

# 从“德”到“德友”：《庄子·德充符》中的伦常重建

王玉彬

**摘要：**《德充符》之“至德”既有“虚”而不“实”的内在特征，亦有因“虚”而“实”的外在效应。这种外在效应有两种表现：一是常人以至德者为“师”，也即“以德为师”；二是常人因至德者而为“友”，也即“因德为友”（“德友”）。尽管“以德为师”更本源、更高妙，然而，王骀、伯昏无人、哀骀它等至德者在《德充符》中的隐身或退让却使得“因德为友”成为一条显在而具体的伦常重建之方。“因德为友”这种居于上位者的自我开悟，有助于弱化世俗伦常关系中等级结构与权力意志的规训与侵害，从而为人与人之间的互动、互化、互成奠定了对等的伦理基础。

**关键词：**庄子；《德充符》；德；德友；伦常

**中图分类号：**B223 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2024)08-0118-07

从“德”“形”对照角度切入《德充符》，认为该篇主旨“在于破除外形残全的观念，而重视人的内在性，借许多残畸之人为德性充足的验证”<sup>[1]158</sup>，的确是一种贴合文本的经典解读方式。在此视域中，“德”即与道为一的心灵境界，获得此一体道境界的“至德者”可以超越世俗樊囿，而呈现“忘形”“安命”“无情”等高明品质。正所谓“彼何肯以物为事”（《庄子·德充符》，下引《庄子》仅注篇名），至德者之精神境界与“物”之现实世界的确存在某种类型的疏离感，一如藐姑射之山那位不食人间烟火、“孰弊弊焉以天下为事”（《逍遥游》）的神人那样。然而，庄子笔下的至德者否定的实际上是“以物为事”“以天下为事”，而非“物”“天下”自身；甚至，姑射神人会如春风化雨般“使物不疵疠而年谷熟”（《逍遥游》），《德充符》中的至德者们也具备“物不能离”的人格效应。唯有“不以物/天下为事”的人才能真正成就“物/天下”，这正是典型的道家式思维方式与人文关怀。面对这种道家式逻辑，“物何为最之哉”（《德充符》）之惊叹与疑惑，也就不足为怪了。顺着这种思路，“德充”之“符”即至德者们的“与物为春”之情状。在此意义上，至德者如何在超

越世俗的基础上转化世俗，即《德充符》之要旨。郭象所谓“事得以成，物得以和，谓之德也”<sup>[2]215</sup>，可谓知言。问题在于，尽管“物不能离”的政治效应足够神奇、完美，但至德者的虚隐状态又让这种效应过于理想化乃至理念化了。在此背景下，“德友”这一常人与常人在至德者的感召下重建伦常关系的具体而微的至德符验，就会更具实践价值与现实意义。

## 一、“德”之虚实

庄子关于“德”的阐述虽以《德充符》篇为要，却贯穿于《庄子》内篇之中，并可大致区分为两种意涵：一是以儒家德论为代表的世俗德性，二是在批判前者的基础上提出的本真德性。关于前者，《庄子》载：

夫知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国者，其自视也亦若此矣。（《逍遥游》）

夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也，请言其畛：有左，有右，有伦，有义，有分，有辩，有竞，有争，此之谓八德。（《齐物论》）

且若亦知夫德之所荡而知之所为出乎哉？

收稿日期：2024-05-10

作者简介：王玉彬，男，山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院研究员（山东济南 250100）。

德荡乎名，知出乎争。名也者，相轧[轧]也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。且德厚信矜，未达人气；名闻不争，未达人心。（《人间世》）

已乎已乎，临人以德！殆乎殆乎，画地而趋！（《人间世》）

上述文句中的“德”均为一般意义上的世俗德性。在庄子那里，这种德性存在如下特点或问题：第一，所谓“德厚信矜”，世俗德性以“厚”为其本质，这些“厚德”以仁、义、礼、智等为典型，每一种德性都有其实质性规定以及与之相应的行为表现；第二，所谓“为是而有眇也”，世俗德性是一种区分性视域，且尤以善恶、是非之分为枢要，每一种世俗德性的正面建立（“善”或“是”），都意味着与之相反的心态或行动是一种“恶”或“非”，乃至让人“以人恶有其美”，也就是通过他人之恶而彰显自我之善；第三，所谓“德合一君”，世俗德性以遇合君上为终极诉求，容易被名利所诱惑、扰乱，进而迷失于其中并与权力沆瀣一气；第四，所谓“临人以德”，世俗德性又有居高临下的自傲姿态以及一意孤行的奋勉精神，这种姿态与精神往往是自以为是、自矜自伐的。

在《德充符》中，子产对申徒嘉的鄙弃、孔子对叔山无趾的轻蔑都源自世俗之德的傲慢：

申徒嘉，兀者也，而与郑子产同师于伯昏无人……子产谓申徒嘉曰：“我先出则子止，子先出则我止。今我将出，子可以止乎，其未邪？且子见执政而不违，子齐执政乎？”申徒嘉曰：“先生之门，固有执政焉如此哉？子而说子之执政而后人者也？闻之曰：‘鉴明则尘垢不止，止则不明也。久与贤人处则无过。’今子之所取大者，先生也，而犹出言若是，不亦过乎！”子产曰：“子既若是矣，犹与尧争善，计子之德不足以自反邪？”（《德充符》）

鲁有兀者叔山无趾，踵见仲尼。仲尼曰：“子不谨，前既犯患若是矣。虽今来，何及矣！”（《德充符》）

第一段材料中子产对申徒嘉的两句质问，以及第二段材料中孔子对叔山无趾的“朽木不可雕也”式断言，将世俗道德的弊病反映得淋漓尽致。在子产那里，“执政”之权力与“善”之道德是相须一体的，甚至，当“执政”这一政治身份被申徒嘉破诘之后，“善”成了子产最后的“遮羞布”；更关键的是，在世俗道德运作的世界中，作为刑余之人的申徒嘉与叔山无趾既被贴上了“恶”的标签，在子产与孔子等

贤人眼中也就永远与“善”无缘了。

在庄子那里，正所谓“道隐于小成”（《齐物论》），世俗之德会遮蔽“未始有封”之道；由之，如何破除世俗之德对本真之道的遮蔽，就成了庄子考量的核心问题之一。庄子主要是通过通过对“德不形”的阐述来证成这一点的。《德充符》载：

“何谓德不形？”曰：“平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也。德者，成和之修也。德不形者，物不能离也。”

庄子所谓“德不形”，的确有“德不外露……不为外境所摇荡”<sup>[3]</sup>及“不把德作为修饰容貌的工具”<sup>[4]</sup>的基本含义；然而，在与思孟学派“形于内”“根于心”的对照之下，可知“德不形”的更深层意旨当是一种与前者之“实”相对的“虚”之意涵。郭店简《五行》给出了一种“德”必须“形于内”的明确述说：“仁形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。智形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。”这里的“德”就是仁、义、礼、智等由“形于外”而“形于内”的状态，与《中庸》所谓“诚于中”、《孟子·尽心上》所谓“仁义礼智根于心”相似，都在主张世俗德性的充实于性、内在于心<sup>[5]</sup>。

庄子之所以主张“德不形”，就是要破除这种误认世俗德性为本真德性的观念。在庄子看来，既然“道”是“未始有封”的，与之相应的“德”也应该是没有封畛的虚旷之心，这也就是《人间世》所谓“虚者，心斋也”。颜回对“心斋”的切身领悟就是从“实自回也”转化为“未始有回”，也就意味着他破除了实体化的世俗道德，在“化实为虚”的过程中领略了本真德性。庄子是这样描述本真德性的：

之人也，之德也，将旁礴万物以为一，世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！（《逍遥游》）

泰氏，其卧徐徐，其觉于于；一以己为马，一以己为牛；其知情信，其德甚真，而未始入于非人。（《应帝王》）

自事其心者，哀乐不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。（《人间世》）

知其不可奈何而安之若命，唯有德者能之。（《德充符》）

一方面，本真德性与没有封畛的“道”相关，故可“旁礴万物以为一”，“一以己为马，一以己为牛”，而不以“德合一君”为理想形态；另一方面，本真德性与没有定常的“命”相关，故需自事其心而安之若命。简单来说，本真德性意味着向着“道”的自由敞

开与向着“命”的必然安顺<sup>①</sup>。

然而,若谓庄子之“德”是虚而不实的,也就与“德充”之“充”形成了某种紧张或矛盾。在庄子那里,“充”即“实”,《天下》亦以“充实不可以已”述庄学,这是没有太大疑问的;此外,《德充符》有“无形而心成”“全德”等说法,可知“充”亦有“成”“全”等意。关于“德充”,崔譔释之为“德实”,成玄英谓之为“心实”“内德充实”<sup>②</sup>,这种理解没有看到庄子之“德”实际上是以“虚”为体的,乃至将庄子之“德”根本误解为了儒家那样的“厚德”“实德”。“德不形”从根本上拒绝“德充于内”“内德充实”之理解方式。这样,“充”既不能被视为“德”自身之性质,也就只能是“德”的一种自然作用;换言之,“德”乃“虚体”,“充”为“实用”,“德一充一符”正意味着“虚体—实用”之符合或符验。

这个问题,《人间世》之“心斋”已有所提示:“气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。”关于“心斋”,“虚而待物”与“唯道集虚”是两个并立的核心表述,这意味着“虚”既与“体道”相关,也与“待物”相关。从表述次序来看,“待物”在“体道”之先,说明“待物”非但不是“体道”之余绪,反而构成了“体道”的构成性前提——如果心斋之“虚”不能“待物”,就不会有“唯道集虚”式的存在体验<sup>[6]</sup>。同样,如果说德之“虚”与“体道”相关,“充实”就与“德”之“待物”相关。在《德充符》中,“坐不教、立不议”的王骀可使孔子“将引天下而与从之”,“一无权势,二无利禄,三无色貌,四无言说,五无知虑”<sup>③</sup>的哀骀它可让外物“合乎前”,均为“德”之体用一如、虚实一如的具体体现。简言之,庄子之“德”以“虚”为体、以“实”为用,并因“虚”而成“实”,由此,才有所谓“充实不可以已”。

概而言之,庄子关于“德”之虚实看法是:第一,世俗德性是德之“厚实”的一种表现形态,这是一种自限而傲慢的德性,未能向“道”敞开,无法与“物”为春,故需通过“丧我”“坐忘”等方式将世俗之德转化为本真之德;第二,本真之德以“不形一无厚”或“虚”为其内质,但是,与“道”为一之“虚”非但不与外物隔绝,反而能在“独与天地精神往来”(《天下》)的基础上重新开出一种“虚而待物”“以无厚人有间”的伦理关切。在前一个向度上,“本真之德”可“化实为虚”,或谓以其“虚”解构世俗之“厚德”;在后一个向度上,本真之“德”可“以虚成实”,复以其“虚”安顿现实世界中的人与物。

## 二、“德”之符验： 从“以德为师”到“因德为友”

关于“德”的肯定建构与积极符验,在《德充符》篇有两种表现形态:一是以有德者为师(简称为“以德为师”);二是因有德者而为友(简称为“因德为友”),比如,同师于伯昏无人的申徒嘉与子产之间构成了一种“同门曰朋”关系,鲁哀公与孔子在共论哀骀它的过程中构成了一种“同志曰友”关系。在“以德为师”与“因德为友”之间,“以德为师”是内德充实的基源效应,“因德为友”是建立在“以德为师”基础上的次生效应。

“德充”以众人的“以德为师”为核心符验,这是《德充符》反复陈述的显性事实。于此,我们还应注意如下两点。

首先,“以德为师”是儒家思想传统的核心观念,庄子之“以德为师”在形式上与之完全相同,只不过更换了“德”之内涵。也可以说,庄子之“以德为师”脱胎于儒家之“以德为师”并进行了转化,这在《德充符》篇有诸多明证:其一,“鲁有兀者王骀”章以“从之游者与仲尼相若”为叙述起点,意在与儒家先师孔子的分庭抗礼中标识王骀的师者身份,最后又通过孔子所谓“丘将引天下而与从之”传示着对儒家观念的转化与超越;其二,“鲁有兀者叔山无趾”章让叔山无趾先行“踵见仲尼”,却发现孔子之“德”未能抵达“天无不覆,地无不载”之境,无从“德配天地”,从而实现了对世俗德性的贬低,以及对“以死生为一条,以可不可为一贯”之本真之德的颂扬。在庄子看来,儒家“以德为师”的问题在于它既会桎梏有德者的心性,又无法真正实现普遍的外在效应;相反,以拥有本真之德者为师,则可“解其桎梏”而“全德”,并抵达“物不能离”的“至通”之境。

其次,“以德为师”的普遍效应堪称神奇,“至通”之成和“至通”之境也相当完美,但在“鲁哀公问于仲尼”章中,当鲁哀公决定让位于哀骀它的时候,哀骀它却选择了“去寡人而行”,这意味着哀骀它主动拒绝、有意规避了“以德为君”。那么,这种隐退意味着什么?这是出于本真德性的内在要求,还是哀骀它一己的自主选择,就像许由曾经拒绝过尧的禅让那样?此外,王骀、伯昏无人、哀骀它等至德者均未现身说法,只是被孔子等人转述,那么,这究竟是“不言之教”的极致表现<sup>④</sup>,还是体现了“不言之教的影响的局限”<sup>[7]</sup>?当然也可以说,《德充符》给

出的不过是一些虚构的故事,这些故事根本不可能抵达现实;或者说,一旦故事抵达了现实,也就背离了历史的真实。不管怎样,王骀等人终究与历史的真实无关,只能在虚构的故事中通过“隐身”的方式传示一种永远无法实现但却臻于至极的理想。

鉴于至德之师、至通之境的暗而不明、郁而不发,庄子“以德为师”的效应似乎就只能停留在与儒家式“以德为师”的形式化对比上。由此而言,《德充符》在“以德为师”语境中提出的另一种至德符验——“因德为友”——就显得非常关键了,这正是一条具体而微、可资践行的重建伦常之路。

“因德为友”语本“鲁哀公问孔子”章鲁哀公所谓“吾与孔丘,非君臣也,德友而已矣”之“德友”。关于“德友”,成玄英释之为“友仲尼以全道德”<sup>[2]216</sup>,将“德”视为鲁哀公与孔子为友的修养目标;钟泰解之为“以德相交友”<sup>[8]</sup>,陈鼓应译之为“以德相交的朋友”<sup>[1]178</sup>,将“德”看作鲁哀公与孔子交友的德性前提。然而,“以友全德”及“以德相友”虽均言之成理,却与“德友”的文本语境难以契合。因为,不管是孔子还是鲁哀公,均非可与哀骀它等人相提并论的至德者,也就不可能通过自身的至德而成为朋友。相较而言,郭象的理解更为可取:“闻德充之风者,虽复哀公,犹欲遗形骸,忘贵贱也。”<sup>[2]216</sup>鲁哀公之所以能“忘贵贱”而与孔子为友,端赖哀骀它之“德充之风”的影响与感化,故可称之为“因德为友”;具体而言,即鲁哀公因哀骀它至德之影响而与孔子为友。

可见,由“全德”引发的外在符应并未止于“以德为师”这一虽然宏观普遍但却终究虚化的向度上,而可渗透到共处于这一存在场域中的人与人之间的现实伦常关系的建构之中,并对之产生某种更加具体的转化和切实的影响——让作为非全德之人的常人与常人之间的伦常重建成为可能。毕竟,“因德为友”并不需要相与为友者必须先成为至德者,而是常人在至德者之影响下的闻风而动;更重要的是,这种形式的闻风而动甚至不需要至德者再次“现身”于世——仅仅通过“孔子”关于“才全而德不形”的讲述,常人即可投身其中并受到影响,进而致力于改变并调谐自我与他人的伦常关系。

### 三、鲁哀公与孔子：“君臣”与“德友”

郭象所谓鲁哀公“忘贵贱”,是指他忘却或搁置了“君”这一政治身份,这样,他与孔子之间的“君

臣”关系就转化成了所谓“朋友”关系。

关于先秦时期的“友”之观念的演变,查昌国进行过如下阐述:“友”在西周时期指的是兄弟之间的友爱关系与伦理规范,也即“善兄弟为友”;春秋战国之际,“友”嬗变为对同道之士人的称呼;从孔子到战国中晚期,则有一个“融友道入君臣观念”之中的趋势。在这一君臣关系的重构过程中,孟子的贡献堪称卓越,这的确是一个明显的思想史事实<sup>[9]</sup>。然而,在孟子的思路之外,庄子的“德友”同样是“融友道入君臣观念”的一种尝试,值得更多关注。

实际上,君臣与朋友两伦之所以能够相提并论乃至相互转化,与这两伦均无关于天然血缘、自然亲情相关。于此,郭店楚简的如下资料可资证明:

[别君]父,有尊有亲;长弟,亲道也。友、君臣,无亲也。(《语丛一》)

君臣、朋友,其择者也。(《语丛一》)

父孝子爱,非有为也。友,君臣之道也。长弟,孝之方也。(《语丛三》)

父子、兄弟关系都是“亲道”,朋友、君臣关系则无亲可言,这为朋友与君臣两伦的通约奠定了基础。而且,基于血缘亲情的父子、兄弟关系是天然的、必然的;与之不同,“无亲”的伦常则可主动求取、自由选择,这是朋友与君臣的另一共同点。正是基于以上两点,《语丛三》将“友”看成“君臣之道”的理想状态。可见,以仁为本的父子、兄弟之道要重于以义为本的君臣、朋友之道乃战国时人之共识,此外,朋友、君臣之间的“无亲”“有为”等共性又在彼时游士蜂起的氛围中推动着君臣关系朋友化的新动向。

然而,在思孟学派那里,“朋友”却不是最理想的君臣关系形态。《孟子·万章下》记载,子思对鲁缪公“友士”不以为然,并通过“古之人”之言表述了鲁缪公应该“事之”也即“以士为师”的意愿——这正是儒家式的“以德为师”。孟子对之进行了更明确的解说,他认为就“位”而言,君臣尊卑异位,故不可为友;就“德”而言,君臣厚薄有别,亦不可为友。这意味着,孟子认为君臣之间的关系是:在政治上是“君君臣臣”,在德性上是“士为君师”,不存在朋友关系那样的对等可能。在孟子那里,“友士”无论在政治还是道德上都是不合法的,“师士”才是终极的道德理想,这样,一种“以德抗位”“以道抗势”的士之自觉也就昭然若揭了。《战国策·齐策》载有齐宣王与颜觸的一段对话,最后宣王“愿请受为弟子”,正是思孟学派之君臣观念的典型体现。

我们看到,战国时期的一些文献就综合了“友

士”“师士”等说法,并以之为标准而对政治等级进行了分判。《战国策·燕策》载郭隗谓燕昭王曰:“帝者与师处,王者与友处,霸者与臣处,亡国与役处。”马王堆帛书《黄帝四经·经法·称》云:“帝者臣,名臣,其实师也。王者臣,名臣,其实友也。霸者臣,名臣也,其实[宾也。危者]臣,名臣也,其实庸也。亡者臣,名臣也,其实虏也。”《鹖冠子·博选》云:“故帝者与师处,王者与友处,亡主与徒处。”也就是说,君臣之间的可能关系有四种,并对应着不同的政治品级:君以士为师者为帝道,以士为友者为王道,以士为宾者为霸道,以士为奴者为亡道。在这种融合观念下,君臣之间的朋友关系尽管不是最完美的,但还是要比主宾、主奴关系要高级一些。

实际上,在回应万章“敢问友”的时候,孟子也对交友原则进行了阐述:“不挟长,不挟贵,不挟兄弟而友。友也者,友其德也,不可以有挟也。”(《孟子·万章下》)所谓“友其德”,与庄子之“德友”极为类似。在孟子看来,朋友之伦的建立,无关年龄之长幼,无关身份之贵贱,无关血缘之亲疏,此之谓“不可以有挟”,也即与任何外在的东西无涉,而仅与内在德性相关,这种内在德性指的当然是儒家的仁义礼智诸德性。然而,孟子所谓“友其德”,乃以百乘之家孟献子、小国之君费惠公、大国之君晋平公、天子尧的“尊贤”为例,说明其“友德”的本质还是君主之“尊贤”;并且,这种尊贤方式以尧禅让天下于大舜或者说与舜“共天位”为极致。这意味着,在德位关系的处理中,“大德者必得其位”(《中庸》)依然是孟子最为终极的理想,“以德抗位”与之相比依然是不完善的。

因此,尽管孟子之“友其德”与庄子之“德友”在用语上无甚差别,但终究貌合而神离,其关键差异有两点:第一,在孟子那里,“德”是士人之道德品质,“友其德”意为君主应充分尊重士人的这种优越德性;在庄子那里,“德”不是士人之世俗德性,而是至德者之本真德性,“德友”意为君主在至德者的感召、启发下产生了对君臣关系的新理解。第二,在孟子看来,士人之“大德”理应获得“天位”,“德”与“位”的这种正向关联又强化了“位”在孟子心目中的重要性;在庄子笔下,至德者哀骀它恰恰拒绝了鲁哀公的禅让,不以“位”为其追求。

可见,在庄子的“德友”视域中,孟子之“友其德”不过是世俗之德的一种美好愿望,这种愿望在贬低世俗之基于“位”的贵贱关系的同时,又在暗暗渴求一种基于“德”之“位”的重新实现,并未超出世

俗价值的逻辑与规定;也就是说,尽管孟子所谓“不可以有挟”的确破除了一些世俗的高低、贵贱、尊卑观念,最终却走向了一种极致的“有挟”——挟“德”而自重。在此意义上,战国时期流行的“友士”及孟子的“友其德”就不是一种平等而开放的伦常关系建构方式,而是彼时之君主“礼贤下士”之功利心态及士人“临人以德”之高傲姿态的具体展现。

在庄子看来,君主与士人之间根本无法通过其“位”或其“德”而成为朋友或进行平等交流、充分互动,唯有在至德者的存在视域与切实影响下,内在于“位”与“德”之中的那种根深蒂固的权力关系才能得到最终的克服。换言之,唯有在至德者的影响下,“位”之高与“德”之厚才有被救平的可能,至德者因之而成为同时脱卸鲁哀公之政治权力与孔子之道德权力的凭借。

#### 四、“德友”与伦常重建

如上所述,鲁哀公与孔子的“德友”关系是至德者之德充符验的具体而微式展现。由此视角观照《德充符》的其他章节,便会发现这种符验效应实际上早已蔓延开来了:在“鲁有兀者王骀”章中,孔子说“丘将引天下而从之”,说明孔子欲主动放弃自己的师者身份,而与自己的弟子常季<sup>⑤</sup>同做王骀之弟子;在“申徒嘉,兀者也”章中,子产在听了申徒嘉关于伯昏无人的一番讲述后,在羞愧之际说出了“子无乃称”这一幡然悔悟之语,想与申徒嘉成为真正意义上的同门之友了。观诸孔子、子产、鲁哀公等贤者在《德充符》中的言行可知,正是在王骀、伯昏无人、哀骀它等至德者的直接影响下,这些在世俗价值中的居上位者才会主动放弃“临人以德”的傲慢,而与居下位者成为“德友”。在世俗伦理中居于上位之人的这种伦理觉悟是至德者所能产生的最为具体而深切的伦理效验,可为人世间的伦常重建提供更宽广的想象空间与更美好的可能图景。

王博曾指出,老子的“无为”以“权力的自我节制”为其要义,“自我节制”是权力既合乎君主利益又合乎道德的关键<sup>[10]</sup>。然而,因为老子给出的权力限制方案实际上完全寄望于“予一人”的觉悟,故其政治方案的实现具有偶然性和空想性。相比之下,庄子之“因德为友”不仅未将希望完全寄托在一个尊道贵德的君主身上,甚至也没有寄托在那些可资常人“以德为师”的至德者们身上。在庄子看来,至德者的德性一旦被“孔子”等人表述、传达,就足

以产生让一切世俗伦常关系中的上位者们自省、自限之觉悟的能量。

鲁哀公让位于哀骀它,是“以德为师”的极致表现,也是孟子的终极理想。然而,哀骀它的隐退全然突破了“大德者必得其位”的世俗逻辑。有趣的是,哀骀它只有在“虚位”之际才能与鲁哀公建立起“因德为友”的伦常关系,否则,君臣就是两者的唯一可能关系。换言之,“去寡人而行”是至德者与鲁哀公建立平等伦理关系的最佳可能与极致表现。这样,不在现实之“位”的至德者才能以其本真的在“场”性对鲁哀公产生至深影响,并促使他在自省中积极调整与孔子所代表的臣子之间的关系,终而道出了“吾与孔丘,非君臣也,德友而已矣”这一悟道之言。至此,便可理解为何庄子明明倡导“以德为师”,并以“以德为师”为内德充实的基源符验,却又让至德者们均以“隐身—无人”姿态示现于《德充符》篇了:一旦成为现实的“师”或“王”,“至德”就会由“虚”而趋“实”,至德者随之也便失掉了极致的道德——以“虚”为体的本真道德。在此意义上,至德者的隐身既是“虚德”“支离其德”的内在要求,也是与世俗之间建立一种“因德为友”关系的必然选择。

概括而言,“因德为友”的伦常重建有如下特征:首先,“以德为师”的精神一经建立或传达,“因德为友”就无须建立在至德者再次降临这一可遇而不可求的前提之上,同时也避免了常人自封、僭居至德者的可能;其次,“因德为友”能引生比“以德为友”更具体、更广泛的伦理效应;最后,世俗伦常关系中的上位者领悟或奉行“因德为友”并非难事,从而使伦理双方更有效地进行互动、达成共识、开展行动成为可能。

一个不可回避的事实是,“申徒嘉兀者也”章仅止于子产“子无乃称”的悔悟,“鲁哀公问于仲尼”章仅止于鲁哀公“吾与孔丘,非君臣也,德友而已矣”的宣称,庄子并未进一步阐发“因德为友”的伦常重建过程与最终效验究竟如何的问题。尽管如此,我们还是可以顺着庄子的思路对之进行一番畅想:当子产不再以“执政”身份自傲,鲁哀公不再有“自以为至通”的错觉,他们就会从外在维度消解了“桎梏”,从内在维度破除了“成心”,而可超越等级、身份、地位等世俗视域的限制,而以更开放的视域、更本真的境界看待自己的生命与人格,也以更尊重的态度、更平等的精神对待他们所面对的申徒嘉与孔子,从而建构出一种互为主体的伦常关系,并在此基础上开放探索共识性的原则与创造性的价值;进而,

如果他们继续依循这一态度与精神,面对“执政”与“鲁君”之政治身份必然指向的郑国、鲁国的臣民并对之产生真切影响的话,一个理想的“友人社会”<sup>⑥</sup>就是值得期待的。

实际上,在“因德为友”之外,《大宗师》还曾正面阐述过某种类型的“以德为友”,那就是子祀、子舆、子犁、子来等“知死生存亡之一体”者之间的“相与为友”,以及子桑户、孟子反、子琴张等“能登天游雾,挠挑无极;相忘以生,无所终穷”者之间的“相与为友”。因其“相视而笑,莫逆于心”,这样的“相与为友”的确惹人遐思、令人神往;然而,“以德为友”毕竟只是“真人”之间难能可贵的独特交往方式,难以引发真人“小圈子”之外的伦理效应<sup>[11]</sup>。或许,通过“因德为友”,庄子最终期待的正是人与人之间的“以德为友”,这个时候,“人”不再是常人,而已然在“因德为友”的过程中转化成“真人”了。

总之,基于本真之“德”的虚性与通性,以及“友”的无挟性、可选择性,庄子塑造出了“德友”这一平等、开放的伦常关系,以期消解父子、兄弟、君臣、夫妇等世俗伦常中常有的强制性、规训性等特征,从而为一种更具有独立性、创造性的个体生活与群体生活奠定基础、廓清道路,而拒绝自始至终地存活在一成不变的等级结构与角色符号之中,并被这种等级结构与角色符号所同化、消磨、限定。也就是说,世俗德性与世俗伦常已然把生命与生活锚定在了等级樊笼之中、角色尘网之上,这种等级结构的平稳运行、社会身份的巨大效力必然要以全然拒绝任何其他的可能性与任何意义上的创造性为基础;正因如此,对于伦常关系的重建而言,解悬与松绑是最关键的一步,“德友”就是解悬与松绑的一种方式。

## 小 结

从《德充符》篇的主体内容及历代学者的篇名解释来看,“德充符”蕴含着一个非常清晰的“内德—外符”的思想结构。其中,“内德”指王骀、伯昏无人、哀骀它等人异乎世俗德性的本真德性,“外符”指他人“从之游”“合乎前”“不能离”等伦常效应。王骀、伯昏无人、哀骀它等人具有天然的德性魅力,故可称为至德者。至德者的这种德性魅力可以照亮并吸引他人,乃至先师孔子不得不由衷赞叹,先贤子产不能不相形见绌,诸侯鲁哀公不得由得钦慕不已。然而,《德充符》中的至德者并未直接出场,我们对其“内德”的理解,实际上主要是从“外符”的实

践效应中察知,并从孔子、叔山无趾、鲁哀公等人的言语转述中获致的。这意味着,尽管王骀等人的“内德”确乎玄默而神秘,但这种玄秘的“内德”却清晰而真实地营构了一个“广莫之野”式的存在场域——一种向着他人敞开,让他人入游其中并各适其适的存在场域。尽管这种“内德—外符”与“内圣—外王”在形式上毫无二致,但至德者终非《应帝王》讨论的那种“为天下”的“君人”或“明王”;这种非政治性的“外符”蕴蓄着一种更具体、普遍而深切的人际伦理效应。在《德充符》中,这种伦理效应以众人归往王骀、申徒嘉与子产同师伯昏无人、鲁哀公与孔子追慕哀骀它为显性事件,但与此同时,一种经常被忽视的隐性事件同样重要:伯昏无人的“先生之所”使得处于社会阶层两极的申徒嘉与子产的“合堂同席而坐”成为可能;哀骀它的“全德”让鲁哀公主动重新界定了与孔子的关系——“吾与孔丘,非君臣也,德友而已矣”。可见,由“内德”而引发的伦理效应并未止于常人以王骀等至德者为“师”,更会渗透到共处这一存在场域中的常人之间,并对关系产生关键的影响并促使其转化。与“以德为师”相比,无论在理论上还是实践上,“因德为友”之符验更为重要——它让作为非全德之人的常人与常人之间的伦常重建成为可能,同时也指向了一种更为具体而深微的“内德”效应与“成和”境界。

#### 注释

①当然,鉴于《人间世》与《德充符》篇重复的“知其不可奈何而安之若命”之说,分别是借“孔子”与“申徒嘉”之口道出的。杨立华:《庄子哲学研究》,北京大学出版社2020年版,第181页。“知其不可奈何而安之若命”可能的确不是“德之至”或“有德者”的本真德性,故下文暂且悬置“德”与“命”的关联,而只关注“德”与“道”的关系。

②崔譔云:“此遗形弃知,德实之验也。”成玄英云:“形虽残兀,而心实虚忘,故冠《德充符》而为篇首也。”“王骀游行,外忘形骸,而内德充实。”郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2004年版,第187—188页。  
③成玄英语。参见郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2004年版,第215页。  
④吕惠卿甚至认为“伯昏无人”即“道”之象征:“道,吾不知谁之子。象帝之先则长于上古,物无以长者也。伯则长者也,昏则吾不知谁之所自出也,吾不知谁则无人也,伯昏无人则道之强名也。”吕惠卿撰,汤君集校:《庄子义集校》,中华书局2009年版,第96页。  
⑤陆德明《经典释文》说常季:“或云:‘孔子弟子。’”郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2004年版,第216页。  
⑥宋刚认为:“庄子想像的理想社会应该是一个友人社会。”宋刚:《庄子之怒——试论古代中国一种权力批判》,《中国文哲研究通讯》2012年第4期。宋先生注意到,除了对君臣关系的颠覆,《大宗师》中对颜回说“丘也请从而后也”的孔子、《德充符》中那些“与人为妻,宁为夫子妾”的妇人,以及《应帝王》中“为其妻爨,食豕如食人”的列子等形象,都意味着对师徒、夫妻等社会伦常关系的颠覆。当然,“友人社会”并不意味着取消朋友之外的其他伦常关系,而是致力于以“相与为友”来消解父子、君臣、夫妻、兄弟、师生等不平等关系中容易出现的单向要求或外在压制,以更好地调谐并建构人与人之间的伦理关系。

#### 参考文献

- [1]陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:中华书局,2019.
- [2]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,2004.
- [3]陈鼓应.老庄新论[M].上海:上海古籍出版社,1992:164-165.
- [4]王博.庄子哲学[M].北京:北京大学出版社,2004:67.
- [5]王玉彬.庄子哲学之诠释与重建[M].北京:人民出版社,2014:110-112.
- [6]王玉彬.论庄子“心斋”观念的应物旨归[J].人文杂志,2023(8):26-32.
- [7]杨立华.庄子哲学研究[M].北京:北京大学出版社,2020:182.
- [8]钟泰.庄子发微[M].上海:上海古籍出版社,1988:123.
- [9]查昌国.友与两周君臣关系的演变[J].历史研究,1998(5):94-110.
- [10]王博.权力的自我节制:对老子哲学的一种解读[J].哲学研究,2010(6):45-55.
- [11]陈治国.早期儒学友爱观念的创造性生成及其当代转化[J].周易研究,2022(3):84-100.

## From “Virtue” to “Virtuousness Friends”: Ethical Reconstruction in *De Chong Fu* of Zhuangzi

Wang Yubin

**Abstract:** The “ultimate virtue” in *De Chong Fu* has both the inherent characteristic of being “virtual” and not “real”, as well as the external effect of being “real” due to being “virtual”. There are two manifestations of this external effect: one is that ordinary people and even those with virtue are “teachers”, that is, “taking virtue as a teacher”. The second is that ordinary people become friends under the influence of people with the highest virtues, which is the so-called “Virtuousness Friends”. Although “taking virtue as a teacher” is more fundamental and sophisticated, the invisibility or retreat of virtuous individuals such as Wang Tai, Bo Hun, and Ai Tai in *De Chong Fu* makes “taking virtue as a friend” an obvious and concrete way of rebuilding ethics. The self enlightenment of “being friends with virtue”, which occupies a higher position, helps to weaken the discipline and infringement of the hierarchical structure and power will in secular ethical relationships, thus laying an equal ethical foundation for interaction, mutual transformation, and mutual formation between people.

**Key words:** Zhuangzi; *De Chong Fu*; virtue; virtuousness friends; ethics

责任编辑:涵 含