

连接“道”与“人”的桥梁

——老子“天德观”思想及其德育价值

刘峻杉¹

(北京师范大学 教育学部, 北京 100875)

摘 要: 老子思想中,与“道”最密切的概念是“德”。“德”是“道”化生万物过程中的最初产物,是纯朴未散、有质无形的“炁”,也是畜养万物、决定万物发展方向的支配性力量。明确了“道”与“无”、“德”与“一”在老子哲学体系中的对应关系之后,老子思想中“天德”的意义和地位才能突显出来。“天德”是人德的内在决定力量,人在婴儿阶段都曾丰厚地拥有过,而随着人的成长,“天德”不断消耗,人也愈难与之相应。“天德”支配善恶又超越善恶。“德”的系统性和“道法自然”的总原则决定了“天德观”视野下道德的开放性。老子“天德观”有助于重树道德信仰,呼唤德育“修身”范式的实质性回归,并指向了德育生活化的灵魂所在。

关键词: 道德经;道德信仰;天德观;人德;天人合一

道德教育是承接道德哲学而展开的,因此追踪和澄清道德观,是解决道德教育难题的重要根源。尤其在价值多元化时代,德育的困境并非仅仅由教育的手段与途径决定,更关键的往往在于对“道德”内涵认识的分歧。尼采认为,任何道德都以谱系的方式存在和发展着,没有一种无谱系生成的一般道德。麦金太尔提出,各个道德谱系或道德文化传统在达成对本谱系及自身的连贯性发展的具体确认之后,才有可能通过它们相互间的解读、对话和“翻译”,寻求某些道德共识^[1]。与西方 morality 或 ethics 相比,中国伦理传统和道德概念最基本也是最独特的人文意蕴在于“道—德”的哲学构造与意义结构,而这一传统最重要的文本源头之一是《老子》^[2]。中国先秦乃至后世,称得上是道德专论的文献当首推《老子》,但其道德教育的价值显然还没有得到应有的重视和发挥^[3]。

老子以“道”作为他的哲学系统的终极概念,“道”代表了宇宙万物发展的最初来源以及决定力量,因此,对“道”的理解通常从宇宙论和本体论的角度来展开。但正如徐复观所说:“老学的动机与目的,并不在于宇宙论的建立,而依然是由人生的要求,逐步向上推求,推求到作为宇宙根源的处所,以作为人生安顿之地。因此,道家的宇宙论,可以说是他的人生哲学的副产物。他不仅是要在宇宙根源的地方来发现人的根源,并且是要在宇宙根源的地方来决定人生与自己根源相应的生活态度,以取得人生的安全立足点。”^[4]

“道”作为最能代表中国哲学特色的概念,对中国哲学产生了巨大的影响,也受到了国内外学者的高度重视。但是作为老子思想体系中另外一个最重要的概念——“德”,在以往的研究中,受到的重视程度远不如“道”。甚至在历史上以及当代的一段时期内,一些研究者提出老子反对仁义道德,从而割裂了老子思想的“德”与“道”之间的紧密联系,也给挖掘和继承老子思想带来了一定的阻碍。在这种情况下,“道”与“人”之间产生了鸿沟,“道”成了高高在上的万物主宰,“人”则只能闻道,却难以进道,达到“道”的境界则更成为一种理论上的设想。这与《老子》中所揭示的人可以通过“修之身,其德乃真”,最终达到“复归于无极”的境界,显然是有着巨大的差异的。造成这种差异的重要原因,就是对老子思想中“德”的内涵的重视不足,从而失去了从人的“下德”状态复归于“道”的桥梁与阶梯。

¹刘峻杉(1981—),男,汉族,山东人,北京师范大学教育学部博士后研究人员,主要从事教育基本理论、德育原理、经典教育研究。

我国先秦时期的“德”观念经历了天德与祖宗之德、制度之德、精神品行之德三个阶段。西周之后，“天德观”逐渐消隐^[5]。这个过程在儒家思想的“以天论德”的传统中也有体现。^[6]陈来提出，在西周以来逐步发展了一种思想，即认为在现行的政治秩序之后还有一个道德法，政治运行必须合于某些道德要求，否则就必然导致失败。在西周早期，这个道德秩序和道德法其中的一个方面，即是上帝的意愿或天命的内涵^[7]。

作为春秋时期一位承前启后的伟大思想家，老子思想中的“德”，既有涵盖人德的伦理价值属性，同时也是具有超越万物而存在的形而上的概念，是先秦时期“天德观”思想的最集中体现。

一、“德”与“道”的关系

（一）“德”与“道”相提并论

老子之道可以概括为关于世界之统一性的概念，是贯通于宇宙、世界、社会和人生的统一的根源、性质、规范、规律或趋势的概念^[8]。老子思想中，与“道”关系最为紧密的概念是“德”，这不仅表现在老子著作世传本《道德经》或帛书本《德道经》的称谓上，更直接地表现在《老子》文本内容中²。

在帛书《老子》的第一章中，老子就勾勒了他的道德系统论，其中“德”是位居“道”之下的一级概念和境界。“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德……故失道而后德，失德而后仁……”如果以道德概念系统的视角来分析，则可以解读为：上德状态，德已圆满，所以不必执着于德；下德状态，由于德的匮乏，其实已不是完整状态的德，因此更不应继续损耗德。如果考虑到此章中“上德”与“下德”与“道、仁、义、礼、忠信、愚”的关系，那么可以说，“上德”与“下德”在严格意义上都不是“德”本身，而是超越“德”之上的“道”和完整“德”之下的朴散的“德”。

“德”是“道”化生万物过程中的最初产物，是纯朴未散、有质无形的“炁”³，也是畜养万物、决定万物发展方向的支配性力量。“天下之至柔，驰骋于天下之致坚。无有入于无间”⁴，“道生之，而德畜之，物形之，而器成之。是以万物尊道而贵德。道之尊，德之贵也……”⁵宇宙万物都是虚无的道所化生、德所畜养而形成。有形器物的生成，也都是因为道与德在有质无形的“炁”的层面的注入与主宰。所以万物光明正确的生存发展之路，是运用尊道贵德的原则自律、修养和实践道德。《易传》提出“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，“道”与“器”是中国哲学中非常有影响力的一对概念组合。而在《老子》中，老子将“德”与“道”相提并论，将“德”摆在一个仅次于“道”的尊贵地位，无形无相的“道”和有质无形的“德”都属于形而上者。道并不是直接化生了“器”或万物，而是经由“德”，“德”朴散之后，才化生万物⁶。

“德”是“道”的显化和最高代表。“同于德者，道亦德之；同于失者，道亦失之。”⁷具

²在世传本中，《老子》是“道经”为上篇，“德经”为下篇。但1973年马王堆出土的汉墓帛书《老子》甲乙两种版本都是《德经》在前，《道经》在后。战国时期韩非的《解老》，也是按照德篇在前、道篇在后的顺序。2009年1月1日北京大学接受捐赠，在西汉竹简《老子》中，首次发现了《老子》上经和《老子》下经的篇题，分别对应的是《德经》和《道经》。本文中引用的《老子》文句及其译解，以帛书甲本《老子》为主，具体引自熊春锦校注的《老子·德道经》。

³这里所说的“炁”（qì）是一种最初和级别最高的一种有质无形的“炁”，并非中医理论中“精气神”三元中的“气”或“炁”。帛书《老子》中有三处提到了“气”，第5章“万物负阴而抱阳，中气以为和。”第18章“和曰常，知和曰明；益生曰祥，心使气曰强。”第54章“抝气至柔，能婴儿乎？”笔者认为“中气以为和”的“气”与“德炁”的含义较为接近，另两处“气”与“精气神”之“气”较为接近。

⁴帛书《老子》第6章。

⁵帛书《老子》第14章。

⁶帛书《老子》第72章，“朴散则为器”。

⁷帛书《老子》第68章。

备“德”的品格者，“道”就会助之以“德”的力量与指引；与“德”的品格属性相违背者，“道”也就会弃之而去。这一段文字也是将“道”与“德”相提并论，突出了“道”以“德”显的作用途径。

修德是进道的阶梯，“德”的纯净与圆满程度，标志着复归于“道”的进程。“知其雄，守其雌，为天下溪；为天下溪，恒德不离；恒德不离，复归婴儿。知其白，守其辱，为天下浴；为天下浴，恒德乃足；德乃足，复归于朴。知其白，守其黑，为天下式；为天下式，恒德不贰；德不贰，复归于无极。”⁸通过“恒德不离、恒德乃足、恒德不贰”三个层次的复归与跃迁，从朴散斑驳的下德状态提升至德性具足和德性纯一的状态，最终达到“无极”所代表的“道”的境界，其中关键就是德性的补全和纯正化所引发的生命质量的全方位提升。

综观《老子》全文，德与道具有最为紧密的关系，这一点是确定的。这大概也是后世将“道”、“德”合为“道德”一词的重要原因。老子的“德”的概念与后世的制度之德、精神品行之德有着显著的不同。为了与以品格性为主的德性相区别，本文依照“天道”这一称谓的范式，将老子思想“道生德养”中的“德”称之为“天德”，以凸显其形而上、超伦理性的特点。

（二）“道”与“无”、“德”与“一”的对应关系

“道”是宇宙万物的生发起点，这一思想非常清晰地体现于老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”⁹。这一句也体现了老子哲学中万物生成过程中的“道、一、二、三”的四个级别和层次。“道”也是万物复归的终点¹⁰，因此对于人来说，“与常道运行规律反方向地行持，追本溯源地修心明德，是进道的开始”¹¹。在这种返朴归真的总体思想中，“返”的终极目标是“道”，表现为“无”，例如，“一者，其上不攸，其下不忽。寻寻呵！不可名也，复归于无物”¹²，“德不二，复归于无极”¹³。“无”在这些语句中也可以作为“道”的代名词。又如“道可道也，非恒道也。名可名也，非恒名也。无，名万物之始也”¹⁴中的“无”和“始”，“天象无形，道隐无名”¹⁵中的“无形”和“无名”。无物、无极、无形、无名等都是“道”的重要特征，代表了“道”的境界。

《老子》文本中一些词与“道”有紧密而直接的联系。如“道生一，一生二，二生三，三生万物”中的“一”，“无，名万物之始也，有，名万物之母也”¹⁶中的“有”和“母”，“天下有始，以为天下母”¹⁷中的“母”。“天下之物生于有，有生于无”¹⁸中的“有”等。在老子全文中，只有“德”这一概念因其与“道”最紧密的联系，而有资格和可能作为“一”、“有”、“母”的本意指向^[9]。此外，最有力的证据是《庄子·天地》中说：“泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德。”最初的“道”的特征是“无”，无形无名；到“无”化生“一”的时候，已经有质而无形，万物依靠她才能成形而生长，这就是“德”。元代吴澄在《道德真经注》中认为：“一者，冲虚之德”。“无名者，道也，天地亦由此道而生，故谓之始。有名者，德也，万物皆由此德而生，故谓之母。”“万物生长收藏皆由乎道德，故万物之于道也，尊之如父，于德也，贵之如母。”“始，道也。母，德也。有此天地之始，以为此万物之母也。”

⁸帛书《老子》第72章。此章中，帛书与王弼本存在着语句顺序的差异。刘笑敢认为是世传本编者为了使两个“朴”字相续，而调整了第二段和第三段的顺序，但实际并非必要。本文赞同其观点。

⁹帛书《老子》第5章。

¹⁰帛书《老子》第60章，“天物云云，各复归于其根曰静，静是谓复命。”

¹¹帛书《老子》第4章。“反也者，道之动也”。

¹²帛书《老子》第58章。

¹³帛书《老子》第72章。

¹⁴帛书《老子》第45章。

¹⁵帛书《老子》第3章。

¹⁶帛书《老子》第45章。

¹⁷帛书《老子》第14章。

历史上很多研究者将“一”解读为“道”的代名词^[10]，但由此解释“道生一”一句则有些勉强。很多研究者根据道篇在前、德篇在后的《老子》版本解读“道可道也”一章，认为此章通篇在描述“道”的特点，因此解读此章的时候，将“有，名万物之母也”解释为“道”的“无”与“有”的二重特性中的一个。老子原文中也的确有“有无之相生也”一句，但那是在论证阴阳“二”的辩证法。如果“有”与“无”是作为“道”自身特性的一种对应关系，那么“道”的特性自身就是“二”，连“一”也谈不上，就更不用说“无”了。因此，这是将“有”解释为“道”的属性状态之一所难以成立的原因。但是，如果按照德篇在前、道篇在后的帛书本的顺序来看，在先前已经论述了“失道而后德”、“道生一，一生二，二生三，三生万物”、“道生之，而德畜之”的逻辑体系之后，道篇第一章，以“无”代指“道”，以“有”代指“德”，论证“道”与“德”的紧密关系及其对“二、三、万物”的生养基础性作用，在逻辑体系上似乎更自然一些。熊春锦认为，道的“无”囊括着一切无相的物质，而德的“有”又蓄养着宇宙的万物。万物的有相源起于“德一”，“德一”也就是一切有相之母。^[11] 134

确立了“道”与“无”、“德”与“一”在老子哲学体系中的对应关系之后，老子思想中“天德”的意义和地位才能凸显出来，否则就容易将“德一”混同在“道”的概念中，“天德”与“道”不分，而被人们重视的只剩下经验性的伦理德目，则大大削弱了《老子》文本中“德论”的分量与地位。这种差别无疑在沟通“道”与“人”的关系上，影响是巨大的。

在帛书《老子》第二章中，承接第一章论述的“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼……”的道德体系，而重点论述了“德一”的地位与作用，这与帛书“德经”在前、“道经”在后的整体顺序吻合得非常好。第二章中说：“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神¹⁸得一以灵，浴¹⁹得一以盈，侯王得一以为天下正。”天获得德一，可以清明；地获得德一，可以平静安宁；人的精神获得德一，可以灵慧而充满生机；人的形体主动像沐浴一样获得德一，可以使生命精力充沛、充满活力；社会的管理者获得德一，用来治理天下，可以符合自然大道的客观规律。而天、地、神、浴、侯王未“得一”的结果，就是都要走向衰亡。²⁰因此，“德”是“道”的终极性力量“无”所化生的直接力量“有”，是超越“阴、阳”这个“二”的支配性力量，是“天、地、神、人、侯王”等万物运行或发展规律的决定力量。

樊浩认为，老子思想对中国道德哲学的最大贡献，不是“道”或“德”概念本身，而是二者合一的“德一道”理型。西方形而上学一般只是预设一个最高本体，如水、气、理念等等，但这个最高本体如何成就万物之性，却缺乏一个“生生”或化育的环节。中国哲学中的“德”就是“道”与万物之间化生、化育的关系。因此，“道”与“德”结合，才是中国形而上学的基本概念，而西方形而上学却缺少这个“德”的环节和概念，在这个意义上可以说，《老子》的形而上学比西方传统更精致。^[2]

二、“德”与“人”的关系

（一）“天德”是人德的内在决定力量

¹⁸《老子》中“神”一般可解读为神灵、精神等，地位并不太高，与中医理论的精气神概念中的“神”较为接近。

¹⁹帛书甲乙本中此字均为“浴”，世传本为“谷”。《说文解字》里说：“浴，洒（xǐ）身也”，“洒（xǐ）身”就是用水清洗身体。研究者多依据世传本“谷”字，解读为河谷，熊春锦依据帛书本“浴”字，解读为人沐浴在道德之中。这种观点可以将天、地、精神、人形体、侯王等并列，逻辑上更为通畅，本文采用此种解释。

²⁰帛书《老子》第2章，“谓天母已清将恐裂，谓地母已宁将恐发，谓神母已灵将恐歇，谓浴母已盈将恐竭，谓侯王母已贵以高将恐蹶。”

正因为“德一”之“炁”是构成万物的基本元素，所以人的基本属性中也必然地包含着“天德”和“道”。^[21]老子用“浴得一以盈”的“得”字，“含德之厚”的“含”字和“厚”字，“居其厚而不居其泊”、“忠信之泊”的“泊”字，“早服谓之重积德，重积德则无不克”中的“积”字，来表达人的属性中包含着“天德”并且存在着质量的差别。这与《周易》中的“君子以厚德载物”、“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”的思想如出一辙。既然形而上的“炁”对形而下的“器”具有支配作用，那么“天德”以人的方式通过言行和思想等显现，就成为伦理意义上的德性或品德。因此，对于万物之一的“人”来说，“德”具有天德和品格两个维度。品格性所表现的，是经验世界伦理道德的价值性。依据这种外显的品格性的特征，才使我们能够讨论、研究、实践这个“天德”，从品格性去反证出内在的品质与天德。^{[11] 135}因为品格性的高下，会因与“天德”的相应程度而呈现出不同的表现，所谓“同于德者，道亦德之，同于失者，道亦失之”。道家认为，物形一旦形成，由于有形体的屏蔽作用，道炁在形体内就会滞塞不通。如果只通过逻辑思维和智识观察来进行对自然万物的探索，则主要还是在“体于物而知身”的阶段和过程中，而没有进入“体于形而知炁”的阶段。道家认为需要使灵感思维与逻辑思维同步“穷通塞之端”，研究这个“炁”“塞”的真正原因所在，探索解除这个闭“塞”不通的原因和障碍，才能真正实现回归大道和“无为而无不为”。^[12]

老子思想一方面在哲学意义上“尊道贵德”，另一方面，更是通过它们在现实生活中的显现和外化，与生活的“道德”联系起来。^[2]注意到“天德”的“炁”属性与日常生活中的品格性共存的这种双重结构复合性，有助于加强对老子中有关“德”的描述的理解。例如，《老子》提到了两类含“德”丰厚者，而这两类“厚德”的表现都是一般伦理价值体系所难以衡量的。

其一是“婴儿”。老子思想中对“婴儿”的德性圆满状态是比较推崇的。老子认为“当人如赤子般德性厚足时，即使整天在逆境中，也还会愉悦快乐，和乐融融。”²²老子甚至直接对有志于“圣人之治”的人们的道德修养，提出了检验指标，“不断升华体内的精气神，最终达到了婴儿般骨韧筋柔的状态了吗？”²³而对于离道失德、渐行渐远的成人，如果进行老子理论中的复归式的道德修养，那么第一个大阶段的成果也应该是“虽知其强，而甘守其柔弱之位，如同利益天下的溪流，以德治心身，回归到如同婴儿的柔弱无私状态”²⁴。众所周知，婴儿的智能和社会性认知都是弱于成人的，因此，如果单纯从伦理道德的品格性视角来评判，婴儿处在道德发展的初期，水平比较低。科尔伯格的道德认知发展学派就是采用的这样的观点，把婴儿归入“前习俗水平”，为道德认知发展三个阶段的最低水平。^[13]显然，对于老子思想中“婴儿”的淳德状态，只有把握了其思想中“德”的“天德”属性，从“德”的先天“炁”这个方面，才能较好地解释。

第二类含“德”丰厚者是圣人。圣人的修为是可以自然地效仿“天德”，做到超乎寻常的包容与大爱，如“圣人一视同仁，既能善待善良的人，也能包容不善良的人，既能以忠信对待诚信的人，也能同样地对待那些不诚信的人。为百姓复归德道而默默无闻地奉献，成为民族的灵魂。圣人将百姓视为自己的耳朵和眼睛一样爱护，报以孩童般稚雅的笑容”。²⁵圣人可以“超越表面的形式，深入关怀百姓的精神与灵魂”。²⁶老子还描述古代善于行道的人“像

²¹帛书《老子》第25章，“道者，万物之注也。”

²²帛书《老子》第18章，“含德之厚者，比于赤子。蜂虻虺地弗螫，攫鸟猛兽弗搏……终日号而不忧，和之至也。”

²³帛书《老子》第54章，“戴营魄抱一，能毋离乎？抟气至柔，能婴儿乎？”

²⁴帛书《老子》第72章，“知其雄，守其雌，为天下溪；为天下溪，恒德不离；恒德不离，复归婴儿。”

²⁵帛书《老子》第12章，“圣人恒无心，以百姓之心为心。善者善之，不善者亦善之；德善也。信者信之，不信者亦信之；德信也。圣人之在天下，翕翕焉，为天下浑心，百姓皆属其耳目焉，圣人皆孩之。”

²⁶帛书《老子》第49章“天地不仁，以万物为刍狗。圣人亦不仁，以百姓为刍狗。”

大象冬天行走于冰川之上，慎之又慎；又像猿猴一样，以机敏谨慎来抉择周围环境；像客人一样，恭敬庄重地对待万物；像冰在水中自然消融一样，润物无声；像未经过加工的木材一样质朴简单；和光同尘，在外人看来还似乎是很普通的。”²⁷老子还主张在顺利地完成了历史使命之后及时隐退是符合天道规律的。²⁸

因此，人在婴儿状态时都曾比较丰厚地拥有“天德”，而随着人的成长，不断复杂化和离道失德，后天性的伦理道德知识和行为会逐渐增加，而先天性的“天德”则不断消耗，人也愈难与之相应。因此对于有志于复归大道的人来说，需要把握住“天德”之炁的主宰作用，通过“为学日益”和“损之又损”²⁹来复归到纯朴的天德状态，这是修德的关键。

（二）“天德”支配善恶、超越善恶

老子对善是珍视的，认为“先天真性中的善是最为珍贵的品格，私欲贪心等不善稟性习性，却往往被人当做宝贝而不愿舍弃。”³⁰“天道至公，是没有亲疏分别的，只是助于善人。”³¹“真正好善的人，不会执着于过多的拥有；贪多的人不会是真正的善者。”³²但是“只有大道化生滋养万物，才能以善开始并且善于成就万物。”³³因此“圣人一视同仁，善良的人善待之，不善良的人也善待之，这是因为德是上善的，没有分别性。”³⁴

老子对善是持超越态度的。在老子思想中，善与恶是阴阳二元对立的一种状态，而二元对立是处在不断变化过程中而且可以相互转换的。善通往“德”的方向，但是，“德”不是僵化和执着的善，需要以动态和更为全面的眼光来看待善，才能在更高的层面上把握“德”的本真。“当天下都知道美是美的时候，那么恶已经严重了；都知道善是衡量不善的尺度的时候，不善就已经非常普遍了。”³⁵“善人是善人的老师，不善的人，也可以作为善人的镜子而起到借鉴作用。但是如果只靠聪明智巧来区别和取舍，则必然适得其反、陷入迷茫。”³⁶“积善带来的优势，是过去善因的结果，不可以此逞强天下，否则就不会有善的回报了。”³⁷老子对善恶、祸福之间辩证关系的追问是深沉的：“祸，福之所倚；福，祸之所伏。孰知其极？”³⁸

跳出阴阳“二”的制约，站在“天德”与“道”的层面来观察和处理，才是最完美的解决，老子把这种状态下的德性叫“玄德”。玄德的特征是“效法道的化生万物而不据为己有，行使化生职能却不专权管治，长养万物而不随意主宰”³⁹，但是“玄德的深奥、远大，与智能意识所认识的事物往往是相反的。”⁴⁰“只有关注和把握“天德”，才能真正化解恩怨，摆脱阴阳的束缚。”⁴¹老子这种站在天德和道的境界观察善恶的超越性视角，得到的必然结论就是“尊重自然规律，不敢因人心私欲和智巧而妄为。”⁴²

这种站在超道德、超功利、超认知^[14]的立场上的“德”生“善恶”的动态人性观，与其他人性论相比，显示出其哲学的根据性与更好的自洽性，应该作为道德教育中重要的前

²⁷帛书《老子》第59章，“豫呵！其若冬涉水；犹呵！其若畏四邻；俨呵！其若客；涣呵！其若凌泽；沌呵！其若朴；浑呵！其若浊；旷呵！其若浴。”

²⁸帛书《老子》第53章，“功述身芮，天之道也”

²⁹帛书《老子》第11章，“为学者日益，闻道者日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。”

³⁰帛书《老子》第25章，“善，人之宝也；不善，人之所宝也。”

³¹帛书《老子》第44章，“夫天道无亲，恒与善人。”

³²帛书《老子》第31章，“善者不多，多者不善。”

³³帛书《老子》第3章，“夫唯道，善始且善成。”

³⁴帛书《老子》第12章，“善者善之，不善者亦善之；德善也。”

³⁵帛书《老子》第46章，“天下皆知美为美，恶已；皆知善，譬不善矣。”

³⁶帛书《老子》第71章，“故善人，善人之师；不善人，善人之资也。”

³⁷帛书《老子》第74章，“善者果而已矣，毋以取强焉。”

³⁸帛书《老子》第21章。

³⁹帛书《老子》第14章，“生而弗有也，为而弗寺也，长而弗宰也。此之谓玄德。”

⁴⁰帛书《老子》第28章，“玄德深矣、远矣，与物反矣，乃至大顺。”

⁴¹帛书《老子》第26章，“大小多少，报怨以德。”

⁴²帛书《老子》第27章，“能辅万物之自然，而弗敢为。”

提假设，而受到更多的重视。

（三）“天德”的系统性和开放性

老子思想中，“德”的系统是以“上德（道）——德（一）——下德（仁、义、礼、信、智）”为不同层次构成的。而且当“德”的完整性无法保持之后，会朴散为下德的“仁、义、礼、信、智”五种元素，而这五种德性会依次作为主导性的德性，并逐渐下衰。^{[11] 25-41}因此，在老子看来，“德”是层次、境界分明的连续状态，当人的德性与不同境界的“天德”相应时，便必然会表现出本然的伦理特性。基于这种“天德”与“人德”相区别与联系的观点，《老子》文中的“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”，“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复畜慈；绝巧弃利，盗贼无有”⁴³等语句，就并非对伦理道德的完全否定，而是表达了道德修养到达一定阶段与层次后需要完成的超越。在老子的道德思想体系中，无论是“德一”，还是“德一”朴散的“仁、义、礼、智、信”全都是具有“炁”属性与品格性双重特征的，品格表现的背后是“炁”性的支撑，这一点是老子思想中的五德与儒家五常思想重要的区别之处^[15]。因此，老子思想中的道德修养，并非单纯的校正主观意识和清心静意，这是其中的重要方面而不是全部。由于“身”也是“德”所化生的有形组分，“身”对精神与德性必然有着制约和促进的作用⁴⁴，所以老子思想中重视身心耦合的机制，提出必须兼顾身心一体地返朴归真。⁴⁵这种思想成为后世道家修养中“性命双修”的重要起源。

老子“德”的系统性和“道法自然”的总原则规定了“天德观”视野下的开放性。这首先表现在，老子对“德”的论证主要不是定义式，而更多的是通过比喻式来展开。例如水的柔弱、江海的处下包容、轮毂、容器的中空为用等。这种比喻式的论证避免了形而上概念的固化，同时也体现了从自然万物中感悟“道”与“德”的生态道德观。老子思想中的最高境界是“道法自然”。这一方面代表着对终极目标的向往，另外一方面，也意味着老子非常重视在生命全过程中的“本然”与“自然”。如果注意到“修之身，其德乃真；修之家，其德有余；修之乡，其德乃长；修之邦，其德乃丰；修之天下，其德乃博”⁴⁶，首先以自身为实验品，通过扎实地修身明德实践来彻悟道德的真意，随着影响力的提升，水到渠成地惠及家庭、邻里以及更大范围内的社会和民族，以及“人法地，地法天，天法道，道法自然”⁴⁷所表现出的顺次超越提升过程，那么可以认为，按照老子的思想，人或物无论处在“德”的哪个层级或状态，都会存在与之对应的“频率”，事物都会按照内在的条件“自然”的运转。外在德性的不同表现，从深层原因来看，只是内在条件与“天德”响应的紧密程度的反映。因此，对人的道德教育或干预，必须用符合“道法自然”的方式来实行，而不可能通过“反自然”的方式来真正提升道德。^[16]

三、老子“天德观”对当代道德教育的价值

（一）为重树道德信仰提供了思路

在道德教育与信仰教育中，让教师和学生有条件基于朴素的传统文化和哲学思考，坚定对道德修养的信心，树立对道德的信仰，这一点对于身处价值多元化背景下的中国德育来说非常重要。^[17]

在中国历史上，对宗教的信仰虽然自汉代道教产生、佛教传入之后，也曾逐步在人们的

⁴³帛书《老子》第63章。

⁴⁴帛书《老子》第70章，“重为轻根，清为躁君。是以君子众日行，不离其辘重。”

⁴⁵帛书《老子》第47章，“虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。”帛书《老子》第56章，“是以圣人之治也，为腹而不为目”。

⁴⁶帛书《老子》第17章。

⁴⁷帛书《老子》第69章。

精神领域发挥重要支撑作用，但是中国人对道德的信仰，尤其是对外在“天道”与内在“良心”的信仰，在漫长的历史中，超越了宗教，发挥着更为主导的精神支柱作用。即便在传统文化式微的今天，这种对于道德信仰的集体无意识仍然在发挥着底线支撑作用。这种道德信仰的特点是先验的，灵活而不具体的，但却可以被自身体验和感知的。

根据老子“天德观”思想，人是可以通过“德”的“炁”属性与品格性的修养来完成自我道德和生命质量的超越，从而不断接近大道真理，迎接幸福生活，德福一致是必然的结论。人的命运是可以掌握在自己手中的，而不必依赖宗教偶像的恩赐。在道德修养和自我完善中，人将迎接更大程度的自由和解放。因此，这种本土道德信仰与马克思主义的根本方向是一致的，具备作为马克思主义本土化的承载者的潜力。但是这种朴素的道德信仰，由于得不到学理和治理上的有力支撑，在近百年来，始终没有发挥出其应有的作用。这使得国民的信仰核心存在着一定的空白，很多道德问题、社会问题，究其实质，都需要探寻到这个层面去寻找解决问题的根本办法。因此，老子的道德思想，是中国社会道德建设的宝贵资源，具备将马克思主义指导思想与中国本土道德信仰有机融合在一起的重大价值。

（二）促进德育“修身”范式的实质性回归

德育学的理论思辨应该与中国传统文化中的“修身”有更加紧密的联系。对于“道德”这个有关终极幸福的大命题，只有在自己心里、身中扎实实践，才能取得真实而深刻的体悟。道家思想的实践纲领之一就是“修之身，其德乃真”，认为“道德”问题绝不是仅靠推理和辩论就能掌握真谛的，只有以自身实验对象，才能不断逼近对道德的更高理解。这种认识，其实是中国古代的一种普遍共识，只是儒释道各有侧重而已。儒家主要关注于思想与意识层面的反省与力行，道家所指的修身则除了意识层面的研究，还包括潜意识与生命系统健康及三者之间联系的研究与实证，佛家思想与此有相通之处。^[18]自汉朝开始，随着儒学与封建统治的紧密结合，儒学倡导的修身方式逐渐成为主流，而道家思想指导下的修身方式逐渐退隐。而随着近百年来西学对中学的冲击，以及现代人生活的社会化程度空前扩张，现代社会自身的制度化组织化秩序日益强化，个人内在德性和精神空间被规约化的社会伦理限制在日趋狭小的领域，以至于人们往往因生活的过度社会化而渐渐失却了对自我德性精神的敏感与自觉。^[19]在这种情况下，连儒学的修身内省也丧失了主体性地位，中华民族特色的以“修身内证”作为道德修养与道德教育基础的研究方法也更加不被重视。当代德育学的理论思辨需要注重修身内证，重新接续中华民族文化传统的精华，从而诞生更为精彩的思想创新。完整意义上的修身，也有必要在德育研究中，作为一种独特的研究方法，而被加以重视。在这一方面，随着以整合为目标的道德心理学的不断推进，有望重新成为重要的实践方向。^[20]德育研究者的基本资质，应该是在其提升自身道德修养的实践中取得了实际的成果，继而研究如何将这种体验形成教育资源。德育创新，也许有必要在“师者”资质方面作出积极的探索，完成某种回归。

（三）指向德育生活化的灵魂

最近十多年，德育要从生活出发，并在生活中进行的呼声，^[21]逐渐得到更多学者和一线实践者的共鸣。生活德育被认为是破解德育政治化和知识化的必然选择^[22]，回归生活的德育就是回归于人自身。生活论德育不是将人之至善追求诉诸孤立的人性改造，而是奠基于现实生活的改变。道德教育的根本作为就是引导生活的建构，它所指向的是更有利于人之生成和发展的生活。^[23]因此，生活成为了道德教育和道德修养的目标途径和检验场所，适应与超越都需要回归到生活这一道德修养的根本载体。但最近几年，如何在德育生活化的过程中，将超越性的一面也体现出来，而不至于迷失在生活的多彩和琐碎中，也成为德育的一个新问题。^[24]依照“天德观”来看，生活中处处都蕴涵着“德”的气息与线索，通过情感、言行、际遇、制度、景物、文本、音像等的传递与被接收、解译、释放来完成“天德”的周流循环，甚至是那些假、丑、恶的事物本身也在以另外一种方式提示着它们的对立面的存在，

启发着人们对真、善、美的感悟和追求。这些都是“天德”的体现，“人德”是其循环中的一部分。真、善、美都是“天德”的不同体现，所以三者之间才能互相支持、相互转化，审美也才具有了“储善、立善、导善”的功能。^[25]因此，人不可能在一个全封闭的环境中完成对“德”与“道”的追求。只有不断地打扫自己的内心，回归和保持婴儿般活泼、灵性的感受力，才能从生活的琐事、烦恼、幸运、平凡中捕捉到“德”的精髓。保持这一点，不断付出努力，则德育的生活化就不会迷失在琳琅满目或虚无之中。

中国传统哲学的主要概念和范畴，多渊源于道家。如“道”、“器”，“自然”，“无为”、“有为”等，都始创于老庄。^[26]老子的道德论，开创了中国道德哲学与道德信仰的一种范式。老子继承了更为久远的中华道德文化的传统，其思想中有着浓厚的“推天道以明人事”的特征。这种观念，与人们经验意义上的入世积极有为，确实有一定的差别。如果忽视了老子道德思想中“天德”的特性，则可能导致对老子思想的误解和排斥。因此，当我们研究老子思想的时候，有必要首先明确老子的理论基调，同时适当地调节我们的思维习惯，循着老子的思路，去追踪和考察他的理论体系，这样，或许能使我们更准确、更深刻地理解与把握老子的理论特点和思想体系。^[27]

老子在他的著作中并没有使用“天德”这一概念，他其实构建的是广大的“天德”与“人德”的系统，反映了中国哲学天人合一的鲜明特点，其实也反映了先秦“德”概念的更丰富的涵义。本文中，“天德”这一概念只是为了将老子思想中先验的形而上的“德”区别于经验意义上的伦理道德而取用的称呼，但在人为将其划分为“天德”与“人德”范畴的时候，也难免有割裂老子“德”连续性与完整性的嫌疑，这一点是需要加以注意的。

参考文献:

- [1] 万俊人. 道德谱系与知识镜像 [J]. 读书, 2004 (4): 104—105.
- [2] 樊浩. “‘德’—‘道’”理型与形而上学的中国形态 [J]. 北京大学学报: 哲学社会科学版, 2010 (2): 26—33.
- [3] 杨启亮. 道家教育的现代诠释 [M]. 武汉: 湖北教育出版社, 1996: 227—242.
- [4] 李维武. 徐复观文集第3卷: 中国人性论史(先秦篇) [M]. 湖北人民出版社, 2002: 292—293.
- [5] 晁福林. 先秦时期“德”观念的起源及其发展 [J]. 中国社会科学, 2005 (4): 192.
- [6] 杨泽波. 从以天论德看儒家道德的宗教作用 [J]. 中国社会科学, 2006 (3): 39—49.
- [7] 陈来. 古代宗教与伦理——儒家思想的起源 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1996: 297.
- [8] 刘笑敢. 老子古今 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006: 86.
- [9] 熊春锦. 老子·道德经 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2006: 16.
- [10] 高明. 帛书老子校注 [M]. 北京: 中华书局, 1996: 30.
- [11] 熊春锦. 中华国学道德根 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2006.
- [12] 熊春锦. 道医学 [M]. 北京: 团结出版社, 2009: 21.
- [13] 郭本禹. 道德认知发展与道德教育——科尔伯格的理论与实践 [M]. 福州: 福建教育出版社, 1999: 107—126.
- [14] 于述胜. 中国传统教育哲学 [M]. 南京: 江苏教育出版社, 1996: 7—8
- [15] 熊春锦. 道德复兴论修身 [M]. 北京: 团结出版社 2008: 276—277.
- [16] 孙培青, 李国钧. 中国教育思想史: 第一卷 [M]. 上海: 华东师范大学出版

社, 1995: 133—136.

[17] 檀传宝. 信仰教育与道德教育[M]. 北京: 教育科学出版社, 1999: 197—205.

[18] 熊春锦. 道德教育贵修身[M]. 北京: 团结出版社, 2008: 27—40.

[19] 万俊人. 寻求普世伦理[M]. 北京: 北京大学出版社, 2009: 132.

[20] Haidt. Morality[J]. Perspectives On Psychological Science, 2008(1): 65—72.

[21] 高德胜. 生活德育简论[J]. 教育研究与实验, 2002(3): 1—5.

[22] 黄书光. 生活世界中的当代德育反思[J]. 教育科学研究, 2005(10): 5—8.

[23] 鲁洁. 道德教育的根本作为: 引导生活的建构[J]. 教育研究, 2010(6): 3—8.

[24] 冯文全. 关于生活德育的反思与重构[J]. 教育研究, 2009(11): 92—96.

[25] 檀传宝. 德育美学观[M]. 太原: 山西教育出版社, 1996: 143—172.

[26] 陈鼓应. 老庄新论[M]. 北京: 商务印书馆, 2008: 8—11.

[27] 陈超群. 中国教育哲学史: 第1卷[M]. 济南: 山东教育出版社, 2000: 205.

The Bridge Connecting “Tao” and “Human”: Lao-tse’s View of “Tian De” and Its Value for Moral Education

LIU Jun-shan

(Faculty of Education, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: In Lao-tse’s thoughts, the most relevant concept to “Tao” is “De” (Moral). “De” is the initial product of “Tao” when it was creating all the things in the universe. It is the pure and condense “Qi”(air) that is of quality but shapeless, and it is also the dominant power that makes things alive and orientate their development. Only by clarifying the corresponding relationship between “Tao” and “Wu”(Nothing), and “De” and “Yi”(One) in Lao-tse’s philosophy, can one understand the significance of “Tian De” (Heaven / Nature moral) in Lao-tse’s thoughts. “Tian De” is the inner driven force of “Ren De” (Human Moral). Every human being possesses great amount of “Tian De” when they are babies; however, as babies grow up, “Tian De” is gradually consumed and it is more and more difficult for human beings to correspond to it. “Tian De” dominates virtue and evil but surpasses virtue and evil. The systematicness of “De” and the overall principle of a “Tao Fa Zi Ran” (The Taos and Nature) determine the openness of moral in the perspective of “Tian De”. Lao-tse’s view of “Tian De” has an important implication to the rebuilding of the moral beliefs, the return of the moral “self-building” paradigm; and it highlights the soul of moral education through the life and.

Keywords: De Tao Jing; moral beliefs; view of “Tian De”; “Ren De”; man as integral part of nature

本文选自《教育学报》2012年第1期