

Festschrift in Honour of Professor Ang Tian Se

洪天賜教授七秩華誕 紀念論文集

許文榮 謝川成 主編

厚德載福

余與天賜兄訂交於七〇次年余未馬
大任職即與天賜兄同事矣三十餘年

未余轉職多蒙天賜兄是休後亦遠赴
澳沈就任其後又轉任拉大系主任一生涯
於行政功在學界今七十大壽矣謹預四字
以為賀並祝身體健康同附納福

開六中秋後一日百年鄭良樹賀



馬來西亞大學中文系畢業生協會出版
2006



洪天赐简历

1936年生于雪州瓜拉雪兰莪，曾任教于太平华联中学，马来亚大学中文系系主任、马大文学院副院长、西澳柏斯柯温大学文学院中文部主任、西澳柏斯天鹅学院院长和拉曼大学中文系系主任等。2004年受最高元首封赐KMN勋衔。学术研究范围包括：中国历史与文化、科技与文明，偏重于中国古代科技发展史、中国古代数学史、中国古代天文历法等。

Festschrift in Honour of Professor Ang Tian Se

洪天賜教授七秩华诞

紀念論文集

许文荣 谢川成 主编

厚德載福

余與天賜兄訂交於七〇次年，余未幾
大任職，即與天賜兄同事，至三十餘年

來春轉職，身履天賜兄退休後，亦遠計
澳，就任其後，又轉任拉大系主任，並派
於行政功在學界，今七十大壽，笑謹頌
以為賀，望祝身體健康，長壽如福。

閏六中秋後一日，百年壽辰，良初頌



马来亚大学中文系毕业生协会出版
2006

洪天赐教授七秩华诞纪念论文集

主编 : 许文荣、谢川成
副主编 : 余历雄、孙彦庄
编委 : 李锡锐、叶晓薇
封面题字 : 林水椽
排版/美术 : 谢珮瑶
出版 : 马来西亚大学中文系毕业生协会
PEJATI
Pesatuan Siswazah Jabatan Pengajian Tionghua,
No.28B, Jalan BM ½,
Taman Bukit Mayang Emas,
47301 Petaling Jaya, Selangor.

电话/传真 : +60388888733
承印 : 漫延印务
版次 : 2006年12月9日第一版
售价 : (精装版) RM50.00 / US \$18.00
ISBN : 983-42881-1-5

Festschrift in honour of professor Ang Tian Se
Edited by Khor Boon Eng and Chiah Seng
© Pejati, Malaysia

版权所有，翻印必究

图书分类

[Hong Tianci jiao shou qi zhi hua dan ji nian lun wen ji]

洪天赐教授七秩华诞纪念论文集 = Festschrift in honour of professor
Ang Tian Se / 许文荣, 谢川成主编

ISBN 983-42881-1-5

1. Chinese essays. 2. Chinese literature--History and criticism.

I. 许文荣. II. 谢川成. III. Title. IV. Title: Festschrift in honour of
professor Ang Tian Se.

895.1452

本书如有缺页、破坏、装订错误，请寄回更换。

余與天賜兄訂交於七〇次年余未為
大任職即與天賜兄同事矣三十餘年



厚德載福

余余轉職多處天賜兄退休後亦遠赴
澳澳就任其後又轉任拉大系主任一
於行政功在學界今七十大壽矣謹預四字
以為賀並祝身體健康同好納福

開六中秋後一日百年鄭良樹賀



目次

* 序言

- (1) 拿督斯里陈广才与王介英老师对谈录 1
 (2) 何丙郁教授 回首当年：马大中文系初期 13

* 论文

(A) 中文论文

◎李迪

- 对几部宋代数学著作的推测 45

◎周勋初

- 李白“三拟《文选》”说阐微 61

◎王水照

- 作品、产品与商品
 ——古代文学作品商品化的一点考察 95

- ◎王润华
王维日想观诗学 106
- ◎林水椽
由刘禹锡与柳宗元之遭遇论两人诗风之同异 130
- ◎谢川成
凝固的历史——《论语》成语类四字组合研究 157
- ◎余历雄
“盗儒”与“贤臣”
——两《唐书》对元稹、白居易立传异同之辨析 192
- ◎黄先炳
《高僧传》的命名、成书与流传 219
- ◎徐持庆
中华传统诗词改良刍议 239

(B) 英文论文

◎ Christopher Cullen

The arts of number in ancient China:
new directions in research

258

◎ Voon Phin Keong (文平强)

Bridging the Disciplinary Divide: An
Exploration of the Linkages between Themes
in Chinese Studies and Contemporary Issues

299

◎ Khor Boon Eng (许文荣)

Lie Zi: Its Authorship and Authenticity

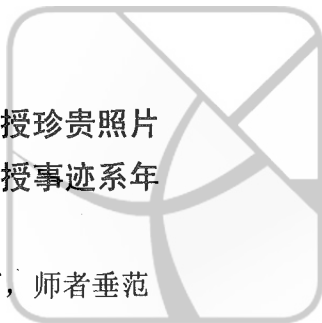
337

*** 编后语**

- ◎主编：许文荣 374

*** 附录**

- ◎洪天锡教授珍贵照片 378
- ◎洪天锡教授事迹系年 390
- ◎蔡慧沁
春风化雨，师者垂范 398
- ◎作者简介 407



拿督斯里陈广才与 王介英老师对谈录

配合《洪天赐教授七秩华诞纪念论文集》的出版，编委李锡锐及叶晓薇特地拜访马大中文系毕业生协会（中协）主席拿督斯里陈广才和第一副主席王介英助理教授，并和他们进行了访谈。由于中协是庆贺洪天赐教授七秩华诞系列活动的主办单位，而拿督斯里陈广才又曾是洪天赐教授的学生，王介英助理教授则曾是洪天赐教授的同事，因此刊载这篇对谈录，编委会觉得具有其特殊的意义和价值，是为序。

以下是拿督斯里陈广才（简称陈）和王介英助理教授（简称王）的对谈内容。

1. 这次是国内有史以来一个系友会如此隆重的为一位已经退休的大学老师庆祝华诞，活动包括主办研讨会、出版纪念论文集及举办祝寿晚宴，请问您们为什么有此构思计划？有怎样的具体意义？

陈：为洪老师举办七十华诞系列活动主要是因为洪老师与马大中文系的渊源非常深远。他是马大中文系第二届的学生，毕业后又加入马大中文系担任讲师、系主任的职务，一直到退休为止，对马大中文系以及大马中文研究的发展作出一定的贡献。马大中文系在当年可说是马来西亚华文教育的活水源头，中小学老师、师训学院的中文师资、国内政府各机构所需要的一些中文人才，都是来自马大中文系。从这个角度来看，洪天赐教授过去在马大所扮演的角色，尤其是他担任中文系系主任时，对中文系的课程编排、师资的训练、各方面的策划，影响是深远的。因此，可以说洪天赐教授对国内的华文教育、华文师资、人才的培训方面扮演了很重要的角色。因此，为洪老师举办这样的活动，是给他在这方面的肯定。另外，洪老师是马大中文系毕业生协会成立时的第一位顾问，在马大中文系毕业生协会成立筹备的过程中，他给过我们很多宝贵的意见，也出过很多力，比如说中文研究基金的成立，他也提供很多的意见。今天协会能有这样的小成就，洪老师也扮演了一个很重要的角色。

王：洪老师在学术研究方面也很出色。他发表了很多有关于中国科技的文章。可惜洪老师在这方面的成就，我国华社却鲜少知道。

陈：对呀！其实洪老师在国际方面的名声很响，比如说收入

在李约瑟的《中国科技文明史》中，洪老师对唐代的数学，中国的历法研究有很大的贡献。这部书对中西文化的交流，带来非常巨大的影响。

王：洪老师在这方面的成就，对提升马大的声誉有帮助，这是值得我们去重视的。另外，我们也希望借这个系列活动，表达我们对“尊师重道”这个优良传统的肯定与重视。这是因为中华民族重视教育，因此自古以来就在生活实践中体会到树立“师道”的重要性，认识到建立“尊师”传统的必要性。这个“尊师重道”的传统，是千古以来民族教育向前发展的重要基础。

2. 洪老师在马大中文系从助理讲师一直升迁到主任，同时也是母系第一位博士与国际知名学者，可否谈谈您们对洪老师的印象和对他的认识？

陈：我在马大时没有上过洪老师的课，但是他是我们的系主任，我们还是时常有机会和他见面，谈谈关于选课的事等。我对洪老师有较深的认识是在毕业之后，尤其是成立毕业生协会的时候，洪老师是我们的顾问。在大学的时代，洪老师给我的印象是温文尔雅，平易近人。毕业之后，由于筹办毕业生协会，使到我们常有接触。当时除了谈协会的事情，中文系的事情，我们也讨论一些马来西亚华人的问题，谈一些学术的问题，从那边就对洪

老师有更深一层的了解，也见识到洪老师的学识渊博，并从中知道洪老师是一位很虔诚的基督徒。

王：我真正和洪老师接触是在 1990 年来马大中文系当讲师以后。在我眼中，他是一位很照顾后辈，对后进的扶掖不遗余力，能够关怀同事、同学的长者。洪老师是一位好的领袖，因为他能够让大家在他的领导之下，工作得很舒服。因为当我们面对问题时，他不是来谴责你，而是来协助你，帮你解决问题。洪老师在担任马大中文系主任的期间，处事公正，立场鲜明，在课程的安排，师资的培训与礼聘，都能据理力争，表现出有魄力、有远见的领导风范。我认为以“师长典范，领导楷模”来形容洪老师，应该是贴切的。

3. 可否谈谈“师者”所应该具备的人格与精神和尊师重道的现代意义？

陈：师生的关系是双向的，师长应扮演好师者的角色，而学生也应扮演好学生的角色。而从洪老师身上，你可以看到很多受学生尊重的特征。他的关怀，诚恳、热忱、谦虚、学问的渊博、谆谆善诱、这些都能在洪老师身上找到。

王：我有一个看法是，在整个教与学的过程中，学生须对老

师心存敬意，这样老师才能倾囊相授，有效地进行“教”与“引导”的工作；而老师则必须做好“备课”的准备工作，以满足学生的求知欲为大前提。如果学生无法对老师敬重，老师很难有效展开教学，学生也很难有效地学习。因此，“尊师重道”在今天依然值得给予肯定的。

陈：我认为教师是一份良心的工作。教师不只是传授知识，也是学生学习的楷模。教师的身教，对学生的影响是深远的。学生在离开学府之后，必须到社会去闯自己的事业，开拓自己的一片天地，这是不容易的。作为教师，必须具备一些高尚的品德修养和成功的特质。这样的老师能潜移默化学生，启发学生，使学生在往后的人生里走出一条康庄大道。既然我们要求教师要尽心尽力地教导学生，而学生却不尊重老师，那也是不行的。

4. 孔子被后人誉为“万世师表”，他“学而不厌，诲人不倦”，有教无类，因材施教，是教师的模范，您们可否谈谈“师者”除了教育职责以外的社会责任？

王：我是这样子认为，如果你是在学校教书，是政府公务员，不可能参政，也不能参政。你也不允许放太多精力和时间，在教学以外的工作上。因为毕竟教师是以教导学生为主要任务，放太多的精力和时间在正业以外的东

西，可能会不务正业，肯定会影响到教学。虽然如此，教师在教学之余，也应该扮演他作为公民的义务，利用自己的专长，参与其他方面的活动如社会、文化的建设发展等工作。但是终究须以教育作为主。

陈：我是同意这个看法，但是如果是在教学之外的时间，能够用他的专长，服务于社会以及民间团体，我想他在这个社会里所发挥的影响会更加的广泛，而不只是局限在学府里面，例如洪老师在教学之余，也热心于推广针灸学习等活动，并且很有成就。他不只是在理论上研究古代的针灸理论，也配合在这方面学有专长的医生，通过实践和理论的结合，在马来西亚推广针灸，我认为这是非常有意义的。今天，我们有很多文化活动，包括歌唱、舞蹈、汉语拼音等的推广和学习，关于语言文字的讨论，这些工作大部分都是由教师在课余时间进行。他们在参与一些社团举办的学习营中，利用他们的专业知识提出看法，这就是他们的贡献，而且影响层面也很大。

5. 您们认为在加强马大中文系师生之间的交流和联系，中协能够继续扮演怎样的角色？

陈：中协从创会开始，已经通过章程把中文系主任委为中协的顾问，这样的安排是有其积极的意义的，就是让系主

任可以出席中协的会议，也使我们不会跟系脱节，对系的发展，包括课程、学生福利、学术研究的最新情况，也能够掌握。因为我们希望能够对系里的一些情形有所了解，并运用毕业生的力量，协助系展开活动，包括资助学术刊物的出版、研究计划的推行，借此以回馈母系。这就是我们成立毕业生协会的其中一项宗旨。我们也希望能够和还在念书的系里同学们建立更加密切的联系。

王：我认为马大中文系师生之间的交流和联系可以分为两个方面，一个是在籍学生和任老师的交流和联系。这方面主要靠系里的老师和同学去进行，中协在必要的时候可以从旁协助。另一个部分是在任的老师和毕业生的交流，中协就可以作一个中介桥梁。实际上这个工作我们也一直在进行着。我们举办的“中协家庭日”就是最好的例子，让系里的老师和系友进行交流。接下来有我们即将举办的“庆贺洪天赐教授七秩华诞”的系列活动，不论是我们的会员或尚未加入我们的系友，都应该去参与，这样才能让中协有效地扮演桥梁的角色。

6. 随着世界迈入地球村，无边疆的时代，本土化的特色，反而更为重要，马大中文系如何达至“本土化中存在国际化”的目标？

王：本土化从中文系的角度来看，就是对马华社会、马华文化、马华文学这方面的研究。实际上这项工作早在上个世纪的七十年代，马大中文系已经在进行了，也取得了一些成绩。但是我们还应该加一把劲，以便有更特出的表现、取得更好的成绩。我们最近计划出版《大马大专中文系马华文学教本》，这也是中协联合在各大专院校教导马华文学的老师一起进行的一项努力。

陈：马大中文系对我来说，她和其他国家或者是海峡两岸、三地的中文系最大的不同特色是她对马来西亚本土的研究，其中包括马来西亚华人在政经文教各领域的研究。这是马大中文系很大的一个重点，跟其他的中文系不同。马大中文系在建国的道路上也有很重要的贡献。这一方面的工作，我认为是非常有意义的，而且应该进一步加以深化。另一方面，马大中文系在扮演促进各民族文化交流的工作方面，还有很大的空间可以进行。事实上，马大中文系创系有一个很重要的宗旨，就是促进种族之间的文化交流，所以马大中文系课程的安排，也是根据这样的需求而特别设定的，以便向其他民族的学生介绍有关中华文化、语言与文学等的知识。这样的宗旨在促进各族进一步了解华人文化方面，扮演着很重要的角色，对促进各民族的融洽，也很有意义。这方面的工作应该继续。

7. 当世界已经迈入资讯革命的时代，马大中文系应该要有怎样的专业设置，以提升学生对中华文化和现代中文的学习，帮助学生开拓更广阔的视野，以面对新时代的挑战？

王：其实，拿督斯里一向来都强调资讯工艺的重要性。而资讯工艺的实质内容，如果我们从中文研究的角度来看，我们要利用电脑，要开发中文电脑软件，除了技术上的知识，也需要有文史哲的知识。没有这些知识，你不可能进行中文电脑软件的开发，或者在这领域里面做一些有建设性的东西。我一直认为，既然我们已经来到这个历史阶段，很多年轻的学生也能够应用电脑，用电脑投影，我们可以找一批人来设计一些有关诗词教学、语文教学、历史教学等的电脑投影或相关软件，如果我们能够做到这样，开创教学的一个新里程碑，使中文教学电子化，搭上资讯工艺的列车，这将是马来西亚华文教育的一项大突破。这样的工作应该可以进行，也有实践的可能。

陈：今天全世界兴起了中文学习的热潮，很多人希望通过中文研究、中华文化的研究，更加了解中国。这是因为中国的崛起，特别是经济的崛起。中协在这一方面愿意协助国家、或者有意到中国发展的机构、甚至是个人，在这方面开创出一片春天。因此，今天马大中文系的毕业生，除了传统的语言、文化、哲学、文学方面的学习，他们也应该对当代中国的知识，有充分的掌握，包括中

国的一些经贸的情形、政治制度、法律制度。我鼓励马大中文系的学生，除了在课堂里学习一些传统文史哲的基本知识之外，也要掌握当代中国各方面的知识。这些有关中国现代的知识，包括政治、经济、法律等方面。如果能够掌握这些最新的知识，你会发现到，在个人工作表现方面将有所提升；在促进两国的经贸、旅游方面也能协助马来西亚从中国的崛起获得最大的效益。除此之外，我也希望中文系的同学们，在学习外语方面加一把劲。现在全世界最吃香的双语人才，就是中文和英文，过去是法文和英文，现在这个情况已经变了，如果你能够掌握中文和英文，而且对中国各方面的知识，有专业水平的掌握，那么你将是世界各国都非常欢迎的一个知识员工。这是我这几年来，跟中国打交道的一个心得，愿意提出来跟中文系的师生分享。

王：这么多年来，我观察马大中文系毕业生在社会上的表现，在国家各个领域的参与，他们有一个特点，就是能够掌握三语，这是马大中文系的毕业生跟来自其他国家中文系的学生不一样的地方。我国的国情就是你要精通多种语言，例如你担任国家课本局、课程局、考试局、国家学术鉴定局中文组的官员，除了华文，你必须精通马来语和英语，否则你没有办法胜任，写报告就不能够进行。马大中文系毕业的同学，掌握三语，所以能够在这些领域扮演重要的角色，这是很特别的。

陈：我完全同意，的确是非常特别的，哈哈！

8. 今天的世界是一个学习汉语热的世界，既然我国的中文系学生能够精通多种语言，那中文系是否能够在这样的热潮下推动汉语教学的工作，使我国成为西方国家学习汉语和中国文化的桥梁。

王：可以进行，也应该进行。但是据我的观察，全马中文研究领域最弱的一环，就是缺乏语言文字的专才。我们必须积极培养汉字学、语音学等、有关语言文字方面的专业师资，有了这些师资，我们才能够谈怎样在汉语学习这方面扮演东西方桥梁的角色。

另外，本土化的课程包括华人文化研究、马华文学等，这些都需要一些基本的理论。因此，我们想在这方面要有比较特出的表现，除了现在在教导相关科目的老师应加一把劲外，我们可能需要聘请一些在这范畴里面较特出的海外学者到来出任我们的客座教授，为我们年轻的一代打下基础。从这个基础再出发，比较特出的表现才指日可待，否则一切都是空谈，因为毕竟巧妇不能为无米之炊。

陈：我认同介英的看法。在聘请客座教授这方面，中协肯定愿意扛起所应扮演的角色，给予母系强而有力的支持。

后语：感谢拿督斯里陈广才和王介英助理教授特地抽空接受本刊编委的采访，从他们俩的对谈中，可以感受到他们对洪天赐教授的敬重和爱戴。他们不是把尊师重道挂在嘴边，而是落实到日常生活当中，这是值得年轻的一辈来学习。另外，从他们对国内中文系，尤其是对马大中文系的关怀和对中文系学生的期许，显示了他们对我国中文教育的重视和热爱。

(访谈与整理：李锡锐及叶晓薇)



回首当年：马大中文系初期

何丙郁

马来亚大学中文系首任系主任

一、前言

我最近替“八方文化出版社”撰写一部《学思历程的回忆：科学，人文，李约瑟》描述我超越半世纪的学术生涯，其中的九年是在马大。洪天赐教授是我的一位博士研究生，而李约瑟是他博士论文的一位校外考试委员。李约瑟是二十世纪享誉国际的中国科学史权威。他给洪天赐高度评价说，他论文的水平比一般剑桥大学的博士论文还要高。²我接到关于洪天赐的古稀《颂寿论文集》征文信，不禁再想起当年我在马大的情况。

¹ 参阅《学思历程的回忆：科学，人文，李约瑟》，新加坡：八方文化，2006，和拙作 *Reminiscence of a Roving Scholar: Science, Humanities and Joseph Needham*, World Scientific, 2005, 英文本。

² 收藏在剑桥李约瑟研究所图书馆的洪天赐所作博士论文还夹着李约瑟向马大提出的考试报告副本。

二、殖民地时代的大学中文系

马来亚大学是一所以前殖民地时代遗传下来的英国式大学。英国的大学没有中文系，有的是汉学系。在性质上汉学系与其他有关欧洲的语文系，例如英文系，德文系等，有天渊之别。汉学系的领域包括几乎一切有关中国的学问，例如语言、文学、历史、地理、经济、政治、军事等等，当然也包括我本人的专业科技史。可见汉学系不像英文系，德文系等这么单纯。英国殖民地时代，大学中的中文系承受汉学系的一些传统，在性质上与中国大陆和台湾的中文系根本上有所差别，称它为中国学系也许比较接近本意。在华人社会的英国制度传统的大学中以香港大学最先设有中文系。港大于1912年设文科，内有一个为期一年的普通选修中国经史课程。1936年设中文系，课程有文，史，哲三组。中文系的称号是 Department of Chinese，但已经显示与西方的汉学系相比，别有风格了。

1949年，马大在新加坡举行创校仪式。成立不久就开始筹备一个中文系。听说当时曾尝试邀请胡适博士为系主任教授，但未能如愿。后来从澳大利亚大学图书馆聘得贺光中为高级讲师兼代系主任。当时该中文系的正式官方称号是 Department of Chinese Language and Literature。1957年的下半年，马大在吉隆坡设立分校，命名马大吉隆坡分校，而在新加坡原址的就称为马大新加坡分校。吉隆坡分校设在

吉隆坡近郊的班台谷。在过渡时期丹斯里奥本涵爵士 (Tan Sri Sir Alexander Oppenheim) 任两分校的总校长；分校行政有高度的自主权，各有一位分校长 Principal。不少吉隆坡分校的成员都是来自新加坡的分校，而与设立中文系有密切关系的有奥本涵爵士，黄丽松教授和王赓武博士。分校成立两三年后就开始筹备开办一个中文系。1961年，奥本涵总校长亲往英国，和剑桥大学校长商讨开办中文系事宜，借聘剑桥大学著名中国考古学家，郑德坤博士为中文系客座教授，规划该学系的组织和课程蓝图。郑德坤在剑桥大学是俗称为无讲座的教授的一位 Reader。当时我也是马大新加坡分校的一名所谓无讲座教授，另一位是杜进才博士。郑德坤有其他要务未克立即到吉隆坡上任。后来郑德坤时对人提及他所称的马大华裔四杰，依年龄次序排列是他，黄丽松，我和王赓武。从七十年代至九十年代，巧合得很，四人都先后在香港的大学任要职。郑德坤是我早年在剑桥所认识的朋友，80年代又在香港多次和他相会。2002年，我在香港城市大学作三场纪念他的学术演讲。³

三、马大中文系的成立

1963年，马来西亚宣布成立，吉隆坡的分校成为马大的

³ 参阅郑培凯主编，《中国科技史的新视野》，香港：香港城市大学出版社，2003，页3-44。

本校，由奥本涵爵士任校长。新加坡的分校则改名为新大。新大把中文系的 Department of Chinese Language and Literature 称号改为 Department of Chinese Studies。当时我还在新大，参与由校长亲自主持的改革小组。《星洲日报》的廖颂扬经理也在这小组代表华人社团。同年，马大创办中文系，由文学院院长王赓武博士当代理系主任。郑德坤也同时到校任客座教授。马大继着又聘得德国汉堡大学著名明史专家，傅吾康（Wolfgang Franke）教授为客座教授。一年后王赓武提升为历史系讲座教授兼系主任职，就由傅吾康任中文系代理主任。王赓武的文学院院长任期也快届满。这时黄丽松教授任理学院院长。1963年的下半年，我接到邀请信，委任我为马大中文系的首任讲座教授兼系主任。

在华人社会中的英国教育系统大学，中文系常存着其他学系所无的特殊问题。遴选中文系讲座教授时，大学当局通常都是以西方大学所讲的汉学系为标准，有时还须顾及当地华人社会的反应。在系的中文译名方面，还是依从中国国内大学的惯用名词，例如马大的 Department of Chinese Studies 不翻译为中国学系。我上任前曾经和奥本涵校长和王赓武院长讨论这个问题。马大聘请讲座教授时希望能够两存其美。大概当局从国内外申请者名单中未能获得适当人选，而且还记得当年马大在新加坡创立中文系的时期，曾经邀请胡适博士来校，希望从国外聘得一位享誉国际和受本地华人社会所欢迎的学者，但未能如愿。我猜想，有鉴于在新加坡时期企图从外地聘请中文系主任所引起的难题，当局就找上

我这个没有正式受中文教育而从物理系出身的中国科技史研究者。我并没有向马大提出申请这个职位，马大依照一切手续，由遴选委员会推荐一个候选人名单，选出一些认为比较理想的学者，经过校外咨询，举行一次面试，然后由马大理事会作最后的裁定。鉴于我没有申请这个职位，马大不好意思要我去面试。后来我才知道，1963年初黄丽松邀请我去马大理学院作一次公开演讲，目的是用来代替面试。事前他还告诉我几位理事委员的大名，建议我多些留意他们的发问。后来我上任不久又获知当时遴选过程的校外咨询人有两位。一位是哈佛大学的洪叶（煨莲）教授和澳大利亚国立大学的费子智（C.P. Fitzgerald）教授。洪叶是当时哈佛大学杨联升教授的老师，后来王赓武成为澳大利亚国立大学费子智的接班人。

四、接受邀请前的考虑

我接到马大的邀请信，就先考虑三个大问题才作决定。马大当局明知中国的语言和文学并非我的专业，校长告诉我可以聘请有关方面的同事教授这些科目。这样一来，由于我不是亲自开中文课，和同学们接触的机会就会比较少，将来恐怕不会在多数的同学们中留下什么印象。我应该心中有数，接受这个事实。这是一件不能避免的事情，仅可以看作是我要付出的代价。

我首先要考虑的是我能否获得国际学术界的接受，从而提高马大的学术声誉。在这方面我觉得可以一尽绵力。哈佛大学的一名博士候补生也曾到新加坡跟我讨论他的博士论文，我接到吉隆坡的邀请信后，不久澳大利亚国立大学也邀请我作为校外考试委员，审定一篇关于蔡元培教育贡献的博士论文。我知道到吉隆坡上任后，我就是当时世界上唯一以中国科技史专业而任中文讲座教授的人，不会有人把我跟汉学家们以及其他大学中文系的学者相比。

第二个问题是我能否获得当地政府和大学方面的接受。马大既然邀请我去担任讲座教授，我必定已经预先得到政府和大学主管的接受。马大的教职员中不少是我以前在新加坡的同仁，我必须留意的是中文系的同事们。他们都是新来的，而且是来自不同的背景。作为他们的系主任，我认为我最重要的任务是在学术领导（academic leadership）方面。因而我本人的学术研究方向必得适应新环境，尽量使研究项目和中国文化和系中同仁的兴趣接近。例如在研究《道藏》的过程中，我可以关心科技史的内容，而让有兴趣的同仁留意考证的问题。我也可以找出一些文学和科技史有关的课题，跟某些同仁作共同研究。我曾在怡保和新加坡有教小学，中学和大学的经验，和学生们相处的很好，有信心面对马大的中文系同学们。

我最担心的是华人社会的接受问题，考虑马来西亚的华人是否可以接受一个受英文教育，而对中国传统的琴、棋、

书、画一无所长的华人中文系讲座教授。⁴ 我想到我具有三个有利条件，以后的事情就要靠自己的努力。第一，《南洋商报》和《星洲日报》两个大报章已经登载好几篇拙文。连士升不时发表对我有好评的文章，在传媒方面我已经占优势。第二是我对中国科技史的研究，对华人来说这是一门新鲜而有魅力的项目。第三是我跟王宓文先生的关系。⁵ 战后他曾任马来亚联邦的总华文视学官，退休后任柔佛宽柔中学校长，是当时马来西亚华文教育界的最受敬重的人物。我认识一些霹雳州的华校校长、教员和马来西亚的视学官，新加坡刘伯和华校视学官对我也相当友善。我觉得我具有比较容易和华文教育的人士接近的条件，不难获得他们的接受。

五、往吉隆坡履新

经过以上的多方考虑，我才向新加坡大学提出辞呈。1964年4月，我赴吉隆坡履新。我幸获得傅吾康的友善援助，使我了解欧美汉学界的情况。系中同仁比我早上任的有高级讲师程曦和讲师陈启云两位。傅吾康是汉学界的著名明史专家，对目录学和华文教育研究也感兴趣。离开马大后我们还保持联系，我跟港大同事赵令杨合编的《明实录中之天

⁴ 这里的棋是指围棋，不算象棋或西洋棋。我懂象棋和西洋棋，曾夺取莱佛士学院学生西洋棋冠军，并曾多次代表马大新加坡分校以及新大对抗新加坡作友谊西洋棋比赛。

⁵ 他是王赓武的父亲，也是先父的一位好友，我称他王伯伯。

文资料》(香港, 1985年)是一部献呈给他的书。程曦精于中国文学与诗词。后来他往美国艾奥华大学任教授职。退休后曾到香港会见我。陈启云当时则正在撰写将向哈佛大学提呈的关于汉代思想的博士论文。论文完成后他往美国加州大学圣巴巴纳分校任讲座教授。后来他曾在新大当客座, 退休前在台湾新竹清华大学任教多年。我有多次和他会面的机会。郑德坤博士也常跟吉隆坡的中文系保持联系, 利用剑桥大学的休假回来任客座教授。我认为在应付欧美汉学界方面马大中文系已经下了足够功夫, 所须要的是尽一点力搞好中国传统中文系的要求方面。我上任不久就由王宓文老先生的推荐, 聘请了曾在台湾师范大学和新加坡的南洋大学任教的文字学专家陈铁凡。继着我又从台北聘请敦煌专家苏莹辉来系增强教师阵容。在客座教授方面我先后礼聘中央研究院研究员兼台湾大学教授的庄子研究和校雠学专家王叔岷先生和国史大师钱穆博士来系。离开马大后, 我在台北多次和他们两位相见。1985年, 我和港大同事何冠彪合著而由艺文印书馆出版的《敦煌残卷占云气书研究》是献呈给王叔岷和苏莹辉两位的一部书。1988年, 我撰写的《从理气数观点论子平推命法》(香港大学出版社出版)问世。我以此书献呈钱宾四先生。

我筹备礼聘王叔岷教授时, 引起一件使我难忘的有趣事情。1963年, 处理招聘我来马大的负责人是王赓武文学院院长。我上任时王赓武已经提升为历史系讲座教授, 文学院院长由地理学系讲座教授何源海(Robert Ho)接任。不久这位

院长向大学提出辞呈，往澳大利亚国立大学任地理教授职。文学学院院长就由印度文系讲座教授塔尼纳亚伽姆（Father Xaviour Thaninayagam）神父补缺。1965年，我向大学申请三年经费以礼聘王叔岷任中文系客座教授。申请书中说明我的理念，希望引进中国大学系统的学者，使中文系内的中西两个系统获得平衡。奥本涵校长很同情我的要求。他马上召开一个由校长，文学院长和中文系系主任三人出席的小组会议。这个会议仅费几分钟。校长先询问文学院院长的意见。院长带笑回答说，“很好”，但补充说，“希望校长配给文学院的其他学系每单位一位客座教授以示公允”。我看到校长面有难色，就反问院长，“假如经费是从外来的他是否有意见”。院长笑着回答说，“很好，我不会有意见”。校长眼望着我，面带微笑宣布散会。我回到办公室，立刻写信给新加坡的李光前博士求救兵并说明原委。李光前博士对我很友善，曾多次邀请我陪他在新加坡华侨银行大厦的俱乐部用午餐。他这次没有跟我直接回信，可是一个星期后，马大的教务主任就接到李氏基金来信，说是该基金乐意资助王叔岷教授当中文系的客座教授，而且资助的任期不限于三年，任由校方决定。这次校长又召开一个三人的会议了。他面带笑容宣读李氏基金来信后，就问文学院院长的意见。院长也带笑回答说，“很好”。校长就宣布聘请中文系客座教授提案通过了。后来礼聘钱宾四史学大师为客座教授的经费也是由李氏基金补助的。这次是由马大当局直接向李氏基金提出申请。

在其他教職員方面，中文系也聘得曾咏心，麦德莲（Magdelene DeWall）和郑良树三位博士，以及杜比（William Dolby），徐士文，陈璋，吴天才，洪天賜，马承驩几位先生作为讲师或副讲师。著名语言学专家周辨明博士也曾以客座身份参与中文系的教师阵容。教中国语言的先后有傅吾康的夫人，曾华胜太太，俞王纶女士，何秀女士和在吉隆坡具有丰富教授华语经验的邢广生女士。我曾推荐邢广生担任马大校长翁姑亚兹教授的华语老师。初期管理马大中文图书馆的有曾在香港冯平山图书馆任职的王遵侗女士。中文系的文书有翁昭凤小姐和文美凤夫人。历史系的王赓武教授，印度文系主任塔尼纳亚伽姆教授和任职美国耶鲁大学地理系的中国地理专家，卫海楼（Harold Wein）地理系客座教授也客串在中文系讲课。陈世骧，李田意，柳存仁三位教授也曾担任中文系的校外考试委员。有一段短时期，马大中文系的教师阵容可以媲美世界上的任何一流大学。可惜昙花一现，虽然这仅可以说是一个巧遇的机缘。例如，假如没有陈启云，我大概不会在 1964 年和钱宾四相遇，没有当时香港中文大学内所发生的某些校务问题，马大也不能乘机礼聘他到中文系当客座。又如非李光前博士对我的知遇，礼聘王叔岷的事情就成问题了。

在学术研究方面，我常跟郑德坤，傅吾康等讨论各种问题。有些时候我还跟英文系，回教学系，印度文系，以及理学院的同仁讨论学术问题。资深的中文系同仁当然有他们各自的研究项目。我指导年轻同事吴天才的中国历代钦天监研

究硕士论文，也跟他共同研究白居易和陆游的诗词与炼丹术的关系。另一位年轻同事，洪天赐，征求我对他选择博士论文题目的意见。我向他推荐一个研究唐代僧一行的科学贡献项目。我分别与陈铁凡和苏莹辉两位同事鉴定一些炼丹术书的著成时代，校勘炼丹术典籍，和从类书搜集所引的某些已经散失的炼丹典籍断片。我也跟俞王纶一同研究《镜花缘》中所载有关科学知识的资料。我写学术报告所用语言，主要是英文，尤其是在国际性的学报上登载的文章。我没有忘记，身为中文系讲座教授，有时还须以中文书写一些文章。偶尔我还用日文在日本的学报登载拙文。西方的汉学家都有阅读日文的能力，我不想示弱。⁶

六、大学行政

我认为大学行政是学者的一件可免则免，但有时不能避免的事情。假如不能避免，就只好既来之则安之。系里的行政当然是系主任的职务，绝对不能避免。可是还有关于个别学系的学院行政，以及关于整个大学的全校行政，有时都可能涉及本系的利益。自扫门前雪的一个系主任在某方面可能处于被动，往往会吃亏。例如在校内争取学系的经费，教职员的聘请和升职等。

⁶ 参阅何丙郁〈マラヤ大学における科学史の位置にかする報告〉，《科学史研究》11，1972，页92-94。

大学的最高行政机构是大学理事会，其次是大学评议会。这是最高的教务机构，等于某些大学的教授委员会。教授是评议会的当然成员，而当时马大理事会有两名委员是由评议会选出的代表。1965年，代表评议会的其中一名告缺。我以三分之二的多数票当选，任期两年。

1966年，马大校长奥本涵爵士荣休，校长职务由黄丽松代理一年。这时马大出版社一切出版都由牛津大学出版社代办。有一个马大出版社和牛津大学出版社联合小组，由马大校长任主席。黄丽松委任我作为他的代表，任该小组的主席。他也委任我代表他作为港大陆佑奖学金委员会的成员。1965年，马来西亚，泰国和菲律宾三国组成一个东南亚国家联会（ASA）。这是东盟国（ASEAN）的前身。1966年，我代表马来西亚政府，参与在曼谷召开的ASA第二次教育会议。1967年，又代表马来西亚政府，在马尼拉参与第三次ASA教育会议。此后ASA便解散了，由东盟取代。

1967年的上半年，塔尼纳亚伽姆文学院院长任期行将届满。文学院的初期，教授们很少愿意当院长。何源海当院长时曾说，“院长不过是学院中的首席童仆（Top Office Boy）”。院长任期制定是三年一任，可是初期的文学院院长都是任满前借故自动卸任。当时文学院共有八个学系。有一个晚上，三位文学院系主任来访，劝我出任文学院院长。我答应出任一年，以1968年下半年务必去剑桥作为藉口。1967年4月，我接任文学院院长。马大也来了一位任期一年的校

长。他是从牛津大学聘来的物理学专家格利斐斯（James Griffiths）博士。上任不久，他就召开一个院长会议，讨论一封来自校监的信。校监是马来西亚首相东姑亚都拉曼（Tunku Abdul Rahman）。他说菲律宾总统马哥斯（Ferdinand E. Marcos）将访问马来西亚，由于他访问菲律宾时曾接受一个大学荣誉博士学位，建议马大作回馈，授予马哥斯总统一个同样学位。格利菲斯校长说，虽然首相讲的是一个建议，其实是一个命令，他就用同一口吻，建议文学院院长担任授予马哥斯总统荣誉法学博士的致词人（Public Orator），这也是一个命令，马哥斯总统站着听我十五分钟的赞词，事后向我道谢。

在学术方面，除了 1965 年和 1967 年两次访问美国所发表论文和与中文系同仁合写的论文外，我还替美国的《科学家大典》（*Dictionary of Scientific Biography*）撰写五篇拙文。⁷ 1968 年，我在香港中文大学参与一个由黄道章博士主办的一个中国科技史研讨会。我在会上宣读一篇有关

⁷ 参阅 Ho Peng Yoke 1971. “Ch” in Chiu-shao, thirteenth-Century Chinese Mathematician”, *Dictionary of Scientific Biography*, American Council of Learned Societies, Baltimore, 3: 249-56, Ho Peng Yoke 1971, “Chu Shih-chieh, thirteenth-Century Chinese Mathematician”, *Dictionary of Scientific Biography*, *ibid.* 3: 265-71, Ho Peng Yoke 1973, “Li Chih, thirteenth-Century Chinese Mathematician”, *ibid.* 8: 313-20, Ho Peng Yoke 1973, “Liu Hui, thirteenth-Century Chinese Mathematician”, *ibid.* 8: 418-24, 及 Ho Peng Yoke, “Yang Hui, thirteenth-Century Chinese Mathematician”, *ibid.* 14: 538-546.

《本草》所载化学资料的论文。⁸

1968年，格理斐斯校长任期届满。马大理事会再来一次进行遴选新校长的作业，希望从国内获得适当人选。我接到理事会会长一封信，说我的名字在候选人的名单上，希望我提供一些遴选小组所需的资料。我立刻回信说，我感到很荣幸在单上有名，但愿在我还年轻的时期多些致力在学术研究方面，恳请在候选人名单上除名。同时我另写一封信向大学当局申请八个月的带薪研究休假，再度去剑桥与李约瑟合作撰写他的《中国科学与文明》。动身去英国前我还卸任我的文学院院长职。

七、国际交流

我在职务上建立多种的国际关系。上任后不久，我代表马大参与港大主办的一个校外课程组织研讨会。我参与港大柏立基学院（Robert Black College）奠基典礼，想不到二十年后我会出任该学院的院长。我会见钱宾四先生，蒙他招待在新亚书院进午餐，并由他引见几位新亚书院的学者。

在职务上，我常和外国使节有来往。我协助美国福特基金会（Ford Foundation），美马协会，亚细亚基金会（Asia

⁸ 参阅 Ho Peng Yoke 1958, "Alchemy of Stones and Minerals in Chinese Pharmacopoeias", *The Chung Chi Journal*, 7: 155-170.

Foundation），美孚汽油公司（Esso Company）等，遴选马来西亚的学生以资助他们往美国升学。法国的文化协会（Alliance Francaise）也同样得到我的协助。日本政府的文部省派遣和平部队（Peace Corp）年青日语女教师在马大执教。这时马大还未设立一个日文系，也未有语言中心。我让她们在中文系寄居，把中文系作为她们的临时单位。傅吾康是德国的名教授，他的父亲傅兰克（Otto Franke）教授曾任德国驻华大使也是一位著名汉学家，许多德国汉学家是他以前的门生。驻吉隆坡的德国大使和傅吾康很友好，过境的德国汉学家也到来拜访傅吾康。透过傅吾康，我跟德国的使节以及好几位过境的德国汉学家也建立了一些关系。六十年代中期，中国的驻马来西亚使节是由台北派来的张仲仁总领事。中文系同仁中，有几位和他相好；他的千金也在中文系念学士学位。南韩驻马来西亚大使的长男也在中文系念学士学位。以上的几个外交使馆，每逢他们的国庆日，都寄来请帖，约我夫妇俩人参与他们的招待会。我们尽量应约。我也收到来自一些其他驻吉隆坡外国使节的类似请帖，我的立场是，我并非外交官，这类的应酬应该适可而止。

1965年，我获得美国纽约卡内基公司旅费（Carnegie Corporation of New York Travel Grant）补助金访问耶鲁大学的科学与医学史系和东亚学术评议会（Council of East Asian Studies）。我和内子搭机经由香港和檀香山抵达三藩市，停留在加州大学伯克莱分校校园内的一个旅馆，首次看到学生示威运动。我们在大学访问陈世骧，他作东道带我夫

妇俩人到三藩市吃中餐，并请来赵元任教授夫妇作陪客。我本来打算邀请陈世骧到吉隆坡作为中文系的客座教授。谁知他回答不能抽空，反说欢迎我到他的单位访问当客座。

耶鲁大学安排我们住在研究生大楼（Hall of Graduate Studies）的一个单位，在洪绂教授的上层。洪绂是耶鲁大学地理系的客座教授，是洪煨莲教授的胞弟。我们常邀请他到我们的单位共进晚餐。有一次他带我们去波士顿见他的哥哥。洪煨莲留我们在家吃晚餐。他打电话约杨联升教授作陪客。可惜杨联升有事，当晚必得主持李济博士的演讲，不能赴约。我要等二十年后才有机会在香港郑德坤家和杨联升一见。我们在康桥见到席文夫妇，访问哈佛大学时由梁肇庭博士介绍会见费正清教授（John Fairbank）。访问哈佛燕京图书馆的时候也会见裘开明先生。耶鲁大学的斯特聆图书馆（Stirling Library）就在研究生大楼附近，中日文藏书很丰富。我每天不在图书馆就在科学与医学史系里的一个研究室。我在医学院解剖学系讲堂作一次公开演讲，讲题是中国的长生不老仙丹。我又和高卢斯坦（Bernard Goldstein）博士合写一篇有关公元1006年超新星的报告。⁹

我们在耶鲁见到李田意教授，邀请他担任马大中文系下一届的校外考试委员。十五年后我在香港和他多次见面，我

⁹ 参阅Goldstein, Bernard R. and Ho, P. Y. 1965, "The 1006 Supernova in Far Eastern Sources", *The Astronomical Journal*, 70. 9: 748-753.

跟港大同事赵令扬合编一部《宁王朱权及其庚辛玉册》（1983年出版）献呈给他。

我们去纽约访问哥伦比亚大学，原本希望拜见黄丽松的一位朋友蒋彝教授。蒋彝刚外出，由他的同仁夏志清教授招待我们在金竹餐室用午餐。夏志清是当代研究中国小说的权威，我预祝他今年得以获选为中央研究院院士，可以在台北和他再会面。绰号“哑行者”（The Silent Traveller）的蒋彝教授后来在70年代两次访问澳大利亚，我安排他在格里斐大学（Griffith University）作公开演讲。话转回头，我们访问纽约的时候，在剑桥认识的一位朋友帕逊斯（P.W. Parsons）邀请我们在纽约哈佛大学毕业同学俱乐部（Harvard Club of New York）共进午餐。

从美国返回吉隆坡途中，我们利用这个机会访问日本。这次访问东京和京都，是为着向中山茂查询一些古代日本天文资料，并拜访蒙内清教授和访问他的京都大学人文科学研究所。在京都蒙内清教授在京都饭店（Kyoto Hotel）设宴招待。我们由京都往神户，拜访神户大学经营学部的胜吕弘教授。他是海上火灾保险的权威。我们从大阪乘搭飞机路经香港返回吉隆坡。

飞机将降陆前，从吉隆坡郊外低空望见我们在八打灵花园（Petaling Garden）170号新盖的房子。监督盖房子姓李的建筑师自我介绍说，他是1945年代我在怡保教中学时的学生。我就把督工等一切事情拜托他。房子在我们启程往美国

时动工，回来的时候已经可以入住了。迁入新居不久，马大征聘中文系讲师，我前往香港和台湾，会见申请者。港大罗香林教授替我准备一个办公室作为会见申请者之用。驻吉隆坡总领事张仲仁先生替我订台北馆前街的中国饭店，并且安排教育部对我的招待。这次聘得敦煌学专家苏莹辉先生到马大中文系服务。可谓不虚此行。50年代初，我在新加坡服务的时期，已经认识王叔岷教授。这次访问台北获得他的热情招待。访问中央研究院时他介绍我认识钱思亮院长和韩国的陶渊明研究专家车柱环教授。他在台北的峨嵋餐馆宴客，由他介绍认识台静农、毛子水、张敬、屈万里、李孝定等诸位名教授。

自从我转任吉隆坡的首先两三年，我每年还要回新大一次讲科学史课。1966年，新加坡脱离马来西亚宣布独立。新大校长林溪茂博士说，希望我回到他的大学任中文系讲座教授。林溪茂校长是我多年朋友。我坦诚回答他说，也许我可以勉强胜任这个要职，可是要我来新大解决他的问题就等于把他的问题转移到马大。我建议不如由我提出三位中文造诣比我更高的学者，让他考虑。我提供的名单中，一位是在香港，一位在台北，另一位在南韩。经过一天的考虑，林校长说，台北这位学者学历很好，但可惜新大的退休年龄是五十五岁，他已经超龄，不能作考虑。他也恐怕新加坡的华人社会不容易接受一位韩国学者任本地的中文教授。他可以考虑的仅有香港这一位学者。于是我再向他建议邀请当时正在访问马大中文系的钱宾四先生和剑桥大学中文讲座教授崔瑞德

(Denis Twitchett) 两位学者作为校外咨询专家，以满足华人社会和西方汉学界的要求。林校长接受这个两存其美的建议。新大聘请中文系讲座教授的问题就这样得以解决了。我回吉隆坡参与一个国际淡米学术研讨会，宣读一篇有关印度科学史的论文。¹⁰

1967年，当我正在文学院院长办公室考虑应否向大学请假和旅费，以便去美国出席一个国际亚洲和北非洲学术会议的时候，校长室突然来电话说，美国驻吉隆坡大使馆来电话，探听文学院院长是否有意访问美国，假如有这个意思，大使馆当年度有剩馀经费可以动用。我乐得接受这个提议，于是在领导人和专家项目 (Leaders and Specialists Program) 下访问美国。我从三藩市转机往华盛顿，国务院派人接机。我向国务院报到。国务院已经安排我去参观史密逊研究所 (Smithsonian Institute)，并替我安排订住温莎旅馆 (Windsor Hotel) 和向国际亚洲和北非洲学术会议报名。我就在华盛顿代表的名义下参与在密西根大学 (Michigan University) 举行的这个国际会议。我在会场宣读报告时《亚洲历史学报》 (*Journal of Asian History*) 的主编也在旁听，会后向我索稿。¹¹ 我在会议上遇到许多汉学家和中国学者，也见到好几位旧友。新加坡驻联合国大使黄麟根博

¹⁰ 参阅 Ho Peng Yoke 1967, "Indian Science in East Asia", *Proceedings of the International Conference-Seminar of Tamil Studies, Kuala Lumpur, 17-23 April 1966*, 1:39-52.

¹¹ 参阅 Ho Peng Yoke 1969, "The Astronomical Bureau in Ming China", *Journal of Asian History*, 3.2: 135-57.

士也出席这个会议。散会后我去纽约，我的朋友帕逊斯安排我往在纽约哈佛大学毕业同学俱乐部。他带我去纽约市立图书馆，和该图书馆的一位研究员三人共编写一篇关于中国天文学史的报告。¹²

由于萧公权教授的荣休，华盛顿大学邀请我往西雅图讲授中国科学思想史和科学史课程。我跟李约瑟有约在先，只好婉绝这个去美国的好机会。1968年的上半年，我辞退文学院院长职，再度往剑桥协助李约瑟完成撰写《中国科学与文明》第五册〈炼丹术篇〉两分册的初稿。汉堡大学中文系和天文系联合邀请我去汉堡作一次演讲，并约我替该大学出版的《中国手册》（*China Handbuch*）提供两篇拙文。¹³这一年剑桥成立一个东亚科学史信托会。我在剑桥是李约瑟的客人，住在他凯思学院院长官邸（Master Lodge）的西厢。这是学生运动的年代，剑桥大学生抗议大学的某些传统作风。许多学院都受影响，唯独凯思学院得免殃及，由于李约瑟是知名的学生同情者，他以前常参与学生运动，学生们对他很客气。

1968年8月，我赴巴黎参与第十二届国际科学史会议。李约瑟夫妇和鲁桂珍也赴会，订下同一个旅馆。我在会议上

¹² 参阅 Ho, Paar and Parsons (1971), "The Chinese Guest Star of 1054 and the Crab Nebula", *Vistas in Astronomy* 13:1-13.

¹³ 参阅 Ho Peng Yoke (1974), "Kalender und Datierung", *China-Handbuch*, Hamburg, 602-606 和 Ho Peng Yoke (1974), "Astronomie", *ibid.* 63-64.

宣读一篇有关明代天文学的报告。¹⁴ 巴黎的会议结束后，我从巴黎往法国南部海岸的康城，然后搭火车进入意大利境去罗马再乘搭火车从罗马去米兰（Milan），等候专车迎接我去比拉几噢湖（Lake Bellagio）美国洛克菲拉基金会（Rockefella Foundation）所属的塞波伦尼别庄（Villa Serbollini）参与一个道教学术讨论会。散会后我回英国。回到剑桥不久，我便返回马大述职。

我从剑桥回到吉隆坡又被选为大学理事会委员。我再次接到西雅图华盛顿大学邀请信，但暂时无法再向马大请假。马大有很大的人事变动。大学已经聘任经济学院的翁姑阿兹（Ungku Aziz）教授为校长，历史系主任王赓武已经转任澳大利亚国立大学远东历史系讲座教授兼系主任，而化学系主任黄丽松讲座教授也快要去新加坡，出任南大校长。

黄丽松委托我承继他的一份义务差事，加入在筹备中的拉曼学院（Rahman College）工作小组。小组的主席是房屋部长丹斯里许启谟（Tan Sri Khaw Kai Boh）。他直接向财政部长敦陈修信（Tun Tan Siew Sin）全权负责筹备这个学院。拉曼学院的最终目的是成为一所大学，但当时的政局难以如愿。我很开心三十八年后，在 2003 年亲眼看见它终于如愿成为拉曼大学，并且有机会在那作过一次演讲。拉曼学院

¹⁴ 参阅 Ho Peng Yoke (1971), "Alchemy in Ming China", *Actes XIIth International Congress of History of Science* (Paris), 3A: 119-123.

成立后，学院当局邀请我出任校长 Principal。我表示不愿放弃马大的职位，经过丹斯里许启谟和马大校长的洽商，马大校长同意我兼职，但必须改职称为顾问 (Advisor) 或主管 (Director)，以示我的原职还是在马大。

我在六十年代一共访问美国四次。1969年，耶鲁大学邀请我去美国，作爱德华休姆讲座 (Edward Hume Lectureship) 演讲。刚巧伦敦有两位申请中文系空缺职位的候选人和一位申请马大图书馆空缺职位的候选人。我就取道伦敦会见这几位申请者，替马大省了一笔召见申请人来吉隆坡的旅费。爱德华休姆讲座的主持人是著名唐代历史专家瑞德 (Arthur Wright) 教授。瑞德夫人玛丽瑞德 (Mary Wright) 也是耶鲁大学的一位名教授。我抵达耶鲁大学第一天的晚上，她招待我看一部斯诺 (Edger Snow) 所拍摄的中国电影。第三天我作爱德华休姆演讲，讲题涉及《易经》与中国古代炼丹术的关系。¹⁵ 这次我仅能在美国逗留三四天，因为急于赶回吉隆坡，在5月10日的大选中投票。瑞德还请张光直教授送我一程到车站。张光直是当时享誉国际的中国考古学权威。后来我拜托他担任马大中文系同学朱丽娜 (Datin Professor Zuraina Majeed) 在耶鲁大学的博士论文导师。朱丽娜在檳城的马来西亚理科大学任讲座教授职时，曾以发掘北霹雳县玲珑 (Lenggong) 地区的“霹雳人”遗

¹⁵ Ho Peng Yoke 1972, "The System of the *Book of Changes* and Chinese Science", *Japanese Studies in the History of Science*, 11: 23-39.

骨，一举成名。

我经由东京和首尔回马来西亚。我到达东京就和中山茂联系，跟他一起去看东洋大学的八木江里教授。当时一个东亚科学史研讨会正在进行中。八木江里拉我进会场，要我用日语简单介绍我最近在耶鲁大学的演讲。后来，她还将我的英文原稿在日本的学报刊登。

赴美前，南韩马来西亚崔圭夏大使，以家长身份，托我替他为念着马来亚大学中文系的儿子探听留学英美的名大学手续，在我出发前他已经回南韩任外交部长职。后来他从外交部长升为首相，曾一度任韩国总统。我在首尔停留一天，就是为着向他报告考进英国的剑桥大学和伦敦大学以及美国的耶鲁大学的手续。

八、马来西亚进入紧急状态

五月十三日我在马大下班回家，陪同内子往附近的一个超级市场购物，归家途中无线电广播传来全国进入紧急状态的消息。政治对学术风气有很大的冲击力。六十年代末期，马来西亚人口过半是马来民族，华人占大约三分之一，其他由印度民族和较少数的土著民族以及欧亚混血民族等组成。执政党是由马来人的巫统（UMNO），华人的马华公会（MCA）和印度人的印度国大（NIC），而以巫统为领导的联合政党

(Alliance Party)。1969年5月10日，全国举行大选，虽然执政党获胜，但失去不少下议院席位。5月13日发生族群斗争动乱，受殃者多属华人，死者数以百计。政府立刻宣布全国进入紧急状态，由副首相敦拉萨（Tun Abdul Razak）兼任行动理事会（National Operation Council）主裁。紧急法令实行期间，暂停上议院和下议院一切活动。行动理事会成立一个由六十五成员组成的国家协商理事会（National Consultative Council），以代替处理上下两议院的某些任务，以国会上议院会议室为开会场所。六十五成员中，有十三人是代表专业团体，其中两人代表全国的高等教育学府。马大校长翁姑亚兹是其中一名，我也被任命充滥竽之数。我在协商理事会上数次发言，都是以各民族唇齿相依作为前提，每逢讨论如何促成某一比较经济落后族群的发展时，同时建议如何兼顾其他族群的利益。理事会也委任我为族群亲善小组的成员，旨在使各族群了解和尊重彼此的文化。1970年，东姑亚都拉曼卸任首相职，我在国会大厦参与他的送辞国宴。敦拉萨继任马来西亚首相。1971年，他宣布解除全国紧急状态。这段时期马华公会的会长，敦陈修信，任财政部长。这是仅次于副首相的最高官职。他派人征求我的意见，是否愿意就任一席内阁部长。假如我愿意，他可以向首相提出，首相就先委任我为上议院议员，然后任命我为部长，无须经历选举的途径。我婉辞回答说，我对政治是一个门外汉，仅愿在学术上有些成就，我就心满意足了。我中心想着，即使我答应做部长，这个部长职位也难保，不出一年半

载，很可能有人要我另觅高就。我向马大校长报告此事。他说这是明智之举。真想不到，四五年后我恐怕会发生的事情竟然会发生在这位马来西亚华人中在政界上最崇高的人物敦陈修信的身上。我对他充满同情心，从澳大利亚写信向他慰问。

九、去留的犹豫

从学术的角度，我总算没有虚渡这段社会不安定的日子。这是不幸中的大幸。1969年，我获取新大的科学博士（D.Sc.）学位。这是英国大学制度的高级博士学位，不是靠论文，而是靠哲学博士 Ph.D. 后期的著述，经过校外考试委员的审定，认为对学术有一定的贡献，才授予的。我的两位审订人是德国的天文学史权威哈多那教授和日本京都大学的藪内清教授。上文提及我再次接到美国华盛顿大学的邀请，由于不能短期内再向大学请假，唯一办法是向马大提出辞呈。我没有考虑这个选择。1968年，我的文学院院长接班人是地理系的韩沙（Hamzah Sendut）教授。1969年，他受委往槟城 Pinang 转任马来西亚理科大学（*Universiti Sains Malaysia*）校长职。这是一所新设立的大学，韩沙是创校的首任校长。他亲自到来我的马大办公室向我游说，希望我去他的新大学任物理讲座教授兼系主任职。我坦诚的回答他说，虽然在校务行政上我有信心，也许我还可以开一些物理

学的课，但在学术研究方面我将无法替他的大学在国际上增光。此外新大也探听我的口气，是否愿意回去担任一个全职的理学院院长职位。可是我无意放弃学术研究的生涯，而扮演一个大学行政官的角色。南大校长黄丽松也邀请我转校，到他的大学任历史系讲座教授兼系主任。我回答说吉隆坡还有他以前委托我替他办理的拉曼学院，事情未了，不克即时放下。其实当时我不忍离开马大中文系，认为有留在该学系扮演一个“保卫版图”角色的必要。各处对我的看重和热情，大概是由于我的人缘还算不错。朋友们都认为我身处不利的环境，所以伸出援手。哪知我在马大的地位是相当稳固，我已经是该大学中最资深的一个教授，而且获得政府和校方的信任。

十、马大文学院内的“版图之争”

上文已经提及英国大学系统的中文系，性质上与中国大学的中文系有所分别，英国系统的中文系往往与某些其他学系有“版图之争”的事件。例如在二十世纪的五十年代，剑桥大学的历史系皇室讲座教授（Regis Professor）与中文讲座教授两人的大论争，认为中国历史是归属历史范畴。当初这类的问题没有在马大出现，尤其是在王赓武主管历史系的时期，没有人会想到它。自从族群动乱后，马大一部分教职员对国家的政事和大学的校务发生浓厚的兴趣。有些讲师以

族群为出发点，参与校政和争夺政权，例如院长的职位成为一个争夺对象。中文系所面临的不仅是“版图之争”，而是“存亡之斗”。文学院中有些人企图把中文系的中国史割让给历史系，中文归属语言中心等等。我必得留下，尽力保卫这个中文系，以免蒙受解体的灾难。我跟马大校长的关系相当良好，而且我曾经把我以前被各处邀请的事情全部告诉他。这次我坦白向他表示，假如这类的事情是出自政府当局或是他本人，我不想再留在马大作螳螂挡车的斗争。校长不但否认这类事情和政府或他本人有关，而且说他需要我的帮助，共同应付某些问题人物。

中文系得以保存，但是有些影响全校政策的大局问题，就远远超出我的能力所在。例如，大学的国内和校内公文，会议，和授课语言都改用马来西亚的国语，即马来文。仅有中文系某些课程还可以保留使用华语讲授，英文系的某些课程也同样可以使用英语。校内的权力斗争，大大改变了校内的气氛。中文系本身虽然没有多大变化，可是少不免蒙受外界的影响。王叔岷教授此时已离开马大中文系，转往新加坡南大任教。

十一、无忘学术研究

当时在大学的会议中，常出现一些争权夺利，而与学术无关的论争，浪费不少宝贵时间。我对与学术或中文系无关

的问题掩耳不闻，而写我的文章。二十世纪六十年代后半期，国际科学界对脉冲星有浓厚的兴趣。有人认为古代天文记录也许载有些有关脉冲星的资料，对发现新脉冲星有所帮助。1970年，英国伦敦物理学会邀请我替该学会的通讯，撰写一篇关于中国古代天文记录的拙文。文稿的一部分是在马大校务常会开会中完成的。1970年，我被选为伦敦物理学会会士（Fellow of the Institute of Physics, London）。同年，剑桥大学出版社出版一部李约瑟（由王铃，鲁桂珍跟我三人的合作下）所撰写的《中国与西方的工匠》（*Clerks and Craftsmen in China and the West*）。

1971年，李约瑟夫妇和鲁桂珍在前往中国途中访问吉隆坡，下榻寒舍。事前我跟大学图书馆馆长，林必达（Beda Lim）合写一篇学术报告以纪念李约瑟这次莅临吉隆坡。¹⁶李约瑟在马大作一次公开演讲，由校长翁姑亚兹亲自向听众介绍，称他为知识分子的巨人（Intellectual Giant）。我也带他参观拉曼学院。我们招待李约瑟等三人在马来西亚旅馆的丰泽园进晚餐，并请了几位朋友做陪客，包括马来西亚的大法官素菲恩（Justice Suffian）夫妇，傅吾康夫妇等。我们也在美轮旅馆的一个中国餐馆庆祝李大斐的七十六岁生日，由一位凯斯学院旧同学姓蔡的医生作东道。

在当时社会荡漾不安的情况下，我也尽力鼓励同事们多

¹⁶ 参阅 Ho Peng Yoke and Beda Lim 1972, "Ts'ui Fang, a forgotten 11th-Century Chinese Alchemist" (with Beda Lim), *Japanese Studies in the History of Science*, 11:103-12.

做些学术研究，并且亲自参与他们的某些研究项目。¹⁷ 1971年，我接到澳大利亚国立大学的邀请信，作为该大学的1972年度亚洲学人（Asian Fellow）。1971年度的亚洲学人是台湾中央研究院历史语言研究所的李济所长。1972年，我利用马大的半年带薪出国研究假期，又从拉曼学院获得休假，前往坎培拉的澳大利亚国立大学。这次是由王赓武的远东历史系和柳存仁的中文系联合作东道。我在他们的两个单位都有一个研究室。我安排上午在远东历史系，而下午在中文系。

作为亚洲学人，我的主要任务是在远东历史系和中文系分别作一次公开演讲。此外澳大利亚国立大学鼓励我去访问澳大利亚和新西兰的其他大学和作演讲，旅费由澳大利亚国立大学支付。我利用这个机会往新西兰参与一个汉学研讨会，和在澳大利亚和新西兰的几个大学作演讲。这也是我在澳大利亚发表学术报告的开始。¹⁸

¹⁷ 例如 Ho Peng Yoke and Yu Wang-luen 1974, "Physical Immortality in the Early 19th-Century Novel *Ching-hua-yuan*" *Oriens Extremus*, Hamburg, 21: 33-51 和 Ho Peng Yoke, Goh Thean Chye and David Parker (1974), "Po Chu-i's Poems on Immortality", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 34:163-186 等。

¹⁸ 参阅 Ho Peng Yoke, Goh Thean Chye and Beda Lim 1972, *Lu Yu, the Poet-Alchemist*, Australian National University *Asian Studies Occasional Paper* No. 13 (Canberra), Ho Peng Yoke 1972, "Early Chinese Science", *Hemisphere*, 16: 10-14 和 Ho Peng Yoke 1973, "Magic Squares in East and West", *Papers on Far Eastern History*, 8: 115-141.

十二、最后的选择

这二十年来，为着工作忙碌，当时的社会也时有不安定，我总觉得自己还是年轻，从来没有对十年或二十年后的事情设想。澳大利亚国立大学的校园向我提供一个比较宁静的生活空间，让我细心替我的家庭着想。主要问题是儿女的教育。这一年我已经是四十六岁，离开马大的五十五岁退休年龄只有九年。我有五个儿女，老大是十六岁，最小的只有九岁。倘若五个子女都需要自费出国留学，资助一两个出外留学应该可以应付，假如三个以上同时念大学我就可能大伤脑筋了，况且老五在我退休的一年，刚刚达到进入大学的年龄。假如我还是留在吉隆坡任职，唯一的希望是有些儿女可以进入当地的大学攻读自己选读的学科。更希望其中有些可以获取奖学金。这也许是一件不容易实现的事情。刚巧澳大利亚正在筹备开设两所新大学，一所设在昆士兰州，一所在西澳大利亚州。设在昆士兰州的格理斐大学（Griffith University）登报征聘现代亚洲学院（School of Modern Asian Studies）的创校教授（Foundation Professor）和首任院长（First Chairman）。我离开澳大利亚前就向该大学提出申请这个职位。

1972年7月，我返任吉隆坡，不久就接到格理斐大学来信，约我到布里斯班面会。继后我收到聘书，受委为现代亚洲学院的首任创校教授兼任期五年的首任院长。这时马大中

文系的“版图之争”和“解体”的问题已告平息。当我在澳大利亚国立大学的时期，拉曼学院的负责人丹斯里许启谟在访问英国时突然逝世，拿督刘集汉被选为该学院工作小组的新主席。我回吉隆坡时才发觉拉曼学院正在物色一位全职的校长以取代我这个兼职者。这样我在拉曼学院的任务已经告一段落，对这个学院的责任感也可以放下了。于是我在 1972 年 12 月初，向马大校长提出辞呈。本来我务须给大学当局六个月的 notice 才可以离职。格理斐大学校长向马大校长提出要求，希望可以减少我的 notice 时期，以英联邦大学互相协助的精神，帮助他建立一所新大学。马大当局就把我的六个月 notice 时间改为三个月。

1973 年 4 月初，我依依不舍离开我在马来西亚的亲友们，远赴澳大利亚。虽然我有在南半球推广中国文化甚至在文化上把澳大利亚和亚洲拉近的抱负，但是我没法衡量我的愿望所能达到的程度，也许成绩会是微小不足道。我可以实实在在看到的是，这次的选择把我在大学服务年限延长十年直到我 65 岁的年龄，我的儿女教育问题得以迎刃而解。这个选择让我的儿女能够进入大学，而选择自己志愿念的学科，同时也节省了他们一两年的在学时间。由于当时小学至大学都无需交学费，这个安排更替我剩下一大笔的从小学至大学儿女教育开支，使我后来有经济条件，得以去英国当十二年义工，作为李约瑟的接班人，担任剑桥李约瑟研究所的所长。至于马大中文系，系里已经有几位能干的年青人可以接班，而且中国科技史也并非一项中文系的必修科目，我的离

任对同学们学习中文毫无影响。我又乐得看到洪天赐被委任为我的接班人，他办事我可以放心了。我离开马大后，继续跟他保持联络。2003年4月，我受他的邀请在成立不久的拉曼大学作演讲。我很高兴看到他是这所大学的首任中文教授。



对几部宋代数学著作的推测

李迪

中国内蒙古师范大学科学史与科技管理系

在中国数学史上有很多令人疑问的问题，有的长期争论不休，不得解决；有的并不是显性问题而是隐蔽着的。以下要谈的，这两种情况都有。本文将对宋代几部数学著作的一些未解决的问题做一些讨论，涉及《数术大略》、《走盘集》、《盘珠集》、《铃释》和《铃经》五部著作。

一、对《数术大略》前期流传情况的推测

《数术大略》这个书名早已不用，现在流行的是《数书九章》。《数术大略》是南宋秦九韶于“淳祐七年九月”（1247年10月）完成并作序的，原书九卷。秦九韶原在建康府以通直郎为通判，到淳祐四年（1244）冬，以丁母忧离官回家守孝，住在湖州。守孝三年，完成了《数术大略》这部

著作，此后他便处于不安定的状态中。约于 1260 年他彻底离开湖州的家，被派往广东梅县去做地方小官，不久死在那里。他这次到梅县不是正常的调动，去的心情并不好，据说是因他牵连到朝廷内的派系斗争失势，带有被贬的性质。但这次被贬不是驱逐，而是被安排到小地方去。估计他离家时不会带上大批书籍、手稿等，行前肯定要做一些处理。现在的问题是他离开湖州到梅县去工作，《数术大略》手稿落在谁手中？有二人值得特别注意：一是杨赞，一是陈振孙。

杨赞即杨守斋，在湖州做过地方官，判断过秦九韶的家庭官司，秦去梅县时他还去看望过。杨守斋本人是位博雅好古之士，善绘画。但是杨守斋似对秦九韶有不好看法。可是杨守斋对秦九韶的情况相当清楚，他把秦的情况讲给了陈圣观，陈圣观又转述给周密（1232—1303），还说了其他一些事情。因此，周密才能把秦九韶的情况记载下来。根据这种情况来看，杨守斋得到《数术大略》的可能性是不存在的。

陈振孙，字伯玉，号直斋，湖州安吉人，著名藏书家和目录学家。早年在地方上任过县令等职，后来到南宋政府为宝章阁待制。他家中个人藏书多达五万馀卷，都是他亲自收集的，有些还是抄写本。他在晚年整理成《直斋书录解题》。安吉是湖州的一个县，离湖州很近，估计大约只有一百多华里。秦九韶虽不是藏书家，但也收藏有他处不易找到的书籍，陈振孙自然要拜访他，从那里蒐找图书。在他的《直斋书录解题》中就有这样的记载：“《崇天历》一卷、

《纪元历》三卷、《立成》一卷，此二历近得之蜀人秦九韶道古。故存之。”更记有《数术大略》九卷，题“鲁郡秦九韶道古撰。前世算术，自《汉志》皆属历谱家，要之，数居六艺之一，故今解题列之杂艺类。惟《周髀算经》为盖天遗书，以为历象之冠。此书本名《数术》，而前二卷大衍、天时二类，于治历、测天为详，故亦置之于此。秦博学多能，尤邃历法。凡近世诸历，皆传于秦，所言得失，亦皆著其语云。”¹由此可见，陈振孙既见到了秦九韶的数学著作《数术大略》，又知道他所收藏的历法等著作，而且对秦了解甚多，恐非一次见面，很可能是多次，在学术上才能深谈，才能结成友谊。当秦九韶南下梅县时，把藏书及手稿交于陈振孙是最合适也是最理想的。不管怎么说，陈振孙是仔细阅读过《数术大略》一书的。特别是《数术大略》落到了藏书家陈振孙手中。

后来，陈振孙藏书的命运如何，宋元之战及元明之战是否殃及陈振孙的藏书，未见文献记载，笔者无从得知。明永乐元年（1403）始编《永乐大典》，至永乐五年完成，其中包括了《数术大略》，但已改名为《数学九章》，卷数也由九变成了十八。此前的约近 150 年间，肯定有人研究过《数术大略》。研究者应是懂得数学的（至少是粗通），估计不会是陈振孙，因为在其著作《直斋书录解题》中未流露出丝毫改变书名和卷数的想法。所以改变卷数与书名的人一定是

¹ [宋]陈振孙：《直斋书录解题》卷十二〈历象类〉，王云五主编《丛书集成初编》第 44 册，北京：商务印书馆，1935，页 355。

他以后的人。但是也不像是编《永乐大典》时所为，因为永乐十九年（1421）把《大典》的底稿运到了北京，后由杨士奇（1365—1444）等奉命将这批书“移贮于文渊阁”，并编目，其中有《数学九章》一书，注称“一部三册完全。”但未记卷数和版本。² 详细情况，请参见拙文。³

人们关心的是在陈振孙和《永乐大典》之间这段时间内，到底是谁研究过《数术大略》呢？最可能的是南方数学家，但南方的数学家，如杨辉、赵友钦、贾亨、陈尚德、安正斋、何平子等，都与《数术大略》无任何关系。如果要深入考虑，赵友钦（1271—1368）值得注意，他不仅在中国南方活动，而且知识面广，对数学有广泛研究，但在他的著作⁴中未见有《数术大略》的影子。笔者认为尚有深入研究的必要。

根据以上的讨论可以做出这样的结论：《数术大略》最初落到陈振孙处，以后有人改编过，明初流落到南京、编入《永乐大典》，后底本被调运到了北京，《文渊阁书目》有编录，以《数学九章》的名义流传下来。在《数术大略》的流传中，陈振孙起了关键的作用。

² [明]杨士奇：《文渊阁书目》卷十四〈算法〉，王云五主编：《丛书集成初编》第29册，页180。

³ 李迪：〈《数书九章》流传考〉，吴文俊主编：《秦九韶与〈数书九章〉》，北京：北京师范大学出版社，1987，页43—58。

⁴ [元]赵友钦：《革象新书》，《四库全书》本。

二、对《走盘集》和《盘珠集》的冥推

《走盘集》和《盘珠集》这两个书名见记于明程大位（1533—1606）的著作《算法统宗》中。程大位将它们列入了宋代数学著作中，并说“元丰、绍兴、淳熙以来刊刻者多，且以见闻者著之”。⁵ 这里提到的三个年号在公元1078—1189年间，前后相距111年，《走盘集》和《盘珠集》必在这期间。近几十年来，中外学者对这两书的性质进行过一些探讨，特别是根据书名认为都是珠算著作，至于它们的作者则无人论及。笔者则从另外的角度进行一些冥求。

首先检阅前人的看法。程大位著录之后，长达一个半世纪无人提起，到清代，梅穀成（1681—1763）在对程大位的《算法统宗》进行“增删”时见到了这两个书名，并由此认为：“算法至珠盘，简妙极矣，而珠盘之上退法尤为快捷。观〈书目〉，元丰绍兴间所刻有《盘珠集》、《走盘集》，昉于此时欤？持算之法，变而盘珠，亦如篆籀八分之变楷；封建井田之变郡县阡陌，皆变之极而不可复返者也。”⁶ 意即先有走盘，然后“变而珠盘”，才出现《盘珠集》。由此可知：梅穀成已把《盘珠集》等两书看做珠算著作。

⁵ [明]程大位：《算法统宗》卷十七。梅荣照、李兆华校释：《算法统宗校释》（原文据康熙五十五年（1716）本），合肥：安徽教育出版社，1990，页91。

⁶ [清]梅穀成：〈退法歌〉，《增删算法统宗》卷一。光绪戊戌江左书林石印本，页3A。

几十年之后，凌廷堪（1755—1809）则更明确地说：“……明程大位《算法统宗》则专言珠算者也。其书卷未载算法书目，有《盘珠集》、《走盘集》，云是元丰、绍兴、淳熙以来刻者，然则，今之珠算，盖始于宋。”⁷稍晚，许桂林于道光庚寅（1830）也说：“……元丰绍兴所刻算书，有《盘珠集》、《走盘集》，明系珠盘。”⁸同样认为是珠算盘。

自此以降，《走盘集》等二书是珠算著作的观点，已得到人们的默认。但是认真探讨者并不多，沉寂了一百多年无人提起。可是到最近几十年由于研究珠算史，特别是珠算的起源和发展问题，人们则自然重新提起此两书，而且无一例外的都认为是珠算著作。这在中国和日本都是如此。其中最主要的是日本已故数学史家大矢真一等作者。

大矢真一曾发表专文论证《走盘集》是珠算书，⁹他从宋末元初的和尚所著诗文中找到一些“走珠盘”或“盘走珠”等用词来旁证自己的结论，例如他引大鉴禅师（1274—1339）所写的一首诗：“一毛类上光明藏，百亿毛头走珠盘。七十二峰靴袋里，归来抖数与人看。”还有其他诗句也与此类似。

⁷ [清]凌廷堪：〈书程宾渠《算法统宗》后之跋三〉，《校礼堂文集》卷三十二。

⁸ [清]许桂林：〈珠盘考〉，《算牖》卷四。永瑞堂刊本，光绪丁亥（1887），页14 B。

⁹ 大矢真一：〈《走盘集》是珠算书〉，《珠算》1982（4），页19—20。

梅荣照在一篇文章中说：“在程大位《算法统宗》的‘古今算法书目’中记载有叫做《盘珠集》和《走盘集》是关系珠算的著作。其算盘当然比《数术记遗》的槽（沟）算盘进步。”¹⁰

华印椿把《盘珠集》和《走盘集》列入其著作的“中国珠算史年表”之宋代部分，¹¹显然是承认该两书为珠算书。

现在的问题是《走盘集》等二书作为珠算著作，是否可以定论了？笔者认为由于缺少直接证据，还为时尚早。下面提出一些不成熟的浅显看法，和大家商量。

经仔细而反复地考虑，《走盘集》等二书不是珠算书的可能更大。这个问题的关键，是“走盘”和“盘珠”是什么意思？南宋初荣棨评价《九章算术》的一段话有助于我们对该二书的理解。荣棨说：

“……是以国家尝设算科取士，选《九章》以为算经之首，盖犹儒者之六经，医家之《难》、《素》，兵家之《孙子》欤？后之学者，有倚其墙，瞻其步趋，或得一二者，以能自成一家之书，显名于世矣。比尝较其数，譬若大海汲水，人力有尽而海水无穷；又若盘之走圆，横斜万转，终其能出于盘哉？由是自古迄今，历数千余载，舟车所

¹⁰ 梅荣照著，王尚林译，铃木久男、户谷清一校：《中国珠算史的立场与珠算史的几问题语》，《珠算史研究》第13号，1986，页8—19。

¹¹ 华印椿：《中国珠算史稿》，北京：中国财政经济出版社，1987，页494。

及，凡善数学者，人人服膺而重之。”¹²

这里讲的是《九章算术》一书为“算经之首”，后来的学者，只能“倚其门墙，瞻其步趋”，如能从其中“得一二者”，就可“成一家之书，显名于世矣”。还用两种比喻，说明《九章算术》的范围，是人们无法超越的：其一是像“大海汲水”一样，“人力有尽而海水无穷”，其二是像一个“盘”，其中的物尽管可以“横斜万转”，但不论怎样走法，最终都不能走出盘外。这第二种比喻就是“走盘”，盘中是什么在走？荣棨没有明确指出，以理推之，球形小珠最合适，就是说应是盘内走珠。也只有“珠”才能“万转”。一直到清代，人们仍然认为在古代《九章算术》以后的算经，如《孙子算经》、《缉古算经》、《缀术》等的数学内容，“胥不能稍出《九章》之范围焉。”¹³和“走盘”之比喻符合。

前面所引大矢真一的文章中之“珠盘”等词，虽有比喻之意，但却与珠算无关，“七十二峰靴袋里，归来抖数与人看”是说大鉴禅师通过走路（实际应是乘船）记住了“七十二峰”¹⁴，就如装入靴袋里一样，回来时抖擞出来给人们看，就是讲述给大家听。这种说法就好比“走珠盘”，七十

¹² [宋] 荣棨：〈《九章算术》序〉，杨辉：〈详解九章算法〉卷前，郭书春主编《中国科技典籍通汇·数学篇》第1册，郑州：河南教育出版社，1993，页953。

¹³ [清] 孔继涵：〈《算经十书》序〉，载微波榭丛书本《算经十书》之首。

¹⁴ “七十二峰”可能是指中国长江沿岸巫峰一带的七十二峰。

二峰都在“袋”里，不出“靴袋”这个范围。因此“走珠盘”不是指算盘，也不是用算盘打比喻。

根据上述分析，如果把《走盘集》和《盘珠集》看做珠算著作便不如不看做更合适。也就是说，该二书是普通数学著作，而不是珠算说明之类的著作。

似乎还有一个旁证更能说明问题。南宋末数学家杨辉说过这样的话：“令(今)将诸术衍盘，取用标注图草，目之曰《乘除算宝》”。¹⁵ 特别值得注意的是，他利用了“衍盘”这个名词，意思是指将“诸术”演于盘内，而不能出盘。这种思想，杨辉在他处也有流露，例如他说：“为田亩算法者，盖万物之体，变段终归于田势，诸题用术，变折皆归于乘除。中山刘先生(益)作《议古根源》，序曰：入则诸门，出则直田，盖此义也”。¹⁶ 是否可以这样理解：刘益已有此种思想，而《走盘集》二书的作者受到启发将其推广于整体《九章算术》？这样，《走盘集》等二书就不是无本之木、无源之水了。还可以推想：杨辉看过荣棨的书(这是肯定的)，而采纳了书中的思想。

现在还有一个问题需要进一步考虑：就是《走盘集》等二书的作者是谁？对此无任何资料，目前还无肯定的答案。可是，应当允许合理的推测，首先被注意到的是荣棨本人。

¹⁵ [宋]杨辉：〈田亩比类乘除算宝序〉，郭书春主编《中国科技典籍通汇·数学篇》第1册，页1047。

¹⁶ [宋]杨辉：〈田亩比类乘除算宝序〉，郭书春主编《中国科技典籍通汇·数学篇》第1册，页1073。

荣棨既然有了“走盘”的思想，顺理成章地往下走一步就可以写一部专著《走盘集》。可以推想：《走盘集》是对数学进行全面而综合的理论研究，论证数学内容不论如何“横斜万转”，都不能出“盘”，即不能超出《九章算术》这本书的范围。估计此书的篇幅不会很大，主要是用来说明理论观点。

《盘珠集》应是《走盘集》的姊妹篇，其内容可能是在“走盘”观点指导下讲述盘中珠的具体走法，也就是具体的演算题目，进一步论证无论如何“珠”不可能出“盘”。所谓“珠”就是对各种题目的演算，不论是什么演算方法都包括在《九章算术》的范围之中，不能转出《九章》之“盘”，是盘中之珠。这是一种非常美妙的比喻。本书的作者也应是荣棨。

从荣棨对《九章算术》的认识与理解，以及他对数学的热爱与出版等情况来看，他完全有能力撰写《走盘集》和《盘珠集》二书。荣棨其人有较大数学水平，他所写《九章算术》的序可为代表。他在序中讲到“愚向获善本，不敢私藏，而今而后，圣人之法，暗而复明，仆而复起，不亦善乎？谨命工镂板，庶广其传，四方君子，得以览焉。”很显然，在这里他已把《九章算术》看做一个“盘”了。在此基础上写出《走盘集》等二书，是很容易的事情。正如他在序中明确说道：“又若盘之走圆，横斜万转，终其能出于盘哉？”这再清楚不过了。至于荣棨所说之“善本”是否果真

出版了，至今难于定论，姑不论。

重要的是该序的署名是“寓临安府汴阳学算荣荣”，年代是绍兴十八年（1148）八月。这“学算”是何义？除荣荣外，元代还有一例，即“惟阳学算赵城元镇”，¹⁷ 遍查有关文献，均不见对“学算”一词的解释，可能是指学习算学的人，而不是官衔或什么称号？对荣荣来说，他可能原来是北方人，大约生活在汴水附近某处，也有可能是北宋末的算学生，当北宋灭亡时他跑到了南方“寓居临安府”。估计他在绍兴十八年时为 40 岁左右。

荣荣在寓居临安时仍热心学习和研究数学，除了出版“善本”《九章算术》外，还要编写《走盘集》等二书。绍兴年号有 32 年（1131—1162），18 年之后还有 14 年，因此该二书成于绍兴之后半期，即使晚到淳熙（1174—1189）也是合理的。

还有，在荣荣的时代确实已有珠算，约在五代末期成书的《谢察微算经》就记载了算盘，¹⁸ 到荣荣时已有 200 年左右，按理说应当有珠算专著出现。其实，事情并不那样简单，中国历史上有很多发明创造，流传了千百年后才有记载，有的则一直没有，就数学来说就有这种例子，如筹算从出现到见诸记载，至少二千年以上，用“盘珠”一词做珠算

¹⁷ [元] 赵元镇：〈《算学启蒙》序〉，郭书春主编《中国科技典籍通汇·数学篇》第 1 册，页 1125。

¹⁸ 李迪，冯立升：〈《谢察微算经》试探〉，《数学史研究文集》第 3 集，呼和浩特：内蒙古大学出版社，九章出版社，1992，页 58—65。

著作的名称，出现在明代后期，徐心鲁于 1572 年有订正《盘珠算法》，已在荣棨之后 400 年了。因此，可以说不一定有了发明便会立即或很快就有相应专题著作完成。

我们把荣棨推测为《走盘集》等二书的作者，正好补上南宋绍兴年间未留下数学著作的缺憾。当然，笔者的看法仅是粗浅推测，很难被同行们所认同，如果由此引起人们的某种情趣，和我们共同探讨，把某些“死书目”打开一个“活”的缺口，本文就算达到目的了。

三、对《铃经》和《铃释》二书的初步认识

在程大位《算法统宗》卷末之“算经源流”部分中有《铃释》和《铃经》，排在最末，无疑都是程大位所“见闻者”，到底是“见”还是“闻”？记载中没有下文。从其排列次序来看应在南宋淳熙年（1174—1189）出版或完成。这两书中的《铃经》在他处还有记载，如《四元玉鉴》祖颐后序（1303）。他在讲到四元术起源时说到古人虽然有不少数学著作，“然天、地、人、物罔有云及一者”，“厥后平阳蒋周撰《益古》、博陆李文一撰《照胆》、鹿泉石信道撰《铃经》、平水刘如谐撰《如积释锁》、绛人元裕¹⁹细草，

¹⁹ “元裕”，清罗士琳（1774—1853）认为是元好问，其字裕之，于是改为“元裕之”。

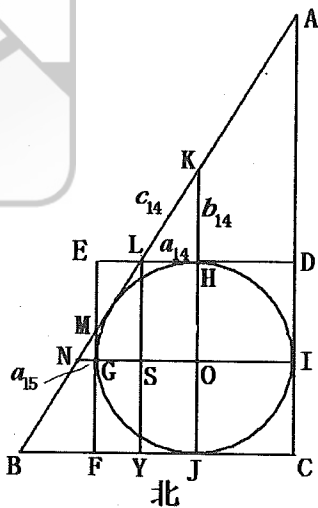
后人始知有天元也”。²⁰

这里明确提到：《钤经》的作者和籍贯是“鹿泉石信道”，但这“鹿泉”是何处呢？一般说是指县名，查之不见，可能是今河北获鹿，位于石家庄市西，这一带地方靠近山西，十二、三世纪数学发达，是天元术的发祥地。因此，祖颐将其列为天元术的前期工作是有道理的。

《钤经》是什么内容的数学著作呢？根据前述，只知道它大体上和天元术起源有关，但在李冶（1192—1279）《测圆海镜》（1248）中却有了实质性回答。该书卷七第 2 问“法曰”之后有一段细草，讲到了《钤经》。此问原题是：

“或问丙出南门，直行一百三十五步而立，甲出东门直行一十六步，见之。问：城径几何？”²¹

如右图所示：有一圆城，中心为 O ，上南下北，左东右西，东、西、南、北各正中开门为 G 、 I 、 H 、 J ，而圆城内切于一直角三角形 ABC 。丙出南门 H 直行



圆城图式

²⁰ [元] 祖颐：〈松庭先生《四元玉鉴》后序〉，郭书春主编《中国科技典籍通汇·数学篇》第 1 册，页 1206。

²¹ [元] 李冶：《测圆海镜》卷七，郭书春主编《中国科技典籍通汇·数学篇》第 1 册，页 814。

135步而立於K，甲出東門直行16步到N處正好望見K。求圓的直徑 $d = JH$ 是多少？

李冶“圓城圖式”原圖的大三角內有4條橫線，4條豎線，為方便起見，本文採用一套現成的符號，讀者可對照。據題設數字，在直角三角形KLH中，有 $a_{14} = LH$ ， $b_{14} = HK$ ， $c_{14} = KL$ 。在最小的直角三角形MNG中 $a_{15} = NG$ 。而 b_{14} 為丙向南直行步數， a_{15} 為甲向東直行步數。

李冶在“法曰”中給出一個相當於下式的開三乘方式：

$$(a_{15}b_{14}^2)b_{14}^3 = -2(a_{15}b_{14})b_{14}^3x + 0x^2 \\ + \{2[a_{15}(b_{15}^2)] - 4a_{15}^2b_{14}\}x^3 - a_{15}b_{14}x^4$$

這是一個現代的4次方程，而 x 是 c_{14} 與 a_{14} 之差。解出得 $x = 81$ 。李冶把 $x = c_{14} - a_{14} = 81$ 叫“上勾弦差”。

李冶的“法曰”只是敘述， x 僅是暗中包括，心中知道，當我們寫出式子時才明顯出來。

這個式子中李冶並未給出所求的直徑 d ，而是一個過渡數值。在“法曰”之後有“草曰”，用天元術求“上勾弦差” x ，得到一個分式開三乘方的開方式：

$$717445350000 \frac{1}{x^3} - 10628820000 \frac{1}{x^2} + 444960 - 2160x = 0$$

解之得“八十一步，即丙步上勾弦差也。”就在這時，李冶提到《鈐經》，其中用到了 x （勾弦差）。原始記載是：

“《铃经》载此法，以勾弦差率幂，减丙行差²²幂，复以丙行乘之为实，以差率幂为法，‘实’如法得径。”这里所说的“勾弦差”是指 $x=c_{14}-a_{14}=81$ ，于是有

$$d = \frac{b_{14}[b_{14}^2 - (c_{14} - b_{14})^2]}{(c_{14} - b_{14})^2} = \frac{b_{14}(b_{14}^2 - x^2)}{x^2}$$

x 是已知的，马上算出 $d=240$ （步），为所求。

李冶似乎对这解法有意见才提出来，他说：“此法中只是以勾外求圆半，合以大差，除倍积。”这里说《铃经》是在直角三角形ALD的勾LD之外切半圆上考虑的，所谓“大差”是ALD的三个边。他稍加变化，即求出 $d=240$ （步）。

笔者用这些式子，目的是要说明《铃经》的内容。李冶引用的问题，无疑来自《铃经》。这样，是不是可以说，《铃经》是以圆城图式为主要研究内容的著作。可以想到，《测圆海镜》中引用《铃经》也绝不是只有这一题，应该还有其它题，只是因为理解上一致，而未明提出罢了。

通过上述资料可大体知道《铃经》的某些内容。可是该书为什么取了个“铃”这样的名称？从未见到有人予以解释。从字面上看，《铃经》就是研究“铃”的“经书”，是以“铃”为中心构成的数学著作。在《铃经》之下还有一种叫《铃释》的数学书，也用“铃”字为书名，两书肯定有联

²² “差”为衍文，应删。

系。按《辞源》对“钤”字的解释，在古代有4种，即车辖、锁、星名以及一种兵书称《玉钤篇》等，都与数学无关。是否可以这样理解：就“钤”字本义来说，即是“车辖”，亦即管束的意思。用“钤”作数学书名应是指所研究的数学内容和它们的问题都集中在一起，像锁住一样。根据前面的解释，恰与“圆城图式”相合。《钤经》和《钤释》与第二节所讲之《走盘集》和《盘珠集》一样，也是姊妹篇。《钤经》讲具体数学内容，相当于《盘珠集》，而《钤释》则与《盘珠集》相当，李冶没有明提出《钤释》书名，实际上可能已经在《测圆海镜》中吸收了其内容。

至于《钤经》和《钤释》的作者是一人还是两人？本节开始时已明确提出《钤经》的作者是“鹿泉石信道”，他既然可写《钤经》，显然也可写《钤释》。这是一种大胆猜测，是否如此？应由大家探讨。

上面探讨了三种不同的情况，其中《走盘集》和《盘珠集》是最孤立的两个书名，我们在这里给出了推测性的看法。而《钤经》等二书还有些资料，它们可能是《测圆海镜》的基础。在这三个情况中，唯一存在的著作《数术大略》，它有一段时间是在藏书家陈振孙家里，但是后来怎么落在明人手中，书名和卷数是谁改的，尚需研究。我想这类问题还有相当多，笔者将陆续进行研究，希望引起人们的注意。

李白“三拟《文选》”说阐微

周勋初

中国南京大学中文系

唐代文学的繁荣，展示了中国古代文学史上的光辉一幕。考其致盛之由，则与魏晋南北朝文学的先导作用有关。唐代文士都是在学习魏晋南北朝文学的基础上求得发展的。作为先唐文学渊藪的《文选》，更是大家学习前代优秀作品的主要读物。学术界于此已经进行过很多论证，今仅就李白与《文选》的学术因缘作些阐述，希望能给读者提供一个具体的例证，藉以窥其全豹。

一、李白与汉魏六朝文学的摹拟之风

段成式《酉阳杂俎》前集卷十二〈语资〉曰：“（李）白前后三拟词选，不如意，悉焚之。唯留〈恨〉〈别赋〉。”今李白〈拟恨赋〉尚存，王琦注曰：“古〈恨赋〉，齐梁间江

淹所作，为古人志愿未遂抱恨而死者致慨。……，今〈别赋〉已亡，唯存〈恨赋〉矣。”

读者可能会产生疑问：李白天才盖世，目空千古。他的作品最富创新精神，难道这位天才少年真的曾把巨大精力放在摹拟上么？

祝穆《方輿胜览》卷五三记“磨针溪”曰：

在(眉州)象耳山下。世传李太白读书山中，未成，弃去。过是溪，逢老媪方磨铁杵，问之，曰“欲作针”。李白感其意，还卒業。媪自言武姓，今溪旁有武氏岩。

这是一种民间传说，意思是说李白之所以学业有成，有赖于他下过铁杵磨成针的功夫。这是很有教育意义的一种传说，其精神颇合乎实际。李白的赋作，以及乐府、古诗等众多作品，都曾广泛地向前人学习，留下很多摹拟的痕迹。

如与盛唐时期的其他诗人相比，李白的这一个人特点尤为突出。

李白同辈的诗人，如孟浩然、王昌龄、王维、高适等人，各有各的笔法，各有各的风格。他们当然也有一番学习前人的经历，但从他们的作品来看，留下明显的摹拟痕迹者不多。不象李白的集子中，就从开端的赋、乐府、古风三部分来看，就可以发现不少摹拟之作。

李白的这一特殊情况，当与李白成长的特殊环境有关。

李白为西凉李暠之后。陇西李氏本为世代相传的世家大族，李暠所建之国又处在异族包围圈中，因而他曾努力保护并致力于传承中原文化，从李白之父的教育方针来看，家族中一直保留着中原文化的传统。李白一直怀有晋代情结，关注五胡十六国的历史往事，这些地方无不反映出他家族中的这一特殊心态。而他三拟《文选》，正反映了他对汉魏六朝文学传统的重视。因为《文选》中所包容的，正是这一时期文学的精华。

李白在培植诗文的创作能力的过程中，用现在的话来说，他在苦练基本功时，首先在临摹前人作品上下了很大的功夫。这也是前人普遍遵行的法则，特别是在汉魏六朝阶段，这一做法尤其受到人们的重视。李白三拟《文选》，正是继承魏晋南北朝文学传统的具体体现。

大家知道，前人学书时，首先要有一段临帖的功夫；学画时，首先要有一段临摹画谱的功夫。魏晋南北朝时已然，学书时先学习前代书家的笔法，学画时首先学习前代画家的用笔、布局与粉彩。下面仅对魏晋南北朝人临摹前人诗作的风气作一番分析。

魏晋南北朝时，五言诗的写作取得了很大的成就，一些名家开始形成个人的独特风格，因而出现了陶彭泽体、谢灵运体、鲍明远体等名称，这些个性鲜明的诗人在摹拟上也下了很大的功夫。这种似乎矛盾的现象，正可说明继承和发展的辩证关系。因为后起诗人所仿效的那些前辈，他们所形成

的独特风格里面就有很多可取的成功经验；后人向之学习，可以较快地把握住一些行之有效的创作经验，从而掌握写作规律，避免暗中摸索而误入歧途。他们在学习阶段即可在短时期内取得较好的成绩。如果他是一位杰出的诗人，能在继承前人的基础上有所前进，结合个人的特点，随着时代的发展，获取重要的题材，那么就有可能取得成功。因此，魏晋南北朝时弥漫于文坛的摹拟之风，解决了五言诗的继承和发展问题。经过历史的冲刷，一些只会摹拟的平庸诗人遭到了淘汰，一些在继承前人的基础上又有新的发展的诗人取得了成功。历史表明，这些诗人往往也就是最有创新精神的人。

李白走的就是这样一条道路。他在未出蜀前，曾把很多精力放在摹拟上，出蜀之后，眼界大开，认识了很多奇能异材之士，感受到了时代的脉搏，增加了阅历，随之逐渐形成了个人的独特风格。加之他天分过人，文化背景有异，他的独创性也就得到了充分的发挥。

由此可见，摹拟与创新之间存在着对立统一的辩证关系。李白年轻时在摹拟前人上下了很大的功夫，但他只是作为学习的一种锻炼，并不以此自囿，为此他还发表过很多反对摹仿的意见，《古风》其三十五曰：“丑女来效颦，还家惊四邻；寿陵失本步，笑杀邯郸人。”可知那些东施效颦、邯郸学步者，只能留作他人笑柄，不可能取得什么成就。李白在摹拟与创新之间取得了协调发展，完美地解决了继承和发展的问題。

下面对李白的各体诗歌分别论述，一一阐发他在继承与发展的问题上所取得的成就。

二、李白与赋

江淹〈恨赋〉，今见《文选》卷十六，持与李白〈拟恨赋〉对照，不难发现二者极为相似。江〈赋〉以“试望平原，蔓草萦骨，拱木敛魂。人生到此，天道宁论。于是仆本恨人，心惊不已。直念古者，伏恨而死”开端，李白则以“晨登泰山，一望蒿里，松楸骨寒，草宿坟毁。浮生可嗟，大运同此。于是仆本壮夫，慷慨不歇，仰思前贤，饮恨而没”开端：不论从结构来看，还是从情调来看，完全一致。只是李白加入了他所喜欢的乐府中语，并用“大运”一词代替江淹所用的“天道”，道家色彩更为鲜明。

第二段中，江〈赋〉写秦帝魂断，李〈赋〉则写汉祖晏驾；第三段中，江〈赋〉写赵王幽囚，李〈赋〉则写霸王自刎；第四段中，江〈赋〉写李陵降北之心态，李〈赋〉则写荆轲奇谋不成之愤惋；第五段中，江〈赋〉写明妃远嫁，李〈赋〉则写陈后失宠；第六段中，江〈赋〉写敬通见诋，李〈赋〉则写屈原放逐；第七段中，江〈赋〉写嵇康下狱，李〈赋〉则写李斯受戮，第八、九段，不再陈述某一人物的恨事，而是畅叙富贵不再、繁华烟灭的惨痛。江〈赋〉末云：“自古皆有死，莫不饮恨而吞声。”李〈赋〉则云：“与天

道兮共尽，莫不委骨而同归。”二者的用笔与抒发的感慨，完全一致。

李白此赋模拟的痕迹十分明显，故历代注家无不明示其刻意模仿之脉络。萧士赅注曰：“江淹尝叹古人遭时否塞，志不伸而作〈恨赋〉。李白此作，终篇拟之云。”王琦注曰：“古〈恨赋〉，齐、梁间江淹所作，为古人志愿未遂抱恨而死者致慨。太白此篇，段落句法，盖全拟之，无少差异。”由此可见李白少时浸润于六朝文学之深。

李白还写了许多抒情小赋，如〈惜馀春赋〉、〈愁阳春赋〉、〈悲清秋赋〉等。从题目看，均为伤春悲秋之作；从句法看，则受楚辞的影响为大，造句亦相仿佛，中如“愁帝子于湘南”，乃承《九歌·湘夫人》而来；“若有人兮情相亲”，“若有一人兮湘水滨”，乃承《九歌·山鬼》而来；“归去来兮，人间不可以托此”，乃承《楚辞·招魂》而来，……这类出于《楚辞》的抒情小赋，六朝时期数量甚多。如拿李白这些小赋与《六朝文絜》等书中所收的六朝小赋相比照，当可发现风格上有很多一致之处。

〈悲清秋赋〉中有句云：“登九疑兮望清川，见三湘之潺湲。……余以鸟道计于故乡兮，不知去荆吴之几千。”核之时地，当是乾元二年流放归来赴零陵时作。其时故人刑部侍郎李晔、中书舍人贾至亦遭严谴，远贬巴陵，三人于楚地相聚，同游洞庭，曾留下唱酬的诗歌多篇。内有贾至〈洞庭送李十二赴零陵〉诗，说明李白后又曾赴零陵一游。他感时

伤怀，而有〈悲清秋赋〉之作。身临楚地，也就感到秋色凄清，从而有“荷花落兮江色秋，风嫋嫋兮夜悠悠”之句，有如《九歌·湘夫人》中的“嫋嫋兮秋风，洞庭波兮木叶下”中的情调，以骚体抒发哀思了。

〈愁阳春赋〉中有句云：“若乃陇水秦声，江猿巴吟，明妃玉塞，楚客枫林。试登高而望远，痛切骨而伤心。”宛如江淹〈恨赋〉、〈别赋〉中的一段。元祝尧《古赋辨体》卷七评〈惜馀春赋〉曰：“太白诸短赋，雕脂镂冰，只是江文通〈别赋〉等篇步骤。”又祝氏同卷评〈愁阳春赋〉曰：“赋也。上句先用连绵字以起下句之意，正是学《九辨》第一首语意。及至‘若乃’以下，则又只是梁陈体。”可知李白的抒情小赋，源于楚辞与齐梁赋家。说明他对前代各个阶段的代表文体，都曾下过一番模拟的功夫。

这类作品，绝大部分应当是他早期所作，大约也是在“三拟《文选》”的同一阶段产生的。因为其中只是运用了一些现成而常用的词汇和典故，抒发的是伤春悲秋永恒主题，其中没有什么特定时段或特定场景的描写，可以想到这类作品应当是在书斋中的产物。有的李白研究者据“想游女于岷北，愁帝子于湘南”等句推测〈惜馀春赋〉应为江南送人之际怀念安陆许氏而作，但汉皋解佩，帝之二女没于湘水之渚，乃是古代作品中习用之典，从何看出这里有实指的意思？上二句之下又有“披卫情于淇水，结楚梦于阳云”之句，是不是也可根据“卫”“楚”二地而推断此赋的写作地

点？

上述事实说明，《酉阳杂俎》上记载的李白三拟《文选》之说是可信的。由此可知李白受汉魏六朝文学的影响很深，他首先走临摹的路子，后来再发展出个人的风格。而他身为蜀人，学习赋作时，尤为重视对前辈名家大赋的模拟。

李白〈秋于敬亭送从姪嵩游庐山序〉曰：“余小时，大人令诵〈子虚赋〉，私心慕之。”可知他从年幼时起，即深受司马相如的影响。这也是很自然的。自从司马相如崛起于蜀地，后起的文士无不深受其影响。

蜀地向称四塞之国，交通不便，古时因条件所限，尤见闭塞。只是从文帝时文翁兴文教起，才有一批批的文士出现。其中司马相如是杰出的一员。他以辞赋受知于汉武帝，但努力保持个人的独立人格，以区别于俳优般的赋家，如枚皋之流，而他又有政治能力，奉使安抚西南夷，衣锦还乡，更招引了这一地区后继者的仰慕。因此，后代蜀地常有赋家出现。

扬雄继司马相如而起，以献赋得官，且享盛誉，这位乡先辈的业绩，也博得了李白的歆羡。〈东武吟〉中云：“因学扬子云，献赋甘泉宫。天书美片言，清芬播无穷。”〈答杜秀才五松山见赠〉诗曰：“昔献〈长扬赋〉，天开云雨欢。当时待诏承明里，皆道扬雄才可观。”可见他对扬雄赋作方面的成就也极关注。

扬、马均以写作逞辞大赋著称。论者以为二人的大赋沉

博宏丽，可以视为汉赋的典范。《文选》之中，就收入了司马相如、扬雄的不少赋篇。李白出蜀不久逗留扬州时作〈淮南卧病书怀寄蜀中赵征君蕤〉诗，内云：“朝忆相如台，夜梦子云宅。”说明他对扬、马甚为恋慕与向往。

《文选》之中，京都、郊祀、畋猎、宫殿等赋，列于全书的前端，表示这些大赋描写的对象极为重要。《文心雕龙·诠赋》篇曰：“夫京殿苑猎，述行序志，并体国经野，义尚光大。”李白现存的大赋有〈明堂赋〉、〈大猎赋〉和〈大鹏赋〉三篇，正是刘勰所称“义尚光大”的一些鸿篇巨制。

〈大猎赋序〉开头就说：“白以为赋者，古诗之流也。辞欲壮丽，义归博远。不然，何以光赞盛美，感天动神？”可知〈大猎赋〉等作品也是继承《文选》中的逞辞大赋而作。“大猎”之作继承的当然是司马相如〈子虚赋〉、扬雄〈长杨赋〉的传统，但李白随后却说：“而相如、子云竞夸辞赋，历代以为文雄，莫敢诋议，臣谓语其略，窃或徧其用心。〈子虚〉所言，楚国不过千里，梦泽居其大半，而齐徒吞若八九，三农及禽兽无息肩之地，非诸侯禁淫述职之义也。”这就显出李白的本来面目来了。

前已说到，李白受蜀中前贤司马相如、扬雄的影响很大，他意欲献赋朝廷，也是想汲取二人的成功经验。但他心志高傲，决不甘心居人之后。上述贬抑〈子虚赋〉的一些说词，或许只是为邀皇上的眷顾而作的翻案文章，但也是他真

实心态的暴露。他天性狂放，一直有超越扬、马二人创作成就的雄心与抱负。〈赠张相镐二首〉其二曰：“十五观奇书，作赋凌相如。”这层意思在〈大猎赋〉中实现了。

〈大猎赋〉中的笔法，和〈子虚赋〉中的写法一样，也是一层一层推进，后起者推倒前人，再后起者又一次推倒前人，口气越来越大，描写越来越夸张。〈大猎赋〉中说：“〈上林〉云：左苍梧，右西极。考其实地，周袤才经数百。〈长杨〉夸胡，设网为周陆，放麋鹿其中，以搏攫充乐。〈羽猎〉于灵台之囿，围经百里而开殿门。当时以为穷壮极丽，迨今观之，何齷齪之甚也。”随后他就大事铺张，把“皇唐”狩猎的声势尽情渲染了一番。然而不管李白作赋如何翻腾有致，基本格局未变，仍是一副汉赋的描写手段。祝尧《古赋辨体》卷七曰：“赋也，与〈子虚〉、〈上林〉、〈羽猎〉等赋，首尾布叙，用事遣辞，多相出入。”

李白的大赋虽然是模仿前人而作，但决不能是前人作品的复制，它必然会带有作者个人的特点，也必然会透露出时代的特点。李白的大赋，已是唐人体格，这在古代以汉赋赋体为正宗的评论者眼中，已是水平低了一层。祝尧在同一著作中评〈明堂赋〉曰：“赋也。实从司马、扬、班诸人之赋来。气豪辞艳，疑若过之，若论体格，则不及远甚。盖汉赋体未甚俳，而此篇与后篇〈大猎〉等赋则悦于时而俳甚矣。晦翁云：‘白有逸才，尤长于诗，而其赋乃不及魏晋。’斯言信矣。”

李白的〈明堂赋〉，倒象是继汉代而起的一篇宫殿赋。其描写的手法，也是前有什么，背靠什么，远则什么，近则什么，“其左右也”，则又有什么，……下面再用“其阒阒也”“其深沉奥密也”来铺陈；中多四方异物，明堂掌故。这些铺陈手段与汉赋颇多相近之处。

但祝尧称之为“俳”，朱熹称之为“不及魏晋”，也就是说李白的大赋之中掺杂进了很多齐梁人的手法。因为〈明堂赋〉〈大猎赋〉中存在着大量的骈句，因而文辞绵密，比之汉赋更见美艳；但因作者刻意安排，因而缺乏汉代大赋的浑朴之气。下面摘引李赋中的两段文字，以见一斑。

势拔五岳，形张四维。轧地轴以盘根，摩天倪而创规。楼台崛岉以奔附，城阙崑岑而蔽亏。珍树翠草，含华扬蕤。目瑶井之荧荧，拖玉绳之离离。撒华盖以僛滢，仰太微之参差。

总八校，搜四隅，驰专诸，走都卢。赳乔林，撇绝壁。抄獬狴，揽豸鬃。囚鼬鼯于峻崖，顿穀纒于穹石。养由发箭，奇肱飞车，巧聒更羸，妙兼萧且。坠鸱鸢于青云，落鸿雁于紫虚。捎鸢鹄，漂鸢鷁。殫地卢与神居，斩飞鹏于日域，摧大风于天墟。龙伯钓其灵鼈，任公获其巨鱼，穷造化之谲诡，何神怪之有餘。

《西京杂记》卷二曰：“司马相如为〈上林〉〈子虚〉赋，意思萧散，不复与外事相关，控引天地，错综古今，忽

然如睡，焕然而兴，几百日而后成。其友人盛览，字长通，牂牁名士，尝问以作赋。”相如曰：“合綦组以成文，列锦绣而为质，一经一纬，一宫一商，此赋之迹也。赋家之心，苞括宇宙，总揽人物，斯乃得之于内，不可得而传。”览乃作〈合组歌〉〈列锦赋〉而退，终身不复敢言作赋之心矣。”《西京杂记》旧称刘歆之作，根据近人考证，当为晋人葛洪所编。上引司马相如的赋论，并非本人原话，实为魏晋人的赋学观。¹所谓“合綦组以成文，列锦绣而为质，一经一纬，一宫一商”云云，在早期的汉赋中尚未呈现。西汉时期的宫殿苑猎赋，尽管气势恢宏，但在修辞上尚无刻意编排的痕迹，因而呈现的是浑朴气象。李白此赋，则是在魏晋时人赋论的基础上更加夸张，词彩上人工安排的成分更显，从而后人有“不及魏晋”的评论。

《西京杂记》上说赋家之心“苞括宇宙，总揽人物”，用来描写李白的创作心态，倒是很贴切的。李白所以有此大的气魄，当与其特殊的身世有关。从他童年时起，即曾身历大漠河山，又加上蜀地弥漫的原始信仰，自身宛如凌驾空中，俯视大地上的一切，才能写出气势不凡的逞辞大赋。

李白的这两篇大赋，作于何时，虽有研究者联系历史上唐代帝王兴建明堂与畋猎的记载，断其作年，但因缺乏内证，始终得不出一种大家都能接受的结论。按大赋的创作，

¹ 参看拙撰：〈《西京杂记》中的司马相如赋论质疑〉，载《周勋初文集》第3册《文史知新》，南京：江苏古籍出版社，2000。此文原名〈司马相如赋论质疑〉，发表于《文史哲》1990年第4期。

需要积累资料，精心组织，因此一篇大赋的完成，非有数年的时间不可。张衡作〈两京赋〉，左思作〈三都赋〉，都花了十年的时间。²李白写作这两篇赋，也不可能用时过短。假如他见到明堂的建筑之后再撰文，或是听到皇帝出猎的讯息之后再动笔，则煌煌二赋在他乡作客时于短期内完成，看来不太可能。尽管李白天分过人，下笔神速，但二赋用典之多，结构之密，即使敏慧过人者也得翻检书本，精心组织，不可能全凭记忆就能组织成文。赋史中还未见到创作宫殿、畋猎大赋而倚马可待的先例。须知张衡、左思等人也是才智过人的人物，这些历史上的先例应予重视。

如果考虑上述因素，那么似可判定，李白的〈明堂赋〉、〈大猎赋〉也是在蜀中时期的摹拟之作。二赋中都自称“臣白”，也只是追慕司马相如、扬雄献赋成功的先例，而有这一称呼的。李白写作与乡贤同类的赋作，准备机会到来时献给当今皇上，因而亦步亦趋，也以文学侍从之臣自居了。

〈明堂赋〉在结束正文时曰：

岂比夫秦、赵、吴、楚，争高竞奢。结阿房与丛台，建姑苏及章华。非享祀与严配，徒掩月而凌霄。

² 《后汉书·张衡传》曰：“时天下承平日久，自王侯以下，莫不踰侈。衡乃拟班固〈两都〉作二〈京赋〉，因以讽谏。精思傅会，十年乃成。”《晋书·左思传》曰：“〈造齐都赋〉，一年乃成。复欲赋三都，会妹芬入宫，移家京师，乃诣著作郎张载访岷邛之事。遂构思十年，门庭藩溷皆著纸笔，遇得一句，即便疏之。自以所见不博，求为秘书郎。”

由此观之，不足称也。况瑶台之巨丽，复安可以语哉！

这种结束语，与汉大赋的用语相似，这种地方也显出模拟的痕迹。

钱钟书论左思〈蜀都赋〉曰：“‘擢修干，竦长条，扇飞云，拂轻霄，羲和假道于峻岐，阳鸟迴翼于高标。’刘逵注：‘言山木之高也。’按李白〈蜀道难〉有‘六龙迴日之高标’，固取于此，而其〈明堂赋〉：‘掩日道，遏风路，阳鸟转影而翻飞，大鹏横霄而侧度’，亦正用左形容山木者增饰而挪移之于宫阙。”³ 可知李白在作赋的手法上曾广泛地向前人学习。

但李白的这些赋毕竟也有他个人的特点。其中一些写作手法与汉赋的发展方向不合。例如赋中形容建筑物的高度，采用极端夸张的手法，与实际情况距离颇远。赋史表明，随着人们学识的提高以及地理、建筑等自然科学的普及，一些过度的描写也就不再受人重视。大家希望用实证的态度去对待描写对象。左思〈三都赋序〉曰：“班固曰：‘赋者，古诗之流也。’先王采焉，以观土风。见‘绿竹猗猗’，则知卫地淇澳之产；见‘在其版屋’，则知秦野西戎之宅，故能居然而辨八方。然相如赋〈上林〉，而引卢桔夏熟；扬雄赋〈甘泉〉，而陈玉树青葱。班固赋〈西都〉，而叹以出比

³ 见钱钟书：《管锥编》第3册第124条《全晋文》卷七四，北京：中华书局，1979，页1153。

目；张衡赋〈西京〉，而述以游海若。假称珍怪，以为润色。若斯之类，匪啻于兹。考之果木，则生非其壤；校之神物，则出非其所。于辞则易为藻饰，于义则虚而无徵。且夫玉卮无当，虽宝非用；侈言无验，虽丽非经。而论者莫不诋诮其研精，作者大氏举为宪章，积习生常，有自来矣。”然而李白写作逞辞大赋时，以为司马相如等人夸张得还不够，因而更发挥了他天才的想象力与“大言”的本能，这就说明李白的大赋是对汉代大赋的发展，而与魏晋之后赋家的发展道路不同。按照现在的看法，他不走魏晋之后的写实道路⁴，仍将辞赋视作一种文学作品，而将辞赋的特点推向了极致。祝尧等人以汉赋为准而贬抑李白的大赋，属于不重发展的保守观点，故无足取。

三、李白与乐府诗

在唐代诗人中，李白写作的乐府诗最多。据宋郭茂倩《乐府诗集》所录，初盛唐诗人写作的乐府诗，除郊庙歌辞和燕射歌辞外，计有四百五十首左右，其中李白作有一百四十九首，约占总数的三分之一。又在李白的乐府诗中，汉魏六朝古题占到百分之八十以上，而在其余的百分之二十中，有十一首近代曲辞，为供奉后庭而作；其他十七首新乐府

⁴ 参看拙作：〈左思〈三都赋〉成功经验之研讨〉，载《周勋初文集》第3册《文史知新》。

辞，其格调也多近于古乐府，有的则与清商乐府中的小曲相近，由此可见李白与乐府的渊源之深。

权德輿〈左谏议大夫韦公（渠牟）诗集序〉曰：“初，君年十一，尝赋〈铜雀台〉绝句，左拾遗李白见而大骇，因授以古乐府之学，且以瓌琦轶拔为已任。”此事并见《新唐书·韦渠牟传》与《唐诗纪事》卷四八〈韦渠牟〉。权德輿还曾为韦渠牟作墓志，云韦氏卒于贞元十七年（801），寿五十三岁。由此上推，韦渠牟十一岁时当乾元二年（759），李白正由夜郎遇赦东下，路经江夏之时。按韦渠牟为韦景骏之孙，韦冰之子，而李白与韦冰为旧交。其时韦冰正在江夏逗留，李白乃作〈江夏赠韦南陵冰〉、〈寄韦南陵冰余江上乘兴访之遇寻颜尚书笑有此赠〉二诗赠之。前诗中云：“胡骄马惊沙尘起，胡雏饮马天津水。君为张掖近酒泉，我窜三巴九千里。”可知安史乱起之时，韦冰正在河西张掖任职，而当李白遇赦归来时，却于江夏遇到了他。韦冰还曾在南陵县任过县令，李白常在宣城一带活动，或许此时即已相识。这时看到老友之子甚为聪慧，欣喜之余，也就把自己在写作乐府时积累的创作经验相授了。

个人的经验固然可以从创作中积累而得，但要指点他人创作，则必须授以规律，而这往往通过摹拟而掌握。犹如古人学书学画一样，通过临帖临画而掌握其用笔，文学创作也一样，古人往往通过摹拟而掌握此中技巧。

如上所言，李白曾三拟《文选》，《文选》中的“诗”

体中收有“乐府”一类，内收古乐府与汉魏六朝乐府共四十首，李白屡次言及班婕妤、曹操、鲍照、谢朓等人的乐府，这当然与他热衷于学习《文选》有关，但与李白的乐府创作有关者，则决不仅限于《文选》中所录的这些作品。他的注意力，遍及汉魏六朝时的许多乐府名篇。

我们如将李白的一些乐府诗与相关的古乐府词作比较，可以明显地看出前者乃模仿后者而成，例如左延年〈秦女休行〉曰：

始出上西门，遥望秦氏庐。秦氏有好女，自名为女休。休年十四五，为宗行报讎。左执白杨刃，右据宛鲁矛。讎家便东南，仆僵秦女休。女休西上山，上山四五里。关吏呵问女休，女休前置辞：“平生为燕王妇，于今为诏狱囚。平生衣参差，当今无领襦。明知杀人当死，兄言怏怏，弟言无道忧。女休坚辞为宗报讎，死不疑。”杀人都市中，徼我都巷西。丞卿罗东向坐，女休凄凄曳桎前，两徒夹我，持刀刀五尺馀。刀未下，臃肿击鼓赦书下。

李白〈秦女休行〉则曰：

西门秦氏女，秀色如琼花。
手挥白杨刀，清昼杀讎家。
罗袖洒赤血，英声凌紫霞。
直上西山去，关吏相邀遮。

婿为燕国王，身被诏狱加。
犯刑若履虎，不畏落爪牙。
素颈未及断，摧眉伏泥沙。
金鸡忽放赦，大辟得宽赊。
何渐聂政姊，万古共惊嗟。

古今学者对此诗曾作过很多分析，认为李白之作更见精练，文彩也更为彰显。左延年其人，生平不详，大约总是一位民间的歌手，因此他所写作的文词，用笔古朴，犹如说故事者的直白。中云“平生为燕王妇，于今为诏狱囚”，通过强烈的反差增强故事的跌宕，尽管不太符合常理，却因故事性强，生动有趣，成了民间文学中的常用手法。李白在拟作中增加了“聂政姊”等个人喜爱的战国游侠故事，但也保留了“婿为燕国王，身被诏狱加”的生动情节。显然，李白这首诗乃模拟左氏之作。明胡震亨《李诗通》卷一评此诗曰：“白拟乐府，有不与本辞为异，正复难及者，此类是也。”

魏晋南北朝时的诗人大量写作乐府诗。如把李白的诗与前人的拟作相比较，可见李白之作每直承汉代古乐府而来。例如《乐府诗集》卷二八〈相和歌辞〉三中录古辞〈陌上桑〉一诗，郭氏题解曰：“一曰〈艳歌罗敷行〉。《古今乐录》曰：‘〈陌上桑〉歌瑟调。古辞〈艳歌罗敷行〉〈日出东南隅篇〉。’崔豹《古今注》曰：‘〈陌上桑〉者，出秦氏女子。秦氏，邯郸人，有女名罗敷，为邑人千乘王仁妻。王仁后为赵王家令。罗敷出采桑于陌上，赵王登台见而悦

之，因置酒欲夺焉。罗敷巧弹箏，乃作《陌上桑》之歌以自明，赵王乃止。’《乐府解题》曰：‘古辞言罗敷采桑，为使君所邀，盛夸其夫为侍中郎以拒之。’与前说不同。若陆机‘扶桑升朝晖’，但歌美人好合，与古词始同而未异。又有《采桑》，亦出于此。”按陆机拟作尚见《文选》卷二八《乐府》，题作《日出东南隅行》，又云“或曰《罗敷艳歌》。”《玉台新咏》卷三录此，即作《艳歌行》，可知陆之拟作即以“美人好合”为主题。不论从故事的本身或使用的文词来说，都以追求“艳”为目的。而他人之作，如魏武帝曹操则用以咏游仙，魏文帝曹丕则用以咏军旅，均与古乐府诗之主旨大异。李白拟作，则恪遵古乐府之主旨，而与曹操父子、陆机等人之乐府不同，词曰：

美女渭桥东，春还事蚕作。
五马如飞龙，青丝结金络。
不知谁家子，调笑来相谑。
妾本秦罗敷，玉颜艳名都。
绿条映素手，采桑向城隅。
使君且不顾，况复论秋胡。
寒蜚爱碧草，鸣凤栖青梧。
托心自有处，但怪傍人愚。
徒令白日暮，高驾空踟蹰。

如将众作加以比较，可知由于时代变迁的缘故，李白的拟作带有唐人的特点，古朴之风不存，然而故事情节的开

展，却是亦步亦趋。人物的出场，使君的挑逗，罗敷的婉拒，故事的结尾，二诗几乎完全一致。于此亦可征知李白之于乐府确是下过一番模拟的功夫。

总的看来，前人写作乐府诗时虽有规仿古辞的风气，但自汉末起，即已开始摆脱古辞题意而另铸新辞。李白不然，他在众多的乐府诗中，留下很多恪守规矩的拟作。还有一些乐府诗，如〈临江王节士歌〉〈于阗採花〉等，古词不存，李白拟作紧紧扣住题意，也当是模拟的作品。

由于李白乐府或其诗歌出于乐府古词的痕迹至为明显，每个时代都有人列出李诗的一些篇章字句，论述其从模拟到创新的变化过程。兹介绍几种有代表性的意见如下：

宋范晞文《对床夜语》卷三曰：

李太白〈北上行〉，即古之〈苦寒行〉也。〈苦寒行〉首句云“北上太行山，艰哉何巍巍”，因以名之也。太白词有云：“磴道盘且峻，巉岩凌穹苍。马足蹶侧石，车轮摧高冈。”又“杀气毒剑戟，岩风裂衣裳”，此正古词“羊肠坂诘屈，车轮为之摧。树木何萧瑟，北风声正悲”。太白又有“奔鲸夹黄河，凿齿屯洛阳。猛虎又掉尾，磨牙皓秋霜”，亦古词“熊黑对我蹲，虎豹夹路蹄”。又“汲水涧谷阻，采薪陇坂长。草木不可餐，饥饮零露浆”，是亦古词“行行日已远，人马同时饥。担囊行取薪，斧冰持作糜”，特词语小异耳。

明杨慎《升庵诗话》卷七“太白用古乐府”曰：

古乐府“暂出白门前，杨柳可藏乌。欢作沉水香，侬作博山炉。”李白用其意，衍为《杨叛儿》，歌曰：“君歌《杨叛儿》，妾劝新丰酒。何许最关情，乌啼白门柳，乌啼隐杨花，君醉留妾家。博山炉中沉香火，双烟一气凌紫霞。”古乐府：“朝见黄牛，暮见黄牛，三朝三暮，黄牛如故。”李白则云：“三朝见黄牛，三暮行太迟，三朝又三暮，不觉鬓成丝。”古乐府云：“春风复多情，吹我罗裳开。”李反其意云：“春风复无情，吹我梦魂散。”古人谓李诗出自乐府古选，信矣。其《杨叛儿》一篇，即“暂出白门前”之郑笺也。因其拈用，而古乐府之意益显，其妙益用。

胡震亨《唐音癸签》卷九《评汇》五：

太白于乐府最深，古题无一弗拟，或用其本意，或翻案另出新意，合而若离，离而实合，曲尽拟古之妙。尝谓读太白乐府者有三难：不先明古题辞义源委，不知夺换所自；不参按白身世遭遇之概，不知其因事傅题、借题抒情之本指；不读尽古人书，精熟《离骚》、《选》赋及历代诸家诗集，无繇得其所伐之材与巧铸灵运之作略。今人第谓太白天才，不知其留意乐府，自有如许功力在，非草草任笔性愚合者，不可不为拈出。

李白某篇或某句出自前人，例证太多，难以枚举。这里只想指出一点，即李白受鲍照的影响甚大，一些乐府模拟鲍作而又有所变化，如《白紵辞》三首，其一下萧士贇曰：“太白此词，全篇句意间架，并是拟鲍明远者。”其三下曰：“按此三篇句意字固皆与明远者相出入，岂此曲体制当如是邪？抑拟之而作也？会有知言者矣。”

他所写作的有些诗，虽然不象〈秦女休行〉等那样亦步亦趋，但从全篇的布局看，或是从局部的写作手法看，都可发现古乐府的痕迹，于此亦可知其浸润于古乐府之深。如〈鲁城北郭曲腰桑下送张子还嵩阳〉诗曰：

送别枯桑下，凋叶落半空。
我行惜道远，尔独知天风？
谁念张仲蔚？还依蒿与蓬。
何时一杯酒，更与李膺同。

此诗首句言及“枯桑”，第四句言及“天风”，明从乐府古辞〈饮马长城窟行〉中化出。《文选》卷二七《乐府·古辞·饮马长城窟行》中有云：“枯桑知天风，海水知天寒。”李白将此衍为四句，突现送别时之场景。“桑”下送客，不免触景生情，惟觉天“风”袭袭，“寒”气逼人，人在此时，犹如枯桑之随风而散，此景何堪？明刻伪署严沧浪、刘会孟评点《李杜全集》载明人批曰：“前四句只就古乐府演义。古乐府次句‘绵绵思远道。’”此意已隐含诗中，也是此诗之主旨。李善注曰：“枯桑无枝，尚知天风；

海水广大，尚知天寒。君子行役，岂不离风寒之患乎？”李白全诗发挥这种忧思，把古乐府的精神融合在当前情景中，更使此诗产生了千古同悲的混然境地。〈江上秋怀〉诗曰：“山蝉号枯桑，始复知天秋。”用意类同。

李白与元演的交情极为深厚，曾同游仙城山与太原等地。天宝之时，李白作〈忆旧游寄谯郡元参军〉长诗，历叙二人四会四别之情谊，末云：“呼儿长跪缄此辞，寄君千里遥相忆。”即用上述古乐府〈饮马长城窟行〉中之诗意。古辞末云：“呼儿烹鲤鱼，中有尺素书。长跪读素书，书上竟何如？上有加餐饭，下有长相忆。”李白即景生情而用此典，足见其对古乐府的娴熟。又李白〈秋浦寄内〉诗曰：“有客自梁苑，手携五色鱼。开鱼得锦字，归问我何如？”亦是模仿〈饮马长城窟行〉中的表现手法。实则汉代使用帛书，故以鱼形的木篋包紮，唐时用纸，无需再以木篋包裹，李白沿用古辞，只能说明其沉湎于古辞之深。

又李白〈赠汉阳辅录事二首〉其二曰：“汉口双鱼白锦鳞，令传尺素报情人。其中字数无多少，祇是相思秋复春。”仍是隐用〈饮马长城窟行〉中的诗意而少加变化。在李白说来，驱使乐府中语已达挥洒自如的境地。从“双鱼”此典使用频率之高，又可看到李白对于乐府的兴趣之浓厚。

上面以〈饮马长城窟行〉为例，说明古乐府对李白的影响。这类例证甚多，如〈书怀赠南陵常赞府〉诗中云“问我心中事，为君前致辞。”《效古》其一中云：“入门紫鸳鸯

鸯，金井双梧桐。”《江夏赠韦南陵冰》中云：“人闷还心闷，苦辛常苦辛”，均为古乐府中常见的笔法。李白学此有得，不但用在自己的创作中，而且总结其规律，用以指导他人创作乐府。凡此均可用来说明李白所取得的创作成就与他努力学习古乐府有关。

李白有《闻谢杨儿吟〈猛虎词〉因此有赠》一诗，而在《寻鲁城北范居士失道落苍耳中见范置酒摘苍耳作》中又有“自咏〈猛虎词〉”之句，杨齐贤注以为《猛虎词》即是乐府《猛虎行》，其说可信。由此也可看到他对乐府的喜好。

按李白的创作历程而言，他在未出蜀前，沉潜于汉魏六朝的典籍与文化之中，三拟《文选》，应是青少年时期的事。出蜀之后，人事鞅掌，飘泊不居，已无三拟《文选》的闲暇与心情。他的拟做乐府，应当也在青少年时期，但出蜀之后，仍然喜爱此道，并在创作中不断运用前此积累的心得。李白之诗特多句子错落的杂体，即与他对乐府的爱好有关。

我国文学向称诗骚传统，但乐府的出现，对后代文学的影响不容忽视。魏晋南北朝人的五言诗，即从乐府中发展而出。李白因家世的关系，受古乐府的影响至深。这不但可从文集中的乐府部分看出，而且这种影响贯彻一生。可以说，不了解李白与乐府的关系，也就无法了解李诗的成就。

四、李白的古风组诗

在五言诗的发展史上，《古诗十九首》发生的影响最大。汉末之时，社会动荡，谋生为难，文士飘流各处，家庭不得团聚，个人又看不到出路，因而多伤离惜别、哀叹年华虚度之作。历代王朝中人，每有相近的遭遇，因而都会产生类似的情绪，于是以“古诗”为典范进行拟作，不断产生拟古的诗篇。一些诗人，结合个人的特殊遭遇，还发展出了其他题材的组诗，如阮籍的《咏怀》、郭璞的《游仙》等。其后阮籍的《咏怀》诗又由别子而蔚为大宗，后人继起拟作，如庾信有《拟咏怀诗》二十七首。唐初陈子昂、张九龄继起，分别作有《感遇诗》三十八首与十二首，“感遇”的内涵也就是“咏怀”。此外，张氏还作有《秋怀》诗多首，也是同一类型之作。

支遁作《咏怀诗》五首、《述怀诗》二首，也就带有释徒的特点，内寓深沉之玄思，宗教气息浓厚。

李白的有些五言古诗，直承《古诗十九首》而来，抒写的是类似的情绪。〈书情寄从弟邠州长史昭〉曰：

自笑客行久，我行定几时？

绿杨已可折，攀取最长枝。

翩翩弄春色，延伫寄相思。

谁言贵此物？意愿重琼蕤。

按《古诗》十九首之九曰：

庭中有奇树，绿叶发华兹，
攀条折其荣，将以遗所思。
馨香盈怀袖，路远莫致之。
此物何足贡，但感别经时。

两相比较，可知李白此诗乃从《古诗》化出，格局与情调均相仿佛。

又《南阳送客》诗曰：

斗酒勿与薄，寸心贵不忘。
坐惜故人去，偏令游子伤。
离颜怨芳草，春思结垂杨。
挥手再三别，临歧空断肠。

清乾隆敕编《唐宋诗醇》卷六评曰：“从《古诗十九首》脱化而出，词意俱古。咏至五、六，可谓蕴藉风流矣。”

李白《古风》中的有些句子，更是直接规仿《古诗十九首》中的字句，如《古风》其十中有句云：“人生非寒松，年貌非长在”，即出《古诗》中的“人生非金石，岂能长寿考。”《古风》其四四中的“君子思已毕，贱妾将何为”，即出《古诗》中的“君亮执高节，贱妾亦何为。”其他类别的诗中类似情况尚多，不列举。

下面重点讨论李白的《古风》组诗中一些情况较复杂的

诗篇。

李白《古风》其二十五曰：

世道日交丧，浇风散淳源。
不采芳桂枝，反栖恶木根。
所以桃李树，吐花竟不言。
大运有兴没，群动争飞奔。
归来广成子，去入无穷门。

清王夫之《唐诗评选》卷二曰：“大似庾子山入关后诗。”清陈沆《诗比兴笺》卷三曰：“骨气高奇，颇近射洪、阮公。世人读《古风》诗者，但取游仙飘逸之词，衷怀不系耳。”

此诗内涵甚为丰富：有对时世衰乱的哀叹，有对风俗浮薄的愤慨，有欲超脱远引的怀抱……对于前人咏怀之作，似乎都有得其一端的地方，所以王、陈等人以为此诗风格近于阮籍、庾信的《咏怀》、陈子昂的《感遇》和郭璞的《游仙》。这种分析有其合理的地方，李白曾经广泛地向前人学习。由于境遇相近，因而在继承五言诗的抒情传统时，也就自然而然地出现了一些暗合前人之处。

由上可见，李白《古风》继承的是“咏怀”“感遇”的传统。他受魏晋南北朝时期的诗风影响很大，因此《古风》之中的很多作品直承阮籍《咏怀》而来。

李白《古风》其五十四曰：

倚剑登高台，悠悠送春日。
 苍榛蔽层丘，琼草隐深谷。
 凤皇鸣西海，欲集无珍木，
 鸞斯得匹居，蒿下盈万族。
 晋风日已颓，穷途方痛哭。

这首诗明为同情阮籍身世而发，实则借他人之酒杯，浇胸中之块垒，发抒相似的感受就是了。李白的这一“古风”，风格亦近于阮籍《咏怀》。

又李白《古风》其五十九开端曰：

惻惻泣路歧，哀哀悲素丝。
 路歧有南北，素丝易变移。
 万事固如此，人生无定期。

阮籍《咏怀》其二十开端曰：“杨朱泣歧路，墨子悲素丝。”李诗明从阮诗化出，于此亦可征知李白《古风》与阮籍《咏怀》的继承关系。

李白《古风》其二曰：

蟾蜍薄太清，蚀此瑶台月。
 圆光亏中天，金魄遂沦没。
 蜘蛛入紫微，大明夷朝晖，
 浮云隔两曜，万象昏阴霏。
 萧萧长门宫，昔是今已非。
 桂蠹花不实，天霜下严威，

沉叹终永夕，感我涕沾衣。

胡震亨《李诗通》卷六曰：“此诗旧注以为白咏玄宗宠武妃废王皇后事。‘桂蠹’一联实用废后诏‘皇后华而不实，不可承宗庙’语，其说是矣。然白之意自谓当世相如惟我，赋〈长门〉悟主，我事耳。”⁵明唐汝询《唐诗解》卷三亦曰：“按：玄宗皇后王氏为武妃所诋而被废，故太白作此诗。言蟾蜍蚀月，以比武妃之逼后。月光亏而魄没，见后已废而忧死也。蟾蜍借日之光以成形，今入紫微而日之朝晖反为所损，以比武妃蛊惑帝心至于荒乱也。苟日月具为阴邪所伤，而苍生无所仰照，则万象皆昏冥矣。因言后之被废，正如陈后之居长门，然陈后嫉妒而使皇嗣几绝，实有可废之条。今皇后抚下有恩，明皇特以武妃之故而谋废之，则非汉武比矣，所谓昔是而今非也。且帝以后无子而罪其‘华而不实’，然不观诸桂树乎？桂蠹则不能成实，宠分则不能有子，奈何遽以严霜之威加之哉！大抵国家之乱，起自房闼，我因念及此事，为之慨叹沾衣也。”

此诗注者异说甚多，而以上说为可信。胡氏特揭“桂蠹”一词与废后诏中用语相印证，具有说服力。阮籍《咏怀》诗中也常运用这种隐约而又具体的笔法来抒发感慨，如其十六内有“是时鹑火中，日月正相望”句暗指司马师废齐

⁵《旧唐书》卷五一《后妃列传上·玄宗废后王氏》：“开元十二年秋七月己卯，下制曰：‘皇后王氏，天命不祐，华而不实。造作狱讼，朋扇朝廷，见无将之心，有可讳之恶。焉得敬承宗庙，母仪天下，可废为庶人，别院安置。’”

王芳之时日即是。⁶李白又以司马相如自喻，则可推断此诗为居蜀时作。其时李白正沉浸在司马相如作赋而得亲近汉主的憧憬中，故在拟写《选》诗时也透露出了这一时代背景。

李白《古风》中还有一些典型的游仙诗，如其四十一曰：

朝弄紫沂海，夕披丹霞裳。

挥手折若木，拂此西日光。

云卧游八极，玉颜已千霜。

飘飘入无倪，稽首祈上皇。

呼我游太素，玉杯赐琼浆。

一餐历万岁，何用还故乡？

永随长风去，天外恣飘扬。

萧士赉注：“此是游仙篇。然以比兴观之，亦有深意。”此说符合实际。李白的这一类诗出于郭璞《游仙》，而郭氏的《游仙》也是从阮籍《咏怀》诗中发展出来的，诸诗均有迷离恍惚归趣难求的特点，然而都与当时政局密切相关。郭璞为方术之士，他大规模地写作游仙诗，形成了一种新的门类。李白亦崇道，且曾受道箬而正式成为道士，因此

⁶ 古代二十八宿中以井、鬼、柳、星、张、翼、轸七宿为朱雀七宿，其中柳、星、张三宿俗称鹑火。鹑火运行至南方星空正中，为农历九、十月之交。《左传》僖公五年载晋灭虢事，卜偃答晋侯问，云是“鹑火中”，伐虢成功。何焯以为阮诗用晋灭虢事喻汉末嘉平六年九、十之际司马师废魏帝曹芳而立高贵乡公曹髦事，见清何焯：《义门读书记》卷四六《文选·诗》（阮嗣宗《咏怀诗》），崔高维点校本，北京：中华书局，1987。

其游仙之作，可以发现中有直承郭诗而来的脉络。

钟嵘《诗品》把郭璞之诗列入中品，评曰：

《游仙》之作，词多慷慨，乖远玄宗，其云“奈何虎豹姿”，又云“戢翼栖榛梗”，乃是坎壤咏怀，非列仙之趣也。

李白的诗具有同样的特点。其十七曰：

西上莲花山，迢迢见明星；
素手把芙蓉，虚步蹑太清。
霓裳曳广带，飘拂升天行。
邀我登云台，高揖卫叔卿。
恍恍与之去，驾鸿凌紫冥。
俯视洛阳川，茫茫走胡兵。
流血涂野草，豺狼尽冠纓。

这诗也属游仙之作，与郭璞《游仙》近似，后者《游仙诗》之三有句云“赤松临上游，驾鸿乘紫烟。”白诗则曰：“邀我登云台，高揖卫叔卿。恍恍与之去，驾鸿凌紫冥。”李诗明从郭诗化出。只是郭诗体现出来的魏晋诗歌特点，仅为抒发某种情绪而难以实指；李白为盛唐时人，胸怀坦露，目睹安史乱军荼毒生灵之惨，诗人在全诗结束之时也就从云端走向了人间，直露地点明时事了。

以上列举阮籍《咏怀》、郭璞《游仙》与李白相关的一些作品，说明五言诗的发展，自《古诗十九首》起到李白为

止一些曲折的传承关系。其间经过几位杰出诗人的创造，在题材上有开拓，在风格上有变化，中间一些发展的踪迹，都反映在李白的《古风》组诗内。诗歌反映时代，因而各个时期的诗歌中还有其特定的时代风格。魏晋南北朝诗，不论是“咏怀”还是“游仙”，无不显得含蓄蕴藉。尽管阮籍、郭璞等人各有其个性，但在其个人特点上无不盖有时代的烙印。李白的这一组诗也有含蓄蕴藉的特点，这是他努力学习前代诗歌掌握了前代作家的成功经验，因而具有某些同类诗歌的共同特色。但李白所处的时代已与前时大不相同，又加上他天才卓犖，开拓性强，因而他的《古风》又带有个人的英豪之风，明显地表现出盛唐气象，这里正具体而生动地体现出继承与发展的关系。

李白三拟《文选》，对诗歌中各种门类都曾认真学习，除“咏怀”“感遇”类外，对“咏史”类的诗歌也很关注。他的《古风》中就有不少咏史之作。如其五十三曰：

战国何纷纷，兵戈乱浮云。
赵倚两虎斗，晋为六卿分。
奸臣欲窃位，树党自相群。
果然田成子，一旦弑齐君。

此诗当亦有所寓意。它与“游仙”的不同，只是使用的素材一为“史实”，一为“仙话”罢了。

按李白《古风》其八“庄周梦胡蝶”一首，并见殷璠《河岳英灵集》卷上，题作《咏怀》。殷璠一书成于天宝十

二载（753），其时李白健在，可知作者原来并不题作“古风”。韦毅《才调集》卷六录《古风》曰：“泣与亲友别，欲语再三咽。勗君青松心，努力保霜雪。世路多险艰，白日欺红颜。分手各千里，去去何时还。”八句自成一首，与宋蜀本、缪曰芑本同。又见《分类补注李太白诗》卷二，即其二十“昔我游齐都”一首，“泣与亲友别”八句前后尚有其他文字，说明五代之时李白的这一组诗尚多异本。又《分类补注李太白诗》卷二中《古风》其八“咸阳二三月，宫柳黄金枝。绿帟谁家子，卖珠轻薄儿”一首，其十六“宝剑双蛟龙，雪花照芙蓉。精光射天地，雷腾不可冲”一首，宋蜀本与缪曰芑本均编入第二十二卷，题作〈感寓〉。凡此均可说明《古风》这一组诗并非李白自编，宋本系统的李《集》尚保持诗题原名。

李白写了那么多继承《古诗十九首》咏怀传统的古诗，大部分的作品应当也在蜀中拟写。他在早年集中精力学习汉魏六朝文学，模拟《古诗》，应当也是主要内容之一。有的作品明为出蜀后作，这类诗歌语气比较激昂，涉世多时，情绪自然复杂，不象《古诗》那般清淳了。

五、小结

上述三节分别介绍了李白在赋、乐府与古诗领域中的成就，且用实例说明其与前人的继承和发展关系。他在其他文

体的写作中，也有摹拟前人的明显痕迹可寻，但情况类同，无需再作申述。应该说，李白是唐代文人中最富创造力的一员，他的情况如此，其他人的情况也就无需多说了。初盛唐时期的著名文士都是在学习魏晋南北朝文学的基础上求得发展的。杜甫告诫儿子宗武要“熟精《文选》理”，正好说明这些伟大诗人对于《文选》的评价之高，濡染之深。近人李详有《文选》证杜、《文选》证韩诸作，后人自不难续作《文选》证李之文。今不揣鄙陋，试以李白三拟《文选》为题，阐发此说，希望得到同好的指正。



作品、产品与商品—— 古代文学作品商品化的一点考察

王水照

中国复旦大学中文系

文学作品本是作家的精神产品，用以自娱或娱人，兼具交际功能，至多当作“敲门砖”获取声誉，初与经济利益无涉。到了形成“润笔”习俗，才与金钱发生瓜葛。史籍中所载的“鬻文自给”，乃指代人作文而取得报酬，实与“润笔”同类，并非把自己的诗文当作商品出售。如《旧唐书·李邕传》谓李邕“早擅才名，尤长碑颂”，因而“中朝衣冠及天下寺观，多赍持金帛往求其文”，“时议以为自古鬻文获财，未有如邕者”。¹ 这里缙绅之士和寺观之僧所求之文，应是“碑颂”之属，不是李邕自己原先创作的作品，也不是通过市场渠道而进行的商业交换行为。大概从中唐以后，文学作品逐步变成一种特殊商品，进入由买卖双方构成

¹ [后晋]刘昫等撰：《李邕传》，《旧唐书》第8册，卷一九〇中，北京：中华书局，1975，页5043。

的交易市场，使作品的传播和接受进入一个全新的阶段，影响了文学的传播方式，也影响了文学自身的发展，甚至折射出社会、经济某些具有重要转型特征的变化。

作为商品的文学作品，初期多以手抄本形式出现。五代词人李梦符就以自己词作求售，招摇过市，行为方式奇特。阮阅《诗话总龟》前集卷四六引《郡阁雅谈》，说李梦符在梁开平初年，于洪州（今江西南昌）“与布衣饮酒，狂吟放逸。尝以钓竿悬一鱼向市肆蹈〈渔父引〉卖其词，好事者争买，得钱便入酒家。其词有千馀首传于江表。”² 这位多产词人自作自卖，以换取饮酒钱，还伴随钓竿悬鱼、边歌边舞的动作，招徕买主。吴淑《江淮异人录》卷上说，李梦符的这种怪异作派，被洪州长官认为“狂妄惑众”，竟将他逮捕入狱。他在狱中还“献词十馀首，其略曰：‘插花饮酒无妨事，樵唱渔歌不碍时。’”³ 喝酒唱歌，碍你甚事，真是大实话。据说那位洪州长官便放了他。这个故事的真实性不得而知，阮阅将其列入“神仙门”，吴淑编进《异人录》，洪州长官也认为妨碍市容，有伤风化，其实只是一种原始的商业促销手段而已。在今天目迷五色的市场经济面前，算不得“怪异”，谈不上“放荡自恣”，倒是留下了一则鲜活的商业营销史料。

² [宋]阮阅：《诗话总龟》前集卷四十六，北京：中华书局，1987，页447。

³ [宋]吴淑：《江淮异人录》卷上，《宋元笔记小说大观》第1册，上海：上海古籍出版社，2001，页250。

李梦符自售词作当是采用写本形式，不便于较大批量的生产；在雕版印刷广泛使用以前，尚有刻石拓印的方法。

《湘山野录》关于欧阳修〈石曼卿墓表〉出售情况的记录，就是生动的例证。但这条材料颇多疑似之处，今特录全文，并作稍详细解读：

欧公撰石曼卿墓表，苏子美书，邵隰篆额。山东诗僧秘演力干，屡督欧俾速撰，文方成，演以庚二两置食于相蓝南食殿瓏讫，白欧公写名之日为具，召馆阁诸公观子美书。书毕，演大喜曰：“吾死足矣。”饮散，欧、苏嘱演曰：“镌讫，且未得打。”竟以词翰之妙，演不能却。欧公忽定力院见之，问寺僧曰：“何得？”僧曰：“半千买得。”欧怒，回诘演曰：“吾之文反与庸人半千鬻之，何无识之甚！”演滑稽特精，徐语公曰：“学士已多他三百八十三矣。”欧愈怒曰：“是何？”演曰：“公岂不记作省元时，庸人竞摹新赋，叫于通衢，复更名呼云‘两文来买欧阳省元赋’，今一碑五百，价已多矣。”欧因解颐。徐又语欧曰：“吾友曼卿不幸蚤世，故欲得君之文张其名，与日星相磨；而又穷民售之，颇济其乏，岂非利乎。”公但笑而无说。⁴

⁴ [宋]文莹：《湘山野录》卷下“欧公撰石曼卿墓表”条，北京：中华书局，1984，页59。

这里记叙欧氏撰写〈石曼卿墓表〉，由苏舜钦书写，释秘演操办上石事宜。但“以庚二两置食于相蓝南食殿礲讫”句，甚为费解。据江少虞《事实类苑》卷四二，此处作“以车二两置石于相蓝南食殿，礲讫”⁵，“庚”、“食”、“礲”应作“车”、“石”、“礲”，谓准备两车石料在寺院南食堂进行打磨，使之平整，以便由苏舜钦书写上石镌刻。“写名之日”，《事实类苑》作“写石之日”，是。最有兴味的是此则后半段文字：欧阳修本来严禁拓印此碑，然而有人竟用“半千买得”拓本，欧怒责释秘演，秘演戏答云：比起以前用“两文”钱就能买得您的“省元赋”来，“已多他三百八十三矣”。

这里存在一个问题：“半千”为五百文，“多他三百八十三文”，则“省元赋”每篇应卖一百一十七文，为什么只卖“两文”呢？《事实类苑》四库全书本中“两文”的“两”作“阙”，有的学者或疑“两”字为“误补”，“或其上下有脱句”。其实，此处并不误，这关涉到宋时钱币使用中的“省陌”、“省钱”之制。自唐末以来，因兵乱频仍，钱荒严重，朝廷诏令以八十五钱为百，后又减为八十、七十七不等。《续资治通鉴长编》卷十八太宗太平兴国二年（977）九月丁酉：“诏所在悉用七十七为百，每千钱必及四斤半以上。”⁶庆历时仍沿此制。如此，“半千”即五百文，

⁵ [宋]江少虞：《事实类苑》卷四十二，《文渊阁四库全书》第874册，台北：台湾商务印书馆，1986，页355。

⁶ [宋]李焘：《续资治通鉴长编》第3册，卷十八，北京：中华书局，1979，页412。

实钱为三百八十五文（以七七折计算），“省元赋”卖两文，〈石曼卿墓表〉之拓印本每件正好比“省元赋”多了三百八十三文。《湘山野录》等的记述相当真实可信。

欧阳修作〈石曼卿墓表〉在庆历元年（1041），其时此拓本每件要卖到三百八十五文的辣价钱，这固然因由苏舜钦手书、邵隰篆额，拓印存真，具有艺术收藏价值；而且也与拓本数量毕竟有限，物以稀为贵的因素有关。欧阳修考中省元在天圣八年（1031），他的试卷〈司空掌輿地之图赋〉⁷每份仅卖两文，价格高低悬殊，原因是“庸人竞摹新赋”，大批量制作，薄利多销。此“摹”字，作“摹印”讲，当是雕版印刷。周必大〈程元成给事〉云：“近用沈存中法，以胶泥铜版移换摹印，今日偶成《玉堂杂记》二十八事。”⁸可证“摹”、“摹印”即指雕版印刷，只是周必大改用胶泥活字印刷，技术更为先进了，印数也能增多了。

欧阳修的〈石曼卿墓表〉和〈省元赋〉写作时间相距不算很长，两文的字数亦相当，然而印本和拓本的价格相差竟达 192 倍。这充分证明印刷术的优越性：它不仅促进文学作品的流布，同时也为从事此项买卖的人，如此文中的“庸人”或“穷民”带来经济收入，反转来又刺激印本的发展。只是作者本人却分文未得，版税制度的提出，历史条件还未成熟。

⁷ [宋]王銍：《默记》卷中，北京：中华书局，1981，页 26。

⁸ [宋]周必大：〈程元成给事〉，《文忠集》卷一九八，《文渊阁四库全书》第 1149 册，页 260。

至于印本和写本的价格相差，史书上亦不乏记载。《续资治通鉴长编》卷一〇二，仁宗天圣二年（1024）十月辛巳条，引王子融之言，称：“日官亦乞模印历日。旧制，岁募书写费三百千，今模印，止三十千。”⁹就制作日历书而言，写本书的成本价格是印本书的10倍。

毫无疑问，雕版印刷蕴藏着巨大的商机，而印刷的对象，主要不是单页而是整部书籍，以适应宋代社会普遍高涨的读书风尚，适应广阔的图书市场。范成大《吴郡志》曾记录印行杜甫集而赢利的故事，当是出版史上商业运作的成功范例：

后嘉祐中，王琪以知制诰守郡，始大修设厅，规模宏壮。假省库钱数千缗。厅既成，漕司不肯破除。时方贵《杜集》，人间苦无全书，琪家藏本雠校素精，即俾公使库镂版印万本，每部为直千钱，士人争买之，富室或买十许部，既偿省库，羨馀以给公厨。¹⁰

这段引文，《吴郡文粹》卷二在蒋堂〈府治重修大厅记〉后作为补记引用过，仇兆鳌《杜诗详注》也曾援引，因为涉及到今日所见诸杜集的祖本，即由王洙原藏、王琪等编校刻印的“二王本”。王琪任姑苏郡守时，为修建官衙大

⁹ 《续资治通鉴长编》第8册，卷一〇二，页2368。

¹⁰ [宋]范成大：《吴郡志》卷六，《宋元方志丛刊》第1册，北京：中华书局，1990，页723-724。

厅，先向转运使司借款数千缗；大厅落成，转运使司不肯减免，王琪便设法印行《杜工部集》，一次便印一万部，每部售价一千文（即一缗），“时人争买之”，所得书款约为一万缗，既偿还了“数千缗”的借款，还有赢馀留作招待饮宴之费。

这个以印书谋利以抵充建筑费的事例，发生在嘉祐四年（1059），见王琪〈杜工部集后记〉，反映了当时出版业的发达：一次能印万部，这个初印数字在今天也是颇为惊人的。或以为有“夸张成分”，但无实据；且在收支计算上倒是吻合的，不印万部，是无法偿还“数千缗”的省库建筑借款和成本贷款，且又有赢馀的。“镂版印万本”即“镂版印万部”，这里的“本”与“部”是同义的。二是书价相对低廉。据王洙写于宝元二年（1039）的〈杜工部集记〉，这部杜集共有二十卷，收诗 1405 首，文 29 篇，卷帙有相当规模，定价一千文，不算昂贵（相当于前述〈石曼卿墓表〉的两份半拓印本）。当然，对宋时一般生活指数而言，这一书价还是偏高的。熙宁八年（1075），苏州米价每斗为五十文¹¹，如果从嘉祐四年到熙宁八年，苏州地区的物价没有太大变动的話，则每部杜集，相当于 20 斗米的价钱。

此二王本杜集，实为后世流传的各种杜集之所从出，具

¹¹《续资治通鉴长编》熙宁八年八月戊午条：“吕惠卿云：苏州，臣等皆有田在彼，一贯钱典得一亩，岁收米四五六斗。然常有拖欠。如两岁一收，上田得米三斗，斗五十钱，不过百五十钱。”第 19 册，卷二六七，页 6556-6557。

有重要的版本价值。明代大藏书家毛晋曾经寓目，惜原本已佚，但毛氏的宋槧补抄本今尚存于上海图书馆。张元济先生曾以九十一岁高龄亲自主持编印工作，将其列入《续古逸丛书》的第四十七种。了解其背后的这段出版曲折，读该书时更觉意味无穷。

另一部柳集之祖，即穆修刻印的本子，就没有如此圆满的商业运作了。穆修刻售柳集事，最早见于杨亿口述的《杨文公谈苑》，该书记穆修事云：

晚年得《柳宗元集》，募工镂板，印数百帙，携入京相国寺，设肆鬻之。有儒生数辈，至其肆，未评价直，先展揭披阅，修就手夺取，瞋目谓曰：“汝辈能读一篇，不失句读，吾当以一部赠汝。”其忤物如此。自是经年不售一部。¹²

此段文字又见于《东轩笔录》卷三，亦说“募工镂版，印数百帙，……自是经年不售一部”¹³。而《曲洧旧闻》卷四云：“（穆修）始得韩柳善本，大喜。……欲二家文集行于世，乃自镂板鬻于相国寺。”¹⁴则刻售者不止柳集，还包括韩集。苏舜钦〈哀穆先生文〉云：“后得柳子厚文，刻货

¹² [宋]杨亿口述，黄鉴笔录，宋庠整理：《杨文公谈苑》“穆修”条，上海：上海古籍出版社，1993，页164。

¹³ [宋]魏泰《东轩笔录》卷三，《宋元笔记小说大观》第3册，页2701。

¹⁴ [宋]朱弁：《曲洧旧闻》卷四，《宋元笔记小说大观》第3册，页2985。

之，值售者甚少，逾年积得百缗。”¹⁵ 所记情况小有出入。

宋时刻书，有官刻、家刻、坊刻及书院刻书等不同。一般而言，官刻较为精良，坊刻良莠不齐，但均有各自的销售渠道，书院亦有从学士子的固定购买群体，而个人自刻自售就有较大的不确定因素了。穆修是位学者，个性又较怪戾，销售不够理想，自可理解。《杨文公谈苑》等说是“经年不售一部”，不免有点夸张；苏舜钦说卖了一年，“积得百缗”之数。如果原来的印数如《杨文公谈苑》等所言之“数百帙”，那么每部价格也在一缗（一千文）上下，与上述王琪刻印的杜集相埒。看来穆修尽管运作乏术，还是做到保本有馀的。这说明宋时图书市场的广大、活跃，对书籍需求量的众多，当然也反映出宋代古文运动发展的迅猛势头。今《柳河东集》载沈晦〈四明新本河东先生集后序〉，谓：他在政和四年（1114）重编柳集，所据底本有四，其中一种“大字四十五卷，所传最远，初出穆修家，云是刘梦得本”，最为贵重。¹⁶ 穆修当年在汴京大相国寺出售不利的柳集，成为今日流传最广的柳集祖本之一。

宋以前雕版印刷术尚不大发达，且所印大都为日历、佛经、字书，至宋开始形成规模化产业，结束了以写本为主的流传阶段。文学作品的刻印和买卖是一种经由市场渠道的商

¹⁵ [宋]苏舜钦撰，沈文倬校点：〈哀穆先生文〉，《苏舜钦集》卷十五，上海：中华书局上海编辑所，1961，页234。

¹⁶ [唐]柳宗元撰：《柳河东集》附录，上海：中华书局上海编辑所，1961，页854。

业传播，极大地促进了诗文作品与读者之间的互动，扩大了传播的覆盖面和流通速度；文学作品之成为商品，融入宋代整个商品经济体系之中，其发展和初步成熟，应是宋代社会转型、经济转轨的一个标志。这是历史性的进步。

印本代替写本，也改变了士人们的阅读习惯和方式，面对印本的蓬勃盛况，引起当时人们的思考与忧虑。苏轼〈李氏山房藏书记〉云：

自秦、汉以来，作者益众，纸与字画日趋于简便，而书益多，士莫不有，然学者益以苟简，何哉？余犹及见老儒先生，自言其少时，欲求《史记》、《汉书》而不可得，幸而得之，皆手自书，日夜诵读，惟恐不及。近岁士人转相摹刻诸子百家之书，日传万纸，学者之于书，多且易致如此，其文词学术，当倍蓰于昔人，而后生科举之士，皆束书不观，游谈无根，此又何也？¹⁷

苏轼指出，秦汉以后，纸代替简帛，书籍益多而学风日益“苟简”；入宋以来，印本代替写本，书籍更为易得，士子们反而“束书不观，游谈无根”，改变了老辈们“皆手自书，日夜诵读，惟恐不及”的刻苦攻读之风。苏轼的思考与忧虑有其合理性。当前电子书籍日益取代平面纸质书籍，其负面作用也同样值得人们深思。

¹⁷ [宋]苏轼撰，孔凡礼点校：〈李氏山房藏书记〉，《苏轼文集》卷十一，北京：中华书局，1986，页359。

书香与铜臭，在古代文人的心目中，势同水火，不能相容。然而，经济社会自身的合乎规律的客观发展，使文学作品不可避免地走上商品化的道路，正如《桃花扇》中书商蔡益所之言：“何物充栋汗车牛，混了书香铜臭。”（第二十九出）这又成为文学研究的一个新课题。本文仅就个别事例作些考察，尚待全局性的探讨与研究。



王维日想观诗学

王润华

台湾元智大学中文系

一、唐代田园山水诗画的西方极乐净土图像

图一为《观无量寿经》中，未生怨故事的画面。其旨云王后不明王子何以弑父，请示释迦，释迦提出十六观方法说国王前生种种业报，此为其中的日想观，同时也是一幅极美极罕见的盛唐山水画，现在保存於莫高窟第172窟。¹



图一：十六观之日想观——莫高窟第172窟

¹ 图片收集于《敦煌石窟全集》之《阿弥陀经画卷》与《山水画卷》，香港：商务印书馆，2000。也可见网站www.dunhuangcaves.com/aboutus/index

佛教将天上和人间分为净土和秽土。净土即是西方极乐世界，为大众所追求。敦煌壁画中有大量宣扬净土世界的作品，多以《阿弥陀经》、《弥勒经》、《药师经》为脚本画成。描绘众生自秽土解脱后，往西方极乐世界的种种场面。唐代的敦煌石窟里的西方极乐图像，促使我再走进唐诗的敦煌石窟，发现不少唐诗也是“经变”或“变文”的新品种，也许可称为“变诗”。过去我们只注意到佛经变文中的小说话本、散文白话语录、曲艺的弹词与宝卷的存在²，但是唐代的诗人在画家把西方极乐图像绘上敦煌石窟的壁上的同时，他们也用文字把它写成诗。如以下两首：

王维〈过卢四员外宅看饭僧共题七韵〉³（页 212）

三贤异七贤，青眼慕青莲。
乞饭从香积，裁衣学水田。
上人飞锡杖，檀越施金钱。
跌作檐前日，焚香竹下烟。
寒空法云地，秋色净居天。
身逐因缘法，心过次第禅。
不须愁日暮，自有一灯然。

² 关于变文，参考刘大杰《中国文学发展史》，台北：华正书局，2001，页 435-451；章培恒、骆玉明主编《中国文学史》中册，上海：复旦大学出版社，1996，页 228-232。

³ 王维诗引自赵殿成笺注《王右丞集笺注》，香港：中华书局，1972。

孟浩然 〈大禹寺义公禅〉⁴ (页 158)

义公习禅寂，结宇依空林。

户外一峰秀，阶前众壑深。

夕阳连雨卒，空翠落庭阴。

看取莲花净，方知不染心。

净土的图像特征乃是：夕阳照在有莲花、清浄的西方土地上。这里往往是寺院或出家人隐居地。

二、唐代的日观想诗学

净土修行法门主要以观想和持诵佛号为主。观想（集中心念於一对象）者，由忆念弥陀之清浄身与净土，得以往生西方。总其观想共有十六种，详述於《观无量寿经》。十六观，即十六种观法，又作十六想观、十六妙观、十六正观、十六观门。念佛行者由忆念弥陀之身与净土，得以往生西方。十六观为：日想观、水想观、地想观、宝树观、宝池观、宝楼观、华座观、像观、真身观、观音观、势至观、普观、杂想观、上辈观、中辈观、下辈观为往生要法。⁵ 对唐代

⁴ 孟浩然诗引自《孟浩然集校注》，北京：人民文学出版社，1989。

⁵ 关于日想观的解释，参考不着，〈宗土法门〉，www.macaubuddhism.org；高观如居士〈观无量寿佛经简介〉，http://www.mybuddhist.com/BuddDatabase/iBook/Sutra/BookJ/J_048.txt，《观无量寿佛经》见藏经阁www.wonderwis.com/kain

诗人而言，十六观启发其写诗的思维模式，例如前面的日想与水想两观，就是许多山水诗的想像的源头活水。其观想状态与作诗的关系互为表里，如：

一、日想观：正坐西向，谛观於日欲没之处，见日状如悬鼓，红圆光辉，开目闭目，皆令明了。

二、水想观：由水作观，见水澄清，作琉璃观，作琉璃地上有光明台，楼阁千万观。

唐代很多山水诗画、艺术作品便是在观想落日或水流时所得到的灵感。王维的〈辋川闲居赠裴秀才迪〉就是一首当其面对渡头落日、其观想落日的作品：

寒山转苍翠，秋水日潺湲。

倚仗柴门外，临风听暮蝉，

渡头余落日，虚里上孤烟。

复值接舆醉，狂歌五柳前。（页 122）

〈使至塞上〉的“大漠孤烟直，长河落日圆”（页 156），〈送邢桂州〉的“日落江湖白，潮来天地青”（页 147），都是令人联想起以日想观建构的诗句。王维的〈渡河到清河作〉（页 68），很显然是水想观诗学启发的诗，他的想像是由水到世外的楼台，“由水作观，见水澄清，作琉璃观，作琉璃地上有光明台，楼阁千万观”：

泛舟大河里，积水穷天涯。

天波忽开拆，君邑千万家。

行复见城市，宛然有桑麻。

回瞻旧乡国，淼漫连云霞。

王维由水看见云霞间的城市与千万人家。而寒山这首无题诗显然是静坐面水而思考，由水想观产生的神思：⁶

今日岩前坐，坐久烟云散。

一道清溪冷，千寻碧嶂头。

白云朝云静，明月夜光浮。

身上无尘垢，心中那更忧。

日本学者小川环树早在 1962 年在一篇短文〈落日的观照：王维诗的佛教成分〉里就简要的提出，王维的诗经常描写夕阳、返景、斜日、落晖，这是跟《观无量寿经》中的“日想观”的信仰所带来的思考有关，王维的自然观决不是偶然产生的。⁷ 我读了《观无量寿经》中的十六观⁸，更相信王维的整个山水田园诗，是从十六观的净土宗的宗教信仰看出去的净土田园风景。净土宗影响唐代甚深，其十六观对唐代诗人及诗歌的想像，有极大的影响。

本文以王维诗为核心，研究：（一）日想观下王维诗中的佛教西方净土的投影：夕阳中的宁静的田园乐土；（二）王维送别/归隐诗中，西方极乐净土的想像；（三）中国化/田园化/桃源化的西方极乐净土。对于诗人而言，日想观下的

⁶ 寒山诗引自《全唐诗》卷八〇六，北京：中华书局，1960，页 9098。

⁷ 小川环树《论中国诗》，香港：中文大学出版社，1986，页 125-127。

⁸ 高观如居士〈观无量寿佛经简介〉，经文见《观无量寿佛经》，www.wonderwis.com/kain

夕阳意义不断在流变中，到了晚唐，从观望中已再也想像不出西方极乐净土之存在，他们所看见的夕阳，已演变为象征社会黑暗、国家灭亡的代表，再也不是极乐世界的净土。⁹ 可能因为战争都来自西方。

三、净土宗与十六观想

净土宗是中国佛教八大宗派之一，从佛教发展史上来说，具有宗教精神，又能表现宗教情怀和理想者，惟有净土宗。它是中国历来最普遍和最多人信仰之佛教派系，所谓：“家家观世音；户户阿弥陀”。其影响之深，可见一斑。

净土教义之东传，始自后汉灵帝光和二年（179），因此净土的信仰，在唐代开始倍受推崇。净土宗在中国佛教流传中不但发展极早，也是极为普遍的一宗。在大乘佛教中，有无数的佛和净土，每一佛教净土中，都有一佛为其教主，并以此土为教化之世界。对信仰净土者而言，这些极乐世界为实有之地，广义而论，各净土代表不同觉悟的境界，不同方位（东方、西方等）



图二：慧远大师於四〇二年，在庐山东林寺般若精舍创立白莲社，发扬净土宗。

⁹ 我在《解读唐诗的密码》对此问题有研究。2003 台北大学中国文哲之当代诠释国际会议，页 18。

世界，表法更有不同的意义。¹⁰

在无数的净土中，又以阿弥陀佛教化之西方极乐世界最为重要。净土修行法门主要以观想和持诵佛号为主。观想（集中心念於一对象）者，由忆念弥陀之清净身与净土，得以往生西方，总其观行共有十六种，详述於《观无量寿经》。

净土宗有三部重要经典¹¹，其一为《观无量寿经》。刘宋元嘉元年（424）开始翻译，直到西元四四二年完成。良耶舍译。又称观无量寿佛经、无量寿佛观经、无量寿观经、十六观经。略称观经。收於《大正藏》第十二册。净土正依三部经之一。内容叙述佛陀时代，由王舍城王宫为背景，世尊特为皇后韦提希夫人开示净土的往生法门。当时太子阿阇世受其恶友提婆达多的煽动，发生政变，夺取王位。频婆娑罗王被幽禁在七重牢狱中，不与饮食，任何人不准探望，只许夫人可以接近。夫人忧伤不已，唯有每天洗净自己身体，将一些酥蜜、谷粉等类涂在身上，或在装饰品中藏些葡萄汁之类，令国王充饥。阿阇世太子本以为父王不久将会饿死，岂知母后破坏自己弑父夺位之计呢？故当他闻悉后，拟弑害母后，宫中家臣月光和侍医耆婆的进谏，终以幽禁作罢。韦提希夫人悲叹万分，感业障深重，立即向佛陀的所在地，耆闍崛山遥拜，请佛慈悲救拔。佛陀有感，随带阿难和目犍莲现神通力到宫内牢中，为夫人开示现西方极乐净土，并说修三

¹⁰ 中国佛教宗派网站，见〈净土宗〉<http://manjushri.acumaestro.com/>

¹¹ 1. 《无量寿经》，2. 《小本阿弥陀经》，3. 《观无量寿经》。

福、十六观法和九品往生之法。

十六观，即十六种观法，又作十六想观、十六妙观、十六正观、十六观门。念佛行者由忆念弥陀之身与净土，得以往生西方，总其观行有十六种。下为各家释义：¹²

(一) 1. 日想观，又作日观、日想。正坐西向，谛观於日，令心坚住，专想不移。见日欲没，状如悬鼓，既见日已，开目闭目皆令明了；2. 日想观：正坐西向，谛观於日欲没之处，见日状如悬鼓，红圆光辉，开目闭目，皆令明了。

(二) 1. 水想观，又作水观、水想。初见西方一切皆是大水，再起冰想，见冰映彻，作琉璃想；2. 水想观：由水作观，见水澄清，作琉璃观，作琉璃地上有光明台，楼阁千万观。

(三) 1. 地想观，又作地观、琉璃地观、地想。观想下有金刚七宝金幢擎琉璃地，地上以黄金绳杂厕间错，一一宝各有五百色光等；2. 地想观：水想成时，再作极乐世界国土之观。

(四) 宝树观，又作树观、树想。观极乐国土有七重行树，七宝花叶无不具足，一一花叶作异宝色，又一一树上有七重网。

(五) 宝池观，又作八功德水想、池观。观想极乐有八功

¹² 其中日想、地想、水想，我提供多种释义。

德水，一一水中有六十亿七宝莲花，摩尼水流注其间演妙法。又有百宝色之鸟，常赞念佛、念法、念僧。

(六) 宝楼观，作此观想即刻成就以上五种观法，故又作总观。亦作总观想、总想观。观想其一一界上有五百亿宝楼，其中无量诸天作伎乐。又有乐器，悬处虚空，不鼓自鸣。

(七) 华座观，又作华座想。观佛及二菩萨所坐之华座。

(八) 像观，又作像想观、佛菩萨像观、像想。观想一阁浮檀金色佛像坐彼花上，又观音、势至二菩萨像侍於其左右，各放金光。

(九) 真身观，又作佛观、佛身观、仗观一切色身想。观想无量寿佛之真身；作此想即可见一切诸佛。

(十) 观音观，又作观世音观、观观世音菩萨真实色身想。观想弥陀胁士中之观世音菩萨。

(十一) 势至观，又作大势至观、观大势至色身想。观想另一胁士大势至菩萨。

(十二) 普观，又作自往生观、普往生观、普观想。观自生於极乐，於莲花中结跏趺坐。莲花开时，有五百色光来照身，乃至佛菩萨满虚空。

(十三) 杂想观，又作杂观、杂明佛菩萨观、杂观想。观丈六佛像在池水上，或现大身满虚空。即杂观真佛、化佛、大身、小身等。

(十四) 上辈观，又作上品生观、上辈生想。往生净土者依其因，而有上、中、下三辈，三辈复分上、中、下三品，总为九品。上辈观即观上辈徒众自发三心、修慈心不杀行等、临终蒙圣众迎接，及往生后得种种胜益之相。

(十五) 中辈观，又作中品生观、中辈生想。即观中辈徒众受持五戒八戒、修孝养父母之行等，及感得圣众迎接而往生等相。

(十六) 下辈观，又作下品生观、下辈生想。即观下辈徒众虽造作恶业，然临终遇善知识，而知称念弥陀名号，因之得以往生，及蒙种种胜益之相。

观想，是释迦牟尼世尊在观无量寿经中，开示修持净土方法的一种。修净土的人，若不念佛名号，单凭观想，亦可往生。不过观想的境界微细高深，末法众生，障重智劣，心识杂乱，思虑不能集中，致观想不易有所成就。因此若专修观想，恐失败者多，成功者少，所以修净土的，多事持名，罕有修观的。但观想亦是世尊亲口所说的方法，它能薰染心识，促进净业种子，所以我们若在念佛之外。辅以观想。则亦为行持之助。

四、西方净土的观想：王维夕阳下的田园乐土

各净土代表不同觉悟的境界，不同方位（东方、西方等）世界，表法更有不同的意义。信修净土的人不一定要念佛诵经，单凭观想也可以得以往生西方净土。当年佛陀打坐、面向西方的太阳观想，为皇后韦提希夫人开示现西方极乐净土，成为日后唐代很多诗人修行与写诗的标准仪式。

“观”是一种对心灵的内省工夫，神秘的达到智慧最高的境界。这个境界对宗教信仰来说，就是西方的乐土。

王维有不少的诗呈现的带有西方净土的理想田园。在净土中无三恶道，其间人民寿命无量，所欲皆遂，可不再受轮回之苦，故往生极乐净土便成为王维诗的主题。这些田园在夕阳的照耀之下，充满西方极乐的净土景象图画。〈渭川田家〉与〈新晴晚望〉是典型的日想观中的想像诗学：

〈渭川田家〉（页 37）

斜光照墟落，穷巷牛羊归。

野老念牧童，倚杖候荆扉。

雉雊麦苗秀，蚕眠桑叶稀。

田夫荷鋤至，相见语依依。

即此羨闲逸，怅然吟式微。

〈新晴晚望〉（页 62）

新晴原野旷，极目无氛垢。
郭门临渡头，村树连溪口。
白水明田外，碧峰出山后。
农月无闲人，倾家事南亩。

为什么王维眼中所见的农村与农家的世外桃源快乐生活景象，总是出现在西方的净土上或傍晚夕照之中？如“斜光照墟落，穷巷牛羊归。野老念牧童，倚杖候荆扉”，“田夫荷锄至，相见语依依”或是〈新晴晚望〉的“新晴原野旷，极目无氛垢”，“农月无闲人，倾家事南亩”。照常理推论，描绘农人作息，大白天，尤其早上会更理想与适当。王维的朋友孟浩然在唐代日观诗学的创作中，虽然诗中也有不少夕阳，但可能因为没有笃信佛教，诗中的夕阳鲜少宗教化，如〈过故人庄〉：

故人具鸡黍，邀我至田家。
绿树村边合，青山郭外斜。
开轩面场圃，把酒话桑麻。
待到重阳日，还来就菊花。

此中描写受邀在田野与农人朋友欢聚是在白天，因为窗外的风景清晰可见。孟浩然正面写农家的如〈田家元日〉：

昨夜斗回北，今朝岁起东，
我年已强仕，无禄尚忧农。
桑野就耕父，荷锄随牧童。
田家占气候，共说此丰年。

其时空背景也在大白天，不是在夕照中的景象，没有西方净土的观想像。可是在唐代净土宗十六观想诗学的影响下，孟浩然也还是大量书写夕阳，塑造西方净土的极乐世界，如下面的诗：

〈口号赠王九〉（页 289）

日暮田家远，山中勿久淹。
归人须早去，稚子望陶潜。

〈寻菊花潭主人不遇〉（页 290）

行至菊花潭，村西日已斜。
主人登高去，鸡犬空在家。

〈裴司士见访〉（页 271-272）

府寮能枉驾，家酝复新开。
落日池上酌，清风松下来。
厨人具鸡黍，稚子摘杨梅。
谁道山公醉，犹能骑马回。

〈宿武陵即事〉（页 216）

川暗夕阳尽，孤舟泊岸初。
岭猿相叫啸，潭影似空虚。
就枕灭明烛，扣船闻夜渔。
鸡鸣问何处？人物是秦余。

像“日暮田家远”，“村西日已斜”就暗含西方净土的意象。而像〈宿武陵即事〉这首诗是典型的日想观、水想观的诗学作品，由日想、水想而想到世外桃源的世界。

但是王维诗中常出现的农村景象，极乐净土的景象太强烈了。如〈田园乐〉七首之一，刻意写出地点时间是在“林西日斜”：

〈田园乐〉（页 257）

采菱渡头风急，策杖林西日斜。
杏树坛边渔父。桃花源里人家。

除了上面快活的牧童、农人，采菱的人出现在傍晚，其他采菱、采莲、洗衣妇女的自由自在的农家生活片断都出现在黄昏：

〈莲花坞〉（页 240）

日日采莲去，洲长多暮归。
弄篙莫溅水，留湿红莲衣。

〈山居即事〉（页 124）

寂寞掩柴扉，苍茫对落晖。
鹤巢松树遍，人访草门稀。
绿竹含新粉，红莲落故衣。
渡头灯火起，处处采菱归。

〈山居秋暝〉（頁 122）

空山新雨後，天氣晚來秋。
明月松間照，清泉石上流。
竹喧歸浣女，蓮動下漁舟。
隨意春芳歇，王孫自可留。

這些田園樂景象很明顯的，都是日觀詩學下佛教淨土極樂的人間反映。

五、王維送別/歸隱詩：前往西方極樂淨土想像

我在上面說過，淨土修行法門主要以觀想和持誦佛號為主。觀想者集中心念於一對象，由憶念彌陀之清淨身與淨土，得以往生西方。詩人寫詩就如淨土宗的以“觀想”的儀式來修佛。《觀無量壽佛經》第一觀是落日觀；再從此逐次觀水、觀地、觀園林、房屋、觀阿彌陀佛、觀音、勢至等。日想觀“正坐西向，諦觀於日，令心堅住，專想不移。見日欲沒，狀如懸鼓，既見日已，開目閉目皆令明了”；在水想觀中，由水想到琉璃樓閣千萬，地想觀想到再作極樂世界國土之觀。上述田園詩即是以此中想像的方法，王維的送別詩與歸隱詩也很明顯的依據這種“日想觀”，甚至超越而進入十六“觀”的詩學想像去寫詩。在〈送綦毋校書棄官還江

东) 王维说綦毋潜回到江东, “归耕为老农”, 那地方不但天空万里“净”, 也布满夕阳:

〈送綦毋校书弃官还江东〉 (页 46)

明时久不达, 弃置与君同。
天命无怨色, 人生有素风。
念君拂衣去, 四海将安穷?
秋天万里净, 日暮澄江空。
清夜何悠悠! 扣舷明月中。
和光渔鸟际, 澹尔蒹葭丛。
无庸客昭世, 衰鬓白 (一作日) 如蓬。
顽疏暗人事, 僻陋远天聪。
微物纵可采, 其谁为至公?
余亦从此去, 归耕为老农。

下面的送别诗, 远行者所到之处, 都是“落晖”, 之地, 日暮之时:

〈送邢桂州〉 (页 147)

饶吹喧京口, 风波下洞庭,
赭圻将赤岸, 击汰复扬舲。
日落江湖白, 潮来天地青。
明珠归合浦, 应逐使臣星。

〈送別〉（頁 54）

聖代無隱者，英靈盡來歸。
遂令東山客，不得顧采薇。
既至金門遠，孰云吾道非？
江淮渡寒食，京洛縫春衣。
置酒長安道，同心與我違。
行當浮桂棹，未幾拂荆扉。
遠樹帶行客，孤城當落暉。
吾謀適不用，勿謂知音稀。

〈送別〉（頁 251）

山中相送罷，日暮掩柴扉。
春草年年綠，王孫歸不歸？

〈臨高台送黎拾遺〉（頁 251）

相送臨高台，川原杳何極？
日暮飛鳥還，行人去不息。
臨高台送黎拾遺。

〈送韋評事〉（頁 264）

欲逐將軍取右賢，沙場走馬向居延。
遙知漢使蕭關外，愁見孤城落日邊。

〈齐州送祖三〉（页 49）

相逢方一笑，相送还成泣。
祖帐已伤离，荒城复愁入。
天寒远山净，日暮长河急。
解缆君已遥，望君犹伫立。

王维送友人回返家乡归隐，其义即是前往另一种西方净土，所以“净”字常出现，如“天寒远山净”，“秋天万里净”。

当王维自己回返辋川别墅或归隐其他山林，或写自己山居，他又当成是前往日落的西方净土，请读下面的诗，都用了“暮禽”，“落日”，“远山暮”，“天气晚来秋”，“苍茫对落晖”的字眼：

〈归嵩山作〉（页 123）

清川带长薄，车马去闲闲。
流水如有意，暮禽相与还。
荒城临古渡，落日满秋山。
迢递嵩高下，归来且闭关。

〈归辋川作〉（页 123）

谷口疏钟动，渔樵稍欲稀。
悠然远山暮，独向白云归。
菱蔓弱难定，杨花轻易飞。
东皋春草色，惆怅掩柴扉。

〈山居秋暝〉（頁 122）

空山新雨後，天氣晚來秋。
明月松間照，清泉石上流。
竹喧歸浣女，蓮動下漁舟。
隨意春芳歇，王孫自可留。

〈山居即事〉（頁 124）

寂寞掩柴扉，蒼茫對落暉。
鶴巢松樹遍，人訪草門稀。
嫩竹含新粉，紅蓮落故衣。
渡頭燈火起，處處采菱歸。

六、中國化/田園化/桃源化的極樂淨土

王維日想觀或十六想觀詩學與他的桃源行母題詩有密切的關係。我在〈“桃源勿遽返，再訪恐君迷？”——王維八次桃源行試探〉論文中討論過，王維詩歌〈桃源行〉的幾乎每一個段落，都構成一個母題或主要意象。¹³ 在現存的《王右丞集》中，王維除了〈桃源行〉一首，描寫桃花源之旅，其實還有七首直接寫桃花源之行的詩，我現在把八首寫桃源

¹³ 王潤華《越界跨國文學解讀》，台北：万卷樓圖書公司，2004，頁 387-402。

行的诗题根据其在《王右丞集》出现的先后秩序抄录如下：

1. 〈蓝田山石门精舍〉（页 33）；
2. 〈桃源行〉（页 98）；
3. 〈酬比部杨员外暮宿琴台朝跻书阁率尔见赠之作〉（页 118）；
4. 〈送钱少府还蓝田〉（页 137）；
5. 〈春日与裴迪过新昌里访吕逸人不遇〉（页 189）；
6. 〈和宋中丞夏日游福贤观天长寺之作〉（页 206）；
7. 〈口号又示裴迪〉（页 254）；
8. 〈田园乐〉（七首之三）（页 257）

如果把其余七首与最早的〈桃源行〉相互对照与比较地读，则更能全面了解桃花源这母题与王维诗歌世界之关系及其重要性。除了这八首直接描写桃花源外，还有许多诗都有明显桃源之旅的行程及其进入桃源之境界，譬如〈青溪〉（页 34）就是一个例子。如果我们把〈青溪〉、〈寄崇梵僧〉（页 101）、〈寒食城东即事〉（页 112）、〈过香积寺〉（页 131）、〈游感化寺〉（页 227）等有“桃源行”之结构与意境的诗都算进去，那么王维就不止八次“桃源行”了。从十九岁写了〈桃源行〉以后，王维其余不少的作品的表现方式，都建造在一个旅游的结构上，而主题则以寻找桃源为主。除了上述七首有直接提到“桃源”的字眼，其他的诗很多明显的是在写寻找桃源世界，虽然没有点明，因为桃源世界在后来的作品中，已具体化了，成为香积寺、友人隐居之处、田园生活、甚至他自己的辋川别墅。

像上面提过的。王维的桃源行之旅，可分成无心之旅与有意之旅。无心之旅中，意外中发现的桃源，往往是神仙乐

土（〈桃源行〉），佛門圣地（〈藍田山石門精舍〉、〈過香積寺〉），居民是神仙或高僧。有意之旅一般上描寫隱居與田園生活情趣。王維很多寫自己歸隱終南山、嵩山或輞川的詩，都暗藏著比較現實的歸返他自己桃源世界的母題。因此王維有二個不同的桃源世界，一個屬於結廬在人間的桃源，田園里住著安貧樂道，與世無爭的人，一個屬於神仙眷屬和佛門高僧所在白雲深處的仙境。當王維“正坐西向，諦觀於日，令心堅住，專想不移。見日欲沒”，“再作極樂世界國土之觀”時，這種觀想之下中國文學化的想像、印度佛學淨土就變成桃花源的烏托邦。實際上中國文學上的桃花源也就是西方極樂淨土。這些詩也留下六觀的淨土宗教的投影，如觀想中的“正坐西向，諦觀於日，令心堅住，專想不移，見日欲沒”，“由水作觀，見水澄清”與“水想成時，再作極樂世界國土之觀”，這些思維模式使得清溪、清流與落日與西邊的字眼很多，如〈藍田山石門精舍〉有“落日山水好”，“安知清溪轉”，〈桃源行〉有“行盡清溪不見人”，“薄暮漁樵乘水入”，“清洗幾度到雲林”，〈田園樂〉，有“策杖村西日斜”，〈春日與裴迪過新昌里訪呂逸人不遇〉有“東家流水入西鄰”。

七、电脑搜寻到“观想诗学”投落王维田园山水诗的大量夕阳

据说太阳每日没於印度西方，欲没入地平线时，其景光辉灿烂夺目，印度人遂起崇拜敬仰之心，幻想西方处定有乐园无疑。阿弥陀佛实为太阳崇拜神话所成，所以释迦劝韦提希夫人要对西方净土作十六种观想，第一观想的目标是太阳，〈无量寿经〉（即大阿弥陀经）也说：礼敬阿弥陀佛，应当“向落日处”。所以，阿弥陀佛特别重视西方的落日。观想“日没”，实是崇拜太阳亦即阿弥陀佛。而对唐代诗人来说，以王维为例，观想落日，除了是宗教信仰的崇拜，更是向诗神求取灵感的一种诗学仪式。所以我认为研究佛教对唐代诗歌如王维的影响，从日想观来看，这是很具体的证据。而且如果从十六观想，尤其前面的日、地、水、树、池、楼、华等观想法，比研究笼统的佛学思想的影响，更能理解唐代王维或其他诗人的诗歌艺术。¹⁴

当我用电脑搜寻器进入电子版的《王右丞诗集》¹⁵ 寻找王维诗中的夕阳，在 381 首诗中¹⁶，夕阳出现数字大得惊

¹⁴ 讨论王维的佛学信仰与思想，或佛学对其诗歌的关系的研究很多，如周裕锴《中国禅宗与诗歌》，上海：上海人民出版社，1992；杨文雄《诗佛王维研究》，台北：文史哲出版社，1988，主要集中谈他受南北禅宗的影响，但至今没有从净土的极乐，尤其“观想”思维去研究。

¹⁵ 新语丝电子文库 www.xys.org/classics/poetry/tang/wang-wei.txt

¹⁶ 根据《全唐诗》所收的数目，见陈修武〈全唐诗的编校问题〉，载《书日季刊》9卷1期，1975年6月，页33-52。

人，暮 45 次，晚 22 次，夕 22 次，再以其他代表字搜寻，结果是：日暮 10 次，落日 13 次，日落 3 次，日夕 5 次，落晖 3 次，斜阳 1 次，暝 3 次，日斜 1 次，薄暮 6 次，斜晖 1 次，斜日 1 次，共计 136 次。我也用电脑搜寻器进入电子版的《孟浩然集》寻找诗中的夕阳，数目字与王维不分上下，如暮 21 次，晚 22 次，夕 49 次，再以其他代表字搜寻，结果是：日暮 10 次，落日 6 次，日夕 9 次，落晖 0 次，斜阳 0 次，暝 7 次，日斜 0 次，薄暮 1 次，日已斜 1 次，夕阳 11 次，斜日 2 次，日晚 1 次，日落 2 次，共计 142 次。孟浩然的诗现存有 275 首¹⁷，可见落日的出现率也很高。¹⁸我再以人为的阅读检查这些诗，确定落日的出现绝大多数出现在描述田园山水，尤其以农家乐、佛教寺院、隐居生活、回归故乡为主题的诗里。因此明显的具有净土日想观的宗教色彩。

在王维的诗中，表述地理位置的“西”字，如“落日五陵西”，“悠悠西林下”，出现 44 次，净字如：“秋天万里净与塞迥山河净”，“晚知清净理”，共 14 次。相比之下，孟浩然诗中显然较少，西字如“闲庭竹扫净”（〈晚春卧疾寄张八字容〉），“看取莲花净”（〈题大禹寺义公禅房〉）都是写佛门寺院出现的句子，惊人的只有 2 次。西字如“村西日已斜”（〈寻菊花潭主人不遇〉）， “遥寄海西头”

¹⁷ 新语丝电子文库。

¹⁸ 王与孟所得的落日出现率，数目应减去重覆者，因为搜寻的字眼有重覆者如夕与夕阳，暮与薄暮等。

（〈宿桐庐江寄广陵旧游〉）也出现了 24 次。¹⁹ 有趣的是，王维诗中，莲的出现有 11 次，孟浩然 4 次，西方净土图像的特点是：夕照中西方土地上清静，四处有莲花。这些直接字眼出现的多少，表示净土宗教的色彩的浓淡。一般有关王维与孟浩然的参考资料显示，王维宗教较重，孟浩然较轻，因此上面的数目字都很准确的反映出来。



¹⁹ 这些数目字只能当作参考，不是准确的，需要上下文来肯定意义。有时西是地名，有时诗中没有这些字，也呈现日落、西方或净土的意象。

由刘禹锡与柳宗元之遭遇论两人诗风之同异

林水椽

马来西亚拉曼大学中文系

一、前言

唐自安史之乱以后，藩镇割据，成为唐帝国内部的巨患。同时，宦官权势日增，巨珰大宦，干预政事，掌握军权，成了中央政府的操纵者。因此藩镇割据和宦官擅权，形成唐皇朝的两个大祸害。¹

唐顺宗李诵，仁而善断。当他还是太子时，即“每以天下为忧”，“在东宫二十年，天下阴受其赐”。²他对藩镇和

¹ 参阅岑仲勉：《隋唐史》，北京：中华书局，1982，页199-200，276-284，330-336；傅乐成：《中国通史》，台北：大中国图书有限公司，1963，页429-439，447-449。

² 引文见韩愈：《顺宗实录》卷一，页86，《韩昌黎集》外集，北京：商务印书馆，1958；欧阳修：《新唐书》卷七，北京：中华书局，1975，页219。

宦官所带给唐帝国的危机，也有深刻的认识，因此，有意加以解决。他身边的王叔文，以善弈棋为翰林待诏、太子侍读。王氏工言治道，又有谋略，常向李诵陈述人间疾苦。有一次，李诵和诸侍读论政，谈到宫市，侍读们都痛陈其弊病。李诵说，他将在皇帝面前极言其事。于是大家都称赞李诵此举，只有王叔文沉默不语。李诵事后独留王叔文，并问他刚才何以不发一言。王叔文回答说：“太子职当侍膳问安，不宜言外事。陛下在位久，如疑太子收人心，何以自解？”李诵听了王氏的话之后，大惊地说：“非先生，寡人无以知此。”从此，他更加信任王叔文。³

王氏向来极注意人才，一有机会，即向李诵进言，谁适合被任用为大将，谁有宰相之才，他希望李诵留意，日后重用他们。当时的一批才俊，都被王叔文所罗致。这些人包括刘禹锡、柳宗元、韩晔、韩泰、陈谏、凌准、陆质、程异、吕温、李景俭、房启等。其中刘禹锡和柳宗元，尤为王氏所器重。⁴

顺宗即位之后，即任用王叔文为起居舍人，翰林学士，又为度支、盐铁副使，户部侍郎。⁵取得权柄之后，以王叔文为首的这个集团，便与左散骑常侍兼翰林学士王伾及宰相韦执谊配合，作出有利于社会国家的改革措施。这些改革连诋

³ 《顺宗实录》卷一，页87，卷五，页12。

⁴ 《新唐书》卷一六八，页5123-5143；《顺宗实录》卷五，页13；《旧唐书》卷一三五，页3733-3738。

⁵ 《新唐书》卷一六八，页5125；《旧唐书》卷十四，页406。

毀王叔文的史書也不得不如實地記載。以下便是一些較顯著的措施：

- (1) 貶京兆尹李實為通州長史。李實為唐室宗屬，擔任京兆尹時，曾不顧人民痛苦，苛征暴斂，雖在大旱荒年，租稅也不減免，因此，在他被譴之日，“市里歡呼，皆袖瓦礫遮道伺之。實由間道獲免。”⁶
- (2) 選拔才行兼茂的人出任官吏。⁷
- (3) 罷禁宮市。貞元末年，宦官主持宮市，派出數百“百望”到市場強取豪奪，“率用百錢物，買人直數千錢物。仍索進奉門戶并腳價錢。將物詣市，至有空手而歸者。”⁸
- (4) 禁止宮中向寺觀征乳母，以免除寺觀為了選得令宮中滿意的有姿貌的乳母而弄到需要賣產業與割地等。⁹
- (5) 廢止五坊小兒，以免他們侵擾人民。所謂五坊小兒，即在雕坊，鶻坊，鷂坊，鷹坊，狗坊飼養和看管皇室打獵時所用的五種飛禽走獸的一批青年。這

⁶ 《順宗實錄》卷一，頁 88-89。

⁷ 《順宗實錄》卷二，頁 89-90。

⁸ 《順宗實錄》卷二，頁 90。

⁹ 《順宗實錄》卷二，頁 90。

些人仗势欺扰人民，为非作歹。及至禁令一下，
“人情大悦。”¹⁰

- (6) 停盐铁使进献。本来盐铁收入，悉入正库。后来主此务的官吏，常以珍玩新物进献，以求恩泽。至贞元末，甚至每月进献，谓之月献。于是影响国家收入。¹¹
- (7) 追回在遣的功臣能吏。德宗自贞元十年后，不复有赦令。被贬谪的官吏，“虽有名德才望，以微过忤旨遣逐者，一去皆不复叙用。至是人情大悦。”¹²
- (8) 释出后宫及教坊女妓共九百人，听其亲戚迎归。
“百姓相聚，欢呼大喜。”¹³
- (9) 罢闽中万安监。福建观察使柳冕因为官位许久不升，他要有所表现，以求恩宠，便请设置万安监，以畜羊马。羊马死亡，又向百姓敛取补充。“百姓苦之。”¹⁴

王叔文和他的同志僚友，虽力图革去弊政，为国家人民造福，可惜顺宗自贞元二十年九月中风之后，健康欠佳，结果他于永贞元年，也就是贞元二十一年（805）让位于太子李

¹⁰ 《顺宗实录》卷二，页90，《新唐书》卷四十七，页1218。

¹¹ 《顺宗实录》卷二，页90-91。

¹² 《顺宗实录》卷二，页91。

¹³ 《顺宗实录》卷二，页90-91。

¹⁴ 《顺宗实录》卷二，卷3，页2。

纯，是为宪宗。¹⁵ 宪宗向来不喜欢王叔文及其身边的人，登位之后，便贬谪王叔文集团成员以及和他们有密切关系的官吏。刘禹锡和柳宗元也在被贬的行列，俱出为外官。

二、刘禹锡与柳宗元的家世与简历

刘禹锡，字梦得。其七代祖刘亮，北魏时曾任散骑常侍及冀州刺史等职，刘氏祖籍洛阳。至其父亲刘淑时，适逢安史之乱，为避难而举家东迁至苏州。刘禹锡即于唐代宗大历七年（772）出生于苏州嘉兴。唐武宗会昌二年卒于洛阳。¹⁶

柳宗元，字子厚。曾伯祖奭为唐宰相，由于得罪武后，死于高宗时。其父亲刘镇，担任过太常博士。安史之乱时，奉母隐居于王屋山。后又出任殿中侍御史等官职。柳氏祖籍河东，因为祖上历代游宦，早已离开故籍。柳宗元于唐代宗大历八年（773）生于长安。于唐宪宗元和十四年（819）卒于柳州。¹⁷

刘禹锡比柳宗元大一岁。不过两人同于贞元九年登进士第，不久又先后考获博学宏辞科。刘禹锡最初担任太子校书

¹⁵ 《新唐书》卷七，页 205-207。

¹⁶ 刘禹锡：〈子刘子自传〉，《刘禹锡集》，上海：人民出版社，1975，页 392-394；卞孝萱：《刘禹锡年谱》，北京：中华书局，1963，页 6-7。

¹⁷ 韩愈：〈柳子厚墓志铭〉，见《韩昌黎集》卷三十二，页 69-71 及《新唐书》卷一六八，页 5132-5142。

之职，后来扬州节度使杜佑表为掌书记。贞元十八年转为渭南主簿。柳宗元则初为集贤殿正字。后升任蓝田县尉。¹⁸

柳宗元在刘禹锡调升渭南主簿之前，已为蓝田县尉。渭南及蓝田皆是京兆府所辖之县。刘禹锡与柳宗元此时都在京畿任职，因此又有机会常在一起。贞元十九年，刘禹锡转官监察御史。这时候，柳宗元也由蓝田尉转任监察御史里行。两人都得到王叔文与韦执谊的赏识。《新唐书·刘禹锡传》云：“入为监察御史，素善韦执谊。时王叔文得幸太子，禹锡名重一时，与之交。叔文每称有宰相器。太子即位，朝廷大议秘策，多出叔文，引禹锡及柳宗元与议禁中，所言必从。擢屯田员外郎，判度支、盐铁案。”同书《柳宗元传》云：“贞元十九年，为监察御史里行。善王叔文，韦执谊。二人者奇其才，及得政，引内禁近，与计事。擢礼部员外郎，欲大进用。”¹⁹

由这些记录可以见出刘禹锡被王叔文集团认为有宰相器，而柳宗元则被他们视为奇才。在那种情况下，顺宗即位后的许多善政，肯定有柳宗元与刘禹锡的参与。刘氏临终之前，还为这些施为辩护说：“人不以为当非。”²⁰ 刘、柳两氏原有很高的理想，拟改革弊政，为国家人民效劳。刘禹锡于《和武中丞秋日寄怀简诸寮故》一诗中表达其心志云：

¹⁸ 《柳子厚墓志铭》，见《韩昌黎集》卷三十二，页69；《刘禹锡年谱》，页28。

¹⁹ 《新唐书》卷一六八，页5128，5132。

²⁰ 《子刘子自传》，《刘禹锡集》，页394。

退朝还公府，骑吹息繁音。
 吏散秋庭寂，鸟啼烟树深。
 威生奉白简，道胜外华簪。
 风物清远目，功名怀寸阴。
 云衢念前侣，彩翰写冲襟。
 凉菊照幽院，败荷攒碧浔。
 感时江海思，报国松筠心。
 空愧寿陵步，芳尘何处寻？²¹

所谓“功名怀寸阴”，“报国松筠心”正是他这时候为报国而惜时的心情写照。柳宗元在〈寄许京兆孟容书〉里也说：

宗元早岁与负罪者亲善，始奇其能，谓可以共立仁义，裨教化。过不自料，勤勤勉励，惟以中正信义为志，以兴尧、舜、孔子之道，利安元元为务。²²

柳氏“共立仁义，裨教化”“勤勤勉励，惟以中正信义为志”“利安元元为务”等语，都是表明他在京师任官时，并非只是热心求进。实际上，他是个关心国事，有抱负，有思想，一心想为民服务的官吏。

宪宗即位之后，把王叔文集团的人都贬逐了。刘禹锡首先遭贬为连州刺史，在上任的途中再贬朗州司马。柳宗元起

²¹ 《刘禹锡集》，页344。

²² 见《柳河东集》卷三十，北京：中华书局，1964，页480。

先被贬为邵州刺史，在上任途中再贬为永州司马。元和九年，两人同被召回。翌年，刘禹锡被贬为播州刺史，后因朝臣力谏，改刺连州；柳宗元则被贬为柳州刺史。他于元和十四年在柳州刺史任上赍志而歿。卒年四十六岁。刘禹锡后来又曾担任夔州、和州、苏州、汝州、同州刺史，主客郎中，集贤殿学士，礼部郎中，御史中丞，河南道防御使，同州防御使，长春宫使，太子宾客，秘书监，检校礼部尚书等官职。于会昌二年七十岁时卒。²³

刘禹锡和柳宗元既有共同的理想，又有许多相同的遭遇，因此，他们的诗歌自然会有一些相似的内容风格。不过，由于二人秉性不同，他们的诗风自然也有相异之处。本文以下两节即将分论刘禹锡与柳宗元诗风之同异。

三、刘禹锡与柳宗元诗风相似之处

流传下来的刘禹锡诗歌共有八百多首；柳宗元则有一百六十余首。从量方面来看，刘、柳之诗作虽与陆游的近万首相去甚远，与白居易的两千多首相较，也有很大的差距。²⁴不过，尽管他们所留下来的诗歌数量不多，却已足以使我们

²³ 《旧唐书》卷一六〇，页 4210-4214；〈刘禹锡年表〉，见王元明编：《刘禹锡诗文赏析集》，成都：巴蜀书社，1989，页 345-361。

²⁴ 黄雨：〈刘禹锡和他的诗歌〉，见《刘禹锡诗选评注》，香港：上海书局，1979，页 2；高海夫：《柳宗元散论》，西安：陕西人民出版社，1985，页 187。

从中看出刘、柳两氏诗风之一些同异之点。本节先论他们诗风相似之处。

(1) 含怨刺

陈师道云：“苏诗始学刘禹锡，故多怨刺。”²⁵意思是说，苏轼初期学刘禹锡，所以他的诗也多怨刺。其实，刘氏有一部分诗内含怨刺，一向为论者所公认。元好问〈论诗绝句三十首〉之廿五也说：

乱后玄都失故基，看花诗在只堪悲。

刘郎也是人间客，枉向春风怨兔葵。²⁶

元氏举为刘禹锡诗风代表的两首看花诗，第一首题作〈元和十年自朗州承召至京，戏赠看花诸君子〉，诗云：

紫陌红尘拂面来，无人不道看花回。

玄都观里桃千树，尽是刘郎去后栽。

第二首题作〈再游玄都观绝句并引〉。序（引）云：

余贞元二十一年为屯田员外郎，时此观未有花。是岁出牧连州，寻贬朗州司马。居十年，召至京师，人人皆言有道士手植仙桃，满观如红霞。遂有

²⁵ 陈师道：《后山诗话》，收在《百川学海》，上海：博古斋，1921，页4。

²⁶ 吴世常：《论诗绝句二十种辑注》，西安：陕西人民出版社，1984，页86。

前篇以志一时之事。旋又出牧，今十有四年，复为主客郎中。重游玄都，荡然无复一树，唯免葵燕麦动摇于春风耳。因再题二十八字以俟后游。时大和二年三月。

诗云：

百亩中庭半是苔，桃花净尽菜花开。

种桃道士归何处？前度刘郎今又来。²⁷

孟棻记刘禹锡写第一首看花诗之后的情形说：“其诗一出，传于都下，有素嫉其名者，白于执政。又诬其有怨愤。他日见时宰，与坐，慰问甚厚。既辞，即曰：‘近者新诗，未免为累，奈何？’不数日，出为连州刺史。”²⁸

《旧唐书》载其事谓：“语涉讥刺，执政不悦。”《新唐书》则说：“语讥忿，当路者不喜。”²⁹

刘禹锡写了第二首看花诗及其序后，《旧唐书》记云：“人嘉其才而薄其行。”“大和中，（裴）度在中书，欲令知制造，执政又闻〈诗序〉，滋不悦。”《新唐书》则说刘禹锡“复作游玄都诗”，“以诋权近。闻者益薄其行。”³⁰

²⁷ 刘禹锡之诗及序文见《刘禹锡集》卷二十四，页218。

²⁸ 孟棻：《本事诗》，与《续本事诗》及《本事词》合订，上海：上海古籍出版社，1991，页15。

²⁹ 引文见《旧唐书》及《新唐书》，页4211，5129。

³⁰ 引文见《旧唐书》及《新唐书》，页4212，5131。括号内之字为本文作者所加。

由于《本事诗》，《旧唐书》及《新唐书》都说刘禹锡的玄都观看花诗语带“讥刺”和“怨愤”，这可能即是元好问取之以概括刘氏诗风的原因，意谓其多怨刺。究其实，怨刺正是刘禹锡诗风的一个特色。除了看花诗之外，其〈飞鸢操〉也属讽喻怨刺之作。诗云：

鸢飞杳杳青云里，鸢鸣萧萧风四起。
 旗尾飘扬势渐高，箭头耒划声相似。
 长空悠悠霁日悬，六翮不动凝飞烟。
 游鸢翔雁出其下，庆云清景相回旋。
 忽闻饥乌一噪聚，瞥下云中争腐鼠。
 腾音砺吻相喧呼，仰天大吓疑鹙雏。
 畏人避犬投高处，俯啄无声犹屡顾。
 青鸟自爱玉山禾，仙禽徒贵华亭露。
 朴樕危巢向暮时，嵒嵒饱腹蹲枯枝。
 幼童挟弹一麾肘，臆碎羽分人不悲。
 天生众禽各有类，威风文章在仁义。
 鹰隼仪行蝼蚁心，虽能戾天何足贵。³¹

此诗托物言志。开头八句为首段，描绘飞鸢的外形与气概，它高飞云端，旗尾飘扬，确实威风凛凛。第九句至第十六句为次段。在这里，诗人将笔锋一转，全力去揭露飞鸢的丑恶面目。它一听到地面乌鸦争食腐鼠之声，即从高处落

³¹ 见《刘禹锡集》卷二十一，页194。惟“鹙”原作“鸳”，“樾”原作“邈”，“翔”原作“朔”，此据《刘禹锡诗文选注》改。见《刘禹锡诗文选注》，西安：陕西人民出版社，1982，页208-209，297。

下，加入了丑陋的争夺战，而且狂呼高叫，怀疑鹓雏要来相争。腐鼠到手之后，躲向高处啄食，还不断四顾。经过这场争食腐鼠的表演，飞鸢卑鄙猥琐之原形毕露无遗。诗人于是以高洁恬退的仙鸟与之对比，讽刺飞鸢的齷齪可笑。第十七句至二十四为末段，诗人写飞鸢以腐鼠填饱肚子后，飞回老巢，结果被挟弹游童打死。最后作者以凤凰所具的外仪内美来衬托飞鸢的虚有其表而灵魂卑下，虽能戾天，却因内心肮脏及利益薰心，便专想对高尚正直者进行迫害掠夺。那些外表威严，性情凶残，人格卑下如飞鸢的权贵，可能就是刘禹锡这首诗所怨刺的对象。

除了看花诗及〈飞鸢操〉之外，语带怨刺的刘诗尚有〈昏镜词〉，〈咏史二首〉之二，〈萋兮吟〉，〈聚蚊谣〉，〈百舌吟〉等。

³² 〈昏镜词〉怨刺那些看轻明镜而看重昏镜的统治阶级，总是文过饰非，颠倒黑白。〈咏史二首〉之二乃怨刺当时社会现象，懂得取悦上司如卫绾者往往身历高位，而精于治道如贾谊者却常常遭到诽谤迫害。〈萋兮吟〉所怨刺的对象为政坛上谗害忠良的狠心黑手。〈聚蚊谣〉则怨刺那些假借皇帝名义，专干坏事，利嘴迎人，在黑暗里乘机肆虐的不良分子。〈百舌吟〉则怨刺没有原则，随声附和，到处钻营，投机取巧，一心百舌的轻薄之徒。

柳宗元的生活经历，有很多与刘禹锡的重叠。这些重叠的经历就产生了一些与刘禹锡同风格的内含怨愤讽刺之诗。

³² 《刘禹锡集》卷二十一，页189，192-194。

兹举其〈行路难〉第二首为例：

虞衡斤斧罗千山，工命采斫杙与椽。
 深林土剪十取一，百牛连鞅摧双辕。
 万围千寻妨道路，东西蹶倒山火焚。
 遗馀毫末不见保，躏踖阨蹙何当存。
 群材未成质已夭，突兀磳豁空岩峦。
 柏梁天灾武库火，匠石狼顾相愁冤。
 君不见南山栋梁益稀少，爱材养育谁复论。³³

此诗首四句写掌管山林的官吏到群山去寻找良木，然后命令老百姓齐土砍伐可用之材。官府便十取其一，并赶牛到山林中运木。因为木材巨大粗重，致使车辕也被摧坏了。第五句至第十句则写巨木难于搬运，于是官府便将它们堆放在道路上。由于大木材长久堆积，到处乱放，不但堵塞道路，而且终被山火所焚。山火除了烧光积材之外，连未成材的小树也被殃及。加上人为的砍伐践踏，使原本良材比比的山岗空荡突兀。第十一及十二句，诗人感慨地说：当山上已无有用之材时，如果遇到如汉朝柏梁台或晋武库般大火灾发生而急需用材之际，则良匠到山上找材，势必要再三悲叹良材难觅。最后两句，作者直接指出，如今南山上栋梁之材已日益稀少，却尚未见有爱材而将之培育的人出现。³⁴

这首诗怨刺的显然是朝廷里没有远见的统治阶级，他们

³³ 《柳河东集》卷四十三，页735。

³⁴ 参阅金涛主编：《柳宗元诗文赏析集》，成都：巴蜀书社，1989，页180-181。

对有志气、有作为的人才不但不去保护，而且还横加摧残，形如掌管山林的官吏滥伐木材，遂使作者及其他有才之士身受其害。

柳宗元含怨刺的其他诗歌包括〈行路难〉第一首，〈跋乌词〉，〈放鹧鸪词〉及〈咏史〉等。³⁵ 〈行路难〉第一首表面是写狐鼠蜂蚁见到逐日的夸父一死，即争食他的尸体。北方九寸高的渺小矮人，则嘲笑夸父志大才高而无成。实际上诗人是要表达他对朝政败坏，奸佞当道的不满，同时怨刺一些权贵乘人之危，打击立志改革朝政的人。〈跋乌词〉是怨刺当时的一些人，妒忌柳氏的施为，当他失势之后，不但不同情，还想加以迫害。跋乌乃一足有疾之乌鸦，是诗人自况。〈放鹧鸪词〉则怨刺那些对被贬而失意者缺乏同情的人。〈咏史〉乃借乐毅的遭遇来抒发忧愤之情，怨刺小人们陷害公而忘私，忠不内顾的良臣。因此许连军认为柳宗元诗文中所体现的“怨刺”精神和屈原一脉相承。³⁶

(2) 具热情

唐朝中叶，藩镇之势力越来越大，有些藩镇跋扈失控，拥兵自雄，不听指挥，相继为乱，破坏国家的统一，妨碍经济的发展，加深人民的痛苦。刘禹锡和柳宗元即生于藩镇割

³⁵ 《柳河东集》卷四十三，页734-738，742。

³⁶ 许连军：〈略论永州八记的骚怨寄托〉，见孙昌武、陈琼光主编：《柳宗元研究文集》，南宁：广西人民出版社，2005，页396。

据的中唐时代，对藩镇之祸国，深恶痛绝，因此，于铲除藩镇势力之举，往往热情地赞颂，并形诸歌咏。刘禹锡的〈卧病闻常山旋师，策勋宥过，王泽大洽，因寄李六侍御〉，〈平蔡州〉三首，〈平齐行〉二首及〈城西行〉等诗，³⁷便是抒发他对削藩成功欢欣鼓舞的兴奋之情。兹将〈平蔡州〉第二首逐录于下：

汝南晨鸡喔喔鸣， 城头鼓角音和平。
 路旁老人忆旧事， 相与感激皆涕零。
 老人收泪前致辞： 官军入城人不知。
 忽惊元和十二载， 重见天宝承平时。

这首诗通过一个路旁老人的兴奋感激，表达了作者与人民支持削藩以拥护统一，反对割据之情。诗人这种思想屡见于其诗文中。例如〈贺收蔡州表〉云：“削平吴蜀，扫荡塞垣。车书大同，夷狄来贡。”〈卧病闻常山旋师，策勋宥过，王泽大洽，因寄李六侍御〉也说：“车书一以混，幽远靡不怀。”³⁸他在这些诗文里引用秦始皇统一天下，车同轨，书同文之举，以及欢呼四方归顺，远近皆服，主要乃表达他拥护天下一统的思想。

〈平蔡州〉三首是赞颂裴度、李愬袭取蔡州，活捉吴元济的削藩胜利军事行动。上引〈平蔡州〉第二首以“汝南晨鸡”开始，因蔡州在隋朝及唐天宝年间都称汝南郡，³⁹而乐

³⁷ 《刘禹锡集》卷二十三，二十五，页 205，228-229。

³⁸ 《刘禹锡集》卷十四，二十三，页 124，205。

³⁹ 《旧唐书》卷三十八，页 1434。

府诗〈鸡鸣歌〉又有“东方欲明星灿灿，汝南晨鸡登坛唤”之句；⁴⁰而且平蔡之役恰是夜袭，天明鸡啼时奏功；鸡鸣而天下白，又合克复蔡州使当地人民重见天日之意。此句真可谓妙手而得，所以吴汝煜认为它“巧合无垠，深切乐府神理而又全不着痕迹。”⁴¹第二句则写李愬夜袭蔡州，并未杀人盈城，连鼓角声听起来也极和平。接着作者借路旁老人之口，表达了对国家统一，重建太平的热烈向往，同时也间接赞颂李愬的智勇，用兵如神，“入城人不知”。刘禹锡这首诗深刻精巧，热情洋溢，因此翁方纲云：“叙淮西事，当以梦得此诗为第一。”⁴²刘禹锡的〈卧病闻常山旋师，策勋宥过，王泽大洽，因寄李六侍御〉叙吴元济被擒杀之后，王承宗于元和十三年三月献地归顺。⁴³〈平齐行〉写元和十四年平定占据淄、青、郾、曹等十二州的李师道。〈城西行〉则叙蔡州吴元济，镇海节度使李锜及四川节度使刘辟先后在长安城西刑场受刑之事。作者在诗中不含糊地支持铲削地方势力，深具热情地渲染割据武人被灭之后国家安定，人民欢乐的气氛。

柳宗元对国家削藩与维持统一之举也和刘禹锡具有相同

⁴⁰ 见郭茂倩编：《乐府诗集》卷八十三，北京：中华书局，1979，页1174。

⁴¹ 见汤高才编：《唐诗大观》，香港：商务印书馆，1984，页817。

⁴² 翁方纲：《石洲诗话》卷二，收入《粤雅堂丛书》，台北：华联出版社，1965，页3。

⁴³ 《旧唐书》卷一四二，页3881。李六侍御为李景俭，见卞孝萱：《刘禹锡丛考》，成都：巴蜀书社，1988，页56，岑仲勉：《唐人行第录》，北京：中华书局，1963，页38。

的看法。因此他的诗歌述及国家这方面的行动时，也投注极大的热情。例如〈平淮夷雅、皇武〉结尾云：

淮夷既平，震是朔南。
 宜庙宜郊，以告德音。
 归牛休马，丰稼于野。
 我武惟皇，永保无疆。⁴⁴

由这几句四言雅歌即可见出柳宗元如何对朝廷削除淮西（蔡州）吴元济的势力由衷地支持及热情的赞颂。他以为王师“克剪淮右，而大雅不作”⁴⁵，因此才自告奋勇，献上〈平淮夷雅〉二篇。诗既以雅为名，格式也就仿效《诗经》，以四言为句。同时押韵方面还取法《诗经》古音，以“南”协“音”。根据《广韵》，“南”字在〈覃〉部而“音”字则在〈侵〉部。〈侵〉部为“独用”而〈覃〉部则可与〈谈〉部同用。因此，按照《广韵》的标准，“南”和“音”二字分别属于不能通押的两个韵部。⁴⁶又根据《中原音韵》，“南”与“音”也分别在两个不同韵部里，“南”在〈监咸〉部而“音”在〈侵寻〉部，⁴⁷所以它们也是不协韵的两个字。换句话说，由唐至元，“南”字与“音”字皆

⁴⁴ 《柳河东集》卷一，页5。

⁴⁵ 柳宗元：〈献平淮夷雅表〉，《柳河东集》卷一，页2。

⁴⁶ 王琮珊编校：《重校宋本广韵》卷二，台北：广文书局，1961，页112，200，201。

⁴⁷ 周德清著，许世瑛、刘德智校注：《音注中原音韵》，台北：广文书局，1966，页50，52。

不协韵。不过《诗经·小雅·鼓钟》第四章中“笙磬同音，以雅以南”，即以“音”协“南”。⁴⁸

诗人以上述数句热烈地颂扬平定淮西之后，震动了各藩镇，从此天下太平，朝野一片欢乐的景象，明显地寄托作者维护国家统一，反对藩镇割据的思想。

除了〈平淮夷雅〉二篇外，柳宗元也在〈唐饶歌鼓吹曲〉十二篇中以同样的热情歌颂唐高祖及太宗统一全国的功业，⁴⁹可见柳宗元也和刘禹锡一样，极力反对地方割据，拥护天下一统，并以诗歌唱出他这方面的热情。

四、刘禹锡与柳宗元诗风之异趣

言为心声，而“人心之不同，如其面焉”，⁵⁰因此，每个作家都有其独具的特点。刘禹锡和柳宗元尽管景遇有许多相似之处，然而因为两人的个性不同，导致他们的诗歌也呈现出一些差异的风格。本节即专论他们诗风相异之处。

⁴⁸ 高亨：《诗经今注》，上海：上海古籍出版社，1982，页320。参阅顾炎武：《诗本音》，收入《皇清经解》卷十四，劳崇光等据道光9年（1829）广东学海堂刊本补刻，1861，页3；夏忻：《诗古音表二十二部集说》，台北：广文书局，1966，页38；唐作藩：《上古音手册》，南京：江苏人民出版社，1982，页89，156。

⁴⁹ 柳宗元〈唐饶歌鼓吹曲〉十二篇，《柳河东集》卷一，页5。

⁵⁰ 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1981，襄公31年，页1193。

(1) 豪雄与凄楚

与刘禹锡同庚的白居易，曾经在〈刘白唱和集解〉里评说：“彭城刘梦得，诗豪也。其锋森然，少敢当者。”⁵¹这是对刘禹锡豪劲雄奇，刚健沉毅诗风的体认。自永贞革新失败之后，刘禹锡既震惊又愤怒，可是却不能公开抗争，满腔忧愤，即化成其诗歌讽托幽远的特色，⁵²再经过他冷静思辨之后，又成了豪雄乐观，老而弥壮，既富情思又有哲理的一面。兹迻录其〈酬乐天咏老见示〉，以便讨论。

人谁不顾老，老去有谁怜？
 身瘦带频减，发稀帽自偏。
 废书缘惜眼，多灸为随年。
 经事还谙事，阅人如阅川。
 细思皆幸矣，下此便翛然。
 莫道桑榆晚，为霞尚满天。⁵³

这首诗展现出作者乐观向上，老犹奋发之志，并且还包蕴着一种冷静思索，随缘自然的哲理情味。因此胡震亨谓：“刘禹锡播迁一生，晚年落下闲废，与绿野、香山诸老，优游诗酒间，而精华不衰，一时以诗豪见推。公亦自有句云：‘莫道桑榆晚，为霞尚满天。’盖道其实也。”⁵⁴瞿佑也说

⁵¹ 《白氏长庆集》，收入《四部丛刊初编》卷六十，上海：商务印书馆，1936，页332。

⁵² 参阅许总：《唐诗史》，南京：江苏教育出版社，1994，页307。

⁵³ 《刘禹锡集》卷三十四，页336-337。

⁵⁴ 胡震亨：《唐音癸籤》，收入《四库全书珍本三集》卷二十五，台北：商务印书馆，1972，页11。

刘禹锡“暮年与裴、白优游绿野堂，有‘在人称晚达，於树比冬青’之句；又云：‘莫道桑榆晚，为霞尚满天。’其英迈之气，老而不衰如此。”⁵⁵

刘氏的〈始闻秋风〉及〈秋词〉二首也与〈酬乐天咏老见示〉同风。兹将此三首诗抄录于下：

始闻秋风

昔看黄菊与君别，今听玄蝉我却回。
五夜飕飕枕边觉，一年颜状镜中来。
马思边草拳毛动，雕盼青云睡眼开。
天地肃清堪四望，为君扶病上高台。

秋词二首

自古逢秋悲寂寥，我言秋日胜春朝。
晴空一鹤排云上，便引诗情到碧霄。

山明水净夜来霜，数树深红出浅黄。
试上高楼清入骨，岂知春色嗾人狂。⁵⁶

刘禹锡这三首诗写的都是秋天的景色，但却一反中国人悲秋意绪，展示诗人在秋高气爽下，如骏马思奔，猛雕欲

⁵⁵ 瞿佑：《归田诗话》，收入《知不足斋丛书》卷上，台北：艺文印书馆，1966，页14。“在人称晚达，于树比冬青”两句见刘禹锡〈赠乐天〉，《刘禹锡集》卷三十二，页303。

⁵⁶ 《刘禹锡集》卷二十四，二十六，页223，243。

飞的旷达乐观，奋发豪迈的精神，呈现出作者在胜似春光的秋日里壮心不已，豪情未减的独特感觉。

柳宗元的诗里就缺少了这种豪情。不宁惟是，柳诗所展现的往往是像《离骚》般寂寞无诉的格调。因此严羽《沧浪诗话》云：

唐人惟柳子厚深得《骚》学，退之李观皆所不及。⁵⁷

蔡启《蔡宽夫诗话》也说：

子厚之贬，其忧悲憔悴之叹发于诗者，特为酸楚。

元好问《论诗绝句三十首》之二十云：

谢客风容映古今，发源谁似柳州深。
朱弦一拂遗音在，却是当年寂寞心。⁵⁸

上述几位诗评家所提及的“深得《骚》学”，“酸楚”及“寂寞心”等语，可谓非常贴切地概括了柳宗元诗歌的一个特点。柳氏虽想藉游山玩水来纾解心中的郁结哀愁，可是在努力挣扎，故为欢娱的背后，又常流露出孤寂幽忧之情。

⁵⁷ 见何文焕辑：《历代诗话》，北京：中华书局，1981，页698。

⁵⁸ 郭绍虞校辑：《宋诗话辑佚》卷下，台北：文泉阁出版社，1972，页19。

⁵⁹ 吴世常：《论诗绝句二十种辑注》，页77。

因此，他的一些诗歌，在表达其暂欣之情后，往往加上幽怨凄楚的感情色彩。全首皆为快诗的作品却不多见。例如他的〈构法华寺西亭〉一诗，记述他谪居永州，为游赏而建构西亭。当他身在亭里，面对美景时，似乎有挣脱忧怨戚苦而去之状。因此他说：“弃逐入枯槁，迨今始开颜。”可是强作开颜并不能真正宽解心中的哀愁怀念。于是紧接着他写道：“赏心难久留，离念来相关。”⁶⁰可见借山水景物自遣之乐往往稍纵即逝。

最能代表柳宗元被贬时心理情结所发出来的凄楚之音当推〈与浩初上人同看山寄京华亲故〉与〈登柳州城楼寄漳汀封连四州〉二诗。⁶¹兹逐录此两首诗于下：

海畔尖山似剑铓，秋来处处割愁肠。
若为化得身千亿，散上峰头望故乡。

城上高楼接大荒，海天愁思正茫茫。
惊风乱飏芙蓉水，密雨斜侵薜荔墙。
岭树重遮千里目，江流曲似九回肠。
共来百越文身地，犹自音书滞一乡。

〈与浩初上人同看山寄京华亲故〉全诗充满压抑不住的

⁶⁰ 叶嘉莹师：〈从元遗山论诗绝句谈谢灵运与柳宗元的诗与人〉，收在《中国古典诗歌评论集》，香港：中华书局，1977，页54-56。柳宗元诗见《柳河东集》卷四十三，页714-715。

⁶¹ 《柳河东集》卷四十二，页692，700。

忧伤哀怨，真是悲痛欲绝。首句将山峯比作剑铓，构思奇特。第二句则以山峯割肠来形容诗人看山的感受。后二句藉与“上人”看山及佛法能现众多妙容的说法，幻想出欲化身千亿，散上峯头以望故乡。

〈登柳州城楼寄漳汀封连四州〉则写诗人登楼远眺，一时想念政治同道与自己孤寂愁苦的情怀混化成茫茫的海天愁思，强烈地袭上心头。

以下各词句，也是柳宗元受创心声的泄露，无不充满凄楚及寂寞无诉之情：

一身去国六千里，万死投荒十二年。

（〈别舍弟宗一〉）

我歌诚自恸，非独为君悲。

（〈哭连州凌员外司马〉）

沉吟亦何事？寂寞固所欲。

（〈夏初雨后寻愚溪〉）

倚楹遂至旦，寂寞将何言？

（〈中夜起望西园值月上〉）⁶²

⁶² 《柳河东集》卷四十二，页704，卷四十三，页721，722，724。

(2) 精练浑成与清峭幽洁

以上小节已就刘禹锡和柳宗元表现在诗歌中的不同情感本质属性略为论述。兹再就他们的诗歌语言看两人诗风相异之趣。

陈寅恪在〈白乐天与刘梦得之诗〉一文中曾指出白居易与刘禹锡诗风之不同。他认为白氏之诗“辞繁言激”而刘氏之诗则简练浑成。白氏晚年极想学刘禹锡删繁晦义，却未能成功。这便是白居易特别推崇刘诗的重要原因。⁶³ 陈氏文中所论刘禹锡诗之语言特点可谓深中肯綮。刘氏有许多诗篇，其语言确实精练工密，老辣浑成。他的〈石头城〉一诗可为代表。此诗曾令白居易“掉头苦吟，叹赏良久，且曰：石头题诗云：‘潮打空城寂寞回。’吾知后之诗人不复措词矣。”⁶⁴ 兹抄录刘氏〈石头城〉一诗于后：

山围故国周遭在，潮打空城寂寞回。

淮水东边旧时月，夜深还过女墙来。

诗写石头城为群山所围，且有清江相绕，本是形胜之地。但由于人事不济，如今只令潮水乘兴而来，却寂寞而归。山川明月依旧，朝代人事全非。诗人通过对石头城荒凉寂寞的描写，虽未提及具体史事，不发一字议论，却已总结

⁶³ 见陈寅恪：《元白诗笺证稿》附论，上海：上海古籍出版社，1982，页342。

⁶⁴ 〈石头城〉为刘禹锡〈金陵五题〉之一。引文为〈金陵五题〉之序。《刘禹锡集》卷二十四，页218-219。

历史教训，传达出六代豪华归于没落的伤感，使人对历史变迁因由发出深沉思索与慨叹，用语精练浑成。因此沈德潜评道：“只为山水明月，六代繁华，俱归乌有，令人于言外思之。乐天谓后之诗人，不能复措词矣。”⁶⁵

刘氏的〈韩信庙〉也是用语精练老辣的代表作。诗云：

将略兵机命世雄，苍黄钟室叹良弓。

遂令后代登坛者，每一寻思怕立功。⁶⁶

诗人用“钟室”，“良弓”及“登坛者”等与韩信有关的典故，非常凝练地概括了韩信的一生及其不幸遭遇。韩信曾在南郑登坛受刘邦封拜为大将。他后来为刘邦所捕时曾叹道：“高鸟尽，良弓藏。”最后被吕后斩于长乐宫钟室。⁶⁷这首二十八个字的小诗不止精简扼要地概述韩信的生平，而且还能对自私自利的统治者迫害有才干的部下作出辛辣的谴责和讽刺。

柳宗元的一些诗歌，在语言方面，表现得较清峭枯淡，富有奇趣。不过，这只是柳诗用语较显著的一个特色而已，并非全面。他也有典雅古奥如〈平淮夷雅〉及雄劲雅健如

⁶⁵ 沈德潜：《唐诗别裁》卷二十，香港：商务印书馆，1961，页129-130，并参阅许总：《唐诗史》，页312。

⁶⁶ 《刘禹锡集》卷二十四，页220。

⁶⁷ 司马迁：《史记》卷九十二，北京：中华书局，1973，页2611，2627-2629。

《行路难》之作。在他的诗歌中，用语清峭幽洁者，多为写山水景物来寄寓其孤寂落寞心境的诗歌。其名篇《江雪》及《渔翁》即是例子。⁶⁸ 兹将这两首诗抄录于下：

千山鸟飞绝，万径人踪灭。
孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪。

渔翁夜傍西岩宿，晓汲清湘燃楚竹。
烟销日出不见人，欸乃一声山水绿。
回看天际下中流，岩上无心云相逐。

《江雪》是写寒江钓雪的渔翁。诗人为了要展示广大寥阔的天地极端寂静，便以“绝”与“灭”来形容千山之鸟及万径人迹；并以“孤舟”和“独钓”来衬托渔翁的精神世界。

《渔翁》则写在青山绿水中独来独往的渔翁。当他“回看天际”，只有“无心相逐”的云而“不见人”。由此，诗人点出了一个清峭神秘的境界，同时泄露了渔翁孤寂的情怀。诗人以“汲清湘”和“燃楚竹”来代言打水烧火，又给人一种不俗之感，很能象征诗中孤高的品格。两首诗里的渔翁皆含有诗人自况之意味，造语也都清峭幽洁。

⁶⁸ 见《柳河东集》卷四十三，页725-726，740。

五、结语

在中唐的诗坛上，以韩愈和孟郊为首的一批诗人，形成了一个诗派，他们的创作倾向乃偏重于追求险怪变化，语言的构造也刻意求新。元稹和白居易等诗人，则形成另外一派。元白诗派的创作倾向是偏重于客观现实的反映以及通俗化，言辞力求浅直畅晓。

刘禹锡和柳宗元既不属于韩孟诗派，也不属于元白诗派。他们两人纯粹以一己的才力确立自身的特点与地位，挤身于韩孟、元白两大诗派并举的诗坛。⁶⁹ 由于两人身世经历颇多相同，因此他们的诗歌具有一些相似之点。然而又因个人秉性不同，两人诗风也存在着显著的差异。本文因篇幅所限，只略举数点以论两人诗风之同异。

⁶⁹ 参阅许总：《唐诗史》，页348。

凝固的历史—— 《论语》成语类四字组合研究

谢川成

马来亚大学语文暨语言学学院



《论语》是一部先秦重要的典籍，也是中国第一部语录散文。其语言言简意赅，含蓄有致，堪为语录体典籍的典范。它既是研究孔子思想最可靠的文献，研究先秦儒家思想必须参考的经典，也是研究古代汉语，研究汉语史不可忽略的重要语料库。《论语》中四字格语言组合结构稳定、意义完整，对后代汉语以至于现代汉语都有影响。四字组合中的成语如“温故知新”、“不耻下问”、“道听途说”、“见贤思齐”、“文质彬彬”、“任重道远”等都是大家耳熟能详的。其他非成语的四字组合数量更多，形成《论语》的重

要语言特色。本文尝试从不同的角度对《论语》中的成语类四字语言组合进行论析。

二、四字格组合概述

四字格组合亦即四字的语言组合单位，又称为四字结构、四字词或四字格，“是汉语所特有的”，“任何一种语言都没有象汉语词语那样的形式，而且这种形式又是在汉语中特别发展的。”¹ 用徐通锵的话，四字格组合“是汉语中一类特殊类型的辞。”² 它不仅出现在古代汉语的典籍中，也大量存在于现代汉语里，可谓源远流长。例如先秦时期中国第一部诗歌总集《诗经》里头，四字组合乃其主要的语言特色。305首作品中，四字组合的诗句占了绝大多数。以四字结构组成的语言句式，凝练典雅，韵律齐整，使《诗经》奠定了四字格语言典范的基础。汉魏以后，五言形式取而代之，不过，汉魏之际，四言诗的创作也曾经流行过，如曹操和嵇康的四言诗创作。除了韵文之外，四字格在四六文中也常见，应用文中的诔、铭、颂等也喜用四字结构，后来的佛经翻译，古典散文等在某个程度上，也受到四字组合的影响。例如，汉朝晁错的〈论贵粟疏〉一文中就有数十个四字组

¹ 郭绍虞：《汉语语法修辞新探》，北京：商务印书馆，1959，页115。

² 徐通锵：《语言论》，长春：东北师范大学出版社，1998，页391。

合。汉魏四言诗如曹操的〈观沧海〉和唐朝王勃的〈滕王阁序〉的语言形式，莫不以四字组合为主，形成凝炼而典雅的风格。清代曹雪芹在《红楼梦》中大量使用四字结构。高增良将这些数量惊人的四字组合编成《红楼梦四字格辞典》。³马华作家温任平的散文〈暗香〉，主题与孺慕中华文化相关，作者就用了许多四字组合来表达主题思想。⁴古今诗人作家都酷爱四字格，因为它“密而不促”⁵，音步整齐，平仄抑扬，容易背诵，生命力强。《现代汉语词典》1996年修订版收字，词，与条目大概六万，而其中四字组合单位约4798，占词典收条总数的8%。由此可见，四字组合从古至今都大量存在于汉语中，使用频率高，其在言语中的使用频率至少在20~30%之间。换句话说，人们在阅读过程中，遇到的句子或其他语言单位中，有四分之一到三分之一是四字组合。⁶要言之，四字组合不仅源远流长，而且得到很好的传承与发展。

现代汉语中的四字组合是从古代汉语四字组合发展过来的，而在发展过程中，在继承的同时又创造了不少属于现代的四字组合。根据周荐的研究，“古代汉语的四字组合主要

³ 高增良：《红楼梦四字格辞典》，北京：北京语言文化大学出版社，1996。

⁴ 详见谢川成：〈那一方褐红的古印——论温任平〈暗香〉的主题与语言策略〉，收录于黄万华，戴小华编《第二届马华文学国际学术研讨会》，山东文学出版社，2004。

⁵ 刘勰：《文心雕龙·章句》，王运照注译，上海：上海古籍出版社，1998，页307。

⁶ 详见张卫国：《四字语型及其运用》，北京：中国物资出版社，1989，页5。

是俗语，俗语，和成语，而现代汉语的四字组合则既有俗语，俗语，和成语，又有专名词语。”⁷所谓专名词语，指的是“适应时代和社会发展的需要而于现代大量产生出来的”，尤其是政经文教发展中的许多相关词语，如被选举权，知识产权，宇宙飞船，有限公司，学前教育等。这是创造的一面。另外，现代汉语中有不少四字组合乃继承于古代汉语，如半途而废，言外之意，不寒而栗等。这是继承。

四字组合有典雅和俗白之分，前者多出现于古代汉语，“绝大部分被现代人继承了下来，成为了今日所谓的成语。坊间出版的任何一本成语词典，其所收条目都是以这种典雅的四字组合为主体的。”⁸后者（俗白的四字组合）不是成语，只是一些俗语词而已，在词语工具书中很少见到。中国当代作家刘江的小说《太行风云》，出现许多俗白的四字组合，数量高达 1209 个，扣除重复也有 1039 个，而大部分都是作者自创，在《现汉》和《中国成语大词典》并未出现。例如，“长七短八”、“交言答语”、“好年盛景”、“左说右到”等。⁹总的说来，典雅的四字组合多出现在古代汉语，有一些留存于现代汉语，而俗白的四字组合则为现代作家所独创。

⁷ 周荐：《汉语词汇结构论》，上海：上海辞书出版社，2004，页 211。

⁸ 徐通锵：《语言论》，页 219。

⁹ 徐通锵：《语言论》，页 212。

三、本文的研究方法与理论

本文采用的研究方法和手段包括文献采集法、比较法、计量法和描写法。在理论建构方面，本文采用了温端政的语汇学理论。成语、谚语、惯用语等之间不容易分类，各家看法分歧很大，到目前为止尚未有统一的划分标准。用李行杰的话，“分类标准之多，可以用‘众说纷纭’来形容，而归类之乱，则可以用‘纷乱交错’来概括。”¹⁰ 温端政在这方面突破各家说法的影响，独创语义叙述方式和结构形式相结合的层次分析法，厘清分歧，予成语一个明晰的定义。他首先以语义叙述方式的不同来进行第一阶段的分类，在分析成语的语法结构时他则采用结构形式特征来进行第二阶段分类。语义的叙述方式可分为三种，首先是表述性，再来是描述性，最后是引述性。谚语的叙述方式基本上是表述性的，惯用语的语义叙述方式则是描述性的，而歇后语的语义叙述方式则是引述性。成语的叙述方式表述性和描述性兼而有之。表述性的成语与谚语产生混淆，描述性的成语则与惯用语混淆。这两种混淆的情况，需要结构形式特征来区分。温端政指出，四字结构乃成语最突出的结构形式特征，而语法、语义基本上表现为二二相承的双音步结构。他还强调，

¹⁰ 李行杰：〈建构中国语言学特有的语汇学——读温端政《汉语语汇学》〉刊于《语文研究》第98期(2006.1)，山西省社会科学院，2006，页2。

二二相承的四字结构乃成语最明显的结构形式特征。以此作标准，就可以明确区分成语，谚语和惯用语。凭借这个区分标准，论者在鉴定《论语》中的四字组合是否成语就有个清除的概念。另外，论者也参考《成语大词典》，以其选录源自《论语》的成语为基础，计算数目，分析构成方式，并指陈《大词典》选录成语的不当与不足之处。

在分析成语的结构时，本文也是采用温端政的分析方法，先把成语结构分为完全“二二相承”式，和不完全“二二相承”式。前者又再细分为并列型和非并列型，并列型又可细分为动宾并列、主谓并列、偏正并列；非并列型的则有偏正、动宾、动补、主谓及兼语。不完全二二相承式则有三分式及四分式两种。

论者在分析《论语》成语类的四字组合时，综合了几家的说法，再加上自己的思考，把构成方式分为六大类，并指出时贤分析成语构成方式的不足之处，并提出可行的建议。

四、《论语》中的成语类四字组合

《论语》中的四字组合分为成语类和非成语类。《论语》中的成语，其语言形式多种多样，有四言的，五言的，也有六言的。四言可以说是《论语》成语的主要形式。本文论述的《论语》中的成语类四字组合时采取的是比较宽松的

标准，虽然语料主要来自《论语》原文，然而其中运用各种方式组成成语的四字组合也一起讨论。这样做一方面对《论语》中的成语论述比较完整，另一方面，对四字组合之探讨也更加全面，也更能看出《论语》的某些语言特色。

属于成语类的四字组合有 137 条，非成语的就很多。有关《论语》中成语的数目，见仁见智，各有不同说法。阎韬、马智强说：“《论语》对后世的文学语言也有很大的影响，仅直接出自该书及由其中语句凝缩而来的成语、格言、熟语就有八十多条，一般的词语就更多了，相当大的一部分至今活跃在现代汉语中。”¹¹ 这里的“八十多条”包括了成语、格言和熟语。换言之，成语应该是在八十条以下。可是，由于作者没有列出相关资料，论者无法评论其中的正确性。党静鹏、刘洪涛的统计是，今天的成语而源自《论语》的有 255 条。¹² 鲍鹏山的统计也不同。他在《论语导读》这本书里，除了翻译、注释、导读之外，对那些有“成语”的章句，还特别列出有关的成语，放在“成语”部分，可谓一目了然。有些章句没有成语，有些只有一个，有些则不只一个。有成语的就多加一栏“成语”，没有成语的章节，“成语”那部分就省略。根据鲍氏的统计，《论语》中共有 62 个成语，45 个属于四字组合的，17 个属于其他语言组合。另外，根据韩晓光的初步统计，出自《论语》的成语约有二百

¹¹ 阎韬、马智强：《论语注评》，南京：凤凰出版传媒，2006，页 3。

¹² 党静鹏、刘洪涛：〈《论语》中的语句对后世成语的影响〉，《天津教育学院学报》，1995，转引自周荐《汉语词汇结构学》，页 232。

五十余条。同样的，韩氏也没有把他所说的二百五十多条成语列出来。¹³ 周祖平、余学奎在论述《论语》对汉语成语的影响及意义时也没有列出《论语》中的所有成语。他们只是在论述过程中举一些例子说明。根据论者的统计，他们举出的例子共有 44 条。¹⁴ 饶玮在〈《论语》与汉语成语〉中说：

“……其中有很多总结社会生活经验的言论在后来逐步发展成为格言和成语，对后代文学语言有很大的影响，仅《中华成语大辞典》就收录了源于《论语》的成语近三百条。”¹⁵

“近三百条”亦即三百以下，是个笼统的数目。饶玮在文中只是引用了 72 条成语，与《中华成语大辞典》所收录的成语在数目方面相差太远了。

以上几个数字分歧很大，少过 50 条的有一个，一百条以下的有两个，而 300 条以下的也有两个。数目的悬殊显示作者编者选择成语的标准不一。因此，在论述和分析《论语》中的成语类四字格组合时，弄清成语的正确数目是必须的，也是重要的。论者根据 2004 版，周斌主编，商务、国际有限公司联合出版的《成语大词典》计算出源自《论语》的成语共有 187 条，其中四字格成语有 137 条，其他语言形式的有 50 条。

¹³ 详见韩晓光：〈源于《论语》的成语浅析〉，《景德镇高专学报》第六卷第 3 期，2001，页 18。

¹⁴ 周祖平、余学奎：〈《论语》对汉语成语的影响及其意义〉，《成都纺织高等专科学校学报》第二十二卷第 1 期，四川：成都纺织高等专科学校出版社，2005，页 46-48。

¹⁵ 饶玮：〈《论语》与成语〉，《重庆教育学院学报》第十八卷第 5 期，重庆：重庆教育学院出版社，2005，页 23。

(一) 《论语》成语类四字组合的构成方式

至于《论语》中成语的构成方式，各家说法也未臻共识。例如，韩晓光在2001年9月发表的〈源于《论语》的成语浅析〉中，把成语的构成方式分为四种，即摘句式、省略式、拼合式和改写式。其中省略式又分为省略虚词、省略成分；拼合式又分为两句拼合以及两句以上拼合。在2005年1月发表的〈《论语》对汉语成语的影响及意义〉中，作者周祖平和余学奎把《论语》中成语的构成方式分为四种：直接转用《论语》原文的；在《论语》原文上有所增加的；在《论语》原文上有所减少的；在《论语》原文上有所替换的。另外，饶玮在〈《论语》与汉语成语〉一文中也发表了个人观点，认为《论语》中成语的构成方式也有四种，亦即：不经任何改动加工，直接由《论语》中某些独立的短语或词组在后来沿袭使用中逐渐凝固而成的成语；不经任何改动加工，直接由《论语》中的某句话里截取而来的短语或词组在长期的使用过程中逐渐凝固，从而成为成语；从《论语》中的某些言论里根据其意思截取关键性的字眼组合成一个新的短语或词组，这个短语或词组后来在使用中逐渐凝固，从而成为了一个成语；根据《论语》中某些言论的意思，在从其中截取个别关键字词的基础上，再补充进原来没有的字词，从而组合成一个新的词组或短语，并在以后的沿袭使用中使其逐渐凝固成成语。

三位作者的分类法大同小异，只是用的词句不同而已。例如，从《论语》原文直接截取的这个构成方式，他们分别使用的语言是：摘句式、直接转用《论语》原文的、不经任何改动加工，直接由《论语》中某些独立的短语或词组在后来沿袭使用中逐渐凝固而成的成语。韩晓光的“省略式”中的“省略主语”“省略谓语”的两个例子“一以贯之——吾道一以贯之”和“六迟之狐——可以托六迟之狐”应该归类为第一种方式，即截取原文式。饶玮的第二种方式其实也是截取原文式，例如：“成人之美——君子成人之美”、“和而不同——君子和而不同”、“不教而杀——不教而杀谓之虐”。他们的分类法也有道理，他们把《论语》中成语类四字组合独立存在的算一类，出现于句子中的四字组合算另一类。论者以为，这样的细分法没有必要，因为容易引起混淆，只用截取原文式就可以包含这两个方法。韩晓光的拼合式与饶玮的第三种方式同属一类。不过，饶玮文中所举的例子如“色厉内荏——色厉而内荏，譬诸小人，其犹穿窬之盗也与”、“敬而远之——敬鬼神而远之”、“片言折狱——片言可以折狱”等，与其说是拼合式，不如归为省略法。“色厉内荏”省略虚词“而”，“敬而远之”省略了“鬼神”，“片言折狱”省略了“可以”，因此把这几个成语归入省略法比较合适。

第二种方式为省略式。韩晓光的分类很详细，其中包括省略虚词，如“见贤思齐——源于见贤思齐焉”、“逝者如斯——源于逝者如斯乎”，也有省略定语的，如“怀宝迷

邦——怀(其)宝迷(其)邦”，有省略状语的如“三思而行——源于季文子三思而[后]行”，有省略补语的如“一日之长——源于毋以一日之长<乎尔>”，还有省略多种成分的如“博施济众——源于如有博施于民而能济众者何如”、“犯上作乱——源于不好犯上而好作乱者”，可谓一目了然；周祖平和余学奎的分类中也有这种方式，称为“在《论语》原文上有所减少的”；不过，饶玮就没有列出这个方式，她把省略式归入她的第三类的拼合法当中。论者认为这种分类法欠佳，因为这两种构成方式本质差异，不能兼容。

与省略式相对的是增添式，就是在原文中加上一两个字使其成为成语。韩晓光没有列出这种构成方式，饶玮的第四种方式其实就是增添式，如“而立之年”——源于“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑……”，在“而立”之后加上“之年”成为成语；“望而生畏”——源于“君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”，在“畏”的前面加上一个“生”字，使其成为成语；周余两位文中也列出这种方式，不过只列出“行不二过”和“颠沛流离”两个例子而已。把“颠沛流离”的构成方式定为增添式并不妥当，因为《论语》中只出现“颠沛”二字：“颠沛必于是。”（里仁）这个成语的完整形式其实源自[宋]张世南《游宦纪闻》卷九：“使学者知斯文之不坠，盖有天助，而哀予颠沛流离，万里保有之难也。”¹⁶因

¹⁶ 周斌主编：《成语大词典》，北京：商务印书馆，2004，页238。

此，增添式应该只是在《论语》语句的基础上增添字词，完整的形式不出现在朱注或其他例句。

韩晓光的第三种方式为拼合式，其中又分为两句拼合的如“早闻夕死”——源于“朝闻道，夕死可矣”、“升堂入室”——源于“由也升堂矣，未入于室也”；也有两句以上拼合的如“直谅多闻”——源于“益者三友：友直，友谅，友多闻”、“患得患失”——源于“其未得也，患得之；既得之，患失之”；饶玮的第三种方式其实是拼合式与省略式的结合，所以会引起混淆。所举的例子如“患得患失”、“生荣死哀”乃拼合式，而“敬而远之”则是省略式；周余的文章没有列出拼合式。韩氏的分类法比较能够接受，细分为两句拼合以及两句以上拼合也是有必要的。饶氏的分法则有待商榷。

最后是改写式，韩晓光用语，饶玮把这个方式拼入其第四种方式，而周余二位称为替换式。

一言以蔽之，三家分类法各有特点，也各有不足之处。韩晓光的分类可以说最清楚的，虽然省略法中的一些例子应该归入截取原文式，其他各种方式都明确清晰。饶玮的第一和第二种方式应该合而为一，第三种和第四种方式不够明确，是两个构成方式的拼合。周余两位的分类也一目了然，只可惜他们列举的例子太少了，也影响他们分类的可靠性。

论者综合三位作者的分类法，加上自己的分析，《论语》中的成语类四字组合的构成方式应该分为以下几种类

型：一、原文截取式；二、省略式；三、增添式；四、拼合式；五、改写式；六、跨典籍方式。

论者根据商务印书馆出版的《成语大词典》（后称《大词典》）所收录的成语，计算出来的成语总数是 187 条，其中四字组合的共有 137 条，其他组合的有五言 5 条、六言 5 条、七言 7 条、八言 7 条、九言 1 条、十言 2 条、共 27 条。137 条四字组合中，其他成语有 23 条。¹⁷ 所谓其他成语，指的非源自《论语》原书的成语。《大词典》收录这些成语，主要是因为这些成语与《论语》的一些篇章意义有关联。这 23 条成语不是出现在宋朱熹的译注里面，就是出现在后人的例句里头。例如：

(1) 舍己为人

原文：夫子喟然叹曰：“吾与点也！”（《论语·先进》）

宋朱注：“曾点之学……初无舍己为人之意。”¹⁸

(2) 适可而止

原文：“不多贪。”（《论语·乡党》）

宋朱注：“适可而止，无贪心也。”¹⁹

¹⁷ 周斌主编：《成语大词典》。

¹⁸ 周斌主编：《成语大词典》，页 826。

¹⁹ 周斌主编：《成语大词典》，页 874。

(3) 循序漸進

原文：“子曰：“不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！”（《論語·憲問》）

宋朱注：“不得于天而不怨天，不合于人而不尤人，但知下學自然上達，此但自言其不已自修，循序漸進耳。”²⁰

(4) 疏水箠瓢

原文：子曰：“飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，于我如浮雲。”（《論語·述而》）

清馮桂芬〈似山居圖序〉：“涉世處境之道貴乎似，以其近道也，此即老氏無為、莊氏齊物之說也，而子孔顏疏水箠瓢之義亦無礙焉。”²¹

(5) 斯文掃地

原文：子畏于匡。曰：“文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與于斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？”（《論語·子罕》）

²⁰ 饒瑋：〈《論語》與成語〉，《重慶教育學院學報》第十八卷第5期，頁1100。

²¹ 饒瑋：〈《論語》與成語〉，《重慶教育學院學報》第十八卷第5期，頁885。

清徐珂《清稗类钞》三四：“巡检做巡抚，一步登天；监生作监临，斯文扫地。”²²

从上述五个例子，我们可以看到，原文并没有相关的成语或只有成语中的两个字而已。真正的成语出现在朱熹的译注中(例 1, 2, 3)或后人的例句中(例 4 和 5)。这样的成语，《大词典》共收录了 23 条，而出处都放《论语》。论者认为这种做法有误导读者之嫌，值得商榷。比较恰当的处理方式是，出处放朱注或相关的例子，之后再放词义源自《论语》的相关章句。如此方能还这些成语的原貌。这些成语还包括安贫乐道、鞭辟入里、彻上彻下、处之泰然、词不达意、大言不惭、登堂入室、颠沛流离、和颜悦色、精益求精、开柙出虎、理屈词穷、了若指掌、一仍旧贯、因材施教、张眉努眼、中庸之道、众星捧月、众星拱辰。扣去这 23 条，可以分析其构成方式的只剩下 137 条而已。

在 137 条的成语类四字组合中，依据上述六种分类法，《论语》中成语类四字组合的数目如下：

²² 饶玮：《〈论语〉与成语》，《重庆教育学院学报》第十八卷第 5 期，页 902。

構成方式	數目
原文截取式	73
省略式	28
增添式	7
拼合式	18
改寫式	6
跨典籍方式	5
共	137

《論語》乃語錄體散文，記載的大多數是孔子及其弟子，孔子及時人以及孔子弟子與弟子之間的對話。因此，書中的成語有的是從對話原文中摘錄下來，有些則將對話進行概括熔裁概括而成。概言之，其構成方式以及相關例子如下：

甲：原文截取式

這種方式有兩種情況，一種是原句以四字方式獨立存在，直接摘錄而成成語；一種是原句中的某個句子成分是四字組合，摘錄下來而成成語。以原文截取式構成的四字成語頗多，共有 73 個：

哀而不伤、饱食终日、不耻下问、不亦乐乎、成人之美、成事不说、当仁不让、而今而后、发愤忘食、斐然成章、分崩离析、夫子自道、过犹不及、后生可畏、诲人不倦、既往不咎、见危授命、居之不疑、克己复礼、空空如也、乐以忘忧、临事而惧、鸣鼓而攻、被发左衽、群而不党、群居终日、仁人志士、三十而立、杀鸡为黍、社稷之臣、慎终追远、生而知之、食不厌精、逝者如斯、疏食饮水、述而不作、死而后已、死而无悔、驷不及舌、岁不与我、危言危行、威而不猛、温良恭俭、文质彬彬、无所不至、无所用心、无为而治、贤贤易色、行不由径、行己有耻、行有余力、秀而不实、学而不厌、血气方刚、言必有中、言不及义、言而有信、一匡天下、一仍旧贯、一以贯之、以德报德、以德报怨、以文会友、以直报怨、弋不射宿、有教无类、有始有卒、愚不可及、欲罢不能、志士仁人、中道而废、周而不比、子不语怪。(73)

论者认为，用这种方式构成的成语还应该包括：

必不得已、不舍昼夜、力不同科、陈力就列、犯而不校、见利思义、好行小慧、六尺之狐、和而不同、不教而杀、好谋而成、从心所欲、降志辱身、必也正名、礼让为国、善于人交、不得其死、胜残去杀。

乙：省略式

在原文中有所省略或减少而形成的成语类四字组合数目

也不少。一般上是省略虚词，也有些是根据句义的关键性词语以及省略一些字词组合成一个新的短语而形成的成语，如：

察言观色，道听途说、告朔饩羊，见贤思齐、敬而远之，举直错枉，乐在其中，片言折狱，求仁得仁，任重道远，三思而行，色厉内荏，杀身成仁，松柏后凋、天下归心、枉道事人，温故知新，闻一知十，无适无莫、先难后获、朽木不雕、循循善诱，一言蔽之、一言丧邦、一言兴邦、一隅三反、欲速不达、怨天尤人。(28)

省略式构成的成语中，有些是省略“而”字，如：

道听途说——源于“道听而途说，德之弃也。”（阳货）

求仁得仁——源于“求仁而得仁”（述而）

任重道远——源于“任重而道远”（泰伯）

温故知新——源于“温故而知新”（为政）

色厉内荏——源于“色厉而内荏”（阳货）

枉道事人——源于“枉道而事人”（微子）

先难后获——源于“先难而后获”（雍也）

一言丧邦——源于“一言而丧邦”（子路）

有些省略“以”字，如：

杀身成仁——源于“杀身以成仁”（卫灵公）

一言蔽之——源于“一言以蔽之”（为政）

闻一知十——源于“闻一以知十”（公冶长）

有些省略“后”、“之”、“之民”、“亦”，“可”、“而可以”、“则”、“不”、“鬼神”，如：

三思而行——源于“三思而后行”（公冶长）

松柏后凋——源于“松柏之后凋”（子罕）

天下归心——源于“天下之民归心”（尧曰）

乐在其中——源于“乐亦在其中”（述而）

朽木不雕——源于“朽木不可雕”（公冶长）

一言兴邦——源于“一言而可以兴邦”（子路）

欲速不达——源于“欲速则不达”（子路）

怨天尤人——源于“怨天不尤人”（宪问）

敬而远之——源于“敬鬼神而远之”（雍也）

告朔饩羊——源于“子贡欲去告朔之饩羊。子曰：‘赐也，尔爱其羊，我爱其礼。’”（八佾）

《论语》中通过省略式而构成的成语还应该包括以下成语：

学优而仕，必也正名。逝者如斯，怀宝迷邦，
一日之长，博施济众，生荣死哀，博闻约礼，
尽善尽美，故旧不弃，居下讪上，举一反三。

丙：增添式

相对于省略式的就是增添式。顾名思义，就是在原文中抽取相关的字眼并加上一两个词语使到这些本来分散在句子不同部分的词语连在一起，成为今天所见的成语。增添的词

语有时是虚词，有时是实词。这类成语不很多，常见的有：

而立之年、耳顺之年、侃侃而谈、望而生畏、卓而不群、子曰诗云、犬马之养(7)

上述例子中，“而立之年”、“耳顺之年”都是增加了“之年”两个字，而“侃侃而谈”、“卓而不群”则增加了“而”，“子曰诗云”增加了泛指儒家言论和经典著作的“诗云”、“望而生畏”则增加了“生”。

丁：拼合式

这是把原文的两三个句子拼合在一起，选择能够表达句义重点的词语组合成为成语类四字组合，在拼合时，语序有时会改变。以下是两句拼合的例子：

(1) 犯上作乱：

有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。”

(2) 肥马轻裘：

子曰：“赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘。”

(3) 浮云富贵：

子曰：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”

(4) 患得患失：

子曰：“鄙夫！可与事君也与哉？其未得之也，患得之；既得之，患失之。苟患失之，无所不至矣。”

(5) 悦近来远：

叶公问政。子曰：“近者悦，远者来。”

(6) 如指其掌：

或问禘之说。子曰：“不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎！”指其掌。

(7) 见义勇为：

子曰：“非其鬼而祭之，谄也。见义不为，无勇也。”

可以看出，这几个成语的构成都是从《论语》原书的两句中，抽选关键性的词语而成的。这两个句子，有些是连续的，如例(2)，例(3)和例(6)，有些是间隔的，如例(1)和例(4)，有些两句拼合以后，字词的语序有所调动，如例(5)例

(7)。其他的例子是：大动干戈，乘肥衣轻，尽善尽美，举一反三，瑚琏之器，升堂入室，生死荣哀，朽木粪墙，乐山乐水，饮水曲肱，直谅多闻(11)。

两句以上拼合的不多，只有如下一例：

(1) 直谅多闻：孔子曰：“益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣。”

以拼合法构成的成语类四字格应该包括道不相谋，岁寒松柏，安老怀少，卑宫菲食。这四个例子都是还存在于现代汉语中的，其中“道不相谋(卫灵公)，岁寒松柏(子罕)”乃两句拼合而成，而“安老怀少(公冶长)，卑宫菲食(泰伯)”也是两句拼合，不过拼合之后语序有所调动。

戊：改写式

所谓改写式，用韩晓光的话，就是“将原文语料进行剪裁改写以构成成语。”

在改写的时候，有时为了语义所需而增添一两个词，以组合成这类型的四字格。以这种方式构成的成语不多，以下是其中2个例子：

(1) 祸起萧墙——吾恐季孙之忧，不在颛臾，而在萧墙之内也。(季氏)

(2) 匏瓜空悬——吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？(阳货)

例(1)的意思是：祸患起于内部。原文“萧墙之内”指的是鲁国国君，后来泛指内部。在这个基础上，加上主语和谓语中就成为今日的成语“祸起萧墙”。例2的“匏瓜”有甘、苦两种，苦的不能吃，但是它比水轻，可以系在腰间，用以渡河。文中的“匏瓜”是个比喻，孔子自比为甘的匏瓜，不希望只是被悬挂着而不给人吃。在意义的基础上，加上“空悬”就成了今日的成语。其他的例子还有：爱礼存羊，不教而诛，从井救人，时不我与，加上前举二例，共6个。

己：跨典式

这不是主要的构成方式，不过《论语》中有几个成语或者说今天我们用的成语中，确实是通过这样的方式构成。所谓“跨典籍”，指的是这些成语源于《论语》和其他典籍，意思是从《论语》和其他典籍各截取两个字，组成四字的语言组合，经过一段时间的使用而成为成语。这样的成语有以下几个：

(1) 屏气凝神

《论语·乡党》：“摄其升堂，鞠躬如也，屏气似不一其余如必不得已、当仁不让、好谋而成、分崩离析、从心息者。”

《庄子·达生》：“用志不分，乃凝于神。”

构成：“屏气”源自《论语》，“凝神”源自《庄子》的“凝于神”，省略“于”而成“凝神”，合起来就是今天看到的成语“屏气凝神”，形容注意力高度集中的意思。

(2) 放言高论

《论语·微子》：“谓‘虞仲、夷逸，隐居放言，身中清，废中权。我则异于是，无可无不可。’”

《庄子·刻意》：“刻意尚行，离世异俗，高论怨诽，为亢而已矣。”

构成：“放言”出自《论语》，而“高论”则源于《庄子》，两个来自不同典籍的词语组合起来成为今天还在使用的成语“放言高论”，表示毫无顾忌地大发议论。

(3) 桃李门墙

《论语·子张》：“夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。得其门者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎！”

《韩诗外传·卷七》：“夫春树桃李，夏得荫其下，秋得食其实；春树蒺藜，夏不可采其叶，秋得其刺焉。”

构成：“门墙”出于《论语》，但是语序对调了，“桃李”则源自《韩诗外传·卷七》，合起来变成今天的成语“桃李门墙”，比喻老师栽培出来的或教过的学生。

(4) 三复斯言

《论语》：“南容三复白圭，孔子以其兄之子妻之。”

《诗经·大雅·抑》：“白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可为也。”

构成：“三复”载自《论语》，而“斯言”出自《诗经》，合起来就是今天尚在使用的成语：“三复斯言”，意思是反复体味这句话。

(5) 文过饰非

《论语·子张》：“小人之过也，必文。”

《庄子·盗跖》：“辩足以饰非。”

构成：《论语》的字眼换了语序，《庄子》原文则选了“饰非”，合起来就成了“文过饰非”，表示掩饰自己的过失。

严格来讲，通过这种方式形成的成语是后人的杰作，并非《论语》的语言实际。因此，在下面的论述中，这几个成语将不在讨论的范围以内。

（二）结构形式分析

成语类四字组合的结构形式分析的对象只是从原文截取的成语而已。通过其他方式构成的成语不在讨论范围内，因为分析这些成语的结构不能反映《论语》中成语的结构形式，也不能分析其句法功能以及在文中的修辞作用。

按照音节搭配来分析，大部分的成语都是“2/2”式切分的结构或完全二二相承式，如：任重道远、道听途说、血气方刚、斐然成章等。根据温端政的理论，完全二二相承式的成语可以分为并列型和非并列型，前者又可以分为“主谓+主谓”型、“述宾+述宾”型、“述补+述补”型、“偏正+偏正”型、“联合+联合”型；后者则可分为“主谓式”、“述宾式”、“偏正式”和“联合式”。不完全二二相承式则可以分为主谓关系型、述宾关系型、述补关系型、偏正关系型、连动关系型、兼语关系型及并列关系型。²³

《论语》中，以原文截取式构成的成语类四字格语言组合的结构类型如下：

²³ 温端政：《汉语语汇学》，北京：商务印书馆，2005，页331。

甲：完全二二相承式并列型（50例）：

(1) 联合结构

动宾并列：克己复礼、慎终追远、疏食饮水、有始有卒、克己复礼、贤贤易色。（6）

主谓并列：任重道远（1）

偏正并列：仁人志士、志士仁人、危言危行、而今而后、道听途说（5）

(2) 偏正结构

(a) 定中：无

(b) 状中：不耻下问、斐然成章。（2）

(3) 动补结构：饱食终日、发愤忘食、诲人不倦、居之不疑、空空如也、群居终日、有教无类、欲罢不能。（8）

(4) 动宾结构：一匡天下、一仍旧贯。（2）

(5) 主谓结构：成事不说、当仁不让、夫子自道、后生可畏、既往不咎、逝者如斯、血气方刚、文质彬彬。（8）

(6) 连动结构：登堂入室、见贤思齐、行有余力、见危授命。（4）

(7) 兼语结构：杀鸡为黍（1）

二二相承式也称为 2 分式。不过，2 分式还包括 1+3 式

和 3+1 式。《论语》中的成语类四字组合，3+1 式的只有 1 例：“不亦乐乎”；1+3 式的有以下 11 例：

成人之美、食不厌精、岁不与我、弋不射宿、愚不可及、子不语怪、过犹不及、驷不及舌、行不由径、言必有中、言不及义。（11 例）

这些成语中，有些有结构助词“之”，如“成人之美”，更多的是谓语中心前出现副词，而这些副词又大多数是否定副词“不”，共有 9 个，而副词“必”则只有一个而已。

完全二二相承式中有个成语的结构是难以分析的，那就是被发左衽。这个成语前一个单元是动宾结构，后一个单元是偏正结构，两者之间看不出有什么明显的关系。从意义来看，它们是并列的关系，但是它又不规则，既不是动宾并列，也不是偏正并列，只能说是不规则的并列结构。还好，这类成语只有一个而已。

乙：不完全二二相承式

这种结构类型的四字组合也可以称为三分或四分的四字组合单位。三分的一般由助词“之”、连词“而”或“以”“于”等介词作为其中一个构成单位。其中又主要分为 2+1+1 式的以及 1+1+2 两类。必须强调的是，如果否定副词出现在四字组合中，它和所修饰的动词或形容词组合时，宜当

作一个单元来看，不是分开的两个单元，而代词“之”出现在动词后边充当宾语时，则与动词视为一个组合单位。2+1+1 式的例子有：临事而惧、鸣鼓而攻、三十而立、社稷之臣、无为而治、中道而废。（6例）1+1+2 式的例子有：哀而不伤、乐以忘忧、群而不党、生而知之、述而不作、死而后已、死而无悔、威而不猛、言而有信、以德报德、以德报怨、以文会友、以直报怨、一以贯之、周而不比。（15例）

有少数是四分式的，亦即 1+1+1+1 式，例子只有两个：

分崩离析、温良恭俭（2例）

不完全二二相承式的组合中，有 14 个用到“而”字。“而”是个文言虚词，用法广泛，在句子中表示多种语法意义，其中最明显的是修饰关系，“而”出于修饰语和中心词之间，表示前后之间的修饰和被修饰的关系，形成偏正结构，如：

鸣鼓而攻、三十而立、无为而治、中道而废。表示递进关系的只有“临事而惧”；表示转折关系的有：哀而不伤、群而不党、述而不作、死而无悔、威而不猛、周而不比；表示主谓关系的则有“言而有信”。其他的如“乐以忘忧”表示的是转折关系，“以德报德、以德报怨、以文会友、以直报怨、一以贯之”这五个成语都表示偏正关系。

由此可见，不管是二二相承式或者非二二相承式，《论语》中成语类四字组合的的成语类四字组合的结构复杂多

样。

(三)《论语》成语类四字格的词义演变

成语类四字格经过长时间才形成，无论在结构上还是在意义上都极其稳定。然而，语言灵活多变，具有很强的生命力，它是时代的脉搏，记载着时代的变化。它随着时代社会的变化而演变，而变化最明显的是在词汇。比起一般词汇，成语的变化不多，但是在意义上却出现一些不同的发展。

《论语》中成语类四字组合在意义上的变化可以从意义的扩大、缩小与转移这几个方面来探讨。

甲：词义的扩大。

成语出现当初所体现的意义称为基本义。如果经过一段时间的演变与发展，这个成语所表达的意义范围超过了原来的意义，而原义还保留，这种变化亦即词义的扩大。《论语》中成语类四字格具有这种使用范围有所延伸的例子有几个，比较明显的是夫子自道、求仁得仁和社稷之臣。

“夫子自道”源自《论语·宪问》：“子曰：‘君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。’”子贡曰：‘夫子自道也。’”“自道”在原文是“对自己的叙

述”²⁴，原意是自我批评。孔子说君子应该做的三件事情，他一件也没有做到。这是孔子的自我反省自我批评。但是，后来的使用中，词义扩大了，除了保存原意之外，还有自我夸耀的意思。如袁枚《随园诗化补遗·卷一》：“先生吟诗，多率真任意，有夫子自道之义。”显然的，例句中的“夫子自道”的意义绝对不是本意，这叫词义扩大。

“求仁得仁”源自《论语·述而》：“求仁而得仁，又何怨？”“求仁得仁”的本意是求仁德就得到仁德。后来，泛指想要什么就得到什么，发展的方式是从个别到一般。例如高阳《母子君臣》有这么一句话：“如今积劳病故任上，与疆场阵亡无异，在他亦可说是求仁得仁，死而无憾。”²⁵句中的“求仁得仁”的意思与原文的意义就不相同了。这也是词义的扩大。

第三个例子是“社稷之臣”，源于《论语·季氏》：“夫颛臾，昔者先王以为东蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也。何以伐为？”本意是附庸于大国的小国。后来，“社稷之臣”也有国家栋梁的意思，可从[元]李文蔚《蒋神灵位》二折看出：“若论此子，乃社稷之臣，栋梁之材。”这里的意义与原意明显不同。

²⁴ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2004，页155。

²⁵ 转引自饶玮：〈《论语》与现代汉语〉，《重庆教育学院学报》第十八卷第5期，页25。

乙：词义的缩小

相对于词义扩大就是词义缩小。所谓缩小，指的是成语所表达的意义只有原来成语的部分意义，而不是全部意义。这种情况在《论语》中不多，比较显著的例子是文质彬彬，源自《论语·雍也》：“子曰：‘质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。’”本意有两个重点，一为文，一为质，“彬彬”是形容这两个重点的。换言之，“文质彬彬”本意是形容人既文雅又质朴。后来的使用中，突出的是“文”的意义，“质”的意义被淡化了。如：“那生他文质彬彬才有众。”里面形容的就是其态度而言。

丙：词义的转移

所谓词义转移，是说本来表示某种事物，后来却表示另一种事物。例如“不亦乐乎”，源自《论语·学而》：“友朋自远方来，不亦乐乎？”原意是很快乐，现在则用来表示事态发展到极点。例如：“那一阵子，前来求职应聘的人每天络绎不绝，把我的几位主编和制片忙得不亦乐乎。”²⁶中的“不亦乐乎”表示的就是新的意义。其他例子还包括学优而仕、成事不说等。

除了上述三种词义的演变，还有一种与词义相关的事项不得不提，那就是比喻义的形成。以上三种词义演变都是从

²⁶ 陈鲁豫：《心相约》（新版），武汉：湖北长江出版社，2006，页19。

基本义演变，转化或发展过来的。这些后来形成的意义有时候是引申义，有时候是比喻义，当然也有些情况只是纯粹的语义的扩大或缩小而已。

《论语》中的成语类四字格有一些后世使用了比喻义。例如告朔饩羊——源于“子贡欲去告朔之饩羊。子曰：‘赐也，尔爱其羊，我爱其礼。’”（八佾）这里的“朔”是农历每月初一，“饩”乃活的牲口，“饩羊”，只用来告朔的活生生的羊。“告朔饩羊”乃古代的一种制度。“每年秋冬之际，周天子把第二年的历书颁给诸侯。这历书包括那年有无闰月，每月初一是哪一天，因之叫“颁告朔”。诸侯接受了这一历书，藏于祖庙。每逢初一，便杀一只羊祭于庙，然后回到朝廷听政。这祭庙叫做“告朔”，听政叫做“视朔”，或者“听朔”。到子贡的时候，每月初一，鲁君不但不亲临祖庙，而且也不听政，只是杀一只活羊“虚应故事”罢了。所以子贡认为不必留此形式，不如干脆连羊也不杀。孔子却认为尽管这是残存的形式，也比什么也不留好。”²⁷ 后人用“告朔饩羊”来比喻徒有形式，虚应故事。

瑚琏之器——源于《论语·公冶长》：“子贡问曰：‘赐也何如？’子曰：‘女器也。’曰：‘何器也？’曰：‘瑚琏也。’”“瑚琏”是古代祭祀时盛粮食的器皿，有方形和圆形的，是很贵重的祭器。“瑚琏”是名词，在这个四字格中充当修饰语。孔子用比喻的方式告诉子贡他是一个怎

²⁷ 温端政：《汉语语汇学》，页29-30。

样的人。以子贡的聪明，当然明白老师所指。由于一开始就是比喻的用法，后人用这个成语比喻有才能而且能够承担重任的人才。

松柏后凋——源于《论语·子罕》：“子曰：‘岁寒，然后知松柏之后凋也。’”本来是描述自然现象，现在用来比喻经得起严峻考验的人才是坚贞的人才。其他例子还有朽木粪墙、朽木不雕、犬马之养、浮云富贵等。

五、结语

本文探讨了《论语》成语类四字组合的构成方式、结构形式及词义之演变，研究尚未完整。由于篇幅所限，四字格在《论语》中的句法功能、这些成语类四字组合所体现的古汉语特点、个别组合的音韵结构等都未能探讨研究。

除此之外，论者感到遗憾的是未克研究四字组合的表现力。四字格词约意博，信息容量大，且音韵铿锵，韵律美妙，表现了汉语简洁特征，用高志明的话，“实际上融汉语在语音、语法、词汇、修辞手段上的传统特点为一炉，起到‘一箭几雕’的作用。”²⁸要探讨《论语》中四字格的表现力，必须整体来看，因为在《论语》中，非成语类的四字组

²⁸ 高志明：〈《史记》语言的四字格结构〉，刊于《襄樊学院学报》第二十七卷第3期（2006年5月），页77，中国期刊数据库，www.cnki.cn，（10/8/2006）。

合非常多，两种四字组合结合起来研究，更能看出四字格的修辞效果。例如，为政篇第二的第三章：“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。’”全章六句中，五句是四字格，而四字格之间有兼有对偶修辞，表达效果极佳。论者以为，《论语》中四字组合的表达效果值得深入研究。



“盗儒”与“贤臣”

——两《唐书》对元稹、白居易立传异同之辨析

余历雄

马来西亚拉曼大学中文系

清人赵翼《廿二史劄记》卷十六“《新书》改编各传”条云：“长庆中诗人，元、白并称，《旧书》同在一卷，《新书》何以又不同卷，而以白居易与李义等同卷，列在中宗朝桓彦范之前，不且颠倒时代乎？”同书卷十八“《新书》好用韩、柳文”条云：“〈白居易传〉，《旧书》载其与元稹书，极叙作诗之功，及得名之处”，“《新书》则一切删之”，“与《旧书》命意迥别”，“盖《旧书》专表其诗才之高，襟怀之旷，置之恬淡一流；而《新书》则欲著其立朝丰采议论，以见文人中自有名臣，此又景文深意也。”¹

关于《旧唐书》元稹、白居易本传“同在一卷”，《新

¹ 详见[清]赵翼著、王树民校证：《廿二史劄记校证》（订补本），北京：中华书局，1984，页354，381。

《唐书》则将元、白分传而立的情况，清代学者就已经提出了批评的意见。赵翼认为，两《唐书》史臣对元、白立传的“命意迥别”，所以对二人传记的史料甄选、取舍与褒贬也有差异。赵氏之论确有独到之见，本文对于元、白立传之辨析，亦颇受“命意迥别”之启发而衍化之；然而赵氏主要着眼于两《白居易传》，忽略了两《元稹传》。本文认为，如果能够同时审视观照两《唐书·元稹传》、两《唐书·白居易传》之分合异同，将能对两代史臣“命意迥别”之所由，作较深入的探幽发微。

一、两《元稹传》：立传考量之异同

《旧唐书》卷一六六是元稹、白居易之合传，附传者三人，即：庞严、白行简、白敏中。《新唐书》卷一七四是李逢吉、元稹、牛僧孺、李宗闵、杨嗣复诸人之合传，附传者六人，即：牛蔚、牛徽、牛丛、杨授、杨暉、杨损。从两《唐书·元稹传》的“合传人选”来看，两者之间确实存在较大的差距，且对元稹在政治活动与文学成就的评价也很不一致。这是一个重要的考量点。但是，如果我们对照两《唐书·元稹传》所载的事迹内容来看，两传实无明显的差别；不同者只在于：一、《新唐书》史臣对《旧唐书·元稹传》的篇幅裁减近半，主要是删削元稹的三篇文章，即《上令狐

相公诗启)、〈同州刺史谢上表〉及〈自叙〉²；二、两《唐书·元稹传》均载〈论教本书〉，惟《新唐书》略作节改；三、《新唐书》本传增载〈论谏职表〉一篇。

首先，本文探讨两《唐书》本传对元稹（779-831）事迹的评价。《旧唐书·元稹传》曰：

长庆初，潭峻归朝，出稹〈连昌宫辞〉等百餘篇奏御，穆宗大悦，问稹安在，对曰：“今为南宫散郎。”即日转祠部郎中、知制诰。朝廷以书命不由相府，甚鄙之。……居无何，召入翰林，为中书舍人、承旨学士。……河东节度使裴度三上疏，言稹与弘简为刎颈之交，谋乱朝政，言甚激讦。穆宗顾中外人情，乃罢稹内职，授工部侍郎。上恩顾未衰，长庆二年，拜平章事。诏下之日，朝野无不轻笑之。³

《新唐书·元稹传》亦载元稹以歌词“即擢祠部郎中，知制诰”事，又曰：“然其进非公议，为士类訾薄。稹内不平，因《诫风俗诏》历诋群有司以逞其憾。”又曰：“稹素无检，望轻，不为公议所右。”“稹始言事峭直，欲以立名，中见斥废十年，信道不坚，乃丧所守。附宦贵得相，居

² 关于元稹“自叙”之篇名，《全唐文》卷六五三作〈文稿自叙〉，中华书局版《元稹集》卷三十二作〈叙奏〉。今据中华书局版《旧唐书》卷一六六作〈自叙〉。

³ 详见[后晋]刘昫等撰：《旧唐书》第13册，北京：中华书局，1975，页4333-4334。

位才三月罢。晚弥沮丧，加廉节不饰云。”⁴ 据本传载，元稹明经擢第，应制举对策第一，然其后来政治仕途的主要障碍是“进非公议”，“信道不坚”，以致朝野轻笑，士类訾薄的尴尬局面。这也是两《唐书》元、白立传考量的一个要素。

据两《唐书·元稹传》的记载，元稹的事迹约可概括为前后两个时期：前期是元稹“见斥”之前，其“性明锐，遇事辄举”，“言事峭直，欲以立名”，此即元和五年（810）三月，元稹贬谪江陵府之前的一段时间。后期是元稹“见斥”之后，其“信道不坚，乃丧所守”，“晚弥沮丧”的时期。

从元稹的生平事迹来看，其政治事业的高峰，远近驰名的“元和体”创作，主要皆在后期。《新唐书》史臣对元稹后期事迹的记载较为简略，仅五百馀字，除不载〈同州刺史谢上表〉与〈自叙〉外，对其〈上令狐相公诗启〉中的论诗纲领亦删汰不存。元稹的前期事迹在《新唐书》本传中占有三分之二的篇幅，其主要内容是载入〈论教本书〉、〈论谏职表〉二文。⁵ 由此可见，虽然《新唐书》史臣严正批评元稹的后期事迹，但对于元稹前期事迹中的正面形象仍然予以重

⁴ 详见[宋]欧阳修、宋祁撰：《新唐书》第17册，北京：中华书局，1975，页5228-5229。

⁵ 元稹〈论教本书〉、〈论谏职表〉作于元和元年；〈上令狐相公诗启〉、〈同州刺史谢上表〉作于元和十四年，〈自叙〉作于长庆三年。详见周相录撰：《元稹年谱新编》，上海：上海古籍出版社，2004，页60，177，225，231。

视。与此相反,《旧唐书》本传对元稹的后期事迹则较重视,尤其是文学方面的成就,叙事亦较《新唐书》本传详细,占有逾半的篇幅。其内容主要有二:一是载入〈上令狐相公诗启〉一文,备述元稹“专力于诗章”与“元和体”的创作历程,时人令狐楚称誉为“今代之鲍、谢”,评价甚佳;一是载入〈同州刺史谢上表〉,为元稹罢相之事作辩解,传末则载入〈自叙〉中的自我表白,使其“自叙如此,欲知其作者之意,备于此篇”,可谓本末有据。

就整体传记而言,《旧唐书·元稹传》的篇幅倍于《新唐书·元稹传》,前者偏重于元稹的后期事迹,后者则偏重于前期事迹;而实际上《旧唐书》本传对元稹前期事迹的记载亦较《新唐书》详细。就内容而言,两《唐书·元稹传》皆以采摭元稹文章作为主要的素材,虽然两者对元稹的前、后期事迹各有偏重,但这种差异仅仅是《新唐书》对《旧唐书》内容的裁减删削,两者之间未有明显的抵牾。例如,《新唐书》本传除了增载〈论谏职表〉外,其余大抵多承袭采用《旧唐书》的史料。⁶不过,两《唐书》本传对元稹事迹的不同偏重,恰好能够反映出两代史臣对元稹立传情况的不同考量。此外,两〈元稹传〉传末“史臣曰”、“赞曰”之差异,正是两《唐书》史臣对元稹评价分歧的关键处。

⁶ 关于两《唐书·元稹传》中叙事细节的差异,如《旧唐书》称元稹“除右拾遗”、“内官刘士元后至争厅”诸事,《新唐书》作“左拾遗”、“中人仇士良”等,详见卞孝萱《元稹年谱》(济南:齐鲁书社,1980)相关诸项之考辨。

《旧唐书·元稹传》“史臣曰”云：

举才选士之法，尚矣。……国初开文馆，……若品调律度，扬榷古今，贤不肖皆赏其文，未如元、白之盛也。昔建安七子，始定霸于曹、刘；永明辞宗，先让功于沈、谢。元和主盟，微之、乐天而已。臣观元之制策，白之奏议，极文章之壶奥，尽治乱之根莖。非徒谣颂之片言，盘盂之小说。就文观行，居易为优，放心于自得之场，置器于必安之地，优游卒岁，不亦贤乎。

赞曰：文章新体，建安、永明。沈、谢既往，元、白挺生。……⁷

上引这一段文字是《旧唐书》史臣规范沈约《宋书·谢灵运传论》而作具有“文学总论”性质的纲领，并称元稹、白居易为“元和文坛的盟主”。⁸史臣从“举才选士”入题而论唐代文章之新变，由唐初、盛唐乃至中唐，未如元、白之盛；评论汉魏以来文章之代雄，由建安、永明乃至元和，亦止于元、白而已。

《旧唐书》史臣对于元稹事迹的总体评价，首先是褒奖元稹文学成就之“盛”，元、白并称，主盟文坛，扬榷古今；其二是赞扬元稹致力于改革唐代的制诰策书，认为他与白居易在结合“文章”与“治乱”的功效方面皆取得积极的

⁷ 详见《旧唐书》第13册，页4359-4360。

⁸ 详见王运熙《唐代诗文书古今体之争和《旧唐书》的文学观》，载《文学遗产》1993年第5期。

成就⁹。但在“就文观行”方面，史臣只是委婉地表示“居易为优”，单独称赏白居易“优游卒岁，不亦贤乎”的抉择，对于元稹的政德操行则阙而不论，此于元白合传而言，似乎有意为之隐讳。《旧唐书》本传中既极叙元稹“作诗之功，及得名之处”，又载入元稹文章以作自我辩解，以维护其“元和主盟”的正面形象，故此，史臣对于元稹的立传考量明显的是偏重于文学因素，尤其是后期事迹中的文学成就。

《新唐书·元稹传》“赞曰”则云：

夫口道先王语，行如市人，其名曰“盗儒”。僧孺、宗闵以方正敢言进，既当国，反奋私昵党，排击所憎，是时权震天下，人指曰“牛李”，非盗谓何？逢吉险邪，稹浮躁，嗣复辩给，固无足言。幸主孱昏，不底于戮，治世之罪人欤！¹⁰

通观上引的全篇文字，《新唐书》史臣全然是指责牛僧孺、元稹诸人在政治德行与操守方面的表里不一致。“口道先王语，行如市人”，总其名曰“盗儒”，这在当时宋人以道统为铨衡的准绳中，可说是一项严厉的斥责。本文前述两《唐书·元稹传》的内容中并无抵牾之处，然在《新唐书》的“赞”语中却是一味地批评元稹的“浮躁”个性，及其在

⁹ 关于元稹在改革唐代“制造策书”方面的成就，详见尹占华《元稹评传》（蹇长春《白居易评传》附，南京：南京大学出版社，2002，页628-638）之论述。

¹⁰ 详见《新唐书》第17册，页5242。

政治上的“罪人”行为，始终没有片言只语论及元稹的文学成就。以此相较《旧唐书》的崇高评价来说，两者迥然不同，值得予以辨析。

二、两〈元稹传〉：合传人选的考量

其次，本文从“合传人选”的角度探讨《新唐书》史臣对元稹的立传考量。今以《新唐书》卷一七四的五位标名者，即李逢吉、元稹、牛僧孺、李宗闵、杨嗣复为主要的讨论对象。其余的六名附传者因可资讨论的材料较少，兹暂从阙。

在这个“合传”中，〈元稹传〉所占的篇幅最大，但在中、晚唐时期，在实际政治中起着重大的作用与影响的关键人物则是牛僧孺、李宗闵二人，即是所谓的“权震天下，人指曰‘牛李’”。牛僧孺，《旧唐书》卷一七二有传，同传者尚有令狐楚诸人，其传末“史臣曰”云：

彭阳、奇章，起徒步而升台鼎。观其人文彪炳，润色邦典，射策命中，横绝一时，诚俊贤也。而峨冠曳组，论道于皋、夔之伍，孰曰不然？如能蹈道匪躬，中立无党，则其善尽矣。

赞曰：……呜呼楚、孺，道丧曲全。¹¹

¹¹ 详见《旧唐书》第14册，页4488。

牛僧孺（780-848?），敬宗即位，进封“奇章郡公”，故史传称奇章。令狐楚（766-837），文宗大和九年，进封“彭阳郡公”，故史传称彭阳。《旧唐书》本传“史臣曰”中对牛僧孺、令狐楚的总体评价是褒多贬寡，一方面认为是“人文彪炳”，“横绝一时”，诚为俊贤之选；一方面则是“道丧曲全”，卷入了中、晚唐“朋党之争”的漩涡之中，而“如能蹈道匪躬，中立无党，则其善尽矣”云云，只是史臣的假设之辞，较委婉地表达了对牛僧孺与令狐楚的批评。当然，这种委婉的批评与《旧唐书》之为元稹隐讳仍有区别。而《旧唐书》所云“道丧曲全”，则与《新唐书》本传对牛僧孺、李宗闵“奋私昵党，排击所憎”的批评仍较相近。¹²

今再看看李逢吉、李宗闵、杨嗣复的情况。李逢吉（758-835）、李宗闵是中、晚唐“朋党之争”中“后李党”的首脑。¹³《旧唐书》本传称李逢吉“天与奸回，妒贤伤

¹² 《新唐书》卷一六六〈令狐楚传〉“赞曰”中将贾耽、杜佑、令狐楚三人称为“惇儒”，曰：“大衣高冠，雍容庙堂，道古今，处成务，可也。”又曰：“以大节责之，盖珉中而玉表欤！”（第16册，页5104）史臣的这个评价亦是褒贬互见，但较之《新唐书》本传对牛僧孺的批评，语气则显温和委婉。且于《新唐书》中，令狐楚与牛僧孺非在同传，个中原因，仍可探析。

¹³ 据卞孝萱〈澄清对“牛李”的误解〉、〈从四十年朋党斗争证明牛僧孺非一党首脑〉、〈“二李”朋党〉诸文之辨析，“用‘李党’来概括李吉甫、李德裕父子为首的集团，是恰当的；而用‘牛党’来概括李逢吉、李宗闵先后为首的集团，是不确切的。《旧唐书》中文宗所云‘二李朋党’（李宗闵党与李德裕党）比今人所云‘牛李党争’（牛僧孺党与李德裕党）符合史实。”（诸文皆收入《冬青书屋笔记》，上海：东方出版中心，1999，页54-72）卞文所论甚是。今以“李吉甫、李德裕党”稍前，

善”，“蛇虺其腹，毒害正人”；《新唐书》本传称其“性忌前，险谲多端”，“阴结近倖”，又曰“险邪”。¹⁴可见李逢吉的人品德行极差。

李宗闵（？-846），《旧唐书》卷一七六有传，同传者尚有杨嗣复（783-848）、杨虞卿诸人。传末“史臣曰”云：

宗闵、嗣复，承宗室世家之地胄，有文学政事之美名，徊翔清华，出入隆显。苟能义以为上，群而不党，议太平于稷、契之列，致人主于勋、华之盛，遭时得位，谁曰不然？而舍披鸿猷，狎兹鼠辈，养虞卿而射利，抗德裕以报仇。矛盾相攻，几倾王室，没身蛮瘴，其利伊何？¹⁵

《旧唐书》本传对李宗闵、杨嗣复的总体评价是褒贬兼半，前四句称其“文学政事”之美名，继而以“苟能义以为上，群而不党”的委婉语句表达对李、杨“昵党”的批评，最末则以严厉的态度批评李、杨狎养鼠辈，危国害己的祸事。诸此皆与《新唐书》史臣着眼于政治褒贬，将之全部斥为“盗儒”、“罪人”有明显的不同。

以下将进一步辨析《新唐书》改编《旧唐书》本传，将

暂称“前李党”，“李逢吉、李宗闵党”稍后，暂名“后李党”，亦较切合《旧唐书》“二李朋党”原义。

¹⁴ 详见《旧唐书》第13册，页4365、4374；《新唐书》第17册，页5221、5242。

¹⁵ 详见《旧唐书》第14册，页4576。

元稹与李逢吉、牛僧孺、李宗闵、杨嗣复诸人合传的“命意迥别”之所由。在《旧唐书》中元稹、白居易的合传考量，主要是偏重于文学成就的因素，此既能够反映出晚唐五代士人与文坛对元、白文学的推崇，¹⁶且迄于宋初的文坛风貌，仍然见其广泛的影响。¹⁷惟至仁宗朝纂修《新唐书》之际，元、白文学的影响已然消歇。¹⁸因此，《旧唐书》史臣的合传考量因素，显然未能切合《新唐书》对元、白的评价准绳。按照《新唐书》的分析，无论是“就文观行”或“优游卒岁”，元稹都无法与白居易同列相比，史臣遂将元、白分传而立；元稹的“信道不坚，乃丧所守”，李逢吉的“险邪”，牛僧孺、李宗闵的“奋私昵党，排击所憎”，史臣在总结诸人的政治操行之后，遂在“盗儒”的名目下将之合传。

从上述诸项的考量中，我们可以察觉两《唐书》史臣都严正看待唐代朋党之争蔓延的种种弊端。所不同的是，《旧唐书》史臣的语气较为委婉，例如，批评牛僧孺、令狐楚时

¹⁶ 详见贺中复〈论五代十国的宗白诗风〉（刊载《中国社会科学》1996年第5期）与刘宁《唐宋之际诗歌演变研究——以元白之元和体的创作影响为中心》（北京：北京师范大学出版社，2002）诸章之辨析。

¹⁷ [宋]蔡居厚《蔡宽夫诗话》曰：“国初沿袭五代之余，士大夫皆宗白乐天诗，故王黄州主盟一时。”详见[宋]胡仔：《苕溪渔隐丛话·前集》引，北京：人民文学出版社，1962，页144。

¹⁸ 详见张鸣〈从“白体”到“西昆体”〉（刊载《国学研究》第三卷，北京：北京大学出版社，1995）、葛晓音〈北宋诗文革新的曲折历程〉（刊载《中国社会科学》1989年第2期）之辨析。

云“如能蹈道匪躬，中立无党，则其善尽矣”，批评李宗闵、杨嗣复时云“苟能义以为上，群而不党”，批评刘禹锡、柳宗元时云“故君子群而不党，戒惧慎独，正为此也”¹⁹；而且，史臣选用“如能”、“苟能”、“如俾之”等转折字眼，亦颇费斟酌商榷之用心。相对来说，《新唐书》史臣的措辞较为严厉，例如，批评那些牵涉朋党者（包括元稹）为“盗儒”、“治世之罪人”，批评王叔文为“沾沾小人，窃天下柄”，“书为盗无以异”，批评柳宗元、刘禹锡“桡节从之，徼幸一时”，“规权遂私”²⁰等，且于元、刘、柳诸人的文学成就一概阙而不论。

究其所由，盖是《新唐书》诏修于“庆历新政”失败之后，史臣宋祁对范仲淹诸人存有“敌视”²¹的态度，亲身感受到党争的厄害，身处朋党之争的现实政治环境中，²² 不免予以严厉的斥责。

¹⁹ 详见《旧唐书》第13册，页4215。

²⁰ 详见《新唐书》第16册，页5143。

²¹ 详见方健：《范仲淹评传》，南京：南京大学出版社，2001，页279-280。

²² 朋党论是北宋士人的重要议题，例如王禹偁（《小畜集》卷十五）、范仲淹（《续资治通鉴长编》卷一四八“庆历四年四月戊戌”条）、欧阳修（《欧阳修全集》卷十七）、司马光（《温国文正司马公文集》卷六十）、刘安世（《尽言集》卷十二）等皆有撰文辨析“君子”与“小人”之党，后续者尚有苏轼（《续欧阳子朋党论》（《苏轼文集》卷四）、秦观（《朋党论》上下篇（《淮海集》卷十三）等。

三、两〈白居易传〉：贤臣立传的考量

复次，讨论两《唐书·白居易传》的立传情况。《旧唐书》卷一六六是元稹、白居易之合传，附传者三人，即：庞严、白行简、白敏中。《新唐书》卷一一九是武平一、李义、贾曾、白居易之合传，附传者三人，即：贾至、白行简、白敏中。从两〈白居易传〉的“合传人选”来看，《新唐书》将元稹另入他传，武平一《旧唐书》无传²³，李义自《旧唐书》本传转入，贾曾、贾至自《旧唐书·文苑传》转入。

《旧唐书·李义传》“史臣曰”云：

夫好闻其善，恶闻其过，君人者之常情也；宁谄媚以取容，不逆耳以招祸，臣人者之常情也。能反此者，不亦善乎！李（义）、薛（登）等六君，吐忠讷之言，补朝廷之失，有犯无隐，不愧古人，有唐之良臣也。

赞曰：臣之事君，有邪有正。君之使臣，从谏则圣。李、薛输忠，救人之命。韦（湊）、韩（思

²³ 《旧唐书》卷一五八〈武元衡传〉曰：“祖平一，善属文，终考功员外郎、修文馆学士，事在〈逸人传〉。”历雄按，《旧唐书》无〈逸人传〉，《旧唐书·隐逸传》亦未载武平一事迹，故“事在〈逸人传〉”云云，料是史臣直接抄录自唐国史、实录之旧文，仓促间未暇改易之疏误。

复) 说言, 医国之病。……。²⁴

据《旧唐书》本传云, 李义(657-716), 赵州人, 知制诰凡数载; 迁吏部侍郎, “铨叙平允, 甚为当时所称”; “方雅有学识, 朝廷称其有宰相之望”, 故史臣称之为“有唐之良臣”。《新唐书》本传亦云, 李义“擢监察御史, 劾奏无避”, “沈正方雅, 识治体, 时称有宰相器”。²⁵ 据《新唐书》本传云: 武平一“博学, 通《春秋》, 工文辞”, “见宠中宗, 时虽宴豫, 尝因诗颂规诫, 然不能卓然自引去, 故被谪。既谪而名不衰。开元末, 卒。”²⁶ 据两《唐书·贾曾传》所载事迹, 实际上是贾言忠、贾曾(?-727)、贾至(718-772)的传记, 自高宗至代宗, 贾氏祖孙三代世为忠臣, 曾历官监察御史、吏部员外郎、中书舍人、谏议大夫、知制诰等要职。²⁷ 两《唐书》本传皆载贾曾劝谏太子“禁断女乐”之奏疏。

从以上《新唐书》史臣将白居易与武平一、李义、贾曾诸人的合传安排与评价而言, 表面看似表彰诸人“吐忠说之言, 补朝廷之失”的“良臣”“谏官”事迹, 而实际上却是旨于衬托凸显白居易的“贤臣德行”; 且于此卷合传中, 仅〈白居易传〉附有“赞曰”文字, 此与《旧唐书》本传将元、白并称以推崇二人“元和主盟”的史家用意亦明显不

²⁴ 详见《旧唐书》第10册, 页3161-3162。

²⁵ 详见《新唐书》第14册, 页4296。

²⁶ 详见《新唐书》第14册, 页4293-4295。

²⁷ 详见《旧唐书》第15册, 页5027-5031; 《新唐书》第14册, 页4297-4299。

同。因此，《新唐書》卷一一九中的李義諸人，僅僅是〈白居易傳〉的“從屬性質”的合傳者。前引《廿二史劄記》卷十六稱，《新唐書》“以白居易與李義等同卷，列在中宗朝桓彥範（653-706）之前，不且顛倒時代乎？”趙翼的這條辨析，主要著眼於“顛倒時代”，故指《新唐書·白居易傳》的“合傳人選”有待商榷，此固為有識之見，但這一點似乎並非《新唐書》史臣“改編各傳”的主要原因。

白居易（772-846），其漫長的人生歷程約可概括為四個階段：一、從童年到三登科第；二、從解褐入仕到貶為江州司馬；三、從元和十年俟罪浔陽到大和三年分司東都；四、從分司東都到會昌六年逝世。其中，元和十年（815）江州之貶是白居易的思想和創作從積極轉向消極的一條分界線。²⁸兩《唐書》本傳對白居易的評價，主要體現在“賢臣德行”、“不附朋黨”與“文學成就”三個方面，《舊唐書》史臣尤其重視白居易江州之貶以後的與文學創作與政治操守。

前文已經述及《舊唐書》史臣稱譽元稹、白居易“元和主盟”的成就，在朝廷的制策、奏議方面也發揮了積極的績效，其與時下“謠頌之片言”、“盤盂之小說”的情況迥異。且《舊唐書》史臣更為稱賞的是白居易“既優且賢”的賢臣德行，故其傳末“史臣曰”云：“就文觀行，居易為優，放心於自得之場，置器於必安之地，優游卒歲，不亦賢

²⁸ 詳見蹇長春《白居易評傳》，頁44。

乎。”《旧唐书》所云的“贤”，在《新唐书·白居易传》中亦作如是评价，传末“赞曰”云：

观居易始以直道奋，在天子前争安危，冀以立功，虽中被斥，晚益不衰。当宗闵时，权势震赫，终不附离为进取计，完节自高。而（元）稹中道徼险得宰相，名望濯然。呜呼，居易其贤哉！²⁹

《新唐书》史臣所谓的“居易其贤哉”，具有两个方面的涵义：一是褒扬白居易“不避死亡之诛”，“虽中被斥，晚益不衰”的谏官本色；一是称赏白居易“完节自高”，“不附朋党”的贤臣德行。³⁰

相对于《旧唐书》史臣对元稹“就文观行”的回避，《新唐书》史臣则特意列举元稹“中道徼险得宰相，名望濯然”的反面例子，以标显白居易在政治德行方面的“优”与“贤”。《新唐书》本传“赞曰”云元稹“中见斥废”，“乃丧所守”，称白居易则曰“虽中被斥，晚益不衰”，由此确见元、白“政治德行”之殊异，亦反映出《新唐书》史臣的褒贬准绳。中晚唐以来，朝廷以结党者为奸，无党者为贤，乃至唐文宗时仍有“去河北贼非难，去此朋党实难”³¹

²⁹ 详见《新唐书》第14册，页4305。

³⁰ 周建国〈白居易与中晚唐的党争〉（刊载《文献》1994年第4期，页96-114）一文，辨正旧史中对白居易与“二李朋党”关系之错误记载，及今人论著的陈陈相因，颇有灼见，可备参考。

³¹ 详见《旧唐书》卷一七六〈李宗闵传〉，第14册，页4554。李绛〈对宪宗论朋党〉（《全唐文》卷六四五）、李德裕〈朋党论〉（《全唐文》卷七〇九）等文中所论，亦是明显的例子。

之感叹。因此，《新唐书》史臣鉴于元稹与朋党之辈同奸，故目为“盗儒”，白居易素无意于朋党，故誉为“贤臣”，这正是《新唐书》本传中元、白分传而立的重要考量因素。

易而言之，《新唐书》卷一一九中的“合传人选”，以李义之“忠谏”、武平一之“规诫”、贾氏祖孙之“善谏”、白居易之“优贤”，抑或卷一七四中的“合传人选”，以李逢吉之“险邪”、牛僧孺与李宗闵之“昵党”、元稹之“浮躁”，杨嗣复之“辩给”，主要皆是着重于政治德行的考量因素。而《旧唐书》卷一六六中的元稹、白居易合传，主要则是着重于文学成就与文学影响的考量因素。

四、两〈白居易传〉：载文异同的权衡

前引赵翼《廿二史劄记》卷十八“《新书》好用韩、柳文”条称：

（《新唐书·白居易传》）专叙其疏谏吐突承璀不可将兵，献〈虞人箴〉以儆穆宗好猎，并措置河朔，请令李光颜将兵，裴度镇太原等疏，与《旧书》命意迥别。盖《旧书》专表其诗才之高，襟怀之旷，置之恬淡一流；而《新书》则欲著其立朝丰采议论，以见文人中自有名臣，此又景文深意也。³²

³² 详见《廿二史劄记校证》，页381。

赵翼认为，两《唐书·白居易传》的“命意迥别”，《旧唐书》本传旨于“专表”白居易的文章诗才之高，这是文学因素的考量；而《新唐书》本传则“欲著”白居易的“立朝丰采议论”，这是政治因素的考量。赵翼明确地指出了两《唐书·白居易传》的立传考量之不同，确为有见。本文认为，即使是两《唐书》史臣对白居易文学评价的考量，亦有明显的“命意迥别”。以下试作辨析。

两相对照，两《唐书·白居易传》的最大不同点有二：一、篇幅的差距；二、文学评价的差异。《旧唐书·白居易传》的篇幅较长，九千馀字，逾两倍于《新唐书·白居易传》，其主要原因是《旧唐书》本传载入多篇白居易的文章，例如，〈初授拾遗献书〉、〈论元稹第三状〉、〈与元九书〉、〈池上篇〉及元稹〈白氏长庆集序〉等文；《新唐书》本传除新载白居易〈论承璀职名状〉、〈续虞人箴〉二篇之外，其余文章则“一切删之”。

《新唐书》删削《旧唐书·白居易传》中的诸文之中，当数〈与元九书〉的篇幅最巨，约三千六百字，此即超过了《新唐书·白居易传》的整个篇幅。〈与元九书〉是白居易贬江州司马时，回应通州司马元稹〈叙诗寄乐天书〉的一封信，主要内容是“因论作文之大旨”，两人都详细地介绍了自己的创作情况和对诗歌功效的看法，互通声气，此封书信可视为在中晚唐文坛上颇具影响的“文学宣言”。《旧唐书》本传所云的“居易自叙如此，文士以为信然”，实际上

也表达了史臣对元、白文学观点的认同。前述《旧唐书·元稹传》中载入〈上令狐相公诗启〉一文，备述元稹“专力于诗章”的用意。〈与元九书〉、〈上令狐相公诗启〉诸文可说是元、白的论诗纲领，也是后世认识“元和诗体”的重要材料，《旧唐书》史臣不辞长篇，几尽全文载入本传，然而《新唐书》史臣则“一切删之”，不予留存。由此可见，两《唐书》史臣对元、白文学评价的基本方式，确是迥然不同。

据《旧唐书》本传载，白居易幼时“聪慧绝人，襟怀宏放”，“文辞富艳，尤精于诗笔”。《新唐书》本传亦云，白居易“敏晤绝人，工文章”，“文章精切，然最工诗”。两《唐书》史臣对于白居易的“少年诗才”³³、文坛佳话及其多种文体创作的史料都十分熟悉，但两者在总结白居易的文学成就时，却产生了两种不同的评价。

《旧唐书》史臣好用白居易、元稹文章，以丰富本传人物的事迹，或代言称誉本传中的人物。³⁴ 此于〈白居易传〉

³³ 两《唐书》本传具载，白居易“年十五六时，袖文一编”谒著作郎顾况，顾况“览居易文，不觉迎门礼遇”。据今人的考证，其事实属误传，或谓事在顾况贬官饶州、苏州之时。详见傅璇琮《唐代诗人丛考·顾况考》（北京：中华书局，1980）、朱金城《白居易年谱》（上海：上海古籍出版社，1982，页12-13）。

³⁴ 关于《旧唐书》诸本传中多载录白居易、元稹之文章，或叙诸人与元、白之诗文交游，《新唐书》皆删削不载，拙文〈两《唐书·刘禹锡传》同传人选与载文异同的文史诠释〉（中国唐代文学会第十三届年会暨唐代文学国际学术研讨会论文，北京，2006）之论述，聊备参考。

中亦不例外，其摭引元稹〈白氏长庆集序〉曰：

大凡人之文，各有所长，乐天长可以为多矣。夫讽谕之诗长于激，闲适之时长于遣，感伤之诗长于切，五字律诗百言而上长于赡，五字七字百言而下长于情，赋赞箴诫之类长于当，碑记叙事制诰长于实，启奏表状长于直，书檄辞册剖判长于尽。总而言之，不亦多乎哉！³⁵

《旧唐书》史臣又云，当时士人“以为（元）稹序尽其能事”。现今通行本《白居易集》七十一卷，存诗三十七卷，两千八百零七首；文三十四卷，八百四十二篇。³⁶从白居易诗文作品的卷数来看，尤以律诗、格诗的创作最丰（《白居易集》卷十四至卷三十七，两千一百馀首），其他“赋赞箴诫”、“碑记叙事制诰”、“启奏表状”、“书檄辞册剖判”诸体作品亦近半数。元稹序文对白居易诸类诗文的特长，皆予以精要的“一字点评”，例如：激、遣、切、赡、情、当、实、直、尽。元序又称“大凡人之文，各有所长，乐天长可以为多矣”。此则近乎“集大成”的极佳评

³⁵ 详见《旧唐书》第13册，页4357。

³⁶ 会昌五年（845）五月，白居易〈白氏长庆集后序〉曰：“白氏前著《长庆集》五十卷，元微之为序。《后集》二十卷，自为序。今又《续后集》五卷，自为记。前后七十五卷，诗笔大小凡三千八百四十首。”朱金城《白居易集笺校》（上海：上海古籍出版社，1988）辑有“诗文补遗”为《外集》三卷，一百三十三首，合计通行本七十一卷，全集作品共三千七百八十二篇。关于《白居易集》的编次传布与版本源流，详见谢思炜《白居易集综论》（北京：中国社会科学出版社，1997）之辨析。

价。《旧唐书》史臣引为代言，亦见深表认同之意。

《新唐书·白居易传》“赞曰”则云：

居易在元和、长庆时，与元稹俱有名，最长於诗，它文未能称是也，多至数千篇，唐以来所未有。其自叙言：“关美刺者，谓之讽谕；咏性情者，谓之闲适；触事而发，谓之感伤；其它为杂律。”又讥“世人所爱惟杂律诗，彼所重，我所轻。至讽谕意激而言质，闲适思澹而辞迂，以质合迂，宜人之不爱也。”今视其文，信然。而杜牧谓：“纤艳不逞，非庄士雅人所为。流传人间，子父女母，交口教授，淫言媠语，入人肌骨，不可去。”盖救所失不得不云。

上引的这段文字实由三个部分组成：一是《新唐书》史臣的评语，二是删节白居易“自叙”（即〈与元九书〉），三是摘引杜牧〈唐故平卢军节度使巡官陇西李府君墓志铭〉。《新唐书》史臣一方面承认白居易“最长于诗”，“唐以来所未有”的客观事实，一方面又对其在当时社会所产生的“负面”影响深表不满，而“今视其文，信然”云云，亦多语焉不详。

白居易〈与元九书〉中将自己的诗歌创作分为讽谕、闲适、感伤、杂律四类，自己尤其重视讽谕、闲适诗，但世人所喜爱的却是他的杂律诗及〈长恨歌〉，而不重视他的讽谕、闲适诗。兹观照《新唐书》史臣下文即摘引杜牧的话

语，³⁷以批评白居易诗歌对社会效应的负面影响，上文的“信然”云云实则具有两种含义，一是说明白居易自己并不重视那些杂律诗，二是说明当时世人并不重视那些讽谕、闲适诗；这种情况虽不完全切合白居易的原意，但《新唐书》却旨于反映出不同的现象，即白居易诗歌实际上并不具有《旧唐书》史臣所云“元和主盟”的作用与影响，且杜牧的话语更能直接反映出唐代士人对白居易诗歌的批评与不满。

两《唐书》本传对白居易文学评价的“命意迥别”，实际上与北宋诗风的发展有着密切的关系。田况《儒林公议》曰，杨亿、刘筠、钱惟演“变文章之体”，“三公以新诗更相属和，极一时之丽”，“其它赋颂章奏，虽颇伤于雕摘，然五代以来芜鄙之气，由兹尽矣”。³⁸田况（1005-1063）所云“芜鄙之气”，即指“国初沿袭五代之余，士大夫皆宗白乐天诗”的情况。庆历、嘉祐之际，这是宗唐余绪与宋调渐成的“新变”时期，宋祁被目为西昆体的“后进学者”，欧阳修与梅尧臣、苏舜钦则是宋诗“革故鼎新”的重要人物。³⁹

³⁷ 关于杜牧〈唐故平卢军节度使巡官陇西李府君墓志铭〉中假借李戡之口对元、白“元和诗体”的严厉批评，历来学界颇有争议。详见吴在庆〈杜牧与元、白的公案〉（收入《杜牧论稿》，厦门：厦门大学出版社，1991，页255-284）之辨析。

³⁸ 详见[宋]田况：《儒林公议》，《文渊阁四库全书》第1036册，上海：上海古籍出版社，2003，页277。

³⁹ 详见王水照主编：《宋代文学通论·体派篇》第一章〈宋诗的“体”和“派”〉，开封：河南大学出版社，1997，页81-130。

随着北宋诗歌审美的嬗变，《新唐书》史臣对“白体”的不认同，白居易“唐以来所未有”的数千篇诗作，其在诗坛上与历史上的崇高地位，已经逐渐被取代了。

五、“它文未能称是”的争议

在《新唐书·白居易传》“赞曰”中所论“它文未能称是也”，也引发了另一个文学评价的问题。《新唐书·文艺传序》中叙论唐代诸种文体的代表人物，文曰：“若侍从酬奉则李峤、宋之问、沈佺期、王维，制册则常袞、杨炎、陆贽、权德舆、王仲舒、李德裕，言诗则杜甫、李白、元稹、白居易、刘禹锡，谲怪则李贺、杜牧、李商隐，皆卓然以所长为一世冠，其可尚已。”⁴⁰ 同样的，史臣只提及白居易的诗歌成就，对于白氏“它文”，如《旧唐书》所云“元之制策，白之奏议，极文章之壶奥，尽治乱之根荄”，则全然未予考虑。

历来许多论者对《新唐书》“它文未能称是”的评价提出了商榷的意见。例如王运熙〈《旧唐书·元稹白居易传论》《新唐书·白居易传赞》笺释〉一文认为：

白居易的文风，主要属于唐五代流行的骈文体

⁴⁰ 详见《新唐书》第18册，页5726。

文风，故不为属古文派的《新唐书》编者所喜爱。古文家不废律诗，对诗歌中的骈俪成分较为容忍，对散文中的骈俪语句则力加排斥，故此处白诗评价较高，于散文则低。⁴¹

蹇长春《白居易评传》曰：《新唐书》“显然是从文学的角度，以韩、柳所作富有文学因素的散文为标准，来衡量和评价白氏的散文成就的，因而不免偏于一隅，贬抑过甚。”⁴²王、蹇二氏之文，一从骈散文体对立的观点，一从白氏散文与韩、柳散文各有特色的角度，尝试为《新唐书》“贬抑过甚”的评价予以剖析，启人以思。

白居易是唐代著名诗人，重要的文章家，历来因其“文名”为“诗名”所掩，故“它文”的成就尚未得到足够的重视。《白居易集》存文三十四卷，大部分作品属官方应用文体、政论文，如试策问制造一卷、中书制造六卷、翰林制造四卷、奏状四卷、策林四卷、判两卷等。元稹是中唐“制造策书”文体革新的领袖人物，如白居易〈馀思未尽加为六韵重寄微之〉诗句“制从长庆辞高古”自注曰：“微之长庆初知制造，文格高古，始变俗体，继者效之也。”⁴³元稹则称赏白居易“制造长于实，启奏表状长于直，书檄辞册剖判长于尽”。此外，元稹〈酬乐天馀思不尽加为六韵之作〉诗句

⁴¹ 详见复旦大学中国语言文学研究所编：《中国语言文学研究的现代思考》，上海：复旦大学出版社，1991，页39。

⁴² 详见蹇长春《白居易评传》，页520。

⁴³ 详见《白居易集笺校》第3册，页1532。

“白朴流传用转新”自注曰：

乐天于翰林中书，取书诏批答词等，撰为程式，禁中号曰“白朴”。每有新入学士求访，宝重过于六典也。⁴⁴

从元稹诗注中对当时新入翰林学士“求访白朴”的记载来看，确实论证了白居易的制诰文体具有范式的作用，在中唐时期的公式文体变革中颇具影响。

据陈寅恪《元白诗笺证稿》第四章附〈读莺莺传〉曰：

其实当时致力古文，而思有所变革者，并不限于昌黎一派。元白二公，亦当日主张复古之健者。不过宗尚稍不同，影响亦因之有别，后来遂湮没不显⁴⁵耳。……。

今《白氏长庆集》中书制诰有“旧体”“新体”之分别。其所谓“新体”，即微之所主张，而乐天所从同之复古改良公式文字新体也。

⁴⁴ 详见[唐]元稹撰、冀勤点校：《元稹集》，北京：中华书局，1982，页247-248。

⁴⁵ [宋]王楙《野客丛书》卷三十“白朴”条云：“检《唐·艺文志》及《崇文总目》无闻，每访此书不获。适有以一编求售，号曰‘制朴’。开帙览之，即微之所谓‘白朴’者是也。为卷上、中、下三。上卷，文武阶勋等；中卷，制头、制肩、制腹、制腰、制尾；下卷，将相、刺史、节度之类。此盖乐天取当时制文编类，以规后学者。”据此可知，“白朴”其书流传至南宋时已易名“制朴”，“白朴”之名遂“湮没不显”，以致后世每访“不获”。

又曰：

在昌黎平生著作中，平淮西碑文（自注：昌黎集叁拾。）乃一篇极意写成之古文体公式文字，诚可称勇敢之改革，然此文终遭废弃。夫段墨卿之改作，（自注：唐文粹伍玖。）其文学价值较原作如何及韩文所以磨易之故，乃属于别种问题，兹不必论。惟就改革当时公式文字一端言，则昌黎失败，而微之成功，可无疑也。至于北宋继昌黎古文运动之欧阳永叔为翰林学士，亦不能变公式文之骈体。司马君实竟以不能为四六文，辞知内制之命。然则朝廷公式文体之变革，其难若是。微之于此，信乎卓尔不群矣。⁴⁶

据陈氏辨析，元、白与韩愈皆是中唐时期致力于古文变革的重要人物，韩愈在古文创作上取得了成效，然于公式文体的改革中却遭遇失败，而元稹、白居易的“新体制造”则产生了“继者效之”的影响。但在北宋时期，朝廷公式文体仍以四六骈文为之，⁴⁷以古文创作著称的欧阳修、司马光亦无从改变这种文体情况。因此，如果《新唐书》对白居易“它文未能称是”的批评包括“新体制造”在内的话，这实际上是以宋代的公式文体作为评价准绳，未能具体反映出白

⁴⁶ 详见陈寅恪：《元白诗笺证稿》，《陈寅恪集》本，北京：三联书店，2001，页117-120。

⁴⁷ 详见曾枣庄〈论宋代的四六文〉，收入《唐宋文学研究——曾枣庄文存之二》，成都：巴蜀书社，1999，页292-335。

居易在“復古改良”方面的貢獻和努力。

試再看看《新唐書·文藝傳序》對唐代文章的總體論述，文曰：

唐有天下三百年，文章無慮三變。……大曆、貞元間，美才輩出，擣嶠道真，涵泳聖涯，於是韓愈倡之，柳宗元、李翱、皇甫湜等和之，排逐百家，法度森嚴，抵輒晉、魏，上軋漢、周，唐之文完然為一王法，此其極也。

《新唐書》史臣以“擣嶠道真，涵泳聖涯”，“排逐百家，法度森嚴”的准繩來權衡唐代文章，又以韓愈諸人的載道文章為唐文之“王法”，這種評價當與北宋士人社會的“尚統思潮”⁴⁸密切相關。而白居易的思想較為複雜，兼容儒釋道三教，其文章亦鮮少涉及“道統”內涵，這顯然未能滿足《新唐書》史臣對於唐代文章的要求。

因此，雖然《新唐書》“它文未能稱是”的評價並不能夠反映白居易文學成就的實際情況，但其權衡准繩卻為我們辨析兩《唐書》對白居易立傳之異同提供了論據。

⁴⁸ 詳見王水照〈北宋的文學結盟與尚“統”的社會思潮〉（原載《國際宋代文化研討會論文集》，成都：四川大學出版社，1991），收入《王水照自選集》，上海：上海教育出版社，2000，頁105-130。

《高僧传》的命名、成书 与流传

黄先炳

马来西亚彭亨立卑师训学院

慧皎《高僧传》不仅是六朝时代的一部重要典籍，也是佛教史上的重要文献。综观前贤对此书的重视，大多偏重于其史料价值，即从此书获取材料，以论述佛教自汉代传入中国，迄至梁代的发展情况。相对的，《高僧传》本身的史料学价值则尚待进一步的考论，以对其历史地位做更明确的辨析。本文仅就此书的命名、成书与流传作一番梳理，希望有助学界更进一步了解此书的结集背景。

一、《高僧传》的命名

慧皎在《高僧传》自序中说：“自前代所撰，多曰名僧。然名者，本实之宾也。若实行潜光，则高而不名；寡德

适时，则名而不高。名而不高，本非所纪；高而不名，则备今录。故省名音，代以高字。”¹ 显然，《高僧传》书名乃是慧皎首创。然而，四库馆臣却说：“《高僧传》之名起于梁释惠敏，分译经、义解两门。释惠皎复加推扩，分立十科。至唐，释道宣《续高僧传》，搜辑弥博；于是分译经、义解、习禅、明律、护法、感通、遗身、读诵、兴福、杂科十门。”² 陈垣先生已论证这说法是错误的，盖四库馆臣未见《高僧传》与《续高僧传》二书，只是引用晁公武《郡斋读书志》所言，而晁氏所言又是错误的，“惠敏固无是公也”³。汤用彤先生亦引陈垣先生的论述，并赞曰：“所论甚为精当”⁴。

另，据《隋书·经籍志》著录有“《高僧传》六卷，虞孝敬撰”。《旧唐书·经籍志》史部杂传类，《新唐书·艺文志》子部释家类亦著录，其后则不见。现存佛经著录不见此项。姚振宗据《文选》注引虞孝敬《高士传》⁵曰：“此之所谓高僧，大抵如何点、何胤、周颙之流之善于佛理者为多，……故亦称《高士传》，而本志叙次于此，不与后《名

¹ [梁]慧皎撰，汤用彤校注，汤一玄整理：《高僧传》，北京：中华书局，1997，页525。

² [清]纪昀等总纂：《钦定四库全书总目》（整理本）卷一四五，北京：中华书局，1997，页1926。

³ 陈垣：《中国佛教史籍概论》，上海：上海书店，2001，页36-37。

⁴ 汤用彤：〈关于高僧传〉，《高僧传》附录，页561。

⁵ 《文选》卷六十〈齐竟陵文宣王行状〉李善注引虞孝敬《高士传》曰：“何点常蹑草履，时乘柴车。”上海：上海古籍出版社，1986，页2582。

僧传》、《高僧传》相类从。”⁶《隋志》将虞孝敬《高僧传》列在杂传类的第四八条，其前面有“《高隐传》十卷，阮孝绪撰；《高隐传》十卷（未署名）”；后面是“《止足传》十卷（未署名）；《续高士传》七卷，周弘让撰”等。宝唱的《名僧传》和慧皎的《高僧传》则分列在杂传类的第一三四和一三五条。难怪有学者主张虞孝敬《高僧传》是《高士传》的传讹⁷。然而，据道宣记载：“逮太清中，湘东王记室虞孝敬，学周内外，撰《内典传（博？）要》三十卷，该罗经论，条贯释门。诸有要事，备皆收录，颇同《皇览》、《类苑》之流。渚宫陷没，便裘染衣，更名道命，流离关辅，亦有著述云云。”⁸通内典的虞孝敬撰写一部《高僧传》亦非不可能，唯即便是真有此著作，亦不会在太清（547-549）之前，则其书不会早于慧皎所著。

又据道宣《续高僧传·慧皎传》所载：“江表多有裴子野《高僧传》一帙十卷，文极省约，未极通鉴，故其差少。”法琳《破邪论》亦谓：“齐著作裴子野撰《高僧传》。”⁹然而，汤用彤先生已据《梁书》、《隋书》等所录，指出“裴书原名《众僧传》”¹⁰。因此，《高僧传》之名

⁶ [清]姚振宗：《隋书经籍志考证》卷二十，载《二十五史补编》，北京：中华书局，1955，页5350。

⁷ 例如苏晋仁先生便主此说，见苏著《佛教文化与历史》，北京：中央民族大学出版社，1998，页136。

⁸ [唐]道宣：《续高僧传》卷一，《大正藏》第50册，页426。

⁹ [唐]法琳《破邪论》下，《大正藏》第52册，页485。

¹⁰ 汤用彤：〈关于高僧传〉，《高僧传》附录，页559。

乃慧皎所創當無疑¹¹。

何以慧皎要創“高僧”之名？陳垣先生在《中國佛教史籍概論》中說：

本書以高僧為名，本有超絕塵世之意。當時僧眾猥濫，狗俗者多，故慧皎之論，每為時所不喜。慧皎自序於歷代諸家僧傳之失後，特辯之曰：“前之作者，或嫌繁廣，抗迹之奇，多所遺削，謂出家之士，處國賓王，不應勵然自遠，高蹈獨絕，尋辭榮棄愛，本以異俗為賢，若此而不論，竟何所紀。”……故此書之作，實為一部漢魏六朝之高隱傳，不徒詳於僧家事迹而已。¹²

“勵然自遠”，“高蹈獨絕”，“辭榮棄愛”皆為僧人與隱士共同的一面，因此判斷《高僧傳》為“一部漢魏六朝之高隱傳”是有一定根據。

自《後漢書》創《逸民列傳》後，其後的史書都有隱士傳，如《晉書·隱逸列傳》、《宋書·隱逸列傳》、《南齊書·高逸列傳》、《梁書·處士列傳》、《梁書·止足列傳》等，描繪了隱逸者形形色色的形象。此外，據《隋

¹¹ 主張此說者包括湯用彤先生，他說：“惠皎始用‘高’字。此後《高僧傳》之名漸通用矣。”（〈關於高僧傳〉，《高僧傳》附錄，頁557）蘇晉仁先生也說：“高僧傳的稱號，也即創始於此傳。”（中國佛教協會編：《中國佛教》第四輯，北京：知識出版社，1989，頁151。）

¹² 陳垣：《中國佛教史籍概論》，頁19。

书·经籍志》著录的隐士传有十一种：嵇康《圣贤高士传赞》三卷、皇甫谧《高士传》六卷和《逸士传》一卷、张显《逸民传》七卷、虞盘佐《高士传》二卷、孙绰《至人高士传赞》二卷、阮孝绪《高隐传》十卷、佚名《高隐传》十卷、虞孝敬《高僧传》六卷¹³、佚名《止足传》十卷；周弘让《续高士传》等¹⁴。可见为隐士立传蔚然成风。从书名上看，隐士已被提升到“高士”，宛然与儒家的“圣贤”、道家的“至人”同等的地位。慧皎把同是“高蹈独绝”的佛教僧侣也提升到“高僧”的地位，也当是顺应时势之必然。

然而，隐士的归隐目的与他们的社会地位，却是处于变态之中的。范晔归纳隐士归隐的原因有：“或隐居以求其志，或回避以全其道，或静己以镇其躁，或去危以图其安，或垢俗以动其概，或疵物以激其清。”¹⁵其中不乏有“性分所至”的，但更多是与时政有关，所以他们的归隐与统治者有矛盾之嫌。何以史书还会为他们立传？范晔认为：“群方咸遂，志士怀仁，斯固所谓‘举逸民天下归心’者乎！”其后史臣又有：“足激其贪竞”¹⁶，“莫不激贪厉俗”¹⁷，“揭

¹³ 此处取姚振宗所言，“所谓高僧，大抵如何点、何胤、周顒之流……”般的僧人隐士。

¹⁴ [唐]魏徵等：《经籍志》，《隋书》卷三十三，北京：中华书局，1973，页975-976。

¹⁵ [两朝·宋]范晔：《逸民列传》，《后汉书》卷八十三，北京：中华书局，1965，页2755。

¹⁶ [唐]房玄龄等：《隐逸列传》，《晋书》卷九十四，北京：中华书局，1974，页2425-2426。

¹⁷ [梁]沈约：《隐逸列传》，《宋书》卷九十三，北京：中华书局，1974，页2275。

独往之高节，重去就之虚名，激竞违贪，与世为异”¹⁸，“可以扬清激浊，抑贪止竞”云云¹⁹。原来统治者利用隐士的高尚气节与德行来表现自己的宽容，并激励朝廷官员，杜绝腐败。

对隐士来说，他们必然会为自己的归隐寻找理论依据，以使自己的行为合理化。私修杂传多是出于这种目的。王瑶先生认为他们寻找到的理论依据是道家的哲学，而当道家思想盛行时，隐士就纯粹是“为隐逸而隐逸”，“隐逸本身就有它的价值与道理，懂得这道理的就是高士”。这时候，隐士“单剩着个人的矫厉的清高，于是自然就不便再关怀世务了”。统治者当然欢迎这种已“变为升平的点缀品”的隐士²⁰。“矫厉的清高”的追寻也促成了“朝隐”。赵翼评述南朝四代：“其时高门大族，门户已成，令仆三司，可安流平进，不屑竭智尽心，以邀恩宠；且风流相尚，罕以物务关怀，人主遂不能藉以集事。”²¹ 这些大族，恐怕多是朝隐之士。隐士间便有辨证真伪的必要，沈约便说：“陈郡袁淑集古来无名高士，以为《真隐传》，格以斯谈，去真远矣。贤

¹⁸ [梁]萧子显：《高逸列传》，《南齐书》卷五十四，北京：中华书局，1972，页925。

¹⁹ [唐]姚思廉：《处士列传》，《梁书》卷五十一，北京：中华书局，1973，页731。

²⁰ 详见王瑶：《论希企隐逸之风》，《中古文学史论》，北京：北京大学出版社，1986，页178。

²¹ [清]赵翼：《南朝多以寒人掌机要》，《廿二史札记》卷八，北京：中国书店（据世界书局1939年版影印），1987，页106。

人在世，事不可诬，今为〈隐逸篇〉，虚置贤隐之位，其余夷心俗表者，盖逸而非隐云。”²² 观之《梁书》所载的隐士，实在难于称为“高隐”，何胤、阮孝绪、陶弘景等，都像学者般有著作传世，编入“儒林”或“文学”亦不为过。难怪其序曰：“有梁之盛，继绍风猷，斯乃道德可宗，学艺可范，故以备〈处士篇〉云。”²³ 陶弘景作为茅山道派领袖，为了道派的生存，便只能屈从于梁武帝，甚至逢迎到肉麻的程度²⁴，这更说不上高隐的气节了。

因此当我们说《高僧传》是“一部汉魏六朝之高隐传”，还得确认所指的到底是哪种性质的高隐传。慧皎当是借鉴了“高士”的种种演变而提出“高僧”的标准来编撰本传。梁武帝崇敬佛教，并造成僧人地位的攀升，能文善辩者享有大名，潜修实行的倒为人所忽，慧皎之为僧人立传，乃是要阐述自己对“高僧”的观点，以矫正时弊。他在前人的基础上开创新的体例，并称：“凡此八科，并以轨迹不同，化洽殊异。而皆德效四依，功在三业，故为群经之所称美，众圣之所褒述。”²⁵ 慧皎对“高僧”的观点，于是便贯穿在全书之中，由他所选定的僧人来诠释。

²² 《宋书》卷九十三〈隐逸列传〉，页2275。

²³ 《梁书》卷五十一〈处士列传〉，页731。

²⁴ 详见王家葵：《陶弘景丛考》第一章第一节之四〈礼塔受戒〉与第四章〈陶弘景书法丛考〉，济南：齐鲁书社，2003，页30-32、240-276。

²⁵ 《高僧传》，页525。

二、《高僧傳》的成書

慧皎《高僧傳》的著作年代，書中沒有明文。《開元釋教錄》題作“天監十八年撰”²⁶，當是根據慧皎自序所推測。慧皎在自序中說所載事迹“終於梁天監十八年”，其後又說：“其間草創，或有遺逸。今此一十四卷，各贊論者，意以為定。”²⁷在回復王曼穎的信中又說：“今以所著贊論十科，重以相簡，如有紕繆，請備斟酌。”²⁸智昇當是基于慧皎給王曼穎看其著作時，書已定稿，所以判斷其書完成於這一年。然而此一推論沒有其他確凿材料佐證，難成定論，只能確定的是《高僧傳》的完成不會早於天監十八年。

姚振宗考《補續冥祥記》引用了慧皎致王曼穎書，但卻基于《梁書》載江革吊唁王曼穎時猶稱蕭偉為“建安王”，而說王曼穎當卒於天監十七年之前²⁹。若然，慧皎與王曼穎二書的真偽便要成疑。但歷來學界似乎並未質疑二書，早在唐代的道宣便將之收錄在《廣弘明集》中。曹道衡先生則據“《梁書》所記官爵，往往混亂”，認為是《梁書》之誤，並推測天監十七年去世的或為王琰，所以王曼穎在信中自稱“孤子”。曹先生還根據所考的王曼穎卒年，進一步推論

²⁶ [唐]智昇：《開元釋教錄》卷六，《大正藏》第55冊，頁538。

²⁷ 《高僧傳》，頁524-525。

²⁸ 《高僧傳》，頁554。

²⁹ [清]姚振宗：《史部·雜傳·補續冥祥記》，《隋書經籍志考證》卷二十，載《二十五史補編》，頁5382。

《高僧传》“杀青之日，当在普通中”³⁰。苏晋仁先生也有类似观点，他据《梁书》所载，认为“江革与南平王的相处，在天监十八年到普通四年之间，而王曼颖的死去，也就在这段期间”。因此他论定“《高僧传》的撰成，最迟不得迟于普通四年”³¹。

综合以上诸家所言，《高僧传》应撰于公元 519-523 年之间。美国学者芮沃寿先生则有不同的看法，他认为《高僧传》当成书于“约公元 530”³²。他的依据是：其一，如果僧果题记属实，慧皎于天监十八年才二十二岁，即使再早熟，也不可能完成一部严谨，而且详加考证的《高僧传》。其二，《高僧传》中称“今南平王”³³，而南平王萧伟卒于公元 533 年³⁴，则其书当成于这一年之前。其三，《名僧传》成书于公元 519 年，时年二十二岁的慧皎不可能马上目睹这部皇帝敕编的杰作。从阅读到修订，再搜罗其他资料补足，最少也需时十年，因此《高僧传》不当完成于公元 519 年。

芮沃寿先生的判断仅是推测，没有确凿材料佐证。他的

³⁰ 详见曹道衡：〈梁书记王曼颖事误〉与〈王曼颖不应卒于天监十七年前〉二文，《中古文学史料丛考》，北京：中华书局，2003，页 642-643。

³¹ 《中国佛教》第四辑，页 152。

³² Arthur F. Wright (1954). *Biography and Hagiography: Hui-Chiao's Lives of Eminent Monks, the Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusho*, Kyoto University, 400.

³³ 《高僧传》卷十三〈僧护传〉载：“王后改封，今之南平王是也”，页 492。

³⁴ 《梁书》卷二十二〈南平元襄王伟传〉载：“（中大通）五年，薨，时年五十八。”页 347。

第一个论据难以叫人信服，因为慧皎的《高僧传》基本上是在前人的文献基础上完成的³⁵。虽然慧皎在序文中说他“博咨古老，广访先达”，但其书中见不到他出访的迹象，反之他“遇览群作”、“搜捡杂录数十余家，及晋、宋、齐、梁春秋书史，秦、赵、燕、凉荒朝伪历，地理杂篇，孤文片记”的说法是可信的。我们可以确定的是慧皎的考证功夫是属于文献上的对比考证，并非像司马迁般有丰富的实地游历经验作背景。二十余岁的青年若具备文辞驾驭能力，加上用功勤恳，在各种材料充足的情况下，是可能做到的。不过这些都无法说实，仅能推论。倒是芮沃寿先生的第三个论据值得注意。《高僧传》确实对《名僧传》多有借鉴³⁶，其成书年代应该与《名僧传》有段距离。据费长房的“梁武帝编年”，武帝是于天监十八年“敕沙门宝唱撰《名僧传》三十一卷”³⁷。苏晋仁先生认同这个说法，并说：“《名僧传》卷十八有齐闲心寺僧祐的传，僧祐卒于天监十七年，则此书是在次年完成。”³⁸若确然如此，则《高僧传》与《名僧传》的成书年代过于接近，慧皎的确没有充分的时间仔细看过《名僧传》，并作修订与补充的。

然而，苏先生所说的《名僧传》有僧祐传是有待商榷的。此传在今存《名僧传抄》存目无传，仔细勘查，“齐闲

³⁵ 详细考证见拙博士论文《〈高僧传〉研究》，南京大学，2005。

³⁶ 拙博士论文其中一章专论述《高僧传》与《名僧传》的渊源。

³⁷ [隋]费长房：《历代三宝记》卷三《帝年·梁武帝》，载《大正藏》第49册，页45。

³⁸ 苏晋仁：《佛教文化与历史》，页110。

心寺僧祐”其实是《名僧传抄》誉录之误，此传传主应该是“齐闲心寺慧祐”。原因是：

其一，从现存史料所见，僧祐出家于建初寺、卒于建初寺，因此一般都称“建初寺释僧祐”。定林寺是另一个他所活跃的地方，这是他向法达、法献等学习之处，亦是他将信众所施用于修缮之寺庙之一。现存史料不见僧祐与闲心寺有何关连。反之，《高僧传》所载的律师当中，齐代倒有“闲心寺慧祐”³⁹。传载慧祐曾被萧子良迎出都，并居于闲心寺。由此推测《名僧传》所载当是慧祐。

其二，《名僧传抄》有多处笔误，如卷十四将“僧庄”误作“惠庄”；卷二十七将“僧护”误作“惠护”，卷二十八将“慧受”误作“僧受”等。基于此，“僧祐”亦可能是“慧祐”之笔误。

其三，僧祐逝世于天监十七年，按僧传的规律，应称“梁僧”，不应该再称“齐僧”，就如《高僧传》目次所称一样。其实，《名僧传目录》所列的僧名，都冠于所属朝代和寺名，全三十卷无一梁僧，宝唱只为僧祐这梁代僧人增载一传的可能性不大。

其四，《名僧传抄》附载了原书的纪事纲要，称为“说处”，其中第九十条是“僧祐辞妻子出家为道事”⁴⁰。据《高

³⁹ 《高僧传》，页434。

⁴⁰ [梁]宝唱原撰，日僧宗性抄《名僧传抄》，载《卍续藏经》第134册，页31。

僧傳》所載，僧祐年數歲便入道，“年十四，家人密為訪婚，祐知而避至定林”，未曾見有妻子。反之，《名僧傳抄》所謂的“辭妻子出家為道事”，當更適合於三十歲才出家的慧祐。

其五，《名僧傳目錄》卷十八共載二十篇僧人傳記，相對於其他卷次，所載傳記數目是偏高的。因此《名僧傳》若載僧祐傳，也只是短篇。然而，寶唱十八歲便隨僧祐出家⁴¹，是僧祐律師的高足，若為其授業師立傳，當不會那麼簡略。

排除了《名僧傳》有僧祐傳之說，則其成書年代便可能早於天監十七年。我們不妨重新考證《名僧傳》的成書年代。道宣記載寶唱撰《名僧傳》的經過云：

初唱天監九年先疾復動，便發二願：遍尋經論，使無遺失；搜括列代僧錄，創區別之，撰為部帙，號曰《名僧傳》三十一卷。至十三年，始就條列，其序略云：“……竊以外典鴻文，布在方冊，九品六藝，尺寸罔遺。而沙門淨行，獨亡紀述，玄宗敏德，名絕終古，擁嘆長懷，靡茲永歲。律師釋僧祐，道心貞固，高行超邈，著述《集記》，振發宏要。寶唱不敏，預班二落，禮誦余日，摭拾遺漏。”文广不載。初以腳氣連發，入東治療，去后救追，因此抵罪謫配越州，尋令依律以法處斷。僧

⁴¹ 《續高僧傳》卷一，本傳載寶唱“年十八，投僧祐律師而出家焉”，見《大正藏》第50冊，頁426。

正慧超任情乖旨，摈徙广州，先忤京师大僧寺遍，方徙岭表，永弃荒裔。遂令鸠集为役多阙，昼则伏忤，夜便纘录，加又官私催逼，惟日弗暇，中甄条流，文词坠落。将发之日，遂以奏闻，有敕停摈，令住翻译。而此僧史方将刊定，改前宿繁，更加芟定。⁴²

据费长房所云，《名僧传》是梁武帝敕沙门宝唱撰的，然而，从上文中我们看到宝唱撰写《名僧传》乃是出于自愿的。早在天监九年他便立志要“搜括列代僧录，创区别之，撰为部帙”。其后再用四年时间“始就条列”。这时候宝唱因故被慧超令他“先忤京师大僧寺遍，方徙岭表，永弃荒裔”，结果被迫“昼则伏忤，夜便纘录，加又官私催逼”，以致匆匆拮据遗漏，赶着将僧传写完。宝唱后来免除谪配，是因为奏闻《名僧传》，结果其作品也因此变成“敕编”，并得到“改前宿繁，更加芟定”的机会，以补前之仓促。宝唱奏闻《名僧传》是他“将发之日”，这时候距离他被“定罪”的时间也应该不会太久。费长房的天监十八年之说恐误。

实际上，费长房的记载前后亦有相抵牾之处。据“译经齐梁周”的著录，宝唱编撰的有“八部，合一百七卷”，其中七部皆列明编撰年代，唯独《名僧传》缺。七部列明编撰年代的佛典依序是：天监十五年敕撰《经律异相》五十五

⁴² 《续高僧传》卷一本传，《大正藏》第55册，页427。

卷、《众经饭供圣僧法》五卷、《众经护国鬼神名录》三卷；天监十六年敕撰《众经诸佛名》三卷、《众经拥护国土诸龙王名录》三卷、《众经忏悔灭罪方法》三卷；以及天监十七年《众经目录》四卷⁴³。可见宝唱得到梁武帝赏识，频频敕令编撰佛典是在天监十五年以后的事，若说在十八年宝唱“以脚气连发，入东治疗，去后勅追，因此抵罪”，似乎不太合情理。再者，早便已受赏识的宝唱还要因奏闻《名僧传》而获得赦免，更是怪诞。合理的说法应该是：宝唱于天监十四或十五年间“因祸得福”，奏闻《名僧传》而得到梁武帝赏识，继而“令住翻译”。道宣所载天监九年宝唱发愿著二书事，另一部“遍寻经论，使无遗失”的目录书也得以在天监十七年完成。此外，据唐代智昇云：

沙门释宝唱，梁都庄严寺僧也。俗姓岑氏，吴郡人，僧祐律师之高足也。博识洽闻，罕有其匹，武帝甚相崇敬。天监年中，频敕撰集，皆愜帝旨。十五年景申又勅撰《经律异相》一部，唱又别撰《尼传》四卷。《房录》之中复有《名僧传》等七部，非入藏，故阙不论。⁴⁴

智昇著录宝唱所著只剩二部——《经律异相》五十卷及《比丘尼传》四卷，与今存宝唱著作一致。而他称“武帝甚

⁴³ [隋]费长房：《译经齐梁周》，《历代三宝纪》卷十一，《大正藏》第49册，页99。

⁴⁴ 《开元释教录》卷六，《大正藏》第55册，页538。

相崇敬，天监年中，频敕撰集，皆愜帝旨”，与费长房的著录也没有矛盾，这当更符合实际。因此，《名僧传》当成书于天监十四至十五年间。

综合以上所论述，把王曼颖的卒年看作是《高僧传》成书的上限是可以成立的。然而，就如同僧祐完成了《出三藏记集》之后又继续修订一样⁴⁵，慧皎在其《高僧传》成书后亦予以增补修订。例如：今本《高僧传》卷八〈释僧盛传〉提及“天监中”，这当是天监年号结束后的事；卷十三〈释法献传〉又有普通三年正月佛牙告失的纪事。慧皎在序中表示其纪事“终于天监十八年”，而传中却出现天监之后的纪事，这当是作者稍后所修订。当然也有可能为后人所补，但观其行文，我们相信是作者本人的增补。

三、《高僧传》的流传

有关《高僧传》的著录，汤用彤先生列之甚详⁴⁶，此不赘述。唯就其流传情况作一补叙。

历代著录《高僧传》，皆未见是“敕编”，则知其书没有献给朝廷。梁武帝向有好胜之心，由此推知其敕令裴子野

⁴⁵ 苏晋仁：〈《出三藏记集》撰写年代〉，[梁]僧祐撰，苏晋仁、萧链子点校《出三藏记集》，北京：中华书局，1995，页9-11。

⁴⁶ 汤用彤：〈关于高僧传〉，《高僧传》附录，页558-563。

撰的《众僧传》当是在《高僧传》编撰之后⁴⁷。道宣尚说“江表多有裴子野《高僧传》”，可见慧皎的《高僧传》在梁代的流传可能还不及后出的同名著作。慧皎《高僧传》虽不致“藏之名山”，但在本朝必不广为流通，即连以藏书著称的萧绎还是在任江州刺史（540-547）时才从张绾处得到此书。

然而，《高僧传》最早的读者王曼颖对此书便给予很高的评价，“法师此制，始所谓不刊之鸿笔也”，并具体评其“属辞比事，不文不质，谓繁难省，云约岂加”。虽然王曼颖或有过誉，但却也反映《高僧传》比起当时流传的僧传要优异，具有传世的潜能。

到了隋代，《高僧传》已是盛行于世，“为时所轨”了⁴⁸。费长房在《历代三宝记》序中云：

显兹三宝：佛生年瑞，依周夜明；经度时祥，
承汉宵梦；僧之元始，城堑栋梁。毗赞光辉，崇于
慧皎。其外傍采，隐居历年，国志典坟，僧佑《集
记》，诸史传等仅数十家，摘彼翠翎，成斯记翻。⁴⁹

因此他的著录多引用《高僧传》，譬如卷二之《帝年年次前汉新王后汉》多曰“《高僧传》云”，以补叙人物传

⁴⁷ 《梁书》卷三十〈裴子野传〉载：“末年深信释氏，持其教戒，终身饭麦食蔬。中大通二年，卒官，年六十二。”页444。另，汤用彤先生谓：“裴早于慧皎约三十年，裴书应在皎书前。”（《高僧传》附录，页559）

⁴⁸ 《历代三宝记》卷十一，《大正藏》第49册，页100。

⁴⁹ 《历代三宝记》卷十五，《大正藏》第49册，页120。

记；卷四至卷十一之《译经》则多曰“见《高僧传》”以作根据。同是隋代的彦琮虽然对此颇有异议，云：“自馀《高僧传》等，词参文史，体非淳正，事虽可寻，义无在录。”⁵⁰但却也证明《高僧传》在隋代已成佛典目录学家必读之作了。

到了唐代，《隋书·经籍志》将《高僧传》著录于史部杂传类，并谓作者是僧祐。姚振宗《隋书经籍志考证》已辩其误，陈垣先生《中国佛教史籍概论》更谓是“今本《隋志》之误”。唐主要的佛经目录书如道宣《大唐内典录》、智昇《开元释教录》、圆照《贞元新定释教目录》都有著录。道宣对其有褒贬，赞它“文义明约，即世崇重”⁵¹；而在《续高僧传》序中则说：“辑哀吴越，叙略魏燕，以博观未周，故得随闻成采。加以有梁之盛，明德云繁，薄传五三，数非通敏，斯则同世相侮，事积由来。中原隐括、未传简录：时无雅贍，谁为补之？”其实慧皎身处偏安于南方的梁代，对北朝资料的掌握，必然有限，北朝僧侣少见于其传记，实是时代的局限。至于梁僧只录释智秀、释慧球、释僧盛、释智顺、释宝亮、释法通、释慧集、释昙斐等义解僧（以上卷八），神异僧释保誌（卷十），律师释僧祐（卷十一），释慧弥、释道琳等诵经僧（卷十二），造庙兴福的释法悦（卷十三），则是因为慧皎僧传的体例已明言断限到天监十八年止，以上诸僧皆在这一年之前去世，故此收录。道

⁵⁰ [唐]彦琮：《众经目录·序》，《大正藏》第55册，页150。

⁵¹ 《续高僧传》卷六，《大正藏》第55册，页471。

宣撰《续高僧传》，其体例基本遵照《高僧传》⁵²，并以“舍我其谁”的精神补记慧皎遗漏的北朝僧与梁代僧，然而其中亦有许多具争议之处。此外，其他如道世《法苑珠林》著录于《传记·杂集部》，慧琳《一切经音义》除引用其材料外，还为其标音⁵³。

《旧唐书·经籍志》著录于史部杂传类，《新唐书·艺文志》则著录于丙部子录之道家类（释氏）。私修目录《郡斋读书志》亦著录，唯又录惠敏《高僧传》六卷则引起混淆，影响了马端临《文献通考》、《四库提要》、周中孚《郑堂读书记》、丁丙《善本书室藏书志》等⁵⁴。赞宁奉敕撰《宋高僧传》，延续了《高僧传》与《续高僧传》的体制，“前代诸家，或云僧传、僧史、记录，乃题号不一，亦声迹有殊。至梁沙门慧皎云《高僧传》，盖取高而不名者也。则开其德业，文为十科，见于传内。厥后有唐《续高僧传》，仿仰梁之大体而以成之。洎乎皇朝《大宋高僧传》之作也，清风载扬，盛业不坠”⁵⁵。又说：“为僧不应于十科，事佛徒消于百载。如能以高为本，以德为枝，以修为华萼，以证为子实，然后婆娑挺盖，鬱密成阴，周覆三千大千，号之曰大

⁵² 详见释果灯：《唐·道宣〈续高僧传〉——批判思想初探》第四章〈续高僧传撰述结构体系之分析〉，台北：东初出版社，1992，页93-99。

⁵³ [唐]慧琳：〈音梁高僧传〉，《一切经音义》卷八十九-九十，《大正藏》第54册，页874-882。

⁵⁴ 详见陈垣：《中国佛教史籍概论》，页36-37。

⁵⁵ [宋]赞宁撰，范祥雍点校：《宋高僧传》，北京：中华书局，1987，页759。

菩提树也欤！”⁵⁶ 难怪他在《进高僧传表》称：“臣等闻浑仪之外，别有释天；法海之中，多生僧宝。释天可则，阿难记事而载言；僧宝堪称，慧皎为篇而作传。”⁵⁷ 把慧皎捧到与释迦牟尼首要弟子阿难陀同等的高度去了。此外，赞宁的《大宋僧史略》、志磐《佛祖统纪》也多所引用《高僧传》论述。

元代修《宋史》，将《高僧传》著录于子部道家类⁵⁸。念常《佛祖历代通载》、觉岸《释氏稽古略》等元代佛教著作多有引用。昙噩《新修科分六学僧传》三十一卷（《卍续藏经》第一三三册），尝试用另一种僧传体制，以佛教的六度来分科立传。然而其影响力远不及梁、唐、宋三部《高僧传》⁵⁹。明代如惺撰《大明高僧传》八卷（《大正藏》第五〇册），便恢复了此前的体制，唯此传只写了译经、解义、习禅三科。明河则用回十科分法撰写了《补续高僧传》二十六卷（《卍续藏经》第一三四册），其补续的对象是赞宁的《宋高僧传》。

自宋雕刻佛经以来，宋、元、明、清各代大藏经都收录慧皎《高僧传》。《四库全书》著录及存目之书，没有梁《高僧传》，陈垣认为：“其弊盖由于撰释家类提要时，非

⁵⁶ 《宋高僧传》卷三十，页758。

⁵⁷ 《宋高僧传》，页1。

⁵⁸ [元]脱脱等：《艺文志》，《宋史》卷二〇五，北京：中华书局，1985，页5185。

⁵⁹ 详见蓝吉富：《中国佛教史学的规模及其特色》，《中国佛教泛论》，台北：新文丰出版公司，1993，页79-80。

按目求書，而惟因書著目，故疏漏至此。”⁶⁰ 張之洞《書目答問》收錄在子部釋家類，並註明版本是海山仙館本⁶¹。金陵刻經處刻《高僧傳》時，將此書易名《高僧傳初集》，《續高僧傳》稱《二集》，《宋高僧傳》稱《三集》，《明高僧傳》稱《四集》，蓋楊文會居士希望“由斯以降，續續無盡”⁶²。

小結

本文僅是考證與論述《高僧傳》的寫作背景，其中尤以考證與《高僧傳》的結集成書相關的事項為主，包括此書取名的意義，成書年代，以及流傳情況。至於《高僧傳》作者的考證，以及同期的僧人別傳、總傳等相關題材的比較，則有待進一步考證，並另撰文論述。

⁶⁰ 陳垣：《中國佛教史籍概論》，頁1。

⁶¹ 范希曾：《書目答問補正》，上海：上海古籍出版社，2001，頁186。

⁶² 《高僧傳初集》序後記，南京：金陵刻經處。

中华传统诗词改良刍议

徐持庆

全球汉诗总会常务理事

自古以来，诗歌是人类用来作为口头吟咏，或书面抒发思想感情的艺术精品。尤其是中华传统诗词，浮声切响，抑扬顿挫，构成徐疾有致的韵律，更是中华文化的珍璧，也是组成整部中国文学史比重最大的部分。然而，很不幸的，现阶段的中华传统诗词创作，正面对着发展的难题，它未能普及于文化群体，没有受到普遍的关注及肯定。我想我们一定要严肃及认真地去思考这问题的症结。为了推广及发扬具有中国传统特色和优点的诗歌，实有对其重新研究并加以改良的必要。

“五四”之后，新文学运动健将胡适之先生，把流传了千百年的古诗词格律彻底改革了。他在民国九年三月由亚东图书馆初版发行的《尝试集》中对从事诗歌创作的人呼吁：“有什么话，说什么话，话怎么说，就怎么说”。于是诗歌创作的语汇及格式，从此脱离了传统的轨迹，而以口语白话

为创作的依据，也不必遵从韵律。诗坛上一般也就以“新诗”代替了“古诗”了。

其实，胡适先生的倡议，在基本用意上是对的，在理论上是进步的。古往今来，很多事物发展到了某一个阶段，就必然会有变革求新的趋向，文化也不例外；同时这正也是人类所具有的求新求变的天性本能。诚然，中华古典诗词，一直被刻板的格律规范着，被严谨的韵部限制着。尤其是唐代以来的格律诗词，更给诗词作者枷上了重重桎梏，使传统诗词的作者，因了各种人为的束缚，不得稍越雷池，严重限制了他们自由挥写的创作空间，甚至使到一般新时代的青年士子，对传统诗词望而生畏，使到中华古典诗词最后步上了式微的脚程。这是中华诗词的莫大损失，亦是令有心人最感扼腕痛惜的一件事。

五四时期，由于新文学运动的领导人倡议推行用白话文体自由创作诗歌，完全抛离了写作旧体诗词的严谨格律，也不必死守韵部，因此很容易就成为大众接受的诗歌文体。

一、新诗的缺陷

可是变革求新并非就一定会朝着完善及正确的走向的。叶嘉莹《迦陵论诗丛稿》的〈题记〉（缪钺）载：“五四以后，白话新体诗兴，此本为时代之自然趋势，所可惜者，新

诗在成长中，始则既有人自陷于不成熟的‘白’，继则又有人自囿于不健全的‘晦’，遂使新诗在其发展过程中受到不幸之挫折”。新诗却因变革求新，完全抛离了传统汉诗的写作模式，而“进行摒弃已有的文体传统的‘弑父’式写作”（王珂先生语），因而脱离了传统诗词创作中的某些必需要素，如缺乏格律节奏，很多时甚至没有音韵的谐叶，无形中就消泯了诗与散文的分界，造成了把诗歌导向散文化缺陷。

其实诗与散文在文体性质上是有很大的分别的。诗是有韵律的，严格来说更是合乎节奏而可歌咏的文体。散文则是不必用韵，同时又不必硬依节奏格律的文字。根据《辞源》上的释义：“诗，有韵律可歌咏者的一种文体”。又：“散文，对骈文而言。有韵及用对偶者谓之骈文，反之则为散文”。可知诗及散文，在体制上绝对不可通称，也不容混淆。因此不依节奏而又失韵的文字，只可称之为“散文”，绝不可称之作“新诗”甚或“现代诗”，诗及散文的文体界限是绝对不能含混的。

因此一般所谓的白话诗，以为只要用一清二白的文句、用现代语言自由地创作就是新诗，完全忽略了作为诗的基本元素的节奏、音调与押韵等格律。现在的新诗是构建在基本是文学而不是诗学理论基础上的。殊不知诗歌首要讲究音韵的结构、节奏的美感，并非一般诗人胡乱写出来的“分行散文”，便能把它唤作“新诗”的。也因此，新诗虽然经过近百年的写作历程，但却还未能建立起自己的根基，创出自己

的特色，這就是新詩作為“詩”的缺陷。

美國紐約州立大學高亦涵教授在他的《簡化統一詩韻》一書中引新詩詩人夏菁的話說：“新詩的前途無量，但路程還很遙遠。從胡適的《嘗試集》到今天，我們只是踏出了第一步，用現代語言自由地創作而已。回溯對舊詩革新的初期，大多數用一清二白的文句，意象欠新，詩質淺淡。其間亦有效法西方者，未成氣候。到了六、七十年代，受歐美流風所及，將詩陷入晦澀難解的泥沼。等到大家認同傳統，回歸中國，則已經浪拋了不少心血及筆墨。在這八十年間，真正成功的詩人和作品，真是鳳毛麟角；不要說千古絕唱，即使是放諸四海皆准的詩作也不多。我站在詩人的立場，也許自責太嚴，但我們不妨問問自己或周遭的朋友，對所謂新詩的“經典之作”，能否記誦得幾句？能否像李、杜的詩那樣，可以默記朗誦？顯然地，新詩的成功，尚待詩人們進一步的努力”。這段話很能說明新詩幾乎還是在摸索的階段，發展前景仍不樂觀，甚至面臨考驗。

其實新詩最嚴重的缺陷，往往還是在於對音韻的忽略。在幾千年的傳統詩詞長河中，“無韻詩”幾乎絕無僅有。但我們不能說所有的新詩都是粗糙的作品，都缺了音韻及內涵。其中亦有很多為人傳誦不衰的佳構。試看徐志摩〈偶然〉：

我是天空的一片雲，
偶爾投影在你的波心，

你不必讶异，
更无需欢欣，
在转瞬间消灭了踪影。
你我相逢在黑夜的海上，
你有你的，我有我的方向。
你记得也好，最好你忘掉，
在这交会时互放的光亮。

这首诗的内容是多么清新隽颖，意境又是如许地蕴藉优美，节奏流畅。除此之外，它是极其注重“音韵”的协调的。这首诗的“诗韵”分为两部分，一为韵母 in/ing；；另一为韵母 ang。其中：“心 xin”、“欣 xin”、“影 ying”属一部；“上 shang”、“向 xiang”、“亮 liang”属另一部。除此之外，首句末的“云 yun”字，也应是作者用以押韵的一个韵字。徐志摩因接受过西方教育，受过西方诗歌的熏陶与影响，他的诗一般上都沾染了较浓的西洋韵味，然而他却是个很懂中华音韵重要性的诗人。

再看胡适先生的一首新诗〈瓶花〉：

不是怕风吹雨打，
不是羡烛照香薰，
只喜欢那折花的人，
高兴和伊亲近。
花瓣儿纷纷落了，

劳伊亲手收存；
寄与伊心上的人，
当一封没有字的书信。

胡适先生上面这首诗，就用了“薰、人、近、存、人、信”等作为押韵的字。可见这位新文学大师写新诗时，在其潜意识中，还是存在着传统诗词的音韵思维的（胡还有很多新诗都有押韵的）。诗韵的有无，往往关系到诗趣的高下，韵味的优劣。我们认为诗不分新旧，音韵的协调是必需的要素。

现在很多新诗都荒腔乏韵，这才实际是新诗最严重的缺陷。

二、传统诗词写作的困难：

这里所指的传统诗词是指格律严谨的“近体诗”及“诗馀的词”。传统诗词创作的困难，其实并非是它的格律本身的弊病，而是因为写作的人对其格律难于驾驭吧了。传统诗词的创作困难大概有以下几种：

（一）必须严格遵守每字的平仄：

这无形中限制了思路的自由走向，束缚住文意的自由挥

写。传统格律诗词的每个字都须平仄分明，很多时为了迁就平仄，往往把诗句改得七零八碎，辞不达意，因而歪曲了本来要表达的诗意。更甚的是，有些地方的语言已经没有了入声字，又或已把入声归类为平声、上声或去声，使初学写诗的人难于掌握平仄声律。除此之外，创作时还要顾及孤平、下三调等平仄忌讳，创作人就要面对更大程度的束缚与难题了。

(二) 必须严格遵守韵部的叶韵字：

传统格律诗词必须依照规定的格式使用韵脚字，不得稍越雷池。就拿多数传统诗词创作时所依据的韵书《诗韵合璧》的“平水韵”来说，它的平、仄韵部加起来就有一百零六部之多。若要把这些韵字默记分清，使之在创作时不致混淆出律，试想这该是一件多么艰苦的“巨大工程”呢！更有甚者，很多古代声韵的发音经与现代语言脱节，若硬性地规定现代人用脱离了现代口语的古韵去创作，可真是“强人所难”，由于难以掌握，结果就难免陷写作人于困窘的桎梏了。

(三) 必须严格遵守句型的式谱：

传统格律诗词每首的句型都有一定的硬性规范。律诗有律诗的句型式谱，绝句有绝句的句型式谱，词有词的句型式

谱——“词谱”（据康熙五十四年七月御制的词谱，计列八百二十六调，二千三百六体之多）。每首传统诗词的句数、字数及排列都有一定的句型式谱，都不能随意改动。此外，某些句型必须属于“对偶句”，某些句型必须用某些字作为“领句”，某些句中的第几个字又必须是“逗句”等等，都有严格规范，使到创作者缚手缚脚，如上镣铐；初学者更无所适从，难于驾驭，为了背诵谱式，面对重重困难。

由于传统格律诗词在创作上有了上述这么多严谨的格律规条限制，因此传统诗词在创作上就有相当程度的困难了。

三、简体诗词的构想：

（一）简体诗词的概念释义：

我们所构想的“简体诗词”，有别于“新诗”及传统的“格律诗词”。“简体诗词”在创作上力求摆脱传统格律诗词的严格枷锁规限，尽量把格律简化，只是要求依循及掇取格律上必需的部分，以满足节奏及音韵的审美要求，就如我们把繁体字易为简体字一般。好像简体的“诗”字，我们把部首的“言”简化了，但保留了繁体的“寺”的部分一样。简单地说，简体诗词是从传统格律诗词脱胎而简化出来，却又与传统诗词有着某种程度的卦钩。在创作简体诗词时，我们只要求音韵和谐，平仄相间，读起来顺口，听起来悦耳，呈

示流利和谐的节奏与音响之美就够了。

我们所指的“简体诗词”，其实并无“诗”、“词”之分。如果整首每句都字数整齐的，我们不妨把它称为“简体诗”；如果是长短句的，我们不妨把它称为“简体词”。但广义来说，凡是以简体创作的诗或词，都可用“简体诗词”作为统称。

(二) 简体诗词的创作要求：

(1) 韵的要求：

传统格律诗词讲究押韵，创作简体诗词时，我们也要求音韵谐协，因为我们强调“韵”应是组成诗词的最重要元素。作为一位创作传统格律诗词达五十多年、弘扬诗教达半世纪的汉诗写作人，笔者个人一向认为，要创作有品味的诗词，一定先要创作有音韵的诗歌；没有音韵统摄的诗不足以名之曰“诗”。虽如此，但在写作诗词时，有无必要把声韵类别到十分精细的程度呢？答案必然是否定的。试看平水韵，它把声母与韵母尽管都相同的“东”与“冬”分成两个韵部，这是十分不科学而又没有必要的。又如把“回”、“来”、“催”等字硬编到“十灰”同一个韵部去，如果用这些字押在同一首诗里作为韵脚，以我们现代人的口音读起来又岂能协声顺吻呢？或者说，古时候这些字是同一韵母的，可是我们是现代人，现代人为什么要死守古人的法则呢？因为语言是在不断地发展与变化的，因此诗韵只要顺口

即可，以方便學習、推廣、流傳及創作為主，何必要硬性規定及分得那麼精細呢？在創作簡體詩詞時，我們雖然要求一定要音韻諧協，但却不必硬性遵守前人韻書的韻腳字，只要在適當的句末——可每句，或隔句，押上韻母相同、相近的字；亦可中途換韻或平仄通押。甚或應用一些讀起來順口，聽起來悅耳的字去叶韻就可以了。總而言之，簡體詩詞的韻腳是寬鬆的，不必死背默記韻腳字的。

（2）平仄的要求：

傳統格律詩詞講究每字、每句的平仄格式，創作簡體詩詞時，我們並沒有這種嚴格的要求，可是也主張盡量做到平仄相間，使到詩詞的節奏平衡，借助平仄音響的差異，造成鮮明的對比，滿足格律化的節奏審美要求。同時應盡量避免多個平聲字或仄聲字連串地疊在一起。最宜兩字一個音節，盡量做到平平、仄仄或仄仄、平平地交互穿插寫出，務求使這些節拍或詩節，合乎美學原則，讀起來聲調鏗鏘，節奏流暢。

（3）句式、句數及字數的要求：

傳統格律詩詞每句的句式及字數都有嚴格的規限，寫簡體詩時，我們可依四言、五言、六言、七言等整齊句式甚或雜言句式去創作，句數並不設限，全依內容及作者的需要取

舍。写简体词时，句式、句数及每句的字数亦不设限，均依内容及作者的需要取舍而定，并无、亦不必依照定式的“词谱”去“填”词。

(三) 简体诗词的语言意象要求：

创作简体诗词时，在语汇方面，我们要求尽量应用传统诗歌的语汇入诗，同时也主张融合现代词语的使用；在意象方面，亦应保有传统诗词固有的典雅意境。总之创作简体诗词时，要在语汇与意像两方面，都务求达到保存中华传统诗词的韵味为鹄的。


总而言之，我们提倡“简体诗词”的创作，是要寻找一种异于传统、却又堪差可以代替传统诗歌的创作方式，以其对传统汉诗作“诗体重建”。为了补救新诗的散文化，为了打破格律诗的严谨枷锁，更重要的是为了挽救传统诗词没落的命运，我们肯定有必要改良及重新去定下诗歌创作与发展的方案。

我们把改良过的传统诗词正名为“简体诗词”，以别于时下所称的“新诗”或“传统格律诗词”。下列是几个改良传统诗词创作方法的原则及建议，这应是推广“简体诗词”的可行步骤：

(1) 协韵的要求及放松:

我们一再强调：“韵”是组成诗词的最重要元素，而在几千年的传统诗词长河中，“无韵诗”几乎绝无仅有。因此我们说，没有韵的诗只是散文，不足以称“诗”。所以创作简体诗词时，我们务必要求协韵，但却要摆脱韵脚的限制，不必像格律诗词般作严格的遵循与规范，我们尽量把韵脚放松，只求做到协声顺吻就够了。

先看李叔同（弘一大师）的一首〈送别歌〉：



长亭外，
古道边，
芳草碧连天。
晚风拂柳笛声残，
夕阳山外山。
天之涯，
地之角，
知交半零落。
一瓢浊酒尽余欢，
今宵别梦寒。

上述李叔同的〈送别歌〉，是一首“简体诗词”的最佳典范例子。这首诗并非一韵到底，没有韵脚同出一个韵部的要求。它共用了三个韵部来押韵。即用了（1）“一先”韵部

的“边”、“天”两个韵脚；（2）“十四寒”韵部的“残”、“欢”、“寒”三个韵脚；（3）“十五删”韵部的“山”一个韵脚。李叔同把三个韵部里的字都押上了，而且都押得这么地自然，了无窒碍，又显得神韵盎然，于是几十年来，终于使这首〈送别歌〉传唱不衰。所以我们极力主张，在创作“简体诗词”时，一定要摆脱韵脚的限制，只要诵读起来顺吻、协声、悦耳就好了。

让我们分别再以另两首诗意内容相同、但格律各异的简体诗与律诗作一比较：

简体诗〈忆旧〉

且向故园寻春去，愁对残曛添乱绪。
昨日惊鸿成幻影，可怜今夕悲秋雨！
雾鬓风鬟成追忆，经年未忘君笑语。
闻君今在蓬山住，愿风吹我蓬山驻。

格律诗〈忆旧〉

花飞何处春经暮，愁对残曛心绪苦。
曾是惊鸿化幻踪，独馀孤雁悲秋雨。
终年只结槁肝肠，永岁难忘娇鬓雾。
却道蓬山属所居，愿风吹我蓬山驻。

第一首〈忆旧〉（简体诗），没有受到任何格律的束缚，而

且韵脚宽松，只求顺吻、协声、悦耳，因此我们在这首诗的韵脚中，跨用四个韵部，即去声六御韵的“去”、上声六语韵的“绪、语”、上声七麌韵的“雨”及去声七遇韵的“住、驻”，完全摆脱了律诗的“限韵”（一韵到底）束缚（甚至奇句句末亦可押韵，如此诗之第七、八两句都用上了韵字‘住’、‘驻’一样）。

反观第二首〈忆旧〉，不但平仄要分明，韵脚要统一，颌、颈两联更需对句。在这首诗中，为了迁就平仄，被迫把“幻影”变成“幻踪”；亦为了迁就本诗的韵部（去声七遇韵），被迫把“秋雨”改为“秋露”（唐代王涯《秋夜曲》有“桂魄初生秋露微，轻罗已薄未更衣”之句——“秋露”有“冷峭”之意，孟郊《秋怀十五首》之二：“冷露滴梦破，峭风梳骨寒”。）大家只要一比较，就能分辨出自由挥写的“简体诗”和受格律严谨限制的“格律诗”，在创作上的难易程度了。

(2) 废除平仄的硬性规定与限制：

传统格律诗词的严格平仄规范，大大地束缚着诗人的笔锋，往往为了迁就平仄，要把诗中的原意改变来迁就平仄的格律；就如上节所举的第二首〈忆旧〉一样，为了迁就平仄，硬是被迫把“幻影”变成“幻踪”，使诗句出现牵强与雕琢的不自然现象。简体诗词的行文，必以需要而自由遣字

为先决条件，绝不为了迁就平仄而“因字害意”。这对有兴趣从事诗歌创作的人，就可以免除了必须死背“诗律格式”、“词谱平仄”的困扰了。

现在让我再给大家阅读两首写述同一题材的词作：

〈忆旧〉——简体词

凄绝故园，春寻何去？对残曛，浓愁更添乱绪。
曾是惊鸿成幻影，独馀孤雁悲秋雨！

雾鬓风鬟，如今都成追思。别经年，几曾忘却，
栩栩音容笑语。惟问：“君何处？”却道：“蓬山
住”。且教好风，吹我蓬山驻。

〈忆旧〉——调寄《解佩令》

花飞何许？芳寻焉去？吊斜曛、空馀愁绪。昨日
惊鸿，对幻影、独悲秋雨。别经年、梦犹笑语。

风鬟雾鬓，残诗剩赋。到如今、都成往故。栩栩
音容，迹杳杳。问君何处？入梦来、伴卿永驻。


上面二词，写同样的题材。前一首为不拘平仄格律，每句字数都没有受到任何束缚的“简体词”；另一首则是平仄、对仗、韵脚、字数及格律都受到严格限制、需要依足词谱去填写的“古典绮声”。大家只要一比较，就能分辨出自由挥写的“简体诗词”，和受平仄格律严谨限制的“古典绮

声”在创作上的难易程度了。

(3) 尽量应用传统诗歌的语汇入诗：

在创作简体诗词时，应尽量使用传统诗歌的语汇入诗，亦可融合现代的词语同时使用，务使其达到保存中华传统诗词的典雅韵味为鹄的。

再看另一首“简体诗词”——〈飞鸿〉



曩传雁札，
 总无凭，
 怅鸿飞渺渺。
 一行尺素寄经年，
 两地相思怎生了！
 兹因得力科研妙，¹
 好与红妆诉寂寥。
 一键轻弹，
 何劳青鸟？
 顷刻获伊瞄。²
 喜书牍互传，
 天南地北任君聊。
 这次第，
 古人何曾梦了？

¹ 因得力：双关语，本谓“因为得力于”之意，亦英文 internet（互联网）之译音。

² 伊瞄：双关语，既指“伊人顾盼”，亦英文 email（电子邮件）之译音也。

这是一首形式上看来像宋词的“简体词”，不依词谱，完全摆说了硬性的音韵格律限制。它应用了传统诗歌的意象及语汇，如：雁札、鸿飞、尺素、青鸟、这次第等；还引用外语译音，融合现代词语的使用，如：因得力，英文 internet（互联网）之译音、伊瞄，英文 email（电子邮件）之译音，却又达到保存中华传统诗词韵味的创作目的。

看过这首“简体词”，可以体会到写作具有古典韵味的简体诗词并不困难，抛弃了死硬的格律，增加了创作的方便，却无损传统诗歌的精髓。就如上面所举的李叔同的一首〈送别歌〉，它虽然不是传统诗词，但却用上了传统诗词的意象用语，如：长城、古道、芳草、夕阳、碧连天、笛声残、尽馀欢、别梦寒、晚风拂柳、一瓢浊酒等，使全诗都充满了传统诗词的意象，吸收了传统诗词的精髓。因此为了挽救传统格律诗词没落的命运，这种改革的诗歌创作模式，实有推而广之的必要。

(4) 要展现出节奏流畅的特色：

传统格律诗词非常讲究字与字之间、音节与音节之间的平仄声韵之运用，而且规范得异常严谨，以期达到诗歌节奏上的流畅无碍。创作简体诗词时，我们也对诗节流畅有同样的要求，但不作严格及僵硬的限制，却希望尽量做到平仄相间，务使诗词的节奏平衡，避免多个平声字或仄声字连串地

叠在一起。最宜两字一个音节，尽量做到平平、仄仄或仄仄、平平地交互穿插写出，使诗词的节奏诵读起来时，能够在往复回环中呈现出对比性质的流畅音响现象。当然这种平仄穿插写作模式并不硬性规限，否则又要堕回“格律”的桎梏去了。

总的来说，“简体诗词”的创作方法，目的是要解除与打破前人既定的格式，不要再使作者受到任何僵硬的限制与格律的规定，让作者可以自由地挥洒。“简体诗词”的某些地方虽与传统诗词相似，但它却没有要求遵守定式的格律去写，亦可避免因为迁就平仄或韵脚等的影响而束缚行文达意。它保有了古诗词的典雅韵味，却摆脱了传统格律的束缚，这就是我们提倡“简体诗词”要致力的方向、改良的方法及创作的原则。只要大家依照“简体诗词”的写作方式去创作，到时必能开启一种具有传统诗词韵味的新颖创作形式，进而延续具有传统韵味的诗词的流传。要能用这种“折衷”的方式去创作，我们就再也不用分别什么新诗旧诗了。

总括以上所说，要避免中华传统诗词没落，一定要改良目前诗歌创作的方法及形式，进而推广与普及“简体诗词”的写作。而“简体诗词”写作的要点应是：

- (1) 简化传统诗词的格律，以解放格律的束缚与限制；
- (2) 要求音韵谐协，因为“韵”是组成诗歌的最重要元素；

- (3) 采用传统诗词的语汇和意象，以保存中华传统诗词的韵味为鹄的；
- (4) 灵活运用二字音节语言，以调配节奏的流畅与平衡。

在此我们要强调，我们提出改良，并不是要革旧诗词的命，也无意革新诗的命。我们提倡“简体诗词”的目的，只是尝试要推行一种简便的诗歌形式，提倡一种折衷又方便的创作方法，避免陈旧僵硬的韵律规则，纠正新诗无韵而失去典雅的歪风，重建汉诗诗体，维持中华传统诗词的韵味，让初学者容易入门，推广华夏诗风，从而挽救中华传统诗歌的式微与没落。

The arts of number in ancient China: new directions in research

Christopher Cullen

Needham Research Institute and Darwin College
Cambridge



Prefatory note

I should like to express my deep gratitude to Associate Professor Dr Khor Boon Eng, and to all his colleagues who organised this Festschrift in honour of Professor Ang Tian Se, and kindly gave me the opportunity to participate in it. As I recently re-read Professor Ang's PhD thesis on the life and scientific work of the Tang dynasty monk Yixing 一行 (I-Hsing), which was examined and approved in 1979, I could see clearly why his examiners said it was "well above the standard for a Cambridge PhD" and these examiners were the two most distinguished historians of East Asian Science then active, Joseph Needham and

Yabuuti Kiyosi. I should not like to have to admit how long it was between the time when I first heard of this thesis and when I felt I could really understand its content. And of course this was only the first product of a long academic career, during which Professor Ang found time for much generous furthering of the work of generations of students. So it is a pleasure and an honour to take part in this celebration.

Introduction: numbers in early imperial China

My topic is numbers in ancient China, more precisely the time of the Qin and Han empires from 220 BC to AD 220. Now I am not going to discuss every aspect of numbers in that context. We know for instance that in ancient China numbers underpinned several complex systems designed to enable one to foretell the future through what we would now call divination. Several eminent scholars have discussed systems of this kind, including one scholar well known in Malaysia, my friend Professor Ho Peng-Yoke.¹ I am not however going to talk about divination today. Instead I am going to concentrate on other ways in which numbers were used, roughly following the topic outline given by the great scholar Liu Xin 刘歆 who wrote the following around the

¹ See for instance his recent book Peng Yoke Ho, *Chinese mathematical astrology: reaching out to the stars*, London: Routledge, 2003.

first decade of the Christian era:

夫推历生律制器，规圆矩方，权重衡平，准绳嘉量，探赜索隐，钩深致远，莫不用焉。度长短者不失毫铢，量多少者不失圭撮，权轻重者不失黍粟。纪於一，协於十，长於百，大於千，衍於万，其法在算术。宣於天下，小学是则。职在太史，羲和掌之。

In deriving astronomical systems, producing pitchpipes and making vessels, encompassing the circle and setting right the square, weighing the heavy and balancing what is equal, levelling the [builder's] line and making fair the capacities, in "Seeking the profound and drawing out the obscure, hooking up from the deep and attaining to the distant" – there is nothing in which [numbers] are without application. [By this means] in measuring the long and short one will not be out by a hair's-breadth, in estimating much and little one will not be out by a mere pinch, in weighing the light and heavy one will not be out by a tiny grain. [Numbers] take their guiding thread from one, unite in ten, grow in a hundred, become great with a thousand, and overflow into a myriad. The methods [for handling them] are found in mathematical methods *suan shu* 算术. These are found throughout the empire, and are taken as a pattern by 'lesser studies'. Responsibility for such matters lies with the Grand Clerk, and they are handled by the *Xi He* [official]. (*Han shu* 《汉书》 21a, 956)

I hope that Liu Xin's words will excuse me from any charge of imposing modern intellectual categories on ancient thinkers. I am not saying that divination was not important, or that it is not interesting from the scholarly point of view – my point is simply that ancient Chinese thinkers themselves recognised that 'mathematical methods' *suan shu* 算术 belonged in a distinct category of numerical activity concerned with counting and measuring rather than predicting the future. It is on *suan shu* that I shall concentrate here. I shall first say something about skill in calculation as part of ancient Chinese culture. Then I shall pass on to consider how such skill was passed on, and say a little about the most ancient book in the received tradition of Chinese mathematics, the *Jiu zhang suan shu* 九章算术 'Nine Chapters on mathematical methods'. I shall then try to evaluate the changes in viewpoint made necessary as a result of an archaeological discovery, that of the collection that bears the title *Suan shu shu* 算数书 'Writings on reckoning'. Finally I shall mention some new possibilities for research that I find interesting.

Numbers and the state in Qin/Han China

Historians always find it hard to avoid seeing the past through the spectacles of the world in which they live themselves. Of course an important part of the training of professional historians

is designed to make them aware of that tendency, and to encourage them to avoid it as far as possible. But sometimes that is very difficult to do, especially when there are elements in the ancient reality that are wholly outside the experience of the historian in question. The topic of mathematics and science in China is certainly an example of this. Despite the shining example set by Joseph Needham, the great majority of western scholars who have written on Chinese history over the last fifty years have had a wholly humanistic education, and thus felt very uncomfortable with ancient texts in which mathematical or scientific questions occur. One need only look at the successive volumes of the *Cambridge History of China* to see the effect of that. It is only now that a start has been made in remedying this deficiency, as for instance in the supplementary monograph planned to go with the Cambridge volume on the Qin and Han empires, in which such matters are to be given due weight.

Such a corrective is certainly long overdue. For while scholars have long stressed the early imperial state's requirement for its officials to be literate, and to be well versed in appropriate literature, they have generally ignored the place played by the arts of number in ancient Chinese elite life.

There is however ample evidence that Qin and Han officials were required to be able to handle numerical data competently, and

that this was a common part of their daily work. Many excavated texts witness to this fact, which is clearly a consequence of the complexity of administration necessitated by the size and sophistication of the fiscal apparatus of the state and the great variety of flows of goods, services and cash that fell under its control. It is not surprising to find that in three examples of what appear to be proficiency certificates issued to military officers, it is said of all three *neng shu kuai ji* 能书会计 ‘he is able to write and keep accounts’.² To be able to carry out mental calculations *xin ji* 心计 without the use of counting-rods was considered a striking enough feat to qualify one for special government employment at an early age (*Han shu* 24b, 1164). At the highest level of officialdom one of the pillars of the early Han empire was Zhang Cang张苍 (c. 250 - 152 BC), a former Qin official, of whom we are told:

明习天下图书计籍苍又善用算律历

‘He was perspicuous in his studies of the empire’s charts, writings, calculations and records. Cang also excelled in the use of calculating rods, and in mathematical harmonics and astronomical systems (*Shi ji* 《史记》 96, 2676)

There are other examples of high officials whose services were particularly valued because of their skill in calculation. For

² Michael Loewe, *Records of Han administration*, London, 1967, pp.178-179.

Geng Shouchang 耿寿昌 (fl. 57 – 52 BC) we have good evidence of his skill in mathematical questions relating to civil engineering and administration:

善为算能商... 功利习於商功分铢之事

‘He excelled in calculation, and was able to evaluate the benefits of works ... [It was said of him] “He is practised in the evaluation of works, and in matters of the allocation of money” ’ (*Han shu* 24a, 1141)

The phrase *shang gong* 商功 ‘evaluation of works’ appears later as one of the headings of the Han mathematical text known in English as the Nine Chapters (see below). In his time Geng seemed to have enjoyed a role as a mathematical expert only a few degrees below the eminence accorded to Zhang Cang in a previous century. Shortly after the words quoted here, Geng is credited with the innovation of the institution of *chang ping cang* 常平仓 ‘Ever normal granaries’ to even out variations in the price of grain. Geng Shouchang was also an observational astronomer: his work on the motions of the moon is discussed by Jia Kui 贾逵 in AD 92 (*Hou Han shu*, *zhi* 2, 3029), and the *Han shu* bibliography records the presence in the imperial library of 232 *juan* of charts and 2 *juan* of numerical data by him on this topic. (*Han shu* 30, 1766).

Xu Shang 许商 held various high offices under Chengdi (33-7 BC); he was amongst other things an expert in river works and

irrigation. In the autumn of 29 BC he was called in to advise on flood control, and it was said of him:

博士许商治尚书，善为算，能度功用

‘The Erudit Xu Shang worked on the Book of Documents, and was good at mathematics, being able to plan the use of [resources in public] works’ (*Han shu* 29, 1688)

Two years later he was again called in to advise on the merits of various flood control plans, in which context a colleague said of him and a certain Ma Yannian 马延年

商、延年皆明计算，能商功利，足以分别是非，择其善而从之，必有成功。

‘[Xu] Shang and [Ma] Yanian are both perspicuous at calculation, are able to evaluate the benefits of works, and are adequate to distinguish what is right and wrong. If one selects what they think good and puts it into practice, then there will be necessarily be successful works.’ (*Han shu* 29, 1689)

From all this, it is clear that at the very least Xu Shang was an expert in *shang gong* ‘Evaluation of works’, and in associated calculations about the use of labour and the transport of materials.

The examples here all refer to officials who were *particularly* skilled in mathematics; they logically presuppose a background in which a certain level of mathematical skill was seen as normal.

An example: the Great Debate of AD 175

The possession of mathematical skills by early imperial officials was not just a matter of a few isolated specialists working in back offices. There is clear evidence that from time to time matters requiring considerable mathematical sophistication were discussed in the highest councils of the empire.

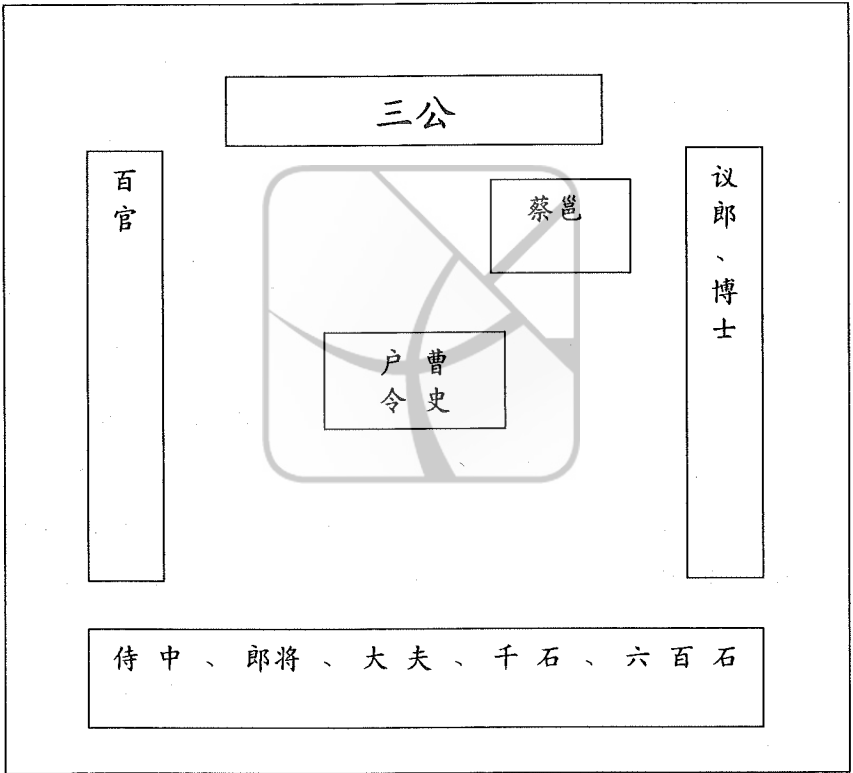
Take for instance the case of the great debate on mathematical calendrical astronomy in AD 175, when the great scholar Cai Yong 蔡邕 led for the defence against an attack on the validity of the current astronomical system used by the official star-clerks to calculate positions of the sun and moon. His speech is preserved in the *Hou Han shu*, and some of it can only be appreciated by someone with a fair amount of technical knowledge. Yet this was not an address to a specialist committee; it was in fact presented to a full session of all the members of the capital bureaucracy:

蔡邕集载：“三月九日，百官会府公殿下，东面，
(校) [太] 尉南面，侍中、郎将、大夫、千石、六百石重
行北面，议郎、博士西面。户曹令史当坐中而读诏书，公
议。蔡邕前坐侍中西北，近公卿，与光、晁相难问是非
焉。”

NOTE: The *Collected Works of Cai Yong* contains this:
“On the third month, the ninth day, all the officials met

below the hall of the fugong facing east. The Commandant faced south, and the Palace Attendants, Leader of the Court Gentlemen, Grand Masters, and those with emoluments of 1000 and 600 piculs faced north in serried ranks. The Court Gentlemen for Consultation and the Erudits faced west. A clerk of the Director of the Civil Affairs Section was placed in the midst of the seats and read out the edict and the formal reports. Cai Yong came forward and sat to the north-west of the Palace Attendants, near to the Ducal Ministers. Then with he joined with [his opponents] Guang and Huang in raising problems and questions with one another on the rights and wrongs [of the matter]." (*Hou Han shu*, zhi 2, p. 3037)

From the details given here it is even possible to reconstruct the seating plan of the hall in which the participants met. I wonder if we know where in modern Luoyang this "proto-parliament" actually stood? The point is, however, that it was evidently presumed by an expert like Cai Yong that his audience of non-specialists would at least be able to follow the main lines of his argument – which is probably more than could be said for the members of any modern assembly of senior civil servants in any large state today.



Sources of mathematical learning: the Nine Chapters

If however we ask how and from where Geng Shouchang and Xu Shang might have learned the arts of calculation they practiced, the answer is not obvious. Nothing in their biographies indicates where or how they learned mathematics. The *Han shu* bibliography does not have a section devoted to works on methods of calculation of the kind they used. The writings by Geng Shouchang mentioned above appear in the *Li pu* 历谱 ‘astronomical systems and listings’ section, whose postface makes it clear that its concerns are with the heavens alone. Thus the fact that Xu Shang also has writings on *suan shu* listed there gives us no assurance that they dealt with calculation in general rather than astronomical calculation.

The earliest firm evidence of a scholar having studied any mathematical book known today (or indeed any named mathematical book) comes a lot later than the time of these two scholars of the first century BC. It is found in a biographical note on Ma Xu 马续, the son of Ma Yan 马严 (AD 17–98) and elder brother of the famous scholar and commentator on the classics Ma Rong 马融 (AD 79–166). Hence he presumably received his education a some time before. AD 100. According to the *Hou Han*

shu:

博观群籍善九章算术

‘He was widely acquainted with the mass of documentary sources, and excelled in the *Jiu zhang suan shu* Nine Chapters on Mathematical Methods. (*Hou Han shu* 24, 862).

Ma Rong’s most distinguished student was the great classical scholar Zheng Xuan 郑玄 (AD 127–200); in an account of his youthful studies it is said elsewhere

始通 … 九章算术

‘He began by going through ... the Nine Chapters on Mathematical Methods.’ (*Hou Han shu* 35, 1207).

It seems very likely, therefore, that the *Jiu zhang suan shu* (or ‘Nine Chapters’ to use the common English name) was a well known book by the beginning of the second century AD. Later we hear brief mentions of other students of this book, such as Xu Yue 徐岳, (fl. c. 210?) and Kan Ze 阚泽 (?–243)³. Zhao Shuang 赵爽, writing in his commentary on the *Zhou bi* in the third century, says of a particular mathematical principle *shu zai jiu zhang* 术在九章

³ Chemla, K. and S. Guo, *Les neuf chapitres: le classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaries*, Paris: Dunod, 2004, p. 59.

‘The method is in the Nine Chapters’.⁴ But none of these records takes us back before around AD 100, when Ma Xu ‘excelled’ in its study. Even if we allow a whole century after its presumed compilation for the Nine Chapters to become widely enough known for such a claim to be meaningful, we would still be no further back than the beginning of the first century AD.

This book, extant today, is now the first landmark in the received canon of Chinese mathematical literature.⁵ It divides the whole of the mathematical landscape into nine main topic areas, under each of which are given a series of example problems, which are then solved by clearly stated algorithms. The following table will give the reader an overview of the structure of the book:

⁴ Liu and Guo, 2001, p. 36

⁵ There is a translation into English by Kangshen Shen, J. N. Crossley and Anthony W. C. Lun, *The nine chapters on the mathematical art: companion and commentary*, Oxford, 1999. That book is generous in its citations of related texts and comparative material from other cultures, but, after comparing its versions with the original, sinologists may prefer the more recent text edition and French translation by Karine Chemla and Shuchun Guo, *Les neuf chapitres: le classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaries*, Paris, 2004. Both of these include Liu Hui’s commentary.

Chapter	Title and translation	Content
1	方田 <i>Fang tian</i> 'Rectangular fields'	Areas of fields of various shapes; manipulation of fractions.
2	粟米 <i>Su mi</i> 'Millet and rice'	Exchange of commodities at different rates; pricing.
3	衰分 <i>Cui fen</i> 'Proportional distribution'	Distribution of commodities and money at proportional rates.
4	少广 <i>Shao guang</i> 'The lesser breadth'	Division by mixed numbers; extraction of square and cube roots; dimensions, area and volume of circle and sphere.
5	商功 <i>Shang gong</i> 'Consultations on works'	Volumes of solids of various shapes
6	均输 <i>Jun shu</i> 'Equitable transport'	More advanced problems on proportion
7	盈不足 <i>Ying bu zu</i> 'Excess and deficit'	Linear problems solved using the principle known later in the West as the 'Rule of False Position'
8	方程 <i>Fang cheng</i> 'The rectangular array'	Linear problems with several unknowns, solved by a principle similar to Gaussian elimination by determinants.
9	勾股 <i>Gou gu</i> 'Base and altitude'	Problems involving the principle known in the West as the 'Pythagoras theorem'

The text itself makes no explicit attempt to convince the reader that its methods are valid; that task was left to the first commentator on the text, Liu Hui (see below) It may be said that its approach is in some ways orthogonal to that of the most famous work of the ancient Western mathematical tradition, the *Elements* of Euclid. Whereas the latter work attempted to derive a great number of true propositions from a few initial postulates by logical deduction, the Nine Chapters begins from the infinite variety of possible problems, and attempts to show how they can be solved by a limited number of algorithmic procedures. There is an important passage in the astronomical manual known as the *Zhou bi* 周髀 (perhaps late Western Han) in which this approach is set out; we are told that the essence of mathematical study is *neng lei yi he lei* 能类以合类 ‘to be able to categorise in order to unite categories’.⁶

The origins of the Nine Chapters?

Since the Nine Chapters is the first surviving Chinese mathematical book to which we find explicit reference, the question of its origins is clearly extremely important. The third century commentator Liu Hui deals explicitly with this point in his

⁶ Cullen, C, *Astronomy and mathematics in ancient China: the Zhou bi suan jing*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 176-178.

preface. He begins by claiming that the arts of reckoning go back to the time of the legendary sage Bao Xi 包牺 (more commonly known as Fu Xi 伏牺), who first drew the eight trigrams of the ‘Book of Change’ *Yi jing* 易经 and made the *jiu jiu* 九九 ‘Nine nines’—the multiplication table. But after a few more such gestures at remote antiquity, he tells us disarmingly enough—and quite convincingly—*qi xiang wei zhi wen ye* 其详未之闻也 ‘As for the details of this, I have never heard them’. Then we move into more historical territory:

按周公制礼而有九数九数之流则九章是矣

往者爆秦焚书经术散坏自时厥后汉北平侯张苍大司农丞耿寿昌皆以善算命世苍等因旧文之遗残各称删补故校其目则与古或异而所论者多今语也

‘Now when the Duke of Zhou laid down the *Rituals* the Nine Reckonings came into existence. It is the Nine Chapters that are the descendant of the tradition of the Nine Reckonings.⁷

⁷ Liu Hui is here referring to the fact that in the *Zhou Li* 周礼 ‘Ritual of the Zhou [dynasty]’, a possibly pre-Han text which purports to give an account of the government organisation of the Western Zhou c. 1000 BC, one of the ‘Six Arts’ to be taught to young aristocrats is said to be the *jiu shu* 九数 ‘Nine Reckonings’. I have argued elsewhere that the most plausible interpretation of this text is that it refers to them being taught the multiplication table *jiu jiu* 九九 ‘the Nine nines’: see Christopher Cullen, “The *Suàn shù shū* (算数书) ‘Writings on reckoning’: Rewriting the history of early Chinese mathematics in the light of an excavated manuscript.” *Historia Mathematica* 34 (2007) (In press; corrected proofs

[But] when long ago the violent Qin [dynasty] burned the books, canonical methods were scattered and ruined. After that time, Zhang Cang the Beiping Marquis, and the Grand Supervisor of Agriculture Geng Shouchang, [men of the] Han, both won fame in their age through excellence in reckoning. [Zhang] Cang and others took the remaining fragments of the old texts, and each was equal to [the task of] making deletions and additions. So if one compares the headings, there are certain differences from the ancient [version], and the discussions contain many modern expressions.' [my translation; cf. (Shen, Kangshen, Crossley, J. N. et al. (1999), 52-53); (Chemla, Karine and Guo, Shuchun (2004), 126-129).

The 'burning of the books' referred to here was ordered in 213 BC⁸ as part of a campaign to eliminate ideological dissent from the newly established Qin empire. Liu Hui's view is, therefore, that:

- (a) In historical times the basis of mathematical learning may be traced back to what he calls the 'Nine Reckonings'

available online)). Liu Hui however follows Eastern Han commentators (who wrote after the appearance of the Nine Chapters) in interpreting 'Nine Reckonings' as a reference to the nine-fold division of the Nine Chapters, the implication being that in some sense the Nine Chapters as a book dates back to Western Zhou times.

⁸ Denis Crispin Twitchett, Michael Loewe and John King Fairbank, *The Cambridge history of China. Vol. 1, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220*, Cambridge, 1986, pp. 69-72.

which he believes originated in the time of the Duke of Zhou (fl. c. 1040 BC).

- (b) The Nine Chapters came into existence on the basis of the 'Nine Reckonings' tradition (how close this was to the time of the Duke of Zhou he does not indicate), but the transmission of the text was interrupted by the destruction of books under the Qin, and Western Han scholars (including Zhang Cang and Geng Shouchang) had therefore been obliged to piece the book together again from surviving fragments.

Despite the fact that it runs counter to the impression given by all the other evidence that the origins of the Nine Chapters are relatively late, Liu Hui's account is broadly accepted by several modern historians of Chinese mathematics (Chemla, Karine and Guo, Shuchun (2004), 54-56). However, other opinions on this subject are also widely held (Li, Di (1982)), and I suggest that as well as being dubious in itself, Liu's view is cast into further doubt by the discovery of the *Suan shu shu*. My reasons for this may be stated briefly here, with detailed argument being reserved for a separate publication:

- (i) The gap of time: Liu Hui is writing around AD 263, three and four centuries respectively after the times of Geng Shouchang and Zhang Cang. That is comparable to a

reader in the year 2000 contemplating the activities of persons in 1700 and 1600. Between Liu Hui and the events he is describing lie the major losses of documents in the destruction with which both the Western and Eastern Han ended. If he had named as the reconstituters of the Nine Chapters a person or persons unknown to the historical sources we have today, we might have been forced to conclude provisionally that Liu Hui had access to sources now lost to us. But the fact that he names the only two Western Han figures said in extant records to have enjoyed real eminence as mathematicians suggests his information may have been no better than ours, and he is simply looking for likely candidates to fit into a story based on conjecture. The sources on the mathematical activity of Zhang Cang and Geng Shouchang say nothing about the Nine Reckonings or the Nine Chapters.

- (ii) The allegedly massive Qin destruction of ancient literature was something that later Chinese scholars were in the habit of lamenting, and indeed exaggerating when possible. But it is exceedingly unlikely that the Nine Chapters would have been amongst the books destroyed by the Qin, had it existed at the time. Such destruction as there was was only targeted on ideologically dangerous works that 'used the past to criticize the present', and books on useful subjects

were explicitly exempted; moreover books held by high ranking state advisers like Zhang Cang were also exempted (*Shi ji* 6, 255). If the Nine Chapters had existed in Zhang Cang's day he would undoubtedly have had a copy. If Liu Hui was anything of a historian he could not have missed the very well known source in which all this is made clear. The fact that despite this he believes the Qin could have burned the Nine Chapters does not say much for his judgement as a historian.

- (iii) Quite apart from the exemption of 'useful' books, it is impossible to imagine the Qin dynasty – obsessed as it was by calculation and accountancy – destroying a text such as the Nine Chapters, or for that matter the *Suan shu shu*, some of whose material bears a close resemblance to what we know to have been the content of Qin administrative regulations (Cullen, Christopher (2004), 67).

To put it bluntly, I believe that the best explanation of why Liu Hui writes as he does is that he is simply speculating to fill a complete void of evidence. The fact that this is the best he could do is in my view highly significant.

Beyond Liu Hui

Now, however, I believe we are in a position to go beyond Liu Hui.

I have argued in a recent article that the time has come to try to make the history of ancient Chinese mathematics more historical.⁹ That may seem a rather strange, and indeed unnecessary slogan – after all, surely the study of the past is, by definition, ‘historical’? Let me therefore explain what I mean in more detail. For many years now, the history of Chinese mathematics has effectively begun with the study of the Nine Chapters. Of course it has not always been like that: in the late Ming and early Qing periods, the Nine Chapters was hardly known to Chinese scholars at all, and even a great mathematical scholar such as Mei Wending had not seen a complete text. But by the 18th century the full book was back in circulation, and was thereafter revered as the foundation of the Chinese mathematical tradition.

Over the last half-century interest in the Nine Chapters has been renewed, largely through a series of deep researches by scholars in China, together with some notable western

⁹ C. Cullen, "Can we make the history of mathematics historical? The case of ancient China." *Studies in the History and Philosophy of Science* 37/515-525 (2006).

contributions. However, in reality much of this work has not so much been about the Nine Chapters itself, but rather about the work of Liu Hui, whose writing is much more voluminous and (in modern terms) much more mathematically sophisticated than the original text itself. It is through the lens of Liu Hui that the Nine Chapters has been approached. Now I do not want to say this is a bad thing: Liu Hui is after all ‘not far from antiquity’ *zi gu bu yuan* 自古不远, and his view of the Nine Chapters should be attended to. But, as we have seen, it seems that this man who has read the text of the Nine Chapters repeatedly, and who has thought deeply about every bit of its mathematical content, simply does not have any useful independent historical information about its origins at all. As a result of this divorce from history, both the Nine Chapters and Liu Hui’s commentary have mostly remained in a kind of limbo, where they have only been accessible as pieces of mathematics rather than historical texts written by real people in particular times and places, with particular aims in view.

The state of the field was transformed by the publication in 2000 of the first complete (though imperfect) transcription of a collection of mathematical material under the title *Suan shu shu* 算数书 ‘Writings on Reckoning’, excavated in the form of a disordered pile of bamboo strips from a tomb thought to have been

closed in 186 BC.¹⁰ Intensive studies of this material over the last few years have revealed that much of its contents consist of close parallels to material in the Nine Chapters. It is, however, clearly not simply an earlier version of that text. One important difference is that there are no signs of large-scale organisation similar to the nine-fold division of the Nine Chapters, and differences of style and content between different parts of the collection, as well as a considerable number of repetitions of the same information in different words, suggest strongly that the material in the 'Writings on Reckoning' was assembled in the form of short units from a number of different sources. The differences from the Nine Chapters are as striking as the parallels are intriguing.

This is not the time to attempt a systematic review of the opinions of Chinese scholars on the origins of the *Suan shu shu* and its connections with the Nine Chapters. Briefly, however, we may say that two main currents of thought are clear at the time of writing. One of them, represented by the leading historian of mathematics Guo Shuchun 郭书春 takes Liu Hui's account of the origins of the Nine Chapters fairly literally.¹¹ It is thus assumed that the Nine Chapters actually did exist in some form as a book

¹⁰ Christopher Cullen, *The Suan shù shū* 《算数书》 'Writings on reckoning': A translation of a Chinese mathematical collection of the second century BC, with explanatory commentary, Cambridge: Needham Research Institute, 2004.

¹¹ Shuchun Guo, "《算数书初探》, 《国学研究》 11 (2003), pp. 307-349, Chemla and Guo, *Les neuf chapitres: le classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires*, pp. 54-56.

before the Qin, and that it was damaged or scattered and later reconstituted as Liu Hui tells us. The question therefore arises whether the *Suan shu shu* is in some way in the true line of descent that leads to the Nine Chapters as we have it today, and the answer is negative. The polymath historian of science Li Di 李迪 on the other hand discounts Liu Hui as a reliable historian so far as the story of the ‘fires of Qin’ is concerned, and believes that mathematical knowledge in the Western Han circulated in the form of what he calls *guān jiǎn* 官简 ‘official bamboo strips’. It was from such material that the Nine Chapters was assembled and edited.¹² Li’s views have developed from conjectures expressed before the text of *Suan shu shu* was fully published and widely discussed, but he has recently stated that they remain basically unchanged (private communication, 2004). It will be seen that my views are closer to those of Li than to those of Guō; I must, however, bear responsibility for the arguments I now put forward, which (so far as I know) are mine alone.

¹² C. Cullen, "Huo Rong's observation programme of AD 102 and the *Han li* solar table." *Journal for the History of Astronomy* 38 (2007 (in press)), (24 pages). Di Li, 《中国数学通史》：上古到五代卷 (*History of Chinese mathematics from early times to the Five Dynasties*), Nanjing, 1997, pp. 88-138.

The origins of the Nine Chapters: new evidence

A parallel: medicine in the Western Han and the format of the *Suan shu shu*

It is very fortunate that we already have the main outlines of the history of one technical field apart from mathematics that showed major changes in the writing down and transmitting of knowledge between Western and Eastern Han - changes similar to those that would take us from the *Suan shu shu* to the Nine Chapters. The field in question is that of medicine.

In medicine, as in mathematics, we find ourselves contemplating the impact of major finds of manuscript material from early Western Han tomb deposits, in the context of a canonical literature that cannot be reliably traced back further than the start of the Christian era. Understanding the development of one text-based technical field is clearly likely to be helpful in making sense of what happened in another such field.

For a description and evaluation of the major portions of the Western Han medical material, the reader may turn first to the work of Harper¹³ to which may be added the research results of Vivienne Lo embodied in her unpublished PhD thesis.¹⁴ A

¹³ Donald John Harper, *Early Chinese medical literature: the Mawangdui medical manuscripts*, London, 1998.

¹⁴ Lo, 1998: 360.

pioneering and original discussion was contributed by Yamada¹⁵ and there is also the important study by Sivin.¹⁶ But for our present purpose it is the work of Keegan¹⁷ that is most relevant. What Keegan's groundbreaking study achieved was to give us a new picture of what technical medical literature was like under the Western Han, and to elucidate some of the ways the Western Han heritage was transformed in succeeding centuries to produce the canonical literature of the received tradition.

In summary, Keegan's study of a group of Western Han medical manuscripts, mainly the so-called 'vessel texts' from a tomb at Mawangdui 马王堆 as well as from Zhangjiashan, led him to the conclusion that the elementary unit of that literature was not to be seen as the 'text' in its usual meaning of an extensive piece of writing equivalent to what we would call a book, but rather what we may call a 'textlet', a shorter piece of writing capable of being transmitted on its own. Different extended texts might contain overlapping but not identical collections of textlets, and one text might separate textlets contiguous in another text, while bring together textlets separated in other collections. In studying

¹⁵ Keiji Yamada, "The Formation of the Huang-ti Nei-ching." *Acta Asiatica* 36 (1979), 67-89.

¹⁶ Chemla, K. and S. Guo, *Les neuf chapitres: le classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaries*, Paris: Dunod, 2004.

¹⁷ David Keegan *The Huang-ti nei-ching: The Structure of the Compilation; The Significance of the Structure*, 1988.

medicine, one increased one's knowledge base in part by receiving more material from one's teachers, who might sometimes pass on textlets only after an impressive ritual requiring a commitment not to transmit them to the unworthy. Such rituals have been reconstructed and evidenced from historical texts by Sivin. Clearly different doctors within a given tradition of medicine would tend to have overlapping but often differently ordered collections of material at their disposal.

By the Eastern Han, however, Keegan claims that this process had led to the formation of more than one large ossified collection of material that was no longer subject to 'textlet' transmission in the old way. This is his explanation of the origin of the different recensions of the so-called Huangdi 黄帝 'Yellow Emperor' corpus of which signs appear for the first time in the *Han shu* bibliography. An examination of three of these early medical compilations shows that they do indeed embody much material common to one another, and that some of their contents closely resemble 'textlets' from the Mawangdui and Zhangjiashan material, but in an order and arrangement different enough to witness to the ability of the 'textlet' to be transmitted independently.

The extant representatives of the Huangdi corpus in the received literature are by no means chaotic works, although any attempt to read them as deliberately composed and systematic

treatises will lead rapidly to a sense of confusion on the part of the conscientious reader. A recent detailed study of one part of the corpus discusses related problems.¹⁸ However, more systematised works do exist: one of them, the *Huangdi jia yi jing* 黄帝甲乙经 ‘Huangdi’s ABC canon’ was composed by Huangfu Mi 皇甫谧 around AD 256–282, so that he might have been a contemporary of Liu Hui. This uses material from the Huangdi corpus to give a systematic account of acupuncture and moxibustion. We may also note the existence of a major text which is held by some to stand outside the Huangdi corpus, the *Nan jing* 难经 ‘Canon of difficulties’: this is a highly formalised and ordered book in which 81 sections each raise a question in the form of a ‘difficulty’ which is then answered. With the Nine Chapters in mind, we may note that $9 \times 9 = 81$. It is usually held that the *Nan jing* dates from at the latest the second or first centuries AD, since it is quoted shortly thereafter.

Turning back indeed to the Nine Chapters and its relation to the *Suan shu shu*, it does seem that a similar pattern to the one sketched above for the case of medicine can be detected. Even without the work of the scholars mentioned above, an inspection of the *Suan shu shu* suggests that in one technical field, that of

¹⁸ Paul U. Unschuld, *Huang Di nei jing su wen: nature, knowledge, imagery in an ancient Chinese medical text; with an appendix, The doctrine of the five periods and six qi in in the Huang Di nei jing su wen*, Berkeley, Calif, London: University of California Press, 2003.

mathematics, the independently circulating unit of knowledge in the early Western Han—the “molecule of written information”, so to speak—was a textlet rather than an extended and orderly treatise. In many cases the textlets of the *Suan shu shu* take the form of a complete section beginning with a title. In other cases, a section with a title contains what is clearly a deliberately collected group of related textlets dealing with related topics, or even repeating the same information in different words, which make it plain that an individual scribe has felt that gathering textlets in this way was just what his reader would expect him to have done. The frequent duplications and repetitions that result from this practice make it plain how much the accumulation of transmitted textlets was valued for its own sake, even if each addition to the collection did little or nothing to increase the sum of mathematical knowledge already gathered. Here of course we are speaking of what we can deduce from the activity of the final and apparently anonymous hand to work on this material, ignoring any intervening process of simple copying.

Unlike the case of the medical texts, however, the presence of two names on a few of the strips, the common surnames Wang and Yang, gives us the chance to look back a little further than the manuscript itself, though our ability to draw any reliable conclusions is reduced by our inability to say just what sort of people these were, and what roles they played. But we can note

that the way their names appear do not suggest any association with long passages of text: the longest continuous passages marked with their names are two problems relating to amounts of cloth wovern, at the end of which we are told that they were ‘checked’ (*chou* 讎) by Wang and Yang respectively. This pattern is consistent with the notion that at this period a mathematically active individual was more likely to generate mathematics in the form of textlet sized packages than to write a discursive treatise. In other words, Western Han scholars who wrote mathematics managed their knowledge bases in ways similar in part to the practices of contemporary literate healers. We may recall too, that when Liu Hui tried to characterise the nature of mathematical writing before his imagined ‘reconstitution’ of the Nine Chapters he said there were only ‘remaining fragments of the old texts’ 旧文之遗残 *jiu wen zhi yi can* available to scholars. This certainly seems like a reflection, perhaps in distorted form, of the fact that Western Han mathematical writing really did take a form that Liu Hui would have regarded as fragmentary—the short sections of the *Suan shu shu* on bamboo. But if the *Suan shu shu* fits easily into the pattern of Western Han technical writing, what can have happened during the transition to the Eastern Han to cause the change from the *Suan shu shu* format to that of the Nine Chapters?

The role of Wang Mang

The first appearance of the Nine Chapters in the historical record in the early Eastern Han may certainly be seen as generally parallel to the emergence of such works as the *Huáng dì* corpus, the *Nan jing* and the *Huángdì jia yì jing* at the same period or a little later. To get from the *Suan shu shu* to the Nine Chapters we need to apply the same kinds of transformations that take us from the somewhat disorderly Western Han medical material to the more systematic medical texts of the Eastern Han—one of which as we have seen also used a division of its subject based on the number 9. Reversing the argument, we may say that given the existence of the Nine Chapters in the Eastern Han, a collection such as the *Suan shu shu* is (given the evidence from medicine) just the kind of mathematical text we would expect to find from the early Western Han. We may now return to the fact that the first evidence of the existence of the Nine Chapters appears at the same time, around AD 100 as an explanation by commentators of the *Zhou li*'s Nine Reckonings that ties them firmly to the headings of the Nine Chapters. What historical process could have created this link?

The answer, I suggest, lies in the activities of the person who raised the *Zhou li* from being an obscure text to a revered guide to government. As mentioned above, this was Wang Mang, who

during his reign as emperor from AD 9 to 23 consciously presented himself as a new Duke of Zhou, and modelled his governmental structure on the *Zhou li*. It is well known that Wang Mang wanted his reign to be signalled by new learning in the numerical disciplines, ranging from calendrical astronomy to divination of all kinds. We know that in AD 5, when he was still regent, Wang Mang held a great gathering of those interested in such topics and learned in ancient texts (*Han shu*, 21A, 955), which was attended by several thousand scholars (*Han shu*, 12, 359). There is persuasive evidence that Wang Mang's patronage may have led to the compilation of the *Zhou bi*, the text dealing with astronomical calculation mentioned above, which begins with a dialogue involving the Duke of Zhou.¹⁹ That dialogue also stresses the importance of the number nine as the basis of numerical data about the cosmos:

... The patterns for these numbers come from the circle and the square. The circle comes from the square, the square comes from the trysquare, and the trysquare comes from [the fact that] nine nines are eighty-one.²⁰

¹⁹ Christopher Cullen, *Astronomy and mathematics in ancient China: the Zhou bi suan jing*, Cambridge, 1996, pp. 153-156.

²⁰ Cullen, *Astronomy and mathematics in ancient China: the Zhou bi suan jing*, p. 174.

If Wang Mang had sponsored the compilation of a treatise on methods of calculation, it would not have been surprising to find that it based its structure on the only phrase in the *Zhou li* which could be interpreted as a reference to the divisions of mathematics, which is of course the cryptic reference to the Nine Reckonings. It would thus have been likely to have used a nine-fold division of its subject. Another famous work by one of Wang Mang's supporters is divided into $9 \times 9 = 81$ sections: this is the *Taixuan jing* 太玄经 of Yang Xiong 杨雄 (53 BC–AD 18).²¹ And the medical work known as the *Nan jing* 'Canon of difficulties' mentioned above, likewise divided into 81 sections, may also originate from the same period.²² Another feature of the Nine Chapters that points to the time of Wang Mang is the widespread use of the *hu* 斛 measure for grain in that text, a unit entirely absent from the *Suan shu shu*. According to Michael Loewe's careful examination of datable excavated texts bearing government accounting records, these point to the conclusion that 'the term *hu* [as a unit of capacity] was introduced officially from the Wang Mang period'.²³

²¹ M.A.N. (ed.) Loewe, *Early Chinese texts: a bibliographical guide* (Cambridge, 1993), pp. 460-466.

²² Paul U. Unschuld, *Nan-ching: the classic of difficult issues; with commentaries by Chinese and Japanese authors from the third through the twentieth century*, Berkeley; London: University of California Press, 1986, p. 424.

²³ M.A.N. Loewe, "The measurement of grain during the Han period." *T'oung Pao* 49 (1961), pp. 64-95. Chemla and Guo, *Les neuf chapitres: le classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires*, p. 202.

If the Nine Chapters originated in the time of Wang Mang, that would fit perfectly with its first appearance in the historical record as a well known book studied by Ma Xu about eighty years after the fall of Wang Mang's regime. The opprobrium later heaped on Wang and on those scholars associated with him would have ensured that even if Eastern Han scholars found such a book as the Nine Chapters too useful to ignore, they might not have wished to advertise its origins. The fact that the commentators after AD 100 gave an explanation of the Nine Reckonings close to the chapter headings of the Nine Chapters would then follow from the fact that, like Liu Hui, they simply assumed that the Nine Chapters *were* an authentic descendant of the Nine Reckonings tradition—whereas in fact they were merely an attempt to reconstruct it by dividing the content of mathematics into nine artificial categories based on the fact that the *Zhou li* specified *Nine* 'reckonings'. Indeed it is noticeable that after the first commentator to make this equivalence has listed the Nine Reckonings in close accordance with the Nine Chapters as we have them today, he records the existence of three other mathematical topics known in his own day that were not then counted in the Nine Reckonings—which would suggest that the nine-fold division had not had very long to take hold, and that it was by no means natural for mathematicians at that time to think of mathematical methods as subject to a nine-

fold classification.²⁴ We may recall that the only books with titles referring to 'Mathematical Methods' in the official listing of c. 10 BC were in 36 and 16 sections respectively.

Contextualising Han mathematics

So far I have concentrated on the fact that the discovery of the *Suan shu shu* enables us to get new answers to an old question – the origin of the Nine Chapters. But I want to conclude by suggesting that it also points us in the direction of an entirely new set of problems and tasks. And for the historian, I suggest, finding new questions is often even more important than finding new ways of answering old ones.

In the first place, it is now possible, for the first time, to begin to see early Chinese mathematics as something produced, like all human knowledge, as a historical process, rather than as something that was just 'there', or perhaps was inherited in incomplete form from the sages of antiquity. We have seen that the shift from the form of mathematical literature in the Western Han to that in the Eastern Han is consistent with what seems to have happened in at

²⁴ 九数方田粟米差分少广商功均输方程赢不足旁要。今有重差夕桀句股也

'The Nine Reckonings are Fang tian, Su mi, Cha fen, Shao guang, Shang gong, Jun shu, Fang cheng, Ying bu zu, Pang yao (cf. Nine Chapters 'Gou gu'); nowadays we have the Chong cha, Xi jie and Gou gu.' (*Zhou li*, pp. 212–213; *Shi san jing zhu shu* 《十三经注疏》 edn. 1815, repr. 1973, Taipei, Yiwen press).

least one other technical field in the same time period. But if we have at last made a beginning in explaining that process, another problem awaits us – how are we to explain the shift in mathematical writing that takes us from the purely expository form of the Nine Chapters to the analytic, critical and argumentative form of Liu Hui’s commentary?

If we are to make a beginning on that problem, I think we shall need to embark on a new kind of exploration of early Chinese mathematics in the context of early Chinese culture as a whole. The path to follow has already been sketched out in the case of ancient Hellenic culture by the work of Geoffrey Lloyd in recent decades; he has argued (in my view convincingly) that many of the features of ancient Greek discourse in mathematics and the sciences generally mirror much wider features of contemporary society, such as the emphasis on ruthless public discussion with members of a peer-group in politics and law, with the victory going to the one who can show the best-based claim to truth. We need to try to see how the rhetorical features of the *Suan shu shu* the Nine Chapters and Liu Hui’s commentary are paralleled by the way exposition and argument are managed in other fields. I have suggested elsewhere, for instance, that it is not enough to reflect exhaustively on such features as Liu Hui’s use of the key term *yan* 驗 ‘verify, check out’ on the basis of internal evidence in his

writing.²⁵ We need to see how this word functioned as part of a general 'arsenal of persuasion' in many other contexts, and try to see how far its role was changing as we come to the time in which Liu Hui wrote.

A Chinese colleague visiting Cambridge at the time I write this gave me a paper he had written entitled *Shuxue chang qing* 数学常青.²⁶ Although he preferred a Latin rendering of this title, I like to read it as 'mathematics is evergreen' – and so, by implication, is the history of mathematics. I hope this is indeed the case, and I hope that this paper has given some reasons to think that it is. But while we enjoy a flourishing garden, we should always think of those who have planted flowers in it. So, as I began, I should again like to thank Professor Ang for his work, and to hope that in his second retirement he will think of planting a few more seeds for the benefit of the rest of us.

²⁵ Cullen, "Can we make the history of mathematics historical? The case of ancient China." *Studies in the History and Philosophy of Science*, 37(515-525), 2006.

²⁶ Zhigang Ji and Fanglei Zheng, "数学常青" 从第 22 届国际科学史大会看数学史研究的特点与走向 ["Mathesis Perennis": The characteristics and trends of history of mathematics judged from the 22nd International Congress of history of science]." *op. cit.* 25/3, pp. 269-275.

References

Chemla, K. and S. Guo, *Les neuf chapitres: le classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaries*, Paris: Dunod, 2004.

Cullen, C., *Astronomy and mathematics in ancient China: the Zhou bi suan jing*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Cullen, C., *The Suàn shù shū 《算数书》 'Writings on reckoning': A translation of a Chinese mathematical collection of the second century BC, with explanatory commentary*, Cambridge: Needham Research Institute, 2004.

Cullen, C., "Can we make the history of mathematics historical? The case of ancient China." *Studies in the History and Philosophy of Science*, 37(515-525), 2006.

Cullen, C., "Huo Rong's observation programme of AD 102 and the *Han li* solar table." *Journal for the History of Astronomy*, 38: (24 pages), 2007 (in press).

Cullen, C., "The Suàn shù shū 《算数书》 'Writings on reckoning': Rewriting the history of early Chinese mathematics in the light of an excavated manuscript." *Historia Mathematica*, 34: 35 pages, 2007 (In press; corrected proofs available online).

Guo, S., "《算数书》初探" 《国学研究》, 11: 307-349, 2003.

Harper, D. J., *Early Chinese medical literature: the Mawangdui medical manuscripts*, London: Kegan Paul International, 1998 .

Ho, P. Y., *Chinese mathematical astrology: reaching out to the stars*, London: Routledge 2003.

Ji, Z. and F. Zheng, “‘数学常青’从第22届国际科学史大会看数学史研究的特点与走向” (“Mathesis Perennis”: The characteristics and trends of history of mathematics judged from the 22nd International Congress of history of science), *Studies in the History and Philosophy of Science*, 25(3): 269-275, 2006.

Keegan, D., *The Huang-ti nei-ching: The Structure of the Compilation; The Significance of the Structure*, *History*, University of California at Berkeley, 1988.

Li, D., 〈《九章算术》争鸣问题的概述〉 (Review of controversies on the dating of the Nine Chapters), W. Wu, 《《九章算术》与刘徽》 (Discussion of Liú Huī's work on the Nine Chapters), Beijing, 1982

Li, D., 《中国数学通史：上古到五代卷》 (*History of Chinese mathematics from early times to the Five Dynasties*), Nanjing, 1997.

Loewe, M., *Records of Han administration*, London: Cambridge University Press, 1967.

Loewe, M., “The measurement of grain during the Han period.”, *T'oung Pao*, 49: 64-95, 1961.

Loewe, M. ed., *Early Chinese texts: a bibliographical guide*, Cambridge, 1993.

Shen, K., J. N. Crossley, et al., *The nine chapters on the mathematical art: companion and commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Sivin, N., "Text and Experience in Classical Chinese Medicine", D. G. Bates, *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*, Cambridge: Cambridge University Press: 177-204, 1995.

Twitchett, D. C., M. Loewe, et al., *The Cambridge history of China. Vol.1, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Unschuld, P. U., *Nan-ching: the classic of difficult issues; with commentaries by Chinese and Japanese authors from the third through the twentieth century*. Berkeley; London: University of California Press, 1986.

Unschuld, P. U., *Huang Di nei jing su wen: nature, knowledge, imagery in an ancient Chinese medical text; with an appendix, The doctrine of the five periods and six qi in in the Huang Di nei jing su wen*. Berkeley, California, London: University of California Press, 2003.

Yamada, K., "The Formation of the Huang-ti Nei-ching." *Acta Asiatica*, 36: 67-89, 1979.

Bridging the Disciplinary Divide: An Exploration of the Linkages between Themes in Chinese Studies and Contemporary Issues

Voon Phin Keong (文平強)
Centre for Malaysian Chinese Studies
Malaysia



Introduction

I had wanted to read Chinese Studies as a freshman when I entered the University of Malaya in 1962. It was not until a couple of years later that the Department of Chinese Studies was established. Despite an opportunity denied, I take consolation in building up lasting ties with this Department and some of its pioneer staff. A brief look back into history may be in order here in order to “justify” my contribution to this *festschrift* to Dr. Ang

Tian See/洪天賜, a graduate of the Department and subsequently its professor and chairman and, most of all, a close friend of long standing.

Serving in the University of Malaya in the mid-1960s, first as a tutor and later as a lecturer in geography, I counted Goh Tian Chye/吴天才 and Choo Jin Tao/朱金陶, the first tutors in Chinese Studies, as close friends. Behind his decidedly modest-sounding name, Tian Chye was not lacking in talents at all and completed his thesis with impressive speed. Jin Tao was of an entirely different disposition, whose action and words were both unforced and measured. Tian Se was in the pioneer batch of Chinese Studies graduates and became a tutor as well. Both Tian Chye, who had graduated from the Singapore campus, and the soft-spoken Tian Se, pursued their research under the watchful eye of Ho Peng Yoke/何丙郁, the inaugural chair and professor of the Department. Professor Ho had a solid training in Physics and was trilingual in English, Chinese and Japanese. During his chairmanship from 1964 to 1973, he built up a formidable reputation for the Department by gathering a constellation of distinguished scholars to teach under permanent, contract or visiting appointments. Among the pioneers were Qian Mu/钱穆 from Hong Kong, Zheng De Kun/郑德坤 from Cambridge, Wolfgang Franke/傅吾康 from Hamburg and Chen Chi Yun/陈启云, Wang Shu Min/王叔岷, Chen Tie

Fan/陈铁凡, Su Yin Hui/苏莹辉, Yu Wang Lun/俞王伦 from Taiwan and elsewhere (see 何丙郁/Ho Peng Yoke, 2006).

During the early years of my lectureship and before leaving for the Centre for Southeast Asian Studies, Hull University, on exchange in 1969, I used to attend selected lectures by Wang Shu Min/王叔岷 and Chen Tie Fan/陈铁凡, and had regular contacts with other academic staff as well, including a couple of Japanese language teachers serving in the Department.¹ The invitations to dinner parties at the residence of Professor Ho were delightful occasions. These pleasant gatherings created the *esprit de corps* of a family of like-minded scholars that contributed to the academic excellence of the Department then.² From the 1970s, I continued to liaise with the Department through such new colleagues as Tay Liang Soo/郑良树, Cheng Gek Nai/钟玉莲, Yang Ching Leng/杨清龙, Lim Chooi Kwa/林水椽, Tan Ooi Chee/陈徽治, Hou Kok Chung/何国忠, to name just a few. In 1996, Kok Chung became my

¹ One of the Japanese language teachers was Narafumi Maeda (now Tachimoto Maeda) who completed his Ph. D. on a sociological study of Malay society in Malacca. He later joined the Center for Southeast Asian Studies at Kyoto University and subsequently became its Director. He acted as my counterpart when I served as Visiting Fellow at the centre in 2000-01.

² Professor Ho took up the inaugural deanship of the School of Modern Asian Studies, Griffith University, in Brisbane, in 1974. It has been my privilege to maintain contacts with him until today. For my early ties with the Department, I had my wife to be thankful for when she and Miss Ong/翁小姐 served as the earliest clerical staff of the Department.

colleague in the Department of East Asian Studies as I sought his transfer to fill a desperately-needed vacancy.

Not being a graduate or staff in Chinese Studies, I had to rack my brains for a suitable topic for this commemorative volume. By a happy coincidence, I had the opportunity to speak to the post-graduate class in Chinese Studies at Universiti Tunku Abdul Rahman in July 2006, on selected Chinese themes and inter-disciplinary studies, and it is on the talk that this paper is based.

My own superficial understanding of Chinese Studies is its focus on the study of the rich cultural heritage of China and consequently with the diversity of humanistic themes relating to the Chinese civilization. This may be casting the net too wide to serve any useful purpose. Many would argue for a core concern in accordance with the traditions of Sinology and anchored on the classics, philosophy, literature and literary works, history, philology and so on. Yet others might urge the need for less “traditional” areas of study such as the history of the sciences in China. Indeed, Professor Ho Peng Yoke devoted an entire career on what many might consider to be “marginal” to mainstream Chinese Studies, and distinguished himself as a great scholar in inter-disciplinary studies. In recognition of his accomplishments, he was conferred the title of Professor Emeritus by Griffith University in 1989 and the Honorary Degree of Doctor of Letters

by the University of Edinburgh in 1995.³ Dr. Ang too dedicated his research and teaching that were inspired by Professor Ho. Away from studies related to the sciences, are there other “marginal” areas that are worthy of serious attention? Ji Xianlin/季羨林 (1996: 170) once remarked that the specialist, being too familiar with his subject, often takes things for granted whereas the layman, in all naivety, may see things from a different perspective. It is with this sense of naivety that this paper will explore, from the non-practitioner’s perspective, the linkages between selected themes in Chinese Studies and inter-disciplinary collaboration.

The wide range of subject matter in Chinese Studies lends itself to inter-disciplinary investigations spanning the ancient and modern as well as the philosophical and materialistic. The purpose of this discussion is to offer a personal view on inter-disciplinary research linking selected traditional Chinese themes with various issues of contemporary concern and to highlight the relevance of Chinese Studies to the understanding of such issues.

³ Such was the breadth of his teaching and research interests that the laureation address at the presentation ceremony could be given by the Dean from at least three university faculties!

Inter-disciplinary Collaboration and Chinese Studies

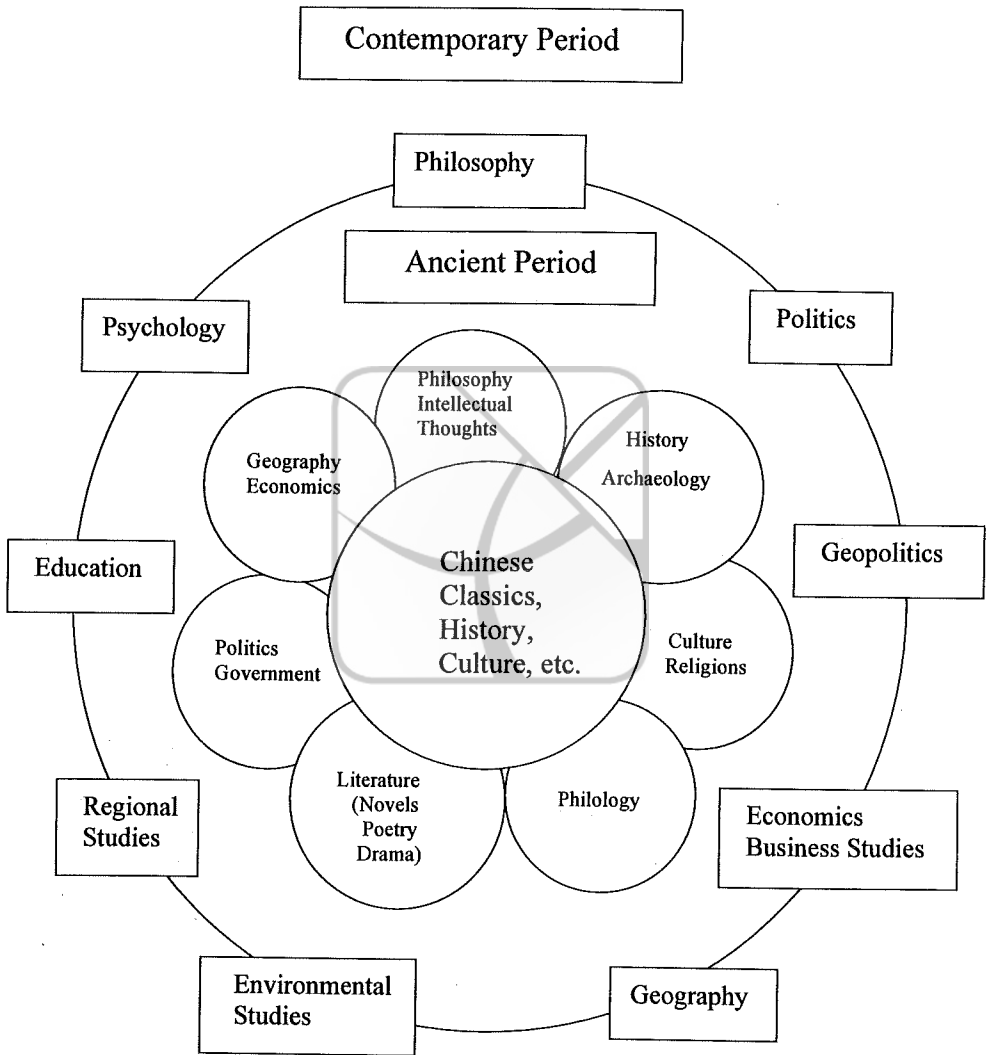
In a world that is becoming increasingly interdependent and far more complicating than before, inter-disciplinary collaboration is gaining acceptance in academic circles. In the world of learning, a growing trend is the ascendancy of Western thought and ideology in such areas as politics and government, economics, science and technology, or the environment.

In the past when China was living in splendid isolation, “all under heaven”(天下) referred to China and its less cultured borderlands. But this had changed since and China became marginalized by the dominance of Europe and America.

Rationale for inter-disciplinary collaboration

Chinese Studies in itself derives its vibrancy from a variety of intellectual sources.

Diagrammatically, the relations between Chinese Studies and related disciplines may be broadly illustrated as follows:



Chinese Studies and Related Disciplines

Chinese Studies is an enormous source of intellectual thoughts as well as inspirations to a host of related subjects. It should also legitimately lay claim to new ideas and fields that overlap with these subjects. But to do this it is essential to keep abreast of the times and to accommodate new ideas from related disciplines and in turn to enrich them.

Some may view inter-disciplinary studies as a form of “academic imperialism” in its aggressive inroads into the “territories” of other disciplines. Others may see it as a means of cross-fertilization between different disciplines for mutual intellectual stimulation. A lack of intellectual exchange may breed esoteric tendencies and irrelevance in meeting the urgent needs of the contemporary world. Indeed, there are many arguments in support of inter-disciplinary collaboration in Chinese Studies.

Firstly, inter-disciplinary collaboration is becoming common in academic research. Knowledge is unitary and cannot be compartmentalized. In fact, many academic disciplines are inherently multi-disciplinary in nature and these include geography, ecology, medicine, and so also Chinese Studies. Academic disciplines are increasingly “interacting” with one another and few can ignore fresh ideas and developments in other fields, some even seemingly unrelated.

Secondly, there is an air of urgency to raise the social relevance of what is taught in the university. For instance, how may Confucianism/儒家思想, a core component of Chinese Studies, be applied to the study of contemporary issues besides its central concern with ethical questions? Without a doubt, Confucianism is the crowning glory of Chinese civilization and a philosophy that places the Chinese and China among the greatest peoples and nations in history and in the world. Indeed, in their deliberations on the future of the world, 75 Nobel prize winners declared that humanity in the 21st century had to go back to the 6th century B.C. to learn and to benefit from the wisdom and insights of Confucius/孔子(金健民, 2003: 110). Too often, it has been a case of relying on Western knowledge without giving full justice to the fact that Confucian and other Chinese intellectual thoughts are an immense heritage of philosophical wisdom that belong to the world and need to be disseminated through inter-disciplinary discourse. This discourse is indeed gaining currency through international academic conferences or public lectures.⁴

⁴ A “China Forum” lecture broadcast by Phoenix TV of HK on July 14, 2006 was entitled “What are the uses of Confucianism in contemporary China?”. The speaker, Jiang Qing/蒋庆 listed seven “uses” and concluded that Confucianism is capable of providing solutions to many problems of China and those of the world. The “uses” are as follows:

1. as a stabilizing force in the life of the individual,
2. rebuilding the moral fibre of society,

Thirdly, inter-disciplinary studies help to open up areas of intellectual enquiry in Chinese Studies. Absence of active involvement would be tantamount to surrendering this role to scholars outside the discipline. By way of example, Confucianism may yield some insights in the study of human rights (see de Bary and Tu, 1889). Scholars with an abiding interest in human rights such as specialists in legal studies may “encroach” upon what is strictly the “turf” of Chinese Studies in order to seek fresh perspectives to their works. Practitioners of Confucian studies who are concerned only with highly esoteric interests would indirectly encourage the non-*bona fide* specialists to make such “inroads” into their own “preserved” field. Ideally, collaborative work between specialists on Confucianism and other fields would be mutually beneficial and at the same time reduce the need to infiltrate upon each other’s “territories”.

Fourthly, the practitioner of Chinese Studies cannot disregard the study of the parent body, China, whose culture provides the essence of his subject matter and justifies his intellectual interests. This parent body is an enormous physical entity in which various

-
3. reconstruct the spiritual life of the Chinese,
 4. rebuild the beliefs and hopes of the Chinese,
 5. to establish a political system with Chinese cultural characteristics,
 6. to build the moral foundation of contemporary China, and
 7. to establish a moral society in the world in the name of permanent peace.

cultural, political, economic and social phenomena have emerged, diffused and changed over time and space. Inter-disciplinary studies would afford a happy marriage between Chinese Studies and such seemingly unlikely disciplines as economics, politics and geography. They will allow Chinese Studies to widen its areas of relevance in the contemporary world and to help provide a deeper understanding of certain areas of inquiries or even in influencing policies on urgent problems. For instance, the emergence of the “mini dragons” (Hong Kong, Singapore, South Korea, and Taiwan) or Asian Newly Industrializing Economies (ANIEs) have generated much interest and debate in the relation between Confucianism and economic growth. Similarly, studies on the ancient cultural geography or spatial structure of China are intimately related to specific ideas and concepts that are generally recognized to be within the domain of Chinese Studies (see Herrmann, 1966; 顾朝林/Gu Chaolin, 1992; 李孔怀/Li Konghuai, 1993; 宁越敏等/Ning Yuemin *et al.*, 1994; Sit, 1995; 辛向阳/Xin Xiangyang、倪建中/Ni Jianzhong, 1997; 文平强/Voon Phin Keong, 2005).

Lastly, in Malaysia, Chinese Studies will improve its chances of winning approvals in its applications for large research grants if its research involves inter-disciplinary co-operation. Focus on narrow concerns is likely to jeopardize plans for ambitious projects. Indeed, there are many avenues by which the subject matter of

Chinese Studies may be integrated to bridge the discipline divide for the mutual benefits of itself and its collaborative disciplines.

Chinese Studies and related disciplines

Perceptibly, discourses centred particularly on Confucianism and its relevance to the contemporary world are taking place in increasing frequency. There is a growing number of studies that seek to search for insights and inspirations from Confucian and other classics and covering diverse areas ranging from education (Chen, 1993) to Confucianism and democracy (Fukuyama, 1995), human rights (De Bary and Tu, 1998; Ching, 1998). This trend portends well for the future of Chinese Studies.

This paper will discuss three cases to highlight the possible relations between the subject matter of Chinese Studies and other areas of studies. These are politics or government, economic development and business, and the environment.

Politics and government

The contending schools of Chinese intellectual thoughts offer an array of theories and views on government and political organization (He *et al.*, 1991). Although Chinese political thought does not say much about the modern concepts of the “state” and

“nation”, it does offer certain perspectives by which these concepts may be interpreted.

The process in the evolution of the “state” to a “nation” (generally referred to as “nation-state”) is protracted. Basically, “nation” fulfils functions and ideals far beyond those of the “state”. Put simply, a “state” is analogous to a house. It is a physical structure with all the basic amenities necessary to shelter its occupants. The “nation” may be likened to a family that occupies the house. Mencius said: “the basic unit of ‘all under heaven’ (i.e. the sovereign unit) is the ‘state’, the basic unit of the state is the ‘family’, and the basic unit of the family is the ‘individual’ ” (孟子曰: “天下之本在国, 国之本在家, 家之本在身” (《孟子·离娄上》)). By “state”, he meant the leading families in the sovereign unit, whose fate depended on the influential families. These families would in turn rely on the “self-cultivation” of their individual members living in solidarity and coherence (高专诚 2004: 107). In modern parlance, these leading families could be likened to the leading political parties in a country and, with their disciplined party members, would form the backbone of powerful ruling groups. Chinese ethics stresses “harmony”. Living in harmony a family will be visited by prosperity and success. Hence the “nation-state” incorporates the notion of the “house” and the “family”. The fate of the “nation” itself would depend on how the family members behave towards each other. The family that lives in harmony and

united in purpose will ride on success, one that lives in quarrelsome discord will fall into dangerous disarray.

The success of the “nation” succeeds depends on its citizens living in harmony and stability. Hence, a state that is in disarray does not have family peace, a family in disarray does not have personal peace (一国尽乱，无有安家；一家皆乱，无有安身《吕氏春秋·谕大》). Hence, the notion of a harmonious family is conceptually analogous to that of a “nation-state” in which its inhabitants live in harmony and united in purpose.

The ancient Chinese approach to “nation-building” was concerned with both the “hardware” and “software”, and how to manage the relations between these two constituted the major concern of Chinese imperial governments. The former was concerned with providing the conditions that allowed the people to acquire wealth and living in material comfort, the latter was to upgrade the people’s moral and intellectual quality in the pursuit of “spiritual culture” (“Enrich the people, then educate them”/先富之而后加教, *Analects/XIII* 《论语：子路》).⁵

Tu Weiming (1984) identified the two dimensions of Confucianism as "politicized" Confucianism and family ethics. Confucianism was adopted as state ideology from the Han dynasty

⁵ “先富之而后加教”《论语》. Reference to the *Analects of Confucius* (《论语》) is based the Chinese-English version annotated by Cai Xiqin/蔡希勤 and translated by Lai Bo/赖波 and Xia Yuhe/夏玉和.

and has lost little of its influence since then. In recent years, after a temporary setback especially during the Cultural Revolution (1966-76), it is beginning to receive increasing emphasis by the government (Bell, 2006).

As a template for the practice of the principles of government, the Confucian “model” may not match the requirements of a modern democracy. However, certain ideals in Confucianism are not entirely incompatible with democracy. In this context, these ideals are much more than the superficial resemblances, such as the selection of officials by merit through public examinations, the emphasis on education, and advocacy of tolerance, as pointed by some (Fukuyama, 1995: 25).

Indeed, Confucian political thought contains many insights that may form the foundations of government. One of its basic tenets is the strict demand for a virtue-based rule in which morality and benevolence feature as major keys to good government. The “mandate of heaven” (天命) was not a divine gift from “heaven” (天) to self-appointed rulers. Instead, kingship had to be justified by moral uprightness and subject to removal. In ancient China, this mandate was removed through a revolution (革命) or uprising (Ching, 1997: 72). Modern democracies that draw legitimacy from the mandate of the people are grounded on a strong moral foundation not dissimilar to the Confucian morality. The call for

“good behaviour and morality” in the *Rukunegara* or “national philosophy” of Malaysia is a reminder not just to the people but, more significantly, to the politicians to be upright.⁶

Another key element is that ancient Chinese political thoughts are preoccupied with “order” (秩序/安定) and the avoidance of instability (亂). This search for order is manifested at different levels of society. At the level of the imperial dynasty, it was inspired by the “message” from heaven. Various ancient principalities “under heaven” (China) were identified with different stars in the sky (分野). Similarly, the imperial capital acquired “order” by duplicating cosmological orderliness. For instance, the Forbidden City (紫禁城) in Beijing was laid out meticulously to reproduce the cosmos. The emperor and his palace were likened to the pole star (北斗星), morally upright and all powerful. Their respective official bureaux and residences of other members of imperial household and officials were represented by progressively smaller stars. At the level of the society, the principle of the five relationships (五常) was formalized to strictly regulate the relationship between emperor and ministers, husband

⁶ The removals or attempts to remove heads of state are not uncommon in contemporary politics. Recent examples include the impeachment of the president of the Philippines (2003), the deposing of the prime minister of Thailand (September 2006) and the mass demonstrations against the president of Taiwan (September 2006). All were accused of corruption to an extent that had exceeded the limit of tolerance.

and wife, father and son, older and younger siblings, and among friends. At the family level, the basic building block of Chinese society and nation, the stress was always, as now, for the supremacy of harmony (以和为贵). The ideal aim of a prosperous family is one in which order rules (家和万事兴). Down to the members of society, the aspiring “gentleman” (君子) was beholden to improve himself through self-cultivation and consequently to care for the family, administer the country and to bring peace to “all under heaven” (修身、齐家、治国、平天下) (Tu, 2000: 263). The underpinning *modus operandi* in the search for “order” was based on such basic Confucian values as benevolence (仁), proper conduct (礼), harmony (和) and other core values.

Confucian values have always been the moral basis, at least in theory, of government. In the current turmoil of global instability in the midst of religious fundamentalism and extremist political conservatism, the world is in need of, among other things, moderation. Moderation is a core spirit of Confucianism and teaches the middle path and the avoidance of extremes. This applies to personal conduct as well as to ideology (潘万目等/Pan Wanmu *et al.*, 2004: 68). It is not without reason that one of the Confucian classics is translated as the “*Golden Mean*” (《中庸》). The practice of moderation is the acceptance of differences and mutual respect. The supreme manifestation of respect is the Confucian teaching of “do not undo others what you do not wish

others to do unto you” (己所不欲，勿施于人). Implied in this mutuality is the sense of equality. Indeed, Ching (1998) argues that this practice forms one of the core bases of the rights of individuals to be free from wrongful acts and abuses. In political parlance, it is the quintessence of the principle of “human rights”.

Economic development and business

Although Confucianism does not deal directly with economics, to deny the relevance of Confucianism on economic matters is to ignore the realities of Chinese history (胡寄窗/Hu Jichuang, 1997). It has also been contented that, removed from the system of “centralized state control”, the positive influence of Confucian economic thought on development will come into play (see 侯家驹/Hou Jia-Ju, 1993).

Rapid economic growth in East Asia since the 1960s has been one of the defining periods in world history. Development is a complex process; some countries are able to achieve sustained growth while others fail miserably. Attempts to unravel the underlying forces of this unprecedented record of growth of the ANIEs since the 1970s and of China since the 1980s have spawned a voluminous literature in the field of economic development. Increasingly, it is now recognized that one of the explanations for the success or failure of this phenomenon is culture (Hungtington,

2000: xiii). Receiving special attention is the question of the relation between Confucianism and development (see Kahn, 1979; Redding, 1993; 侯家驹/Hou Jia-Ju, 1993; 单纯/Shan Chun, 1998; 蔡德贵/Cai Degui, 2002; 种肇鹏/Zhong Zhaopeng, 2002; Yen, 2002) and the larger issue of culture and development (Clegg *et al.*, 1990; Wang, 1991; Tu, 2000).

Although Weber had claimed that capitalism failed to emerge in China because of the absence of a particular kind of religious ethic as the needed motivating force (Weber, 1951; Yang, 1963), he did not deny that China was capable of capitalist development (Pye, 2000: 248). It was Herman Kahn (1979: 122) who first pointed out that the neo-Confucian cultures have great advantages in being “superbly designed to create and foster loyalty, dedication, responsibility, and commitment and to intensify identification with the organization and one's role in the organization. All this makes the economy and society operate much more smoothly”.

There are indeed features in the Confucian traditions that are not unlike some of the major traits embodied in Weber's “spirit of capitalism”. Confucian teaching stresses honesty in obtaining a living, and hard work, honesty and frugality are values familiar to

Protestant followers.⁷ Unremitting efforts to improve oneself are held in high regard, and education is seen as the means to the enhancement of family wealth and welfare. Confucianism does not spurn profit but only ill-gotten wealth (Ill-gotten wealth and rank are just like fleeting clouds to me, *Analects*, VII/不义而富且贵, 于我如浮云, 《论语·述而》). Working for profits obtained with honesty and for a righteous purpose (义) is not unlike the Weberian concept of the “earthly calling” by which one works for the “glorification of God”. In the economic sense, the objective of reinvesting capital to the glory of God and to the interest of the family was identical (Clegg et al., 1990). Confucian ethics stresses the ultimate authority and interest of the family. Confucianism as a system of personal ethics also places a high premium on self-discipline and commitment to communal efforts for the common good (Tu, 1985). The “gentleman”, who is in a position of social responsibility, is to put his stress on profit for furthering the public good.

⁷ Chinese workers are well-known for their industry and many Western observers were impressed by their capacity for physical work. Extolling hard work is famously embodied in such common Chinese phrases as work when the sun rises and rest when it sets (日出而作, 日落而息). Although Confucius advised that the “gentleman” (君子) should work with his mind and not with his hands, it does not deny the virtue of “hard work”, as some might allege (Pye, 2000: 240). Indeed, the aspiring “gentleman” had to labour for years to pass the imperial examinations.

The Protestant ethic advocates the salvation doctrine of "predestination". An analogous idea embedded in Confucian teaching is that life and death have their predetermined appointment, and wealth and honours depend upon "heaven" (Life and death is decided by destiny, and wealth and rank by Heaven, Analects: XII/生死有命, 富贵在天, 《论语·颜渊》). This concept was most likely to be reinforced by the spread of Buddhism to China. However, given the stress on humans rather than God in Chinese philosophy and the concern with things of this world rather than with the world beyond, the average Chinese holds dearly to the belief that one enjoys certain leeway in "influencing" one's fate through luck (see Pye, 2000) and contributing to the public good. The latter is widely believed to offer an effective way to accumulate "merits" for a better fate in the afterlife and consequently serves as a motivating force for charitable work in Chinese society. Chinese merchants are well aware of the virtue of "benevolence" through their concern and care for their employees and responsibilities to society and country. Characteristically, overseas Chinese entrepreneurs take the lead in establishing and sponsoring schools, hospitals, welfare homes and other community services in their adopted countries.

Increasingly, the issue is seen as a question of culture and development. Kahn believes that relatively minor changes from the viewpoint of the basic culture can make huge differences in

development. As a result, such relatively small changes have made neo-Confucian cultures “probably more adept at modernization than Western cultures” now (Kahn, 1979: 123).⁸ As the Taiwan and South Korean cases indicate that “the neo-Confucian culture ... appears to be today significantly more suited to economic development than any other, it is extremely unlikely that their success could be equaled by many nations” (Kahn, 1979: 335)

On business management, there has been a growing interest in Confucianism and modern management (马涛/Ma Tao, 2000). In the field of commerce and business management, there has been a recent resurgence in the studies inspired by Chinese intellectual thought. Among the major subjects of interest include the Chinese merchant (曹天生/Cao Tiansheng, 1997; Voon, 2002), commercial history of China (柯育彦/Ke Yuyan, 1990; 唐力行/Tang Lixing, 1993; 胡寄窗/Hu Jichuang, 1997), Confucianism and the art of management (陈德述/Chen Deshu, 1993; 潘乃越/Pan Naiyue, 1994; 孔健/Kong Jian, 1995), and Confucianism and modern market economy (马涛/Ma Tao, 2000, Little, 2002; 葛荣晋/Ge Rongjin, 2002). The management principles of Tao Zhu-gong are well-known among the local Chinese business community and are

⁸ Kahn (1979: 329-383) points out that the data to support the idea that neo-Confucian cultures are overwhelmingly impressive, as shown by the success of Japan, Korea and Taiwan in the 1960s and 1970s. The “conventional wisdom” then was that South Korea and Taiwan were considered “almost hopeless cases”. But their subsequent economic takeoff had been “spectacular”.

often displayed on the walls of some shops. Despite this, it was only recently that these business principles have become the subject of serious scholarly scrutiny. Wee (2001) amply demonstrates that ancient Chinese business teachings and practices are highly relevant in the modern context. There are also numerous studies on the business methods of Sun Zi (Wee, 2003 and 2005) and the business applications of the *Thirty-Six Strategies* (Wee and Lan, 1998; Guppy, 2006).

Confucianism and the environment

In the West, nature and humans were recognized as separate and unconnected entities. Nature is the non-human component of the physical environment and a material object that can be conquered and exploited for the benefit of humanity (Hudson-Rodd, 1997: 348). With the advent of the Industrial Revolution, this Judeo-Christian ethic did much to bring about the environmental crisis (White, 1967).

The conventional approach to economic progress is built on transformation of the environment. The economic imperative of growth is met by more growth can the relentless exploitation of the environment and its resources. In China, despite the philosophical emphasis on the importance of nature, the Western-inspired paradigm of development has, notably in the last 50 years,

wrought tremendous damage to the environment (see Shapiro, 2001). Under the onslaught of this aggressive and universal paradigm of development, the stress and strain on the global environment has, in more and more places, reached breaking points. The folly of humanity is beginning to tell in terms of global warming, aggressive competition for resources, over-exploitation and depletion of resources, pollution, desertification and a host of problems due directly to the human abuse of the environment.

Hitherto, humans have considered the environment as a vast “mine” from which unlimited supplies of resources are obtained, or as a “dumping ground” into which increasing amounts of wastes are deposited. In the unequal partnership towards “progress” between humans and the environment, the former is the aggressive agent and the latter a passive and silent platform.

How much stress and destruction can the environment bear before it suffers irreparable damage? Resources are finite. Non-renewable resources, once utilized, are lost forever. Renewable ones, if not probably managed, will similarly disappear. The environment is a complex system of living organisms that has enriched human civilization. A destroyed environment is nothing but a wasteland. Environmental “rights” are as important as human “rights” and deserve much proper treatment than humans are willing or able to recognize. In the West, scholars are turning to

Eastern philosophies and religions to seek insights into environmental issues. Harvard University, for example, organized a “Forum on Religion and Ecology” research project in the 1990s to probe the connection between Confucianism, Daoism, Buddhism and other systems of beliefs and the environment (see Tucker and Williams, 1997; Tucker and Berthrong, 1998).

In the contemporary context, the philosophical teachings of China offer many lessons and insights to the understanding of the environment and human-environment relations. Among these are the inter-connectedness of all living things including humankind, the importance of sustainable development (可持续发展), and the moral basis of development.

The philosophical ideas concerning nature and embedded in different schools of Chinese intellectual thought are as relevant to an understanding of the relations between humankind and the environment today as it was in the past. The connection between humanity and nature pervades Chinese thought and thinking. Buddhism, Confucianism and Daoism have their own conceptions of nature and environmental ethics. All hold a holistic view of the oneness of things and humanity is an integral part of the universe, and regard all living things with reverence (see 冯沪祥/Fung Hsiang, 1991; Lai, 2003). Hence one of the central ideas of these philosophies is the “unity of heaven and humans” (天人合一).

The concept of “heaven/天” is complex and may be variously interpreted. Similarly, the concept of the “unity of heaven and humans” is also subject to different interpretations.⁹ However, the idea that “heaven” is simply “nature” or the environment pervades Chinese thoughts. Modern scholars are similarly thinking along this line (see 季羨林/Ji Xanlin, 1996: 172; 李振纲、方国根/Li Zhengang and Fang Guogen, 2001: 36). Confucius meant as much when he said:

“What has Heaven ever uttered? The four seasons still rotate as regularly as ever. All things on earth keep growing. Does Heaven utter anything?” (Analects/天何言哉? 四时行焉, 百物生焉, 天何言哉? 《论语·阳货》)

⁹ See余治平/Yu Zhiping (2003) for a thorough discussion of this subject. There are at least four different interpretations of the concept.

(i) Fate, destiny or unpredictability, such as “man proposes, god disposes” (谋事在人, 成事在天), “life and death are predestined, wealth and rank are decided by heaven” (生死有命, 富贵在天), or “leave one’s fate to heaven” (听天由命).

(ii) Justice, moral, or rationality, such as “heavenly justice” (天理) or “to execute the heavenly way/justice” (替天行道), or “preserve heavenly morality, banish desires” (存天理、灭人欲).

(iii) Nature or natural, such as the “unity of heaven and humans” (天人合一), “nature and nurture” (先天、后天) or “natural hazards” (天灾)

(iv) Supremacy, as in the “supremacy of heaven” (唯天为大), “Son of Heaven” (the emperor/天子), or “all under heaven” (天下).

As for the different interpretations of “unity of heaven and humans” (天人合一), see 张岱年/Zhang Dainian, 2005: 140-149.

Behind the philosophical foundation of this idea is the need for human sensitivity to the vulnerability of the environment. Even extra-terrestrial space such as the atmosphere is not indestructible, as the damage to the ozone layer amply demonstrates.

The idea of the ecosystem in which all organisms are functionally interdependent is a recent conception. For centuries the Chinese have been aware of the intricate, mutual dependence of all living things forming a holistic system (“All things/organisms live without bringing harm to one another, co-existing but not in conflict with one another”, in *The Golden Mean*/万物并育而不相害，道并行而不相悖《中庸》). Indeed, the nature of the environment is such that damage to one component may weaken the entire system. This fact is reflected in Mencius’ insightful observation that “he who conforms to nature, survives; who goes against nature, perishes” (顺天者存，逆天者亡《孟子·离娄上》). Similarly, the *Tao De Jing* says:

“Man follows the laws of the earth;
 Earth follows the laws of heaven;
 Heaven follows the laws of Tao;
 Tao follows the laws of its intrinsic nature”
 (人法地，地法天，天法道，道法自然)¹⁰

¹⁰ From 石峻(主编)1988. 《汉英对照中国哲学名著选读》，北京：中国人民大学出版社，1988 (SHI Jun 1988. *Selected Readings from Famous Chinese Philosophers, with Annotations and English Translation*, Beijing: People’s University of China Press, 1988, Volume 1).

“Sustainable development” has become the catch phrase in the fight to manage and preserve the environment. The basis of sustainable development is the co-existence between humans and the environment. Too often, the development progress has been destructive rather than “sustainable”. Mencius’ advice to King Liang was that if nets with close mesh were not used to catch fish, the fish stock would not be depleted, if the forest was logged only in the right season, the wood would not be exhausted ((白话)细网不进入池塘里(捕捞), 鱼鳖也就吃不尽了。砍伐山中树木要按一定的季节进行, 木材也就用不完了《孟子·梁惠王》)。In the 20th century, one of the measures to conserve sea fisheries was precisely to control the mesh size of fish nets.

On an integrated basis, the concept of the “unity of heaven and humans” offers a theoretical framework for sustainable development (see 李振纲、方国根/Li Zhengang and Fang Guogen, 2001; 余谋昌/Yu Mouchang, 2002). This concept is increasingly seen as one of the major contributions of Chinese philosophy to humanity. The concept of the unity of heaven and humans emphasizes the spirit of the Chinese attitude towards nature, including extra-terrestrial space or the atmosphere. This concept complements that of environmental holism. Sustainable development stresses the need to re-couple humans to their environment and to recognize the existence of “environmental rights”.

Yet another dimension of ancient Chinese environmental thoughts that are highly pertinent to modern behaviour is the moralistic aspect. In fact, the concept of the unity of heaven and humans is the embodiment of the unity of “heaven, earth, and humankind” (天地人). This unity is also the “unity of virtue” (天人合德) in which virtue is seen as an intrinsic “heavenly” quality. Humans have a moral (heavenly) responsibility to the laws of nature (heaven) (李振纲、方国根/Li Zhengang and Fang Guogen, 2001: 37). Hence Mencius’ advice to King Liang on wise kingship (王道) was illustrated by alleging to the moralistic use of resources such as the fish and the wood.

Conclusion

The depository of diverse schools of philosophies and intellectual thoughts that is the foundation of Chinese culture is a vibrant and permanent heritage that is highly relevant to contemporary life. But this relevance cannot be assumed or taken for granted but must be nurtured and broadened. One of the ways by which this may be done is to encourage and embrace active collaboration with related disciplines. There is always the tendency towards narrow esoteric interests. In a world in which rapid changes pervade all aspects of human life, the need for greater exchange through inter-disciplinary collaboration will only serve

the widen interests of Chinese Studies. More importantly, the specialists in Chinese Studies will play an active role in contributing towards solving some of the pressing issues of the contemporary world.

References

BEIL, Daniel A., "Confucianism gaining ground in modern China", *The Star*, 18 September, 2006.

CHEN Jingpan (Joseph C.P. Chen), *Confucius as a Teacher: Philosophy of Confucius with Special Reference to Its Educational Implications*, Petaling Jaya: Delta Publishing (originally published in Beijing, 1990), 1993.

CHING, Julia, Human rights: a valid Chinese concept? In *Confucianism and Human Rights*, edited by De Bary, Wm. Theodore and TU Weiming, New York: Columbia University Press:,1998, 67-82.

CLEGG, Stewart R., HIGGINS, Winton, and SPYBEY, Tony, "Post-Confucianism", social democracy and economic culture. In *Capitalism in Contrasting Cultures*, edited by Stewart R. Clegg, S. Gordon Redding, assisted by Monica Cartner. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1990.

De BARY, Wm. Theodore and TU Weiming (eds), *Confucianism and Human Rights*, New York: Columbia University Press, 1998.

FUKUYAMA, Francis, Confucianism and democracy, *Journal of Democracy*, April: 20-33, 1995.

GUPPY, Daryl, *The 36 Strategies of the Chinese for Financial Traders*, Milton, Qld: Wrightbooks, 2006.

HE Zhaowu, BU Jínzhi, TANG Yuyuan and SUN Kaitai, *An Intellectual History of China*, Beijing: Foreign Language Press, 1991.

HERRMANN, Albert, *An Historical Atlas of China*, Chicago: Aldine Publishing Co., Amsterdam: Djambatan N.V., Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

HUDSON-RODD, Nancy, Geographical knowledge. In Helaine Selin (ed), *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997, 347-351.

HUNTINGTON, Samuel P., Cultures count. In *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, edited by Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington, New York: Basic Books, 2000, xiii-xxxiv.

KAHN, Herman, *World Economic Development: 1979 and Beyond*, New York: Morrow Quill Paperbacks, 1979.

- LAI, Karyn, Holism and connectedness: the Daodejing and environmental philosophy. In *Chinese Philosophy and the Trends of the 21st Century Civilization*, edited by Fang Keli/方克立, Beijing: Commercial Press, 2003, 259-289.
- LITTLE, Reg, "Meme evolution: Confucian entrepreneur-Christian entrepreneur". In 《孔学论文集暨孔子圣诞二五五三周年, 曲阜祭孔纪念特刊》(Essays on Confucian Studies). 吉隆坡: 马来西亚孔学研究, 2002.
- PYE, Lucian W., "Asian Values": from dynamos to dominoes. In *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, edited by Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington, New York: Basic Books, 2000, 244-255.
- REDDING, S. Gordon, *The Spirit of Chinese Capitalism*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1993.
- SHAPIRO, Judith, *Mao's War Against Nature: Politics and the Environment in Revolutionary China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- SIT, Victor F.S., *Beijing: The Nature and Planning of a Chinese Capital City*, Chichester: John Wiley & Sons, 1995.
- TU Weiming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press, 1985.

— Multiple modernities: a preliminary inquiry into the implications of East Asian modernity. In *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, edited by Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington, New York: Basic Books, 2000, 256-266.

TUCKER, Mary Evelyn and WILLIAMS, Duncan Ryuken (eds), *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge, MASS: Harvard University Press, 1997.

TUCKER, Mary Evelyn and BERTHRONG, John (eds), *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998.

WANG Gungwu, The culture of Chinese merchants. In his *China and the Chinese Overseas*, Singapore: Times Academic Press, 1991.

WEBER, Max, *The Protestantism Ethic and the Spirit of Capitalism* (trans. by Talcott Parsons), London: Unwin University Books, 1930.

WEE Chow Hou, *The Inspirations of Tao Zhu-gong: Modern Business Lessons from an Ancient Pass*, Singapore: Pearson Education Asia, 2001.

— *Sun Zi Bingfa: Selected Insights and Applications*, Singapore: Prentice Hall Pearson Education, 2005.

WEE Chow Hou and LAN Luh Luh, *The 36 Strategies of the Chinese: Adapting Ancient Chinese Wisdom to the Business World*, Singapore: Addison Wesley Longman, 1998.

WHITE, Lynn Jr., The historical roots of our ecological crisis. *Science* 155: 1203-07, 1967. In John Barr (ed), *The Environmental Handbook*. A Ballantine/Friends of the Earth Book. London: Pan Books, 1971: 3-16.

YANG, C.K.1963. Introduction. In Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, translated by Hans H. Gerth, NY: Macmillan & London: Collier-Macmillan, 1951.

YEN Ching Hwang, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaysia 1800-1911*, Singapore: Oxford University Press, 1986.

蔡德贵：〈儒与商：相反又相成的结合〉，In《孔学论文集暨孔子圣诞二五五三周年曲阜祭孔纪念特刊》，吉隆坡：马来西亚孔学研究会，2002。
(CAI Degui, Confucian scholars and the merchants: the convergence of contradiction and mutuality, in *Essays on Confucian Studies*, 2002).

曹天生：《中国商人——人地鬼桀》，兰州：甘肃人民出版社，1997。
(CAO Tiansheng, *Chinese Merchants*, 1997).

陈德述：《道之以德：儒学德治与现代管理的道德性》，成都：西南财经大学出版社，1993。
(CHEN Deshu, *Virtue Through the Dao: Confucian Practice of Virtue and the Moral Basis of Modern Management*, 1993).

冯沪祥：《环境伦理学——中西环保哲学比较研究》，台北：台湾学生，1991。(Fung Hu-siang, *Environmental Ethics: A Comparative Study between the Chinese and Western Environmental Philosophy*, 1991).

高专诚：《孟子通说》，太原市：山西人民出版社，2004。(GAO Zhuancheng, *The Sayings of Mencius*, 2004).

葛荣晋：〈儒家柔性管理与东亚经济发展〉，In《孔学论文集暨孔子圣诞二五五三周年曲阜祭孔纪念特刊》，吉隆坡：马来西亚孔学研究会，2002。(GE Rongjin, Confucian 'soft' management and the economic development of East Asia, in *Essays on Confucian Studies*, 2002).

顾朝林：《中国城镇体系——历史、现状、展望》，北京：商务印刷馆，1992。(GU Chaolin, *The Chinese Cities: History, Present Situation and Outlook*, 1992).

何丙郁：《学思历程的回忆：科学、人文、李约瑟》，新加坡：八方文化创作室，2006。(HO Peng Yoke, *Reflections on An Academic Career: Science, Humanities, and Joseph Needham*, Singapore: Global Publishing Co., 2006).

侯家驹：〈儒家思想与经济发展及其对台湾经济的贡献〉，《中国社会科学季刊》第三卷，1993，页 162-175。(HOU Jia-Ju, Confucian thought and economic development and its contribution to Taiwan's economy, *China Social Science Quarterly*, Number 3, 1993).

胡寄窗：《中国经济思想史简编》，上海：立信会计出版社，1997。
(HU Jichuang, *An Abridged History of Chinese Economic Thought*, 1997).

季羨林：〈21 世纪文化瞻望——“天人合一”新解〉，载《21 世纪中国战略大策划大国方略——著名学者访谈录》，北京：红旗出版社，1996。
169-184 (JI Xianlin, Cultural prospects in the 21st century: new interpretations on the “unity of heaven and humans”. In *Broad Directions of National Strategies in 21st Century China: Dialogue with Distinguished Scholars*, 1996).

金健民：《中国古代典籍中的自然科学思想》，济南：山东大学出版社，2003。
(JIN Jianmin, *Intellectual History of Natural Science in Chinese Ancient Classics*, 2003).

柯育彦：《中国古代商业简史》，济南：山东人民出版社，1990。
(KE Yuyan, *A Brief History of Commerce in Ancient China* 1990).

孔健：《孔子的管理之道》，北京：中国国际广播出版社，1995。
(KONG Jian, *The Practice of Confucian Management*, 1995).

李孔怀：《中国古代政治与行政制度》，上海：复旦大学出版社，1993。
(LI Konghuai, *Politics and Administrative Systems in Ancient China*, 1993).

李振纲与方国根：《和合之境——中国哲学与 21 世纪》，上海：华东师范大学出版社，2001。
(LI Zhengang and FANG Guogen, *In the Realm of Harmony and Unity: Chinese Philosophy and the 21st Century*, 2001).

蔡希勤中文译注、赖波与夏玉和英文翻译，《论语》，北京：华语教学出版社。(Analects of Confucius, Chinese annotations by Cai Xiqin, translation by Lai Bo and Xia Yuhe, Beijing: Chinese Language Teaching Publications).

马涛：《儒家传统与现代市场经济》，上海：复旦大学出版社，2000。(MA Tao, *Confucian Traditions and Modern Market Economy*, 2000).

宁越敏、张务栋、钱今昔：《中国城市发展史》，合肥：安徽科学技术出版社，1994。(NING Yuemin, ZHANG Wudong, QIAN Jinxi, *History of Chinese Cities*, 1994).

潘乃樾：《孔子与现代管理》，北京：中国经济出版社，1994。(PAN Naiyue, *Confucius and Modern Management*, 1994).

潘万木、李孝华与上官政洪(主编)：《简明中国传统文化》，武汉：华中科技大学出版社，2004。(PAN Wanmu, *Chinese Traditional Culture in Brief*, 2004).

单纯：〈儒商与华族经济〉，载《国际儒学研究，第五辑》，国际儒学联合会编，北京：中国社会科学出版社，1998。(SHAN Chun, *Confucian-merchants and ethnic Chinese economy*, in *International Confucianism Studies*, Vol. 5, 1998).

文平强：〈古代中国、日本及朝鲜的地方命名与空间组织〉，第二届马来西亚传统汉学研讨会——旧传统、新诠释，马大中文系毕业生协会(中协)主办/马大中文系协办，2005年9月17-18日，吉隆坡。(VOON Phin Keong, *Naming places and structuring space in ancient China, Japan and Korea*. Paper presented at the second Malaysian

Sinology Conference, Kuala Lumpur, 2005).

辛向阳，倪建中主编：《首都中国：迁都与中国历史大动脉的流向》，北京：中国国际广播出版社，1997。(XIN Xiangyang and NI Jianzhong, *Chinese Capitals: The Shifting of Capital Cities and the Broad Trends of Chinese History*, 1997).

余治平：《唯天为大：建基于信念本体的董仲舒哲学研究》，北京：商务印书馆，2003。(YU Zhiping, *The Supremacy of Heaven: A Study of the Basic Ideals of Dong Zhongshu's Philosophy*, 2003).

余谋昌：〈儒学与环境保护及可持续发展〉，载国际儒学联合会主编《儒学现代性探索》，北京：北京图书馆出版社，2002, 183-204 (YU Mouchang, Confucianism, environmental protection and sustainable development. In *Exploring the Modern Nature of Confucianism*, 2002).

种肇鹏：〈儒学与儒商〉，载《孔学论文集暨孔子圣诞二五五三周年曲阜祭孔纪念特刊》，吉隆坡：马来西亚孔学研究会，2002。(ZHONG Zhaopeng, Confucianism and 'Confucian' merchants, in *Essays on Confucian Studies*, 2002).

张岱年：《中国伦理思想研究》，南京：江苏教育出版社，2005。(Zhang Dainian, *Studies on Chinese Ethics*, 2005).

Lie Zi : Its Authorship and Authenticity

Khor Boon Eng (许文荣)
Universiti Tunku Abdul Rahman
Malaysia

1. Introduction

Lie Zi is one of the most important philosophical texts in the history of Chinese philosophy. It contains vivid glimpses of philosophical thoughts and subtlety preserved in the form of stories and parables.

The present version of *Lie Zi* is based on the *Lie Zi Zhu* 《列子注》 (The Commentary of *Lie Zi*) by Zhang Zhan 张湛, a scholar during the Jin (265-420 A.D) period, who was also the first commentator of this text. It is generally believed that *Lie Zi* mainly was the reflection of the thought of Lie Zi (450-375 B.C) who was one of the recluse philosophers during the Warring State era.

Since the Tang (618-907 A.D) and Song (960-1279 A.D) dynasties, *Lie Zi* had gained the attention and recognition of scholars who have quoted widely from it in their works. Nevertheless, some modern scholars questioned the genuineness of this existing text and passed hasty judgment that it was fabricated product. They also denied the existence of *Lie Zi* in those days.

Due to the fact above, we find it is hard to accept the claim by some modern scholars that the present version of *Lie Zi* was purposely produced by Zhang Zhan himself to gain reputation. This paper will provide a detailed discussion to deny the above claim from different perspective. We view that although some materials from other known and unknown sources had been consciously or unconsciously inserted into the present version of *Lie Zi*, however, it was mainly compiled according to the original version of the text. Therefore, the value and significance of this text as preserving the ancient Chinese thoughts are indubitable.

Before dealing with the authenticity of this text, the author also gave a short biographical note about the life of *Lie Zi*, who is the main “character” of the text, hence to reject the view that *Lie Zi* is not a historical figure. The original version of the text was a collective work of his student to preserved and spread their master’s thought.

2. A Historical Perspective of Lie Zi's Life

The authorship of the text *Lie Zi* has been a controversial issue for many centuries. No one could say for sure who Lie Zi was. In some of the pre-Qin works such as *Zhuang Zi's* "Tianxia Chapter" 《庄子·天下篇》 and *Xun Zi's* "Fei Shi'er Zi Chapter" 《荀子·非十二子》, Lie Zi's name was not mentioned in the discussions on the development of the various schools of philosophy during the pre-Qin era. Sima Qian 司马迁, the grand historian of the Han dynasty (202 B.C-220 A.D) , also did not include a biographical note on Lie Zi in his *Shi Ji* 《史记》 (Historical Records) . As a result, some scholars of subsequent periods were sceptical about Lie Zi's existence.

The first attempt to question the identity of Lie Zi was made by Gao Sisun 高似孙 of the Song dynasty (960-1279 A.D.). In his *Lie Zi Lue* 《列子略》 (An Outline of Lie Zi), Gao denied the existence of Lie Zi and argued that he was an ambiguous personality casually mentioned in various texts, especially *Zhuang Zi*¹ . Modern scholars such as Chen Wenbo 陈文波 agreed with Gao. According to him, in *Hanfei Zi's* "Xianxue Chapter" 《韩非子

¹ Yan Lingfeng 严灵峰 ed., *Wuqiubeizhai Lie Zi Jicheng* 《无求备斋列子集成》 (Wuqiubeizhai's Collection of *Lie Zi*), Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1971, vol.12, pp. 7-8.

•显学》, Confucius 孔子 and Mo Zi 墨子 were discussed in detail and in *Huainan Zi*'s "Yaolue Chapter" 《淮南子·要略》, the origins of various schools of thought were specified. None, however, mentioned Lie Zi in their texts².

Nevertheless, a closer scrutiny of the sources available reveals that the reasons given by Gao and Chen to substantiate their argument are insufficient. Though the classical texts they referred to did not mention Lie Zi, there are plenty of texts and documents which do touch on the personality and philosophy of Lie Zi. The following are some common sources:

"In Cheng there was a Shaman of the Gods named Chi Hsien. Lieh Tzu (Lie Zi) went to see him and was completely intoxicated." (*Zhuang Zi*, "Ying di wang")³.

"Lieh Tzu was on a trip and was eating by the road side when he saw a hundred-year old skull." (*Zhuang Zi*, "Zhiluo")⁴.

"Zi Lie Zi was in need; his face had a starved look. A visitor mentioned him to Zheng Zhi Yang: 'Zi Lie Zi is

² Yan Lingfeng ed., *Wuqiubeizhai Lie Zi Jicheng*, pp. 80-81.

³ Burton Watson trans., *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York and London: Columbia University Press, 1968, pp. 94-95.

⁴ Burton Watson trans., *The Complete Works of Chuang Tzu*, p. 195

known to be a man who possesses the way.” (*Lüshi Chunqiu*, “Guanshi”)⁵.

“Zi Lie Zi valued emptiness...”(*Lüshi Chunqiu*, “Bu’er chapter”)⁶.

“There was a man of Song who made a mulberry leaf out of jade to given to his Prince. It took him three years to finish; and when it was mixed up with real mulberry leaves, its indentations, stalk, veins and lustre were indistinguishable from those of the rest. So the man’s skill won him a regular salary from the Government of Song. When Lie Zi heard of it, he said: “If Heaven and Earth grew things so slowly that it took them three years to finish a leaf, there would not be many things with leaves.”(Hanfei Zi, “Yulao”)⁷.

“Shi Ji史疾 was sent by Han韩 to Chu楚 as an envoy. The Emperor of Chu asked him: ‘Whose Way Do you follow?’ ‘I follow the words of Lie Yukou.....,’ Shi Ji replied.”(*Zhanguo*ce, “Hance II”)⁸.

⁵ *Lüshi Chunqiu*, “Guanshi chapter”, *Zhuzi Jicheng* 《诸子集成》 (Collection of Various School of thoughts) vol.6, Hong Kong: Zhonghua Shuju, p.183.

⁶ *Lüshi Chunqiu*, “Guanshi chapter”, *Zhuzi Jicheng*, p.123.

⁷ *Hanfei Zi*, “Yulao Chapter” 《韩非子·喻老篇》, *Hanfei Zi Jishi* 《韩非子集释》 (Interpretation of Hanfeizi), Hong Kong, 1974, p.407.

⁸ Miu Wenyan 缪文远, *Zhanguo*ce *Xinjiaozhu* 《战国策新校注》 (New Connotation of Zhanguo), Hong Kong, 1987, p.988.

Besides these, Lie Zi's name is also recorded in *Zhuang Zi*'s "Lie Yukou" (列御寇), "Dasheng" (达生), and "Rang Wang" (让王) chapters and in *Shi Ji* (尸子)⁹.

According to Tang Yue 唐钺, if Lie Yukou did not exist at all, it would be difficult to explain the following facts:

- A. There are many parables about Lie Yukou mentioned in *Zhuang Zi*. In addition, historical texts such as *Lüshi Chunqiu* (吕氏春秋) and *Zhangguo ce* (战国策) also contain incidents from the life of Lie Zi.
- B. *Lüshi Chunqiu*, "Bu'er Chapter"; says, "Lao Dan 老聃 values gentleness 柔, Confucius 孔子 values benevolence 仁, Mo Di 墨翟 values honesty 廉, Guan Yin 关尹 values purity 清, Zi Lie Zi values modesty 虚..." Lie Zi was mentioned together with well-known historical figures.
- C. According to *Lüshi Chunqiu*, Lie Zi valued modesty, whereas *Zhangguo ce* mentions that he valued uprightness 正. It is possible that both the text attempted to view Lie Zi's philosophy from different perspectives but essentially the

⁹ Unosei Ichi 宇野精一 ed., *Zhongguo Sixiang* (中国思想) (Chinese Thoughts), Taipei: Youshi Wenhua Shiye Gongsi, 1977, vol.2, p.144.

two elements mentioned in both the texts were not inconsistent¹⁰.

Tang Tuo's view is obviously more comprehensive and objective than that of Gao and Chen who totally denied the possibility of Lie Zi's existence based merely on the non mention of Lie Zi in several texts.

According to Ren Jiyu 任继愈 it is not unusual for certain classical texts to exclude Lie Zi. We cannot deny the existence of Sun Bin 孙宾 and Gongsun Long 公孙龙 simply because Xun Zi 荀子 did not mention their names, neither can we deny the existence of Guan Zi 管子, Yan Zi 晏子, and Shang Yang 商鞅 just because their names have not been mentioned in *Zhuang Zi*, "Tianxia Chapter" 《庄子·天下篇》, nor can we deny mentioned of Zhuang Zi, Lao Zi 老子 and Meng Zi 孟子 simply because their names were not mentioned in *Lüshi Chunqiu* "Bu'er Chapter", and Huainanzi, 'Yaolue Chapter' respectively.

Ren points out that there are many reasons for the omission of the names in certain texts. One of them is what when two persons are considered to be from the same school of thought, only one of them will be mentioned as representative of that particular school.

¹⁰ Tang Yue 唐钺, *Guogu Xintan* 《国故新探》 (New Exploration to Chinese Ancient Texts), Taipei, Shangwu Yinshuguan, 1980, pp.86-87.

He explains that in *Xun Zi*'s "Jiebi Chapter" 《荀子·解蔽》, Zhuang Zi was mentioned instead of Lie Zi while in *Lüshi Chunqiu*, "Bu'er Chapter" Lie Zi was mentioned instead of Zhuang Zi. Sima Qian mentioned only Zhuang Zi in *Shi Ji*, probably because he considered Lie Zi as belonging to the same school¹¹. Ren's explanation clearly dismisses the doubt of Gao and Chen, thus confirming the existence of Lie Zi.

Another scholar, Chen Rongjun陈荣钧 says that in Liu Xiang's preface to his text on *Lie Zi*刘向《列子叙录》, it is mentioned that book of Lie Zi was popular during the reign of Jing Di景帝 of the Han Dynasty (156-141 B.C), but soon after that it was not longer in circulation. Therefore, Chen argues that as the *Shi ji* was written about 50 years after Jing Di, at the time when the doctrine of Lao Zi was in vogue and that *Lie Zi*'s text was no longer in circulation. It appears logical that Lie Zi's name was excluded¹². Chen's view reinforces the truth of Lie Zi's existence.

¹¹ Ren jiyu任继愈, *Zhongguozhexue Fazhanshi* 《中国哲学发展史》 (The History of Chinese Philosophy, Wei and Jin Dynasty), Beijing : Renmin Chubanshe, 1988, pp.262-263.

¹² Chen Rongjun陈荣钧, *Lie Zi Zhexuesixiang Yanjiu* (A study of Lie Zi' s philosophical Thought), Masters Thesis of Graduate School of Philosophy, University of Chinese Culture, Taipeh, 1968, p.6.

3. A Short Biographical Note

Although his existence has been ascertained, it is not easy to make an accurate and detailed biographical note on Lie Zi. There is no complete and systematic record regarding his life.

Lie Zi, also variously known as Yu Kou御寇, or Yu Kou圍寇¹³ and Yu Kou圍寇¹⁴, came from the State of Zheng郑¹⁵ during the Warring States era(473-221 B.C.). The actual dates of his birth and death are not available.

According to Liu Xiang (77-26 B.C), Lie Zi was a contemporary of Zheng Miugong 郑繆公. This view has been questioned by many scholars, as Zheng became Emperor in 627 B.C.¹⁶, some seventy years earlier than the birth of Confucius(551-479 B.C.). Because of this it seems quite impossible to regard Lie Zi as a contemporary of Zheng. Some modern scholars such as Lin Xiyi林希逸 and Yan Lingfeng严灵峰 opine that most probably

¹³ Ban Gu班固, *Hanshu Yiwenzhi* recorded that “Lie Zi has eight chapters altogether, written by a person called Yukou 圍寇”. See *Hanshu* 《汉书》 Book: 6, vol 30, Zhonghua Shuju, 1975, p.1730.

¹⁴ Unosei Ichi 宇野精一, *Zhongguo Sixiang*, p.144.

¹⁵ Liu Xiang 刘向, “Lie Zi Xinshu Xulu” 《列子新书叙录》 (Foreword to The New Version Lie Zi) said: “Lie Zi is the people of Zheng …” See Yan Lingfeng 严灵峰, *Lie Zi Bianwu Ji Qi Zhongxinsixiang* 《列子辨诬及其中心思想》, Taipei, 1983, p.4.

¹⁶ Yan Lingfeng 严灵峰, *Lie Zi Zhangju Xinbian* 《列子章句新编》 (New Edition of Lie Zi), Hong Kong, 1960, p.3.

the word ‘繆’ in Liu Xiang’s text was originally ‘Ru’ “繻”¹⁷. As for Liu Zongyuan 柳宗元 (773-819 A.D.), he felt that Liu Xiang had actually mistaken Lu ‘鲁’ for Zheng ‘郑’, thus suggesting that Lie Zi was a contemporary of Lu Miugong 鲁繆公¹⁸. This view is not very convincing. As Lie Zi was from the State of Zheng, Liu Xiang should use the Emperor of Zheng and not the Emperor of Lu 鲁君 as the point of reference. Hence, the person referred to as Lie Zi’s contemporary was Zheng Rugong 郑繆公¹⁹. According to Qian Mu’s 钱穆 estimation, Lie Zi existed between 450 and 375 B.C.²⁰. This means that he was earlier than Zhuang Zi 庄子²¹ who lived between 369 and 286 B.C., a contemporary of Zheng Rugong²², and about 100 years later than Confucius.

Lie Zi led a quiet life, staying away from the hustle and bustle of the crowd. Though he was a learned man²³, he never sought for any official administration, nor did he mix with the officials. For

¹⁷ Yan Lingfeng, *Lie Zi Zhangju Xinbian*, p.3.

¹⁸ Liu Zongyuan 柳宗元, “Bian Lie Zi” (辩列子) (A Debate on Lie Zi), Yan ed., *Wuqubeizhai Lie Zi Jicheng*, p.5.

¹⁹ Yan, *Lie Zi Zhangju Xinbian*, p.3.

²⁰ Qian Mu 钱穆, *Xian Qin Zhuzi Xnian* 《先秦诸子系年》 (The Chronology of Pre-Qin Thinkers) Vol.II, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1956, p.620.

²¹ Ban Gu, *Hanshu Yiwenzhi*, p.1730.

²² According to *Zhongguo Lishiniandai Jianbiao* 《中国历史年代简表》 (A Brief Chinese Chronology), Zheng Rugong’s 郑繆公 first year of reign was 422 B.C.

²³ Liu Xiang described him as a man who possessed the Dao 道 (Way). Liu Xiang 刘向, “Lie Zi Xinshu Xulu”, Yan Lingfeng, *Lie Zi Bianwu Ji Qi Zhongxin Sixiang*, p.4.

40 years he had been staying in the State of Zheng more like a recluse. He was unknown to the Prince, nobles and high officials; they all regarded him as one of the common people²⁴.

Lie Zi lived next door to Nanguo Zi南郭子 for twenty years, yet they neither invited nor called on each other. Even when they met each other by chance on the road, they passed by without acknowledgment²⁵. This incident is sufficient to prove Lie Zi's dislike of social interaction, not just among the common people, but also the Prince, nobles and high officials. Zi Yang, the Chief Minister of Zheng once sent someone to give Lie Zi some food, but his offer was rejected²⁶. Because of this, when people rebelled against Zi Yang and killed him, Lie Zi was left unharmed.

During his life time Lie Zi had sought instruction from many teacher and learned scholars. At first he learned 'the Art of Keeping to the Rear'持后之术²⁷ from Huqiu Zilin壶丘子林²⁸, and 'the way of integrity of spirit'全神之道²⁹ from Guan Yin Zi关尹子

²⁴ Graham A.C. trans., *The Book of Lieh-Tzu*, London: John Murray, 1960, p.17.

²⁵ Graham A.C. trans., *The Book of Lieh-Tzu*, p.80.

²⁶ Graham A.C. trans., *The Book of Lieh-Tzu*, p.162

²⁷ "The art of keeping to the rear" is the art of being modest and humble, to withdraw from contending with others. Yan Jie and Yan Beiming, *Lie Zi Yizhu* 《列子译注》 (The Translation and Explanation of *Lie Zi*), Taipei: Wenjing Chubanshe, 1987.

²⁸ Huqiu Zilin was the master of Lie Zi, Huqiu being the double surname. He also came from Zheng country in the Spring and Autumn Era (770 B.C.-476 B.C.). Yan Jie and Yan Beiming, *Lie Zi Yizhu*, p.2.

²⁹ Yan Jie and Yan Beiming, *Lie Zi Yizhu*, pp.32-33.

³⁰ . Besides, he also sought the teachings of Laoshang Zi老商子和 Bogao Zi伯高子³¹ .

Concerning the origin of Lie Zi's philosophy, Liu Xiang刘向 noted that "his philosophy was derived from Huang Di (The Yellow Emperor) and Lao Zi"³² . Perhaps it is for this reason that most of the scholars relegate Lie Zi's philosophy to the Dao school. Endo Tetsuo远藤哲夫, a Japanese scholar, further noted that Lie Zi identified himself with Lao Zi's philosophy through his teacher Guan Yin³³ . There is, however, no evidence to substantiate the claim. According to Shiji, before Lao Zi left Hang Pass函谷关, he handed Guan Yin his *Daode Jing*《道德经》(The scripture of Dao and De) which had been written at Guan Yin's request. This shows that Guan Yin must have had a deep interest in Lao Zi's thoughts. In later years he probably would have shared his understanding of Lao Zi's thoughts with his student Lie Zi.

The "Bu'er Chapter" of *Lüshi Chunqiu* and the Foreword by Shi Zi《尸子·广译》³⁴ in the "Guang Yi" Chapter mention that Lie

³⁰ Guanyin Zi belongs to the Daoism School during the Warring States era (475 B.C.-221 B.C.). Basically his thoughts in one way or another resemble Lao Zi's thoughts, Yan Jie and Yan Beiming, *Lie Zi Yizhu*, pp.31-32.

³¹ Yan Jie and Yan Beiming, *Lie Zi Yizhu* , pp. 31-32.

³² Liu Xiang, "Lie Zi Xinshu Xulu", Yan, *Lie Zi Bianwu Ji Qi Zhongxin Sixiang*, p.4.

³³ Unosei Ichi, *Zhongguo Sixiang*, p.145.

³⁴ Wang Juchang王遽常, *Zhuzixuepai Yaoquan*《诸子学派要论》(Brief Interpretation of Various Schools) , Shanghai: Zhonghua Shuju, , 1987, p.64.

Zi valued modesty 虚. However, “Hance Chapter” of *Zhanguo ce* 《战国策·汉策》 notes that “Lie Zi valued uprightness 正³⁵ . Judging from the opinion of Liu Xiang that Lie Zi’s description of Lie Zi as Philosophy originated from Huang Di, and Lao Zi and Zhuang Zi’s one who preferred to live a life without restriction, the statement that Lie Zi valued modesty seems to be a fair assessment of Lie Zi’s thoughts. Shi Ji’s 史疾 judgement that Lie Zi valued uprightness³⁶ as recorded in *Zhanguo ce* needs further investigation as Shi Ji himself was of doubtful character.

4. Its Authenticity

4.1. The Origin of the Present Version of *Lie Zi*

The present version of *Lie Zi* consist of 8 chapters, namely, 1. “Heavenly Gifts” 〈天瑞〉, 2. “The Yellow Emperor” 〈黄帝〉, 3. “King Mu of Zhou” 〈周穆王〉, 4. “Confucius” 〈仲尼〉, 5. “The Questions of Tang” 〈汤问〉, 6. “Endeavour and Destiny” 〈力命〉, 7. “Yang Zhu” 〈杨朱〉 and 8. “Explaining Conjunction” 〈说符〉³⁷ .

The Literary chapter in the *Han Shu* (History of Han Dynasty) says, “The eight chapters of *Lie Zi*, entitled Yukou 圉寇, were

³⁵ Yan Jie and Yan Beiming, *Lie Zi Yizhu*, p.2.

³⁶ Yan Jie and Yan Beiming, *Lie Zi Yizhu*, p.2.

³⁷ Graham A.C. trans., *The Book of Lieh-tzu*, p.[VII]

composed before the time of Zhuang Zi 庄子³⁸. The version Ban Gu 班固 (A.D. 32-39) mentioned here is generally believed to be the edited version of Liu Xiang. The chapter on Classics in the *Sui Shu* 《隋书经籍志》 believed that Lie Zi's origin version was written by Lie Zi personally³⁹. However, some scholars of later generations rejected this view. *Siku Ti Yao* 《四库提要》, for example, believed that *Lie Zi* was written by Lie Zi's students⁴⁰. This view is supported by Yan Lingfeng 严灵峰⁴¹ and many other scholars, since in the text, Lie Zi was often (about 25 times) mentioned as Zi Lie Zi, indicating the manner in which a student greets his master. Such an address, therefore, shows conclusively that the original version of *Lie Zi* was written by Lie Zi's Students⁴².

Most scholars generally believe that the date of the composition of the original version of *Lie Zi* was not far from the period in which Lie Zi lived, just like the *Analects* 《论语》 was written not long after the death of Confucius. Yan Lingfeng pointed out that *Lie Zi* did not quote from *Zhuang Zi*, instead, there

³⁸ Ban Gu, *Hanshu Yiwenzhi*, p.1730.

³⁹ *Zhongguo Gudai Yiming Zhaxuejia Mingzhu Pingshu* 《中国古代佚名哲学家名著评述》, Jinan: Qilu Shushe, 1985, Vol.III, p.333.

⁴⁰ Zhuang Wanshou 庄万寿, *Lie Zi Duben* 《列子读本》 (The Reading Version of *Lie Zi*), Taipeh: Sanmin Shuju, p.6.

⁴¹ Yan Lingfeng, *Lie Zi Bianwu JiQi Zhongxin Sixiang*, p.3.; Yang Ruzhou 杨汝舟, "Lie Zi Shenmi Sixiang Zhi Yzhi(1)", *Zhonghua Yixue* 4:6, 1983, p.19.

⁴² Yan Ling Feng, *Lie Zi Bianwu JiQi Zhongxin Sixiang*, p.3.

were many quotations from *Lie Zi* found in *Zhuang Zi*. He, therefore, agreed with the Literary Chapter in the *Han Shu* that *Lie Zi* was composed before *Zhuang Zi*⁴³. Yan also pointed out that *Lie Zi* was written around the 25th year of the Duke Ru of Zheng (398 B.C.). It could not have been later than the *Lushi Chunqiu*. In short, the original version should be the work of the Pre-Qin era⁴⁴.

Soon after the unification of China (221 B.C.) under the Qin Dynasty, the policy of persecuting scholars and burning books was carried out. Many books including *Lie Zi* were destroyed. However, not all the copies of *Lie Zi* suffered that fate. Some of them were secretly preserved by a few scholars. Therefore, during the early years of the Han 汉 dynasty, when the Daoist School 道家 was highly esteemed by the Emperor, *Lie Zi* and other Daoist texts such as *Lao Zi* and *Zhuang Zi* were widely read by the courtiers.

After the reign of Emperor Jing Of the Han 汉景帝 (156-141 B.C.), the original version of *Lie Zi* started to be circulated among the common people⁴⁵. Then, due to Emperor Wu of Han 汉武帝 bias against all other schools except Confucianism, *Lie Zi* was relegated to the background. It was not until the third year of the

⁴³ Yan Ling Feng, *Lie Zi Bianwu JiQi Zhongxin Sixiang*, p.3.

⁴⁴ Yan, *Wuqiubeizhai Lie Zi Jicheng*, p 147.

⁴⁵ Liu Xiang, "Lie Zi Xinshu Xulu", Yan, *Lie Zi Bianwu Ji Qi Zhongxin Sixiang*, p.4.

reign of Emperor Cheng of Han 汉成帝 (14 B.C.)⁴⁶, that effort was made by Liu Xiang 刘向 and Fu Shen 富参 to recompile a new version in eight chapters, with the title “Xinshu” 新书 (New Version)⁴⁷ which appeared to be quite different from the original version were from “the old texts”⁴⁸. Thus, it is believe that the number of chapters in the “New Version” was based upon the original version of *Lie Zi* which also comprised eight chapters⁴⁹. Probably Liu Xiang got to know this from the sources he gathered, or from the older scholars.

However, Liu Xiang’s new version of *Lie Zi* in eight chapters most probably was lost again. After that, there was no mention of *Lie Zi*. According to Zhang Binglin 章炳麟 (1868-1936), “No Han writer quotes *Lie-tzu*, from Wang Pi 王弼 (226-249), Ho (Yen 何晏 193-249), Chi (K’ang 嵇康, 223-262) and Juan Chi 阮籍 (210-263) down to Yueh Kuang 乐广. Among the documents through which

⁴⁶ For some 127 years (i.e. 141 B. C to 14 B. C) the text had not been quoted or referred to by the scholar. Yan Lingfeng, *Lie Zi Bianwu Ji Qi ZhongXinsixiang*, pp.4-5.

⁴⁷ Liu Xiang, op. cit.

⁴⁸ These are: *Zhongmishu* 《中秘书》 (5chapters); *Taichangshu* 《太常书》 (3 chapters); *Taishishu* 《太史书》 (4 chapters); combined with external texts: 6 chapters from Liu Xiang ’collection and 2 chapters from Fu Shen’ collection: thus altogether there were 20 chapters. Since 12 of them were repetitive, the contents were collapsed into 8 chapters. These became the eight chapters of the ‘New Version’. See Liu Xiang, op. cit.

⁴⁹ Zhuang Wanshou, *Lie Zi Duben*, p. 6 and *Zhongguo Gudai Yiming Zhexuejia Mingzhu Pingshu*, p.332.

the mysticism of the Ching-tan 清谈 school is scattered, there are still no quotation from *Lieh-tzu*⁵⁰.

After the 'Upheaval of Yongjia' (永嘉之乱) era (307-313 A.D.) and Sima's 司马 family moving to the South, Commentator Zhang Zhan 张湛⁵¹ grandfather, Zhang Yi 张嶷 collected material from many sources and family made up the eight chapters. Due to the complexity of the materials, and the distance of time and space, the contents of this version are somehow different from the original one.

According to Zhang Zhan 张湛 preface to the text, Zhang Yi was the nephew of the Wang family, his uncle Shizhou 始周 being Wang Hong 王宏 cousin. Wang Hong and Wang Bi 王弼 (226-249 A.D.) were Wang Ye 王业 sons, and nephews of Liu Biao 刘表. Wang Ye 王业 became Wang Can 王粲 (177-217 A.D.) successor as Wang Can's two sons were both killed. Wang Ye inherited nearly ten thousand books from the Wang Can who had earlier got them from Cai Yong 蔡邕 (133-192 A.D.). As such, Zhang Yi was

⁵⁰ Graham A.C., "The Date and Composition of *Lieh-tzu*", in his *Studies in Chinese Philosophical Literature*, Singapore: The Institute of Asian Philosophies, 1986, p.221.

⁵¹ There is no historical record on Zhang Zhan, and there is no way to know much about the background of his life. The only source which mentions about him is *Shishuo Xinyu* 《世说新语》. It is recorded that Zhang Zhan style himself Chudu 处度, a native of Gaoping 高平, his highest office being Zhongshulang 中书郎, *Zhonhguo Gudai Yiming Zhexuejia Ming zhu Pingshu*, p.333.

able to secure books from the Wang family collection during his visit there. Among them was a copy of *Lie Zi*.

During the ‘Upheaval of Yongjia’ era, Zhang Yi had the copy of *Lie Zi* in eight chapters. When he fled to Jiangnan江南, only three scrolls were left: “Yang Zhu” 〈杨朱〉, “Explaining Conjunctions” 〈说符〉 and the “Page of Contents” “目录”. From Liu Tao刘陶 he found 4 scrolls and from Wang Bi’s son-in-law, Zhao Jizi赵季子, he added another 6 scrolls making a total of 13 scrolls. After confirming the authenticity of the sources, the text of *Lie Zi* in eight chapters was compiled.⁵² The “Page of Contents”, which was previously Liu Xiang’s version of *Lie Zi*’s contents, was excluded from the eight chapters.⁵³ Later, Zhang Zhan made a commentary according to his grandfather’s version of *Lie Zi*. Zhang Zhan’s version with his commentary (*Lie Zi Zhu* 《列子注》) is the present version of *Lie Zi*.

4.2 The Question of the Authenticity of *Lie Zi*

After the reign of Emperor Wu of Han, the original Pre-Qin version of *Lie Zi* was lost. It was through Liu Xiang’s efforts that a new version was in circulation for a short time, and only one copy

⁵² Yan Lingfeng, *Lie Zi Bianwu Ji Qi Zhongxin Sixiang*, pp. 7-8.

⁵³ Yan Lingfeng, *Lie Zi Bianwu Ji Qi Zhongxin Sixiang*, pp. 7-8.

was preserved in the Wang's collection. This later found its way into Zhang Yi's hands. After the 'Upheaval of Yongjia', Zhang further examined the authenticity of the collected material and rearranged it into eight chapters. This version was later commented on by Zhang Zhan and handed down in its present form. The present version has indeed gone through many hands; thus, it is little wonder that the text *Lie Zi* is one of the most controversial texts today. The question of the authenticity of *Lie Zi* has constantly been the focus of discussion by many scholars since the Tang Dynasty (618-907 A.D.). Among them were Yao Jiheng 姚际恒, Liang Qichao 梁启超, Ma Xulun 马叙伦, and Yang Bojun 杨伯峻. Their views may be summarized as follows:

- A. There were scholars who suspected that *Lie Zi* was fabrication of Zhang Zhan himself. The scholar who represented this view was Liang Qichao (1873-1928). In his *Gushu Zhenwei Ji Qi Niandai* 《古书真伪及其年代》, Liang was of the opinion that Zhang Zhan was probably so overwhelmed by various scholars' interpretations of *Lao Zi* and *Zhuang Zi* that he attempted to look for a possible text which warranted commentary and exposition. He found *Lie Yukou*, mentioned in *Zhuang Zi*, and the text *Lie Zi* in eight chapters recorded in the relevant sources together, and after careful edition, finally brought out the text *Lie Zi*. He was thereafter

given the credit for being the person who edited and commented on the text.⁵⁴

B. Yang Bojun cast doubt on the authenticity of *Lie Zi* based on the usage of language. He found out that many words and phrases in *Lie Zi*, such as ‘shu shi nian lai’数十年来, ‘wu’舞, ‘dou’都, ‘suoyi’所以 and ‘buru’不如 were unheard of during the Pre-Qin era. He concluded that *Lie Zi* was written and edited by scholars of the Jin Dynasty 晋朝 (265-420 A.D.).⁵⁵

C. Another group of scholar such as Yao Jiheng 姚际恒 (1647-?) and Qian Daxin 钱大昕 (1717-1795) found elements of Buddhism in *Lie Zi*.⁵⁶ They quoted the use of the term ‘Western sage’ 四方圣人⁵⁷ from the “Heavenly Gift Chapter” where ‘the Concept of Death and Rebirth’⁵⁸ reflected clearly the concept of reincarnation in Buddhism. As Buddhism only came to China officially during the Eastern Han (25-220 A.D.) era, they

⁵⁴ Yan, *Wuquibeizhai Lie Zi Jicheng*, p.400.

⁵⁵ Yan, *Lie Zi Bianwu Ji Qi Zhongxinsixiang*, p.7 (introduction).

⁵⁶ Zhang Xinzheng 张心激, *Weishu Tongkao* 《伪书通考》 (General Survey on Dubiously-Authenticated Books), Taipei: Hongye Shuju, 1970, p.703 and also Zheng Liangshu 郑良树, *Xu Weishu Tongkao* 《续伪书通考》 (General Survey on Dubiously-Authenticated Books-Continuation Version), Taipei: Xuesheng Shuju, Vol. II, 1984, p.1326.

⁵⁷ Graham A.C., *The Book of Lieh-tzu*, p.78.

⁵⁸ Graham A.C., *The Book of Lieh-tzu*, p.25.

concluded that the text was most probably the fabrication of the scholars of the Jin Dynasty.⁵⁹

D. Ma Xulun (1884-1970) in his *Lie Zi Weishu Kao* 《列子伪书考证》 (A Research of the falsification of *Lie Zi*) pointed out that some incidents and terms recorded in *Lie Zi* were obviously those which occurred during the Post-Qin era. For instance, the story of Bo Ya伯牙 and Zhong Ziqi钟子期 in “The Questions of Tang Chapter”, which happened during the era of King Huai of Chu楚怀王 and King Qing Xiang顷襄王, must be after Lie Zi’s life time. Besides, the term ‘Ru sheng’ 儒生 in “King Mu of Zhou Chapter” was only widely used during the Han Dynasty (206 B.C.-220 A.D.). There was no such term as ‘Ru Sheng’ during the Pre-Qin Era.⁶⁰ According to another scholar, Guang Congxie光聪谐, the name huo huan bu 火浣布 was quoted from “Dianlun” 〈典论〉 of the Wei Dynasty魏朝 (220-265 A.D.). In “Dianlun”, Cao Pi曹丕, the author, questioned the existence of ‘hua huan bu’. This term appeared to have been added to *Lie Zi* when Zhang Zhan wrote the commentary. Therefore, Guang

⁵⁹ Zheng, *Xu Weishu Tongkao*, p.1326.

⁶⁰ Yan, *Wuqiubeizhai Lie Zi Ji Cheng*, p.49.

holds that *Lie Zi* had been tampered with by Zhang Zhan and other.⁶¹

E. Some scholars even went to the extent of saying that the text of *Lie Zi* was an amalgamation from many sources, especially those after the Qin. Chen Wenbo 陈文波, for example, viewed that much of the text of *Lie Zi* was extracted from *Zhuang Zi*, and for this reason there are many similarities between these two texts. Besides the “King Mu of Zhou Chapter” was taken mostly from *Mutianzi Zhuan* 《穆天子传》 of the Jin Dynasty. There was also evidence that the text had drawn from *Huang Di Nei Jing* “Ling Shu Chapter” 《黄帝内经·灵枢》⁶². According to Ma Xulun, the usage of Primal Simplicity, Primal Beginning, Primal Commencement and Primal Material in the “Heavenly Gifts Chapter” were all taken from *Zhuoyi*’s “Qianzaodu Chapter” 《周易·乾凿度》. Since this was written during the era of the Warring States (475–221 B.C), earlier than the time of *Lie Zi*, someone must have added it to the text at a later time. Ma again cited the incident of two children arguing

⁶¹ Zheng, *Xu Weishu Tongkao*, p.1347.

⁶² Yan, *Wuquibeizhai Lie Zi Ji Cheng*, pp. 81 & 84.

about the distance of the Sun from the Earth in the “Questions of tang Chapter” as further evidence. When Huan Tan 桓譚 (?B.C-25 A.D) mentioned this incident in *Xinlun* 《新论》, there was no mention of *Lie Zi* at all. According to him, he gathered this information by overhearing the dairy conversations of people. It appears that this portion of *Lie Zi* was plagiarized from *Xinlun*.⁶³

F. Before the Jin Dynasty, *Lie Zi* was an unknown text; it was not quoted by the contemporary scholars. Some scholars even believed that before Zhang Zhan brought out his commentary on *Lie Zi*, there was no evidence at all of scholars quoting anything from the text. Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936) emphatically states that, “No Han writer had ever quoted *Lie Zi*”⁶⁴. Another scholar, He Zhiyun 何治运 pointed out that the ‘School of Unsullied Discourse’ 清谈派 of the third century mentioned only *Lao Zi* and *Zhuang Zi* in their conversation, without mentioning a word of *Lie Zi*⁶⁵. According to these scholars, if *Lie Zi* had truly been a Pre-Qin text, it would certainly have been mentioned by scholars in subsequent ages.

⁶³ Yan, *Wuquibeizhai Lie Zi Ji Cheng*, p.49.

⁶⁴ Graham A.C., *Studies in Chinese Philosophical Literature*, p.221.

⁶⁵ Zheng, *Xu Weishu Tongkao*, pp.1346—1347.

- G. Factual errors in the text also raised doubts as to its authenticity. Ma Xulun pointed out that in the “Endeavour and Destiny Chapter”, Yan Yuan 颜渊 was said to have lived 18 years on earth. This was contradictory to the record stated in *Shi Ji*. According to him, two Han Dynasty sources, namely The Spiritual Chapter of the *Huainan Zi* 《淮南子·精神训》 and The Biography of Lang Yi in the History of the Later Han Dynasty 《后汉书·郎顛传》⁶⁶, also gave the life span of Yan Yuan as being 18 years. Most probably the author of *Lie Zi* did not realize the error in these two texts. Ma further pointed out that in “the Endeavour and Destiny Chapter”, Pengzu 彭祖 was said to have lived for eight hundred years only. He regarded this as a discrepancy because according to *Zhuang Zi*, Peng lived for more than eight hundred years⁶⁷.
- H. According to some scholars, Liu Xiang’s preface was actually fabricated by someone using the name Liu Xiang. Yao Jiheng 姚际恒, for example, stated in his *Gujin Weishu Kao* 《古今伪书考》 that it was impossible

⁶⁶ Yan, *Wuquibeizhai Lie Zi Jicheng*, p.49.

⁶⁷ Yan, *Wuquibeizhai Lie Zi Jicheng*, p.49.

for a learned person like Liu Xiang to confuse the identity of Zheng Mugong 郑穆公. Such a glaring error questions the authorship, authenticity and accuracy of the preface; thus the information stated here concerning *Lie Zi* should be viewed as being doubtful.⁶⁸

Of the eight points of view presented above, all except the first and second (which believed the whole book of *Lie Zi* to be a fabricated product) only deal with minor elements of doubts in the text. Thus, on the whole, most of the sources for *Lie Zi* are reliable, but the issue of the extent of reliability of the text itself will be dealt with later.

Basically, I believed that the present version of *Lie Zi* is not the original pre-Qin version, but it has drawn considerably from its. I also do not deny the fact that the present version of *Lie Zi* has included in it materials from other sources that were subsequently added to the original version. These, however were not intentionally fabricated products by later scholars such as Zhang Zhan. They were probably involved because of the wrong selection of texts by Liu Xiang and Zhang Yi while they were editing *Lie Zi*. In the introduction to *Lie Zi Yizhu* 《列子译注》 (The Translation and Interpretation of *Lie Zi*) , Yan Jie 严捷 and Yan Beiming 严北冥 pointed out that if it was Zhang Zhan who had

⁶⁸ Yan, *Lie Zi Bianwu Ji Qi Zhongxinsixiang*, p.3 (Introduction).

fabricated *Lie Zi*, then it would be difficult to explain the following two features:

- A. There are instances in the text of *Lie Zi* where Zhang Zhan stated explicitly that he did not understand the meaning of certain ideas and concepts. Such an example is found in “The Confucius Chapter”, concerning the statement on an orphaned calf. Then there are instances where Zhang Zhan made the wrong comment. For example, in the sentence ‘bushengzhe du yi’ 不生者独疑, where the word ‘Yi’ (疑 should be understood as definitely being ‘ding’ 定, it was rendered as meaning ‘Yihuo’ 疑惑 (doubts) by Zhang.) Elsewhere in the text, Zhang also pointed out the mistakes and corrected them. For example, in the “Endeavour and Destiny Chapter”, Zhang referred to *Zuo Zhuan* 《左传》 to correct the statement on the murder of Deng Xi 邓析 by Zi Cha 子产. If Zhang Zhan had written the text and given commentary, it would indeed be odd for him to raise these doubts himself, and answer them.
- B. Zhang Zhan commented that the theme of *Lie Zi* was somehow mixed up with the Buddhist scriptures. However the major element of *Lie Zi*’s thoughts, especially the view of materialistic noumenon, is

contrary to Buddhism. If Zhang Zhan was indeed the author of *Lie Zi*, his commentary would not contradict that of the text⁶⁹.

Based on these points, I do not believe that Zhang Zhan was the one who fabricated *Lie Zi*. The present version of *Lie Zi* owes much to his efforts in commentary and preservation. His attempts to preserve the word for posterity should not be punished by the suggestion that he fabricated the text.

If Zhang Zhan's "Introduction" was carefully studied, we would be inclined to believe that his views presented here are both reasonable and acceptable. Because of the involvement of the Wang and Zhang family collection. Thus, it was natural for his grandson, Zhang Zhan, to add to it a commentary later on⁷⁰.

From the linguistic point of view, it is also difficult for us to believe that Zhang Zhan fabricated *Lie Zi*. According to A.C.Graham, Zhang Zhan's understanding of the text was not perfect. Also his style was distinctive. Two of his favourite particles, 'Ji' 即 (then) and 'Zhi' 直 (only) did not exist at all in *Lie Zi*⁷¹. These two pieces of evidence help us to oppose the view that the text of *Lie Zi* was fabricated by Zhang Zhan.

⁶⁹ Yan Jie and Yan Beiming, *Lie Zi Yizhu*, p.3 (Introduction).

⁷⁰ Zhuang Wanshou, *Xinyi Lie Zi Duben*, p.20.

⁷¹ Graham A.C., *Studies in Chinese Philosophical Literature*, p. 282.

On the question of Yang Bojun's suspicion of non-Pre-Qin words or phrases in *Lie Zi*, I think that at this juncture it is impossible for us to know all the texts in the Pre-Qin era. Through some of the texts such as *Jing Fa* 《经法》 found in Mawang Dui Han Tomb 马王堆汉墓 and *Sun Bin Bing Fa* 《孙臧兵法》 in the Yinque Mountain of Shandong 山东银雀山 were of the pre-Qin era, it is believed that there are a lot of more which still remain unearthed. Therefore, it is difficult to be conclusive as to the words or phrases that existed during the pre-Qin period. Furthermore, according to Yan Lingfeng, it would be too hasty to pass judgment on the authenticity of the whole text based on the controversy over the origin of just a few words⁷².

If we look into phrases such as 'Western people', 'Western Saint', and the implied concept of 'Rebirth', they are not exclusive to Buddhism. According to Yan, the so-called 'Transmigrationism' 轮回说 in *Lie Zi* was actually absorbed from the existing 'Thought of 'Cyclicism' in ancient Chinese philosophical thought. This concept, that is, 'Cyclicism', can also be found in other Pre-Qin texts such as *Lao Zi* and *Zhuang Zi*.⁷³ Thus, it can be

⁷² Yan, *Lie Zi Bianwu Ji Qi Zhongxin sixiang*, p. 8 (Introduction).

⁷³ *Lao Zi* Chapter XXV, 'Externally revolving without fail' and Chapter XVI: "the Myriad Things take shape and arise to activity, but I watch them fall back to their repose, like vegetation that luxuriantly grows, but returns to the root from which it springs. To return to the root is repose; it is called going back to one's Destiny. Going back to one's Destiny is to find the External Law". See Lin Yutang, *The Wisdom of China*, London, 1954, p.39, 34 and 41; *Zhuang Zi*,

concluded that *Lie Zi*'s 'Thoughts of Cyclicism' had no connection with Buddhism's concept of 'Transmigrationism'.

We also disagree that Xifang 西方, Xiji 西极 and Xifangshengren 西方圣人 had any special relation to Buddhism, as other Pre-Qin authors also employed such terms frequently, for instance:

- A. In the *Book of Poetry* 《诗经》, 'Bi meirenxi, xifangzhirenxi' (彼美人兮, 西方之人兮) (That beautiful women is one from the Western region.) ;
- B. In *Mo Zi*, "The Universal Love Chapter" 《墨子·兼爱篇》, "Xi Wenwang zhi zhi xitu 昔文王之治西土" (Previously, Wenwang governed the Western Territory) ;
- C. In the "Upholding Righteousness Chapter" 《墨子·贵义篇》, there is a statement: "Gengzhong sha Bailong yu xifang" 庚中杀白龙于西方 (Gengzhong killed Bailong in the Western region) ;
- D. In *Zhuang Zi*, "Abdicating the Throne Chapter" 《庄子·让王篇》, there is this sentence: 'Wu wen xifang you ren' 吾闻西

in the chapter of 'Discussion on making All Things Equal: "The Way makes them all into One. Their dividedness is their completeness; their completeness is their impairment. Nothing is either complete or impaired, but all are made into One again", Burton Watson trans., *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York and London: Columbia University Press, 1968, p.41.

方有人 (I heard that there were people in the Western region) ;finally

E. In the “The Generalization Chapter” of *Xun Zi* 《荀子·大略》, there is this following statement: “Yu Xue Yu XiWangguo” 禹学于西王国 (Yu studied in the Kingdom of the West) ⁷⁴

Cen Zhongmian 岑仲勉 also did not agree with the view of some scholars suggested that the term ‘Xisheng’ (西圣) in *Lie Zi* was borrowed from the Buddhist scriptures. Cen cited the following passage in *Lie Zi* for comment. “ (He) does not reform, yet there is no disorder; does not speak, yet is trusted spontaneously; does not reform, yet his influence prevails spontaneously”⁷⁵. Cen pointed out that the passage above did not agree with the doctrines of Buddhism⁷⁶. With regard to the incidents that were supposed to have taken place during the Pre-Qin era, and name of the title in *Lie Zi*, I believed it was wrong to refer ‘Huo huan bu’ 火浣布 and ‘Huang Zi’ 皇子 to Emperor Wen of Wei, Cao Pi 魏文帝曹丕. Cen suggested that “Huang Zi was but a surname and was not referring to Cao Pi”. To this Yan Lingfeng

⁷⁴ Yan, *Wuquibeizhai Lie Zi Jicheng*, p.405.

⁷⁵ Graham A.C., *The Book of Lieh-tzu*, p.41.

⁷⁶ Cen Zhongmian 岑仲勉, “Lie Zi Fei Jinren Weizao” (列子非晋人伪造) (“*Lie Zi* Not a Forgery Work of Jin Dynasty’s Scholar”), in *Dongfang Zazhi* 《东方杂志》 Vol. 44.1, 1987, p.126.

added that during the “King Mu of Zhou” 周穆王 time had already been called ‘Hua wan bu’⁷⁷.

The title of ‘Rusheng’ had already been in use during the Spring and Autumn 春秋, and the Warring States 战国 era (770-221 B.C). That is, much earlier than the Han dynasty (206 B.C - 220 A.D). Yan maintains that the title ‘Rusheng’ first appeared in the Biography of Qin Shihuang 秦始皇⁷⁸. It is evident that, the title ‘Rusheng’ already existed even before the fall of Qi 齐 and Lu 鲁 (3rd century B.C) but not after Pre-Qin.

Referring to scholars claiming *Lie Zi* as a text drawing on sources from *Guan Zi* 《管子》, *Yan Zi* 《晏子》, *Analect*, *Shanhaijing* 《山海经》, *Mo Zi*, *Zhuang Zi*, *Shi Zi*, *Han Fei Zi*, *Lushi Chunqiu*, *Huainan Zi*, etc.,⁷⁹ we discovered that it was based on certain textual evidence, but most of them failed to take the whole text into consideration. A.C Graham, in his effort to determine the date and composition of *Lie Zi*, concluded that only a quarter of the text was copied from other sources, the rest being

⁷⁷ Zhuang Wanshou 庄万寿, *Xinyi Lie Zi Duben*, pp.12-13.

⁷⁸ “In the years of twenty eight.....(he) exchanged views on state affairs with Rusheng of Lu 鲁.” *The Book of Feng Shan* 《封禅》 also recorded that, “(He) summoned seventy two Rusheng Boshi 博士 (scholar) who followed Ji (齐).....”, Yan, *Wuqiubeizhai Lie Zi Jicheng*, p.412.

⁷⁹ Yan, *Wuqiubeizhai Lie Zi Jicheng*, p.49.

attributed to Lie Zi himself⁸⁰.

As a matter of fact, it was unusual for the ancient texts to copy from one another. Ma Xulun and others found some passages in *Lie Zi* similar to other texts. Without further investigation and examination they denied the originality of *Lie Zi* itself. They overlooked the fact that sources from *Lie Zie* were also found in other texts, especially *Zhuang Zi*⁸¹.

Ma Xulun and others were of the opinion that *Lie Zi* was not widely circulated before the Jin Dynasty; it was handed down from the Wang Family. They suspected *Lie Zi* as being a fabrication of Wang Bi and his followers. I do not agree with this view. It was the copy in the Wang family possession that had limited circulation. Ma and others should have considered other copies as well⁸². Takeuchi Yoshio 武内义雄, a Japanese scholar, after detailed scrutiny believed that the present version of *Lie Zi* still preserved the features of the first edition by Liu Xiang, and was definitely not the work of Wang Bi and his followers⁸³.

⁸⁰ Graham A.C., "The Date and Composition of Lieh-tzu", *Studies in Chinese Philosophical Literature*, p.281.

⁸¹ Cen Zhongmian (岑仲勉), "Lie Zi Fei Jinren Weizao", *Dongfang Zazhi*, Vol. 44 No.1, p.126.

⁸² Cen Zhongmian, *Dongfang Zazhi*, Vol. 44 No.1, p.126.

⁸³ Yan, *Wuqiubeizhai Lie Zi Jicheng*, pp.355-368.

That there are mistakes in *Lie Zi* is inevitable. The presence of a few errors in *Lie Zi* should not be the only basis for doubting the originality of the text. Furthermore, the “errors” pointed out by Ma and others were not totally correct. For instance, Ma and Zhu Shouliang 朱守亮 stated that “Yan Yuan 颜渊 lived for eighteen years”. This fact was made according to the sources from *Huainan Zi* and *Houhan Shu* 《后汉书》 (The Standard History of the later Han). However, according to Zhuang Wanshou’s study, the original source of this fact in *Lie Zi* remains unknown⁸⁴. One may even argue that the fact, “Yan Yuan lived for eighteen years” might have originated from *Lie Zi*, and was subsequently quoted in *Huainan Zi* and *Houhan Shu* later.

Even Ma’s view about the age of Peng Zu based on the source from *Zhuang Zi* can also be disputed. That “Peng Zu had lived for eight hundred years” had been known to all. According to Qin Zhongmian, even until today the women and children around Guangdong province 广东省 are still telling the story that “Peng Zu lived for eight hundred years”. Therefore, this quotation in *Lie Zi* about Peng Zu’s ages should not be considered as an error at all⁸⁵.

Thus, it is most possible to maintain that:

⁸⁴ See the example cited by Zhuang Wanshou, *Xinyi Lie Zi Duben*, Taipeh: Sanmin Shuju, 1993.

⁸⁵ Cen Zhongmian, *Dongfang Zazhi*, Vol. 44 No.1, p.126.

1. The original pre-Qin version of *Lie Zi* was written and compiled by *Lie Zi*'s student or his follower; it was not intentionally fabricated by anyone;
2. The present version of *Lie Zi* was compiled by Zhang Yi based on Liu Xiang's *Xin Shu* in eight chapters. Zhang Zhan's commentary was later added to this version;
3. The present version of *Lie Zi* still preserves most of the original contents in *Lie Zi*. After the Qin period, certain incidents and phrases from ancient manuscripts were added between the Wei and Jin dynasties (i.e. 221 B.C to 420 A.D)

The present version of *Lie Zi* contains glimpses of Lie Zi's actions and thoughts, and is, therefore, a precious source of ancient Chinese philosophy. It also contains elements of several missing texts, for examples, those pertaining to Yang Zhu⁸⁶. It is in itself certainly a complete work of philosophy. For this reason, its position in the history of Chinese Philosophy should not be underestimated.

⁸⁶ Zhou Shaoxian周绍贤, *Lie Zi Yaoyi*《列子要义》 (*The Kernel of Lie Zi*), Taipeh: Zhonghua Shuju, 1983, p.170.

References

Ban Gu 班固, *Hanshu* 《汉书》 (History of Han Dynasty), Book: 6, vol 30, Zhonghua Shuju, 1975.

Burton Watson trans., *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York and London: Columbia University Press, 1968.

Cen Zhongmian 岑仲勉, "Lie Zi Fei Jinren Weizao" 〈列子非晋人伪造〉, in *Dongfang Zazhi* 《东方杂志》 Vol. 44.1, 1987.

Chen Rongjun 陈荣钧, *Lie Zi Zhexuesixiang Yanjiu* (A study of Lie Zi's philosophical Thought), Masters thesis of Philosophy Graduate School, University of Chinese Culture, Taipeh, 1968.

Graham A.C., "The Date and Composition of Lieh-tzu", *Studies in Chinese Philosophical Literature*, Singapore: The Institute of Asian Philosophies, 1986.

Graham A.C. trans., *The Book of Lieh-Tzu*, London: John Murray, 1960.

Hangfei Zi, "Yulao Chapter" 《韩非子·喻老篇》, *Hangfei Zi Jishi* 《韩非子集释》, Hong Kong, 1974.

Lin Yutang, *The Wisdom of China*, London: Michael Joseph Ltd., 1954.

Liu Xiang 刘向, *Lie Zi Xinshu Xulu* 〈列子新书叙录〉 (A Foreword to The New Version *Lie Zi*)

Lüshi Chunqiu, "Guanshi Chapter", *Zhuzi Jicheng* 《诸子集成》 (A Collection of Various School of thoughts) Vol.6, Hong Kong: Zhonghua Shuju.

Miu Wenyuan 繆文远, *Zhanguoce Xinjiaozhu* 《战国策新校注》 (New Connotation of *Zhanguoce*) , Hong Kong, 1987.

Qian Mu 钱穆, *Xian Qin Zhuzi Xinian* 《先秦诸子系年》 (The Chronology of Pre-Qin Scholars) Vol. II, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1956.

Ren Jiyu 任继愈, *Zhongguozhexue Fazhanshi* (The History of Chinese Philosophy, the part of Wei and Jin Dynasty), Beijing: Renmin Chubanshe, 1988.

Tang Yue 唐钺, *Guogu Xintan* 《国故新探》 (New Exploration to Chinese Ancient Texts), Taipeh: Shangwu Yinshuguan, 1980.

Unosei Ichi 宇野精一 ed., *Zhongguo Sixiang* 《中国思想》 (Chinese Thoughts), Taipei, 1977.

Wang Juchang 王遽常, *Zhuzixuepai Yaoquan* 《诸子学派要论》 (Brief Interpretation of Various Schools) , Shanghai: Zhonghua Shuju, 1987.

Yan Jie and Yan Beiming, *Lie Zi Yizhu* 《列子译注》 (The Translation and Explanation of *Lie Zi*) , Taipeh: Wenjing Chubanshe, 1987.

Yan Lingfeng 严灵峰, *Lie Zi Bianwu Ji Qi Zhongxinsixiang* 《列子辩诬及其中心思想》, Taipeh: Shibao Chubangongsi , 1983.

Yan Lingfeng 严灵峰, *Lie Zi Zhangju Xinbian* 《列子章句新编》 (New Edition of *Lie Zi*), Hong Kong, 1960.

Yan Lingfeng 严灵峰 ed., *Wuqiubeizhai Lie Zi Jicheng* 《无求备斋列子集成》 (Wuqiubeizhai' s Collection of *Lie Zi*), Taipeh: Yiwen Yinshuguan, 1971.

Zhang Xinzheng 张心澂, *Weishu Tongkao* 《伪书通考》 (General Survey on Dubiously-Authenticated Books), Taipeh: Hongye Shuju, 1970.

Zheng Liangshu 郑良树, *Xu Weishu Tongkao* 《续伪书通考》 (General Survey on Dubiously-Authenticated Books-Continuation Version), Taipeh: Xuesheng Shuju, Vol. II, 1984.

Zhuang Wanshou 庄万寿, *Xinyi Lie Zi Duben* 《新译列子读本》 (New Connotation of *Lie Zi*), Taipeh: Sanmin Shuju, 1993.

Zhuang Wanshou, *Zhongguo Gudai Yiming Zhexuejia Mingzhu Pingshu* 《中国古代佚名哲学家名著评述》, Jinan, 1985, Vol. II.

Zhou Shaoxian 周绍贤, *Lie Zi Yaoyi* 《列子要义》 (*The Kernel of Lie Zi*) , Taipeh: Zhonghua Shuju, 1983.

编后语

为洪老师出版祝寿论文集的概念，始于去年中洪老宣布欲从拉曼大学卸下中文系主任的职务。我们这批从马大中文系追随洪老到拉曼的学生兼同事，顿时感到非常茫然与失落。为了想继续把洪老留下，我们提出了不少方案，其中便是下一年为洪老举办隆重的祝寿活动，出版论文集当然更是在议程中。

无奈天不从人愿，洪老师最终还是离去。我们虽然怀着非常难过与不舍的心情，但是却绝对尊重洪老的选择。为系务、为行政、为教学、为研究、为指导忙碌了大半辈子，已接近“不逾之年”的他，是应该好好休息与享享清福了。洪老师走后，一切计划都暂时搁置了。

今年三月系友会（中协）老大哥广才学长在会议上以平淡但非常坚定的语气提议为洪老办七十大寿，虽然令人意想不到，但大伙马上雀跃响应，最后议决出三合一的系列庆祝活动，即研讨会+论文集+祝寿宴。沉寂一时的论文集，终

于又赶上了祝寿的列车，为洪老的华诞增添珍贵的文字装饰。

论文集由三个分部组成。第一分部有两个单元。第一单元是对谈录：我们邀请了中协的两位核心人物，即广才学长及介英老师展开对谈，以协会及系友的视角，从对洪老的印象谈开，话题一直伸延到更宽泛的师者风范、尊师重道、中文系的发展等。这是一篇比较别开生面的序言。

第二单元是何丙郁教授的大作。洪老师的恩师丙郁先生所寄来的文章是令人惊喜的。他在附给我的信中谦虚而又具温情的说：“以我这 80 岁老朽的身躯，岁月已不容许我再写作，但是为了向洪教授祝寿，我必须要破例一次。”三言两语，一位老师对自己学生的重视与关切竟已表露无余。他把中文系创办初期的事迹娓娓道来，带领我们游览历史的时空。他对中文系的创设所付出的辛劳，特别是亲自到世界各地招揽一流教授、七十年代初擎起“捍卫版图”的气魄，都让人对他油然而产生更多的敬意，无奈一直以来中文系的正史里似乎遗漏了如此重要人物的身影。他的文章肯定是往后重写系史的重要文献。中文系从最初的“学术导向”转为“政治导向”，曾经令他很“痛心”，冥冥中不也预示了中文系在马大的宿命吗？

第二分部收录了十二篇学术论文，是论文集的核心地带。这些论文发表者都和洪老有着各自的因缘，有些是洪老的学术知交，包括李迪教授、文平强教授、Christopher

Cullen 教授、周勋初教授、王润华教授及王水照教授，这几位先生目前都是备受尊敬的国际知名学者。有些是洪老的前同事及学生，计有林水椽博士、谢川成老师、余历雄博士、黄先炳博士、徐持庆先生及我本人。他们分布在世界各地：中国、台湾、英国、澳洲及马来西亚等。值得一提的是，他们所发过来的论文，或者最新完成的，或者是从未发表的，具有较高的学术份量与参考价值。

最后一个分部是附录，首先是洪老的生平介绍和学行记录，配合一些从未刊出的珍贵照片，希望能够生动的概览洪老大半生走过的足迹。另，收录一篇作品，作者蔡慧沁是洪老最年轻的学生之一，文中追忆与描述洪老作为一位杰出师者的风范，具体地把洪老的言行对学生的深刻影响展示出来。洪老师始终不是一个“过去”的人物，他的人格感召，他的敬业乐业，他的与时俱进，使他仍然成为二十多岁的小伙子/小妮子心目中深受尊重和敬爱的老师。

我要感谢所有促成这部论文集的长辈及师友们，特别是广才学长、水椽老师、良树老师、介英老师在精神上及行动上的支持和鼓励。良树老师此次虽然无法提交论文，但是他的贺词来得正是时候，弥补了论文集的缺憾。另外，所有贡献论文的专家学者、所有的编委会成员（川成学长、彦庄同学、历雄师弟、锡锐学弟及晓薇学妹），还有那些默默地参与校对和打字的学生，允许我对你们表达深深的谢意，没有你们的参与、合作与共事，这部论文集是无法在如此短促的

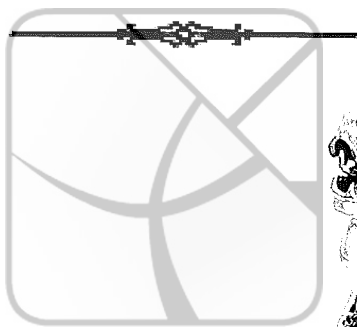
时间内诞生的。

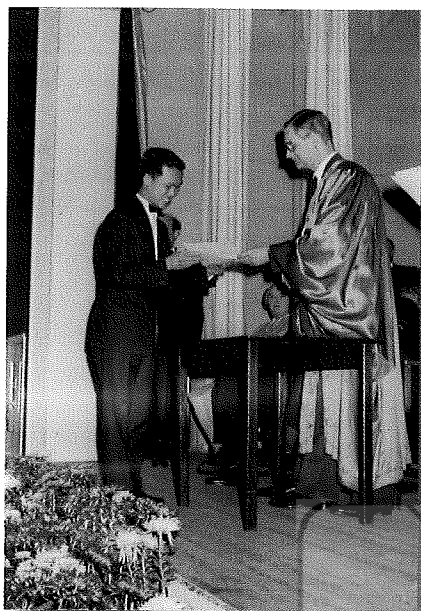
最后，我仅代表所有的编委深挚地祝福洪老师健康长寿。您的恩泽与典范将永远是我们前进的精神力量。

许文荣 11.11.06

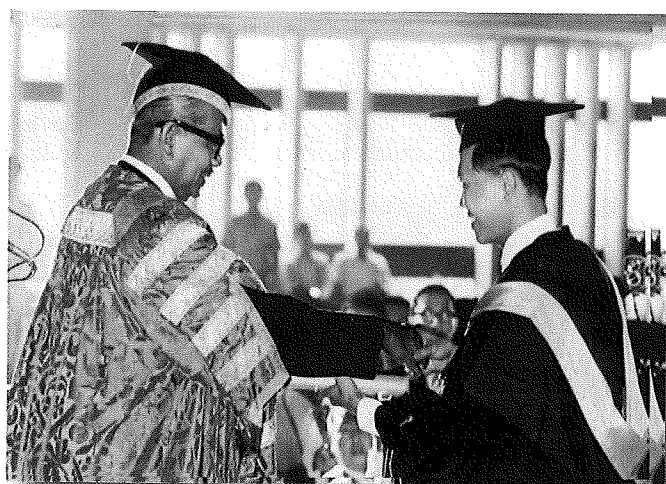


洪天賜教授珍貴照片

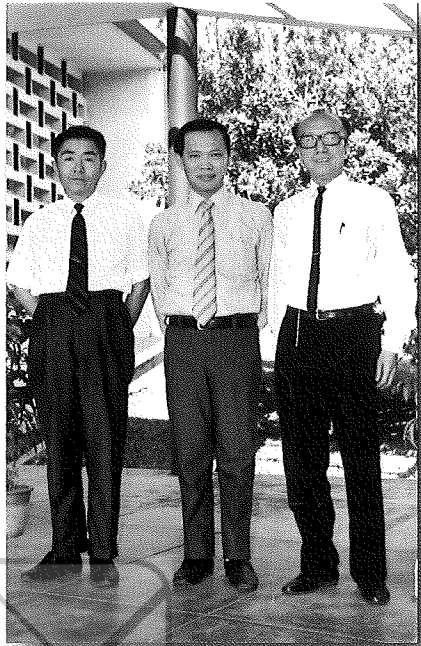




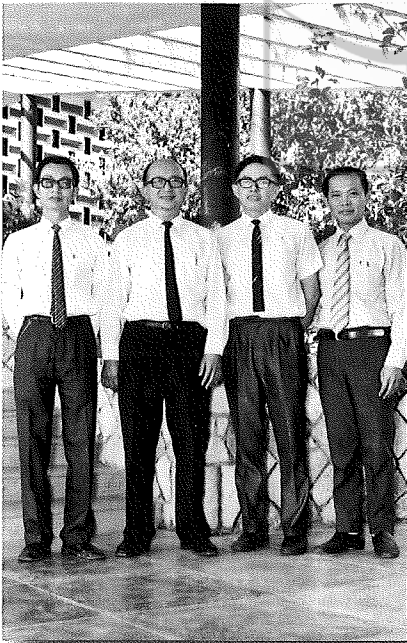
1960年1月26日，伯琳斯福师范学院第四届毕业典礼，由伯明罕大学校长颁发伯明罕大学教育文凭。



1967年，马来亚大学甲等荣誉文学士毕业。由马大(名誉)校长东姑阿都拉曼颁发文凭。



1972年，与马大中文系苏莹辉（左）、陈铁凡（右）合影。



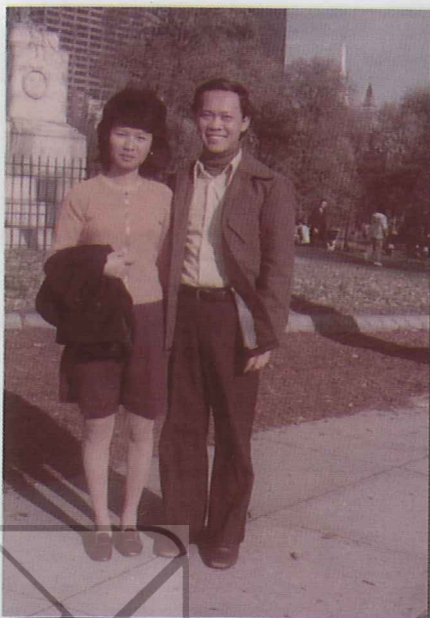
1972年，与马乘骖（左一）、何丙郁（左二）、郑良树（右二）合影。



1973年，留影于哈佛燕京社。



1973年，与各国的访问学者合影于哈佛燕京社。



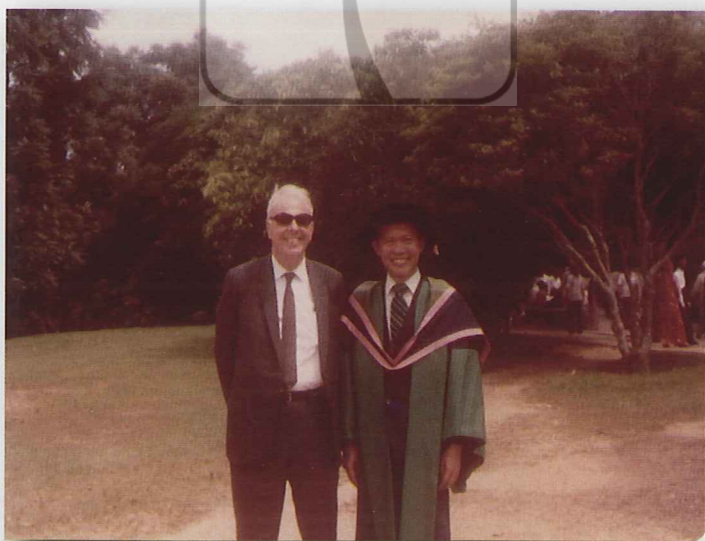
1973年，洪老师与师母合影于美国哈佛校园。



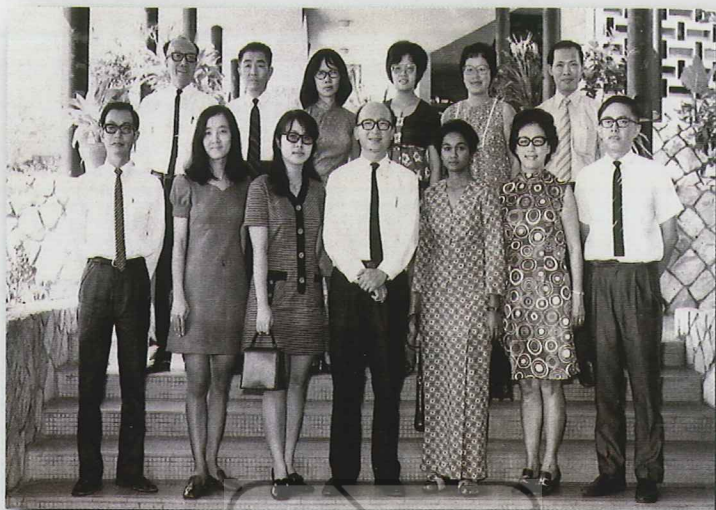
1973年，洪老师与师母合影于美国哈佛校园。



1980年，全家福。



1980年，与傅吾康教授合影。



70年代在马来亚大学中文系的日子。



1990年，与马来亚大学中文系师生合影。



1988年，摄于马来亚大学中文系办公室。



1991年，在马来亚大学中文系之夜致词。



与王叔岷老师(左)和苏莹辉老师(中)合影于台北。



1988年，与马大中文系毕业班老师及同学合影。



1989年，出席学生林水壕博士毕业典礼。



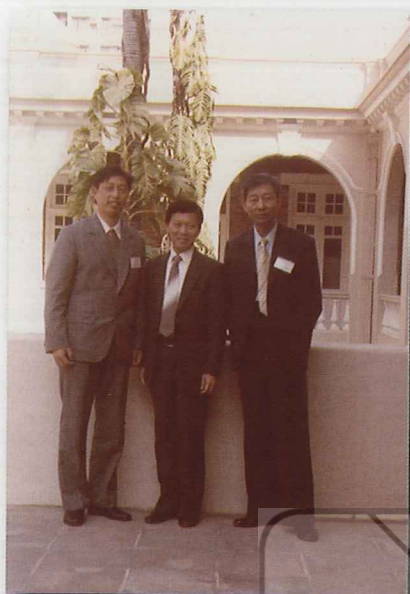
1988年，与学生许文荣合影。



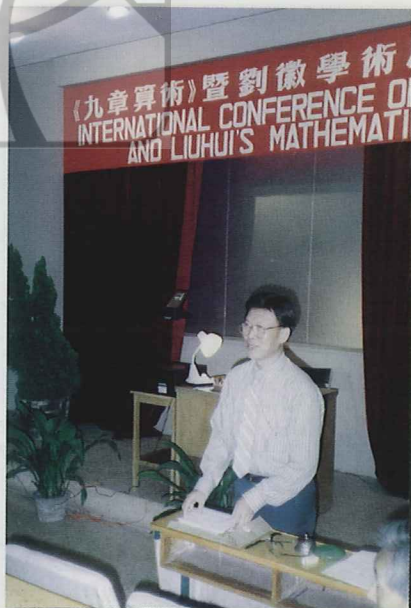
1982年，（从左至右）与苏莹辉教授、林徐典教授、饶宗颐教授、李锸教授、赵令扬教授和何丙郁教授合影于香港大学。



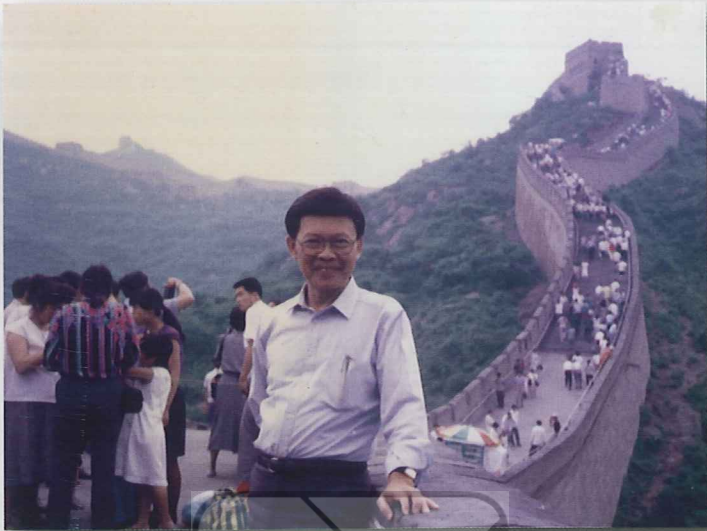
1983年，与中山茂教授（中）、席泽宗教授（右一）合影于香港。



1983年，与李迪(右)和李继闵(左)教授合影于香港第二届国际中国科学史会议。



1991年，在北京出席《九章算术》暨刘徽学术思想国际会议。



1991年，第一次访问中国，游长城时摄。



2005年，与拉曼大学文学院老师们合影。

洪天赐教授事迹系年

- 1936年 生于雪州瓜拉雪兰莪的小村庄。父亲洪玉年，母亲陈月。小时候在村里民智小学念书，直到小学毕业。
- 1950年 到巴生滨华(当时称华侨)中学就读。
- 1952年 初中毕业。
- 1957年 考获剑桥文凭。
- 1958年 考取高中离校文凭。
- 1959年 获教育部奖学金，赴英国伯琳斯福师范学院 (Brinsford College) 受训。
- 1960年 考获英国伯明罕大学(Birmingham University)教育文凭。
- 1961年 在巴生英华中学 (Anglo-Chinese Secondary School) 任教。
- 1963年 考获剑桥高级文凭。
- 1964年 1月4日 与夫人陈冰姿结婚。
- 1964年 5月 进入马来亚大学文学院，主修中文。
- 1965年 大女儿心韵出生。
- 1967年 考获甲等荣誉文学士学位。受教育局遣派到太平华联中学任教。二儿女心嫻出生。
- 1968年 回马大中文系当助教。大儿子力翰出生。
- 1969年 考获硕士学位。升任马大中文系助理讲师。

- 1971年 二儿子力敏出生。
- 1972—1973年 荣获哈佛大学奖金到哈佛燕京社进修/研究。
- 1972—1976年 升任马大中文系讲师。
- 1975—1979年 出任马大中文系系主任。1975年三儿子陈洪生出生。
- 1977—1980年 升任马大中文系副教授。
- 1980—1982年 出任马大文学院副院长。1980年考获博士学位。
- 1980—1991年 升任马大中文系教授。
- 1982—1983年 荣获英联邦利默欣奖金(Liverhulme Fellowship)到香港大学中文系担任客座教授。
- 1983—1984年 荣获英联邦纳菲奖金(Nuffield Fellowship)到英国剑桥大学克莱学院(Clare Hall) 进行研究。
- 1991年12月10日 从马大退休。
- 1992—1998年 应聘出任西澳柏斯柯温大学 (Edith Cowan University, Perth, Western Australia) 文学院中文部主任。
- 1999—2001年 出任西澳柏斯天鹅学院(Swan College)院长。
- 2002—2005年 拉曼大学中文系主任。2004年受最高元首封赐KMN勋衔。
- 2005年6月10日 从拉曼大学退休。

学术活动：出席国际学术会议，并发表论文如下

第2届国际中国科学史会议，1983年12月14—17日，香港大学，香港。

论文题目：一行(683-727)的历法系统(英文)。

第4届国际中国科学史会议，1986年5月16—21日，悉尼大学，悉尼。

论文题目：刘禹锡(772-842)的科学观(英文)。

第32届国际亚洲北非研究会议，1986年，汉堡大学，汉堡。

论文题目：唐代对天的争论(英文)。

第6届国际淡米尔研究会议，1987年11月15—19日，马来亚大学，吉隆坡。

论文题目：中国与印度在数学上的联系(英文)

第5届国际中国科学史会议，1988年8月5—10日，加州大学，圣迭戈。

论文题目：唐代开元(713-741)年间的浑天仪(英文)。

第6届国际中国科学史会议，1990年8月，剑桥大学，剑桥。

论文题目：大衍历中的玄学因素(英文)。

《九章算术》暨刘徽学术思想国际研讨会，1991年6月20—25日，北京师范大学，北京。

论文题目：刘徽与《海岛算经》(中文)。

第1届世界华人研讨会，1992年4月23—26日，毛里求斯。

论文题目：马来西亚华文教育现状(英文)。

第1届马来西亚国际汉学研讨会，1993年11月20—21日，吉隆坡。为大会作总结论(中文)。

第5届国际唐代文学会议，1996年9月23—28日，西安。

论文题目：刘禹锡(772—842)的理性思维(中文)。

论文、书、书评、百科全书特约文章等：

〈中国古代的几何思想〉(英文)，《斑苔学报》，吉隆坡：第4期(1969)，页122—126。

〈明清时期有关彗星与客星的记录〉(英文，与何丙郁)，*Oriens Extremes*，汉堡：第17期(1970)，页63—99。

〈马来亚大学有关科学史之藏书〉(日文，与何丙郁)，《科学史研究》，东京：(1970)，页92—94。

〈中国古代数学中之不定方程式〉(英文)，《斑苔学报》，吉隆坡：第5期(1972)，页105—112。

〈星马现代华文话剧〉(英文)，*Tenggara*，吉隆坡：第6期(1973)，页140—153。

〈中国数学之圆周率〉(英文)，《教师学报》，吉隆坡：第8期(2)(1973)，页5—8。

〈剑桥生活掠影〉(英文), *Harvard-Yenching Institute Bulletin*, 剑桥: 第12期(1975), 页3—5。

〈中国历法中之内插法〉(英文), *Oriens Extremes*, 汉堡: 第23期(2)(1976), 页135—151。

〈算筹及其运算〉(英文), 《学术论文集》, 吉隆坡: 第1期(1977), 页97—109。

〈中国数学中之直角三角形〉(英文), *Historia Mathematica*, 纽约: 第5期(1978), 页253—266。

〈马华文学〉(马来文), 《马大中文系毕业刊》, 吉隆坡: 1978, 页28—35。

〈四十年代马华作家之困境〉(英文), *Symposium On Asian Studies*, 香港: 第3集(1979), 页549—552。

〈马华文学汇编〉(马来文), *Pengdokumentasian Kesasteraan Malaysia* (Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia), 吉隆坡: 1980, 页109—119。

〈中国科技的三大发明〉(马来文), 《马大中文系毕业刊》, 吉隆坡: 1981, 页63—71。

〈中国历法系统〉(马来文), *Sarjana* (马大文学院学报), 吉隆坡: 第1期(1)(1981), 页59—70。

〈巴生历史轮廓〉(中文), 陈征雁(编), 《巴生福建会馆纪念特

刊》，吉隆坡：1982，页 687—692。

〈豆腐考源〉(中文)，《学术论文集》，吉隆坡：第 2 集(1982)，页 29—39。

〈中国数学史资料目录〉(英文，与 Frank Swetz), *Historia Mathematica*, 纽约：第 11 期(1984)，页 39—56。

〈李冶及其益古演段〉，(英文，与蓝丽蓉)，*Archiv for History of Exact Science*, Springer-Verlag, 第 3 期(1984)，页 237—266。

《科技与医药论集》(编，中文)，吉隆坡：1985 年，179 页。

〈华人商场上的算器〉(中文)，《科技与医药论集》，吉隆坡：1985，页 52—64。

〈刘徽的海岛算经〉，(英文)，*Historia Mathematica*, 纽约：第 13 期(1986)，页 99—117。

书评：试评何丙郁著《理、气、数：中国科学与文明》(英文)，*Journal of Oriental Studies*, 香港：第 23 期(1)(1986)，页 82—83。

〈周易与中国科学〉(中文)，《文道》，吉隆坡：第 66 期(1986)，页 24—27；第 67 期(1986)，页 20—23。

〈中国古代数学求圆周率之过程〉(英文)，*Historia Mathematica*, 纽约：第 13 期(1986)，页 325—340。

〈中国最早负数之起源〉(英文，与蓝丽蓉)，*Archives Inaternationales D'Histoire des Sciences*, 罗马：第 37 期(1987)，页

222—262。

〈第二届中国科学技术史讨论会报告〉(中文), *Bulletin of Chinese Studies*, 香港: 第2期(1987), 页343—348。

〈一行的大衍历〉(英文), *Bulletin of Chinese Studies*, 香港: 第2期(1987), 页1—12。

〈针灸的理论与实践〉(英文), *Journal of the Malaysian Society of Health*, 吉隆坡: 第3期(1989), 页19—21。

〈一行评传〉(英文), 《学术论文集》, 吉隆坡: 第3集(1989), 页31—76。

〈中国与印度在数学上的联系〉(英文), 《学术论文集》, 吉隆坡: 第4集(1990), 页21—47。

〈刘徽及其海岛算经〉(中文), 《北京师范大学学报》, 第27期(3)(1991), 页134—135。

书: *Fleeting Footsteps: Tracing the Conception of Arithmetic and Algebra in Ancient China* (英文, 与蓝丽蓉), Singapore: World Scientific Publishing Company (1992), xvi + 199页; 增修本, 2004, 243页。

〈古代中国印度间的数学联系〉(中文), 李迪主编, 《数学史研究文集》, 呼和浩特: 内蒙古大学出版社(1992), 页6—15。

〈唐代对天的争论〉(英文), *Proceedings of 32nd International Congress for Asian and North African Studies*, Franz Steiner Verlag

Stuttgart: 第 9 集 (1) (1992), 页 346。

〈刘徽与海岛算经〉(中文), 吴文俊主编, 《刘徽研究》, 西安: 陕西人民教育出版社 (1993), 页 306—316。

〈针灸之子午流注理论〉(英文), 《学术论文集》, 吉隆坡: 第 5 期 (1993), 页 17—40。

〈中国古代之圆周率〉(英文, 与蓝丽蓉), 收入 L. Berggren, J.M Borwein & P.B Borwein (编), *Pi: A Source Book*, Springer-Verlag: 1997, 页 325—340。

收入 Helaine Selin (编)的百科全书 *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Culture*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academia Publishers, 1997, 有以下 8 篇文章(英文):

〈针灸〉, 页 12—13。

〈五行〉, 页 332—333。

〈贾宪〉, 页 472—473。

〈孙子〉, 页 919—920。

〈王孝通〉, 页 1002—1003。

〈夏侯阳〉, 页 1041。

〈徐岳〉, 页 1041—1042。

〈祖冲之〉, 页 1060—1061。

春风化雨，师者垂范

蔡慧沁

马来西亚拉曼大学中文系

在马来西亚的杏坛与学界中，能学贯中西，博而深厚，兼具温、良、恭、俭、让等中华传统美德，乃至集学者、教育家、基督徒于一身，称得上是吾国独具师者风范的人物，当是洪天赐教授莫属了。要记述洪教授的学术成就与人品德行，这项尊贵且荣幸的任务，本应由洪教授培育出来的高徒，抑或在学界具有崇高地位的学者来担当。再说，洪教授年届古稀，桃李满天下，许多学生当年曾经面受教诲今已卓然有成，有的也已年届不惑及耳顺之年了。若论资辈，小女子既不是洪老师（我还是习惯“洪老师”这个亲切的称呼）的入室弟子，在学术上也尚未成就一番事业。但作为洪老师在拉曼大学的第一批学生之一，亲睹他甘为有志传承中华文化的莘莘学子而无怨无悔的拓荒，有感于洪老师奉献教育的大我精神，遂昧以此文记述洪老师授课的点点滴滴，对学生的循循诱导，以及待人处事的高尚品格，以书我孺慕师者的

情怀。

要贴切地形容洪老师，恐怕不能以“一言以蔽之”就这样轻轻带过。温文儒雅、平易近人、和蔼可亲、勤谨中庸、平实朴素、尊老爱幼、谦抑诚恳、德学兼备等等等等，要叙述洪老师，用再多的形容词也无法完全体现洪老师的君子风范。只要是曾经跟洪老师接触过的人，都会发现洪老师所散发出来的人格魅力，绝非矫饰造作，而是从其平日的言谈举止，举手投足中自然而然地流露出来。

洪老师于 2002 年辞别澳洲归园田居的生活，回马为甫始创立的拉曼大学执掌中文系。我是个后知后觉的学生，当时看到洪老师担任系主任，因不了解洪老师的生平和成就，所以并不觉得很特别，只是认为系主任理当由如此资深的长者担任。尔后，才明白很多事情并非理所当然的。若非洪老师凭藉多年的教育实践和学术研究的经验，拉曼大学中文系或无法在草创期就打下如此良好的基础。当我明白这道理时，已是我毕业离校以后的事了。不识庐山真面目，只缘身在此山中，离开了学校，到外头走了一个圈，对于学校的制度、人情世故的认识略有长进，才真正了解到洪老师为拉曼大学校园营造的学术气氛，给学生树立的仁者楷模，在拉曼大学发展史上具有功不可没的贡献。

当时学校正处于草创时期，师资不足，洪老师在处理忙碌的行政事务之余，还得亲自授课。拉曼大学张依苹讲师在其新书《吉隆坡手记》——〈优雅谢幕的身影〉中说到，

“不管我多早来（学校），都看到洪教授已经坐着工作已久的姿态，不管我多迟走，经过系主任室，洪教授诚恳的姿态仍然继续。”¹ 的确，要在行政工作和教学两者皆取得成效，洪老师比任何人付出了更大的心力和时间。学贵有师，我们第一届的学生是幸运的，承蒙两位长者，即洪老师和林水榭老师的厚爱和谆谆善诱，使我们适得春风化雨之感。

我们连续三个学期的文选课（包括唐宋文选、元明清文选）都由洪老师亲自讲授。洪老师上课有一个习惯，就是他所影印的文章都不附录注释，因为老师在课堂上会很有耐心地逐字解释分析，每次上完一篇文章，我的笔记就写得密密麻麻。一次，我偷瞄老师的讲义，发现老师的讲义里头，笔记不多。可是，老师每次讲课都能够旁征博引，援引经典，甚至还用英文来专门解释某些词汇，由此可见，老师已是融会贯通，不著痕迹。洪老师精通中英日文、中国科学，对中西文化之精髓兼容并蓄。上洪老师的课，像是赴一场中西文化的飨宴，领会东方和西方文化交汇时互放的光亮，饶有趣味。从苏轼的“不变与变之论”² 到古希腊哲学家赫拉克利特（Herakleitos）的“万物皆变论”³、从欧阳修的醉翁亭之

¹ 张依苹：《吉隆坡手记》，吉隆坡：漫延书房，2006，页95。此书乃由第三届拉曼大学中文系毕业生——骆世俊、谢佩瑶和叶佩诗等人所创立的“漫延书房”出版，同时也是该出版社出版的第一部文学著作。

² 苏轼与客泛舟于赤壁之下，苏轼针对客的慨叹发出这样的哲理：“……盖将自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬；自其不变者而观之，则物与我皆无尽也。”详文见 [宋]苏轼著，孔凡礼点校：《赤壁赋》，《苏轼文集》第1册，卷一，北京：中华书局，1986年，页5。

³ 赫拉克利特认为“一切皆流”、“人不能两次踏进同一条河流”，他肯

乐⁴ 到美国著名演说家罗伯特·舒勒 (Robert H. Schuller) 的“把创伤化为星星” (Turn your scars into stars)⁵、从梁实秋的〈谈时间〉⁶ 到英国浪漫主义诗人雪莱 (Shelley) 的“冬天到了, 春天还会远吗?” (If winter comes, can spring be far behind?)⁷ 等等, 再再证明了人类思考生命进展的共通性。

为了推动校园的学术风气, 洪老师不时邀请各地学者来作专题讲演, 当时亲临赐教的有袁行霈、何丙郁、龚鹏程、劳悦强、林幸谦、谢川成、潘碧华等人, 拉曼大学一时光彩熠熠, 蓬荜生辉。这些讲演可说是给我们打开了一扇扇通往学术殿堂的大门, 让我们明白了中文系不单单只是培训中文师资, 原来还可以引导我们进入更宽广更深层的学术研究, 从古典与现代的文献中, 丰富我们的人生阅历, 提升我们的

定万物变化的规律性和可知性, 并以逻各斯 (Logos) 说明事物变化的尺度和规律。

⁴ 欧阳修在滁州任太守时, 在醉翁亭的山林与民共乐, 遂写〈醉翁亭记〉, 全文以“乐”贯穿, 乃欧阳修的代表作之一。文见 [宋]欧阳修著, 李逸安点校: 〈醉翁亭记〉, 《欧阳修全集》第2册, 卷三十九, 北京: 中华书局, 2001, 页576。

⁵ 舒勒有“可能思想之父” (Possibility Thinking) 的美誉, 他激励人们以无限的热情和充沛的活力去实现自己的梦想。他每周主持的激励心灵电视节目“权能时刻” (The Hour of Power) 都吸引了超过百万人收看。

⁶ 此散文提出人们在有限的生命所遇到的问题以及对人生理想追求所持有的态度。文见梁实秋著: 《梁实秋精选集》, 北京: 北京燕山出版社, 2006, 页61。

⁷ 此名言出自〈西风颂〉 (Ode to the West Wind)。见吴笛译: 《雪莱抒情诗全集》, 杭州: 浙江文艺出版社, 1994, 页161。

中华涵养。我们开始抓紧任何可以亲炙学者的机会，比如参加校外的学术研讨会，以冀提升对学术研究的了解和掌握学术发展的最新动态。

除了上课、听讲座以外，秉持传承中华文化的传统，中文系也积极地筹办了农历新年的新春联欢会、中秋节的月光会等等。我们也创立了中文研究学会，出版创作刊物《蔓苑》，举办“洪天赐杯辩论赛”，以及为应届毕业生筹划谢师宴等等。大大小小的活动，洪老师总是率先鼎力支持，并和林水榭老师一起拔“钱”相助。

有一年的中秋月光会，洪老师还盛情地邀请了班上所有同学到他那坐落于莎亚南的独立式洋房一起度过佳节。旷阔的草坪，果树环绕四周，洋房沿湖而建，可以看到湖岸对面伫立着一座庄严肃穆的莎亚南回教堂。里仁为美⁸，话说洪老师兼容中西文化，竟也同时与伊斯兰回教堂为邻，这岂非“全球文化人”的最佳写照？当时师母以最亲切的笑容迎接大家，还有年逾百岁的“师婆”端坐在饭桌前，洪老师俯身跟母亲用福建话介绍我们说，这是他的学生，来这里庆祝中秋佳节。从洪老师对母亲毕恭毕敬声色柔和的语态，才让我亲眼目睹洪老师鲜为人知、作为人子克尽孝道的另一面。据说每一回，当洪老师有什么好吃的食物，必定先侍奉母亲。不论是从前环境刻苦，或是当下生活优渥，洪老师都谨持着这样的孝心。每个星期天，洪老师还带母亲上教堂崇拜（洪

⁸ 孔子说：“里仁为美，择不处仁，焉得知？”见杨伯峻：《里仁》，《论语译注》，北京：中华书局，1958，页37。

老师是位虔诚的基督徒)，对母亲可谓孝敬极致。中华文化以百善孝为先，然而迈入二十一世纪，家庭伦理观念逐渐淡薄，看到一位年届古稀的老前辈守在年逾百岁的母亲身边，这般善美的孝养敬顺的画面，堪称传世的典范。

犹记得洪老师曾在课堂上分享他对凌晨的电话感到格外恐惧。这恐惧并非害怕冥府电话、也非害怕电话骚扰，而是一次父亲去世的噩耗从凌晨电话捎来的经验，让他从此非常害怕那划破万籁俱寂的夜晚电话铃声。他说：“凌晨的电话总是为报坏消息而来的。”欧阳修在〈泷冈阡表〉⁹里，透过其母亲之口，细细地勾勒出已逝父亲的廉官忠臣形象。大学期间，洪老师面临丧父之痛，所以他在讲欧阳修幼年丧父的经验时，特别感同身受。欧阳修的父亲“不及见儿之立”，而欧阳修唯谨记先父之志，与母亲相依为命，最后终于得到赐爵封勋，显荣富贵，光耀祖宗。洪老师不也是屡受元首册封，备受敬仰，其父亲不也是“不及见儿之立”乎？洪老师和欧阳修的命运是何其相似啊！所幸的是，洪老师的母亲在生前还是亲眼目睹了洪老师的一切成就，辞世后在天堂里，我想她老人家一定也了无遗憾吧。欧阳修的母亲享年七十二岁，洪老师的母亲享年一百零三岁，相对而言，洪老师能尽儿孝比欧阳修多了整整三十年，又比欧阳修幸运得多。

洪老师一生笃信基督教，他也曾任某教会的会友领袖兼执事，牧养教会，教导《圣经》教义，并作信徒的榜样。洪

⁹ 全文见 [宋]欧阳修著，李逸安点校：〈泷冈阡表〉，《欧阳修全集》第2册，卷二十五，页393。

老师每个星期天都会到教会崇拜，风雨不改；在学校也出任第一届学生团契的副顾问，协助学生组织教会、安排聚会活动、举办讲座等。第一届学生团契的主席，也是我们中文系的第一届学生——谢其贵同学，他说洪老师非常慈祥，有时候还在百忙中抽空参加学生团契的聚会，和同学分享《圣经》教义，引导学生将教义付诸于实践。谢其贵同学的毕业论文《砂拉越华人卫理公会（Methodist）研究》是由洪老师亲自指导的，研究过程不仅加深了他对卫理公会的认识，更让他见识到洪老师对宗教研究的深入和细致。我是一名佛教徒，虽与洪老师的宗教信仰不同，但洪老师那股完全把自己全情投入在宗教事业的精神真让我肃然起敬。我偶尔会向洪老师请教一些宗教课题，他也非常乐于分享，但却从未“好使人同己”¹⁰，反而对不同的信仰表示尊重，还常关心地提醒我吃素要吃得健康营养。正信的宗教，教导信众扬善止恶，然宗教却往往因人类的私欲与偏见而分歧，大道、真理也将为天下裂。洪老师所体现出的宗教大同观念，应是促使未来宗教能站在平等位置作出对话所须持有的态度。

北京大学中文系袁行霈老教授曾说：“学问不仅仅只是知识，也是修养。如果将学问和自身的修养割裂开来，知和行割裂开来，学的、研究的、论文里写的是一套，而自己想的、做的、追求的又是另一套，这就是人文学科本身的可悲

¹⁰ 这句话出自苏轼，他批评王安石之文章“未必不善”，但最大的问题是“好使人同己”，强制天下追随王氏那一套学说与文章风格。文见 [宋]苏轼著，孔凡礼点校：〈答张文潜县丞书〉，《苏轼文集》第4册，卷三十九，页1427。

的失落。”洪老师想的、做的、追求的绝对不是割裂开来的，他言行一致，虽博学多才，却毫无大学问者的架子，更不曾以学术权威的架势来训诫他人，反而落力地栽培和提拔后辈。洪老师累积了数十年的教学经验和学术专业，他对知识的崇敬、对世间万物所体现出的谦卑、对周遭人的关怀与体谅，举手投足之间无不都是仁者风范。“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”¹¹，洪老师便是这样的君子，身为师者不必亲口叫学生学好，学生只要领略到老师散发出温柔敦厚、儒雅礼恭的气质，自然也益受熏陶、心向往之。

话题说回拉曼大学中文系，系所在洪老师的领航下，在极短的时间内取得迅速发展，比如说中文课增加了、选修课的弹性更大了、增聘了许多优秀讲师、图书馆的藏书量日益丰富、硕士班开始招生、学生活动也越来越多元化，这种急剧而稳步的成长应是史无前例的。随着拉曼大学中文系逐渐在华社建立起良好的口碑，每年学生人数可说是直线上升，甚至成为抢手科系。这样的成果并非从天而降，而是洪老师一步一脚印，引领中文系走上轨道，为奠定根基而竭尽心血所致。师傅引入门，修行看个人。一时之间，也许我们看不出拉曼大学中文系到底培育出怎样的人才。不过，就洪老师的拓荒精神来看，我觉得洪老师已经不是将系主任视作一份职业来看待，而是秉持着“以学生为本”的信念，把中文系

¹¹ 见杨伯峻：〈里仁〉，《论语译注》，页38。

当成一个生命，与之共生、共长、共存。

一个呱呱坠地的小孩要经过三年的呵护照顾，才能大概掌握简单的生存技能，比如走路、吃饭、说话等。洪老师在拉曼大学掌系正足三年才荣休，这个中文系孩子在这三年所得到的培育应足以让她稳健成长了。今天洪老师光荣引退了，曾受洪老师德泽所化的人又何止万计。我们拥有这么一位为华教、为后代、为宗教而不遗余力地奉献自己的儒者，真的是马来西亚华社的一大殊荣。非常感恩洪老师的教诲，最后，我谨以“高山仰止，景行行止”作为对洪老师最崇高的钦敬。



恭贺老师 福寿康宁。

作者简介：

- 1) 何丙郁教授，英国剑桥大学李约瑟研究所名誉所长、首任马来亚大学中文系讲座教授兼系主任。
- 2) 李迪教授，中国内蒙古师范大学科学史与科技管理系教授。
- 3) Dr. Christopher Cullen , Director, Needham Research Institute and Darwin College, Cambridge.
- 4) 王水照教授，中国复旦大学中文系教授、中国宋代文学学会会长。
- 5) 周勋初教授，中国南京大学中文系教授、江苏文史研究馆馆长。
- 6) 王润华教授，台湾元智大学中文系教授兼系主任。
- 7) 文平强博士，马来西亚华社研究中心主任。
- 8) 林水椽博士，马来西亚拉曼大学中文系副教授、系主任。
- 9) 谢川成先生，马来西亚马来亚大学语文暨语言学学院讲师。
- 10) 许文荣博士，马来西亚拉曼大学中文系副教授。
- 11) 余历雄博士，马来西亚拉曼大学中文系助理教授。
- 12) 黄先炳博士，马来西亚彭亨立卑师训学院讲师。
- 13) 徐持庆先生，全球汉诗总会常任理事。

论文集编委会

主编：许文荣 谢川成
副主编：余历雄 孙彦庄
编委：李锡锐 叶晓薇



订购处：

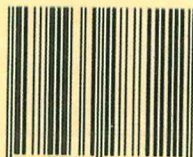
漫延書房

6, Jln Sentosa 41,
Off Jln Meru,
Tmn Bunga Melor,
41050 Klang, Selangor.
mydreamseed@yahoo.com



洪天賜教授七秩華誕
紀念論文集

ISBN 983-42881-1-5



9 789834 288112