

# 《老子》第十三章新探

李锡林

(江苏师范大学哲学系 江苏 徐州 221116)

**【摘要】**学界对于《老子》第十三章的解说历来争议不断，学者们都希望能够给出一个关于本章的相对合理的诠释。“宠辱若惊”作为一种社会现象，老子认为其根源是“有身”，“有身”是受到欲望支配的“有为”之举，相应地，老子提倡的“无身”则成为“无为”主张的一种显现。更进一步，“无身以为天下”则是老子“无为”思想的一种政治应用。

**【关键词】**宠辱若惊；无身；无为

**【基金项目】**《老子》第十三章新探“本文系江苏师范大学2021年研究生科研与实践创新计划校级项目“先秦儒家权说思想研究”（项目号：2021XKT0600）阶段性成果。”

本文系江苏师范大学2021年研究生科研与实践创新计划校级项目“先秦儒家权说思想研究”（项目号：2021XKT0600）阶段性成果。

**【作者简介】**李锡林（1994-），男，江苏南通人，江苏师范大学哲学系研究生，主要研究方向中国哲学。

**【中图分类号】**B223.1      **【文献标识码】**A      **【文章编号】**1673-9574(2022)09-0007-03

《老子》一文流传的版本众多，其内容也流衍变异、不尽相同。依王弼本所述：“宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱若惊？宠为下。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，及吾无身，吾有何患！故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”<sup>①</sup>。从逻辑上来看，“宠辱若惊，贵大患若身”命题包含着一种关系——前果后因的因果链条。从质上说，“宠辱若惊，贵大患若身”当属于老子人生哲学的内容。老子从“宠辱若惊”的表象中溯寻本质，他发现正是因为人们的“有身”意识，人的存在才会受到遮蔽和扰乱，在器用层面以灾祸临身的形式呈现而出。针对此问题，老子提出“无身”的解决办法，认为常持此法可保无患。重新审视第十三章的内容，老子所言“寄天下”、“托天下”的关键其实就是他一贯主张的“无为”之法，这种清静无为的境界是其人生哲学与政治哲学理论的基石。

## 一、社会实然：“宠辱若惊”

诸如各家于“宠辱若惊”的解释，倾向于认为宠和辱不是对立的观念，两者存在着一种相通的联系。王弼认为“宠必有辱，荣必有患”<sup>②①</sup>，宠、辱没有贵贱之分，实质上二者处在同等的地位；河上公亦认为“身宠亦惊，身辱亦惊”<sup>②①</sup>。依此，学界一般将“宠辱若惊”解释为“得宠受辱都使人惊慌”<sup>②①①</sup>或者“宠和辱，都是人的惊恐”<sup>③①</sup>。这类解释基于一种理解——“宠辱若惊”是一种价值应然。“宠为下”正是老子对于宠辱二者极为深刻理解的表达。“宠”何以为下？“世人皆以宠为荣，却不知宠乃是辱”<sup>②①②</sup>，人们都贵宠而贱辱，宠辱乃是一对相生相成的概念，正如《老子》第五十八章所言福祸，福兮祸兮，何知其极？两者并不是纯粹的互相对立的两极，它们之间是可以相互转化的。在此意义上，宠辱并没有什

么高下的分别。正是这种宠同于辱的理解，使得一部分学者对“惊”解释偏向于单一的惊恐之义。

“宠辱若惊”作为老子对人对世境况的客观描述，是世间存在的一种普遍的社会现象。“得宠受辱都使人惊慌”的解释并不符合客观的实际经验。在宠辱面前，人们通常反应出喜或惧两种截然相反的情绪。“宠为下”才是老子所提倡的价值应然，同时他指出，世俗之人并不能洞悉宠辱的本质，所以产生得失皆“惊”的现象，这是“宠辱若惊”产生的表因。

从整体上说，若是把“惊”只训作“惊恐”，则“宠辱若惊”成为一种价值应然。这样便使前后二者其愈发地割裂开来——前者形成了一个独立的命题，与后者在逻辑上属于并列关系。按照这种解释，该部分文本应改为：“宠辱若惊。何谓宠辱若惊……贵大患若身。何谓贵大患若身……”从内容上看，两者不存在什么相应的联系更毋论说是联系紧密了。事实上，这并不符合《老子》的文本原貌和思想旨趣。“宠辱若惊”和“贵大患若身”存在着一种因果关系，后者是前者更深层次的本因。

这样看来，将受宠与受辱这两种境况下的“惊”都一概解释为惊慌、惊惧，却忽略了其宠辱两者情境之下的区别，实有不妥之处。将“宠辱若惊”中的宠、辱作为动词，解释为“受宠惊喜而受辱惊恐”<sup>④</sup>更能表达出社会的实然状态。那么，这段的文本就可以如此理解：为什么受到宠幸与遭受耻辱会感到惊喜或惊慌？其实世人并不能明白这样一个道理：受宠同受辱一样都是卑下的。人们得到宠信就会感到惊喜，失去宠幸则会感到惊惧。所以说世人在受到宠幸与遭受耻辱时会表现出惊喜或惊慌的情绪。

## 二、“有身”与“无身”

世人不懂得“宠为下”的道理，对于受宠受辱都十分重

视，故而人们时常患得患失，难以做到“宠辱不惊”的境界。那么造成这种境况的根本原因是什么呢？老子给予了答案——“贵大患若身”。这里，“贵”字作动词，重视。如若像高亨先生那样将“贵”视作遗留，把“贵”字读成遗，则此句译为“留下大的灾患，总是人的自身”[3]31，不仅在语句上不甚通顺且语义上亦实在是令人费解。也有学者将“贵”释为“畏”，言“畏大患至身，故皆惊”<sup>[5]</sup>。然而“贵”字在古汉语中并无“畏”的意思，所以此种解释也难以让人信服。王道曰“贵大患若身，当云：贵身若大患。倒而言之，文之奇也，古语多累如此者。”<sup>[6]</sup>；焦竑亦云“‘贵大患若身’，当云‘贵身若大患’。倒而言之，古语类如此”<sup>[7]</sup>。“‘身’字应该与上文的‘惊’字协韵，是为倒文”<sup>[2]101</sup>。“贵大患若身”应当视作“贵身若大患”，如此该句在句式上得以通顺。

细细究之，“贵大患若身”是“宠辱若惊”的根源。人们对宠辱关系的错误理解产生“宠辱若惊”这种社会现象，其更深层次的原因就在于人的“贵身”意识。“贵身”即“有身”，“身”不仅仅是生物意义上的身体、生命，更指向人类生命之真。老子所在的春秋末期，礼乐制度渐趋崩坏，人不知疲倦地攫取利益，对于宠辱的态度实则基于利益的考量，亦即“有身”与“逐利”是相通的。得宠或受辱关系到一个人利益的得失，正因为世人“贵身”，所以在得失面前才会被左右内心，表现出惊喜或惊恐的情绪。

如此，“贵大患若身”则可解释为：重视身份就如同重视大患一样。老子为什么这样说呢？无论是显贵的身份还是低贱的地位都会招来灾祸。显贵者遭他人覬觐，卑下者遭他人侮辱，究其原因乃是“为吾有身”。“有身”不是像陈鼓应先生那样简单的解释为“有这个身体”<sup>[2]104</sup>，此“有”不应当解释成“拥有”的意思，可以将之引申为重视、追求。故“有身”是一种追逐外物的表现，也是个人层面的一种“有为”。被物欲所蒙蔽，一味贪求利益必然会带来无穷无尽的烦恼与祸患。或因得利而骄躁狂傲，或因失去而低迷哀伤，这使得人的存在受到遮蔽从而无法回归到原初的本性。一切都是人们趋赴“有为”而造成的恶果。所以老子发出“及吾无身，吾有何患！”的感慨。相应地，“无身”即老子所言“无为”的人生态度。

从前文来看，《老子》第十二章所述：世间的享乐、荣华使人沉沦、疯狂，从而遮蔽了自身的本性。老子揭示了当时社会的混乱不堪，人们被“五音”、“五色”、“五味”、“驰骋畋猎”、“难得之货”所述，表现出“弃内逐外”的趋向。老子主张“为腹不为目”，主动抛弃那些令人迷失本性的外物，使自己“见素抱朴，少私寡欲”，过着淡泊名利、安恬简朴的生活。第十二章本质上是老子“无为”思想在日常生活实践中的具象化，它同本章观点相一致——人之所以有大患，原因在于重视利益、贪图享乐。如若我们能够做到忘却名利，不为外物所滞，那么自然无欲无求、逍遥自怡。两者都要求个人在修身方

面践行“无为”，其对象不仅是指向平民百姓，更多地是指向当时地统治者和贵族阶层。

老子肯定“无身”反对“有身”，他把“身”视为大患，盖因名利实是身外之物，追逐外物则会导致“目盲”、“耳聋”、“口爽”、“心发狂”、“行妨”之症。道生一、生二、衍化万物，它存在于万事万物之中，人作为“四大”之一也不例外。真正的人是契合大道的，“有为”背离大道，持有这种观念的人本质上是一种异化的人。人在这种异化的过程之中距离自己的本心越来越远，人再也不是那个本真地存在着的人。这种非真的人在发展过程中必然会遭遇各种困难，具象化来说则表现为“大患殆身”。所以老子指出，顺应大道的圣人处于一种“自然无为”的应然状态。如前文所述，“宠辱若惊”这一现象的产生根源乃是世人处在“贵身”、“有身”的实然之中，是人们因循“有为”之法的结果。老子提倡“无身”，认为人们只有于日常生活中常持“无身”之法，才能真正做到宠辱不惊、无患殆身。

### 三、以“无为”治天下

老子不满足于止步个人层面，他在第十三章最后完成从人生哲学到政治哲学的转向：“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”。政治上，老子究竟是想表达“贵身”还是“无身”呢？目前学界的主流观点分为三种：贵身说、无身说、无身以贵身说。

很多学者认为老子于此是想表达“贵身”思想。陈鼓应先生认为“如果‘贵身’，自然可减除许多外患；如果‘贵身’，自然会漠视外在的宠辱毁誉。”<sup>[5]105</sup>，若是连自身都不重视，如何能够使得天下大治呢？因而能够做到“贵身”的人才可以担任治理天下的重担。李零先生亦认为此章主旨乃是“贵身”，他认为“身体最重要，比天下都重要”，所以治理天下则是养生的边角而已：“养生的延续，治天下是养生家玩剩下的垃圾”<sup>[8]</sup>。天下的地位轻于生命，故而与生命相比天下就如同鸿毛一般。贵身思想在《老子》一文中有多处体现。第四十四章“名与身孰轻？货与身孰多？得与亡孰病？”是老子对人们一味追求名利而损害自身生命的诘问；第二十六章“奈何万乘之主，而以身轻天下？”亦是强调身的重要性，身是根本，若轻其身则在其他方面也难以长久保全。庄子亦持贵身以治国的观点“道之真以治身，其绪余以为国家，其土直以治天下”<sup>[9]</sup>，庄子认为“贵身”才是最为符合大道之本的，而治国、治天下则如秋兽之毫毛，为末。此外，庄子引用老子这一部分“故贵以身为天下，则可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下。”<sup>[10]</sup>来予以强调重视生命才能治理好国家。故后世学者持“贵身”之说大抵此为据。但是，“贵身”之说过于拔高了己身的地位，这是对老子“贵身”思想的过于极端的理解。事实上，老子虽贵己身，但并不极端，不然也不会发出“天之道损有余而补不足，人之道则不然，损不足以奉有余”的慨叹。人

道重侵夺以满足自己，这是不符合天道的，违背了自然之性的。因而将“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”理解为身贵于天下的“贵身”之说，仍存在不合理之处。

与之相反，有些学者将“无身”理解为“无私”，也就是将其视作一种公正、利群的精神。高亨先生就持此观点，他认为“‘贵’者，意所尚也，‘爱’者，情所属也。‘以身为天下’者，视其身于天下人也……是无身矣，是无我矣，是无私矣；方可以天下寄托之”<sup>[11]179</sup>。作为治理天下的君主，必须视天下如己身，甘愿为天下人的利益而牺牲自我，如此方是一个合格的君主，天下才能交付于他。詹剑峰先生认为愿意牺牲自己的生命来成全天下人，这样的人才可以将天下托付给他；愿意奉献自己的生命的，这样的人才可以将天下交给他治理。所以这样的人具备的其实就是“舍己为群”、“舍己为人”的道德品质<sup>[12]</sup>。合格的统治者应是以人民的利益为重，而非统治者自己的权势和财富，所以持“无身”说的学者认为老子在此章是要求统治者必须要做到“无身”、“忘我”，才是一个合格的统治者。但是，与“贵身”说相似地，老子思想中虽然包含有利他的成分，却并没有达到牺牲自我成全天下的高度。事实上，老子既不主张极端的贵身，也不支持极度的无私，他所希望人们因循地，是大道的自然之性，即在日常生活中行无为之事。这种自然而然的人才真正的得道真人。

除此两种观点之外，有学者提出了新的理解。他们认为“无身”之“身”与“贵身”之“身”这两者的含义是不同的。前者是世俗之身而后者乃是人之真身。世俗之身必纠缠于利益，一味贪图利益则会招致祸患损害自身，所以说是“贵大患若身”；“贵身”之“身”则是“生命之真”，是超越了尘世名利的“真身”，因此，这样一个淡泊名利、忘却世间物欲纷扰的人，才可以承担治理天下的重任。蒋锡昌认为《老子》在此是想表达“以身为天下贵，以身为天下爱”的观点<sup>[11]180</sup>，刘笑敢先生继承蒋锡昌的观点并进一步发挥，他认为“以‘无身’、‘忘身’而‘贵身’、‘爱身’”的解释符合《老子》一书“以反求正”的思想风格<sup>[11]181</sup>。他指出《老子》一书中有多处以反求正的表达：“无为而无不为”，“以其无私故能成其私”，“外其身而身存”等，其中两个“为”，两个“私”，两个“身”皆是含义不同、各有侧重，所以对于第十三章的“无身”与“贵身”的“身”也应是如此。从“无身”之“身”到“贵身”之身是一个层次到另一个层次的境界的转变，老子旨在告诉人们应当摆脱物欲、利益的干扰，才可以明晰自身，“成全生命之真身”<sup>[11]180</sup>。

毋庸置疑的是，本章最后老子提出政治层面的某种应用，“贵以身为天下”实可以看作“以贵身为天下”。同样，下一句可作“以爱身为天下”。“贵身”、“爱身”实际上与上文“有身”的含义相类，无论是“贵身”还是“爱身”，都属于“有

为”的范畴。从个人层面讲，“有为”会损害人的本性，招来灾祸；从国家层面说，以“有为”之法治理国家，会导致律法繁苛、朝令夕改、国家动荡。老子此处以反论证，宋代陈象古言“言若则不可寄不可托之义也”，将“若可”理解为似可而实不可<sup>[13]</sup>。所以用“贵身”之法来治理天下的，则不可以将天下寄付给他，用“爱身”之法来治理天下的，则不可以托付给他。同“贵身”、“爱身”相对地，“无身”则受到老子的推崇。“无身”亦即“无为”，以“无为”观身，则形全葆真；以“无为”观天下，则天下安泰、“百姓皆谓我自然”。这与《老子》一文的整体性相契合：“为无为，则无不治”<sup>[2]62</sup>；“太上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之”<sup>[2]120</sup>；“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化”<sup>[2]192</sup>……“无为”有其形而上的基础——大道，以“无为”治天下就是用符合大道规则的方法来治理天下。如果统治者能够遵循道的法则令国家自然发展，又何须担心治理不好呢？老子“无为”的政治主张实际上是影射自己对于当时统治之腐朽、政治之黑暗、趋利之世风的不满与控诉。他希望能有一位圣明之君采纳自己的政治主张，拨乱反正、力挽狂澜，带领人民建立一个理想的国度。

#### 参考文献

- [1] 朱谦之.老子校释[M].北京:中华书局,1984:50.
- [2] 陈鼓应.老子今注今译[M].北京:中华书局,2020.
- [3] 高亨.老子译注[M].北京:清华大学出版社,2010.
- [4] 张松辉.老子新解[M].北京:人民出版社,2018:39.
- [5] 汪韶军.无身即贵身与无身以为天下——《老子》第十三章通论[J].西南大学学报(社会科学版),2019,45(05):34-41+197.
- [6] 老聃.老子[M].汤彰平,王朝华,译.北京:中华书局,2014:49.
- [7] 高明.帛书老子校注[M].北京:中华书局,1987:279.
- [8] 邓联合.“贵身”还是“无身”——《老子》第十三章辨议[J].哲学动态,2017(03):41-47.
- [9] 周庄.庄子[M].方勇,译.北京:中华书局,2015:488.
- [10] 陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:中华书局,2020:285.
- [11] 刘笑敢.老子古今:五种对堪輿析评论修订版[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [12] 詹剑峰.老子其人其书及其道论[M].武汉:华中师范大学出版社,2006:302.
- [13] 陈象古.道德真经解卷上,道藏第十二册[M].天津:天津古籍出版社,1988:26.