

澄觀「水南善知識」考

——初期禪宗南北論爭的新思考*

佛光大學佛教學系 博士生
張文婷

摘要

澄觀（738-839）所撰的《大方廣佛華嚴經疏》、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》以「水南善知識」指稱神會（684-758），不僅表明禪宗形成初期由神會「面抗北祖」的影響力，也是澄觀所處時代對這一事件的某種反映。本文將南北宗論爭過程中逐漸形成的禪門熱點用詞如頓、漸、南宗、北宗、六祖等，置於澄觀的華嚴思想脈絡中進行理解，以揭示其使用「水南善知識」一詞的褒貶及真實意圖；其次考察神會兩度遭遇迫害的歷史條件及區別，揭示在開元、天寶盛世景象下逐漸顯現出的危機與神會在北方大力弘揚曹溪禪法的關聯及歷史意義；進而回到澄觀撰作《疏》、《鈔》的時代背景中，對澄觀使用「水南善知識」作全面的歷史考察。本文圍繞著澄觀「水南善知識」，以內、外視角對初期禪宗內部南北論爭進行再觀察。

關鍵詞：水南善知識、神會、南北論爭、知解宗徒、犯時之忌

* 本文使用「禪宗」一詞，依據澄觀所處時代的諸多文獻所使用的詞彙，其意義與後來具有宗派意義的「禪宗」有所不同。至於具有「明確的教義、儀式、嚴謹的祖師傳承」的「宗派」觀念，在唐代已然形成還是後人強加於其上，至今仍是討論的重要議題。本文以為，唐代文獻中的南宗、北宗、空宗、性宗，甚至永明延壽《宗鏡錄》出現的「唯識宗」、「華嚴宗」、「天台學」等說法，是基於專於某一學說的「師承」歸屬而言，並非宋人所理解的譜系法脈之「宗派」，而被定為祖師的唐代高僧其本人也並未有明確的「宗派」意識。對宗派（學派）考察，以及宗派問題的討論，詳見湯用彤，〈中國佛教宗派問題補論〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1963年第5期，頁3-20；湯用彤，〈論中國佛教無「十宗」〉，《哲學研究》1962年第3期，頁49-56；中村元著，林太、馬小鶴譯，〈中國〉，《東方民族的思維方法》（新北：淑馨出版社，1990年），頁222-236；王俊中，〈中國佛教早期「宗派」問題研究的相關探討：以吉藏及其三論教學為中心〉，《諦觀雜誌》第81期（1995年4月），頁107-129；藍日昌，〈宗派與燈統：論隋唐佛教宗派觀念的發展〉，《成大宗教與文化學報》第4期（2004年12月），頁19-24；葛兆光，〈十七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰〉（上海：復旦大學出版社，2000年），頁11；王川，〈佛教中國化視域下宗派佛教成立問題的再思考〉，《法音》2020年第5期，頁26-33；楊維中，〈宗派分野與專業分工：關於隋唐佛教成立宗派問題的思考〉，《河北學刊》2020年第3期，頁47-55；王頌主編，〈宗門教下：東亞佛教宗派研究〉（北京：宗教文化出版社，2019年）。

問題提出

澄觀（738-839）被後人譽為「華嚴四祖」，¹在華嚴思想史上佔據重要地位，歷來是學人關注的重要人物之一。作為「華嚴疏主」，其對新舊《華嚴經》所作的疏鈔多達四百多卷，其以「取其文不取其義」為原則，旁徵博引，包括佛教經律論以及儒道文獻，製茲疏「會南、北二宗之禪門，攝台衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨，心同諸佛之心；無違教理之規，暗蹈忘心之域。」以求華嚴圓融思想之整合。²

鎌田茂雄作為近代華嚴思想研究先驅之一，對澄觀及宗密（780-841）的禪思想給予了高度重視，據其考察，在澄觀的著作中幾乎沒有引用禪僧之名，而使用「北宗云」、「南宗云」，與宗密大量使用「南陽」、「荷澤」或「荷澤和上」相比，「水南之言」或者「禪宗知識偈」很少見；在其著作中兩次引用荷澤門人「無行禪師」稱呼；此外澄觀引用「安國云」，指牛頭智威（653-729，一說722）之弟子玄挺（生卒年不詳），在全面批判南、北二宗的同時，接受玄挺的「心非南北，以心為宗」，立場可謂明確，因此其沿襲僧肇——道生——牛頭禪——澄觀之一脈。³

如果說鎌田先生從文獻與歷史角度考察澄觀之禪思想形成、傳承，那麼吉津宜英在澄觀之華嚴教學之中討論澄觀的「禪宗觀」，將其《行願品疏》之「修證深淺」與宗密《圓覺經大疏》之「修證階差」進行比照，其中以頓漸之宗趣為核心，包括所悟內容、悟入方法及種種悟相。澄觀面對南禪、北禪、牛頭禪乃至洪州馬祖禪等風格不同的禪風，無意區分孰為正統，而尤為關心頓漸問題。澄觀引用「水南善知識」所云，是在文殊回答諸菩薩所問「何等是佛境界知」問題時，以此「體用」或者「知寂」之說詮釋「能所無二」；但依據「事事無礙」的成佛論，單單「知之一字」成就「眾妙之門」是不可能的。⁴

郭朝順已從思想發展的脈絡中將澄觀的禪思想置於與宗密禪思想比較的框架中，首先澄清的是，透過宗密的「禪門師資承襲」來理解澄觀，其實是被宗密思想改頭換面後的澄觀之說，可能造成澄觀禪學所宗為「荷澤」的誤解。事實上，澄觀禪思想之特色與荷澤之偏於單純的「唯心」大相異趣。其中，郭氏提

¹ 至宋代子璿（965-1038）及其弟子淨源（1011-1088）才確認澄觀為四祖、宗密為五祖的說法。參見：郭朝順撰，王一奇編，〈華嚴宗〉，《華文哲學百科》（2018 版本），https://mepphilosophy.cc.u.edu.tw/entry.php?entry_name=華嚴宗（2022/7/18）。

² 鎌田茂雄，〈澄觀の華嚴と老莊思想〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第 19 期（1961 年 3 月），頁 78-93；淨嚴，〈澄觀の禪宗觀〉，《印度學佛教學研究》第 51 卷第 1 期（2002 年 12 月），頁 66-70。

³ 鎌田茂雄，〈澄觀における禪思想の形成：牛頭禪の相承〉，《印度学仏教学研究》第 9 卷第 2 期（1961 年 3 月），頁 483-488。

⁴ 吉津宜英，《華嚴禪的思想史的研究》（東京：大東出版社，1985 年），頁 219-266。

出，澄觀雖從未直接提及荷澤／神會，但其注疏中所引用的語出「水南善知識」之「知之一字，眾妙之門」，為宗密明確指出是神會（684-758）⁵所言，自此這一說法被沿襲下來。⁶郭氏並進一步考證，以為澄觀以「水南善知識」稱呼神會可能是因為神會籍貫為漢水之南的南陽，⁷也提出澄觀不直稱神會之名而代之以「水南善知識」，可能與神會激烈批評北方普寂禪法而連遭貶謫、成一時之忌諱的史實有某種關聯。⁸

是否澄觀對神會連續四次被貶謫而心存忌諱而以「水南善知識」代之，需要作進一步考證。因忌諱而不言神會之名者，似乎不止澄觀一人。伊吹敦在解讀李華（715?-766）《故左溪大師碑》⁹時，以為李華等士大夫對神會的用詞及包含價值判斷的南頓北漸的思想極其熟悉，而不提及神會之名，則可解讀為有意避開。因此，有必要緊密結合政治中心地區的權力格局及政策轉向，置身澄觀所處的時代重新審視初期禪宗內部的論爭、南北宗之力量轉變過程中神會所扮演的角色。¹⁰

以下筆者將簡略說明本文所考察的時間範圍。經過文獻檢索，筆者發現澄觀使用「水南善知識」相關稱呼全部出現在現存的《大方廣佛華嚴經疏》（略稱《疏》）、

⁵ 神會生卒另有諸說，如 683-758，年七十五（《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏》冊 9，第 245 號，頁 532 下 9-10）；667-760，年九十三（《宋高僧傳·唐洛京荷澤寺神會傳》卷 8，《大正藏》冊五十，頁 757 上 11-13）；685-760，年七十五（《景德傳燈錄》卷 5，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 245 中 1-3。《祖堂集》同）。神會生涯，可靠資料如下：《七祖神會塔銘》（765 年）、《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3〈神會第七〉（823 年）、《祖堂集》卷 3〈荷澤和尚傳〉（952 年）、《宋高僧傳》卷 8〈唐洛京荷澤寺神會傳〉（988 年）、《景德傳燈錄》卷 5〈西京荷澤寺神會禪師傳〉（1004 年），此外，比丘慧空撰〈大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍崗腹建身塔銘並序〉（溫玉成，〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》1984 年第 2 期，頁 78-79。）、〔宋〕徐岱撰《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘並序》以及《新羅入唐求法僧·惠覺禪師の碑銘》（樓正豪，〈新たに発見された新羅入唐求法僧・惠覺禪師の碑銘〉，《國際禪研究》第 1 卷，2018 年 2 月，頁 15-48。）可作為神會生平的重要補充資料。案：因為《塔銘》提供的神會之卒年同於宗密說法，本文予以採用。

⁶ 案：宗密之後的諸多論著中，但凡提及「知之一字」，便是神會所言。

⁷ 神會籍貫襄陽（襄州），襄水之陽／南（山南、水北為陽），故名之為「襄陽」，唐代山南道、山南東道治所；襄州於漢水以南，南陽處於漢水以北，神會兩開元八年（720）配於南陽龍興寺，其僧籍所在地，也是出家後長期活動地，敦煌文獻中保留的神會語錄文獻，多以「南陽和上」命名。二地相距一百八十里，中隔漢水，因此，「水南」所指地，應是神會籍貫所在地襄陽，而非弘化地南陽。參見：〔唐〕李吉甫撰，賀次君點校，〈卷第二十一·山南道二〉，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983 年），頁 527-532。

⁸ 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第 50 期（2017 年 3 月），頁 39-41。

⁹ 李華，〈故左溪大師碑〉，收入《全唐文新編》第 2 部第 2 冊第 320 卷（長春：吉林文史出版社，2000 年），頁 3629-3630。案：左溪大師即天台僧人玄朗（673-754）。

¹⁰ 對於早期禪門相關問題研究及評述，詳見：龔雋，〈禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述〉（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006 年），頁 1-41。

《大方廣佛華嚴經歲疏演義鈔》(略稱《鈔》),¹¹ 即在德宗貞元十一年(795)澄觀被延請至長安參加四十卷《華嚴經》的翻譯之前。

諸史料記載顯示,¹²澄觀的學養決不限於披覽經論法義,對於經子史傳、老莊寓言亦游刃有餘,更是親訪大德、巡禮名山,解行無礙。早在代宗(762-779 在位)大曆戊申年(768),澄觀被詔入內,與辯正三藏(不空,705-774)譯經,為「潤文大德」。大曆十一年(776)澄觀不遠萬里誓遊五台,受文殊之委命棲托,閣錫大華嚴寺長達十年。

德宗(779-805 在位)興元元年(784)正月開始,其於五台般若院作《疏》,貞元三年(787)十二月,歷時四年,撰成《大方廣佛華嚴經疏》六十卷(略稱《大疏》、《疏》),其造疏後,聲名大噪,貞元四年(788)春始演新制,應五台山大華嚴寺住持所請講新疏,貞元七年(791),河東節度使李自良(733-795)延請其於太原府崇福寺講疏。為滿四眾「大教理深,疏文義廣,願加再剖」之願,又為上首覺人僧睿、智愷等制《演義鈔》四十卷、《隨文手鏡》一百卷,澄觀聲名逐漸受到政治文化之中心地區的重視。¹³

貞元十二年(796)德宗(779-805 在位)敕詔澄觀參與般若三藏之《華嚴經》譯場,任「詳定」一職,並受賜紫袍;貞元十四年(798)四十卷《華嚴經》譯畢,德宗旋即詔澄觀開演新經大旨,並大為讚嘆,賜名「教授和尚」,又命其造新譯《華嚴經》的疏解,澄觀便於終南山草堂寺撰成《貞元華嚴經疏》十卷和《行願品別行疏》一卷;後貞元十五年(799),澄觀被授「鎮國大師」號,進加「天下大僧錄」。

本文將主要考察澄觀於興元元年始撰《華嚴經疏》至貞元十二年之間(784-796),使用「水南善知識」的歷史背景、真實意圖,同時亦借助澄觀之他者之見重新思考禪門內部論爭在中晚唐中所具有的歷史意義。

¹¹ 後又撰《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》九十卷(略稱《鈔》),解釋疏文。

¹² 澄觀生平史料頗豐,詳細考察可參見:結城令聞氏藏拓本圖版第三、拓本〈妙覺塔記〉錄文,皆收於:鎌田茂雄,《中國華嚴思想史の研究》,東京:東京大學出版社(1970年),頁157-158;屈大成,〈澄觀的生平及著作〉,《正觀雜誌》第3期(1997年12月),頁98-118;朱慧定,〈澄觀《法界玄鏡》之研究〉(臺北:華嚴專宗學院研究所第四屆畢業論文,1998年),頁77-106;崔紅芬,〈元代重修《清涼國師妙覺塔記》考略〉,收入《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集(下冊)》(臺北:華嚴蓮社,2019年),頁341-364;孫海科,〈裴休撰清涼澄觀《妙覺塔記》考略兼唐本試復原〉,《東亞佛學評論》2021年第1期,頁17-40。

¹³ 「又為相國鄭公餘慶,南康王韋公維,越州觀察孟公簡,左拾遺白公居易等著十七卷文,是皆所以發明『華嚴』之旨也。又為僧錄遼大師等制經律論關脈三十餘部,又七聖誕節對御說法表奏八十餘卷」,詳見拓本〈妙覺塔記〉錄文,鎌田茂雄所著《中國華嚴思想史の研究》,頁157-158。

一、澄觀之「水南善知識」

同其他中古高僧的形象相似，澄觀廣學博聞，解通三藏，南北遊參，遍訪名山。橫向看，其以《華嚴經》為根本，同時多方面汲取來自唯識、禪宗、天台以及涅槃等種種思想要素而逐漸發展完成的；縱向看，在繼承、維護法藏的華嚴教學基礎上有所完善。

澄觀華嚴思想的特色之一是華嚴與禪的交涉，究其原因，首先應回到其所處的時代尋找答案。魏晉南北朝以來乃至唐代前半期，禪師形象多被刻畫描述為謹守戒律、以禪坐為主要法門，甚至不乏頭陀行者。華嚴學人與禪師之間的往來密切，多見於剃度入道、參學求法等活動中，但未必存在嚴格的師承關係，這一定程度反映出當時禪師活躍的事實，澄觀的個人遊學經歷便是絕佳例證。

有關澄觀生平，不少學者充分挖掘、比對材料，作出了全面而嚴謹的考察。根據《高僧傳》記載，澄觀年輕時，內外典籍無不精通，求法不輟，足跡遍及越州、潤州、金陵、蘇州等地，澄觀習禪不局限於某一系統，拜謁牛頭慧忠禪師(683-769)，訪道於徑山法欽禪師(714-792)；至洛陽求教無名和尚(722-794)，咨決南宗禪法；復見慧雲禪師(生卒年不詳)，了悟北宗玄理。其廣泛接受不同風格的禪法，為其思想的形成及合會諸家奠定了基礎。

澄觀的著述中引用大量禪宗文獻，當然直接對南北禪進行批評之處也處處可見，因此其華嚴思想中帶有禪的影響是不爭的事實。另一方面，在澄觀的判教體系中，禪宗作為頓教被置於低於華嚴圓教的階位上，因此面對禪宗的勃興，澄觀既積極吸收禪宗的思想要素，又以超越禪宗立場為目標。¹⁴

(一) 澄觀《疏》、《鈔》中所見的「善知識」及禪門用詞

何以澄觀以「水南善知識」名神會，使用該詞的褒貶如何，可以透過其著作中的其他引用和稱謂進行考察。下面就出現「水南善知識」的《大方廣佛華嚴經疏》、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》為範圍進行搜索，如下：

¹⁴ 張文良，《澄觀華嚴思想の研究》（京都：山喜房佛書林，2006年），頁199-200；鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，頁151-190、221-233；吉津宜英，《華嚴禪の思想史の研究》，頁219-267。

引用先賢			引用經律論	引用原典	引用外典
西方聖賢	本土聖賢	菩薩			
真諦三藏云	肇公云	慈氏云	《智度論》云	梵本云	《書》云
唐三藏云	什公云	菩賢云	《智論》云	新梵本云	《易經》云
日照三藏／	姚秦羅什云	文殊云	《瑜伽》云	梵云／梵音	《易》云
天竺三藏地	遠公云		《中阿含》云	云	《廣雅》云
婆訶羅云	影公云		《般若》云		鄭注《禮》云
三藏佛度跋	叡公云		《涅槃》云		
陀羅云	英公云		《法華》云		
龍樹云	生公云		《思益》云		
世親云	海東曉公云		《楞伽》云		
達磨云	宛（苑）公云		《淨名》云		
	（法）融公云		《大論》云		
	賢首云云		《俱舍論》云		
	智者禪師云		《深密記》云		
	光統律師云		《起信論》云		
	大德道成律師云		《維摩經》云		
	唐初印法師云		《成論》云		
	水南知識／水南		《壽量品》云		
	善知識云		《達磨碑》云		
	善知識云				
	禪宗知識之偈				
	南宗、北宗云				
	大通云				
	禪宗六祖云				

如上表所示，澄觀對稱謂的不同用法，也能看出其對於「法」師、「律」師和「禪」師的區分；其中有不少佛教時事評論，¹⁵具有重要的思想、歷史價值。有關澄觀所引的水南知識／水南善知識及其思想之考察，可參考上文所提郭朝順一文的詳盡論述，此處主要分析澄觀注疏中的「善知識」和「禪宗知識」：

¹⁵ 澄觀疏文中多次出現「一切法即心自性」，如《疏》中「〈梵行品〉云：『知一切法即心自性』，則成就慧身不由他悟。然今『學法之者』，多棄內而外求；『習禪之者』，好亡緣而內照。並為偏執，俱滯二邊，既心境如如，則平等無礙。」（《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 526 中 18-22。）

疏「令其真念十方諸佛」者。若不了唯心，見從外來，取色分齊，豈知「即心即佛」？若知「心、佛、眾生三無差別」，為「真念佛」。善知識云：「念佛即是念心，念心即是念佛。」佛無形相、心無生滅，心境一致，故云『真念』。¹⁶

澄觀借助「善知識」的佛、心、境三者的統一關係使心無取色以強調「真念」。其中所引的「善知識」之言，據《楞伽師資記》記載，唐朝蘄州雙峯山道信禪師（580-651）以《菩薩戒法》一本及制〈入道安心要方便法門〉，為有緣根熟者說此法要：依《楞伽經》，諸佛心第一；又依《文殊說般若經》，一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫；又依《普賢觀經》指明如何遠離妄念、無所緣念；又依《小品經》，更進一步闡明念佛心名無所念，心佛不二。¹⁷

此外，澄觀解釋「念佛」與「方便」同為「菩薩」之父，明確引用「四祖」之說：

疏：「菩薩之父，故首明之」者，即《智論》文。《論》云：「菩薩以般若波羅蜜為母，般舟三昧為父。」「般舟」即念佛，此翻為「佛立三昧」，良以念佛即真涉事，與方便同，故得稱父。……故賢護結中廣列諸德，以徵其因。佛答：「皆從念佛而生。」「一言蔽諸」者，即《論語》。子曰：「《詩》三百，一言以蔽諸曰『思無邪』。」謂「歸於正」也。念一佛號亦名「一言」，直取一言，只一佛字，故自四祖唯稱「佛言」。¹⁸

因此，此處的「善知識」所指的是以「念佛、念心」為特點的道信禪師（580-651），其所稱名「四祖」是一種「順禪門」說，可以理解為是對禪門話語抱持主動接受的態度。澄觀亦用「禪宗知識之偈」，闡明「知能知寂」：

若取「知能知寂」者，此即用於禪宗知識之偈。偈中具云：「若以知知寂，此非無緣知，如手執如意，非無如意手。若以自知知，亦非無緣知，如手作於拳，非是不拳手。亦不知知寂，亦不自知知，不可謂無知，自性了然故，不同於木石。手不執如意，亦不自作拳，不可謂無手，以手安然故，不同於木石。」斯為禪宗之妙，故今用之，而復小異，以彼但顯無緣真智以為真道，

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 612 上 8-12。

¹⁷ 「念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？識無形，佛無形，佛無相貌。若也知此道理，即是安心。常憶念佛，攀緣不起，則泯然無相，平等不二。入此位中，憶佛心謝，更不須徵。即看此等心，即是如來真實法性之身。」（《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85，第 2637 號，頁 1287 上 13-17。）

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 207 下 28-208 上 15。

若奪之者，但顯本心，不隨妄心。未有智慧照了心源，故云：「故須能所平等，等不失照，為無知之知。」此「知」知於空寂，無生如來藏性，方為妙耳。¹⁹

上述所引「禪宗知識之偈」，澄觀直述其妙、又明確指出其中差異，採用「今用之」只為了凸顯「無緣真智」對於證成「能所平等，等不失照」的無知之「知」的重要價值。該偈可見於《禪宗永嘉集》，²⁰永明延壽（904-976）在《宗鏡錄》中二次引用，並明確指出為「《永嘉集》云」，²¹亦對澄觀所作的評述進行簡評：

觀和尚云：「此上『無緣之知』，斯為禪宗之妙。……方為妙耳。」然上依教方便，雖分頓漸，不離一心。如有偈云：「諸論各異端，修行理無二。競執有是非，達者無違諍。」²²

借助延壽對「澄和尚」借用禪宗之意圖的分析，我們可以更明確，禪宗之妙、分別頓漸，在澄觀看來是「依教」的方便法，皆攝於「一心」；換句話說，澄觀引經據典，「會取」古今內外的諸多學說、論著，或有褒貶，所用所評，始終堅持一個基本原則——「一心」之「教」的證成。

另外，其《疏》中出現的「大通」即神秀禪師（606-706），張說《大通禪師碑》、李華《故左溪大師（玄朗）碑》等諸多碑刻文獻可作為佐證。²³《疏》中復引大通神秀之家喻戶曉的經典偈頌「時時勤拂拭，莫遣惹塵埃」，²⁴那麼，澄觀是在什麼脈絡中使用此偈？

澄觀關心頓漸問題，是延續法藏發展「圓教」理論基礎上展開的，法藏——慧苑——澄觀——宗密雖就「頓漸」各有所表，但核心問題是「頓教的成立如何可

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 284 上 25-中 8。

²⁰ 「若以知知寂，此非無緣知。如手執如意，非無如意手；若以自知知，亦非無緣知。如手自作拳，非是不拳手。亦不知知寂，亦不自知知，不可為無知，自性了然故。不同於木石，手不執如意，亦不自作拳，不可為無手。以手安然故，不同於兔角。」（《禪宗永嘉集》，《大正藏》冊 48，第 2013 號，頁 389 下 1-7。）

²¹ 「《永嘉集》云：『若以知知寂，此非無緣知，如手執如意，非無如意手。若以自知知，亦非無緣知，如手自作拳，非無不拳手。亦不知知寂，亦不自知知，不可為無知，自性了然故，不同於木石。手不執如意，亦不自作拳，不可為無手，以手安然故，不同於兔角。』」（《宗鏡錄》卷 36，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 631 上 10-15。）

²² 《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 631 上 20-26。

²³ 郭朝順，〈賢首法藏的「頓教概念」之研究〉，《哲學與文化》第 19 卷第 7 期（1992 年 7 月），頁 656-669。

²⁴ 今疏唯取頓中一「日光頓照喻」。雖舉「鏡喻」，非是「明鏡頓照」，自取「拂鏡之喻」，正同大通（神秀禪師）「時時勤拂拭，莫遣惹塵埃。」而復自融通。

能」。正如郭朝順所指出的頓教的建構並非法藏的目的，其亦沒有完成一個完全獨立的頓教法門；發展到後來澄觀及宗密將頓教和禪宗相結合，一方面是完成法藏建構頓教系統的未竟之事，旨在將頓教的性質過渡至建構華嚴「別教一乘圓教」的無盡緣起的義理體系之中。²⁵澄觀正面批駁慧苑對法藏所立「小、始、終、頓、圓」五教之「頓教」的種種非難，²⁶基本上是以維護華嚴五教的判教綱格為主。另一方面，在「頓教得以成立」後，澄觀轉而分別禪宗內部頓漸問題，積極回應有關禪宗的諸多議題以及採用禪宗流行話語，是強調華嚴中「頓」教特色所在。這一過程體現在其對天台、禪宗之「頓」的詮釋中：

天台所以不立（頓教），下通第二難。謂有問言：「此之『五教』摸榻天台：初即藏教，二即通教，三即別教，第五名同天台。既不立頓，何用此中別立？」故今釋云：「若全同天台，何以別立？有少異故，所以加之。天台『四教』皆有絕言，四教分之，故不立『頓』。賢首意云：『天台四教絕言，並令亡筌會旨。今欲頓詮言絕之理，別為一類之機，不有此門，逗機不足。』即順禪宗者。達磨以心傳心，正是斯教。若不指一言以直說『即心是佛』，何由可傳？故寄無言之言，直詮絕言之理，教亦明矣。故南北宗禪，不出頓教也。²⁷

頓教是絕言、亡筌，那麼何以安立能詮之教呢？頓是所詮之『離言』法性，所詮之理又如何立能詮之教呢？這也正是慧苑對立頓教的質疑。²⁸為了回應上述疑問，澄觀所立「頓」，具體指涉的是達摩以降開展出來的禪宗，以『無言之言』之心，直詮「絕言之理」的「能所不二」使「教」得明；其極言禪宗之頓教，以其補教之「斗機不足」，為詮「言絕之理」的頓教意涵，不同於前依賴修行次第的漸次修與圓融具德顯，將其重置於華嚴之五教的脈絡之中。²⁹

²⁵ 郭朝順，〈華嚴宗的可說與不可說〉，《正觀雜誌》第27期（2003年12月），頁97-110。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，第1735號，頁510上29-中17。《續華嚴經略疏刊定記》，《卍續藏》冊3，第221號，頁578下8-17。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36，第1736號，頁62上22-中4。

²⁸ 《續華嚴經略疏刊定記》，《卍續藏》冊3，第221號，頁581上8-11。有關法藏、慧苑、澄觀關於頓教的論說，參見：郭朝順，〈賢首法藏的「頓教概念」之研究〉，頁656-669；吳可為，〈華嚴判教論辨微〉，《中華佛學學報》第20期（2007年7月），頁205-225；釋正持，〈澄觀判教思想之研究——兼論與法藏判教之差異〉，《大專學生佛學論文集2011》（台北：華嚴蓮社，2011年），頁49-72。

²⁹ 「四、頓教者，但一念不生，即名為佛；不依地位漸次而說，故立為頓。如《思益》云：得諸法正性者，不從一地至於一地。《楞伽》云：『初地即為八，乃至無所有，何次』等，不同前漸次位修行，不同於後圓融具德，故立名頓。頓詮此理，故名頓教。」「四頓教中總不說法相，唯辯真性，亦無八識差別之相。一切所有唯是妄想，一切法界唯是絕言。五法三自性俱空。八識二無我雙遣，訶教勸離，毀相泯心，生心即妄，不生即佛。亦無佛無不佛，無生無不生，如《淨名》默住，顯不

頓教得以建立之後，澄觀進一步論證其所立之「頓」不同於南北禪之頓，《演義鈔》云「悟如日照」，以詳細闡述《楞伽經》中有四漸四頓，各以譬喻言說頓漸，「四漸」分別是：一如菴羅果「漸淨非頓」，二如陶家作器「漸熟非頓」，三如大地「漸生非頓」、四如習藝「漸就非頓」。隨後明「四頓」義：一「明鏡頓現」喻、二「日月頓照」喻、三「藏識頓知」喻、四「佛光頓照」喻。縱列八種，其明確指出所用唯一：

今疏唯取頓中一「日光頓照喻」。雖舉「鏡喻」，非是「明鏡頓照」，自取「拂鏡之喻」，正同大通「時時勤拂拭，莫遣惹塵埃。」而復自融通。

……

頓復有多義：一頓悟漸修，如見九層之臺，則可頓見。……此約解悟。二者頓修漸悟。即如磨鏡，一時遍磨，明淨有漸。萬行頓修，悟則漸勝。此約證悟。三頓修頓悟。如利劍斬絲，千莖齊斬一時齊斷；亦如染千絲，一時齊染，一時成色。故萬行齊修，一時朗悟。四漸修漸悟，猶如斬竹，節節不同。此今非用。今言「悟如日照」，即解悟、證悟皆悉頓也，即「頓修頓悟」。功如拂鏡，亦非「頓悟漸修」，是「頓修漸悟」義，言「明是本明，漸為圓漸」者，此融上二。恐人謂「拂鏡非頓，明鏡本來淨，何用拂塵埃？」故為會之。此是六祖直顯本性，破其漸修。今為順經，明其漸證、修隨漸明，皆本明矣。故云「明是本明」，即無念體上自有真知，非別有知知心體也。³⁰

澄觀不只是要使頓教得以安立，而且進一步論證華嚴中所言「頓」的特別之處。有趣的是，澄觀有意取神秀禪師「拂鏡非頓」之喻切入，並以「磨鏡」喻「頓修漸悟」的境界；另外，澄觀以「小水長流」詮釋精進，以為是「禪宗六祖」之共傳，自達摩以來即用此「小水長流」而輾轉相傳，但「云六者後分南北，多紛競故」，³¹可見其既重視「拂鏡」功夫的價值所在，破「拂鏡非頓」的質疑，同時以六祖「直顯本性」的主張，破除漸修的侷限。如此才有上文所引的，澄觀以為南北禪無出頓教，³²將「本來淨」與「拂塵埃」二者融通，認為「漸證，修隨漸明」

二等，是其意也。」（《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 512 中 26-下 2、513 上 13-19。）

³⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 164 下 3-165 上 3。

³¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 256 上 19。

³² 資料顯示，南頓北漸之別，有被後來宗派誇大之嫌；其更多是師家施教風格有異，慧能、神秀禪法同為禪宗，應機說法，是南北禪之共法，只是神秀在傳承東山禪法門中稍顯保守。參見：劉楚華，〈神秀和尚語試釋〉，《敦煌學》第 25 輯（台北：樂學書局，2004 年），頁 493-513；龔雋同樣認為北宗仍是「寄無言之言」的禪門宗趣，儘管其禪觀方法傾向於漸教，因為北宗因「藉教悟宗」、「方便通經」，但其注經方式是特別的，即注重在禪實踐的基礎上與經教的融合的「內外兩釋」。參見：龔雋，〈中國禪的通經與解經：從初期禪到洪州宗〉，《中國哲學史》2021 年第 2 期，頁 44-53。

皆攝於「本明」，而並非另外存在一種「知」可以了知心體，綜合南北禪之特色說明無念體與知的不二。澄觀直稱「六祖」並不意味澄觀與南宗有傳承關係，而是「順」時的方便說，借助其時盛行的禪門中概念，無出其取各家之長並超越論爭兩方以成華嚴「頓教」的意圖。至此我們便能較為容易發現，澄觀借助「水南善知識」的「知之一字」開顯能、所不一不異之妙。

事實上，澄觀對「知」的論證是極為謹慎的。正如上文所述，神會雖高舉南宗之旗幟與北宗劃清界線，但史料表明其更多是一種帶有正統爭奪的修辭策略。其個人的禪法是以「知解」為特徵，其許人學解，未得修行，但得知解，以其久熏，一切攀緣妄念自漸輕微；亦鼓勵人恭敬持誦、禮拜《金剛經》，可以獲得「所有重罪業障皆悉消滅」之功德，³³這些雖是順《般若經》所致，但著實與南宗之宗風有所歧出。無怪乎法寶本《壇經》中記載，在慧能眼中，神會也只成箇知解宗徒。³⁴其後禪宗記其為「立知見、立言說，為戒定慧破言說。」³⁵甚至一心維護神會和尚的宗密，也要極盡所能，以達摩「懸絲之記」，為神會的「唯默知字」作出辯護，聲稱那是防止「宗旨滅絕」的權說。³⁶澄觀卻另闢蹊徑，其在華嚴脈絡下獨見「知」之價值，將其納入佛智與知，心體與知的不二關係之中，於其上立「頓」教，上引郭朝順撰文已經作出了精彩論述，³⁷此處不再贅述。

上述將澄觀所用稱謂中與禪宗相關之詞彙³⁸作簡略分類，以此作為參考，旨在了解澄觀使用「水南善知識」的褒貶色彩及真實意圖。四祖道信禪師、永嘉禪師、大通、六祖乃至水南善知識，是禪宗的重要人物，舉凡澄觀《疏》、《鈔》中所用的「善知識」，似乎特別指的是禪宗中修學南宗禪法者。禪宗本重視善知識，尤其是神會，甚至將善知識對於一個人的價值推崇至成佛的高度。³⁹澄觀將「水南善知識」

³³ [唐]劉澄集，楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜徵義〉，《神會和尚禪話錄》（北京：中華書局，1996年），頁54-123。

³⁴ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48，第2008號，頁360下。有說法以為這一評價除了批評之外，還有慧能對神會的認可，是對神會義理通達的肯定。詳見：丁小平，〈《壇經》中的神會略論〉，《湖南工業大學學報》（社會科學版）第22卷第5期，2017年10月，頁113-114。

³⁵ 《曆代法寶記》，《大正藏》冊51，第2075號，頁185中16-17。

³⁶ 《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48，第2015號，頁405中11-15。

³⁷ 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，頁39-45。

³⁸ 澄觀《疏》、《鈔》中，尚有諸多名相可供參考，如「看淨」：「夫言『淨』者，懸法本無生，性寂諸相，故名為淨，豈待蕩蕩無物方稱淨耶？非但事無而為真淨，見真本淨事為非淨，亦是相待能所未忘，安得稱淨？故真善知識令看『淨門』。云『性本清淨，淨無淨相，方見我心』，即斯義矣。故《淨名》云：『垢、淨為二。見垢實性，則無淨相。離於見相，是為入不二法門也。』」（《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36，第1736號，頁208中19-25。）

³⁹ 蔣山義法師問曰：「一切眾生皆有真如佛性，及至中間，或有見者，或有不見者，云何有如是差別？」答曰：「眾生雖有真如之性，亦如大摩尼之寶，雖含光性，若無人磨治，終不明淨。差別之相亦復如是。一切眾生不遇菩薩、善知識教人發心，終不能見。差別之相亦復如是。」（楊曾文，《神會和尚禪話錄》，頁82-83。）可作為南宗對於善知識最直接的定位，此處不詳作分析。

神會，從其引起的南北論爭中抽離出來，獨見其思想的價值所在。澄觀深諳南、北、天台諸禪的種種論爭的根本所在，卻也絕不拘於某一宗派的門戶之見，其批評南、北之病，對於頓、漸、圓等各家之說皆有所褒貶，因此不可以其參學哪位禪師而作為其屬於禪門哪一支的可靠證據。其避開神會的「南陽和尚」、「荷澤和尚」等人所熟知的稱呼，採用「水南善知識」，是作為一種合會諸家的策略。

（二）澄觀的「善知識」觀

「善知識」一詞作為佛教文獻中的一個常見詞彙，早在東漢安世高的譯經中已然出現，⁴⁰該詞與「惡知識」對舉出現，也為歷代譯經家所沿用。在《華嚴經·入法界品》中對善知識進行了最充分的論述，親近善知識的意義主要體現在求道的過程中，文殊菩薩叮囑善財童子，親近、供養諸善知識，是集一切智之最初因緣，因為樂親近善知識，令一切智疾得成滿。澄觀諸《疏》中對善知識的角色承擔有何見解呢？

善知識，或者「善友」，大量出現在《華嚴經》的〈入法界品〉，⁴¹該品在《華嚴經》各個譯本中均佔據重要份量，展現了華嚴行者「善財童子」參學於五十五所、五十三位「善知識」的整個過程，諸善知識有其獨特的所見所修所證，最後於普賢菩薩處，觀察其解脫境界。善財童子的形象塑造、諸善知識的意象乃至二者之間的關係如何，以下就澄觀《疏》中對「善知識」的註解稍作說明。

「善知識」者，謂能令於未知善法令知，未識惡法令識，即知識使人明解、決了、揀似。但善知識也有不同類型，如：明辨世間善惡因果，而令修斷；讓人對世樂生厭離而好涅槃；具備悲心、願心幫助他人；更進一步以無相慧令物修行；令無障礙修滿普賢行等五種。⁴²「善知識」的特徵是在說法者與受者關係之中突顯的。有人問，「(文殊)大聖有智能演，善財有機堪受，何不頓為宣示，而別指他人歷事諸友？」澄觀提出十義以明「深旨」，並將其置於師、資、教三者的關係網絡中予以闡述。第一點，從師生兩個方面說，即善友說法無吝，善財求法不懈。第二點一直到第六點，但從善財角度說明。第七點，破除師者「攝屬」之心，即「我師我資」之偏見中。最後三點，則約「教」，即修行當漸進式推進，切忌位位中住而無有進

⁴⁰ 《尸迦羅越六方禮經》，《大正藏》冊 1，第 16 號，頁 251 上 9-29。

⁴¹ 另見八十卷《華嚴經》〈離世間品〉三十八中提及「何等為菩薩所依？」回答的十點中的第二點即「以善知識為依，和合如一故」，詳見：釋體成，《〈八十華嚴·離世間品〉之善知識觀》（臺北：華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文，1997 年）。

⁴² 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 922 上 19-25。另見「第四善知識者，行起必依善友故。次明之。未知善法令知，未識惡法令識故。凡所順益皆我善友故。」《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 891 上 4-7。

步；顯佛法之深廣；最後闡明善財與善知識互為緣起的關係，即二者無二相，具體闡述如下：

十、顯善財與友成緣起故，謂能入所入無二相故。無善友之外善財，則一即一切，明善財歷位也；無善財之外善友故，一切即一，多位成就，皆在善財。由見卷舒自在無礙。⁴³

不存在善友之外之善財，一位善財即是諸善知識，明確善財漸修得果的過程；不存在善財之外之善友，諸善知識即是善財一人，多位善知識之既有成就，皆在善財參學的過程，因此二者不二，圓融無礙。鎌田茂雄先生對這一問題做過論述，善財童子作為修行者，與作為老師的善知識共學於「生徒不二關係」的法界之中，同時指出，與同樣論述修行次第的「十地品」相比，「入法界品」的論述更具體，描寫的是具體的人參訪諸善知識的修行過程。其中，善財童子處於因之階段，並必然成就佛果。⁴⁴

就以上分析，參學者的修道過程中，善知識伴隨始終是「入法界」之要件，二者不一不異。受學者周玟觀啟發，善財童子與澄觀本人的關係是體道人與說道人的概念。⁴⁵如此可知，澄觀之學養及思想特徵體現出的是對「善知識」的高度推崇，進而融會貫通。作為師者的「善知識」與作為學生的求法者的「不一不二」的關係，其個人的求學生涯正是這一關係的真實寫照。由此可以說，澄觀引用「水南善知識」之說，當以善財求法的心情，如上文引郭朝順之詮釋，澄觀部分同意「水南善知識」說法，重視並肯定了其禪法中「知」的價值，並以其作為南北宗分歧加以會通的立足點，於此證成華嚴之圓融，至少在其引述中並無批判之義。⁴⁶因此，澄觀借助天台不立頓教、南北宗內部分歧，證成並凸顯華嚴經「頓教」及特色；澄觀於能所、體用的結構的關係處理上，無法也無須繞開神會禪學中的「心體與知」，如此其使用「水南善知識」的合理解釋，便是為了引用神會思想而故意避開神會之名。

⁴³ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 922 下 7-11。

⁴⁴ 鎌田茂雄，《華嚴の思想》（東京：講談社，2005 年），頁 72-73。

⁴⁵ 周玟觀，〈《華嚴疏鈔》之善財童子參學義探微〉，《興大中文學報》第 37 期（2015 年 6 月），頁 193-222。

⁴⁶ 古寫敦煌本大英博物館藏本《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》（《大正藏》冊 48）最鮮明的特色是能大師的說法對象為「善知識」，即南宗頓教之法皆授與善知識，這是其他禪門文獻所沒有的。因此稍作猜測，澄觀應該是熟悉《壇經》，其時，神會作為大力推崇《壇經》的第一人，也以能大師的合法繼承人自居，因此借「善知識」指代神會。

二、神會遭受迫害再考

朝廷敕詔弘忍（601-675）門下進入權力中心，是藉助禪門諸師的影響力，推行國家意志。北方以法如（638-689）、神秀（606-706）、慧安（582-709）等為代表，南方以慧能為代表，同受弘忍之咐囑，事實上是協力推行東山法門的分工合作。在國家權力體系之外弘揚東山法門、堅守禪門特色，慧能這一類型是必要且重要的。⁴⁷因此當慧能被排除在祖師之列的時候，神會挺身而出、面抗北祖，為慧能的正統身份據理力爭，其本人也為此付出了巨大代價。

（一）神會兩度蒙難

據僧傳記載，天寶十二載（753），神會遭御史盧奕（?-755）「誣奏」，因其「聚徒」被懷疑於朝廷不利，玄宗敕黜神會至弋陽郡，又移武當郡，次年（754），再移襄州，七月又移至荊州開元寺，兩年來顛沛流離、席不暇暖。⁴⁸最後逗留的開元寺作為地方官寺，具有監管貶謫僧眾的功能，利涉於晚節遭遣謫獲寬宥後移徙南陽官寺龍興寺，亦可佐證。⁴⁹

此中「誣奏」當作何解？姑且不說在安史之亂中因堅守「清節」而終為賊所戮、後為《唐書》載入「忠義傳」的盧奕，因「阿比於寂」而誣告神會的記載是否屬實，單就張九齡（678-740）數次反對李林甫（683-753）提拔如張守珪（684-740）、牛仙客（675-742）等建功武將，建言將開元二十四年（736）抗擊契丹、奚失利的安祿山（703-757）處死以絕動亂隱患的行為，即可了解到，玄宗之際，諸如張九齡、盧奕之類具有較高的文學素養、身居高位卻並無顯赫家族的儒者士大夫，進言防範地方動亂是身為臣子輔佐君王的本分使然，盧奕與北宗禪師有頻繁的往來應該是事實，但不可就此斷言其「誣奏」是作為北宗勢力之代表對神會發起的反擊。那麼，此中是否如葛兆光所言「別有一番隱情」⁵⁰，以下將試作分析。

儘管在以荷澤門人自居的宗密看來，神會殞命忘軀，面抗北祖、詰普寂，因此其經歷的坎坷皆系北宗門下勢力連天的構陷所致，確實為不爭的事實，據宗密記載：

⁴⁷ 伊吹敦，〈「東山法門」與國家權力〉，《東洋學研究》第49期（2012年3月），頁403-436。協力弘揚佛法、各有分工，似乎是魏晉隋唐之際僧團的常態。根據《國清百錄》，智顛弟子眾多，至少存在主要負責僧團秩序、運作的智越、以智顛學說的整理為務的灌頂以及專心於修定三種類型。

⁴⁸ 《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏》冊9，第245號，頁532下8-10。

⁴⁹ 贊寧曾對流放高僧抱以同情：「賁於六年徙居集州，教授傳經不遑寧處……未塗淪躓，同利涉之徙移，若神會之流外。吁哉！」（《宋高僧傳·唐京師安國寺良賁傳》，《大正藏》冊50，第2061號，頁735下13-22。）

⁵⁰ 葛兆光，〈荷澤宗考〉，《新史學》第5卷第4期（1994年12月），頁62。

俠客沙灘五台之事，縣官白馬、衛南，盧、鄭二令文事，三度幾死，商旅縲服，曾易服、執秤負歸。百種艱難，具如祖傳。達摩「懸絲之記」，驗於此矣！因淮上祈瑞，感炭生芝草，士庶咸睹，遂盡命建立，無退屈心。⁵¹

宗密所言的上述迫害當發生在滑台大會後不久、入洛陽前，即開元二十二年（734）到天寶四載（745）之間。⁵²具體來說，直到開元二十七年（739）「南陽答王趙公三車義，名漸聞於名賢」，⁵³此間，神會尚不為政界所知，所遭受的迫害當主要來自普寂及其門人。⁵⁴之後，普寂（651-739）圓寂，神會身命暫得保全，其於天寶四載（745）得入東都洛陽，也是在普寂圓寂後嵩洛禪門領袖人物空缺的情況下實現的。

據陳盛港考察，獨孤沛《菩提達摩南宗定是非論》記錄神會舉辦滑台無遮大會的場面何其宏大，道俗包括洛陽福先寺、荷澤寺及各州大德、法師、論師、檀越等，多達萬人與會，但就獨孤氏的前序看，此中並無皇室成員或官員主持、參與、支持的任何記錄，可以想像，在沒有政府支持的情況下，神會及其門人組織如此規模宏大的大會，且不說與會人員的飲食、住宿、交通等接待工作需要大量的人力、物力支持和周詳的規劃，單就無遮大會的聲勢，已然令人震撼。⁵⁵可見寺院從依賴皇室、世族的支配關係，轉為依存地方官府和鄉豪地主的跡象。⁵⁶看似孤注一擲的神會，並非孤軍奮戰，事實上是在福先寺、荷澤寺僧俗以及地方官府的聯合支持下、有組織、有計劃地在北宗盛行地區開展對普寂門下的批評。如此，神會連續遭受迫害便不難想像。

神會再次蒙難是在天寶十二載（753），本文大膽猜測，此次遭誣告更多是政治權力直接干涉的結果。早在二十年前，神會不假皇室支持而連續三年舉辦無遮大

⁵¹ 《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏》冊9，第245號頁532下5-6。案：「遂盡命建立」中的「盡命」原為「盡今」，《卍續藏》校勘「盡今一作命」，另見《圓覺經略疏鈔》，缺此二字（《卍續藏》冊09，第248號，頁863上4。）印順法師引用為「乃盡今（命？）建立」。此處異文應該是形近而訛，綜合考量，引為「遂盡命建立」。

⁵² 釋印順，《中國禪宗史》（新竹：正聞出版社，2003年），頁296。

⁵³ 吳其昱，〈荷澤神會傳研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》59卷4期（1988年12月），頁907。

⁵⁴ 陳盛港，〈再論獨孤沛之《菩提達摩南宗定是非論》〉，《佛學研究中心學報》第7期（2002年7月），頁140。陳氏以為先行研究如日本學者阿部肇一以為神會於滑台舉辦大會，本身就是王趙公（王琚）一派的政治鬥爭。詳見：阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》（臺北：東大圖書公司，1999年），頁75-76。

⁵⁵ 同上，頁139。史料記載：于時有府福先寺師，荷澤寺法師，及餘方法師數十人，齊聲請禪師坐，咸言，「禪師就坐。今日正是禪師辨邪正定是非日。此間有四十餘箇大德法師論師為禪師作證義在。」可知福先寺、荷澤寺等出家人士是支持神會的一派。詳見：《新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第29本下冊（1958年11月），頁841。

⁵⁶ 南宗的地方性是南宗禪法特色的主動選擇，詳見：邢東風，〈中國禪宗的地方性：從胡適的禪宗史研究說起〉，《普門學報》第31期（2006年1月），頁1-36。

會，其於地方的影響力及社會動員力已然為世人所親見。其後入洛陽到被黜之間的八年（745-753）時間內，神會在北宗盛行的核心區域大行曹溪禪法，影響力想必會繼續擴展。

學者尾崎正善就現存的《石井光雄舊藏敦煌出土神會錄》、胡適先生校訂的《神會語錄》（S3047）、《南陽和尚問答雜徵義》（S6557）三本中神會與在家居士、文人官僚等的互動的相關信息，考察神會活躍的不同階段：南陽時代（720-745）、荷澤時代（745-753）以及安史之亂前後（754-758）。⁵⁷文獻中出現的人物在正史中也多有記載，不應全然被視為神會的護持者，加之，三種文獻中記載在家人士的頭銜，既非最後、也非最高，因此他們與神會的交往被刻意捏造的可能性很小。據考察，神會三個階段交往的人士是以洛陽為中心的戶部尚書王趙公（王琚，657-746）、禮部侍郎蘇晉（676-734）、張燕公（張說，667-731）、侍郎苗晉卿（685-765）、嗣道王（李鍊，679-729）⁵⁸、崔齊公（崔日用，673-722）、侍御史王維（699-759）、給事中房琯（695-763，746年正月至七月官任給事中）、洛陽縣令徐鏐（開元末年洛陽縣令，生卒不詳）以及為六祖真堂作碑的兵部侍郎宋鼎（生卒不詳）等；此外尚有來自河南其他地區的人士，如相州別駕馬擇、內鄉縣令張萬傾、南陽太守王弼；江淮地區是以蘇州為中心的文士如潤州刺史李峻、常州司戶元思直、潤州司馬王幼琳、蘇州長史唐法通、揚州長史王怡（720-722）等，尚有地域信息不明、待考的鄭濬、劉相債、峻儀縣尉李冤、蔡鎬和武皎等。⁵⁹何以與神會對談的在家人多集中於上述地域？基本可以將這些區域理解為神會活動的主要地區及其影響力不斷擴展的事實。

常見於僧傳中的宋鼎，作為神會入洛的邀請人，⁶⁰天寶三載（744）後任兵部侍郎、荊州長史，與張九齡於孝廉校理任職時為故交。開元二十四年（736），因韓朝宗放任下屬官員任意課稅而被貶洪州，宋鼎代之而任荊州兼山南道採訪處置使，以孟浩然為從事，⁶¹開元二十五年（737），改任襄州（漢陽）刺史兼按察使，九齡則代其

⁵⁷ 通然，〈神會的開法活動及其影響：以南陽龍興寺時期洛陽荷澤寺時期為中心〉，《佛學研究》2019年第2期，頁238-239。

⁵⁸ 揆其時代，當是嗣道王李鍊，為高祖第十六子道王元慶之曾孫，參見：吳其昱，〈荷澤神會傳研究〉，頁899-912。

⁵⁹ 近年來多有學者對敦煌中發現的《神會語錄》等文獻的構成、形成過程作詳細考察。參見：尾崎正善，〈神會語錄に関する一考察〉，《駒沢大学仏教学部論集》第21期（1990年10月），頁357-370。

⁶⁰ 門人比丘慧空撰，〈大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍崗腹建身塔銘並序〉記載「有皇唐兵部侍郎宋公諱鼎，迎諸洛城，廣開法眼，樹碑立影，道俗歸心。」參見：楊曾文，〈《神會塔銘》和《慧堅碑銘》的注釋〉，《佛學研究》1998年第0期，頁27-37。

⁶¹ 張九齡，〈貶韓朝宗洪州刺史制〉，收入《全唐文新編》第2部第1冊第283卷（長春：吉林文史出版社，2000年12月），頁3215。

任荊州。⁶²宋鼎於地方的任職區域基本在神會弘化範圍之內，二者有較多互動亦不足為奇，地方官員與寺院僧人往來是當時的普遍現象。另一位官員，為神會撰寫〈六葉圖序〉的房瑄（696-763），新、舊《唐書》中有傳，因其素與李適之（694-747）、韋堅（？-746）友好交往，因此在幾次權力鬥爭中受到牽連，往返於中央與地方之間。其在乾元元年（758）兵敗被貶的詔令中被控為「又與前國子祭酒劉秩、前京兆少尹嚴武等，潛為交結，輕肆言談，有朋黨不公之言，違臣子奉上之體。」⁶³早在開元十四年（726）與諸禪師往來密切的張說被宇文融（？-730）、李林甫（683-753）等彈劾，引術士夜解及受賊等狀，張說罷相。⁶⁴

此處不一一例舉，不少史料顯示，在開元、天寶年間，舉凡有過山南道、荊襄等地方任職經歷的官員，多為科舉的文人士大夫，大多堅守儒家倫理，作為李林甫、楊國忠等能吏權臣以及世族權貴利益的反對者，故而常遭受彈劾、或被讒言而被貶謫至上述地方。⁶⁵他們與寺院僧人的往來互動，是作為維護地方社會的穩定、推行教化的重要舉措，其中或有不乏出於個人心理需要者，但重視發揮僧團、佛寺的社會功能亦是不爭的事實。眾所周知中央朝廷統攝全局的能力示弱是以安史之亂為標誌，事實上，自開元中期後，朝廷主導全國政治及文化的能力已見衰薄，相對地，地方政治、軍事勢力崛起，庶民藉科舉成為新興士大夫階級，參與到國家權力之中，多元的社會文化隱然出現。因此，彈劾神會於地方聚眾的盧奕、護持神會弘化一方的房瑄、宋鼎，甚至上文提及、被宗密強烈控訴、迫害六祖的武平一（？-741），⁶⁶事實上是具有相似政治身份、在政治格局中處境相似、具有相同的政治目標的同類群體，他們對待神會及其門人的態度有差，與其個人所處的特定局勢和權力關係有關，實則並無本質上的區別，皆以維護儒家統治秩序和朝廷權威，調整任何失序行為。

⁶² 贈張丞相序云：張丞相九齡，與余有孝廉校理之舊，又代余為荊州。余改漢陽，仍兼按使巡至荊州，故贈之。詩曰：漢上登飛轡，荊南曆舊居。已嘗臨砌橘，更睹躍池魚。盛德繼微妙，深衷能卷舒。義申蓬閣際，情切廟堂初。郡挹文章美，人懷變理餘。皇恩儼照亮，豈厭承明廬。九齡有酬宋使節詩云：時來不自意，宿昔謬樞衡。翊聖負明主，妨賢愧友生。罷歸猶右職，待罪尚南荆。政有留棠舊，風因繼組成。高軒問疾苦，烝庶荷仁明。衰廢時所薄，只言僚故情。鼎，明皇時刺襄州。參見：王仲鏞著，《唐詩紀事校箋（上）》（成都：巴蜀書社，1989年），頁590-591。王氏校箋曰：《曲江集》卷二附載此詩，題作〈張丞相與余有孝廉校理之舊，又代余為荊州，故有此贈〉，署「襄州刺史宋鼎」。

⁶³ 〔唐〕李亨撰，〈貶房瑄劉秩嚴武詔〉，收入《全唐文新編》第1部第1冊第42卷（長春：吉林文史出版社，2000年），頁537。

⁶⁴ 劉昫等撰，〈列傳〉第47，《舊唐書》第97卷（北京：中華書局，1975年），頁3055。

⁶⁵ 李中華、陳鵬，〈評唐玄宗朝「吏治與文學之爭」——兼論盛唐氣象的形成及歷史意蘊〉，《武漢大學學報（社會科學版）》第5期（2004年9月），頁687-693。

⁶⁶ 武平一生平考察，參見：陳盛港，〈再論獨孤沛之《菩提達摩南宗定是非論》〉，頁115-146。

神會因被懷疑於局勢不利而被「徙」這一歷史事件究竟意味這什麼？史料雖然未直接提及，但可依據相關律法文獻及有關佛教的規範作為參考來瞭解。⁶⁷按照唐律，神會被「徙」，屬於五刑中「流刑」，僅次於死刑。唐律對於流刑的基本規範，見於《唐律疏議》「流刑三」云：二千里贖銅八十斤。二千五百里贖銅九十斤。三千里贖銅一百斤。二年半贖銅五十斤。三年贖銅六十斤。⁶⁸

另據《唐令·獄官令》（《開元二十五年令》）第十三「流人應配」條，云：「諸流人應配者，各依所配里數，無要重城鎮之處，仍逐要配之，惟得就遠，不得就近。」⁶⁹即流刑很多時候比律令規定得更為遙遠。據《舊唐書·地理志》所載流放目的地距離兩京的距離以開元十五道而論，三千里的大致範圍應在營州以南的河北道、河南道東部、溫州以北的江南東道、郴州以北的江南西道、山南東道和山南西道的南部、黔中道和劍南道的北部、沙州以東的隴右道。⁷⁰

若以此標準，神會最初被徙至江西弋陽，屬於江南西道，當在 3000 里最遠地區之列，可見想象此次事件之嚴重性。再者，唐代僧尼的「私度」、「聚講」、「貯財」、「盜物」、「擅離寺」、「過齋行」等六種違規行為是尤其被禁止、懲罰的。⁷¹唐玄宗開元十九年（731）〈誠勵僧尼敕〉，針對僧尼依因講說「或出入州縣，假託威權；或巡歷村鄉，恣行教化，因其聚會，便有宿宵」的情況，規定：僧尼除「講律」之外，一切禁斷，「六時禮懺，須依律議，午夜不行，宜守俗制」。⁷²最後，神會在天寶十三載（754），「恩命量移襄州」，⁷³後又敕移荊州開元寺，雖顛沛流離，但也可了解

⁶⁷ 經歷過南北朝有關佛法與王法的多次衝突、論爭，僧人作為獨立的存在，一般法律規定並不能直接適應；根據學者考據，最遲在 607 年頒發的《大業律》中，僧尼已經作為獨立的法律主體出現在國家律法體系中。參見：張徑真，《法律視角下的隋唐佛教管理研究》（北京：中國社會科學院研究生院博士論文，2012 年），頁 36-37。

⁶⁸ 劉俊文箋解，〈名例〉，《唐律疏議箋解》第 1 卷（北京：中華書局，1996 年），頁 35-42。

⁶⁹ 仁井田陞著，池田溫等編，〈獄官令（〈開元二十五年令〉）·第十三「流人應配」條〉，《唐令拾遺補》（東京：東京大學，1997 年），頁 1429。

⁷⁰ 陳俊強，〈唐代的流刑：法律虛與實的一個考察〉，《興大歷史學報》第 19 期（2007 年 6 月），頁 69。

⁷¹ 鄭顯文，〈唐代《道僧格》及其復原之研究〉，《普門學報》第 20 期（2004 年 3 月），頁 14。

⁷² 〔宋〕宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敖大點校，〈誠勵僧尼敕〉，《唐大詔令集》卷 113（上海：學林出版社，1992 年），頁 530-531。學者嘗試對唐代《道僧格》條文的部分復原，其中「聚眾教化條」復原條文：凡道士、僧尼，非在寺觀，別立道場，聚眾教化，並妄說罪福，及毆擊長宿者，並還俗；州縣官司，知而不禁者，依律科罪。其有乞餘物者，准教化論，百日苦使。參見：鄭顯文，〈唐代《道僧格》及其復原之研究〉，頁 14；鄭顯文，《唐代律令制研究》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 297。

⁷³ 恩命量移，是唐代官員遷轉的重要方式，可見於《全唐文》中大量赦書中對貶降官員量移的規定，多表現為遷回近處、官職變動。參見：段亞青，《唐代貶謫制度與相關文體研究》（武漢：武漢大學博士論文，2019 年），頁 144-155；辻正博，〈唐代流刑考〉，收入《中國近世の法制と社會》（京都：京都大學人文科學研究所，1993 年），頁 79-80。尹富，〈韓愈量移江陵遇赦問題新

神會的境遇有所好轉。貶謫而後量移是玄宗以降文士左遷經歷的常態，朝廷官員往往因為一紙奏文遭遷，但也可在諸多赦文被量移，神會的情況類似，其被「誣」告是事實，其中牽涉到朝廷的黨爭，又因為非犯重大政治過失，故得以「恩命量移」。上述唐代王法的考察，進一步揭示了神會在地方弘揚曹溪禪法對於皇室、儒者士大夫等權力集團造成的影響以及天寶晚期詭譎複雜的政治生態。

（二）神會被黜的政經背景

玄宗在掃除武、韋及太平公主勢力之後開始逐漸掌握政權，因親眼目睹佛教對政治、經濟、社會的巨大影響力以及因「緇衣半道，不本行業，專以重寶附權門」⁷⁴而對社會造成的隱患，因此比其前任何一位皇帝更有決心對佛教採取強硬措施，⁷⁵其起用姚崇（650-721）整頓佛教教團，以清除前代的亂象，改善國家財政。正史文獻中可見開元年間（713-741）大量禁令，括檢僧尼、約束增造寺觀、禁止百官與僧道互動、禁止民間鑄佛寫經等等記載。⁷⁶

但史料也保存了大量玄宗崇佛的記載，其與諸多高僧的密切往來、興建安國寺的彌勒佛殿、造像、設置福先寺譯場等。⁷⁷如果此類舉措算是崇佛，⁷⁸玄宗個人對待佛教的態度轉變，是與其調整治國策略、加緊社會監控同步展開的。開元盛世下，唐朝正面臨著全面危機，均田制失效，引發兵制改革，進而轉向財政、文化、宗教等，社會矛盾日漸激化，牽涉到僧團、邊將等多方勢力的權力鬥爭公開化。

宗教，往往因社會動員能力而遭忌憚，被視為左道，或與謀反案有諸多牽連而被禁斷，背後其實是權力鬥爭、利益爭奪。尤其在中央權威示弱之際，帝王無不加以

考》，《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》2000年第6期，頁61。尹富，〈唐代量移制度與貶謫士人心態考論〉，《中華文史論叢》第73輯（2003年），頁71。

⁷⁴ [宋]歐陽修、宋祁撰，〈列傳第四十七·魏元忠〉，《新唐書》第14冊第122卷，（北京：中華書局，2013年），頁4346。

⁷⁵ 斯坦利·威斯坦因著，張煜譯，《唐代佛教》（上海：上海古籍出版社，2016年），頁55。

⁷⁶ 《冊府元龜》、《唐會要》、《唐大詔令集》、《全唐文》以及新舊《唐書》中保留有唐一代的大量官方文書，參見：塚本善隆，《唐中期の淨土教》（京都：法藏館，1975年），頁19-21；礪波護，〈唐中期の佛教と國教〉，收入《中國中世の宗教と文化》（京都：大學人文科學研究所，1982年），頁589-651；顏娟英，〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第66卷第2期（1995年6月），頁563-569。斯坦利·威斯坦因，《唐代佛教》，頁55。

⁷⁷ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊49，第2035號，頁373上28-375下17。〔後晉〕劉昫等撰，〈本紀·玄宗〉，《舊唐書》卷8、9，頁165-229。

⁷⁸ 案：一方面，玄宗所謂「崇佛」舉措的諸多舉措多適用於佛道，如為《金剛經》著疏的同時也為《道德經》著疏，開元二十六年（738）其下令在兩京及地方各州建開元寺的同時建設道觀，形成官寺——寺觀體系。另一方面，其加強對佛教的監管同時，崇奉善無畏（Śubhakarasiṃha, 637-735）、金剛智（Vajrabodhi, 669-741）及不空（Amoghavajra, 705-774）等善於儀式、幻術等梵僧，包括對一行禪師的禮遇。

大力度禁絕任何可能引起社會失序的行為；也給一些佞臣陷害政敵製造了絕佳口實。玄宗時期發生多起因與僧人往來密切遭彈劾、貶謫。楊慎矜生性直爽，平日與王珙往來密切，「嘗話讖書與珙，又與還俗僧史敬忠遊處，敬忠有學業。珙與林甫構成其罪，云慎矜是隋家子孫，心規克復隋室，故蓄異書，與凶人來往，而說國家休咎。」⁷⁹唐玄宗「詔楊慎矜、慎餘、慎名，並賜自盡，史敬忠決重杖一百。」⁸⁰莊宅全部沒收，牽連家族男女皆被配流嶺南各郡。僧人也難置身事外，西域高僧利涉（生卒不詳）被流放的例子便是證明。利涉，玄奘高足，精通經論、頗有造詣。高宗欽重、貴族樂與交往。開元中，其於安國寺講《華嚴經》，更是四眾雲集，檀施堆積如山，以致其人皆讚嘆「言談講者以涉為最」。引起時任大理評事韋玘（生卒不詳）的不滿，乃上奏玄宗，令三教於內殿論辯以定勝負。辯論過程中利涉條理清晰、應對有據。然關鍵回合中，其「以韋字為韻」作詩譏韋玘，引百官悚然。利涉遭韋玘譴、謫漢東。後不久屬寬宥，移徙南陽龍興寺。⁸¹

就其於晚年因「談講」獲罪被貶的事件本身來看，詩作只是事件的導火索，真正的原因在於利涉在京城的影响力及其個人的「談講」能力足以引發文士為核心的權力群體的危機意識。上述利涉的生平與神會的遭遇相似，因「言」而獲得貴族與庶民的追捧，也因言「聚眾」，成為朝廷忌憚的對象。至於二人皆很快受到寬宥，減輕處罰，說明了他們與其他被貶謫的文人相同，被安立某種罪名，其實是黨爭的犧牲品，可見，玄宗天寶時期黨爭激烈的現實，及帝王試圖限制高僧並為其所用的企圖。

安史之亂爆發（755）後，唐廷舉全國之力平亂，藉助宗教人物的社會影響力解決困境，不空被緊急詔回長安、入內，建道場護摩法，為帝受轉輪王位七寶灌頂。⁸²天寶十四載（755）安史之亂爆發，神會被請出設壇度僧，籌措軍費；其復出正是藉其財政應急的實用價值，而其之所以可以脫穎而出，也依然可以追溯到其滑台、洛陽的表現，儘管尚未見到史料顯示其與地方官吏、民眾互動的直接證據，本文以為，神會早年數次舉辦無遮大會，以及在南陽、洛陽的弘法「聚眾」顯示了強大的動員能力，也成為肅宗邀請其主持度僧、解決軍費問題的主要原因。

⁷⁹ [後晉]劉昫等撰，〈列傳·楊慎矜傳〉，《舊唐書》第105卷，（北京：中華書局，1975年），頁3227。

⁸⁰ 同上。

⁸¹ 利涉的吟作為「我之佛法是無為，何故今朝得有為。無韋始得三數載，不知此復是何韋。」《宋高僧傳·唐京兆大安國寺利涉傳》，《大正藏》冊50，第2061號，頁815上27-29。

⁸² 《宋高僧傳》，《大正藏》冊50，第2061號，頁712下27-713上5。

三、澄觀「水南善知識」的時代背景

由神會發起的對北宗的論戰在安史之亂爆發後告一段落，但就現有文獻資料發現，南北宗的討論成為一時之熱門話題，言禪風必談頓漸、南北之別，可以說，南北論戰還在不同場合持續進行。大歷初（766），南宗上士巨偉禪師與北宗昭禪師論辯大慧綱明實相際於宣州新興寺。⁸³神會弟子慧堅（719-792）於德宗貞元初，借奉詔與諸長老辯佛法邪正之際，定南北兩宗。⁸⁴

安史之亂後，中央權力支持的傳統佛教日漸衰弱，禪門僧人進一步與地方割據勢力結合；戰亂使得民眾逃往山澤，⁸⁵朝廷的社會控制能力與日下降，導致皇權更趨於保守，對社會的監控力度更趨強化。神會在地方「聚眾」的歷史記憶被喚醒、其「犯時之忌」的歷史想像也在南北禪論爭尚未偃旗息鼓之際被強化，澄觀使用「水南善知識」便是有力的證明。本文以為與其反覆分別南北陣營的實力變化，不如首先對澄觀撰寫《疏》、《鈔》時期（興元元年-貞元十二年，784-796）的歷史背景進行分析。

德宗（779-805 在位）大歷十四年（779）登位、雄心大略，一改代宗（762-779 在位）之弊政，著手軍事、行政、經濟、宗教等各方面的改革，⁸⁶訴諸武力解決藩鎮問題。然而，歷史並不遂人願，德宗雖有壹天下之志，卻難以扭轉四征不庭，凶

⁸³ 「大歷初有禪師巨偉，南宗之上也，與北宗昭禪師論大慧綱明實相際於此……」見盧肇，《宣州新興寺碑銘並序》，收入《全唐文新編》第 768 卷（長春：吉林文史出版社，2000 年），頁 9162；

⁸⁴ 貞元初（785）神會弟子慧堅與北宗僧人於天子前論辯「又奉詔與諸長老辯佛法邪正，定南北兩宗，禪師以為：『開示之時，頓受非漸；修行之地，漸淨非頓。知法空，則法無邪正；悟宗通，則宗無南北。孰為分別而假名哉！』其智慧高朗，調若此也。」，參見：徐岱，〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘〉，收入《全唐文新編》第 684 卷，頁 7744；楊曾文，〈《神會塔銘》和《慧堅碑銘》的注釋〉，頁 27-37。再雲華，〈《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑》考〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年 7 月），頁 97-120。

⁸⁵ 《資治通鑑》「唐肅宗寶應元年建寅月條」：租庸使元載以江、淮雖經兵荒，其民比諸道猶有資產，乃按籍舉八年租調之違負及逋逃者，計其大數而徵之；擇豪吏為縣令而督之，不問負之有無，費之高下，察民有粟帛者發徒圍之，籍其所有而中分之，甚者什取八九，謂之白著。有不服者，嚴刑以威之。民有蓄穀十斛者，則重足以待命，或相聚山澤為羣盜，州縣不能制。（〔宋〕司馬光編，〈唐紀〉38，《資治通鑑》第 222 卷〔北京：中華書局，1976 年〕，頁 7119。）

⁸⁶ 史料記載：德宗罷諸處歲貢；出宮人、伶人；量事減省中央及地方官員；恢復朝集制度及文武官秩序；推行兩稅法以增加財政收入；「重慎祠室、動輒典禮」以挽救皇室尊嚴，其中最為人稱道的有二：疏斥宦官、親任朝士和對代宗佞佛的整頓。上述德宗整頓朝堂及風氣的舉措，無疑令上下耳目一新、為之震動，中興之象呼之欲出，連十數年處於半獨立的河朔藩鎮得聞，投兵相顧曰：「明主出矣，吾屬猶反乎！」（〔宋〕司馬光編，〈唐紀〉41，頁 7260。）

渠稽誅，逆將繼亂，兵連禍結⁸⁷的局面。建中二年（781）正月，成德聯合淄青、恆冀據兵叛亂；河北三鎮發生「四王之亂」的同時、山南東道梁崇義、李希烈先後起兵反唐，德宗陷入了南、北連線作戰的危機局面，加上外部吐蕃、回鶻也劍拔弩張、等待出兵大唐的時機，德宗不得不出奔奉天。

（一）武裝反叛與佛教

宗教在德宗出奔奉天事件中扮演重要角色是不爭的事實。德宗巡奉天前，連年用兵，府庫不支，便加強了對京師商人的搜刮，於西明、慈恩二寺置院檢納，民怨鼎沸；⁸⁸術士桑道茂以「奉天有天子氣」造勢，更被視為德宗出奔奉天的緣由；德宗出奔後，朱泚僭號稱帝，符讖在其中起了推波助瀾的作用，⁸⁹朱泚稱帝長安、開始了對奉天長達四十餘天的圍困，僧人介入其中並發揮了重要作用。長安城西明寺僧人法堅有巧思，為泚造雲梯和衝車，⁹⁰大力配合謀劃，全力攻打奉天。此雲梯「高廣各數丈，裹以兇革，下施巨輪，上容壯士五百人」，矢石火炬所不能傷，此等巨型戰車，望之令人畏懼。⁹¹在變亂紛乘、武臣宿將擁兵造反、附者不一而足的危機時期，多見僧人涉身其中。

另見貞元三年（787），朝廷內外局勢甫定，僧人李廣弘勾結禁軍力量謀反又起：

李廣弘者，或云宗室親王之胤。落髮為僧，自云見五岳、四瀆神，已當為人主。貞元三年（787），自邠州至京師，有市人董昌者，通導廣弘，舍于資敬寺尼智因之室。智因本宮人，董昌以酒食結殿前射生將韓欽緒、李政諫、南珍霞，神策將魏修、李參，前越州參軍劉昉、陸緩、陸絳、陸充、徐綱等，同謀為逆。廣弘言岳瀆神言，可以十月十日舉事，必捷。自欽緒已下，皆有署置為宰相，以智因尼為后。謀於舉事日夜令欽緒擊鼓於凌霄門，焚飛龍廡舍草積；又令珍霞盜擊街鼓，集城中人；又令政諫、修、參等領射生、神策

⁸⁷ [唐]陸贄，〈論敘遷幸之由狀〉，《陸贄集》第12卷，（北京：中華書局，2006年），頁360。

⁸⁸ 「太史奏曰：『窰門出天子。』有詔：去城七里內諸窰盡廢之。」[唐]趙元一，《奉天錄：外三種》第1卷（北京：中華書局，2014年），頁21。

⁸⁹ 黃樓，〈符讖與唐德宗「奉天之難」〉，收入《魏晉南北朝隋唐史資料》第30輯（上海：上海古籍出版社，2014年），頁31-45。中國歷史上兵亂多借助宗教符讖之力，或用於社會動員，或樹立起兵的合法性。安祿山以嚴莊假星相圖讖興兵，參見：[唐]趙驩，〈大燕贈魏州都督嚴府君（復）墓誌銘並序〉，收入《洛陽新獲七朝墓誌》（北京：中華書局，2012年），頁270。

⁹⁰ [後晉]劉昫等撰，〈列傳·朱泚傳〉150下，《舊唐書》第200卷下，頁5388。

⁹¹ [宋]司馬光編，〈唐紀〉45，頁7373-7374。

兵內應；事克，縱剽五日，朝官悉殺之。事未發，魏修、李參上變，令內官王希遷等捕其黨與斬之，德宗因禁止諸色人不得輒入寺觀。⁹²

李氏廣弘者，自稱皇族，又有僧人身分，在動員社會各方力量上更具有優勢。因魏修、李參臨陣告密而有所防範，此事方得平，⁹³此事的處理卻牽連甚廣：除了李廣弘為首的犯案者斬首之外，另有八百餘人坐死，一時之間人心惶惶。當內侍省受命處理此事的消息被李晟聽聞時，其「遽仆於地曰：『晟族滅矣！』」李泌問故，李晟回答說：「晟新罹謗毀，中外家人千餘，若有一人在其黨中，則兄亦不能救矣。」⁹⁴這一記載充分顯示了內侍省宦官的網羅能力，也反映了其時朝廷詭譎多變的權力格局中人人自危的氛圍。在皇權示微的情況下，圍繞文官、武官、內侍、僧團等不同群體之中的文與武、內與外朝、中央與藩鎮以及政與教等諸多關係錯綜複雜，而此情勢對上至德宗、百官、僧團下至平民百姓所造成的心理壓力及影響力是難以想像的。

上述複雜而前途未卜的政治局勢正是澄觀時駐於河東道五台山的處境。河東軍，作為抗擊河北藩鎮的主力，在整個戰爭局勢中發揮了重要作用，也同樣置身於最大的信任危機之中；德宗分割藩鎮，嚴防地方勢力過大，旨在強化中央皇權。朝廷不得不把軍將與僧人合謀作為前車之鑑，小心防範如澄觀般頗具影響力的僧人與地方藩鎮交往過甚。⁹⁵

（二）澄觀及其立場

德宗即位以來至李廣弘事件結束短短八年時間，可謂多事之秋。僧人與民眾、某些武裝力量、地方藩鎮的密切聯繫，對朝廷造成的衝擊力是廣泛而深刻的；危機後，德宗一方面轉為積極護持佛教，儼然虔誠佛教徒；貞元二年（786）其造訪章信寺道澄律師（生卒年不詳），從受菩薩戒；⁹⁶其即位時所罷的內宮孟蘭盆會重新

⁹² [後晉]劉昫等撰，〈列傳·韓遊瓌〉94，《舊唐書》第144卷，頁3920。另見：丙戌（貞元三年十月，787），神策將魏循上言：「射生將韓欽緒等十餘人與資敬寺妖僧李廣弘同謀不軌，廣弘自言當為人主，約十月十日大舉，已署置將相名目。」詔捕劾之，連坐死者百餘人；欽緒，游瓌之子，特赦之。（劉昫等撰，〈本紀·德宗上〉12，《舊唐書》第12卷，頁358。）[宋]王若欽等編，〈總錄部·妖妄二〉，《冊府元龜》第922卷（北京：中華書局影印，1988年），頁10980下。宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敖大點校，〈釋放妖妄人李廣弘支屬敕〉，《唐大詔令集》第122卷，頁598。

⁹³ 有關李廣弘謀反的詳細過程分析，可參見：黃樓，〈符讖與唐德宗「奉天之難」〉，頁43-45。

⁹⁴ [宋]司馬光編，〈唐紀〉49，頁7507。

⁹⁵ 澄觀於興元元年開始撰《疏》，是否因為德宗奉天、涼州二難後還京頒布《罪己詔》大赦天下的契機而作，待考。貞元十一年（795）李自良去世後，德宗派中使竇文場、霍仙鳴（?-798）緊急迎請其入長安，是否與監軍王定遠自恃有功於李說，專河東軍政，易置諸將有關，待考。（[宋]司馬光編，〈唐紀〉51，頁7569。）

⁹⁶ 《宋高僧傳·唐京師章信寺道澄傳》，《大正藏》冊50，第2061號，頁806中20-23。

恢復；修繕遭毀壞的寺院、停止沒收寺產；為戰亂中亡者興超度禳災以及迎請法門寺佛骨舍利於禁中供養，以及再次成立譯經院、大規模甚至是奢侈的規模支持譯經事業。而另一方面，奉天之難後重用宦官，並任用其典掌禁軍，竇文場、霍仙鳴為左右神策中尉、掌握僧籍、加強對寺院的監管、干涉僧團事務，⁹⁷如禁止僧人出入其中、留宿，名其為維護寺觀之清淨。隔絕寺院與世俗，加強對寺院的控制，防範佛教聚眾、參與反叛。

權力如「毛細管」⁹⁸般對文士、地方武將及僧團帶來的政治壓力構成了一種自我壓抑／規訓的機制，地方節帥如李晟為自證清白令其子出家表明政治忠誠，⁹⁹以自我馴服求得自我保全；興元元年（784）德宗加馬燧為原為李懷光下的晉慈隰三州之節度使，而馬燧力請改任康日知（？-789）。¹⁰⁰加上，五台山作為中晚唐的宗教文化中心，天下學佛道者多宗於五台，¹⁰¹在外交、政治等各方面也發揮著極為重要的作用，尤其在不空（Amoghavajra，705-774年）冀朝廷之力的苦心經營下，將五台山打造成「護國」、「鎮國」之聖地，受到帝王重視和嚴加限制。澄觀又豈能不知其中厲害，在皇權（宦官）——儒者士大夫——武人集團、中央——地方、政——教多重關係網路中，佛教的影響力幾乎無所不在，來自各方的關注也無所不在。同樣，如何與權力互動才能既有助弘化又可全身而退，對於僧人而言無疑是巨大的考驗。澄觀同時期的僧人良賁（717-777）晚年遭流放的例子，可作為理解澄觀內心世界的例證。

良賁曾於永泰二年（766）以青龍寺寺主奉詔參與《仁王護國般若經》等經典的翻譯，也完成了多部注疏，備受代宗推崇，累朝為內供奉僧。¹⁰²然而其於大歷六

⁹⁷ 「貞元十一年，功德使梁大夫以德宗亟幸安國寺，奏乘（真乘）移隸以備應對，充供奉大德數焉。」（《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 803 中 22-23。）《舊唐書》中記載「時有玄法寺僧法湊為寺眾所訴，萬年縣尉盧達斷俗，後又復為僧，伯達上表論之中丞宇文弼刑部侍郎張或，大理卿鄭雲達等三司與功德使判官諸葛述同按鞫。」（〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書》卷 158，〈鄭餘慶傳〉，頁 4163。）

⁹⁸ 福柯（Michel Foucault，1926-1984）「規訓與懲罰」、王汎森「權力毛細管」一脈相承挖掘文化思想背後的權力運作模式：從先秦到晚清，知識人由最初的主動以思想疏解權力對形上世界的控制，逐漸變成為以思想和知識依附權力、促成權力在全社會形成無所不至的毛細管滲透作用，形成自我禁抑。德宗奉天之難後重新重視宦官，不僅將神策軍交由宦官負責、設監軍制度、文人黨爭激烈、藩鎮反叛、宗教聚眾謀反事件頻發，此等失序的局面，造成了社會各群體，尤其是握有兵權的地方武人、節帥的處境更為艱難，進退兩難。在這樣的大背景下觀察僧團這一特別的群體在中國權力結構中的變化，也具有很好的借鑒意義。參見：王汎森，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》（臺北：聯經出版社，2013年），頁 394-395、477-500。

⁹⁹ 〔宋〕司馬光編，〈唐紀〉48，頁 7477。

¹⁰⁰ 〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書》卷 134，〈列傳·馬燧傳〉84，頁 3696。

¹⁰¹ 參見：陳揚炯，〈唐代五台山佛教史〉，《五台山研究》1986年第1期，頁9；王俊中，〈五台山的「聖山化」與文殊菩薩道場的確立〉，《正觀雜誌》第7期（1998年12月），頁87-113。

¹⁰² 《宋高僧傳·唐京師安國寺良賁傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 735 上 28-下 9。

年(771)¹⁰³遷貶至集州(屬山南西道),不遑寧處,至死未能再回長安。贊寧對其深表同情,感慨其「末塗淪躓,同利涉只徙移、若神會之流外」。¹⁰⁴至於良賁遭流放的原因,可能與宦官功德使魚朝恩(722-770)交往過密有關,也可能在元載(713-777)、第五琦(712-782)等的權力鬥爭中受到牽連。¹⁰⁵高僧良賁的大起大落在澄觀時代並非個案,可以說是深處政治、文化中心地區的所有僧人皆有可能面臨此種命運。澄觀避免提及神會、代之以「水南善知識」,是一種審時度勢,更是在危機處境中保持僧人獨立身分的重要選擇。因此,澄觀不直提神會之名,並不單是南北宗在實力上的考量,儘管不少學者考證神會之後罕有傑出人物進入權力中心,¹⁰⁶遑論在短時間內超越北宗。史料顯示神會門下並非全然湮沒無聞,如無名和尚(722-794),其上表《諷諫今上破鮮于叔明令狐垺等請試僧尼及不許交易書》,¹⁰⁷反對鮮于叔明、令狐垺等所推行的「沙汰沙門」,最終該政策未被推行為「天下法」¹⁰⁸,無名當發揮了重要作用。上文提及的神會另一位弟子慧堅(719-792),為神會付以心要,奉曹溪之統紀,其於安史叛軍禍亂之危難中,堅守京師,秦人奉之,如望歲者之仰膏雨,未渡者之得舟楫,因此名聞京城。大曆(766-779)中,睿文孝武皇帝(代宗,762-779在位)特降詔命,移居招聖寺,使其為宗師領眾;又命其造觀

¹⁰³ 一說大曆五年(770),「至大曆五年,於集洲見內供奉僧良賁法師,移住集洲開元寺,勸經像,與大悲本同。」(《毘沙門儀軌》,《大正藏》冊21,第1249號,頁228下2-4。)

¹⁰⁴ 《宋高僧傳·唐京師安國寺良賁傳》,《大正藏》冊50,第2061號,頁735下21-22。

¹⁰⁵ 詳細考察可參見:季愛民,《隋唐長安佛教社會史》(北京:中華書局,2016年),頁267-269。季氏提及,圓照可能有意迴避良賁與宦官魚朝恩的親密關係,有助於鞏固魚氏的政治力量(頁269)。

¹⁰⁶ 印順法師認為神會門下,在京洛一帶竟無有卓越的禪師,唯磁州法如一系,傳入成都,後來有宗密(780-841)為荷澤宗的殿軍大師。(釋印順,《中國禪宗史》,頁319。)葛兆光將神會門下諸弟子分為三種類型:隱居山林靜修型,如惟忠、志滿等;四處掛單訪學型,如神英、無名之類;最後為開壇傳法型,多應地方長官、節帥之邀請而傳道一方。三種類型多為分散性弘法,一方面促成神會思想在地方、庶民傳播開來,同時卻因中心地區缺乏巨匠而造成影響力的削弱,竟至於學人不聞、史料少載之命運。參見:葛兆光,《中國禪思想史:從6世紀到9世紀》(北京:北京大學出版社,1995年),頁244-245。

¹⁰⁷ 敦煌文書〈諷諫今上破鮮于叔明令狐垺等請試僧尼及不許交易書〉藏於法國國家圖書館,共有兩份:P3608V、P3620。影印圖片可見於:新文豐出版公司編輯部編,《敦煌寶藏》冊129(台北:新文豐出版公司,1985年),頁257-258、頁319-321;法國國家圖書館編,《法國國家圖書館藏敦煌西域文獻》冊26(上海:上海古籍出版社,1995年),頁75-76、111-113。相關研究可參見:陳英英,〈敦煌寫本諷諫今上破鮮于叔明令狐垺等請試僧尼及不許交易書考釋〉,收入《敦煌吐魯番文獻研究論集》第1輯(北京:中華書局,1982年),頁509-527。楊曾文,〈《唐同德寺無名和尚塔銘並序》的發現及其學術價值〉,《佛學研究》第9期(2000年),頁208-213。溫佳祺,〈論唐德宗建中初揀練僧道事:以敦煌文書《諷諫今上破鮮于叔明令狐垺等請試僧尼及不許交易書》為中心〉,《咸陽師範學院學報》第33卷第1期(2018年1月),頁68-72。

¹⁰⁸ 《宋高僧傳·唐洛陽同德寺無名傳》,《大正藏》冊50,第2061號,頁817中2-3;《中華傳心地禪門師資承襲圖》,《續藏經》冊63,第1225號,頁32圖。案:《景德傳燈錄》中,將五台山無名禪師作為曹溪下別出三世九人之一,禪師下是「五臺華嚴澄觀大師」一人(《景德傳燈錄》,《大正藏》冊51,第2076號,頁301中27。),應當是受到宗密的影響。參見:楊曾文,〈《唐同德寺無名和尚塔銘並序》的發現及其學術價值〉,頁208-213。

音堂，並續七祖（神會）遺像，¹⁰⁹施錢於內府，征役於尚方，可謂推崇至極。德宗貞元初，慧堅借奉詔與諸長老辯佛法邪正之際，定南北兩宗。¹¹⁰因此，南北宗實力轉變無法提供有力的解釋。澄觀主動選擇避開神會之名，基本可以理解為其於動盪的局勢中，避免過多涉身其中、保持獨立作風的理性選擇，也因此贏得了時人的崇敬和認可。

四、結論

近代以來，考察「禪宗史」往往依賴禪籍的發現、整理，對於南、北宗論爭的書寫不可避免地帶有「宗派」的想像，因此本文嘗試將論述的重點轉向南北論爭的歷史情境，尤其是僧人與社會群體的互動，以及權力集團於初期禪宗發展中所扮演的角色。本文藉由澄觀使用的「水南善知識」，採用內外兩條線交叉並行的考察方式：內線是藉由疏理澄觀《疏》、《鈔》中的相關稱謂做為參考，發現其在評論南、北宗各有褒貶的情況下，使用「水南善知識」指涉神會所帶有的推崇之意，並進一步在澄觀脈絡中理解諸如頓、漸等禪門用詞後，發現澄觀重視神會思想中「寂知」的價值是為了以此證成華嚴的圓融思想；外線則是通過重新梳理神會幾番與北宗公開論爭的核心問題及真實意圖，考察其主要的活動區域、神會兩度遭到迫害的原委，以了解其在中央、地方的影響力，最後考察澄觀所處的德宗前期（779-796）的危機及複雜的政教關係。

八世紀末的唐王朝，經歷安史之亂的連番戰事後，正逐漸陷入中央權威示弱與貴族衰弱、地方藩鎮不斷坐大的變局之中，這一歷史情境為中國佛教新思想提供了較為寬鬆的政治環境。「北宗」逐漸在北方的傳統佛教格局中喪失影響力，是東山法門自身進入政治文化中心後逐漸調整策略，發展出以出身顯貴、受過良好的教育為主體的僧團以及重視華嚴、天台、密宗，尤其是律等傳統佛學的禪學，¹¹¹外加神

¹⁰⁹ 楊曾文，〈《神會塔銘》和《慧堅碑銘》的注釋〉，頁 31。

¹¹⁰ 貞元初（785）神會弟子慧堅與北宗僧人於天子前論辯「又奉詔與諸長老辯佛法邪正，定南北兩宗，禪師以為：『開示之時，頓受非漸；修行之地，漸淨非頓。知法空，則法無邪正；悟宗通，則宗無南北。孰為分別而假名哉！』其智慧高朗，調若此也。」（徐岱，〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘〉，收入《全唐文新編》第 684 卷，頁 7744。）參見：楊曾文，〈《神會塔銘》和《慧堅碑銘》的注釋〉，頁 27-37；冉雲華，〈《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑》考〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年 7 月），頁 97-120。

¹¹¹ 韓傳強曾專門就南北宗僧人形象進行整理、分析，北宗一系的僧人在當時紀錄的「行狀」、「碑銘」、「塔銘」、「師資記」等文獻中的修飾語多「博窮經論、志存高遠」、「姓同李唐、博覽群經」、「出生高貴」、「出身名門」、「德高望重」、「皇親國戚」等等；南宗一系僧人形象多見「生長於鄉土」、「非名門望族」、「出身平凡」、「漢祖後裔」、「純樸而率真」、「無心仕途、聰明好學」等，見氏著，《禪宗北宗研究》（南京：南京大學博士論文，2012 年），頁 334-339；另見：伊吹敦、通然，〈北宗禪律一致思想的形成〉，《佛學研究》2017 年 02 期，頁 213-229。

會的多次論辯、《六祖壇經》的問世並廣為流傳、洪州禪的南方崛起等多重因素共同作用的結果；安史之亂削弱了唐王朝、各貴族的力量，與朝廷關係密切的北宗勢必同樣受到打擊。由慧能發展出來的曹溪禪法，經由神會，以其全新面目在北方傳統佛學中心嶄露頭角，不僅主導了其後長達半個多世紀的南北論戰，也為具有地方性特色的禪宗發展為北方所接受奠定了堅實的基礎。自神會後逐漸為人接受的南北分宗，繼而出現南宗內部的多元並舉、荷澤洪州，參商之際的局面，禪門的論爭持續近一個世紀，伴隨唐廷興衰的整個過程。神會及其門人在北方的經營使得神會在德宗貞元十二年（796）獲得正統地位、被確立為七祖；¹¹²時隔二十年，在元和十一年（816）六祖獲諡，¹¹³是經由神會於北方苦心經營後，同為南宗的洪州一系北上京師、影響日盛以及貶謫至南方的儒者士大夫接受慧能禪三種力量共同實現的。¹¹⁴神會以慧能之衣鉢傳人自居，高舉「南宗」正統的旗幟，事實證明未能真正完成在北方弘揚曹溪法的重任；安史之亂後逐漸嶄露頭角、會昌毀佛之後更是獨樹一幟的南宗禪的成功，事實上是由同為「南宗」的洪州系接棒神會而完成的。

澄觀撰寫《疏》、《鈔》的德宗初期，神會發起的禪門論爭早已過去，但其批評北宗的諸多用詞如南北宗、南頓、北漸等反而越發深入人心，如同一種文化符號，流行於傳統佛教及權力集團之中。神會個人既作為慧能思想在北方弘揚的首要人物又同時是北宗權威的挑戰者，則是這一新時尚的引領者，成為新興的南宗禪法蓬勃生命力的象徵。澄觀，作為禪門諸系在北方角逐的旁觀者，見證了禪門南北之分化，在佛教南北調和的大趨勢下，積極吸取諸家傳統，最終完成了其華嚴學說的構建，其「水南善知識」一詞的使用不僅顯示了澄觀的善巧策略、僧人應對世事的原則，也揭示了南宗禪發展過程中的權力關係及神會禪法興衰的全過程。

¹¹² [唐]宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏》冊9，第245號，頁532下13。

¹¹³ 六祖被正式敕諡的過程：扶風公馬總（?-823）任嶺南節度使、廣州刺史，治理嶺南的第三年，因佛氏第六祖未有稱號而疏聞於憲宗（805-820在位），請為能公賜號紀德，是地方治理、改善社會風氣的重要舉措。馬總上表獲得朝廷回覆，追諡慧能為「大鑿禪師」、塔曰「靈照之塔」。元和十年（815）十月十三日，當詔書自尚書祠部抵達都府時，引起了不小的轟動：四方信眾、學者雲集，慶祝此事，儼然能公復生一般；又深感悼念、思慕感悼涕慕，如師始亡，不可謂不壯觀。元和十一年（816）完成立碑。其後三年（819），有僧道琳率其徒由曹溪來拜謁，曰「願立第二碑，學者志也。」故其且請劉禹錫撰文，作第二碑。劉之第二碑文中高度肯定了馬總追褒能公的意義，雖「華夷孔懷」，一字「鑑」之褒卻可以之「同歸善善」。參見：柳宗元，〈曹溪第六祖賜諡大鑿禪師碑並序〉，收入《全唐文新編》第587卷，頁6690。劉禹錫，〈曹溪六祖大鑿禪師第二碑（并序）〉，收入《全唐文新編》第610卷，頁6900。

¹¹⁴ 宋代陳思記載「唐興元尹、山南西道節度使權德輿撰，尚書右僕射鄭餘慶書。」並引《集古錄目》「大師名懷暉，嘗居太行百巖寺，因以為號。碑以元和十三年。」（[宋]陳思，〈唐章敬寺百巖大師碑〉，《欽定四庫全書本·史部十四·目錄類·寶刻叢編卷八~卷九》，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=2040&page=59> (2023/4/18)。）參見：羅寧，〈百岩禪師（懷暉）事跡及史料考辨〉，收入《敦煌佛教與禪宗學術討論會文集》（西安：三秦出版社，2007年），頁400-418。

參考文獻

(一) 佛教典籍

- 〔東漢〕安世高，《尸迦羅越六方禮經》。《大正藏》冊 1，第 16 號。
- 〔唐〕不空譯，《毘沙門儀軌》。《大正藏》冊 21，第 1249 號。
- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35，第 1735 號。
- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》冊 36，第 1736 號。
- 〔唐〕慎水沙門玄覺撰，《禪宗永嘉集》。《大正藏》冊 48，第 2013 號。
- 〔唐〕淨覺，《楞伽師資記》。《大正藏》冊 85，第 2837 號。
- 〔唐〕慧苑著，《續華嚴經略疏刊定記》。《卍續藏》冊 3，第 221 號。
- 〔唐〕宗密，《圓覺經大疏鈔》。《卍續藏》冊 9，第 244 號。
- 〔唐〕宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》。《卍續藏》冊 9，第 245 號。
- 〔唐〕宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》。《續藏經》冊 63，第 1225 號。
- 〔宋〕志磐，《佛祖統紀》。《大正藏》冊 49，第 2035 號。
- 〔宋〕贊寧，《宋高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2061 號。
- 〔宋〕僧道原撰，《景德傳燈錄》。《大正藏》冊 51，第 2076 號。
- 〔元〕宗寶編，《六祖大師法寶壇經》。《大正藏》冊 48，第 2008 號。

(二) 專書、論文

- 〔唐〕李吉甫撰，賀次君點校，〈卷第二十一·山南道二〉，《元和郡縣圖志》，北京：中華書局，1983 年，頁 527-532。
- 〔唐〕陸贄，《陸贄集》第 12 卷，北京：中華書局，2006 年。
- 〔唐〕趙元一，《奉天錄：外三種》，北京：中華書局，2014 年。
- 〔唐〕趙驊，〈大燕贈魏州都督嚴府君（復）墓誌銘並序〉，《洛陽新獲七朝墓誌》，北京：中華書局，2012 年，頁 270。
- 〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書》，北京：中華書局，1975 年。
- 〔宋〕王若欽等編，〈總錄部·妖妄二〉，《冊府元龜》，北京：中華書局影印，1988 年，頁 10980 下。
- 〔宋〕司馬光編，《資治通鑑·唐紀》，北京：中華書局，1976 年。
- 〔宋〕宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敖大點校，《唐大詔令集》，上海：學林出版社，1992 年。
- 〔宋〕歐陽修、宋祁撰，《新唐書》，北京：中華書局，2013 年。
- 丁小平，〈《壇經》中的神會略論〉，《湖南工業大學學報（社會科學版）》第 22 卷第 5 期，2017 年 10 月，頁 113-114。

- 中國佛教協會編，《房山石經》隋唐刻經第三冊，北京：華夏出版社，2001年版。
- 仁井田陞著，池田溫等編，〈獄官令（〈開元二十五年令〉）·第十三「流人應配」條〉，《唐令拾遺補》，東京：東京大學，1997年，頁1429。
- 尹富，〈唐代量移制度與貶謫士人心態考論〉，《中華文史論叢》第73輯（2003年），頁65-102。
- 尹富，〈韓愈量移江陵遇赦問題新考〉，《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》2000年第6期，頁59-63。
- 王川，〈佛教中國化視域下宗派佛教成立問題的再思考〉，《法音》2020年第5期，頁26-33。
- 王仲鏞著，《唐詩紀事校箋》上，成都：巴蜀書社，1989年。
- 王汎森，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》，臺北：聯經出版社，2013年。
- 王俊中，〈中國佛教早期「宗派」問題研究的相關探討：以吉藏及其三論教學為中心〉，《諦觀雜誌》第81期，1995年4月，頁107-129。
- 王俊中，〈五台山的「聖山化」與文殊菩薩道場的確立〉，《正觀雜誌》第7期，1998年12月，頁87-113。
- 王頌主編，《宗門教下：東亞佛教宗派研究》，北京：宗教文化出版社，2019年。
- 冉雲華，〈《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑》考〉，《中華佛學學報》第7期，1994年7月，頁97-120。
- 伊吹敦，〈「東山法門」與國家權力〉，《東洋學研究》第49期，2012年3月，頁403-436。
- 伊吹敦、通然，〈北宗禪律一致思想的形成〉，《佛學研究》2017年02期，頁213-229。
- 吉津宜英，《華嚴禪の思想史的研究》，東京：大東出版社，1985年。
- 辻正博，〈唐代流刑考〉，《中國近世の法制と社會》，京都：京都大學人文科學研究所，1993年，頁79-80。
- 吳可為，〈華嚴判教論辨微〉，《中華佛學學報》第20期，2007年7月，頁205-225。
- 吳其昱，〈荷澤神會傳研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》59卷4期，1988年12月，頁899-912。
- 呂澂，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1983年。
- 尾崎正善，〈神會語錄に関する一考察〉，《駒沢大学仏教学部論集》第21期，1990年10月，頁357-370。
- 李中華、陳鵬，〈評唐玄宗朝「吏治與文學之爭」——兼論盛唐氣象的形成及歷史意蘊〉，《武漢大學學報（社會科學版）》第5期，2004年9月，頁687-693。
- 邢東風，〈中國禪宗的地方性：從胡適的禪宗史研究說起〉，《普門學報》第31期，2006年1月，頁1-36。

- 周玟觀，〈《華嚴疏鈔》之善財童子參學義探微〉，《興大中文學報》第 37 期，2015 年 6 月，頁 193-222。
- 周紹良主編，《全唐文新編》，長春：吉林文史出版社，2000 年。
- 季愛民，《隋唐長安佛教社會史》，北京：中華書局，2016 年。
- 屈大成，〈澄觀的生平及著作〉，《正觀雜誌》第 3 期，1997 年 12 月，頁 98-118。
- 法國國家圖書館編，《法國國家圖書館藏敦煌西域文獻》冊 26，上海：上海古籍出版社，1995 年。
- 阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》，臺北：東大圖書公司，1999 年。
- 段亞青，《唐代貶謫制度與相關文體研究》，武漢：武漢大學博士論文，2019 年。
- 胡適，〈新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 29 本下冊，1958 年 11 月，頁 827-882。
- 孫海科，〈裴休撰清涼澄觀《妙覺塔記》考略兼唐本試復原〉，《東亞佛學評論》2021 年第 1 期，頁 17-40。
- 崔紅芬，〈元代重修《清涼國師妙覺塔記》考略〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 341-364。
- 張文良，《澄觀華嚴思想の研究》，京都：山喜房佛書林，2006 年。
- 張徑真，《法律視角下的隋唐佛教管理研究》，北京：中國社會科學院研究生院博士論文，2012 年。
- 淨嚴（徐海基），〈澄觀の禪宗觀〉，《印度學佛教學研究》第 51 卷第 1 期，2002 年 12 月，頁 66-70。
- 通然，〈神會的開法活動及其影響：以南陽龍興寺時期和洛陽荷澤寺時期為中心〉，《佛學研究》2019 年第 2 期，頁 234-249。
- 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第 50 期，2017 年 3 月，頁 37-83。
- 郭朝順，〈華嚴宗的可說與不可說〉，《正觀雜誌》第 27 期，2003 年 12 月，頁 97-110。
- 郭朝順，〈賢首法藏的「頓教概念」之研究〉，《哲學與文化》第 19 卷第 7 期，1992 年 7 月，頁 656-669。
- 陳俊強，〈唐代的流刑：法律虛與實的一個考察〉，《興大歷史學報》第 19 期，2007 年 6 月，頁 63-84。
- 陳英英，〈敦煌寫本諷諫今上破鮮于叔明令狐垣等請試僧尼及不許交易書考釋〉，《敦煌吐魯番文獻研究論集》第 1 輯，北京：中華書局，1982 年，頁 509-527。
- 陳盛港，〈再論獨孤沛之《菩提達摩南宗定是非論》〉，《佛學研究中心學報》第 7 期，2002 年 7 月，頁 115-146。
- 陳揚炯，〈唐代五台山佛教史〉，《五台山研究》1986 年第 1 期，頁 9。

- 斯坦利·威斯坦因著，張煜譯，《唐代佛教》，上海：上海古籍出版社，2016年。
- 湯用彤，〈中國佛教宗派問題補論〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1963年第5期，頁3-20。
- 湯用彤，〈論中國佛教無「十宗」〉，《哲學研究》1962年第3期，頁49-56。
- 黃樓，〈符讖與唐德宗「奉天之難」〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》第30輯，上海：上海古籍出版社，2014年，頁31-45。
- 塚本善隆，《唐中期の淨土教》，京都：法藏館，1975年。
- 新文豐出版公司編輯部編，《敦煌寶藏》第129冊，台北：新文豐出版公司，1985年。
- 楊曾文，〈《唐同德寺無名和尚塔銘並序》的發現及其學術價值〉，《佛學研究》第9期（2000年），頁208-213。
- 楊曾文，〈《神會塔銘》和《慧堅碑銘》的注釋〉，《佛學研究》1998年第0期，頁27-37。
- 楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996年。
- 楊維中，〈宗派分野與專業分工：關於隋唐佛教成立宗派問題的思考〉，《河北學刊》2020年第3期，頁47-55。
- 溫玉成，〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》1984年第2期，頁78-79。
- 溫佳祺，〈論唐德宗建中初揀練僧道事：以敦煌文書《諷諫今上破鮮于叔明令狐垣等請試僧尼及不許交易書》為中心〉，《咸陽師範學院學報》第33卷第1期（2018年1月），頁68-72。
- 葛兆光，〈荷澤宗考〉，《新史學》第5卷第4期，1994年12月，頁62。
- 葛兆光，《十七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》，上海：復旦大學出版社，2000年。
- 葛兆光，《中國禪思想史：從6世紀到9世紀》，北京：北京大學出版社，1995年。
- 齊運通主編，《洛陽新獲七朝墓誌》，北京：中華書局，2012年。
- 劉俊文箋解，〈名例〉，《唐律疏議箋解》第1卷，北京：中華書局，1996年，頁35-42。
- 劉楚華，〈神秀和尚語試釋〉，《敦煌學》第25輯，台北：樂學書局，2004年，頁493-513。
- 樓正豪，〈新たに発見された新羅入唐求法僧・惠覺禪師の碑銘〉，《國際禪研究》第1卷，2018年2月，頁15-48。
- 鄭顯文，〈唐代《道僧格》及其復原之研究〉，《普門學報》第20期，2004年3月，頁14。
- 鄭顯文，《唐代律令制研究》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 韓傳強，《禪宗北宗研究》，南京：南京大學博士論文，2012年。

- 藍日昌，〈宗派與燈統：論隋唐佛教宗派觀念的發展〉，《成大宗教與文化學報》第 4 期，2004 年 12 月，頁 19-51。
- 鎌田茂雄，〈澄觀における禪思想の形成：牛頭禪の相承〉，《印度学仏教学研究》第 9 卷第 2 期，1961 年 3 月，頁 73-78。
- 鎌田茂雄，〈澄觀の華嚴と老莊思想〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第 19 期，1961 年 3 月，頁 78-93。
- 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版社，1970 年。
- 鎌田茂雄，《華嚴の思想》，東京：講談社，2005 年。
- 顏娟英，〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 66 卷第 2 期，1995 年 6 月，頁 563-569。
- 羅寧，〈百岩禪師（懷暉）事跡及史料考辨〉，《敦煌佛教與禪宗學術討論會文集》，西安：三秦出版社，2007 年，頁 400-418。
- 礪波護，〈唐中期の佛教と國教〉，《中國中世の宗教と文化》，京都：大學人文科學研究所，1982 年，頁 589-651。
- 釋正持，〈澄觀判教思想之研究——兼論與法藏判教之差異〉，《大專學生佛學論文集 2011》，台北：華嚴蓮社，2011 年，頁 49-72。
- 釋印順，《中國禪宗史》，新竹：正聞出版社，2003 年。
- 釋體成，《《八十華嚴·離世間品》之善知識觀》，臺北：華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文，1997 年。
- 龔雋，〈中國禪的通經與解經：從初期禪到洪州宗〉，《中國哲學史》2021 年第 2 期，頁 44-53。
- 龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，上海：生活·讀書·新知三聯書店，2006 年。

（三）網路資源

- 〔宋〕陳思，〈唐章敬寺百巖大師碑〉，《欽定四庫全書本·史部十四·目錄類·寶刻叢編卷八~卷九》，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=2040&page=59> (2023/4/18)。
- 郭朝順撰，王一奇編，〈華嚴宗〉，《華文哲學百科》(2018 版本)，https://mephiology.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=華嚴宗 (2022/7/18)。