

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

輔仁大學哲學系 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，其言「夢即佛法」。佛陀以夢為譬喻來說法，並詳細說明「七夢」與「十夢」，藉著眾生對夢之獵奇心，以夢為譬喻來教化眾生。古大德皆視夢非實有，即心與心所之作用而已，在《阿毘達磨大毘婆沙論》、《大智度論》中皆說明夢非實有，徹庸之夢即佛法的說法顯然有爭議。但徹庸通儒、佛之道，其釋夢方式混雜，但若以華嚴來詮釋，皆能成理。徹庸認為夢是精神作用，每個人都做不同的夢，事相上不同，但為一體，並以「一夢」代替「一心」的說法，來詮釋華嚴之理。此外，徹庸說明「海」、「山」與「光」等自然現象出現在夢中的意義，這三者《華嚴經》中是其思想體系的重要象徵符碼，體現了圓融無礙之精神。徹庸亦有十夢之說，「十」亦是華嚴思想體系的重要符碼，如「十玄門」，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。徹庸以「夢」收攝一切法，華嚴思想之核心要義可在夢中證得。

關鍵字：心、夢、華嚴、法界緣起、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

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。

《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《徼庸和尚谷響集》云：「徼庸，舊號徼融，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徼庸和尚因為精通儒、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「夢既佛法」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。徼庸在《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」觀念之源流

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，又可稱為「靈魂」，它是宗教信仰的基石，普遍存在於史前社會。¹⁰「薩滿」¹¹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

⁶ 《徼庸和尚谷響集》，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 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。

¹¹ 「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。參閱 富育光、郭淑雲，《薩滿文化論》，頁 20。

階段之一。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。¹²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，這種觀念稱為「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。¹³「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。總之，夢魂說的觀念在商朝時期已深植在民族的心靈中。

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。¹⁴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。¹⁵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，夢之神秘性開始減少。

周人以天地、陰陽、日月星辰等自然現象來類比自身，綜合得出了「六夢」：正夢為平和恬淡的心態下所做的夢，其內容平常，無喜憂的；噩夢為使人驚愕、恐怖之夢；思夢為對人思念或情感成分高的夢；寤夢為醒時所見、所言而生成之夢；喜夢為使人喜悅之夢；懼夢為使人恐懼、驚嚇之夢。¹⁶周人對夢的觀念，很明顯已脫離鬼神觀念與夢魂說，可以視為一種粗樸的心理學，體現出人本思維之精神。

¹² 同註 11，頁 124。

¹³ 參閱 勞思光，《新編中國哲學史》，頁 67。

¹⁴ 同註 9，頁 41-42。

¹⁵ 同註 13，頁 69。

¹⁶ 參閱《周禮·春官》

東周以降之戰國春秋，諸子百家亦對夢提出想法，仍然都不離自身為本位來解釋夢，包括個人的道德修為等等。然而，夢的理論之完備要一直到東漢時期才得以完成，在《潛夫論·夢列》云：

凡夢，有直，有象，有精，有想，有人，有感，有時，有反，有病，有性。在昔武王，邑姜方震太叔，夢帝謂己：「命爾子虞，而與之唐。」及生，手掌曰「虞」，因以為名；成王滅唐，遂以封之；此謂直應之夢也。《詩》云：「惟熊惟羆，男子之祥；惟虺惟蛇，女子之祥。」「眾維魚矣，實惟豐年；旄維旗矣，室家蓁蓁。」此謂象之夢也。孔子生於亂世，日思周公之德，夜即夢之；此謂意精之夢也。¹⁷

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。

晝有所思，夜夢其事，乍吉乍善，善惡不信者，謂之想；貴賤賢愚，男女長少，謂之人；風雨寒暑謂之感；五行王相，謂之時；陰極即吉，陽極即凶，謂之反；觀其所疾，察其所夢，謂之病；心精好惡，於事驗。謂之性；凡此十者，占夢之大略也。¹⁸

《潛夫論》繼續提到，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

¹⁷ 彭丙成，《新譯潛夫論》，頁 315。

¹⁸ 同上註，頁 318。

解夢的基本要領。

王符《潜夫論》之「十夢」無疑的是在《周禮》「六夢」的人本思維的原則下，再擴充與開展的理論，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，並分類為十種，體現出了釋夢理論在漢代已趨於成熟。在王符之後，釋夢理論並沒有很大的革新與發展，一直到明代的陳士元所著《夢占逸旨》才有更大的突破。此著作參雜因果報應、道教神祇神話等內容，可以說是一本佛、道混雜的釋夢專書。此書龐雜博大故不此詳述。

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」¹⁹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」。²⁰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、支謙、竺法護等，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。²¹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。

佛典中以「夢」命名的經有《阿難七夢經》與《國王不梨先泥十夢經》，則是在佛經翻譯的第二時期才出現的，即是西晉末年到北魏時代才翻譯出的典籍。在《阿難七夢經》說明了夢境的象徵意義，夢之徵兆有預示、警示、預言之功能。除此之外，在《國王不梨先泥十夢經》中有更進一步的論述：

¹⁹ 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。

²⁰ 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。

²¹ 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。

王即勅左右群臣，嚴駕而出，到佛所徐步徑，王下車前到佛所，以頭面著佛足，却坐白佛言：「我昨夜夢見十事：一者夢見三瓶餅，兩邊瓶滿氣相交往來，不入中央空瓶中。二者夢見馬口食，尻亦食。三者夢見小樹生華。四者夢見小樹生果。五者夢見一人索繩，人後有羊，羊主食繩。六者夢見狐坐於金床上，於金器中食。七者夢見大牛還從犢子乳。八者夢見四牛從四面鳴來相趨欲鬪，當合不合不知牛處。九者夢見大陂水，中央濁四邊清。十者夢見谿水流正赤。我所夢如是，寤即恐怖，恐亡我國及身妻子，唯佛為解所夢十事，願聞教誡。」²²

佛陀解夢說：第一夢，是說後世人都不愛好救濟窮人，只顧自己而不顧貧民百姓的生活，財富就好比兩瓶沸氣互相流通而不進中間的空瓶；第二夢，是指後世的大臣們一邊吃著朝廷的奉祿，一邊還在吃著民脂民膏，不知滿足；第三夢，是指後世人年紀未到三十歲，卻已有白髮，只因為貪圖淫慾，年紀輕輕就已經身體衰弱；第四夢，是指後世的姑娘年齡還小，就發生性的行為，抱上孩子而一點不知羞愧；第五夢，是指後世婦人，她的丈夫剛剛出門，媳婦就與其他男人通姦並侵吞丈夫的財物；第六夢，是指後世人原來下賤的變的尊貴起來，原來尊貴的君子變為下賤；第七夢，是指後世的人沒有禮義不講廉恥；第八夢，是指後世的帝王、大臣乃至平民百姓都沒有誠實之心，天地怨怒，久旱無雨；第九夢，是指後世可能出現社會動盪，統治者不以正道治國，社會風氣隨之敗壞，人們不敬父母、老人，而四周國家卻社會清明，人人和睦；第十夢，是指後世人諸國之間爭吵不休，兵戎相見，大動干戈，互相殘殺。在《國王不梨先泥十夢經》中佛陀將夢中的內容解釋為預示、警示、預言之徵兆，佛陀之解釋具有道德教化之功能，體現了人本思維之精神。除此之外，亦是對婆羅門教過度鬼神化的釋夢思想做出修正。

在佛教的論中，古大德們對夢皆有不同的論述。在《阿毘達磨大毘婆沙論》中言：「夢非實有」²³、「夢名何法。答諸睡眠時心心所法於所緣轉。」²⁴說明夢是心與「心所」²⁵之作用而已，非實在之真理。在《大智度論》中言：「夢中無

²² 《國王不梨先泥十夢經》，T02, no 0148, p0873b14。

²³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no 1545, p0192b22。

²⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no 1545, p0193b22。

²⁵ 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。

有法集成，若覺時憶想分別，應有集成！」²⁶夢亦是非實有，只有清醒時才能統合出思想。其他，還有「四夢」之說：「無明習氣夢」²⁷、「善惡先徵夢」²⁸、「四大徧增夢」²⁹、「四巡遊舊識夢」³⁰或是「四大不和夢」³¹、「先見夢」³²、「天人夢」³³、「想夢」³⁴四夢的論夢方式，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，佛陀詳細說明「七夢」與「十夢」是藉著眾生對夢之獵奇心，以夢為譬喻來教化眾生。夢在佛教立場中的確是非實有的，亦非蘊含靈魂或夢魂說的，夢不過只是精神作用，不具神祕性。

四、徹庸以「夢」說華嚴

佛教視夢為非實有，佛陀亦以夢為譬喻來教化眾生，但是徹庸和尚認為「夢即佛法」，好像不單純是譬喻而已。又言「夢乃第六獨頭意識所起。前之五識。不能致夢。」³⁵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？」³⁶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

²⁶ 《大智度論》，T25, no 1509, p0587b29。

²⁷ 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871a09。

²⁸ 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b01。

²⁹ 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b03。

³⁰ 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b07。

³¹ 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b10。

³² 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0872a03。

³³ 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0872a05。

³⁴ 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0872a08。

³⁵ 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0278b24。

³⁶ 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b09。

不實。而夢者。當體覺性也。豈可反謂虛妄不實乎。³⁷

徹庸認為，當前的境界非實有，夢是自在法門，蘊含覺性在裡頭。「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。³⁸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。³⁹在五十三參的過程中，可以發現為數甚多與海有關的地名、國名與善知識的名稱。海門國：海雲比丘、海岸聚落、海幢比丘、海潮、海住大城、婆施羅船師、補怛落迦山、寂靜音海夜神、海岸國。其中，海門國：海雲比丘；國名、善知識名稱皆以海命名。其餘另有五國名與三位善知識。總共十個與海相關的名稱，具有相當比例的份量。由此可見「海印三昧」取之海的象徵內涵。

總之，夢可以是自在法門，那是因為夢如香水海，它能超越時空的印現世界一切的相，這無礙的境界是眾生覺性能觸及的。人們又問徹庸：「夢既佛法如何修持。」⁴⁰，他回答：

大慧教人。先以目前景界都作夢觀。然後以夢中光景。移來覺時。如此會得。自然夢覺恒一。⁴¹

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。臨床心理學家余德慧先生認為，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

³⁷ 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b09。

³⁸ 賢度，《華嚴學講義》，頁 165。

³⁹ 陳琪瑛，《華嚴經·入法界品空間美感的當代詮釋》，頁 157。

⁴⁰ 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b18。

⁴¹ 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b19。

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。⁴²夢與現實之間的關係是沒有阻礙的，徹庸能得出這個論點，必須從「法界緣起」這個理念說起。

法界緣起是通曉華嚴思想最重要的途徑，它說明了一切眾生都能明白佛法，並且能依法修行，最後一切眾生都能解脫到達彼岸。「法界」體現了大小無二，眾生們皆有「佛性」⁴³，並都受佛的光明來照耀的境界。佛教的根本立場是「緣起」⁴⁴思想，但一般緣起往往牽就於它緣的影響，隨著緣之不同而有所不同，如月之隱顯，以論月之隱或顯；然對華嚴而言，隱顯乃是同時存在的，一切法皆復如此，由此而言一切法如是而起，即是「性起」⁴⁵，非單因單果或親因緣之關係而已，而是親疏因緣共成緣起，隨舉一法即是一切法，一切法不離此一法。⁴⁶所以，夢是隱，現實則是顯，隨舉一夢即是一切法，一切法不離一夢。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。而返兆於凶。有最險之象。而多應乎吉。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。……有夢十

⁴² 參閱 余德慧，《宗教療癒與身體人文空間》，頁 127-130。

⁴³ 「眾生皆有佛性」或是「眾生皆能成佛」的說法，這種思維是源自於如來藏思想的。在早期，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。「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。「佛性」一詞包含佛的界性（dhātu），即是以如來為界域而言的本性；佛的胎藏（garbha），即為如來藏之意；佛的種姓（gotra），是指佛子們與佛陀有相同的族性。參閱 郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 188。

⁴⁴ 依「緣有」而生死流轉，依「緣無」而涅槃還滅，生死世間與涅槃解脫，同成立於最高的緣起法則。「緣有」則不斷的輪迴，即生死流轉；若「緣無」則入涅槃。佛教認為死亡永遠不會是絕對的死亡，而只意謂另一段輪迴的開始，生死流轉與輪迴因為沒有終點，所以謂「苦」。「苦」因「緣」而起，涅槃之道須是滅「緣」離「苦」，所以涅槃乃解脫之道。參閱 印順，《印度佛教思想史》，頁 95。

⁴⁵ 方東美先生認為，華嚴二祖智儼繼承北周到隋代時慧遠大師所提出的「法界緣起」，即「性起」來說明「佛性」的構成與其因果關係。參閱 方東美，《華嚴宗哲學（上）（下）》，頁 442-443。

⁴⁶ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 394。

年者。百年者。有即夢即應者。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。⁴⁷

徹庸認為夢是精神作用，每個人都做不同的夢，雖然其「事」不同，但實為一體。最後，言「總在一夢」似乎在說明「一心」，若要明瞭一心必須再言「性起」。性起乃眾生心中的本覺，「性」即體義，此體是真識心，法身、佛性及諸法自體。⁴⁸此思維源自於《妙法蓮華經》：「人能常以是經作觀，一念方萌，即見大悲勝相，能滅一切諸苦，其功德不可思議。」⁴⁹又言：「汝等應當一心稱觀世音菩薩名號。是菩薩能以無畏施於眾生，汝等若稱名者，於此怨賊當得解脫。」⁵⁰如果眾生能真誠觀想觀世音菩薩的莊嚴妙相，一心不亂的念其名號，能滅一切諸苦，其功德不可思議。「一念」即見大悲勝相，滅一切諸苦，但必須存乎「一心」，即一念者，一心也。《華嚴經》中的性起思想，其思想內涵延續了《法華經》中，一心、一念納萬法事象的真常之理，即「一心」能收攝一切法。所以，引言之含意為「一夢」能收攝一切法。

引言中亦說明夢中的徵兆未必如實的相應在現實中，還可能夢境與現實情況倒反，即徹庸對釋夢理論抱持著否定的態度。有一夢十個人所構成，十個人各得一部分。夢每個人做的不同，之間之差異能歸納為十種，如王符在《潛夫論》中提到的十夢，即採集了不同人的夢而歸納出的十種夢之分類。一人夢十事，典故則來自於《國王不梨先泥十夢經》。「一夢十人所成」或「一人夢十事」都是一體，毫無差別。

在華嚴思想中，「十」為重要的符碼，十表示法界緣起之深義，即所謂的「十玄門」。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。⁵¹十玄門可視為性起的十項原則，參照華嚴初祖杜順《周徧含容觀》之十門義與方東美先生的詮釋方法：

第一個原則是「理如事門」，在這個階段是處在下層的現實世界，能分別「事」與「事」之間之差異，並以現實論現實，現實世界中的每一件事物與構成的分子來說，都是不可抹滅的個體。第二個原則為「事如理門」，在現實世界中

⁴⁷ 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0276c18。

⁴⁸ 同註 38，頁 161。

⁴⁹ 《妙法蓮華經》，T09, no 0262, p0198a14。

⁵⁰ 《妙法蓮華經》，T09, no 0262, p0056c05。

⁵¹ 同註 38，頁 177。

裡面的認何一個「一」（分子）當做起點，它能夠同任何別的「一」（分子）聯繫起來。第三個原則為「事含理事無礙門」，「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。第四個原則為「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。第五個原則為「廣狹自在門」，無窮多的「一」之聚集本身是無體，具有依賴性。第六個原則為「徧容無礙門」，無窮多的「一」之聚集本身是無體，但不能視為「無」，但也不視為基本單位的「一」為「有」。第七個原則為「攝入無礙門」，任何一事、一物、一法，均能夠具足一切諸法的體性，相即相入而無礙自在。第八個原則為「交攝無礙門」，一切事物，不管是物質、心靈都屬於佛性之無窮之體，一切經由其體來變化。第九個原則為「相在無礙門」，相即不礙相入，相入也不礙相即，形成了一個廣大和諧的圓融無礙的妙境。第十個原則為「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。⁵²

徹庸認為夢本無體，依賴人身而產生，並且廣狹而自在，這即體現上述十門義中的「廣狹自在門」；又言「一夢十人所成」或「一人夢十事」則是體現出十門義中的「事含理事無礙門」；百千年，甚至一直到無數劫之時間，可以納入一夢，這即是體現十門義中的「攝入無礙門」。徹庸言：

有夢十年者。有夢百年者。有夢一日一夜者。有一人為十人夢者。有十人為一人。乃至千百人夢者。有人為畜夢者。畜為人夢者。乃至四生六道。

53

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，通過夢都能達成十門義中的相即無礙之境界。華嚴的無礙觀念，亦用來詮釋易理，徹庸言：

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

⁵² 同註 45，頁 484-499。

⁵³ 《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。

中。渾圓大極。一爻之內。通攝諸卦。⁵⁴

夢能通達華嚴無礙之境界，在此夢譬喻成為宇宙歷程之源頭，如太極能生兩儀，四象生八卦之理；夢能通一切法，如易卦中每一「爻」⁵⁵參一卦之中，每一爻皆能通攝諸卦。⁵⁶一爻與每一卦相攝無礙，一爻能具足每一卦之體性。每一卦都有前人占卜之卦辭與爻辭，即前人對宇宙歷程與人生歷程的一種價值判斷，但每一卦與每一爻所形容的宇宙或是人生狀態都是不相同的，一爻能通攝諸卦，顯然是受到華嚴思想之影響，非易學之傳統。此外，在易經中亦有記載關於夢的占卜爻辭，其言：「六二，剝床以辨，蔑貞，凶。」⁵⁷此說明安身之床受到剝奪、侵害，是凶兆。這應該是易經中最接近夢文化的一段文字，以易經來占夢或釋夢，在關於易經的文獻中都是十分少見的。

另一方面，夢的內容千變萬化，徹庸解釋夢中之內容，亦蘊含華嚴之學，人們問：「夢中多另是一山川者何耶。」⁵⁸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。⁵⁹

「山」在〈入法界品〉中亦是一直不斷重複的意象，山可表示精神的最高境界，「山上」表示超脫、昇華、寂靜的精神境界；「山下」表示墮落、衰退、毀滅的狀態。在五十三參的過程中，可以發現與山有關的地名與場所：勝樂國妙峰山、伊沙那聚落、無量都薩羅城善德山、補怛洛迦山。其中，山、川皆有的場所

⁵⁴ 《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。

⁵⁵ 「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。

⁵⁶ 「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 同註 13，頁 80-81。

⁵⁷ 同註 55，頁 141。

⁵⁸ 《曹溪一滴》，J25，no B164，p0281b14。

⁵⁹ 《曹溪一滴》，J25，no B164，p0281b15。

出現在二十七參，善財童子於巖谷林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。⁶⁰徹庸在此所言之夢，無形質窒礙，在深廣的宇宙中來去自如，亦是一種自在的精神體現。所以，徹庸言：「人中之大者。惟王惟臣。世間之大者。惟山惟海。」⁶¹「山」、「海」再次象徵了華嚴浩瀚無垠之精神狀態。最後，「光」亦是呈現華嚴思想體系的重要象徵符碼，徹庸言：

世之明者。燈與燭也。次更明者。火與炬也。其大明者。日與月也。故螢火之光。不及燈燭之光。燈燭之光。不及日月之光。日月之光千萬億倍不及佛光。佛放光時。無邊世界。⁶²

方東美先生認為，《華嚴經》透過了放光這種象徵性符號、隱喻的語言來啟示真理，《華嚴經》七處九會中佛就藉著不同部位放光以象徵不同的意涵。⁶³在〈入法界品〉中，幾乎參參都有光明境界，一切光遠不及佛光，佛能光照無邊世界。在四十一參中，摩耶夫人的腹中佛子在降生時大放光明，這光是過去、現在十方世界無量諸佛之光。「光」沒有物質性的窒礙，在時間、空間中的一切物質內容都不能阻擋光的滲透，光能超越時空直達無窮，亦是華嚴思想體系中超越時空、圓融無礙之象徵。

五、結語

中國文化從殷商重視鬼神的傳統，演變為人本位的思維，人們對「夢」的觀念亦跟著變化。夢自遠古時代就含有神秘性，「魂」的觀念普遍成為釋夢理論的重要基石，在人本思維興起之後，夢觀念結合了自然環境、人文環境、個人性情等元素，就不再是原始的夢魂說。佛教雖有中陰身的觀念，但無夢魂說的思維，佛陀通常亦會替弟子或眾生解夢，但為皆以夢為譬喻來說法，非如徹庸所言：夢即佛法。夢非實有且只是精神作用之立場乃是佛門傳統，但五代之後到宋明，中國禪宗的發展也逐漸脫離原本富於哲理的機鋒話句，成為一種文人表現文學智慧

⁶⁰ 同註 39，頁 224-225。

⁶¹ 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0275b22。

⁶² 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0275b26。

⁶³ 同註 45，頁 261-280。

的技巧而已，徹庸之所以將「夢為譬喻來說法」轉向為「夢即佛法」，應該就在這脈絡下產生的。⁶⁴

周人之「六夢」與王符之「十夢」皆是將夢境內容分類，雖然已脫離夢魂說，但仍然蘊含夢兆之觀念，大體來說為心性論進路之釋夢。佛陀以夢為譬喻說「七夢」與「十夢」，夢有預示、警示、預言之用，主要目的是為了道德教化與正法常住，大致上可將夢視為方便法，或是不了義法。

「山」、「海」與「光」為華嚴思想體系中的重要象徵，「十」亦為華嚴思想中的重要符碼，如「十玄門」，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。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。⁶⁵《潛夫論》中的十夢與《國王不梨先泥十夢經》中的十夢，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。總之，徹庸知易，且精通儒、佛之道，將兩「十夢」雜混入華嚴，也不足為奇。徹庸運用易經來說明夢能展現宇宙歷程與狀態，類似於榮格所認為的，夢即是一種宇宙的秩序模式在意識中的呈現。無窮無境之宇宙能收攝為一夢，一夢即一心，一心即一夢；一人夢十事，十事一人夢，皆為一夢，無礙自在。因此，在華嚴思想的統攝下，言「夢即佛法」應不失佛陀本懷。

⁶⁴ 五代之後到宋明的人們將精力集中在語言的暗示性、豐富性和包容性上，充分運用漢語，或儒、道文化的特徵，在生活上講述一些意味深長的話語，「夢即佛法」應該在這背景下出現。參閱 葛兆光，《增訂本中國禪思想史：從六世紀到十世紀》，頁 415-438。

⁶⁵ 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。
《妙法蓮華經》。《大正藏》冊 9，第 0262 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。
《徹庸和尚谷響集》。《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。
余德慧（2014）。《宗教療癒與身體人文空間》。臺北市：心靈工坊。
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。
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。

賢度（2012）。《華嚴學講義》。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。

