

# Aufheben: 钱锺书和黑格尔核心观念熔铸的考察

屠友祥

**内容提要** 钱锺书提出了一条在情境之中“一词正反诸义同时合训”的基本原理,这条原理是钱锺书创造性地熔铸黑格尔 *Aufheben* 理论与中国传统思想的产物,是钱锺书学术思想的第一基本原理,具有普遍性的理论意义和思想史意义。这种相反诸义同时并用和合训之所以能够存在而且必须存在,完全是因为唯有对立方才导致扬弃,也唯有扬弃,才导致完整性(真理性)的产生。这种完整性包含了一切存在特性,因而是一种无限性。“易”一名超越了“易简”“变易”“不易”三义的对立,但同时又保持了它们之间的差异。这种转化环节展现出的不是对“易”本身的明确界定,而是对“易”的圆转无定、笼罩一切的思考。思辨真理是不能用判断的形式(主词和谓词之间的同一性联系)来表达的,须以思辨语句(思辨命题)同时含纳同一性联系和非同一性联系来展现。“易”之类思辨词实则是思辨语句的凝缩。思辨语句内主体与客体处于不断相互易位的往返运动之中,主体经由扬弃和消解自身,折返成为自身的客体,同理,客体经由扬弃和消解自身,折返成为自身的主体,从而让内容自主体的真理性显露出来。思辨语句是对主体→客体单向运动的扬弃,也是对语言牢笼和束缚的扬弃,依傍了语句规则、实现了语句的主体,同时又思维了语言规则的束缚,进而超越了语言规则的束缚,实现了思维主体,由此形成双向的完整真理意义运动系统。

**关键词** 钱锺书;黑格尔; *Aufheben*; 正反诸义同时合训; 思辨语句

## 一 一词正反诸义同时合训: “首拈此义”与“亦正赖 Hegel 之启余”

*Aufheben* (奥伏赫变,扬弃)是黑格尔哲学最重要的概念,也是钱锺书学术思想的核心观念,居于可以贯通其全部学术思想与方法的地位。《钱锺书手稿集·外文笔记》摘录了黑格尔 *Ästhetik* (《美学》)<sup>[1]</sup>、*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (《历史哲学讲演录》)<sup>[2]</sup>、*Ausgewählte Texte* (《黑格尔文选》)<sup>[3]</sup>、*Phänomenologie des Geistes* (《精神现象学》)<sup>[4]</sup>、*Wissenschaft der Logik* (《逻辑学》)<sup>[5]</sup>、*System und Geschichte der Philosophie* (《哲学体系与历史》)<sup>[6]</sup>。摘录研究黑格尔的论著有: J. N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination* (《黑格尔再检》)<sup>[7]</sup>, Rudolf Haym, *Hegel und Seine Zeit* (《黑格尔及其时代》)<sup>[8]</sup>, Walter Kaufmann,

*Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary* (《黑格尔:重释、文本与评论》)<sup>[9]</sup>(此书1978年拆分为两本重版)。钱锺书摘录的沃尔特·考夫曼《黑格尔重释》,即揭橥黑格尔 *Aufheben* 一词同时含有“取消”(cancel)、“保持”(preserve)、“提升”(lift up)三义<sup>[10]</sup>:“*Aufheben* 字面上意为‘拾起’。……某物落在地板上,你会做的就是‘拾起’。但这一感性的原初意义造成了两个依旧是平常的引申意义:‘取消’,‘保留’或‘保持’。将某物捡起来,让它不在那儿;另一方面,我也可拾起来将其保留在手里或放置别处。”<sup>[11]</sup>黑格尔自己对此的界定是:“扬弃一词有时含有取消或舍弃之意……又含有保持或保存之意……在这里我们必须承认德国语言富有思辨的精神,它超出了单纯理智的非此即彼的抽象方式。”<sup>[12]</sup>钱锺书论及黑格尔 *Aufheben* 之处,以《周易正义》和《老子王弼注》的研究札记最为精纯

且集中。其《容安馆札记》卷三载：“阅黑格尔著作选，因温《道德经》一过。”<sup>[13]</sup>其阅《周易正义》，道：

《革》：“彖曰：革，水火相息”；《注》云：“变之所生，生于不合者也。息者，生变之谓也”；《正义》云：“燥湿殊性，不可共处。若其共处，必相侵剋。既相侵剋，其变乃生。”按王、孔之解“相息”，有相剋相生、相反相成二义，《汉书·艺文志》所谓“譬犹水火，相灭亦相生也，相反亦相成也。”恰如 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1tes Buch, 1ter Abschnitt, Kap. 1, § 3 “Anmerkung” 之论 “Aufheben” (Reclams “Universal-Bibliothek” ed., Bd. I, S. 124-5), 可与七五一节(则)论《老子》四十章“反者，道之动”，“反”兼正反、往返两意参观。罗璧《罗氏识遗》卷五“息二训”云：“《易》‘不息则久’，《左传》‘继好息民’，‘王者之迹息’，皆训止。《周礼》‘保息以养万民’，《孟子》‘夜之所息’，《汉书·高帝纪》‘臣有息女’，《货殖传》‘息二千’，《宣帝纪》‘刑者不可息’，皆训生。”仅知生息、止息两意之“歧出分训”(disjunctive plurisignation)，而不知《易经》此语两意之可以“同时合训”(integrative plurisignation)，尚为未达一间。Hegel 云：“... es kann dem Denken eine Freude gewähren, auf solche Wörter zu stossen und die Vereinigung Entgegengesetzter, welches Resultat der Spekulation für den Verstand aber widersinnig ist, auf naive Weise schon lexikalisch als ein Wort von den entgegengesetzten Bedeutungen vorzufinden” (“Vorrede zur zweiten Ausgabe”, op. cit., S. 20), 正此旨耳。……又按 Hegel 甚薄汉语，以为不宜于逻辑思辨(op. cit., S. 19), 固出于无知妄说。使其识汉语亦如所夸德语之反训相成，当自悔失言。然余能首拈此义，亦正赖 Hegel 之启余。……〔一词多意可分二种，一曰“并行分训”(conjunctive plurisignation)，如“不舍昼夜”之“舍”可训弃舍，亦可训

止息(《困学纪闻》卷七)，两义不相同，而亦不相倍。二曰“歧出分训”(disjunctive plurisignation)，如“乱”兼训“治”，“息”兼训“生”，两义相反而亦相仇(语本《正蒙·太和篇第一》)。此皆言其体也，若夫用时，取其一义，则亦无所谓“虚涵数意”也。“虚涵数意”者，乃词之用“并行分训”或“歧出分训”者而“同时合训”(integrative or additive plurisignation)焉，不倍者交协、相反者互成，如“易”、“诗”之三义，老子之用“反”字，Hegel 之用“Aufheben”，与他人之用此等字之仅明一义者，区以别矣。〕<sup>[14]</sup>

钱锺书这段文字所涉黑格尔言语，为：“‘扬弃’在语言里具有双重的意义，既意味着保存和保留，也意味着终止和终结。‘保存’已经在自身内包含着否定，即某东西为了保留下来，被剥夺了直接性，随之被剥夺了一种向着外在影响敞开的定在。——就此而言，已扬弃的东西同时也是一个保存下来的东西，它仅仅失去了自己的直接性，但并没有因此被消灭。……某东西只有与它的对立面形成一个统一体，才可以说遭到扬弃；……只有当存在和无处于已区分开的状态，存在才是存在，无才是无；但就它们的真理亦即它们的统一体而言……存在和无是同一个东西。”<sup>[15]</sup>“思维的乐趣就在于遭遇这类词语，把相反的意义统一起来，但这种思辨的结果对知性来说却是荒谬的，因为它天真地以为，字典已经告诉我们这是一个具有相反意义的词语。”<sup>[16]</sup>“至于中国语言，其在形成过程中恐怕就根本没有或极少达到这个地步。”<sup>[17]</sup>黑格尔对汉语的误解，除了着眼于介词、冠词等具有思维关系的形态之外，主要还是从文字角度观察的结果，在他看来，汉语象形文字与外在事物是一一对应的象示关系，因而意义是固化的，不具有思辨特性。

钱锺书在《管锥编》一开首即举“易”之一字相反诸义(易简、变易、不易)而同时并用(关键在于“同时并用”)，并将其与黑格尔“奥伏赫变”(Aufheben)作为东西海之名理同者相比照<sup>[18]</sup>。另外，从《钱锺书手稿集·外文笔记》中，可看出钱锺书有意识地摘录黑格尔论 Aufheben 的段落，如摘录黑格尔《精神现象学》1964年版第90页有关

Aufheben 的段落<sup>[19]</sup>, 摘录黑格尔文选论 Aufheben 的段落或钱锺书自己的批注<sup>[20]</sup>。钱锺书摘录黑格尔思想的片段和钱锺书自己的批注, 所集聚的一点, 明显就是 Aufheben (扬弃)、aufgehoben (已扬弃的)。钱锺书把握住了黑格尔思想的精髓, 同时也将其转化为自身思想的灵魂, 并以此去理解、发掘中国传统思想的内在脉络。对汉语中一词正反诸义同时合训展现的思想史意义的揭橥, 钱锺书认为自己是“首拈此义”, 之所以能如此, 实“亦正赖 Hegel 之启余”。这种相反诸义同时并用之所以能够存在而且必须存在, 完全是因为唯有对立方才导致扬弃, 也唯有扬弃, 才导致整体性、完整性的产生。这种整体性包含了一切实在 (一切存在特性), 因而是一种无限性。这是解开黑格尔哲学思想的关键, 也是打开钱锺书学术思想系统并进而打开中国传统思想根本之所在的钥匙。

## 二 Aufheben 与“道法自然” “反者道之动”“易一名而涵三义”新解

Aufheben 的实质是否定性和差异性。相异之物彼此扬弃而实现对方, 进而实现自身, 共居于“一”这一充满张力的完整体内。譬如自然和精神都是未完成的, 都处于生成过程之中。自然和精神两者是相互蕴含的, 以此相互实现对方, 也就是说, 精神并不外在于自然, 并不以已完成的自然为对象。精神与自然, 或者自然与精神, 是扬弃并重新生成的关系。黑格尔写道: “惟有在精神里自然才达到它的目的和真理。”同样, “精神惟有扬弃并包含自然于其内, 方可成为真正的精神, 方可证实其为精神。”<sup>[21]</sup>精神和自然的存在关系形态, 是相互扬弃彼此之过程的展现。精神同时将自然舍弃并保存于自身之内, 此时自然方呈现为自然之所以为自然的本真性, 呈现出自然的真理性。原生而浑朴的自然如果是第一自然的话, 那么, 经由扬弃过程的自然, 即为第二自然。而第二自然则是真正的自然, 具有真理性的自然, 精神也在扬弃的过程中得以确认其为真正的精神。

道家学说中“自然”与“人为”、“天”与“人”的关系, 也是如此。混成之道物, 老子强名

之为“大”, “大曰逝, 逝曰远, 远曰反” (《老子》章二十五)。道一大一逝一远一反, 这是一个扬弃的过程。复归、反, 是道家学说的精髓。逝和远, 是浑全混成之道物离散析分的运行过程, 是“自然”的展开过程中“人为”要素不可避免介入的过程, 是“自然”和“人为”相互扬弃的过程。这是“扬弃一”。在道家学说那里, “天人合一”即祛除人为的因素, 使之复归于自然, 或依照自然的内在理路展开人为的动能, 则此“人为”(人)亦为“自然”(天)之举。所谓“道法自然”(《老子》章二十五), 即“道一大一逝一远一反”的运行过程。逝、远、反是“自然”运行的状态, 是无时无刻不在扬弃其中“人为”之内偏离“自然”的要素, 从而使之复归于“自然”的状态。从根本上来说, 这是“道一大一逝一远一反”法“自然”的过程, 因而老子最终简约归结为“道法自然”。这是“扬弃二”。经由复归(“反”)这一扬弃过程而呈现的“自然”是第二自然, 是“天”和“人”相互扬弃而产生的相对结果。“自然”的运行和展开, 时时刻刻并存着“人为”的要素和作用。祛除“人为”的要素和作用, 同时使“人为”的要素和作用复归于“自然”之道, 或者使“人为”之举依循“自然”之理而运行, 这是一种“消除和保留”(Aufheben)的具体展现, 也是“天”(天然, 自然)和“人”(人为)合一或扬弃的动态表征。

老子云“反者, 道之动”(《老子》章四十), 将道之运行的扬弃特征或者说祛除与复归的过程揭示得极其显豁、明确。前面说过, 钱锺书的外文笔记多有摘抄和批注黑格尔论 Aufheben 之处。其巨著《管锥编》号为札记之作, 但贯穿全书的血脉, 或者说熔铸钱锺书全部学术思想之生命体的, 即为 Aufheben, 以及与之相关的“语义悖论”和艺术辩证法。钱锺书疏记《老子王弼注》第四十章“反者, 道之动”道: “《老子》用‘反’字, 乃背出分训之同时合训, 足与‘奥伏赫变’(aufheben)齐功比美。……‘反’有两义。一者、正反之反, 违反也; 二者、往反(返)之反, 回反(返)也。……‘反’字兼‘反’意与‘返’亦即反之反意, 一语中包赅反正之动为反与夫反反之动而合于正为返。……黑格尔……曰道真(das Wahre)见诸反覆

而反复（die entgegensetzende Verdopplung）……数十百言均《老子》一句之衍义。”<sup>[22]</sup>

“反”义兼“覆”（正反之反）与“复”（回反之反）。《老子》道：“天下万物生于有，有生于无。”（章四十）“有”是对“无”的“覆”（否定），也是对“无”的呈现（肯定）。所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（章四十二）“一”“二”“三”均是“有”，均是对“道”（无）的无规定性作出规定，因否定而肯定，这是“道之动”的必不可少的环节，同时也是“逝”“远”的表征。此时需要“知止”（章三十二：“始制有名。名亦既有，夫亦将知止”），需要“反”。“止”，《说文》道：“下基也，象草木出有址，故以止为足。”它是象示草木的根柢。知止即是有意识地复归于根柢（从根柢产生并复归于根柢），因而“止”即是“反”，是“反”的目标、界限、行为和意识。“道”是“无”，或者说“无名”，这是“万物之始”的境状（章一：“无名，万物之始也”）。这一“始”经由命名活动产生的规定性而离析判分开来，“始制有名”，“一”“二”“三”正是析分（“制”）的逐步强化加深的过程，经由此否定与肯定兼具的命名活动，万物之关系得以界定和明确，所以谓“有名，万物之母也”（章一）、“一生二，二生三，三生万物”。然而“名亦既有，夫亦将知止。知止所以不殆”，“止”即是“反”。“譬道之在天下也，犹川谷之与江海也。”（章三十二）川谷流注入、复归于、“止”于江海，即处于恒常的道的状态。“道乃久”（章十六）之所以“不殆”，在于葆有了恒道。能葆有恒道，在于“反”这一“道之动”否定与否定之否定的过程。

川谷的存在，其运动过程首先是否定了细流，成为相较于细流而言的他物——川谷；川谷与江海，或者说川谷止于江海，则为否定之否定的提升过程。江海在此是“容”的象喻，成为“虚”“静”的表征（章十六：“万物旁作，吾以观其复也。夫物芸芸，各复归于其根，曰静。静谓复命。复命，常也。……知常，容。容乃公”）。对“川谷”的否定成为“自身长在的、自己与自己相关的否定性”<sup>[23]</sup>，也就是否定之否定，这一肯定之物、否定之否定之物即为恒常而虚涵的“江海”。如此，

否定、反、止，是道之动的环节和中介。“道”不是以肯定的样态直接展现的，而是经由“反”这一否定和否定之否定展现，那么，“反”或者否定和否定之否定就成为中介和环节。经此，使得“道”以直接而肯定性的面目呈现。然而由此否定和否定之否定，由此复归的过程，“道”的生成过程得以完美地展开，“道之为道”或者说“道性”充分地表现出来。

道体圆转无定，老子说“玄之又玄”（章一），庄子讲“类与不类，相与为类”（《齐物论》）。要展现这一道体，老子采用“正言若反”（章七十八）的方式，庄子则取“卮言”（《寓言》《天下》）的手段，都不以非此即彼的执着于一端的形态展开，以此重现或重生“道”的完整性、圆转无定性。钱锺书谈及《老子》之“反”义，谈及“易”一名而同时涵“易简”“变易”“不易”三义，语言的思辨精神超越了非此即彼的单纯理解，着意的正是思辨之精神生命的完整性，经由“扬弃”这个起统一功能的环节，涵盖了整体之生命，从而使此生命更富活力。“易”一名超越了“易简”“变易”“不易”三义的对立，但同时又保持了它们之间的差异。这种转化环节展现出的不是对“易”本身的明确界定，而是对“易”的圆转无定、笼罩一切的思考，这是一种思想之转变、转换的形态。思想在转化之不断超越与否定的同时性关系中得到明确。否定本身意味着联系。

“变易”的过程是不断取消和否定的过程，“不易”则是否定的同时性关系的展现（一种暂时留存和凝定）。可以说，唯一“不易”的，就是那总是在“变易”的。“变易”是“不易”所呈现的唯一一体性。《老子》所谓“玄之又玄，众妙之门”（章一），即不确定是确定众妙的唯一门径；众妙可确定的、“不易”的门径，即是不确定、“变易”。“变易”“不易”两者相形相生，展现为“易简”之道。这一“易简”之道，则为“不易”与“变易”的周行而不殆，后两者浑然一体。“不易”“变易”自“易简”之道生发出来，又时时复归于“易简”之道。自正而反而合，这一运行过程，或者说以动词性词语、思辨性词语呈现的整体过程，实际上蕴含了一个完整的思辨性语句。在这思辨性语句中，主语和宾语、主体和客体是不固定的，两者圆转无

定,呈现互为主体性的状态。这一状态,《易·系辞传上》说是“神无方而易无体”,“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故”。易之“周流六虚”(《易·系辞传下》),之所以“生生之谓易”(《易·系辞传上》),正因其无体而可感。

“易”的圆转无定通过扬弃而实现了“易简”“变易”“不易”的完整性,亦即实现了真理性。在黑格尔那里也是如此,已规定的存在、定在是有限的存在,通过扬弃自身,通过否定的陈述结构和环节,转变为另一个有限的存在,而另一个有限的存在又进行转变,这是一个无限的过程,从而转变为无限的存在。黑格尔道:“有限者在走向消灭或否定自身的时候,已经达到它的自在存在,已经在那里与它自身融为一体。……这种自身同一性,否定之否定,是一个肯定的存在,即有限者的他者(因为有限者必须把第一个否定当作自己的规定性);——这个他者就是无限者。”<sup>[24]</sup>

桓谭《新论》曾道:“宓羲氏谓之易,老子谓之道,孔子谓之元,而扬雄谓之玄。”<sup>[25]</sup> 依此,“易”与“道”可互文互换,则“易简”“变易”“不易”也可视为“道”的种种属性,或者说“道”的种种谓词。相反属性与相反运行的谓词相互作用,构成一个完整体。这一完整体是一个实体。实体或起主体的功能,或起客体的作用。因而“易”之类思辨词实则是思辨语句的凝缩。思辨语句内主体与客体处于不断相互易位的往返运动之中,这是 Aufheben 的显著特征,与表象式思维截然不同。黑格尔在《精神现象学》序言中说:“有一种表象式思维,它的本性就在于通过各种属性或谓词来进行思维,而且它有权利超越它们,因为它们不过是一些谓词和属性而已,但由于一个命题里面的谓词其实就是实体本身,所以表象式思维也就难以为继了。……它遭到了一个反向作用力。它从主体出发,仿佛主体始终都保持为一个根据,但由于谓词其实就是主体,所以它又发现主体已经转变为谓词,已经被扬弃了。……主体首先是一个作为客观的、固定下来的自主体而担任根据,随后成为一个必然的运动,从主体出发并推进到众多规定或谓词。在这里,一个认知着的自我取代了那个主体的位置,它把各种谓词维系在一起,因此它是一

个掌控着谓词的主体。但是,由于前面那个主体已经深入到各种规定里,成为它们的灵魂,所以尽管后一个主体(亦即这个认知着的自我)想要彻底超越前一个主体并返回到自身内,但它发现那个主体仍然出现在各种谓词里。它不可能推动着谓词前进(亦即去推理究竟哪一个谓词隶属于前一个主体),而是必须与内容的自主体打交道。它不应当是一种自为存在,而是应当与内容的自主体合并。”<sup>[26]</sup> 主谓词结构不再是单向的运行结构,而是必须与内容自主体融合的主词(谓词)和谓词(主词)之间的往返运作,以此才能展现思辨真理。黑格尔明确道:“当谓词自身被表述为一个主体,被表述为一种穷尽了主体的本性的存在或本质,思维就直接在谓词那里也发现了主体。”<sup>[27]</sup> 这时候谓词不再起为主词找到稳固而客观的基石(客体)这一功能,而是化为呈现内容自主体的内在力量,通过辩证运动,即主体1(客体2)⇌客体1(主体2),主体经由扬弃和消解自身,折返成为自身的客体,同理,客体经由扬弃和消解自身,折返成为自身的主体,从而让内容自主体的真理性显露出来。

钱锺书揭橥或凸显“易”一名而同时涵“变易”“不易”“易简”三义,这就意味着“变易”“不易”“易简”是同一个东西。这一命题与黑格尔所说“存在(有)和无是同一个东西”几乎完全一致。在黑格尔那里,“无就是空洞的直观活动或思维活动本身,而这种空洞的直观活动或思维活动就是纯粹存在”<sup>[28]</sup>,“无被思维、被表象、被言说,因此它存在着;无在思维、表象、言说等等那里具有自己的存在”<sup>[29]</sup>。存在和无两者都具有无规定性,就此而言,是同一个东西。存在否定、转变、消失为无,无否定、转变、消失为存在。这是思辨的结果。而思辨结果或思辨真理是不能用判断的形式(主词和谓词之间的同一性联系)来表达的,须以思辨语句(思辨命题)同时含纳同一性联系和非同一性联系来展现。

“主体1(客体2)⇌客体1(主体2)”的辩证运动在中国传统思想中颇为常见。“庄生梦蝶”即展现了这一思辨结构和思辨命题。庄子《齐物论》开首标举“吾丧我”。“我”与“物”这一明显的相偶相待的关系,展现为主体和客体相互分别的状

态。“吾”与“我”则是最隐匿不彰的相偶相待的关系，倘若连这一偶对关系也消除了，那么也就彻底泯灭了主体和客体的分别，或者说是转换为互为主体、互为客体的辩证运动状态。在万物之中，“我”仅仅是其中的一物。“我”不再是万物的指谓者、命名者，不再是单一的意义赋予者，不再是单纯的不变的主体。万物则无一不是自然而然地作着指谓，呈现为天籟的形态。“我（主体）吹箫（客体），我与箫相偶相待；而天籁（自然的声响）却没有一个外在的支配者（主体）使它发出声响，它自然而然地发出声响，产生指谓，显出自身的存在。”<sup>[30]</sup>《齐物论》庄生梦蝶是一个关于区别、关于非此即彼的寓言：不知是那时庄周（主体1）做梦化为蝴蝶（客体1）呢，还是现在蝴蝶（主体2）做梦化为庄周（客体2）？庄周和蝴蝶存在自然而然的区分，庄子却不作非此即彼的截然区分，不作非此即彼的单纯判断，而是依循“类”的古义——“不可区别”<sup>[31]</sup>，以不可区别而归为一类，从而得以区别，如此“类”的“不分”与“分”正反两义同时合训，以此守持“类与不类，相与为类”的观念，使无区别与有区别相互之间都复归于无区别的混沌状态、自然状态，或者说互为主体互为客体的状态。庄生梦蝶呈现为思辨命题的自然运转的形式，保持住了转换、转化的能够覆盖整体意义的无限可能性。

钱锺书《谈艺录》特别拈出“情感之辩证法”<sup>[32]</sup>，亦正以其合乎Aufheben之道。我们可据“情感辩证法”来探讨屈原《离骚》的“离”字，历史上或将其解为“遭”（班固《离骚赞·序》云：“离，犹遭也”），或解为“别”（王逸《楚辞章句》云：“离，别也。骚，愁也”），但从未见将其同时合解、同时合训者。实则屈原将“离”的全部意义都涵盖了。《说文解字诂林》录张行孚《释离》一文，引经传诸例，谓“离”的本字为“丽”[“经传‘离’‘合’，字皆作‘离’。《说文》：离，从隹，离声。云：离，黄仓庚也。是离为鸟名而非离合之本字也。然则离之本字若何？谨按：《说文》云：丽，旅行也。鹿之性见食急则必旅行（引按：旅俗作侣）。从鹿，丽声。……《士冠礼》：束帛、丽皮。郑注云：丽皮，两鹿皮也。古文丽为离。……又《白

虎通》丽皮皆作离皮。合诸说参之，然则离为假字，而丽为本字也”。就《仪礼》“丽皮纳聘”，张氏的结论为：“盖丽皮者，合两皮为一，既有两分义，亦有附合义。”<sup>[33]</sup>那么，“离”应正反两义同时合训，充分展现出屈原意中蕴含的“情感辩证法”。从附合义讲，离即是罹、遭、逢、遇，屈原把遭忧反复述说，郁结不舒乃至焦苦勿堪，终究吁出“余既不难乎离别兮”“勉远逝而无狐疑兮”“吾将远逝以自疏”，“离”遂浮现以离别、远逝、将“骚”分离陈列（陈述）出来（发牢骚）既而将其除弃之类两分义。“离”（罹）骚而欲“离”（去）骚，最终又不得离，困顿颠连，无以自抽，唯有自沉。我（屈原）“离”骚，主词（主体）与谓词动作的接收者（附合义）与发出者（两分义）往往相互易位，主体或易位为客体，或又呈现为主体。由此易位，进而构成正反意义同时并现的完整体，自然也需要予以同时合训。黑格尔也道：“运动是整体的一种双重性的演进过程和转变过程，以至于每一方都是同时设定对方，每一方本身就包含着两个方面，包含着两个形象。双方之所以合在一起形成一个整体，只因为都消解自身，并使自己成为整体的一个环节。”<sup>[34]</sup>

### 三 思辨语句是Aufheben的扩展或亚型

语言吸纳了人类心智内所涉的一切，并将其逻辑化、范畴化，使之内化于人类的思维与行为之中。索绪尔曾以单数la langue（抽象的整体语言）表示全体人类共同具有的内在语言能力，以复数les langues（种种具体的整体语言）表示形之于外的具体的汉语、英语、法语、德语等民族语<sup>[35]</sup>。普遍化的抽象的语言及能力是全体人类共同拥有的，普遍语言没有因民族的差别而产生差别。黑格尔自然在某种程度上也认识到这一点，但他马上转到具体民族语的差异上面去。他说：“如果一门语言能够用大量的逻辑词汇……来表达思维规定，这就是它的优点；介词和冠词已经包含着很多这样的基于思维的关系。”<sup>[36]</sup>钱锺书举“易”一名而涵正反三义反驳其对汉语不宜思辨的看法。但钱锺书与黑格尔一样，都是站在具体民族语之上而不是站在抽象的普遍语

言之上立论,这是两人共同的缺陷。仅就民族语而言,介词和冠词的有或无、关系的是否限定,的确使得概念显得精密或模糊。但《道德经》的众多译本对首章“道”的翻译,尤其是加上了冠词的处理,反而缩减了原本汉语的“道”的含混所覆盖的全部意义<sup>[37]</sup>。

黑格尔的逻辑学(在某种程度上与符号学有重合之处)的三个事项:我们—思想—事情<sup>[38]</sup>,其中思想是中项。但这里,思想不是连接“我们”和“事情”的中间环节,原因即在于“事物”(Dinge)成为“我们”这一主体的对象,事物就成为了事情(Sache),在黑格尔那里,事情“亦即事物的概念”<sup>[39]</sup>,因此,“事情”本身就成为“思想物”。我们面对的,或者说我们所思维的,实际上不是事物,而是事物的意义、事物的概念,从而呈现此物之所以为此物的本性、本质,黑格尔称之为“事情自身之内的普遍者”<sup>[40]</sup>。此时,可以把“我们—思想—事情”三项看作完整的一项,都是“思想”,都是普遍者。“思想”反思自身,并且真实地呈现本貌。这是思想单位(概念)的形成过程,同时也是将各个单位连接起来的关系和环节。黑格尔道:“概念本身不会以感性的方式成为直观或表象的对象;它仅仅是思维的对象、产物和内容,是自在且自为存在着的事情,是逻各斯,是存在着的东西的理性,是那些冠名为‘事物’的东西的真理。……思维规定以本能的和无意识的方式贯穿着我们的精神,即使当它们进入到语言中,也仍然是一种非对象化的、未被注意的东西,因此当逻辑科学处理这些思维的时候,也将是对于那样一些形式的重构,这些形式是通过反思而被挖掘出来的,并且被反思固定下来,成为一种外在于质料和实质的主观形式。”<sup>[41]</sup>也正是由于这一主观形式,使得“我们—思想—事情”融会为一体,也使得祛除和保存、否定和肯定能够同时进行。这是一个同时性思辨关系和思辨结构,同时涵盖了全部的意义和真理性,使意义的正反两面都同时得到凸显。在这一点上,钱锺书依据瑞恰慈和奥格登的《意义之意义》揭橥的语义三角(瑞恰慈、奥格登则依据了皮尔斯、维尔比夫人的符号理论),较之于黑格尔的“我们—思想—事情”模式,反而有所退化。钱锺书释陆机

《文赋》“恒患意不称物,文不逮意”,道:“‘意’内而‘物’外,‘文’者、发乎内而著乎外,宣内以象外;……‘意’、‘文’、‘物’三者析言之,其理犹墨子之以‘举’、‘名’、‘实’三事并列而共贯也。……《文心雕龙·镕裁》以‘情’、‘事’、‘辞’为‘三准’……近世西人以表达意旨(semiosis)为三方联系(trirelative),图解成三角形(the basic triangle):‘思想’或‘提示’(interpretant, thought or reference)、‘符号’(sign, symbol)、‘所指示之事物’(object, referent)三事参互而成鼎足。‘思想’或‘提示’、‘举’与‘意’也,‘符号’、‘名’与‘文’也,而‘所指示之事物’则‘实’与‘物’耳。”<sup>[42]</sup>“举”,《墨子·经上》谓:“举,拟实也。”《经说上》:“告以之名,举彼实也。”《小取》谓:“以名举实,以辞抒意,以说出故。”可见“举”含动词和名词的功能,以名指向(拟)实,“举”表指称(指向)行为的过程(作动词用)和指称行为的结果(作名词用)。钱锺书将“举”等同于“意”,实则偏取指称行为的结果;他又以皮尔斯和奥格登、瑞恰慈的interpretant(解释项)、reference(指称关系)与“举”“意”并列,则又偏取指称行为的过程。“举”的这一思想上的对应是全面而正确的。对“物”的理解则偏重于外在的事物(“意”内而“物”外),虽然也将其与“实”并举(公孙龙《名实论》谓“天地与其所产者,物也。物以物其所物而不过也,实也”),但终究侧重在“所指示之事物”,而不是“事物的意义”“事物的概念”,与黑格尔的“事情”(“事物”的概念)是大不同的。黑格尔的“我们—思想—事情”三者是一体而均质的主观形式(索绪尔在这点上与黑格尔一致),有利于同时性地实现Aufheben和思辨语句想要实现及涵盖的全部意义(全部正反意义)。倘若拘牵于外在事物,固著于外在事物,容易造成词与“物”的固著的一一对应关系,而不是词与“物的意义”、符号与意义的灵动而多元的对应关系,则无法产生涵盖动态的全部正反意义的完整体。其中的根本原因在于外在事物(客观现实世界)是有限的,词、符号(符号世界)是有限的,词与物看上去似乎可以做到一一对应,但人类的思维(意义世界)却是无限的。如何以有限的符号表达无限的思

维和意义,符号世界与意义世界如何联结为一体?我们对已有的有限符号任意地赋予其新的意义,从而扩展其限度,进而使其达到近乎无限的地步,使得原本有限的符号可以表达无限的思想,这是一个创造符号的过程,也是一个创造思想的过程。各种符号之间彼此因差异而决定了各自的价值和意义,符号世界和意义世界各自都凭借差异而呈现区别,因由区别而呈现单位,符号世界和意义世界因由明晰的单位而合为一体,获取了同一性。这是符号世界和意义世界的事情,从根本上来说,与客观现实世界(外在事物)无关。就此而言,黑格尔和索绪尔的思想比皮尔斯、瑞恰慈、奥格登及钱锺书更具有思辨的张力,这也是我们应该认识到的。

索绪尔曾经说:“我们可能在学会词之前已经学会了句子。……这等于确认所有抽象的整体语言最初都是通过话语进入我们的心智。”<sup>[43]</sup>我们最初掌握的是句子,或者说是句子形态的扩展域(话语),句子或话语的本质特征就是连接,词与词之间或符号与符号之间凭借连接方才具有思想意义,因此,话语或句子是通向心智的最初通道与途径。也就是说,我们最初学会和掌握的是句子,通过句子各单位之间的关系而掌握了意义,进而掌握了处于关系当中的词。经由语言的固定句子形态,我们掌握了意义,这是“言尽意”的一面,同时也正是由于句子的相对固定形态,语言凭借句子宰制了我们,形成语言的牢笼,导致“言不尽意”的局面。此时必须在思辨上(注意:是在思辨上)破毁句子的单向的固定形态(完成形态)、单向的主谓词关系,以期形成双向的完整真理意义运动系统。真正的对象不再是单向的主体和客体,而是主体(语句主体)至客体、客体返回至主体(认知主体、思维主体)的双向的完整思辨运动本身、完整真理意义的生成过程本身。感知到这一过程的,正是认知主体。这一主体不仅是主体,同时又是对象、客体。思辨语句是对主体→客体单向运动的扬弃,也是对语言牢笼、语言束缚的扬弃,依傍了语句规则、实现了语句的主体,同时又思维了语言规则的束缚,进而超越了语言规则的束缚(当然这种超越依旧是在语言之中进行的),实现了思维主体。思辨语句因而是 Aufheben 的扩展或亚型。

中国传统思想之中,采取类似路径的也不少,譬如僧肇的“狂言”之说(《般若无知论》:“般若义者,无名无说,非有非无,非实非虚……言虽不能言,然非言无以传……今试为子狂言辨之。”<sup>[44]</sup>“圣智幽微,深隐难测,无相无名,乃非言象之所得。为试罔象其怀,寄之狂言耳”<sup>[45]</sup>)。“狂言”实为一种超越性的语言,摆脱了一般语言规则的束缚。相对于一般语言规则来说,它自然是“狂言”。如果说“非有非无”是双遣之法(《不真空论》:“虽有而无,所谓非有;虽无而有,所谓非无”<sup>[46]</sup>),那么,“为即无为,无为即为”是两存之道(《涅槃无名论·动寂第十五》:“无为,故虽动而常寂;无所不为,故虽寂而常动。虽寂而常动,故物莫能一;虽动而常寂,故物莫能二。物莫能二,故逾动逾寂;物莫能一,故逾寂逾动。所以为即无为,无为即为”<sup>[47]</sup>)。双遣两存(消除和保留)这一“狂言”形态共同实现了语言的超越性,功能和作用等同于 Aufheben。公孙龙的“指非指”也是如此。其《指物论》道:“且夫指固自为非指,奚待于物而乃与为指?”意谓指必为指,指必可指,不必待于物同其相与相待方成为指。所以如此,根本原因在于指固自为非指,这一自我扬弃与消解的力量,使得无法予以指谓的“指”成其为指,使其显现出来,得以指谓。语言指谓无法对指谓进行指谓,这是一种自身否定性、一种自身扬弃。而否定性与扬弃本身、“非指”本身恰恰凸显了指谓行为,使之纯化,展现了指之所以为指的存在本性。“指非指”因由否定而保存、统摄、强化了“指”。语言指谓正因其无法指谓自身,指谓之际无时无刻不激荡着自我扬弃与消解的内力,此内力令指谓愈益强劲而多方,离析为或上升为纯粹的指谓,而不再是与物相与相待的物指。如此,人类的语言指谓充满着固著之力,囚禁之力,也运行着自我解放之力,圆融之力。语言压迫、规定人类,人类因此压迫、规定之力而实现语言之道。可以说“指非指”的功能和作用也等同于 Aufheben。

语义悖论是在情境之中形成,同时也是在情境之中得以解悖。钱锺书提出了一条在情境之中“一词正反诸义同时合训”的基本原理,这条原理是钱锺书创造性地熔铸黑格尔 Aufheben 理论与中国

传统思想的产物,是钱锺书学术思想的第一基本原理,具有普遍性的理论意义和思想史意义。我们凭借钱锺书提及的诸多中国传统思想,展现其与黑格尔 Aufheben 理论的熔铸过程,同时以此为桥梁,通过阐释中国传统思想,展露其内蕴的 Aufheben 和思辨语句的特性,进一步指向更具普遍性的理论问题。除此之外,钱锺书还提出了与 Aufheben 相亲融的“情感辩证法”<sup>[48]</sup>、“殊情有贯通之绪,故同字涵分歧之义”<sup>[49]</sup>、“嗜好矛盾律”<sup>[50]</sup>、“翻案语、怨亲词”<sup>[51]</sup>、“通感”<sup>[52]</sup>、“感受之共产”<sup>[53]</sup>、“语言眷属”<sup>[54]</sup>、“阐释之循环”<sup>[55]</sup>、“丫叉句法”<sup>[56]</sup>、“比喻之两柄而多边”<sup>[57]</sup>等次级系统的基本原理。这些不仅是语言艺术问题,也是认知问题,更是思辨的问题,共同构筑了钱锺书学术思想系统。

[ 本文系教育部人文社科重点基地重大项目“普通符号学与生态符号学研究”(项目编号 16JJD740014) 的阶段性研究成果 ]

[ 1 ] 钱锺书:《钱锺书手稿集·外文笔记》第 8 册,第 606 页;第 13 册,第 5—65 页,商务印书馆 2015 年版。

[ 2 ] 钱锺书:《钱锺书手稿集·外文笔记》第 13 册,第 524 页;第 29 册,第 136—149 页,商务印书馆 2015 年版。

[ 3 ] [ 20 ] 钱锺书:《钱锺书手稿集·外文笔记》第 13 册,第 589—604 页,第 588 页、第 594 页、第 595 页、第 597 页、第 598 页、第 599 页、第 604 页。

[ 4 ] [ 19 ] 钱锺书:《钱锺书手稿集·外文笔记》第 20 册,第 185—188 页,第 187 页,商务印书馆 2015 年版。

[ 5 ] 钱锺书:《钱锺书手稿集·外文笔记》第 21 册,第 641 页,商务印书馆 2015 年版。

[ 6 ] [ 7 ] 钱锺书:《钱锺书手稿集·外文笔记》第 29 册,第 740—756 页,第 4—18 页。

[ 8 ] 钱锺书:《钱锺书手稿集·外文笔记》第 32 册,第 243 页,商务印书馆 2015 年版。

[ 9 ] 钱锺书:《钱锺书手稿集·外文笔记》第 40 册,第 486—500 页,商务印书馆 2015 年版。

[ 10 ] 钱锺书:《钱锺书手稿集·外文笔记》第 40 册,第 488 页。Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978. pp.24-25。

[ 11 ] Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, p.144.

[ 12 ] [ 21 ] 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,第 205 页,第 205

页,上海人民出版社 2009 年版。

[ 13 ] [ 14 ] 钱锺书:《钱锺书手稿集·容安馆札记》卷三,第 2184 页,第 2348—2349 页,商务印书馆 2003 年版。

[ 15 ] [ 16 ] [ 17 ] [ 24 ] [ 28 ] [ 29 ] [ 36 ] [ 38 ] [ 39 ] [ 40 ]

[ 41 ] 黑格尔:《逻辑学》I,先刚译,第 86—87 页(钱锺书标为原著第 124—5 页,实为 114—5 页),第 10 页,第 10 页,第 117 页,第 61—62 页,第 81 页,第 10 页,第 14 页,第 17 页,第 14 页,第 17 页,人民出版社 2019 年版。

[ 18 ] [ 54 ] [ 55 ] [ 56 ] [ 57 ] 钱锺书:《管锥编》(一),第 3—4 页,第 510—511 页,第 279—284 页,第 114—115 页,第 64—70 页,生活·读书·新知三联书店 2007 年版。

[ 22 ] [ 51 ] [ 52 ] 钱锺书:《管锥编》(二),第 689—691 页,第 717—720 页,第 742—745 页,生活·读书·新知三联书店 2007 年版。

[ 23 ] 黑格尔:《逻辑学》(下卷),杨一之译,第 17 页,商务印书馆 1976 年版。

[ 25 ] 桓谭:《新论·闵友第十五》,第 60 页,上海人民出版社 1977 年版。

[ 26 ] [ 27 ] [ 34 ] 黑格尔:《精神现象学》,先刚译,第 39 页,第 40 页,第 26 页,人民出版社 2015 年版。

[ 30 ] [ 31 ] 屠友祥:《“可写的”与“能引人写作的”及其他》,《文艺理论研究》2015 年第 6 期。

[ 32 ] [ 48 ] [ 50 ] 钱锺书:《谈艺录》,第 700 页,第 700—701 页,第 297 页,生活·读书·新知三联书店 2008 年版。

[ 33 ] 《说文解字诂林》第 5 册,丁福保编纂,第 4030 页,中华书局 1988 年版。

[ 35 ] 索绪尔:《第三次普通语言学教程》,屠友祥译,第 83 页,上海人民出版社 2007 年。

[ 37 ] “道”的翻译见陈汉生《中国思想的道家之论》,周景松等译,第 396—400 页,江苏人民出版社 2020 年版。

[ 42 ] [ 49 ] [ 53 ] 钱锺书:《管锥编》(三),第 1863—1864 页,第 1672—1676 页,第 1700—1701 页,生活·读书·新知三联书店 2007 年版。

[ 43 ] F. de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 2002, p.118.

[ 44 ] [ 45 ] [ 46 ] [ 47 ] 僧肇:《肇论校释》,张春波校释,第 84 页,第 67 页,第 47 页,第 222 页,中华书局 2020 年版。

[ 作者单位:中山大学中国语言文学系(珠海) ]

责任编辑:何兰芳