

【人类学的中国研究】

安溪铁观音人文状况调查报告

王铭铭 罗杨 翟淑平 孙静 黄雅雯

(北京大学, 北京 100086)

摘要 本报告围绕安溪铁观音展开实地调查, 基于它所关涉的物、人、神三个层面, 从工艺、品味和宇宙观的角度展开分析。将报告分为五个部分: 第一, 安溪的地理位置及它的茶史; 第二, 着重论述对铁观音种植与制作工艺的考察之所获, 并论述铁观音这一“农作物”生产过程所蕴藏的人文关系类型; 第三, 对铁观音的饮品进行分析, 将人文状况的视角当作分析“饮茶”活动的工具; 第四, 对安溪茶叶的人文关系进行历史考察, 侧重从不同文化“亚传统”的特征, 呈现铁观音生长的人物—文化土壤; 第五, 简要陈述调研的观念收获。

关键词 安溪; 铁观音; 人文状况

中图分类号 C915 文献标识码 A 文章编号 1673-7725(2014)02-0047-31

收稿日期 2013-12-06

作者简介 王铭铭(1962-), 男, 福建泉州人, 教授, 主要从事人类学方向研究; 罗杨(1984-), 女, 重庆万州人, 助理研究员, 主要从事社会人类学方向研究; 翟淑平(1982-), 女, 河南洛阳人, 博士研究生, 主要从事人类学方向研究; 孙静(1989-), 女, 江苏宜兴人, 硕士研究生, 主要从事人类学方向研究; 黄雅雯(1980-), 女, 台湾人, 博士研究生, 主要从事人类学方向研究。

导言

2013年7月至8月, 北京大学人类学专业教授1名(王铭铭)、已毕业博士1名(罗杨)、博硕士生3名(翟淑平、孙静、黄雅雯), 在安溪展开关于铁观音的调研。

我们的调研采用人类学的实地研究

法, 以所研究事项的“人文状况”为关注焦点。

实地研究法是人类学特有的一种调研方式, 调查者在当地进行一段时间的“参与观察”。具体而言, 在一个多月的调查时间里, 我们在以县政协、宣传部为主的党政机关工作人员的带领和引介下, 先后深入到8个具有代表性的新老茶乡, 重点考察了15家茶店, 拜访了7处安溪

历史文化胜地，此外还走访了一系列与茶有关的政府或民间机构，也去县志办等查阅和收集相关档案。我们实地观看、体验做茶的工艺流程、学习和模仿当地人如何泡茶，亲身经历安溪与茶有关的任何现象。在调研过程中，我们既借助数据统计等宏观方法，也通过地方精英的引介，如县政协的廖皆明主席、陈木根副主席、宣传部的谢文哲副部长等，对安溪与茶相关的各种人物做了大量访谈。我们着力以主位的观点，即现代人类学所谓的“文化持有者的内部眼光”来阐释这些材料，^[1]而不是根据自身所处的文化赋予的思维逻辑去重构被研究者的观念。^①

“人文状况”，指发生在人与自然、人与人、人与神之间的关系的状况。这些关系是人联系他者的纽带——此处的他者既包括己身之外的他人，也包含不同于人类的其他存在，诸如自然中各种有生命的和无生命的物，广义上被归为神界的祖先、神、鬼。^[2]人通过与他者形成和维系这些关系，一方面，使自身具有了超越于人的属性，譬如安溪人喝下之前敬给神的那杯茶，因为茶中沾上了神的神性、德行和庇佑，人喝下茶如同把神的这些属性纳入自己体内。从现实意义上来说，人体中多了茶这种物；从超现实的意义上看，人分享了物中的神性，因此，通过茶这种物的中介作用，人超越了自身。另一方面，这些关系又对人形成约制，它使人意识到自己并非天上地下，唯我独尊，安溪绝大多数人是依靠铁观音这棵天赐神树养活，而人对于造就它的各种阴阳造化尚有诸多

认识上的余地，恰是这些未知的余地使人意识到自身的局限，从而对它怀有一种宗教般的敬畏之心。这种超越性使人活得相对超然些，如同白开水里抓入一撮铁观音，生活有了“意思”，也不那么孤独，与自己共存于这个世界的还有各种具有灵性的动植物以及祖先、神鬼；而这种约制性使人不为所欲为。安溪县政府倡导喝铁观音，构建“和谐健康”的生活方式，所谓“和谐”便是人通过尊重自身与他者间的这些关系而实现对他者的尊重，使天、人、神三界“合”成一个完整的人文世界。

“人文关系”的概念拓展了一般社会科学对于“社会”的定义。在我们看来，社会不应只有人构成，因为人生在世不只是与他人发生联系，在某些时候，人与自然或人与神的关系比人与人之间形成的“社会关系”更加神圣，更能代表“社会”内涵的现实和知识。同时，人文关系也拓展了“物”的内涵，使物具有了物性、人性和神性。对于“物质”的认识，现在的中国人往往采纳“唯物论”。“唯物论”是相对于在纯粹观念中分析人性的“观念论”的哲学革命。在“唯物论”下，物质不是简单的桌子、板凳这些看得见、摸得着的东西，而是指人一生下来，就存在于既定的社会历史条件中，人只能在这些给定的社会历史条件中开展他的生产生活，所以说人的存在是物意义上的存在而不是观念意义上的。^[3]因此，即使在我们以为如此唯物的定义中，物并不是物质的自然属性，而是指事物背后隐

^①因为我们不是做农林科学范畴内的铁观音工艺解剖，也不是彻底变成一个喝了几十年茶的安溪人，而可以说只是试图理解当地人对铁观音的理解的人文学者，我们叙说的这种人文的、局外人对局内人的理解，必然给人一个与政治经济学分析全然不同的印象。

藏的社会历史关系。此外，正如上文提到的，人喝下那杯敬过神的茶，人既与物形成了社会关系，也通过这种物实现了物我一体，这说明人与物是可以互通的。在安溪这点给我们的感触犹深，安溪人总是告诉我们，人要向铁观音学习，也总喜欢探讨佳人与佳茗之间的共性。

“人虽然总是以自己拥有的精神性来区分自己和物质之间的‘人物之别’，但是，我们所标榜的精神性时常是以物质性来营造的。抽象的社会等级意识得到物化的表现，使物本身具备了‘精神’内涵。这里所谓的‘精神’是什么？我以为它恰是人通过‘超越性的物’来定义‘超越他人’的力量。我们要关注到对外在于人的‘物’与内在于人的‘人’之间的互为隐喻的等级化结合和变通，是文化创造的基本逻辑”。^[4]

我们围绕安溪铁观音展开实地调查，基于它所关涉的物、人、神三个层面，从工艺、品味和宇宙观的角度展开分析。本报告即对此次调查与分析所获的总结，包括以下部分：

第一部分，我们概要介绍安溪和它的茶史，为后面的论述作地方和历史的背景性铺垫。

第二部分，我们着重叙述我们对于铁观音种植与制作工艺的考察之所获，并论述铁观音这一“农作物”生产过程所蕴藏的人文关系类型。

第三部分，我们把重点放在铁观音的品饮分析上，同样将人文状况的视角当作是我们分析“饮茶”活动的工具。

第四部分，我们将对安溪茶叶人文关系进行历史考察，侧重从不同文化“亚传统”的特征，呈现铁观音生长的人物文化土壤。

最后，我们将对调研的观念收获加以简要陈述。

安溪及其茶史

安溪位于福建省东南部，全县面积3057.28平方公里，约107万人口。它位于晋江西溪上游，东接南安县，西连华安县，南邻同安县，北毗永春县，西南与长泰县接壤，西北与漳平县交界。通山而达海，是闽东到闽西的必经之路，也是连接沿海与山区的枢纽，可谓是山海交通走廊。从安溪出发往厦门机场、晋江机场、厦门东渡港、泉州港，驱车都仅1个多小时即可抵达，漳泉肖铁路贯穿全境，省道、县道、乡道纵横交错，覆盖到各乡村。^[5]



图一：图片来源：百度图片

安溪地处戴云山东南坡，戴云山支脉从漳平延伸到县内，地势自西北向东南倾斜，海拔千米以上的山峰2934座。在自然地理上可分为内安溪和外安溪。以湖头西缘的五阁山至龙门跌死虎山西缘为界，

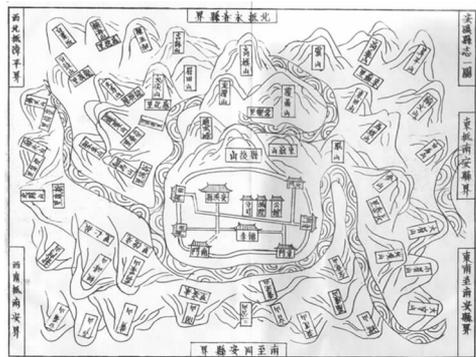


图二：安溪政区图（图片来源：百度图片）

西部称内安溪，东部称外安溪。外安溪地势平缓，平均海拔 300 至 400 米，以低山、河谷盆地为主，夏季长而炎热，冬季短而无寒，年均气温 20 度左右，年降雨量 1600 毫米左右，适合种植粮食作物和经济作物。内安溪地势高峻，平均海拔 600 米至 700 米，以山地为主，秋冷早，春来迟，年均气温 17 度，年降雨量 1800 毫米。由于内安溪常年云雾缭绕，土壤以酸性红壤和砖红壤为主，为铁观音的种植提供了得天独厚的自然条件。

安溪历史悠久。周时为闽越地，秦时属闽中郡，汉初属会稽郡，后为冶县地，三国时属吴之建安郡，晋代为晋安郡，隋唐时为南安县地。唐咸通五年（公元 864 年）置小溪场。五代后周显德二年（公元 955 年）詹敦仁任小溪场场长，见此地地沃人稠，溪通舟楫，适宜置县，向清源军（泉州）节度使留从效申请获准，以小溪场和增割的南安属地正式置县，并以境内溪水清澈之意命名为清溪县。詹敦仁为首任县令。宋宣和三年（公元 1121 年）因避其与浙江睦洲清溪（方腊起义地）同名，另取溪水安流之意，改为安溪县，沿用至今。元、明、清三朝，安溪均隶属泉州路、泉州府。民国元年，福建省分为东、南、西、北四区，设立闽海、厦门、汀漳、建安四道，安溪先后属南路

区厦门道。民国 16 年，实行省、县二级地方建制，安溪直属福建省。新中国建立后，安溪先后隶属泉州行署、晋江区专员公署、晋江公署、晋江地区行政公署。1986 年，晋江地区行政公署改为泉州市，安溪隶属泉州市至今。从置县至今，县治均设于凤城，其城三面环水背负凤山而得名。截至 2007 年，全县共设 24 个乡镇，458 个村。这些村镇各有特色，例如，尚卿乡、蓝田乡主要以藤铁制作业为主，湖头的米粉，官桥的豆干，龙涓在清时便是茶乡，西坪、大坪是安溪传统的产茶地，祥华、龙涓、感德是近期崛起的新茶乡，虎邱一直以来是茶苗培育基地。各个村镇的特色表明安溪这方土地上蕴藏着丰富的“亚传统”。



图三：清康熙版《安溪县志》中的安溪地图

安溪的茶叶史也是安溪的移民史、宗教史。安溪的很多大姓，多为唐末五代从荆楚、江准入闽转而定居安溪。这些外来移民不仅带来中原的文化，也带来茶叶生产技术，詹敦仁前任的小溪场长官廖俨原籍河南光州汝南，也是南下士人中的一员，在此地先为官后隐居，其隐居好友韩偓留有诗句“石崖觅芝叟，乡俗采茶歌”，可见当时这里已有采茶业。佛教于公元 755 年传入安溪，至唐末，佛教在安溪已建有福海院、阉苑岩等一大批寺庙，

道教在安溪已建有城隍庙、武庙等道观，五代时期，禅宗盛行于福建。“云雾山中出好茶”，而“天下名山僧占多”，加之佛教认为茶有“三德”：提神静思、消食，以及使僧人清心寡欲，所以有“名山有名寺，名寺出名僧，名僧植名茶”之说。唐末安溪寺院及道观已有植茶、品茶的历史，阆苑岩历史上就以产白茶闻名，现存岩宇门联上刻有“白茶特产推无价，石笋孤峰别有天”，是安溪茶史的重要史料。宋时，安溪的茶“名于清水，又名于圣泉”，相传圣泉岩最早的茶是一位高僧所植，并向乡人传授种植茶叶的技艺。明嘉靖《安溪县志》载“茶，龙涓、崇信出产多”“安溪茶产常乐、崇善等里，货卖甚多”。龙涓是今天的龙涓乡，崇信里为今天的西坪、芦田、祥华、福田等地，常乐为今剑斗、白濂等地，崇善为今魁斗、金谷、蓬菜等地。可见，当时内安溪的很多山地丘陵已经植茶。明代安溪对中国茶叶的最大贡献还属乌龙茶采制工艺的发明，这也使安溪的茶叶得到极大发展，一部分茶农开始创办茶号。清末民初，安溪人在县内外设立的茶号已有百余家，拓展了闽南、潮汕两大市场。^[6]

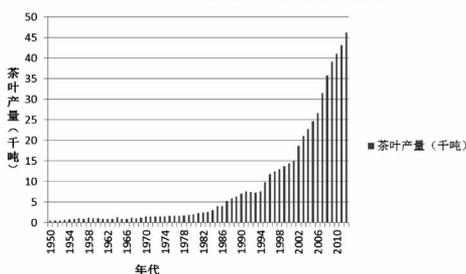
外销史是安溪茶史的另一条线索。虽然安溪茶叶外销可追溯至宋元时期的泉州港，但从清初开始，由于乌龙茶的创制和铁观音的发现带来安溪茶叶的兴旺，安溪的茶叶便随西坪、大坪、罗岩等地的茶商与移民，从厦门、广州等通商口岸，出洋到东南亚各国。从安溪到厦门，从厦门到南洋，安溪人通过父子、叔侄、兄弟等亲属关系的分支，通过出洋赠礼、回乡探亲等媒介，将连接安溪深山绝域茶园与南洋广阔天地的茶道搭建起来。这种“道”凝聚着血脉亲情，呈现着礼仪习

俗，因此，在纯粹以经济之道通向东洋与西洋的闽北武夷茶轻易地被英国、日本所颠覆之时，这条茶道依然像安溪通往南洋的血管一样，源源不断地输送着人与茶。这条“道”中走出去的是一代又一代怀揣着对山外世界充满向往的安溪村人，他们似乎根深蒂固地保有闽南人那种一定要向外走的劲头，这条“道”中走回来的是祖祖辈辈出洋打拼，在近代民族国家中被归类为“华侨”“华人”的安溪人。安溪的茶叶总归脱离不开它的人文脉络。

安溪茶叶经历了民国战乱带来的低潮，在改革开放以前的计划经济时代，茶叶行业属于国家统购统销，安溪铁观音没有自己独立的品牌。1984年国内市场茶叶流通渠道全面放开，这成为安溪茶叶发展的分水岭。1985年安溪仍然是福建省的“国家级贫困县”，依托茶产业的发展，短短10年后，1996年安溪被评为“福建省经济发展十佳县”。安溪铁观音发展成如今如此庞大的产业，地方政府的推动是具有主导作用的。根据《铁观音——安溪乌龙茶传统制作技艺》，30年来，安溪县政府对茶产业的引导大致经历了四个发展阶段：（1）“扩面积、提产量、增总量”；（2）“建基地、提品质、拓市场”；（3）“创优质、出精品、树品牌”；（4）“创建绿色、保护品牌、展示文化、提升层次”。^[7]在内、外两条线上，县政府着力推广安溪铁观音品牌：对内，2000年，安溪县委、县政府组建“中国茶都”整合和提升铁观音的整体市场，使它集经贸、文化、科研、检测、旅游为一体，经过几年运行，“茶都”已经有点不适应安溪茶业的发展，因为它缺乏孵化的功能，县政府又建立“茶博汇”，作为茶业的创业基地、研发基地、电子商务基

地以及聚集全国茶类的载体；对外，县政府组织一系列安溪铁观音“走出去”的活动，例如，“安溪铁观音神州行”“美丽中国行”，改变了铁观音“销南不销北”，在国内的茶市形成“无铁不成市”“无铁不成店”的销售局面，甚至通过组织“香江行”，参加首届“香港国际茶展”，把安溪铁观音卖到了香港、美国、欧洲、非洲及中东等地。以观音为代表的茶业对安溪的社会民生起到举足轻重的作用，带动了茶叶生产、加工、销售、包装、机械制造、交通运输、餐饮旅馆、茶文化、茶配套、旅游等产业的发展。铁观音不仅行销全国，对其他地方的饮茶风尚也有一定影响，在消费文化方面具有尚未被认识到的原创性。

1949-2013年安溪县茶叶产量图



图四：数据整理自《安溪县统计年鉴》历年中所列的产茶量。（翟淑平绘）



图五：今天安溪茶业的两大地标，左为中国茶都，右为中国茶博汇。（图片来源：百度图片）

在这股似乎欣欣向荣的安溪铁观音发

展洪流中，难免夹有杂质，例如，铁观音种植区域的盲目扩张、滥施农药化肥、破坏生态，传统的制茶技艺与省时、省力、省心的现代技术之间的矛盾，铁观音的品饮与社会上各种政治、经济、文化现象之间的拉锯等等。安溪县委县政府意识到铁观音发展过程中所遭遇的这些问题，借助纯粹经济学、农林科学等的研究分析固然重要和必要，但也应借助社会科学对其进行人文关系的考察。

铁观音的种植与制作工艺

（一）铁观音与周边之物

“这个地方能够有这个神树，肯定不是随便的地方，是天造成的，地有养育之恩，男跟女已经结伴了。”铁观音“魏说”的发现者魏荫的第九代传人魏月德在引领我们前往铁观音的发源地“朝圣”途中，一路上都在不断指引我们留心观察周边的山形地势，“这是凤栖，像一条凤飞下来休息，凤的翅膀在两边，头蹲下来，凤栖喝水，铁观音的发源地就从那里开始。它是很怪的一个地方，种的铁观音跟别处不一样，没有办法解释。”可以想见，这位茶农平日里不只在茶山上埋头种茶，更在抬头审视围绕这棵茶树的山和川；不只是在无意识地劳作，更在思考这棵茶树与周边山川形势蕴藏的自然玄机之间的关系。茫茫群山在他眼里幻化成观音、老子、凤凰，它们正在演绎着童子拜观音、老子讲书、凤鸣岐山的神话，而恰是这些山川自身充当角色摆出来的神话格局，决定了铁观音源出哪地，优劣不同的铁观音品种各出自哪里。“天赐神树”与“天赐良穴”似乎本就应当配合得“天衣无缝”，而人唯有去细细体察使二者合

配的“天”之道，才能发现好的铁观音树种。



图六：魏月德正在兴建的“茶和天下”庙，据他观察，图中整个山势像一只展翅低头喝水的凤凰，庙所在的位置是凤凰低下喝水的头，两边的山是它展开的翅膀。（翟淑平摄）

如果说魏月德是抬头观山，从铁观音树种与周边宏大山川的堪舆关系中获得启发，那么，感德镇镇长陈志明则是低头察土，寻求铁观音树种与其所扎根土壤中微量元素的奇妙关联。“不同山头有不同的韵”，陈镇长的这句话与安溪政协陈木根先生如出一辙，在后者看来，“铁观音有共性和个性之分，共性是兰花香、观音韵，个性是不同的山头、不同的地域”。这实则都在探讨铁观音的“韵”与“土”的关系。陈志明把这种关系破译为“特殊物质”的作用“这些形成特殊的韵的地方，其实是不同山头含有不同的矿物质和微量元素。安溪铁观音能够有这样好的品质和观音韵，就是因为安溪的产茶山上的母质含有特殊的矿物质和微量元素。”虽然他用“矿物质和微量元素”如此“科学”的词汇来解构造就观音韵和安溪土“特殊关联”的“特殊物质”，但真正能够完成这二者之间奇妙转化的恰恰不是科学配制出来的化肥，而是自然界的生灵。“说实在的，化肥没办法补充微量元素，它能够提高产量，但是要形成观音韵，是相对困难的”。陈志明的这席话阐

明，虽然在普遍的科学意义上，化肥正是矿物质和微量元素，但在安溪人的地方性知识体系里，它显然不属于那神秘的“特殊物质”，虽然能够提高铁观音的产量，但却完不成把土化为韵的过程，因为这一转化不是发生在科学实验室里，而是自然生灵的“肚子”里。正如他所说：“羊是草食动物，它吃的东西是杂食，会吸收更多的自然界中的微量元素，这些肥料有一些从内蒙古、周边，本地和外地运来”，羊吃的草吸收土中的元素，在这个意义上，可以说羊肚子把吃进去的土转变成了形成观音韵的特殊物质，而羊肚子中发生的未知变化起码在当地人看来，是比科学的已知手段要高级的。

除了抬头观山和低头察土，安溪茶人们还留心着这山、地之间生活的生灵（此处指人之外的动植物）与铁观音树种好坏的神秘联系。“一种野兽叫山獐、山羊，以前的性欲比较旺盛，会懂得这棵植物是宝贝，会把它吃掉，这是野生的红芽铁观音。如果人工种植的，野兽就不会吃了。这一定是很大的区别。后来根据这棵茶树，看到周围有山獐走过的脚印，铁观音树叶都吃光了，我就捡过来，进行了扦插。后来我认真研究了为什么动物爱吃这棵铁观音树，而其他都不吃，说明这棵是真正的野生红芽铁观音”，这是祥华制茶能手陈双算独特的选种知识。依照他的叙述，最早懂得“品”铁观音的，不是人类，而是山獐、鹧鸪这些野生动物，人以动物为师，方才捡得最为纯正的铁观音树种，可以说，正是安溪人对待自然界中生活着的物的态度——是追寻着他们的脚印，懂得观察和模仿其智慧，才形成他们与纯正铁观音树种的关系。

自然中的生灵不只有动物，还有长在

铁观音周围的植物。有关铁观音与周边植物的关系，我们在采访陈木根、陈木叶兄弟时，他们谈到存在两个“误区”：一是“有的茶园像种青菜一样密密麻麻的，把草除得干干净净”；二是“满山绿油油的都是茶树”，把菜地、稻田全改辟为茶园。之所以这是误区，因为它们都忽略和割裂了茶树与周边植物的关系，而隐藏在这种“邻里关系”中的正如在羊肚子里发生的转化，是各自然物之间非人力和人智所能穷尽的微妙作用。例如草，首先它是地力的标志，他们认为如果这个山，草木不旺盛，那么茶也不能种起来，也就是说人得学会通过草来看这片土地，进而才考虑种茶，反之，“茶园种不出草，就干巴巴的”；其次，草是自然的肥料，草长出来，再翻下去；更重要的是，草保护铁观音树不被虫子吃掉，“木本的和草本的，虫一般先吃草本的。草除了，虫再上树”。

这些对山川、土壤、动物、植物与铁观音树种关系的看法虽然最终都能予以科学和客观的解构，但在这项对于铁观音人文状况的调查报告，我们宁勿保留这点玄妙与特殊，正因有这些玄而未知之处，安溪人承认人之于物，尚有未尽的余地，反之因为这种余地，人知道了自身的限度以及由此对物的敬畏。另一方面，这几种围绕铁观音与自然环境、自然之物关系的解释，呈现出安溪本土的知识观，恰如王铭铭教授所说“人文不是随着自身的积累而离自然越来越远。人文本身就是自然之道的呈现，从‘发生学’看，与‘天地并生’”“他们的‘知识’与其说是科学式的‘创造’和‘发现’，毋宁说是‘原道’，是对自然和社会之‘道’的回归。”^[8]

（二）铁观音与制作之人

铁观音树种本是天赐而非人育，而它的后天栽培也是对人物相通的自然“原道”的遵循与回归，但铁观音茶叶，用科学的术语说是区别于无发酵的绿茶与全发酵红茶之间的“半发酵”物质，用安溪茶人的话说茶叶死去活来、活来死去的“中间产物”就是我们喝的东西。从铁观音树叶到铁观音茶叶，绝不是纯粹自然的过渡过程，完成这二者之间转化的是人。

铁观音树叶 $\xrightarrow[\text{人工：摇青……}]{\text{半发酵 中间物质}}$ 铁观音茶叶

但凡历经过这一转化过程的茶人都会感叹，铁观音的制作太难了。魏月德曾经抓起一把正待摇青的茶叶对我们说“你们知道这每一片叶子里有做茶的人的多少心酸吗？”铁观音制作难的一方面是因为茶种本身特别敏感，“不同地域、不同土壤种出来的，往往味道差别极大；即使同一座山，山顶和山下的，向阳和背阳的，香味就大不相同”，^[9]“今天的天气好做茶，明天就不一定了。不同时间杀青，品质就不同。不能说今天做出来的是好茶，明天也是好茶。今天摇五十圈，明天也这么摇，不能！没有公式可循。铁观音的做茶难就难在这里”，这是很多安溪茶人的共识。在上述示意图的左方，即在表示自然的一边（根据上文所述，即使人工的栽培也可算是在模仿自然），铁观音自身就因其天时、地利的细微差异而拥有了无限的可能性，可以说，左半边的自然物此时是对后方开放的，无时无刻不在千变万化。

铁观音制作难的另一方面是中间的人工。“做茶都是要靠手艺的，不是那么简

单”，陈双算，这位做了30年茶叶的制茶能手用了一个很形象的比喻“就跟你们读大学一样，大学生很多，研究生才读出来几个嘛。整个安溪县，每个村每个角落，传授制茶的技艺，我做了三百多个村，但是一个村庄能够做出真正好茶的，三五个。没多少人能做出真正的好茶。”这门“手艺”需要悟性，陈木叶说，很多人可能做一辈子的茶，也做不出令自己满意的茶；它还需要时间的积累，陈木根、陈木叶、陈双算、魏月德等等我们所拜访的这些“老”茶人，做茶的年数无不都是数十年计，很多都是从自己太爷爷乃至更高的先辈就开始做茶，而茶农的年岁一般都在五六十岁，基本上没有年轻人；此外是一个“传统”的技艺传授和学习过程，之所以是传统的，因为它讲求口传心授，更像旧时传授手艺的师傅学徒关系，而不是新式的课堂书本，就像陈木叶说的“要向以前传统的老茶农探讨，学习他们。书本总的来说，一般接触的是皮毛，像有些教茶的老师，你让他做一泡茶出来，肯定做不出来，就算做出来，也不怎么样”。

所以，同样的茶青，工艺不同，做出的茶不同；同样的炒锅炒出来，不同人做，还是不一样，可能这边是茶王，那边是低档茶。而且，此处所谓的工艺“不像读书一样有公式可循”，它是“经验日积月累的感受”。但在做茶人看来，这种“感受”“没法用文字确切表达出来，用语言没法表达的”。这种不可言说性一方面或许的确是茶农们“说不明白，但懂得做”，另一方面还有技艺的神秘性，一些安溪茶人告诉我们“这关系到自己的生存法则，形成了技术体系，一下子向全社会公开是不可能的”“安溪真正会做茶

的，不让人家看，不让人家接触的”，这样便和技术传承领域形成一个金字塔结构：徒弟们都做好茶了，师傅们再好上加好一点。每位真正的制茶大师心底那一点不可言说的秘密，是做出来的铁观音茶叶千变万化，多种多样的原因之一，因为要成为“师傅”，就要有自己的风格，自己的特色。可以说，每个做茶师傅工艺的个性，造就了每款铁观音口味的个性，反之，最终成形的每一种铁观音口味，又成为其制作师傅独特的标签，茶师与茶，即人与物，在这个意义上彼此互通了。

上述图表左边此时尚作为自然物的茶叶自身随着周边环境变化充满了无限的可能性，中间的人工因其工艺的个性同时具有无限的可能性，最终出来的凝聚着自然与人工双重属性的铁观音茶叶是这两种无限可能性碰撞交织的结点。

时间，是这两条变幻线索你追我赶、相互拉锯的关键，“前一天多么辛苦也没有用，只靠那么一点点时间。明天做茶的师傅那点点时间的拿捏和把握”，陈双算的这席话可谓道出做茶师傅们的心声，因为几分钟乃至几秒钟之差，茶青已经瞬息万变，自然与人工的最佳结合点便已错过，出来的茶叶就是好茶与普通茶的差别了。

对时间的“拿捏和把握”就是做茶师傅的经验与工夫。这个拿捏和把握的过程，最关键的步骤之一便是摇青，可以形象地形容为是做茶师傅与茶之间的“共舞”，正如陈木叶告诉我们的，摇青是做茶的人“让它（茶）死，又不让它死。掌握这个度。它死掉了，就不好喝；它不死，你没用”，所以是把茶叶“由活摇到死，由死摇到活”“它这个叶子是活的，这个叶子很奇妙。如果你观察，它一会儿

变涩，一会儿变油亮。你要不动它，它就干了，死了，你要动一下，它就马上活过来。你抓几叶放在旁边，没多久，它就干掉了，软了，你要动它，就会看到它很青翠，看到它的梗一直红进去”。这个梗“红进去”的过程是做茶师傅拿捏和把握发酵程度的标志“水分是这样从这边慢慢拔上去的，叶片蒸发，然后主茎补充水分，所以这个主茎就从最底下慢慢变红，水分慢慢丧失。第一遍水分走了，拔上去了，最下面开始变红，然后一遍一遍，往上走。”而对这个水分往上拔，主茎慢慢变红的掌控过程是最考验做茶师傅工夫的，“做茶好不好，关键看你这水分走不走。如果太快了，整个水分走掉了，整体蒸发，发酵过程没法形成。真正摇得好的，摇完之后，叶片翠绿油亮，还是活的”。

这个“走水”的过程做茶师傅主要凭眼观，让茶吐出苦水，而炒香的则是他靠鼻嗅，以气味的微妙变化拿捏和把握炒青的时间，陈双算说“下锅去炒最需要技术，细节不好，要是没闻到某个味道，就是发酵过头了，那么出来水就是淡淡的，肉眼是看不出来的。不用看，只用闻，闻到菠萝的味道，这个时候拿去炒，是兰花香的味道，闻到像卖了三四天的荔枝的味道，这个时候拿去炒是桂花的味道，还有一种是龙眼的味道，炒出来是仙铺花香的味道。闻到某种花香就知道能炒出什么样的茶了，闻到马上下锅去炒”。

无论是凭眼观的走水，还是靠鼻嗅的炒香，抑或是其他种种繁复的工序，此时制茶师傅心外已无他物，他的整个世界只剩下他与茶，最为孤寂却又至为充实，拥有文人挥毫泼墨时的创作激情，也有信徒直面神灵时的庄严神圣。他眼观、手

触、鼻吸，不敢有丝毫懈怠，因为稍不留神，自己就已经追不上对手变化的脚步，他恨不得自己变成那片变幻莫测的叶子以体察它此时的状态，把从原料开始就凝结在其中的丰富“内质物”最完美的释放出来。而茶这时具有了人般的器官和生理行为，茶叶在吐苦水、舒张毛孔，或者说在做茶师傅眼里活脱脱成为一种人的存在。



图七：茶师与茶共舞。（图片来源：百度图片）

与茶共舞，恰是做茶师傅与茶之间的物我互通，而自然与工艺这两条多变的线条才有可能在此基础上在各自最顶峰的时刻相汇，从而合成出一颗完美的铁观音茶叶。上述示意图中蕴含的最大特征便是“千变万化”，而这种瞬息万变恰恰为做茶师傅个人工艺的施展，为最终形成的铁观音茶叶韵味的选择留下了开放的发挥空间；变化无止境，铁观音的口味就无穷尽，而制茶师傅的创造力也无止尽，陈双算哪怕已经做了30年茶，他说他每年每季都要去研究，创新出花香的茶出来。铁观音茶叶的生命力，与为其倾注毕生心血的茶人们的生命力，在此意义上是共生的。这便是从铁观音树叶到铁观音茶叶转变过程中人与茶的共舞、共通与共生。

在陈木根先生为代表的很多安溪茶人看来，“无限多样性”正是安溪铁观音最根本的“个性”，但是，这种个性似乎正

面临着丧失的危险。这种威胁一方面来自空调，正如他所说，“传统做茶是和自然环境相通的，空调轻发酵的做法已经与外界的天气变化没有关系了，没有关系就会让铁观音的自然属性降低级别”，即空调把作为自然之物的铁观音树叶本身蕴藏的，向周边环境和人工工艺开放的无限可能性割裂了。另一方面是压茶机，“用压茶机直接一压，就完成所有工序了，内质物都外泄了，茶叶里面的青汁流出来，这是人喝的东西啊？”压茶机完全取代了做茶师傅与茶“共舞”那你追我赶、紧张拉锯、人茶互通的过程，人工的丰富性被压茶机压成扁平一块。自然与人工这形塑和包含于最终铁观音茶叶中的两重多样性，均被机械无情抹杀，那么制造出的茶叶无疑便是已失去了铁观音个性的“铁观音茶叶”了。

机械是把双刃剑。最早为安溪引入空调做青工艺的陈木根先生现在却是最反对它的人，他说“95年我从台湾借鉴过来，空调做青工艺的出发点是什么呢？是夏暑茶不能做好茶，夏暑时太热、太湿，空调能保证温度、湿度。是自然环境不能做好茶时，才代替的。”机械只是自然与人工配合过程中的补充，而“好茶”还是得在自然的温度和湿度环境中做出来。但另一方面，机械并非完全被排斥。例如，陈木根提到一个例子：“对于揉捻机，张天福先生历经四十多次论证会，历经三年时间，才证明这个机械真正实现了机器代替工艺，后来又发展成用电力代替，转速可以调节。”机械替代人工的前提是必须到达与人工完全相同的效果，其中有两层含义，一是有的机械需要人工操作，人使用机械的经验与人制茶的经验一样，是日积月累的拿捏与把握，使用机械

本身并使其在整个生产流程中发挥最佳的作用，本身也成为了师傅的一门技艺；其次，完全无需人工操作的机械，倘若它行使的是和人工一样的效用，对加工对象本身没有任何破坏，这时的机械实则只是人工的另一种形式。

所以，最终问题的根源不在机械本身，而是在人，正如陈木根所说，人的情性，把人的智慧从做茶中去掉了。从上文所述可知，成就一颗完美的铁观音茶叶，除了其自身需要吸收天地日月的精华外，更凝聚了多少做茶人的“心酸”：烈日下采茶、半夜里摇青、炒青、费时的揉捻等等，这些尚且是做茶时耗费的体力，更重要的是耐得住时日考验的对茶的投入，苦心孤诣地琢磨积累技艺，也要有与茶共舞、共通、共生的悟性和激情。机械不过是被情性的人们利用来替代上述整个需要人自身努力付出的工夫罢了。因此，陈木根觉得这样的做法对不起铁观音，贪天功为己有，只索取不付出，“不用心，怕累，把传统搞丢了”。

从本文对安溪“人”与“物”关系的分析中也可知，这本不是安溪人对待“物”的态度。按照陈木根的话说，应该顺应自然之道，把铁观音的无限多样性做到最好，再物竞天择，喝茶的人各取所需便是了。此外，他说，“还要向茶学习，它长在自然中，不会因为风吹雨打霜雪压而变节，不因为你采摘而气馁，不因为你高温煅烧而失色，不因为你冲泡而退缩，反而给人以无限甘甜，我们作为一个人，不要太急功近利，要以茶为师，向他学习，做到这一点，铁观音一定越来越好。不是铁观音不好，是人不好。”从安溪的茶人与茶，人与物的关系中，我们再次看到一种对他者的虔敬以及恪守天道的

人工。

(三) 铁观音与信仰之神

这种对于他者的态度与安溪人的宗教精神一脉相承，无论是他们对铁观音与其他物的关系认识中，怀有的那种留有未知余地的敬畏，还是茶师在做铁观音的过程中，对天工与人工抱有的神圣感，这棵植物承载着安溪人的宗教情节。

铁观音“魏说”的发源“圣地”有三个景观：长在岩壁上的铁观音母树，侧卧于旁的茶农魏荫像，一个土地神庙，物、人、神这三者的关系经由当地人无意识地却又如此实实在在地摆在我们眼前。据魏月德说，这个土地神庙与他的老祖宗魏荫发现铁观音有关，魏荫得到观音托梦后，来到此地发现铁观音茶树后，“他就跪拜土地爷，感谢土地公保佑”，这个小庙在文革时曾遭破坏，魏月德重修了它。貌似这位茶人人生中最热衷的两件事就是制茶和造神。他做茶的厂房盖得颇像一座庙，而他盖的庙里供着他自己造出来的茶神们“里面摆观音，下来是茶神，陆羽、神农、朱元璋，从饼茶到散茶是从他开始，六大茶类也是明朝，苏龙、魏荫，以后还会不断增加”。在他看来，魏家这个家族包括他自己这辈子做茶都是顺应神明冥冥之中的安排，而他拜神、造神正是把这种顺应和安排显化，或者说，人无法琢磨尽的神灵的力量、点化等，正是做茶的人应该用心发现、思考和遵循的道，因为这是产出好茶的非人力所能及的原因。茶，是联系他和神，构建起神和他之间赠与和回馈关系的中介。

在安溪的一位知识分子谢文哲那里，我们又听到关于茶、人、神三者关系的另一种说法。与农民出身的魏月德努力造神相比，谢文哲先生认为，制作铁观音，除



图八：魏说中魏荫发现的铁观音树。(罗杨摄)



图九：茶农魏荫像。(罗杨摄)



图十：魏月德修复的土地庙。(罗杨摄)

了技艺之外，“应该还有一种经验和悟性的东西，这种经验和悟性，就得益于对土地和天地运行的把握”。在兼有乡绅与士人气质的谢文哲看来，做茶工艺中的神圣

力量更应是一种“土地和天地运行”的法则。

魏月德、高村和石山村村民这些农民出身的做茶人，对茶与神关系的理解，更近乎于闽南的民间信仰传统，对各种各样神灵的创造和敬拜，茶成为联接神与茶人自身的桥梁；谢文哲这样的地方精英，却把这种神圣性解释为一种贯穿天地万物的道，做茶即循道。或许这两种理解也预示着对所做出的茶的品饮会有不同的风格。

（四）铁观音的品饮

“茶是饮料，但是更有另外一种属性，是一种生活方式。饮料的弹性非常大，它的替代品很多，你可以喝其他的茶叶，或者你不喜欢喝茶，就喝一杯白开水。铁观音成为一种生活方式的时候，你才可能离不开茶，有的人早上要先泡一杯茶，否则就感觉欠到欠缺些什么；出去，单纯喝开水肯定不行，一定要带茶。放一撮茶叶到杯子里，这是安溪铁观音创造的生活方式”，安溪县政协主席廖皆明的这席话，道出了喝铁观音对于现在安溪人的日常生活而言意味着什么。茶已俨然成为很多安溪人生活中一日不可或缺、几十年深度依恋的瘾。

对铁观音的品饮，本报告同样以人文关系的视角，从饮茶的器具、喝茶的人们、敬茶的神灵三个层次展开。

1. “茶配套”

“茶配套”是我们在安溪才第一次听到的词，安溪人用它概括与茶相关的所有器具，包括茶杯、茶盘、茶桌椅、茶摆设乃至整间茶室。看似简单的一壶几杯、一桌几椅，实则演绎出安溪的社会万象、人生百态。

我们调查期间拜访过许多安溪的茶人，直接感触是在安溪的办公场地里，但

凡有沙发的地方必定准备着泡饮铁观音的茶具，每位访谈者的办公桌里必定有一格贮藏着琳琅满目的铁观音茶叶。而在普通人家里，正如谢文哲先生描述的，“老百姓家庭再困顿，经济条件再差，他也一定会准备一套干净、精致的茶盘，备好茶”。安溪人把这撮茶叶放入杯子里，便使自己的生活在白开水到具有了“内涵”。这种内涵是一种社会生活，“安溪人真好客，入门就泡茶。家家户户即使再怎样简陋寒碜，也会准备一、两套茶具，有客人来时，二话不说，烧水泡茶，一杯茶喝下，才开始谈事情，杯不能空，话说完了，茶才凉下来”。民众使用的茶具虽然普通，但不能说没有“品味”，诚如谢文哲先生认为“品味在中国经常和精英文化联系起来，这不是的，即使在最偏僻遥远的地方有个老农，他端出一个粗陋的茶盘，但很认真地泡茶，这就是有品味”。

茶配套不仅是日常生活之物，也是茶艺师们精心营造的艺术品。唐瑜燕是安溪很有名气的茶艺师，从我们的聊天中，最大的感受是她喜欢到处捡东西，她茶室里的绝大多数摆件都是她自己慢慢收集来的：当茶盘的砖头是她在野外捡回来的，各种造型奇特的石头是从龙门的工厂里、乡村的溪流边淘来的。这些茶配套，虽然全部都源自最现实的生活环境当中，但毕竟经她的审美之眼拣选，摆放到一间茶室之中时，具有了普通生活环境中所不具备的艺术气息。无论一棵小草还是一棵小花，每一个“配套”都承载着她发现它时的那份愉悦心情，而当她看到和使用它们时，或许又会因为这些物而重温当时的心境，因此，可以说正是这些茶配套，使她营造起一个脱离被洗衣、做饭等所埋没

的俗世生活的非日常世界。

茶配套还是安溪地方精英们用以“明道”之物。我们在谢文哲先生的茶室里喝过许多次茶，每喝一种茶他就会换一套与之相配的茶具，白瓷的、紫砂的、玻璃的等等，真好比祭司每做一场法事就得换上与此场仪式相配的器物。通过我们的访谈也了解到，这套颇费功夫的泡饮方式有个由简到繁、由粗到精的演变过程，也是安溪借鉴融合其他茶区茶道的成果，即使是在安溪本地也有不同阶层的差异。例如，以前并没有用茶夹把茶递给客人的方式，我们在城中茶店喝茶时泡茶人会用茶夹递茶，但在乡下自己取杯喝茶即可；以前的茶具是里面画着龙凤的搪瓷茶盘、带耳朵的茶杯，后来替换成茶瓯，因为它更适于仪式化，便于观茶叶、闻茶香。令我们印象深刻的安溪“茶配套”还有陈木根先生的天平，每泡一次他都要在天平上先称量一番，确保每泡茶都是标准的7克。他之所以对于茶、水、时间都精确到了克、毫升和秒，或许是因为在他看来，这一泡既集合了天地日月之精华，又凝聚了茶师的技艺心血，这两种无限多样性需绝佳配合才产出的茶，也需要最为精准的泡饮方式，把它如此丰富的内涵完全地释放出来，喝茶的人才对得起这泡茶。

2. 品味茶与人

铁观音是“柴米油盐酱醋茶”中的茶，也是“琴棋书画诗酒茶”里的茶，正如廖皆明先生所言，它创造出一种社会生活方式，安溪人杯中的白开水里因为加入这泡茶叶，而具有了别的韵味；唐瑜燕这些茶艺师们从琴棋书画诗酒茶中发掘出茶的超越性，又从柴米油盐酱醋茶中找到茶的实在性；对于安溪的文化精英而言，他们则在努力合配茶的道。这三种品饮方

式的共性都是把品茶当成一种仪式。

(1) 等级与礼仪

茶是组织起这一场场仪式的纽带。县政协的吴宝炼先生给我们讲过一个生动的事例，“有天晚上办公楼停电了，没办法烧水泡茶，于是大家就都散了回家了”，或许这些仪式的参与者们原本并没意识到是茶把他们聚拢在一起，而当它缺失的时候，才发现茶在其社会交往中的无形力量是如此强大。

这场仪式可以框定社会关系。“我在心里很清楚应该从谁开始倒茶，每次倒多少，已经内化于心了”，谢文哲先生说的这点我们深有体会。我们的每一次访谈都是从喝茶开始，多有几次体验，便已经入乡随俗，身处安溪人喝茶的等级与礼仪体系之中。访谈人一边忙着为我们泡茶，一边听我们的向导倪伏笙老师依次介绍我们，介绍完毕，第一泡茶也备好，而令人惊讶的是，访谈人倒茶的顺序总能与倪老师介绍的顺序相符，偶尔一两次顺序乱了，倪老师会在一旁显得非常不安，甚至本能地立即从座位上起来，用手势指引泡茶的人应该从哪位开始添茶。

倒茶的次序是依照泡茶的当事人与其面前喝茶的每一个人，他们在相互结成的社会关系网中的位置而定，而这种次序反之又会确立和巩固他们在其中的位置，这便是“等级”。无论泡茶者还是喝茶者，都彼此承认和遵循这套社会关系所赋予他们自身和对其他人的行为准则，并用此表达他们在社会结构体系中所占的角色身份，这便是“礼仪”。等级和礼仪具有无形的力量，框定着身处其中的每个人的心理和行为，因为这套规范中倘若出现了差池，诸如倪老师这样介于主客之间的中间人会出面充当一种监督者的角色，甚至

当事人自身都会感到不舒服。仪式上的错误会在另一方参与者这里立即得到纠正，最终让它顺着这套规矩运行。即使在这场以喝茶为中心的仪式里，参与者们不清楚各自在社会关系网中的位置，他们也会适时地创造出一种次序来，因为有了等级，所以才能行使相应的礼仪。看似矛盾的是，安溪人恰是在这套等级与礼仪体系的管束中，茶才喝得安心、自在，没有这种约束的“乱喝茶”，反倒使人不安和拘束。

正是因为在这场泡茶与喝茶的仪式里，茶与安溪人的等级和礼仪观念相辅相成，所以，他们会把茶作为一种治社会之乱的药。成天在茶山上观看山形地势与茶之关系的魏月德，还在思考着“茶与社会”：“古代的文化、工艺、人际关系、感情失去。男女不分、高低不分、左右混乱。今天结婚、明天离婚，师傅变徒弟、徒弟变师傅，做茶的人该做茶、卖茶的人该卖茶、读书的人该读书，现在什么都乱了”，他认为这是茶跟社会的矛盾，恰是茶与这种混乱的社会有矛盾，才可以借助它来改变，“喝茶时改变，吵架啊、打架啊，只有这样才能缓和社会，只有茶能解决”。安溪人恰是从手里的这杯茶中，看到了这杯茶之外的世界现在存在的问题，并认为茶可以作为一种解决之道，因为它的仪式感，以及在这种仪式感中形塑的等级和礼仪观。

自古县志中就形容为“朴野”的安溪人，喝茶绝非仅止于如此社会性的层面，他们更期待的境界正如魏月德修的那座庙的牌匾：茶和天下。一方面，安溪人讲究等级以及由此形成的礼仪，这样社会才有秩序不至乱掉；另一方面，他们并没有因此而丧失对于超越感的追求，因为超

越性原本正是他们从茶的品饮中领悟和感触到的重要内涵。魏月德认为茶和天下才是最终的道，最高的境界不是斗茶而是论茶，“斗茶是你赢我输，品茶论道是这个茶是哪里来的，哪天采的，用什么时间、空气、摇几下，高人论茶不是斗茶”。在论茶中，道是容的，“你吃咸的，要理解人家吃甜的。什么都是道，只要你把它拢进来以后都是好的，融入了”。所以，他才认为茶道是超越其他道的天下之道：“只要有茶喝，常来往，三教九流都可以搞定”。

生活与仪式，这是安溪茶叶的两种面向。正如平淡的白开水里加了一把茶叶，安溪人从“日常”的生活中品尝到“非常”的仪式感，一种异于甚至高于寻常生活的滋味。这仪式中有茶和社会，也有茶和天下。社会中的那套等级与礼仪需要茶和天下中的超越性来调和，否则极易走向形式和极端，尤其在拜金、官僚等主义猛烈向我们手中这杯茶渗透的当下；茶和天下中的道又应基于这套社会秩序，否则便是毫无章法的混沌。把握好这两者间的度，才真正应和了铁观音的中庸之道和安溪人的朴野之性。

(2) 传统与现代

“小时候家里虽然没种茶，但对茶的印象还蛮深刻的，因为我妈妈是做裁缝的，有店面，每当客人来就要泡茶给人家喝，以前是很粗糙的茶叶，就抓一把有带梗的茶叶。我从小对茶就有一种待客礼仪，有时候他们忙就我来泡。”这是唐瑜燕的一段回忆，在她勾勒的这幅生活气息极浓的画面里，我们似乎窥见到很多所访谈到的安溪人口中念叨的“传统”：传统的茶，传统的饮茶方式。

由此看来，安溪人饮用的铁观音茶叶

本身历经了“传统”到“现代”的变迁。传统的茶没有现在的茶叶这么精细，甚至还带着梗，也没有包装得很精致，都是用纸包成一大包。“最早是泡毛茶，粗加工出来还没精制的，原来茶农哪懂得精制啊！真正安溪铁观音的加工是在80年代，以前计划经济，只有名字，没有出名，只懂乌龙茶不懂铁观音”，与唐瑜燕作为茶叶消费者的身份不同，从13岁就开始帮人做茶到现在成为铁观音制作技艺的国家级非物质文化遗产人，魏月德可以说是铁观音从传统到现代转型过程中的参与者，反之也是无数双像他这样的茶人的手在亲手造就这一转型。上世纪80年代末90年代初，一批像他这样的茶人最先从计划经济的笼子中脱颖而出，肩挑牛背，去汕头、厦门，乃至至于南洋的外部广阔天地中闯荡，安溪的茶业在努力试图接续上被新中国成立后一系列运动或革命所中断的清末民初的盛况，虽然当时的铁观音还带着计划经济时代的“梗”，但还是初步在安溪的众多茶类中崭露头角。

“我到武夷山茶博会推广传统铁观音，爱茶的人看到‘传统’，就会过来看，我摆了两张桌子，参展的三天，整个桌子都是满的，他们说，你一定要回归传统。懂茶的人喝到我的茶，他会说，哦，好久没有喝到这种传统的茶了”，魏月德记忆中的计划经济结束约20年后，安溪德峰茶业的王荣辉再次亲历了“传统”与“现代”的碰撞，不过这次是“前市场经济”时代与“后市场经济”时代中铁观音的不同品味：水大唯香的与金黄明亮的，原本的浓香型与为迎合绿茶市场消费者而创制的清香型，融会了人的智慧、艺术的手工制茶与省时省人力的机械造出的茶。力图使安溪铁观音正本清源，回归

“传统正味”的陈木根先生，初次见到我们时，依次泡了十余泡茶，从很像唐瑜燕、魏月德回忆中计划经济时代带梗的、青涩的粗制毛茶，用割茶机、压茶机和空调机做出的机械茶，带有茶师个人手艺高低的人工茶，最后压轴的是一泡百年茶树的陈年老茶，几乎是从“现代”倒喝回“传统”，把安溪茶叶的历程给喝了一遍。

从上述喝茶的人的不同记忆和感触中，可以发现安溪人对于什么才是传统铁观音的“度”是在随时代、工艺、口味的变化而不断调节，20世纪90年代初的魏月德当时认为自己正在做区别于计划经济时代的现代铁观音，到21世纪初那一代人手下的铁观音已成为传统的标志，而在陈木根先生泡给我们的那一序列的茶中，过去和现在是如此矛盾的交织，压轴的好茶是最新近采用的最传统工艺炮制的最古老茶叶。传统的铁观音，一方面是安溪人现在和未来在不断研发的口感，另一方面是他们通过这种新发明不断想追溯和回归的“原乡”滋味。

“在我父母住的房子里，我会放一些茶，有时晚上，突然想念一个茶的味道和气息，就开车回去，打开门，母亲就问我，怎么这么迟才回来，是借助茶的渠道来看父母亲，但是我不说，茶有这样一种功用”。在谢文哲先生眼里，好茶是有记忆的茶。如果说上文分析的传统与现代之别，主要是由制茶技艺的变迁带来的对品茶的影响，那么从谢文哲的话中可见，一泡好茶的品评不仅牵涉技艺，更承载着记忆。

“父亲将当季新炒制的铁观音炭焙好，装了一小袋茶叶，放进他已收拾妥当的行囊，而后又抓了一小把置于瓯杯，‘想家的时候，就冲杯家乡的茶’‘有点

涩!’少不更事的他只嘬了一小口,尽管家里常年制茶,但制出来的茶却悉数成了别人的饮品,作为茶农的儿子,他对茶并没有太多的记忆,感情总是淡淡的。‘有点涩?几年后,你再来喝,就不涩了。’父亲果真将当年的茶收藏起来,没有拿去卖。整整20年,他已然成熟,步入收获的中年,而它,也已厚积成茶中的精品。当年的青涩,已被岁月熏陶成了沉稳的厚实;当年的香气,已被时光凝固成记忆的内核”。^[10]这是谢文哲先生为一款茶编的一本书中记述的故事。在这个意义上,对茶的品饮是对过去的一种回味。

所以,技艺与记忆成为品味一泡好茶的双重内涵。但为何又会出现本节开头提到的现象:现在很多安溪喝茶的人在苦苦寻觅传统技艺的茶、传统品味的茶呢?原因之一或许在于安溪人从“他者”身上看到自身的问题“我们参观欧洲的葡萄酒酒庄时发现,有些庄园的历史是几百年甚至上千年,无论庄园如何替换,庄园中的建筑、一草一木,甚至一颗石头都没有人会动它,因为西方人引以为豪的就是他们的文化。他们骨子里有崇尚文化的情节,对土地、文化的情感,还有宗教信仰使他们对大地、对文化有敬畏之心。”反观安溪自身“没办法,我们的制度已经这样,信仰也是,安溪的茶企成长速度应该是很快的,但没有一个根基,也没有一个家族属于百年的家族,所谓第几代都是解放后的事情,百年以前的老字号留下什么?经过土地改革、文革动乱,该有的东西都没有了。这批茶企的成长速度是快,但和传统文化之间没有联接的根基,除了是安溪的原因外,其实这是大中国的缩影。”谢文哲的一席话道出了铁观音之所以会出现所谓传统与现代这种二分的焦虑

的原因,是历史、文化、信仰的断裂,新的茶企、茶人以至于茶本身缺乏与过去的联接。所以,我们会觉得自己手中的那杯茶会没有“味道”,因为味道的源泉——无论是技艺还是记忆,都在被现实冲淡。

这是安溪茶叶的二分焦虑,正如谢文哲先生所说,这也是中国的缩影,我们恰是从安溪茶叶品味的变迁中窥探到更宏观的问题,但稍可缓解这种焦虑之心的是,在安溪,我们庆幸遇到陈木根、王荣辉、魏月德等等恪守技艺、努力弥合这二分裂缝的茶人,也遇到谢文哲、唐瑜燕等等对承载着亲情、人伦、淳朴社会关系的那杯茶发自内心的眷恋。这是安溪茶叶的传统,但更愿这也是安溪茶叶的未来。

3. 茶敬天地神人

在安溪最传统、最生活化、最具仪式感的观念世界里,最好的茶并不是由人品饮。“很小的时候我就知道茶可以作为供奉神明的东西,当时就是把家里最好的茶拿出来供奉,最好的东西要在这时候用上。”“如果我把别人送的好茶拿回去,母亲就会藏起来,留到敬奉神灵的时候,才拿出家里最好的茶”。唐瑜燕和谢文哲的这种经历应该是很多安溪人的集体记忆。

安溪人从生到死都离不开茶。据说,旧时安溪人视床如神,小孩出生、满月、周岁、受惊夜哭的时候都要敬床母,当小孩长到十六虚岁,要在诞生的床前举行成年仪式,每年除夕,妇人家也要敬床母。^[11]此外,因为以茶为礼的习俗,在婚姻中,男方下聘礼成为“下茶”,女方受聘则称“受茶”,聘金称为“茶银”。婚前办盘要送上当地产的最好的茶;办婚宴时,新娘要逐席向宾客敬茶,宾客要回

礼，比如说几句由喝茶带出的吉利话；婚宴后新娘再一一向男方的亲人敬茶，并由此改口，亲人受茶后送出饰物压盅；婚后一个月，新娘回娘家并从娘家带一株茶树回婆家，表示落地生根，开枝散叶。^[12]祭扫祖宗坟墓，要用泡好的三杯清茶，恭敬地放在祖先坟茔前。供奉祖先的茶与平日以茶待客一样，一定是用水冲泡好的茶，有时在供完之后，人们自己喝掉，因为祖先喝过的茶已沾上了他们庇佑的恩泽，喝下去如同把这种保佑纳入己身之中，而供奉给神灵的茶原本无需冲泡，按照谢文哲先生的解释，或许是在同人的关系上，祖先比神鬼更近一些，人们更容易把祖先当成在时空上分隔开的亲人。所饮之茶的差别构成神与祖先的差异，人与非人的渐变序列通过饮茶方式的不同来标志。

安溪人一年到头都离不开茶。正月初一，凌晨早起，人们开始烧开水，泡新茶，准备与茶配套的糖果，以清茶、美酒、香火先敬天公（即玉皇大帝），次敬土地神，再敬灶君，最后敬祖先。^[13]正月初九是天公生日，这一天也要清茶、美酒、三牲拜天公。安溪人祝寿时，也要请本地法师按照祭拜者的生辰八字选一个吉祥的日子拜天公。在安溪这片宗教氛围极浓的土地上，一年的时间节律很大程度上还与各种神灵的诞辰有关，城隍爷生日的时候，我们见到很多人提着肉、香烛、纸钱，还有袋装的“神茶”来城隍庙敬拜；每年清水祖师下山巡境，也要清茶供奉，现在清水岩的住持仍沿袭历代住持留传下来的传统，每天早起三杯清茶供奉祖师，若要出门，住持也会在出门前后祭拜祖师。

虽然我们在安溪没有找到一个具体且作为全行业统一性的茶神，但发现很多神



图十一：供奉神灵的干茶叶。（罗杨摄）



图十二：安溪城隍庙中卖的供品，左下角便是专门的“敬神茶”。（罗杨摄）

灵与茶有关，或者反之，说明茶已渗透到安溪民间信仰中的很多方面。魏月德可以说是安溪传统、土俗和充满仪式感的茶农、茶商，他自觉自己这辈子做茶就像他的老祖宗魏荫发现铁观音一样，是神灵们冥冥之中的安排和庇佑，而在其人生的每一个重要时刻，他都要烧一炷香，拜天，这个“天”或许是许多神灵汇集在他心里的一种总体形象。有一次，他带我们去铁观音“魏说”发源地参观完毕，当时天色已晚，但他硬是又开车又爬山地走了很久，正当我们一头雾水不知他要带我们去何处时，他神秘兮兮地把我们引到一座

“五府大人”庙，仿佛是对我们敞开了自己内心的一个秘密圣地。这样的行程安排，说明在魏月德心里，只看铁观音发源地不去五府大人的神庙是不完整的，就如同他在前台做茶，后台拜庙，缺一不可。在他每一次泡茶的时候，都是先敬后品，先泡三杯敬奉神灵，他说这是他们的家传，三杯倒掉，第二遍泡的茶才敬客人。他不同意说第一遍泡茶后倒掉是在洗茶、洗杯的解释，“这是文革后的说法，文革前是没有洗茶一说的，以前茶多贵重，哪有洗茶，这是敬神的茶，是感恩的心”。不知现在还有多少安溪人怀着和魏月德同样的心理在泡那第一遍茶，倘若是这样的话，喝茶从水接触茶叶的那一瞬间开始便具有极高的神圣性质。当他第一次当上茶王，坐上茶王轿之前，他说他先摇了摇轿子，“先请五府大人上轿，再请魏荫我的老祖宗上轿，第三我上去，每一次摇三下”。在现实世界里，魏月德只不过做了一个摇轿、上轿的平常动作，但在他的观念世界里，此时他是与神灵、祖先同在的。



图十三：魏月德心中的“圣地”五府大人庙。（罗杨摄）

“茶敬天地神人”，这是安溪人“内化于心”的信仰。即使因为生存环境的



图十四：茶王轿。（黄雅雯摄）

改变不再有喝茶的习惯，但由于信仰根深蒂固的力量，茶与神的关系依然持续。安溪人心底所保有的茶与神的关系，可谓是铁观音的另一种“神韵”。

安溪茶叶人文关系的历史考察

在对铁观音的工艺与品位的调查中，我们最深的感触之一便是访谈者们关于“断裂”的表述——向前猛冲式的发展使它无暇回望自己的过去，即所谓的传统，似乎也在不断扔掉后者加诸在它身上的沉重包袱，即以更减省的（省时、省力、省事等等）发明创新来试图减轻过去的负担，以便更轻快地进步。这种忘却和不断抛弃历史的心态，既已造成安溪茶业与过去的鸿沟，那么现在所处的当下难免成为下一个“过去”。这也是很多安溪茶人的焦虑：与过去、当下都失却联接的未来到底该怎么走下去？

在这项关于铁观音人文状况的调查中，我们也在尽力探寻弥合这种断裂感的方式。事实上，安溪茶业里的任何一种细

节无不充斥着历史，所有自然而然的习惯都是由当地的文化意义系统所赋予，怎么做茶、泡茶、品茶等等，每一种看似个人自由随意的选择，其实都能追溯出其来龙去脉，而这些来龙去脉本质上是社会性的，社会性是在历史中形成的。一位历史学家说一切的历史都是当代史，反之也可以说，一切的当下都承载着历史。哪怕一个简单的摇青动作、一个泡茶的姿势，都是在历史中不断形塑和沉淀的安溪地方文化的体现，它的自然而然反而说明其渗透的深刻。

回归历史，跳过这道鸿沟，去看看彼岸的安溪茶世界，正如陈木根、谢文哲所谓的回归“原道”，也如同追溯铁观音的“传统正味”，似乎是弥合这种断裂感的一种途径。

1. 詹敦仁：三山与三祠

安溪千百年来沿革历史的源头，似乎都从一位人物肇始——开先县令詹敦仁（公元914—979年），他的人生仿佛一颗种子，奠定和孕育了内、外安溪千年茶道的雏形。

詹敦仁的人生坐标是三座山：生于植德山，隐于清源山，归于佛耳山。詹氏祖基在北，而兴于闽南，唐末乱世，其祖父詹纘与同乡王审知一道跟随王绪南下攻入闽，詹纘看不惯王绪嫉贤妒能，便托辞归隐于仙游植德山下（时属泉州，后属莆田），王审知封闽王后，多次征召均不出仕，其子世隆（即詹敦仁的父亲）随父隐居仙游，詹敦仁便生于其祖、父归隐的植德山，自幼拜莆田学者徐寅为师，学习儒家经典，被誉为“闽中三绝”之一。王氏闽国政权的当权者王昶想请詹敦仁出山，詹敦仁劝其入贡，归附晋朝，王昶想与晋朝平起平坐，詹敦仁为求自保，便从

仙游逃到泉州，那里有衣冠南渡时流落至此的詹氏一脉，隐于清源山。留从效任泉州节度使后，派跟随王审知入闽的苏氏后裔苏光诲去请詹敦仁下山。詹敦仁为避官场祸端，请求到偏远的南安小溪场当场监，见此地山川人物之美，便请求设县，公元955年，小溪场和一块增割的南安属地被设为安溪县。不久，詹敦仁举荐王审知之孙王直道出任县令，举家到“有田可耕而食，有山水可居而安”的佛耳山隐居。但佛耳山并非孤峰，它是安溪2934座山峰中的一座，而詹敦仁与其他山头的隐士、僧人的交游勾勒出外安溪群峰之中丰富的人文世界。



图十五：坐落于凤山上的詹敦仁纪念馆。
（图片来源：百度图片）

詹敦仁生系三山，死后留下三祠：多卿灵惠庙、侯洋詹氏宗祠以及城中开先祠，这三祠是他出世和隐世的三地，所在之地都是安溪自古产茶的地方。多卿是安溪茶叶的主产地之一，五代时期茶叶生产就有一定规模，它也是詹敦仁辞官后第一个隐居地，北靠佛耳山，詹敦仁在此建立“清隐堂”。有意思的是，詹氏后人的口述与官方县志对其选址截然相反的叙述风格。

在詹氏族人的描述里，詹敦仁深谙堪舆之术，从凤城到佛耳，不似他的归隐出世之路，更似他在苦心寻觅一块子孙后代

兴旺发达的风水宝地，因为他一路都在查看山形地势中蕴藏的玄机。起先他在湖头看到一双抱山，叹道“可惜，双抱山会造成男女混杂，伤风败俗”，而湖头平原四周高山龙脉聚而来拱，但正是这里龙脉过多，每到夏天过旺的龙气不易散便会导致瘟疫，所以他继续西进。来到三洋，四周山峰次第相连，本以为是个能出“十八条龙袍”的地方，可惜来到水尾一看，发现溪水落瀑过早使地力变轻，有可能是出“十八条袈裟”，又忽见远山四合，峰巅散碎，状如袈裟，心中顿生不悦：山势似袈裟，儿孙穷如僧。当他准备到佛耳山佛天岩一块叫“七星坠地”的宝地建房时，晚上佛天岩“九座祖师”托梦给他：此地是佛家之地，不是你詹氏定居之地，并告诉他“鹧鸪啼，鹿运池，风吹茱萸竹扫地”即是他梦寐以求的宝地。后来“鹿运池”处建起祖宇“花心穴”，“鹧鸪啼”处是二世祖宇，“风吹茱萸住扫地”处营筑“灵惠庙”。灵惠庙内设有祖师公神位，春秋四季以祭牲礼。就连佛耳山本身在詹敦仁眼里也是一个“向天蜡烛”，风水龙穴，后来，他的儿媳葬在此处，千百年来，詹氏在海内海外开枝散叶，每年农历八月初一到十五，人们都负上白沙一袋，填于茔上，作为“添油”，而且有求必应。^[14]

如果说詹氏族人的口述正如现今安溪任一小庙中一杯朴野的茶，那么詹敦仁自己写的《清隐堂记》及关于佛耳山的诗作就像一杯桃花源中水泡出的清茶。《清隐堂记》中区分了这个“清”字的两种境界：一是适于耳目之外的清，“烟收雨霁，云卷天高，山耸髻以轩腾，风梳木而微动。殆若晓妆睹镜，夜籁沉声，寒泉聒耳，夏玉鸣琴。非宫非羽，五音不调而自

协；不丝不桐，五弦不抚而自鸣。”^[15]二是得之胸襟之内的清，“饥餐饱适，遇酒狂歌，或咏月以嘲风，或眠云而漱石。是非、名利，荣辱、得丧，皆不足为身心之害”。^[16]他认为后者才是“真清”。在其诗作中，詹敦仁痴迷于山，甚至到了“甘向西山饿”“爱山成癖自忘归”的地步，但不是因其蕴含的风水和能带给族人的运势，而是它与人“非主亦非宾”的关系，他曾“举杯邀佛耳”，也因“不见佛耳面，愧汗不开颜”。此外，还因为与他志趣相投的僧人都在这深山白云之中，清隐堂与佛耳山相背，詹敦仁因此迁居侯洋，但他在佛耳山留下的两处故址终究还是没能脱离与佛道的关系。一是清隐堂改为清禅院，他的旧居让好友行钦和尚居住，名为“介庵”，后来留从效施旧宅建封崇院，以养僧徒，拓展介庵为清禅院，劝化里林氏等乡绅，家田资以给僧徒衣钵之用，院祠有“清禅旧隐古名儒”的诗句，不过，后来清禅院又演变成灵惠庙。二是詹敦仁在佛耳山最高处筑的望云亭，有苦行者来此，直面九峰，改为“九仙岩”，宋代又有两位僧人来此修行，功德圆满后，腾空而去，又更名为“罗汉岩”。

清禅院、灵惠庙是因詹敦仁而起的佛道与民间信仰，詹氏宗祠凝聚的是闽南传统的宗族观念，城中的开先祠则表现出官方和士人对他的崇奉。早在詹敦仁隐居佛耳山时，县中吏民就为他在县衙内大厅之东立了一座生祠。他死后，吏民“道路号泣，立像作佛事者七日”，第二年，为了方面士民祭祀，把它迁到县衙东界外，官方举行祭典，“朔望县贵祗谒，春秋奠享与社神”，而且免除去其家丁役。民众更是崇奉如神，即使没有牺牲香烛纸钱，

去求签等等也很灵验，而这恰好体现出詹县令的“清廉”。安溪置县后的首位进士张读（公元1066—1145年）在《清隐祠堂记》中写道，北宋末年，开先祠被迁于城隍庙，而且享祀之礼都被废掉，家丁役也不再免除，这事不仅使士人们很愤怒，而且旧祠故地新建的衙门县令也不敢去住，最终只好把祠迁回，恢复享祀之礼。^[17]公元1267年，在乡绅林济川等人的努力下，朝廷敕封詹敦仁为“靖惠侯”，赐庙额“灵惠”，但县中的开先祠并未改成灵惠祠，反而是佛耳山立了灵惠庙。明嘉靖年间，詹氏子孙詹源从云南宦归，在县令的帮助下，重修了开先祠，万历年间，詹氏子孙詹仰庇退休还乡，再次重修了被倭寇侵袭所毁的开先祠。清代的开先祠尽管没有了官方祀典，却是县里唯一保存的单独的名宦或乡贤祠，其余基本被废。直至民国，安溪县警察局局长企图把它改为警察局，詹氏族人告到江西南昌国民党行营，行营让查办此事，并在县署前东边立生祠一座，举行春秋二祭。

这位开先县令的人生史也是安溪由茶叶发散出的民间信仰史、隐士僧侣史、官方士大夫史。上文所描述的我们今日在安溪所见的民间日常之茶、文人士大夫之茶与宗教超越性之茶，并且努力寻找和试图使它们回归的“传统”，其实早已蕴藏在这位开先县令的人生轨迹与其社会交往的方式之中了。

2. 从茶亭到觉亭

詹敦仁为安溪建城，但除了外安溪的城池，还有内安溪“朴野”的山川。安溪有众多名山名岩，这些山、岩之所以闻名是因为其上来了仙人、禅师、隐士、名僧、道人，还因为这些禅师、隐士或名僧道人留下的茶诗。山岩、茶诗与异人相辅

相成，山岩生产万物，当然也包括茶，并引来异人，异人因茶而生发诗兴，其异能与茶诗又赋予山岩以灵性。

在这众多山岩中，清水岩与安溪茶叶的历史渊源更为复杂。岩上有一座茶亭，古时只是一座小茶棚，宋代，清水祖师祈雨、治病等灵验已扩大到南安、永春等周边的县，乃至成为漳泉两郡的守护神，到清水岩的善男信女日渐增多，小茶棚改建为茶亭。茶亭在明、清、民国和建国后历经几次修缮，每次修缮的缘起都脱离不开安溪自身的风土人情，当然也离不了茶。明万历年间，廖同春以举人任安溪知县，因官场纠纷错综复杂，又遇着些舞文奸猾的人，他弃官而归以求洁身自好，但是，廖同春在任期间做过一件意味深长的事，他捐出自己的俸禄，修葺清水岩的茶亭，又改名为“觉亭”，在亭前开辟“觉路”，直通岩殿，并写下《觉亭》诗一首以咏志：“一落笼樊岁屡更，几将五斗负平生。行看觉路通仙路，静听泉声杂梵音。丹壁留名云吐润，琳宫对涧鸟传笙。同游尽是烟霞侣，千仞岗头好结盟。”^[18]著有《名山藏》《闽书》的万历进士何乔远登清水岩为此写下《觉亭记》，其内容有三，首先记述祖师神通灵异，降服山中诸鬼；其次感叹亭之胜景，“岩径幽邃逶迤，有亭翼然，其前阴翳郁郁，凡陵麓之变幻，溪涧之浮沉，俱在几席下，是名茶亭，然则岩中之神与其胜观，清溪一大奇也”；最后是升华何以为“觉”，信奉佛道的何乔远认为，但凡天下之物，都应以彼入我，而非以我如彼，以我入彼会使神瘁感昏，而以彼入我则神澄而用变，还惺转念，一觉即是。^[19]由此可见，这座小小茶亭是极具包容性的，能容下求仙拜神者在此小憩饮茶，能使世外高人在“山亭

偶憩烹云雾”，更能使人超越山水，“笑指松原佛手栽，烹将新茗韵清壘”，而达到彼我一体或物我两忘的佛者境界。难怪在廖同春、何乔远这些官员士大夫眼里，茶亭是使迷愚者“觉”的醒世之地，在“道所不及化，法所不及惩”的漏洞处担当着教化的功能。清光绪年间，江西人廖廷珍任安溪知县，据说他重儒林，好吟咏，他再次重修觉亭，并写下《重修觉亭记》，“亭以茶名，岩中胜景”，而他亲自重题“觉亭”二字以表明不忘廖同春重修茶亭并改为觉亭的事。民国十五年，乡绅刘馥、张典真等出洋募捐重修，并开垦岩山茶畲为岩业；1981年，华侨刘发炎捐资重建，此时兴建觉亭的主要财力资助从本地的官员士人已转变为出洋的华侨，他们之所以肯出资重建这么一座亭子，背后是一部安溪人的出洋史，也是清水祖师信仰随着他们的足迹在海外尤其是东南亚的传播史。



图十六：觉亭，虽已成为验票处，但在此“验票”似乎也暗合这里是一个临界点之意。

（图片来源：百度图片）

这座以茶为名、以觉为道的小亭关联着安溪的佛道、士人与邑民，串联起安溪海内与海外的世界，也着实沟通着俗世与仙界：亭之下方是芸芸众生相，过了此亭，便走上“觉路”，进入拜神悟道的神

圣场所，而这两个世界的分隔，不过是小茶亭中一杯茶。茶亭是觉与未觉的分隔点，也是民间信仰、士人情怀与佛道境界的融合地，静止的茶亭与亭中之茶似乎有种以静代动、以不变去应万变的力量；茶也有流动的，岩上的茶与岩下的茶在每年清水祖师下山巡镜与众人上山朝圣的仪式循环中，进行着功能与意义的转换，通过茶的这种转换，山上山下神俗两个世界的等级被不断再确定，但恰恰也是因为茶的转换，使两个世界建立起了联系。

清水祖师经过南宋皇帝的四次敕封、赐下山绕境三日，古时应由县官亲自主持绕境，按照县衙依仗排驾，但为使仪式不与县衙事务冲突，后由县令授命拈得“大旗”股的推出一名长者代行职责，立官衔“清水巡境司”，绕境迎春就照此例执行至今。所谓的“股”是指今蓬莱镇平原及金谷镇的汤内、涂桥按照姓氏居住地的人口和自然条件分为顶、中、下三个庵堂，各个庵堂再分出三个保社，每个保社组合三个佛头股，每年清水祖师的绕境活动从每个庵堂中各选一股轮值。“大旗股”则是抓阄拈得“大旗”的佛头股，清水祖师巡镜从此项准备活动开始，而茶的踪影也出现了，它在整个过程中主要现身五个场合：挖大旗、请火、下山、入轿和巡境。首先，拈到大旗的佛头股推出旗头、旗手二人，在正月初二到指定地点挖“大旗竹”，挖掘前须按俗例准备“茶古鸡酒饭”，茶古就是茶壶，敬奉守护大旗的福德正神，祭祀完毕后才能挖竹。其次，清水祖师落座绕境前，仪仗队要去觉亭外的三忠庙请三忠火，把三忠火请到岩殿前后，再在佛前请祖师公火，这时，宴僧奉上清茶三杯，跪在佛前念诵“恭维太岁某某年，正月初几日早，恭迎清水大

师，敬献清茶三杯，伏乞恩主一半下山绕境，一半守护山岩”，然后把火一半拨入火鼎，一半留在岩灶中。整个仪式过程中，唯一由清水祖师向俗人献茶，是在清水祖师坐便轿下山到鹤前村的“头干庭”时，举行敬献茶花的仪式，其余均是相反，由俗人向祖师奉茶。据传，清水祖师献上茶花 108 朵，花朵由新纸扎成，其中白色茶花 72 朵，摘得者会生男孩，红色茶花 36 朵，摘得者会生女孩。这些花都扎在一株茶树枝头上，献花时被信男善女们争抢摘光，只剩下茶树进入巡境阵容中。接下来是在恭请祖师进入大辇轿的时候，要在案桌上排好清茶、米酒、青菜等，由岩僧敬奉祖师。最后是在巡境的仪仗中，要有人抬着献花后的茶树枞。除了每年的迎春巡境，除夕正月以及请神分炉时，也必须有茶。每年除夕，岩僧要备办清茶、米酒、五果、青菜为清水祖师做过年；正月初一子时，岩僧备办清茶五杯、糖品五色、礼炮若干，为清水祖师及众神贺新年。各地首次建清水祖师庙时，要回清水岩祖庙请神，准备好辇轿、香炉和敬物，敬物就包括茶、酒、鲜花、水果和青菜。而在清水祖师的佛诞祭典上，法师上香后，献寿面寿桃，表示佛寿无疆，献花，表示大地回春、风调雨顺，献茶，表示玉叶生香、国泰民安，献果，表示硕果累累、万事如意，献金帛，表示财源滚滚、金玉满堂。

茶亭之上的佛家之茶本是最清净和超脱俗世之物，但最终化成与佛家最为对立的生育力，无论生男生女，天然的茶花仿佛成为一粒粒生命的种子，山下芸芸众生的生命是从山上通过茶树撒下的，在这个意义上，山上茶是山下命的缘起。而俗世之茶本是最平常和凡俗之物，但最终升华



图十七：清水祖师巡境。（图片来源：百度图片）

为与佛家最亲近之物，成为滋养祖师及众神神像（此处的神像也可视作是他们“身体”的象征物）的养料，它与酒、饭菜、香烛等一道是供养祖师及其众神灵，使其延续神性的不可或缺的物质资源，因而某种程度上，山下茶也是山上神的源泉。从宋代当地士人刘公锐捐出山林田产在岩上建立清水祖师庙，至明清、民国以来安溪地方乡绅对茶亭的修缮、题咏，以及民众上山对清水祖师的朝拜，这条线索上接以詹敦仁为代表的三种人文传统，也一直在安溪的地方文化中延续。

3. 乌龙：农夫、土族与神灵

外安溪的城中邑民，内安溪的山川僧道，以及跨越在这二者之间的士人，他们共同开创了安溪茶业的三股传统，铁观音所属的乌龙茶的创制依然没有脱离这一传统的格局。乌龙茶的创制相传与一位名叫苏龙的人有关，但关于苏龙的身份以及乌龙茶的发现确有不同的传说。对于乌龙的身份有三种说法，一是在魏月德所撰的《铁观音秘籍》中说他是明成化年间崇信里贺厝乡松林头，即今天的松岩村人，原名苏良。元末北方战乱，加上泉州在宋元时已是商贸大港，所以北方人纷纷流入闽地，有位苏姓员外携管家和仆人辗转迁来安溪贺厝安居。时过境迁，苏员外一家渐

渐坐吃山空，于是引导子孙开垦荒山坡地，种田种茶，从书香门第转为男耕女织，或者比起纯粹的农民，至少是“耕一读之家”。苏良正是贺厝苏家的子孙，除了种田管茶外，还善于打猎。^[20]第二说是在王文礼等人编的《安溪茶叶大观》中讲到，明末清初，安溪西坪尧阳南岩山麓，住着一位隐退的打猎将军，单名唤“龙”，他常年上山打猎、采茶，皮肤黝黑，乡亲们叫他“乌龙”。^[21]第三说还是在这本书里，乌龙原本是东海龙王的第六子，因不满父王向水族兄弟征收逍遥捐，犯忤逆大罪，被化身为鳗，贬到安溪蓝天朝天山的深潭受罪。^[22]

乌龙茶采制工艺的发现主要有两种传说。一个故事是，一天，苏龙（或乌龙）上山采茶打猎，采完茶叶的他猛然看见一头山獐从不远的地方跑过，他腰系茶篓，手持猎枪追赶山獐，最终打中山獐，回到家中宰杀，忙碌之中竟忘了采回来的茶还未炒制，直到第二天才想起来，却发现其茶青叶边变红，叶质柔软润滑，有一股奇异的香味。后来他终于明白是茶青在茶中经过抖动，叶缘撞来撞去才会形成红边，有了红边所制作的茶叶才能形成天然花香味。而另一个故事则带有神话的色彩，传说很久以前，在蓝天朝天山顶，住着一对靠打猎和种茶为生的徐姓妇女。一天，女儿娇娇在山涧洗衣时发现一尾鳗鱼朝她摇头摆尾，便把它带回家去。回到家中，娇娇只发现父亲留下的血迹，鳗鱼告诉她，她父亲被强盗抓走了，第二天，乌龙现身为一位英俊的青年，拉着娇娇腾云上山营救她的父亲。可惜强盗已将他杀害，乌龙大怒，挥剑杀尽强盗。乌龙同情娇娇无依无靠，从怀中掏出一颗宝贝，说这是他前年跟随父王遨游月宫时，观音娘娘送的，

它叫茗茶子，是月桂的孪生妹妹，只要落地就可长芽，它的叶能治人间百病。乌龙又将制茶方法传授给娇娇。

至于乌龙茶如何传播，接下来也各自有不同的故事。在魏月德的书中，乌龙茶的传播是靠一位和尚，在贺厝乡土岩庙即今天的松岩村中部，有一位和尚医术高明，常常为乡民治病，经常到苏良家品茶。苏良把新制作的茶叶送给和尚品尝。一次，一位村民得了怪病，和尚用乌龙老茶冲茶给病人食用，病人因食此茶而康复，从此和尚声名远扬，松林头的乌龙茶也因此名传天下。又说后来有尼姑戏弄和尚，和尚被冤枉，被逼出走同安，后迁往崇安（今武夷山）并传授乌龙茶制作技术。人们为了纪念苏良，在贺厝高岐立庙供奉他，尊称为“游邈将军”，至今松林头法师做佛事请佛时都必然念到“游邈将军”的名字。^[23]在王文礼的书中，则是在南岩为乌龙兴建了一座殿堂，成为“打猎将军庙”。在乌龙太子的神话里，乌龙茶同样与救世济民有关，朝天山下瘟疫盛行，乌龙和娇娇摘下茶叶送给乡民，遏制了疫病。娇娇和乌龙准备在八月十五成亲，可是还没等到月圆之夜，乌龙被龙王带走了，娇娇把那棵称为“乌龙茶”，与之相依为伴，病了喝仙茶消灾，年老岁终时，把茶树和制茶技艺传授给了人们，乌龙茶由此流传。^[24]

神话传说虽然在讲古，但实则都是在喻今。苏良或是乌龙或是苏龙，要么正巧住在后来铁观音“魏说”的发源地松岩村，要么是在“王说”的发现地南岩，或者干脆脱离这两者的纠缠，到朝天山顶去了。他被“安排”的身份也很耐人寻味，无论魏说的主人公魏荫，还是讲述这个故事的魏说传人魏月德，可以说原本都

是地道的乡间茶农，但恰恰要把苏良说成是员外后裔，书香门第的子孙。而王说后人王文礼，本是真正的书香门第出身，在他记录的故事里，却把乌龙描述得十分融入乡民，仿佛就是一个成天与当地茶农一道上山打猎采茶的农夫。第三说中苏龙超脱了前两者，变成了神仙。乌龙茶的传播似乎也沿着世俗与非世俗这两条路线。在龙王太子传说中，乌龙茶的传播凭借的是婚姻，此处是神仙与凡人的联姻，而安溪的另一名茶黄旦的传播也有类似的故事，安溪当地风俗“带青”，即新娘子婚后一个月回到娘家，返回夫家时娘家要有一件“带青”的礼物让她带回栽种，以祝愿她像青苗一样落地生根，也有繁衍子孙的意思。安溪茶叶的一条传播路径是姻亲关系。姻亲关系建立在社会之中，而另一条传播路径则是像那位迁到武夷山的和尚一样，是通过身处尘世之外的寺庙僧侣们的流动。在实际的意义上，茶通过山上寺僧施舍给山下百姓，从而治疗他们肌体之病；在隐喻的意义上，山上寺僧本身就是山下现实世界的“药”，为众人“洗心”，而现实与隐喻的双重意义正是以茶为媒介和象征的。这两条茶的传播路径，如果以茶园为分隔带，前一条发生在茶园以下的平原，后一条则处在茶园上方的高山。所以，茶的地理位置也是茶的中介位置的最直接表达。

这是安溪历史中蕴藏的三种与茶相关的传统，或者说当地人观念世界中暗含的三种面向。

詹敦仁一生系于三山，他的出山与归山，构建起外安溪的芸芸众生们“柴米油盐酱醋茶”的市井世界，与内安溪的文人、隐士、僧侣们“琴棋书画诗酒茶”的超越性世界；内与外的横向划分同样也

是山上与山下的纵向等级：山下，是柴米油盐果腹后方能饮一杯提升俗世生活滋味的茶；山上，是在琴棋书画尽兴后才会来一杯止住口腹之欲的茶。茶，在地理空间上，是山上与山下、内安溪与外安溪的分隔地带；在象征意义上，是世俗世界与脱俗世界的临界。詹敦仁死后留下三祠，祠中的他既像闽南土俗信仰中懂得很多“迷信”，苦苦为子孙后代寻找龙穴的风水先生，又是追求“真清”、不惹尘埃的清隐先生，专注“柴米油盐酱醋茶”的民间信仰与只求“琴棋书画诗酒茶”的宗教融合在这位朝廷敕封的士大夫身上，在这个意义上，他与上述茶的中介意象相通，所以说，詹敦仁奠定了安溪茶的基调。

清水岩半山上的那座茶亭（即觉亭），茶亭之上，是清水祖师等已觉者坐镇之地，茶亭之下，是未觉者的生活；之上的神圣世界是其下世界的周期性雨水和生男生女生命力的源泉，而下面的世界则为其上的神灵们提供节庆和日常的滋养之物。完成这种交换的是茶，是清水祖师巡境仪式上撒向山下的108棵茶枞，是善男信女们供奉上的一杯杯清茶。而真正组织起这种交换的是人，是檀越主刘公锐，是使茶亭千百年来屹立不倒的廖同春、何乔远、廖廷珍这些乡绅们，而他们身上何尝没有詹敦仁的影子？因此，茶再次与这群人等同，安溪茶的境界也在他们身上延续。

乌龙，在王士让这位士大夫的后人书里，他是农夫兼猎人；在八辈农民魏荫的后代魏月德口中，他是世家大族后裔或退隐将军；或者干脆跳出这二者，变成龙王之子。乌龙茶的传播，要么是通过山下婚姻中“带青”的土俗，要么是通过山上

僧侣们的云游，此处，詹敦仁为后代看风水、求兴旺的风水先生面孔与佛耳山中清隐先生的面孔似乎回光一现。

这三种传统勾勒出安溪茶叶的人文世界，也代表了它的三种茶韵。成于同一方“风土”中的铁观音，当像佛耳山中茶、清水岩上茶、乌龙创制的茶。在这个意义上，现在争执不下的铁观音王说与魏说谁更“真实”，观音与乾隆“谁大”并不重要，我们何曾理清过詹敦仁究竟是风水大师还是陶渊明，刘公锐、何乔远到底是乡绅还是佛道中人，更不用说乌龙是神仙、农夫还是名门之后；因为他们本身就跨越于这三者之间，这恰是安溪的茶与茶人真正实现“物我一体”之处，也是安溪围绕茶建立起的物、人、神三者共存观念世界的丰富之处。

结语

以上报告从铁观音的种植与制作技艺入手，勾勒出在其从自然植物到文化造物的转变过程中，它与自然界的周边之物、与做茶的人、与安溪深厚而丰富的宗教信仰三者间的关系。接着，在报告中，我们借助调查所获资料叙述了当铁观音加工成文化造物以后的品饮，通过所选择的器物，在品饮过程中人们建构起的对过去与现在、生活与仪式、等级与超越性等的认识。我们也对“茶敬天地神祖先”中展现的神圣性，对喝铁观音的人文状况作一番阐释。无论是制作技艺还是品饮方式，都是安溪当地“社会历史条件”的产物。最后，我们在报告中回归到安溪千百年来与茶相辅相成的几种人文传统，分析其奠基性的作用，我们认为正是这些人文传统对于人、物、神之间关系的神话式论述奠

定了其后安溪茶业的发展基调，并且形塑了今日的铁观音茶业。

在调查研究过程中，我们对铁观音的种植与加工形成了一定程度的直接经验，对与铁观音相关的历史与神话式叙述也形成了一定程度的间接经验。这些经验带给我们诸多启发，使我们认识到，至少就其传统而论，铁观音不简单是一种“农作物”，而是一种具有高度人文价值的“文化之物”。对这一物的生产和消费的考察，使我们领略到了安溪这个“茶叶原乡”人一物、人一人、人一神关系的总体面貌，我们为其蕴藏的深厚人文内涵而感动，并由之而生发了对于近代以来中国文化处境的反思。

关于安溪茶业发展的访谈中，我们发现现今的铁观音茶业存在诸多问题：传统制作工艺遭遇机械的介入、农药化肥等现代农业技术对铁观音品质的影响等，总之，以手工来遵循和释放茶性的这一“传统”正在被各种现代事物所取代，这正是安溪茶业面临的转折点之一。“三机压死安溪”，即割茶机、压茶机、拣茶机一系列现代发明取代手工，既然它们是机械，当然就没有上述人工对于茶、人、神三者关系及合配的观念与实践，其结果就是陈木根先生说的“香韵失去，品牌掏空。背离了传统的十几道工序，就不可能将植物的本性挖掘出来，只能展示其滋味和香气的片面性”。这其中有人的惰性，也有其奴性。一是为迎合国内市场，为了让喝惯绿茶的人喝铁观音，便创造出水百花香等背离铁观音传统正味的茶，不惜削足适履；其次是为出口国外市场，“我（陈木根先生）告诉他们，他们只是作为日本的原材料提供者和殖民地而已，如果日本门槛提高，就完蛋了”。市场的多样

性与铁观音一样，都是无限的，有人说，以前不喝铁观音，因为太贵，现在也不喝铁观音，因为太便宜。只有把铁观音自身的无限多样性真正地展现出来，才经得起市场的变化。

铁观音虽是一种日常饮品，表面上看是经济之物，但实质上含有深刻的文化内涵，与古代中国传统里处理天一人、人一人、人一神关系的智慧相通。一泡铁观音当是“阴阳造化”。“阴阳”可以理解为自然天成，一株铁观音是在与周边的山形地势、动物、植物的整体关系中生长出来的；也可以理解为人把茶由自然之物变为文化造物的技艺，男女的分工、茶叶的变化都用阴阳、生死来形容；还可以是信仰，冥冥之中造就这棵神树、决定茶人命运的神秘力量。三者的合配才能完全释放出作为文化之物的铁观音的内涵。上述铁观音茶业存在的诸种问题恰是割裂了它与这三者之间的人文关系。

铁观音所代表的文化精神与 19 世纪以来中国文化的命运是息息相通的，当时包括茶业在内的中国的各行各业遭受了西方现代化的沉重打击，使得在后来的百余年里，奋起直追般学习西方，从“赛先生”到“德先生”，从“中学为体、西学为用”，到 20 世纪保留中国文化之根的努力被视为落后甚至反动，铁观音和其他的工农产品一样，其物性、人性和灵性以及三者间的关系被机械般的物质主义、科学主义所取代。传统被斥为落后，以机械为表征的现代化似乎要进化出一个全新的中国，而经过百余年的进化，今天，安溪的制茶机械甚至比西方都先进，中国似乎比很多西方国家都更为努力地奔向现代化。追求绝对主义的现代化，这一过程也是包括制茶技艺、饮茶文化在内的传统不

断被边缘化的过程。

“对人来说，吃向来不是‘纯生物学的’活动。被吃的食物有它们的历史，其历史与那些吃它们的人的历史有关系；而那些被用来发现、加工、备料、上桌及食用的技艺，也有自己的历史，并且也有文化上的差异。食品从来都不只是简单被吃的；食品的消费总是受到意义体系的规定”。^[25]在这个意义上，对铁观音的品饮是一个历史的、文化的、社会的过程。

安溪历史上的三种人文传统似乎为后世对铁观音的品饮定下了历史基调。在关于铁观音发现的“魏说”中，魏荫家是世代农民，但他与铁观音的渊源却又充满宗教色彩，他拜为观音的义子，又得观音托梦才发现这棵旷世奇茗。这个梦伴随着铁观音的历史延续了三百年，魏家的第九代后人、仍旧是个地道茶农的魏月德也曾神秘又很自豪地告诉我们，在他的茶园里，他为铁观音所立的那尊铁观音像，也是因观音菩萨托梦给他，机缘巧合下购买所得。如果说在魏月德这类茶人身上我们看到的是闽南佛道正统宗教与民间土俗混杂信仰的融合与延续，那么，“王说”中的发现者王士让却是一位像詹敦仁、李光地那样的士人。魏荫在山上种茶，而他是在山上读书，魏荫的茶是借助观音菩萨的神力，而王士让的茶是得乾隆皇帝赐名。在我们还未进这两家的茶店喝茶之前，我们的向导、一位年轻漂亮的安溪姑娘许雅芬就对我们说，魏月德的茶店，无论装修风格还是他本人的形象，一看到真的就让人想到茶农魏荫的土俗形象，王士让的传人王文礼和他经营的八马茶店，却让人感觉很洋气、一副文化精英的派头。魏月德说他的茶最贵的 18 万，最便宜的 60 块，慈善茶，他就是要让任何人都喝

得到铁观音。王文礼的八马茶店则是做“政商礼节茶”。魏家茶店的经营模式更像家族式的，魏月德是它的族长也是师傅，成员和他之间是亲戚、师傅与徒弟的传统师承关系，而王家是现代化的集团管理方式，产品、店面的设计、宣传、营销等等都分门别类地有专业的团队。安溪历史上的人文传统依然在影响着它今日的各种饮茶风格。



图十八：左为王士让的书斋及画像，罗杨摄；右为书斋旁边王士让发现铁观音的地方。（翟淑平摄）



图十九：左为魏荫像，图片来源：百度图片，右为魏荫的祖居地，魏月德站在他引以为豪的房子前。（罗杨摄）

这座城市也在努力营造铁观音的文化。兰溪河畔的石头护栏上，每一块栏板都刻有一首与茶有关的诗词，据说有好几万首；当地围绕铁观音也组织过多次主题征歌、征文的活动；这里也有茶叶博览馆、专业的茶艺表演队、茶学院。但文化其实有更广泛和更深刻的内涵，它可以是物质实在，诸如人们生活中的衣、食、住、行，也是抽象层面的，比如宗教、艺

术、法律，甚至情感。它是一种具有历史深度与社会广度、代代相传的意义体系，这个体系通过上述两个层面将传承的观念表现于各种形式之中。通过文化的意义体系，人与人得以相互沟通，绵延延续，并发展出对人生的知识和对生命的态度。文化的内容即是意义编织成的“网”，并不是这张网覆盖着社会生活的方方面面——它并不外在于社会，而是它编织了社会生活——它就是我们的社会生活。人们现实中的一切经历，无论思维或是行为，实则都是游走在这张网络上，它是看待世界、思考世界和察觉世界的方式。安溪历史上有丰富的文化资源，即它各种不同的人文传统，它们孕育出民间日常之茶、文人士大夫之茶与宗教超越性之茶。相比空有形式而无实质内涵的各种文化“包装”，山里一个普通老农用粗陋的茶盘很认真地泡一杯先敬神再敬客的茶，似乎才是真正支撑安溪茶文化的意义体系。

“不是茶不好，是这个社会坏掉了”，这是我们在安溪时常听到的茶与社会关系的表述。魏月德这个山沟沟里土生土长的茶农后代，现在正在搞一场“造神”运动——修一座供奉观世音、陆羽、魏荫的神庙，因为，用他的话说“这个社会坏掉了，需要用茶来救它。”他也曾经意味深长地反问“观音和乾隆，谁大？”言下之意不言而喻，与普度众生的观世音菩萨相比，乾隆皇帝无论管辖范围还是神人等级上毕竟都差了一些。在这个每一次人生转折点上都伴随着电闪雷鸣等异象的茶农身上，似乎有种闽南最土俗与最超脱信仰的两极混合，这种混合使他通过造神和造茶来救世。然而，现在安溪城中无论大小茶店，论证自家茶叶身价的方式总是通过墙上悬挂的茶主人在为某官员泡茶的照

片，官员的级别越高，茶的等级也跟着上涨，这一张张合影与300年前乾隆与殿前的南岩士子王士让围绕铁观音发生的故事结构多么类似。但不应忽略，王士让除了御前奉茶，还修过《仪礼》、注过《六经》，他仍是要仪礼济世，即他并没有脱离魏月德道出的“茶与天下”的境界。观音与乾隆的分歧，似乎少了安溪历史上不同人文传统之间相互包容与渗透的关系，而以“王说”为代表的具有士人传统的这一脉茶，反而在远离自身的历史文化内涵。

人文状况有好有坏。坏的状况指的是三对关系没处理好，例如，人与自然的关系，人与人的关系，人与神的关系，有时会出现偏差，人过度侵略自然，人的上下关系失去平衡，人缺乏信仰。这些可能也会表现在铁观音的生产和消费上，使铁观音这棵伟大的植物失去它的伟大性。在工艺中，物的人性与灵性正被消蚀。铁观音与周边物之间的自然关系，人通过经年累月苦心琢磨出的技艺实现跟它的共舞、共通、共生，乃至宁肯留有自身认识的余地而对其怀有的神圣敬畏之心，日益遭受包藏人的情性、急功近利的机械、农药等的威胁。在品味中，物的内涵正被形式消解。茶叶、茶具、包装、茶室越发昂贵、精致，但这泡茶的内涵能否超越很多安溪人记忆中，小时候亲人随便抓一把散茶，用粗陋的茶具，认真地先敬神再为客人泡一杯茶的滋味？

在调查研究过程中，我们采访了不少安溪本地的文化精英，发现他们对于中国茶文化的这一历史遭际是有深刻反思的，他们对于茶叶的生态性的崇尚，固然不能脱离对于乡土产业的命运的关切，但这一关切背后，还潜藏着某种对于具有更深远

意义的思考。这些思考使他们积极活动，推动安溪铁观音事业走出浮躁，进入一个基于自然与人文生态并重的时代。在安溪，复兴以至保卫传统最初是一个民间的过程，近期逐渐得到上层和中间层的关注，例如，铁观音传统的复兴“运动”，正在成为一个现象，这具有深刻的历史意义，表面看似经济、技术的问题，实质是文化的。我们认为，安溪这种与铁观音有关的文化精英之行动，隐含着一种新的发展观，对于国家的人文关系定位整体，将有重要启发。

参考文献

- [1] 马林诺斯基. 西太平洋的航海者 [M]. 梁永佳, 李绍明, 译, 北京: 华夏出版社, 2002.
- [2] 王铭铭. 莫斯民族学的‘社会论’ [J]. 西北民族研究, 2013, (3).
- [3] 渠敬东. 社会理论中的马克思传统与中国当代社会学研究 [A]. 王铭铭. 中国人人类学评论 (第7辑) [C]. 北京: 世界图书出版公司, 2008. 218.
- [4] [8] 王铭铭. 心与物游 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2006. 85. 33.
- [5] 安溪县地方志编纂委员会编. 安溪县志 [M]. 北京: 新华出版社, 1994. 99.
- [6] 凌文斌, 李启厚, 王文礼. 安溪茶叶大观 [M]. 厦门: 国际华文出版社, 2002.
- [7] 陈建中, 陈丽华, 庄莉. 铁观音——安溪乌龙茶传统制作工艺 [M]. 杭州: 浙江人民出版社, 2012.
- [9] [11] [12] [13] 海帆, 谢文哲, 罗炎秀. 安溪铁观音——一棵伟大植物的传奇 [M]. 北京: 中国出版集团公司, 2010. 99. 126. 121. 126.
- [10] 李筱聆. “岁月的茶, 时光的水” [A]. 密码 1989: 一段铁观音的传奇 [C]. 北京: 世界图书出版公司. 18.
- [14] [15] [16] “安溪开先县令詹敦仁纪念馆”筹建理事会编. “詹敦仁学术研讨”资料: 詹敦

- 仁与民俗文化[M].6-8.30.30.
- [17]“安溪开先县令詹敦仁纪念馆”筹建理事会辑.重建开先县令詹敦仁纪念馆暨詹敦仁学术研讨资料汇编[M].50-51.
- [18][19]清水岩志编纂委员会编.清水岩志[M].泉州:泉州市文物管理委员会出版1989.324.451.
- [20][23]魏月德.铁观音秘籍[M].北京:人民出版社,2010.8.
- [21][22][24]凌文斌,李启厚,王文礼.安溪茶叶大观[M].厦门:国际华文出版社,2002.18-19.146-147.148.
- [25]王铭铭.心与物游[M].桂林:广西师范大学出版社,2006.146.

【责任编辑：周 丹】



泥模艺术——三娘教子