晚明華嚴南方系戒雷道震（1601-1641）考略

成功大學中國文學系　專案助理教授
簡凱廷

摘　要

本文討論記錄晚明清初華嚴南方系僧人傳記的《賢首宗乘》中有目無傳的僧人——戒雷道震的生平。企圖從與靈巖寺的關係、游方事蹟、與牧雲之禪、講論辯、欲會合台、賢兩宗、善為詩四個面向梳理戒雷道震的生平，從而突出其生命存在歷程的可能意義與價值，豐富相關研究成果。

戒雷雖是一位不易為後世所關注到的僧人，且可能在晚明清初佛教史上亦不甚重要，不過其真切存在過的生命，揭示了一種為僧者的特立典型；透過其游方傳記資料記載，對於當時江南一帶主要佛教教學傳統的教學現場也能有更具體的認識，具有補史之功。

關鍵詞：戒雷道震、牧雲通門、靈巖寺、晚明佛教、賢首宗乘

眷言姑蘇山，有君敦道義。
錄自牧雲通門
〈夢戒雷震公二首〉

晚明清初的佛教發展，華嚴的教學與傳承是不可輕易略過的部分。早期的研究以釋滿貴的成果綜觀全局，最具有代表性。[1]近來，由於《賢首宗乘》、《華嚴宗佛祖傳》兩部傳承系譜書的發現及相關珍稀史料的運用，此一研究主題有越發受到矚目的趨勢。其中，王培孫（1871-1952）《王氏輯注南來堂詩集》中所揭示的雪浪洪恩（1545-1608）引領的法系，在釋滿貴的研究中被稱為「華嚴南方系」。[2]此一法系不僅弘揚華嚴，亦多出詩僧，在當時江南佛教及文人社群中相當活躍。對此關注甚久的廖肇亨教授多年前於上海圖書館重新發現王培孫舊藏《賢首宗乘》，並進行點校出版，促其流通。[3]此書的問世提供了文獻依憑，讓我們得以進一步對於該法系中的主要人物以及所涉及的交游網絡、學術社群等進行探討。筆者博士班時期有幸參與《賢首宗乘》的整理工作，期間尚發表了一篇關於雪浪高足一雨通潤（1565-1624）的專門研究。[4]本文則將關懷焦點擴展到《賢首宗乘》書中有名無傳的僧人，希望藉以進一步豐富此一法系的相關研究成果。

本文的研究對象戒雷道震（1601-1641）在《賢首宗乘》中有目而無傳，僅在汰如明河（1588-1640）弟子含光炤渠（1599-1666）的傳記中短暫出現過蹤跡，傳曰：

> 吳門華山虛席，同人輩各執瓣香，迎高松（指汰如明河）主之，而公（指含光炤渠）從焉。品地學術，遂躋首座，莫之敢頡頏也。崇禎庚辰年，高松主金陵報恩講肆，人集萬指，公與戒雷並列東西序首座，由此道香流播，望重一時。還山未幾，而高松圓寂，臨終手授袈裟一頂，為嗣法之冠，次呼戒雷，而戒雷已先一日逝矣。[5]

炤渠，字含光，號鏡寸，繼汰如明河、蒼雪讀徹（1588-1656）二師之後，為法系

*本文初稿完成後蒙學友賴霈澄提供諸多修訂意見，特此致謝！

1 釋滿貴，《明末華嚴思想弘傳研究》（高雄：佛光山中國佛教研究院碩士論文，1996 年），頁 41-42。

2 本文依從釋滿貴的提法。

3 西懷了悳、興宗祖旺、景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種：《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2017 年）。

4 拙著，〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，《台大佛學研究》，第 28 期（2014 年 12 月），頁 143-190。

5 西懷了悳、興宗祖旺、景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種：《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，頁 295-260。

砥柱。他與當時知名的佛教居士錢謙益（1582-1664）交好，《賢首宗乘》稱兩人「契同支、許，聞於四方」。[6]含光後來聲望之隆，自當非中年早逝的戒雷所能匹比。但傳中直指兩人同受汰如明河屬意付囑，可知在汰如眼中，戒雷當與含光為瑜亮。惜乎《賢首宗乘》未能替之立傳。所幸，由於戒雷出身靈巖寺，後來住持靈巖的臨濟禪師雪菴殊致（生卒年不詳，繼起弘儲〔1605-1672〕弟子）編輯的寺志《靈巖略記》，因記述當寺先賢的需要，為之立有略傳。更重要的是，由於戒雷與密雲圓悟（1567-1642）門下十二大弟子之一的牧雲通門（1599-1671）為至交的緣故，牧雲所著《嬾齋別集》收錄了他親自為戒雷所寫的傳記，敘之較《靈巖略記》詳盡。本文即根據這兩份文獻，旁及其他史料，梳理戒雷道震的生平事蹟，並嘗試突出其生命存在歷程為後世所能述說的可能意義與價值。

一、晚明華嚴傳承與南方系研究現況

釋滿貴於一九九六年完成的碩士論文《明末華嚴思想弘傳研究》，由江燦騰教授指導，注意到了華嚴教學在明末佛教的發展過程中佔有極為重要的地位，從而對於當時華嚴弘傳所涉及到的相關問題，展開較為全面的考察。雖然成書較早，但至今仍頗具參考價值。該論文利用了數種史料，將明末華嚴法系傳承分為兩類。一類稱為「華嚴宗主要法系」，是具有完整紀錄者：（一）《寶通賢首傳燈錄》所記載的「寶通法系」之傳承；（二）〈灌頂伯亭大師塔銘〉所記錄的「雲棲法系」之傳承；（三）《宗教律諸宗演派》所記錄的「傳賢首慈恩宗法系」之傳承。另一類屬於因為文獻限制，未能進行完整考察的法系，以「華嚴宗旁支法系」稱之，亦有三支：（一）《妙法蓮華經科拾·跋》、《南來堂詩集》中所記載的「南方華嚴宗法系」；（二）《大乘本生心地觀經淺註·本序》所記載的雲中來舟「栴檀禪林法系」；（三）《仁王經科疏·并序》中所記載的愚庵真貴「慈慧寺法系」。[7]

晚近，由於多種沉掩史料的重新問世，讓我們得以進一步補充、修正釋滿貴的研究，更全面的揭示近世華嚴教學傳承的發展情況。其中，所謂的「雲棲法系」指的是清代南方華嚴宗匠伯亭續法（1641-1728）所承「雲棲袾宏—紹覺廣乘—新伊大真—德水明源」一系。續法編有《華嚴宗佛祖傳》，徐自洙（生卒年不詳）撰〈浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘〉曾指出：「獨所註《華嚴宗佛祖傳》十四卷未鐫。」[8]由於未見《佛祖傳》一書，釋滿貴關於此傳承法系的討論只能運用徐自洙〈塔誌銘〉中的有限記錄。然而該書實際上曾鐫梓，此由張愛萍教授於上海圖書

[6] 同前註，頁 260。
[7] 釋滿貴，《明末華嚴思想弘傳研究》，頁 65。
[8] 徐自洙，〈浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘〉，收入釋續法、徐自洙等，《伯亭大師傳記總帙》，《新編卍續藏經》，第 150 冊，頁 208 下。

館重新發現。[9]此上圖藏本卷一頁首印有「王培孫紀念物」方型印，以是知與《賢首宗乘》一樣，同為王氏舊藏。《華嚴宗佛祖傳》一書除收錄本家歷代祖師的傳文外，卷五「賢首宗乘分支畧記」也記錄了歷來其他傳習華嚴教學僧侶的傳記。此外，尚收有續法老師德水明源（1610-1666）的幾篇短論、師祖新伊大真（1580-1650）的付法語，以及續法自己所撰寫的關於華嚴、天台、法相、禪宗等各家教觀綱要及品評等等文獻，材料非常豐富。

另一個重要發現，則是釋了悳編、釋上修續補的《賢首宗乘》。此書的出現使釋滿貴將「南方華嚴宗法系」列為「華嚴宗旁支法系」的處理模式須再修正。發現《賢首宗乘》的廖肇亨教授，很早便對雪浪洪恩一系多所措意，早年於日本內閣文庫發現雪浪洪恩《谷響集》，從而撰著了〈雪浪洪恩初探：兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》〉（1996）一文，[10]之後陸續有專文發表，包括了〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」：從尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉（2010）、〈慧業通來不礙塵——從蒼雪讀徹《南來堂詩集》看晚明清初賢首宗南方系的發展歷程〉（2015）、〈撥盡浮雲無一點，任它雪浪有千層：從《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》二書看明清以來賢首宗南北方的發展歷程〉（2017）[11]、〈葉燮與佛教〉（2017）等等。此外，張愛萍撰有〈《賢首宗乘》的作者及其學術價值〉（2014）。筆者除撰有關於一雨通潤的專文外，尚於日本叡山文庫發現雪浪弟子明宗廣詢（1557-1613）的《觀所緣緣論釋義》，日前已點校出版。[12]儘管如此，整體而言，關於此華嚴南方法系的研究，仍存在許多值得擴展與深化的議題。

二、戒雷道震生平簡介

道震，字無聽，號戒雷，梁溪楊氏子，投靈巖薙染。具戒後游方，「究心賢首，後精研於天台教觀」。年四十，示寂於龍樹庵。《靈巖略記．戒雷法師》全文曰：

> 師諱道震，字無聽，號戒雷。梁溪楊氏子。年十二，投靈巖薙染，聰慧能詩，有機辨，不經細務，襟懷曠然。具戒後，徧訪名宿，究心賢首，後精研於天台教觀，出入兩宗，互相發明，每在講席，問難蜂起，雖宿學亦憚

[9] 張教授並據此完成了他的博士論文，見氏著，《明末清初續法系華嚴思想研究》（南京：南京大學博士論文，2014 年）。

[10] 廖肇亨，〈雪浪洪恩初探：兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》一書〉，《漢學研究》，第 14 卷第 2 期（1996 年 12 月），頁 35-57，又收入氏著，《中邊．詩禪．夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（台北：允晨文化實業股份有限公司，2008 年），頁 201-237。

[11] 收入西懷了悳、興宗祖旺、景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種：《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，頁 20-100。

[12] 收入林鎮國、簡凱廷編，《近世東亞《觀所緣緣論》珍稀注釋選輯》（高雄：佛光文化，2018 年）。

> 之，多為名人賞識，聲價日隆。志欲會合台、賢兩宗，截斷分岐之轍。銳志入餘杭功臣山探教外別傳之旨，會吳門龍樹席虛，搶師主之，固辭不獲免，許住三稔，時年四十矣。歲三周而疾，革呼侍者掖而起，更衣炷香禮佛，命主寺僧請諸山耆德翊晨禮五十三佛，眾集方稱名頂禮，即泊然化去。茶毘牙齒一枚不壞。弟子法到收靈骨堉於功臣山。[13]

關於戒雷入道因緣，牧雲〈靈巖戒雷法師傳〉則具體指出其父「治生於金閶，童子時捨公於靈巖山玉庵師者出家」，[14]具戒依報國寺茂林性祇（1569-1636）。[15]至於身後事，牧雲的記述則標舉出好友慈築基（生卒年不詳）的襄助之功，〈靈巖戒雷法師傳〉說戒雷「遂終於龍樹茶毗。慈築基公，雨法師高弟也，與公交亦久，不忍置公骨，乃函之歸石盂山」，[16]又〈夢戒雷震公二首〉小序說：「公梁谿人也，倜儻有英氣，喜屬詩，初與予遊，期明已事後，以一代時教，講席多立門戶，欲窮其致，焚膏繼晷，苦心幾二十年。庚辰冬從南都得疾，旅臥吳門之龍樹菴，不起。無葬地，友人慈築火化之，移其骨歸石盂山。」[17]「雨法師」，即一雨通潤（1565-1624）。《賢首宗乘》中未見慈築的相關記載。不過，牧雲有詩作〈友人慈築招登石盂山〉（收入《病游初草》），根據其傳記資料可知（詳下），牧雲、戒雷與慈築相識在行腳華山時。[18]

而前文提及《賢首宗乘．含光炤渠》所稱汰如明河欲付囑戒雷一事，《靈巖略記．戒雷法師》並未述及，但見於牧雲〈靈巖戒雷法師傳〉，然說法有異：

> 庚辰秋余過禾中開法，公（指戒雷）從汰法師（指汰如）闡《法華》於白下，公首眾。法師授以法任，付僧伽黎。未幾，得疾，歸吳門就醫，遂終於龍樹茶毗。[19]

「庚辰」，崇禎十三年（1640），按牧雲的記載，為戒雷示寂前一年。「闡《法華》

---

[13] 雪菴殊致編，《靈巖略記》（北京：北京國家圖書館藏清初刻本），內篇下，頁 16。

[14] 牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，《明版嘉興大藏經》（台北：新文豐出版公司，1987 年），第 31 冊，頁 555。

[15] 性祇，字茂林，號力果。長興沈姓子。年十七捨身彌陀古院十餘年。游方參雲棲袾宏、聞谷廣印，得法於古心如馨。曾居報國寺、戒幢律院。生平事蹟可參申用懋，〈性祇（傳略）〉、胡汝淳，〈報國禪寺碑文〉，收入周永年編，《吳都法乘》，《中國佛寺史志彙刊》（台北：丹青圖書公司，1985 年），第 3 輯，第 21 冊，頁 1022-1023、第 22 冊，頁 1187-1192；錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校，〈吳郡西園戒幢律院記〉，《牧齋有學集》（上海：上海古籍出版，1996 年），中冊，卷 27，頁 1023-1024，等。

[16] 牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，頁 557。

[17] 同前註，頁 603。

[18] 至於慈築與石盂山的淵源，參見嚴武顧，〈石盂寺重興募緣疏〉，收入張思齊纂修，《（康熙）餘杭縣志》，卷 7，頁 116。中國方志資料庫。

[19] 牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，頁 556-557。

於白下」，具體指南京報恩寺，《賢首宗乘・含光炤渠》說「崇禎庚辰年，高松主金陵報恩講肆，人集萬指，公（指含光）與戒雷並列東西序首座」，故知。汰如於同年示寂。按牧雲所說，戒雷是在得汰如「授以法任，付僧伽黎」後不久去世，《賢首宗乘・含光炤渠》則稱汰如臨終時授袈裟一頂予含光，「為嗣法之冠」，才「呼戒雷，而戒雷已先一日逝矣」。兩傳說法不同，一稱戒雷得汰如生前傳法，一稱汰如欲傳法戒雷未果，此間是否涉及嗣法表述的隱微之爭，今不得而考。

三、戒雷與靈巖寺

戒雷的薙染師玉庵（生卒年不詳），諱普含。開封祥符魏氏子。十九歲出家，禮少林天際洪澤（生卒年不詳）為師。後與其師同離少林，居靈巖山。天際武藝超絕，玉庵繼之，有謂「盜至，隨手皆斃」。[20]戒雷兒時為父捨於靈巖，玉庵禪師每於「山巔平衍，酒闌月上」，以武誘之習，戒雷「骨臞而性穎，手眼快利，遂亦擅其家聲」。[21]牧雲曾以一事記戒雷藝高膽大，曰：

> （戒雷）從武林還，同舟百人，夜半盜至，大驚，計無所之。公在船尾，向眾曰：「無譁！吾衛汝！」乃拈一短竹獨立。見盜登舟，公撥之，盜隨仆水。如是者撥數人。盜畏，乃急刺船而去。其時同舟人但聞水中有聲，不知盜半仆水矣。盜去始奇公。天明悉禮謝而去。[22]

據牧雲所說，戒雷雖兒時習武，「稍長落髮，知學詩，捐去舊習」。[23]不過，雖棄武學詩，吟詠之際卻好與酒為伴，所謂：

> 公初在靈巖，寓意詩酒，酒酣則歌，或持竿起舞，婆娑月下，未知所謂律儀梵行也。[24]

直到有一天戒雷獨在山，有老僧扶杖而來，誡之曰：「子非無根器者，何從事詩酒，而不習佛法？」始悟，「從是受具，聽講，一變其習」。[25]時或謂此圓照禪師（1021-1100）示現也。[26]無論如何，受具戒後的戒雷展開了「徧訪名宿」的歷程，亦正在此時結

---

[20] 周永年編，《吳都法乘》，《中國佛寺史志彙刊》，第 3 輯，第 21 冊，頁 995。
[21] 牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，頁 555。
[22] 同前註，頁 556。
[23] 同前註，頁 555。
[24] 同前註，頁 556。
[25] 同前註。
[26] 圓照禪師，北宋僧，晚居靈巖。傳見雪菴殊致編，《靈巖略記》，內篇下，頁 5-6。

識了正在游方的牧雲，遂成至交。十餘年後，已成人師的牧雲有日訪戒雷時，稱他「時念日月逝矣，以四十無聞為畏，故其居止莊重，略無昔時兒戲態，期各努力，行志之所當為，余深然之」。[27]從習武，到棄武習詩，從未知律儀梵行，再到棄酒具戒深習佛法，乃至中年時的「居止莊重」，從個人成長史的角度言之，牧雲企欲呈顯的是戒雷如何學以成「法師」的生命歷程（當然其背後也隱含了牧雲心中何為「法師」的價值判斷。）更進一步，牧雲把戒雷當作一典範，指出靈巖寺「後之俊流知學詩習律，參學向上，則靈巖於今重唱佛法者，公為之儀的」，以此稱戒雷有以報玉庵師剃染之恩。[28]話雖如此，戒雷少時向外訪學甚久，輾轉寓居他寺，卻遲遲不肯回歸定住靈巖，〈靈巖戒雷法師傳〉點明此事，箇中原因卻未說破：

> 然吳下皆知有公，花山、龍樹、貝葉、芸居，乃其最相知處，久寓之所，特未肯歸本山，莫知公意也。公性甚孤硬，有不可憶事，每自蹙頞而口絕不談，所以雖雅度君子無是過也。……一日從靈巖回，有詩曰：「峰頭儻亦如人面，兩眼何能復敢開？」其排悶蓋如此也。[29]

戒雷與當時靈巖寺何人是否有過什麼矛盾，乃至衝突，今不得而知。倒是牧雲把戒雷當成靈巖後來俊流的儀的，以此突出戒雷對於靈巖寺之有功，此點我們可從其他文獻記載作出補充，以明其言絕非僅是溢美之辭而已。《吳都法乘》收有徐汧（1597-1645）〈靈巖寺重修大殿疏〉一文，文中提及靈巖寺僧為鼎新大殿而求疏於他。徐汧於文末特別指出「僧之住山者為濟常，其剃度於山而挂錫龍樹菴者為戒雷，吾友周子佩文學所敬信也，繇其徒可以知其師之不苟矣」。[30]此點明了戒雷在士人社群中的聲望反饋回了靈巖寺本身。就此而言，靈巖寺後輩若有以戒雷為榜樣者，並非是完全無法想像的事。

---

[27] 牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，頁 556。

[28] 牧雲說：「余聞靈巖當萬曆間住山無人採石者，眾山漸剝落，樵牧上下，古樹斬伐，山孤甚矣。所謂玉庵師者，適遊方過吳，見山而憐之，自誓扞樵牧，拒採石，重興古宗師道場，然山已半屬武弁家，遣眾來斲石，庵斥之，武弁聞而怒，知庵是少林來，遂以計要庵，將困之也。投刺請宴，庵亦心知是計，孑身赴之，酒行門扃，僮僕數十，環列左右，皆目庵，庵從容曰：『俟小利武弁意，其在籠中，無翼飛也。』庵步於階，聳身，遂登屋騰，踏而出，不與角，武弁驚愕，追之弗及。既而聞於官，拘庵於公庭，命膂力者百人嘯聚於外，將縛庵而撻之。庵出，見稠人如向，聳身從人頂踏去，莫知所向。從是武弁畏之，攜酒請盟，讓山焉。則靈巖至今能全面目者，庵為之金湯也。是後山中習以為嘗，遊屐一登，酒腥莫禁。自公（指戒雷）受具，後之俊流知學詩習律，參學向上，則靈巖於今重唱佛法者，公為之儀的也。公豈無補於山哉！公能滿庵初願，於庵剃染之恩，亦既酬矣。孰謂公忘情於山也乎！」同前註。

[29] 同前註，頁 555。

[30] 周永年編，《吳都法乘》，《中國佛寺史志彙刊》，第 3 輯，第 27 冊，頁 3321。周子佩，諱茂蘭，字子佩，周順昌之子。黃宗羲撰有〈周子佩先生墓誌銘〉。

四、「戒探教也，牧參禪也」：從牧雲視角看戒雷之游方

戒雷的好友牧雲，諱通門，江蘇常熟張氏子，為明末清初臨濟宗巨匠密雲圓悟的法弟。牧雲在入密雲門下以前原是洞聞法乘（1552-1623）[31]的弟子。天啟三年（1623）冬法乘入滅，牧雲決意展開行腳之旅。初游方，便結識了戒雷，從此遂成法門至交。除〈靈巖戒雷法師傳〉一文外，牧雲《牧雲和尚語錄》所附〈行實〉以及《嬾齋三集》所收自身之傳記材料亦多可見戒雷的身影，主要是行腳一段，可與前者相互補充。[32]

洞聞示寂後，牧雲頓失所依，受居士張大受的鼓勵，遂決意往參博山無異元來（1570-1630）。[33]路程中過天宮寺，與芸居玄若機相識，由於對方的介紹，進而認識戒雷：

> 天啟三年冬，余初行腳過郡尋宿天宮寺，與芸居玄若機公有契，逗留齋中。機公亦好吟，坐必稱曰：「靈巖山有無聽，志大而能詩，且句意新絕，不落時習口吻。」余曰：「公能記一二否？」機公隨誦「響尚傳殘葉，秋疑未出崖」之句。余躍然心喜。其時公蓋號無聽也。次日機公偕余走胥關，覓小舟，訪公于靈巖。公見余如夙契，晤對數日，為余道山中古蹟，復同登堯峰絕頂，觀寶雲泉。時一雨法師將講《華嚴玄談》於華山，公亦將執經座下，期余同聽，因導余先見法師。見法師已，余同機公轉芸居，公獨回靈巖。[34]

---

[31] 法乘，吳江李氏子，少出家，入華山，為默庵和尚侍者，後改入真可門下，改名法乘，號洞聞。真可過世後，弟子四散，各有發展。法乘初居虞山三峰寺，徙天目之中雲庵，卒老於破山。天啟三年(1623)七月示寂。錢謙益曾為他撰塔銘，見氏著，錢曾箋注，錢仲聯標校，〈洞聞禪師塔銘〉，《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，1985 年），下冊，卷 68，頁 1568-1569。法乘去世後，通門曾為他編輯出版過語錄，目前尚未得見，弟子解成所記，法乘生前出版的《破山雪柏乘禪師語錄》則藏於上海圖書館。

[32] 野口善敬，〈牧雲通門の「五論」をめぐって：明末清初僧諍覺書-2-〉，《宗學研究》，第 32 號（1990 年 3 月），頁 251-256；〈禪門の語錄はどうあるべきか：牧雲通門「式古要論」の主張〉，《花園大學國際禪學研究所論叢》，第 3 號（2008 年 3 月），頁 1-37；〈牧雲通門の著述について〉，《臨濟宗妙心寺派教學研究紀要》，第 6 號（2008 年 5 月），頁 115-128。其中，《嬾齋三集》一書未為〈牧雲通門の著述について〉所錄。

[33] 「和尚（指洞聞）忽然示寂，自顧生死不了，意欲他參，又念和尚初過世，躊躇未決，乃就商於宛然居士。宛然居士者，姓張，諱大受，號洪所，少時舉鄉科，曾遊達大師（指紫柏真可）之門，後為江西弋陽令，與洞聞和尚有契，……。至是為我決曰：『古之人皆遍參，即汝之和尚在，子尚不可滯一隅，况（己）〔已〕長往，子將奚侍？子行其時矣！』我曰：『何之？』居士曰：『方今海內提唱此道者落落，聞博山單主張宗門，子盍往焉？』我意遂決。」牧雲通門，《牧雲和尚語錄》，《徑山藏》（北京：北京國家圖書館，2016 年），第 165 冊，頁 380。無異元來，為無明慧經，法嗣，中興曹洞有功，所著《禪警語》（一作《參禪警語》）曾傳入東瀛，引起不小迴響。

[34] 牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，頁 555。

關於此段過程，〈嬾齋傳餘〉亦說：

> 天啟三年癸亥冬，破山雪柏老人（指洞聞）入滅之三月，澹翁（指牧雲）將之江西參博山和尚，禮龕前邁，過郡天宮寺，有玄若機公靜者也，一見澹翁，遂相善，留于芸居彌月，拉澹翁遊靈巖、堯峰、華山、竺塢，進謁一雨法師。所晤之友有水知、指林、聞光、慈築、無聽。聽後稱戒雷。數人，皆有志法門，聞澹翁參博山，隨共入城送澹翁，彼此傾倒，然後行。[35]

後來歷盡辛苦到博山的牧雲並不相契於無異元來的教法，[36]欲轉往金粟參密雲圓悟，可惜苦無盤纏，遂又回到蘇州，想起昔日與戒雷諸友的約定，故而赴華山法會，聽通潤講《玄談》，時《玄談》已講大半：

> 客冬戒雷諸友曾訂同與法會，至是《玄談》講大半矣。一日講至十玄中因事表法生解門，雨師引（瞞）〔蹣〕庵成禪師一喝分五教大意，以一喝為事，表出五教為法。澹翁心疑曰：「喝者，吾聞用于臨濟，智所不知，今如此，未知然否？」期完，雨師遷中峰，未幾謝世。[37]

> 相識勸往花山聽一雨法師講《華嚴玄談》，聽時亦有頭緒，以生死之疑礙膺，旋聽旋忘。[38]

一雨通潤作為雪浪洪恩弟子，長於註經，與善於講經的同學巢松慧浸（1566-1621）並名於世。天啟四年（1624），通潤居華山，有僧請講《華嚴疏鈔》，他以時久費浩而不許，改講《華嚴玄談》，八月移居支硎山中峯禪院，旋於九月十八日坐化。[39]蹣庵成，指蹣庵繼成，宋代禪僧。「一喝分五教大意」，可見於南宋釋曉瑩《羅湖野錄》。[40]從這兩段敘述可知，牧雲也未完全心服於一雨的教學。

《華嚴玄談》法會期畢後，戒雷往臨平聽《成唯識論》，牧雲則欲於洞庭尋一靜幽處「究己躬事」。不久兩人又會於華山，共研經論。在華山時，牧雲說戒雷「時閱論侵晨興，中夜而寢，飛塵滿案，不暇拭也。余在堂，亦隨公閱論，為灑掃之，

---

35 牧雲通門，《嬾齋三集》（北京：北京國家圖書館藏清初刊本），頁 13-14。
36 冬寒，衣履單薄，牧雲到博山的路程相當辛苦，可惜卻無所獲。相關記載詳見牧雲通門，《嬾齋三集》，頁 14-20。
37 同前註，頁 20。
38 牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，頁 381。
39 關於一雨通潤生平與著書的研究，可參見拙著，〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見註作考述〉。
40 詳見釋曉瑩，《羅湖野錄》（上海：商務印書館，1936 年），卷 1，頁 4-5。

深夜放參，空山寂靜，余獨坐禪」。[41]所閱經論主要則是《成唯識論》諸註釋等，所謂「閱紹覺法師《唯識疏》及雨法師《集解》、王肯堂《證義》，案頭偶有《史記》，暇復覽之，中夜讀《華嚴》」。[42]時華山主人為戒堂，[43]據牧雲所說，他為了讓戒雷「一志習經」，費心設法供贍戒雷甘旨闕如的母親。[44]

埋首經論終非牧雲志趣，因而又辭華山往參密雲圓悟，戒雷則往會稽顯聖寺聽湛然圓澄（1561-1627）講《法華經》，並曾止天華寺坐禪。戒雷對會稽坐禪習風甚為不滿，遂「棄而之金粟」，為牧雲「道禪不足參，莫若同聽經去。」[45]然而牧雲認為戒雷不契禪家修行法門是因未值明師之故，於是安排他見自己的老師密雲圓悟。[46]實際上，戒雷只在金粟掛搭一個月便藉故省母，回歸蘇州去了。對此，牧雲的說法是，戒雷「必欲一探教乘，始放心參禪，於是焚膏繼晷，出入賢首、天台間，究六相十玄、四悉三觀異同之旨」。[47]

從上述的游方歷程可知，戒雷作為一「徧訪名宿」的求學者，其關注始終在於講門的學問，牧雲則不同，所契在於禪法。兩人雖為法門至友，所追求、領受的修道門徑，殊有差別。

五、戒雷、牧雲禪、講之辯

牧雲〈澹翁傳餘〉於崇禎六年（1633）下提到「冬，有以拈花微笑不見于經為難，乃作書與戒雷震公闢其謬」，[48]崇禎七年（1634）下曰「正月下賀嶺，寓無量，復答戒雷、鶴林二友難禪宗書」。[49]這三封書信俱收在《牧雲和尚四悉書》卷十三。在給戒雷的第一封信中，牧雲提到他經過竺塢訪恒宗老和尚時聽對方說到好友鶴林曾轉述有僧批評禪門傳承的宣稱有謬：

---

41 牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，頁 555。

42 牧雲通門，《嬾齋三集》，頁 30。

43 戒堂，生平不詳，僅據牧雲所述知他曾受學於漢月法藏，並據牧雲的敘述可以推測，其後來所企在於講門學問。同前註，頁 21。

44 牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，頁 555。

45 原傳上下文作：「會稽舊習諸剎坐禪皆曰：『不語』，或村徒眾營供多，遂職首座，無論道眼，公鄙之，乃曰：『若此也，我老牧何樂參禪為？』棄而之金粟，為余道禪不足參，莫若同聽經去。」同前註。另，《嬾齋三集》記戒雷赴會稽聽《法華》之事，說：「（天啟五年）過吳門，適戒雷諸友之雲門聽《法華》，贈其詩，有：所言唯是衣珠貴，但去勿驚寒月侵。囑君拄杖須牢把，路入雲門滑更深。」（頁 30）

46 「會夜參金粟，老人拈一棒入堂，問者雲興，老人隨棒隨答，公罔測厥旨。有頃，余又攜公巡堂，見皆苦寒參學之士，非飽暖庸瑣之流，公始自失，遂入方丈，參禮老人。」牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，頁 555。

47 同前註。

48 牧雲通門，《嬾齋三集》，頁 37。

49 同前註，頁 37-38。

> 某近遊北峯寺，經竺塢晤恒宗老師，言及前鶴林兄進山，曾述有一師過龍樹談推簡法，云禪門相承是謬。某叩其詳。曰：彼謂禪宗始於世尊拈花，迦葉微笑，而此公案不見於經，時節處所俱無所考據。又謂大菩薩無數，何不授菩薩？迦葉聲聞人，何世尊反授之？又謂佛言「吾有正法眼藏，涅槃妙心付囑摩訶迦葉」，既授涅槃妙心，何不見於《涅槃經》？[50]

鶴林，諱大健，為龍樹庵西厓廣傳的弟子。[51]推簡法與天台的教學有關，下文還會討論到。單就此段引文某僧對於禪宗源流的批評來看，首先，對方指出「世尊拈花，迦葉微笑」的公案沒有經據，何時何地俱無可考；其次，從考量合理性的角度出發，反詰迦葉是聲聞人，佛陀為何不授菩薩而授聲聞？又且，公案既言佛授涅槃妙心予迦葉，《涅槃經》為何不見相關記載？[52]在此封信中，牧雲除了對於某僧的質疑提出反駁外，他還特別強調一個觀點，即「世尊拈花，迦葉微笑」的敘事，其重點在於「悟」之一字：

> 要知禪門重佛祖機緣貴明其旨，故世尊世尊拈花，迦葉微笑，雖說正法眼藏，涅槃妙心，若親見世尊、迦葉用處，原非文字義理可攝。今此師不知是意，乃執教求之正，所謂刻舟求劍，按圖索馬，宜乎茫然無據也。……是師蓋不知禪門相承論實不論虛，務本不務末，拈提必以悟為則，教下雖言經義，道理玄妙，以非實悟，故成他寶。若是師自眼果開，自事果悟，決不隨名生執，隨執生情，謂菩薩自菩薩，聲聞是聲聞，迦葉決定是聲聞，世尊決定是佛，自己決定是眾生也。[53]

在給鶴林的信中，牧雲提到所謂過龍樹談推簡法批評禪門相承謬誤的原來就是鶴林自己。在全封信中，牧雲對鶴林的反駁再次提到了「悟」此一宗教體驗的優先性，說：

> 世尊出世談經說教，無非指示一切眾生咸悟自事，不為別事，即《法華》所謂「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世」。此迦葉所以集結流傳後世，指導眾生也。所以異者，以世之人但能念經教記經教而鮮能悟經教故也。何謂「悟」？即佛經教中指示眾生自事灼然見得、用得，是謂「悟」。[54]

---

[50] 牧雲通門，《牧雲和尚四悉書》（北京：北京大學圖書館藏清康熙三十五年釋果得刻本），卷 13，頁 1。

[51] 見張世偉，〈龍樹庵開山西厓禪師碑〉，《自廣齋集》，卷 12。中國基本古籍庫。

[52] 講家對於「拈花微笑」與「涅槃妙心付囑摩訶迦葉」說法的質疑，淵原已久。相關討論可見釋惠敏，〈「正法眼藏」與「拈花微笑」公案史料再考〉，《正觀》，第 65 期（2013 年 6 月），頁 5-60。

[53] 牧雲通門，《牧雲和尚四悉書》，卷 13，頁 2-3。

[54] 牧雲通門，《牧雲和尚四悉書》，卷 13，頁 6。牧雲的師祖幻有正傳行腳北方時曾與空印鎮澄同

所謂的「眾生自事灼然見得、用得」指的應與解脫生死煩惱有關。「念經教記經教」——深入經海的探研是否便與解脫無關，此未必然，因佛教自亦有聞思修的傳統。不過，從以上這些段落我們也可以看出，身為一位禪僧，牧雲的基本立場。[55]

在牧雲給戒雷的第二封信中，牧雲批評戒雷誤解了他前信的原意，以為他為毀教而發，實際上他只是想辯明禪不可非，並無毀教之意。文中引戒雷的說法，對於前文提及推簡法有比較多的描述，給了我們討論所謂推簡法的來由與義涵的機會：

> 又足下云：推簡者，並非思慮之法。後又自釋云：蓋推簡者，即思惟之異名也。夫思慮、思惟同一義耳。思惟若為功，思慮何為過乎？此非自語相違耶？謂足下論義未徹者，某實未嘗讀台部，未嘗覽《中論》，但看推簡二字，實未嘗與經義相背。何則？如某因人於拈花微笑因緣未明，乃云：何不將推簡法推簡看？又云：世尊、迦葉即今在甚麼處？密密推簡看。夫某言密密，豈非細微意？言密密推簡，豈非細微揣摩意？又云：請是師何不向自己腳跟下推簡看，尋常坐立在甚麼處？開卻兩眼，晝便明，夜便暗，冬便寒，暑便熱，是甚麼時節？又豈非令人微細揣摩之義耶？然則經之微細揣摩即足下所謂推簡，足下所謂推簡即某所謂思慮，某所謂思慮即足下所謂思惟。何某指推簡為思慮，即不是足下稱推簡為思惟？[56]

> 云設推簡著思而知，慮而解，又禪門所呵者……[57]

> 如足下前云：推簡者，只諸法中之一法。後云：推簡者，即思惟之異名也。思惟，又心之異名也。某謂推簡既是心，心無方相，心無局相，何以謂只諸法中之一法？且某但見佛言三界唯心，又云三界無別法。今以心為只諸法中之一法，則心自心，法自法，豈非心外有法，與佛語大相違乎？[58]

於笑巖德寶門下學習。空印後來成為北方華嚴大家。幻有給空印的一首詩中可看出與牧雲相同的立場。詩曰：「幻影浮光倏爾過，輪迴生死竟如何？饒君日覽窮三藏，認指為明當得麼？」幻有正傳，〈同月川兄閱藏〉，《龍池幻有禪師語錄》，卷 10，《明版嘉興大藏經》，第 25 冊，頁 437。

[55] 牧雲在《華嚴擇乳．期悟》中說：「大經在昔，疏者不一，探其綱要，括於十玄六相、理事無礙。愚謂此義雖深玄，然皆思議邊事，未可概令學者從事於斯也。大凡學人，利根者少，闇鈍者多。如上之義，使向鈍者言之，彼初不知其所謂，徒然多此葛藤，或就稍利明敏者言之，雖覺能曉一二，亦終不能於言思之外，頓契法界。何者？以十玄等義填塞胸中，障自悟門故也。達者當視如蘧廬，一過便休，不生執著可爾。恃此以為明經，則門外漢耳。是故龍樹，聖師也，親詣龍宮，所見上、中、下三本，上、中二本偈品以微塵數計，謂非世間所能受，獨誦出此下本傳世。其人為何如？其智為何如？特稱經為大不思議而不解疏，其有深旨歟！」（《牧雲和尚四悉書》，卷 3，頁 2-3）表明了同樣的態度。

[56] 牧雲通門，《牧雲和尚四悉書》，卷 13，頁 13-14。

[57] 同前註，頁 16。

[58] 同前註，頁 19。

從第一段引文牧雲說「某實未嘗讀台部，未嘗覽《中論》，但看推簡二字，實未嘗與經義相背」可以推知，鶴林、戒雷所謂的推簡法源於天台教學。[59]推簡，一作推檢。天台教學中有所謂四句推檢或四運推檢的方法。四句淵源於《中論》所言：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」自生、他生、自他共生、無因生四者可視為是代表窮盡有為法生起的原因。四句推檢即是推檢此四者能不能成立。（當然傳統的教法中指向的是不能成立）天台教學對於四句推檢或四運推檢的運用含有工夫論的成份。[60]但單就牧雲所記來看，戒雷（包括鶴林）所謂「推檢法」似看不到這個部分。此是其一。再則，更重要的問題是，戒雷所謂的「推檢法」，作為一種方法，其背後的依憑是什麼？筆者以為突出這個問題能夠進一步彰顯戒雷、牧雲論辯的意義。

據牧雲所說，戒雷把推檢等同於思惟，又說「推簡著思而知，慮而解」，可知推檢與人的思考活動有關。牧雲批評戒雷一下說推檢不是思慮，一下又說推檢即是思惟，自相矛盾，因為牧雲認為思惟與思慮的意思是一樣的。牧雲把思惟、思慮，乃至推檢理解成揣摩。筆者以為，戒雷既然說推檢是思惟，而不是思慮，那麼在他的考量中思惟與思慮二詞的意思應當是有區別的，可惜現在看不到他自己的解釋。那麼推檢的意思是什麼？我們只好回到第一封信中提到的實際運用來推敲。第一封信中，鶴林對於禪宗相承此一命題的反對除批評禪宗世尊拈花，迦葉微笑的公案於經無考外，還提到「謂大菩薩無數，何不授菩薩？迦葉聲聞人，何世尊反授之？」「佛言『吾有正法眼藏，涅槃妙心付囑摩訶迦葉』，既授涅槃妙心，何不見於《涅槃經》？」兩條疑問。這兩條疑問是先假設贊成對方的主張而後再提出反詰。反詰本身所關涉的是對於主張本身的合不合理提出質疑。就此來看戒雷所謂的推簡法，其背後的依據很重要的一點是關涉到人類的理智思維活動。對比而言，牧雲在這三封信中反覆

---

59 牧雲《首楞嚴經尊王論下・推簡法論》曰：「龍樹偈云：『諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。』天台本之，謂之推簡法。台宗後人則執為山中之法益，不知龍樹本于佛也。《楞嚴・徵心章》云：『唯心與目今何所在？』又云：『汝今于我師子座前，確實指陳，何者是見，何者非見？』〈五陰章〉云：『是諸狂華為從空來，為從目出。』〈六入章〉云：『阿難當知，是見非明暗來，非于根出，不于空生。』〈十二處章〉云：『汝且觀此祇陀樹林及諸泉池，為是色生眼見，眼生色相。』〈十八界章〉云：『眼色為緣，生於眼識。此識為復因眼所生，因色所生。』〈七大章〉云：『汝且觀此一鄰虛塵，用幾虛空和合而有。』末云：『汝今徧觀此會聖眾，汝識於中次第標指，此是文殊，此富樓那，此目犍連，此須菩提，此舍利佛，此識了知，為生於見，為生於相，為生虛空，為無所因，突然而出。』宏詞妙辯，汪洋圓轉，何莫非推簡乎？今若執為台宗所有，非棄佛忘本而何？此末學之弊相承久矣，不求於經，乃求於疏，以故知疏而不知經，亦終日飲食而不知稻粱也。時在照臨之下，而不知日月也。於戲！莫之挽也。」（《牧雲和尚四悉書》，卷 6，頁 20-21）可惜此文只是引《楞嚴經》經文指推簡法非天台首創，對於推簡法的內涵未有明確的界說。

60 如藕益智旭說：「理即者，無生也。諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。（此四句推檢，通、別、圓三教，皆用作下手工夫。但先解不但中者，即成圓教初門。先聞但中理者，即成別教初門。未聞中道體者，止成通教法門。）」見氏著，《教觀綱宗》，《大正藏》，第 46 冊，卷 1，頁 939。

強調的「悟」，所涉及的卻可以說是直觀思維。這種內在精神偏好的差異正可呼應上節討論兩人游方階段，牧雲何以契入密雲圓悟的臨濟禪法而戒雷卻終始遊走在講肆之間。在上段引文中，牧雲還批評了戒雷除把推檢等同於思惟外，還稱思惟就是心。誠然，「心」在中國佛教思想中是一非常複雜的概念，牧雲的批評有其道理。然而，筆者以為，戒雷之所以說「思惟，又心之異名」，實際上是為了強調、突出人類理性思維的重要性。筆者在一篇討論北方華嚴大家空印鎮澄的學思方法時曾指出，鎮澄的學思方法主要有二：一是聖言量，二是理量。而理量兩層意思中的第二層意思指的是檢視論說有無邏輯謬誤或理論缺陷，因此其訴諸的主要是人類的理智思維，用鎮澄自己的話來說即是「意智思惟」。[61]鎮澄與戒雷，一居於北方，一居南方，活躍的時代一稍早，一較晚，然同醉心於講門學問的兩人，求道過程所著重的方法意識可說是有其共通之處。理性思維與直觀思維二者間的張力，不僅圍繞在鎮澄所挑起的物不遷大爭辯中，也體現在戒雷與牧雲的辯論裡。在學界每喜以「融合」的大框架去看待晚明清初佛教學術思想發展的趨向，戒雷與牧雲這對好友的個案再次提醒我們，當時佛教思想界的實際樣態可能比想當然爾的更為多元與複雜，值得我們從細部著手，以個案的方式重新進行考察與梳理。

六、戒雷之欲會合台、賢兩宗

《靈巖略記．戒雷法師》說戒雷「志欲會合台、賢兩宗，截斷分岐之轍」，〈靈巖戒雷法師傳〉也說他「必欲一探教乘，始放心參禪，於是焚膏繼晷，出入賢首、天台間，究六相十玄、四悉三觀異同之旨」。我們可從相關的傳記材料知道戒雷之華嚴學養與一雨、汰如師徒有關，但天台部分師從何人則無法確定。不過，可以確定的是他研習天台典籍與龍樹庵此地有關，且史料證據顯示在游方後期。《靈巖略記．戒雷法師》稱他「究心賢首，後精研於天台教觀」。牧雲有詩題作「過龍樹庵和戒雷諸友結夏閱台教之作」，[62]知他與戒雷曾一起在龍樹庵研習天台教典。此外，上節所討論的牧雲、戒雷之辯，時在崇禎六年到七年之間，距戒雷去世僅約莫八年左右。而參與論辯的鶴林即出身龍樹庵。牧雲寫給戒雷的第二封信文末也說「又鶴兄所述是師非禪在龍樹。足下又時在龍樹」，以是知戒雷當時人在龍樹庵。據《（崇禎）吳縣志》所說，龍樹庵「在閶門外白蓮涇南包家墩，即古文殊庵故址。萬曆間雲棲僧廣傳募建。周忠介公順昌以老樹拒門如龍，因名龍樹。」[63]廣傳，號濟川，為雲棲袾宏（1535-1615）弟子。雲棲僧團實為晚明重要的佛教中心之一，

---

61 簡凱廷，〈空印鎮澄(1547-1617)的學思根本方法析論：以《物不遷正量論》為中心〉，《佛光學報》，新 4 卷第 2 期（2018 年 7 月），頁 421-474。

62 牧雲通門，《牧雲和尚宗本投機頌》，《明版嘉興大藏經》（台北：新文豐出版公司，1987 年），第 31 冊，頁 659。

63 牛若麟修，王煥如纂，《（崇禎）吳縣志》（蘇州：蘇州圖書館藏明崇禎刻本），卷 26，頁 46。

無論禪、律、淨土，乃至天台、華嚴、唯識諸學，皆在弘揚講演之列，人才輩出。傳記材料只說濟川皈依雲棲後「一意淨土，精心內典」，[64]但未提到所謂的「內典」具體指的是哪些經典。因此，我們不清楚他是不是一位具有天台素養的僧人。不過從上節他的弟子鶴林與戒雷的例子可知，當時崇禎年間龍樹庵是一處習研天台學問（寬泛的說，或至少是研習講門學問）的場域。關於此點，尚有一文獻材料可作佐證。同樣待過雲棲教團的紹覺廣乘（1560-1609），是一位兼有唯識、華嚴、天台三家素養的僧人，後居土橋蓮居庵，遂使之成為雲棲寺外江浙另一重要義學據點。紹覺弟子靈源大惠（1564-1636）即長於唯識與天台，傳記材料曾說他「居古戒壇院宏教者六年，復往吳中龍樹庵、慧慶寺開演。（崇禎）乙亥還昭慶」。[65]推算起來，靈源赴龍樹庵開演的時間與戒雷居龍樹庵的時間極可能有所重疊。然而戒雷是否曾跟從過靈源學習過天台教典，目前無從可考。

戒雷之欲會合台、賢兩宗，在明清佛教思想史上是比較獨特的例子。目前較為人熟知的是蕅益智旭和會性、相二宗經典義理的努力。[66]而關於華嚴對天台教學之拒斥，有空印鎮澄對於天台修證行位說的批評，隨後引來幽溪傳燈（1554-1628）的反擊。[67]至於台、賢兩宗教理思想的和會，若擴大視域，要到日本江戶中期，有華嚴僧僧濬鳳潭（1659-1738）批評澄觀、宗密等後代的華嚴學者在關鍵的義理上違背了智儼、法藏的教法，從而主張華嚴圓教性起說與天台圓教性具說是相通的。[68]很可惜的是，戒雷沒有留下任何作品，致使我們無法去探求牧雲所稱戒雷「出入賢首、天台間，究六相十玄、四悉三觀異同之旨」的底蘊與特點，遑論衡定其思想有無哲學上的興味與價值。然而，儘管如此，同上一節所指出的一樣，戒雷的存在提醒我們當時佛教教學的實際場域中，禪門與講門間，乃至講門裡天台、華嚴、唯識各教學傳統間，在思想交涉互動上的多元與複雜。關乎此，值得我們投入更多關注，提出更細緻的觀察。

七、戒雷之善為詩

戒雷與牧雲結識的契機最初是因為詩歌的緣故。天啟初，牧雲初游方，遇芸

---

64 張世偉，〈龍樹庵開山西厓禪師碑〉，《自廣齋集》，卷 12。

65 吳樹虛，《大昭慶律寺志》，卷 8，《中國佛寺史志彙刊》，第 1 輯，第 16 冊，頁 317-318。

66 智旭自述自己年輕時從古德大賢聽講《成唯識論》，質疑其義理與《楞嚴經》有所矛盾，古德卻回說：「性、相二宗，不許和會。」因而疑之，開啟了日後對於和會性、相二宗經典義理的努力。見蕅益智旭，《靈峰宗論》，《明版嘉興大藏經》，第 36 冊，頁 253。

67 參見拙著，《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》（新竹：清華大學中文系博士論文，2017 年），第四章「《楞嚴經正觀疏》對天台教義的批評：兼論鎮澄自屬『賢首後學』的形上思想立場」，第一節，頁 152-164。

68 參見秋田光兆，〈華嚴鳳潭の天台義：特に性具・性起同一論について〉，《天台學報》，第 26 號（1983 年），頁 158-161。

居玄若機，玄若以「靈巖山有無聽，志大而能詩，且句意新絕，不落時習口吻」[69]為引，牽起了他與戒雷一世的友誼。回首這段關係，牧雲說：「或者曰：『戒探教也，牧參禪也，所趨異途，何其誼甚篤？』不知公雖探教，無一毫綿軟態，純是衲子骨氣，於學務日新，於禪特未甘冷湫湫地去。爾不若余，拌一生做個癡獃漢也。設公肯棄文字，依憑宗宿，冷灰豆爆，其機辯當過余十倍。余能忘情於公哉？」[70]又說：「公於夸誕之禪皆不信，而獨信余所尚。論他人之詩無胸襟，而獨愛余詩。此則謂公不具眼，不知余可乎？」[71]他在〈靈巖戒雷法師傳〉中除藉好友玄若之口吻外，還以其他的記述陪顯戒雷之善為詩。其一是透過場景的描繪，說：

> 會機公（指玄若）渡湖尋余言花山可進道，公（指戒雷）亦從武林還，復聚首支公講堂。公時閱論，侵晨興，中夜而寢，飛塵滿案，不暇拭也。余在堂，亦隨公閱論，為灑掃之，深夜放參，空山寂靜，余獨坐禪。其時同堂皆有志之士，寸陰是惜，從旦至暮，與梵夾相對，動靜出入，絕不交言，偶觸物起興，始拈韻分題，公必默坐搆思，余則為炊爐瀹茗，詩成共觀，閑堂舞蹈，然必推公詩為長。[72]

再有則是透過與當時知名文人的聯繫，說：

> 陳眉公先生海內重望也，游靈巖，見公詩而愛之，期公屢往，公置度外，絕不趨走，其高蹈之行有如此。[73]

牧雲自己對於戒雷詩歌的評價則稱：「公作詩有異想，古風高曠，多憤慨，近體清新婉麗。所作甚多，公但取以適興寫懷，未嘗欲著名而授梓，并稿亦不甚留，故公詩多散逸。公之孤風豈不高世耶？」[74]也因如此，牧雲特別在傳記中錄了戒雷的幾首詩句，冀以存跡：

> 今猶記之其在花山懷友有曰：「念君心搖搖，扶笻出門外。溪邊春風早，梅蕊忽吹大。」過臨平見樵者有曰：「向暮束半擔，高低出紅樹。野貌無寒溫，世心多向背」。暮秋詩曰：「葉聲齊告晚，霜樹半居紅。」[75]

---

[69] 牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，頁 555。
[70] 同前註，頁 556。
[71] 同前註。
[72] 同前註，頁 555。
[73] 同前註，頁 556。
[74] 同前註。
[75] 同前註。

戒雷雖沒有為了顯名於當世的緣故而措意於自身詩文集的出版，然仍有讓自己的創作流傳後世的想望。與戒雷相交的文人徐增(1612-?)[76]在其創作的感懷組詩中一首題為〈龍樹戒雷上人道震〉的詩裡透露了這樣的訊息。詩曰：

> 十年珍重上人詩，貽我丹鉛竟失之。不獨負公兼負友，等閒明月使人疑。[77]

小注曰：

> 上人生平極謬許余詩，因以所作屬選定。上人手錄一部留文初處。上人逝後，文初復以其詩屬余評閱，將付梓。乙酉夏倉卒出城，竟散失，為恨也。[78]

文初，指姚宗典，號鑑三，又號旻菴，為姚希孟（1579-1636）之子，崇禎十五年舉於鄉（1642），國變後隱居不出。乙酉，指順治二年（1645），時正值清兵南下。所謂出城之城，指的是蘇州城。徐增時居城內都亭橋畔。由此可知丟失戒雷詩稿乃受大環境動盪所逼迫，實非徐增自身所願。[79]由於戒雷沒有詩集傳世的緣故，除了牧雲在傳記裡所錄的詩句外，我們只能在與他有過交往的文人的詩文集中尋得零星的詩作。如徐增《九誥堂集》便收了一首〈奉贈子能先生〉，曰：

> 當今曾得古時人，每讀新詩嘆絕倫。愛我夢遊天姥句，羨君坐斷少陵春。青山那得移龍樹，流水偏教到上津。支遁疎狂如不厭，願騎白馬繼清塵。[80]

徐增在〈智水上人詩序〉一文中曾提及「憶崇禎初中峰以詩名于吳，汰如、道開兩法師和之，蔚然如雲，幾奪詞人之席。其間有不欲以詩名而詩寔齊于唐人者，則有若戒雷、莊嚴師」[81]云云。中峰，指蒼雪讀徹。莊嚴，諱聖文，舊字友鷗，住震澤塔寺。古代僧人創作詩歌，除了自我抒懷以外，詩更是與士人社群互動的重要媒介。晚明江南文風鼎盛，亦多出詩僧，雪浪一系尤不能等閒視之。其中，雪浪法孫蒼雪讀徹更被江左三大家之一的吳偉業（1609-1671）盛譽說是「當為詩中第一，不徒僧中第一也」。[82]戒雷雖不曾有以詩干譽的念想，然其聲名自顯。牧

---

[76] 徐增，字子能，號而庵，長洲人。有詩才。著有《九誥堂集》、《而庵詩話》等。關於徐增生卒年，學界有不同的看法，此處依從學者陸林的說法。見氏著，〈徐增與金聖歎交游新考〉，《文史哲》，2016 年第 4 期，頁 108。

[77] 徐增，《九誥堂集》，《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010 年），第 41 冊，頁 151。

[78] 同前註。

[79] 關於當時士人出逃之研究，參見巫仁恕，〈逃離城市：明清之際江南城居士人的逃難經歷〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第 83 期（2014 年 3 月），頁 1-46。

[80] 徐增，《九誥堂集》，頁 31。

[81] 同前註，頁 533。

[82] 吳偉業，《梅村詩話》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995 年），第 1697 冊，頁 498。

雲說戒雷「在靈巖，老僧誡公勿從事詩酒。至是，公酒習盡祛，獨不能忘情於詩，豈詩癖比他習有難去耶」？[83]實則戒雷之善為詩，標誌了他浸潤於晚明江南詩僧傳統中的出身，此乃論戒雷生平未可輕忽之一點。

八、結論

〈靈巖戒雷法師傳〉對於戒雷的一生最後總結道：

> 公諱道震，號戒雷，俗姓楊，少余二歲，其歿時正四十焉。嗚呼！莊生有言曰：「用志不分，乃凝於神。」公不樂小就，踽踽涼涼，苦二十年之心，於詩、於書、於賢首、於天台，皆分用其志。逮晚成而一病，遂殂其命也。夫念登彼砠乃如之人兮，今也則亡。[84]

登彼砠，乃源於《詩經．卷耳》「陟彼砠矣」一句。在最後這段總結中，牧雲點出了戒雷這位法門好友無有旁騖，亦不畏艱難困苦，專致於佛教學問、詩書之藝等精神世界的追求，感慨他既已晚成，卻旋又罹病而逝。也正由於壯年早逝的緣故，即使戒雷已受到汰如明河認可，欲有所託付，終未對汰如、蒼雪以下的華嚴南方系的傳承產生影響，致使在該法系的系譜書《賢首宗乘》中僅有目而無傳。而他於賢首、天台教理之認識，乃至和會二宗思想之努力，也因無著作傳世而無法使後世理解其用心所在。由是看來戒雷可說是晚明清初佛教史上非常邊緣的人物。

然而即便邊緣，不即意味著無足可道。透過他者，如好友牧雲的筆墨，戒雷真切存在過的生命為我們揭示了一種為僧者的特立典型。其次，除卻戒雷個人的才性之外，我們亦當認知到他是當時江南佛教叢林培孕出來的僧才。透過戒雷、牧雲游方的傳記資料，我們對於當時江南一帶主要佛教教學傳統的教學現場得以有更具體的認識。此點亦有補史之功。

當然，作為埋首於講門學問的學僧，戒雷的傳記卻成於禪僧之手，而他又無著作傳世展現所謂「究六相十玄、四悉三觀異同之旨」的具體成果。諸此從後世角度所感到的遺憾，對後之有識者來說亦不無提點之用。

參考文獻

《(崇禎）吳縣志》。蘇州：蘇州圖書館藏明崇禎刻本。
《(康熙）餘杭縣志》。中國方志資料庫。

[83] 同前註，頁 556。
[84] 牧雲通門，《牧雲和尚嬾齋別集》，頁 557。

《九誥堂集》。《清代詩文集彙編》，第 41 冊。
《大昭慶律寺志》。《中國佛寺史志彙刊》，第 1 輯，第 16 冊。
《自廣齋集》。中國基本古籍庫。
《伯亭大師傳記總帙》。《新編卍續藏經》，第 150 冊。
《吳都法乘》。《中國佛寺史志彙刊》，第 3 輯，第 21、22 冊。
《牧雲和尚四悉書》。北京：北京大學圖書館藏清康熙三十五年釋果得刻本。
《牧雲和尚宗本投機頌》。《明版嘉興大藏經》，第 31 冊。
《牧雲和尚語錄》。《徑山藏》，北京：北京國家圖書館，2016 年，第 165 冊。
《牧雲和尚嬾齋別集》。《明版嘉興大藏經》，第 31 冊。
《牧齋有學集》。上海：上海古籍出版，1996 年。
《牧齋初學集》。上海：上海古籍出版社，1985 年。
《教觀綱宗》。《大正藏》，第 46 冊。
《梅村詩話》。《續修四庫全書》，第 1697 冊。
《龍池幻有禪師語錄》。《明版嘉興大藏經》，第 25 冊。
《嬾齋三集》。北京：北京國家圖書館藏清初刊本。
《羅湖野錄》。上海：商務印書館，1936 年。
《靈峰宗論》。《明版嘉興大藏經》，第 36 冊。
《靈巖略記》。北京：北京國家圖書館藏清初刻本。
西懷了悳、興宗祖旺、景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂（2017）。《明清華嚴傳承史料兩種：《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，台北：中央研究院中國文哲研究所。
巫仁恕（2014）。〈逃離城市：明清之際江南城居士人的逃難經歷〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第 83 期，頁 1-46。
林鎮國、簡凱廷編（2018）。《近世東亞《觀所緣緣論》珍稀注釋選輯》，高雄：佛光文化。
秋田光兆（1983）。〈華嚴鳳潭の天台義：特に性具・性起同一論について〉，《天台學報》，第 26 號，頁 158-161。
張愛萍（2014）。《明末清初續法系華嚴思想研究》，南京：南京大學博士論文。
野口善敬（1990）。〈牧雲通門の「五論」をめぐって：明末清初僧諍覺書-2-〉，《宗學研究》，第 32 號，頁 251-256。
野口善敬（2008）。〈牧雲通門の著述について〉，《臨濟宗妙心寺派教學研究紀要》，第 6 號，頁 115-128。
野口善敬（2008）。〈禪門の語錄はどうあるべきか：牧雲通門「式古要論」の主張〉，《花園大學國際禪學研究所論叢》，第 3 號，頁 1-37
陸林（2016）。〈徐增與金聖歎交游新考〉，《文史哲》，2016 年第 4 期，頁 108-122。

廖肇亨（1996）。〈雪浪洪恩初探：兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》一書〉，《漢學研究》，第 14 卷第 2 期，頁 35-57。

廖肇亨（2008）。《中邊・詩禪・夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，台北：允晨文化實業股份有限公司，頁 201-237。

簡凱廷（2014）。〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，《台大佛學研究》，第 28 期，頁 143-190。

簡凱廷（2017）。《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》，新竹：清華大學中文系博士論文。

簡凱廷（2018）。〈空印鎮澄(1547-1617)的學思根本方法析論：以《物不遷正量論》為中心〉，《佛光學報》，新 4 卷第 2 期，頁 421-474。

釋惠敏（2013）。〈「正法眼藏」與「拈花微笑」公案史料再考〉，《正觀》，第 65 期，頁 5-60。

釋滿貴（1996）。《明末華嚴思想弘傳研究》，高雄：佛光山中國佛教研究院碩士論文。