

道教对《庄子》“德”论的接受与发展

宋耿亚冉（中央民族大学）*

摘要：《庄子》哲学中“德”的核心理论，及其在道教思想史上所经历的复杂接受、批判与创造性转化过程，值得深入探讨与系统考察。《庄子》的“德”论，以其“物得以生谓之德”为基石，构建了一个贯通形而上与形而下、涵盖“物德论”与“人德论”的完整体系，其精髓在于对自然本真（“天真之德”）的推崇与对人为规范（“欺德”）的激烈批判。然而，当这一极具超越性与批判性的思想体系被纳入道教的宗教建构与修行实践时，其并非简单的尊奉与继承。庄子“德”论以“物得以生谓之德”为本体根基，含“物德论”、“全德之人”与“欺德”批判三层次。关于此点，道教对之继承并继续发展，其发展大致展现为三个阶段：葛洪为维护神仙信仰与入世秩序，将庄子所批判的世俗伦理重构为修仙必践之“德行”；成玄英以重玄“即寂即应”之法，将儒家伦理从“欺德”转化为无心运用的“方便法门”，实现全德与欺德的对立圆融；宋元明清内丹学与民间道教进一步将“德”融入性命修持与世俗践履，使“保真守德”转化为“积德成仙”、“无心践德”。道教始终以庄子“德”论为形上根基，同时为其注入宗教性、实践性与世俗性，使思辨哲学落地为兼具超越维度与入世关怀的信仰实践体系。

关键词：庄子；道教；德

* 宋耿亚冉，中央民族大学哲学与宗教学学院，硕士研究生。研究方向：中国哲学。Email: 279122511@qq.com。

I. 引言

“德”字渊源甚古，其形义演变本身即是一部观念史的缩影。殷商甲骨文中，“德”作“𡵓”，从“彳”（道路）从“直”（目视前方），取“行正目直”之意，初义可能与巡行、征伐的正当性相关。至西周早期金文，字形中加入“心”符，如“惇”，标志着“德”的内化，开始与人的内心状态、意识活动紧密关联。《说文解字》训“德”为“升也”，段玉裁注曰“登读言得……得即德也”，《释名》亦云“德，得也，得事宜也”。由此可见，“德”在其早期发展中，已融合了外在行为之正直、内心状态之修养、以及由此获得（得）的某种正向结果或提升（升）等多重意涵。这为后世思想的多元阐释预留了广阔空间。

先秦道家于此贡献卓著，将其提升至宇宙论与心性论的核心高度。《老子》首开其端，提出“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德”（第三十八章），深刻辨析了自然无为之“德”与执着形式之“德”的区别，并勾勒出“失道而后德，失德而后仁……”的次第衰降图景。庄子承袭并极大地深化、拓展了老子的“德”论。他不仅将“德”明确为万物存在的根据（“物得以生谓之德”），更将其置于与人、事、社会规范的具体关联中展开丰富论述，形成了极具特色的“德”之哲学。后世道教尊奉《庄子》为《南华真经》，然其对待庄子“德”观念的态度却非一成不变的尊崇，而是经历了一个从早期批判到后期创造性融合的复杂过程。

II. 《庄子》的“德”理论

庄子的“德”论是一个层次丰富、意域宽广的理论体系。它既是解释万物生成与存在的宇宙论概念，也是界定理想人格与批判社会异化的心性论与伦理学概念，其内容主要分为三个部分，一即“物之德”，二为“人之德”，三是对应于前两者的负面之“欺德”。本部分将展开阐述这些方面的具体内容。

关于庄子的物德论，一般来说，学界将之视为庄子“德”论的基础与出发点。其最核心的命题即《天地》篇所言：“物得以生，谓之德。”此处的“德”与“得”声义相通，指万物各自从最高本体“道”那里所“获得”的、使其得以生成和成为其自身的特有禀赋与内在规定性。此“得”非被动分配，而是道在万物中的具体落实与呈现。如同《大宗师》篇列举各种技艺神妙者，皆“有所得”而后能，万物皆因“得”于道而具其能、成其性。“物德论”的精妙之处在于，“德”充当了“道”与“万物”之间的关键中介，避免了形上本体与形下现象的割裂。一方面，“道”是统一的、整体的本源，如庄子所言：“道通为一”，就是说万物没有分别，统一于道之“一”。另一方面，万物通过“德”这个中介，显现

为千差万别的具体形态，如：“各有仪则谓之性”，这是说虽然万物统一于道，但却也存在各有区别的具体之“性”。这就解答了“一”何以生“多”的哲学难题。庄子认为：“以道观之”，那么万物因同源于道而本质齐一，因此万物之间没有区别，就是说“物无贵贱”。从万物自身的视角看“以物观之”，则因所得之“德”各异而呈现出丰富的多样性，“肝胆楚越”。因此，庄子思想中表面的矛盾，即既言“万物皆一”，又承认万物各异，实则是观察视角转换的结果，“德”正是实现这种视角转换与统一的理论枢纽。

进一步分析，“德”本身在《庄子》中亦有两重相状：一是作为“未分化之德”，即万物未形之前，蕴含于道之中的、作为整体性潜能的“德”，《徐无鬼》称“德总乎道之所一”；二是作为“已分化之德”，即落实于具体万物之中、成为其特定本性的“德”，《齐物论》所谓“有左，有右，有伦，有义……此之谓八德”。前者近于“道”的生成潜能，后者则是现实的“物性”。由“未分化之德”到“已分化之德”，即是宇宙万物生成与显化的过程。将“物德论”落实于人的领域，庄子提出了“全德之人”理想人格目标，这主要体现在《德充符》篇中。“全德”包含两个密不可分的方面：“才全”与“德不形”。我们先来介绍庄子认为人心灵修养能够达到的完满状态，然后考察庄子认为完美德行的存在方式，最后，庄子提出“全德之人”，他推举出的这些典型代表，正是他所认为的“全德之人”的完美体现。

来看人的心灵修养达到的完满状态，也就是“才全德不形”的“才全”。面对生死、穷达、贫富、毁誉等不可预控的外在命运变迁，也就是“事之变，命之行”，内心能够全然超脱，不让这些扰动破坏内在的和谐，“不足以滑和，不可入于灵府”，从而保持一种“日夜无郤而与物为春”的从容与欣悦，与天地万物生机流通无碍。再来看完美德性的存在方式，也就是“德不形”。庄子以“平者，水停之盛”为喻，真正的德性应如静止的深渊之水，“内保之而外不荡”。德性圆满自足于内，而不需要、也不应该刻意表现于外（形之于外）。一旦刻意外显、标榜，就意味着内心已被外物牵引，失去了自主与平和，也就背离了道。“德不形者，物不能离也”，内心涵养深厚、平静如镜的人，自然具有无法抗拒的感召力。最后是这一理想实现的结果，也就是“全德之人”如哀骀它、王骀等，往往外形残缺（兀者），却因其内在“德”的光辉而超越形体的局限，赢得众人的由衷敬爱与追随。庄子借此颠覆了世俗以形貌、言辩、功业论“德”的价值观，确立了内在精神境界的根本性地位。这种内在的“德”，是得自于道的自然本性，庄子常以“天”、“真”来形容，谓之“天真之德”。“天”强调其天然、非人为造作；“真”强调其本真、非虚伪矫饰。它是人最宝贵的存在根基。

与对“全德”、“天真之德”的推崇形成鲜明对比的，是庄子对世俗社会，尤其是儒家所倡导的规范化伦理体系的激烈批判，他称这种外在于人、并试图规范人的道德体系为“欺德”。“欺德”，即欺诈、虚伪之德。在庄子看来，儒家圣王如舜“藏仁以要人”，以此作为手段来约束、笼络他人，圣贤如孔子“临人以德”，指以自己标榜的道德标准居高临下地对待他人。都是“以己出经式义度”，也即将自己认定的仁义礼智等标准树立为普遍规范，要求乃至强迫他人遵从。这种做法本质上是“以己制物，则物失其真”（郭象注），也就是说，它将一套外在的、固定的、形式化的规则强加于千差万别的个体，

必然压抑、扭曲人的自然本真，也就是庄子所说的“天真之德”，使人陷入“非人”的异化状态，也就是说为了符合外在标准而丧失内在自我。由此可见，在庄子眼中，这类标榜仁义的“德”，实则是背离天真的“欺德”。正因如此，庄子认为，依靠“经式义度”来治理天下的企图，无异于“涉海凿河而使蚊负山”，根本不可能成功。非但如此，反而会导致“德自此衰，刑自此立，后世之乱自此始矣”（《天地》）。那么，出路何在？他主张“支离其德”，即像支离疏以其残缺形体反而保全性命那样，主动地拆解、疏离这些束缚人性的“欺德”，从而更好地保全和回归人内在的本真之“德”。换言之，与其被迫适应外在的伪饰，不如主动疏离它，以守护那份未被规训的天然之性。

综上所述，庄子的“德”论是一个以“物德论”为宇宙论基础，以“全德之人”为人生理想，以批判“欺德”为社会立场，三位一体的完整哲学体系。其核心精神是捍卫个体内在的自然本真与精神自由，反对任何形式的外在异化与强制。接下来将探讨，这一超越性与批判性的思想体系，在被纳入道教谱系后，衍生出怎样的修炼智慧与哲学思想，进一步地，本文还会考察道教是如何利用这一思想资源进行宗教实践的。

III. 葛洪对庄子“德”论的批判与调和

尽管唐代以后庄子被尊为“南华真人”，《庄子》被奉为《南华真经》，但在汉魏六朝时期，庄子思想在道教内部并非一开始就享有至高地位，甚至遭到明确批判。东晋的葛洪（抱朴子）是其中的关键人物。他的批判并非出于纯粹的哲学论辩，而是基于道教作为一门宗教在当时的两个核心关切：神仙信仰的维护与世俗生存空间的争取。

众所周知，道教的核心追求是长生久视、得道成仙。而庄子思想中一个著名的观点是“齐生死”，将生死视为自然变化的一体两面，甚至视生存为劳役，死亡为休息，就如庄子所言“以存活为徭役，以殂歿为休息”。这在葛洪看来，与道教的基本教义完全背道而驰。他在《抱朴子内篇》中直言，庄子等人“其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，演其大旨，永无至言。或齐其生死……其去神仙已千里矣，岂足耽玩哉？”葛洪认为，庄子的“齐生死”消解了长生追求的意义，动摇了修仙的信念基础，因此必须予以批驳，以捍卫道教信仰的独特性与神圣性。

葛洪虽以道教思想家闻名于世，但早年浸淫儒学的经历使其深谙儒家经典与治国之术，这种儒道兼综的思想底色，深刻塑造了他看待庄子学说的独特视角。他撰写的《抱朴子外篇》主要阐述其社会政治思想。面对庄子对仁义礼法、君臣秩序的贬低与批判，葛洪站在维护现实社会秩序的立场上进行了反击。他批评庄子“言行自伐，桎梏世业”，认为庄子否定世俗事务（“世业”）的价值是荒谬的。葛洪强调，“君臣之大，次于天地”，现实的政治伦理秩序是不可废弃的。他甚至认为，像老子、鬼谷子这样的隐逸者，其著述也都在讨论世务，可见关切现实并不妨碍对“道”的追求。

更重要的是，葛洪并非简单地在出世（修仙）与入世（务俗）之间做非此即彼的选择，而是提出了一个极具影响力的调和方案：“内宝养生之道，外则和光于世。”（《抱朴子内篇·释滞》）他主张，理想的“上士”应该能够兼顾内在的修仙炼养与外在的社会责任，做到“治身而身长修，治国而国太平”。古代黄帝、彭祖等都被他引为典范，说明“多得道而匡世”是完全可能的。在这一调和框架下，葛洪对“德”的理解发生了关键性的转化。在庄子那里，忠孝仁信等社会伦理规范因其外在于人的自然本性，被视为压抑天真的“欺德”而遭到激烈批判；然而在葛洪这里，这些原本应被“支离”的规范，却被重新定位为修仙者必须积极践履的“德行”——它们不再是与本真之德相对立的异化力量，反而成为通达仙道的必要阶梯与修持内容。他在《抱朴子内篇·对俗》中明确提出：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”这样，儒家倡导的忠、孝、仁、信等道德规范，不再是被“支离”的对象，反而成了通往仙道的必要条件与修行阶梯。

葛洪之所以作出上述理论调适，并非出于纯粹的哲学兴趣或思辨考量，而是有着深刻而具体的历史原因。早期道教，如太平道、五斗米道等，与民间反抗运动结合，具有潜在的政治颠覆性，屡遭统治阶层打压。葛洪的理论调适，反映了道教精英为争取自身合法生存与发展空间，主动向主流意识形态（也就是儒家伦理）和政治秩序靠拢的“屈服”或适应策略。通过将世俗道德纳入修仙体系，葛洪为道教在现实社会中建构了合乎规范的信徒形象与行为准则，为其后续发展扫清了重要的社会障碍。这一转化，可视为道教对庄子“德”论的第一次重大改造：将批判性的“德”（欺德）转化为建构性的“德”（修仙之基）。

IV. 重玄学的思辨圆融：唐代道教对“德”论的创造性发展

唐代是道教发展的隆盛时期，皇室尊崇，庄子也被正式册封为“南华真人”，其书列为道经与科举内容。以此为契机，以成玄英、李荣等为代表的重玄学家，对《庄子》进行了集大成的注疏。他们不再像葛洪那样进行外在的批判与调和，而是深入到庄子思想的内部，运用从佛教中观学借鉴并改造的“重玄”思辨方法，对庄子“德”论进行了创造性的哲学发展与理论提升，使其更圆融地服务于道教即世而超越的宗教理想。

“重玄”是唐代道教哲学的最高成就之一，其核心思维方式是“遣之又遣”或“双遣”。成玄英在《道德经义疏》中阐释：“深远之玄，理归无滞，既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄。”首先遣除对有、无等二元对立的执着（“一玄”）。但若执着于这个“不滞”的“玄”本身，又成新的滞着，故需“又玄”，连“不滞”之心也遣除，达到“非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞”的彻底无碍境界。这种思维强调破除一切偏执与定见，使心灵达到虚通无滞的“虚忘”状态。将这种思维应用于本体与现象的关系，便推导出“即寂即应”或“应寂相即”的体用观。“寂”指本体（道、圣心）的虚静本质；“应”

指本体随感而应、化现万用的功能。两者非先后、非分离，而是即时、统一的。成玄英以“悬镜高堂”为喻，是讲“寂”与“应”的统一：镜子本身明净虚静、纹丝不动（寂），但物来即照，物去不留，影像自然呈现而不加拣择（应）。更重要的是，他说的“应而无心”，就是说镜子本体并不因映照而有所动摇或沾染。圣人之心也是如此，内心澄澈寂然，却能随顺万物、应对无穷，既不全然隔绝外境，也不被外境牵累。这种状态既不是消极避世，也不是强为干预，而是在虚静中自然回应，保持心灵的纯净与自由。

正是在“即寂即应”的理论基础上，成玄英对庄子“全德之人”的理想进行了极具实践导向的发展。他虽赞同“德不形”、“内保之而外不荡”的修养目标，但更强调这种修养在纷繁世间的实现方式。成玄英提出，真正的得道者（“至德之人”、“无待圣人”），其外在行为完全可以、也应该“和光匿耀，不殊于俗”，“与物同波”。他们可以“虚怀而游世间”，积极履行社会角色，如尽忠、行孝、治理国家、教化百姓。在《庄子疏》中，他甚至肯定“忠臣事君，死成其节”是“理固必然”。这看起来与庄子批判“临人以德”的立场似乎相悖。然而，成玄英理论的关键补充在于“我不丧”原则。他强调，“不殊于俗”仅是外在形迹“迹”上的混同，而非内心境界“所以迹”的沦丧。圣人“同尘在世”，但内心始终“体道虚忘”，保持“虚忘”、“常寂”和“无心”。外在的“随物升降”与“驱驭群品”，是建立在内心“照机若镜”、“应而无心”的基础之上。因此，他虽主张“先须修身立行，后始可成事和物”，但终极目的是“物得以和而我不丧”。这个“不丧”，就是保持与道合一的超越性本真“天真之德”不失。

成玄英的重玄学阐释，实际上在更高层面上化解了庄子对“欺德”的激烈批判。在“即寂即应”、“不滞于迹”的智慧观照下，儒家所倡导的忠孝仁信等伦理规范，其性质发生了变化。它们不再必然是“以己制物”的“欺德”，而可以被视为“道”或“德”在特定世间因缘下的自然显化与随机应用“应病与药”。圣人践行这些规范，并非出于对规范本身的执着，而是出于“随物应机”的慈悲与智慧，是“无心”而为。这就将这些规范从可能异化人性的僵化教条，转化为可以被自由运用而不滞着的“方便法门”。如此一来，庄子思想中“全德”与“欺德”之间的紧张对立，在重玄学的框架下得到了巧妙的调和与超越。庄子的“德”论，从一种强调内在超越、批判外在规范的哲学，被发展成为一种能够即世间而求出世间、融摄世俗伦理以实现宗教超越的圆融理论。这为道教大规模、深层次地吸收儒家思想，并积极参与社会建设，提供了坚实而精巧的哲学辩护。成玄英的工作，可视为道教对庄子“德”论的第二次重大改造：将内在超越的“德”发展为即世圆融的“德”。

V. 性命修持与世俗践德：宋元明清道教对“德”论的实践定型

道教对《庄子》“德”论的创造性转化并未止步于唐代重玄学的理论圆融，宋元以降，随着道教内

丹学成熟、民间化传播深入，加之三教合流思潮成为思想主流，庄子“德”论进一步与道教性命修行、世俗伦理、功德信仰深度融合，完成了从形上哲学到宗教实修、从超越境界到世俗践行的完整落地，最终构建起贯通宇宙本体、生命修行、人伦日用的道教“德”论体系，实现了对庄子思想的继承与再创新。宋元时期是道教教义向内丹学转型的关键阶段，内丹家以“性命双修”为核心宗旨，将《庄子》“物得以生谓之德”的本体论命题，直接转化为内丹修炼的生命论根基。庄子所言“德”是万物得于道的本然禀赋，这一内核在内丹学中对应人之“性”与“命”的本源：“性”为德之灵明觉知，“命”为德之形质载体，“全德”不再仅是《德充符》中抽象的精神境界，而成为性命双全、形神俱妙的可修实证目标。张伯端《悟真篇》将“修德”与“炼命”深度绑定，提出“德行修逾八百，阴功积满三千”，把庄子批判的世俗伦理规范，转化为内丹成仙的前置修行条件。庄子推崇的“天真之德”，成为内丹“修性”的核心指向，也就是内丹学主张“返本还源”，核心便是破除后天情欲、世俗教条对本真之德的遮蔽，回归得于道的自然本性，这正是对庄子“支离其德以保真”的修行化落地。不同于庄子仅停留在精神层面的“全德”，内丹学将“德”融入火候、药物、周天运转等具体实操，“德充”即内气充盈、性体圆明，让庄子抽象的“德不形”转化为可感知、可修炼的生命境界，完成了哲学境界向宗教实修的跨越。同时，宋元内丹学继承重玄学“即寂即应”的思路，进一步调和出世修行与入世生活，主张“大隐混俗”。修行者无需离世绝俗，只需在日用间守其本德、应物无心，既是对庄子“与物为春、和光同尘”的延续，也让道教德论更贴合世俗士人的修行需求，让庄子的超越思想真正走进日常修行。

明清时期，道教走向全面民间化，三教合流成为不可逆转的思想趋势，庄子“德”论彻底摆脱精英哲学的思辨束缚，与儒家伦理、民间善恶报应信仰深度融合，完成了世俗化定型。以净明道为代表的道派直接提出“忠孝为本，净明为道”，将庄子“天真之德”与儒家忠孝伦理直接贯通，认为践行忠孝便是保全本真之德，得道即是德全之人，彻底消解了庄子与儒家伦理的表层对立。除此之外，除了以净明道为代表的道派将忠孝伦理直接纳入“天真之德”的践行体系之外，庄子另一重要概念“欺德”也在这一世俗化浪潮中被重新诠释。与此同时，这种融合不仅体现在教派教义中，更渗透到广泛流传的民间善书之中，进一步将抽象的宇宙论转化为切近日常的功德信仰。具体而言，庄子曾激烈批判的“欺德”，在明清道教中被重新界定：并非世俗伦理本身为“欺德”，而是执着于伦理形式、违背本心的伪善才是“欺德”，这是对重玄学“不滞于迹”思想的通俗化阐释。《太上感应篇》《文昌帝君阴骘文》等民间善书，更将庄子“物德论”转化为“善恶有报”的世俗准则——万物因德而生、失德而亡，人之行德失德亦会感应天地、影响性命归宿，把庄子的宇宙本体论转化为民间可感知、可践行的功德信仰。如此一来，在这一阶段，道教“德”论实际上彻底完成了从“批判异化”到“建构伦理”的转变：庄子以“德”批判世俗规范对人性的压抑，道教则以“德”为纽带，将自然本真与世俗伦理统一，既保留庄子“保真”的核心精神，又赋予其规范世俗行为、维系社会秩序的功能，让庄子“德”论从精英哲学走向民间信仰，成为中国传统世俗道德的重要支撑。

纵观道教对《庄子》“德”论的接受历程，从葛洪的批判调和，到重玄学的理论圆融，再到内丹学

的修行转化、明清的世俗定型，始终围绕一个核心命题，即，如何将庄子追求个体精神自由的“德”论，转化为适配宗教信仰、生命修行、社会伦理的实践体系。因而，从这一维度来看，道教从未背离庄子“德”论的本体内核，始终以“物得以生谓之德”为形上根基，承认“德”是道在万物的落实，是人的本然本性；其创造性发展，在于为庄子的“德”注入了宗教性、实践性与世俗性：将庄子的“全德之人”转化为“得道仙人”，将“保真守德”转化为“积德成仙”，将“批判欺德”转化为“无心践德”。庄子“德”论偏向哲学出世性，追求超越世俗的精神自由；道教则以宗教入世性，为这种超越找到现实路径，即通过积德修行、性命双修、人伦践行，即可在现实中圆满本德、契合大道。这种转化，既让庄子思想摆脱纯粹思辨的抽象性，获得宗教实践的生命力；也让道教摆脱早期方术的粗浅性，拥有了坚实的形上哲学根基。庄子“德”论的超越精神与批判意识，始终是道教保持思想高度的核心支撑；而道教的实践关怀，则让庄子的哲学智慧落地生根，融入中国人的生命信仰与道德生活。

VI. 结语

庄子之“德”是其哲学的重要范畴，它既指向万物得自于道的本然禀赋，又指向理想人格的内在精神境界，更通过对“欺德”的激烈批判，彰显出庄子哲学捍卫个体本真与精神自由的鲜明立场。道教对庄子“德”论的接受与发展，是一个以自身宗教需求为内核、持续进行选择、转化与重构的复杂过程。

在本体层面，道教始终坚守“物得以生谓之德”的形上学根基；在境界层面，将“全德之人”从精神自足状态发展为性命双修、得道成仙的修证目标。在实践层面，则将儒家伦理规范重新纳入“德”的修行体系，使之从被“支离”的“欺德”转变为须积极践履的“德行”。从葛洪的批判与调和，到成玄英重玄学的思辨圆融，再到宋元内丹学的性命修持与明清的世俗化定型，这一绵延千余年的思想演进，既让庄子哲学摆脱了纯粹思辨的抽象性，获得了持久的宗教实践生命力，也让道教形成了兼具形上高度、修行路径与世俗关怀的德论体系。庄子“德”论的超越精神为道教的理论体系建构提供了宝贵思想资源，而道教的实践关怀则让庄子的哲学智慧落地生根，深度融入中国人的生命信仰与伦理生活。二者的互动与融合，展示出道家与道教思想的独特关联，更展现了中国传统思想三教合流、兼容并蓄的独特特质，成为中国哲学与宗教融合发展的经典范本。

参考文献

- [1] 汤漳平,王朝华译注. 老子[M]. 北京:中华书局, 2014.
- [2] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京:中华书局, 2020.
- [3] 王博. 庄子哲学[M]. 北京:北京大学出版社, 2013.
- [4] 陆西星. 南华真经副墨[M]. 北京:中华书局, 2010.
- [5] 陆树. 庄子雪[M]. 上海:华东师范大学出版社, 2011.
- [6] 王先谦, 刘武. 庄子集解 庄子集解内篇补正[M]. 北京:中华书局, 1985.
- [7] 郭庆藩撰, 王孝鱼点校. 庄子集释[M]. 北京:中华书局, 1961.
- [8] 王弼. 道德真经注[M]//道藏. 北京:文物出版社, 上海书店, 天津古籍出版社, 1988:第12册.
- [9] 葛洪. 抱朴子外篇[M]//道藏. 北京:文物出版社, 上海书店, 天津古籍出版社, 1988:第28册.
- [10] 葛洪撰, 王明校释. 抱朴子内篇校释[M]. 北京:中华书局, 1985.
- [11] 成玄英. 南华真经疏序[M]//道藏. 第16册.
- [12] 王玄览. 玄珠录[M]//道藏. 第23册.
- [13] 段玉裁. 说文解字注[M]. 北京:中华书局, 2013.
- [14] 叶树勋. 先秦道家“德”观念研究[M]. 北京:中国社会科学出版社, 2022.
- [15] 叶树勋. 道家的关系学说——以“德”观念为线索论道家哲学的内在构造[J]. 老子学集刊, 2023, (01):15-52.
- [16] 郭武. 道教对庄子“德”观念之批判与发展[J]. 老子学集刊, 2023, (02):165-182.
- [17] 崔大华. 庄子思想与道教的理论基础[J]. 哲学研究, 1990, (05):59-66.

The Reception and Development of Zhuangzi's Concept of 'De' in Daoism

SONG Gengyaran(School of Philosophy and Religious Studies,
Minzu University of China, China)

Abstract: The core theory of 'De' in Zhuangzi's philosophy and its complex reception, criticism, and creative transformation in the history of Daoist thought deserve in-depth discussion and systematic investigation. Zhuangzi's theory of 'De', with 'things obtaining life is called De' as its cornerstone, constructs a complete system connecting the metaphysical and the physical, covering both 'the De of things' and 'the De of humans'. Its essence lies in the advocacy of natural authenticity ('the De of heavenly truth') and the fierce criticism of artificial norms ('the De of deception'). However, when this highly transcendent and critical ideological system was incorporated into the religious construction and cultivation practice of Daoism, it was not simply revered and inherited. This paper argues that Daoism inherited and further developed Zhuangzi's theory of 'De', with its development roughly showing three stages: Ge Hong reconstructed the secular ethics criticized by Zhuangzi into 'virtuous conduct' necessary for immortality cultivation; Cheng Xuanying used the 'double mystery' method to transform Confucian ethics from 'the De of deception' into 'expedient means' applied without deliberate intention; and Inner Alchemy and folk Daoism from the Song to Ming and Qing periods further integrated 'De' into life cultivation and secular practice. Daoism always took Zhuangzi's theory of 'De' as its metaphysical foundation while injecting religiosity, practicality, and secularity into it, transforming speculative philosophy into a practical belief system combining transcendence and worldly concern.

Keywords: Zhuangzi; Daoism; De

Copyright ©2026 by Author(s). This article is open accessed under the CC-BY License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

