

无身即贵身与无身以为天下

——《老子》第十三章通论

汪韶军

(海南大学 人文传播学院,海南 海口 570228)

摘要:“身”是贯串《老子》第十三章的一个关键字。章首的两个命题应句读为“宠,辱若惊;贵,大患若身”,后一命题是以“身”之为祸患来例证“贵”之为祸患。紧接着,老子转出无身即贵身的思想。无身之“身”特指贪欲,贵身之“身”则指生命。从群己关系看,贪欲的扩张(此即“有身”),结果是人我两损;只有少私寡欲(此即“无身”),才能人我两利。易言之,无身始能绝患,绝患便是贵身。章末,老子又开显出无身以为天下的境界,作为执政的准入门槛。他认为,人君若能把“为身”看得比“为天下”还重,就不会把天下当成满足自身贪欲的工具,这样才会乐意将自己的身心投入到公共事务中来。此时,天下皆蒙其利而不受其害,如此方可托之以天下。这种道家式的内圣外王思想非常可贵,且颇具现代意蕴。理顺这些思想,将有助于我们打消老子究竟主张无身还是贵身、为身还是为天下、利他还是利己等疑惑,并理解老子的辩证智慧与公共关怀,从而避免一些误解和歪曲。

关键词:《老子》;“有身”;“无身”;“贵身”;群己关系;内圣外王;简帛

中图分类号:B223.1 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2019)05-0034-08

围绕《老子》第十三章,人们产生过诸多困惑和争论。比如,如何理解“宠辱若惊,贵大患若身”?老子主张无身还是贵身?持利他主义还是利己主义?简帛《老子》出土后,又新增了一些争议点,如不同版本的异文问题、文字释读问题。按理说,出土文献为诸多疑难的解决创设了前所未有的便利条件,但实际效果并不尽如人意。就本章而言,从古至今虽可觅得一些片段性的精彩注解,但顾此失彼者居多,能贯通全章之意者殆未可见。稍加留意便可发现,“身”可以说是贯串本章的一个关键字。能否准确把握其内涵,将在很大程度上左右我们对本章义理及老子相关思想的理解。古今就此主要有过三种不同看法:贵身说、无身说、无身以贵身说。三说相较,最接近真相的当属无身以贵身说,而前面两种是误把贵身与无身当成对立的两极,然后各执一词,却未能很好地解释老子何以有貌似相反的言论。近年来又出现一些新说,比如有人提出,贵身与无身是手段与目的合一^[1]。此说虽然认识到二者之间并不矛盾,但把它们的关系弄反了。邓联合先生则坚称,“身”只是一义,故贵身与无身字面上就相互矛盾,不能同时成立。他还认为,章末两句“贵……爱……”的文本原貌已难以考证,但可以肯定,两句是互文的关系^[2]。笔者不认同邓先生的这些判断。但持无身以贵身说者,亦未能就“贵大患若身”以及贵身与为天下的关系问题给出合理的、贯通性的解释。

笔者在此将综合《老子》的几个主要版本(地上与地下的郭店楚简本、帛书两本、北大汉简本、傅奕本、王弼本、河上公本、想尔注本,以下用简称),必要时先对文本进行逐字比对,以逼近文本之旧

收稿日期:2017-08-23

作者简介:汪韶军,哲学博士,海南大学人文传播学院,教授。

基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“可能的《老子》——文本对勘与思想探原(道篇)”(16FZX004),项目负责人:汪韶军。

观。在落实文本之后,再对古今重要注疏及研究论著进行一次较为全面的学术梳理,并做出自己的识断。做好这些底层工作,是要为探查本章思想的原貌奠定坚实基础。我们将发现,章首两个命题应断句为“宠,辱若惊;贵,大患若身”,这一全新句读可帮助我们准确把握其含意,也初步显示出老子对“身”的否定。进一步分析可发现,无身与贵身原非矛盾对立的关系,老子实则认为无身即贵身,贵身而不稀罕天下,方可托以天下。这类思想看似吊诡,原因在于,老子并非始终在同一意义上使用“身”这个概念。明乎此,学界长期以来关于无身还是贵身的争执,遂可得一解决。最后,笔者将指出传世本《老子》的一个重要文本讹误,力证章末二句并非我们所见的“贵以身……”与“爱以身……”的同义反复。章末透露的消息是,老子所说的贵身,非指个体养形意义上的养生或全生远害,而是对执政者的资格审查。

一、何谓“贵大患若身”

“身”在本章首次现身于“贵大患若身”命题中,但这一命题究为何义,古今大多不明。笔者以为,关键在于如何理解“贵”。兹以此为切入点,将古今有问题的解读分为如下几大类:

(一)衍文说

高亨先生曾认为:“此句义不可通。疑原作‘大患有身’,‘贵’字涉下文而衍。”^[3]此说得到了古棣、黄钊等少数学者的认同,其中古棣做了更系统的论证:“高说是。……‘何谓大患有身?吾所以有大患者,为吾有身;及吾无身,吾有何患’,正是对开头提出来的第二个命题的解释。所以理应用这一解释来校正其所解释之命题。观其解说可知与‘贵’否无关,是以证‘贵’字为衍文无疑;而‘若’字为‘有’字之误,亦无疑。”^[4]

笔者以为,“贵大患若身”并非“义不可通”,且此说没有任何版本依据,断不可从。

(二)训畏惧

持此说者甚少,但其渊源甚早。河上公注:“贵,畏也。若,至也。畏大患至身,故皆惊。”^[5]民国时期,裴学海先生理解为“畏大患以身”^[6](因有身,故畏大患)。

将“贵”训为“畏”,其扭曲力度之大,实难服人。廖名春先生曾质疑道:“楚简‘宠辱若惊,贵大患若身’上为‘人之所景,亦不可不景人’,上两‘畏’字皆作‘景’,为何才隔5字就都写作了‘贵’?”^[7]此说甚是,“畏”乃《老子》常用字,且“贵”从来没有“畏”义,故此训实乃臆说。

(三)训遗留

就笔者所见,持此说者为高亨、徐梵澄、魏启鹏三位先生。帛书《老子》出土后,高先生更易其说为“此贵字当读为遗,留也”,并将“何谓贵大患若身”译为:“怎样叫做留下大的灾患,总是人的自身呢?”^[8]此译着实令人费解。魏先生则云:“疑贵读为遗(ㄨㄟ),与也、加也。……简文二句意为,人们因宠荣而困扰纷乱,把大患加到了自己身上。”^[9]如此理解,则“贵”意近“自遗其咎”之“遗”。此说亦不可信。

(四)训重视

这类理解复分为两小类,一种认为贵患如贵身,即肯定“贵身”“贵患”的做法,如彭裕商先生说:“贵,重也,动词,此指看重。身,身体。身体乃人之所至重者,今看重大患至于与身体等同,即所谓‘贵大患若身’。”^[10]杨增新、任继愈、刘钊等人亦持此说。笔者以为,重视“大患”、重视“身”,合于人情常理,也不违背老子总体思想。但问题是,这类理解不符合此处文义。“何谓贵大患若身?吾所以有大患者,为吾有身也;及吾无身,有何患?”无可否认,“身”在此是被否定的对象,而此说与“无身”相违。

另一种是倒过来理解为贵身是贵患,即否定“贵身”的做法,如唐玄宗云:“身为患本,贵(此字显误,当依唐末五代杜光庭所引作‘故’——笔者注)矜贵其身即如贵大患矣。此合云贵身如贵大患,而乃云贵大患如身者,欲明起心贵身,即是大患。”^[11]明代王纯甫则明确提出:“‘贵大患若身’,当云‘贵身若大患’。倒而言之,文之奇也,古语多类此者。……贵身若大患,何谓也?……是身乃大患

之招也。”^[12]此说一出，焦竑、奚侗、蒋锡昌、高明、王邦雄、罗义俊、崔珍哲(韩国)等人纷起而从。陈鼓应先生更从韵读角度加以坐实：“此句本是‘贵身若大患’，因‘身’与上句‘惊’，真耕协韵，故倒其文。”^[13]这类解释在古今最为普遍，虽与下文“无身”不相冲突，但也不是老子想要表达的意思。

如上，古今普遍将“贵”当成动词，其中多释为“重视”。这些训释皆不足取。“贵”绝非动词，凡作动词解者，可谓入手已乖。本章上文“得之若惊，失之若惊”，二“之”字只能是指代“宠”，则“宠”为名词已明；而按“宠辱若惊，贵大患若身”的对应关系看，“贵”也是名词。“贵”意为贵富、贵显、贵高，“大患若身”是对“贵”做出否定性的价值判断。“贵大患若身”的理路是这样的：“身”是祸患，“贵”也是祸患，故说“贵大患若身”。因此，这里是以“身”之为祸患譬喻“贵”之为祸患。明代德清注：“谓世人皆以贵为乐，却不知贵乃大患之若身。以身喻贵，谓身为苦本，贵为祸根，……‘贵大患若身’者，是以身之患，喻贵之患也。”^[14]除了对“身”的理解尚需斟酌以外，德清所言极是。为使文义明朗化且不被误解，笔者提议将两命题句读为：“宠，辱若惊；贵，大患若身。”宋代王雱、黄茂材、叶梦得已把握到两命题的句式结构，而明代沈一贯说得最为明确：“人知宠之为宠，而不知宠之为辱，有若惊然也；人知贵之为贵，而不知贵之为大患，有若身然也。”^[15]“宠”与“贵”对文，“辱”与“大患”对举。“辱”不是与“宠”相并列的一个待解释的对象，相反，它是用来解释“宠”的，是对“宠”的价值判断(楚简本“宠为下也”，“下”即“辱”)^①。如同“辱”是对“宠”的价值判断一样，“大患”是对“贵”的价值判断。两个命题分别贬斥“宠”“贵”：“宠”实则是“辱”，“贵”实则是“大患”。老子不以宠为宠，而以宠为辱；不以贵为贵，而以贵为患。这种价值重估颠覆了以“宠”“贵”为上的世俗价值观，同时也显示出，“身”在此处是被否定的对象。那么，被否定的“身”究竟何所指？它为什么遭到否定？

二、无身即贵身

北宋王雱云：“老子先明宠、贵之累，而宠、贵之累皆缘有身而生，故因譬贵之若身，遂及无身之妙。”^[16]老子在贬斥“宠”“贵”的过程中，带出“无身”的主张：“吾所以有大患者，为吾有身也；及吾无身，有何患？”但这种“无身”思想也普遍遭到误解。

最大误解当是理解成肉体消亡。任继愈先生曾持这种看法：“他(指老子——笔者注)认为有许多麻烦，是由于自己这个人的存在而引起的，为了避免给自己招来忧患，最好不要身体。身体都不存在了，还有什么忧患呢？”^[17]如此解读，则老子似乎视身体为仇敌，而实不然。《老子》四十四章敦促世人反思：“名与身孰亲？身与货孰多？”^②其意非常明确：名不足亲，货不足多；知足知止，珍视生命。其实，“无身”之“身”不是有着广延性的肉体。“及吾无身，有何患”不是说躯体死了，患就空无一傍、一了百了；而是说，没有了贪欲，就能断除患的源头。老子是要提醒世人如何绝患，如果“身”指肉体，那就意味着人生大患乃与生俱来且不可分离，只有在死后才能绝患，如此则老子说了一通废话。历史上早有人力辟此类误解，如唐代成玄英、明代王纯甫。今人吴怡先生一针见血：“‘无身’绝不是抛弃这个身体，不顾这个身体，而是一种心性上的修养，而是把一己对身体的执着，升华入更高的境界。”^[18]^③

① 笔者曾撰文专门讨论“宠，辱若惊”，指出“宠辱”不是并列关系，不是动宾结构，不是偏义复词，不是特有概念。详见拙文：《〈老子〉“宠辱若惊”新论》，《北京社会科学》，2016年第8期，第81-88页。

② 本文所涉及的《老子》经文，第十三章乃笔者对勘诸本校订而成。其他章节的引文，由于没有引发思想歧异，仍据人们所熟悉的王弼本。参楼宇烈：《王弼集校释》上册，北京：中华书局，1980年。

③ 丁四新先生则云：“及，介词，及至，等到。‘及吾无身’句是从修养所达到的结果上来说的。”参见丁四新：《郭店楚竹书〈老子〉校注》，武汉：武汉大学出版社，2010年，第306页。此论虽然正确指出应从修养层面理解“无身”，但仍可商榷。因为，道德修养本质上不是能力的积累，而在于个体当下的选择；是愿不愿的问题，不是能不能的问题。就像孔子说：“我欲仁，斯仁至矣。”(《论语·述而》)孟子“攘鸡”之喻亦言，戒除偷盗恶习并不需要从日攘一鸡到月攘一鸡以待来年然后已的过程(《孟子·滕文公下》)。中国哲学中的工夫论虽将修养工夫细化，并不意味着必须经历一个历时性的过程。

经文意为，有身斯有患，无身始无患。本来文义甚明，不料学界又生发了无身还是贵身的困惑与争论。人们在想，老子那么重视生命，怎么又提出“无身”呢？老子到底是要无身，还是贵身？

笔者以为，“身”在《老子》中有不同含义：有时指生命，如前引四十四章语即是，这是需要保任的对象；此处则是贪欲的代名词，七章“后其身”“外其身”之“身”同此，这是有待消解的对象。说得再简洁些，两种身的分别，相当于庄子“吾”与“我”的分别（《庄子·齐物论》开篇提出“吾丧我”）。时贤曾区分出“本真之身”与“非本真之身”（韩林合先生），或“生命之真”与“世俗利益之身”（刘笑敢先生），或“自然之我”与“情欲之我”（聂中庆先生）^①，值得我们记取。

如果我们再进一步体会，便可发现，“有”“无”并非一般意义上的存在与不存在，而应理解成执着与不执着。“有”如同“生而不有”之“有”，“无”乃“无知无欲”之“无”。“有身”指执着于身体这个躯壳（实指扩张贪欲），“无身”则破除这种执着（实即“少私寡欲”，注意不是禁欲主义）。劳思光先生曾精辟地指出：“严格言之，‘形躯’实是一对象，而非‘主体’；实是一‘物’，而非‘我’。‘形躯’与其它万物相较，本身实为万物之一。然人误以‘形躯’为‘自我’时，即生出一障执。”^[19]世人多认贪欲为“我”，并通过扩张贪欲去贵身，就像十二章说的那样追逐五色、五音、五味、驰骋田猎、难得之货，结果却是目盲、耳聋、口爽、心发狂，这是贵身么？这种益之反损的做法实属慢性自杀，非能贵者也。老子重视生命，但反对“生生之厚”（此即“有身”），因为太把生命当回事而厚加奉养，则贵身适所以害生也。更何况，“有身”者自私其身，凡事皆为一己私欲盘算，而不知有他者。但人都是社会性的存在，当个体一味追求个人贪欲的满足时，势必会挤压他人的生存空间。如此贵身，岂能无患乎？特别是当时统治者的“益生”是建立在对民众的压榨之上，他们无视政权的稳固需要建立在共享的基础之上这样一个基本道理，那么，当他们贪欲膨胀时，也就把天下民众逼上了梁山，从而也把自己逼进了死胡同。

故从群己关系看来，“有身”不仅会侵害他人，最终也将伤害自己。贪欲的扩张，结果是人我两损；只有消解贪欲，才能人我两利。故能否弭患，全在于己之“有身”还是“无身”。“无身”即指不从躯壳上起念，不将注意力集中在一己私欲上。“无”是对自己所做的实践工夫，即“内向无为”（刘笑敢先生语），做自我生命的主宰，不为外物所牵引，不变成自身欲望的奴隶。

身固需贵，然贵身有道。七章云：“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”天地是人类的伟大典范。天地长久是因为“不自生”，人类若想贵身，亦须“无身”。无身即是贵身。老子意义上的贵身，不需要人为的“益生”。只要“无身”便能绝患，绝患便是贵身。从形式逻辑的同一律和矛盾律来看，无身即贵身是一个悖论，然而这种字面上的吊诡正是道家的辩证逻辑，也是“反者道之动”在政治哲学、生命哲学上的落实。人们之所以对无身还是贵身产生困惑，究其原因，在于未能把握老子思想的内在逻辑，没有理解无身和贵身的确切意涵。

三、无身以为天下

至此我们已看到，老子通过“有身”“无身”之辨，由对“宠”“贵”的贬斥，转向无身即贵身。接下来，他又开显出无身以为天下的境界。但学界对章末二句的异文现象存在着不同看法，我们有必要先确定文本，再做疏释。为直观起见，笔者将几个版本中的章末二句逐字排列如下（简帛《老子》直接按整理者释文呈现^②，“庄子”“文子”“淮南”条分别代表《庄子》《文子》《淮南子》所引，末行为笔者校订结果）：

^① 参见韩林合：《简论老子的贵身思想》，《云南大学学报（社会科学版）》，2004年第3期，第14-19页；刘笑敢：《老子古今——五种对勘与析评引论》上卷，北京：中国社会科学出版社，2006年，第180-181页；聂中庆：《郭店楚简〈老子〉研究》，北京：中华书局，2004年，第263-264、267页。

^② 简帛《老子》据荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年；国家文物局古文献研究室：《马王堆汉墓帛书》（一），北京：文物出版社，1980年；北京大学出土文献研究所：《北京大学藏西汉竹书》（二），上海：上海古籍出版社，2012年。

楚简:	□□□□□	为天下	若可以	天下矣	悉以身	为天下	若可以	天下矣
帛甲:	故贵为	身于为	天下	若可以	天下矣	爱以身	为天下	女何以
帛乙:	故贵为	身于为	天下	若可以	天下	□爱以身	为天下	女可以
汉简:	故贵以	身为	天下	若可以	天下	爱以身	为天下	若可以
傅本:	故贵以	身为	天下者	则可以	天下矣	爱以身	为天下者	则可以
王本:	故贵以	身为	天下	若可	托	天下	爱以身	为天下
河本:	故贵以	身为	天下者	则可	寄于	天下	爱以身	为天下者
想本:	故贵以	身于	天下	若可	托	天下	爱以身	为天下
庄子:	故贵以	身于	为天下	则可以	托	天下	爱以身	于为天下
文子:	贵以	身	治天下	可以	寄	天下	爱以身	治天下
淮南:	贵以	身为	天下	焉可以	托	天下	爱以身	为天下
订文:	故贵为	身于	为天下	若可以	托	天下矣	爱以身	为天下

古今对此节经文的解读可谓五花八门,此与传世本文本讹误有关。但简帛出土后,依然莫衷一是。我们先解决次要问题。

关于“若”字,清末易顺鼎曾言:“窃谓作‘若’者老氏本文,作‘焉’作‘则’作‘乃’者,诸家以‘若’字义不甚显而各以同谊之字为训也。”^[20]此诚为卓见,已为出土简帛所证实。惟帛书本下句“女可以寄天下(矣)”,“女”应是“如”(若)之借字。徐梵澄、冯达甫两位先生读“女”为“汝”,非矣;宋代陈象古则将“若可”理解为似可而实不可,错得离谱^②。

楚简“扈”、帛甲“迺”、帛乙与汉简“橐”皆为“托”之音假。“托”“寄”即《论语·泰伯》“可以托六尺之孤,可以寄百里之命”^[21]之对应字,二字互文见义。自古有人(如河上公、成玄英、李约、董思靖、朱庶之)强作分别,认为“寄”是暂寄、“托”为久托,非矣。我们可以看到,河本在“托”“寄”下均有“于”字,它本皆无,当删正。有无“于”字,其义绝异:无“于”,意为可以将天下托付给斯人;有“于”,则变成斯人可以藏身于天下。本节经文谈的是临莅天下,而非全生远害,故无“于”为是。丁原植先生将楚简本“扈”读为“庀”(宅),赵建伟先生读为“庀”(庇),并理解为寄寓、庇形^③,都是受了“于”字的误导。楚简本“达”,学界亦有多种释读,然终嫌葛藤,不能回答为何它本全作“寄”。

(一) 贵为身于为天下

楚简本所缺字,彭浩、李零、郭沂、韩禄伯、丁四新诸先生补入“故贵为身于”,魏启鹏、廖名春、刘钊诸先生补入“故贵以身”^④。笔者以为,当以与其年代最接近的帛书本为据补“故贵为身于”,而且从下面的文义分析来看,亦应如此。

廖名春先生认为“贵”义同“贵大患若身”之“贵”,非是,实则它们连词性都不同。此处“贵”乃意动用法,以……为贵,引申为重视。“贵为身于为天下”,其结构相当于英文短语 prefer...to...,句谓

① 原前面作“寄”,后面作“托”。王弼自注:“无物可以易其身,故曰贵也,如此乃可以托天下也”,“无物可以损其身,故曰爱也,如此乃可以寄天下也”,可见王本应当为前“托”后“寄”,据乙。参见楼宇烈:《王弼集校释》上册,北京:中华书局,1980年,第29页。

② 参见徐梵澄:《老子臆解》,北京:中华书局,1988年,第17页;冯达甫:《老子译注》,上海:上海古籍出版社,1991年,第28页;陈象古:《道德真经解》卷上,《道藏》第12册,天津:天津古籍出版社等,1988年,第26页。

③ 参见丁原植:《郭店竹简〈老子〉析释与研究》增修版,台北:万卷楼图书有限公司,1999年,第279-280页;赵建伟:《郭店竹简〈老子〉校释》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第十七辑,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第264页。

④ 参见彭浩:《郭店楚简〈老子〉校读》,武汉:湖北人民出版社,2001年,第87页;李零:《郭店楚简校读记》增订本,北京:中国人民大学出版社,2007年,第27页;郭沂:《郭店竹简与先秦学术思想》,上海:上海教育出版社,2001年,第109页;韩禄伯著、余瑾译:《简帛老子研究》,北京:学苑出版社,2002年,第99页;丁四新:《郭店楚竹书〈老子〉校注》,武汉:武汉大学出版社,2010年,第293页;魏启鹏:《楚简〈老子〉束释》,台北:万卷楼图书有限公司,1999年,第47页;廖名春:《郭店楚简老子校释》,北京:清华大学出版社,2003年,第420页;刘钊:《郭店楚简校释》,福州:福建人民出版社,2005年,第31页。

重视“为身”甚于“为天下”^①。如何“为身”？通过“无身”。能“无身”者，是谓“贵‘为身’”者矣。“故”字紧承上文而来，正表示“无身”以“为身”。

“贵为身”不仅可使人君自己免除祸患，对天下人来说也至为关键。因为老子强调，人君不仅要做到不扩张贪欲，还要能够“功遂身退”，这些都是“无身”。天下至大至重，一个连天下都不稀罕的人，又有什么能让他动心的呢？这样的人自然不会把天下当成满足自身贪欲的工具，也不会把天下拿来当玩物，如此才堪当天下之重任。诚如刘笑敢先生所言：“一个贵身胜于贵天下的人，必定是没有权欲、没有野心、不懂贪婪之人。把天下交给这样的人，才可以放心无虞。”^{[22]181}所以这里的逻辑是，人君“无身”故物全（天下皆蒙其利而不受其害），如此方可托之以天下。我们怎可将天下托付给“有身”者呢？秦二世胡亥宣称：“彼贤人之有天下也，专用天下适己而已矣，此所以贵于有天下也。”^[23]此即典型的“有身”者，他把天下当成一人之天下，结果只能是祸国殃民，这也使秦朝成为中国历史上最短命的王朝。

（二）爱以身为天下

从帛书本看，“贵……”“爱……”二句的区别为：其一，后句无“于”（想本同帛书本，它本两句皆无，而《庄子》所引两句都有）；其二，前句“为身”，后句“以身”（后世全作“以身”）。按，“贵为身于为天下”不难理解，但要是作“贵以身于为天下”，则语气不顺，且意义模糊；“爱以身为天下”较易理解（“爱”的宾语是“以身为天下”；“以”者，用也），“爱以身于为天下”则弊病如前。可以看出，“于”字有无与“为身”“以身”密切相关。前句有“于”表明是在做比较，后句无“于”表明不是做比较，两句本来就不能整齐一律。《庄子》后句“于”字当是为了与前句形成对仗，并非《老子》祖本即如此。

这里的文本演变也许是这样的：战国时期即有人以为“贵……”“爱……”二句应该整齐一律，而“爱以身为天下”文义明白，“以身”不能改作“为身”，否则成“爱为身为天下”，不通；所以对“贵为身于为天下”下手，删“于”并改“为身”为“以身”，即成“贵以身为天下”。这一误改虽使文本变得整齐，却造成同义反复。丁四新先生就“爱以身为天下”分析道：“‘于’字，可承上省略。‘于’，介词，表比较。‘以身’之‘以’，训‘为’，犹‘治’也”^{[24]299}，“本节文本前后确实相互反复，而惟以‘贵’、‘爱’二字分别之”^{[24]300}。此论非是。如前所言，“于”字不是被承上省略，而是不该有，所以各本皆无。“为身”是“为身”，“以身”是“以身”，二者不可互训。“贵……”“爱……”二句文义本来就不同。“爱以身为天下”比“贵为身于为天下”更进一层，句谓乐意将自己的身心投入到“为天下”中来。盖“贵为身”者能不为一己私欲计，如此则乐意将自己投身于公共事务中。两句可以说是对执政者的一种资格审查。

关于此节文义，古今曾有利己主义与利他主义的争论。刘笑敢先生总结道：“冯友兰说老子是利己主义的，与老子反复强调功遂身退的思想不合。高亨把‘以身为天下’，解释为视其身于天下人也，是‘无我’、‘无私’的体现，变成了简单的利他主义，似乎与老子反对‘以身轻于天下’（第二十六章），重视个体生命的倾向也不吻合。”^{[22]180}丁四新先生亦言：“由于陆、高、廖、聂四位在起点处即将人（人君）自身纯粹作为实现‘为天下’的手段来理解，因此老子所谓‘贵’、‘爱’，乃仅仅是贵爱天下，对于己身则反倒应该忘之和无化。这种解释的致命弱点，就是其与早期注疏（特别是晋代以前）的解释及先秦、汉代经典文献提供的相关语境完全相背离。”^{[24]305}

笔者以为，利己主义的解读显然背离老子思想。如上文所分析，“贵‘为身’于‘为天下’”实际上是无掉自己，“爱‘以身为天下’”则是成全天下，合言之，可谓无身以为天下。利己还是利他？不言而喻。

^① 常有人认为传世本“贵以身为天下”乃倒文，如蒋锡昌先生认为正常语序是“以身为天下贵”（参见蒋锡昌：《老子校诂》，上海：商务印书馆，1937年，第75页），彭裕商先生在简帛《老子》出土后依然读为“以身贵于为天下”，此举不仅将问题复杂化，而且偏离本义。参见彭裕商、吴毅强：《郭店楚简老子集释》，成都：巴蜀书社，2011年，第430页。

刘先生称利他主义的解释与老子反对“以身轻于天下”不合，此论可商榷。“以身轻于天下”是人君为了一己私欲而去打天下，结果不仅自遗其咎，还给天下制造了祸害。言外之意是，人君当收敛自我，这样会于己有利，而于己有利的背后更是于天下有利。七章云：“非以其无私邪？故能成其私。”这里欲成就的“私”不是一般意义上的一己私利，而是百姓的安乐和邦国的稳固。首先是百姓受益，然后才有邦国的稳定。十六章“公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆”，正此意。国泰民安、政权稳固不正是开明君主所梦寐以求的吗？从世俗角度看，这就是所谓的“成其私”；然论其实质，的确又是无私。利己就在利他中实现，重视自我生命与成全天下，在老子那里乃一事之两面。八十一章：“圣人不积，既以为人，己愈有；既以与（予）人，己愈多。”这就是公与私的辩证。如果我们把利己与利他对立起来，便会产生一些不必要的困惑与争论。

丁先生所论亦非。首先，早期注疏不能作为解读文义的标准，当它们有问题时，我们没有义务遵从。其次，所谓的“语境”，亦只是先入为主地把道家的有关言论误解为轻世肆志。《庄子·让王》：“夫天下至重也，而不以害其生，又况他物乎？唯无以天下为者，可以托天下也。”^[25]很多人以为这类言论表明道家只知全生远害而没有公共关怀，误矣。而《韩非子·显学》提到的所谓“轻物重生之士”“不以天下大利易其胫一毛”^[26]，或许只是贵身思想的一种极端说法。此说法重在以天下为利，并非说不为利于天下。

四、结 语

对勘诸本，笔者将本章校订并句读为：

宠，辱若惊；贵，大患若身。何谓“宠，辱若惊”？宠为下也，得之若惊，失之若惊，是谓“宠，辱若惊”。何谓“贵，大患若身”？吾所以有大患者，为吾有身也；及吾无身，有何患？故贵为身于为天下，若可以托天下矣；爱以身为天下，若可以寄天下矣。

本章的脉络是：首先提出两个命题，然后分头解释；在解释第二个命题时，带出“无身”的思想；最后又开出“无身”以“为天下”的境界，作为执政者的准入门槛。

由章首“贵，大患若身”，到“有身”“无身”之辨，再到章末“为身”“为天下”之辨，表明“身”的确是贯串全章的一个关键字。“无身”不是不要身体，也不是主张禁欲主义。“身”在此是贪欲的载体，因而“无身”指不要扩张贪欲，即“少私寡欲”。扩张贪欲必会自遗其咎，少私寡欲才能断除患的源头。易言之，无身乃可绝患，绝患便是贵身，故无身正是贵身，贪欲的消解即生命的养护。二者原是一事，根本就不是对立的两个做法。

章末，人们所熟悉的“贵以身为天下”虽与“爱以身为天下”整齐一律，其实前句文本有误，当从帛书本作“贵为身于为天下”。在“为身”与“为天下”之间，老子主张更加重视“为身”。“为身”不是额外地去“益生”；个体对自己做“无”“损”的实践工夫（即“无身”），断除祸患的根源，便是“为身”。如此“为身”，就不会把天下当作满足个人贪欲的工具，也不会想着玩弄天下于股掌之间，因为这是自取灭亡，与“为身”背道而驰。因此，“为身”表现为“无身”，实即无掉自己；而无掉自己才乐于成全天下，故“贵为身于为天下”后面递进一层说“爱以身为天下”。能做到“贵……爱……”者，始可以天下相托，而无身者在成全天下的过程中也能实现自身的“长保”。王淮先生所言近是：“为天下要能如此以出世之心情做入世之事业，然后主观上自身可无患，而客观上天下因以治。”^[27]

老子无身即贵身的思想，通向的是深沉的公共关怀，我们切不可像以往那样把它曲解成养生意义上的养生，或远离政治、世俗以全生避害、轻世肆志。另需注意，老子总是扣住君民关系乃至一般意义上的群己关系进行讨论；真正的贵身者深知天下乃天下人之天下，因而不会为了一己贪欲而牺牲他者，老子这种消解自我的政治智慧，实际上是要求社会治理者甘当民众的公仆。七十八章就说：“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。”看得出，这是一种内圣外王思想，只有内圣，才有资格当王；无身通向内圣，这样才会秉着公心，投身于社会政治事务。与儒家不同，儒家认为君主

是受“天”的指派来管理、教育民众；老子则认为，由内圣而外王，是受天下民众的推戴和委托，本章“托”“寄”即此意。这是一种非常可贵的颇具现代意蕴的思想，值得我们深入挖掘。

参考文献：

- [1] 罗杏芬.“贵身”还是“无身”？——老子“贵身”与“无身”的辩证关系探论[J]. 周口师范学院学报,2016(3):14-18.
- [2] 邓联合.“贵身”还是“无身”——《老子》第十三章辩议[J]. 哲学动态,2017(3):41-47.
- [3] 高亨. 重订老子正诂[M]. 上海:开明书店,1943:29.
- [4] 古棣,周英. 老子通·上部·老子校诂[M]. 长春:吉林人民出版社,1991:433.
- [5] 老子道德经河上公章句[M]. 王卡,点校. 北京:中华书局,1993:48.
- [6] 裴学海. 古书虚字集释[M]. 上海:上海书店,1935:560.
- [7] 廖名春. 郭店楚简老子校释[M]. 北京:清华大学出版社,2003:410.
- [8] 高亨. 老子注译[M]. 华钟彦,校. 郑州:河南人民出版社,1980:41.
- [9] 魏启鹏. 楚简《老子》东释[M]. 台北:万卷楼图书有限公司,1999:46-47.
- [10] 彭裕商,吴毅强. 郭店楚简老子集释[M]. 成都:巴蜀书社,2011:419.
- [11] 道藏:第11册[M]. 天津:天津古籍出版社,1988:720.
- [12] 王纯甫. 老子億·上卷[M]. 朱延禧刊王定公遗书本,1609(明万历三十七年).
- [13] 陈鼓应. 老子今注今译[M]. 北京:商务印书馆,2003:121.
- [14] 释德清. 道德经解[M]. 黄曙辉,点校. 上海:华东师范大学出版社,2009:49-50.
- [15] 沈一贯. 老子通:卷上[M]. 老庄通合刊本,1587(明万历十五年).
- [16] 道藏:第13册[M]. 天津:天津古籍出版社,1988:19.
- [17] 任继愈. 老子新译[M]. 上海:上海古籍出版社,1985:86.
- [18] 吴怡. 新译老子精义[M]. 台北:三民书局,2013:91.
- [19] 劳思光. 新编中国哲学史:第1卷[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2005:191.
- [20] 易顺鼎. 读老札记:卷上[M]. 程颂藩署首,1884(清光绪十年甲申秋).
- [21] 孙钦善. 论语注译[M]. 成都:巴蜀书社,1990:128.
- [22] 刘笑敢. 老子古今:上卷[M]. 北京:中国社会科学出版社,2006.
- [23] 司马迁. 史记:第8册[M]. 北京:中华书局,1959:2553.
- [24] 丁四新. 郭店楚竹书《老子》校注[M]. 武汉:武汉大学出版社,2010.
- [25] 郭庆藩. 庄子集释:第4册[M]. 王孝鱼,点校. 北京:中华书局,1961:965.
- [26] 王先慎. 韩非子集解[M]. 钟哲,点校. 北京:中华书局,1998:459.
- [27] 王淮. 老子探义[M]. 台北:台湾商务印书馆,1977:55.

责任编辑 高阿蕊

网 址:<http://xbbjb.swu.edu.cn>