

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

大」、「會三歸一」的講法對後代佛教的發展有極重要的影響力。印度佛教不必說，單從《法華經》譯為漢語之後，在中國佛教所造成的影響就已經非常巨大，天台宗就是從這裏建立它的宗派的；而且不止天台宗，中國歷代佛教學者都重視《法華經》，都各有不同程度的註或疏解。如吉藏、道宣、窺基，他們都不是天台宗人，但都有很好的《法華經》研究，由此可見《法華經》在佛教文化中的地位。

對於這樣重要的一本經典，在學術上當然很有研究價值，因此近代日本學界很早就計劃對《法華經》進行一全面的綜合的研究。研究的焦點不但着眼於《法華經》和中國佛教的關係，同時還上溯到《法華經》在印度成立的時代；由於梵文本《法華經》已經在尼泊爾一帶發現，¹替《法華經》成立時代的研究已經提供了有利條件。此外，日本學者還留意到《法華經》被介紹到日本以後的吸收情形；因為自從最澄（七六七至八二二）到中國留學，天台宗在日本已經確立了它的位置，並且一直成為日本佛教的主流。後期日本佛教中的幾個重要人物，如親鸞、道元、日蓮，都和日本的天台宗有關。所以，日本學者站在他們的立場，當然也不能忽畧這一段。於是，這一個《法華經》的研究計劃，從地域上看，包括印度、中國和日本三個國家；從時間上看，內容幾近二千年。如果不是因為日本學者研究佛教已經有相當歷史和人才衆多的關係，這一個龐大的計劃實在是很難完成的。

據所知，這個研究計劃原來是由日本立正大學於昭和三十六年（一九六一）提出的，後來更特地成立一法華文化研究所主持其事。參加研究計劃的人並不限於立正大學的成員，而是擴展到整個日本佛教學界。計劃的全部內容包括四方面：

1. 關於《法華經》傳播過程中思想與文化的研究（昭和三十六至三十八年度，研究代表坂本幸男教授）；
2. 關於近代日本歷史上法華佛教的展開的研究（昭和三十九至四十年度，研究代表望月歡厚教授）；
3. 關於《法華經》原典及其研究的展開的研究（昭和四十一至四十二年度，研究代表金倉圓照教授）；
4. 關於中國方面《法華經》的註釋書的研究（昭和四十三至四十四年度，研究代表坂本幸男教授）。

¹ 現在公刊的《法華經》梵文本是由荷蘭學者 H. Kern 和日本學者南條文雄校刊的，一九一二年出版於俄國彼得堡（即佛教文庫本 *Bibliotheca Buddhica* 第十種）。據稱他們共用了八個抄本，其中大部分來自尼泊爾。

以上這四方面的研究，迄今都已經陸續完成（其間曾得到日本政府文部省的經濟上的補助）。其研究所得亦已分別結集為四本大書，由平樂寺書店出版。這四本書是：

1. 《法華經の思想與文化》（《法華經》研究 I）
2. 《近代日本の法華佛教》（《法華經》研究 II）
3. 《法華經の成立と展開》（《法華經》研究 III）
4. 《法華經の中國的展開》（《法華經》研究 IV）

從研究的範圍上看，立正大學的這個《法華經》研究計劃的工作分配大體上是恰當的，其用意亦很明顯：第一卷是總論，第二、三、四卷則分別研究日本、印度，和中國方面的情形，有詳有畧，有合有分，頗能滿足讀者需要，由此亦可以看到日本學者的合作精神和研究風氣，是值得我們敬重和推廣的。以下我們當再進一步了解他們所獲得的具體成績。不過，爲了篇幅和本《學報》的宗旨的關係，我們打算祇以第四卷爲限。

第四卷的標題是：《法華經の中國的展開》，依據編者的說明，是希望通過歷代中國佛教學者對《法華經》所作的註疏書，來看《法華經》在中國方面的吸收情形，以整理出一思想史的線索，由此而把握「法華」思想與中國文化的關係，並進而獲得研究「法華」思想與日本文化的關係的基礎資料（見本書七一八頁）。爲了達成此一目的，本書的研究工作又分爲四組：

1. 中國方面《法華經》研究的特性；
2. 中國歷史上《法華經》註釋書的研究；
3. 漢譯文獻中的《法華經》及印度撰述之註釋書的研究；
4. 西藏譯《法華經》文獻的研究。

這四組題目之下，每組又各有若干學者參加，分別提出研究論文。現在，我們即以這些論文爲根據，分別介紹他們的研究成績。

第一組，「中國方面《法華經》研究的特性」，共收有四篇論文：

1. 《中國法華經研究史之研究》（坂本幸男）
2. 《以法華經爲中心的印度佛教在中國的容受》（宮本正尊）
3. 《長安停留期的羅什及其周邊》（野村耀昌）
4. 《法華經解釋之解釋》（石津照璽）

此中第一篇，《中國法華經研究史之研究》，著者坂本幸男，已是日本佛學界的元老（已於去年逝世）。他這篇文章，首先指出《法華經》的中心思想是「開三顯一」和「開近顯遠」，前者以《方便品》爲中心，後者則以《壽量品》爲主軸；由於他已經在

本計劃的第三卷《法華經的成立與展開》中討論過《方便品》裏的「十如是」的思想，因此在這裏他只討論《壽量品》裏的佛身觀（按：即對於佛的身體的看法）。關於此，著者首先注意羅什門下諸弟子的看法，而列舉了僧叡、慧觀、道生、和道朗四家解釋。著者認為：僧叡對佛身的看法，接近羅什自己所說的「法性生身」，² 或後期《法華論》中的「報身」；³ 而慧觀、道朗兩人，前者着重佛的常住性，後者強調佛的壽量無窮，也還是僧叡的見解；祇有道生，以佛之長壽根本非實，則已接近羅什的「實相法身」之義。在羅什諸弟子之後，著者繼續介紹劉虬與法雲的說法，然後依天台智者大師之義給予批判，認為這些說法都是偏於一方。至於智者大師本人的說法，著者認為：他最大的貢獻是以《法華論》所說的三種佛菩提⁴ 為典據，來融通前人的說法，構成一個大系統，同時並把三身的觀念，應用到本迹論和三諦論⁵ 上來。最後著者介紹嘉祥大師吉藏的佛身觀，指出吉藏是通過權實、本迹等範疇來理解並組織三身說，因此與歷來的講法亦有不同的地方，如所謂壽量問題祇能就方便門（權）說，法身的壽量本自不生不滅，故實非量之問題等等。

其次，第二篇《以法華經為中心的印度佛教在中國的容受》，著者宮本正尊，亦為日本佛學界的元老，主持日本印度學佛教學會已有二十多年的歷史。他這篇文章，據著者自己解釋，是希望「論究《法華經》漢譯之後，在中國方面最初的接受情形」；但由於漢譯《法華經》中所有的問題與當時所譯的《大智度論》有密切關係，因此文章須先從《大智度論》的研究出發。著者指出：《大智度論》在性質上是一本大乘阿毘達磨概論（即處理及消化小乘之法數者），同時也是一本大乘佛教思想概論，它所涉及的範圍，包括《法華》、《維摩》、《華嚴》等大乘經所處理的問題在內。尤其是《法華經》，著者認為，後世通行的《法華經》（羅什譯本）中，大家所重視的「十如」觀念，就是從《大智度論》的「九事」演變過來的，因為梵本和其他的《法華》異譯，都沒有「十如」，而僅有「五法」，⁶ 可見這是羅什先譯《大智度論》的關係：經過羅什的

² 鳩摩羅什答慧遠大義，說有三種法身：一、實相法身。二、變化法身。三、法性生身。見《大正藏》卷四五，頁一二二下。

³ 即世親著菩提流支譯之《妙法蓮華經憂波提舍》，見《大正藏》卷二六，頁九。

⁴ 菩提（Bodhi），指智慧；三種佛菩提，即指三乘人（佛、聲聞、獨覺）成就三種解脫的智慧。

⁵ 指空、假、中三諦，見智顗《法華玄義》卷一及卷二，又《摩訶止觀》卷一、卷三及卷五。

⁶ 五法為：「何等法、玄何法、何似法、何相法、何體法」，見菩提流支譯《法華論》、《大正藏》卷二六，頁一四四。

手，而移植到《法華經》內。後來智者大師再據「十如」而提出「一念三千」，這個影響就更深遠了。除《大智度論》之外，著者還留意到《法華經》的「授記」(vyākaraṇa)和《涅槃經》的「中道分別答」(vyākaraṇa)的異同，和《法華》九分教的問題，不過這些問題與「中國的容受」有什麼關係，著者似乎沒有引出進一步的結論，在這裏我們亦不加以評論了。

第三篇《長安停留期的羅什及其周邊》，著者野村耀昌，是立正大學的佛學教授。從文章看，這是一篇側重討論歷史事實的文章，以羅什在長安停留的一段時間為主。取材除引自正史、僧傳、及諸經律之譯序之外，兼及近人之研究，可以作為一篇中國邊疆史之資料看，同時對後秦政局的了解亦有幫助。

第四篇《法華經解釋之解釋》，著者石津照璽，現任教於駒澤大學。他這篇文章，雖然題作《法華經解釋之解釋》，內容其實祇是就智者大師的實相論而加以解說。不過從另一角度看，這亦可能是探本之論，因為依智者大師的觀點，「法華」的精神在開顯實相，故我們對實相的了解即是對「法華」的了解；而這也就是天台宗所標出的路向，實相論的構作是天台宗的特色。因此本文作者先就智者大師描繪實相的種種觀念，如「一念三千」、「三諦圓融」、「即法觀空」等，加以解說，然後進一步探討天台所謂實相的意義。依本文作者的了解，天台的實相可分兩面說：一是教相論上的實相，依對機的原則分別傳予實相的內容，此即五時八教之所由分，最終可依一實踐的路數而使實相「顯現」或「現成」；二是它自身存在的姿態上的實相，不管我們如何描繪它，它是自始即爾，非佛所作，亦非佛所成，它祇是唯佛方能證知。前者是迹，後者是本。因此本文作者又把他這篇文章副題為：「本迹論開顯的層位」。從他的分析看來，他的這一個論點基本上是可以接受的。

以上，第一組裏面的四篇文章都已粗畧介紹過。散開看，這四篇都各有一定的深度，但是，合起來却還不能達到第一組研究題目所規定的要求。依第一組的規定題目：「中國方面《法華經》研究的特性」，這四篇文章顯然祇能做到一部分，而且這一部分也不會太多。我個人的感覺是：讀完這四篇文章，對中國方面研究《法華經》的特色不能有一個完整的印象，四篇之間內容的分配是有問題的。

第二組，「中國歷史上《法華經》註釋書的研究」，這是本書的主要部分，共收有十篇文章：

1. 《竺道生的法華思想》(橫超慧日)
2. 《法雲法華義記的研究》(田村芳朗)

3. 《智顛法華玄義與法華文句之研究》（佐藤哲英）
4. 《吉藏之法華經玄論》（里見泰穩）
5. 《吉藏法華義疏之研究》（丸山孝雄）
6. 《道宣之法華經觀》（平川彰）
7. 《窺基法華玄贊中之法華經解釋》（勝呂信靜）
8. 《法華五百問論之研究》（日比宣正）
9. 《戒環法華經要解之研究》（水野弘元）
10. 《智旭法華經會義等之研究》（淺井円道）

這十篇文章，正如編者所說，是希望通過歷代名家所作的註釋書，來了解《法華經》在中國的變遷情形。這些被選出來的名家，第一個就是竺道生；負責處理竺道生的「法華」思想的，是橫超慧日，一位研究中國佛教史的專家，最近已自大谷大學退休。橫超氏這篇文章首先指出，竺道生之《法華經疏》，並不停留在經文的表面意義上，而是深入到經文的背後，作全盤的思索，經已自成系統。他把竺道生的這種態度，稱為「象徵的理解」。其次，在竺道生的疏中，他特別欣賞道生的機、教、理之說。道生以理是一，教是多；因為教必須依眾生之根機而定，否則教為徒施；而機者，幾也，源出《易·繫辭》：「聖人之所以極深而研幾」；又「樞機」之意，因此是發動的根元；應機而設教，則三乘、一乘都可以有相應真實的意義。竺道生的這一個說法，橫超慧日認為：這是由純粹的印度佛教轉移到中國個性的解釋，是值得研究思想史的人特別留意的。其次，第二篇是研究梁光宅寺法雲的《法華義記》，由東洋大學的天台學專家田村芳朗執筆。關於法雲的這篇著作，在歷史上頗有代表性，那是因為法雲的時代，正是《涅槃經》最盛行的時代，一般判教，都把「法華」判為第四時的同歸教，而把「涅槃」視為最究竟的第五時的常住教，即以「法華」為入「涅槃」之方便（如慧觀、劉虬的判教就是如此），法雲自己也是這個看法。為什麼呢？因為「法華」雖說一佛乘，但終未確言一切眾生皆有佛性；又「法華」雖言佛壽無量，但究竟不說常住。這樣，法雲認為，就不能跟「涅槃」所說的法身相比：「涅槃」的法身是超時空的，「法華」的佛則長住於世，那還是一個壽量；雖然此量無窮，但畢竟還是在無常的範疇裏（後來智顛即以此義來批評法雲）。因此，依法雲的見解，「法華」之佛，祇是應身佛；若解作法身，則也祇能是西方的無量壽佛。田村氏認為，這樣的見解，從原典（梵本）看來，當然不對，因此成為後代智顛、吉藏的批評對象。

法雲之後，跟着就是研究智顛和吉藏的註釋資料。前者由龍谷大學的佐藤哲英教授

執筆，後者分別由身延山大學教授里見泰稔和立正大學的佛學教授丸山孝雄負責。佐藤氏的文章，主要是就智顛的兩本代表著作：《法華玄義》和《法華文句》，加以概括，指出《玄義》是一本解題性質的書，分別從名、體、宗、用、教等五個觀點來說明《法華經》的幽玄的義理，又特別提到智顛在《釋名章》中解釋《妙法蓮華經》的「妙」字的時候，所提出的「迹門十妙」與「本門十妙」的說法，因為「迹門十妙」中之「境妙」，就是指天台宗的重要觀念「十如」，由此再組織成爲「心具三千」的實相論。著者認爲：這是智顛解釋《法華經》能夠超越經文的字面意義之處。故應予以重視。其次，《法華文句》則是一本隨文解疏的書，而智顛的貢獻，除了在義理上批判前師，確立天台教法之外，在體例上也是獨創：他首先把一經分爲二門六段，又同時採取四種釋義方法，即因緣釋、約教釋、本迹釋和觀心釋。著者認爲：這樣的解釋，乍見不免使人有支離破碎之感，但是，依智顛自身之立場，同一教相對不同的機，即可以有種種不同的意義，例如「如是我聞」一義，小乘和大乘的了解就有不同，此中亦有藏、通、別、圓四教的分別，因此多重觀點的解釋仍是必須。不過，現在我們總觀佐藤氏的文章，他所留意的似乎祇是及於智顛形式上的貢獻，對智顛在義理上的建樹分析較少，因此我們不能通過本文來估定智顛在「法華」思想史上的地位，也不能了解智顛的思想成熟到一個怎樣的地步，這是很可惜的。這種情形，在里見氏的文章似乎也是一樣：里見氏負責處理吉藏的《法華玄論》，這篇著作，在性質上和智顛的《法華玄義》相類似，也是一本概論《法華經》的書；里見氏在處理這篇資料的時候，用的也是概畧介紹的方法。祇有在結論一段，著者指出：吉藏的《法華經》觀，是從不滿法雲，向法雲批判開始的，法身常住是吉藏解釋《法華經》的基本立場，這算是很簡單扼要地把吉藏的貢獻指點出來。但是，這樣的說法仍嫌籠統，因為法身常住之義很多家都這樣說，從研究思想的立場有必要對吉藏的說法作進一步的解析。除里見氏之外，負責研究吉藏的「法華」思想的還有丸山孝雄教授。丸山氏主要研究吉藏的《法華義疏》，而且集中在「一實二權」說和「一實三權」說的問題上，這是比較細緻的一篇論文。蓋權實的問題，即牽連到衆生的根機問題，《法華經》說「會三歸一」，即無異設定了衆生有三種；但是，《法華經》又說：「唯有一乘法，無二亦無三」，這就否定了衆生的差別性，由此，遂產生權、實的問題：即以說二說三爲權，說一爲實。此「一」當然就是指佛乘，但是，此「二」、與「三」是何乘？後人的說法並不一致，甚至產生「四車」⁷的主張。在這

⁷ 據《法華經·譬喻品》，說有長者以羊、鹿、牛三車救子出火宅，後來又造大車賜與諸子的故事。後代疏家，即以三車代表三乘，大車代表佛乘，合爲四車說。

裏，本文作者引用經教，兼及梵文資料，來證明吉藏的「三車」說是對的，但同時又指出吉藏在這個問題上有時主張一實二權（即以佛乘爲實，聲聞、獨黨爲權），有時主張一實三權（三乘皆方便，一乘是真實）的矛盾。作者得出這個結論，是經過一番爬梳工夫的，他所用的資料，亦不以《法華義疏》爲限，相反，他主要是採用《法華玄論》和《大乘玄論》的資料，所以從另一角度看來，他這篇文章也許仍不能副題目之期望吧。

智顛、吉藏之後，是唐代的註釋書。一般而論，唐疏比不上智顛、吉藏疏的規模，但亦有特色，如窺基的《法華玄贊》即爲最有代表性的一篇。在窺基之前，道宣亦重視《法華經》，曾註有《妙法蓮華經義苑》三十卷，又《音義》一卷，可惜均已失傳，以致歷史上無人注意南山律宗與《法華經》的關係。然而東京大學的平川彰教授，從道宣的立場是主張「一乘教」看出他有充分容受《法華經》的可能，於是從道宣的著作中搜求他受《法華經》影響的資料，結果發現了道宣亦常有引述《法華經》，而且對《法華經》的靈驗有極強烈的宗教式信仰，於是他寫了一篇《道宣的法華經觀》，以供研究佛教史的人參攷。至於窺基的《法華玄贊》，則由立正大學的佛學教授勝呂信靜執筆介紹。窺基這篇《玄贊》，在歷史上極受人注目，因爲他是從唯識宗的立場來解釋《法華經》，而又不損害《法華經》的權威性。本文作者指出：這是因爲《法華經》的地位當時已經建立，已爲中國佛教所普遍接受，新起的唯識宗亦不能加以否認，因此祇好通過註釋來加以融通。例如《法華經》所說的「一乘」觀念，向來的了解，都認爲這是爲小乘人解除自身性別的限制，使他們迴心向大而說的；這也就是所謂「開權顯實」。在權、實的觀念下，聲聞乘、獨覺乘都沒有終極的意義，換言之也就是有轉化爲佛乘的可能。然而這一說就明顯地與唯識宗的「五姓分別」的觀念相抵觸，因此窺基作註，就把聲聞乘分爲兩種：一種是定性聲聞，一種是不定性聲聞，前者在性分上決定，不可轉化，後者則可以轉化。窺基認爲：《法華經》所說的小乘人，蓋指後者而言；這樣，總算調和了兩家說法。本文作者認爲：窺基這樣的解釋，不免缺乏思想史的觀念，不過，從佛教內部說，還是可以的：窺基有權站在唯識的立場，對佛教內部的概念加以解釋，至於有些地方，窺基過分附會，則是另一問題。⁸ 爲了使讀者進一步了解窺基《玄贊》中的理論，於是本文作者又特別就教判問題、聲聞成佛問題，和一乘問題等加以介紹，最後又附有《玄贊》各品的提要。總的來說，這是一篇態度客觀的文章，不過就是內容概畧一些。

⁸ 例如解《譬喻品》中長老財富無量多田宅之義，即以田宅爲阿賴耶識，以「阿賴耶」義爲「宅」故。這顯然是附會之辭。

窺基以後，唐代最重要的《法華經》註釋書應為湛然的《法華五百問論》和《法華文句記》。關於前者，曾有人懷疑不是湛然所作，於是立正大學的天台學專家日比宣正先生特地寫了一篇《法華五百問論之研究》。他首先指出：湛然所處的時代是唯識宗極盛的時代，天台宗傳統的《法華經》論已受到窺基的《法華玄讚》的統攝和取代，站在天台宗的立場，湛然有必要把研究《法華經》的權威的地位拿回來，使之回歸智顛的路線，所以他寫《法華文句記》，背後是有着一個宗派上的目的的；換句話說，他在下筆之前，心目中已有了一個要打倒的對象。爲了完成這一個目的，湛然首先研究窺基的《玄贊》，把問題記錄下來，然後一一加以駁斥。著者認爲：湛然的《法華五百問論》就是這樣的一本研究記錄書，所以並非僞作，我們祇要拿它來跟《法華文句記》對照，就可以看出它們兩者之間的關係來。這一點，我們承認是著者的一個大貢獻，他費的力氣是不少的；不過，回到天台宗的問題，湛然所爭的究竟在什麼地方？著者似乎就沒有一一論列了。當他提到《五百問論》的中心課題的時候，他祇是引述了湛然對《玄贊》所述的三性問題的意見，抄錄了兩段資料，其他問題，例如定性二乘成不成問題、權實問題、三車四車問題等，都是一筆帶過，沒有絲毫解析，這就很難使人看到湛然在義理上的主張。也許這是因爲湛然原著的問題太散，逐條論列，著者認爲難以綜合吧。

湛然以後，《法華經》的研究逐漸式微。宋代雖有山家、山外之爭，熱鬧了一陣子，但知禮等人並無《法華經》註疏，智禮本人也祇是祖述智顛、湛然的資料。因此這一組研究中國《法華經》註釋書的論文的最後兩篇，是分別討論戒環和智旭的疏釋，作爲宋以後中國人研究《法華經》的代表。首先，關於戒環的著作，《法華經要解》，負責研究的是日本一位極有名望的佛學教授水野弘元。據他指出：戒環這部《法華經要解》，並無宗派上的立場，戒環自己是個禪僧，但解《法華經》的時候，態度完全是獨立的：他既不依天台既成的教判，但亦不取華嚴、唯識的立場，他祇是直解經義；彼雖亦間取前人資料作釋，但並不偏頗，亦不堆砌，但求達意而止所以題爲「要解」。著者認爲：這可能是因爲戒環是個禪僧，作風比較務實所致。在這樣的一個超宗派的立場下，戒環的《法華經要解》首先表現出來的一個特色，是他認爲《法華經》與《華嚴經》的宗趣都是一樣，祇不過前者是始，後者是終，結果都是是一佛乘；而《法華經》以佛之大智爲體，普賢行⁹爲用，正表示了一佛乘的最高的理想。其次，在若干細節的解釋上，戒環亦有他的特色，例如傳統的說法，都說《法華經》共有七喻和五種法師，

⁹ 普賢行，即《法華經·普賢品》中所述之普賢菩薩之護持衆生趨往佛果之實踐精神。

但戒環則增至九喻和六種法師。這些雖然無關大義，但總可以看出戒環注解的精神。其次，談到智旭的著作，智旭是明代有名的大師，別號藕益，雖宗天台，而實際上不拘守一家，生平著書極多，融合貫通是他的特色。此處特別注意他的《法華經會義》，蓋這是有關《法華經》著述中最有分量的一部，其他兩部：《法華綸貫》和《法華玄義節要》都是撮要書，在規模上不能與《會義》相比。在這裏對《會義》加以研究的是大正大學的佛學教授淺井円道。他首先根據智旭的生平和著書，指出智旭的最終目標是融合諸宗，對歷史上所累積的繁瑣的疏解十分不滿，認為已淹沒開宗者之真意，因此他會釋《法華經》，目的就是便利學人。其次，關於本書的構成，著者又指出：這是以從灌頂所記的《法華文句》和湛然的《法華文句記》中節錄出來的資料為主，再加上若干智旭自己的見解配合而成。但是，這並非毫無系統的糅合，大致上，從《文句》節取過來的資料較多，亦較忠實，不過有時候爲了敘述的方便亦有予以簡化和混入智旭自己的私說的；至於《文句記》，則摘錄的資料較少，而且亦較與之湛然自己的意見相左。例如湛然比較重視真如隨緣的觀念，但智旭似乎並不欣賞，《會義》中對湛然《文句記》使用真如隨緣的觀念來解釋《法華經》的幾個地方全部削而不錄。著者認為：這顯示了智旭是直承智顛的傳統的。最後，著者又研究智旭自己所加的見解，發覺智旭極重視「法華」教法與止觀行法的結合，在《隨喜功德品》中強調「一念隨喜便具十乘(觀法)」。著者認為：這顯然是爲振興佛教，適應時機而說的話，不過由此亦可見出智旭著書的精神。

以上，第二組中對中國歷史上《法華經》註釋書的研究的十篇論文，都已經分別介紹和評述過。總的來說，他們所選的資料都是很有代表性的，而且也很全面，沒有宗派上或地域上的偏見，在這裏顯示了日本學者做學問的客觀的態度和識見。其次，由於他們取材涉及的範圍廣濶，對今後研究《法華經》和中國佛教思想史的學者將有很大的幫助，至少在資料的提供上，將有很大的便利。不過，美中不足的是，他們所寫的論文，雖然經過分工，但却沒有進一步的協調，也沒有進一步的整合，因此各篇都是散的，我們無法通過這些論文，得出一個完整的《法華經》思想的流變；換句話說，也就是缺乏綜合工夫，祇是一部論文集，嚴格言，和本計劃的綜合研究的名稱不符。還有，在處理手法上，一般而言都太簡畧，對原資料的研究一般都祇能提出一個簡單的輪廓，不夠深入；而且所用的方法，都是所謂歷史學的方法，即把註家的觀念作爲史料看，因此每篇文章都特重註家的生平、背景、和資料的成立年代，最後纔介紹資料的內容。這樣的方法，我們承認它非常客觀，但結果往往就是有資料而沒有哲學。須知佛教要表達的，畢

竟是一套思想，究竟《法華經》所開啓的佛的知見是一個怎樣的意義？佛的胸懷是一個怎樣的境界？後代註家如何體會？徒然停留於資料是不足夠的。近代日本學者對資料的處理有很高的能力，在這方面我們應該學習，但我們不能老是陷沒在這一階段裏。不過這樣說下去就長了。這篇書評到此暫且結束吧。

（按：本書原尚有第三、第四兩組論文，但內容方面多涉及中國以外的資料，本文篇幅所限，茲暫從畧。）

霍韜晦

一九七五年五月二十五日

China: A Handbook. By Yuan-li Wu. (New York: Praeger Publishers, 1973. 915 pp., Maps, Tables. US\$ 35.00.)

這本厚達九百頁的通書，據編者吳元黎教授說，原為「普通讀者」所編寫，不過，與同類的參考書不同，除名家多人執筆的三十篇專文而外，這本手冊還輯錄了若干關於中共及其政權興衰離合的文件，和反映中國大陸各個方面現實的研究資料，對較有深度或有意於作深入瞭解的讀者說，其第二、第三部分的價值，或許更高，雖然，這裏所刊載的並非無所不有。

或許由於編者是資源與經濟方面的專家，在三十篇專文中，至少有十篇是屬於這一範疇，以謝覺民的《自然地理》(Chiao Min Hsieh, "Physical Geography")為首，接着是：John Lossing Buck的《土地與農業資源》(Land and Agricultural Resources)；K. P. 王的《自然資源及其利用》(Natural Resources and Their Utilization)。此外，有長期與劉大中教授名字連在一起的葉恭嘉的《國民所得》(National Income)和《農業政策與表現》(Agricultural Policies and Performance)。有關人口的兩篇專文《官方的人口資料》和《人口問題、理論與政策》，均由艾約翰(John S. Aird)執筆。對於工業化、銀行與財政、對外經濟關係等問題，亦各有長文介紹。遺憾的是，重工業的發展並無專文討論，好在第三部分列有直到一九七〇年止的重要資料，如鋼鐵產量、煤炭的生產與消費，以及原油的出產數量等，足以彌補此一缺點。

如所周知，研究當下中國大陸經濟現實的最大障礙，是缺乏有系統的完整數據，而官方所公布的統計數字，除一九五二至五七這一段較有系統外，非但零星殘缺，而且常常先後矛盾，互有出入。至於無可查證一節，則早已被公認為不可克服之障礙。本書有