

以三为体，以阴阳为用：《易经》与皮尔斯现象学

王俊花

摘要：《易经》不仅为群经之首，也堪称世界难解之谜。长期以来，《易经》一直被误读为二元论哲学，这种局面的形成与《易经》的现象学内涵一直被有意无意地遮蔽有直接的渊源。好在近些年思想界已经逐步打破了这种禁锢，一定程度上还原了其本然的面目。对照皮尔斯现象学，征引古文献及考古发现，我们将发现：《易经》是先民关于不可还原、不可分解的三位一体的一元论哲学的表征。还原《易经》三位一体的现象学本来面目，将对中国哲学史、美学史、文学史、艺术史的价值重估乃至整个中华民族的历史阐释产生不可估量的影响，也将对世界哲学美学乃至自然科学的范式重建产生举足轻重的作用。

关键词：《易经》，皮尔斯，现象学，三

The Application of Three to Two: A Reflection on *Book of Changes* and Peirce's Phaneroscopy

Wang Junhua

Abstract: *Book of Changes*, the first of the Chinese classics, remains the most difficult riddle in the world. Due to the masking of its phenomenological connotations, consciously or unconsciously, it has long been misinterpreted as a dichotomic philosophy. However, some breakthroughs in recent years have fortunately revealed the original appearance of the canon to some extent. By following C. S. Peirce's phaneroscopy and citing ancient documents and archaeological

discoveries made in China, we now have an opportunity to unlock the secret of *Book of Changes*: it is the representation of the trinity in ancient Chinese philosophy, irreducible and indecomposable. Restoring the phenomenological truth to *Book of Changes* will contribute not only to the reevaluation of Chinese philosophy, aesthetics, literature, art and Chinese history as a whole, but also to the reconstruction of the paradigm of world philosophy, aesthetics and natural sciences.

Keywords: *Book of Changes*, Peirce, phaneroscopy, three

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.201601007

一、《易经》阐释应从何处入手

《易经》为六经之首（廖名春，2005，pp. 3 - 26）。对《易经》的解释，历来从术数、天文、地理、历史、文化、民俗乃至哲学、经济、社会、伦理各个角度切入，上穷碧落下黄泉，无所不用其极。然而时至今日，均未触及《易经》的现象学内涵。长期以来，《易经》一直被误读为二元论哲学，应该说，这种局面的形成与《易经》的现象学内涵一直被有意无意地遮蔽有着直接的渊源。本文将舍弃种种文化人类符号学乃至其他种种社会符号学以及自然科学符号学的解说，而专注于现象学的角度和方法，还《易经》以现象学的本来面目和形而上的最高形式，即还原其“三”的哲学的最高范式。

《易经》的基础和要核是八经卦，六十四别卦只不过是八经卦重卦而得。八卦由三爻组成，六十四卦则由六爻组成，是三加三的组合。八经卦为何只取三爻，而不是四爻、五爻、六爻直至号称“数之极”的“九”爻？又或，为何取三爻，而不是取更为根本的二爻乃至“数之初”的“一”爻？

《系辞下传》云：

《易》之为书也，广大悉备：有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者，非它也，三才之道也。（廖名春，2012，p. 257）

《说卦》云：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。（廖名春，2012，p. 262）

《易传》“三才”之说，后世一直奉为圭臬，清代学者阮元依然固守此说。

“三才”说，名为三分，其实是地道的二分，因为“天”“地”为一方，而“人”为另一方，所以仍是典型的物质、意识二元论。“三才”说的核心，是阴阳学说，由阴阳进而将柔刚、仁义、尊卑等社会文化的内容拉扯进来。《易经》本经三爻卦、六爻卦的诞生应该远远早于仁义等社会伦理概念的诞生。“三才”可以聊备一说，但距离《易经》的原始本义已很远。“三才”说保留着浓厚的机械论的气息，究其实是以“Existing”的概念偷换了“Being”的概念，从而使《易经》的哲学意味锐减。运用现象学的视角，就是要将颠倒的事实重新颠倒回来，还《易经》“Being”的真面目，探寻先民素朴的宇宙图式奥秘。

二、经卦卦象与第一性、第二性、第三性

子曰：“乾坤其易之门邪？”（廖名春，2012，p. 253）

单纯以阴阳说来解释《易经》，其所遭遇的第一个困难即在于这“《易》之门”的“乾”“坤”二卦。乾、坤能否独立？既然阴阳为纲，乾为何纯阳而无阴，坤为何纯阴而无阳？如果连乾、坤都难以独立，又何来“乾坤生六子”？

皮尔斯的现象学追问可以为我们提供他山之石。

热拉尔·德勒达勒在《皮尔斯的符号哲学》中称“皮尔斯是超越时代的”（Gerard Deledalle, 2000），我们也要说：《易经》是超越时代的。德勒达勒又称现象学为“思考世界的先决条件”，而在对世界的宏伟的现象学构想中，皮尔斯与《易经》又是兄弟同心的。《易经》经卦三爻最为简易、最为朴素、最为形象地道出了皮尔斯的第一性、第二性和第三性的现象学内涵。

皮尔斯继承父亲遗志，继续有关连续论的推想和论证，在他的《谜的猜想》中曾拟订了一个写作大纲，如下所示：

- 第1章 一、二、三……
- 第2章 推理三分……
- 第3章 形而上学三分……
- 第4章 心理学三分……
- 第5章 生理学三分……
- 第6章 生物学三分……
- 第7章 物理学三分……

第8章 社会学三分……

第9章 神学三分…… (CP1. 354)

惜乎皮尔斯只完成了其中的零星片断。好在第一章节是完整的，足以让我们得以窥一斑而知全豹。

皮尔斯在论证他的三分说时格外小心谨慎。尽管已经经历了多年的残酷的思想折磨，尤其面对席勒的《审美教育书简》及亚里士多德和康德的范畴学说挣扎良久，他如临深渊，如履薄冰。《谜的猜想》在讨论第一性、第二性和第三性之先有这样一段剖白：

也许我应该首先注意到，不同的数字久已拥有各自的拥趸。“二”为彼得·雷默斯所赞美，“四”为毕达哥拉斯所讴歌，“五”为托马斯·布朗爵士所坚定拥护，恒河沙数。至于我，我是没有清白数字的坚定反对者；我尊且敬它们各得其美，但我还是不得不承认，在哲学里我倾向于数字“三”。事实上，我在我的思考中运用了如此之多的三分，因此，似乎最好先对这些三分赖以存在的概念作一番粗略的初步梳理。我的意思不外乎第一、第二、第三的理念——这些理念非常宽泛，可以看作思想的语气或语调，而不是明确的意图，但又对于所有这一切具有重要意义。看作数字，用之于随心所欲的任何东西，它们的的确确只是思想的——如果不仅仅是言辞的——空洞的骨架。如果我们仅仅想计数，追问我们所用的数字的意义就是不合时宜的；然而哲学的区分应该尝试更幽深的东西，它们苦心孤诣于深入事物的本质，如果我们意欲作专一的哲学三分，理应提前问个明白，第一、第二、第三是什么样的东西，不是用作计数，而在它们本身真正的特质。真正的第一、第二、第三这样的理念，我们会立马领悟。(CP 1. 355)

我们在探究《易经》的奥秘时，如临如履，诚敬为先。正因为此，我们更要正视《易经》本身的特殊构造，而不是迷信于后世追加的种种神光。

皮尔斯从来没有争抢过三分法的发明权，因为在他看来，“原创性是基础概念的最后一块可取之处”(CP 1. 368)。

我们在此当然也并非索要发明权，而是着力于以科学的精神探究《易经》的庐山真面目，俯仰我们赖以生存的世界，谛听远古先民的精神图腾，也借以照亮自身前行的路。

《易经》是在描述一幅三而一的世界图式吗？是在演奏一曲以三和弦为

基调的宏大交响曲吗？经卦三爻究竟述说着什么秘密呢？

先来看皮尔斯对第一性、第二性和第三性的描述。第一性若何？

第一只存在于自身，不指向任何东西，也不隐藏于任何东西背后。第二是遭遇某个东西的蛮力，而相对于这种东西是为第二。第三是沟通两种东西的中介，它使得它们彼此发生联系。（CP 1. 356）

纯粹第一的理念必须与任何他物的或指向他物的观念彻底分离开来；如果包含第二，它本身就是相对于那个第二的第二。第一因此必须是自我呈现的，倏忽而逝的，而不是描述的第二。它必须是开始的和新生的，因为一旦老化，就沦为原来状态的第二。它必须是首创的、原始的、自发的和自由的，否则就沦为某个决定因素的第二。它又是生气勃勃和逍遥自在的，完全避免沦为某种感觉的对象。它先于所有的综合与区分；没有整体，也没有部分。它不能被清晰地思考：断言它，就失去了它特有的天真；因为断言总是暗示着对别的东西的否定。别去想它，一想它就飞了。当亚当第一次睁开眼睛时，这个世界是什么样子，在他作出任何区分以前，或者在他开始意识到自身的存在以前——它是最初的，自我呈现的，倏忽而逝的，开始的，新生的，首创的，原始的，自发的，自由的，生气勃勃的，逍遥自在的，无常的。只请牢记一点：每一种描述都是不靠谱的。（CP 1. 357）

第一性可谓原初的原初，原生态的原生态。不杂一丝外物，更不杂一丝人气。有的只是幽幽萋萋，钟灵毓秀，亦幻亦奇。从最原本的意义而言，经卦三爻分别各为第一性，互不沾染，声气不闻，昏昏冥冥，迷离恍惚，身自清静，但它孕育着无穷的创造力，随缘而发，不择时，不择地，不择物。这是一种不可限量的可能性，我行我素，独来独往，唯我独尊，唯我是尚。这又是一种最大的独立性，虽独立而不封闭，虽自由而不散漫，因它始终完备着自身独特的质，一切无不可变，唯有质不可变，失去了质，也就失去了第一性。它没有确定的形式，或者说，它的形式就是它的自由。冒险精神是它的神髓。它没有主宰，它的主宰就是它自身。它浪迹天涯，四海为家；行无影，去无踪；随心所欲，无所不为；精灵古怪，无法无天。它不为任何外物着想，只问潇洒不问天。经卦三爻最大的特质在于它的独立性，无论阳爻、阴爻，都是生气圆满，独立不倚的，无须依傍任何他物，它自身就是它存在

的先决条件，不存在尊卑，不存在等级差异。经卦三爻的这种独立不倚的品格又是与它的可能性的品格互为表里的。可能性的要义是它不必是现实存在的，更不必是某种可感可触的独立个体。不仅每一阳爻、阴爻首先具有第一性的这种全然可能性的特质，三爻的组合即八经卦本身——无论全阳、全阴或者一索、二索、三索，也必然首先呈现第一性的这种全然可能性的特质。六爻卦亦然。马王堆汉墓帛书《易经》（丁四新，2011，p.4）“乾”作“键”，“坤”作“川”，“键”即一种质，即刚健，“川”即另一种质，“顺”，柔顺。“刚健”与“柔顺”都只是一种质的可能性，而不必然是现实性或规律性，所以乾不必然为天、为圜、为君、为父、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为老马、为瘠马、为驳马、为木果，坤不必然为地、为母、为布、为釜、为吝啬、为均、为子母牛、为大舆、为文，为众、为柄，其于地也为黑。既然皮尔斯已事先声明所有的描述都是失实的、徒劳的，我这厢何必一厢情愿！就此打住。

再来看第二性。

正如如果思想伴随着第二，第一已不再是绝对的第一，同样地，在思考完美的第二时，也必须驱逐每一个第三。第二因此是绝对的第二。但是我们不需要，也不必，从第二里驱逐第一的理念；相反，第二恰恰是没有第一就没有第二。第二以诸如此类的事实与我们邂逅：另一个，关系，力量，影响，依赖，独立，对抗，发生，现实，终结。一物不可能是另一个、对抗、独立，如果没有第一，或则说，正是有了第一，它才可能是另一个、对抗、独立。然而，这还不是深刻的第二性；因为第一也许在这些场合中被破坏了，使得第二性的本性完全依然故我。当第二因第一的行为而发生了某些改变，并且依赖于它，第二性才是更为纯粹的。但是这种依赖不能够走得太远，以至于第二仅仅是第一的附庸或附属品；否则第二性就又退化。纯粹的第三性忍受而仍抵抗，就像死物质，它的存在正在于它的惰性。也请注意，因为第二性拥有我们已然看到的属于它自身的不可变易性，它必须固定不动地为第一所决定，其后依然固定不变；俾不可移易的不变性成为它的特性之一。我们在发生中发现第二性，因为发生是这样一种东西：它的存在正在于我们偶然撞上它。铁的事实亦然，也就是说，它是某种东西，它就在那儿，我不能去想它，但是又不得不承认它是与我——主体或第一——无关的对象或第二，它构成了我的意志训练的素材。（CP 1. 358）

经卦三爻，当它们二二相对时，就构成了地道的第二性。第二性本质上是一种作用和反作用、压迫和反压迫。第二性是瞬间发生的对撞行为，激烈而不持久，仅此一次而非重复发生。皮尔斯还举过无数个其他的例子，比如台球的瞬间撞击，比如尖锐的汽笛打破冥思的宁静，比如肩膀倚着门感觉到门的阻力，比如推理关系和自我关系包括内在的思想斗争、自我反省等是一种退化的第二性，或则曰内在的第二性。在第二性的表述上，也许《易经》八卦比皮尔斯还要更为明确，更为醒豁，更为张扬。因为在第二性的表达上，《易经》引进了新的技术手段，这就是阳爻、阴爻的相互映发、相生相克。尽管《易经》文字表述“阴”字仅一见（《中孚》九二：“鸣鹤在阴”，高亨又视为“荫”之借）（高亨，1979，p. 480），“阳”字不得见，但《易经》卦象阴爻、阳爻则赫然在目，这是不争的事实。纯粹的三阳爻构成乾，纯粹的三阴爻构成坤。乾坤最为简易、最为完整地表述了作用与反作用的关系。正如我们所看到的，只有阳爻或只有阴爻的乾坤二卦，不仅在表意上毫不逊色，不打一点折扣，甚至比其他六卦更上、更高，更为根本。因为乾坤为大父母。乾坤二卦无须惆怅倩取何人作奇传，孔子的《文言》也早已插上了乾坤双翼，互相借力，直上九天。无论是在皮尔斯那里，还是在《易经》那里，第一性都是完满的、自足的，完全不必依赖于任何外物，第二性只有在保全第一性的独立自主的基础上才能产生。不能以牺牲第一性而成全第二性。相对于第一性，第二性既须作出些许改变，又必须同时保持自我的特质不变。若一方为另一方彻底控制，就失去了第二性所必需的对抗性，也失去了第一性所必需的质，则无论第一性还是第二性都将荡然无存。《易经》最为关注的是变易，所以在《易经》那里，没有绝对的阴阳，也没有绝对的刚柔，阴阳是相生相克、周流不已的。我们需要注意的是，竭尽所能去除笼罩在《易经》身上的意识形态或社会伦理外衣，不为挟持，不为裹足，而是进一步正本清源，探寻隐藏在背后的现象学哲学真谛，这样才能真正还原《易经》的本色，真正保证第一性、第二性和第三性的深刻或纯粹。

皮尔斯还对第一性和第二性的区分作了一个意味深长的比喻：

第二的理念必须被看作是容易领会的理念。第一的理念如此纤弱，以致不毁掉它就难以触摸；第二的理念却是异乎寻常的坚硬和可触可感。它又如此熟悉，每天强加于我们身上，它就是生活的主修课。青春年少，世界是新鲜的，我们看上去自由自在，但是，限制、冲突、约束，乃至普遍的第二性，构成了经验的全部教义。

第一性就好比：

“一艘新下水的船只扬帆出港的当儿”；

第二性就好比：

“可是等到它回来的时候，船身已遭风日的侵蚀，船帆也变成了百结的破衲”。

但是尽管这种观念熟稔于心，尽管我们每时每刻都不得已感受到它，我们仍然永远不能了解它；我们永远不能直接意识到有限性，或直接意识到任何东西，除了天赐的自由，存身于原始的第一性，无拘无束。（CP 1. 358）

皮尔斯这里引用了莎士比亚《威尼斯商人》中的一段经典台词，全文是“一艘新下水的船只扬帆出港的当儿，多么像一个娇养的少年，给那轻狂的风儿爱抚搂抱！”“可是等到它回来的时候，船身已遭风日的侵蚀，船帆也变成了百结的破衲，它又多么像一个落魄的浪子，给那轻狂的风儿肆意欺凌！”皮尔斯这里颇有几分自况的味道，一如他在别的篇什里不自觉地“伫立望故乡，顾影悽自怜”。

《易经》通篇即是对自然界和人生界第一性和第二性的生动描绘，八经卦和六十四别卦即是宇宙、人生第一性和第二性的像似符号（icon）。整个宇宙充满了第二性，每个人的一生乃至一呼吸一吐纳也无不充满了第二性。我们的一举手一投足，一颦一笑，我们的第一声啼哭，直至我们的最后一声叹息，无不是在不经意间体验第一性的温暖、妩媚、缠绵和诱惑，感受第二性的狂暴、粗野、蹂躏和打击。第二性本质上就是一种四处碰壁的经历，但还无暇顾及是否鼻青脸肿，一旦念及此，就已经有第三性渗入了。

皮尔斯的第二性是瞬间生发、不容回想的，同样，《易经》的阴阳二爻既有迅如雷的动的一面，又有立如荷的静的一面，相摩相荡，随机生发。待到把《易经》的阴阳二爻拿来静静地把玩、琢磨，甚至于重新排列组合，探赜索隐，钩深致远，以观其会通之际，就已经由第二性进入第三性了。是故除了三爻的直接明示外，《易经》的阴阳二爻也间接地参与了第三性的构建。

还是先来看皮尔斯对第三性的描述：

第一和第二，施事与受事，肯定与否定，这些范畴使得我们能够粗略地描述经验的事实，它们在很长时间内让心智获得满足。但是最终它们被发现不完美，这时就需要召唤第三性的概念。第三性是在绝对的起点和终点之间的峡谷上架设桥梁，在二者之间建立联系。我们屡屡被告诫，每一科学都有它的定性的阶段和定量的阶段，

定性的阶段是当二元区分——无论一个给定的主语是否拥有一个给定的谓语——满足时；定量阶段到来了，当不再满足于如此粗糙的区分，我们需要在主语每两种可能的条件之间嵌入可能的中间物，谓语标示了主语所拥有的性质。古代力学把力量视为产生运动的原因，把运动视为力量的直接效果，停留于因与果的本质二元的关系，而没有再深究下去。这解释了古代动力学为什么没有获得长足发展。伽利略和他的后继者们致力于展示，力量是加速度，通过加速度，速度的状态被逐步提升。“因”与“果”这两个词依然逗留不去，但是来自机械论哲学的旧的观念已经被放弃；因为已知的事实是，在某种相关的位置，物体经历了某种加速度。现在，加速度，不再像速度那样是两个连续位置之间的关系，而是三者之间的关系；因此新的原则存在于第三性概念的适时引进之中。在这一理念之上，完整的现代物理学建立起来了。同样，现代几何学的优势，无疑最大限度地得益于在数不清的二分例子中架设桥梁，而这些二分曾一度严重阻碍了古代科学的发展。我们将毫不迟疑地断言，每一个分支的科学方法的所有伟大超越，都源自在原来不相关联的情形间建立起联系。(CP 1. 359)

第三性简单说就是“心智性”，即在第一性、第二性间建立起联系的能力，是一种化朽腐为神奇的力量。这种心智性不限于人类独有，而是为世间万有所齐备，只是程度有差异而已。经卦三爻，当三爻发生共生共存的相互联系时，就构成了第三性。“心智性”本质上是一种一般性、无限性、连续性、渗透性、生成性，它勾连第一性和第二性，使得第一性的潜在性和第二性的现实性同时且完满地呈现出来。可以毫不夸张地说，没有第三性，就没有左、右脚的协调运动；没有第三性，何谈时间、空间？世间的万事万物，无不是第三性的直接或间接的呈现。如果没有第三性，那么我们只能拥有此时此刻，永远无法知道世间还有日复一日、月复一月、年复一年，永远不知道有阴晴雨晦、季节轮回，更不用提几世几劫。我们知呼则不知吸，知吸则不知呼，不知其父不知其母，手眼不能相应，言语不能贯通，混沌未凿，鸿蒙待辟，更何来“昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏”？何来人类的一切文明？何来自然的一切进化？

本文不取《易传》的三极说。因为本文认为无论经卦三爻，还是别卦六爻，均具足三性，即具足第一性的可能性、第二性的现实性和第三性的中介性，具足形而上学和现象学的特性，而与物质性、心理性等无涉。三性具足

是一切的逻辑前提和基础。至于三性与后天的物质性、心理性等的巧合则纯属偶然和特例，这些偶然和特例丝毫不影响现象学范畴的自足性。在这一前提下，我们可以说，清代胡煦的“体卦主爻说”不失为对《易经》第三性的连续性和生成性进行深入探索的经典范例。胡煦《约存》卷首《原卦约》曰：“乾坤体也，六子用也，体之一爻而用斯出矣。”（程林，2008，p. 50）“体卦主爻说”可以概括为两句话：一是乾坤为体，二是主爻为用（九、六为用）。“体卦主爻说”了无挂碍地探索了作为第三性的主爻是如何发挥勾连贯通的激活作用的：一爻活则全卦皆活。庞朴先生对“三极”也有绝妙的解释：“人与天地参，一是说人与天地鼎立为三；二是说，所以如此，是由于，人以其赞助，参加了天地的化育工作；三是说，因此，人不仅超出了一己之私，也越过了人类之限，浑然与天地同体，掺和到一起去了。”（1995，p. 5）如果非要把“三极”释作天、地、人，那么人与天地鼎立为三，则天、地、人各为独立不倚的第一性，是为基础的基础，前提的前提；人以其赞助，参加了天地的化育工作，则人与天地互为第二性，人与天地彼此不可或离，彼此成就了对方的现实性；人不仅超出了一己之私，也越过了人类之限，浑然与天地同体，掺和到一起去了，则人、天、地共生共荣，同时显现，不可分解，不可还原，休戚与共，是为第三性。佛教也有类似的譬喻，足见思想方法之共通。惠能“不是风动，不是幡动，仁者心动”（陈秋平，尚荣，2007，p. 142），虽寥寥数语，却道出了第一性、第二性和第三性的宇宙大秘密。风、幡、心各为第一性，彼此发生碰撞则为第二性，直到仁者之心作为第三性把风、幡勾连在一起，才终于揭示了世间幻象的真谛，正是仁者之心充当了桥梁，玉成风幡奇观，“无二之性即是佛性”（陈秋平，尚荣，2007，p. 143）。青原惟信禅师“见山是山，见水是水”，此时的他与山、水互为第一性，彼此无牵无挂，自由自在；“见山不是山，见水不是水”，此时的他正胶着于主体与客体的机械二分，虽脱离了第一性的汗漫无边，却在第二性上胶柱鼓瑟；“见山只是山，见水只是水”则是连续性或曰心智性终究发挥了作用，山、水、人千回百转，氤氲磅礴，在第三性的斡旋下，第一性、第二性均获得了前所未有的辉煌呈现。（朱俊红，2011，p. 1537）

如果运用皮尔斯现象学来重新解读《易经》，我们可以勾勒出一个《易经》的素描图，那就是：以三为体，以阴阳为用。以三为体，就可以把乾、坤、泰、否全部包括进来，也就是说，把八经卦乃至六十四卦全部包括进来，而无一遗漏，无一编外。以三为体，以阴阳为用，就可以解释为什么乾纯阳（用九，用即通，用九即通九，即纯阳），坤纯阴（用六，即通六，即纯阴）

(廖名春, 2001, p. 9), 泰、否三阴、三阳为用, 以及为什么其余六经卦或一阳爻为用, 或一阴爻为用, 乃至为什么其余六十卦或一阳爻为用, 或一阴爻为用, 或二阳爻为用, 或二阴爻为用, 或一阴一阳为用。必须注意的是, 以三为体, 和以阴阳为用, 这二者如硬币之二面, 必然同时呈现, 同时立功, 虽有体用之分, 却无先后之别。三是体, 阴阳是用, 用不能脱离体, 体不能脱离用。但既有体用之分, 就有主从之别。体为主, 用为从。在这一意义上可以说, 《易经》是“三”的哲学, 而非阴阳哲学, 阴阳哲学并不能脱离“三”的骨架而独立。用数学术语来表达, “三”与“阴阳”是包含与被包含的关系。“三”中必然包含“阴阳”, 无论“阴阳”是分别作为独立的第一性, 还是相互作为彼此的第二性, 最终都经由“三”点石成金; 但“阴阳”本身止步于第二性, 所以不必然包含“三”。“三”是“阴阳”的逻辑前提, 是“阴阳”的充分必要条件, 有之则必然, 无之必不然; “阴阳”则仅仅是“三”的必要条件, 无之则必不然, 但有之未必然。杜勤的《“三”的文化符号论》是专论“三”的文化符号意义的, 竟然也没能承认《易经》的“三”的哲学观, 而是小心翼翼、迂回曲折地表述: “这种哲学体系中无不体现出一种朴素的二元论世界观, 包含着一种朴素的辩证法史观。然而光靠阴爻--、阳爻—, 不足以象征天地间的各种物象。于是将阴爻--、阳爻—按三个一组排列, 组合成☰乾、☷坤、☳震、☴巽、☵坎、☲离、☱艮、☶兑八卦。……八卦由三爻重叠组成, 又叫单卦, 单卦之间又两两重叠组成六十四个大成的重卦。可见, 卦的最基本的框架结构是三爻……” (杜勤, 1999, pp. 130 - 131) 其实大可不必如此九曲回肠。直接以三为体, 以阴阳为用, 岂不直截痛快, 也更为接近本真? 其实, 这只不过是把颠倒的事实再颠倒回来而已。

三、经卦止于三与皮尔斯定理

大多数人存在很大程度的误解, 以为第三性没有带来什么新的东西。比如, 常见的, 提及“象”, 一上来就是卦分阴阳, 爻分刚柔; 比如, 提到“数”, 一上来就是大衍之数、老少阴阳之数、策数、天地之数、万物之数、三天两地之数、天干地支之数, 却很少有人论及作为根本和基础的经卦为何止于“三”。皮尔斯这里的研究情形也好不到哪里去。比如, 常见的, 把皮尔斯的符号学与索绪尔的符号论比较过来比较过去, 甚至于认为皮尔斯的某某术语等同于索绪尔的某某术语, 或者, 振振有词地声称皮尔斯的三分只是比索绪尔的二分多出了一个某某某, 这些显然仍旧囿于传统二分法的思维窠

白，没有真正意识到皮尔斯学说的价值，买椟还珠，却怡然自得。他们既没有看清皮尔斯的现象学根基，也没有真正领会“三”的妙谛。对这一运数，皮尔斯是早有预见的。他批评说：

我们可以通过一个人的漫无节制的语言的使用，很容易地识破一个人，是否他的思想基本上仍处于二分阶段。在往昔的日子里，他一派天真，毫不做作，身边的每件事无不十全十美，地地道道，妙不可言，彻头彻尾，无与伦比，至高无上，毫无保留，连根带叶；但是既然蔑视一切成为时尚，他依然故我，他的表达的荒谬和不健全毫无改观。矛盾原则是这类人的教条；要反驳一个命题，他们总会千方百计地证明，命题潜伏着内在矛盾，尽管这一命题也许如青天白日一样地明白和好懂。不妨说几句聊作消遣的话，伴随着人们莫大的冷漠，数学，自从微积分发明以来，寻觅到了自己的路，将矛盾论贩子的摇舌鼓簧抛置脑后，而倾心于美国堡垒的装甲舰。（CP 1. 360）

语言证明人类的存在。皮尔斯在语言表象中辨认出了络绎于途的二元论者。也许在我们的语言中，什么时候取消了最高级，什么时候才能恢复大自然和我们本身的纯洁性。起点和终点只有两端，然而从起点到终点的路却有无数条。这就是“条条道路通罗马”所要言说的，你和罗马，虽然是不可改变的第一性，但在你和罗马之间，存在着无穷丰富的第三性。生与死也同样，生的起点无可改变，死的终结无可奈何，但从生至死的道路却有千千万。儒家强调“过犹不及”，强调“中庸”，道家强调无为无不为，实乃得第三性之神髓者也。

我们已经看到，直接的意识是显著的第一，外在的死物质是显著的第三。同样地，显而易见，在这二者之间起中介作用的符号行为是显著的第三。然而，其他的例子，也不应该被忽略。第一是施事，第二是受事，第三是前者影响后者的行为。在起点作为头，终点作为尾之间，诞生了过程，是过程贯穿了首与尾。（CP 1. 361）

与以往的物质与意识、客体与主体的截长补短不同，“三”的哲学强调的是第一性、第二性与第三性的三谛圆融。第一性、第二性与第三性的区分，与所谓物质与意识的强分纤尘不染。第一性的潜在性，第二性的存在性，第三性的预知性，三者是同时实现的，不可须臾或分。首与尾或许是固定的、确切的，但首与尾之间的过程却是千变万化的，绝不可拘于一端。《易经》

的研究，也在悄然发生着剧变。汉代孟喜、京房的卦气说，《易纬》和郑玄的九宫说，荀爽与虞翻的卦变说，风行一时。魏晋南北朝，是中国思想的大解放、大蜕变期，原本泾渭分明的儒、道渐趋合流，“三玄”为治学不二法门，《易经》研究也出现了由象数转义理的鲜明倾向。嵇康毫不妥协地亮出“声无哀乐”的旗帜，与“亡国之音哀以思”的《乐论》传统大唱反调，明确地透露出魏晋时代对第一性、第二性和第三性的深刻领悟。王夫之讥之为“非至愚者不能”（王夫之，1964，p. 100），不过是没有真正体察到嵇康的深意，在哲学思想上难以望其项背而已。王弼则尤为得风气之先，明确提出“得意忘象”的主张。在分析乾卦时，王弼释疑曰：“余爻皆说龙，至于九三独以君子为目，何也？夫易者，象也。象之所生，生于义也。有斯义，然后明之以其物，故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉。是故初九、九二龙德皆应其义，故可论龙以明之也。至于九三，乾乾夕惕，非龙德也，明以君子当其象矣。统而举之，乾体皆龙；别而叙之，各随其义。”（王弼，楼宇烈，1980，pp. 215 - 216）“乾”的本义是“健”，举龙为例，以龙至刚至健，但不必处处为龙，而尽可“随其事义而取象焉”，这样，“义理”就被抬举到第一的位置，“象”则退居第二。“得意忘象”是实现符号功能的前提。“意”即符号域或符号场（the ground of the representament），即符号的“理念”（idea），“象”即符号的物质载体，即阴爻或阳爻。（CP 2. 228）“得意忘象”即实现由符号的物质载体向符号的理念的飞跃，实现由符号的第一性和第二性向符号的第三性的飞跃，即庄子所言得鱼忘筌、得兔忘蹄，佛家所言舍筏登岸。王弼以《庄》注《易》，贯通道、儒，其要义则在第三性的伸张。

皮尔斯曾经用点、线、体各种物象来申明“三”的不可逾越，也曾经拿宇宙与上帝来比喻第一、第二和第三的现象学范畴，并以这三性范畴来对各种信仰的人群进行区分：

按照数学家的做法，当我们测量一条线时，如果我们的码尺被码所代替——在一个无限长的刚性棒上一码码标出，那么自始至终在我们测量那条线而连续位移时，那条棒上的两个点必须保持固定不变。对这一对儿点，数学家赋予了绝对性的头衔，它们是这样的两个点：一方面彼此无穷远，另一方面又能被那个码测量出长短。这两个点要么真的是确切的、重合的，要么是想象的（在这种情况下只有完全环绕那条线的有限远的距离），完全视测量方式与那条被测量的线的性质之间的关系而定。这两个点是绝对的第一和绝对

的终点或第二，而这条线上每一个可量度的点都具备第三的性质。我们已然看到，绝对第一的概念逃避想要抓住它的每一次企图；因此在另一意义上绝对的第二异曲同工；但是不存在绝对的第三，因为第三的本性就是关系，而这正是我们一直以来苦苦思索的东西，即使当我们注目于第一或第二时。宇宙的起点，造物主上帝，是绝对第一；宇宙的终点，上帝所完全启示的，是绝对第二；时间的每一可量度的点上的宇宙的每一状态，是第三。如果你觉得可量度不过尔尔，并且否认它有任何从哪里来到哪里去的明确的趋势，那么你是把构成绝对的一对儿点看成是面壁虚构的，你是个享乐主义者。如果你认为自然规律作为整体存在明确的潮流，但是依然坚持绝对的终点含涅槃无他，由涅槃得重生，那么你把构成绝对的一对儿点看成是重合的，你是个厌世者。如果你的信条是，整个宇宙在无限遥远的未来正在逼近拥有某种共性的一种状态，这种状态完全不同于我们回望无限遥远的过去，那么你把绝对看成是由两个有区别的真实点构成，你是个进化论者。这是一个人们只能由自己的思考方能释疑解惑的问题，但是我相信，如果我的建议得以遵从，读者会承认，一、二、三绝不只是单纯的计数文字，就像“eeny, meeny, miny, mo”，而是承载了纵然模糊但浩瀚无边的思想。（CP 1.362）

《易经》的解读，无论象数派，还是义理派，也是上至天文，下至地理，中及人事，无所不用其极。尤其宋儒的“河洛学”，更将象数易学推向了一个高潮。但无论象数派，还是义理派，均过于陶醉于玄思，泰山崩于前而色不变，真实世界的沧海桑田无萦于怀。丧失了源头活水，哲学意味总嫌单薄羸弱也就不足为怪了。其实，我们大可不必死死纠结于《易传》，更大可不必死死纠缠河洛不放，这些毕竟是古人的视野，充其量代表了《易经》研究或一阶段的成就。我们是鲜活的生命，完全可能站在巨人的肩膀，极目千里，把人类各个门类的最新成果吸纳进来，甚至于放眼洪荒，心游天外，这样方不辜负造物主的格外垂青，方不辜负《易经》本经对可能性、现实性、预见性的神乎其神的启示。

皮尔斯对第一性、第二性和第三性的“三”的哲学有着丰富多彩的证明，包括数学的证明。皮尔斯证明了，“三”不仅是必要的而且是充分的，可以构造出任何更高等级的关系，但任何“三”的关系却不能被简化为二元关系。皮尔斯的这一证明又被称为“皮尔斯定理”。且举一例：

但是我们要问的是，为何止于三？为何不在四、五，以至无穷数里继续发现新的概念？原因在于：任何二的修正都不可能构成真正的三，如果没有引进和这个单位以及这一对性质完全不同的另一个东西的话；与此同时，四、五，乃至任何一个更高的数字都仅仅是由三的复杂化构成的。为了说清这一点，我先举个例子来证明。A 赠送给 B 一个礼物 C 这一事实，是一个三元的关系，这种关系不能被分解为任何二元关系的组合。实际上，组合的观念本身已经包含了第三性的观念，因为组合正是将两个部分建立起彼此间的联系。但是我们还是要放弃这种考虑，仍然坚持仅仅靠 A 与 B 之间、B 与 C 之间、C 与 A 之间的多重二元关系的集合，不能建立起 A 把礼物 C 送给 B 这样一个事实。A 也许使 B 富有，B 也许收到了 C，A 也许割舍了 C，可是依然不能证明 A 把 C 给了 B。基于此，这三个二元关系不仅必须同时存在，而且必须被熔化为一个事实。因此我们看到，三元关系不能被分解为二元关系。但是现在我要举一个例子来证明，四可以分解为三。看一个四元关系的事例。A 把 C 卖给 B，得到了价钱 D。这是两种事实的化合：首先，A 用 C 完成了某种交易，我们姑且命名为 E；这种交易 E 是卖给了 B 换来了价钱 D。这两种事实的每一种都是一种三元关系的事实，它们的组合构成了我们业已看到的真正的四元关系的事实。这种显著的差异，其解释不难找到。二元关系术语，诸如“情人”或“佣人”，是一种空白表格，那里有两处空着没填。我的意思是，在围绕“情人”造句时，“情人”作为谓语的主词，我们可以自由选择我们认为合适的任何事物做主语，进而，还有，可以自由选择我们喜欢的任何事物做爱的行为的宾语。但是一个三元关系术语，比如“赠予者”，拥有两个相关物，因此是一个有三个空等着填的空白表格。合乎逻辑的推论是，我们可以取这些三元相关物的两个，用同一个字母，X，把每一个空白填充起来，X 只有代词或辨识标志的效力。然后这两个合在一起，就构成一个整体，有四个空白；从这里起步，我们就能以同样的方式构成任何一个更大的数字。但是当我们用二元相关物试图模仿这种进程时，借助于一个 X 把它们二者组合起来，我们发现这种组合中仅仅有两处空白，正如我们在只考虑自身时在每一个相关物中所看到的那样。只有三个分叉的一条路可以拥有无数个终点，但是起点接终点的直路毫不例外不会多于两个终点。因此，

任一数字，无论多么大，都能从三元关系里构建出来；因此没有任何理念可以被包含在这样的与三的理念迥乎不同的数字中。我并不是要否认更高级的数字有可能提供有趣的特殊的排列组合，从这些观念可以导出或多或少普遍的应用，但是这些不能上升到哲学范畴的高度，像我们刚刚深思熟虑过的那些概念那样根本。（CP 1. 363）

没有人能以如此寻常的世俗例子来说明如此深奥的现象学原理。不过，即便如此，这也不能完全归功于皮尔斯的天才，而是再一次提醒我们注意到自然界乃至人类社会形形色色三分的事实。还是那句亘古不破的至理名言：事实胜于雄辩。自然界乃至整个宇宙所存在的三分的事实才是我们三分理论的真正根基。我们在皮尔斯的证明中所得到的启示是：“三”是现象学的最高范畴，我们可以用各式各样的手段证明这一点。《易经》没有采用英国数学家 J. J. Sylvester 的图表证明法，但它采用了近似数学方法的图示法，即用三阳爻代表乾，用三阴爻代表坤，进而用“体用”之法代表震、巽、坎、离、艮、兑，组成了三画八卦，并进而将八卦两两相重，组成了六画六十四卦。有一，必有二，有二，必有三。三足鼎立，最为稳固；三向交织，周流不已。我们还可以寻求考古发现的支持。中国人所用器皿中，乐器、兵器等姑且不提，单是食器如鼎、鬲、甗、敦，水器如盘、匜，酒器如爵、角、觚、罍、尊、盃，就颇多三足。礼器如妇好鸛尊，鸛自然是双足，但铸尊者构思异常巧妙，使鸛双翅并拢垂地，与健壮的双足适成三点一面之势。在古人看来，陶器、青铜器也不单纯是食器或酒器，而是一簋食、一瓢饮，都内孕着自然宇宙的大法则。《诗》所言“亦有和羹，既戒既平”（程俊英，1985，p. 676），晏子所对“和如羹焉”（杨伯峻，1990，p. 1419），史伯所明“和实生物”（陈桐生，2013，p. 573），都是在以“羹”为天启之符号，盛赞第三性的不可再造之功——“和”。史上屡屡发生“和”与“同”的争论，深层的原因何在？史伯说得好：“以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。”（陈桐生，2013，p. 573）“和”乃保持第一性的完整性和自由性基础之上的第二性的碰撞，故能保证第三性的丰盈、连续与生长；“同”则只有僵死的第一，没有野蛮的第二，当然第三也就无从谈起，生成性永堕万劫不复的深渊。鼎之类青铜器往往由食器自然而然地发展成为乐器、礼器等庙堂之器，以假以享，并最终演变为宗庙神器，成为无上的王权的象征。定王使王孙满劳楚子，王孙满绵里藏针，回答楚子“问鼎之大小轻重”的覬覦之心曰：“在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九枚，铸

□ 符号与传媒 (12)

鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若。螭魅罔两，莫能逢之，用能协于上下，以承天休。”（杨伯峻，1990，pp. 669 - 671）“协于上下，以承天休”，斯可谓把鼎尊之类的第三性发挥到极致了。铸鼎象物，昭示图腾，上下鬼神，无不懔然。由以上事实可见，《易经》以三为体，是大自然乃至整个人类日常生活对人类的天启，而决非一二天才的人为造作。

四、《易经》以三为体将给我们带来什么？

经卦止于三，别卦是经卦的重叠，无论经卦还是别卦，要之均“以三为体”。《易经》以三为体，不等于传统的三分，而是现象学基础上的三分，或则曰三和。他山之石，可以为错。皮尔斯苦心孤诣的求索正可以帮助我们理清思绪。皮尔斯清醒地意识到，自己虽然痴迷三分，但自己的三分与黑格尔的三分存在天壤之别。皮尔斯的三分不同于黑格尔的正反合，这是必须明确指出的。皮尔斯坚决反对笛卡尔主义，黑格尔则是笛卡尔主义的最后一个坚固的堡垒。皮尔斯曾经不无痛切地说：

现代哲学从未真正摆脱笛卡尔式的理念，即视精神为“寄居”的某种东西——这就是他所采用的术语——“寄居”在松果腺里。时至今日，无人不嘲笑这种说法，然而无人不继续以同样笼统的方式思考精神，把精神视为寄居在这个人或那个人身体里的某种东西，这种东西属于他，并与真实世界发生关联。（EP 2：199）

在皮尔斯看来，自我并非天生的，而是后天获得的。婴儿最初感知世界，总是固执地用手摸，用舌头舔，哪怕是火炉也要伸手摸，到后来屡错屡试中，逐渐掌握了语言与外界事物的对应关系，逐渐理解了“证言”，即他人经验或曰间接经验的可信性，如皮尔斯说“证言观念的曙光就是自我意识的曙光”（W 2：168）。无知与错误让我们意识到自我的存在。自我不是先天的、内在的，而是生成于环境中。同样，思想并非像寄居蟹一样寄居在某个私人的头脑里，而是存身于公共符号结构之中，“生命就是一列思想的火车”（EP 1：54）。人存身于思想之中，而非思想存身于人之中。“正如我们说身体在运动之中，而不是运动在身体之中，我们也应该说，我们在思想之中，而不是思想在我们之中。”（EP 1：42）

因此，精神或心智并非为人类所独有，精神或心智为万有所共有。物质只是被禁锢的心灵。正因此种连续性，才会有人类和世间万物的沟通。也正因此种连续性，才会有《周易》“天行健，君子以自强不息”的天与人的无

缝衔接——阳动阴息，而不是因为什么类比推理原理的运用。皮尔斯强调，“连续主义（Synechism），即使在其不那么坚固的形式下，也决不容忍所谓的二元论。……连续主义者不会认同物质的和心灵的现象是完全分开的——不论是属于不同的实体范畴，还是同一盾牌完全不同的两面——而只会坚持所有现象都具有同一特征，尽管一些更多是精神上的或自发的，而另一些则更多是物质上的或有规律的，尽管如此，它们所有都同样混杂着自由与约束——这促使它们，确切地说，使得它们成为目的论的或有意图的”（CP 7.570）。正是在连续性这一终极意义上，皮尔把表现林林总总的物质法则和精神法则的连续性符号称为“准心智”（quasi-mind）。（SS, 195）这与笛卡尔的二元论判若鸿泥。笛卡尔认为，动物就像机器，其行动“没有意识”。据说，笛卡尔还屡次参观屠宰场，观察动物如何死去。笛卡尔相信，动物不仅没有理性，而且没有知觉，动物的死亡挣扎犹如“拆卸一架弹簧驱动的钟表”。在出版于1637年的《论方法》（*Discourse on the Method*）中，笛卡尔论证说，推理与使用语言的能力，能够以复杂的方式对不测风云、旦夕祸福作出反应，动物“显然做不到”。他还辩论说，动物所发出的任何声音都构不成语言，而仅仅是“对外部刺激的自动反应”。这种看法当然也根源于他的二元分裂的哲学。

有了皮尔斯的第三性，有了《易经》的三分，更为根本的是，有了皮尔斯和《易经》的现象学神髓，才有可能从根本上杜绝这种二元论的悲剧。

黑格尔虽明确张扬正反合的三分理论，但他的形而上学基础是心物二元论，是笛卡尔主义的最新变种。黑格尔哲学的全部教义即在于论证绝对精神的无限运动，“美是理念的感性显现”即显著一例。对黑格尔的哲学，皮尔斯有过鞭辟入里的精当批评：

没有人会假设我想索取猜想哲学三分的重要性的独创发明权，自从黑格尔以来，几乎每一个沉湎于玄思的思想家都做过同样的事。独创性是基础概念的最后一点可取之处。相反，人类的头脑倾向于三分这样一个事实，倒是应该认真考虑的促成因素之一。其他数字为这个或那个哲学家所偏爱，但是“三”在所有时代和所有学派那里最受追捧。人们将会发现，我的所有的方法与黑格尔的截然对立；我全然抛弃他的哲学。尽管如此，我仍然对它怀有一丝同情，幻想如果它的作者能够稍稍留心一丁点儿的事实，他就会不自觉地自行革他的体系的命。其中之一就是三分的第二理念的二分或一分为二。他常常忽略外在的第二性，完完全全地。换句话说，他犯了微不足

道的失察之过，忘记了还存在一个真实世界，那里有着真实的作用与反作用。相当严重的失察。其次，非常不幸的是，黑格尔在数学方面有着异乎寻常的严重缺陷。这在他的推理的基本品质方面暴露无遗。更糟糕的是，虽然他的诗眼在于指出哲学家们百密一疏，忘了把第三性考虑在内——正中神学方法的要害，对此他颇有心得（因为我不会称之为有心得，如果看一本书而没有领会），不幸的是，他并不知道，对他而言已成最终结论的东西，长于数学分析者已经在很大程度上逃脱了这种致命缺陷，对微分学的理念和方法的上下求索也必将彻底治愈它。黑格尔的辩证法只是微积分原理在形而上学领域的一次拙劣的和不成熟的应用。最后，黑格尔企图通过辩证的过程从最抽象的概念发展出万事万物的计划，纵然远不像那些经验主义者所认为的那样荒唐可笑，而是相反代表了科学进程的一个不可或缺的部分，忽视了个体人类的弱点，渴望使用像微积分这样的武器来增强力量。（CP 1. 368）

《易经》思想的解读，也存在着如皮尔斯所批评的黑格尔式的种种局限，纵使具体手段有别。无论是象数派还是义理派，往往视《易经》《易传》为神秘的天授之物，或圣人不刊之鸿教，河图、洛书的传说自不待言，先天八卦、后天八卦的造作，纵使有创造，也大半难以逃脱面壁虚构、闭门造车的陋习。甚至于等而下之，费尽周章，只是为现存的秩序寻找合理的借口。出现这种局面，因素多多。一是中国后世哲学家们数典而忘其祖，反认他乡是故乡，直把杭州作汴州，对《易经》卦象以三为体、以阴阳为用的整体事实视而不见，单纯围绕阴阳大做文章，失却了《易经》本经浑朴而深邃的原义。五四以来，西洋哲学史的研究，虽有助于我们“编成系统”，“构成适当的形式”，“把我们三千年来一半断烂、一半庞杂的哲学界，理出一个头绪来，给我们一种研究本国哲学史的门径”（蔡元培，p. 3），但与此同时也不能不受到西方占统治地位的二分学说的濡染，无视《易经》以三为体的事实而心安理得，处之泰然，甚至变本加厉。二是过于为语言文字所拘牵，拼尽全力要从字缝里看出所谓的微言大义来。漫漫数千年，所谓《易经》研究只不过是孔子《易传》的形形色色的注疏版。三是过于倾向于社会伦理一端，而对自然一端置若罔闻，或视作社会伦理的阶梯或跳板。虽然尚未滑至人类中心主义的深渊，但已去此不远。四是对远古时期的整体自然、社会、文化风貌缺乏考察，不能将《易经》放回它所产生的土壤和空气中作整体还原。五是始终难以完全摆脱机械论的影响，仿佛只有机械对撞，而没有周流反复；

只有昔对今的影响，而没有今对昔的反拨；只有现在，而没有未来；只有此时此地，而没有无限的可能性和预知性；只有直线，而没有网络。六是对《易经》的现象学形而上学原理付之阙如，汲汲于琐碎的考证考辨。从逻辑上讲，现象学是《易经》研究的前提和基础，失却了现象学，考证考辨就失却了灵魂和心脏。在《易经》研究中，考证考辨与现象学哲学须叩其两端而竭焉，不可执其一端。七是在《易经》研究中就《易经》论《易经》，就象论象，就意论意，遗落了第一性，忘怀了第二性，闭目塞听，充耳不闻，第三性也就成了无源之水，无本之木，纵使再玲珑，也一触即碎。这样的谬误把一个活生生的《易经》变成了一具博物馆里陈列的木乃伊。永远不要忘记，《易经》虽然深具形而上之道，但也深深地接地气，是一种动态的符号过程，而不是静止的、机械的固定模式，不仅从诞生的那天起如此，而且也将绵亘到不可知的未来。如果将之连根拔起，巾笥而藏之庙堂之上，还是庄子的那句问话：“此龟者，宁其死为留骨而贵，宁其生而曳尾涂中乎？”

在治学方法上，我们尊重古人的宝贵的探索，但也不应不加思索地恪守古训，比如张之洞的“由小学入经学者，其经学可信，由经学入史学者，其史学可信，由经学史学入理学者，其理学可信”（2001，p. 258）。小学姑且不论，单说经学，经学作为一支未尝无益，但假若史学为经学所捆绑，那么史学终不成其为史学，而必沦为经学的附庸。我们应该视方法为公器，只需合理，无论中外，遑议古今。笛卡尔虽是二元论哲学的最大代表，但他在治学方法上的见解却并非一无可取，相反，倒比我们大清的股肱之臣要明白得多，透彻得多：

所有的哲学就像一棵树，形而上学是根，物理学是干，所有其他学科是枝，由干上长出，可归纳为三种学说，即，医学、力学、伦理学。伦理学，让我领略了至高无上和完美无瑕，它以其他学科的全部知识为先决条件，代表着最高级的智慧。（Descartes, 2011）

无论笛卡尔以上的这些话里如何充溢着二元论的重浊气息，我们终可见笛卡尔这位解析几何之父，这位近代科学的始祖，不愧其“现代哲学之父”（黑格尔语）的美德和荣耀。形而上学在他的哲学体系中居于不可动摇的根深蒂固的中枢灵魂的地位，唯一的缺憾只在于他的形而上学建立在二元分裂论的基础之上。

探索《易经》形而上之道，当然离不开形而上学和现象学的根基，小学、经学、史学，乃至理学均可作为有益的营养和有力的武器，而最新的一

□ 符号与传媒 (12)

切人类文明成果也必须及时吸纳进来。推进《易经》研究跨入以三为体时代，一方面可以还原《易经》以三为体的现象学本然面貌，加深对前《易经》研究的理解和批判，另一方面将开创以三为体时代即网络时代《易经》研究的新格局，演绎超越现实性而达于一切的可能性和未来性，真正实现第一性、第二性和第三性的和谐而恢宏的交响。这不仅对于人类，而且对于整个自然；不仅对于今天、昨天，而且对于明天，都将产生无限深远的影响。还原《易经》三位一体的现象学本来面目，将对中国哲学史、美学史、文学史、艺术史的价值重估，乃至整个中华民族的历史阐释产生不可估量的影响，也将对世界哲学美学乃至自然科学的范式重建产生举足轻重的作用。

引用文献：

- 蔡元培 (1926). 序. 见胡适,《中国哲学史大纲》. 北京: 商务印书馆.
- 陈秋平, 尚荣 (译注) (2007). 金刚传·心经·坛经. 北京: 中华书局.
- 陈桐生 (2013). 国语. 北京: 中华书局.
- 程俊英 (1985). 诗经译注. 上海: 上海古籍出版社.
- 丁四新 (2011). 楚竹书与汉帛书《易经》校注. 上海: 上海古籍出版社.
- 杜勤 (1999). “三”的文化符号论. 北京: 国际文化出版公司.
- 高亨 (1979). 易经大传今注. 济南: 齐鲁书社.
- 胡煦 (2008). 易经函书附卜法详考等四种 (全四册) (程林, 点校). 北京: 中华书局.
- 廖名春 (2001). 《易经》经传与易学史新论. 济南: 齐鲁书社.
- 廖名春 (2005). 中国学术史新证. 成都: 四川大学出版社.
- 庞朴 (1995). 一分为三——中国传统思想考释. 深圳: 海天出版社.
- 普济 (2001). 五灯会元 (点校本) (朱俊红, 点校). 海口: 海南出版社.
- 王弼 (著), 楼宇烈 (校释) (1980). 王弼集校释 (全二册). 北京: 中华书局.
- 王夫之 (1964). 诗广传 (王孝鱼, 点校). 北京: 中华书局.
- 杨伯峻 (1990). 春秋左传注 (修订本) (全四册). 北京: 中华书局.
- 张之洞 (2001). 书目答问补正. 上海: 上海古籍出版社.
- 朱熹 (2012). 易经本义 (廖名春, 点校). 北京: 中华书局.
- Burks, W. (Eds.). (1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce. (Vol. 7 - 8)*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Deledalle, G. (2000). *Charles S. Peirce's philosophy of signs: Essays in comparative semiotics*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Descartes, R. (1637). *Discourse on the method of rightly conducting one's reason and of seeking truth in the sciences*. The Project Gutenberg EBook of A Discourse on Method by René Descartes. Retrieved from <http://www.gutenberg.org/files>.

- Descartes, R. (2011). *Letter of the author to the French translator of the principles of philosophy serving for a preface* (John Veitch, Trans.). Retrieved from <http://www.amazon.com/Principles-Philosophy-Principia-Philosophiae-Introduction-ebook/dp/B005N0LY5C>
- Hardwick, C. S. & Cook, J. (1977). *Semiotic and signification: The correspondence between C. S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Hartshorne, C. & Weiss P. (Eds.). (1931 - 1935). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. (Vol. 1 - 6). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Houser, N. & Kloesel, C. J. W. (Eds.). (1998). *The essential Peirce, Selected philosophical writings*. (Vol. 2). Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Peirce Edition Project (Ed.). (1998). *The essential Peirce, Selected philosophical writings*. (Vol. 1). Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1984). *Writings of Charles S. Peirce: A chronological edition* (Volume 2). Bloomington, IN: Indiana University Press.

作者简介:

王俊花, 中国传媒大学文学院文艺学博士, 研究方向为中国古代文论与美学。

Author:

Wang Junhua, Ph. D. in Art and Literature of Communication University of China. Her research fields are ancient Chinese literary theory and aesthetics.

Email: wangjunhua96@126.com