

中村元：《東方人之思想方法》第二部：中國

355

If you know the point of rest, you can settle the details. If you settle the details, you can stop rushing around. If you stop rushing around, your mind will become calm. If your mind becomes calm, you can think in front of a tiger. If you can think in front of a tiger, you will probably succeed. (p. 115)

定、靜、安、慮、得的翻譯幾無一確當。最妙是把「慮」字譯為「在一頭老虎之前思想」，實在是匪夷所思，要真照拆字格來譯的話該是：“to think under a tiger.”

「格」「致」「誠」「正」則有如下的妙譯：

How do you “stretch your understanding to the utmost”? It lies in the classification of things. Once things are classified, understanding reaches its limits. Once understanding reaches its limits, then you can speak the truth about your own thoughts. Once you speak the truth about your own thoughts, then you can make your heart right.” (p. 116)

「格物」變成了「事物分類」，可謂荒謬絕倫。「致知」變成「理解到了極限」。「誠意」變成「忠實地說出自己的想法」，也就不必置評了。

此外如「天命」不譯為一般的“mandate of Heaven”而譯成“Heaven's edicts” (p. 33)，「萬乘」譯為“10,000 cars”(p. 66)，也就不必一一盡舉了。他還把「自然」譯為：“selflike” (p. 1)，「無為」譯為：“Anti-action”(p. 162)，他的另一部書：*The Taoist Vision* 也可以不言而喻了。

美國的漢學界如今已到達一定的程度，但一個大學出版社能夠出版這樣水準的書籍，不只一本，而且兩本，就不能不是一個值得檢討的現象了。

劉述先

Ways of Thinking of Eastern Peoples: India/China/Tibet/Japan. By Hajime Nakamura. (Honolulu, Hawaii: East-West Center Press, 1964. xx+712 pp. US\$4.95.) Part II: China (Chs. 14-25).

在一九六九年六七兩月舉行的第五屆東西哲學家會議中，筆者認識了印度哲學專家、前東京大學文學院院長中村元教授，並且誠懇地交談數次。當時常見他鑽圖書館搜

集資料籌備新著，治學極勤。然而回港後購閱其巨著《東方人之思想方法》的英譯修訂本，始覺中村博士此書名超其實，令人失望。首先，此書分爲印度、中國、西藏、日本四民族，已經招惹反感。中國民族包括漢滿蒙回藏苗傜黎等，豈能將藏族視作近年的外蒙古那般獨立於中國之外？如謂西藏的佛教獨特，那麼何不於中國部分加添數章專講它？其次，在篇幅方面，除卻總論與註釋，印度佔 132 頁，中國佔 120 頁，西藏佔 46 頁，日本佔 244 頁，中印的比例是 166 : 132，尚算合理。可惜中日的比例卻是 166 : 244，約爲二比三；日本所佔又幾乎倍於印度。它給門外漢的印象必是：東方民族裡以日本民族的思惟最深邃可觀。其實，那不合理的比例有兩因素：一爲客觀方面作者是日人，對中印的了解終隔一層，不及中印本國的哲人；二屬主觀方面作者自覺及不自覺的民族主義過分殷切熱心地 (*overzealously*) 擢升其祖國之哲學地位。

中村氏在導言（頁四）謂「滿洲、朝鮮與東方的印度支那（越南）皆類似於中國」。此語亦誤導讀者以爲中國的東北區域實在或應當不屬於中國。他非對歷史地理無知，或係降服於作祟的心術。導言（頁十二）引羅素《對變動中的世界之新希望》所謂人永恒不免三種衝突：與自然界的、與他人的、與自己的，再引在中國長大的美籍宗教家（我在夏威夷亦認識的）史密夫（Huston Smith）的文章《世界諸哲學之重點》云：「一般而論，西方着重自然界的問題，中國強調社會問題，印度注重心理學問題。」可惜他未批評史氏此種比附或聯想過度簡化（*oversimplify*）了中印希臘這三個哲學傳統，令人誤以爲中國輕忽了心性問題。須知先秦儒道兩家早已暢論道德心、情趣心與認知心，只不及印度佛學那般繁瑣地、巧立名目地對人心的美善醜惡兩面作出複雜的心理分析。儒家道家都注意人與自己的衝突，墨家法家的終極關注（*ultimate concern*）在人與人之間（借用 Martin Buber 書名 *Between Man and Man*）的衝突；然而《韓非子·喻老》篇亦談及人心的內在衝突，假託子夏向曾子解釋自己軀體豐滿的原因在心中「先王之義」戰勝「富貴之樂」，而身體瘦削的因素是胸中「富貴之樂」與「先王之義」鬥爭，或從事難解難分的拉鋸戰。韓非中肯地解明了《老子》三十三章「自勝者強」這警句，其實道家「自勝」就是儒家「克己」。甚至法家先驅商鞅也說：「得天下者，先自得者也；能勝強敵者，先自勝者也。」（《商君書·畫策》篇）此「先自得」即孔子所謂「其身不正，其令不行」，「勝強敵」即老子所言「勝人者有力」。不論那一學派，自勝皆指克服私欲。但是商鞅所言「自得」既不及孔子「君子無入而不自得」那麼高貴，更遠不及莊子自得、自然、自適那般灑脫逍遙。《莊子·讓王》篇亦有寓言描述不能自勝的惡劣後果（此故事亦見《文子·下德》篇、《淮南子·道應訓》及《呂覽·審爲》篇）：

中山公子牟謂瞻子曰：「身在江海之上，心居乎魏闕（宮門）之下，奈何？」

瞻子曰：「重生。重生則利輕（輕利）。」

中山公子牟曰：「雖知之，未能自勝也。」

瞻子曰：「不能自勝則從，神無惡乎？不能自勝而強不從者，此之謂重傷。重傷之人，無壽類矣！」

魏國賢哲瞻子指出：倘若克己不成功，則宜順從情意，免致精神有所憎厭；如果勉強鎮壓抑制欲望，便促成兩層損害。近代心理分析學所講的壓抑（repression or suppression）正是將意識所不能容忍的衝動與欲念排擠至意識之外。被壓抑的欲望轉向新對象，稱為昇華（sublimation）；否則極易外轉成虐待狂或內轉為被虐待狂，甚至橫生「被逼害之狂熱幻覺」（persecution mania）。儘管中國缺乏嚴謹精詳的心理分析學，沒有昇華、自虐、被虐等術語，然而中國的三教仍可謂以心性論為中心的（psycho-centric，此 psycho 不限於狹義的心理學，而採希臘文 PSYCHE 心靈之意。NOUS 亦心，但尤指心之最高部分——理性，道德的理性主義者如儒家可謂 nous-centric）。

導言（頁十六）引社會學家韋伯（Max Weber）云：「儒學是極端理性主義的，因為它喪失了任何形式的形上學，而且缺乏幾乎任何宗教基礎的痕迹……。同時它比其他任何系統更為尚實的（realistic），在邊沁（Bentham）的倫理體系之外，欠缺和排斥了非功利主義的一切措施。」本論（頁二二〇）又云：「正如韋伯所界說，儒家哲學只是階級倫理學（class ethics）體系，由具備某些文學修養的一批世俗的、受補助的精英所執持。」復言（頁二四一）孔子站在「世俗和功利主義的立場」。又云（頁二六五）「儒家倫理是為了統治階級設想」。韋伯與中村元兩者都歪曲了儒家的真相。儒學，尤其是新儒家，確有道德的形上學。西方大哲康德卻僅有道德的神學而欠道德形上學，縱使他撰書名《道德形上學基礎》。英國邊沁和穆勒父子（James Mill 著《人心之現象之分析》，其子 John Stuart Mill 著《自由》及《功利主義》），提倡正當行為乃實在或可能在世間產生最鉅量之快樂或幸福者，此為原始的、狹義的功利原則。近世英國等國經已修正及擴張這界說成為：正當行為乃實在或可能、直接或間接產生起碼當事人所能採取的任何其他行動所有的內在之善（intrinsic good）者。採取這些界說，墨家比儒家更似西方功利主義者。儒家報恩意識極度濃厚，厚葬久喪等原則根本違背功利主義，特別違反狹義的功利原則。另一方面，不應單獨以社會學的觀點外在地觀察儒家人物所屬的階級和所獲的學問、甚至所受的資助，否則不足以深探一套哲學的內蘊。何況中村

先生非社會學家，而在論哲學！儒學本質上發揚普遍的人性之善良一面，不拘階級、經濟、學識、性別。《禮記·儒行》篇嚴正地描繪出儒家的重視「應然」而非「實效」（儘管有時必須參照預期的「實效」來衡定「應然」）：

儒有不賣金玉，而忠信以爲寶；不祈土地，立義以爲土地；不祈多積，多文（才藝）以爲富。……見利不虧其義；刳（脅）之以衆，沮（嚇）之以兵（武器），見死不更（改）其守（操行），……上不荅不敢以諂（長官不擢升我，則我也不屑媚上）。……內稱不辟親（向政府推薦人才，不因親戚關係而矯情避嫌），外舉不辟怨（不因夙怨而不推薦其才），推賢而進達之，不望其報；……砥厲廉隅；雖分國（將國家分贈他），如錙銖（不足掛齒），不臣不仕。……久不相見，聞流言不信；……不隕穫（失節）於貧賤，不充詘（驕橫）於富貴，不恩（困辱）於君王，不累長上，不閔有司。（不因帝王之凌辱、上級之負累和官僚的刁難而乖離道德。）

《儒行》篇假託孔子答魯哀公問而暢發高調。雖然絕大部分人不會如此清高，但是最低限度足見儒家的理想超拔於階級地位的限制。

對於墨家，中村先生亦無準確的介紹。他論個人主義與利他主義時以夏禹爲利他主義的典範，但未知禹正是墨家的理想人物。（頁二四八）所以他又說（頁二四九）：「有些學者甚至認爲……墨翟亦倡個人主義，只因他教人：愛別人僅爲了被別人所愛。」這是片面的偏見，即佛家所謂邊見。墨子深知世俗自私自利，不得不遷就庸衆的成心，先講俗諦：如你愛他人，則他人亦愛你。此非函蘊「你的愛以他人的回愛爲條件」。《莊子·天道》篇假託老聃勸誡孔子說：「夫兼愛，不亦迂乎！無私焉，乃私也。」此乃針對儒家泛愛和墨家兼愛而發，「無私乃私」此詭辭恰巧被當代法國存在主義者沙特無意中透闢地發揮了（參閱《存有與虛無》舊英譯本頁三四〇至四〇六）。沙特對人性懷抱極端的悲觀，愛非流於虐人，即流於自虐，比較《天道》篇「無私即私」更爲悲觀。相反地，墨子宣揚的真諦植根於對人性的樂觀，相信人類確可憑藉交相愛而臻交相利。因此，許多學者正確地將墨翟列爲利他主義的功利主義者。中村教授徵引其同胞之曲解而不加批評，加深了外國人對墨家的誤解。P. V. Kanak 撰《利他主義》*Altruism*（Delhi, Panchal Press, 1956）一書，以體恤（consideration）爲出發點，提倡「你願望別人怎樣對你，你便要怎樣對人」（Do unto others as you wish），譬如你想他人愛你，你就應當愛他人。此利他主義之起點僅爲墨家的俗諦。先秦墨家常爲公益或忠義而犧牲

個人幸福甚至生命，梁啟超認為屬於中國的武士道精神。然而日本武士道之輕生輕死，部分的因素正是中國墨家形態的俠士所啓迪。

文中 Taoism 一詞（特別是頁二三六與二四九）混淆道家哲學與道家宗教（道教），未曉老子所謂「長生久視」非「天長地久」那般永恆不朽，而是安享天年不夭逝。老子「死而不亡者壽」一語方可解作道心（超越心）或精神不朽，但非軀體成仙以不朽。《莊子·養生主》篇末「薪盡火傳」一段應是總結全篇主旨：順從自然去養生，生命便可綿延如薪束所生之火。慧遠《沙門不敬王者論》斷章取義地借取「薪盡火傳」以支持佛家輪迴說，用一枝柴隱喻一動物體，以火隱喻其精神或靈魂。火傳異薪，象徵靈魂寄寓於新的「宿主」（我借用生物學名詞）。此隱喻甚佳，但是未必契合莊子原意，莊子可能以整捆柴薪隱喻一個人身，一柴之火盡則可傳另一柴，然而全束柴燒盡時火便無物可傳了。范縝《神滅論》未必違悖道家哲學。《莊子·大宗師》篇「有且宅而無情死」一語常被受佛學輪迴觀念洗禮的註家解為「精神轉寓新舍，故非真亡」。可惜「且宅」此怪誕片語不可能獲致確解，也許通「怛怛」表示心神縱使受驚駭也不至於「心死」此大哀境界。退一步說，如果莊子信仰精神不朽，那末真人的道心與天道玄同冥合以後，能否像輪迴的靈魂那般保持個體性？抑或似西方許多神秘主義者那樣相信精神在出神（ecstasy，引申為狂喜）且與絕對者（如上帝）結合後喪失了個體性？又或者真人死後，其道心既能維持個體性，亦能獨立地不依附任何肉體、作為純粹的精神或意識而不朽？我相信莊子努力破除世俗對悅生惡死的迷執，並無考慮輪迴與死後個體性等問題。唐玄宗思想駁雜，採用莊子「真人」一詞尊稱老莊列等先秦道家為「真人」，又兼信道教佛教，遂更使人混淆兩種道家。但現代學者如此胡塗，便難獲原諒。中村氏云（頁二四八至二四九）：

老子的倫理學說結果乃自衛與個人安全之道德，甚至教導利他主義的德性時依然如此。佛家批評老子，認為他的教訓只屬個人生命而無益於他人。（註引《萬善同皈集》）楊子（朱）倡「全生葆真」（註引《淮南子》），他只意味着滿足身體之欲。莊子亦堅持：人不應為了名譽而行善，不該進行導致懲罰的醜惡行為（按作者未能註明出自《養生主》篇「為善無近名，為惡無近刑」），而應順從身體之欲，因為如此方可實現他的真性，方能長生久視。戰國後期出現的自我修養（self-cultivation 即養生）學說用以維護身體健康的藝術。隱居的學說也是藝術，離開易生危險的世俗權位以保衛自己的生命。關於超人的學說亦植根於欲望

永恆地延長人生以求無盡期地享受生命。所有此等學說可謂撫育出一種個人主義。（按頁四九六亦云「老莊偏愛隱遁的生活，……逃避特殊的世網 *nexus*，在沉思之幽獨中尋覓靜謐」。）

這段內容百孔千瘡，極堪駁斥。道家尊重個性，惟恐團體抹殺真性情，倡個人主義或個性主義（*individualism*），但非執持「各家自掃門前雪，休管他人瓦上霜」。個人主義函優劣兩面：勝義的個人主義源於希臘 *Heraclitus*（視個人優先於羣衆），結其佳果於近代的存在主義。羅素名著《權威與個人》則可代表英國自由主義傳統下的個人主義，與存在主義者同視集體為虛名，對照着黑格爾（強調國家優先於個人）及其支流餘裔如英國 *Bradley*（力言除卻家族、社會、國家諸因素，個人則成怪物）。難怪羅素激賞老子，而猶太哲人 *Popper* 深惡他所認為的集體主義者柏拉圖、黑格爾和馬克思了。可憐世俗昧於勝義的個性主義，一聞個人主義，便謬誤地囿限於中性而偏劣的意義「自我中心之態度」（*egoism or egocentricity* 不必自私，一般天才及優秀分子皆 *egoistic* 或 *egocentric*），甚至徹底的劣義「自我吹噓」（*egotism* 多一字母 *t*）、利己癖或過分自負（*egomania*），更甚至「妄想自大狂」（*megalomania*）。與其說道家倡 *egoism*，毋寧謂彼倡 *individualism*。世俗恆常誤信道家主張隱逸遁世，懶讀《老子》之「慈」、「行不言之教」、「功遂身退，天之道（哉）」、和光同塵、挫銳解紛（「紛」似心理分析學之「情意結 *complex*）、「被褐懷玉」諸語，更懶聽《莊子》「與人為徒」、「行不崖異」、「遊方之內」、「不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」。事實上，寓言、重言、卮言皆針對羣衆而發。道家究竟迥殊於那嚮往巨鷹孤傲獨飛的尼采。在《反基督（徒）》（*The Antichrist*）的序言「對一切價值之重估」中，尼采主張「面對自己的無限自由。……在力量方面，在靈魂的高傲——在輕蔑方面，人須翱翔於人類之上。」莊子雖非尼采及其理想人物波斯祚教始祖瑣羅斯德（依尼采，他隱居至三十歲始下山宣道）那樣孤傲，但如尼采那樣渴望精神的絕對自由，與宇宙精神（非人格神上帝）同遊，憐憫那班墮陷於身外物的自擾庸人。中村先生完全不提道家的精神修養如心齋、坐忘、撻寧、喪我、喪耦、剝心、疏淪心（靈）、澡雪精神之類，徒以極可能晚出的《列子·楊朱》篇（參閱嚴靈峯《無求備齋列子集成》第12冊）之享樂主義代表先秦道家（包括近似道家的個體主義者楊朱或陽子居），在學術上「非愚則誣」！再者：儘管道家倡「忘」，且欣賞某些愛潔如高樹晚蟬的隱士，《莊子》將列子和孔子改造成為反璞返真的山林隱士；然而隱逸並非修心養性的必需條件，更非充分條件。尼采在《悲劇的誕生》中暗示藝術與悲慘之間的關係在於

「哲人的個人教育乃幽獨」，尼采在《權力意志》985段又云：「高級的哲人幽獨，非因願望孤寂，而因他無與倫比」(依 Kaufmann 及 Hollingdale 編譯本)。由此可理解惠施早逝後莊子的寂寞。中村氏謂佛家批評道家自私，不知後世道家和宋明儒也抨擊佛家自私地過度重視個人的生死與苦惱，以致虛構涅槃與輪迴諸神話以自我慰解。客觀地說，道家的「懸解」比佛家的解脫(梵文 MOKSA即emancipation)更簡易直截！中村博士盛讚天台宗「十不二門」之第七項「彼我不二門」使實踐的利他性活動成為可能(頁二五〇)，又不知《莊子·齊物論》早已倡玄同被我是非。他強調「道」比「法」(DHARMA)的涵義更具體(頁二五六)。此乃粗疏之言。「道」從路徑引申為方法、規律、法則、修養之化境、至尊之形上實體。DHARMA 根於 DHR (支持)，原指宇宙秩序之維持者，引申為秩序、責任、命令、倫理、宗教、風俗、事物、現象、心之對象(mental objects 乃六境或六塵之末)。兩者皆具經驗的和超越的、形下的和形上的、個人的和社會的多層意蘊，說「法」比「道」更具體亦未嘗不可。他抨擊朱子未解清「理」字(頁二四四)，我願請他細閱《朱子語類》或錢穆先生《朱子新學案》首冊。宋明儒非倡理氣二元，理乃制約氣或器之原則規律，理氣的分立源於老莊道(形上)與物(形下)之分及《易傳》對道器的界說。華嚴宗所言事法界與理法界大致似之，但其四法界還有事事、事理俱無礙的兩個理想世界，類似儒道兩家理想中的太和(最高和諧)、天和、至樂、不相悖害之境。

中村氏又誤解禪師黃蘗希運《傳心法要》「言佛法身猶如虛空，此是喻法身即虛空、虛空即法身。常人將謂法身遍於虛無處，虛空中含容法身。不知虛空即法身、法身即虛空也。」於是謂(頁一九三)「在印度，佛性或本來的清淨心常比於天(sky)。但是印度人認為天是自然界的一個成素或原理，以別於佛性。然而中國人忽視此區別。」我們再看《景德傳燈錄》卷九所附載《傳心法要》的上下文：

學道人欲得知要訣，但莫於心上著一物。……

若定言有虛空，即虛空不是法身；定言有法身，即法身不是虛空。但不作虛空解，虛空即法身；不作法身解，法身即虛空。虛空與法身無異相，佛與衆生無異相，生死、涅槃無異相，煩惱、菩提無異相。離一切相即是佛。凡夫取境，道人取心。心境雙忘，乃是真法。忘境猶易，忘心至難。〔焜按此語之靈感來自《莊子·德充符》「人不忘其所忘(易忘之形軀)而忘其所不忘(難忘之道德)，此謂誠忘。」〕人不敢忘心，是恐落空，無撈摸處(把柄)，不知空本無空，唯一真界耳。

黃蘗希運惟恐門徒偏執「法身」觀念，故勉強指點地說遍在空間的法身（如道家之「道」和儒家之「理」）就是空間本身。他非不懂形上而超越的法身不同形下意義物質性的天空，非混淆凡夫與佛，而是依照傳統「衆生即佛、生死即涅槃、煩惱即菩提」的「即」字用法，明知甲乙相反而偏謂甲即乙，此「即」非「等同」（identical）這嚴格意義，而採取寬泛意義「接近」（near）。「甲即乙」表示「通過甲方可接近甚至達到乙」，譬如先做衆生然後可修養成佛、先體驗生死之苦方能享受涅槃之樂，先被煩惱折磨始能珍惜菩提（覺悟）。先「入世」然後「出世」和「世出世」，不可能一下子出娘胎便成佛、覺悟且進涅槃。「虛空即法身」意謂憑藉空間的遍在性便可解悟遍在的法身。基督教謂「天國近了」、「聖殿即在汝心」就是「汝心即聖殿天國」，因為通過汝心的悔改便可進天堂。孔子說「道不遠人」、孟子說「萬物（理）皆備於我矣」皆謂憑我心便可了解道理，啓迪了新儒學的「性即理」一派以心逼近或湊合天理（可用寬泛的「即」言「心即理」）和「心即理」一派強調心等於天理〔即字嚴謹，如陸象山等同吾心（individual mind）與宇宙心（cosmic Mind）或普遍理性（universal Reason）〕。

此外，次要的缺陷不勝枚舉。如謂中國貧乏於表示變化的字彙（頁一七七）則甚荒謬，易、遷、移、徙、改、轉、渝、更等字皆表變化呢！又如引其同胞云（頁二〇八）：「中國之思想界未嘗有一革命」，此更荒唐。秦始皇及其御用法家革了儒家的命，漢代和宋代儒法鬥爭中儒家常革法家之命。隋唐佛學熾盛、現代馬列主義與法家思想掛帥於大陸，前者幾乎革了儒道之命，後者簡直革了儒道佛之命。宋明儒絕非陽儒陰釋，也幾乎革了道佛之命。可知中國思想界不少革命，胡適《荷澤神會和尚遺集》甚至說中國禪宗革了印度佛學之命。

此英譯本既無中英名詞對照表，又充滿錯漏：頁二二二至二二三「因明」的「因」Yin 屢誤為「英」Ying，頁二三四司馬光（溫公）漏了「光」Kuang 字，頁二三五《淮南子》之「淮」Huai 誤譯為「准」Chun，頁二三六後趙之「趙」Chao 誤作 Ch'ao，其年代三一九至三五二後項誤成三五二，頁二六〇韓退之的「韓」Han 誤作 Kan，頁二六九邵雍之「邵」Shao 誤成「趙」Chao，頁二八一王羲之的「羲」Hsi 誤作「義」I，頁二九一北齊之「齊」Ch'i 誤為近似粵音之 Chai、鴛鴦 mandarin duck 漏卻 duck 字，原本「中國鴨」之意竟變成滿清官吏或柑 mandarin（因m小草，故非中國官話或國語）。可見英譯者對中國文化缺乏常識。

最後須指出：中村氏刻意誇張中國哲學的缺陷和弱點，始終未能正視中國哲學的優點。譬如中國人比西方人平實，以致未曾創造一套末日學或終世論（eschatology）以探

討死亡、末日審判、來生彼岸諸問題，孔子「未知生，焉知死？」「未能事人，焉能事鬼？」「不語怪力亂神」此態度，就是兩千多年來一般中國人的思想風格：肯定現實世界，不將熱情厚望寄託於不可預知的身後彼界，而寄望於子孫與同胞所能創造的人文世界。就肯定現實的此界而論，中國人與尼采相同。不須末世學與死亡學來慰解對死亡的恐懼，此乃中國人的長處而非缺點。中村教授謂（頁二四一至二四二）中國幾乎無末世學，不討論人死後的命運、「原罪」和「救贖」，佛教遂迅速被接納以補救此等「缺乏」（deficiencies）。但在中國土生諸學派看來，此非「缺乏」，縱使佛耶回祆諸教及馬列主義不傳入，中國未必更為悲慘。反觀德國的存在主義者海德格，雖如孔子那般兼非正宗有神論者與無神論者，然而傾全力研究人類的有限性（finitude），稱人為「向死存有」，強調死亡和焦慮將人「個體化」（individuated），建構了人文主義的死亡學，足供中國人參考。遺憾的是：海德格視有限性為「罪咎」（guilt），脫胎自耶教之 original sin，仍未能擺脫中古神學的籠罩。我認為西方的存在主義，最宜供給營養予中國的人生哲學。可惜中村氏站在純宗教立場，甚至連那羣耶教的存在主義者亦毫不提及！

王煜

《法華經の中國的展開》 坂本幸男編，一九七二年日本京都平樂寺書店出版。

本書連註七二五頁，索引一二頁，英文摘要二五頁。定價日幣六千元。

在佛教典籍之中，《法華經》可能是最有影響力的經典之一。這種影響力，並不來自它內容上的複雜的結構（在這一點來說，《法華經》還是比較簡單的），而是來自它所提出的「一佛乘」的觀念。因為在《法華經》之前，印度佛教基本上還是處於小乘階段，對於人所能成就的極果認為不能免除人自身性分的限制；這也就是種姓的觀念。順種姓的結構，乃有所謂聲聞乘、獨覺乘。聲聞乘所能成就的極果是阿羅漢，而獨覺乘則為辟支佛。但是，若把果地作為一圓滿狀態的標準看，這種分解的說法自然都有問題。因此，《法華經》認為：所有這些阿羅漢果、辟支佛果的說法，都是佛因應眾生自身的限制而方便提出的，實質上，從佛所昭顯的圓滿世界上說，一切眾生、一切實踐修行者，不管他原來的種姓是什麼，最後都要歸到佛的境界上來，所以說：「唯有一乘法，無二亦無三」；又說：「無有餘乘，唯有一佛乘。」（見《方便品》）這就很明確地宣告了《法華經》的立場。現在我們從思想史的角度來看，發覺《法華經》這種「會小歸