

易之名理的语言学—哲学反思

——《管锥编·周易正义·论易之三名》申说

龚 刚

《管锥编·周易正义》共有二十七则札记,可以分为四部分:第二至十六则,探讨《周易》本经的卦爻辞,如乾卦、泰卦等;第十七至二十五则,探讨作为易传之一的《系辞》;第二十六至二十七则,探讨同样作为易传之一的《说卦》;第一则“论易之三名”独立成篇,探讨的是“易一名而含三义”的问题,显然具有为《周易》“正名”的意味,属于总论性质的文字。这一则篇幅颇长,不仅牵涉到《周易》释名这一历来众说纷纭的话题,也涉及中西方语言体系中所存在的“一字多意”乃至“一字兼含相反两意”的语言现象,进而由“名”悟“道”,阐发了由文字的反训、合训所揭示的逻辑学原理(“名辩之理”)与黑格尔式的辩证思维,并探讨了“易而不易”、“变不失常”这一可以与西方思想史相会通的深刻“易理”。

一、“易之三名”与反训、合训

《周易正义》为五经正义之首,注者为魏王弼、晋韩康伯,疏者为唐孔颖达,卷首录有八论,第一论为《论易之三名》。《管锥编·周易正义·论

易之三名》即以《论易之三名》里的内容为分析对象：

《易纬·乾凿度》云：“易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。”郑玄依此义作《易赞》及《易论》云：“易一名而含三义：易简一也，变易二也，不易三也。”^①

核查原著可见，钱锺书在引用时作了裁剪归并，原文如下：

《正义》曰：夫易者，变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力、换代之功。然变化运行，在阴阳二气，故圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也；布以三位，象三才也。

谓之为易，取变化之义。既义总变化，而独以易为名者，《易纬·乾凿度》云：易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。又云：易者其德也，光明四通，简易立节，天以烂明，日月星辰，布设张列，通精无门，藏神无穴，不烦不扰，淡泊不失，此其易也。

变易者，其气也，天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废，君臣取象，变节相移，能消者息，必专者败，此其变易也。

不易者，其位也，天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。

郑玄依此义，作《易赞》及《易论》云：易一名而含三义，易简一也，变易二也，不易三也。^②

从《周易正义》的原文中，可以清晰地看到“易之三名”的所指。首先，“易”是“变化之总名”，也就是天地间一切变化的总称。由于天地自然与

^① 钱锺书：《管锥编》（第一册），北京中华书局 1986 年，第 1 页。

^② （唐）孔颖达：《周易正义》卷首第一《论易之三名》，《十三经注疏》本，北京中华书局 1980 年影印本，第 7 页。

人类社会得以生成、延续、发展的决定性因素在于“变化之力”，因此，“易”就成了诠释宇宙人生本质的最根本的、也是最高的范畴。郑玄注《周易》说，“易者，揲著变易之数可占者也”^③，也就是说，“易”是指通过著草变易之数以测未知之事的占卜之术。这个解释和“易”是“变化之总名”之说并不矛盾，两者都认同世界的奥秘寓于变化之中，只不过，一个指向道，一个指向术，角度不同而已。

其次，变化是在一定时空中、一定条件下发生的，并且呈现出一定的规律。《易纬·乾凿度》所谓“其德”、“其气”、“其位”，正与变化的规律及变化赖以发生的客观条件相呼应。易之“德”指的是变化的规律，其特点是光明四通，简单平易，正如寒暑交替，日升月落，人人可见，人人可感。《易·系辞上》说：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。”正是郑玄所谓“易简”的要义所在。易之“气”指的是阴阳二气，在周易哲学中，阴阳二气是万物赖以生成变化的物质条件，没有阴阳二气的“变易”，就不会有万事万物的变化消长，所谓“天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废”，“变易”有二解，一指阴阳互动，一指阴阳易位。“易”之位指的是结构关系，所谓天在上、地在下，君南面、臣北面，父坐、子伏，正是指天地、君臣、父子之间的结构关系，这种尊卑有序的结构关系不会因为阴阳二气的“变易”而改变（“此其不易也”），也就是说，在永恒的变化中包含着永恒的秩序。

《周易正义》所谓“易”之三名的具体内涵，大体如上所述。简言之，“易”为变化之总名，变化的规律简单平易，是为“易简”；变化的过程取决于阴阳二气的互动与易位，是为“变易”；变化的过程中包含着不变的尊卑秩序，是为“不易”。钱锺书从词章学的角度指出，“易”有三名这一语言现象表明，一字能含多意，抑或数意可以同时并用。他还举出诸多语例以为佐证，如“诗”有三训、“伦”有四义、“王”有五义、“机”有三义等。

和“易”这个概念相似，“诗”、“伦”、“王”、“机”都是中国思想史上的

^③（汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏：《周礼注疏·春官·大卜》，《十三经注疏》本，北京中华书局1980年影印本，第802页。

“大词”，前三者属于儒家范畴，末一字属于佛学范畴。儒家重“伦”理、倡“诗”教、崇“王”道，如果想要把握儒家的真精神，就需要穷究“诗”、“伦”、“王”三字的意涵，这和清儒戴震在《孟子字义疏证》中本着“以词通道”^④的信念，逐一解析“道”、“性”、“理”等“大词”以还原孔孟思想的思路是一致的。

关于“诗”这个概念，钱锺书援引《毛诗正义》说：“诗有三训：承也，志也，持也。作者承君政之善恶，述己志而作诗，所以持人之行，使不失坠，故一名而三训也。”^⑤关于“伦”这个概念，钱锺书援引南朝梁武帝时期经学家皇侃《论语集解义疏》自序说：“舍字制音，呼之为‘伦’。……一云：‘伦’者次也，言此书事义相生，首末相次也；二云：‘伦’者理也，言此书之中蕴含万理也；三云：‘伦’者纶也，言此书经纶今古也；四云：‘伦’者轮也，言此书义旨周备，圆转无穷，如车之轮也。”^⑥对于“王”字，钱锺书援引董仲舒《春秋繁露》说：“合此五科以一言，谓之‘王’；‘王’者皇也，‘王’者方也，‘王’者匡也，‘王’者黄也，‘王’者往也。”^⑦

按照《毛诗正义》的解释，诗有“承”、“志”、“持”三义。“承”是指诗人考察国家政治政策的优劣（“承君政之善恶”），“志”是指畅怀舒愤、表达自己的心志（“述己志”），“持”是指规范人的行为以避免他走向邪路（“持人之行，使不失坠”），这三者各有指涉（创作的素材、动机、功能）却又相互关联，比较完整地体现了孔颖达的诗观和诗教观。至于皇侃所谓“伦”有四义，本来是着眼于《论语》一书的释名问题，钱锺书在引用时省略了《论语集解义疏序》中“论字大判三途”这个大前提，而是集中于“伦”字的多义性。按照皇侃的解释，伦字有“次”（首末相次）、“理”（蕴含万理）、“纶”（经纶古今）、“轮”（圆转无穷）四义，从各个角度概括了《论语》一书的特点。这个说法显然出自郑玄所谓“论者，纶也，轮也，理也，次也，撰也”之说^⑧。钱锺书避

④ 《管锥编》（第一册），第1页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ （魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《论语注疏·序》，《十三经注疏》本，北京：中华书局1980年影印本，第2454页。

繁就简,取“伦”之四义说,而舍“论”之五义说,这就回避了《论语》释名之争这个大泥潭,同时突出了儒家思想的核心概念。再来看“王”这个词,董仲舒指出,王有“皇”、“方”、“匡”、“黄”、“往”五义,他解释说:“是故王意不普大而皇,则道不能正直而方;道不能正直而方,则德不能匡运周遍;德不能匡运周遍,则美不能黄;美不能黄,则四方不能往;四方不能往,则不全于王。故曰:天覆无外,地载兼爱,风行令而一其威,雨布施而均其德,王术之谓也。”^⑨按照阴阳五行家的说法,黄配土德,为“中和之色”^⑩,因此,这里的“黄”可以理解成君王的中和之德。合而观之,董仲舒所谓“王有五义”之说,实则如其所言,是通过深察“名号”以明“大理”、以为“治天下”之端,所以他着重解说了“王”与“君”这两个词的多重意涵^⑪。照他的看法,“王术”之成,有赖于“王意”的普大辉煌,“王德”的中和方正,这样才能兼爱无外,天下归心。这是对孔孟“王道”说的总结与阐发。

与“诗”、“伦”、“王”这三个儒学“大词”形成对照,“机”这个词则是佛学思想中的重要范畴。皇侃在《论语集解义疏》的序文中将《论语》的性质界定为“应机作教”:

此书之体,适途多会,皆夫子平生应机作教,事无常准;或与时君相抗厉,或共弟子抑扬,或自显示物,或混迹齐凡;问同答异,言近意深……^⑫

皇侃浸淫佛学甚深,其“应机作教”说,源于佛教的“方便”思想。钱锺书援引南朝高僧、天台宗创立者智者大师的《法华玄义》说:“机有三义:机是微义,是关义,是宜义。应者亦为三义:应是赴义,是对义,是应义。”^⑬又

^⑨ (汉)董仲舒著,苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》卷一〇《深察名号》,北京中华书局1992年,第289页。

^⑩ (汉)班固著,(清)陈立疏,吴则虞点校:《白虎通疏证》卷二《号》曰:“黄者中和之色。”北京中华书局1994年,第53页。

^⑪ 《春秋繁露义证》卷一〇《深察名号》,第285、289页。

^⑫ (南朝梁)皇侃:《论语集解义疏·叙》,《丛书集成》初编本,上海商务印书馆1935年,第2页。

^⑬ 《管锥编》(第一册),第1页。

补充说：“后世著述如董斯张《吹景集》卷一〇《佛字有五音六义》，亦堪连类。”足证钱锺书用以与“易”、“诗”、“伦”、“王”这四个中国本土思想中的核心概念相并列的“机”字，属于外来的佛学思想领域。

综上所述，“易”有三名、“诗”有三训、“伦”有四义、“王”有五义、“机”有三义等语言现象，证明了古汉语中“不仅一字能涵多意，抑且数意可以同时并用”，更重要的是，“数意同时并用”这一现象中又包含着“相反两意融会于一字”这种特殊情形。钱锺书试图以此反驳黑格尔对汉语及中国人思维方式的偏见：

黑格尔尝鄙薄吾国语文，以为不宜思辨；又自夸德语能冥契道妙，举“奥伏赫变”（Aufheben）为例，以相反两意融会于一字（ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen），拉丁文中亦无义蕴深富尔许者。其不知汉语，不必责也；无知而掉以轻心，发为高论，又老师巨子之常态惯技，无足怪也；然而遂使东西海之名理同者如南北海之马牛风，则不得不为承学之士惜之。

黑格尔自夸他的母语——德语能够“冥契道妙”，还得意扬扬地宣称，在拉丁文中也找不到“义蕴深富尔许者”^⑭。这真是井蛙之鸣！他既不知道古汉语里的“易”字可以兼含“变易”与“不易”这两个相反的语义，也更难想象到他所自鸣得意的“相反两意融会于一字”这种语言现象在古汉语表达体系中其实并不鲜见。钱锺书从训诂学的角度将这种语言现象称为“背出分训之同时合训”^⑮。在他看来，一字多意，可以分为两种：一是“并行分训”，如《论语·子罕》：“空空如也”，“空”可训虚无，亦可训诚恇，两义不同而亦不悖；二是“背出或歧出分训”，如“乱”兼训“治”，“废”兼训“置”，《墨子·经上》释“已”为“成”、“亡”，古人所谓“反训”，两义相违而亦相仇。在具体运用时，无论是可以“并行分训”的多义字（也就是兼含互

⑭ 《管锥编》（第一册），第1-2页。

⑮ 同上书，第6页。

不冲突的语义的多义字),还是可以“背出或歧出分训”的多义字(也就是兼含相互冲突的语义的多义字),可能仅有“一义”,也可能“虚涵数意”^⑩。就以“奥伏赫变”一词为例,虽然黑格尔称其兼含相反两意,但在德语哲学美学著述中,常常只限于一义,如康德《人性学》(Anthropologie)第七四节论情感(der Affekt),谓当其勃起,则心性之恬静消灭(Wodurch die Fassung des Gemüts aufgehoben wird),席勒《论流丽与庄重》(Ueber Anmut und Würde)云:“事物变易(Veränderung)而不丧失其本来(ohne seine Identität aufzuheben)者,唯运行(Bewegung)为然。”此皆只局于“灭绝”一义也^⑪。又如汉语里的“放言”之“放”,既有“弃置”的意思,如“放言深藏”,也有“放纵”的意思,如“跌荡放言”,但在具体运用时,只能取一义^⑫。再如“前后往来”这四个字,全都包含着过去、未来这两个相反的意思,所以可以“互训”,但在具体语境中,也仅限一义:陆机《豫章行》中的“前路既已多,后途随年侵”,杜甫《晚发公安》中的“舟楫渺然自此去,江湖远适无前期”,各有一个“前”字,一指过去,一指未来,含义显豁,判然二分^⑬。用钱锺书的话说,这叫“体涵分训、用未合训”^⑭。这是巧妙地运用哲学领域的体用之辩解说语言现象:能不能分训是“体”,能不能合训则是“体之用”。

语义层面的“体之用”有两类,一是“体涵分训、用未合训”,二是“体涵分训、用能合训”。能合训的情况又有两种,一是“背出分训之同时合训”,如黑格尔所解说的“奥伏赫变”,《周易正义》所解说的“易”字,又如“衣”字,“其意恍兮跃如,衣之隐也、障也;其词焕乎斐然,衣之引也、彰也。一‘衣’字而兼概沉思翰藻,此背出分训之同时合训也,谈艺者或有取歟。《唐摭言》卷一〇称赵牧效李贺为歌诗,‘可谓蹙金结绣’,又称刘光远慕李贺为长短歌,‘尤能埋没意绪’;恰可分诂‘衣’之两义矣”^⑮。也就是说,“衣”字兼含遮掩、彰显这两个相反的含义,如衣不蔽体中的“衣”,就是御

⑩ 《管锥编》(第一册),第2页。

⑪ 同上书,第3页。

⑫ 同上书,第2页。

⑬ 同上书,第54-56页。

⑭ 同上书,第2页。

⑮ 同上书,第6页。

寒遮羞的穿着,锦衣夜行中的“衣”,则是用来炫耀的装饰,引申来讲,一个“衣”字可以涵盖萧统《文选序》的选文标准——“事出于沉思,义归乎翰藻”。沉思是一种潜心思考、隐而不显的状态,翰藻是指焕乎斐然的华美词彩,两者显隐相衬、正反相成,构成了文之为文的评价标准。钱锺书又以赵牧、刘光远对李贺诗歌所作的两个看似矛盾的评价——“可谓蹙金结绣”与“尤能埋没意绪”——为例,生动诠释了“衣”字所包含的相反二意。

“体涵分训、用能合训”的第二种表现形式为“并行分训之同时合训”,如“是”、“彼”二字在一定语境中就会出现这种情况。《庄子·齐物论》中有一段为人熟知也令人困惑的文字:

以是其所非,而非其所是。……物无非彼,物无非是。……彼出于是,是亦因彼,彼是方生之说也。……因是因非,因非因是。……是亦彼也,彼亦是也,彼亦一是非,此亦一是非。^②

唐成玄英在《南华真经疏》解释说:“夫‘彼’对于‘此’,‘是’待于‘非’,文家之大体也。今言‘彼出于是’者,言约理微,举‘彼’角势也,欲示举‘彼’明‘此’、举‘是’明‘非’也。”^③钱锺书评论说,如果依照修辞通则(即“文家大体”),庄子应当说“彼出于此”或“非出于是”,但此处却违背了文字表达的常规,把“彼”与“是”错配在一起;成玄英为庄子辩解,这是一种简约而互为犄角之势的独特表达,可以说是“会心不远”^④。钱锺书进而指出,“是”这个字有两个含义,既可以作“此”解,也可以作“然”解,如《庄子·秋水》篇说:“因其所然而然之,则万物莫不然,因其所非而非之,则万物莫不非。”成玄英注解,此处的“然”相当于“是”^⑤。与此相似,“彼”这个字也有两个含义,既可以作“他”解,也可以作“非”解,如《诗·小雅·桑扈》:“彼交匪敖”,又《采菽》:“彼交匪纾”,《左传》襄公二

^② 《管锥编》(第一册),第4页。

^③ 同上。

^④ 同上。

^⑤ 同上。

七年引作“匪交匪敖”，《荀子·劝学》引作“匪交匪纾”，“匪”与“非”同²⁶。又如《墨子·经》上：“彼：不可，两不可也。……辩：争彼也”，这里的“不可”就是“非”，“两不可”就是双方互“非”，“争彼”就是交“非”²⁷。不过，“匪”（非）字虽然可以作“彼”解，但是，“此”这个字却不能解释为与“非”相对立的“是”或“然”。所以，庄子不说“非出于此”、“此亦非也”，而说“彼出于是”、“是亦彼也”，也就是以“彼”与“是”的对立涵盖了“彼此”与“是非”（然与否或肯定与否定）这两重关系，具有显著的互文性。用钱锺书的话说，这是以只字并赅“此”之对“彼”与“是”之待“非”²⁸。照此推论，“彼出于是”、“是亦彼也”的含义应有两重，一是彼出于此、此亦彼也，二是非出于是（否定出于肯定）、是亦非也（肯定就是否定）。

二、“易之三名”与心理、事理

钱锺书在探讨“易之三名”这一问题时，不仅着眼于语义学、修辞学，他还阐发了由文字的反训、合训所揭示的心理、事理，以及由此衍生的逻辑学原理（“名辩之理”）与黑格尔式的辩证思维：

心理事理，错综交纠：如冰炭相憎、胶漆相爱者，如珠玉辉映、笙磬和谐者，如鸡兔共笼、牛骥同槽者，盖无不有。赅众理而约为一字，并行或歧出之分训得以同时合训焉，使不倍者交协、相反者互成，如前所举“易”、“诗”、“伦”、“王”等字之三、四、五义，黑格尔用“奥伏赫变”之二义，是也。²⁹

席勒《美育书札》（*Ueber die ästhetischen Erziehung des Menschen*）第七、第一八函等言分裂者归于合、抵牾者归于和，以“奥伏赫变”与“合并”（*Verbinden*）、“会通”（*Vereinigen*）连用；又谢林《超验唯心论大

²⁶ 《管锥编》（第一册），第4页。

²⁷ 同上。

²⁸ 同上。

²⁹ 同上书，第2页。

系》(System des transzendentalen Idealismus)中,连行接句,频见此字,与“解除”(auflösen)并用,以指矛盾之超越、融贯。则均同时合训,虚涵二意,隐承中世纪神秘家言,而与黑格尔相视莫逆矣。^⑩

《墨子·经》上:“彼:不可,两不可也。……辩:争彼也”,“不可”即“非”,“两不可”即双方互“非”,“争彼”即交“非”——或释为“不(否)、可”,分指“不(否)”与“可”,误矣!果若所释,当曰:“可、不”,犹“唯、否”之不当曰“否、唯”,以名辩之理,先有正言而后起反言,“可”立方以“不(否)”破;倘两事并举,勿宜倒置,观《庄子·寓言》:“恶乎然?……恶乎不然?……恶乎可?……恶乎不可?”足觐顺序也。^⑪

“彼出于此”,“此亦彼也”,犹黑格尔谓:“甲为乙之彼,两者等相为彼”(Aber A ist ebenso sehr das Andere des B. Beide sind auf gleiche Weise Andere);“非出于是”,“是亦非也”,犹斯宾诺沙谓:“然即否”(Determinatio est negatio),后人申之曰:“否亦即然”(Aber jede Verneinung soll als Bestimmung erkannt werden)。是非之辨与彼此之别,辗转关生。《淮南子·齐俗训》:“是与非各异,皆自是而非人”;《维摩诘所说经·入不二法门品》第九:“从我起二为二”,肇注:“因我故有彼,二名所以生”;足相参印。庄生之“是”、“彼”,各以一字兼然否之执与我他之相二义,此并行分训之同时合训也。^⑫

以上四个段落都是将语义学、修辞学问题上升到哲理的层面加以考察。在钱锺书看来,语言现象能够反映出心理、事理,“并行或歧出之分训得以同时合训”这种复杂的语言现象就恰恰反映出心理、事理的“错综交纠”。从事理层面来看,万事万物之间的关系复杂多样,有相互对立、不可共存的,如冰与炭,有外表不同、属性相通的,如胶与漆,有类别相近、相得

^⑩ 《管锥编》(第一册),第3页。

^⑪ 同上书,第4页。

^⑫ 同上书,第4,5页。

益彰的,如珠与玉、笙与磬,也有类别虽近、难以协调的,如鸡与兔、牛与驥。人之相处与人之心理正与事理相通,君子遇小人,如冰炭相憎,才子逢佳人,如胶漆相爱,君子和而不同,有如珠玉辉映、笙磬和谐,小人同而不和,恰如鸡兔共笼、牛驥同槽。古汉语中“易”、“诗”、“伦”、“王”及德语中“奥伏赫变”等字词的妙处在于,能“赅众理而约为一字”,“使不倍者交协、相反者互成”。胶漆相爱,珠玉辉映,笙磬和谐,君子和而不同,就是“不倍(悖)者交协”。而“易”字兼含“变易”、“不易”二义,“奥伏赫变”一词兼有“灭绝”与“保存”二义,则体现出人事、物理中之“分裂者归于合、抵牾者归于和”,亦即“矛盾之超越、融贯”,这就是老庄哲学所谓“相反者互成”,正如冰炭虽相憎,却能以炭生火发电以制冰。

钱锺书随后从《墨子·经上》中的“彼”字应释为“不可”还是“不、可”及《庄子·齐物论》所谓“彼出于是”、“是亦彼也”,引申出了“先有正言而后起反言”及“是非之辨与彼此之别,辗转相生”这两个名理问题。钱锺书认为,“不可”就是“非”,如果用它分指“不”与“可”,应当说“可、不”,而非“不、可”,就像“唯、否”不能说成“否、唯”,因为,“唯”、“可”是正言,“不”、“否”是反言,按照形式逻辑的原理,先有正言而后起反言,有了“可”,才有“不”,有了“唯”,才有“否”。俗语说,不破不立。殊不知,没有所立,也就没有所破。完整地来看,应当是无立无破,不破不立。通常情况下,如果正反言并提,应当先正言,后反言,不应该倒置,《庄子·寓言》所谓“恶乎然?……恶乎不然?……恶乎可?……恶乎不可?”就顺序谨然,深合形式逻辑的表达规范。由此可见,训诂考据之学不能脱离义理之学、词章之学,如果不懂经、子古籍中的修辞机趣,又缺乏形式逻辑的基本训练,那么,注者于释义、句读之时,难免会有扞格。换言之,不知六经、四部皆有其文理、逻辑,又焉能通经达道?

关于“彼出于是”、“是亦彼也”。如前所述,其含义应有两重,一是彼出于此、此亦彼也,二是非出于是(否定出于肯定)、是亦非也(肯定就是否定)。钱锺书认为,彼出于此、此亦彼也,相当于黑格尔所说的“甲为乙之彼,两者等相为彼”,非出于是、是亦非也,相当于斯宾诺莎等所谓“然即

否”，“否亦即然”。两者分别揭示了是非之辨与彼此之别“辗转关生”，也就是说，是与非，彼与此，既相互对立，又相互依存、相互转化。因我故有彼，有是才有非，彼可以转化为我，非可以转化为是，我之所谓是，恰恰是彼之所谓非，这就是《淮南子》所谓“是与非各异，皆自是而非人”。只有超越我他之界，互为主体性，才能破除我执，也才能放下一己之是非，以求《淮南子》所谓“至非之非”、“至是之是”^③。庄子的妙处在于，以“是”、“彼”二字对举，兼然否之执、我他之相，充分凸显了汉字表意的微妙与圆通。黑格尔的汉字不宜思辨之说，又碰了个大钉子。

三、“以不易释易”的本体论依据

很显然，钱锺书以上所探讨的，主要还是由“易之名”的多义性所引发的认识论问题。在《管锥编·周易正义·论易之三名》最后一段，他从“易之名”上升到“易之理”，探讨了“易而不易”、“变不失常”这一可以与西方思想史相会通的本体论问题：

“变易”与“不易”、“简易”，背出分训也；“不易”与“简易”，并行分训也。“易一名而含三义”者，兼背出与并行之分训而同时合训也。《系辞》下云：“为道也屡迁，变动不居……不可为典要，唯变所适”，变易之谓也；又云：“初率其辞，而揆其方，既有典常”，不易与简易之谓也。足征三义之驂靳而非背驰矣。然而经生滋惑焉。张尔岐《蒿庵闲话》卷上云：“简易、变易，皆顺文生义，语当不谬。若不易则破此立彼，两义背驰，如仁之与不仁，义之与不义。以不易释易，将不仁可以释仁、不义可以释义乎？承讹袭谬如此，非程、朱谁为正之！”盖苛察文义，而未洞究事理，不知变不失常，一而能殊，用动体静，固古人言天运之老生常谈。《管子·七法》以“则”与“化”并举，又《内业》称“与

^③ 何宁撰《淮南子集释》卷十一《齐俗训》，北京中华书局1998年，第803、804页。

时变而不化,从物而不移”,《公孙龙子·通变论》有“不变谓变”之辩,姑皆置勿道。《中庸》不云乎:“不息则久。……如此者不见而章,不动而变,无为而成。……其为物不貳,则其生物不测”;《系辞》:“生生之为易”、即“不息”也,“至动而不可乱”、即“不貳”也,“变动不居”、即“不测”也。道家之书尤反复而不惮烦。《老子》三七、四八章言“道常无为而无不为”;《庄子·大宗师》篇言“生生者不生”,《知北游》、《则阳》两篇言“物化者一不化”,又逸文曰:“生物者不生,化物者不化”(《列子·天瑞》张湛注引);《文子·十守》言:“故生生者未尝生,其所生者即生;化化者未尝化,其所化者即化。”又《微明》言:“使有声者乃无声也,使有转者乃无转也。”故《韩非子·解老》言:“常者,无攸易,无定理。”王弼《易》注中屡申斯说,如“复:彖曰:复其见天地之心乎!”王注言“静非对动”,而为动之“本”。《列子·天瑞》:“易无形埒”,张湛注:“易亦希简之别称也。太易之意,如此而已,故能为万化宗主,冥一而不变者也”;曰“简”、曰“万化宗主”、曰“不变”,即郑玄之“三义”尔。苏轼《前赤壁赋》:“逝者如斯,而未尝往也;盈虚者如彼,而卒莫消长也”;词人妙语可移以解经儒之诂“易”而“不易”已。古希腊哲人(Heraclitus)谓“唯变斯定”(By changing it rests);或(Plotinus)又谓“不动而动”(L'Intelligence se meut en restant immobile);中世纪哲人(St. Augustine)谓“不变而使一切变”(Immutabilis, mutans omnia)。西洋典籍中此类语亦甲乙难尽。歌德咏万古一条之悬瀑,自铸伟词,以不停之“变”(Wechsel)与不迁之“常”(Dauer)二字融为一字(Wölbt sich des bunten Bogens Wechsel-dauer),正合韩非、苏轼语意;苟求汉文一字当之,则郑玄所赞“变易”而“不易”之“易”,庶几其可。当世一法国诗人摹状大自然之即成即毁、亦固亦流,合“两可”(ambiguïté)与“两栖”(amphibie)二文为一字(l'amphibiguïté de la Nature),又此“易”字之类坎。^③

^③ 《管锥编》(第一册),第6,7,8页。

这段文字首先以《易·系辞》中的两则引文为证,肯定了郑玄、孔颖达对“易之名”的解释——即“易”一名而含“易简”、“变易”、“不易”三义,批驳了明末经学家张尔岐(号蒿庵,倡“六经皆礼”之说)所谓“易”与“不易”两义背驰、所以不能“以不易释易”的观点。钱锺书指出,易之三义相匹配而非相背离(“驂靳而非背驰”),张尔岐这位经生所以会产生困惑,是因为他“苛察文义,而未洞究事理”,不知道“变不失常,一而能殊,用动体静,固古人言天运之老生常谈”。张尔岐著有《易经说略》八卷、《老子说略》二卷,对天道、天命之说并不陌生,应该不会不知道古人讲解大自然运行法则(“天运”)的“老生常谈”,他的问题应该出在不能将“变不失常、用动体静”这个道理用于参悟“易”与“不易”的辩证关系。

为了证明“变不失常、用动体静”之说乃老生常谈,钱锺书引用了法家、名家、儒家的经典文献如《管子》、《公孙龙子》、《中庸》、《易传》等为证,并强调指出,“道家之书尤反复而不惮烦”,随后就引用了《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》等道家典籍中的诸多说法。考其要点,主要是揭示了道与万物的关系,道是“生生者”、“化物者”、“使有转者”,万物是“所生者”、“所化者”、“有转者”,万物生生不息,这就是变化,但“生生者不生、化物者不化”,也就是说,道是不变的,它只是推动万物生息消长。张湛说,“易亦希简之别称也。太易之意,如此而已,故能为万化宗主,冥一而不变者也。”这里的“太易”,就是化万物而自身不动不化、决定着万物本质而自身不可言说的常道,类似于康德所说的“物自体”。钱锺书认为,“太易”的三个特性——“简”、“万化宗主”、“不变”,就是郑玄所谓“易”之三义。为了形象地说明太易之理,钱锺书引用了苏轼《前赤壁赋》里的名句:“逝者如斯,而未尝往也;盈虚者如彼,而卒莫消长也。”句中的“逝者”为江水,江水东逝,但水流常在,“盈虚者”为月,月有阴晴圆缺,但月的实体不变,读者由此可以真切地体会到“自其变者而观之,则天地曾不能一瞬;自其不变者而观之,则物与我皆无尽也”,也就是天地万物“易而不易”、“变不失常”的深邃哲理。诚如钱锺书所言,“词人妙语”可移以解“经儒之诂”。

除了广泛征引中国典籍以说明张尔岐所痛斥的“以不易释易”实为常见思维模式,钱锺书还以西方的哲学家、文学家为证,如古希腊哲人赫拉克勒斯(Heraclitus)、普罗提诺(Plotinus),中世纪哲人奥古斯丁(St. Augustine),德国文豪歌德,以及一位现代法国诗人。赫拉克勒斯是前苏格拉底时期的哲学家,他和另一位前苏格拉底时期的哲学家巴门尼德(Parmenides)对世界本质的看法正好构成两个极端。赫拉克勒斯认为,一切都在变(everything changes),巴门尼德认为,一切皆不变(nothing changes)^⑤。赫拉克勒斯关于变化流动为事物本质的格言广为流传:“你不能第二次踏进同一条河流;因为从你脚下淌过的永远是新的水流。”(You cannot step twice into the same river; for fresh waters are ever flowing in upon you.)“每天的太阳都不同往日。”(The sun is new everyday.)^⑥罗素指出,赫拉克勒斯这种万物“永恒流动”(perpetual flux)的信条令人痛苦,但从科学的角度出发,人们无法拒绝它。哲学家的野心之一就是重新点燃被科学杀死的希望,他们执着地探索不受“时间帝国”(the empire of Time)管辖的事物。这种挑战“时间帝国”的探索始自巴门尼德^⑦。

巴门尼德声称,由于我们身处当下,却可以知道过去的事,这就意味着过去的事并未成为过去,因此,并没有变化这回事^⑧。在《论自然》一诗中,他认为人的感官具有欺骗性,事物的纷繁多样其实只是一个错觉。唯一真实的存在就是“一”(the One,类似于《易纬》所谓“太一”),它是无限的,也是不可分割的^⑨。巴门尼德对“一”的信念在西方古典时期最后一位大哲学家普罗提诺的思想中也能听到回声。普罗提诺是“新柏拉图主义”创始人,生活在古罗马历史上最动荡的时期。他不愿面对充斥废墟与苦难的“现实世界”,而是倾心于思考善与美的“永恒世界”^⑩。他认为,“一”(the

⑤ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London: Routledge, 1999, p. 56.

⑥ *Ibid.*, p. 63.

⑦ *Ibid.*, p. 65.

⑧ *Ibid.*, p. 69.

⑨ *Ibid.*, p. 66.

⑩ *Ibid.*, p. 289.

One),“精神”(Spirit),“灵魂”(soul),是“神圣的三位一体”(a Holy Trinity)。“一”超越“存在”(Being),至高无上,是上帝,是善^①。上帝造物,既是永恒世界的开始,也是“可变的存在”(a changeful Being)发生变化的过程^②。很明显,普罗提诺的观点可以调和赫拉克勒斯、巴门尼德对世界本质的极端看法,他像巴门尼德一样,试图挑战“时间帝国”,向往独立于时间之外的永恒,但他并不否定万事万物是可变的,只不过,变化着的世界是由不变的精神所开创、所引导。他所谓“不动而动”,奥古斯丁所谓“不变而使一切变”,均体现出这种融“易”与“不易”于一体的悖论思维。他们所说的“不动者”、“不变者”,如果去除宗教色彩,正是道家所说的“生生者”、“化物者”、“使有转者”。

从钱锺书引用的赫拉克勒斯“唯变斯定”(By changing it rests)这个说法可见,即便是主张世界的本质是变化的赫拉克勒斯也并不否认动中之静、变中之常。罗素指出,赫拉克勒斯虽然没有提出巴门尼德式的“永恒理念”(the conception of eternity),但在他的哲学中,也有不死的元素,例如他说,世界是“永生的火焰”(ever-living Fire)^③。抽象地来看,火焰是变,永生是常,就像歌德笔下的悬瀑,苏轼笔下的长江,虽“逝者如斯”,却“未尝往也”。

① Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London: Routledge, 1999, p. 293.

② Ibid., p. 298.

③ Ibid., p. 64.