

试解《齐物论》中圣人使用语言的层次

【作者】刘黛，中国政法大学人文学院讲师，主要研究先秦道家哲学。

【摘要】

《齐物论》描述圣人使用语言有“存而不论”、“论而不议”、“议而不辩”三层，历代注解对论、议、辩之间的区别究竟是什么，往往不能精确地说明。笔者认为，“论”就好比“围观”，是从各个方面、各个角度去描述对象；“议”则是下定义，是对对象的性质、边界给予定论，是形成价值判断、构建意义的语言。圣人对于“六合之内”的事之所以“论而不议”，是因为正在发生、尚未完成的是活着的道，是不能被以定义的方式进行分割和封存的。“议”是对“义”的表达，一人有一人之义，一物有一物之义，一种“议”必然不能满足所有的义，于是必然有“辩”。“辩”是对已定之“议”的辩解、反驳，是对已经建立的意义维护或推翻。无休止地“辩”将是对“议”的消解，它将带来秩序的毁灭，导致意义本身是否可能的问题。所以，对于历史，圣人“议而不辩”，孔子作《春秋》即显示了这种精神。存、论、议、辩四层语言形式依次吻合了“未始有物”、“有物而未始有封”、“有封而未始有是非”、“是非之彰”这四种认知状态。从无言到有言，语言从粗略到精密，细分的程度越来越高，语言的特性表现得越来越强，而道的意味却越来越淡薄。

【关键词】 庄子，齐物论，语言，存，论，议，辩

【英文题目】The Gradations of Saint's Language in *Qi Wu Lun*

【英文摘要】*Qi Wu Lun* describes Saint's using language as three gradations, Cun (to let it be) rather than Lun (to talk about it), Lun rather than Yi (to define it), Yi rather than Bian (to argue it). Most traditional annotations missed explaining the exact meanings of the three concepts of Lun, Yi, Bian and the differences among them. Lun could be understood as to talk about something, while Yi means to define it, to draw its borders and to construct its significance. When it comes to the things inside the living world, Saint will use the language of Lun instead of Yi, because the happening

thing that hasn't got to its ending could not be defined. Yi expresses righteousness and meanings. Every man or thing has its own righteousness and meaning. Thus the established Yi cannot suit all of them and lead to the Language of Bian. Bian opposes or defends the established Yi. When it comes to histories, Saint will use the language of Yi instead of Bian because endless Bian will destroy orders, meanings and righteousness, and even wipe the possibility of them off our life.

【英文关键词】 *Zhuang Zi; Qi Wu Lun; Language; Cun; Lun; Yi; Bian*

《庄子·齐物论》描述圣人如何使用语言，说：

六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议；春秋经世先王之志，圣人议而不辩。故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。曰：“何也？”
“圣人怀之，众人辩之以相示也。故曰：辩也者，有不见也。”¹

在这里，圣人使用语言有“存而不论”、“论而不议”、“议而不辩”三个层次，历代注庄者多能注意到存、论、议、辩存在一种递进关系，即语言愈来愈多、分别愈来愈琐碎，然而对于圣人使用语言的每一个层次具体是什么含义，它们之间如何区分，却未能解释清楚。比如，从存到论是较易区分的，是指从不使用语言到使用语言，然而论与议、议与辩究竟有什么差别，注家的解释往往很含糊。究竟什么样的语言是论、议、以及辩？为何对六合之外的事情“存而不论”，对六合之内“论而不议”，而对于“春秋经世先王之志”，则要“议而不辩”？

以下，我将针对圣人使用语言的每个层次，结合已有注解以及相关的材料，并征引具体例证来尝试解决这些问题。

一、六合之外，圣人存而不论

¹ 王先谦《庄子集解》，北京：中华书局，1987年，第20-21页。

“六合”在《庄子》中共出现了5处7次，成玄英谓“天地四方”²，林希逸谓“四维上下”³，今语即我们所存在的三维空间，人的生活世界。对于我们生活世界之外的事，圣人存而不论。“存”，说明圣人并不否认其存在，“不论”即不使用语言论说它。对于为何对六合之外存而不论，大致有两种说法。

其一，郭象、释德清、王叔岷等之说，认为圣人无所不知，六合之外也完全能达到，也有能力谈论它，只是因为顾及普通人的性分不能达到，或者避免“失于空疏”才不加谈论。比如，郭象说六合之外已在“万物性分之表”，“物之性表，虽有理存焉，而非性分之内”，故圣人不当谈论，否则就是“引万物使学其所不能”，给众生带来困扰⁴。释德清说“圣人心与道合，即六合之外，未尝不知”，之所以不谈论，是因为“非耳目之所及，恐生是非，故不论耳”⁵。钱穆《庄子纂笺》引王闾连之说，把“存而不论”的“存”理解为“察”，王叔岷由此而案：“六合之外虽远，不可不察，但不必论，论则失于空疏。”⁶

其二，认为六合之外，闻见不及、玄妙难知，所以存而不论。如王先谦谓“妙理希夷，超六合之外，所以存而不论”⁷，林希逸谓“思维上下不可思量”⁸，陆树芝谓“非闻见所及，故不言”⁹，皆此之意。

我以为，两种说法中后者较合理。在佛经的记载中，释迦牟尼成佛之后几乎无所不知¹⁰，然而儒家或道家所推崇的理想人格，圣人、真人、至人等却并非如此。《庄子》中几乎从未出现真人、神人无所不知的论述，相反，却谓“吾生也有涯，而知也无涯”（《养生主》），常常强调“不知”，谓真正的得道者不知道。

《中庸》在谈及鬼神时引《诗》曰：“神之格思，不可度思！矧可射思！”此即谓神是不可测度、不可知的。原始的儒、道两家都不追求无所不知，认为圣人对于六合之外无所不知、甚至当明察秋毫的看法是违背先秦儒、道精神的。另一方面，《庄子》中又出现了“游”于六合之外，出入六合¹¹的表述，这意味着有道之人

² 郭庆藩《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第85页。

³ 林希逸《庄子鬳斋口义校注》，北京：中华书局，1997年，第35页。

⁴ 郭象之说，见《庄子集释》第85页。

⁵ 释德清《庄子内篇注》，上海：华东师范大学出版社，2009年，第46页。

⁶ 王叔岷《庄子校诂》，北京：中华书局，2007年，第74页。

⁷ 《庄子集解》第20页。

⁸ 《庄子鬳斋口义校注》第35页。

⁹ 陆树芝《庄子雪》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第26页。

¹⁰ 如《长阿含经》记载释迦牟尼知道过去千万亿劫所出现过的所有佛，他们如何成道、如何讲法等等。

¹¹ 如《在宥》谓“出入六合，游乎九州”，《徐无鬼》中黄帝所遇的牧马童子，少时“游于六合之内”，及“有瞀病”之后，得长者教之，于是“复游于六合之外”。

确能以某种方式达到六合之外，但显然这种方式不是“知”，而是庄子所谓的“游”。

这样看来，圣人并不追求关于六合之外的知识，也不谈论它。“不论”，不但是因为不知、因为语言难以表达，更体现了一种不把语言和知识用到极致的态度，也即庄子所谓“以其知之所知，以养其知之所不知”（《大宗师》）。“知”与“养”是两种相反的态度。知是对象化地把握；而“养”首先肯定了不知的存在，它表达了放任不知者在天地间存活的态度，这也是“存”的意味。一方面，“存”在认识论的意义上承认“未知者”的存在，承认认识有边界；另一方面，“存”所表达的超越了认识论，而直指根本的存在，它体现了一种超越逻辑、知识、言论的生命的态度。存是知与言的前提，实际上，我们所存的一定比所认识、所言论的要多得多，就像我们不知不觉地呼吸、活着的时候比我们进行逻辑分析、认知、谈论的时候要得多得多一样。《论语·雍也》记“樊迟问知”、孔子答以“敬鬼神而远之”一事或可作为“存而不论”的例证。“敬”有“存”的意味，它并未否认鬼神的存在；“远之”如言“不论”，鬼神属六合之外，六合之外不能知，若谈论不休则将多出虚诞之说，所以要“远之”。如此一来，孔子对鬼神正是“存而不论”的。

二、六合之内，圣人论而不议

“六合之内”即指人的生活世界之内，与“六合之外”的不同在于它是耳目所及的；与“春秋经世先王之志”的不同在于它是正在进行、尚未完成的，而后者已是过往。郭注、成疏认为对于“苍生所禀之性分”，“圣人随其机感，陈而应之”¹²。这一解释只说明了“论而不议”的“论”，却未回答何为“不议”。后世注家有试图说清“论”与“议”者，如林希逸说：“宇宙之间合有许多道理，圣人何尝不说？但不立此议以强天下之知。”¹³言下之意，议与论的差别在于是否勉强天下人接受。释德清把论、议之别理解为略论大纲和详论其所以的差别，议比论更详尽而已，其曰：“六合之内，圣人未尝不周知万物，但只论其大纲，如天经地义，以立君臣、父子之序，而不议其所以之详。”¹⁴。章太炎把“六合之

¹² 《庄子集释》第85页。

¹³ 《庄子庸斋口义校注》第35页。

¹⁴ 《庄子内篇注》第46-47页。

内”与“春秋经世先王之志”两层合起来解释为：“宇内事亦无限，远古之记，异域之传，有可论列，人情既异，故不评定是非也。”¹⁵如此一来，“不议”与“不辨”皆指“不评定是非”，虽确有所创见，却未说清论、议、辩三者的确切含义。

就我所见各庄子注而言，对“论”、“议”之别的解释是非常含混的。这也很难苛责古人，因为即便是在《说文解字》的时代，甚至上推到先秦时代，论、议就已经分不清了。《说文》即是以议训论的¹⁶；而笔者广搜各种先秦典籍，亦不能找到显示二者不同的鲜明例证。唯独“论而不议”这一条，它成为了论、议相区分的孤证。那么，在这种情况下如何探寻二者差别呢？我认为“论”、“议”在造字之初一定是有意义区别的，找出其区别的一个办法是，利用“右文说”¹⁷的理论，对二字的声旁“仑”与“义”的表意进行挖掘，即通过分别对以“仑”、“义”为声旁的一系列形声字的意义进行对比，找出“仑”、“义”的核心意义，然后用之推测“论”、“议”的精确含义。这种方法或许会遭到反右文说观点的反对，然而即便是段玉裁也认为“论”的声旁“仑”同时是表义的，所以对“从言仑声”的说法提出了异议，认为应当是“从言、仑，仑亦声”¹⁸。那么，以下便尝试探讨“仑”、“义”的表义，为了避免繁琐，仅以“伦”、“义”二字为例。

在说圣人“存而不论”之前，庄子提出了“八德”¹⁹，“伦”与“义”正是其中的一对。尽管我反对俞樾因为后文的“论而不议”而将八德中的伦、义改为论、议²⁰，但是不可否认，前文的伦、义与这里的论、议有相通之处。通过《庄子》及其他先秦文献，能精确地找到伦与义的区别。

伦，有广义与狭义两种用法。《礼记·祭统》曰：

¹⁵ 《齐物论释定本》，《章太炎全集》第六册，第97-98页。

¹⁶ 《说文》“论”、“议”、“语”三字互训，谓“论，议也”，“议，语也”，又谓“语，论也”。段玉裁对这一循环为解亦有所不满，委婉地说“似未尽”。参见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第92、93、89页。

¹⁷ “右文说”对传统六书学中的形声字理论提出了异议，认为形声字的声旁同时也表意。此说最早由宋人王圣美提出，认为“凡字，其类在左，其义在右”（沈括《梦溪笔谈》），因为声旁往往在字右边，所以称“右文”。“右文说”的反对者很多，支持者有黄侃、唐兰等，唐兰特别指出“近古期的新文字，是用声符的方法大批产生的”（唐兰《中国文字学》），这能够解释为什么不是我们所见的所有形声字声旁都表意。迄今为止，文字学界尚未大量地运用右文说的理论来解字，只偶尔用在同源字的研究中。我相信挖掘声旁字的核心表意功能，将对我们理解先秦古人的哲学有重大帮助。

¹⁸ 《说文解字注》第92页。

¹⁹ 原文为：“夫道未始有封，言未始有常，为是而有眚也。请言其眚：有左有右，有伦有义，有分有辩，有竞有争，此之谓八德。六合之外，圣人存而不论……”

²⁰ 俞樾说：“下文云‘存而不论’，‘论而不议’。又曰：‘故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。’彼所谓分、辩，即此‘有分有辩’。然则彼所谓论、议，即此‘有论有议’矣。”参见《庄子集解》第20页。

夫祭有十伦焉：见事鬼神之道焉，见君臣之义焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉，见亲疏之杀焉，见爵赏之施焉，见夫妇之别焉，见政事之均焉，见长幼之序焉，见上下之际焉。此之谓十伦。²¹

这里出现了伦的两种用法，“十伦”之伦为广义，包括鬼神、君臣、父子、贵贱等十种关系，如陈鼓应所说“指纲纪法度”²²。在这种用法中，伦也包括了义。然而在具体的十伦中，有“君臣之义”与“父子之伦”，其中的伦为狭义用法，可清晰地看到其与义的差别。伦是一种血缘上的亲疏关系，义则是以尊卑、贵贱等级的区分为基础的一种关系，所以父子关系称“伦”、君臣关系称“义”。人伦是发自内在情感而向外扩散的自然的亲疏感，而义则更像是一种契约关系。《庄子·盗跖》中子张告诫满苟得曰：“子不为行，即将疏戚无伦，贵贱无义，长幼无序。”这其中伦与义的使用分得很清楚，一为“疏戚”、一为“贵贱”。满苟得回答说：“尧杀长子，舜流母弟，疏戚有伦乎？汤放桀，武王杀纣，贵贱有义乎？”这便明白无疑了，父子、兄弟为伦，君臣为义。“伦”是自然的人伦上的亲疏关系，“义”是非血缘的贵贱、尊卑之分。

实际上，伦、义与儒家常讲的仁、义是相通的。儒家之“仁”，最重亲亲，讲究爱之差等，其差等便是建立在血缘亲疏关系之上的。“仁”与“伦”只是表意的角度不同，“伦”刻画亲疏关系本身，而“仁”强调贯穿亲、疏之伦的那种共同的情感或德行——“爱”。

伦与义是两种不同的关系，其出发点不同。伦起于自然的情感，庄子亦说“子之爱亲”是“命也，不可解于心”（《人间世》），伦之亲疏感情是发自内心的。义者，宜也，“义”代表“应该”，是外在约束。可以说伦是天生的，义是人为的。伦这种关系和其背后情感的运作方式，是由己向外推，从亲至疏逐级向外扩散的，就像往水中扔石时所形成的涟漪，亲疏虽有分别，却未曾割断，是血脉的自然而连续的生发、扩展。而义所表征的贵贱之分却并非一种生而自然、发自内心的关系，贵与贱之间是割断的。所以，伦有圆之象，义有方之象。而伦、义落在语言上则有论、议。

《庄子·山木》谓“尊则议”，尊卑属于“义”的区分，而这里说尊者可以

²¹ 孔颖达《礼记注疏》，重刊宋本《十三经注疏》第5册，台北：艺文印书馆，中华民国96年。

²² 陈鼓应《庄子今注今译》上，北京：中华书局，1983年，第84页。

使用“议”这种语言，这恰恰体现了义与议之关联。为何尊者才能议呢？这牵涉到“议”的含义。前面曾说伦像圆，如水中的波纹，没有割断之处；义像方，有明确地割断，有边界。论和议也有类似的区别。我们不难注意到，以“仑”为声旁的字往往带有某种圆的、或连续的、整体而不分割的意象，轮、抡、囿、纶等皆如此。那么，借用这样的意义进行推断，可以形象地说，“论”就好像“围观”，是从各个方面、各个角度去描述对象；而“议”则是下定义，是对对象的性质、边界给予定论，是形成价值判断、构建意义的语言。“论”并未完全驾驭所谈论的对象，是较为松散、自由的描述性的语言；而“议”则是对对象的掌控、驾驭，既然要下定义，则必然会有分割、裁断。这或许就是论、议之别。之所以“尊则议”，世间的人情法则即是这样，地位尊贵者往往才具有给其统辖内的人与物下定义资格。

尤其在政治上，语言往往有建构意义的作用，而“议”与表征礼乐建构的“制”常常并用。《中庸》曰：

非天子，不议礼，不制度，不考文。今天下车同轨，书同文，行同伦。
虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。

这段说如果不是天子，就不能议定礼仪、制定法度，必须既有德又有位，才能制礼作乐。其中“不议礼”与“不制度”对举，“议”与“制”相当，皆表达政治礼法制度的建构。《老子》说“大制不割”，这恰恰从反面说明一般的制作法度是有所割的，不割分、不裁断则无以成法度。《尚书·周官》谓“议事以制”，即按照“制”来裁断“事”。这些例子可以说明“议”这种语言与制作法度具有同样的性质，即必须有所裁断。

那么，六合之内，圣人不议，即不作裁断。这是因为与“春秋经世先王之志”不同，“六合之内”的是正在发生、尚未完成的，俗语所谓“盖棺定论”，尚未过去的事件、尚在生命之中的人生是不能也不应该被定义的，它是活着的道，尚有当下之时所不能掌控的各种可能性。对于生命之中的事物，可以用“论”的语言，却不可以“议”，否则即是对活着的事物进行分割与封存，它将成为一种伤害。

从存到论是从无言到有言，从论到议则语言的分割、划界的特性愈加凸显，人为的成分更多，离“道”也更远。与这里圣人使用语言的层次相似，《礼记·间传》叙述了服丧中使用语言的层次²³，“议”在其中也是较高程度的语言，其曰：

斩衰，唯而不对；齐衰，对而不言；大功，言而不议；小功缌麻，议而不及乐。此哀之发于言语者也。

我们知道服丧分为不同的等级，服丧的等级越高，悲哀的程度越深，其服饰、食物愈粗糙，而从这段文字可知，其语言也越少。从斩衰、齐衰到大功、小功、缌麻，服丧的等级依次下降，可以使用语言的程度则依次上升，分别是唯、对、言、议、乐。“唯而不对”指服斩衰之人，他人无论问什么，他都只答“唯”，即没有真正意义的对答。之所以如此，或因服斩衰者处于极度悲痛中，任何语言对他而言都无意义，故不能进行真正的对答。“唯”意味着对语言意义的取消，就像“存而不论”的“存”，存之而已，不加区分。“对而不言”，指能对答，服齐衰者悲哀程度稍降低，故可以回答他人之问。至于“不言”，笔者推测指不主动地开启谈话，仅被动地回答而已。再往下，服大功者大概相当于死者的近亲，按习俗猜测，他们大概要参与料理丧礼的各种事宜，而服斩衰、齐衰者，由于极度悲哀，未必主要承担琐细事务。承担事务总需安排、说话，所以能“言”，但却不能“议”。议是对事物的评判、定论，思辨程度较高，如对丧礼合礼与否作评判即属于“议”。小功、缌麻大概为较远的亲戚，悲哀程度未必很高，故可以“议”。《红楼梦》中秦可卿的葬礼上，贾政议论秦氏的棺木太过贵重、奢侈，就属于“议”。但小功、缌麻毕竟仍属死者家族中人，能“议”不能“乐”。这里也暗示旁人是可以“乐”的。如《孟子·滕王公上》说滕定公薨，世子按照孟子所教，行三年之丧，达到“吊者大悦”的结果。“吊者大悦”当是说观丧礼者见行丧合礼，所以大悦。

服丧中的“言而不议”与庄子的“论而不议”相通，这暗示我们先哲对语言的使用是有一套系统理论的。六合之内正在发生的事物、情状，不能议，但对于已然结束者却是可“议”的。

²³ 《礼记·丧服四制》中也有相似的一段。

三、春秋经世先王之志，圣人议而不辩

“春秋”二字，林希逸、释德清、林云铭、陆树芝、朱文铭等皆以为当指《春秋》经；王先谦则谓非孔子所作《春秋》一书，而是“有年时以经纬世事”²⁴。注庄者对这句话的理解大致分两种：一则将“议而不辩”理解为圣人评论史书典籍的态度；一则认为圣人的议论本身就成为有经世之用的典籍，即《春秋》，而圣人在其中采用了“议而不辩”的议论方式。后一种往往伴随着庄子尊孔的判断²⁵。庄子如何看待孔子，或说《庄子》与儒家的关系，历来聚讼不休，此处不深入讨论。但《天下》篇谓“春秋以道名分”，点明《春秋》经的核心在于定名分，与这里的“议而不辩”暗合，因为定名分正是一种“议”。

我以为，“议”是建立“义”的过程；而“辩”是对已定之“议”的辩解或反驳，是对已经建立的“义”的维护或推翻。前文说过“义”像方，有所裁断，“议”则是进行分割、裁断的语言，然而自然中不会有方的、直线的事物，“议”这种分割、裁断的方式必然不能完全切中生命、切中自然，不能像道那样包容、圆满，这就是为什么对于已经议定的分界、裁断方式，总是会产生“辩”。“议”是对意义的建构，即对“义”的表达，然而正如《墨子·尚同》所谓“一人一义，十人十义，百人百义，千人千义”²⁶，每一人、每一物都有他的“义”，“议”的结果必然不能满足方方面面的“义”。武王伐纣，被史书议为正义之举，如果从伯夷、叔齐的角度来“辩”，武王弑君，有何正义？可以说，任何一种正义，任何所定之“议”，都经不起“辩”。“辩”是一种更细微的切分，对“议”所定的边界进行更繁琐的争夺，如果无限的“辩”下去，原来“议”定的边界就不复清晰、甚至不复存在。所以，在某种程度上说，“辩”是对“议”的消解。

“辩”与“议”的关系，如果结合《春秋》来看便非常清楚。何为“议”？《春秋·隐公元年》记载“郑伯克段于鄢”之事，这里的“郑伯”、“克”、“段”、“鄢”，字字都显示出对郑庄公杀其弟共叔段一事的定性、定义，而这就是所谓的“议”。《春秋》三传都对这六个字如何定性这一事件作了详细的辨析。譬如，

²⁴ 《庄子集释》第21页。

²⁵ 如林云铭谓“庄叟可谓尊孔之至，书中贬圣处皆非本意”（林云铭《庄子因》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第21页），陆树芝谓“庄子善读《春秋》，深得经义如此，可知其似诋孔子处皆非真诋孔子”（陆树芝《庄子雪》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第26页）。

²⁶ 孙诒让《墨子间诂》，北京：中华书局，2009年，第91页。

郑庄公本为诸侯国君，当称其谥号“庄公”，为何《春秋》称“郑伯”呢？《左传》谓“称郑伯，讥失教也”²⁷，即讥讽庄公失于对弟弟的教导。《谷梁》谓“杀世子、母弟目君”²⁸，即如果国君杀嫡长子或同母弟弟，就以国君的爵位称呼他，所以这里称“伯”而不称“庄公”，由此也暗示段是庄公之弟。共叔段是国君之弟，本应称“弟段”，却只称“段”，《左传》谓“段不弟，故不言弟”，指出这是贬抑他无有为弟之道。“克”字本用于两国交战，庄公为君、其弟为臣，君讨伐乱臣应当称“讨”，杀之应当称“杀”，为何不用“讨”、“杀”而用“克”呢？《左传》谓“如二君，故曰克”，即用“克”字表明共叔段的势力可当一国；《谷梁》谓段“有徒众”，所以不称“杀”；《公羊》谓称“克”是要“大郑伯之恶”²⁹，庄公之母欲立其弟，庄公应“勿与而已”，却欲擒故纵、刻意谋划，先放任其弟坐大以至于可当一国，而后灭之，不合兄弟之道。这些辨析都意在指出在性质上，此事并不被作为国君讨伐叛乱的臣弟来处理，而作为两国交战来处理。段失势后出逃于鄆，兄弟之间争位，实力不济的一方出奔他方，应该称“出奔”，且既已出奔，表明已失去竞争实力，作为兄长，当“缓追，逸贼”（《谷梁》），即不再追究，恪守“亲亲之道”。这里之所以不称“出奔”，《左传》说庄公存心杀段，不言“出奔”是对庄公的发难。为什么要特意写出地名“鄆”呢？《谷梁》说“鄆”已经离得很远了，这表明庄公对已无抗争之力的弟弟追穷不舍，就好像夺取母亲怀中的婴儿而杀之。

所以，“郑伯克段于鄆”六字，字字都显示了圣人对此事性质的界定，《史记》所谓“孔子为《春秋》，笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞”³⁰，后世所谓“春秋笔法”，“微言大义”即是指此。其中，“议而不辩”体现得非常鲜明，只说“郑伯”，却不辨析何以对国君称“郑伯”；只议定为“克”，却不辨别为何使用两国交战的“克”字。《春秋》只给往事下定义，即“议”，其“议”显示的是“义”，即所为之事是否合宜；而传文所体现的恰恰是“辩”，三传皆在于辩清其中的是非以解释圣人之“议”。如果说三传之“辩”皆在辩圣人之“议”为是的

²⁷ 《春秋左传正义》，重刊宋本《十三经注疏》第6册，台北：艺文印书馆，中华民国96年，第36-37页。以下引《左传》皆出此版本，不再出注。

²⁸ 《春秋谷梁传注疏》，重刊宋本《十三经注疏》第7册（后半本），台北：艺文印书馆，中华民国96年，第10页。

²⁹ 《春秋公羊传注疏》，重刊宋本《十三经注疏》第7册（前半本），台北：艺文印书馆，中华民国96年，第13页。

³⁰ 司马迁《史记·孔子世家》，北京：中华书局，1982年，第1944页。

话，在下面这个例子中，赵盾则欲辩太史之议为非，而孔子的评论则显示了“议而不辩”的原则。

《左传·宣公二年》曰：

乙丑，赵穿攻灵公于桃园。宣子未出山而复。大史书曰：“赵盾弑其君。”以示于朝。宣子曰：“不然。”对曰：“子为正卿，亡不越境，反不讨贼，非子而谁？”宣子曰：“呜呼！‘我之怀矣，自诒伊戚，’其我之谓矣！”

孔子曰：“董狐，古之良史也，书法不隐。赵盾，古之良大夫也，为法受恶。惜也，越境乃免。”

据《左传》记载，晋灵公顽劣残暴，大夫赵盾因为多次劝谏而将招致杀身之祸，于是逃亡国外。赵盾未逃出国境即又返回来，其家人赵穿在其逃亡期间刺杀了灵公。太史董狐于是记下“赵盾弑其君”并宣读于朝。这里的“赵盾弑其君”五字即是对此事的定性，即太史之“议”。这五字在赵盾看来实在很冤，他既无弑君之心，也无弑君之实，所以他说“不然”。这即是“辩”，辩太史之“议”为非。而太史复“辩”之为是，谓赵盾为正卿，逃亡未出国境，返回来也未讨伐弑君之贼，所以弑君之罪要记在他头上。

从这个例子我们可以清楚地看到：“义”无论多么追求“适宜”、“应该”，只要有所裁断，就不能避免简单粗暴，自然之生命不欲剪裁，而必以绳墨裁剪以使之合于“义”，则义中必有不义。“议”是用语言来进行的裁断，用语言来建构的“义”。从根本上说，任何一种义都会因不同的人与物、因时空的不同而遭到辩驳，如果允许“辩”，“辩”可以无休无止地进行下去，并完全可以将已经确立的“议（义）”切碎，那么，“议（义）”也就荡然无存了。对于先王之志、对于过往之事，圣人只“议”，为其定性而已，往往只三五言。故《史记》说《春秋》“文成数万，其指数千”³¹，若非“议而不辩”，其语言不能如此简洁。“议”过往之事的最大意义在于现在、将来，这就像英美法系中每一个新案例的判定，其重要意义皆在于成为将来断案的范本一样。先哲一定是重“道”甚于“言”的，最重要的是正在进行的生命，是脚下正踩出的、未成形的道，而非陈迹。如果事

³¹ 《史记·太史公自序》，第3297页。

事皆穷辩不止，则现实的生命完全淹没于往事的是非里，活的道完全被限制在过往之言中，诚所谓“往而不反”。田骈、慎到亦知“大道能包之而不能辩之”（《天下》），“辩”是最不合道的，它最远离于初始之道。“辩”也是一个悖谬，它起于对精密秩序的渴求，然而最终必然导致秩序的毁灭，因为辩到极致，已经议定的“春秋经世先王之志”必然会被消解殆尽，意义感也将随之隐去，除了客观唯物物的“知识”或历史事实，我们可能什么都不剩了。一旦意义被解构，我们便将淹没在物、知识以及语言的海洋之中。

回到这个例子，孔子是有“议而不辩”的古风的，他并不为赵盾辩解，而称董狐为“良史”，赞其不因赵盾的宽仁之心而为之隐；又称赵盾为“良大夫”，因为他最终不以私辩害义，承担了“弑君”之名。

四、存、论、议、辩四种语言的认知基础

“存而不论”、“论而不议”、“议而不辩”这三个层次中有四种语言：存、论、议、辩。这四种，从无言到有言，语言从粗略到精密，细分的程度越来越高，语言的特性也表现得越来越强，而道的意味越来越淡薄。我们可以注意到，庄子描述圣人使用语言的三层，旨在强调“不论”、“不议”、“不辩”，其曰：“分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。”圣人不“辩”的，止于“议”而已，所谓“圣人怀之，众人辩之以相示”。辩是从每一个小体的角度进行的，“自彼则不见，自是则知之”（《齐物论》），故辩者不能见他者，不能见道之大全，所以“辩也者，有不见也”。然而“辩”这种语言也是不能取消的，同人卦《大象传》曰“君子以类族辨物”，辩（辨）是与物相当的语言。在物的层次上，不能不辩。圣人与君子不同，庄子谓圣人“不从事于务”（《齐物论》），“孰肯以物为事”（《逍遥游》），也即是说不在具体的物的层面务求、谋划，所以圣人不辩，而君子乃至常人皆不能免于务，则亦不能不辩物。

与存、论、议、辩四种语言层次相应，《齐物论》描述了四种知的层次，曰：

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣！其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始

有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。

其一，“以为未始有物”，这是最高的认知，对应于语言，相当于未始有言，即“存而不论”的存；其二，“以为有物”，但“未始有封”，这在语言上相当于有言但尚未界定，即“论而不议”；其三，“以为有封”、但“未始有是非”，在语言的层次中，“议”是定边界，“辩”是辩是非，所以这一层对应“议”；最后，“是非之彰”即对应“辩”的层次，庄子谓是非的彰显将使道亏损，与此相应，“辩”是最背离“道”的。这里知的层次与语言的层次完全吻合，知的下降序列亦是语言的下降序列，或许可以说四种语言层次是完全有其认知基础的。