

# 揭秘与去蔽:钱钟书视域中的 神秘主义言说模式

刘涛

(华中师范大学文学院,湖北 武汉 430079)

**摘要:**以《管锥编》论《老子王弼注》部分为中心,钱钟书深刻剖析了以《老子》为代表的**神秘主义**的基本言说模式。通过解读《老子》“道可道”章,钱钟书提出了“道”不可名而致多名、“道”不可言而致多言这一命题;在此基础上,他尖锐批评了神秘主义“圣默然”的极端主张,认为其中蕴含了无法克服的内在矛盾。钱钟书认为神秘主义灵活运用“反者,道之动”式的辩证法,自有其独特的言说方式,或以言去言,或正言若反,或以默佐言。钱钟书对神秘主义言说模式的探讨与他对相关文学问题的论说密切相关。

**关键词:**钱钟书;老子;神秘主义;语言批判;否定之否定

**中图分类号:**I 206.09

**文献标识码:**A

**文章编号:**1000-260X(2017)02-0134-06

“神秘主义基本模式”是《管锥编》论《老子王弼注》部分讨论的核心问题之一。钱钟书对所论颇为自得,以为发前人未发之覆<sup>①</sup>。其中,论神秘主义“语言批判”和“知者不言,言者不知”两处直接关涉“神秘主义言说模式”,是他“自信开拓万世之心胸的章节”<sup>②</sup>。钱氏将老子归入“神秘宗(神秘主义)”<sup>③</sup>,但并非是把老庄之学视作宗教。钱氏笔下的“神秘宗”不仅包括宗教中的神秘主义,还包括许多注重神秘经验的哲学学派和艺术流派。有鉴于此,我们可以从更宽广的视角去理解他对“神秘宗”的论说。从目前的研究状况来看,学术界对钱钟书关于“神秘主义言说模式”的论说尚缺乏必要的关注,仅见少数学者曾论及此问题,如张隆溪的长文《钱钟书论〈老子〉》。本文将尝试以《管锥编》论《老子王弼注》部分为中心来梳理、辨析钱钟书对神秘主义言说模式的阐发、批判与借鉴,力求在貌似“散钱失串”的篇章中寻绎其自觉

的、周密的理论。钱氏曾自言其论哲学与论文学“割断不得”,因为前者为后者提供了基础概念和研究方法。具体说来,他对神秘主义言说模式的论说最终都与他讨论文学问题有密切的联系,正所谓“神秘诗秘,其揆一也”<sup>④</sup>(P667),故下面亦将随文讨论相关的文学问题。

## 一、钱钟书释“道可道”章

《老子》开篇曰:“道可道,非常道。名可名,非常名”<sup>⑤</sup>。此处涉及“道、名、言”三者的关系,核心是语言能否命名和言说“道”。王弼《注》:“可道之道,可名之名,指事造形,非其常也;故不可道、不可名也。”这里包含了两个命题:一、“道不可道”,涉及“言意之辨”;二、“道不可名”,关乎“名实之争”。钱钟书亦认可王弼的观点,指出“《老子》开宗明义,勿外斯义。心

收稿日期:2016-12-11

基金项目:教育部人文社会科学研究青年基金项目“多维视野中的钱钟书文学语言论”(14YJC751025);中国博士后科学基金第59批面上资助项目(2016M592355)

作者简介:刘涛,华中师范大学文学院讲师,华中师范大学博士后,主要从事文艺理论基本问题与钱钟书著作的研究。

行处灭,言语道断也。”<sup>[1](P638)</sup>钱氏贯通《老子》而“以老解老”,又广泛借鉴中西哲学理论,细致地解释了这两句话,对前人之说既有承袭又有所突破。

“道可道,非常道”。钱钟书曰:“第一、三两‘道’字为道理之‘道’,第二‘道’字为道白之‘道’,如《诗·墙有茨》‘不可道也’之‘道’,即文字语言。古希腊文‘道’(logos)兼‘理’(ratio)与‘言’(oratio)两义,可以相参,近世且有谓相传‘人乃具理性之动物’本意为‘人乃能言语之动物’。”<sup>[1](P638)</sup>简言之,“道可道”句中两“道”字分指“道(理)”与“文字语言”。这里需要说明:第一,钱氏释“道”为“道(理)”,乃是借鉴前人之成说。《管锥编》论“‘道’与‘名’”节开篇即已点明,无需赘言。《韩非子·解老》曰:“道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也;道者,万物之所以成也。故曰:‘道,理之者也。’”钱氏之论,实近于韩非子。第二,有学者说把“‘道’与‘逻各斯’”关联,是钱钟书的创举之一<sup>[4]</sup>,这大概与事实不符。首先,钱氏在文中明确提到了乌尔曼(S. Ullmann)和海德格尔的著作;其次,“西方学者从开始接触中国文化之后,就一直用罗哥士(logos)概念来翻译道概念,尤其是他们在注释道德经第一章时,更觉得罗哥士和道的相同性”<sup>[5]</sup>;再次,在近代汉译《圣经》的过程中,logos、word这两个词在多处被译为颇具中国特色的“道”<sup>④</sup>。所以,把“道”与“逻各斯(logos)”相提并论并非是钱氏的独创。按照钱氏的解说,该句大意为:“道(理)可以诉诸文字语言,那么它就不是恒常之道(理)。”他对此句的理解与前人差异不大,亦认为该句意在强调“道不可道”。

“名可名,非常名”。钱钟书认为“名可名,非常名”“两句申说‘可道’”,意在解说如何用文字语言命名和言说“道”之事。对于第一个“名”之意指,他只说“如《书·大禹谟》‘名言兹在兹’之‘名’”,“名”与“言”是训诂学中所说的“浑言则同”的关系,所以“名言”当是“言说”之意。第二个“名”,“名道也”,亦可解作“道理之见于道白者”;“‘非常名’,不能常以某名名之也;‘无名,天地之始’,复初守静,则道体浑然而莫可名也;‘有名,万物之母’,显迹赋形,则道用粲然而各具名也。”<sup>[1](P639)</sup>追溯起来,钱氏之论对古人西人之说亦多有借鉴。但是,将中外各种观点贯通起来,直接对“名可名,非常名”句做出新的解释,当是钱氏的创举。按照钱氏的解说,该句大意为:“语言文字可以为道命名,则不能常以某名名之也。”那么,该句强调的是语言文字可以为“道”多方命名;“道之全体大用,非片词只语所能名言;多方拟议,但得梗概之略,

迹象之粗,不足为其定名,亦即‘非常名’,故‘常无名’。”<sup>[1](P640)</sup>钱氏的理解或许乖离了《老子》的文意,然而言之亦可成理。

钱钟书从言意关系的角度来解释“道可道,非常道”句,故把“道”字分别解作“道(理)”与“道(言)”;他说“名可名,非常名”句意在“申说可道”,但他却主要是从名实关系的角度来“申说可名”,因此事实上出现了前后的错位。但是,他在后文说:“道不可说、无能名,固须卷舌缄口,不著一字,顾又滋生横说竖说、千名万号,虽知其不能尽道而犹求亿或偶中、抑各有所当焉。”<sup>[1](P640)</sup>这样就把上述两个角度都照顾到了。钱氏把“道可道”章的内在逻辑总结如下:

首以道理之“道”,双关而起道白之“道”,继转而以“名”释道白之“道”,道理之见于道白者,即“名”也,遂以“有名”、“无名”双承之。由道白之“道”引入“名”,如波之折,由“名”分为“有名”、“无名”,如云之展,而始终贯注者,道理之“道”。两“道”字所指各别,道理与语文判作两事,故一彼一此,是非异同。<sup>[1](P639-640)</sup>

按照上述解说,老子从正反两方面说明了“道”能否言说与命名的问题:第一,从形而上的层面看来,道不可言说、不可命名,可言说者、可命名者即非恒常之道;第二,从形而下的层面看来,文字语言可以为“道”命名,但不能常以某名命之;文字语言可以言说“道”,但不能用固定的语言来说。

在文学活动中,言意矛盾也是普遍存在的现象。“形下之迹虽不足比伦老子所谓‘道’,而未尝不可借以效韩非之‘喻老’”<sup>[1](P670)</sup>。首先,对于文学创作而言,“意不称物,文不逮意”是客观事实,但这并不意味着语言完全无法表情达意。例如,钱钟书认为神韵是中国古典诗歌的最高境界。“神韵”“不涉理路,不落言筌”,“羚羊挂角,无迹可求”,似乎是“不可道”。但是,“神韵”又绝非是无所依傍的虚无缥缈之境,“神韵不尽理路言诠,与神韵无须理路言诠,二语迥殊,不可混为一谈”<sup>[1](P242)</sup>。“去理路言诠,固无以寄神韵也”<sup>[1](P237)</sup>。其次,对于文学鉴赏而言,“神会魂与”的美感难以言说,但并非完全不能言说。例如,司空图的《诗品》以诗论诗,广设譬喻,难免也有理不胜词之弊。然而,这并不意味着鉴赏者只能缄口不言,“是以或云诗文品藻只是绕不可言传者而盘旋。亦差同‘不知其名’,而‘强为之名’矣!”<sup>[1](P641)</sup>这种“强为之名”的方式,与对“道”的命名与言说,有着明显的相似性。

## 二、钱钟书对神秘主义语言批判的批判

自古以来,东西方哲学家、文学家对语言的批判就不绝于耳,并非老子一家之言。中国的《老子》、《庄子》、《墨子》、《吕氏春秋》等典籍,西方的柏拉图、斯宾诺莎、霍柏士、黑格尔、尼采、边沁、毛特纳、维特根斯坦等哲学家都曾对语言的命名和表意功能提出过质疑或批判。“语言批判是通往神秘主义的道路。神秘主义是语言批判之路的尽头。”<sup>[6]</sup>在各家各派对语言的批判中,最激烈者莫过于“神秘宗”：“彼法中人充类至尽,矫枉过正,以为至理妙道非言可喻,副墨洛诵乃守株待兔、刻舟求剑耳。”<sup>[7]</sup>(P638)不同文化背景下的神秘主义对语言的批判常有相通契合之处。基督教论神秘经验的不可言说性(Ineffability)与老子“道可道,非常道”、佛教“言语道断”的命题表达了近乎相同的意思。神秘主义语言批判的终点就是“圣默然”：“至道无难,唯嫌拣择。才有语言,是拣择,是明白。”<sup>[7]</sup>言不尽意是客观存在的事实,但以“圣默然”作为最终出路实在是以下策为捷径,不足为训。“道、释二氏以书与言之不能尽,乃欲并书与言而俱废之,似斩首以疗头风矣。”<sup>[8]</sup>(P708)钱钟书认为“圣默然”的主张含有无法克服的内在矛盾,在现实中绝难施行。

第一,“圣默然”的根本原因在于神秘主义“大道绝对待而泯区别”的世界观,但这种世界观无法自圆其说,“圣默然”也难以施行。钱钟书认为,老子批判语言的最终目的是要“绝对待而泯区别”,从而达到“无知无欲”、“浑其心”的目的。他对此种“混沌氏之术”进行了层层剥笋式的批驳,对此处剖析“圣默然”的内在矛盾很有启发。首先,老子以为“不言”即可避免“分别法”与“拣择见”,但是在言说与不言之间选择“不言”,则已是分别和拣择之后的结果。其次,老子之主张“不言”乃是由“法自然”而来,但“法自然”是逻辑上不足为凭的寓言、类比(analogy)或隐喻(metaphor)，“可以晓喻,不能证实,勿足供思辩之依据也。”<sup>[9]</sup>(P674)孔子说“天何言哉”,庄子也说“天地有大美而不言”,但圣人却不能“法自然”而不言。天地无心,本不能言;人而有有心,为何不言?再次,老子之主张“不言”,也已经是在言说了。若果真是“知者不言,言者不知”,那么何来《老子》之五千言呢?老子不仅为“道”多方命名,而且反复言说,正所谓“名可名,非常名”。

第二,“圣默然”在现实中难以施行,在逻辑上亦

有不通之处。首先,神秘主义“无我”、“无身”、“无言”之类的浩漫之言有悖于人情事理,“言莫能行,难圆已说,神秘宗盖莫不然。”<sup>[10]</sup>(P644)“盖身求存而知欲言,真情实事也;无身无言,玄理高论也。情事真实,逃之不得,除之不能,而又未肯抛其玄理,未屑卑其高论;无已,以高者玄者与真者实者委蛇而为缘饰焉。于是,言本空也,傅之于事,则言辩而遁;行亦常也,文之以言,则行伪而坚。‘无言’而可以重言、寓言、卮言、荒唐之言矣。”<sup>[11]</sup>(P645)庄子不仅没有缄口不言,而是用重言、寓言、卮言、荒唐之言反复言说,业已将“圣默然”的困境显露无遗。其次,从逻辑上说,“必有‘道’、有‘言’,方可扫除而‘不道’,超绝而‘不言’。‘不道’待‘道’始起,‘不言’本‘言’乃得。”以此类推,“盖必有言方知意之难‘尽’,若本无言又安得而‘外’之以求其意哉。”<sup>[12]</sup>(P239)神秘主义主张至理妙道师无可授、弟无可受,完全否认言说的可能性和有效性,则连同“道不可道”、“言不尽意”、“言外之意”一起否定了。因此,语言批判应当首先承认语言的现实存在,才能讨论“道”能否言说和言能否尽意的问题。

第三,“圣默然”的直接原因在于“言不尽意”,但“言不尽意”恰恰正是“言外之意”得以存在的前提条件。如果言与意贴合无间,达到一一对应、准确无误的程度,那么“言外之意”也就失去了存在的空间。尽管我们有时希望“言尽其意”,但正如数字没用无穷大一样,所谓的“尽”其实是没有止境的,况且“言尽其意”、“事尽于形”也并非文学表达的理想状态,“盖任何景物,横侧看皆五光十色;任何情怀,反复说皆千头万绪;非笔墨所易详尽。倘铺张描画,徒为元遗山所讥杜陵之‘琢珠’而已。”<sup>[12]</sup>(P562)反之,具有含蓄的“言外之意(事外之致、文外重旨)”才是为文之高致。关于这一点,我们可以从钱氏对“言外之意”以及与之相关的“春秋笔法”、“神韵”的讨论中得到确认,此处不再赘述。

钱钟书认为“书不尽言,言不尽意”之说最切情入理,又在《谈艺录》补订部分借用程颐、王若虚的话来表明这个观点。程颐曰:“得意则可以忘言,然无言又不见其意”<sup>[13]</sup>;王若虚谓:“夫圣人之意或不尽于言,亦不外乎言也”<sup>[14]</sup>。具有反讽意味的是,神秘主义对语言的批判始终都是在语言中进行的,就连“知者不言”这一说法也是言说的结果。“哲人之高论玄微、大言汗漫,往往可惊四筵而不能践一步,言其行之所不能而行其言之所不许。”<sup>[15]</sup>(P675)事实上,无论是主张“道不可言”的神秘主义,还是批判语言的哲学家,

他们都对自己认为不可说的东西说了许多话,都不得不去言说那超越语言的东西,因而从根本上构成一种“反讽模式”<sup>⑤</sup>。

钱钟书指出,神秘主义因“言不尽意”而主张“圣默然”,但是言说又不可避免,在实践中有某些消极的言说方式。第一,等言于不言。庄子曰:“故曰无言,言无言,终身言,未尝言,终身不言,未尝不言。”既然言即是不言,那么不言也即是言;“雷声而渊默”,亦即“渊默而雷声”。钱氏批评这种“等言于不言”的方式“只混正与反而等之,不综正与反而合之,又齐物和光之惯技也。释氏亦然”<sup>⑥</sup>(P705)。第二,权实双行。至理妙道不可言说,但舍言无以明道,“神秘崇尚可以权宜方便自解”,或“于无我法中而说‘我’”,或“以种种语言譬喻为说”<sup>⑦</sup>(P707),如庄子之论“得意忘言”、释氏之言“到岸舍筏”。除了“等言于不言”和“权实双行”等言说方式之外,钱钟书特别指出,神秘主义另有独特的言说方式。

### 三、“反者,道之动”:神秘主义独特的言说方式

钱钟书对老子“反者,道之动”之说极为赞赏,认为此说与黑格尔“否定之否定”的辩证法理无二致。钱氏认为此处“反”字蕴含两义:“‘反者道之动’之‘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。”<sup>⑧</sup>(P691)“返为反之反亦即‘否定之否定’”<sup>⑨</sup>(P693)。如此说来,有无(空)虽相矛盾,然执着于无者,亦可成迷,即已非无而成有;执着于空者,转生理障,即已非空而坐实。因此,神秘主义“并无而无之,并空而空之,忘虚息止,遣其遣而非其非,皆否之否、反之反,所以破理之为障,免见之成蔽。”<sup>⑩</sup>(P694)若依此理而言之,“圣默然”则是“大而无当,往而不返”。在笔者看来,钱钟书对“道可道”章的解释,正是遵循了“反者,道之动”式的思路。循此路径,我们试做如下推理:“可名”、“可言(道)”为正;“不可名”、“不可道”为反;“多名”、“多言”为反之反。正与反合,“不可名”、“不可言”导致“多名”、“多言”;“多名”、“多言”使“可名”与“可言”成为可能,正是反反之“返”;“多名”、“多言”正说明道之“不可名”、“不可言”,“大莫能名,姑与以一名而不能尽其实,遂繁称多名,更端以示。夫多名适见无可名、不能名也。”<sup>⑪</sup>(P71)因此,不可名与多名、不可言与多言之间存在“否定之否定”式的矛盾运动,故不应固执地“等名于无名”、“等言于不

言”。具体说来,神秘主义通过灵活运用“反者,道之动”式的辩证思维,尚有以下几种积极的言说方式:

第一,以言去言,随立随破。“古之哲人有鉴于词之足以害意也,或乃以言破言,即用文字消除文字之执,每下一语,辄反其语以破之。”<sup>⑫</sup>(P22)钱氏两处征引《关尹子·三极》中的一段话来展示这种“以言去言”的方便法门。蛇、蛙、蛆虫互相吞噬隐喻前言后语之彼此相消,“随立随破、不留一言之旨,而自有当于相反相成、轮转环流之理。”<sup>⑬</sup>(P707)此法类似于“剪子包袱锤”的游戏,用后语抵消前语,以防读者拘囿于一词一句而生执着。钱钟书还指出,说理文字运用拟象比喻也有以象破象而相互抵消之法。“说理明道而一意数喻者,所以防读者之囿于一喻而生执着也。星繁则月失明,连林则独树不奇,应接多则心眼活;纷至沓来,争妍竞秀,见异斯迁,因物以付,庶几过而勿留,运而无所积,流行而不滞,通多方而不守一隅矣。”<sup>⑭</sup>(P22)“以言去言”与“以象破象”实为同一思维方式的两种具体运用。应当特别注意的是,钱钟书认为诗之繁依博喻与说理论道之以象破象“貌同心异”,切不可等同视之,详见《管锥编》论《周易正义·乾》<sup>⑮</sup>。有论者指出,钱钟书著述所呈现出来的广博征引的独特的文论形态“根源于神秘主义哲学的‘以言去言’主张,是人类克服形而上学困境的内在要求,它确立起一种后形而上学立场的崭新范式,有效解构本质主义的体系建构”<sup>⑯</sup>。此论以钱释钱,可谓知言。

第二,正言若反,反乃至顺。“夫‘正言若反’,乃老子立言之方,《五千言》中触处弥望,即修词所谓‘翻案语’(paradox)与‘冤亲词’(oxymoron),固神秘家言之句势语式耳。”<sup>⑰</sup>(P717)“翻案语”是一个修辞学术语,指表面上荒谬而实际上真实的陈述;同时,它也是一个哲学术语,常译作“悖论”。“有两言于此,世人皆以为其意相同相合,……翻案语中则同者异而合者背矣……又有两言于此,世人皆以为其意相违相反,……翻案语中则违者谐而反者合矣。”<sup>⑱</sup>(P717)“冤亲词”是指在“翻案语”中将两个通常相互矛盾的表述结合在一起,“有两言于此,一正一负,世人皆以为相仇相克,例如‘上’与‘下’,冤亲词乃和解而无间焉。”<sup>⑲</sup>(P717-718)神秘主义之惯用“正言若反”并非仅出于修辞的考虑,乃是源自更深层次的原因:“若抉髓而究其理,则否定之否定尔。反正在反,反反复正;‘正言若反’之‘正’,乃反反以成正之正,即六五章之‘与物反矣,然后乃至大顺’。”<sup>⑳</sup>(P718)亦即是说,修辞上的“正言若反”源自“否定之否定”的辩证

法。

布鲁克斯(C.Brooks)在《精致的瓮》(1942)中认为诗歌语言是悖论语言;隐喻也是悖论语言<sup>⑦</sup>。钱钟书与布鲁克斯的观点颇有契合之处。钱氏指出,西方宗教诗中有“黑暗之光”、“死亡之生”、“苦痛之甘美”等貌似自相矛盾的语句,中国古诗中也有听起来不可思议、荒谬无理却是实大声宏的好诗句。例如,“数峰无语立斜阳”、“落花无言”、“暮雨自归山悄悄”等诗句表达的正是某种“似有实无、虽无若有”的意味<sup>⑧</sup>。宋元词曲中常用的“可憎才”、“冤家”等套语与西方文艺复兴诗歌中“甜蜜仇人”、“亲爱冤家”、“亲爱仇人”等语句亦源自相同的道理:“情感中自具辩证,较观念中之辩证愈为纯粹著明”<sup>⑨</sup>(P1675),“按之心行,则爱憎乃所谓‘两端感情’,文以宣心,正言若反,无假解说。”<sup>⑩</sup>(P1677)另外,钱钟书认为比喻中包涵着自相矛盾的逻辑错误,体现出“似是而非、似非而是”的辩证关系。因此,他可能将“比喻”也视为悖论语言<sup>⑪</sup>。

第三,以默佐言,有无相生。钱钟书对老子“有之以利,无之以用”的说法体察入微,说理明澈。他认为此句是说“因有用无”:“老子只戒人毋‘实诸所无’,非教人尽‘空诸所有’。当其无,方有‘有’之用;亦即当其‘有’,始有‘无’之用。‘有无相生’而相需为用;淮南所谓必‘因其所有’,乃‘用其所无’耳。”<sup>⑫</sup>(P660)受此启发,我们来探讨“言说”与“沉默”的关系。“寂之于音,或为先声,或为遗响,当声之无,有声之用。”<sup>⑬</sup>(P695)“言说”若为“有”为“利”,则沉默为“无”为“用”,二者相与为用;有言说方有沉默之用,无言说则无沉默,反之亦然。“缄默正复言语中事,亦即言语之一端,犹图画上之空白、音乐中之静止也。”<sup>⑭</sup>(P239)严格说来,沉默是言说的前奏、间隙或结尾,绝非从不言说、寡言少语或不能言说。因此,言说与沉默乃是有无相生,并非水火不容。

由此说来,钱钟书对神秘主义“以默佐言”的剖析与他“言外之意”、“含蓄”以及“神韵”的论说一脉相承。“含蓄”并非“全白”,“神韵”亦非空诸依傍,“‘默不言非暗不言。真谈说中方能著静默。必言之有物,庶能无言’。‘诗禅’当作如是观。司空表圣《诗品·含蓄》曰:‘不著一字,尽得风流。’‘不著’者、不多著、不更著也。已著诸字,而后‘不著一字’,以默佐言,相反相成,岂‘不语哑禅’哉。”<sup>⑮</sup>(P240)“诗禅”一语又见于他对“神韵”的论说中。“宋人言‘诗禅’,明人言‘画禅’,课虚扣寂,张皇幽眇。苟去其缘饰,则‘神韵’不外乎情事有不落言筌者,景物有着痕迹者,只隐约于纸上,俾揣摩于心中。以不画出、不说出示画不出、

说不出,犹‘禅’之有‘机’而待‘参’然。”<sup>⑯</sup>(P2118)“诗内之言”是言说,“神韵”则蕴于言说之中或言说之后的沉默。换言之,“神韵”乃是诗内之言说与言外之余音遗意辉映成趣的境界,绝非虚无缥缈的“言外无意”<sup>⑰</sup>。

总体说来,“以言去言”、“正言若反”和“以默佐言”这几种言说方式都是神秘主义对“否定之否定”的辩证思维的具体应用。“以言去言”是以“后言”消除“前言”,“正言若反”是将两种矛盾的说法置于同一陈述中,“以默佐言”则消除了“言说”与“沉默”的对立。钱钟书虽然批判了神秘主义“圣默然”的主张,但是对其独特的言说方式则持赞赏的态度。

#### 四、结语

神秘主义言说模式是钱钟书论“神秘主义基本模式”的一个重要方面。他既指出了其中的内在矛盾,又对其独特的言说方式进行了细致的探讨。从形而上的角度来看,钱钟书否定了神秘主义“大道绝对待而混区别”的世界观,认为此等“混沌氏之术”包含了无法克服的内在矛盾,因此断然否定了神秘主义“圣默然”的主张。他反对老子“无中生有”的否定性的形而上学方法,认为“无”必待“有”而起,因此必先有“道”、“有”言”,方可扫除“不道”、超绝“不言”;神秘主义所用“等言于不言”、“得意忘言”等方便法门皆是权宜之计,并未从根本上解决“道可道,非常道”的难题。从形而下的角度来看,钱钟书认为语言文字是人生日用之必须,须臾不可离弃;“书不尽言,言不尽意”是客观存在的问题,但并不能因此就因噎废食而走向“圣默然”的极端;神秘主义遵循“否定之否定”的思维方式,灵活运用“以言去言”、“正言若反”、“以默佐言”等方式去反复言说那不可言说者,而以上诸种言说方式与文学的言说方式多有契合相通之处。

#### 注:

① 参见王水照:《记忆的碎片——缅怀钱钟书先生》,李明生主编:《文化昆仑:钱钟书其人其文》,人民文学出版社1999年,第100页。

② 按:美国汉学家史华慈也认为“《老子》全书81章之中,大约有30章涉及到神秘主义的内容,在全部文本中,它们属于最富有诗意和狂想色彩的段落。在这里,与任何地方的任何神秘主义文献一样,我们发现了一种持续不断的充满佯谬色彩的努力:试图去谈论不可谈论的东西。”([美]史华慈:《古代中国的思想世界》,程刚译,江苏人民出版社2004年,第206页。)

- ③ 参见陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年,第223-226页。
- ④ 参见颜方明、秦倩:《传教士<圣经>汉译的殖民语境顺应研究——以 Logos 从“言”向“道”转化的历时性诠释为例》,《中国翻译》2015年第1期。
- ⑤ 参见张隆溪:《道与逻各斯》,冯象译,江苏教育出版社2006年,第51—59页。
- ⑥ 参见拙作《“指示意义之符”与“体示意义之迹”——钱钟书论“<易>之象”与“<诗>之喻”的差异》,《华中学术》2016年第1期。
- ⑦ 参见 Cleanth Brooks: *The Well Wrought Urn*, Harcourt Brace & Company, 1956, p.3-21
- ⑧ 参见钱钟书:《管锥编》,三联书店2007年,第719页;钱钟书:《宋诗选注》,三联书店2007年,第12页。
- ⑨ 参见钱钟书:《读<拉奥孔>》,《七缀集》,三联书店2007年。
- ⑩ 参见拙作《论钱钟书的神韵观——兼与曹顺庆先生商榷》,《武汉大学学报》2016年第5期。

## 参考文献:

- [1] 敏泽.钱钟书先生谈“意象”[J].文学遗产,2000,(2):5.
- [2] 钱钟书.谈艺录[M].北京:三联书店,2007.
- [3] 钱钟书.管锥编[M].北京:三联书店,2007.
- [4] 黎兰.钱钟书的述学文体[M].太原:三晋出版社,2015.31.
- [5] 郭昆如.庄子与古希腊哲学中的道[M].台北:国立编译馆,1972.182.
- [6] Gershon Weiler. Mauthner's Critique of Language[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.292.
- [7] [宋]普济.五灯会元[M].北京:中华书局,1984.202.
- [8] [宋]程颐,程颢.二程集[M].北京:中华书局,1981.351.
- [9] [金]王若虚.滹南遗老集校注[M].胡传志,李定乾校注.沈阳:辽海出版社,2006.33.
- [10] 刘阳.以言去言:钱钟书文论形态的范式奥蕴[J].文艺理论研究,2004(5):20.

【责任编辑:向博】

## Expose and Aletheuein: QIAN Zhong-shu's View of the Speech Pattern of Mysticism

LIU Tao

(School of Arts, Central China Normal University, Wuhan, Hubei, 430079)

**Abstract:** Trough the interpretation of Laotse's mysticism, QIAN Zhong-shu makes in-depth analysis of the speech pattern of mysticism. After interpreting the first chapter of *Laotse*, QIAN puts forward the thesis that it is the non-speakable nature of *Tao* (道) that allows for various interpretation of *Tao*. On this basis, QIAN sharply criticizes the radical proposal of mysticism that saints should keep sagely silence, and believes the proposal contains insurmountable internal contradictions. QIAN points out that mysticism, by using dialectical method such as Laotse's belief of "Tao is perpetual motion of contradiction", has its own way of expression: using words to invalidate words or validating what it means by saying less and even the opposite. QIAN's analysis of the speech pattern of mysticism is closely related to his exposition of related literary issues.

**Key words:** QIAN Zhong-shu; Laotse; mysticism; critique of language; negation of negation