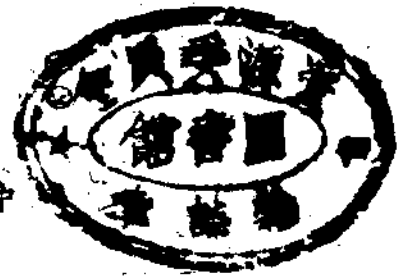


5222-5112

第十八期

中華民國三十三年四月十六日出版



讀書通訊

半月刊

目錄

目

論學術

幾何學與哲學……洪謙

現代算理哲學概觀 (學術講座)……殷福生

指讀導書

老子研究法……束世徵

國立貴州師範學校 (學校通訊)……黃守義

藝文

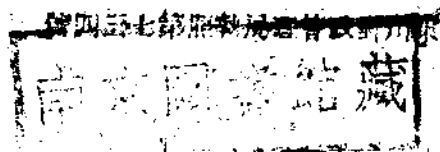
吉蒲賽人的流浪生涯……胡慶鈞
禹娶塗山辛壬癸甲釋……羅香林

發行所

中國文化服務社讀書會

六月八日

(重慶磁器口街三十九號)



中華郵政特准掛號認爲新聞紙類

幾何學與哲學

洪謙

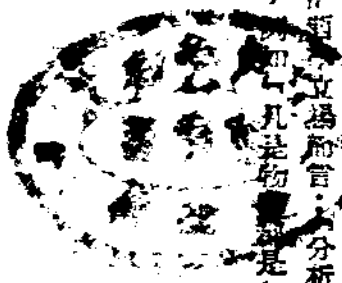
(一)

幾何學與哲學的關係，或有說幾何學對於哲學的影響，我們雖然在柏列圖斯賓諾莎的哲學中，就不難見到：柏列圖的學院中幾何學是哲學的一門主要課程，斯賓諾莎的主著「倫理學」無論在內容或形式方面，都充滿了幾何學的精神，都充分的表現幾何學在哲學上的作用和重要性。便是真正的能了解幾何學在哲學上的意義以及能適當的應用牠的，則不是柏列圖或斯賓諾莎，而是近代最偉大的哲學家康德了。

康德在近代哲學中偉大之點，一方面固因其能應用牛頓的時空觀念以建立他的「先天主義」(Der A Priorismus)，另一方面又由之以調和哲學上所謂「唯理派」與「經驗派」之爭，而創立其劃時代的「批評哲學」(Die Kritik der Philosophie)。但是康德之所以有如此偉大的成就和影響，除了當時的哲學傳統和牛頓的物理科學為之背景外，歐几里幾何學亦為主要原因之一，這是任何哲學史家和康德家會未否認過的。

(二)

康德哲學的中心點和他的主著「純粹理性批評」的對象，自然在於他所謂「先天的綜合判斷」之能否可能 (Wird die Synthesis a priori möglich?)。康德認為有關於人類知識的判斷原則上約可分為三種：一為「分析判斷」，一為「綜合判斷」，以外即為「先天的綜合判斷」了。從康德哲學立場而言，「分析判斷」僅能從其賓詞中以說明其主詞中所包含的事物，例如「凡是物體是伸張的」。這裏所謂「伸張的」僅是表示物體



中所有的作用，可並未給物體以以外的敘述。「綜合判斷」則不然，他不僅給其主詞以原有的說明，他還能給我們以新的見解，例如「一切物體都有持重的重量」。這裏所謂「持重的重量」是因每種物體而異的，是不包含于任何物體之內的。但是康德認為無論為「分析判斷」或「綜合判斷」，都不合乎哲學上之所謂知識判斷；因為前者對於事物既無所肯定，亦無所否定，就這不是一個關於知識之為對於事物的肯定或否定的判斷，後者雖對於事物有所肯定或否定，但其僅能對於某種事物肯定或否定，不能為之作必然的或者說普遍的肯定或否定，所以也不是合乎知識的判斷了。一個合乎知識判斷的哲學的知識判斷，康德認為僅有他之所謂「先天的綜合判斷」了。所謂「先天的綜合判斷」者，一方面對於事物有所肯定或否定，是綜合的，另一方面並不具有「綜合判斷」的性質——「後天性」——是先天的。他可以說一個對於事物具有必然性普遍性的判斷。康德竭了畢生之力，就是想證明這個「先天的綜合判斷」在科學上哲學上的必然性和普遍性了。

(三)

但是康德的「先天的綜合判斷」之能否成否，在科學上之有無根據，除了牛頓的物理科學之外，歐幾里幾何學以及牠之為空間科學，是否為一種「先天的綜合判斷」，亦為其標準的。換句話說：假如一切幾何學並不是如歐幾里幾何學為一種「純粹直觀的形式」(Die Form der reinen Anschauung)，假如物理的空間觀念，不是應用了歐几里幾何學而用之非歐幾里幾何學為之敘述，那麼康德的「先天的綜合判斷」，就失了牠的可能性和存在性。

關於這個問題，我們且以現代幾何學的發展，為之答復。

這就認為幾何學的理論基礎，是在於他所謂「純粹直觀」的作用，是不僅用其他的理論來解釋的。譬如歐幾里得幾何學中的基本概念如點、線、面等等，雖然從若干公設推演而來，但他們的理論根據，並不能從這些公設中而得來，而在于「純粹直觀」的作用。換句話說：歐幾里得幾何學中這些基本概念，事實上是不「能定義的」(undefinierbar)，同時他們也無須定義。因為如歐幾里得所說：點是無部分而等，我們「一觀」(anschauen)便明白了。

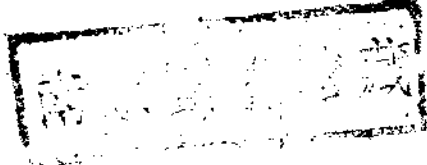
不過康德認為幾何學的理論基礎，是在於「純粹直觀」，而無其他的可能。這一點在數學上曾引起許多數學家的懷疑。俄國數學家羅保波威司基(Lobstschowski)因之曾對歐幾里得的平行公設以理論的證明，但其所得的結論不能證明這個平行公設的如何，但已指出在歐幾里得幾何學以外能建立一種非歐幾里得幾何學的可能性。這個非歐幾里得的幾何學同樣的不包含內部的矛盾性和理論的不相容性，所以從他的形式體系理論結構而言，簡直與歐幾里得幾何學的成立，無以異的。這是他們各有各的基本命題和證明方法而已。還有德國數學家魏爾司塔司(Wierstrass)對於幾何學以「純粹直觀」為根據一點，也異常的不信任。他從數學方面用方程式證明出來：歐幾里得幾何學中所謂一條完全連續的曲線能抽出一條切線的公設，是根本錯誤的。因為有許多完全的曲線是連續的，但在任何一點上亦不能抽出一切線。魏爾司塔司還指示我們：連續的曲線在任何一點不能抽出一切線的原因，是很簡單而易見的：就是應用微分連續的方程式，無論在某一點上，都無法求到其微分數而已。

此外與康德的直觀幾何學根本不相容的，就是希爾伯(D. Hilbert)的幾何學的成立。從希爾伯幾何學的思想原則而言：幾何學應是一種純粹形式的演繹體系；他既無須綜合的成分，也無須「直觀」的基礎。所以在這個幾何學的公設如點、線、面等等均構成，根本無須康德的「純粹直觀」的作用，僅從公設上假定上而定義之，這就從公設上假定上所構成的定義，我們可以用之為「從公設上得來的定義」(Die Definition durch Axiom)。「從假

定上得來的定義」(Die Definition durch Postulat)，或說「含種定義」(Die inhaltliche Definition)。希爾伯的幾何學事實上就是從這個「含種定義」上所構成的命題體系和形式系統。我們在牠的命題中就能見到幾何學的基本概念如點、線、面等等，固然這些概念之所以有其意義，自然不在於牠們原來的意義，而在於牠們能否滿足牠們從公設上所假定的形式關係，或者說牠們能否滿足用以定義牠們的公設或假設，譬如我們說：在A的直線上C在A與B的中間，在這個命題中所謂「在A與B的中間」的意義，與「在A和B中間」本身的字義完全無關，這裏之所謂「在A與B中間」，僅用之以表達在A的直線上ABC的關係如何而已。康德不是認為幾何學是一種與事物有關係而且具有先天的科學麼？但是希爾伯則認為幾何學之為科學，完全因其為一種與事物無關與形式關係為依的形式科學。但不是一種綜合的先天科學，而是一種分析的先天科學。譬如他是一種綜合的科學那麼他就失了牠的先天性，因為牠是分析的科學所以才具有先天的作用了。

(四)

不儘以「純粹直觀」為基礎的幾何學為一種「先天的綜合判斷」，是錯誤的，就是幾何學之為空間科學為一種「先天的綜合判斷」如康德所言，也是錯誤的。康德認為物理的空間是所謂「純粹直觀」性的空間，其實這種空間並不是屬於物理的空間，僅是屬於感官方面的空間。這個屬於感官方面的空間如視觸動等等，事實上不知有若干種，而且全是主觀的，各具各的內容的。但是物理的空間僅有一個「固定空間」(Der Raum)是同時客觀的。而不是主觀的，形式的而不是「直觀」的；他僅以概念結構(Die begriffliche Methode Konstruktion)為唯一對象，僅以所謂構構方法(Die Methode der Konstruktions)為事實基礎。這個物理的空間既然以概念結構為對象，那麼對於牠之能應用某種幾何學，自然是以某種幾何學能否供給實際空間以簡單的形式為標準。從這個物理的空間標準而言，好似歐幾里得幾何學之為空間形式體已失其先天的普遍性，可並不因之完全失其實際的應用性。但是現代物理



禹娶塗山辛壬癸甲釋

羅香林

禹娶塗山。禹曰。予創若時。妻子塗山。辛壬癸甲。吳越春秋。禹王無名。傳。禹因娶塗山。謂之女媵。取辛壬癸甲。塗山究在何地。說者不一。有謂即會稽塗山。有謂即壽寧塗山。有謂即巴縣塗山。各有所偏。末由貫穴。若以禹生地及其先世居址按之。則似別有所指。特與巴縣壽寧會稽或有種人遷移關係耳。考李錫爵汝志紀略山川。塗山。俗呼同靈山。土司住宅在江外。或云山上舊有瓦寺。故名瓦寺也。同書禹蹟考。加渴瓦寺土司署。在治西北十里。附之塗山。與射兒坪相距十里。蓋即塗山氏之故國。所云塗山。放國之塗山。既與禹所生地石紐山列兒坪近。其為禹娶妻之塗山。無疑矣。惟古昔江蘇或各部族。依水居住。則塗山氏在江東下。遷居於今有巴縣一帶。即以部族之名名山。自意料中事。推而廣之。壽寧會稽。與會稽塗山。當亦以民族遷移得名。至各書所云之辛壬癸甲。顯意乃塗山氏女子名字。禹時為氏族部落。共主時代。本有團體遺俗與族外婚姻之制。禹取辛壬癸甲。即娶女辛。女壬。女癸。女甲也。呂氏春秋音初篇。禹行功。見塗山氏之女。禹未之遇。而巡省南土。塗山氏之女。乃令其妾。待禹於塗山之陽。所爾介妾待禹。正族外婚姻之證。及民族本有以天干命名之俗。史記夏本紀有孔甲崩。是其例證。如必以孔安國傳。謂辛壬癸妻。至於甲日後。似作治水為說。則於文字構造。上下句既無承接。而甲日後復止。又斷無傳會。恐未必近實也。

學對於物理空間能應用何種幾何學之一點，已經根據愛因斯坦的萬有引力理論而說明了。愛因斯坦曾指示我們：假如我們對於自然用最高度的精確性和最簡單的格式敘述，則必須放棄歐幾里得的幾何學，而代之以非歐幾里得的里曼的幾何學。固然我們並不因之認為物理學的空間是非歐幾里得的非歐幾里得的；因為物理學之為「自然敘述」，在原則上就不能以某一種幾何學為固定標準，同時也無一「直觀」能告訴我們：物理空間的標準是這一種幾何學而非那一種幾何學的。所以當代哲學家維也納學派創始人石里克（K. von S.）曾認為相對論成立以後的時空觀念，應分為兩種：一種為主觀的體積的時空，是屬於日常生活中的，一種為相對的時空多元性的時空，是屬於現代物理學的。這種所謂「純粹直觀」的時空，事實上就是一種主觀的體積的時空，所以他在現代科學的意義，僅能成為日常生活中的時空，而非物理學中的時空了。

由於相對論的成立，我們不難對於實際的時空問題，得了事實上的答覆，就是對於幾何學本質問題，也有了更深的認識。幾何學從現代的科學事實而言，在原則上就能分作兩種：一種為物理的幾何學，一種為數學的幾何學。前一種幾何學是以敘述物理世界中的關係與光線的關係為對象，是屬於綜合科學的，後一種幾何學則以純粹的幾何形式為對象，是屬於分析科學的。由此我們更可見「先天的綜合判斷」之幾何學的理論基礎之不可能了。

(五)

我們從以上所敘述的幾點中已能說明幾何學過去對於哲學的影響如何，現在由於非歐幾里得幾何學以及希爾伯特幾何學的成立對於現代哲學的影響又如何。固然本文所敘述的幾何學與哲學的關係，或者說幾何學對於哲學的影響，是比較顯明而易見的，至於幾何學在哲學上更富於哲學意義的，則不在此。關於這一點作者在「哲學評論」第八卷第三期發表過名為「誰也納幾何學與玄學問題」一文，在那裏已將現代幾何學所給哲學的偉大意義，加以發揮。讀者對此如發生興趣，請不妨一讀，如此則更明瞭幾何學與哲學的影響及幾何學對於哲學的影響，是如何的密切和偉大了。

一九四四，一月卅。

現代算理哲學概觀(上)

殷福生

現代算理哲學是人類思想界中一顆光芒燦爛的巨星！這一顆巨星，照耀了黑暗的世界，透射了人類知識之根本型的結構！

歷史底進程且不論！從天才卓越的萊布尼茲(Leibniz)起一直到學問博學的希伯特(Hilbert)，在這一段光榮的時期裏，由于算學之進步而開始自反地回到她所依之而出發的背後的基本假設，或是考察她所進行的推論程序。因此算理哲學就漸漸發達長起來了。

由于算理哲學之漸漸形成，於是使算學家們了然于他們所依據的基礎或是所遵循的推論程序。由于算學家們了然于他們所依據的基礎或是所遵循的推論程序，於是使他們得以向着正確的道路邁進。所以，算理哲學在現代成爲算學底總指揮。

不獨如此，現代算理哲學更與符號邏輯學相輔相成地共同發展。它供給了一般算學家們以一種權威的解析工具。這樣，一方面使新興的算學家有了嚴密而時傳教底工具；另一方面又得到了開闢新道路底利器。

在歐洲大陸上，近五十年來，這個利器極盡了疏通和開拓底功能。它驚動了大歐抱殘守缺的老輩算學家。它鼓舞了許多富于冒險精神的青年思想家。然而，在這清冷寂寞的中國思想界裏，依然看不見這光芒萬丈的奇焰，依然聽不到這智慧之劍底嗚鳴。因而，我們沒有清算過去底工具，我們沒有開拓未來底利器。這是多麼重大的缺陷啊！

有勇氣爲中國思想界開闢道路的人，應該自己創造實劍的精神。即使我們在現在還不能自己創造，我們也應該認識別人底實劍。因此，我們要在這裏探討西洋現代算理哲學作一概觀；我們必須知道它是怎樣形成的。我們必須知道它底主要系統。我們必須知道它對於現代思想界底影響。

在敘述現代算理哲學之先，我們必須泛論科學底形成，和哲學、算學以及科學之間的關係根本關係；使我們對於以後所說的更易于有所了解。

近世科學方法底偉大成功誘惑算學家們也想要形成一種科學的哲學。這種科學的哲學藉着借用已經相當成熟的科學之專門技術，可能在某些方面得到準確性以及許許多多成果。哲學，就它底批評功能來說，以及就我們在這裏所要論及的一方面而言，不能希望與許多已經相當成熟的科學相抗衡。

例如，發現經驗的推廣(empirical generalization)是經驗科學底工作；型定稱自明定律(self-evident laws)是純粹算學底工作。這都是在批評的哲學以外的學問。批評的哲學之對象，是藉着批評已經組織成了系統的知識，來將人類底知識弄得清楚明白。在這些已經組織成了系統的知識之中，批評的哲學選擇資格比較的老而且比較發達的科學。這樣的科學將複雜的學理和實際的應用運貫起來。例如，物理學和算學就是這樣。因爲，這些科學底這些性質在實際的應用上具有高度的功效，而且引起這些科學底創造者積聚實着自覺地供給批評的哲學以種種工具。在這一方面，尤其算理科學是應用哲學底實習之最值得欣賞的部門。

我們必須知道，已經相當成熟的科學是具有高度的自相一致的性質。這一句話，必須藉着明白認識沒有仍然在發展過程之中的科學只有一部分是自相一致的這話來形容。因爲科學的研究是藉着選擇兩個互不一致的理論來比較的。許多互不一致的理論之得以存在，是由于缺乏標準的資料(observance)來誘導我們建立須要限制其應用底範圍之假設。

公設(Postulate)這一個名辭，在我們現在的討論範圍之內，非常之重要。通常往往將這個名辭含混地引用着。其實，公設必須分爲假設(Hypothesis)以及原理(Axiom)二者。有些公設，即使是到了最後，還沒有被取消，而是隨着人類知識之累進混合到科學底主體之中。像這樣的公設，其底就是假設。這樣的假設便成爲科學中的定理或是定律。同時，其他的假設，由于滋潤豐富的成果，而漸漸地獲得了具有普遍性的原理之性質。這樣的假

設，適合於科學底基本概念。假設，是可能成爲定理的公設。當然，這樣的公設是可以有充足的證據來反證的。至於原理，因爲它管制科學問題由之而變定以及困難由之而解決的種種方法，所以在形式方面不易否證。假若我們更進一步，那末在科學底方法上必有激烈的和嚴重的革命。

奇怪的，概念之模糊，在規範的原理中，使其發展的型態 (epistemic, non) 成爲可用邏輯運進的方法達到的一種理想標準。而對於概念之清晰的了解，往往要過在科學史底時期才出現。

公設或是概念，並不是由科學家們之公共的同意所產生的，而是由於少數人所發現的。當着概念正在形成的過程之中，概念是沒有成型的某種學說之內容，也只被吾人了解一部分而已。因此，在科學底一專門中的專家所建立的理論往往與另一專門底理論相衝突。在科學之中，需要移去這種的一變不一表的情形。如果將這些不一表的情形移除了，那末可以使公設比較地嚴格些，而且對於所包含的概念了解得清楚些。

科學底基本原理中的種種矛盾是由於所用的概念有不易避免的歧義而生的。無論如何，理論家底許多思想，如果有互相矛盾的地方，可以用種種種種的解析方法來消去。我們知道，甚至於在被普遍地接受的科學理論之間還有矛盾存在着。現時依然繼續進步的種種科學，例如，生物學和心理學，與物理學和化學之間，仍然有顯著的矛盾和諷論 (Paradoxes)。我們認識並且分析由於概念之不精確的型定所產生的這種種矛盾，是非常之必要的。

科學家們是時常繼續不斷地企圖消除科學內部的矛盾。這種工作，是需與算學的慧識 (Mathematical insight) 的。這種工作，是在成功的算學研究中可以明白地發現出來的一個繼續不斷的過程。哲學的解析具有將算學結構顯示出來的目的：第一，藉着顯示定理、公理以及界說之相倚關係來分別假設與原理等等，以標示諸般內在關係。第二，藉着顯示算學的知識與非算學的知識之差別，以標示外在的諸般關係。

顯示諸般內在的關係，對於算學有專門技術上的重要性。因爲，如果將諸般內在的關係顯示出來了，那末可以使我們消去那不必要的公設，同時又使我們認識在不同的數學家規之解制之間之意外發現的相似點。不過，作

這種研究，需要算學的專門技術，尤其是要廣泛地應用公設。因爲，至少於一部分的算學家說，算學是研究可以用符號表示出來的型式之一切結構的；算學是一切符號的系統之文法。既是如此，所以它底方法是特別適于研究它自己底內在結構。不過，算學的結構，雖然潛含在它底定理之中，可是却不會明白地表示出來，而且甚至於容易被和它極其相似的東西所混淆。數理哲學家底工作是顯然算學之本然結構，並且稱作一種適當的符制 (Symbolism) 將它表示出來。算學家或是算理哲學家，他們總是企圖消去一切不必要的公設，同時明白地表示算學結構在科學之中有防止混亂底效用；並且在想像的時候，可以增加思想上的美感。

這樣一種顯明底解析所費的專門技術，就現在一般算學家底意見看來，並無接受任何形上學之獨斷的結論之必要。從系統方面着想，這種解析可以視作純粹算學底一支。復次，就哲學方面來看，這種解析是邏輯底應用。至于這一方面的詳細的專門的技術，我們不備在這裏討論。

直到現在，哲學的解析據說有一種確定的結構。我們就現在科學結構含着種種不一表的情形來看，哲學的解析還不能視作一種系統。哲學的解析依然在全國獲得一個種類的形式底過程之中；可是並沒有確定地得到。然而，無論如何，傳統的哲學家們，在學士派底影響和古典底影響之下，太依賴了這種事實，因而他們底結論往往被科學家們所懷疑。

以上我們泛論了科學底形成，哲學、算學以及科學之間的種種根本的關係。我們現在要進而討論現代算理哲學底本身。我們更將現代算理哲學底發展、基本特點、影響以及相互的關係等等，作一個梗概的觀察。

現代算理哲學，可以分作三大學派。這三個學派，由於發展、特點和影響之各不相同，通常分爲邏輯學派 (Logic School)，型式學派 (Formalist School)，和直觀學派 (Intuitionist School)。第一個學派現在生存的最大代表人物公認是羅素 (R. Russell)。第二個學派現在生存的最大代表人物是希伯特 (G. Hilbert)。第三個學派現在生存的最大代表人物是布羅威 (H. Brouwer)。我們現在要依次討論這三派。除此以外，還有維也納學派。這一個學派雖然是後起之秀，不過，因爲它底真

對於近代的思想，所以我們也要略加討論。

在這三篇論文之中，資格最老而且影響最大的，是邏輯斯諾克派。

Logicist 一個名辭與普通所謂 Logic 不同。Logic 底意義比 Logic

更廣義更複雜。Logic 是一個舊有的名辭，經一九一四年國際哲學大

會決定，將它用成一種新的意義。我們在此有適當的翻譯，因此直譯為「

邏輯斯諾克」。邏輯斯諾克派底算理哲學是在海爾斯同算學的「說和平行

或相似而想出的」說方面的技術上來發展的。在它底晚期，是隨着傳統的

哥力士多德邏輯學之廣大的變革而開展；也是隨着將比較亞里士多德邏輯學

「更多的命辭形式或者是比較開揚亞氏邏輯學的人所說的更多的命辭形式介紹

進來而開展的。這種事實，逐漸表現了應用符號技術底新的機會，一直到最

後發現符號系統有足夠的普遍性，以至于能夠試行將算學形變而為邏輯學。

假若我們要簡單地說這種發展過程中偉大的起點，那末我們應該從萊布

尼茲開始。萊布尼茲首創普遍的符號方面的專技研究。他以其普通文字

(Characteristica universalis)，來鼓吹了完成邏輯代價學 (Algebra of Logic)

的許許多多學者。他底工作孕育了全部邏輯斯諾克派底工作。許許多多邏

輯斯諾克派底學者不無惋惜同情于他，並且還承認他底系統。

萊布尼茲以為如果沒有一個標作好了的符號，那末算學就不能形變為

邏輯學。假若邏輯學底本身沒有完備的演算，那末算學也就無從形變為邏輯

學。在邏輯學中的辭成必須有系統地用符號來表示，以便使它們與算學定規

底種種關係弄得自然易明。萊布尼茲是一個天才的算學家，正如他是一個天

才的哲學家一樣，他是卓越地適于開始發現邏輯代價學底工作的。

繼萊布尼茲而起的，有許多學者。其中可數的有德莫干 (De Morgan)。

他在二八四二年著有形式邏輯學 (Formal Logic)。英國布爾 (George Boole)

著有著名的思維律之研究 (An Investigation into the Laws of Thought,

1854)。德布爾底弟子這一方面加以研究的有德國底施念德 (Richard Dedekind)。

著有邏輯代價學 (Vorlesungen ueber die Algebra der Logik, 1890-1

1905)。美國底查理斯 (C. S. Peirce) 著有許多關於邏輯的重要的文章；這

些文章已由 Charles Hartshorne 與 Paul Weiss 收集起來了。這些這些前

對於邏輯代價學的研究，大大地充實了萊布尼茲所夢想的普通文字。

原意德和查理斯不無遺憾。口有「實形式」(object predicate form) 的

命辭的亞里士多德邏輯學底思想來解放了。就邏輯學，而且更廣地從早年

因潘特爾邏輯學之進展的堅持邏輯學必須與算學類似的成見裏將邏輯學

解放出來。這一條路徑，在對於算學之真實的解析上，是很清楚的，而且是

很有效益的。

在這個發展底第二個時期裏第一種重要的著作是為代德坎 (Richard

所完成。他在二八八八這個可紀念的年期，完成了一篇偉大的論文，叫做「

什麼是數而且數必是什麼 (Was sind und was sollen die Zahlen?)」。他提

供了現代著名的算學編續論中的實數之界定方法。他是用有理數或是分數來

界定實數。代德坎底這項工作，可以看作是維耶斯 (Weierstrass) 底數學

之「算術化」這種偉大的運動之繼承。在代德坎以後，無理數之研究，差不

多可被某一類底分數之研究所代替。同時，將分數變為整數之研究，並無多

大困難，而且幾近完成了。

辛巳元旦試筆

我居雲山寺
今春已始
陽春已始
應春已始
國春已始
括春已始

每登獅子峯
近聽雲霧
陰發新歲
冠發新歲
人發新歲
委然淨化中

本期作者

- 洪謙 國立西南聯合大學教授
- 殷嗣生 國立西南聯合大學哲學研究所
- 東世德 曾任國立四川大學教授現職未詳
- 胡慶鈞 國立中央研究院歷史語言研究所研究生
- 羅香林 見八十七期編後的介紹
- 黃守義 國立貴州師範學校教員

吉·蒲·賽·人·的·流·浪·生·涯

胡慶鈞

有誰想像這世界上還有這麼一支放蕩遊蕩無所歸來的民族嗎？他們學會了若干種手藝，特別愛用歌舞占卜竊盜的手段，寄跡在歐洲各國乃至世界各地，解決他們的生活。他們雖有近百萬人口，可是「他們內都沒有法律，他們對外也不能組成團體」。他們既不是任何一國的忠實子民，也不是土地的忠實子孫，然而他們已經這羈的生活了千餘年，而且還願意繼續這種樣的生活下去。在這世界的大舞台，他們盡扮演些小丑打雜的角色，從沒有飛黃騰達的時候，這便是有名的吉蒲賽人。

所謂吉蒲賽，是英語 Gypsy 或 Gipsy 一字的譯稱，意指埃及人中的廢敗者。這個稱呼在歐洲中古時代便有了，當初大家都相信這支「埃及人」是埃及的土著，或者是屬於一種名叫小埃及的人。

吉蒲賽人是遍佈在歐洲各國的。所有亞洲土耳其、波斯、土耳其斯坦、阿富汗、巴勒士坦、西比利亞、埃及、非洲北海岸以及蘇丹等地，無不有他們的踪跡。他們也飄渡大西洋，到美洲的北部和南美的大部。

他們大部份集中在東歐歐一帶，特別稠密的是黑海西沿岸一綫，其次便是土耳其、匈牙利和蘇俄西南部了。據估計：自多瑙河下游至巴爾幹半島拜倫區域內的吉蒲賽人，便有五十萬之多。

因為吉蒲賽人中大部份是流動不居的，而且其中雜有許多混血，所以要做一個正確的人口統計可以說是不可可能的。我們根據海星頓 (Helsingfor) 一九〇〇年的報告(註一)：得到幾個歐洲國家的吉蒲賽人統計如下：羅馬尼亞：三〇〇、〇〇〇；塞爾維亞：四六、二二二；保加利亞：五二、一三二；俄羅斯：五〇、〇〇〇；芬蘭：一、五五一；波蘭：一五、〇〇〇；立陶宛：一〇、〇〇〇；加里西亞：一六、〇〇〇；西班牙：五〇、〇〇〇；不列顛愛爾蘭：二〇、〇〇〇；另據匈牙利政府一九〇〇年的報告：匈牙利

有二八〇、〇〇〇人。

在這些國度裏，「吉蒲賽人」是他們的諱稱，另外他們還有許多歧異的稱呼。這些名稱有的是專稱，有的却與他種人相混。如在西班牙既名之為 Zingari，但也稱爲「希臘人」、「波希米亞人」、「日耳曼人」、「佛來銘人」(Flehtings)等。此外如俄羅斯的 Zingari，法國的 Fyngari，德國的 Zingari，意大利的 Zingari，匈牙利的 Cigani，波蘭的 Cygani，敘利亞的 Jinganih，葡萄牙的 Ciganos，埃及的 Phagari，各有專名，都是用來稱呼吉蒲賽人。但同樣的在法國，他們也被稱爲「波希米亞人」、「薩拉森人」(Saracens)……，在斯堪的那維亞，他們甚至被稱爲「維爾民族」(Vilfarne)。所有這些名稱的來源：前面的專名會引起許多人的辯論，不得結果；後面的假借名似指吉蒲賽人曾經到過的地區或省份，而由當地的人所贈與的。

吉蒲賽人自稱爲羅馬(Rom)或羅馬尼(Romano)【單身男子自稱爲羅馬(Rom)，已婚(Rum)或羅馬奴(Romano)。】有時稱作羅馬尼——又或——又拉，與——又耶 (Romane'—tehave, or—tehe ja, and tchala)他們的語言是有名的羅馬尼語 (Romanes, Romani or Romanian—tehib)。羅馬或路姆(Rom)這個名稱，是因為過去他們會長住於拜占庭帝國(Byzantine Empire)之故，這地方從前是叫 Roma 的。

研究吉蒲賽人的語言，所謂吉蒲賽來自埃及的說法便被推翻了。自從密勒(H. Miller)指出：吉蒲賽與印度類型的相似性之後，經過許多作者的證實，吉蒲賽人之源自印度，大致可以確定了。羅馬尼語與印度語之接近，是任何他種歐洲語比不上的。

現在的印度似乎沒有吉蒲賽人，而有與吉蒲賽類似的品級。這些人與歐

新的吉浦賽人不同：一個土耳其與威爾士的吉浦賽人容易彼此交談，但不能與印度的吉浦賽人談話。

印度的吉浦賽人是怎麼樣的自印度移入歐洲呢？來丁都歌爾支(D. G. J. of London)，一個卓越的阿拉伯語學者，他指出在紀元後五百年，有一大批的耶斯(Jas)或路利斯(Lutia)的移民自印度往波斯，到七〇〇年再從同一區域移到底格里斯河谷，然後到九世紀時，他們被拜占庭人帶到希臘帝國，來丁都歌爾支有充分的理由證明這批人是吉浦賽人。

來氏這種說法是有人反對的。第一：現在耶斯的吉浦賽人不說羅馬尼亞語，第二：吉浦賽人之入歐洲要早在九世紀以前，雖然，它還不失為一個重要的問題。

最重要的一點，是我們要知道吉浦賽人很早便與基督教發生了關係。在一帶安達盧西亞的歌曲(Andalusian Carol)裏，是這民族的傳寫吉浦賽人的奇處：

在伯利恆(Bethlehem)的門口

小吉浦賽人進來了，

新生的嬰孩(指耶穌)

被刺去了他的襁褓。

流亡的吉浦賽人，

棕黑色的面龐，

連一塊小破布

也沒給這嬰孩留下！

另外有一段堅持的傳說是：在耶穌遇難時，十字架苦刑上用的釘子，是吉浦賽人做的，於是這個種族被咒詛了。

但在另一方面，亞爾薩斯和立陶宛的吉浦賽人斷言不是如此，而是爲了要阻撓十字軍苦刑，他們中間有個婦人企圖去從猶太人那裏偷了這個釘子。

以上是一種傳說。吉浦賽人真正的與基督教發生關係，最早約在八世紀。因爲得到基督教領袖的允許，他們從中接受了利益，這在七八九年法蘭克王查理曼大帝的告示中可以見到的。

一三二二年，有一個愛爾蘭托鉢僧西米安(S. Simeon)到克里地島的平地亞，他指出那裏的吉浦賽人習希臘的禮儀，是屬於東部或希臘教會的。

在十五世紀的時候，吉浦賽人已經公開的得到教皇的保護。如一四二七年九月，亞眠(Amiens)的公民對來訪的小埃及伯爵及四、八名伙伴給予援助，會得到教皇的鼓勵。一四九六年埃格蒙特的伯爵查理士(Count Charles of Egmond)的一封信中，使遵守教皇的訓諭，嚴令臣民保護和救濟這些吉浦賽人。

在這個時候，吉浦賽人中有一種領袖階級，這便是小埃及人。他們受歐洲各國皇室或重要權威之命，來治理吉浦賽人。他們有種種的官銜：如皇帝、攝政、官長、主人、法官、子爵、伯爵、男爵、司令等。他們不是吉浦賽血統的人，而另有高貴的血統，是歐洲上流階級的人。他們的職業是歐洲各部份跑來跑去，他們的主要收入是人頭稅，這個他們的百姓是有繳付的約束的，雖則他們另外還有生財之道。

中古時代的吉浦賽人所以成爲一個體系而不是一個種族，他們自己沒有領袖是一個原因，另一個原因是他們和十字軍發生了關係。還在查理曼治下，他們便成爲基督教的朝聖者。十五世紀時，吉浦賽人已知利用朝聖者和參與十字軍運動的特權，特別是以聖殿武士團(Templars)和醫院武士(Hospitalliers)的姿態出現。

什麼是吉浦賽人的原始宗教信仰習俗呢？這個是很難辨別的了。在許多方面他們都受了外來的影響：譬如魯榭水(Roussillon法國南部的一省)的吉浦賽人，在聖餐節(All Saints eve)祭祀死人時用「燒臘」的儀式，似乎是從他的基督教隱居學來的。匈牙利吉浦賽人，婚禮舉行時新娘跳過掃帚柄的動作，似乎是他們原有的習俗，但也不是單獨的貢獻，在奧地利、德意志、荷蘭的農民中便仍保存着。德藍斯斐尼亞(Transylvanian羅馬尼亞南部)的吉浦賽人的大殯儀是「聖喬治日」(St. George's Day)，有一個小孩從頭到腳披著綠葉樹枝和花草，他們稱此爲「綠喬治」(Green George)，這便等於英格蘭和愛爾蘭人的「傑克在翠綠中」(Jack in the Green)。

但吉浦賽人並非忠實的基督教徒，西米安早在一三二二年便指出：亞力

南大和開滿的吉浦賽俘虜，已受探捕的影響而改信回教。事實上，他們中間有許多是信基督的份子。

吉浦賽人可以說是名譽的基督教徒；他們在形式方面接收了基督教的禮節，他們穿著朝聖者的衣服，十字架是主要的象徵，但這些旨在得到援助和皇帝名譽而已。

相厚的，當他們的大隊旅行各處的時候，男子全副武裝，強行掠奪，這對於歐洲社會是一個很大的威脅！結果是所有的歐洲國家，發佈命令，要圖還和平願這些「埃及人」。不過，吉浦賽人的領袖既受歐洲國家皇室的任命，他們不受法律的制裁，爲了保護本身的利益和特權，自然想繼續維持這個體系的存在。

但到中世紀的末了，吉浦賽體系完全被降服了。在戰爭的過程中，成千的吉浦賽人被驅逐、拘捕、囚禁，除了極少數的例外，留下的都是些沒有靈敏能力的份子。

依亞爾族武斷論者的意見，以膚色來判斷人種的高下。吉浦賽之被人驅逐，他們那副尊容恐怕也是一個因子。在白種人偏佈的歐洲，這一支有色種族自然最易引起人的注意。

純種或近純種的吉浦賽人的體質特點是很顯著的，這便是所謂「黑吉浦賽」(Black Gypsies)，屬印度——阿富汗種(Indo-Afghanic)，身高七十二寸，頭型指數七六·八(註二)。底下是幾個作者的測驗：

· 斯巴哈(Walbach)：他在匈牙利兵團中測驗了五十二個吉浦賽人，所得皮膚顏色的比例如下：棕色——十八，近棕色——二十，淺棕色——八，近黃色——六，這就是說：大部份的吉浦賽人都是黑膚人。他們的髮色也和膚色相似：這些人中，有二十三個黑髮，十六個黑棕色髮，三個棕色髮。

· 蘭斯維爾(Lansvill)：他測了五十二個吉浦賽人，所得皮膚顏色的比例如下：黑髮——十八，棕色——十五，灰髮——二，又測了二，由此我們可以看出，他們的皮膚頭髮和眼睛的顏色都是黑的。

· 威爾巴哈對五十二個吉浦賽人測驗的結果作如下的總結：

「這些吉浦賽人有中等的高度和重量，他們的顯著的頭是

小的，與其體作適當的配合。短頸，普通厚度，安放在一個短而窄小的身材上。他們有很短的鼻樑，而其上唇一部份更是寬而細的，他們的腿子是長的，要遠長過他們的腿。——(註三)

B. 德頓(B. Itford)，日內瓦人，他作了一二七〇個吉浦賽人的測驗，得到相同的結果：這些人中有八四〇個男子和四三〇個女子，百分之九十四的男子和百分之八十八的女子有黑髮，百分之八六·六的男子和百分之八七·九的女子有黑髮，灰或藍髮是少見的。

但吉浦賽人却具有動人的魅力，帝斐(Diabo)給波斯尼亞(Bosnia)的吉浦賽人一個很好的描寫：

「他們的皮膚如同老皮革一般的棕色，他們有銳銳的黑眼和橢圓形的面龐，他們的長髮髮油潤的披在肩上，他們的身材強壯而備有肌肉。他們過着一種流浪也是漫遊的生活：在破爛的天幕下，不顧季節的遠列，而常遭過盜賊的尤願。我必須告訴你：波斯尼亞的吉浦賽女人常有幾分姿色，同時知道怎樣增加她們的嫵媚，當舞女們進到回教教的圍圍中時，便迷惑了土耳其的官員和總督。牠們常穿著入骨的服裝，進到公共場所，在地毯上舞着。——(註四)

提起歌舞，可以說是吉浦賽人的一項重要職業：

「從前一個俄國鄉鎮集會，似乎少不了他們，如果沒有他們流臨，沒有他們的琵琶，沒有他們的鼓，沒有他們的提琴，沒有他們的歌舞，也就不成其爲俄國的鄉鎮集會。音樂跳舞歌唱是他們天然愛好的事物，也是他們養以謀生的職業。——(註五)

有一首歌，是西班牙小孩在唱(註六) (The Day of the Holy Kinca) 唱的，開頭便是：

吉浦賽人，他經常是

城門的歡樂者，

看見皇帝來了時，

便與他一舞。

三個皇帝已經到了門口，

來看這伶利的男孩；

在蘇格蘭，他們還有所謂旅行劇人和巡迴劇團等類的名目。在東南歐的
羅馬尼亞、波蘭和其他公共場所，每晚必有吉浦賽團人的光顧。
吉浦賽人之具有音樂舞蹈的天才，可以說在歐洲各國有口皆碑。如羅馬
尼亞人、波蘭人、捷克人、匈牙利人（吉浦賽音樂家）要超越而上之。
利普賽之知名於世，完全是吉浦賽人的功績。在俄羅斯，吉浦賽音樂團
之演奏，是具有刺激性的娛樂：一他們坐成一個圓圈，一兩六弦琵琶在中間
演奏，他的動作如同一個領班，每一首歌有一段獨奏和一段合唱，他們不
時時時好，但在他們的歌中，有一種經常出現的撒野的特性，能夠滿足
俄羅斯人的渴望。（註七）

和看手相也是吉浦賽人的拿手好戲，從前歐洲各國的農民，對於吉
浦賽人的寶下，似乎很信任，因此他們口袋中的錢，可以源源不斷，現在
社會進步的結果，這方面的生意也每况愈下了。
吉浦賽人是善於養馬的，他們的男子常以聰明的馬販被人讚揚。他們所
養的馬，乃是冒險的職業而不是那單調的生活，這也就是他們喜歡馬的
原因。一隻馬能將他的主人載送到天之涯地之角，一個農夫應當有他的
土地，一隻吉浦賽人也應當有他的馬，有了一隻馬，一個吉浦賽不但覺得他
是充足，並且覺得他是幸福安寧。他雖則有時對他的馬很苛刻，用鞭子沉重
的打，但對於他自己的馬收捨得很乾淨，不讓他身上有一點塵埃。
吉浦賽人的職業是多方面的，但他們的職業都是屬於所謂社會底層的，
如：有：人根本過着盜竊乞食的生活，這也是他們所人輕視的一大原因。
古法：部在西班牙北部，他們是職業的屠夫和宰馬者，此外如銅匠、補鐵匠
等，都是他們的專業。在東歐，則有屠夫、傀儡戲、江湖醫士、小丑
、賣熊者、戲弄者、鐵匠、鑄鐵匠、工具製作者、冶金匠、漁夫、馬販、精
、鐵匠、農夫、劍子手、宰馬者、巫師、命運師、講故事者（Tale-
teller）、醫、調子、竊賊和乞人。在蘇格蘭，有製陶匠、製角匠、骨器製
、走方郎中、造幣幣者、催眠術家、小偷、土匪、傭兵等。

如：我們到吉浦賽人中去找知識份子，那是很困難的，因為他們從前
根本沒有自己的學校，所有關於吉浦賽人的記載，很少談及他們受教育的
情形。我們知道革命後的蘇聯，採用對付少數民族的政策，想從俄羅斯的吉

浦賽人中找出他們自己的領袖，用他們自己的言語文字，來教化他們。他們
在吉浦賽人中找到很少數的幾個知識份子，最難得的是其中有兩個熱心吉浦
賽人的教育的女子，一個叫都達羅娃（Dudarkova），一個叫羅沙（Rosa）。都達
羅娃是莫斯科的吉浦賽人的教師，他經歷了許多困難，終於成立俄國史上第
一所吉浦賽人的學校，因為吉浦賽人已經遺失成性，最初他們的樣子都不
上課，後來費了許多苦功，終於於脫離了。但是吉浦賽人的男女小孩，真是世界
上最會鬧騰最不守秩序的孩子，終如在都達羅娃的學校裏，一個吉浦賽孩子
立在黑板前面演習試題，他突然會丟開手中的粉筆，在講臺上跳起舞來，教
員一聲呼喝，他就從命令停止下來，但當他做完習題以後，他又忘其所以
，會再跳起舞來，其他的孩子一個不留意也就要唱起歌來，並且有時會得意
忘形的大聲呼喚起來，使一級級的秩序立即混亂！但都達羅娃用了極大的耐
誠，極端的忍耐，不以爲次失敗而灰心，這種精神是很可佩服的。羅沙是斯
摩梭斯克一個吉浦賽人的女孩，他以生產事業來教化吉浦賽人，與辦冰淇淋
廠、臘店、製糖、組織集合會社，都有很好的成績。

由上面的敘述，我們知道一部吉浦賽人的歷史，是冒險流浪而不平凡的
。然而在政治、財富、職業以至心理方面，他們都是屬於社會上的所謂下層
階級。他們沒有上升的機會，他們也沒有找到正確上升的途徑。他們沒有學者
、名流、政治家、軍事家、大商人、大地主，他們的的文化是暗淡不彰的。如
果我們說猶太人與吉浦賽人是全世界兩大流浪民族，到處受人歧視與排斥
。但是猶太人的排猶是比猶太人的統治，因為猶太人中曾有世界的大商人、
學者與事業家。而歐洲各國的歧視吉浦賽人是原惡和排棄他們，認爲他們的
存在是增加了社會負擔，甚至不爲劣等民族！

吉浦賽人在夢中已經過去了如許悠久的歲月，現在應該醒來的時候了
，希望再過若干年，未來的吉浦賽人完全不是現在這個樣子，我們且拭目以
待吧。

註一：Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. VI, P. 460.
註二：J. Deniker, The Races of man, P. 25.
註三：Encyclopaedia of Religion and Ethics, P. 457.
註四：The Life in the East of Manki d, Vol. II, P. 456.
註五：杜若：吉浦賽人之曙光（東方雜誌第二十八卷第五號頁八九）
註六：意指拍板的響聲
註七：Peoples of all nations, Vol. VI, P. 277.

老子研究法

東世激

道德經五千言，注釋者無算數百家，鮮有能治如其分者。老子一書為古代哲學之大宗，倘得真解，不啻讀醫之快事，亦為了解古代人文之一助。竊實研究老子之方法，願與讀者作一商榷，此種方法，或可適用於讀一切先秦哲學書也。

讀古書最忌其有成見，自來解老者所以多誤而待於吾人之努力者，皆緣於此。在消極方面當先屏除下列數種見解：

一、老子一書不可作爐鼎藥物觀

道教奉老子為祖師，五千言遂被視為道教之經典，而爐鼎藥物之說興。至如老子一書可傳會為方士之術者，唯有兩處：

「故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。」（一章）道藏本微作竅，遂釋為「下三寸」。

「是謂深根固柢，長生久視之道。」（五十九章）此為方士言長生之道。

實則儒家亦言「長生久視」。荀子榮辱篇：「孝弟慈，此庶人所以取履衣飲食，長生久視，以免於刑戮也。」以先秦所謂長生久視者，考考終命之謂耳。從較同聲相通，而以作微為正，乃微終之義。十六章云：「萬物並作，吾以觀其復」正為「常有欲以觀其微」之注脚，可證也。若索附為丹田氣海，則何解於下文「此兩者同出而異名」乎？

二、老子一書不可作虛無觀

魏晉之世，崇尚老莊，王弼注老，稱為玄著。其言曰：「天地雖廣，以無為心；聖人雖大，以虛為主。」於是老子遂成虛無之宗。此類似是而非之解，蓋蔽後世者實大，近人胡適作中國哲學史大綱，亦謂這即是無，實猶未盡胡詞之遺等也。

愚按老氏固言虛無，然所謂虛者，乃「虛其心」；所謂無者，乃「少私寡欲」，以至於「無欲」。而非徹底空洞之謂。老氏之言曰：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真！」曰有象，有物，有精，則道之非無甚顯。老子五千言，豈盡為空宗乎？

三、老子一書不可作釋理觀

自佛教昌明於萬域，援老入釋實其徒。慈山大師親老莊影嚮論地為代表。揚其波者，益無有既止。愚按老氏固有與釋氏相似之處，然其根本不同，不可竟以釋理解釋也。今略舉其相似及不同之點於次：

1. 老子重「死」，與「佛為一大事」相似。

2. 老子尚「自然」，自然者本來如此之謂，則與「如來」一名巧合。

（以上兩點說詳拙作老子之時代及其思想。見文史教學月刊二期）

3. 「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。」（一章）彷彿釋氏之止觀。此三者釋老相似之處也。但有根本不同者：釋氏以此為養生共業，而歸本於無始無明，老氏則以道為天地萬物之本原，宗主各別，一也。老氏云：

「容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」（十六章）

「修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於邦，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。」（五十四章）

蓋老氏之學，為內修外王之學，入世治世，而「安處超然」。釋氏則轉為內修之學，而遺外王之道。其立足點不同二也。

自來援老入釋者，率乏真見，實失於求深考多。如首章「故常無欲以觀其妙」

其妙，皆有欲以觀其微」。或於常無常有誤，因謂常無即釋氏之「真宰」，惟有釋氏之「開成實性」。欲以此推老于與釋迦並肩。不思老于之說，決無如此玄虛。試釋老于全書有論及真空開成實性否？何得於此突有此論？實則「無欲」一有欲「為老于常用之名詞，決不可拆開也。

四、老子一書不可作陰謀說

中國書皆成與矣，靈時之士，惟宗國頹危，求其故而不得，則歸咎於往古學說，孔老釋家，俱成矢的。實則老于雖主柔，然柔者其用，而非其本。獨老于之道固亦足以保國長民也。

老子深於國脈，對於史事者也。彼見「強梁者不得其死」，故主柔。其言曰：

「知有涯，守其雌……知其白，守其黑……知其榮，守其辱。」（二十八章）

守雌，守黑，守辱，是主柔也。然守雌者必先知雄；守黑者必先知白；守辱者必先知榮，非其為雌為黑為辱也。此柔弱之所以勝剛強也。老于又曰：

「以道佐人主者不以兵強天下……善者果而已（從老業大典本）得已，——果而勿強。物壯則老，是謂不道，不道早已！」（三十章）

此言善用兵者果敢而已，是以剛為本也。「不以取強」，是以柔為用也。物壯則老云者，言以兵強天下者是謂不道之師，必遭覆滅。老氏之言，固自有古史為其根據。推之後來之事，亦放諸四海而準。自來以兵強天下者，若心刃，若帝力山大，若拿破崙，無不覆亡。即如近世日俄戰爭，俄之敗，非以其取強耶？日之勝，非以其不得已耶？持此以衡，此次中日之戰，及第二次世界大戰，可斷言希特勒及日本必敗，固無待靈龜也。老于為欲喚醒強梁之迷夢，更設喻以明之曰：

「飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」（二十三章）

此不啻為今日以閃擊自炫者一當頭棒喝也。謀國者苟能本老氏「果而勿

強」之旨，豈僅保國長民，亦兼世之福也。

五、老子一書不可作陰謀說

與上相反，則古人有謂老于為六國陰謀之書者。尋其根據，則有下列所

云：

「將欲論之（從陸德明本），必固強之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之，——是謂微明！」（三十六章）

世有行之者，鄭莊公是也。設老氏之說，果同鄭莊公之用心，則誠為陰謀矣。然細讀全書，非論人事，則言天道，此章所云亦但論人事之固然。大旨謂固強所以取弱，固強所以取弱。將欲云者謂已欲之，非指他人，已欲欲論，固強可也，已欲欲弱，固強可也。微明云者，微而顯之謂。老氏言欲人惠然於「物壯則老」之義，故為此隱晦心之語，豈教人陰謀哉！

從老氏之教，則視察如己，故曰：「報怨以德」。此實有欲害人之心耶？若謂其善為陰謀之書，是重污老氏者也。

世之老於世故者，往往以退為進，以弱為強。有近於陰謀，此目為國脈所得之處世術，其當否甚屬可疑，要非老于之教。蓋老于固即進為退，雖有安處即強為弱，果而者也。

以上五端，必須屏除，庶幾老于之本來面目可窺。

在積極方面當求洞達老于之本旨。研究各家思想，有時亦當取他種學說比勘，然其第一步須先求本身之了解，以為根據。

讀老于者宜屏除一切注解，專讀本文，反覆熟誦，自求解釋。然恐其疏也，當作三種研究：

【一、文法之研究】各家撰述，各有其特殊文體，故文法之研究，其助於本書之了解。抑不僅於此，且有助於原本之校勘，因之本文亦更易了解。如老于常用「夫唯」二字，在全書中用法有三，皆承上文而言。其訓為獨有

，往往有「是以」或「故」字承其後：

(一) 緊承上文，申助重點。如「大音希聲，大象無形，道隱無名。夫唯道，善貸且成。」(四章)「天下皆謂我道大似不肖，夫唯大，故似不肖。」(六、七章)

(二) 承接上文申助重點。如「止善若水，水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時，夫唯不爭故無尤。」(八章)

(三) 總結上文用爲結穴。如「人抱一以爲天下式：不自見故明；不自是故自；不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭！(二、三章)不自見，不自是，不自矜，不自於，皆不爭之條目也。

三例說明，可正今本老子之辭者三事：

甲、三十一章當與三十章合爲一章。

按今本三十一「夫唯兵者(從王念孫校)，不祥之器……故有薄者不處。」用夫唯作發端語，與全書他例不合，考此章與上章本爲一章，「夫唯兵者」云云正承上文「以道佐人主者不以兵強天下」而貫，與八章及七、九章同例。吳澄本正如此。

乙、七十一「知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，

以其病病，是以不病。」顯有錯誤。俞樾校謂當從陸非曉老篇，作「聖人之不病，以其不病，是以無病。」亦爲未安。愚觀夫唯二字前

無所承，以他例觀之，當作「知不知上，不知知病。聖人不病，以其病病；夫唯病病，是以不病。」(神覽卷七三八引老子正如此也。

丙、七、九二章「夫唯不取」當作「夫唯無厭」。

按七、九二章「不取」，即大取至。無厭其所居，無厭其所生，夫唯不厭，是以不取。」兩不厭費解，以通例考之，當爲夫唯無厭之說。

「字義之研究」曾舉作「子字義疏證」，白謂功在通例考之上。

總之，吾言不可倚賴訓詁學，但謂各家所特別之名詞，決不可以古訓釋耳，要書中普通文句，有特別漢訓釋之，更有理致，則亦不妨兼採也。如老

(一) 不可倚賴訓詁學。近人研究老子，往往過於迷信訓詁學，貿貿然取漢人訓詁，以釋老子，自謂能得古義，實乃大謬。訓詁但能解釋普通文句，而不可恃以爲據。太史公之著作，往往取通常所用名詞，而賦以新義，所賦之新義，即其著作中之堅。訓詁之學，但能得古書之普通意義，決不能得各家所賦之新義。如「道」字，我國古書爲「道」，歐陽有述作，亦莫不皆然。故凡自以爲得老子者，皆昧味也。考老子「道」舉其例：如

老子首章「道可道，非常道，名可名，非常名。」(一)「道」謂：「常與向古通……術者上言，言道可道，不足爲上道；名可名，不足爲上名。即上德不德之旨也。」

按俞氏之說，亦似實之成理，然犯二謬：(一)老子全書，用常字極多，「常」字實爲其哲學系統之骨幹。本非知老。其旨曰：「大物之一存一亡，乍死乍生，初盛後衰者，不可謂常。唯夫與天地之別也俱生，至天地之消散也不死不衰者謂常。」若如俞氏之說，是看朱成碧，失之遠矣。(二)德者人之所得也，得有多，故德有上下。道者「獨立而不改，周行而不殆」，實有上下之分；至若名者，但有「有」(「無名」)之別，又何從而分上下？上名者，實爲不詞。俞氏之說，亦不思之甚也(當名者，無名之名也，所謂「自古及今其名不去」者也)。

六章「谷神不死，是謂玄牝」。頗難理解，俞樾謂：「釋文河上本谷作浴，云浴養也。然字實無養義，河上本浴字當讀爲穀……毛傳云穀養也，穀亦通穀。」(顧實謂：作谷者浴之假借，浴神者列子所謂精神之謂也。按專就此一旬解釋，兩皆皆可通，然實皆誤。老子全書言「谷」者甚多：如「上德者谷」，「爲天下谷」之類是也。「谷」字在本書中，實有重復之義。再觀三十九章：「神得一以靈，谷得一以盈」，可知谷神云者實爲兩事，決不可混爲一談。「以虛」(「以盈」)，即「不死」之注。是「谷神不死」者，謂「得一」耳！俞樾之說，實有無聊耶？

雖然，吾言不可倚賴訓詁學，但謂各家所特別之名詞，決不可以古訓釋耳，要書中普通文句，有特別漢訓釋之，更有理致，則亦不妨兼採也。如老

子可也：

一無名，天地之始。有名，萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微；此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，泉妙之門。」

此章同字，若從說文解爲會合則於「此兩者同」讀，意義更顯，是則可取之也。但不可謂解求謂語爲是，蓋通諸子之能事耳。

(二) 當貫通全書 求一字之解釋，當排比全書，會觀其通。設一解釋，只能通讀一句兩句，移於他處則窒，即不可用。此本爲人人所知之原則，然却易犯。論諸子者每每採取一二句，逞快說於一時，爲讀者所笑，此則畏難苟安之弊也。試以老子爲例：

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」(二十五章)

「自然」爲老子所重，於此可見。何謂自然？胡適解爲「自己如此」。

「任公亦用其意。適有未妥。其書曰：

「帶首自羅」。(二十三章)

此非「自己如此」所能解釋。蓋觀老子以赤子嬰兒爲模範人格，赤子嬰兒者人生之本來面目也。因以「本來如此」釋「自然」。自字有原始之義，釋爲本來，亦亦可通。全書復言「反」「復」爲回復本來之義。而凡書中言自然者，皆可以本來如此，或如其本來解之。如

「功成身遂，百姓皆謂我自然。」(十七章)

此處固亦可以「自己如此」解釋，然若以「本來如此」釋之，義理更進。若此則言，皆實全書，悉心體會不可也。

「研究老子，旨在明其旨歸。此事須分兩步：第一步了解各章大意，第二步求會貫通。必須循序漸進，其結論始可靠。通行之王

經在本，分章固不難，然大體可用。所以求其義者，惡其詞句也。以此篇借經求通於會貫通之域也。若以爲此境抑又難矣！

求貫通於一章之中通句求解釋，其解釋不可輕下，當「以老解老」。已重固不能輕用，前人之說亦不可用也。茲舉一章，用老子本文釋之，以示途徑。

「有物混成，一視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。」是謂混成。

「道之爲物，獨立而不改，泊先天地生。天下萬物生於有，寂兮寥兮！惟恍惟惚。」

「道之在天下，猶可以爲天下母，天下有始，以爲天

「無名天地之始。有名萬物之母。」「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」天地之始，一生二之舉也。爲天下母二生三之事也。吾不知

「道常無名，字之曰道，之上士聞道，勤而行之。」字強爲之名，其名，「道」不可名也。

「萬物歸焉而不爲大曰逝，獨立曰道，行而爲道。」(二十五章)

此章論道之體用，以老解老其義甚顯。然有不能盡明者，「爲天下母」句，有關於老氏之宇宙觀，尙有待於他章之研討也。

老子書中，頗多難明之處，然尚細讀全書，以彼證此，殆無不可解者，此在學者之致力耳。

融會貫通，爲研究老子最終目的。此時又當博覽衆說，以與「己」之研究互相參證。愚意者亦嘗踐履於此，以云融會，愧愚淺學，未之敢言。雖不無所見，有異並世，亦不欲以爲。讀者之神明。所冀學者研究而自覺之。今茲

所論，姑止於此。三十年九月寫於廬廂。

通 訊

國立貴州師範學校

黃守義

在黃嶺的懷抱里，在柳江的都、平、惠三道河流的圍繞中，這是貴州東南的文化繁榮地。國立貴州師範的所在地——柳江縣城，又名古州，所以此地學院頗多，土地肥美，產米尤富。本校設於城內，在柳江西出坡的脚下，全棧面積有五、六萬畝，約佔全城五分之三，並有田地、森林、牧場，是本校農場森林畜牧的場所。內部分校舍多係就中山公園、三義宮、同善社、龍王廟、張公祠、天后宮等舊址加以修葺而成。西山屏峙於後，三江匯流於前，古木蒼鬱，花蔭匝地，溪流潺潺，石路曲曲，紅樓愴愴，羅布其中，鳥語花香，景物清幽，確為讀書佳境。

校內大概可分四種院力行院工廠農場附小五部。校門進來在過道中央設立一幢義勇樓一座，師生行過均致敬禮。在大操場的南端，集會演講台的後面，緊立有旗桿一柱，每日升旗降旗為本校必行之禮，尤以升旗時間之早，竟有時不見旗形，在升旗軍號聲中慢慢的升起，師生行定敬禮，就是校長講話，「期期義，知廉恥，負責任，守紀律，」這是他每天照例的口頭經。操場的北面，就是中山台，這是一區宮殿式的建築，用紅土加上了它外奔的顏色，前面並高高的豎着兩根大旗桿。在中山台的後面有松一株，矗立雲霄，蒼鬱雄偉，是本校的校樹。附近花果雜植，氣味芬芳，予其間，足以陶情。圖書館係由張公祠所改建，極為宏敞，就在校樹旁，內藏書甚豐，本校除繼承貴州師範初、中、西圖書外，並承蒙區教師第四服務團捐贈雜誌圖書多種，又借柳江教育會二十四史及版十三經註疏各一部，並向當地士紳收購之書報得多種，如良友文萃等計有大小數百冊，重慶桂林出版之書籍，近亦購得甚多，總計共有圖書一萬數千餘冊。這是文化復興精神食糧的神經線，這是柳江全城大眾的萬有文庫。

工廠就四川會館及其餘房修繕而成，內設有木工、竹工、紡織、造紙、

內政部登記證警字第七四八四號

本報在設設忠誌字第四八九號

造紙、製糖、製粉、縫紉等。舉凡校內所需，莫不由工廠設法製造，以實現自給自足之目的。各級學生均得個人學習興趣，自由選擇參加工作，由該部主任與實習指導員監督指導，分組活動。每間廠內機聲軋軋，響聲丁丁，好似置身於大製糖廠，確不知其為學校之工廠也。

農場在學校西北角，內設辦公室、農具存放室、倉庫、磨房等等，外有牛欄豬圈，附近水田有一百五十六畝，旱地二百七十八畝，播種米麥雜糧，油桐果樹，麥浪稻香，紅楓青松，每當斜陽西下，牛羊歸來，課罷飯後，操帶遊散池旁田間，尤足助人文思，快樂怡情。農場亦設主任實習指導各一人，分別管理場務及農事實習事宜，但以事實範圍甚廣，為管理便利起見，分為農藝、園藝、森林、畜牧、農產製造、採探等組。本校學生，加入農場工作者，約佔五分之三，如遇農忙時期，並集中全力以赴之。

本校學生有師範生三班，簡師生八班，初中生三班，工讀生一班，共計學生有九百餘人，教職員五六十位。師範科及簡師科高年級學生，一律是軍事管理，初中部及簡師科三年級以下學生則為軍事管理，一切生活完全是軍事化，尤其是農學生產勞動化，在事業活動時間，這是神聖不可侵犯的。號一響，校長的口哨便大吹而特吹，在十分鐘的集合以後，人手一動，向工作區——每班活動的地點，開始動員了。所以每年農場收入數字，相當可觀。這是校長的苦心，這是學生的努力換來的。今次常德湘北戰役大捷，本校會用這農學生產勞動收入項下，以資慰勞前方將士，前幾天曾接到第九戰區薛長官的快郵代電，對本校師生頗為嘉勉云。

附屬小學係將江民衆教育館舊址改建，現有教室八個，辦公室十餘間，操場一塊，佔地約十畝，附屬小學與柳江縣黨部合用，校內林木幽邃，果樹叢叢，花草繁茂，風景妍麗，洵為兒童樂園。

土紙本每冊定價四元

湘紙本每冊定價六元

南京圖書公司