





儒教与道教

〔德〕 马克斯·韦伯 著

商 务 印 书 馆



儒 教 与 道 教

〔德〕 马克斯·韦伯 著

王 容 芬 译

商 务 印 书 馆

1995年·北京

Max Weber

Konfuziamismus und Taoismus

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1920

根据图宾根 J. C. B. 莫尔(保尔·希贝克)出版社 1920 年版译出

RŪ JIÀO YŪ DÀO JIÀO

儒教与道教

[德] 马克斯·韦伯 著

王容芬 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

北京新华印刷厂印刷

ISBN 7-10-01709-2/B·224

1995 年 10 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

1995 年 10 月北京第 1 次印刷

字数 360 千

印数 5 000 册

印张 11

定价: 13.00 元

出版说明

马克斯·韦伯(1864—1920年),是德国著名的社会学家、哲学家,也是当代西方有影响的社会科学家之一。他一生的著作,尤其在宗教社会学方面的著述甚丰,其著作的涉及面也较广,包括了国民经济学、史学、宗教学、政治学、法学和社会学等各领域。目前,人们对于“韦伯学”的兴趣日趋浓厚,德国正计划出版历史考据版的《韦伯全集》共33卷,以供研究用。

《儒教与道教》是一部宗教社会学方面的著作,最早发表在1916年的《社会科学与社会政治文献》的第41卷第5册上,后来经作者补充、修改收到《世界宗教的经济伦理》的第1卷中。《世界宗教的经济伦理》包含三篇论文和附录,《儒教与道教》是其第一篇。它又与《新教伦理与资本主义精神》和《新教教派与资本主义精神》等一起归到韦伯的著名的文化比较系列专著《宗教社会学论文集》的第1卷之中。为便于学术界人士和广大读者的研究和使用的,我们请王容芬女士翻译了《世界宗教的经济伦理》中的“导论”、“儒教与道教”和“过渡研究”等章节并用《儒教与道教》为书名,以单行本的形式翻译出版(在《韦伯全集》中,也独立成卷)。

在《儒教与道教》中,韦伯所研究的课题是:中国为什么没有出现西方那样的资本主义?在另两篇新教论文中,即《新教伦理与资本主义精神》和《新教教派与资本主义精神》中,韦伯所研究的是:新教伦理与西方资本主义发展的精神动力之间的生成关系;而在儒教论文内所研究的则是:儒家伦理与东方资本主义发展的精神阻力之间的生成关系。在这篇论文中,韦伯以较大的篇幅分析研究

了中国的社会结构,又重点研究了建立在这种社会结构基础之上的中国正统文化——儒教伦理,同时还顺便考察了被视为异端的道教。他将儒教与西方的清教作了较为透彻的分析比较,最后得出一个结论:儒家伦理阻碍了中国资本主义的发展。

70年代以来,以儒家伦理为传统文化的东亚地区的经济都有了长足的发展,尤其是像日本、南朝鲜、台湾、香港以及新加坡的发展更是突飞猛进。鉴于这种情况,有人甚至提出,是儒家伦理促进了像新加坡等这样的国家的经济发展,韦伯的上述观点也随之受到了激烈的冲击。因此,围绕着儒家伦理与东亚经济发展之间的关系便展开了一场颇有深度和规模的讨论;再有,随着社会学研究的开展和深入,国内学术界也像国外学术界一样,对韦伯以及他的理论的兴趣也越来越广泛和浓厚,这样,介绍韦伯的一些重要著作就成为当务之急。满足学术界学术研究的需要,是我们的重要责任,我们当尽绵薄之力。

商务印书馆编辑部

1993年7月

目 录

作者说明	1
导论(《世界宗教的经济伦理》)	3
儒教与道教	41
关于文献	43
第1章 社会学基础——A:城市、君侯与神	46
第2章 社会学基础——B:封建俸禄国家	81
第3章 社会学基础——C:行政管理与农业制度	115
第4章 社会学基础——D:自治、法律与资本主义	138
第5章 士等级	159
第6章 儒教的处世之道	193
第7章 正统与异端(道教)	223
第8章 结论:儒教与清教	279
过渡研究	302
译名表	338

作者说明

本书分别发表在雅菲的《社会科学文献》第41—46卷(1915—1919)上;第1部分仍是两年前抄正后对友人宣读时那样,未做任何改动。由于服役,当时不可能按照意愿附上学术“参考资料”,仅在各篇开头做了简短的文献指示;而对各方面的处理,详简不一的原因也在于此。尽管这样,当时还是将这些文章付印了,理由是,在那场对每一个人来说都意味着是一个生活时代的战争结束以后,好像不可能再回到从前的思想上去了。当时还有个规定:这些文章要和《社会经济学大纲》中包含的关于《经济与社会》的论文同时发表,解释并补充其中有关宗教社会学的那一章(当然,它们在许多方面也会通过这一章得到解释的)。即使是当时的样子,这些文章看来也能胜任这个任务。它们那种素描式的特征是不得已而造成的,对内在价值的论述也详略不均,将来别人的研究工作肯定会比我们我们能做到的要好得多。笔者在写这些论文时,使用的资料都是翻译过来的,所以,即使在已经完成的形式上,这些论文也永远不能奢望成为任何一种“终结”性的东西。就现在的形式来说,它们也许能对宗教社会学的课题有所补益,对经济社会学的课题可能也有点用处。在目前出版的这部论文集中,除改正了一些小的疏漏外,我还尽量去克服描述方面,特别是对中国关系的描述方面的严重缺陷,修改到一个外行在供他使用的资料的基础上所能做到的最好程度,同时补充了某些原始引文。

导 论

（《世界宗教的经济伦理》）

这里所说的“世界宗教”，用完全价值无涉^①的方式来理解，就是最能把为数极多的信徒吸引到自己周围的那5种宗教的或受宗教制约的生活准则系统：儒教的、印度教的、佛教的、基督教的、伊斯兰教的伦理。此外，还要加上第6种需要一并研究的宗教，即犹太教，这既是由于它包含着理解最后提到的两种世界宗教^②的重要历史前提，也是由于它对于发展近年来一再讨论的西方近代经济伦理具有特殊历史意义。说到意义，其中一部分确定如此，而一部分则似是而非。其他宗教，只在对于历史联系不可缺少时才予以考虑。关于基督教，首先要涉及收在这个集子之首的从前发表过的两篇论文^③，以后的研究要以这两篇的知识为前提。

我希望，通过叙述本身能逐渐说清楚，究竟什么是一种宗教的“经济伦理”。我们要研究的并非仅仅是作为一种（在某些情况下当然也是十分重要的）认识手段的神学大纲式的伦理理论，而是扎根于各种宗教的心理与实际联系中的行动的实际动力。下面的叙述尽管十分简略，却让人认识到：经济伦理往往是十分复杂的东西，受到多方面的限定；另外，我们也会看到，表面上相似的经济组织形式与一种极不相同的经济伦理结合起来，就会按照各自的特点产生出极不相同的历史作用。经济伦理不是经济组织形式的简单的“因变量”，同样，经济伦理也不是反过来从自己一方去塑造经济

① 价值无涉，是韦伯倡导的一种社会科学研究方法的准则，要求研究人员在进行研究时，不能带任何价值取向，学术研究只解决“是什么”的问题，不解决“应当是什么”的问题。——译者

② 即基督教与伊斯兰教。——译者

③ 指收在M. 韦伯的《宗教社会学论文集》第1卷开头的《新教伦理与资本主义精神》和《新教派与资本主义精神》。——译者

组织形式。

从来没有一种经济伦理只取决于宗教。相对于一切由宗教的或者别的(就宗教而言的)“内在”因素所决定的人对世界的看法来说,经济伦理显然有一种在最高程度上由经济地理的与历史的现实决定的纯属固有规律性的标准。诚然,生活方式的宗教定规也是经济伦理的诸因子之一——请注意:仅仅是之一。但是,宗教的这种定规本身,在现有的地理、政治、社会和民族的界限内自然又受到了经济与政治因素的深刻影响。要想详尽具体地展示这些依附关系,无异于把船驶向无垠的大海。因此,本书的解释仅仅是一种尝试,目的在于——剖析那些对有关的宗教的实际伦理影响最大并形成了这门宗教独特的——这里指的是把它同其它宗教区别开来,但同时对于经济伦理又十分重要的——性质的社会阶层生活方式的定向因素。毫无疑问,这样的社会阶层不能总是同一个阶层。在历史的进程中,那种所谓的权威阶层也是可以变换的。任何个别阶层的权威影响从来都无排他性。但是,对于每一种现存的宗教来说,往往都能确定这样一些阶层:它们的生活方式至少曾经特别有影响,并起过支配作用。我们先举几个这样的例子。儒教是受过传统经典教育的世俗理性主义的食俸禄阶层的等级伦理。不属于这个教育阶层的人都不算数。这个阶层的宗教的(您要愿意,也可以说是非宗教的)等级伦理的影响,远远超出了这个阶层本身,它规定了中国人的生活方式。早期印度教则与此相反,是由一个受过传统经典教育的人的世袭种姓作为代表,这些人什么官也不当,以个人或团体的礼仪牧师的身份来发挥作用,并且作为等级划分的坚定的定向中心点而塑造社会秩序。只有受过吠陀^①教育的婆

① 梵文 *veda* 的音译,婆罗门教和印度教最古老的经典,约在公元前 2000—1000 年成书。——译者

罗门^①被视为完美的宗教等级传统的体现者。后来才出现了一个与之抗衡的非婆罗门苦行僧阶层,再往后,到了印度中世纪,印度教中出现了平民秘传教徒^②下层对救世主的热诚而神圣的信仰。——佛教的宣传者是离乡背井、沉思冥想、看破红尘的托钵和尚。从完整的意义上说,只有他们才是佛门弟子,别的一切人都是宗教价值不高的俗人:是客体而非信仰的主体。——伊斯兰教最初是征服世界的武夫们的宗教,一个由有纪律的、为信仰而战的斗士组成的骑士团的宗教,它不像十字军时代模仿基督教那样禁欲。在伊斯兰教的中世纪,沉思冥想的苏非派^③以及由此发展而来的小市民阶级的修道团体,效仿基督教修士们,不过较之有了远为广泛的发展,在纵欲的平民手艺人的领导下,扮演了至少也能同武夫们较量的角色。——犹太教从流亡时期就是一种市民的“贱民”的宗教,——以后,我们会认识这种表达在那个时代的精确含义的——,到了中世纪,落入了这个民族特有的受过文学和宗教仪式训练的知识分子阶层的领导下,这个阶层代表着一个日益贫民化的理性主义的小市民知识界。——最后,基督教作为满师的流动工匠们的教义开始了它的发展进程。它在自己的外部和内部发展的所有时期中一直是城市特有的宗教,主要是市民的宗教,在古代是这样,在中世纪和清教中也是这样。与其它一切城市都不同的西方城市和仅仅在世界上这个地方出现的市民阶级是基督教的主要舞

① 梵文 brahmana 的音译,意为“清静”,婆罗门教和印度教称之为“人间之神”,印度的第一种姓,印度一切知识的垄断者。——译者

② 秘传宗教的成员,需经严密挑选、考验,被接纳后还需履行秘密入会礼,然后才能聆听秘密的教义、教规、参加秘密举行的仪式,且皆不得外传。——译者

③ 伊斯兰教的神秘主义派别,产生于7世纪末期,一方面以《古兰经》的某些经文为依据,另一方面又接受了新柏拉图主义、印度瑜伽派等外来思想。初期阶段的主要特征为守贫,8世纪中叶进入第2阶段,以神秘主义为特征,奉行内心修炼、冥想以致与安拉合一。11世纪发展为第3阶段,纳入伊斯兰教正统教义。——译者

台,对于古代圣灵的教团信仰,对于中世纪晚期的托钵修会^①和宗教改革时期的诸教派,直至虔信派^②和卫理公会^③都是这样。

下面要讲的命题绝不是主张:一种宗教信仰的特性是生动地体现这种特性的那个阶层的社会状况的简单因变量,是其意识形态以及物质的或观念的利益状况的反映。相反,几乎没有什么能比这样的解释更彻底地误解我们讨论的立场了。不管由经济和政治规定的对具体的宗教伦理的社会影响多么深刻,——这种伦理的特征最初还是来自宗教的本源,主要来自它自己宣布和预言的内容。到了下一代人,这些内容常常被彻底重新解释一番,因为要适合全体信徒的需要,又往往主要是宗教需要,然后,别的利益领域才能发挥作用,当然,这些作用往往相当有力,有时甚至还是起决定性作用的。我们确信,虽然社会支配阶层的变化对于各种宗教往往都有深刻的意义,但是,另一方面,一种宗教一旦定了型,也总会截然对不同的阶层的生活方式产生相当深远的影响。

人们曾试图这样解释宗教伦理同各种利益状况之间的关系,结果,前者似乎成了后者的一种因变量。这种解释不仅是所谓的历史唯物主义的(这里不做讨论),而且是纯粹心理学的。

宗教伦理的一种十分普遍的、有几分抽象的阶级限制可能是由“愤世”理论派生出来的,这种理论从弗·尼采那光辉夺目的

① 托钵修会,亦称“乞食修会”,天主教修会之一。13世纪有方济各会、多明我会、加尔默罗会、奥斯定会;15世纪又有增加。初期规定不置恒产,会士以托钵乞食为生,因而得名。它们渗入社会各阶层,在各地会长之上还有省会长和总会长,总会长直属于教皇。——译者

② 虔信派:德国路德教的教派之一,始于17世纪中叶,初期的小组自称“虔信团契”,因而得名。反对死板地恪守宗教教条,主张内心虔诚,拥护路德教的两大改革;讲道的重点不应放在教义上,而应该放在道德上;惟有生活上堪称虔诚表率者才可担任路德教的牧师。——译者

③ 卫理公会,基督教新教卫理宗教派之一。美国独立以后,美国卫理派的教徒脱离圣公会而组成的独立的教会。——译者

论文^①问世后即名声大噪，从那时起，心理学家们也开始刻意研究它了。如果说，对怜悯与博爱的伦理神化是被亏待的人——无论是先天不足的，还是后天不济的人——的一次伦理的“奴隶起义”，也就是说，义务伦理是被诅咒去干活、挣钱的贱民反对无拘无束地生活的统治阶层的一种由于软弱无力而被压制的报复感情的产物，那么，这显然给宗教伦理类型学中最重要问题作出了最简单的解答。可是，对愤世本身的心理学意义的发现十分幸运，成果十分丰硕，那末在评价愤世的社会效果时也就要求十分谨慎。

关于决定生活方式本身的形形色色的伦理“理性化”的动机，以后还要反复讲。在多数情形下，生活方式与愤世毫无关系。

宗教伦理中对苦难的评价无疑经历了某种典型的变迁。正确地讲，这种变迁说明尼采最先奉行的理论有某种正当性。对待苦难的原始立场最初主要形象地表现为共同体在宗教庆祝活动中如何对待那些受疾病或别的不幸事故造成的伤痛折磨的人。长期痛苦和悲伤的人、慢性病人以及别的不幸的人，就其苦难的种类看，不是魔鬼附身，就是他侮辱过的某位神灵的愤怒压着他。容忍他们在他们中间，会给迷信共同体带来祸害，无论如何，不准他参加祭祀宴席和献祭品。因为他的样子令神灵不快，会激怒神灵。祭祀宴席是喜庆人的天地，——即使在耶路撒冷被围困时也是这样。

宗教把苦难当作被神厌恶的征兆和隐秘的罪过，这就从心理学上迎合了一种极其普遍的需要。有福之人很少满足于他有福这个事实，他还另有一种需要：还要这方面的权利。他愿意相信，这也是他“应得的”，尤其是：与别人比较，他该有福。而且，他也愿意能让他相信：福浅的人由于没有相同的福份，同样只能得到自己应得的东西。福，也愿意“名正言顺”。如果把“福”这个一般性的表达理解为一切荣誉、权势、占有、享受之类的财富，那么，这就是宗教要

① 即《道德系谱学》中的第一篇论文。——译者

为一切统治者、占有者、胜利者、健康者，简言之：一切有福之人效劳的最普遍的公式，即幸福的神义论。这种神义论扎根于人的最强烈的（“法利赛人的”^①）需求中，因此很好理解，即使它的作用常常得不到足够的重视。

反之，使这种立场幡然改变的路，对苦难进行宗教神化的路，却比较崎岖。苦修苦练、既节制正常的营养和睡眠，也禁绝房事，这种种形式唤起或保护了心醉神迷的、恍恍惚惚的歇斯底里的，一言以蔽之：一切非常状态的“卡里斯马”^②，这些状态被奉为“神圣的”，所以，它们的出现形成了巫术禁欲的对象。这些都是由最初的经验造成的。苦修苦练的威望是一种观念的后果，就是说，一定形式的苦难和由苦难引起的反常状态，是获得超人的亦即巫术的力量之途。古老的戒律和为祭祀的纯洁而节欲，都是相信鬼神的结果，都有同样的作用。后来又出现了一种独立的新事物，这就是“救赎”祭祀的发展，“救赎”祭祀对个人的苦难采取了原则的新立场。原始的共同体祭祀，特别是政治团体的祭祀，无视任何个人利益。部族神、地域神、都市神、国家神只关心诸如晴雨、猎获、克敌等涉及整体的利益。整体在共同体祭祀中求助于神、个人要消除自己遇到的灾祸，——主要是疾病——，不是求助于共同体祭祀，而是以个人的身份求助于巫师——年纪最大的个人“灵魂救助者”。术士们以鬼神的名义创造他们的奇迹，他们和鬼神的威望使他们无需顾忌地域和部族的属性，这种方便在有利的条件下又导致了一种独立于民族联合体之外的“教区”的形成。某些——并非所有的——秘仪走上了这条道路。它们预言，要把作为个人的一个人从疾

① “法利赛人的”，法利赛人意为“隔离者”，公元前2世纪——后2世纪犹太教中的一个派别的成员，主要是文士和律法师，除遵守《律法书》外，也信奉口传律法，强调维护犹太教传统和犹太人的生活规范，主张与异己者严格隔离。基督教《圣经》中称法利赛人为言行不一的伪君子，因此，“法利赛人的”又可作“伪善的”、“假仁假义的”解。——译者

② 参见本文后面作者的解释。——译者

患、贫穷、困顿和危险中拯救出来。术士摇身一变，成了神秘论者：这一类的世袭王朝或者一种受过教育的人的组织出现了，该组织拥有按照某种规则规定的首领，他既可以自己充任某位超人的肉身，也可以仅仅充任他的神的代言人与执行人；充任先知。于是，出现了同情个人苦难本身、救人脱离苦难的宗教团体活动。布道与预言自然都是为那些需要搭救的人做的。这些人及其利益成了使命性的“灵魂救助”工作的重点，这种工作也正是为此而产生的。指出缘何酿成了苦难：让人忏悔“罪孽”——主要指触犯礼仪规定的行为；告诉人通过何种行为可以消除苦难，现在成了术士与牧师们的典型业绩。凭着这些，他们的物质的与理念的的关注实际上可以越来越多地为那些平民百姓的主旨服务。在这条道路上再迈出一步便意味着：由此产生一种在周而复始的典型的困顿压力下对“救世主”的信仰。它以某种救世主神话，也就是某种（起码是相对的）理性世界观为前提，苦难于是又成了这种世界观的最重要的对象。掌管植物荣枯和对季节有重要意义的星宿运行的诸神成了关于苦难、死亡、复活之神传说的最好的代表，这位神保证身临困境的人今生必能转运，来世必能幸福。或者由古代英雄传奇演化而来的民间形象——如印度的黑天^①——经过童话、爱情传奇和战争神话的一番塑造，变成了热切的救世主崇拜对象。在遭受政治磨难的民族——例如古代犹太人——那里，救世主（莫舒阿赫）的名字首先附在古代英雄传奇中流传下来的那些力挽狂澜的救星（如基甸^②

① 黑天，梵文 Krishna，印度教大神毗湿奴的第 8 化身，被印度教教徒奉为诸神之首和本尊。据《薄伽梵往事书》：第 10 篇神话记载，黑天幼年顽皮出众，履行神迹，除妖降魔；青年时吹牧笛与牧女恋爱；后来与其兄进城，杀死国王、救出父母、夺回爱人，并建起宫廷。黑天的英雄业绩受到大神毗婆的尊敬，毗婆承认他是宇宙大神。在《薄伽梵歌》中，黑天被称为最高的宇宙精神。——译者

② 基甸，又名耶路巴力，《旧约全书·士师记》中以色列人的士师和救星。——译者