臺大佛學研究．第三十期
民 104 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 65-104

歷代僧傳「感通夢」的書寫與特色*

梁麗玲**

摘　要

僧傳作者除了撰述高僧最具代表的生平事蹟之外，也會運用信仰者因虔誠而感通的神異、夢徵等經驗或傳說，透露其走向修行之路的殊勝因緣。特別是傳主遇到瓶頸、困難、疑惑時，透過虔誠祈請進而感得諸佛菩薩、神人、僧侶於夢中透露訊息，提供解決之方或指點迷津，促使僧侶生命產生一種聖化效果。四大高僧傳記所載的感通夢，經常出現在重要人生的轉捩點，不少僧侶因感通夢的啟示，生命起了變化，或開啟修行悟道的關鍵契機，或增強弘法利生的信心願力，或作為虔誠修行的宣驗例證。

從信仰的角度來看，這些高僧透過宗教實踐所建立的生命典範，可引發讀者見賢思齊的宗教情操，或提供後人仿效學習的修行之道。從文學的角度來看，僧傳作者如何運用感通夢的營造，刻畫傳主不凡的形象，凸顯修行的成就，為傳主生平增添神奇的色彩。本文以〈歷代僧傳「感通夢」的書寫與特色〉為題，耙梳梁．慧皎《高僧傳》、唐．道宣《續高僧傳》、宋．贊寧《宋高僧傳》到明．如惺《大明高僧傳》的感通夢為研究對象，探討高僧感夢的緣由，從夢象中獲得之啟示與態度，觀察僧傳作者如何運用「夢境」與「現實」的交涉，形塑高僧的典範特質，藉以凸

2014.10.6 收稿，2015.12.8 通過刊登。
* 本文承蒙兩位匿名審查委員提供的寶貴意見，讓拙文修改之後更臻完備，特此致謝。
** 作者係銘傳大學應用中文系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

顯高僧傳記中的感通夢徵所具有的宗教意涵與文學特色。

關鍵字：《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》、《大明高僧傳》、感通夢

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

高僧傳記是以弘揚佛法有功或修行有成的僧侶為撰寫對象，僧傳作者除了以歷史材料和時代背景為依據，撰述高僧最具代表的生平事蹟之外，也會運用信仰者因虔誠而感通的神異、夢徵等經驗或傳說，來暗示傳主與眾不同的出身經歷或特質，透露其走向修行之路的特殊因緣，進而使僧侶生命產生一種聖化效果。特別是傳主在修行過程中，遇到瓶頸、困難、迷惘、疑惑時，透過虔誠的祈請，感得佛、菩薩、神人、僧侶或其他超自然力量於夢中透露訊息，提供解決問題的方向與途徑。這些心之所感、感而遂通的夢徵，除了具有指點迷津的功能之外，通常也成為傳主一生轉折的機緣，或開啟修行悟道的關鍵契機，或增強弘法利生的信心願力，或作為虔誠修行的宣驗例證。

四大高僧傳記所載錄的感通夢，經常出現在僧侶生命中重要的轉捩點。從信仰的角度來看，不少僧侶因感通夢的啟示，生命起了變化，道業更加精進，信念更為堅定。對於佛教信徒而言，這些高僧透過宗教實踐所建立的生命典範，可引發讀者見賢思齊的宗教情操，或提供後人仿效學習的修行之道。從文學的角度來看，《高僧傳》屬於宗教傳記文學，僧傳作者的撰述動機、人物選擇、記錄視野和敘事風格皆迥異於一般史傳，尤其是作者如何運用感通夢的營造，刻畫傳主不凡的形象，凸顯修行的特色與成就，使傳主生平增添不少神奇的色彩。

前賢對於歷代高僧傳記的關注，多著重於四大《高僧傳》的個別研究[1]，或針對某些篇章[2]，或某類特定對象[3]進行探討。

---

[1] 如日本學者山內晉卿發表的〈高僧伝の研究〉，收於《支那仏教史之研究》（京都：佛教大學出版部，1921 年），頁 1-41，可稱為早期有關中國僧傳研究的代表。其後，有田中敬信發表〈梁高僧傳の構成〉《印度學佛教學

臺灣大學學術期刊資料庫

有關僧傳夢象的研究者，僅有耿朝暉〈《高僧傳》夢的梳理與文學解析〉[4]，於是以「歷代高僧傳記中的夢徵研究」申請科技部專題研究計畫[5]。執行過程中，已將部分成果撰寫成〈歷代僧傳中的「示寂夢」的意義與作用〉一文發表[6]，本文再以〈歷代僧傳「感

研究》19 卷 1 期（1970 年），頁 138-139；大內文雄〈歷代三寶記と續高僧傳譯經者傳記〉（《印度學佛教學研究》28 卷 2 期，頁 281-285）。安藤智信〈宋高僧傳と著者贊寧の立場〉，《印度學佛教學研究》19 卷 2 期（1971 年），頁 325-329。牧田諦亮〈高僧伝の成立（上）〉（《東方學報・京都》冊 44，1973 年，頁 101-125）與〈高僧伝の成立（下）〉（《東方學報・京都》冊 48，1975 年，頁 229-259）針對慧皎《高僧傳》的材料、十科體裁進行溯源與考證。木村武夫《僧伝の研究》（京都：永田文昌堂，1981 年）。鄭郁卿《高僧傳研究》（台北：文津出版社，1987 年），對《高僧傳》的版本、體例和高僧籍貫，做了初步的勘訂。釋果燈《唐道宣《續高僧傳》批判思想初探》（台北：東初出版社，1992 年）與陳士強〈贊寧和他的《宋高僧傳》〉（《內明》243 期，頁 23-27、38）。李劍亮〈《宋高僧傳》的文學史料價值〉（《杭州大學學報》24 卷 1 期，1994 年，頁 17-23）。釋智慧〈從《高僧傳》的撰寫及組織架構探其特色〉（《護僧雜誌》2 期，1996 年，頁 12-33）等。詳參黃敬家《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》（臺灣：學生書局，2008 年，頁 16-17），下同。

2 例如村上嘉實〈高僧傳の神異について〉（《東方宗教》17 期，1961 年，頁 1-17）。田中敬信〈梁高僧傳における神異について〉（《印度學佛教學研究》20 卷 1 期，1971 年，頁 291-293）。坂本廣博〈梁高僧傳に見られる禪觀：習禪篇・神異篇について〉（《天台學報》23 期，1981 年，頁 86-92）與〈梁高僧傳に見られる禪觀：亡身篇・明律篇を中心として〉（《天台學報》24 期，1982 年，頁 117-121）。李豐楙〈慧皎高僧傳及其神異性格〉（《中華學苑》26 期，1982 年，頁 123-137），區別佛教對神異的態度不同於道教。龔雋〈唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師的書寫〉（《佛學研究中心學報》10 期，2005 年，頁 151-184）。

3 例如佐久間光昭〈『梁高僧傳』の蔬食苦行僧〉（《印度學佛教學研究》30 卷 1 期，1981 年，頁 138-139）與〈『唐高僧傳』の蔬食苦行僧〉（《印度學佛教學研究》33 卷 1 期，1984 年，頁 102-103）。李明芳〈慧皎《高僧傳・僧肇傳》疑點考釋〉（《東吳哲學學報》7 期，2002 年，頁 35-55）。

4 耿朝暉〈《高僧傳》夢的梳理與文學解析〉，《青海社會科學》2010 年 4 期（2010 年 7 月），頁 111-115。

5 本論文感謝國科會專題計畫「歷代高僧傳記中的夢徵研究」（NSC101-2410-H-130-037）之補助。

6 2014 年元月 10-14 日，「宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》編撰國際學術研討會」（佛光山人間佛教研究院・南華大學武漢大學文學院・武漢大學中國宗教文學與宗教文獻研究中心主辦）。

臺灣大學學術期刊資料庫

通夢」的書寫與特色〉為題，耙梳梁・慧皎《高僧傳》、唐・道宣《續高僧傳》、宋・贊寧《宋高僧傳》到明・如惺《大明高僧傳》中感通夢的內容作為研究對象，探討高僧感夢的緣由，從夢象中獲得的啟示與態度，同時觀察僧傳作者如何運用「夢境」與「現實」的交涉，形塑高僧的典範特質，藉以凸顯高僧傳記中的感通夢徵所具有的宗教意涵與作用。

二、感通夢的義界與範疇

「感通」一詞，係指此有所感而通於彼，最早出自《周易・繫辭上》：「無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」[7]，亦可稱作「感應」、「通感」或「冥感」。此一觀念源於古中國對於氣的認識和萬物相互依存的世界觀，如《周易・彖》云：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與」[8]，即是運用柔上剛下二物交感而化生的關係來解釋〈咸〉卦之象。又根據物類相感理論，包括人與人、人與物、人與天、以及各種物類之間，皆可透過至誠感通的特殊狀態交互影響，並與宇宙萬物同振共息。[9] 之後，隨著「感應」詞義的逐漸擴大，衍生出不同層面的意

---

7 魏・王弼、晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏，《周易正義》卷 4〈咸卦〉（臺北：藝文印書館，1995 年版，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），頁 1 中。

8 魏・王弼、晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏，《周易正義》卷 3，（臺北：藝文印書館，1995 年版，《武英殿十三經注疏》本），頁 79。

9 學界對於「感通」已有相當的研究，例如 Robert Sharf 對於由感應到感通的歷史淵源有詳盡的探討，但論述焦點在探討「感佛」、「感如來」的內涵。詳見李豐楙〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》1 卷 2 期（2008 年），頁 247-281。又參 Sharf, Robert (2005). *Coming to Term with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure StoreTreatise*. Honolulu: University of Hawaii Press. 又如 James Benn 將中國的感應觀分為三個層次：上位回應下位、天人關係、佛與眾生的關係，第三種關係特別強調《法華經》等大乘佛典中，佛與菩薩以各種化身回應眾生需求的情節，說明佛教的感應觀乃是以中國原有的感應觀為基礎，進

涵，先秦時期的《荀子．正名》：「性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性」中，「感應」單純用以表述生理上的自然反應，屬於不待學習而自有的知覺經驗；到了漢代董仲舒大力倡導「天人感應」之說，「感應」一詞逐漸朝向超現實的經驗發展，用來指稱人與神格化之天交感相應的神秘關係。

魏晉以降，在文獻中增添了感通、通感、冥感等複合詞彙。例如陳壽〈陳思王植傳〉：「今令諸國兄弟，情禮簡怠，妃妾之家，膏沐疏略，縱不能敦而睦之，王援古喻義備悉矣。何言精誠，不足以感通哉！」[10]；任彥昇〈啟蕭太傅固辭奪禮〉：「功格區宇，感通有塗。」[11]；孫綽〈表哀詩序〉曰：「上天極禍，怨痛莫訴，皆由惡積咎深，不能通感。」[12]；《南齊書．竟陵王子良傳》：「臣聞子孝奉君，臣忠事主，莫不靈祇通感，徵祥証登。」[13] 這些詞彙仍延續精誠可以感通天地的用法，多強調天地、神人之間可相互溝通的神秘經驗。

佛教傳入中國之初，除了援用中土「感通」一詞之外，並使「通」字從下對上的「交通」關係，衍生為「通變」無方之新義。如東晉．支道林（314-366）〈大小品對比要鈔序〉云：

行轉化與新詮。Benn, James (2007), *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press.。原文未見，轉引自劉苑如〈神遇：論《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫〉，《清華學報》43 卷 1 期（2013 年 3 月），頁 129-130。

10 見晉．陳壽撰；南宋．裴松之注；楊家駱主編《三國志》卷 19．魏書十九．〈陳思王植傳〉（臺北：鼎文書局，1980 年），頁 571。

11 見梁．蕭統編；唐．李善注《文選》卷 39（上海：上海古籍出版社，1986 年），頁 1798。

12 見〈全晉文〉，嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》卷 61（北京：中華書局，1991 年），頁 1808 中。

13 見梁．蕭子顯撰；楊家駱主編《南齊書》卷 40．列傳二十一．〈竟陵王子良傳〉（臺北：鼎文書局，1980 年），頁 699。

臺灣大學學術期刊資料庫

「夫至人也，攬通群妙，凝神玄冥，靈虛響應，感通無方。」[14]即在彰顯至人靈感冥覺，聖凡相應，感而遂通，無有滯礙的能力。之後，為因應中土、道教的流行之勢，更有意強調佛或聖者感通於天地的殊勝，如元魏．瞿曇般若流支譯《正法念處經》序云：「爰有舍城妙說，時將感通，法螺良藥，響授斯在。」[15]即是宣說釋迦說法感動天地的極致能力。又如南齊．釋玄光〈辨惑論〉：「是以至聖高賢，無情於萬化，故能洞遊金石，臥宿煙霞，此純誠感通，豈佩帶使然哉！」[16]乃藉由聖者至誠感通的修行成就，批評畏鬼帶符的妖法。又根據柯嘉豪（John Kieschnick）指出，漢地佛教受到印度與中國的雙重影響，無論動物、植物或觀音的感應，皆認為是大自然對於至誠感道者的回應，而「感通」也成為僧傳中高僧品質的評量標準之一。[17]如梁．慧皎《高僧傳》卷十一〈釋玄高〉提及：「忠誠冥感，多有靈異」[18]；梁．僧祐撰《弘明集》卷十四：「觀其靈跡乃開士之化，大法萌兆已見周初。感應之漸，非起漢世，而封執一時，為歎息者四也。」[19]李豐楙認為：「在中古語言學史上的『感通』一詞，所隱含的宗教經驗就如同「感應」一樣，所表述的多是神聖、神秘意義，既延續舊有的神人溝通之意，也經佛教中人的格義而被賦予新意。」[20]如此一來，「感應」、「感通」、「冥感」等詞，便由感而遂通的基本語意，被賦予了隱含「神異」、

[14]《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 55 中。
[15] 見《正法念處經》卷 1，《大正藏》冊 17，頁 1 中。
[16] 見《弘明集》卷 8，《大正藏》冊 52，頁 48 中。
[17] Kieschnick, John (1997). *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: University of Hawaii Press.
[18]《大正藏》冊 50，頁 397 中。
[19]《大正藏》冊 52，頁 95 下。
[20] 詳李豐楙〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》1 卷 2 期（2008 年），頁 266。

臺灣大學學術期刊資料庫

「神通」之新意，表示高僧透過修行之後，自然而有的不可思議能力。

到了唐．道宣編纂《續高僧傳》時，特別增列〈感通篇〉取代梁．慧皎《高僧傳》的〈神異〉科，意謂其選材之標準，著重於傳主清淨與神聖則自然「能感所應」。[21] 緣此，道宣陸續完成的《律相感通傳》、《集神州三寶感通錄》、《道宣律師感通錄》，皆是以「感通」為名來宣揚各類感應事蹟。之後，宋．贊寧在《宋高僧傳》卷二十二〈感通篇．論〉云：「若夫能感所通，則修行力至，必有天神給侍是也；能通所感，則我施神變，現示於他是也。能所俱感通，則三乘極果，無不感通也。」[22] 贊寧強調至誠修行乃獲得感通之果的要因，將能念之願與所應之緣相互呼應，即可契入感通之道。由於傳主自身修行有成，所散發的福德力，必能自然感召天龍八部等諸神前來護持；而因修行圓滿具備了弘法利生的神通力，得通感他物施展種種神變，藉以教化眾生，可收立竿見影之效。換言之，贊寧明白指出感通與通感之別在於：感通係屬僧人內在修行上的成就與功德，自然感召天神來護；通感則是修行圓滿具備神通能力者，為了攝受信眾，對外變現種種神奇的善巧方便。

在歷代僧傳的各種感通事蹟中，又以記載傳主一生中各種不

---

[21] 根據 Raoul Birnbaum 表示，感通經常應用於地方、物品、人三方面，《集神州三寶感通錄》與《道宣律師感通錄》側重於聖地與聖物的感通，而《續高僧傳》則著重在僧人的感通。Raoul Birnbaum 再舉《續高僧傳》中與五臺山有關的僧人為例，說明感通並不涉及神異行為，而是由傳主「清淨」與「神聖」的自然感發，或是對祈求者（傳主）虔誠心理的回應，作者更明白指出這種感通與僧人的神異行為無關，並非回應僧人顯現於外的操作。詳參見 Birnbaum, Raoul (1986). "The Manifestation of a Monastery: Shen-Ying's Experiences on Mount Wu-t'ai in T'ang Context," *Journal of the American Oriental Society*, 106.1, pp.135-136.

[22] 《大正藏》冊 50，頁 854 中。

臺灣大學學術期刊資料庫

同寓意的夢徵較為特別，雖然肉眼不可見，卻能夠心領神會，屬於內在冥感之應。從心理活動的層面來說，夢是一種心靈圖像的呈現，既超脫現實，又與現實有某種關聯的現象，而且夢徵內容通常與個人生活體驗有關。如朱熹〈詩集傳〉卷五云：「人之精神與天地陰陽流通，故晝之所為，夜之所夢，其善惡吉凶，各以類至。」[23] 便是將「日有所思，夜有所夢」解釋為人的精神與天地陰陽相互流通、感應的結果。從宗教信仰的角度來看，夢在古人心中是一種與鬼神溝通的管道，鬼神通常會在夢中留下一些徵兆、線索，預告即將發生或未來可能的事，人們只要遵守夢的示諭，多半可以逢凶化吉、遇難呈祥。此種記夢傳統，不僅在《左傳》、《史記》等史傳文獻時有所見，在佛傳經典中敘述佛陀入胎、出家、得道、涅槃等事蹟亦經常出現。僧傳作者自然受到史傳、佛傳敘事內容的啟發，在刻畫高僧特殊的宗教經驗時，也會運用這些夢徵情節加以聖化傳主事蹟。

僧傳中的感通夢，依作夢者的身份區分，大致可分為傳主之夢與他人之夢[24] 兩大類；若依高僧生平作為區隔，大抵可分為誕生瑞兆、捨俗出家、求道得助、度生利他、臨終示寂五種。其中他人之夢是從旁人觀點側面顯示傳主的成就不俗，而凸顯來歷不凡的誕生夢徵亦非傳主自作，由此可見最能體現高僧至誠修行而有所感通者，當屬與傳主自己在求道過程中所作的感通夢。關於傳主透過夢徵得知即將往生的訊息，並藉夢中所預示的祥瑞或徵兆，驗證高僧一生水到渠成的修行成果，筆者已另撰他文，因

[23] 宋．朱熹撰，《詩集傳》卷 5（臺北：藝文印書館，1995 年版，《四部叢刊三編》冊 16-24，中華學藝社借照東京靜嘉堂文庫藏宋本），頁 17。

[24] 他人之夢，依其與傳主關係的差別，又可細分為帝王、母親、弟子和其他等。帝王夢多半是對西域高僧前來中國弘法的肯定；誕生夢多半是由母親受孕、懷胎時所作，藉以說明傳主的來歷不凡；度他（利生）夢多半由信徒所夢，藉以凸顯佛教殊勝或傳主救度眾生的仁慈。

華梵大學學術期刊資料庫

此，本文論述的感通夢範圍，主要針對致力於弘法大業的傳主，或因夢感聖而契入道業，或因虔誠祈請而自然感發，或因修行有成與神聖相應，例如《續高僧傳》卷九釋慧暅「既發希有之志，仍感非常之應」；《宋高僧傳》卷六釋惟慤的「厥志堅強，遂有冥感」之後，特別因為至誠感通的緣故，在思想和行為產生變化，促使傳主成為受人景仰之高僧的重要契機。

三、感通夢的書寫類型

所謂感通夢，是一種超現實的神秘經驗，係指傳主內心有所祈求或自然感發，透過夢境與入夢者（菩薩、神人）進行溝通，促使生命起了轉折、變化，特別是經由夢徵傳遞訊息的啟發，在弘法道業上更益精進。因此，感通夢對於傳主的宗教實踐而言，具有重大而深遠的意義。歷代僧傳中共有四十篇，依生命歷程獲得的不同啟示，分為入道夢—捨俗出家、弘道夢—弘法得助、證道夢—解除困惑三種類型：

（一）入道夢——捨俗出家

捨俗出家是傳主從入世生活轉變為出世修行的分界點，僧傳中透過夢徵傳達的訊息，引發出離心進而承擔如來家業的變化，藉以觀察高僧感夢出家的心路歷程。在歷代僧傳中計有七則，除了陳．釋慧思（515-577）少以弘恕慈育知名，夢見「梵僧勸令出俗，駭悟斯瑞辭親入道」[25]；後周．釋光嶼（895-960）幼讀儒書原有佐國牧民之志，卻頻有神人於夢中警策：「汝於佛法有大因緣」[26]，二位僧人出家緣由是夢中透過他人勸請或提醒的被動

[25]《續高僧傳》卷 17．〈習禪篇．陳南岳衡山釋慧思傳〉，《大正藏》冊 50，頁 562 下。

[26]《宋高僧傳》卷 28．〈興福篇．周五臺山真容院光嶼傳〉，《大正藏》冊

臺灣大學學術期刊資料庫

模式之外，其餘五則皆是宿緣成熟，夢中感悟，自願發露的。其一，隋．釋慧暅（515-589）[27] 十八歲時，慨歎周孔、黃老「乃域中之累業，非出世之要道」，遂發希有之志，因而夢見莊嚴峻峙之五重塔，禮拜登塔後身心感受到未曾有的歡喜，後便依止竹林寺詡法師出家；其二，唐．釋僧晃（約卒於 619-620）[28] 夢見「手擎日月，太虛中坐」而厭俗；其三，唐．釋知玄（811-882）[29] 七歲時遇法泰法師在寧夷寺講解《涅槃經》，白天前往講集所聆聽法語，當夜即感夢寺殿佛手摩其頂，寤啟祖父乞為沙彌；其四，後晉．釋息塵（874-836）[30] 十二歲時夢見瑰奇金人引入精廬，明旦即告二親懇求出家。這些傳主皆是透過夢感聖境所示的各種祥瑞徵兆，啟發宿世善根，懇求依師出家。據此可知，這類感通夢成為傳主發願出家的重要線索之一。另外，南宋．釋道悟（1151-1205）[31] 十六歲時請求出家，卻遭父母堅決反對，乃絕食表決心，遂得入里中寺祝髮。兩年後，夢梵僧振聲呼喚其名，道悟夢中驚覺，忽聞外頭馬嘶聲，豁然有所領悟，喜不自勝，順口偈曰：「見也羅，見也羅，遍虛空，只這個」，遂辭別父母，出去雲遊。

傳主夢中既有所感，終不改出家之志，儘管遭受父母親友反

50，頁 885 下。

[27]《續高僧傳》卷 9．〈義解篇．隋江表徐方中寺釋慧暅傳〉，《大正藏》冊 50，頁 494 上。

[28]《續高僧傳》卷 29．〈興福篇．唐綿州振響寺釋僧晃傳〉，《大正藏》冊 50，頁 694 中—下。

[29]《宋高僧傳》卷 6．〈義解篇．唐彭州丹景山知玄傳〉，《大正藏》冊 50，頁 743 中。

[30]《宋高僧傳》卷 23．〈遺身篇．晉太原永和三學院息塵傳〉，《大正藏》冊 50，頁 857 下。

[31]《大明高僧傳》卷 8．〈習禪篇．鄭州普照寺沙門釋道悟傳〉，《大正藏》冊 50，頁 932 下—頁 933 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

對依舊堅持，僧傳作者掌握傳主與親情之間的衝突與矛盾，透過文學筆法鋪陳故事情節，使僧傳內容更具有故事張力。其中尤以釋僧晃出家因緣的轉折描寫最為細膩：

> 父母未之許，拘械兩足，牢繫屋柱。決意已絕，誓心無改，不移旦夕，鎖自然解，乃歎曰：「夫志之所及也，山岳以之轉，江河以之絕，城臺以之崩，瀛海以之竭，日月為之潛光，須彌為之崩頹，星辰為之改度，嘉樹為之藏摧，況復金木之與桎梏，奚足以語哉！」二親顧其冥感，任從道化，依彖法師出家受業。[32]

由於僧晃法師感「手擎日月，太虛中坐」之夢，遂厭俗發出家弘願，因其「決意已絕，誓心無改」，當然非金木所能桎梏，而父母見其至誠感通，只好成全。與此相類因出家受阻的情節亦見於其他僧侶傳記，但未言明是否透過夢徵情節者，便顯得平淡無奇。如唐．道宣《廣弘明集》卷二三：「比丘尼釋淨秀（418-506）……年十二便求出家，家人苦相禁抑，皆莫之許。於是心祈冥感，專精一念，乃屢獲昭祥，亟降瑞相。」[33]；又如《宋高僧傳》卷十：「釋道悟（748-807）……年十四，金翅始毛，麒麟方角，啟白尊老，將求出家。慈愛之旨，不見聽許。輒損薄常膳，日唯一食，雖體腹羸餒，彌年益堅。父母不獲，已而許之，遂往明州大德剃落。」[34]

相較之下可以得知，捨俗出家夢是高僧透過夢境的引導，做出人生重大的決定，而僧傳作者一方面藉由感夢凸顯因緣成熟的

---

32 同註 28。

33 唐．道宣《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，頁 270 中。

34 《宋高僧傳》卷 10．〈習禪篇．唐荊州天皇寺道悟傳〉，《大正藏》冊 50，頁 769 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

契機，揭示傳主必將走向出世修行之路；一方面亦在彰顯高僧不凡的氣質，若非善根具足、宿緣深厚，又豈能在夢感瑞兆之後有大覺悟，懇求出家。

（二）弘道夢——弘法得助

佛法傳入之初，西域高僧為傳譯經典或講經說法來華，接著中國僧侶也擔負起經典翻譯、義理注疏及詮釋等工作。這些致力於譯經事業的高僧，雖多半已具有深厚的慧學根底與思辨能力，然夢中若能感得佛菩薩的加持、護祐與肯定而信心倍增，對於從事弘法度生等活動更是如虎添翼。所謂弘法得助之夢，即是指傳主在夢中獲得佛、菩薩、僧人、神人的護祐，或授予某種稟賦與才能，使其智慧大開、信心大增，進而積極投入弘法大業者，歷代僧傳中計有二十一則。

1、開啟智慧方面有十則，係指傳主在弘揚佛法的過程，感得佛、菩薩、神人加被之夢，進而啟發無上智慧者。夢中蒙如來授寶物者有一則，梁．釋智藏（458-522）[35] 年十六，代宋明帝（劉彧）出家，從定林上寺釋僧遠、釋僧祐與天安寺釋弘宗等名僧受學，廣涉經論，戒德堅明，又感「金粟如來 [36] 入室共談，執二塵尾，其一寶裝，其一者素，留素者與藏」之夢，信心倍

---

[35] 《續高僧傳》卷 5．〈義解篇．梁鍾山開善寺沙門釋智藏傳〉，《大正藏》冊 50，頁 467 中。

[36] 金粟如來係指維摩詰居士，古來盛傳此說，如《維摩經略疏》卷 3 曰：「今淨名，或云金粟如來，已得上寂滅忍。」（《大正藏》，冊 38，頁 598 中），然未見經文本據；又《景德傳燈錄》卷 20：「問維摩豈不是金粟如來？師曰：是。曰：為什麼却預釋迦會下聽法？師曰：他不爭人我。」（《大正藏》，冊 51，頁 363 上）又《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》卷 3：「師云：梵語維摩詰，此云無垢稱，亦曰淨名。妻名金姬，子名善思，女名月上。僧問雲居簡和尚：維摩是金粟如來，為甚麼却預釋迦會下聽法？居云：他不爭人我。」（《大正藏》，冊 48，頁 257 中）。

國家圖書館學術資訊資料庫

增，成為齊、梁二代著名的義學高僧；夢中從口吞噬聖物者有五則，其一為唐．釋惟慤（717-767）[37] 有感當時譯出的《楞嚴經》文婉而理玄，遂發願撰疏。連續十一年，一邊疏通經義，一邊持誦文殊菩薩名號，不曾間斷。由於「厥志堅強，遂有冥感」，忽夢「妙吉祥 [38] 乘狻猊 [39] 自慤之口入」，此後下筆彷若文殊菩薩加被，尤善談般若。其次，唐．釋澄觀（738-839）[40] 大曆十一年，前往五臺山、峨嵋山禮拜文殊、普賢二聖之後，欲闡揚萬行兼通的華嚴之義。然因感慨《華嚴》舊疏文繁義約，不便初學，又以不疏毘盧有辜二聖，發願欲另撰《華嚴經疏》時，寤寐間感「見一金人，當陽挺立，以手迎抱之，無何咀嚼都盡」之夢，覺即汗流自喜，吞納光明遍照之徵也。[41] 其三，釋端甫（770-836）[42] 十歲依崇福寺道悟禪師為沙彌，十七歲於西明寺照律師受具足戒，於崇福寺升律師學毗尼，安國寺素法師傳唯識，福林寺鋻法師通《涅槃經》，又感「梵僧以舍利滿瑠璃器使吞之，且曰：『三藏大教，盡貯汝腹矣』」之夢，自是經律論無敵於當時。其四，

---

[37] 《宋高僧傳》卷 6．〈義解篇．唐京師崇福寺惟慤傳〉，《大正藏》冊 50，頁 738 中—下。

[38] 文殊菩薩，意譯為「妙吉祥」，又稱文殊師利菩薩、曼殊室利菩薩，亦稱妙吉祥菩薩，佛教四大菩薩之一，釋迦牟尼佛的左脅侍菩薩，代表聰明智慧。因德才超群，居菩薩之首，故稱法王子。

[39] 唐．慧琳《一切經音義》卷 12：「狻猊頷，《爾雅》：『狻猊如虦貓，食虎豹。』郭璞云：『即師子也，出西國』，漢武帝時，疏勒王所獻頷頸。」《大正藏》冊 54，頁 380 下。

[40] 《宋高僧傳》卷 5．〈義解篇．唐代州五臺山清涼寺澄觀傳〉，《大正藏》冊 50，頁 737 中。

[41] 澄觀注《大方廣佛華嚴經疏》，自興元元年（787）正月起，至貞元三年（781）十二月畢功，歷經四年完成二十軸。注疏期間，澄觀常擔憂華嚴宗的傳授，忽夜感夢「身化為龍，矯首于南臺，蟠尾于山北，拏攫碧落，鱗鬣耀日。須臾蜿蜒化為千數小龍，騰耀青冥，分散而去」，此夢徵蓋取象乎教法支分流布之吉兆。引書同上註。

[42] 《宋高僧傳》卷 6．〈義解篇．唐京師大安國寺端甫傳〉，《大正藏》冊 50，頁 741 中。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐．釋大光（717-805）[43] 的感夢因緣有三步驟，先期已有寺僧夢天童來降，曰：「大光經聲，通于有頂」。接著大光法師自見神手從天而下撫其心，乃憶先達抱玉大師嘗誌斯言，更了然「令高其法音，當有神之輔翼」，最後感夢「神僧乳見於心，命光口吮」。自此爾後，釋大光功力顯暢，形神不勞。其五，明．釋明得（1351-1588）[44] 夢見文殊菩薩在其腹中，情節描述更為具體：

> 師居東禪，夜夢文殊跨獅出，乃遺獅，乘空而去。獅忽化為童子，師故問曰：「爾方獅，今童耶？」試開口，童子啟頰，口如丹硃。師撫其背，曰：「爾猶獅也」。童曰：「師口何如？」師張口示之，童踊入咽。師驚覺而汗，且喜曰：「文殊大智在我腹中矣」。不數月，五臺陸公率眾命講《華嚴大鈔》。

這五則僧傳的共同點，皆因夢見文殊菩薩或梵僧將聖物置入口中使吞之，結果功力大增，因而開啟傳主的智慧之門。尤其文殊菩薩是聰明智慧的象徵，惟慤和明得兩位法師因至誠所感，於夢中蒙其加被，可見僧傳作者似乎有意藉由這些特殊的夢兆，凸顯高僧超俗不凡的根器。此外，夢見神人合體者有兩則，唐．釋世瑜（583-645）[45] 夢「有四龍來入心眼」，既覺大悟三論宗旨。宋．釋義寂（919-987）[46] 寓四明育王寺曾夢：

---

[43]《宋高僧傳》卷 24．〈讀誦篇．唐湖州法華寺大光傳〉，《大正藏》冊 50，頁 866 上。

[44]《大明高僧傳》卷 4．〈解義篇．嘉興東禪寺沙門釋明得傳〉，《大正藏》冊 50，頁 913 上。

[45]《續高僧傳》卷 20．〈習禪篇．唐綿州大施寺釋世瑜傳〉，《大正藏》冊 50，頁 595 上。

[46]《宋高僧傳》卷 7．〈義解篇．宋天台山螺溪傳教院義寂傳〉，《大正藏》冊 50，頁 752 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夢登國清寺，上方有寶莊嚴幢座，題曰文殊臺，設柘槎闌隔，求入無由。俄覩觀音菩薩從堂徐出，以手攘却，行馬低迁，相接斯須。覺已與觀音身泯合不分，因而驚寤。自是之來，樂說無盡矣。

義寂法師因感觀音合體之夢後法喜充滿，積極講解《法華經》并玄義，《光明》、《淨名》、《梵網》等經與《止觀》等論。另外，夢見神僧加持者有兩則，唐．釋法誠（563-640）[47] 至心奉行法華三昧，夢感「普賢勸書大教」，即獲得智慧。法誠自解此夢，云：「大教，大乘也，諸佛智慧，所謂般若」，即入淨行道，重惠匠人書八部般若，香臺寶軸莊嚴成就。其二，唐．釋道岸（654-717）[48] 洗心訪道，一音克舉，四句精通，竪修律儀，深入禪慧，夜夢「迦葉來為導師，朝閱真經，宛契冥牒」，由是聲名籍甚，遠近吹噓，為出世之津梁，固經行之領袖，十方龍象，罔不師範焉。除了利根者能蒙菩薩加持之外，鈍根者也有感夢開悟的機緣，《宋高僧傳》卷二五記載敦樸遲訥的隋唐．釋文照（549-589）[49] 詣柏梯寺禮曇延法師（516-588）畫影出家，雖專念諸經卻未能詮顯經文義理，經常為自己天性昏濁生悶氣，直至感得此夢：

> 忽若假寐，見曇延法師身長一丈，目光四射，謂照曰：「爾所欲者，吾安能致之。吾有《聰明經》一卷，求之於彼，必謹而持，取感應若俯拾地芥耳。」即袖中出以授之，則《金剛般若》也。登即執讀七過，而便驚寤，經猶

[47]《續高僧傳》卷 28．〈讀誦篇．唐終南山悟真寺釋法誠傳〉，《大正藏》冊 50，頁 688 下—頁 689 上。
[48]《宋高僧傳》卷 14．〈明律篇．唐光州道岸傳〉，《大正藏》冊 50，頁 793 上。
[49]《大正藏》冊 50，頁 868 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 在目，然後念通無滯，如久習焉。其喉舌間，曲折浮沈，尋變入節，非常調也。自此聰敏日新，辯給在口。時謂為觀音附麗于厥躬也，且曰：「我師是周隋國師，凡所纂集義疏必乘夢寐而神授，我無愧為資矣」。

文照法師自從夢見曇延法師授予《聰明經》（即《金剛般若》），讀誦七次驚醒之後，便聰明日新，辯給自如，然所謂「乘夢寐而神授」，更是感曇延法師之夢而遂通的最佳寫照。

2、音聲妙語方面有三則：月支國支曇籥（332-372）[50] 具有聲音清妙，善於轉讀的特質，又感「天神授其聲法」之夢後更上一層樓，「因裁製新聲，梵響清靡，四飛却轉，反折還喉疊哢。雖復東阿先變[51]，康會後造[52]，始終循環，未有如籥之妙」。就中國佛教音樂發展而言，最初起源於曹植的「漁山梵唄」，之後有支謙製作的「連句梵唄」、康僧會造「泥洹梵唄」、帛尸梨窟多羅造的「高聲梵唄」，而支曇籥所制「六言梵唄」，不僅流傳於當時，更超越前賢被後世「清規」與《禪門日誦》採用、著錄，其影響甚遠，成就非凡。其次，劉宋元嘉年間，天竺僧求那跋陀羅（394-468）[53] 受譙王之邀宣講《華嚴》等經，因擔憂自己漢語

---

[50] 《高僧傳》卷 13．〈經師篇．支曇籥〉，《大正藏》冊 50，頁 413 下。

[51] 所謂「東阿先變」，當指曾封東阿郡王的陳思王曹植所製轉讀七聲升降曲折之響。中國梵唄的起源，最初為魏明帝太和四年（230 年），曹植聽漁山岩洞內有梵音便擬寫音調的制轉七聲的「漁山梵唄」。如《妙法蓮華經玄贊》卷 4：「陳思王登漁山，聞岩岫誦經，清婉遒亮，遠俗流響，遂擬其聲，而制梵唄。」（《大正藏》冊 34，頁 729 中）因漁山位於山東東阿縣西八里，曹植於太和三年被封為東阿郡王，後人因曲調產生於漁山，故稱為「漁山梵唄」。

[52] 指康僧會在吳都建康傳授的「泥洹梵唄」，內容出《泥洹經》而得名。據《高僧傳》卷 1：「傳泥洹唄聲，清靡哀亮，一代模式。」（《大正藏》，冊 50，頁 326 上）。

[53] 《高僧傳》卷 3．〈譯經篇．求那跋陀羅〉，《大正藏》冊 50，頁 344 中。

臺灣學術期刊資料庫

不流利而慚愧不已，於是虔誠禮懺觀世音乞求冥應。當晚即夢有人白服持劍，擎一人首，安其身上。旦起，宋言皆備，於是就講。再者，後唐．釋道賢（837-934）[54] 因持諷《孔雀王經》和受瑜伽灌頂法的功德，夜夢「佛携賢行，步步蹈履濃雲，若乘剛[55]焉。每行不知幾百里，而指之曰：『此摩竭陀國，此占波國，南印度，西印度，迦濕彌羅等國』」，寤覺即能冥解五天梵音悉曇語言。總之，以上三位傳主所具有的特殊音聲及語言天份，皆因傳主的修行與虔誠祈求感夢而得，與古代夢境中神授特異才能類型[56]有所不同。

3、講經說法方面有四則：其一，神人誡厲之夢者，劉宋．釋慧嚴[57]（363-443）與慧觀、謝靈運等人認為當時譯出的《涅槃經》文過其質，於是任意竄改其品目，遂夢見「一人形狀極偉，厲聲謂嚴曰：『涅槃尊經何以輕加斟酌？』」覺已惕然，於是集僧欲收前本。不久，又夢神人告曰：「君以弘經之力，必當見佛也」。其二為神人入夢催請講《大品般若經》者，陳．釋寶瓊[58]（544-634）永定三年於重雲殿閣正弘《大品般若經》，夢朱衣神

---

[54] 《宋高僧傳》卷 25．〈讀誦篇．後唐鳳翔府道賢傳〉，《大正藏》冊 50，頁 870 下。

[55] 所謂乘剛係指陰爻在上，陽爻在下的情況，語出《易經》。舊以地為陰柔，天為陽剛，故稱乘剛。此處作「升天」解，如唐陸龜蒙《幽居賦》：「乘剛直上，躡景冥搜。」

[56] 黃帝命見上天所賜名錄，如《河圖挺佐輔》曰：「黃帝修德立義，天下大治，乃召天老而問焉：『余夢見兩龍挺日圖即帝，以授余於河之都。覺昧素善，不知其理，敢問於子。』天老曰：『河出龍圖，雒出龜書，紀帝錄列聖人所紀，姓號興，謀治平，然後鳳凰處之。今鳳凰已下三百六十日矣，合之圖紀，天其授帝圖乎？』輯自宋．李昉等奉敕編《太平御覽》．皇王部．卷七十九．皇王部四．黃帝軒轅氏（臺北：臺灣商務印書館，1975 年），頁 496 上。

[57] 《高僧傳》卷 7．〈義解篇．釋慧嚴〉，《大正藏》冊 50，頁 368 上。

[58] 《續高僧傳》卷 7．〈義解篇．陳楊都大彭城寺釋寶瓊傳四〉，《大正藏》冊 50，頁 479 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

禮而諫曰：「波（般）若多難，仰祈疾講，頻爾數轉，詞逾懇到。」午前講訖出宮，震動雲雷，現「勝人宣法，幽冥敬重」之吉兆。其三，唐・釋守直（700-770）[59] 發願誦《華嚴經》，中宵便感「神人施珠一顆」之夢，及覺惘惘然如珠在握。是歲入五臺山轉《華嚴經》二百遍，一償夙願。其四，元・釋善繼（1286-1357）[60] 於香嗣湛堂講《金光明經》，夜夢四明法智謂曰：「爾所講之經，與吾若合符節。」由於夢中受到肯定與鼓勵，日後益加精進。

4、法脈傳承方面有三則：其一，唐・曇法師（547-633）圓寂前，弟子釋慧稜（576-640）[61] 曾夢見「神人失兩眼，又見一人著青衣，執寶鏡，放光來印」，此夢與曇法師的臨終囑付相呼應，曰：「自吾講來，惟汝一人得經旨趣」。乃握稜手，曰：「夫講說者，應如履劍。不貪利養，不憚劬勞。欲得燈傳，多於山寺。讀經法事，並為物軌。」夢中神人失兩眼象徵曇法師即將圓寂，而慧稜領受其囑咐，傳承講解《涅槃》、《大品》、《惟度經》之道業。其二，唐・釋保恭（543-622）[62] 在炅法師亡沒之時，「夢見兩蛇從師腳出，入恭腳中」，爾後自覺「心志弘雅，身相安怙」，仿若繼承其師的弘法志業。其三，唐・釋湛然（711-782）[63] 曾夜夢「披僧服，掖二輪，遊大河之中」，其師左

[59]《宋高僧傳》卷 14・〈明律篇・唐杭州天竺山靈隱寺守直傳〉，《大正藏》冊 50，頁 797 下。

[60]《大明高僧傳》卷 1・〈譯經篇・天台薦福寺沙門釋善繼傳〉，《大正藏》冊 50，頁 904 下。

[61]《續高僧傳》卷 14・〈義解篇・唐襄州紫金寺釋慧稜傳〉，《大正藏》冊 50，頁 536 下－頁 537 上。

[62]《續高僧傳》卷 11・〈義解篇・唐京師大莊嚴寺釋保恭傳〉，《大正藏》冊 50，頁 512 下。

[63]《宋高僧傳》卷 6・〈唐台州國清寺湛然傳・釋湛然〉，《大正藏》冊 50，頁 739 中。

臺灣大學學術期刊資料庫

溪（673-754）解夢，曰：「嘻！汝當以止觀二法，度群生於生死淵乎」。這則夢徵的敘事手法較其他傳主略有不同，係由天台宗第八祖左溪玄朗問其門下弟子湛然：「汝如何夢乎？」再由左溪根據湛然感應夢的訊息解讀，認為夢中所掖二輪象徵湛然能掌握止觀二法，便傳授法脈使其成為天台宗第九祖。

由上可知，高僧傳記中感應弘法得助之夢者，以〈經師〉、〈譯經〉、〈義解〉、〈讀誦〉科的傳主居多，主要是因為對法義有貢獻乃成為高僧的重要指標，傳主各以其才能所及，虔誠從事弘法利他的事業，或譯經注疏、或講經說法方得感夢。因此，僧傳中記載不少從事譯經僧透過夢徵得到加持、應證的事蹟，一方面透過祈誠所感佛菩薩的加持，藉此強化傳主尊經護法的主題；另一方面表達弘法利生是傳主內心強烈的願望，用以表彰夙慧善根的高僧典範。

（三）證道夢——解除困惑

係指傳主在弘法過程中，遇到瓶頸、疑惑、困難、病苦而亟待援助時，透過夢境中菩薩、神人或其他超自然力量的指點迷津或從旁協助，為傳主心中不解的困惑找到解決的答案或途徑。僧傳中與解除困惑有關之夢徵，計有十二則。

1、驗證注疏方面有四則，佛法初傳，譯經為首要之務，其次是消化義理，以為注疏，如《大宋僧史略》卷一〈注經〉：「乍翻法語，未貫凡情，既重譯而乃通，更究文而暢理，故箋法作焉。」[64] 然而在佛經傳譯過程中，參與譯經、義解僧侶們的心中不免掛念所作義解是否如法？僧傳中出現不少傳主透過夢徵

[64]《大正藏》冊 54，頁 239 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

得到應證的事蹟。其一，東晉・道安法師（314-385）[65] 感夢乃因「常注諸經，恐不合理」，便發誓願：「若所說不堪遠理，願見瑞相。」於是夢見頭白眉長的胡道人前來見證：「君所注經，殊合道理。」並留下其身份之線索，「我不得入泥洹，住在西域，當相助弘通，可時時設食。」直至《十誦律》傳入之後，道安法師之高足廬山慧遠（334-416）才知曉，和尚所夢為「賓頭盧」[66]。其二，隋・釋曇延（516-588）[67]「欲著涅槃大疏，恐有滯凡情」，便虔誠祈求，夜夢馬鳴大士授予義端。其三，隋・淨影慧遠（523-592）[68] 作了「登須彌山頂，四顧周望，但唯海水。又見一佛像，身色紫金，在寶樹下，北首而臥，體有塵埃。遠初則禮敬，後以衣拂，周遍光淨」之夢，自解此乃「所撰文疏，頗有順化之益」的徵兆。再次感夢之因為「初作《涅槃疏》訖，未敢依講」，於是發願乞相，果然夢見「自手造素七佛八菩薩像，形並端峙，還自繢飾。所畫既竟，像皆次第起行。末後一像，彩畫將了，旁有一人來從索筆，代遠成之。」醒後感悟此為末法時期的夢徵，於是廣開敷之，信如夢矣。其四，唐・釋窺基（632-682）[69] 遊五臺山，登太行，夜宿西河古佛宇作此夢：

---

[65]《高僧傳》卷 5・〈義解篇・釋道安〉，《大正藏》冊 50，頁 353 中。

[66] 賓頭盧，為佛弟子，十六羅漢之一。永住於世，現白頭長眉之相，又稱住世阿羅漢。據《賓頭盧突羅闍為優陀延王說法經》、《十誦律》卷 37 所載，師原為優填王輔相之子，年少出家學道，證得阿羅漢果。佛成道後第六年，有王舍城樹提伽長者高懸旃檀缽於竿上，聲言將缽送予能以神通取得者。時由賓頭盧得之，然遭佛呵責為非法，以其妄弄神通之故，令其不得住于閻浮提，使之前往瞿耶尼洲施化。後雖許其歸返，然不許其入於涅槃，使永住于南天之摩梨山度化眾生。因此，賓頭盧又稱住世阿羅漢。

[67]《續高僧傳》卷 8・〈義解篇・隋京師延興寺釋曇延傳〉，《大正藏》冊 50，頁 488 上。

[68]《續高僧傳》卷 8・〈義解篇・隋京師淨影寺釋慧遠傳〉，《大正藏》冊 50，頁 492 上。

[69]《宋高僧傳》卷 4・〈義解篇・唐京兆大慈恩寺窺基傳〉，《大正藏》冊 50，頁 726 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夢身在半山巖下，有無量人唱苦聲，冥昧之間，初不忍聞。徙步陟彼層峯，皆瑠璃色，盡見諸國土，仰望一城。城中有聲曰：「住住！」咄基公未合（為何）到此？斯須，二天童自城出，問曰：「汝見山下罪苦眾生否？」答曰：「我聞聲而不見形。」童子遂投與劍一鐔，曰：「剖腹當見矣。」基自剖之，腹開有光兩道，暉映山下，見無數人受其極苦。時童子入城，持紙二軸及筆投之，捧得而去。

及旦，驚異未已。之後，尋光而得《彌勒上生經》，乃自解此夢為「慈氏令我造疏，通暢厥理」。

由此可知，道安和曇延兩位高僧感夢的緣由，皆基於嚴謹的注疏態度，深懼恐有差池而誤導眾生，乃感賓頭盧及馬鳴菩薩前來見證，另外兩位傳主皆能自解其夢。這些從事譯經注疏的僧侶，在學養方面，多已博學多聞，內外兼備，在當時早已頗負盛名，僧傳作者藉由感得此夢的書寫，更加驗證所注經典的可信度無庸置疑。

2、指引去處方面有三則，指傳主對於弘法的疑惑，透過神人指點迷津而心開意解。夢中經由神人提醒勿墨守成規，應出外傳道，進而改變修行方式者有兩則，東晉．曇摩耶舍（357-457）[70] 年近三十尚未證得果位，遂不敢懈怠，累日專精苦行，祈能懺悔先罪，於是夢見博叉天王前來提點：「沙門當觀方弘化曠濟為懷，何守小節獨善而已？道假眾緣，復須時熟，非分強求，死而無證。」遂決定外出至各地授道。劉宋．釋曇斌（407-473）[71] 於新寺聽經，深覺寺中法師的論學禪道尚未盡達，夜夢神

[70]《高僧傳》卷 1．〈譯經篇．曇摩耶舍〉，《大正藏》冊 50，頁 329 中。
[71]《高僧傳》卷 7．〈義解篇．釋曇斌〉，《大正藏》冊 50，頁 373 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

人謂斌曰：「汝所疑義，遊方自決」，於是振錫挾衣，外出問道。此外，東晉．道林（314-366）請陳．釋警韶（508-583）[72]留在故鄉弘法，乃夢「韶舌相廣長而欲將斷」，既寤覺留戀斯成墜失，愧悔前請，便勸出都，於即大弘法化傳燈不絕。

3、疾病治癒方面有五則，指傳主基於對三寶的信心堅定，夢中蒙受菩薩加持，即可不藥而癒。其一，東晉．竺法義（307-380）[73]因患有心氣疾病，經常存念觀音，乃「夢見一人，破腹洗腸」，覺便病愈；其二，唐．釋智璪（556-638）[74]十七歲時雙親俱逝，因悲傷過度而染疾，在醫藥無效之下，靜夜中至心專念月光菩薩，「惟願大悲，濟我沈痾」。如是繫念十餘日後，夢見形色非常之人，從東方來為璪治病。即以口就璪身，次第吸嗽，三夜如此，因爾稍痊。其三，北周．阿迦膩吒寺僧慧勝法師因抱病在床，無法觀看僧崖大師（481-559）為法焚身[75]，心懷惆悵。夜晚感夢，見僧崖大師攜一沙彌至慧勝住處，手持馨香三斛及檀香木屑，環遶慧勝床之四周，用以熏火。舉火欲燒，慧勝大驚，謂：「我是凡夫，未能燒身！」僧崖安慰道：「別怕，非燒人，為你薰病耳。」果然火燼病癒，通身爽健。因問大師現在何處？崖師答：「我在益州，真名是光明遍照寶藏菩薩。」其四，隋．釋曇遷（548-608）[76]為尋《唯識論》而感心熱病，仍專憑三寶，不以醫術纏情，夜夢「月落入懷，乃擘而食之，脆如氷片，

[72]《續高僧傳》卷 7．〈義解篇．陳楊都白馬寺釋警韶傳〉，《大正藏》冊 50，頁 479 下。
[73]《高僧傳》卷 4．〈義解篇．竺法義〉，《大正藏》冊 50，頁 350 下。
[74]《續高僧傳》卷 19．〈習禪篇．唐天台山國清寺釋智璪傳〉，《大正藏》冊 50，頁 585 中。
[75]《續高僧傳》卷 27．〈遺身篇．周益部沙門釋僧崖傳〉，《大正藏》冊 50，頁 680 上。
[76]《續高僧傳》卷 18．〈習禪篇．隋西京禪定道場釋曇遷〉，《大正藏》冊 50，頁 572 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

甚訝香美」覺醒後所苦痊復。因其聖助食月成德，遂私改名以為月德；其五，釋真淨[77]因疾晝寢，夢白衣大士持金瓶水灌其口，曰：「汝勿憂，非久自愈矣」，覺疾果差。

這些疾病治癒的感通夢被賦予堅定信仰能獲得解救的意涵，即透過虔誠信仰佛教的力量，產生某種特定的心理感受，遠比吃藥更具療效，如釋曇遷「嘗尋唯識論，遂感心熱病，專憑三寶，不以醫術纏情」，便是強調虔誠冥感可獲三寶夢裡加持，同時也要對佛法產生信心，疾病即可於現實生活中不藥痊癒。

四、僧傳感通夢徵的特色

經由以上論述可知，高僧所作的感通夢，不論是入道前的捨俗出家、弘道時的弘法得助、證道後的解除困惑等奇特夢徵，皆具有特殊的宗教意涵及文學特色。茲說明如下：

（一）彰顯虔誠所感，非依神異外力

從歷史發展的角度來看，魏晉六朝時期佛法初傳，常假借神異之力折服論敵的神鬼方術，在梁．慧皎《高僧傳》中出現了不少具有神通力的高僧對抗山神的夢徵。[78]以《高僧傳》卷三的求那跋陀羅建寺為例：

> 後於秣陵界鳳皇樓西起寺，每至夜半，輒有推戶而喚，視之無人，眾屢厭夢。跋陀燒香呪願曰：「汝宿緣在此，我今起寺，行道禮懺，常為汝等。若住者，為護寺善神；若不能住，各隨所安。」既而道俗十餘人，同夕，夢見鬼神

[77]《大明高僧傳》卷 1．〈譯經篇．杭州上天竺寺沙門釋真淨傳〉，《大正藏》冊 50，頁 903 中。

[78] 詳參陽清〈漢魏六朝宗教傳記中的鬥法故事——以道徒、僧尼與鬼神的交鋒為典型〉，《敦煌學輯刊》2009 年 4 期，頁 147-154。

臺灣大學學術期刊資料庫

千數皆荷擔移去，寺眾遂安。[79]

經由求那跋陀羅焚香與鬼神溝通之後，當夜即夢見大批鬼神遷徙他處，僧傳作者藉由驅除鬼神的夢徵凸顯高僧的威神力。其次，《高僧傳》卷十一帛僧光：

晉永和初，遊于江東投剡之石城山。山民咸云：「此中舊有猛獸之災及山神縱暴，人蹤久絕。」光了無懼色，雇人開剪，負杖而前。行入數里，忽大風雨，群虎號鳴。光於山南見一石室，仍止其中，安禪合掌，以為栖神之處。至明旦，雨息，乃入村乞食。夕復還中，經三日，乃夢見山神，或作虎形，或作蛇身，競來怖光。光一皆不恐。經三日，又夢見山神，自言：「移往章安縣寒石山住，推室以相奉。」[80]

帛僧光以深厚的禪定力，不畏山神於夢中示現虎形、蛇身等種種驚擾，三日後再夢山神已自願讓出空間移往他山。這兩則充滿神異色彩的夢徵，皆富有佛道爭奪信仰空間的意涵，且站在宗教宣傳的立場，佛教理當略勝一籌。

入唐以後，佛教發展已趨穩定，不需靠神通來攝受信徒，取而代之的夢徵內容，多著重於佛法弘揚過程中，驗證宣講佛理、傳譯經典或註解論疏之正確無誤。歷代僧傳中的感通夢，除了少部分與神通有關之外，大部分皆是傳主修行有成的自然感發，或是虔誠祈求的心理回應，尤其特別重視至誠祈請的發心與願力，與感而遂通之後落實於生活的轉變與生命的突破。例如求那跋陀羅虔誠禮懺觀世音，當夜夢中即感神人擎首安其身之冥應；釋道

[79]《高僧傳》卷 3．〈譯經篇．求那跋陀羅〉，《大正藏》冊 50，頁 344 下。
[80]《高僧傳》卷 11．〈習禪篇．帛僧光〉，《大正藏》冊 50，頁 395 下。

臺灣大學學術資料庫

賢因專心持誦《孔雀王經》，夢見佛陀領其周遊各國，醒來即能解五天梵音悉曇語言；釋法誠至心奉行法華三昧，感夢普賢菩薩勸書大教，因而智慧大開；釋道岸洗心訪道，竪修律儀，夜夢迦葉為導師領其閱讀真經；釋守直發願持誦《華嚴經》，遂感神人施珠之夢。再以《續高僧傳》卷八．釋曇延因虔誠祈請而感夢為例：

> 幽居靜志，欲著《涅槃大疏》，恐有滯凡情，每祈誠寤寐。夜夢有人被於白服，乘於白馬，駿尾拂地而談授經旨，延手執馬駿，與之清論。覺後惟曰：「此必馬鳴大士，授我義端，執駿知其宗旨，語事則可知矣。」[81]

釋曇延擔憂註解《涅槃大疏》未契佛理，虔誠向佛祈請驗應，因而感得馬鳴菩薩示夢與其清論並傳授經旨。據此可見，感通夢是一種超現實的體驗，也是神佛給人啟示訊息的載體，當內心躊躇不定、惶恐不安時，只要至心懇切向佛菩薩虔誠祈禱，夢中多能獲得回應與啟示，覺醒後面對現實生活的困惑皆可迎刃而解。而且感通夢境與現實世界之間有相互關聯性，傳主接受夢境傳來的訊息與指示之後，多半不需透過他人占卜或解夢，即可在現實社會中驗證所夢不虛。

值得注意的是，僧傳中的感通夢敘寫了不少感召神人現夢的情節，例如神人於夢中授予支曇籥美妙聲法；或提點釋光嶼捨俗出家修行；或勸請曇摩耶舍不應自我拘泥，四處傳道弘法為要；或鼓勵對寺中法師講解佛理產生疑義的釋曇斌，多方遊走尋求正解；或催請釋寶瓊宣講《大品般若經》等等。這些神人不但在傳

[81]《續高僧傳》卷 8．〈義解篇．隋京師延興寺釋曇延傳〉，《大正藏》冊 50，頁 488 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

主求道、弘道與證道等修學過程中，適時扮演了提醒、護持、勸勉的角色，而且傳主在感通夢境獲得的啟悟徵兆，多能於現實環境中得到應證，正可呼應贊寧所謂「若夫能感所通，則修行力至，必有天神給侍是也」，與超越世俗變現種種奇境的神通外力有了明顯的差別。

（二）強調啟示功能，而非預示作用

從夢象徵兆的角度來看，雖然這些感通夢不是成為高僧修行證道的必要條件，但是傳主對於冥感夢兆所獲得的啟示深信不疑，不僅使其人生產生重大的轉變，更能於現實生活中得到神奇效驗，無論是因夢感聖的入道僧侶，從此步上出家求法的旅程；或是夢中被授與特殊才能，開啟無上智慧以弘法利生；或者夢見神人指點迷津，進而增強弘揚佛教的信心。特別是這些感通夢徵通常出現在高僧生命轉折的關鍵時刻，流露出傳主內心某些猶豫不安的狀態，然而透過恭敬虔誠的祈求，夢中感召神、佛、僧人現身傳達訊息，解答高僧現實生活中所面臨的困境或疑惑，進而增強弘法或修行的信心，因而具有重要的啟示意義。

換言之，這些高僧能夠充滿自信、暢言無阻地講經說法，除了傳主自身豐富的學養與體會之外，最大的轉變在於受到感通夢的啟發。例如唐代釋惟慤作了妙吉祥乘狻猊自口入之夢，自覺受文殊菩薩加持而能善談般若；釋明得夢見文殊菩薩在其腹中信心倍增，不久即可宣講《華嚴大鈔》；宋代義寂法師夢到與觀音合體以後，積極講解《法華經》并玄義等經論；明代釋善繼夢中受到四明法智尊者的肯定，日後講經愈發精進。另外，有些感通夢所示諭的訊息，通常能符合傳主的內心需求，如東晉道安法師擔憂經文注疏有違佛理，便感賓頭盧尊者入夢見證無誤；隋代釋曇

臺灣大學學術期刊資料庫

延恐注《涅槃大疏》未能如法，夜夢馬鳴菩薩授予義端；淨影慧遠初作《涅槃疏》未敢依講，得夢徵啟示而廣開敷之。傳主獲得夢境啟示後，促使心境產生巨大變化，更有勇氣去面對與突破現實生活的挑戰。

再以《宋高僧傳》卷十六〈唐京師大安國寺端甫傳〉為例，端甫法師的生平有三個頗富傳奇的夢兆：誕生前，母親曾夢見梵僧授舍利令食之，說明其善根已具，與佛有緣；誕生時，其母又夢梵僧白晝入室，摩其頂曰：「必當大弘法教」，預示來日必繼承弘法大業；然而促使端甫成為一代高僧，成就「自是經、律、論無敵於當時，囊括川注，逢源會委，滔滔然莫能濟其畔岸矣」的重要契機，乃是受到「梵僧以舍利滿瑠璃器使吞之，且曰：『三藏大教，盡貯汝腹矣』」感通夢徵的啟示。

儘管端甫誕生時，已有母親夢梵僧摩其頂，預示未來必將承擔如來家業；在出家修學過程中，也獲得諸位大師的悉心指導，譬如受具足戒於西明寺照律師，學毘尼於崇福寺昇律師，傳唯識於安國寺素法師，通《涅槃經》於福林寺崟法師等，但是真正影響端甫法師使其生命產生重大變化者，當是所作感通夢發揮的啟示功能。夢中端甫吞下以瑠璃器盛滿的舍利，此意象代表精通經、律、論三藏的無上智慧，為投入弘法利生事業增添不少信心。縱使這類感通夢有可能是僧傳作者為了提高端甫法師形象而編造，但是在貞元年間（785-804），端甫確實已名聞遐邇，除了太原講經時「傾都畢會」之外，還受到唐德宗召見進京，從此「常出入禁中，與儒道議論，賜紫方袍。歲時錫施，異於他等。」同時也讓誕生夢的預示開花結果，獲得應證。

由此可見，歷代僧傳的感通夢著重修道過程中夢象所蘊涵的

臺灣大學學術期刊資料庫

啟示與轉變的契機，有別於誕生夢與示寂夢較強調預示未來的作用。

（三）感召佛教祥瑞夢象的敘事手法

從傳記文學的角度來看，歷代《高僧傳》屬於宗教傳記文學，僧傳作者的創作動機、人物選擇、記錄視野和敘事風格皆迥異於一般史傳。就夢的意象而言，歷代僧傳雖延續了《左傳》、《史記》以來的記夢傳統，但對於夢象的取材與夢境的描寫與闡釋，展露出佛教特有的文化習俗，例如《續高僧傳》釋慧暅「夢見一塔累級五層，畫采莊嚴，迢然峻峙，因而禮拜，願昇此塔。少選之頃，俄上相輪，當時身心，快樂未曾有也」；又如《宋高僧傳》釋知玄「夢其寺殿佛手摩其頂」，皆引發出家的因緣。據此可見，夢中見佛、菩薩、塔、舍利的諸般神異所顯之聖境，或獲得佛、菩薩、僧人、神人的加持護祐，皆能堅定修行者的道心與信念。

就感夢之神人形象來說，僧傳作者對於佛、菩薩、僧人、神人的形象，較少刻意著墨，除了惟慤法師和明得法師感夢蒙文殊菩薩加被，以及竺法義與釋真淨夢感觀音解除病厄的形象較為鮮明。文殊菩薩的形象前已略述，今再以觀音形象舉例說明。《高僧傳》裡為竺法義解除病厄的觀音，是以僧人形象現身於夢中，且由見證者傅亮的讚歎：「吾先君與義公遊處，每聞說觀音神異，莫不大小肅然。」得知其對觀音菩薩充滿敬仰之情。但是到了《大明高僧傳》釋真淨傳中描繪的觀音已轉變為白衣大士的形象，還增添了一段解夢情節：

> 先是淨因疾晝寢，夢白衣大士持金瓶水灌其口，曰：「汝

臺灣大學學術期刊資料庫

> 勿憂，非久自愈矣」。……覺疾果差。[82]

有關唐代及唐以前，觀音以僧人形象出現於虔誠信眾的夢境，于君方曾經做過這樣的解釋：「因為佛教最初傳入是由外國傳法僧傳入中國，而且首先提倡觀音信仰的也是僧人，因此中國人看到諸佛菩薩自然會聯想到僧團及胡、漢僧人。」[83] 至於白衣大士的形象，則是十世紀以後白衣觀音信仰逐漸普及才出現，據此推知，明惺在撰寫《大明高僧傳》時可能受到當時信仰風氣的影響。

就敘事模式來說，僧傳感通夢是以發願祈求（因）——感夢內容——行為改變（果）為基本情節元素，雖然個別傳記的敘事重點有所差異，但大抵不出此一模式。以《高僧傳》求那跋陀羅夢感觀音加持，能以漢語講經為例，感夢之因即是「跋陀自忖未善宋言，有懷愧歎。即旦夕禮懺，請觀世音，乞求冥應」。感通夢的內容為：

> 遂夢有人白服持劍，擎一人首，來至其前曰：「何故憂耶？」跋陀具以事對。答曰：「無所多憂」，即以劍易首，更安新頭，語令迴轉，曰：「得無痛耶？」答曰：「不痛」，豁然便覺，心神悅懌。[84]

感夢的結果為「旦起，道義皆備領宋言，於是就講」。其二，釋智璪[85] 十七歲時雙親俱逝，因悲傷過度而染疾，在醫藥無效之

---

[82] 《大明高僧傳》卷 1．〈譯經篇．杭州上天竺寺沙門釋真淨傳〉，《大正藏》冊 50，頁 903 中。

[83] 見于君方著，陳懷宇、姚崇新等譯，《觀音——菩薩中國化的演變》（台北：法鼓文化，2009 年），頁 223。

[84] 《高僧傳》卷 3．〈譯經篇．求那跋陀羅〉，《大正藏》冊 50，頁 344 中。

[85] 《續高僧傳》卷 19．〈習禪篇．唐天台山國清寺釋智璪傳〉，《大正藏》冊

臺灣大學學術資料庫

下，靜夜中至心專念月光菩薩，「惟願大悲，濟我沈痾」。如是繫念十餘日後，夢見形色非常之人，從東方來為璨治病。即以口就璨身，次第吸噏，三夜如此，因爾稍痊。這些感通夢的敘事結構頗為完整，從傳主緣何求夢、如何得夢與行為改變皆有情節鋪陳，在在顯示感通夢的神奇與魅力。

五、結語

經由以上解析歷代僧傳中感通夢徵的情節運用，發現四大僧傳作者對於感夢題材的選用有些許差異，茲列表如下：

		《高僧傳》	《續高僧傳》	《宋高僧傳》	《大明高僧傳》	小計
入道夢	捨俗出家		3	3	1	7
弘道夢	開啟智慧		3	7	1	11
	音聲妙語	2		1		3
	講經說法	1	1	1	1	4
	法脈傳承		2	1		3
證道夢	驗證注疏	1	2	1		4
	指引去處	2	1			3
	疾病治癒	1	3		1	5
合計		7	15	14	4	40
佔各僧傳的百分比		7/257	15/331	14/533	4/138	
		2.72%	4.53%	2.62%	2.89%	

從統計數據可知，道宣撰寫《續高僧傳》時較常運用超現實的感通夢，來刻畫傳主生命歷程的重大轉變，有十五位；其次是贊寧撰寫的《宋高僧傳》，有十四位；再者是慧皎的《高僧傳》，有七位；如惺的《大明高僧傳》僅有四位。而贊寧在《宋

50，頁 585 中。

臺灣大學學術期刊資料庫

高僧傳》中，書寫唐代高僧感得佛、菩薩加被，開啟無上智慧，積極從事弘法利生事業的題材較為集中，有七則之多。

雖然就每一部僧傳的篇數而言，感通夢題材所佔的比例並不太高，但是僧傳作者卻能巧妙地運用在高僧生命轉折的關鍵時刻，一方面揭露了傳主面對現實困境時內心深層的衝突、矛盾與糾葛，如出家受阻礙、弘法不得力、修行未證果等；一方面強烈表達了僧人想要突破的渴望，於是透過至誠懇切、虔心祈請的方式，感夢獲得佛、菩薩、梵僧、神人等的啟示與加持，內心起信而明顯的變化。譬如入道夢中的釋僧晃，因夢感聖境而厭俗，絲毫不在意父母堅決反對，義無反顧走上出家修行之路；弘道夢中資質駑鈍的釋文照，自從夢見曇延法師授予《聰明經》後，智慧大開，辯才無礙；證道夢中道安法師夢見賓頭盧尊者認可所注諸經契合佛理，信心大增，果敢而積極地注疏教義。因此，僧傳作者書寫感通夢之一大功能，即是透過這些超現實的感夢書寫，刻意塑造高僧的典範形象。尤其以特殊的寫作技巧，渲染傳主經由感通夢的啟示與觸發，產生勇於突破困境的能量，給予讀者的不僅是一種心靈的鼓舞，更是一種生命的跨越。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典

魏．王弼、晉．韓康伯注，唐．孔穎達疏

1995 《周易正義》，臺北：藝文印書館。

晉．陳壽撰；南宋．裴松之注；楊家駱主編

1980 《三國志》，臺北：鼎文書局。

元魏．瞿曇般若流支

1924 《正法念處經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 17。

梁．蕭統編；唐．李善注

1986 《文選》，上海：上海古籍出版社。

梁．蕭子顯撰；楊家駱主編

1980 《南齊書》，臺北：鼎文書局。

梁．僧祐撰

1924 《弘明集》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 52。

1924 《出三藏記集》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 55。

梁．慧皎

1924 《高僧傳》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 50。

唐．道宣

1924 《續高僧傳》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 50。

1924 《廣弘明集》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行

臺灣大學學術期刊資料庫

會，1924-1935 年，冊 52。

唐．窺基

1924 《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 34。

唐．澄觀

1924 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 35。

唐．湛然

1924 《維摩經略疏》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 38。

唐．慧琳

1924 《一切經音義》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 54。

宋．贊寧

1924 《宋高僧傳》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 50。

宋．道原

1924 《景德傳燈錄》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 51。

南宋．萬松行秀

1924 《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 48。

宋．朱熹撰

1995 《詩集傳》，臺北：藝文印書館。

宋．李昉奉敕編

1975 《太平御覽》，臺北：臺灣商務印書館。

臺灣大學學術期刊資料庫

明・如惺

1924 《大明高僧傳》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 50。

清・嚴可均校輯

1991 《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局。

二、專書

Kieschnick, John

1997 *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Sharf, Robert

2005 *Coming to Term with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure StoreTreatise*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Benn, James

2007 Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism, Honolulu: University of Hawaii Press.

于君方著，陳懷宇、姚崇新等譯

2009 《觀音——菩薩中國化的演變》，台北：法鼓文化。

山內晉卿

1921 《支那仏教史之研究》，京都：佛教大學出版部。

木村武夫

1981 《僧伝の研究》，京都：永田文昌堂。

梁麗玲

2014 年 1 月 10-14 日 〈歷代僧傳「感通夢」的意義與作用〉，發表於「宗教實踐與文學創作暨《中國宗

臺灣大學學術期刊資料庫

教文學史》編撰國際學術研討會」，佛光山人間佛教研究院、南華大學武漢大學文學院、武漢大學中國宗教文學與宗教文獻研究中心主辦，高雄：佛光山。

黃敬家

2008 《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》，臺灣：學生書局。

鄭郁卿

1987 《高僧傳研究》，台北：文津出版社。

釋果燈

1992 《唐道宣《續高僧傳》批判思想初探》，台北：東初出版社。

三、期刊論文

Birnbaum, Raoul

1986 “The Manifestation of a Monastery: Shen-Ying’s Experiences on Mount Wu-t’ai in T’ang Context,” Journal of the American Oriental Society, v.106.1, pp.135-136.

大內文雄

1970 〈歷代三寶記と續高僧傳譯經者傳記〉，《印度學佛教學研究》28 卷 2 期，頁 281-285。

田中敬信

1970 〈梁高僧傳の構成〉，《印度學佛教學研究》19 卷 1 期，頁 138-139。

安藤智信

1971 〈宋高僧傳と著者贊寧の立場〉，《印度學佛教學研究》19 卷 2 期，頁 325-329。

臺灣大學學術期刊資料庫

佐久間光昭

1981 〈『梁高僧傳』の蔬食苦行僧〉，《印度學佛教學研究》30 卷 1 期，頁 138-139。

1984 〈『唐高僧傳』の蔬食苦行僧〉，（《印度學佛教學研究》33 卷 1 期，頁 102-103。

坂本廣博

1981 〈梁高僧傳に見られる禪觀：習禪篇・神異篇について〉，《天台學報》23 期，頁 86-92。

1982 〈梁高僧傳に見られる禪觀：亡身篇・明律篇を中心として〉，《天台學報》24 期，頁 117-121。

李明芳

2002 〈慧皎《高僧傳・僧肇傳》疑點考釋〉，《東吳哲學學報》7 期，頁 35-55。

李劍亮

1994 〈《宋高僧傳》的文學史料價值〉，《杭州大學學報》24 卷 1 期，頁 17-23。

李豐楙

1982 〈慧皎高僧傳及其神異性格〉，《中華學苑》26 期，頁 123-137。

2008 〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》1 卷 2 期，頁 247-282。

牧田諦亮

1973 〈高僧伝の成立〉（上），《東方學報・京都》冊 44，頁 101-125。

1975 〈高僧伝の成立 〉（下），《東方學報・京都》冊 48，頁 229-259。

臺灣大學學術期刊資料庫

耿朝暉

2010 〈《高僧傳》夢的梳理與文學解析〉，《青海社會科學》2010 年 4 期，頁 111-115。

陳士強

1992 〈贊寧和他的《宋高僧傳》〉，《內明》243 期，頁 23-27, 38。

陽清

2009 〈漢魏六朝宗教傳記中的鬥法故事——以道徒、僧尼與鬼神的交鋒為典型〉，《敦煌學輯刊》2009 年第 4 期，頁 147-154。

劉苑如

2013 〈神遇：論《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫〉，《清華學報》43 卷 1 期，頁 129-130。

釋智慧

1996 〈從《高僧傳》的撰寫及組織架構探其特色〉，《護僧雜誌》2 期，頁 12-33。

龔雋

2005 〈唐宋佛教史傳中的禪師想像—比較僧傳與燈錄有關禪師的書寫〉，《佛學研究中心學報》10 期，頁 151-184。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Writing and Feature of the "Dream of Spiritual Resonance" in the Biographies of Monks through the Ages

Liang, Li-ling *

Abstract

The compilers of the biographies of monks not only wrote about the crucial life experiences of these eminent monks, but also revealed wonderful affinities that brought them to Buddhist spiritual paths by writing about their experiences and legends on the spiritual resonance as well as the dream verification from their sincerity. In particular, when the practitioners encountered the obstacles and difficulties they were said to be able to meet Buddhas, Bodhisattvas, divine figures, as well as spiritual monks in their dreams from their sincerity. In the dreams, these miraculous figures would tell the practitioners some methods or resolutions for helping them. This brings a sort of efficacy for these eminent monks for being divine. The miraculous dreams in four collections of biographies of eminent monks often appeared in the turning points of these monks. A great number of monks were enlightened by these dreams and their lived were changed, which means that they realized the keys for cultivation and enlightenment. Their faith and vow power for saving sentient beings were enhanced. Sometimes the dreams became the verifications for their sincerity of

* Professor, Applied Chinese Department, Ming Chuan University

臺灣大學學術期刊資料庫

practice.

From a perspective of faith, these eminent monks were said to establish themselves as role models through their religious practice, which will invoke the religious sincerity of the readers who would repeat the experience of these eminent monks, as well as offer the cultivating path for followers of later generations. Literarily speaking, it is worth considering how the compilers of these biographies attempted to utilize the miraculous dreams for portraying the images of the monks as legendary figures by their cultivation achievements. This paper will examine four collections of biographies of eminent monks, for analyzing the origins of the dreams of monks, and the inspirations and attitudes of the monks toward these dreams. In addition, it will also examine how the compilers wrote about the interaction between the dream realm and the reality for portraying the role model image of eminent monks. It suggests that these dreams appearing in the biographies have their particular religious implications and literary features.

Keywords: "The Biographies of Eminent Monks"、"The Biographies of Eminent Monks of Tang Dynasty"、"The Biographies of Eminent Monks of Song Dynasty"、"The Biographies of Eminent Monks of Ming Dynasty"、Dream of Gantong

臺灣大學學術期刊資料庫