

## 宋代曹洞僧團的社會網絡\*

孔雁  
上海社會科學院

**摘要：**在十方制叢林大興的背景下，宋代曹洞僧團要實現其宗派擴張與傳承則非常依賴於他們的社會網絡。本文從士大夫家族、皇帝和宗室以及地方守臣三方來展示宋代曹洞宗禪師們社會網絡的面貌、特點及所發揮的功能。一是補充阿部肇一對宋代曹洞宗社會網絡梳理的缺漏之處；二是與阿部肇一關於宗派和黨派對應的結論進行商榷，認為不能強行把宗派鬥爭與黨派鬥爭一一對應，不能簡單地把曹洞宗的政治背景歸納為舊法黨或議和派；三是深入探討宋代曹洞宗的發展所倚靠的核心社會網絡乃是地方守臣、地方精英（包括地方的宗室成員以及外戚），並嘗試通過以上的探討來窺測更加宏大的時代圖景。

**關鍵詞：**宋代禪宗、曹洞宗、社會網絡、地方精英、阿部肇一

以往對禪宗的研究多聚焦在祖統的“重新發明”方面，似乎這個神聖的光環決定了宗派發展的走向。然而，以宋代曹洞宗為例，《禪林僧寶傳》和《景德傳燈錄》記錄了不同的譜系，莫舒特 (Morten Schlütter) 對此作了詳細的考述<sup>1</sup>。然而宋代曹洞禪師們對於當時自家祖統不同的記載並沒嘗試去建構更“完美的”解釋，而且也沒有引起叢林的廣泛熱議。祖統對於他們而言似乎是必要的，但並沒有壓倒性的重要性。那麼“法脈”之於宗派的意義到底是什麼？在十方制叢林大興的背景下，宗派僧團在現實中是如何運作以實現宗派擴張與傳承的呢？

據筆者以往的研究，“法脈”的運作模式是在“十方叢林制”下“甲乙制”剃度家族發展模式的變種。基於禪僧四處行腳參謁的背景，傳承的模式從“戒子”換成了“法子”，剃度的儀式換成了出世嗣法的開堂儀式，發展的地點從同一個律院內部換成了全國各地的十方叢林，更加具有包容性和開放性。但總體上來看，其組織模式仍然是“家族”式的。而這種“家族”式組織模式內部依舊延續了某種權利與義務關係，仍然可以發揮相互援引、相互提攜、共享社會資源與網絡的功能。儘管曹洞宗的禪師住持的多是十方制寺院，但依舊可以做到讓自己的法嗣或者同宗的其他禪師繼任自己的住持之位。只不過這一功能的發揮不像“甲乙制”剃度家族那樣具有較強的穩定性和獨立性<sup>2</sup>。

\* 本文為國家社科基金青年項目“宋代曹洞宗復興運動研究”的階段性成果 (21CZJ007)

<sup>1</sup> Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), pp. 78-103.

<sup>2</sup> 詳見孔雁《兩宋之際的曹洞宗與默照禪再探究》，香港中文大學博士論文，2018年，第188-189頁。

這種模式的運作非常依賴於禪師們的社會網絡。士大夫、地方精英在宋代曹洞宗的復興運動中扮演了非常重要的角色。這一特點從投子義青(1032-1083)開始，直到足庵智鑑(1105-1192)一代都是如此。阿部肇一(1928-2014)曾對北宋末南宋初年的曹洞宗的社會網絡做了開創性的研究。他梳理了投子義青、芙蓉道楷(1043-1118)、大洪報恩(1058-1111)、丹霞子淳(1063-1117)、淨因自覺(?-1117)等曹洞僧人身邊的檀越，如楊傑(活躍於1059年代)、韓琦(1008-1075)、張商英(1043-1121)、李孝壽(活躍於1109年代)、高世則(1080-1144)等人的政治背景和立場，暗示他們多屬於舊法黨。隨後闡述了大慧宗杲(1089-1163)的看話禪與宏智正覺(1091-1157)的默照禪之爭，把它看作是主戰派和主和派的政治鬥爭在宗教領域的延續和表現，力圖建立起黨派鬥爭與宗派鬥爭高度的相關性，從而為宗派鬥爭找到更為宏大的背景和更為有力的解釋<sup>3</sup>。其考證細緻，富有洞見，為我們打開了看待禪宗內部競爭的新圖景。然而，他考證的檀越以北宋的為主，南宋的則較少，尤其是丹霞子淳之後曹洞禪師們的檀越，幾乎沒有被關注。由於對宋代曹洞宗社會網絡的梳理不夠全面，以至

---

<sup>3</sup> “針對大慧派的主戰論，依從曹洞宗的澈底默照禪，貫徹自己的開發主義，這一切都是官僚士大夫階層，透過禪宗在解決派鬥爭上，是經常所表現的事實。”“一向為官僚們奉為圭臬的徑山大慧，甚至住在其近鄰的真歇清了與宏智正覺等傑出僧眾，他們的宗教立場，不期然地，便成為當時政治立場的典範。尤其在這種情形下，由於政情的不妥，大慧派(臨濟宗、楊岐派)與宏智派(曹洞)相互比對其立場，愈益被人意識為官界知識分子”。“有關這一點，不論是大慧的禪或宏智的禪，其接引度化目的都是相同的。只是，前者是應對整個的古則公案；後者則主張只管自己開悟為第一義，只有這一點不同而已。在大慧派的政治立場，以及對世態的批判，甚至也反對秦檜等一夥乃至張九成的幫派。這正是南宋初期臨濟宗、楊岐派與曹洞宗勢力的抬頭，從政治現狀認許的立場，對於解決與否定的方式，自有其不同而已。”阿部肇一著、關世謙譯《中國禪宗史》，臺北：東大圖書股份有限公司，1986年，第771-772頁。

於結論有待商榷。

其二，阿部肇一梳理的模式是先列舉出禪師們與檀越有所交往的記載，然後闡述該檀越的政治立場和作為，似乎他們有所交往就自動代表著某種政治立場的一致。這使得黨爭與宗派之爭的關聯停留於現象層面的暗示，缺乏強有力的根據。要判斷宗派和黨派之間是否有著鮮明的關聯，還有幾個問題需要澄清：（一）檀越們是否有著明確的宗派歸屬？（二）宗派禪師們是否都有著明確的、統一的政治傾向？（三）禪師們是否有意識地通過宗派鬥爭來表達政治立場？檀越們又是否有意識地通過宗教去創造“異見”的表達空間？這些問題都有待深入的探究。

其三，從阿部肇一的描述中，宗派的社會網絡似乎只指向禪師與檀越的交往記錄，而沒有內外深淺輕重之分。除了與黨爭相關聯的嘗試之外，並沒有深入探討宗派社會網路的特點和功能。然而，我們想要探討宗派的社會網絡，不僅僅是瞭解禪師們的人際交往概況，更值得關注的是探討對宗派發展產生重要影響的社會網絡是哪些？與士大夫和地方精英有詩文、書信往來本身不能說明太多的問題，詩文、書信中的溢美之詞或可算作文化資源上的支持。而與之相伴隨的經濟、政治資源的支持或許才是暗藏的影響禪師們行為模式的關鍵。

接下來筆者將在阿部肇一研究的基礎上，借鑒近期宋史研究的相關成果，從士大夫家族、皇帝和宗室以及地方守臣三方來展示宋代曹洞禪師們社會網絡的完整面貌、特點及所發揮的功能。一是補充阿部肇一對宋代曹洞宗社會網絡梳理的缺漏之處；二是與阿部肇一關於宗派和黨派對應的結論進行商榷，認為不能強行把宗派鬥爭與黨派鬥爭一一對應，不能簡單地把曹洞宗的政治背景歸納為舊法

黨或議和派；三是深入探討宋代曹洞宗的發展所倚靠的核心社會網絡乃是地方守臣、地方精英（包括地方的宗室成員以及外戚），並嘗試通過以上的探討來窺測更加宏大的時代圖景。

## 一、士大夫家族對宗派的支持

### （一）相州韓氏家族與真定韓氏家族

芙蓉道楷曾與北宋名臣韓琦有往來<sup>4</sup>，他的師弟大洪報恩曾受丞相韓縝（1019-1097）奏請住持嵩山少林寺<sup>5</sup>。韓琦是相州韓氏家族的翹楚，乃三朝顧命大臣，權傾一時，門生眾多，後更與皇室聯姻成為皇親國戚。而韓縝是宋代真定韓氏家族的第二代，曾拜尚書右僕射兼中書侍郎，受信於宣仁太后（1032-1093），其兄弟八人歷仕仁、英、神、哲四朝，官高人眾，一時門庭榮耀非常<sup>6</sup>。可知道楷與報恩師兄弟與相州韓氏家族、真定韓氏家族都有往來，難怪有數位韓氏族人為他二人及道楷的法子丹霞子淳撰寫塔銘。

---

<sup>4</sup> “韓魏公夏日來訪，楷出接。韓遂曰：‘禁足不出，因甚破戒？’楷曰：‘官不容針，私通車馬。’韓大喜之。”道融《叢林盛事》卷上，《卮新續藏》編號1611，第86冊，第686頁下欄第7行。“韓魏公”即韓琦。宋英宗即位後封其為魏國公。韓琦是相州韓氏家族發展的高峰。女真南侵後，一部分族人留在北方，南下的族人則聚居於紹興府。見王曾瑜《宋朝相州韓氏家族》，載《新史學》1997年第8卷第4期，第81-112頁。陶晉生《北宋韓琦的家族》，載中央研究院歷史語言研究所編《中國近世社會文化史論文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992年，第89-104頁。

<sup>5</sup> 普濟著、蘇淵雷點校《五燈會元》卷十四《大洪報恩禪師》，北京：中華書局，2015年，第887-888頁。

<sup>6</sup> 王曾瑜《宋代真定韓氏家族》，載《新史學》1997年第8卷第4期，第113-142頁。

《隨州大洪恩禪師塔銘》 （政和三年四月七日）	奉議郎、權發遣提舉京西南路常平等事、 武騎尉、借緋魚袋范域撰； 承議郎、致仕、武騎尉韓詔書； 朝奉郎、尚書、金部員外郎、賜緋魚袋、 武騎尉韓昭篆額。
《大洪山淳禪師塔銘》 （政和八年九月初一）	承議郎、管句成都府國寧觀、賜緋魚袋韓 詔撰； 通直郎、亳州司戶曹事韓皓書； 朝散郎、提點西京嵩山崇福宮、賜緋魚袋 韓昭篆額。
道楷臨沂塔舊銘（政和 八年九月甲午或之後） <sup>7</sup>	承議郎韓詔撰

如上表所示，韓詔（活躍於 1113 年代）為道楷和子淳撰寫了塔銘，為報恩書寫了塔銘。從職官中都有“承議郎”來看應該為同一人。韓昭為報恩和子淳的塔銘篆額，從“朝奉郎”和“朝散郎”都屬文散官且都有“賜緋魚袋”來看，應該也是同一人。石井修道稱此人“不詳”<sup>8</sup>，胡建明認為他是韓縝的親族<sup>9</sup>。相州韓氏家族和真定韓氏家族都有“韓昭”。一者為韓琦的孫子韓昭，蔭補為官<sup>10</sup>；一者為韓縝的曾孫、宋神宗（1067-1085 在位）的女婿韓嘉彥（?-1129）的兒子韓昭（活躍於 1131 年代），字用晦，自號大同居士，真定人，

<sup>7</sup> 據塔銘記載，道楷於政和八年（1118）九月甲午日建塔安放於芙蓉湖。所以，韓詔的塔銘應是此時或之後撰寫。

<sup>8</sup> 石井修道《宋代禪宗史の研究—中国曹洞宗と道元禅—》，東京：大東出版社，1987 年，第 461 頁。

<sup>9</sup> 胡建明《北宋末南宋初期における曹洞宗祖師の実証的研究（二）：大洪山第四代目丹霞德淳、第七代目浄嚴守遂について》，《佛教經濟研究》44，2015 年 5 月，第 88 頁。

<sup>10</sup> 王曾瑜《宋朝相州韓氏家族》，載《新史學》1997 年第 8 卷第 4 期，第 89 頁。

紹興初寓天台，官至顯謨閣<sup>11</sup>。若論兩個家族的交集，韓績的兄長韓絳（1012-1088）曾在韓琦的薦舉下拜任樞密副使。

阿部肇一因韓績受宣仁太后信任，便將其歸為“接近外戚高氏一族的舊法黨”<sup>12</sup>。然而，王安石（1021-1086）變法期間，契丹乘機進行訛詐，遣使要求重新劃定邊界。韓績按王安石的旨意，與遼使蕭禧（活躍於1075年代）重新劃定了宋遼邊界。他的兄長韓絳曾協助王安石推行新法，在王安石第一次罷相後復任宰相，維護新法被稱為“傳法沙門”，還密請神宗再次啟用王安石。他的另一位兄長韓維（1071-1098）與王安石友善。在哲宗（1085-1100在位）繼位後的“元祐更化”時期，執政欲廢除王安石《三經新義》，韓維仍認為應與先儒之說並行<sup>13</sup>。可見，黨爭是一個非常複雜的問題。儘管韓績受宣仁太后信任，但真定韓氏家族中多人與主張變法的王安石也有著密切的往來，簡單將韓績歸為“舊法黨”恐怕不妥。

## （二）開封府李氏家族

大觀四年（1110），芙蓉道楷拒受紫衣一事為他在教內贏得了極大的聲譽<sup>14</sup>，而為他奏請賜紫衣之人就是開封府尹李孝壽。他於崇寧四年（1105）、崇寧五年（1106）、大觀七年（1107）、政和元年（1111）、政和二年（1112）擔任開封府府尹<sup>15</sup>。他不僅奏請紫衣、幫助道楷免刑，

<sup>11</sup> 見昌彼得編《宋人傳記資料索引》，臺北：鼎文書局，1988年，第4137頁。王曾瑜《宋代真定韓氏家族》，載《新史學》1997年第8卷第4期，第122頁。

<sup>12</sup> 阿部肇一著、關世謙譯《中國禪宗史》，第758-759頁。

<sup>13</sup> 王曾瑜《宋代真定韓氏家族》，載《新史學》1997年第8卷第4期，第117-119頁。

<sup>14</sup> 正受編《嘉泰普燈錄》卷三《東京天寧芙蓉道楷禪師》，《卮新續藏》編號1559，第79冊，第309頁中欄第18行-第310頁上欄第4行。

<sup>15</sup> 李之亮《北宋京師及東西路大郡守臣考》，成都：巴蜀書社，2001年，第30-32頁。

他們兄弟二人也提拔道楷的法嗣鹿門法燈(1075-1127)。據《鹿門燈禪師塔銘》記載：

（大觀）三年（1109）坐不受師名、敕牒，縫掖其衣，謫緇州。師跣足隨之。緇之道俗高其義。太守大中大夫李公擴虛太平興國禪院以居之。於是洞上宗風，盛於東京。<sup>16</sup>

大觀三年(1109)擔任開封太守的是李孝壽的弟弟李孝偁(活躍於1108-1113年代)<sup>17</sup>。他們兄弟二人在開封府根基深厚，先後多年擔任開封府府尹，詳見下表：

時間	開封府府尹
崇寧四年（1105）	吳拭、王寧、李孝壽（閏二月八日後）
崇寧五年（1106）	李孝壽、宋喬年、時彥
大觀元年（1107）	時彥、林攄、吳擇仁、李孝壽（閏十月七日前）
大觀二年（1108）	宋喬年、李孝偁（十二月二十七日後）
大觀三年（1109）	李孝偁、許幾、李孝偁
大觀四年（1110）	李孝偁
政和元年（1111）	李孝偁、李孝壽
政和二年（1112）	李孝壽、李孝偁
政和三年（1113）	李孝偁、王革、王詔

<sup>16</sup> 惠洪《鹿門燈禪師塔銘》，校點注譯本見石井修道《宋代禪宗史の研究—中国曹洞宗と道元禪—》附錄八，第472頁。

<sup>17</sup> 李孝偁則於大觀二年(1108)至政和三年(1113)擔任開封府府尹。大觀三年(1109)他領詔獄期間由許幾攝尹事，畢詔獄後仍領開封尹。政和元年(1111)至政和二年(1112)，其兄李孝壽代為尹，政和二年因疾改提舉禮泉觀，不久後卒。故而政和二年李孝偁再任開封尹。見李之亮《北宋京師及東西路大郡守臣考》，第30-32頁。



宋代曹洞宗開始在北宋的政治中心嶄露頭角是其復興的關鍵環節。許多“當時元老名公卿”請道楷住持京城名刹，應該與他得到京城府尹李氏兄弟的支持密不可分。

道楷得到李氏兄弟的信仰，而李氏兄弟屬於蔡京一黨，阿部肇一就此認為“其向中央政界求發展的跡向已可判明”<sup>18</sup>。如果道楷與李孝壽的政治立場相同的話，他應該會趁此機會結交名公鉅卿，努力靠近政治中心以獲得更多的經濟、政治和文化資源吧！又為什麼要違背李氏兄弟的美意，對皇帝所賜紫衣堅辭不受，坦然赴刑，以至於被貶到淄州，之後又隱居芙蓉湖畔呢？從道楷的實際行動來看，他應該是無心踏足政治的，更談不上有明確的、統一的政治立場。李氏兄弟於他而言，或許只是信徒，而非蔡京一黨的身份。這樣不作評判的立場的確與他早年修習神仙方術（辟穀隱居）的經歷，以及佛教的“無分別心”和“四無量心”的理念相吻合。

## 二、皇帝和宗室對宗派的支持

### （一）外戚高氏

高世則是芙蓉道楷的弟子之一<sup>19</sup>。高世則的父親是高公紀（?-1093）<sup>20</sup>，祖父是高士林（活躍於宋英宗 [1063-1067 在位] 時期）<sup>21</sup>。

<sup>18</sup> 阿部肇一著、關世謙譯《中國禪宗史》，第 773 頁。

<sup>19</sup> 普濟著、蘇淵雷點校《五燈會元》卷十四《太傅高世則居士》，第 896-897 頁。

<sup>20</sup> 高公紀，字君正，蒙城人，累官集慶軍留後，持宣仁后喪，未終卒。

<sup>21</sup> 高士林，字才卿，乃宋哲宗宣仁聖烈皇后之弟，累官內殿崇班殿直；喜儒學，涉閱經史，通大義，尤有巧智。

高士林是高遵惠（活躍於 1072 年代）<sup>22</sup> 的從姪，高遵惠是高遵裕（活躍於 1072 年代）<sup>23</sup> 的從弟，而高遵裕的祖父則是高瓊（935-1006）<sup>24</sup>。可知，高世則的先祖是高瓊，字寶臣，蒙城人。太宗時尹京邑，知其材勇，召至帳下。及即位，擢御馬直指揮使。因戰功累官保大軍節度。真宗時為殿前都指揮使<sup>25</sup>。而高瓊的孫子高遵甫（活躍年代不詳）為宋英宗高皇后之父，官至北作坊副使，卒贈太師尚書令，兼中書令，累追封至兗、楚、陳王<sup>26</sup>。可見，高世則所在的家族是名副其實的皇親國戚。宋高宗還曾因宣仁聖烈皇后保祐三朝，中遭誣詆，外家班秩無顯者，而提拔高世則<sup>27</sup>。

除了出身外戚，高世則還深得宋徽宗（1100-1126 在位）與宋高宗（1127-1162 在位）的信任。如《宋史》所載：

宣和末，金泛使至，徽宗命世則掌客。世則記問該洽，應對有據。帝聞悅之，自是掌客多命世則。金人軍城下，又命世則使其軍。還，進秩二等，遷知東上閣門使。<sup>28</sup>

當國家危亡之際，宋徽宗認可他的外交能力并委以重任。宋高宗即位前處於艱危之時，高世則又作為貼身近侍日夜相隨<sup>29</sup>，足見

<sup>22</sup> 高遵惠在哲宗時擔任戶部侍郎。

<sup>23</sup> 高遵裕在神宗時任保安軍知事，哲宗時擔任右屯衛將軍的武官。

<sup>24</sup> 脫脫等撰《宋史》卷 464《高遵裕傳》，點校本二十四史精裝版，北京：中華書局，2013 年，第 13575-13579 頁。

<sup>25</sup> 《宋史》卷 289《高瓊傳》，第 9691-9697 頁。

<sup>26</sup> 《宋史》卷 289《高瓊傳》，第 9696 頁。

<sup>27</sup> 《宋史》卷 464《高遵裕傳》，第 13579 頁。

<sup>28</sup> 《宋史》卷 464《高遵裕傳》，第 13578 頁。

<sup>29</sup> “世則當在左右，寢處不少離”。同上。

高宗對他的充分信任。高宗即位以後對高世則不斷地提拔和賞賜。比如，當高世則生病難以上馬鞍，高宗將他自己用過的御肩輿賞賜給他。又比如“制以為感德軍節度使，充萬壽觀使，進開府儀同三司，奉朝請，賜第臨安。除景靈宮使，兼判溫州”<sup>30</sup>。憑藉他的外戚身份、與高宗的緊密關係以及恩寵，高世則在當地非常有勢力。據說“時皇族居溫者多恣橫，世則以戚重望鎮之，民賴以安”<sup>31</sup>。據《建炎以來系年要錄》記載，他於紹興十年（1140）判溫州，紹興十四年（1144）過世<sup>32</sup>。而這段時間真歇清了（1088-1151）恰好在住持溫州龍翔興慶禪寺，直到紹興十五年（1145）二月退院，前後七年。

高世則既然是道楷的弟子，而且曾任溫州太守，溫州龍翔興慶禪寺又與宋高宗有淵源<sup>33</sup>，他應該是認識真歇清了的，而且很有可能給了他很多幫助。我們可以爬梳一下清了住持各寺的淵源：

<sup>30</sup> 《宋史》卷 464《高遵裕傳》，第 13579 頁。

<sup>31</sup> 昌彼得編《宋人傳記資料索引》，第 1754 頁。

<sup>32</sup> 李之亮《宋兩浙路郡守年表》，成都：巴蜀書社，2001 年，第 378 頁。

<sup>33</sup> 龍翔院本為禪院，建炎年間，宋高宗曾駐蹕於此，御書“清輝”、“浴光”二匾。興慶院為教院，本來常住較為豐足，後因幾任住持經營不善，田地荒蕪。紹興七年（1137）閏十月初六日溫州知州李光上劄子，請求將興慶教院合併到龍翔禪院，并請敕額“龍翔興慶”四字。紹興八年（1138），真歇清了奉旨將龍翔院與興慶院合二為一，“合額禪居”。

真歇清了	住持的寺廟	由何人請住
	長蘆崇福禪寺（1123-1128）	經制使陳公（祖照道和授意）
	寶陀觀音寺（1128?-1130）	不詳
	天台國清寺（未赴任）	天台國清寺（三請三辭）
	天封寺（1130）	不詳
	雪峰崇聖禪寺（1130-1135）	不詳。住持期間得到閩帥張守的支持。
	四明阿育王寺（1136-1137）	“奉旨請師”
	蔣山寺（未赴任）	詔（辭疾七次乃允）
	溫州龍翔興慶禪寺（1138-1145）	中書省、門下省、尚書省同奉聖音，差僧清了住持
	臨安徑山能仁禪院（1145-1150）	詔住
崇先顯教禪院（1151）	詔住	

住持長蘆崇福禪寺是由於祖照道和（1057-1124）的授意，寶陀寺、天台國清寺、天封寺未知其由，其餘都是朝廷詔住。一般都是一些名公貴卿為之奏請，然後朝廷敕命。但查找相關文獻都未記載到底是何人為清了奏請。筆者猜測至少龍翔興慶禪寺的這次任命很有可能是高世則所奏請，這可以解釋鮮有記載的清了與宋高宗的關聯。

阿部肇一因為高世則深得皇帝信任，而認為他“在黨派上，在徽

宗朝不妨也可以說是屬於蔡京(1047-1126)一派”<sup>34</sup>。其實從現有的記載來看，高世則作為宗室對皇帝的確是忠貞不二的，但就此把他劃為蔡京一派是否合適呢？他被宋徽宗予以外交重任開始嶄露頭角是在宣和末年(1125)，此前似乎沒有其他的記載，而在次年的靖康元年(1126)蔡京於被貶途中過世。自建炎元年(1127)至他過世的紹興十四年(1144)，高世則都效力於宋高宗，榮寵有加。這樣看來，他在高宗朝活躍的時間更長一些，那時的主和派以秦檜(1090-1155)為代表，把高世則劃為蔡京派未免不妥。此外，效忠皇帝的宗室並不能等同於秦檜派。因為南宋時大多數活躍在政壇上的宗室，與當時的大多數士大夫一樣是反對秦檜的<sup>35</sup>。而且在北宋，宗室往往被隔絕在宮廷的高牆深院之中，徒有虛名的高階，而無任何政治權力。直到北宋末年，才開始有一些宗室被任命為親民官(知州、知縣)。靖康之難中約三千名宗室成員被擄到北方，成功南渡的幾百名宗室在高宗朝的重建中發揮了重要作用<sup>36</sup>。高世則便是其中之一，他的恩寵也是南宋後宗室政治地位抬升的縮影。

## (二) 宋高宗

《要錄》等宋代史書記錄了些許真歇清了与宋高宗往來的痕跡：

溫州僧清了者，與其徒自言上嘗賜之以詩。(癸卯)上謂宰執曰：“朕不識清了，豈有賜詩之理？可令溫州體究，

<sup>34</sup> 阿部肇一著、關世謙譯《中國禪宗史》，第756-757頁。

<sup>35</sup> 賈志揚著、趙冬梅譯《天潢貴胄：宋代宗室史》，南京：江蘇人民出版社，2005年，第135頁。

<sup>36</sup> 同上書，第255-257頁。

恐四方傳播，謂朕好佛。朕於釋老之書未嘗留意，蓋無益於治道。”秦檜曰：“陛下垂思六經而不惑於異端，直帝王之學也”<sup>37</sup>。

宋高宗聲稱自己不認識清了。然而從紹興六年(1136)開始，清了都是奉詔命住持各處寺院。紹興七年，宋高宗駐蹕建康，詔清了住持蔣山，清了以疾病為由推辭了七次才得允。就在高宗聲稱他不認識清了的這一年(1140)，十二月十二日，朝廷批准了紹興九年(1139)清了申請賜官田的劄子，將瑞安州官田六百一十畝撥充龍翔興慶禪寺，供養僧眾，永充常住。而紹興十一年(1141)四月十八日，朝廷又批准了清了申請免差借人船等費用的劄子。此外，清了完成龍翔興慶禪寺的基礎建設以後，“繪圖以進，賜田千畝”<sup>38</sup>。紹興十五年(1145)又詔清了住持臨安徑山寺。紹興二十一年(1151)，高宗為其母慈寧太后(1080-1159)所建崇先顯孝禪院落成以後，又詔清了前往住持。如果高宗確實不認識清了，而清了擅自編造皇帝賜詩的謊言來誑騙信士，那麼事態就會比較嚴重，免不了要治罪，更不可能有之後一系列的詔住事宜。那麼這些“懲罰”都沒有實施，說明這個事情可能真的存在。只是鑒於當時的政治形勢，高宗不能有崇信佛老的傾向。《皇朝中興紀事本末》在高宗聲稱其不識清了的那段記載之後還有一段話：

<sup>37</sup> 李心傳撰《建炎以來系年要錄》卷一三四，紹興十年(1140)元月癸卯條，北京：中華書局，1956年，第2148-2149頁。

<sup>38</sup> 正覺《崇先真歇了禪師塔銘》，校點本見宗舜《真歇清了及其黑水城本〈劫外錄〉》附錄二《新校本崇先真歇了禪師塔銘》，載吳言生主編《中國禪學》卷3，北京：中華書局，2004年，第70頁。

上又曰：“莫將奉使金國，凡所議事，可一一錄付，恐許將妄有許可，他日必不能守。蓋虜人所請，朝廷多不從。上恐將等不能堅執，故戒之嚴如此”<sup>39</sup>。

可知當時金人敗盟來攻，再取河南地，戰事重起，國際形勢非常緊張。從紹興八年(1138)起，“和”已經成為南宋的“國是”<sup>40</sup>，故而朝廷想方設法避免戰爭，爭取和議。然而，仍有不少士大夫反對和議，堅持抗戰。此時若傳出高宗“好佛”的說法，那麼所有人都會將他消極的和議政策視為避世傾向的影響，繼而用儒家正統論來批評他被異端學說迷惑。所以，秦檜特意強調高宗“不惑於異端，直帝王之學”，將和議的政策與高宗的宗教傾向劃清界限。

### (三) 慈寧太后

紹興二十一年(1151)，宋高宗為慈寧太后建造的崇先顯孝禪院落成<sup>42</sup>，詔真歇清了任開山住持。真歇清了於六月到達禪院，由於在酷暑時節趕路而生病。九月壬子(十五日)，慈寧太后來到寺院禮佛。真

<sup>39</sup> 熊克《皇朝中興紀事本末》第十六冊，卷五十一，國家圖書館藏清抄本，第2-3頁。

<sup>40</sup> 余英時《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》第五章《“國是”考》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年，第267-288頁。

<sup>41</sup> 慈寧太后為宋高宗生母。靖康二年(1127)金兵虜二宗及后妃、皇子等北上，章氏便在其中。紹興十二年(1142)被迎回臨安，“好佛老”。見脫脫等撰《宋史》卷二四三《章賢妃傳》，第8640-8643頁。

<sup>42</sup> 然而，關於崇先顯教禪院的落成時間，曹勳撰寫的《崇先顯孝禪院記》卻有不同的記載，稱此寺“起造於紹興之辛未，落成於次年壬申之仲冬。”“紹興之辛未”即紹興二十一年(1151)，“次年壬申”即紹興二十二年(1152)。曹勳撰寫此記是在“隆興元年”(1163)。正覺撰寫該銘是在紹興二十六年(1156)。因清了於紹興二十一年(1151)十月一日離世，大量文獻都有記載，應不可能是在1152年才建成。或許該寺在紹興二十一年主體建成後，又有局部的建設，比如清了之塔便於紹興二十三年八月建成。

歇清了雖然抱病在身，但仍然堅持開堂說法。太后“垂箔聽法”，與他問答提唱，還賞賜了金襴袈裟、銀絹等物。真歇清了是當時曹洞宗唯一受皇室崇敬禮遇的禪師，聲名顯赫。

宋高宗屢次詔清了住持名剎，慈寧太后又是他的外護。此外，曾擔任宰相的主和派吳敏<sup>43</sup>（1089-1132）為真歇清了撰寫的《劫外錄》作序<sup>44</sup>。這些似乎都在暗示清了與主和派的關聯。石井修道認為真歇清了於紹興十五年（1145）受詔命住持徑山寺，與主和派秦檜勢力的抬頭，以及清了和主和派接近不無關係<sup>45</sup>。再加上大慧宗杲明顯的“主戰派”立場和他對於真歇清了默照禪的強烈批評，這似乎描畫出一副黨派鬥爭與宗派鬥爭重疊起來的充滿張力的畫面。這與阿部肇一的推論高度一致。可惜石井修道精彩的猜測並未拿出相應確鑿的史料依據。筆者新發現的真歇清了所撰移忠報慈禪院鐘銘<sup>46</sup>則坐實了真歇清了與秦檜勢力集團的確有關聯<sup>47</sup>。

但有關聯和有統一的政治立場是兩碼事。若因此簡單地把真歇清了劃分為“主和派”是不妥當的，因為他與不少“主戰派”的士大夫也有往來，在皇族、士大夫和民間聲望很高。譬如宋代抗金

<sup>43</sup> 吳敏，字元中，號中橋居士，儀真人。宋徽宗大觀二年，辟雍私試首選，擢浙東學事司幹官。宋欽宗時累遷少宰，以主和議與太宰徐處仁不合，罷為觀文殿大學士、醴泉觀使，再貶崇信軍節度副使。紹興二年（1132）復官，為廣西湖南宣撫使，除知潭州，卒於官。《宋史》卷三五二有傳。

<sup>44</sup> 吳敏《真州長蘆禪師劫外錄序》，見宗舜《真歇清了及其黑水城本〈劫外錄〉》附錄一《重校本〈劫外錄〉》，載吳言生主編《中國禪學》卷3，第52頁。

<sup>45</sup> 石井修道《宋代禪宗史の研究—中国曹洞宗と道元禅—》，第270頁。

<sup>46</sup> 張鉉《（至正）金陵新志》卷十一下《祠寺志二·寺院》，“移忠報慈禪院”條，中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》第6冊，北京：中華書局，1990年，第5712頁下。

<sup>47</sup> 《（至正）金陵新志》清楚地記載了為移忠報慈禪院修造該鐘的人正是秦檜的兒子秦熺。那一年他同真歇清了都在都城臨安，還在六月與秦檜一同迎接宋高宗到訪府邸，并接受皇帝的賞賜與恩典。脫脫等撰《宋史》卷四七三《姦臣三》，第13760頁。



名臣李綱<sup>48</sup> (1083-1140)<sup>49</sup>，他一度是主戰派的頭面人物。又如福建路的地方長官張守<sup>50</sup> (1084-1145)<sup>51</sup>，李彌遜<sup>52</sup> (1089-1153)<sup>53</sup> 和林季仲<sup>54</sup> (活躍於 1121 年代)<sup>55</sup> 都曾因反對秦檜的主和政策而被罷官或辭官。真歇清了了的社交網絡非常廣泛，上至皇室，中至士大夫，下至地方官員，既包含主戰派的人物，也涉及主和派的人物，因此不能僅就交往的範圍劃定他的政治立場。

---

<sup>48</sup> 李綱，字伯紀，號梁溪，邵武（今福建省南平市）人。政和二年（1112）進士及第。靖康初為兵部侍郎，金人來侵，力主迎戰，被謫。高宗即位，首召為相，修內治，整邊防，講兵政，力圖恢復，黃潛善等沮之，七十餘日而罷。卒於紹興十年（1140），諡忠定。著有《梁溪集》。《宋史》卷三五八、三五九有其傳記。

<sup>49</sup> 他曾為真歇清了了的《一掌錄》作序，還寫了《雪峰真歇了禪師真贊》。見李綱《梁溪先生文集》卷一三七《雪峰了禪師一掌錄序》、卷一四一《雪峰真歇了禪師真贊》，四川大學古籍整理研究所編《宋集珍本叢刊》37冊，北京：線裝書局，2004年，第484頁，第506頁。

<sup>50</sup> 張守，字全真，一字子固，自號東山居士，晉陵人。崇寧元年（1102）登進士第。建炎初為御史中丞。紹興七年（1137）再拜參知政事。後以資政殿學士知洪州，徙知紹興府。以秦檜當政，忤其意，致仕歸。紹興十四年（1141），起知建康，十五年（1145）卒，諡文靖（靜）。著有《毗陵集》。關於他與清了之關係，見張守撰，劉雲軍點校《毗陵集》卷十《大陽明安禪師古錄序》及《雪峰慧照禪師語錄序》，上海：上海古籍出版社，2018年，第154-155頁。

<sup>51</sup> 福建路的地方長官程邁（1068-1145）和他的繼任者張守在真歇清了了住持雪峰時予以很大的支持，還援請他的法兄慧照慶預繼任雪峰寺的住持。

<sup>52</sup> 李彌遜，字似之，號筠溪，吳縣人。大觀三年（1109）進士。政和間累遷起居郎，後貶知廬山縣。靖康間歷知饒州、吉州。紹興七年（1137）復遷起居郎。以反對議和忤秦檜，乞歸田。著有《筠溪集》二十四卷。

<sup>53</sup> 他曾作詩《訪雪峰真歇禪師》、《黃蘗歸途以碧潭清皎潔為韻分得碧字真歇泛舟先歸》兩首。見李彌遜著，郭婷平點校《筠溪集》卷十二、卷十五，香港：中國文藝出版社，2017年，第162頁，第219頁。

<sup>54</sup> 林季仲，字懿成，晚自號蘆川老人，又號竹軒，永嘉人。宣和三年（1121）進士。宋高宗時，趙鼎薦為台官，累遷吏部郎。秦檜主和議，季仲引勾踐事爭之，大忤檜，罷去。後以直秘閣奉祠。著有《竹軒雜著》。

<sup>55</sup> 曾作《送真歇禪師》四言古詩一首。見林季仲《竹軒雜著》卷一，四川大學古籍整理研究所編，《宋集珍本叢刊》第42冊，北京：線裝書局，2004年，第143頁。

### 三、地方守臣對宗派的支持

#### (一) 京西南路的地方守臣

大洪山是宋代曹洞宗的“根據地”，從洞山下第八世芙蓉道楷和大洪報恩開始到第十代慶顯（約 1103-1180），大洪山崇寧保壽禪院作為十方制叢林卻幾乎一直都是曹洞宗禪師相繼住持。這樣的局面離不開隨州地方守臣的支持。筆者嘗試梳理如下：

住持代際	法名	住持時間	由誰請住
第一代	報恩	紹熙元年（1094） 至崇寧二年（1103）	外臺請住；得到隨州守臣范純仁的支持與幫助。
第二代	道楷	隨州大洪山 （1103-1104）	當世元老名公卿以禮延請
第一代	報恩	崇寧五年（1106） 至政和元年（1111）	隨州守臣請住
第三代	守恭	崇寧三年（1111） 至政和五年（1115）	太守崔公命其補處
第四代	子淳	政和五年（1115） 至政和七年（1117）	隨州太守向公請住
第五代	善智	政和七年（1117） 至宣和三年（1121）	不詳
第六代	慶預	宣和三年（1121） 至紹興三年（1133）	不詳

第七代	守遂	紹興五年（1135）至 紹興十七年（1147）	宣撫使司命
第十一代	慶顯	紹興十七年（1147） 至淳熙六年（1179）	“京西帥曹、漢東守倅共論薦之。朝廷下省帖，照應舉請。”“丞相虞允文、郎中陶公、殿撰陳誠、左司丁公，皆當路主司者，一見而忘勢交之，出口薦之。”

宋代地方層級有兩級，一是府州軍監，二是縣。然而實際中又在州以上增設了“路”，但“路”並不是正式的行政區，而是監察區。每個路有四個機構，分別為帥、漕、憲、倉。宋人稱轉運司為漕司，安撫司為帥司，提刑司為憲司，常平司為倉司。故又稱轉運使為漕臣，安撫使為帥臣。漕、憲、倉長官皆有監刺官吏之權，故宋人統謂之為監司，又稱為外臺，強調其專監刺之任，猶如御史之外臺也<sup>56</sup>。上述表格中所提到的“外臺”，應該就是指這三個司。而“宣撫使司”指的應是京湖宣撫使司，轄區由京西、荊湖北路組成，屬於“軍管型準行政組織”，長官為“宣撫使”，是轄區內的軍事民政長官<sup>57</sup>。“帥漕”應是指安撫司與轉運司。總之，都是“當路主司者”，即“路”的長官。宋代的郡縣與前代有所不同，往往以京朝官出領外寄，坐鎮外重之事，稱為知某府事，州、軍、監亦如之，統謂之守臣。可以說宋代只有京朝官暫攝郡政，而無地方官治理郡事，其目的在收

<sup>56</sup> 林端翰《宋代政治史》，臺北：正中書局，1989年，第436-444頁。

<sup>57</sup> 余蔚《論南宋宣撫使和制置使制度》，《中華文史論叢》2007年第1期，第129-179頁，第356頁。

地方政權以歸朝廷<sup>58</sup>。因此，我們不能僅僅把這些看做是地方長官，他們往往都是京朝官外寄，與中央保持著密切的關係。

此外，以慶預(1079-1140)和守遂(1072-1147)為例(詳見下表)，可以發現除了大洪山崇寧保壽禪院，隨州一帶其他寺院的住持也多是隨州的地方守臣請住。

法名	住持的寺院和任職時間	有誰請住
慶預	隨州水南興國禪院(1117-1121)	太守之命
守遂	隨州水南興國禪院(1121-1127)	太守之命
	隨州雙泉禪院(1118-)	隨守袁灼請住
	退止後住持德安鑛山延福禪院 (1127-1135)	德安守臣李公濟請住
	因兵亂奉命領眾入城，建化成庵 居之。	“郡官”

## (二) 淮南東路、兩浙東路的地方守臣

正覺住持真州長蘆寺是由向子諲(1086-1153或1085-1152)請住，住持江州廬山圓通崇勝禪院是繼席其師叔闡提惟照(1084-1128)之席。住持靈隱寺那次雖是詔住，但前後不過一月。住持長蘆寺是長蘆寺僧眾共請之，而他能夠如此深得人心，也緣於清了請他來此擔任過首座。關於正覺住持明州天童寺，趙令衿(?-1158)說是“州府敦請

<sup>58</sup> 同上。

為天童主人，師堅辭不就。後為雲水肩至法座而受之”<sup>59</sup>。王伯庠說“道由天童山之景德寺，適闕主者。眾見師來，密以告郡。師微聞即遁去，大眾圍繞通夕不得行，不得已而受請。”<sup>60</sup>“州府”和“郡”應是指明州的地方長官。王伯庠(1106-1173)說是大眾令正覺受請，但這種意向在最初和最後都離不開明州守臣的參與。

到了宏智正覺的下一代，這種傾向更為明顯。

建炎四年(1130)，吳懋(1080-1134)請正覺的法嗣闍庵嗣宗(1085-1153)住持明州翠岩山移忠資福寺<sup>61</sup>，并出財三十萬買田於寺旁，召比丘募緣開墾，重修寺宇。<sup>62</sup>而那一年七月至紹興元年(1131)五月二十四日，吳懋任明州太守<sup>63</sup>。

紹興二年(1132)，“太守陸公長民”請宗珏(1091-1162)住持大中嶽林寺<sup>64</sup>。陸長民(活躍於1131年代)是越州山陰人，於紹興二年(1132)至紹興三年(1133)擔任兩浙東路兵馬鈐轄<sup>65</sup>。鈐轄司是各路普遍設置的常設統兵機構，長官為兵馬鈐轄、都鈐轄，通常由各路首府知州(府)兼任。“丞相范宗尹(1098-1136)”與宗珏是好友，故而也“遠來勸請”<sup>66</sup>。

<sup>59</sup> 趙令衿《敕賜宏智禪師後錄》，載《寧波歷代碑碣墓誌彙編(唐、五代、宋、元卷)》，上海：上海古籍出版社，2012年，第171頁。

<sup>60</sup> 王伯庠《勅諭宏智禪師行業記》，載石井修道編輯《宏智錄(上)》，東京：名著普及會，1984年，第319頁。

<sup>61</sup> 馮溫舒《重修殿宇記》，載《翠山寺志》卷二，清(1644-1911)舊抄本，杜潔祥編《中國佛寺史志彙刊》第3輯第13冊，臺北：明文書局，1980年，第39-40頁。

<sup>62</sup> 同上。

<sup>63</sup> 李之亮《宋兩浙路郡守年表》，第274頁。

<sup>64</sup> 樓鑰《天童大休禪師塔銘》，校點注譯本見石井修道《宋代禪宗史の研究—中國曹洞宗と道元禪—》附錄十三，第517頁。

<sup>65</sup> 李之亮《宋兩浙路郡守年表》，第276頁。

<sup>66</sup> 樓鑰《天童大休禪師塔銘》，第517頁。

范宗尹於建炎四年(1130)至紹興元年(1131)任宰相，後為秦檜所賣落職居溫州<sup>67</sup>。此外，紹興二年(1132)，范宗尹為《天童覺和尚語錄》作序。

紹興七年(1137)，正覺的法嗣自得慧暉(1097-1183)住持寶陀寺。據《嘉泰普燈錄》記載，是待制仇念(活躍於1130年代)請他前往住持<sup>68</sup>。仇念，字泰然，青州益都人，後遷往明州鄞縣，大觀進士，在紹興五年(1135)至紹興八年(1138)知明州<sup>69</sup>。他還曾在紹興八年(1138)請清了的弟子宗珏住持浙江省慈溪縣香山智度寺<sup>70</sup>。

紹興二十三年(1153)越州之“帥”給正覺寫信，請他推薦住持越州報恩光孝禪寺的住持。正覺推薦了法恭(1102-1181)前往。當時的越州的守臣或為曹詠(活躍於1152-1155年代)或趙士燦<sup>71</sup>(1095-1160)。

紹興二十五年(1155)，“尚書王公俛”請宗珏住持雪竇資聖寺<sup>72</sup>。王俛<sup>73</sup>(?-1157)居明州鄞縣，於紹興二十五年(1155)至二十六年(1156)任明州守臣<sup>74</sup>。

此外，為宗珏撰寫塔銘的人是樓鑰(1137-1213)，而他的妻子是王

<sup>67</sup> 《宋史》卷362本傳，第11325-11326頁。

<sup>68</sup> 正受《嘉泰普燈錄》卷十三《臨安府淨慈自得慧暉禪師》，第370頁中欄第8-9行。

<sup>69</sup> 李之亮《宋兩浙路郡守年表》，第276頁。

<sup>70</sup> 樓鑰《天童大休禪師塔銘》，第517頁。

<sup>71</sup> 李之亮《宋兩浙路郡守年表》，第71頁。

<sup>72</sup> 樓鑰《天童大休禪師塔銘》，第517頁。

<sup>73</sup> 王俛，字碩夫，宋代宛邱人。北宋政和二年(1112年)進士，歷任監察御史，兩浙計度轉運使等，建炎初(1127年)扈從南渡，先居餘姚。紹興初年(1131年)，因至京師任職，便往杭州。後因不滿秦檜專權，又回餘姚家居。紹興二十五年(1155年)，秦檜死，他起任明州，召為戶部侍郎、工部尚書等職。“節行剛方、為中興名臣。”

<sup>74</sup> 李之亮《宋兩浙路郡守年表》，第278頁。

俟的孫女。法恭過世(1153)後,郡守謝師稷(1115-1194)看到法恭的遺書,對沒有結識他而感到非常遺憾,便讓法恭在瑞巖開善院的座元如璧(活躍於1153年代)繼任<sup>75</sup>。

紹興二十九年(1159),“直閣張公偁”請宗珣住持天童寺<sup>76</sup>。張偁(活躍於1157-1160年代)於紹興二十九年(1159)至紹興三十年(1160)任明州太守<sup>77</sup>。

隆興元年(1163),趙子瀟<sup>78</sup>(1102-1167)請法恭住持明州報恩光孝寺。隆興二年(1164),他請智鑑住持定水寺<sup>79</sup>。他自宋孝宗(1162-1189在位)隆興元年(1163)至隆興二年(1164)守四明<sup>80</sup>。

乾道七年(1171),滎陽郡王趙伯圭<sup>81</sup>(1119-1196)請石窓法恭住持瑞巖開善院<sup>82</sup>。還於乾道八年(1172)請智鑑住持慶元府廣慧院<sup>83</sup>。趙伯圭於隆興二年(1164)至乾道三年(1167)、乾道五年(1169)至淳熙元年(1174)任明州太守<sup>84</sup>。

<sup>75</sup> 樓鑰《瑞岩石窓禪師塔銘》，校點注譯本見石井修道《宋代禪宗史の研究—中国曹洞宗と道元禪—》附錄十五，第529頁。

<sup>76</sup> 樓鑰《天童大休禪師塔銘》，第517頁。

<sup>77</sup> 李之亮《宋兩浙路郡守年表》，第278頁。

<sup>78</sup> 趙子瀟，字清卿，趙德芳五世孫。宣和進士，官真州刑曹掾。與守爭獄事，解官去。該衢州推官，累遷江淮轉運使，浚鑿福山塘等處，北注大江，水患以息。積官龍圖閣學士，知泉州。乾道三年卒，年六十六。

<sup>79</sup> 樓鑰《雪竇足庵禪師塔銘》，校點注譯本見石井修道《宋代禪宗史の研究—中国曹洞宗と道元禪—》附錄十八，第548頁。

<sup>80</sup> 李之亮《宋兩浙路郡守年表》，第279頁。

<sup>81</sup> 趙伯圭，字禹錫，宋孝宗同母兄。孝宗時除敷文閣待制，知明州，兼沿海制置使。累遷太保，嗣秀王。慶元二年卒，年七十八。追封崇王，謚憲靖。

<sup>82</sup> 樓鑰《瑞岩石窓禪師塔銘》，第529頁。

<sup>83</sup> 樓鑰《雪竇足庵禪師塔銘》，第548頁。

<sup>84</sup> 李之亮《宋兩浙路郡守年表》，第279-280頁。

淳熙七年(1180)，“參政范公”請智鑑住持明州報恩光孝寺<sup>85</sup>。在乾道七年(1171)至淳熙八年(1181)之間，“大參范公”還請法恭住持雪竇資聖寺<sup>86</sup>。這兩個“范公”都是指范成大<sup>87</sup>(1126-1193)，他於淳熙七年(1180)擔任沿海制置使<sup>88</sup>。

紹熙二年(1191)，“太守林公枅”請智鑑再次住持雪竇寺，智鑑拒絕了。林枅(活躍於1191年代)生平不詳，僅知其於紹熙二年(1191)正月守明州<sup>89</sup>。可以看出，地方守臣在曹洞禪師們住持寺廟的任命中發揮著重要作用(詳見下表)。

法名	住持寺院及年限	請住之人
聞庵 嗣宗	泗州大聖普照禪寺(1127)	不詳(繼任正覺住持之位)
	長洲善權山廣教禪院 (1128?-1130)	不詳
	明州翠巖山移忠資福寺 (1130-1138?)	太守吳懋請補處
	雪竇資聖寺(1138?-1153)	不詳

<sup>85</sup> 樓鑰《雪竇足庵禪師塔銘》，第548頁。

<sup>86</sup> 樓鑰《瑞岩石窓禪師塔銘》，第529頁。

<sup>87</sup> 范成大，字致(至)能，號石湖居士。江蘇吳縣人。紹興二十四年(1154)進士，官禮部員外郎，兼崇政殿說書，假資政殿大學士，充國信使使金。除中書舍人，累擢參知政事，終資政殿大學士通議大夫。紹熙四年九月五日卒，年六十八，贈少師，追封崇國公，謚文穆。《宋史》卷三八六有傳。

<sup>88</sup> 李之亮《宋兩浙路郡守年表》，第280-281頁

<sup>89</sup> 李之亮《宋兩浙路郡守年表》，第282頁。



大休 宗珙	大中嶽林寺 (1132-1134)	太守陸長民請住。丞相范宗尹與師為方外友，遠來勸請。參政孫近，時為部使者，為范公草疏。
	慈溪縣香山智度寺 (1138-1155)	待制仇愈
	雪竇資聖寺 (1155-1159)	尚書王侯請住
	天童寺 (1159-1162)	直閣張偁
石窓 法恭	越州報恩光孝禪寺 (1153-?)	“紹興二十三年 (1153)，越之光孝虛席。帥移書于智，求一本色人。智以師參學行業始終明白薦之。”
	未幾，住持越州大能仁寺	不詳
	明州報恩光孝寺 (1163-1170)	“趙子瀟出守四明，命主報恩。”
	瑞巖開善院 (1171-?)	滎陽郡王趙伯圭
	雪竇資聖寺 (?-1180)	大參范公 (范成大)
	瑞巖開善院 (1180-1181)	不詳
自得 慧暉	普陀山補陀寺 (1137-?)	待制仇愈
	“萬壽”	“名公巨卿為之勸請”
	“吉祥”	“名公巨卿為之勸請”
	雪竇資聖寺 (-1176)	趙子瀟
	淨慈寺 (1176-1180)	敕補
	雪竇資聖寺 (1180-1183)	不詳

足庵 智鑑	奉化縣棲真院 (1154-1164)	不詳(或為宏智正覺舉薦)
	慈溪縣定水寺 (1164-1169)	趙子瀟請住, 王伯庠製疏
	慶元府廣慧院 (1172-1177)	趙伯圭
	慈溪縣香山智度寺 (1177-1180)	皇子魏惠憲王趙愷
	明州報恩光孝寺 (1180-1183)	參政范成大
	雪竇資聖寺(1184-1191)	不詳; “紹熙二年(1191)太守林枅稔聞道價, 命師再住。不從。”

上述對曹洞宗在江浙閩發展給予巨大支持的地方守臣中有很多不僅不是秦檜的黨羽, 甚至是反對他的力量。比如向子諲曾仕至戶部侍郎, 素與李綱交好, 因為力主抗金而忤秦檜意, 以至於退閑十五年。趙令衿曾受請為宏智正覺撰寫《敕賜宏智禪師後錄》, 對正覺讚譽有加, 稱自己的弟弟也非常推重正覺, 常請正覺到家裡問道旬日<sup>90</sup>。直言不諱的趙令衿可以說是宗室成員中對秦檜批評最大膽公開的人物了, 以至於被懷恨在心的秦檜及其黨羽誣告下獄。為了置他於死地, 甚至誣告趙令衿和前任宰相趙鼎(1085-1147)的兒

<sup>90</sup> 趙令衿《敕賜宏智禪師後錄》, 載《寧波歷代碑碣墓誌彙編(唐、五代、宋、元卷)》, 第171頁。

子趙汾（活躍年代不詳）謀反。在秦檜將死之際，他尚被關押在泉州的南外宗正司裡。直到秦檜去世，這些指控被擱置，趙令衿才官復原職<sup>91</sup>。吳懋的有關記載不多，但他曾大罵在“偽楚”政權當政的王時雍（?-1127）“反虜”，想來是主和派的可能性並不大。王俣乃政和進士，歷陞兩浙計度轉運使。秦檜專國時期，他居家二十八年。直到秦檜去世，才起知明州，除工部尚書，為中興名臣<sup>92</sup>。仇愈曾官至陝西都轉運使，後被秦檜視為異己而落職<sup>93</sup>。趙子瀟作為宗室和衢州的推官，平息了衢州境內同情兵變的暴亂軍隊，盡忠勤王，名流史冊<sup>94</sup>。

## 四、餘論

### （一）黨派鬥爭與宗派競爭

宋代曹洞宗禪師與主和派的士大夫有往來，而臨濟宗禪師多與主戰派往來，兩個宗派之間又有競爭關係，是否宗派的競爭受到了政治鬥爭的影響？是否是政治鬥爭在宗教領域的延續？阿部肇一的結論傾向於“是”。然而仍有幾個問題有待澄清。

#### 1. 檀越們是否有著明確的宗派歸屬？

其實很多士大夫與各派禪師都有往來，很難把他們明確歸納為

<sup>91</sup> 賈志揚著，趙冬梅譯《天潢貴胄：宋代宗室史》，第135-136頁。

<sup>92</sup> 見昌彼得編《宋人傳記資料索引》，第1129-1130頁。

<sup>93</sup> 見昌彼得編《宋人傳記資料索引》，第411頁。

<sup>94</sup> 賈志揚著，趙冬梅譯《天潢貴胄：宋代宗室史》，第131頁。

某一個宗派的護法。比如張商英居士<sup>95</sup>，《五燈會元》把他列為臨濟宗黃龍派兜率從悅(1044-1091)的法嗣。但他也會跟臨濟宗楊岐派圓悟克勤(1063-1135)討論華嚴宗旨<sup>96</sup>，推薦大慧宗杲去參謁克勤<sup>97</sup>。同時還與曹洞宗的大洪報恩交好，向其請教佛法大義<sup>98</sup>。又比如趙令衿和李彌遜，《五燈會元》把他們列為圓悟克勤的法嗣<sup>99</sup>。但趙令衿會為宏智正覺撰寫塔銘，李彌遜也會與真歇清了相交甚好(見上文)。

## 2. 宗派禪師們是否都有著明確的、統一的政治傾向？

著名的禪師身邊必然環繞著一群檀越。但跟某位有政治立場的士大夫交往就能說明這位禪師有明確的政治傾向嗎？某宗派的某禪師自己有明確的政治立場，就能代表他這個宗派的禪師都是這樣嗎？就能意味著跟他競爭的宗派有著對立的政治傾向嗎？筆者在上文列舉了不少反例來說明宋代曹洞宗禪師們雖然與不少舊法黨和主和派的人有來往，但同時也與主戰派的人有來往，並沒有明確的、統一的政治傾向和強烈的排他意識。

<sup>95</sup> 黃啟江《張商英護法的歷史意義》，載《中華佛學學報》第9期，1996年，第123-166頁。

<sup>96</sup> 普濟著、蘇淵雷點校《五燈會元》卷十九《昭覺克勤禪師》，第1254頁。

<sup>97</sup> 張浚《大慧普覺禪師塔銘》，載蘊聞編《大慧普覺禪師語錄》，《大正藏》編號1998A，第47冊，第836頁下欄第17行。

<sup>98</sup> 普濟著、蘇淵雷點校《五燈會元》卷十四《大洪報恩禪師》，第887-888頁。

<sup>99</sup> 普濟著、蘇淵雷點校《五燈會元》卷十九《昭覺克勤禪師法嗣》，第1298-1299頁。

3. 禪師們是否有意識地通過宗派鬥爭來表達政治立場？檀越們又是否有意識地通過宗教去創造“異見”的表達空間？

若是就張九成與大慧宗杲的“神臂弓”事件而言，似乎的確有這種傾向。但這或許是個特殊的案例，因為幾乎沒有其他與之相同的事件發生。前述道楷與清了的例子，可以說明宋代曹洞宗禪師們並不持有與檀越們相同的政治立場，禪師們內部似乎並沒有統一的、明確的政治傾向。他們甚至為了專注於修行，而與政治保持著相當克制的距離。從曹洞宗檀越們的角度來看，即使是宋高宗本人，都不願意公開自己的宗教傾向。可見，至少在宋代曹洞宗方面，禪師和檀越都沒有主動地、有意識地通過宗教去表達政治立場。

## (二) 宗派擴張的關鍵支持者——地方守臣

皇室宗族成員趙子瀟、宋孝宗同母兄弟滎陽郡王趙伯圭、皇子魏王趙愷(1146-1180)、參知政事范成大和宰相史浩(1106-1194)是宗珙法兄弟慧暉與法恭的外護，同時也是宗珙的法嗣智鑑的外護<sup>100</sup>。儘管看起來有皇親國戚和朝廷重器，但他們與曹洞禪師相交的因緣主要是地緣的關係。可知曹洞禪師們在住持明州寺廟方面某種程度上的“連續性”之關鍵在於他們交往的地方守臣，而且多為主管軍政的守臣，由此也可以管窺兩宋之際權力集中的走向。

<sup>100</sup> 詳見法恭、智鑑的塔銘和慧暉的傳記。

### (三) 社會網絡的多重結構

曹洞宗的禪師們與這些地方守臣有時未必單純是地方長官與轄區內的僧侶的關係。比如，法恭是宏智正覺的法嗣，乃明州本地奉化縣人，俗姓林，其從姑嫁給了樓鑰的叔祖。所以樓鑰年少之時便與法恭交遊<sup>101</sup>，而且明州樓氏家族在明州一帶十分得勢，這或許是他為法恭、宗珏、智鑑三人撰寫塔銘之由。也可以看出，法恭、宗珏與智鑑三人關係十分親密，與其交遊并給予支持的士大夫和地方守臣都是同一群人。

有時，外護的關係還會在世俗家庭中傳承。據《天童大休禪師塔銘》：“待制張公邵昆弟與師為中外親。舍人孝祥又視公為父行，皆一時名勝。師視之藐如也”<sup>102</sup>。張邵(1097-1156)之弟是張祁(活躍年代不詳)，而張祁乃張孝祥(1132-1170)之父。因張祁與宗珏十分親密友好，故而張孝祥看待宗珏如父親一般，而宗珏也視張孝祥如孩子。

綜上所述，曹洞宗在兩宋之際轟轟烈烈的復興運動離不開其強大的社會網絡的支撐，包括但不限於經濟、政治、文化等方面的大力支持。這些社會網絡包括士大夫家族、皇帝和宗室以及地方守臣，他們共同構成了一張相互交織的網絡。研究宋代曹洞宗的社會網絡，不僅要探討其形成的緣起，更要留意這些支持者不是全都籠罩在一張網裡，而是分屬不同的多張網絡，未必都有交集或牽一髮而動全身；即使在同一張網裡，也有內圍、中段和邊緣的區別。此外，這些網在不同的場合也有不同的功能。例如在具體住持某座寺院的問

<sup>101</sup> “師之從姑，歸余叔祖。故自少時與師遊。”見樓鑰《瑞岩石窓禪師塔銘》，第530頁。

<sup>102</sup> 樓鑰《天童大休禪師塔銘》，第518頁。

題上，連到地方守臣和地方精英的網可能功效就大於連到中央名公鉅卿的網。

我們可以發現宋代曹洞宗禪師社會網絡的一些特點。其一，宋代曹洞宗禪師們雖然與帝王將相有一些來往，但其發展則多是倚靠地方守臣、地方精英（包括地方的宗室成員以及外戚）。其二，宋代曹洞宗禪師們的社會網絡可以在法緣宗族內部被繼承和共享。其三，對於士大夫來說，他們與曹洞禪師的親密關係也會在家族內部傳承。其四，士大夫儘管被列為某宗某師弟子，但其交往與支持的範圍並不具有明顯的排他性。

此外，政治黨爭與宗派競爭各自都是非常複雜的話題，若要切實把二者的關聯性論證得清楚無疑，僅研究一個宗派的社交網絡、發展歷史和禪學思想，或者僅研究某一個時期的黨爭是遠遠不夠的，並非這一篇小文所能窮盡。通過全面梳理宋代曹洞宗的社會網絡，我們發現至少就曹洞宗而言，他們並沒有主動有意識地參與到宗派競爭，或者通過宗派競爭去表達政治立場。他們只是更專注於修行和弘法，有著超越政治立場的姿態，更具有包容性。這為他們與舊法黨和主和派人士往來提供了可能的空間。之所以會給人一種“保守派”的印象<sup>103</sup>，或許與他們回歸靜默的坐禪傳統、戒行嚴謹的宗風以及“無為”的道家色彩有關，而這又是需要另行文才能充分闡述的話題了。

---

<sup>103</sup> 阿部肇一指出曹洞宗的禪法著重於復歸達摩禪的本源，以個人修行、坐禪為中心，而與世俗社會漸行疏遠。他認為曹洞“默照”、五位的宗旨和基於易經的運命觀展現出某種消極性，在滿足官僚檀越智識方面的要求上不如臨濟宗的活躍情況。見阿部肇一著、關世謙譯《中國禪宗史》，第777頁。