

林兆恩《道德經釋略》 中「身」的雙重詮釋

■ 唐哲嘉

蘇州大學政治與公共管理學院

前言

老子哲學的內涵極其豐富，歷來就有不少學者對《道德經》進行釋義，由此形成了對老子哲學的不同理解。在關於老子哲學諸多範疇的討論中，

「身」的範疇無疑具有極其重要的意義。而林兆恩在其所著的《道德經釋略》中對老子哲學中的諸多範疇進行了詮釋，除了對「道」、「無為」、「仁義」等諸範疇的詮釋以外，他特別對老子哲學中「身」的範疇進行了闡發。不同於歷史上的「貴身」說與「無身」說，林兆恩明確的對老子所謂的「身」進行了一定的釐清。林氏區別了兩種意義上的「身」，他認為《道德經》中「身」的範疇具有雙重內涵，對應著兩種不同的價值主體，即「世人之身」與「聖人之身」。「世人之身」

對應著所謂的「形骸之身」亦即肉身，而「聖人之身」乃是「非身大身」也可以稱之為道身。因而「身」範疇的雙重性不僅意味著「身」範疇本身

內涵的差異，也意味著「身」所代表的主體的差異。通過這一思想脈絡再回到林氏對《道德經》第十三章的詮釋，可以發現林氏對《道德經》第十三章的詮釋實際上既非「無身」說亦非「貴身」說，其中貫穿了修身以治天下的主張，因而更加趨向於「無身」以「貴身」說。

一、學界對老子之「身」的理解

目前學界對《道德經》主要概念的研究集中在「道」、「無為」、「自然」等，這些概念無疑是關涉老子哲學的重要範疇。但老子哲學所關涉的智慧之思並不僅僅局限於「道」，更在於「以道觀人」。在老子所涉及的諸多範疇中，「身」無疑是理解老子關於「人」思想的重要範疇。按照陳鼓應先生《老子今注今譯》本為據，《道德經》文本中「身」總共出現了23次，

分佈於第七章、第九章、第十三章、第十六章、第二十六章、第四十四章、第五十二章、第五十四章和第六十六章。歷來就有不少學者對「身」範疇進

摘要：「身」的概念無疑是老子哲學中極為重要的範疇，圍繞著「身」的釋義，自古以來就有不同的爭論。林兆恩在其所著的《道德經釋略》中亦對老子之「身」進行了全面的詮釋。在《道德經釋略》中，林氏對「身」範疇的詮釋貫穿於三個維度，即「大身」與「肉身」之辯、「虛心」與「實腹」之辯以及「貴身」與「無身」之辯。林兆恩將老子之「身」區分為「世人之身」與「聖人之身」，由此形成了形而上的「大身」與形而下的「肉身」的對立。從對「肉身」的貶斥與對「大身」的追求，林氏以「虛心實腹」作為工夫論貫穿於「肉身」與「大身」，從而強調了修身的必要性。基於對「身」內涵的雙重區分，林氏將「無身」以「貴身」的理念貫穿於《道德經》第十三章的詮釋，從而系統地闡明了老子之「身」的內涵。

關鍵詞：林兆恩；《道德經釋略》；身；詮釋

行釋義，但由於《道德經》文本中「身」內涵的豐富性與含混性，學者們形成了不同的見解。尤其以第十三章的釋義最為顯著，學界形成了「貴身」說、「無身」說、「無身」以「貴身」說乃至於「貴身」以「無身」說等多種觀點。但無論是何種觀點，都足以說明老子對「身」範疇的重視。現將學界關於老子「身」的研究概述如下：

第一，強調「無身」說。此一說法，古已有之，如漢代河上公、唐代成玄英、北宋王雱等為代表。河上公本釋義中就認為「吾所以有大患者，為吾有身。有身則憂其勤勞，念其饑寒，觸情縱欲，則遇禍患也。使吾無有身體，得道自然，輕舉升雲，出入無間，與道通神，當有何患。」^[1]河上公的說法，顯然是按照兩漢道教修仙之說對老子之學的演繹，其中所強調的「無身」指的是人的軀幹即肉身。而近人持此說者亦不在少數，以高亨、鄧聯合、張松如、詹劍峰等為代表。其中高亨先生認為《道德經》第十三章「主要論點是教人不要只顧個人利益……只有大公無私，用盡自己的力量以為天下人，才可以做天下的君長」^[2]按照高先生的理解，所謂「無身」指的是無我，無私之義，也就是說治理天下要秉承「利他主義原則」。而鄧聯合則指出「質言之，此『身』即處於統治地位的君王難以消除的自是自大、自貴自高的自我意識，或自我中心主義的偏私之我。」^[3]按照鄧先生的理解，《道德經》文本中「身」的內涵具有統一性，且並非指形體意義上的肉身，而是一種「自我意識」。由此他認為「老子這裡絲毫沒有『貴身』的意思，前文提到的『貴身』說不僅有悖於《老子》全書的思想大旨，更與本章末段的句法文理不合，有『斷句取義』之失。」鄧先生主張「無身」說，且將文本中「貴身」與「無身」的矛盾歸結於「斷句取義」之失。其餘類似觀點概不多述，且以上述諸家為代表。

第二，強調「貴身」說。應該說這一論斷也並非新論，王弼、司馬光等人就持此觀點。司馬光就曾提出「有身斯有患也，然則，既有此身，則當貴之，愛之，循自然之理，以應事物，不縱情欲，俾之無患可也」^[4]從司馬光的理解來看，無疑是偏向「貴身」說。這一說法也得到了不少現代學者的支

持，如馮友蘭、任繼愈、楊增新、彭裕商、李零等人。任繼愈先生在解釋老子所謂「貴以身為天下」和「愛以身為天下」時將其理解為把天下看輕而把自己看重和愛自己勝過愛天下。^[5]任先生將老子之「貴身」理解成「輕物重生」主義思想。而彭裕商先生則從訓詁的角度來理解「貴身」，他提出「貴，重也，動詞，此指看重。身，身體。身體乃人之所至重者，今看重大患至於與身體等同，即所謂『貴大患若身』」^[6]他將「貴身」理解為看重身體。大部分持「貴身」說的學者，都將老子之「身」理解為身體之義。李零先生則更為激進，認為「此章，重點是講貴身……它貴身，不是貴修身，而是貴養生（或攝生、護生），認為治國不過是養生的延續，治天下是養生家玩剩下的垃圾」^[7]按照李先生的理解道家的「貴身」不過是一種養生思想罷了。

第三，強調「無身」以「貴身」說。持這一說法的學者認為「無身」表手段義，而「貴身」表目的義，如劉坤生、劉笑敢等人。劉坤生先生認為，《道德經》本文內所謂的「無身」是指不執著己身，因而老子以「無身」釋「貴身」是一種修身養生的價值追求。由此他認為「老子『貴身』修身的主張，是通過『無身』，即因任自然，寡欲清淨來實現的」^[8]。此外劉笑敢認為此章「無身」所指之「身」是世俗利益之身，而「貴身」之「身」是生命真身。由此劉先生提出「以『無身』、『忘身』而『貴身』、『愛身』，以放棄利益糾纏之身而成全生命之真身，這一解釋符合文章本意」^[9]。由此觀之，持此說的學者認為《道德經》文本中的「貴身」與「無身」並非矛盾，而是一種目的與方法的統一。

第四，強調「貴身」以「無身」說。這一說法乃屬少數學者之論，但畢竟也是一種學術觀點，茲簡單介紹。「貴身」以「無身」說同樣強調目的與手段的統一，但認為「貴身」屬於手段而「無身」屬於目的，正好與上述「無身」以「貴身」說相反。學者羅杏芬指出，第十三章中所謂的「貴身」、「愛身」實際等同於第七章中所謂「後其身」、「外其身」，其意無疑是表手段之義。而「無身」即是復歸於自然，其義合於老子以「道」為根本的原則，所以「貴身」與「無身」乃是手段與目的的统一^[10]。

以上幾種觀點基本代表了往近學者對老子

「身」內涵的理解，通過對這些觀點的梳理能更好的幫助我們審視林兆恩對老子之「身」的詮釋。對老子「身」範疇的理解之所以存在諸多觀點其根本原因還是在於《道德經》中「身」內涵的模糊性。《道德經》文本中「身」內涵是多重的還是單一的？對「身」的強調究竟是關注養生之道還是強調政治問題？「無身」與「貴身」是矛盾的還是統一的？這些問題正是理解「身」範疇的關鍵，圍繞著以上諸多問題林兆恩在《道德經釋略》中提出了自己的看法。

二、「大身」與「肉身」之辯

首先，關於《道德經》文本中「身」內涵的模糊性問題。老子所謂的「身」，其內涵究竟是單一的還是多元的？這一問題的澄清有助於理解《道德經》第十三章中的「貴身」與「無身」之辯，《道德經》中「身」概念的第一次出現當屬第七章中的「後氣身」與「外其身」的語境。而此章中「身」範疇的使用是與聖人相聯繫的，那麼這裡的「身」是否意味著「肉身」之意呢？林兆恩在此章中明確地對老子所謂的「身」進行了一定的判別。林氏區別了兩種意義上的「身」，他提出「若世之所謂身者，身也。聖人以其身為身，而聖人之所以身者，大身非身，虛空之本體也。」^[1]他認為《道德經》中「身」的範疇具有雙重內涵，對應著兩種不同的價值主體，即「世人之身」與「聖人之身」。「世人之身」代表則一般人所看重的「身」，它是肉體意義上的身軀；而「聖人之身」則代表聖人所看重的「身」，它是一種「大身」。「大身」的概念是與「虛空本體」相聯繫的，而《道德經》所謂的「本體」概念顯然就是老子的「道」，所以「大身」實際上可以理解為「道身」。

（一）形骸之身—肉身

既然林兆恩明確區分了兩種意義的「身」，那麼他所謂的「世人之身」究竟是何含義呢？林氏雖然在《道德經釋略》第七章中提出所謂「世人之身」，但他只是簡單的以「身也」來解釋，其內涵似乎依舊不夠明確。關於「世人之身」的具體內涵可與《道德經釋略》第五十二章相聯繫，林氏在此中對「世人之身」的內涵進行了闡明。正如他所言

「大抵老氏言身，蓋不以形骸之身以為身也。老子又曰：『外其身而身存。』夫曰『外其身』者，是固形骸之身矣」^[2]依照此中解釋，林氏認為「外其身」所指的「身」即是「形骸之身」也就是「肉身」。所以世人所看重的是「肉身」而老子所看重的則並非是「形骸之身」。林氏認為「若或以形骸之身為身也，則便落於養生之家矣」^[3]如果將老子「身」的內涵僅僅理解為肉體，那麼老子之學顯然就淪落為一種低下的養生家思想了，而在《道德經》中老子是明確反對肉體對物欲的追求的。

那麼為何要反對保養「肉體」呢？老子在《道德經》第十二章與第四十四章中給出了解答。儘管第十二章中沒有明確的出現「身」的字眼，但其中所提到的「五色」、「五音」與「五味」無不是與「身」緊密相關的範疇，以下為第十二章的原文以及林兆恩的注解：

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」（《道德經》第十二章）

「鳩摩羅什曰：『不知即色之空，與聲相空，與盲聾何異？故目不視惡色，明也；目視惡色而目固在也，不謂之盲於心乎？心盲則目盲，以其無所見於道也。耳不聽惡聲，聰也；耳聽惡聲而耳固在也，不謂之聾於乎？心聾則耳聾，以其無所聞於道也。』」^[4]

在本章中老子明確的反對追求「五色」、「五音」與「五味」等肉體意義上的享受，認為追求這些物欲的享受只會令人心發狂而妨礙人的行動。而林兆恩則引用鳩摩羅什的話進一步解釋，他認為過分的追求聲色等外在的享受會造成「心盲」、「心聾」，由此造成耳目等器官的損失。而一旦耳目等器官受損就會妨礙心對「道」的關照，此說應該也比較符合老子之原意，從這個意義上來說要反對與肉身相關的物質享受。

那麼反對肉體對物欲的追求是否就意味著老子持「輕身」的觀念呢？《道德經》第四十四章中提出了「身」與「名」、「貨」的關係，並且得出了「知足不辱，知止不殆，可以長久」（《道德經》四十四章）的觀點，老子似乎在強調養生的觀念。林兆恩援引呂吉甫與薛惠之言對此作出了解釋：

「呂吉甫曰：『烈士之所殉者名也，而至於殘生傷

性，則不知身之親於名也；貪夫之所殉者貨也，而至於殘生傷性，則不知身之多於貨也。」^[15]

「《集解》：『名之與身，何者其親乎？何為外身而內名也？身之與貨，何者其重乎？何為賤身而貴貨也？或得名貨而亡身，或得身而亡名貨，何者其病乎？何為得名貨而亡其身也？』」^[16]

首先，林氏引用呂吉甫之言認為之所以有「烈士」與「貪夫」乃是因為他們一者沉溺於名聲，一者沉迷於財貨。沉溺於名聲的「烈士」為了「名」而傷害自己的身體，而沉迷於財貨的「貪夫」則為了「貨」而傷害自己的身體。他們的做法都是不可取的，因而在林氏看來「身」是高於「名」與「貨」的。其次，他又引薛惠的《老子集解》提出了一系列的反問。「名」與「身」何者親？「身」與「貨」何者重？這些問題的提出在於反對「外身而內名」與「賤身而貴貨」的價值取向，其本質是反對追求這些身外之物。對名利的追求只會造成身體的損傷，因而這裡所表現出來的養生思想，乃是指反對過分的追求名利。由此觀之，「肉身」的特性便是天然的嚮往和追求物欲上的享受，這也是一般世人的價值追求。

（二）超越之身——大身

然後，《道德經》文本中「身」的理解還有另一種向度，今人學者陸建華認為「既然人由道生，是道的產物，人之身體就天然地擁有道，在此意義上，人之『身』可以被稱作『道身』，本來就是『道身』」^[17]。林兆恩同樣持此種理解，他認為老子所重視的「身」乃是指「大身」，那麼何謂「大身」之義呢？《道德經》文本中有一個很重要的觀念就是「沒身不殆」，而林兆恩將「大身」之義與之相聯繫，用「大身」來詮釋「沒身不殆」的觀念。「大身」概念的使用首先是區別於世人所追求的「肉身」，而往往與聖人相聯繫。然而「肉身」的概念十分容易理解，這是每個人天生擁有的，那麼「大身」是如何產生的呢？

從源頭來考察所謂的「大身」，林兆恩認為「大身非身，虛空之本體也」，林氏此說似乎過於玄虛，但可以明確的是「大身」一定不是肉體意義的身軀。但「身」的範疇怎麼又會是「本體」呢？事實上，林氏之真意這並不是說「大身」就是「虛空

本體」而應該理解為「大身」具有「虛空本體」的特性，所以它能「沒身不殆」。從《道德經》文本內在的邏輯來看，老子之學的形上論依託於「道」論，在老子看來「道」的宇宙萬物的終極本體，也是人類社會的本體，它構成一切價值與意義的原因。從本體論的角度來看，萬物的產生無疑與「道」有著不可分割的關係，從這一點上來說人之「身」也是由「道」而生。那麼林氏所謂的「虛空本體之身」是否是指由「道」而生之「身」呢？且看林氏對此的解釋：

「林子曰：『虛空本體之身，乃釋氏之所謂非身大身者，天且不足以擬其大矣，地且不足以擬其廣矣，故曰非身大身。』」屢問。而林子屢與之言，且至淡旬，尚不能明其義。林子於是不得已，乃以堯舜仲尼養成之氣言之：『堯舜太和元氣，流行宇宙，豈非堯舜有此非身大身，而其氣故能流行於宇宙而無間邪？仲尼浩然之氣，充塞天地，豈非仲尼有此非身大身，而其氣故能充塞於天地而無外邪？莊子曰：『真人之息以踵。』不曰聖人養成之氣，充滿於一身者然乎？邵子曰：『聖人通古今為一息。』不曰聖人養成之氣，充滿於天地古今者然乎？而所謂非身大身者，可概見於此矣。』」^[18]

在此林兆恩援引儒釋道三教之言論對秉承「虛空本體」所生之「大身」進行了具體的闡釋，因而「大身」概念的詮釋也深受其「三教合一」思想的影響。首先，「大身」的概念本來源自佛教，乃是指滿虛空之大化身。因而林氏從佛學的角度認為「大身」從空間上來說具有至大的特性，所以天地也不足以比擬其廣大。再次，他又從「氣論」的角度來詮釋「大身」，他認為「大身」如同「太和元氣」亦或是「浩然之氣」充塞於身體、天地乃至宇宙之間。應該明確的是林氏所謂的「氣論」並非是張載的「氣本論」，所謂「太和元氣」、「浩然之氣」乃是作為形上之本體被提出的，如其言曰「氣自充塞於天地之間者，本體之自然也」^[19]。同時「大身」又具備「通古今為一息」的特性，所以其在時間維度上亦具有永恆性。如此看來，林兆恩混合了三教義理，將儒、釋、道三教之本體相互雜糅，結合《道德經》本身的體系，這裡所謂的「大身」應該是指秉承「道」而生的「道身」。因其秉「道」而生，所以無生無滅，故曰「沒身不殆」。

如上所述「大身」亦或是「道身」既然不屬於形而下的「肉體」，那麼「大身」應該理解為某種精神性的存在。台灣學者陳佩君認為老子所謂的「身」並非指身體，「而是主體的身份與地位，是一種基於政治社會相對價值標準的主意識」或「主體自我」^[20]。而林氏所言「非身大身，無我真我」^[21]，顯然也是持此種理解路徑，「大身」乃是「真我」之義，而「真我」必然是人之真性和意識的表現，這種真性本得源於「道」，所以林氏乃曰：

「此虛靜真常之性，所以歷萬劫而不壞也，故曰久。我既得虛靜真常之性矣，身雖沒焉，而虛靜真常之性，其可得而壞乎？故曰不殆。夫曰久曰不殆者，是乃老子所謂深根固蒂，長生久視之道也。豈非虛空中，一點性靈，炯炯長存，而與道相悠久而不殆邪？」^[22]

顯然，此中所言之「虛靜真常之性」便是「大身」的核心要義，這種「真常之性」源於「道」所以不可得而壞。「肉身」乃是由具體的「形氣」而產生，故有生有壞，而「大身」則是「一點性靈，炯炯長存」，這種精神性的「大身」是與「道」相冥合的。

由此觀之，林兆恩認為老子非但不「輕身」反而是持「重身」的觀念，但老子所重之「身」絕非「肉身」之意。林兆恩區分了兩種意義的「身」，並認為「肉身」天然的追求物欲上的享受，因而過分重視「肉身」的養護只會落於養生之道，老子所重視的乃是「大身」。「大身」概念的展現無疑強調了通過修身來實現對「道」的關照與追求，這一思想立場也符合林兆恩會通三教的根本旨趣。

三、「虛心」與「實腹」之辯

林兆恩對「肉身」與「大身」的區別在一定意義上闡明了「身」範疇的豐富意義，那麼如何理解「肉身」與「大身」的對立呢？這無疑牽涉到關於「身」的第二個重要問題，對「身」的強調究竟是關注養生之道還是強調政治問題？從根本上來說，林兆恩是從儒家的修身治國之道來解悟老子之學的，正如其弟子盧文輝所指出的「解悟其立言之旨，融會其度世之心，雖謂與吾儒之六經，相為表裡可也。此孔子所以有『猶龍』之歎也……今觀斯經，辭古義深意玄理邇，含蓄不窮廣大悉備，即

《大學》格致誠正修齊治平之略，亦多寓焉。」^[23]盧文輝作為其親傳弟子，他的言論應該真實反映了林兆恩本人的思想。所以在林兆恩看來老子的思想與儒家《大學》的思想乃是相契合的，同樣是一種積極的修身治國之道，而其本人也在《大學正義》中所言：「《大學》之所謂格致者，格此聲色嗅味而知自致矣；老子之所謂虛無者，無此聲色嗅味而知自虛矣……道之虛無，儒之格物，其旨一也」^[24]。結合上述林氏對「肉身」的詮釋，顯然他否定了作為養生意義的「肉身」，他更加強調通過修身的方法成就「大身」。這一理解無疑是將修身與治國理政相聯繫，所以林氏對「身」範疇的理解顯然還是在政治意義上的。既然是修身那就必然牽涉到工夫涵養，《道德經》中另一對與「身」相聯繫的範疇即是「虛心」與「實腹」之辯，「虛心」與「實腹」關涉「身心」問題，更與修身問題密切相關。

既然林兆恩將「身」作為一個政治意義的範疇加以詮釋，那麼不難理解其區分「肉身」與「大身」的根本原因無非在於強調修身的理念。既然是談修身，那麼首先就必須清楚「肉身」與「大身」之根本區別。「肉身」與「大身」都是存在於人身上的，「肉身」是實體而「大身」則屬於精神，但其二者的根本區別還是在於「私欲」。林兆恩在解釋《道德經》第七章的時候認為：

「老子此章口氣，乃為我相而有私心者道也。其意以為孰無私心，而欲以成其私者眾也，而卒未有能成其私者。故天地不自生，非天地之無私乎？而卒能長且久者，非天地之成其私乎？而後其身而身先，外其身而身存，是聖人之德與天同也。太寧薛氏《集解》，程子有言曰：『老子之言，竊弄闖辟者也。』予嘗以其言為然，乃今觀之，殆不然矣。如此章者，苟不深原其意，亦正如程子之所訶矣。然要其歸，乃在於無私，夫無私者，豈竊弄闖辟之謂哉？」^[25]

林氏在《道德經》第七章中區分了兩種意義的「身」，並且認為第七章的核心要義在於談無私。也就是說所謂的「外其身而身存」，是由於聖人之德與天同而達到的，而聖人之所以能與天同就在於聖人無私。「聖人之身」所區別於「世人之身」的根本原因在於聖人無「私欲」。身懷「私欲」則是「世人之身」，導致身體對各自物欲的追求；身

無「私欲」則是聖人之「大身」，「大身」則「與道冥一」。所以區分「肉身」與「大身」的關鍵在於有無「私欲」。

既然無私是成就「大身」之關鍵，那麼修身的根本工夫就在於如何去除人身之「私欲」，林兆恩特別強調了「虛心實腹」作為聖人的修身工夫。林兆恩認為《道德經》第三章乃是針對聖人修身而言，指明了「虛心實腹」作為聖人行「無為」的根本工夫。在林氏看來老子的「無為」作為治國之道內含著一種從修身到治國的工夫轉向，這種思想無疑與儒家的修身治國之道是相通的。林兆恩認為聖人作為行「無為」的主體，必然也需要通過修身而實現治天下的目標。且看他對《道德經》第三章的詮釋：

「或問何以虛其心？林子曰：『實其腹而已矣。』又問何以實其腹？林子曰：『虛其心而已矣。』

林子曰：『虛其心矣，而其志有不弱乎？實其腹矣，而其骨有不強。』

林子曰：『虛心弱志，聖人之所以能無知也；實腹強骨，聖人之所以能無欲也。而聖人之所以使民無知無欲者，亦惟在我而已矣。』

林子曰：『夫為之而有以為，且不能治矣；而曰為無為，則無不治者，何也？豈其順事無為，以輔萬物之自然邪？』……

或問聖人之所以無為。林子曰：『夫聖人之無為者，非徒曰順事無為焉已也。而虛心實腹，是乃聖人之所以為無為也。』^[26]

從林兆恩對此章的注解可以發現他將此章的詮釋重點放在「虛心實腹」上。林氏認為聖人秉承「無為」的原則來治世，但他認為聖人之所以能行「無為」之道是以「虛心實腹」作為其工夫修養的。因而林兆恩將此章中的四個「其」的主體理解為聖人而非民眾，從而消解了其中的愚民之說而向工夫論轉變。首先，關於「虛心」與「實腹」的理解，薛惠在其《老子集解》中認為「使民消其貪鄙之心，守其素樸之行，恬淡而無所思，心之虛也，故神氣內守而腹實矣。」^[27]按照薛惠的理解則「虛心」與「實腹」之間乃是有因果關係存在。而王弼則解之為「心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也。」^[28]在王弼看來「虛其心」也就是使心「虛有

智」，「實其腹」也就是使「腹懷食」，「虛心」與「實腹」似乎是並列的關係。而林兆恩的理解卻完全不同於他們，林氏認為「虛心」即是「實腹」而「實腹」即是「虛心」，兩者乃是同一的，也就是強調「身心」合一的重要性，這無疑是一種修身之工夫。其次，關於「虛心實腹」與「弱志強骨」的關係，林兆恩認為「虛心」是「弱志」的必要條件，「實腹」是「強骨」的必要條件，它們之間存在著因果關係。最後，關於「虛心弱志」、「實腹強骨」與「無知無欲」的關係，從林兆恩的論述來看，「虛心弱志」與「實腹強骨」乃是達到「無知無欲」的必要工夫。在這裡「無知無欲」的主體首先是聖人，而非是民眾，因而「無知無欲」在林兆恩的詮釋語境中並非是一種貶義的愚民論，而是一種高層次的修養境界。達到了「無知無欲」的境界自然也就不存在「私欲」的問題了，則「身」自能「與道德相為渾融」。

四、「貴身」與「無身」之辯

通過上述的考察明確了林兆恩對老子之「身」的理解與定位，如此再回到《道德經》第十三章中的「貴身」與「無身」之辯。《道德經》第十三章中「貴身」與「無身」的矛盾也是歷來學者所關注的重點，亦是造成「身」範疇內涵模糊的直接原因。稍加留意便可以發現，「身」概念乃是貫穿本章的核心範疇，這也是《道德經》文本中關於「身」範疇的最為重要的章節。而林兆恩通過對「身」內涵的雙重詮釋，消解了「貴身」與「無身」的矛盾，從而強調了「無身」與「貴身」的統一，這無疑是對老子學說的合理發揮與詮釋。

此章先言「無身」後又言「貴身」必然是有其思想的延續性。首先來看關於「無身」的理解，此章老子以「寵辱若驚」為開章明義，所以對「寵辱」關係的理解必然與後文中「貴大患若身」有貫通性的聯繫。林兆恩首先考察了「寵辱」之辯，他認為「有寵則必有辱，豈不以辱由寵而生邪？故君子不以寵為寵而以寵為辱者，非所謂寵辱若驚乎？」^[29]「寵辱」之間存在著一種因果關係，「有寵則必有辱」因此「辱」的產生乃是因為有寵，此意之理解也符合老子的樸素辯證法。按照這個邏輯，他進

一步認為「有貴則必有大患，豈不以大患由貴而生邪？」^[30]也就是說「大患」與「貴」之間同樣是因果關係，「貴」則會導致「大患」的產生。所以林兆恩認為「貴大患若身」的意思是過分看重「身」則會導致「大患」，那麼這裡所提到的「身」究竟是何意呢？這關係到下文對「無身」的理解，以下為第十三章的前半部分原文與林兆恩對「無身」的注解：

「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」—《道德經》第十三章

「林子曰：『何者謂之身？身也者，身之也。而曰大患若身者，似若以其身，而身此大患也；其曰寵辱若驚者，似若以其寵而取辱也，能無驚乎？』」^[31]

「林子曰：『何以謂之為吾有身？有也者，有之也。謂吾之心，而自有其身也。何以謂之及吾無身？無也者，無之也。謂吾之心，而不自有其身也。故自有其身者，不能忘身也。不能忘身，則凡所以貴我以大患我者，而有所不恤矣。不自有其身者，能忘其身也。能忘其身，則凡所以貴我以大患我者，而有所不為矣。』」^[32]

林兆恩將此中之「身」解釋為「身也者，身之也」，這裡的「身」與下文的「心」相對應，所以應當理解為「肉身」之意。根據「肉身」的意義，再來看林氏引申出的「有身」與「無身」之辯。從這裡所提到「身心」關係來看，林氏無疑是更加重視「心」。所以他認為「有身」指的是養生意義的珍視「肉身」，所以按照林氏的邏輯，必然會推導出如下的關係：「有身」→「不能忘身」→「不恤」→「大患」。如若過分珍視身體則會導致對物質享受的追求，為了滿足自己的物欲那麼人勢必會「不恤」（指沒有顧慮，也就是為達目的不擇手段），如此則一定會招徠「大患」。再來看「無身」這個概念，以之前同樣的推導方式來看，必然導出如下的關係：「無身」→「忘身」→「不為」→「無患」。所謂「無身」並非是消除自己的「肉身」或者沒有身體的意思，而是「吾之心，而不自有其身」即「心」不過分看重「肉身」，如此方能「忘身」。「忘」的概念在老子哲學中是有其特殊含義的，莊子曾提出「坐忘」的概念，「忘」的意義往往是與「體道」相聯繫

的。也就是說所謂的「忘身」是指「內不覺乎一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺」^[33]通過「忘身」而能與「道」合一。「忘身」則能「無知無欲」，所以人心不為「私欲」所遮蔽，如此則「有所不為」。「有所不為」則自然能隨遇而安，所以不會招致「大患」。

通過以上分析明確了「無身」的意義後，再來看第十三章後半部分所出現的「貴身」思想。以下為第十三章的後半部分原文與林兆恩對「貴身」的注解：

「故貴以身為天下者，可以寄天下；愛以身為天下者，可以托天下。」—《道德經》第十三章

「林子曰：『何以謂之貴以身為天下也，而曰可以寄天下？何以謂之愛以身為天下也，而曰可以托天下？故我既已貴矣，而能以其身為天下矣，是蓋知有天下而不知有身也。然而斯人也，其不可以寄天下乎？寄也者，寄之也，寄百里之命之寄也。我既為人所愛矣，而能以其身為天下矣，是蓋知有天下而不知有身也。然而斯人也，其不可以托天下乎？托也者，托之也，托六尺之孤之托也。』」^[34]

《道德經》原文中第十三章的後半部分依舊是以「身」作為核心範疇展開，前半部分主要涉及「身」與「大患」的關係而後半部分則涉及「身」與「天下」的關係。思想雖然有一定的連貫性，但其側重點顯然並不一樣。按照林兆恩以儒家修身治國之道來理解老子之學的思路，他所側重的也是發明「身」與「天下」的關係。林氏認為所謂的「貴以身為天下」和「愛以身為天下」乃是指「知有天下而不知有身」。這裡所提到的「身」既然是「已貴」的狀態，那麼必然不是指「肉身」之意而是指「大身」。所以擁有「大身」的聖人治理天下的時候是「不知有身」即無「私欲」，此中所言之意還是在發明第七章所說的「無私」。所以林兆恩認為老子之意是強調將天下託付給沒有私心的聖人去治理。

如此，按照林兆恩的理解，「無身」所要否定的「身」乃是「肉身」，而「貴身」所強調的「身」乃是「大身」，因而「無身」與「貴身」之間並不存在明顯的矛盾。可以說「無身」是去除「大患」的手段，而「貴身」則是「無身」的目的，兩者分別是圍

繞修身與治理天下展開的，最終又落實到治天下的目的中。

五、結語

通過以上的分析不難發現，林兆恩對「身」範疇的定位始終建立在政治意義上。具體來看，林氏對「身」範疇的詮釋貫穿於三個維度，即「大身」與「肉身」之辯、「虛心」與「實腹」之辯以及「貴身」與「無身」之辯。林兆恩將老子之「身」區分為「世人之身」與「聖人之身」，由此形成了形而上的「大身」與形而下的「肉身」的對立。從對「肉身」的貶斥與對「大身」的追求，林氏又以「虛心實腹」作為工夫論貫穿於「肉身」與「大身」，從而強調了修身的必要性。基於對「身」內涵的雙重區分，林氏認為《道德經》第十三章中「無身」所要否定的「身」乃是「肉身」，而「貴身」所強調的「身」乃是「大身」，因而「無身」是去除「大患」的手段，而「貴身」則是「無身」的目的，兩者分別是圍繞修身與治理天下展開的。可以說，林兆恩對老子之「身」的詮釋貫徹了儒家修身治國平天下的理想。

中圖分類號：B248.99文獻標識碼：A

基金資助：江蘇省科研與實踐創新計劃專案「林兆恩《道德經釋略》研究」項目編號：KYCX21_2889

參考文獻：

- 林兆恩著：《林子三教正宗統論》（北京：宗教文化出版社，2016年）。
- 薛蕙著：《老子集解》（北京：中華書局，1985年）。
- 樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局2008年）。
- 任繼愈著：《老子新譯》（上海古籍出版社，1985年）。
- 彭裕商，吳毅強著：《郭店楚簡老子集釋》（成都：巴蜀書社，2011年）。
- 李零著：《人往低處走——〈老子〉天下第一》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年）。
- 劉坤生著：《老子解讀》（上海：上海古籍出版社，2004年）。
- 劉笑敢著：《老子古今——五種對勘與析評引論》上卷（中國社會科學出版社，2006年）。
- 王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993年）。
- 高亨著：《老子注譯》（北京：清華大學出版社，2010年）。
- 陳鼓應著：《老子注譯及評介》（北京：中華書局，1984年）。
- 羅杏芬：「貴身」還是「無身」？——老子「貴身」與「無身」的辯證關係探論，載《周口師範學院學報》，2016年，3303），第14-18頁。
- 鄧聯合：「貴身」還是「無身」——《老子》第十三章辯議（哲學動態，2017年03），第41-47頁。
- 陳佩君：《先秦道家的心術與主術——以〈老子〉、〈莊子〉、〈管子〉四篇為核心》，載《台灣大學文學院哲學研究所博士論文》，2008年）。
- 陸建華：道身與肉身：論老子的身體哲學（武漢科技大學學報[社會科學版]，2020年，2203），第277-280頁。

注釋

- [1]王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993年），第48-49頁。
- [2]高亨著：《老子注譯》（北京：清華大學出版社，2010年），第31頁。
- [3]鄧聯合：《老子》第三章愚民說駁議（中國哲學史，2020年05），第43-48頁。
- [4]陳鼓應著：《老子注譯及評介》（北京：中華書局，1984年）。
- [5]任繼愈著：《老子新譯》（上海古籍出版社，1985年），第87-88頁。
- [6]彭裕商，吳毅強著：《郭店楚簡老子集釋》（成都：巴蜀書社，2011年），第419頁。
- [7]李零著：《人往低處走——〈老子〉天下第一》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年），第61頁。
- [8]劉坤生著：《老子解讀》（上海：上海古籍出版社，2004年），第63-65頁。
- [9]劉笑敢著：《老子古今——五種對勘與析評引論》上卷（中國社會科學出版社，2006年），第180頁。
- [10]羅杏芬：「貴身」還是「無身」？——老子「貴身」與「無身」的辯證關係探論，載《周口師範學院學報》，2016年，33-03），第14-18頁。
- [11]林兆恩著：〈林子三教正宗統論〉，《道德經釋略》第七章（北京：宗教文化出版社，2016



年)，第572頁。

[12]同上，第五十二章，第611頁。

[13]同注[12]，第611頁。

[14]同注[11]，第十二章，第577頁。

[15]同注[11]，第四十四章，第606頁。

[16]同注[15]，第606頁。

[17]陸建華：道身與肉身：論老子的身體哲學(武漢科技大學學報[社會科學版]，2020年，22-03)，第277-280頁。

[18]同注[12]，第612頁。

[19]同注[11]，《天人一氣》，第458頁。

[20]陳佩君：《先秦道家的心術與主術——以〈老子〉、〈莊子〉、〈管子〉四篇為核心》(台灣大學文學院哲學研究所博士論文，2008年)，第70頁。

[21]同注[12]，第611頁。

[22]同注[11]，第十六章，第581頁。

[23]同注[11]，《道德經釋略跋》，第560頁。

[24]同注[11]，《大學正義》，第710頁。

[25]同注[11]，第572頁。

[26]同注[11]，第565-566頁。

[27]薛蕙著：《老子集解》(北京：中華書局，1985年)，第3頁。

[28]樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》(北京：中華書局2008年版)，第8頁。

[29]同注[11]，第578頁。

[30]同注[11]，第578頁。

[31]同注[11]，第十三章，第578頁。

[32]同上，第578頁。

[33]同注[22]，第581頁。

[34]同注[31]，第578頁。

An Interpretation of the Category of “Body” in Commentary on LaoZi

Tang Zhejia (Soochow University)

Abstract: The concept of “body” is undoubtedly a very important category in LaoZi’s philosophy. There have been different arguments around the definition of “body” since ancient times. Lin Zhaoen also gave a comprehensive interpretation of LaoZi’s “body” in his book Commentary on LaoZi. In Commentary on LaoZi, Lin’s interpretation of the category of “body” runs through three dimensions, that is, the debate between “physical body” and “big body”, the debate between “modesty” and “full belly”, and the debate between “Cherish the body” and “no body”. Lin Zhaoen divided the “body” of LaoZi into “the body of the ordinary people” and “the body of the saint”, thus forming the opposition between the metaphysical “big body” and the “physical body”. From the derogation of the “physical body” and the pursuit of the “big body”, Lin’s “modest and solid belly” as the theory of practice through the “physical body” and “big body”, thus emphasizing the necessity of self-cultivation. Based on the dual differentiation of the connotation of “body”, Lin’s interpretation of the 13th chapter of LaoZi is based on the concept of “no body” and “Cherish the body”, thus systematically clarifying the connotation of “body” of LaoZi.

Key Words: Lin Zhaoen, Commentary on LaoZi, Body, interpretation