

“象帝之先” 辨正

——从神性“帝”到本源“道”

陈亚楠

贵州大学哲学学院, 贵州 贵阳

收稿日期: 2026年4月21日; 录用日期: 2026年5月16日; 发布日期: 2026年6月3日

摘要

《老子》第四章集中体现了“道”超验遍在的特性,而在“象帝之先”的解释上,研究者多数将其表达为具有时间先后的经验层面的“道”。此处涉及“帝”与“道”之间的关系,须重新考察“帝”所具有的深层内涵,对“帝”范畴作梳理。殷商晚期“帝”由至上神演变为祖先神,最终成为可名可形的实体。“道盅”“渊兮”“湛兮”诸语在《老子》第四章作为线索,揭示老子所言的“道”是超越的、遍在万物的、不可对象化的存在。据此,“象帝之先”并非时间先后意义上的“帝之祖”,而是说一切可称述的至上神观念尚未萌生时,“道”已如其本然地显现。老子借此颠覆殷周以来的神-祖实体化传统,将思想引回不可名言、唯在体证的“道”自身。

关键词

老子, “帝”, 象帝之先, “道”, 存在

Rectifying “Xiang Di Zhi Xian”

—From Theistic “Di” to Primordial “Dao”

Yanan Chen

School of Philosophy, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: April 21, 2026; accepted: May 16, 2026; published: June 3, 2026

Abstract

Chapter 4 of the *Laozi* epitomizes the supra-empirical and omnipresent character of “Dao”. Most readers, however, still render the phrase “Xiang Di Zhi Xian” as if it merely placed “Dao” before “Di” on a temporal, hence empirical, axis. Such a reading presupposes a relation between “Di” and “Dao” that must itself be questioned. By retracing the deep semantics of “Di”, we find that in late-Shang religion the term slid from highest deity to an ancestral god and finally to a nameable, figurable entity. Within

Chapter 4 the cluster “dao zhong”, “yuan xi”, and “zhan xi” functions as a hermeneutic clue: “Dao” is portrayed as utterly transcendent, ubiquitously immanent, and forever resistant to reification. Therefore “Xiang Di Zhi Xian” is not a genealogical slogan—“the ancestor of Di”—but a radical statement: before any conceivable supreme god is even thinkable, “Dao” already shines forth exactly as it ever is. With this stroke Laozi overturns the Shang-Zhou legacy of reified god-ancestors and turns thought back to the nameless, ungraspable “Dao” that can only be realized in lived attestation.

Keywords

Laozi, “Di”, Xiang Di Zhi Xian, “Dao”, Being

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

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



Open Access

1. 引言

查《老子》全文，“帝”字仅在第四章出现过。通行本全文为：“道盅，而用之又不满。渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷；和其光，同其尘。湛兮似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”([1]: p. 120)。而帛书本在最后一句中增加的指示代词“其”，使得“象帝之先”的主语更加明朗。这一章多从“道”所蕴含的属性出发，点明其“湛兮似或存”的性质，同时亦表明其作为根本的、无限性的“万物之宗”。“宗”字亦与“先”字相呼应，似乎表明“帝”是由“道”所产生，但是，这样的理解，在逻辑上就会使“道”变为实存的实体，如此便会与章节前文所提到的“道”所蕴含的属性相冲突。为了明晰“象帝之先”真实含义，需要着重于“帝”字的理解，从而实现对本文本内涵的解读。

2. “帝”本义探寻

关于“帝”字的释义，王辉曾有相关研究指出，在对“帝”字形义来源的阐释方面，大致形成了两种主要的学术观点派别。其一，部分学者主张“帝”的字形寓意为花蒂，此观点的支持者包括郑樵、郭沫若等([2]: p. 488; [3]: p. 53)。郭沫若在其研究中认为，“帝”字的字形呈现出花蒂之象。其对“帝”字的含义仅从字形上进行理解。其二，另有一派认为“帝”的本义为“禘”，即通过燔柴的方式来祭祀上界自然神([4]: p. 134; [5]: p. 184)。该学说由明义士率先提出。陈梦家引用《礼记·曲礼下》中“措之庙立之主曰帝”这一记载，提出“帝”的含义为庙主的观点。但同时，他也指出，在殷周时期，统治者通常自称为“王”，在殷人的概念中，仅有“上帝”的说法，而无人称“帝”的表述([6]: pp. 440, 561-562)。王辉在《殷人火祭说》中提出，从字形的角度分析，“禘”应属于火祭的范畴。“帝”字上部的“一”作为一种指示符号，代表着天空([7]: pp. 269, 271)。徐中舒主编的《甲骨文字典》在对“帝”释义上似乎采纳了“禘”作为本义的观点。其释义为：“该字形象架木或束木燔烧以祭天之形，为禘之初文，后由祭天这一含义引申为天帝之‘帝’以及商王称号。”([8]: p. 1549)而在“禘”字上的解释为：“卜辞中禘字不从示，其字形象架木或束木燔烧，并于其上加横画一或二以表示祭天之意。……‘禘’由祭天的含义引申为天帝之‘帝’，进而引申为商王的称号……二者在使用中可通用。”([8]: p. 7)除上述两派观点之外，学术界还存在其他见解。就例如康殷的草制偶像说就将“帝”从形象上与稻草人相比拟([9]: p. 593)。综合来看，关于“帝”字的本义，学术界至今仍未达成共识，存在一定的分歧。

《尔雅·释诂上》记载：“帝，君也。”([10]: p. 1)许慎所著《说文解字》对“帝”的解释为：“禘也。王天下之号也。从上束声。”([11]: p. 1)另有“審也。从言帝聲。”([11]: p. 46)“禘”有审慎明察之

意,着重强调洞察世间万物、遵循天道,也就是说,唯有最能够洞察万物的人才能为帝。《白虎通》阐释“帝者,谛也”“帝王者何?号也。号者,功之表也,所以表功明德,号令臣下者也。德合天地者称帝,仁义合者称王,别优劣也”([12]: p. 9),指出帝王需具备“审谛人间事物,承袭天道而行”的能力。正如孔颖达《尚书正义》中所说:“帝者,谛也,言天荡然无心,忘于物我,言公平通远,举事审谛,故谓之帝也。五帝道同于此,亦能审谛,故取其名。” ([13]: p. 5),也就是说决策需周密公正,合乎自然法则,顺应天意具足德行。按照李学勤先生的观点,“帝”字早在甲骨文中就已出现,它作为象形字,大多指代天帝,也可指代先王,对先王的尊称表明其德行与天相配。人君生而为帝的情况始于晚周时期([14]: p. 2)。而《说文》等典籍所反映的是战国到汉代的文字,至于更早的甲骨文,不足以反映其全貌。依据李学勤先生的《字源》,“帝”字的源流如下图 1 所示。

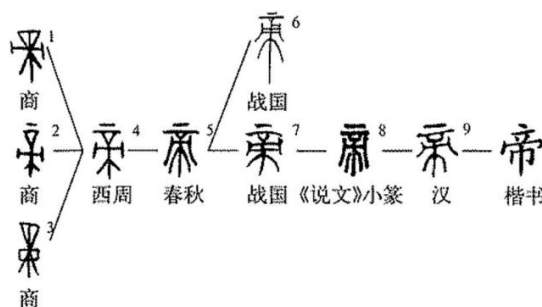


Figure 1. Origin of the word “Emperor” ([14]: p. 2)

图 1. “帝”字源流([14]: p. 2)

依据字源流变来看,《说文》所载的“帝”与西周时期的“帝”更为接近。学界对于“帝”在甲骨文中所呈现出的各种含义,已进行了充分的论述,归纳其要点,大致有以下几点。一说像古代祭天时所架高的祭台,为“禘”的本字,引申为祭天的“帝王”。一说像花蒂的形状,上像花的子房,中像花萼,下像雄蕊。蒂在花的末端,引申为物的末端部位,如「烟蒂」,假借作「帝王」,而加草头作「花蒂」字。另有一说以为乃像兵器,引申为拥有武力的「帝王」。“𠩺”“𠩺”“𠩺”从字形上看,大致有两类,一类中部为“H”;另一类中部为“口”。依据《殷人火祭说》可知,第一类的形状由第二类简化得来,随后其形状便趋于稳定,所以“H”应有指事意味,也就是指在“𠩺”中的某物([7]: pp. 255-279)。这就与“花蒂”说将“H”解释为花萼的观点相联系。依据花的形态,花蒂由花萼、花托和花柄三部分构成,花蒂处于中心位置,被花萼所环绕。由此可见,“帝”字的字形和鲜花类似,其上半部分表现出花瓣与花蕊的形状,下半部分可以表示为花柄,而中部“口”“H”形则是花蒂所在的位置。在此,“帝”字之本义或可确定为花蒂,作为君王的“帝”则是对其原义的引申,另外如象征祭祀的“禘”等字亦为假借。

在此,无论采用何种解释,最终的假借义皆与《说文》中“王天下之号令”相契合。另有研究表明,商人将“帝”称为“上帝”,在甲骨文中,“上”常指代天,故而“上帝”实际上即为“天帝”。至殷商晚期,开始以“帝”字作为王的谥号,这体现了“帝”这一概念在后世的演变。综合上述对“帝”字源流及其本义的梳理可知,该字所象征的依旧是有形有相的实体。

3. “帝”作为信仰的实体

通过上文对“帝”字的辨析可知,“帝”为有形有相的实体。那么,依据“帝”的字义,我们需先明确“帝”在殷商时期所处的地位。首先需要明确的是,“帝”的出现与占卜辞有关,在《甲骨文合集》中收录了有关“帝”的卜辞内容,如“贞帝其及今十三月令雷。”“帝其于生一月令雷。”(《合集》14127

正)[15]等。其内容主要描述“帝”与降水、风象等自然现象之间的关系，“帝”更多地是与自然神或是祖先神这些概念相对应。帝的权能究竟如何，对比《合集》中其他卜辞可略知一二。如“庚午卜，祷雨于岳。”（《合集》12855）[15]此处商人在询问气象时使用的是“祷”字，这与向“帝”求问时所用的“令”字存在差异。对于“令”字的含义，学界普遍认为其意为“命令”，即在某种程度上认定“帝”的权能凌驾于风雨雷云等自然现象之上，同时据此将“帝”人格化，认为“帝”如同人类一样具备思想意识，能够发出指令。“令”字成为判定“帝”为“神”的一项关键依据。

另外，学术界对殷商“帝”概念的探寻最先也是在殷人对自然领域的探索以及社会领域中。胡厚宣先生在《殷卜辞中的上帝和王帝》一书中认为“帝”的职能众多，一是能够主宰自然的气相，从而可以决定农业生产所需要的条件，进而影响农业收成；二是在城邑的兴建以及对抗邻族入侵时均须向帝来请求许可与庇佑。总之，在社会生活的诸多方面，“帝”在此处可关联至天神的神祇，也就是说，“帝”在商人的观念中承担着“神”所具有的职能[16]¹。值得注意的是，在郭沫若先生从《山海经》中的帝俊传说，推测“殷人的神同时又是殷民族的宗祖神”（[17]: pp. 307-311）。依此观点，“帝”同时承担了“祖先神”的角色。然而，在甲骨文卜辞所提供的直接证据中，多次出现“宾于帝”（《合集》1402）的表述，学界大多将“宾”字解释为“配”或“从”的意思。例如，胡厚宣、陈梦家认为此“宾”为配祀之意，“宾帝”即周人所说的“配天”[18]。“宾”字的多种解释之间存在内在联系，均表明“帝”的地位与祖先神存在相当的差距。这些辞句或许表示地位较低的祖先神前往“帝”或其他地位较高的祖先神的所在之处，也就是“帝”或地位较高的祖先神迎接地位较低的祖先神。实际上，此类卜辞中“某宾于某”的内涵也可理解为地位较低的祖先神辅助配祭，并处于地位较高的祖先神或“帝”的身旁。从某种意义上讲，这也可视为周人“以祖配天”的渊源。

至殷商后期，“帝”这一名称发生了些许变化。在殷墟甲骨卜辞的前中期，“帝”是商人神灵世界中的至上神，然而在卜辞的中后期，“帝”几近销声匿迹。而在殷墟甲骨卜辞的中后期，已逝先王被冠以“帝”号。因此，若从长时段视角审视商人的“帝”信仰，可知在商晚期的前段和后段，“帝”信仰发生了转变。在商晚期，人间统治的先王常被称为“帝”，例如“殷末的二王称‘帝乙’‘帝辛’，卜辞有‘文武帝’的称号”。侯外庐先生此前针对这一变化亦提出过相应见解，他认为“帝”原本为天上之神，于殷商晚期，身处人间的王亦称作“帝”，人神关系于此便发生了转变[19]。针对这一人神关系的转变，李丽芬基于对卜辞的深入研究，认为此转变与商末王权集中存在关联。具体而言，“帝”作为神话的象征，其神权与位阶渐次被先王追及，先祖观念日益凸显，而此前作为至上神的“帝”，其观念影响力逐渐式微。由此可推断，在商末，“帝祖合一”的观念渐趋显著[20]。另外，张光直先生认为：“事实上，卜辞中上帝与先祖的分别并无严格清楚的界限，而我觉得殷人的‘帝’很可能是先祖的统称或是先祖观念的一个抽象”“在商人的世界观里，神的世界和祖先的世界之间的差别，几乎微到不足道的程度”（[21]: p. 383）。晚商时期，对祖先神称“帝”的做法促进了“帝祖合一”观念的形成。这一现象应是基于天神“帝”生育万物的视角，发现了其与祖先神在职能方面的契合之处。可以说，在此处，“帝”不像之前一样，具有更高的“令”的唯一性。由此，祖先神的神职范围得以拓展，兼具有“帝”的职能，而“帝”也从象征性概念转变为指向实体。同时，在晚商的祭祀活动中，先祖祭祀与上帝崇拜相互融合。当政者借助举办盛大的先祖祭祀活动，与历史及神祇建立联系，进而获取并强化了权力来源的合法性。

综上所述，“帝”这一概念于商人的自然领域与社会领域均承担着重要职能。一方面，“帝”处于最高地位，具备号令诸多事物之能力，对人们的生活产生影响。在某种意义上，它是对客观存在的无形力

¹“在殷人心目中，这个至神上帝，主宰着大自然的风云雷雨，水涝干旱，决定着禾苗的生长，农产的收成。他处在天上，能降入城邑，作为灾害，因而辟建城邑，必先祈求上帝的许可。邻族来侵，殷人以为是帝令所为。出师征伐，必先卜帝是否授祐。帝虽在天上，但能降人间以福祥灾疾，能直接护祐或作孽于殷王。”胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》（下），《历史研究》1959年第10期，第109页。

量的抽象概括，呈现出人格神的形象。然而，对于人类而言，“帝”具有不可预知性，故而需通过占卜来探询“帝”的旨意。另一方面，于商末时期，商人逐步把“帝”的概念融入“先王”概念之中，意图将左右王权及大命之权从“帝”转移至“先王”。“帝”概念的至上性渐趋消解，随之而来的是“祖先神”意义的提升，殷商社会的秩序核心逐渐由“先王”等祖先神所取代，“帝”这一概念逐渐走向实体化。

4. 破除实体化的“帝”

上文已对“帝”字的本意及其在殷商时代作为信仰的相关方面展开探讨。从字的本义而言，“帝”指花蒂，为花中心的一点，后世引申为能够统治天下的君王；从殷商时期的信仰角度看，“帝”长时间作为具有至上地位的人格神存在，在商末时期逐渐与“先王”概念相融合，进而被祖先神所取代。由此可知，在《老子》引出“道”这一概念时，“帝”已然实现实体化。对于《老子》第四章最后的“象帝之先”，高亨在《老子正诂》中作出如下解释：“象犹似也。象帝之先犹言似天帝之祖也。古者祖先亦单称曰先。”([22]: p. 10)在此处，高亨先生将“帝之先”与“谁之子”相对应，此处的“先”并非指先后的“先”，而是认为“道”处于“帝”这一象征祖先的事物之前。如此一来，在逻辑上便认定是先有“道”，而后有“帝”。此处对于“道”的阐释，仍是从经验层面针对实体事物进行追溯，意味着在时间维度上，“道”在该实体之前便已存在。然而，在《老子》的六章、十六章中，对“道”有如下描述：

- 1、谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不动。
- 2、天乃道，道乃久。(帛书本作：天乃道，道乃) ([1]: pp. 134, 198)

据引文可知，《老子》文本运用“久”“绵绵”等词汇描述“道”，这表明“道”的状态是永恒的。在时间概念的范畴里，哲学层面的时间观包含具体事物意义上的时间观和非具体事物意义上的时间观。具体事物均具有特定的时间属性，且都能够进行度量，其差别仅体现在时间跨度的长短上。有些事物存续的时间极为漫长，而有些事物存续的时间则相对短暂，但是它们所经历的时间都是有限的。与之相对，非具体事物的时间，是作为万物根源的时间，此处将“道”的状态表述为恒久，也在说明“道”对具体事物的超越性。此外，与第四章将“道”称作“万物之宗”这一根源性存在相呼应的，还有诸如“母”“玄牝”“水”等表述。特别是第六章“谷神不死，是谓玄牝”。此处“谷神”作为“道”的隐喻，后句“不死”是对其恒久性的强调。正是因为“道”具有超越具体经验事物的恒久性，故而能够“用之不动”。又如第二十五章所述：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，可以为天下母。” ([1]: p. 283)此句亦可证明“道”是万物的根源性存在，超越于具体经验事物，且遍在于万物之中。鉴于“道”既为超越经验事物之存在，又遍存于经验事物之中，故而将“象帝之先”用“天帝之祖”来解释，或存争议。此解释仅点明了“道”作为万物之宗的部分特征，未能完整呈现永恒且超越的“道”遍在于万物的特性。回头来看第四章：

道盅，而用之又不足。渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷；和其光，同其尘。湛兮似或存。吾不知谁之子，象帝之先。 ([1]: p. 120)

引文中，“盅”字于许慎所著《说文》中的解释为：“盅，器虚也”，且引用了“道盅而用之” ([1]: p. 99)。“器虚”意即空，此指“道”的性质为空。但需注意，此处的“空”并非虚无(不存在)的意思，更多体现为“无碍”，对应第一章开篇所言“非常道”“非常名”这一无形无象、不可以寻常语言所言说的性质。“道”虽为空，但其用却是“用之或不足”，其不满在下句便有解释，即“渊兮”。《说文》将“渊”解释为“回水也” ([1]: p. 230)，也就是水中回旋形成的深潭，象征很深的地方。在此，“渊兮”可理解为描述“道”具有无限性。具有无限性，所以才“似万物之宗”，但是“似”字的出现表明该句并非一肯定判断句，这又是重申了“道”的不可言说性或超越性。下文的“挫其锐，解其纷，和其光，同

其尘。”则是说明如何去体证不可言说的“道”。“挫”与“解”属于具有破坏性的范畴，“和”与“同”属于具备建构性的范畴，此为两条路径。前一条具有破坏性的路径侧重于对象，后一条具备建构性的路径侧重于主体。“锐”与“纷”在《说文》中的释义分别为“芒也”“马尾韬也”([11]: pp. 277, 299)，即指锐利的边界与用于容纳东西的袋子，二者皆蕴含对经验事物进行区分的含义。“挫”与“解”也就是将对经验事物的种种分别给破除。“光”“尘”二者分别为明显的与隐晦的，意在表明主体认知的分别，“和”“同”意味超越主体认知的分别。所以，只有既超越经验对象的分别，又超越主体认知的分别，才能够体会“道”。需要注意的是，“锐”“纷”“光”“尘”是分别的表现，“道”则是遍在其中，这并非将现象与本体作截然的划分，毋宁是借用可言说的现象分别，来表达“道”的恒久性与超越性。

“道”是遍在的，是不以主体的认知分别为转移，所以要去体会这个遍在的“道”，自然需要超越经验分别。“湛兮似或存”结构上与“渊兮似万物之宗”相对应，则更像是再一次强调了“道”的遍在性与超越性。通过对前五个语句的解析，目前已明确第四章是对“道”之属性的描述。“吾不知谁之子，象帝之先”作为本章的最后一句，理应与前五个语句的逻辑保持一致，也就是说，“道”具备超越性与遍在性。前半句意为不知道谁作为“道”的母亲，那么言外之意便是“道”作为万物之母，这与“渊兮似万物之宗”相呼应。后半句的“象帝之先”，在上文已对“帝”有所论述，即是说其作为信仰之上神灵，逐渐变为实体落入形下的器，如果将其理解为“帝”的“先祖”那亦会使“道”落入有形有相的经验分别，这与第四章由上至下的逻辑出现冲突。透过文本的梳理，该句的理解或许是：于“帝”之先便已呈现，这样一来，便可与上文逻辑相顺承。“帝”作为最高信仰，无论是具有“令”的人格神，还是商末演变的“祖先神”，均可以言说且与经验事物呈现出分别的。于“帝”之先便已呈现的“道”，并非其先祖，而是一种遍在的、超越性的存在，“道”与“帝”的关系与其说是先祖与后人的关系，毋宁说类似于“存在”之于“存在者”的关系。

5. 结语

“帝”在上古时期本义为花蒂，后世将其引申为统治天下的君王。在殷商时期，其作为生活秩序建构的中心长期作为至上的人格神存在。商末“帝祖合一”的现象逐渐使“帝”概念与先祖靠拢，最终成为了有形有相的实体。而老子所言的“道”却是一种先于一切区分、超越时空的遍在之“在”。因此，“象帝之先”并非指“道”是“帝”的祖先，而是说：在一切可称述的至上神观念萌生之前，“道”已如其本然地呈现；它既不被“帝”所统摄，也不与“帝”构成先后序列，而是使“帝”及一切存在者得以可能的原初境域。

参考文献

- [1] 刘笑敢. 老子古今[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006.
- [2] (宋)郑樵. 通志卷三十一[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [3] 郭沫若. 甲骨文字研究[M]//郭沫若全集考古编第1卷. 北京: 科学出版社, 1982: 53.
- [4] 朱岐祥. 殷墟甲骨文字通释稿[M]. 文史哲出版社, 1989.
- [5] 刘志成. 汉字与华夏文化[M]. 成都: 巴蜀书社, 1995.
- [6] 陈梦家. 殷墟卜辞综述[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [7] 王辉. 殷人火祭说[M]//《四川大学学报丛刊》第10辑《古文字研究论文集》. 成都: 四川人民出版社, 1980: 255-279.
- [8] 徐中舒. 甲骨文字典[M]. 成都: 四川辞书出版社, 2003.
- [9] 康殷. 文字源流浅说[M]. 北京: 国际文化出版公司, 1992.
- [10] (晋)郭璞. 尔雅[M]. 四部丛刊景宋本.

-
- [11] (汉)许慎,撰,(宋)徐铉,等,校订.说文解字[M].北京:中华书局,2013.
- [12] (汉)班固.白虎通德论[M].四部丛刊景元大德覆宋监本.
- [13] (唐)孔颖达,撰.尚书正义:尚书正义卷第二[M].四部丛刊影印本.
- [14] 李学勤,主编.字源[M].天津:天津古籍出版社,2013.
- [15] 中国社会科学院历史研究所,编.甲骨文合集[M].北京:中华书局,1978-1982.
- [16] 胡厚宣.殷卜辞中的上帝和王帝(下)[J].历史研究,1959(10):89-110+118.
- [17] 郭沫若.中国古代社会研究[M].石家庄:河北教育出版社,2002.
- [18] 胡厚宣.殷卜辞中的上帝和王帝(上)[J].历史研究,1959(9):23-50+84-86.
- [19] 侯外庐.中国古代社会史论[M].石家庄:河北教育出版社,2000.
- [20] 李双芬.卜辞“帝”观念的转变与商末政治理性的进步[J].齐鲁学刊,2016(5):33-40.
- [21] 张光直.中国青铜时代[M].北京:三联书店,2013.
- [22] 高亨.老子正诂[M].北京:清华大学出版社,2011.