

唐初釋、道二教爭議的書寫—— 以道世《法苑珠林·破邪篇》為主的的研究*

謝薇娜**

摘要

三教話語的交涉融合乃是中國文化特徵之一。唐初釋道世編纂佛教類書《法苑珠林》一百卷，由篇和部組成，篇末記〈感應緣〉，後者包括唐以前與唐初靈驗故事、傳說、儒家和道教典籍，反映當時三教爭論的文化環境。外典文本的引用可視為對佛理闡釋的一種特殊「注解」，與唐初儒釋兩家的講經和義疏有密切關係。佛教經典的漢譯、佛教偽經、佛教文學作品等經過很特別的過程，以文本為媒介，佛教展開對中國傳統文化的詮釋。本文以《法苑珠林》卷五十五釋、道二教爭議〈破邪篇〉為研究文本，首先，透過宗教文學的角度分析文本的敘述特色，從其經典的目錄分類討論其中的意義流轉，進一步探究道世對釋、道二教經典的引用。其次，結合長詞優先法(Maximum Matching Algorithm, MM)的標記流程以及斷詞(Word Segmentation)兩種研究方式將〈破邪篇〉的靜態文本型態轉換為動態文本，從文本的角度凸出由多層次文本組成的整體，以數位人文研究的方法將道世主觀性的敘述呈現客觀性的性質，透過詞彙的分析探究體現在詞彙的具體歷史事件如何囊括觀念、描述釋、道二教爭議的觀念史，藉此進一步思考二教在唐初對文獻的運用形成的宗教實踐。

關鍵詞：《法苑珠林》、道世、佛教類書、釋、道二教論爭、
唐初宗教與文化

* 收件日期：2018/11/29；修改日期：2019/3/20；接受日期：2019/3/30。

** 中央研究院中國文哲研究所博士後研究員。

The Writing of the Buddho-Daoist Polemics in Early Tang: A Research on *Poxie* Chapter in Daoshi's *Fayuan zhulin**

Severina Balabanova**

Abstract

One of the specifics of Chinese culture is the synthesis between the three teachings. The Buddhist encyclopedia *Fayuan zhulin* in 100 *juan* compiled by Daoshi in the early Tang Dynasty (618-907) includes *ganying yuan* at the end of each chapter, which consists of stories of numinous manifestations, legends, and uses numerous Confucian classics and Daoist texts, and thus reflects the cultural environment of the debates between the three teachings at that time. The use of non-Buddhist texts can be perceived as a unique “annotation”, which bears close relation to early Tang explication comments to classic texts. In Chinese Buddhism the translated Buddhist sutras, the apocrypha, the Buddhist literature underwent a unique process, in which Buddhism used the medium of the text to interpret traditional Chinese culture. This article discusses *Poxie* chapter with its focus on the debates between Buddhism and Daoism, from the point of view of religious literature first analyzes its

* Received: November 29, 2018; Sent out for revision: March 20, 2018;
Accepted: March 30, 2018

** Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, Postdoctoral Fellow

narratological specifics, and explains the transformation of meaning contained in the way of classifying the texts cited by Daoshi in the chapter, to discuss the methods of rhetorical use of Buddhist and Daoist texts. Second, applying keyword analysis by markup with Maximum Matching Algorithm and word segmentation, the article examines how the transformation of the static text into a dynamic one sets out a multi-layered type of text, in which the mechanisms, possibilities and implications of obtaining an objective text from Daoshi's subjective account are explored. Through the lexical analysis, the article discusses how certain vocabulary encompassing particular historical events reveals ideas, thus we are able to reconstruct the literary context of the debates presented by Daoshi and the history of the ideas related to it, and to reconsider the religious practice of using texts during the Buddhist-Daoist polemics in early Tang.

**Keyword: Fayuan zhulin, Daoshi,
Buddhistencyclopedia, Buddho-Daoist polemics,
Early Tang religion and culture**

一、前言

《法苑珠林》¹一百卷由道世（596-683）²於668年編纂。³本類書蒐集並引用諸多經典，包含佛、道、儒三家經典及眾多史籍。《法苑珠林》在解說佛理時，往往巧妙地運用了本土典故。外典文本的引用可視為對佛理闡釋的一種特殊「注解」，與唐初儒釋兩家的講經和義疏有密切關係。⁴其結構由篇、部、小部組成，每篇又包含〈述意部〉解說佛教教義以及印度文化等，篇末記載〈感應緣〉作為述意部的證明和補充說明，其資料廣引志怪小說和靈驗故事，以及佛僧傳記。⁵蘭

¹ 《法苑珠林》的研究，一般從全書的類目結構、知識系統或文化層次解釋其特色。例如，傅世怡的博士論文《〈法苑珠林〉〈六道篇〉感應緣研究》（臺北：國立臺灣師範大學博士論文，1987年）對〈感應緣〉的結構、編纂方式、特色和意義進行全面研究；吳福秀《〈法苑珠林〉分類思想研究》（北京：中國社會科學，2014年）從分類方法探究本類書的知識系統；李華偉《〈法苑珠林〉研究：晉唐的佛教文化整合》（北京：中國社會科學，2015年）一書，採祭祀、報應等觀念探究《法苑珠林》中呈現的中國傳統文化與佛教價值的整合；陳昱珍〈道世與《法苑珠林》〉（《中華佛學學報》第5期，1992年，頁233-262）對作者的時代背景以及類書的體例篇次進行研究，此外陳昱珍也有有關《法苑珠林》外典引用的研究，參看其〈《法苑珠林》所引外典之研究〉，《中華佛學學報》第6期，1993年，頁303-327）。從佛教文獻與文學的角度的研究鄭阿財的〈敦煌佛教文獻傳播與佛教文學發展之考察—以《進藏論》、《法苑珠林》、《諸經要集》等為核心〉，《佛教文獻と文學：日臺共同ワークショップの記録》（東京都：國際佛教學大學院大學學術フロンティア學術實行委員會，2008年），頁199-218。

² 釋道世傳記記錄於釋贊寧：《宋高僧傳·義解篇第二之一·唐京師西明寺道世傳》（臺北市：新文豐，1983年，大正新修大藏經，重印1924-1932年高楠順次郎，渡邊海旭主編，東京大正新修大藏經刊行會版），No. 2061，第50冊，卷4，頁726c6-727a3。

³ 道世的著作包括《善惡業報論》（即佛教類書《諸經要集》）、《敬福論》，共23卷；《大小乘禪門觀》以及《大乘觀》，共11卷；《受戒儀式》、《禮佛儀式》，共6卷；《四分律討要》5卷；《四分律尼鈔》5卷；《金剛經集注》3卷；《辯偽顯真論》1卷；《釋門靈感錄》50卷等，除了兩部類書以及《四分律討要》其他著作皆佚。關於此年的其他相關的宗教著作，參看范文瀾：《唐代佛教。附：隋唐五代佛教大事年表》（北京：人民出版社，1979年），頁148。

⁴ 有關儒、釋兩家講經、義疏和翻譯的過程，參看牟潤孫：〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987年），頁239-302。另有，戴君仁：〈經疏的衍成〉，《孔孟學報》，第19期（1970年4月），頁77-96。

⁵ 關於此類書的資料安排，道世的傳記有詳細解釋，其文云：『總一百篇，勒成十帙；始從劫量，終乎雜記，部類之前，各序別論。令學覽之人，就門隨部，

臺郎李修所撰〈序〉云：

屬有西明寺大德道世法師字玄暉，是釋門之領袖也。幼嶷聚砂，落飾綵衣之歲；慈殷接蟻，資成具受之壇。戒品圓明，與吞珠而等護；律義精曉，隨照鏡而同欣。愛慕大乘，洞明實相，爰以英博。召居西明，遂以五部餘閑，三藏遍覽。⁶

可見道世對佛教經典相當熟稔，尤精熟於戒藏。

此部類書的編纂精神和結構反映了唐初佛教的發展，此時期諸多辯論著作的出現⁷，便是在這種宗教政策變動與三教爭議的大背景下產生的。道世所處的時代面臨了如此變局，尤其是三教激烈的爭議，使《法苑珠林》具有明顯的護教書寫風格，尤其是引用外典所進行的申述文字，更展現了極為虔誠的護法態度。另值得注意的是，身為道宣（596-667）的弟子，道世協助道宣講法弘律，抱持著密切關係，因此在《法苑珠林》的文字中也可以觀察到道宣的影響。⁸

《法苑珠林》的出現，有著相應的時代背景。六朝以降，無論是佛教的類書《經律異相》，抑或是文學屬性的類書《玉臺新詠》、《昭明文選》、隋代的《北堂書鈔》，都宣告著編纂類書行為已蔚為風氣。

檢括所知，如提綱焉，如舉領焉。世之用心，周乎十稔，至總章元年畢軸。蘭臺郎李修為之都序，此文行於天下。』（釋贊寧：《宋高僧傳·義解篇第二之一·唐京師西明寺道世傳》），頁726c21-726c26。

⁶ 唐·釋道世撰，周叔迦，蘇晉仁校注：《法苑珠林校注》，共六冊（北京：中華書局，2003年），頁2。

⁷ 參看陳昱珍：〈道世與《法苑珠林》〉，《中華佛學學報》，頁238-249；川口義照：〈經錄研究よりみた《法苑珠林》道世について〉，《印度學佛教學研究》，第24卷第2期（總號=n.48）（1976年3月），頁276-279；川口義照：〈經錄研究よりみた《法苑珠林》とくに撰述年時について〉，《印度學佛教學研究》，第23卷第1期（總號=n.45）（1974年12月），頁168-169。湯用彤：《隋唐佛教史稿》（臺北：木鐸出版社，1988年），頁10-20。

⁸ 道世與道宣除了師兄弟關係之外，他們還密切合作翻譯佛經、注經等工作，道宣編輯的《集神州三寶感通錄》卷三〈神僧感通錄〉所載故事也出現在《法苑珠林》不同卷內，參看陳昱珍：〈道世與《法苑珠林》〉，《中華佛學學報》，頁236-237；藤善真澄：《道宣伝の研究》（京都市：京都大学學術出版會，2002年），頁163-169；川口義照：〈道世と道宣の撰述書〉，《印度學佛教學研究》，第26卷第2期（總號=n.52）（1978年3月），頁304-306。富田雅史認為道宣對《法苑珠林》的編纂和資料選擇扮演了很重要的角色，參看〈《法苑珠林》と道宣〉，《東洋大学大学院紀要》，第37期（2000年），頁192-208。

時至唐初，類書的編纂傳統依然持續著，著明的《藝文類聚》、《初學記》以及《法苑珠林》都是此時期的成品。不過《法苑珠林》有別於其他的佛教類書如道世《諸經要集》、釋義淨《南海寄歸內法傳》，其以宗教義理作為整合標準的獨特類型，於傳統類書編纂方式中獨樹一幟。

此種特色置於佛教文學和文獻發展的脈絡中，有許多可供深入探索的議題，且不說其標誌著中古時期對文本運用模式的進化，本身即具有方法學上的意義；其多樣性來源文本與結構方式，也讓人不禁深思由小型文本聚合成的宗教主題之間的張力，以及透過文本編次以建構佛教權威的作法，這都是今日理解中古時期宗教文本及彼時宗教文化的重要管道。

除此之外，唐初的佛教類書的撰寫議題還可置於目錄學研究的脈絡中，即官錄大型化的研究、史志完善化、佛教目錄新型化以及目錄學理論化的研究。⁹此時期佛教的興盛，亦促進佛教文獻在整理和組織的方法變革，例如智昇《開元釋教錄》所運用的撰錄方法包括類示法、序列法、注記法、統計法、比較法、調研法¹⁰，且其對佛教經典蒐集並非單純的整理，而涉及對當時現存經典的組織和研究，以及對當時中國佛教文獻中知識的定位和評價，完整的展現了佛教目錄學和佛教文獻的互動圖像。

本文以《法苑珠林·破邪篇》卷五十五為研究對象，透過宗教文學的角度分析文本的敘述特色，從其經典的目錄分類討論其中的意義流轉，進一步細緻的探究道世對佛、道教經典的引用，分析佛教類書對宗教經典運用的方式，思考此議題在當時宗教環境的意義，也探討道世透過「破邪」這個主題塑造出來的佛教歷史。過往研究魏晉至唐代時期釋、道二教爭議的學者，向來將目光集中在著作和宮廷辯論上，並從文獻和思想歷史的視角進行探究。中日學者在探究佛教或道教歷史和思想著作中，通常提到兩教之間的關係演變。¹¹此外，不少學者

⁹ 參看余慶蓉，王普卿：《中國目錄學思想史》（湖南：湖南教育出版社，1998年），頁78-81，頁101-102。唐代佛學隆盛，翻譯的經典以及撰典愈來愈多。這些經典較之前代有幾個特點：重於時序編次，記錄譯人傳略；精於分類；注重部卷的計量，標述經典的始末；撰寫解題，舉要致用；嚴於考證辨真偽。

¹⁰ 余慶蓉，王普卿：《中國目錄學思想史》，頁106-109。

¹¹ 例如，常盤大定：《支那に於ける仏教と儒教道教》（東京都：原書房，1982

從儒釋道三教的互動歷史試著分析宗教間的互相影響，其中心多以某些經典或某些議題為主，或按照宗教的歷史發展而展開討論，且最常見的論述脈絡以思想或哲學為主。¹²而《法苑珠林》在這段釋、道爭議的歷史中扮演什麼角色、留下了什麼樣的文字紀錄，在此點上本文希望能提供另一思考的角度，集合宗教文學和史學方法來探究佛教擁護者的社群特色。¹³

羅伯特·福特·卡帕尼（Robert Ford Campany, 1959-）曾經定義「宗教」的概念，認為宗教不是一個固定不變的實體（entity），其因涉及人為因素，是以宗教可視為由多重的儀式、社會、制度、修辭以

年）；塚本善隆：《塚本善隆著作集·中國中世仏教史論攷》第3卷（東京：大東出版社，1975年），第一章〈魏晉仏教の展開〉，頁3-43；道端良秀：《唐代仏教史の研究》（京都：法藏館，1957年），第3章〈佛教と實踐倫理〉，頁271-380；道端良秀：《仏教と儒教倫理—中國仏教における孝の問題》（京都：平樂寺書店，1985年）；道端良秀：《中國佛教思想史の研究：中國民眾の佛教受容》（京都：平樂寺書店，1983年）從中國傳統思想與佛教思想的融合方式探討佛教在中國的展開特色；神塚淑子：《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999年）則從文字、祭祀、造像等方面，討論儒釋道的關係，參看頁415-531；砂山稔：《隋唐道教思想史研究》（東京：平河出版社，1990年），頁128-130；山田俊：《唐初道教思想史研究：太玄真一本際經》（京都：平樂寺書店，1999年），頁51-62則從《本際經》的形成過程受到道佛教影響的角度展開論述；吉岡義豊：《吉岡義豊著作集·道教經典史論》，第3卷（東京都：五月書房，1988年），探討道教書籍的問題，將道藏形成前提之一也考慮到佛教的影響（頁5-15）；吉川忠夫：《中國人の宗教意識》（東京：創文社，1998年）；山田利明、田中文雄編：《道教の歴史と文化》（東京：雄山閣出版，1998年）中菊地章太的〈李弘と彌勒—天師道の改革と中國仏教における救世主信仰の成立〉，頁115-143以及 Thomas Smith 著，山田俊譯：〈六朝における仏道論争と《列仙傳》の傳承〉，頁145-166。

¹² 王洪軍：《中古時期儒釋道整合研究》（天津：天津人民出版社，2008年）；洪修平：《中國儒佛道三教關係研究》（北京：中國社會科學出版社，2011年）；李養正：《佛道交涉史論要》（香港：青松觀香港道教學院，1999年）；謝世惟：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》（臺北：台灣商務印書館，2013年）以一套靈寶經典為主，探討其中道佛教的互相影響；Livia Kohn, *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995) 則重點放在甄鸞《笑道論》的介紹和翻譯展開道佛教爭議的討論。

¹³ 研究西方中古歷史、文學和文本學的學者認為分析創造文本的社群必須結合歷史和文學的學術手段，兩者是分不開的，參看 Brian Stock, "History, Literature, and Medieval Textuality", in: *Yale French Studies. Images of Medieval History/Discourse/Literature*. Number 70. Kevin Brownlee, Stephen G. Nichols, special editors (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1986), p. 16.

及敘述過程而形成的。因此，從中國中古宗教文本表示，宗教的概念是相對於當時人的宗教實踐而定義或定範圍的，相當少出現宗教作為一個抽象實體的例子。¹⁴如此對宗教觀念的理解需要一個相應的解釋和分析方法，即是使用特定詞彙（關鍵詞）來表達。關鍵詞與個人行為和社會行動是密切相關的，這則是觀念的社會化。觀念依賴關鍵詞表達思想，但是它比思想更精確。一般而言，學者以一個人物或學派研究思想史，但因為思想與語言關係不明確，而出差別相當大的結論。相反，觀念的社會化予以其普遍意義，可探究由觀念而形成的意識形態。此外，由於觀念的價值方向很明顯，因此它比思想更接近社會行動。¹⁵因此，筆者運用的研究方法包含關鍵詞標記和斷詞分析，即從辭彙出發探究本篇的結構和敘述特點。經過對「惡」、「邪」等觀念的考察，本文試圖回答的問題包括關鍵詞描述什麼宗教歷史趨向？釋、道二教的對立如何視為特殊的宗教實踐？本篇所引用的文獻對當時學問流傳有什麼價值和意義？從此探討道世的書寫特色、敘述策略和對當時佛教發展的意義。

二、釋、道教爭議背景

釋、道二教的爭議歷史早就在2世紀已經開始¹⁶，到了南北朝兩個宗教的對話開始更為顯著且激烈。相關資料散見在僧人傳記（如道宣《續高僧傳·法琳傳》卷二十四）¹⁷、史書¹⁸、佛教集（如僧祐《弘明集》¹⁹、道宣《廣弘明集》及《集古今佛道論衡》）²⁰、佛教類書（如

¹⁴ Robert Ford Campany, "On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)", *History of Religions*, Vol. 42, No.4 (May 2003), p. 292, p. 311.

¹⁵ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究—中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學，2008年），頁3-4。

¹⁶ Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, "The Conversion of the Barbarians", the Early History of a Buddhho-Daoist Conflict" (Third Edition with a Foreword by Stephen F. Teiser. Leiden: Brill, 2007), p. 291.

¹⁷ 道宣：《續高僧傳·護法下·唐終南山龍田寺釋法琳傳》（臺北市：新文豐，1983年，大正新修大藏經，重印1924-1932年高楠順次郎，渡邊海旭主編，東京大正新修大藏經刊行會版），No. 2060第50冊，卷24，頁636b23-639a7。

¹⁸ 例如，北齊·魏收撰：《魏書·世祖太武帝紀下》及《魏書·釋老志》（北京：中華書局，1995年），卷4下，頁93及卷114，頁3025-3062；唐·令狐德棻等撰；唐長孺點校：《周書·武帝本紀上》卷5，（北京：中華書局，1971年），頁83。

¹⁹ 例如，孫綽〈喻道論〉、釋玄光〈辯惑論〉、劉勰〈滅惑論〉等等。參看南朝

《法苑珠林》²¹)，此外，《全唐文》也蒐集了許多皇帝詔令和事啟²²；初唐佛教目錄中也載有兩教論爭的著作。²³

為了具體化唐初釋、道二教爭議的攻擊方法和重點，筆者以傅奕（555-639）²⁴的表、疏和法琳（572-640）的《破邪論》²⁵（622年）分析其辯論特點。傅奕與法琳是唐初釋、道二教論戰的核心人物，傅奕於武德四年（621年）上疏請廢僧尼、減少塔寺，高祖接納疏下詔問沙門出家的損益。次年法琳上太子建成啟並啟秦王立斥傅奕，還做《破邪論》反駁傅奕。²⁶

梁·僧祐撰，李小榮校箋：《弘明集校箋》（上海：上海古籍，2013年），頁145-159、400-432。

²⁰ 唐·釋道宣：《廣弘明集》（臺北市：新文豐，1983年，大正新修大藏經，重印1924-1932年高楠順次郎，渡邊海旭主編，東京大正新修大藏經刊行會版），No. 2103，第52冊，頁97-362；唐·釋道宣：《集古今佛道論衡》（臺北市：新文豐，1983年，大正新修大藏經），No. 2104，第52冊，頁363-397。

²¹ 除了本文分析的〈破邪篇〉卷五十五之外，〈咒術〉、〈占相〉、〈祭祠〉等篇也體現了當時道、佛教知識在相互競爭中逐步融合發展的趨勢。參看吳福秀：《〈法苑珠林〉分類思想研究》，頁148。

²² 例如，清·董誥等編，孫映達等點校：〈太宗皇帝令道士在僧前詔〉（太原市：山西教育出版社，2002年，全唐文）卷6，頁42；虞世南〈破邪論序〉《全唐文》卷138，頁841-842。

²³ 佛教史家湯用彤在探討隋唐佛教論著時，列出了當時爭論護教之文，證明初唐辯論作品的傳統已經很豐富，如《歷代三寶記》、《大唐內典錄》、《開元釋教錄》等都記錄相關的著作。參看湯用彤：《隋唐佛教史稿》，頁104-110。此外，Livia Kohn 也有闡述歷代釋、道二教爭議的脈絡，參看 *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, 頁3-46。至於道教文獻中看到的5、6世紀道佛教爭議的細節，可參看 Stephen Bokenkamp, "Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist Canon", in: *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200-600*, edited by Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), p. 181-199。

²⁴ 傅奕傳記參看後晉·劉昫：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年）卷79，頁2714-2717；以及北宋·歐陽修：《新唐書》（北京：中華書局，1975年）卷107，頁4059-4062。按照傅奕的傳記可知他當過太史令，通曉天文歷數。其注《老子》，尊周、孔六經之說，亦蒐集魏晉以來駁佛教者的著作《高識傳》十卷，兼具儒者和道士的修養和身分。由此思考，傅奕反駁佛教非單純是為了反佛進表、疏，他的立場是從歷史的角度思考佛教流傳東土以後對國家傳統意識形態、經濟、生活等各方面造成的害而出發的。

²⁵ 唐·釋法琳：《正藏經》·《破邪論》（臺北：新文豐，1980年）第57冊，頁920-944。本文將此經典的引文用內文標注的方式指定相關的頁碼。

²⁶ 參看范文瀾：《唐代佛教。附：隋唐五代佛教大事年表》，頁118-119。

傅奕排抵佛教的文字主要見於〈請廢佛法表〉以及〈請除釋教疏〉。²⁷傅奕從基本的社會價值出發，即忠孝的價值觀，認為中國自古沒有夷狄之神，「周行謁帝...共尊李孔之教，而無胡佛故也」（〈請廢佛法表〉），但是自從佛教開始流傳時，「妖胡滋盛，太半雜華，搢紳門裏，翻受禿丁邪戒。」（〈請廢佛法表〉）佛教徒建立了華麗的伽藍，僧侶則「動淳民之耳目，索營私之貨賄...剝削民財，割截國貯...軍民逃役，剃髮隱中，不事二親，專行十惡」（〈請廢佛法表〉），指責佛教嚴重損害國家的財產，並總結了佛教對傳統社會的傷害。相反，「布李老無為之風，而民自化，執孔子愛敬之禮，而天下孝慈」（〈請廢佛法表〉），因此他主張「胡佛邪教，退還天竺，凡是沙門，放歸桑梓」（〈請廢佛法表〉）。其十一條排佛的言論中，包括佛教非忠孝的態度、違天地之化、背陰陽之道、減少寺塔、佛齋的奢靡致使百姓捱餓、佛教對國家整體帶來傷害、佛理皆邪說妖言不可信，因此不容許讀佛經等，這些負面的言論至少代表了當時一部分文人對佛教的感受和理解。至於他的〈請除釋教疏〉，傅奕同樣攻擊了佛教的不忠不孝、斥佛典為妖書以及邪法、持齋、亂華等等由佛教傳入的災難，重新陳述了佛教對社會的不良影響。

身為佛教界人士的法琳《破邪論》，則是針對傅奕的論述回應。於〈上殿下破邪論啟〉開始，法琳解釋其編纂本論的原因，並回擊傅奕的言論：

竊見傅奕所上誹毀之事，在司既不施行，奕乃公然遠近流布人間。酒席競為戲談，有累清風，寔穢華俗，長物邪見，損國福田，理不可也。²⁸

之後，法琳撰寫〈大史令朝散大夫臣傅奕上減省寺塔廢僧尼事十有一條〉²⁹回敬傅奕，以引文和辨析傅奕說法的方式辯論自己的立場。〈奕上秦上秦王啟〉³⁰也針對傅奕的攻擊進行辯論，其思想脈絡將傅奕的話視為「邪言惑正，魔辯逼真」、「其文言淺陋，事理不祥，辱先王之典謨，傷人倫之風軌」，認為僧尼是無罪的。他甚至引用《春秋》魯莊公七年的例子，證明此是佛生的瑞祥；既然傳統儒家經典的都有記

²⁷ 參看清·董誥等編，孫映達等點校：《全唐文》卷133，頁808-810。

²⁸ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁921。

²⁹ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁921-922。

³⁰ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁922-924。

載，那佛教的正當性自然也不須懷疑。法琳也引《列子》、《老子西昇經》，證明孔子也認為佛陀堪比三皇五帝、是老子之師。他還找到傅奕攻擊的內在矛盾，證明佛教與國家之治亂無關：

若言帝王無佛則大治年長，有佛則虐政祚短者，案堯、舜獨治，不及子孫；夏、殷、周、秦，王政數改，蕭牆內起，逆亂相尋，爾時無佛，何因運短？³¹

接著，法琳引傅奕的言論，列出剪剃頭髮、不忠不孝、「重富強而輕貧弱」、「以幻惑而作術」、「人家破家，入國破國」、「佛是胡鬼，僧是禿丁者」等話語，對此法琳則回答：出家的人「內辭親愛，外捨官榮，志求無上菩提」，並以孔老經書與漢魏以來史籍，遍引孔老敬佛的文字證明其說。不過，他的依據主要來自道教經典³²，且其中大都是屬於靈寶派的道經；此間也不乏儒家經典³³作為證據，都圍繞著西方有聖人的說法而展開爭辯。接著法琳詳細展開自己的論述，引《符子》中老子之師是釋迦牟尼、引《內典天地經》載老子被釋迦牟尼派遣到東土以及類似的《清淨法行經》：「佛遣三弟子震旦教化。儒童菩薩彼稱孔丘、光淨菩薩彼云顏回、摩訶迦葉彼稱老子」³⁴的說法。

此外，他大量引用歷史文獻，陳述佛教在中國的流傳細節，如《後漢書》有關中國沙門的開始、《後漢書·郊祀志》中出現的報應觀念³⁵；《魏書》中載有佛教的相關論述——報應、三歸、五戒、十善、佛的出生、阿育王建塔；及《漢法本內傳》所載「明帝遣郎中蔡愔、中郎將秦景、博士王遵等一十八人，至天竺國與攝摩騰等將釋迦立像」之語。又列舉眾多文獻，如《案玄通記》、《魏書》、侍中傅毅的《漢法王異記》等，用具體的歷史事件說明佛教在中國廣為流傳的相關知識，如佛經翻譯、佛陀出生等³⁶。其後徵引傅奕攻擊佛教的言論，如「寺多僧眾損費為甚」、「西域胡者。惡泥而生便事泥瓦。...非中國之正俗，蓋妖魅之邪氣也」、「帝王無佛則大治年長。有佛則虐政祚短」、「未有

³¹ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 923-924。

³² 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 924-925。

³³ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 926。

³⁴ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 926。

³⁵ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 927。

³⁶ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 929。

佛法已前，人民淳和，世無篡逆」等語³⁷，再用大量中國傳統書籍和歷史人物的記載回答傅奕，如《史記》、《尚書》和老子及孔子的話等，反駁傅奕所提出的論點皆非真實³⁸。

從論述的角度思考傅奕和法琳的護法策略，可發現法琳著重於依賴儒家和歷史典籍，將它們做為不可搖動的辯論基礎；傅奕則針對佛教道理，然甚少引用佛教經典作為依據。從此可推論佛教傳播者更想接近中國傳統思考模式，更強調佛教與中國傳統的互相融通，並展現對東土文獻的高度掌握。

總結的說，唐初的護法策略，辯論的方式以具有權威性的儒家書籍和古典著作、史書作為武器等，再引傳說和神話以及道教學說反擊道家，摧破道教自以為的優勢陳說。

三、〈破邪篇〉的敘事結構特色

在此，本文將分析《法苑珠林·破邪篇》的敘述結構和特色，以彰顯道世如何進行自己的護法策略。透過其所引用的佛經、道經或傳統文獻之內容，討論這些經典所側重的（宗教）意義和思想，並界定其歸屬於宗教歷史、儀式、理論或倫理意義。當為特殊敘述策略，文獻的引用和排列模式、其組合的方式、釋、道二教經典的對應以及其與論點的關係，都可以呈現道世成立論述的特點，強調釋、道論爭的特定方面和書寫方式，從此探究他所關懷的議題。

〈破邪篇〉由三個部分組成，即〈述意部〉、〈引證部〉以及〈感應緣〉；其中的〈感應緣〉再細分為〈辯聖真偽第一〉、〈邪正相翻第二〉、〈妄傳邪教第三〉、〈妖惑亂眾第四〉、〈道教敬佛第五〉、〈捨邪歸正第六〉等六部，這與《法苑珠林》的其他篇章有相當明顯的差別³⁹，換言之，道世將重點放在此部分上，認為有必要將〈感應緣〉仔細分展開論述。大致而言，〈引證部〉中是用佛教經典論證自己的立場，

³⁷ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 931-932。

³⁸ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 932-933。

³⁹ 〈破邪篇〉以主題性的分類安排〈感應緣〉的部分，除了大量引自道教經典、佛教典集等，與《法苑珠林》其他篇〈感應緣〉相似之處，在於也有少數來自僧傳的材料（詳細參看下文），然這類記載收錄在相關的主題內（〈捨邪歸正第六〉），不像《法苑珠林》其他篇〈感應緣〉簡單列出人物傳記、除了一個例子之外也缺乏志怪小說引文，可窺見道世的編纂意旨所在。

然在後面的〈感應緣〉則引道教經典反擊其學說。

在〈引證部〉裡，道世引用了下列佛教經典：《增一阿含經》、《大智度論》、《佛說乳光佛經》、《佛說心明經》、《大般涅槃經》、《大莊嚴經論》及《百喻經》數例，皆屬於核心佛教教理經典。運用這些書籍中的故事，道世將以格義的方式強調佛教的優點以及證明其作為正道的理由。從所引用的文獻可看到他側重倫理跟儀式的問題。例如，道世用譬喻的方式對服從法展開討論，涉及儀式的問題（《增一阿含經》卷二十二：須摩提女的故事）：摩耶利想讓阿難為佛取乳時被惡牛殺害，然此牛前世實為慳不施的富人，卻因沒殺阿難而使畜生之業盡，「亦當如是上下二十劫竟當得作佛，號曰乳光」。此故事強調的是誹謗跟惡意的報應、佛的威神以及因果報應的道理（《佛說乳光佛經》）。還有引用諸多比喻論述外道及其養生技術（《百喻經·煮黑石蜜漿喻》卷二）⁴⁰，或針對妄言、邪說等現象，指責道教竊用佛教的教理說法和原則，並稱之為己原有。⁴¹從這些例子，我們看到道世的攻擊集中在理論教義問題（宿命跟因果報應）、信仰實踐方面以及外道引用佛教的詞彙言論自己的教理而進行辯論，當然，在這裡，「外道」自然是道教。道世的態度必須放置於宗教歷史的環境。自從六朝以來釋、道兩教的爭論與來越惡劣，隋朝李世謙辯論儒、釋、道三教的事實。唐高祖（566-635）因稱自己為老子的後裔，故道教與道士享受高社會身分，此時釋、道兩教通常以誰更具優先地位為中心議題而展開辯論。武德到貞觀年間傅奕激烈反佛，針對佛教機制、僧尼、儒家觀點，如孝順等，從經濟、政治的角度進行全面的攻擊，在過程中也受道士李仲卿協助。法林為了護法撰寫《破邪論》。道士秦世英針對他的《辯

⁴⁰ 其文云：「其猶外道不滅煩惱熾然之火，少作苦行，臥棘刺上，洮糠飲汁，斷穀自餓。五熱炙身，而望清涼寂靜之道，終無是處。徒為智者之所怪哂，受苦現在，殃流來劫。」（頁1644-1645），隱喻道教的養生技術。本文引《法苑珠林》的版本為唐·釋道世撰，周叔迦，蘇晉仁校注：《法苑珠林校注》，共六冊（北京：中華書局，2003年）。引文的頁碼直接表示在內文中。

⁴¹ 《百喻經·婦詐稱死喻》卷一用騙自己丈夫婦人的比喻，證明「猶故不信如彼外道聞他邪說，心生惑著，謂為真實，永不可改。雖聞正教，不信受持。」（頁1645）；《百喻經·估客偷金喻》卷一用兩個商人——一個賣真金，一個賣兜羅綿的故事譬喻「如彼外道偷取佛法著己法中，妄稱已有，非是佛法。由是之故，燒滅外典，不行於世。」（頁1645-1646）；《百喻經·山羌偷官車衣喻》卷一：山羌偷王的衣著，顛倒穿著，王知道是偷得的，比喻其「愚癡羌者，猶如外道。竊偷佛語著己法中，以為自有。然不解故，布置佛法，迷亂上下，不知法相。」（頁1646）。

正論》指責法林詆毀皇室，因此法林被關入監獄。兩教的互相攻擊導致高祖的決策，影響了釋、道的宗教人物、減少了寺與觀的數量、對治理宗教生活規定了一定的限制。⁴²職是之故，道世用編纂佛教類書當作佛法的寶庫，確實可以視為特殊對此系列事件的反應，詮釋其在《法苑珠林》專門立〈破邪篇〉亦必須在唐初宗教環境之下。

接者，〈感應緣〉中，道世延續跟加深此種辯論，在〈辯聖真偽第一〉他的引文開始多元化，不限於佛教經典，也引中國傳統經典。在中國傳統書籍以及佛教經典的文獻中，道世關注到了「聖人」這個核心觀念，藉以提供歷史證據來證明佛教的道德和倫理價值。道世以「邪正交侵」的論述重點排列文獻，首先舉《列子》，並以孔子言論證明孔子認為佛陀比三皇五帝更具有聖人的資格，而道世更藉《集古今佛道論衡》卷一的〈漢法本內傳〉加重論述。另外，道世也透過〈漢法本內傳〉以及《吳書》的例子，引證漢明帝朝的第一次道佛辯論，表示佛教勝於道教，並強調由於道教敗於佛教，因此道士費叔才自殺。⁴³在此除了兩次提及道士費叔才的死亡之外，道世還另外指出三國時期吳國尚書令闕澤的話，認為「若以孔老二教比方佛法，遠則遠矣」⁴⁴，孫權聞之大喜。關於聖人的論述最後釋慧皎《高僧傳·釋慧嚴傳》卷七記載宋文帝以「佛理為指南」，「致意佛經，卷不釋手」⁴⁵。總言之，在此節中道世的書寫特色在於運用歷史事實和歷史人物證明佛理皆為真實不虛，增強辯論的策略。

在〈邪正相翻第二〉所引用的文獻限於道宣的《廣弘明集》卷十四李師政〈內德論〉的〈辨惑篇〉，主要內容強調中國傳統文化與佛教的衝擊、佛教的理論和倫理原則，並圍繞著父母之體、忠孝以及治國等問題申說佛教立場。此部分道世選擇了《廣弘明集》並再引《詩經》、《尚書》等文字。〈破邪篇〉用與《弘明集》類似的敘述模式：先用「邪惑問曰」引外道的說法，之後用「方外對曰」引經典的例子或自己論述的方式完成辯論的過程，並於每段文字中進行議題論證。例如，反對佛教的人認為由於佛教出於西域，因此不適合流傳於中國，

⁴² 參看湯用彤：《隋唐佛教史稿》，頁10-16；Livia Kohn, *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, pp. 34-37.

⁴³ 此事亦載釋法琳《破邪論》，參看《破邪論》，頁921。

⁴⁴ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁1651。

⁴⁵ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁1652。

《廣弘明集》用中國歷史的例子證明，不應該因佛教不是本土宗教信仰而被排斥⁴⁶。在佛教宗教生活及習慣上，反駁佛教中人以剃髮的例子證明佛教徒對身體的不尊重，因此「失忠孝之義」。道世以推論的方式表示「立忠不顧其命，論者莫之咎；求道不愛其毛，何獨以為過」，再以中國歷史人物（商湯、太伯）以及墨子、孔子贊同周太伯「至德」的例子，證明「聖人之教，有殊途而同歸；君子之道，或反經而合義。」不僅如此，道世也選擇了引《廣弘明集》有關製造佛像以及指責佛教來之後國家「多興悖亂」的議題，反對者認為佛教弄亂社會和其道德價值與治國策略，因而難免「政虐祚短」。對此，道世採取中國歷史，證明該說法的內在矛盾和謊謬。從敘述結構和理論來思考這段文，其特點在於雖然引文皆屬於道宣的著作，但是道世將《廣弘明集》的原文排列按照道世的目的，構成特殊的二層敘述，用以強調預設的論點，可說是道世的書寫策略表現之一。

〈妄傳邪教第三〉主要引自道宣《集古今佛道論衡》、《笑道論·諸子通書》第三十六，列出歷代包含偽經在內的道教經典是如何創造編寫，接著道世詳舉道教借用佛教內容的部份進行申辯，如經典、神像、齋儀、道士稱謂等。最後則引《神仙傳·老子》，借以論證道教經典在數量上的荒謬，並將重點放在攻擊道教經典、齋戒和道士的稱號。在開頭道世列出道教史上最最重要的經典，亦提到道士輔慧祥「因改《涅槃經》為《長安經》，……於金光門外勅令誅戮」的事，並強調「此是近事，耳目同驗」⁴⁷，顯然對他而言，此事具有歷史價值，也是易於檢驗的事實。此外，道世用筆墨論證道教經典的數量，認為都是「虛謬」，指責道士李榮、姚義玄等製造偽經，引用佛經的觀念來彌補原無的道教概念和詞彙，或宗教代表人物的撥用⁴⁸。道世認為道教本來就缺乏經典，「今時老子五千文，兩卷之內，何曾有此莊嚴。若出餘經，餘經非真」⁴⁹因而改造佛經，以為本自具備。相較於此，諸多使者在攜回佛教經典時，往往親見聖迹，如《西國志》中所載「七佛已來所有徵祥，靈感變應」，因此佛教典籍更為神聖可信。比起來，道教的經典就缺乏可信性，史書也未未曾載錄其徵祥和靈驗，因此道世的結論是「佛既懸記，不可不信」。呼應了〈引證部〉開頭藉由山羌

⁴⁶ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 1653-1654。

⁴⁷ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 1659。

⁴⁸ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 1660。

⁴⁹ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁 1661。

偷得國王寶衣的故事，以此喻「道士偷佛經將為己法，亦不可怪」。接著，道世針對「天尊」的稱號、道教齋儀以及道士之號進行質疑，大量引用歷代史書和宗教傳記為證據，如《漢書》、《高士傳》、《神仙傳》等等。總言之，在此小節中道世特別關注道教經典的數量，引《玄都經錄》⁵⁰為證據，以「書史無聞，典籍不記」為標準說明道教經典的虛妄；而在「妄傳邪教」的小節中，道世以道教經典的創造和流傳為論述重點，由此證明道教經典的虛妄，不足以傳承宗教理念、缺乏宗教價值。

在〈妖惑亂眾第四〉中，道世將矛頭對準道教，論及宗教信仰所造成的問題—道教祭祀、歷代因道教而引起的國家動亂。開頭道世引張陵及其孫張魯的祭祀，認為此行為只是「招合兇黨，斂租稅米，謀為亂階」，完全無助於人的生活，反而導致禍亂。道世徵引張角、陳瑞、盧悚等道士的事例，結合黃巾之亂，譴責他們以「邪術惑眾」或「自稱得聖」的不道德行為給社會帶來不安和混亂。此處值得說明兩個特點：第一、在所舉的例子中，這些道教人士都落得被誅殺或逃亡的下場，直接攻擊道教的受法、儀式、齋儀等方面的不靈驗。第二、在其論述中，以「惑」這個字為評價核心。總言之，在此章節道世依據歷史的書寫技巧，以歷史的觀點敘述道教的歷史事件，指出對社會的影響以及結局，批評道教的宗教基礎理論、儀式和道士本身的宗教行為，此與其他小節有明顯針對道教的趨向和論述特色。

〈道教敬佛第五〉⁵¹用有別於《法苑珠林》傳統的開頭方式，即「述曰」，帶出這小節的重點：「孔老經書，漢魏已來，內外史籍，略引外道經中敬佛僧文」，藉此降伏邪愚不正的信仰。道世引大量道教經典，大部分屬於靈寶傳統⁵²，如《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品

⁵⁰ 此是北周武帝天和五年玄都觀道士上的經目，共二千四十卷。參看陳國符：《道藏源流考》（臺北：古亭屋書，1975年），頁108。

⁵¹ 學者認為此敬佛經典的特色，實際上跟古靈寶經對佛教的看法有關。在南北朝隋唐時期道佛教的激烈論爭中，佛教中的人通常引古靈寶經證明道教禮敬佛教，引起道教信仰者由於這個原因而進行道教經典相關部分的修改。這樣一方面後代學者認為禮敬佛教的部分是佛教中人偽造的；另一方面，刪除和修改導致了靈寶經願意的掩蓋。參看王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年），頁84。

⁵² 靈寶經典中的佛教影響參看謝世惟的著作《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》（臺北：臺灣商務印書館，2013年）。

經》、《太上靈寶無等等昇玄內教經》等。此外，還看到《道士法輪經》、《道士張陵別傳》、《老子西昇經》、《昇玄經》、《老子化胡經》、等經典。

此章節分二十二條文，每條引自道教經典，道世的論述方式主要以老子為釋迦牟尼的弟子以及著名道士自己轉為佛教教徒、道士本身供養佛像並讀佛經、老子入涅槃、施佛塔、沙門等事例，也有與葛玄（164-244）（亦稱「葛仙公」或「太極左仙公」）相關的例子。如《靈寶法輪經》稱葛玄是西域佛教聖人，名叫善見菩薩，來中國教化眾生，此外，《仙公請問經》、《仙公起居注》等也都涉及葛玄，可見此系列的例子對佛教尤其重要。按照葛玄的傳記⁵³我們可知仙公（葛玄）是葛洪的三代從祖，曾與吳王孫權關係密切，孫權在天台山為他建立了桐柏觀。而葛玄是道教靈寶派關鍵人物，也是釋、道二教共同尊敬的修行人。許多道世提到的道教經典是當時廣為流傳的書籍，或許原因在於大多屬於容納了佛教思想的古靈寶經典，此事學術界已有論述。

54

值得注意的是，從護法策略的角度思考，道世證明連道教經典中找得到敬佛的細節，以大量的證據說明二教教理的互相滲透，其中《仙

⁵³ 葛玄的傳記細節下列文獻皆有記載：梁·陶弘景撰：《梁貞白先生陶隱居集·吳太極左葛仙公之碑》（臺北：學生書局，1973年，歷代畫家詩文集），卷下，頁98-105；宋·李昉等編：《太平廣記·道術一·葛玄傳》（北京：中華書局，1961年，1986年），卷71，頁441-444；葛洪：《神仙傳·葛玄傳》卷8，收入：周啟成注譯：《新譯神仙傳》（臺北：三民，2009年），頁257-270；唐·杜光庭撰，羅爭鳴輯校：《歷代崇道記》（北京：中華書局，2013年，道教典籍選刊·杜光庭記傳十種輯校），卷上，頁360；陳國符，《道藏源流考》，頁92。此方面研究成果包含王承文對葛玄、葛洪和靈寶經典關係的研究以及《太極左仙公請問經》和中古早期道佛教關係，參看其《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁38-137；劉屹：〈「元始系」與「仙公系」靈寶經的先後問題——以「古靈寶經」中的「天尊」和「元始天尊」為中心〉，《敦煌學》，第27輯（2008年8月），頁275-291。葛玄相關的靈寶經典參看 Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-Pao Scriptures", in: Michel Strickmann, ed. *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. Vol. 2. (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983), pp. 434-486。

⁵⁴ 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁49-85；謝世維：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》〈大乘玄宗：論中古時期道教經典型態之轉變〉，頁240-268；Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Daoism: A Survey of Scriptural Evidence", in: *Buddhism in China: Collected Papers of Erik Zürcher*, ed. by Jonathan A. Silk (Leiden: Brill, 2013), pp. 105-164.

公請問經》甚至受到了佛教戒律和大乘佛教思想的影響⁵⁵，他舉的證據，一方面證明歷代道教低劣於佛教，但另一方面卻證明道教經典受到了佛教的影響，某種程度上也說明釋、道互通，佛教反而失去獨立性，因此難免失其徵引本旨。不過，道世的策略雖然不甚成功，但他引用的文獻卻別具意義。除了這些道教典籍在當時的社會有相當大的影響力，將其容納在類書可使其完善外，一方面道世雖明顯地排斥道教及道教的傳統和經典，但他卻很需要做為本土文化傳統代表的道教來證明佛教的正確性。許多當時道教經典是捏造的，甚至是偽經。道世推論這些道經真偽是否的問題，認為假如是真經，那麼道士不尊重三寶，是邪見的人；假如是偽經，那麼可能會造成亂俗，因此必須得被除掉。藉由證明道教經典本身已有自內矛盾以及讓道士自承認佛教的優越這兩種辯論策略，道世展開辯護佛法。

在最後的小節〈捨邪歸正第六〉諸多文獻來自《廣弘明集》、僧傳以及小說集，最後回到「聖人」問題的討論。總體上，道世用皇帝、僧人和一般人的例子描述何為「捨邪歸正」。首先，他用三個皇帝下詔的例子表示梁武帝、邵陵王和北齊高祖在什麼情況下廢除道教、反駁邪法、呼籲歸正道（佛教）。在兩次引梁武帝的詔文〈梁武帝捨事李老道法詔〉道世幾乎不直接參加話語，而全都由梁武帝的言說組成捨邪的道理論述。老子、周公、孔子雖然是如來弟子，但是化跡既邪，因此不能成聖；此外還用《成實論》給邪見定義：「若事外道心重，佛法心輕，即是邪見」⁵⁶。北齊高祖文宣皇帝下〈齊高祖廢道法詔〉，廢李老道法，實敘述釋、道二教之間的一次辯論，即上統法師及陸修靜的辯論，由僧人佛俊進行實際的辯論，並打敗道教徒，導致皇帝判斷「祭酒道者，世中假妄」，讓他們出家惑被誅殺，以「偽妄斯絕」並「致使齊境，國無兩信」。⁵⁷道世之所以引此著名歷史人物的例子原因在於「若不逢值大聖法王，誰能救接斯苦！在迹雖隱，其道無虧。」⁵⁸強調皇帝的權威在護法的巨大效應。

接著他敘述吉州劉紹略妻子王氏的《五岳真仙圖》以及鮑靜所造

⁵⁵ 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁99-137。

⁵⁶ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁1672。

⁵⁷ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁1674-1675。

⁵⁸ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁1671-1672。

《三皇經》在唐太宗貞觀二十年被毀禁之事。⁵⁹藉由這個涉及道教重要經典的例證，道世直謂道教經典為妄說，以為此類妄語對道教徒有害：「人人妄作，斐然盈卷。無識之徒，將為聖說。」⁶⁰讓他們不能辨識真正的宗教思想，因此也敘及唐太宗敕令省官及道士勘問以正本清源的史事。

道世攻擊此經「妄為墨書」，因道士都以這些經典授受於上清、下清，實際上卻無受戒，其文字又涉及妖妄，因此應由《道德經》取而代之。⁶¹道世以宗教經典自身本具的神聖性，反駁道教經典從天而降的玄秘之說，藉此指出道教文字本身即是妖妄不可傳，間接地表明佛教的優越性。在其論述中，道世還以僧傳的例子：釋慧皎《高僧傳·釋道融》、道宣《續高僧傳·釋曇無最》、《續高僧傳·釋寶瓊》以及王琰《冥祥記·程道慧》。這類文獻的共同點在於證明僧人的議論才能，如〈曇無最傳〉提到《魏書》對道士姜斌與僧人曇謨最辯論的記載，針對老子、釋迦牟尼誰先出生的問題討論道佛教的先後。再如〈程道慧〉的遊歷冥間的故事則是典型不信佛法、死後到地獄親見不信佛法者的罪報又復活的情節。

從所有以上的例子思考道世的敘述特色發現，此篇書寫特點之一，是道世對道教的各方面皆進行駁斥，從經典、文字、祭祀、教理、倫理等，可說無不包括。在此過程中，道世的指摘並不是從道教本身的理論架構，而用歷史上的具體例子證明自己的觀點，是結合了歷史證據跟推論的辯論策略。第二個特點，是與歷史事實為證據相關，則道世相當少引用道經文字，而是多引載道教教理的故事和其他人如何說道教文獻，唯一例外是〈道教敬佛第五〉。但大部份引文來自偽經，證明道世有很明顯攻擊的策略，而非真正試驗道教的教理。當然，一些文獻模仿或直接引自道宣的《廣弘明集》，同時這也證明了前文提及道宣與道世密切合作的事實；此證明當時這種文獻流傳的程度和對護法行動的重要性。不過道世非全都引自道宣編纂的護法典籍，而更多的使用儒家文獻、傳記和各類靈驗故事，增加了新的例子。這些大量的新例，顯然是為了護法、傳法，及增強佛教中人的信心而來。

⁵⁹ 《三皇經》即《三皇文》，晉鮑靜所傳，後人增加其他經典和齋儀，編成《洞神經》。參看陳國符：《道藏源流考》，頁71-78。

⁶⁰ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁1676。

⁶¹ 唐·釋法琳：《破邪論》，頁1675-1676。

道世多次強調經典的真偽，此書寫特色反映了對宗教經典準確性的高度謹慎和嚴格水準，也是其對文獻的標準所在。道世的態度延續如六朝釋道安（312-385）的《綜理眾經目錄》、僧佑（445-518）的《出三藏記集》、唐代智昇的《開元釋教錄》等佛教目錄著作的撰寫精神，對一切經典保持著精心考證的態度，甄別異同真偽，追求完善的佛教文獻讓佛學邁向專門學科的發展。

從目錄學思考《法苑珠林》的書目類別時，發現傳統目錄學將佛教、道教的圖書歸入「子部」、佛教人物傳記歸入「史部傳記類」。而從梁代阮孝緒《七錄》到北宋歐陽修《新唐書》，則將之歸屬於「雜傳」類；同時，宗教人物的傳記與類書卻屬於佛家類、道家類。

然而作為佛學類書的《法苑珠林》卻經常被視為史學的文本。如清代學者認為其與歷史脈絡具有明顯的關係，是史學的支線。⁶²此外，《法苑珠林》所載必為耳聞目擊之事，儘管沒有記載敘述者，亦須明載某人所言，例如卷五《阿修羅部》引《西國志》等例子，交代出處以表示其說有徵，甚合史法。⁶³對此類書的複雜看法，一方面反映六朝末唐初目錄學大盛發展之特色，一方面說明其文本的多樣化。此類書引用的外典材料，多為六朝小說和佛教人物傳記。早期藝文志如《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》將大部分的六朝小說歸類於「史部雜傳類」，宋代《新唐書》才開始歸入「子部」。此外，某些（靈驗）故事同時記載在史書以及志怪小說集裡，不少故事被修改⁶⁴，其情節被視為兼備歷史和宗教的特色，證明史學與文學、宗教話語的密切關係。

《法苑珠林》編纂時代特點包含了推動史學建設和整理文化經典⁶⁵，其內容包含了佛教世界觀、信仰行為和態度、佛教教義和修行實踐（如因果輪迴、慈悲、持戒等）、佛教與儒家的社會倫理問題，以

⁶² 「此書體裁與《冊府元龜》相似（如總日子目之分；總序散序之別相仿者類多），史學之支流也。」清·劉毓崧：《通義堂文集·清代詩文集彙編》（上海：上海古籍，2010年），第670冊，卷12，頁482。

⁶³ 陳垣：《中國佛教史籍概論》（上海：上海世紀出版集團，2005年），頁48-49。

⁶⁴ 例如，傅弈的故事錄在《法苑珠林》卷七十九邪見部，來源是《冥報記》的〈傅弈傳〉，但是《舊唐書》以及《新唐書》亦有他的傳記，然而內容有所不同。

⁶⁵ 吳福秀：《〈法苑珠林〉分類思想研究》，頁32-34，36-38。

及與其他宗教的互動，可說是在各種方面提供給佛教信仰者便於參考相關資料的書本。在這種宏觀框架中，〈破邪篇〉文本創造的特色則是以諸多其他文本的交雜和呼應方式闡釋佛教相對於其他宗教的自我定位。

四、〈破邪篇〉關鍵詞跟斷詞分析

以上分析的〈破邪篇〉敘述結構描述一種靜態文本，然作為宗教實踐之一，護教的辯論策略依賴於觀念系統。具體的歷史事件如何囊括觀念，觀念又如何形容釋、道二爭論的觀念史，如何讓此文本更立體和動態地呈現內涵的訊息，則借助於關鍵詞和斷詞分析。筆者盼望此分析可以揭示第二層次的敘述，以及其如何補充第一層次敘述的訊息。透過關鍵詞的分析可以彰顯道世相對於其他兩教爭議著作之間的關係和觀念歷史趨勢。

為了分析第二層敘述，我們探究關鍵詞所描述的敘述特色，分析兩個敘述層次的符合點以便可以找出來第一層次敘述的重點。其流程包含兩個動作：第一、進行文本標記，第二、進行關鍵詞的斷詞動作。在分析〈破邪篇〉時，將重點放在三個貫穿全篇的關鍵詞，即道世在〈述意部〉所提到的法、邪、正，再用與其相關的詞一併統計和分析。筆者事先預訂的關鍵詞包含（外）道、戒、淨、邪見、惡、神、（變）化、身、疑惑、（虛）妄、真實、守持、聖、舍利、相、感通、善、徵祥、（靈）感等等。運用兩種文本處理方式的原因在於一般的標記反映由學者所訂的關鍵詞，帶有一定的主觀性，然斷詞是自動的文本處理方法，如此能夠擷取主觀觀察遺漏的細節，讓對文本有更進一步的理解和分析。

關於程式演算的部分，讀取文本、關鍵詞檔案和關鍵詞計算，藉由 Python 此程式語言，無須設計複雜的程式碼皆可完成。標記流程採用的是稱作為長詞優先法（Maximum Matching Algorithm, MM），標記的工作流程畫面如下：

圖一：文本標記

```

HTML (Markdown)
1 <head></head>
2 <body>
3 <span type="main_keyword">法</span>苑珠林卷第五十五
4
5 西明寺沙門釋<span type="sub_keyword">道</span>世撰
6
7 破<span type="main_keyword">邪</span>篇第六十二(此有二部)
8
9 述意部第一
10
11 蓋聞。三乘啟軌。諸子免火宅之災。八<span type="main_keyword">正</span>開元。群生寤無為之果。是故慈雲降潤不別蒿蘭。慧日流輝寧分岸谷。且立教垂範盡妙窮微。發至生情難量巨測。雖周孔儒術莊老玄風。非流。制六師而<span type="main_keyword">正</span>八邪。反四倒而歸一味。折染俗之自然。與因果之正路。挫邪智之虛角。杜異見之妄言。求珠之實心開。觀象之偽識正。自非德均真際體合無生。豈能契此玄門履之
<span type="main_keyword">邪</span>。反四倒而歸一味。折染俗之自然。與因果之
CSS
1 body {
2   background-color: gray;
3 }
4
5 span[type=main_keyword] {
6   color: blue;
7 }
8
9 span[type=sub_keyword] {
10  color: red;
11 }

```

法苑珠林卷第五十五

西明寺沙門釋道世撰

破邪篇第六十二(此有二部)

述意部第一

蓋聞。三乘啟軌。諸子免火宅之災。八正開元。群生寤無為之果。是故慈雲降潤不別蒿蘭。慧日流輝寧分岸谷。且立教垂範盡妙窮微。發至生情難量巨測。雖周孔儒術莊老玄風。非流。制六師而正八邪。反四倒而歸一味。折染俗之自然。與因果之正路。挫邪智之虛角。杜異見之妄言。求珠之實心開。觀象之偽識正。自非德均真際體合無生。豈能契此玄門履之

引證部第二

如增一阿含經云。爾時有長者名阿那邠邸。其家大富不可稱計。爾時滿富城中有長者。名曰滿財。亦大富饒財。復是邠邸少小舊好共相敬愛。邠邸長者常有千萬寶貨。在滿富城中。邠邸有女名須摩提。顏貌端正如桃華色。世之希有。爾時滿財見須摩提女端正。見已問邠邸曰。此是誰家女。邠邸報曰。是我所生滿財曰。我有小息未有匹偶。可適貧家不。時邠邸不同。此女事佛。汝事外道。以是之故不赴來意。滿財報曰。我等所事自當別祀。此女所事別自供養。邠邸報曰。我女設當適汝家者。彼此各出財寶不可稱計。滿財問曰。汝今索務使止。語彼長者曰。設我嫁女當往問佛。若有教勸我當奉行。是時阿那邠邸即往世尊所。白世尊曰。須摩提女為滿富城中滿財長者所求。為可與不。世尊告曰。若須摩提女適彼財問曰。我不用食。但嫁女與我不耶。邠邸報曰。欲爾者便可却後十五日使兒至此。作是語已便退而去。是時滿財長者辦具所須。乘寶羽之車。從八十由延內來。邠邸復莊嚴已女。

演算法思維是依照關鍵詞長度的大小，從文字的左邊逐一檢查關鍵詞是否與字串完全符合，其結果表一：

表一：〈破邪篇〉關鍵詞統計表（包含出現頻率15份以上的統計）

Type	Tag	Total
Main keywords	法	112
Main keywords	正	58
Main keywords	邪	47
Sub-keywords	道	237
Sub-keywords	聖	47
Sub-keywords	化	46
Sub-keywords	神	37
Sub-keywords	善	37
Sub-keywords	惑	31
Sub-keywords	身	30

Sub-keywords	相	28
Sub-keywords	妄	26
Sub-keywords	外道	21
Sub-keywords	惡	20
Sub-keywords	戒	17

從以上的表格我們可以看到兩種趨勢。第一、從關鍵詞的統計看，「法」比「正」與「邪」多一倍，說明道世側重以「法」書寫「正」、「邪」的道理，是結合了正面、負面態度的核心詞語。至於「正」與「邪」的出現頻率相當平均，此說明在辯證佛法為正法的時候，他用一樣多的筆墨描述妖邪的外道，可說其辯論方法即用提出佛教的優點，又包括攻擊道教的缺點。從另一方面思考這種數據可以發現「正」與「邪」是互補的觀念，有互相詮釋的功能，讓文本具有相當明顯的論述平衡。第二、從副關鍵詞的列表考慮道世的辯論策略，我們發現絕大比例則是「道」，甚至比主要關鍵詞「法」更平常出現。此結果或許受到了與「道士」、「道教」、「道經」等詞在文本組合的影響，然而其出現頻率仍令人矚目。其次，「聖」亦是道世論述中很重要的辭彙，在〈破邪篇〉中從一個中國傳統脈絡中的聖人概念延伸討論此觀念在道佛教的意義，用本土固有的形象衡量其在不同宗教的特殊引用，實在兩個宗教對此詞彙進行了特別的詮釋，而道世的解釋和論述成為另一層次的闡釋，也表示在尋找自我認同過程必須經過對傳統文化的理解和接納。此外，值得一提，「身」與「戒」出現的頻率也相當高，身為當時著名律師，道世用這兩個相關聯的詞語討論釋、道二教在持戒上的優越性，是他所關懷此議題表現證據之一，亦是戒律在此時候核心宗教實踐表現之一。

再分析斷詞的結果。文字資訊的層級包含詞彙級、語法級跟語意級，其中關鍵詞屬於詞彙級。文字特徵的取出在詞彙級可以用斷詞（Word Segmentation）演算法，提取文字的關鍵詞。所謂的斷詞是一種用電腦自動標記關鍵詞後施行的詞彙處理，是重要補充關鍵詞標記的文本處理方式。斷詞是將句子以詞為單位切分開來的一項工作。在語言學中，詞是處理詞義的基本單位，我們可以看做每個詞是具有完整語意功能的最小字串。斷詞，即是要將句子以最小意義的單位，將詞與詞中間切分開來。任何語言處理都要讓電腦進行文本分析，我們

必須將詞適當地切分開來，如此才能讓電腦替我們進行運算和統計。舉如文本探勘、語意分析等，我們需先將中文文字資料進行斷詞。

在《法苑珠林》的文本中，我們想嘗試藉由斷詞的工作，讓電腦能模擬人類理解語意單位 (Lexical Unit) 的方法進行文本分析，進而挖掘、分析〈破邪篇〉中的詞彙與詞彙間彼此的關係。傳統斷詞的方法，即是收集大量的詞彙，將之形成一部字典。然後藉由正向或反向的方法，把句子斷開來。〈破邪篇〉斷詞的結果如下：

圖二：Txt 檔的頁面

西明寺 沙門 釋道世 撰

破邪 篇 第六十二 (此有 二部)

迹意 部 第一

蓋聞。三乘 啟轍。諸子免 火宅 之災。八正 開元。群生 寤 無為 之果。十 今古 明君。咸共 遵崇 無乖 敬仰。欲 使玉璣 異價 涇 渭 分流。制六師 而 無生。豈能 契此 玄門 履 之一 實者 也。

引證部 第二

如增 一阿含 經云。爾時 有長者 名阿那 邠 邸。其家 大富 不可 稱計。然 滿財 長者 亦有 數千萬 寶。在 舍衛 城中 販賣。使 邠 邸 經紀。是 時。我有 小息 未有 匹偶。可 適貧 家不。時 邠 邸 報曰。事 不宜 爾。所 事自 當別 祀。此女 所事 別自 供養。邠 邸 報曰。我女 設當 適汝 家者 止。語 彼長 者曰。設 我嫁 女當 往問 佛。若 有教 勅我 當奉 行。是 時 民不 可稱 量。聞 已禮 退。還 至家 中。共 辦飲 食。與 滿財 長者。滿 財之 車。從 八十 由延 內來。邠 邸復 莊嚴 己女。乘 寶羽 之車。將 女往 迎 彼國 有六 千梵 志。國 人所 奉。制 限有 言犯 者當 罰六 千梵 志。長 者自 家。長 者見 來膝 行前 迎恭 敬作 禮。最 大梵 志舉 手稱 善。抱 長者 頸。但 所著 衣是 其法 服。須 摩提 女報 曰。此 無慚 愧之 人。皆 共露 形。有 師作 禮。此 諸人 等皆 是我 所事 天。婦 報曰。且 止。我 不禮 此無 慚愧。並 作是 說。寧 斷命 根終 不墮 此邪 見之 中。時 六千 梵志 各共 高聲。得 五神 通往 長者 家。上 高樓 上。與 長者 相見。梵 志問 長者 曰。何 故歎 譽沙 門釋 子。有 何神 德。有 何神 變。梵 志報 曰。欲 聞神 却後 坐食。食 竟盪 鉢在 金案 上。踟 躕正 身次 第入 九次 第定。是 真正 覺。而 可及 乎。是 時長 者語 梵志 曰。我 等可 得見 此女 所事 當來 至此。及 比丘 僧。長 者報 曰。汝 今自 請。吾 不解 法。是 時長

諸變 不可 計	皆 使 立正 道
我 今復 值厄	唯 願尊 屈神
爾 時香 如雲	懸 在虛 空中
遍 滿祇 桓舍	住 在如 來前
諸 釋虛 空中	歡 喜而 作禮
又 見香 在前	須 摩提 所請
雨 諸種 種華	而 不可 計量
悉 滿祇 桓林	如 來笑 放光

此畫面表示文本的斷詞結果，呈現最小有意義詞彙組合的結果，其詞彙整合後呈現下面的統計：

表二：〈破邪篇〉斷詞統計表 (包含出現頻率13份以上的統計)

Tag	Total
道士	90

梵志	43
老子	28
沙門	27
如來	26
阿難	24
弟子	19
世尊	18
天尊	16
出家	15
佛法	13
聖人	13

從這種表格我們可以識別兩個現象。第一、大量人名或代名詞，如道士、梵志是釋、道二教宗教人物的總稱，引用頻率最高，其次是老子、如來、阿難都是釋、道二教重要人物，涉及到老子在佛、道爭議中的角色，也說明以宗教領導人物展開的論爭具有高度可信性，因其權威相當大，而不易動搖與其相關的立論點。相反，由於老子通常被陳述為釋迦牟尼的弟子，為直接對道教傳承系統的打擊，消解了老子的主導特性。第二、另一群詞彙涉及佛法和聖人，且出現頻率一樣。此事實與關鍵詞的觀察彰顯類似點，即道世以護法展開討論，其中「聖」此觀念與護法是密切相關的。

在此分析中，我們以詞彙為主探究此文本的思想脈絡和書寫特色。關鍵詞分析不僅是文本創造的模塊，而且通過關鍵詞所代表的觀念研究，我們對觀念歷史的趨向有所了解。以上的分析表示特殊的現象，即佛教的自我認同離不開對儒家和道教／道家的論述，將「正」、「邪」兩個相反詞當作對論證過程具有一樣力量的詞彙。從這個角度思考道世的策略，其特點證明了佛教非單純地抵抗本土的宗教和思想傳統，更盡力引用和容納了其適當的道理以便接近一般信仰者。

以上的分析證明支配歷史事件是核心觀念，雖然道世記錄了許多當時流傳的故事，但是他有邏輯和條理地將這些事件安排成另一個敘述系統，這般如此，儘管愈重複敘述一件事，其意義愈具有客觀性，但是道世從素材塑造了一個全新的辯論架構，而其功能符合《法苑珠林》編寫的目的，即護法的目的。關鍵詞分析帶來的啟發在於用統計

的方式指出道世所強調的觀念和關懷問題，從這種觀念和事件有機關係中描述釋、道二教在唐初時期的書寫特徵。

關鍵詞分析所強調的論述重點與當時對知識的理解和流傳密切相關。學者認為，中國古代的知識不是為了認識和掌握名物，而是為了更好地揭示社會關係以及完善人類的社會實踐⁶⁶，此種社會關係亦包含宗教實踐。宗教實踐的核心涉及宗教文獻、宗教文本的流傳以及參加此過程的社群。社群是相對於一個共用記憶空間而讓某些議題呈現獨特意義，記憶空間充滿無窮詮釋的可能性，其闡釋的方向則由不同的觀念引領，由此可見觀念與關鍵詞關係的重要性。實際上，關鍵詞的運用不只呈現在一個教派中，更常見的情況是兩個宗教派共用的特殊詞庫形成的觀念流傳、觀念的融合和重新雕塑。如撰寫《祖先與憂慮——道教與中國重生的延生》（*Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*）的柏夷（Stephen R. Bokenkamp, 1949-）曾針對祖靈的慰藉、祭祀、先人與現世的人的共存、輪迴等，用內、外部經典展開討論。Stephen R. Bokenkamp 以一套傳統佛教觀念為核心討論上述一系列課題，作者採用的材料皆非佛教文獻而來自中國傳統文化—儒家文獻和道教，將這些觀念當作對佛教的特殊回應而非視為佛教影響。作者將佛教文獻相對於中國傳統文獻的關係叫做「內部」與「外部」文獻。其以分析文獻的結果證明，雖然輪迴普遍被認為是佛教觀念，然在諸多非佛教文獻仍找到與輪迴相關的議題，因此作者認為對每一觀念必須採取內部、外部的證據才可以完整呈現兩個宗教派的交流可能性。⁶⁷在〈破邪篇〉中，這類共享觀念的實踐發展到相當大規模，「正」、「邪」等觀念的詮釋因道世的僧人身分讓文本具有明顯的佛教文本樣貌，理所當然將佛教文獻當作「內部」文獻，道教經典的引文視為「外部」文獻，道世讓這兩種宗教共用一套。然而，在仔細分析其在用不同觀念所引用的不同文獻時，則發現所謂「內、外部」經典的概念也有所演變。例如，〈述意部〉介紹有關正道時，道世大量引佛教經典，文本標記工作也顯示此部分「正」、「法」等字用量比「邪」多，可見強調正面詞彙來自崇尚的佛教文獻。相反，在〈感應緣〉通常出現如道經這種佛教以外的文獻，其詞彙重點通常是「邪」、「妄」、「外道」等字。可推論強調不同觀念時，文獻引用的巧

⁶⁶ 吳福秀：《《法苑珠林》分類思想研究》，頁4。

⁶⁷ Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California, 2007), pp. 10-11, pp. 16-17.

妙是宗教文本書寫策略的核心所在，且特定的觀念因作者身分或編纂文本目的而不斷地賦予新詮釋和意義。而促進觀念演變的過程則是特殊行動者，即道教和佛教信仰者、倡導者、僧人，在他們的手裡固定的文獻被予以明顯的宗教意識型態，揭示這時期對共享宗教記憶空間的運用，從此描述唐初釋、道二教的發展。

五、結論

〈破邪篇〉必須置於二教交融的語言特色詮釋，即從一個數位研究的角度閱讀文本，讓由關鍵詞所描述的論述特色而探究共享這類觀念的文本鏈接在一起，在如此形成的文本群組當中分析概念的流通和意識形態的演變。本文依據三個方法展開討論：第一、道世在〈破邪篇〉的文獻引用方式所形成的論述；第二、用關鍵詞以及斷詞方法分析這種論述的觀念；第三、其與其他初唐時期釋、道二教辯論方法異同的分析。在此基礎上，可以得到一些新的認識。

首先，我們發現不僅是唐初，南北朝就有佛道教論戰的記載和歷史敘述，道世編纂了不少此類素材加以重複地敘述，如此這般，從一個主觀的單稱陳述成為了多重的客觀敘述。從諸多文獻的運用以及所體現的知識系統的角度判斷，文獻是兩教都可用的特殊知識庫，其詮釋和引用方式由文本作者決定。道世的引文證明宗教是特殊由行動者（agents）製造的敘述，其結構與人物組織有機結構。此過程可視為特別的宗教實踐，宗教群體透過此實踐而塑造自己的形象，建構一個宗教共同體也包含了文本的創造和改造，涉及後期人對這些共同體的記憶、敘述和想像。宗教經典的創造尤其透露這種對宗教群體的想像，其中特定詞彙、人物、故事或文本通常被引用，是此過程重要標誌。在想像自己的宗教群體時，很關鍵的要素則是「他者」，用「他者」的形象可以更好地自我認同，而群體的塑造通常發生在與「他者」接觸而產生的文本中。⁶⁸道世的〈破邪篇〉則可視為這樣的文本，其中我們不僅看到一個佛教信仰者對道教的攻擊，透過宗教和歷史人物、文獻的引用，更看到道世以什麼樣的書寫和敘述策略構造唐初的佛教群體，而其特色與道教的發展密切相關。

⁶⁸ Robert Ford Campany: "On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)", p. 313、317.

其次，既然我們發現道世以前也出現了諸多釋、道二教爭議的例子，道世本身重複地記錄不少前期的例子。然而一般而言，記錄者他本身認為是重要或值得記錄的事件，而事件的重要性由其本人的價值觀判斷。歷史事件的記錄是單稱陳述，如何判斷它的真實性成為一個難題，其中還原支配該事件發生的觀念和價值系統是一個做法。⁶⁹在試圖理解道世的著作在這兩個極端之間的意義，本文透過關鍵詞的分析試在一個主觀的歷史敘述中探究其客觀性。一方面，重複的敘述證明唐初道佛教的論爭發生在宗教人物所形成的特殊「想像群體」（“imagined communities”）⁷⁰，從魏晉南北朝開始的論戰不斷地被敘述，敘述事件的動作使之加強某些論點或特點，重新被詮釋。另一方面，在單稱陳述的主觀性敘述加以關鍵詞分析時，我們可以發現與釋、道二教論爭相關觀念史的趨向，即所謂的普遍觀念，從此探究在道世所提到的這些歷史事件中社會行動的意義，然而這樣的研究不限於或不只代表一般歷史，也涉及對宗教歷史的關懷。

本論文分析的議題，相對於其他道佛教爭議的研究，採取具有當代性的研究方法反映此一議題研究的趨勢——非單從知識分類、也非單從宗教護法書寫策略的角度，而結合在宗教融合探究對內、外部經典的洞見，以及新科技帶來的啟發。結合中國中古宗教領域的學術動態以及對相關議題的數位人文方法，本篇思考宗教在人文發展中的位置，筆者不但將〈破邪篇〉這類文本當成宗教文本，而且也視為宗教文學文本，從其敘述特色探究以宗教文本的抄寫、編輯、翻譯等學術活動為核心的人文研究所謂的中古「語文文字學」（philology）⁷¹，從字、詞到觀念以及敘述模式，從微觀的角度，在單一的〈破邪篇〉中文獻和知識的運用方式，到此篇所體現唐初宗教和文學的發展，嘗試將〈破邪篇〉當為思考《法苑珠林》在中國中古人文脈絡中角色的基

⁶⁹ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究——中國現代重要政治術語的形成》，頁426-427。

⁷⁰ Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2009)引| Benedict Anderson 在 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* 著作的說法，參看頁95。

⁷¹ Rens Bod, *A New History of the Humanities. The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present* (Oxford: Oxford University Press). 本書按照不同時代以語言學、史學、語文文字學、音樂學、藝術理論、邏輯學、修辭學以及詩學等幾個項目書寫人文的歷史，對本研究起作用的範圍包含中古時期的史學以及語文文字學，參看頁103-108。

礎。

引用書目

一、傳統文獻：

1. 晉·葛洪撰，周啟成注譯：《新譯神仙傳》，臺北：三民，2009年。
2. 南朝梁·釋僧祐撰，李小榮校箋：《弘明集校箋》，上海：上海古籍，2013年。
3. 南朝梁·陶弘景撰：《梁貞白先生陶隱居集·吳太極左葛仙公之碑》，臺北：學生書局，1973年。
4. 北齊·魏收撰：《魏書》，北京：中華書局，1995年。
5. 唐·釋道世撰，周叔迦，蘇晉仁校注：《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003年。
6. 唐·令狐德棻等撰；唐長孺點校：《周書》，北京：中華書局，1971年。
7. 唐·釋法琳：〈破邪論〉，《卍正藏經》，第57冊，臺北：新文豐，1980年，頁920-944。
8. 唐·釋道宣：《續高僧傳·護法下·唐終南山龍田寺釋法琳傳》，臺北市：新文豐，1983年，大正新修大藏經，重印1924-1932年高楠順次郎，渡邊海旭主編，東京大正新修大藏經刊行會版，No. 2060，第50冊，卷24，頁636b23-639a7。
9. 唐·釋道宣：《廣弘明集》，臺北：新文豐，1983年，大正新修大藏經，重印1924-1932年高楠順次郎，渡邊海旭主編，東京大正新修大藏經刊行會版，No. 2103，第52冊，頁97-362。
10. 唐·釋道宣：《集古今佛道論衡》，臺北：新文豐，1983年，大正新修大藏經，重印1924-1932年高楠順次郎，渡邊海旭主編，東京大正新修大藏經刊行會版，No. 2104，第52冊，頁363-397。
11. 唐·釋彥琮：《唐護法沙門法琳別傳》，臺北：新文豐，1993年，卍續藏經·中國撰述·史傳部，第150冊。
12. 唐·杜光庭撰，羅爭鳴輯校：《歷代崇道記》，北京：中華書局，2013年，道教典籍選刊。

13. 後晉·劉昫：《舊唐書》，北京：中華書局，1975年。
14. 北宋·釋贊寧：《宋高僧傳·義解篇第二之一·唐京師西明寺道世傳》，臺北市：新文豐，1983年，大正新修大藏經，重印1924-1932年高楠順次郎，渡邊海旭主編，東京大正新修大藏經刊行會版，No. 2061，第50冊，卷4，頁726c6-727a3。
15. 北宋·李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1961年，1986年。
16. 北宋·歐陽修：《新唐書》，北京：中華書局，1975年。
17. 清·董誥等編，孫映達等點校：《全唐文》，太原市：山西教育出版社，2002年。
18. 清·劉毓崧：《通義堂文集·清代詩文集彙編》，上海：上海古籍，2010年。

二、近人論著：

1. 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002年。
2. 王洪軍：《中古時期儒釋道整合研究》，天津：天津人民出版社，2008年。
3. 牟潤孫：〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，《注史齋叢稿》，北京：中華書局，1987年，。
4. 余慶蓉，王普卿：《中國目錄學思想史》，湖南：湖南教育出版社，1998。
5. 吳福秀：《《法苑珠林》分類思想研究》，北京：中國社會科學，2014年。
6. 李華偉：《《法苑珠林》研究：晉唐的佛教文化整合》，北京：中國社會科學，2015年。
7. 李養正：《佛道交涉史論要》，香港：青松觀香港道教學院，1999年。
8. 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究—中國現代重要政治術語的形成》，香港：香港中文大學，2008年。
9. 洪修平：《中國儒佛道三教關係研究》，北京：中國社會科學出版社，2011年。
10. 范文瀾：《唐代佛教·附：隋唐五代佛教大事年表》，北京：人民

出版社，1979年。

11. 陳垣：《中國佛教史籍概論》，上海：上海世紀出版集團，2005年。
12. 陳昱珍：〈《法苑珠林》所引外典之研究〉，《中華佛學學報》，第6期，1993年，頁303-327)。
13. 陳昱珍：〈道世與《法苑珠林》〉，《中華佛學學報》，第5期，1992年，頁233-262。
14. 陳國符：《道藏源流考》，臺北：古亭屋書，1975年。
15. 傅世怡：《《法苑珠林》〈六道篇〉感應緣研究》，臺北：國立臺灣師範大學，1987年。
16. 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社，1988年。
17. 劉屹：〈「元始系」與「仙公系」靈寶經的先後問題——以「古靈寶經」中的「天尊」和「元始天尊」為中心〉，《敦煌學》第27輯，2008年8月，頁275-291。
18. 鄭阿財：〈敦煌佛教文獻傳播與佛教文學發展之考察——以《進藏論》、《法苑珠林》、《諸經要集》等為核心〉，《佛教文獻と文學：日臺共同ワークショップの記録》，東京都：國際佛教學大學院大學學術フロンティア學術實行委員會，2008年，頁199-218。
19. 戴君仁：〈經疏的衍成〉，《孔孟學報》，第19期（1970年4月），頁77-96。
20. 謝世維：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，臺北：台灣商務印書館，2013年。
21. 〔日〕Smith, Thomas 著，山田俊譯：〈六朝における仏道論争と《列仙傳》の傳承〉，山田利明，田中文雄編：《道教の歴史と文化》，東京：雄山閣出版，1998年，頁145-166。
22. 〔日〕山田俊：《唐初道教思想史研究：太玄真一本際經》，京都：平樂寺書店，1999年。
23. 〔日〕川口義照：〈經錄研究よりみた《法苑珠林》道世について〉，《印度學佛教學研究》，第24卷第2期（總號=n.48），1976年3月，頁276-279。
24. 〔日〕川口義照：〈經錄研究よりみた《法苑珠林》とくに撰述年時について〉，《印度學佛教學研究》，第23卷第1期（總號=n.45），1974年12月，頁168-169。
25. 〔日〕川口義照：〈道世と道宣の撰述書〉《印度學佛教學研究》，

第26卷第2期（總號=n.52），1978年3月，頁304-306。

26. 〔日〕中菊地章太：〈李弘と彌勒—天師道の改革と中國仏教における救世主信仰の成立〉，山田利明，田中文雄編：《道教の歴史と文化》，東京：雄山閣出版，1998年，頁115-143。
27. 〔日〕吉川忠夫：《中國人の宗教意識》，東京：創文社，1998年。
28. 〔日〕吉岡義豊：《吉岡義豊著作集・道教經典史論》，第3卷，東京都：五月書房，1988年。
29. 〔日〕砂山稔：《隋唐道教思想史研究》，東京：平河出版社，1990年。
30. 〔日〕神塚淑子：《六朝道教思想の研究》，東京：創文社，1999年。
31. 〔日〕常盤大定：《支那に於ける仏教と儒教道教》，東京都：原書房，1982年。
32. 〔日〕富田雅史：〈《法苑珠林》と道宣〉，《東洋大学大学院紀要》，第37期，2000年，頁192-208。
33. 〔日〕塚本善隆：《塚本善隆著作集・中國中世仏教史論攷》第3卷，東京：大東出版社，1975年。
34. 〔日〕道端良秀：《中國佛教思想史の研究：中國民衆の佛教受容》，京都：平樂寺書店，1983年。
35. 〔日〕道端良秀：《仏教と儒教倫理—中國仏教における孝の問題》，京都：平樂寺書店，1985年。
36. 〔日〕道端良秀：《唐代仏教史の研究》，京都：法藏館，1957年。
37. 〔日〕藤善真澄：《道宣伝の研究》，京都市：京都大学學術出版會，2002年。
38. 〔比〕Bokenkamp, Stephen R. “Sources of the Ling-Pao Scriptures”, in: *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein. Vol. 2.* Edited by Michel Strickmann, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983, pp. 434-486.
39. 〔美〕Bokenkamp, Stephen R. *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*, Berkeley: University of California Press, 2009.
40. 〔美〕Campany, Robert Ford. “On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)”. *History of Religions*,

Vol. 42, No.4, May 2003, pp. 287-319.

41. 〔英〕Bod, Rens. *A New History of the Humanities. The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*, Oxford: Oxford University Press.
42. 〔英〕Bokenkamp, Stephen R. “Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist Canon”, in: *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200-600*. Edited by Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, pp.181-199.
43. 〔英〕Stock, Brian. “History, Literature, and Medieval Textuality”, in: *Yale French Studies. Images of Medieval History/Discourse/Literature. Number 70*. Kevin Brownlee, Stephen G. Nichols, special editors, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1986.
44. 〔荷〕Zürcher, Erik. “Buddhist Influence on Early Daoism: A Survey of Scriptural Evidence”, in: *Buddhism in China: Collected Papers of Erik Zürcher*. Edited by Jonathan A. Silk, Leiden: Brill, 2013, pp. 105-164.
45. 〔荷〕Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Third Edition with a Foreword by Stephen F. Teiser, Leiden: Brill, 2007.
46. 〔德〕Kohn, Livia. *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.