

再读《齐物论》：从道不可说到经世致用

李巍

摘要：作为古典中国思想标志性概念的道，因历来被看作不可说者，似乎只能在非语言的玄思直觉中被把握。但在《庄子》的名篇《齐物论》中，道不可说仅是指不能以谈论对象物的方式来谈论道，或者说，道仅是在某种物论语言中不可说，这并不等于道绝对超出了语言的界线。实际上，按照《齐物论》，关于道的言说在以下意义是可能的：道虽然不是可被“谈论”的对象物，却能在言说活动中“显示”为一种说话方式，其特征是说话人对物的言说不再受限于特定的“是/非”判断，而是具有一种变通立场的自由。并且，最关键的，是这种变通的自由被归于实用取向的考量，即得道者总是能根据现实的实用需要变通其说话立场（“用也者，通也”）。于是，该篇对道不可说的阐述就走向了对致用之道的揭示，后者象征着在“经世”的政治实践中基于实用考量的治理逻辑。因此以《齐物论》为例，能看到道家对道不可说的阐述不但没有走向非语言的玄思直觉，反倒更重视外间现实，特别是万事万物的实用价值。这意味着，最以玄思著称的道家并非外在于中国古代的致用传统，甚至可能比儒家更早地形塑了这一传统。

关键词：《齐物论》；道家；经世致用

中图分类号：B223.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2023)01-0103-09

中国古人对终极本原的想象，最具代表性的莫过于认为有一个先于事物世界的道。金岳霖则在其名著《论道》中说，这是“中国思想中最崇高的概念”^{[1]20}。但什么是道，似乎很难描述，因为从早期中国开始，尤其在道家文本中，一个基本的理念就是道不可说。而金岳霖所谓“崇高”，与其看作对道本身的描述，不如说是由道不可说引起的感受，即“不道之道，各家所欲言而不能尽的道”能令“国人对之油然而生景仰之心”^{[1]20}。当然，除了崇高感，也有满足感。对此，金岳霖主要就他自己的感受来说，即“对于这样的道……我不见得能懂，也不见得能说得清楚”，却能“从研究底结果上求情感的满足”^{[1]20-21}。

其实，无论崇高感还是满足感，都是人们在言说之外，对道的某种直觉领会，金岳霖亦称为“命题所

不能表示的思想”^{[1]361}。而在他看来，一方面，这种“思想”并非不可说，否则就不能有意义地说出“命题所不能表示的思想”这句话，更不会有哲学，“因为治哲学者的要求就是因为感觉这些名言之所不能表达的东西，而要说些命题所不能表示的思想”；但另一方面，非命题的思想是可说的，不等于所思的对象也可说；所以对道本身，金岳霖仍承认“说不得的东西当然说不得”“在知识上我们对它无话可说”，于是只能“超出名言范围之外去找答案”^{[1]362}，换言之，无论对道如何言说，都无法替代非语言的直觉感受。因此这里谈论金岳霖，关注的并非他对道的研究，而是其感受，因为心智冷峻的逻辑学家竟也在论道时认可“超出名言”的直觉，这恐怕不仅与个人体验有关，也与中国思想本身的特征有关。当然，金岳霖并未谈及后者。但在中国传统

收稿日期：2022-08-19

基金项目：国家社会科学基金项目“中国语言哲学史·多卷本”（18ZDA019）。

作者简介：李巍，男，武汉大学哲学学院教授，武汉大学传统文化研究中心兼职研究员（湖北武汉 430072）。

文化的现代研究中,不仅哲学领域,而且也涉及文学、翻译等领域,总能看到一种金岳霖式的感受,是把中国古人推崇“说不得的东西”,如道,视为擅长非语言的直觉的表现。因此不难看出,这种金岳霖式的感受其实不仅是感受,更是对古典中国思想的一种类型定性。事实上,将中国思想归类于直觉导向的思想,已然是一种普遍印象,正如人们时常谈及的中国古代的境界形而上学、非分析的思维方式、神秘主义等,其实都是把推崇直觉视为中国思想的识别性特征^[2-4]。

然而,至少对道的理解来说,我认为上述金岳霖式的感受存在反例,即中国古人对道不可说的揭示,有时非但不是推崇直觉式的内在体验,反倒更重视外间现实,尤其是事物的实用价值。正因此,“不道之道”在古人眼中并不总是只可意会的神秘本原,也是生活中可操作的“致用之道”。这或许能被视为两种形式的道,就像人们通常认为的,道家关注不可说的本原之道,儒家则奉行致用之道。但实际上,本文意欲表明的是,在“经世致用”成为儒学(尤其是明清儒学)的主导倾向之前,道家已经谈及了致用之道;并且这不是另一种道,而就是那看似玄妙的“不道之道”。比如在《老子》中,就能看到对道的描述除了暗示其“超出名言”的神秘性,也常常谈及道之“用”,如“道冲而用之或不盈”(第四章)、“道之出口……用之不足既”(第三十一章)、“反者道之动,弱者道之用”(第四十章)等。这些,似乎已经提示了,与其把道家对道不可说的洞见视为某种直觉体验,不如说是某种实用考量。但在说明这一点的文本依据上,我认为相对《老子》,更值得重视的是《庄子》中的名篇《齐物论》,因为后者不仅肯定了“不道之道”作为“致用之道”的意义,更对此提供了论证,这令我们有可能一窥道家致用精神的内在逻辑。

当然,以下讨论也非纯粹的文本研究,更期待能通过解读《齐物论》,对古典中国思想的整体理解有新启发,那就是,如果最善玄思的道家并不是外在于致用的传统,则看待中国古人的思想倾向时,到底是以内在的直觉取向为其定性,还是以外在的实用考量为其定性,就是值得进一步思考的问题。

一、道不可说:物论语言的反思

其实,谈及道不可说的观念,人们最先想到的不是《齐物论》,而是其他道家文本中的哲理箴言如

“道可道,非常道”(《老子》第一章)、“大道不称,众必有名”(《尹文子·大道上》)、“道不可言,言而非也”(《淮南子·道应》)等。但正因为这些只是箴言,则据此给出关于道不可说的解释,就很可能受制于自解释者的观念想象与理论偏好。相比之下,《齐物论》的意义首先在于其文本价值,这是说,其中提出了对“不道之道”或“大道不称”的充分阐述,甚至能被视为分层推进的论证。

首先,为了有意义地宣称道不可说,《齐物论》是以对言说本身的反思为切入点,并致力对言说给出一种历程性的刻画,包括:其一,“言非吹也,言者有言”。这是通过将说话区别于吹风,表明言说不等于单纯的物理发声,而是表达了某些非物理的成分,或可被宽泛地归于意义(meaning)的范畴。其二,“所言者特未定也……其以为异于鬻音,亦有辩乎,其无辩乎”。这是进一步指出,言说所表达的意义并不确定,这意味着有意义的言说虽然不同于无意义的发声,但二者之间并没有绝对的界线,就好像说话与鸟叫难以截然相分一样。其三,“道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非……道隐于小成,言隐于荣华”。这描述的是原本不确定的言论的意义,会因为某种遮蔽作用而被固化。这一意义固化的象征就是产生了“是/非”之分,即一种言论在意义上要么是有所肯定或赞同,要么是有所否定或反对,没有中间状态。其四,“故有儒、墨之是非,以是其所非而非其所是”。这描述的是言说产生“是/非”之分的结果,即一种言论肯定或赞同的恰恰是另一种言论否定或反对的(“是其所非而非其所是”),反之亦然,这就是争论。

以上所见言说的历程,即从表达意义到意义不定,再到意义被固化,最后导致争论,在《齐物论》中又被描述为将事物作为对象进行言说的历程。也就是说,存在谈论对象物的一种语言框架(language-framework),我将之概括为“物论语言”,并认为《齐物论》首先要描述的就是这一语言框架的确立过程。关键表述有:其一,“古之人,其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物”。这是形容物论语言尚未产生的时期。所谓“未始有物”,不是事实上否定物的存在,而是观念上没有形成关于物的对象意识。将这种观念状态奉为极致的古典智慧,就预示了物论语言的形成是与之背道而驰的,因为对物的谈论首先就意味着将之视为对象。其二,“其次以为有物矣,而未始有封也”。这是古典智慧开始异化、物论语言最初形成的时期。因为从“未始有物”到“有

物”，象征的就是初始的对象意识的产生。当然，“未始有封”意味着人们在此阶段还只是把一切对象都统称为“物”，尚未意识到不同对象的界线或区别。其三，“其次以为有封焉，而未始有是非也”。这是古典智慧进一步丧失、物论语言初步成型的阶段。其特征就是“有封”，即人们开始意识到对象的界线，所以令对物的言说变得明确。只不过，不同的言说尚未出现肯定与否定或赞同与反对的截然对立，这就是“未始有是非”。其四，“是非之彰也，道之所以亏也”。这是指古典智慧彻底沦丧，物论语言最终确立的阶段。因为“是非之彰”不仅意味着人们言说了对象物的分界，更要在“是/非”之分的框架内做断定，这就会导致“是其所非而非其所是”的对立；也就是说，争论就是物论语言的归宿。而由此宣称“道之所以亏”，我认为，一方面是点出了逐步丧失的古典智慧就是对道的认识，另一方面则更重要，是暗示了道无法在物论语言的“是/非”框架中被言说。

那么回到道不可说的问题上，就有理由认为，“不可说”首先是在物论语言中不可说，即并不意味着道超出了语言本身，而只是超出了物论语言的框架。这一框架，如上所见，就是起于对象意识的产生而止于围绕某一对象的争论。因此在物论语言中道不可说，当然就意味着道不可被对象化，也就是不能像谈论某一对象物那样来谈论道。这一点，在《庄子·天运》虚构的孔老对话中也很显著，即老子否定将道当成“可献”“可进”和“可以告人”的东西，就是认为道不可被对象化。但《齐物论》的价值仍在其论证，即如上所见的，从“未始有封”到“有封”，再从“未始有是非”到“是非之彰”，实际就是把言说某一对象理解为将之一步一步（step by step）地区别于其他对象；也就是说，物论语言的说话方式就是以划分的方式来谈论对象。那么，将物论语言中的道不可说解释为不可被对象化，就能更确切地理解为不能以划分的方式来谈论道，这就是《齐物论》要进一步阐述的。其关键表述有：其一，“请言其畛。有左，有右，有伦，有义，有分，有辩，有竞，有争，此之谓八德”。这是对物论语言的另一种概括。其中，“畛”即对象物的界线，“八德”则是划分事物时依据的特征，所以基于划分的方式言说对象，就能概括为在“八德”的框架内“言其畛”。其二，“道未始有封，言未始有常……夫大道不称……不道之道”。这正是对道在什么意义上不可说的明示，那就是，道因其不可划分（“道未始有封”），就无法作为确定的对象被

谈论（“言未始有常”），所以道不可说又能更确切地理解为不能以划分对象的方式被言说。而倘使这就是物论语言最基本的说话方式，也就能认为，对物论语言的反思才是《齐物论》主张道不可说的动机所在。

在此意义上，就能更明确地指出，不可说并非道本身的特征，而是象征着物论语言的局限，即并非任何东西都能以划分的方式成为被谈论对象。因此，《齐物论》又将其论证导向揭示划分的本质。关键表述有：其一，“物无非彼，物无非是”。这实际是“物无非彼[此]，物无非是[非]”的缩略语，即物论语言以划分的方式谈论一切对象，是基于“彼/此”与“是/非”这两对初始的划分，前者显示了事物作为“这一个”还是“那一个”的个体区别，后者则对事物“是这样”还是“不是这样”的特征断定。因此谈论一事物作为对象的意义，就是谈论其“彼/此”之分与“是/非”之分。其二，“自彼则不见，自是则知之”。这也是缩略语，完整形式应该是“自彼[此]则不见，自是[非]则知之”，并意味着“是/非”之分比“彼/此”之分更重要。就是说，事物作为对象的意义在“彼/此”之分中尚不显著，要在“是/非”之分中才能明确。因为观察《齐物论》说的从“有封”到“有是非”的进阶，“有封”仅是对事物的初始区分，如“彼/此”之分；“有是非”则不同，不仅是区分事物，更要对区分加以固化（即要么肯定或赞同，要么否定或反对），实质就是断定某一对象，所以事物的对象意义只有在“是/非”之分中才能明确。其三，“夫随其成心而师之，谁独且无师乎……未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也”。这是进一步，探讨断定某一对象的“是/非”之分从哪里来。将之归于“成心”，指的是人们言说事物前已然形成的各种立场^[5]，这意味“是/非”之分并非客观的所与，而是主观的制作。其四，“彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也”。这是对划分，尤其“是/非”之分，作为主观制作的明确肯定，即认为事物作为对象（“彼/此”）的意义与言说对象物的立场（“是/非”）相互依存，就是强调对事物没有绝对客观的言说，也即物论语言的主观因素不可排除。其五，“因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也”。这是由物论语言的主观性不可排除，最终肯定其是一种立场导向的说话方式，即在此语言框架内的任何言说都必定因循特定的“是/非”之分。当然对圣人来说，似乎能超越某一立场的限定（“不由”），从“天”所象征的精神高度做出客观发言；但《齐物论》

认为,这仍是因循了某种立场(“亦因是也”),即圣人也不能摆脱主观立场的限定。

以上,对物论语言的主观性或立场性的强调,意谓看似坚固的“是/非”之分实际没有确定性。而在《齐物论》,这又主要指在物论语言的最终阶段,也即发生“是非之彰”的论辩时,孰对孰错是不确定的。在早期中国,尤其百家争鸣的战国时代,这无疑算是异说。因为以墨家为代表的主流意见,强调的就是论辩的胜负是基于双方的主张有确定的对错之分;而若论辩没有胜负,只能表明双方都不正确。但《齐物论》恰是要挑战这种理解,其论证可重构地表示为:一种主张是对是错,并不取决于论辩的胜负,因为论辩双方与作为仲裁者第三方都会被自身立场所蒙蔽(“人固受其黜暗”),不能就对错之分做出绝对客观的评判(“吾谁使正之”)。也就是说,一种言论是对是错,这看似坚固的“是/非”之分无法排除主观立场的影响,所以终究是不确定的。而若存在确定的“是/非”之分,即存在一方“果是”、一方“果非”,《齐物论》宣称这种情况下就不会发生论辩。但事实上,物论语言不可能“无辩”,其典型即“儒墨之是非”。由此,物论语言的局限似乎就是在“是/非”之分的框架内谈论某一对象,具有不确定性。但实际上,如后所见,承认这种不确定性才是《齐物论》视为理想的说话方式;因此对物论语言来说,其局限恰恰表现为否认不确定性,即顽固地坚持某种“是/非”之分,《齐物论》则将此概括成“为是”,如:

为是举莛与楹,厉与西施。

为是而有吟也。

为是不用而寓诸庸。

所谓“为是”,其他文献中也表述为“自以为是”或“自是”,正是坚持自己的立场、容不得其他立场的表现。这当然也就是造成论辩的根源,即否定别人肯定的、赞同别人反对的,这种“是其所非而非其所是”的态度,本质上就是立场不可交换的表现。因为一旦交换立场,原先倡导的“是/非”之分就不再确定。

所以,将物论语言理解为一种立场导向的说话方式,尤其意谓它具有立场不可交换的局限,而此局限正是在这一语言框架发展到“是非之彰”的阶段最为显著。那么关于道不可说,之前指出这仅是指道在物论语言中不可说;现在则能肯定,不可说的理由就在于立场不可交换遮蔽了说话人论道的视野(“道恶乎隐而有真伪”),使他只能在特定的“是/非”之分内发言(“言恶乎隐而有是非”);但正因为

“道未始有封”,所以在物论语言中论道,只能是对其非划分的整全性的一种破坏(“道之所以亏也”)。

二、致用之道:道论语言的建构

如果道不可说象征的仅是物论语言的局限,就有理由推测,在替换物论语言的其他语言框架中,关于道的言说是可能的;换言之,道并非因其自身而不可说,以至必须像金岳霖认为的那样,要“超出名言范围之外去找答案”。后续讨论的《齐物论》的文字,将为证实这个推测提供依据,因为那就是要构造一种超越物论语言的新的语言框架。我将之概括“道论语言”,一方面是想强调在此语言框架中,关于道的言说是可能的;另一方面,也是想更确切地指出,道本身就是这一语言框架的说话方式。

当然除了《齐物论》,或许也能把《庄子·秋水》对“以道观之”和“以物观之”的著名区分视为对两种语言框架的区分。但从论证的角度看,还是应当把焦点放在《齐物论》。那就是,在揭示了物论语言存在立场不可交换的局限后,《齐物论》进而谈及的就是如何突破这一局限,重要的表述有:其一,“彼亦一是非,此亦一是非,果且有彼是乎哉,果且无彼是乎哉”。这是《齐物论》在已有论述的基础上,对物论语言的根本质疑,那就是,在“是/非”之分的框架内谈论作为对象的“彼”或“此”,但果真能这样言说吗?也就是对于某个对象,果真能做出与之对应的正确断言吗,还是并不存在这样的断言呢?之前指出,物论语言不能避免论辩,就在于相信关于对象物的言说有确定的“是/非”之分,并且这本质上是固守构造“是/非”之分的主观立场,即“为是”。因此以上质疑的,就是以“为是”的态度言说“彼”,这是否恰当?其二,“彼是莫得其偶,谓之道枢”。这是对以上问题的明确否定,即“为是”是不对的。理由是作为对象的“彼”与特定立场下的“是”之判断,并非一一对应,而是同一对象能从不同立场做出不同的判断,这就是“彼是莫得其偶”。要点在于,前引《齐物论》用“彼是方生”形容物论语言,讲的是对“彼”的言说对应于特定立场下的“是”;但“彼是莫得其偶”恰是与之相反的说话方式,也就是说,不属于物论语言的范畴,此为一;二是,将“彼是莫得其偶”称为“道枢”,就是用道象征这种新的说话方式,因此我将之称为“道论语言”。而此语言框架区别于物论语言的地方,就是允许从不同立场谈论同一事物,因而能克服立场不可交换的局限。其三,“枢

始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也”。这是对道论语言的进一步刻画,意谓同一个“彼”能被纳入无穷多的“是/非”判断中被言说,就好像圆环上有无穷的点对应于圆心。而所谓“环”,象征的就是改变立场、超出特定“是/非”之分来言说事物的可能。

要附带指出的是,以圆环象道,也是早期中国相当流行的隐喻,如所谓“圜道”(《吕氏春秋·圜道》)。当然,多数情况下圆环所象征的是道的法则形象,是以圆环的首尾贯通比喻道作为法则对万物的贯通^[6]。而在《齐物论》中,虽然是以“环”象征道作为说话方式的意义,但仍然是取象于圆环的贯通形象,只是有待贯通的不只是事物的界线,更是谈论事物的立场壁垒。所以,《齐物论》又将这种贯通作用描述为“为是举莛与楹,厉与西施,恢恠憷怪,道通为一”,指的就是小大美丑等差异,作为立场性的划分,能被道这个“环”所“通”。当然,上引文说的是“通为一”,并未提及圆环;但同样在早期文本中,能发现“一”不仅是抽象的数字概念,有时就具有圆环的形象,指的是圆环的终始如一。而在道家文本中,作为“道”之同位语的“一”,尤其具有这种意味^[7]。就此看,《齐物论》实际开辟了“圜道”隐喻在事物法则之外的新意义,就是作为言说事物的说话方式。当然最重要的是,这种环式言说已经超出了物论语言的框架,因此无论是否概括为“道论语言”,两种说话方式的差别不容否认,那就是:其一,物论语言中对象与言说对象的特定立场不可分(“彼是方生”),道论语言则允许同一对象对应于不同立场(“彼是莫得其偶”),二者的差别即不同主张是否存在立场壁垒;其二,物论语言因立场不可交换而坚持确定的“是/非”之分,道论语言则认为“是/非”之分有无穷多,二者的差别即能否避免立场不可交换的论辩。

不难看出,以上两点正是物论语言和道论语言在实质和形式上的差别所在。因此也可说,《齐物论》对物论语言的反思实际是构造道论语言的准备阶段。而这,就预示了在物论语言中不可言说的道,将在道论语言中成为可说。不过,这仍然不是把道当成某一“对象”进行言说,而是既能对道有所言说,又不将之对象化。从常识的角度看,这似乎是难以设想的,因为只要谈及一个东西,就已然将之对象化,于道亦然。但实际上,承认某些东西是可说的,不等于只能在言说中被“谈及”,也可能是在言说中被“显示”,而只有被“谈及”的东西才是对象。比

如,“雪是白的”这个句子“谈及”了雪,因此是在言说某类对象;但与此同时,这个句子也“显示”了某些东西,比如它的意思——雪是白的;但这个被“显示”的东西不是对象,只有在另一个句子中,比如在“‘雪是白的’说的是雪是白的”这句话中,才是被“谈及”的对象。由此,回到道的言说问题上,我认为《齐物论》中的“不道之道”就是只能在言说中被“显示”的东西,即并非可被“谈及”的对象,而是“显示”为一种谈论对象的说话方式,其特征则是能突破“是/非”之分的立场壁垒,从不同的立场言说同一事物。然而,果真存在这种说话方式吗?它不会因为贴上“道论语言”的标签就变得可信,而是有待说明在谈论事物时,立场的交换如何可能。为此,《齐物论》的论证又转向揭示一种改变立场的自由,即所谓“因是”与“两行”。“因是”是对“为是”的否定^①,是要求说话人不再坚持一己之见,能因循不同的立场发言;并且,因为道贯通了一切立场,所以这也被描述为因循于道,是谓“因是已。已而不知其然,谓之道”。由此,“两行”则是对因循于道的进一步描述,即正因为道象征着“是/非”之分不再确定的说话方式,自然就意味着说话人既能因循“是”的判断发言,也能因循“非”的判断发言,也就是说,他具有改变立场的自由。那么最终的,道作为其说话方式的“显示”就是显示为说话人具有这种自由,而具有这种自由的说话人无疑就是得道者。

说到这里,就引出了《齐物论》的核心关切,即倘使道在言说中的“显示”是指得道者显示出不受立场限定的自由,更关键的问题就是这种“自由”如何可能?或者更直白地说,得道者如何变通?《齐物论》对此问题的回答,我认为,无关于内在领域的神秘体验,而正是面向外间世界的实用考量,是认为变通立场的自由来源于在日常生活中追求实用的需要。对此,需要重视的论述有:其一,“为是不用而寓诸庸。庸也者,用也”。这是指克服“为是”的关键在于将视角转向日常生活,而对日常生活的关注,核心是关注“用”,也即事物或行动的实用价值。其二,“用也者,通也;通也者,得也”。这是强调对“用”的重视能促使人们改变立场谈论事物,或者说,能令人懂得变通;而变通的目的就是满足实用的需要,即有所“得”。其三,“适得而几矣,因是已。已而不知其然,谓之道”。这是进一步从“用”的角度解释“因是”,即因循某一立场来谈论某物,关键是满足有所“得”的实用需要。而将这种说话方式“谓之道”,正表明前述道所象征的以变通的态度看

待“是/非”之分,本质上是一种实用考量(“用也者,通也”);并因此意味着,作为言说方式的道本质上是一种致用之道,即根据实用考量来改变立场的说话方式。此外,“已而不知其然,谓之道”一语是说人们因循致用之道,不是因为认识到它才因循它,而是“不知”的状态下就已然这样做;在《周易·系辞上》里也能看到类似的修辞,即“一阴一阳之谓道……百姓日用而不知”。这类表述,我认为其实就是在“谓之道”的名义下,将实用需求视为人类行动(当然包括言说)的底层逻辑,因此表面是强调“道”的重要性,实质是强调“用”的重要性。其四,“狙公赋芋,曰:‘朝三而暮四’。众狙皆怒。曰:‘然则朝四而暮三’。众狙皆悦。名实未亏,而喜怒为用,亦因是也”。这是以寓言更形象地展现“因是”作为因循实用需求的意义。后文会指出,该寓言是对实用需求作为一类特定的行动逻辑(治理逻辑)的隐喻,但此处只看其字面的描述,即狙公在食物总量不变的前提下改变分配方案,这一策略性的变通正出于利用猿猴情绪来管理猴群的需要(“喜怒为用”。

要强调的是,上述《齐物论》对“用”的重视并非特例,而是在道家思想中渊源有自,即前文提及的《老子》早就是从“用”的角度来言说道。不过,同样深受道家影响的荀子对此似乎存在质疑,如《荀子·解蔽》所见,他宣称“由用谓之道”是以偏概全。但实际上,这一质疑并非针对道家,而是针对墨子,是认为后者“为天下忧不足”(《荀子·富国》),仅是局限于物质需要来理解道之“用”。换言之,荀子并不是认为“用”局限了道,而是反对将道之“用”局限于“一隅”,所以又突出地倡导对“周道”的“举而用之”。所谓“周道”,在荀子就是涵盖整个人伦日用的大全之道,或说是无所不用的道。而这,正可视作荀子思想中最具代表性的道家元素,因为将道不仅视为致用之道,更视为用途无限的道,在《庄子》中尤其显著。比如,《知北游》篇所见“大马捶钩”的寓言,说的就是人们专注于某项工作时,虽然是把不相关的事务视为无用,但此无用并非绝对无用,而是有助于专注力的形成;换言之,无用也是一种“用”。这一点,正是贯穿《庄子》的一个基本主张,意味着无用是相对的,有用才是绝对的^②。所以,实用价值就构成了谈论事物的初始视角。而即倘使万物皆能从有用的角度被理解,就能设想存在一个绝对有用的东西作为万物的终极依据,如“假不用者也以长得其用,而况乎无不用者乎,物孰不资焉”(《知北

游》),这“无不用者”即绝对有用的东西;而其作为万物资取的依据,就是指道。

应该说,这种从“用”的角度审视万物的道家方法论,也深刻地影响了荀子,所以他会宣称“万物同宇而异体,无宜而有用”(《荀子·富国》),正是以“有用”定义“万物”,或者更确切地说,是把“有用”视为“万物”的共同点。但在道家,以“有用”为“万物”的共性所在,主要是强调从致用之道的角度审视万物。而在《齐物论》,这尤其是指从致用之道来消解物论语言的立场壁垒,即:

为是举莛与楹,厉与西施,恢恠憭怪,道通为一。其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。唯达者知通为一。

庸也者,用也;用也者,通也;通也者,得也。

之前指出,“道通为一”应该更确切地理解为道作为圆环的终始如一,是以圆环的“通”隐喻道对“是/非”之分及其背后的立场壁垒的“通”。现在则能更清楚地看到,“道通为一”的“通”本质上就是得道者(“达者”)懂得变通(“知通”);而其懂得变通,是因为始终出于实用的考量(“用也者,通也”)。因此对道论语言的构造来说,就能肯定,道之可说不仅是道在言说中“显示”为改变立场的自由,更是“显示”为使这种自由成为可能的实用考量,也就是“显示”为致用之道。

三、春秋经世:道家的致用精神

以上关于致用之道的讨论,也可以说是围绕道的观念在讨论《齐物论》对言说与致用的思考。但关于这两个主题,人们最熟悉的应该是儒家的论述。典型如汉儒假托孔子之口的“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也”(《史记·太史公自序》,虽与《论语·里仁》中的“君子欲讷于言而敏于行”有几分相似,重点却在强调空言无用,并能视为汉代经学的宗旨之一。当然,这一宗旨的真正确立,主要来自明清之际的儒者对宋明学风的严厉批评。比如,他们推崇汉学、贬低理学,目的之一就是强调治学应“总为求明用”^[8]。当然不仅在治学,在行动准则上,明清儒者反对理学话语对中庸的解释,也是认为“庸”非庸常之义,而正是指“中之用”,即中道在日常生活中的运用与效用^[9]。可见晚明以降,致用开始成为儒学的主导诉求。而在清代,儒者强调“古圣贤之所谓道,人伦日用而已矣”^[10],则是以考据为手段为其致用精神赋予历史的正当性。此后,

儒家的致用精神又在近代中国的现实环境中被继续强化,因此对空言无用的批评更加激烈,不仅催生了“吾国学术不尚空言”的国学概念,更尤其抵制哲学的空言之害^[11];乃至欲以“哲学”重构古典思想的论者,也不得不承认中国古人时常“只愿实行之以增进人之幸福,而不愿空言讨论之”^[12]。可见,致用成为中国思想的一种诉求,离不开儒学的土壤。

然而,在儒学谱系中追溯空言无用的观念,会发现其源头不在孔孟,而在荀子,荀子最早将战国名辩思潮中的抽象议论视为“无用之辩,不急之察”(《荀子·天论》)。但荀子对“用”的重视,正如前述,很可能与道家的影响有关;或者即便无关,只需看荀子之前是道家突出地强调道之用,也能肯定后者对形塑中国古代的致用精神有重要影响。尤其是,再回到《齐物论》,还能看到与后世儒家经世致用的理念潜在相关的内容,即:

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。

所谓“春秋经世,先王之志”,至少在形式上很接近儒家的观念,如“《春秋》之于世事也,善复古,讥易常,欲其法先王也”(《春秋繁露·楚庄王》)。只不过后者指的是《春秋》经的历史记录,前者指的是实际的历史(“春秋”),但都是要从中探究先王的治世理念。而以下要说的,是《齐物论》中的圣人对“春秋经世,先王之志”抱有“议而不辩”的态度,正是出于实用考量,代表了一种道家版本的经世致用论。

但在讨论致用问题前,还要再回到言说问题,即首先要理解上引文中的“论”“议”“辩”。质言之,这三种言说活动都属于物论语言。因为在考察《齐物论》“有以为未始有物……是非之彰,道之所以亏”一段文字时,已经指出“是非之彰”是物论语言最终确立的阶段,并在此阶段产生排他性的立场之争(“是其所非而非其所是”),这就是“辩”。那么由此倒推,“议”大概就对应于“是非之彰”的前一阶段,即“有封而未始有是非”,指的是对事物作为对象的言说已经存在不同,但尚未发展为对立的“是/非”论辩,而只是不同观点的对话或商议。那么再说“论”,同样倒推地看,这种言说应位于“有封”的前一阶段,即“有物而未始有封”,指的是对事物作为对象的谈论。但要特别强调是,最初始的“谈论”就是命名,是把意欲谈论的东西称之为“物”,所以在此阶段必须“有物”,即建立能被谈论的东西的最

大范畴。当然,把谈论的东西称为“物”也是一种无差别的命名^③,所以“论”的阶段也具有“未始有封”的特征,即尚未开始言说事物的区分。由此,若将以上三种言说活动概括为谈论(命名)、商议与论辩,正好对应于《齐物论》刻画物论语言形成的三个阶段,因此正属于这一语言框架。

现在,基于对三种言说活动的甄定,就能进一步解释圣人的态度。

第一,“六合之外,圣人存而不论”。这应该是描述圣人对道的态度。因为“六合之外”即“未始有物”的领域,则圣人承认此间有所“存”,其实就是指道^④。但圣人对道的态度,重要的不是“存”,而是“不论”,即承认道的存在,但拒绝谈论。基于之前对“论”的解释,这尤其是指拒绝命名。因为初始的命名就是“有物”,所以道若是可谈论的,就会被纳入“物”的指称范围。但重要的是,圣人对道抱有“不论”的态度,不意味就要“超出名言范围之外去找答案”。比如,参考《庄子·则阳》中少知与大公调的对话,最值得注意的是大公调认为道本身虽不可直接说,却可假借“道”这个字来言说(“‘道’之为名,所假而行”)^⑤,因此与其认为道超出了语言的界线,不如说道介乎可说与不可说之间,这就叫“非言非默”。“非言”即“道”所代表的东西本身“无名无实”,因此不可说。但对这不可说的东西也不能绝对无所说,即所谓“非默”,因为否定这一点,意味着连道不可说这一点也不可说。所以,“非默”本质上是对“非言”的言说,即金岳霖所谓“说不得是很容易说的”^{[1]362}。那么,如果圣人对道的“存而不论”只是不采用“论”(命名)这种言说方式,而非绝对的沉默,自然不能等同于非语言的神秘直觉。

第二,“六合之内,圣人论而不议”。这是描述圣人对物的态度。因为基于对“论”和“议”的解释,可知“圣人论而不议”就是宽泛谈论被命名为“物”的东西,但拒绝不同观点展开对话,尤其是拒绝言说事物的区分。所以如此,恐怕正在于圣人洞见了“道未始有封”的整全性,所以认为关于事物差别的一切言说都并非绝对。这一点,同样能从《则阳》篇中少知与大公调的对话得到印证,甚至能推测这一对话就是为了阐释《齐物论》。其中,少知以“四方之内,六合之里”指称事物世界,并询问万物的起源。对此,大公调虽然承认万物出于划分,如“阴/阳”“欲/恶”“雌/雄”“安/危”“祸/福”“缓/急”等;但关于最初始的划分,他认为“睹道之人”会“议之所止”,即得道者不承认划分有一个绝对起点。由

此回到《齐物论》，圣人无疑是“睹道之人”，因此他对事物的“论而不议”就正可视为道所象征的言说方式，即言说事物（“论”）但拒绝区分（“不议”），也是从道的高度否定事物之“分”的绝对性。当然，这种否定不是一种纯粹消极的态度，而是指圣人有见于划分的非绝对，因此对一切形式的划分，特别是无穷的“是/非”之分，抱有兼容并蓄的态度，即《齐物论》所谓“分也者，有不分也……曰：何也？圣人怀之”。

第三，“春秋经世，先王之志，圣人议而不辩”。很明显，这是圣人对人间政治的态度^[13]。而基于对“议”和“辩”的解释，这一态度正可概括为在政治领域允许对话但拒绝论辩。一方面，允许对话意味着圣人将政治视为商谈的事业。因而，道论语言的建构就具有政治上的价值，即“道”所象征的言说方式不仅适合言说事物，更能用于言说政治。所以，另一方面，拒绝论辩也是一种政治态度，尤其是拒绝关于“先王之志”的争论。从历史来看，这一争论主要发生在儒墨之间，正如《韩非子·显学》记载的儒墨“俱道尧舜而取舍不同，皆自谓真尧舜”；而《齐物论》说的“儒墨之是非”，虽比较抽象，恐怕也是针对双方关于“真尧舜”的争论。不过，《显学》篇反对这一争论，主要是基于认识上的求真方法，将儒墨各自宣称的尧舜的治国理念，也即“先王之志”，判断为无根据的臆测。《齐物论》则不同，其对“不辩”的倡导非但不是出于求真的考虑，相反是认为在何为“先王之志”的问题上不可较真。这一态度，在我看来，就是“通”或懂得变通的表现；也就是说，《齐物论》对“通”的倡导最终就落实在政治领域。由此，“春秋经世，先王之志，圣人议而不辩”就能看成一种道家版的经世致用论。因为如果圣人对“先王之志”的态度，即允许对话但拒绝辩论，是一种政治上的变通态度；则按《齐物论》进一步肯定的“用也者，通也”，就能归结为实用取向的政治考量。

不过，《齐物论》并未明言政治上的自“用”而“通”，是怎样的治理逻辑，而仅仅讲述了“狙公赋芻”这个寓言。但在我看来，它就是对实用取向的治理逻辑的隐喻。因此在最后，还要稍稍对这个寓言做些分析。我认为，这个寓言实际是以管理猴群来比喻治民，与之类似的，还有战国时代颇为流行的“牧民”隐喻，是把治民比作放羊。但前一比喻中最值得注意的是，猴子会对食物的减少表达愤怒；也就是说，相对于温驯的羊群，猴群更难管理，也更考验管理者。因此狙公的策略——在食物总量不增加的

前提下（“名实未亏”），通过改变分配方案平息猴群的不满——就象征着这样一种治理逻辑，即在财富总量没有实质增量的前提下，治理的主要任务就是分配；因此在隐喻的层面，执政者应该像狙公那样懂得“名实未亏”的变通技术，或者说，圣人就是政治领域的“狙公”。但重点是，狙公将分配方案从“朝三暮四”改为“朝四暮三”，这一变通是出于“用”的考虑，即利用猿猴看重眼前利益的心态（“喜怒为用”）；那么执政者基于“狙公赋芻”的逻辑进行治理，也应当根据实用的需要进行变通，并且尤其是根据治理效用的需要变通地看待“先王之志”。当然，如果超出隐喻的层次，就历史语境来看，圣人的自“用”而“通”或许是一种古老的政治智慧，如《周易·系辞下》说的“神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦……易穷则变，变则通，通则久”。但能从《齐物论》中的圣人身上看到的，恐怕不仅是三皇五帝的影子，更有“治世不一道，便国不法古”（《史记·商君列传》）的战国改革家的影子。甚至可以说，圣人以重实用、求变通的态度对待“先王之志”，与战国时代“通货积财，富国强兵”（《史记·管晏列传》）的功利诉求具有潜在的关联。

当然，认为《齐物论》的思想体现了某些战国元素，终究还是推测。但有理由认为的是，该篇对圣人态度的描述，如上述所见的：

第一，对道来说的“存而不论”，即承认其存在但拒绝对象性的谈论。

第二，对物来说的“论而不议”，即允许谈论但拒绝不同观点的对话。

第三，对政治来说的“议而不辩”，即允许对话但拒绝不同立场的争论。

在思路上就是从道不可说走向经世致用，或者更确切地说，是基于“用也者，通也”的原则，走向令政治上的变通成为可能的致用之道。我不敢说这就是《齐物论》的核心思想，因为关于该篇主旨的解读有一个相当庞大且复杂的传统，而上文的解读无疑显得另类。但以《齐物论》为例，可知中国古人对道不可说的推崇并不必然走向内在直觉，相反可能更重视外在现实，后者尤其是一种实用取向的现实考量，此其一；其二，以《齐物论》为例，也能看到道家作为中国古代思想家中最以玄思著称的一类人，非但不是外在于中国文化的致用传统，反倒可能比儒家更早地形塑了这一传统；那么其三，如果一定要对古典中国思想做出定性式的描述，到底是以内在的直觉取向为依据，还是以外在的实用考量为依据，就

仍是值得深思的问题。当然,这并不是说重直觉与重实用这两种倾向不可兼容,但一种定性式的描述显然要求能够对二者孰为主次、谁定义谁,做出更为清晰的判断。

注释

①在道家文本中,与“为”相反的“无为”就被界定为“因”,比如《管子·心术上》所说的“无为之因也”。②《庄子》书中推崇“无用”,正在于“无用”也被视为一种“用”,如《人间世》“人皆知有用之用,而莫知无用之用也”、《外物》“无用之为用也亦明矣”,这在《逍遥游》中也被称为“用大”。凡此,正可见“用”是绝对的,“无用”是相对的。关于这一点的详细讨论,参见王中江:《“差异性”和“多样性”的世界:庄子的“物之不齐论”》,《社会科学战线》2021年第4期。③人们熟知的墨家将“物”称为“达名”,荀子称为“大共名”,其实就是强调命名的无差别性。因此在近代中国逻辑史研究中,“物”也往往被称为“范畴词”。④正如《庄子·大宗师》说的“自本自根,未有天地,自古以固存”。其他道家文本中,道也同样被表象为最初的存在,如《老子》第二十五章说的“象帝之先”。⑤这实际是化用了《老子》第二十五章的“吾不知其名,字之曰‘道’”。

参考文献

- [1] 金岳霖.金岳霖全集:第2卷[M].北京:人民出版社,2013.
- [2] 牟宗三.中国哲学十九讲[M].贵阳:贵州人民出版社,2020:90.
- [3] Graham A C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking[M]. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- [4] 池田知久.问道:《老子》思想细读[M].王启发,曹峰,等译.桂林:广西师范大学出版社,2019:116-117.
- [5] 李巍.立场问题与齐物主旨:被忽视的庄子“因是”说[J].湖北大学学报(哲学社会科学版),2015(4):72-79.
- [6] 李巍.道家之道:基于类比的观念研究[J].深圳大学学报(社会科学版),2020(5):134-142.
- [7] 李巍.一体论与周期论:早期中国的循环思维[J].哲学研究,2021(3):52-61.
- [8] 黄宗羲.明儒学案:下[M].修订本.北京:中华书局,1985:1464.
- [9] 王夫之.船山遗书:第7册[M].北京:中国书店,2016:42-44.
- [10] 戴震.戴震集[M].上海:上海古籍出版社,2009:314.
- [11] 章太炎.章太炎国学讲演录[M].北京:中华书局,2013:9.
- [12] 冯友兰.三松堂全集:第2卷[M].北京:商务印书馆,2014:18.
- [13] 王玉彬.庄子“齐物”观念的政治意蕴[J].文史哲,2019(2):109-116.

Rereading *Qiwulun*: From the Unspeakable Dao to the Daoists' Pragmaticism

Li Wei

Abstract: As a signature concept in Chinese classical thoughts, Dao has been regarded as unspeakable, and can seemingly only be grasped in non-verbal mystical intuition. However, in the famous *Qiwulun* of *Zhuang Zi*, that Dao cannot be spoken only means that we cannot talk about Dao in the same way as we talk about objects, in other words, it does not mean that Dao is absolutely beyond the boundaries of language, rather, it means we cannot talk about Dao with the language used to describe object. In fact, according to *Qiwulun*, speaking of Dao is possible in this following sense: although Dao is not an object that can be spoken of, it can “manifest” as a way of speaking in speech activity, which is characterized by speaker's freedom of changing standpoints when speaking about objects and by speakers' being unrestricted to specific “right/wrong” judgment. And, crucially, this freedom of changing standpoints is attributed to practical consideration, that is, those who have attained the Dao can always adapt their standpoints according to the practical needs of reality (pragmaticism means adaptations “用也者,通也”). Therefore, the exposition of the unspeakable Dao in *Qiwulun* leads to the reveal of the practical Dao, and the latter represents the logic of governance based on practical considerations in the political practice of “governance of the country and society (经世)”. Therefore, taking *Qiwulun* as an example, we can see that the Taoist exposition of the unspeakable Dao did not lead to non-verbal mystical intuition, instead, it thinks highly of the external reality, especially the practical value of all things and all objects. This means that Taoism, which is most famous for its metaphysics, is not independent from the ancient Chinese pragmatism tradition, and may even have shaped this tradition earlier than Confucianism.

Key words: *Qiwulun*; Taoism; governance of the country and meeting practical needs

责任编辑:涵 含