之。二子患之，曰：“古冢何知，徒以劳意。”欲掘去之，母苦禁而止。其夜梦一人云：“吾止此冢三百余年，卿二子

恒欲见毁，赖相保护。又享吾佳茗，虽潜壤朽骨，岂忘翳桑之报？”及晓于庭中获钱十万，似久埋者，但贯新耳。……

值得注意的事，故事发生的地点是剡县。此外，皎然《饮茶歌诮崔石使君》一诗以“越人遗我剡溪茗”开头，可见剡溪确是名茶的产地。陆羽从湖州远入剡溪山中，正是为了寻求名茶。剡县今名嵊州，至今仍以产茶闻名。茗与茶虽大致相同，但《茶经》中以早采之茶为茶，晚采之茶为茗，而加以区分。陆羽是自尊心甚强的人，俭德的背后，是自尊心的支撑。他的生活并非容易，更缺乏安定。

陆羽写下自传的十年后，湖州来了新任刺史，这就是安史之乱时组织勤皇义军并且以书法闻名的颜真卿（709—785）。他关心地方上虽不至穷乏而生活不定的文人隐士，欲使其获得固定收入。

大概在这个时候很难考虑修撰《地方志》，但颜真卿策划编修了《韵海镜原》这样一部大著作。这大概是从古今文献中搜寻佳句，以韵分类的辞典。清代七十六位学者历时八年编修的著名的《佩文韵府》一百零六卷及《拾遗》一百零六卷卷，规模大概与此相似。说“大概”，是因为颜真卿的《韵海镜原》三百六十卷虽已完成，但并未留存至今。这是一个长期的工作，参加其中的文人会在一段时间内，以报

酬或研究费的形式获得有保证的收入。陆羽和皎然都参与了这一工作的策划。

州长官名刺史，唐代的州常常分合废立，但大体上全国有三百个左右的州。但州也有不同等级，既有左迁官才去的州，也有大家都争着要去的州。苏州、杭州的刺史，甚至与中央的阁僚地位相当。

唐代的州分上、中、下三等，上州刺史三品，中央政府的丞相从二品，各部尚书（阁僚）正三品，各部侍郎正四品上。上州刺史位于阁僚和次官之间。湖州是富庶地区，当然是上州。

颜真卿大历七年（772）九月被任命为湖州刺史，翌年正月赴任，其时六十五岁。此前，他已任阁僚，五十六岁任刑部尚书，封鲁郡公。为人刚直，上司不正，亦严厉弹劾。第二年因反对宰相元载而被贬峡州别驾。如前所述，别驾是刺史的副手。峡州位于湖北宜昌西北。接着，他又任吉州和抚州的刺史。抚州是江西临川。湖州虽比抚州条件好，但颜真卿的内心恐怕仍渴望返归朝廷。

然而另一方面，由于年事已高，他也向往着悠然自适的生活。他虽然在湖州只有五年，但在他跌宕起伏的一生中，湖州时代可谓是最为幸福的时期。他与陆羽、皎然、张志和等文人可以快乐地聚会，以

《韵海镜原》编修会的名义会饮作诗。有时候也和知心的朋友们一起游山玩水。有一次，大家一块去杼山游玩，陆羽于此折青桂花赠颜真卿。皎然之寺及陆羽的住处似亦在杼山。特意赠花说明其时颜真卿并未同行。

群子游杼山，

山寒桂花白。

绿萼含素萼，

采折自逋客。

这是颜真卿一首诗的前半部分。“逋”是逃的意思，“逋客”是指逃世的隐士。诗中的折花者是文雅的逋客陆羽，而“群子”意思相当于“诸君”。

杼山这个地名似乎今已不存，颜真卿的其他诗里还有题为《题杼山癸亭》的诗，其自注云：“亭，陆鸿渐所创。”但其诗中作“三癸亭”，看来“癸亭”是略称。诗云“欻构三癸亭，寔惟陆生故”，可见此亭是颜真卿为陆羽而建。他不仅为陆羽提供了《韵海镜原》编修的工作，还给他提供了居所。三癸亭之名是因癸年癸月癸日建造。颜真卿

湖州刺史任上的癸年只有其到任的大历八年（癸丑年），三癸亭应为其年癸卯月癸亥日建。赴任之初即造此亭，值得注意。

三癸亭大概是颜真卿以私财所造。作为隐士的住处，未必豪华，但借《韵海镜原》编修之名，用公费建造的可能性也是存在的。公费私费是我们现在的感觉，唐代公私之分可能并不那么严格。颜真卿的政敌元载最后被处决，其财产甚多，仅胡椒即有八百担。

州刺史应有保护高名之隐士、文人的职责。隐士、义人在刺史辖区穷迫而死，刺史亦颜面无光。但各人在文化上的投入当然是不一样的。颜真卿自己就是个大文士，所以对于文化事业远比他人热心。这是陆羽的幸运。而《茶经》已在上元二年（761）完成，这在陆羽的自传中列举自己的著作时已经提到。这早于颜真卿赴湖州任十年，所以颜真卿可能早已读过这本书，并引起他的共鸣，故其在赴任初期，就迅速地为陆羽建立了三癸亭，以表达对他的敬意。

《韵海镜原》完成时，当然会有贺宴。在这次风雅的聚会上，作为主人的颜真卿作了一首五言律诗，但今已不存。然而和其诗韵的皎然的诗仍然留存下来。皎然的诗文奉敕留存，这与颜真卿任湖州刺史

时的帮助有关。对于颜真卿与陆羽的友谊他当然是非常了解的。这首《五言奉和颜使君真卿修韵海毕州中重宴》写道:

世学高南郡,

身封盛鲁邦。

九流宗韵海,

七字揖文江。

借赏云归堞,

留欢月在窗。

不知名教乐,

千载与谁双。

据说颜真卿是《颜氏家训》的作者颜之推（531—590？）的后裔。颜氏原为琅邪人，南迁仕于南朝，居江陵。“世学高南郡”指的就是此事。第二句是指颜真卿本人被封为鲁郡公一事。皎然极赞《韵海镜原》编修之功，广集资料，乐在其中，千载无双。

唐代的诗歌经常重收于两人甚至多人的诗集中，所以很难判断到底是谁作的诗，我且称之为“徘徊诗”。《全唐诗》中有一首诗同收于颜真卿和皎然的诗集中。在颜真卿集中题为《僧皎然赠》，在皎然诗

集中题为《奉和颜使君真卿与陆处士羽登妙喜寺三癸亭》。使君是指地方长官。一首诗同收各处，是因为在同一地方所作，分不清是谁的作品。从皎然诗的题目可以看出，这首诗也提到了陆羽。

境新耳目换，

物远风烟异。

倚石忘世情，

援云得真意。

以上是这首长达二十二句的诗中的一部分。颜真卿当时全国闻名，安禄山叛军进攻洛阳，河北官员望风而降。唯平原太守颜真卿和其从兄常山太守**顏**杲卿高举勤王之旗，奋起反抗。城破后杲卿力尽被俘，引至禄山前，犹骂其反叛。颜真卿独守空垒，奋力抵抗。次年放弃了平原郡，急行至凤翔的行在所，朝见肃宗。一族之悲，举世怜之，国民英雄，举国颂之。

颜真卿孚于人望的另一原因是对抗权臣，决不妥协。安禄山之乱前，在中央政府一路不断升迁的颜真卿被流放为平原太守，原因是为杨贵妃同族的宰相杨国忠所憎恨。那么为何遭受憎恨？那是因为他不愿阿谀奉承之故。

颜真卿驰参凤翔的行在所之后，被任命为宪部（原刑部）尚书，又兼御史大夫，这是一个要职，相当于法务部长兼检察总长。但半年后，又因言语不和宰相之意，被调到外地任冯翊太守，后历蒲州（山西）、饶州（江西）、升州（江苏）地方职务。宰相与其说是嫌恶他，毋宁说是害怕他。

颜真卿曾弹劾武部侍郎崔漪醉酒上朝，谏议大夫李可忌朝会不肃，这两个人最后被贬职。肃宗长子广平王李俶（即后来的代宗）为收复长安，率二十万大军从凤翔出发时，步行走出木马门乘马，因门内除皇帝以外皆须下马。而侍从长管崇嗣先于广平王上马，被颜真卿弹劾。为此，肃宗向他解释说："朕儿子每出，谆谆教诫之故，不敢失礼。崇嗣老将，有足疾，姑欲优容之，卿勿复言。"于是把奏状还给他。

颜真卿还指出，在长安收复后的告庙文中，没有写上皇（退位后留于蜀地的玄宗）之名。肃宗以其为名儒，深达礼体。长安太庙毁于叛军，颜真卿上奏说："春秋时新宫灾，鲁成公三日哭。今太庙既为盗毁，请筑坛于野，皇帝东向哭，然后遣使。"但未被接受。《旧唐书》有"宰相厌其言，出为冯翊太守"的记载。大概大家都在想，眼下就要

返回长安了，有这么一个喋喋不休的人跟在身边，实在难受吧。别说宰相，也许就连肃宗也会拿他没办法。

虽然新旧《唐书》的《颜真卿传》中都说太庙遣使之请未被接受，但两书本纪中皆有肃宗行哭礼的记载：

上素服向庙哭三日。

因此他的意见实际上还是被采纳了。

颜真卿所重的无非是礼法，例如不得带酒上朝，廷宴喧骚，乃至祝文守式，礼仪尊典，都是为了遵守礼法。

因为是在行在所，万事都比在长安时来得疏略。凤翔的宫殿非常简陋，远远比不上长安太极宫、大明宫和兴庆宫。长安的宫殿本身便静肃宽广，环境森严，即使干咳一声，也都能听见。而凤翔的行宫大概是由刺史官署临时改建而成，本来就不是举行庄严的仪式和朝会的地方，自然言行举止便较为随便。非但礼仪，文书、仪式等一切从简。非常之际，难以责备，大家一定是这么认为的。

与之相反，颜真卿似乎以为，正是在这非常时期，才更应该控制涣散的人心。涉及费用之事，固可从简，但正礼守式，无关费用，必须遵守。

从凤翔时期的颜真卿的态度，似乎可以隐隐约约地窥见他与茶的关系。

在豪华的场合是不饮茶的，只有在简陋狭窄的地方才饮茶。正因为如此，才需要守礼。肃宗云其“深达礼体”，正是谓其守礼之严。礼体驰坏，则全局皆崩，不仅仅关系到国家体制和政治，个人的人格亦会堕落。兹事体大，莫有甚者。但颜真卿虽如是想，宰相重臣们却对他敬而远之。

被疏远而在地方任职两年多以后，颜真卿又复归中央，任刑部侍郎，较之左迁之前的刑部尚书，下降了一级。但仅过半年，由于为肃宗信赖的宦官李辅国所憎恨，又左迁蓬州（四川），且并非州的长官刺史，而是次官长史。李辅国担心已退位的太上皇玄宗复位，故将之由兴庆宫迁到太极宫。兴庆宫靠近长安西面的春明门，经春明门上朝的官员经常向上皇问安，故李辅国特意将玄宗迁到与外界隔离的太极宫。此时颜真卿率百官问上皇起居，李辅国以其非己类，左迁其官。

宝应元年（762）十二月，颜真卿重返中央，任户部侍郎，很快又升为刑部尚书。但在任不到四年，由于与宰相元载对立，又被外放。此时已是代宗时期，代宗的宠臣元载令各部长官的上奏须通过宰

相奏闻，其目的是将对自己不利的上奏搁置起来。颜真卿对此举表示反对，元载自不愿让颜真卿这样的刚直之士在中央担任要职，故于永泰二年（766）将颜真卿处放陕州（湖北），后经吉州、抚州二任，而到湖州刺史任上。

大历十二年（777），元载伏刑，颜真卿再还中央。而此时他已经经过了十一年的地方官生涯，其中最后的五年是在湖州刺史任上。回到长安以后，他历任刑部、吏部尚书，最后官至太子太师。但是，在我看来，他最好的时光是在湖州时期。他从湖州还归长安时已经六十九岁了。刚直的颜真卿大概决意继续在朝廷为国为民效劳，此后直至七十七岁，为国家壮烈捐躯。他没有在湖州同交心之友陆羽、皎然一起隐居，真是令人遗憾。

不过，我总觉得陆羽所创的茶文化的体系，颇受颜真卿人格之影响。颜真卿在凤翔行在所展示的是与茶之“俭德”同道的理想。他在赴任湖州之初，即为陆羽建三癸亭，这不是意味着颜真卿也将茶的理想等同为自己的文人理想呢?

颜真卿任平原太守时，集清河、博平两郡之军，在堂邑大败安禄山叛军中的袁知泰部。其后，北海（山东）太守贺兰进明亦举勤皇义

军，颜真卿遂将自己的功绩全部让给贺兰进明，此举史家评为“宽厚”。颜真卿让功于贺兰进明，其目的大概是期待各地义军继起。为他人而引身相让确为“俭德”，但让功给根本没有参加堂邑战斗的贺兰进明，实在是“过度”的俭德了。俭德用“过度”来形容并不相称，只是那种让功的行为构成了一种象征。

“过度”非常适于描述颜真卿的理想，然而过度太多，又使其理想与现实出现矛盾。对于颜真卿本身而言或许无所谓。平原的部队为了实现太守的理想而战，似乎辛苦劳累也还顺理成章，但清河和博平的部队本非颜真卿属部，却因他的让功而所得恩赏极薄。

颜真卿左迁不断，恐怕与他的这种“过度”的俭德有关，因为他的理想拒绝与现实妥协。

颜真卿的经历很辉煌，但他是个特殊的人物，在现实世界中的存在感很薄弱，只有在书和茶的世界中，才能映衬出他的清晰形象。从他的书法中我们可以强烈地感知他的存在。我们知道他和陆羽的交友，而感觉到他将其理想寄托在饮茶的过程中。

喜爱书法的人都知道颜真卿的《麻姑仙坛记》，这是他在抚州刺史任上的作品。《八关斋会报德记》署名为“前抚州刺史”，故为其转

任湖州前的作品。赴任湖州之前，颜真卿曾到过洛阳，并作《与蔡明远帖》。从此时的书法作品中，可以感受到与茶结缘以后的颜真卿的心情。

北京故宫博物院藏《竹山堂连句》，据说是颜真卿于大历九年（774）春三月所誊写的湖州潘氏竹山书堂联句会参会者的联句。亦有人认为这不是原本，而是宋人的临本。在十八人的联句中，开头的是颜真卿的两句："竹山招隐处，潘子读书堂。"紧接着是陆羽的诗句："万卷皆成帙，千竿不作行。"对于在湖州隐居的陆羽而言，颜真卿任刺史是一件大事。参加《韵海镜原》的编修，促使陆羽考虑"诗和语言"的问题。从古今诗中集其名句，以韵分类，是一种解析文学作品的工作。《韵海镜原》现已不存，无法知其形式，但可据类似的《佩文韵府》类推。如将李白的《早发白帝城》的承句"千里江陵一日还"分为三个部分："千里"、"江陵"、"一日还"，分别按最后一字的韵目分类，归入"纸"、"蒸"、"删"三韵。"里"分在"纸"韵当中，同韵还有与"紫"、"指"、"裹"、"美"、"耻"等同韵字相关的复合词，如曹植《洛神赋》中的"淑美"、李白《送别诗》的"称美"等词语。

陆羽通过茶追求生活的美，这是一种人格化的把握，也就是综合把握的方式，依赖于直观。而颜真卿分配给他的任务则是一种分析的工作，这种从细部入手的工作方式和陆羽以前的工作方式是不同的。这可能更加磨砺了陆羽的审美意识。

皎然的五言排律《春陪颜使君修〈韵海〉毕东溪泛舟饯诸文士》云：

研精业已就，

欢宴惜应分。

作为编修的一员，陆羽当时也应在东溪的船上。

《韵海镜原》是颜真卿年轻时代起的夙愿。在赴湖州任前，他已经收集了大量的资料，进入整理阶段。被选入编修工作中的十几名文士在东溪泛舟欢宴，召开送别会。这里既有陆羽这样的本地文士，可能也有远地招聘来的文士。编修既毕，不得不分别了。不仅编修工作结束了，颜真卿也不得不离开湖州了。因致其左迁的元载伏诛，他重返中央的障碍已经清除了。元载醉心权术，已经忘记了自己权力的来源，专横日甚，这使代宗亦感不快。最后，元载被以反逆的罪名逮捕，于大历十二年（777）三月处死。其妻子及同党亦被诛杀。只有与

其深相结托的王缙，因年事已高而被贬谪。这个王缙就是早逝的大诗人王维的胞弟。他是有名的佛教徒，同时也以受贿闻名。同年九月，颜真卿复任刑部尚书，离开了湖州，时年六十九。他虽以陶渊明为理想，但现实中不能归隐田园，而湖州时期可能是与理想最为接近的时期。颜真卿有一首题为《咏陶渊明》的诗：

张良思报韩，

龚胜耻事新。

狙击不肯就，

舍生悲拖绅。

呜呼陶渊明，

奕叶为晋臣。

自以公相后，

每怀宗国屯。

题诗庚子岁，

自谓羲皇人。

手持《山海经》，

头戴漉酒巾。

兴与孤云远，

心随还鸟泯。

末茶兴亡

当我在云南省西双版纳傣族自治州勐海县到傣族民家访问时，亲眼目睹了一种奇妙的泡茶法。

这种方法是将刚从茶树上连枝一起折下的茶叶在火上稍微烘培一下，再加入热水淹泡，做法相当豪爽。虽然试着喝了一口，不过因为听说是茶，所以才觉得像茶的味道。

人类早期感受茶的味道时，大概也是采用这样的饮茶方式吧。从云南到老挝、缅甸北部的这片区域，似乎有些地方会将茶叶当作蔬菜一样食用。

那么，陆羽当时喝的是什么茶呢？想必是以抹茶为主吧。中国在三国时期以前，好像就是直接用茶叶煮水喝。这跟现在傣族人的喝茶方法没有什么区别，只是当时的茶叶是在日光下晒干后储藏起来。王褒的仆人到武阳买茶，想必就是这种茶叶吧。魏晋以后，据说普遍的

做法是将干燥的茶叶压制成固定的形状，即所谓的“饼茶”。饮用时将饼茶打碎、煎炒、炙干，再用臼捣细。这分明就是抹茶。当然，把茶叶直接煮水饮用的方式也继续存在。只是隋唐以后，即进入七世纪之后，抹茶逐渐成了主流。

在陆羽的《茶经》中，列举了四饮：椗茶、散茶、末茶、饼茶。椗意为“粗”，椗茶则大概是与“屑茶”同类的茶。散茶是指与固形茶相对的叶茶，品质优于椗茶。将饼茶捣碎成粉末，盛放在瓶缶之中，大概就成了末茶了。但是，直接将叶茶而不是饼茶捣制成粉末，似乎也可称之为末茶。末茶取粉末的“末”字命名，而日本则强调捣制成粉的过程，将之称为“抹茶””或“挽茶”。以下为了行文方便，我们姑且统一写作“末茶”吧。

据记载，末茶在唐代是主流，而在如今中国，末茶却已绝迹，完全不见踪影了。日本至今则仍有末茶。原本从中国传入，如今在中国已经灭绝而在日本依然留有的东西，其例子屡见不鲜，末茶便是其中一种。

末茶在中国被淘汰的最大原因，大概是明洪武二十四年（1391）下令罢造团茶，改为直接进贡叶茶。据《明史·食货志》的记载：

旧皆采而碾之，压以银板，为大小龙团。太祖（洪武帝）以其劳民，罢造，惟令采茶芽以进……

制造团茶需要耗费相当的劳力。以勤俭朴素为要的洪武帝，恐怕原本就不喜欢团茶。虽然标榜以节省人民劳力为由，但无疑其原因在于团茶与皇帝的趣味不合。

虽然笼统地称作团茶，但当时的固形茶与唐代已有很大的区别，这是陆羽始料未及的。倘若陆羽能够看到宋元的团茶，恐怕会将其作为违背茶道之物而大加评判吧。

宋代向朝廷进贡的团茶，价格非常昂贵，以致有人因之而随即倾家荡产。

即便同是固形茶，唐代的饼茶如前所述，经捣碎成粉末后固制成形，而宋代则将茶叶研磨成粉末。与捣碎相比，研磨后的茶叶粉末更细。经过研磨而制成的茶称为“研膏茶”。据史料记载，粉末需使用银板压制成形，银板上有圆形龙纹的模子，压制后的茶便称作“龙团”，其大小不一而足。

宋朝是尊崇纤细的时代。在文学上，相对于唐诗之雄浑风格，宋诗则显得精致。宋朝历代皇帝文化修养都很高，特别是北宋末年的徽

宗，在绘画和书法上的造诣可谓是超一流的。宫廷中聚集着趣味极为考究的人。不消多说，这些人的舌头肯定对茶的味道非常敏感。

研磨过的茶叶比捣碎的茶叶更细，这是人尽皆知的道理。然而，磨细的茶叶其味道是否因此更为上佳，恐怕未必。蒸青过的茶叶称为“膏”，将之研磨成粉，即为“研膏茶”。据宋代文献记载，“研膏茶”于唐贞元年间（785—805）由建州刺史常衮首先研制而成。而据新旧《唐书》的常衮本传，他在贞元以前便已去世。陆羽的晚年正值贞元年间，他在生前是否知道研膏茶不得而知，但研膏茶最早产于福建，唐代时似乎还不怎么普及。唐灭亡之后的短暂一段时期，福建处于地方割据政权南唐的控制之下。南唐于开宝八年（975）降宋，因此向宋朝宫廷进贡研膏茶，当是此后的事情。

随后，茶的制作日趋精良。据说到了唐朝末年，福建产制“蜡面茶”并向朝廷进贡。大概是因为这种茶制成固形，有着像蜡一样光滑的表面吧。不过，也有别的说法认为在烹煮这种茶时其表面像蜡一样熔化，故得此名。由于蜡面茶是贡品，因此必定是上等好茶。福建的贡品有橄榄和蜡面茶，而据记载，到唐末时贡品中已无橄榄，只剩下蜡面茶。

不久，又出现了比蜡面茶更好的茶——“龙凤茶”。在福建产茶区，辟出特别的地域，命名为“北苑”，专门栽培茶树，生产用于进贡朝廷的茶叶。自然，所选地域的土壤和日照等条件都是最好的。那里所出产的最上等茶叶，都要用龙凤的模型压制成团茶。

据记载，龙茶进奉给天子，天子再将龙茶赐给亲王、长主（天子的姊妹）及宰相。其他皇族和重臣则赐予凤茶。

然而，比龙凤茶更上乘的团茶又出现了。与苏轼、黄庭坚、米芾并称宋代四大家的书法名家蔡襄（1012—1067）在任福建路转运使（掌管租税运输的官员）期间，创制了“小龙团”并进贡给朝廷，这种茶深得宋仁宗的欢心。

蔡襄为福建仙游人，对茶产地非常熟悉，著有《茶录》一书。在他从福建上调中央任职右正言后，不时被仁宗召见咨询茶的事情，所以《茶录》也采用向天子奉答的形式。仁宗驾崩后，蔡襄这本著作出版，后来他又亲自订正了其中的错误，将内容刻在石上。大文豪、历史学家兼宰相欧阳修（1007—1072）随后为之作序。这篇序言提到，宋仁宗格外喜爱小龙团，就连辅政宰相这样的重臣也得不到小龙团的赏赐。只有一次赐给了中书省和枢密院（宋代称之为“二府”，乃政府

的最高机构）的正副长官各四人，且每府仅得一个。二府八大重臣只得两个小龙团，可见仁宗确实非常珍重爱惜这种茶叶。

结果，一个小龙团被分成了四份，每个人能分到的不过是极少的一丁点儿，但却成为每个人的传家宝。获赐的八个人中，没有人当真把茶叶碾碎调饮。而是每逢宾客来访，便毕恭毕敬地取出来，供人观赏而已。这就是“传玩”，即手手相传，顺次鉴赏。

只供用手抚摸把玩，这便不能称作是“茶”了。茶是品饮之物。宋朝皇帝可将小龙团研磨成细末，欢心调饮，而对于得到赏赐的重臣而言，小龙团却不再是茶了。

欧阳修在《归田录》中也提到，两院曾获赐共分一饼；无论出价多高，都不可能得到小龙团。茶已经不再成其为茶，而成为珍宝了。

茶成了珍宝，这是有违陆羽的夙愿的。他认为茶适合于俭德之人。朴素的人与茶的本色相近。因此，将蒸青的茶叶研磨成粉末，未必就一定好于捣碎的茶叶。确实那种茶的粉末更细，但却很可能失去了质朴的本色。蔡襄在《茶录》中还记述道，宋代的饼茶多“以珍膏油面”，增其光泽。另外，贡品茶中掺有微量的龙脑（南方龙脑树的汁液），以增其香。这恐怕又剥夺了茶的“真”。而掺进异果香草，则更

为恶劣。蔡襄对此提出批评，对这种趋势予以批判。这么说来，他所创制的小龙团茶中，应该不会掺杂其他异物。

这与陆羽的观念不谋而合。在唐代，也有用葱、姜、橘皮、茱萸、薄荷等煮水后添加到茶中饮用的方法。陆羽曾感叹这种风气尚未能停止。只用于品饮的茶方可称作茶。

蔡襄懂得这个道理，于是创制了纯粹的小龙团。这样做倒也不错，只是小龙团变成了用钱都买不到的珍宝，有人即使偶尔得到了却舍不得品饮，这终究也很难说是真正的茶道。

小龙团已贵为传家宝，然而元丰年间（1078—1085）“密云龙”面世，夺走了小龙团茶中第一的宝座。随后不久，密云龙改名为“瑞云翔龙”。

不过，到了徽宗大观年间（1107—1110）又出现了“御苑玉芽”、“万寿龙芽”、“无比寿芽”这三种茶，比“瑞云翔龙”更胜一筹。随后在宣和二年（1120），转运使郑可简创制出“新龙园胜雪”，夺走了头把交椅。这样下去真可谓无穷无尽也！

“新龙园胜雪”的原料制作过程是，去掉经过精挑细选的熟叶的外皮，只取其芯细细一缕，将之放入清泉中浸泡，使茶缕变得白如银

线。单凭上述这些，你一定会惊叹这种茶有多么了不得，不由得垂涎三尺。然而，再重新细读一下其制作方法，我总觉得无论如何这么做是不是太过分了。

靖康元年（1126），金兵攻陷宋朝首都开封，将钦宗及其父亲、已退位的徽宗一同带回北方，宋朝灭亡。钦宗之弟赵构南逃，不久定都临安，重建王朝，这便是南宋。中国的北半部分归入金的版图，南宋仅保全了淮河以南的地区。之前的王朝与南宋相区别，被称为北宋。

北宋灭亡的原因之一，在于新法与旧法之间的党争削弱了国家的活力。但是，为何会出现新旧两法之间的党争呢？这是因为由于国家财政困窘，就所应采取措施的不同而划分成两大派别。再追问一句，为何国家财政会陷入困境呢？其原因纷繁复杂，但奢侈成风的宫廷生活却也难辞其咎。奢靡的作风有各种各样的表现，而贪得无厌地搜集“龙凤茶”、“小龙团”、“瑞云翔龙”、“御苑玉芽”、“万寿龙芽”、“无比寿芽”、“新龙园胜雪”等上等好茶，且为此不惜血本，这种态度可谓与亡国之苦果不无关联。这是违背了陆羽俭朴之教诲的报应。

北宋末年政府实行了“茶纲”，所谓“茶纲”是指大规模地运送进贡的茶叶。纲即是大量货物的总称。人们对“纲”深恶痛绝。这是“花石纲”所招致的恶果。

中国原本需将南方丰富的物资运往北方，以维持整体的平衡。粮食需要这么调运是无可奈何的做法。茶叶也早已成为生活的必需品。“小龙团”等顶级贡品，其数量非常少，而大多数茶纲本来也应该是普通老百姓使用的廉价物品。然而，徽宗这位艺术家皇帝，却执意要在黄河流域的首都开封欣赏到江南的自然风光，于是便下令搜罗北方所没有的、产自江南的名木、名花、奇岩、珍石等，将其运送到北方，这便是“花石纲”。

奇岩中最珍贵的，当数取自陆羽等人的故乡太湖湖底的石头，即太湖石。北宋时期还没有炸药，因此要从水底将岩石切断并吊运上来，实在是非常艰难的事情。为了这种非生产性的劳作，官府动员了民间的劳力。逐片地剥去茶芽外皮的工作，其艰辛程度绝不亚于采运太湖石。

“纲”乃专供宫廷之御用，因而运输队伍极为飞扬跋扈，所过之处无不给当地民众带来极大痛苦。于是民怨沸腾，纷纷酝酿着起义造

反。《水浒传》的故事，正是以这样的时代为背景。

到了南宋，首都位于南方的杭州，且深知前代奢侈无度的代价，因此颇为低调收敛。

一般认为，将茶传入日本的人是平安初期的僧人永忠（743—816）。在此之前，也许遣唐使和留学生会把茶当作中国的特产少量带回日本，供家人和朋友尝试品饮。而据说在唐长达三十五年的永忠，念念不忘要把唐文化移植到日本，遂将茶树的种子或树苗随身带回。

空海、最澄渡唐时期的遣唐大使藤原葛野麻吕完成了使命回国，永忠就便乘船与之同归，于延历二十四年（805）回到日本。最澄也同船返回，而空海则在长安逗留。此前，在长安的宿舍西明寺附近，永忠向初来乍到的空海讲述了三十五年的在唐生活，并给予他各方面的建议。两人可能会有这样的对话：

——我欲带回茶树种子，因为日本国内尚无茶树。

——如此甚好。

据《日本后纪》记载，嵯峨天皇弘仁六年（815），大僧都永忠在近江的崇福寺献茶。这是四月发生的事情，六月天皇即下令，在畿内、近江、丹波、播磨诸国种植茶树，每年向宫廷进贡茶叶。永忠归

国十年后，所种茶树当已蔚然成林。《凌云集》收录了嵯峨天皇所作的《夏日左大将军藤冬嗣闲居院》联句：

吟诗不厌捣香茗，

乘兴偏宜听雅弹。

此外，被认为是东宫时代的淳和天皇在同时期所作的《夏日左大将军藤原朝臣闲院纳凉》一诗中有这样的联句：

避景追风长松下，

提琴捣茗老梧间。

他想到了兄长天皇的联句，将茶与琴赋入诗中。从这些诗中可以看出，虽然当时喝的是末茶，但制茶时并没有研磨，而是采用捣的方式。若据《类聚国史》记载，这首诗是“弘仁五年四月，幸左近卫大将正四位下藤原朝臣冬嗣闲院……天皇染翰，群臣献诗”时所作，那么其时间是在永忠献茶一年以前。

平安朝宫廷人嗜茶，这也反映在其诗文中。嵯峨天皇在答最澄《奉献诗》的诗中写道：

羽客（长有羽翼的仙人）亲讲席，

山精供茶杯。

在同一本《文华秀丽集》中，收有锦部彦公的《题光上人（僧光定）山院》的五言律诗，最后两句是：

相谈酌绿茗，

烟火暮云间。

菅原道真也咏道：

烦懑结胸肠，

起饮茶一碗。

不过，饮茶的嗜好似乎尚未传到宫廷以外。在菅原真道的建议下，日本废止了遣唐使，而流传至日本的唐风余韵便逐渐消退，原本基础薄弱的饮茶也在不知不觉之间日渐衰微。

茶在日本再度流行，应归功于荣西（1141—1215）。他曾两次渡海赴宋，第二次是从后鸟羽天皇的文治三年（1187）起前后大约五年。当时中国处于南宋时期。日本各地的茶园肯定也都荒芜了。大概荣西重新带回了茶树种子和树苗吧。

从平安初年永忠回国，到源赖朝建立镰仓幕府的前一年荣西归来，岁月流逝了三百八十六年。

永忠归国的时候是唐贞元的最后一年，正巧也是人们推断的陆羽去世的同一年。质朴的茶风在那个时代蔚然兴盛，平安朝的宫廷人士亦是如此，田园牧歌般的捣茗声，声声入耳。此后，中国的茶风发生了很大的变化。宋朝的历代皇帝对茶叶“精”无止境的追求，产生了以“新龙园胜雪”为最高峰的许多绝代茶品。这是过度的追求，在这个过程中，俭德之心丧失殆尽。

可以说，北宋便是亡于这种奢靡的心态。南宋必定对此进行了反省，不会像前朝一样索求无度。北宋时期有许多关于茶的著作问世，而南宋则没有什么重要的茶书。南宋虽不至于恢复唐代的质朴，但与北宋相比，应该有所返璞归真。荣西便是在这样的时代背景下渡海到达南宋，拜访了茶的产地浙江的各个寺庙。

荣西参谒了天台山万年寺的虚庵怀敞禅师。当年陆羽为了寻访名茶，曾数次到过剡溪这处天台丛山怀抱的地方。后来怀敞禅师移居天童山，荣西亦随同前往。

天童山也是道元参禅过的寺庙。几年前，我曾到访此处，当时建起了一座全新的道元纪念碑。不过这座寺庙与荣西的渊源也很深。荣西回到日本后，还送来日本的名木，供寺庙修复千佛阁使用。天童山

位于明州，陆羽曾记述道，浙东数越州的茶最佳，其次为明州。不过，这个地方所出产的太白茶，到了元朝才变得非常有名。

荣西掌握了在尊崇朴素之风的禅寺品饮朴实的南宋茗茶的方法，回到日本。

当饮茶在日本日渐式微之际，正值中国北宋所谓的狂乱时期。就像为了避过这段时期的奢靡之风一样，到了荣西才引进安详而富含深意的茗茶。由于佛教已经渗透到平民之间，荣西所带回来的茶风便不会像平安时期那样后继乏力，乃至消亡。

南宋灭亡，随后是延续不到一个世纪的元朝，紧接着是汉族所期待的明王朝的建立。这是1368年的事情，时逢日本的南北朝时代——南朝为长庆天皇，北朝为后光严天皇。

与蒙古族建立的元朝相比，汉族人建立的明王朝并非截然不同的政权。从历史上看，明朝也继承了元朝的一些特点，常常显露出元朝的某些性格。明代人具有尚武的精神，尤其蔑视个性的软弱。明朝是重农主义的国家，排斥商业。农民可以穿着丝绸，而商人则不得如此。

朴素受到尊崇，而奢侈则遭受敌视。必须排斥北宋式的风气——徽宗皇帝所代表的艺术考究。

知道了明朝的这一基本风气，那么也就能够理解朝廷为什么会废止了末茶，取而代之以叶茶作为贡品了。他们希望回归到饮茶的初期，连唐人陆羽的时代也要超越，更遑论北宋了。茶叶直接煎煮后品饮，这种极为质朴的品饮方式成为主流，重新流行起来。

到了明朝，末茶便在中国衰亡了。而在这段相当于足利时代的时期里，荣西当年从南宋寺院带回日本的末茶，逐渐流行起来，迎来了黄金时代。

末茶在中国正要走向衰亡，而恰恰是这个时候，却在日本开始盛行，真是有点讽刺意味。

下诏与末茶诀别的明太祖洪武帝朱元璋是一位出身于社会最底层的人物。他既不是像隋文帝和唐高祖那样的贵族，也不是像宋太祖那样的军阀。虽然与汉高祖刘邦颇为相似，但刘邦尚且是沛县亭长这样的低级官吏，而朱元璋相传原是乞丐。正因为如此，他对末茶才会有这样的果断之举。也许他还对宋徽宗时代那样追求高雅品位的风气深恶痛绝呢！

自陆羽在世时起，末茶便逐渐高级化，日益远离普通民众。正是有鉴于此，陆羽才不得不强调“俭德”之精神。

袁高（726—786）是唐代一位很有骨气的政治家。据《新唐书》记载，安史之乱后，唐德宗担忧京畿田地抛荒，令各道献上耕牛，委托于京兆尹（首都长官），欲将耕牛分给拥有五十亩以上田地的人家。对此，袁高奏请道，拥有田地五十亩以下的人家才是穷人，应将耕牛分配给他们，每两户共用一头。德宗从善如流。袁高历任京畿观察使、韶州刺史、给事中等职，死后追封礼部尚书。《全唐诗》中仅收录了他的一首《茶山诗》。起首两句是：

禹贡通远俗，

所图在安人。

禹贡是《书经》中的一篇，是中国最古老的地理志，所述内容为天下租税贡赋之事。这两句诗的意思是说，古代圣人之所以指定进贡物，为的是民众生活的安定，而后世的帝王却失去其“本”。忘记了原本的精神，反而由于征收贡赋而陷万民于赤贫之中。

袁高举茶为例。为了进贡茶叶，人民荒废了农耕，痛苦地采摘茶叶，而朝廷的使者则不断催促。这便是：

选纳无昼夜，

捣声昏继晨。

整夜都能听到捣茶声，这是为了制作末茶进贡朝廷。

袁高是陆羽同时代的人。两人年龄相仿，袁高逝世在前。他感叹贡茶令人民疲敝不堪，全诗以“丹愤何由申”一句结尾。

陆羽应该读过这首《茶山诗》。

袁高在《茶山诗》中，以一句“日使万姓贫”，表达了对进贡茶叶成为一项制度后所带来后果，即贡茶之弊的愤慨。

这与茶道中的“贡茶”意义完全不同。茶道的贡茶是一种比赛，指品饮不同味道的茶，然后辨猜茶的味道，决出胜负。具体而言，这种游戏是将三种茶各包四服，先分别喝掉各一服。十二服中饮了三服，还剩九服。然后再加上另外一种茶，凑成十服，供大家品饮竞猜。相传孔子的弟子子贡是闻一知二的人，即推理的高手，因此他取名为“贡”。贡茶又名“十服茶”。

唐的“贡茶”，“贡”乃“贡品”之意。由于是向天子进贡，因此非得要上等的茶不可。必须以最快的速度，把最好的茶运送到长安，据说其绩效事关地方官的仕途。

在陆羽所居住的湖州及其西北相接的常州之间，是名茶的产地。吴兴西北方向二十多公里是长城县（今长兴县），县内顾渚山是著名的产茶地。从此处再向北沿着太湖进入常州，到达义兴县（今宜兴），有名茶阳羡茶。

据《苕溪渔隐丛话》记载，陆羽看到这些地方所产茶叶冠绝各方，因此进言“可向皇上推荐”。常州刺史李栖筠听闻此言，遂向朝廷进贡茶一万两，这便是贡茶的肇端。如果这段记载属实，那么陆羽也需对贡茶负有一部分的责任吧！陆羽当时的想法一定是很纯粹的，认为如此绝妙的茗茶，无论如何也要献给陛下品尝，因此才提出进言。然而，一旦将贡茶成为政绩考核的重要标准，事态便陷入狂乱的境地。地方官为了升官晋爵，挥鞭驱赶民众采茶。这是一种夫役，民众拿不到工钱。他们可能还宣讲道，你们该觉得采摘贡茶是一种光荣的义务。酷吏层出不穷，不少民众只好选择逃亡。袁高在《茶山诗》中写道：

我来顾渚源，

得与茶事亲。

顾渚山设有贡茶院（制茶工厂），袁高曾到这里亲自参加过茶的生产，因此对实际情况非常了解。

贡茶从大历五年（770）才开始，但茶向精致高级化的发展，则从这个时候便已经露出端倪。而另一方面，茶的平民化也在向相反的方向推进。一斤的茶叶中才能挑选出一钱的高级茶，与碎茶相比真是千差万别。

唐朝政府从建中三年（782）起开始课征茶税。此后茶税又几经废立。向奢侈品征税是理所当然的，而将日常生活必需品纳入税收范围则实在是苛政。茶具有奢侈品和必需品的双重属性，因此，茶税便免不了反复废立。

到了宋代，像前面所述那样的茶的高级化永无止境，而励行朴素之风的明太祖实施新政，脆弱的末茶则不堪一击，彻底灭绝。

“一击”这样的形容确实恰如其分。实际上，在此以前就有散茶，即蒸青后干燥的茶叶，用热水冲泡饮用。但散茶有臭青味。到了明代，主流的制茶法首先将茶放在锅里炒，使冲泡的茶更好喝。有人认为这也是导致末茶走向衰落的一个原因。在广东、福建等华南地区当

时似乎还零星残留有末茶，但不久也消失了踪影。纵观历史长河，名噪一时的“新龙园胜雪”也不过就是南柯一梦。

寻觅名茶

陆羽为寻觅名茶，想必遍访了各地。他从竟陵迁居湖州，恐怕也是由于湖州附近出产名茶的缘故吧。

被尊为贡茶之始祖的顾渚茶，其产地便在湖州辖区内。这里的茶用于进贡可能最初是在唐代，但在地方志中可以见到记载，这里的茶在五世纪的南朝时期已经用于进贡。

顾渚山距离湖州只有一天的路程，因此陆羽一定经常前往。他在《茶经》中写道：

> 野者上，园者次；阳崖阴林紫者上，绿者次；笋者上，牙者次；叶卷上，叶舒次。

野生茶最佳，因此只能自己四处寻找。阳崖是指日照良好的山坡，但也不能终日遭受曝晒。最理想的是附近有树林，有适宜的树荫遮挡。

湖州顾渚山的上等好茶称作“紫笋茶”。色紫，形状像竹笋，故为最好的茶。

陆羽的莫逆之交皎然有诗题为《往丹阳寻陆处士不遇》。唐代的丹阳县在今江苏省镇江市南部，距离湖州颇远。这首诗讲的是，皎然来到这里，听说陆羽在此，虽有寻找却未能相遇。皎然可能是为所属教派办事，来到这里。而陆羽一定是为了寻访名茶而逗留在丹阳。

丹阳这个地方当时住着诗人皇甫冉。他生于甘肃，因喜欢丹阳而迁居至此。他原本过着悠然自得的生活，后因张九龄举荐，走上仕途。其弟皇甫曾也是颇有名气的诗人，也住在丹阳。皎然写有送别皇甫曾返回丹阳别墅的诗。皇甫兄弟与陆羽也交往甚密。

皇甫冉写过一首题为《送陆鸿渐栖霞寺采茶》的五言律诗：

采茶非采菉，

远远上层崖。

布叶春风暖，

盈筐白日斜。

旧知山寺路，

时宿野人家。

借问王孙草，

何时泛碗花?

栖霞寺也写作“棲霞寺”，是坐落在南京摄山山麓的一座古寺，经后世重修，现仍保存完好。栖霞寺背后的山多出产草药，因能“摄生”，故名为摄山。

“茏”是出现在《诗经》、《楚辞》里的植物名称，字典里解释为“茜草”。其叶与竹相似，茎圆小，汁呈黄色，可作染料。从这首诗来看，茏似乎是很容易采到的草药。

而茶则不然。采茶需要攀越层层山崖，有时还不得不借宿农家。经历千辛万苦所采得的茶，恐怕只能用“王孙草”形容了。王孙草本是牡蒙的别名，这里可以理解为只是对珍贵植物的形容。

丹阳位于湖州和南京之间。想必陆羽和皇甫冉曾在此相遇。

《唐诗选》中收有皇甫冉的三首绝句，其中有一首题为《曾山送别》的七言绝句：

凄凄游子若飘蓬，

明月清樽只暂同。

南望千山如黛色，

愁君客路在其中。

曾山所在何处不详，而这首诗是诗人送别谁的也不甚明了，不过理解为送别陆羽也不奇怪。寒地艾蒿，到了冬天则根尽脱，球状花絮随风飘散。读罢此诗，陆羽为寻觅名茶而四处流浪的形象便浮现眼前。

皇甫冉历任无锡县尉、王缙（王维之弟）的掌书记，后成为右补阙（天子的顾问），出使江表（江南），卒于家中。他在五言绝句《送陆鸿渐赴越》的序文中写道：

君自数百里访予羁病，牵力迎门，握手心喜。

从序言来看，这首诗是其他时期的作品，而且可能是皇甫冉晚年所写。

皇甫冉之弟皇甫曾比其兄早三年进士及第，官至监察御史，名气与其兄长不相上下。皇甫曾有一首题为《送陆鸿渐山人采茶回》的五言律诗。有些版本没有“回”字，这么一来，意思就变成“送陆羽出去采茶”；如果是前者，则是送陆羽在附近采完茶回湖州的诗。

千峰待逋客，

香茗复丛生。

采摘知深处，

烟霞羡独行。

幽期山寺远，

野饭石泉清。

寂寂燃灯夜，

相思一磬声。

诗中将陆羽形容为山人。既非僧侣，亦非道士。虽然也可称为“隐士”，不过隐士给人的感觉是结庐静修的形象。而陆羽虽说隐栖在三癸亭，却时常出门寻找名茶。名茶数山崖野生者为最佳，因此陆羽专门踏进深山探寻。称他为山人是再恰当不过了。

陆羽所著《茶经》共十章，其中第八章篇名为“八之出”，正是论述茶叶产地的部分。

在第八章的最后，陆羽写道：“其思、播、费、夷、鄂、袁、吉、福、建、韶、象十一州未详，往往得之，其味极佳。”

对奢侈和精致的追求无以复加的北宋时期，茶以福建出产的为多。出产顶级贡茶的北苑，位于福建建安（今建瓯县）东部凤凰山的山麓。然而，在陆羽的时代，此处仍属“未详”之地。

当时福建还不是人所熟知的茶之产地。为觅名茶而云游四方的陆羽，也未曾踏足此地。

皎然有一首诗题为《送清励上人游福建》。往来于湖州和福建之间的人不少，想必陆羽得到的福建茶便是这些人送给他的吧。

在陆羽的时代，一定还没有希望考证茶的原产地的想法，茶被笼统地称作“南方嘉木”。

关于茶的原产地，有两种观点。一种认为产于长江和湄公河上游，也就是四川、云南，另一种观点则认为是中国东部至东南部地区。也有人认为这两种说法都正确。英国人曾经提出茶原产于印度的阿萨姆。1826年在阿萨姆发现野生茶树，于是便有此一说。然而，这种说法的前提是，印度人原本没有喝茶的习惯，茶树只可能是野生的。但是，印度人喝茶至少在十七世纪的文献中就有所记载。在大英博物馆的植物标本室里，存放有东印度公司所属的外科医师塞缪尔·布朗（Samuel Brown）和爱德华·巴尔克利（Edward Bulkeley）二人于1698—1702年在印度的马拉巴地区所采集到的茶树。印度似乎在相当早以前，便从中国移植茶树。因此，阿萨姆原产地说的影响逐渐淡薄。

陆羽旅途中没有探寻茶的原产地，而是为了寻找名茶。从陆羽及其友人的诗文中可以了解一部分他曾游历过的地方。可以推定，陆羽不曾踏访《茶经》第八章产地条目中那些记述“未详”的地方。不解风雅的现代人，如果说要进行茶之旅，怎么也想去探寻茶的原产地吧。

1987年，在我访问北京期间碰巧遇到了中国茶叶学会名誉理事长吴觉农先生。吴先生生于1897年，当时大家正好为他举办了九十华诞暨从事茶叶工作七十周年的庆祝。

按中国的说法，吴先生过完了“九秩大庆”。先生是浙江上虞人，原名为“荣堂”，年轻时因立志为振兴祖国农业而献身，故改名为“觉农”。浙江省中等农业技术学校（现浙江省农业大学的前身）毕业后留校担任助手，后于1919年考取浙江省教育厅的官费留学生，东渡日本，到静冈县的茶叶试验场实地学习。

原本向全世界出口茶叶的中国，由于印度和斯里兰卡茶的兴起，国内茶业衰退。再加上政治的腐败和政局的动荡，衰退进一步加剧。

茶本由留学僧人永忠和荣西从中国带回日本，而吴觉农先生却不得不赴日研修茶叶，他一定感到非常遗憾。据说吴夫人也在大约同一

时期来日本留学，学习丝织品。她与吴先生一样，没有进入学校而是到工厂实习，学习古代从中国传来的丝织技术。

留学期间，吴先生撰写了两篇相当长的论文：《茶树原产地考》和《中国茶业改革方准》。前者是对阿萨姆原产地说的反驳，虽然流露出民族主义的情绪，却也不乏科学的论据。现在，针对中国原产说的反驳说法几乎毫无影响力了，但在当时的日本也存在民族主义倾向的学说，认为在中国传过来以前，就有野生的茶树了。据说这对年轻的吴先生造成了很大的刺激。

吴觉农先生从日本回国的时间是1922年，《茶树原产地考》在同年的《中华农学会报》上发表，距今已有六十六年了。在北京一家茶业公司的接待室，我见到了九十岁的先生。我冒失地问道："茶树的原产地在中国，那么具体是中国的什么地方呢？"先生毫不见怪，笑容满面地作答：

我认为是四川……

吴觉农先生把自己所著的书签字赠送给我。书名是《吴觉农选集》，这是为纪念先生九十寿辰而由上海科学技术出版社结集出版的。编集委员会在序文的末尾写道：

衷心祝愿吴先生老当益壮，年逾“茶寿”！

那么究竟何谓“茶寿”呢？经询问，才知道是指一百零八岁。草字头是两个十，即二十，下半部分可念作“八十八”，加起来便是一百零八岁。

《吴觉农选集》共收文章六十一篇。关于四川原产地说，分别在《四川茶业史话》和《中国西南地区是世界茶树的原产地》两篇文章中展开。这两篇文章均发表于1978年，与五十多年前的《茶树原产地考》相比，论述得更为详尽。

周武王以太公望为军师，于公元前1050年前后灭殷商。据《史记》记载，在发动征讨的前夕，周武王犒劳来自西土的兵将，号召赠戈。文中列举了各民族的名字：庸、蜀、羌、髳、微、纑、彭、濮。蜀人肯定是从四川远道而来的部族。他们大概不会两手空空地到来吧。

《华阳国志》中有关他们以茶为贡品献给周武王的记载，但这件事在《茶经》中并无交代。吴觉农先生在论文的开头提到这一点之后，便展开其论述。《华阳国志》成书于四世纪，而所记载的事情却是关于公元前1050年殷周革命的故事。

有学者认为，殷商灭亡的原因在于酗酒。我们在博物馆看到的殷代青铜器，几乎都是酒器。周灭商后，担心将来自己也会因酒丧国，于是对国人发布了戒酒令。在当时的诏敕集《书经》中，有篇《酒诰》，相传为周公所作，里面提到：

越小大邦用丧，亦罔非酒惟辜。

这是对酒的祸害进行严厉声讨。接着记述道，对群饮者严惩不贷，抓捕后送至京城，“予其杀”。大概是由于殷人嗜酒过度，周人竟然用死刑禁酒。若果真如此，则必须另有东西可替代酒。

吴先生考虑到了“以茶代酒”的可能性。在讨伐殷商的时候，蜀等八个部落向周献茶——这段四世纪的记述，正与这种可能性相对应。

吴先生的论文并不只是停留在这样的文献推理层面，他还以气象和植物学的科学根据为基础进行了阐述。不过这一部分的专业内容过于艰深，在此从略。

第二篇论文则将范围从四川扩展到中国的西南地区，论证了该地区是世界茶树的原产地。仔细想想，其实四川、云南的划分，主要是为了行政上的方便。植物是不会受限于这种界线的。这篇论文在中国

茶业学会于云南省昆明市召开的研讨会上发表，比《四川茶业史话》更为专业。

包括蜀地在内的中国西南部地区是茶树的原产地，这一点大概陆羽也曾作过推测吧。不过，我们并没有可靠的证据，证明他曾到过蜀地。陆羽的活动中心在湖州，周边的名茶不少。对他而言，寻访名茶比探索源头更为重要。

是否到过当地暂且不表，陆羽对四川的茶倒是非常熟悉。在《茶经》中，他对剑南道的茶进行了排名。

唐朝的“道”虽然在不同的时期稍有出入，但最早全国被划分为十道。道大于现在的省。不过，道并非行政区划，而是监察区域。剑南道包括剑阁以南的四川全境及云南省的一部分。昆明当时叫昆州，也在剑南道中。

陆羽推断，剑南道的茶以彭州出产的最佳。其后顺次为绵州、蜀州、邛州、雅州、泸州、眉州、汉州。书中附有相当详细的注释，例如陆羽指出，蜀州青城县丈人山所产的茶与绵州的不相上下。出产最上等好茶的彭州位于现彭州市附近，成都以南约六十公里。倒数第二

的眉州位于如今的眉山市，紧邻着最上等茶的产地彭州。现在的彭山州市和眉山市之间，相距不过十数公里。

1980年4月，我在从成都到乐山市的途中，经过了彭、眉的产茶区。在《中国的历史》第二卷开头，我把当时的体验记述下来：

> 当我在四川省旅行，从成都去峨眉山的途中，经常看到茶馆的招牌。茶园、茶社、茶庄、茶铺等，名字五花八门，却都是喝茶的去处。与其他地方相比，我感觉四川的茶馆特别多。
>
> 乡间的茶馆边上，大多长着枝繁叶茂的大树。究竟是先有茶馆再种树，还是先有树再开茶馆？我在车里百无聊赖，想着这个问题……

根据当时的备忘录，从成都南下到乐山市车程为四个小时。据说清明（4月5日）前后采摘的茶叶是最好的，那天是4月24日，刚刚过了采茶的最盛期。

1987年4月8日，正好在清明后，我踏访青城山。从成都向西北方向出发，前往因都江堰而闻名的灌县的西部，路上只需大约一个半小时。茶田随处可见。这里正是陆羽所说的蜀州青城县丈人山。从其环

境氛围来看，俨然一派道教本宗圣地，不过现在已经完全成为旅游景点了。国内游客似乎比外国游人更多。

青城山是中国著名的方士张道陵和范长生等人所隐栖之地。比陆羽年代稍晚的方士杜光庭也曾到此修行。

有这样一句俗语：“剑阁天下险，峨眉天下秀，青城天下幽。”然而，青城山如今何幽之有？它已淹没在一片拉游客乘轿的喧嚣声中。

丈人山大概得名于这里的道观丈人观。曾在此地做官的南宋诗人陆游（1125—1210）有诗名为《丈人观》或《题丈人观道院壁》。山上另外还有长生观、储福观等。储福观是唐睿宗之女玉真公主修行之处，陆游在此游览时留下了诗篇，其中有两句是：

绿蘚封茶树，

清霜折药花。

我时隔七年分别拜访的乐山和青城，位于成都南北不同方向。以成都为基点，测量两地之间的距离，大约是二百公里。

这两个地方似乎完全不同，但从地图上可以看出，这两个地方都在岷江边上，一川相连。

乐山市东部的凌云山是青衣江和大渡河汇入岷江之处，在河的东岸雕刻了一座巨大的弥勒佛菩萨的座像。这座巨佛高七十一米，超过了巴米扬的石佛，是全世界最大的佛像。从唐代开元初年开始雕刻，至贞元十九年（803）始告完成，大约用了九十年。完工那一年是日僧空海入唐的前一年，正值陆羽晚年。

对于古人而言，有河川通汇的土地一定会感觉比实际的地理距离更近一些。各地物产也可以经由水路运输。岷江在宜宾附近汇入长江，再经泸州市和重庆市，进入三峡。

陆羽在湖州修建居所，也许其行踪所至仅限于江南地区吧。然而，因为有长江的水路相连，他应该感觉到四川并不遥远。虽然后人认为陆羽并没有到过福建和四川，他对福建的茶“未详”，却能对四川的茶详细划分等级。

不过，对于陆羽所评定的等级，从唐代起便开始引发异议。有人抱怨陆羽遗漏了邛崃山脉的蒙山所产的名茶。蒙山位于连接青城山和乐山的岷江以西，在名山县西部，是一段绵延至雅安县的山峦。雅安县即雅州，陆羽对该地出产的茶评价并不高。乃至有诗为此打抱不平，其大意是，假使陆羽公正的话，世上第一的茶当数蒙山茶。

陆羽去世后，白居易（772—846）在三十五岁那年，吟作“茶中故旧是蒙山”的诗句。“故旧”意指过去熟悉亲切的东西，因此是不可或缺的。这句诗与“琴里知音唯渌水”相对。茶数蒙山好，琴以渌水佳，山与水相对。

蒙山之巅是五座似莲花一般的山峰。其中最高峰是上清峰，其余诸峰分别是菱角、毗罗、井泉、甘露。山上有天盖寺、永兴寺、千佛寺、静居庵等古刹。在蒙山顶上所采摘的茶，称作“蒙顶茶”。

关于蒙顶茶有一个传说。后汉的甘露普慧禅师在蒙山的顶上栽下了七株茶树。人们将其唤作“仙茶”或“汉茶”。

蒙山山顶始终雾气笼罩。据说一年当中雾天就有二百八十天到三百天。据记载，一年的日照时间只有一千小时左右。蒙山的山顶被特别称为“蒙顶”，此外其他地区也都全部是茶的产地。蒙顶茶全部进贡给长安的朝廷，陆羽也许只是品尝过蒙顶以外地区所产的茶。

陆羽是处士，即隐居不仕之人。不管陆羽多么努力希望遍尝各地茶的味道，恐怕也有处士所求之不得的茶吧。

甘露普慧禅师在蒙顶上所栽种的七株茶树，据说直到清雍正年间（1723—1735）仍然存在。那么，甘露普慧禅师的茶树是从哪里移植

而来的呢？对此，有广东说、福建建溪说、峨眉山说等各种说法，甚至还有认为蒙山本身就是中国茶树的发祥地的说法。吴觉农先生在《四川茶叶史话》中提到，不少探寻茶之起源的人都来到蒙山进行调查。蒙山即便不是茶的原产地，也一定是极早期的移植地。

茶树王

西双版纳位于中国云南省南部，与老挝和缅甸接壤，是众多少数民族集居的地区。其中尤以傣族为多，因此西双版纳现为傣族自治州。

听说那里是产茶地，我便计划从昆明飞过去。从昆明出发，搭乘螺旋桨飞机大约一个小时，便到达思茅。

思茅是清朝末年根据中法商务专条所开放的商埠。英法两国在此设置了领事馆，但由于生意惨淡，不久便关门大吉。虽然原先是以采购茶叶为目的，不料运输成了问题，只好作罢。

从思茅坐车大约四小时，便来到西双版纳傣族自治州的首府所在地景洪县。当地人把这里称作Che Li。元朝时设置徹里军民总管府，明朝改为车里军民府，清朝设车里司，民国时期成为车里县。虽然“徹”和“车”的音调不同，一个是第四声，一个是第一声，但都是念

CHE。不过，民国初年的地图，则在车里下面标注了“江洪”。当时英国人所绘地图，把这里称作Kang Hung。

清初在这里设置车里宣慰司，一度成为该地区的中心。不过到了雍正十三年（1735），政府首长便改驻思茅，这里成了普洱府思茅厅车里司。

旅行前我查阅了古文献，发现这里有许多与诸葛亮有关的地名，如诸葛营、诸葛池、诸葛井、诸葛寨、孔明山、孔明塔、武侯营等。

诸葛亮在北伐曹魏前，向南用兵。这是对蜀国南方的诸民族进行以宣抚为目的的作战。

“七擒七纵”这个著名的典故，说的是孔明与南方民族的首领孟获交战，七次将之生擒，又七次放回的故事。最后，孟获感叹“明公天威（您具有如上天一般的威力）”，心悦诚服。

这是诸葛亮采纳了马谡 “攻心为上，攻城为下；心战为上，兵战为下”的进言的结果，这是非常杰出的策略。而刘备等人却认为马谡夸夸其谈，称之“言过其实”，对他心存警戒，乃至告诫诸葛亮“马谡不可重用”。不过，诸葛亮采纳了马谡的进言，对南方民族进行“攻心”战，

且屡试不爽，终于让孟获心服口服，为日后北伐扫除了后顾之忧。然而，在北伐征战中，因其违反军纪，诸葛亮被迫挥泪斩马谡。

从成都飞到昆明，再转机到达思茅，我作为一个旅人，不禁对一千七百六十多年前诸葛亮竟然向南远征至此感到非常惊讶。

我读清末的《续云南通志稿》，在这部洋洋洒洒的大部头著作接近末尾的“古迹”项下，看到有关宁洱县“茶王树”的记载，便在上面画线做了记号。书上说，武侯诸葛亮在宁洱城南的六座山上，各埋放了一样东西，例如在攸乐山上留下了铜锣，在莽芝山上放置了，在革登山上埋下了马镫。这六座山均是茶的产地。其中莽芝山上有巨大的茶树，为其他五座山上的植物所不及。那就是“茶王树”，相传是诸葛亮所栽种的。

我在当地听到的是，没有“茶王树”，而是“茶树王”，且地方也不在宁洱（普洱府所在地），而是在勐海县。但不管怎么说，似乎云南南部有很多巨大的茶树。而据阮福的《普洱茶说》的记载，六大茶山的名称为倚邦、架布、嶍峩、蛮砖、革登和易武。

4月11日我到达西双版纳，13日离开，只逗留了三天两夜。听到我这个行程安排，当地人歪着脑袋说：“14号开始就是泼水节了呀！”

傣历中雨水的节气，即4月20日左右是新年，由于闰月闰年的关系，这个时间也有所变动。新年最引人注目的活动，便是互相之间“泼水”。

相传很久很久以前，火魔王劫走了七个女孩。女孩们用长头发绞死了魔王，回来后互相泼水，洗掉身上黏附的血迹。据说这便是“泼水”习俗的由来。

互相泼水大概是一种消灾辟邪的仪式吧。丝绸之路上也有类似的活动，唐代时传到长安，成为盛行一时的“苏摩遮”。“苏摩遮”又称“乞寒泼胡”，据说为的是祈祷寒冷。只有天气真正变冷，四季正常更迭，对作物才是最理想的。但由于这个活动流行过广，且奢华过度，八世纪初被宰相张说奏请禁止。

若与植物密切地比邻而居，你就能够切身感受到水有促进植物复苏和生长的力量。泼水仪式的发祥，或许也与这样的认识有关。

为了观赏泼水节，人们蜂拥来到西双版纳。而我却安排在泼水节开始前离去，恐怕多少有点儿奇怪吧。

但我此行的目的，是为了看看采茶时节的西双版纳，尤其是想对“茶树王”一探究竟。

景洪县西边是勐海县，这里因产茶而闻名。县的中心有规模颇大的茶厂。茶树王就在勐海县的南糯山上。

我乘坐汽车，从铺砌的公路进入山道，直到前行无路。我们以步代车，沿着山坡向下走。最近可能因为茶树王也成了一种观光资源，山坡上还铺了一段石阶。周围都是茶树，以树身高大者居多。妇女们背着箩筐，正在采摘茶叶。有一些茶树看起来颇有年岁，还有一些则像老梅树那样身上长着苔藓。茶树王是这些茶树中的代表。

茶树王的枝上挂着一块牌子，上面写着“国家重点保护文物”，大概相当于日本的“指定天然纪念物”。茶树王高5.48米，树幅为10.9×9.8米，树干周长4.34米。树龄达八百余年，在北宋末年南宋初年就有了，相当于日本保元、平治之乱的时候。

南糯山高1800米，人们说山中的茶树王究竟是野生的还是人工栽培的，很难作出判断。也有人说可能是半野生的。虽然已有八百多年的高龄，茶树王至今仍然抽绿。

我围着茶树王，在树下转圈。

泼水节时穿着民族服装的妇女们现在换上了务农装束，正忙碌着采摘茶叶。当地的妇女擅长劳作。《三国演义》中，就描述了这样的

场面：蛮王孟获之妻祝融夫人骑着卷毛赤兔马，手提八尺长标，背插五口飞刀，活捉了张嶷和马忠。似乎这个地方“巾帼不让须眉”的女子不在少数。

南糯山出产优质的茶。据介绍，在1982年全国名茶评比会上，南糯山所产的茶叶“南糯白毫”被推举为全国名茶之一。

云南到处都有树高5米以上的茶树。据说，在勐海县的巴达大黑山（海拔1900米）的原始森林中，还有比南糯山的茶树王更巨大的茶树。由于地处人迹罕至的密林深处，普通人无法轻易接近。而南糯山的茶树王就在公路和民宅附近，正好适合供游人观赏。相传诸葛亮在莽芝山所栽种的“茶王树”，一定比茶树王更大。

对于茶树来说，日照很重要，而如果还有其他的巨树为之提供些许树荫，便更理想了。陆羽称之为“阴林”。南糯山上发挥“阴林”作用的树或许便是樟树。樟树和茶树夹杂在一起，生长得非常繁茂。

由于我缺乏民族学的专门知识，分不清在茶树王附近采摘茶叶的妇女属于哪个民族。这里是傣族自治州，我想她们是傣族人吧。但向傣族导游姑娘一打听，我才知道自己猜错了。行政区划的名称一般冠以代表性的民族名称。例如，新疆是维吾尔自治区，但新疆境内除了

维吾尔族外，还生活着哈萨克族、吉尔吉斯族、塔吉克族、蒙古族、回族等十多个民族。导游告诉我说，现在正在我们面前采茶的妇女，是哈尼族人。

在云南省境内，哈尼族的人口与傣族差不多，可能比傣族稍多。只是西双版纳傣族人更多。与之相邻的东北部的江城、红河等地区，则以哈尼族居多，自治州和自治县均冠以哈尼族的名称。

除了茶树、樟树以外，南糯山上随处可见水冬瓜树和天料木（天料木属乔木）。据说这些树木是哈尼族所栽种的。这两类树都比樟树高。就这样，哈尼族过着与树林为友的生活。那么能够想出食用树叶，或将树叶泡水饮用的，恐怕应该是这样的人吧！

中国作家协会副主席冯牧先生在云南长期生活，是值得信赖的“云南通”。几年前，冯牧送给我《滇云揽胜记》这样一本云南纪行的著作，我读之爱不释手。书中有专门的篇章描写了西双版纳哈尼族的采茶风情。身穿红白条纹民族服装的哈尼族姑娘成群结队地一起劳动。头发上戴着的银饰，闪闪发光。不过，我所看到的并不是一群群的姑娘，而是穿着黑色务农装束的年纪稍长的妇人，一个个分散地挨

着茶树采茶。完全不是姑娘的样子。也许明天就是泼水节了，姑娘们都在忙碌地做着准备吧。

根据冯牧的形容，姑娘们采茶时灵巧的双手快速操作，简直“让人眼花缭乱”。她们双手从一棵茶树移到下一棵茶树上，就像一群蝴蝶穿梭在花丛中。

说到蝴蝶，云南可真是蝴蝶的宝库。明代大旅行家徐弘祖（1586—1641）在《徐霞客游记》中，记述了云南大理泉水边上的蝴蝶奇观：四月初大树绽放出如蝴蝶一般的花朵，吸引了成千上万只真蝴蝶到来，从树上一直绵延到泉水水面，形成了一道蝴蝶“悬崖”。冯牧在书中提到，他在西双版纳沿着澜沧江（湄公河的上游）溯流而上，亲眼看到过这样的蝴蝶盛景。对此，徐宏祖用“五色焕然”形容，而当地把这种现象称作“蝴蝶会”。冯牧看到这个奇观之后，在南糯山又看到年轻姑娘们采茶，于是便想到将身穿民族衣裳采茶的女孩子比作“一群蝴蝶”吧。

观赏了茶树王之后，我们便动身前往勐海县的茶厂。

刚刚采摘下来的茶叶一筐筐地运送到茶厂，工厂的人当场称重，并用现金付款。背着箩筐来到茶厂的人，许多都是少年。傣族导游姑

娘替这些少年解释说道：“今天是星期天，不用上学。”也有几个年长的妇女在场，但始终不见年轻姑娘的身影。泼水节对于她们的重要性，在此可见一斑。

勐海茶厂所生产的茶一般称为“普洱茶”。在建有机场的思茅以北大约五十公里，有一个县叫普洱县。不过，那里却并不产茶。“普洱”现在是县的名称，在清代却是府名。思茅原本和西双版纳一带，都属于普洱府管辖。因此，这些地方所产的茶，都叫做普洱茶。据《云南志》记载，唐代时当地住民已经用椒姜、桂等具有香辛性的植物与茶叶混在一起烹煮，饮用所得的茶水。这是原始的饮茶方法，不是“制茶”的过程。为了能够销售到云南以外的地方，才开始出现制茶的工艺。

普洱茶中有一种称为“紧压茶”的种类。将蒸青过的茶叶放入模具中压缩。碗形的称作“沱茶”，方形的称作“方茶”。圆饼形的则称为“饼茶”或“圆茶”。饼茶出口到东南亚，也有一小部分供应给国内的藏族。黑色的心形茶称作“紧茶”。与饼茶相反，大部分紧茶供应给藏族人饮用，而只有一小部分出口到东南亚。据说以前还有球形的，称作“团茶”，最小的像乒乓球，最大的与人的头部一般大小。

大的团茶称为“人头茶”，过去用作贡品。所选用的茶叶自然是最上等的。现在已经不再生产了，中国农业科学院茶叶研究所仍保存有清代的几个人头茶。这些人头茶是过去故宫所收藏的，压制工艺精良，不但形状保持完好无损，连品质也没有发生变化。

据说清代紫禁城的习惯是，夏天饮用浙江的龙井茶，冬天则饮用普洱茶。

四川成都也是如此。而云南的茶厂，红茶的产量更多。即使从中国茶整体的出口量来看，红茶的出口量也远远高于包括乌龙茶在内的绿茶。虽然在日本流行中国茶的时候，主要是乌龙茶，但其数量也不及出口到欧美的红茶。我所参观过的工厂的仓库里，堆满着包装好的红茶。然而，虽然有大量红茶出口，但在欧美却很少看到以“中国红茶”为名的茶叶。原来是和其他茶叶相混合，成了大吉岭茶了。

红茶是经过发酵的茶叶，而乌龙茶则是半发酵的茶叶，也可以认为乌龙茶介于红茶和绿茶之间。

普洱茶属于红茶的一种。据说，在清代，紫禁城里的人将普洱茶放入银壶或铜壶中，再加入玉泉水一起煮。北京颐和园以西约四公里有一座玉泉山，山上的水自古以来被誉为“天下第一泉”。北京下雪

少，听说下雪时，也有用雪代替玉泉水的。普洱茶煮好之后，加入牛奶饮用。当时由于难以大量储藏新鲜的牛奶，因此使用乳酪制品。皇族和宫女均是满人，他们原本就嗜好乳制品。据说云南边境附近的茶树王至今仍年产茶叶二百斤，而在过去，这些茶叶都运进了紫禁城专供宫里消费。

勐海县也被称为“茶城”。这里的的确确是茶之乡。另外还有“雾城”的别名。一年当中，雨天多达一百四十天到一百八十天。全年温暖如春，恒久湿润，因此茶树总在抽新芽。旧历二月所采摘的极为细白的芽芯称为毛尖，三四月所采摘的称为小满茶，六七月的则称为谷花茶。

西双版纳澜沧江沿岸的地区也是茶的主产区。这条河正是流经老挝、柬埔寨，流入越南南部的湄公河的上游，又名九龙江或湄江。

清末，当地政局不稳。其中，又以回族和汉族之间的纷争最为棘手，民族宗教问题纠缠不清，要想解决并非易事。因鸦片战争被问责而流放新疆的林则徐（1785—1850），于1847年东山再起，被任命为云贵总督。北京朝廷期待他能够解决汉回之间的纷争。林则徐抵达云南之后，以“只分良莠，不问汉回”为基本方针，着手解决问题。也就

是说，不管汉族回族，但凡为恶者均严惩不贷。林则徐在前后三年的任职期间，基本上解决了长期存在的民族纠纷。然而，此前的汉回矛盾旷日持久，茶业也必定受到牵连，动荡不安。

中华人民共和国国歌《义勇军进行曲》的曲作者聂耳（1912—1935）是云南人，他在日本藤泽市的鹄沼游泳时溺水身亡。鹄沼海滨上至今仍矗立着一座耳形的纪念碑。因为这一缘故，云南昆明市和藤泽市结成了友好城市。《聂耳歌曲集》中收有歌曲三十一首，其中包括《茶山情歌》和《采茶歌》两首采茶歌曲。聂耳生长在云南，大概听过采茶歌，于是将这种情调谱写成曲。《采茶歌》的歌词如下：

春风吹，

春风暖，

茶叶儿发芽遍山青。

采茶啊，

采茶啊，

毛尖、雨前和眉珍，

快快采，

不要停，

谨防错过好时辰，

快快采，

不要停，

谨防错过好时辰。

去年采茶数十担，

一家大小喜在心，

谁知茶叶贱似土，

尺布斗米贵如金。

捐和租，

逼人命，

饥寒交迫受苦辛。

春去春又来，

茶山年年青，

人人都说茶味好，

吃茶的人儿笑盈盈。

毛尖前面一有介绍，而“雨前”则是谷雨（4月20日前后）之前采摘的茶叶，“眉珍”也是名茶。从这首歌曲中，我们可以看出茶的市场

行情并不稳定。究其原因，既有人为的市场操纵因素，也一定有动乱所造成的不小影响，一如林则徐在诗中所悲叹的——“澜沧江外路，战骨积年寒！”

境会亭

中国茶叶学会的机关杂志《茶人之家》1985年第一期曾刊载了阳羡茶会成立的消息。

位于太湖西岸的江苏省宜兴，秦汉时期被称为阳羡，产名茶。位于太湖南岸的吴兴就是当年陆羽所在的湖州，尽管现在分属江苏、浙江两省，但同在太湖圈，两地距离非常近。而从茶叶产地来看的话，也可说是相连之处。如今从湖州长城县（现在的长兴）顾渚山上所采的茶也被称为阳羡茶。唐代时，宜兴隶属常州。

生活在湖州的陆羽曾经言道，应将当地所产的如此好茶贡献给天子，于是自唐代起阳羡茶便被作为贡品。由于阳羡茶要从常州和湖州采收，所以这两个州的刺史（长官）便成了贡茶的共同负责人。农历三月是采茶时节，每逢此时，两州官员便聚到两州交界的顾渚山，共同负责制茶和运送的监督工作。于是便在该地修建了“境会亭”。

到陆羽晚年即贞元年间（785—805），采茶工人达三万余人，制茶工人则有千余人。官员们将艺妓带到山上，树起彩旗，用彩色的帷幔围起来，饮酒作乐。也有人从山上下来，泛舟太湖，在画舫（颜色鲜艳的游船）内欢宴的。

当然不光是喝酒游乐，茶的进贡任务也十分繁重。虽统称为“阳羡茶”，然而最上等的茶当属呈紫色、笋型的“紫笋茶”，这种茶必须尽可能多地采集，并要尽快送到长安。作为献给皇室祭祀用和赐予近臣的贡品必须要赶在清明之前（阳历四月五日左右）送到。从太湖湖畔到长安，昼夜兼行快马加鞭的话也需要至少十日。也就是说要在清明前十天必须送出。这就是所谓的“急程茶”。

因为是要送给那些生活奢侈的官员享用，所以不管多急都要保证质量。进贡的业绩关系到这些官员的仕途。开成三年（838），湖州刺史裴史由于进贡不力而被革职。故一些想获得晋升的官员们往往在茶的品质上煞费苦心，请来茶鉴定师，听取他们的意见。为了从他们那里获得选茶指点，便在境会亭设宴款待这些专家。席间，经过多次讨论，多次试验，茶的质量便得到了不断的提高。

《茶人之家》中所记载的“阳羡茶会”组织，大概就是为了追随唐代境会亭而成立的。不过他们当然不是以寻欢作乐为目的，而是与专家们共商茶业发展大计。相对于境会亭之事，这篇报道似乎对日本的“茶道”更为津津乐道。介绍了利休茶道的四律——和、敬、清、寂，强调了茶道重视礼仪、陶冶情操和开展社交活动的方面。

“阳羡茶会”是在宜兴县政治协商会议的指导下成立的。干事会由七名积极分子组成，从中选出总干事一名，副总干事两名，负责“茶会”的活动组织工作。会员由茶爱好者组成，从各界“著名人士”中选出，预定几十名。旨在介绍茶与健康的启蒙运动，重视礼节，发扬中国优秀的传统文化，活动项目繁多。集会时收取“茶费”，活动费用由会员自理。

白居易曾被任命为苏州刺史，于宝历元年（825）五月到当地上任。苏州位于太湖东北岸。任太湖南岸湖州刺史的是与白居易同年应试的崔玄亮（767—833）。邻州常州的刺史就是后来成为宰相、并在甘露之变中遇害的贾（？—835年），此人也是白居易的同年。

地方长官不可与邻州长官私自会面。因为州的行政区域较大，几个州如果联合起来的话会形成强大的势力，从而造成谋反和割据的威

胁。白居易任杭州刺史期间，他的好友元稹（779—831）任驻邻州越州的浙东观察使，两人只在元稹上任途中见过一面，此后两人在任期间从未会面。

此外，白居易在任苏州刺史期间，与近在咫尺的同窗崔玄亮和贾也是一次也没有见过面。然而崔贾两人却可以借工作之便公然在境会亭会面，这令白居易羡慕不已。宝历二年（826）白居易题诗《夜闻贾常州、崔湖州茶山境会亭欢宴》曰：

遥闻境会茶山夜，

珠翠歌钟俱绕身。

盘下中分两州界，

灯前各作一家春。

青娥递舞应争妙，

紫笋齐尝各斗新。

自叹花时北窗下，

蒲黄酒对病眠人。

当时白居易由于坠马损腰，卧床不起，相传蒲黄酒对治疗跌打疗效甚佳。诗中第二句就描述了当时境会亭的欢宴景象。

大中十年（856）进士李郢曾作诗《茶山贡焙歌》，诗中说道：

春风三月贡茶时，

尽逐红旌到山里。

诗中还描写了平日寂静的山林里偶尔也会有热闹的场景出现：

山中有酒亦有歌，

乐营房户皆仙家。

仙家十队酒百斛，

金丝宴馔随经过。

而在这些热闹背后，繁重的贡茶任务还在进行着，这一切都没有离开诗人的视线：

半夜驱夫谁复见，

十日王程路四千，

到时须及清明宴。

王程是指为完成王命的路途，也就是期限。从太湖湖畔到长安，如果仅用十天赶到的话，途中必然十分辛苦。半夜里还要不停地督促壮丁赶路。虽然越早送到越好，但是要想焙出上等好茶，就又不得不等到最后。期限截止为清明。在清明的宴会上，王公大臣可以得到皇

上赐予的火种，这意味着火的复苏。清明被称为扫墓节而成为一种习俗是在此后稍晚，而在中唐，清明是宫中重要的节日。茶必须要赶在这之前送达。

清明前三天开始禁火，因此也被称为寒食节。在此期间不可食用热的食物。火用的时间长了，就会认为其能量在渐渐衰弱，于是便有了换火种的传统。古时候似乎每逢四季都要换木取火。由于火在人们生活中作用很大，所以换火种也就成了非常重要的仪式。孔子时代开始实行一年一次的改火仪式。在《论语·阳货》中，弟子宰予问孔子，服丧三年似乎期限太久，改为一年如何呢?

旧谷既没，新谷既升，钻隧改火，期已可矣。

意思是说，旧谷吃尽，新谷已收，钻隧接火之木也都改了，似乎一年之期也就够了。孔子答道，你既觉心安，就那么做吧。

由此可见，改火也是每年一次。阴历是根据月的盈亏制定的，每年比阳历约少十一天，因此第四年就必须增加一个闰月。因此根据阴历的话就会产生季节更替的偏差，对农业生产也会有影响。于是古人便根据太阳的变化，制定了从立春到大寒二十四个节气，清明被列为其中之一，定于每年阳历的四月五日。虽然每年可能会有误差，但最

多也不过一天。按照节气行事，季节感更为准确。一年伊始虽被定在旧历的正月，然而从实际感觉来讲，清明更像一年的开始。

从清明的命名便可以看出，这时正值晚春初夏交接之际的好时节。在这一天的仪式活动中，品茶自然是少不了的，况且此时也正是产新茶的季节。由于前几天过“寒食节”，吃的都是凉食，此时若能喝上一口暖暖的香茶，便是再好不过了。

长安人一般很少能在清明喝上新茶，而宫中却在此时可以品尝到从常州、湖州急运过来的紫笋茶，充分显示出了区别于一般庶民的优越感。宫中位居最高的当属皇上，新茶自然是先呈献给皇上，然后再由皇上赐予大臣公卿。这时除了可以享受到喝茶所带来的优越感，还享受到了“皇恩”的沐浴。因此将紫笋茶在清明前夕送达长安，是关乎地方官员仕途前程的重要任务。

进贡紫笋茶始于肃宗（756—762年在位）年间任常州刺史的李栖筠。而似乎到了贞元年间（785—805）才被列为定例，规模扩大。进贡量由原来的五百斤增加为两千斤。到了会昌年间（841—846）竟多达一万八千四百斤。颜真卿任湖州刺史期间（773—777）适逢贡茶初期，所以当时两州长官在境会亭共同监督贡茶的情况应该尚未出现。

虽然简单地说是五百斤、两千斤，最好的贡茶都必须采自野生的茶树，这些茶树通常生长于山的斜坡上。所以采茶工作不像我们想象的那样，在生长得差不多高、排列整齐的栽培茶树一旁一边唱歌一边采茶，而是要走在令人胆战心惊的悬崖峭壁上，找寻散生的茶树。袁高在《茶山诗》中描写到采茶人“手足皆鳞皴”，手和脚都被割破，布满了伤口。茶树还未发芽时，朝廷的使者便开始不停催促。“悲嗟遍空山，草木为不春”——刚直的诗人这样悲伤地吟唱。

到了期限如果还没有收齐的话，遭殃的不只是被革职的官员，更痛苦的是那些在官员们的皮鞭下干活的老百姓。官员们自然也可以因公受赏。尤其是为皇上办事，中饱私囊的人自然也少不了的。

只因为陆羽曾说过“其地之茶与其地之水最合”，顾渚山的金沙泉水也必须一并进贡。据说这里的泉水在修贡时会涌出，而等进贡结束后便会干涸，真是不好对付。盛水的器皿必须是银器，于是便要生产大量的银瓶，因为这也是敕令，并不需要付款给制银器的人。有些贪官污吏往往会谎报数量，多出来的银瓶便成为他们的囊中之物。包茶用的“龙袱”（画有龙图的方巾）、“龙袋”以及特制的木箱都被作为实物纳税，不支付给任何费用。灾难便也殃及到了这些工人。在到长安

昼夜兼行的运送途中，沿途居民自然也会被勒索高额的财物。而相关官员从中捞取好处，最稳妥的大概是可以借机向亲朋好友赠送茶叶。似乎只要是量少，也就睁一只眼闭一只眼了。

中唐时期号称玉川子的卢仝（795？—835）博学多才，韩愈对他的诗评价极高。卢仝生性喜茶，无仕进之意，过着隐士的生活。韩愈为他的《月食诗》深受感动，曾赋《寄卢仝》一诗，广为流传。卢仝还写有《走笔谢孟谏议寄新茶》一诗。送茶给他的是一位谏议大夫，名为孟简，别号畿道，任常州刺史。卢仝在其他诗中曾提到过“常州孟谏议”，由此推断，这位孟简应该是以谏议大夫的身份兼任常州刺史的。

孟简自元和六年（811）起任常州刺史，到元和九年调任越州刺史并兼任浙东观察使。期间至少有两次曾到境会亭监督贡茶，大概就是在这时把茶送给卢仝的。侍奉于朝廷的人可以从皇上那里获赐新茶，而卢仝是在野之人，且家境十分贫寒。据《唐才子传》记载，“家甚贫，惟图书堆积”。心地善良的孟简特意送给他十分喜爱的茶，且是贡茶，卢仝自然喜不自胜。他在这首表达感谢之意的长诗开头这样写道：

日高丈五睡正浓，

军将打门惊周公。

意思是，太阳已经升得很高了，但我不是耕作之人，所以还可以呼呼大睡。这时军将的敲门声将我从睡梦中惊醒。孔子在感觉到自己精力逐渐衰退后，便感叹“梦不到周公了”，因此周公便成了做梦的雅称。军将是指下级的将校。诗人继续写道：

口云谏议送书信，

白绢斜封三道印。

开缄宛见谏议面，

手阅月团三百片。

军将是受孟谏议派遣来送信和新茶的，他带来了一包用白绢包着并加了三道印泥密封的新茶。打开信，仿佛好友孟简就在眼前。打开包裹一看，里面有三百个满月一样圆的茶饼。无疑贡茶都是做成这种形状的。卢仝在诗中继续写道：

闻道新年入山里，

蛰虫惊动春风起。

天子须尝阳羡茶，

百草不敢先开花。

清明往往是在农历的二月或是三月初。为了赶在这之前完成修贡，过了新年，就该准备采茶了。阳历三月五日是惊蛰，到了这一天蛰伏的虫子便要结束冬眠从地下爬出，正好是在清明的三十天前，因为天子要先尝新茶，所以百花不敢先于茶树而开花。

卢仝这首诗中的“数数歌”十分有名，而在这之前还有两句：

至尊之余合王公，

何事便到山人家。

至尊指的是皇上。剩下的茶要送给王公大臣们，而我作为一个不在朝中任职的庶民，为什么也会有人送来贡茶呢？这里表达了诗人的惊喜。没有什么好奇怪的，这一切都源于和孟简之间的友情。一定是孟简在境会亭和湖州刺史共同监督修贡之时，看着眼前成堆的茶叶被捣碎做成茶饼，便不由自主地想起了无比爱茶的卢仝。心想如果在清明前送给他的话，那他一定会很高兴吧。

确实如此，卢仝将自己的欣喜之情都写到了诗中：

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。

“羽化登仙”的意思是，人身上长出了翅膀，飞上天成了神仙。喝到第七碗茶时就是这种感觉了。

卢仝写给孟简的这首感谢诗并不是以这首数数歌而结束的。升天的仙人清高无比，与下界风雨相隔，而自己喝了这么香醇的茶，感觉十分美妙，仿佛也成了神仙。

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?

虽然喝了这样美的茶，感觉像是成了神仙，但是也深知为了制成这样的茶，无数的苍生黎民从陡峭的山峰和悬崖上坠落。借此向身为

谏议大夫和常州刺史的孟简询问他们的情况，是不是已经恢复了健康。

卢仝的这首诗被后人广为传诵。宋朝苏东坡（1036—1101）有诗云：

何须魏帝一碗药，

且尽卢仝七碗茶。

意思是，魏武帝（曹操）在《博物志》中虽记载有仙丹处方，但是与此相比，卢仝的七碗茶更为灵验。

中国有句谚语：“清晨一杯茶，饿死卖药家。”

卢仝诗中提到喝茶的容器是“椀”，但后世文人在引用时多用“碗”。可能在卢仝所在的时代，用的是木头或漆器制成的碗。元朝契丹族出身的文人宰相耶律楚材在诗中曾提到“清兴何消七碗茶”，明朝画家徐渭在诗中也提到过“七碗何愁不上升”，南宋杨万里（1127—1206）有诗云：

不待清风生两腋，

清风先向舌端生。

由此可见，这些人都熟知卢仝的这首诗。

曾坐在境会亭长官席上的还有我们所熟知的杜牧（803—852）。经常游逛于扬州妓院的杜牧实际上承担着养活一个大家族的重担，其中还有一个失明的弟弟。为了出人头地，在中央政府任职，即担任所谓的京官更为有利。然而京官的额外收入很少。作为地方官，如果是在杭苏比较富裕的一带任职的话，便会有一些灰色收入。比如地方豪族家中有父母去世，如果能得到地方长官所写的墓志的话，就算是最高的孝行了。只需写几行字便可以得到相当于现在一两千万日元的红包。如果在盛大的庆典之际受到委托的话，也会收到大额的礼金这类似于贿赂行为。杜牧任礼部员外郎时曾不断活动，希望成为杭州刺史，然而由于有更强大的竞争对手，最终未能如愿。大中四年（850），他被任命为湖州刺史。湖州虽不像杭州那么富足，但也算是不错的地区了。杜牧在当年七月走马上任，并于第二年冬天作为京官返回长安，在湖州任职仅一年多，他坐在境会亭长官席上时应为大中五年（851）年初。那一年的清明是阴历三月十二日，到了三月的时候，所有贡茶都必须送出。

杜牧的《题茶山》就是在当年的二月左右写于境会亭。诗的开头写道：

山实东南秀，

茶称瑞草冠。

这时大概是贡茶已备妥，平安地送往长安之后吧。

拜章期沃日，

轻骑疾奔雷。

拜章是指写给天子的上表文，自然是要和贡茶一并运往长安宫中。沃日指晴天，意思是说在清明之前可以送到。

舞袖岚侵涧，

歌声谷答回。

描写的是在送出贡茶时举行的宴会。歌声在山谷中回荡。坐在杜牧身边的是共同监督贡茶的常州刺史。“好是全家到”是说杜牧把全家人都带到了现场。

重游难自克，

俯首入尘埃。

任务已经完成，宴会也该结束了，还有没有第二次机会可以再来就不是自己可以决定的了。低下头来，该是返回刺史驻扎所在地吴兴

的时候了。正如杜牧预感的那样，当年冬天他便被召回长安并于第二年去世，也再没去过境会亭。

茶马与茶盐

“茶”字在如今中国的大多地区都念chá，不过在我的母语闽南方言（通用于福建南部至台湾的方言）中，则念te。人们认为，英语的tea便是模仿自te的读音。

据说，茶叶传入欧洲是在17世纪初叶的时候，最早由荷兰人从厦门贩入，因此其读音来源于闽南方言。清代自中期起将贸易港仅限于广州一地，按说“茶”字应该随当地所说的广东方言读作chá，不过被称为广东十三行的中国特许贸易商，其原籍几乎都在厦门附近。十三行的领袖——怡和行伍家便来自厦门，在鼓浪屿还拥有别墅。这些人到了广州，想必也会用自己的母语告诉外国人“茶”是te。

te的最大经营商应该是英国的东印度公司，不过印度却把茶称作cha。也许是传播途径不同的缘故。向中亚、伊朗，或绕道北方传播的可能性是存在的，包括俄语区在内，这些地区都把茶念为cha。波斯语辞典、印地语辞典中，收有chā和chāi两词。

顺便说一下，大部分地区都把茶的叶称作“茶叶”，唯独闽南语圈一般将其称为“茶心”。对于普通的茶，母亲常常称之为“茶心茶”，幼年时听闻此说，颇感奇怪。正因为放了茶心（茶叶）才叫茶，那么为什么还要特意强调呢？当时想到的是，也许这是为了和麦茶、红茶相区别吧。最近我到福建去旅行，又听到这样的叫法，忽然悟到：也许这是为了和末茶有所区别吧。中国现在已经没有末茶了，据说最后出现的地方是在福建，因此这种解释未必站不住脚。

茶叶于17世纪进入欧洲，而欧洲人接触到茶叶的时间则要更早。这是因为之前来到中国的欧洲人肯定在中国喝过茶。同样，在更早一些的时代，将喝茶的习惯带给所谓的塞外民族的传播者，肯定也是这些在中国居住的外国人。

茶的普及是在隋唐之后的事情，而在此之前，喝茶的习俗在南朝时已经形成，在北朝地区的影响也逐渐扩大。北魏时期洛阳居住着许多外国人。城里有四夷里这样的外国人居住区，还开设有四夷馆。这些外国人大多在此逗留经商，中国的商人与之打交道时，应该也会献茶招待吧。

在洛阳、长安居住的外国人中，人数最多的是波斯人。“胡”字所指称的，几乎都是这些人。波斯人是商业民族，待人亲切热情。想必主人上茶时，他们总会笑意盈盈地一饮而尽吧。这样一来，肯定也就逐渐喜欢喝茶了。

新疆维吾尔自治区到了9世纪下半叶之后，才成为像现在这样的维吾尔族聚居地，在此之前则属于波斯人即胡人的地盘。由于与唐朝接壤，货物的流通非常顺畅。

对于游牧民族而言，茶是生活必需品。而在茶的传播上，想必是商业民族先行一步。

当北方的汉族开始喝茶时，与之杂居的胡人也开始在交际场合喝茶。胡人来自干旱地区，在他们的故乡，茶也一定会受到人们的欢迎。不用说他们也把茶称作chá。

西藏人何时开始爱上喝茶，确切的时间无从知晓。只是由于临近四川、云南等产茶区，人们认为茶叶很早就进入西藏。

四川人常提到“边茶”，意思是边境之茶，似乎指的就是专供西藏地区的茶叶。藏人有自己独特的嗜好，倘若与之不合，则无论多好的名茶，也不会接受。

相传英国首任孟加拉总督哈斯丁斯（Warren Hastings，1732—1818）曾将锡兰茶带到西藏，希望取代盛行于藏区的中国茶，却以失败告终。这件事发生在第一次马拉塔战争爆发（1775）前夕，并非只是以争夺西藏市场这样的商业目的为出发点。在西藏与中国内陆的联系中，茶叶发挥了重大的作用。英国看到了这一点，遂将尽可能削弱北京与拉萨的联系作为国策。

茶叶在西藏人的生活中早已是不可或缺之物。西藏本地不产茶，而依赖四川、云南的供给。这种关系是将北京与拉萨紧紧联结在一起的其中一条纽带。哈斯丁斯试图切断这条纽带，在英国和西藏之间另行建立关系。英国人之所以对锡兰茶寄予期待，正是这个原委。

后来，英国为了生产符合西藏人口味的茶叶，偷偷将云南普洱茶的树苗拿到大吉岭（Darjeeling）栽培，并在西里古里（Siliguri）加工制茶。据说那个时候连商标都是假冒的。但是，由于水土不同，移植的茶树似乎并不能长出与原产地相同的茶叶。产自西里古里的普洱茶，终究不符藏人口味，这项计划又遭受了挫败。

中国本土也有一种必不可少却又不能自产的东西，即名马。在那个时代，拥有更多骏马的一方才能获得战争的胜利。汉武帝命令远征

军越过帕米尔高原，千里迢迢远征中亚的大宛国（费尔干纳，Farghana），为的是夺取当地所产的被称作汗血马的名马。汉朝与匈奴交战中处于下风的原因，就在于与匈奴军相比，汉军的良马不足。

马匹是国防能力的基础。无论花费多大代价，都必须确保良马的供应。国产的马匹不够好，而即使有了良种马，还必须要有优良的牧场。这个道理和茶一样，单纯的移植是行不通的。中唐时期，福建观察使柳冕曾尝试在福建修建大牧场，结果失败了。倘若能够建成牧场，则将有助于充实国防，可谓功莫大焉。然而，水土不服，却也无可奈何。空海所乘坐的遣唐使船漂至福建，竟羁留于此约莫三月，其中的一个原因在于，当时适逢修建牧场失败的柳冕职务调动，福建地方政府无暇顾及遣唐使船的问题。

对于历代中国王朝而言，大量获得良马是梦寐以求的事情。柳冕可谓是为了实现这个梦想而进行挑战却遭受失败的人物。中国仍然不得不向西方购买良马。

在唐代，中国卖丝绸买马。当时居住在现今青海地区的西藏人，向唐朝供应马匹。他们好像并没有将从唐朝买到的丝绸用于自己消费，而是进行倒卖，挣钱谋利。藏人比中国本土稍微晚近一些才养成

喝茶的习惯。一般认为，茶与马的交易真正取代丝绸与马的交换，是到了随后的朝代——宋代之后的事情。

“权”字的原意是指一条独木桥。独木桥只能通行一人，因此“权”也指利益为一人所独占，这无非就是官方专卖。《宋史》食货志中便载有“权茶买马”，即用茶叶专营所得购买马匹，更直截了当的，便是开设茶叶与马匹的交易市场。

宋初在原州、渭州、德顺三郡开设了茶马市。这三处地方相当于今镇原、平凉和静宁三县，均在甘肃省境内，靠近宁夏回族自治区的南部。在今宁夏境内，当时存在着由藏族分支党项人所建立的西夏这一独立政权。因此，这三个郡均在与西夏接壤的国境附近。

神宗熙宁年间（1068—1077），又在熙州和河州增设茶马市，就在现今的临洮和临夏两地。金兵攻陷首都开封之后，宋室南渡，这就是所谓的“南宋”。此时茶马市在金的版图之内，因此便在更南的地方开设新的交易市场。茶马市既有像阶州（今武都）和文州（今文县）这样的位于甘肃南部的，也有像黎州（今汉源）那样的位于成都以南的地区。茶马市虽然南撤了，但实际上却距离茶叶产地更近了。

北宋时期的茶马市虽距离马的产地近，却距离产茶区相当遥远。南宋之后，这种距离关系发生了倒转。据《宋史·食货志》记载，焉马均为良马，其余大多为驽马，而宋人不分良莠，即便是驽马也同意用茶叶交换，以表示他们的“怀远之恩”。这是一种观念，即偏安杭州的南宋皇帝，仍念念不忘远方的诸蕃之民，要对他们施以恩泽。而这样做能够羁縻（即笼络）住蛮人之心。

焉即为焉支，大概是指燕支山，位于甘肃省山丹县东部。在这片被称为“天马之乡”的土地上，有解放军所管理的山丹军马牧场，NHK特别节目《丝绸之路》中所播放的内容至今仍旧令人记忆犹新。

宋代最初买马和卖茶的衙门是单独设立的，自然其主管官员也为不同之人。据《宋史》记载，熙宁七年（1074）李杞受命入蜀监督茶叶运输，他看到买马与卖茶是同一件事，根据这个经验，建议二职合而为一。于是本为茶场司的李杞也兼任马政。但是，大概是因为官吏们划分地盘的劣根性作祟，二职刚刚完成了合并，便又重新分拆，不久陷入了混乱。元丰六年（1083），郭恂被任命为买马司，他上书提出，马政倘若不兼任茶场司，便不能顺利执行使命。马政和茶场司二

职合并遂在制度上固定下来，于是出现了“茶马司”这个衙门，其长官被称为都大提举茶马司。

从《宋史·吐蕃传》中，我们试着从西藏方面窥探一下茶马互市的一鳞半爪。

宋太平兴国八年（983），吐蕃向宋太宗献马，使者在崇政殿受到优厚的抚慰，获赐束帛。使者得到了丝绸，却无关于茶叶的记载。不过，次年秦州知州因蕃部（西藏的部族）进献羊马，上书奏请以茶和丝绸作为答礼，朝廷准奏。另据史载，咸平五年（1002）十一月，因藏人呈献马五千匹，朝廷除了支付马匹价钱之外，还另外赐予绫绢百段、茶百斤。

距离茶的产地不远的藏人成了茶的俘虏，这是可以理解的。但是，远离产茶区的塞外各民族，不久竟也需要依靠茶叶才能生活，这真是不可思议。

将宋朝赶到南方、建立金朝的女真族此后又称为满洲，他们来自东北地区，其发祥地就在哈尔滨东南附近，此地与茶并无关系。

有一种解释认为，塞外民族以肉食为主，需要通过喝茶补充维生素C。但是，对于这种说法，肯定有人会反驳说：那么在茶叶传入之

前他们怎么办？一旦他们记住了茶的味道，恐怕就很难忘记了吧。

金与南宋的对峙大致以淮河为界划分国境。在军事上金长期占有优势，处于劣势地位的南宋便须向金提供白银二十五万两、丝绸二十五万匹作为岁贡。

虽然金在军事上处于优势，在经济上却相当落后。他们将南宋每年所提供的岁贡用于维持每年的开销。金朝的海陵王心想，既然如此，不如索性将南宋吞并，于是起兵南征（1161），不料此举反而使金陷入了困境。战事既起，南宋当然就不再提供岁贡，金朝的国家财政便难以为继。海陵王被部下所杀，宋金重新缔结和约，岁贡白银和丝绸的数量均减至二十万。

两国的国境线上设置了若干互市，交易非常兴盛。互市也被称为“榷杨”。在此所进行的交易中，金是严重的入超。南宋向金人购买人参和毛皮，向金人出售茶叶和药材，其中金人为进口茶叶耗资甚巨。虽然有专门的岁贡，却被用于填补贸易赤字，结果转了一圈又回到了南宋。于是，金在自己的辖地上积极奖励栽培茶树，却不见成效。茶树原为南国嘉木，不适宜在北方生长。

茶的消费成为赤字的元凶，于是金朝也考虑尽量减少茶的消费。朝廷还曾发布禁令，七品以下的官吏、下士官以下的军人禁止喝茶。然而，嗜好品是不可能单凭一纸法令就能够禁止的。

在金的版图内居住的汉人，长期以来一直有喝茶的习惯，而在女真族中，喝茶之风日渐形成。榷杨中最受关注的商品便非茶莫属了。

南宋在西边进行茶马交易，在与金接壤的国境线上则进行茶和人参的交易，结果是把提供给金的岁贡又拿回来了。

“岁贡”意思是每年的进贡，对南宋而言是一种屈辱的说法。于是在金海陵王鲁莽地南征兵败之后，岁贡的数量各减五万，并改名为“岁币”。无论使用什么名称，都是一种无偿给予，类似于现在发达国家对发展中国家的经济援助。

与生活水平存在巨大落差的国家为邻，潜藏着极大的危险。如果不在一定程度上改善较低一方的经济，恐怕会有摩擦之虞。现在的经济援助，也应该是以缩小生活水平差距为目的。虽然是特意无偿提供的资金援助，往往也要求用这笔资金购买援助国的商品。有时候这也会作为援助的条件。

金从南宋所得到的岁贡或岁币，被用于购买南宋的茶叶，如仍有不足，则用人参或毛皮贴补。一旦茶融入了生活中，就不再是奢侈品。这正是茶的奇异之处。

荣西曾两度赴宋。第一次在1168年四月来到宋朝，九月返回日本。第二次在1187年，前后大约逗留了五年时间。南宋最著名的诗人陆游是荣西同时代的人，比他年长十六岁。

1178年，陆游被任命为提举福建常平茶盐公事，次年调任提举江南西路常平茶盐公事。

顾名思义，“常平”就是指时常将物价维持在平价的状态。在物价较低的时候由政府买进，防止物价下跌损害生产者的利益，而当物价高企之际则将商品投放市场，防止物价上升损害消费者的利益。需要进行这种操作的，自然只限于重要物资。陆游所提举（管辖）的，是福建一地的茶和盐的常平。没有盐，人们就无法生存。茶也跟盐一样，被认为是同等重要的物资。

国家总是把国防作为最为优先的事务。国防所必需之物是马匹，而马匹则通过与茶的交换而获得。因此茶叶受到重视的程度与盐不相上下。当然茶盐并称还有其他原因，两者均是“权”，均是官方专营的

对象，即“摘山煮海之利，以佐国用”。茶乃山物，盐是海产，摘得山物，煮得海产，所得之利为国家所垄断专有。

盐的专营始于汉武帝元狩年间（前122—前117），茶的专营则要晚得多。唐代开征茶税，但无专营。宋乾德三年（965）才建立茶的专卖制。

虽然有些时期从茶的生产到运输、流通等各个环节均由政府控制，但这种做法很难推行，不久便将茶事转交给商人经营，政府只对此征税。不过由于需要进行茶马贸易，便只在四川一地实施“权茶法”。

这不仅是为了保证国防所需的马匹供应，还因为政府成为茶叶的唯一供给源，可以有效牵制塞外各民族。若与中国发生纠葛，很可能就会被切断茶叶的供给。

清代对茶叶的供给放任自流，清朝政府也因此吃到了苦头。俄国人逐渐养成喝茶的习惯，其象征便是俄式茶饮萨马瓦尔。他们对茶叶的需求急速增加。虽然俄国人每年从中国进口的茶叶量有增无减，清朝政府却对出口茶叶的去向疏于跟踪调查。实际上，俄国从中国进口了超过国内消费量的茶叶，然后转而供应给外蒙古地区的蒙古人。于

是这些蒙古人就不必从中国购买茶叶了，清朝政府便不能将茶叶作为武器，用于牵制外蒙古了。外蒙古最终从清朝政府的支配下脱离出去，虽然还有其他方面的原因，但一般认为失去了茶的纽带联系，对此也产生了相当大的影响。

俄国人可能是向塞外民族习得了饮茶的习惯，英国的茶则源自福建。饮茶之风在欧洲东端的俄国和西端的英国极为盛行，而法国和德国等中间地带的人们大多喝咖啡，这实在有趣。

养成了饮茶习惯之后，茶便深深渗入英国人的生活中。中国茶的流入急剧增加，而英国却没有与之相匹敌的出口产品。为了改变入超这种不均衡的局面，英国人制造出鸦片，很快便在数量上形成逆转，中国陷入了入超的困境。然而鸦片这种东西所带来的并不只是贸易摩擦的问题。1840年，鸦片战争爆发。黑色鸦片引发的往事中，隐约可以窥见茶的投影。

荣西在宋

荣西第二次渡海前往南宋那年（1187），周必大（1126—1204）成为南宋的宰相。他是诗人陆游的朋友。早在七年前，陆游便已卸任福建和江南西路的“常平茶盐”的职务。

在陆游任职期间，江南西路抚州（江西省临川市）的百姓因水患而生活艰苦。陆游拿出国储粮救济民众。由于事态紧急，来不及禀报上级获得许可，但擅动国储粮，论罪当罚。为此陆游被罢免官职。

此前两年的秋天，陆游被任命为提举福建常平茶盐公事，在动身赴任时，友人周必大作诗一首相赠：

暮年桑苧毁茶经，

应为征行不到闽。

今有云孙持使节，

好因贡焙祀茶人。

陆羽号桑苧翁。晚年陆羽诋毁自己所写的《茶经》，也就是说带有否定的意思。据《新唐书·隐逸传》的记载，御史大夫（监察长官）李季卿到江南宣慰时，有人向其推荐陆羽，于是李季卿设茶招待。然而，由于陆羽身穿“野服”，李季卿便不以礼相待。陆羽对此感到羞愧，便写下了《毁茶论》。由于这篇文章早已佚失，没有流传下来，究竟内容为何，不得而知。“毁”字有“诋毁”之意。陆羽早前所写的《茶经》对茶极尽赞美，而从《毁茶经》的标题来看，似乎论述的是茶的负面内容。

周必大的这首诗题为《送陆务观赴七闽提举常平茶事》。常人均知陆游号放翁，务观是其字，七闽泛指福建。这首诗的大意是：

陆羽晚年之所以写下了贬低茶的文章，那大概是因为他没有去过福建的缘故。现在云孙陆游携带朝廷使节（给予使者的符节，任命的证据），前往福建赴任。那么，正好用贡焙（贡茶）祭奠茶神陆羽。

云孙是指从自己算起第九代孙。子孙后代的顺序依次为子、孙、曾孙、玄孙、来孙、昆孙、仍孙、云孙。说陆游即是陆羽的子孙并无根据，只是同为姓陆，也许这是周必大在开玩笑——权且将陆羽当作你的先祖。

陆羽提到福建茶时称“未详”，即不太清楚。那么福建茶究竟有多好喝呢？你是管辖福建茶的官员，请好好努力，用最佳的茶叶祭奠你家先祖茶神陆羽吧！周必大的诗中正是表达了这样一种勉励之情。

周必大认为陆羽的《毁茶论》是写于晚年的著述。而另有别的说法认为这篇文章写于更早的时期，在陆羽尚未结识颜真卿的时候。根据《茶人之家》1985年第4期所刊载的由浩耕编的《陆羽略年表》，《毁茶论》写于广德二年（764）。其根据何在并不清楚，不过这一年是平定安史之乱之后的第二年。李季卿之所以前往江南，正是为了宣慰饱受战乱之苦的人民。同年，颜真卿也动身到北方进行宣慰。如果真是这样，那么陆羽在著文论述茶的坏处时，年龄大约三十岁。那他并不是在年轻时对茶一边倒地倾慕，而到了晚年才略微进行反省。而是在刚成为茶人不久，便已意识到茶的弊端。《毁茶论》失传，实在非常遗憾。

在陆羽的时代，也有其他茶人，例如常伯雄。在李季卿南下宣慰时，常伯雄在临淮（现安徽省泗县）向其献茶。李季卿很喜欢，一饮再饮。随后李季卿再往南行，在江南邀请陆羽。如前所述，由于陆羽身穿粗衣，李季卿感到不快，便不以礼相待。

基于这样的原委，陆羽写了《毁茶论》。大概常伯雄衣冠楚楚地站在李季卿的面前吧。李季卿乃礼部侍郎兼御史大夫。他想到，对像自己这般位高权重的人的召唤，陆羽竟然如此失礼，一定会很生气。虽然我们并不知晓《毁茶论》的内容，但考虑到这篇文章是在发生了上面的事情之后写成的，可以推测其主要内容当是论述茶的坏处的。尽管常伯雄用什么态度献茶不得而知，但面对高官，想必在仪容举止上都想取悦对方。陆羽所贬斥的，也许正是这样的态度。虽然以“毁茶”为题，所发议论可能并非针对茶本身。

周必大从文章的题目，猜想陆羽之所以“毁茶”，是因为他对所有的茶都感到不满，那么如果他的足迹能远及福建的话，遇到“完美的茶”，就应该不会感到不满了。

陆羽为了探访名茶而四处出游。如果他听说福建有名茶，定会慕名前往。中唐的时候，福建茶尚未为人所熟知。到了宋代，福建茶名列贡茶第一，栽培皇室御用茶的北苑也设置于福建。

北苑为帝室茶园，完全由官府经营。然而民间的茶园也不少。

如前所述，宋代的茶并非全部由官府专卖，而是采用商人经营政府课税的形式。有文献记载，福建北部的官私茶厂竟达一千三百三十

多家。北宋熙宁三年（1070），民间制茶产量太多，竟无法全部收购后再转交给商人售卖，于是允许民间自由交易，茶叶产量由此进一步增加。元丰七年（1084），苦于财政窘境的北宋政府再次实行专卖制。于是茶叶产量开始渐渐回落。民间的活力大抵如此，一旦被戴上枷锁，便马上陷入萎缩。

陆游赴任时，福建茶的产量约为百万斤，只相当于元丰七年专卖制再度实施时的三分之一。大概是因为有中央派遣直接的专门人员管理帝室茶园北苑，陆游所管辖的范围仅限于民间的茶园。

北苑的茶全部用于进贡，再由皇帝下赐给群臣，但这也并不等于一般人就不能得到。便是住在杭州郊外，以梅为妻、以鹤为子、一生独身过活的和靖先生林逋（967—1028）那样的人，也有机会品尝到北苑茶。在二十年间足不出户的林逋的诗作中，有一首题为《烹北苑茶有怀》的诗：

石碾轻飞瑟瑟尘，

乳香烹出建溪春。

人间绝品应难识，

闲对茶经忆古人。

这个时候茶已经不用捣而改为碾了。“瑟瑟”一词形容风倏地吹过，也用于形容碧绿色。这里也许两种意义兼而有之。

烹茶的时候，表面鲜白者为佳。因此，用“乳”来形容上等的茶。茶的泡沫称为“乳花”。

“斗茶”是一种比试布茶优劣的游戏。北宋初期尚无茶筅，人们使用的是匙子，将搅拌的动作称为“击拂”。匙子必须够重，最好的是黄金制成的勺子，也有银制和铁制的。蔡襄在《茶录》中提到，竹制的匙子太轻，因此至少在福建地区不使用。“击拂”之后，表面鲜白，即呈现乳状，没有水痕者为佳。也有的茶一开始并没有水痕，但过一段时间之后便会出现。早出现水痕者输。胜负结果有一水之差、二水之差等。

蔡襄的诗《试茶》有这样的句子：

雪冻作成花，

云闲未垂缕。

以“雪冻”形容茶盏中的茶叶如同雪花般洁白清纯，“缕”是指茶汤中的纤维状叶筋。茶盏中出现波形，那是因为水痕出现的缘故，因此蔡襄说：“愿尔池中波，去作人间雨。”

陆游也有题为《试茶》的诗，在这首诗中他把煎调好的茶描述为：

绿地毫瓯雪花乳

毫是指细毛。大概是说绿色质地的茶碗上有像毛一样的细纹。蔡襄的《试茶》中也有“兔毫紫瓯新”一句。“兔毫”的纹理相当于日本所说的“芒目”，这种瓷器的釉面部分在烧制时垂流成像芒一样的细小条纹，在中国称为“兔毫盏”。

瓯是越州的青瓷。陆羽在《茶经》中，将越州的青瓷列为茶碗中的第一位。他的排序是：

越州、鼎州、婺州、岳州、寿州、洪州。

在陆羽的时代，邢州（河北）的瓷器备受赞誉，似乎也有人认为邢瓷比越瓷更好。对此，陆羽反驳道，若把邢瓷比作银，那么越瓷则为玉。

一般认为，理想的瓷器近似于玉，瓷艺的目标便是要达到玉的温润和深沉。前面提到的“盏”字，有时也写作“玉”字旁的“琖”，即“兔毫琖”。

邢州瓷白，茶色红。陆羽还说，越州的茶碗是青色的，因此茶色呈绿色，这恐怕说的是布茶前的样子吧。寿州瓷黄，茶色紫；洪州瓷褐，茶色黑。

然而，到了宋代，人们推崇呈乳白色的茶，因此又以能够衬托其色泽的黑色茶碗为佳。蔡襄在《茶录》中记述道：

> 茶色白，宜黑盏，建安所造者绀黑，纹如兔毫，其坯微厚，燔之，久热难冷，最为要用。

于是越州青瓷便与茶不相宜了。

可见时代不同，审美意识便会产生变化。陆羽和蔡襄两人所处的时代，相隔大约三百年。

真正将茶带回日本的荣西来到宋朝的时候，当时已经是黑盏时代了。大概是因为在浙江天目山禅寺留学的日本僧人将黑釉茶碗带回日本的缘故，日本将这种茶碗称作“天目”，只是天目山并没有瓷器窑。那里的茶碗也许是在江西或福建的瓷窑中烧制而成的吧。其坯微厚，也就是有些许厚重感的茶碗为佳。

要想理解日本的“茶”，就必须关注其源流。平安初期，永忠等僧人所带回的茶，只在宫廷和一部分的贵族当中流行，特权的氛围浓

厚，不久便衰落了。现在日本茶的直接源头可归于荣西。当时中国处于南宋时期，与其同时代的名人有诗人陆游和程朱理学的始祖朱熹。蒙古的成吉思汗在荣西第一次来到宋朝的前一年出生，平清盛则在荣西第二次入宋的六年前逝世。

与唐代相比，宋代显得更为保守内敛。虽然没有盛唐时期的豪华气派，然而实际上，宋代普通老百姓的生活水平却远高于唐代。

唐代是贵族社会，留下了恢宏的诗文，然而在其背后，却是为贫困所迫的平民。在宋代，虽然贵族的浮华受到压抑，然而由于平民生活的改善，其社会内涵非常丰富。

先后不断遭受辽、金和蒙古压迫的宋代，绝非雄武强大的朝代，但却大概称得上是一个蕴藏着深厚底蕴、注重内敛的时代。至于皇室所用之茶，虽然说不上华美，但在我们看来，其要求却超越了限度。不过，这也并非追求表面的奢华，而似乎更强调内涵。

传到日本的茶中，可以说也沾染了宋朝那样的时代气息。内里饱含着情感，却绝不呼号。平息呼号便是茶的任务。

在多产诗人陆游为数众多的作品中，有一首题为《临安春雨初霁》的七言律诗，被世人视为屈指可数的佳作。其中有一联为：

小楼一夜听春雨，

深巷明朝卖杏花。

这两句诗深受文人的喜爱，被公认为佳句。这首诗作于淳熙十三年（1186），为荣西第二次入宋的前一年。在这一年，陆游在《书愤》一诗中悲愤地感慨，诸葛亮作《出师表》已过千载，然而在北半国土沦丧的今天，竟没有可与之相匹敌的气概。

陆游作为诗人而负有盛名，不过他出仕很晚，且在江南管辖茶盐时因擅自开仓放粮而被罢免官职，此后被贬。这一年，他被任命为严州（浙江省建德）的代理知事，前往首都临安（杭州）觐见皇帝。皇帝对他说：“严州风光明媚，卿可心平气和地作诗。”陆游空有报国之心，却听到皇帝的这番言语，深感意外。陆游在小楼中强忍着这一腔郁愤之情，听着春雨落下。大概在雨停之后，明天一早就会听到杭州名产杏花的叫卖声吧。就这样，陆游虽然试图摆脱悲愤的纠缠，心情却仍然激动。诗的下一联是：

矮纸斜行闲作草，

晴窗细乳戏分茶。

在细长的纸片上，斜斜地写上草书，尽量让心绪平静下来——然而，依旧徒劳。也罢，且在春光明媚的窗前，调理出细细的乳白色的茶水。煎调茗茶称为“分茶”，这种说法出自《茶经》：

凡煮水一升，酌分五碗。

心有抑郁愤难平。提笔书写为不能使心绪平和下来。这时百般无奈，最后只好寄情于品茶了。

武夷三十六峰

淳熙十年（1183），朱熹辞去官职，来到福建北部崇安县，在武夷山中创办学校。这是荣西第二次入宋四年前所发生的事情。

如今武夷已成为名满天下的产茶地，而在中唐陆羽的时期，武夷这个地名与茶还没有什么关系。到了宋代，《茶录》中以建安茶即北苑所产的茶为天下第一，而武夷仍名不见经传。

有人认为，直到南宋以后，武夷才作为产茶区而名扬天下。确实在南宋之后，北苑衰微，武夷起而代之。但此前武夷并非完全默默无名。唐代诗人徐寅收到朋友赠送的蜡面茶，因作诗感谢：

武夷春暖月初圆，

采摘新芽献地仙。

徐寅是唐末至五代时期人。

在北宋时期，苏东坡（1037—1101）也有诗作《咏茶》记曰：

武夷溪边粟粒芽，

前丁后蔡相宠加。

“粟粒芽”指的是细幼的茶的新芽。“前丁”是指《建安茶录》的作者丁谓，“后蔡”是指《茶录》的作者蔡襄。这两人均是官至宰相、来自南方的北宋官僚，从时间来看，丁在前，蔡在后。遗憾的是，《建安茶录》现已完全佚传了。

以“先忧后乐”的名言而人所共知的北宋名臣范仲淹（989—1052）在《斗茶歌》中，也有“溪边奇茗冠天下，武夷仙人从古栽”的诗句。这个时候，茗作为茶的雅称，似乎已为一般人所熟知。在北宋时期所编著的大百科辞典《太平御览》中，茶的项目也收在饮食类“茗”的标题之下。

流经武夷山区的河流蜿蜒曲折，被称为“九曲”。武夷丛山秀美，总称为“三十六峰”，各有名目，其中以大王峰、狮子峰、玉女峰、隐屏峰、接笋峰、玉华峰、天柱峰等最为有名。

朱熹所创办的学校，位于第五曲之隐屏峰山脚下。朱熹自己将之称为“武夷精舍”。“精舍”是讲学布道的场所，在佛教中也指寺院，如非常有名的“祇园精舍”。

朱熹的父亲曾在安徽省紫阳山读书，于是朱熹便将自己的书斋起名为“紫阳书室”。不久武夷精舍也被称为“紫阳书院”或“武夷书院”。创办学校的初衷在于将希望寄托在后代身上，而辞官引退大概是对当前政局感到失望吧。朱熹之友陆游作此猜想，并批判了朱熹的敌前逃亡。

身闲剩觉溪山好，

心静尤知日月长。

天下苍生未苏息，

忧公遂与世相忘。

人民尚未苏息，而您却在这个时候隐居于武夷这样景色优美的地方，究竟是何打算！陆游这个时候五十九岁，比朱熹年长五岁。

写这首诗的时候，陆游大概也煎调了茗茶吧。用小勺“击拂”的描述倒与这个场景很贴切，不过这时已经普遍使用茶筅了。

编写于清乾隆十九年（1754）的《武夷山志》中，插入了武夷九曲的简略绘图。第五曲的插图中，隐屏峰之下有文公祠。那里祭祀的是被谥为“文公”的朱熹，过去正是武夷精舍的所在地。天柱峰与晚对峰隔水相望，在溪中还有一块叫做“茶灶”的巨石。虽然希望把它叫

做“岛”，但确实太小了。灶是“竈”的异体字，据朱熹的《武夷精舍杂咏诗序》，“茶灶”是溪中的巨石，可供八九个人围成一圈坐下。第五曲附近水较深。而巨石的中央凹陷，就像灶台一样，大概这里又是茶产地，因此便被称为“茶灶”吧。在杂咏的诗中，朱熹用如下的诗句描绘这块巨石：

仙翁遗石灶，

宛在水中央。

饮罢方舟去，

茶烟袅细香。

方舟指的是两船相并，而“方”也有木筏之意，也许方舟指的就是船或木筏。1980年在我到武夷旅游时，九曲上漂走的几乎都是木筏。木筏上固定着椅子，我们就坐在上面。

朱熹的诗告诉我们，当时的人们果真在“茶灶”上调茶品饮。饮罢离去，煎煮茶叶后留下的火烟还在细细悠悠地上腾缭绕。

《武夷山志》的作者、清人董天工按照朱熹诗作之韵，作了如下一首《茶灶》：

试茗寻仙灶，

赋诗夜未央。

紫茸翻雪浪，

舌本有余香。

紫茸即紫色的蘑菇，这里大概指的是翻覆白色波浪（雪浪）的黑浪吧。沿着九曲溪流而下的景点之一，便是形态各异的翻腾的波浪。起泡的水波让人想起茶的理想状态——乳清。南宋端平年间（1234—1236），泉州通判陈梦庚所作的《茶灶》诗便提到这种情形，并接着吟道：“此水此茶须此灶。”

武夷精舍背靠隐屏峰，与隐屏峰相邻的山峰称为接笋峰或折笋峰。据说是由于笋形的山岩横向裂成三段而相互连接，故得此名。接笋峰下有“茶洞”。根据《武夷山志》的说明，“茶洞”原叫玉华洞。三十六峰的山峦中，有玉华峰、玉华泉，玉华洞似乎与之有关系，但附近层峦叠嶂，把洞名称作“玉华”并不一定妥当，于是改称“茶洞”。据说因为这个地方“产茶甲于武夷”。“甲”为最优秀之意。

不过，在民间传说中，“茶洞”却是武夷山的第一株茶树生长的地方。相传九曲住着一位张姓老人，以采草药为生，为人非常善良。他为村民们治病，并视此为人生的意义所在。武夷山的仙人为张老人的

心肠所感动，送给他茶树。张老人最早种植茶树的地方就在这里，因此得名为“茶洞”。

送给张老人茶树的是仙人，原本武夷山便是仙人之山。

传说中彭祖是一位长寿翁，据说他从圣君尧的时代一直活到殷朝末年，活了七百多年。彭祖有两个儿子，名字分别是“武”和“夷”，他们开山引水，堆石成峰，便有了武夷山。武夷山的山形地貌确实鬼斧神工，令人不由得联想到神仙。而那里所生长的茶树正是仙人所赠，这种想象可说是非常自然的。

将这里命名为“茶洞”是合乎情理的。或者说也许是先有了茶洞的名称，随后才创造出传说。有几首以茶洞为主题的诗，却没有一首提到前述的传说。例如，明代谢肇淛作了如下题为《茶洞》的七言绝句：

小屋编茅竹结亭，

藤床瓦鼎黑磁瓶。

山中一夜清明雨，

收却先看一片春。

谢肇淛的生卒年不详，他是万历二十年（1592）的进士，因此其写作时期大约在16世纪末到17世纪初。福建长乐人，官至广西左布政使（副知事）。

清人李卷曾作有题为《茶洞作武夷茶歌》的长诗，也没有说到仙人授茶树的传说。诗中对武夷的茶咏赞道：

顾渚蒙山逊韵致

这句诗的意思是，太湖沿岸的顾渚山、四川的蒙山原本是名茶的产地而举世皆知，后起之秀福建武夷也并不逊色。李卷在这里提出了“韵致”这一不易理解的判定标准。

明代吴拭在《武夷杂记》中将武夷描写为“骨山”，即没有肉的山，换言之是指全是岩石的山。

磅薄一百二十里外，山始有肤。……

肤指的便是土。同为明代人的张于垒记述曰：

山皆纯石，不宜禾黍；遇有寸肤，则种茶。

寸肤是说很少的一点土，山岩的表面如果堆积有一些土，就在上面种植茶树。从高处向下望，这些茶树仿佛绿苔点缀在山坡上。清冽

的山风吹过，茶的嫩叶散发出的清香扑鼻，据说这些茶并不只是供人们饮用，也是献给山灵的纯洁的供品。

在这种岩石间隙的土中生长的茶，称为岩茶，非常珍贵。岩茶中有叫“大红袍”的，逐渐被人们视为最上等的茶叶。

关于大红袍的名字来由，有各种各样的传说。

这种茶树生长在断崖绝壁上，人们无法直接采摘茶叶。据说只有捡起被风吹落的茶叶制茶。人们说这种茶能够医治百病。

关于大红袍的各种传说中，最祥和温暖的是下面的一则故事。

相传崇安县县令得了难治之症，久久不能治愈。当时武夷山一带也归崇安县令管辖。天心寺的和尚向县令献上岩茶，服用几服之后，病立即就治好了。县令非常感激，将红袍披挂在那株茶树上，并烧香拜谢。此后人们便将这株茶树称作“大红袍”。

在这个传说中出现了天心寺的和尚，大概这座寺庙就是天心峰上的天心庵吧。天心庵又名永乐庵，很久以前便已荒废，现在连踪迹也找寻不着了。在其近处有个地方叫九龙窠，在其中的一个山岩上，有一株被称为鼻祖的“大红袍”茶树。攀爬上去并没有传说中的那么困难。不过为我们做向导的茶叶界人士却说：“老大爷还是不要爬的为

好。”山岩的上面，长着三株平平常常的茶树，树高不过一米。据介绍，被称为“大红袍”的茶并不少，那大多是指岩茶的上等品，而真正的“大红袍”茶树，只有这三株。

岩石上显眼地刻着“大红袍”三个朱红大字。这三株茶树得天独厚之处在于日照：据介绍，早晨太阳可以照到树上，而到了正午前后，太阳就只能照在茶树后面的岩石上，三株大红袍避免了猛烈阳光的直射。另外，这处山岩上还有细小的泉水喷流而出。一切最好的条件都具备了。我们一般提到岩石，马上会联想到光秃秃的外表，其实并非如此。

关于大红袍还有别的传说。很久很久以前，这里大旱。老百姓不得不吃树皮和草根，树皮草根吃完了，便靠“观音土”充饥。我不知道观音土究竟是什么，大概是能够吃的土吧。饥饿的人吃了观音土不能消化，腹胀而痛苦不堪。

武夷山北的慧婉村有一位孤寡的老婆婆，靠给村里的人帮忙洗衣缝补勉强度日。因为她非常勤快，被村民称为“勤婆婆”。有一天，勤婆婆到很远的山上采摘还未干枯的树叶，回家后煮水喝。这时，她听

见门外传来了呻吟声，出门一看，有个老人倒在地上，口干舌燥，嘴唇开裂。勤婆婆喂老人喝下她将刚刚煮好、仅有一碗的树叶汤。

老人醒过来后，为表示感谢，将自己随身所带的手杖送给了勤婆婆。勤婆婆仔细一看，只见手杖的手柄上雕刻着一条龙，龙口衔着一颗光彩四射的珍珠。勤婆婆忙说：“我不能接受这么贵重的东西。”就要把手杖还给老人。老人说：“你在那边的地上挖个坑，把手杖插进去，浇上一碗水。你将会获得幸福。”勤婆婆看了看老人所指的地面，回过头时发现老人已经不见了，原来他穿着红锦袍乘着清风离开了。

勤婆婆照着老人所说的去做了。第二天早上，原来的手杖变成了一棵高大的茶树，树上枝繁叶茂，吸引了小鸟、蝴蝶和蜜蜂飞过来。村民也纷纷过来看。神奇的是，摘过茶叶之后，茶树马上又发出了新叶。村民们喝了茶，被观音土撑得胀鼓鼓的腹部看着看着就恢复原状，痛苦也消失了。

皇帝听说这件事，派兵将这株神奇的茶树拔起，运送回京城，移植到皇宫的院子里。茶树在这里也出现了奇怪的现象。每当有人伸手想摘茶叶时，长有叶子的树枝就会向上长。茶树一直向上长，即使搬来了凳子，搬来了梯子，也都够不着。皇帝大怒，命令用斧头把树砍

倒。巨大的茶树倒下，把皇宫压垮，皇帝也被压在下面，一命呜呼。不久飘来一朵瑞云，将茶树包着，向武夷山的方向飞去。

被夺走茶树而每日伤心不已的勤婆婆，有一天早上，在鸟的鸣叫声中醒来。她走出门外一看，茶树回来了……

第一个传说只有县令和和尚出场，显得比较简单。而第二则故事连皇帝也卷入了，巨大的茶树在云中飞行，场面可谓相当壮观。

第三个传说讲述的是一位赶考的书生在经过武夷山的途中病倒，被天心庙的方丈用茶救治的故事。这位书生进京之后，中了状元。皇帝也对这位眉清目秀的状元郎喜爱有加，将他招为驸马。状元为报恩，来到武夷山，重修了天心庙，并捐赠了一尊金身菩萨。回来后，发现皇后患病，状元献上从武夷山带回来的名茶，说：

这种茶能治百病，请让皇后服用。

皇帝便让皇后服用，并说：

如果能够治愈皇后的病，我必将赐封那棵茶树。

赐予树木官爵是有前例的，那是秦始皇在始皇帝二十八年（前219年）举行泰山封禅仪式时发生的事情。封禅是最高的仪式，只有实现天下大治、社会安定的圣仁之君才有资格进行。这种仪式是在泰山

上封土（筑土为坛，报天之功）、在山下禅（辟场祭地）。秦始皇登上泰山，立下石碑，举行仪式之后，正准备下山，突然风雨大作，只得在树下避雨。因大树遮雨有功，秦始皇封它为五大夫。五大夫是秦朝二十级爵位中倒数第九级。这棵树是松树，现在泰山上还有枝繁叶茂的“五大夫松”。当然，这些“五大夫松”大概都是后来栽种的吧。松的别名又叫“五大夫”，也是源自于此。

皇后喝了武夷的茶，完全恢复了健康。于是皇帝将自己的女婿状元派遣到武夷，赐予那棵茶树爵位，并将大红袍披挂其上作为标记。

另外还有一个故事，说的是明朝永乐帝出游武夷，赐予茶树大红袍，不过这并不见载于史书。

在我去看武夷九龙窠的大红袍时，有人告诉我说清朝时这三株大红袍所产的茶叶是贡茶，为了防止盗茶，还专门派遣士兵值守。不过，在乾隆年间（1736—1795）的《武夷山志》八卷中，就我所查阅的范围，并没有见到大红袍的名称。

大概人们很早就知道了岩茶的出众品质，并将其中最好的茶叶进贡给朝廷。这种皇帝所品尝的珍品，想必孕育了若干“大红袍”的传说，且在清朝中期以后便流传开了。

武夷取代北苑的地位是在元代以后。从县域来说，建瓯县的北苑茶衰落，崇安县的武夷茶兴起。

武夷乃名胜之地，可是交通却颇为不便。其风光可与桂林、黄山相匹敌，不过从福州乘车出发，途中还需要住上一宿。1980年我去武夷的时候，游客模样的人几乎没有。住宿的地方也只有崇安县的招待所。不过，听说现在已经建起了气派的宾馆。人们解释说，那是因为有东南亚的华人大批大批到来的缘故。

祖籍福建的华侨很多，第二、第三代也听过父母讲起武夷的名胜。在背靠六甲山峦的神户，战前华侨创立登山会，其中也有“武夷登山会”。家父曾担任该会会长，对于祖籍福建的人来说，武夷是受人仰慕的名山。

从福州前往武夷山，途中在建瓯县停宿。我们住在县的招待所，第二天一早，还参观了附近的建瓯茶厂。北苑茶并未完全灭绝。

元代时武夷取代了北苑，到了明代，北苑便几乎处于荒废状态。这大概是因为它身为禁苑，拥有特权而又安于现状的缘故吧。北苑旁边有一座凤凰山，陆游曾以《游凤凰山》为题作诗吟诵其风光，但似乎从名胜景区来看，也已落后于武夷。到了明末清初，茶叶开始出

口，需求增加，过去因北苑而兴盛一时的建瓯县也开辟了茶园。不过，到了20世纪初，在与西乡大湖茶的竞争中败北，茶园再度荒废。人们认为随后紧接而至的战乱也是茶园衰败的原因之一。北苑屡屡在竞争中落败，但曾经是顶级的茶叶产区，按说本身条件并不差。1963年，这里建成了国营茶园——凤山茶厂，终于实现了复兴。当然，现在不会再生产供皇帝一个人享用的龙团、胜雪等品种了。大概是过去生产这些奢侈茶品的荣光，反而将北苑置于死地。

将看到复兴曙光的北苑茶压垮的是上述的西乡大湖茶，它有一个优雅的名称——水仙，这种茶在武夷一带也广为栽培。

人们随意给茶起名字，简直数不胜数。我们在前面介绍了大红袍的传说，原本不过只有三株茶树，而天心峰一带的岩茶也都冠以“大红袍”的称谓。此外还有“不知春”、“黄袍”、“红梅”、“桃仁”、“雪梨”、“肉桂”、“奇兰”等。从明清时期的诗中可以看到有“先春”、“雀舌”等名称，但我不太清楚究竟指的是茶本身，还是茶的品种。

18、19世纪间，基本上都是英国商人前来采购茶叶，有一种茶被他们称为Bochea，大概便是“武夷”这一地名的谐音吧。当时英国人写

报告说，中国人将这种茶称为“大茶”，并不是说叶片大，而是指茶叶的品质低劣。

Bochea中木质纤维含量高，经过长时间的焙烤，干燥后切碎，大多一经包装便碎成粉末，煎调后茶色浓厚。长期储存也不会发霉，但味道不佳。据说这种茶是专门卖给穷人的。

同样也是武夷出产的茶，经过更考究的工艺生产出来的，英国商人称之为Congo茶，写成汉字便是“工夫”茶。“工夫”在日语中是指颇费思量的意思，在汉语中则是指“耗费人力”。也就是要耗费人力，精选好茶，仔细加工，恰到好处地保留茶的香味，而不是胡乱地用强火长时间烘烤。火候是非常重要的，因此便需要人手。经过这样的精细加工，茶叶碎成粉末的概率很低，只是不能长年存放。据说19世纪中叶，英国所购买的中国茶，大部分都是这种工夫茶[1]。

根据19世纪30年代的记录，有人批评本应是精品的工夫茶，其品质却非常低劣。似乎有人用Bochea茶混入Congo茶中滥竽充数。因出口需求旺盛而得以复兴的北苑，专门生产Bochea茶大概不是什么难事吧。

在茶叶大量出口的时期，荒废的北苑复苏，与武夷并驾齐驱。但由于印度锡兰茶的出口，中国茶的出口陷入萧条，再加上战乱频仍，北苑又再次掉队，断绝了关系。如今第三次再续茶缘。在我乘车从建瓯到崇安的旅途中，所经之处茶树生机盎然。

[1] 编者注：现一般写作“功夫茶”。

铁观音

半发酵的茶统称“乌龙茶”。乌龙茶如今已变得非常有名，关于其语源有若干种说法。只是其名称似乎并不是那么历史悠久。

当年曾随亨利的船队来到日本的美国传教士萨缪尔·威廉斯（Samuel Willians，1812—1884）是一位与日本有深厚渊源的人物。他曾对茶做过一番考证。从1832年起有一份在广州大约发行了二十年的英文报纸《中国丛报》（Chinese Repository），威廉斯曾在上面发表文章。文中说：“乌龙即black dragon，其名号来自一株有名的茶树，这株茶树正是这种茶的起源。”

威廉斯对此没有详述，不过却有一个传说，讲的是有一株散发芳香的茶树，其根部有一条黑蛇缠绕。蛇常常改称为龙。“黑”字在福建南部，是非常书面语的字，一般不使用，人们通常在口语中用“乌”来表示“黑”的意思。

从安溪县拿到的宣传册子里面有这样一段说明：明末清初（17世纪），安溪尧阳南岩住着一位退伍军人，名叫龙。因为长年在外打猎，肤色黝黑，被人称为乌龙。乌龙总是前往深山打猎，顺便采摘一些茶叶，放在背后的筐子里带回家。这些茶非常好喝，附近的人们等乌龙打猎回来，便到他的家去喝茶，后来便把这种茶称作“乌龙茶”。

在福州市的福建茶叶学会所收集的民间传说中，乌龙这个人物姓苏。除此以外，关于乌龙茶的名称由来还有地名说。江西省著名的庐山有一个乌龙潭，浙江省建德县有一座乌龙山，这两个地方都位于产茶区。11世纪后期北宋的太学博士刘弇著有《龙云集》，在这本书中，作者列举了乌龙地区的茶，与顾渚、雁荡（浙江省温州）的茶相提并论。不过，根据研究人员的考证，这两处地方与现在福建的乌龙茶并无关系。

乌龙茶归根结底乃源于武夷山，南下传至安溪，并跨越海峡传至台湾。18—19世纪，当英国大量买入中国茶时，南部的安溪比北部的武夷更有优势。安溪近海，运费也就相应便宜。我也曾到过安溪，虽然地处山区，但我上午从泉州市出发，参观了安溪县的茶园之后，傍

晚便抵达厦门市。由于占有地利，尽管同样是乌龙茶，安溪出产的茶叶大有取代其鼻祖武夷乌龙茶之势。

安溪县古代属于泉州府，为原来南安县的一部分。唐代灭亡之后，南唐地方政权在这里设置了清溪县。北宋宣和二年（1120），改名安溪县，直到现在。

在中国，一般县的中心城镇都筑有城墙，称作县城。不过安溪县原本却没有城墙。明嘉靖三十九年（1560），倭寇从仙游、永春方向进攻过来，于是对筑城展开了讨论，五年后建成城墙。城墙周长三里余，即不到两公里，是个很小的城。

日本的海盗竟然攻入到这样的深山地区，确实令人感到惊讶。然而，都说倭寇只有十之一二为真，大部分好像都是沿海的暴徒，他们自称为日本人，胡作非为。据说只要一听是倭寇，居民便会很害怕，完全放弃了抵抗。

虽然地处山区，安溪县却经由西溪通过水路与沿海的泉州相连。安溪县原来所属的南安县，是国姓爷郑成功的老家，郑家是海商，拥有很大的势力。他们与海有着意想不到的密切关系。这为安溪乌龙茶进入海外市场，发挥了很大的作用。

安溪乌龙茶的代表是“铁观音”。

关于铁观音的名称，福建和台湾的解释各不相同。福建的说法是，铁观音是茶树的名字，从铁观音这种茶树上采摘的茶叶便称为“铁观音”。然而，台湾却将通过特定的制茶工艺所生产的茶叶称为“铁观音”。前者出自茶树的种类，后者则根据制茶方法。

如今铁观音的名气很大，然而在乾隆二十八年（1763）的《泉州府志》中，尚看不到这个名称。在这本书卷十九“物产”项下“茶”的条目中，有如下记载：

> 晋江出者曰清源，南安出者曰英山，安溪出者曰清水、曰留山。

安溪的茶原来称作清水茶或留山茶。另外，据《泉南杂志》记载，清源茶即晋江县出产的茶更为有名，不过现在则几乎销声匿迹，南安县的英山茶等其他茶的产量也很少，只有安溪茶一枝独秀，“然亦非佳品也”。

安溪茶质量提高，以及铁观音的名称出现，都是在乾隆年间的《泉州府志》刊行以后的事情了。在《泉州府志》中，收有阮旻锡所作的题为《安溪茶歌》的一首长诗。阮旻锡便是以鹭岛道人为名写作

《海上见闻录》的人，曾在郑成功手下做事，后出家修行。在诗中，他吟诵道：

安溪之山郁嵯峨，

其阴长湿生丛茶。

接下来是

居人清明采嫩叶，

为价甚贱供万家。

这是“亦非佳品也”这样的社会评价的注脚。而武夷、漳州那边的人则出产“紫白、二毫、粟粒芽”这些上等好茶。诗人还以一句

西洋番舶岁来买

说到了英国商人买茶，生意兴隆的情形。

溪茶遂仿岩茶样，

先炒后焙不争差。

不用说，岩茶是武夷的高级茶，安溪茶此前一直都是供给万家的大众茶，而武夷的上等好茶却能够高价卖给英国商人，人们受到了刺激，纷纷仿制岩茶。“先炒后焙”大概是高级茶的加工原则。通过努力地模仿，最终生产出不差于武夷茶的茶。

安溪茶过去普遍称为“清水茶”或“留山茶”，现在已经听不到这些叫法了。恐怕是安溪人有意让这些名称消失的吧，因为这些名称已与便宜货的形象牢牢联系在一起。

安溪的茶需要新的名字。究竟是谁想出来的，抑或是自然而然产生的，现在无从考证，反正名字便定为“铁观音”了。实际上这个名称起得非常高明。

还有一个传说听起来更有道理。时间地点都很明确：清乾隆年间，安溪尧阳松林头乡，与乌龙茶起源说中退伍军人的家在同一个地方。村里有个名叫魏钦的人，非常虔诚，每天早上都要在观音像前供茶。有一天，魏钦出去砍柴，在岩石的缝隙中发现有一棵发光的茶树，他将这棵茶树挖出来栽培，这就是铁观音的起源。

观音信仰在中国南方尤为盛行。安溪县城西边有一座观音山，山脚下有座寺庙叫真觉院。创建的年代不明，但肯定是一座古刹。宋代诗人夏璨到此游玩，写下如下一首诗:

半天闻梵唱，

一径踏松阴。

起石云千仞，

悬空瀑万寻。

虔心信仰的人在观音菩萨的指引下发现了奇妙的茶树，这原本不过是个传说而已。大概原先人们只是为了至少能够达到出口产品的标准而以武夷岩茶为师，努力进行改良，结果却生产出了铁观音。在命名的时候，也许是参考了虔诚供奉观音的人的意见吧。

有人认为，“铁”这个字眼是因为茶叶的颜色是暗绿色，与铁相似的缘故。另外，也有封建色彩的传说，讲的是茶叶献给皇帝，得赐“铁观音”的名号。实际上，安溪有一座名为“铁矿山”的山，据说还产铁。铁观音的名字可能是铁矿山与观音山这两个山名结合而来的。

台湾的台北近郊也有一座观音山，其附近一处名为“平顶”的地方是有名的茶产地。正如其字面意义一样，“平顶”是一片平坦的高地，二战时日军在此修建了机场。而据《泉州府志》的记载，安溪观音山“其形端好”，山上有一处可容纳一百人左右的天然石室。半山腰平坦，被称为“闾平山”。说不定移居台湾的安溪人，把故乡的山名原样照搬新土中。台湾的观音山外形也颇为端好，同样有寺院，同样有平坦的土地，并且同样产茶。

安溪的茶最初品质低劣，因此无法单独出口，只好偷偷混在武夷茶中。这种混合的作业大概是在厦门进行的吧。安溪茶运到厦门，安溪的居民也跟到厦门。在到处是山的安溪，当时并没有什么茶的产业。茶价极为低廉，单靠卖茶无法谋生。为了生活，必须提高茶叶的质量。铁观音这一名称的出现，意味着努力取得了成果。

虽然人们以武夷岩茶为目标，进行着品种的改良，不过在安溪生活仍然非常艰难。可用于耕作的平地非常少，自然需要外出打工。茶叶的运输路线，也是外出打工的路线。有许多人背井离乡，离开厦门，前往台湾和东南亚。

现在，安溪县的人口为八十万[1]。而据说住在台湾的安溪人的子孙后代，概算起来也超过了二百万。加上东南亚的安溪人，这个数字还会更多。远走他乡的人远比留在安溪的人多，不过安溪仍有八十万人口，这是因为还有乌龙茶的栽培和制茶的活儿可干。

把乌龙茶传到台湾的，不消说一定是安溪人了。而乌龙茶的正宗老家武夷，同样是在福建境内，只是位于北部，接近江西省。武夷地区的人很少移民海外。一般认为，武夷与安溪的地位发生逆转是在19

世纪初。这个过程需要付出呕心沥血的努力，而台湾的乌龙茶也继承了这种刻苦勤勉的传统。

味觉基本上都是主观的，而要为茶的味道排出高下次序则尤为困难。我曾在前面提到“韵致”这个词，其解释相当微妙。韵致意为雅致，各人的感受大概存在很大的差别。浓淡过度，也可说是“失韵”。不过这种“度”也是因人而异的。即便口感很香，如果入口后即刻消失，也会被评价为“毫无余韵”。必须在饮后，口齿中尚留有余香，偶尔还在喉咙留有甘甜回味。“浓而不涩，醇而不淡”，这个标准颇为苛刻，不过最基本的是应该有清高的香气。

我曾参加过在武夷山麓的崇安茶厂举行的品茶会。崇安茶厂原是1934年创立的茶叶研究所，吴觉农先生也曾在抗战期间来到这里。战后研究所废止，不久重新在杭州设立，直到现在。1980年我到崇安茶厂访问的时候，那里仍有研究所的遗风。在那里举行的“品茶会”，试饮竞猜的茶品是水仙和铁观音，分别是武夷和安溪的代表。

试饮之前，茶厂的干部给了我一点提示。在武夷的地盘上说这样话大概是很自然的吧，不过若让安溪的人听到了，也许会生气。他说：

请这么想：水仙是莺莺，铁观音是红娘。

莺莺和红娘是《西厢记》中的女子，但凡中国人都知道，即使不识字的人也应该在戏里看过。《西厢记》是元曲的杰作，其作者是王实甫。元曲一般是四幕，而这出戏则洋洋洒洒达到二十一幕，是个大长篇。莺莺是个深闺中的小姐，非常贤淑。书生张君瑞暗中仰慕，却不便表露心迹。莺莺的丫鬟红娘看在眼里，急在心上，积极为二人牵线搭桥。红娘是个非常可爱的姑娘，活泼开朗，机智伶俐。有许多人喜欢女主角莺莺端庄优雅、深情款款的气质，而红娘的粉丝也为数不少。

将茶比作这两人，大概终归是有内涵的更胜一筹吧，红娘也有被视为肤浅的地方。

根据刚才的提示，我大概能够分辨出两种茶的区别。不过，究竟孰优孰劣则是见仁见智了。红娘率真直白，莺莺温温吞吞。即便是同一个人，在不同的场合，其喜好恐怕也会不一样吧。在家悠闲休息的时候，在外紧张工作的时候，一般都会希望喝不同味道的茶水吧。安静的时候，疲劳的时候，开心的时候，难过的时候，人的欲求都会产生细微的变化。

关于“水仙”也有各种各样的传说。相传有个泉州人有一天在建阳县的大湖砍竹子，看到一棵像茶树的大树上开着白花，便折下一枝插在草帽上，顿时清香满溢，于是便试着用来制造乌龙茶。这棵树所生长的地方叫祝仙人洞，因此最初这种茶被称为“祝仙茶”。由于这个地方“祝”和“水”发音相同，不知从什么时候起，这种茶便被称为“水仙茶”了。水仙茶的树较其他茶树高，属于半乔木。移植到武夷的称为“武夷水仙”，另外还有“永春水仙” 等。

上面的故事据说发生在道光年间（1821—1850），距今并不久远。那段时期茶叶贸易兴旺，就连沉寂许久的北苑茶也再度复苏。铁观音也罢，水仙也罢，都是在出口的大潮中应运而生的。

[1] 此为作者记录的20世纪80年代的数字，如今已有人口一百多万。

龙井

因出口畅销而发展起来的中国茶业，理所当然也会随着出口的不景气而陷入困境吧。造成这种出口衰退的原因是出现了强劲的对手。自19世纪下半叶起，印度和斯里兰卡真正开始了茶树的栽培，中国茶便自此逐渐失去市场。

有一种学术观点称，印度自19世纪下半叶起才开始茶树栽培，但也有人认为是在更早的时期，比如吴觉农先生。其根据之一，就是因为在17世纪上半叶的法国相关文献中有印度人在聚会时经常喝茶的记载。

自16世纪上半叶开始，在印度这块土地上建立了庞大帝国的莫卧儿王朝，自称其母系源于成吉思汗，父系源于帖木儿，是从中亚进入到印度的。所谓莫卧儿帝国其实也就是蒙古，毋庸置疑他们到达中亚的时候，肯定会经常饮用茶。在气候干燥的中亚无法栽培茶树，这时

饮用的茶叶可能是到了印度之后自行栽培的，或是继续从中国进口的。

第二个根据是，如前所述，1698年到1702年间，大英博物馆收藏有布朗和巴尔克利二人在印度马拉巴地区所采集到的茶树植物样本。

浙江农业大学的庄晚芳教授等四人合力编著的《中国名茶》中记载，第一任孟加拉总督哈斯丁斯的使者曾将锡兰茶带去西藏却未能成功。这是1774年的事情，根据之前已有的研究来看，在这个时代还不可能有锡兰茶。然而，如果当时南印度的马拉巴确有茶树的话，那么便不能完全否定这种可能性吧。

所谓哈斯丁斯的使者，大概指的便是乔治·波格尔（George Bogle）。当时，不丹军队正在和印度军队交战，英国介入其中，击退了不丹军队。此事惊动了与不丹有着特殊联系的西藏，班禅喇嘛向总督送去了亲笔书信，希望参与仲裁。为了打开西藏的市场，总督借此大好时机，派去了东印度公司职员波格尔。

对可进入西藏市场的商品有着严格限制。茶叶等大概是销往西藏的非常重要的商品。波格尔可能将产于南印度地区的一种很难称得上

是茶的东西带到西藏，因为他认为也许这种东西可被接受。最终未能成功，这大概是因为这种茶叶在西藏远不如想象的受欢迎吧。

英国最初从中国采购茶叶时，主要是买进绿茶。从18世纪初，购入的红茶开始渐渐增多。传说在运输途中，茶偶然发酵，因而出现了红茶。从此便有了将茶叶发酵的制作方法。

中国绿茶中具有代表性的当属浙江省杭州市附近出产的“龙井”。在西湖的西南有个龙井村，其附近的山区是绿茶的主要产地，“龙井”因而得名。一般将其统称为“西湖龙井”，而在龙井之中，又属狮峰的茶叶是最上等的，因此狮峰龙井尤为珍贵。

龙井茶的叶子呈扁平，颜色为漂亮的翠绿色。龙井因“色翠、香郁、味甘、形美”四大特征而闻名，称为四绝。

唐宋时期，白居易、苏东坡两位大诗人曾出任杭州地方官。虽然这二人写了不少有关茶叶的诗篇，但那时还没有“龙井”之名。在元朝大诗人虞集（1272—1348）的《龙井诗》中首次出现了龙井相关的诗句。

其中写道：

烹煎黄金芽

江南是绿色之乡，山丘和原野都是一片碧色。在这一望无际的绿色茶海中，采茶女红色的布裙点缀其中，看起来分外鲜明。因著有《随园食单》而闻名的清代文人袁枚（1716—1797），曾在西湖畔吟诵一首《湖上杂事诗》：

烟霞石屋两平章，

渡水穿花趁夕阳。

万片绿云春一点，

布裙红出采茶娘。

所谓平章，是指公平治理天下。虽然这首诗写的是田园风景，而实际上在当时采茶是项非常辛苦的工作。有不少民间歌谣就反映了这样的现实。比如有杭州民谣《伤心歌》这样唱道：

鸟叫出门，

鬼叫进门。

日里摘青，

夜里炒青。

手指起泡，

眼睛发红。

种茶人家，

多少伤心。

此外，还有民歌中说，要提起种茶人，皆是外地人。他们全都是从小在嘉兴长大，祖籍为绍兴。也就是都是外出打工的人，只能做庄稼汉不想做的非常艰苦的工作。这首民谣看似牧歌，实际上描述了茶农的艰辛。由于他们所加工的专门用于出口的茶叶，很难转入国内流通，因此经常被压低价格购买。

陆羽在《茶经》中记载，钱塘县的天竺寺、灵隐寺两个庙宇中产茶。钱塘县隶属杭州，这两个寺庙均位于西湖的西岸。

佛教寺庙与茶有着很深的渊源。日本的茶也是由佛教禅僧荣西带到日本的。

明代的童汉臣是防御倭寇的名臣。他是杭州钱塘人，也曾题写了《龙井试茶》一诗，其中有这样的诗句：

一吸赵州意，

能苏陆羽神。

意思是陆羽已经成了茶神，能让陆羽复活，是因为吸入了赵州之意（即是说喝了赵州用龙井之泉所泡的龙井茶的脱俗意境）。

唐代有一位叫从谂的高僧，住在赵州的观音院，据说活了一百二十岁，于乾宁年间（894—898）去世。由此可知在空海禅师入唐时，他应该有三十多岁了。从谂禅师先曰：

喝茶去。

意思是说请喝茶。客人来时，问：“以前来过吗？”若客人回答：“没有，这是第一次来。”从谂禅师便说：

那么，请喝茶。

若客人回答“曾经来过”，从谂禅师也说同样的话：

那么，请喝茶。

这被称为“禅茶一味”。达到茶的意境即是参透禅的内涵。人们将这称之为“赵州禅”。佛法也不例外，也会讲授日常茶饭中的事情。在日本把“喝茶”读作“喫茶子（きっさこ）”。童汉臣的“一吸赵州意”即指于此。茶是所悟之道，这不外乎就是陆羽的精神。

虽说茶神陆羽是由于讨厌成为僧人而出走的，但是他在佛教寺庙内长大，在钻研茶道的过程中，很大程度上是受到僧人皎然的影响。佛与茶的渊源极为深远。据说陆羽游历各地所待之处，大都是佛寺。

据说陆羽一到杭州，便会在灵隐寺或西岭草堂留宿。他和灵隐寺的高僧道标交情甚深。道标在灵隐寺后面灵鹫峰以南的西岭建造了草堂，因此道标又被称为“西岭和尚”。陆羽曾在此著有《武林山记》、《天竺灵隐二寺记》。陆羽的著作除《茶经》以外，其他的都已失传。不过，南宋咸淳年间（1265—1274）编订的《临安志》中，引用了《武林山记》和《天竺灵隐二寺记》其中的一部分。从中可以看到这两部著作的部分内容。

前面讲到，清代的宫廷夏季饮用龙井。清朝的乾隆皇帝（1735—1795年在位）非常喜欢江南，乾隆期间改建的北京颐和园即是江南风格的庭园。在位期间，乾隆曾六次下江南，每次都必定会造访杭州。

我虽贡茗未求佳，

防微犹恐开奇巧。

这是乾隆皇帝第一次南巡时，所题《观采茶作歌》中的诗句。贡茗是指进贡的茶，自喻体察下情，不像北宋的诸位皇帝那样对贡茶质量苛求。防微是指，很小、很细微的地方也要注意，防患于未然。即使这般注意了，也还是担心臣子们做不到这般精细。乾隆皇帝借此讲述自己身为明君，对细节非常注意。

第二次南巡时看见采茶。乾隆皇帝立即看出是官员们事先安排的，很不高兴。第二天，采茶没有经过编排，很是自然，乾隆皇帝又看采茶去了，于是心情好转。作诗曰：

敝衣粝食曾不敷，

龙团凤饼真无味。

不敷，是指对事物无所知。所谓“龙团凤饼”，自不待言是指北宋时期奢侈的茶饼。书画诗文、才情兼备的乾隆皇帝，常常把具有相同喜好特征的宋徽宗当作反面参照。

第三次南巡，乾隆皇帝首次巡访龙井，赋诗《坐龙井上烹茶偶成》，其中开篇这样写道：

龙井新茶龙井泉，

一家风味称烹煎。

杭州又叫做“武林”。因天竺、灵隐诸山统称为武林山而得名。从山中流向西湖的河流叫做武林水。而武林水还有另外的意思。在杭州一带有优质的泉水，特别是龙井泉、虎跑泉、玉泉、狮峰泉等都非常有名。钱塘县曾一度被改名为泉亭县。像这样周围的水质极优的名泉也都统称为武林水。

龙井后来成为茶的名字，知名度尤高。而在武林水中，水质最好的是虎跑泉。“龙井茶”和“虎跑泉”又被为“杭州双绝”。巧合的是龙井茶、虎跑泉的首字组合起来即为“龙虎”。

传说唐代名僧寰中（性空大师）希望在此留住，但苦于没有水而决定放弃时，当夜梦见神仙命令两虎，搬来南岳的童水泉，以便留住性空大师。结果性空大师留了下来。虎跑泉的“跑”字，是奔跑的意思，说的是两只虎从南岳带上泉水，飞快地奔跑而来。

陆羽的后辈张又新著有一篇论述水的文章，题为《煎茶水记》。文中记录了刑部侍郎刘伯刍曾提到的天下七名水。此外还记录有陆羽向李季卿口述的天下前二十水。然而，虎跑、龙井却并不在七水、二十水之列。

北宋欧阳修对上述道听途说的关于陆羽的言论很不以为然。他批评说，借陆羽之名给水排位次是妄说，与陆羽的《茶经》不符。李季卿其人，由于陆羽身穿“野服”，心中不悦，于是不加理睬。这样的气氛下应该不会讨论有关二十水的详细排序。

实际上，陆羽没有提过关于水的专有名词，只是说缓缓流动的水好，停滞不流动的水不好。所以建议井水还是经常汲取的为好。

1989年，我到广西壮族自治区桂平县收集有关太平天国的材料。渡过县城前面的浔江后大约二十分钟的车程，便抵达太平天国起义地点金田村。桂平县西部有座西山，据说直到隋代，县城都建在此山麓上。西山的别名又叫做思灵山，这里有一眼名水，名曰“乳泉”，还出产名茶。据《桂平县志》记载：

西山茶，出西山棋盘石、乳泉井、观音岩下，矮株散植，根吸石髓，叶映朝暾，故味甘腴，而气芬芳，杭湖龙井未能逮也。

即是说西山茶比龙井茶还要好。在这个地方提到龙井，或许可以说是对龙井的另一种赞誉。

中唐时期刘禹锡著有《西山兰若试茶歌》。兰若是指佛教寺庙。这是一首长诗，讲述了西山的茶不亚于蒙山、顾渚。其中写道：

欲知花乳清冷味，

须是眠云跂石人。

眠云，是指住在云彩很多的山中。跂石，是坐在石头上的意思。也就是说，要真正品尝极品的茶，就必须要住在广西的田园山中。蒙

山、顾渚或许真有名茶，但由于封装后在风尘中运输，有些变味了吧。

西山有座龙华寺，现在有一部分已被用作“太平天国金田起义历史陈列馆”。这里还有与龙华寺齐名的唐朝末期修建的尼姑庵，名叫“洗石庵”。我走访此处时，庵内有位八十四岁的和蔼的尼姑，法号“释宽能”。她的俗名叫“龙六伟”，广东南雄县人，听说曾就读于北京大学。宽能法师请我喝了茶。她说：“今天的茶味道太淡，因为最近经常下雨的缘故。”

虽然取用了“乳泉”的名水，但由于雨水多，名水也稍微变得更淡了吧。在洗石庵，尼姑开始栽培茶树。1950年，第一次收获了三十斤茶，此后每年都扩建茶园，1957年开始甚至向附近地区卖茶。因为这里的茶叶质量是最好的，因此人们将茶树移植到了土壤等条件和西山很相似的地方栽种。湖南的湘峰茶，实际上就是1970年从西山移植而来的茶树所产。听闻宽能法师说到乳泉水，我不由得联想起虎跑泉，真实地感受到这片土地通过茶而联系在一起。

在日本把用黑釉制作的饮茶用的茶碗叫做天目。这大概是由到天目山的寺院留学的僧人带回来的名字吧。天目山虽然没有烧制器皿的

窑，但却产茶。陆羽的《茶经》中虽然看不到龙井的名字，却有天目山出产茶的记录。在浙江和安徽的交界处，有东西天目山，两个山顶上分别有水池，看起来像两只眼睛，故取名“天目”。西天目山上有禅源寺，东天目山上有昭明寺。俗话说，有名刹的地方必有名茶。在此也得到了验证。天目山云雾缭绕，此地出产的“云雾茶”非常有名。但是云雾茶的名称好像各地都有，庐山也有与之同名的茶，我以前还买过。

天目山的支脉径山出产的茶也很有名。当地也有寺庙，名为“径山寺”。浙江的慈溪县也产茶，根据元代的《四明续志》考证，资国寺山的茶为最上等，其次为开寿寺附近的茶，而有关水只记载了化安寺的水。这些名茶名水全部都与寺庙有关。

北宋欧阳修所著的《归田录》中记述说，浙江是盛产茶叶的地方，日铸居第一。“日铸岭”位于会稽、山阴（绍兴）。据嘉泰《会稽志》中记载：

昔欧冶子铸五剑，采金铜之精于（日铸岭）山下。

说日铸岭乃是春秋时期名匠欧冶子铸造献给越王的五把名剑的地方。地名中的“铸”字，大概与“冶炼金属”有关吧。但是，与冶金相

比，后来此地的茶更被人们所知晓。有时地名中的“铸”字，被改成了相同读音的“注”字。这就是对当地茶好的说明了。这也可看出茶与佛寺的关系至深。

舟山列岛中有名为“普陀山”的一座岛屿，这是众所周知的中国最大的观音灵地。距离该岛稍远处有座小岛，名为“洛迦山”。“普陀山”和“洛迦山”并称“普陀洛迦”，即取自南印度的观音灵地普陀罗（布达拉宫）之名。普陀山是一座面积只有十二平方公里的小岛屿，据说这是唐代时由日本僧人慧萼所创建的。慧萼是圆仁《入唐求法巡礼行记》中记录的真实人物。在明代，这里还是倭寇的根据地。此地和日本有着非常深厚的渊源。自以前的遣唐使以来，到近代的长崎贸易，明州（宁波）一直都是中日往来的重要地点，普陀附近海面是必经之地。普陀山有普济、法雨、慧济三座寺庙。其中普济寺最大。这里也产茶，名为“普陀茶”。根据《定海县志》的记载:

可逾肺痈血痢，然亦不甚多得。

可见，普陀山的茶是真正的观音灵地的茶，可治愈疾病。

1985年10月底我访问了普陀山。普陀茶不是随处有卖的。正如《定海县志》中所说，至今产量仍然很少。

“普陀茶”又被特别称作“佛茶”。山中有被称作“神水”或是“洗眼池”的水池。传说水池里的水是佛尿。患有眼病的人，用此水洗眼，便可立即治愈。这里是聚齐名刹、名茶、名水的地方，但遗憾的是这样的地方为数不多。

根据《定海县志》的记载，舟山列岛的茶中，野生品种很多。查阅《园茶》可知，其香味很差，桃花山出产的野生茶香味还算好些。不管怎么说，“普陀山”的“佛茶”成为佛教与茶紧密相连的名称。

松萝山周边

与普陀山隔海相望的舟山岛上有定海县城。舟山岛是舟山群岛中最大的岛屿，鸦片战争期间，被英国所占，成为英军的基地。

英国人的如意算盘，是要逼迫清政府割让中国沿海附近的岛屿，使之变成殖民地，成为通商据点。备选的据点有二，一为香港岛，一为舟山岛。在英国政府和东印度公司内部，香港派和舟山派争论不休，最终选择了香港岛。其主要理由在于，一旦事态紧急，需要从印度调遣援军，那么香港的距离更近。另外据说还因为在鸦片战争期间，占领了舟山的英军染上了瘟疫，英人遂认为舟山的水土不利于健康。

英国对中国进行了缜密的调查，发现长江三角洲是中国人口最稠密的区域，产业具有很强的潜在活力。鸦片战争之后，英国陆续取得特权，主要都集中在长江流域。甲午中日战争前夕，日本曾就开战的问题打探英国人的意向。当时英国人回答说，只要能够保证战火不影

响长江流域，他们便没有介入的意思。英国人图谋将以上海为中心的长江三角洲，当作本国的势力范围。

假如英国人果真有这样的如意算盘，那么为了保护自身的权益，与香港相比，舟山的地理位置当更为有利。然而，从军事的角度来看，大概最受重视的便是与武力大本营印度之间的距离吧。

鸦片战争之后，外国人甫一获许前往中国内地旅行，爱好调查的英国人便迫不及待地开始对中国的产茶区域进行实地调查。由于茶是重要的进口商品，因此此前也曾对茶进行过调查，然而即便是载于《中国丛报》的威廉姆斯的论文，也只是通过文献以及采访中国人获得材料，并非实地考察的产物。

1848年，罗伯特·福琼（Robert Fortune）受东印度公司的采集茶树苗和种子的委托，来华开展调查，寻找适宜于移植到印度的优良品种。他的旅行记于1852年在伦敦出版，名为《中国与印度的产茶区》（Tea-District of China and India）。全书共有22章，其中介绍印度的只有最后两章，因此几乎整本书记载的都是中国旅行的情况。

这本旅行记的记载始于1848年8月14日上午9时，蒸汽船布拉甘萨号（Braganza）抵达香港之时。事实上，他为了解当时中国的实际情

况，提供了非常宝贵的资料。我在写作鸦片战争等以19世纪的中国为背景的小说时，总是要拿起这本书一读再读。

福琼是茶专家，著有论述中国茶与印度茶区别的论著。他游历了中国的产茶区，自信地断言说最好的绿茶产自安徽省的松萝山一带。那是位于屯溪市西北部的一处山地，在闻名的旅游胜地黄山以南。在福琼书中所附的地图上，还特别地将此处区域印刷成绿色。

欧洲一开始喝的也是绿茶，到了18世纪中叶，红茶才占据上风。19世纪的欧洲已进入了红茶时代，不过，红茶、绿茶同样都是茶，只是制茶法不同而已，于是福琼也对优质绿茶的产地进行了细致的调查。

似乎有传言说，松萝山是中国最早的绿茶产地。福琼也提到了这一点。

现实中的松萝山是一片荒芜的土地，福琼到了那里，报告说过去如何姑且不说，如今茶树却极为稀少。虽然寺院的僧侣也采摘茶叶供自用，但那些茶树的样子实在惨不忍睹，简直不能称之为栽培的茶树。

松萝的名声自明代以后才广为人知。《茶疏》被认为是明人许次纾在17世纪初所写，书中提到：

> 歙之松萝，吴之虎丘，钱塘之龙井，香气浓郁，并可雁行。

这是说吴县（即苏州）的虎丘茶也是好茶，松萝茶与龙井等相媲美，与岕茶不相上下。雁行是指大雁并排飞行的样子，虽然略有落差，但大致是处于同一列上。岕茶即罗岕茶，许次纾记述道，罗岕茶大概是唐代的紫笋茶，名称因时代变迁而发生了变化。有时误以为是新面孔，其实只不过是名称不同而已。

松萝茶恐怕并不是罗岕茶，这个名称是明代突然出现的。许次纾同时代的冯时可在《茶录》中写道：

> 徽郡向无茶，近出松萝茶，最为时尚。是茶，始比丘大方，大方居虎丘最久。得采造法，其后于徽之松萝结庵，采诸山茶于庵焙制，远迩争市，价倏翔涌。人因称松萝茶，实非松萝所出也。

福琼到过的松萝山并非荒废了，它原本就不产茶。而是因为比丘大方这个人在那里居住，采摘诸山的茶加以焙制，故得名松萝茶。大

方在虎丘居住许久，而虎丘则是名茶的产地。

虽说采摘的是诸山的茶，却也不能走得太远。尽管松萝山并不产茶，但其附近地区却有很多地方出产好茶。

从安徽省南部到江西省北部，以松萝山为中心，北有黄山，南有婺源，西有祁门，距离大致相同。比丘大方的出行半径，大概就是这个范围吧！这些地方都是名茶的产地。

黄山乃天下名胜，过去有被称作“黄山派”的画家曾在这里居住。黄山是一处大型山脉，海拔千米以上的高峰多达百余座，延绵一千二百多平方公里。桃花峰、桃花溪两岸的云谷寺、松谷庵等寺院周边盛产茶叶。这里也展现了佛寺与茶之间的密切关系。这里的名茶叫“黄山毛峰”，据说自光绪初年始闻名于世。那个时候是1875年，鸦片战争也已过了三十多年。“黄山毛峰”也并非突然冒出来的，而必定有其“前称”。有人认为宋代的贡茶“早春英华”、“ 来泉胜金”等便是“黄山毛峰”的前身。无论如何，福琼应该没有听过“黄山毛峰”的名字。

江南省的婺源有着悠久的历史，陆羽在《茶经》中提道:

歙州生婺源山谷。

婺源的茶名为“珍眉”，享有很高的美誉。1958年，人们移植了上梅的优良品种并加以改良，以“名梅”或“茗梅”的新品牌面世。上梅是武夷附近的名茶产地。

位于松萝山西边的祁门县一带，以出产红茶“祁红”而闻名。直到最近，中国人还不怎么喝红茶，几乎所有红茶都只用于出口。因此其历史自然不必回溯到开始向外国出口红茶的17世纪以前。

祁门县红茶的生产历史虽然较短，但其前史却很长。唐咸通三年（862）歙州司马张途撰写了《祁门县新修阊门溪记》，文中描述了茶商云集的情景：每年一到二三月的时节，便“摩肩接迹而至”。

源于黄山山脉的昌江从祁门的一旁流过，经景德镇流入鄱阳湖。景德镇这个地名自然是得自宋景德年间（1004—1007），唐代这个地方叫新昌或浮梁。顾名思义，浮梁指的是浮桥，水上交通非常便利。景德镇之所以能够成为陶瓷之都，除了拥有优质的瓷土——高岭土之外，恐怕也是得益于水路之便，有利于商品运输吧。由于这里是瓷器以及其他商品的集散地，唐代的浮梁、祁门也是茶的集散地，茶商从全国各地蜂拥而至。

白居易著名的《琵琶行》描写了长安歌妓容色衰退、漂泊他乡，如今嫁作商人妇的故事。她的丈夫似乎是茶商。诗中有这样的句子：

商人重利轻离别，

前月浮梁买茶去。

就这样，商人离开家人，为采购茶叶而奔忙。

当时祁门茶不用说当然是绿茶。据说其制茶法与六安茶相似。六安也在安徽省，位于江北地区。六安茶同样也是誉满天下的名茶。《红楼梦》第四十一回贾宝玉拢翠庵品茶一节中有这样的情节：妙玉正欲献茶，贾母便说道："我不吃六安茶。"妙玉莞然一笑，回答说："知道。这是老君眉。"

"老君眉"是岳州（现在湖南省岳阳市）所濒临的洞庭湖上的君山岛所产名茶。李白在《游洞庭》一诗中咏叹君山道："淡扫明湖开玉镜，丹青画出是君山。"故君山的名声颇高。

提到湖中岛所产之茶，当数太湖中的岛屿洞庭山所产名茶的碧螺春。由于名叫洞庭碧螺春，难免被误以为与洞庭湖有关，其实并非如此。

说到在《红楼梦》的舞台大观园中登场之茶，大概应该都是顶级绝品吧。“老君眉”现在称为“君山银针”。给贾母泡茶用的水是旧年所积蓄的雨水，而给黛玉所用的则不同，那是妙玉五年前在蟠香寺收的梅花上的雪，总共只有一花瓮，埋在地下。这种饮茶法恐怕有些过分吧。

六安茶的茶叶呈瓜形，因此被称为“六安瓜片”。据说绿茶时代的祁门茶，因与之相似，被称作“安绿”。这种祁门茶不久变成了红茶。

关于祁门茶由绿变红，存在若干说法。

第一种说法认为祁门红茶始于光绪元年（1875）一个名叫余干臣的人。余干臣是安徽人，曾在福建当差。当时正值福建的功夫茶出口最繁盛的时期，茶界出现了许多暴发户。由于自己的家乡是绿茶产地，余干臣大概对此有特殊的兴趣。被称为功夫茶的红茶，原本也是绿茶，只是焙制法不同而已。若是这样，安徽的绿茶也应该能够制成红茶。他便在安徽的至德县（现在的东至县）开设了制茶工厂，以功夫茶为蓝本，开始生产红茶。或许因为他在福建当差的时间很长，连销售茶叶的门路也都一清二楚。次年，深谙茶之门道的余干臣又在祁门县开设了红茶厂。

第二种说法认为祁门红茶的起源是胡元龙于1876年在祁门日顺茶厂生产的茶叶。

1875、1876年正值日本明治八、九年。尽管往事并不遥远，但红茶的源头却已显得扑朔迷离了。

虽然是模仿功夫茶，祁门红茶却比福建的功夫茶更香，这为其带来了很高的美誉，不久便成为出口红茶中顶级的产品。

祁门红茶被用于与大吉岭所产之茶混合。大吉岭红茶味道醇厚，却略输香味。祁门红茶与之相反，味道稍逊而茶香满溢。将两者相混合，便可得到完美的红茶。

有一种混合茶将花香渗透到茶叶中。这种茶叫茉莉花茶。茉莉原产阿拉伯，大概也是经由丝绸之路传到东方的吧。

不过，说起中国最初在茶中所添加的花香，想必用的是菊花吧。前面所引用过的诗人皎然另有一诗《九日与陆处士羽饮茶》，其中有诗句说到菊花乃助茶香之物。九日是重阳，人们有将菊花泡在酒中品饮的习俗，然而与酒相比，菊花与茶更为般配。

茉莉花茶的历史并无人们想象中的那么长。那是发生在咸丰年间（1851—1861）即鸦片战争以后的事。福州沿海地带有一个长乐县，

那里制茶业者很多，世称“长乐帮”。“帮”是集团的意思。当时北京的正大商行来到长乐开设工厂，生产鼻烟。鼻烟中加入了茉莉花熏制，甚为芳香，受到官僚豪绅的青睐，产品非常畅销。长乐帮从中得到了启发，他们中的李祥春、生盛、大生福等茶铺认为，如果在茶中同样加入茉莉花，一定能够给茶带来绝佳的香味，于是着手进行试制。

福州附近不产茉莉花，他们便在广东开办工厂，从松萝山周边即安徽运来茶叶，加入茉莉花熏制。不久福州也成功栽培出茉莉花，于是他们便陆陆续续返回老家福州附近。时间大约已经到了1890年前后。从此，福州成了全中国“花茶”的中心。1930年左右，杭州也开始生产花茶，战争期间苏州的花茶产量有所增长。

除了茉莉花之外，花茶中还有使用玉兰花等香气浓郁的花进行熏制的。

茶风西渐

马可·波罗在其《东方见闻录》中详细地记述了中国的情况。然而，对于应该称为中国象征的万里长城以及茶，书中竟然只字未提，这两点令人难以理解。

元朝设大都和上都两处首都。大都便是现在的北京。按照惯例，皇帝每年二月末均从大都动身前往上都，直到九月末才返回。上都位于滦河上游的多伦西北。皇帝率领政府诸司通过居庸关，越过6世纪下半叶北齐时期所修建的长城，往返于两都之间。马可波罗肯定屡次随队伴驾，沿途理应看到长城，为何对之只字不提？元代的蒙古人嗜茶之风不逊于汉人。马可·波罗无论走到哪儿，想必都有好茶招待吧。他在书中既然讲到了用米酿造的酒和像柴一样可燃的石头（炭），却没有提到茶，这实在很奇怪。也许是因为在日常生活中司空见惯了，无意中竟然忘记了吧。

第一个喝茶的欧洲人到底是谁，自然是无从考证了。然而，马可·波罗大概是最早喝过茶的其中一位欧洲人吧。他在13世纪下半叶的十七年内在中国居留，当时茶叶归由政府专卖。

15世纪末，瓦斯科·达伽马（Vasco da Gama）发现了绕行好望角、通往印度的航路，至16世纪初，葡萄牙人便来到广东。有人认为，这是欧洲人与茶的第一次接触。然而，这时距离马可·波罗的时代已经过去了两百多年。而且可能在马可·波罗之前，便有欧洲人喝过茶了。相比之下，由于留存有贸易往来记录，茶叶的进口时间则比较明确。1609年，荷兰人在日本平户设立商馆，次年，日本茶便经由爪哇向欧洲出口。

抛开欧洲人在中国居留所饮的茶，抑或经由船员、旅行者作为珍贵土产带回本国的茶，我们可以认为，从这个时候起茶被真正地介绍到欧洲。

将茶带回欧洲的是荷兰人，所带之茶是日本的绿茶。然而，英国逐渐占据了茶叶贸易的主导权，而中国茶则扮演着最重要的角色。这其中虽然也有日本闭关锁国的关系，然而荷兰是准许到长崎进行贸易的，因此其根本原因在于英国在竞争中胜出。

与欧洲其他国家相比，英国喝茶的风俗得到更为深广的普及。对于这种现象其中一定会列举的一条理由是，英国的水更适宜用来泡茶。还有人说，法国和意大利盛产葡萄酒，德国则有啤酒，唯独英国缺少称心如意的饮品，这也是其中的一个原因。

不管怎么说，对于欧洲而言，茶是14世纪之后才引进的舶来饮品。最初当然物以稀为贵，据说被当作药放在药房里称重出售，教士喝茶以驱除布道时的睡意。

荷兰医生尼古拉斯·迪尔克斯（Nikolas Dirx）论述道，茶可包治百病，是长寿的妙药。对此也有相反的意见。德国医生西蒙·鲍利（Simon Pauli）将茶之害与烟草之弊相提并论。法国医生盖伊·帕丁（G. Patin）将茶贬斥为不受欢迎的东西。这些言论都发表于17世纪30年代至40年代之间，正处于欧洲饮茶的摇篮期。

即便在英国，喝茶的习惯也并非顺顺当当地被人们所接受。

1744年，苏格兰大臣福布斯（Forbes）批评喝茶既浪费金钱又浪费时间，使人懦弱。当时苏格兰与英格兰合并方才三十多年，福布斯对苏格兰那些英格兰化的贵族以喝茶为乐非常反感。“宁喝啤酒不品茶”便是当时反茶运动的口号。

在英格兰，阿瑟·杨（Arthur Young）、乔纳斯·汉威（Jonas Hanway）等人认为喝茶浪费时间，有害健康，妨碍工业发展，使国民陷于贫困，因而发起了反茶运动。

与福布斯同一时期的、卫理公会派教会创始人约翰·卫斯理（John Wesley，1703—1791）发起了反茶运动。此公本是热衷于社会活动的人，正如在牛津大学时召集一干信仰相投的人成立了神圣俱乐部（Holly Club）一样，他喜欢集会结社。神圣俱乐部的成员被称为“循道派”（Methodist），后来成为卫斯理所创立的教派的名称。在反茶运动中，他也是积极分子。

卫斯理首先从自己的经验出发，认为茶对健康有害。他声称年轻时吃过早饭后手经常颤抖，而停止喝茶之后便不治而愈，而有同样症状的人在减少喝茶量、增加牛奶和白糖后，病症便有所缓解。因此，他决定发起“禁茶运动”。

卫斯理是这么想的：开导拯救烦恼的人们本是教士之职责，既然知道了茶之弊害，就不能只是明哲保身，还必须保护民众不受其害。于是，他在1746年7月6日礼拜日这天，发表了禁茶宣言，倡议将戒茶

而节约下来的钱捐献出来，用于救济贫民。据说有一百名会员对此表示赞成，不再喝茶，这一年年底救济了250个贫民。

手颤必定另有原因。当时工业发展非常迅速，伦敦周边所产生的环境污染，想必是造成手颤的其中一个原因吧。至于戒茶或减少喝茶量之后症状有所缓解，大概是心理作祟吧。

卫斯理在书信中透露，禁茶后实际上很痛苦，常常头疼失眠，还会引发失忆，不过只要向神祷告，所有的症状便会消失。

卫斯理逐渐意识到，将茶当作恶魔似乎是没有道理的。第二年，他宣称遵从医嘱，停止了禁茶。此后，他成为天底下最好喝茶的人，活到八十八岁。

到了卫斯理晚年，卫理公会派的信徒人数已达十三万，伦敦也有许多传教士。这些传教士每个礼拜日都要聚集到教派创立人卫斯理的家中共进早餐，席间一定都会上茶。不仅如此，据说卫斯理还会亲自用自己特制的大茶壶，为传教士们斟茶。此举不仅意味着茶的解禁，还可说是带有鼓励的意思吧。卫斯理是重视经验和实践的人。从经验中判断茶有害，他便发起了禁茶运动。同样，一旦从经验中得知喝茶反倒有益，便转而提倡，乃至亲自斟茶。他的行为绝非矛盾。直到今

日，卫理公会对于禁酒禁烟运动仍然极为热心，不过幸好禁茶运动已无人再提。

由于生活方式大相径庭，茶叶虽然传到了欧洲，但是中国的饮茶氛围却无法原样炮制。只是饮茶时悠闲自在的心境，从根本上而言大概是共通的吧。

在英国，茶备受文人钟爱。大文豪萨缪尔·约翰逊（Samuel Johnson）便是其中的代表人物。1756年，伦敦绅士汉威在《八天旅行记》等著作中阐述了反对喝茶风俗的意见。对此，约翰逊于次年在《文学杂志》（Literary Magazine）中发文反驳：

我的烧水壶总是热腾腾的。晚上品茶为乐，入夜则用茶解闷，清晨需借茶清醒……

18世纪下半叶，英国人养成了喝“下午茶”的习惯。这个时期针对茶的利弊之辩非常激烈，而这一习惯的形成，可以说意味着褒贬双方明确地分出了胜负。到处都开设了茶会（tea party），就连宾馆、剧场也都供应下午茶。1879年即日本明治十二年，火车上开始提供下午茶的服务。

爱喝茶的文人很多，包括诗人蒲柏（Alexander Pope）、雪莱（Percy Bysshe Shelley），散文家兰姆（Charles Lamb）等。这为茶的普及带来了积极的影响。柯勒律治（Samuel Taylor Colerige）因吸食鸦片成为有名的瘾君子，同时也是好茶之人。文艺评论家哈滋里特（William Hazlitt）是柯勒律治和兰姆的朋友，他将茶称赞为“智慧之水”。

茶比酒更有益，这一论据对于茶在英国的胜利，提供了相当大的支持。劳工当中有喝浓烈的杜松子酒的习惯，逐渐成为一种社会问题。如果茶能够取而代之，则是最好不过的事情了。

由于茶和酒都是奢侈品，这一共通之处使得人们经常将茶与酒相提并论，互较长短。20世纪初，中国敦煌发现了大量的文物，这是非常著名的一段往事。其中包括不少已经亡佚的十世纪以前的抄本。在印刷术发明之前，由于不可能制作那么多的抄本，有不少因战乱或天灾而散失，一部也留存不下来。在敦煌发现的文物中，既有原来只流传下题名而抄本正文散失的，也有连题名都没有流传下来而首次发现的，其中就有《茶酒论》这样一本书。

这部书成书于唐代，最晚也不超过五代，共发现了同样的书七部，可见当时常被人阅读。其中被斯坦因带走两部，伯希和带走四部，现各自收藏于伦敦和巴黎，剩下的一部存于北京。

《茶酒论》采用问答论争文的形式，这是中国文学的一种类型。古代汉朝司马相如所写的《子虚赋》采用的就是这种文体，由子虚、乌有先生和亡是公三人进行问答，论述诸侯之游猎、楚国之华美等，最后得出节俭为好的结论。班固的《两都赋》、张衡的《二京赋》、左思的《三都赋》等都采用了这种文体。

在日本，可称作空海之信仰宣言的《三教指归》也是通过龟毛先生、虚无隐士、假名乞儿这三个人的问答，对儒、道、佛三教进行比较，最后以佛教为佳作结。明治初期中江兆民的《三醉人经论问答》也可说采用了同样的套路。

在敦煌石窟中沉睡了上千年的《茶酒论》将茶和酒拟人化，让他们自己说话。作者是唐的乡贡进士王敷。在唐代的取士制度中，从学校选拔的称为学生，而向州县的长官推荐的称为乡贡进士。

《茶酒论》全文采用韵文写成，开始茶先登场自我介绍。

百草之首，

万木之花。

贵之取蕊，

重之摘芽。

呼之茗草，

号之作茶。

贡五侯宅，

奉帝王家。

就这样，茶先炫耀一番。以“花”、“芽”、“茶”、“家”结尾，每隔一行押韵。供奉弥勒佛和观音菩萨，这是茶最得意之事。另外，茶还夸耀道，自己能给人们带来大富大贵：

舒城太湖，

买婢买奴。

越郡余杭，

金帛为囊。

舒城、太湖、越郡、余杭都是茶的产地，为了表现其繁荣景象，作者用买奴买婢来形容，大概是我们应该注意的吧。

接着是酒的发言。管弦、唱歌、舞蹈等，无不与酒有着密切关系。饮酒可助笙歌舞乐戏剑之乐，试问茶怎能做到?

《茶酒论》中有趣的是，正当茶和酒滔滔不绝地展开口水战时，不料“水”竟登场了。水刚才就在一旁听着二者的争论，茶和酒却浑然不觉。

茶和酒同样都不能缺少水。从水的角度来看，它与二者都有关系，于是主动请缨，担当裁判。

从今已后，

切须和同。

酒店发富，

茶坊不穷。

长为兄弟，

须得始终。

由于水兄的调停，茶酒得以言归于好。

不过，如果在基督教的社会中茶和酒展开彻底论争的话，显然酒将最终败北。

但凡新进之物，都不免令人生疑。对于欧洲人来说，茶是舶来品，因此一开始就受人质疑，甚至横遭指责。然而，一旦与原有之物——酒相对比，茶便立即显示出优越之处。

酒喝多了有人会耍酒疯，而茶喝多了却不会。总之，喝茶总不至于给人造成麻烦。对茶的一种批评是认为喝茶过于奢侈。从清教徒崇尚精神的标准来看，与其如此无端浪费，还不如将茶钱捐出进行慈善活动。然而，随着茶的进口量增加，价格便不断下跌，茶作为一种奢侈品的色彩便完全消退。茶受谴责的论据便基本站不住脚了。

1840年，威廉姆斯在《中国丛报》所发表的论文，便从《爱丁堡评论》（Edinburgh Review）中引用如下文段，作为文章的开头：

> 这一著名的植物之发展，是与真理之发展一脉相通的。初时只有敢于享受其味道的人才会品味，而普通的民众则投以怀疑的目光，稍有发展即遇障碍，似得称赞又遭非难。然而，在不舍昼夜向前奔走的时间之流中，其自身所具有的价值便显露出来，终于上至庙堂之高，下及江湖之远，举国之内，处处无不取得最后的胜利。

对于有些人来说，茶之奢华尊贵也许具有超凡的魅力。品饮着被作为高级药品在药房论秤出售的茶，内心雀跃之际，大概有着不可言说的乐趣吧。

等到茶叶普及，价格下跌至普罗大众都能接受的地步，其魅力则多少会有所减少吧。然而，极品之茶终究价格甚高，茶之奢侈性仍不至消减。

在营造品茶氛围时，如若追求的是奢侈程度，则将永无穷尽。在自己做东的茶话会上能够请到何种级别的人物赏脸光临，可谓是反映其奢侈品级最为重要的晴雨表。英国是一个等级社会，主人如若想要邀请到层级高于自己的人物，这可是非同寻常之举。恐怕平日里就必须频献殷勤吧。而如果决定发动豪华的礼品攻势，钱财再多也会犹显不足。

茶的用具也是如此。人们的趣味自然与中国或日本的不同，英国人终究会追求英伦格调的精美茶具。人们在喝茶的时候，也有借助东洋意趣营造氛围的。可以说，这是因为他们认为喝茶便是东洋的意趣，虽然地理上相隔千万里，但却是一种精神上的接近。

吉卜林（Rudyard Kipling，1865—1936）曾说过，东方是东方，西方是西方。然而，当他试图用诗句来表达这个意思时，我们大概就已经感受到东西方的接近了。在一定程度上，茶为拉近东西方的距离发挥了作用。

当18世纪下半叶茶在英国开始普及时，中国的景德镇迎来了全盛时期。臧应选、郎廷极、年希尧、唐英等杰出人物曾督管过景德镇的陶务。以茶叶末儿这一荞麦釉为代表的“臧窑”、因浓厚的釉里红而为人所知的“郎窑”、凭模仿宋代官窑的青瓷而知名的“年窑”等，在技术上都达到了登峰造极的程度。供皇帝贴身赏玩的小型器具系列被称为“古月轩”。在这个时期，这里不断进行试验，试图重新复制由传说中的人物壶隐老人所制作的“流霞盏”、“卵幕杯”。大概由于景德镇属于御器厂，预算全额由国库支给，才可以如此行事吧。

在英国，若想为茶增添奢华品味，只要在茶桌上放上古月轩的茶碗即可。即使在中国，民间要想得到珍贵的器具，则必须花大价钱。而要在英国得到同样的东西，所费应当更高。

从“卵幕”等词可看出，景德镇瓷器的特征在于胎薄。越高级的越薄，最上乘的则薄如“卵壳”。

英国人在冲调奶茶的时候，总是先倒好牛奶，然后再将茶混入。究其缘由，据说原来是因为景德镇生产的茶碗太薄了，如果猛然倒入热茶，担心茶碗破裂，因此先倒牛奶。实际上，不管瓷胎有多薄，景德镇生产的优质茶碗，也不会因热水爆裂。

欧洲各地也有瓷窑，当然都是为了仿制中国的瓷器而建的。这也说明了以茶为媒介拉近了东西方之间的距离。

前面讲到，不再禁茶的约翰·卫斯理在晚年的时候，每个礼拜天都会招待伦敦卫理公会的传教士们共进早餐，并亲自手持茶壶走到席间为众人斟茶。当时所用的茶壶，是陶艺家威基伍德（J. Wedgwood，1730—1795）为卫斯理特别制作的。正是这个威基伍德，将瓷器的手工作坊转变成大工厂，通过量化生产而得以供应廉价的产品。便宜的茶杯茶壶的出现，也一定为茶的普及作出了贡献。

茶事拾零

茶的特点在于，它既可能是日常必需品，又可能是奢无极限之物。

有人认为，既然是奢侈品，对其课税大概也无妨。因为买茶的都是有钱人，即使征收巨额的税金，他们也应该满不在乎的吧。这种看法一般说来并没有错，但茶同时还是一种必需品。在《中国丛报》中撰文论茶的威廉姆斯表述了如下不满:

在对人的福利有益的商品中，像茶这样成为课税对象的实在罕见。

19世纪下半叶，清政府向每担茶（六十公斤）征收纹银二两半的出口税，若再加上行商（即广州的特许商人）的其他税费，每担茶的税负达纹银五两。而在东印度公司垄断对华贸易的时期，出口税高达六两七钱，到了自由贸易阶段出口税才下降。1834年，东印度公司退出了对华贸易。

在鸦片战争以前，清政府开禁贸易的出口港仅限于广州一地。据说从茶叶产地到广州的途中，还设有几个关卡征收税金。而运抵英国之茶，则必须支付一镑二先令一便士的税金，这相当于最便宜的茶原价的一倍。威廉姆斯指出，若再加上运费、手续费、保险费和其他必要的费用，在英国销售的价格则达到原产地价格的四倍。

向奢侈品征税是合情合理的，然而有人认为，正因为茶叶是必需品，所以应当对之课税。反正为生活所需，即使稍微加征一些税收，人们也不能不买。中国历代王朝都将盐和茶作为官营专卖，这是一种一网打尽的课税。可谓苛政是也。

据威廉姆斯的记述，欧洲大陆各港口茶叶的进口税一般都是从价税，而在美利坚合众国各港口，茶叶却是免税的。他对此高度评价，认为“这是因为茶之输入，对国内产业并无损害，免税的做法有合理的依据”。不用说，他在这里含蓄地批评了英国的茶税。

美国不对茶叶征收进口税，是非常自然的事情。原本美国之所以谋求独立，反对茶税运动便是其导火索。

在卫斯理开始建立卫理公会的时候，英国对于美洲殖民地并没有太多干涉。在北美大陆，殖民者的人口远比原住民多，英国也不像在

印度所表现的那样紧张。殖民者之所以移居殖民地，为的是追求政治和宗教的自由，个性本来便不喜受人干涉。他们对于宗主国所制定的法律，凡是有不合己意的，一律视而不见。在税收问题上也是如此，虽有税法，人们却从未依法缴纳。他们也有自己的主张。这些税法的制订机构是宗主国的议会，并无殖民地代表的议席。他们不愿受没有反映殖民地民意的议会的约束，这是一种合理主义的看法。

从宗主国派来的总督和高级官僚的薪水，是由殖民地负担的。而人们无论如何也不明白为什么还得按规定纳税。大概英国方面也默认了这一点，长期以来，倒也相安无事。而一旦宗主国本土发生了财政困难，打理国家大事的政治家们，自然把目光转向了殖民地的税收。

从18世纪50年代起，英法两国在世界各地展开霸权之争，最终以英国的胜利而收场。

1756年爆发的七年战争，本是奥地利和普鲁士之间的武斗，而奥地利的背后有法、俄两国为之撑腰，普鲁士则有英国为之壮胆。英法两国同时还在印度和北美交战。

1757年，英国在印度普拉西（Plassey）大胜法国。

1759年，英军攻陷北美的法军基地魁北克（Quebec）。因为法国在美洲的殖民地对英国殖民地形成了包围之势，英国遂派遣本国军队前往救援。

1763年七年战争结束。长期打战的英国自然陷入了财政捉襟见肘的地步。英国国内的政治家自然打起了殖民地税收的主意。这本来就是应该征收而没有收到的税金。何况这一次为的是从国内调遣援军，帮助殖民地击破法军的包围。而殖民地一方原本也有自己的说法。宗主国政府自作主张与法国开战，才会使我们陷入包围圈。宗主国自食其果，向殖民地派遣援军是理所当然的事，请不要摆出恩赐的臭架子。

陷入财政困局的英国政府，继1764年的《食糖法》、1765年的《印花税法》之后，又颁布了《唐德森条例》（Townshend Acts）。

宗主国议会的议员绝大多数都是地主。财政大臣唐德森希望通过增加关税而减少地租。若要照顾到地主的利益，难免有人为此受到影响。殖民地便是转嫁的对象。

《唐德森条例》中的《收入法》规定，殖民地所进口的玻璃、纸、茶等商品必须纳税，且这些商品必须从英国出口。英国当局还宣

称，此举是“为了加强宗主国和殖民地之间的联系”。

这些政策引起了强烈的反对运动，英国从本国派遣军队进行镇压。由于武力镇压无效，英国政府最终不得不废除了《收入法》。

英国另想他途，于1773年颁布了《茶税法》。收入法说的是要加强殖民地与宗主国之间的联系，但为何对本国的商品还要征税呢？这是反对收入法运动的逻辑基础，由于很有说服力，反对运动开展得如火如荼。确实，对英国制造的玻璃和纸还要在英国的殖民地征税，实在没有道理。不过，由于茶是中国生产的，征税是很自然的。

然而，北美大陆的市民却群情激昂。《茶税法》是一部为了取缔偷税的走私茶、确立东印度公司的市场垄断而制订的法律。北美人民一直喝的是法国和荷兰商人偷运来的便宜的走私茶。如果被严格取缔，他们就只能喝很贵的茶了。

1773年12月16日发生了波士顿茶叶事件。人们袭击了东印度公司的船只，将船上装载的茶叶扔到海中。对此，英国议会制订了惩罚性的法律，因此殖民地设立了“大陆会议”，展现出抵抗到底的姿态。1775年4月发展成武力冲突，独立战争打响。这场以《茶税法》为导火

索的战争，导致北美大陆于1776年通过了《独立宣言》，从英国的统治中脱离出来。

美国独立战争和鸦片战争等世界史上的大事件，与茶都有着紧密的联系。美利坚合众国的诞生，大概是世界史上最大的事件吧。而鸦片战争则拉开了东亚近代史的序幕。

这两大树干派生出许多枝叶。仔细想想，可以这么说，我们平常喝的茶在某种意义上都深深投射到这两大主干的枝叶上。

许多人纷纷移居美洲新大陆，不久建立了独立的国家，这个过程是以安全的大船的成功制造和航海技术的进步为深刻背景的。如何将中国茶大量且迅速地运抵目的地，一定刺激了英国造船工学和航海技术的发展。

茶是市场价格变动很激烈的商品。一般而言，第一船运抵的新茶价格最高，第二船、第三船的市价则逐渐回落。1869年苏伊士运河开通以前，运茶船需要绕经非洲南端，航路很长。

在好赌赛马的英国，人们针对哪艘船能成为运载中国茶的第一号船而开设赌局，称为“赌茶”。

1850年，美国东方号帆船满载着一千五百吨茶叶，从香港启程，经95天的海上航行抵达伦敦，这段故事流传开来。现今保存在格林尼治并成为威士忌商标的“卡蒂萨克”号（Cutty Sark）船头有缠着羊毛的标志，原是从澳大利亚运送羊毛的船。这艘船在建造时，是作为运送中国茶的运茶船（tea-clipper）而设计的，实际上曾八次航海运输茶叶。“卡蒂萨克号”总吨位不足一千吨，而据说同一时代的运茶船甚至有两千吨级的大型船。

卡蒂萨克号服役的年代正是蒸汽船取代帆船的时期，再加上苏伊士运河的开通等因素，运茶船便逐渐落伍于时代。颇具讽刺意味的是，“卡蒂萨克号”建造的那一年，苏伊士运河开通。

在因为茶而爆发的独立战争期间，美国遭受英国的海上封锁。为了突破封锁，美国颁布了掠夺许可证（Letter of marque）。由于捕虏外国的商船不会受到惩罚，许多冒险家纷纷下海谋求发展。人们认为，自此以后，原来的农业移民国家美国便增添了海洋国家的色彩。

独立后，美国便独自开展对华贸易。1784年2月22日，中国皇后号（Empress of China）从纽约起航，船上满载着人参、毛皮、棉花、铅、胡椒、羽纱等货物，于同年8月28日抵达广州。

英国为了抵销茶叶进口而开发了产于印度和西亚的鸦片。然而，美国由于不产鸦片，为对华输送货物而疲于应对。

直航第一船皇后号上所载的美国人参产于美国东部，如今在中国仍然售价很高。这种人参是18世纪最初的十年耶稣会的拉菲德神父在加拿大发现的。据英国东印度公司的记载，1750年法国东印度公司曾将四十担美洲人参运到广州。中国称之为“洋参”或“广东人参”。不过，好像在此之前也有美国人参出口到中国的。日本在延享四年（1747）以后，有清朝商人将广东人参带到长崎。这些人参肯定就是美国人参。

美国对华输出的毛皮，最初主要是海獭皮。海獭是1758年才被发现的动物，被残忍的人类所猎杀，很快就变成了一种商品。由于市价很高，海滩遭受人类滥捕，几近灭绝。1911年，通过国际条约禁止捕猎海獭，作为暴发户象征的海獭皮围巾便逐渐失去踪迹。

据说当时广州的海獭毛皮一张售价25美金。而最初用一条铁项链便能从原住民的手里换到三张海獭皮。

1788年，美国“埃雷阿诺拉”号将海豹皮成功运到广州。这是新的商品。由于海豹此后也遭受滥捕，现在也是禁猎的动物。

海獭和海豹都在北太平洋繁衍生息。据说海獭因受到保护而不断繁殖，如今在加州西海岸也能看到。

美国人参产于东部，因此就像此前一样，从大西洋绕过好望角，经过印度洋运抵广州即可。而在运输毛皮则走太平洋更近。于是，从美国西北海岸出发、横穿太平洋的航路开辟了。

从美国经大西洋、印度洋前往广州的航路，日本位于航路的前方。而在太平洋路线上，在抵达中国之前先会经过日本。随着太平洋航路的开辟，终于经过日本近海的“柚木船”开始增加了。叩开日本门户的并不是全球的海洋霸主英国，而是美国。归根结底，这都是为了将海獭或海豹的皮运到中国所致，更进一步说，这与为了得到中国茶而进行的努力紧密相关。

如前所述，独立后美国对华贸易第一船是中国皇后号，在广州装载了红茶2460担、绿茶562担、棉布864匹、瓷器962担、绢织物70匹、肉桂21担。这艘船的投资为12万美元，而净赚了37700多美元。

实际上在此前一年，有一艘55吨的小型船“哈略特”号从波士顿起航前往广州。如果计划不变的话，这艘船应该成为到达中国的美国第一号船。然而，当船驶过大西洋，到达好望角时，却被东印度公司拦

住了。船上装载的货物是美国人参，东印度公司提出，愿意用美国人在广州卖掉人参之后所能换购的茶叶的两倍与之交换。

在权衡了第一船的名誉和眼前利益之后，哈略特号船长选择了后者。即使跨越了印度洋，也只能得到后者一半的好处，这样想的话，那么接受东印度公司的提议便是很自然的事情了。

英国的中国茶贸易，由东印度公司这个庞大的组织进行。为了垄断茶的贸易，他们不惜以两倍之利，成功让55吨的哈略特号的船长掉转船头返航。而他们用于补偿茶叶贸易的商品，便是鸦片。

相形之下，美国则通过小型船只，进行的是所谓的“游击式”的贸易。补偿茶叶贸易的商品，既有美国人参，又有海獭皮和海豹皮。接着他们还开辟了太平洋航线。

在广州十三行街这一处划定的区域中，建有各色“夷馆”。想象一下长崎的出岛便能略知概貌。不过，长崎只有荷兰的商馆，而广州则集中了各国的商馆。美国的大企业同孚洋行（Olyphant & Company）在广州被称作“锡山角”（Zion’s Corner），意为虔诚的基督教徒所居住之一隅。因为同孚洋行从不涉足鸦片贸易。

当日本进入欧美的视野时，好像首先是一个新的“茶产地”的印象。如前所述，最早于17世纪介绍到欧洲的茶，大概是日本所产之物。只是日本比中国实施更严厉的闭关锁国政策，而荷兰为了垄断对日贸易，并不太愿意公开日本的情况，因此有关日本的事情，大概每一样看起来都是新的。

美国的独立以及太平洋航线的开辟，使得世界在名义上和实际上，达到了全球规模。茶叶也随之成为畅销全球的商品。

在日中两国之间，将南宋的“末茶”传到日本的是镰仓时期的荣西，而将明代的“煎茶”传到日本的，则是江户时期的隐元。

隐元是福建福清县人，二十三岁时投身普陀山潮音洞做茶头，为僧众供应茶水，同时一边修行，二十九岁时在福州黄檗山万福寺正式剃度出家。后来成为万福寺的住持，在中国的禅界具有很大的影响力。当隐元受邀来到日本，在幕府所赐的宇治的一处地方上修建寺庙时，他将自己出家而后担任住持的万福寺的寺名，原样用在日本新建的寺院上。这位黄檗僧变成了卖茶翁，被尊为煎茶道之始祖。

煎茶道提倡新的茶道。就像卖茶翁自题的“卢仝正流”那样，其精神蕴含唐人卢仝的《茶歌》之中。这是前面曾提到过的一首诗，是卢

仝为了感谢孟姓友人赠茶所作。其中有一句：

便为谏议问苍生

得到贡茶阳羡茶，虽然异常高兴，然而回头所想，却是为采茶而受苦的人民。在文雅中不忘俭德，这恐怕就是卖茶翁所追求的吧！

日本文化的一大特点在于，即使有新的东西传入，旧的也不会灭绝。煎茶传入了，末茶也绝不会衰亡。在陶艺的世界，通常也是一旦有了辘轳，手捏陶器便会被淘汰。而在日本，五世纪的时候便引进了辘轳，然而直到20世纪的今天，不用辘轳而纯粹手捏的陶器仍被奉为名品。如果没有茶道，那么手工制作的茶碗大概也就不存在了吧！

在当前中国，也有人提出需要像日本茶道那样的东西。我在前面已经介绍过，“阳羡茶会”这一组织的成立。在陆羽和卢仝的时代，名称姑且不论，可称作茶道的东西确实是有的。茶道未能传承下来，虽然也有中国特殊的情况，但终于有人开始反省了。与其说茶道在中国绝迹，不如说是未留下“形式”。茶道是将所谓的“日常茶饭”中的“茶”非日常化，通过在现实中建立虚构的操作过程，重新思考人生。这在中国虽然是一种潜伏之流，却并未像日本那样成为一种形式而传承下来。

不仅在日本和中国，在欧美也一定有人坐在椅子上，将茶杯放在桌上，倏忽神游他界，从那边反观自身。应该有不少人即使未能明确地意识到，却也得以品味这种氛围。

越过炎热的印度洋，在太平洋的风浪中颠簸，装备着风帆和车轮的早期蒸汽船，在航行中是多么的辛苦。为何如此不辞辛劳，对茶孜孜以求呢？对他们来说，也许这是为了讨生活。但正因为想得到茶的人很多，这样的生计才得以成立。

世上有许多追求茶的人，他们内心深处必须紧密相连。这究竟是一条怎样的纽带呢？我想，跨越学术的分科对之进行研究，将是今后的一大课题。

儒教三千年

第一章 儒教的根源

儒的源流

先来谈一谈儒教。由于使用了“教”字，有人便认为这与宗教相关，也有人持不同观点。根据“宗教”的定义，从某种神教价值观来看，两者确实相去甚远。然而，从“儒”包含的意义来看，其祭祀祖先、天地的色彩又极为浓厚。

祭祀时供奉物品被称为“荐”。鲁迅（1881—1936）在留学日本时，剪掉辫子，决意参加民族革命时，曾在诗中写道

——我以我血荐轩辕

轩辕一词，所指的是中国人始祖——黄帝。为了祭祀远祖，年轻的鲁迅宁愿奉上自己的鲜血，表明了自己誓死的决心。

向先祖供奉物品，颂读祭文，希望祖先享用。如同在信的末尾会注上“敬具”一样，在祭文的结尾处往往注有“尚飨”（意为请接受）一词。在中国，曾用白话文写过祭文，然而在结尾处仍然注有“尚飨”。

之所以向先祖供奉物品，恳请祖先享用，源于相信灵魂的不灭，这与宗教不无关系。

祭祀或礼仪，从形式来讲，很容易被流传下来。如同前面提到的祭文中“尚飨”一词被作为结束语一样，都是被形式化了。然而，儒家理论中也有讲述现实生活的教训、处事指南的部分，这一部分十分生动，不同于祭祀部分的形式化，从而对人们产生了很深的影响。于是，认为“儒”是专门讲述现实世情况，而异于宗教的观点便产生了。

但同时，认为中国自上古时期便是非宗教国家的误解也产生了。有人认为，中国不存在在某处有所谓的神灵生活着并具有支配一切的神圣力量的说法。马克斯·韦伯（Max Weber，1864—1920）就持这种观点，实际上并非如此。

古代殷王朝的首领就是典型的神父之王（圣者之王）。

20世纪初，随着殷墟的发现和大量甲骨文的出土，有关殷朝的情况便被揭示出来。直至当时，有关殷朝只是虚幻王朝的说法，还在一些权威的研究者之中流行。

殷王朝的始祖受封于名为商的地区，经过数次迁都，最后的二百多年一直建都于殷，因此该王朝被称为商或殷。甲骨文中专门使用了“商”，这似乎是种自称。至今，中国的博物馆展示板上或图例说明中，大多使用了“商代”这种称号。然而，自《史记》以来，“殷”被一直沿用，所以此篇也统一采用“殷”的称号。

在殷代，所有的事情都是通过占卜来决定的。牛的肩胛骨或龟壳在经过整治、烧灼（钻孔放入火中烧）后，表面会呈现出裂痕，占卜师便可用此占卜凶吉，如同看手相一样。占卜由王来主宰，也就是说殷王独掌着祭祀权。殷王是神圣王朝之主，主宰着王朝。

参观殷墟的1001号墓可见，其内部分为上下两层，上层有6具殉葬者的尸骸，东部伸出的部分（被称为耳室）有4具尸骸，南墓道有59具无头尸骸，在墓的外面还埋有68具殉葬者尸骸。此外，还有22座殉

葬坟墓。有如此众多的殉葬者，充分体现了殷王作为现世人神的特殊身份。

不仅仅是殉葬，据甲骨文记载，祭祀祖先时除了要奉上牛、羊、猪等祭祀品外，还要将人杀死作为供品。

西部部落周消灭了祭祀国家殷。周武王所率领军队，以太公望为军师，在攻陷殷时，殷的军队毫无战意，奴隶们甚至在殷王死后将其头颅砍下，献于周武王。可以说殷的部队对其首领毫无忠诚之心。

据《史记》记载:

> 纣（殷王之名）的军队有七十万之众，而毫无战意，希望周王尽快取胜。他们阵前倒戈，欢迎武王……

据载，殷灭亡于公元前1028年。甲骨文使用天干地支纪年法，对日食月食都有记载，所以关于年代的记载也较为准确。

继殷之后的周一直为采取较为朴素的执政方式。在周墓中很少发现有殉葬者，即便有也不过一两人。与神权国家的殷相比，可以说周采用的是人性政治。然而郭沫若（1892—1978）认为，至此发掘的周墓均不是王墓，所以其中没有大量的殉葬者很正常。但1990年代发掘

出的周王墓的报告中，也证明了没有大量殉葬者存在的事实。由此可见，周并没有像殷那样施行血腥的统治。

殷在一次祭祀仪式上便会屠杀上百只的牛羊。而周在祭祀时使用的仅仅是简单的一牢（指一牛、一羊、一猪），并且原来殷代用人祭祀的方式也被废止了。

周灭殷后不久，武王便去世了，于是由武王的弟弟周公辅佐年幼的成王，对新王朝的礼乐制度进行了整治。据说，将祭祀的牺牲简单化是出自周公的意思。殷周交替，社会产生了巨大的变化，因此被称为“殷周革命”。甲骨文研究大家、著名学者王国维（1877—1927）认为，殷并非中国。直至周才体现出了人性统治。殷的统治全部依从于神的旨意，老百姓们不知道什么时候便会被杀，因此充满了恐惧。在现世人神的统治下，每个人都过得战战兢兢。相比之下，生活在周朝的人民就幸福多了。

如上所述，直到20世纪初，殷王朝始终被认为是虚构的朝代。马克斯·韦伯所认为的中国没有被圣者支配的时期恐怕要将殷除外。他在1920年去世，恰逢此前，甲骨文的记载证明了殷的真实情况。但仍有人像王国维那样，虽然了解殷朝的真相，但出于对这段历史的厌恶，

便将它从中国文化中排除掉了。如果将周作为中国文化的开端，那么或许可以认定在中国不存在神父之王统治的时期。

因为儒教的源流最初始于殷，所以在讲述儒教之前，有必要先介绍一下有关殷周革命的情况。

先来看一下“儒”字的构成。

关于文字解说最权威的当数东汉的许慎（约58—约147），他于永元十二年（100）完成了《说文解字》。据此，对儒的解释为“柔也，术士之称”，意为柔和，简而言之，与“武”相对。去掉单人旁，右半部分上面是雨字头，被雨淋后呈现出柔软、温和的状态。雨字头的下面是“而”，据文字学泰斗段玉裁（1735—1815）的解释，“而”为向下垂的胡须。干燥的胡须很是粗糙，凌乱而又生硬，但被雨淋后便变得柔顺。可以说“儒”是人类在社会中圆滑的处事之术。

金文（铸刻在青铜器上的文字）中的“而”字貌似人形，头顶平平，头上无冠。没有头发的人被称为“髡（读音kūn）”，不是一般的人。光头一般指受刑或拥有特殊职位的“异形”人。头上淋雨为“需”。白川静先生将“需”解释为“祈雨的巫祝”。“巫祝”指巫师或祈祷

师。“需”字有“需要”、“祈求”的意思，在古代，与人类的生活最密切相关的就是旱时之雨了。所以求雨师就是巫祝的代表。

殷时，王即巫祝长。殷的建国始祖汤，在讨伐夏桀王后，出现了连续七年的大旱。汤亲自以巫祝的身份祈雨，终于，方圆数千里内天降大雨。关于此事，在已散佚的《帝王世纪》中有过记载。虽然原文已经遗失，但是宋代的百科全书——《太平御览》曾引用过这一部分。据记载，汤“斋戒剪发、断爪”后祈雨。这如同将自己作为牺牲。由于供奉的牺牲要求完整，所以头部要保留，此外还必须保持清洁。

追溯“儒”的渊源，可以发现其原意是祈雨巫师的代表——巫祝。

由殷初汤王祈雨便可看出巫祝在殷代的盛行。如果将祈雨的“儒”作为祭祀国家殷的象征，那么由祈雨而衍生出来的“儒”必将十分重视祭祀活动。“儒”之集大成者孔子（前551—前479）在临死前说:

丘（孔子之名）也，殷人也。

夏、殷、周的出殡仪式各不相同。预感到死期临近的孔子认为自己为殷人，便吩咐其弟子子贡，按照殷的仪式举办葬礼。《礼记·檀弓上》对此有所记载。

《史记·孔子世家》中也曾提到过：

其先（祖）宋人也。

周灭殷后，将殷人迁至宋，并让殷人在宋对祖先进行祭祀。如果先祖的亡灵得不到子孙祭祀便会作祟，因此必须给他们留出祭祀的场所。而殷先祖的亡灵作祟，势必会给灭殷的周招致灾难。周又为了防止殷的遗民集聚在一起，便在把他们分散驱逐到各地的同时，将宋（地名）赐予他们，让他们居住此地，并对祖先亡灵举办祭祀活动。因此，所谓的宋人实际上是殷人的后裔。

孔子是周文化的赞美者。他所处的春秋时代，名义上有周天子存在，实际上则是由其他的霸权者掌控政权。孔子认为，周初因为有周公制定各种制度、礼乐，是一个理想时代。因此对周公充满了仰慕之情。

据《论语·述而》的记载：

子曰：甚矣吾衰也。久矣吾不复梦见周公。

作为殷之后裔的孔子，却对灭殷的周文化赞美有加，并对指导讨殷战争的周公充满景仰之情。乍看来，不免令人费解。然而，孔子生活的时期，距殷的灭亡已有五百年多年的时间，如果按照现在日本的

历史向前追溯五百多年，那么应该是室町幕府时代的应仁之乱之际。因此，殷周的兴旺交替在当时而言已成为历史，对于当时双方的爱恨早已淡去。而且，孔子所能见到的记载都是周朝文献。关于殷的记载不仅大部分被遗失，而且所记之事也都是为了迎合周的统治需要。

如《史记》中对殷纣王的记载:

自弃其先祖肆祀不答。

意思是，纣对祖先的祭祀置之不理。这也是周讨伐殷的原因之一。看到此记载，即便是对作为先祖的殷纣王，孔子仍然充满了痛恨。然而直到20世纪初，通过研究从殷墟中挖掘出的甲骨文，最终发现，其中关于纣王时代的记载颇多，并且描述了当时纣王曾频繁地、极其虔诚地祭祖。

周在毁灭殷文献时，可能忽略了对占卜用的甲骨文的销毁。因此至20世纪初得以发现，能看出纣当时对祭祖十分热衷。不仅如此，由周公制定的并在此后成为儒教根本的长子相继、丧服等制度，实际早在殷的末期已经存在。

孔子甚至在梦中都充满了对周公的敬慕，是因为他相信此类制度皆由周公所定。但是，据地下出土的文献资料表明，周公在很大程度

上沿用了殷末的制度。

旅之集团

周公将殷的神权政治改为人性政治，并将“礼”作为社会的基础。诚然，在殷代，人性的因素很少。然而，最后在纣王的统治时期，如前所述，祭祀活动极度盛行，但是将人杀死作为牺牲的情况却并不多见。由此可见，在殷末时期，神权政治向人权政治转变的色彩日渐浓厚。

在转变的过程中，殷周的政权交替起了很大的促进作用。占卜虽在周仍然存在，但较之于殷，已远不如当时盛行。

周在起兵讨伐殷时，出现了许多吉兆。例如，苍鹰群飞，白鱼入于王舟，等等。殷以白为尊，周以赤为尊。河流上游起了火，顺流至周军阵前变成了赤乌，此乃吉兆。然而，当时周军经过分析，认为当时条件还不成熟，便没有出兵。

一年后发兵进攻时，从占卜结果来看，是大凶之兆。但是，太公望丢掉蓍（shī，占卜用的植物），把龟壳踩到地上，说：

枯骨死草，焉知吉凶！

遂率兵攻陷了殷。

由此可知，虽然仍然使用占卜，但是人为的判断更为关键；虽然对待神明草率不得，但是人类的努力已经开始被重视。这也是孔子的立场所在，他认为这便是周的文化。殷末祭祀中很少用人充当牺牲，或许对周也产生了一定影响。

如果“儒”就是所谓的巫师、占卜师，那么随着殷的灭亡，他们的黄金时代也随之结束。折断蓍草、脚踩龟甲的人们成了新政权的掌控者。殷灭亡之前的殷末时期，“儒”的地位已经开始逐渐衰退。巫师们带着一种危机感，开始寻找新的出路。

周朝不再完全地依靠占卜，而是开始了更为合理的、现实的思考，但这并不意味着对祭祀活动的忽视。

《论语·雍也》记载：

敬鬼神而远之。

“敬远”一词便由此而来。“鬼”在古代中国表示亡人的灵魂。各种神灵被称为“鬼神”。对待鬼神必须尊敬，同时保持距离。殷代，人们与鬼神过于接近，而到了周代，开始了保持一定距离的姿态。这就是

孔子所要表达的意思，并非无神论。合理思考，可以与鬼神保持距离而又不失敬意。由于保持了距离，所以要慎重地对待祭祀活动。

儒家集团为了延续发展，便开始专门从事祭祀活动。祭祀中最重要的便是丧葬。儒家逐渐将丧葬作为主要的工作。

《墨子》一书中对儒家进行过猛烈的抨击：

富人有丧，乃大悦。曰：此衣食之端也。

对于专门从事丧葬之职的儒家来说，富人家里若有人去世，便很开心，因为可以从中捞取钱财，所以面对如此谴责也无语辩解。

然而，儒家虽然专职丧葬，但也四处游行。在一个集落里一时间不会有太多的人去世，因此为了寻找更多的丧家，便不得不四处游走。在游行中得以开阔眼界，因此儒家的知识（也可以说是信息）水平比一般人要高。到各处游行的途中由于增长了见识，便可对他人从旁说教。对于世上那些迷失方向的烦恼的人，游行的人往往可以提供参考意见。因此，作为丧葬事宜专家的儒家集团在发挥处事指南作用方面的色彩越来越浓厚。

“墨家”也是一个四处游行的集团。因此两者之间也会有竞争的成分。关于墨家说法不一。墨家的开山之祖墨子，名墨翟（前约468—前

376）。“墨”究竟是不是姓，尚不明确。

第一种说法是，墨家是受过墨刑（一种刑法）的囚犯集团。第二种说法是，墨家是为了区别于自由民，在身上纹有刺青的奴隶集团。还有一种说法是，把奴隶劳动作为理想的集团。说法众多。

在木匠使用的工具中，有一种是专门被用作标注测量记号的墨，于是有人推断墨家是工匠集团。

据说墨家擅长筑城，修建工事防御。墨家擅长防守，而且还精通各种防御兵器的制造。虽说墨家“善辩”，长于外交和宣传，然而，墨家的基干还是工匠。

东方若有弱国，便前往协力再建；西方若有国遭受侵犯，便前往支援防御。据说墨家这些活动都是无偿付出的，因此也未曾受到排挤。自然墨家也都是过着四处游行的生活。

有诗云：

墨突不暇黔，孔席未尝暖。

说的是，墨子终日在外游行，家里的烟囱都还没有变黑；孔子也是四处周游，连坐下来把席子暖热的工夫都没有。由此可见，墨家和儒家在外出游行这一点上比较相似。

据《史记》记载，墨翟为宋国的大夫。宋国，也就是殷代遗民之国。孔子的祖先也是殷人。

殷代文化呈现出极端的一极集中状态。殷末，位处西方的周逐渐兴起，对于中央而言，可谓西方之雄藩，但在文化上应不存在太大差别。而从青铜器来看，同一时代，殷可以制造出精美的器具，相比之下周的青铜器就相形见绌了。发掘情况也表明，殷代有可以称为天下至尊的青铜器，相比之下周却远远不及。

不仅在青铜器的制造上，在建筑、土木、交通、美术、工艺等诸多文化领域内，殷都表现得较为突出。殷被灭后，这些文化领域内的能工巧匠都不再为已成为废墟的殷都所需要，于是便被迫流亡到各地。于是这些精湛的技能便自然而然地在各地传开。

墨家传播手工技能，儒家传播祭祀以及所包含的思想，都是处于这样的背景之下。老子是一个传奇色彩极其浓厚的人物，庄子是宋国蒙人，出身不明。庄子也属于殷文化一个支流的代表人物。

儒、墨、道实际上都是从同一条大河中分流出来的支流。如果要对此进行论证，将是一个很大的论题，在此谈及这些只是为更好地说明“儒”。

所谓“儒”，是指与鬼神比邻而居，相信灵魂不灭的人们的生活方式体系，在经过挫折和流浪磨炼之后，不断适应时代的潮流并对自身进行改造。

回顾一下时代形式，如前所述，较之于殷，周的统治更为朴素、现实。周在遭到犬戎的侵略进攻后，于公元前770年被迫东迁。犬戎发动的并非突然袭击，而是趁周国内动乱之际发兵进攻。

自武王后第十一世宣王（前827—前782年在位）统治时期，中央集权的军事国家成立。在这种体制下，民心极其不稳。宣王之子幽王（前782—前771年在位）极度宠爱一个名为褒姒的女子，为了让她的儿子继承王位，欲废掉先前所立的太子宜臼，于是引起了内乱。在犬戎的进攻下，幽王被杀，废太子宜臼逃走，第二年迁都洛阳。公元前770年以后称之为“东周”。这一时期，王室衰微，各诸侯国势力逐渐壮大。超级大国晋在公元前403年分裂为韩、魏、赵三国诸侯，在此之前被称为“春秋”时期。此后直至秦始皇统一天下（前221年），被称为“战国”时期。

孔子是春秋时代的人物。因为他是儒家之集大成者，所以说儒教诞生于春秋时代。之前对儒教的雏形只做大致了解，下面我将重点对

孔子之后的儒教进行考察。

葵丘之盟

为了了解儒教诞生于怎样的环境，最好是先来研究一下孔子出生一百多年前的“葵丘之盟”。

葵丘，地名，殷遗民国——宋的都城。

当时，雄领各地诸侯的当属齐桓公。在名宰相管仲的辅佐下，齐国强盛一时。当时南方的楚国（现在湖南一带）势力发展壮大，齐桓公召集中原各诸侯——宋、郑、卫、鲁等在葵丘会盟。位于现在的湖南一带的楚国，属于长江中游的国家，与黄河流域的中原诸国相比，性情气质略有不同。在中原看来，楚国不过是野蛮的军事大国。中原诸侯皆以“公”自称，虽说周王室日渐衰微，但仍然存在，因此没有人敢改称王。而楚却自称为王，并若无其事地宣称：

我蛮夷也，不与中国之号谥。

意思为，“我”自称“蛮夷”，因此中国——指中原——的谥号规则与“我”无关，“我”想更改称号便更改称号。

虽不知礼仪，但军事力量强大。楚不断发兵北上，给中原诸国带来很大威胁。为了抵制楚的进攻，中原诸国必须联合起来。

联合起来成为一个强大的国家自然是好事，但在当时还无法实现。中原诸国为了加强相互联系，便制定了盟约。用现在的话来讲，就是获得彼此间的认同和信任。

制定类似宪法的共同契约，共同发誓遵守——这就是葵丘之盟的目的。

葵丘之盟的内容在《孟子·告子下》中有详细记载，共有五条。孟子（约前372—前289）对此均用“命”的形式来表示，有神命之意。

第一条“初命”：

诛不孝，无易树子，无以妾为妻。

第一条被认为是最重要的一条。“孝”被当作是儒教的基本德目。《春秋左氏传》中有记载：

孝，礼之始也。

诛，表示处以刑罚，有“诛责”的用法，因此在此并非诛杀之意。但又出现在条约之首，据此可以推断该刑罚一定为重刑。

树子，指确立诸侯的继承者。天子原指由诸侯认定的嫡子。变更继承者是引起大乱的根源。周幽王因为更换太子而导致亡国，自己最终也被杀死。

不要立妾为妻。幽王已有正后——申后，由于宠爱褒姒，便废申后立褒姒。因此，要从历史中吸取教训。

这些事看来似乎都是些细小家事。然而，一个国家却会因家事变故而引起内乱，从而殃及周边邻国。家内纷争，国内必然会产生两派对立的局面，为了击败对方，便会求助于邻国。于是，两派相争又将引起邻国间的派系斗争。

治国必先齐其家者

《大学》（四书五经之一）中有此记载。南宋朱熹（朱子，1130—1200）对此的解释为：

修身、齐家、治国、平天下。

第二条（孟子称之为“再命”）：

尊贤育才，以彰有德。

人才是国家发展的根本。尊重贤人，养育人才，来表彰有德之人。

第三条（三命）：

敬老慈幼，无忘宾旅。

第二条强调要让贤人及有能、有才之人参与政治，这里所说的政治原则便是第三条所讲到的内容。老人和儿童都是弱者，关心弱者是政治的关键所在。宾，指在国内的外国人。旅，表示旅行者。要像保护自己的国民一样对待外来人，显示出要摒弃排他的政治姿态。

第四条（四命）：

士无世官，官事无摄，取士必得，无专杀大夫。

官职的世袭和兼任不仅妨碍了有能之人的登场，还有导致权力集中到一人手中的危险。通过世袭和兼任将权力集中到自己一人手中的重臣，还有可能会对君主造成威胁。窃取政权的不祥之事应防患于未然。另一方面，从君主方面考虑，也应当适才适所，量才录用。“士”指一般的官僚，“大夫”指的是大臣一级，通常被合称为“士大夫”。绝不允许随意处死重臣等事件的发生。所谓的“专杀”，是指未得到天子许可不得随意处死士大夫。

最后一条（五命）：

无曲防，无遏籴，无有封而不告。

防，指堤防。为了满足自己的需要便擅自更改水路等此类人为的决堤行为，要绝对禁止。黄河决堤会淹没房屋和田地，甚至殃及百姓的性命。在黄河诸国之间的战乱中，如果能够破坏敌人关键地带的堤防，必然能够给对方以重创。这几乎是制胜之法则，然而对方也可能采取同样的手段。这类似于现代的核武器。

下面还对各国不准禁止粮食出口达成了协议。

诸侯封臣时要昭告天下。将某人封于某地、任何职，都必须首先告知于天子。周天子虽说名存实亡，但仍是天下的象征，诸侯原本也是由天子所封，而后方才君临各自的领地。既然诸侯的领地原是由天子所赐，因此如果要把受封自天子的土地再分于功臣，就必须要告知原来的主人。并且，告知于天子便意味着告知于天下，其他诸侯也都可知晓。这就保证了各国诸侯了解其他国家内部人事的重要变迁。

用现在的话说就是，各国的信息公开化，以便于相互了解。

《孟子》对葵丘之盟的记载还有：

诸侯束牲载书而不歃血。

“束牲”是指将作牺牲的动物捆绑起来。牺牲，原意是指杀死用作牺牲的动物，而捆绑起来便意味着不将其杀死。

在此之前的会盟中，作为誓约的象征，都要将牺牲杀死，饮其鲜血。然而自此次葵丘之盟开始，采取了一种新的形式——将写有誓约的事项的书（或写在绢、木简之类上），捆绑在被束动物的背上。誓约形式的变更属于重大事件，特以“不饮血”作为标志。

以上的五条誓约法则，令人感受到浓厚的儒教氛围。因为葵丘之盟与儒教的理想较为一致，所以四百年后，孟子不禁感慨道，古代的诸侯可以严格遵守盟约，而今诸侯却五约尽犯。

《论语》并未曾提及葵丘之盟。这可能是由于孔子是在百年后出生，对此还没有特殊感觉。对孔子而言，这或许不过是春秋时代的众多会盟之一。

从反体制转向体制

由此看来，儒家似乎已经顺应了当时的时代潮流，然而事实并非如此，孔子长期的亡命生涯便是最好的证明。

会盟多，说明问题也多。葵丘之盟是黄河沿岸的诸国为了抵御异质超级大国楚国而组织的联盟。此后百年，孔子所处春秋时期即将结束，许多更为严重的问题纷纷浮现。诸侯都时刻保持着一种危机意识，尤其警惕那些有组织的集团。春秋时期流亡的集团吸收了许多被诸侯体制驱逐出去的阶层。孔子之所以不被诸侯所接纳，也是由于其学说的反体制性。如果执行孔子的主张，那么原来的体制便会动摇。

诸侯国中，既得权力已经扎下根基，士大夫阶层也都施行世袭制。

《论语·宪问》中，孔子有云：

士而怀居，不足以为士矣。

意思是，在诸侯国中出任官职的士，如果只考虑安逸的生活，便不配称为士了。而士大夫们如果按照孔子当时的理念改革国政，那么就不具备维持现有地位的资格，甚至会被流放。

而诸侯国君们也认为孔子的德治主义过于迂远，不切实际。

《论语·为政》记载：

子曰：道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。

治理人民就必须具备“政”，即所谓的法律禁制。如果有人越轨，便会被处以刑罚。对于诸侯国君们而言，这样自然便于治理。但是人民是否具备廉耻之心，君主却毫不关心。因此如果强调“德”，便会令国君们备感拘束。

春秋末期尚处于能否吃饱饭的时代，而孔子的德治主义过于迂远，不切实际，所以他以及他所在的集团便始终处于慢性失业状态。

《史记·游侠列传》中记载：

儒以文乱法，侠以武犯禁。

此处引用了《韩非子》中的话，可见在战国时代，儒家仍被视为反体制的。

与孔子并称的孟子，是在继孔子数百年后的另一位大儒家。他认为：

民为贵，社稷次之，君为轻。（《孟子·尽心》）

对于君主而言，这种主张甚是无趣。明朝太祖朱元璋（1368—1398年在位）便废除了自宋以来的孔孟合祀，取消了对孟子的祭祀。此后，臣下谏言恢复祭祀活动，但是将《孟子》中对君主不满的部分进行了删减。这就是所谓的《孟子节文》。

众所周知，统一天下的秦始皇（前259—前210）施行了“焚书坑儒”。对于反体制的儒家，秦始皇采取了彻底的高压措施。焚书坑儒发生在秦始皇三十四年（前213）及次年，“焚书”的对象是医药、占卜、种植以外所有的书，其中儒家书籍首当其冲。焚书时制定了严格的律令：

——有敢偶语（议论）《诗》《书》者弃市（处以刑罚，曝尸于市）。

——以古非今者族（杀死全族）。

学习《诗经》和《书经》的乃是儒者，将古代周公礼乐制度作为理想制度并对现实进行批判的也是儒者。

儒家自集大成者孔子所处时代直至秦朝，始终都是反体制的集团。秦始皇死后不久，秦朝灭亡，项羽（前232—前202）与刘邦（前258—前195）争夺天下，最终刘邦建立汉朝。

刘邦一介庶民，出身不明，性格豪爽，厌恶文质彬彬的儒生。

儒生的装束一般是身着宽松的衣服，头戴圆形帽子，脚踏方形靴子。一眼望去，便知是儒者。天谓之苍穹，呈拱形，地为方，因此头

戴的帽子便是圆形，意为知“天时”，脚穿方靴，意为知“地势”，单从打扮便可看出其极为明显的形式主义作风。

《庄子》中记载了下面一段故事。

鲁哀公（前495—前468年在位）有一次对庄子说：

鲁国多儒士，很少有信仰先生道学的人。

庄子对答：

何不在国中号令：没有儒士的学问和本事而又穿着儒士服装的人，必处以死罪?

于是鲁公便传令下去，于是几乎所有的人都脱掉了圆帽和方靴。最终，举国上下身着儒服的只有一人。

由此可见，庄子对儒家的形式主义极为不屑。

由庶民摇身一变成为皇帝的刘邦也十分厌恶形式主义，他曾摘掉儒者的圆帽，用来盛尿。

当时有个名为叔孙通的儒生，历史上对其评价极差。他曾侍奉过刘邦。最初叔孙通侍奉始皇帝，之后又侍奉了后任几位皇帝。秦始皇死后，陈胜、吴广起兵造反，他对二世皇帝说：“此乃盗窃，并非谋反。”而那些上报说是谋反的人，则被扣押、查处。可以说叔孙通是一

个善于察言观色的人。叔孙通便是这样的人物，而作为儒者不应有此行为。《论语·宪问》记载，子路问到如何侍奉君主时，孔子回答：

勿欺也，而犯之。

侍奉君主的关键是不能欺骗。陈胜、吴广发动的动乱，对秦来说明显是谋反，却被说成是盗窃，显然是对君主的欺骗。“犯之”，即从正面谏言。叔孙通的所作所为不符合儒者的作风。其他的儒生都骂他：

先生，专言大猾，何也?

当叔孙通得知刘邦用儒帽盛尿后，便脱掉了宽松的儒服，改穿短袖短襟的楚服，以投刘邦所好。

据《庄子》记载，孔子在世时，儒家的形式主义便已开始盛行，到了三百年后，叔孙通的所作所为便是儒者堕落的典型。

皇帝刘邦虽生性豪爽，却极为厌恶臣子的放荡无礼行为。有人喝醉酒后，便开始炫耀自己的功绩，或是一边喧嚷一边拔出剑来刺在柱子上。据《史记》记载：

群臣饮酒争功，醉或妄呼，剑击柱。

于是刘邦开始意识到，在自己如何暂且不论的前提下，必须对臣子的放荡无礼行为进行约束。叔孙通可谓是善于察言观色的天才，他看出了皇帝的心思，便向刘邦进谏，由他召集鲁国的儒生，制定“朝仪”（朝廷的礼仪规范）。刘邦说：“得无难乎？”意思是问，这个难吗?

厌恶繁琐形式的刘邦担心此事不好执行。叔孙通回答说：“所谓礼仪，根据世事人情可繁可简。”刘邦听后便说：

可试为之，令易知，度吾所能行者为之。

意思是说，那就试试看，不过尽量简化，对我这样的人也适用。

于是叔孙通召集了三十多名儒生，制定朝仪。在这些鲁国的儒生中只有两人拒绝参与。这两人认为，天下刚刚稳定，死者尚未被埋葬，伤者伤势尚未治愈，怎么能制定礼仪呢？按照儒家的观念，真正的礼仪应在积德百年之后方可制定。这两位儒生拒绝进京，说：

吾不忍为公（叔孙通）所为。公所为不合古，吾不行。公往矣，无污我。

叔孙通笑着回答：

若真鄙儒，不知时变。

一直对体制持批判态度的儒者终于明白了“时变”，开始向融入体制转变。叔孙通制定的连刘邦都可以接受的朝仪，在汉朝开国七年（前200年）长乐宫落成之际开始就地施行。群臣中无喧哗者，无失礼者，仪式井然有序地进行。刘邦不禁满怀欣喜地感慨道：

吾乃今日知为皇帝之贵也。

于是任命叔孙通为太常（掌管礼仪祭祀的官职），并赐黄金五百斤。叔孙通趁机推荐自己门下的弟子，他的弟子有数百名，分别受到封赏，叔孙通还将自己所得的五百斤黄金全部分给了他们。于是他们对叔孙通大加称颂：

叔孙生诚圣人也，知当世之要务。

如果孔子听到此话，恐怕要皱眉头了。鲁国三十多人中拒绝叔孙通上京制定礼制的那两个人，才是当时儒家的真正代表。然而儒家集团中大部分人都已被当时的体制所收编接纳。

虽说儒家已经进入了体制范围内，但在汉初尚未成为思想界的主流。文帝（前180—前157年在位）的皇后窦氏是老子忠诚的崇拜者，宫廷内的氛围也都是以黄老思想为主导。老子和庄子通常被合称为“老庄”，而在汉初时普遍认为，这种思想是由黄帝传于老子的，因此称之

为“黄老”。文帝之子景帝（前157—前141年在位）即位后，当时成为皇太后的窦氏问一位名为辕固生的儒生，应如何看待老子。辕固生答：“此家人言耳。”窦太后大怒，将他投入野猪圈中。景帝见他可怜，便给了他一把尖刀，于是他捅死了野猪方才得以逃生。

长沙马王堆中发掘的汉墓属于汉初墓葬。从2号墓中出土了《老子》的绢书，然而却没发现任何与儒教有关的东西。因此，儒教虽在汉初进入了汉初的体制编制，但尚未成为体制内的主流。

汉武帝（前141—前87年在位）时代，大儒者董仲舒（前179？—前104年）提升了儒学的地位，并使之国教化。直到那时，儒教才最终成为体制内的主流思想。随着汉王朝的不断稳定发展，机构逐渐扩大并复杂化，“黄老”的无为思想已不合时宜。官僚阶层中学习儒学的人也不断增加。于是统一国家思想势在必行。

儒学的“国教化”也经历了一个痛苦的过程。儒学中包含的强烈的批判精神是无法融入体制内的，所以这部分内容被削弱了。实际上，要想进入政治的内部，就不得不在许多方面妥协。因此儒学中的许多内容被砍掉了。通过学习儒学而获得官职的人，为了保住已得的职位，都表现出了一种但求平安无事的消极主义。

我们所看到的“儒”，主要是指在基督教诞生前一个世纪，已经成为汉朝国教，知时变、知要务的“儒”。

许多研究中国历史的学者指出，中国历代王朝政府都表现出了“干涉性”的特点。为政者基于治理人民的考虑，对人民干涉较多。

太古圣天子尧时代，有位老人一边鼓腹击壤（饱腹后抚摸着肚子，敲打地面），一边唱到：

日出而作，日落而息，凿井而饮，耕田而食，帝力于我何有哉?

这首田歌的意识是，天子之恩浩荡，而一般百姓虽受其恩惠，但却感觉不到。这首歌并非记载于《史记》，而是出现在《帝王世纪》中。虽然文献资料的可靠性尚待考证，但是从单纯的创作意图来看，可以推断出当时背景。一般来讲，人民是厌恶政府干涉的。然而执政者基于统治的考虑，势必会有许多干涉。这段话就反映人民不希望政府以一种令人厌恶的姿态来进行统治，然而干涉性却是政府不变的原则。

政府的干涉性自古有之，然而自从儒学国教化以后，这种干涉性更是向各个方面进行了延伸。

在儒家的思考方式中也存在着强调干涉性的因素，而强调干涉性的政府也势必会将国教化的儒家学说强加于民众。

不仅在政治方面，其他方面也都有儒家学说的渗透。此后的朱子学加强了对儒家学说的重视，并总结出了“修身齐家”和“治国平天下”之说。

修身必须要有一颗正直的心，而心欲正，则意必诚。而意欲诚，则必多知。因此首先要实现“知”，为了达到“知”就必须“格物”。即所谓的

——格物致知

关于“格物”，古往今来说法众多。

朱子学对“格物”的解释为“穷理”，意思是凡事都必须经过观察、考究。阳明学的解释为“去恶”。

儒家具有从格物致知的个人修身到治国平天下一脉相承的力量，而且这种力量中的强制力发挥了很大的作用。

第二章 有礼，有名

礼教亦为名教

儒家学说在成为“官学”后，其内在的形式主义愈演愈烈。中国的官僚制度便是在形式主义下被运用的。

虽然内部已经混乱，但表面上看起来仍然井然有序——这就是儒家的策略。为了追求形式，往往会对一些内容加以掩饰，甚至抛弃。因此表面现象与实际情况之间有着很大差距。

不妨看一下陆游的生活经历。陆游（1125—1210），比朱子年长五岁，生于山阴（现浙江绍兴），号放翁，终年八十五岁，在当时可谓高寿。他二十岁时结婚，妻子唐婉美貌动人，夫妻感情甚笃。然而，和现在中国人的情况相似，婆媳关系不好相处。唐婉虽是陆游母亲的侄女，但她们的关系并不融洽，最后导致陆游夫妇离婚。虽然陆游舍不得妻子，但是在母亲的命令下，也不得不选择了离婚。

不听从父母之言，是为“不孝”。为了实现儒家强调的品德——孝，必须作出牺牲。“孝”的形式主义具有绝对权威。感情甚好的陆游夫妇二人不得不挥泪分别，各自再婚。十年后，三十一岁的陆游与前妻唐婉在沈园相遇。当时唐婉与她的丈夫在一起，她告诉丈夫说：“那个人（指陆游）便是我的前夫。”于是她的丈夫便在沈园摆酒款待陆游。

当时的情景令陆游十分难忘。四十年后，已经七十四岁高龄的陆游以“沈园”为题赋诗两首。其中第二首为：

梦断香消四十年，

沈园柳老不吹绵。

此身行作稽山土，

尤吊遗踪一泫然。

这首诗的意思是，四十年已经过去了，当时的柳树也如“我”一般年迈，不再飞絮，“你”也早已化为稽山之土。再次来到这个勾起“我”对“你”的回忆的地方，“我”还是会忍不住老泪横流。唐婉与陆游在沈园相会后不久便去世了。

中国以爱情为主题的诗作较少。有研究日中诗文比较的学者指出，日本的诗歌以“爱情”为主流，中国的诗歌以“友情”为主流。在描写男女爱情少之又少的中国诗歌中，有这样一首诗是讲述恋慕之情的，确实比较难得。

虽然相爱但是不得不分开的故事很多，西方的罗密欧与朱丽叶便是如此。然而像中国这样由于“孝”被迫分开的情况，在其他国家却不多见。即使陆游身为大诗人，也不例外。

陆游可以说是位高产诗人，他的诗现存有一万多首，但实际上他的作品多达两万，也就是说一旦有感便会赋诗。然而，这首作品仍会令我们潸然泪下。

值得注意的是，陆游是在母亲的命令下被迫与唐婉分手的。儒教在国教化后，家中要以父为纲。从形式来讲，陆家的事情应由陆游的父亲陆宰全权决定。虽然他最终宣布了陆游夫妇的分手，但是之前必定被迫接受了妻子的看法。由此可见，女性在家庭中的地位也是很强大的，而形式与现实之间的差距便可窥豹一斑。

“夫唱妇随”一词出自道家系的文献《关尹子》，这种思想与儒家有共通之处。即便实际上是妻子提出建议，丈夫听从，但在形式上也

要表现为“夫唱妇随”。长此以往，人们便可看穿了这种所谓的形式主义。

后世儒教的批判者称陆游为“礼教的牺牲品”。礼教，顾名思义，就是“关于礼学的教育”。《孔子家语》中记载：

敦礼教，远罪疾。

到了清代，“礼教”等同于“儒教”。

19世纪后半期，太平天国起义爆发。为了反清，太平天国高举种族主义大旗，在《奉天讨胡檄文》中痛骂满洲趁机窃取了中国政权，言辞甚为激烈，例数满洲十大罪名。

对此，清朝方面负责镇压太平天国的高官曾国藩（1811—1872）发表了《讨粤匪檄》（讨伐粤匪的檄文。粤指广东、广西两省）一文进行反击。文中谨慎避开了“勤王”这一称谓。因为中国人认为皇室是由异族担任，所以不愿自称勤王。为了镇压暴乱，他打出了“忠君爱国为正道”的口号，对太平天国运动进行了猛烈的抨击。

曾国藩为避开“勤王”，打出了“保护中国礼教”的大旗。《讨粤匪檄》中写道：

举中国数千年礼义人伦、诗、书典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九原……

文中声称，此次叛乱并非针对大清帝国，而关乎名教的存亡。

所谓“名教”，即关于名分的教义，在此为儒教的别名。声称镇压此次叛乱是为了“保护儒教”，而非“保护王朝”。他认为这样号召更为奏效，于是便以此作了一篇檄文。同样，许多人认为清王朝被推翻事小，儒教被推翻事大。

太平天国方面对满洲政权进行了恶意的谩骂，诸如“妖魔”、“丑贱”、“猪狗”，但未曾涉及儒教。关于佛教，太平天国方面认为清王朝所供奉的菩萨神像等也都是蛇魔、妖怪等鬼卒。太平天国是信奉基督教的宗教团体，按说对于儒教，尤其是在礼拜问题上，应持坚决的反对态度。但他们为了战术需要，同样抑制了“反儒教”的言论，并在檄文中号召“名儒学士”奋起反抗。

此时儒教似乎与中国等身大。政府方面对抗太平天国的义勇军组织者——湘军曾国藩、淮军李鸿章（1823—1901）也号召保护礼教，

即“保护中国”的另一说法。曾国藩他们在选用这一说法时，选用了“礼教”，为了强调这种观点，曾国藩在他的檄文中提到了孔子和孟子。

典礼问题

在此，对儒教和基督教的关系作一下简单介绍。基督教在中国的发展，源于唐代的景教（聂斯脱利派的基督教），而到了唐朝会昌年间被禁，之后逐渐消失。到了元朝、蒙古王室中虽仍有基督教信徒的存在，但为数不多。到了16世纪，葡萄牙人在东亚地区登陆，于是开始了真正的传教活动。

耶稣教会的弗朗西斯科·沙勿略（1506—1552）是日本传教活动的发起者。他认为，要对日本人进行改宗，必须先对其崇拜的中国进行改宗。于是在1552年只身奔赴中国，但在登陆前病死于广东的上川岛。为了完成他的遗志，其他的耶稣教徒开始了在中国的传教活动。

因为在日本禅僧的社会地位极高，他们在日本开始传教时都身着僧衣，受到掌权者的尊敬。耶稣教徒们认为中国的情形与此相似，于是便削掉头发，身披僧衣，以一种“西僧”的姿态出现，开始传教活

动，然而不久他们就发现自己判断失误。在中国，僧侣并不像在日本那样备受尊敬，甚至还会受到蔑视。在中国受到尊敬的是儒者，并且地位很高。了解到这种情况后，耶稣教徒们便脱掉了袈裟，开始蓄发，穿上儒服。于是又从“西僧”摇身一变成了“西儒”。

耶稣教徒的误解，反映了当时中日两国儒教和佛教地位的差异。在明代，儒教便与中国等身大。虽然儒者在日本的地位并不低，但绝不像在中国那样过高。“过高”这种说法似乎不太恰当，由于是与中国等身大，所以便无所谓高低了。

单从伦理上来讲，耶稣教徒们身着儒服并不奇怪，因为儒教在所论述的道德伦理方面与基督教不矛盾，与教徒们身着袈裟比起来要自然得多。儒教包含了许多祭祀方面的宗教性因素，因此从这点看来与基督教并不抵触。

耶稣教会对中国实施的传教战术与在日本采取的方式相同，都是首先瞄准了统治者阶层。在日本出现了像大友宗麟、大村纯忠、有马晴信、高山右进、小西行长等信仰天主教的大名。而明朝没有相当于日本大名的阶层，于是耶稣教徒们便将高级官僚和学者们作为传教的

重点，并且将传教活动的地点设在北京。因为地方的官员不像大名一样可以扎根于自己管辖的领域，一道诏令颁布下来便会被调离。

要使高级官僚改宗，最大的障碍就是儒教中的宗教性因素，也就是说他们都有自己所礼拜的对象。

祭拜祖先、祭拜天地，甚至祭拜孔子，都是中国统治阶层的宗教行为。高级官僚们在每月的初一、十五都要到文庙“行香”（奉上香火并进行礼拜），这几乎已经成为一种义务。文庙是供奉孔子的庙堂，明朝之前被称为“先师庙”。文庙的正殿叫做大成殿。在日本供奉孔子的汤岛圣堂原名为“先圣殿”，殿上悬挂的匾上写的就是“大成殿”。圣堂在日本江户时代备受重视，德川纲吉曾亲自为匾额题字。中国对此的重视程度更是有过之而无不及。

官员在被任命了新的官职后，必须要到文庙参诣。即便是接到了辞令，但却是从到就任报告的文庙进行参拜后开始生效。

到文庙对孔子的牌位进行参拜，这是中国的高级官员上任前必办的“手续”。如果这种参拜被禁止，那么对他们进行的改宗就不可能实现。因为这样的改宗对他们而言，意味着丧失官职和社会影响力。

对于知识分子而言，禁止到文庙“上香”，也是不可行的。因为家族中如果有男孩诞生，做官是出人头地的唯一途径。当时没有现代社会中的所谓企业存在，所以他们的职业选择极为受限。于是，耶稣教徒的传教士们决定允许中国教徒向祖先和孔子的排位进行礼拜。一时间，耶稣教会的传教活动取得了显著成效。

天主教中的多明我会（拉丁文Ordo Dominicanorum）以及托钵修会都没有像耶稣教那样采取了“适应主义”，而是施行了“严格主义”，所到之处自然是困难重重，传教毫无进展。后来，他们将耶稣教的成功传教称为“异端”，向罗马教会告发，于是展开争论，这实际上是葡萄牙和西班牙的对立。当时在宗教裁判所中掌权的是多明我会，也就是将哥白尼和伽利略的学说当作异端的会派。他们绝不允许教徒向祖先或孔子进行礼拜。结果，明朝政府将多明我会和托钵修会的教徒驱逐出境。事情发生在1637年，也就是明朝灭亡的七年前。被驱逐出境的多明我会回到欧洲，在1643年向罗马宗教裁判所告发，也就是明朝灭亡的前一年。

教皇英诺森十世批准了宗教裁判所起草的敕书，禁止中国的信徒参加对古人以及孔子的参拜仪式，当时是1645年。

中国的耶稣教会教徒在接到教皇的敕书通告后，了解到这是由于错误的上报内容所致，于是决定上告。按照耶稣教会的解释，对故人以及孔子的参拜并非宗教行为，而是一种“缅怀”。他们搜集了大量的证据上报宗教裁判所，以证明对故人和孔子的礼拜是种纯粹的市民行为。所谓市民行为是指，对于市民来讲，在道德上是理所当然地应当执行的一种行为，而并非是与基督教相抵触的异种宗教活动。

1656年，教皇亚历山大七世接受了耶稣教会的主张。

多明我会和托钵修会仍没有改变原来的态度。清朝虽然是满族建立的政权，但是仍将儒教作为统治理念，与以往历代王朝无异。这令那些对中国儒教体制的道德和风习毫无敬意，只是将其诽谤成“偶像崇拜”、“迷信”的外国宗教家们无法忍受。

采取适应主义的耶稣教会，仍将北京定为传教的重点，希望利用科学知识获得知识阶层和统治阶层的信任。这在一段时期内取得了成效，德籍传教士汤若望（Johann Adam Schall von Bell，1591—1666）甚至被任命为钦天监（天文台长）。这意味着耶稣教会的西洋人夺取了这一职位。自元朝以来，这一职位一直被掌握伊斯兰系历法和大统

历法的人所把持。实力决定竞争结果。耶稣教制定的历法为“实宪历”，也被称为西洋新法。

汤若望得到了顺治皇帝（1643—1661年在位）的信任。但在康熙初年，汤若望遭到嫉妒得发疯的伊斯兰历法家杨光先诬告，被判死刑。原因是，汤若望在推断荣亲王安葬之日时出了差错。经过太皇太后的斡旋，汤若望才被免除死刑。但自此后基督教被禁，所有的修道士被捕。以上事件发生于1665年。被送往广州的修道士们，发誓要遵守耶稣教会对中国典礼作出的解释。然而其中一名多明我会教徒从广州潜逃，在罗马开始了反中国典礼的活动。于是教皇克来门特九世发布敕书，宣布前教皇亚历山大七世颁布的接受中国礼典的敕书无效。

康熙皇帝学识渊博，曾与指责中国典礼为迷信的福建宗座代牧颜珰（Charles Maigrot，1652—1730）进行辩论。然而颜珰对中国经书一窍不通，更不要说关于典礼的争论了。康熙皇帝批评他“站在别人的大门外，还要对屋里的事情大加指责”，并对其严格查办。颜珰被迫流亡国外。

“the Bull Exilladie”为拉丁语，意思是“自那一天”。1715年3月15日，教皇克雷芒十一世颁布了新的教皇令，被称为“自那一天”。主要

重申了对典礼问题的看法，发布了决不允许有丝毫妥协的反典礼命令，并明确了中国的典礼并非市民行为。

对于教皇发布的非妥协“自那一天”教皇令，清朝政府方面也采取了严格的禁教措施。教皇令在1716年11月传达到北京。康熙皇帝是位开明的君主，与许多耶稣教徒们有过交往，并对他们十分友好，虽然当时年事已高，但也并未采取较为严厉的抵制措施。康熙皇帝去世后，雍正皇帝（1723—1735年在位）即位，最终施行了禁教。

鸦片战争结束后，于1842年签订了《南京条约》。两年后的1844年，清政府在列强的压迫下，被迫解除了对基督教的禁教措施。自雍正时期开始到1844年，禁教持续了一百二十年。在此期间，北京还是有许多的耶稣教徒，或在天文台任职，或是担任宫廷画家。传教活动虽被禁止，但仍允许他们在北京居住。这与日本对天主教采取的禁教措施大不相同。

1844年解禁之后，天主教中“自那一天”仍然生效，严禁信徒供奉祖先的牌位和到孔子庙礼拜。辛亥革命后，高级官员任职时已经不必到孔子庙“上香”，但是典礼问题仍然是阻止中国人信教的一大障碍。

然而“自那一天”并非最终判决。自发布之日起经过二百二十年后，到了1939年12月，教皇皮奥十二世针对教会对待中国典礼问题的态度作了重新的修订，允许信徒悬挂孔子的肖像，允许信徒在故人的遗骸或墓前行礼，允许信徒在孔子纪念堂参加各项纪念仪式，等等。1939年英法对德宣战，当时日本已经与意大利缔结了防共协定，并于两年前挑起了全面的中日战争。而若要是从九一八事变开始算起，中日战争早在八年前就爆发了。教会针对中国传教政策的重新制定，就是在这种背景下进行的。

关于典礼，我们需要思考一下何为儒教。耶稣教会认为在故人墓前或排位前行礼是一种“市民行为”，即作为市民理应遵行的一种道德行为。耶稣教会向罗马的解释这只是一种“缅怀”，而并非宗教行为。如果其中有“祈愿”的成分，那么毫无疑问这属于宗教行为。例如，在战死者的墓碑前，低下头缅怀，但不知不觉，这种缅怀就会转变为“祈愿”——请保佑我们，请保佑永久和平——这属于市民的道德性行为呢，还是属于宗教行为呢？很难明显地区分开来。

关于儒教究竟是市民行为还是宗教活动这一问题，“自那一天”教皇令曾对此作出过阐述。据记载，关于牌位，不可以当作是某人的灵

位，只可作为“某人的位子”，并且只能是放在那里，绝不允许参拜，还要求在牌位的旁边，必须放置解释基督教徒戒律和子孙对待祖先尊敬的声明书。关于典礼问题，当时教会作出的让步仅此而已。

关于牌位，中国一般的解释为“神主”。在上面写有“历代祖考妣之神位”等文字。灵与神在典礼问题上有着内在联系。重视祭祀祖先的儒教相信灵魂不灭——无疑这是一种宗教，作为神教的基督教自然会觉得对此无法协调。

有朋自远方来

形容儒教与中国等身大，或许不甚严谨。在中国，除了儒教还有老庄思想，有人将此混为一谈，但严格来说，两者并不相同。

可以认为“老庄”思想存在于“孔孟”思想的内部，儒教的形式主义渗入到了其内部。有人虽读的是《论语》等孔孟之书，但在生活中却体现出老子的思考方式，并且大多当事人浑然不觉。

《论语》在开篇第一页写道：

有朋自远方来，不亦乐乎？

朋友从远方来，这不是件令人高兴的事吗？——以向对方询问的形式出现。

太古时期，中国的文章都刻在龟壳或甲骨上，十分费事，因此撰写者便尽量简化文字，省略多余成分。考虑到当时人们可以根据常理理解，便毫不犹豫地舍弃部分信息，然而随着时代变迁，常理也发生了演变，当时认为没有争议的文句，在几百甚至几千年后便有可能产生歧义。

《论语》中就有很多句子，既可以这样解释也可以那样解释，没有定论。我们来看一下刚才这句："有朋自远方来，不亦乐乎？"

贝塚茂树对这句话作了如下的解释：

——有朋，自远方前来比较……

"方"字确实有"比较"的意思。根据诸桥辙次《大汉和词典》和中华书局《辞海》的解释，"比较"确实是该字最初的含义。因此，对这句话的解释也不能断然说不对。这就是汉文难学的原因，也是其有趣之处。根据贝塚先生的断句可以判断出，从远方来的朋友应该是两人以上，较之平常解释增加了"热闹"的语气。

这一节讲述了孔子以与人交往、广交朋友为乐，可见儒家重视社交。贝塚先生的解释似乎更能烘托这种氛围。

然而，中国的另一种权威的老庄思想，则主张“小国寡民”——国家以面积小且人口少为佳。在《老子》中有记载:

邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

意思是，有可以听到鸡犬之声的邻国——也可以说是邻村，然而居民们至死不曾有过往来。这便是这句话所描述的理想状态。有往来必然会产生矛盾，没有来往便没有纠纷。《论语》在开篇之初便提出了喜好社交的观点，而《老子》在结尾部分（在全书八十一章中的第八十章）提出了这种非社交性的“小国寡民”的理想。

来客，尤其是远到之客更要厚待——如同在《论语》开篇所提到的那样，这也是儒家的德目之一。在孔子之前具有“儒之氛围”的时代，葵丘之盟中有一项协约提到“无忘宾旅”。

中华思想视外国为蛮夷，但是四夷因仰慕中华的德行远道而来，却是件值得庆幸的事。推古天皇十五年，小野妹子被派遣出使隋朝。据《日本书纪》的记载是派往大唐，但是当时为607年，中国历史尚处于隋朝时期。据日本的国书记载:

日出处天子，致书日没处天子。无恙……

隋炀帝（604—618年在位）看到此，甚为不悦，对鸿胪卿（外交礼仪大臣）说：“蛮夷书有无礼者，勿复以闻。”对此《隋书》中有记载。天无二日，世上也无两个天子。炀帝在被日本侮辱后并未动怒，只是觉得蛮夷之辈纯属无知，不晓得国书的写法，心里不太畅快。“勿复以闻”是指，今后不要再通报此类不知礼仪的文书了。据《隋书》记载：

明年，上（隋炀帝）遣文林郎裴清使于倭国。

适逢遣隋使小野妹子归国之际，隋炀帝便派遣裴世清（为避讳唐太宗李世民之名，在书中省略了“世”字。《隋书》写于唐代）将其护送回日本。蛮夷不知礼仪，也不追究。宾客毕竟为宾客，始终都要以礼相待——或许这就是当时的想法。

农历正月十五为上元节，也称元宵节。此日有通宵欢庆、观赏节目的习俗，始于隋炀帝大业六年（610），当时各蕃酋长（使节或商队的队长）齐聚洛阳，在端门大街举行活动：

盛陈百戏（指杂技等表演），戏场周围五千步（一步约为1.77米），执丝竹（管弦乐器）者万八千人，声闻数十里，自昏

达旦，灯火光烛天地；终月而罢，所费巨万。自是岁以为常。

场面热闹非凡，酒和食物都是免费提供，外国人评价当时："中国，富饶之地，酒食可免费享用。"

在中国历史上，不是每个王朝都像隋朝一样好客。既然说到"不亦乐乎"，那么对英国等欧洲国家也应表现得友好。然而，英国使节乔治·马戛尔尼（1793）和威廉·皮特·阿美士德（1816）曾两次会见中国皇帝，请求通商，都遭到了无情的拒绝。原因是清朝要求他们行三跪九叩之礼，阿美士德认为这是"中华思想"而拒绝参拜，因此清朝便拒绝与之通商。其根源，在于厌恶交往的本性。隋代表现出的是孔孟的"有朋自远方来……"的思想，而清朝则是"鸡犬之声相闻，民至老死不相往来"的老庄思想。交往过多，麻烦也多。明代施行了海禁政策，而倭寇活动猖獗。有些政府高官曾建议适当放松海禁政策。

在此之前受孔孟思想指导，从现在开始受老庄思想指导——界限并不能划分清楚。"儒"具有保持事物多面性的特质。

我们习惯于将孔孟思想和老庄思想统称为"儒"，但严格来讲这并不合适。孔孟可比作红线，老庄比作白线，两者要合成一条绳，就要把它们紧紧拧在一起。老庄好思虑，孔孟好社交，因此红色便较为醒

目。拧在一起，白色便容易被红色吸收。如果对这条绳命名，那么必然会将吸收力强的一方作为代表。也许所谓的“儒”并不纯粹，其中吸纳了许多其他的成分，但是我们习惯将之统称为“儒”，于是“儒”便逐渐与中国等身大了。

传说老庄也是诞生于古代巫祝阶层，与儒从同一条枝干上分出，因此可以将“儒”看作善于内向思考的老庄与长于外向实践的孔孟之和。

在被称为“诸子百家”的时代，世人都在思考时代发展这一主题。对此达成的统一共识，便是必须打破现状。儒家本来便是反体制性的，而老庄、墨子以及现在查无实证的杨子，也均属于反体制性的思想。

杨子的著作被流传下来，传记也不清楚。根据《孟子》和《淮南子》等书中记载，可以对其学说有大概的了解。据《孟子·尽心上》记载：

杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。

由此便可看出杨子彻底的个人主义思想。如果做一件事情能够为天下带来利益，但对于自己无利可图，即便仅仅是拔掉自己的一根毛

发，也不能接受的。这与提倡兼爱（博爱）、利他主义的墨子恰恰相反。《淮南子》中杨子对墨子进行了批判，并声称：

全性保真，不以物累形，杨子之所立也。

“物”，指外界。这句话意思为，拒绝外界的干涉和影响，保持个人的本性——这便是杨子追求的理想。虽然他的著作没有流传下来，但是由此便可以看出他不仅仅追求利己主义，而且还有要求确立自我、毫不动摇的坚韧思想。这样的人，在掌权者看来是很大的麻烦。中国古代政府一向主张干涉主义，如果反对干涉的国民越来越多，那么为政者必然会很苦恼。因此他的著作没有流传下来便不难理解了。毕竟焚书坑儒不是秦始皇的特权。

孔孟和老庄是缠绕在一起的绳，之所以能够拧在一起，与他们都属于反体制的本性分不开。“反体制”是他们的共同特征。墨子的博爱主义也好，杨子强韧的个人主义也罢，或许都以不同形式，多少融入了“儒”中。尤其在反体制这一立场上，墨、杨两家的思想尤甚。

相传，杨子姓杨名朱，庄子的姓名为庄周。两者读音有相似之处，因此有人猜测杨朱、庄周实为一人。

在百花齐放的诸子百家时代，思想家们都在思索应该如何改革的问题，站在对立面的为政者对此极其反感，不愿施行改革。然而时代发展到了转折点，就必须选择改革的道路。诸子百家的思想虽然被体制接纳，例如儒学发展为体制化，墨学曾协助秦始皇统一天下等，但是在很大程度上作出了让步、妥协，甚至不得不摒弃部分思想。

在近代化发展过程中，中国知识分子对儒教进行了严厉的批判，痛斥儒教在汉代时便卖身于体制，具有极度的保守性。五四时期的反儒活动中，曾打出了“打倒孔家店”的口号。诚然，儒教的保守性阻碍了近代化的进程。

19世纪末，遭受甲午中日战争战败打击的中国知识分子们掀起了轰轰烈烈的改革运动。这些改革主要是以俄国的彼得大帝的改革和日本的明治维新为参考，来施行革新运动。领军人物便是康有为（1858—1927）。他们的革新运动在保守派压制下，以失败而告终。1898年，史称“戊戌变法”及“百日维新”的改革运动失败后，有人曾被逮捕，甚至被处以死刑。康有为几经周折终于逃脱，经由香港亡命日本。

经过这次轰轰烈烈的改革，领军人物康有为在流亡后变得极其保守，甚至沦为“保皇派”，因此备受谴责。然而作为学者，他却是一流的大家。其代表作有《孔子改制考》，发表于戊戌变法的前一年（1897）。

《论语》中有一句孔子的名言

——述而不作。

这是《述而》一篇的开篇之句，也是该篇篇名。意思是说，孔子他本人只是传授了别人之言，而不是由自己创作的，即只是祖述者并非创作者。该言论自古以来就被认为是孔子的谦逊之词。

然而，康有为认为孔子不仅仅是祖述者。孔子将周公制定的文物制度作为理想社会的规范，即礼乐，因此周公才是“儒”的创始者，孔子是其祖述者——孔子自己这么说，于是世人便信以为真。康有为将这种言论完全推翻，他认为，孔子理想中的礼乐，实际是由孔子自己制定的，只不过是假借周公之名罢了。

孔子生活的时代距离理想社会过于遥远，而将来或许会比较接近理想。孔子虽然为未来作出了设计，却假托了古人之名。也就是说，孔子为了实现改变现状的理想，借用了“周公”的权威。孔子真正的目

的是改革——改变制度。《孔子改制考》便由此而来。这样一来，儒之先师孔子就不再是保守者，而是改革者，作为儒生，也应该学习先师，不能“述而不作”。尝试政治革新的康有为便做了孔子忠实的学徒。

孔子是改革者的说法，与儒家的文献记载中有多处相抵触的部分。康有为便写了另一部《新学伪经考》。所谓“新学”并非指新的学问，“新”是篡夺前汉王位的王莽所建立的王朝之名。王莽为了将其篡夺政权的行为正当化，便使人伪作了许多经书。伪作者为刘歆。根据康有为的著作可知，我们现在所看到的儒教文献不可全信。这种做法并非康有为的独创。四川出身的大儒廖平（1852—1932）便对此有过论述。

在通往近代的入口前，康有为将儒教作了一番装扮——儒，即孔子，并非阻碍近代化的保守怪物，而是叩响近代之门的同志。

通往近代之门

辛亥革命胜利后，清王朝被推翻。1911年为辛亥年，当年十月爆发的武昌起义也获得成功。

然而革命派没有掌握所有的胜利果实，而是与清朝最具势力的总理大臣袁世凯（1859—1916）达成妥协。革命派总帅孙文（1866—1925）就任南京临时政府的大总统，在南北议和达成后，便让位于袁世凯。这表明了革命派力量不足，难以控制局面。

革命派为“中国革命同盟会”，其前身由孙文的兴中会、黄兴（1874—1916）的兴华会和章炳麟（1868—1936）的兴复会联合而成。孙文创办的兴中会中，广东籍的人较多，孙文本人也是基督教徒，在当时是一个比较新潮的学会。而光复会的创办者章炳麟是被称为“国学大师”的国文学者，同时他也是一位厌恶新潮的国粹主义者。因此这三个学会原本很难结合在一起，但是由于三者在打倒清政府上观点一致，因此便具有了相互合作的基础。此外还有昔日掌握清朝政府的首脑袁世凯，毫无疑问，袁世凯是彻底的保守派。

革命成功后，新成立的“中华民国”对于儒教的态度极其复杂。

接受了新式教育的人对儒教持反对态度。辛亥革命八年后，1919年爆发的“五四运动”打出了“打倒孔家店”的口号，控诉“礼教”导致国

民曾受到了怎样的压抑，又有多少人像陆游那样含泪成为礼教牺牲品。鲁迅和胡适（1891—1962）等著名人士认为要使中国获得重生，就必须要从儒教体制中解放出来。

在过去的两千多年中，由于儒教一直被统治者利用，因此有人认为“儒即中国”。然而也有些年轻人对此并不认同，此外还有一些中间派。诚然，以家为中心的儒教，不应将人民束缚住，但是儒教中的可取成分不应被抛弃。

“文化大革命”时期的“批林批孔”就是借批判孔子之名而展开的权力斗争。但对于孔子的评价也与以往有所不同，大多数人对孔子持全面否定的态度。然而，儒教秩序中强调的孝敬父母、善待兄弟的观念，在任何时代都是值得提倡并继承的。

辛亥革命之后，南京临时政府教育部总长蔡元培（1868—1940）认为新的共和国需要新的教育理念。清朝教育基本法“钦定教育宗旨”的两大支撑是忠君和尊孔，但共和国里不存在君主，因此忠君必然被否定。而尊孔与信仰自由想抵触，因此也必须对其否定，从而确立新的理念。

在否定忠君方面，各派毫无争议。但是在否定“尊孔”问题上，保守派表示强烈的反对。

曾在德国留学的蔡元培深知信仰自由的重要性。他在1912年4月发表了《对于教育方针之意见》一文，当年7月，在北京召开的临时教育会议上遭到了保守派的反击。

清代的学校中，上至最高学府国子监，下至地方书院，无一不供奉孔子。学习中国制度的日本在昌平黌（昌平坂学问所）曾设有供奉孔子的圣堂，此外在冈山的闲古学校和佐贺的多久都设有圣堂。关于在共和体制下的“中华民国”究竟是否要在学校里供奉孔子，引发了很多争论，最终采取“完全按照各地习惯决定”的放手措施。此时，蔡元培辞去了教育部总长的职位，并在临时教育会议召开之前便递交了辞呈，在会议中被受理，于是他没有等会议结束便离开了北京，再度出国。

针对蔡元培的“废孔祀”主张，保守派在报纸上进行了猛烈的攻击。他们严厉指责蔡元培践踏了数千年来流传至今的道德、学术和伦理。蔡元培被当作了“反儒”的元凶，他提出的反对“孔祀”才是完全违背了宪法中信仰自由的主张。对此周作人（1885—1967）在《古今》

杂志上指出：“蔡元培本身并非孔子的反对者，如果论其思想，那么他才是真正的儒家。”蔡元培认为，对于孔子的学问和后世所传的儒教或孔教应该区别对待。

孔祀问题极大地刺激了保守派。各地一时间兴起了“孔教会”及“孔道会”等团体的尊孔运动。

对于一直以来都在策划复辟的大总统袁世凯而言，尊孔运动的兴起正合他的心意。儒教在被体制所收编后两千多年以来，一直效力于历代王朝，其体质是完全符合帝制的。康有为作为热心的尊孔论者，甚至自发性地组织了一些运动，这与狡猾的袁世凯在背后煽动尊孔运动是分不开的。

教育会议的第二年（1913）6月18日，四川都督尹昌衡向袁世凯发送电报，建议恢复“祀孔典礼”（祭祀孔子的典礼）。四天之后，6月22日，袁世凯发布了大总统令，即“尊崇孔子令”，号称尊崇孔子，“以正人心，以立民极”，并断定“以不服从为平等，以无忌惮为自由，民德如斯，国何以立”。强制国民必须履行此令，不可擅自发表看法。

这便是袁世凯复辟帝制的步骤之一，他将臣民绝对服从的希望寄托于“孔子”身上。要求绝对服从他“袁世凯”为时尚早，于是便把孔子

抬了出来，然后再偷梁换柱。袁世凯的目的在于，让溜须拍马的人歌颂他与孔子的德性一样。历史上曾有类似的先例。明末把持朝政的宦官魏忠贤（？—1627）下令修建自己的生祠（祭祀活着的人的祠堂），并配祀孔子。皇帝被称为“万岁”，魏忠贤要求人们称之为“九千岁”。当时的皇帝——天启帝（1621—1627年在位）死后，魏忠贤缢死。假如天启帝再多活些时日，魏忠贤或许便会篡权。

颁布大总统令那一年的9月1日，“孔教会”再次发送电报请求将孔教国教化。曾留学于英国的严复（1853—1921）、清末进士出身并作为考察大臣随员外游的夏曾佑（1863—1924）以及梁启超（1873—1929）成为孔教会的成员，康有为被推荐为会长。他们在北京的国子监举行了祀孔典礼。如果将此作为个人活动自然无可厚非，然而他们却将此作为了国家活动的演练。

1914年1月末，在政治会议上通过了“祭天祀孔”案，并定于2月7日开始执行。

“祀孔”是对伟人的缅怀，还是一种宗教仪式？——这是一个极为微妙的问题。被称为真正儒者的蔡元培认为，孔子学说不同于后世的儒家，他承认了儒中的宗教性。如果仅仅是缅怀仪式的话，那么与“祭

天”结合在一起就会令人产生疑惑。在天坛祭天乃专制皇帝的特权，袁世凯身为共和国的大总统，其位置与皇帝极为接近，这么做便有改朝换代之嫌。因此，孔儒极容易被野心家利用。

当时许多人对“共和制”缺乏了解，毕竟共和政体是新生事物。有人认为，所谓的共和政体是由于当下皇帝不存在，便组织了临时的共和政治，等皇帝出现了，共和政体便会被废止。

周厉王（前878—前827）暴虐，遭国人驱逐，不在位期间由两位大臣暂理国政，“共和”一词便由此而来。厉王客死他乡后，两位大臣共同辅佐王子静即位，并将大政奉还。据《史记》记载，共和持续了十四年。王子静便是宣王（前827—前782年在位）。“共和”一词源于此，便有一时之意。

袁世凯统治时期发布的宪法草案中，提到“国民教育以孔子之道为修身之大本”，虽未将之国教化，但差别甚微。

在通往近代之门之际，康有为等人通过《孔子改制考》将孔子称为创始者，举起了创始、改制的大旗。然而一旦进入了近代，孔子及儒教的粉饰便被剥落了。

第三章 儒之变貌

学问之上

《论语》开卷第一页写道：“学而时习之，不亦说乎？”（学习时经常复习，难道不是件值得高兴的事吗？）接下来便是上一章中提到的“有朋自远方来……”。学习可以带来愉悦，开篇就提到了。朋友远道而来也能带来愉悦，是因为可以一起学习探讨。

《论语》二十篇在历史悠久的中国，如同《圣经》一样神圣，然而该书开卷第一字（子曰之后）便是“学”。读书人中或不乏三天打鱼两天晒网之人，将“学”字放在开篇，无论谁都可以看到。孔子死后，其门人根据夫子所言，编集了《论语》，至于谁人参与了创作，诸说纷纭。

关于《论语》的章节序列，普遍认为是未曾经过整理的。日本武内义雄认为，开篇的《学而》和《乡党》两章是由孟子学派后加上去

的。诚然，整卷书读起来略显杂乱，但也并非完全没有章法，尤其是在开篇的章句，绝非随意而定。第一字可以说是书的面孔。

“学”字打头出现，一定是刻意而为。“子曰”后紧跟着便是“学”字，这在《论语》中多处出现。

——学而不思则罔，思而不学则殆。（《为政篇》）

——学如不及，犹恐失之。（《泰伯篇》）

第一句的意思是，只读书却不动脑思考，就会感到迷惑而无所得；只是一味地空想却不勤奋读书，结果也是很危险的。

下面一句的意思是，学习好像是在追赶什么，总怕赶不上，赶上了又怕被甩掉。

与这两句相比，显然“学而时习之……”在开篇出现更符合作为“面孔”的要求。“学”字不仅是一种象征，更是书中的一个关键词。

此处的“学”不单纯指读写。《论语》中有一句名言：

——吾十有五而志于学。（《为政篇》）

读写是“学”的道具。十五岁之前应当学习知识。十五岁以后，就当以所学为工具，进行更深一步的研究。“志学”二字，也指十五岁，与“不惑”指四十岁相似。《论语》中对这一段的记载如下：

三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。

十五岁之前努力学习知识，三十岁时便可自立，四十岁时不再会感到困惑。五十岁时知晓何为天命，六十岁时无论听到什么都能接受，到了七十岁，便可随心所欲，但也不会超越法度。

“学”乃十五岁之前的志向所在，这不是指简单的读写，还要多向先生请教，然后实践。所谓“学问”是说，在学习知识的过程中，遇到不明之处便要请教先生。因此，在“学”字之后又加了一个“问”字。据《易传·文言》（孔子做的注解）记载：

君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。

这句话描绘了世间理想中受人尊敬的君子形象。在此将“学”和“问”两字分开了。学习将许多知识聚集到一起，提问可以明辨是非，从而获得才智。因此，这并非将“学”、“问”完全割裂开来，而是要边学边问。所谓“问”也不单指向先生的请教，自问自答也是形式之一。

通过学习和提问获得知识后，方可做到宽、仁——这完全符合理想的君子形象。学与问合在一起，即“学问”；“宽”和“仁”合在一起，

即“宽仁”。

《易传·文言》虽传是由孔子所作，但也有人认为，不过是假托了孔子之名。然而，无论是否假托，其思想观点必须要与孔子一致。

具备了“学问”和“宽仁”，一个人的人格方可称为完整。只有学问而无宽仁之心，或是只有宽仁之心而学问不足，都不能称为完整；没有学问，所谓的宽仁也难以持久。

学问难以分开，宽仁也是同样。进一步讲，学问和宽仁也不可分割。如果比较两者孰先孰后，那自然是“学问”在先了。

传说由孔子之孙所作的《中庸》一书中提到：

博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之……

由此便知，学问最先，博学审问后才知道今后应当如何生存。只有具备了宽仁之心，方可知如何笃行。所谓“慎思之，明辨之”，即“思辨”，也是学问的一部分。

“学而时习之，不亦说乎”也讲到了学习的快乐，可见儒家是坚持学问至上原则的。如果用一句话概括儒家的特征，那么我认为应当是“重视学问”。所谓的“学问”必须“博学”，按照儒家的观点，是不能局限于某一专门领域。

历来有“六艺”的说法。所谓“六艺”是指君子者必修的六门科目，即礼、乐、射、御、书、数。“六经”中的“六艺”是指《易经》、《诗经》、《书经》、《春秋》、《礼经》、《乐经》。同样是“六艺”，哪种解释更为合理呢?

《论语·子罕》中记载：

达巷党人曰：“大哉孔子！博学而无所成名。”子闻之，谓门弟子曰：“吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。”

达巷，地名。五百户以上的集落被称为“党”。上面这句话的意思是，达巷人说：“孔子被称为大哉，他学问渊博，可惜没有一技之长以成名。”孔子听到后，便对他的门弟子说：“我要专长于哪个方面呢?驾车还是射箭？我还是驾车吧。”

在此出现了“御”和“射”，由此可见所谓的博学应指的是礼、乐、射、御、书、数六艺。上面这段话表现了孔子的谦逊。

孔子虽通晓六艺，但哪项都不擅长。达巷党人一边称赞孔子为“大哉”，一边质问道孔子“无所成名”，不知是赞扬还是有其他意味。孔子也苦笑着自嘲，成为哪方面的专家呢？他选择了一般人认为

较为下等的射和御，从一开始便放弃了比较上等的礼、乐和书、数，最后决定还是成为御的专家吧……

六艺中各项技能都擅长，是儒家追求的理想，但儒家对各项技能的重视程度有所不同。如果射箭达到百发百中，但是却不能计算数字也是枉然。儒家对全能人才评价很高，而对专项人才评价不高。

一段时间以来“全能人”一词很流行。所谓“全能人”是指在多个领域内都擅长的人。比如绘画一流的人，还擅长写小说，并获得了文学奖；或者杰出的艺人成为国会议员，并且还会写诗；再或是知名企业领导是一位诗人，等等。这都是儒教追求的理想状态。

孔子时代骑马还没有出现。古典文献中曾有过关于骑马的记载，而马镫和马鞍都是在此后才出现的。骑马技术实际上学自北方民族。孔子时代马的作用主要是拉车，而人乘坐在车上。因此作为六艺之一的是“御”而不是“骑”。

“射”指捕猎、御敌之术。孔子时代，“射”作为仪礼之一较受重视。祭祀时，在祭祀场所通过“会射”（集团举行的射箭仪式）来达到驱逐不祥之物的目的。与“礼、乐”及“书、数”相比，“射”和“御”属于体力劳动，因此被看做下等技术。孔子在选择成为哪种专项人才时

说，是选择御呢，还是选择射呢？——与谦逊相比，玩笑的意味更浓一些。这两项技能中，射与“礼”相关，略微高级，于是便直言说，还是成为最下等——御的专家吧，这更增加了幽默效果。

多才多艺

“吾执御矣”是孔子对其门弟子所说的话。弟子、门人这两种说法在《论语》中曾多次出现，而门弟子只出现过两次。《论语·泰伯》中描写曾子（孔子的弟子。相传是《孝经》的作者）临终之时，出现了“召门弟子曰”。临终时召来之人，必定是弟子中最可信赖之人，甚至可以称为亲人。对于亲近之人，开“吾执御矣”此类玩笑自然无妨。关于“达巷党人”，日本的荻生徂徠（1666—1728）认为这是一个姓为“达巷”，名为“党人”的人，虽然意思上解释不通，但读法却没问题，如同贝塚茂树作出“有朋，自远方前来比较”的解释一样，读法有多种，这就是汉文的宿命。

或许是由于说话对象是亲近之人，所以孔子的言语便略随便了些，但是对六艺区别对待，却是儒家无法摆脱的症结。

所谓的症结，就是对专项人才的歧视。

开卷第一页显示出了对“学”重视，这无可厚非。儒教圈内之所以会出现经济的迅速发展，重视“学问”起到了关键作用。然而，在提倡“学问至上”的同时，也受到了这种思想的限制，对待专项人才——也可以说是技术者或手艺人——不重视，重心都偏向了“学问”。

《论语·阳货》中有孔子教训弟子仲由（子路）的一段文字，其中列举了六言（仁、知、信、直、勇、刚）的利弊。这六项本是好的德目，但若不与学问相结合修炼的话，便会招致损害：

好仁不好学，其蔽也愚。

好知不好学，其蔽也荡。

好信不好学，其蔽也贼。

好直不好学，其蔽也绞。

好勇不好学，其蔽也乱。

好刚不好学，其蔽也狂。

具备仁、知、信、直、勇、刚六德目，却不好学问，那么便会导致愚、荡、贼、绞、乱、狂六弊害。

“愚”指被人愚弄；“荡”指脱离现实，行为放荡；“贼”指过度信任对方而被人利用；“绞”指说话尖刻；“乱”指无秩序；“狂”指狂妄自大。无论喜好哪种德目，如果不好学问的话都将招致祸害。这便是学问至上主义的过剩表现。仲由是孔子弟子中性情最为粗狂朴实之人，因此孔子对其教诲时使用了相当严厉的词汇。

然而对于该篇所提到的“六言六弊”，自古就有许多争议。虽说是出现在“子曰”之后，但内容却与孔子平日所言不甚相似。之前的“吾执御矣”之类听起来似乎更为真实。并且，此处的六言六弊过于工整，虽说条理清晰，但与《论语》中孔子其他言论相比，缺乏生动。朱子在新注中提到“前后文体大不相似”，伊藤仁斋（1627—1705）的观点更为鲜明，他认为孔子不是言语工整之人。

这并不意味着这段文字违背了孔子的本意，相反，学问至上主义恰恰体现了孔子的观点，只是表现形式过于工整罢了。也有人认为，孔子死后，其门人弟子尽量将孔子原话真实再现，然而也有一些内容并非是孔子的原话，只是对孔子的观点进行了总结，因此表现出来就会显得较为工整和教条化了。

如果不结合学问进行修炼上述的六项德目，就会招致祸害。要控制勇、直、刚，除了学问别无他途，自制力只有通过学问才能培养出来。

例如在美术和音乐领域，艺术家们除了需要具备天分外，还需要借助于“学问”，才能将其天分发挥出来。这就充分体现了学问至上主义。与其说是看漏了其他的才能，不如说是儒家根本无心顾及其他才能。因此这样的观点导致儒家备受争议。

诚然，在近代化发展过程中，儒家对学问的推崇发挥了正面作用，但是在对专项人才——技术者所表现出的歧视，则是极为消极和落后的。

绘画界权威长尾雨山（1864—1942）曾执教于美术学校和东大，并在上海商务印书馆从事编译工作。昭和七年（1932）八月，长尾雨山在京都博物馆作了《关于支那南画》的讲演，其中讲述了一段令他感受颇深的经历：

……我在支那时，从事文学及其他学问的研究，受到了诸多前辈的亲切接待。每月和他们聚在一起作诗。有一次举办诗会，那天恰逢苏东坡诞辰，于是有人提议画一幅东坡像，然后

大家边看画边作诗，这样会增加几分情趣。当时擅于作画的吴昌硕虽然也在场，但他却不擅长画人物像，于是召来了另外一人。该人在日本也是位颇有名气的画家，在此就不提及他的姓名了。此人在学问方面造诣不深。等他到后，拜托他作一幅东坡画像，他答应后马上洗笔作画，不多时，一幅栩栩如生的东坡画像便完成了。当时诗会上，有丰盛的美味佳肴，而且马上就要开宴了，按常理应邀请他一起参加，以表达感谢。但是，即便是在绘画方面造诣很深的他，也只被当作个画工，连一杯酒都没有请他品尝，便让他离开了。在当时的交际中，对学者和没有学问的人的区别对待，表现得极为露骨。古往今来的史书中登场人物数不胜数，然而未被载入史册的艺术家又会有多少呢？……（中略）……由此可见，在支那，学问极受推崇，如果人格的陶冶不能以艺术形式呈现出来，便不能被称之尊贵。这也有一定道理，虽然艺术是艺术，学问是学问，但是两者却分不开……

这是一个极具代表性的例子。文人作画，往往被给予极高的评价，这样的人被称为“画家”。而像被请去为苏东坡作画的人则被称

为“画工”，层次要比“画家”低等。画工只会画画，而画家则既是文人，又是官僚或地方豪绅，或是具备其他才能。古时称这样的人为六艺全能之人。

全能人才是儒家追求的理想，然而，什么都会的人就能被称为模范吗？《论语》中有下面一段话：

太宰问于子贡曰：夫子圣者与，何其多能也？子贡曰：固天纵之将圣，又多能也。子闻之曰：太宰知我乎，吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉，不多也。

“太宰”，指古代官名，总理级大臣。春秋时期称总理大臣为太宰有宋和吴二国，此处出现的太宰乃是吴国的大臣。关于吴国太宰与子贡会面一事，在《史记》中有记载，而且有过两次会面。吴之太宰名为嚭（读音：pǐ）。在外交会见结束后，吴太宰问道，夫子是圣人吗？他一定具备很多的才能吧。

关于此段话的解释，古注与新注不相同。新注为南宋朱熹所著，在此之前的《论语》注释尚未明确孔子的思想体系。与训诂相比，朱子采取了更合理的思辨性考察角度，对《论语》进行了重新阐释，从而创作出了《论语集注》。此前注释被称为古注，其代表便是何晏

（？—249）的《论语集解》。何晏之母乃曹操夫人，何晏本人在宫中长大，因此具有一定的权势。《论语集解》是由他召集了众多学者，将汉魏之前的古注综合而成，因此并非他个人的著作。何晏本人信奉老庄思想，以开创清谈而闻名。作为老庄的代表人物，又总结《论语》古注，也可以算是前面所述的“缠绳”一例。然而从朱子的新注中可以看出，老庄式的思考方式被排除在外。

关于古注和新注说来话长，现在我们对“儒教”所提出的阐释多以朱子的新注为依据。

新注中对太宰的话解释为：孔子之所以被称为圣人，是由于孔子的多能。其中也包含了这样的意味——听说孔子被称为圣人，那么应该如传言所云，什么都会吧。

然而古注的解释为，既然是圣者，那么不应该连一些琐碎的小事都会吧。其前提是作为圣者，不应该多能。

根据新注的解释，太宰边点头边说：“原来如此，原来如此，如同传言一样啊。”而古注的解释则为：“听传言如是说，那么孔子究竟算是圣者吗？”太宰一边问道一边侧过脑袋思考，所言不免带有挖苦之意。

针对太宰的提问，子贡回答道：“天纵之将圣。”对此，按照古注的解释为，受上天所封的将圣。古注中写道：“将大也”。然而，在新注中对该句的解释为，天纵之，使之成为将圣。既然为圣，那么必然多才——这是对子贡所言作出的解释。成为圣人有诸多条件，假设多能是其中之一，那么由于孔子在此方面极为突出，因此称为“又”。然而多能未必为圣人，假设成为圣人的条件中特别强调“孝”，那么在孝行方面尤其突出的人物，便可称之为“又孝”。

古注针对“多能”，对圣者提出了质疑。于是，子贡的回答便有辩解之意。其回答为：孔子先生既为圣者，也是（指并非成为圣人的条件，或者为非圣者的因素）多能之人。

孔子在听到太宰与子贡的会话后，说道，太宰怎么会了解我呢？我在年少之时，由于身份卑微，生活窘迫，所以掌握了许多卑贱的技艺。君子会有这么多的技艺吗？应该不会吧。

根据孔子所言，对“多能”作出了否定。在孔子看来，身为君子，不应具备一些琐碎卑微的技能。“多乎哉？不多也。”——该句为自问自答句型，进一步加强了否定意味。

君子不应该多能，何况圣者乎？孔子出身贫贱，无奈只好学习了许多的技艺。在文中继续写道：

牢曰：“子云：吾不试，故艺。”

共九字。古注中将此单作一章，而新注将此与前句合在一起。所谓“试”是指做官。古时候，出世便是做官。由于没能做官，于是便学习了许多技术。“艺”表示技术。“牢”为孔子弟子之名，姓琴。孔子对牢所言被其弟子收录到了《论语》中，由于与前章中所提到的“吾少也贱”相对应，便将此句收编至此。

孔子并非个人喜好而成为多才多艺的。他也曾感叹，真正的君子不应如此。

儒家将全能人才作为个人奋斗的理想目标。所指的全能人才，是接受了全面均衡教育才实现的。“鄙事”——日常生活中用到的技术——不在六艺之列。

六种德目如果不与学问相结合便会引起祸端。六艺中，礼、乐、书、数与学问较为接近，而射及御与学问相去较远。孔子开玩笑说成为御的专家，正是基于御是距学问最远的观念。

选择学习御的戏言，在体现了儒家追求学问至上的同时，也显示出了其对专项技术的歧视。儒家的长短都浓缩在了这一句小小戏言之中。

文中太宰是指吴国太宰嚭。其人在吴越战争中充当了一个丑陋的角色。吴在会稽山将越包围并逼其走投无路时，嚭接受了越的降服。而不接受越降服、主张彻底消灭越的伍子胥在与嚭之间进行的政治斗争中落败，最后被处以死刑。嚭之所以接受越的降伏，据说是由于他收取了越的贿赂。

越在降伏二十年后，一雪“会稽之耻”而灭了吴，越便以不忠的罪名将嚭诛杀，这在《史记》中有载。吴在会稽接受越的降伏后，频繁出兵北上。越之所以能复仇成功，与吴频繁北伐从而导致国力衰退有关。吴王夫差最初北上伐鲁，孔子弟子子贡于公元前488年作为鲁国的外交代表与吴交涉，会见太宰嚭。当时，吴提出要用百牢来作为宴请。一牢为一牛、一羊、一猪。子贡拒绝了吴的要求，原因是，根据周的惯例，宴请天子不过十二牢，公为九牢，伯六牢。《史记·鲁周公世家》中记载如下：

吴王夫差强，伐齐，至缯，征百牢于鲁。季康子使子贡说吴王及太宰嚭，以礼诎之。吴王曰：“我文身，不足责礼。”乃止。

文身指刺青，乃吴之风习。中原视之为蛮夷风习。吴王夫差号称自己不是听命于周天子的中原人民，因此不应受周朝惯例的限制。然而他最终还是放弃了百牢的要求。

子贡以鲁国代言人的身份与吴交涉时，孔子六十四岁。五年后，子贡再次与吴交涉，当时孔子仍然建在。

孔子时代，称霸长江下游的吴，尚不知周礼。儒家则极为重视周礼。吴王在听说周礼后，便突然改变了态度，撤回了百牢的要求。

关于自称为蛮夷的吴国，曾有一个建国传说。相传本应为成为周天子的泰伯，将王位让与其弟季历（文王之父）后出奔，在南方开创了吴国。因此，吴王没有无视周礼，或与此传说有关。

由此可见，孔子时代，儒家仅存在于中原，但是在像吴这样的蛮夷之地，也具备接受儒学的基础。

《孙子兵法》的作者孙武，侍奉于吴王夫差之父，与孔子同时代。《兵法》论述了在战争中获胜的技巧。与歧视技术的儒教思想相

对立的法家思想，在蛮夷之地上发展起来。前面曾讲到，儒家具有极强的吸纳力，因此在子贡与吴交涉的过程中，儒家极可能吸收了南方重视技术的思想。

从教条到教养

春秋战国（前771—前221）时期，各国尚处于温饱未解决、竞争残酷的时代。要想在战争中取胜，必须不断努力，因此各个诸侯都十分重视富国强兵之道。而儒家并不重视此，这是其反体制性的主要原因之一。

然而在乱世被平定后，以孝为先、强调秩序的儒家，便成为符合体制需要的思想体系。

汉武帝虽然将儒家国教化，但并不意味着摒弃了其他思想。武帝曾孙宣帝（前74—前49年在位）被称为明君，他统治时采用的不仅仅是儒家思想。皇太子（此后的元帝）十分醉心于儒教，曾多次向其父谏言遵循儒之精神，治理国政。宣帝怒斥道：

汉家自有制度，本以霸王道杂之。

王道指儒家仁道，霸道指其他治国之道，其中包括法家、兵家等重视技术的治国思想。皇太子对其父重用法家、严于刑罚极为不满。他再次进言要求多起用儒生时，宣帝道：“俗儒不达时宜。”将其斥退。意思是说，愚蠢的儒生还不能顺应时代，不能起用。看到儿子痴迷于儒教，宣帝不禁感叹：

乱我家者太子也。

意欲废掉太子。这在《汉书》中有载。然而太子之母皇后许氏是宣帝的糟糠之妻，被第二任皇后毒死，因此宣帝未将太子废掉。

痴迷于儒教的皇太子即位后，即元帝（前49—前33年在位），起用了众多儒生，施行儒教式统治，正如其父所担心的那样，汉王朝摇摇欲倾。元帝皇后王氏的外甥王莽最终篡夺了西汉政权。汉朝之所以被篡权，原因便是其未能建立强有力的政体。

元帝只采用王道进行统治的方式，最终导致失败。此后中国历代王朝都吸取了元帝失败的教训，以防重蹈覆辙。我认为，这是教条主义导致的失败，症结并不在王道即儒教。儒教也好，基督教也好，单纯的教条主义必将导致失败。

简单回顾一下元帝的儒教政治。在两千多年的历史中，这段失败的统治是典型的反面教材。

首先，儒教提倡农本主义，主张取消让商人获利的货币经济，回到原始的物物交换经济状态下——实际上，这种主张根本无法施行。

施行盐铁专卖制度以及国家做买卖的行为，与儒家的精神也是相悖的。在这些政策被取消后，国家财政危机爆发了。因此过了没几年，这些政策又开始重新施行。朝令夕改，国民疲惫不堪，民不聊生，这都是政治混乱所导致的灾难。

宫廷费用的削减，貌似是善政，然而其目的并非为节约经费，仅仅是为效仿古代圣王的宫廷制度。

汉时，宫中有九庙，但古礼记载“天子七庙”，于是元帝便决定裁减两庙。应该裁减哪两个庙，便成了元帝时代最重要的政治问题，日日夜夜只讨论此事，完全无暇顾及民生问题。

王莽夺取汉朝政权后，建立了“新”王朝。他重蹈元帝的覆辙，仍然采取了儒教的教条主义政治，最终新朝只存在了十六年便灭亡了。

元帝认为国家不应从事买卖交易，曾一度取缔了盐铁的专卖政策。王莽认为让商人获利是与儒之农本精神相违背的，因此强化了专

卖政策，独占利益。

王莽重新采用了周朝的“井田法”，导致天下大乱。天下土地皆为“王田”，禁止买卖。在禁止土地私人占有后，地方豪绅便被“撵”到了反对王莽的阵营中。

原来赐予匈奴首领的印为“玺”，王莽将其改为“章”。玺乃王印，而章为诸侯之印，这意味着匈奴首领被降格为诸侯。并且王莽将匈奴的名字改为“降奴”，这无异于向匈奴挑衅，结果引起了叛乱。王莽认为重视序列才能体现儒教的精神，于是将官名、地名都改为与周朝一致，比如长安被改为“常安”。改称匈奴为“降奴”后，“新”王朝的外交变得困难重重，后来又改称匈奴为“恭奴”——反复无常，如同儿戏。

据《论语·子路》记载，子路问孔子：“如果卫国的国王让您去主持政治的话，您首先会做什么呢？”孔子答曰：

必也正名乎！

“正名”的意思是纠正名分，使名与实相一致。

子路曰：

有是哉，子之迂也。奚其正？

意思是，是这样的吗？那您就太迂腐了，纠正名分有什么用呢？

卫国灵公死后，其孙出公即位。灵公太子（后来的庄公）因与其夫人不和，出逃。太子认为他如果再回国，会令他的儿子下场可怜，于是决定在国外活动。正所谓父子之争。对此，子路询问孔子，有没有什么可行的对策，孔子答道“正名”，子路听后觉得索然无味。有诸多棘手的问题等着解决，而孔子却选择以正名为先。

孔子责怪子路，无论情况何等紧急，都应当先正名分。所谓的名分是指，谁是国君这一问题必须明确。而并非局长改称部长，副知事改称为知事。

王莽所为或许也是出于“正名”的考虑。然而改称“匈奴”为“降奴”，之后又改为“恭奴”——这决非“正名”。至于地名和官名的改称更是什么也算不上了。不过是“随意改动机构名称”罢了，除了增加麻烦，毫无意义。

儒教具有流于形式的弊病。王莽对“正名”的理解也出现了偏差。如果原本就意识到其本身具有流于形式性、教条性的弱点，那么在采用时就应当尽量避免。儒教的教条主义的愚昧在元帝和王莽身上得到了充分的体现。

避开了教条主义，儒教开始向教养主义倾斜。

虽然儒教具有国教性地位，但是排他性较弱，作为众多教养之一，即one of them，仅仅是主流文化的一种。譬如，王莽政权被推翻后，匡复汉朝的东汉光武帝刘秀（25—57年在位）是一位学习儒教的君主，同时还研究谶纬等预言书之类。谶纬不属于儒教的范畴。据文献记载，光武帝之子楚王刘英（57—75年在位）是中国最初的佛教信徒。他对佛教理解到什么程度尚不明确，然而由“黄老之微言，尚浮屠之仁祠”便可看出，他不仅是黄老之信徒，而且还是佛教信徒。

老庄一派也在佛教的影响下，组织成立了教团。其中“太平道”道教集团的叛乱拉开了三国动乱时代的大幕。同一时代，四川方面存在着名为“五斗米道”的道教集团，后来为曹操（155—220）所降伏。

儒教通过向道教和佛教学习，保持了自己的主流地位。道教同佛教间经常展开论战。镇压佛教的发端便是由道教方面挑起的。儒教却不曾参与论战。

佛教经历了“三武一宗法难”。其中最后一宗，即后周世宗，是在955年施行“废佛”，严格来讲，并非“废佛”，只是规定僧尼在出家时要通过考试，对堕落的佛教进行了改革。而其他的“三武”是指北魏太武帝（446年）、北周武帝（574年）和唐武宗（845年）。北魏太武帝的

发难是由道士寇谦之和道教信徒崔浩挑起，北周武帝发难的主角是道士卫元嵩和张宾。唐武帝废佛，即所谓“会昌废佛”，是由道士赵归真的调唆而引起。据说当时留学于唐的日本僧人圆仁（慈觉大师），也被强制还俗。

在北周武帝施行的废佛中，除儒、道、佛三教外，还召集了文武百官两千余人展开了大论战。儒教虽在其中，但这只是道佛之间的对决。

最初的论战发生于天和四年（569），在大德殿举行，武帝亲自出席，聚集了数百名官员、道士和沙门。据《周书》记载，只是

——讨论释老义。

释，即佛教；老，即道教。儒教不在讨论之列。

建德二年（573）十二月，武帝出席，集群臣、沙门、道士

——辨释三教先后。

这里出现了儒教。按照优劣对三教排序，结果为儒、道、佛。次年五月，武帝再次下诏：

断佛、道二教，经像悉毁，罢沙门（僧尼）道士，并令还民。并禁诸淫祀，礼典所不载者，尽除之。

道佛之争进入白热化，儒教却只在一旁观战，成为最终的胜利者，道、佛打成平局，不分胜负。

无论是道教信徒还是佛教信徒，都是站在儒教的立场上。北齐颜之推（531—595？）在《颜氏家训》一书中论述了佛教的五戒与儒教的五常一致的观点。此观点得到了普遍肯定。

即便是在教养主义时代，儒教依然保持了与中国等身大的姿态。

受试之儒

经过了教养主义，儒教开始转变为受试主义，这种说法略带讽刺意味。北周武帝排除掉道教和佛教后，将儒教作为国家的思想基础，而儒教原本就是以国教的身份而存在的。汉代儒教之劲敌——曾号称国教的佛教已经不复存在，道教中的大多数人也都变身为隐者，逃离了世俗，于是儒教的对手都不存在了。受佛教的影响的老庄集团经过组织化、系统化后，成为儒教的竞争对手。然而，儒教几乎没有做任何努力，佛教、道教便被北周武帝认为过于陈腐，从此一蹶不振。之后，北周外戚杨氏篡夺了北周政权，建立了隋王朝。

科举考试制度始于隋朝。宣称为儒教之国的北周政权体制，被隋原封不动地继承了下来。

科举之前的官吏录用主要是通过中央高官及地方长官（郡太守）根据德目进行推荐。所谓的德目包括“贤良方正”、“直言”、“明经”、“有道”、“茂才”、“孝廉”。这些德目也有先后，其中“孝廉”为最上，若能以此被荐，那么很快便可出人头地。孝敬父母且清廉之人自然是儒教的遵循者。除“孝廉”外，其他德目也是如此，都属儒教的范畴。

该推荐法被称为“选举”，与现在的选举截然不同。古代的这种选举有一定弊端，通过推荐被录用的人，不得不听从于推荐他的人。这就很容易产生派系斗争。

推荐一方责任也很重大，如果自己推荐的人物有不合规矩的行为，那么自己将被迫承担连带责任，连坐也时有发生，甚至会丢掉性命。因此有才能之人往往很难从这种制度下诞生。工作能力强的人往往会到处引发祸端，而平庸之辈却能相安无事。在这种体制下，锋芒毕露、才华出众者很难有出头之日。

由于承担连带责任后果会很严重，所以即便有符合条件之人，也不愿意推荐。于是“推荐”便被规定为一种义务。否则，官员们便会以“今年无符合条件者”为由，推卸责任。

汉武帝元光五年（前130），山东淄川国推荐了公孙弘，当时公孙弘已年过七旬。此人年轻时身为狱吏，因过失被免职，之后在海边养猪为生。六十岁时再度出仕为官，作为出使匈奴的使节团员，由于不能正确传达皇帝之意，便告病还乡。七十岁时被地方官员再度推荐，他推辞说：“我是有过失之人，请推荐其他人吧。”然而地方长官不答应。公孙弘原本以为到了七十岁便可以高挂安全牌了，可没想到还是被地方长官再度推荐。经过地方长官的再三恳求，公孙弘不得不上京任职。年事已高的公孙弘在官界终于可以游刃有余，先被封为平津侯，最后一直晋升为宰相。据说此人不仅极其善于迎合皇上之意，而且还能给政敌设圈套，可谓老奸巨猾。表面上不掀起大风浪，这完全符合了推荐者的意愿。正如司马迁（前145？—前90？）对他作出的评价——不过是“逢时”罢了，决算不上什么有能之贤才。

3世纪初，魏继承了东汉的禅让制，根据“九品官人法”录用官员。官吏等级被分为九等。一品为大将军、大丞相、三公，二品为车

骑将军、骠骑将军，三品为侍中、散骑常侍等。之后又加上了“正”与“从”，从而演变成了十八等级。日本采用的是“位”，而非“品”，但实质一样，如正一位或从三位等。日本内里紫宸殿正面有十八个台阶，其由来便基于此。据导游介绍，韩国王宫（景福宫）的前庭左右设有十八个框，文武大臣分别列于左右两侧，或许这也与九品官人法有关。

地方各郡设有“中正”，负责郡内官吏志愿者的考核评定。志愿者中以年轻人居多，对他们按照九级官阶进行考核。例如某位志愿者具有成为侍中（天子的顾问，枢要之职）的才能，便会被定为三品。侍中为三品官。虽然考核结果为三品，但是此人的实际任职要比评定低四等，也就是说他必须从七品官做起。这样的目的是为了如果将来发现考核有误，还可以再次修正。

九品官人法原本是较为合理的推荐制度，但由于逐渐被地方豪绅掌控，原本的考核竟成了世袭制。一品为三公、大丞相，一般无人敢窥视此位；豪绅子弟便把目标盯在“二品”上。“门第二品”即世袭二品的家族，其子弟自然会被评定为二品，世世代代皆是如此。于是，这些豪绅子弟们需从四品下的六品开始做起，虽同为六品，但职位却不

相同，秘书郎为最上等，此外还有尚书侍郎及尚书左右丞。同为“门第二品”，一流家族的子弟任秘书郎，二流家族的子弟便任其他的官职，这都是固定规则。

结果导致曾奏效一时的制度逐渐形式化和空洞化。隋朝在结束南北分裂局面后，再度统一中国，需要起用大量贤才。于是持续了近四百年、有名无实的九品官人法于隋开皇十八年（598）被废止，由隋炀帝大业二年（606）实行的“科举制”取而代之。

历代的科举制度各有其特点。考试科目包括诗赋、经义和策（策论）。经义题目从四书五经范围内选取。策论也必须以儒家经典为基础展开。唐代有试帖，其形式为翻开一页经书，只给考生看其中一行，其余部分均被遮盖，在出示给考生的一行中还有三个字被遮住，要求考生填空。策论也是要求引用儒家经典，因此考生必须通晓四书五经。

全体国民都可以参加科举考试，但有志者必须学习四书五经。于是儒教便为受试所用。

此后，儒教大部分理想便被功利冲淡了。原来提倡掌握各个学科门类的理想也彻底崩溃。六艺中的射与御被从主流中分离出来，逐渐

也不存在了。为了应付考试，考生们根本无暇涉及弓马。科举考试时要求笔答经义，谓之“墨义”，于是他们便苦练书法。“数”曾被归为“明算科”，但由于不是主流进士科考的科目，因此无人对此深入研究。科举时代，不知有多少理数人才被埋没了。

多才多艺之人，虽然最符合儒学理想，但要在科举考试中脱颖而出，可以说难上加难。

有一个词语——“登龙门”。所谓龙门，是地名，各地都有，但以洛阳近郊的石窟寺群及白居易（772—846）墓前的龙门最为著名。“登龙门”中所说的龙门，位于山西省和陕西省之间的黄河段上，该处水流湍急，形成三段依次降落下来的瀑布，当时的人们看到那种景象，便联想到了科举考试。因为科举考试分为乡试、省试、殿试三个阶段，必须依次通过了各阶段的考核后方可进入下一阶段的选拔。相传有“鲤鱼跃龙门”一说，是指普普通通的鲤鱼在成功跳过三段瀑布后就会化身为“龙”。因此普通人进入高升之路，也被比喻成鲤鱼化身为龙。

科举考试的最后一个阶段难度最大。许多考生如同跳龙门的鲤鱼，大多以失败而告终。大部分在第一阶段便被淘汰出局。在第二、

三阶段落第考生们，往往会用手拍自己的额头，因此也将考试失利形容为“点额”。

白居易在他的七言绝句《醉别程秀才》一诗的开头中写道：

五度龙门点额回，却缘多艺复多才。

贫泥客路粘难出，愁锁乡心掣不开。

程秀才为何许人也，不详；秀才指科举考试最初阶段及第之人。在三个阶段的考试中，如果第一或第二阶段失利，那么将不能进入下一阶段，连续五次均以失败告终的程秀才，自然是没希望化身为“龙”了。白居易在诗中还指明了程秀才率战屡败的原因——多才多艺，他还在诗的末尾加注：

程生善琴，尤能沉湘曲。

说明程秀才是极具有音乐才华之人。儒教曾多次提到“礼乐”，可见儒学的理想人才也应具备音乐才华。遗憾的是，音乐未被列为科举考试科目。

科举考试令历代的有志青年投入到儒学学习中来，但同时，儒学最为精华的部分也被忽视掉了。

考试越来越难，考试科目之外的内容更加不受重视。除了数学和音乐，其他科目都被荒废了。

在蒙古族统治中原的元朝时期，汉文化并没有得到重视，科举考试曾一度被废除。元朝文化的精华是戏曲，历史上称之为“元曲”。这一时期出现了关汉卿、马致远、郑德辉及白朴等优秀的作家。并不是在这一时期中国人这方面的写作才能才被挖掘出来，而是由于在应试教育的限制下，擅长写作甚至被称为天才的人，在此前未曾发现自己这方面的写作才能。正是科举制度的一度废止，才使得这种写作才能被发掘出来。

在此之前也有戏剧和评书，然而都是那些放弃科举考试的二流文人的作品。科举被废止后，一流文人才开始了进行这一题材的创作，因此看起来这些名作仿佛是突然冒出来的。

《水浒传》的作者施耐庵和《三国志演义》的作者罗贯中都是这一时期的人物。

科举之末流

《源氏物语》创作于11世纪初。当时中国已经出现了许多短篇小说，然而可以称为长篇小说的《水浒传》则是在14世纪才问世。与日本相比，中国长篇小说的登场迟了三百多年。

遣唐使为日本带去了中国的文物制度，使日本走上了律令国家的道路。然而日本并没有采用所有的制度，“科举”制度便是其一。也或许是由于日本政府担心原本根据门派制定的职位分配序列会导致崩溃。无论如何，没有采纳科举制是明智之举。不存在应试地狱，国民便可以根据自己的喜好作出选择。

虽然德川幕府也将朱子学作为官学，但没有考试，学生们也可以从事朱子学以外的学问研究。从朱子学走出来的伊藤仁斋，他所进行的研究便与朱子学相去甚远。由他设立的家塾古义堂就是主张撇开朱子注回归古典原文。狄生徂徠也构建了独立的学问体系。山鹿素行（1622—1685）甚至著有批判朱子学的《圣教要录》一书。此外阳明学者中江藤树（1608—1648）和熊沢蕃山（1619—1691）也都在日本历史上活跃一时。正是由于不存在科举制度，日本的价值观才可以呈现出多样化。

从原则上讲，所有国民无论贫贱富贵都可以参加科举考试，即便是因贫困无法从事学问研究的人，也可以通过努力劳动，让自己的后代参加考试，因此价值观十分单一。

进士头名被称为“状元”，这是所有士子追求的目标。无论是商人、工匠还是农民，都希望能够成为状元。然而，在日本从事木工的人将左甚五郎作为自己的偶像，商人将纪文作为自己的偶像，各个行业的人们追求的理想都不相同，许多人的兴趣都表现在不同层面上，这对日本的近代化起到了极为重要的促进作用。

在中国，即便是不识字的贫苦农民也清楚地知道，哪里谁家的大少爷学习刻苦，谁家的次子整天无所事事。

甲午中日战争中，李鸿章几乎是凭借一己之力同日本作战，资金方面极其匮乏。北京的中央政府中有政敌，财源方面十分紧张，因此军费支出极其困难。于是李鸿章便向担任两广总督的兄长李瀚章请求军费援助。李瀚章没有通过进士考试，而是依靠李鸿章的力量获得晋升。因此他想方设法希望能够帮助李鸿章走出困境。为了筹措资金，他甚至想到了“闱姓捐”。所谓“闱姓捐”是指，在参加乡试（省级科举考试，及第之人被称为举人，可以参加最后阶段的会试，有任官资

格）的人身上下注，赌谁能通过考试——这无异于公营赌博。闱指科举考场。乡试第一名被称为“解元”，闱姓捐就是把赌注下在能够成为解元的考生身上。这好比是赛马场上在马上下注，只不过这里下注的并非“马票”而是“人票”。通过这种方式这样可以敛收大量的金钱。买“人票”的越多，说明对科举的关心程度越高，因此考生们的学习情况备受关注。

不久李鸿章的政敌便揭发了他的兄长李瀚章通过“闱姓捐”来筹措军费的卑鄙行为。于是李瀚章策划的“闱姓捐”被取消。然而，由闱姓捐的“复活”便可得知，这种赌博行为在以前就存在过。被禁止的原因是不允许这种肮脏的行为玷污神圣的科举，但是在民间这种行为仍在暗地里进行。孙文最初在广州起义失败时，地方长官（当时的两广总督为谭钟麟）称孙文为盗贼报告北京政府。如果报告是谋反，那么地方长官将被追究重要的责任。于是便上报说孙文是不逞之盗贼，凭借出售彩票，筹集了大量钱财。

通过民众在科举上押宝一事，便充分说明了科举的受重视程度。科举的内涵体现的是儒教的内容。儒教在各个层面都有体现，而“受试儒教”应该是最重要的一种表现。

第四章 中华思想的周边

中华之民

以己国为荣，各国均是如此。NHK（日本国家电视台）在以“丝绸之路”为题材录制特别节目时，考察除了丝绸外还有哪些东西从东方传到了西方，于是便以中国的面条作为了考察对象。面条向西传到意大利后成为意大利式实心面以及通心粉。据百科全书记载，PASTA（意大利语的解释为面食类，其中包括实心面和通心粉）的起源不明，然而从现存的记录来看，13世纪至14世纪时已经存在。马可·波罗出生于1254年，在1295年从中国返回威尼斯。从时代上来看，如果认为是由马可·波罗带回的，是讲得通的，调查人员对此产生了浓厚的兴趣。然而，把这种推断向意大利人讲时，对方勃然大怒道：“实心面在罗马公元前就存在了，怎么能说是马可·波罗从中国带来的呢？”为了

防止对方更加恼火，于是关于实心面是从中国带来的话题便只好就此打住。

还是与罗马有关，我们来看一个关于法国料理的记载。意大利人认为，法国在过去没有美味的食物，罗马的一位公主嫁给了法国的贵族，由于担心法国食物不好吃，便带去了几个厨师，于是这几个厨师便发明了法国料理。然而如果笑着跟对方辩解说这是种以己国为荣的思想或是中华思想的话，也不免有些夸张。然而，以己国为荣也好，中华思想也罢，其共同实质便是自豪感。

有两个成语是分别是“井底之蛙”和“夜郎自大”。

据《庄子》记载:

井蛙不可以语于海者。

与此句成对的是“夏虫不可以语于冰者”。这句话的寓意为，把一个对方永远无法触及的世界讲给他听，完全是徒劳，这与中华思想不无相似之处。据《史记》记载，夜郎是位于贵州某地的一个小国，汉朝使节来此出使时，该国国王问道：“汉孰与我大？”当时，中国的西南部有许多部族小国，其中夜郎国最为强大，于是便自认为世上没有大过自己的国家，这种思想与中华思想较为相近。

中华思想中的“华”字也可以用“夏”字。中国最古老的王朝名为“夏”，然而历史上对此没有确切的考证。相对于夷狄诸族，黄河中游诸族被称为“诸夏”。

“夏”有文明之意。从文字学的角度来看，夏是用具有优美舞姿的人形来表示的，此人头上佩戴装饰，翩翩起舞，其形态与儒教所重视的礼乐相呼应。

《论语·泰伯》记载：

子曰：兴于诗，立于礼，成于乐。

此句讲述了教养养成的顺序。诗指《诗经》，如孔子所评“思无邪”，是纯粹的感情表露。所谓兴，是指令心情兴奋、激动。读书可以激发人的心志意念，但如果过度便会偏离轨道，从而失控，因此必须要立足于“礼”。具体而言，是先学习《诗经》，然后再学习《周礼》，这样人的教养才能不断提高。教养的养成离不开音乐。孔子是极其喜好音乐之人，如果“夏”字是表示跳着优美舞姿的人形，那么这完全符合了儒教的理想。

与“夏”、“华”相对，生活在其他地域的人被称为“夷”、“狄”、“戎”、“蛮”。这些字中有的表示怪兽和虫类，单从字

面来看，便可知表示异样。将与自己生活方式不同的部落群体比作野兽和虫类，这在历史上比较常见。日本大和王朝时期，将不降伏的部落称为“雄袭”、“虾夷”，甚至“土蜘蛛”。

将夷狄戎蛮作为对四方异族的称呼始于战国时期，当时为东夷、北狄、西戎、南蛮。金文（铸在青铜器上的文字）中相当于“蠻”这一字中没有“虫”，即为“□”。“戎”字由“戈”和“干”构成，有好战和善战之意。《论语》中对戎的解释为“军事”。《论语》中将未开化的国家称为夷狄或蛮貊。《八佾篇》有一个有争议的句子：

子曰：夷狄之有君，不如诸夏之亡也。

古注的解释为：子曰，夷狄纵有君，不如诸夏之无君。意思是，未开化的国家内即便是有君主，仍不及诸夏，即文明国家内无君主。这无疑是中华思想的体现。没有君主，即处于混乱状态。有君主，则可以好好整治国家。因此这句话便意味着：和平之夷狄犹不及乱世之中国。虽然没有君主，国家处于无政府状态，但是国家的文明传统仍然存在。没有文明，谈何人生？有酋长，可以稳定生活的原始状态，与治安不稳定，但是具备电视机、电话等电器，信息丰富的社会相比，大家更愿意选择哪种生活状态呢?

新注对上面那句话的解释与古注不同。朱子解释为：

子曰：夷狄亦有君，不像诸夏竞于僭篡，并君而无之。

意思是，连蛮夷之国都有君主，而我们中国竟处于无君主无政府的混乱状态，实为令人叹息。孔子时代，各地诸侯割地而治，周天子徒有虚名，实则无力。作为《周礼》赞美者的孔子，对于周天子名存实亡的状态不禁悲叹。

新注的解释也是以中华思想为背景的。“连夷狄……”——由此便可以看出古时中华之民相对于夷狄的优越感。

据《说文解字》解释，“夷”由“大”和“弓”构成。这似乎意味着“夷”是使用大弓作战的部落，与好战的“戎”有相似之处。然而，在甲骨文和金文中，相当于“夷”字的一字中没有“弓”部，像是一个从侧面看上去半屈膝弯腰的人形，如同相扑比赛开始前选手们摆出的姿势。“夷”一字有“下蹲”之意，《论语·宪问》中有例为证：

原壤夷俟。子曰：“幼而不孙弟，长而无述焉，老而不死，是为贼。”以杖叩其胫。

原壤，孔子的发小，无所作为之人。一次原壤蹲在那里等孔子（孔子时代，正式的坐姿如同日本的正坐，蹲是比较粗鲁的行为），

孔子看到后，便骂道：“这个人，从小不知道谦让兄长，长大后没有出息，现在老了，该死不死的学那些野蛮民族的蹲姿，真是败坏礼俗的老贼！”说完便用手杖打原壤。该死不死，原为比较恶毒的话，但由于对方是自己的发小，所以不太介意。原壤之母死后，孔子为其购置了棺材。作为孔子竹马之友的原壤，虽一生无所成就，但是孔子在看到他行为粗鲁时，仍然气愤地用手杖敲打他的小腿，责骂道：“哎呀，好好坐着。”

由此可见，“夷”似乎是对坐姿不雅部落的称呼，也或许是由于南方生活环境多潮湿，当地人担心弄湿衣服，不方便正坐，于是养成了蹲的习惯。东方有许多被称为“夷”的部落，如同称文明圈内诸国为“诸夏”一样，众多的夷族部落被统称为“九夷”。据《论语·子罕》记载：

子欲居九夷。或曰：“陋、如之何？”子曰：“君子居之，何陋之有？”

当时通往中原的道路尚未开通，因此孔子常说些悲观的话。《论语·公冶长》中也有记载：

子曰：道不行，乘桴浮于海……

海，指中国东部的大海。这句话的意思是，要乘船亡命海外。同样是亡命，而孔子选择了夷居住的东方。

或许当时有人想要去九夷之国，但嫌弃那里简陋（生活条件差）。对于这种看法，孔子认为：“君子如果想要在那里居住，还嫌弃什么肮脏简陋呢？”

这样解释，便与认为乱世中华不如和平夷狄的说法想抵触了。因此，新注中——夷狄尚有治理国家的君主，而中华却没有——这样的解释更为合理，表现出对没有前途的中华充满了失望之意，从而将东方的夷地作为了亡命之所。

伊藤仁斋认为，孔子之所以选择要离开中华，前往夷地，是由于日本国比中华更美好。比卑弥呼时代还要早七百年的日本是如何将国内的信息传递给孔子的呢？当时的日本尚处于绳文时代，而在中华好比处于繁华都市时代，对于孔子来说，日本的条件确实过于简陋，而伊藤仁斋认为孔子向往日本的美好生活，这种解释也是种中华思想的体现。狄生徂徕的观点更为直接，他认为日本的优秀显而易见，根本无需从《论语》中寻找根据。徂徕的中华思想比仁斋有过之而无不及。

所谓夷狄

《孟子》中有记载：“舜，东夷之人也。”舜是中国传说中的圣天子。尧舜被并誉为古代黄金时代的帝王，深受儒教的尊敬。而理想的圣天子如果出身东夷的话，就不应该对夷有蔑视之意。

1832年，在清政府施行锁国政策时期，被派遣的英国东印度公司“阿美士德”号为了调查通商情况，在各地引起了矛盾。根据法律规定，除广州外，其他任何地区禁止外国船只入港，于是各地官员严防阿美士德号停靠。“阿美士德”号来到上海港，向地方长官吴其泰出示了开港后可以带来可观利益的信件。吴其泰对其作出了公文回复，说明了上海当地限制对外贸易，要求对方尽快离开去广州交易。然而由于吴其泰在文中，称英国商人为“夷商”，“阿美士德”号对此极为不满，并提出抗议，声称不堪此辱，这关乎自己国家的颜面，大英帝国不是夷国，只是外国。

对此，吴其泰解释道，“夷”绝非蔑称，而是“外国”的同义词，并引用了《孟子》中的句子。然而对方并没有就此罢休。“阿美士德”号

上有一位中熟知中国典故的传道士郭士立（Karl Friedrich Angust Gutzlaff，英文名Charles Gutzlaff，1803一1851，亦译作郭实腊、郭施拉，德国人），在表示抗议的信中引用了宋朝苏东坡（1037—1101）文章中的一句话：

夷狄，治之以不治。

其中“夷”明显有蔑视之意。最终上海长官将“夷商”改为“该商”，含糊其辞，从而平息了事态。

这个事例说明了在孟子时代（公元前3世纪左右），“夷”只是地名，而到了苏东坡的时代已经成为了一种蔑称。春秋战国时期，夷也作为地名，但是指偏远落后的地区，其中已经有蔑视的意味。

有种说法认为，中国是由夏文明和夷文明结合而成。历史学家傅斯年（1896—1950）于1935年发表了名为《夷夏东西说》的论文。文中阐述了，史书是按照尧、舜、夏、商、周的顺序来记载历史的，这种记述方式是为了更好地了解历史，然而实际上在西方夏政权存在之际，东方有夷政权与之并存。

还有一种说法，东部沿海地方的夷族一派西进，建立了殷，然而对此并没有确凿的证据。并且据甲骨文记载，殷具有东方民族的性

格，并且与夷族接触较多。按照傅斯年所说，由西东进的周应属夏族。

夏与夷本是同时存在，然而在夷系殷被灭后，夏系周扩大了统治区域，并在此后夏系秦统一天下，于是夏成为了重点，而夷被排挤到了边境地区，于是“夷”便成为一种蔑称。

自称为殷人的孔子，从出生来看与夷系相近，然而他所崇拜的周公却是夏系文化的代表。可以说“儒”是诞生于夷系殷的巫术，而融入了夏系礼乐体制之中。如果对《夷夏东西说》进行注解，那么所谓中华便是由夷与夏的联姻而生。这样一来，孔子本人和宗教之儒的出身都是一样的。

中华思想，有唯我独尊之意，虽然这种思想是以夏系与夷系的混血形态而存在的。

无论是神话还是传说都是从不同角度来反映历史事实的。例如，日本神话高天原中的天孙降临传说便反映出，日本民族的远祖来自海外。

《史记·五帝本纪》中关于四夷的传说如下：尧为天子时，舜辅佐在其左右。讙兜（人名）推荐了共工（人名）担任工师（百工之

长），但由于共工淫辟（放纵邪僻）导致任务失败。负责治水的鲧（人名）未能抑制住洪水，从而给人民带来了巨大的灾难。并且由于三苗族在江淮（长江、淮河）、荆州一带为乱，导致政治混乱。于是尧听从了舜的进言，“请流共工于幽陵，以变北狄；放讙兜于崇山，以变南蛮；迁三苗于三危，以变西戎；殛鲧于羽山，以变东夷”。《史记》中反复用到了“以变……”句型，如“请流共工于幽陵，以变北狄”，这句话的意思是，将共工放逐于北狄地区，使之同化为北狄。当时，东夷、西戎、南蛮和北狄都生活在原来的边境地区，是中央流放发配犯人之所。以上虽是神话传说，但就四夷诞生而言还是可以作为参考的。可以说鲧是东夷的始祖，共工是北狄的始祖，讙兜是南蛮的始祖，三苗是西戎的始祖。

从这个神话中可以得知，居住在中国边境的居民夷狄蛮戎，原本也是生活在中原地区，但由于犯下过失，于是被流放到了边境。这些犯人是从文明最为浓厚的中枢地区被强制发配到了文明意识淡薄的边境地区。

被称为中原的文明中心地，曾经也处于民族混居的状态。中国诗书中有一大特征：从《史记》到《汉书》，正史记载开始采用了纪传

体形式，众多民族相继登场，关于这些民族的风俗和习惯，如文身、断发、发型、服装及居住情况等都有过描写，但唯独对外貌身体特征没有记载！

希罗多德的《历史》曾详细描述了民族的体貌特征。例如，关于居住在阿尔泰山脉西南麓的阿尔吉帕民族的描述如下：民族中，无论男女都是秃顶，狮子鼻子，长下巴。《日本书纪》中也有关于土蜘蛛部落的体貌特征描写：身短，手长。被认为极为饶舌的《史记》中竟然没有关于外族体貌特征的描写，令人不可思议。中国的史书中，描写民族身体特征的是《三国志》中《魏志·倭人传》的一段记载：

又有侏儒国在其南。人长三四尺。

这被认为是最初关于身体特征的描写。《魏志·东夷传》中讲到“州胡在马韩之西海中大岛上，其人差短小”，对体态特征曾进行过简单描述。

唐初（7世纪前半期）编写而成的《晋书》，对350年一件事件的记载中，曾详细地描述了身体的特征。

319年，匈奴系的羯族王氏定都于邺，建立了后赵王朝。350年，汉族将军冉闵发动武装政变，对羯族展开了一次大屠杀活动，死者多

达二十余万人。《晋书》中写道：

高鼻多须者至有滥死者半。

汉族中高鼻梁、多胡须之人，被误当成匈奴系羯族人杀掉的，占到被杀人数的一半。

这里并没有对民族体态特征进行描写，只是讲述了在恐怖的大屠杀中有许多人被误杀，但也涉及民族身体特征。

当时社会处于民族大迁移时期。有一种说法，当时震惊欧洲的北匈奴实际上是匈奴（xiong-nu）的一个支流。当时会见匈奴首领阿提拉的东罗马使节随员中有位名叫普里斯科斯的欧洲历史学家，他对匈奴人的外貌进行了详细的描绘——身材矮小粗壮，一张大脸上镶嵌着一双灰色的小眼睛，鼻子扁平，没有胡须，头发稀少——与高鼻多须恰恰相反。

出生于法国的英国著名学者拉库伯里（1854—1894）曾不断提出一些新奇的论点，震惊世人。他认为，匈奴是政权名称而非民族名。我赞同他的这一观点。草原上的许多游牧民族，在优秀的游牧领袖出现后，便会服从对方的领导。蒙古民族、土耳其民族、斯基泰民族，

等等，他们在优秀的指导者领导下，生活可以得到保证，因此甘愿服从听命于他。这样一来，各民族之间便产生了混血儿。

既有高鼻子的人，也有扁平鼻子的人，身体特征差异不太明显，自然也不会有这方面的专门记载。据《晋书》记载，后赵冉闵屠杀的二十万人中，有一半属于汉族人被误认为匈奴羯族人而被杀死。由于《晋书》中记载了大量的妖魔鬼怪之事和神奇不经之语，因此被普遍认为可信度不高。然而《晋书》毕竟是正史，即便二十多万的一半有所夸大其词，那么至少有数万人被杀。容貌的相似，除了由于生活样式相似以外，混血也是原因之一。

为什么要提及这些呢？因为我认为，古代中原多个民族杂居，互相影响，并产生了混血儿，犯下过失的集团便被流放到边境，从而形成了夷狄蛮戎，因此关于夷及狄外貌如何，即便是想描写却也无从写起。

生活于中原具有中华思想的人民，其实并非单一民族。他们所处的环境，可以被称为国际化社会，而他们引以为豪的也并非血统，而是文明。文明程度高的地区便被称为“诸夏”。在此背景下，儒家也成为一种文明主义。如果诸夏是以血统为骄傲，那么必然会对夷狄蛮戎

的身体特征详细描写，以区别于自己。诸夏将文明作为区别于其他地区的标志。儒家重视礼乐，更注重学问，这使得文明程度更加浓厚。

文明史观

毫无疑问，儒教助长了中华思想。初次接触诸夏文明的人，尤其是对于其中的绚丽部分，往往会为之倾倒。

塞外人民在进入他们所称的“汉地”时，往往会被中国文明同化。我认为，塞外的游牧民族也是具有中华思想的。在他们看来，在广阔的草原上骑马放牧，要比中原人整天匍匐在地上靠种植为生舒服自在得多。然而正是这些匍匐在地上辛勤耕作的农夫们，靠劳动积累创造出了绚丽的都市文明，因此塞外人在进入中原后难免不为这种文明折服。

鲜卑族是北亚游牧民族之一。据史书记载，鲜卑族为东胡后裔，其语言属于土耳其语系。继西晋灭亡后，鲜卑族拓跋部在386年建立了北魏王朝。

虽以王朝自称，但实际统辖的区域不过山西北部。北魏迁都平城（现在的山西省大同市）后，推翻了中国北方的各个政权，统一了江北地区（长江以北）。第六代皇帝孝文帝（471—499年在位）时，迁都洛阳，采取了汉化政策。

首先，废掉鲜卑族的“拓跋”姓氏，改姓“元”。白居易的好友、唐代诗人元稹（779—831）自称为北魏昭成皇帝（拓跋什翼犍。338—376年在位）的第十代子孙。唐代的另一位晋升为都督的文人元结（719—772）也自称为北魏皇室的后裔。金代的大诗人元好问（1190—1257）在其墓铭上说自己出身于拓跋一族，并以身为元结的子孙而自豪。

征服者强迫被征服者改姓，这容易理解，而在北魏，征服者却要求自己的民族改姓汉姓。

其次，禁胡服。“胡”指鲜卑族拓跋部，也称北族。“胡服”是骑马民族特有的服装，在改革中被禁止穿着，北族也要穿戴汉族服饰。

决定性的同化政策便是禁胡语。鲜卑语属于土耳其语系，被禁用后，要求使用汉语。

此外，孝文帝还奖励北族与中国民族通婚。这种改变人种的彻底“汉化”政策，或许便是由于孝文帝被绚丽的中原文化所倾倒吧，抑或不仅如此。

大约在孝文帝即位二十年前，太平真君十一年（450），发生了“国史案”。北魏最大的实力者汉族宰相崔浩（381—450）奉太武帝之命编纂《国记》。崔浩按照中国历史的编纂传统，采取了

——务从实录

的方针。如果按照历史实施记载，那么便要从西拉木伦河畔未开化的野蛮时代写起。

崔浩凭借自己获得了太武帝的信任，便骄纵妄为。在他内心或许也存在着对鲜卑人的蔑视。他以宰相自居，掌控一切，坚信北魏政府离不开他，于是认为即便是记载了执政者祖先的野蛮生活状态也无大碍。或许是由于他在书中对那段历史描写得过于露骨的原因，有关记载全被销毁，具体内容不明。“用功三百万”编纂而成的《国记》，被刻在石头上一一排版。鲜卑人读后极为愤怒。

有人上报太武帝：

——暴扬国恶。

太武帝读完《国记》，盛怒之下将崔浩收监，并处以死刑。据史书记载，临刑之前，崔浩被绑在槛车上，许多士兵狂呼着在他脑袋上小便。

负责编纂《国记》的，包括仆人，共有一百二十八人，所有人被诛杀五族。一族被杀已属极刑。至于崔浩，所有亲眷都被处死。

即便是极具权势的汉族宰相，如果对鲜卑族不敬，也同样会遭此厄运。太武帝对崔浩的处置便是证明。

在北魏王朝中，实际执掌政务的官员几乎都是汉人。在国史事件被血腥镇压后，汉族官僚自然失去了积极性，北魏国力逐渐衰退。

二十年后，孝文帝施行了极端的同化政策，也是一种消除民族间仇恨和不信任的方式，其目的是民族“大和解”。

崔浩的中华思想是导致国史事件的根本原因。北族及其代表者太武帝也具有中华思想。治理天下的乃是鲜卑族拓跋部——这便是太武帝中华思想的根源所在。

这两种中华思想的冲突导致了政治上的分崩离析。施行胡姓之禁、胡服之禁、胡语之禁这些超越我们想象的措施，是化解北魏各民

族之间矛盾的唯一方法。因此不能简单地认为这只是孝文帝为汉文化倾倒，并屈服于汉文化的草率之举。

“三武一宗法难”中的第一人太武帝，对佛教施行的弹压便是受崔浩的唆使。崔浩的理想是按照儒教的秩序治理国家，因此佛教便成为镇压对象。

崔浩皈依于另一排佛煽动者道士寇谦之（365—448）所开创的“新天师道”，身为儒者，同时又附属于道教，并不矛盾。

由于北魏的《国记》被彻底销毁，因此不清楚书中究竟作了怎样的记载，哪些部分导致了北族的众怒。然而可以推断的是，书中一定暴露了鲜卑族初期的“非文明”（野蛮、原始）状态。崔浩及其他一些编纂者，必然没有对鲜卑族的民族身体特征进行过描述，因为崔浩身为儒者，在历史记述上采取是“文明史”观。依据这种观点主张，价值判断标准是文明的种类和发展程度，而非民族血统。

初期鲜卑族的生活，可被称为“陋”。孔子“欲居九夷”之时，众人问道：“陋，如之何？”孔子回答：“君子居之，何陋之有？”这句话可以解释为，君子居住在野蛮之地，自然会对周围的人产生影响，从而便会推动文明的发展，有什么可担心的?

中华文明之民，原来也生活在“陋”的状态下。美化太古之民，是人之常情，然而文明毕竟不是自始便存在的。儒教推崇的尚古主义，并将周公时代视为理想，不过是种惯性追溯罢了。

瑞典地质考古学家约翰·古纳·安特生（Johan Gunnar Andersson，1874—1960）是发现北京猿人的第一人，20世纪20年代他在甘肃发现了石斧，兴奋地高呼：“石器！石器！”不可思议的是，直至当时，中国人一直认为中国未曾有过石器时代。石器时代存在与否的确认之所以晚，据说与中国人的文明史观有很大关系。使用石器的是野蛮人——这与我们中国人无关，无疑这是典型的中华思想。重视青铜器的出土，却对石器置若罔闻，因为不关心，所以发现得晚也是很自然的事。

中体西用之说

三国时期，中国一分为三，其中之一的魏后为晋所取代，统一了天下。然而晋的统治也如同昙花一现，很快就败落了。由于晋王朝内部皇族纷争，国力消耗殆尽，从而招致了北方民族的南下。316年晋

灭，皇族中的一人逃往南方，在南京建立政权，史称东晋。以位于黄河和长江之间的淮河为界限，中国出现了长期的南北分裂对峙局面。北方又分为五胡十六国，众多民族轮番上阵，建立短命政权，最后统一北方的是北魏王朝。南方有六朝，都是以南京为舞台，上演了几个短命王朝的兴衰史。最终实现南北大一统的是北方的隋朝。自589年算起，南北分裂的状态一直持续了270多年。

在南北朝时期，北魏虽然实行了同化政策，但是当时正统文明却是在南方。“不能落后于南方”——在这种意识下，北方不断努力。然而在“国史案”中，北方的中华思想暴露无遗。综合来看，可以说北方文化追上了南方，尤其在种类上，甚至超过了南方。

我们在《唐诗选》诗集中，读到过许多唐代优美的诗作。《唐诗选》中收录了一百二十八位诗人的作品，我对这一百二十八位诗人按照出身做了分类，除数人出身不明外，以南北朝时代的边境来划分，其中北方占一百多人，南方不过十余人。而在南北朝时代，几乎所有的文人都是南方人，如王羲之、陶渊明、谢灵运、沈约，等等。文人庾信作为使节被南朝梁派往北周，后来被扣押，并在北周任职。北方一直处于文人匮乏的状态中。

然而到了唐朝，从《唐诗选》便可看出当时情况已经完全出现了逆转。

中华思想在同一个舞台上，以文明史观为中心，发挥了积极作用。然而当与另一种“文化”碰撞时，便会出现大混乱。鸦片战争（1840—1842）的战败，就表明了欧洲文明以更加绚丽的姿态胜出。

鸦片战争之前，中华思想便以一种滑稽的形态存在。所谓滑稽，是指它对外界事物视而不见，因为相信自己是第一，所以对其他漠不关心。即便是在贸易方面，也不愿站在互惠互利的立场之上。当英国使节马戛尔尼前来商议通商事宜时，当时在位的乾隆皇帝向英国国王乔治三世（1760—1820年在位）回复敕谕，内容如下：

——天朝物产丰盈，无所不有，原不籍外夷货物以通无有。

意思是说，我们不需要外国之物，天朝不过是为了“加惠远人，抚育四夷之道”，才答应与周边通商的。

马戛尔尼在热河会见乾隆皇帝时是1793年。

从鸦片战争的失败中便可看出当时对方是如何的发达。更能通过事实证明的是

——船坚炮利。

英国的军舰坚固，大炮精准度高，这都是清王朝所远不能及的。

瓦斯科·达·伽马（1469？—1524）和哥伦布（1446？—1506）乘载重量不过二百吨的船只航海之前，明朝郑和便集七八千吨的巨轮航行至非洲。火药原本也是由中国发明的。这些中国所不及的船坚炮利，并非中国创造不出。鸦片战争后，清政府为了学习西洋技术，发起了“洋务运动”。原称之“夷务”，由于外国人对此多有微词，后来便改为了“洋”字。

洋务运动的倡导者是曾国藩、李鸿章和张之洞（1837—1909）等政府高官。他们都是接受过古典教育，并是在科举中及第的进士。他们所学的是中国学，即儒学，并将此作为根本的信念从未动摇过。

——子曰：朝闻道，夕可死。

这是《论语·里仁篇》中的名句。《易经》中载有：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”

西学——西洋技术是器，中学是道。因此，形而上之“道”是根本，形而下之“器”是末。“道先器后论”——这便是这些精英们认为在接受西学时应当遵循的原则。

洋务运动兴盛之际，曾向国外派出众多留学生。清政府还为这些公费留学生专门派遣了一些教授儒教的老师。作为李鸿章智囊团成员之一的冯桂芬（1809—1874）便发表了“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”之论。所谓“伦常名教”便是指儒教。

日本也曾有一段时期，号召精英们成为“和魂洋才”。西洋的技术才能是必需的，但是不能为学技术而放弃大和之魂。类似的词语还有“士魂商才”。

和先前所提到的“道先器后”相似的还有另一种说法——“中体西用”，意思是以中国为根本，把西洋之物当作“用”、“器”。根本为首要，无论“用”、“器”如何优秀，如果失去了根本便毫无意义。

《论语·为政》中的名句：

——君子不器。

器即用，指技术。器和用合在一起，在日语中有“あの人は器用だ”（意思是：那个人手很巧）的用法，汉语中“器用”一词表示用途作用，也是有用之才的意思。所谓有用，专指技术方面。朱子学中，称现实中的物象为“器”，称其根本为“道”。现实的物象为末，虽然有用，但却不是根本。

或许会有人产生疑问：“射”和“御”难道不是技术吗？这两项技术和礼、乐综合在一起，方为君子之教养。单论射和御，不过是器而已。只擅长绘画的人还是被贬称为“画工”。

相比于器和用，儒教更重视“道”和“体”。诸子百家时代，儒家不过是诸多思想流派之一，当时的儒家确实较为出色。然而一旦取得了国教性地位，成为维护王朝秩序的“御用”思想后，儒教便将其他思想视为异端进行镇压。两千多年以来，对于中国人而言，儒教已成为绝对的思想，因此当西方的科学技术进入时，也只是被当作“器”、“用”而已。

清末驻英兼驻法公使郭嵩焘（1818—1891）归国后，发表了《使西纪程》。他在书中提到：

西洋立国二千年，政教修明，俱有本末。

引起了轩然大波。

该著作发行于1878年，也就是日本明治十二年。在儒教看来，西洋只有器，即所谓的“末”，并无“本”。因此，保持中国之“本”，以西方之“末”为补充，便是当时进步人士的观点。郭嵩焘提出，西

洋“本”、“末”皆有，这种观点很快便遭到了抵制，《使西纪程》也被停止发行。

西洋在技术上发达，但是思想文化制度上仍是中国居上——在当时这种强烈中华思想不容侵犯，无人敢质疑。因此郭嵩焘的思想被认为是极为荒唐的，遭到了一片责难。他在《使西纪程》中提到，西方的富强不仅仅是由于其技术的发达，而且作为其根源的思想、文化、制度也都是极为优秀的，尽管现在看来这些都是不争的事实。

郭嵩焘也是儒学出身，与曾国藩同乡，湖南人，道光二十七年（1847）进士。他在通过科举考试后，仕途顺利，以兵部侍郎（国防次官）的身份被任命为驻英公使，同时也是著名的学者。他极其崇拜明末清初的思想家王夫之（1619—1692），并继承了他的学风。王夫之主张极端的民族思想，在他身上中华思想更为严重。

原本主张中华思想的人却高呼西方不仅只有末，也有本，这令儒学人士极为震惊，从而也令他备受责难。

郭嵩焘1875年到伦敦赴任，1878年回国，最后一年兼任驻法公使，去过法国，在欧洲生活了四年。在遭到保守派的弹劾后，他的著作被禁止发行，于是他便称病，不再担任任何官职。

郭嵩焘并非是放弃了中华思想，而是他以儒式文明史观为判断标准，确定了中国之外也有“文明”的存在，这并非崇洋媚外。太平天国起义时，郭嵩焘曾劝说服丧中的曾国藩应奋起带兵镇压叛乱。阿古柏以俄国追击为名，进军中国的新疆，清政府出兵讨伐。当时驻北京的英国公使韦德多次进谏清政府，希望通过将阿古柏封藩来平息事态。这就是在新疆南部建立阿古柏政权，迫使清政府承认其为藩国的事件。阿古柏政权有英国为其作后盾，即便作为清朝的藩国，清朝政府也无权干涉——英国的目的显而易见，他们希望将新疆南部作为对抗俄国南下的缓冲地带。在伦敦得知这一消息的郭嵩焘，向清政府强行进言不要接受该项议案。就是如此刚直之人提出了“西洋也有本”之言论。

变法之道

保守派通过弹劾郭嵩焘和禁止发行他的著作，来压制他的观点。为政者也将《使西纪程》的观点视为危险思想。

一时间“中体西用”、“道先器后”的主张极为盛行。对于洋务派而言，这种主张无疑是道护身符，如果没有了这道符，西方技术的引进将会异常困难。

然而，甲午中日战争中中国的失败使一些有志之士认识到，所谓“中体西用”、“道先器后”之说毫无意义。为什么中华大帝国会败给东海的一个小国呢？日本学习的同样也是西洋的科学技术，清王朝在战争中也运用了号称北洋海军的西洋科学技术作战。但是两国的差别显而易见。清王朝坚持“中体西用”，只采用西方的技术，而日本则是学习了西方整套的文化、思想和制度。所谓的西方制度，包括立宪、议会制度、责任内阁等。而在清王朝，仅仅是持有“西方有本末”的观点，便会被看做是危险思想，立宪更是不可能的事。

此次失败导致洋务派“中体西用”一说丧失了权威地位。于是“变法派”取代了“洋务派”，学习日本，采用西方制度。

从洋务运动转为变法运动并非一帆风顺，坚持变法的集团被认作谋反。甲午中日战争结束三年后，戊戌（1898年）变法失败，谭嗣同及其他六位变法志士被处死。

戊戌变法失败两年后，爆发了义和团运动，同时清政府还遭到了八国联军的攻击，于是政治变革势在必行，也可以说是“被强迫的变法”。

在此先介绍一下过渡时期的一种观点。甲午中日战争爆发前五年，即1890年，汤震（后称寿潜）发表了著作《危言》。十一年前的《使西纪程》的作者由于位居高官，其观点也备受世人注目，从而遭遇非难。而汤震只是一位出身于浙江绍兴的进士，并未任正式官职，同众多的绍兴秀才一样，就任于高官幕府。《危言》发行之时，他年方三十三岁，知名度不高，并未引起世人关注。

汤震的观点与郭嵩焘相比，稍微落后些。他并没有提出西方也有“道”的观点，而是认为，由于西方的“器”之发达，发挥到极致后便可与“道”偶合。他以一种委婉的方式提出了西方不仅有器也有道的看法，并且阐述了西洋人的政教基础也是《周礼》，因此赋予了采取西方制度的正当性。

该书发行之际并未引起重视，然而甲午中日战争结束后却多次再版。这为从洋务向变法转变成为现实提供了理论依据。汤震在辛亥革

命时被推举为第一任浙江都督，并且后来成为以孙文为首的南京临时政府的交通总长。

变法一词使人联想起，战国末期秦起用商鞅进行改革。据《史记》记载，商鞅曾劝说孝公实行变法，最终，秦始皇统一了天下，因此变法一词又使人联想到“富国强兵”。清末有志之士便将该词同“救国”联系在了一起。

戊戌变法的领导者康有为，在实行了各种“事变”（改变现状，如铁道、矿业、学校、实业等改革），并以失败而告终后，坚信必须进行“变法”。关于“变法”，有多种理解，有人理解为improvement（改良），有人理解为revolution（革命）。

但是没有“变本”——改变根本——的说法。本和道是指拥有两千年历史的儒教。然而或许也有人将“变法”直接理解为“变本”，因为无论形式如何，“变法”本身就会对儒教造成重创，中国与儒教被等同视之，中国的衰退便意味着儒教的衰退。

如前所述，中华思想具有落后消极的方面。如果单指以本国为荣的中华思想，那么世界各地都存在类似的思想；但若表现出排他性，就会出问题。儒教便是滋养唯我独尊之中华思想的土壤。

儒教的悲剧在于它的国教化。儒教在满足了为政者的需要后，其他思想便被排除出局，竞争对手也就不复存在。即便有佛教曾涉入，但其主要竞争对象也只是道教。于是，儒者也可以成为道教教徒。最终，无论老庄还是道教都不曾是儒教的竞争对手。没有竞争就不会有进步。科举制度施行后，儒教思想的独霸地位便更突出了。“恶之中华思想”的土壤是何其的丰饶啊！

在与欧洲文明碰撞后，中华思想在现实中受到了极大的打击，同时也动摇了儒教的根基。一直受儒教思想束缚的知识分子，终于放弃了“中体西用”、“道先器后”，承认了在西方也存在中国所谓的“本”和“道”。

原来轻视器和用的观念又转变了过来，这样一来又导致对一切丧失了信心。

独裁政治的破灭必然导致思想独裁的破灭。儒教不得不选择与其他思想共存的道路。在接受其他思想的过程中，如果能够净化自身，发现长处，就必须多加磨炼。儒教这一思想体系将迎来新的诸子百家。

对于中华思想，我并非是一味的排斥，因为人类拥有自己的骄傲是十分关键的，如果放弃了这种骄傲便会产生深刻的问题。

在拥有骄傲的同时，必须端正自己的态度。虽然有些人只会自夸，但是这些人也有自夸的资本。

《论语》在开头便强调“学”，而中华思想却违背了这种观点。坚信自己是最伟大的人们，学习意识却极为淡薄。所谓学习，就是发现，即发现自己的优点和缺点。

由于中华思想受到了极大的创伤，因此如何重新审视自己的骄傲十分关键。清末中国知识分子的悲剧便是，当他们的中华思想在遭受沉重打击的同时，也丧失了自己的骄傲。

第五章 思变之道

君子与小人

《论语》中经常出现“君子”一词。“君子”原意为有地位的人。一国之主被称为君主，一村之长被称为里君。在儒教看来，即便是没有地位，但若是“有德之人”，同样可以称为君子。

即便是在野之人，能以国家之责为己任，亦为君子。并且，《论语》中也有多处“君子”既可解释为在位者，也可以解释为有德才之人。

此前所提到的“君子不器”被当作儒教轻视技术的证据，也被看作是中国近代社会落后的元凶。然而反复斟酌便可作出此番理解：不为君子便可为器。其中有管理者不宜为技术者之意，然而必须开阔视野，不能仅限于某一具体领域。

不在位之人便可专攻器，这仍是对技术的轻视。“君子不重则不威”（《论语·学而》）中的“君子”无疑是指为政者。如果解释为，民间有才德之人必须自重，便讲不通。

君子的反面是“小人”。论语中便多处出现君子与小人对比的句子，如：

——君子周而不比，小人比而不周。（《为政篇》）

——君子喻于义，小人喻于利。（《里仁篇》）

——君子之德风，小人之德草。（《颜渊篇》）

——君子泰而不骄，小人骄而不泰。（《子路篇》）

——君子上达，小人下达。（《宪问篇》）

这些句中所谓的“君子”应理解为有才德之人，而“小人”便是才德浅薄之人。同时也可以把“君子”理解为为政者，“小人”为被统治者。曾有一段时期，在中国，“小人”指奴隶，但在此这样解释便不甚恰当。

《论语·雍也》中有下列名句：

子谓子夏曰：“女为君子儒，无为小人儒。”

儒，既有君子之儒，也有小人之儒。根据古注解释，此处的“君子”指有才德之人，这些人的儒之根本极为明确，而才德浅薄的小人之儒“则矜其名”，只是为了贪图儒的名义。

伊藤仁斋认为，君子即为政者，而小人则是指不能对别人产生影响力的“被统治者”。仁斋讲道：

> 君子、小人，以其关注的（或影响的）范围区分。君子之儒以天下为己任，抱济物之志。小人之儒，则独善其身，无及物之能。

由此可知，有无影响力也是区别小人与君子的因素。换言之，便是有无志向。安井息轩（1799—1876）的观点更为明确：兼善天下为君子之儒，独善己身为小人之儒。《论语·里仁》中另一个关于君子与小人的名句：

> 君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。

君子与小人的区别是所“怀”之物不同。所谓“怀”是指“牵挂”、“在意”。君子所思的“刑”指敬畏国家法律政令，而小人则只牵挂眼前的小惠。

对此，古注和新注的解释相同，而日本的狄生徂徠认为此句具有因果关系。

因为君子怀德，所以小人便可有安身之所。而且，君子对国家刑法心怀敬畏之意，因此小人便可追求眼前之“惠”（宽恕、恩赦）。

按照徂徠的解释，那么君子并非都是善人。如果将君子看作是为政者，那么为政者中既有好人也有坏人。仁慈的为政者能够以德治主义施行政治统治，因此人们便可安居于自己的土地之上。而残暴的为政者施行的是刑罚主义政治，这样一来，被统治者（小人）们为了从法网中挣脱，便希望可以得到宽恕和恩赦。

如果按照徂徠用为政者和被统治者来区分君子和小人，那么必然会出现“恶君子”和“善小人”。

孔子在六十四岁时，流浪于陈蔡之地，为衣食而忧。弟子子路腹中饥饿，问道：

君子亦有穷乎?

关于此句有两种解释：

①有才德之人也会穷困吗?

②位居高官之人也会穷困吗?

对此孔子作出下面的回答：

君子固穷。小人穷斯滥矣。

意思是，君子自然会有穷困之时，然而小人在穷困时便会自暴自弃，这便是君子与小人的区别。

那么君子在穷困之际，应当如何？上面的句子并未给出解答。

“固”除了“固然”，也有“加固”、“恪守”之意。在此，古注新注都取了“固然”之意。

——固穷（恪守穷困）

虽然现实中用到过这个意思，但在此讲不通。陶渊明（365—427）曾用过“固穷之节”一词。《饮酒》其十六中提到：

竟抱固穷节，饥寒饱所更。

意思为，怀“恪守穷困”之节义，经历了极度的饥饿和寒冷。此处便不能将“固”解释为“固然”。杜甫（712—770）在诗中也曾提到：

丈夫四方志，安可辞固穷。

胸怀大志，便不能对“固穷”发牢骚，感到厌倦。

陶渊明和杜甫这样的大诗人很自然地将此运用到了诗中，诗中“固”作动词也并非异常用法。因此我认为这句话可以解释为：“君子

即便是面对穷困也能泰然处之，不会自暴自弃。”

因为是君子，所以不会自暴自弃。也可以理解为，因为不自暴自弃，所以称之为君子。而惊慌失措，所以为小人。根据面对事情表现出的不同态度，被区分为君子和小人。小人如果能不断提高修养，积德，也可以成为君子。儒教，正是在教导人们如何成为君子。

在位者或以天下之责为己任之人为君子，而他者则为小人——站在这个立场上来考虑一下：小人，即被统治者，这种身份也不是一成不变的，如果努力研究学问，得到认可后，便可成为统治者，即君子。

谁都有成为君子的可能。7世纪初实行的“科举”制度更加大了这种可能性。除了对发生叛乱地区表示惩罚而暂停其科举考试外，历代科举制度在受试资格上都没有任何限制。福建有从事烧畑农业的少数民族畲族，在一次采访中发现，该村中有一家门前竖着两个旗杆一样的东西，这表示该家曾出过举人。该家貌似是村长家，清朝时家族中曾出过两个举人，因此竖了两根旗杆。由此可知，少数民族也有受试资格。如果在考试中及第，那么便从小人变为君子了。

由此不禁使人联想到了中华之民或诸夏之民与夷狄蛮戎的区别。文明的发达程度是区分这两者的关键因素。治水总监督的中华之民鯀和工师共工，由于工作过失从而成为夷狄之民。如果夷狄的文明程度也发展到了一定程度，那么便有可能成为诸夏。这便是以文明程度而非血统来作为衡量标准的文明史观。因此，历代史家对诸民族的身体特征都没有做过描述。

具体的经验主义

“每个人都有机会成为君子”也具有很大的负面消极作用——导致价值观朝着极端的方向发展。

科举考试中及第的进士，第一名被称为“状元”。状指书卷，即考试答案。首席及第之人的答案放在最上面，因此为“状之首”。由于首席之人的答卷压在其他人的答卷之上，因此被称为“压卷”。前面讲到，当时还有在及第者身上下注的活动。

三年中方有一人可以成为状元，其难度可想而知。而且中国老百姓对状元的感觉，就好比是江户时期老百姓对幕府大老的感觉。戏剧

中，贫穷书生通过努力成为状元的故事情节，深受广大民众的欢迎，原因便是，人们希望可以通过自己的努力来实现改变现实的理想。

科举之前，人们渴望成为“君子”。有志之人希望可以从“小人”嬗变为“君子”。儒学便是教导人们如何成为君子的思想体系。它引导人们不要成为被统治的小人，而要成为统治者的君子。如何才能成为君子？儒者也作出了回答。

孔子曾感叹，他所处的时代“道不行”。他认为君子如果能够成为为政者或是为政者的候补，那么就应当努力成为改变“道不行”时代的政治家。他所期待的君子，并非置身于体制外施行改革的革命家，而是进入体制内部修正体制的改良家。科举制度实行之后，儒学便成为进入体制内部并取得官职的工具，被人利用。在中国近代化的过程中，由于孕育出了既非革命家又非改良家的体制派，儒教自然就成了众矢之的。如果孔子还活着，他一定会说：“希望看到我那个时代的儒。”

至于如何理解作为理想统治者的“君子”，我们应尽量利用孔子的语言来刻画君子的形象。《论语》中，虽然“君子”一词频繁出现，但却并没有形成关于君子应该如何与不应该如何的体系。

对于已经习惯了近代思维方式的我们来说，如果想要将“君子”作为一个重要的主题进行论述，那么就会将此设为一章，对君子展开彻底的论述。而《论语》中对君子的论述似乎是随心所欲，不免让人摸不着头脑。

但《论语》的这种表达恰恰符合了中国的表达方式，与中国艺术也有相通之处。

正统的中国绘画，不采用阴影法和远近法。原因在于，不应固定事物的观察点。

从卷轴画和壁画来看便可一目了然。和读书一样，卷轴画要打开来看。假如画中有一个人物，那么首先出现在视线中的是画中人物的左手，而后才出现人物的正面。慢慢将画轴卷上时，最被卷起来的是画卷中人物的右边。

卷轴画是画在移动，而壁画则是观赏者在移动。两者同样都是视线不固定。

远处的风景或人物也都是慢慢过渡到近处，而不使用远近法。在画高塔时，绝不会在地上画出影子，因为一旦有了影子，视线便会被固定住。

北宋初期的画家李成（919—967）在描绘千里之外的远景时便采取了远近法，一时间出现了许多追随者。他从建筑物的廊下眺望楼阁及远山，以此来构图，极大地偏离了中国美术的主流，受到了当时评论家的批判。他遭受非议的主要原因便是，将观赏者的视线固定在了一处。

文章刻画人物也与绘画有相似之处。假如要刻画一位大学教授，可以从站在讲台上、酒馆里、竞马场上、高尔夫场上等多个角度来观察。如果固定视线的话，写文章时便会束缚了手脚，难以全面形象地将人物刻画出来。

对于儒教理想中的“君子”，《论语》也是通过多个角度来刻画的。其方式之一，就是和“小人”进行对比。

开卷第一页“有朋自远方来，不亦乐乎”之后继续写道：

人不知而不愠，不亦君子乎?

这句话是说，学问能够带来愉悦，对于做学问之人来说，即便别人不知道，或得不到别人的认可也不发怒，这不正是君子所为吗?

君子不应发怒，这只是针对自己没有得到认可而言，该发怒的时候就应当发怒。

《论语·阳货》记载：

子贡曰：“君子亦有恶乎？”子曰：“有恶：恶称人恶者，恶居下流而讪上者，恶勇而无礼者，恶果敢而窒者。”

意思是：那些传播他人之恶者、身份低微而诽谤居高位之人者、有勇无礼仪者、果敢却不讲道理者，都是君子应当憎恨的对象。如果看到这样的人却无动于衷，视而不见，就不能被称为君子。

与此相关，《论语·颜渊》中写道：

君子成人之美，不成人之恶。小人反是。

“成”，完成之意，在此有援助完成之意。通常指成全他人的好事，不破坏别人的事，而小人却与之完全相反。“不成”不仅是不援助之意，还有故意妨害之意。

该句也对君子和小人做了对比。小人与君子正好相反，通常会妨害人实现美好的愿望，而且还会帮助坏人做坏事。

君子不以言举人，不以人废言。

是《论语·卫灵公》中的名句。所谓“举人”指起用、提拔。君子不因为别人的话说得好就提拔他，也不因为别人的品德不好就否定他

的话——强调了要打破固定观念。从“举人”的角度来看，此处提到的“君子”多指统治者。

该篇中以“君子”开头的句式较多。

——子曰：君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！（君子以义作为根本，用礼加以推行，用谦逊的语言来表达，用诚实的态度来完成，这就是君子了。）

——子曰：君子病无能焉，不病人之不己知也。（君子只忧愁自己没有才能，不忧愁别人不了解自己。）

——子曰：君子疾没世而名不称焉。（君子忧虑身死之后而名实不相称。）

——子曰：君子求诸己，小人求诸人。（君子依靠自己，小人依靠别人。）

——子曰：君子矜而不争，群而不党。（君子自重而不与别人争执，合群而不结党营私。）

以上各句根据具体情况，多角度地对“君子”一词作出了诠释。世上有无数情况，不可能一一列举。但是通过以上描述，便可以勾勒出君子的轮廓了。《论语·阳货》记载：

子路曰：“君子尚勇乎？”子曰：“君子义以为上。君子有勇而无义为乱；小人有勇而无义为盗。”

子路是孔子所有门弟子中最勇敢的人物。孔子很喜欢他的性情，但同时也担心他会鲁莽行事。

性情直爽、充满自信的子路问：“君子崇尚勇敢吗？”自然希望可以得到孔子肯定的回答。

孔子深知子路的短处，便警告他，君子只有勇敢而没有义就会惹乱子，小人只有勇敢而没有义就会成为强盗。

对于像子路这样的人，孔子便对君子如何发挥勇敢作出了解答。

由此看来，儒家的说教，至少从孔子本人的说教来看，是根据具体情况具体分析的。多处事例都可以证明这一点。

从训诂到哲学

以上讲述了儒家从多个角度，对“君子”进行了阐述说明。下面以“仁”为例，作相同考察。《论语》中有百余处言及“仁”。

樊迟，比孔子小三十六岁，是一个喜欢提问的门人。《论语》中“樊迟问仁”曾出现过三次。孔子对此的作答如下：

A 子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”（平常在家规规矩矩，办事严肃认真，待人忠心诚意。即使到了夷狄之地，也不可背弃。）

B 子曰：“仁者先难而后获， 可谓仁矣。”（有仁德的人艰苦努力在前，获取在后，做到这些，便为仁了。）

C 子曰：“爱人。”（仁即为爱人。）

以上是孔子对同一人三次问及仁时作出的回答。对B作出的解释源于古注。新注的解释为：吃苦在先，享乐在后。古注的意思是，要想实现目标不要选择容易的方式。而新注的意思是说，要把困难放在前面，把享乐放在后面。

关于樊迟，在别处提到过“樊迟御”，据此可以推断该人为孔子的马车车夫。据说该人贪图安易，追求物质利益。《论语·雍也》中，樊迟在问仁之前，问到了“知”。孔子答曰：

务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。

此乃名句。似乎樊迟较为迷信，经常参拜鬼神。于是孔子告诫他：“对鬼神应抱敬而远之的态度，像你那样过于接近的方式是不可取的。”同样是问仁，孔子对别人便作出了另外的答案。如，子张问仁

——子曰：能行五者于天下为仁矣。

所谓五者，指恭、宽、信、敏、惠五种德目。

仲弓问仁

——子曰：出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。

意思是说，出门与人会面，犹如接见贵宾；使用民力，犹如承奉大祭。后半句应该不用解释了。

司马耕（牛）在《史记》中，关于言论提到

——多言之为躁。

而后，问孔子何谓仁。

——子曰：仁者，其言也讱。

讱，谨慎之意。仁者说话不会随便。对于司马耕，此乃逆耳之言。

对孔子教团给予经济援助的富豪子贡，没有问孔子何为仁，而是询问“为仁”的途径。孔子答曰：

工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。（一个做手工或工艺的人，要想把工作做得完善，应该先把工具准备好。想要对所居住的国家有所贡献，必须结交大夫中的贤者，与士人中的仁义之人成为朋友。）

问仁的方式多种多样，既可以直接问“何为仁？”也可以问“这样是不是仁吗？”门弟子原宪问道：

克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁矣？

意思是说，如果一个人不克（好胜），不伐（夸耀自己），不怨（怨恨），不欲（贪欲），可以称之为仁人了吧？原宪自然也希望得到肯定的答复。孔子答曰：

可以为难矣，仁则吾不知也。

解释：能够克制以上提到的四种不道德行为，实属不易，然而只是这样是否可以称为仁，我就不知道了。抑制有消极之意。孔子并不满足于只是不行不道德之事，而是希望有进一步提升道德的积极性。

关于仁，在孔子作出的所有回答中，以对颜渊的回答最为有名。

——克己复礼为仁。一日克己复己，天下归仁焉。为仁由己，而由仁乎哉？（克制、战胜自己的私欲，复归并践行人间法则。一个人能在一天之中约束自己而按礼的要求去做，天下人就会把仁德的美名赠予他。仁是主体性道德，需要自身修炼，而不能依靠他人。）

自汉代儒教国教化以来，“儒者”们便专门致力于训诂。如前所述“虽之夷狄，不可弃也”，对此可以解释为：胸怀仁德，即便是到了夷狄之地，也不可丢弃。还有另外一种解释：即便是到了夷狄之地，也不要被当地之人抛弃。当时主要是针对《论语》的成文习惯进行研究。在唐之前被称为训诂学。到宋代后，受佛教影响，儒者们已不满足于训诂研究。

诸多佛教文献，在被严谨地系统化后，构筑起了思辨哲学的巨塔。而儒教一贯以来将继承传统作为重中之重，所以唐代在思想层面上占主流的是佛教。中唐之后，为了与佛教对抗，儒教也开始向哲学化方向发展。韩愈（768—824）提出了《原道》、《原性》、《原人》的排佛道论，并指出儒教也应当树立思想体系。韩愈的门人李翱

积极地吸收了佛教哲学，在代表作《复性书》中，比其师更进一步地推进了儒教的哲学化进程。

而儒教的体系化和哲学化到了宋代后才真正实现。始祖周敦颐（1017—1073）及其门人程氏兄弟程颢（1032—1085）、程颐（1033—1107）创建了儒教体系。

他们主张“理”为宇宙的本源，并将此作为最高范畴，因此人们称该体系为“理学”。“理学”之集大成者是南宋朱熹。朱熹的思想体系被称为“朱子学”，逐渐成为了儒学的主流。

或许是受佛教的影响和刺激，朱子学的说教方式充满了浓厚的道教色彩。其中提到，世界充满了气，动态之气为“阳”，静态之气为“阴”。理将气看作是异次元之物，气为形而下，理为形而上，于是发展为二元化的存在论。

人间之理为道德，自然界之理为自然法则。朱子学对这两者未加以区分。同样为理，应究其根本。

朱子学提出“格物致知”。不仅要探索内在之理，还要探索外在之理。世间万物，应穷其根本，这属于彻底的主知主义。

朱子学的另一特征——绝对重视名教。它主张秩序是永远的真理，应该抛除私欲，不允许对封建秩序进行批判，这极大地迎合了封建统治阶级的需要。此后，科举以朱子学为基础，学问研究统一为清一色的朱子学。

“理”之上为绝对，因此理的秩序（三纲、五伦、五常等）被称为超越批判的理论。

对于“君子”和“仁”，《论语》是较为随意地对个别、具体情况展开的论述。仔细考察便会发现，其中有前后矛盾之处，因此不能成为体系基础，但同时也显示了儒学的豁达与开朗。相对于此，朱子学对儒学进行了严格的总结概括，使其系统化，同时也导致儒学被束缚住了。

朱子学具有思辨主义、主知主义、道德主义、严格主义的特征，与具有战斗性的佛教和老庄思想相比，具有护教性。

孔子教之道

虽然朱子学符合了为政者的需要，但是被接受的过程也不是一帆风顺的。朱熹身为南宋官僚，难免不被卷进政治旋涡。当时南宋朝廷中，宰相赵汝愚和韩侂胄（1152—1207）分为两大派系。朱熹属赵汝愚派，他研究的学问被视为“伪学”而遭禁，其门生也遭到迫害。这就是有名的“庆元伪学之禁”。庆元为当时的年号。“伪学之禁”的解除在朱熹死后两年，是韩侂胄为赢得民心而采取的政策。朱子学逐渐被完全解禁，并传播开来。由此可见，朱子学并非一开始便是迎合为政者需要的。

朱熹对儒学作出的经典阐述，在元延祐二年（1315）被列为科举考试的指定科目。虽在蒙古族统治的元朝时期科举制度被一度废止，在此后重新登上了历史舞台。到了明代，朱熹的《四书集注》也为科举所用，朱子学的官学色彩逐渐浓厚。将学问作为立身出世的道具——这是朱熹最不齿的，但很具有讽刺性的是，他的学问却为科举所用。

明代王守仁（1472—1529）提出了理即为忍耐心的主观唯心主义体系。他号阳明，因此他的研究体系也被称为“阳明学”。朱子学为思辨式渐进思索，提高知识积累，主张“格物”，即洞悉世间万物。理学

除自身外还包括外界事物。而阳明学强调“心即理”，良知存在于人的内心，应当释放出来。阳明学提倡“行知合一”，重视行动。

用佛教语言来形容，朱子学为“渐悟”式，阳明学为“顿悟”式。

阳明学与朱子学一样，都将“理”视为最高，皆为“理学”，但其实质与训诂学完全不同。朱子学在官学化后，便丧失了其精华，因此有人认为阳明学为儒学注入了新的活力。总之，作为与官学相异的阳明学，其性质是反体制的。

日本江户时代，朱子学被作为官学，阳明学者佐藤一斋（1772—1859）曾在昌平黉讲授朱子学。熊泽蕃山、大盐中斋（1793—1837）、佐久间象山（1811—1864）、吉田松阴（1830—1859），甚至西乡隆盛（1827—1877）等具有阳明学倾向的人物，都是反体制的。其中大盐中斋甚至一度掀起叛乱。热衷于王守仁《传习录》的吉田松阴，其阳明学倾向为松下村塾的弟子所传诵，在高杉晋作（1839—1867）等人的自作诗中提到：

王学振兴圣学新，

王学即王阳明学。

然而由于日本的阳明学为非官学，没有发展为明确的学派，因此大多追随者也没有自称为阳明学徒。

下面我们来回顾一下“儒”的流派。

“儒”在先史时代是以巫师、祈祷师的形式出现的。

孔子出现后，儒学成为诸子百家中最有实力的思想学派之一，儒教被认可时可以称之为“原始儒教”。

进入汉代，“儒”在为政者的保护下，成为国教，之后朝着“训诂儒教”的方向发展。

到了宋代，“儒”朝着系统化方向发展，朱熹为系统化的集大成者，当时为“思辨儒教”。

在整个发展过程中，未曾出现过实质性中断。无论是训诂儒学还是思辨儒学，都继承了先史时代原始儒教的祭祀制度。

对鬼神敬而远之的原始儒教时代，脱离了充满鬼神的太古世界，进入了人性世界，虽然与鬼神保持了距离，但并没有放弃对鬼神的敬仰。孔子所重视的礼乐就是为祭祀而定的制度。

训诂儒教致力于本质性地、正确地继承和传播儒学，对于祭祀自然是精心地诠释和传承。

思辨儒教提出“理”为绝对，而“理”的内容中也包含哲理。礼乐的表现形式祭祀也是备受重视。

尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公以及孔子，皆为圣人，被视为绝对。其中周公之前的人物都处于传说时代，圣人像不清晰。如，尧与舜便极其相似。禹之后出现了世袭王朝，形象也大致相同。武王继承了文王所创下的业绩，灭殷后建立了周王朝。文王在周朝建立之前去世。武王高举文王的牌位攻陷了殷。周王朝创立后，武王之弟周公制定了文物制度。因此可以说，周王朝是由文王、武王和周公三人所创立的。

圣人中，唯有孔子既非天子，又非王朝创建者或有功之人。并且距离现在时代最近，又留有著作，因此他的形象最为清晰。朱子学标榜“回归孔子”，将儒学的中心由原来的五经改为四书，便是其回归的环节之一。

诗、书、易、春秋、礼、乐为六经，诗、书、易又称《诗经》、《书经》、《易经》。秦始皇焚书时，《乐经》亡佚，汉武帝时期曾

设有五经博士。称《周礼》、《礼记》为礼，因此“六经”一词一直沿用。

《礼记》中有《大学》、《中庸》两个篇章，自六朝起，对这两个篇章单独作注，逐渐成为了单独的书名。宋代后与《论语》、《孟子》合称“四书”。

五经是由孔子编集而成，其内容并非孔子个人的言论。《论语》主要是记载孔子的主张言论。《孟子》是另一位儒学哲人的言论。与五经相比，朱熹更重视四书，这反映了对孔子及其继承者的重视。朱熹著有《四书章句集注》，因此朱子学又被称为“孔子教”。

孔子为圣人之一，但较之圣人系谱中周公之前的诸位圣人却大不相同。周公之前的圣人“遥不可及”，称他们为圣人，是出自孔子之口。与形象模糊的圣人群相比，孔子才是“圣人中的圣人”。在朱熹看来，孔子是绝对存在的。

儒之传入

下面简单介绍一下儒教传入日本的情况。

据《日本书纪》和《古事记》的记载，儒教经典在庆神天皇时代传入日本。《日本书纪》中提到，阿直岐是百济王派到日本国的使节，由于他熟读经典，于是被荐为太子菟道稚郎子之师。翌年，王仁到达日本。《古事记》中称王仁为和邇吉师，他带来了十卷《论语》和一卷《千字文》。据《日本书纪》记载，当年，即庆神天皇十六年，百济阿花王去世，有朝鲜文献旁证，该年为公元405年。

关于儒学传入，一般认为纪记的记载不可靠。日本史学家认为熊略纪之前的记载的可信度都不高。开篇为“天地玄黄……”的《千字文》为梁汉武帝命周兴嗣所编写，因此《千字文》应出现于6世纪前半期，而不可能在405年被传入日本。

另一种观点认为，《千字文》的真书是由魏朝钟繇所创，由周兴嗣临摹。之后，东汉章帝（75—88年在位）所写的部分《千字文》章节，被作为第一篇历代帝王法帖收录在《淳化阁帖》中。如同日本的伊吕波歌，将不重复的一千个字按照四言形式，编成二百五十个句子，用作启蒙教育。日本的贝原益轩也曾试着创作出了《千字类合》。庆神天皇十六年传入的《千字文》或许是周兴嗣之前的同名之作。

佛教的传入也是如此，将经典或佛像献于朝廷的时间作为传入时间，过于形式主义。

随着与朝鲜半岛的往来日渐频繁，通晓文字且熟知儒教经典的人也来到日本，他们的身份多是私人讲师。

从江田船山和稻荷山古坟出土的刀剑铭文，经考证被认为是5世纪中叶之后到6世纪之间的物品。大约在4世纪左右，外国人将文字记载的儒之思想传入了日本。这好比是日本在懂得人情世故之前，就已经接受儒教思想了。也或许在这些列岛上的原始风俗及思想中，就渗透着儒家思想。然而从中国传入日本的不光是儒教，还有道教。4世纪，中国盛行道教。太平道在黄巾之乱中被镇压，于是改变了存在形式，潜伏起来。五斗米道被魏降伏后，受到了优待。外地人的驻扎地——朝鲜至山东半岛——是盛行道教的土地。传说欺骗秦始皇的徐福便是出身于山东的道教系人物。

日本固有的风俗和思想中，在开化之前就混杂了“儒”和“道”的成分。

然而，从历史记录来看，可以表明受到了儒家影响的是太子制定的宪法十七条。日本为了实现建设律令国家的目标，开始重视儒家。

空海曾就读的京师大学堂，便是以培养律令制官僚为教育目的，儒学文献被作为了教材。

然而日本采用的形式不同于中国。例如，与唐朝学制相比，日本将《老子》从教材中排除掉了。唐朝皇室自称为老子的后裔，因此道教的地位较为特殊。宫中行事也皆以道教为先，其次为佛教。而在日本，老子则被完全摒弃。

日中在儒教上的差别在此不作赘述，简单概述几点：

在中国，经常讨论“儒”是否属于宗教这一问题。至今仍是争论的热点。从重视祭祀，具有“天”、“天命”的神学概念来看，“儒”应被认为属于宗教。然而，另一方面，“儒”作为伦理道德思想，具有“未知生，焉知死”的思考方式，因此有人认为“儒”具有非宗教性。前者称为“儒教”，后者称为“儒学”。

在日本，以汤岛圣堂为代表，虽供奉孔子，然而却并不将“儒”作为宗教来看。关于“儒”是否是宗教的问题，在日本近代几乎从未被讨论过，“儒”的非宗教性不言自明。虽然也用到了“儒教”一词，但是所谓的“教”不过是等同于教育、教训的“教”。

儒教被作为学问教养传入日本，但是却未渗入到生活中。因为要渗入到生活中，必然包含宗教的因素，而儒的宗教性因素中重要的部分是对上天和祖先的祭祀。

祭祀祖先分为多个阶段。在日本，亲属类别根据法律明确规定，而在中国则是根据现实的称呼来表现，绝不允许出现混乱，因为这与祭祀有着重要的关系。

在亲属称呼上，日本简单分为“おじ”、“おば”、“いとこ”。而在中国，称父亲的哥哥为“伯父”，称父亲的弟弟为“叔父”。这关乎祭祀的顺序。称母亲的兄弟为“舅父”。在日本，舅表示丈夫或者妻子的父亲，而在中国，舅表示“岳父”或“岳丈”。称父亲的姐妹为“姑母”，母亲的姐妹为“姨母”。称父亲姐妹的丈夫为“姑父”，母亲姐妹的丈夫为“姨丈”。父亲兄弟的妻子为伯母或叔母，也称“媪”、“婶”。母亲兄弟的妻子既可以称为舅母，也可以称为“妗”。

日语中“おじ”一词，相当于汉语中的伯父、叔父、姑丈、舅父、姨夫等，这些称呼必须一一分清。小时候，如果称呼错了，便会被骂为“蕃”。蕃指不知礼节的野蛮人。

日语中的“いとこ”，在中国则表示为“堂兄”、“堂弟”，女性则表示为“堂姐”、“堂妹”。这仅限于父亲兄弟的孩子。对父亲姐妹的孩子不这样称呼，对母亲一方的亲属也不这样称呼。“堂”表示家，阳系即嫡系的兄弟姐妹冠以“堂”字，此外的兄弟姐妹则称为“表”。如“表兄”、“表弟”、“表姐”、“表妹”。

我出身于亲戚众多的家族，经常会在称呼上出错，因此常常被骂作“蕃”。于是便问父亲该如何区分这些称呼时，父亲回答道：

这大概是历史上传下来的。对于“外戚”，都称以“表”。

简单说来，同姓的称为“堂”，异姓的称为“表”。

在中国也有同姓之间不婚嫁的大原则。然而法律上并未作限制，近来也有同姓之间通婚的，但在守旧的人看来，这也是“蕃”。

父亲的姐妹结婚之后，她们孩子的姓与自己的不同。因此称他们为表兄弟或表姐妹。

麻烦的是母亲姐妹的孩子。我的母亲不姓陈，姓苏。母亲没有姐妹，如果有，就要和苏姓以外的人结婚。如果与姓陈的人结婚，那么所生下的孩子也姓陈，和我的姓一样。然而也应该称他们为“表”。虽然是同姓，但也不能称“堂”。

在中国，牌位被称为“神主”。其中大多供奉的是五代之上（有的是七代之上）祖先的名字。供奉同样祖先的兄弟姐妹为“堂”，其他则为“表”。

儒教极为重视对祖先的祭祀，因此在兄弟姐妹的称呼上十分严格。虽然父方和母方的血缘关系分量相当，但是却不允许称呼上的混淆。

儒教虽说被传入了日本，但是其中的祭祀部分却被摒弃了。汤岛圣堂及闲谷学校中虽供奉孔子，但也不过是一种礼仪。

从“おじ”、“おば”、“いとこ”上未加以区别，便可看出儒式的祭祀没有传入日本，并且在日本没有同姓不嫁娶的传统。

中国在法律上对同姓嫁娶未作出过限制。然而韩国在法律上严格限制同一籍贯同姓间的通婚。众所周知，韩国姓氏的数量有限，尤其以金、李、朴为多。金与金之间不能通婚，自然会带来诸多不便。因此同为金姓的人，如果籍贯不同便可通婚。恋爱之前必须先确定对方的姓氏和籍贯。如果出现同姓同一籍贯的人相爱，该怎么办呢？现实中此类情况并不少见。这样的恋人即便结了婚，女方也不能上户口。据说在韩国像这样不能上户口的未婚母亲和单亲孩子很多。

由此可见，儒教在传入朝鲜时是完整存在的，但向日本传入时，其中的祭祀部分便被摒除了，只吸收了其中的伦理、学问和教养。因此，关于日本的儒教是否为本来的儒教这一问题便很值得讨论了。

第六章 儒与近代

儒中的儒批判

有段时间掀起了一股“儒教圈繁荣论”的热潮。观察一下那时的世界就不难发现，经济发展迅速、社会稳定、秩序良好的国家都在儒教圈范围内。如被称为亚洲四小龙的韩国、中国台湾、中国香港和新加坡。儒教在一百年前曾被批判为阻碍了近代化的发展，而现在却在近代化的成功发展中发挥了很大的作用。

除了四小龙，还有日本这个领头雁走在前面。因此，所谓的儒教圈繁荣论中，日本也位列其中。然而从儒教的渗透力来讲，日本远不及韩国。在前章曾论述过，日本主要是吸取了儒教中关于教养的内容，因此从儒教的渗透程度来讲，不能与韩国同日而语。儒教自传入新加坡到现在已过了三四代。若干年前，新加坡政府曾号召过开展“重新审视儒教”的运动。新加坡由于在吸收欧美思想时，导致放任自流的

自由主义，尤其是青少年行为放荡。为了防止这种情况的恶化，新加坡政府便采取了一定措施。这也说明了儒在新加坡的渗透较浅。

一只领头雁和四小龙，虽然同属于“儒教”圈内，但是儒教在各地区所占的分量并不相同，因此各自受影响程度也不同，所以不能将儒教作为促进近代化的唯一关键因素，称其为关键因素之一较为稳妥。

我去台湾游玩时，会见了李登辉先生，谈到了“儒教圈繁荣论”这一话题。李登辉先生讲道，四小龙的共同之处除受儒教影响之外，都有过殖民地的经历。我对此表示赞成。在殖民地，异质文化会强制性进入，而不是两种文化握手言和。并且异质文化粗暴闯入后，经过多年便会盘踞于此。虽然当地居民拥有本地文化，但同时也不得不接受另一种文化。

台湾在被作为日本殖民地时，日本人在那里保持着和在日本同样的生活方式。而土著的台湾人民却不能继续保持之前的生活方式，他们从上小学起就必须接受日本的教育。大部分台湾儿童在上小学前不会讲日语。台湾人将小学称为“公学校”，而住在台湾的日本人称“小学校”，他们使用自己的语言，接受教育。台湾儿童在满六岁后就不得不成为两种语言的生活者（bilingual）。然而使用两种语言的一个优点

便是可以接受两种文化。有人成为漂流在两种文化间的不幸者，也有人发挥了这种长处。比如，在看待问题时，可以用双重视点来观察。无论如何，站在A和A'两种不同的角度来思考问题，要比站在一个视点上能够获得更多的信息，选择性就越大，得出的判断也更为正确。从经历过复合文化的角度来看，四小龙中韩国和台湾较为相似，香港和新加坡略有差异。韩国和台湾的居民在本土有着较长的生活历史，日本在入侵后施行了文化强制政策。香港和新加坡虽作为英国的殖民地，但进入的是具有中国式生活方式的人。香港原本是经营渔业为主的小村落，从人数来看较少，所以文化冲突并不严重。

虽然“复合文化经验圈繁荣论”不是唯一关键因素，但也不能因此便彻底推翻“儒教圈繁荣论”。儒教自从为体制收编后，其赞美论居多，近年来的繁荣论便是其一，但从整个历史发展过程来看，也曾出现过反儒教的论点。

明末思想家李贽（1527—1602），字卓吾，出生于福建晋江一户伊斯兰教信徒家中。李卓吾为科举举人，在云南省姚安府知事手下做事，属阳明学“左派”，后来剃发并热衷于佛教研究，曾北上进京，会

见利玛窦（Matteo Ricci，伊斯兰教会神父，中国传道之先祖，1552—1610）。

他主张由阳明学“良知学”发展而来的“童心说”。由于多余的知识和旧习会歪曲人心，因此保持未受外界影响的孩童之心才是至高境界，并将此作为价值判断标准。例如，汉司马相如（前179？—前117）年轻时与一位名为卓文君的女子私奔。卓文君是成都大富豪之女，司马相如是一介文学青年，且品行不端。私奔后，司马相如没有能力养活妻子，便在妻子娘家门前开了一家酒馆。卓文君负责为客人结账，司马相如负责洗盘子。虽然卓文君与父亲断绝了父女关系，但是其父还是给予了他们经济援助。这也可以说是一种令人厌恶的蔑视。司马相如文采出众，但由于品行不端，因此评价不高。然而，李卓吾却极为赞赏司马相如，因为从“童心说”来看，司马相如做了自己喜欢做的事，是一位了不起的人物。

唐朝灭亡至宋朝建立，期间短短半个世纪，曾有五个短命政权交替执政，这段时期被称为五代。期间有位冯道（882—954），他曾任五个朝代的宰相。在儒教看来，一臣不事二主，王朝灭亡后，忠臣应当殉节。即便是不殉节，也绝不应该再侍奉于下一任王朝。而冯道却

先后效劳于五个朝代，自然被儒教认为是无节操之人。司马光（1019—1086）在《资治通鉴》中称其不知廉耻。然而，李卓吾对于冯道却是极力维护。王朝灭亡后便殉节，即便是战斗到了最后，仍然会给人民带来极大的危害。冯道正是通过和平地实现政权更替，来使人民避免遭受到流血事件。五个朝代虽相继灭亡，但是都未发生过首都攻城战事，难道不是冯道的功劳吗？——这种辩护，无疑是反儒言论。

李卓吾还为受儒教鄙视的商业活动进行辩护，宣扬侠义精神，“侠义”在后来也为儒教所不齿。李卓吾还主张男女平等，而儒教主张男女有别。佛教中，女性被排在男性之上，如“母与父”、“妹与弟”等。但是在对佛典进行翻译的过程中，改变了男女顺序，不知是受儒之观念的影响，还是出于对中国习惯的尊重，或是担心遭到中国民众的抗拒。

李卓吾还是位文艺评论家，他对士大夫蔑视的《水浒传》、《三国志演义》、《西厢记》等评价极高，与《文选》、唐诗并列。《水浒传》是以叛乱为题材的小说，政府担心该书会煽动叛乱，曾下令焚烧书屋和该书的木版，而李卓吾却为《水浒传》作了评点。

同时，政府将李卓吾著作中的思想视为危险思想，予以统统焚烧。书被烧后，李卓吾便创作出了《焚书》一书，该书文笔流畅，语言犀利，追捧者众多，虽被列为禁书，但是仍有许多人私下传阅。李卓吾本人也被作为异端入狱，最后落得在狱中自杀的悲惨下场。然而，他的学说也传入了日本。幕末志士吉田松阴便对李卓吾极为推崇。

除李卓吾对儒教进行过猛烈的批判外，近代清末的谭嗣同也是批判者之一。他发表过题为《仁学》的五万字论文，抨击数千年来被儒教奉为金科玉律的“三纲五伦”道德观念为“惨祸烈毒”。在五伦中，只有“朋友”得到了他的认可，他在《仁学》中写道:

五伦中于人生最无弊而有益，无纤毫之苦，有淡水之乐，其惟朋友乎!

所谓五伦指君臣、父子、长幼（兄弟）、夫妇、朋友之间的道德伦理。他认为除朋友之间的伦理有可取之处外，其余都应抛弃。因为无论君臣、父子、兄弟、夫妇，都是建立在不平等的基础之上。现在夫妇之间基本实现了平等，但是在19世纪末时，还存在着尊卑关系，唯有朋友之间的关系最为完美，体现出自主平等的精神。谭嗣同称宇

宙的根本原理为“以太”（ether），他认为所谓的以太便浓缩于朋友之道中，并且组织了“学会”。他认为通过“学会”可以使成千上万的人结为朋友，其目的便在于对中国施行改革。这便是他所认为的“仁”。

“仁”是儒学德目中的主要内容。

谭嗣同希望针对“仁”进行改革。他所提倡的“仁”与“侠义”相似，较为接近墨子的思想。总之，这种思想是与儒教相对立的。抛弃其他四种伦理，对当时的人们而言是不可思议的。

谭嗣同将《仁学》的原稿交付于梁启超。后来，梁启超在流亡中将原稿带到了日本，并在日本发行。当时谭嗣同已被处死，但是他位居高官的父亲和家族仍在中国，因此不能用他的名字来发表《仁学》这样的危险文章。于是便署名为“台湾人所著”——即指台湾人所著之书。根据甲午中日战争所签订的和约规定，台湾已被割让给日本，清政府无权干涉台湾居民的活动。

反儒之人被称为乱臣贼子，况且谭嗣同还实际参加了改革运动，因此被处刑。为了躲避追捕，谭嗣同与梁启超、康有为一起逃往日本使馆。外国使馆拥有治外法权，因此可以保证他们的人身安全，并且他们还可以寻找机会逃往国外。但是谭嗣逃到日本使馆，并不是为了

避难保命，而是为了将自己的著作原稿交予梁启超，自己牺牲无所谓，但是希望自己的著作能够流传于后世。他将著作委托给梁启超后便准备离开，众人都制止他，如果出去的话，一定会被捕处死。他却说："各国变法，无不从流血而成，今日中国未闻有因变法而流血者，此国之所以不昌也，有之请自嗣同始。"出去后，被捕，七日后被处死。

这是典型的"侠义"行为，也是反儒的。但是在儒教中也包含着侠义的成分。《论语·为政》有载："见义不为，无勇也。"

虽然说谭嗣同是反儒的，但是从儒家本来的立场来看，其实是对被体制收编后歪曲的儒教的批判。李卓吾虽然被视为阳明学"左派"，但是就其本质而言，仍是儒者。

改革运动的领导者康有为也是位儒者。关于《孔子改制考》，前面曾有过论述，实际上是一种自儒教内部对儒教进行的批判。他们的改革运动以日本的明治维新为模型，提出了君主立宪制。实际上，谭嗣同超越了君主立宪制，他希望可以通过学会发展民主政治，单纯就改革而言与康有为意见一致，但是本质上却有差别。康有为的主张具

有局限性，最后甚至出现了倒退，将五伦中的“君臣”关系放在了首位。

然而，儒教中也并不是观点一致，尤其是孟子，对君臣关系并不重视。他主张，民为首要，社稷其次，最后才是君主。

严复曾就读于福州船政学堂，后留学英国，他称：自秦始皇起，中国的君主就是大强盗，国民才是天下真正的君主。令人费解的是，他虽持有过激的言论，但是在辛亥革命取得胜利、建立共和制政体后，开始变得保守，并成为五四运动的反对者，曾经论客的影子不复存在。

脱亚论

说起日本反儒运动的主角，自然非福泽谕吉（1835—1901）莫属了。他于1885年提出了“脱亚论”，主张同亚洲的各后进国断绝往来，与文明诸国结成友好，所谓的后进国便是指“支韩”。当时的支那和朝鲜，都是处于现在呈现出繁荣景象的“儒教圈”内。他指出：“其对古风旧观依恋之情，千百年来未变。”

——如果在文明日新月异的交锋场上论及教育之事，就要谈到儒教主义。学校的教旨号称“仁义礼智”，只不过是彻头彻尾的虚饰外表的东西。实际上岂止是没有真理原则的知识和见识，宛如一个毫无道德廉耻却还傲然不知自省的人。

福泽谕吉对儒教保持了一贯的猛烈批判姿态。明治政府在革新的五项条御誓文中写道：“打破以往陋习，以天地公道为基准。”从而掀起了破除儒教、佛教、旧习的浪潮。尤其对佛教实行的“废佛毁释”行动过激，导致对许多珍贵文化财产的严重破坏。然而，时隔不久，明治政府又开始了复活儒教活动。西南战争结束后，明治十四年（1881），明治政府重新考虑根据儒教制定秩序，并发布了《教育敕语》：

孝敬父母、团结兄弟、夫妻和睦、相信朋友。

其中提到了四伦。君臣之伦放在开篇之处，“克忠克孝”，“一旦缓急，则义勇奉公，以扶翼天壤无穷之皇运”。就德目而言，重视君臣之忠义是儒教的重要思想。对于儒教的复兴，福泽谕吉提出异议，保持了他一贯的立场，他认为这是明治政府的倒退行为。

1911年，中国的辛亥革命推翻了清朝统治，虽然取得了一定程度的胜利，但是孙文担任临时大总统的时间极其短暂，被迫让位于更具实力的袁世凯。袁世凯是清朝末期的总理大臣，手握兵权，国家政体虽为共和，但袁却将其视为自己的政治财产，称帝的野心蠢蠢欲动，私下着手复辟运动。他召集了许多支持自己的人，成立了“筹安会”，让美国和日本学者用研究证明，相对于共和制，中国更适合帝制。因为那些所谓的学者都是他“雇”来的，所以得出的结论自然是他所期望的。

袁世凯致力于儒教振兴、“尊孔运动”等。连称秦始皇后的历代皇帝为大盗的严复，也发起了“孔教会”。

当时从日本回国的鲁迅，在北京教育部任职。他在日记中写到，政府机关通知9月28日去孔子庙参加跪拜仪式。相传当日是孔子的诞辰。因为有通知下达，所以鲁迅便不得不前往。但是到了那里发现，所到之人不过三四十。教育部和下属学校的职员至少上千，可是前来参拜的人却只有三四十人，鲁迅在日记中描写那些人：“或跪或立，或旁立而笑。”有的人站着参拜，也有人靠在墙边只是观看，鲁迅便是观看者之一。

鲁迅在清朝时期留学日本，就读于东京高校校长嘉纳治五郎所创办的留学生弘文学院。鲁迅在那里学习两年日语后，升入高级学校。初到日本，鲁迅一行人由日本老师带领着前往汤岛圣堂。日本老师觉得那里设有孔庙，中国留学生一定会觉得亲切，欣然参拜。然而鲁迅却对此毫无兴趣，他在日记中写道：“正因为绝望于孔夫子，所以到日本来的，那还拜什么？”日本人认为这是善意之举。孔子是中国的圣人，如果知道日本也有参拜的庙堂，那么一定会欣然前往，于是便带他们前去。然而，革命的留学生大多是出于对孔子的反对才来到日本学习的。

当时中国许多知识分子和鲁迅一样，对孔庙极度厌烦。他们的反儒思想和福泽喻吉的“脱亚论”有相似之处。

革命虽然取得了成功，可是又出现了一个要称帝的袁世凯。袁频繁举行尊孔活动，因此知识分子便希望推翻被袁利用的儒教。在反对的浪潮下，袁的复辟理想最终破灭，被迫取消了帝制，不久便抑郁而亡。

当时，日本和中国签订的“二十一条”极大地激起了民愤。

第一次世界大战中，日本和中国都是参战国。虽然孙文极力反对中国参战，但北方政府在外国的邀请下最终参战。当时德国在青岛拥有租界，并且在山东半岛享受各种权益。以联合国身份参战的日本进攻在青岛的德军，占领了德国拥有的地盘。日本在提出继承德国在山东拥有的特权同时，还要求将即将到期的辽东半岛租期延长到九十九年。所有要求合称为“二十一条”。中国也是联合国成员，原本希望收回德国在山东的特权，并且辽东半岛二十五年期限将至，理应返还，但是却被无理地延长到九十九年，这激起了血气方刚的中国青年的极大愤慨，于是在全国范围内掀起了大规模的游行示威。其中以1919年5月4日北京大学领导的游行最为有名，这就是有名的“五四运动”。

五四运动不仅要求废除“二十一条”，还对接受屈辱条约的政府提出了抗议。导致中国最后接受丧权辱国条约的正是“旧来的陋习”，必须把它推翻。这与福泽谕吉提出的“脱亚论”有相同之处。运动中打出了许多口号，“打倒孔家店”便是其一。“打倒孔家店”自然是反儒运动。

我们一直以来跟随着孔子先生学习，但是现在这位先生已经不再优秀了，应当另投师门，那便是德先生和赛先生，即民主与科学。

当时北京大学教授陈独秀和胡适在言论界十分活跃。他们所创立的《新青年》杂志在知识青年中影响很大。

胡适（1891—1962）曾留学美国，师从哲学家杜威，归国后在北京大学任教。他讨论了除儒教外的中国古代思想，并从中提取精髓，对儒教进行批判。陈独秀（1879—1942）作为后来中国共产党的创始人之一，运用马克思主义展开反儒运动。

——自主的而非奴隶的、进步的而非保守的、进取的而非退隐的、世界的而非锁国的、实利的而非虚伪的、科学的而非想象的。

在《新青年》的创刊号上，陈独秀发表了《敬告青年》一文，旗帜鲜明地举起了反儒大旗。鲁迅的代表作《狂人日记》也发表在《新青年》上，揭穿了仁义道德的吃人本质。

他们之所以对儒教进行抨击，是由于坚信儒教阻碍了中国近代化的进程。

五四运动过去已经多年了，如今又提出了儒教在近代化发展中起到积极作用的观点，如果几十年前的斗士们听到这样的评价想必一定会很诧异吧。

与近代接轨

最后提出总结。

有人认为儒教是近代化的障碍，有人又主张儒教在近代化发展中发挥了积极作用，究竟应当如何看待儒教呢?

如果说儒教有很多面，既有积极的一面，又有消极的一面，可能会有人批判儒教“狡兔三窟”。然而如果仔细考察一下儒教的各个层面，便最终会回归到儒教的各个流派上。

先来看儒教的宗教因素，即供奉天地祖先。成为无愧于天地、祖先之人，这是儒教教徒的基本理念。对万物怀有虔诚之心，对待“近代化”也是如此。

康有为认为孔子是借周公之口说出了自己的理想，这就表明了儒教无法摆脱尚古主义的宿命。

“虔诚”对近代化起到了积极作用，而尚古主义起到了消极作用。圣人周公所处的是乌托邦式社会，而五百年后的孔子时代，即春秋之世则堕落为“道不行”的时代，社会风气败落，这是儒家学者的共识。

康有为之师、广东九江先生朱次琦（1807—1881）提出了“三世说”，认为社会是沿着乱世、升平世、太平世顺次发展的。这种朴素的进化史观，给儒教造成了巨大的冲击。太平天国首领洪秀全（1813—1864）年轻时科举落第，归乡之前在广州六榕寺听了朱次琦关于三世之说的讲义，顿时觉悟，一直认为理想社会存在于过去的观点并不正确，而是理想社会存在于将来。儒教尚古主义的根深蒂固是我们无法想象的，其滞后性对近代化自然是起到了负面影响。

提起近代化便不能不提经济发展。社会稳定是经济发展的前提，因此重视秩序的儒教式生活伦理起到了积极作用。然而“五伦”中除了朋友关系，其余四伦——君臣、父子、长幼、夫妇内在的不平等已形成定势，不容置疑。但是近代化强调批判精神，一切超越批判的都被列为负面因素。

因此虽然儒家所重视的“礼”在维持社会秩序中发挥了积极作用，但是其形式主义又成了近代化的大敌。

社会稳定是儒家的目的，但绝不意味着是对现状的肯定和维持。孔子感叹自己所生活的春秋时代“道不行”，于是便希望可以改变现状。回到过去太不现实，改变现状却是可行之举。如果认为秩序混乱

的现状还要必须维持，那就完全歪曲了孔子的本意。到了汉代，儒家被体制收编后，其肯定现状、稳定现状的倾向便被强调。当时的儒教应被冠以“御用儒”之名，其先祖便是善于洞察当世要务的叔孙通，他为了让弟子们获得晋升曾成功斡旋，因此当时的儒者也可以被称为“职业儒”。

儒家所重视的“礼”在维持社会秩序中发挥了积极作用，但是其形式主义又成了近代化的大敌。

儒家对“学”的推崇，也在近代化中起到了积极作用。《论语》开卷第一页便提到了“学而时习之，不亦乐乎”，由此可见对学问的重视。与此同时还强调了“习”的重要性。学，是接受先生的教导，而习则是指自己复习，有实践之意。初期的儒教十分重视礼仪，不仅在意识上强调，还极其重视实践。“习”也同样如此，要求理论与实践的结合。因此可以称之为学问的现实主义。但是，如果过于强调实践效果，就会使人厌恶与实践脱节的理论，结果必然导致纯粹学问主义的丧失。对实践没有实际指导作用的学问往往便被忽视，而这才是真正的学问基础，也是近代化中不可或缺的因素。

重视学问具有积极性，但是过分强调学与习的结合，就会走向消极一面。要弥补儒家的这一缺憾，就必须尊重为学问而进行的学问研究。

下面来看由学习所带来的愉悦——“有朋自远方来，不亦乐乎”，其中强调了社交，这在近代生活中是必不可少的。有了社交这一润滑油，近代社会才能灵活运转。社会应是开放的而非封闭的——《论语》对此也是认可的。

儒家的理想是成为通晓六艺的全能人才。然而在近代社会中需要各个行业的专项人才，所以儒家对技术的歧视态度必须纠正。

儒家原本专门从事丧葬，不应歧视专项人才，但进入科举时代后，对技术的歧视被逐渐加强了，所以这不应是儒之罪过，而是科举之罪过。

科举制度制定之初，对专项人才并不歧视。“科”即科目的意思，科举的目的便要在各个领域中挖掘出有才之人。唐代科举中设有秀才科、明经科、进士科、明法科、明字科、明算科等。顾名思义，法律、书法、数学等专业都在考试之列。

秀才科，每年只有一两个人可以通过考试，因此最具权威，但是很快便被废除了。受试者由州长官推荐，为了防止随意推荐，便规定被推荐之人若未通过考试，那么推荐人即州长官就难辞其咎。因此，几乎没有人愿意推荐考生，这项科目不久便被废除了。

明经科，是为选拔通晓经史（经书和历史书）人才的考试科目。考试中设有口试，专门考察受试者的记忆能力。秀才科被废除后，明经科曾一度博得了众多人气，但是由于只强调记忆力，人们很快便对此失去了兴趣，由进士科取而代之。进士科主要是考察诗赋才能的科目。除文学才能外，也考察诗中典故的运用，因此强调大阅读量。

到了宋代，进士科仍然最受关注，其他科目考试的分量也不及进士科，于是逐渐被废止了。因此所谓的科举考试不过是进士科考试，当初希望集聚各个科目才能的计划在后来看来很是滑稽。

然而，与其说是科举之罪，不如说是权威主义之罪。进士科在成为最具权威的考试之后，其他科目便再无人问津。权威主义在全世界都是共通的，为政者为了提高自身的权威，必然会助长这种风气。中国由于长期以来保持这专制强权帝政，因此和其他国家相比，权威主义自然要更为强势。

11世纪后半期，王安石（1021—1086）意识到了科举考试存在的弊端，主张通过学校教育来选拔官吏。然而科举已经成为“权威”，不可能动摇，于是废除科举考试科目中的诗赋，将经义、论、策作为考察的重点便成为改革的焦点。

幸运的是，有关科学技术的研究被保留了下来。

朱子学主张“格物”，这便是与科学技术有关的因素，同时儒教中与科学相关的也只有朱子学的“格物致知”。

中国科学史权威李约瑟认为，中国科学技术源于道家。炼制不老仙丹的道家思想中孕育了科学的萌芽。养气便属于道家思想，其根源与科学有关。

儒家也提到了道家所重视的“气”。朱熹认为，存在世界是气的海洋。“道”、“理”、“气”是朱子学中的关键词。因此，儒教不仅与道教融合在了一起，其中还包含了佛教的因素。最终“儒”发展为与中国等身大。

对于近代化发展，儒教既发挥积极作用，也起到了消极作用。经历过百年岁月后，儒教从恶人变为善人，因此称其“无秩序”也不为过。

新儒学发现

自祈雨的巫师时代起，作为丧葬的执行专家在各地巡游，接受遗族咨询，为其提供生存指南。到了孔子时代，这些思想终于以“儒”的形式得到了认可。自此开始了儒的嬗变历程。

孔子之儒自那时起也开始发生蜕变。御用之儒、哲学之宋儒，以及后来系统化的朱子学、阳明学，都可以说是“儒”的各个流派。相对于原始儒教，这些被称为“新儒教”。

黄宗羲（1610—1695）出身于阳明学派，但并未受阳明学所限。他在《明夷待访录》一书中，出于对清朝体制的顾忌，压抑了自己的思想。三十多岁时，沦为亡国之民的他返回故里，过起了学究生活。黄宗羲作为一名致力于匡扶明朝的热血男儿，著有《日本乞师记》和《海外恸哭记》等书，甚至曾东渡长崎请求日本援助。

阳明学属于唯心论，主张顿悟——即在一刹那觉悟。明末儒学研究倾向于主观和空洞的观念理论，黄宗羲对此极为批判。他主张客观

的实践理论，批判帝权，宣扬民权优先，崇尚个人自由。在那个时代能够表现出这种批判精神，需要极大的才能和勇气。

清末革命派人士对黄宗羲的评价极高，称他为“中国的卢梭”。而实际上黄宗羲比卢梭出生早了一百多年。

新儒学，实际上是将原始儒学中的批判精神、民主主义式思维方式和个人主义鲜明地提炼了出来。

王夫之（1619—1692）也是位知名儒者，世称船山先生。他出身于朱子学派，但是对朱子学也持批判态度。他在《黄书》中提到，政治不是皇帝的私人财产，应当以民众为主，按照天下公理来施行政治统治。他的自然唯物论哲学——氤氲生化论认为，天地之间充满了气，理存在于气中，这与朱子学将理和气作为异次元不同，属于哲学唯物论。另外，他具有极端的民族主义倾向，是中华思想的鼓吹者。明亡后，他曾参加了反清运动。

王夫之不像黄宗羲那样名满天下。直到清末，王夫之的同乡——实力派官僚曾国藩将他的遗著出版印行，才为世人所知。同是湖南人的谭嗣同也受到了王夫之的影响。

儒教在事实上并非如福泽谕吉所言的那样“千百年来未变”，而是也曾发生过变化。新儒教是儒者们在经历过亡国后，不断反省而得出的理论。虽然称其为“新”，但实际上这种批判精神才正是儒之本质。子路在询问孔子应当如何侍奉君主时，孔子答道：“犯之。”所谓的“犯”是指，对方即便流露出不耐烦的表情，也要坚持进谏。至于民本主义，孟子也曾多次提及。所谓新儒教，但实际上是将儒教内在的主张挖掘出来，然后再对其充满激情地论述。

李卓吾和谭嗣同虽然声称反儒，但实际上正体现了儒之本质。新儒学源于儒学，却并非单纯的反复，而是开拓儒学的新生面，并用儒学的方式推进研究。

学习儒学，究竟是从朱子学进入，还是从阳明学进入？无论怎样都会殊途同归。王夫之在《黄书》中讲到，政治不应该是皇帝的私有物；黄宗羲在《明夷待访录》中讲到，君主如果将天下作为自己的财产，那么无论谁将其化为囊中之物，都将面对多数人针对一个人的局面，其结果必然是灭亡。无论从哪一个门派踏入，都会在“反体制”的道路上相遇。

清末改革运动家们发现黄宗羲和王夫之的主张后，大为欢喜，并将其作为运动的理论依据。然而，他们的思想很快便被新西欧思潮淹没了。五四运动中提出的“打倒孔家店”口号如果再坚持七十年的话，那么四小龙支持儒教的呼声也一定会高涨。

黄宗羲和王夫之是同时代人。二人都出生于17世纪初，死于17世纪90年代。他们死后至今，已过了三百多年，继“新儒学”之后有更新的儒学出现吗？清末的龚自珍、谭嗣同，或是康有为和梁启超或许可以称为新儒学的发展人。但是，在西欧思想渗透后，儒学已经不像原来具有鲜明的特征了。

儒教在不知不觉中，发展为与中国等身大。例如“以德报怨”一词，在《老子》和《论语》中都出现过。二战结束后，蒋介石对日本曾用过这个词。

《论语·宪问》中记载：

或曰：“以德报怨，何如？”子曰：“何以报德？以直报怨，以德报德。”

“德”指善意，“怨”指恶意，古注和新注对此的解释相同。当时对“以德报怨”的解释为：对于对方恶意的行为，反过来回报以善意。有人问孔子，这样做怎么样（自然是希望得到肯定的答复），然而孔子回答道：“那又用什么来回报恩德呢？难道不是应该用正直来回报怨恨，用恩德来回报恩德吗？”

战争结束时，如果中国真如孔子所言用“直”对待日本，那么情况一定有不同。许多人认为蒋介石的这句话反映了儒教思想，但实际上，儒教本家孔子并不赞成“以德报怨”，他的回答是对提问者的一种告诫。

当时中国对待日本的本意是：“现在是两国和解的重要时期，岂能违背孔子的教导，以德报怨的好。”

《老子》中该词出自下面一句话：

为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。

意思是，把无所作为当作最大的有为，把无所事事当作最大的有事，把恬淡无味当作最大的味道，要善于以小为大、以少为多，用恩德去报答怨恨的人与事。对这句话的解释有多种，尤其“大小多少”争议最多。如果按照上面的解释，便是“不要拘泥于世俗的价值观，改变

观念，以小为大，以少为多”的哲学观。小为大、大为小在世俗中是不可能的事，因此所谓的“以德报怨”也是不可能的。

这与孔子的主张有相似之处。

然而，以小为大、以少为多，在前后文逻辑性上有不足，于是作为补充便加上了“用善意来回报恶意，终归是比对方的不善要好得多”，这样解释也讲得通。孔子所谓的“直”会引起太多的是非，还是老子这样的方式较为稳妥。对战争结束时蒋介石发表的言论也可以这样理解。

《老子》和《论语》究竟哪一部书先写成，尚不明确。从《论语》中提问人的口气来判断，可以得知当时在世上“以德报怨”的说法很流行。争论中失败的一方如果进行报复，那么两者之间的仇恨便会永无休止，所以以德来化解的场面在过去应该看到。这使人联想到《圣经·马太福音》中的一句话：“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。”

宋代学者罗大经认为，以德报怨属于佛教思想，在现实社会中不太适用，孔子主张的以是为是、以非为非，便足可以说明。在释迦牟尼诞生时，孔子和老子在另一个世界，所以当时中国还没有佛教的传

入。然而，佛教在传入中国之后，对儒教和道教都产生了影响。所以宋代评论家在谈论《论语》时，难免会涉及佛教。

“以德报怨”一词中混杂了儒、道、佛三种思想，但一般人将它当为“儒”的思想体现。可见儒教几乎成为中国的代名词，儒学也可以被称为中国学了。因此不理解中国便不能理解儒教。

1988年8月，新加坡召开的“关于儒教国际讨论会”，较多地采用了“现代儒学”这种说法。普林斯顿大学的余英时教授提出用“游魂”来形容现代儒学。这是一个很有趣的命题。所谓游魂便是，人死后灵魂离开身体，在宇宙中四处游荡的一种状态。儒学长期以体制化的状态存在着，可以称之为体制儒学。然而，在中国社会遭受到西方势力冲击后，儒教所依存的躯体不复存在，于是儒学便从中脱离出来变成了“游魂”。

如余教授所言，游魂从身体中解放出来获得了自由，如何发挥这种自由，将是未来儒学的研究课题。此外会上还对儒学传统的内在资源及其界限展开了讨论。儒学内在资源是指“合理性”、“无神论”、“抗争精神”，这些因素是否可以成为将来研究的课题也是我们关注的焦点。

我认为将现代儒学放大的话，便可称其为新中国学。如同日本国学由折口信夫和柳田国南发展为日本学一样，中国的国学（儒学）应在胡适和闻一多的研究基础之上，开拓新的发展领域，召回儒学的游魂，并进行抚慰。如此说来，招魂仪式原本便是孔子之前儒者所担当的职责。当时，儒家周围还存在着掌握技术的墨子系、思辨哲学的老庄系和实际政治技术的法家等，这些结合在一起成为中国学整体。在发展新中国学过程中需要将这些全都统一进来，而现在应该是侧耳倾听游魂声音的时候了……

后记

在1988年1月4日（星期一）到8日（星期五）在NHK教育频道播出了“中国与日本——陈舜臣谈儒教与现代”这一节目，其中使用的“讲义”便是本书的原稿。这个节目是在前一年的11月就录制好了，片中多数时间是我一个人在讲，觉得很乏味。于是在节目中增加了提问形式，经过适当的编辑后，节目便在电视台播出了。但我总有种消化不良的感觉。朝日新闻图书编辑室建议我把讲义修改一下，编写成书。等我拿回讲义重新读时，发现其中有好多地方没有讲述清楚。于是我在原稿中加入了许多内容。等实际改完后，与原稿已经有很大出入了。好比是电视剧编剧，无视原剧本作出了许多修改一样。而且由于我个人的原因，工作时间被延长了，从执笔到“上演”持续了很长一段时间。如同出演时没有准备好原稿，只是按照笔记大致念了下。

许多人认为儒教与中国等身大，本书的目的之一便是回顾儒教的这一发展历程。

在NHK电视台播出这个节目后，我参加了好许多关于儒教的讨论会。这些讨论会都是以香港、台湾、新加坡、韩国等儒教圈内经济迅速崛起为背景而展开的。马克斯·韦伯认为是新儒教促进了资本主义的发展，也可以说是儒教对经济发展起到了积极作用。暂且不提之前所谓的动机，单是以此作为新课研究展现给大家，也应该会受到欢迎的吧。关于这个问题，节目讲义中未曾涉及，但在本书对其展开了大篇幅的论述。

最后，对于四年来辛苦工作的朝日新闻图书编集室的各位朋友，尤其是对负责人樱井孝子表示衷心的感谢！

陈舜臣

一九九二年一月

文库版后记

该书是以教育频道讲义用笔记为原稿的，但内容方面有所不同。

因此可以说这是一本与节目内容不一样的新书。

实际上在朝日新闻社出版本书之际，社会上正在掀起一股儒教热潮，这令身为本书作者的我很兴奋。

形成这种热潮的原因有很多种，其一便是被称为“儒教圈”地区的经济取得了迅猛发展。实际上，至今这些地区的经济发展仍受到极大关注。

关于这些问题，由于本人能力不足，只能做一般性的探讨。

现在回过头，再来读这本书，发现其中很多地方都受到了这种热潮的影响，本书也可以说是这种热潮的产物。不仅本书，连同这本书的原型——电视节目讲义也是这种思潮的产物。因此这种热潮往往会持续很长时间。

关于儒教是宗教还是伦理的问题是本书讨论的重点，也希望读者能够认真体味这些内容。

比较日本儒教和中国儒教是一个非常重要的课题，本书出版后，有好几本讨论该课题的书问世。而我的这本书对此只是做了简单的论述，面向的也是大众读者，而非专门研究人士。

总之，作为比较文化，还应当进行更深入的讨论，甚至可以作为学界论题专门研究。

我本身并不是什么专家，关于儒教诸多问题的研究深度有限，只能提供一般常识性参考。

关于《论语》，从启蒙书到学术书，数不胜数，如果想作深入的了解，途径很多。然而，作为训诂学说，无论是谁，对儒教所作出的解释也只能说明是他个人对儒教的理解。如此一来，最终还是要回到“何谓儒教”的问题上来。

本书将同重新回到这一问题的读者们，一起探讨。

或许有很多人在关心文明的发展，你们都是我的朋友，我也希望在这条道路上能够与更多的人结伴而行。

陈舜臣

一九九五年四月二十八日

从窗外眺望地震后的神户

附 录 / 陈舜臣大事年表

1924年

2月18日出生于日本神户，自动取得日本国籍，祖籍中国福建省泉州，原籍台湾省新庄乡（现台北市）。祖父陈恭和写一手好文书，喜欢读书、篆刻以及盆景栽培等。父陈通在日本商社任职，在陈舜臣出生前一年，将全家移居神户。

1929年 5岁

入小学前，陪伴兄陈笃臣一起跟随祖父诵读《三字经》，后来又读《诗经》、《小学》等，喜欢翻阅《三国演义》、《水浒传》等书的插图，经常提出各种疑问。外号“爱哭鬼”。

1935年 11岁

六年级时喜欢作文，有时一人钻进壁柜里神驰遐想，漫无边际地编织着故事情节；有时喜欢悠闲地看漫画书，也看江户川乱步和吉川英治等作家的读物。

1936年 12岁

小学毕业前爆发了“六二六”事件。4月入神户市立第一神港商业学校（中学）。同年12月29日，由于神户近海举行帝国海军舰艇检阅式，学校对台湾和朝鲜籍学生的当天活动进行严格控制。因此，航模爱好逐渐减退，开始违反校规漫游街头，并感到作为殖民地中国人的悲哀，对前途担忧。

1937年 13岁

7月7日北京爆发了“卢沟桥事变”，了解祖国的愿望变得更强烈。秋季，父亲公司某职工被特高警察以怀疑间谍为罪名逮捕，陈家受到牵连。当时，生活在两国敌对关系中殖民地的拥有“日本国籍”的人处境十分艰难。

1939年 15岁

第一神港中学四年学生（旧制）。打算升学却选择了就业班，因为升学班有课外补习，不能看喜欢的电影和书籍。当时，喜欢阅读夏目漱石的《我是猫》、芥川龙之介的《河童》以及川端康成的作品。

1940年 16岁

开始考虑报考大学的事情。由于爱好英语以及可免考数学，决定报考大阪外国语学校（现大阪大学外语系），并开始作考试准备。

1941年 17岁

4月考入大阪外国语学校印地语专业。之所以选择该专业，是因为受到印度著名诗人泰戈尔《戈拉》作品中，知识分子超越民族主义达到普遍主义的影响。在大学英语课上，接触了柯南道尔的侦探小说，开始阅读福尔摩斯探案故事。

1942年 18岁

大学二年级。结识从台湾来日本报考大学的终身好友何既明，了解了台湾人受歧视的现状。开始阅读鲁迅和郁达夫的文学作品。此

时，新生福田定一（司马辽太郎，文学家）入学。从二年级起选修波斯语，阅读了波斯历史学家希罗多德的《历史》。

1943年 19岁

9月由于战争，提前大学毕业，留在母校做西南亚语言研究所助教。继续学习波斯语，阅读了诗人海亚姆的《四行诗集》。10月日本取消大学生和学童的暂缓征兵令。

1945年 21岁

8月15日日本宣布无条件投降。战后由于国籍的改变，不能继续留校任教。辞去教职后准备回台湾。此时，读了王夫之的《读通鉴论》，深感自己正处在历史转折的关头，产生了要像杜甫那样以历史再现时代的文学创作念头。

1947年 23岁

2月28日台湾爆发了“二二八”事件，约3万人惨遭杀害。目睹民众被枪杀，开始对台湾的现实感到失望，再一次感到作为中国人生存的

困惑与悲哀。

1949年 25岁

8月利用暑假读了大量文学作品，如《红楼梦》、《战争与和平》等。10月1日从收音机听到中华人民共和国成立的消息。10月返回日本，第一次写了一部三十多页没有标题的小说。

1950年 26岁

3月26日与蔡锦墩结婚，新居在神户市生田区布引町。战后一度被中断的民间贸易再开，在父亲的贸易公司工作。

1953年 29岁

经商之余阅读推理小说，产生要写此类小说的想法。从中国进口木材上的弹痕联想到中日战争和解放战争，萌发要将自己生存的时代以文学形式表现出来的念头，阅读大量书籍开始历史研究。

1957年 33岁

1月2日长女由果出生。对自己的将来感到不安。开始写小说，但小说的形式尚未确定。

1959年 35岁

长女因流行性感冒住院，看护时为消除困意阅读推理小说，发现像这类小说自己完全能写。在妻子的鼓励下着手小说创作，决心成为作家。

1960年 36岁

10月以笔名陈左其创作小说《在风之中》，进入第10届文学界新人奖最终候选阶段，虽没获奖但坚定了文学创作的信心。

1961年 37岁

8月以长篇推理小说《枯草之根》获得第7届江户川乱步奖，被评委赞誉为历届最优秀的作品之一。

1966年 42岁

取材于辛亥革命的历史推理小说《焚画于火》由《大众读物》杂志5月号至8月号连载。9月由文艺春秋出版单行本，成为第56届直木文学奖候选作品。

1967年 43岁

相继在朝日、每日、东京、产经、现代等新闻杂志上登载随笔作品，还发表《再见玉岭》等12篇推理小说。第一部中国近代史题材的长篇小说全3册《鸦片战争》由讲谈社出版。从此文学创作逐渐转向历史小说。

1969年 45岁

1月历史推理小说《青玉狮子香炉》获第60届直木文学奖。获得此奖项是日本文学界对其文学成就的认可，是步入主流文坛的标志，确立了专业作家的地位。

1970年 46岁

继获得江户川乱步奖、直木文学奖后，3月《重见玉岭》和《孔雀之路》获昭和四十五年（1970）年度日本推理作家协会奖，在日本文学界一人能获取这三项殊荣的作家极为罕见。10月自传小说《青云之轴》开始连载。

1971年 47岁

2月长篇历史推理小说《北京悠悠馆》由讲谈社出版。8月长篇随笔《日本人与中国人》由详传社出版，成为畅销书。10月《实录·鸦片战争》获第25届每日出版文化奖。

1972年 48岁

9月29日中日签订共同声明，中日两国恢复外交关系。10月6日第一次去中国大陆旅行。与弟陈谦臣共著《日语和汉语》由详传社出版。

1973年 49岁

因为中日恢复外交关系及访问中国，在报刊上发表多篇散文随笔。8、9月经香港去西安、兰州、乌鲁木齐、吐鲁番等地旅行。10月随笔《中国近代史札记》、游记《丝绸之路》开始连载。

1976年 52岁

7月游记随笔《敦煌之旅》由平凡社出版。该书获第3届大佛次郎奖。

1977年 53岁

6月任江户川乱步奖评选委员会委员。7月赴乌鲁木齐、喀什等地旅行，在返回北京时拜访茅盾。11月由平凡社出版《丝绸之路旅行》。

1979年 55岁

3月为写《太平天国》赴中国采访旅行。4月历史随笔《西域余闻》由《朝日新闻》刊出。6月中国近代史三部曲之一的《太平天国》由《小说现代》连载。9月作为NHK电视台特别节目《丝绸之路》制

作成员之一赴西安等地，同行成员还有井上靖、司马辽太郎等人。在北京拜访中国作协副主席冯牧。

1982年 58岁

9月至10月因NHK电视台《丝绸之路》节目采访赴伊朗、土耳其、意大利，后经北京返回日本。10月与弟陈谦臣共译姚雪垠所著《叛旗——小说李自成》由讲谈社出版。

1983年 59岁

10月《叛旗——小说李自成》获第20届翻译文化奖。11、12月《中国五千年》由平凡社出版。

1984年 60岁

4月与司马辽太郎、考古学者森浩一、民族学者松原正毅一起赴福建旅行，后去西安采访。5月参加第47届国际东京笔会，并与中国作协名誉主席周扬会谈。

1985年 61岁

2月获NHK第36届广播文化奖。4月分别会见中国作协代表团团长张光年、丛维熙以及画家范曾。9月《诸葛孔明》开始连载。10月应邀参加林则徐诞辰200周年纪念讨论会并赴福州访问。

1986年 62岁

1月任第94届直木文学奖评选委员会委员。3月开始在“NHK市民大学”电视讲座中讲解日中交流问题。以长篇历史小说为主的《陈舜臣全集》（全27卷）由讲谈社出版。12月全13卷通史《中国的历史——近现代篇》第1卷《黄龙不舞》由平凡社出版。

1987年 63岁

4月为《茶事遍路》赴中国采访。5月《中国的历史——近现代篇》第2卷《落日余晖》由平凡社出版。8月赴中国北方旅行。11月《茶事遍路》由《朝日新闻》连载。

1988年 64岁

1月NHK电视五日讲座“中国与日本——陈舜臣谈儒教和现代”，后经整理编成《儒教三千年》一书，1992年3月由朝日新闻社出版。5月《中国的历史——近现代篇》第3卷《黎明曙光》由平凡社出版。

1989年 65岁

2月《茶事遍路》获第40届读卖文学奖（随笔·游记奖）。

1990年 66岁

在《周刊朝日》8月10日号登载与溥杰就《最后的皇帝》的对谈。10月取得日本国籍。11月应台湾中国时报社的邀请赴台湾访问，时隔41年踏上故乡台湾的土地。

1991年 67岁

3月由中央公论社出版的《诸葛孔明》（上下）成为畅销书。6—7月为《读卖新闻》策划寻找成吉思汗之墓的节目，与江上波夫赴蒙古

采访。7月《中国的历史——近现代篇》第4卷《大同之梦》由平凡社出版。

1992年 68岁

3月《诸葛孔明》获第26届吉川英治文学奖。9月参加在大连由日本每日新闻社和中国光明日报社联合主办的日中文化经济研讨会，作题为“现时期友好哲学”的演说。在北京为长篇小说《耶律楚材》收集资料，并拜访中国作协的冯牧、邓友梅、陈喜儒等作家。28日出席人民大会堂举行的中日邦交正常化20周年纪念宴会。

1993年 69岁

1月27日获第63届朝日奖。4月8日获朝日奖和古稀之年的祝贺会在帝国饭店举行。5月为小说《耶律楚材》再次赴中国采访。

1994年 70岁

1月辞去从1986年一直担任的直木文学奖评选委员会委员。5月《耶律楚材》（上下）由集英社出版，成为畅销书。8月10日在为纪念

宝塚歌剧团成立80周年的演讲中，突发脑溢血昏倒不省人事，住院5个月。因已预定在《朝日新闻》上连载长篇小说《成吉思汗一族》，开始用左手练习写作。

1995年 71岁

1月13日结束了5个月的病榻生活。17日发生阪神淡路大地震，一周后去冲绳疗养。作品中曾多次描述大震灾的情况，是亲身经历的继大水灾、美军轰炸神户后的第三次灾害。3月因文化成就获得第51届日本艺术院奖。11月获第3届井上靖文化奖。

1996年 72岁

2月12日文学同仁司马辽太郎去世。3月10日由于身体不适没能参加在大阪皇家饭店举行的纪念司马辽太郎的仪式，请人代读 “春泥未晒菜花边”的追悼诗。7月为纪念香港回归中国，由讲谈社再版珍藏版《鸦片战争》。写出15篇纪念司马辽太郎的随笔。10月获大阪艺术奖。

1998年 74岁

1月任司马辽太郎评选委员会委员。1—2月去夏威夷旅行，自患脑溢血后每年冬季去温暖的地方疗养。5月去上海、台北旅行。8月为采访修建横跨美国大陆铁路的中国人赴美。11月荣获三等瑞宝勋章。《曹操——魏曹一族》（上下）由中央公论社出版，成为畅销书。

1999年 75岁

5月发行全30卷《陈舜臣中国图书馆》，之后在帝国饭店举行该书出版发行庆祝会。早稻田大学综合学术情报中心陈列《陈舜臣中国图书馆》全卷图书，并于5月31日至6月13日举行“陈舜臣展”。为将要连载的小说《桃源乡》赴云南采访。

2000年 76岁

由中央公论社出版《陈舜臣中国历史短篇集》（全5卷）。3月16日台湾友人及日本出版编辑人员聚集在台北，举行纪念其结婚50周年祝贺会。8月为连载小说《桃源乡》追加采访赴西班牙和葡萄牙。

2001年 77岁

5月参加在美国举行的每日新闻国际会议开幕式，后去古巴采访。10月5日由集英社出版《桃源乡》。

以上是截至2001年陈舜臣创作的轨迹和作品。陈舜臣在80岁高龄之后仍有著作不断问世，如反映孙中山1911年辛亥革命的小说《青山一发》（2003）、《曹操——魏曹一族》的续篇《曹操残梦》（2005）、《龙凤之国——追寻中国王朝兴衰源流》（2005）、《六甲随笔》（2006）、《论语抄》（2007）等新作。

（陈舜臣大事年表由曹志伟整理、提供）