

从形而下到形而上*

——先秦道家物德观念的多层意域

叶树勋

【摘要】在先秦道家哲学中，原为人文概念的“德”被运用到宇宙论，而与“物”发生了义理关联。这种物德观念在不同的语境里具有不同的含义：在形而下层面，道家以此表征各种事物的特质，反映了现象界的多样化；事物的多样性直接来源于内部潜存的统一性，这样形上和形下因之具有了内在通贯性；事物属性的最终来源是形上统一的“道”，“德”在其间综合展现了宇宙生成论所包含的生论和成论两个维度。

【关键词】物德 道家 道 生养隐喻 [中图分类号] B223

一般来讲，“德”是一个人文概念，但在道家哲学里，这一观念具有比较独特的含义，它的意义突破了人事范围，与万物发生了复杂的义理关联，形成了一种颇具特色的物德观念，为我们探讨道家宇宙论提供了一个新的角度。传统的道家宇宙论研究重在“道”，而对与之相关的物德问题则重视不够。虽然有些研究已经留意到了这一观念，但这些讨论往往忽视其间的复杂语境，只是从某个特定的角度作简约化的解释。本文旨在疏证这一话题的多种语境，尝试为理解道家宇宙论以及古代“德”思想提供一种新的方向。^①

一 形下事物的多样化

如所周知，先秦诸子的话语言辞往往是即事而发，同一种观念在不同的话语场景中可能会表达言谈者的不同用意。此种情况并不限于不同的文本之间，即便是在同一文本中，场景的改变也会带来一定的义理变化。这一情形也体现在物德观念上，因而需要有所区分地疏证文本中的不同语境，逐次探讨这一观念的多层含义。

物德一词中易带来歧义的概念是“德”，而“物”的所指则是比较明确的。在前诸子时期，“物”并不是很受关注，但在道家学说里，它作为从现象界向上推溯的理论基点，具有重要地位。概要来说，“物”在道家学说里具有以下含义：（1）泛指一般的自然事物，如道家话语里常见的“万物”；（2）特指与内心相对的“外物”，这在庄学中比较常见；（3）对某个对象的一种称谓，如《老子》二十五章

* 本文系国家社会科学基金青年项目“先秦道家物德论研究”（14CZX023）的阶段性成果。

^① 关于道家的物德观念，笔者在《先秦道家“德”观念研究》（清华大学博士学位论文，2013年6月）、《道家物德论在〈庄子〉中的展开》（《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》2014年第3期）等论文中已有一定讨论，本文在此前基础上综合考察物德观念的多种语境及其含义。

“有物混成，先天地生”的“物”，便是对“道”的一种指谓。物德观念中的“物”主要是指第一种，即各种具体有形的事物。

问题是，原本属于人文范畴的“德”延伸到了宇宙论后，它的意义出现了哪些变化，和原来的意义又具有什么关联呢？也许是受到“德性”这个词的影响，研究者在探讨道家之德时主要是从属性的角度去理解，因此对物德，也就解释为事物的具体属性。^①就某些情形而言，道家确实通过这一观念表达了关于事物多样性的看法，虽然这不是物德的主要意域。如《庄子》就曾用“德”来表示某些事物的具体属性“鸡之与鸡，其德非不同也，有能与不能者，其才固有巨小也。”（《庚桑楚》）“吾相狗也，下之质，执饱而止，是狸德也。”（《徐无鬼》）在这些话语中，某物的德可直接理解为某物的特性。不同的事物具有不同的特性，由此作为各物之特质的“德”与作为自然本根的“道”，也就表现出“多与一”或“分与总”的关系。如《庄子》说“夫道未始有封，言未始有常，为是而有矜也。请言其矜：有左，有右，有伦，有义，有分，有辩，有竞，有争，此之谓八德。”（《齐物论》）“八德”因为有了八种矜域而出现了分化，已经和“未始有封”的“道”不同了。统一浑融的“道”分化到现实世界的不同矜域，从而出现了各种各样的“德”，此义也类似于《文子·精诚》所讲的“道散而为德”，这里的“散”与“朴散而为器”（《老子》二十八章）的“散”意义接近，具有散落和分异的意思，只是老子没有用“德”来表示“朴”的分化结果。

在道家思想中，天地、四时作为形气之大者，也属于形而下层面，并和其他具体事物一样，皆被统摄于形而上的“道”。如《庄子·则阳》说“天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也；道者为之公”；《黄帝四经·道原》也言“天地、阴阳、四时、日月、星辰、云气，蚊行虺动，戴根之徒，皆取生，道弗为益少；皆反焉，道弗为益多”。在道家看来，作为自然本根的“道”包容一切又超越一切，小至蚊虺戴根，大至天地阴阳，概莫能外。天地作为形之大者，也是从统一超越的本根那里禀得了自身的特质，如“天得一以清，地得一以宁”（《老子》三十九章），天清、地宁的品性也是本根在形之大者中的不同分化。对于天地的特性，《老子》没有用“德”来进行概括，但在《庄子》《黄帝四经》《文子》等文献里，则经常出现“天德”^②“地德”或“天地之德”的说法，这些概念和道家常说的“天制”“天常”“地之稽”等一些术语比较接近，都是指天地的自然性能及其运行规律。此外，对于四时运行，道家也用“德”来概括它们的性能，这主要体现于黄老学，如《管子·四时》就用“德”来指称四时的节气：“（春）德喜赢”“（夏）德施舍”“（秋）德静正”“（冬）德淳越”，而《管子·宙合》则用“时德”观念来总称四时的运行规律。

综合来看，不管是具体而微的物之小者，还是天地、四时等形气之大者，在道家宇宙论里都是形而下层面的自然物或自然现象，而“德”的概念则突破了原来的人事范围，被运用到这些事物上，用以指涉它们的不同属性。某种程度上，作为各物特性的“德”与表征形上本根的“道”，具有一种类似于柏拉图所讲的“分有”关系，亦即事物之德并非“全有”本根之道，它只是统一浑融的“道”散落到某物的一部分而已。正所谓“德总乎道之所一。……道之所一者，德不能同也”（《庄子·徐无鬼》），各物之“德”是“道”的分化表现。归总来说，所有的“德”都来源于统一性的“道”，所以“德总

^① 参见高亨《老子正诂》，清华大学出版社，2011，第26—31页；陈鼓应《老庄新论》，中华书局，2008，第148—149页；许抗生《老子与道家》，新华出版社，1993，第21—24页；牟复礼《中国思想之渊源》，王立刚译，北京大学出版社，2009，第75—76页；艾兰《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》，张海晏译，商务印书馆，2010，第117—126页。

^② 由于“天”在道家思想中有时表示实物性的“天”，有时表示非实物性的自然而然的状况，因此“天德”的观念包含了自然而然的德性和“天”的品质这两种含义，此处所讲的“天德”指后者而言。

乎道之所一”。但因各物之“德”分有了“道”的不同方面，表现出丰富多样的具体属性，所以和形上统一的“道”已经有所不同，故曰“道之所一者，德不能同也”。

不过，道家哲学中的“物”“道”关系与柏拉图所讲的事物和理念的“分有”关系并不全然相同。在柏拉图看来，理念是完美的，而现实事物则是有缺陷的，两者之间构成了真实与不完全真实的二元对立。^①道家虽然也主张从“物”的意境复归“道”的意境，但它并不认为现实事物必然具有缺陷。此外更为关键的是，道家的物德观念还具有另一层意义，即物德并没有表现出“分有”的意义，而是指一种潜在性的“全有”，并成为形上和形下之间的中介。

二 形上形下的通贯性

如上所述，某些情形里的物德起到了指称各物特性的功能，反映了现象事物的多样化，但需要进一步指出的是，物德在道家哲学中的意域并非仅限于此。在不同的话语场景里，道家对其作出了另一种界定，这一意义上的“德”和表征事物特质的“性”表现出明显区别，如《庄子·天地》言“泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形，物得以生谓之德；未形者有分，且然无间谓之命；留动而生物，物成生理谓之形；形体保神，各有仪则谓之性。”在此，“德”与“性”作为层次有别的两个概念，具有明显不同的内涵。“性”指本根的具体分化，相当于上节的物德。但是“德”没有表现出多样分化的意义，而是指事物所得于“一”而以其为生者。当然，“德”的最终来源还是无，但其间的“一”以及后来才出现的“有分”，都说明了这个层域是一种尚未分化的统一性存在。

物德的这一层内涵与“德者得也”的义理声训紧密相关，借助于后者，道家赋予“德”以先天所得的意义。^②《老子》虽认为“万物得一以生”（三十九章），但未将“得一”称为“德”；《庄子》则将万物的所得明确称为“德”，并从先天有所得的角度来界定“德”的内涵。类似的说法也见于《管子·心术上》：“德者，道之舍，物得以生生，知得以职道之精。故德者，得也。得也者，谓得其所自然也。”结合来看，“德”与“得”相关，而“性”与“生”相关，有所得方能有所生，“德”与“性”在生成的次序上有先后之分，前者意味着先天所得，后者则是指生成之后实际表现的特质。所以《庄子》说“道者，德之钦也；生者，德之光也；性者，生之质也。”（《庚桑楚》）“道”是物性的最终来源，但不是直接来源，事物先要有所得（具备“德”），才能具体生成，才能具有“生之质”（“性”）。《淮南子·缪称训》言“道者，物之所导也；德者，性之所扶也”，认为“德”是“性”的扶持者，其意也是说明物德作为物性的前一形态，是后者出现的前提条件。

在《庄子》中，将“德”与“性”视为不同概念的说法是比较多的，只是我们往往受“德性”这一同义复词的影响，将此两者看作含义相当。如《庄子·骈拇》言“骈拇、枝指，出乎性哉，而侈于德；附赘、县疣，出乎形哉，而侈于性；多方乎仁义而用之者，列于五藏哉，而非道德之正也。”对于首句的“德”与“性”，一般都理解为事物的本性。但实际上，“德”与“性”是两个不同的概念，这句话是说：骈拇、枝指是与生俱来的，但它们不属于应有的德。后文的“性”与“形”也是两个不同的概念，该句是说附赘、县疣是形体所具的，但它们不是与生俱来的，正如最后所说的多方造作之“仁义”虽比列于五脏，但不属于“道德之正”。

可见，“德”在某些情形下固然与“性”相当，但更需注意的是两者之差异，即不宜将物德等同于

^① 柏拉图《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，1986，第266—271页。

^② 先秦时期义理声训的主要目的不在于解释某字的原意，而是借用同音的他字赋予某字以新的意义，如“德者得也”的义理声训。参见王力《中国语言学史》，山西人民出版社，1981，第1—2页。

物性。通过比较“德”与“性”，我们可发现前者所具有的尚未分化的统一性之义，此外，我们还可以继续比较“德”与另一个表征多样化的概念，以反映前者的意涵，这就是前引《庄子·天地》篇中出现的“理”（“物成生理谓之形”）。“理”指事物外部的纹理结构，和“各有仪则”的内在之性尚有区别，但在表征多样化这一点上，“理”和“性”是相同的，它们和“道”之间都构成了分和总的关系。对此，《韩非子·解老》说得很明确：“道者，万物之所然也，万理之所稽也；理者，成物之文也。……万物各异理而道尽。”韩非子通过“道一理”模式来解释老子哲学中的一多关系，此处的“理”指“成物之文”，和“物成生理谓之形”的“理”比较接近。在道家思想中，“理”还具有自然理则的意义，这种意义上的“理”虽不同于前者，但也和“道”构成一种分总关系。如《庄子·则阳》言“万物殊理，道不私，故无名”；《黄帝四经·经法·论》言“物各合于道者谓之理”；《管子·心术上》言“心处其道，九窍循理”。耐人寻味的是，在“理”和“德”两者同时出现的话语里，“德”的表现也如同浑融统一的“道”，包含了不同事物的“理”，如《韩非子·扬权》所言“夫道者，弘大而无形；德者，核理而普至。至于群生，斟酌用之，万物皆盛，而不与其宁。……故曰道不同于万物，德不同于阴阳。”“德”蕴含了所有事物的“理”，并不具有分化或分有的意义。作为“理”的综合体，“德”既不同于“弘大而无形”的“道”，也不同于已分化的“阴阳”，而群生“斟酌用之”则表现出各自不同的“理”。

通过辨析“德”与“性”“理”的关系，我们可发现道家对此三者的内涵各有不同界定。“性”指与生俱来的特质，而“理”则指纹理结构或自然理则，此两者均反映了道家关于现象事物多样化的看法（相当于第一节讨论的物德）。但是在“德”与“性”“理”一并出现的话语里，前者表现出与后两者明显有别的内涵，并不具有多样化意义。具体来说，它是指已然内化到事物当中但尚未出现分化的整体潜质。从事物多样性的来源来看，形上统一的“道”是其终极根源，但形上一体之道并不是直接分化为形下各异之性、理，其间尚有一个中介^①，这就是物德在这一语境中的理论意义。

这反映了道家关于物性之由来的一种动态考虑，即从世界纯粹的统一性到事物潜蕴的统一性，再到事物实际表现的多样性，逐渐构成了世界从一到多、从简单到复杂的分化图式。在这一动态过程中，物德所指的内在统一性作为一种性能，已然内化到万物中，就此而言，“德”不同于“道”；但这一性能尚未发生具体分化，而是作为一种潜质存在于事物当中，就此而言，“德”不同于“性”“理”。由此来看，物德所指的并不是多样化的“分有”，而是一种整体性的“全蕴”。“道”所代表的纯粹统一性，是超越一切事物的，并没有就某一个具体事物而言，但“德”所指涉的内在统一性，则是就具体的事物而言的，意味着本根已然下贯到事物个体当中，因而物德也具有个体性的一面；但这一内化于个体的潜质尚未出现实际的分化，它是事物多样性的内在根源，就此而言，物德也具有整体性的意义。

道家一方面通过物之性、物之理阐述了事物“分有”本根的多样化，而另一方面则通过物德肯定了所有事物皆是“全蕴”本根的情况，这一潜质在形下世界里虽然未必能够完全实现，但并不影响它存在于所有事物当中。孟旦认为，道家思想里有一个矛盾：“基于道是统一的这一事实，道不能在此物多而在彼物少；但将道说成是存在于无穷事物之中，道不再是统一的，而是被切分了。”^②孟旦的发现不无启发，但这并不意味着道家思想存在内部矛盾，实际上道家通过物之德与物之性、理，分别陈述了

^① 关于“德”的中介意义，参见王中江《道家形而上学》，上海文化出版社，2001，第175—176页；郑开《道家形而上学研究》，宗教文化出版社，2003，第186页；罗安宪《虚静与逍遥——道家心性论研究》，人民出版社，2005，第91—92页。

^② 孟旦《早期中国“人”的观念》，丁栋、张兴东译，北京大学出版社，2009，第139页。

潜在的“全有”和现实的“分有”这两方面的义理。与亚里士多德所讲的“潜在的现实化”^①并不相同，道家主要关注的是从本根的无限性到事物的有限性的分化图式，而不是某一种具体性征从“缺乏”到“现实”的运动过程。如前引《庄子·天地》所言“形体保神，各有仪则谓之性”，形体便是导致内蕴之“德”无法全然表现的一种限制。

综合来看，道家通过“道—德—性—理”的概念系统，勾勒了从宇宙本根到自然事物的一种分化图式。在这一图式中，从形上一体之“道”到形下各异之“性”“理”，其间的分化需要“德”这一中间环节，它是宇宙本根在事物当中的整体性潜蕴，是事物属性的直接来源。这一环节既不完全属于形而上，也不完全属于形而下，而是介于形上和形下之间，成为通贯形上与形下的必要中介。正因有了这一中介，道家思想中的形上和形下也就具有了内在的通贯性。不同于西方哲学的分离思维，道家宇宙论当中的本根与事物虽然各自有别，但前者并不完全是一种超验存在，它普遍内蕴于所有事物当中，这一内在化的结果，就是“德”。用《庄子》的话来说就是“物物者”既“非物”又“与物无际”（《知北游》），用今天的话来描述，就是本根与事物有别而不离。^②内化于物之中的“道”应该怎么来重新定位，以区分它和“道”本身以及“性”“理”的不同呢？物德的理论功能即在于，从先天所得的角度肯定事物的内在统一性，从而使内蕴于事物的本根在概念上获得了重新定位。

三 隐喻中的形上世界

由上所述，可知“道”与“德”各自代表着道家哲学中超越性和内在性的两个方面。^③不过，进一步探讨道家之“德”在万物场景中的意义可以发现，它不仅标示着内在性的一面，也在某些语境里具有超越性意义，这就是本节要讨论的第三层意域。

通过前文辨析可以看到，道家“道—德—性—理”的分化图式，反映了他们对于现象事物之多样性及其来源的看法。这一图式和柏拉图的“理念—事物”模式既具有相似之处，也有很大的不同。其间一个重要的区别就是，柏拉图哲学中的事物不可能全部具有理念，而道家则通过物德肯定了事物对于本根的全蕴。在道家的理论图式中，形上超越的本根演化为现象界的各种事物，是一个从一到多、从简单到复杂的分化过程，对此道家常常通过母体生育后代的情况来进行比喻。如史华慈曾指出的，古代中国人解释宇宙的起源，主要是通过生养隐喻而不是宗教的创生隐喻或神话的制作隐喻。^④这一点在道家思想里具有典型的表现。在生养隐喻里，“道”作为万物之源，相当于生养活动的母体。而“德”的观念也出现在这种隐喻里，成为万物生成过程中的一个重要观念。如《老子》言“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。”（第五十一章）对于道家的宇宙生成论，学界比较关注“道”作为万物之根源的意义，而对于“德”在其间的表现则重视不够。较之前述两种语境，这里的“德”表现出一种很不同的意域维度。从词义看，“德”主要指母体（道）生养后代（万物）的表现，这种意义也见于《管子·心术上》：“虚无无形谓之道，化育万物谓之德。……道也者，动不见其形，施不见其德。”对于《老子》所说“德”的种种表现，《管子》赅之以“化育万物”。“道”并非静止不动，只是“动不见其形，施不见其德”，“德”在这里指称

① 亚里士多德 《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1959，第171—188页。

② 张岱年 《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982，第16页。

③ 汤一介 《儒道释与内在超越问题》，江西人民出版社，1991，第15—16页。

④ 史华慈 《古代中国的思想世界》，程钢译，江苏人民出版社，2004，第25页。

“道”的活动。关于这种意义,《文子》也有一些相关表述“夫道者,德之元,大之根。……畜之养之,遂之长之,兼利无择,与天地合,此之谓德。……故物生者道也,长者德也。……夫道、德者,所以相生养也,所以相畜长也。”(《道德》)这段引文在一定程度上是对《老子》五十一章“道”“德”的解释,《文子》用“根”来喻示“道”的本源性,用“德”来概括“道”的生养行为,内容上很接近《老子》“长之,育之……是谓玄德”的说法。《文子·道原》还说“天常之道,生物而不有,成化而不宰,万物恃之而生,莫知其德。”此间的“其”字是指前面所说的生养活动的母体(道,“莫知其德”和《管子》的“施不见其德”含义相通,都是阐述母体活动的隐微不可见,《老子》之所以用“玄”字来形容“德”(“玄德”),其意也是在此。

综合上述情况,这种语境下的“德”和前述两种意域出现了一些不同,一个基本的区别是,“德”不是内在于万物而表示万物的潜质或特性,而是具有了类似于“道”的超越地位,用以指涉万物之母的生养表现。上引《管子·心术上》所言“化育万物谓之德”,强调“道”所具有的普遍化育的功能;而同篇的其他地方也言及“德者,得也。得也者,谓得之所以然也”,这是将“德”界定为万物的先天所得。这是两种不同的描述向度,前者从“道”的向度去说明“道”的生养功效,后者则从万物的向度去界定事物的内在性能,虽然后者也涉及“生”的情况,但更主要地是将“德”归属于万物而不是归属于“道”。从文本结构来看,前者属于《心术上》的经文部分,后者则属于解文部分。按此,后者是对前者的一种解释,但实际上后者已换了一种理解方向,在一定程度上赋予“德”以新的意义。类似的情况也出现在《老子》和《庄子》之间。《老子》宇宙论中的“德”主要是指“道”养育万物的功效,而不是万物所具有的性能。《庄子》则从万物有所得的角度来界定“德”——“物得以生谓之德”(《天地》),这也是换了一种向度去理解物德问题。从《老子》到《庄子》、从《心术上》的经文到解文,我们看到物德在道家谱系中的一个演变现象:在早期它更多地是指“道”化育万物的表现,但后来道家愈发强调本根的内在性,“德”也就转而成为表征万物潜质的一个概念。

从词源学角度来看,化育之德和原本的恩德之义有关,而万物潜质之德则与“德者得也”这一义理声训的出现相关。对此孟旦曾有论述,他认为“德”作为中国早期文化的一个核心观念,原指某种态度及其相关行为,在后来逐渐具有了恩德之义,也隐含了获得的意思。这两个方面分别影响了道家之德:一是恩德之义被运用到“道”生成万物的情况,用以指称“道”的恩惠;二是获得之义被运用到万物身上,以标示万物的内在法则。^①也就是说,通过“德者得也”的义理声训,道家强化了“德”观念所隐含的获得之义,同时以之说明万物先天禀得了整体潜质;而恩德之义则被运用到“道”生成万物的情况,由此也就改变了原来的恩惠施受结构,从“天”对万物的恩惠、王对百姓的恩惠,转变成“道”对万物的恩惠。在此意义上,化育之德也可理解为“道”对万物的一种生养功德。

问题是,这一生养功德作为一种隐喻具体表述了什么。从义理上来说,道家宇宙论的“生”主要是指化生,而不是创生或派生。^②在道家看来,世界是一个生生不息的自然演化过程,宇宙本根有一种分化能力,这种能力的表现就是化生万物的“德”。万物之母生出万物之后不会就此打住,而是进行持续性的养育。这种功能不是占有性的或主宰性的,而是“长而不宰”,体现了既化育万物又顺任自然的两面性作用。^③因而,生之后的养也就意味着“道”由始至终都在维系万物的存在、成就万物的发展。

① 孟旦《早期中国“人”的观念》,第136—140页。

② 关于“生”的问题,庞朴先生在论述《太一生水》时曾指出“生”不是指鸡生蛋的“派生”,而是指蛋生鸡的“化生”,鸡生蛋之后鸡还是鸡,蛋生鸡之后蛋就不复存在了,乃化成了鸡(《“太一生水”说》,载《郭店简与儒学研究》,辽宁教育出版社,2000,第196页)。道家宇宙论的“生”也是一种“化生”。

③ 参见叶树勋《老子“玄德”思想及其所蕴形而上下的通贯性》,《文史哲》2014年第5期,第19—28页。

这是宇宙本根所固有的一种能力，这一能力的发挥也就是养育万物的“德”。综合来看，宇宙本根自然演化为各种事物，潜存于所有事物当中，维系它们的存在与发展，这一效能乃是对世间万物的大功德，故而谓之“德”。^①

在“德”的生养隐喻里，万物所受的恩惠除了“生”，还有“养”的方面，所以全面地来说，道家宇宙生成论包含了“生”和“养”两个维度，可分别称之为“生论”和“成论”。我们比较熟悉的线性生成模式，如《老子》四十二章的“道生一，一生二，二生三，三生万物”等，主要是一种生论，而不涉及成论的问题。但在“德”的生养隐喻中，“生”和“养”都受到了关注，甚至“养”的情况更受重视。曹峰曾指出，道家生成论包括了发生与成长两个序列，生的主体是“道”，成的主体则是“德”，“道”生万物之后仍需“德”的继续养成。^②对此，笔者甚为赞同，只是对两个序列能否各归于“道”与“德”，看法有所不同。比起线性的生成模式，“德”的出现确实突显了“养”的维度。但从根本上来说，“德”是一个功能性概念，表示某个对象的某种性能。因而笔者认为，“道”与“德”都兼备了“生”和“养”的维度，一言其体，一言其用；对于万物而言，“养”的作用固然是一种恩惠，而“生”的效能当然也是一种恩惠，这两方面的恩惠都被“德”加以概括。整体上来看，“德”的生养隐喻综合展现了宇宙生成论的两个维度。

道家宇宙观中的成论部分强调“不有”“不宰”之义，既反映了形上世界的活动性，又体现了其间的无为性。这与道家的人事哲学有很大关联，化育之德推衍到形而下的人事活动，便是圣人效法之而具备与之契应的德行，某种意义上前者也就成为后者的一种宇宙论依据。可见，道家物德观念和人事的德政、德性问题，具有很紧密的内在联系。

结 语

物德是我们探讨道家宇宙论的一个新话题，虽然道家典籍里没有直接出现过“物德”这个词，但道家德论在万物场景中的种种复杂意义，向我们展现了一种道家特有的“物德”观念。这种观念随着语境的改变而具有不同的内涵，对此需要区分不同的意域，而展开逐一解析。在形而下层面，道家通过“性”“理”的概念，以及表征各物特质的“德”，阐述了他们关于现象事物多样化的看法；而事物的多样性直接来源于内部潜存的统一性，对此，道家通过万物全蕴之“德”在概念上加以凝练，道家哲学中的形上和形下也因之具有了内在通贯性；事物属性的最终来源是表征形上统一的“道”，对于其间的活动情况，道家用母体生养后代的过程进行隐喻，并沿用了“德”观念原有的恩惠之义。总之，对于万物的多样性及其来源，道家有一种动态考虑，而物德观念在这一图式中具有多个层次的理论意义，其中，后两种意域是物德观念所特有的，更需要引起我们的注意。

（作者单位：南开大学哲学院）

责任编辑 王 正

^① 由此来看，化育万物之德和万物全蕴之德在某种意义上其实是统一的，前者是从“道”的向度去说，后者则主要是从“物”的向度去说。

^② 曹峰 《〈老子〉的幸福观与“玄德”思想之间的关系》，《中原文化研究》2014年第4期，第35—42页。