

中國「夢」觀念與華嚴思想的相遇 — 以《曹溪一滴·雲山夢語摘要》為論

輔仁大學哲學碩士
連健亨

摘要

明代徹庸和尚在《曹溪一滴·雲山夢語摘要》中記載了他替人解夢的一些事蹟。佛典中雖常言夢非實有，並以夢譬喻一切法皆為虛妄，但解釋夢境內容的占夢論述亦有，主要目的為道德教化。中國漢文化中，是以魂魄二元的靈魂觀為釋夢之基石，但《莊子》視無夢為成就真人境界的指標，夢亦有修行工夫論之義。徹庸所處的明代末年，興起李通玄之理路，以《易經》、《華嚴經》與「心」之結合，來消彌儒、釋之間的爭端。在此風氣下，徹庸的夢為心的真如性之體現，世界海微塵數眾生之心皆不離覺性。徹庸言「夢即佛法」為修行工夫論而言，並以譬喻的方式隱約的與《華嚴經》重要符碼「十」接合。「夢」與「心」是一種對等的關係，但並非是取代。夢隨著心而發用，夢以心為體，徹庸的夢論是真常唯心系的。

關鍵字:心、夢、華嚴、真如、夢即佛法。

一、前言

「夢」在東西方文化中都是很重要的課題，每一個人都會做夢，但夢境內容各個不同，有時還能與現實世界相連結，每人應該都有體驗過夢境內容在生活中實現的經驗。如此神奇、奧妙又神秘的夢，勾起了近代心理學家、哲學家或宗教學家的研究興趣。舉例來說，精神分析創始者佛洛伊德(Freud)認為夢能反應出「潛意識」¹的內容與資料，人類在生活上被壓抑的欲望，往往會在夢境中展現。在他著名的《夢的解析》一書中，他發現夢經過分析之後可以追溯到兒童性欲，此外，夢中各種象徵大都帶有性的特質。²除此之外，與佛洛伊德同時代的瑞士心理學家榮格(Jung)並不苟同佛洛伊德以泛性論的進路來詮釋夢，他提到夢與思想等人類心靈的現象，即是一種宇宙的秩序模式在意識中的呈現。³人的意識中，宇宙的秩序模式是非因果秩序的，他以「同時性」的概念來涵括這宇宙的秩序模式，並且說明夢與現實之間的原理。例如，飛機從天空墜落的夢，第二天出現在收音機的報導中，夢與飛機墜落間並沒有已知的因果關係存在，榮格推定這類巧合為同時性。⁴佛洛伊德與榮格為西方歷史上最具有影響力的心理學家，兩人的釋夢理論對大多數從事夢研究的學者來說，亦有深遠的引響。

在日本佛教歷史上，有位明惠法師，他著有《華嚴佛光三昧觀冥感傳》一書，此書內容為明惠法師親筆紀錄他自己所作之夢，以及他對於夢的一些體會。根據《華嚴佛光三昧觀冥感傳》所記載的夢：天上垂下一枝棒子，它的一頭接著繩子，明惠抓著繩子這一端，向天上仰望，這棒子分為五十二段。明惠解釋：棒子一端所連接的一丈左右的繩子，乃是菩薩五十二位最初的十信。⁵以夢境內容來解釋華嚴思想，並非日本僧侶獨創，在中國明代亦有一位夢僧，名為徹庸，在《曹溪一滴·雲山夢語摘要》中記載了他替人解夢的一些事蹟，其內容也蘊含了華嚴思想，筆者認為他嘗試以夢表達華嚴之理。在《徹庸和尚谷響集》云：「徹庸，舊號徹融，

1 潛意識(subconsciousness)是本能衝動，包含夢、歇斯底里；也包括被監視、被壓抑的種種欲念。它是原始的衝動，超越群體關係、道德、言說，也沒有時間性與空間性，自身是很難理解的。參閱 吳汝鈞，《唯識學與精神分析——以阿賴耶識與潛意識為主》，頁 254-255。

2 參閱 西格蒙德·佛洛伊德(Sigmund Freud)，《夢的解析》(The Interpretation of Dreams)，頁 74。

3 參閱 Murray Stein，《榮格心靈地圖》(Jung's Map of the Soul: an Introduction)，頁 282。

4 同上註，頁 270。

5 五十二位依次分別是十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺與妙覺，但明惠的教義體系認為，能夠達成最初十信位的人，就已經成佛了。參閱 河合隼雄(Hayao Kawai)，《高山寺的夢僧：明惠法師的夢境探索之旅》，頁 270。

易融而庸，則自余始。住余讀禮青蓮蘭若，汗漫華嚴大指，與吾儒中庸義互發而頓顯。」⁶徹庸和尚因為精通儒、佛之道，並能互融佛家華嚴與儒家中庸等兩部典籍，所以他才可以融合中庸之道，並通達華嚴之理。此外，他將夢視為悟道津筏(法船)，所謂「夢即佛法」⁷，亦言「一擊動處。即火生時。一念起處。即夢生時。」⁸所謂念頭起處就是夢，念頭滅則夢無。徹庸在《曹溪一滴·雲山夢語摘要》中如何表達華嚴思想，正是本文要論述的內容。

二、中國「夢」觀念源流之概述

人類自遠古時代，不管是那一種人類文明，皆賦與「夢」神秘性。中華民族也不例外，其神秘性首先體現在人與睡眠的關係上，甲骨文的「夢」字是左右結構的字，右邊一張有支架的床，左上方一只大眼睛，然後是手指和手臂，下方是人的身體，整個字的含意即是人躺在床上睡覺的過程中眼睛所見。睡眠封閉了人的肢體行動能力，並束縛了人的精神能力，可以說是種近乎死亡的狀態。某些的文明認為，在睡眠狀態下，「魂」因此得到了解放，接管身體的部分主動權，甚至可以暫時性的離開身體。⁹魂的觀念早在《左傳》中已有記載，「魂」與「魄」皆為中國上古時期的靈魂觀。余英時先生認為「魄」的觀念起源甚早，並且衍生了許多與生死有關的神話，魂與魄最初來自兩個不同的關於靈魂觀念的傳統，大約在公元前六世紀這兩個觀念融合了，便產生一種二元的靈魂觀。¹⁰魂為動態，屬陽，有芸動之義；魄為靜態，屬陰，附於形體。人死後魂魄同時離去，魂升天而魄入地。

宗教學者將人類文明的靈魂觀視為宗教信仰的基石，並普遍存在於史前社會。

¹¹「薩滿」¹²是人類原始的宗教信仰，多數學者認為是人類宗教發展的早期階段之

6 《徹庸和尚谷響集》，J25, no B167, p0303a03。

7 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b18。

8 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0278c14。

9 參閱 貢方舟，《夢文化》，頁7。

10 參閱 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁128-132。

11 人類學家在調查原始社會人類的宗教現象時，發現各地的原始社會人類均相信萬物都有「精靈」(Anima)之存在及附著，也即萬物均有一種冥冥之中的超自然生命存在。Anima 這個拉丁文指出一切生物都有「靈」(spirit)、「魂」(soul)與「心意」(mind)之組合。因此，英國人類學之父泰勒便作了「宗教」起源於「精靈信仰」(Animism)，也有學者將 Animism 翻譯做「萬物有靈論」與「汎靈崇拜」。參閱 董芳苑，《宗教學暨神話學入門》，頁234-235。

12 「薩滿」是通古斯語。「薩滿」一詞的原義即與天穹有著密切的聯繫，有知道、知曉之意。參

一。在這個階段的文明，萬物皆有靈的思維充斥著當時的社會，關於人們自身的生死問題，以及生存的一切疑難雜症，皆依託於大薩滿。大薩滿即是祭司之意，他能藉由占卜、祭祀儀式或夢境之兆來實現個人所求，或預測部落的未來，以及解決人們一切的現實需求或困難。若是要運用「夢」來解決現實生活中的困難，大薩滿要獨宿於深林荒野中，住茅帳，飲山泉，不與親朋接觸，使神志完全進入靜息狀態，相傳這樣獲得之夢，才可以符合現實所求。¹³大薩滿能夠運用夢中的情境、提示等徵兆來幫助現實生活，那是因為他能與萬物的一切「魂」溝通，藉由做夢來與靈魂溝通，顯示出人類在遠古時期的「夢」已蘊含神秘性。大薩滿在睡眠中「魂」可以暫時性的離開身體，並與其他的靈魂溝通，魂開始被賦予一種「芸動」之義，夢與魂之芸動結合了在一起，這種觀念可稱為「夢魂說」。

商朝時期的人們尚鬼，並重視占卜，當時的商王擁有「九鼎」與「三巫」這兩項政權象徵物。¹⁴「九鼎」就是九個鼎，「三巫」則是三位巫師；鼎亦是祭祀工具，巫師則要負責替殷商王占卜，類似於大薩滿或祭司的功能，也能藉由做夢來與鬼神溝通。商朝時期的占夢思想可以從夢景、夢人、夢因、夢禍等方面去考察，甲骨文卜辭中所描述的夢象如天氣晴雨、雷震地動、出師使伐、祭祀狩獵、親人猛獸等都是較為生活化的，大抵不出社會生存環境中目所能見的事物。¹⁵西周滅商朝之後，周人對尚鬼神的商朝提出了反動，並對神與人之關係提出了新的看法，此即所謂「德」觀念。¹⁶周人之德觀念即是崇尚自覺意志，相信自己能決定自身部分之命運，人的生命發展不再完全取決於鬼神，所以夢魂說在周人德觀念之驅使下，夢之鬼神觀開始淡化，並以魂魄二元的靈魂觀取代之。

東周以降之戰國春秋，諸子百家亦對夢提出想法，仍然都不離自身經驗來解釋夢，包括個人的道德修為等等。《莊子》亦對夢做了精闢的解析，「其寐魂交」說明人們失眠的痛苦和醒覺時的煩惱，「魂」者，芸動之義，以現代心理學來說，即睡覺時無法自主控制卻仍然活躍的潛意識能量叢結，它常以次人格的方式在夢空間中，繼續其流動不定的運動；「交」者，大概是指魂縈夢牽的意念和情識交織成的變形意象，其重重疊疊的影像拼貼成複雜難辨的碎狀。¹⁷「魂交」

閱 富育光、郭淑雲，《薩滿文化論》，頁 20。

13 同上註，頁 124。

14 參閱 勞思光，《新編中國哲學史》，頁 67。

15 同註 9，頁 41-42。

16 同註 14，頁 69。

17 參閱 賴錫三，〈《莊子》的夢寓書寫與身心修養：魂交、無夢、夢中夢、蝶夢、寫夢〉，頁 84。

的身心狀態，使得人們在睡覺時表面看似無甚動靜，內部的情識卻炙熱滾滾。

《莊子》說明俗人「其寐魂交，其覺形開」；真人則「其寢不夢，其覺无憂」，透過「解心/去知/無言」的養生之手段，做到身心飽滿純粹，方能達到真人之工夫境界。另外，莊周夢蝶為「物化之夢」與其名為弔詭的「一切如夢」，兩者皆可視為一種大覺，即化解二元對立背後的主體我之成心知見與名言造作，以融入一切皆流的物化交融、不知無言的境界。¹⁸《莊子》無意將夢的內容或生成因素做分類，成書於西漢初期的《周禮》則將夢分類為六種；成書於東漢時期，王符之《潛夫論》更將夢分類為十種。¹⁹簡言之，《潛夫論》的「十夢」結合了自然環境、人文環境、個人性情、善惡、男女、等因素來解釋夢之生成，體現出了釋夢理論在漢代已趨於成熟。

三、佛典中的「夢」

東漢時期，佛教的出現對漢民族之文化無疑是一種洗禮，同時也是一種衝擊。佛教是印度文明，但並非直接從印度本土傳入中國，乃是間接由「西域」²⁰傳入。佛經為佛教之文本，當時皆為梵文寫成，它由西域傳入中國之後，必須翻譯為漢文才能流通，東漢末年到西晉的期間為佛經翻譯的「第一時期」。²¹在第一時期的譯經人士為來自安息(波斯)的安世高，與來自大月氏的支婁迦讖、支讖、竺法

18 同註 17，頁 97-101。

19 東漢後期的思想家與政論家「王符」在他的著作《潛夫論》中提出了「十夢」的觀念，分別為直夢、象夢、精夢、想夢、人夢、感夢、時夢、反夢、病夢、性夢。相傳周武王夢見天帝的告知，所以給自己的孩子取名為虞，並封地在唐，此稱為直夢，即直接反映人事的夢。夢見熊，是生男生之徵兆；夢見蛇，是生女生之徵兆；夢見很多人捕魚，是豐年的徵兆，此稱為象夢，即用形象來象徵人事的夢。孔子每天都思念周公之德，晚上就夢見了周公，這種夢是反映意志精神的精夢。白天想到什麼，晚上就夢見什麼，一下是吉，一下是凶，這種善惡都不一定靠得住的夢，叫做想夢；因貴賤賢愚、男女老少不同而出現不同的夢，叫做人夢；因風雨寒暑的感染而生的夢，叫做感夢；因五行更替、王相變化應和而生的夢，叫做時夢；陰氣達到極點時轉化為陽則吉，陽氣達到極點時轉化為陰則凶，這叫做反夢；觀察人得病的原因，看得出與所作的夢有聯繫，叫做病夢；心情好惡不同，從其行事中能得到驗證，叫做性夢；以上十種為解夢的基本要領。參閱 彭丙成，《新譯潛夫論》，頁 315-318。

20 西域作為一個地理名詞，在史書中有時指蔥嶺以東、崑崙以北、天山南北的地區，有時卻指敦煌玉門關、陽關以西、中亞、西亞乃至於歐洲的遼闊地域，可見古代西域一詞有廣義與狹義之分。王文光，《中國古代民族識別》，頁 168。

21 方東美先生將東漢起到西晉末年的期間定義為翻譯佛經的「第一時期」，這時翻譯的人皆來自西域；西晉末年到北魏時代，經過符秦、姚秦，然後到六朝時代、南朝的梁代陳代為翻譯佛經的「第二時期」，這時翻譯的人主要來自印度本土；到了隋唐時期為翻譯佛經的「第三時期」，這時翻譯的人才以中國人為本體。參閱 方東美，《中國大乘佛學》，頁 164-166。

護等，他們皆受到當時當權者的青睞，並開始建立中國的佛教制度。²²重要的大乘經典如《法華》、《涅槃》、《華嚴》、《摩訶般若》、《大集》、《寶積》、《楞伽》等，皆是在佛經翻譯第一時期出現的。

在西晉時期所譯的《放光般若經》云：「菩薩行般若波羅蜜，若有般若波羅蜜者，於夢中便當念般若波羅蜜。」²³說明夢能反應出醒時的念頭，修行亦能在夢中呈現。之後，在隋唐時期所譯的《大般若波羅蜜多經》云：「繫心般若波羅蜜多，夜寢息時無諸惡夢，唯得善夢。」²⁴說明夢亦能反應出善、惡。然而，在《摩訶般若波羅蜜多經》云：「一切諸法如夢、如響、如幻、如焰、如影、如化。」²⁵以夢為一種譬喻的方法來說明五蘊非實有。在佛論中，如《阿毘達磨大毘婆沙論》中言：「夢非實有」²⁶、「夢名何法。答諸睡眠時心心所法於所緣轉。」²⁷說明夢是心與「心所」²⁸之作用而已，非實在之真理。在《大智度論》中言：「夢中無有法集成，若覺時憶想分別，應有集成！」²⁹夢亦是非實有，只有清醒時才能統合出思想。但在《大般若波羅蜜多經》云：「佛說一切法皆如夢所見，若夢造業無增減者，覺時所造業亦應無增減。然於夢中所造諸業無勝增減，要至覺時憶想分別夢中所造，乃令彼業成勝增減。如人夢中斷他命已，後至覺時憶想分別，深自慶快其業便增，若深悔愧其業便減。」³⁰夢並非全然非實有，若是夢中造惡，依然是惡業，必須懺悔才能消其業。

佛典中以「夢」命名的經如《阿難七夢經》與《國王不梨先泥十夢經》，皆說明夢境內容的象徵意義，夢中的徵兆有警示、預言之功能，這裡佛陀對夢境之解釋具有道德教化的功能。其他，還有「四夢」之說：「無明習氣夢」³¹、「善惡

22 竺法護雖是印度人的名字，但事實上是他的印度祖先流入大月氏，然後進到中國的。同上註，頁165。

23 《放光般若經》，T08, no 0221, p0091c26。

24 《大般若波羅蜜多經》，T05, no 0220, p0694b13。

25 《摩訶般若波羅蜜多經》，T08, no 0223, p0269c20。

26 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no 1545, p0192b22。

27 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no 1545, p0193b22。

28 在《唯識三十頌》中云：「不可知、執受、處、了常與、觸、作意、受、想、思相應，唯捨受。」「心所」就是生命主體接觸境外而產生的作用，有愛、惡、善等感受。參閱《唯識三十論頌》，T31, no 1585, p0060b01。

29 《大智度論》，T25, no 1509, p0587b29。

30 《大般若波羅蜜多經》，T07, no 0220, p0832a13。

31 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871a09。

先徵夢」³²、「四大徧增夢」³³、「四巡遊舊識夢」³⁴或是「四大不和夢」³⁵、「先見夢」³⁶、「天人夢」³⁷、「想夢」³⁸四夢的論夢方式，已混雜了當時中國民間的信仰，已非單純的佛教，不過依然具有道德教化之功能。

總之，佛典中的「夢」有三種意義：(一)、夢反應出晝時的造作，業力在夢中依然有影響；(二)、夢非實有，猶如泡影，並以夢譬喻一切法皆為虛妄；(三)、以警示、預言來解釋夢境內容，進而達到道德教化的功能。

四、徹庸以「夢」說華嚴

夢反應出人在晝時的造作，雖非實有但可來教化眾生，徹庸認為「夢即佛法」，卻非單純是如此的意義而已。「夢乃第六獨頭意識所起。前之五識。不能致夢。」³⁹白天做事，八識俱足，一切有序，睡時則前五識不起作用，獨有第六識產生了夢境的現象。因此有人們問徹庸：「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？」⁴⁰在佛經中通常以夢譬喻佛法，讓人明瞭，夢即是佛法如何可能？徹庸回答說：

經云。念念中。以夢自在法門。開悟世界海微塵數眾生。豈不是夢即法乎。以執著目前境界為實故。以夢為虛幻。殊不知。目前有為之物。全體不實。而夢者。當體覺性也。⁴¹

當前的境界非實有，夢是自在法門亦為覺性。「世界海」一詞體現世界無數微塵的眾生，在華嚴思想中「海」指的是「香水海」。佛說《華嚴經》，是入海印定，以「海印三昧」說的。世界一切的相，都是在這香水海裡頭影印，香水海

32 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b01。

33 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b03。

34 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b07。

35 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b10。

36 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0872a03。

37 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0872a05。

38 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0872a08。

39 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0278b24。

40 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b09。

41 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b09。

是澄淨無波的，波浪都沒有，這世界一切眾生的色身與世界萬象，都印現在這個香水海裡，因為一切眾生在香水海裡，都有一個印，可以印現出來，所以就叫海印。海印三昧是華嚴教理的中心思想，是由佛海印定中所表現的法界無盡緣起，而此法界緣起的究竟，乃是事事無礙法界，此為華嚴最高境界。⁴²此外，「海」在《華嚴經·入法界品》中是一直不斷重複的意象，善財童子廣泛的參訪各類型的善知識，或是惡知識，經過漫長的五十三參的旅程，每一參都是向心內參，事相外緣只是為了提起內省的觀照功夫，藉著事物來練心。⁴³

凡《般若經》皆以夢來譬喻一切法皆為虛妄，但實際的夢以及內容，業力仍然起作用。徹庸言眾生視夢為虛幻，是因為執著目前的境界為實有，但將有為之物皆視為不實，反能現夢之覺性。所謂「夢者，當體覺性也」，在《大乘起信論》云：「體大，謂一切法真如平等不增減故。」⁴⁴「體大」指眾生心的真如性說，盡十方，窮三世，一切的一切，無不以真如為「體」。真如是大的，眾生心的心體也是大的，不增減則是平等的解說。⁴⁵《大乘起信論》云：「一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞。」⁴⁶不離覺性即「如來藏」⁴⁷，說明眾生雖具一切功德性，只是還沒有顯發出來。⁴⁸大致上，徹庸的意思為：「夢」為眾生心的真如性之體現，夢亦體大；世界海微塵數眾生心皆不離覺性(如來藏)。之後，徹庸提到「夢即佛法」的修行方法：

先以目前境界都作夢觀。然後以夢中光景。移來覺時。如此會得。自然夢覺恒一。⁴⁹

將目前景象都當作夢，然後以睡夢之夢為覺性之鑰，證得夢與現實是沒有真實、虛幻、虛實之差異，兩者是一致的。徹庸有這樣的論述是基於眾生心的真如

42 賢度，《華嚴學講義》，頁 165。

43 陳琪瑛，《華嚴經·入法界品空間美感的當代詮釋》，頁 157。

44 《大乘起信論》，T32, no 1666, p0575c20。

45 參閱 印順，《大乘起信論講記》，頁 54。

46 《大乘起信論》，T32, no 1666, p0576c05。

47 如來藏(tathāgata-garbha)一詞，是指眾生皆有不變之清境如來本性藏於塵垢煩惱所遮蔽的眾生身中，但是眾生不能自知。如來藏在後來漢傳佛教的發展上，被稱為「真常」佛教，亦被稱為「佛性」思想。參閱 郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 188。

48 同註 46，頁 55。

49 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b19。

性，以及眾生心皆不離「如來藏」⁵⁰故。徹庸言：

夢本無體。隨心轉變。有兩人同一夢。而各事不同。有人人異夢。而其事一體。有夢中雖吉。……有一夢而十人所成。各得一節。有一人夢十事。而全體備焉復有為此夢。……有夢一生二生。無數生者。有一劫二劫。無數劫者。所謂盡無邊劫。總在一夢。⁵¹

「夢」隨眾生心之真如性體而轉變，雖然眾生皆夢不同，但真如之「體」是一致的。「一夢而十人所成」與「一人夢十事」，在華嚴思想中，「十」為重要的符碼，「一」與「十」相即相入，涵攝無礙，可追溯至華嚴「十玄門」之論述。⁵²在《華嚴一乘教義分齊章》云：「一者，十即攝一。」⁵³與「一中有十者，是緣成一。」⁵⁴兩者語法有類似之處，徹庸在這以夢為譬喻體現十玄門中「事合理事無礙門」與「通局無礙門」之要義。⁵⁵「總在一夢」則是體現十玄門中的「普融無礙門」廣大和諧、圓融之要義。⁵⁶徹庸言：

有夢十年者。有夢百年者。有夢一日一夜者。……乃至千百人夢者。有人為畜夢者。畜為人夢者。乃至四生六道。⁵⁷

因為夢為眾生心的真如性之體現，所以不管是時間長短，或是人數多寡，甚至是所有四生(胎生、卵生、濕生、化生)的生命與六道眾生，通過夢都能達成形質之無礙。徹庸言：

50 「佛性」一詞在漢傳佛教中的使用，已遠超過「如來藏」的使用，而且「佛性」一詞也已非原本的音譯，而是以意譯來表達它的特殊義。參閱 同註 47，頁 188。

51 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0276c18。

52 十玄門從十方面說明事事無礙法界之相，若通此義，則可入華嚴大經之玄海，故稱玄門。同註 42，頁 177。

53 靄亭，《華嚴一乘教義章集解》，頁 436。

54 同上註，頁 437。

55 「事合理事無礙門」：「一」與每一個「一」，同無窮多的「一」之間，就現實世界來看，可以是能夠互相和諧的；「通局無礙門」：基本單位的「一」能納入無窮多的「一」，一微塵土亦能攝盡須彌大山，一滴水具足百川味而攝盡大海。參閱 方東美，《華嚴宗哲學(上)(下)》，頁 484-499。

56 「普融無礙門」，廣大和諧、圓融無礙的宇宙，是不可加以分割的整體。參閱 同上註，頁 484-499。

57 《曹溪一滴》卷 1，嘉興大藏經第二十五冊，《CBETA 電子大藏經》，B164，J25，P0278a22。

夢體不流。夢用遷變。隨其變處皆真。非守真而不化譬如太極生兩儀。而四象八卦無中發有。轉生轉變。愈出愈多。宮宮混入。爻爻交參一卦之中。渾圓大極。⁵⁸

在《大乘起信論》云：「用大，能生一切世間、出世間善因果故。」⁵⁹夢之「用」相較於「體」來說，是不斷繁衍與變化的，能生一切世間、出世間的善因果。徹庸以《易經》的宇宙論來說明如來藏的作用，如易卦中每一「爻」⁶⁰參一卦之中，每一爻皆能通攝諸卦。⁶¹一爻與每一卦相攝無礙，一爻能具足每一卦之體性。徹庸所處的明代末年，儒、釋會通的風氣十分高漲，並高舉唐代李通玄之《華嚴經合論》為消彌儒、釋之間爭端的基本理路。⁶²此理路為《易經》、《華嚴經》與「心」之結合，此心為真常唯心系的，包含體、相、用之如來藏心，不離本覺之真如心。蕩益智旭在《周易禪解》云：「大亦只是六十四卦。小亦全具六十四卦。一時一刻亦有此六十四卦。互古互今亦只此六十四卦。若向此處悟得。便入華嚴事事無礙法界。故李長者借此以明華藏世界。」⁶³儒之《易經》與釋之《華嚴經》藉著「心」而交會通融，徹庸亦是實踐這種理路，並嘗試將「夢」揉合入這樣的結構內。人們問徹庸：「夢中多另是一山川者何耶。」⁶⁴夢見山、川等自然景觀，是因為：

心性無依。世界廣大夢中無形質室礙。隨其去來。故從來不到處到之。不見之境見之。⁶⁵

在〈入法界品〉中，山、川皆有的場所出現在二十七參，善財童子在此巖谷林

58 《曹溪一滴》卷1，嘉興大藏經第二十五冊，《CBETA 電子大藏經》，B164，J25，P0277a23。

59 《大乘起信論》，T32，no 1666，p0575c20。

60 「爻」是組成八卦的基本符號，其形有二，其一為陽爻「—」，象徵萬物歸一，為大合之數，其二為陰爻「--」，象徵一分为二，為小分之數。陰陽二爻為太極而生，太極即是萬物始生前的混沌之象。參閱 殷岳、殷珍泉，《易經的智慧》，頁6。

61 「卦」原為占卜而設，由陰陽二爻所組成，三爻者為「八卦」，六爻者為「六十四卦」。六十四卦透露出一種傳統思想，即是宇宙歷程與人生歷程有一種相應關係。參閱 同上註，頁80-81。

62 參閱 荒木見悟，《明末清初的思想與佛教》，頁84-86。

63 《周易禪解》，J20，no B096，p0468b09。

64 《曹溪一滴》，J25，no B164，p0281b14。

65 《曹溪一滴》，J25，no B164，p0281b15。

泉中參訪觀自在菩薩，此地由峻山、河流所圍繞，是一處寂靜的空間，可使人心神開朗，頓時忘了人我，透顯主體精神的「自在」恬適。⁶⁶這種心性自在的精神狀態，或許相應了《莊子》二元對立化解的思想內涵。然而，無形質窒礙，在深廣的宇宙中來去自如，則體現華嚴思想的浩瀚以及廣大。

徹庸將「夢」視為眾生心的真如性之體現，有別於以往佛典中的夢之涵義，但「夢」並非直接等同於真常唯心系的「心」，可能只是在語法上為「心」之代名詞。明末正值佛教革新的浪潮，儒、釋之間交會通融為主流風氣，「夢」在《般若經》中有篇幅極多的論述，加上《華嚴經合論》的思想理路之流行，徹庸將《易》、《華嚴》與「夢/心」融合在一起，自成一派。夢即佛法之「夢」有修行工夫上的意義，與「心」是對等的關係，但並非是取代，可能為徹庸對佛教革新浪潮的積極回應。

最後，有意思的是臨床心理學家余德慧先生，在研究了〈雲山夢語摘要〉之後，便視夢為修行工夫。其言：夢具有幻象、魔幻的性質，它能做到在現實中所不能做到的事，常常會出現一些奧秘的東西；夢是一個幻象的修行場所，讓自己可以透過它而達到別種修行所無法達到的境界。⁶⁷

五、結語

中國文化從殷商重視鬼神的傳統，演變成以人為本位的思維，人們對「夢」的觀念亦跟著變化。《左傳》中芸動之「魂」成為夢觀念的重要基石，此靈魂觀在周人「德」觀念的薰陶下，開始不以鬼神觀念來釋夢。《莊子》說明夢是「魂交」，醒時意識的流動在夢中依然能再現，煩惱不安由此而出，若透過「解心/去知/無言」的養生之手段，做到無夢的工夫境界，才能安住於世，並能化解主客二元對立，夢亦為大覺之途徑。西漢初期，釋夢理論初成於《周禮》之六夢，成熟於東漢時期王符《潛夫論》之十夢。總之，先秦至兩漢的夢觀念大致為：(一)、夢能與萬物的靈魂或鬼神溝通，以夢為占，目的在求得生存之道；(二)、以自身行為與精神狀態為夢占基礎，將夢境內容與生成因素分類為六夢或十夢；(三)、夢是煩惱，無夢為成就真人境界的指標；(四)、夢為大覺之途徑，乃修行工夫論而言。

66 同註 43，頁 224-225。

67 參閱 余德慧，《宗教療癒與身體人文空間》，頁 127-130。

佛教雖有中陰身的觀念，但無漢文化「魂」的思維，佛陀通常亦會替弟子或眾生解夢。《阿難七夢經》、《國王不梨先泥十夢經》與《周禮》六夢、《潛夫論》十夢皆為解夢理論，包含夢生成之原因、夢中徵兆的警示與預言等，有道德教化之意義。《般若經》雖以夢譬喻一切法皆為虛妄，但徹庸嘗試以夢為修行工夫論，即「夢即佛法」，乃為一種佛教革新。真常唯心系之「心」為夢之體，其相、用皆為「心」。「夢」與「心」是一種對等的關係，但並非是取代，即「夢」隨著「心」而發用，顯示在佛法的修行工夫上。

「十」亦為華嚴思想中的重要符碼，菩薩修行的五十二位依次亦是「十」，分別是十信、十住、十行、十迴向、十地品。徹庸所謂「一夢而十人所成」與「一人夢十事」是一種譬喻法，以「夢」體現十玄門之妙。所以，徹庸的夢觀念有三種進路，即「譬喻法」、「修行工夫論」與「夢為心之發用」，以譬喻的方式隱約的與《華嚴經》重要符碼「十」接合；修行工夫上論可與《莊子》相應；此外，以夢結合《易經》來體現「心」繁衍與變化的無窮無境，說明夢為心之發用。此外，從語言學的角度來說，「十」在語感上比中國傳統易經中的極陽之數「九」，或是表示事物很多的「三」，還來得完善、飽和，甚至是表現一種極限飽滿的感覺。⁶⁸《潛夫論》十夢與《國王不梨先泥十夢經》十夢，兩者在數詞上的巧合，可能說明不同文化的人們對於語感範疇上的「十」之所感是相同的。

68 漢語中表示較大、較多的數詞，有「三」、「九」、「十」。「三」表示多，「九」比三還要多，「十」比「九」又更加圓滿些。參閱陳原，《在語詞的密林裡：應用社會語言學》，頁100-101。

六、參考文獻

(一)、原典文獻

- 《大明三藏法數》。《永樂北藏》冊 181，第 1615 號。
《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。
《大般若波羅蜜多經》。《大正藏》冊 5，第 0220 號。
《大乘起信論》。《大正藏》冊 32，第 1666 號。
《妙法蓮華經》。《大正藏》冊 9，第 0262 號。
《放光般若經》。《大正藏》冊 8，第 0221 號。
《周易禪解》。《嘉興藏》冊 20，第 B096 號。
《阿毘達磨大毘婆沙論》。《大正藏》冊 27，第 1545 號。
《國王不梨先泥十夢經》。《大正藏》冊 2，第 0148 號。
《唯識三十論頌》。《大正藏》冊 31，第 1585 號。
《曹溪一滴》。《嘉興藏》冊 25，第 B164 號。
《新編華嚴經入法界品(上)(下)》。臺北市:三民。2011 年。
《新譯潛夫論》。臺北市:三民。1998 年。
《摩訶般若波羅蜜多經》。《大正藏》冊 8，第 0223 號。
《徼庸和尚谷響集》。《嘉興藏》冊 25，第 B167 號。

(二)、中日文專書、論文、網路資源等

- 王文光(1997)。《中國古代民族識別》。雲南大學出版社。
方東美(1984)。《中國大乘佛學》。臺北市:黎明文化。
方東美(1986)。《華嚴宗哲學(上)(下)》。臺北市:黎明。
印順(1993)。《印度佛教思想史》。臺北市:正聞。
印順(1990)。《大乘起信論講記》。臺北市:正聞。
余德慧(2014)。《宗教療癒與身體人文空間》。臺北市:心靈工坊。
余英時(1987)。《中國思想傳統的現代詮釋》。臺北市:聯經。
吳汝鈞(2014)。《唯識學與精神分析 — 以阿賴耶識與潛意識為主》。臺北市:臺灣學生。

- 河合隼雄(Hayao Kawai)(2013)。林暉鈞譯。《高山寺的夢僧:明惠法師的夢境探索之旅》。臺北市:心靈工作坊文化。
- 貢方舟(2013)。《夢文化》。北京:中國經濟出版社。
- 徐聖心(2008)。〈夢即佛法——徹庸周理雲山夢語摘要研究〉。《臺大佛學研究》18。頁33-74。
- 荒木見悟(2010)。廖肇亨譯。《明末清初的思想與佛教》。上海:上海古籍。
- 陳原(2001)。《在語詞的密林裡:應用社會語言學》。臺北市:臺灣商務。
- 陳琪瑛(2007)。《華嚴經·入法界品空間美感的當代詮釋》。臺北市:法鼓文化。
- 郭朝順(2012)。《佛教文化哲學》。臺北市:里仁。
- 殷岳、殷珍泉(2006)。《易經的智慧》。臺北市:明天國際。
- 富育光、郭淑雲(2005)。《薩滿文化論》。臺北市:台灣學生。
- 勞思光(2005)。《新編中國哲學史》。臺北市:三民。
- 董芳苑(2012)。《宗教學暨神話學入門》。臺北市:前衛。
- 葛兆光(2008)。《增訂本中國禪思想史:從六世紀到十世紀》。上海:上海古籍。
- 賴錫三(2012)。〈《莊子》的夢寓書寫與身心修養:魂交、無夢、夢中夢、蝶夢、寫夢〉。《中正漢學研究》19。頁77-109。
- 賢度(2012)。《華嚴學講義》。臺北市:華嚴蓮社。
- 靄亭(2014)。《華嚴一乘教義章集解》。臺北市:華嚴蓮社。

(三)、西文之專書、論文、網路資源等

- 約翰·哈伍德·希克(John Harwood Hick)(2013)。蔡怡佳譯。《宗教之詮釋——人對超越的回應》(*An Interpretation of Religion*)。臺北市:聯經。
- Murray Stein(1999)。朱侃如譯。《榮格心靈地圖》(*Jung's Map of the Soul: an Introduction*)。新北市新店區:立緒。
- 西格蒙德·佛洛伊德(Sigmund Freud)(2010)。孫名之譯。《夢的解析》(*The Interpretation of Dreams*)。臺北縣新店市:左岸文化。