

夢即佛法——徹庸周理《雲山夢語摘要》研究

徐聖心*

提 要

明末編纂的《曹溪一滴》中，收錄滇地禪僧徹庸周理所著之《雲山夢語摘要》，作為生命奧秘之解說、助學者悟道之津筏，理應是明末佛學史重要課題，但歷來知者甚少，研究亦然。本論文先處理《雲山夢語摘要》成書問題；其次討論夢做為修行法門、至人無夢……等議題。能包涵俗諦、真諦兩層面立論，足以闡釋中土與佛教釋夢的特殊性。並由華嚴學之事事無礙，既能說明夢與心識(即念頭)之關係，又能說明夢並非全由心意識決定。其說可總括至「夢即佛法」，主要有兩個融合式的企圖：一是如何總攝紛雜教判中的諸佛教？二是如何通過總攝，提示既深切又簡易的修行法門？故既承自緣起性空的觀點，說夢無體，說善人所夢皆善；同時也立足於緣起性空，否認夢現象的本質，而重在人的存在狀態及其變化，如智者愚者之夢不同，吉人凶人所夢吉象凶象意義不同，故必有修法以明「夢」之非實在性，並由此以統括一切現象之質性，再推證構成夢之一切心理機轉之幻妄性，再由此內證自心靈明。理論與修法看似參差，實則統會為圓融調協的體系。

關鍵字：徹庸周理、曹溪一滴、夢語摘要、夢

2009.10.27 收稿，2009.12.30 通過刊登。

* 作者係臺大中文系副教授。

一、徹庸周理與《曹溪一滴》——生平與成書形式考察

佛法傳入中國，伊始即與「夢」偕行。在那不明朗、不確定的傳說中，漢明帝受夢中金人的暗示感召，而開啓求法鑄像的佛法探求與傳播。¹佛者何人也？天竺覺者也。覺者，以日間覺醒狀態，示異於夜間臥眠，譬喻人由不自覺知的情境中躍出。此不自覺知之境，時以夜間之夢爲喻，既指夢之狀態，亦指夢時不能審其爲夢，而爲夢境所牽，生種種喜怖，種種計度，顯現之愚癡情態。²在阿含部、本緣部的佛經，佛陀以覺者的姿態現身於世。同時也是優秀的解夢者，及善於以夢妙喻以開解從學者。這點值得我們細細思考，如波斯匿王、³如哀愍王等例。⁴諸王雖地位殊卓於常人，然智性則與凡夫一般，雖是夢境的擁有者，但並不身兼夢義的詮解者。同時在表法上，經中巧妙運用婆羅門形成對比，他們雖解夢，卻不能真正明白夢境。表示我們對夢中文本的種種障蔽，若非佛陀或證道者，即使解夢亦如一夢耳，何曾出得夢外、見得夢清？最後由佛陀解夢，以見佛陀對夢語言之通解、夢文本之善會。至般若部，更大量以夢與響、幻、泡、像……等同喻，教人善觀諸法性空。是則夢與覺原爲相對反之語，是則成佛則爲覺，非復在夢中；夢夢之昏昧亦非佛，與覺相隔故。而今徹庸周理在其《夢語摘要》中明謂「夢即佛法」，其間意味，大有可思

¹ 初見牟子，《理惑論》（載於梁·釋僧祐，《弘明集》，據宋碛砂版大藏經影印，上海：上海古籍出版社，1991年8月），第二十一章：「昔孝明皇帝，夢見神人，身有日光，飛在殿前。……有通人傅毅曰：『臣聞天竺有得道者，號之曰佛，飛行虛空，身有日光，殆將其神也。』」（頁5上）；相關討論見湯用彤，《兩漢魏晉南北朝佛教史》（臺北：鼎文書局，1985年1月），第二章。

² 可參看雲棲株宏以莊子、孔子不論夢蝶、夢周公與否，皆在夢中；世人顛倒於輪迴，尤爲大夢；唯以「夢醒漢」贊釋迦。（《竹窻三筆·世夢》；《嘉興藏》冊33，頁70）。

³ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷51；《大正藏》冊2，頁829中。

⁴ 宋·施護譯，《佛說給孤長者女得度因緣經》卷下；《大正藏》冊2，頁852下。

之處。是則其所謂「夢」，定當與尋常所謂夢有別，但其別何在？黑不得為白，鹿不得指為馬，則夢豈得同於覺？既不得同於覺，則「即」字又如何說得？這個謎，我們想透過梳理《摘要》而得釐清。「夢」為人的精神活動，神幻、隱密而難解。在西潮滿漲的近現代，夢的意義與解密，吾人總以為是佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）創闢的大發現，實則東西方原本皆自有其入夢經驗與釋夢傳統。⁵遠古且不論，若觀近世中國具多層次佛教意義的居士之夢，可以晚明袁中道（1570-1623）〈珂雪齋紀夢〉為例，⁶文章略長，大意謂：小修一夜跌坐榻上，夢寐之間，神識出體，遇二童子於空中引路，至一芳潔嚴淨處所，乃其兄宏道往生後神識居處，以明人有死而不亡者存，且依生前修行深淺，定其往生後境界所在，勉其弟在世精進惕勵云云。這則記載，同時說明：他界之實有、個人修行境界決定往生位階、及夢境可以溝通兩界、夢境足以顯示世界實相……等意義。其中前兩者，乃是佛教傳入東土之後才特別進入中國人生活。在一般歷史方面，《左傳》中所看到中國較早關於夢的記載，主要視夢為預言。⁷在魏晉時期的夢理論又過於簡略，⁸歷史上的夢書多逸失，現存又與現實關係太

⁵ 西方的部分可參看弗洛伊德著、呂俊等譯，《夢的解析》（臺北：米娜貝爾出版，2003年6月），第一章。之前臺版賴其萬、符傳孝譯本（臺北：志文出版社，1986年6月）節略第一章，故不採；中國部分可參看劉文英，《夢的迷信與夢的探索》（北京：中國社會科學出版社，2000年1月）；傅正谷，《中國夢文化》（北京：中國社會科學出版社，1993年9月）。又，本文提及 S. Freud 時，皆依臺譯「佛洛伊德」，唯標此書名時用「弗」。

⁶ 此文收於其兄袁宏道，《西方合論》書前，今本《嘉興藏·西方合論》並未收錄，但可見於《大正藏》冊 47，頁 388 下-389 下，以及日本和刻影印近世漢籍叢刊本的《西方合論》（荒木見悟、岡田武彥主編，思想四編第 7 冊，京都：中文出版社，1972 年）。

⁷ 如僖公二十八年，城濮之戰前，晉文公「夢與楚子（按：成王）搏，楚子伏己而盥其腦，是以懼。子犯曰：『吉。我得天，楚伏其罪，吾且柔之矣。』」見楊伯峻，《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982年4月），頁 459。

⁸ 如劉義慶，《世說新語》（楊勇校箋，臺南：明倫出版社，1975年9月）〈文學第四〉§14：「衛玠總角時問樂令「夢」，樂云是「想」。衛曰：「形神所

密切，多半充作吉凶禍福的預告。⁹在中國本土思想史方面，周秦之際，除莊子（約 369-286B.C.）有較特殊的論點外，¹⁰另可略見於《黃帝內經》，¹¹此下或至宋元明才對夢有較允當的討論，如張載（1020-1077）論夢約可都理為五點：魂交成夢說、形閉氣內說、緣舊習心說、五藏說、心志說，業已試圖由多重角度說明夢的各種成因，而帶有總結整理的意味。¹²然而在佛教中，則不斷有對夢的深刻理解與豐富討論。除了視為意識活動中的一種型態，如在相宗唯識學解釋夢的形成基於心理機轉；也具有脫離實際的指涉，而發展為觀法的代詞，如空宗普及的經典之一《金剛經》有名的四句偈：

一切有為法，如夢幻泡影，
如露亦如電，應作如是觀。

偈中展示各種觀法，使學者了知諸法之如幻如化，以證入空性，夢觀也是其中之一。¹³但可注意的是：在此觀法之中，夢是以帶有

不接而夢，豈是想邪？」樂云：「因也。未嘗夢乘車入鼠穴，搗齏噉鐵杵，皆無想無因故也。」（頁 155）但若此孤說很難推拓，而且樂廣似將夢的奇幻特性都看得淺易。

⁹ 歷代占夢書多逸失，留存至今之遺輯與大要，可參看劉文英，《夢的迷信與夢的探索》上編之四；傅正谷，《中國夢文化》第二章第四節；鄭炳林、羊萍，《敦煌本夢書》（蘭州：甘肅文化出版社，1995年8月）。

¹⁰ 參看拙作，《莊子內篇夢字義蘊試詮》（臺北：臺大中研所碩士論文，1991年5月）。

¹¹ 見不著撰人、耿鑑庭序，《素問今釋》（臺北：啓業書局，19884年）〈脈要精微論〉頁 210-211，〈方盛衰論〉頁 1013；及楊維傑，《黃帝內經靈樞譯解》（臺北：志遠書局，1976年）〈淫邪發夢〉第四十三。

¹² 相關討論可參看傅正谷，《中國夢文化》，頁 100-107；此外我們可再舉兩個重要人物，一是朱子，一是陳白沙。在黎靖德編，《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年1月），有大量對夢的討論，至少可參看卷 34 釋《論語·述而》孔子夢周公章；《陳獻章集》（孫通海點校，北京：中華書局，2008年）中對夢的分析雖不若朱子分明，但詩中屢言其夢境，亦有〈夢記〉二則，可見其對夢的重視。

¹³ 此外對般若系經文的詳論，可參看舊題龍樹著、姚秦·鳩摩羅什譯，《大智

否定現實的意味出現，同時也並未有豐富的蘊涵。¹⁴而在藏密金剛乘中也有夢幻修行法門。¹⁵可知「夢」在佛教，早已自成意義豐富的傳統。三系而外，中土佛教在明代以前最著者或為元釋大圭《夢觀集》，惜此書通行唯能見刪節本，未能詳其面目。¹⁶晚明佛學文獻與士人撰述中，不約而同有許多與夢相關的文字與訊息，單論書籍以夢為名者，即有如張瀚（1510-1593）《松窗夢語》、湯顯祖（1550-1617）之玉茗堂四夢、張岱（1597-1679）有《陶庵夢憶》、《西湖夢尋》，甚至憨山大師（1546-1623）名其集為《夢遊集》，¹⁷更不論各式文集中大量與夢相關之記載與論述。因此在各式的表達與解說中，研究頗值得繼續開拓。而明末滇地臨濟禪僧徹庸周理所著的《曹溪一滴》中之《雲山夢語摘要》，作為一種對生命秘密的解說、助學者悟道的津筏，理應是處理明末佛學史的重要課題，同時也可以展示本國傳統釋夢文化的特殊性與優越之處，但歷來知者甚少，遑論研究。本研究對象（作者與書籍）在此之

度論》（臺北：普門文庫，印順法師校印本，1985年4月），冊1卷6〈釋初品中十喻〉，頁225-7。與周理說之比較，見本論文。

¹⁴ 此「否定現實」一語，仍就空觀之「否定實體與物之自存性」一義說，自非謂厭棄現實與唾棄現實世界之誤解，故用「意味」。

¹⁵ 藏密「夢觀」修法，典籍可參看珀瑪迦爾波喇嘛著、張妙定譯，《明行道六成就法》（《中國藏密寶典》冊6，北京：民族出版社，2001年1月），頁93-186，在六成就法中有「夢觀成就」；及敦珠仁波車（Dudjom Rinpoche）著、劉銳之上師譯，《大幻化網導引法》（《金剛乘全集》（乙）之一，臺北：密乘出版社，1983年），第三為夢幻法。介紹可參看邱陵編撰，《藏密六成就法詮釋》（北京：北京工業大學出版社，1994年1月），主要介紹噶舉和寧瑪派的六成就法；以及米胖仁波切、南開諾布，《夢瑜珈》（臺北：大手印文化，1999年4月）。

¹⁶ 《夢觀集》解題見明復法師編，《禪門逸書》初編冊6，及所著《明復法師佛學文叢》（新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2006年）冊2，頁223-5。原有夢法、夢偈、夢事各一卷，詩六卷、文十五卷。收四庫書時刪削，唯存其詩。其全本，明復法師謂藏於日本東京大學，實則現藏東京內閣文庫與名古屋蓬左文庫。此查考乃中研院文哲所廖肇亨教授告知，謹此致謝。

¹⁷ 此外晚明高僧與夢相關記載繁不勝述，如以修行法門與證量而言，憨山大師讀《肇論》即得益，亦修《楞嚴經》之耳根圓通法，與夢幻中陰法；而同列晚明四高僧的藕益智旭亦曾三夢憨山大師。

前僅有廖肇亨的兩篇文章論及。¹⁸本節先述周理生平，再論《雲山夢語摘要》成書的相關問題。

徹庸周理（1590-1647），初號徹融，因陶不退而易融為庸。生平最早見於陶珽（即陶不退）所撰〈妙峰山開山善知識徹庸禪師小傳〉，收入《徹庸和尚谷響集》之前。〈小傳〉前段言易「融」為「庸」之故，中段言其證悟，後段言其弘法。較完整的敘述可見於喻謙《新續高僧傳》：

釋周理，……初字徹融，後講華嚴於青蓮寺，釋理微妙，與中庸多所發明，陶公不退乃請易融為庸。……年十一入雞足山禮大覺徧周為師，先夕徧夢大蓮花生於殿庭，日中理至，適符其兆。徧乃忻然為之落髮。……後至姚城參密藏大師，遂有省發。……明崇禎甲戌遊叩諸方，請藏南都時，密雲說法天童，入室請益，相視莫逆，欲留不可，辭歸滇南，弘法妙峰。古庭而後二百餘年，祖鐙再續，實賴斯人。著有曹溪一滴、谷響集、夢語摘要，及語錄若干卷。

19

此中密藏即密藏道開，為紫柏真可大師弟子；密雲即密雲圓悟（1566-1642），二人皆當時禪宗巨匠。則即使此傳所言稍誇大，至少周理在當時頗與耆宿往返，且甚得前輩屬望，當離事實不遠。

¹⁸ 在2003年初提國科會計畫時尚未見任何討論。至目前則僅見於廖肇亨的一篇期刊論文及一篇會議論文，前者見氏著〈淫辭豔曲與佛教——明末清初戲曲美學的佛教詮釋〉（臺北，《中國文哲研究集刊》第26期，2005年3月）的一節附論；以及〈僧人說夢：晚林叢林夢論試析〉（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》，臺北：允晨文化，2008年9月）有兩節專論。尤其後一篇文章，既將周理當時相關的夢理論詳細闡釋，如袞宏、紫柏、憨山……等，也首度正式討論周理此書。廖文已發揮處，本文不再重複。

¹⁹ 喻謙，《新續高僧傳》四集，收入《高僧傳合集》（上海：上海古籍出版社，1995年2月），頁887。

²⁰而由其續古庭善堅燈燄，可繫其法脈於臨濟下楊歧派。另在著作方面，據傳中所載，似有四種，其實頗有問題。

《曹溪一滴》此書現存形式上並不完整，在《嘉興藏》第 25 冊目錄中，僅見一六四題為《曹溪一滴一卷，附夢語摘要》，但同冊之一六三，先有《古庭禪師語錄輯略》四卷，各卷首又皆題「曹溪一滴卷之幾」；同冊一六五至一六七，看似有三書分行：《大巍禪師竹室集一卷》《浮山法句一卷》《徹庸和尚谷響集一卷》，分別為淨倫、本智、徹庸三和尚之著作，內並分別題有「曹溪一滴卷之六、七、八」，則與一六三、四兩書原屬同一系列當無可疑，那為何一六四獨據《曹溪一滴》為書名？若此書名原表同一系列，而不由一六四獨擅，則此書是否原有數卷，非僅一卷？依上述著作之例，綜觀一六三至一六七，一六四之《曹溪一滴》應只是此書原有的卷之五。可是內又題為「卷之一」，頗令人費解。若姑置現存《嘉興藏》格式不論，可據一六四《曹溪一滴緣起》作合理的推想：

昨年徹公與家不退南來，如善財五十三參。語余曰：吾欲為吾滇從前大善知識出些子氣。余唯唯否否。乃取所攜竹室集、浮山法句，摘其要者附焉。余題之曰曹溪一滴。……

²¹

可見應有一書原名《曹溪一滴》，包括幾位不同滇地高僧文集之節要，但《嘉興藏》之《曹溪一滴》則非此書原本。現在錄於《嘉興藏》之一六五《竹室集》和一六六《浮山法句》，乃獨立成篇，

²⁰ 另其事蹟考述，可參看清·釋圓鼎編，《滇釋紀》，卷 2，《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公司，1989 年），冊 252，頁 32-33；陳垣，《明季滇黔佛教考》（臺北：彙文堂，1987 年 6 月），頁 18。

²¹ 《嘉興藏》冊 25，267 上-下。點狀底線為筆者所加，下文凡引文加線皆然。

而且大抵均以摘要方式錄入。一六三的《古庭禪師語錄輯略》四卷，即其前四卷；而一六四獨以《曹溪一滴》為書名者，僅其中《夢語摘要》一部，且是徹庸之著作，當原為第五卷。一六五~七的三冊，即原書的卷六~八，其中頁碼也的確是跨卷連續。故原書應共八卷，而非一卷。此殆《曹溪一滴》包含以上五種著作，各著作卷數不一，且以輯略方式呈現，故當初刻工已不甚了了，許多版心花口僅鐫「卷之□」二字，甚至誤雕為「卷之之□」，其下計數均缺如，計數不確，則卷中次第大概也有些錯亂。且《古庭禪師語錄》，其標題亦為「輯略」，是則約可推測：本書所含各冊，或許多經過編輯、並以較簡約的方式節錄、整理。

後續專論《夢語摘要》。由於刻書形式關係，看來似乎分成前後兩部，前段有〈曹溪一滴緣起〉〈引曹溪一滴〉……等文，與滇地禪宗高僧小傳，雖僅佔葉 1-17，卻題為卷之一；在前後段之間，插入大字刻的「夢語引」，作為「夢語摘要」之序，但內容既是《夢語摘要》，起首何以編入《曹溪一滴》的緣起？「夢語引」之後，附錄的《夢語摘要》卻佔葉 18-66，分屬上下兩篇，不另分卷，則分卷標準何在？凡此皆是難以索解的篇幅結構。又，不分卷的〈摘要〉之中，主要分四章：元起章、惟識章、意生章、問答章，篇末有一附錄形式的「紀業」。其中問答章也不完整，在標題下有「十四門」小字副標，但僅發端設一「無夢」附標題，餘則無門也無其他標題，其餘是否僅是標題遺失，抑或捨而不錄，則不可得而知。而「紀業」以作者個人親歷、親聞的實際故事為例，明三世因果、神明不可欺、預示解厄……等。雖體例不備，全書合附錄以觀，亦類雜錄，但文章用意甚明，此可由戈允禮的〈夢語引〉見其梗概：

徹公出所說夢語示予，……猛力憤發，細讀沈思，越十日，味爽在枕，豁然有悟。²²

可知其內容，以「夢覺」為主，乃以夢為悟入佛法，證知心體的關鍵。此外《摘要》也涉及整個中國傳統重要典籍中與夢相關文獻的討論，如莊周夢蝶，至人無夢，孔子的神通，樂令之以「想」成夢說，……等，此中並無刻意抑揚之意態，頗能平情面對三教。故此書亦不僅佛教內之自解，同時亦涉及三教之融攝問題。本論文意在展示徹庸周理以「夢」觀照生命時，思考的各種面向，如夢的構成、夢境顯示的意義（近於釋夢學）、夢作為修行法門的操作方法、夢何以可成為修行法門、古今夢境所顯示的各層次意涵、三教的理解與判攝……等。

二、夢的解析與觀法綜論

周理在夢論中究竟如何表現特出處？他說：「古人言：『學道須識夢中人。』予謂會得一夢字，學道之能事畢矣。」（276-13）²³以「古人言」和「予謂」對舉之關係，並不明確。或以「予謂」作「古人言」之延續，以「能事畢矣」補充「須識夢中人」的意義；或以兩者作一對比，「古人言」雖肯定夢的重要，卻未能充分且究竟地認識或開展「夢」的義位，「須」僅表明「識夢中人」是學道歷程或欲有成應滿足的一個條件而已；而「夢中人」也僅表明順俗不能逆覺之種種茫昧而已。若然，的確在古來教法中已有種種形式的夢觀而不足為奇。然而周理欲強調自己論說之卓

²² 《嘉興藏》冊 25，272 下。

²³ 以下的標記「276-13」，前一數字為《嘉興藏》中的頁碼，後一數字則是筆者依據全文，對各章(元起章、惟識章…等)加以計數之標記。此乃為同一則常立意多方，為全文前後互參討論方便，及便讀者檢核，設為此例。以下皆仿此，不另出註。

識，如何強化方能得力？正在「會得一夢」與「能事畢矣」兩者的結合。「會得一夢」，則夢之指涉即使未充分展開，但已暗示以「夢」的全般義蘊，為所悟之內容，而不僅如前此但謂「夢中人」此一狀態；而「能事畢矣」作為生命啓悟的完整途徑與圓滿教法，一方以此逾邁前人，一方見「夢」足以涵蓋修行歷程的全幅工夫與要義。由此兩語，賦予「夢」在修行、悟理、證道多方面的始終，那《摘要》中提出相應的旨趣又何在？此即周理所主張：「夢即佛法」，其說如下：

281-37 問：「夢是佛法不？」答：「夢即佛法。」問：「經中說夢只將以喻法，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。豈可反謂虛妄不實乎？」問：「夢中多另是一山川者何耶？」答：「心性無依，世界廣大。夢中無形質窒(室)礙，隨其去來，故從來不到處到之，不見之境見之。」問：「夢又多是舊境界者何故？」答：「良由貪著目前，念念不捨，故神識結縛此中，不能遠離耳。」問：「夢既佛法，如何修持？」答：「大慧教人，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，自然夢覺恆一。」

在這段話最初的問答中，「夢是佛法不」一句，原是問隸屬關係，如一般所謂「白馬是馬否」之「是」；若其僅隨問而答「夢是佛法」，表示夢是佛法教理之一種，一如上文略舉之阿含與般若諸經所示之意，則周理之理論並無新的開展，與此前教法無異故。然而答以「夢即佛法」句，既示異於前問句所指之旨趣，又由「即」字所表前後項特殊的關係。但是，畢竟這樣的「即」是怎樣的「即」

呢？²⁴這項極大膽的宣稱，希望本文的討論能作出明確的解答。至少，相較前舉《金剛經》四句偈，夢是用以總括現象虛幻性的喻依，由夢觀現象所證之心境才是佛法要義，「夢」原不足以總括佛法全體。今周理作此宣稱，吾人自當觀其理據，及「即」字所表的全幅義蘊。此義既為周理的新解，尚待整理其體系後再總結。今先簡述此段文字的相關議題：

1、夢的定位，即夢不止經驗事實，在佛經中也是一種喻法，更且夢即是法。從「以夢為喻」到「即夢是法」是一大轉變。一如前引《金剛般若波羅密經》「如夢幻泡影」作為觀法，僅以夢作為現象界空虛不實的比喻，由夢起觀，其後尚大有事在；其次以夢為喻，喻體（法）非喻依（夢），則兩者有別，且法之義蘊遠大於夢，夢便不足以統攝佛法全體。而周理謂「夢即佛法」時，乃同於「識得夢一字，則學道之能事畢矣」之說，以對「夢」的一般認識，同等於對佛法的徹底了悟。至於其中義蘊如何，豈非一大變革？豈非令人好奇？這點需全般理解周理的釋夢學而後可。

2、夢何以可成為修行法門？實際修行如何操作？

3、至於夢的起因或夢的構成，對於夢中常有經驗所不及之處，及經驗中相近之處，其中矛盾，又如何解釋？一方有接近當代所謂釋夢學的部分，則說「貪著目前，念念不捨，故神識結縛此中」，即以夢與吾人心識活動方式有密切的關係。但一方夢中又有平日未曾經歷之境地，則其間又基於何種原理？而周理所解釋的種種相關性應如何更清楚界定？

²⁴ 在方東美，《中國大乘佛學》（臺北：黎明文化，1986年6月）附錄〈與熊子貞先生論佛學書〉，曾提及「即」字在近代邏輯上有六種不同意義，但未詳說實質內容為何。（頁662）故待本文最後，再討論周理命題的意義。

此前已言《夢語摘要》現存內容、結構不完整，故無法依周理自設的理路討論。單就現存形式，《摘要》更道及夢與佛法的關連、夢作為修法、世界與夢的虛實、夢的起因等議題。綜括而言，周理的釋「夢」理論，約包含以下各主題：（一）夢的起因、（二）夢的類型、（三）夢的吉凶、（四）夢境顯示的各層次意義、（五）夢與死亡、（六）夢與無夢、（七）夢作為修行法門。²⁵以上是關於夢的內部議題，且自有其次第，次第見以下各節分論。據周理的了解，夢在佛教外部的經驗與意義，也是他討論的對象，故另闢一小節，論三教中不同之夢，周理如何定位，精采處頗有異於吾人的想像。

（一）夢的起因

關於夢的討論與解釋，首要在說明各家理解夢的成因。因唯有如此，才能破譯夢的奇詭性質。在《摘要》中有數種說法，一是：

273-5 夢有返夢正夢、順夢逆夢、深夢淺夢、延夢促夢，借夢倚夢、傳神夢、托意夢、想夢非想夢，是自心靈明所作，非假神明主宰，非假人力安排。

這一則有兩個要點：（1）言夢的類型，（2）言夢的起因。類型下詳。在起因處主一別二，非由神明，是區別於外因；非假人力，是排除了意識主控之內因。這是仿龍樹《中論》「諸法不自生，亦不從他生」的論理，²⁶但未全幅開展，也不似智顛亦據《中論》

²⁵ 即使我們現在的研究也不大能超越這些設定的範圍，如柴文舉、蔡濱新編著，《中醫釋夢》（臺北：文光圖書，2008年9月），第二章以下各章目次分為：夢的本質與特徵、夢的形成、夢的作用、夢的分類；傅正谷，《中國夢文化》第二章〈中國古代夢理論的基本內容〉前三節也大抵同此，唯第四節論夢占。

²⁶ 參看釋印順，《中觀論頌講記》（臺北：正聞出版社，1973年1月），頁59。

論式廣破夢之成因。²⁷是則周理此則，深義應如何理解？應就「自心靈明所作」處著手。但究竟是終極心體，抑僅是心智一能力而已？這靈明在周理的系統中是何意義、地位？又若既為靈明所作，何有逆夢、噩夢？而眾多夢的類型果真可以化約至單一原因，而自心靈明即此唯一原因？凡此諸端，似亦非智顛所已破的論法所能回答。因此，我們需討論兩點，一是周理的一般釋夢學，二是周理論心。先看周理理論中較易理解、且最接近目前釋夢學的說法：

278-9 問：「晝中作事，有頭緒，有始終，一件了又一件，云何夢中無根，或有頭無尾，或有中無兩邊，幽幽隱隱，不能自主者何也？」答：「晝中所作，因有身故，一切作用，總係乎身，八識一時具足。夢中惟識神用事，識隨念頭轉，念頭起處即夢，念頭滅處則無。蓋為念頭無根緒，而夢亦無根。夢乃第六獨頭意識所起。前之五識不能致夢。」

但我們莫忘這則之所以易於理解，是因紀錄與一般人的問答，不免就一般人之能理解作釋。此中「念頭」也還不是他所謂的「自心靈明」，也不是佛洛伊德的潛意識。「夢中惟識神用事」的「識神」才與潛意識相近，但是否可逕解為潛意識，亦無法確定。但依此則仍可得知：前五識不能致夢，「識隨念頭轉」而成夢，即表示「夢」其實是第六獨頭意識與識神交合而起。那夢並非有一單純的起因，也是和合而起，只是側重在念頭。當注意周理並非論「念起為夜夢之因」，實謂「念起」即是夢，則覺時不能無念，

²⁷ 隋·釋智顛，《摩訶止觀》卷5：「為當依心故有夢？依眠故有夢？眠法合心故有夢？離心離眠故有夢？若依心有夢者，不眠應有夢。若依眠有夢者，死人如眠應有夢。若眠心兩合而有夢者，眠人那有不夢時。又眠心各有夢，合可有夢；各既無夢，合不應有。若離心離眠而有夢者，虛空離二應常有夢。四句求夢尚不得。」（《大正藏》冊46，頁54中）。

亦時時在夢中，不待夜中闔眼方成夢。故於此不當以為周理視「念起」為夢之主因。試再看相近但相異的一則：

274-9 我以念頭起處是夢，亦是塵情邊事，而實不能言夢之真。所以然者，前人說夢從想生者，從意識起者，從第八含藏識中流注者，從內根外塵偶合處而有者，從遊魂引識神而有者，皆是不得已而鑽龜打瓦。

這則幾乎盡破吾人所知關於夢的起因，以為論夢之真因之預備。²⁸說「以念頭起處是夢，亦是塵情邊事」，似與 278-9 形成相反的對比。但為何有此矛盾？實無矛盾。蓋 278-9 是「夢」觀之廣用，將無明念動均視為夢，則覺時起念亦夢；274-9 乃針對尋常見解，辯破「念頭起處為(夜)夢之因」等非究竟之談，故遍予遮撥。兩段文字分兩層次，念起乃無明之徵，故念起即夢；若論夜夢，則念頭起處雖為因，卻不足以達夢之真。²⁹是以周理又說：

273-3 夢體無來處無去處，不於心生，不於身生，不從想生，不從意識所生，非世間非離世間，非欲界，非色界非無色界，非染非淨，非生非滅，而有示現。一切世間，悉同如夢。如夢無變異故，如夢自性故，如夢執著故，如夢性離故，如夢所現故，如夢無差別故，如夢想分別故，如夢覺時故。一切是夢，夢無起處故。

278-9 既說念頭起處即夢，但 274-9 又說念起是夢亦塵情邊事，

²⁸ 如《阿毗達磨大婆沙論》卷 37：「應說五緣，見所夢事；一由他引：謂若諸天、諸仙、神鬼、咒術藥草、親勝所念、及諸聖賢所引故夢。二由曾更：謂先見聞覺知是事，或曾串習種種事業，今便夢見。三由當有：謂若將有吉不吉事，法爾夢中先見其相。四由分別：謂若思惟、希求、疑慮即便夢見。五由諸病：謂若諸大不調適時，便隨所增、夢見彼類。」（《大正藏》冊 27，頁 193 下-194 上）周理此處已破三種，第三、五兩種緣，後文另有詳論。

²⁹ 故 280-27 周理亦曰：「問：『夢有幾種？』答：『惟二種為根，其餘皆是分枝列派所成。』問：『云何是二種？』答：『夢時夢，醒時夢。』」

273-3 卻又說「夢體無來無去，夢無起處」，那吾人如何融通這幾種說法？首先，綜觀這幾則，所謂「自心靈明」不可視為「念頭」，雖然「念」與「心」與「夢」有密切關聯，但此則將一切與「心念」或「心意識」相關的舊說，一切排除。遮撥一切起因，以《中論》論式言夢不於心生、不於身生……等，只是無起處。則自心靈明之意，依舊難明，但已知確定不屬佛洛伊德所言潛意識。其次，需知存在本有種種法界可能，故論「夢」亦可有對應各個法界之義位。有一般性的解釋，只言俗諦之夢，則有夢中識神用事，識隨念轉一說；有佛法對實相的了悟，言真諦義之夢觀，此又兩路：一為遮撥法，此又有二：（1）即說「念頭起夢」僅是「塵情邊事」，此遮念為夢之生因；（2）則說「念頭起處即夢」，將人之「念起」總括為幻妄義之「夢」，使人能離此意識慣性，此遮夢唯夜夢。二為表詮法，切實論說夢之體性，即「夢體無來處無去處」，與 278-9 言「夢無根」同旨。各說可不相妨。然據以上諸則，自心靈明之義仍不明確，以下應再看周理論心，先看其分疏「心」之境界層次：

274-23 人心見有可欲，多被境轉；神心直其所屈，正如執物；聖心空其所有，無私無欲，應化無物。

將心分三境界，人心無自主性，神心通達似萬能，而恃能適成其執，聖心無人心之弊而無欲，無神心之弊而應化弗恃。特值注意的是，在周理的系統中，神心並非最高級觀念，³⁰聖心才是佛心。無執之佛心，又名無心之心，其意甚微：

³⁰ 相關可見周理評論《易》理，274-17：「通乎晝夜之道，質諸鬼神而無疑，在意識清明耳。意識清明，自然前塵不能惑，前塵不能惑，一切時不昧，此神明活計，非大圓鏡智宗旨。」不以《周易》之神明與佛旨同趣。

274-24 心如明鏡，心如大海，心如虛空，心即天地。在天地先，天地從出，皆名言也。又曰無心，則庶幾矣，而果無心者，即謗也。雖然，即心即佛，最切近矣。奈何眼中著屑者，難免形影之疑，吾意凡落音聲相貌者，皆無心也。噫，安得其無心之心與之言心乎哉！

此則以三象(鏡、海、空)為心之喻，第四象表為「心即天地」，言其橫豎悠廣無二無別。故若謂心與天地為二，或超越而在其先，或為母而生天地，皆「名言」使之分殊，非實質之異界。再以「無心」為趨近心之真實，即表能越此名言之殊、而無主客對立者之近實；再將「無心」復視為名言之不得已，以「果無心者」表誤認名言而執取滯著，而全然否定「心」者，為謗心謗佛。是則層層遮撥，務將名言所可能演生的誤解全數蕩淨。第五則主「即心即佛」喻心最勝，然一落言詮，則不免又將「心」與「佛」均落入形軀影響中求索。一落此中，則不能自反「心」之真實，屬「果無心者」之蔽。故結嘆期於與徹證「無心之心」者之相印。

總結以上所說，除夢無起處（273-3）外，周理論述夢的成因有：無明業識（274-8）；念頭起處、第六獨頭意識（278-9）；自心靈明（273-5）。³¹幾全撇除外緣，專就人的心靈不同層次的作用立論，但也並不說僅依心的不同層次即足以起夢。³²其中「自心靈明」所作之說，乃通於俗諦真諦。換言之，即使在俗諦中，依

³¹ 此共四說，尚有第五說見 279-18「夢乃想陰所作。經云：想陰盡者，寤寐恆一。雖聲聞小聖，亦破想陰……」，並入後文無夢處討論；此外尚有成因與型態並論的，詳見下節。

³² 廖肇亨〈僧人說夢：晚林叢林夢論試析〉特別標舉：「徹庸周理論夢的成因與本質，特別重視個人心理與外界環境的接觸與衝突。……不全從主觀的心理解釋夢的成因，或許是徹庸周理值得注意的貢獻之一。」見《中邊·詩禪·夢戲》，頁 456。其說明引用 274-19 則，固有理據。但在《摘要》中僅此一見，故本文從略。

念頭起夢，在第六意識與識神交合之際，自心靈明實未嘗失卻；另一方面，夢之預示與夢之修行，亦自心靈明所作，則謂意識轉化為四智之後事。而此自心靈明也難說是單純的主體或限於個體之中的「心」，其義蘊應別有在，下文將逐步討論。

（二）夢的類型

夢的起因與類型有時並不易分。如龍樹在《大智度論》中言「夢有五種」，主要便由夢的成因論其型態。³³上述周理論夢之或起於念頭，或無根緒…等說也相近。那若具體分析夢的樣態，又如何？

273-5 夢有返夢正夢、順夢逆夢、深夢淺夢、延夢促夢，借夢倚夢、傳神夢、托意夢、想夢非想夢，想夢非想夢，是自心靈明所作，……

這則羅列包括由夢境和夢因兩路的種種分類，夢因已見上節，今專論夢的類型。前面五組十種不得其詳，略可推測是夢境的簡單分類。「傳神夢」以下四種，是論夢的幾種不同成因：傳神夢，若依字面直解，應即以神力作為夢的源起之說，但下文又說「非假神明主宰」，則似又應解為「因自心靈明感神」而夢之類；托意夢，則是或死後親友、或遠方友朋以事相告或相託；想夢即由意識發起，非想夢即不經意識作用而做。尚有一則合論類型與起因更詳密：

³³《大智度論》冊1卷6：「夢有五種：若身中不調，若熱氣多，則多夢見火，見黃、見赤；若冷氣多，則多見水、見白；若風氣多，則多見飛、見黑；又復所聞見事多思惟念故，則夢見；或天與夢，欲令知未來事故。」（頁225）主要又可歸納為三種起因而造成的類型：身因、念因與天因。

277-11 有以外神交集內心，而豫禍福者；有內心昭明，如水映物、鏡寫形者；有游魂外遊而先兆後應者；有陰陽不和而妄興妄見者；有逃影避形而愈逐愈狂者；有疑杌為鬼認繩作蛇者；有妖假怪異遊先陰傳者；有虛幻無記，昏昏不實者；有純真聖境，授神授道者。³⁴

此則列舉九種類型，同時也說明九種成因。惟這類的「因」，以佛學語言表示，應更近於「緣」，即在上節四、五種主因之上，輔以各式之緣而後有諸類型的夢。以上二則的說法，若加以匯總，別作區分，或可分智愚，如〈惟識章〉275-3：

275-3 賢者之夢，為智作；愚者之夢，乃識作。故智作之夢，雖夢猶覺也。識作之夢，雖覺亦夢也。智夢如果日，識夢若螢光，夫相去遠矣。

何以分智愚？自是與佛學的整體關懷，及《夢語摘要》之所由作息息相關。一方足以對應上文由不同心靈層次論夢的成因；一方又合於人的存在狀態應由愚轉智之昇進。「螢光」、「杲日」之分實是大好。西方釋夢學，雖不免有人以夢為生命的基本樣態，以其比醒時更聰慧，但這或皆螢光之屬。³⁵既可分智愚，則夢的類型，應還可由人或修煉者的存在狀態來分，而有以下諸類型：

276-11 法身無夢，漏身有夢；意生身無夢，分段身有夢；圓覺無夢，緣覺有夢；佛無夢，菩薩有夢。

可見存在樣態之異夢，也是夢的類型的重要分判方法。其中自有

³⁴ 與此相近有 280-26：「……答：『若無因緣，即不成夢。然夢有多種。緣畫所作見之于夜；緣識神；緣心思；緣意想；緣五蘊六入、十二處、十八界、二十五有，皆是夢緣。』」列五大類成夢之緣。

³⁵ 如佛洛姆（E. Fromm）著、葉頌壽譯，《夢的精神分析》（臺北：志文出版社，1992年11月），頁41。

微不諧調之處，如賢者之夢為智作，則佛有「智作之夢」應亦無妨，而必言「佛無夢」之故則不可知。上述分類雖未若俗書重在分吉凶，但夢能否分吉凶？還是可以，唯其分法亦與俗書有殊，且看下節。

（三）夢的吉凶

這本是一般俗世論夢的大宗，於佛學雖可以忽略，但據接俗導眾的立場，在論成因、類型之後，夢之吉凶也是周理涉及的議題之一。但是周理論夢之吉凶的特殊性何在？

276-14 善人行善，所夢皆善；不善人行不善，所夢亦不善。
生者夢生，死者夢死，皆念頭起也。

這裡解釋分兩部分。前半論夢境不論吉凶，善人夢之皆吉，不善人即使善夢亦不善；故後一節則表示夢與念頭相關，解釋已見上文。這就使周理雖亦與俗說同論吉凶，但其中對吉凶的論點卻完全異趣。俗說之吉凶是認定事件確有此不易之吉凶，吉則吉、凶則凶。但周理似不僅說明夢境之善惡吉凶而已，意向更在說明緣起性空與主體不繫屬於現象界。即法界由主體狀態決定，而不由事象決定。若然，「事件」必然是中性的，無所謂吉凶。而俗說之吉凶，也不過是「與吾人願望或欲望相合或相左」之意，並非事件「本身」果可分定吉定凶。而吾人習焉不察，總以為事件有其定性。故周理論夢之吉凶，仍如高屋建瓴，有一絕對的制高點。又：

276-16 吉人做凶夢，凶夢皆吉；凶人做吉夢，吉夢成凶。
故鄭獬夢頭生角，為狀元；魏延夢頭生角，為刀下用。甘羅占凶夢為吉，周宣以妄夢符真。伯詬妄以凶原吉，而終成凶；鄭人解龍著衣，為人襲國。林環夢文淵送犬肉，石

頭夢與大鑑乘龜身。提多伽尊者，母夢日而生祖；章懿皇后夢日而生帝。劉幽求夢妻於寺，兩夢符同；宋理宗夢胡僧取殿，二十年卒驗。……³⁶

這則是以實際例證說明何謂「吉人做凶夢，凶夢皆吉」之義。並說明緣起性空，夢無體，同夢日而生祖生帝，並不一律；或凶、吉可互轉，並無定體，此即周理不由吉凶論類型之故。故貌似論吉凶處，實則一方面可通性空之理，而化去「夢中事物有定吉定凶」之固實性；另一方面，所夢既不可定吉凶，則吉凶轉由人的存在狀態決定，其意義不可輕忽。³⁷下節所論也同樣與看重人的存在狀態相關。

(四) 夢境顯示的意義

這節討論「夢中示境」的意義，而非「夢本身」的意義。一般通行的解夢書，如《周公解夢書》、《敦煌解夢書》，³⁸其實都只在夢境與現實吉凶中找出對應點為滿足。但在《摘要》中，即使論吉凶，也與俗論不同，已見於上文。而夢境除辨其吉凶之外，所顯示的意義尤為重要，實是論夢者所應深進之處。兩者的區別在於：吉凶僅論及生活之禍福，而夢境的意義則關涉生命本身。夢境意義既複雜又深刻，《摘要》也能層層觸及。其中較接近一般說法的有：

³⁶ 劉幽求事見(題)白行簡《三夢紀》，今載陶宗儀，《說郛》，《景印文淵閣四庫全書》(臺北：商務印書館，1983年)冊882，卷114，頁559-560。

³⁷ 這點頗近於王符，《潛夫論·夢列》中：「今事，貴人夢之即為祥，賤人夢之即為妖，君子夢之即為榮，小人夢之即為辱。此謂人位之夢也。」(見彭鐸，《潛夫論箋校正》北京：中華書局，1985年。頁315)但王符僅說表象，未知理致所在。妙摩與慧度，《中國夢文化》(北京：中國文聯，1996年1月)更以為是封建等級觀念(頁16)，更未必可信，見正文詳論。

³⁸ 可參看戴仁《敦煌寫本中的解夢書》，收入法·謝和耐等著，《法國學者敦煌學論文選萃》(耿昇譯，北京：中華書局，1993年12月)。

279-16 問：人有夜夢飲酒而覺哭泣，夢哭泣而飲酒；夢糞得財，夢棺得官，夢歌舞則有憂事者。又有夢糞不應財，夢棺不主官而別主者，又有夢飲酒即得飲酒，夢哭泣即得哭泣，如是種種變幻，何以夢同而事別耶？答：夢生于識，情感于計，情所感處，夢便相投，情想雜均，夢隨偏計，故有應於此者、彼者，同者、別者。佛言三界惟心萬法惟識耳。

這實足以破世俗之說。俗說常執定：「夢中某種顯象必對應於覺中某種意義」，³⁹如此不止與夢無體之說相左，也與緣起性空相違。但若緣起性空是實理，則必不可能每一顯象只能有一種現實意義，因即使夢中同一顯象，然其緣起之諸因緣，勢非一律之故。更何況，我們夢中之變化何止千百，又豈是幾個日常物象所能盡括？因此周理的解釋亦較俗書圓融而近理。

274-21 夢中昏沈擾惑，不能由人，千牽萬引紛飛莫緒，而省時似覺了無根，纔睡依然百出。縱端座以待之不來，然終不能頓淨。經云：諸修行人，如澄濁水，澄之雖清，未去濁腳，攪之復濁。須知此外有上頭關。夢覺不能入，萬境不能惑者。

這是由夢中能自主否，來驗證心的存在狀態。若睡時不能清淨，即證明功夫之不純或不到家。在〈意生章〉以親身境界，說明夢中狀態顯示修行人的工夫所到，以明亮程度來決定心體之清明與否。因此由夢的成因與夢境的意義合看時，都指向夢作為明白修行者自心狀態的最佳指引，因其成因在念頭、自心靈明等，而夢

³⁹ 比如所謂《周公解夢書》（見劉文英編，《中國古代的夢書》，北京：中華書局，1998年12月）〈器服章第五〉說：「夢見食犬穴（肉），諍訟。夢見妻飲酒穴（肉），吉。……夢見飲酒穴（肉），天雨。夢見自勢，乃利。夢見繩索，長命。……夢見身死，長命。夢見牛穴（肉），吉；夢見豬穴（肉），憂病。」（頁32）。

境不再觀其外指之吉凶時，則內轉為自心之觀照。觀照點即心之境位之淨穢清濁高下，而這點又可分為兩種向度，一即此處的靜態理論，另一則是動態的修法與考驗，此則見下文詳明。

(五) 夢與死亡

從這個主題開始進入東方釋夢學的獨特性。死亡議題累劫沈重地撞擊人的存在意義，自始即貫穿東西方哲學思想史的開端與發展歷程，⁴⁰因此解開死亡之謎自是一樁繩繩相繼的偉業，也是艱鉅的挑戰。最早被用以類比思考死亡狀態的人類經驗，常是睡眠。⁴¹睡眠與死亡的相似性，早已在各民族間或隱或顯受到注意。如猶太人的每日禱告儀式，和希臘神話，⁴²以及莊子。⁴³但這種相似性，

⁴⁰ 如柏拉圖 (Plato) 著、王曉朝譯，《斐多 (或譯菲獨、費多篇)》(北京：人民出版社，2002 年 1 月) 中已說：「(蘇格拉底) 那些以正確的方式真正獻身于哲學的人實際上就是在自願地為死亡作準備。……那麼他們實際上終生都在期待死亡 (For I deem that the true disciple of philosophy is likely to be misunderstood by other men; they do not perceive that he is ever pursuing death and dying; 64A)」。「如果靈魂按正確的方式追求哲學，並且真正地訓練自己如何從容面對死亡，這豈不就是『實踐死亡』的意思嗎？(And what does this mean but that she has been a true disciple of philosophy and has practised how to die easily? And is not philosophy the practice of death? 81A)」(頁 60、85)。雖然蘇格拉底所謂「死」指靈、肉之分離，與俗說迥異，但仍可視為強調死亡問題的重要意義；在佛教的起源及其發展，死亡幾乎一直是首出的主題，如四門事件、生死事大、了生脫死、即身成佛、往生西方等，說法雖異，根源則同；故錢穆先生在《中國思想史》(臺北：學生書局，1983 年 9 月) 的開端說：「人類對宇宙，對人生，有一個最迫切最重大的問題，便是生和死的問題。」(頁 2)。

⁴¹ 如佛教、印度教即以睡眠知覺類比於死後知覺，見簡·霍普著、封一函等譯，《心靈世界的語言》(北京：中國青年出版社，2000 年)；又如王充，《論衡·論死》(黃暉校釋，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990 年)：「人之死也猶夢也。夢者，殄之次也；殄者，死之比也。人殄不悟則死矣。案人殄復悟，死復來者，與夢相似，然則夢、殄、死，一實也。人夢不能知覺時所作，猶死不能識生時所為矣。」(冊 3，第 20 卷，頁 876) 雖然在上述兩者的類比中仍有著根本的差異，不過在類比關係上仍是相似的。

⁴² 見 Peretz Lavie 著、張烈雄等譯，《睡眠之謎》(上海：上海科學技術出版社，2001 年 6 月)，頁 3。

⁴³ 參看〈齊物論〉〈大宗師〉。相關討論請參看拙作，《莊子內篇夢字義蘊試

究竟有幾種可能？比如，吾人若以無明作為死亡與輪迴之同根，則睡眠之昏沈狀態與茫昧生死之相似性，亦可由無明建立關連，但其相似性果真只在於此？另一種相似性，如以「訊息之重整」為兩者之同質，則迥異於以無明為繫連之根。⁴⁴進一步將睡中之夢與死亡並聯討論時，深刻的思索者必不率爾作答。因此周理採取何種立場，相當值得注意：

276-1〈意生章〉：若要知死從何處去，先須知生向何處來。
知夢覺底源，便知生死去處，知生死去處，便永脫生死。

引文中「從」、「向」兩字與一般用法異。此處正與吾人前引 281-37 同功，即在以「了生死」為宗旨之佛學趣向中，論述夢的義位。推衍層次頗清晰。但周理並不說「知夢覺即了生死」，卻說「知夢覺底源，便知生死去處」為先行條件。兩者差異何在？若僅說「知夢覺即了生死」，易引起種種誤解，如或以人生如夢，死如覺；或以生死皆夢，而超生死即覺……等，但這兩種說法，均犯下這樣的錯誤：先將吾人所不知之兩事合論。佛洛伊德之自信自負，及其《夢的解析》開篇大量討論古來夢的理論，不就因為夢之如謎，至廿世紀猶未得解人？死亡又是吾人不能經驗之域，則如何驟然以未知解未知？怎知不過是以盲導盲而已？但說「知夢覺底源」，乃先就成夢成覺之事說，而後再建立起夢覺、生死間之類比關係。這裡「知夢覺底源」一句，意指夢覺之同源，或夢覺各自之源，原文並不明朗。但依 273-3 論成因「夢體無來無去」之說，似指夢覺同源。若是同源，則其源安在？即在成因與類型

詮》，第三章和第四章。

⁴⁴ 參看陳國鎮〈睡覺的信息觀〉，《圓智天地》第 8 期（臺北：中華圓智學會，2001 年 8 月）；以及《又是人間走一回》（臺北：圓覺文教基金會，2003 年 01 月），及〈又是人間走匆忙〉，演講紀錄，<http://www2.nsysu.edu.tw/hthc/human/h921/1013.doc>。

的眾多說法中，當以「自心靈明」為夢覺之真源。而證悟此真源，方知生死去處，此就真諦說，非就輪迴之流轉說。去處即無去處，故知此無去處，方能真脫生死。⁴⁵

273-6 夢非有非無，非亦有非亦無，非生非滅，一切俱非，
離於一切拘礙執著之心，脫爾無思，名曰真夢。

注意前半段的語句，是先遮詮夢非一般描述現象之諸性質，而後半段語句，才指示修行者之心若能超離諸性質，自能轉變意識層次。換言之，第一個夢字，在周理可代換成「廣義的精神現象」，而在六凡境，精神現象中最虛幻的莫過於夢，但即使夢，吾人皆不可謂之無，亦不可因其似有影像等而認定為有。第二個夢字，實與「空性」之義相當，故後半敘述，實與《圓覺經》頗有相近處，試觀：

善男子，一切菩薩及末世眾生，應當遠離一幻化虛妄境界；
由堅執持遠離心故，心如幻者，亦復遠離，遠離為幻，亦
復遠離，離遠離幻，亦復遠離，得無所離，即除諸幻。⁴⁶

因此，真夢具有兩面意義，一面是心意識慣性之捨離，一面是心之「脫爾無思」而體現人存在的真實。那「無思」、「知生死」和「脫生死」之間，吾人如何能建立起線索？

⁴⁵ 一如《六祖壇經箋註·疑問品第三》（丁福保註；臺北：文津出版社，1984年10月）惠能答問是否果有西方阿彌陀佛淨土？「刺史又問曰、弟子常見僧俗。念阿彌陀佛、願生西方。請和尚說、得生彼否。願為破疑。師言、...人有兩種、法無兩般。迷悟有殊、見有遲疾。迷人念佛求生於彼。悟人自淨其心。所以佛言隨其心淨即佛土淨。使君東方人、但心淨即無罪。雖西方人、心不淨亦有愆。東方人造罪、念佛求生西方。西方人造罪、念佛求生何國。凡愚不了自性、不識身中淨土、願東願西。悟人在處一般。」（頁129-131）以「心淨則佛土淨」為原則，淨穢之分非絕對空間之異或性質之異。推之生死亦然。

⁴⁶ 唐·釋宗密，《大方廣圓覺經大疏》；《嘉興藏》冊18（臺北：新文豐，1987年4月）卷上之4，頁661。

276-2 人只知閉眼夢，而不知開眼亦夢。只知形亡而死，而不知身存亦死。蓋生死是念也，非關其形。有形亡而神不亡者，有神亡而形不亡者，有神形都亡者，有神形都不亡者，是則形依神而有，神假真心而有。圓明真心中，無夢無覺，無生無死，無生無不生。雖終日生死，而不見有生死之相，是為神明，是為徧知，是為大覺，覺破世間大夢故。

這則論述極精采。夢非有非無，夢覺、有無、生死均是「念」。夢與生死的論述，最終仍歸結至「真心」的了悟與體證。總上兩則，圓明真心、神明、徧知、大覺、無思、真夢等，其真實意義均相當，只是所從言之異而已。夢作為觀法，或漸離於幻，或頓離諸幻，而能徹證自心靈明。以此自心靈明的內證，作為生命實相朗現的歸宿，而知夢覺之源，與生死去處，以了生死，乃周理夢論之重要論點。既知尋常概念運作慣性是妄，則一般言夢與思想家論夢，皆同於俗諦而已；若論真諦，夢覺等同而無所謂夢，故論「無夢」。

（六）夢與無夢

若如前所說，釋夢有俗諦與真諦兩層次，故在其論述中部分語句彼此出入。在真諦層面，上一節以夢為觀法而了生死之源，在夢與死亡兩種奧秘之間作深密的聯結。進一步說，了生死之源而本無生死，則真夢之脫爾無思即無夢。「無夢」在《摘要》中也有幾層意涵：

276-10 人說至人無夢，予謂不謂無夢，謂至人知夢，知夢則無夢也，不知則夢也。昔者空生夜夢說六波羅蜜，信相

夢金鼓，堯夢攀天而上，湯夢及天而飴，黃帝夢遊華胥，
孔子夢奠於兩楹，皆無夢也。

在推舉「無夢」為極境這點：一方是周理承續東方釋夢論的傳統；
一方則與西方理論相距最懸隔。但周理一方說無夢似非最高境界
(予謂不謂無夢)，但這是由一個轉折而說。即由知夢而無夢，非夢
之真無。為什麼？因「無夢」也可能只是來自心意識之昏沈，而
非心智之靈明。反之，「空生夜夢說六波羅蜜」等，空生即須菩
提，雖皆有夢，但「皆無夢也」，即無「心之幽暗面」之意。但
接下來的一則又說：

276-11 法身無夢，漏身有夢；意生身無夢，分段身有夢；
圓覺無夢，緣覺有夢；佛無夢，菩薩有夢。

此外又有：

279-18 問：人言佛亦有夢，今說佛無夢，豈不相違乎？

答：佛無夢，非強言也。夫地位菩薩，且起煩惱，滅煩惱，
二心了不可得，況如來乎？如來今者，得妙空明覺，山河
大地有為習漏，何當復生？若言如來有夢者，乃謗佛毀法
也。

問：佛作善慧童子時，于普光佛所得五種奇夢，如是種種，
經有明文，何得言無？

答：此皆因中也。或為菩薩時，示同凡夫作夢，亦有之。
而果德中誠無夢，夢乃想陰所作。經云：想陰盡者，寤寐
恆一。雖聲聞小聖，亦破想陰，況如來乎？佛實無夢。

這裡以有、無對舉，似是以有夢為低階，以無夢為高階，皆與 276-10
不同。如此則不易判斷其「無夢」是「知夢之無夢」抑「無夢之

無夢」？但以某種意義的「無夢」爲人存在最高的狀態，的確與西方的論夢釋夢傳統大相逕庭。

（七）夢作爲修行法門

最後我們需以上述各節的討論爲基準，回顧周理「予謂會得一夢字，學道之能事畢矣」（276-13）的說法，即「夢本身」解開生命之謎的意義；其次「夢即佛法」的一層意義，即在使人真能了生脫死，故在「會得一夢字」作爲觀念之開通之外，必論及即本體即工夫的「夢作爲修行法門」的意義。「夢」作爲修法，本來便已隱含在「諸法如夢」的觀點中，因爲在對世界諸法取得一全新觀點的同時，我們若能真明瞭其意義，則便是一種修法。只是「以觀點爲修法」畢竟還是上等根器之事，一般而言，都需要進一步展示操作步驟，而使工夫論在教派演進史中，得以進一步開展。先看周理所分疏的夢的層次：

276-12 有困夢者，有知夢者，有無夢者，有了夢者。困夢者，迷於夢也；知夢者，夢皆覺也；無夢者，覺亦夢也；了夢者，無覺覺夢，無夢夢覺也。

前文已曾分析夢的類型。這則看似有各式的夢，但並非類型的區分，而是夢中境界差異，或者應說是「人與夢的關係」。無夢並非最高的狀態。同時展現不同存在境界與夢的不同關係。困夢，即指在任何狀況俱爲現象所困，以夢爲夢，以覺爲覺，實既不知夢之所以夢，亦不知覺之所以爲覺，則所以爲夢者覺者俱無是處，而迷夢迷覺；知夢，單指初步自覺心，故曰「夢皆覺也」，乃能夢中知夢，非真看破夢覺關鍵；無夢者，更高的統一觀法，能使覺夢一如；了夢者，無夢無覺，夢亦覺，覺亦夢。這樣的觀法，在《莊子·齊物論》與佛法中本不陌生，但能如周理以簡約文字

清楚表達的，實不多見。另一則可互為參證：

274-8 世人日間擾擾，夜夢沈沈，只隨無明業識漂流，如人在夢，不知是夢，既不知是夢，安能明夢？既不明夢，安能悟夢？既不悟夢，安能了夢？所以從劫至劫，常在夢中。

這裡一樣以層層昇進的論法，討論人與夢的幾重關係。而以知夢為始因，以了夢為果。知、明、悟、了才能出離夢境。夢做為修法有二重意義：(1)或謂廣義的如幻觀法，其修法備於《圓覺經》；或如密乘，則修夢幻觀……。這樣的修煉可隨時在生活中履行：

276-7 每到睡時，將身心世界閑非雜擾，一切放下，外境不侵，內心自淨，如水溶月，如山住雲，無一毫思議于其間，則知天地如寄，物我如化，自家一個身心，亦如夢中人也。

這是在進入睡眠之前，以意識主動設定其退位狀態，擺脫日間擾擾，讓邊界明確的意識，擴大其知覺領域，並放下思議的一般運作模式，而能觀「天地如寄，物我如化」，再由此反觀自家身心「亦如夢中人也」。此時並未入夢，但意識融融，能觀理，又能以理觀身心，由觀證心。又一則：

280-22 問：當持何念，於生死長夜中不被夢寐所惑？答：若悟我心無我，一切如夢，無一真實，即不被其惑。以如夢解脫心，十二時中觀照，妄念不起即得也。

相近意涵又見 281-37「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，自然夢覺恆一。」兩則教法，雖理據有深淺，但就修法而論，都主張以「夢觀」貫一切時中，

而後夢覺無真幻虛實之別，見得兩端一致，不起妄念，且證我、心無我，此可總名「如夢解脫心」。

(2) 其次，既有修行，當有成果試煉。是故夢也作為主體狀態之檢核：

276-4 學者工夫，得力不得力，須從夢中查考。我初時作夢，如黑屋入黑屋；後來作夢，如月下燈影中；而今做夢，如太虛空飛片浮雲。

一如之前所提，夢不止是修法，同時也像是境界測驗。⁴⁷最終過關的標準有二：一是證知心體，而不為夢境所惑所迷，以至夢覺如一；另一是由知夢覺而知生死，而了脫生死。

三、三教論夢或夢境之異

周理不僅對佛學有關夢的舊談頗熟習，對中國釋夢史也頗留心。在〈意生章〉，277~20-22 集中討論呂東萊、陳希夷、衛玠、王陽明、李卓吾、鄧豁渠……等夢說，用心甚細密。⁴⁸而周理對儒、道二教敘夢論夢的解釋如何呢？首先看他這段討論：

276-10 人說至人無夢，予謂不謂無夢，謂至人知夢，知夢則無夢也，不知則夢也。昔者空生夜夢說六波羅蜜，信相夢金鼓，堯夢攀天而上，湯夢及天而飴，黃帝夢遊華胥，孔子夢奠於兩楹，皆無夢也。

⁴⁷ 如佛門三學之戒、定、慧。或說：戒律之考程乃由虛空藏菩薩之專司，而六塵不染，日間尚易，夢中難免。而夢中犯戒即菩薩考試。待至夢中無犯，戒斯成矣。與周理之說相近而大異，周理僅以夢境作為自檢虛實之鑑，而程戒之說則以夢境為菩薩測試之用。

⁴⁸ 其中多為批評，唯特許李卓吾和鄧豁渠：「此二人一得體，一得用。」主要論點已見本文討論，故不贅述其評。

此章討論「人說」與孔子的事。所謂「人說」，周理並未特指，不過依語源是出於《莊子》，所以這則可用以討論周理對孔子和莊子的夢的看法。先論孔子。在《摘要》中，周理對孔子與儒學多表客觀的同情。如 274-30 論孔子的「發憤忘食」，275-31 論「樂以忘憂」，275-33 則說：「儒者博文約禮，便近佛之義性。爲佛在了世，儒專治世，……自是治世者不了，而出世間法，統攝盡故。」這與晚明四大僧中的雲棲株宏是同等見解。⁴⁹既不將儒學標爲終極，但亦非謾罵妄批者可比。夢奠兩楹見《禮記·檀弓上》，⁵⁰而周理能將兩者放在不同脈絡談，如夢奠兩楹，明是有夢，但周理列入「無夢」之屬，即知歸於前論夢而即夢而無夢；之外，其餘與孔子相關而具重要意義者，尚有始皇發墓，見《古小說鉤沈》。⁵¹承認孔子有神通，能預知來日之事，故先以謠諺預告秦始皇伐塚

⁴⁹ 株宏有〈儒佛配合〉可爲代表：「儒佛二教聖人，其設化各有所主，固不必岐而二之，亦不必強而合之，何也？儒主治世，佛主出世，治世則自應如大學格致誠正修齊治平足矣，而過於高深，則綱常倫理不成安立。出世則自應窮高極深，方成解脫，而於家國天下，不無稍疏，蓋理勢自然，無足怪者。若定謂儒即是佛，則六經論孟諸典，璨然備具，何俟釋迦降誕，達磨西來？定謂佛即是儒，則何不以楞嚴法華理天下，而必假羲農堯舜創制於其上，孔孟諸賢明道於其下？故二之合之，其病均也。雖然，圓機之士，二之亦得，合之亦得，兩無病焉，又不可不知也。」見《竹窗二筆》，《雲棲法彙》；《嘉興藏》，冊 33，頁 52。底線爲筆者所加。相同說法又見《竹窗隨筆·寂感》，《雲棲法彙》，頁 29-30。並請參看拙著〈晚明佛家「孝道觀」探析——以《梵網經》註釋爲中心〉，《思與言》，第 45 卷第 4 期，2007 年 12 月。

⁵⁰ 孫希旦著、沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990 年 8 月）：「夫子曰：『賜！爾來何遲也？……予疇昔之夜，夢坐奠於兩楹之間。夫明王不興，而天下其孰能宗予？予殆將死也！』蓋寢疾七日而沒。」（頁 195-7）。

⁵¹ 魯迅，《古小說鉤沈》（《魯迅輯錄古籍叢編》第 1 卷，北京：人民文學出版社，1999 年 7 月）中《小說》，原文：「秦世有謠云：『秦始皇，何強梁！開吾戶，據吾床；飲吾漿，唾吾裳；浪吾飯，以爲糧；張吾弓，射東牆；前至沙丘當滅亡。』始皇既焚書坑儒，乃發孔子墓，欲取經傳。墓既啓，遂見此謠文刊在冢壁，始皇甚惡之。及東游，乃遠沙丘而循別路，忽見群小兒攢沙爲阜，問之：『何爲？』荅云：『此爲沙丘也。』從此得病而亡。或云：『孔子將死，遺書曰：『不知何男子，自謂秦始皇？上我之堂，據我之床，顛倒我衣裳，至沙丘而亡。』』」（頁 80-81）。

之事，這則故事在儒者幾乎不討論，周理卻用以證孔子之高明，正見周理能平情看待三教之立場。故亦和儒門的解釋大不相同。⁵²比較可注意的是，在《論語》孔子夢周公事，在《朱子語類》中所見頻繁的討論，何以未出現在周理的論述中？我們唯一可推測的，是這則與孔子的神通未必相關，而與周理在《摘要》的側重不同，故略去不論。

其次看莊子之例。先看最通行的莊周夢蝶的相關討論：

278-7 問：夢中我形神作我之事，理固宜之。何有素不識面之人事亦入我境，我為彼作夢者何也？答：有三義。為有我故。我之心體，虛靈不昧，如明鏡當臺，諸所有物，隨照隨見，不可說言非我之事。又有遊魂引識神到處去故；又與彼往昔稍有因故。如轉輪聖王夢中作蟻，莊周夢蝶等意亦爾。

這是以夢蝶為例，解夢中奇事：「我自造夢，何以心所不識不知者亦入我夢中」？但解析並不明確。不知夢蝶單屬第三義，抑或三義皆可用以釋夢蝶？依轉輪聖王之例，應是單屬第三義。但亦可將三者都看作夢蝶的可能解釋，惟其中第二說「遊魂引識神到處去」，周理已遮撥於 274-9，於義為劣，可不取。第三說「往昔有因」意義也不明確，兩者有分而宿昔有因？抑或兩者本同一業識之流之前後而已？第一說在前後文關係可有異說，意義亦可升

⁵² 如夢奠兩楹事，此則朱子已不信，謂其為「檀弓出於漢儒之雜記，恐未必得其真也。」（《朱子語類》（六）卷 87，頁 2232）又孫希旦，《禮記集解》載吳澄的解釋：「聖人德容，至死不變。今負手曳杖，逍遙於門，周旋中禮者似不如是。聖人樂天知命，視死生如晝夜，豈自為歌辭以悲其死？且以哲人為稱，泰山、梁木為比，自稱若是？聖人清明在躬，志氣如神，生死固所自知，又豈待占夢而知將死？蓋是周末七十子以後之人將以尊聖人，而不知適以卑之也。」而孫氏自己又不完全同意吳氏的見解。兩則均見頁 197。

降。⁵³若以較高層次論，則指心體廣大，唯日間自我隔斷而不覺，夢中自心靈明自能萬應而不滯。

再者，如至人無夢條：

273-4 至人無夢，非有無之無夢也，乃無無之無夢也。謂夢覺恆一，念想俱忘，猶如晴天無雲，萬象昭朗，物物頭頭，纖毫不昧。魚之遊，鳥之語，皆是本色天然圓明虛活。

類似的語句，在莊子中有兩類，一是「至人無夢」，見〈刻意〉；一是「古之真人，其寢不夢」，見〈大宗師〉。由上引文，周理不以無夢為高，而以了夢為終極。「非有無之無夢」，意指非夢之不起，非夜間不作夢，而指「夢覺恆一」等，此意與莊子倒是接近。⁵⁴後文又以「魚之遊，鳥之語，皆是本色天然圓明虛活」，更可說與莊子無別。⁵⁵「了」非明瞭之了，而是「終結」之了。但偶又以「無夢」為最高，如前已引用 279-18「佛無夢，……雖聲聞小聖，亦破想陰，況如來乎？佛實無夢。」之說。這則以一般「有無之無」說「佛實無夢」，重點在指出佛境界沒有夢生成、存在的可能。我們不能說兩則之異說(至人無夢非有無之無／佛之果德中誠無夢)，是因佛比莊子更高一等之故，因為據其兩則文字，造境並無高下之別。若僅以其繫屬主詞之異而編派出境界之異，

⁵³ 或以「有我」同於後文「心體」。或以「有我」指通行之說，而以夢中奇事為「心體」廣大之證。兩者在文脈上都自有理據，也不免於各自的困難。如「為有我故」一句，似乎明白是三義中之一義，則為何可與「心體」分說？是後說之不能立；然「有我」則應間隔我與彼之聯繫，夢中唯應是自我形神之事，而不應化為他物，或別有日常經歷以外之奇事，則又與「心體」無所不照相違，是前說之不能自圓處。

⁵⁴ 如「莊周夢蝶」的眾多詮釋中，就有等同夢覺的說法。相關解釋請參看拙作，《莊子內篇夢字義蘊試詮》第二章。

⁵⁵ 參看〈大宗師〉「且女夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵」，相關解釋請參看拙作，《莊子內篇夢字義蘊試詮》第三章。大意謂「夢為」指出生命存在的各種可能樣態，而吾人不論處於何種樣態，均應充分自在地享受生命之愉悅。

絕非詮釋之正途。且「夢即佛法」為周理之根本主張，今別謂唯佛無夢，亦不當理。故只能說周理之異說，是基於「無」字字義的不同使用。

最後回頭說明 276-10，並作一總結。前文已指出，此則應是對莊子命題的討論。又與 273-4 略別，似就工夫進程處說。若謂莊子無夢非真無，而唯佛實能無夢，那此則之「空生夜夢說六波羅蜜」便無著落。若連佛陀十大弟子、解空第一的空生亦不能無夢，則尚有誰能無夢？若空生之夢而非俗人之夢，則以類比方式舉出堯、孔等，又甚不倫。但其終與周理之說能合轍，《摘要》中對儒、道也有頗多同情——尤其儒家，也是晚明佛教面對三教會通風潮中較特殊的景象。

四、結論

從三教會通的角度說，徹庸周理之釋理妙叶〈中庸〉，與樂從陶珽而易法名之「融」為「庸」，都已表現在思理與心態的開放態度。本文主要有兩個論點：一、周理在佛教教理中的融攝，將歷來夢論綜合為一全面的論述；二、所謂「全面」，並非自身的完足而已，同時也注意如何消化儒、道文獻中種種夢論。最可惜的是，由書名及考察成書版式，確實僅存「摘要」的形式，無法更深入探究其原貌。本文也因材料不完整，唯能據其現存形式，力求最大的解釋範圍，而不免於臆想與過度詮釋，是本研究的缺失所在。

至此，我們可以回答第二節對周理「夢即佛法」的提問。夢，原作虛幻性的總稱，甚或作為無明的喻辭。在運用上，初可表一種破除成見的觀法，意在指出「現象自性見」的虛妄，其辭意多少是反向操作，指向人在觀念活動的虛假性；其次，則用以表由

此觀念所形成世界的虛假性，即「一切有爲法，如夢幻泡影」之「法與夢」關係所攝；相對於此，「佛」之辭義，初指「覺醒者」，正與夢相對成義；所謂佛法，則宣講此覺之造境與達詣此覺之途轍。若然，則周理「夢即佛法」的宣稱，乃應由一種特殊詭辭爲用的角度方足說明。此詭辭爲用，所欲破除或超越，究竟又是什麼？即「夢假／覺真」對比的執定，此必非作者與晚明夢論者所持。換言之，當周理作此宣說時，應基於兩重理由而後可成立：一必是「夢是佛法」此一教法有所不足之處；其次，在「夢」的理論鋪展方面，又足以巨細顯微俱備，而後足以總攝佛法。因此，先衡量「夢即佛法」的可能意義，再確定其說之義位的歸屬爲妥：一、「即」所表示者，若屬「心即理」、「性即理」之類，則是由前一詞項指點人類存在體驗的根本真實，作爲體悟真理、實踐德行的動力，重在「本立而道生」之歸源義，周理之說顯非此型態；二、「即」可釋爲「全等」，其中復有歧義。（一）若如提問者所追疑：「全以虛幻不實之理以爲佛法」，則或指佛法自身爲虛，或佛法僅表虛幻之理？恐無是處，故亦非此型態；（二）是則所謂「夢即佛法」，唯是將佛法總攝於「夢」之中。周理總攝之內容與樣態，意在使人明瞭：若通透於「夢」的真諦層面，即能徹證佛法，故「夢」亦同時包含如何通透之法門，及通透後所造境。此說主要由兩者證成：1、夢之作似昏昧，然實根於自心靈明；2、依據此理，夢之覺正所以顯當體覺性。故不論夢之作抑夢之覺，皆與佛法開顯明心見性之旨無二。周理之所以大膽宣稱「夢即佛法」，主要有兩個用意，而且是融合式的兩者：一是如何總攝紛雜教判中的諸佛教？二是通過總攝而提示最深切又簡易的修行法門？然而不止真諦層面地總攝，也有某些不易調和的多樣論述，那麼我們如何看待《摘要》中不甚協調的多樣綜合？山田慶兒在〈模式·認識·製造——中國科學的思想風土〉中說：

希臘人相信，對於神、人、甚至自然也一視等同必須遵從的法規、不可違犯的命運等等都是存在的。而中國人則相信，存在著用以編織自然和人世界多現象的、更為合緩寬鬆的多種多樣的形態和模式；而且人們是有可能對之進行選擇的。⁵⁶

此說僅作粗略對比，但將命運作為一種比較的案例，指陳中國式思考的特色，亦有助於援用說明周理的綜合夢論。其一，以現代觀點論，周理對夢的分析並不及近代西方哲人細密及系統化，但並不執著於夢為一不可易之現象，如亟待對治或分析之命運；其二，周理的《夢語摘要》，在看似「雜家式」紛亂無章的綜合形式中，卻能包涵供人選擇的「多種多樣的形態和模式」，即除了真諦層面之總攝，並求能容符於俗諦，也因此能包涵夢的幾乎所有相關層面而無遺；其三，周理同樣論及夢與文化活動的相關性(包括小說中的素材)，但卻不以夢覺為不可等同、融通的絕對區分，故有無夢與夢即佛法之說，而證得超越夢覺的自心靈明；其四，因證自心靈明之故，在夢即佛法中的聰慧即是無遮而通貫於夢覺的。若表面上將其說比附於西學，而代作這樣的解釋：「周理之以無明業識、自心靈明為夢之根源與成因，且作為潛意識本質之二諦，恰好是佛洛伊德和榮格兩人既綜合又分行的說法」，便失卻周理之宗旨。因為佛洛伊德和榮格都意在解釋夢的法相，但周理卻不單由確立夢覺截分下，證成夢機制的本根性與優位性，因此也不以解釋夢的法相為其要義，也不追問夢與潛意識之本質。並且，周理也無意於建立單一條貫、封閉一致的系統，但其綜合的異說間卻自有其理致，此理致植根於華嚴學之事事無礙，既能說明夢與心識(即念頭)之關係，又能說明夢並非全由心意識決

⁵⁶ 收入《日本學者研究中國史論著選譯》第10卷(北京：中華書局，1992年7月)，杜石然譯，頁271。

定……等。這些看似衝突的見解並置，只要釐清其立說之層次，均可見其立說之各具真實意義。因此，反而雜糅諸說正是周理高明之處，而非其混淆不清。換言之，吾人可以三程序綜論諸端：

(1) 參差之所以生乃單就俗諦言，周理若欲綜論世間夢的成因與類型兩者，成因多端、類型多樣，則欲歸至單一成素，勢不可能。

(2) 另外，別自真諦言，自緣起性空的觀點，說夢無體，則夢無所謂本質；說善人所夢皆善，則不可能確定夢中事件類型之吉凶；同時也在立足於緣起性空同時，否認現象的本質，而重在人的存在狀態，如智者愚者之夢不同，吉人凶人之夢吉象凶象意義不同；同樣，即使人的存在亦無其永不可易的本質，故必有修法以改善自己的存在狀態，同時必由修行「夢」觀，才能明了「夢」之非實在性，並由此以統括一切現象之如幻質性，再推證構成夢之一切心理機轉之幻妄性，進而由此內證自心靈明。(3) 而「夢即佛法」既曉了夢的形成機制，又能逆顯當體覺性，乃統會俗諦與真諦不二之詭辭為用，構成一理論與修法的貌似參差、實則圓融的體系。

* 本文為國科會計畫「釋徹庸周理《雲山夢語摘要》研究」的研究成果，計畫編號為 NSC93-2411-H-002-078；另匿名審查人於觀念釐清等指教，亦受益良多。謹在此並致謝忱。

引用書目

一、原典

- (托名)西周·周公旦，《周公解夢書》，見劉文英編，《中國古代的夢書》，北京：中華書局，1998年12月。
- 漢·戴聖撰、孫希旦注、沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年8月。
- 漢·王充撰、黃暉注，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- 漢·王符撰、清·汪繼培箋、彭鐸校正，《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1985年。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》；《大正藏》冊2。
- (舊題)龍樹著、姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，臺北：普門文庫，印順法師校印本，1985年4月。
- 劉宋·劉義慶撰、楊勇注，《世說新語校箋》，臺南：明倫出版社，1975年9月。
- 梁·釋僧祐，《弘明集》，上海：上海古籍出版社，據宋磧砂版大藏經影印本，1991年8月。
- 隋·釋智顛，《摩訶止觀》；《大正藏》冊46。
- 唐·釋玄奘譯，《阿毗達磨大毘婆沙論》；《大正藏》冊27。
- 唐·釋法海輯、丁福保註，《六祖壇經箋註》，臺北：文津出版社，1984年10月。
- 唐·釋宗密，《大方廣圓覺經大疏》；《嘉興藏》冊18。
- 宋·施護譯，《佛說給孤長者女得度因緣經》；《大正藏》冊2。
- 宋·黎靖德編，《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987年1月。
- 明·陶宗儀，《說郛》，《景印文淵閣四庫全書》冊882，臺北：商務印書館，1983年。
- 明·陳獻章著、孫通海點校，《陳獻章集》，北京：中華書局，

2008年。

明·雲棲株宏，《竹窻隨筆》，《雲棲法彙》；《嘉興藏》冊33。

——，《竹窻二筆》，《雲棲法彙》；《嘉興藏》冊33。

——，《竹窻三筆》，《雲棲法彙》；《嘉興藏》冊33。

明·袁宏道，《西方合論》，荒木見悟、岡田武彥主編《日本和刻影印近世漢籍叢刊本》思想四編第7冊，京都：中文出版社，1972年。

明·徹庸周理，《曹溪一滴》；《嘉興藏》冊25。

——，《雲山夢語摘要》；《嘉興藏》冊25。

清·釋圓鼎編，《滇釋紀》，《叢書集成續編》冊252，臺北：新文豐出版公司，1989年。

民國·喻謙，《新續高僧傳》四集，收入《高僧傳合集》，上海：上海古籍出版社，1995年2月。

二、專書

不著撰人、耿鑑庭序，《素問今釋》，臺北：啓業書局，1988年。

陳垣，《明季滇黔佛教考》，臺北：彙文堂，1987年6月。

陳國鎮，《又是人間走一回》，臺北：圓覺文教基金會，2003年1月。

徐聖心，《莊子內篇夢字義蘊試詮》，臺北：臺大中研所碩士論文，1991年5月。

柴文學、蔡濱新編著，《中醫釋夢》，臺北：文光圖書，2008年9月。

湯用彤，《兩漢魏晉南北朝佛教史》，臺北：鼎文書局，1985年1月。

傅正谷，《中國夢文化》，北京：中國社會科學出版社，1993年

9月。

楊伯峻，《春秋左傳注》，臺北：源流出版社，1982年4月。

楊維傑，《黃帝內經靈樞譯解》，臺北：志遠書局，1976年。

鄭炳林、羊萍，《敦煌本夢書》，蘭州：甘肅文化出版社，1995年8月。

劉文英，《夢的迷信與夢的探索》，北京：中國社會科學出版社，2000年1月。

魯迅，《古小說鈎沈》，《魯迅輯錄古籍叢編》第1卷，北京：人民文學出版社，1999年7月。

釋印順，《中觀論頌講記》，臺北：正聞出版社，1973年1月。

珀瑪迦爾波喇嘛著、張妙定譯，《明行道六成就法》，《中國藏密寶典》第6冊，北京：民族出版社，2001年1月。

敦珠仁波車（Dudjom Rinpoche）著、劉銳之上師譯，《大幻化網導引法》，《金剛乘全集》（乙）之一，臺北：密乘出版社，1983年。

佛洛姆（Fromm, E.）著、葉頌壽譯，《夢的精神分析》，臺北：志文出版社，1992年11月。

弗洛伊德（Freud, S.）著、呂俊等譯，《夢的解析》，臺北：米娜貝爾出版，2003年6月。

簡·霍普（Hope, Jane）著、封一函等譯，《心靈世界的語言》，北京：中國青年出版社，2000年。

Lavie, Peretz 著、張烈雄等譯，《睡眠之謎》，上海：上海科學技術出版社，2001年6月。

柏拉圖（Plato）著、王曉朝譯，《斐多篇》，北京：人民出版社，2002年1月。

三、論文

陳國鎮，〈睡覺的信息觀〉，《圓智天地》第8期，臺北：中華圓智學會，2001年8月。

徐聖心，〈晚明佛家「孝道觀」探析——以《梵網經》註釋為中心〉，《思與言》第45卷第4期，2007年12月。

廖肇亨，〈淫辭豔曲與佛教——明末清初戲曲美學的佛教詮釋〉，《中國文哲研究集刊》第26期，2005年3月。

——，〈僧人說夢：晚林叢林夢論試析〉，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》，臺北：允晨文化，2008年9月。

山田慶兒著、杜石然譯，〈模式·認識·製造——中國科學的思想風土〉，收入《日本學者研究中國史論著選譯》第十卷，北京：中華書局，1992年7月。

戴仁著、耿昇譯，〈敦煌寫本中的解夢書〉，收入法·謝和耐等著，《法國學者敦煌學論文選萃》，北京：中華書局，1993年12月。



A Study of Cheyongzhouli's *A Summary of Yunshanmengyu*

Hsu, Sheng-hsin*

Abstract

Like psychoanalysis, Buddhism is shot through with various interpretations of dreams. The Yogācāra studies of the phenomenological Buddhism regard the dream as a type of conscious activity. Another interpretation is that the dream is independent of reality and can serve to be an equivalent of dharma, an interpretation illuminated in the well-known passage of the Diamond Sutra: "Only this can be the way of perception. All this fleeting world is a star at dawn, a bubble in a stream; a flash of lightning in a summer cloud, a flickering lamp, a phantom, and a dream." Thus the dream is one of the dharmas that enables the practitioners to attain to sunyata through a realization of the never-ending change in all realities. In addition to these examples, the practice of the "dreaming soul" can be seen in the Tibetan Buddhism. With its rich and long-established interpretative traditions in Buddhism, therefore, the dream calls for a deeper and broader exploration of its miscellaneous manifestations. In this regard the achievement of *A Summary of Yunshanmengyu* is worth noting, a section from *Caoxiyidi* written by the Chan savant Cheyongzhouli in the late Ming dynasty. Circling round the "dreaming enlightenment," this four-chapter section explicates the mystery of life and provides practitioners with a springboard to satori. To re-emphasize the role of dreams as a way of Buddhist practice, several karma stories are added at the end of this section.

Keywords: dream, enlightenment, *A Summary of Yunshanmengyu*

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

