

追尋、回歸與超越—— 論魏晉南北朝詩 夢意象的象徵意涵

吳 彩 娥*

摘 要

相對於漢代強固深邃的禮法道德網絡下的道德人、社會人，魏晉南北朝更爲注心追求的，無寧是做一個活潑潑、無拘無束的感性人、自然人；尤其對人天生賦稟即具有的情感感知能力及情感特性的開顯與闡揚，無疑是這個時代對於個人心靈探索，最具神采的認識之一。而夢是最富於個人生命情感色彩的，其奧妙、獨特、奇幻，婉藏了個人神祕的熱望，能巧妙地規避社會的種種牽引與禁忌，能曲折地影射自我生存實境的變奏與扭曲。分析魏晉南北朝詩中的夢意象，其所反映的心靈意識，則展現爲追尋、回歸、超越等三種象徵意涵，是其時其人對自我生命情感的省思扣問——關於情志的歸向、關於生命的意義與存在的命限、關於普遍永恆的價值——雖然夢大都以悖反吊詭的姿態與現實的人生異步異趨，卻也相反相成地象徵了詩人複雜深刻的生命內涵。而魏晉南北朝詩人，既在夢中蘊藏人生信仰，締造生死懸解，並且留雲借月、任性而動地追尋回歸，則其時其人的自覺意識與熱烈感性，也由此夢之一端充份披露而出。

* 國立政治大學中文系兼任教授

壹、前言

「意象」與「象徵」二詞，歷來眾說紛紜，中外皆然，為避免論述時曖昧含糊、歧義紛出，此處先界定本文所用二詞之義。

「意象」，本文採取的是廣義的義界：指呈現於作品中「使讀者感受到的形體或特性。」（註一）不僅包括每個細小的形象，而且包括構成整個作品的形象系統；不僅訴諸於視覺，而且訴諸於聽覺、觸覺、溫差感覺、嗅覺和味覺等。換句話說，本文「夢意象」一方面指稱出現在一首詩中的單個細小形象，如「夢寐」；一方面也指稱以整首詩寫夢的系統形象，如梁武帝標題為〈夢詩〉的。

另外，本文「象徵」一詞，取的是休·霍爾曼所說的：「象徵是一個意象，它能觸發讀者心中客觀具體的事實，而那個事實會令讀者聯想另一層涵意。」（註二）例如象箸——象牙筷子，《韓非子·喻老》說：「紂為象箸而箕子怖。」因為箕子看到紂王以象牙作筷子，馬上聯想到今後紂王「必不盛羹於土簋」「必犀玉之杯」。象箸由於稀貴，觸發箕子關於驕奢淫佚之濫觴的聯想；象箸對箕子來說，正是一種象徵物。本題「夢意象的象徵意涵」，即指夢意象所觸發興起的另一層涵意。

本文以魏晉南北朝為時代範限，此因比起漢朝及其之前，魏晉南北朝詩中夢的抒寫顯著增多，（註三）夢的內涵也更具深度與特色，對於這個特具個人自覺意識與感性美的時代，夢的這些現象參與創造了什麼？無疑是值得加以觀察研究的。

相對於漢代強固深邃的禮法道德網絡下的道德人、社會人，魏晉南北朝更為注心追求的，無寧是作一個活潑潑、無拘無束的感性人、自然人，李澤厚先生曾以「人的覺醒」（註四）——從萬古洪荒，直至不知有漢、無論魏晉的「魏晉」，「個人」悠悠轉醒——這種洞澈簡練

註一：見 M.H 艾布拉姆斯編，朱金鵬、朱荔中譯，《歐美文學術語詞典》（北京：北大，一九九〇，初版）頁一四二。

註二：見 C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature*, Indianapolis: Jhe Bobbs-Merrill, 1972, 頁五一九。

註三：兩漢及其之前，詩中寫夢的，不過約十首；魏晉南北朝開始則無論是數量（約五十首）、題材、寫作技巧、內涵皆超邁前代。

註四：見李澤厚、劉綱紀主編，《中國美學史》第二卷（臺北：谷風，一九八七，一版）頁六。

的語言，來標識這個大時代。在這個「個人」處子般甦醒過來的時代裡，作為主體的人，其內在精神的諸般向度、其潛在的無限可能性為何？這些成為全新思索、關注的焦點。總的說來，往外探求，魏晉南北朝透過自然與名教的重新評價，以及對老莊玄學的詮釋與開展，首度解放了人的思想，高揚了人的自然自性；文學史上的玄言詩、遊仙詩、山水詩、田園詩，都可視為對這種自然自性醒覺的發皇顯應。往內探求，魏晉南北朝人則「發現自己的深情」（註五）聲明「情之所鍾，正在我輩。」（註六）因而推崇感性，如言：「天地萬物之情，見于所感也。」（王弼《周易·咸·象注》）如言：「無心玄應，唯感之從。」（郭象《莊子·逍遙遊注》）將人視作一種感性的存在。

而此種對人天生賦稟即具有的情感感知能力、情感特性、的開顯與闡揚，無疑是魏晉南北朝對於個人心靈探索，最具神采的認識之一。就文學理論方面的觀照來說，所謂「人稟七情，應物斯感，感物吟志，莫非自然。」（《文心雕龍·明詩篇》），所謂「物之感人，搖蕩性情。」（鍾嶸《詩品序》），所謂「情靈搖蕩」（蕭繹《金樓子·立言篇》）——關於情之能感、能動、能靈，亦即能認知、評價、選擇、執著、熱烈等特性（註七）——都是在這個時代才能心生言立而明之以文的。

雖然前於此的《詩·大序》時代，已有「在心為志，發言為詩，情動於中，而形於言。」的情志感知論，但《詩·大序》，是直承《書經·堯典》「詩言志」、《荀子·儒效篇》「詩言是其志」等以來的言志傳統，情志一詞成為偏義複詞，著重在志——對於社會國家、道德理性上的認取，而非個人生命的感性體驗證悟；故《詩·大序》對於情感的特殊認知感受能力，並未多所著墨。

魏晉南北朝從陸機開始即明言「詩緣情」（《文賦》），後來的劉勰、鍾嶸、蕭繹繼踵而論。諸人於情於志雖有偏重與並重之別，然因情感對文藝的作用，首度受到重視，於是情

註 五：見宗白華著，《美學散步》（上海人民出版社，一九八一）頁一八二。

註 六：見楊勇著，《世說新語校箋》（臺北：明倫出版社，一九七一）頁四八八。王戎喪子，山簡往省之，王悲不自勝，簡曰：孩抱中物，何至於此。王曰：聖人忘情，最下不及情，情之所鍾，正在我輩。

註 七：情感的這些特性的研究，現代心理學尤具成果。見李校利著，〈關於情感意志諸因素之認識論意義研究概述〉，《心理學》，一九九五，一期。以及黃海澄著，〈價值、感情與認知。上、下〉，《心理學》，一九九五，二期。

感與靈感（能靈）、想像（能感）、認知（能動）等心理功能的聯繫，大大開發出來。例如〈文賦〉之大談靈感「來不可遏，去不可止，藏若景滅，行猶響起。」；《文心·神思》之深言想像其神遠矣：「思接千載」「視通萬里」；〈詩品序〉之突出傷怨之情，說悲怨詩是緣自於對悲哀現實的觸受體認，例如楚臣去境、漢妾辭宮、骨橫朔野、殺氣雄邊……，凡斯種種感蕩心靈的，非陳詩長歌是無由展義騁懷的。也因為對情感在心理作用多方面的研思，情感的激活性、神秘性、執著性、表現性等種種特性，也連帶彰顯出來。而作為一個感性人的存在，情感的這些體認，正可以平衡從漢代以來、儒家禮樂教化所不斷型塑成的理性人、以及被禮文形式所逐漸掏空真實的虛矯人，而成為一個活潑潑、天機駿利的感性人。換句話說，魏晉南北朝「人的覺醒」，使其自知人除文明理性之外，自然感性是另一真真實實、的的朗朗的存在。

而夢是最富於個人生命情感色彩的，其奧妙、獨特、奇幻，婉藏了個人神秘的熱望，能巧妙地規避社會的種種牽引與禁忌，能曲折地影射自我生存實境的變奏與扭曲；不但如現代心理學、人類學所指出的：是個人的潛意識，即原慾、神話和真實的表露；（註八）是理性之外的一種野性思維模式——即不受時空限制，而以情感、希望為因果關係的決定，使用象徵法來表現；（註九）而且伴隨著「超個人心理學」的誕生，夢更被理解為追求一種超越、天體、真我、本我、大我，等等根據不同文化所稱呼的，由個人內在超越性的發揮，而與宇宙大化同流的一種體驗，一種「高峰經驗」，一重與禪坐意識狀態相同，可以得道的「清明之夢」（註一〇）似這等靈異的、超越的、生命化的、個人化的抒情言志，實展現了個人天姿迥異的心靈流程，呈現了情感的或狂或狷的綺縠紛披，把個體的存在，建構得惟恍惟忽、謬悠窈冥、其中有精、其中有信，絕異白天堅硬嚴刻的理性化、邏輯化。

註八：以上參見佛洛伊德著，賴其萬、符傳孝譯，《夢的解析》（臺北：志文出版社，一九七八）；史德海著、蔡春暉譯，《榮格心理學入門》（臺北：五洲出版社，一九八一）；佛洛姆著，葉頌壽譯，《夢的精神分析：被遺忘的語言——對夢、童話、神話之初步瞭解》（臺北：志文出版社，一九七一）。

註九：以上參見列維·布留爾著，丁由譯，《原始思維》（北京：商務，一九八七）；馬凌諾夫斯基著，朱岑樓譯，《巫術·科學與宗教》（臺北：協志工業，一九八四）；李維·史特勞斯著，李幼蒸譯，《野性的思維》（臺北：聯經，一九八九）。

註一〇：以上參見李安德著，若水譯，《超個人心理學—心理學的典範》（臺北：桂冠，一九九二）；Dr. Jayne Gackenbach & Jane Bosveld 著，朱恩伶譯，《夢的指南》（臺北：遠流，一九九二）。

因此，以如此充滿詭譎而個性化的夢，寫在魏晉南北朝這個洋溢個人生命情調、追求自然感性之美的時代之詩中，煥發出了詩人何種精神內涵？呈現了生命何種異彩？提昇生命至何種境界？這些無寧是尚未被充分認識而頗具意義的問題。

貳、魏晉南北朝的夢詩

當夜間來臨，白天的一切悄然遁入深黑，現實生活中種種不可能的事情卻栩栩如生的發生了，苦痛沈澱，歡愉升起，以乎人類又有另外一種人生，正如謝靈運〈維摩詰十譬夢贊〉所說的：「覺謂寢無知，寐中非無見。意狀盈眼前，好惡迭萬變。」（註一一）夢的「意狀」「好惡」在魏晉南北朝的詩中，展現為何種盈然迭變？分析魏晉南北朝詩中之夢約可分為五類：（一）懷人夢（二）歸鄉夢（三）虛幻夢（四）典故傳說之夢（五）理想夢，（註一二）此五類若就夢意象所反映的心靈意識深探之，則展現為追尋、回歸、超越等三種象徵意涵。其中懷人夢、理想夢，表現的是一種極致的尋求；歸鄉夢表現的是回歸意識的幻化；虛幻之夢表現的是生死夢覺的超越；典故傳說之夢則視詩中主旨為何，可分別納入追尋、回歸、超越中。而由追尋、回歸到超越，夢揭露的是個人對自我生命情感的省思、扣問——關於情志的歸向、關於生命的意義與存在的命限、關於普遍永恆的價值；這些正是「人的覺醒」的表徵。以下即就追尋、回歸、超越等三大象徵意涵，逐一分析之。

一、極致的追尋

1. 追尋與人性

一旦渾沌鑿破，七竅成形，人便如風後入江之雲，縱入大化中，遷會流轉，追逐尋覓，永不稍息，（註一三）像日月奔馳，像晝夜晦明交替、四季運行，「天行健君子以自強不息」，

註一一：見〈庶徵典〉，《古今圖書集成》第一百四十五卷（臺北：鼎文書局，一九七七）頁一四六二。

註一二：以上見莊惠綺著，《中唐詩歌中之夢研究》，政治大學中文所碩士論文，一九九五，頁二八一—三五，對於魏晉南北朝夢詩的分類。

註一三：《莊子·齊物論》云：「一受其形，不亡之以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之所止，不亦悲乎！」莊子以生命盲動，徒勞無功，看待世上的追尋，本文非此意，特辨於此。

人亦不息地奔馳在生命的大道：或仗劍遠遊，或鵬化海運，或龍矯行雲，終身役役，追尋不已；全不管山一程水一程，風一更雪一更，身永遠指向「榆關」那畔行。甚且這是一段不可知、難究詰的進程——生命本是一個連續體，以懷胎開始，以死亡結束，除這兩極之外，一切可能掩抑其中；因此生命的追尋，永遠瀟灑瀟灑，無所底極，當獨上高樓，望盡天涯，路永遠彎延伸展至無法想像的天際外，「榆關」總是「美人娟娟隔秋水」（杜甫〈寄韓諫議〉），無法望即。然而「葵藿傾太陽，物性固莫奪。」（杜甫〈自京赴奉先縣詠懷五百字〉）於是前進再前進，追尋復追尋，抉擇又抉擇，只因人生有種種需求待滿足、種種意志待實現：「人生下來就有若干心理上的特性必須予以滿足……最重要的可能是想要生長、發展和實現許多機會的那種傾向。」（註一四）「人類不僅要避免死亡和飢餓，並避免遭受傷害等危險，另外，還必須為人類所專有的各種危險而力求解決之道，此即要避免徹底的無助、迷惘、和滅絕等感覺，否則人將會瘋狂。」（註一五）換言之，人不僅必須保衛自己免於喪失生命，還得保衛自己免於喪失心志，由是追尋永遠內在於生命當中、人性當中，那是一種生存的「力必多」，也是生命熱情的驅策力：往更高更好更圓滿奮厲以行，遂忘路之遠近；想羲皇上古先秦初民已然，遑論魏晉。

然而人類有何潛能可使自身免於喪失生命、免於無助迷惘滅絕？佛洛姆曾指出，那分別是理性、愛、想像力和創造力：「由於人的理性力量，使他能穿透各種現象的表面而瞭解事物的本質；由於人的愛的力量，使他能突破人與人之間的藩籬；由於人的想像力，使他能預見尚未存在的事物。所以他乃能夠從事計劃，並且能藉此計劃而開始創造。」（註一六）「人類有尋求真理的秉賦與日增的認知，因而得以建立以理性為基礎的方向座標；同時也可以建立以愛為基礎的奉獻座標。在這兩種座標以為指導之下，人類一方面努力於改善生存的環境以獲得最佳的生存需求之滿足；另一方面則致力於美術、音樂、繪畫、戲劇等超越生存的需求。」（註一七）就因為人類有如此愛、創造等豐富可貴的潛能，理性感性統合的認知，結合

註一四：見佛格姆著，莫迺慎譯，《逃避自由》（臺北：志文，一九七四）頁二六六。

註一五：見陳秀容著，《佛洛姆的政治思想》（臺北：三民，一九九二）頁六一。

註一六：同上註，頁六六。

註一七：同上註，頁四〇一。

追尋的動力，遂能夠不斷地推動生命的熱情，解決生存的各種困境，甚而超越生理需求，指向精神靈性高層次方面的滿足。魏晉南北朝詩中的懷人夢、理想夢等，反映出的就是這種以其無上潛能的發放，追尋生命的極致——愛——一種屬於人類精神靈性方面的上層追求。

2. 愛的追尋

人類總以為自己是世界的中樞、宇宙的重心，實際上卻常常強烈的懷著無比深重的無依感、孤獨感，因此「相屬」的須要，「合一」的渴求，成為如此地迫切，與他人的聯繫甚至變成一件生死存亡的事。（註一八）愛則使人與人、人與外界聯繫起來；愛的對象可以由近及遠：父母、手足、夫婦、骨肉、朋友同儕、社會國家、自然宇宙、眾神上帝，這些對象，或以型態、或以符號、或以價值，使人與外界產生關聯，儘管這種關聯可能是高貴的、也可能是自然平常的；文學上雖常不明指對象，更多的時候以男女之情傳達出來，但，只要是至愛，他便願意全力以赴：瞭解、尊重、關注、承擔；（註一九）愛超越了思想，超越了語言文字，使人體驗到一種全新的內在精神的圓足感。因此愛的追尋是人類普遍而永恆的活動，眾裡尋他千百度，預支的是：衣帶漸寬終不悔，為伊消得人憔悴，預期的是：照會剎那、并出的美麗火花。魏晉南北朝詩中懷人夢、理想夢的夢意象，首先圖繪的便是那個渴盼切想，願與之「合一」的「伊人」，他的容顏像初日，像花光，照亮溫暖了荒寒孤寂的心房；「伊人」也是一個顛撲不破的真理，至善至美的化身，他抱樸含真，溫婉多情，是所有光源之所在、衷心追攀的日月；他也是薄弱靈魂的泰山，以及邈姑射山的神人：使萬物不疵癘而一切沖漠和諧；因此魏晉南北朝的這些懷人夢、理想夢諸詩便展現出詩人的切切切追尋。

例如建安七子之一王粲所寫的〈雜詩〉：當詩人懷憂漫步西園時，忽然聽到樹巔一隻「特栖鳥」「懷春向我鳴」，那婉轉嘹亮的歌聲，甜美而深情，令他心醉神馳，靈魂顫動不已，不知不覺裹裳舉身尋向它，偏偏路徑險峻，距離遙遠，根本親近不得，詩人不禁徘徊焦慮，癡癡佇望，由風靜到起塵，由白天到黑夜，日思之繼之以夜夢：「迴身入空房，託夢通精誠。」整首詩由於夜夢的宣示，遂使得追尋嚮慕之情鼎沸，彷彿可以充塞於天地之間，任它山傾海

註一八：同註一四，頁十七。

註一九：同註一五，頁七三。

竭冬雷夏雪，「伊人」是他恆定駐守的身影。而當精誠至極，詩人竟兀自感而遂通地樂觀起來：「人欲天不違，何懼不合并！」在此詩搏合為一的追尋，夢不但使它顯得激情澎湃、熱力四射，而且恆久篤厚專一。（註二〇）

相同的渴想力尋，亦表現在眾多詩人的夢中：晉朝左思在思妹入宮，隔若天庭，二年不見，瞻望弗及的哀傷中寫道：「何寢不夢，何行不想。」（〈悼離贈妹詩〉二首之二）每行必想，每寢必夢，動靜皆思，靜中復有動思，夢在此正寫其靜中有動思，動中有靜思，則渴想力尋孰有甚於此者？

蘇若蘭對其夫竇滔之攜妾赴任甚惱，盛怒之下拒絕同行，後悔恨自傷，作〈璇璣圖詩〉，宣寫其悲懷企慕，中有二句：「時在君側，夢想勞形。」說自己所思所想惟願時刻陪伴君側，然有所不能，而當思極想極，愁慘損顏，姿容無色。何由見得思極想極？正因夢中亦尋思不已！一個夢字表明是夜裡，自己包括日；日日夜夜，往下推想：春復秋，秋復冬，年復一年，何人堪受？當然形容憔悴，顏色枯槁了。夢就是極思渴想的表徵。

陶淵明究竟是個素心人，文辭省淨，對於所愛的田園，就不曲曲折折的，直寫道：「園田日夢想」（〈乙巳歲三月為建威參軍使都經錢溪詩〉）日間夜間都和盤托出了，但夜而不寫夜，卻用夢字，可見不單入夜想，睡而繼續作夢以想，一個夢字負載三重的相思，自是極渴的尋想。

也許魏晉南北朝的詩人被太多太迫的追尋給逼極了，連夢也透露出疲累感：「神交疲夢寐，路遠隔思存。」（沈約〈酬謝宣城眺詩〉）沈約與謝朓同為竟陵八友，都是永明體的代表詩人，兩人交情甚篤，謝朓在任宣城太守時曾臥病，沈約寫此詩慰問，而說道：路太遙遠了、距離太長了，把我們彼此的思念存想都間隔了，只好勞累神魂夢中不息地往返通情愫。白天詩人相思難酬，轉而勞待夜夢中一償心願；夢不但是日間尋思的延伸，更是不可能跨出的步伐，轉為高飛的酬償。飛行千里，焉有不累？只有夢——追尋的極致，才能使靈魂長出

註二〇：見王粲〈雜詩〉：「日暮遊西園，冀寫憂思情，曲池揚素波，列樹敷丹榮。上有特栖鳥，懷春向我鳴。褰袵欲從之，路險不得征。徘徊不能去，佇立望爾形。風飄揚塵起，白日忽西冥。迴身入空房，託夢通精誠。人欲天不違，何懼不合并。」收於遼欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》（臺北：木鐸，一九八八）頁三六四。下文所探討之魏晉南北朝詩皆據此本，不另立註解。

翅膀，甚至於飛得疲累。范雲的〈閨思詩〉：「幾回明月夜，飛夢到郎邊。」長出翅膀的高飛夢，即因「相思心欲燃」，燃燒催使他化成為一隻火浴的鳳凰。

其他的，像江淹的「銷憂非萱草，永懷寄夢寐。夢寐復冥冥，何由覲爾形？」（〈潘黃門岳述哀〉）顯現出非夢寐不足以表出長懷渴想，最怕的是，夢寐中還不見，已極想渴尋而不能得，則人間還有什麼路徑可通天，可近伊人？無矣！絕矣！絕天地通矣！夢固是焦渴的象徵，竟又是憂慮危懼中惟存的最高希望，生命僅存的據點！

凡此，無論夢是王粲的特栖鳥，左思的離妹，蘇若蘭睽隔的丈夫，陶淵明的田園，沈約的謝朓，江淹的潘岳，夢都流瀉了渴想的真誠，追尋的極致。它的路徑美學尤能逼顯出追尋的意義：它總是在山窮水盡疑無路時，陡然展現柳暗花明又一村；當思惟路絕，言語道斷，人間無路可升堂時，它又神祕地曲徑通幽，將人牽引到那隱蔽的中心；它總是攀爬絕巘，飛越鳥徑，水擊三千，搏扶搖直上九萬，指天涯為比鄰，望平蕪不遠即春山，亂流狂渡，通天掘地，追尋之殷孰甚於是？追尋之迫孰甚於是？因此，夢不但不是心智的混亂或弱化，正相反的，它是一種強烈的熾熱的、有價值目標、自為目的的心靈力動。

而夢這種象徵追尋的意涵，就中國詩史來觀察，早在《詩經》寫夢的詩中即已朗現，惟因數量太少，只能視為草創。《詩經》中的夢約有四種意涵：(1)是表現愛戀企慕之情，如〈關雎〉之「寤寐思服」；(2)是表示情感的親密無間，如〈雞鳴〉之「甘與子同夢」；(3)是祝福對方作個好夢吉夢，如〈斯干〉之「乃占我夢，吉夢為何？維熊維羆，維虺維蛇。」祝福對方得男得女，又如〈無羊〉之「牧人乃夢，眾維魚矣，旃維旗矣。」祝福對方牛羊繁盛，室家興旺；(4)是對於占夢的懷疑，如〈正月〉之「召彼故老，訊之占夢，具曰：『予聖』誰知烏之雌雄。」第(3)、(4)種都提到占夢，由占夢之官占其夢象、斷其吉凶，雖有懷疑論出現，然而「未分析過的夢境，就像未開啟的信一樣。」（註二一）人們期待著神諭式的「故老」來判解分曉，反映出夢在這個時代及其更早，是被當作來自個人心靈最重要的訊息。而第(1)種的衷心愛慕、刻骨相思、熱烈追求，與第(2)種的親密無間，人我互融的祈禱，都是作者

註二一：見黃銘亮著，《先秦兩漢間夢的類型與意義—中國古代夢的迷思》，臺灣大學歷史所碩士論文，一九九三，頁三。

心靈深處最濃烈的愛情，最沈摯的想望的象徵。這四種大都成為魏晉南北朝詩以夢抒發情感的原型，其中第(1)、(2)種對懷人夢、理想夢尤其影響：濃烈而沈摯的追尋，古今心靈，如出一轍。

3. 伊人形影

追尋是惟情惟靈的，夢意象充分展示了這種特徵，尤其表現在圖繪「伊人」的形影上。根據佛洛伊德的說法，夢的一個重要心理程序是將願望化作視覺或聽覺上的幻象，換句話說，夢有時是善於畫圖的，歸鄉夢畫的是地圖，那裡面山川景物、城鄉道路、星象座標、庭裡庭外，比例層次顯井然顯然；而懷人夢彩繪的是人物畫，畫面「伊人」光彩映照，極妙參神，給人「皓然而已，無他物焉。」(註二二)的光潔純美之感，它是詩人光源之所在，方向之所在，其顏如玉——一珮溫玉，溫溫潤潤的閃映著光澤，引得詩人彷彿又撫觸到昔日種種。魏晉南北朝夢詩，「伊人」如此傳神寫照的，相當多也相當一致，例如：

- (1)曹植〈離別詩〉：「人遠精魂近，寤寐夢容光。」
- (2)嵇康〈述志詩〉二首之二：「慷慨思古人，夢想見容輝。」
- (3)陸雲〈失題〉：「嗟我欽羨，夢想光華。」
- (4)曹摅〈答趙景猷詩〉：「遺夢想像，彷彿暉光。」
- (5)王融〈有所思〉：「宿昔夢顏色，階庭尋履綦。」
- (6)王融〈青青河畔草〉：「行子殊未歸，寤寐君容輝。」
- (7)沈約〈夢見美人詩〉：「夜聞長嘆息，知君心有憶，果自闐闐開，魂交睹顏色。」
- (8)何遜〈與蘇九德別詩〉：「宿昔夢顏色，咫尺思言偃。」
- (9)劉孝綽〈古意送沈宏詩〉：「相思昏望絕，宿昔夢容光。」
- (10)劉孝綽〈望月有所思詩〉：「長門隔清夜，高堂夢容色。」

這些詩以容光、容輝、光華、暉光、顏色、容色等語詞提煉概括「伊人」的光采色澤，讓夢中「伊人」閃閃發光，彷彿朝日初出，春花妍放，素月分輝，又彷彿明星瑩瑩，美玉溫

註二二：此為魏人楊泉《物理論》之語，見引於葉朗著，《中國美學史大綱》上冊，（臺北：滄浪出版社，一九八六，初版）頁二一七。

潤，「伊人」以其特有的光潔澄淨朗潤和諧靈幻神秘，籠罩著詩人，吸引著詩人，召喚著詩人，讓詩人如痴如醉，忘身忘我，不覺褰袵舉足尋向他、飛向他。如此我們看到了詩人夢中愛追尋，追尋假夢借光鑿壁，於是驀然回首，那人在燈火闌珊處漸漸顯影，終於燦為發光之體而和諧純美——夸父逐日，太陽在夢中終於被追及——一個人的夢，改寫了集體的神話。

而關於「伊人」初日般的容顏，春花般的光彩的凝想，從魏晉以來形神的思索到東晉顧愷之《畫論》，已具體提出「傳神寫照」的觀念，強調作畫要把握人作為感性存在、其獨特的「風姿神貌」，亦即要融形於神，寫出人神妙的精神、智慧、心靈等煥耀的神明。追尋中的「伊人」正是類似於顧愷之這種傳神寫照觀的神而明之之人，有一首北齊盧士深妻崔氏作的〈醜面辭〉所祈願的就是華容如光：「取紅花，取白雪，與兒洗面作光悅。取白雪，取紅花，與兒洗面作妍華。取花紅，取雪白，與兒洗面作光澤。取雪白，取花紅，與兒洗面作華容。」可見當時一般審美風尚如斯。

不過若就詩史來考察，夢裡「伊人」初日般的容顏，春花般的光彩，是可以上溯到漢朝的〈答秦嘉詩〉（徐淑）、〈凜凜歲云暮〉（古詩十九首）。〈答秦嘉詩〉是這樣寫夢的：「妾身兮不令，嬰疾兮來歸，沈滯兮家門，歷時兮不差。曠廢兮侍覲，情敬兮有違。君今兮奉令，遠適兮京師。悠悠兮離別，無因兮敘懷。瞻望兮踟躕，佇立兮徘徊。思君兮感結，夢想兮容暉。君發兮引邁，去我兮日乖，恨無兮羽翼，高飛兮相追。長吟兮永嘆，淚下兮沾衣。」徐淑與秦嘉為夫婦，秦嘉在東漢桓帝時仕於郡國，舉上計掾，入洛陽，除黃門郎，（註二三）時徐淑臥病娘家，未能面別，秦嘉因此寫了三首〈贈婦詩〉予妻，徐淑亦作〈答秦嘉詩〉回贈。秦嘉詩說：「念當奉時役，去爾日遙遠。」「一別懷萬恨，起坐為不寧。」對於別妻奉役，趨走風塵，中心實感怛惻；徐淑則抱病在身，既無羽翼高飛相隨，只能瞻望佇立涕泣，又接秦嘉三首惻惻情詩，自當百感交集。就在這困頓之極，夢中忽見伊人，他那像朝暉般的容顏，閃著光彩，一時溫暖照亮了她幽暗冷寂的心房。整首詩在所有缺陷不美不全：「不令」「不差」「曠廢」「有違」「離別」「無因」「日乖」「恨無」「永歎」「淚下」的對照下，不有火浴、寧有鳳凰地夢想出了日影花光，上昇了心靈的圖騰，中心化為詩的光源。

註二三：此處根據逯欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》作者小傳。同註二〇，頁一八五。

而〈凜凜歲云暮〉是如此寫夢的：「凜凜歲云暮，蟻蛄夕鳴悲。涼風率已厲，遊子寒無衣。錦衾遺洛浦，同袍與我違。獨宿累長夜，夢想見容輝。良人惟古歡，枉駕惠前綏。願得常巧笑，攜手同車歸。既來不須臾，又不處重闈。亮無晨風翼，焉能凌風飛。眄睠以適意，引領遙相睎。徙倚懷感傷，垂涕沾雙扉。」詩人已不知在多少個漫漫長夜獨自擁抱黑暗，於是孤獨之極，轉生「夢想見容輝」——伊人發光發亮的出現了；夢中更見伊人一仍最初的溫柔，展開繽紛的行動：屈駕來接，佩玉鏘鏘，將翱將翔，攜手同歸，歡笑連連；可是乍見又別，良人須臾淡入又淡出，害得詩人愴悵苦澀，夢中不覺惘惘。

兩首詩「夢想兮容暉」「夢想見容暉」，「伊人」就是如此「猶玄圃之積玉，無非夜光。」（註二四）的從漢代走入魏晉南北朝詩人夢中的，只不過魏晉南北朝的「伊人」更加緣情而綺靡——有「光」有「暉」、有「華」有「色」。

4. 幽人未眠

鍾愛的「伊人」之外，不息的追尋亦往往激動感覺的觸鬚，使其他人物欣然來夢，或渴望他入夢。舉證如下：

- (1) 神仙：「神仙豈虛將，應運來相之。」（〈成公智瓊贈弦超〉；遂欽立引《搜神記》曰：弦超夜夢神女從之，如此三四夕，一旦顯來遊。）
- (2) 上帝：「昔人夢上帝，尚喜頌鈞天。」（卞斌〈和孔侍郎觀太常新奏樂詩〉）
- (3) 幽人：「通夢幽人，彷彿遠烈。」（陸雲〈失題〉八章之四）
- (4) 故人：「覺罷方知恨，人心定不同。誰能對角枕，長夜一邊空。」（姚翻〈夢見故人詩〉）
- (5) 征人：「夜夢征人縫狐貉，私憐織婦裁錦緋。」（蕭子顯〈燕歌行〉）
- (6) 隱士：「故隱天山北，夢想日依依。」（蕭子雲〈落日郡西齋望海山詩〉）
- (7) 歷史人物：「吾衰久矣夫，何其不夢周。」（劉琨〈重見盧諶詩〉）

這些夢中或夢樣人物，詩人或拂空傳象，或搏虛寫實，借古人大夢（如孔子夢周公）寫

註二四：見〈陸機傳〉，《晉書附注》卷五四，（臺北：新文豐，一九七五，初版）頁九八四。

己懷抱，借上帝神女與幽人，一抒欽慕，或巡遊人間，思隱士、憐征人、憫織婦，使得魏晉南北朝詩人之夢，一片熙熙攘攘，如享太牢，如登春台，而千載希想，披圖可見。這其中較特殊的人物是神仙與隱士，征人與思婦。

從文化心理學的角度來看，夢是個人的神話，神話是民族的夢，如是，則個人夢中滲有積澱在集體潛意識中的想望，或者說，全民族的想望有時滲透在個人夢中演出，則毫不足為奇。趙簡子夢登鈞天見上帝（《史記·趙世家》），宋玉寫楚王在高唐夢見神女（宋玉〈高唐賦〉、〈神女賦〉），班固夢登山而覲幽人（班固〈幽通賦〉。《文選》注引張晏曰：幽人，神人也。）這些傳統夢文化像一個意識磁場，吸附住每一代代對上帝天神等的仰望企想；魏晉南北朝詩中的上帝、神女與幽人之夢，固可視作集體潛意識在個人夢中的重演示現，無疑的，也可視作個人對傳統夢文化的歸附，當然更可視為這個苦悶時代，個人生命精神的逃遁藪，前人於此神仙與魏晉南北朝關係論之多矣，此不贅論。（註二五）

而征人思婦則可上溯漢之〈飲馬長城窟行〉：「青青河邊草，綿綿思遠道。遠道不可思，宿昔夢見之。夢見在我傍，忽覺在他鄉。他鄉各異縣，展轉不可見。枯桑知天風，海水知天寒。入門各自媚，誰肯相為言。客從遠方來，遺我隻鯉魚。呼兒烹鯉魚，中有尺素書。長跪讀素書，書中竟何如。上有加餐食，下有長相憶。」漢朝從武帝開始，外事四夷，內興功利，大量徵調行役戍卒，造成沸沸民怨：「近者數千里，遙者過萬里……父母愁憂，妻子詠嘆，憤懣之恨，發動於心，慕思之病，痛于骨髓。」（註二六）此詩所寫，或即丈夫服役遙遠彼方，妻子見綿綿無盡的春草，生出河外，延至無際端不可知的天外，因而坐困愁想良人行役，更在春草遠道外之無法想像的遙天隅海，於是就在這言語道斷，思惟路絕的困境中，陡然的、神秘的、不費斧鑿的，夢突將良人引到面前，氣息吐注，如此貼近，彷彿一傾身就可輕擁懷抱、燦然言笑。夢在這兒，把想像推至不可想像的極致，讓生命婉轉綢繆於短暫的時光，而

註二五：例如：洪順隆〈試論六朝的遊仙詩〉收於《六朝詩論》（臺北：文津：一九八五，再版），李豐楙〈郭璞遊仙詩變創說之提出及其意義〉收於《古典文學》第六集，（臺北：臺灣學生書局，一九八四），劉漢初《六朝詩發展述論》（臺大中文所博士論文，一九八三），康萍〈論魏晉遊仙詩的興衰與類別〉收於《中國古典文學論集》冊一詩歌之部（臺北：中外文學月刊社，一九七六）等，皆有論及。

註二六：見王利器校注，《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，一九九二，一版）頁五二〇。

得霎時的沈醉酣足；但當夢醒時分，理性的切入，琉璃世界立刻瓦解，幻滅空虛，竟無可脫逃，生命之哀，何甚於是！此詩夢與生命的結合，使它發出一種難以言詮的魅力。蕭子顯〈燕歌行〉所寫的征人思婦，則充滿了字辭色澤修飾後的綺縠紛披，與模擬假設的生命樣態，宮體影子甚濃，探觸不到「慕思之病，痛于骨髓」的深徹底層，與漢詩終隔有間，惟既寫征人思婦，總亦是一種關於「綿綿思遠道」的綿想。

至於詩人因嚮往逍遙自適、抱樸隱形的生活而夢隱士，隱士成為魏晉南北朝夢詩中特有的另類人物。這種重身貴恬的人物，不自我先，不自我後，恰在這個時代的夢中出現，十足的標記了這確是個「個人」覺醒的時代。

5. 蕩滌放情志

「伊人」或上述人物，固是顯現魏晉南北朝詩人追尋之犖犖大端，然夜間尚有萬般風景如蒙太奇：夢中翻騰了七情六慾、驚喜笑哭、現實理想、感知交契，遇之不能無樂，喪之不能無哀。例如有人「結夢感離居」（蕭愨〈秋思詩〉），夢中尚重演離別當時情景，無怪乎有人則進而「夢裡恆啼悲不洩」（徐陵〈長相思〉二首之二）「淚盡夢啼中」（蕭繹〈閨怨詩〉）愁呼「單暝夢裡驚」（陰鏗〈班婕妤怨〉）了；有人嬌羞的作一些夢中難得一見的「悅人夢」（王筠〈閨情詩〉），難怪「夢笑開嬌靨」（蕭綱〈詠內人晝眠詩〉）；有人一償宿願的大鳴大放：「宿昔夢佳期」（謝朓〈在郡臥病呈沈尚書詩〉）「昨夜夢君歸」（蕭紀〈和湘東王夜夢應令詩〉）「夢想猶如昨」（孫萬壽〈遠戍江南寄京邑親友〉），偏偏有時只是驚鴻一瞥的「暫見」（裴讓之〈有所思〉）、或是「夢中難言見，終成亂眼花」（吳均〈雜絕句詩〉四首之二）的無明無見、甚或是「翻覺夢成虛」（江總〈賦得空閨怨詩〉）的虛空難以為懷；有人綺夢「陽台」（江總〈秋日新寵美人應令詩〉）有人「夢入堂內」（庾信〈夢入堂內詩〉，既與君為「鴛鴦」「結同心」（傅玄〈青青河畔草〉），並且同抱一床衾被同罩一床紗帳的「衾裯同」（荀昶〈擬青青河邊草〉）；有人夢中眉睫之前舒卷風雲之色，筆下可開花：「夢想聘良圖」「夢賜筆」（左思〈詠史詩〉八首之一，沈約〈和左丞庾杲之移病詩〉）。

而無論何種夢境蒙太奇，釋放出的無非是一個「情」字。現實之中，東城既高且長，逶迤自相屬，人懷苦心，物傷局促，夢裡自然追尋「蕩滌放情志，無為自約束」（古詩〈東城

高且長>)的放開傾洩與自由自在，雖或荒謬，情志在夢中卻因此獲得崇高的釋放——既重賦生命以形式、又重賦生命以內容；於是種種追尋的力度與向度；真我的感情、心靈底層的狂想、極致的渴求，遂唯天可表、唯地可鑑的盡情展露於夢之天地間。

二、回歸意識的幻化

夢不但喜歡開闢新路，往前追尋，夢也喜歡走老路，常常寤回家。以心理學的研究，著根的需要，對於根源所自的母體、土地、親族等最初原始聯繫的認同，是內在於人性當中的；中國人的鄉土情結，更是深結在精神血脈裡：打從女媧搏土造人、煉五色石以補天，鯀竊天帝之息壤以救水，透過古老的神話傳說，中國人與土地同源共體、血脈相親的重土思維與情感意識，便滲透凝聚在古老的中國人心靈底層；再加上農業為本所形成的安土重遷，以及儒家家國倫理的貞定，戀土戀家戀國成為中國人格結構中的重要部份，而鄉土、家鄉、鄉園、鄉關，成為中國人自足存在的第一自然。然而傳統文人或某些人物卻又必須是離家、離鄉、離園的，如遊宦、貶謫、出使外域、被俘、和親、征戰、勞役、亂離等，而出走遠離即意味生存樂土的喪失，無論是精神的或物質的，除非他們能在他鄉彼土創造生存的第二自然——此間樂不思蜀，否則從此即成時空失序、文化失據的飄泊者、異鄉人，故園的地圖，家鄉的風情人物，只能在文學藝術中摹繪，被逐離母體的焦慮與游移，只能在故土神遊中暫時釋放；文學藝術外，夢歸亦是另一種焦慮符碼，更是回歸意識幻化的呈現。

分析魏晉南北朝夢歸的詩作，主要是遊宦、征戰與出使外域所引起的遠離家國，遊宦在外尤為主因。相應於這些遠別離的因素，夢幻化的歸鄉意識，便曲折的展現了內在的隱衷幽情：難以捨離的眷念感、孤獨飄泊的無依感、理想落空的失意感、以及夢歸身不歸的弔詭心境。當然並不是所有夢歸的詩作，都包含了這些複雜的深層情感結構，但二、三種交叉出現卻也相當普遍。

1. 難以捨離的眷戀感

遊子一旦出走家園，一步即天涯，從此，雞聲茅店月，人跡板橋霜，旅途勞頓不說，山河與長路間隔，江湖與風波同惡，茫然的前程，恍蕩的空宇，遼落萬里，陽關難渡，種種惶

惑，來居胸中，噬心蝕骨。相形之下，家園愈覺美麗溫馨，故舊倍感可人暢懷，此時不思也難，不夢也無方，所以謝朓就如此放不下、忘不掉，纏綿地相思起來而要預約歸夢：

春夜別清樽，江潭復爲客。歎息東流水，如何故鄉陌。重樹日芬藍，芳洲轉如積。

望望荆台下，歸夢相思夕。（〈和別沈右率諸君詩〉）

故鄉不但如謝朓詩所呈現的，樹林茂密重疊，沙洲彎延，花草芬芳美麗，更有如沈約所念念不忘的同度青春年少的慘綠少年，或如何遜一直保留在寸心中的故交舊友，當年呼朋引伴，同戲同遊，同處同學，同出共入，相提相攜，離別真不異割愛割心，遂使何遜焦慮心疼得邀起故人來入夢，一同演出舊時光景：「客心驚夜魂，言與故人同。」（〈夜夢故人詩〉）

沈約則不僅迫不及待的預約夢境，又更且進一步庸人自擾地擔心起來：萬一歸夢不識路，將如何慰相思？

生平少年日，分手易前期。及爾同衰暮，非復別離時。勿言一樽酒，明日難重持。

夢中不識路，何以慰相思。（〈別范安成詩〉）

遠離的心更善於一味的美化故鄉、美化故人，好用黑白分明的二分法思維，直覺簡單地向自己表白：

今朝猶漢地，明旦入胡關。高堂歌吹遠，遊子夢中還。（沈滿願〈王昭君歎〉二

首之二）

這首詩詠的是王昭君，何嘗不顯現一般人情：當熟悉的一切遠離，二分法的思維即開始起作用：所安處的是漢地，不遑起居的是胡關；在家日日好，出外朝朝難；現實走出，夢中歸還。「直覺」，乃由於感之已深，故不假細密分析；「二分」，則由於所感既深，自以為亦甚真，大勢已明，不勞言議。因此，簡單二分法下的夢歸，正不須言議、不須細表，即已複雜曲折的傳達出戀家之情有多深，捨離有多難，心情有多苦！

總之，無論夢是多情思故人，或含情念故鄉，其心追神往、敏銳顫動、直覺任真、所應和接觸的，就是內心深處一股難以難捨離的眷戀感。

2. 孤獨飄泊的無依感

落葉別枝，飄零隨風，無依之悲，當與此同。隨著遊子日行日遠的行腳，熟悉的家園，

溫馨的伴侶，也悄然隱遁、消失背後；擺在眼前的，有誰為儔？歸向何方？即成存在最迫切的渴問，而當所投入的是一個陌境異域，十分殊方，舉目有山河之異、風景之殊時，歸屬的需求、慰藉的渴盼，便成心理最大的負擔。事實上現實就是這樣壁立在眼前：環顧四周，高天迥地，除了渾沌牢落就是孑然獨立，一個聲音喊入漠野裡，怎麼也撞擊不出回響，一個影子投在荒地上，怎麼也切磋不出重疊，此時萍浮蓬飄、無根無落之憾，如何不充胸溢懷！於是回歸那最初最愛最溫暖最安全的家，便時刻縈繞心頭，與向前的腳步角力拉扯背反，甚至浮出夢表；鮑照就是如此作起歸鄉夢的：

銜淚出郭門，撫劍無人遠。沙風暗塞起，離心眷鄉畿。夜分就孤枕，夢想暫言歸。
孀婦當戶歎，縷絲復鳴機。慊歎論久別，相將還綺闈。歷歷簷下涼，朦朧帳裡輝。
刈蘭爭芬芳，采菊競葳蕤。開奩奪香蘇，探袖解纓徽。寐中長路近，覺後大江違。
驚起空歎息，恍惚神魂飛。白水漫浩浩，高山壯巍巍。波瀾異往復，風霜改榮衰。
此土非吾土，慷慨當告誰。（〈夢歸鄉詩〉）

一個人撫劍獨行，追奔落日於空蕩無人的風沙大道，何異率獸野處？當黑夜來臨，難怪夢中無論如何也要旖旎溫香暖濃起來補償一番：綺闈款論，帳輝菊芳。只是驚醒後，益覺恍惚、倍感無依，「此土非吾土」，飄泊的人，終將如彼逝川，一個河床淌過一個河床？

偶而，流浪所到，也許是一座繁華的歡樂城：「城中多宴賞，絲竹常繁會。管聲已流悅，弦聲復淒切。歌黛慘如愁，舞腰凝欲絕。」（何遜〈日夕望江山贈魚司馬詩〉）急管繁絃，歌黛舞腰，好不熱鬧薰醉；山之巔海之湄固常令遊子感到孤獨淒切，在歌吹鼎沸，歡拚無限的繁華都會，何遜依然感到不可抑止的寂寞。賞心樂事他家院，旅途聽來分外愁：「仲秋黃葉下，長風正騷屑。」（同上詩）。本是一片樂聲，偶一出神，竟成陣陣秋風落葉聲，催得北雁南飛，故燕辭歸，只有人還飄泊在天南，支離在地北，獨在異鄉為異客；「人不如雁燕」的驚覺，促使何遜不禁「晝悲在異縣，夜夢還洛汭。」（同上詩）——誰謂河廣，一葦杭之一——夜間詩人連一葦亦不須使上，即迅速羽化飛渡洛水，回家暖身一番。

有時君子于役，不日不夜，受任邊疆，推轂萬里，年少從軍，壯年未歸，胡地飄風，霜雨異節，舉目無親，飄然四野；而馮唐易老，李廣難封，長年勤役不已，令人不禁惘然起問：生命所為何來？人生至此，曰歸曰歸，夢中也會賦歸去來的！袁淑的〈效古詩〉就是如此寫

出征人伶俜無依之悲而夢歸甘泉的：

辭此倦遊士，本家自遼東。昔隸李將軍，十載事西戎。結車高闕下，極望見雲中。
 四面各千里，從橫起嚴風。寒燠豈如節，霜雨多異同。夕寐北河陰，夢還甘泉宮。
 勤役未云已，壯年徒爲空。迺知古時人，所以悲轉蓬。

凡此夢詩，如鮑照對閨中家人的工筆細緻描繪，何遜對家居洛水北地圖式的清晰標識，征人對京華甘泉宮大筆式的繪拓臨摹，都是或側面、或反面的映襯出遊子之孤獨飄泊與無依之悲。

3. 理想落空的失意感

遊子八千里路雲和月的顛仆追尋，江湖茫茫十載遲暮為客的駐足逡巡，或是為了要圓一個金戈鐵馬、氣吞萬里如虎的壯士夢，或是要圓一個長安二月春正好，杜陵樹邊純是花的春暖花開夢；然而當春去秋來，路復路，關又關，幾番攀爬，依然蹭蹬，幾番尋覓，竟至英雄無處，而雨打風吹，眼看英華漸減光彩，生命日逐失色，這時「憑誰問，廉頗老矣，尚能飯否？」（辛棄疾〈永遇樂〉）的焦慮失志，便不覺溢於言表，或潛入夢裡，轉成歸夢尋回去最初最愛最安穩之所在，使夢歸成為失志的一種隱藏、一種迴避，卻也同時成為一種揭示，一種表白。

例如謝朓的〈冬緒羈懷示蕭諮議虞田曹劉江二常侍詩〉：

去國懷丘園，入遠滯城闕。寒燈耿宵夢，清鏡悲曉髮。風草不留霜，冰池共如月。
 寂寞此閒帷，琴尊任所對。客念坐蟬媛，年華稍蒼髮。夙慕雲澤遊，共奉荊台績。
 一聽春鶯喧，再視秋虹沒。疲驂良易返，恩波不可越。誰慕臨淄鼎，常希茂陵渴。
 依隱幸自從，求心果蕪昧。方軫歸與願，故山芝未歇。

當詩人遠道奔赴心所屬意底城市，尋求那「一聽春鶯鳥喧」的繁華夢，欲展「再視秋虹沒」的霓虹壯志，其結果卻把自己困在高城危樓裡一籌莫展；而年華水流，生命終落得「風草不留霜，冰池共如月」一片風霜水月之幻，如何不興起「恩波不可越」「疲驂良易返」的倦怠感來！於是「入遠滯城闕」「方軫歸與願」，失志的慨嘆與回歸返園的意念，便在一燈熒熒如夢，夢如一燈熒熒的交輝互照裡閃現出來；夢中有歸，實是一種迴避，也是一種表白——

一種失意的迴避，一種失意的表白！

路是攀爬的印記，當步步尋步步迷，又當道阻且長，觸目但見憤風驚岸，屯雲觸石，疾湍亂流，魄礪衝波時，亂流不能強渡，人生旅次，至此且迴，息榜停舟，船並船、槳並槳，亦無可如之何矣！儘管嚮慕與失落不易平息，蒼蒼極浦，杳杳長洲，縱目四覽，悵惘憾恨，曷其有極！但人生不進則退，所有渡口都是用來普渡眾生的，所有的驛站都是用來挪移乾坤的，渡一個失意的人回家，挪移一下失敗的命運，回歸須經的渡口與驛站，何遜在夢中已幾度飛越了：

彌旬苦凌亂，揆景候阡陌。晝想汝陽津，夜夢邯鄲驛，憤風急驚岸，屯雲仍觸石。
蕭條疾帆流，魄礪衝波白。息榜已云久，維稍晨已積。蒼蒼極浦潮，杳杳長洲夕。
本慙飲飛劍，寧慕澹台壁。織羅若不，跂予中上澤。（〈和劉諮議守風詩〉）

而夜夢故人有時就像夜夢歸鄉一樣，是另一種型式的夢歸；而當夢故人兼寓自艾自憐時，故人夢亦即成失意的表徵。何遜的〈夜夢故人詩〉就是如此的一首詩：

客心驚夜魂，言與故人同。開帘覺水動，映竹見床空。浦口望月斜，洲外聞長風。
九秋時未晚，千里路難窮。已如臃腫木，復似飄搖蓬。相思不可寄，直在寸心中。

仕途的受挫：「已如臃腫木」——大本臃腫，匠者不顧（《莊子·逍遙遊》），客居不安不定的心：「復似飄搖蓬」，再加上青雲路千里，難窮難達的困頓：「千里路難窮」，這麼深廣無稽的悲憤，大概惟有故人才能知我胸中塊石壘壘吧！夢中的呼喚故人、與友重敘，不就是生命不諧、愴痛失意之極的渴望傾訴！

在這些夢歸夢故人的詩裡，詩人經山歷水，迂迴曲折，寂寞困頓，百恨千慮，其去與住都與高志本願相違，失路之悲，惟藉夢中熟悉的小徑，摸黑遁返，以稍解我歉憾於一、二。如此回家的路，也難免變得沈重、晦暗起來——承載了過重的失意感！

4. 夢歸身不歸的弔詭心境

大多數夢歸的詩，都因不曾真正歸去；其實想家的心，一張船票、一紙車券，即可踏上歸程，解除鄉愁，為何仍然淹留他鄉，羈旅在外，時分年移竟不歸？只因詩人的夢歸，意念上不是真正要回到過去、回到初始、回到物質的家、回到親人的家；過去已難追回，初始亦

已質變，物質的家、親人的家，固然令人懸念；但精神上的歸宿，人生終極意義與價值的安頓，對於一個懷有理想生命意識的知識份子來說，無寧是更為迫切的事。所以大多夢歸的詩，總不曾真正歸去，正弔詭地透露出詩人不願歸、無暇歸、另覓歸的心曲。例如鮑照〈夢歸鄉詩〉，在飽嘗空間的荒謬：「撫劍無人遠」「沙風暗塞起」，醒覺水土不服：「此土非吾土」的同時，大作起濃暖的歸鄉夢，然則何以夢歸而身不歸？實因溫暖可人的家山，對於深懷「丈夫生世會幾時，安能蹀躞垂羽翼？」（鮑照〈擬行路難〉）的鮑照而言，只能「夢想暫言歸」（鮑照〈夢歸鄉詩〉），終究不是詩人唯一終極的歸宿。

又如庾丹的〈夜夢還家詩〉，與鮑照的〈夢歸鄉詩〉可謂同質同構：家種種溫馨旖旎，有銀井銅瓶你打水我煮漿，有樹林茂密鳥雀歡唱，有玳瑁為梁蝴蝶雙飛，一片天與人和，然而為何還不回家？爭忍春光一年一年空度，離人只在夢中飛歸？整首詩以夢歸始，也僅止於夢中歸，留下的空白，不正潛藏著一種荒謬：家山只存於夢中，現實人生實無所歸！

空間的險難阻絕，大概是遊子夢歸身不歸最好的假借。關於空間的險惡，在徐陵的〈隴頭水〉有最突出的描寫：

別塗聳千仞，離川懸百丈。攢荆夏不通，積雪冬難上。枝交隴底暗，石礙波前響。

迴首咸陽中，唯言夢時往。

「隴山其坂九回，上者七日乃越。」（《樂府詩集·隴頭解題》）又加上沿途山窮水惡，荆攢雪擁，枝交石礙，人煙不通，走過此段，回頭再難，故詩云：「迴首咸陽中，唯言夢時往。」然而既能走出，則能回歸，心念之則不遠伊邇，心思之則不險伊夷，而當連回歸都不願一試時，則關山難度外，豈不因另有覓歸處？而唯夢中歸，不正暗示了詩人不願歸、另覓歸的別擇？

曰歸歸未克；試若人生已覓著安頓處，必然整裝速歸像杜甫般一瀉千里：「即從巴峽穿巫峽，便下襄陽向洛陽。」（〈聞官軍收河南河北〉）計劃作出生平第一快速行動、寫下「生平第一首快詩」（浦起龍《讀杜心解》卷四之一）。劉孝綽由夢歸的联想，到快速的回歸行動，或許就是杜詩的張本。當劉孝綽感覺秋來新寒，思家念起，憂來難遣時：「客子夢羅襦」「憂來自難遣」，身雖阻隔川隅海角，亦毫不猶疑的束裝動身飛歸：「解纜辭東越，接軸驚西馳。懸帆似騏驥，飛棹若鷺鷥。」看看這些準確迅捷的回歸行動：「解纜」「接軸」「懸帆」

「飛棹」一口氣直下，歸心直似箭；讀讀這些空間地理名詞：「東」越「西」馳，以及象喻詞：「似騏驎」「若驚鳧」簡直像孫悟空在翻筋斗，一翻七萬八千里，橫東越西，濃南縮北。為何如此超舉越動？只因要「言歸遊俠窟」「方从冠蓋衢」，那兒是劉孝綽所有人生意義價值之所在！劉孝綽〈還渡浙江詩〉由夢歸到身歸到安頓的認定，正足以反證夢歸身不歸者的弔詭心理：未遑啟居，靡室靡家——歸飯之處尚在尋覓當中！

空間的阻隔常被遊子假借為夢歸身不歸，寸陰的銷鑠、時間的煎熬催逼，是否就催促得遊子速速回家？當何遜被一水如帶圍封閉鎖在高城危樓裡嗒然喪然，深覺歌非真歡，舞非真樂，萬般無滋味時，頓然發現到自己亦是時間的階下囚：「仲秋黃葉下，長風正飄屑。」（〈日夕望江山贈魚司馬詩〉）風騷木落，秋已屆仲，再來即是暮秋寒冬，再來即是雪酷歲闌……時冉冉其將逝，而自己卻一無能力改變絲毫，但隨日月其除，看那群雁早早已飛歸雲霄外，燕子亦已辭簷別樑，開向南天：「早雁出雲歸」「故燕辭簷別」（同上詩），然而人不如雁，雁燕子飛，自己卻只能瞻望徘徊；對於時間，既弗能忽視之，又不能擺脫之，更不能追上它！遊子終於醒覺存在的荒謬：「晝悲在異縣」（同上詩）；然而詩人在遭受種種時空扭曲變形的撞擊後，亦僅止於夜裡追夢回家：「夜夢還洛汭」（同上詩），並借著流帆的航向望鄉、圓圓的皓月想像團圓，虛擬的羽化飛歸，寧可一而再、再而三的耽溺陷落於深度的幻覺中，就是不肯舉足投身潰圍而出，以行動代替耽想，以實踐代替閃躲，撤換意識、逆轉旅程。「何遜不遜」（《南史何遜傳》梁武帝評何遜語）梁武帝評的或許是何遜的個性氣質，就心理層次看來，何遜實亦是進固不能，退亦不甘，夢歸而身不歸的弔詭，不就是這種心理意識的符碼？

三、生死夢覺的超越

1. 生死與夢覺

《易·繫辭下》說：「天下同歸而殊塗」人生之路紛歧多向，出走追尋也因之格外異彩紛呈、炫人耳目；出走的路雖然多條，回歸卻只有一塗，所有流浪之路都通往望鄉台——或望向家鄉，或望向彼鄉，望向家鄉挑起的是回歸意識，望向彼鄉，湧出的卻是死亡意識。有追尋則有回歸，有生死則有死，借用佛洛伊德的語言來說，回歸與死亡都是人的「本能」，

都是內在於人的生命當中所無法消除抹滅的。若就夢來解析，回歸意識是以夢歸作為表徵，死亡意識則以「人生是一場一大夢」作為密碼訊息來破譯。夢歸已分析於上，此節則專就魏晉南北朝詩中以夢譬喻人生，這種夢意象的象徵意涵來考察。

死生亦大矣，生與死都是人類自己無法作主的事，尤其是死亡更是人們都必須參與卻無法理解，無從描述的經驗；死亡的現象可以觀察，但死亡的真相無從索解描述，除非自己死一遍，然而死者已矣亦復不能索解描述，因此死亡在人的心理上造成極大的撞擊，人幾乎是出自本能地要詮解它、建構它，賦予它一種無上意義，以便安頓自己內心喧騰的疑懼，死亡的思索遂變成了對生命存在最高度的關懷；因為借著死亡，人類便觸及了存在的自然世界、超自然世界、人文社會世界、自身世界。可以這麼說：「就人類認識過程而言，對死亡的認識，先於對生的認識，後者是以前者為基礎和前提的，也就是說，死亡意識的發生，奠定了人類對生命本質的真正理解的基礎。」（註二七）人類是如此藉著「死」開創了「生」的。

當生命與死亡的關係，化成夢與人生的譬喻展開時，則「人生如夢」訴說的是生命的虛幻、短暫、渾沌、朦朧、恍惚、倏忽、脩短隨化、終期於盡、豈不痛哉，等等感情與意識；夢在這兒是生命陷溺、無明狀態的表徵，同時也自我蘊藏了一種超拔的清醒種子：夢而覺、夢而寤；尤其當說人生如夢時，已然是一種夢醒後的判斷。故夢一詞，既含茫昧，又指向醒覺；既屬倏忽，又意向永恆。在魏晉南北朝詩中，幾首談到人生如夢，或辨別夢之虛幻詭異的，就往往拿夢與覺、夢與寤相互對立、相互結構，說明了夢的「不覺」與「無明」之意，但往往又用「大夢」說生死、「如夢」談人生，對於人生的譬喻解說，驟然給人一種昏睡過後的清醒、朦朧過後的清晰，故雖說的是如夢般的陷溺，卻又欲虧反成、欲遺反彰、悖反地透露出超越的信息。

2. 夢覺與超越

「超越」一詞的觀念內涵，在西方被歸為存在主義的哲學家們，尤其在德國雅斯培、海

註二七：見葉舒憲著，《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》（上海社會科學出版社，一九九一，一版）頁一八四。

德格的用語裡，指的是人在面對死亡、苦難、戰爭、罪行等邊緣狀態時，透過自身的醒覺、選擇、創造，擴展深化自己生存情境的認識，並努力奮鬥，使生命自拘礙困溺中，自由獨立地釋放出來，達到一種真實的存在，即可稱為超越。（註二八）

而在佛教的思想裡面，最高的境界是超脫生死，達到寂靜涅槃，功夫雖有漸修、頓悟之別，然須不斷自我超越則一，故佛教教義談超越，時有「超越三昧」「超越心地」「超越智慧」「超越證」之說，談的都是不斷證驗、不斷了悟、不斷提昇的自我超越。如《正法華經》卷一所論的「超越智慧」即指人高一層次觀照最高真理的智慧；又如《俱舍論》《唯識論》天台宗等都談到證入的次第問題，而有小超、大超、超證之目。（註二九）

儘管東西方關於「超越」一詞的意涵未盡相同，然而皆因緣生命而發，尤其都曾觸及到死生智慧的思索探求，使「超越」一詞成為談死生大事的重要辭彙之一。

在中國對於生死有極深刻反省，展現為最弔詭雄辯的，應屬《莊子》（註三〇）《莊子》思想同時又為魏晉清談的重要文本，其中養生觀念即屬清淡的重要內容之一。養生必觸及死亡，關於死亡，《莊子》一死生、齊彭殤，認為死生只是存在形式的不同改變。（註三一）就像薪盡火傳一樣，本質並無差別，重要的是要順應自然的變化，應盡即須盡，安時處順，哀樂不入，以超越生死對人的桎梏，保持主體心靈的自由。

《莊子》不以超越一詞說生死，卻以大夢大覺譬喻人生、體悟生死，〈齊物論〉是這麼說的：

予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？……夢飲酒者，旦而哭泣，夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也，夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺，而後知此其大夢也。

註二八：見馮契主編，《哲學大辭典》（上海：上海辭書出版社，一九九二，一版）頁一五五一、一五五二；五二五—五二九之雅斯貝斯、存在、存在論、存在主義、存在與虛無、存在先予本質、存在主義美學、存在主義倫理學、存在主義社會哲學各條。以及方永泉著，《雅斯培超越概念及其教育蘊義》臺灣師範大學教育所碩士論文，一九九二，頁一六六—一七一。

註二九：見吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》（臺北：臺灣商務印書館，一九九二，初版）頁四五九。

註三〇：福永光司即認為莊子的哲學是從個人生存的困境——痛苦與死亡出發而作的思索探求。見福永光著，李君爽譯，《古代存在主義——莊子》（臺北：專心企業，一九七八）。

註三一：見康韻梅著，《中國古代死亡觀之探究》（臺北：臺大出版委員會，一九九四，初版）頁三四。

人生大夢一場，驅馳田獵，飲酒作樂，歡喜哀哭，日夜倅反，極其幻變，且覺中有夢，夢中有覺，糾纏往復不已，惟待大智大覺，徹悟死生乃自然一體之變化，不惑不溺，方能在情意知上消解其束縛與轄制，此莊子以大夢大覺說超脫生死之意。

另外，〈齊物論〉中還有一段著名的「夢蝶」寓言：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。

這段話主要在敘述「物化」「適志」的道理，似與超脫生死無關，然而唐、成玄英《疏》云：「託夢覺於死生，寄自他於物化，生死往來，物理之變化也」成玄英之疏認為周與胡蝶之變化為生死往來的變化，所以夢覺象徵的是對於生死變化之理的徹悟。王叔珉在《莊子校證》也說道：莊子所體悟的「物化」之理，即是死生變化之理。在覺適於覺，在夢適於夢，則無所謂覺夢；然則在生適於生，在死適於死，則無所謂生死。破覺夢猶外生死。（註三二）由這些解說，可知夢蝶的寓言，也是關於生死超脫的思維：生即是死，死即是生，死生只是形相的差異，都只是自然之道一體不同的變化而已。此莊子生死超脫觀之大要。

3. 魏晉南北朝夢詩與莊佛生死夢覺

魏晉南北朝一些以夢覺譬喻生死超越的詩，大多是以莊子的夢覺辭彙、寓言，轉說佛教的生死涅槃之境，而與莊子以及西方一些存在主義的哲學家一樣，是透過生死的思索探求，帶出了「超越」的信念；雖則東西方、莊子佛學的死生超越內涵，各各不一。可以這麼說，魏晉南北朝詩以夢譬喻人生的，象徵的就是生死夢覺的超越。例如梁武帝蕭衍的〈夢詩〉：

甘寢隨四坐，蓋睡依五眾。違從競分爭，美惡相戲弄。出家為上首，入仕作梁棟。色已非真實，聞見皆靈洞。長眼出長夜，大覺和大夢。

梁武帝是一位相當虔誠的佛教徒，《梁書》本紀記載他「篤信正法，猶長釋典，製涅槃小品淨名三慧諸經義記，復取百卷，聽覽餘閑，即於重雲殿及同泰寺講說，名僧碩學，四部

註三二：見王叔珉著，《莊子校證》（臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊之八八，一九八八，三月）頁九六。

聽眾，常萬餘人。」（註三三）後且將佛教頒為國教。佛教說睡眠是一種蓋障，因此時內心處於闇昧不明的狀態，稱之為「睡眠蓋」。梁武帝認為人的一生若擾擾攘攘，昏昏沈沈，無論違從、美惡、出家、入仕，都把自己捲入流俗的旋渦裡，與芸芸眾生共徵逐於名利祿位之途，輾轉於生老病死之境，匍伏於成住壞空、變故與毀滅，不能奮發超拔，則一生猶如直在蓋睡寢臥當中而惺忪而不醒；人若能撤除五根（眼耳鼻舌身）與五境（色聲香味觸）等聞見知覺之蔽障，靈澈地洞見世間諸事物為空為幻，並能長眼大如天，透視生死輪迴長夜無盡之荒謬無謂，則是由迷途大夢中，幡然上超為真悟大覺。

梁武帝拿《莊子》的大夢大覺，轉而宣揚佛教所謂的生之煩惱無明，以及了脫生死、望向涅槃等教義，是關於生死的雙重否定：既不樂生、又不樂死，（註三四）已非《莊子》在生適生，在死適死之本義；而標題為「夢」詩，實欲以先知覺後知、先覺覺後覺的智者觀點，點醒世人當由夢中覺醒過來。故「夢」在此是生死陷溺的指陳，又是生死超越的開示。

梁簡文帝蕭綱與其父蕭衍同一思想出路，（註三五）也以《莊子》一些說夢說覺的寓言，轉說佛教人生。在標題為〈如夢〉的一首詩寫道：

秘駕良難辯，司夢並成虛。未驗周為蝶，安知人作魚。空聞延壽賦，徒勞歧伯書。

潛令六識擾，安能二惑除。當須耳應滿，然後會真如。

《莊子·齊物論》裡提到驅馳田獵、苦樂大異的夢覺悖反，夢中占夢的荒誕無知，以及夢中不辨莊周蝴蝶的不明究理；另外〈大宗師〉一篇又借孔子與顏回的相問答，說明生死夢覺之幻化：「且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒于淵，不識今之言，其覺者乎？夢者乎？」為人？為魚？為鳥？為覺？為夢？恍惚詭異，莊子寓言固然指出了人的無知無識，不明究底，然亦指出了為鳥自然厲乎天，為魚自然沒乎淵，安於所遇，無入而不自得，在夢適夢，在覺適覺的道理，如成玄英所疏的：「為魚為鳥，任性逍遙，處生處死，居然自得。」梁簡文帝卻轉以莊子的驅馳田獵、夢中占夢、莊周蝴蝶、人魚幻化的適夢適覺，來感嘆人生「如夢」般的「難辯」「成虛」「未驗」「安知」等的渾昧無覺之可悲。

註三三：見姚思廉等撰，《梁書》（臺北：新文豐，一九七五，初版）頁五三。

註三四：見張文初著，《死之默想》（臺北：新視野圖書出版社，一九九六，初版）頁一四五—一五〇。

註三五：蕭綱與其父蕭衍一樣，皆虔信佛教，著有《法寶蓮華》三百卷。見《梁書·簡文帝本紀》。

簡文帝詩中接著批評王延壽〈夢賦〉奮然搏鬥的人生意念。王延壽為東漢王逸的兒子，所作〈夢賦〉是一首打鬼的頌歌。夢中由見鬼、打鬼到敗鬼，尤其打鬼時的揮手振拳、雷發電舒、斫斬批捎、剿踏擊剖，各種動作幾乎都用上了，直是所謂的全武打，充分地顯現了正義可以壓倒一切邪物的氣勢。（註三六）而據《後漢書》王逸傳的說法，王延壽作此〈夢賦〉是因曾作「異夢」，意惡之，遂賦夢「自勵」，惜年二十餘即溺水而死。年命不予，不及證悟死生，所以簡文帝批評〈夢賦〉的自勵，也不過是徒託空言的無明無見。

另外簡文帝還批評《歧伯書》的養生觀念。歧伯是古時名醫，相傳為黃帝臣子，黃帝曾和他討論醫學，今所傳《黃帝內經》乃託名歧伯與黃帝的論醫之語。（註三七）《歧伯書》即指《黃帝內經》。《內經》的〈脈要精微論〉〈方盛衰論〉由人五臟（肺肝腎心脾）的陰陽氣變談夢的形成，如說：肺氣盛則使人夢見白物，腎氣盛則使人夢見舟船溺人，肝氣虛則夢見菌生香草，心氣虛則夢見救火陽物，脾氣虛則夢見飲食不足等；《靈樞經·淫邪發夢》更詳細地列舉了十二種盛氣、十五種氣不足，來說明人發夢的原因，（註三八）夢成了監視生理的一個螢幕，或可以透視生理的X光片，知道了夢，便了解了身體狀況，可以對「夢」下藥，窺探氣之盛衰，而加以調攝，以達養生之道。但簡文帝對於人這種由夢見而營衛身體的觀念與方法，也加以嗤點，認為不過是徒勞白費功夫而已。

總之，以簡文帝這位佛教徒看來，人所有的造作，所有的努力，奮勵衛命也好，珍攝養生也好，都是六識（由色聲香味觸法六境而生的見聞嗅味覺知）所引起的障蔽無明，終將沈淪在生老病死、貪癡愛恨等種種生死輪迴的大惑不解之下，除非能像觀音菩薩等通照三昧，耳證圓通，（註三九）才能洞見人生真相——真如——如夢幻泡影，一切成空。（註四〇）

註三六：見傅正谷著，《中國夢文學史—先秦兩漢部份》（北京：光明日報出版社，一九九三，一版）頁二二七—二三一。以及《古今圖書集成，曆象彙編·庶徵典》第一四五卷〈夢部〉。

註三七：《漢書·藝文志·方技》云：「太古有歧伯俞樹，中世有扁鵲秦和，蓋論病以及國，原診以知政。」這段話說明了治國的黃帝為什麼會與醫人的歧伯對話。

註三八：見《黃帝內經·素問》卷五、篇第十七；卷二十、篇第八十。《靈樞經·淫邪發病》卷七、第四十三（臺灣商務四部叢刊本）

註三九：見《大佛頂首楞嚴經》六。

註四〇：佛教緣起觀說，一切法都是待緣而生起，故無獨立之自性，故是空，這是諸法的本質，是本來如此的，不增不減，這即是「真如」。

簡文帝〈如夢〉一詩，宣揚的實是佛教的教義：色即是空，遠離顛倒夢想，進向究竟涅槃；卻轉化莊子的適夢適覺，並透過批判世人珍惜在世存有的種種作為，來談佛教的大夢大覺，正欲超然象外，作出躍昇。

錄在庾肩吾詩集裡的〈八關齋夜賦四城門更作四首〉，是當時梁武帝、簡文帝（時為皇太子中庶）以及庾肩吾（時為太子中庶子）等東宮之臣的聯作，在〈第四賦韻東城門病〉一首裡，寫的就是佛教生老病死之「病」：

紫紱未可得，漳濱徒再離。一逢犬馬病，賁育罷驅馳。已無九轉術，復闕萬金奇。
不看授疆掌，唯夢蓮花池。

詩寫一生用智復用術，營營奔競於利祿權位之途，結果是紫紱不得，萬金復闕，九轉乏術，人蹇馬病，憔悴江湖，人生至此窮途末路矣，病深矣，若能幡然自覺：此生都是夢、前事成空、授疆掌（註四一）也只是夢一場，則真有妙察之智如蓮花智了；套句王安石的詩即是：「能了諸緣如幻夢，世間惟有妙蓮花（〈和女詩〉）。所謂諸緣如幻，諸法空相，寫的是佛教對人生生老病死等實存情境的一種超越觀照。

王僧孺有一首〈為人述夢詩〉似在寫對於夢的看法，無關佛教，深究之又不然：

工知想成夢，未信夢如此。皎皎無片非，的的一皆是。如親芙蓉褥，方開合歡被。
雅步極媽妍，含辭姿委靡。如言非倏忽，不意成俄爾。及寤盡空無，方知悉虛詭。

一開始，王僧孺即表白夢是一種幻想、不可信。例如夢中總是皎皎的，是非分明判然；又如夢中分明見美人雅步妍姿令辭地來親來歡，似乎還在說，這一切不會太快、不會太快成為過去，不意馬上轉成過眼雲煙。凡此，一旦醒覺，迅即化作空無，可知夢中萬般皆屬虛幻詭異——夢是幻想而成，是一種顛倒神魂的幻覺——。這與《周禮·春官·占夢》所列六夢之「思夢」——覺時所思念之而夢（註四二）、以及東漢王符十夢中的「想」夢——「晝有所思，

註四一：據《左傳》昭公元年，周武王妻生太叔，夢上帝告曰：余命爾子曰虞，將與之唐。及生，有文在手，曰：虞。此為授疆掌典故。見杜預注，《春秋經傳集解》（臺北：新興書局，一九六四，一版）頁二八七。

註四二：此為鄭玄注，見孫詒讓著：《周禮正義》（北京：中華書局，一九八七）冊七、卷四十七〈占夢〉，頁一九六八—一九七六。

夜夢其事。」(註四三)是不一樣內涵。王符雖也認為夢是一種困不了察的憤懣狀態，但基本上鄭玄、王符都是傾向於相信夢是真實的，夢可以預示人的吉凶禍福；但王僧孺卻認為夢只是一種幻想，不真不確。此亦不同於樂廣的夢想說。

樂廣的夢想說對於後世有相當影響，後世加以引用、評論、引申的，甚多。樂廣論夢出現於《世說新語》的〈文學篇〉：「衛玠總角時，問樂令夢。樂云：是想。衛曰：形神所不接而夢，豈是想邪？樂云：因也，未嘗夢乘車入鼠穴，擣鼈噉鐵杵，皆無因無想故也。」(註四四)樂廣與衛玠對話，說明了夢是想——心中之情欲情念、因外界或身體變化之刺激，(註四五)等內外因素造成。王僧孺的重點不在探究夢的生成原因，重在詮釋夢為空幻的性質，這與當時流行的佛教思想或有較大關係。

南朝梁武帝時的佛教，以般若、涅槃之學為主流，(註四六)般若講一切法空，如夢幻泡影，如露如電，要人破有無以超顯主體，以達涅槃寂滅之境。王僧孺的想夢不信，所舉的例子：是非、癡愛、美色、時光等等，所蘊含的當即是這種如露如電，夢幻泡影觀，故所欲喚醒的，自亦是覺悟與超脫。

上所分析之夢詩，皆關佛教的超越思想，當時君王士人，國奉法言，家傳道訓，可以想見彼時佛教之盛，幾已披靡全國上下。梁陳隋之間，唯見庾信蝴蝶夢是關於《莊子》思想的復現。其詩云：

尋思萬戶侯，中夜忽然愁。琴聲遍屋裡，書卷滿床頭。雖言夢蝴蝶，定自非莊周。

殘月如初月，新秋似舊秋。露泣連珠下，螢飄碎火流。樂天乃知命，何時能不憂。

(〈擬詠懷詩〉二十七首之十八)

新秋殘月，露珠螢火，景物不殊，年華如流，即使是琴聲華屋，書卷滿床的萬戶侯，也當驚心於人間繁華銷沈暗歇；縱使夢裡浮生，也曾化蝶自樂，但也一定不是莊周式的與大化共轉

註四三：見彭鐸著，《潛夫論箋校正》(北京：中華書局，一九八五，一版)，〈夢列〉第二十八，頁三一五—三二三。

註四四：見《世說新語·文學篇》，同註六，頁一五五。

註四五：見錢鍾書著，《管錐篇》第二冊(蘭馨室書齋本)頁四八九—五〇〇。

註四六：見勞思光著，《新編中國哲學史》(臺北：三民，一九八六，增訂版)頁二七一。

相賞之樂。大概唯有樂天知命者，乃能銷此名疆利鎖而無憂無患，但何時呢？詩人正掙扎在莊子的醒覺邊緣。

庾信以一個江南才子，以梁朝全盛時期「五十年間，江表無事。」（註四七）過渡到江陵陷落，北羈長安，歷仕異朝，鄉關難歸，徒事客卿的遭遇，從此詩作「楚歌饒恨曲，南風多死聲。」（〈擬詠懷詩〉二十七首之十一）人生的蕭瑟孤懸，心中的磊珂不平，崢嶸飛動，曾使得他意向超拔：「匣中取明鏡，披圖自照看。」（〈擬詠懷詩〉二十七首之二十）「其覺乃于于，其憂惟悄悄。」（〈擬詠懷詩〉二十七首之十九）但時或自陷：「有情何可豁，忘懷固難遣。」「獨憐生意盡，空驚槐樹衰。」（〈擬詠懷詩〉二十首之十四、二十一）可見一生直在作悲劇式的超越。

總上所述，魏晉南北朝這些生苦死痛的夢詩，深刻在意的，不是佛之超脫，即是莊之懸解，是關於生死夢覺的超越。

參、結論

韋莊一首題為〈金陵圖〉的詩有二句寫道：「江雨霏霏江草齊，六朝如夢鳥空啼。」（註四八）六朝確如滾滾長江東流水，已匯入空茫的歷史大海，六朝的確也像霏霏的江雨，灑入無垠的宇宙，六朝更像難以遮撥的江草，齊長入歷史的古往今來，一切行歌與夢象，都已悠然剝尾，響入極荒；夢終屬虛幻，夢終究成空。但細細尋思，它似又更像中國畫裡的藏境與計白，在空白處逗人無窮遐思，在恢廓處融入萬象萬境，不著一字盡得風流。例如魏晉南北朝詩人的夢，就是如此空中有實、幻中有靈的，仍在歷史的某個暖日藍田處，良玉生煙、閃爍生輝。

夢，它以漫漫無垠的空間與時間，獨特的寧靜杳渺玄深秘幻，構成一個可以深深憩息六朝詩人騷動不安靈魂的綠野仙境：在那兒有伊人的形影，可親可近（如一之2、3、4節所

註四七：見嚴可均編，《全上古三代秦漢三國六朝文》第九冊〈全後周文〉卷八，（臺北：世界書局，一九六九，三版）頁六九。

註四八：見邱燮友注譯，《新譯唐詩三百首》（臺北：三民，一九七三，初版）頁三九〇。《全唐詩》所收〈金陵圖〉不是此首。

述的)；有追尋的路徑，可企可達；有時，連路徑都不須假借，即可徑度山河，倏忽往來，直接回家(如二之1、2、3、4節所述的)；甚至可以越過生死二界，直抵涅槃(如三之1、2、3節所述的)。在那兒既可以聽到自己來自生命底層的呼聲，更可以透視白天嚴刻理性背後的生命盲域。總之，一切似乎都被允許的，種種深情銳感，種種存在情境，都可以在夢的大轉盤裡純釀轉化成另一種人生，它企向智慧、圓滿而無缺憾！這些是魏晉南北朝詩人夢所透露出的訊息。

佛洛伊德《夢的解析》說：「夢影像的感覺強度(鮮明度)和對應的夢思所蘊含的精神強度有關。而精神強度即相當於精神價值：即最鮮明的便是最重要的——是夢思中心所在。」(註四九)魏晉南北朝詩人的夢思中心展現如此，其精神價值取向如此，便知夢實大都以悖反弔詭的姿態與現實人生異步異趨，是詩人生命複雜而又深刻的象徵，夢而如此，焉得謂空？袁枚〈朝起詩〉說：「朝起萬般有，宵眠一念無。不知人世上，何物是真吾。」(註五〇)對於魏晉南北朝這些寫夢的詩人來說，「宵眠一念無」並非真實，一醒一睡之間，「我」都存在！

而既在夢中蘊藏信仰，締造懸解，並且留雲借月、任性而動地追尋回歸，魏晉南北朝人的「自覺」意識，與熱烈「感性」，也由此眉間一點、頰上三毫，具體而充份地流露出來。

註四九：見佛洛伊德著，賴其萬、符傳孝譯，《夢的解析》(臺北：志文，一九七八，初版)頁二四九—二五〇。

註五〇：見王英志主編，《袁枚全集》(江蘇：江蘇古籍出版社，一九九三，一版)頁八一—四。