

中華佛學學報第 5 期 (pp.233-262) : (民國 81 年),  
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 5, (1992)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017—7132

## 道世與《法苑珠林》

陳昱珍  
文化大學中文系兼任講師

### 提要

《法苑珠林》一書，廣羅眾多的佛教經論和外典俗書，向來被視為佛教百科全書，近代學者也多以類書、輯佚書等工具書性質來看待它，而使該書成書的旨趣不彰。

本文擬從道世所處的佛教思想與本土文化互爭高下的時代背景，與對該書促成的關聯，以及道世於每篇（部）末立感應緣，列舉各種靈驗、傳說等為《法苑珠林》體例的淵源與目的進行探討。分為：一道世的師承、交友與著述，二《法苑珠林》編撰時代背景，三《法苑珠林》之體例及編次等三方面入手，以揭示道世編撰《法苑珠林》的真正用意。

《法苑珠林》是佛家纂集中很重要的一部著作，陳垣說此書乃「將佛家故實，分類編排，凡百篇，篇各有部，部又有小部。每篇末或部末有感應緣，廣引故事為證，證必出典。」<sup>[1]</sup>此後，不只日人譽之為「佛教百科全書」<sup>[2]</sup>，後人也多以類書、輯佚書來看待它。面對這樣一部總括大藏經典，旁摭中土雜著，篇目繁多且事理淵博的大型佛教典籍，果真只是一部類書，還是作者道世有其它用意在？倘能由剖析其書之編撰動機、過程、目的等次第入手，或將有助於此書真正面貌的呈現。故本章即希望透過道世之師承、交友與著述、《法苑珠林》編撰時代背景與目的、《法苑珠林》之體制及編次等三方面人手，一窺編撰《法苑珠林》的真正用意，給予《法苑珠林》在中國佛教典籍中應屬的定位。並借以作為進一步探究《法苑珠林》對外典種種運用情形的主要依據。

## 第一節 道世之師承、交友與著述

《法苑珠林》的作者道世，是唐朝僧人道世，他的生平事跡，主要見於《宋高僧傳》卷四義解篇，<sup>[3]</sup>然就其著書與所受的影響，則關乎其師承與交友，今先究其生平。本傳略云：

「釋道世，字玄暉，姓韓氏。厥先伊闕（治所在今河南洛陽縣南）人也，祖代因官為京兆（治所在今陝西長安縣西北）人焉。時年十二，於青龍寺出家。<sup>[4]</sup>律宗研覈，書籍鑽尋。于時籍甚，三輔欽歸。<sup>[5]</sup>顯慶年中，大帝以玄奘法師所翻經論，未幾，詔入內。乃慈恩寺大德，更代行道，不替於時，世亦預其選。及為皇太子造西明寺，爰以英博，召入斯寺。時道宣律師，當塗行律，世且旁敷，同驅五部之車，<sup>[6]</sup>共導三乘之軌。復因講貫之餘，仍覽甚深之藏，以為古今綿代，製作多人，雖雅趣佳辭，無足於傳記，由是搦文園之菁華，嗅大義之瞻蔔，以類編錄，號法苑珠林。又著善惡業報及信福論共二十三卷、大小乘禪門觀及大乘觀共十一卷，受戒儀式、禮佛儀式共六卷、四分律討要五卷、四分律尼鈔五卷、金剛經集注三卷、十部都一百五十三卷。世頗多著述，未測其終。<sup>[7]</sup>名避太宗廟諱，多行字耳。」

本傳所誌可注意之事有（一）道世幼年出家，師承律宗。（二）道世與道宣過從甚密。（三）道世輔道宣弘法之餘，還從事各項著述。

道世幼年出家後，曾從玄琬問學。<sup>[8]</sup>玄琬早年師事曇延法師，後再隨洪遵習四分律；三年後便能將它弘揚，終身以律儀馳名，歿後，唐太宗親自下詔，讚揚

他是一位「戒行貞固，學業清通」的大德，時人尊稱為「護法菩薩」。<sup>[9]</sup>道世二十歲時，至大禪定寺依止智首和尚受具足戒，成為正式的比丘。<sup>[10]</sup>智首也曾從洪遵受四分律，成為唐初興的律學大家，「鈔疏山積，學徒雲湧」，獨步長安京城三十餘年。<sup>[11]</sup>湯用彤認為四分律的弘揚啟自慧光，<sup>[12]</sup>而洪遵即慧光門人道雲的弟子，道世先後在玄琬、智首門下受教，奠定其四分律學基礎，所以由其《四分律討要》、《四分律尼鈔》等著作看，都是受其師門的影響。

道世自從與道宣同從智首和尚受戒，成為同門師兄弟以來，<sup>[13]</sup>就一直維繫著相當密切的關係。貞觀十九年，玄奘已從西域歸國，當時道宣即被徵召至長安弘福寺譯場任綴文之大德，參與譯事。<sup>[14]</sup>因玄奘翻譯事業倍受太宗重視，慈恩寺建造完成後，不僅移請他任慈恩寺上座，繼續漢譯工作，還召集五十位學有專精的僧人輔助玄奘譯經，<sup>[15]</sup>道世即當時五十大德之一。<sup>[16]</sup>

#### p. 237

高宗為皇太子時，曾營建西明寺。顯慶三年六月，道宣奉敕為新建完成的西明寺上座，<sup>[17]</sup>同年七月，迎請玄奘入寺譯經；<sup>[18]</sup>道宣在寺中除參與譯業外，還講法弘律，此時道世為其助手。道世形容道宣是一位「行殊薰，好集無二，若見若聞，隨理隨事，摭摭眾記」的沙門，<sup>[19]</sup>是故道宣在晚年對感應故事有興趣時，<sup>[20]</sup>編輯了一部《集神州三寶感通錄》，<sup>[21]</sup>自撰〈神僧感通錄〉一篇，收入末卷。而此篇神僧故事今分別出現在道世《法苑珠林》各卷內。<sup>[22]</sup>又《集神州三寶感通錄》卷上所收錄〈舍利表塔〉二十則的引文，也一一出現在《法苑珠林》卷三八〈敬塔篇〉的感應緣中。<sup>[23]</sup>此外，道宣的《集神州三寶感通錄》跋文末也提到「庶後有勝事，復寄導於吾賢乎？其餘不盡者，統在西門寺道律師，新撰《法苑珠林》百卷內具顯之矣。」<sup>[24]</sup>這種種跡象顯示，當年道世與道宣同處西明寺，兩人致力於類書、典集的編纂時，是有著共同理想和密切合作的，否則他們的著作不會有相傳鈔的情形出現，這也道出他們二人交誼是匪淺的。

另道世於講經之餘，還深研經藏，用功甚深，一生著述不倦，作品亦多。除編纂歷時十載的《法苑珠林》外，尚有《諸經要集》，亦即「道世傳」中所言的《善惡業報論》，

#### p. 238

<sup>[25]</sup>此乃道世有感於當時「日有澆醜，教沈道喪」<sup>[26]</sup>為免因佛典「文句浩瀚，卒難尋覽」，<sup>[27]</sup>所以才「讀一切經，隨情逐要，人堪行者，善惡業報，錄出一千，述篇三十。」<sup>[28]</sup>以供信眾尋覽翻檢之用。道世是一律師，對於戒儀，自是用心，如《受戒儀式》、《禮佛儀式》等著作，即為道世對律儀方面的心得。再者，由於道世「特慕大乘，融明實性」，故對大乘經典必有所體認，如《大小乘禪門觀》、《大乘略止》及《金剛經集註》等書，當屬此方面成就。<sup>[29]</sup>

以道世著述成果而言，其著作可歸納為三類：一是鈔疏；二是注經，如《金剛經集注》；三是綴輯，如《法苑珠林》、《諸經要集》等。第三類卷帙繁多，也是道世費時較久，最為用力之作。

## 第二節 《法苑珠林》的編撰時代背景與目的

佛教發源於古印度，自東漢之時，向東傳入中國後，[30]開始與中國傳統思想進行接觸，

p. 239

經不斷的演變，逐漸地會通，才開創出一番新天地。它從初傳時只被視作是當時社會上流行的神仙道術中一種，[31]百姓加以奉祠是為了祈福延壽；到東晉十六國時，因佛典翻譯事業興起，始廣泛流行起來，並與魏晉玄學合流；南北朝時，眾多學派又紛紛湧現，獨尊一經一論，深入研究，呈現空前繁榮的現象；隋唐時，累積著前代努力成果，更形成了八大宗派，至此佛教進入鼎盛高峰。

另一方面，佛教做為一外來的宗教，在漢地經長期流布、演變至成熟的漫長過程中，常由於帝王的擁護或排斥而決定了它的興衰。[32]雖然任何宗教的基礎多根植於廣大民眾的信仰上，但其發展空間莫不仰賴帝王政權的支持而取得優勢。[33]佛教亦是如此，另更在中外眾多僧人和大批佛學研究者積極從事譯經、西行求法、創造和闡揚各種學說等活動的進行，以及建寺造像和僧侶們踐履教義的努力下，從而使佛教為適應於華夏民族特性，逐漸演變成中國化的佛教。佛教對中國的政治、經濟、思想、藝術等各方面有深刻且廣泛的影響；不但豐富了中國的文化，也豐富了中國人的信仰生活，而佛教也不免隨之變化，日漸融入中國的傳統文化中。

近兩千年來，佛教最後雖被中國文化所吸收，滲入中國文化的精髓，並推動了中國文化的發展；然而佛教畢竟是外來文明，不僅其教義有許多與中國原有社會組織及傳統觀念相抵觸之處，[34]甚至某些觀念是中國未曾有過的。[35]湯用彤就曾指出任何文化思想的移植，必須經過衝突與調和兩個過程，[36]外來文明才可發揮其作用，佛教的東傳亦然。

p. 240

在中國傳統和印度佛教的兩種文化互動中，所迸發出來的紛爭，主要是表現在儒、道、釋三教之間的論辯與調和上。[37]儒家禮教是中國傳統文化的主流，向來鞏固著中國君主政權，也主導著炎黃子孫們的五常倫理等道德觀念；自從佛教以一外來宗教文化崛起後，它追求來生幸福的精神與儒家注重現世的思想之巨大分歧，必然會產生衝突。再者，佛教與本土文化所孕育出來的道教，為維護各自教理、組織、拓展其信仰群眾層面時，一場相互抗衡的競爭，自是無法避免。在這樣情況下，佛教與儒、道之間的摩擦、衝突也就日趨白熱化了。然經由不斷地論辯，反倒刺激相互間的省思，因此尋求化解衝突與解決矛盾的

調和之道，便成了當時最重要的課題。從中也充分表現出外來文化與本土文化相互滲透與交融的歷程。

再以現存史料看來，漢魏時出現的《牟子理惑論》，[38]書中內容全是為擁護佛教而寫的，也揭開了三教之間相互對抗的序幕。[39]自後漢起，這些基於擁護或反對佛教而撰寫的文字，便透過單篇文章、問答、詩頌、引書為證加以鋪排等形式 [40]、躍於三教論爭的舞臺上，

p. 241

並且還一直延續到隋唐。

## 一、成書時代背景分析

### (1) 隋及唐初宗教政策

隋文帝楊堅結束南北朝對立的局面，匡復天下後，立即改變北周武帝的滅佛政策，即位之初（開皇元年），普詔天下百姓任聽出家，並令計口出錢以營造經像。又在京城及并州、相州、洛州等諸大城邑，由官方來主持抄寫藏經，置於宮廷秘閣及諸寺院內。由於文帝在上的倡導，全國百姓競相起而效法抄經，使當時民間流傳的佛經，竟多於六經數十倍，[41]還在名山五嶽，各建佛寺一所。[42]開皇三年，正式頒布每年正月、五月、九月，從八日至十五日設齋行道，不得殺生的政令。[43]仁壽元年以後，又多次下詔建造舍利塔，普及天下[44] 等措施，皆是隋文帝有步驟地推行佛教復興政策，結果使隋朝佛教迅速地繁榮起來。[45]雖其間不免有佛道論爭，[46]但因隋文、煬二帝，致力於「關中興佛法」及「舍利塔建立」的崇佛政策，[47]促使佛教勢力在隋代三十餘年間蓬勃發展，[48]並奠定了佛教在唐朝能臻於鼎盛的基礎。

p. 242

唐高祖李淵取代隋朝而稱帝，初期內戰頻繁，所以未立即對宗教問題詳加謀略。但率先對佛教發難，大肆攻訐的是太史令傅奕。武德四年六月，他上疏十一條，極言佛法害國，請廢僧尼及減損塔寺，[49]高祖採納奕疏，乃下詔質問佛教僧侶出家行徑對國家及父母有何助益，[50] 他強調「父子君臣之際，長幼仁義之序，與夫周孔之教，異轍同歸，棄禮背德，朕所不取。」[51]指摘沙門不拜君親，即是「棄禮背德」的不肖之徒。武德七年，傅奕再次上疏斥責佛教害政，[52]傅奕性好老莊，且尊儒學，疏中致意華夷之辨，[53]又集錄自魏晉以來，駁斥佛教的君臣共二十五人，編纂成《高識傳》十卷，[54]作為他非難佛教的佐證。武德八年，高祖審視太學後，便下詔明定三教先後順序為老先、次孔、末釋。[55]武德九年，清靈觀道士李仲卿著《十異九迷論》、劉進喜著《顯正論》詆毀佛教，託傅奕上奏。[56]同年五月，高祖首次對現行宗教進行整頓，頒布了著名的「沙汰佛道詔」，[57]所謂「沙汰佛道」是指沙汰粗劣的僧尼及道士。高祖有鑑於當時不軌之徒，藉僧尼道士有免役免賦之權，藏身於寺院道觀內，營私舞弊，對社會造成傷害，才決心整頓這些傷風敗俗的道士佛徒。為「正本清源」，詔文中主張「宜從沙汰」，聲明他對宗教態度是基於

「情在護持」的立場。所以僧道如果能精勤守戒、克盡本分者，令居佛寺、道觀內，並由官方供給衣食，其餘皆令還俗返鄉。但由這種「官給衣食」的制度看來，實際上它決定了道場對政府的依賴關係，也同時形成了國家對宗教施行管理的絕對權威性。

p. 243

[58]再者，佛教在隋朝受到極力的推崇及扶植，發展到唐初已造成「天下僧尼數盈十萬」，[59]「廣置伽藍，壯麗非一」，[60]「剝削民財，割截國貯」的情況，[61]對全國人口不滿三百萬戶的唐初政權，[62]在經濟上，確實造成十分嚴重的負擔，所以對僧尼、寺院的限制，自有其必要。因此，這道詔書還規定：「京城留寺三所，其餘天下諸州各留一所，餘悉罷之。」這項規定，雖因六月高祖退位，太宗攝政，大赦天下，而沒有嚴格執行。[63]但從這詔書仍可窺出唐初宗教政策的端倪，透露出高祖是欲從政治上、經濟上限制佛教的意向。[64]

唐太宗繼位後，在政治上勵精圖治；關於佛教政策方面，既承續高祖的宗教策略，又有所更張。從某些現象看來，太宗似乎頗以護法之君的形象出現；[65]貞觀三年十一月，他下了一道詔令，要在當年主要的戰場上，修建寺宇，以慰亡魂；[66]又遣沙門為那些戰亡將士設齋超度。[67]此外，太宗曾為高祖及太后立寺追福，[68]詔書中有時也會自稱「皇帝菩薩戒弟子」。[69]以表其歸依三寶的誠意。更有名的是太宗禮遇玄奘及鼎力支持佛教的譯經事業等，都會給人一種他是尊崇佛教的印象。

但再從太宗另一面的作為而言，他不僅公開表示對於佛教的態度是「非意所遵」

p. 244

[70]，言明只有「堯舜之道、周孔之教」才是他真心誠服的；[71]並在實際行動上設法打壓、貶抑佛教。如在即位之前，率兵攻打洛陽王世充時，還寫信給少林寺的僧人，信誓旦旦地說要「護持正諦」，[72]結果卻在平定王世充之後，一反他的承諾，立即採取廢毀寺院的措施，將洛陽「凡曰僧場，盡為削除」。[73]即位之初，曾遣史杜正倫「檢校佛法，清肅非濫」，[74]又下詔將私自剃度的僧侶，處以極刑；迫使當時眾多的私度僧紛紛逃往嶧陽山避難，飽受飢困之苦。[75]其間雖曾頒布度僧於天下的詔令，但詔文中嚴控出家人數，「總數以三千為限」，而且欲剃度為僧者尚須具備「精誠德業」的資格；其中更強調僧尼得恪遵官方為寺院制定的「條制」行事，[76]太宗有意將僧團納入政府管理之下。除此，太宗與朝臣談論治國政略時，曾尖銳批評梁武帝父子由於佞佛才招致亡國的前車之鑑，並深以為戒。[77]貞觀十一年，太宗採高祖自稱唐室祖先為老子的說法，故為「敦本系之化」、「尊祖宗之風」，[78]特崇道教。進而用行政力量干預佛道之爭，詔令今後道士女冠無論在齋供、行立、講論時，皆列於僧尼之前，[79]從此「道先佛後」的席位被確定了下來。貞觀十五年，太宗親臨弘福寺，與僧人討論有關佛道先後問題時曾說：「今李家據國，李老在前，釋家治化，則釋門居上」云云，[80]解釋了他的強制規

定「道士女冠在僧尼之上」的用意，親疏之心，不言而喻。但必須指出的是，太宗雖詔令「道先佛後」，事實上他也不是真正信仰道教，只是崇李氏以自高其門戶罷了。

如此看來，唐太宗關於佛教的言行似乎頗為矛盾難解，但若從一位雄才大略且深謀遠慮的君王角度觀之，不難看出太宗所言所行，是別有用心的。太宗一面擁護佛教：

#### p.245

如為陣亡者立寺、為高祖、太后造福，實際上是他不願與社會習俗相違逆的做法。經「玄武門事變」才奪得太子地位，進而稱帝的唐太宗，自有其政治野心，且深盼能獲朝臣認同以鞏固其政權，為安撫民心期受百姓愛戴。所以企圖藉戰地立寺之舉，凸顯自己慈憫赤誠，起收覽民心之效，[81]這是利用佛教為現實政治服務的典型做法。[82]其為先皇先后追福設齋，則是為天下樹立表率，藉佛教以標顯仁君孝思的假象。[83]關於禮遇玄奘一事，已值太宗晚年。湯用彤說：「太宗自征遼之後，氣力不如平昔，有憂生之慮，遂頗留心佛法」，[84]誠如心理學家所分析的，任何社會的人，都需要宗教的慰藉，[85]尤其是在警覺到生命沒有自主性時。或者也因太宗愛惜玄奘的才華，[86]而玄奘亦無心從政，[87]祇專心於佛事，於是愛屋及烏，澤及佛教；再加上太宗年暮，或較前信佛，遂請玄奘人弘福寺譯經。這些事例，都說明了太宗對於佛教非真從信仰出發，而是有其現實政治的需要，採神道設教，為我所用的政策，[88]因而才又有種種限制佛教的政令。

總之，無論太宗對佛教基本政策是限制或擁護，他始終未曾放棄利用宗教教化力量，藉以宣示其威德而達鞏固其政權的目的。[89]

#### p. 246

唐高宗李治在位期間，延續了太宗對玄奘翻譯事業的支持，不僅禮請玄奘擔任他專為其母后「薦福」而建造大慈恩寺的住持，還在寺內「別造翻經院」，便於玄奘譯經；[90]甚至指派志寧、許敬宗、薛元超、杜正倫等大臣，輔助玄奘譯經，借重他們的學養，為漢譯佛典潤飾。[91]但有關沙門不肯禮拜君親的論調，是歷代當政者對佛教僧侶最不能諒解之處，[92]這爭論又在唐初一度興起，[93]唐高宗在顯慶二年二月的詔事中，公開斥責僧尼不禮敬他們自己的雙親，還反過來接受他們自己父母的禮拜，這是忤逆不孝的行為，應予以禁止。[94]龍朔二年四月，高宗便強制規定沙門應向君王和父母禮拜，[95]此舉引起朝中文武百官的激辯及道宣等三百人極力抵制，高宗迫於情勢，不得已於六月將這道詔令廢除，並未實行。[96]

綜觀唐高祖至高宗以來的宗教政策，所以傾向於「重道限佛」的因素，主要可歸納為下列三點：

（一）政治利益的衝突：從魏晉南北朝以來，俗世的政府，往往給予出家人某些特權，如免賦稅、徭役等，這種情形在某種程度上提供了百姓出家的誘因。[97]但僧侶的增多，首先造成兵源的匱乏，這對極需軍隊作戰的唐初政權而言

是一大損失。所以沙汰僧侶、限制出家人數等措施，自有其政治因素的考量。其次，沙門不拜君王的言論，從政治上看來，無疑是對統治者權威的挑釁，因此唐初帝王對待佛教的態度，就不單純是信仰問題，而必須有所限制了。

(二) 經濟勢力的威脅：在人們探討佛教為中國帶來的各種弊病中，統治階層感到影響最大的除了徭役問題外，就是稅收的減少。[\[98\]](#)由於寺院歷來擁有寺產、莊園，逐步成為強大經濟組織，

p. 247

[\[99\]](#)隋唐時以田產為主體的寺院經濟繼續膨脹，致使當時形成「凡京畿上田美產，多歸浮圖」，[\[100\]](#)「十分天下其財而佛有七八」的經濟形勢，[\[101\]](#)加上免稅特權，使寺院經濟和國家財政利益的矛盾日益加深，政府對於寺院不得不採壓抑、限制的手段。

(三) 傳統文化的抗爭：1. 夷夏之爭：唐高祖出於提高門戶的觀念以確立李氏皇族在豪門士族中的獨尊地位，故將道教始祖的老子李耳和唐室李姓聯繫起來，而特別尊崇道教。以致唐太宗直指佛教不過是「殊俗之典」，而道教則是「諸華之教」，[\[102\]](#)而頒布「道先佛後」的詔令。2. 沙門不拜君親，中國的傳統社會是相當注重倫常的，而出家人削髮袒服，見帝王、父母只合掌致意，不行跪拜之禮，嚴重違反了中國固有習俗和禮儀。[\[103\]](#)3. 出家人不婚不嫁，沒有子嗣，不符合中國人最重視的孝道精神。

上述政治、經濟、文化三方面的原因，構成了唐代反佛的主要基礎。

## (2) 三教論爭

這些崇道抑佛的行徑，毫無疑問的必會招致崇佛者的反擊。從護法領袖法琳著《破邪論》駁斥傅奕廢佛疏文始[\[104\]](#)便展開一連串的辯論；接著有振響寺沙門明概作〈決對論〉，駁斥傅奕疏文十一條中的前八條。[\[105\]](#)法琳又針對道士李仲卿的〈十異九迷論〉及劉進喜的〈顯正論〉，作《辯正論》加以反擊。[\[106\]](#)太宗貞觀十二年，皇太子集宮臣及道士蔡晃、學士孔穎達、沙門慧淨等於弘文殿相互辯難。[\[107\]](#)這些爭論至高宗時更加劇烈起來。

p. 248

顯慶三年四月，沙門會隱、神泰從佛教立場與道士黃頤、李榮、黃壽等被召入宮內，公開論議。[\[108\]](#)同年六月，高宗以西明寺成立，再召僧道至內殿論其義理。[\[109\]](#)同年十一月高宗以祈雪故，又命慈恩寺沙門義褒、東明觀道士張惠元等各二十七人入宮論議。[\[110\]](#)顯慶五年沙門靜泰與道士李榮就《老子化胡經》展開激辯，使李榮受窘，[\[111\]](#)龍朔三年沙門靈辨、子立與道士方惠長、姚義玄、李榮等數度入宮對辯。[\[112\]](#)這些論戰多由於高宗袒護道教並給予優待所引起的。[\[113\]](#)

然而這種在內殿展開三教論辯的現象，其來有自，如北魏孝明帝時有佛道爭論於廷殿，道教幾敗，[114] 北周武帝毀佛前，自天和至建德年間，七次召集文武百官及道士於廷上爭辯三教先後。[115]這樣的論辯一方面提供了正反兩方言論的機會，也提供了帝王決定政策的參考。由於這樣的論辯會產生重大的影響，所以一直深受佛徒的重視。

僧祐編《弘明集》[116] 道宣編《廣弘明集》[117]和《集古今佛道論衡》[118]，都是專收魏晉南北朝以迄唐初有關佛教單篇文章而成的集子。

p. 249

其中有些是僧侶或居士為闡揚佛法而撰寫的，有些是儒道之士的反佛言論，有些是僧俗駁斥反佛者的論說。所收全是為了證明佛法雖屢受攻擊而仍不墜毀。不同的是《弘明集》和《集古今佛道論衡》所收諸文不附編者意見，《廣弘明集》則除了抄錄他人文字之外，還有編者道宣的論述，更蒐羅歷代王臣對佛法興廢的論辯及實際經過之文獻。故前者屬於選輯而後者則是選輯與敘述論辯並用。由於這些都是編者針對三教論爭的問題而作，更證明了三教間的爭論在當時是多麼激烈，也多麼受到佛教徒的重視，道世就在這樣的社會背景下從事《法苑珠林》的編纂。

## 二、編撰動機

### (1)形製淵源

道世的《法苑珠林》在形製上是一部「以類編錄」的典籍，故一般將它隸屬於佛教類書。佛教類書的編纂起因於佛教，至南北朝時，漢譯佛經大量增加，僧徒有感佛典浩瀚，為使學習者易於了知，利於披覽，遂將群經分類纂集。根據佛家目錄上記載，最早按類抄撮群經，編纂成書的是《法苑經》，約作於齊世。[119] 齊梁以來，抄集彙編的風氣最為盛行，梁武帝天監七年，以「法海浩瀚，淺識難尋」命僧旻於定林寺編《眾經要鈔》八十八卷，[120]又敕沙門智藏抄集眾經義理，名為《義林》，有八十卷。[121]十五年，梁武帝深感「希有異相，猶散眾篇，難聞秘說，未加標顯」遂令寶唱「鈔經要事，以類相從」，成《經律異相》五十五卷，[122]後又認為「律筆部繁廣，臨事難究」命法超編纂《出要律儀》十四卷。[123]梁簡文帝時，令學士編寫「以類相從」的《法寶聯璧》二百二十卷。[124]梁元帝時，虞孝敬作《內典博要》三十卷。[125]其中《眾經要鈔》、

p. 250

《義林》、《出要律儀》等書，雖未明白指出依類編集，原書亦已不存，聚抄眾經之作，分類纂集是必然的格局。

佛教類書的形成，一般都以為非佛教所固有，而是佛徒模倣世俗類書編纂，以利僧眾行文翻檢之用。[126]這種說法，自有其可信的一面，如前所提虞孝敬《內典博要》三十卷就是模倣《皇覽》、《類苑》之作。[127]但就內容而言，

有一現象是不容忽視的，無論是《法苑經》、《法寶聯璧》、《經律異相》等，都是節取佛經的部分，以類相從編輯而成，而《經律異相》則在書名上明顯的說明其性質與佛教既有的「抄經」有關。「抄經」是教內人士認為若干漢譯佛經卷帙繁多而「撮舉義要，省文略說」的變通方式。<sup>[128]</sup>後來，這種近似濃縮菁華本的「抄經」，逐漸地演變為恣意撮錄，瓜剖正文，彙抄多種經典，編纂成為一書的形式，如果再加上分類的編輯觀念，就頗具佛教類書的雛形了。<sup>[129]</sup>

其實「抄經」的以類編輯，在佛教經典中原來就有了，如三國時吳、康僧會翻譯的《六度集經》，<sup>[130]</sup>就是以六度分攝佛陀本生故事。因此抄集群經彙編之作，或源自「抄經」的演變，但其中依天文地理等分類編纂的形式，乃襲自中土故有的類書並非源於印度。

值得注意的是唐初受南北朝影響，文章仍講求辭藻典故，虞世南等編《北堂書鈔》

p. 251

即提供詩文取材之用的類書。<sup>[131]</sup>唐高祖武德七年，敕歐陽詢等編《藝文類聚》。<sup>[132]</sup>太宗貞觀年間，命高士廉等編《文思博要》一千二百卷，今已亡佚。高宗時，命許敬宗、李義府等於武德殿內，將《史記》至《晉書》等正史刪略繁詞，摘要編成《東殿新書》二百卷，龍朔元年高宗為此書作序時，《法苑珠林》已著手編纂近三年了。<sup>[133]</sup>在《法苑珠林》之後編纂的唐代類書，則有武則天命張昌宗、李嶠等增補《修文殿御覽》和《文思博要》而成的《三教珠英》。文宗開成二年，改名《海內珠英》。玄宗命徐堅等編的《初學記》，繼而有白居易編的《白孔六帖》等，由此可見唐朝編纂類書之風氣。

## (2)成書目的

由於現存比《法苑珠林》較早的佛教類書只有《經律異相》，這是我們唯一能較具體了解《法苑珠林》和早先佛教類書之關係的資料。兩書形製上都有按類分部、標明出處等類書的大抵特點，但《法苑珠林》中兼採內外典籍，每篇、部前皆設有「述意部」以闡述作者設立此篇部的要旨。文中夾用「述曰」、「評曰」以說明作者思想觀點，篇末則廣引故事記聞而成「感應緣」等形式，都非《經律異相》所有。即使在道世另一本同是按類編纂並被認為是《法苑珠林》簡本的《諸經要集》中，<sup>[134]</sup>亦無援用外典，廣引故實為證的體例。

如此看來，道世在《法苑珠林》中羅列儒、道等教外俗籍，當是有其用意的。而這樣的形式在護教不遺餘力的法琳所著《辯正論》中有相似的面貌。《辯正論》卷五〈佛道先後篇〉，卷七〈信毀交報篇〉等，通篇在其論證文字後，夾注有其事例的典故（用不同的字體刊出，今用楷書標示之），如〈信毀交報篇〉曰：

至如建安感夢而疾瘳。【感應傳云。齊建安王患瘳。念觀音不忌。夜見觀音手為人拊藥。明且瘳癒】文宣降靈而病愈【齊竟陵王內傳云王

得熱病。夜中再死。夢見金像手灌神湯。因遂不復也。】高王行刑而刀折。【齊世有囚罪當極法。夢見聖僧口授其經。至心誦念數盈千遍。臨刑刀折。因遂免死。今高王觀世音經是也。】金尊代戮而項傷感。【應傳云。張逸為事至死。預造金像朝夕祈命。臨刑刀折而項不傷。官問其故。答曰。唯以禮像為業。其像項上有二刀痕。痕赤如血。

p. 252

因而得免耳。】謝氏通云。見亡子而祈福。【晉錄曰。瑯琊王凝之夫人。陳郡謝氏名韜。元奕女也。清心玄旨姿才秀遠。喪二男痛甚。六年不開帷幕。忽見二兒還鉗鎖大械。勸母自寬。云罪無得脫。為福德可免耳。具敘諸苦。母為祈福冀獲福祐也】孫君幽達。殞息而營齋。【宣驗記云。孫祚齊國沮陽人。位至太中大夫。少子稚字法暉。少聰慧奉法。年十八晉咸康元年桂陽郡患亡。祚以任武昌。到廣置法場請佛延僧建齋行道。見稚在眾中並從像後。往喚問之。稚跪拜具說興居。便隨父母歸家。父先有疾。稚云。無禍崇。到五月當差。言辭委悉。云作福可以拔魂免苦。其事不虛。】 [135]

這種援引故事支持其論證的體例，作為三教論衡風潮下的護教著作，是一般佛籍較少見的形製。道世亦處於三教論爭激烈的時代（前文論及），故《法苑珠林》中援引教外書籍以為證驗，或源於法琳《辯正論》之形製。

李儼為《法苑珠林》作序，序中言及其書的性質有二：一是「義豐文約，紐虞氏之博要」，二是「跡宣道鏡，晞祐上之弘明。」說明了《法苑珠林》採撮抄群籍，分類纂集的類書形式，不僅欲凌駕虞孝敬的《內典博要》如此的類書體製，另一方面在弘揚教法上，更希望能媲美僧祐的《弘明集》。《弘明集》是採輯錄方式以彰顯三教論爭的總集體，其序說明「弘明」的意義為「道以弘人，教以文明，弘道明教；故謂之《弘明集》。」所以李儼言「晞祐上之弘明」乃說明《法苑珠林》雖廣列儒、道資料，而意在維護佛教。李儼序中還指出「《法苑珠林》文翰似多，披覽日久，還知其要」，可見道世編輯《法苑珠林》不僅是編一本便利尋檢的工具書，也是編一本供人恆久細讀的書。因此，其書目的除可於寫作時，提供典故和詞彙的材料外，亦可使佛徒閱讀後，獲得法益。[136]

總之，道世作《法苑珠林》的動機，除供人方便尋檢佛學知識外，也有護法的另一層動機，而這一點卻為一般人所忽略。類書體雖是當時風氣下的產物，《法苑珠林》收納大量資料，選擇排比，以達護法之旨，則不可不謂是道世的創舉。

此外，值得注意的是道世將佛家種種掌故與名物制度等分門別類，固然可方便學者尋檢，但借著儒書的印證，使唐人較易接受佛教的各種觀念，多少也有調和中印文明的意味，[137]或亦可看作《法苑珠林》成書的另一目的。

### 第三節 《法苑珠林》之體製與編次

#### 一、本書的體製

《法苑珠林》為類書體，全書從「劫量篇」起到「傳記篇」止，共一百篇。其編撰體例約可分為篇、部、述意、引證、述曰、評曰、頌曰、問答體、感應緣等九項。

(一) 篇：《法苑珠林》分類以「篇」立名，其篇名和卷次如下「劫量篇」第一，卷一。「三界篇」第二，卷二、三。「日月篇」第三，卷四。「六道篇」第四，卷五、六、七。「千佛篇」第五，卷八、九、十、十一、十二。「敬佛篇」第六，卷十三、十四、十五、十六、十七。「敬法篇」第七，卷十七、十八。「敬僧篇」第八，卷十九。「致敬篇」第九，卷二十。「福田篇」第十，「歸信篇」第十一、「士女篇」第十二、卷二十一。「入道篇」第十三，卷二十二。「慚愧篇」第十四，「獎導篇」第十五，「說聽篇」第十六，卷二十三、二十四。「見解篇」第十七，卷二十五。「宿命篇」第十八，卷二十六。「至誠篇」第十九，卷二十七。「神異篇」第二十，卷二十八。「感通篇」第二十一，卷二十九。「住持篇」第二十二，卷三十。「潛遁篇」第二十三，「妖怪篇」第二十四，卷三十一。「變化篇」第二十五，「眠夢篇」第二十六，卷三十二。「興福篇」第二十七，卷三十三。「攝念篇」第二十八，「發願篇」第二十九，卷三十四。「法服篇」第三十，「燃燈篇」第三十一，卷三十五。「懸幡篇」第三十二，「華香篇」第三十三，「唄贊篇」第三十四，卷三十六。「敬塔篇」第三十五，卷三十七、三十八。「伽藍篇」第三十六，卷三十九。「舍利篇」第三十七，卷四十。「供養篇」第三十八，「受請篇」第三十九，卷四十一、四十二。「輪王篇」第四十，卷四十三。「君臣篇」第四十一，卷四十四。「訥諫篇」第四十二，「審察篇」第四十三，卷四十五。「思慎篇」第四十四，「儉約篇」第四十五，卷四十六。「懲過篇」第四十六，「和順篇」第四十七，卷四十七。「誠勗篇」第四十八，卷四十八。「忠孝篇」第四十九，「不孝篇」第五十，卷四十九。「報恩篇」第五十一，「背恩篇」第五十二，卷五十。「善友篇篇」第五十三，「惡友篇」第五十四，「擇交篇」第五十五，卷五十一。「眷屬篇」第五十六，「校量篇」第五十七，卷五十二。「機辯篇」第五十八，「愚戇篇」第五十九，卷五十三。「詐偽篇」第六十，「惰慢篇」第六十一，卷五十四。「破邪篇」第六十二，卷五十五。「富貴篇」第六十三，「貧賤篇」第六十四，卷五十六。「債負篇」第六十五，「諍訟篇」第六十六，卷五十七。「謀謗篇」第六十七，卷五十八、五十九。「咒術篇」第六十六，卷六十、六十一。「祭祠篇」第六十九，「占相篇」第七十，卷六十二。「祈雨篇」第七十一，「園果篇」第七十二，卷六十三。「漁獵篇」第七十三，「慈悲篇」

第七十四，卷六十四。「放生篇」第七十五，「救厄篇」第七十六，卷六十五。「怨苦篇」第七十七，卷六十六、六十七。「業因篇」第七十八，卷六十八。「受報篇」第七十九，卷六十九、七十。「罪服篇」第八十，「欲蓋篇」第八十一，卷七十一。「四生篇」第八十二，「十使篇」第八十三，卷七十二。「十惡篇」第八十四，卷七十三、七十四、七十五、七十六、七十七、七十八、七十九。「六度篇」第八十五，卷八十六。「懺悔篇」第八十六，卷八十六。「受戒篇」第八十七，卷八十七、八十八、八十九。「破戒篇」第八十八，卷九十。「受齋篇」第八十九，「破齋篇」第九十。「賞罰篇」第九十一，卷九十一。「利害篇」第九十二，卷九十二。「酒肉篇」第九十三，卷九十三、九十四。「穢濁篇」第九十四，卷九十四。「病苦篇」第九十五，卷九十五。「捨身篇」第九十六，卷九十六。「送終篇」第九十七，卷九十七。「法滅篇」第九十八，卷九十八。「雜要篇」第九十九，卷九十九。「傳記篇」第一百，卷一百。

(二)部：篇下設部為全書分級通例，亦有部下再立部者，除「劫量篇」、「三界篇」、「六道篇」、「千佛篇」、「敬佛篇」[138]、「士女篇」、「欲蓋篇」、「十惡篇」、「六度篇」、「受戒篇」外，其餘九十篇採用「篇」、「部」二級分類。不過篇下之部，注曰：「此有若干部」如「千佛篇」第五，注曰：「此有一十五部」，即「七佛部」、「因緣部」、「種姓部」、「降胎部」、「出胎部」、「侍養部」、「占相部」、「游學部」、「納妃部」、「厭苦部」、「出家部」、「成道部」、「說法部」、「涅槃部」、「結集部」。而部下之部則注曰：此別若干部，如「千佛篇」下的「七佛部」注曰：「此別九部」，即「述意部」、「出時部」、「姓名部」、「種族部」、「道樹部」、「身光部」、「會數部」、「弟子部」、「久近部」，所以篇中之「部」及部中之「部」可以不相混亂也，全書共計有六百六十八部門。[139]

(三)述意：述意猶言敘意，[140]以闡明本篇(部)的動機及意旨為主，猶如史傳之序。[141]凡採用篇、部二級的篇目，它們的第一部均立「述意部」。而採用三級分類的篇目，則有三種區別：

(1)篇下的第一大部立為「述意部」用來略述此篇主旨，其餘大部中有時又選擇性的在其部下的第一小部設立「述意部」，

p. 255

用來闡明此一大部主旨。如「受戒篇」下分述意部、勸持部、三歸部、五戒部、八戒部、十善部、三聚部，而三歸部、五戒部、八戒部皆又分六小部，十善部又分五小部，三聚部又分十三小部，它們的第一小部均是「述意部」。屬於此例還有「敬佛篇」、「十惡篇」。

(2)篇下的第一大部的第一小部立為〈述意部〉，其餘的大部則不立。此類的〈述意部〉則用來概述此篇主旨。如「欲蓋篇」分為五欲部和五蓋(二大部)，五欲部又分為四小部，其第一小部為〈述意部〉，而五蓋部則不設。屬於此例還有〈三界篇〉、〈劫量篇〉。

(3)篇下的各大部的第一小部皆立為「述意部」，用來分述各部大要。如〈六道篇〉分為諸天部、人道部、修羅部、鬼神部、畜生部、地獄部(六大部)，六

大部下各分若干小部，它們的第一小部均是「述意部」。屬於此例的還有「千佛篇」、「士女篇」和「六度篇」。[\[142\]](#)

(四) 引證：通常在篇、部中的述意部後設有「引證部」，內容為直引佛經中的故事，藉以印證述意部蓋括篇、部所述意旨之不誣，但並非每篇，部中皆立有「引證部」。述意部與引證部的作意可說一體兩面，相輔相成，前者為闡明主旨，後者引佛經云云，來補充此意旨的可信度。除「敬佛篇」中的彌陀部、「人道篇」、「六道篇」中的持戒部、忍辱部中的「引證部」是設於篇部的最末一部外，其餘皆立於述意部之後。

(五) 述曰與評曰：不僅只「述意部」全是作者的論述，在以抄錄經文編纂的大部或小部中，有時道世會用「述曰」、「評曰」對篇、部中須加以敘述或補充說明佛理時，用此方式來表達作者思想觀點。「述曰」的特點是敘述後常引書為證，除引內典經論，亦有引外典俗書。「評曰」主要是總結評論此部大意，少引經文為證。

(六) 頌曰：在通篇之末，感應緣之前，以四言或五言的偈頌體來總結全篇主旨。在一篇散文體的經文後再以韻文重覆概述全文，是佛經中常見的形式。如《妙法蓮華經》、《大方廣佛華嚴經》等，這種散文配合偈頌的形式，後也為變文所沿用。[\[143\]](#)

(七) 問答體：篇部中有直以「問曰」、「答曰」的方式來貫串全文，以闡述佛理，且多引經義來答之。如三界篇中的「諸天部」的「僕乘部」、「眷屬部」、「貴賤部」等即屬此例。

(八) 感應緣：除劫量、三界、日月、福田、士女、慚愧、感通、住持、攝念、發願、供養、輪王、訥諫、和順、背恩、善友、惡友、校量、愚戇、詐偽、謀謗、業因、

p. 256

欲蓋、十使、法滅、雜要、傳記等二十七篇以外，其餘六十三篇末均立有「感應緣」，[\[144\]](#)廣引感應故事以為證驗，頗似篇、部中的「引證部」，不過一為外典、見聞等故事，另一為純引佛經故事。其中六道、敬佛、十惡及六度篇還在各大部末，設有「感應緣」。

道世於六道篇中「諸天部」首立「感應緣」，並談到其設立動機：

「古今善惡禍福徵祥，廣如宣驗、冥祥、報應、感通、冤魂、幽明、搜神、旌異、法苑、弘明、經律異相，三寶徵應，聖跡歸心，西國行傳、名僧、高僧、冥報拾遺等，卷盈數百不可備列。傳之典謨，懸諸日月，足使目睹，唐猜來惑。故經曰：行善得善報，行惡得惡報。

《易》曰：積善之家必有余慶，積惡之家必有余殃。信知善惡之報影

響相從，苦樂之徵猶來相剋。余尋傳記四千有餘，故簡靈驗各題篇末，若不引證邪病難除，餘之不盡，冀補茲處。」 [145]

由此文可知，道世欲使世人知佛理不虛，因果造作，善惡有報，廣引諸多外典事例以證。將書中所載故事，引為實例，亦可見道世有引俗書印證佛理的目的，頗有調和中印文明的意味。[146]

由上述編撰體例中發現，如「述曰」、「評曰」乃至「感應緣」等項，是抄錄和述作並舉，藉此闡述作者思想觀點的作法，與一般類書，不加編者意見純以供翻檢的工具書的性質頗異，由此亦可見出道世的《法苑珠林》雖以類書體來編纂，但卻另有其意的。

## 二、本書的篇次

《法苑珠林》篇次的安排，有其一定順序，其分類次序與《經律異相》頗為相似，[147]這樣分類意義在一定程度上受到中國傳統觀念的影響，茲將其篇次內容分類如下：

p. 257

(一) 首先敘述佛家的宇宙論：(1)劫量篇，敘述世界的形成至毀滅的過程，分大、小三災二部來統括其內容。(2)三界篇，說明佛教對宇宙世界是由欲界、色界、無色界所構成的看法，分為四洲、諸天兩大部。(3)日月篇，敘述佛教的天文觀。(4)六道篇，敘述三界之內不同形態的有情生命。

(二) 敘述佛教的創始者：(5)千佛篇，涵蓋佛教教主釋迦牟尼佛及以前諸佛的事跡。在敘述釋迦牟尼佛部分，由「降胎部」至「結集部」很有次第的記載佛陀由出生、納妃、出家、成道及佛徒恐法滅而有經律論三藏的結集之舉等一生過程，可視為佛陀的傳記。

(三) 敘述佛教的三寶（佛、法、僧），應序以禮敬供養：(6)敬佛篇，分有阿彌陀佛、彌勒、普賢、觀音等四位中土最為熟悉的佛菩薩之種種應化事。(7)敬法篇，說明誦經聽法及弘揚教義的功德。(8)敬僧篇，敘述禮敬僧人的功德。(9)致敬篇，說明禮拜十方諸佛的功德及如何禮拜。(10)福田篇，敘述供養三寶猶如植福，必得善果。(11)歸信篇，立此篇來加強佛徒信奉三寶的信心。

(四) 敘述出家修行的好處：(12)士女篇，說世俗男女易有放逸的種種行為，不利修行。(13)入道篇：說明出家學道的意義及落髮儀式。(14)慚愧篇，修行時應常發慚愧心，此為善性表現，有助於進德修業。(15)獎導篇，生出離心不為家所累，方能勇猛修行，其福最大。(16)說聽篇，說僧人宣說佛法的意義與儀式。(17)見解篇，說明釋迦牟尼座下弟子精進修行所獲不同專長。(18)宿命篇，除位登十地菩薩外，否則眾生皆有隔世之迷，但仍有追憶前世種種行為的念頭。(19)至誠篇，勉人精求誠道，必獲果位。

(五) 敘述修行可致靈異現象及弘法者應有的修為：(20)神異篇，說神通在佛教傳布過程的作用，(21)感通篇，藉玄奘法師、王玄策西行印度所見佛教聖跡，以明佛法不虛。(22)住持篇，說佛教護持者應具備的德行及精研戒律。(23)

潛遁篇，說聖賢者應韜光養晦。

(六) 敘述世間一些奇異生命現象，以明因果業力不爽增加修行信心；(24)妖怪篇，說明眾生業力所感，招致種種果報。(25)變化篇，說明菩薩應變乃隨緣而起。(26)眠夢篇，說明夢的產生種類，皆是心所造作。

(七) 敘述佛徒修行途徑：(27)興福篇，興福種類及態度。(28)攝念篇，說明如何抑制妄念的方法。(29)發願篇，說佛徒修行發誓立願的內容及好處。

(八) 敘述佛教特有儀式：(30)法服篇，說明僧人為何著袈裟。(31)燃燈篇，說明佛像前為何要燃燈。(32)懸幡篇，說明寺裡為何要懸幡。(33)華香篇，說明為何要在佛像前供花焚香。(34)唄讚篇：說明佛教音樂唄讚的重要性。(35)敬塔篇，說明佛塔的由來、禮敬佛塔的方式及如何維修故塔。(36)伽藍篇，說明佛寺的由來，信眾入寺禮儀。(37)舍利篇，說明教主入涅槃後，八國起塔供養佛舍利的情形。(38)供養篇，說明佛徒供養對象及方式。

p. 258

(39)受請篇，說明施主設齋供僧的功德和僧人受食的禮儀。

(九) 敘述中印護法帝王應有的德行：(40)輪王篇，說明阿育王等轉輪聖王的德行。(41)君臣篇，說明帝王在護法所具份量及應有的德行。(42)訥諫篇，說明君主須有納正諫的雅量。

(十) 敘述佛徒應具的品德：(43)審察篇，說明審境察心，才能不攀外緣。(44)思慎篇，勸人凡事要謹慎而慎用，慎過，慎禍。(45)儉約篇，要求佛徒生活簡單化，德業方能日增。(46)懲過篇，說明萬境為心所造，避免口業。(47)和順篇，言人處世應剛柔並濟。(48)誠勗篇，勉人諸惡莫作，眾善奉行。

(十一) 敘述佛徒應有的倫理觀念：(49)忠孝篇，說明為人應孝誠忠敬，方得佛被。(50)不孝篇，說明不養不孝父母之人，死後必墮地獄，累劫受苦。(51)報恩篇，說明知恩報恩的重要。(52)背恩篇，斥說背恩忘義的可恥。敘述朋友之倫有：(53)善行篇，說明友結交有德之友的利益；(54)惡友篇，結交無德之友有損；(55)擇友篇，應親近善知識，遠離惡知識。(56)眷屬篇，說明恩愛眷情的虛幻。

(十二) 敘述佛徒應具判斷能力：(57)校量篇，說明「德有隱顯，行有淺深」若不經比較，不知孰優孰劣。(58)機辯篇，舉馬鳴、龍樹、舍利佛、阿難等與外道機巧對辯的故事。

(十三) 應以避免的惡行：(59)愚戇篇，說愚人打蚊、打蠅、救目、妒影、分衣、造樓、磨刀、賣香、賭餅、畏婦、米、效眴、怖樹等寓故事。(60)詐偽篇，說明狡詐者欺誑詐騙的種種故事。(61)惰慢篇，說明由於心神昏惑，未能得道。(62)破邪篇，佛經中有經批判外道，杜絕異見的故事，是屬護法專論。

(十四) 說明人有富貴貧賤等不同境遇，全由果報所現：(63)富貴篇，往昔慷慨布施，得有富貴報。(64)貧賤篇，往昔慳貪吝惜，得貧賤報。(65)債負篇，說明因果報應猶如負債與還債。(66)諍訟篇，說明心為毒主，口為禍器，應小心理謹慎。(67)謀謗篇，說明謹言慎行以避毀謗。

(十五) 敘述佛教特別祈禱儀式：(68)咒術篇，佛經中咒語的念誦方法及其神

奇作用。(69)祭祠篇，說明以花果供養佛僧和祭祠鬼神的神報。(70)占相篇，說明占候觀察，能知往昔所造諸業。(71)祈雨篇，說明請天龍降雨或止雨的方法。

(十六)敘述佛教由憐憫萬物，啟發慈悲心：(72)園果篇，藉王舍城迦蘭陀長者獻與佛陀的竹園故事，說明佛經有載不許砍伐，應予保護。(73)漁獵篇，說明漁獵殺生的錯誤。(74)慈悲篇，說佛菩薩以救度眾生為主，憐憫萬物為本。(75)放生篇，說明六道眾生皆是我父母，放生戒殺，才是仁德之行。(76)救厄篇，說明捨身救難的故事及其意義。(77)怨苦篇，說明眾生所受各種痛苦。

(十七)說明佛教善惡業行及其種種果報：(78)業因篇，說明眾生的善惡意念和行為。(79)受報篇，

p. 259

說明眾生因身、口、意的活動而招致的善惡報應，分有現報、後報等。(80)罪福篇，說明造罪行為和修福行為。(81)欲蓋篇，說明色、聲、香、味、觸「五欲」以及貪欲、瞋恚、睡眠、悼悔、疑「五蓋」的造作危害。(82)四生篇，說明業報所感，而有「胎生」、「卵生」、「濕生」、「化生」等四種不同生命形態的誕生。

(十八)敘述佛教止惡行善的消極道德規範：(83)十使篇，說明應避免的十種煩惱。(84)十惡篇，說明應避免自取惡報的十種惡行。

(十九)敘述佛教止惡行善的積極道德規範：(85)六度篇，說明大乘佛教之脫離生死輪轉及轉凡入聖的六種修行方法。

(二十)敘述佛徒應受戒律的規範：(86)懺悔篇，說明懺悔罪業的意義及儀式。(87)受戒篇，說明歸依、受戒的內容。(88)破戒篇，說三寶弟子犯戒破戒將落入惡道。(89)受齋篇，說明佛制定中午以後不再進食的戒律。(90)破齋篇，說明中午以後進食是為「破齋」。(91)賞罰篇，賞善罰惡，勿得枉濫。(92)利害篇，說名利財色盡是空幻。(93)酒肉篇，說明飲酒食肉破戒的殃害。(94)穢濁篇，說明佛徒不得食五辛及污穢之行。(95)病苦篇，說病苦的起因為四大不調。(96)捨身篇，說明形體空幻無常，捨身濟物，福德無盡。(97)法滅篇，說明佛法將滅時，社會和僧團的種種毀戒頹敗情況。

(二一)(98)雜要篇：由其篇首「述意部」言：

「但以經論浩博，具錄難周；記傳紛綸事有廣略，所以導達群方，開亦後學。設教緣跡煥然備悉；訓俗事源，爵爾成在。搜檢條章，討撮樞要。緝綴紙筆，具列前篇；其餘雜務，汲引濟俗，現可行者，疏之於後，冀令昏昧漸除，法燈遐照也。」

可知此篇乃將未能涵括於前列篇部之佛法內容，於此篇中提出，如佛經中關於「四依」的教法，聲聞乘的四種果位，維繫有情眾生身命的四種資糧，淨口的方法和利益，鳴鐘息苦的來歷，僧人應具的行止，處置蛇、鼠、蜈蚣、蚰蜒等方法。

(二二)(99)傳記篇，記譯經事業及帝王興福、護持佛法等事蹟，可看作一中

國佛教發展簡史。[\[148\]](#)

由上述的內容分類可知《法苑珠林》始由宇宙論立篇，再立佛教創始者及佛法諸內容，參有俗世道德規範的分類法，近似唐朝當時類書之分類，依「天」、「歲時」、

p. 260

「地」等，迥異於一般佛典如《阿毗曇心論》及《阿毗達磨俱舍論》等[\[149\]](#)依根、道、果等傳統佛法內容分類。[\[150\]](#)

p. 261

# **Dau-shr and Fa yuan ju lin**

Chen Yu-jen  
Lecturer, Chinese Literature Department,  
Chinese Culture University

## **Summary**

A great number of both Buddhist and secular texts are extensively quoted in Fa yuan ju lin. Therefore it has been traditionally regarded as a Buddhist encyclopaedia and modern scholars, too, viewed it only as a reference work arranged under subjects which could be consulted to garner quotations of otherwise cost scriptures. However, these evaluations obscured the aim for which Fa yuan ju lin was originally compiled.

In order to reveal the real purpose of this important work, the present paper discusses both Dau-shr's historical background, the fierce competition between Buddhist and the local culture which promoted the compilation of Fa yuan ju lin, and the origin and purpose of a peculiar feature of this book, i.e., each chapter ends with a section relating miracle stories. The discussion proceeds under the leadings "Dau-shr's spiritual lineage, his friends and works", "The historical setting of the compilation of Fa yuan ju lin", and "The structure and arrangement of Fa yuan ju lin".

[1] 陳垣《中國佛教史籍概論》，頁六一，文史哲出版社。

[2] 見《大藏經索引》，三〇冊，頁二，新文豐出版社。

[3] 《宋高僧傳》卷四〈唐京師西明寺道世傳〉中有「律宗研覈，書籍鑽尋」之語，道世既通習律學，何以贊寧卻置其傳記於義解篇？若據曹仕邦〈中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討（下）〉（見新亞學報一九六六年，七卷二期）解釋沙門智升雖精律學卻未歸入「明律篇」之理由，乃因其未有「宣講律儀或撰寫律疏之事實」故捨於「明律篇」外。然衡之於道世似有未妥，道世之「四分律討要」五卷、「四分律尼鈔」五卷等書，皆屬律疏之作，何以仍未將道世歸於「明律篇」之屬？或應如錢賓四函告曹氏之語：「僧傳之分科，既可自行事見沙門對宗教之貢獻，而自各科編次先後，亦可窺該類沙門在僧史上之等第。」（參曹仕邦「中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討（上）」頁四六一，新亞學報，一九六四年，六卷一期）因「道世傳」中有「復因講貫之餘，仍覽甚深之藏」、「世頗多著述」云云，可知道世生前不僅講經宣法，且戮力撰述，對中國佛教貢獻其鉅，頗合乎義解篇中僧人，宣弘正法的寓義，故贊寧將其置於「義解篇」內或基於此因由也。

[4] 見宋·敏求《長安志》卷九，謂青龍寺在新昌坊，本隋·靈感寺，開皇二年文帝所立。至武德四年廢，龍朔二年，城陽公主再興，更名觀音寺。後景雲二年，改為青龍寺。故道世出家時，因名為觀音寺之後。（參川口義照「經錄研究 法苑珠林——道世——見印度學佛教學研究第二十四卷，第二號，頁 795~796。

[5] 漢代長安以東為京兆尹、長陵以北為左馮翊、渭城以西為右扶風，謂之三輔。此後稱京師附近之地為三輔。（參宋祖瑀，《讀史方輿記要》，陝西。）

[6] 自有唐以來，編撰佛家經錄者，多將般若、寶積、大集、華嚴、涅槃等卷帙繁多的經典統稱「五部」。（參釋智昇，《開元釋教錄》卷十一，頁 582—591。大正藏，五五冊。）

[7] 據日僧釋慧堅撰《律苑僧寶傳》卷五中有「唐京兆西明寺玄暉世律師傳」言道世於弘道元年入寂。（見《大日本佛教全書》第一〇五冊。）又宋·祖琇《隆興編年通論》卷十四有「（永淳）二年，法師玄暉卒。」（見續藏經，一三〇冊，頁 280。）暉，當為暉之誤也。元，念常《佛祖歷代通載》卷十二有「癸未，改弘道……法師玄暉卒。」（見大正藏，四九冊，頁 583。）明·覺岸《釋氏稽古略》卷三有「暉字道世，至是弘道元年入寂。」（見大正藏，四九冊，頁 819。而考《舊唐書》卷五，高宗本紀曰：「十二月己酉詔改永淳元年為弘道元年。」故知永淳二年即弘道二年也。是故道世卒於唐高宗弘道元年（西元六八二年）。

[8] 見《法苑珠林》卷六五〈救厄篇〉感應緣中「唐居士徐善才」文末注曰「道年幼，自見琬師說之耳」。大正藏五三冊，頁 787 中。

[9] 見《續高僧傳》卷二二〈唐京師普光寺釋玄琬傳〉。大正藏五〇冊，頁 616～617。

[10] 《宋高僧傳》卷十四「道宣傳」中曰：「（道宣）弱冠……隋大業中，從智首律師受具。」（大正藏五〇冊，頁 790 中）又《律苑僧寶傳》卷五〈道世傳〉中曰：「隨大業十一年，與宣律師同從弘福智首和尚，受具足戒。」（《大日本佛教全書》，第一〇五冊）知道世與道宣二十歲時，同隨智首和尚受具足戒，然大業年間，智首應駐錫大禪定道場，而非後來唐太宗時始建的弘福寺。」（參《續高僧傳》卷二十二〈唐京師弘福寺釋智首傳〉大正藏五〇冊，頁 614。）

[11] 見《續高僧傳》卷二十二〈智首傳〉大正藏，五〇冊，頁 614。

[12] 「佛教自漢時入中華以後，約至東晉戒律乃漸完備。……羅什在長安時，弗若多羅等譯《十誦律》，佛陀耶舍譯《四分律》。而約同時佛陀跋羅在建業譯《僧祇律》。其後北方所譯之《十誦》盛行於南，而南方所譯之《僧祇》頗行於北。約至梁時，北方有道覆律師，始創開《四分》。慧光承之，此律遂光大。」見湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 216，木鐸出版社。

[13] 「（道宣）律師是余同學，昇壇之日，同師受業。」大正藏，五三冊，頁 354 中，並另參注（8）。

[14] 見大正藏，五〇冊，頁 253 下。

[15] 見大正藏，五〇冊，頁 259 中。

[16] 《宋高僧傳》卷四〈道世傳〉有曰：「（道世）……及慈恩寺大德，更代行道，不替於時，世亦預其選。」見大正藏，五〇冊，頁 726 下。

[17] 見大正藏，五〇冊，頁 790 下。

[18] 見大正藏，五〇冊，頁 275 下。

[19] 見大正藏，五三冊，頁 254 中。

[20] 《法苑珠林》，卷十有曰：「（道宣）年至桑榆，氣力將衰，專念四生，又思三會。忽以往緣靈，病漸瘳降，勵力虔仰，遂感冥應。……簡略要集，編錄條章。」見大正藏，五三冊，頁 253 下-354 中。

[21] 《集神州三寶通錄》分為〈初期舍利表塔〉、〈次列靈像垂降〉〈後引聖寺瑞經神僧〉三卷，是道宣於麟德元年在終南山所撰。見大正藏，五二冊。

[22] 日人篠原亨一，「*Dao-xuan's Collection of Miracle Stories About "Supernatural Monks" (Shen-seng gan-tong-lu) : An Analysis of its Sources*」（道宣神僧感通錄來源分析）一文，（收在「中華佛學學報」第三期，民七十九年，四月）曾指「神僧怠通錄」是從王琰《冥祥記》中搜集相關故事，再加上

少數《高僧傳》中的故事編錄而成的。文中並將「神僧感通錄」與《法苑珠林》卷十七、十九、廿八、三一、四一諸卷感應緣中的故事作詳細比較，而發現兩書中載有相當數量的相同故事。如《法苑珠林》卷十九「釋道開」、「晉司空何充」（出自《梁高僧傳》）、「晉廬山七嶺聖僧」、「釋僧朗」、「釋法相」（出自《冥祥記》等故事，也依序出現在「神僧感通錄」中。

[23] 關於道世與道宣著述中，互有傳鈔情形的諸多例證還可參閱川口義照，「道世 道宣 撰述書」一文，收在「佛教學印度學研究」二六卷第二號。

[24] 大正藏，五二冊，頁 425 上。

[25] 大正藏，五四冊，頁 1 上。

[26] 《諸經要集》宋、元、明、及宮內省圖書寮本，皆作《善惡業報論》。

[27] 同注 23。

[28] 同注 23。

[29] 有關道世著作在歷代著錄上仍有分歧。可參傅世怡，〈法苑珠林六道篇感應緣研究〉頁 17~20（師範大學國文研究所博士論文，民國七十六年）另道宣，《大唐內典錄》撰於麟德元年，時《法苑珠林》尚未畢功，而道宣已將其書著錄且為百卷，可能是道世在編撰《法苑珠林》之前，已預估撰有百卷內容，而告之道宣也。由此亦可得知道世與道宣來往之密切。

[30] 佛教最早傳入我國內地的確實年代，歷來說法不一（參用湯用彤，《漢魏兩晉北朝佛教史》，頁 1~22，鼎文書局），其中最主要有兩種說法：一是西漢安帝時傳入說，二是東漢明帝永平十年說。以上兩種說法，年代約差七十年，而饒宗頤在〈鄒衍別考〉一文（收在《選堂集林》中），明文出版社則推測早在戰國時代，中土方士即與印度思想有所接觸。然目前可信佛教東傳最早文獻，當推張衡《西京賦》所載：「派朱屣於盤樽，奮長袖之飄麗，要紹修態，麗服颺菁，昭藐流眇，一顧傾城，展季桑門，誰能不管」。展季又名展禽，即柳下惠；桑門即沙門。這篇賦的這段是寫見了美女而不動情的人，作者之所以把沙門和柳下惠聯繫起來，無疑是因沙門立誓終生過獨身生活。日本學者和田清原據以撰〈佛教東傳年代論〉收入（許章真譯《西域與佛教文中論集》學生書局印行）並謂佛教可能因班超通西域而引進。但張騫在公元前一二六年到達大月支時，並未見到佛教流通的情景所以也有人認為佛教最初進入中國內地，可能未經西域作媒介，即使路經中亞小國而到中國，這些小國最初還沒有什麼作用，因為「浮屠」一詞，比「佛」更古，但它並沒有經過古西域語言的媒介，而是直接從印度方言譯過來的。（見吳焯〈從考古遺存看佛教傳入西域的時候〉）。無論如何，東漢中期，佛教沙門嚴守禁欲的生活，已為一般人所認識是毫無疑問的。

[31] 漢朝多把「浮屠」與「黃老」等同看待，如楚王英「誦黃老之微，言尚浮屠之仁祠」；桓帝在「宮中立黃老、浮屠之祠」。進而如《牟子理惑論》中有

曰：「道者九十六種，至于尊大，莫當佛道也」（大正藏，五二冊，頁 6 上。）就是把佛教看成當時流傳的九十六種術中之一。

[32] 如南朝梁武帝篤信佛教，僅京城健康（南京）一處就有寺院五百餘所，僧尼十餘萬人；更曾四次捨身入寺，再由群臣出資贖回。另歷史上有名的「三武一宗」（即指北魏太武帝、北周武帝、唐武宗和後周世宗）毀滅佛法的事件，使佛教在中國的發展受到相當地打擊。在在說明了古代帝王喜惡對佛教興衰的影響。

[33] 如隋代佛教學者費長房說：「教興寄在帝王」（《歷代三寶記》卷十五，大正藏，四九冊頁 120 上），唐代名僧玄奘亦曰：「正法隆替，隨君上所抑揚」（《集古今佛道論衡》卷丙，大正藏，五二冊），說明宗教興隆與否，在頗大程度上依賴帝王的支持。

[34] 如「沙門不應拜俗」、「沙門不敬王者」等之說即難以見容於中國社會。關於此點可參見陳寅恪，〈蓮花色尼出家因緣跋〉，收在《寒柳堂集》，頁 155，里仁書局。

[35] 如「六道輪迴」、「四諦」、「十二因緣」、「三世因果」等觀念，便是中國傳統觀念裡所無。

[36] 見湯用彤，〈文化思想之衝突與調和〉，收在《玄學、文化、佛教》，頁 281~286，育民出版社。

[37] 歷史上所謂「儒、道、釋三教」之「教」，並非指宗教之「教」，而是教化之「教」。中國歷來的統治者和思想家極重社會功能，他們將佛、道二教首先視為教化之道，而儒家更重視道德教化，故有「三教」之稱。這種說法可參牟鍾鑒，《中國宗教與文化》，頁 119~120，巴蜀書社。

[38] 此書現題為漢靈帝末年避世交趾的牟子所撰，但近百年來，中外學者對此書作者和成書年代，頗眾說紛云，無一定論。但就內容而言，湯用彤及諸多學者仍推此書為中國佛教史上的重要書籍。

[39] 該書敘說當時對於佛教的觀感是「世人學士多譏毀之」，反佛者抨擊佛教是「夷狄之術」，由於周孔未言，五經所不載，又背離孝道，且沙門又有污穢行徑，故以排斥。而作者由儒入佛，極力為佛教作辯解，認為應打破以漢地為中心的中國中心論，且學問之事不可僅以周孔為限，並力主佛教未違背孝道，倡言形體腐朽而神靈不滅。少數僧侶劣行，不以偏概全。書中反映出的儒家和佛教在倫理道德觀念上的分歧，主要集中在三個方面：一是出家僧人紋身斷髮和《孝經》所說「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」的古訓相違背，二是出家僧人不娶妻，沒有子嗣，是最不孝的行為，三是出家僧人披袈裟，對君王雙親不行跪起之禮，違背了中國傳統禮儀。這些問題大都是佛教徒和反佛者爭議的關鍵所在，所以《牟子理惑論》可說是揭開了三教論爭的序幕。（參牟鍾鑒，《中國宗教與文化》，頁 119~129，巴蜀書社及方立天，《中國佛教與傳統文化》，頁 263~265，上海人民出版社）。

[40] 自後漢至唐初，這些擁護或反對佛教的論辯形式，現大多保存於《弘明集》與《廣弘明集》中。（參曹仕邦，〈書目答問編次寓義之一例——佛教書目之編次〉，收在《新亞書院學術年刊》第九期，1967年。）

[41] 《隋書經籍志》卷四，六經中的樂經已亡佚於秦始皇焚書之災，這裡指「六經」或指竇公、河間獻王、常山王、張禹所獻樂書，以補樂章之闕。（見《隋書經籍志》卷一，關於樂書的跋文）。

[42] 《歷代三寶紀》卷十二，大正藏，四九冊，頁 107 中。

[43] 同注 38，頁 108 上。又載於《佛祖統紀》卷三九，大正藏，四九冊，頁 359 下。

[44] 隋文帝自幼受尼智遷的養育，即帝位後，常告訴群臣曰：「我興由佛。」乃於仁壽元年六月，詔告天下諸州，選高爽清靜處建造靈塔，分送舍利于三十州。（《法苑珠林》卷四十，大正藏，五三冊，頁 62 中，又見於《廣弘明集》卷十七，大正藏，五二冊，頁 213 下）。仁壽一年，再度下詔於全國五十三州處，建立舍利塔。並令總管刺史以下縣尉以上各官員停止日常事務七日，專心檢校督導設齋行道諸事項。（《法苑珠林》卷四十，大正藏，五三冊，頁 604 上）。

[45] 參鎌田茂雄，《簡明中國佛教史》，頁 161，谷風出版社。

[46] 文帝時，李士謙有三教優劣之論（《佛祖統紀》卷三九，大正藏四九冊，頁 360 上），煬帝時，有沙門惠淨，道士余永通的佛道問答（《佛祖歷代通載》卷十，大正藏，四九冊，頁 62 下）。

[47] 參湯用彤，《隋唐佛教史稿》頁 3~6，木鐸出版社。

[48] 隋文帝在位期間（581~604）剃度僧人二十三萬人，寫佛經四十六藏十三萬，二千零八十六卷，整理經典三千八百五十三部，造石像十萬六千五百八十尊，修復舊像一百五十萬八千九百餘尊。煬帝在位，共造寺塔十四所，修寫舊經六百一十二萬藏，二萬九千一百七十二部，新造佛像三千八百五十尊，剃度僧人一萬六千二百人（《法苑珠林》言六千二百人，略有出入）。（見《辯正論》卷三，大正藏，五三冊，頁 509 下及《法苑珠林》卷一百，大正藏，五三冊，據此統計，可見佛教在隋朝君隆盛況一般。頁 1026 中。

[49] 傅奕上疏十一條內容可見法琳《破邪論》卷上及《廣弘明集》卷十一「上廢省佛僧表」等。

[50] 見於唐高祖「問出家損益詔」詔文有言：「棄父母之鬚髮，去君臣之章服，利在何門之外？」（《廣弘明集》卷二十五，大正藏五二冊，頁 283）。

[51] 見《唐會要》卷四七。

[52] 見《舊唐書》卷七十九，「傅奕傳」，但《佛祖統紀》卷三十九，謂事在武德八年。

[53] 見湯用彤《隋唐佛教史稿》，頁 10，木鐸出版社。

[54] 傅奕《高識傳》今已亡佚，《廣弘明集》卷六，載《高識傳》大略。傳列有二十五人，加王始自劉宋世祖終至唐高祖，臣子始自王度終至傅奕本人，分廢除（十四人）及廢滅（十一人）兩項。（見大正藏，五二冊，頁 123）。

[55] 見《集古今佛道論衡》卷丙〈高祖幸國學當集三教問僧道是佛師事〉一文，大正藏，五二冊，頁 381。

[56] 見《集古今佛道論衡》卷丙〈道士李仲卿等造論毀佛法琳法師著辯正論以抗事〉一文，大正藏，五二冊，頁 382 中。

[57] 詔文見《全唐文》卷三。

[58] 參李富華、董型武合著〈試論唐代的宗教政策〉，頁 87，收在《世界宗教研究》，一九八九年，第三期。

[59] 見《全唐文》卷一三三〈請廢釋教疏〉。

[60] 見《全唐文》卷一三三〈請廢佛法表〉。

[61] 同上註。

[62] 《通典》食貨七。

[63] 見《全唐文》卷三，高祖〈誅建成元吉大赦詔〉，詔文有曰：「僧尼道女冠，宜依舊定」。

[64] 武德元年，唐高祖以傅奕凡七次上請廢除佛法，遂將疏文交付朝臣討論（《廣弘明集》卷二十五）。經過一番論議醞釀，便於五月下詔沙汰僧道。另有關高祖在政治上、經濟上限制佛教的相關舉證資料，可參謝重光、〈唐代佛教政策簡論〉一文中的註釋一，收在其著《漢唐佛教社會史論》頁 341，國際文化事業有限公司出版。

[65] 如歐陽修在《新唐書》中，曾惋惜宗牽於愛欲，復立浮屠，評太宗為「中材庸主之常為」。認為太宗是一位保護佛教的帝王。見《新唐書》卷二。

[66] 見《全唐書》卷五，太宗〈為戰陣處立寺詔〉。

[67] 見《全唐書》卷四，太宗〈為戰亡人設齋行道〉。

[68] 見《全唐書》卷十，太宗〈宏福寺施齋願文〉。

[69] 同上注。

[70] 《舊唐書》卷六三，「蕭瑀傳」。

[71] 《貞觀政要》卷六。

[72] 《全唐文》卷十，太宗〈告柏谷塢少林寺上座書〉。

[73] 《文苑英華》卷八五八，李邕〈嵩岳寺碑〉。

[74] 《續高僧傳》卷二十四，〈智實傳〉（見大正藏五〇冊，頁 635 上）。

[75] 《續高僧傳》卷二十，〈靜琳傳〉（見大正藏五〇冊，頁 591 上）。

[76] 《全唐文》卷五，太宗〈度僧於天下詔〉。

[77] 同註 69。

[78] 《法琳別傳》卷中，大正藏五〇冊，頁 203 下。

[79] 《全唐文》卷六，太宗〈令道士在僧前詔〉，詔文又見載於〈法琳別傳〉卷中，《廣弘明集》卷二十五。

[80] 《集古今佛道論衡》卷丙，〈文帝幸弘福寺立願重施敘佛道先後事〉。大正藏五二冊，頁 386 上。

[81] 郭朋認為唐太宗於戰地立寺，非真出於對戰死者悼念之心，反倒是要做給文武大臣、歸順者、老百姓、佛教僧侶等「活著的人們看的」，是別有用心的（參郭朋，《隋唐佛教》，頁 292，齊魯書社）。

[82] 參謝重光，《唐代佛教政策簡論》，收在其著《漢唐佛教社會史論》頁 328，國際文化事業有限公司印行。

[83] 同上註。

[84] 湯用彤，《隋唐佛教史稿》頁 16，木鐸出版社。

[85] 參蘇俄學者德·莫·烏格里諾維奇，《宗教心理學》（沈翼鵬譯，社會科學文獻出版社）。

[86] 太宗和玄奘會談後，深感像玄奘這等人才，應位以高官，為其輔政，故勸玄奘還俗。（《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷六，大正藏五〇冊，頁 253 上）至邀玄奘同往遼東征戰，玄奘以征途勞苦及需要從事翻譯為理由，加以推辭。（《續高僧傳》卷四，〈玄奘傳〉，大正藏五〇冊，頁 454。）可知唐太宗之請求，截然不同於梁武帝的捨身入佛。

[87] 玄奘雖無心還俗從政，但並非表示他是一位游心域外，對政治毫無所悉的法師，關於此點可參冉雲華，〈玄奘大師與唐太宗及其政治理想探微〉一文，收在其著《中國佛教文化研究論集》，東初出版社。

[88] 同注（80）。

[89] 參見滋野井恬，〈唐朝 宗教政策〉收入《唐代佛教史論》。

[90] 見《全唐文》卷十一，李治〈建大慈恩寺令〉。

[91] 見《全唐文》卷十四，高宗〈檢閱新譯經論敕〉。

[92] 從東晉庾冰輔政，代晉成帝詔沙門應敬王者以來，反佛教人士常以沙門不拜君親之理由，抨擊佛教僧侶。參方立天，《中國佛教與傳統文化》，上海人民出版社。

[93] 參鎌田茂雄，《簡明中國佛教史》頁 214，指出道端良秀，〈唐代僧尼不拜加親論—唐代佛教的倫理性〉（《印度學佛教學研究》第二卷第二號，1954 年 3 月）及《唐代佛教史研究》（法藏館，1957 年）第 335~357 頁，有這方面的研究。（其書為鄭彭年譯，谷風出版社）。

[94] 見《唐會要》卷四十七。

[95] 見《廣弘明集》卷二五，〈議沙門敬三大詔〉，大正藏五二冊，頁 284 上。

[96] 見《廣弘明集》卷二五，〈今上停沙門拜君詔〉，大正藏五二冊，頁 289 下~290 上。

[97] 參謝和耐著、耿昇譯，《中國五~十世紀的寺院經濟》，頁 48，甘肅人民出版社。

[98] 同上注，頁 45。

[99] 關於中國中古佛教寺院和寺院經濟的研究，除可參法國學者謝和耐，《中國五~十世紀的寺院經濟》一書外，另可考張曼濤主編「現代佛教學術叢刊」第九冊《佛教經濟研究論點》一書，收有多位學者單篇論文，以及謝重光，《漢唐佛教社會史論》等。

[100] 見《新唐書》卷一四五，〈王縉傳〉。

[101] 見《舊唐書》卷一〇一，〈辛替否傳〉。

[102] 同注（77）。

[103] 如武德八年，傅奕上疏，即以沙門是「不思不孝，削髮而揖君親；遊手竊，食易服以逃租」的觀點，指摘沙門違背中國傳統禮儀。（《佛祖統紀》卷三九，大正藏四九冊，頁 362 中。）

[104] 法琳，《破邪論》二卷，引道士壤國傾家之實例，以指摘道教虛妄。（大正藏五二冊）。

[105] 明概，「決對傅奕廢佛法僧事」，（收在《廣弘明集》卷十二，大正藏五二冊）。

[106] 法琳，《辯正論》八卷，是由「十喻九箴」組成，是針對李仲卿的〈十異九迷論〉而提出的。（大正藏五二冊）

[107] 這場論辯主要是紀國寺慧淨和道士蔡晃就《法華經·序品第一》展開論爭，國子祭酒孔穎達較袒於道，事見《集佛道論衡》卷丙，〈皇太子集三教學者詳論事〉（大正藏五二冊）。

[108] 見《集古今佛道論衡》卷丁，〈今上召佛道二宗入內詳述名理事〉（大正藏五二冊）。

[109] 見《集古今佛道論衡》卷丁，〈上以西明寺成召僧道士入內論義事〉（大正藏五二冊）。

[110] 見《集古今佛道論衡》卷丁，〈上以冬雪未降內立齋祀召佛道二宗教〉（大正藏五二冊）。

[111] 見《集古今佛道論衡》卷丁，〈上在東部令洛邑僧靜泰興道士李榮對論〉（大正藏五二冊）。

[112] 見《集古今佛道論衡》卷丁，〈上在西京蓬萊宮令僧靈辯與道士對論〉（大正藏五二冊）。

[113] 參鎌田茂雄，《簡明中國佛教史》，頁 203，鄭彭年譯，谷風出版社。

[114] 見《續高僧傳》卷二三，〈曇無最傳〉有曰：「元魏正光元年，明帝加元服，大赦。請釋李兩宗上殿，齋訖，侍中劉騰宣敕，請諸法師與道士論議。……孝明帝將加斌極刑」云云，大正藏五〇冊，頁 624 下~625 上。

[115] 見《周書，北紀》。

[116] 僧祐《弘明集》十四卷，收入大正藏五二冊。序稱：「道以人弘，教以文明，弘道明教，故謂之《弘明集》。此編所錄，蓋皆闡揚佛教之文，中以書啟論述為多，鏗然可誦。（參陳垣，《中國佛教史籍概論》卷三，頁 47—50）。

[117] 道宣，《廣弘明集》三〇卷，收入大正藏五二冊。全書分歸正、辨惑、佛德、法義、僧行、慈濟、戒功、啟福、悔罰、統歸等十篇，每篇前各有序。

[118] 道宣，《集古今佛道論衡》四卷，收入大正藏五二冊，撰於龍朔元年，序曰：「今以天竺胥徒聲華久隔，震旦張葛交論寔繫。故商榷由來，銓衡敘列；筆削蕪濫，披國藻鏡，總會聚之號曰佛道論衡。」

[119] 「僧祐，《出三藏記集》卷五，錄「《法苑經》一百八十九卷」，其中注曰：「此經近世抄集，撮撰群經，以類相，雖立號『法苑』，終入抄數」。（大正藏五五冊，頁 38 中）又《大唐內典錄》卷十曰：「齊代有人抄撮眾經，以類相從，號《法苑經》一百九十卷」注曰：「出僧祐錄」云云。（大正藏五五冊，頁 331 上）。兩錄之《法苑經》卷數稍異，但《大唐內典錄》既錄《出三藏記集》應為同書，而卷數略不同。

[120] 大正藏五〇冊，頁 426 下。

[121] 同上注。

[122] 大正藏五三冊，頁 1 上。

[123] 《續高僧傳》卷二十一，〈法超傳〉（大正藏五〇冊，頁 607 上）。

[124] 《法寶聯璧》又名《法寶集》，見南史卷八，〈梁簡文帝本紀〉。

[125] 見南史卷八，〈梁元帝本紀〉。

[126] 關於古代類書，主要以官修為主，有的主要是為了作詩文，採取典故、辭藻之用；也有為了提供帝王閱讀歷史上有關君臣得失的事跡，以為政借鏡而編纂的。目前見於著錄最早的一部類書為《皇覽》，它是魏文帝因喜好文學，聚集大批文人儒士所共同編纂的。南北朝時，由於文章當駢儷排偶，講究引文用典，所以抄集故實，排比偶句，以補記誦之不足，寫作時，具備可尋檢工具書，便成為一般文人的需要。這種注重辭藻、典故的風氣，便促進類書的編集和發展。加上當時皇帝貴族亦多喜招聚文士編纂，所繼《皇覽》之後而出現的類書，便應運而生。其中較著名有梁·徐勉等編《華林遍略》七百卷。北齊，祖珽等撰《修文殿御覽》三百六十卷等，但隋以前的古類書，都已失傳。（參劉葉秋，《類書簡說》，上海古籍出版社）。

[127] 見大正藏五三冊，頁 1021 下。

[128] 僧祐，《出三藏記集》卷五〈新集抄經錄〉序曰：「抄經者，蓋撮舉義要也。...良以廣譯為，難故省文略說。」（大正藏五五冊，頁 37 下）。

[129] 如湯用彤推為佛教類書的《法苑經》一百八十九卷（見《漢魏晉南北朝佛教史》，頁 573，鼎文書局），僧祐則入為「抄經錄」中。注曰：「（《法苑經》），撮撰群經，以類相從，雖立號法苑，終入抄數。」（見大正藏五五冊，頁 38 中。）

[130] 見大正藏三冊，頁 1~52。

- [131] 見宋·晁昭德，《郡齋讀書後志》。
- [132] 見《舊唐書》卷一八九上，《歐陽詢本傳》。
- [133] 《法苑珠林》成於總章元年（西元 668 年），歷時十載，故推知始作於顯慶四年（西元 659 年），龍朔元年為西元 661 年，乃《法苑珠林》編撰之第三年。
- [134] 參傅世怡，《法苑珠林六道篇感應緣研究》，頁 35～42。（民國七十六年，師大國文研究所，博士論文）。
- [135] 見大正藏五二冊，頁 527 中、下。
- [136] 李儼序曰：「（法苑珠林）...庶使玄詞者，探玄而得意珠；軌正者，披文而飲甘露。」（大正藏五三冊，頁 269 中）。
- [137] 參曹仕邦，〈書目答問編次寓義之一例——佛教書目之編次〉，頁 146，變錄在《新亞學院年年》第九期，1967 年。
- [138] 「敬佛篇」分「述意部」、「念佛部」、「觀佛部」、「彌陀部」、「彌勒部」等大部外，又設「普賢驗」、「觀意驗」，為全書的特例。
- [139] 見大正藏索引三一冊，頁 2。
- [140] 見陳垣，《中國佛教史籍概論》頁 61，文史哲出版社。
- [141] 見《四庫全書總目提要》。
- [142] 參陳士強，〈法苑珠林指歸〉，《內明》一九四期一九八八年，五月。
- [143] 參劉大杰，《中國文學發展史》，頁四十六，華正書局。
- [144] 「怠應緣」一項，並未見於《法苑珠林》目錄，道世可能以「感應緣」不屬佛典部分，故不予錄。
- [145] 見大正藏五三冊，頁 323 中、下。
- [146] 參曹仕邦，〈論陳垣：《中國佛教史籍概論》〉，頁 267，錄在《中華佛學學報》第三期，一九九〇年，四月。
- [147] 《法苑珠林》與《經律異相》分類次序，可參傅世怡，《法苑珠林六道篇感應緣研究》頁 56—57。（民國七十六年，師大國研所博士論文）。
- [148] 有關篇目旨意，主要參考陳士強，《法苑珠林指歸》一文（《內明》）一九四期，一九八八年，五月。及丁敏，〈法苑珠林之研究〉一文，（《獅子吼》二十四卷，第二期。）

[149] 《阿毗曇心論》見大正藏二八冊，毗曇部三；《阿毗曇磨俱舍論》見大正藏二九冊，毗曇部四。

[150] 參貢卻亟美汪波著，陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，頁 50～57，法爾出版社。