

《老子》之“域”的辩证意蕴及张力

王传林

摘要:《老子》第二十五章提出“域中有四大”，“四大”分别为“道、天、地、王”，其义表明“域”包容并蕴育“四大”。《老子》强调“域中有四大”，隐约道出“域”具有可名与不可名、时空性与超时空性、有限性与无限性、本源性与人文性密切交织的基本特质及内在张力。《老子》将“王”视为“域”中“四大”之一并阐明“王”何以为“大”，即以人为起点建构出“人法地，地法天，天法道，道法自然”的价值理路，凸显出“王”之于“域”的能动性即人的精神位格与价值位格。进而，《老子》以“王亦大”与“人法地”阐明意义世界生成的基本路径，以及“人”在“域”中的地位。历史地看，春秋以降，后世学者常以八极、无称、宇宙、空间、时空或场域解释《老子》之“域”，逐渐形成以有释域与以无释域两个基本诠释路向。

关键词:《老子》；“域”；辩证意蕴；价值向度

中图分类号: B223.1 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)05-0125-07

《老子》全书八十一章，虽然只有第二十五章言及“域”字，即“道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉”，但是“域中有四大”之“域”字隐有深义。然则，自战国至近代，《老子》之“域”字向来不为后世注家与论者所重视，特别是近现代以来，虽偶有注家对《老子》之“域”字略作解说，却往往失于以今释古而不得《老子》本义。

从后学注解《老子》之“域”的理路看，自汉至今，人们对《老子》之“域”字的注解主要分殊三路：一是河上公以“八极”释之，一是王弼以“无称”释之，一是陈柱、陈鼓应等人以“宇宙”（“宇宙间”）释之。较之，河上公的释义偏重于以有释无，王弼的释义偏重于以无释无，前者见“域”之现实性品格，后者见“域”之形上性品格。陈柱、陈鼓应等人的释义，多见“域”之“实”。

以字通义，以义解道。我们尝试撷取代表性释义，会通《老子》诸章，以探《老子》之“域”的本义及张力。

一、“域”之可名与不可名

《老子》开篇说“道可道，非常道；名可名，非常名”，阐明“常道”“常名”作为言说对象是难以定义、难以言说的，同时阐明“道”“名”作为语言范畴是有语义边界、语言效度的。通览《老子》，可道、可名和可道之道、可名之名之间存在名与实是否统一问题、认知与存在是否统一问题或曰范畴与存在（指称对象）是否统一问题。这些问题在《老子》第二十五章中有进一步探讨并有回应。

老子曰：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”“道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。”只是，老子提出的道、天、地、王之“四大”皆在“域”中的论见，导出这样一个逻辑构架与逻辑顺序：道、天、地、王之“四大”之外有“域”，即“域中有四大”说明老子眼中的

收稿日期：2024-01-28

基金项目：国家社会科学基金项目“周秦两汉数哲学研究”（17BZX008）。

作者简介：王传林，男，哲学博士，曲阜师范大学孔子文化研究院教授、博士生导师（山东曲阜 273165）。

“域”比“道、天、地、王”更大,能够包容“道、天、地、王”。因此,如果说《老子》中的“道”具有不可言说、不可名状的特性,那么包容“道”的“域”应该同样具有不可言说、不可名状的特性。同时,《老子》认为人对道与域的认知和言说是有限度的,即人之认知和言说存在有限性与困难性。

其实,《老子》第一章与第二十五章之要义皆隐含:之于“常道”与“常名”,“可道”之“道”与“可名”之“名”是有局限的,因为名、称、范畴皆是“定义”,即有极限、范围与边界之限定,而“常道”与“常名”是难以名状、难以言说、难以定义的。

秦汉时期,河上公解释《老子》第二十五章时曰“八极之内有四大,王居其一也”^{[1]102},即提出以“八极”释“域”,以“八极之内”释“域中”。与河上公的解释有所不同,魏晋时期的王弼解释《老子》第二十五章时曰:“凡物有称有名,则非其极也。言道则有所由,有所由然后谓之为道,然则道是称中之大也,不若无称之大也。无称不可得而名,故曰域也。道、天、地、王皆在乎无称之内,故曰‘域中有四大’者也。”^{[2]64}较之,河上公以“八极之内”释“域中”属于以有释之,而王弼以“无称”解释“域”属于以无释之。王弼的解释之中隐有层意思:一是表明“域”具有不可言说性即不可名的特性,二是表明“言说”(名称)之于“域”是有限度的,三是表明《老子》之“域”隐含有无限性。这是王弼强调“凡物有称有名,则非其极也”^{[2]64}的深意所在。因为,“一般说来,事物中有名有称的,不是其极致”^{[3]504}。在老子眼中,“‘道’只是称谓中的最大者,但比不上无称之大。无称不可命名,因此称之为‘域’。道、天、地、王都在无称之域内。这就是[文本]说‘域中的四大’的原因”^{[3]504-505}。换言之,老子眼中的有称、可名、可道的对象并不是最大的,比如道、天、地、王,因为这“四者”还要被“域”所包容。相对来说,“域”比“道、天、地、王”更难名说、更难认知。虽然《老子》之“域”可名可道,但是难以尽名尽道,所以应该以“无称”或“无名”来名之。

那么,面对“有物混成”之“物”与“域中有四大”之“道”,“吾”(人)究竟能够认知与言说到何种程度,或曰人关于对象可以知道什么?“认识只是人的认识,并束缚在人的智力形式上,无法切中事物本身的本质,无法切中自在之物。”^[4]一言以蔽之,老子洞见了人之认知能力的有限性与认识对象的无限性。

通常人们认为:“名号生乎形状,称谓出乎涉

求。名不虚生,称谓不虚出。”^{[2]67}然则老子眼中的名号称谓之于“道”“域”,却有“名号则大失其旨,称谓则未尽其极”^{[2]67}的言说困境。《老子》第二十五章曰“吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大”,表明“有物混成”之“物”难以定名、难以言说。老子深知言说困境,勉强用语言与名称指称“有物混成”之“物”而曰“道”、曰“大”。老子认为有称、有名不可得道之极、道之真,因为道之极、道之真不可名、无以称。于此,老子的后学王弼以“无称”概括“域”,应是看到了“域”的本根性与不可言说性。其实,无论是老子还是王弼,皆见认知效度、语言效度与表达效度是有限的、相对的,即皆见人之认知、语言与表达之于认知对象——“道”“域”是有限的、相对的。或曰,认知、语言与表达之于认知、语言与表达的对象是有效度的,即认知、语言与表达的内容和对象(“道”“域”)的吻合程度是有限的、相对的。很显然,老子通过对认知、语言与表达的有效性的价值反思,洞见“可道”与“常道”、“可名”与“常名”、“有名”与“无名”之间的内在张力。

此外,依据《老子》第三十二章所言“道常无名”,亦可推知包容“道”的“域”应是无名无称的,因为以具体之名或称去指称“域”会造成对“域”的窄矮化定义与人为化限制,从而导致难以窥见“域”之真容。事实上,老子眼中的“有物混成”与“域”蕴含一种解释张力,存在一种言说困境。反过来说,“有物混成”与“域”蕴含一种拒绝被定义的形上品性,这一点在其千变万化与包容的“四大”之中有清晰的呈现。从“有物混成”到“强字之曰道,强为之名曰大”存在千变万化的生成路径,任何单一而具体的定义似乎都显得无能为力。在《老子》中,“吾”(人)与“有物混成”之间存在一种张力与困境,反映出言说冲动与拒绝定义之间存在一种限定与变化相冲突的天然张力。简言之,《老子》之“域”虽可名、可道,但实则不可定义,因为“定义”本质上是一种“限定”——有“所见”便有所蔽,有“所定”亦有所蔽。

本质上看,言说与定义之于所言说与所定义的对象,未尝不是一种“毁”与“遮蔽”。何况基于直观而确立的名称往往是只见其表,未见其实。所以,以有名有称去指称“道”,多半是忽视“道”之“绳绳不可名”(《老子》第十四章)的特性,未能领悟老子所说的“道隐无名”(《老子》第四十一章)的真义。究其根因在于,“宇宙本体、万物本原本非可经验的具体物,故不能用经验事物的名去指称它。任何对它

的称名都是‘强名’。‘说似一物即不中’，不若用‘无’——无名无相、无声无臭，不可方物，不可思议的‘无’来代表，差可用于需要指称它的场合”^[5]。所以说，以有释域不若以无释域。当然，老子是既见“道常无名”，又见“始制有名”，以及“道无名，能制于有名；无形，能制于有形也”^{[1]131}。道生万物，由道至名，“其分也，成也；其成也，毁也”（《庄子·齐物论》），即万物之于道是分，是成，亦是毁。老子所言“无名天地之始，有名万物之母”（《老子》第一章）的深义应在于此。

从认识与存在之维看，“道行之而成，物谓之而然”；《老子》之“域”可名、可道，却不可名尽、不可道尽。以“有名”去认知与指称世界之本根，貌似有逻辑地建构出名物制度、指称系统与语言体系，事实上却是人为地以“分”与“名”肢解“道”或“域”，从而遮蔽“道”或“域”的真容。纵观历史，自春秋至秦汉，人们似乎一直在可名、制名、正名之路上努力前行，并且期待通过“深察名号”以探名之实，以寻名之道，以正名之乱。

二、“域”之时空性与超时空性

究言之，《老子》之“域”的所指与能指的内涵是什么？或者说，《老子》之“域”是否可以用具有时空性的“宇宙”一词释之？于《老子》之“域”的后世释义看，大体可归为两个基本诠释路向：一是以“有”释“域”，即以“有”释“无”；一是以“无”释“域”，即以“无”释“无”。

历史地看，自从河上公以“八极之内”释“域中”、王弼以“无称”释“域”，后学关于《老子》之“域”的解释渐渐分成以“有”释“域”与以“无”释“域”之别途。近年来，有学者认为“‘域’当作宇宙解”^{[6]353}，也有学者直言“老子认为‘道’‘天’‘地’‘人’是宇宙间的‘四大’”^{[7]163}。考较之，无论是将“域”理解为“宇宙”，还是将“域中”理解为“宇宙间”，大抵是绍述于河上公之义，而且有别于王弼以“无称”解释“域”之理路。当然，近年来的诸种解释中也偶有真知灼见，比如蒋锡昌指出：“老子谓‘道’与‘天’‘地’‘王’同在‘域中’，然则此‘域中’之范畴，尤非后人所可致诘。”^{[6]352}又如，蒋锡昌认为陈柱将“‘域’当作宇宙解，其谊太狭，恐非老子本谊也”，并且强调“‘域中有四大，而王居其一焉’，谓‘域中’有可名为大者四，而王处其一也”^{[6]353}。

或许，老子言说“域中有四大”时皆指向具象而

言，其中，无形的“道”通过“道生一，一生二，二生三，三生万物”即道生万物呈现其“无状之状，无物之象”，亦即无形的道生发有形的万物并寓于有形的万物之中。所以从这个意义上讲，“道”居于“域中有四大”之首。

只是，《老子》之“域”似乎比“道、天、地、王”更为根本，因为所谓的“道大，天大，地大，王亦大”皆在“域”中显现。以“有”观之，《老子》之“域”具有空间之义即宇宙之义。不过，《老子》之“域”虽表面上指向空间性与时间性，实质上却又消解空间性与时间性。从《老子》之“域”包容的“天、地、王”来看，其“域”具有时空性，从《老子》之“域”包容的“道”来看，其“域”具有超时空性。因为老子眼中的道先于天地而存在，道无形无象、超越时空，道千变万化、生发万物，即老子眼中的道蕴含时间与逻辑两个基本向度。《老子》所说的“域中有四大”隐存的内在逻辑从侧面表明，“域中有四大”之“域”是超时空的，是没有形体与边界的。如果说“域”中“四大”之“道”没有形体与边界即超时空，那么包容“四大”之“道”的“域”必然也没有形体与边界，否则的话，则陷入逻辑悖反。

所以说，以“有”释“域”隐含一种认知与解释上的局限性、不彻底性，因为《老子》以“道”的非时空性消解了“域”的时空性。换言之，以“实有”的“宇宙”之义来解释《老子》之“域”属于以有释无，这种诠释路向会人为地消解“域”蕴含的超时空性。

那么究竟应该如何诠释《老子》之“域”？于此，《庄子·庚桑楚》提出的“有实而无乎处者，宇也；有长而无本剽者，宙也”与《淮南子》提出的“无形之域”与“有形之域”，为世人诠释《老子》之“域”提供一种辩证性新路向。辩证地看，《老子》之“域”中的“王”说明“域”的时空性，因为“王”是存在于时空之中的生命体；《老子》之“域”中的“道”说明“域”的超时空性，因为“道”是非时空性的万物之根源。诚然，《老子》所说的“域中有四大”之“大”并非“不是大小之大，乃是绝无边表之大。往而穷之，无有穷处”^{[8]70}，即《老子》所说的“四大”之“大”的意涵具有超时空性，或谓程度之大、重要性之大犹如称谓“四尊”“四主”“四美”之义。

所以，理解《老子》第二十五章的本义不能局限于“字”之。“如果人们太关注确定这个‘字’的理由，就会将[道]系缚于大。如果大有所牵系，它就必然有特殊性，而一旦它有了特殊性，它的绝对性就失去了。”^{[3]503}以“域”中之“道”言之，“道的特点

一方面是真实性……另一方面,道的特点又是模糊的”,即“道是确实性与模糊性的统一”^[9];或曰,“域”中之“道”既蕴含现实性的品格,又蕴含形上性的品格,是形上性与现实性的统一。因此,由“域”中之“道”来观“域”,亦当如是。所以,比较起来,“王弼对‘域中’之含义的理解是十分准确的”^[10]。

另外,从近年出土的道家文献看,长沙马王堆出土的《老子甲本道经》与《老子乙本道经》文本曰“国中有四大”^[11],郭店简《老子(甲)》文本曰“国中又四大”^[12]。从文字学看,“国”“域”字形同源;从训诂学看,“释‘国’释‘域’皆通”^[13]。不过,抛开《老子》流传过程中的版本差异与变异因素不谈,从《老子》所言“道可道,非常道;名可名,非常名”的观点看,老子对“域”的认知与定义隐有“不知其名”而“强为之名”的意味,即借字言理、以有言无、以实言虚。同时,从《老子》道生万物的理路看,“国”作为具体的地域空间与政治空间,何以能够包裹形上性的无限性的“道”?

概言之,以“有”释“域”或以“实”释“域”,会导致“道”与“域”陷入时空悖论,会消解《老子》之“域”的形上性与无限性。

三、“域”之有限性与无限性

《老子》之“域”具有至大无外、不可名言的特性。因为在《老子》的语境中,没有比包容“道、天、地、王”的“域”更大的范畴了。在老子眼中,包容“道、天、地、王”的“域”蕴含有限性与无限性,是“有物混成”阶段的呈现。如果说形式与本体(或曰部分与整体)之间是辩证统一的,犹如惠施所说的“一尺之捶,日取其半,万世不竭”(《庄子·天下》),那么可以说“四大”与“域”之间亦是辩证统一的,而且是有限与无限的辩证统一。因为“四大”与“域”的关系是超越视觉与经验的,甚至是纯逻辑的、纯思辨的。从无到有,道生万物;“域”之有限与无限通过道之有限与无限而呈现,是一种有无交织、有无并存的呈现过程。

从《老子》之“域”包容的“天、地、王”来看,《老子》之“域”具有有限性。首先,《老子》对“天、地、王”的有限预设,表明包容“天、地、王”的“域”具有有限性。比如《老子》第二十三章曰“天地尚不能久,而况于人乎”,其意表明天、地与人皆是有限的。其次,“王”(人)作为生命体只能生活于具体的现实的“域”中,而不能生活于抽象的、虚无的“域”中。

所以,由“天、地、王”观“域”,《老子》之“域”具有有限性。

只是,《老子》之“域”的有限性与无限性有时泾渭分明,有时又密切交织。这一点在《老子》第二十一章中有所体现。老子曰:“道之为物,唯恍唯惚。忽兮恍兮,其中有象;恍兮忽兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信。自古及今,其名不去,以阅众甫。”其中,“道之为物”体现的是一种有限性、实然性,“其中有精”体现的是一种无限性、可能性。比而言之,“域”中之“道”呈现的“忽兮恍兮”,表明“道”不可为象、不可诘尽;“域”中之“道”呈现的“窈兮冥兮”,表明“道”化于无形、孕育无限。因此,辩证地看,《老子》之“域”的有限性指向实然性与实有性,《老子》之“域”的无限性指向混沌性与可能性。

从《老子》之“域”包容的“道”来看,《老子》之“域”具有无限性。因为《老子》对“道”的预设是无限性的,所以包容“道”的“域”应是无限性的,尽管这种无限性只存在于逻辑与想象中。当然,《老子》之“域”体现的有限与无限并不是截然别途的,而是交织并存的。若就《老子》之“域”中的存有来看,“域”具有有限性;若就《老子》之“域”本身来看,“域”具有无限性。因为只有无限性的“域”才能包容“道、天、地、王”,否则的话,“道、天、地、王”便无安立之“域”。

事实上,《老子》是以有证无,强调无中生有,其第四十章的“天下万物生于有,有生于无”与其第五十一章曰“道生之,德畜之,物形之,势成之”便是例证。《老子》之语表明道之于万物是本源性的、先在性的,同时阐明“物”是如何从以“无”为表象的“道”演变成以“有”为表象的客观存在的。反观之,沿着“万物生于有,有生于无”的生成路径,万物从“有”复归于“无”在逻辑上是讲得通的。这不仅体现出《老子》之道的以无为有与以有见无的特性,而且体现出“无”与“有”之间的辩证统一。

所以说,《老子》的“无”是有内涵(有精、有信)的,是以“道”为实质内涵的,不同于绝对的虚无^{[14]245}。或曰,《老子》的“无”“意味着无具体规定但又包含各种可能向度”^{[14]280},因为“道”之常态是“无”——“道为虚位”^[15],即当“道”以“无”或无规定作为其存在方式的时候,它所体现出来的更多的是一种隐而不显的形态”^{[14]243}。“道”本身是以“虚无”来呈现的,万物从“虚无”的“道”中产生。所以,由“道”观“域”,《老子》之“域”具有无限

性;只不过,其“无限性”是通过“有限性”来呈现的。从“道常无名”到“始制有名”,从“无中生有”到“三生万物”(道生万物),《老子》之“域”的“无限性”与“有限性”是辩证展开的。

值得注意的是,《老子》第二十五章曰“有物混成”之“物”字在郭店本《老子(甲)》中为“牯”,故有学者以“状”“象”释读“物”之义。比如,陈鼓应认为“有状(象)混成”比今本“有物混成”更接近老子哲学的始原意义^[7]¹⁵⁹。但或许老子本义并非如此。因为“有物混成”之“物”是指“道之全体,本来无名,故但云有一物耳。浑浑沦沦,无有丝毫缝隙,故曰‘混成’”^[8]⁶⁹;或曰在《老子》中,“无声、无形,不依靠外在力量运行,可谓天下万物之根本,这个不知名的无形之象,就叫做‘道’”^[16]。《老子》中的“有物混成”之“物”应是“无”,即《老子》所说的“‘物’实际上就是‘无物’”^[17]⁷⁴,是万物未生成之前的混沌之状、无形之象。所以,《老子》中的“有物混成”之“物”既不能如陈鼓应那般以状、象来诠释,也不能如蒋锡昌那般以“道即物,物即道”^[6]³⁵⁰来诠释。因为《老子》中的“有物混成”之“物”应是说“道”为“物”之成,而且《老子》意在阐明由“有物混成”之“物”至“道”是有生成演化进路的,即从无至有——从无状无象至有状有象,故不可简单将“物”与“道”直接等同视之。

质言之,以象或状解释《老子》的“有物混成”之“物”是只见树木不见森林,是以有释无、以有释道,因而不能全然洞见道之大体与“域”之无限性。况且,《老子》之语表面上是以有释无,实则隐含以无释无,或曰《老子》是“以‘有’说‘物’而以‘无’论‘道’”^[17]⁷⁴。

四、“域”之本源性与人文性

《老子》之“域”具有本源性与人文性。说其“域”具有本源性,是因为其“域”中有道;说其“域”具有人文性,是因为其“域”中有“王”。更重要的原因是,“域”中之“王”通过“人法地,地法天,天法道,道法自然”的价值逻辑而法取天、地与道,并且由此演绎人文精神,建构名物制度,实现王道理想。

《老子》之“域”的本源性体现在包容并蕴育“四大”(道、天、地与王)方面,因为“域”不仅是道、天、地与王呈现的场域,而且也是万物生发与存在的场域。要言之,《老子》之“域”的本源性主要有两个基本呈现路径:一是“域”包容并蕴育“四大”(道、天、

地与王),二是“域”包育的“道”生发万物。可以说,《老子》以“域”包“四大”与道生万物来阐明“域”的本源性与本根性。

于“域”中“四大”而言,《老子》将“道”置于“四大”之首,显然是有意凸显“道”的地位^①;《老子》虽将“王”置于“四大”之序列,但是只以“四大”之末排列之。所以说,《老子》之“域”中的王、地、天与道之间存在由小到大、由具象到抽象、由个体到本源的逻辑关联。这一点,诚如林希逸所说的“域中有四大,王居其一,盖言人居天地之间,但知有王之为大,而不知王之上,其大者又有三焉。然而人则法地,地则法天,天则法道,道又法于自然,是自然又大于道与天地也”^[18],又如释德清所说的“世人但知王大,而不知圣人取法于天地,此则天地又大于王。世人但知天地大,而不知天地自道中生,取法于道,此则道又大于天地也。虽然,道固为大,而犹有称谓名字。至若离名绝字,方为至妙,合乎自然。故曰‘道法自然’”^[8]⁷⁰。

统言之,《老子》之“域”中的天、地、道之所以为“大”,是因其之于人与人类世界具有本源性与价值性。只是,近现代以来的注家与论者多关注于《老子》之“道”的本源性与价值性,忽略了包容“道”的“域”也具有本源性与价值性。事实上,由“道”之本源性与价值性可以推知,包容“道”的“域”也蕴含本源性与价值性,因为“道”之本源性与价值性根植于“域”。

不唯于此,《老子》之“域”蕴含的本源性与价值性,也贯通于“生生”与“复归”的辩证逻辑及价值向度。《老子》强调从“有”复归于“无”与从“人化”复归于“自然”的思想,便折射出“域”蕴含的本源性与价值性。其实《老子》言“生”,更言“复”(反),强调唯“复”(反)才能见道之根与道之动,才能归于朴与无极。这是《老子》反复强调“复归”(第十四章曰“复归于无物”,第二十八章曰“复归于婴儿”“复归于无极”“复归于朴”)的原因所在。

《老子》之“域”的人文性主要体现在“域”包育的“王亦大”方面。那么,《老子》之“域”中的“王”何以为“大”?通览《老子》,但见其言“王亦大”之“大”的根由主要在以下三个方面。

其一,“王”能够恰当处理自身与民的关系,即能够恰当处理自身政治权力与民之自化的辩证关系。这一点在《老子》中多有印证,比如《老子》第三十三章曰“自知者明”“自胜者强”,《老子》第五十七章曰“我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无

事,而民自富;我无欲,而民自朴”,《老子》第七十二章曰“圣人自知不自见,自爱不自贵”。凡此表明,《老子》强调“王亦大”(人亦大)时,已然洞见“民亦大”,以及王权边界、民之自化与万物自化(第三十二章曰“万物将自宾”、第三十七章曰“万物将自化”)。

其二,“王”作为生命个体具有道德自明性,能够与道为一、实现自化。或曰,“王亦大”在于其道德自明与价值实现,以及不断提升的精神品格与价值品格。在《老子》中,“王”之所以能成为“四大”之一,是因为“王”能在“法地”的过程中领悟天与道的精神。《老子》特别强调个体“与道为一”^[19],因为《老子》认为“宇宙是一个生生不息的大生命,个体生命的活动在其中与万化同流,活画出一个源于天地、又复归于天地的生命的形象”^[20]。或曰,老子哲学的基本精神就是“在宇宙的价值上面发觉理想之后,能够找着价值学最高的统一,然后把最高的价值理想转化为人生的理想,使它在宇宙里面能够兑现”,换句话说,“整个宇宙在价值理想上面都能达到高尚的境界,而使一切价值理想都充分的完成实现。这是《老子》五千言里面所要达到的目的”^[21],又或曰,“道大,天大,地大,人所易知也。人之大则奈何?所谓万物皆备于我,天地与我并生,万物与我一。远取诸物而非有余,近取诸身而不足,故曰人亦大也”^[22]。

其三,“王”能够通过法取天、地与道而实现王者制名,建构王道理想。即王者通过“人法天”,领悟“道法自然”,实现“始制有名”。这一点在《老子》第三十二章中亦可找到印证,老子曰:“道常无名。朴虽小,天下莫能臣也。侯王若能守之,万物将自宾。天地相合,以降甘露,民莫之令而自均。始制有名,名亦既有,夫亦将知止,知止所以不殆。”其实,《老子》曰“域”中“王亦大”时,应是看到了“王”的能动性与价值性,即看到了“王”通过法地、天与道而实现“始制有名”——实现其“大”之所在。“王者之制名,名定而实辨,道行而志通”(《荀子·正名》),老子认为王(人)通过法地、天与道,可以建构一个理想的人文世界与价值世界^②。不过,于《老子》第二十五章而言,《老子》所言“王”居“四大”之一,应是刻意区分“王”与“人”之别,即“王亦大”与“人法地”应有特殊与一般之别。

简言之,《老子》强调的“王亦大”“人法地”与“民自化”,表明《老子》既注重个体,又注重个体与宇宙的关系;既看到“王”的权力边界、教化边界,又

看到“民”的自化、自成。所以说,通过“域”中“王亦大”可以发现《老子》之“域”蕴含的人文性。于《老子》之“域”的本源性与人文性而言,其“域”之人文性是其本源性的一种现实展开与价值呈现。这一点与《老子》强调的“生生”与“复归”的价值理路相通相贯,而且相互涵摄、相互映现。

其实,在《老子》所说的“域”中的“四大”中,“王”与“天”皆不是最大者,因为“王”与“天”皆取法于他者。历史地看,《老子》对“天”与“王”的定位,打破了西周早期流行的价值观念。或曰,西周早期的人们所认为的天为至上神,“天为一切之最高主宰的观念,为老子所打破”^[23]。因为,《老子》中的这种观念对夏商以来的天命观或曰天帝观造成一定的颠覆。其中,《老子》将“王”视为“四大”之一,凸显出由敬“天”至尊“人”与由敬“天”至重“道”的价值转向。如果说殷商时期重视鬼与神,那么可以说西周时期转向重视人与民;于此,《老子》之语便是一种明证。

结 语

综上所述,《老子》之“域”的哲理丰富,充满张力,存在言说困境。所以,后世学者以八极、无称、宇宙、时空、场域等释之。其中,以无称、场域释“域”,可归为以“无”释“域”;以八极、宇宙、空间、时空释“域”,可归为以“有”释“域”。虽然以“有”释“域”与老子本义略违,但是其说于可名与不可名、可道与不可道之间亦做出了有益探索——洞见“域”之现实性品格。相对来说,以“无”释“域”颇得老子本义——洞见“域”之形上性品格。其实,《老子》之“域”应当以无称名之、以场域名之,因为《老子》之“域”在时空之先,处于无中生有的“无”的阶段,而“域中有四大”则是处于无中生有的“有”的阶段。

当然,《老子》于“域中”凸出“王”的地位是别有深意的,其意在通过“王亦大”阐明“王”的价值与意义以及“人”在“域”中的地位与意义。同时,《老子》强调人类自身的发展应该依循“人法地”与“道法自然”的价值理路,应该秉承“生生”与“复归”的价值理念,因为建构理想生活世界需要复归自然,即需要将自然法则灌注到人类社会之中,并依此创构理想生活。

注释

①陈静依据《老子想尔注》所曰“道最大”,指出“‘四大’排序以‘道

大’打头”有其合理性,认为“‘道大’打头与第25章的全章内容更加匹配”。陈静:《“域中有四大”——从“四大”的不同排序看〈老子〉文本的演进》,《中国社会科学院研究生院学报》2015年第4期,第18—26页。②老子提出的王者制名的思想或为荀子吸收,比如荀子认为“宇中万物生人之属,待圣人然后分也”(《荀子·礼论》)，“大人”能够“疏观万物而知其情,参稽治乱而通其度,经纬天地而材官万物,制割大理而宇宙理矣”(《荀子·解蔽》)。考较之,荀子之论与老子之说似有渊源。

参考文献

- [1] 象元[M]//老子道德经河上公章句.王卡,点校.北京:中华书局,1993.
- [2] 楼宇烈.老子道德经注校释[M].北京:中华书局,2008.
- [3] 瓦格纳.王弼《老子注》研究[M].杨立华,译.南京:江苏人民出版社,2009.
- [4] 胡塞尔.现象学的观念[M].倪梁康,译.北京:商务印书馆,2017:31.
- [5] 张学智.中国儒学史:明代卷[M].北京:北京大学出版社,2011:733.
- [6] 高明.帛书老子校注[M].北京:中华书局,1996.
- [7] 陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,2009.
- [8] 释德清.道德经解[M].上海:华东师范大学出版社,2009.
- [9] 刘笑敢.老子古今:上卷[M].北京:中国社会科学出版社,2006:297.
- [10] 冯国超.论“字之曰道”的内涵及其对于认识老子思想的重要意义[J].哲学研究,2021(1):53-61.
- [11] 裘锡圭.长沙马王堆汉墓帛书集成:肆[M].北京:中华书局,2014:42,206.
- [12] 荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,1998:112.
- [13] 李零.郭店楚简校读记[M].北京:中国人民大学出版社,2007:17.
- [14] 杨国荣.庄子的思想世界[M].北京:北京大学出版社,2006.
- [15] 张松辉.老子研究[M].北京:人民出版社,2006:123.
- [16] 廖名春.郭店楚简老子校释[M].北京:清华大学出版社,2003:206-207.
- [17] 郑开.道家形而上学研究[M].北京:中国人民大学出版社,2018.
- [18] 林希逸.老子鬳斋口义[M].上海:华东师范大学出版社,2010:28.
- [19] 方勇.庄子生态思想研究[M].北京:学苑出版社,2016:209.
- [20] 陈鼓应.道家的人文精神[M].北京:中华书局,2012:36.
- [21] 方东美.原始儒家道家哲学[M].台北:黎明文化事业股份有限公司,1983:210.
- [22] 冯振.老子通证[M].上海:华东师范大学出版社,2012:41.
- [23] 张岱年.中国哲学大纲[M].北京:中国社会科学出版社,1982:4.

On Dialectical Implication and Tension of the “Yu” in *Laozi*

Wang Chuanlin

Abstract: Chapter 25 of *Laozi* puts forward that “there are four Bigs in the Yu”, which are “Tao, Heaven, Earth and King”. The meaning of *Laozi* shows that “Yu” contains and nurtures “four Bigs”. *Laozi* emphasizes that “there are four Bigs in the Yu”, and vaguely states that “Yu” has the basic characteristics and internal tension, which are closely intertwined with nominality and non-nominality, spatiotemporal and super spatiotemporal, finiteness and infinity, origin and humanity. *Laozi* regards “King” as one of the four Bigs in the “Yu”, and clarifies why “King” is “Big”, that is, to construct the value logic of “man follows the Earth, the Earth follows the Heaven, the Heaven follows the Tao, and the Tao follows nature” from the human starting point, and highlights the initiative of “King” in the “Yu”, that is man’s spiritual and value status. *Laozi* uses “King is Big” and “Man follows the land” to clarify the basic path of meaning world generation and the position of “Man” in the “Yu”. From the history vision, since the Spring and Autumn-period, scholars of later generations have often interpreted the “Yu” of *Laozi* in terms of eight poles, no name, universe, space, time and space or field, and gradually formed two basic interpretation orientations: interpreting “Yu” by having or not-having.

Key words: *Laozi*; “Yu”; dialectical implication; value dimension

责任编辑:涵 含