



感性存在视域下的老子“身道”思想*

曾维加 张达玮**

内容提要：老子的“身道”思想主要表达了身体被感性的社会权力和伦理关系所遮蔽的那种非自然的状态，主张寻求身体的解放。身体的主体可以区分为民与君。民众的身体在礼乐文化中被遮蔽，通过回归生产而获得解放；君王的身体在权力的过度使用中被遮蔽，通过权力的克制获得解放。“身体—主体”既处于差序格局的伦理关系中，又处于家国同构的权力关系中。权力、身体和伦理形成三位一体的内在结构。中国古代社会的权力与伦理既依赖身体，又为了身体，它们的基础是身体的感性存在，它们的目的是身体的感性解放。

关键词：感性存在；老子；身道

老子的“身道”就是探讨身体之道，我们探讨老子“身道”思想可以将身体放在现实的社会生活中去理解。这种理解方式不是将身体把握为客体的、被动的存在物，而是在主体的、实践的层面将身体视为现实的感性存在和感性活动。在以往的形而上学之中，身体尚未获得一个合法的存在论地位，身体总是从属于一个抽象的主体，作为主体的“我”与“身体”之间的关系被表述为“我有一个身体”，除此之外，还需要补充一个命题，即“我有一个心灵（或意识、精神等）”，才能够实现对主体的完整表述。而颠覆了传统形而上学“身心二元论”的感性哲学则主张“我就是身体”^①，这就意味着“我”作为“主体”是直接凭借“身体”而存在的。“我”作为“主体”在存在论的意义上拒绝被划分为“身体”与

* 本文系国家社科基金项目“巴渝寺观研究”（项目号：16BZJ035）阶段性成果。

** 曾维加，男，四川乐山人，西南大学宗教研究所所长，教授；张达玮，男，山西运城人，西南大学宗教研究所研究员。

① 张再林：《“我有一个身体”与“我是身体”——中西身体观之比较》，《哲学研究》2015年第6期，第120—126页。



“心灵”的二元对立，“我”与世界的关系就是“身体”与世界的关系，这种关系被称为感性的对象性活动，这种本体论承诺可以被总结为“身心一元论”。

道家哲学主张“无为养身”“以身事道”“率身从道”“身与道合”等。在道家哲学中，“身”为主体领悟天道提供了本体上的根据，为君王治国平天下提供了价值上的标准。“身”与“道”之间有着密切的关联，以至于道家的追随者会通过“治身”来达到“治国治天下”的伦理与政治目标。基于感性存在论的视角，澄清《老子》中“身”与“道”的关系将有助于我们从思想的起源之处充分理解道家的“身道”思想。

一、老子“身道”思想的主旨：身体的遮蔽及解放

老子“身道”思想的主旨是：揭示身与道相背离的、被遮蔽的状态，指出身的解放路径。“身”既指可屈伸的身体，也指作为主体的“我”。如此而言，通达“道”的起点应该是自我的“身体—主体”，而非某种外在的、派生的存在物。然而，经验世界中的身体并非总是契合于“道”，而是与“道”保持着若即若离的张力。根据“身”与“道”之间离与合的关系，身体的存在状态可以被区分为：与道相离的无道之身或遮蔽之身，以及与道相合的“道身”或自然之身。

“道身”并非某种神秘的、玄学意义上的身体存在状态，而是符合“道”的自然无为特征的身体存在状态。但“道身”这一概念并非指向某个直观的客体，而是理性反思之后产生的概念。也就是说，只有对经验中的“无道之身”进行反思和分析之后，才能理解“有道之身”的意义及其内涵。

“无道之身”就是被遮蔽的身体。经验世界中的身体很有可能受到各种外在事物的干扰，从而失去其本有的功能，表现为“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨”，在这里，身体的感官由于受到世俗礼乐的纷扰而失去了感觉的本质。而圣人由于洞悉了感觉错乱的原因在于“以物役己”，于是“圣人为腹不为目”^①。由于身体无可厚非地作为“物”而存在，所以必然地遵照一般自然事物的“道”，那么，能够养身的也必定是“物”。但是，也恰恰因为身体是“物”，能够遮蔽身体的也必然是“物”。身体究竟是“以物养己”抑或“以物役己”，并不完全取决于“物”本身，而是很大程度上取决于“己”与“物”之间的关系。所谓“以物养己”，就是“物”按照人的方式同人发生关系；所谓“贵难得之货”，就意味着人屈从于“物”的方式，而无法按人的方式跟“物”发生关系，结果就导致了“以物役己”。

因为身体的遮蔽是普遍存在的现象，所以身体的解蔽与解放才成为普遍必然的要求。那

^①（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局2008年版，第12页。



么，身体究竟被什么遮蔽呢？我们可以说身体被“利器”“伎巧”“法令”遮蔽，但是老子所批判的却不仅是“五色”“五音”“五味”“畋猎”之类所谓的象征文明进步的礼乐文化，而且直指使得此类礼乐文化成为可能的社会现实——“私有制”。这里所谓的“私有制”在古代社会表现为氏族贵族对社会财富的过多占有。正是私有制导致了“难得之货令人行妨”，如唐代赵志坚所言：“求货者本拟养身，今有贪财亡身者，似以货多身少，愚之至也。”^①在“货多身少”的情况下，身体会失去对五色、五音、五味等事物的本有的感觉，取而代之的是身体对事物的占有和拥有，以及身体千方百计将事物变为自己的私有物品的欲望。老子在“货与身孰多”的疑问之中其实已经切中了遮蔽身体这一命题的本质。

根据身心一元论的观点和社会权力分析的方法，我们有必要将老子所批判的人道和春秋战国时期逐渐兴起的封建私有制关联起来，以便对“惟恍惟惚”的“天道”和“大道”做出一种非神秘主义的阐释。私有制最显著、最直接的后果是贫富差距增大，身体在这种社会性的差距之中受到差等的修饰。老子所言：“天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。”^②其“天之道”或许就是“小国寡民”这样的理想家园模式，如《道德真经口义》所解：“老子盖曰：有道之人若得至小之国、不多之民井而居之。”^③这里“井而居之”很可能指的就是上古时期的“井田制”。在“小国寡民”中人们所遵循的大抵是同一性的分配正义原则，人与人之间的生产资料与劳动所得基本上是平等的，不存在“有余”和“不足”之间巨大的分化，即使存在分化，“天道”也会像“张弓”一样“损有余而补不足”。老子反对现存礼乐对身体的遮蔽，认为现存礼乐伦理是导致天下大乱、民众“轻死”“远徙”的原因，而维护差等秩序的礼乐伦理实则是伴随着“私有制”的兴起而产生的^④。老子深刻地认识到了这一点，所以他说：“大道废，有仁义。”^⑤相对于儒家的规范性“仁义观”，以老子为代表的道家则倾向于赞同一种批判性和反思性的“仁义观”，后者不以直接提供“应当做什么”的行为规范为目的，而是通过批判和反思指出这些行为规范的前提。在反思性的“仁义观”看来，规范性“仁义观”的目的可能是善的，但是它的前提却是不断被生产出来的差异和不平等。老子诉诸“天道”和“大道”所要批判的，与其说是仁义的“人道”，不如说是导致不平等的“私有制”。

老子所批判的那种被遮蔽的身体就是受制于私有制的身体，只有对被遮蔽的身体进行批判性的反思，才能理解身体解放的价值内涵。那么，究竟是谁的身体被遮蔽了？又是谁的身体“应该”获得解放？也就是说，身体的主体究竟是谁。这一问题似乎被以往的研究不恰

①（唐）赵志坚：《道德真经疏义》，《道藏》第13册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社1988年版，第948页。

②（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局2008年版，第186页。

③（宋）林希逸：《道德真经口义》，《道藏》第12册，第724页。

④ 胡曲园：《哲学与中国古代社会论集》，上海：复旦大学出版社2015年版，第181—188页。

⑤（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局2008年版，第43页。



当地忽略了。实际上，老子不仅指出了君王被遮蔽的身体，也指出了民众被遮蔽的身体，因此老子的批判同时落在两个对象之上，分别是民众的身体和君王的身体。

二、老子“身道”思想的两个维度：民身与君身

如上所言，根据身体所呈现的不同主体，《老子》中的“身体”可以被划分为民身与君身，即民众的身体和君王的身体。两者被遮蔽的具体原因是不同的，有必要对其进行具体的分析。民众的身体是在生产以及税赋徭役中被遮蔽的，而君王的身体则是在权力的过度使用和礼乐文化中被遮蔽的，因而针对两种不同的无道之身，获得身体解放的路径也不尽相同。

(一) 使民重死而不远徙：民众身体的解蔽

民众的身体是在从事生产的过程中被异化的，而获得解放的根本出路就是让身体回归到土地家园之中，以达到无知无欲、甘食美服、安居乐俗的生活状态。对于被遮蔽的民众身体，老子的观点是让身体回归质朴的本性，回归天地之间，重新安居于自己的家园中。“使民重死而不远徙”^①，这句话应该被理解为：让身体回归生存的本质——重死，让土地回归生产的本质——民不远徙。总之，让身体回归生产，这是政治上最大的善。如果民众离开了土地，就离开了安身立命之本，成了背井离乡的流民，这意味着社会治理的失败。老子的批判深刻地切中时弊。

在以农业为主要生产方式的古代社会，政治上的成功是以农业生产为主要依据的，而不利于农业生产的東西都被归为“巧”，如《管子》所言：“凡为国之急者，必先禁末作文巧，末作文巧禁，则民无所游食，民无所游食，则必农……故禁末作，止奇巧，而利农事。”^②《管子》所言的“末作文巧”与“奇巧”与老子所谓的“人多伎巧，奇物滋起”^③都是对“巧”的批判，根据侯外庐的观点，“巧”意味着当时社会上已经出现了较为普遍的商品经济和市场交换^④。我们知道，在古代社会的主流意识中，商人被斥为社会的末流，商人和商品极不利于农业生产和整个农业社会的安定，资本的流通必然导致大量农民失去土地，流亡失所。后来的《吕氏春秋》对先秦重农以安民的思想进行了总结：“民农则其产复，其产复则重徙，重徙则死其处，而无二虑。”^⑤可见在战国时期，将从事生产的身体安放在土地上“务耕织”作为政治教化的根本措施这一点是得到公认的，无论站在统治者还是被统治者的立场上看，民众的身体与土地之间的关系都是至为紧要的。而获得身体解放的方法就蕴含在

① (魏)王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局2008年版，第190页。

② 黎翔凤撰，梁运华整理：《管子校注》，北京：中华书局2004年版，第924页。

③ (魏)王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局2008年版，第149页。

④ 侯外庐：《中国古代思想学说史》，长沙：岳麓书社2009年版，第137页。

⑤ 许维遹撰，梁运华整理：《吕氏春秋集释》，北京：中华书局2009年版，第683页。



对身体与土地关系的处理之中。

现实的身体总是处于物与物的关系之中，这是人类生存中显见的事实，其中最根本的是身体与土地之间的关系，谓之“土地生产”，对于中国古代社会而言这一点尤为重要，而且其他三种生产——社会关系再生产、人自身的生产和精神生产——皆建立在这一根本的“土地生产”之上。老子对现实的批判总是以古代公社的生活作为对照，在“古之道”和“今之有”的视差中批判“天下无道”的现实。天下无道之时，土地分配体现为“私田”逐渐取代“公田”，相应的生产关系也发生了转变，在这种变革的社会之中，利益的分配成了最显著的社会生活问题。先秦诸子已经注意到了这一点，“雉兔在野，众人逐之，分未定也；鸡豕满市，莫有志者，分定故也；物奢则仁智相屈，分定则贪鄙不争”^①。这句话以寓言的形式勾勒出当时社会各个阶层追逐利益的情形：其一，众人试图抢占先机，目的是将尚未被定分的“雉兔”收入囊中，这部分“众人”很可能是失去了土地的流亡者；其二，在已经成型的世俗社会中，已经占得利益的人则不会像“众皆逐之”的众人一般贪图利益，他们可以通过对等的交换来获得“满市”之“鸡豕”。追逐“雉兔”的众人即所谓“贪鄙”之人，而“莫有志者”即所谓“仁智”的君子。可是，所谓“贪鄙”和“仁智”一开始就是伦理上的问题吗？实际上只是分配正义——“分定”的问题，而分配正义属于整个社会生活的问题，并非仅仅是伦理学的问题。

民众在生产中形成人与人之间支配与被支配的关系，这种关系被定义为“社会权力”或“权力”。因此，民众的生产实践活动是社会权力的直接起源。生产是身体的生产，这是由生产的实际性所决定的，身体是从事生产的主体，生产的异化就是身体的异化。身体是被生产出来的身体，即身体是生产的对象和产物，这是由身体的实际性所决定的，不仅氏族贵族的身体是由于民众的生产而能够粉饰以仁义礼乐，民众自身的身体也由于生产而成为“被统治”和“被规训”的对象，从而不得不生活在一个仁义礼乐的差等秩序中。差等秩序意味着一种权力的分配方式，在这种分配方式中身体被安排以特定的角色和责任。也就是说，现实的身体不仅处于权力关系中，而且处于伦理关系中。

国家作为一种历史性的存在是从民众身体的生产和权力的异化中产生的，在特定的历史阶段，国家的目的是为了维护伦理政治的差等秩序，以确保“大小多少，各当其分；农工商工，不易其业；老农长商，习工旧士，莫不存焉”^②。根本上而言，国家权力的目的是服务于民众的生产和交往这类公共事业，它需要通过税赋来支持这种事业的运转。一旦国家权力没有实现它本身的目的，而是沦落为部分人的工具，这种权力的异化就会立即在世俗社会秩序中表现出来，即“民之饥”“民之难治”甚至“民之轻死”。

^① 王恺鑫：《尹文子校正》，上海：商务印书馆1935年版，第11页。

^② 同上书，第8页。



老子对“天下无道”的批判不是没有根据的，而是对“天下有道”的价值内涵有了深刻的领会之后，才能有充分的理由批评人之道“损不足以奉有余”，紧接着又说“孰能有余以奉天下？唯有道者”^①。如果说“天下无道”导致的结果是民众不再从事农业生产而迁徙流离，那么“天下有道”就意味着生产恢复到本有的和自然的状态，其目的是“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”^②。这句话的意思是，生产的本意是民众的“生存”，而“生存”的本意是持续存在、永在或“生生不息”，如此一来，通过对“生存”的解释，“生产”获得了存在论的内涵。

老子对时代弊病的诊断是“天下无道”，开出的药方是“小国寡民”。与诸子百家的“崇古”情怀类似，老子也相信“执古之道，以御今之有”^③。在老子看来，古代的“天道”并非现在的差等伦理，反而能够“常与善人”。当各个诸侯都在为自己的利益争斗时，当诸子百家都在为自己背后的利益集团做辩护时，老子却冷眼旁观、思考生命的本质，“万物并作，吾以观复，夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命”^④。生产在异化的时候失去了自己的“根”，从而暴露出自己的本质；身体在异化和被遮蔽的情况下失去自己的“命”，从而彰显出自己的存在。只有让生产“归根”，让身体“复命”，才是符合“自今及古”的大道。在老子看来，民众必须在“小国寡民”的生产方式之中依靠自己而存在的时候，他的身体才能用双脚站立。

(二) 君无为而民自然：君王身体的解蔽

君王的身体是在行使权力的过程中被遮蔽的，而解蔽的出路就在于克制和收敛对权力的使用。民众在身体的生产中将自然界占据为“属人的自然界”，并形成“在自然界中的社会”。仅就这一环节来看，似乎并没有产生人与人之间相互支配的权力关系，而只是相对地表现为人对自然物质的支配，即自然权力，但是人对自然物质支配的权力无不是在社会性的生产活动中产生的，并不存在能够被单独设想的自然权力。在老子看来，统治者的欲望很大程度上阻碍了善政的实施与实现，而欲望背后实则权力的异化和失去克制——作为情感的欲望有其社会生活的现实基础，而这一点违背了“生而不有，为而不恃”的“道”。

先秦道家《慎子》提到了分工乃民情这一事实，“民杂处而各有所能，所能者不同，此民之情也”^⑤。也就是说，只要民众身体的生产和社会的自发分工依然存在，那么权力的异化就必然成为一个普遍的事实，从而威胁着自天子至庶人的普遍秩序——伦理的和政治的秩序，因而对权力的克制也将是一个普遍的和必然的要求。而权力得到克制的关键就在于君王

① (魏)王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局2008年版，第186页。

② 同上书，第190页。

③ 同上书，第32页。

④ 同上书，第35页。

⑤ 许富宏：《慎子集校集注》，北京：中华书局2013年版，第30页。



是否“无为”，或者说“无为不是别的，就是权力的自我节制”，而有为“就是权力的扩张和放纵”^①。

在解释老子“以屈求伸”的“身道”思想基础上^②，我们还应该进一步明确所“屈”与所“伸”的究竟是谁的身体。如上所述，“屈”即“无为”，“伸”乃“自然”。按照“道”的要求，所“屈”的应该是君王的“身体—权力”，而所“伸”的应该是民众的“身体—权力”，所谓“屈君伸民”^③即是此意。“屈君伸民”与“自然无为”其实是同一个意思，同时对民众和君王的“身体—权力”做出了规定。老子“自然无为”（准确而言是“君无为而民自然”）的身体政治原则启示了后世君王奉行清静无为的“理身理国”政策^④。唐玄宗注释“我有三宝，保而持之”云：“我道虽大无所象似，然有此三行甚可珍贵，能常保倚执持，可以理身理国也。”^⑤在“理身理国”的身体政治中，身体通常是作为君王政治角色的身体，心系政治民生的道家士人劝谏君王“以静养身”的同时，也要做到“以静养民”，从而实现国富民强，这一深刻而不失君臣之礼的劝谏方式不得不说是良苦用心。

那么，“君无为”何以能够确保“民自然”呢？为了澄清君王身体与世俗政治之间的本质关联，需要明确身体在何种程度上构成了政治的尺度，这一点可以从“身—家—乡—邦—天下”的差序格局中得到清楚的阐释。《老子》第五十四章云：“修之于身，其德乃真。修之于家，其德乃余。修之于乡，其德乃长。修之于国，其德乃丰。修之于天下，其德乃普。”虽然家、乡、邦（国）都是很重要的政治和伦理单位，但在本章节的论述中，重点其实是两端的“身”与“天下”之间的关系。王弼注语亦可佐证：“言吾何以得知天下乎？察己以知之，不求于外也。所谓不出户以知天下者也。”^⑥“为天下”和“观天下”要求一个无私的政治尺度，对于君王而言就是“无私其身”和“无为其身”，即“为无为，则无不治”，“不欲以静，天下将自定”^⑦。严遵也说“欲治天下，还反其身”，“去志无身，以安万民”^⑧。君王在无为治身的过程中，恰好遵循了“天下”政治的大道，不仅君王能够实现“身与道合”，天下民众亦能各安其分，君无为而民自然，这是符合中国古代社会实际情况的治身治国之道。

老子之所以对诸侯争霸的局势进行深刻的批判，乃是深刻地认识到政治的目的就是民众的生存，这或许是道家“以人民为中心”政治原则的最早表述。“天之道，利而不害；圣人

① 王博：《权力的自我节制：对老子哲学的一种解读》，《哲学研究》2010年第6期，第45—55页。

② 张再林：《老子的以屈求伸之身道及其体现》，《中州学刊》2016年第11期，第97—106页。

③ 陈霞：《老子政治思想新解》，《哲学研究》2014年第5期，第45—51页。

④ 陈进国：《道家与道教的“理身理国”思想——先秦至唐的历史考察》，《宗教学研究》2000年第2期，第42—50页。

⑤（唐）李隆基：《御注道德真经》，《道藏》第11册，第743页。

⑥（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局2008年版，第143—144页。

⑦ 同上书，第8、91页。

⑧（汉）严遵：《老子指归》，北京：中华书局1994年版，第14、86页。



之道，为而不争”^①，圣人若要继承天道并获得政治的正当性，就得遵循利民而不害民的原则，即使要行政以治国，也不应与民争利，与民争利即是与民争夺生产，与民争夺生存的权利，如此一来必然导致民众与君王之间的分裂与斗争，从而违背了政治的根本和初衷，即所谓“民之饥，以其上食税之多，是以饥”^②。现实的历史已经证实了这一点，每当政治上减税薄赋，不与民争利，还民以自然自由的身体及其生产时，国家往往能够快速强大和富裕起来，并实现善政。

三、老子“身道”思想的启示：权力—身体—伦理三位一体

老子“身道”思想能够提供的最一般的启示在于：身体是关系性的存在，而界定身体的关系是在社会性的生产中形成的；这种社会性的关系是感性的权力关系，因而身体是由感性的社会权力关系所界定的感性存在者，即权力的身体；当这种感性的权力关系在中国古代社会以差序格局的宗族伦理体现出来时，身体就是一个由宗族伦理关系界定的伦理存在者，即伦理的身体。时至今日，身体在当代生活世界中依然存在于伦理关系之中，也存在于当代社会的权力关系之中。虽然具体的伦理关系和权力关系已经发生了本质性的变化，但是权力和伦理对身体的界定和修饰并未消逝，也就是说，由老子“身道”思想而来的“权力—身体—伦理”三位一体基本结构在当代社会依然是一个重要的思想范式。

显而易见，我们在这里是根据身体的关系性存在来对其进行划分的，区分为权力的身体和伦理的身体。不仅民众的身体通过生产而获得最初的社会权力，而且君王在国家治理中通过税赋徭役获得了统治的权力。通常我们谈论老子的政治哲学时，往往将注意力集中在君王的权力及其克制上，而忽略了这种权力的最初来源与途径——民众的生产和税赋徭役。毕竟权力无法存在于单方面的主体之中，而总是体现在至少两个不同权力主体间的较量之中。“民不畏威，则大威至”，“民不畏死，奈何以死惧之”^③，这里所谈论的就是民众与君王之间的博弈关系，君王代表着“威”，应该受到民众的敬畏，但是君王并不能仅仅凭借“威”就让民众敬畏，因为民众可以用“不畏死”来与之对抗。可见，民众与君王之间之所以能够出现这种权力的博弈，乃是因为双方都是权力的主体。

君与民之间的权力冲突跟家庭层面的伦理冲突实际上具有相同的结构，因为从君臣关系到父子关系、夫妇关系，都被包括在整个伦理关系之中，同时这种伦理关系也是一种等级分明、彼此制衡的权力关系，因此“家国同构”是在伦理学和政治学的双重意义上而言的。“差序格局”也是如此。因此对君民权力冲突的解决，最终还是得诉诸伦理的手段，忠孝仁

① (魏)王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局2008年版，第192页。

② 同上书，第184页。

③ 同上书，第179、183页。



义的伦理秩序因此而获得了它的现实性和必然性，即“六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”^①，不仅家与国是同构的，权力与伦理也是同构的。处于伦理之中的身体，同时也处于权力之中，权力的身体与伦理的身体具有根本的同一性，权力、身体与伦理三者就这样表现为“三位一体”的结构。可见只有将老子所谈论的身体置于现实的权力关系和伦理关系之中，才能得到最终的理解，而一旦脱离开现实的权力和伦理关系，身体就变成了居无定所的神秘存在物了，这恐怕也是老子的身体观被后世神秘化的原因之一。

“身体伦理”只有通过权力才能得到完全的说明。身体只有在权力和伦理的共谋中才能够成为伦理关系和权力关系的节点，而一旦脱离了权力的关系，这种伦理就可能蜕变为心性伦理，而不再是身体伦理；或者一旦脱离了身体这一重要的节点，伦理将失去自己的目的，而权力也将失去自己的载体。实际从事生产的身体处于权力和伦理之间。如果权力的运行处于常态，即“治世”，则身体向下依靠土地生产获得生存的权力，向上遵循“差序格局”的伦理原则。“治人事天莫若啬”^②，要维持社会生活的公序良俗以及政治权力的正当性，根本上而言莫过于“稼穡”，老子将“稼穡”与“治人事天”的政治哲学联系起来，其来源应是《尚书》的那句话，“先知稼穡之艰难，乃逸，则知小人之依”^③。如果权力的运行处于非常状态，即“乱世”，那么身体便向上凭借“天道”争得变革的权力，向下则总是打破既定的伦理政治格局，即所谓“天下无道，戎马生于郊”^④。历史上无数次的改朝换代就意味着过去的伦理政治格局被彻底打破。但两千年来，由于深厚的“血缘—宗法—生产”三位一体结构占据着中国社会的主流，使得中国不得不长期滞留在“农业与家庭手工业相结合”的历史阶段。“血缘—宗法—生产”实际上就是“权力—身体—伦理”三位一体结构，其中血缘对应身体，宗法对应伦理，生产对应权力。这就说明，要想扬弃身体在古代社会的异化，就必须同时扬弃和超越身体处于其中的权力关系和伦理关系。总之，身体的感性解放要求对整个“权力—身体—伦理”三位一体的扬弃和超越，但是如果没有现实的生产力发展作为基础，所谓扬弃和超越都是不切实际的，从而难免落入玄谈。

现实的历史已经扬弃了宗法社会中的“权力—身体—伦理”三位一体结构，但是当代社会的分工又将身体安排到了新的“权力—身体—伦理”结构之中。老子“身道”思想的当代意义就在于，它能够提醒我们时刻对身体的处境进行反思，提醒我们身体的遮蔽其实就是人生存的异化，而身体的解放与“全部感觉的复苏”则是人应该追求的目标，以及指引我们在“有道之身”与“无道之身”之间做出明智的选择。

①（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局2008年版，第43页。

② 同上书，第155页。

③（清）孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：《尚书今古文注疏》，北京：中华书局1986年版，第434页。

④（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局2008年版，第125页。



四、结语

老子的“身道”思想一直以来被学者们从各种角度进行阐释，而将身体置于现实的历史关系和社会权力关系之中，这种分析方法为解读老子“身道”思想找到了另外一条路径。本文指出老子“身道”思想的主题是揭示身体的被遮蔽状态，同时为身体的解放提供了方法。通过“权力—身体—伦理”三位一体结构对中国古代社会的伦理与政治进行解释，可以深化和增进我们一直尝试在构建的中国历史哲学。

考虑到当代中国哲学学术对范式创新的要求，我们的确有必要重新尝试将道家哲学与感性哲学范式进行融合。在感性存在视域下来研究老子“身道”思想虽然是一条与以往“身体哲学”风格不同的道路，但两者反对形而上学身体观的致思趋向则是一致的，而老子的“身道”思想也需要借助现代“身体哲学”这一范式而获得全新的生命力。在感性存在视域下对老子“身道”思想进行探讨，将有助于澄清人们关于道家身体观的各种神秘主义误解，将有助于澄清中国古代社会中身体与政治、伦理之间的各种关系，以及清除老子及道家哲学研究中的形而上学障碍。