

《庄子·德充符》中道、人、物关系的两条进路

南京大学中国思想家研究中心 朱金晶

摘要：《庄子·德充符》以“德”为中心，呈现了道、人、物三方关系的两条不同进路。王骀寓言中，至人超越万物流动变迁而持守本宗之“道”的绝对与寂静，于自我生命“无假”之“德”中成就万物超越变迁的寂静本真，并由此重构万物的流动面向。哀骀它寓言中，至人虽亦呈现出无改于“形”“物”变迁的寂静之“德”，却更为强调其与物交接之和豫通畅的动态之“德”，由此成就万物之间融通无滞的生生关系，并最终达成流动性、时机性的“道”之呈显。“人之德”对道物关系的成就具有积极的建构作用。

关键词：《德充符》 道 德 物

本文以“德”的概念为中心，探讨《庄子·德充符》中道、人、物之间的三方关系。“德”并不泛指存在论层面的一切“物之德”，而是专指人生论层面的“人之德”。此“人之德”除了关乎自我生命的德性工夫之外，亦关乎本原之“道”和天地万“物”的存在与呈显。人之德并不是道物关系的“被动”因循者，而是道物关系的“积极”建构者。无论是超越绝对本宗之道对万物本真的成就，还是万物生生关系中流动大化之道的呈显，都是在人之德对万物状态的开显中实现的。人生论层面的人之德对于存在论层面的道物关系之成就具有重要作用。

一 道、人、物之三方关系

道家思想中，道、人、物三方关系是一个极重要的课题，而“德”在这里具有重要意义。郑开指出，老庄哲学中的“德”具有宇宙论层面关乎道物关系以及人生层面关乎心性工夫的双重旨趣。^①叶树勋也指出，《庄子》中的“德”是连接道物存在论与人文价值论的重要概念。^②这里的关键是“德”作为“物之德”，其与“道”相连接的存在论面向，以及“德”作为“人之德”，其与“人”相连接的人生论面向之间如何关联的问题。这涉及“道”“德”“物”等几个重要概念和问题，将在本章作出初步的界定与厘清。

首先是“道”的问题。王中江、曹峰等学者认为，道家思想中，“道”是生化万物的本原。作为生成本根、终极实体，道对万物的生成具有实质性的作用。在这个思路中，道更多地呈现为超越、终极、实有的本原。^③陈鼓应则指出，《庄子》中的“道”虽亦有形而上本根之一面，然其更多地呈现为“内在”于万物关系中的“道”。^④蒙培元、张祥龙、赖锡三等学者更是指出，“道”需要从非实体、非现成的状态中去把握。^⑤两种不同的“道”的面向也带来了两种不同的道物关系。在终极实体的解读中，“道”是人与

① 参见郑开《试论老庄哲学中的“德”：几个问题的新思考》，《湖南大学学报》（社会科学版）2016年第4期。

② 参见叶树勋《早期道家宇宙观的人文向度——以物德论为中心的探讨》，《文史哲》2017年第2期。

③ 参见王中江《“道”与万物的三重关系——老子世界观的整体构造》；曹峰《论〈老子〉的“道”与“天之道”》，载王中江主编《老子学集刊》第四辑，中国社会科学出版社2020年版。

④ 参见陈鼓应《论道与物的关系问题（下）——中国哲学史上的一条主线》，《哲学动态》2005年第8期。

⑤ 参见蒙培元《“道”的境界——老子哲学的深层意蕴》，载王中江主编《老子学集刊》第四辑，中国社会科学出版社2020年版；张祥龙《海德格尔与中国天道》，中国人民大学出版社2011年版；赖锡三《论先秦道家的自然观——重建老庄为一门具体、活力、差异的物化美学》，载杨儒宾编《自然概念史论》，台北：台大出版中心2014年版。

万物的生成本原，并对人与万物具有生成、主宰的作用；而在非实体之道的解读中，并没有实体性的超越本原，也没有由道及物的下贯，而是在万物生命与关系中达成“道”的呈显。本文的第一个问题便是：《德充符》中的道物关系，究竟更为接近哪一方的说法？

其次是人如何参与到道物关系中的讨论。王中江指出，“同儒家主要关注人的‘心性’明显不同，道家关注的首先是万物的‘本性’，并建立了一种广义的物性论”^①。叶树勋更是指出，“道家建构了一种理论场景更为宏阔的物德论，继而将之具体到人类世界，视人之德为物之德的一种特殊化，使前者具备形上层面的理论根基”^②。换言之，在道家思想中，人生论层面的“人之德”须置于存在论层面的“物之德”中来看待。先有了存在论层面的“物之德”，再由“物之德”开启人生论层面的“人之德”。物之自然、本真之德对于人之德而言，具有先在、主导的意义。“人之德”由“物之德”来开显，这在一定程度上与“无己”“无为”而“因物”“自然”的思想对应。然而，《庄子》中的“人—物”关系实具有两个不同的层次。在第一个层次中，“我”的生命尚未从“与物相刃相靡”的状态中突破出来，需要通过对自己生命的否定，来因顺万物之自然。然而《庄子》中，当“我”的生命已然从“与物相刃相靡”的“假我”状态化为“与物为春”的“真我”之后，“我”不再需要泯灭自我以顺承物之自然，而反而是在至人之“德”中去开化、成就物的生命状态。《德充符》中人与物之间的关系正是这第二层次的关系。在这里，“人之德”与“物之德”的关系不再是“无为—自然”，由“物之德”来开启“人之德”的关系；而是由“人之德”来开启、化成“物之德”的关系。并不是人被动地参与到已被默认的道物关系中，而是在人的参与、开启中，道物之间的连接才得以真正地建立。

人在道物关系中的作用在《德充符》中是以广义的“德”的

^① 王中江：《出土文献与先秦自然宇宙观重审》，《中国社会科学》2013年第5期。

^② 叶树勋：《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。

概念来表述的。我们知道，道家思想中，“德”既可泛指存在论层面一切个体的“物之德”，也可专指人生工夫、伦理、政治层面的“人之德”。《德充符》中，“德”并不呈现为“物之德”的概念，而是专指至人生命境界、工夫层面的“人之德”。不仅如此，“人之德”在《德充符》中并不是一个孤立的观念，而与“才”“心”等概念相关。王骀寓言中“用心若何”、哀骀它寓言中“才全”等概念，都是广义的关乎至人生命之德的描述。因此，本文对“人之德”的讨论不仅涵盖了直接包含“德”之概念的段落，更是将《德充符》中所有关于至人生命境界的描述都作为一种广义的“人之德”来处理。

虽然《德充符》中没有直接的“物之德”的概念，然其所探讨的问题却处处关涉人与物的关系。这又涉及何为《庄子》哲学中的“物”的概念。冯友兰指出，中国哲学中，“物为占空间时间中之位置者，即现在哲学中所谓具体的个体也”^①。叶树勋指出，道家思想中，“‘物德’概念中的‘物’”主要是“泛指一般的自然事物”，即“各种具体有形的事物”^②。在这些界定中，“物”是作为一种对象化的个体之物的面貌而呈现的。然而，“物”作为《庄子》形而上学、认识论、工夫论中的重要概念，实具有更为丰富的含义。张岱年指出，“物”的概念除了“具体实物”的基本含义之外，还有“泛指一切客观存在”，“己、物对举”，“心、物对举”的含义。^③叶树勋也指出，“物”还有“特指与内心相对的‘外物’”，以及“对某个对象的称谓”等含义。^④彭富春更是指出，《庄子》中的“物”“决不只是限于自然物，而是遍涉一切物，包括了语言和人本身”。彭指出，《庄子》中的“物”可以“作为无

① 冯友兰：《中国哲学史》（上），华东师范大学出版社2000年版，第157页。

② 叶树勋：《从形而下到形而上——先秦道家物德观念的多层意域》，《哲学动态》2018年第2期。

③ 参见张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》，中华书局2017年版，第121—122页。

④ 参见叶树勋《从形而下到形而上——先秦道家物德观念的多层意域》，《哲学动态》2018年第2期。

的对立面，物就是有，是一切不是虚无的东西”；亦可“作为心的对立面”，指涉“心外之物”；亦可“作为人的对立面”，“物只是身外之物，即人之外的万物”。^①由此可见，“物”的含义除了指向世界个体之物以外，还具有与“我”相对、与“心”相对，以及广义存在论层面泛指一切存在者的含义。

基于以上，本文提出，《德充符》中的“物”可以指向三个层面的含义。一是世界万物个体：这包含了自然界的一切物与人世间的一切人。二是与“我”相对的一切存在者。这里首先包含了自然界以及人世间一切与“我”相对的他者与众人。然而，《庄子》中对“我”的界定具有双重性：“与物相刃相靡”的“我”是需要否定的“假我”；而超越“假我”之后的“我”才是真正被肯定的“真我”。从这个意义上来看，在“真我”之外的一切状态，都可以被视为一种与“真我”相对的“物”的呈现。如哀骀它寓言中，“死生、存亡”等“十六事”“十六境”^②，便可被认为是困扰“真我”之德的、在“真我”之外的“物”的呈显。这些境遇或状态虽亦呈现在自我生命之中，却并不是“真我”的真正内容。从这个角度来看，“物”不仅包含了个体存在者，也可以涵摄个体存在者所处的存在境遇与状态。由此引出“物”的第三层含义，此亦是“物”最为广义的存在论含义，即一切个体之物及其所处的境遇与状态。从这层含义来看，“物”与“人”的区别并不在于其涵摄内容的区别，而在于切入视角的差异：从存在论的视角来看，人所处的境遇、状态亦属于广义的“物”；而从人生论的视角来看，这些境遇与状态是为了成就人生之“德”而存在的。本文要探讨的，正是人生论层面人之状态、境界之“德”与存在论层面一切存在者及存在状态之间如何关联、契合的问题。

^① 彭富春：《什么是物的意义？——庄子、海德格尔与我们的对话》，《哲学研究》2002年第3期。

^② “十六事”见（明）释德清《庄子内篇注》，华东师范大学出版社2009年版，第103页；“十六境”见（清）钱澄之著，殷呈祥校点《庄屈合诂》，黄山书社2014年版，第85页。

二 王骀寓言：由道、及人、及物的进路

本文关于《德充符》中道、人、物的三方关系主要集中于两则寓言的讨论：兀者王骀寓言和哀骀它寓言。这主要是因为两者对义理的表述具有一定的互补性。其中，王骀寓言出现于《德充符》的开篇。在描述了王骀虽然形体残缺，却仍能归附众人之后，展开了关乎“用心若何”的对话：

常季曰：“……若然者，其用心也独若之何？”仲尼曰：“死生亦大矣，而不得与之变；虽天地覆坠，亦将不与之遗。审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。”

这段话中，至人不为“死生”“天地覆坠”等情境条件所迁移变化，“不与物迁”而达成“审乎无假”、审视自我生命之本真的结果。郭象注曰：“明性命之固当。”成玄英疏曰：“灵心安审，妙体真元，既与道相应，故不为物所迁变者也。”^①在这里，“无假”不仅是自我生命的“无假”本真，也是本宗之“道”的呈显。“守其宗”一句，更是直接点明了自我生命之“德”对万物之“宗”的持守。最终，至人之“德”作为本宗之“道”的呈显，以此性命根宗作为万物生化的根本，达成命化万物的结果。^②概言之，“审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也”的要义，即在于：至人超越事物的流动变迁面貌，审视自我生命的无假本真，在自我本真中持守万物之本宗，以此根宗性命成就万物之化。

寓言进而通过“一”与“异”的对照来说明至人无假之“德”

^①（清）郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2012年版，第190页。

^② 陆西星曰：“守此根宗……命由此立，故为命化之枢纽。”〔（明）陆西星撰，蒋门马点校：《南华真经副墨》，中华书局2010年版，第76—78页〕林希逸曰：“命物之化者，言万物之变化，皆受命于我。”〔（宋）林希逸：《庄子鬳斋口义校注》，中华书局1997年版，第83页〕

与本宗之“道”的呈显：

常季曰：“何谓也？”仲尼曰：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和；物视其所一而不见其所丧，视丧其足犹遗土也。”

这段话中，“一”是“道”的呈显，而“异”则是世界万物分殊差异的“多”的呈显。站在道的立场，万物的差异多样与流动变迁都可以被统纳于“一”的整全绝对之中。而“一”既是“道”涵盖万物之统一，也是“游心德和”的至人生命状态。在承载了本宗之“一”的至人之“德”中，不再对万物之间的流动与差异作出分别，而是在道的超越绝对中照见差异与流动背后的“一”之所在。换言之，至人之“德”持守了万物本宗之“一”，以此来统摄万物之“化”与“异”。在这种状态中，至人不再流连于耳目感官、流动万化的世界中，而真正游心于通达本宗之道的“德之和”中。

作为“一”的化身，至人的无假之“德”呈现出寂静、绝对的面向，并由此照见、成就万物生命的寂静本真。

常季曰：“彼为己。以其知得其心，以其心得其常心。物何为最之哉？”

仲尼曰：“人莫鉴于流水而鉴于止水。唯止能止众止。”

在本段中，至人“为己”所成就的“无假”之“德”正是绝对、寂静、恒常的“道”之呈显。“以其知得其心”，意即至人在自我生命之“德”中超越流动变迁的世界，以此达成本宗之道的“常”“止”的寂静状态。而“以其心得其常心”“唯止能止众止”等句则说明，通过至人之德的映照，万物（众人）也能够超越其流动变迁的生命状态，而直达其寂静绝对的生命本真。从这个意义上来说，众人的本真是由至人之“德”所开启的：通过至人之“德”

之“止”的本真面貌，众人亦能超越流动变迁而达成“众止”的本真面貌。在这里，至人之德对众人的化成不仅具有人世层面的意义，亦具有存在论层面成就万物的意义。这在接下来的一段话中进一步被表达：

受命于地，唯松柏独也正，在冬夏青青；受命于天，唯尧、舜独也正，在万物之首。幸能正生，以正众生。

在这一段中，至人之德对万物的成就是通过松柏与尧、舜两则比喻来说明的。“受命”即“守其宗”：持守本宗之“道”，开启自我生命的性“命”之正。不仅如此，由于至人的“正生”，进一步达成了“以正众生”的结果。陆西星引《周易·乾·彖传》释之曰：“正，如‘各正性命’之正。”^①这里至人所成就的万物“性命之正”既包含了存在论层面“受命于地”的松柏常青之万物自然面向，也包含了人生论层面“受命于天”的尧、舜之正的人世价值面向。也就是说，至人之“正”对万物之“正”的开化既包含了存在论层面对自然万物本真性命的开启，也包含了人生论层面对人世价值伦理之开启。至人之德具有人生论层面开启一切众人与存在论层面开启一切万物的意义。

最后，王骥寓言以此结尾：

夫保始之征，不惧之实，勇士一人，雄入于九军。将求名而能自要者，而犹若是，而况官天地，府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死者乎！

这段话中，“保始之征”表达的是至人本真之“德”对“始”“宗”之“道”的持守。陆西星曰，“正生即正性也，正性即守宗

^①（明）陆西星撰，蒋门马点校：《南华真经副墨》，第77页。

也，守宗即保始也”^①，即说明至人“正生”之“德”“性”中所持守、保全的，正是作为本宗、始元的“道”。在这种状态中，至人之德呈现出道的寂静绝对的面向。然而，“一知之所知，而心未尝死者乎”一句描述的却是“心”之“未尝死”的生化流动面向。“官天地，府万物，直寓六骸，象耳目”一句中，至人之德与本宗之道虽然一面超越了天地万物、六骸耳目的经验世界，另一面却仍然要落实、寄寓于此经验世界之中。^②由此，无论是“心未尝死”的流动面向，还是“六骸耳目”的寄寓之所，都说明这个寂静绝对的本宗之道又须落实回现实世界经验万物之中，最终达成超越与经验、寂静与流动“相即不分”的结果。

事实上，这种“即本根即经验、即寂静即流动”的状态亦是对前述“命物之化而守其宗”一句的更好解读。万物变化虽然归宗于寂静绝对的至人之德与本宗之道；然而本宗之道与无假之德却不能执守于此寂静之中，而须于此深宏寂静中重新开出天地万物的流动变化。这种由本根深处而开启的万物流动是一种被重构的流动性：其虽然亦呈现为流动变化的状态，却不再是一种困扰的、执着的流动性，而是虽然变化不已却并不相互执着、相互阻滞的流动性。由此，“命物之化而守其宗”一句，最终呈现的是静态本宗与流动物化之间的吊诡共存关系：一面以“不迁”“不遗”的静态性来超越与物迁移的流动性，而达成守宗、保始的超越性；而另一面又于此根宗性命重新开启、达成世界万物的流动性。

值得强调的是，本宗之道与本真之德虽然重新开出了万物流动，然此流动万物仍然归宗于此寂静本根，方使其流动变迁不再虚浮无根、无所安放。成玄英曰：“唯命唯物，与化俱行，动不乖寂，故恒住其宗本者也”，王夫之曰，“浑然流动于两间，宅于至虚而不迁”^③，均说明了寂静本宗之道对万物流动的统摄。由此，王骥

①（明）陆西星撰，蒋门马点校：《南华真经副墨》，第77页。

② 陆西星曰：“直寄寓于此六骸之中，而以耳目为象。”〔（明）陆西星撰，蒋门马点校：《南华真经副墨》，第78页〕

③（清）王夫之：《老子衍、庄子通、庄子解》，中华书局2009年版，第122页。

寓言更为强调的是以静态绝对之本宗来统摄流动变迁之物化，而非反之。从这个意义来看，“道”作为绝对本宗，不能全然以“非实体”、“非现成”、流动性、关系性的视角视之，而的确呈现出一种超越现象世界的，静态的、独立的、超越的、绝对的实有根宗之面向，以此为流动变迁的现象世界与自我生命提供一个安放的本根之所。

概言之，王骀寓言中，通过对事物流动变迁状态的超越，至人之“德”呈现了自我生命的“无假”本真。此本真之“德”不仅是自我生命之呈显，亦是寂静绝对的本宗之“道”的呈显。最终，在至人之寂静生命本真中开启万物之超越变迁、寂静绝对的本真状态，并由此重构万物之化的流动性。在这里，道、人、物三方关系呈现为“由道、及人、及物”的这个进路。“道”作为超越本宗，其对物的开显并不是直接达成的，而是通过至人无假本真之“德”的中介作用而实现的。至人之“德”一面承接了本宗之道，一面开出了天地万物的本真面向。

三 哀骀它寓言：由人、及物、及道的进路

哀骀它寓言提供了道、人、物三方关系的另一种进路。在描述容貌丑恶的哀骀它也有吸引、化成万物众人的能力之后，鲁哀公和仲尼之间展开了关乎“才全、德不形”的讨论：

仲尼曰：“丘也尝使于楚矣，适见豚子食于其死母者……所爱其母者，非爱其形也，爱使其形者也……形全犹足以尔，而况全德之人乎……是必才全而德不形者也。”哀公曰：“何谓才全？”仲尼曰：“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行也。日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入于灵府。使之和豫，通而不失于兑。使日夜无郤，而与物为春，是接而生时于心者也。是之谓才全。”“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。”

这里涉及几个概念：“形”“德”“才”。根据豚子爱母之“爱使其形者”的解释，“形”是外在形貌方面的呈显；而“德”“才”则是趋使“形”的更为根本的内在生命状态。至人既是“全德之人”，也是“才全”之人。“德”与“才”两个概念都属于广义的至人生命境界之“德”。^①“内保之而外不荡也”一句，即至人内在地保存“德”而不荡漾、外露于“形”的意思。“德不形”一句，林希逸读为“形容有德在内不在外之意”^②，郑开读为“‘德’不是‘形’也不可以归诸‘形’”，“‘德’诉诸内，而不堕入形名之迹”^③，皆是将“德”“形”二者分别诉诸内外，内在之“德”不呈显于外在之“形”的意思。

由此可见，“德不形”的确有将“德”视为“内”、“形”视为“外”的意思。问题在于：“内在”之“德”与“外在”之“形”有没有更为确切的指向？两者之间又有着怎样的区别与联系？这些问题也许可以在前后文语境中作进一步的分析。我们看到，至人并不随“死生、存亡”等“十六境”而打扰其内心的“和豫”状态。“十六境”虽然是自我生命的某种状态，却并不是真正关乎至人和豫之“德”的“内”的状态，而是呈现出一种处于真德之“外”的“形”的面向。从这个意义上来看，“形”与“物”两个概念是相关的，两者都指向了困扰“真我之德”的外在的条件性。^④这种条件性不仅包含了纯粹外在的形貌或者纯粹外在

^① 钱澄之曰：“才全者，德之盛也”（钱澄之：《庄屈合诂》，第85页），亦说明两个概念的相关性。

^② （宋）林希逸：《庄子鬳斋口义校注》，第91页。

^③ 郑开：《道家形而上学研究》（增订版），中国人民大学出版社2018年版，第226页。

^④ 关于“形”与“物”之间的关系，可见《庄子·达生》：“凡有貌相声色者，皆物也”；亦可见《庄子·知北游》：“万物以形相生”；又《易》有“品物流形”，均可见“形”与“物”之间的关联性。

的个体，也包含了一切困扰“真我”，使“真我”难以显现的境遇与条件。这不仅包含了我与其他个体的交接，也包含了虽然呈现在自我生命之中，其实却仍然困扰“真我之德”的种种生命状态。由此，“形”与“物”都是作为外在于真我之“德”的概念而呈现的。外在的个体之“物”与呈现于自我生命中的“形”都不在真我之“德”的范畴之内。至人需要将这些纷扰变迁的“外在”的“形”“物”剥离，才能呈现真正的自我“真德”。由此来看，“内保之而外不荡也”更为深刻的含义，是从根本上将一切外在于“真我之德”的事物、境遇、条件都作为外在的“形”“物”给外化出去；而“内保之”的是至人不随“形”“物”而改变的真我之“德”。

从这个意义上来看，《德充符》关于人之生命状态的描述可以分为两层：其一是被其他个体、十六境等“物”“形”困扰的“假我”；其二是为“物”“形”之流动变迁所困扰、持守本真和豫的“真我”。在这里，“德不形”“内保之而外不荡”等概念，与王骀寓言中的“不与物迁”一样，描述的都是至人不随事物而改变的静态面向；而“德不形者，物不能离”所表述的，亦正是王骀寓言中“唯止能止众止”，以真我寂静之德来开显万物寂静本真的意思。然而，《德充符》中关于至人之德以及至人与万物关系的描述却并不止于这种静态面向。陆西星指出，《德充符》既有“外形骸”“丧耳目”“守宗保始”的静态之“德”，又有“与天游而成其大”的动态之“德”。^①事实上，哀骀它寓言中，如果说“德不形”强调了至人之德的寂静面向，那么“才全”则强调了至人之德之生机朗现的动态面向。

哀公曰：“何谓才全？”仲尼曰：“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行也。日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入

^① 参见（明）陆西星撰，蒋门马点校《南华真经副墨》，第75页。

于灵府。使之和豫，通而不失于兑。使日夜无郅，而与物为春，是接而生时于心者也。是之谓才全。”

在这段话中，至人所面对的“物”不仅包括了生命中遇到的其他个体，也包括了“死生、存亡”等呈现于自我生命中的境遇与状态。在这里，十六境作为“事之变、命之行”，呈现出事物之流动变化的必然性。至人在面对这些事物的时候，虽然一面呈现出“不可滑和”、“不入灵府”、不随事物变化而改变的静态性，一面却又呈现出“和”“豫”“通”“兑”等应物接事、与变俱行的流动性。释德清注曰：“和者，即中和之和，谓性真达于事变，浑然而不失其体也。”这里对“和”的阐述是根据《中庸》“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也”一句而展开的：与“中”强调生命本宗的静态面向不同，“和”更为强调通达于事物流动中、“达于事变”的动态面向。不仅如此，“使之和豫，通而不失于兑”一句中，“和、豫”与“通、兑”是互成的，表达的都是至人应化接物时的流动面向。释德清注“豫”为“安然自得而悦豫也”，“通”为“达于事变而不滞也”，“兑”为“虚通应物而无迹者也”^①，表达的都是至人之“德”应对事物必然流动时所呈现的通达、顺畅、和悦的面向。不仅如此，“灵府”一词，与庖丁解牛寓言中的“神”，《周易·系辞上》的“阴阳不测之谓神”一样，都更为强调“德”之灵动生化的动态面向，而非决然孤寂的静态面向。由此可知，“才全”概念所强调的，正是至人在应对其所经历的个体、境遇时所达成的通达无滞、和悦流通的生命状态。

寓言进一步对至人与万物的动态关系作出阐述：“使日夜无郅，而与物为春，是接而生时于心者也。是之谓才全。”释德清注曰：“日夜无隙，未尝间断，但于应物之际，春然和气发现，令人煦然而化也。”^②在此句中，“日夜无郅”呈现了至人之德与万物的交接

^①（清）释德清：《庄子内篇注》，第103页。

^②（清）释德清：《庄子内篇注》，第103页。

之流通不已的、从不间断的和豫关系。“与物为春”强调了至人灵府与物相与时所呈现的盎然生机之春意。而在“接而生时于心者”一句中，至人与物交接，于其灵府之心中“生成”了“时”。在这里，“时”并不是一个外在于人之生命的客观概念，而是在至人之“德”中“生成”的。由此，“与物为春”“生时于心”等句的关键，即在于说明至人之德生成了源源不断的春意、生机、时间，并由此来开显、成就万物之生机与时间。

如何理解“生时于心”：在至人之“心”中所“生成”的“时”？据张祥龙，中国古代的“时”并非“物理自然的时间，也不是外在目的论意义上的历史时间，而是在错综变化的摩荡趋势中所构成或媾和而成的原发时间”^①。“时”并不是存在于世界万物之外的一个维度，而是在万物的关系互动与磨合中被构成的。换言之，并不是万物在独立于物之外的“时”的维度中展开关系与变化；而正是在万物的关系与变化之呈现中才生成、成就了“时”。从这个意义上来说，“时”是内在于世界万物的关系与流动之中，被万物关系与流动所构成的概念。

“生时于心”“与物为春”等句的要义，可以由此来理解。所谓“时”，就是在万物的关系与流动中达成彼此之间不再相互对抗阻滞，而是相互融通成就的“生生春意”。而“生时于心”的要义，在于说明这种相互融通成就的“生生春意”首先是在至人之“德”中生成的。对于万物来说，视自身与他者之间的关系为隔阂、对抗的，而不能生成顺畅无碍的春意与生机关系。与物之困境不同，至人并不视自我生命与他者、境遇、条件之间的关系是隔阂对抗的，而是相互融通、相互成就的生生不已的关系。“接而生时于心”一句，描述的便是至人在与物交接的过程中所达成的与物相通相融、相互成就，而非彼此对抗、互为阻滞的关系。释德清注曰，“时者，谓接物应机，时行时止，与物俱化，未尝逆也”^②，正

^① 张祥龙：《从现象学到孔夫子》，商务印书馆2018年版，第211页。

^② （清）释德清：《庄子内篇注》，第103页。

描述了至人应物的顺畅融通的和豫状态。也就是说，物物之间通畅无碍的生机关系为物所不见，而在至人之“德”中首先生成；而最终，至人之德将此顺畅和豫关系映照于万物之中，使得万物亦成就彼此之间流通不已、不相阻滞的生生关系。正是从这个意义上来看，至人的生命境界“生成”了“时”：将自我生命接物应事融通无碍的和豫状态映照于万物之中，使得万物亦成就彼此之间融通无碍、和煦生生的春意生机之“时”。从这个意义上来看，大化流通的至人之德是万物之间流通无滞的生生关系的开启者，而非被动的遵循者。

由此，哀骀它寓言达成了“由人及物”的生成关系：由至人生命流动生机的“德”来开启万物之间生生不已、流通无滞的关系。然而这里还涉及关于“道”的思考。如前所述，王骀寓言中，道作为万物本宗，对于人、物具有终极的本根含义，至人之德与物之本真都是在终极本根的开化中呈显的。而哀骀它寓言中，却只是强调人之生机灵府对万物生生关系的开化作用，而并不强调其归宗于本根之道的归属感。从这个视角来看，哀骀它寓言中，“道”似乎是缺失的。然而这可以是另一种意义上的道之呈显。陈鼓应指出，《庄子》中虽亦有类似《老子》的超越形而上之道，却更为强调“道的内在化”，即“道对于万物的创生、推动、畜养等，已内在为气自身聚散、运动的力量”；因此，“庄子不需要再保留道的至上性格”，“消解了道的至上性”，更多地呈现为内在于物物生成流动关系中的“道”。^①张祥龙亦指出，“道”并不是“一种理念实体”而是“本源发生着的构成境域”。^②“道”作为本源发生的构成境域，并不以超越形而上的状态而呈显，而只能内在地在存在者身上源源不断地发生着、呈显着。从这个意义上来看，哀骀它寓言所达成的万物之间流通不断的生机关系，正是陈、张所谓“内在化”的、“构成境域”中的道之呈显。在安乐哲对道家思想的讨论中，

^① 参见陈鼓应《论道与物的关系问题（下）——中国哲学史上的一条主线》，《哲学动态》2005年第8期。

^② 张祥龙：《海德格尔与中国天道》，第215页。

“道”是物物之间的关联性、情境性环境，被万物之“德”构成；而“德”则是在“道”的环境关系中完善自身的个体生命。“道—德”关系的本质就是万物之间的开放性、创新性关系。^①这与哀骀它寓言中“生时”“春意”等概念所表达的万物之间生生不断的春意生机关系是一致的。这种面向未来敞开、生机盎然的关系不仅成就了“物”之呈显，也成就了作为万物关系之构成场域的“道”之呈显。

由此，道的超越性被消解在万物之间生机流通的关系性之中。在这里，“道”并不是先天的、现成的、实体性的超越本宗，而是内在地存在于至人之德以及万物大化的流动性之中。“道”作为非实体、非现成、时机性的呈显，在逻辑上是在后的。“道”不是孤立于人德与万物之外的超越本宗，而正是在人与万物作为存在者的生成性、时机性关系中，才达成了“道”的呈显。从这个意义上来看，哀骀它寓言呈现了“由人、及物、及道”的这个进路：在至人之“德”应化接物之通畅和豫的流动性中，开出万物之间生生不断的流通关系，并由此成就流动性、时机性的“道”之呈显。

四 结语

《德充符》呈现了道、人、物关系的两条不同进路。王骀寓言中，呈现的是“由道、及人、及物”的进路：至人超越事物之流动变迁而直探自我生命之“无假”本真；于自我本真之“德”中持守“本宗”之“道”的绝对与寂静，以此来成就万物之超越流动变迁的寂静本真状态；并最终由此本真、本宗状态中重构万物之化的流动面向。而哀骀它寓言则呈现了“由人、及物、及道”的进路：至人之“德”虽亦呈现出无改于“形”“物”变迁的静态面向，却更为强调其与物交接之畅然和豫、融通无滞的动态之

^① 参见 Ames, Roger T., ed., *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 4-8。

“德”，并由此生成万物之间流通无碍、生生无穷的关系，最终达成流动性、时机性的“道”之呈显。

两则寓言中，“道”的呈显方式是不同的。王骀寓言中，道是绝对、超越的终极本原，以此成就万物之超越差异变迁的寂静本真；而哀骀它寓言中，“道”是以非现成、非实体的面貌，内在地呈显于万物大化的流动关系之中。这与《老子》“独立而不改，周行而不殆”的表述是一个脉络：“道”一面超越于流动变迁的现象世界而达成独立绝对之寂静；一面又内在地呈显于流动无穷的物化流通之中。寂静绝对的本宗之道与流动大化的生成之道是“道”的两种互补面向。

与“道”的两种呈显方式相应，人之德与万物也呈现出寂静绝对与流动大化的双重面向。从存在论层面来看，任何存在者或存在状态，都一面具有截断众流、无改于变化的寂静本真；一面又有与他者相互关联转化、流通无穷的动态性与创造性。从人生论层面来看，我们生命中的种种状态、经验，都一面有其坚定不移、因其自身的圆满绝对，一面又有开放自身、面向世界的生生不已的活力。两者之所以共在，也许正在于生命一面需要从纷扰无依中超脱出来，寻求安性立命的安定性与稳固性；一面又无法执守于纯粹的寂静之中，而需要在现实世界的关系性、流通性中呈显自我。

虽然道、人、物的呈显方式有所不同，然而在此过程中，人之德对物的生成、开显作用却是一致的。与“无己”“无为”而“因物”“自然”的方式不同，《德充符》强调了人之德对万物状态的开启与引导。在这里，是“人之德”开启、成就了“物之德”，而非“人之德”因循“物之德”。人作为万物之一，并不是“被动”地遵循其作为万物之一的存在论属性；而反而是在其人生论、工夫论层面不断的自我开显中，“积极”地成就万物的生命状态。无论是超越本宗之道对万物本真的开启，还是万物流动中所呈显的时机性之道，都是在人之德对万物状态的开启中实现的。