

再者，此四木刻或與中國山水畫發源之廣泛問題，亦有關係。中國畫史多以山水畫之建立與佛教無關，然此種理論，多出於宋元明文士。其時因理學發達，對佛教評價，均與隋唐時代不同。然據最近 Leon Hurvitz 所發表論文觀之，（見 *Artibus Asiae* 第卅二卷，第二、三期合刊，一九七〇年出版，頁一四六至一五六）遠至東晉宗炳所作山水畫論，其中即有佛教思想因素。日本真言宗早於其平安時代（相當於五代北宋）受戒時，即以屏風山水畫為背景。則北宋初年大藏經內已有大批山水插圖，如南禪寺所藏高麗木刻及福格美術館四紙者。此類插圖已全主山水，人物僅居次要地位。佛教畫自南北朝隋唐以來，均以佛像人物為主，高麗藏經插圖轉以山水為主，必有其因也。言中國畫史者，每以五代北宋為山水發展之肇端。故大藏經內之木刻山水插圖，是否因五代北宋間中國山水畫之發展，而轉而注重山水，抑因佛教對山水畫之影響所致，此問題亦有待高明之精鑑矣。今日所存之北宋山水，如范寬之溪山行旅圖、郭熙之早春圖（均藏台北故宮博物院）等，其雄壯偉大，實為中國山水畫之精華，而其風格上仍可窺見若干佛畫因素，如三尊體與山水之排列，關係甚深。因此，佛經內之木刻山水插圖，想亦反映經文意思。

羅越教授此書，其主要貢獻，在併合了哈佛大學所收之四張木刻山水以及南禪寺之四張同類插圖，提供了研究中國山水畫史之新材料。而此書予人以此類木刻之版本與印刷史之背景者多，但對中國山水畫風格上與形象學上之研究，其收獲去理想距離仍遠也。

附記：本書評原為美國藝術學報 (*The Art Bulletin*) 而作，現據原意改寫中文，並增補數段，以應海內讀者。

李 鑄 晉

*The Way of Lao Tzu*. Translated with introductory essays, comments, and notes, by Wing-tsit Chan. (New York: Bobbs-Merrill, 1963. viii+285pp. US\$1.95.)

陳榮捷教授運用英文撰著的老子之道，堪稱適當的大學教科書，尤其是第二第三兩章所論「老子」其人其書，考證精審，超越前人，可謂無懈可擊。第一章談老子哲學，言簡意賅，富啟發性。此三章以後的道德經譯注及闡釋，值得任何關懷中國文化的人士

細心閱覽。今將筆者部分的心得，就正於陳教授。（下列括弧內，先寫章數，次為王弼本之文句，再附陳譯。）

（5：不如守中。It is better to keep to the center）倘若政府的法令浩繁，那末必定加速本身的崩潰，驅逼自己早入窮巷。老子鑒於「多言數（速）窮」，所以強調以無言謹守中點，遠離窮盡的末端。這中點近似齊物論所謂道樞，莊子說：「樞始得其環中，以應無窮。」它能應付周遭的萬變，而本身不入窮途末路。然而，上文既謂橐籥虛而不屈，「守中」極似為「守沖」或「守盅」之譌，故亦可譯成 to stick to vacuity。

（7：外其身。He puts himself away）此「外」指遺忘，即自覺或不自覺地排斥至心外（excluded from mind），使之對心「外在化」（externalized）。莊子大宗師篇說天才卜梁倚「參（三）日而後能外生……七日而後能外物……九日而後能外生」，其中三個「外」字，同於此篇中顏淵所謂「忘仁義……忘禮樂……坐忘」的三個「忘」字，代表作「心齋」工夫的三個階段。寓言篇裏的顏成子游，竟須九年的九大階段，才臻「大妙」的心境。老子的「外身」，就是莊子的「外生」，即「忘生」（forget oneself；forget one's own life），或置生死於道（路）外，使心境恰似天道一般，超越死生的對峙，達致「不死不生」（大宗師）或「不知死不知生」（寓言篇說顏成子游修心的第八境）。陳先生所用的 put away，隱函「在心方面」（mentally）此副詞。天道（老子此章用「天地」）因為不自生，所以能長生不朽；聖人視道作榜樣模範，不斤斤計較私利，不以個人利益掛帥，反能於客觀的效果上獲致私利。老子重視此效果；莊子對它較少考慮，強調天道不自生而長生，而不重視人道的無私而成私。其實老子亦可改說「殺其身而身存」，因為上句「後其身而身先」以先後相對，殺和存最宜對言，但是殺字容易引起誤會。儒家所謂殺身成仁的殺，採用原始的字面意義；如說殺身身存，此殺便探較為柔弱的引申意義，殺生意謂在心中貶降一己生命或形軀的重要性，即是「後身」。假如把心境圖像化為具備視覺深度（visual depth）的透視觀景（perspective）；那末，凡夫將私利置於此景的前頭，老子卻教人將它改置最後方的角落；世俗將私身擺在此景的中心，充分「自我中心」（ego-centric），老子卻倡導此中心私物的被驅逐斥拒。這便是後身或外身。身先或身存暗指私利最優厚，但此時私利已成廣義的功利，即是公利，因為在聖王心中的透視觀景，庶民的公利佔據最前或最中的優先位置。陳先生所謂 places himself in the background but finds himself in the foreground，宜以透視觀景理解。聖

人因置己身於背景，所以反受愛戴而推舉到前景；暗喻因甘處卑賤而視民利掛帥，結果本身最够資格充當統帥或君主。

(15：夫唯不盈，故能蔽不新成。It is precisely because there is no overflowing that it is beyond wearing out and renewal) 依此譯句，原文應為「不蔽不新成」，這是可能的。因為免於滿溢，便既可免於衰弊，亦能免除「再斟」或「翻新」。若果不增「不」字，宜用易順鼎讀老札記，和高亨老子正詁的新說，視蔽不之不為篆文而字不之訛。蔽舊與新成相反，「蔽而新成」遂為詭辭，意同二十二章中四個「若反」的「正言」：「窪則盈，敝則新；少則得，多則惑。」

(26：是以聖人終日行不離輜重。Therefore the sage travels all day without leaving his baggage) 輜重的語意，可從軍隊的行李，引申為任何行李，並且隱喻穩重而不鹵莽孟浪。說文：「輜，輜駟，衣車也。駟，車前衣也，車後為輜。」釋名：「輜車，載輜重臥息其中之車也。輜，廁（置）也；所載衣物，雜廁其中也。」史記淮陰侯傳有「從閒路絕其輜重」，六韜的虎韜必出篇有「先播吾輜重」。依六韜的舊本，作者是周初的呂望（姜太公呂尚被文王尊稱太公望），莊子徐無鬼篇假託魏國的宰臣女商說：「吾所以說吾君者，橫說之則以詩、書、禮、樂，從（縱）說之則以金版（板）、六韜（輜）」，相傳六韜是戰略的祕識，然而遲至隋書經籍志兵家類，才正式記載「太公六韜」，且注謂周文王師姜望（尚）撰。唐宋史籍，沿襲此說。清代四庫提要子部兵家類力言：六韜詞意淺近，且載戰國後事，故不類古書。近年我亦深疑六韜為漢初的偽作。元朝傑出的宰相耶律楚材的送王君玉西征詩謂：「五車書史豈勞力，六韜三略無不通」，三略乃黃石公所著兵書。張良師事黃石公，漢書張良傳的「輜車」，唐代顏師古依說文解作衣車，並非現代的縫衣機械，而為中國式的蓬車。可見漢代已流行輜車、輜重諸詞，倘若六韜確屬偽書，那末後世所見的先秦典籍中，似乎惟有老子才具備輜重一詞。因此，輜字極度可能譌於西漢，原應為靜字。老子二十六章劈頭便是「重為輕根，靜為躁君」，第三句始於「是以」，表示綜括或總結上文的精神，照理應謂不離靜、重，不會扯到軍用器材，儘管聖人整天旅行時不會輕率冒失地喪掉行李。河上公注云：「輜，靜也；聖人終日行道，不離其靜與重也。」河上公章句本，我想不會遲過王弼注本，兩者均未覺察輜字成問題。王注：「以重為本，故不離」，避免輜字；河上公注之作者發現靜重兩字應當並列，牽強地打圓場，釋輜為靜，其實輜靜兩個觀念，根本是風馬牛不相及。然

而，下文「雖有榮觀，燕處超然」，也許意謂聖人穩坐車子內，親睹壯偉奇景亦不大驚小怪地下車欣賞，如斯多亞派（Stoics）一般心懷冷漠（apathy or indifference）。這樣，原句作「不離輜車」，更能啓導下文；作「不離輜重」，則未及「不離靜重」那樣緊密而謹嚴地呼應上文。

（30：物壯則老。after things reach their prime, they begin to grow old）鑒於下文「是謂不道，不道早已（死）」，違反天道的「壯」，僅指逞強施暴，「老」指早衰，壯老兩者皆非自然過程的少青壯老。上文「果而勿強」的強，便是「物壯」的壯，與三十三章「自勝者強」的強相反。

（49：聖人無常心。The sage has no fixed [personal] ideas）常心是固執或偏見，即三十八章的「前識」，或莊子齊物論的「成心」、山木篇的「偏心」（偏乃狹隘），也許譯為 obstinacy 更簡明。聖人亦難免懷抱固定的、個人的私念。柏拉圖所倡的理型（Idea），可視作最高境界的、非個人的「公念」或「理念」。

（75：夫唯無以生爲者，是賢於貴生。It is only those who do not seek after life that excel in making life valuable）此譯甚諦。「貴生」指珍重或愛惜生命（valuing life or treasuring life），重視生命等於賦生命以價值，或使生命具備價值。老子十三章「貴大患若身」和「貴以身爲天下」的「貴」，即「愛以身爲天下」的「愛」，解作珍惜或看重。高亨卻釋「貴生」爲「君貴生則厚養，厚養則苛斂」，指涉上文「其上（暴君）食稅之多……其上之有爲……其[上]求（生）生之厚」；如此，「貴生」意謂暴君的過份強調本身的物質享受，「賢於」不謂「擅長在」，而指勝過（excel），「賢於貴生」可繙作 excel those who overvalue (overrate or overstress) life。此「貴」的典型特例，就是過度自我餵養（overfeed oneself），妄求長生不老，或對生命念念不忘，淪爲「有以生爲」的求生者或生生者，所以五十五章說「益生曰祥」（祥假借作彘，即殃），益生即營生，皆易導致夭逝折滅。「無以生爲」，便是忘身（生）、外身（生）、後身（生）、或殺身（生）（此殺讀去聲）。高亨的新解，較能照應上文。朱謙之老子校釋引吳雲曰：「傅本作『無以生爲貴者，是賢於貴生也；』王弼無第一『貴』字。」傅本見於道藏，與經訓堂傅奕本通稱傅本或傅奕本，詳名唐傅奕道德經古本篇。如依唐代此版本，那兩句當謂：不（或不過度）重視或眷戀生命的人，才真正精通明慧於珍愛生命。（或：才比較過份供奉自己的人優越得多了。）新舊兩解各具優劣兩面，可惜無法

確知老子原意！

譯介中國哲學，既煩且難；陳榮捷教授獨力奮鬥數十寒暑，所撰諸書質量俱臻上乘，縱有值得商榷之處，亦無損其輝煌貢獻之永恆價值。筆者衷誠願望：立志鑽研中哲的青年朋友，切勿錯過陳譯中國哲學資料書、老子、六祖壇經、近思錄、傳習錄、與及陳氏參與編譯的中國傳統之資料（*Sources of Chinese Tradition*）和偉大的亞洲宗教（*The Great Asian Religions*）。當然，文字、聲韻、訓詁、語構諸學、西方哲學，和時賢專著，皆須涉獵，以求對古典作深邃而嶄新的解悟。

王煜

中國佛教通史第一卷 塚本善隆著 一九六八年日本東京鈴木學術財團出版，本文連註釋共六六一頁，索引二三頁，定價日幣三千円。

關於中國佛教史的著作，中文方面，到現在為止，可以舉出的似乎仍祇有湯用彤的漢魏兩晉南北朝佛教史。湯著初版於一九三八年，距今三十多年，但能够後繼湯書的作品卻始終未見。我們在這方面的研究實在太寂寞；但在西方及日本學界，留意這一方面的學者卻似乎愈來愈多，而且在內容的探討上也愈來愈深入。現在我們要介紹的塚本善隆著的中國佛教通史第一卷，就是一本重要的，和有代表性的作品。

首先要說明的，就是在本書出版之前，日本方面研究中國佛教史的情況，這樣可以幫助我們了解這本書出版的意義。日本自從二十世紀初年開始留意中國佛教史以來，最初的着眼點是譯經史。代表這一階段的研究成績的，是一九三五年境野黃洋的中國佛教精史，一九三八年常盤大定的中國佛教之研究和後漢至宋齊之譯經總錄，一九四一年林屋友次郎的經錄研究，和一九四六年望月信亨的佛教經典成立史論。其中望月信亨又曾經因大乘起信論的真偽問題，而和常盤大定等許多學者發生激辯。譯經史之後，跟着就是斷代佛教史的研究和若干入門用的中國佛教史概論書的出版。前者如一九四二年山崎宏的支那中世佛教之展開和塚本善隆的支那佛教史研究·北魏篇，一九四八年宮川尙志的六朝宗教史，一九五三年野上俊靜的遼金之佛教，一九五七年牧田諦亮的中國近世佛教史研究和道端良秀的唐代佛教史之研究，一九五八年橫超慧日的中國佛教之研究，和一九六七年山崎宏的隋唐佛教史之研究等，都是有名的作品。後者如一九三九年道端良