

艾兰文集之三

The Way of Water and Sprouts of Virtue

水之道与德之端

——中国早期哲学思想的本喻
(增订版)

(美) 艾兰●著



商务印书馆
The Commercial Press

艾兰文集之三

水之道与德之端

——中国早期哲学思想的本喻

(增订版)

商务印书馆

2010年·北京

图书在版编目(CIP)数据

水之道与德之端：中国早期哲学思想的本喻/(美)
艾兰(Allan, S.)著；张海晏译. —增订版. —北京：商务
印书馆，2010. 12

(艾兰文集)

ISBN 978-7-100-07488-9

I. ①水… II. ①艾… ②张… III. ①先秦哲学—
研究—中国 IV. ①B220.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 212423 号

所有权利保留。

未经许可，不得以任何方式使用。

水之道与德之端
——中国早期哲学思想的本喻

(增订版)

〔美〕艾兰 著

张海晏 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

三河市尚艺印装有限公司印刷

ISBN 978-7-100-07488-9

2010 年 11 月第 1 版

开本 880×1230 1/32

2010 年 11 月北京第 1 次印刷 印张 8 1/2

定价：22.00 元

献给尼克 (Nicol)

“现在让我们回归正题吧。”

Et maintenant, revenons à ces moutons.

《艾兰文集》总序

李学勤

美国达慕思大学艾兰(Sarah Allan)教授,是著名汉学家,久为中国学术界所熟悉。近知商务印书馆将陆续出版她的中译本著作集,使中国学者能更系统全面地了解她的学说和贡献,这自然是非常值得欣幸的事。

在讨论国际汉学研究时,我曾说过:“对于一位学者,以至一个学派的研究,总是应将之放在其所处社会、文化的具体环境里面去考察。”“汉学家常有自己的师学系统,同时其学说观点又必然受当时思潮的影响,特别是哲学、社会学与史学理论的变迁,不时会在汉学家的作品中得到表现。若不注意这一点,就很难体会一些汉学家特有的思想与风格。”在读艾兰教授的著作时,我想也应该由此着眼。

艾兰教授出身加州大学伯克莱分校东方语言系,受业于卜弼德(Peter A. Boodberg)、艾博华(Wolfram Eberhard)、陈世骧等名家,可称学有师承。她1969年的硕士学位论文《周汉文献所见太公望》,发表在1972—1973年的《华裔学志》第30卷,是她涉足中国古代研究的肇端;1974年完成的博士学位论文《世袭与禅让》,吸取了列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)的结构主义理论,在中国古史传说研究中别开生面,极有创新性,受到汉学界的

广泛注意。

实际上,在艾兰取得博士学位之前,她已于1972年赴历史悠久的英国伦敦大学亚非学院(SOAS)任教。当时该校的汉学人才济济,同事如葛瑞汉(Angus Graham)、刘殿爵、谭朴森(Paul Thompson)等,均甚知名。作为SOAS这个一时之选的学术团队的一员,她受到多方面的促动和影响,这在她的若干作品里都有反映。尽管如此,虽然她在那里工作长达二十多年(因此有些中国学者误以为艾兰教授是英国人),但她的学术宗旨和方法仍然是独特的,具有自己的明显特色。

艾兰教授有一段自述,是很有代表性的。她说:“就我本人来说,我的研究工作多数都不是去了解古代中国发生了什么,而是去了解古代的中国人,为什么会用一种能够流传给我们的方式,记录下他们的所作所为。换句话说,我主要是对中国的思想史感兴趣。”这里讲的“思想史”,并不是国内学术界常用的意义。如艾兰所说:“我认为历史是延续性的,虽然思想观念变化不一,但它们又都是来自某些过去的思想观念。此外,我也认为所有的思想观念都是整个知识结构的部分,如果我们要去理解任何具体的措辞是什么意思,我们就必须去理解这个结构,因为这些思想结构就是在这个结构中运作的。”艾兰教授正是从这样的角度,深入思考中国历史文化以及中西思想文化的异同的。

我猜想艾兰教授自己恐怕也记不清她曾经多少次访问过中国。如她所说,自1977年起,几乎每年都到中国内地。1980年,她还和巴尔奈特女士合写过题为《中国》的导游书。艾兰教授应邀出席过许多中国古代史、考古学、古文字学等方面的学术研讨会,同时也多次组织或参与过这些方面的学术会议,有的在中国,有的

在国外举行,都有良好的成果。例如 1998 年在达慕思大学召开的关于郭店楚简《老子》的研讨会,后来出版为《郭店老子——东西方学者的对话》一书,影响相当深远。

我与艾兰教授初次相见,是在 1981 年。那时我在剑桥大学访问研究,常有机会搭乘火车前往伦敦,到达国王十字车站,然后步行去 SOAS 和不列颠博物院,非常方便。我们一起观察了博物院所藏殷墟甲骨,并就辑录英国所藏甲骨在中国出版达成共同意见。此后我多次往访 SOAS,又得中国社会科学院历史研究所齐文心研究员参加合作,纂成了四大册《英国所藏甲骨集》。

尤其令人难忘的是 1986 年,艾兰教授和我从英国出发,在欧洲作了六个星期的学术旅行。我们尽可能走访公私藏家,观察流散的中国古物,重点是青铜器和甲骨。记得在旅行临近结束时,我们在一处博物馆观看架上器物的底部,蹲身弥久,两人竟都累得几乎站不起来。这段工作最后的结果,是著录二百余件铜器的《欧洲所藏中国青铜器遗珠》。书名是艾兰教授起的,我想是她喜读《殷契遗珠》的缘故。这次工作的另一成果,是《瑞典斯德哥尔摩远东古物博物馆藏甲骨文字》的编纂,也幸有齐文心研究员的合作。

如果细读过艾兰教授的大作,不难认识到她的主要兴趣虽在“思想史”,但绝没有架空蹈虚的弊病。她在中国文献学、考古学和古文字学等方面均有深厚修养,且多创见,这里试举两个例子:

一个是甲骨文特殊写法“方”字的释读。卜辞有“𠩺”字,前人多释作“巫”,然而以此读其原文,如“巫帝”、“四巫”等,实际无一可通。艾兰《“亞”形与殷人的宇宙观》一文,力主此字应释为“方”,如此,“方禘”、“四方”、“东方”、“北方”等等,文通字顺。关于这个问题,她还有详细的论证和发挥。

再一个是“家谱刻辞”真伪的论定。现在不列颠图书馆的一版“家谱刻辞”，著录于《库方二氏所藏甲骨卜辞》1506、《英国所藏甲骨集》2674，自从出现以来，学者间对其真伪一直存在争论。艾兰教授创造了通过显微照片考察甲骨契刻形态的鉴定方法，以确凿的物证推定“家谱刻辞”为真，详见她的《论甲骨文的契刻》一文。

在她著作的中译本中，艾兰教授一再引用她的老师卜弼德的话：“虽然我们是外国人，不可能像中国学者在那种传统的熏陶下知识渊博，但是我们仍然可以有所贡献。这是因为，我们的研究方法和理路对各种研究材料来说都是新的，也有别于那些研究同一材料的中国学者。”这当然是过分谦虚了，但也说明了我们中国同行应该从外国汉学家那里了解和学习什么。

通读艾兰教授的文集，可以看到她的研究在不断前进发展。特别是如她在《世袭与禅让——古代中国的王朝更替传说》中译本前言里所说，她已经超越了结构主义普遍理论的一些方面。这在她最新的作品中，也有明确的表现。

听说艾兰教授正在酝酿一部新著，希望问世后即付翻译，更快地同中国广大读者见面。

2009年1月6日

于清华大学国际汉学研究所

《艾兰文集》自序

我发现，中国人常常不解于当代西方学者何以要研究古代中国。对我而言，个中原因很是简单：中国不是欧洲。中华文明与欧洲文明之间没有传承关系，它们的地位完全平等。曾经激发欧洲文明的近东文明或许早于中国文明，但中华文明有更强的连续性。而且，两种文明都有历史悠久、系统复杂而又成熟的文字和审美传统，因此，它们具有独一无二的可比性。学习我们自己的文化，我们能够理解我们是怎样发展到今天；学习有别于我们的异域文化，我们不仅能够了解它们如何发展到今天，而且可以知道人类何以为人。古代中国与现代欧美在时间、空间和文化起源上的间距是何其遥远。然而，当我或其他任何一位西方人凝视一块古玉或一尊青铜器的时候，或者吟诵《诗经》中的一首风谣或《庄子》中的一段散文的时候，我们都会被它们的美所感动。由此我们可以认识到，无论古今中西之人在时间、空间和文化语境上多么的迥异，但我们都享有共同的人性。

我们都会爱，怀抱希望与遭遇失望，恐惧死亡，有好美之心。我们不仅情感相近，而且思维过程相似。下面的事实便是明证：我能够读懂两三千年前写的中文古代文献。我甚至能把它译成英文而为所有讲英语的人所理解。译文自然不会完美地表达原文，但足以达其大意。人类有着同样的理解力。然而，无论谁试图把现

代汉语(更不要说古代汉语)译作英语,或者反过来把英语译为现代汉语,他都能体会到原文与译文之间总是有着巨大的断裂。

对古代中国的研究为了解欧洲地中海沿岸早期文明的发展提供了一个参照系。翻译出现问题的原因是根本性的,它既是语言问题,也是文化问题。不同的字词代表不同的客观存在,这是个重要事实。但原因并非如此简单,语言还组织了我们的思想,而且,有些观念有着深远的文化影响。例如,关于人死后灵间世界的观念就有根本性的重要意义。至少从商代甚或从新石器或二里头时代开始,中国人就相信,人死后还要吃饭,子孙如果不向祖先供奉食物,祖先将招灾引祸于他。这个观念与关注如“孝”和“礼”等概念的中国伦理的发展密切相关。

另一方面,犹太教与基督教传统假定,存在着一个永恒的天国或是一个绝对的实体,其与个体生命的现世生活相对立。而且,它还设想有一个上帝,他不仅创造了人,而且在人死时,他将根据神圣经典所记的道德准则来审判每个人。这种宗教背景对西方人的个人责任观念的形成是根本性的。虽然,时至今日,中国学者几乎不相信祖先还需要供奉食物的祭祀,西方学者也不太相信死后在天堂或地狱会有永久的生活。但是,这些观念在我们的文化价值与认知的形成中已经如此根深蒂固,以至于我们无法摆脱它们。

对西方人来说,研究古代中国可以使我们一睹一种别样的思维与对待生活的方式。与此同时——这一点的重要性不亚于前者——它使我们意识到我们自己的历史和思维方式的独特性。例如,研究中国哲学促使西方学者意识到,自己的哲学体系乃立足于绝对价值的超验存在的前提之上,宗教传统是其根基。这个前提非常有用,特别是对于逻辑的发展。然而,它最终并不比认定天人

感应的中国宇宙论的整体主义的体系更真实有效。

我们都倾向于认为自己的文明是正常的，而任何其他文明都是特殊的，而所谓“后学”(“post” studies)的价值之一是使我们愈发清醒地意识到我们西方自我优越感的局限性。然而，现代西方学术的理论性强，而其理论又每以诉求普遍的应用性为其职志。这也许是那种假定有一个绝对存在的宗教传统的精神遗产。可是，如果在西方语境中发展而来的普世学说是有效的，那么，它们就应该同样适用于欧洲与中国，但实际上，当我们试图应用它们时总会遇到诸多问题。

问题之一是，如此多的西方理论都宣称放之四海而皆准，可是一旦试着去运用于中国的研究，它们简直风马牛不相及。要不然，在比较研究中，头脑中的理论术语是用欧洲文化建构的，所以来自中国文化的证明必然显得相对脆弱。这是因为，建构理论(以至于观念本身)所用的语言不具有普遍性，它们必然与特定的历史——通常可追溯到古希腊和古罗马——有着整体性关联。这从欧洲文化内部看并不明显。同样，中国文化的自负(常上溯至商周)对讲汉语的人来说，也不是显而易见的现象。即使学者们意识到观点立场的特殊性问题，如若没有一个选择性的“视阈”，我们也无法看清自己。对欧洲人(这里包括了美国人，因为美国文化源于欧洲文化)而言，中国提供了一个我们用以突破“前概念”(preconception)的途径。当然，不可能完全成功——就连西方汉学家也还会像欧洲人那样思考，但这个尝试是值得的，因为它会扩展我们思想所及的可能性的幅度。

在此，我愿以神话研究为例——我个人研究的重心之一。神话是古希腊与古罗马传统的核心。这些神话是关于神的故事，诸

神是超自然的且生活于他们自己的世界。此类神话被假定为早期人类的普遍现象。然而,当西方学者(中国学者也一样)审视先秦文献中的“神话”的时候,他们几乎没有发现符合这种定义的神话。由此产生了“古代中国为何如此缺少神话”的问题。然而,中国早期宗教的结构系基于不同于古希腊的“预设”之上的,中国人的祖先起着与希腊神灵同样的角色作用,一旦认识到这一点,我们就会明白,我们不应该奢望古代中国有希腊意义上的神话。

另一个问题是,许多学者(中国学者和西方学者都一样)采用以欧洲和近东为根据发展出来的一般性理论,以此来解读中国文化。中国的材料一旦被按照西方理论阐释,常导致歪曲证据的结果。恰当的方法应该是,把中国当作对理论有效性的一个检验。如果该理论与中国的史实不符,应该根据中国的证据修正或抛弃它。最终,中华文明应该与欧洲和中东一道作为普世学说得以建构的文化资源。

在我个人的大多数研究中,我是用西方理论解释中国传统的相貌,这对生于斯长于斯的中国学者而言并非显而易见。我在加州大学伯克莱分校上研究生时的老师之一是卜弼德(Peter A. Boodberg),一个从中国上海移居到美国的俄国人。他曾对我说,作为西方人,我们读的中国文献,不可能像自幼开始接受本土教育的地道的中国人那样多。然而,因为我们的方法不同,我们仍然可以有所成就、有所贡献。这一席话给我留下了深刻印象,即使那时美国尚未与中国恢复邦交,而我也还没遇到众多的中国的饱学之士。

对于特定的理论问题以及中国的个案能否用来推翻欧洲中心说,我亦抱有兴趣。中国读者将会发现,尽管我使用了当代西方学

者提出的各种理论学说,而我的各种著作中所阐发的理论和方法在某种程度上几乎总是属于我个人的,其基于我研究古代中国的经验,且不同于其他西方著作中的理论模式。我希望,我的这些基于中国史料得出的理论,将能吸引研究其他文化的理论家和学者的兴趣。但不幸的是,迄今为止,我对汉学家的吸引远胜于对理论家的吸引。然而,最令我喜出望外的惊讶是,我关于古代中国的著作,虽然是写给西方观众的,但已毫无疑问地引起中国读者的浓厚兴趣。所以,我非常感激商务印书馆,尤其是责任编辑常绍民先生,为我这些著作及新近完成的论文提供出版增订本的可贵机会。

在此次出版的这套文集中,我最早写的是《世袭与禅让——古代中国的王朝更替传说》,它曾于1981年以英文版出版,英文书名为 *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China*。这部书运用了一种从神话学改造而来的结构主义方法,分析直到西周初年的有关尧舜权力转移的历史记载。我指出,王朝循环的观念在以德为治还是权力世袭的原则之间含有一个内在矛盾,并指出,有关前王朝时代禅让的传说,重述与调和相同主题的文献,见于有关商朝与周朝创立的记载中。我附上了两篇文章。第一篇《周汉文献中所见太公望》(“The Identities of Taigong Wang in Zhou and Han literature”)最初是我在伯克莱的硕士论文(1969年通过)。它所提出的“历史”对古代中国人意味着什么问题,为我以后的许多研究工作指明了方向。1998年,荆州博物馆以《郭店楚墓竹简》为题出版了许多前所未闻的写在竹简上的哲学著作,这些竹简发掘于湖北荆门郭店的一个墓葬中。其中包括一篇题作《唐虞之道》的珍贵文献,讨论了尧舜禅让问题。近年,上海博物馆将收集到的另外一些楚竹简,以《上海博物馆藏战国楚竹书》为名

陆续出版,其中一些也涉及禅让问题。我认为,这些出土文献证实了我在该书提出的以世袭或美德传位问题在战国思想中的重要性。所以,在商务印书馆重印之际,我也把一篇分析竹简文献《唐虞之道》思想内涵的论文附于书后。

我的第二部著作——最早发表的中文著作——《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》,英文版以 *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China* 为名于1991年出版,中文版出版于1992年。鉴于《世袭与禅让》分析了战国时代的历史传说,本书试图重构属于商代后期的神话思想的早期层面。在书中,我考察了商代宗教思想的各个侧面——神话、艺术、宇宙观、占卜与礼仪,基本的假定是它们彼此之间都有着整体性关联。此分析的一个要点是,后世有关天有十日的神话系源于商。在本书新版的附录中,我重新考察了商代和西周早期上帝与天的角色以及天命观念的起源。针对郭沫若与顾立雅(H. G. Creel)提出的上帝是商的最高神而天是周的最高神的假说,我指出,只有十日才与商有特别关联,上帝作为北极星,是商与周共有的最高神,而天则是泛指天空的一般术语。

我的第三部著作《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》,英文本于1997年以 *The Way of Water and Sprouts of Virtue* 为名出版。该书的文字风格较为特别。在书中,我采用当代的“隐喻”理论以诠释和梳理中国早期的哲学概念。我指出,中国早期哲学思想中最有意义的概念都以源于自然界尤其是水与植物的本喻为模型。而当《郭店楚墓竹简》于1998年出版时,我发现其中有一篇直接有关的哲学佚文。它以开篇于“大(太)一生水,水反辅大(太)一,是以成天。天反辅大(太)一,是以成地……”,并被附在

现见于《老子》的一组简文上。这里，水被当作天体演化的原始要素。在商务印书馆的这个版本中，我附上了一篇对这部文献及其与郭店《老子》之关系进行详细分析的论文。

我的第四部书《早期中国历史、思想与文化》，是陆续所写的研究论文的结集，初版于1999年。在商务印书馆的这个版本中，我增加了一篇关于“二里头与中华文明源头”的新论文作为附录。

余不一一，是为总序。

艾兰

2006年夏于美国达慕思大学

目 录

序	李学勤 1
中文版新序	4
英文版原序	6
第一章 导论	9
思想资料	14
本喻与概念体系	18
中国早期宗教	29
水与植物	33
研究步骤	37
第二章 水	39
“水”字	41
有源之水长流	45
水循道而流	48
水之就下	52
水卷泥沙	58
柔弱、屈顺与不争	59
水无常形	61

止水为仪	62
水清如鉴	62
水难领悟	66
山河	66
水火	70
第三章 道及其他概念	75
道	78
《论语》和《孟子》中的“道”	83
《老子》和《庄子》中的“道”	86
无为	94
心	99
气	102
第四章 德之端	110
万物	113
德	119
性	126
才/材	131
端	135
仁	137
自然	138
性与伪	140
第五章 哲学家及其文献	145
《论语》	150
《孟子》	152