

(王樂平)應改正作Wang Lo-p'ing; Wang Hsiang-ch'ien (王湘岑)應作Wang Hsiang-ch'en。

注釋部份：頁240，註8“Pan hsiang-ch'eng”，應改作“Pien hsiang-ch'eng”(「辨鄉城」)。

書目部份：頁265《膠澳志》誤書為《膠輿志》；頁269《近代中國史事日記》「日記」實為「日誌」之誤；仁井田陞，應更正為仁井田陞；頁272，丁惟汾誤作丁惟芬；汪敬虞，《中國近代工業史資料》第一集1895—1914，漏去「資料」兩字，1914則誤書作1954；《秦德純回憶錄》誤作《同意錄》；頁275，《新社論》應更正作《新事論》；頁277，顧敦柔誤書為辜敦柔；“San-kuo kan-she---ho-shan... chien-i-shu,” ho-shan (洽商)應改作ho-shang；頁279，《山東問題史末》，「史末」應作「始末」，《山東鐵道與礦山》，鐵誤書作鐵。

中、英文字彙對照表方面：頁285，辛莊誤作幸莊；頁287，跑突泉應更正作鈞突泉；頁290，銅瓦廂誤作銅瓦鄉，吳化文誤為吳華文，楊士琦誤書作楊士騎。

作者廣羅學術界、政治界對中國近代都市化的意見，以堅實的材料為根據，結合社會科學研究的成果，衡量各家學說的有效程度，並提出自己的見解，絕不為一曲之見所囿。對於有興趣從事中國近代歷史、地理、社會、政治以至經濟的學人，本書是一本值得推薦一讀的著作。在中、外學術界的合作下，中國都市現代化的研究水平，肯定會比現階段大大提高。中國學人亦會急起直追，將中、西方都市研究水平的距離縮短；在這方面，中央研究院近代史研究所的區域研究計劃，實在是個良好的開端。

何漢威

錢鍾書：《管錐編》(一至四冊)，(北京，中華書局出版，1979年，1558頁)。

才子錢鍾書(字默存)以《莊子·秋水》中「用管闕(窺)天，用錐指地」這妙喻，將其新著稱為《管錐編》，謙虛暗示「求之以察，索之以辯……不亦小乎！」古語「以管窺天，以蠡測海」不說錐指而說蠡測。蠡本作竄，俗作螺。用螺殼載海水億萬次，也不能測量汪洋的深度。此亦為高級謙辭。錢著涉及古今中外大量典籍，氣魄規模遠勝舊作《談藝錄》，訓詁、歷史和哲學等方面都豐富得多。序云：「命筆之時，數請益於周君振甫，小叩輒發大鳴。」(按《禮記·學記》「善待問

者如撞鐘，叩之以小者則小鳴，叩之以大者則大鳴。」周氏越離此標準），實飯不負虛往（《莊子·德充符》「虛而往，實而飯。」原指精神而非學問獲致飽滿充沛）。周氏名著《嚴復思想述評》曾介紹歐洲的實證論，功利論和演化論，他對錢氏的啓發遍在文、史、哲方面，《管錐編·老子王弼註》亦常留意嚴幾道《老子評點》。文學批評和美學方面，錢鍾書與朱光潛各有所長。他們都喜歡徵引柏拉圖、亞里士多德、沙士比亞、休謨、康德、席勒、黑格爾、新康德派（如卡西勒）及新黑格爾派（如克羅齊）的作品。朱氏兼為學者、散文家與繙譯家，早期的《文藝心理學》和1964年的《西方美學史》皆具系統，1956年譯作柏拉圖《文藝對話錄》和1979年譯作黑格爾《美學》嘉惠士林。錢氏兼為學者、散文家、小說家，但是未嘗建構體系及譯介名著。他們先後在牛津大學攻讀英國文學。錢氏對語言、文學的修養比較湛深，《管錐編》連拉丁、德、法、意等外文原句也抄錄於中譯之後。在中國古典文學方面，他強過朱光潛和夏志清二氏；然而夏氏較精於小說，尤其是近代、現代的。錢氏似輕視五四以來的文史、哲而沉潛於古典。如用思想史家柏林（Isaiah Berlin）的術語，錢氏可謂博雅的狐狸型學者而非專精的刺猬（hedgehog又譯豪豬）型學人。（見其名著*The Hedgehog and the Fox, An Essay on Tolstoy's View of History*開首兩頁）

此書給我最深刻的印象是批駁黑格爾對中國語文的鹵莽貶抑。黑氏在1831年11月7日寫出《邏輯學第二版序》（參觀A. V. Miller, tr. *Hegel's Science of Logic*, New York: The Humanities Press, 1969, P. 32; 另一英譯本同名，由W. H. Johnston及L. G. Struthers合譯，1929年亦由此書局出版。Wm. Wallace所譯黑氏邏輯乃其《百科全書》首部，專家J. N. Findlay作導言，牛津Clarendon 1975年出版），批評中文沒有豐富的邏輯，頌揚德文發展到往往一字具備相反的歧義：「思想家遇到這些文字，便欣然察覺字典粗淺表出的相反義蘊之聯結，儘管此玄思的結果對於悟性毫無意義。因此，哲學不須特殊的術語。」他採取AUFHEBEN作哲學術語，此動詞約具八義，主要原指拾取、舉起、保存、或扔棄、取消，引申為「辯證的融合」，表示「合論」(synthesis)廢除「正論」(thesis)與「反論」(antithesis)的對峙，維持正、反兩論的特質，並且提昇至較高階段。錢認為：黑氏《哲學史》所謂學派「相非相續」，龔自珍所說「亦掃亦包」皆同此意。（頁391）然而掃和包或非和續不蘊函提升。

日本人用漢字濃縮「揚昇」和「廢棄」此歧義為哲學術語「揚棄」，中國哲人如賀麟音譯該德文字為奧伏赫變，「變」字詮表辯證歷程中正、反、合三論地位的遷移。自從日人濫用動詞「揚棄」泛指不必揚起的拋棄，繙譯引致中文隨之以它指謂棄而不揚。這種語意的墮陷也發生於哲學術語範疇(category)，世俗用以泛指任何範圍(scope)，不限於康德所言「悟性的先驗概念」。錢氏雖非哲學家而能直探

黑氏 *Universal-Bibliothek* 中的 *Wissenschaft der Logik*，在新書屢次反駁此日耳曼哲霸。1958年我初學「反訓」，如訓「亂」為「治」，後來逐漸知曉反訓常由於假借字，如「亂」借為「鬪」始指「治」，「離」借為「麗」方指依附不離。德文奧伏赫變諸字不須假借而備反訓，難怪哲霸引以自豪。錢氏的文字學不及乃翁錢基博先生，似未諳假借字。頁2又指出「廢」兼訓「置」，《墨子·經》上早曰：「已：成，亡」，兩義相違且仇。我查出前者三例：①《公羊傳》宣公八年(601 B.C.)：「去其有聲者，廢其無聲者，存其心焉爾。……知其不可而為之也。」這是說釋祭時表演的籥舞除掉發聲的籥管，「保持」不發聲部分，僅存樂器的名稱於內心，表示明知不能做卻必須去做。②《莊子·徐無鬼》「廢一於堂」。③《列子·黃帝》「曾不廢藥乎？」張湛訓「廢」為「投」，「發藥」即今語「開方」或「處方」(prescription)，此句抄《莊子·列禦寇》而改「發」為「廢」，兩字古通。《老子》39章「地無以寧將恐發」早已借「發」為「廢」，《列子·仲尼》「知而亡(忘)情，能而不為，真知真能也。發無知，何能情？發不能，何能為？」陸德明《列子釋文》說一本以「廢」代「發」，陶鴻慶《讀列子札記》懷疑廢知即無知，廢能即無能。錢氏未知「廢」訓「置」只因假借為「發」。恰巧奧伏赫變三義中含廢棄和發舉，主觀唯心論者菲希特所言「我置定(posit)非我或自然界」之置定只是發而非廢。更巧的是，古語「廢置」實即「廢發」，經已近似奧伏赫變。《周禮·天官·冢宰》「以八則治都鄙(采邑或食邑)：一曰祭祀，以馭其神；二曰法則，以馭其官；三曰廢置，以馭其吏；四曰祿位，以馭其士；五曰賦貢，以馭其用；六曰禮俗，以馭其民；七曰刑賞，以馭其威；八曰田役，以馭其衆。」在儒家的政治哲學，廢置兼指辭退劣吏和擢拔賢能，畧顯辯證智慧。頁169錢氏引王安石《臨川集·答韓求仁書》所云：「孔子曰：『管仲如其仁』，仁也；楊子謂『屈原如其智』，不智也。猶之《詩》以『不明』為明，又以『不明』為昏；考其辭之終始，其文雖同，不害其意異也。」可惜錢氏未指出：篆文「不」作「丕」，原指鳥兒一飛沖天不復返，引申為乖離、背反、否定。《詩》、《書》諸經「不」常假借為「丕」，即大，反成強勁的肯定。頁190涉及「丕」而不解明。頁444—9道破《老子》喜用「反」字作「背出分訓」之「同時合訓」，比美奧伏赫變，應使黑氏自慚失言。他列舉反訓為返時乃反之反，即黑氏所言「否定之否定」；「回」亦具逆還兩義，如柏拉圖所謂理智之運轉作圓相，新柏拉圖派Plotinus所言證道乃往而復且似浪子回頭，《法華經·信解品》中蕩子離家半世紀始偶遇父舍，14世紀神秘主義者Meister Eckhart所說 *unity is a negation of negation and donial of denial*；《莊子·知北遊》「無無」一語和《維摩經·文殊師利問疾品》「空空」一答同破對空或無的執着。頁3融貫歌德、席勒、謝林之說，頁5註1指出黑格爾誤將「抬舉」義加於西塞羅所用拉丁文「遺棄」一字；都很精采。頁459引元結《唐廬銘》：「目所厭者，遠山清

川；耳所厭者，水聲松吹（濤）；霜朝厭者寒日，方暑厭者清風。於戲！厭，不厭也，厭猶愛也。」錢氏解釋此厭為鑿飲；不厭之厭猶憎，即厭養；用字方式同《老子》72章「夫唯不厭，是以不厭」。陶潛詩《止酒》以「止」兼指流連歸止及制止拒絕，亦屬雙關語。我要補充一點：《老子》那冗辭（錢氏未提tautology及詭辭paradox）貌似冗而非冗，表面上原因和結果同用一語「不厭」，實在上下兩句的主詞不同，厭字兩義雖殊異而非對反：正因統治階級不過度鑿足欲望，人民不會厭惡他們。別解首句為「因為統治者不壓迫民衆」。對百姓採取高壓手段旨在自我鑿足。適度的滿足導致愛，過分便引起恨。厭字相反兩義所因的假借字純賴滿足欲望的程度。頁1揭露鄭玄解「易」三義是依《易緯乾鑿度》。其實「不易」和「易簡」皆非本義，而是《易》所增新義。變易的現象不函永恆的規律，縱使實有永恆規律也未必簡易。「易」之三訓獨立不相重疊。董仲舒《春秋繁露·深察名號》對「王」一名五訓，若依道家哲學，可訓「王」為「不王」，意謂不矜持帝王身份，不高高在上。頁29點出「息」兼訓「生」「滅」，頁188—190舉出「如」猶「不如」，「敢」即「不敢」（亦見頁243），「無念」乃「念」，「無寧」乃「寧」，「不承」乃「承」，「不忿」乃「忿」，「好不」乃「好」，「豈敢」即「敢」，「堪」即「不堪」、「何堪」或「豈堪」，「非」乃「豈非」或「無不」，「知」乃「豈知」。王引之《經義述聞》謂「不」乃發聲之詞，如「不有」即「有」。按「不時」乃「時時」，「好容易」乃「好不容易」。錢氏似未留意「相」兼訓單方的和雙方的，譬如「相思」原指個人懷念朋友，引申為男女互相愛慕。《晉書·嵇康傳》：「東平呂安，服康高致。每一相思，輒千里命駕。」現代人避免「相思」本義，以防被誤會鬧同性戀。新詞「單思」等於舊詞「單相思」，單相不成矛盾，因為相字常為發語詞。「相助」、「相救」多指單方面的救助。另一情形是相同語脈中相反的動詞含義全同，如「甲勝乙」等於「甲敗乙」，「球員出場」有時等於「球員入場」，「上船」有時同於「落船」。中、德兩國哲學皆長於辯證法，連杜威也悅樂於黑格爾給人的融貫統一感。至於反黑氏而起的存在主義，錢氏曾引及尼采、馬丁布伯、奧特加（頁721註5作Ortega Y. Gasset，須知西班牙傳統合父姓及母姓為己姓，中間y字母即and，非簡寫亦不應為大草）、海德格、沙特及其女伴狄布娃。關於更反對黑氏的分析哲學，錢氏引及維根什坦等；心理分析方面，他喜引用佛洛依德與艾德勒（Alfred Adler）。下文依頁數談次要問題。

頁7『古希臘哲人(Heraclitus)謂「唯變斯定」(By changing it rests)』，註1引書Hippocrates and Heraclitus中83號殘文。按海德格《早期希臘思惟》(Early Greek Thinking, trs. Krell and Capuzzi, New York: Harper & Row, 1975)二、四兩章分析Heraclitus的道(logos)與真理(aletheia)，皆從「變」觀「定」。

頁11.51及97用及意大利人維果(Vico, 1668-1744)的《新科學》Scienza nuova。

維氏相信人所確知者乃人造物，他的歷史循環觀影响Herder、黑格爾和馬克思。黑氏所言「理性的狡獪」亦可溯源於維氏。中國學人中，錢氏似最能注意維果。

頁18—19『夫設教濟政法之窮，明鬼爲官吏之佐，乃愚民以治民之一道。二魏（魏禧及魏源）見其治民之效，而未省其愚民之非也。十八世紀英史家吉朋（Gibbon）嘗謂，衆人（the people）視各教皆真（equally true），哲人（the philosopher）視各教皆妄（equally false），官人（the magistrate）視各教皆有用（equally useful），則直湊單微矣。古希臘、羅馬文史屢言君主捏造神道爲御民之具。聖奧·古斯丁（應作聖·奧古斯丁）斥君主明知宗教之妄而誘民信爲真，俾易于羈絆……。相傳奧古士德大帝云：「有神則資利用，故既欲利用，即可假其爲有」，此真「聖人」以「神道設教而天下服」（《易·觀卦象傳》）之供狀；柳宗元《斷刑論》下所謂：『且古之所以言天者，蓋以愚蚩（痴）者耳，非爲聰明睿智者設也。』此段甚精。（頁234「愚民者……治民如治軍，亦使由而不使知也。」更深刻。）人文主義者伏爾泰晚年常喜重提其書《大小》（Micromégas）中瑞士某首領的禱文：「如果有上帝的話，讓他拯救我，如果我有靈魂的話；（那麼願上帝拯救我的靈魂。）」（May God, if there is one, save my soul, if I have one.）伏爾泰所謂上帝，不是猶太教或耶教的人格神，而是不明確的，非人格的實有，像斯賓諾沙的泛神和莊子的道，對人間萬事無力關注。康德亦以上帝及靈魂爲假設。美國人文主義者Corliss Lamont強調切勿將下列十八項事物提昇爲不可約化之終極（irreducible ultimates）或「太極」：①心（理性，理智，意識），②觀念，③真理，④精神（靈魂），⑤人格，⑥意志，⑦意欲，⑧愛，⑨善（價值，道德），⑩惡，⑪神，⑫魔，⑬美，⑭自由，⑮生命（生命力，如柏格森之*élan vital*），⑯第一因，⑰時間，⑱空間。（按印度有時論派奉時間爲主宰，未聞有學派尊空間作上帝。）原文見 *The Philosophy of Humanism* (5th ed., revised and enlarged; New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1977) 頁175，此書頁174肯定人文主義形上學十六項要素：①質能，②活動，③形式（組織而非超絕理型），④性質（連洛克所謂次性也是客觀的，按此似新實在論），⑤向度（dimension），⑥延綿（時間），⑦現今性，⑧因果性，⑨必然性，⑩偶然性，⑪個體性，⑫關係，⑬潛能，⑭實現性，⑮統一性，⑯多性（plurality）。錢氏顯然倡人文主義，不會反對Lamont。

頁22—23與全書目錄同誤「噬嗑」卦名作「噓」，幸而解得透關：『此（《註》）以噬嗑爲相反相成（*Coincidentia oppositorum*，按即對立統一）之象。……比擬親切，所謂「近取諸身」也。古希臘赫拉克利都首以辯證之正反相成喻爲弓絃或琴絲之張……；近世（指西方）則有以剪刀……及咬嚼……爲喻者，正同「噬嗑」之象。……「噓」當與「睽」參觀（即比照），睽者間隔也，噓者破間隔而通之也。』奧古斯丁喜言對立統一，《象傳》「雷電噬嗑」由於下震上離，也表示對峙的雷和電結

合。頁549卦名「噬嗑」卻不欠「嗑」。

頁25『考道德演變者……有「雙重兩性道德」之說』註3引W. G. Sumner (1840—1910)著《民族方式》(Folkways)一書。他是美國的社會哲學家、經濟學家兼文化人類學家，1907年此代表作出版，倡社會進化觀 (Maurice Mandelbaum著*History, Man, & Reason*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press 1971第五章“Social Evolutionism”忽畧Sumner，而頁239並論其Folkways與Westermarck之*Origin and Development of Moral Ideas*)，繼承孟德斯鳩和Herder的相對主義，認為人由文獻或遊歷接觸其他社會的習俗 (mores)，始能自覺所屬社會的習俗。按錢氏遊學歐美，更擅長比較各國家民族的信念。

頁33引《詩·大雅·桑柔》：「民之罔極，職涼善背；……涼曰不可，覆背善晉」；漏去……符號。此詩寫盡世態炎涼。錢氏洞察人心，比古人精微。

頁34「歐洲十七世紀又尚雙面畫像，正面為其人小照，轉畫幅之背，則赫然示髑髏相……，所以自儆生死無常、繁華不實。」此似佛家「白骨觀」助人悟空，鳩摩羅什便因見枯骨而絕食出家。

頁75「龜毛兔角」語出印度佛學，喻「畢竟無」或虛幻事物。《搜神記》卷6「商紂之時，大龜生毛，兔生角，兵甲將興之象也」；亦以它為凶兆型怪現象。然而近年中國大陸培養出生毛於殼的龜，不宜再用龜毛表示畢竟無。兔角之無也是事實上沒有而非邏輯上或事實上不可能（如圓的方，十一條邊或十三條邊的立方體）。

頁88「西洋文學中善誘婦女……之典型蕩荒(Don Juan)」乃祈克果所言不反省的感性人，拜倫有長詩《蕩荒》。

頁99引文廷式《純常子枝語》卷11「腦與心二說宜互相備，《說文》「思」字從「囟」從「心」』及卷33『《黃庭經》：「腦神覺元字道都」，此言腦為知覺之元也。』又引俞正燮《癸巳類稿》卷14所謂西洋人身構造與中國人異，其臟腑經絡不全，「知覺以腦不以心」。錢氏揚文抑俞，但未提及《列子·湯問》中換心臟以致幾乎換妻的故事，作者誤信心臟負責記憶和思想，未曉腦的功能。

頁129—130『自愧「不如」草木無知，則釋、老絕思慮、塞聰明之遺意。……畧近西洋所謂原始主義(primitivism)。』《莊子·應帝王》「杜德機」及《莊子·至樂》「塗(杜塞)郤(隙，竅穴)守神」亦似禪宗「閉關」。頁513—5將老、莊、列三子的絕聖棄智和慎到的仿效無知之物，與布儒諾、巴斯高等西哲比較得中肯。

頁204《禮記》中《孔子閒記》之「記」應作「居」。頁251「追根究底」之「底」宜作「柢」。頁386「糊口」應作「餬口」。頁507等「羈」當作「羈」。頁544 beloved欠b。

頁254「海涅……謂有中國公主，具奇癖，以撕裂繒帛為至樂，……正指褒姒或妹喜，……海涅或自英譯俗書《百美新詠》得知此典也。」妹喜沒有褒姒的裂帛

癖。海涅詩的中譯家詩人馮至，也許知道這位猶太血統的德國詩人如何知褒姒的心理變態。陳銓《中國純文學對德國文學的影響》（台北：學生書局，1971）注重歌德而疏畧海涅。

頁266引《鬼谷子·謀》「故聖人之道陰，而愚人之道陽。……聖人之制道，在隱與匿」；及同書《摩》篇「聖人謀之於陰，故曰神；成之於物，故曰明。」此「神明」可能源於《老子》36章「微明」，《老子》也可能啓發了孫武和孫臏的兵法。頁851卻誤以張湛「詐善」申說《荀子》「積僞」。

頁272窮盡「過河拆橋」之類三種意義：得意忘言（如禪喻，可惜錢氏未提《莊子》及王弼），有進無退，薄情負恩。今人樂於比較道家、禪宗與維根什坦的超言意境，而不知上述三義依次側重哲學、歷史、文學。

頁287註1引J. S. Mill之言「甚至幻覺也必定是實在」乃新實在論，錢氏似不知此派。

頁393—4察覺司馬遷所言「唯唯否否」及英語「亦唯亦否」(yes and no)例證奧伏赫變。頁400補云：「心析學以「正反並用」之「綜合答問」為「兩歧情境」(ambivalence)之一例」。按ambivalence意為對同一人或物之吸引且排斥。同時的唯否乃詭譎(paradoxical)而非矛盾，因為肯定對方部分說話而否定其他部分。

頁616綜述情絲、情網、思結、憂繭，頁618談詹姆士《心理學》之「思波」或「意識流」可溯源於但丁《神曲》「心河」。按佛家詞語有「愛河」、「愛網」及「念欲渴愛網」，心析學術語有「情意結」(complex)。

頁621《遠遊》「往者余弗及兮，來者吾不聞。」意同《莊子·秋水》「計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時。」頁623只引《人間世》「來世不可待，往者不可追；」仍忽畧《秋水》。

頁647《續仙傳·宜君王老》「全家人物、鷄、犬一時飛去，……唯貓棄而未去。」次頁解說貓非遭棄，「荒唐言中亦蘊博物識性之學。……觀察畜獸者嘗謂貓戀地勝於戀人。」我在美國紐約州Syracuse市博物館見一日本巨畫，其中鳥獸環繞涅槃之佛陀悲泣，唯獨貓缺席。據英文解釋，貓太忙於捕鼠。此時便非因被棄或戀屋。

頁666張、朱兩子所言「緩詞」大約是分析的(analytical)，「盡神」的「急」詞應為辯證的詭辭。

頁795—6「詭詭莫過於詩人物來克記蚤蝨自言皆殺人流血者魂魄所寓，化作蟲豸麼，則已欲遂而為人害又不大……。蓋造物兩全兼顧，正如蜜既得成而花復不損也。」蜂、花並育不相害，然而墨西哥等國蝙蝠吸血使牛貧血慘死，澳洲藤纏死所繞之樹，錢氏怎樣解釋？

頁884引漢武帝《秋風辭》，錢氏憶及漢高祖《大風歌》而誤寫《秋風歌》。

頁943 lasts字重出，頁949 flutter之l誤作i，頁1081株宏誤成株宏，頁1058寃字誤作冤，頁1214等迴字誤為迺。

頁888「先秦兩漢之文每筍卯（按卽柄鑿）懈而脈絡亂，不能緊接逼進……；以之說理論事，便欠嚴密明快。墨翟、荀卿、韓非、王充庶免乎此。」此言甚諦，然而墨子對天志和鬼神的信仰與論證極欠嚴密，僅為一廂情願的準宗教式斷言，起於切望思惟(wishful thinking)，或為佛洛伊德所謂成人將父親形象投射於虛構的超越界。王充的先驅桓譚首先以燭火喻形神，他的頭腦似勝墨翟。兩漢以後，范縝、張子、朱子、王廷相、王夫之、戴震、嚴復諸哲人的論證比較謹嚴。頁976談形神問題，頁1105談有情無情問題，及頁921—6談人格方圓問題，皆頗精審。

頁985—8論以毒攻毒，如《商君書》「以法去法」及H. G. Wells書名「戰可止戰」，宜提及法家理想之以刑止刑及以殺止殺；「達文齊（一譯達芬奇）言林樹資斧柄，斧復伐樹」兩句之前宜引《詩經·豳風·伐柯》「伐柯伐柯，其則不遠。」頁1008「操斧伐柯，雖取則不遠」兩句用此典故而未提出處。

頁1017用《易經·離卦》「突如其來如」而云「突如來如」，不如說「突如（然）其來」。

頁1058—9謂情感中自具辯證，如「哀」亦訓愛悅，「望」亦訓怨恨，「冤家」亦訓愛人，「憎」亦訓「憐」；又補「反訓」之例——「擾」並訓「安」，「丐」兼訓「與」。按「毒」亦訓養育化成，如《老子》51章言道對物長育亭毒，劉峻《辨命論》首先以「亭毒」作同義複詞。又「義」亦訓偽，由於假借為「俄」，指邪或不正。

頁1083說「兩行」之說雖已標於《莊子·齊物論》，而與佛家「二諦」合流交映，始得昭彰。按郭象《論語體畧》所言性（體）制（用）及《莊子注》所言迹冥（冥乃《莊子·天運》之「所以迹」）可謂道家的二諦，遲於王弼所謂體用或本末，早於三論宗嘉祥吉藏所言空有或真俗或妙雜二諦。吉藏倡「四重二諦」疊用辯證法，乃最似黑格爾之中國哲人。正因違反中國人愛好的簡易，故三論宗早衰。

頁1219譯dilemma作「兩刀論法」，通常繙成「兩難論法」。按希臘文lemma意為假設。如果對付論敵的相反兩假設同樣不利於敵方，那末此論法像刀可「殺」敵。該兩假設可形象化為兩角(horns)，泛指進退兩難的困境，可是角尖銳而非鋒利。

頁1236引《老子》六章「用之不勤」且訓勤為竭盡，宜先謂「勤」借為同聲母的「窮」。

頁1239引《山海經·西山經·豪彘》「厥體兼資，自為牝牡」，解作雌雄箭豬交配。我相信連荒誕的《山海經》也不把牠當作雌雄同體，事實上有廿七種爬虫類動物（包括十三種蜥蜴）、白火鷄和某些魚類進行單雌生殖（魚甚至自動改變性別），所生後代純屬雌性。



頁1240提及范甯《王弼、何衍論》，「衍」乃同音字「晏」之誤。查閱台北中國文化研究所出版的《中文大辭典》，我偶然發覺大同小異的兩項《何晏》，相隔四頁，可見校對粗率，難怪《都首筆劃索引表》的頁數已出八錯。

頁1247譯邊沁所言lawyers為法家，易受誤解成legalists，不如譯作律師。

頁1251引希臘Isocrates所言蜜蜂「無花不采，吮華咀華」及羅馬斯多亞派哲人Seneca所言蜂「融化百花以自成一味」。按培根(Bacon)可能受他啓發，方謂螞蟻能蒐集資料而不能消化成系統，蜘蛛織網成系統而不能離網尋覓資料，惟獨蜜蜂既博採資料又消化成蜜。晉代張璠《易集解序》「蜜蜂以兼採為味」未強調釀蜜，但早於培根千多年，遲於修辭學家Isocrates(約436—338)及Seneca(4?—65)數百年。《易經》雖兼用歸納和演繹而無一套方法論，培根倡歸納而低估演繹及假說。嚴復譯歸納法為內籀、演繹法為外籀，比附《春秋》所用「推見(事實)至隱(道理)」和「由隱之(至)顯(事實)」這兩方法。

頁1281香嚴禪師偈「去年無立錐之地，今年錐也無」，令人聯想蘇聯故事：史太林勸告飢民束緊皮帶，飢民致函要求政府贈送皮帶，史魔復函表示「皮帶也無」。

頁1288市塵(原意乃二里半)誤作市廛，頁1354聲響誤成聲嚮，頁1368株宏誤作株宏。

頁1351引岑參《山房即事》「庭樹不知人去盡，春來還發舊時花」，頁1484引劉希夷《代悲白頭翁》「年年歲歲花相似，歲歲年年人不同」。竊以為此類詩文皆以人類為中心(anthropocentric)，人易感每年花同而人異。站在樹的立場，每年人同而花異；一年內人們生老病死的變化不論如何急劇，究竟不及整個世界全都新花代替舊花那般徹底。

頁1371引錢謙益《初學論·嚮言》「(梁)武帝所為皆與佛法矛盾違背」。按「矛盾」典故在《韓非子·難一》，《北史·李興業傳》始言「自相矛盾」(即佛學術語「自語相違」)。在辯證法，矛盾乃事物內都各方面既相依且相斥之關係。在理則學，矛盾律實為不矛盾律，表示相反的兩概念或命題不能同真或同假。在社會學，階級或集團之矛盾僅指衝突，辯證義多於理則義，由於雙方利益非不能共存，而兼倚賴和排斥。

頁1374志剛《初使泰西紀要》「佛出世，欲普度衆生而為佛；今印度為英人普種鴉片，欲普度衆生而為鬼(鴉片鬼)」。按康有為亦嘆云：「佛與鴉片同產一地，異哉！」(見台北文史哲出版社1979年出版《康南海先生遊記彙編·印度遊記》頁33)。

頁1417「西人說詩人，標魂與心(soul and mind)、魄與魂(animus aet niam)之別」宜加補足：soul側重德與情兩方面，mind側重認知功能。

頁1418列舉「今不如昔」之感嘆。按「厚古薄今」有兩個心理根源：刻意美化

古代，作為具體實例以教訓今人；無意美化舊時遭遇，然而青少年時代所遇最刻骨銘心。

頁1422察覺范縝《神滅論》「有人焉，有鬼焉，幽明之別也。人滅而為鬼，鬼滅而為人，則未之知也。」此段肯定有鬼而不肯定人鬼互相轉化，知范氏非澈底無神論者。

頁1424「當代西方顯學有言人之生世若遭拋擲……，竊謂范(縝)、李(白)頗已會心不遠也。」不少中國哲人文士深悟存在及命運之偶然性(contingency)，拒絕道佛兩教的因果式半定命運和王充的極端定命論。錢氏註明海德格之《實有與時間》，避免「存在主義」一詞，只因中國大陸仍普遍誤解它為頹廢消極的無病呻吟，未能欣賞深邃的人文主義。

頁1425—26「民族學者嘗考生人離魂，形態幻詭……，有化爬虫者，如蛆、蛇之屬……，有化物之能飛躍者，……古埃及人即以蝴蝶象示靈魂……；古希臘人亦然。……但丁詩中詠靈魂升天，喻為青虫化蝴蝶而飛。」按蛆乃廣義之爬虫(creeping worm)而非脊椎動物門之爬虫(reptile)綱。古埃及及近東確曾影响古希臘。我遊希臘時見許多古墓石刻以蛻變終成之蝶代表人之自由靈魂。西方神秘主義之「出神」似莊子之「喪我」，但非莊周之夢蝶或「物化」。

頁1444—45「有好生之德者(北齊文宣帝高洋)正即嗜殺成性……，世間法之律令禮文每猶出世間法之教規而已。」錢氏富於辯證的智慧。

頁1457鮑照《照大雷山與妹書》之「山」應為「岸」，頁1512再引時無誤。頁1469黃遵憲《己亥雜詩》，作者應為龔自珍。頁1511「科白」應為「窠白」，可視作同音假借。頁1537「美」宜作「羨」。

頁1472陳廷焯《白羽齋詞話》之羽字應作雨。1959年北京人民文學出版社之單行本頗佳。

頁1488「華夷非徒族類(ethnos)之殊，而亦禮教(ethos)之辨。」按《孟子》義利、華夷、人禽此三辨相關，以道德為關鍵。亞里士多德以理性和人禽，似荀子多於孟子。

頁1495—96指出後魏的儒家荀濟之《論佛教表》乃唐代傅奕等反佛派的先驅。治思想史者當注意。

頁1505《韓詩外傳》舉「鷄有五德」。按古人先後拼湊出人、水、玉、鷄、盜、蟬的「五德」。

頁1540—41引詩人Swinburne所說「耶穌基督而(如)復生，必不信奉流行之基督教。」小說家亨利·詹姆士謂詩人丁尼生非丁尼生主義者(Tennysonian)。按任何教主或宗師都不願自己的學說僵化，例如孔子非儒教徒，不想禮教吃人。