

《老子》所谓“德”

黄圣平

(上海大学 社会科学学院,上海市 200444)

摘要:“德”是《老子》思想中的重要范畴。“道”之下落为“德”包括三个方面:“道”下落于自然领域,为万物本性之“德”;下落于内心领域,为圣人心性之“德”;下落于社会政治领域,为王者无为治道之“德”。对“德”之内涵的分类以及彼此之间关系的探讨将有助于我们理解《老子》思想的整体运思思路,以及它所反映的传统中国人根本的信仰和思维方式。

关键词:老子;道;德;万物本性;圣人心性;无为治道

中图分类号:B223.1 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2012)01-0135-07

“德”是《老子》^①思想中的重要范畴。“道”之下落为“德”,下落的领域不同,所相应的“德”之内涵亦各有区别。略观学界对《老子》之“德”的探讨,似多深入于其内涵之单一性的分析,而少见在分类研究基础上对之予以系统把握者。本文从“道”之分别下落于自然万物、圣人心性和社会政治领域这三个方面对《老子》所谓“德”之内涵加以探讨,在此基础上剖析诸内涵之间的辩证关系,以及由此所凸现出来的《老子》思想的整体运思思路 and 其所反映的传统中国人根本的信仰和思维方式。

一、万物本性之“德”

在《老子》自然观中,“德”之内涵决定于它与道和万物间的关系。关于道体本身,《老子》一章说:

道可道,非常“道”;名可名,非常“名”。“无”,名天地之始;“有”,名万物之母。故常“无”,欲以观其妙;常“有”,欲以观其微。此两者,同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。

“道”是“有”与“无”的统一体,二者同出于“道”,不过一个是天地之始(发端),一个是万物之母(根据)。作为万物与天地之终极发端与根本依据,《老子》之“道”与任何具体事物不同,它无形无象,所谓“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”,“是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍”(《老子》十四章),从而不可见闻,不可触摸,不是一个有具体形象的存在;进而,由于“物固有形,形固有名”(《管子·心术上》),“名”是随“形”而来的,因“道”无形,故“道”亦不可名,不可道,而可道即非常道,可名即非常名也。这是一方面,是“道”之作为“无”的存在的方面;但另一方面,作为创生万物的形上实体,“道”中潜藏着无限的生机,它“惚兮恍兮,其中有象,恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信”(《老子》二十一章),而依高亨所言,此处“‘精’疑当读为‘情’……,‘精’、‘情’古通用”^[1],而“情”者“实”也,“其中有情”即指“道”为实有之物,后一句“其中有信”句中“信”字亦有“实”义。可见,在《老子》处,“道”之存在尽管恍惚幽玄,难以形容,但其中并不是空无所有,而是有着绝对真实的存在内容的,故亦可谓之“大象”、大“有”。作为有与无的统一体,“道”是独立不依

^① 《老子》的作者、标点和流传过程,学界存在争议。本文将《老子》视为一个整体,有关引文和标点主要依据陈鼓应先生的《老子注译及评介》(中华书局2009年第2版)一书。

的绝对存在，它是一切事物的源泉，同时作为流变的过程，它又内在于万物之内，道不离物，从而与抽象共相式的超离存在判然有别。^[2]那么，“道”如何发挥它创始和成就万物的作用呢？

道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之；长之育之；亭之毒之；养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓“玄德”。（《老子》五十一章）

所谓“玄德”容后再论，先论蓄物之“德”。万物由“道”而生发，由“德”而蓄养，由成“物”而定其形，由环境（“势”）而成就之。“道”、“德”同为尊贵，在于它们所具有的对万物之自然性的长育、安定（“亭毒”）和养覆作用。那么，此“德”之内容何在呢？张岱年说：

道是万物由以生成的究竟所以，而德则是一物由以生成之所以。一物之所以为一物者，即德。……德是一物所得于道者。德是分，道是全。一物所得于道以成其体者为德。德实即是一物之本性。^[3]

冯友兰亦曰：

首先，万物都由“道”所构成，依靠“道”才能生出来（“道生之”），其次，生出来以后，万物各得到自己的本性，依靠自己的本性以维持自己的存在（“德蓄之”）。……在这些阶段中，“道”和“德”是最基本的。没有“道”，万物无所从出；没有“德”，万物就没有自己的本性。^[4]

依张、冯之论，“德”就是“道”之下落于万物之中而为万物之本性者。对此本性之“德”，因为“道”之为“有”为“无”，故其之下落于万物之中亦有“有”、“无”之两个方面。就“道”之“无”的层面之下落而言，《老子》有言：

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。（《老子》六章）

三十幅，共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。（《老子》十一章）

万物的形体是“有”，但形体之中的中空状态则是“无”。溪谷的中空之地为“谷神”，天地的来源为“玄牝”，而“牝”者，中空之女性生殖之器也。有车中轴轮之中空，故有车轮轮转之用；有器皿之中空，故有其盛物之用；有户室之中空，故有其为屋舍之用。所谓“有之以为利，无之以为用”，强调了万物之中其形体之“无”层面的中虚、无形的存在，以及它对万物之形体之“有”的层面所发挥之潜性的支配与成就的作用。万物个体存在中的“无”的层面是“道”之“无”在万物个体存在上的体现和象征，是后者在万物之中的下落和落实，并由此构成万物本性之中的“虚玄”之“德”。

就“道”之为“有”的层面而言，“道”是一是全，而“德”则有歧异与区分，并因此而万物之“德”各有不同。此下落于万物之中的“德”，其内涵是什么呢？《老子》说：

天下万物生于有，有生于无。（《老子》四十章）

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。（《老子》四十二章）

两句对比，则“道”之“有”乃所谓“一”、“二”与“三”的存在，而此所谓“一”、“二”和“三”，联系其后万物之“负阴”与“抱阳”，则其内涵应该即是气之混沌、气之阴阳与气之冲和。作为“道”与万物之间在生发序列中的桥梁，它们由“道”所生发，而又落实于万物之中，化为万物所禀赋的各自之“德”与“性”。这样，由“一”、“二”和“三”之气所下落而化生，万物各自之“德”之存在，其内涵其实也就是万物在生发之“初”时各自所禀赋的阴阳之气在结构、厚薄、清浊、多少等方面的质性、气性之别，并因此构成万物各自分类和个别存在的依据所在。由于《老子》中没有对物之本性的描述，故可看其后《庄子》对物之本性的相关分析，如：

马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，龀草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。（《庄子·马蹄》）

彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。（《庄子·马蹄》）

彼正正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为跂；长者不为有余，短者不为不

足。是故鳧脰虽短，续之则忧；鹤脰虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。

（《庄子·骈拇》）

显然，马之真性和民之常性应在所谓物之质性、气性的角度予以理解之，其内涵即是万物各自的生命之本然存在。站在万物各“不失其性命之情”的角度上看，则万物之物性都是自足自得的，所谓“鳧脰虽短，续之则忧；鹤脰虽长，断之则悲”，需要的只是将此本有的、内在的、原初就已禀赋的纯真生命质性、气性予以实现和完成罢了。总之，在自然观上，所谓“德”即指“道”之在万物之中的下落，而由于“道”之“有”与“无”的层面，故万物之“德”也有“有”和“无”的两个方面。在“无”的层面，万物有其虚玄之“德”，而在“有”的层面，万物有其质性、气性之“德”。万物的本性就是虚玄之“无”与质性、气性之“有”的统一体。这是我们对《老子》“德”之内涵的第一层把握。

二、圣人心性之“德”

《老子》言“孔德之容，惟道是从”（《老子》二十一章），“道”落实到圣人内心世界，化为圣人之超越性的心性存在，此为圣人心性之“德”。对于此“德”之具体内涵，依据道的运行法则，可以大略区分为以下两个层面：

（一）层面之一

1. 依反而动。关于事物中普遍存在的正反相生的规律，《老子》说：

反者道之动；弱者道之用。（《老子》四十章）

祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极？其无正。正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久。（《老子》五十八章）

“反者道之动”，所谓“飘风不终朝，骤雨不终日”（《老子》二十三章），万物之运动是辩证的，在一定条件下会向着相反方向运动，故“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随”（《老子》二章），反向运动是普遍的规律与法则。利用此反向运动的辩证法，圣人亦求常人之所求，但他所采用的方法却是与俗背反的。《老子》说：

将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固举之；将欲取之，必固与之，是谓微明。柔弱胜刚强。（《老子》三十六章）

大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。静胜躁，寒胜热。清静为天下正。（《老子》四十五章）

显然，圣人并非不求在争斗中的胜利，故有类似兵家之反向操作之举；同样，圣人也并非不求己身事业与存在之“大成”、“大盈”、“大直”、“大巧”与“大辩”，但他明白，它们并非排斥所谓“缺”、“冲”、“屈”、“拙”和“讷”之对立面的存在，而是需要将后者作为必备的因素纳入己身之中，甚至就表现和实现于后者之中。要之，《老子》是求强的，为达此目的，依循反向操作的辩证行为原则，它却主张以弱为用。

2. 以弱为用。关于以弱为用，《老子》说：

人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。（《老子》七十六章）

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。（《老子》七十八章）

“老聃贵柔”（《吕氏春秋·不二》），原因在于“道”对万物的创生和化育遵循的正是自然无为，以顺任万物自生自化的柔弱原则。将此原则应用于自然与人事，则“坚强者死之徒，柔弱者生之徒”（《老子》七十六章），柔弱代表了生机，而强横则会走向灭亡，原因就在于物极则反，“物壮则老”（《老子》三十章），所谓“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保”（《老子》九章），事物发展到顶点则会走向衰败，欲求长保则应适可而止；相应地，“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”，柔弱之物看

似无力，其内在力量却连绵不绝，水滴石穿，从而在足够的持久和耐心中达到转弱为强、以弱胜强的目标。^[5]将此以弱为用的原则落于心性之上，有圣人之“常德”。

3. 圣人之“常德”。关于圣人依反而动、以弱为用的心性之“德”，《老子》说：

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，[守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，]守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。（《老子》二十八章）

所谓“一阴一阳之谓道”，“万物负阴而抱阳”，雌与雄、白与黑、荣与辱等，都是二元对立性的存在，而“道”则无所不包、无所不在，对一切对立性的双方均应该予以总体性的涵括与融和，故它应该是所谓“雌雄一体”的有机整体，这是一方面。另一方面，“道”之为“天下溪”、“天下式”和“天下谷”，却主要还是存在与呈现于雌、黑、辱的低洼之地，而不是雄、白和荣的高亢之所。将“道”落于心性之中，圣人有所谓“常德”。此“德”，首先是“知雄”、“知白”和“知荣”，其次是“守雌”、“守黑”和“守辱”，其中反射出的是《老子》出于辩证思维和阴性智慧的独特视角，其主要内涵就是依反而动和以弱为用，从而所谓“常德”之圣人心性，就既是“雌雄一体”、阴阳和谐的整体人格，又同时主要是通过雌柔守弱而不是雄武争强以达到维护个体心境之平衡、事业之发达和与外部世界关系之和谐的多维目标的。^[6]要之，依“反”而动和以“弱”为用是圣人心性之“德”的重要方面，但，“道”不限于此，“常德”等亦不限于此。它们还有另外的层面。

（二）层面之二

1. 依“返”而动。《老子》曰“反者道之动”。“反”者反也，但亦“返”也。万物和“道”的运行，不仅仅只是正反相生，各自向对立方向的运动，进而它们也是一种返回和回归式的运动，是循环，是圆圈，是“归根”和“复命”。《老子》说：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰“道”，强为之名曰“大”。大曰逝，逝曰远，远曰反。（《老子》二十五章）

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。（《老子》十六章）

显然，无论是物的运动还是“道”的运动，其运行轨迹都是回归性的，都是向起点和原点的返回和复归。“夫物芸芸，各复归其根”，万物之运行各复归于万物各自的本性之“德”，以及作为本性之“德”之来源的“道”，而“道”的运行则一方面独立于万物之外为不改之本体和母体，另一方面它又运行于万物之中，由“大”而“逝”而“远”而“反”，在极远处即由远点而向原点回归，并最终归根于作为独立之万物先天母体的寂寥存在。然，“道”却以何为用呢？

2. 以“无”为用、以“无”为心。“道”是以“无”为用，进而以“无”为心的。《老子》说：

大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，[常无欲，]可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。（《老子》三十四章）

“道”以“无”为用，此“无”用之于万物。万物各有其自足、有限而不易的本性，是谓其各自之“常”、“命”。以“无”为用者，大道因循万物之德性，它“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆”（《老子》十六章），故包容、公正、自然和长久，不会因其存在之封域而有所偏私和遗落，从而能够生发一切、蓄养一切；以“无”为心者，“道”同时将此“无”之原则反作用于己身，从而泯除掉在己身之中可能生发的一切自大、自有和主宰之心，它“道法自然”，“万物恃之以生而不辞，功成而不名有，衣养万物而不为主”，故有“生而不有，为而不恃，长而不宰”之“玄德”。显然，能够以“无”为心，是大道之所以虚通、充盈从而能够真正以“无”为用的基本前提。将此以“无”为用和以“无”为心的原则落于心性之上，有圣人所谓“赤子”之“德”。

3. “赤子”之“德”。关于“赤子”之“德”。《老子》说：

含德之厚，比于赤子。蜂虿虺虫不螫，攫鸟猛兽不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而

腴作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。（《老子》五十五章）

“赤子”是柔弱的，他骨弱筋柔，呈现的是圣人以弱为用的柔弱之德；“赤子”是淳朴的，他精和之至，呈现的是圣人与“道”同体的真朴之德；“赤子”是愚闷的，他“独异于人，而贵食母”（《老子》二十章），呈现的是圣人以“无”为心的无知之德。就内容看，“赤子”之“德”主要是“道”体之“无”的层面在心性之中的下落，并将“道”体之以“无”为用和以“弱”为用的方面圆融地结合在了一起。要之，“赤子”之“德”是圣者心性中之与“道”同一的境界，是其对自我和万物之有限质性的顺任与实现，是在这一实现中的复归于原初之混沌同时又虚通的状态。

三、无为治道之“德”

“道”下落于社会政治领域，有无为治道之“德”。此“德”分两个层面，曰无为心性之“德”，曰无为治术之“德”，宜结合它们在现实世界之对立面而分别论之。

（一）无为治术之“德”

关于现实治术，《老子》说：

大道废，有仁义；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。（《老子》十八章）

天下多忌讳，而民弥贫。民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。

（《老子》五十七章）

可见，在日常世界中常见的乃是有为之法令、伎巧、忌讳和利器，乃是应该弃绝之圣智、仁义和巧利等现实治术。作为治国之器，它们乃是大道没落的结果，是国家滋昏、社会祸乱的根源，故应视为治国之劣术而否弃之；但，问题在于弃绝有为治术后的回归之路。《老子》说：

绝圣弃辩，民利百倍；绝伪弃诈，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有；此三者，以为文，不足。故令有所属：见素抱朴，少私寡欲。（《老子》十九章）

上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为；[下德无为而有以为]。上仁为之而无以为；上义为之而有以为。上礼为之而莫之以应，则攘臂而扔之。（《老子》三十八章）

这样，在治术上，“德”之内涵就是圣人治国之“无为”，所谓“以无事取天下”（《老子》五十七章）；进一步，具体到“上德”与“下德”之分的问题上，无为治术应是指“下德”，因为作为一种“术”，它对“德”之追求具有有心、有为而将之工具化、手段化的特征，故虽“无为”而实“有以为”。“下德”需要向“上德”提升，所谓“此三者，以为文，不足。故令有所属”。“属”于什么呢？曰“见素抱朴，少私寡欲”，故问题最终还是落到君王之心性上来。无为治术，若求不沦入沉沦，则要求无为之心性。

（二）无为心性之“德”

关于现实君王之心性，《老子》说：

民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤于贵生。（《老子》七十五章）

现实中君王的心性是有为的，他们损民众之不足以补一己之有余（《老子》七十七章），故可谓之为“盗夸”（强盗头子，《老子》五十三章）。与此相反，圣王则以己之有余而奉天下之不足，其存在与天道相类，他们具有无为之心性。

关于圣王无为之心性，予以粗略地概括，可以从以下几个方面剖析之：

1. 居下不争之“德”。为王者当居于人下，而有不争之德。《老子》说：

江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。（《老子》六十六章）

显然，这是依“反”而动、以“弱”为用的大道运行法则以及圣人之“贵柔”、“守雌”之“德”在政治

领域的推演，如此则“处上而民不重，处前而民不害”，“夫唯不争，故天下莫能与之争”，“是谓配天之极”（《老子》六十八章）。

2. 以愚治国之“德”。为王者当以愚治国，而不能以智治国。《老子》说：

其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。（《老子》五十八章）

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼。不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是谓“玄德”，玄德深矣、远矣，与物反矣，然后乃至大顺。（《老子》六十五章）

主张以愚治国，从而追求万物之复归于淳朴，这也是“无”之原则的反作用于己身，故亦可名之为王者心性之无为“玄德”。显然，此“玄德”是与圣人心性中的“无知”之“德”相适应的；

3. “啬”智无为之“德”。在《老子》处，身国一体，养生之道和治国之道是同一的。《老子》说：

治人事天，莫若啬。夫唯啬，是谓早服；早服谓之重积德；重积德则无不克；无不克则莫知其极；莫知其极，可以有国；有国之母，可以长久；是谓深根固柢，长生久视之道。（《老子》五十九章）

《韩非子·解老》曰“啬之者，爱其精神，啬其智识也”，《老子河上公章句》曰“治身者当爱精气而不放逸”，则“啬”者，当谓收藏其神形而不用，以归于无为也。以“啬”养生，则长生久视；以“啬”治国，则可以长久。在此处，“德”之内涵应该是指王者的无心、无为之“德”，积此无心无为之“德”，以之用于无论养生或治国，均无所不克。显然，这不过是以“无”为心和以“无”为用的圣人德性在政治和养生实践中的应用和推演罢了。

4. 进一步，需要将此圣王心性之“德”应用于具体的治国行为之中。《老子》说：

善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。（《老子》五十四章）

显然，在《老子》处，圣王之“玄德”不能够仅仅停留在心性之内，而需要由内而外地发显和展开，其基本路径即是身→家→乡→邦→天下，而其心性之“德”也由此而真→余→长→丰→普。可见，《老子》走的也是由“成己”而“成物”的路径，它在本质上是内圣外王的君王之学。

四、道德合一

以《老子》之“德”为桥梁，对《老子》之“道”及其与现实政治的关系，可以获得更为深入的理解。

（一）道→圣人心性→君王之德

沿着《老子》“道→圣人心性→王者之德”之顺延而下的线路，我们可以将“道”与君王之德对应起来，并通过后者以更好地理解前者。具体说来：（1）“道”的超越性与君德的超越性之间的对应。道是宇宙本体，具有超越性，同时存在与作用于万物之中；“道”下落于圣人内心，为超越心性，同时存在与作用于圣人之和光同尘的应世活动之中；王者之“德”具有超越性，它来源于君王名位相对于臣民而言的高居其上与其外，同时其为政之功用又下落和贯穿于全体臣民和社会领域之中。显然，以圣人心性为桥梁，“道”之德性与君王之德性是相互对应的，“道”之存在主要下落和落实在君王之德性中；（2）“道”的运行法则与君王之德的具体要求之间的对应。反者道之动，弱者道之用，这是“道”的运行法则；圣人之心居下、守弱，且以无为用，亦以无为心；君王之德，依照《老子》的要求，正是居下不争、以愚治国和“啬”智无为。我们认为，这种对君德的要求更多地植根于政治争斗中的历史智慧，且围绕之中轴仍然是君王之位的保有、强盛和长久。显然，以圣人之心性为桥梁，“道”的运行法则与君德之具体要求也是彼此对应的关系。

（二）道→万物德性→臣民之德

沿着《老子》“道→万物德性→臣民之德”之顺延而下的线路，我们可以通过“臣民之德”来理解

《老子》对“万物德性”的规定,进而达到对“道”之“玄德”的深入理解。具体说来:(1)万物德性与“道”之无为玄德的相互关系。在《老子》中,万物的“德”性是“道”的下落,其内涵是虚玄之“无”与质性、气性之“有”的合一,而其特征则是自足、自得和自乐等价值性的。对此万物“德”性的自得、自足和自乐特征,从万物作为价值主体的角度看,是指他们的本性、需要、能力等,与由其本性所先天决定的其生命之生存、展开和实现的环境、范围等之间的统一性和适应性,他们不能够逾越其外,而进入并非其类的领域,从而悖逆了它的天性,而是应该生存、实现和完成于其中,从而也是自得、自足与自乐于其中的;从万物作为价值客体的角度看,万物“德”性的自得、自足和自乐特征,则意味着它们是自适其适,而非适人之适,是自得其得而非得人之得,也就是说它们自我满足亦满足自我,它们不是被改造的对象,它们的存在不是满足大道和他物的要求和需要,它们由大道生发之后其存在与实现完全是自我展开和自我完成的,大道与它们之间是自然无为的关系,这也正是所谓“道”之“玄德”;(2)万物“德”性与臣民之“德”的相互对应。从《老子》作为君王之学的角度看,臣民对其名位应该安于其中,应该自得与自足其中而非越分妄为,从而破坏社会的整体秩序和政治等级制度,此乃臣民之“德”,而从另一个角度看,社会中的臣民能够自我完成其自身的职分,社会的名教与名法等组织制度也具有自我调整、自我筛选和自我组织的功用,作为君王者应该实行无为之治,应该尽可能对臣民之完成其职分之举不加干涉,应该尽力尊重臣民自身的自得、自力与自足,而不要实行有为之治,进而破坏了无为而无不为的政治格局。这是《老子》对君王与臣民关系的基本考量,由此而产生的对臣民存在及其职位的尊重应该是他赋予万物之“德”性以价值化特征的根本原因。

(三)道德合一

中国哲学有天人合一的思想传统。在道家思想中,这一思想传统可以具化为“道”、“德”之间的贯通与统一。在《老子》中,“道”、“德”之间的贯通与统一可以区分为两个方面,或说两条路线:(1)道→万物德性→心性、君王之德→现实经验领域。显然,“道”下落于自然界为万物德性;类同大道蓄养万物之“玄德”,大道下落于心性之中,有圣人作为心性主体的存在;圣人的心性存在推衍于现实政治领域,有理想化的君王之“德”;与此理想化的君王之“德”相对应,现实世界中的君王和政治乃诸般有为之弊相。这是一条顺延而下的线路,它表明:《老子》的“道”存在,以“德”为桥梁,它落实在现实经验和社会领域,最终是归结在《老子》对现实政治的批判和对理想政治的建设之中的;(2)现实经验领域→心性、君王之德→万物德性→道。显然,这是一条逆推而上的线路。依照其逻辑理路,由现实君王到心性主体,这是第一层超越;由心性圣王到万物德性,这是无为之治,是心性之圣在无为之治中的扩充和落实,也可以说是第二层超越,而到了“道”的层次,则“道”是价值本体,它高居于世界和社会之上与之外,是无限和永恒的渊源,是一切人间价值的来源和依据。这是最高的超越,同时也是最后的归结。因为道、德相通与合一,这两条线路之间也应该是平衡的,它们使得《老子》的思想一方面具有强烈的政治性、现实性和实践性,而并不凌虚蹈空,天人两隔,另一方面又具有深刻的形上性、超越性和虚灵性,而并不可以完全归结于任何具体的经验处境和历史现实。相对西方本体论之超验、两离的知识论传统而言^[7],我们应该较多地关注《老子》道、德合一思想中所反映出来的传统中国人在信仰和思维方式上的独特特征。

参考文献:

- [1] 高亨. 高亨著作集林:第5卷[M]. 北京:清华大学出版社,2004:90.
- [2] 郭齐勇. 中国哲学史[M]. 北京:高等教育出版社,2006:42.
- [3] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 南京:江苏教育出版社,2006:44.
- [4] 冯友兰. 三松堂全集:第7卷[M]. 郑州:河南人民出版社,2000:254.
- [5] 陈鼓应,白奚. 老子评传[M]. 南京:南京大学出版社,2001:188.
- [6] 刘笑敢. 老子古今[M]. 北京:中国社会科学出版社,2006:319.
- [7] 俞宣孟. 本体论研究[M]. 上海:上海人民出版社,1999:27.