

唐代傳奇夢之研究

王志瑜撰

中國文化大學中國文學研究所

碩士論文

唐代傳奇夢之研究

指導教授：李德超

研究生：王志瑜

目次

論文寫作提要	1
第一章 緒論	1
第一節 研究動機及目的	1
第二節 研究範圍及材料	2
一、唐代傳奇名稱及其特徵	2
二、研究材料	4
第三節 近人研究成果	5
第四節 中西夢學理論簡述	7
一、中國的夢學理論	7
二、西方的夢學理論	9
第二章 唐傳奇夢文化之淵源	11
第一節 上古夢文學與唐傳奇夢的源流關係	11
一、夢的神話思維	11
(一) 神靈崇拜與夢魂觀念	11
(二) 夢的神性與變形神話	14
二、先秦兩漢文學中夢的運用	17
(一)《詩經》、《楚辭》等文學中夢的特點	17
(二) 漢賦中夢主題的創作	21
三、哲理散文中夢寓言	23
(一)《莊子》與夢	23
(二)《列子》與夢	25
四、史傳文學對唐傳奇夢的影響	28
第二節 宗教夢文化對唐傳奇夢的影響	37
一、佛教與唐傳奇的夢文學	37
二、道教與唐傳奇的夢文學	42
第三節 六朝志怪小說對唐傳奇夢的影響	46
一、題材的承襲	47
二、內容的啟發	49
第三章 唐傳奇夢的類型	53
第一節 人生關口類型	53
一、生育壽夭夢	55

(一) 生育夢	55
(二) 壽夭夢	56
二、政治功名夢	58
(一) 政治夢	58
(二) 功名夢	63
三、婚戀友情夢	66
(一) 婚戀夢	66
(二) 友情夢	69
第二節 神鬼入夢類型	70
一、精怪化身夢	70
二、神鬼請求夢	73
三、懲罰冤訴夢	74
(一) 懲罰夢	74
(二) 冤訴夢	77
第三節 教義宣揚類型	80
一、輪迴果報夢	80
二、消災解厄夢	81
三、功德夢	81
四、謫世夢	83
第四節 思維創造類型	84
一、才藝夢	85
二、音樂夢	87
第五節 他界魂遊類型	90
一、幽都冥府夢	92
二、仙界廟祠夢	95
三、蟻穴蟲國夢及其他	97
第四章 唐傳奇夢境結構之探析	101
第一節 唐傳奇夢境空間的運用及其特點	103
一、夢境空間的敘述方式	104
(一) 空間自由擴展	104
(二) 製造變異空間	105
(三) 以我為主體的空間	105
二、夢境空間的特點	106
(一) 包羅萬象	107
(二) 轉換自由	107
第二節 唐傳奇夢境的時間運用及其思維	108
一、夢境時間的敘事方式	108

二、夢境時間的思維模式	109
(一) 三度並存的時間觀念	110
(二) 死生流轉的時間觀念	112
(三) 永恆靜止的時間觀念	112
第三節 唐傳奇夢境結構的敘述模式	114
一、非主結構夢境的敘式模式	114
二、主結構夢境的敘式模式	116
(一) 徵悟型的夢境結構	116
(二) 徵驗性的夢境結構	123
第五章 唐傳奇夢與傳統文化關係	127
第一節 唐傳奇中對夢的觀點及其特性	130
一、唐傳奇中對夢的觀點	130
(一) 夢想顛倒	131
(二) 夢為虛妄	131
二、唐傳奇夢的特性	132
(一) 應驗性	132
(二) 宿命性	133
第二節 唐傳奇夢所呈現的教化意義	134
一、夢具有道德的意義	135
二、夢具有警誡的意義	142
第三節 唐傳奇夢的象徵解夢法	143
一、生理象徵	145
二、事物象徵	146
三、文字象徵	148
(一) 解合字形	148
(二) 以音求義	150
(三) 轉義成象	151
第四節 唐傳奇夢中的民俗內涵	152
一、主要的民俗內涵	153
(一) 求夢	153
(二) 禳夢	155
(三) 築物誌記	157
二、相關的民俗內涵	158
(一) 乞遺骸骨	158
(二) 重男輕女	160
(三) 服飾色彩	163

第六章 唐傳奇夢的藝術特色及其影響	165
第一節 唐傳奇夢之文學特質	165
一、夢與文學創作的關係	167
(一) 夢是創作的動力	167
(二) 藉夢抒懷的再創作	170
二、夢在情節結構的運用	175
(一) 夢是情節開展的主脈	175
(二) 夢為推動情節的樞紐	179
(三) 夢為幽明互通的場景	182
三、夢在文學所表現的功能	184
(一) 諷寫現實	184
(二) 寄託理想	189
第二節 唐傳奇夢之藝術技巧	192
一、夢境結構的形式美感	192
(一) 以象徵手法揭示人世虛幻	192
(二) 以婉刺手法達致諷世效能	192
(三) 以夢境延展生存時間空間	193
二、夢境構築想像的詩化世界	193
三、夢境渲染浪漫的婚戀愛情	197
四、刻劃人物的深刻形象	199
第三節 唐傳奇夢對後世小說的影響	202
一、創作題材的承襲	204
二、主題內容的承襲	206
(一) 人生一夢之覺醒	206
(二) 度化覺悟之關鍵	208
三、藝術表現的承襲	209
(一) 諷寫社會現實	209
(二) 敘寫人物心理	210
第七章 結論	213
參考書目	223

論文寫作提要

第一章說明研究本論文的動機和目的。介紹唐傳奇名稱由來，以及其與六朝志怪小說不同的特徵之處，並說明引用《太平廣記》為研究材料之原因。對中西夢學理論作初步簡略的概述，明白中西方學者對「夢」的看法。

第二章說明唐傳奇夢文學及其夢的源流。追溯夢的歷史淵源，了解夢在初民觀念中所扮演的角色和地位，進而探討夢在不同時期文學中的運用，以及所產生的影響。

第三章將唐傳奇夢來分類，藉由這些夢的類型，可探析唐人生命中所關注的主題，以及夢例所隱含的文化意涵。

第四章探討唐傳奇的夢境結構，分析唐傳奇夢的空間和時間運用的小說技巧，進而探析夢境的時空思維對唐人的意義。

第五章說明唐傳奇夢與傳統文化關係，筆者擇取唐傳奇夢中的幾項重要的線索，從唐傳奇夢的線索來窺探唐人文化風貌、社會民俗。

第六章說明唐傳奇夢的藝術特色及其影響，以小說美學的角度探析唐傳奇夢的美學，以及它對後世夢文學及夢小說的影響為何。

第七章結論，綜述前六章的論點，以及對夢的省思。

第一章 緒論

第一節 研究動機及目的

夢，人皆有之。不分國度、時代、地域、人種、性別、老幼而存在。它是一種人特有的心理、精神現象。夢，又與人的年齡、經驗、志趣、情感、健康狀況及其所處的時代、所在的國家、所屬的民族有密不可分的關係，這些因素決定夢的內容，而當夢被說出、記錄、傳揚後，產生所謂的夢文化。

《原始思維》一書中提到「夢在原始人的思維裡，他們相信夢中感知的東西：夢見被毒蛇咬，醒後就必須施以蛇咬的治療，在祈禱、祭祖、齋戒後所做的夢，他們即視為神示、神啓。沙勞越的馬來人如果夢中得知自己與某種動物為親族關係，他們就對此關係深信不疑。我們相信知覺，而原始人在乎與神靈、靈魂的交往，與那些決定他的命運——不可見不可識的神秘力量的交往。而夢，這種知覺形式，是物質與可觸因素的作用在最小限度的情況，與看不見的神靈和力量的交往」¹。

在中國古典文學中，《詩經》便有夢的記載。在〈斯干〉與〈無羊〉兩篇中，描寫人們夢見熊羆、虺蛇、眾魚、豸與等景物，進而占卜得到這些夢象的象徵意義。《莊子·齊物論》中「莊周夢蝴蝶」的故事，是中國古代散文中對夢境的敘述。以夢看人生的典故，最為生動的應是「黃粱夢」與「南柯夢」，感嘆人生就像「如夢幻泡影，如露又如電」的一場大夢。

在中國夢文學包容的是無數作家的人生之夢所熔鑄成的文學之夢。人生之夢是作家心靈的歌唱，它具有獨特性和社會性。因此，當作家把人生之夢轉化為文學之夢時，它不僅是屬於作家個人的，而且也是社會文化一個有機組成部分。因此，夢文學不僅是作家心靈歷程的生動記錄，而且也是社會文化發展的一個特殊的軌跡，它往往具有文學價值，而且具有社會價值。

¹路先·列維—布留爾著，丁由譯：《原始思維》，（台北：台灣商務印書館，2001年2月初版1刷），頁56—57。

榮格(Carl Gustav Jung, 1875—1961)說：「身體的胚胎發育過程會重演它的演化史，心靈也同樣要通過一系列的史前階段，才能得到發展。夢的主要任務，就是要『喚回』史前及童年的記憶，直透入最原始的本能層次。……潛意識的內容會對心靈造成形塑的作用，我們可能在意識上忽視了這些痕跡，但我們在潛意識上還是會回應它們，而這些痕跡表現自身的方式就是透過象徵形式——包括夢」²。在焦潤明主編《中國傳統解夢大全》進一步說：「夢與文化母體有著神秘的內在聯繫，夢的景象往往是做夢者自身文化素養，價值觀念、行為習慣、願望等在睡眠狀態中的曲折反映，而其對夢的背景和襯托又往往是民族文化的內容。因此對夢的理解，特別是對中國人夢的理解，就需要從民族文化總體的角度去把握」³。這些在說明人類的心靈有它自己的歷史，而心靈在各個發展階段都會留下一些痕跡，而夢蘊含著個人或集體的歷史軌跡。此外，楊義在《中國古典小說史論》有提到「唐人善於寫夢」⁴，引起筆者研究動機，因此，以「唐代傳奇夢之研究」為題，希冀能從唐傳奇夢去探討唐人在夢中呈現的意涵。

第二節 研究範圍及材料

一、唐代傳奇名稱及其特徵

據(宋)趙德麟《侯鯖錄·商調蝶戀花詞·序》云：「夫傳奇者，唐元微之所以述也。以不載於本集，而出於小說，或疑其非是」⁵，傳奇之名，原來是元稹《鶯鶯傳》的篇名。不過在中唐以前，文壇崇尚詩文，小說這類文字，篇幅較長，寫得委婉曲折，又有一些虛構戲謔的成份，不為正統派文人所重視，輕蔑地稱它為「傳奇」，以示與高雅的古文相區別罷了。其實，唐代古文大家韓愈，就曾寫過「傳奇體」的〈毛穎傳〉，柳宗元也寫過〈河間婦傳〉、〈段太尉佚事狀〉之類作品。隨著傳奇體小說創作的繁榮，「傳奇」的名稱，也

就應運而生了。(晚唐)裴鉞就其名為書名，《新唐書·藝文志》云：「裴鉞，傳奇，三卷」⁶。(明)胡應麟《少室山房筆叢》云：「『傳奇』之名，不知起自何代……唐所謂『傳奇』，自是小說書名，裴鉞所撰」⁷，後人由此便用以代指唐代的文言短篇小說。宋代以後也稱為唐人小說，如(宋)洪邁《容齋隨筆》云：「唐人小說，不可不熟。小小情事，淒惋欲絕，洵有神遇而不自知者，與詩律可稱一代之奇」⁸。

魯迅《中國小說史略》云：「傳奇者流，源蓋出於志怪，然施之藻繪，擴其波瀾，故所成就乃特異」⁹。這說明傳奇是從六朝志怪小說發展出來的，但它卻與六朝志怪小說有不同的特徵，可以概括來說：第一，它不是對於傳聞的簡單記錄，而是文人的「作意好奇」、「幻設為文」，即出於有意為之的創作動機，對素材進行藝術加工，通過想像、虛構、編織故事情節並賦予主觀情感融裁而成，其創作過程比六朝志怪小說更為複雜。

第二，傳奇小說在篇章結構、敘事語調、人物刻劃、細節描寫和戲劇性衝突的安排等方面，均與六朝志怪小說大不相同。傳奇小說，特別是其中的代表作品；一般都有繁複精巧的結構、豐富多變的語調、特色鮮明的細節、精緻細膩的人物刻劃和引人入勝的戲劇衝突。凡此種種，實為小說文體所必備，而在六朝志怪小說中則很難見到或尚未充分發育。

第三，傳奇雖然與六朝志怪小說同樣以文言為傳播媒介，但傳奇小說的語言不是追求簡約精練，而傾向於充分地鋪敘和必要的藻飾，有些作品還表現出不同程度的通俗化趨勢，因此在語言文字的美感特徵與篇幅的鋪陳方面，自然也就迥異於六朝志怪小說。

² 榮格：《潛意識探微》，(榮格主編，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華的總結》，台北：立緒文化事業有限公司，1999年5月初版1刷)，頁103。

³ 焦潤明主編：《傳統解夢大全》，(遼寧：古籍出版社，1993年5月第1版)，頁38。

⁴ 楊義：《中國古典小說史論》，(北京：中國社會科學出版社，2004年3月第2版2刷)，頁231。

⁵ (宋)趙德麟：《侯鯖錄·商調蝶戀花詞·序》，(《筆記小說大觀》，第1冊，台北：新興書局，1960年7月初版)，頁946。

⁶ (宋)歐陽修、宋祁：《新唐書·藝文志》，(楊家駱主編：《中國學術類編》，台北：鼎文書局，1989年12月5版)，卷60，頁1875。

⁷ (明)胡應麟：《少室山房筆叢》，(楊家駱主編：《讀書劄記叢刊》，台北：世界書局，1963年4月初版)，卷41，頁555。

⁸ (宋)洪邁：《容齋隨筆》之語，翻檢《容齋隨筆》未得，故引(清)王文誥、邵希曾編輯：《唐代叢書·總目例言》，(台北：新興書局，1968年8月第1版)，頁3。

⁹ 魯迅：《中國小說史略》，(北京：東方出版社，1996年3月第1版1刷)，頁45。

二、研究材料

現存的唐宋類書《太平廣記》¹⁰是保存志怪小說最為豐富的寶庫。《四庫全書總目提要·太平廣記提要》云：「其書雖多談神怪，而採摭繁富，名物典故，錯出其間。……又唐以前書，世所不傳者，斷簡殘編，尙間存其什一，尤足貴也」¹¹。盧錦堂《太平廣記引書考》提到「《太平廣記》一書徵引載籍四百七十餘種，古代軼文瑣事，秘笈遺文幾咸在焉」¹²。王國良作了更詳細的考訂，發現：

根據統計，唐人編撰的小說集大約有九十部，《廣記》共收錄了六十八部。已經亡佚的書，當然靠《廣記》而保存一部分；現存的，往往也可從《廣記》加以補足。例如張鷟《龍怪集》、陳邵《通幽記》，早已不傳，皆賴《廣記》引用，才留下一鱗半爪；張鷟《朝野僉載》、鄭處誨《明皇雜錄》、袁郊《甘澤謠》、張讀《宣室志》等書，猶有傳本，詳細對照之下，皆從《廣記》輯出，有的還有遺漏；牛肅《紀聞》、戴孚《廣異記》兩部書有清代人手鈔本，也有輯自《廣記》；薛用弱《集異記》，今人所見如最早的顧氏文房小說翻宋本以及後來的覆刻本，都是十六篇，《廣記》所引卻有八十篇，是通行本的五倍。¹³

因此，本論文即以《太平廣記》收錄之唐人小說做為主要之研究對象。並且，有鑑於引用次數之頻繁，故以下行文即以《廣記》二字做為代稱，以簡篇幅。並參酌其他各種唐人小說之選本為輔，從中檢閱以夢為主題以及那些主題雖不是寫明是寫夢，卻在文中有出現夢的作品，做為研究的依據。唯有如此，才能獲得一較全面性的理想觀照。

¹⁰（宋）李昉等編：《太平廣記》，（北京：中華書局，2003年6月新1版7刷）。

¹¹（清）紀昀等：《四庫全書總目提要·太平廣記提要》，（台北：臺灣商務印書館，1985年10月初版），卷142，頁1008—1009。

¹²盧錦堂：《太平廣記引書考》，（台北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1981年5月），頁458。

¹³王國良：《唐代小說敘錄》，（台北：嘉新水泥公司文化基金會，1997年11月出版）。

第三節 近人研究成果

有關唐人傳奇研究是從魯迅《唐宋傳奇集》¹⁴、汪辟疆《唐人小說》¹⁵開始受到重視，進而有王夢鷗《唐人小說研究》¹⁶、《唐人小說研究二集》¹⁷、《唐人小說研究三集》¹⁸、《唐人小說研究四集》¹⁹及《唐人小說校釋》²⁰、張友鶴《唐宋傳奇選》²¹、劉開榮《唐人傳奇小說》²²等相繼問世，選取篇章大同小異，而且注釋、考證日益精密，而後的蔡守湘略加增補而成《唐人小說選注》，這些作品對於篇章考校上功不可沒。在研究唐傳奇的專門論著方面，如劉瑛《唐代傳奇研究》²³及《唐代傳奇研究續集》²⁴、吳志達《唐人傳奇》²⁵、祝秀俠《唐代傳奇研究》²⁶、卞孝萱《唐傳奇新探》²⁷及《唐人小說與政治》²⁸、楊昌年《唐傳奇名篇析評》²⁹等，對於唐人生活環境及所處的社會狀況有深入剖析，有助於了解作者創作夢故事的心路歷程。此外，一些相關的唐代文學史，如李宗為《唐人傳奇》³⁰、程國賦《唐代小說嬗變研究》³¹、程毅中《唐代小說史話》³²、吳志達《中國文言小說史》³³等，都有間接討論唐代的夢幻小說內容，對於探究唐傳奇的夢有很大的助益。

關於夢學的研究，有些專書內容論述中國夢文學史，如傅正谷《中國夢文化史》³⁴、楊健民《中國夢文化史》³⁵、林辰等《夢幻系列小說》³⁶，是有脈

¹⁴魯迅、李一飛：《隋唐五代文學史料集》，（北京：中華書局，2002年8月第1版1刷）。

¹⁵汪辟疆：《唐人傳奇》，（台北：金楓出版社，1998年7月革新1版）。

¹⁶王夢鷗：《唐人小說研究》，（台北：藝文印書館，1997年6月初版2刷）。

¹⁷王夢鷗：《唐人小說研究二集》，（台北：藝文印書館，1973年3月初版）。

¹⁸王夢鷗：《唐人小說研究三集》，（台北：藝文印書館，1974年11月初版）。

¹⁹王夢鷗：《唐人小說研究四集》，（台北：藝文印書館，1978年10月初版）。

²⁰王夢鷗：《唐人小說校釋》，（台北：正中書局，2000年10月初版6刷）。

²¹張友鶴：《唐宋傳奇選》，（北京：人民文學出版社，1997年5月第1版1刷）。

²²劉瑛：《唐人小說選注》，（台北：里仁書局，2002年6月初版）。

²³劉瑛：《唐代傳奇研究》，（台北：聯經出版事業公司，1994年10月初版）。

²⁴劉瑛：《唐代傳奇研究續集》，（台北：正中書局，1999年12月初版）。

²⁵吳志達：《唐人傳奇》，（台北：國文天地，1991年11月初版）。

²⁶祝秀俠：《唐代傳奇研究》，（台北：中國文化大學出版部，1982年11月出版）。

²⁷卞孝萱：《唐傳奇新探》，（南京：江蘇教育出版社，2001年11月第1版1刷）。

²⁸卞孝萱：《唐人小說與政治》，（寧夏：黨江出版社，2003年6月第1版1刷）。

²⁹楊昌年：《唐傳奇名篇析評》，（台北：里仁書局，2003年9月20日初版）。

³⁰李宗為：《唐人傳奇》，（北京：中華書局，2003年6月第1版1刷）。

³¹程國賦：《唐代小說嬗變研究》，（南寧：廣西人民出版社，1997年7月第1版1刷）。

³²程毅中：《唐代小說史話》，（北京：文化藝術出版社，1990年12月第1版1刷）。

³³吳志達：《中國文言小說史》，（濟南：齊魯書社，1994年9月第1版1刷）。

³⁴傅正谷：《中國夢文化史》，（北京：光明日報出版社，1993年5月第1版1刷）。

³⁵楊健民：《中國夢文化史》，（福州：福建教育出版社，1997年9月第1版1刷）。

絡地探討中國夢文學發展歷程。再者，有些專書內容是以主題式討論中國夢文學，如傅正谷《中國夢文化》³⁷、卓松盛《中國夢文化》³⁸、劉文英等《夢與中國文化》³⁹、吳康《中國古代夢幻》⁴⁰、申潔玲《夢文化》⁴¹、洪丕謨等《夢與生活》⁴²、褚輔生《夢占》⁴³，是有系統地專門討論中國夢文化的現象，甚至有論及中國夢的哲學思想。此外，有些專書內容屬於散論中國夢文化，如姚偉鈞《神秘的占夢——夢文化散論》⁴⁴、陳美英等《中國占夢術》⁴⁵、王維堤《中國夢文化——神遊華胥》⁴⁶、陳大康《中國古代話夢錄》⁴⁷，其思維模式也有獨到之處。有些專書是針對夢學理論來研究，其研究範圍跨越精神、心理、醫學的領域，企圖為中國夢文化找尋其應具的價值和地位，有劉文英《夢的迷信與夢的探索》⁴⁸、《精神系統與新夢說》⁴⁹、夜未眠《夢與人生》⁵⁰、王淦嘉《夜間風景——夢》⁵¹等。上述的專書雖然以不同的角度切入夢的思維，但都試著解讀夢與古代中國文學、藝術、宗教、哲學、心理、醫學、政治社會等各方面的關係，冀希能為中國夢文化架構一個完整的體系。

在論文研究方面，以夢為研究的對象有江蓮碧《先秦夢兆研究》⁵²是先歸納先秦夢象，進而分析先秦夢徵所代表的意義，來探討其對社會的影響。黃銘亮《先秦兩漢間夢的類型與意義——中國古代夢的迷思》⁵³，以中國古代的夢為一種迷思，而從中瞭解與夢有關的種種文化現象。黃文成《六朝志怪小說夢象研究》⁵⁴運用文化符號的理論，論述六朝志怪小說夢象之源流，來透視

³⁶林辰、徐行：《夢幻系列小說》，（瀋陽：遼寧教育出版社，1993年9月第1版2刷）。

³⁷傅正谷：《中國夢文化》，（北京：中國社會科學出版社，1993年9月第1版1刷）。

³⁸卓松盛：《中國夢文化》，（湖南：三環出版社，1991年11月第1版1刷）。

³⁹劉文英、曹田玉：《夢與中國文化》，（北京：人民出版社，2003年10月第1版1刷）。

⁴⁰吳康：《中國古代夢幻》，（台北：萬象圖書股份有限公司，1994年1月初版）。

⁴¹申潔玲：《夢文化》，（北京：中國經濟出版社，1995年12月第1版2刷）。

⁴²洪丕謨、姜玉珍：《夢與生活》，（北京：中國文聯出版公司，1993年6月第1版1刷）。

⁴³褚輔生：《夢占》，（香港：中華書局有限公司，1997年11月初版）。

⁴⁴姚偉鈞：《神秘的占夢——夢文化散論》，（南寧：廣西人民出版社，2004年1月第1版1刷）。

⁴⁵陳美英、方愛平、鄧一鳴：《中國占夢術》，（台北：文津出版社，1995年3月初版1刷）。

⁴⁶王維堤：《中國夢文化——神遊華胥》，（上海：古籍出版社，1993年12月第1版1刷）。

⁴⁷陳大康：《中國古代話夢錄》，（台北：業強出版社，1994年3月初版）。

⁴⁸劉文英：《夢的迷信與夢的探索》，（台北：曉園出版社，1993年7月第1版1刷）。

⁴⁹劉文英：《精神系統與新夢說》，（天津：開南大學出版社，1998年10月第1版1刷）。

⁵⁰夜未眠：《夢與人生》，（北京：光明日報出版社，2004年1月修訂版1刷）。

⁵¹王淦嘉：《夜間風景——夢》，（台北：野鵝出版社，1991年4月初版）。

⁵²江蓮碧：《先秦夢兆研究》，（台北：文化大學中國文學研究所碩士論文，1991年6月）。

⁵³黃銘亮：《先秦兩漢間夢的類型與意義——中國古代夢的迷思》，（台北：台灣大學歷史學研究所碩士論文，1993年6月）。

⁵⁴黃文成：《六朝志怪小說夢象研究》，（台北：文化大學中國文學研究所碩士論文，2000年6月）。

六朝文化思潮的面貌。朱文艾《唐人小說中的夢》⁵⁵著眼於夢境與現實間微妙的應對關係，進而探討唐人記夢的實情，探究夢當代社會的關係。許曼婷《太平廣記中的夢兆研究》⁵⁶、李漢濱《太平廣記的夢研究》⁵⁷是以《廣記》為其研究的範圍，深入鑽研夢故事所隱含的文化現象，做一個整體的探討。林舜英《夢在唐傳奇情節結構中的作用與意義》⁵⁸是將夢在唐傳奇情節的意義和價值做細部的分析，探究其所呈現的唐人的生命情調。

第四節 中西夢學理論簡述

關於夢的科學研究證明夢只是一種生理心理作用⁵⁹，說明每個人都會作夢。如果說我們一生的時間有三分之一是用來睡眠，而睡眠的五分之一時間是用來作夢的，換言之，人生的十五分之一是用來作夢的，夢成為生活的一部分。因此，中西方都對夢的議題提出各自的見解，茲將其理論簡述如下：

一、中國的夢學理論

要瞭解中國古人對夢的看法，不能不談中國古代的夢書，雖然夢書所寫都是在占夢，內容也存在很多不科學的思想，但也保存不少民俗學、社會學、心理學的史料。據劉文英《中國古代的夢書》探討，現存殘卷或完本者共六部。留有殘卷者：魏晉時代周宣的《占夢書》、《隋志》著錄的《夢書》十卷、《隋志》著錄的《解夢書》二卷、《宋志》著錄的《周公解夢書》三卷、《占夢書》。

⁵⁵朱文艾：《唐人小說中的夢》，（台北：臺灣大學中文研究所碩士論文，1983年6月）。

⁵⁶許曼婷：《太平廣記中的夢兆研究》，（台北：淡江大學中文研究所碩士論文，1995年1月）。

⁵⁷李漢濱：《太平廣記的夢研究》，（高雄：高雄師範大學國文學系博士論文，2001年12月）。

⁵⁸林舜英：《夢在唐傳奇情節結構中的作用與意義》，（嘉義：南華大學文學研究所碩士論文，2002年12月）。

⁵⁹同註50，夜未眠提到「現代睡眠實驗室研究證明，每個人都會做夢，而且夢的數量相當一定。入睡先要進入大約90分鐘的慢波睡眠（非快眼動睡眠），然後出現第一陣快眼動睡眠。它持續5~10分鐘，再轉為90分鐘左右的非快眼動睡眠，而且持續時間逐漸變長。每天晚上平均出現五陣快眼動睡眠，最後一次長達30~50分鐘。如果在腦電圖呈快波的快眼動睡眠期將夢者喚醒，幾乎報告說正在做夢，有人稱之為「夢睡眠」，相應地，從慢波睡眠中醒過來一般都不會做夢，有人稱之為「無夢睡眠」，頁150。

夢書》(存於敦煌遺書)、完本《新集周公解夢書》(存於敦煌遺書中)一共六本。另有明朝陳士元《占夢逸旨》一書，雖然內容無占夢之法，屬於一種記夢類編，但他直接提供人們解讀夢兆的參考⁶⁰。夢書的價值提供大量生動的思想資料，歷代占夢家若能做到「占而有驗」，就不能不注意夢者的心理活動狀態；再者，中國古代夢書的許多占辭客觀記錄天象、自然山水的現象變化，然後再結合夢者的心理狀態，對夢象之意加以推斷說明，這是一種主客觀結合的思想活動。

最早對夢提出理論的學者是(漢)王充，其對於夢迷信的批判散見於其著作《論衡》一書，在〈訂鬼篇〉云：「晝日則鬼見，暮臥則夢聞，獨臥空室之中若有所畏懼，則夢見夫人據案其身哭矣。失覺見臥聞，俱用精神，畏懼存想，同一實也」⁶¹。說明夢是一種病懼存想的精神虛幻化現象，進而又從人的精神狀態去探討病與夢的關係，「病者之見也，若臥若否，與夢相似。當其見也，其人不自知覺與夢，故其見物不能知其鬼與人，精盡氣倦之效也」⁶²，其以為夢是一種恍惚的狀態，一般人將夢信以為真的狀況，夢中不知正在作夢的無自覺狀況，醒後方知是夢的虛幻特性。可見王充的夢理論和古代醫學理論是相結合。(漢)王符《潛夫論·夢列》是歷史上第一篇論夢的專文，其將夢分為十類，「凡夢：有直、有象、有精、有想、有人、有感、有時、有反、有病、有性」⁶³，進而檢驗夢境，而有吉凶之分，以作為占夢之依據。為了判斷吉凶，其亦分析夢境，相信神靈是夢的主宰，夢是神靈提示夢者的形式。(宋)朱熹的夢理論，一是因氣成夢說是論述夢與鬼，皆是氣所化成，無氣或氣散盡，則無夢無鬼；二是心動成夢說在於「夜之夢，猶寤之思也」⁶⁴、「心則能思，而以思為職」⁶⁵，認為白晝清醒時的心動與思是夢的成因；三是感應成夢說，以為萬物之間可以互相感應，「事事物物，皆有感應，寤寐、語默、動靜亦然」⁶⁶，進而舉孔子夢周公之例，言「聖人曷嘗無夢，但夢得定耳。須看它

⁶⁰劉文英：《中國古代的夢書》，(北京：中華書局，1998年12月第1版北京3刷)，頁66—68。

⁶¹王充：《論衡·訂鬼》，(《四部叢刊正編》，第22冊，台北：台灣商務印書館，1979年11月1版)，卷22，頁216。

⁶²同註61。

⁶³(漢)王符：《潛夫論·夢列》，(《四部叢刊正編》，第18冊，台北：台灣商務印書館，1979年11月1版)，卷7，頁46。

⁶⁴(宋)黎靖德編：《朱子語類》，(台北：正中書局，1962年10月初版)，第3冊，卷34，頁1443。

⁶⁵同註64，第4冊，卷59，頁2292。

⁶⁶同註64，第6冊，卷95，頁3929。

與周公契合處如何。不然，又不見夢別一個人」⁶⁷，說明孔子會夢周公，是與之相感應的結果；四是陰陽說，認為鬼神是陰陽之氣，人心與鬼神相感應，便是通乎氣，而夢正是其具體表現之一；五是魂魄說是以為「魂與魄交而成寐，心在其間，依舊能思慮，所以做成夢」⁶⁸，說明人在睡眠時仍能思慮的緣故，所以會有夢。在朱熹夢學理論的幾個主要觀點，可發現各有所側重、區別，但有互相聯繫、結合，對夢的成因提出一套理論系統。

二、西方的夢學理論

據佛洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)《夢的精神分析·夢的分析的歷史》一文中，有提到西方早期對夢的看法，簡單分述之，一是視夢為「神諭」，尤以原始民族為最，他們甚至認為夢比自己白天的感受更可信，Ghana的土人只要他夢及與別人的太太性交，他就會遭到通姦罪的罰款。二是視夢為「一種內體內在障礙的表現」，此種觀念在二千年前的印度盛行，印度的外科文獻Sushrita Samhita曾報告：「一個人屢次夢見自己被大魚吞下或由山峰跌下，往往暗示著這個人身體器官內有某種病變正在進行」。三是視夢為「一種內在的對美與善的追求」，此為理性時代的產物，夢可以用各種方式安慰遇到挫折的人，讓他們從痛苦中解脫出來。四是視夢為「一種靈感的、創造力的啟示」，最常提及的例子是德國化學家柯庫勒(Friedrich A. Kekule, 1829—1896)的夢，他因在睡前無法解決「苯」(Benzene)的分子結構而心智憔悴之際，在夢中卻悟出其問題所在。⁶⁹

近代西方有很多探討夢理論的學者，較重要的夢學理論有四家。佛洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)認為夢是願望的達成，也是一種清醒狀態的延續，並認為夢是嬰兒時期性慾望的滿足；夢的象徵意義很多都和性有關：諸多潛意識、被壓抑的情緒，在夢中化了妝似的呈現出來，夢思可能是光怪陸離不合邏輯，他用分析的研究方法逐一去解析。榮格是佛洛伊德的弟子，他贊成佛氏的所謂夢思當中的確有潛意識的進行，但在夢的理解上則與佛氏

⁶⁷同註64。

⁶⁸同註64，第7冊，卷114，頁4468。

⁶⁹佛洛姆著，葉頌譯：《夢的精神分析》，(台北：志文出版社，1999年5月再版)，頁105—140。

意見相左，並修正和擴大佛氏「夢呈現原慾」的觀念，並加深擴大夢所包含的意義，認為夢是理性與智慧的表現，不只是非理性慾望的表現，並用個體潛意識與集體潛意識來研究夢的含義，使用聯想（association）與象徵擴展（Symbol amplification）來解夢。阿德勒（Alfred Adler, 1870—1937）創立了自卑情結，以為所有的人都有自卑感，而人類的進展就是克服自卑感的過程，夢的目的就是要替朝向優越感的目標鋪路，夢是訓練的形式，以使人找到他的目標，夢境像是一種補償，並由此儲備日間生活的能力，所以「夢是生活的預演」；夢像是夢者尋找由問題到獲得目標的橋樑。佛洛姆以為人在睡眠的狀態，便與外界文化不再接觸，因而使我們最邪惡及最美好的天性表露無遺。即使作夢，夢中的表現會比清醒的表現更優秀。他進而探討希臘神話、聖經故事、童話的象徵語言，夢、童話、神話、現代小說所表現的象徵意義，看似平凡，佛洛姆卻發現人類心靈最奧妙的表現。

第二章 唐傳奇夢文化之淵源

第一節 上古夢文學與唐傳奇夢的源流關係

一、夢的神話思維¹

（一）神靈崇拜與夢魂觀念

據泰勒（Edward Burnett Tylor, 1932—1917）在《原始文化》一書中的看法，初民對死亡、生病、恍惚、幻覺、尤其是睡眠等經歷的反思中，得到一個啓示，即認為每個人都有生命與幻影這兩樣東西，其中生命使得身體感覺、思想和活動；幻影則是身體的肖像或是第二個自己。而且生命一旦離開肉體，肉體便會死亡；幻影則可以遠離肉體並在其他地方對人顯現。初民更進而把生命與幻影結合起來，結果便產生一個著名的概念——幻影靈魂或鬼魂。泰勒認為這種原初的靈魂觀念是萬物有靈論（Animism）的思想基礎，而所謂的萬物有靈論，是指初民最初的宗教經驗乃是對靈魂的認識，而這種靈魂的理論和後來的精靈理論都是來自人們最初對夢幻的理解，和隨之而起的宗教觀念²。初民將最初孤立存在的靈魂經驗引申到其他生物或非生物，認為它們都有著「靈魂」和「生命」，從而產生出「萬物有靈」的觀念，這一觀念後來就發展為神靈崇拜。

史前階段就有的靈魂觀念，體現於埋葬死者的風俗，如在山頂洞人時期，他們在死者身旁撒上象徵血和生命的紅色鐵礦粉，表示對死而復生的希望³。

¹鄭志明：《中國社會鬼神觀念的衍變》認為「所謂神話思維是以神話為客體所進行的一種思維活動，問題是作為客體的神話，其內涵頗為不穩定，使得『神話思維』這個概念極為分歧。早期認為神話是原始社會的產物，如此神話思維成為一種原始思維，即神話思維是人類最初形成與發展起來的一種原始的思維形式。也有些學者認為不是原始社會才有神話，指出神話是人類精神的一種自主性的表現，因此新的神話會隨著歷史的進展不斷地產生，神話成為描述社會行為的一種方法，可以說是社會一種信仰、態度與情感的混合物。」（台北：中華大道文化事業股份有限公司，2001年10月初版），頁24。

²泰勒著，蔡江農編譯：《原始信仰》，（杭州：浙江人民出版社，1988年10月第1版1刷），頁14。

³滿慕州：《墓葬與死生——中國古代宗教之省思》認為「新石器石時代，二次葬人骨上的塗料則可能是後來塗上去的。因而應該是一種宗教的習俗，而與靈魂或再生的觀念有關。朱紅為血之顏色，在人骨上塗朱，很有可能是一種咒術，象徵白骨已被賦予血肉，而死者之靈得以再生。」（台北：聯經出版事業公司，1993年6月初版），頁32。

在殷商和西周的墓葬中亦出現類似的情況，如殷商時代，有些墓底鋪上一層薄薄的硃砂土，西周時，有些墓葬在人骨的四周或著上部散佈有砂硃或硃紅，形成墓葬的特徵⁴，殆亦具有同樣的作用，這意味著原始人希望死者繼續活著，「人儘管死了，還是以某種方式活著，死人與活人的生命互滲」⁵。這說明原始人並不以為死亡是一切的終結，他們認為人死之後，不過變化成另一種生命型態，對這種生命型態普遍的看法是鬼魂，古人認為靈魂不死，產生鬼魂信仰⁶。恩格斯曾對初民如何將夢與靈魂聯繫在一起做說明：

在遠古時代，人們還完全不知道自己身體的構造，並且受夢中景象的影響，於是就產生一種觀念：他們的思維和感覺不是他們身體的活動，而是一種獨特的、寓於這個身體之中而在人死後時就離開身體的靈魂的活動。從這個時候起，人們不得不思考這種靈魂對外部世界的關係。既然靈魂在人死時離開肉體而繼續活著，那麼就沒有任何理由去設想它本身還會死亡；這樣就產生了靈魂不死的觀念。⁷

可知初民相信有一種獨特的、寄寓在身體之中，並且在人死後就離開身體的靈魂存在著，所以認為當睡眠時靈魂暫時出遊，所以人們在夢中才能見到千里之外的景物，或是見到去世已久的親友。初民也注意到可以借助夢獲得某種預見或啓示，「在他們看來，夢又主要是未來的預見，是與精靈、靈魂、神的交往……他們完全相信他們在夢裏見到的那一切的實在性」⁸，因為「夢被認為是神為了把自己的意志通知人們而最常用的方法……夢常常被認為是精靈的命令」⁹。「所以，在古代契洛基人那裡，存在著這樣一種風俗：人要是夢見自己被蚊咬了，就應當受到真正被蛇咬時所施行的那種治療。因為夢見被蛇咬在『實在的知覺』看來就是『蛇妖』咬了他。如果不這樣做，他的身上就會起一種被蛇咬傷後所出現的浮腫和潰瘍，儘管這也許只是在幾年以後才

⁴鄭良樹：《儀禮士喪禮墓葬研究》（台北：中華書局，1980年9月初版），頁250、253。

⁵路先·列維·布留爾，丁由譯：《原始思維》，（台北：台灣商務印書館，2001年2月初版1刷），頁310—311。

⁶同註5，頁307—314。

⁷恩格斯：《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》，（上海：人民出版社，1972年11月第1版），頁14。

⁸同註5，頁53。

⁹同註8。

可能出現的事，這就是夢所賦予他的某種預見和啓示」¹⁰。

中國傳統的生命觀念傾向於把人分為形與神，亦即靈魂與肉體兩個部分。《管子·內業》：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲人」¹¹；《說苑·反質》：「精神者，天之有也；形骸者，地之有也，精神離形而各歸其真」¹²，都從天與地的二元結構引伸出神與形的二元結構。司馬遷則進一步論述了形與神之間的關係：「凡人所生者神也，所托者形也」¹³；「神者生之本也，形者生之具也」¹⁴。因此，死亡主要是形體的死亡，而不是精神上的死亡，「形與神俱，而盡終其天年，度百歲乃去」¹⁵；「心傷則神去，神去則死矣」¹⁶；「神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死」¹⁷，形與神分離之後，形體死了，精神或靈魂轉化為鬼，「精神升天，骸骨歸土，故謂之鬼」¹⁸。人在世時，魂魄是能夠離開形體隨處流動，上天下地，到達任何神秘奇妙的境界，《靈樞經·本神》：「天之在我者，德也；地之在我者，氣也。德流氣薄而生者也。故生之來謂之精，兩精相搏謂之神。隨神往來者，謂之魂。並精而出入者，謂之魄」¹⁹；《太平御覽》云：「魂魄離身，神往來也」、「魂出遊身獨在」²⁰；甚至，人死後，靈魂離開肉體化為鬼魂，它可以和人的靈魂交往，《左傳·昭公七年》：「子產論作有爲鬼曰：『匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以爲淫厲』」²¹，「夢」成爲魂遊、魂交最重要的媒介，王充《論衡·紀妖》：「人之夢也，占者謂之魂行」²²；馮夢龍《情史·情幻類·李月華》：「夢者，魂之遊也」²³，可知魂遊、

¹⁰同註5，頁54。

¹¹（周）管仲：《管子·內業》，（《四部叢刊正編》，第19冊，台北：台灣商務印書館，1979年11月1版），卷16，頁97。

¹²（漢）劉向：《說苑·反質》，（《四部叢刊正編》，第17冊，台北：台灣商務印書館，1979年11月1版），卷20，頁216。

¹³（漢）司馬遷：《史記·太史公自序》，（楊家駱主編：《中國學術類編》，台北：鼎文書局，1982年11月9版），卷130，頁3292。

¹⁴同註13。

¹⁵（唐）王冰編注：《黃帝內經·素問·上古天真論》，（《四部叢刊正編》，第19冊，台北：台灣商務印書館，1979年11月1版），卷1，頁97。

¹⁶（唐）王冰編注：《靈樞經·邪客》，（《四部叢刊正編》，第19冊，台北：台灣商務印書館，1979年11月1版），卷10，頁111。

¹⁷同註13。

¹⁸（漢）王充：《論衡·論死》，（《四部叢刊正編》，第22冊，台北：台灣商務印書館，1979年11月1版），卷20，頁199。

¹⁹同註16，《靈樞經·本神》，卷8，頁25。

²⁰（宋）李昉：《太平御覽》，（台北：新興書局，冊6，1959年1月初版），卷397，頁1661。

²¹（晉）杜預注，（唐）孔穎達正義：《左傳·昭公七年》（《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1997年8月初版13刷），卷44，頁764。

²²同註18，《論衡·紀妖》，卷22，頁22。

魂交的現象往往在夢中進行，在唐傳奇中，如《本事詩·元稹》載元稹與白居易千里魂交的奇妙故事：

元相稹為御使，鞠獄梓潼。時白樂天在京，與名輩遊慈恩寺，小酌花下。為詩寄元白：「花時同辭破春愁，醉折花枝作酒籌，忽憶故人天際去，計程今日到梁州。」時元果及襄城，亦寄夢遊詩曰：「夢君兄弟曲江頭。也向慈恩院裡遊，驛吏喚人排馬去。忽驚身在古梁州。」千里魂交。如合符契。²³

元稹遠謫梁州，白樂天在京城，二人相距千里；但是元稹卻在夢中與白樂天同遊，巧的是二人均賦詩為記，為此事留下註腳。孟榮將這樣一件因朋友之間思念之深而發生的不可思議的巧合事件，視為佳話，錄之於篇。他認為發生這樣奇妙的事，是因為「千里魂交」，人的魂靈可以超乎現實，遊行千里，在他人的夢境中相逢。這些說明夢為魂活動的空間，魂則是夢的主體，夢與魂在古人觀念中是不可分的。

（二）夢的神性與變形神話

初民的夢魂觀念若是神靈信仰聯系在一起，神靈就將強大力量 and 神聖的權力意志，支配著初民的夢幻世界。所以，在遠古神話時代，人們認為夢是有神性的，是受到神的安排和管理的，夢遊於是被稱為「神遊」。在敦煌遺書伯 3908 和斯 5900 的《新集周公解夢書》完本序言裡說：「夢是神遊，依附仿佛」²⁴。

初民認為天地間有一種神奇力量，是支配大自然生滅消長，「神」是天地萬物的起造者，《說文·示部》：「神，天神引出萬物意也，從示，申聲」²⁵；「神」

²³（明）馮夢龍：《情史·情幻類·李月華》卷末語。（《馮夢龍全集》南京：江蘇古籍出版社，1993年3月第1版1刷），第7冊，卷9，頁312。

²⁴（唐）孟榮：《本事詩·元稹》，（《太平廣記》，北京：中華書局，2003年6月新1版7刷），卷282，頁2246。

²⁵劉文英：《中國古代的夢書》，（北京：中華書局，1998年12月第1版3刷），頁38。

²⁶（漢）許慎撰，（清）段玉裁注：《說文解字注·示部》，（台北：天工書局，1992年11月再版），頁3。

是一種可以支配、充滿神秘變化的力量，如《禮記·祭法》：「山林、川谷、丘陵能出雲為風雨，見怪物，皆曰神」²⁷；「神」不僅是自然力量，也是天上人間的主宰，《周禮·春官·大司樂》：「以祀天神。」《注》曰：「天神，謂五帝及日月星辰也」²⁸。夢是傳達天意的橋樑，如黃帝占夢得到了風后和力牧兩位名臣²⁹，所以初民相信夢象是天意的指示，也就出現感生傳說，帝嚳之妃感夢而生的夢神話³⁰。而這種夢示天意大多和政治、人才的推舉有關，在唐傳奇夢中常可見，如《嘉話錄·上官昭容》：

唐上官昭容者，侍郎儀之孫也。儀子有罪，婦鄭氏填宮。遺腹生昭容，其母將誕之夕，夢人與秤曰：「持此秤量天下文士。」鄭氏冀其男也，及生昭容。母視之曰：「秤量天下，豈是汝耶？」口中嘔嘔，如應曰：「是。」

31

夢中有人告知，上官昭容如將位居高位，持秤量天下文士。夢是上天啓示和溝通的管道，通常夢中的神意和真實生活是相結合。

中國山川湖泊的複雜、險阻，動植物種的豐富多彩，初民在面對變化多端的天象地貌、千奇百怪的鳥獸蟲魚，衍化出他們神話思維的方式，在解釋天地生成、人類起源、物種原始的神話，出現了「生」與「化」兩個概念³¹。而「化」比「生」更為奇幻，是精魂的轉借，如鯀化黃熊的神話，《左傳·昭公七年》：「昔堯殛鯀于羽山，其神化為黃熊，以入于羽淵，實夏為郊，三代

²⁷（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達正義：《禮記·祭法》，（《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1997年8月初版13刷），卷23，頁797。

²⁸鄭玄注，（唐）賈公彥疏：《周禮·春官·大司樂》，（《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1997年8月初版13刷），卷22，頁339。

²⁹同註13，《史記·五帝本紀·正義》：「黃帝夢大風吹天下之塵垢皆去，又夢人執千鈞之弩，驅羊萬群。帝寤而嘆曰：『風為號令，執政者也。垢去土，後在也。天下豈有姓風名後者哉？』夫千鈞之弩，異力者也；驅羊萬群，能牧民為善者也。天下豈有姓力名牧者哉。於是依二占而求之，得風后於海隅，登以為相。得力牧於大澤，進以為將。黃帝因著占夢經十一卷」，卷1，頁8。

³⁰同註13，《史記·帝王本紀》云：「高辛生而有神靈，自言其名。」《正義》載《帝王紀》云：「帝偁高辛，姬姓也。其母生見其神異，自言其名曰娙」，卷1，頁13—14。帝嚳的母親是踐履著神的腳跡而感孕，生下了帝嚳，帝嚳的神性是與生俱來的。

³¹（唐）佚名：《嘉話錄·上官昭容》，（《太平廣記》，北京：中華書局，2003年6月新1版7刷），卷137，頁986—987。

³²楊義：《中國古典小說史論》，（北京：中國社會科學出版社，2004年3月第2版2刷），頁55—57。

祀之」³³，這就是變形神話³⁴。卡西勒（Ernst Cassirer, 1974—1945）《人論》在論及神話思想基礎時，將變形看成是支配神話的律則，是因為變形在空間上連絡甚至冥合了生命種類的區別，在時間上則使生命成為連續的整體³⁵。樂衛軍云：「在變形中，一切不可能的成為可能，一切不相關的成為相關，於是人可以化成魚，鼓可以變為蛇，而蟾蜍乃連屬於人的生命」³⁶。這些素材提供在唐傳奇夢故事的創作空間。

樂衛軍以為中國小說與神話關係的演變中，第二階段是唐人傳奇，「神話在小說裡，已經不是以拙樸的、原始的面貌出現，而是安排在被人向往的夢境中，可望而不可及，於是神話與小說的關係開始變得微妙，它搖曳於象喻和真實之間」³⁷。在唐傳奇中可見到許多故事是受神話思想的影響，如《續玄怪錄·薛偉》的故事中，薛偉因生病，「為熱所逼，殆不可堪；忽悶忘其疾，惡熱求涼，策杖而去，不知其夢也」，而後，描述自己夢中化魚的經過：

見江潭深淨，……忽有思浴意，遂脫衣於岸，跳身便入；……未頃，有魚頭人長數尺，騎鯉來，導從數十魚，宣河伯詔曰：「城居水遊，浮沉異道，苟非其好，則味通波。薛主簿意尚浮深，跡思閑曠，樂浩汗之域，放懷清江，厭獻嶠之情，投簪初世，暫從鱗化，非遽成身，可權充東潭赤鯉。嗚呼！恃長波而傾舟，得罪於晦，昧纖鉤而貪餌，見傷於明，無或失身，以羞其黨，爾其勉之。」聽而自顧，即已魚服矣，於是放身而遊，意往斯到。……³⁸

在《山海經》已有多次記述「人魚」，如《北山經》云：「人魚，其狀如鯨魚，

³³同註 21，頁 762。

³⁴樂衛軍：《中國原始變形神話試探》認為「《禮記·月令篇》孔穎達疏：『易乾道變化，謂先有舊形，漸漸改者謂之變；雖有舊形忽改者謂之化，及本無舊形非類而改亦謂之化。』這一個『變』和『化』的定義恰好可以用作神話中『變形』的完整注腳。」（陳慧樺、古添洪編：《從比較神話到文學》，台北：東大圖書有限公司，1977年2月出版），頁 153。

³⁵卡西爾著，結構群譯：《人論》，（台北：結構群文化事業有限公司，1991年12月初版），頁 128。

³⁶同註 34，頁 152。

³⁷潛明茲：《中國神話學》提到作者自己在王孝廉所主持以「中國文學中神話」為主題的座談會上，把樂衛軍所發言中國小說中的神話四階段整理出一個初步的輪廓，其中也參雜自己的意見。（寧夏人民出版社，996年5月第1版1刷），頁 454—456。

³⁸（唐）李復言：《續玄怪錄·薛偉》，（《太平廣記》，北京：中華書局，2003年6月新1版7刷），卷 471，頁 3881—3883。

四足，其音如嬰兒，食之無癡疾」³⁹，這種人、魚共構成異物的構想，到了（晉）干寶《搜神記》所提到：「南海之外，有『鮫人』，水居，如魚，不廢織績。其眼，泣，則能出珠」⁴⁰，已出現更深程度的人化，而薛偉在病中，夢化成鯉，其構思的原型就是受變形神話思維的影響。

二、先秦兩漢文學中夢的運用

先秦是中國文化史上的第一座里程碑。它在詩歌、辭賦、散文等方面所獲得的偉大成就，使之成為中國文學發展的一塊奠基石。中國文學後來的許多江流，幾乎都可以從先秦文學中找到其源頭，許多輝煌的藝術形式和藝術創造，幾乎都萌芽於這一時期。同樣，中國夢文學的萌芽與奠基也是在這一時期。換言之，萌芽與奠基於這一時期的夢文學，不僅全面表現於這一時期的各種文學形式中，而且在創作上也取得了明顯的成就，對後來的文學發展特別是夢文學的發展，產生了重要的、深遠的影響。

（一）《詩經》、《楚辭》等文學中夢的特點

中國古代寫實主義作品的代表以北方文學《詩經》為首；浪漫主義作品則以南方文學《楚辭》為翹楚。無論是寫實主義或是浪漫主義文學創作，兩者對於夢文學創作的情境與期待，亦儼然地呈現兩種不同的寫作動機與風格。而此二風格同時地進入並影響唐傳奇的夢文學的創作過程。

上古時代，先民存在著夢魂的觀念，將夢想像為神靈的兆示。再者，因無力掌握自然、社會的變化和人生際遇的旦夕禍福，凡事在行動之前都想要一個徵兆，以此乞求神靈降兆示知，得以免災獲福。從胡厚宜在《殷人占夢考》一文的發現，殷人在卜辭中常占問是夢中景象，如：

壬午卜，王曰，貞又（有）夢。（鐵二六三）。

³⁹（晉）郭璞：《山海經·北山經》，（《四部叢刊正編》，第 24 冊，台北：台灣商務印書館，1979年 11 月 1 版），卷 3，頁 23。

⁴⁰（晉）干寶：《搜神記》，（台北：世界書局，2003年1月2版1刷），卷 12，頁 98。

貞亞多鬼夢，亡疾，四月。(前四一八三)

貞王夢，不佳(唯)兄戊。(佚一七四)。⁴¹

由此可知，商朝已經有實際的占夢活動，用來判斷吉凶。《詩經》有少數詩篇的的部分章節中有對占夢情況的描寫，如〈小雅·斯干〉：

下莞上簟，乃安斯寢。乃寢乃興，乃占我夢。吉夢維何？維熊維羆，維虺維蛇。

大人占之：維熊維羆，男子之祥；維虺為蛇，女子之祥。⁴²

「大人」是尊稱占夢者，夢的內容是說人們在夢中見到「熊羆」是生男的兆示；夢見「虺蛇」是生女的預兆。又如〈小雅·無羊〉：

牧人乃夢，眾維魚矣，旒維旗矣。大人占之：眾維魚矣，實為豐年；旒維旗矣，室家濔濔。⁴³

牧人之夢見眾多的魚是豐收年的前兆，夢見旗幟飄揚是家室眾多繁榮的兆示。由上所述，《詩經》中的占夢詩不僅具體描寫了占夢的有關情況，還具有很高的藝術價值。首先是描寫夢境的鮮明，「熊羆」、「虺蛇」、「眾魚」、「旒旗」都有具體的形象。再者，寫出了夢境的變化性。夢見眾變成魚，旒變成一旗，這說明夢中的事物是可以變化的，產生了夢的象徵性。

《詩經》有關夢境的描寫，是源於當時的風俗民情的反映與投射。如〈齊風·雞鳴〉此篇是賢婦警其夫早朝之詩，在妻子勸其早早上朝的過程中，提到了「同夢」的問題，「蟲飛薨薨，甘與子同夢。會且歸矣，無庶予子憎」⁴⁴，據傅正谷所言「『同夢』一詞即最早出自於此。後即用以說明夫妻間情感的親

密無間，也用以比喻親密的友誼」⁴⁵，也為後世作家的提供了另一個創作的題材。如〈唐〉白行簡〈三夢記〉中的第三夢：

貞元中，扶風竇質與京兆韋同自亳入秦，宿潼關逆旅。竇夢至華岳祠，見一女巫，黑而長。青裙素襦，迎路拜揖，請為之祝神。竇不獲已，遂聽之。問其姓，自稱道氏。及覺，具告於韋。明日，至祠下，有巫迎客，客質妝服，皆所夢也。顧謂韋曰：「夢有徵也。」乃命從者視囊中，得錢二囊，與之。巫撫掌大笑，謂同輩曰：「如所夢矣！」韋驚問之。對曰：「昨夢二人從東來，一髯而短者祝醑，獲錢二銀焉。及旦，乃徧述於同輩。今則驗矣。」竇因問巫之姓氏。同輩曰：「趙氏。」自始及末，若合符契。蓋所謂兩相通夢者矣。⁴⁶

記竇質與韋旬宿潼關，竇夢至華嶽祠，見女巫趙氏，明日二人至祠，果見趙氏巫，巫亦說「昨夢二人從東來」，兩人同夢，夢徵相符，白氏稱其為「兩相通夢者」。

中國南方文學對於夢文學的虛幻性賦予了文學想像、文學創作最高的可能性，夢文學因而得以在南方文學找到文學載體不依附在史傳文學思維體系架構下，進而體現其夢幻思維特質，而地域性提供了夢文學發展的可能性，如王逸〈九歌序〉：「沅湘之間，其俗信鬼而好祠」⁴⁷；《漢書·地理志》言楚地：「信巫鬼，重淫祀」⁴⁸。再者，南方楚地的神仙思想盛行，對夢文學的開拓有主客觀環境的助益。

《楚辭》在夢文學上的所表現的特色，一是直接寫夢，如〈九章·惜誦〉曰：「昔余夢登天兮，魂中道而無杭」⁴⁹，以記夢形式出現，寫夢登天而中途受阻，不能到達，是借夢境以明志。二是藉夢魂說成爲其創作的元素與表達

⁴¹胡厚宣：《甲骨學商史論叢初集·殷人占夢考》，（台北：大通書局，1963年3月初版），頁458。

⁴²（漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達正義：《詩經·小雅·斯干》，《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1997年8月初版13刷），卷12—1，頁386—387。

⁴³同註42，《詩經·小雅·無羊》，卷11—2，頁389。

⁴⁴同註42，《詩經·齊風·雞鳴》，卷5—1，頁188。

⁴⁵傅正谷：《中國夢文學史》，（北京：光明日報出版社，1993年5月第1版1刷），頁92。

⁴⁶楊家駱主編：《唐人傳奇小說》云：「此文不載於《廣記》，今從明鈔本《說郭》校錄。」（台北：世界書局，1997年3月初版11刷），頁109。

⁴⁷（宋）洪興祖：《楚辭補注》，（台北：大安出版社，1995年6月第1版1刷），頁78。

⁴⁸（漢）班固：《漢書·地理志》，（楊家駱主編：《中國學術類編》，台北：鼎文書局，1986年10月6版），卷28，頁1666。

⁴⁹同註49，頁177。

情思的手法，〈惜誦〉指出人生時有夢，是魂所致，人死為鬼，鬼之所以能託夢顯靈，亦未滅之魂所致，只不過一為生魂，一為死魂，這就受夢魂觀念影響。故〈九歌·國殤〉：「身既死兮神以靈，子魂魄兮為鬼雄」⁵⁰；〈九歌·禮魂〉：「成禮兮會鼓，傳芭兮代舞，姱女倡兮容與。春蘭兮秋菊，長無絕兮終古」⁵¹，夢魂關係在〈招魂〉有進一步描述，上帝命卜師巫陽占筮，為之招魂，先是四方上下求索招魂歸來，又繼之以宮庭之美、飲食之奢、樂舞游藝之盛使之歡樂而招魂歸來。這種招魂的方式，在唐傳奇夢中多所發揮，如《開天傳信錄·東明觀道士》有類似於巫覡的招魂術：

唐開元中，宮禁有美人，忽夜夢被人邀去，縱酒密會，極歡而歸，歸輒流汗倦息。後因從容奏於帝，帝曰：「此必術士所為也。汝若復往，但隨宜以物識之。」其夕熟寐，飄然又至，美人半醉，見石現在前，乃密印手文於曲房屏風之上，寤而具啟。帝乃潛以物色，令於諸宮觀中求之，果於東明觀得其屏風，手文尚在。所居道士已遁矣。⁵²

在巫術的操弄下，靈魂被引出肉體至他處。亦知即使是道士施展巫術，夢仍然為靈魂出遊的重要媒介。

〈遠遊〉是屈原幻遊他界的情節，屈原因「夜耿耿而不寐兮，魂營營而至曙」⁵³幻遊至此開始，歷遊羽國、不死鄉、湯谷、帝宮、見宓妃、二女娥皇女英、湘水之神、河伯馮夷、北方水神玄冥等神人，這種夢遊他鄉的故事開啓唐傳奇「魂遊他界」的故事情節，藉由夢可遊歷冥間地府、神廟獄祠、上界仙境、蟻穴蟲國，如《逸史·許飛瓊》載進士許瀛夢遊瑤臺之事，「昨夜夢到瑤臺，有仙女三百餘人，皆處大屋。內一人云是許飛瓊，遣賦詩。及成，又令改曰：『不欲世間人知有我也。』既畢，甚被賞歎，令諸仙皆和。曰：『君終至此，且歸。』若有人導引者，遂得回耳」。醒後取筆大書於壁曰：「曉入瑤臺露氣清，座中唯有許飛瓊。塵心未盡俗緣在，十里下山空月明」⁵⁴，這裡

⁵⁰同註 49，頁 119—120。

⁵¹同註 49，頁 121。

⁵²（唐）趙榮：《開天傳信錄·東明觀道士》，《太平廣記》，北京：中華書局，2003 年 6 月新 1 版 7 刷），卷 285，頁 2273。

⁵³同註 49，頁 246。

⁵⁴（唐）盧肇：《逸史·許飛瓊》，《太平廣記》，北京：中華書局，2003 年 6 月新 1 版 7 刷），

牽涉到藉由夢可以啓發創作思維，這一類的題材在唐傳奇中為數不少。

宋玉〈高唐賦〉描寫楚襄王夢見巫山神之女，並與之「枕席」，情節發展至最後，以思念為結尾：

昔者楚襄王與宋玉遊於雲夢之臺，望高唐之觀。其上獨有雲氣，峯兮直上，忽兮改容，須臾之間，變化無窮，王問玉曰：「此何氣也？」玉對曰：「所謂朝雲者也。」王曰：「何謂朝雲？」玉曰：「昔者先王嘗遊高唐，怠而晝寢，夢見一婦人，曰：『妾巫山之女也，為高唐之客，聞君遊高唐，願薦枕席。』王因幸之。去而辭曰：『妾在巫山之陽，高丘之阻，旦為朝雲，暮為行雨，朝朝暮暮，陽臺之下。』旦朝視之如言。故立為廟，號曰朝雲。」⁵⁵

宋玉〈高唐賦〉、〈神女賦〉有關情夢的描寫，偏重男女綺情交歡之愉，呈現綺麗多姿的氣氛，此種綺情甚至成為後世文人心中筆下嚮往的一段風情。在唐傳奇中，《通幽記·趙旭》故事可以得到印證，當故事敘及天上嫦娥下凡言願託清風時，趙旭又驚又喜，說出「襄王巫山之夢，洞簫秦女之契，乃今知之」⁵⁶，即為數百年後的唐代士子對〈高唐賦〉、〈神女賦〉存於心底的綺情。

（二）漢賦中夢主題的創作

先秦時期，除了少數作品外，大多數寫夢都是作為哲學家、政治家的一種論據，或史學家所寫歷史的一部份或一環節而出現，亦即它是從屬於論與史的，是缺乏文學的獨立性的，漢代，雖然這種情況仍然繼續存在，但卻也出現了中國文學史上最早一篇專門寫夢和以夢為名的作品，這就是王延壽的〈夢賦〉，這在中國夢文學的發展過程中是具有開創性意義⁵⁷。

卷 70，頁 433。

⁵⁵宋玉：〈高唐賦〉，《（梁）蕭統編，（唐）李善注：《文選》，台北：五南圖書出版有限公司，1994 年 10 月初版 2 刷），卷 19，頁 471。

⁵⁶（唐）陳劭：《通幽記·趙旭》，《太平廣記》，北京：中華書局，2003 年 6 月新 1 版 7 刷），卷 65，頁 404—406。

⁵⁷同註 47，頁 224。

〈夢賦〉乃出於作者「曾有異夢」的經歷，「余夜寢息，乃有非恒之夢。其爲夢也，悉睹鬼物之變怪：則蛇蛇頭而四角，魚首而鳥身，……忽來到吾前，伸臂而舞手，意欲相引牽」⁵⁸，充滿了離奇而極端的怪誕性，〈夢賦〉的鬼怪形象，幾乎都可以在《山海經》裡找到他們的原型，其內容充分地展示了對於神話傳說中原型形象的綜合。〈夢賦〉揭示了夢的一個重要的特徵——荒誕性。由於夢者主體的特殊的生理和心理活動，在其潛意識狀態下，某些非理性的特徵會被放大、變異乃至轉化，這時，現實世界在夢中就可能被轉化爲非現實世界，從而呈現出一種顛倒、錯位的現象，在主體的感覺世界裡構成一個荒誕不經、離奇古怪的不可理喻的夢象。這個夢象中的所有形象又完全不是夢者憑空虛構的，它們往往是夢者的心理積澱的產物。夢者在以往的生活經歷和文化知識接受過程中留存於頭腦的原型形象，經過主體潛意識的想像和綜合，便構成了一種荒誕的夢幻世界。錢鍾書對此論述說：「原始現象之構荒唐形象，齒空坐實，則鬼執門、禹爲獸之類，猶若得其仿佛，於覓初民之童心，不無小裨焉。復近取諸身，如癡人說夢幻，則思過半矣」⁵⁹。從理論上說，夢的荒誕性似乎是不可理喻的，甚至是不可言說的；然而實際上，荒誕性所構成的夢的一個重要特徵，並不能由某種既定的理論概念所指歸。

〈李夫人賦〉爲漢武帝悼念李夫人之作⁶⁰，描寫作者與李夫人在夢中歡接的情景：「驪接狎以離別兮，宵寢夢之芒芒。忽遷化而不反兮，魄放逸以飛揚。何靈魂之紛紛兮，哀裴回以躊躇。執路日以遠兮，遂荒忽而辭去。超兮西征，屑兮不見。寢淫敞兌，寂兮無音。思若流波，但兮在心」⁶¹，正在歡接之時，卻又忽然辭別而去。在唐傳奇中也有記載漢武帝思念李夫人的故事，《酉陽雜俎·夢草》：

漢武時，異國獻夢草，似蒲。晝縮入地，夜若抽萌。懷其草，自知夢之

善惡，帝思李夫人，懷之輒夢。⁶²

藉由漢武帝懷夢草夢李夫人以解相思外，重點是在說明夢草的奇特。〈李夫人賦〉是有意識從事夢主題文學創作，該賦用了大量的哀怨之辭，把夢境寫得恍恍惚惚，渺渺茫茫。對後世夢小說對夢類主題類型的創發有很大的影響，在唐傳奇作者藉由夢境讓古代美人重新復活，緬懷與這些歷史美人邂逅的小說，並進而與之相遇結緣的題材，佛洛伊德云：「夢是願望的達成」⁶³，現實中的夢經過變形改裝，仍隱隱指向自身的願望；而唐傳奇作者利用的夢境的世界，與古代著名美人邂逅、甚至一親芳澤，其實也爲達成自身的想望。如沈亞之〈秦夢記〉以第一人稱自述其夢見至秦國，秦公之女弄玉簫史已死，故得以與弄玉婚配故事。

三、哲理散文中夢寓言

（一）《莊子》與夢

哲理散文對夢文學的影響，在於思想和文學技巧方面，如《莊子》在說理時，經常運用文學的象徵的手法和跳盪的語言，編造一些生動形象的寓言故事，其中也包括夢的寓言故事。

夢具有超越性，是時空也是生命觀的超越。《莊子·大宗師》中說到「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」⁶⁴；《莊子·刻意》：「聖人之生也天行，其死也物化。……故無天災、無物累、無人非、無鬼責。其生若浮，其死若休。……其寢不夢，其覺無憂，其神純粹，其魂不罷。虛無恬淡，乃合天德」⁶⁵。莊子一再地藉夢述真人與聖人的齊生死、等萬物的狀態，是無生死、無憂懼亦無夢醒的真人或聖人生命境界，從夢境體會死生的生命

⁵⁸（漢）王延壽：〈夢賦〉，（宗明華等人：《全漢賦》，北京：北京大學出版社，1997年3月第1版2刷），頁534。

⁵⁹錢鍾書：《管錐編》，（香港：太平圖書公司，1980年2月初版），下冊，頁1015。

⁶⁰同註13，《史記·孝武本紀》：「齊人少翁以鬼神方見上。上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方術蓋夜致王夫人及寵鬼之貌云：『天子自帷中望見焉』」，卷12，頁458。

⁶¹同註60，（漢）劉徹：〈李夫人賦〉，頁126。

⁶²（唐）段成式：《酉陽雜俎·夢草》，（《太平廣記》，北京：中華書局，2003年6月新1版7刷），卷408，頁3308。

⁶³佛洛伊德著，賴其萬、浮傳孝譯：《夢的解析》，（台北：志文出版社，2001年3月重排版），頁67。

⁶⁴（清）王先謙：《莊子集解·大宗師》，（楊家駱主編：《新編諸子集成》，第4冊，台北：世界書局，1983年4月4版），卷2，頁37。

⁶⁵同註66，《莊子·刻意》，卷4，頁96—97。