

欲識玄玄公案，黃梁未熟以前  
從《谷響集》看明季滇僧徹庸周理的思想淵源與精神境界

廖肇亨

中央研究院中國文哲研究所研究員

## 摘要

明代中葉以後，談夢論夢為知識階層一時風尚之所趨，佛教叢林於此深有建樹，雲南禪僧徹庸周理《雲山夢語》更是箇中翹楚，在佛教夢論的基礎上，兼收儒道，勝義紛陳。除《雲山夢語》外，徹庸周理尚有詩文集《谷響集》一書，同樣大量運用夢覺話語藉以闡明其佛學主張與思想立場，當可視為《雲山夢語》表裏之作。同時，《谷響集》也反映了明季佛教思想在雲南地區流傳分布的樣態，亦是徹庸周理思想軌跡的具體呈現，在佛教文化史別有另一種趣味與價值。

本文嘗試從明季佛教思想史的角度出發，以《谷響集》為中心，就前賢未發之處，審視其詩文著作當中反映的思想淵源與精神境界，就華嚴、淨土、禪，以及雲南佛教傳承等不同側面加以省思，嘗試就徹庸周理其人其學加以掘發，並就其於明清佛教思想史脈絡中尋求一適當定位。

---

\* 收稿日期：2014/02/18，通過審核日期：2014/04/01。

本文寫作過程中，曾接受國科會補助「無盡緣起：晚明華嚴宗南方系的學術思想與文藝展演」（計畫編號 NSC97-2410-H-001-076-MY3）與法鼓山中華佛學研究所補助「無邊剎海現微——漢傳佛教的華嚴學歷程」研究計畫，特此謹申謝悃。本文曾於第十三屆明代文學國際研討會（2013年8月26-27日上海復旦大學）中進行主題發言，今略事修改後，遂以目前的面貌呈現在讀者目前，同時感謝兩位匿名審查人的修改意見，筆者在能力範圍內勉力修改。未臻完善之處，文責皆在筆者。

# 目次

---

- 一、前言：從徹庸周理初謁密雲圓悟談起
  - 二、徹庸周理思想源流辨析
  - 三、「住一切住，起一切起」：徹庸周理思想中的華嚴色彩
  - 四、「不羨蓮華國裏人」：徹庸周理的唯心淨土觀
  - 五、「萬里歸來家最近」：徹庸周理的禪修歷程
  - 六、結語
- 

## 關鍵詞

徹庸周理、谷響集、陶珽、妙峰山、雲南佛教

## 一、前言：從徹庸周理初謁密雲圓悟談起

崇禎七年（1634），僧人徹庸周理（1591-1641）在同為雲南士人陶珽（生卒年不詳）、戈允禮（生卒年不詳）等人的資助之下，千里迢迢跋山涉水來到繁華江南，途中雲水參學，多方斡旋之後，終於得謁當時臨濟宗代表人物密雲圓悟（1566-1643），並親承印可。關於兩人見面經過，陶珽之弟陶珙記之甚詳，其曰：

時密雲和尚佩祖心印，說法於天童，公往謁。童一見便問：「萬里至此，費卻多少草鞋錢？」公曰：「某甲乘船而來。」又問：「來此作什麼？」曰：「有事借問得否？」童曰：「你在甚麼處？」曰：「和尚還見麼？」童擬取杖，公便喝。童打，公接住，送一送。童曰：「你作甚麼？」師曰：「和尚要杖。」便送還。童大喜，遂許入室。<sup>1</sup>

就此公案觀之，參謁密雲圓悟之前，徹庸周理似乎已然證悟，兩人的對話並未多有交集，從此一公案不難看出兩人見面幾乎類同儀式，與其說徹庸周理甘拜下風，無寧說是分庭抗禮，密雲圓悟原本不以為意，初以為徹庸周理不過尋常仰慕者而已，未料及徹庸周理以「乘舟而至」作答，此等答案不由得令人想起經典當中「乘法身船，至涅槃岸」<sup>2</sup> 以及「苦海常作渡人舟」等類似的說法，徹庸周理意謂其乃為弘揚佛法而至，非徒以自身為念而已。另一方面，密雲圓悟「多少草鞋錢」的問題暗喻行履幾何，偏於漸修；徹庸周理「乘船而至」的回答暗涵「一超直入如來地」，以頓悟

<sup>1</sup> [明]陶珙《谷響集》序文，收入《徹庸和尚谷響集》，《明版嘉興大藏經》冊25，第175號，頁304上3-10。後日釋圓鼎《滇釋紀》相關記事幾乎全襲自此處，唯獨字句小有出入。

<sup>2</sup> 《佛說八大人覺經》，《大正藏》冊17，第779號，頁715中27。

自矜，故兩人居處之問答更是機鋒，徹庸周理「和尚還見麼」一問反詰密雲圓悟未有識人之明，密雲圓悟企圖舉棒震懾異邦之客，不意此客空手可以接刃，末尾徹庸周理先舉白旗，意謂願聽和尚吩咐，無怪乎密雲圓悟大喜過望。就本文觀之，與其謂之示弱，無寧更近於息事寧人，在此之後，釋圓鼎就徹庸周理接受臨濟法嗣源流以後一事說道：

氣吞諸方，咸稱：「吾道南矣！」欲留之，不可，遂歸。吾滇自古庭後二百餘年，祖燈再續，實賴師焉。<sup>3</sup>

「氣吞諸方」，意謂卓爾不群，當即「格格不入」之婉言也。從陶珙到釋圓鼎等雲南人士的記載當中，一代禪門宗匠密雲圓悟竟然完全落居下風，幾無招架還手之力，孰能信之？記事不免夸言過實。顧名思義，釋圓鼎《滇釋紀》一書旨在為滇地佛教構築源流系譜，特意渲染滇僧過人之處，原無足奇。事實上，在此之前，徹庸周理原本對附驥尾於臨濟門下一事興趣不高，不過卻因為一個異夢改變了他的想法，其曰：

金陵友人，邀予遊天童。然余雖聞天童久矣，初不願見。友人強以同行，一夕夢與天童老人并一童子共舟，游於永深之池。舟疾如風，忽過一樓，瞬夕百里。又夢授一錫瓶，插兩蓮花，光色耀人，下有無數小花。及至天童，景色人物，宛如夢中無異。<sup>4</sup>

<sup>3</sup> 釋圓鼎，《滇釋紀》（成都：四川民族出版社，2002），頁493。

<sup>4</sup> 《曹溪一滴》，《明版嘉興大藏經》冊25，第164號，頁283中19-23。

原來決定二人師徒緣分的契機端在此夢。此夢強烈帶有預知夢之性質，並不難解。蓮花本是佛教象徵，無數小花（「普陀山」原義為「小白華山」）當是正法弘傳之兆。兩人泛舟浮水，或可謂之性海自在無礙，「一樓」當即華嚴樓閣意象之呈現。徹庸周理「某甲乘船而來」之答竟已先見於夢境。舟急如風，當言得其助力甚厚也。

值得注意的是，徹庸周理明言，雖久聞密雲圓悟之名，然最初卻刻意與之保持距離。事實上，除了相關人士的證言之外，徹庸周理於他處幾乎終身不曾提及密雲圓悟之名。因此，對徹庸周理而言，密雲圓悟的印可與其說是驗證，無寧說是一種保障，讓徹庸周理得以在雲南妙峰山一地，大闡宗風，保存自家一滴真骨血。當時密雲圓悟標舉臨濟正脈，天下景從，然搖首蹙眉不以為然者亦所在多有，綜觀徹庸周理在此之前的師承源流，與密雲圓悟一脈可謂全無關涉，徹庸周理自知深矣。然而此一夢境改變了徹庸周理的決定，也改變了禪宗在雲南發展的樣態。但若欲認識徹庸周理內心掙扎之由，似有必要重新審視思想結構，就其佛法傳承源流加以檢視。

徹庸周理的人生因夢而改變，絕非僅此一端。在徹庸周理的人生歷程與思想體系，夢之為物，殆非他者可比。前已言之，明代中葉以後，談夢論夢為知識階層一時風尚之所趨，佛教叢林於此深有建樹，<sup>5</sup> 徹庸周理《雲山夢語》一書乃箇中翹楚，在佛教夢論的基礎上，兼收儒道，勝義紛陳，謂之中國傳統夢學的顛峰之

---

<sup>5</sup> 詳參拙著〈僧人說夢：晚明叢林夢論試析〉，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化，2008），頁435-466。

作，當不為過矣。關於徹庸周理的研究，雖然薄有積累，<sup>6</sup> 然仍尚多餘蘊未發。

徹庸周理《雲山夢語》在中國夢學史上獨創新猷，在徹庸周理著作當中，自以《雲山夢語》一書最為重要，在此之外，其尚著有詩文集《谷響集》一書，二者俱收入於其所編著《曹溪一滴》當中。在《谷響集》一書當中，徹庸周理仍然大量運用夢覺話語藉以闡明其佛學主張與思想立場，視之為《雲山夢語》表裏之作亦無不可。《谷響集》一書為徹庸周理之侍者無住洪如就徹庸周理之法語與詩文編輯成書，從文學史的角度來看，《谷響集》一書之內容無涉乎抒情言志或個人懷抱，近於道學詩一路，幾乎全同偈頌。而其詩作乃其佛教思想一端之反映，不該與尋常詩人之詩一視同仁。此外《谷響集》一書反映了明季佛教思想在雲南地區流傳分布的樣態，亦是明季雲南禪僧徹庸周理思想軌跡的具體呈現，在佛教文化史別有另一種趣味與價值。

佛教夢論，前人論之已詳，早期佛典當中占夢、解夢的記載亦多。在論及夢的成因時，《善見律毘婆沙論》曾就夢的成因歸納為四種，謂之「一者四大不和，二者先見，三者天人，四者想夢。」<sup>7</sup> 以為健康問題、預知、神人交通、思慮為夢的四種成因；此外，唯識學家以獨頭意識乃致夢之由，後世佛家言夢之理論架構往往出之於此。禪家言夢，多宗尚般若十喻<sup>8</sup> 與《金剛經》的六

---

<sup>6</sup> 廖肇亨，〈僧人說夢：晚明叢林夢論試析〉，頁 450-463、徐聖心，〈夢即佛法——徹庸周理《雲山夢語摘要》研究〉，《青天無處不同震：明末清初三教會通管窺》（臺北：臺灣大學出版中心，2010），頁 257-287。

<sup>7</sup> 《善見律毘婆沙》，《大正藏》冊 24，第 1462 號，頁 760 上 2-3。

<sup>8</sup> 《摩訶般若波羅蜜經·序品》曰：「解了諸法如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如捷闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化，得無闕無所畏。」《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 217 上 21-23。

如偈<sup>9</sup>，然自南宋大慧宗杲提出「夢覺一如」的命題之後，對後世僧家言夢亦有深遠之影響<sup>10</sup>，但若從理論完成的高度來看，自當首推徹庸周理《夢語摘要》一書。

關於徹庸周理及其《夢語摘要》在佛教夢學史上的獨創貢獻，筆者已有專文討論，茲不贅及。本文嘗試從明季佛教思想史的角度出發，以徹庸周理詩文集《谷響集》為中心，就其詩文著作當中反映的思想淵源與精神境界加以檢視。從明季佛教思想史的角度出發，以《谷響集》為中心，就前賢未發之處，審視其詩文著作當中反映的思想淵源與精神境界加以檢視。此外，透過《谷響集》一書，可以認識徹庸周理思想體系的各種不同元素華嚴、淨土、禪，以及雲南佛教傳承等不同側面切入，嘗試就徹庸周理其人其學加以掘發，並就其於明清佛教思想史脈絡中尋求一適當定位。

## 二、徹庸周理思想源流辨析

徹庸周理，俗姓杜，雲南榆城人。生於萬曆十九年（1591），捨報於崇禎十四年（1641），世壽五十一，僧臘三十九。徹庸周理九歲喪父，十一歲入雞足山大覺寺，禮徧周祝髮出家，初號徹融，紹承曹洞一脈，後往姚安青蓮寺禮密藏道開（生卒年不詳），大有省發，並結識雲南宿儒陶珽，論及《華嚴》與《中庸》，遂易號徹庸。天啟六年（1626）創妙峰山德雲寺，崇禎七年（1634），

---

<sup>9</sup> 《金剛般若波羅蜜經》：「一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。」《大正藏》冊 8，第 235 號，頁 752 中 28-29。

<sup>10</sup> 太虛大師亦有專文論夢，詳參釋太虛，〈夢〉，《太虛大師全書》（北京：宗教文化出版社，2005）冊 23，頁 244-255。關於禪家論夢奧義，詳參筆者〈僧人說夢：晚明叢林夢論試析〉，頁 450-463。〈僧人說夢：晚明叢林夢論試析〉一文與本文可謂互為表裡。

偕徒洪如訪天童寺，嗣法密雲圓悟，著有《雲山夢語》、編有《曹溪一滴》等，雲南妙峰山德雲寺尊為開山祖師。徹庸周理曹洞、臨濟兩燈並弘。釋圓鼎嘗就徹庸周理在嗣法密雲圓悟之前出家與參學經過如是說道：

九歲喪父，十一入雞足山大覺寺禮徧周為師。於是夕，周夢有大蓮花生於殿庭。覺而師至，周異之，乃為祝髮。……每作務時，便即入定，常為執事所呵。後往姚城參密藏大師，遂有省發。遇不退陶公等於青蓮寺，談及《華嚴》與《中庸》義，為眾所欽，陶公乃易融為庸。<sup>11</sup>

此段文字可以看出徹庸周理在禮謁密雲圓悟之前，在可稽考的文獻基礎上，至少有徧周可全、密藏道開、陶珽等人對徹庸周理的思想形塑發揮積極的作用。徐聖心教授雖曾注意到徹庸周理與當時尊宿往還之狀，但謂之曰：「在當時頗與耆宿往返，且甚得前輩屬望，當離事實不遠」<sup>12</sup>，未免過於含糊，於其思想源流詳加辨析之功似乎仍然有待深入發掘。釋圓鼎在這段話中特別標舉徹庸周理剃度師徧周可全、印可師密藏道開與宰官外護陶珽等三人正好分別代表徹庸周理早年知識結構中不同側面。先說徧周可全，范承勳曾就二人之關係如是曰：

徧周，大覺寺僧也，鶴慶李氏子，年十六，入山依月輪。值妙峯、無心二師捧藏來山，議安華嚴寺，由是開閱藏制場百日，于眾中，選師披剃，侍無心老人。既妙峯復命，而無心

<sup>11</sup> 釋圓鼎，《滇釋紀》，頁493。

<sup>12</sup> 徐聖心，〈夢即佛法——徹庸周理《雲山夢語摘要》研究〉，《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》，頁261。

老人居大覺，師隨侍數年，感雲邑楊公後成大覺法席，即隆門下百人，如微庸輩咸其孫也。<sup>13</sup>

據此，微庸周理先從徧周可全嗣法曹洞源流。微庸周理嗣法徧周可全，徧周可全則嗣法無心本安。<sup>14</sup> 管見以為，此或為微庸周理初不欲見密雲圓悟之關鍵所在。釋圓鼎特別說明，在接觸微庸周理以前，徧周可全亦曾得瑞夢之徵，細繹其夢，似乎預告未來門人大興佛法之兆。<sup>15</sup> 緣此，微庸周理原先承眺曹洞法乳亦眾所周知。是時，密雲圓悟大闡臨濟法門於江浙一帶，不過在此同時，湛然圓澄（1561-126）的曹洞宗雲門一系與之分庭抗禮，密雲圓悟門下與之往還者亦不乏其人，例如破山海明。陳垣曾經說明滇黔僧人蜀籍居於多數，尤其是破山海明（1597-1666）開創的雙桂派，微庸周理雖在雲南嗣法曹洞法脈，但與當時江南曹洞宗聲勢最為健利的雲門、壽昌兩系無所牽涉。微庸周理嗣法密雲圓悟之後，於破山海明系出同門，身價頓然走高，至少在師承源流一事，遂堪與雙桂派抗衡。然其於思想卻對密雲圓悟罕所稱揚，蓋微庸周理思想源流源自多方，本非密雲圓悟一系可以完全統括。例如在姚安對微庸周理加以印可的密藏道開，亦不容輕易看過。憨山德清在為紫柏真可所撰的塔銘中言及密藏道開，其曰：

有密藏道開者，南昌人，棄青衿出家，披剃於南海，聞師風，往歸之。師知為法器，留為侍者。郡城楞嚴寺，為長水疏經處，

<sup>13</sup> [清] 范承勳，《雞足山志》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996），頁 403。

<sup>14</sup> 黃夏年曾就這段話有詳細的考證，見黃夏年，〈徧周與月輪和無心二禪師考〉，收入釋印嚴主編，《妙峰山志》（昆明：雲南人民出版社，2008），頁 294-303。

<sup>15</sup> 楊士宗有類似的說法，其曰：「妙峰微庸理禪師，姓杜氏，雲南縣海稍村人，生於萬曆十九年，十一歲，禮徧周上人，預夢有青蓮花生於殿庭，次日，師至，乃喜之，與剃染，為曹洞第十一世。」見楊士宗，〈水目山諸祖緣起碑記〉，《妙峰山志》，頁 199。

久廢，有力者侵為園亭。師有詩弔之曰：「明月一輪簾外冷，夜深曾照坐禪人。」志欲恢復，乃囑開公任恢復之事，而屬太宰為護法。太宰公弟雲臺公，施建禪堂五楹。既成，請師題其柱。師為聯語曰：「若不究心，坐禪徒增業苦。如能護念，罵佛猶益真修。」遂引錐刺刺臂，流血盈碗書之。自是接納往來，後二十餘年，太守槐亭蔡公，始克修復。蓋師願力所持也。師見象季法道陵遲，惟以弘法利生為家務，念大藏卷帙重多，遐方僻陋，有終不聞佛法名字者，欲刻方冊，易為流通，普使見聞作金剛種子，即有謗者，罪當自代，遂與太宰公，及司成馮公夢禎、廷尉曾公同享、冏卿瞿公汝稷等定議，命開公董其事。萬曆己丑，創刻於五臺。居四年，以冰雪苦寒，復移於徑山寂照庵。工既行，開公以病隱去，續葺其役者，弟子寒灰如奇，奇子幻予本及，最後弟子澹居鎧也。<sup>16</sup>

關於徹庸周理與密藏道開二人在禪理上的體契，容後詳敘。此處特別值得注意的是，沈德符（1578-1642）將紫柏真可與李卓吾（1527-1602）並稱為當時兩大教主，<sup>17</sup> 徹庸周理親承紫柏真可高足密藏道開印可，又得「龍湖高足」陶珽、陶珙昆仲青眼，二人護持徹庸周理不遺餘力。徹庸周理雖然未能親見「兩大教主」的英姿，無意間卻同時與其門下多所盤桓。其於江南叢林士林情實聞見，多有得之於二者殆無疑義。關於陶珽其人，甘雨在《姚州志》中說道：

陶珽，希慕子，字紫閣，號不退，有夙慧，因自稱天台居士，慕孔釋圭之為人，故又號釋圭。中萬曆辛卯科，舉會試，不

<sup>16</sup> 《憨山老人夢遊集》，《卍續藏經》冊 73，第 1456 號，頁 653 上 21-中 13。

<sup>17</sup> [明]沈德符，〈二大教主〉，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959），卷 27，頁 691。

第，歸，遂棄家，入雞足山，讀書於白井庵、大覺寺，臨摹書法於楞伽室。萬曆庚戌成進士，與傅忠壯公宗龍為同年友。……致仕歸，建開拓城池，議編郡乘、修學宮，用恤族黨。講學論文，四方來學者日眾。築雪閣，日言性理於其中。善書法，宗大米，與邢子愿齊名。東南萬里之乞書者絡至，片紙隻字，遺落人間，皆寶若尺璧。未第時，又嘗讀書西湖，與陶石簣、袁中郎、黃慎軒、董元宰、陳眉公諸名卿交。所為詩文，海內稱絕。著有《閔園集》，錢牧齋序之，並纂《說郛續》、（鍾）伯敬《史懷》諸書，甚淹洽。其家所存議事條陳遺稿類，皆直言不阿。當明季衰亂之時，能以剛正自矢，尤為難得。昆明雷少詹躍龍目為名世，良不誣也。<sup>18</sup>

甘雨強調陶珽與當時江南文士往來無間，少年時且曾讀書於大覺寺，此寺乃徹庸周理淵源所自，但甘雨於此卻諱言陶珽與李贄之關係。對明季士人而言，陶珽為「龍湖高足」的印象入人至深，例如錢謙益曾經如是說道：

公安袁小修曰：「卓吾之平生，惡浮華，喜平實。士之矜虛名、銜小智、游光揚聲者，見則唾棄之，不與接席而坐。觀其所與，則卓吾可知也。」余聞小修言，復與二人者游，乃知為卓吾之徒。久之，如見卓吾之聲音肖貌焉。同年生姚安陶珽，字不退，少有志於問學。游卓吾之門而有得焉者也。不退之為人，恂恂已爾，穆穆已爾，與之語，泛濫於物情吏

---

<sup>18</sup> [清]甘雨，〈人物志·鄉賢〉，《姚州志》（臺北：中研院傅斯年圖書館藏光緒十一年刊本），卷7，頁7-8。

事，刺刺不少休。未嘗以問學自表異，余與不退游甚狎，始知卓吾之所與皆方、汪也如。<sup>19</sup>

錢謙益文中言及二人，乃指新安方時化、汪本鈞二人，皆李卓吾弟子。錢謙益筆下的龍湖弟子往往具有平實純樸的人格特質，陶珽亦不例外，李卓吾已然作古，透過其門人，約略可以想見形神，錢謙益、袁小修、陶珽為萬曆四十四年進士，誼在同年。透過陶珽，徹庸周理得以與當時第一流學者文人相接。至於陶珽之弟陶珙，鄧顯鶴就陶珙之為人如是曰：

陶珙，字紫，姚安人。崇禎十年，知府事時，天王寺賊寇境，珙簡閱壯丁得三千人，授推官李夢日捕剿，而自率兵民為守城，計并分地禦防，剋期寇平，遂補繕城垣，開濬池濠，并增置敵臺於四隅要害處，以備守禦。其謹鄉團，清滯獄，振孤貧，置義冢，遷建學宮，纂修郡志；諸政皆關治體。又於愛蓮池側為祠，以祀宋周子，而以張無垢、陸子壽，及朱子拊祀為四先生祠。珙自為記。見禮書其尊崇先賢，尤得政之大體。時岷府校尉橫恣日甚，魚肉鄉民。珙一日杖而囚之。王大怒，被劾去官歸。會流賊入滇南，珙時家居，率鄉勇禦之，不勝，被執，強之降，不屈，大罵被害。其去寶慶時，士民於郡城東郊外立祠以祀。珙有學行，矜尚名義，風節凜然。先是郡人周良士為姚安同知，識珙於眾人中，珙師事之，

---

<sup>19</sup> [清]錢謙益著，[清]錢曾箋注，錢仲聯標校，〈陶不退園園集序〉，《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，1985），卷31，頁918。

其來守寶慶良士卒二十年矣。珙數詣其家，登堂謁墓，為之封樹立碑，其風義如此。<sup>20</sup>

觀此，陶珙風骨氣節有聲於當時，較其兄不遑多讓。其雖仰慕宋儒，但不排佛。陶氏兄弟（特別是陶珙）對徹庸周理有多重意義。一則示其儒釋相通之旨，一則成就其江南雲水之旅。此外徹庸周理創建妙峰山德雲寺時，得陶氏昆仲之力獨多。綜觀《雲山夢語》一書，於李贄與時人著作稱引至詳，剖析入微，雖以佛語為主，但能綜攝儒、道諸家，此或有得之於外護檀越陶氏昆仲。陶珙曾經就雙方交往的經緯說道：「歲丁巳，余兄弟延為先君轉經，即皈依恐後，不啻針芥投而水乳合也，天緣哉。」<sup>21</sup> 雙方往還無間歷有年所，彼此針芥相投，徹庸周理能於魁碩並峙的明季叢林留下專屬的一席之地，陶氏昆仲功不可沒，同時，若言徹庸周理思想結構中外學部分相當程度帶有陶氏昆仲的投影，亦當不為過矣。徹庸周理在面謁密雲圓悟以前，思想幾乎已經定型，且從其記錄觀之，其開悟證道亦與密雲圓悟無關，而觀其生平，早年的思想結構主要來自徧周可全、密藏道開、陶氏昆仲等人的形塑，而此又反映了晚明以來佛教思想發展的趨勢。

### 三、「住一切住，起一切起」：徹庸周理思想中的華嚴色彩

明季佛教復興風潮，發軔於義學，後衍及禪林蓮社，許多消失已久的佛教文獻又紛紛問世，方冊大藏的刊刻更有推波助瀾之

<sup>20</sup> [清]黃宅中等修，《道光寶慶府志》，卷 108，收入江蘇古籍出版社編選，《中國地方志集成·湖南府縣志輯》（南京：江蘇古籍出版社，2002），冊 53，頁 224-225；陶珙之生平又見於釋印嚴編，《妙峰山志》，頁 67。

<sup>21</sup> [明]陶珙，〈谷響集序〉，收入《徹庸和尚谷響集》，頁 303 上 1-303 中 11。

力。徹庸周理雖然僻居滇西，然其思想著作之中，亦頗見當時叢林風氣影響之形跡，例如其推尊華嚴教法一端，可以略窺梗概。

徹庸周理開創妙峰山，以《華嚴經入法界品》為典據，其於華嚴寄意深遠自不待言，其曾就此說道：「善財童子從文殊師利所至妙峰山，見德雲比丘，最後至普賢菩薩處，中間經歷一百一十城，五十三員善知識，於諸善知識處所得法門各各不可思議，而於普賢法門中，不啻如一滴水投於大海，盡將從前所得法門一一忘卻，於普賢身毛孔中行一步過不可說佛剎。」<sup>22</sup> 言徹庸周理「行在禪定，教歸賢首」，當不為過矣。

明末佛教義學中心在華嚴，華嚴教學也一直是滇地漢傳佛教的中心，明代中葉出身雲南的高僧朗日本智（1555-1606）有中興華嚴之目，約與徹庸周理相當的詩僧冠冕，嗣法賢首宗南方系一雨潤潤（1565-1624）的蒼雪讀徹（1588-1656），亦出身雲南。徹庸周理於華嚴情有獨鍾不足為奇，其〈讀華嚴〉一詩可以視作其習學華嚴教法心得之作。其曰：

大哉至教，不可思議。此妙法門，曠劫難遇。  
我今一見，精神超益。始終不離，因果同時。  
剎海毛端，一念三世。不去不來，非他非自。  
如大圓珠，方方皆是。渾絕上下，了無彼此。  
如琉璃瓶，盛多芥子。粒粒分明，纖毫不隱。  
住一切住，起一切起。毘盧遮那，法界眾生。  
肝膽相連，中間無倚。是故善財，悟入法界。  
五十三人，互換皮袋。外道天魔，惡王淫女。  
劍樹刀山，瀟湯爐炭。無孔鐵鎚，嘉州大像。

---

<sup>22</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁305上26-中4。

去一就一，轉成戲謔。取正捨邪，親面乖張。  
不用親疏，不分內外。以少方便，得大自在。  
不歷諸地，不論僧祇。道貴平常，大心凡夫。  
一下頓證，十方輕快。了了圓明，永無罣礙。<sup>23</sup>

此詩起首強調「一即一切」、「自他不二」的華嚴教旨，中則標舉〈入法界品〉中善財童子煙水南詢廣參實修、周遍含容的精神，通貫全篇的是自他不二的基調，末尾則歸乎禪門頓悟心法。此詩雖然卑之無甚高論，但卻可以看出華嚴教法在徹庸周理思想體系中所佔的重要性。從佛教思想史的角度看，以華嚴圓融無礙之思想說禪門頓悟宗旨，首推唐代的李通玄（645-740）《華嚴合論》為代表，明季禪門宗匠頗寄心於此書，<sup>24</sup> 徹庸周理亦曾就此書與陶珽有過一番問答：

《合論》有無時無念，眾生無明即不動智佛，十方一如、古今一智、即凡即聖、無此無彼、識盡情忘、當下超越、不假修證、不貴神通、不勞轉變之句，似乎最切近，奈何讀者承當不下。於覺時夢時，逆順境緣交集時，未免打作兩撥。<sup>25</sup>

此段話全從十方一如、自他不二、聖凡無隔之立場說頓悟心法，他將話鋒一轉，帶入夢覺話語的相關問題，徹庸周理接著說道：

---

<sup>23</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 306 上 21-中 4。

<sup>24</sup> 荒木見悟著、廖肇亨譯，〈李通玄在明代〉，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版社，2006），頁 111-139。

<sup>25</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 311 上 19-24。

老居士日用成片否？夢覺一如否？千萬劫性命大事，自家得失，如魚飲水。不能語人，十二時中毋輕易放過可也。和曰：「隨順世緣住大方，目前無法得真良。婆須無厭憑淫怒，龍女善財作梯航。時時相應天花墜，日日清閒寶藏將。不忤不求無怨欲，衲僧何處不清涼！」<sup>26</sup>

既曰和詩，則陶珽必先有投贈之作，惜今已不得見矣。此段話眼目在於借夢覺之喻說清涼無礙，立論基源在於《華嚴合論》。在華嚴思想史上，夙有所謂《疏》（澄觀《疏鈔》）、《論》（李通玄《合論》）之爭，一般來說，教家往往以澄觀（738-839）為依歸，而禪家則喜稱《合論》。<sup>27</sup>除了《華嚴》經文本身以外，徹庸周理的華嚴認識，主要奠基於《華嚴合論》，實為禪家本色。在《夢語摘要》一書中的一段話中，可以看出徹庸周理的夢論也曾援用華嚴教義。其云：

問：「夢是佛法不？」

答：「夢即佛法！」

問：「經中雖說夢，只將以喻法，使人明了。今言即夢是法，全以虛幻不實之理，以為佛法可乎？」

答：「經云：『念念中，以夢自在法門開悟世界海微塵數眾生。』豈不是夢即佛法乎？以執著目前境界為實故，以夢為

---

<sup>26</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁311上24-中2。

<sup>27</sup> 荒木見悟著、廖肇亨譯，〈李通玄在明代〉，《明末清初的思想與佛教》，頁111-139。

虛幻。殊不知，目前有為之物，全體不實；而夢者，當體覺性也。豈可謂虛妄不實乎？」<sup>28</sup>

這段話在中國夢學史別具意義，筆者曾就此有所闡述，於此茲不辭費。文中索引經云一段文字出自《華嚴經》，李通玄亦曾著意於此。雖然徹庸周理對華嚴學的認識不脫禪者本色，但對以澄觀為主的教家亦表敬意。《谷響集》一書之中，亦收有其投贈一代華嚴大家顓愚觀衡（1579-1649）之詩，其曰：

多年嘗慕周金剛，今踐金剛大道場。  
進步燎空青龍鈔，回眸便是寶華王。  
赤體只教握白刃，通身那許更商量。  
參罷吾與真面目，山茫茫又水茫茫。<sup>29</sup>

德山祖庭，乃以「德山棒」馳名天下的德山宣鑒（782-865），德山祖庭當指乾明寺。徹庸周理與顓愚觀衡相遇，當在崇禎七年前後。顓愚觀衡，俗姓趙，河北霸州人。生於萬曆七年（1579），其母曾見白衣大士攜童入抱，十二欲出家，父母不許，十四歲遂私遁出家，十八投五臺山月川鎮澄（1547-1617）研習經教，《華嚴》、《法華》、《楞嚴》諸大部莫不了然。後南詢，遍參善知識。初參雪浪洪恩（1545-1608），次謁雲棲株宏（1535-1615）。某夜在廬山經行，忽然大悟。後入廣東曹溪，禮六祖。又於端州，禮憨山德清（1546-1623），一見相契，後辭去。三十三歲誤食草烏，中毒瀕死，後調養數年。三十七，五臺山空印（即月川鎮澄）

---

<sup>28</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 281 中 8-13。

<sup>29</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 306 下 18-20。

大師遣人來迎，推疾不往。三十八，開法邵陵，顏曰：「五臺庵」，乙酉（1645）春，弘戒於南京天界寺，宏經說戒，千指圍繞。丙戌（1646），於金陵紫竹林圓寂，所著有《楞嚴金剛四依解》，及《紫竹林全集》行世。僧臘五十四，享年六十有八<sup>30</sup>。德山宣鑿，俗姓周，習禪以前，有「周金剛」之稱，此處兼以贈顓愚觀衡。此處用德山燒卻《青龍疏鈔》公案，稱揚顓愚觀衡打通禪、教兩端。空手白刃，即「大死大生」之意，此詩末尾寫顓愚觀衡思鄉之情，然佛子續佛慧命，當下承當，雙足點地，莫不自在。

顓愚觀衡號稱憨山德清第一高足，又繼承月川鎮澄北方華嚴學一脈，北方華嚴學寶通系推為二十六世祖師。雖因養疾，久滯南方，而五臺山方面卻從不曾或忘，是以其同時接華嚴南北兩系法脈，於當時叢林頗稱異數。憨山德清圓寂之後，顓愚觀衡深負江南叢林一時人望之所歸。見月讀體（1601-1679）、滿益智旭（1599-1655）參學過程中皆曾蒙其獎掖。雖然徹庸周理與顓愚觀衡兩人似乎僅此一晤，但必然在徹庸周理心上留下深刻的印象。萬曆三高僧，徹庸周理雖然不及親見，但於其門人法子已見其二，至於弘揚淨土法門的雲棲株宏，徹庸周理卻是在夢中相見。

#### 四、「不羨蓮華國裏人」：徹庸周理的唯心淨土觀

早在天啟元年（1621），徹庸周理曾在夢中與雲棲株宏相見，後來徹庸周理嘗試追溯其夢境，其曰：

---

<sup>30</sup> [清]祖旺、心露，〈賢首第二十六世顓愚觀衡法師〉，《賢首傳燈錄》（臺北：大乘精舍印經會，1996），卷上，頁40-44。又其行狀及塔銘，見《紫竹林顓愚衡和尚語錄》，《明版嘉興大藏經》冊28，第219號，頁770中1-774中18。

時予禮佛已稍倦，伏案，半夢半醒中，見蓮池和尚與我數語，覺而都不復記。卻自喜曰：「將欲著偈，有此境界，吾與西方亦少有因緣乎？」遂援毛信平寫去，自辰至午，不二三時，而紙都盡滿，不覺有百十偈矣。噫！蓮池和尚出於杭州，予生雲南，沙彌時即聞遷化矣，且素不識面，而今夢之，豈非彌陀世尊托意以慰喻我歟。時天啟元年蘭盆齋日也。<sup>31</sup>

徹庸周理〈淨土偈〉共有 100 首，收入《谷響集》當中，全文太長，不能具引。徹庸周理的淨土觀在此組詩中畢露無遺，作者明言此組詩成於天啟元年，有所觸於雲棲株宏夢中示現。雲棲株宏提倡淨土法門，當時名重天下，流風餘韻，以至於今日<sup>32</sup>。僻居滇西的徹庸周理對萬曆三高僧之一雲棲株宏的宗仰之情不難想見，此段話乃徹庸周理自述撰〈淨土偈〉之因由所在。禪者兼修淨土，淵源久矣，且制作淨土詩偈者所在多有，<sup>33</sup> 犖犖大者若中峰明本（1263-1323）、楚石梵琦（1296-1370），莫不如是，徹庸周理〈淨土偈〉亦屬此一流亞，無足為奇。但就此處觀之，徹庸周理仍帶有強烈的禪者色彩，與其說是發心歸淨，無寧說是對雲棲株宏遺烈的循蹤躡步。此組詩開宗明義亦以夢覺為喻，其曰：

大夢宅中誰是覺，迷魂陣上孰為真？  
聞來極目頻頻看，得自惺惺有幾人？<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 310 下 20-27。

<sup>32</sup> 關於雲棲株宏的淨土思想，可以參見荒木見悟著、周賢博譯，《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》（臺北：慧明出版社，2001）、望月信亨著、釋印海譯，《中國淨土教理史》（臺北：華宇出版社，1987），頁 333-340。

<sup>33</sup> 參見顧偉康，《禪淨合一略》（臺北：東大圖書公司，1991）。

<sup>34</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 308 中 11-12。

此詩語意清楚，幾乎不必說明，故此組詩偈雖以淨土為題，卻以自覺自醒（「自惺惺」）為指歸。類似的說法在此組詩偈中屢不一見，在淨土思想史上，雲棲祿宏往往被視為「唯心淨土」的代言人。祿宏，字佛慧，別號蓮池。俗姓沈氏，古杭仁和人。嘉靖丙寅（1566）投性天理和尚祝髮，又乞昭慶寺無塵玉律師就壇受具。隆慶辛未（1571），入杭州雲棲山，見其山水幽寂，遂有終焉之志。祿宏修習佛法，從參究念佛得力，遂開淨土一門，普攝三根，極力主張，著有《彌陀疏鈔》十萬餘言，融會事理，指歸唯心。又錄古德機緣中喫緊語，編為《禪關策進》，以示參究之訣。萬曆四十三年（1615）七月初四日面西念佛，端然而逝。世壽八十一，僧臘五十。<sup>35</sup> 雲棲祿宏亦曾以夢覺說淨土曰：「虛浮界內，是夢非真。常寂光中，是真非夢。世人以夢為真，以真為夢。顛倒如斯，良可悲矣。豈知骨肉之即讎冤，形骸之為桎梏。得生淨土，是則脫沈痾而再獲天年，釋狴犴而榮歸故里。名之極樂，詎不然乎。若夫菩薩行門，雖云如夢，譬之大喜將臨，夜現吉祥之境，豈比重昏失曉，魂招凶惡之徵。蓋菩薩在夢而將甦，凡夫繇夢而入夢，至於寂光。則朗然大寐之得醒矣。」<sup>36</sup> 此說法與徹庸周理的夢覺論述大抵並無二致，但徹庸周理〈淨土偈〉的禪學色彩較雲棲祿宏更有以過之，唯心色彩至為濃厚，例如其曰：

欲向彼中登上品，先從此處識一心。

識得一心無剩法，便是蓮華國裏人。<sup>37</sup>

<sup>35</sup> 生平參見憨山德清，〈雲棲蓮池宏大師塔銘〉，《憨山老人夢遊集》，頁 655 中 18-657 下 6。

<sup>36</sup> 《答四十八問》，《卮續藏經》冊 61，第 1158 號，頁 505 下 13-20。

<sup>37</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 309 下 21-22。

這種說法是典型唯心淨土的論述方式，雖然佛教不同宗派對「一心」之為物有種種的說法，但在此處，明顯是指「一心生萬法」的真實妙心，《華嚴經》曰：「心如工畫師」。淨土乃自心所現，彌陀乃與自性相合，徹庸周理〈淨土偈〉當中類似「但觀一尊彌陀佛，百千三昧一時成」、「彌陀原是自家身，枉費功夫向外尋」、「欲得我處生他處，先須我心合佛心」等等說法，無啻「自性彌陀、唯心淨土」的老調重彈。

禪者經常否定西方極樂世界的實有，唯心淨土論者並不真的嚮往往生西方極樂世界，徹庸周理也不例外，作為本色禪人，徹庸周理〈淨土偈〉主要在宣說個人的思想主張，強調自己「不羨蓮華國裏人」、「生生世世樂長安」、「堪忍久住在娑婆」云云，意即他並不追求未知的彼岸，而是強調自心化猛火為清涼的無邊妙用，故云「真亦不留妄不立，便是當頭作觀人」、「一念綿綿常不覺，猛炎勝處白蓮香」、「念得念中無處著，壺中別有一花香」。

在徹庸周理的理解當中，所謂極樂世界，主要仍是一心的機能作用，彌陀最重要的意義在於廣大無邊的願力，極樂世界成就在彌陀的慈悲本懷。故曰「此意初無人作者，悉是如來願力生」、「彌陀之願我之心，若水投水冰合冰」，彌陀大願是本色禪人徹庸周理瞻仰崇敬的目標，但對徹庸周理而言，最重要的不是往生極樂，而是如何看透人生的虛幻本質，並契入真如法界。在徹庸周理這組特殊的淨土偈當中，罕見的流露出某種程度的歷史興廢之感。例如其曰：

潼關明輔今何在？赤壁周郎命不長。  
至今九里山前過，令人追憶漢張良。<sup>38</sup>

此詩與淨土崇拜幾無交涉，置於淨土偈組中不免突兀，意謂功業乃過眼雲煙，張良雖然道家者流，但卻具有高度的人生智慧，在功成名就之後急流勇退，專心修道。「反思無數身中事，今日都成夢幻影」、「於今喬木尚依然，輩輩君臣皆安在」，與其建功立業，無寧念佛修道。對英靈衲子徹庸周理而言，朝代更迭即如夢幻泡影，不變的只有人生的無常，與成住壞空週而復始的循環，徹庸曾經自述其理想的精神境界曰：

願我當來作佛時，三成正覺度眾生。第一願如釋迦佛，第二願如彌陀尊。第三成佛如文殊，十方佛剎為一土。依正行願光明等，一一願如三世尊。<sup>39</sup>

其第一理想是釋迦如來，側重在其自覺契證，近於禪宗；其次為阿彌陀佛，其願力廣大成就蓮邦，具見乎淨土法門，再者如文殊，涵攝無盡，華嚴教法足以當之。華嚴是明代佛教經典義學的核心，幾乎是僧人共通的知識背景。在雲棲祿宏大力推動之下，淨土法門在晚明盛極一時，入清以後，聲勢更勝以往。不過，對徹庸周理而言，雖然對雲棲祿宏崇仰有加，但其自身的思想核心仍然是禪，晚唐以後，詩禪合流之風沛然莫之能禦。晚明更是一個「詩僧不必高，高僧往往能詩」<sup>40</sup>、「僧不詩則其為僧不清」<sup>41</sup>的時代，

<sup>38</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 309 中 18-19。

<sup>39</sup> 《徹庸和尚谷響集》，卷 8，頁 313b。

<sup>40</sup> [清]潘耒，〈聞若上人詩題辭〉，《遂初堂集》（臺北：中研院史語所藏康熙四十九年刊本），卷 3，頁 39。

禪僧以詩說禪，淵源有自，徹庸周理《谷響集》一書近乎通篇談禪，一方面是當時風尚是趨，另一方面則是其一瓣馨香所繫。徹庸周理身繫臨濟、曹洞兩宗法脈，綜觀徹庸周理的思想結構，固然不無外學或其他法門的蹤跡，然禪學始終居其思想之中心，詩文純屬餘技，或者更具體的說，詩文不過禪修悟道反映之一端而已。《谷響集》一書雖然以詩偈為主，卻透露出徹庸周理思想的歸趨。

## 五、「萬里歸來家最近」：徹庸周理的禪修歷程

徹庸周理童貞入道，雖曾禮徧周可全，但恐其獨學的成分居多。綜觀徹庸周理一生，除了崇禎七年前後因陶氏昆仲之故，得以雲水江南之外，一生足跡幾乎不出雲南。陶珙曾就其早年修學經歷如是說道：

十八歲見《頓悟要論》、《維摩經》，知所用心處，又以空觀習定，大有得力處。及讀大慧、中峰諸書，乃知用無所用、得無所得處，而未敢足也。邂逅密藏和尚印證，四楞始覺帖地。<sup>42</sup>

「四楞」，即「四稜」，禪籍中每以「四稜著地」謂之「立穩腳跟」。《頓悟要論》當指唐代大珠慧海（生卒年不詳）《頓悟入道要門論》，從《頓悟入道要門論》與《維摩經》入手，謂以大乘頓悟法門標正眼目，兼以深領「煩惱即菩提」等不二法門的淨

---

<sup>41</sup> [明]鍾惺，〈善權和尚詩序〉，《隱秀軒集》（上海：上海古籍出版社，1996），頁251。

<sup>42</sup> 陶珙，〈谷響集序〉，收入《徹庸和尚谷響集》，頁303下15-19。

名妙法。至於徹庸周理空觀習定的造境，陶珽敘之更詳，曰：「師已從空觀入定，又從定發慧，知見正而性光朗，疑情勃勃欲動而話頭時節逼拶上身矣，欲罷不能。」<sup>43</sup> 陶珽所謂「疑情勃勃欲動而話頭時節逼拶上身」與陶珽「大慧、中峰諸書」當為同一事。大慧宗杲（1089-1163）在禪學思想史上，以「看話禪」獨樹一幟，亦屢屢援用華嚴教法；<sup>44</sup> 同時，力說夢覺一如的修行法門，大慧宗杲在夢學史上也有不可磨滅的重要性。大慧家風在晚明風行一時，徹庸周理時加稱引，亦是反映當時叢林風氣於一端。大慧宗杲、中峰明的禪法與陽明後學心緒相承，在明代風行一時，荒木見悟先生論之已詳。<sup>45</sup> 由此，不難看出，徹庸周理對於晚明江南佛教的動態保持相當程度的關心，其思想亦頗有呼應之處。

綜上所述，徹庸周理早歲習學過程中，同時修習空觀、頓悟、看話禪等法門。另外亦對當時佛教思潮的走向保持相當程度的關心，惜未有明眼師友為之印證。因此，與密藏道開的邂逅，在徹庸周理個人的生命史具有重大的意義。戈允禮描述二人見面的經過曰：

當是時，盤龍既逸，古庭久湮，遍滇南無一知此事者，震旦大乘氣象，終將絕於西來大意。師曰：「卻向和尚無開口處」，再詰以鐵中耕地語。「這裡無牛亦無人」，藏雖領之。余正恐坐在無字甲裡，若非「百尺竿頭，更進一步」，十方世界何以頓現全身？師果猛奮精彩，驀然觸著牆壁，有「轉身撞

<sup>43</sup> 陶珽，〈妙峰山開山善知識徹庸禪師小傳〉，收入《徹庸和尚谷響集》，頁303上13-16。

<sup>44</sup> 關於這點，可參見釋開濟，《華嚴禪：大慧宗杲的思想特色》（臺北：文津出版社，1996）一書。

<sup>45</sup> 荒木見悟，〈陽明學と大慧禪〉，《陽明學の位相》（東京：研文出版，1992），頁213-256。

著屋牆頭，無根迸出一輪月」之句，方知洩涓皆為酥酪，伊蘭即是旃檀大地，精金受用，固不盡耳，野狐窟內一獅忽吼，百獸群中一麟突現，非英雄崛起第一乎？<sup>46</sup>

盤龍、古庭都是雲南禪宗史上的重要人物。徹庸周理的出現，廣續了滇地禪燈法脈，又開創了雲南禪宗的新頁，可謂繼往開來。此處記事似有脫略，原文筆者未見，姑存疑且俟日後詳考。不過，綜上所述，徹庸周理之前雲南禪宗亦有傳承，絕非憑空出世，然戈氏之語絕非憑空杜撰，因此戈氏之言，應當理解為徹庸周理參與當時禪宗主流法脈，無啻江浙叢林。另外，楊士宗對二人見面問答的記錄與戈允禮略有出入，不妨參看。楊士宗記曰：

時密藏開公游雞足，師就請益。公示與「父母未生前，那個是你本來面目？」久久參究，忽爐中火爆，撕破疑團，詣開公請證。曰：「理至不疑之地。」公曰：「那個是你本來面目？」師便喝。公曰：「汝解學喝。」師曰：「於此無補，和尚學個喝看。」公示一掌。師曰：「敢不在侍者家內？」公曰：「以後雲南佛法，自子始耳。」<sup>47</sup>

戈允禮與徹庸周理親交甚篤，其記事自較後者為可信。後者前半問答頗為常見，在楊士宗的記錄當中，密藏道開出示一掌，徹庸周理視之為託付源流，遠不若前者親切可從。從戈氏的記錄中，密藏道開春風和煦，肯定徹庸周理之前的修證，以此地無師友切磋，卻能深入此境，誠為不易，勉之以更進一步，徹庸周理遂破牢關，法身獨露，契證圓滿。在佛教修辭傳統中，明月往往是真

<sup>46</sup> 釋印嚴主編，〈妙峰開山徹庸和尚塔銘〉，《妙峰山志》，頁197。

<sup>47</sup> 釋印嚴主編，〈水目山諸祖緣起碑記〉，《妙峰山志》，頁199。

如本體的代稱，亦常藉屋宇以說人身四大。因此可以說，密藏道開不僅印可了徹庸周理的修證境界，更是徹庸周理體證佛法奧義的契機，當然也意調著江南禪宗法乳在雲南的流傳。

徹庸周理親承密藏道開印可之後，原本已經立穩腳跟，不意密雲圓悟又崛起於浙東。崇禎七年，徹庸周理在友人多方斡旋之下往謁密雲圓悟，兩人相見之細節，前已言之，此處無須贅言，但其所見當時風靡天下的一代臨濟巨擘密雲圓悟之形象亦饒富趣味，《谷響集》中收有〈上天童密雲和尚報國院小參〉一組詩偈，值得略加探究，其曰：

當頭一棒破天荒，耀古騰今赤骨寒。  
海宇一吞雲外去，癡人猶在是非關。<sup>48</sup>

這組詩偈旨在描寫密雲圓悟，或者說，代密雲圓悟立言，未必代表徹庸周理自身的思想。此詩雖是徹庸周理所見，然詩中未就思想特徵加以描述。再次證明徹庸周理與密雲圓悟相見之後，思想並未有決定性的變化。不過密雲圓悟毒辣簡明的禪風倒是讓徹庸周理留下深刻的印象。徹庸周理又寫道：

多年六國未寧，今日通身快樂。  
明月拿在手，青天覓不著。  
活活活，萬象森羅，都拂卻，誰解當中一點惡。<sup>49</sup>

前兩句倒有可能是徹庸周理夫子自況，前已言之，徹庸周理在親

---

<sup>48</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 306 中 23-24。

<sup>49</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 306 中 26-27。

謁密雲圓悟以前，內心本來衝突如兵，一旦親承印囑，自然「通身快樂」，未必與禪悟直接相關，前已言之，第三句講徹見真如本體，第四句意味「超出三界外，不在五行中」，仍是讚嘆密雲圓悟。萬象森羅拂卻，意味掃除一切，末句乃以反諷作結，佛教有所謂「入佛界易，入魔軍難」的說法，徹庸周理藉以讚嘆密雲圓悟禪法高深莫測。

客觀來說，密雲圓悟與徹庸周理在思想與性格皆大相逕庭，密雲圓悟罵遍諸方，「滿肚無明火」的接引手法，倒是讓徹庸周理大開眼界。這首詩偈以徹庸周理自身謁見密雲圓悟的經驗起首，歸之以密雲圓悟超格出宗的奇崛不群。透過密雲圓悟，徹庸周理得以近身觀察當時江浙叢林尊宿接引後生的方式。徹庸周理隨密雲圓悟在報國院小參，似乎別有會心，其記曰：

大用堂堂現前，不離聲色語言。  
只要直心直行，自然處處方圓。  
大用堂堂現前，落落乾坤兩邊。  
拄杖直通上下，打盡此土西天。  
大用堂堂現前，城中車馬駢闐。  
都是穿衣吃飯，莫教念佛參禪。  
大用堂堂現前，多年枉費鑽研。  
今日當機劈面，擬著依然半天。  
大用堂堂現前，丈夫志氣沖天。  
遇佛當頭一棒，只教海宇平恬。<sup>50</sup>

報國院地處繁華杭城都會，城中車馬喧囂，自非雲南可比，密雲

---

<sup>50</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 306 下 2-11。

圓悟門庭鼎盛，妙峰山寥廓清冷，然真參實證並無二致。此處皆用「大用堂堂現前」起首，自是化用禪家「大用現前，不存軌則」的說法。密雲圓悟既是現前大用，更是臨濟軌則。「打盡此土西天」、「丈夫志氣沖天」、「遇佛當頭一棒」，皆是密雲圓悟的真實寫照，「不離聲色語言」、「只是穿衣吃飯」，其意與《六祖壇經》「佛法在世間，不離世間覺」<sup>51</sup> 或《法華玄義》「一切世間治生產業，皆與實相不相違背。」<sup>52</sup> 的說法如出一轍。

徹庸周理雖然對密雲圓悟鋪天蓋地的氣勢與直捷簡易的教法崇仰有加，卻對密雲圓悟的作法感到有所不安，故別作一偈，暗與密雲圓悟商量。其曰：

若人欲識天真佛，只向穿衣吃飯觀。  
曠大劫來無面目，切忌當機喚作禪。  
不須端坐與忘情，此事猶來者麼寧。  
入水入山隨他去，到處拈土便成金。<sup>53</sup>

這兩首詩偈明顯是與密雲圓悟商榷教法。前半講悟前，後半講悟後。後半自是理想境界，然若未有真參實悟，逕自以為一切現成，只有穿衣吃飯，則與曠古劫來，在六道輪迴中頭出頭沒的眾生無異；開悟之後則無關坐與不坐，隨緣任運自無不可。「切忌當機喚作禪」，不可將應機說法等同於禪修，徹庸周理對禪修的見解與密雲圓悟似有扞格。這組詩偈可以說是徹庸周理對於當時江浙叢林的親身經歷見聞，有歡喜讚嘆，但也有某種程度的不以為然

<sup>51</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，第 2008 號，頁 351 下 9。

<sup>52</sup> 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，第 1716 號，頁 683 上 6-7。

<sup>53</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁 306 下 13-16。

（以隱晦的方式）。這組詩偈主要是他在江南叢林（特別是密雲圓悟座下）的見聞，不能完整真正代表徹庸周理的禪學思想，總體而言，密雲圓悟雖然籠罩天下，但卻常被敵對陣營批評「一悟便了」，於保任功夫似乎不足<sup>54</sup>。這些詩作可以看作徹庸周理歸納密雲圓悟教法的印象。

在《谷響集》一書所收詩文，以參禪為主題的作品在數量上遙遙領先其他，以下這組〈工夫問答〉以行旅說參禪，別寓深意，首尾一貫，次第井然，值得細細品味。詩前有小序詳敘緣起。其曰：

有禪客問：「參禪做工夫，如何是俗念起時莫與作對？如何是墮無事甲？如何是舉起處承當？如何是意根上卜度？如何是光影門頭領略？如何是以古人公案作憑據？如何是落斷常？」答曰：「此事如人上長安，路上縱遇惡人，莫與作對，但走過便了，莫同惡伴侶行，休認省分郡邑為家，休因勞苦而生止息想，切忌把他人口說的京師光景當是而不親到，雖然如是，欲行千里，貴在初步。於此會得，不涉途程，其或未然。聽吾偈云：

脩行若問參話頭，須如失物去尋求。  
疑而莫怨莫停息，得見原珍始可休。  
參禪如人出遠路，舉頭常自望家邦。  
歇處不停關隘透，不須百日到長安。  
話頭初參不上時，多因雜念障所知。  
扎住兩頭中莫放，目前勿論見功遲。

---

<sup>54</sup> 關於這點，可以參見廖肇亨，〈惠洪覺範在明代：宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 105-149。

疑來疑去轉疑難，晝夜相妨如泰山。  
個中疑處輕磕碎，一味柔時便勝剛。  
疑情不起急須提，如啣冤人皺兩眉。  
幾番欲見冤仇面，得見冤家卻又迷。  
話頭著緊無雜念，工夫纔放又涉緣。  
十二時中無縫隙，直透威音那畔前。  
悟心若在疑心先，佛氣不全魔氣堅。  
學人不破此關捩，工夫歷劫總徒然。  
參禪要勇又要謀，謀而不勇志氣柔。  
多勇少謀必墮失，智勇兼到始收功。  
工夫到底不虧人，鐵壁無方強入門。  
縱饒劫火燒三界，當下清涼如片冰。  
師家只說參話頭，其中消息難舉示。  
雄哉丈夫須自強，莫討他人口裏是。  
與君一會即忘緣，須似當初未識前。  
相逢不用相回互，祇在輕輕不著間。  
萬里歸來家最近，到底還如在客邊。  
逢人休話程途事，說起途程甚可憐。<sup>55</sup>

此組詩顧名思義，乃以修禪經驗為主旨。以行旅話語說禪修經驗，特別是「旅途／故鄉」的比喻，禪籍中不勝枚舉。例如著名的臨濟慧照禪師「有一人論劫，在途中不離家舍。有一人離家舍不在途中，那箇合受人天供養？」<sup>56</sup>此一公案。徹庸周理此詩次序清晰，不該割裂。此組詩乃是徹庸周理因應禪客所問，故有此詩之作，亦應機說法之屬。徹庸周理在雲南標舉正法眼藏，謂參禪乃

<sup>55</sup> 《徹庸和尚谷響集》，頁311下20-312上25。

<sup>56</sup> 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊47，第1985號，頁497上12-13。

如日常茶飯。從此組詩不難看出徹庸周理禪修工夫綿綿密密，歷歷分明。此詩工夫側重在參話頭（「師家只說參話頭」），自是有得於大慧宗杲的看話禪。以發疑情為先，先疑後悟，無一時放鬆，智勇兼到，真參實證，如人飲水，冷暖自知，在開悟以前，不得雜用心。末尾言開悟者如萬里歸家，當下證得。結尾兩首在言「不異舊時人，但異舊時行履處」之意。

關於看話禪，大慧宗杲曾經說道：「但只看箇古人入道底話頭，移逐日許多作妄想底心來話頭上，則一切不行矣。『僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無。』只這一字，便是斷生死路頭底刀子也。妄念起時，但舉個「無」字，舉來舉去，驀地絕消息，便是歸家穩坐處也！」<sup>57</sup> 徹庸周理〈工夫問答〉一詩與大慧宗杲的說法亦幾乎若合符節，說明徹庸周理工夫有本有據。這首詩固然旨在說明參話頭的歷程，但強調「一味柔時便勝剛」、「祇在輕輕不著間」，似乎亦略帶有曹洞宗風，非一味強調氣剛力強者可比。

綜上所述，徹庸周理雖然嗣法天童（密雲圓悟），但絕非金粟一派所能完全籠絡，其以立腳於禪，兼攝諸家的作法卻更近於萬曆時期三大師（紫柏真可、憨山德清、雲棲株宏）強調會通的學風，密藏道開當然是最重要的折射點，筆者管見以為，其於徹庸周理思想的投影似乎較密雲圓悟一脈更為巨大，值得有心人進一步追索。

另外需要特別說明的是：徹庸周理對於雲南禪宗傳統具有強烈的認同，編纂《曹溪一滴》系列叢書最重要的目的即在於「吾欲為吾滇從前大善知識出些子氣」<sup>58</sup>，特別是古庭善堅（1414-1493）

---

<sup>57</sup> 《大慧普覺禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1998 號，頁 903 下 1-7。

<sup>58</sup> 《曹溪一滴》，頁 267 上 15-16。

的著作，幾乎可以說一見傾心。「比得《古庭錄》，心師之，恍若付囑者。」不過即使如此，但徹庸周理卻從未直接針對古庭善堅的思想加以討論，因此古庭善堅對徹庸周理而言，或許同鄉前輩的情誼勝過思想上的啟發，代表了雲南地方僧家的鄉土認同，儘管目前所知，陶氏昆仲也曾致力於古庭禪師語錄的編纂，但若欲討論古庭善堅與徹庸周理兩者思想上的聯繫，似乎還需要更堅實的文獻證據，為免枝葉蔓衍，古庭善堅之思想及其與徹庸周理的聯繫只好暫時俟之來日。

## 六、結語

中國夢學史上，明季清初知識社群言夢之風最盛，湯顯祖有玉茗堂四夢等名作在文學史上無人不知，湯氏之外，以夢為主題之文藝作品不知凡幾，可謂臻於鼎盛，不同地域的知識階層莫不熱衷於記夢論夢，包括理學家、高僧、詩人、文人，留下許多相關的文字記錄。在此同時，夢論思想也有長足的進展，例如王廷相（1474-1544）、黃省曾（1490-1540）、董說（1620-1686）對夢之為物的成因、源流、現實指涉，都留下思考的痕跡<sup>59</sup>。本來中國傳統夢論相關的著作，似以占夢、解夢書之類為多，其中固然不乏深刻的人生智慧，畢竟帶有強烈的占卜色彩，難以稱之為嚴密的思想體系。然而晚明哲人同時展現對夢的高度關注，紛紛從不同的角度切入，援用各自獨特的理論架構，嘗試探索夢境的奧秘，為中國夢論別開生面。在傳統的儒釋道三教之外，天主教陣

---

<sup>59</sup> 參見王廷相著，王孝魚點校，《雅述》（北京：中華書局，1989），頁 861-862；黃省曾，〈夢覺篇〉，《五嶽山人集》，《四庫全書存目叢書·集部·別集類》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997），冊 94，頁 778-780；董說，《昭陽夢史》，收入《豐草菴全書》（上海：上海圖書館藏康熙刻本）。

營於此亦有所回應，<sup>60</sup> 足為一時風氣鼎盛之徵。此際諸家論夢固然勝義迭出，然筆者管見以為，此際中國夢論之所以遠邁前代根由之一卻在於其與佛教思維深度結合，從而開創前人未到的高度與深度。徹庸周理《雲山夢語》一書正是夢論話語與佛教思維交錯融會的結晶，置諸世界夢學史上，亦不遑多讓。自從日本心理學家河合隼雄大力闡揚日本華嚴學僧明惠上人的《夢記》一書之後，《夢記》一書遂成為世界夢學史上的重要經典。相形之下，《雲山夢語》知音者稀，仍然有待於學者關愛的眼神，而《谷響集》一書則是認識《雲山夢語》不可或缺的部分。

除了短暫的江南雲水之旅之外，徹庸周理多半居山不出，但卻機緣巧合，得與當世禪門宗匠與學士大夫往來盤桓，其著作帶有強烈的時代意義，亦不在意料之外。本文從華嚴、淨土、禪三重進路檢視徹庸周理《谷響集》中的思想淵源與精神境界，特別是著重其與明季叢林風氣的互動關係，希冀對深入認識徹庸周理與《雲山夢語》一書有所助益。《谷響集》以詩說禪多不可數，作者不失為本色道人，以下一詩看似書寫山林景物，亦不忘書寫禪者懷抱於毫端，絕非隱者遺世肥遯而已，其云：

一榻蒲團一篆煙，孤孤相對兩閒閒。  
忽然覩破水中影，廓爾身如碧落天。  
何處蟬聲鳴唧唧，隔鄰石咽冷涓涓。  
明月不隨流水去，夢回高臥白雲間。<sup>61</sup>

這是一首典型的修行詩，前半寫修，後半寫悟。開筆強調自

---

<sup>60</sup> 夏伯嘉，〈宗教信仰與夢文化——明清之際天主教與佛教的比較探索〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76本2分（2005年6月），頁209-248。

<sup>61</sup> 徹庸周理，《徹庸和尚谷響集》，頁311上11-13。

已修證之勤，孤煙之畔，蒲團之上，驀地前後際斷，法身獨露，可謂「法住法位」。五六句則寫回望世間，或可言「世間相常住」。眾所周知，明月則為清明本體之喻，結尾全句意謂不隨境轉。果能參透如夢三昧，娑婆世界即同常寂光淨土。這或許是看盡徹庸周理江南繁華景色以後，依舊返回高居白雲之間的雲南故鄉內心堅定志向的明確表白。從「世事如夢」到「至人無夢」，讓妙峰山恆久散發佛法的光輝，應該可以說是徹庸周理及其門人縈繞在心的夢想。

## 引用文獻

### 佛教藏經或原典文獻

- 《大正新脩大藏經》，東京：大藏經刊行會，1924-1935；《卍續藏經》，臺北：新文豐影印，1975；《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐，1987。
- 《摩訶般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 223 號。
- 《金剛般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 235 號。
- 《佛說八大人覺經》。《大正藏》冊 17，第 779 號。
- 《善見律毘婆沙》。《大正藏》冊 24，第 1462 號。
- 《曹溪一滴》。《明版嘉興大藏經》冊 25，第 164 號。
- 《徹庸和尚谷響集》。《明版嘉興大藏經》冊 25，第 175 號。
- 《紫竹林顯愚衡和尚語錄》。《明版嘉興大藏經》冊 28，第 219 號。
- 《妙法蓮華經玄義》。《大正藏》冊 33，第 1716 號。
- 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》。《大正藏》冊 47，第 1985 號。
- 《大慧普覺禪師語錄》。《大正藏》冊 47，第 1998 號。
- 《六祖大師法寶壇經》。《大正藏》冊 48，第 2008 號。
- 《答四十八問》。《卍續藏經》冊 61，第 1158 號。
- 《憨山老人夢遊集》。《卍續藏經》冊 73，第 1456 號。

### 古籍

- 《五嶽山人集》。《四庫全書存目叢書·集部·別集類》。臺南：莊嚴文化事業公司。1997 年。
- 《牧齋初學集》。上海：上海古籍出版社。1985 年。
- 《姚州志》。臺北：中研院傅斯年圖書館藏光緒十一年刊本。
- 《昭陽夢史》。《豐草菴全書》。上海：上海圖書館藏康熙刻本。
- 《雅述》。北京：中華書局。1989 年。
- 《滇釋紀》。成都：四川民族出版社。2002 年。
- 《萬曆野獲編》。北京：中華書局。1959 年。

- 《遂初堂集》。臺北：中研院史語所藏康熙四十九年刊本。
- 《道光寶慶府志》。《中國地方志集成·湖南府縣志輯》。南京：江蘇古籍出版社。2002年。
- 《賢首傳燈錄》。臺北：大乘精舍印經會。1996年。
- 《隱秀軒集》。上海：上海古籍出版社。1996年。
- 《雞足山志》。揚州：江蘇廣陵古籍刻印社。1996年。

## 中日文專書、論文或網路資源等

- 夏伯嘉（2005）。〈宗教信仰與夢文化——明清之際天主教與佛教的比較探索〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》76本2分。頁209-248。
- 徐聖心（2010）。《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》。臺北：臺灣大學出版中心。
- 荒木見悟（1992）。《陽明學の位相》。東京：研文出版。
- （2001）。《近世中國佛教的曙光：雲棲袞宏之研究》。周賢博譯。臺北：慧明出版社。
- （2006）。《明末清初的思想與佛教》。廖肇亨譯。臺北：聯經出版社。
- 望月信亨（1987）。《中國淨土教理史》。釋印海譯。臺北：華宇出版社。
- 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》。臺北：允晨文化。
- 釋太虛（2005）。《太虛大師全書》。北京：宗教文化出版社。
- 釋印嚴主編（2008）。《妙峰山志》。昆明：雲南人民出版社。
- 釋開濟（1996）。《華嚴禪：大慧宗杲的思想特色》。臺北：文津出版社。
- 顧偉康（1991）。《禪淨合一流略》。臺北：東大圖書公司。

To Understand the Mysteriously Abstruse Gong'an,  
Before the Yellow Millet is Cooked: The Source of the  
Late-Ming Yunan Monk Cheyong Zhouli's Thought and  
His Mental State from the Viewpoint of *Collection of the  
Valley's Echo*

Chao-heng Liao

Research Fellow

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

**Abstract:**

After the mid-Ming Dynasty, Chinese intellectuals were fond of discussing dreams. Chinese Buddhist monks especially contributed a lot to such discussions; the *Discourse of Dream of Clouds and Mountains*, a work of Cheyong Zhouli, a Chan monk from Yunnan province, is the foremost among these discussions. Zhouli's Buddhist theories of dreams incorporating confusion and Taoist thought were replete with profundity. In addition to this work, his poetry collection, *Collection of the Valley's Echo*, which also expounded his Buddhist thought through illustrations of dreams, can be regarded as complementary to the *Discourse of Dream of Clouds and Mountains*. *Collection of the Valley's Echo* additionally provides us a vivid picture of Late-Ming Buddhism of the Yunnan region. The work can be seen as an embodiment of Cheyong Zhouli's thought, which is invaluablely unique in the context of Buddhist cultural history.

This article begins with Late-Ming Buddhist intellectual history but centers on *Collection of the Valley's Echo*, endeavoring to explore the inspiration of Zhouli's thought and his spiritual world, which have not been closely studied by scholars to date. A still more specific consideration is an exploration of the various influences he received from Huayan, Pure Land, Chan, and indigenous Yunnan Buddhism, so as to locate his intellectual significance in the context

of Buddhist intellectual history in the Ming and Qing Dynasties.

**Keywords:**

Cheyong Zhouli; Collection of the Valley's Echo; Taoting; Mount Miaofeng; Yunnan Buddhism

