

何俊
编

余英时英文论著汉译集



东汉生死观

余英时 著
侯旭东等 译

上海古籍出版社

余英时英文论著汉译集

何 俊 编



东汉生死观

余英时 著

侯旭东等 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

东汉生死观/余英时著;何俊编;侯旭东等译. —上海:
上海古籍出版社, 2005.9

(余英时英文论著汉译集;1)

ISBN 7-5325-4175-4

I. 东... II. ①余...②何...③侯... III. ①生命
哲学-研究-中国-东汉时代②死亡哲学-研究-中国-
东汉时代 IV. B234.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 060315 号

余英时英文论著汉译集

东汉生死观

余英时 著

何俊 编

侯旭东等 译

世纪出版集团

上海古籍出版社

出版、发行

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

上海书店上海发行所发行经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷 宏达装订厂装订

开本 787×1092 1/18 印张 9 插页 5 字数 123,000

2005 年 9 月第 1 版 2005 年 9 月第 1 次印刷

印数: 1—4,250

ISBN 7-5325-4175-4

B·507 定价: 25.00 元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

编者序言

何 俊

我收集余英时先生的英文论著,初衷本是为了自己更全面地学习他的治学方法和理解他的论学旨趣。但在阅读的过程中慢慢觉得,如果能将这些论著译成中文,也许不失为一件有意义的事情。这意义在我看来至少有两点:一是有兴趣的读者可以更全面地读到余先生的论著;二是有助于对海外汉学以及中美学术交流的认识与研究。

《余英时英文论著汉译集》编为四册。《东汉生死观》取名于余先生1962年在哈佛大学的同名博士论文。由于这篇学位论文中的第一章后经修改以同名发表于1964—1965年的《哈佛亚洲研究学刊》,因此在本册中用后者取代了前者。此外,另收了同一主题的一篇书评(1981年)和一篇论文(1987年)。时隔二十年作者续论这一主题,主要是因为考古的新发现。1978年末余先生率美国汉代研究代表团访问中国月余,汉代文献与遗迹的亲切感受大概也起了激活作用。

《汉代贸易与扩张》取名于余先生1967年出版的同名专著。此外,另收了两篇论文和一篇书评。论文与汉代有关,发表的时间虽然分别是1977年和1990年,但后者是因所收入的文集出版延后所致,实际上它们同时完成于1973—1975年间。与这一主题相关,作者后来为《剑桥中国史》(秦汉卷)(1988年)撰有专章“汉代对外关系”,此书早有中

译本,故这里不再收录。1964年刊行的书评是关于唐代财政体制的,虽与汉代无直接关系,但考虑到主题同属于社会经济史,所以一并编入此册。

《人文与理性的中国》由多篇论文组成,讨论主题集中在中国思想史,涉及3世纪到当代,体裁有专论、书评、条目和序跋,先后发表于1980—2000年。之所以取名为《人文与理性的中国》,是我以为这个提法能反映余先生的思想,他的所有思想史论著从根本的意义上说,也正是要释证中国文化中的人文情怀和理性精神。

《十字路口的中国史学》,取名于余先生作为美国汉代研究访华团团长的同名总结报告。此外,收入了由余先生汇总的访问活动与讨论日记,以及差不多同时完成并与主题相关的一篇专论。这篇专论最初以中文写成发表,后被译成英文并经作者适当改写后发表,收入本册时相同部分照录中文,不同部分则据英文而译。

余英时先生的英文论著在1970年代有一个明显的变化,此后他的学术论著主要是以中文发表,大部分英文论著则概述他中文论著的主要思想,以及他对中国思想文化传统的分析性通论。前者显然是因为他希望更直接地贡献于中国学术,后者则表明他希望将中国的学术引入美国。促成这个变化的契机大概是他1973—1975年在新亚书院及香港中文大学的任职。虽然服务两年后仍回哈佛任教本是事先的约定,且这两年的服务也令他身心疲惫,但深藏于他心中的中国感情似乎更被触动,更需要得到合理的安顿。1976年1月余英时先生四十六岁时,同在哈佛任教的杨联陞将自己与胡适的长年往来书信复印本送给他作为生日礼物,在封面上题写:“何必家园柳?灼然狮子儿!”大概正是体会到弟子的心情而示以老师的宽慰、提示与勉励吧。

此后,余先生与两岸三地的中国学界一直保持着密切的学术交流。我在余先生小书斋的书架上翻阅时曾见到钱锺书在所赠《管锥编》扉页上的题词,当时觉得有趣,便请余先生用他的小复印机复印了一份给我,现不妨抄录在这里,也算是一个佐证。题云:

误字颇多,未能尽校改,印就后自读一过,已觉须补订者二三十处。学无止而知无涯,炳烛见跋,求全自苦,真痴顽老子也。每得君书,感其词翰之妙,来客有解事者,辄出而共赏焉。今晨客过,睹而叹曰:“海外当推独步矣。”应之曰:“即在中原亦岂作第二人想乎!”并告以入语林。

总之,读余英时先生的英文论著应当注意其中的中国学术背景,正如读他的中文论著应该留心其中的西方学术背景一样。

借此我说几句言轻意重的感谢话。感谢余先生对我的信任,感谢上海古籍出版社领导张晓敏先生、编辑童力军先生对我的支持,感谢所有的译者对我的帮助,以及对我校改大家译文的理解。还要预先感谢读者对这一汉译集的宽容,因为我认识到翻译的不容易,尤其是翻译汉语文章写得极好且广为人读的余先生的英文论著,所以我常想像到嚼饭与人的感觉。因此除了预先感谢读者的宽容外,我也诚望读者能够得意忘言,尽管不足甚至错误的责任我丝毫不应该也不可能推卸。

最后我想感谢香港中文大学神学组主任卢龙光教授,他邀我来此任客座教授,使我在教课之余有自由的时间来集中处理这一汉译集的工作,同时也让我得以利用这里图书馆的丰富藏书来复核相关文献。还有,我窗外的溪声鸟语、绿树红花,使我孤寂的工作变得活泼泼地。

2004年4月8日

序于香港中文大学神学楼

目 录

编者序言	何 俊 1
------------	-------

I. 东汉生死观(1962年)	1
-----------------------	---

导言	3
----------	---

一、思想史及其若干问题	3
-------------------	---

二、方法与目的	6
---------------	---

三、材料	12
------------	----

第一章 生与不朽	17
----------------	----

一、生的重要性	17
---------------	----

二、长寿和不朽	22
---------------	----

三、求仙的世间转化	27
-----------------	----

四、民间思想中的“神仙”观念	38
----------------------	----

五、小结	46
------------	----

附录:汉代专有名词中的长寿类用语	47
------------------------	----

第二章 养生长寿	50
----------------	----

一、士人中的养生风气	50
------------------	----

二、养生术与求仙	58
----------------	----

三、人的“命”与“寿”	63
-------------------	----

第三章 死与神灭的争论	78
-------------------	----

一、死亡的自然主义态度	78
-------------------	----

二、死后生活的流行信仰	84
三、神灭的争论	97
参考书目	109

Ⅱ．早期中国来世观念的新证据

——评鲁惟一的《通往仙境之路：中国人对长生的追求》(1981 年)	119
---	-----

Ⅲ．“魂兮归来！”

——论佛教传入以前中国灵魂与来世观念的转变 (1987 年)	127
复礼	131
魂和魄	134
来世信仰	140
阴间：魂和魄的各自住所	142
仙的出现和来世的重建	146

I . 东汉生死观

(1962 年)

导 言

一、思想史及其若干问题

思想史家通常将他们的研究对象划分成两个层次：一个是思想的“高”层次，或正式的思想；另一个是思想的“低”层次，或民间思想。^①在历史领域内，作为独立的分支，高层次思想的研究久已得到良好地确立，大多数思想史的研究成果属于这个范畴。与此相反，民间思想极少得到思想史家的关注，尽管谈得并不少。原因不难发现，思想史家如果从事民间思想的研究，便总是会使自己的研究面临与社会史家的工作很难区分的困难。^②因为民间思想顾名思义，不仅包括了老百姓的所思所信，而且还包括了他们的所行。有时人们的所思所信还只能通过他们的所行才能得到把握。在这个层次，思想史与社会史必须结合起来研究。而彼此间的区别，如果有的话，也只是各有侧重而已。

民间思想有时被认为是“第一层次的思想在经过一两代的‘文化滞后’以后‘渗透下来’的东西，在这样的新环境中，观念几乎总是以通俗或扭曲的形态出现”。^③作为一种工作假设，我知道这样的方法是非常有用的。但是，对民间思想作如此界定，似乎仍是不够的，因为只是从

① 例见 H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York, 1958, p. 9.

② 参见 Crane Brinton, *Ideas and Men*, New York, 1950, p. 9; Hughes 前引文, p. 10.

③ Hughes 前引文, p. 9.

高层次的角度来看待民间思想时它才有意义。民间思想与正式思想的交流,特别是具有广泛社会意义的交流,不能简单地理解为单向的。当思想史的研究者发现一些来自伟大头脑的伟大思想起源甚卑,有时便可能会感到尴尬。如果允许我们将任何相对稳定的社会或文化视为一个整体,^①我们将会发现要在正式思想及与其相对应的民间思想间划出一条清晰的界线是困难的。正如布林顿曾指出的:

因而思想史家的全部工作是收集从抽象的哲学概念到人的具体活动间的所有可理解的材料。工作的一头他要使自己尽可能成为哲学家,或至少是哲学史家,另一头则要使自己成为社会史家,或只关注人类日常生活的普通历史学家。而他的特殊工作就是要集两任于一身。^②

在我看来,洛夫乔伊对于思想史研究的最大贡献之一似乎在于,在追溯观念的发展时他一再坚持超越纯思想领域的必要性。观念时常在思想世界的非常不同的领域中游移,有时潜藏其中,这一事实使得洛夫乔伊的坚持是必要的。^③例如在 18 世纪,中国庭院的自然观便通过各种途径传入欧洲,其影响不仅可以在纯艺术领域中深切感受到,而且也可在文学与哲学中感受到。^④在《存在的巨链》中,洛夫乔伊通过追溯某些柏拉图哲学的观念历经时代在不同领域——形而上学、宗教、艺术、科学、道德价值,甚至是政治倾向——中的展开与影响,从而令人佩服地示范了其方法带来的丰硕成果。同样令人钦佩的是他对那些二流作家作品的挖掘,这些作品据信甚至往往更加清楚地反映出一个时代的倾向。

我们这一代思想史家特别面对的另一个长期存在的困惑是因果观

① Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Mentor Book edition, 1949, 特别是页 41 - 51。

② Crane Brinton 前引书 p. 9.

③ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard, 1936, p. 15; *Essays in the History of Ideas*, New York, 1955, 序, p. 12.

④ 参见 Lovejoy, "The Chinese Origin of a Romanticism," 收入 *Essays*, pp. 99 - 135.

念的问题。受历史唯物论,最近更直接的则是受知识社会学的冲击,人们今天普遍倾向于从社会、经济和政治环境出发思考观念。将观念隔绝在不受时间影响的真空里的传统习惯已经衰退。在许多方面,这种变化须被认为是人类认识技能的改善,但尽管如此,它也带来了困扰思想史家的新难题。上述因果问题就是其中之一。的确,归根到底观念是否只应被视为特殊社会历史过程的反映,或是否应当相信观念在塑造人类社会中有些作用,无论这种作用多么有限,这个问题只是自由论与决定论长久争论的一个侧面,这里绝对不可能论及这个问题,即使是浅尝辄止。我涉及这个问题只是因为它与本文的写作有直接的关联。如我所见,对于一个持决定论的历史学家来讲,决不可能有这种意义上的“观念史”,即观念也拥有它自身超越社会历史环境的历史,即便是在非常有限的程度上。所有的观念必须要追溯到各自的社会起源,所谓的观念史或思想史因而被还原为在宽泛意义上正当地带有社会历史的上层建筑构件特征的东西。另一方面,或者我们走到另一极端,只相信某些哲学家宣称的“观念创造历史”,^①固执地拒绝将观念与其社会渊源间的甚至非常明显的联系考虑进来,这样的研究结果将不再是令人满意的。因此,实际情况一定是介于两者之间。正如罗素曾说:“哲学家兼因果于一身:他们既是他们时代的社会环境、政治和制度的结果,如果他们幸运的话,又是塑造后代的政治与制度信条的原因。”^② 尽管这个观点可能难于把握而无法实际运用,但它拓出了一个广阔的空间使得思想史家能够自由地发挥他的技能和判断力,而舍此则无所适从。

令人鼓舞的是,现代的思想史家已普遍地认为,在一个有限的程度上,“人对局势的有意识的反应构成了改变局势的动力之一”,^③或者,

① 关于此见 Franklin L. Baumer “Intellectual History and Its Problems,” *The Journal of Modern History*, vol. 21, no. 3 (September 1949), p. 200.

② Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, 1946, 序言。

③ Benjamin Schwartz, “The Intellectual History of China: Preliminary Reflections,” 收入 J. K. Fairbank (ed.) *Chinese Thought and Institution*, Chicago, 1957, p. 22; 另参见 Hughes 前引书, p. 5.

在某种限定的意义上,观念的确具有自己独立于社会环境的生命。^①正如后文中我们的讨论将清楚地显现出来的,这种假定是我自己为本文设定的性质与目标的理由之一。

二、方法与目的

本文是一个宽泛意义上的思想史研究,通过对生死观及相关问题的讨论来寻求将东汉思想中的高、低两个层面联系起来,其主题下文详论。我先简要解释一下处理此问题的方法。我的研究将集中在与本文的主题,即东汉生死观,相关的一些观念上。我深知,以这样一种方式来进行一种思想史研究,利弊参半。如我现在所理解的,其长处之一是它能使我们追寻一种观念在各个时代及不同面貌下的变迁;另一方面,在我看来,其最大的缺陷之一,似乎在于对研究所涉及的单个著作家的关注非常不够。因此本文并不试图在总体上去呈现任何思想家的思想,无论他多么重要。只有当某个人的思想与所要讨论的问题有直接的关联时,才会去引证并加以研究。换言之,涉及的只是每位作者的某些方面而已。

本文虽以东汉为题,大约时跨公元初的两个世纪,但我的讨论并没有严格限制在该时段。有时一旦某一观念在东汉时尚处于潜在的状态而在后代变得更为活跃,我会将这一观念的考察往后延伸到公元3或4世纪。不过更多的是,我试图尽可能追溯它们各自的早期渊源,从而总体上能够更确切地评价和更容易体会它们在这一时期思想史的重要性与意义。毕竟思想史家的任务不只是指出有这样的思想潮流,而且还要指出它们流自何处、流向何方。

采取这样的研究方法的原因有两个。首先,我接受观念也有自身的生命、自身的历史这样的看法,因此它们不应该只被看作一个既定社

^① Baumer 前引文, p. 198.

会的附属物。观念的变化是为了调整应对新的社会局势,但是观念的变化本身正可用作观念拥有其自身的生命与历史的很好证据。其次,如前所述,本文处理的是思想的两个层面。在民间的层面上,我大量使用了那些作者或甚至若干作者不为我们所知的作品,这种作者的不确定性使得通过透视他们各自的社会背景来考察观念变得困难起来。但是,这并不意味着我忽视了政治、经济与社会环境对观念形成和发展的重要性,事实上正相反。

史华兹依据他所说的“人们对局势的有意识的反应”重新界定思想史的焦点,在许多方面是有道理的。^①就东汉时期我随手能举一个例子来支持他的观点。王充的《论衡》在现代几乎已获普遍赞誉,它是东汉思想成就的突出标志之一。现在发现他的许多新观念为公元3世纪重要的哲学运动的兴起铺平了道路,另一方面,《论衡》也是最好的一面镜子,它清楚地反映那个时代中国社会的许多方面。此外,王充对他自觉到的局势的反应决不是消极的,他的反应具有高度的自觉意识。王充是他那个时代最伟大的批评家,几乎没有一种流行的观念、习俗、迷信、信仰或风气能逃脱他的尖锐批评。只有佛教没有遭到批评,而学者们已以此作为“默证”来否定公元1世纪或更早佛教已流行于中土的传统看法。在本文中,我也将《论衡》作为一种主要材料在各种可能的方面加以引用。因此,将观念尽可能地与其一般社会背景联系起来也是这项研究的目的。在如此做的过程中,我甚至有一个更好的证明自我的理由。正如前文所述,在思想的低层次上,思想史与社会史非常紧密地交织在一起,任何将它们分开加以研究的企图都会无望地劳而无功且令人绝望。对此,只要浏览一下一些社会史方面的权威著作就足以一目了然。塞缪尔·迪尔(Samuel Dill)的《从尼禄到马可·奥勒留的罗马社会》和约翰·赫伊津哈(Johan Huizinga)的《中世纪的衰落》对于各自关注的时代的观念,特别是民间层面上的观念,都做了富有洞察力与细致的

^① Schwartz 前引文, p. 16.

分析。在此方面,它们也可以有相当的理由被视为思想史著作。这两本书,特别是前者中有关迷信、不朽信仰、宗教等章节和后者有关生死观的章节,启发了本文的撰写。

我之所以研究生死观,是考虑到这个论题的普遍性。东汉与任何时代或社会一样,生死问题属于困扰所有人——不论贵贱、贤愚、士俗、贫富——的具有最普遍意义的极少数问题。人们直接或间接,清楚或隐晦,自觉或不自觉,都会对此问题给出自己的答案。可以相信,通过周密、细致地分析这些回答,尽管非常模糊,人们或许能够看到该时代被称为“时代精神”^①或“舆论氛围”的东西。^②更不用说,所谓的“时代精神”或“舆论氛围”,从界定上看是一种能感受到却无法捕捉到的难以捉摸的含混之物。这解释了为什么一些思想史家认为这是一项特别困难的工作。^③此外,如果这种东西存在,它显现于人们生活的几乎各个方面,因此,研究者可以从各个方向去接近它,并用不同的观点去描述它。当然,下文我要说的只是从更为普遍的观点去理解时代的一种可能方式。

根据我对汉代各种生死观的研究,我确信汉代的精神活动的走向,正如洛夫乔伊所界定的,可以简便地概括为“此世性”(this-worldness)。在对彼世性与此世性作一般性区别时,洛夫乔伊说:

我所用的“彼世”这一观念,并不指对于未来生命的信仰和关心。系念的死后将是什么情况或一腔心思都想着你所希望得到的欢乐即将来临,那显然是对“此世”恋恋不舍的一种最极端的方式。如果把“彼世”想象成与“此世”并非截然异类,而是大体相同,则“彼世”不过是“此世”存有模式的延伸而已。在这一想象中的“彼世”,将和我们所熟知的“此世”一样,依然是一个由变动、感性、多

① Hughes 前引书, p. 8.

② Baumer 前引文, p. 192.

③ Hughes 前引书, p. 8.

元与尘缘所共同构成的世界。所不同的只是尘世中的苦略去了，乐则提升了，以补偿人在生前所遭受的种种挫折罢了。如果人们所向往的“彼世”是这样，那么它在本质上恰恰是对“此世”依恋的一种最极端的表现。^①

据此，我们可以简单地概括一下汉代与生死观尤其相关的此世精神。首先，让我们来看一下人们对于此生的态度。一般来讲，那时人们对人世具有强烈的依恋感，他们渴望长寿而害怕死亡。此外，他们关心世俗的事务并受世俗道德的约束，当然，这点在下文还将作进一步的解释。其次，其来生观念是这个时代此世精神的最好反映。这个时代的来生观念有两种主要形式：一种是成仙而升至天堂，在那里人欲不再遭受压制；另一种是人性化了的死后世界概念。死肯定是件恐怖之事，但是当它最终到来时，人们不得不作为不可避免的事实而接受它。但是，人们并非无所作为，即仍可以通过各种途径将人世延伸到死后世界使自己得到安慰。无论哪种情况，时人执着于依恋此世的强烈感受的程度显现得非常鲜明。

不过，汉代的此世精神在不止一个领域清晰可辨。转到思想史的另一个问题，即思想的高、低层面间互动，我们甚至仍可以对此点作进一步的阐明。

我们可以将东汉时期的儒学、民间道教分别视为代表思想的高层面与低层面，但是，这种一般性的区分需要作一些说明。由于儒学在汉代已成为国家所崇信的学说，它不仅得到帝国朝廷的支持，而且也不断得到士人阶层的完善，儒学被视为思想的高层面是容易理解的。确实，并不能简单地用这个事实来表示汉代的儒学仅停留在上层社会。如其一贯所为，汉代儒学也意在教化社会下层，因此做出各种各样的努力以

^① Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 24. 编译者按：此句原是一长句，结构缭绕，照译甚难。故请教余先生后，最后决定打散原文结构，大体依照顺序，但又有调整，以意译为主，也顾及了句法和思路。