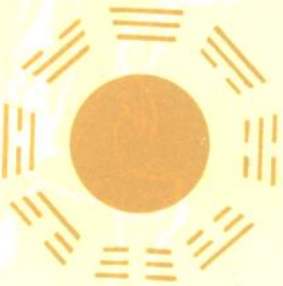
The Study of Taoist Ethics: From the Origins to the End of the Six Dynasties Period

汉魏两晋南北朝
道教伦理论稿

姜 生著



四川大学出版社

B958
12
95559

The Study of Taoist Ethics: From the Origins to the End of the Six Dynasties Period

汉魏两晋南北朝
道教伦理论稿

姜 生著

四川大学出版社
1995年·成都

（川）新登字014号
责任编辑：罗　卡
封面设计：唐利民
版式设计：罗　卡

汉魏两晋南北朝道教伦理论稿

姜　生　著

四川大学出版社出版发行　（成都市望江路29号）
四川省新华书店经销　郫县犀浦印刷厂印刷
850×1168mm　32开本　7印张　170千字
1995年12月第一版　1995年12月第一次印刷
印数：0001－2000册
ISBN7－5614－1265－7/B·61　定价：12．00元

D673/07

序

卿希泰

道教是中国传统文化三大支柱之一，其伦理思想长期以来对中国社会生活、中国传统伦理的形成和发展产生了重大影响。但它的内容却非常庞杂，既有一些合理的因素，也有许多糟粕。运用马克思主义的观点对它进行实事求是的系统研究，取其精华，去其糟粕，对于我们当前的社会主义精神文明建设，也是很必要的。遗憾的是，迄今为止，在中国伦理学的研究中，有关道教伦理的系统研究却一直还是处于空白状态。

姜生同志的《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》，是一部极富创造性的优秀学术成果，开拓了中国道教研究的新领域。作者殚思竭虑，不畏艰难，从浩如烟海的道教经籍中，整理总结出道教伦理的理论要点、思想特征及其发展规律，在广泛占有第一手资料的基础上，力图运用辩证唯物主义与历史唯物主义的观点和方法，批判西方学术权威对道教伦理所持荒谬论点，对道教伦理思想进行了客观的分析和评价，逐层揭示并探讨了道教的生命伦理、社

会伦理和神学伦理等方面问题，构成了一个相当完备的研究体系。因此本书虽属断代研究成果，但对道教伦理学的总体理论和结构也作了很好的提示，具有重要的学术价值。

这部著作是一个年轻学者写的，但在史料的发掘、论析的深入、体系的构建等方面，都显示出作者具有很强的思辨能力，和敢于突破创新的理论勇气，是应当予以鼓励的，故乐为之序。

一九九五年十一月五日于成都

试读结束，需要全本PDF请购买 www.ertongbook.com

目　录

序 …… 1
导　论 …… 1
第一章　前道教中国思想文化对道教伦理的影响 …… 15
　第一节　上古传统伦理思想 …… 15
　第二节　诸子思想之伦理内核 …… 23
　第三节　神仙信仰之伦理底蕴 …… 45
第二章　道教伦理之社会历史起源 …… 54
　第一节　秦汉时期的政治经济危机 …… 54
　第二节　秦汉社会的信仰—伦理危机 …… 57
　第三节　汉代新伦理思潮与道教伦理的形成 …… 71
第三章　汉魏两晋南北朝道教的生命伦理思想 …… 80
　第一节　“死王不如生鼠”：生命的本质及其价值…… 82
　第二节　养生—还丹—成仙：生命操作和转化理论 …… 93
　第三节　人的主体性与生命过程的道德化…… 106
第四章　汉魏两晋南北朝道教的社会伦理思想…… 121
　第一节　道教信仰者在现实生活中的伦理准则…… 123

第二节 教派内部的伦理规范…… 131
第三节 世俗伦理与教派伦理的协同作用及其机制…… 140
第五章 汉魏两晋南北朝道教的神学伦理形态…… 162
第一节 人神交通及其媒介…… 164
第二节 人与天地之间的伦理…… 179
第三节 伦理神学及其社会功能…… 198
结 论 汉魏两晋南北朝道教伦理的精神 …… 211
后 记 …… 218

导　论

历史上，信仰是道德之最古老、最深厚、最可靠的基础；中国传统文化的整个发展历程，充分证明了这一点。《易传》曰："观天之神道，而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服矣。"① 化

① 《易·观卦·彖传》："大观在上，顺而巽，中正以观天下。观盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。观天之神道，而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服矣。"王弼《注》："统说'观'之为道，不以刑制使物，而以观感化物者也。神则无形者也。不见天之使四时，而四时不忒；不见圣人使百姓，而百姓自服也。"

孔颖达《疏》："顺而巽至，天下服矣。《正义》曰：顺而和巽居中，得正以观于天下，谓之'观'也。……'观天之神道，而四时不忒'者，此盛名观卦之美，言观盥与天之神道相合，观此天之神道，而四时不有差忒。神道者，微妙无方，理不可知，目不可见，不知所以然而然，谓之神道。而四时之节气见矣，岂见天之所为？不知从何而来邪。盖四时流行，不有差忒，故云'观天之神道，而四时不忒'也；'圣人以神道设教，而天下服矣'者，此明圣人用此天之神道，以观设教，而天下服矣。天既不言而行，不为而成，圣人法则天之神道，本身自行善，垂化于人，不假言语教戒，不须威刑恐逼，在下自然观化服从，故云'天下服矣'。"

又，"象曰：风行地上，观。先王以省方观民设教。"（《易·观卦·象辞》）

孔颖达《疏》："《正义》曰：'风行地上'者，风主号令，行于地上，犹如先王设教，在于民上。故云：风行地上，观也。'先王以省方观民设教'者，以省视万方，观看民之风俗，以设于教，非诸侯以下之所为，故云先王也。"

以上均见《十三经注疏·周易正义》，第24页，中华书局，1963年影印。

朱熹注："观者，有以示人而为人所仰也。"见朱熹《周易本义》，第21页，上海古籍出版社，1987年影印。

《易·观卦》的"神道设教"思想，在中国传统文化中具有十分重要的意义。中国历代统治者、宗教家、伦理思想家，都对其推崇备至，自觉地在社会政治生活和宗教信仰中予以运用。本书即将论述道教宗教家在这方面所作出的努力。

天下以宗教，崇道德于信仰，曾是人类文明发展中的一大进步。

人与人之间的关系，是由道德来界定、联结和维系的；道德准则无时无刻不在规范着人们的行为。在本能、意志与道德规范之间，为何人们会选择道德的约制？

任意性，曾经是人类早期行为的一个基本特点，这是符合社会生物学原理的事实。但是在经历了漫长的无秩序过程之后，个体之间的关系，逐渐得到了界定。这种界定的过程就是道德形成的过程，是文明进步的结果，也是文明进步的保障。其中，行为的“意义”，直接影响着人们的行为倾向。道德不仅成为人类行为准则，更重要的是，它用“善”“恶”价值判断以及人类经验之外的力量，维护着自身的神圣性。

因此，“道德”在文明体系中是一个具有强操作性的组成部分，是特定社会中的“操作系统”。在现实生活中，人们被要求必须循守社会行为准则，以维护社会机体的正常运转。然而，在不平等的社会里，这种要求总是难免导致各种剧烈的社会矛盾冲突。因为按照理性的逻辑，一个人的生老病死、贫富祸福，就产生于人们的现实生活当中，是人性的、社会的必然产物。这是真实的。然而，不同社会阶层之间在社会命运与利益上的悬殊差别，造成社会心理的不平衡，成为社会矛盾运动的动力。

在宗教的世界里，首先就宣称，人在上帝神灵面前是平等的[①]。其次，针对人的善恶行为，提出“报应”论，唤醒人们对自身命运的终极关怀，以此制约人的视听言动；并宣称：为善者必

① 《无上秘要》卷34“师资品”引《升玄经》：“学道之人，……求法事师，莫择贵贱，勿言长幼，言‘我年以大而彼年少’、‘彼是贱人我是高士’。夫若生此心者，故怀死生俗间之态，不解‘至真平等’之要。此人学道，徒望其功耳。人无贵贱，有道则尊，所谓长老不必耆年、要当多识多见，以为先生。不得言‘彼学在我后，我学在前’，云何更反师。”见《道藏要籍选刊》第十册，第115页。这种思想的出发点就在于它的“道贵人贱”的宗教哲学，“道”存在于一切人之上，它是唯一的、至高无上的。在这里，道的统一性就意味着价值的统一性。

得善报，作恶者终得恶果；又把人在现实中所处之不期境遇，认定为“天命”、“天意”，是“命中注定”的必然与该然[①]，而解除痛苦的途径，就是承受并顺从于现实，从而在“来世”的彼岸世界获得美好的补偿。这样，透过信仰，人们对于外部现实的不满，终于被转化、内在化为对于自我的不满；而人们对现实秩序的抵抗力量，则被引导到一个看不见的超验的世界，在那里，反抗将转化为柔顺，从克己而得到解脱，由内求而得到满足。

于是，在信仰的领域，道德找到了它最可靠的同盟与支持；因为，“宗教使人类的生活和行为神圣化，于是变为最强有力的一种社会控制。”[②] 在这里，自律取代了他律，信仰消弥了疑惑。

在本质上，道德是人类行为的理性规范，而宗教作为信仰体系，从某种层次上说自与道德存在着一定的性质区别。然而在人类文明发展中，二者却紧密结合，事实上，“宗教中无论任何方面，也无论任何信条，都不能没有其伦理方面的相配部分。”[③]何故？我们说，道德是一种社会行为规范系统，宗教信仰则是精神规范系统。任何信仰者都必定是社会的分子，必然与社会道德发生关系；也就是说，信仰者无逃于社会道德之网。这就必须解决上述道德

---

① 这种思想，与古代文明特征有着内在的联系。在古代农业文明中，以“天”为代表的自然力量，在很大程度上制约着作物的丰歉，从而制约着社会、家庭和个人的生活状况，因而对于“天”产生了依赖感、神秘感，进而形成对于“天”的神化和强烈的崇拜意识，认为人的一切遭遇祸福一如“种瓜得瓜、种豆得豆”的农业必然律，是人所自掌自召。相比之下，古代的希腊文明，则是在一个多岛屿、海岸、港口的自然环境中发展起来的，形成了一种富于商业文化特征的文化和伦理精神。在这种条件下，首要的不是“天”能否赐予人们生产和生活的条件，而在于人们如何充分利用已有自然条件，如何发挥自己的主观能动性，以个人的能力和智慧，去争取、去盈利；只要付出努力，就可期望盈利。另外，一个很不同于农业文化的事实是，在某些时代的商业文化中，即使是价值低下的商品，在某些经营者的手里，同样可以获得高利。事实上，农业文明中对于“天”的神化和信仰，是世界文明史上一种十分普遍的现象，非独中国文化所仅有。

② 马林诺夫斯基：《文化论》，第78页，中国民间文艺出版社，1987年（下同）。

③ 《文化论》，第78页。

与信仰之间的关系问题。于是人类宗教先哲们，把道德引来作为信仰者获得宗教之各种美好许诺的前提和保障，使宗教信仰同道德理性之间的矛盾，因着人类生存的目标，得到了合乎人类情感逻辑的解决①。

那末宗教如何涵纳社会道德？这就是我们所要研究的“宗教伦理学”的问题。可以说，以信仰的方式融摄涵纳社会道德规范，乃是宗教生存和发展的必由之路，也是宗教伦理学说最重要的理论基础。

在语源本义上，“伦：辈也，从人。”②“伦”的问题，首先是指人们之间的关系问题，即道德问题。伦理学即道德哲学，它是一种以价值观为基础的关于人类行为自我控制的学说，它探讨道德的起源、道德的本质，生命的价值、本质，人类对待生命的态度与方式、人与人以及人与社会和国家等各方面的关系、义务、规范及其价值等等。哲学是关于世界观的学说，有不同的世界观，必有不同的哲学；不同的哲学，则必然反映为不同的价值观，而价值观则是道德思想的原点。因此，在伦理学说的背后，我们总是可以发现一整套的价值哲学。宗教伦理学说，就是以信仰主义的价值学说及其理想为基础的一种宗教道德哲学；它不仅融摄社会道德说教，而且发展出人同超验的神灵之间的关系准则，用以映射人间关系问题，从而构成一个完整的信仰化自我控制体系。这使得宗教伦理成为一种具有更加深广渗透力和控制力的社会行为－价值规范系统。它不仅规范着一个人在社会中各种行为的可行

① 因此弗雷泽认为，宗教没有任何理论的目的，它只不过是伦理思想的一种表达而已。这种观点，把宗教的伦理价值推到了极端的地位。卡西尔指出，事实上，“从一开始起，宗教就必须履行理论的功能同时又履行实践的功能。它包含一个宇宙学和一个人类学。它回答世界的起源问题和人类社会的起源问题。而且从这种起源中引伸出了人的责任和义务。”《人论》，第120页。

② 《说文解字》，第164页。

试读结束，需要全本PDF请购买 www.ertongbook.com

性与不可行性，行为的限度与标准，而且界定着行为的意义与价值，并赋予不同行为以不同的报偿承诺，从而在社会行为的庞杂表现中，梳理出行为与反馈的相对合理关系，作为平衡社会行为的“施－报”关系之准绳。所以我们看到，道教伦理，既是一种道德学说，更是一种信仰：在这里，修道践德，乃是一个人长生、幸福和得道成仙的前提。于是人类文明史上出现了一个完整而系统的“道教伦理”体系。

“道教伦理学”是关于“道教伦理”的哲学研究。“道教伦理”乃是中国道教体系中以得道成仙为理想的关于道德现象与生命现象等的一种信仰化哲学体系。它内在地存在于道教体系之中，并成为道教之宗教理想的最重要的理论与实践基础。道教的伦理实践是其信仰者由世俗通往神圣的必不可少的阶梯。

文明的历史表明，社会的每一个进步，都将在社会行为操作－控制理论上相应地产生新的要求，从而使旧的伦理观念陷入危机之中，并与变迁着的社会价值观念发生不同程度的冲突。这就要求社会理论家、道德哲学家们，在把握社会变迁之根源的基础上，以时代的要求为使命、为动力，为社会进步提供与传统价值观、伦理观之间具有内在衔接性的新学说，从而解决社会伦理危机，推动社会进步。道教伦理，就是因应秦汉以来的社会信仰危机和伦理危机所形成的信仰化伦理体系。此外，道教的生命伦理学，则整合并完善了中国传统的生命伦理思想，把肉体的不朽同主体道德建立起必然联系，使人的行为成为他的终极关怀的直接制约因素，从而构成了主体内部从行为到反馈的完整、闭合的自控循环链路。古云：“一达谓之道。”[①] 道教的伦理理想就是完命养生、达于道德、成于神仙。故质而论之，则道教所谓得道成仙，实乃人伦之一达；广而论之，则道家之“道”，道教之“道”，其蕴

① 《说文解字》，第164页，第43页。

义之核心，首先即是道德。故所谓道教者，道德之教也，旨在以道德设教化民也。从伦理学角度而言，整个道教，在其修行意义上就是一个伦理大载体。道教的神仙，可以说也是一种模式化的伦理典范。它在不同时期的中国社会各个层次所产生的敦化示俗作用，是难以估量的。在这里，一部道教史，就是一部伦理史。

在迄今为止的道教学研究中，“道教伦理学”尚属有待开垦的处女地，因此，在对其进行系统研究之前，有必要对目前已有的相关研究中所表现出的某些重要问题，予以澄清。其中一个首要的问题就是：道教是否有“伦理”？道教的伦理是否具有独立、系统和自在的性质？这是我们的研究展开的第一步。我们在上文中已经就此有所论述，但是在学术界，有关“道教伦理”的体系自在性问题，存在着理论上的重大分歧，这是不容忽视的。这里试就马克斯·韦伯的有关论述，对“道教伦理”问题作一分析。

在西方，被奉为当代社会学“神明”之一的德国著名社会学家马克斯·韦伯（Max Weber，1864—1920），在其重要著作《宗教社会学论文集》第一卷《世界诸宗教之经济伦理》中，有一部为《中国宗教——儒教与道教》，较多地论及道教及其伦理问题，在西方宗教社会学界产生了很大影响。因此，该书就“道教伦理”所引发的一些问题，值得我们认真对待。

韦伯以其宗教伦理动力论的理想模型——新教伦理——作为“参照系”，来研究中国宗教的伦理，对道教伦理提出了种种疑问。其宗教社会学的基本理论模式，建立在对于16世纪以来西方宗教改革所产生的新教伦理的研究之上。他认为，新教伦理导致了资本主义精神的产生和发展，是推动资本主义社会发展的原动力。这种理论，在其最负盛名的《新教伦理与资本主义精神》（Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus）一书中，有淋漓尽致的表述。他说：“在构成近代资本主义精神乃至整个近代文化精神的诸基本要素之中，以职业概念为基础的理性行为这一要素，

正是从基督教禁欲主义中产生出来的”，而“近代资本主义扩张的动力首先并不是用于资本主义活动的资本额的来源问题，更重要的是资本主义精神的发展问题。不管在什么地方，只要资本主义精神出现并表现出来，它就会创造出自己的资本和货币供给来作为达到自身目的的手段，相反的情况则是违背事实的。”[①]而这种“资本主义精神”中的“天职”观念，在新教徒生活中所造成的神界与世俗生活的“紧张对峙”，促动着人们为获得“上帝之选民”的证明而勤奋地工作，过一种节俭的、禁欲的生活，期待着以世俗中理性化的生活和成就，获得救赎、来世进入天堂。韦伯认为，正是这种“紧张”感，在教徒的信仰生活中，起到了内在的推动作用。

以此为参照点，韦伯认为，道教“冥思的、神秘的性质”，“完全缺乏‘职业伦理’的积极的特性，因为‘职业伦理’只是一种以禁欲为取向、从神的意义与俗世秩序之间的紧张对峙中产生的俗人伦理。因此，俭约，这个被特别强调的道家美德，并不具有禁欲的性质，而具有本质上是冥思的性质（道家与儒家争论的主要问题即是丧葬费用的问题）。”[②]因此韦伯对道教的本质认识就是：“道教是一种绝对反理性的、坦率地说是一种非常低下的巫术性长生术、治疗学与消灾术。……在道教里，人们很难找到任何与‘市民的伦理’相近的特性。”因此，韦伯“对道教的这一方面并没有兴趣”，转而把注意力放在道教的“间接的、消极的影响”这个问题之上。[③]显然韦伯是以他的“新教伦理”这个理想模型为参照系来分析和评断道教伦理；在他的眼里，哪里有合乎新教徒“职业伦理”、“市民的伦理”之精神的宗教伦理，哪里就有了社会

① 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第141页，第49页，三联书店，1987年。

② 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，第214页，江苏人民出版社，1993年（下同）。

③ 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，第222页。

发展的直接的、积极的、理性的推动力。以此为出发点，必然地，韦伯得出了他的结论：

> 道教压根儿没有自己的“伦理”，对它而言，是魔法，而非生活方式决定人的命运。
>
> 对道教徒与儒教徒而言，下面的信条是不言而喻的事：个人的“正确的生活”(das richtige Leben) 是判定个人行为的准则；因此，君主的“正确的生活”乃是王国命运与宇宙秩序的关键所在。所以，道教也必须提出自己的伦理要求。不过，由于这些要求尚处于萌芽状态，故缺乏系统性，因而那种将来世命运与一套伦理联系起来的想法，始终是无结果的①。

在韦伯看来，“道教伦理”及其体系是不存在的，它只是在某些方面提出了一些“伦理要求”而已，这纯属主观臆断。

在中国传统文化基础上形成的道教，不仅有一个系统化的、内容丰富而完整的伦理思想体系，而且，在融摄儒家内在自我控制精神的同时，更把从身内到天上的众多神灵作为人们行为的守望者，成为永居人上的道德监督机制，其对于道德规范和道德理想的体现、对于各层次社会生活的道德敦化，较之儒家伦理说教，显然具有更为强大的力量。这也正是一切宗教在伦理功能上的长处。道教把成仙不死的修道理想，同仁、义、礼、智、信等等纲常道德相联结，把后者作为前者的前提条件，从而在整个社会生活中，

---

① 《儒教与道教》，第226页，第230页。与韦伯之说相反，日本宗教学家洼德忠认为，“道教也有其伦理性的一面，……而且，其伦理还同长生不老相结合，这一点正是它的特长。这一方面包括积德积善、戒律、清规等等。由于人们强烈追求长生不老，我想它无疑对中国的社会道德、伦理都产生了极大的影响。”见洼德忠：《道教诸神》，第46页，四川人民出版社，1988年。

形成一种强烈而有价值导向的心灵迫力。这就把道德规范和道德理想的宣化，同人们好生恶死的本能和对来世美好生活的追求，绑缚在一起，其所产生的内部道德动力，是不可估量的。

何谓“道”？著名道教思想家葛洪在其《抱朴子内篇》中，揭示了“道”的伦理实质，指出：

> 道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。
>
> 夫道者，内以治身，外以为国，能令七政遵度，二气告和，四时不失寒燠之节，风雨不为暴物之灾，玉烛表升平之徽，澄醴彰德洽之符，焚轮虹霓寝其祆，颓云商羊戢其翼，景耀高照，嘉禾毕遂，疫疠不流，祸乱不作，堑垒不设，干戈不用，不议而当，不约而信，不结而固，不谋而成，不赏而劝，不伐而肃，不求而得，不禁而止，处上而人不以为重，居前而人不以为患，号未发而风移，令未施而俗易，此盖道之治世也。故道之兴也，则三五垂拱而有余焉。道之衰也，则叔代驰骛而不足焉[①]。

因此，“道”不仅是道教信仰的核心，而且是它的伦理价值观的核心。正是“道”，规范着宇宙、人伦万物。道教以“道”为其信仰之根，视为一切存在之上的存在。它使道教恰恰成为一种具有强大社会行为控制功能的伦理宗教。本书即将对此进行论述。

韦伯还认为，就其作用而言，“道教在本质上比正统的儒教更加具有传统主义的性质。这完全取决于道教专事以巫术为取向的救世技术。……因此，‘切莫提倡变革’这个明确的原则，归之于道教，是一点也不奇怪的。在任何情况下，道教与理性的有规律的

① 《抱朴子内篇校释》，第185—186页。

生活——不论是入世的、还是出世的——之间，不仅无路可通，而且道教的巫术还必然成为此种理性生活的最严重的障碍之一。"[①] 这种观点，表明韦伯再次走上了主观臆断之途。

如前所述，道教伦理确有比之儒家伦理更加深刻的思想渗透和行为控制机制。但是，道教伦理并非像韦伯所说的那样，是社会传统主义和保守主义之维护者；相反，在道教伦理思想中，恰恰有着远较儒家伦理更为积极而尚权变的精神。事实是：当一个王朝的统治走向没落腐朽之际，道教宗教家往往成为社会变革的精神旗帜；而当新王朝顺应时代大运而崛兴之时，则必有道教宗教家在其后推波助澜，并从传统的、政治的和信仰的角度为其合理性作论证。从道教酝酿兴起之际，便已形成了这种宗教精神。譬如，寇谦之的天师道在北魏俨然为国教；寇氏在道经中曾以老君之口吻，赋予道教几乎要超越君主政治之上的神圣权威，在"老君"之治下：

> 若国王天子，治民有功，辄使伏杜如故；若治民失法，明圣代之。

在中国传统文化中，"龙"乃皇帝天子的象征，而老君的神圣威仪可谓地上的皇帝望尘莫及。在太上老君面前，地上天子亦成为受制者。老君说：

> 吾治在昆仑山，山上台观众楼殿堂宫室连接相次，珍宝金银众香种数杂合错饰，兰香桂树穷奇异兽凤凰众鸟栖于树上，神龙骐骥以为家畜，仙人玉女尽集其上；若欲游行，乘云驾龙，呼吸万里；天地、人民、鬼神令属于我。我岂用作地

① 《儒教与道教》，第231页。

试读结束，需要全本PDF请购买 www.ertongbook.com