

弗洛伊德的精神分析與佛教唯識學的比較研究

——以潛意識和阿賴耶識為中心(下)*

中研院文哲特聘研究員 吳汝鈞

摘要

本篇是拙文〈弗洛伊德的精神分析與佛教唯識學的比較研究(上)〉之續文。請參考上篇之摘要。

關鍵詞：精神分析、潛意識、自我、本我、超越、歇斯底里、末那識、阿賴耶識、中陰身、煩惱、業、轉依。

目次

- 十四、力比多和相關概念
- 十五、關於性的問題
- 十六、憂鬱、罪疚感、躁鬱、壓抑、焦慮
- 十七、唯識學中與精神分析症狀相應的心理狀態
- 十八、癡症或歇斯底里病患的活動與成因
- 十九、歇斯底里症的治療
- 二十、唯識學對於歇斯底里症的理解與相應的治療
- 二十一、夢的來源
- 二十二、夢的性格
- 二十三、夢的功用
- 二十四、唯識學在夢方面的思想

*2012/11/8 收稿，2013/1/30 通過審稿。

（續上文）

十四、力比多和相關概念

以下我們看力比多的問題。按此詞由 *libido* 一字音譯而來，是一種本能特別是性本能的力量。（《文集》五，頁 61）弗洛伊德是一個「性主義者」，他對性的問題非常重視，認為人的一切動機和行爲，以至各種社會的、文化的生活的根源，都是性。可以說，性是一種生命的本能、潛在的力量，幫助、促使人們去追求快感，滿足欲望。他並以這種本能、力量的發展，是人格的發展。這發展依序爲口欲、肛欲、陽具欲、性潛伏、性器欲五個階段。他又借希臘古代的神話中的兩個情結：伊蒂普斯情結（*Oedipus Complex*，戀母情結）和愛列屈拉情結（*Electra Complex*，戀父情結）來說明女孩依戀父親、男孩依戀母親的心理現象。

弗洛伊德進一步把力比多看作是人的精神病患的主要因素。在他看來，這些精神病患者之所以致病，源於他們的力比多亦即是性本能、性衝動不能得到滿足。力比多像河流的主流受到阻隔，沒法向前流動，只能向早已乾涸的支流流過去。人患上精神病症，而向變態方面傾斜，也是這個道理：由支流爲主流的河水所泛濫湧入所致。主流被阻截，便出現性壓抑現象。他強調，一個人之所以會脫離正常狀態，除了一些外在因素的自由受限制、無法得到正常的性對象和正常的性行爲出現危險等外，作爲內在因素的性壓抑亦不應忽略。因此，他斷言，不同的神經症患者，行爲必會不同。有些人具有先天強烈的變態

傾向；有些人則由於力比多被迫離開正常的性目的和性對象，不得不轉到旁門左道方面去。（《文集》三，頁 28）

弗洛伊德的力比多概念有很濃厚的性的意味。唯識學中一時不易找到相應的概念或觀點。不過，《瑜伽師地論》在說到中陰身或中有撤離原有的、正在趨向死亡的肉身，而詣新的肉身，將要入胎受生之時，它所見到的兩性交配的動作中，涉及男女雙方（亦即是將來的父母）的敏感的有關「性」方面的事物。《瑜伽師地論》是這樣說的：

若薄福者，當生下賤家。彼於死時及入胎時，便聞種種紛亂之聲，及自妄見入於叢林、竹葦、蘆荻等中。若多福者，當生尊貴家。彼於爾時，便自聞有寂靜美妙可意音聲，及自妄見昇宮殿等可意相現。爾時父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血，二滴和合，住母胎中，合為一段，猶如熟乳凝結之時。當於此處，一切種子異熟所攝、執受所依，阿賴耶識和合依託。¹

這節引文寫中有或中陰身投生到母體後受孕的過程及突出阿賴耶識與中有的關係。依引文所說，中有可投生到富裕的家庭或貧窮下等的家庭，這主要由他們福緣的深與淺來決定。凡生前作孽過多、福德淺薄的中有，會投生到低賤下等的家庭中去。在他們離世及再投生到母體中受孕、受生時，他們會聽到種種紛亂和渾濁的聲音，並產生種種幻象，他們或看見自己獨自走

¹ 《大正藏》30·282下~283上。

入叢林、竹葦或蘆荻中。至於那些福德較豐厚的中有，他們多能投生於富裕家庭。同樣地，在他們離開原來身體進入母體受孕、受生時，他們會聽到種種清淨聲音及生起種種美妙幻境。不過，他們所見的盡是皇宮、寶殿等賞心悅目的景象。這些景象正好為他們將來的出身和背景作出一種預示。這也可說是泛說的授記。接著引文指出，當男女雙方的愛慾達到極點時，男方會流出精液，這些精液會跟女方子宮裏的卵子結合，這時可被視為中陰身進入母體受孕、受生的最初階段。這也意味著中有由精神團的狀態凝結為物質性的胎兒身體。引文在末處又清楚表示父母精血的結合與中有入胎的同時，作為中有的阿賴耶識也會隨之一併進入母胎。阿賴耶識是攝持中有生前所藏有的種子的識體，並且是中有的一切執著和感受所依止的識體。它的入胎並與中有結合，成為自我或靈魂，構成新一期生命的誕生和成長。

回返到精神分析方面。弗洛伊德把注意點由力比多移轉到幻覺方面去。他指出我們人類有著標準、水平高的文明，但又要承擔由內心壓抑感所帶來的巨大壓力。我們時常發現現實的狀況、處境不能讓人滿意，因此不免產生一些幻想、幻覺，在其中，我們編織出種種美妙可人的情景，以滿足自己的欲望、願望，彌補居於現實但又得面對現實方面的缺憾。倘若在這方面做得不好，倘若由於外在世界的抵抗和個人自身的弱點，連這一點都做不到，我們往往會逃離現實，退縮到那個稍能讓自己滿意的想像世界中，盡量幻想桃花園。慢慢地，這幻想世界或世外桃園的內容最後會轉化為一種病症，讓自己在精神上受

到多方面的困擾。（《文集》五，頁 147-148）

這樣的幻想，其實也是夢想。弗洛伊德指出，要創造夢幻，我們的潛意識便能勝任，它能提供夢的構成所需要的心理能量。與其他本能衝動一樣，它也只追求自身的滿足。做夢的效果必須是：在各人夢中，本能欲望必須得到滿足。在弗氏看來，心理活動到了夜間，便脫離現實，甚至退回種種原始的結構中，這樣就讓夢者能在相關的情況下，以一種幻覺形式，體驗到這種夢寐以求的本能上的滿足。（《文集》五，頁 12）

弗洛伊德也曾對夢作過一些反思：無害的夢的精神病是意識造成的，它只是暫時脫離外部世界的結果。一旦我們與外部世界的關係恢復過來，夢就會消退。在睡覺的個體與外部世界相分開時，其心理能量的分配也會發生變化，通常用以抑制潛意識而消耗的壓（應為能）力，現在可以節省一部分下來。因為如果潛意識利用它的相對自由而積極活動，它就會發現其活動的通路已被關閉，而只有導向幻覺滿足的無害的通路才是敞開的。因此，目下正是形成夢的時候。（《文集》五，頁 11）按弗洛伊德說夢的精神病是意識造成的，可能會引起誤解。正是意識不起作用，才能生起夢。此時的夢表現在潛意識中，而不是表現在意識中。因此，弗氏應說，夢的精神病是意識不表現其能力之際在潛意識中造成的。

弗洛伊德在幻覺方面作出一個實例，表示我們對在這方面有問題的人可以怎樣治療，讓他痊癒過來：

如果一個年輕女病人表現出這種情況：她的重要內部器官（心臟、腎臟等）經客觀診斷均屬正常，但卻經常表現出強烈的情緒波動。……醫生認為他們所面對的不是一種大腦的器官性疾病，這種莫名其妙的症狀被古希臘醫學稱之為「癡症」（hysteria），具有產生一系列嚴重疾病的幻覺症狀的能力。……在多數病例中，醫療技術對嚴重的大腦疾病無能為力，而醫生對癡病失調也無計可施。……他觀察到，當病人處於「失神」（absence）伴有精神錯亂（[mental confusion] 交替人格）狀態時，她會習慣地對自己嘟囔幾句甚麼，這些話好像產生於佔據其頭腦的某種思緒，醫生在把這幾個詞記錄下來以後，常常使她進入一種催眠（hypnosis）狀態，再把那幾句話重複給她聽，以引導她以此作為開始。病人果然依計而行，並以這種方式在醫生面前把那些在「失神」狀態下佔據其心靈的精神創造物再現出來，她講出來的這些隻言片語吐露出了這些創造物的存在。它們都是深沉而憂鬱的幻想——我們可以稱之為「白日夢」（daydreams）。……病人在「失神」狀態下的心理狀態是這些高度情緒化的幻想刺激的結果。……如果讓她在催眠狀態下，伴有情感的表達，回憶起某種症狀最早出現的場合及相關的經歷，就有可能消除這種痛苦的症狀。（《文集》五，頁 122-123）

按這裏所說的，很像薩滿教（shamanism）中的童乩的作法實

踐，那是原始宗教的一種治病儀式。作為主持人的童乩有自己的本尊或崇拜的對象。他作起法來，亂舞一番後，進入狂癡狀態讓本尊佔上自己的身體，並借他的口說話，這叫做「跳神」、「跳大神」，其實是鬼上身。不過，在精神分析的治療中，作出跳神活動的不是童乩，而是病患者本人。醫生對病人實施催眠，讓他暫時失去知覺、意識，而生起幻覺，並且透露或說出他的病症的狀態和種種感受、遭遇。醫生會就這些訊息來決定應該用甚麼方法去治療病人，減輕後者所受的痛苦。在這種治療中，醫生必須要讓病人生起幻覺，以在幻覺中所見到、所遭遇到或自己的經驗來替代他由病症而承受的痛苦。在這種情況，幻覺是虛假的；但即便是虛假，在心理上也能起積極的作用，滿足病人的需求，讓他的心情安定下來，再加上醫生的治療方法，病症便會慢慢淡化下來，病人最後能康復過來。

在佛教，特別是唯識學，幻覺、幻想情事也常常被提到，也有精神治療的意味。《成唯識論》說：

有頌言：非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。此中意說：三種自性，皆不遠離心、心所法。謂心、心所及所變現，眾緣生故，如幻事等，非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我、法、有、無、一、異、俱、不俱等，如空花等，性、相都無，一切皆名遍計所執。依他起上，彼所妄

執我、法俱空。此空所顯識等真性，名圓成實。是故此三不離心等。²

這是在說及三性或三自性 (tri-svabhāva) 時提出的。三自性表示事物的三種存在形態：遍計所執性 (parikalpita-svabhāva)、依他起性 (paratantra-svabhāva) 和圓成實性 (pariniṣpanna-svabhāva)。唯識學的意思是，一切事物都是由心與心所變現而得，是幻有，不是真有，這是依他起。一般人不知事物的依他起性，它們有如空花，却橫執為有自性，而且到處執著，這是遍計所執。若能了達事物的依他起真性，不再到處執著，便成就圓成實。此中的「幻事」、「空花」、「誑惑」等概念，都有幻覺、幻想意味。

《攝大乘論》在解說阿賴耶識的譬喻相 (upamālakṣaṇa) 時，說阿賴耶識有生起虛幻不真實的東西的作用，並以四種東西來作譬：

復有譬喻相，謂此阿賴耶識，幻炎夢翳為譬喻故。此若無者，由不實遍計種子故，顛倒緣相，應不得成。

3

這節引文正是說明阿賴耶識的譬喻相。引文是以「幻」、「燄」、「夢」、「翳」四者作譬喻說明。「幻」(māyā) 即看似實而非實的東西，阿賴耶識能集種種種子，生起一切幻有的現象。「燄」

² 《大正藏》31·46下。

³ 《大正藏》31·137下。

(marīci) 即陽燄，指海市蜃樓。渴鹿見陽焰以為是水，所以是指虛假不實的意思，泛指阿賴耶識所起的種種法皆是虛幻、不真實。「夢」(svapna) 喻世間上萬物如夢中物，只是虛幻不實的影像。「翳」(timira) 即「眼翳」，因有眼疾，故易生幻象。⁴

《攝大乘論》在解說依他起性時，有如下闡述：

云何應知依他起自性？應知譬如幻、炎、夢、像、光、影、谷響、水月、變化。⁵

引文認為大乘佛典中屢屢出現「幻術」(māyā)、「陽炎」(marīci)、「夢境」(svapna)、「影像」(pratibhāsa)、「光與影」(pratibimba)、「谷中的迴響」(pratiśrutkā)、「水中月」(udakacandra) 和「變化」(vikāra) 等一類的譬喻，早已揭示了依他起性的含義。儘管它們只以譬喻的形式說明，經典中沒有直接提到「依他起性」的名稱，但這類譬喻本身已清楚揭示出一切法皆無實性，只依於外境，或以幻影，或以聲音等出現。這種無實性正是依他起

⁴ 這裏也讓人想到《金剛經》(Vajracchedikā-sūtra) 所說的一首名偈：一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。（《大正藏》8·752中）這首名偈指出發菩提心的人說法時應取的態度，並說一切從緣起的有為法都是如幻如化的。在偈頌中，世尊以夢、幻、泡、影、露、電來譬喻一切緣起的有為法的性格，都是幻有假設，變化無常的，其中並無自性或實體。夢的性格本來就是不真實的，它只依於心識構作而成。幻即幻覺；泡是水泡，是空的；影是實物的影子，是虛的；露和電則是剎那生滅的性質。

⁵ 《大正藏》31·140中。

那種「不實在」的實性。⁶

十五、關於性的問題

以上是討論幻覺問題。以下我們順著力比多所涵有濃厚的性的意味，轉到性問題方面去。弗洛伊德在他的〈文明的性道德與現代神經症〉一文表示自己的泛性論的文化觀；集中論述了現代社會的性道德與文化的關係問題；強調性的因素是現代社會文化危機、人的焦慮與神經症的主要根源；也抨擊現代社會的性道德觀；提出了改善文明與發表文藝的性本能昇華作用說。（《文集》三，頁 82）在這裏，弗洛伊德顯然是不同意西方文化對人的性的問題注意的不足夠，對於性問題有諱疾忌醫之嫌。在他看來，人的性觀念與性活動對於文化的發展，有深遠的影響。因此，我們要正視性的問題，它不染污邪惡的東西，即便有這方面的傾向，也可以被疏導、被轉化。性本能可以被昇華上去，成爲一種合理的生活方式、內容。《金瓶梅》與《查泰萊夫人的情人》可以被轉化爲《紅樓夢》。

弗洛伊德認爲，人在性方面的態度與表現，可以追溯到童年的階段。即是，兒童的性快感的主要來源是對刺激特別敏感的身體的某些部位所產生的適當興奮。這些部位除了生殖器以外，還有口腔、肛門、尿道、皮膚和其他感官的表層。他提議，

⁶ 在上面所引《攝大乘論》文字的後面，論主更不厭其煩地對該段文字所列出的八個譬喻作進一步的說明。有關這方面的說法，筆者認爲沒有再作說明的必要。

既然幼兒性生活的最初階段是從自己的身體上獲得滿足的，不關連到外部對象，我們可以稱這一階段爲「自體性欲」（auto-erotism）階段。其中一個顯明的事例是幼兒吸吮拇指而獲得自體性欲滿足。我們可以把獲得性快感的重要的身體部位稱爲「性感帶」。弗洛伊德又強調，在我們生命中的這個時期，另一種性滿足可以從對性器官的手淫興奮，它對一個人今後的生活有著深遠的影響。在我們還是非常年幼的時候，仍有一種把某個外人當成對象而產生性快感的本能。到了青春期結束時，個人的最終性特徵通常會完全成熟，按這即是可以展開正常的性活動、性交合了。一方面，這些單獨的本能從屬於生殖器的支配，因此整個性生活服務於生殖活動，單獨的本能滿足（按這是指手淫）的重要性只在於輔助和促進正當的性行爲。另一方面，對象的選擇變得重要起來，甚至使自體性欲退居其後。因此，在一個人的性生活中，性本能的所有成分都要在他所愛的人身上獲得滿足。（《文集》五，頁 143-144）

弗洛伊德繼續他的在人的性生活中進行精神分析。他發現精神分析的研究在回溯患者的症狀時，總是遵循令人吃驚的規律，在病人的性生活印象中找到病因。它告訴我們這些致病的願望衝動在本質上都是性本能的成分。它還迫使我們設想，在致病的諸因素之中，性障礙（erotic disturbances）是起著主導的作用，而且在男女兩性中都是如此。又在性問題上，人們普遍是不坦率的。他們不會自由地表現自己的性欲。我們的分析工作要想獲得對病例的透徹理解和完全治癒的效果，就不能只停留在患者發病時所發生的事件上，而是必然要追溯到患者的青

春期和幼兒期。只有在那裏，才能找到決定後來發病的印象和事件。只有童年期的經驗，才能解釋其對後來的創傷的敏感性，我們才能獲得消除這些症狀的力量。這些強有力的童年期願望衝動都可以無一例外地被視為具有性的意味。通常一個兒童在一出生時就有了性本能和性活動，他是和這些東西一起降臨到這個世界上的。按這與基督教的原罪、佛教的無明和道家特別是莊子所說的憂相似，都是生而有之的。弗氏指出，這些性本能和性活動在經過許多階段的重要發展歷程後，才形成我們所謂的成人的正常性欲。（《文集》五，頁 141-142）

弗氏又表示，兒童與他們的父母間的關係並非絲毫不伴有性興奮因素的。兒童把父母雙方，尤其是其中一方，當成是自己性愛欲望 (erotic wishes) 的對象。在這樣做的過程中，他通常會注意父母的暗示，而父母的柔情常常有明顯的性活動特徵。通常是父親偏愛女兒，母親偏愛兒子；而孩子對此做出反映是，如果他是個兒子，就希望能取代父親，按即與母親相好；如果她是個女兒，就希望能取代母親，按即與父親相好。（《文集》五，頁 145）

以上是弗洛伊德的精神分析的有關性問題的看法。他顯然是非常重視這方面的重要性，說他以性欲問題是人類文明、文化生活的基礎，也不為過。在他來說，性欲是要滿足的；但我們也不必順著自身本來便有的原始性欲來生活，這樣跟動物何異呢？弗氏的意思是我們可以調節性欲，疏導以至轉化它，讓它能在某個限度下昇華，成為我們要建立的美好的人生的一部

分。關於性欲問題，佛教談得很少，因為它是一種宗教，它的關心點主要不是在世俗方面，而在超越方面。「出家」正表示我們要從經驗性的世俗層面解放開來，以證成超越的宗教理想。

下面看自戀問題。這也可以說是自愛。一個人缺乏自知之明，本然地以為自己很了不起，很矜貴，與別人不同，超越別人，這便是自戀。⁷弗洛伊德提出，一個人倘若懷有理想自我的意識，便以這理想自我為目標，便是自愛 (self-love)。這目標在他童年時，為其真實的自我所陶醉。個人透過自戀，將自己展示給新的理想自我。理想自我像早期自我 (infantile ego) 一樣，發現自己佔有價值的所有部分。個人屢屢表現出不能放棄自己曾經享有過的滿足，不願意放棄童年的自戀成就 (narcissistic perfection)。他為自己樹立的理想只是童年失卻的自戀的替代而已，在這種自戀中，他就是自己的理想。（《文集》三，頁 133）

在這個問題上，弗洛伊德頗能顯現他的巧思、妙觀，他表示，父母愛護子女，不是真正地有愛在其中，而是他們要在這愛的行為中，重拾他們的動人而天真的自戀而已。即是，他們對其子女充滿感情與關懷，是要讓他們過往所經歷過的自戀復

⁷ 弗洛伊德自己便會對自戀下過明確的定義、說明：將自我作為性愛對象，其對象選擇類型可稱為「自戀的」。（《文集》三，頁 129）自戀 (narcissism, Narzißmus) 指個體像對待性對象 (sexual object) 一樣對待自體的一種態度 (attitude)。自戀者自我欣賞、自我撫摸、自我玩弄，直至獲得徹體的滿足。（《文集》三，頁 121）

活、再生。（《文集》三，頁 131）在他看來，力比多有兩種：自我力比多 (ego libido) 與對象力比多 (object-libido)。前者又可稱自戀力比多 (narcissistic libido)。自我力比多是力比多貫注於自我，對象力比多則是力比多貫注於對象。倘若是這樣，則在弗洛伊德來說，父母對子女的愛，不具有客觀的道德性，不是出自無私；而是主觀的、有私的。這「私」即是父母的自戀。父母早已失去這種東西，他們愛子女，只是讓自己的自戀行為重現而已。按弗氏在這裏以性欲與私欲來說父母對子女的愛，自然是一偏之見，膚淺得很。他不承認這是人的善性、天性的表現，不認同五倫的關係，只誇張性欲的影響力量。禽獸也知道愛牠們的子女，在弗氏眼中，人連禽獸都不如。當然，他也可以以性欲來說禽獸愛子女。

在唯識學中，也有對於自我生起的自戀，不過，文獻用的字眼是「我執」。而在說四種常與第八末那識一同生起的所謂四煩惱：我見 (ātma-dṛṣṭi)、我癡 (ātma-moha)、我慢 (ātma-māna) 和我愛 (ātma-sneha)，都有自戀的意味。特別是我愛，自戀的意涵非常明顯。我愛即是對自我愛著、自我戀棧，死執著自己，不輕言放棄。至於較詳細和明顯的說法，則可見於《瑜伽師地論》的以下一段文字中：

又一切種子識，於生自體雖有淨、不淨業因，然唯樂著戲論為最勝因。於生族姓、色力、壽量、資具等果，

即淨、不淨業為最勝因。又諸凡夫，於自體上，計我、我所及起我慢。一切聖者，觀唯是苦。⁸

這節引文是說明阿賴耶識中的種子與我執等形成的關係。引文又以種子為主因，解釋有情眾生能投生及導致新一期生命在投生後出現不同的壽命、資質等。依引文所說，阿賴耶識為一切種子識，所含攝的種子會遇時而熟，產生不同的果執現象。有情眾生所以會輪迴不息是因為阿賴耶識中的有漏種子不斷生起現行，而具染污性的現行又復熏成種子，形成生死循環的現象。其中最能決定個體生命不斷輪迴受生的，正是阿賴耶識中所攝藏的種種由樂著戲論而生起的種子。戲論 (prapañca) 在這裏泛指種種名言概念和對象。如對這些概念有所執取，則由這些執取而生起的餘力（即種子）便會寄存在阿賴耶識中，成為生死輪迴的主因。論主似乎以為個體生命的輪迴、受生是直接受這些戲論種子所影響。大體上，這些戲論是指對真實義理產生顛倒的見解。如凡夫不見真實義，誤以為在自身的識體外有真實的自我存在，繼而生起我見 (ātma-dṛṣṭi)。又從我的立場出發，視自己以外的一切外物也是真實，具有不變的自性，產生法執 (dharma-grāha)。對於自己也產生我執 (ātma-grāha)。於是在日常生活或思想中，都以我為衡量事物的出發點，繼而又生起種種與我執有關的錯誤見解。最明顯不過的便是我所 (ātmīya) 和我慢 (asmimāna)，即以自己為中心，強調自己具有的東西為有自性，並對他人起種種輕慢的念頭。而上面提到的我執，更有濃厚的自戀意味。它不單指對自性、實體的執著，也有對自

⁸ 《大正藏》30·284 中。

己的自我、生命存在的戀棧迷失的意涵。

很多唯識學的論典都曾指出一期生命在命終時，都會因著對一己的貪戀，配以種種業力的牽引，開始新一期的生命。由此可見，我執等的戲論是直接推動阿賴耶識投生的主要原因。至於聖者，他們因能了知諸法無自性，不會生起種種我執和法執。他們藉著修習佛法而不被種種戲論所蒙蔽和顛倒。這裏的「對一己的貪戀」，便是自戀，是對我執的一種情意上的描述。

最後，弗洛伊德談到伊蒂普斯亦即戀母情結的問題。他指出，宗教、道德和社會感是人類較高級方面的主要成分，三者最初是同一東西。他在其《圖騰與禁忌》中提出一種假設，表示這三者之能被人達致，從種系發生上說，是源自戀父情結：通過掌握伊蒂普斯情結自身的實際過程獲得宗教與道德的限制，和為了克服由此而保留在年輕的一代成員之間的競爭的需要而獲得社會情感。（《文集》六，頁 135）弗氏的意思是，在實際的發生、產生的角度看，戀父情結在客觀方面、社會方面，都可讓人在宗教、道德和社會感情或責任得到處理周圍事物的經驗與結果。

唯識學又怎樣看這戀母情結和有關問題呢？在上面我們提過中有在進入母胎中受生之前見到男女雙方的性欲行為，在另處還有相類似的描述。《瑜伽師地論》說：

若無如是三種過患，三處現前，得入母胎。彼即於中有處，自見與己同類有情為嬉戲等，於所生處起希趣欲。彼於爾時，見其父母共行邪行所出精血而起顛

倒。起顛倒者，謂見父母為邪行時，不謂父母行此邪行，乃起倒覺，見己自行，便起貪愛。若當欲為女，彼即於父便起會貪；若當欲為男，彼即於母起貪亦爾，乃往逼趣。若女於母，欲其遠去；若男於父，心亦復爾。生此欲已，或唯見男，或唯見女。如如漸近彼之處所，如是如是漸漸不見父母餘分，唯見男女根門，即於此處，便被拘礙。死生道理，如是應知。⁹

這節引文主要是說明中有形成男胎和女胎的原因和經過。引文清楚表示，如果中有在投生的過程中，能避開三種過患的情況，而所需的三種處所又能具足，則中有便會在其居處看見與自己同類的中有在嬉戲，繼而會對投生的處所的問題產生投生該趣的意欲。趣指投生的處所，眾生輪迴受生的處所有六種，即天（deva）、人（manuṣya-gati）、阿修羅（asura）、地獄（naraka）、餓鬼（preta）和畜牲（tiryag-yoni-gati），合稱六趣（ṣaḍ-gati）。這時候，中有會被業力牽引，見到他的父母進行性事而產生的精血，便生起顛倒的想法。這顛倒指他看著父母進行性事時，卻以為正在進行性事的是自己，因而對性事起貪愛。如果他想成為女性，就會對父親起貪念；如果想成為男性，就會對母親起貪念。基於這種貪念，他會逼近該受生的處所。將成女性的中有會希望母親離去，自己接近父親；將成男性的中有會希望父親離開，讓自己接近母親。生起了這種欲念後，女的中有只看父親，而向他趨近；男的中有只看見母親，而漸向

⁹ 《大正藏》30·282下。

她接近。如是逐漸看不見父或母的身體，而只看見父或母的根門。在此處便受孕成胎。

大體上，論主以為中有在投生方面，其男女性別的區分或取捨，早在其投生時已被自身的心念所決定。接著，引文指出當一切準備就緒後，中有會按其心念和業力的牽引進入母體。起初還會看見父母的整個身體，漸漸地他會將集中力凝聚於父母的生殖器官方面，並朝向它們出發。那時，中有會被男女雙方的有形質的色身所障礙，並藉著男女精血的流出而進入母胎，完成整個投生的過程。

另外，這裏說到中有若想成為女性，會對父親起貪念，想成為男性，會對母親起貪念；兩者分別傾向接近父親而希望母親離去，接近母親而希望父親離去。這頗近於弗洛伊德所提到的情結 (complex)。一種是愛戀父親的愛列屈拉 (Electra) 情結，另一種是愛戀母親的伊蒂普斯 (Oedipus) 情結。這兩者都是在潛意識亦即在阿賴耶識的層次說的。

唯識學以至整個佛學並沒有突顯性愛意識或概念，它的中心課題是心識，特別是阿賴耶識，一切流轉還滅都是在這阿賴耶識中說，也就這個心識的熏習作用來決定眾生的根性和他們所居處的環境，這與文化活動特別是道德、宗教、社會、藝術等都沒有深刻的聯繫。弗洛伊德則以性本能來解釋一切，甚至從人的嬰兒期說起。人的多元的面相，都可以在其性本能的傾向中看到。我們可以說弗氏的精神分析為一種性欲現象論（不是性欲現象學）。他並不措意道德理性與宗教歸宿的問題，與東

方哲學在旨趣上很是不同。

十六、憂鬱、罪疚感、躁鬱、壓抑、焦慮

以下我們具體地看人一般所患上的精神上的問題或症狀，弗洛伊德提出五種：憂鬱、罪疚感、躁鬱病、壓抑和焦慮。按弗氏的精神分析是從症狀出發的，因而頗有現實上的依據，不是憑空想出來。總的來說，這些症狀都起於我們的欲望不能得到滿足，它們可通到潛意識、本能生活以至性行為方面去。

首先看憂鬱的問題。弗洛伊德認為這種問題的特徵是超我對待自我的方式所起的衝激。人在憂鬱症發作的時期，他的超我會變得很嚴厲，對自我不客氣地加以責備。超我代表道德，它的責備構成或引生我們的道德內疚感，自我與超我之間存在著緊張的狀態或關係。¹⁰

順著超我對待自我的苛刻要求，弗氏進一步表示超我具有一定程度的自主性，要自我遵循自己的主意行事，這種要求非常嚴厲，甚至可以說是「殘忍」。這是有良知義的超我對自我的嚴酷方式，讓自我無法接招、容受，而陷於憂鬱的心態中。弗氏強調，在憂鬱症發生之初，超我變得難以估量的嚴厲，責備甚至虐待那可憐的自我，以最可怕的懲罰來威嚇它。弗氏更用

¹⁰ 對於道德，弗洛伊德作為一個心理學者，持的自然經驗主義的立場。但在這裏，他卻說道德經驗是上帝賦與我們的，因此是深植於我們的心中。（《文集》五，頁 38）此中便有矛盾，展示弗氏對道德問題的認識與體會，並不深邃。

兩個階段說超我的這種威脅：它先是以自我在很早以前所做出的輕率的行為而責備自我，其後又進一步收集自我的罪症，等到自己的力量變得、發展到異常強大時，一並宣佈這些罪症、罪名，以此為依據，對自我作出重度的批判，甚至羞辱。超我把最嚴格的道德標準施加給在它控制下的無助的、無奈的自我。也可以說，當自我與超我之間的緊張狀態發展到巔峰時，自我的道德內疚感便像山洪爆發地流露出來。然而，這種情況不會一直延展下去，過了一段時期，例如幾個月之後，由於道德上的全部糾紛都結束了，超我的無情的批判也沉默下來，自我亦能夠回復它原來的狀況與位置，而且再次享受原來可以享受的權利，直至下一次憂鬱症的發生。（《文集》五，頁 38-39，我加了一些自己的整理）

憂鬱症可通於罪疚感。弗洛伊德表示，超我能夠控制意識，這種控制可以加強。但自我不敢貿然反抗；它只能承認有罪並且甘願受罰。再加上憂鬱感，因而有罪疚感的生起。但這罪疚感只發生於潛意識的層面，這是因為自我受到超我在潛意識層面的壓抑、懲罰。總之，自我感到自己要對這種保留在潛意識中的罪疚感負責。弗氏又強調，這種潛意識的罪疚感的加劇會使人成為罪犯，這是令人感到驚訝的發現，但卻是事實。在許多罪犯中，特別是年輕的罪犯中，我們可以發現他們在犯罪之前就存在著一種非常強烈的罪疚感。因此，罪疚感不是人的行為的結果，而是其動機。在所有這些情境中，超我表現出它和意識的自我無關，而和潛意識的本我卻有密切關係。（《文集》六，頁 145-146）

弗洛伊德指出，我們不難對正常的、有意識的罪疚感亦即是良知責備，它是立根於自我和自我理想之間的緊張關係中，並且是由它的批判功能進行自我譴責的表現。我們可以推測到，在精神症中為人熟知的自卑感 (feeling of inferiority) 可能和這種有意識的罪疚感有密切關連。在兩種我們熟悉的疾病中：強逼性神經症、憂鬱症，我們可以強烈地意識到罪疚感。自我理想（按這是與超我相連）在其中非常活躍，它不時嚴酷地對待自我。（《文集》六，頁 145）罪疚感表示自己心中感到做錯事，在道德上感到不安，也覺得自己不如他人，因此產生自卑感。

弗氏又指出，以某種強逼性神經症的形式進行良心上的譴責也非常流行，同樣讓人感到痛苦和煩惱。強逼性神經症和憂鬱症不同，甚至相反，它不會循著自我毀滅的方向發展，它要避免自殺，比癡症或歇斯底里症能夠更好地保護自己，讓自己從危險邊緣退卻下來。（《文集》六，頁 146）

憂鬱症發展到某個階段，可以引發躁鬱症 (manic-depressive psychosis, manisch-depressive Irresein)。這種病症是憂鬱症惡化下去的結果，人會變得消極、缺乏動力去做任何事，連死亡也懶得去思考，也提不起勇氣去死，結束自己的生命。弗洛伊德表示，當超我獲得對意識的支配權力，人會變得情緒不穩定，超我時常會對自我大發雷霆，好像要盡全力對當事人進行肆虐。弗氏提出肆虐狂的觀點是，當超我充滿著破壞性成分時，常以這破壞性去對付、壓逼自我。他運用這樣的字眼：「在超我中取得支配地位的東西可以說是對死的本能

的一種純粹的培養」。(《文集》六，頁 146) 倘若自我不能及時通過轉變成躁狂症或躁鬱症，以避免受到超我的暴政統治、壓逼的話，死的本能便常常成功地驅使自我步向死亡。因為如上面所說，躁鬱症含有一種消極的成素，讓自我變得軟弱疲怠，連要自殺也不起勁。

以下看壓抑問題。在弗洛伊德來說，人的生理機能是恆常地運作的，不會真正靜止下來，除非他死了。意識與潛意識之間的爭鬥也是規律性的心理活動。¹¹人的潛意識活動貫穿著人從生到死的一生中的所有規律性的現象，弗洛伊德把它說為是「壓抑」(repression, Verdrangung) 過程。而在內容方面，潛意識並不是偶然的、隨意的 (random) 零碎的經驗，而是一種典型性的、有相當穩定性的經驗的組合，以性的經驗為主。關於這種組合，弗洛伊德稱為「情結」(complex, Komplex)。這些情結在每一個人的生活歷程中時常重複出現，根據確定的周期分別被壓抑，在潛意識的次元中被壓抑。

壓抑是一種精神病症。在治療這種病症時，弗洛伊德發現，病人總會表現出一種反抗的力量。此中有兩個來源，其一是理智上的反抗，另一是情感上、情緒上的反抗。關於前者，病人總是想辦法把自己的想法隱藏起來，至少是把其中的某一部分隱藏起來，以防止醫務人員的不斷的盤問、「進攻」。對於這種反抗，並不是很難處理。難處理的是後者。病人往往對醫生的分析（精神分析）的作業起著抗拒、不合作態度。他並不去回

¹¹ 生理活動是身體上的器官的運作，心理活動則是意識、思想的運作。

想以往生活中的一些情感和心境，而是重現這些情感和心境，以一種所謂移情作用 (Übertragung) 抗拒醫生的治療。精神分析得越深入，其抗拒的強度也越大。據弗氏的解釋，這種症候的成因，是病人的有關心理不能進入意識，只是隱藏於潛意識中。據弗氏的說明，我們的心理活動是先潛意識中進行，其後才移挪到意識的內裏。但要移挪到意識中，需要一些條件。若不具有這些條件，移挪現象便不能出現。

這移挪是怎樣進行的呢？潛意識的東西如何才能進入意識中呢？弗洛伊德把潛意識系統運作比作一個大前房，在這個前房中，有著各種各式的精神內涵，互相擠擁在一起。與這大前房相連的是一個較小的房間，像是一個接待室，意識的要素都儲存於這個接待室中。在大前房與接待室之間的門口，有一個檢查官站立著。它負責稽查的工作，當它不喜歡大前房中的某些東西，便阻攔它們，不讓它們移挪到接待室中。所有它喜歡大前房的東西，便讓它們進入接待室中。因此，在接待室中的東西，或意識內容，都是大前房中的潛意識的東西能夠通過檢查官的關卡而進入接待室中的。在一般的情況，潛意識的東西都擠到在大前房的門口，但不為檢查官許可進入接待室。弗洛伊德把這些不能成為接待室中的一員而被排擠於門外的潛意識的成分的處境，稱為「被壓抑」的處境。而在接待室與大前房之間還有一個小房子，這是前意識的房間。前意識房間中的東西，都可以進入意識的接待室，只是遲早不同而已。因此，所謂「壓抑」就是潛意識的東西被檢查官所阻攔，不能進入前意

識的小房間。¹²

在這裏，弗洛伊德以「被遺忘的記憶」來說潛意識的東西，他指出，這在潛意識的大海裏的被遺忘的記憶雖然不能明白地在意識中出現，但也沒有真正喪失，它們仍然是屬於患者，並隨時會在聯想到那些還被記得的事情時再顯露出來。但是，確實有一種力量在阻止它們進入意識中，而逼使它們處於潛意識狀態。這種力量的存在性是可以確定的，因為當你試圖把病人的潛意識記憶引入他的意識中時，你會覺察到一種與此相關的力量在對抗它。在精神科醫學上要取得治療效果，消除這種抵抗力量是必要的。弗氏強調，以抵抗的形式出現，阻止被遺忘的材料進入意識的那些力量，在最初必定會經導致出遺忘的活動，並把那些致命的經驗排除在意識之外。弗氏把這個設想的程序稱為「壓抑」(repression)。(《文集》五，頁 130-131) 這樣我們便可以明白，精神醫學在治療上，要把病人在潛意識的東西引到意識中，讓醫生正確地檢測到病人的實際狀況，特別是其潛意識的實際狀況，以進行治療。但在病人方面，在他的心理上、精神上存在著一種阻力，阻止潛意識的東西移挪到意識層面。這便是對於潛意識的壓抑。醫生需要先處理這種壓抑力量，把上面說的抵抗力量、阻力淡化下來，至少把它減弱。

這種壓抑的施行者是甚麼呢？是誰呢？依弗洛伊德，這壓抑是超我所為的；或者由超我親自壓抑，或者是由自我依照超

¹² 以上我參考了陳小文的《弗洛伊德》的說法（頁 137-139），並加上自己的整理。

我的命令、主意而為的。弗氏又表示，若我們在精神分析中碰到的抵抗、抗拒未有被病人意識到，就意味著超我和自我在一些很重要的情況中能夠無意識地活動；或者自我和超我的某些部分就是潛意識性格的（《文集》五，頁 43）倘若我們向上追溯，尋求作為精神分析的根源的癥症或歇斯底里症的研究的活，便得對壓抑作出基本的假定：把心靈分為兩個面相，其一是受壓抑的，一是實施壓抑的。前者是潛意識性格的，後者是意識性格的。那我們便可以這樣理解：在自我中有一種爭持：意識壓抑潛意識，不讓後者通到前者方面去，而永遠待在後者的內裏。

關於壓抑的心理學意義，我們可以提一下所謂「伊蒂普斯情結」(Oedipus-complex, Ödipus-komplex, complexe d'œdipe)。在希臘神話中，有一個關於國王伊蒂普斯的神話。它表示男人有反抗父親的傾向，而向母親方面強力傾斜。這種傾斜便是伊蒂普斯情結，是弗洛伊德時常提及的。神話中的伊蒂普斯王不知道父親是自己的親人，卻把他殺死，而與其母親結婚。這表示男人在潛意識中對父親持反抗之心，而特別鐘愛母親。弗氏以之來表示幼兒期的一種狀態的情結。其後弗氏把它與被壓抑的神經症掛鉤，把它關連到強大的社會中的父權至上的觀念方面去。

最後我們看焦慮問題。焦慮在存在主義 (existentialism) 哲學中常被作為人的精神上的不安態而被提及，弗洛伊德所說的焦慮 (anxiety)，則是一種精神病的症狀，而且有多方面的不同性格。在這裏，我們得先從自我問題說起。按自我在人的生命

中是一個弱者，它缺乏獨立性，而是依附於自然世界、超我和本我之中。首先，它有物理性、生理性的經驗的基礎與外在世界分不開，同時也有自己的知覺系統。因此它要面對外在世界，在很多問題上要屈就經驗條件。又與本我關連起來，忠實於本我，俾能吸納本我的力比多。另外，它的種種活動，都在超我的監視下，隨順道德規律，不能肆意放縱。倘若它不這樣做，便會被懲罰，讓自己畏縮、緊張起來，而陷於自卑感與罪過感。它也時常讓我們有一種生命苦惱、生活艱難的感覺。自我不是強者，而是弱者，它被多方面的元素所壓逼，而形成種種的憂慮，特別是焦慮。這些元素可以是現實性格、道德性格和神經性性格。

弗洛伊德將焦慮描述為一種情感狀態：快樂與苦痛系列的情感的混合。這些情感都具有與其相對應的外導神經衝動和對於這神經衝動的知覺。弗氏也曾主張焦慮是透過遺傳表現出來的某種特別重要事件的積澱物 (precipitate)，也可以被視為一次習慣性的癥症（歇斯底里症）的發作。他特別提出兩種焦慮：現實性焦慮與神經性焦慮。前者是一種我們可以預見的來自外部的傷害或危險的心理反應；後者則是神秘莫測的，我們對它知道得不多。（《文集》五，頁 51）

在對於現實性焦慮的分析中，依弗洛伊德，我們可以將它還原到感覺注意和運動緊張增加的狀態，視之為「焦慮的準備」(preparedness of anxiety)。神經性焦慮則可有三種。一是自由飄浮的、普遍的憂慮。二是在所謂恐怖症中這種焦慮穩固地依附

於某些觀念上。三是在癥症或其他嚴重的神經症中生的焦慮。（《文集》五，頁 52）按第一種焦慮是自由飄浮的、時常發生的，也沒有特別的導因。一個人多愁善感，如林黛玉，便常有這種焦慮，它來自來，去自去。第二種焦慮由恐怖症帶引出來，它沒有獨立性格，只依附於一些觀念如死亡、苦痛、怖慄之屬。第三種焦慮也沒有獨立發生性，而是一種副作用 (side effect)，例如至親病亡、大災難如地震、海嘯之類所引起的結果。

十七、唯識學中與精神分析症狀相應的心理狀態

以上我們闡述了弗洛伊德的精神分析中所涉及的五種心態，這些心態都是負面意義的，是需要治療的。弗洛伊德自己是精神科醫生，自然有他的治療法。佛教的唯識學也有相類似的有關人的心態的分析，他們稱此為心所。只是它們不全是負面的，也有正面的。

心所 (caitasa) 即是心理狀態，所謂 mental state，是伴隨著心自身而生起的心的副作用。按在佛教中，說一切有部 (Sarvāstivādin) 與唯識學派都對存在世界的各種事物有研究的興趣，它們各自把後者歸納為五個大類，這即是所謂「五位」：心王、心所、色、不相應、無為。心所即為其中的一類，且為最大的類。

在這裏，我們要拿唯識學特別是世親的《唯識三十頌》和

護法的《成唯識論》（《成論》）所說及的心理狀態或心所與弗洛伊德所涉及的心態作些比較。有一點我們需要先強調的是，弗洛伊德所說的心態：憂鬱、罪疚感、躁鬱、壓抑和焦慮，全是負面的，是病態性格的，因而需要治療。唯識學的心所則有正面的，也有負面的。正面的有五遍行心所：觸、作意、受、想、思；五別境心所：欲、勝解、念、定、慧；十一善心所：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨、不害。負面的有六項煩惱心所：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見；二十隨煩惱心所：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、僞、無慚、無愧、掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知；四不定心所：悔、眠、尋、伺。其中的遍行心所、別境心所、善心所是正面意義的，我們暫時不必理會。我們在這裏要留意的，是負面意義的心所，這即是煩惱心所、隨煩惱心所、不定心所。

進一步，在唯識學所說的負面意義的心所中，只有以下的心所與精神分析的五種心態有相近似的意味：癡、疑、惡見、忿、恨、惱、嫉、掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂不正知。以下我們就護法的《成唯識論》或《成論》看這些負面意義的心所的意涵。

《成論》說：

云何為癡？於諸理、事，迷闇為性。能障無癡，一切雜染所依為業。¹³

癡 (moha) 是對於種種道理、事情迷妄不知。它引生的作用是障礙無癡，以及作為一切雜染的所依。癡亦即是無明，所以它不單是六種煩惱之一，亦可說是一切煩惱的根源，有著非常凝重的執著。

《成論》說：

云何為疑？於諸諦理，猶豫為性。能障不疑善品為業。¹⁴

疑 (vicikitsā) 是對於諸法緣起的正理猶豫，不能確信。諦即是真理，緣起正理之意。引生的作用是障礙由不疑而生的善業。

《成論》說：

云何惡見？於諸諦理，顛倒推求（度），染慧為性。能障善見，招苦為業。¹⁵

惡見 (dṛṣṭi) 是一種顛倒真理的推度。推度本是慧心所的作用，但這種顛倒的推度則是染污的慧。它引生的作用是障礙善見，以及招來苦痛。善見即是正見，由於正見被障礙，於是招來迷執和苦痛。

¹³ 《大正藏》31·31中。

¹⁴ 《大正藏》31·31下。

¹⁵ Idem.

《成論》說：

云何為忿？依對現前不饒益境，憤發為性。能障不忿，執仗為業。¹⁶

忿 (krodha) 是對於現前不滿意的、於己無益的事情加以憤恨。它引生的作用是障礙不忿，即障礙一種平和的心境，以及對現前的事情進行攻擊。這種隨煩惱是根本煩惱中瞋的分位假立，本身沒有別體。

《成論》說：

云何為恨？由忿為先，懷惡不捨，結怨為性。能障不恨，熱惱為業。¹⁷

恨 (upanahana) 跟忿的意思很接近。忿是較為表面的，而恨則是內在的，是一種內心的怨憤。當遇到不如意的事情時，先會產生忿，然後，這種忿會埋藏在內心，不願捨棄，以致結成怨懟，這就是恨。恨的引生作用是障礙不恨，在內心產生一種怒火，令內心不安。這種心所亦是依瞋而假立，本身沒有別體。

《成論》說：

云何為惱？忿、恨為先，追觸暴熱，狠戾為性。能障不惱，蛆螫為業。¹⁸

¹⁶ 《大正藏》31·33中。

¹⁷ Idem.

惱 (pradāsa) 是一種很深藏隱閉的隨煩惱心所，以忿和恨為基礎，亦比忿和恨更為深刻。內心先從忿、恨而生起怒火，惱就是繼續發展這種怒火，以致化為一種兇狠暴戾的心態。惱引生的作用是障礙不惱，以及化為行動，如蛆螫一般去咬噬他人。這種隨煩惱是瞋的分位假立，不是另有別體。

以上幾種隨煩惱有著次序上的關係，先是有忿，繼而有恨，再以忿、恨為先而生惱，可見這三種隨煩惱的關係很密切。由此亦可見唯識學的心理分析相當細密，而且條理分明。

《成論》說：

云何為嫉？徇自名利，不耐他榮，妬忌為性。能障不嫉，憂感為業。¹⁹

嫉 (īrṣyā) 是一般所說的妬忌。具體來說，是為著自己的利益，不能接受別人比自己強，對於別人的榮耀不能忍耐，而產生的一種不安的心理狀態。這種隨煩惱是瞋的分位假立。它引生的作用是障礙不嫉，使內心憂感不安。這種心理很接近西方學者謝勒 (Max Scheler) 的著作 *Ressentiment* 中所說的憤恨 (resentment)。這種憤恨從不能接受他人的功績而產生。在內心幻想一個價值世界，將他人的功績的價值貶抑，而顯出自己的崇高，將正常的價值標準顛倒過來。這正是魯迅筆下的阿 Q 精神。

¹⁸ Idem.

¹⁹ Idem.

《成論》說：

云何掉舉？令心於境不寂靜為性。能障行捨、奢摩他為業。²⁰

掉舉 (uddhava) 指一種輕佻浮躁的心態。當人處於這種心態時，內心會對於當前的事情不能保持平穩，以致胡亂地批評。它引生的作用是障礙行捨和奢摩他。行捨是寂靜；奢摩他 (śamatha) 是佛教修行的「止」，即是一種心念平靜的狀態。

與掉舉相對反的一種大隨煩惱是昏沈。《成論》說：

云何昏沉？令心於境無堪任為性。能障輕安、毗鉢舍那為業。²¹

昏沉 (styāna) 是對於當前的事情沒有覺識，內心對事物缺乏了解，不能輕鬆地處理。它引生的作用是障礙輕安和毗鉢舍那。輕安是安然放鬆；毗鉢舍那 (vipaśyanā) 是佛教修行的「觀」，即是將意識集中於某一對境，甚至沒有對境的狀態，只是將意識集中起來，不使向外消散。

《成論》說：

云何不信？於實、德、能不忍樂欲，心穢為性。能障淨信，惰依為業。²²

²⁰ 《大正藏》31·34 上。

²¹ Idem.

不信 (āśraddhya) 是對於事情的「實」、「德」、「能」不願接受，而且內心污穢。「實」(astitva) 指事物的自體；「德」(guṇavattva) 是事物的性格；「能」(śakyatva) 是事物的作用。不信是對於事物這幾方面的真理不接受，甚至拒斥。它引生的作用是障礙淨信，以及依於怠惰。淨信是對於正確的、清淨的事情加以信受。怠惰是自暴自棄、百事不理。

《成論》說：

云何懈怠？於善、惡品修、斷事中，懶惰為性。能障精進，增染為業。²³

懈怠 (kausidya) 是在修善和斷惡的實踐中的一種懶惰的心態。它引生的作用是障礙精進，以及增加染濁。

《成論》說：

云何放逸？於染、淨品不能防、修，縱蕩為性。障不放逸，增惡、損善所依為業。²⁴

放逸 (pramāda) 是不能防止雜染的事情，又不懂修習清淨的善法的一種放縱蕩逸的心態。它引生的作用是障礙不放逸，作為增進惡法、損害善法的事情的所依。《成論》說：

²² 《大正藏》31·34 中。

²³ Idem.

²⁴ Idem.

云何失念？於諸所緣，不能明記為性。能障正念，散亂所依為業。²⁵

失念 (muṣītā-smṛti) 是對於所認識的事物不能明確地記憶。它引生的作用是能夠障礙正念，以及使內心散亂，不能集中。

《成論》說：

云何散亂？於諸所緣，令心流蕩為性。能障正定，惡慧所依為業。²⁶

散亂 (vikṣepa) 是內心不能專注於對境。這種心所令內心對於所緣的對境流蕩，不能停下來注視。它引生的作用是能夠障礙正定。正定是佛教修行中的止，即令心思集中。此外，散亂又作為惡慧的所依。惡慧是一種邪惡的判斷。

《成論》說：

云何不正知？於所觀境，謬解為性。能障正知，毀犯為業。²⁷

不正知 (asamprajanya) 是對於所觀的對象作出錯誤的理解。它引生的作用是障礙正確的理解，以及對於賢、善加以毀謗侵犯。

以上我們用了很多篇幅來闡述弗洛伊德的精神分析和護法

²⁵ Idem.

²⁶ 《大正藏》31·34 中～下。

²⁷ 《大正藏》31·34 下。

唯識學的有關的對人的負面的心理狀態的內容。所謂負面，只是概括地說而已，雙方對有關的心理狀態的負面性，確定地達到哪種程度，是不能說的。如上面已提及，精神分析是一種科學性格的醫學，唯識學是一種宗教義理，它們在人的日常生活上扮演不同角色，雙方對人的相關的心理狀態注入甚麼意義、內涵，是很難說清楚的。因此，對於唯識學所說的心理狀態的類別所冠予的名稱，如遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定等的確定意涵，我都沒有作出概念性格的交代，以免讀者對於這些概念執實，或執得太死煞，致與精神分析中涉及的精神病症作比較時，強求雙方的相同性，而忽略了雙方由於背景的不同而應留有寬鬆的解讀空間。讀者如要對唯識學的心理學的心所的類別求取精確的理解，可參考拙著《唯識現象學一：世親與護法》一書的有關部分。²⁸另外一點是，心理狀態是有關心或心識的感受，由於我們具體的心或心識有主觀性，因而相關的心理狀態自也有其主觀性，我們不能依學術研究所要求的純粹的或高度的客觀性來處理精神分析與唯識學這兩個系統的概念，在雙方的比較方面抓得太死煞，在同異之間劃清界線，特別是嚴格地精確的界線。

交代了這些點後，我們便可以對於精神分析的心理概念與唯識學的相關方面作些比較，特別是比配，看看精神分析的心理概念可以在唯識學的心所方面作出怎樣的溝通，或者說，前者可以包含或指涉後者哪些方面的意思。首先，憂鬱是一種非常深微但也極為普及的精神病症，它的來源很多元，因此常常

²⁸ 吳汝鈞著《唯識現象學一：世親與護法》，台北：台灣學生書局，2002。

依不同的人而有不同的症狀表現。它起碼具有惡見、嫉、掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂這多個心所的意思，尤其與惡見、嫉、昏沉、懈怠和散亂等的意涵有密切的關連。罪疚感也很複雜，成因也很多方面，其程度依人不同。它具有惡見、惱、掉舉、懈怠、昏沉、失念、散亂的意味，其嚴重的結果是讓人懈怠，也使人陷於昏沉，甚麼也不能做，只想把責任推給他人。躁鬱的症狀比較簡單，是憂鬱所引致的在外表上的躁惱不安，有癡、掉舉、散亂、失念的意味；特別是失念。一個躁鬱的人，內心極度煩躁，甚麼也不能忍耐，也缺乏明覺，不辨是非，到處妄撞、盲動。壓抑是嚴重的精神症狀，不管是受壓抑者或是施壓抑者，他們心中都有忿、恨、嫉、昏沉、不信。特別是受壓抑者，總是想報復，但又在生理、智能方面是弱者，不足以達成報復，因而轉為嫉妬、仇恨。焦慮則是最內在的心理症狀，也最為深微，難以處理、治療。它具有疑、惡見、惱、昏沉、不信、失念、散亂和不正等心所的義涵。特別是不正知。患者沒有自知之明，也不瞭解他人以至整件事情。處事不能鎮定，對過往、現在、未來的事情所知，無從預測，只能一味焦急、憂慮。它與憂鬱有時也很難分清界線。

十八、癔症或歇斯底里病患的活動與成因

在精神分析中有一個非常普遍又難以處理或治療的病症：癔症或歇斯底里現象。這歇斯底里 (hysteria, Hysterie, hystérie)，根據字典、辭典的說法，是一種精神病，患者平時喜怒哀無常，感覺過敏。發作時，手足痙攣，知覺喪失，流口水，

說胡話。這種病症多由心理上的劇烈的矛盾所引起。²⁹這樣的解釋自然是不足的，我們得向深處探討。按歇斯底里的希臘文是 *hysterie*，其原義是子宮。這是巫婆的說法。據她們的所見，具有這種生理、心理現象的女性的行為總是混亂、不成章法的。她們認為它的成因是人在心理上、精神上受到壓抑、傷害，於是聯想到女性的子宮的受壓情況。不過，這種病症並不單流行於具有子宮的女人中，也出現在沒有子宮的男人中。

根據弗洛伊德的研究，歇斯底里症與壓抑現象有一定的關聯，它自身也很複雜，略分有三種：焦慮性歇斯底里 (anxiety hysteria)、轉換性歇斯底里 (conversion hysteria) 和強迫性神經症 (obsessional neurosis)。這三種症候的現象不盡相同。弗洛伊德選取強迫性神經症說一下其症狀：患者頭腦中充溢著他並不感興趣的思想，時常感到有奇怪的衝動，並且被迫去做一些毫無樂趣的動作。患者顯然為這種思想的困擾而感到精疲力竭，有點像唯識學所說的懈怠心所。他自己雖然不願意陷入這種狀況中，但又不能自己控制自己。這是甚麼思想呢？弗洛伊德沒有明說。但他指出，人在強迫性神經症中所作出的行為受到一種能量的支持，這種能量很強大，常使患者在思想中展現種種負面的觀念，例如以一個愚蠢的觀念去替代另一個比較緩和的觀念。患者自身也有一種能力，可以將任何症狀替換成與其原來形式根本不同的東西，甚至對通常最為肯定的、確定的東西也加以懷疑。漸漸地，患者變得日益猶豫不決，喪失精力，減損活動的自由度。但在開始時，強迫性神經症具有旺盛的精力

²⁹ 《中華新字典》，中華書局香港分局出版，1986。

和超常的思考力。（《文集》四，頁 149-151）按這樣的歇斯底里症並不是很嚴重，但已能讓患者在思考上碰到挫折，精神不集中、不固定，而且感到疲勞，有時也不能在思維上控制自己。

以下我們看看歇斯底里的發作情況，俾能進一步理解它的性格。弗洛伊德和他的拍檔布洛伊爾 (Josef Breuer) 合寫了好些著作，是研究歇斯底里症的。在其中，他們表示大多數不同的歇斯底里的症狀是自己發動的，但也可以逆向地追溯這種發動的契機，這包括各種類型的神經痛、神經衰弱，其中不少患者持續數年都有這個問題，他們有痙攣型和麻痺性的傾向和發動，慢慢會產生癲癇症、抽搐性症，和慢慢嘔吐和厭食現象，同時視覺開始紊亂，反復地經驗幻視，也會造成創傷性神經症。（《文集》一，頁 17-18）

關於歇斯底里的特徵，布洛伊爾表示，我們的一個過強的興奮可能會迂迴地發洩或突破協調中心，以原始的運動方式溢漏出來。在嬰兒中，除了哭叫時的呼吸動作外，情感的產生和表達只是以這種原始的肌肉不協調地收縮，如彎曲身體、亂踢的方式進行。在發展過程中，肌肉越來越多地是在相互協調和意志力的控制之下。但是，表示整個肌肉運動至最大用力程度的角弓反張、亂踢及來回猛烈擺動的痙攣性運動是終身存在的，它們是大腦最大興奮的反應方式，是癲癇發作的純粹生理性興奮的反應方式，也是或多或少癲癇樣抽搐中大量情感發洩的反應方式，即歇斯底里症發作的純運動方式。這類異常的情感反應正是歇斯底里症的特徵。（《文集》一，頁 133）因此，

歇斯底里症的呈現，基本上是生理性格的，說不上自覺，更說不上理性。其動機是要表現自己，展示自己的存在性而已。

在這種特徵與動機之中，存在和展示著一種自然的生理性的報復的本能。布洛伊爾指出，報復本能在普通人中是強烈的，它是一種藏在生命中的未被釋放出來的反射性興奮。這也有防衛自身、免受外在因素傷害的本能。這種本能雖說是報復性格，但未必有報復的明確對象，只是要把生命的能量發放、釋放出來。倘若這種動作受到障礙，報復本能會變為一種非理性的意志衝動，這種衝動可以衝破對自己安危的考慮，而只求求得本能的向外發放。（《文集》一，頁 134 註 1）依於此，我們可以初步說歇斯底里症是要將身體的自然生命力量發放出來，讓內在的潛能能夠向外消耗，讓身體的生理狀態得到平衡。不然的話，身體內裏若埋藏著大量的自然能量，到身體內累積的能量到了警戒線，便會像山洪般爆發，這會嚴重影響身心的生活。

這種歇斯底里症怎樣形成的呢？它的肇因是甚麼呢？這在上面已透露出一些訊息，但失之過簡，也太籠統。我們在這裏要認真研究一下。據弗洛伊德的看法，幾乎所有的病症都由所謂「情緒體驗」(emotional experiences) 的殘留物或可稱為「沉澱物」(precipitates) 所形成。弗氏其後把這些經驗稱為「心理創傷」(psychical traumas)。這些病患是由那些記憶殘留下來的創傷性情景所決定的，我們不一定要把它們說成是神經症造成變幻無常、神秘莫測的產物。（《文集》五，頁 124）弗氏的意思是，歇斯底里症起於對於往日發生的創傷的事件的回憶，這則不單是要發洩生命體的過盛的本能那麼簡單了。這些創傷的

回憶可以讓當事人受到折磨，因此可能出現要向涉事人報復的意圖。報復自然可以在心理上產生一些療效的。但不管如何，創傷已然形成，它是去不掉的，根本的解決途徑是克服創傷的心理，為自己找尋新的、有希望的路向。

創傷可以是軀體性的，也可以是精神性的或心理性的。弗洛伊德和布洛伊爾認為，與心理創傷 (psychical trauma) 相比，肢體創傷並不重要。心理創傷可以造成當事人的恐懼感，倒轉來說也是一樣：恐懼感可以造成心理創傷；另外，焦慮、羞慚或身體的不適都可以引起人的心理創傷。他們指出，心理創傷的更準確的說法是對創傷的回憶，它有如進入、潛入身體中的異物，長時間地繼續困擾當事人。(《文集》一，頁 19) 按這個道理，顯淺易懂。這有如疾病，肉身的疾病，容易治療，也容易發掘它的成因。心靈上的、精神上的、心理上的疾病由於不如肉身的疾病那麼具體，那麼明顯，它們是埋藏於心靈深處的。這非得經過長時間的耐心視察不可。

弗洛伊德與布洛伊爾又指出，這麼長時間以前經歷過的「事情」，還會如此強烈地起作用，這乍看似是反常的，因為我們的記憶畢竟是要磨滅的，但這種「事件」的記憶卻不是這樣。他們提出如下的說法，俾能較易理解這種反常的事情。即是，記憶消退或情感喪失取決於多種因素，其中最重要的因素是對激發這種情感的事件是否有一種強烈的反應，我們或可就這些反應而發洩情感。如果這種反應充分地發生了，淡化了，則結果會是情感的大部分消失掉。但如果這種反應受到抑制，則相關

的情感仍會存留在記憶中。一個已得到補償的即使是口頭補償的傷害，在回憶它時會完全不同於那種必須默忍的傷害。(《文集》一，頁 20) 按這裏所說的「事情」、「事件」，正是指那種引致創傷心理的經驗。一般性的傷害，是會隨著時間的流逝而逐漸淡化下去，以至消失掉的。發洩情感可以是引致這種淡化、消失的結局的有效方式。但刻骨銘心的精神上的、心理上的創傷則不是這樣，它會長時間地留存下來。只要對於創傷作回憶時，人便難以避免傷心，他必須長時間地默默地面對和忍受這種傷害。弗氏和布氏在這個問題上的觀察與思考的確很深微。

對於記憶問題，弗氏和布氏繼續指出，那些作為歇斯底里症現象的決定因素的記憶，長時期地以驚人的鮮明程度，而且帶著它們全部的情感色彩保持下來。這些記憶和患者過去生活的一般的記憶不同，它們不在患者支配之下。相反地，當患者處於正常心理狀態時，這些經歷完全不在他們的記憶中，或只是以非常簡略的形式存在於記憶中。只有在催眠作用下詢問患者時，這些記憶才像最近的事件那樣鮮明地呈現出來。(《文集》一，頁 21) 按這樣的事情，在平時的記憶中不會出現，因此患者不能支配它們，亦即是它們不存在於意識中，而存在於潛意識中。這樣，不光是患者不能支配它們，連意識到它們的存在性也不可能了。只有借助催眠作用，才能將它們由潛意識中帶到意識之中。這些事情或經驗，自然不是一般性的，而是與患者有特殊的深厚關係，如至親的逝去、自己多年努力經營的目標落了空，或者犯下嚴重的罪行，嚴重傷害他人，不為他人諒解，致自己的道德良知對自己產生莫大的壓力，等等。

上面提到情感的問題，弗洛伊德進一步說明這個概念。他表示，情感可被視為可替代的能量，成為致病和治療的決定性的因素。他繼續強調，疾病發生的原因是在病態中所表現出來的情感正常出口被堵住了。疾病的本質在於這些「被窒息的」情感繼而發生了一種變態的作用。它們一部分保留下來，成為病人心理生活的永久的負擔和產生持續性興奮的源泉；另一部分則通過向非正常的體內的神經分布和神經壓抑的轉化，成為疾病的生理症狀。這便是所謂「歇斯底里性轉換」(hysterical conversion)。(《文集》五，頁 127) 按這裏所說的情感自然不是普通的情感，而是災難性的情感，或是對患者構成深沉而又廣遠的屈辱的心情。要處理這種情感問題，首先是讓患者把它們盡情地發洩出來，讓他人同時也感受到這種情感上的痛苦，而生起同情共感的心，以至能夠分享患者的這種痛苦。這便好像情感本身被淡化下來，壓力也減少了，其中的部分由他人承擔下來了。當然這只是一種主觀的、一廂情願的感覺。但對於舒緩患者所感到的壓力會有幫助。

弗洛伊德由創傷性神經症說到精神分裂的問題。他說到讓內 (Pierre Janet) 提出精神分裂和人格分裂的症狀，表示歇斯底里症是神經系統的一種退化形式，本身作為心理綜合能力而表現，這能力是薄弱的。讓內還認為歇斯底里症患者在把複雜的心理活動統合為一個統一體是先天地無能的、無效的，由此便向相反處發展下去，向精神分裂傾斜。(《文集》五，頁 129) 這讓歇斯底里症的患者缺乏足夠的能力和信心，思緒混亂，不能定下心來，面對種種複雜的事情，不知如何應對。

歇斯底里症也與報復有關。布洛伊爾指出，報復本能在普通人中非常強烈，它是被文明所厭惡，而不是被文明所壓抑的；它是一種未被釋放的反射性的興奮。為了防衛自己以免受到戰爭中的損傷，在這樣做時，損傷對手是適當的和原已形成的心理反射。若在實施中不完善或完全不是這樣做，則其興奮持續地通過回憶而釋放，並且「報復本能」漸漸地變一種非理性的意志衝動，正像其他「本能」的表現一樣。其證據恰恰就是非理性的衝動，脫離了任何有用性或適宜性，事實上是完全不考慮主體自己的安全。一旦當該反射被釋放，衝動的非理性性質就能被意識到。(《文集》一，頁 134 註 1) 這裏布洛伊爾在說明上不是很善巧，但意思還是清楚的。人有報復的本能，這若與歇斯底里症聚在一起，便常常會出亂子。在歇斯底里症的發作中，人的本能會轉成衝動，向四方八面宣洩；除了宣洩、釋放本能外，人也要保護自己，向要傷害自己的方面報復。但當這種本能不能被控制，而順著盲目的衝動的腳跟轉，人便會迷失原來的方向，反過來會不顧自己，不顧慮自己的安全。在這種情況下，所做的一切都是非理性的。

最後，弗洛伊德對歇斯底里症作出總結。他表示，對於歇斯底里症患者和其他神經症的研究使他們知道，患者未能成功地壓抑那些不被容許的願望所依附的觀念。他們雖然能夠把它逐出了意識和記憶之外，並且明顯地使自己免除了大量的痛苦，但是這種被壓抑的願望衝動繼續存在於潛意識之中。這些願望衝動正在窺視著被激活的機會；一有機會，那些被壓抑的觀念就會以一種經過偽裝、難以辨認的替代形式成功地進入意

識之中，而原來認為可以通過壓抑免除的不愉快情緒又與這些替代物聯繫在一起。如果被壓抑的觀念再次被帶回到有意識的心理活動中，在心理醫生的指導下，病人竭力想避免的那種心理衝突會有一個較理想的結果，這會獲得比壓抑更好的結果。有很多這樣的治療方法，它們可以使心理衝突和神經症有一個令人滿意的結局，而且在一些特定的病例中這些方法可以結合使用。（《文集》五，頁 133）弗氏的意思是，在我們的潛意識中，有很多觀念和想法困於其中，它們都有其一定的能量，這些能量不能長期間留於潛意識，而是需要表現出來，發洩出來。倘若不是這樣，則到了某一限度，在潛意識的這些東西會達到飽和，以爆破的方式突發出來，進入意識中，這對生命個體會構成重大的傷害。弗氏要在意識與潛意識之間建立一種平衡關係，讓心理活動能夠順暢地發展，生命之流可以暢通無阻。

十九、歇斯底里症的治療

以下我們看歇斯底里症的治療方法。在這方面，我們得先探究一下這種病症的直接生發基礎；弗洛伊德在一處提到性本能的衝動替代問題，但又語焉不詳。他強調歇斯底里的症狀是源於性本能力量的衝動的替代。歇斯底里症患者的性格表現出了超乎尋常的性壓抑，強烈地抵抗性本能，本能力量反抗對性問題的理智思考。（《文集》三，頁 25）不過，在另一處弗氏有較詳細的描述。他表示，認識與正常人不同的一些人的性本能，只有一個重要來源，並只有通過一個特殊渠道方可達成。也就是說要做到對精神神經症患者〔癔症、強迫症、命名不當的神

經衰弱及早發生性癡呆 *dementia praecox* 和偏執狂〕的性活動準確認識，只有一個渠道，即由布洛伊爾與他在 1893 年提出的精神分析研究。這些精神神經症均源於性本能力量。弗氏強調，性本能力量是神經症的最重要的惟一持續性的能源，精神分析要消除歇斯底里症患者的症狀，必須以下列假設為基礎，即這些症狀是替代物（如同文章的副本），與一系列心理過程、期望、欲望保持著情緒性聯繫，由於特殊心理過程的介入（壓抑），它們無法在意識的水平上予以心理上的宣洩。於是，這些心理過程便在潛意識狀態中依據其情緒的重要性尋求表達、宣洩。在歇斯底里症中便以身體症狀予以表達，形成歇斯底里症。若將這些症狀系統地變成情緒性觀念，即意識性觀念，就可準確無誤地認識原先潛意識心理結構的本質與根源。（《文集》三，頁 24-25）在這裏，弗洛伊德表示由於壓抑的緣故，包括歇斯底里症的一些症狀不能在意識的層面求宣洩，只能在潛意識的層面求宣洩。不過，這裏有一個問題：在潛意識層面宣洩、發洩歇斯底里症，自己如何確定呢？又如何能使他人注意呢？而把歇斯底里等症狀轉為情緒性觀念、意識性觀念，若這些症狀的本原是在潛意識，則潛意識如何能包容像觀念方面的東西呢？對於這些問題，弗洛伊德都沒有交代。

說到觀念，弗氏的拍檔布洛伊爾倒提出一個問題，那是我們在這裏未有留意的，那便是疼痛和幻覺，特別是後者。他也不是完全肯定幻覺，而忘記了觀念；但幻覺倒是一個值得我們注意的問題。他的意思是，歇斯底里症會引來疼痛，這些疼痛時常是直接由思想所引來的。由疼痛可關連到人的幻覺，所謂

「疼痛的幻覺」。如果我們仔細地檢視這些疼痛，便會發現，思想或觀念的呈現並不足以導致疼痛，其中應該有一個特殊的異常情況的裝置與疼痛的感覺和傳導有關，這即是疼痛的幻覺。在布氏看來，觀念並不如想像中重要，它是純粹的和簡單的記憶性意象，沒有知覺器官的任何興奮。但疼痛的幻覺在歇斯底里症中是很容易發生的，則我們必須確定有一個與痛覺有關的器官的變態性興奮。這種變態性興奮正是幻覺。這種興奮不僅在各種想法的激發下，而且在周圍刺激的激發下造成痛覺。（《文集》一，頁 123-124）

以下我們看一下弗洛伊德所提出的有關歇斯底里症的治療的案例。凱瑟琳娜似乎只有一次焦慮發作，由此引起氣短這一症狀，並感到緊張³⁰。她覺得有甚麼東西壓在眼睛上，頭痛，有嗡嗡聲作響，頭暈，有某些東西壓在胸口，有窒息的感覺。弗洛伊德認為這是一次焦慮發作，是歇斯底里症的先兆。在發作時，她總是看到一張可怕的臉以嚇人的樣子看著她，讓她感到恐懼。弗氏認為這恐懼是由於女子初次面對性欲的情境，她們的純潔的心理被攝住了。據她所說，有一次她看到她的伯父和堂妹弗蘭西斯卡的曖昧行爲：伯父躺在堂妹身上。於是頭部覺得劇痛，對所看到的事感到憎厭。

其後弗蘭西斯卡懷孕。凱瑟琳中斷了貫穿的思緒，對弗洛伊德講述在此事發生以前兩三年的兩件事。第一件事是這伯父對她本人有性進攻。有一次伯父要侵襲她，向她進行攻擊。第

³⁰ 這氣短應是呼吸緊促的意思。

二件事則是有關伯父和弗蘭西斯卡之間的。她們三人在一個房間，她注意躺在她和法蘭西斯卡之間的伯父，因而轉身過去，而法蘭西斯卡剛躺下來。

弗洛伊德表示，當她看到兩人性交的場面時，立即把新的印象和過去的兩種記憶聯繫起來，她開始理解他們，同時避開他們。接著有一個短暫的「潛伏期」。在轉換的症狀出現後³¹，嘔吐代替了道德和生理上的憎惡。使她作嘔的不是看到兩人，而是看到該情景時激起的曾發生在自己身上的記憶。使這些事真相大白的，只能就是那晚上在她身體上圖謀不軌的記憶：當時她「感覺到了伯父的身體」。弗洛伊德對她表示，他知道她在向房間裏望時在想甚麼³²。她是在想，此時他對她所做的，正是那晚或其他時候要對自己做的，這正是凱瑟琳娜感到憎厭之處。因為當凱在晚上醒來時，感覺到伯父的身體。

經過與弗洛伊德的一番「談話療法」後，凱的第一個歇斯底里症症狀，即嘔吐消失了，但仍有焦慮性發作。弗氏覺得還要提供凱發洩的空間。凱後來告訴伯母關於伯父對她進攻的事。弗氏表示，在這樣早的年齡在性敏感性方面受到傷害的凱在雙方（即弗氏自己和凱）交談有所受益，淡化了她自己的歇斯底里性的疑惑。這種治療是有效的。

弗洛伊德作結謂，性欲對兒童不會產生嚴重影響，在她漸長，便會讓她受到創傷，這顯然是由於記憶的緣故。在這個階

³¹ 這轉換的症狀即是潛伏期中的症狀。

³² 這所望的，應是指伯父與弗蘭西斯卡性交的事件。

段，女孩或已婚的女士已獲得到性生活的理解。弗氏更表示，凱的病例有一奇怪之處：歇斯底里症的現象並不是在創傷後馬上發生，卻在潛伏一段時間之後才發生。凱在發作時表現出焦慮情緒，這是一種歇斯底里症的焦慮，這是聯繫到每次性欲創傷後所出現的焦慮的再生。弗氏一再強調，對性關係方面的猜疑會引起處女們的焦慮情感。

弗氏又作了如下的交代，在許多年後，她揭去謹慎的面紗，披露出真相：凱瑟琳的伯父不是真正的伯父，卻是她的父親。因此，這女孩的得病是她父親對自己的女兒進行性方面的襲擊所致的。（以上病例參考《文集》一，頁 87-94）

另外一種治療歇斯底里症的方法是催眠 (hypnotism)。弗洛伊德和布洛伊爾表示，如果我們能與全身慢性痙攣，或強直性僵直，或睡眠發作的病人搞好關係，就能在病人受催眠法的處理中，激起病人發作，我們便能發現通常在幻覺期間引起我們注意的關於心理創傷的潛在的記憶，因而對病人有更深理解。這有助於對歇斯底里症的治療。於是對她實施催眠術，抽搐的發作便出現在她身上。問她看到甚麼，她答道：「狗，狗來了。」原來她第一次發作是在被瘋狗追趕下引起的，於是便施以適當的治療，讓她痊癒。又有一個雇員因受雇主的虐待而患上歇斯底里症，發作時陷於精神崩潰狀態，怒不可遏，但一言不發，而且無任何幻覺。這可以用催眠術來激起病症的爆破，他終於揭示了他所經歷到的病症的肇因：他的雇主有一次在街上虐待他，用棍子猛烈地打他。（《文集》一，頁 24）這樣便可

以對他施以相應的治療。

弗洛伊德與布洛伊爾強調，當醫生能讓患者把激發的事件和伴隨而來的情感清楚地回憶起來，並且詳盡地描述這事件，用言說表述這種感受，則每一個歇斯底里症狀便會即時而且永久地消失了。那些刺激現象如痙攣、神經痛和幻覺，以充分的強度再現後，便永久消失了。（《文集》一，頁 19）³³

綜合言之，弗洛伊德對於歇斯底里症的研究與治療，可以說是精神分析的肇始。他的主要成果是提出了對人的心靈進行科學的考察與處理方法。他對人的心理過程提供了深邃的認知。不過，他也碰到一些棘手問題：患者或病人對治療有抵抗 (resistance) 的傾向，這增加了治療的困難。因此弗氏後來借助病人的「自由聯想」，開拓出對夢的分析的治療法。這正是下面很快便會探討的問題。

二十、唯識學對於歇斯底里症的理解與相應的治療

在唯識學，雖然未有把歇斯底里症明顯地提出來，作為一種嚴重的精神症或神經症來處理，但它所提出的心所，有相當的一部分在意義上和症狀上與歇斯底里症是相通的，如、疑、惡見、忿、恨、覆、惱、誑、掉舉、不信、放逸、懈怠、失念、散亂等，這些心所，大部分在上面都有提及和詮釋，在這裏也就不一一作解，以免重複。在這裏，我們還是先從唯識學和精

³³ 不過，弗氏和布氏並未有進一步交代這種有效治療的過程，殊為可惜。

神分析的學問的本質說起。如上面提過，精神分析是一種醫學的治療法，透過對人的心理狀態、精神狀態的病態面相進行認知、研究，推尋其本源或原因，以進行治療，讓人能回復其原來的健康的心理和精神狀態，過正常的生活。歇斯底里症是這種病態的嚴重症狀，因而有特別的治療法。唯識學是一種宗教的義理，它是要讓人能從心識的一切迷執而引致的苦痛煩惱中解脫開來，超越上來，體證終極的真理。它也有自身的實踐方法，以對治人在精神上的病痛，這便是轉依 (āśraya-parāvṛtti, gnas gyur pa)，或轉識成智：轉捨染污的心識，而歸向清淨的智慧，能夠這樣做，人便能成覺悟，得解脫。唯識學與精神分析作為學問，在性格上雖然不同，但在人生的大方向、大目標方面，有很多地方是相通的，都是讓人遠離虛妄的心理、行為，而走向正途，過健康的生活。我們這裏便是以這點作為背景，看唯識學與精神分析的相通處，特別是在治療、處理的方法、途徑方面。

首先，歇斯底里症患者所表的那種顛狂性的本能衝動，完全沒有理性可言，我們也很難推測他下一步、下一瞬間會做甚麼，因為患者已失去對自己的覺識，不具有控制自己的能力。這可說是出自本能的衝動，他的行為由本我發動。這相當於佛教的無明 (avidyā) 和行 (saṃskāra)、識 (vijñāna)，是處於生命的大光明完全被覆蓋，行為出自盲目的意志活動，對自我與世界都以一種妄情妄識來執取，以為其中有恆常不變的實體，對這實體加以渴求以至追逐。由生起顛倒的認知而生起顛倒的行

為³⁴，生命總是在充滿苦痛煩惱的生死海中打滾，不能出離。唯識學則進一步提出徧計所執性，表示當事人周徧計度，於無我中執我，於空中執實體、自性。

精神分析表示，歇斯底里症患者以本能衝動而到處奔撲，自我淘空能量，致思想精疲力竭，這正相應於唯識學所說的懈怠、放逸與散亂的心理狀態。而且疑心重重，毫無自信心；不相信別人，只相信自己，但自己正陷溺於迷執的深潭中。這在唯識學來說，正是疑、不信和不正知的心理狀態。

精神分析提到心理創傷，由此可生起死懼、焦慮、羞慚或身體上的疼痛。唯識學也說疑、惱、慚、愧諸種心所。疑相應於恐懼，惱相應於焦慮，慚、愧則相應於羞慚。由慚、愧可逆轉為無慚、無愧二心所，則生命更是一蹶不振了。

精神分析又提到精神分裂和人格分裂，心理綜合能力為先天薄弱，這相應於唯識學所說的昏沉、懈怠、失念和散亂等心理狀態。而失念和散亂更會導致精神分析所說的先天無能，不能把複雜的心理活動統合而成一個統一體。

報復本能亦是歇斯底里症的內涵。這種本能是直接來自本我的自傲與自慢，是一種非理性的意志衝動。在歇斯底里症發作時，患者眼中只有敵人，沒有朋友。報復本能便會衝著敵人（患者所視為敵人的對手）來展開，其任務只是一個：對對手予以徹底的摧毀。這種本能與唯識學的多個心所相應：瞋、慢、

³⁴ 這顛倒的認知正出於無明，亦即是唯識學所說的癡心所。

惡見、忿、恨、嫉、害、不信、不正知。

上面屢屢提到壓抑的問題。這被壓抑的願望衝動一直存在於潛意識之中，一有機會，那些被壓抑的觀念便會通過偽裝、難以辨認的替代形式成功地進入意識之中而爆發起來，讓生命能量無盡地虛耗。這種在潛意識中被壓抑的觀念在意識中起動，在唯識學中有類似的說法，那便是阿賴耶識 (*ālaya-vijñāna*) 與種子 (*bija*) 的關係。被壓抑的觀念的種子存藏於作為潛意識的阿賴耶識之中，一有機會，亦即條件具足，便會現行起來，成為現實的觀念，在意識中展現，以破壞、叛變為務。

精神分析有一個特徵，便是非常強調性本能的重要性，它是一切心理與生理的一種作用，很多精神的、神經的症狀都與它有關連，歇斯底里症也不能例外。弗洛伊德更強調性本能力量是神經症的最重要的唯一持續性的能源。(《文集》三，頁 25) 弗氏又指出，歇斯底里症與一系列的心理過程、期望、欲望有情緒性聯繫，由於受到壓抑，這些症狀或情緒不能在意識中進行心理上的宣洩，於是在潛意識狀態中尋求發洩。若把這些症狀轉變成情緒性觀念，亦即意識性觀點，就可以正確地認識原來的潛意識的心理結構的本質與根源。(同上) 這個意思我們在上面也約略提過。但問題在，潛意識如何能包容這些情緒性觀念、意識性觀念呢？弗洛伊德在這一點上，沒有認真地注意及。在唯識學，則可透過阿賴耶識與種子來說明。即是，這些觀念各有自己的潛在狀態，以種子的形式存藏在作為潛意識的阿賴耶識中，待條件成熟，它們便會現行，在現實界爆發出來，形

成歇斯底里症和其他症狀。

關於歇斯底里症和其他精神症的治療方面，如上面所曾提過，精神分析提供一種醫學治療法。唯識學對於相關的心理的、精神的病痛，則提出轉依或轉識成智的方法，並依一般的宗教所立下的技術性的方案，提出五位修持、入住唯識的實踐方法。轉依或轉識成智是就義理而說，五位修持則是就具體的修行程序說。轉識成智是佛教在求覺悟、得解脫這一宗教目標下提出的說法，也可以說是唯識學特有的主張。其意涵是將虛妄的、執取性的心識轉化為清淨的、無執的智慧。唯識學以八識來說心識，把前者分為四種：前五識，即感識；意識；末那識和阿賴耶識。所謂轉八識成四智，就是將前五識轉為成所作智；意識轉為妙觀察智；末那識轉為平等性智；阿賴耶識轉為大圓鏡智。一般來說，前五識轉為成所作智 (*krtyānuṣṭhāna-jñāna*)，這是由於前五識屬於感識，它們轉成的成所作智都是跟感官和日常生活有具體關係的智慧。平等性智 (*samatā-jñāna*) 是由第七末那識轉出的。平等性的意思關連到一切事物的無自性、空的性格，這種智慧能夠照見事物的普遍性格。妙觀察智 (*pratyavekṣanika-jñāna*) 是對應於平等性智而提出的，由轉化第六的意識所得。這是一種觀察事物的特殊相狀的智慧。大圓鏡智 (*ādarsa-jñāna*) 則由第八阿賴耶識所轉出的，能同時觀照事物的平等的普遍空相與個別的特殊相狀。³⁵

³⁵ 限於篇幅，我在這裏只能簡略地闡述四種智慧的意涵。詳情參考拙著《唯識現象學一：世親與護法》，頁 239-263。

至於五位修持，則是把以成覺悟、得解脫的宗教目標的修習過程分成五個階段，這即是資糧位、加行位、通達位、修習位和究竟位。這些階段展示出五個具體修行的道路：資糧道 (sambhāra-mārga)、加行道 (prayoga-mārga)、見道 (darśana-mārga)、修道 (bhāvanā-mārga) 與究竟道 (niṣṭha-mārga)³⁶。進一步言，資糧位是預備階段，積集一些有用的條件。加行位是在展開修持之中，逐漸進一面加緊修習的步履。通達位是修行已經達致在知見上的清晰、明確。修習位是堅持原來的心念，不懈怠，不退轉。究竟位是在修行上開花結果，成覺悟、得解脫。

以上所闡述的，是唯識學對於歇斯底里症的理解與相應的治療方法。在治療方法方面，它不單適用於歇斯底里症，同時也適用於其他精神問題。

二十一、夢的來源

以下我們看精神分析中的一項極為重要的工作，起碼這是弗洛伊德這樣堅持的：夢的研究或「釋夢」。這是理解我們的精神空間的潛意識活動的不可忽略的途徑。一般人可能以夢只是些零碎的事物滙聚在一起的結果，當然也有概念、觀念在裏頭。弗洛伊德不是這樣看，他強調夢不只是一些聯想而已，不是偶然的、巧合的事物形成的聯想，而是反映人的內在感受：被壓抑的欲望的得到滿足，此中的症狀或狀態是偽裝的，不是

³⁶ 詳情參看同上書，頁 218-221。

真實的。即是說，我們的潛意識中的本來的衝動以至性欲求不能直接地表現出來；另外，意識對於潛意識有一種檢驗、查證和操控的作用；潛意識的那些相關的東西需要藉著偽裝的步驟而出現，讓欲望得到滿足。

若以精神分析作為背景，弗洛伊德強調精神分析是以釋夢或夢的分析為基礎的，釋夢是一門新興的科學，這是我們到目前為止所能進行的最為複雜的工作。跟著他扼要地概括夢境的形式為：白天人的心理活動引發起一連串的思想，它們在人進入睡眠後仍保持著一定的活力，並躲過了為睡眠作心理準備的一般抑制。在晚上，這一連串的思想成功地找到了與潛意識傾向之間的聯擊，這種傾向甚至在做夢者的童年便曾出現，但往往受到抑制，被排斥在其意識生活之外。借助著潛意識力量的幫助，這些思想，這些白天工作殘迹便復活過來，並以夢的形式意識中出現。（《文集》三，頁 342）這是說，人在白天進行的意識生活到了夜間並未完全停止，卻是繼續進行著，只是以做夢的方式在潛意識中出現而已。醒來後依於意識的記憶能力，恍惚地、大略地知道夢中發生的事故。

但夢中亦不光是有一股力圖表現某種事物的力量，同時也有一般企圖阻止其表達的力量。進一步詳細地說，在某一事物上，其中有一種力量是成功地達致表達作用，也有相反的力量亟亟地要完全阻礙那表達作用出現的，或以某種不留痕迹的東西取代了要表達的東西。夢的構成的最常見而且最有特色的情況是以上所說的相互對反的力量最後能調和起來，不再有衝突。不過，那種要求表達的力量雖然能夠確實地有所表達，但

不是用它所想用的方式表達，卻只能夠用一種削弱了的、歪曲的和無法辨認的方式表達。弗洛伊德指出，正是這兩種心理作用的矛盾支配著我們的整體的精神生活。這兩種作用可以被視為「被壓抑的潛意識」和「意識」的作用。弗氏進一步表示，夢是病理性格的產物，其中包含歇斯底里症、強迫症和幻覺等。他又舉亞里斯多德的說法，表示夢是我們在睡眠狀態過程中的心理活動的一種方式。睡眠狀態包括一種遠離外部真實世界的狀態，在那裏我們也可以找到精神病發展的必要條件。（《文集》五，頁 10-11）要注意的是，在夢中，我們的意識停止作用，在作用狀態中的，是潛意識，依於此，我們從夢中醒過來，開始運用意識，但由於意識不在夢中作用，因而不易記取夢中所發生的詳細而精確的事情，只能模糊地記取其大概，而且由這記取而得的夢中的印象，很快便會自動消失。這是我們研究夢或釋夢的困難的地方。亞里斯多德的說法也讓我們知道，夢是一種心理活動，在睡眠中發生。心理活動有意識的心理活動，也有潛意識的心理活動。夢是屬於後者。我們通常所說的心理活動，是指前者。我們比較少留意無意識或潛意識的心理活動。

上面剛說過夢是在睡眠狀態中發生中，在其中，我們有一種遠離真實世界的傾向。弗洛伊德即強調，在夢的形成中，作為先導的是睡眠的欲望和脫離外界的企圖³⁷。潛意識是常受到壓力的³⁸，此種壓力或壓抑會削弱我們的心理本來便有的抵抗

³⁷ 這裏說「脫離外界」中的「外界」，是指現實的世界、外部真實世界。

³⁸ 這種壓力大抵是來自超我。

力量，這便形成夢。也由於這抵抗力量的削弱，讓多種突發事件和正在活動的內外刺激利用這個機會來促發夢的產生。以這種方式製作出來的夢其實是一種調和的產物。它具有兩種或雙重功能：一方面，它隨順自我，因為通過排除干擾睡眠的刺激，它可以滿足睡眠的欲望。另一方面，它容許被壓抑的本能衝動以願望在幻覺中實現的方式在這些情境中得到滿足。（《文集》五，頁 12）弗洛伊德似乎有這個意思，超我對自我壓抑，但自我也有抵抗的力量，結果是抵抗力量被削弱，因而有夢的產生，這是一種雙方力量競爭的結果，也可以說是雙方力量的調和的產物。在這裏，弗氏提到幻覺，關於這個問題，我們在下面會有討論。

夢的行為或活動，是在潛意識中進行的。弗洛伊德特別強調這一點，他指出夢的形成必有睡眠活動參予其中。他提出以幾點理據：

- 一、夢中的回憶比醒時的回憶有更多的內容；夢中所恢復的記憶是夢者所已遺忘的，也是他在醒時難以重現的。
- 二、夢會無限制地運用語言符號，其意義的絕大部分不為夢者所知曉。精神分析的經驗使我們能夠確定這些語言符號的意義，它們很可能源於言語發展的早期階段。
- 三、夢中的回憶時常重現夢者的年幼時的印象。這些印象不僅被遺忘了，而且也由於壓抑變成了潛意

識中的東西。這表示夢使我們在分析和治療神經症期間，重新建立夢者的早期生活。

四、夢中顯露的一些內容或材料，不會是源於夢者的成年生活，又不會是源於他遺忘了的童年。我們可把它視為原始的遺產，它與生俱來，先於個人的經驗，受到祖先經驗的影響。在早期的人類神話和殘存的習俗中，我們會發現這一種系發生的材料的原型。（《文集》五，頁 218）

弗氏在這裏所說，歸納起來，有兩點。第一點是，夢中出現的事，是潛意識中的東西，是我們在清醒時運用意識思維所不及達致的。第二點是，夢中所顯現的某些行爲、活動與夢者自身的經驗的、後天的生活沒有關係，而是夢者從他的先人稟受而來的，這些行爲、活動來自遺傳，不來自夢者自身。這些東西雖然與夢者自身在出生後所作所爲無關，但由於遺傳關係，它們早已存在於夢者的生命存在之中，連夢者自己也不覺察到、不意識到。但它們確實地對夢者的行爲、活動有一定的影響，故在對夢者進行精神分析時，有一定的參考作用或價值。因此，弗氏自己也提到，人的潛意識的夢願望不受外界的影響。（《文集》四，頁 140）這所謂外界，是指夢者的生活所處的外在環境。夢者的內在的遺傳因素，當然與周圍的現實環境不相關。

最後，弗洛伊德對夢的形成歸納爲兩點。一是人的受壓抑的本能衝動亦即是潛意識的欲望在睡眠中達到了一定的強度，足以被自我感受到。二是夢者在醒時遺留下來的驅策力在睡眠

中得到來自潛意識因素的強化，而作出夢來。他的結論是：夢或許是由本我引起，或許是由自我引起。（《文集》五，頁 218）按若夢是由本我生起，則夢的來源是潛意識，夢中的種種操作，包括夢中的所見，都是潛意識內裏的事，與現實的存在世界沒有直接關連。但我們也不能說這與外在世界完全沒有關係，因很多時在夢中出現的，的確指涉現實的人與事。這點若就唯識學的觀點來看，便很好解。我們在日常生活中遇到的人與事，過後不會消失殆盡，而是以精神性的種子的形式，儲藏於相當於潛意識的阿賴耶識中。到條件具足，相關的人與事會由種子現行，以實際的人與事出現。我們在夢中所見到的人與事，自然離不開各自自身的種子。只是這些種子如何在阿賴耶識或潛意識中現行，而讓我們在覺醒時，有所覺知，則需要建立一種推演的程序。這不是我們在這裏所要討論的，這裏沒有足夠的資料與篇幅。

若夢是由自我生起，則自我在睡眠中，仍可感受到被壓抑的人與事，這人與事雖存在於潛意識中，而受到壓抑，但它們仍有足夠的力量與動感，因而可爲自我所感覺到。但這自我是屬於意識的哪種層次呢？這很難說。它不可能是意識中的自我，因這感受是在潛意識中發生的。它也難以說是潛意識中的自我，因這潛意識中的自我即是潛意識中的意識，這是不通的。潛意識便只是潛意識，意識便只是意識。說潛意識中的意識，實際上何所指呢？我倒想到一點，我們可以提意識與潛意識之間的一個中介意識，這即是唯識學所說的第七末耶識。但在弗洛伊德的精神分析或心理學體系中，未聞有這種心識存在。我

們這裏姑把這問題攔下，詳細的探討，需俟諸異日。

二十二、夢的性格

以上我們探討了在精神分析下所展示的第一個問題：夢的來源。以下看第二個問題，這即是夢的性格。弗洛伊德首先指出，夢一向是為人輕視的；當我們清醒時，我們總是習慣於輕視自己的夢。我們照例迅速而徹底地忘掉我們的夢，因而也就錯過了它們。他表示，我們對夢的輕視，是基於那些夢是混亂迷惑、毫無意義，其特性也是稀奇古怪，有些夢甚至是明顯地荒謬絕倫、不合情理。我們以這樣的負面的看法來看夢，實與某些夢中公開展示無所顧忌的羞恥場面和不道德場面的傾向有關。（《文集》五，頁 137）弗氏這樣理解一般人對夢的印象與態度，並不為過。筆者個人也曾做過好些完全不現實的、不相關連（與經驗不相關連）的夢。³⁹

其實對夢的知識很有用，只是它的本質很不容易理解、掌握。弗洛伊德表示，夢念的本質只有在夢中那些附帶的、不清晰的表達中顯現出來。正是由於這種情況，使做夢者覺得他的夢的古怪性和難明性。弗氏又指出在夢中時常發現象徵，以代表特定的事物或過程，這是與心理機能的原始倒退和稽查員的

³⁹ 筆者在年青時，曾作過一次非常恐怖的夢。在夢中，我看到一個大鐵鍋，鍋中盛滿沸騰不息的熱水，下面是熊熊燃燒的烈火，突然有幾個人頭被拋入鐵鍋中，瞬間都被煮成堆堆爛肉，面貌形象含糊，不能辨認誰是誰。這個景象一直存留在我的腦海裏，揮之不去。

要求相協調的，但與意識思維則水火不容（《文集》五，頁 13）弗氏又有自己的夢的理論，這在精神分析史中不但佔有特殊的地位，更標誌著一個轉折：精神分析能從心理治療法演化為深層心理學，這與夢的理論是分不開的。（《文集》五，頁 5）這深層心理學是另外一個出色的心理學家榮格（C. Jung）所擅長的。

弗洛伊德強調夢需要通過精神分析來處理。他提到，在心理患者身上經常會發現如下的事情：無論患者怎樣竭盡全力去做，他仍然無法回憶起他的某一個夢。但是，一旦在一項精神分析的程序中，我們能夠除掉那些干擾患者與這一精神分析相關的困難時，被遺忘的夢就會突然出現。（《文集》五，頁 9）進一步，弗氏明言夢是病理的產物，是包括歇斯底里症、強迫症和幻覺等在內的種類的第一號成員⁴⁰。如亞里斯多德所言，夢是我們在睡眠狀態中的一種心理活動。睡眠狀態包含一種遠離外面真實世界的狀態，並在其中我們可以找到精神病發展的必要條件。弗氏指出，在精神病中，患者可透過兩種方式脫離現實：或由於被壓抑的潛意識變得過於強烈，致壓倒了依附於現實的意識；或由於現實太讓人痛苦而不堪忍受，致受到威脅的自我在抵抗失敗後，便投入潛意識的本能力量的懷抱中。（《文集》五，頁 11）

⁴⁰ 一般人都不能免於做夢，只有一種人可免於此，那就是《莊子》書中所說的至人、真人、神人。他們的心如明鏡，無所積藏以作為做夢的憑藉，故無夢可發。

弗洛伊德更進一步強調，關於夢的理論，其內容中有少數觀點是人人熟知的，其中有些從未提出來，例如所有的夢都具有性的屬性的論點。但有關夢的那些真正重要的觀點，如夢的外顯內容和夢的內隱思想的根本區別；焦慮的夢與夢的滿足欲望的功能不相矛盾的認識；若非知道夢者在處理過程中的聯想就不可能解釋夢；最重要的是，關於夢的本質即夢的工作過程的發現，等等，這一切仍不為外人所認識。（《文集》五，頁 6）按上面的諸點是弗氏的《精神分析新論》所說，為《精神分析導論》所未說的。

接著弗氏提出夢的顯意和夢的隱意的問題。他說我們醒來之後所回憶的夢，並不是真正的夢的過程，而只是夢的表面狀態而已。夢的過程正隱藏在這一表面狀態的背後。根據這種設想，我們發現了理解夢的途徑。他即提出夢的顯意與夢的隱意的區別，並提出「夢的工作」這一語詞。這表示從夢的隱意制造出夢的顯意的過程。通過這夢的工作，來自本我的潛意識材料（原始的潛意識和相似的被壓抑的潛意識）闖入自我，成為前意識，並且由於自我的反對，而經過改變、改裝。弗氏把這些改變或改裝視為夢的偽裝。他作結謂，所有夢的特徵都依於此而得到解釋。（《文集》五，頁 217）

在這裏，我們對夢的工作作深入一些的探討，俾能更好地理解夢的問題。弗洛伊德表示，如果我們採用與精神分析的技術相同的方法來對夢作一番分析，便會真正相信的確有隱夢思想這種東西，而且它與夢的外顯內容之間確實存在著某種關

係。按弗氏所謂隱夢，指隱藏於夢的外顯、外圍的內裏的內容，因此，夢可有隱與顯兩個層次。但如何找尋隱夢思想、隱夢的內涵呢？弗氏表示，我們無需甚至完全不用考慮顯夢中的各種因素的表面關係、聯繫，只要根據精神分析的原則進行自由聯想，並把進入腦中的每一獨立的觀念聯結起來。從這些材料中，便可以找到隱夢思想，如同從病患者對症狀和過去經歷的聯想中找到其隱藏的情結那樣。弗氏又強調，隱夢的真實內涵代替了它的外顯內容，而且清晰可辨。它的出發點是打前一天的經歷，並被證實是未被滿足的願望的實現。弗氏提出一很重要之點：當一個人醒來時，由記憶而得的，是顯夢，它只能被視為被壓抑的願望的偽裝的滿足。我們甚至可以通過一種綜合的操作，以理解潛意識中夢的思想被歪曲成夢的外顯內容的過程。這種過程，正是「夢的工作」。我們能夠從中探究在潛意識中，或者更確切地說，在像意識與潛意識這兩個彼此分離的心理系統之間，發生了甚麼無法預料的心理活動，而這在其他過程中是無法探究的。弗氏作結謂，夢的工作是兩個不同的心理集合體相互作用所產生的一種特殊情況，這也就是精神分裂所造成的後果。（《文集》五，頁 138）

就以上所述，弗洛伊德對夢的了解與分析，可算細微。他提出隱夢與顯夢的區分。後者是表面的，是我們醒來之後對夢中的遭遇的記憶，但這記憶不能準確地展示夢的真相和內容，同時，記憶要經過知性思維，運用概念來進行，而且記憶不能保持太久，它會被淡忘，這樣會阻隔夢者與夢中所遇的連繫。他所重視的是隱夢或隱夢思想，這是夢的真正內涵。要掌握隱

夢，不能單靠記憶，要借助精神分析的程序，這是技術性的問題，我在這裏不擬多作論述。不過，隱夢是顯夢的基礎、源頭，了解顯夢，對隱夢的掌握，應該有幫助，但光是此是不足夠的。另外一點是，弗洛伊德認為意識與潛意識是兩個彼此分離的心理系統，好像難有交集，要有交集，則要通過第三者，它介乎意識與潛意識之間。這個交集的問題，若就唯識學說來說，是可以解決的。因為在意識與潛意識或阿賴耶識之間，有末那識，它兼有意識與潛意識兩者的性格和作用，對兩者應有溝通的能力。再往細處想一下，在精神分析中，我們或許可以提出前意識，說它有末那識的功能，能溝通意識與潛意識。但前意識傾向於是一個不穩定的機制，遊離於意識與潛意識之間，因而缺乏獨立性格。

或許有人而且許多人認為夢與我們的願望、欲望有關連，我們的願望不容易達成，只能透過作夢表達出來。但成人的夢的內容是很難理解的，它不必與願望有密切的聯繫。弗洛伊德表示，倘若我們以語言來表達夢，則很可能已把夢歪曲了。夢的背後的心理過程用語言表達出來時已經和原來的大為不同了。他提議我們對於夢的外顯內容與隱夢的思想作出區分：前者是在早晨模模糊糊地回憶出來並費力地用語言裝扮起來的內容；後者則是存在於潛意識中的內容。弗氏表示，夢的外顯內容是潛意識中夢念歪曲了的替代物，這種歪曲是自我防禦力量的作用，即抵抗的力量作用。在清醒時，這些抵抗的力量阻止了潛意識中被壓抑的願望進入意識之中。（《文集》五，頁 138）弗氏似乎有這樣的意思：隱夢的內容是存在於潛意識中，是不

可以用語言來表達的，一經語言表達而成顯夢，則勢必受到歪曲、曲解。在意識的回憶中的夢，並不是原來的夢。這裏便出現一個難題：真正的夢的內容，存在於潛意識中，我們所意識到的、由記憶而得的夢的內容，並不是真正的，因為它經過了意識的包裝。倘若是這樣，則我們便不可能在意識層說夢的真正內容，因它已受到歪曲了。

對於隱夢或內隱的夢念，弗洛伊德作進一步的闡述：隱夢的最有力的元素，即是被壓抑的本能衝動；這種衝動是在偶發刺激出現的基礎上，通過向白天的殘餘物轉移的方式，在夢念中為自己創造一種表現形式（儘管這種表現形式是被削弱了的、被偽裝了的）。它與其他種種本能衝動一樣，強烈地希望通過活動得到滿足，但它的活動通道被隱藏在睡眠狀態下的生理調節機能所堵塞，被迫退回到一種相反的知覺途徑，即只是一種幻覺的滿足。這樣，內隱的夢念便被轉化為感覺形象和視覺情境的混合物。夢便沿著這條道路前進，它的思想對於我們來說，便顯得那麼奇特和古怪。它們無法被表達。這像原始語言一樣，沒有語法，只有粗陋的思想材料可以表達出來，而抽象的術語則轉化為構成其基礎的具體的術語，這會讓夢的剩餘部分缺乏聯繫。而在夢中用以代表特定事物或過程的象徵被大量採用，則是與心理機能的原始倒退和稽查員的要求相協調的，但與意識思維卻水火不相容。（《文集》五，頁 13）弗氏在這裏對於夢特別是隱夢的性格的說明，煞是精采，最後歸之於幻覺。人有本能衝動，這是本我的一種表現。這表現與我們日常生活的殘餘物結合起來，以夢的方式呈顯自己。它也有欲求，要求

滿足這欲求，但在睡眠的狀態中，這欲求為生理機制堵塞，不能暢順地活動、遊走，只能透過一種幻覺讓自己暫時得以滿足一下。既然是幻覺，便可以透過任何稀奇古怪的方式出現；這也與意識的理性思維在方向上相衝撞。這也導致夢在現實的、經驗的層次上缺乏可信性，也與一般的感覺活動不協調。而「夢」與「幻」便時常被拿來一齊說，所謂「夢幻」(illusion) 也。

最後，弗洛伊德談及「心靈感應」的問題，這與夢也有些關連。弗氏表示，心靈感應是指一種在妄亂中而能夠作斷定的事：在某個特殊時間裏發生的事件，不經過我們所熟悉的種種交流途徑，而能在幾乎是同時同地進入到達遠處某人的意識中。這裏暗含著一個前提：該事件涉及到某人，且另一人（信息接受者）對他有著強烈的感情上的關注。例如，甲遭受意外傷害或死亡，而與甲有密切關係的乙，差不多可以在同一時刻中通過視覺或聽覺獲知此事；就像有電話通知他，而事實上又不是如此。弗氏以「心理上的無線電」來說這種傳遞作用。（《文集》五，頁 23）弗洛伊德又提到，在昆蟲的大群體中也似有這種秘密傳遞信息的情況。他提出一個疑惑：我們還不知道在一個昆蟲大群體中的共同意圖是如何形成的，可能是通過心靈感應之類的直接的心理傳遞形成的。他因此猜想心靈感應是個體間的原始而古老的交流方法。（《文集》五，頁 35）這樣的心靈信息的傳遞，預設在兩個個體生命中，有一第三者作為媒介以溝通雙方。但這第三者是甚麼東西呢？這在心理學中仍是一個

懸而未決的問題。⁴¹

二十三、夢的功用

以下我們研究夢的功用問題。作為精神分析中的一個重要環節，夢，真確地說是釋夢，在一個人的精神治療方面，能起甚麼作用呢？弗洛伊德的回應是，夢在精神分析中不但佔有特殊的地位，更標著一個轉折：精神分析能從心理治療法演化為深度心理學。（《文集》五，頁 5）他又述說自己的經驗：每當他處於研究的困境時，常發現夢的理論是他的最後的依恃。把一個表面看來是毫無意義而且是雜亂無序的夢轉釋為夢者內心的合乎邏輯而且淺顯易解的心理過程。（同上）這對人的精神病痛的治療很有幫助。具體地說，釋夢可以用來證實精神分析的種種前提：心理過程的潛意識本質、它們所遵循的特殊機制，和其中所表現出的本能力量的存在性。（《文集》四，頁 140）一言以蔽之，夢或釋夢可以幫助治療人的種種精神病痛，故夢或釋夢不單是一種思想，同時也是一種心理治療法，特別是後者，表示夢或釋夢的實效。

進一步，我們可以提出一個問題：我們要深切地理解患者的夢。但我們應該讓患者採取哪種次序來闡述他的夢的各部分

⁴¹ 在現實生活中，我們自己或許有這樣的感應經驗，或許聽到別人說及他自身的這種經驗。多年前我的一個學生告訴我，有一次她到英國讀書和考察，在晚上作了如下一個夢，在夢中她的母親來找她，說要走了，要跟她告別。翌日她即收到在香港親人的電報，說她的母親不幸過世了。在時間上正好與她夢見母親與她告別的時點相應。

內容呢？弗洛伊德指出，此種次序可能有很多種，我們可以先簡單地採取夢的各部分在夢的闡述中顯現出來的先後次序來做。我們又可以直接引導夢者尋求夢中所有的「白天的殘餘」，因為幾乎所有的夢都會殘留著做夢的前一天中某些事件的痕迹、記憶⁴²。我們若能追蹤到這些迹象的聯繫，便能由患者的夢境轉移到他的真實生活方面去，這對解決患者所感受到的困惑問題會很有用。（《文集》五，頁 7）

不過，要記憶在夢中所發生的事，並不必然是容易的。弗洛伊德指出，在患者身上經常會發生如下的事情：無論患者如何竭盡全力，仍然無法回憶起他的某一個夢的內情。但是，一旦落在一項精神分析工作的過程中，我們去除干擾患者與這一精神分析相關的困難時，被遺忘了的夢中的情境會突然再現。他進一步提出一種經常會發生的事：在開始時，夢的一部分內容被省略掉，但隨後又作為附錄被補充進來。這種情況應該被視為對於夢的抗拒，是對於釋夢的抗拒。（《文集》五，頁 9）這表示夢的問題是不容易處理的，夢本身飄忽不定，有時候可被記憶，有時候又因患者對它的抗拒而遠離意識，記憶便無從

⁴² 關於這點，若從唯識學來看，很容易理解。前一天所做的事，不會無故消失，却是以種子這種精神性的東西的形式，存留在作為潛意識的阿賴耶識中。晚上睡覺做夢，便是這些有關的種子現行，在夢中出現。因此做夢可以反映出前一天的活動、經驗。不過，在夢中出現過去的東西，不必完全是原來的模樣，而是有些改變。如我有一天在白天鵝賓館看到幾個榕樹的盆栽，當晚即做了一個夢，地點是中文大學崇基學院，看到內裏有幾棵大榕樹，樣貌粗大，向四周伸展，非常誇張。

說起。

夢對於一般人來說，總是神秘性格的，跟白天清清楚楚看到的東西不同。弗洛伊德也將夢與神秘主義（occultism）、玄秘論（mysticism）關連起來，表示人們經常把夢視為通向神秘世界的門戶，也視夢或做夢為一種神秘現象。所謂神秘主義、玄秘論是意指「別的世界」的意思，這種世界存在於科學所建構的、受無情的法則支配的明朗的世界的背後，為我們的感官、知性所不能達至的。（《文集》五，頁 20）另一方面，弗氏又強調對於有神秘義涵的夢的解釋，是了解我們的潛意識的康莊大道。這也是精神分析學的最堅實的基礎。（《文集》五，頁 137）這樣，透過夢的現象，我們可以把潛意識與神秘的世界連結起來。到底夢對於神秘的世界能披露甚麼樣的訊息呢？這是一個很值得探討的問題。

對於弗洛伊德來說，我們的確可以把夢的研究與神經症的精神分析治療聯繫起來。他認為，倘若精神症患者對於對他所作的精神分析不那麼抗拒，不會給釋夢帶來太大的困難的話，則釋夢將會有效地讓我們了解患者被隱藏、被壓抑的願望和由這些願望所引致、培育出來的情結。（《文集》五，頁 139）這對於精神症的治療，肯定會有正面的、有效的助力。

再進一步，弗洛伊德指出在夢的分析中，尤其是對自己的夢的分析，我們會意外地發現，早期的童年印象和經歷在人的發展中起著意想不到的巨大作用。在成人身上可以追溯到童年夢中經歷的存在，而且它們還保持著原有的特性和願望衝動。

（《文集》五，頁 138）弗氏的意思是，我們對成年人的精神症的治療，可以包含當事人在童年中所做過的夢，這些夢可反映出患者的由久遠的童年所具有的特性和願望衝動，這些資料在對治精神症患者方面，可以發揮積極的作用。

最後，我們看看作為夢的載體的睡眠如何讓夢提供我們的日常生活的作用。夢是在睡眠中出現的，白日夢不算數。弗洛伊德表示，睡眠狀態可使人免受刺激而得到休息，但它受到三方面的威脅：在睡眠中來自外界刺激而引生的威脅；由尚未中斷的前一天的種種興趣與願望引生的威脅；由積極尋找發洩機會但未得到滿足的被壓抑的本能衝動所引起的威脅。前一種威脅來自外部，後二種威脅則來自內部。弗氏指出，每當來自外部或內部的刺激成功地與潛意識的本能能量之間出現聯繫的關係時，由睡眠所提供的休息便會受到干擾。做夢這種事件會讓由外內部刺激與潛意識的本能能量的關聯透過中性的幻覺經驗得到發洩，並通過這種方式支持睡眠能繼續下去，不會中斷⁴³。弗氏又感嘆：在很多情況，當我們仍在處於睡眠的狀態，發生惡夢，但我們會立時警覺，而自我安慰地有這樣的想法：這只是一個夢而已，不必太認真。這樣，我們的睡眠便可不受驚醒，而繼續睡眠。（《文集》五，頁 11）按這樣的情況比較複雜，我們在睡眠中做夢，同時又能對這夢有一種警覺，知道自己正在

⁴³ 弗氏的意思大抵是，做夢可發揮一種正面的作用，這即是使睡眠能夠進行，這會有益於精神、體力上的恢復。但這是一般情況。我們不能否認做夢越多，夢的強度越高，便越會使當事人醒來越是覺得疲勞的情況。

做夢，而夢是假的，不代表真實事情，因而心情輕鬆下來，繼續安心睡覺。這樣，夢中又有警覺，如何可能，弗洛伊德未有進一步解釋、交代。

二十四、唯識學在夢方面的思想

以上我們花了三節來闡述和評論弗洛伊德的夢的觀點或思想。以下看唯識學在有關問題上的說法。在上面對弗洛伊德的夢的思想的討論中，我們曾就三數處理過唯識學，在這裏，我們要較詳盡地就唯識學的夢的說法與弗氏的作一對比，看雙方在這個問題上所持的觀點的異同。我所做的這種對比，是依照這三節所述的順序來進行的。

一、弗洛伊德說夢是我們生命中被壓抑的欲望要得到滿足，因而以夢的方式來發洩。這些欲望有自己的種子，都藏在阿賴耶識中。在夢中發洩，即表示這些種子在阿賴耶識中求得現行的機會，這機會由種子獲得足夠的條件而來。

二、弗氏說，人在白天進行的意識生活到了夜間並未完全停止，卻是持續進行著，其進行的方式是做夢。阿賴耶識中存藏著的種子，也不會完全處於靜態，不活動，而是依種子六義中的剎那滅、恆隨轉兩義而作動的。即是說，種子不會停留在一種狀態而不改變，却是每一剎那間都是滅去的，滅去後又有新的種子相應地隨著生起。只是這種活動非常隱蔽，我們無法感覺或意識到。

三、精神分析認為，我們的潛意識有兩種力量：一是在某

物上要表達它的力量，另一則是阻礙這種表達的力量。當這兩種力量不相互對反，而是調和起來，便有可能產生夢。在唯識學的情況，我們可以說，阿賴耶識中有兩種力量的種子，一是支持表達的，另一則是抗拒表達的。當這兩種種子達到一種協調、調和，便產生夢。

四、弗洛伊德引述亞里斯多德的觀點：夢是我們在睡眠狀態中的一種心理活動方式，睡眠有一種遠離外部的真實世界的意涵和作用。這是承認外界實在的說法。唯識學不是這樣看，它認為所謂外界實在所預設的在我們的生命存在之外的真實世界是沒有的，這只是我們一般的虛妄的心識的妄構、執著而已。在唯識學看來，一切離開我們的心識所能感知的範圍的東西，都沒有實在性可言。我們當前所能夠接觸到的形象，都是心識所展現、呈現的，它們並沒有在客觀方面的存在根源。

五、精神分析提出，潛意識會受到壓力，這種壓力會削弱我們的心理本來具有的抵抗力量，因此夢得以形成。這種壓力肯定是來自超我。在唯識學中，我們很難找到一個相應於超我的概念。超我有道德義，對自我或意識可起促發、命令和懲罰的作用。在唯識學所講的八識中，前五識是感識，第六識是意識，都不具有道德的約束力量。第八阿賴耶識雖在總持方面說來是無記的，但就個別表現言，就個別思想和行為而言，則多是染污性的，此中難說具有正面涵義的道德約束力。這是唯識學不同於精神分析之處。

六、弗洛伊德強調，夢中的回憶（出現物）時常是夢者的

年幼時的印象，這些印象常被遺忘，倘若通過精神分析的處理，這些印象時常可以重現出來。這在唯識學中有相應的說法。我們在童年、幼年時所做的事情、行為，都以種子的形式存留在阿賴耶識中，歷久不失。一旦到了某個階段，一切條件具足，這些幼年時積下的種子會現行，出現於夢中。至於弗洛伊德所說的原始的遺產，它的與生俱來性、遺傳性，是受到祖先的影響，這種情況，在唯識學中，很容易解釋。這是中陰身或中有的問題，這問題在《瑜伽師地論》中有相當詳盡的闡述；筆者在拙文〈瑜伽師地論中的阿賴耶識說〉（《正觀》第 58 期，2011 年，正觀雜誌社發行，頁 79-158）中也有處理這問題。扼要言之，某甲快要死亡，他的阿賴耶識便會以中陰身或中有 (antarā-bhava) 的身份逐漸離開某甲的身體，過渡到另一個眾生如某乙的身體中，受胎而生。結果某乙生出某丙，某丙內的阿賴耶識，正是從某甲方面分離出來的，因此，某丙承襲了某甲的阿賴耶識，某丙的阿賴耶識與某甲的自然相似了。而某甲也成了某丙的先人、祖先。由於這種承襲的關係，某丙的阿賴耶識中的種子也與某甲的阿賴耶識的種子相若。所謂遺傳，即是某甲把種子過渡到某丙身上。

七、弗洛伊德強調意識與潛意識之間有前意識，這前意識是由潛意識中的內容而來的，這些內容要進意識之中，但不能一下子便這樣做，因此這些內容先轉成前意識，作為意識的候選，一有機會，便能有所表現而進入意識之中，成為其中的一個組成部分。在唯識學，與前意識距離意識最近、最相應的，應該是末那識。它介於意識與潛意識亦即阿賴耶識之間，以連

接兩者。不過，它有執取作用，執取阿賴耶識或它的見分（*dr̥ṣṭi*）為常住不變的自我，促使它以自我或中陰身的身份，在輪迴世界中流轉打滾，無有了期，只會在當事人能成覺悟、得解脫的狀態下才被轉化為平等性智。但精神分析中的前意識沒有這種殊勝的功能，弗洛伊德也沒有為了成覺悟、得解脫而把識轉成智的說法，他的精神分析是一種經驗心理學的學問，是科學的治療方法，不是一種宗教教義。

八、弗洛伊德與亞里斯多德都表示夢是我們在睡眠狀態中的心理活動。但就我們一般的理解說，心理活動只在意識的層面發生，不在潛意識的層面發生。在睡眠狀態中，意識沒有作用，因此也難說心理活動。弗氏與亞氏在這個問題上，對心理活動顯然有不同的解釋，認為它也可以在潛意識中說。在唯識學，這點不會構成問題，因為末那識是通貫意識與潛意識的一種心識，它具有意識的成分，也具有潛意識的成分。實際上，弗洛伊德與亞里斯多德若以較寬鬆的角度來看心理活動，視之有動靜分別，則我們可以說，在意識中發生的心理活動是動態的，在潛意中發生的心理活動是靜態的。不過，這又會有另外一個問題，即是如何理解動與靜兩個概念。關於這點，我不想在這裏著墨了。

九、弗洛伊德以隱與顯的相對性格來說夢，表示透過所謂「夢的工作」過程，隱夢可製造、開拓出顯夢。這是對於夢作進一步微細研究的結果。但夢是在潛意識中發生的，在潛意識中的活動，應該都是隱蔽的、深邃的、不顯現的，夢的顯性如

何可能呢？唯識學則沒有這種隱、顯的分別意識。不但阿賴耶識不能說隱顯，末那識也不能說。

十、精神分析有好些關於夢的觀點，是難以成立的。例如，弗氏說夢離不開性。夢所涉及的東西，非常多元；而且夢是怪異的、無奇不有的，也是模糊的。「性」則是一個清晰的概念。模糊性與清晰性不能拉在一起說。說夢與性有密切的關連，顯然與弗氏在他的精神分析中非常強調性的重要性、基礎性有關。唯識學很少談到性，更不用說重視了。性的問題，只在解釋中陰身的受胎而生的過程中涉及過。在唯識學，「性」不能作為一個倫理學的概念說，與存有論也沒有直接的關連。

十一、弗洛伊德表示，夢的工作涉及意識與潛意識這兩個相互分離的心理體系的互動關係，由於雙方差異很大，它們碰在一起，會生起一種特殊情況，這就是精神分裂。在唯識學來說，雖然未有提及這種精神分裂的病症，但它所提出的心所思想，其中不少是與這種病症在意義上有交集的負面心所，如癡、疑、惡見、覆、惱、誑、昏沉、放逸、失念、散亂、不正知等。

十二、精神分析說真正的夢的內容，存在於潛意識中，我們所意識到的、由記憶而得的夢的內容，並不是真的，因為它經過了意識的過濾、包裝。真正的夢來自本能衝動，與本我有密切的關連；這些本能衝動受到壓抑，需要發洩，它們不能在意識中發洩，只能在潛意識中找機會發洩，這個機會正是做夢。由夢中開展出種種活動，形成幻覺。幻覺是滿足本能衝動的最佳選項，因為它不需要任何本錢；自我自身便是本錢。在唯識

學，以至佛教的其他學派，特別是原始佛教，無明 (avidyā) 是一切存在的開始，這些存在不停地在作動，但都是非理性的作動，聚焦於盲目的意志活動，這即是行 (saṃskāra)。這都是在潛意識中進行的。故釋迦牟尼 (Śākyamuni) 講十二因緣 (dvādaśāṅgika-pratītyasamutpāda)，便由無明與行講起。到了行之後的識 (vijñāna)，才有意識可言。

十三、夢與神秘主義有關聯，這在精神分析中也有提及。夢既然是在潛意識中發生的，因此不為意識所知了，故有神秘性。弗洛伊德自己也提過，夢是我們由這個明朗的世界到神秘的世界的門路。唯識學以至佛教一般都講定，這是一種讓精神集中起來的修行方式。我們先要培養出這樣一種心境，才能通到有神秘意義的終極真理方面去，俾最後能體證到它，而成就覺悟、解脫的殊勝的結果。《成唯識論》說：

云何為定？於所觀境，令心專注不散為性。智依為業⁴⁴。

定 (samādhi) 又稱「三摩地」，是令內心對於所觀的境專注不散，這是定的性向。在作用方面，是以無漏智慧去認識境、對象，便能達到專注不旁騖的態度。

上面我們提出十三點，就精神分析與唯識學在認識和處理夢的問題上加以比較。實際上，對於夢這一問題，唯識學中很多文獻都有提及，只是詳略的程度不同。而夢又與幻影，常在

⁴⁴ 《大正藏》31·28中。

一起說。在這裏，我姑取一部唯識學的論典來例示一下，看其中如何較整合地解說夢幻的問題。我所選取的是《攝大乘論》(Mahāyānasamgraha)。解說的方式是先引原文，然後酌情作出析評。

此諸識皆唯有識，都無義故。此中以何為喻顯示？應知夢等為喻顯示。謂如夢中都無其義，獨唯有識。雖種種色、聲、香、味、觸，舍、林、地、山，似義影現，而於此中都無有義。由此喻顯，應隨了知，一切時處，皆唯有識。⁴⁵

這節引文承接「唯識無義」的道理，並以夢作譬喻。引文開首已揭示出諸識全是唯識性 (vijñaptimātratā)，所以沒有獨立的對象 (arthābhāva)。「義」(artha) 即是獨立的對象。典中的確是這樣說，但似乎欠缺了甚麼例子 (dṛṣṭānta) 或譬喻去顯示這道理，於是引文便以夢等 (svapnādi) 作譬喻加以補充說明。所謂「唯識無義」即好像是在夢中根本沒有甚麼獨立的對象可被抓住，夢中所見的種種影像（例如房舍、樹木、土地或高山）及所有的觸受感覺（如顏色、聲音、香味及接觸等）全是心識所變現，它們只有唯識性，沒有獨立的實在東西。從這「夢」喻，便應知道在任何時間、任何地方所見的都是切唯識。這是取夢是虛而不實的意思，夢本來是虛的，所謂「虛幻」也。

若於覺時，一切時處，皆如夢等，唯有識者，如從夢覺，便覺夢中皆唯有識，覺時何故不如是轉？真智覺

⁴⁵ 《大正藏》31·138上。

時，亦如是轉。如在夢中，此覺不轉。從夢覺時，此覺乃轉。如是未得真智覺時，此覺不轉。得真智覺，此覺乃轉。⁴⁶

這節引文是承接上文的「夢喻」而來，主要是解釋有關「夢喻」引申出來的問題。引文先提出這樣的疑問：一個人在夢中會執夢境為實有，但當他從夢中醒覺後，就會發覺剛才夢中所見的境都是幻像。那人知道那些景象是虛有，是因為他不在夢中，而處身於「夢」境外的「覺醒」狀態。但為甚麼一定要在「醒覺」後才可得知「夢境」如唯識一樣皆是「無義」的道理呢？在睡夢以外，有意識活動的人卻為何不能生起一種反省的心思，反問現前所見到的種種外物都非實在，而是唯識無義呢？

對於這提問，引文回答說有情眾生如生起真智覺 (*tattvajñānapratibuddha*)，那時候他也能了知其所處的境界，所見的一切現象皆是唯識無義。這「真智覺」是照見事物真相的直覺。「真」(*tattva*) 是真理，不是形容詞，從 *buddha* 一字可知，這直覺不應是感性直覺 (*sensible intuition*)，而應是睿智的直覺 (*intellectual intuition, intellektuelle Anschauung*)。這在護法的《成唯識論》來說，是轉識成智的「智」(*jñāna*)，特別是大圓鏡智。

其有未得真智覺者，於唯識中，云何比知？由教及理，應可比知。此中教者，如十地經，薄伽梵說：如

⁴⁶ 《大正藏》31·138 上~中。

是三界，皆唯有心。又薄伽梵解深密經亦如是說，謂彼經中慈氏菩薩問世尊言：諸三摩地所行影像，彼與此心當言有異？當言無異？佛告慈氏：當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。我說識所緣，唯識所現故。⁴⁷

上節引文是用「夢喻」為例說明「唯識無義」的道理，這節引文則以佛典所載的教說引證有關的說法。引文開首說那些至今仍沒有得到真智覺的修行者，可以透過覺者留下來的教化和道理推知唯識無義。這裏所提到的教理便是來自《十地經》(*Daśabhūmika-sūtra*) 和《解深密經》(*Samdhinirmocana-sūtra*) 的說法。首先，依《十地經》所記，佛曾告訴眾生，三界只有心，說三界是由心識所變現出來，離開心識，根本沒有獨立的三界可言。引文便是引《十地經》這句話來證明一切唯識和唯識無義的道理。此外，引文又舉出《解深密經》曾記載慈氏菩薩 (*Maitreya-bodhisattva*) 向佛陀提問，問及有關在禪定中影像 (*samādhigocarapratibimba*) 與心識是同抑是異的問題，引文藉此申明「唯識無義」的道理。佛陀告訴他，在禪定中影像與心識是沒有差別的，因為影像都是由心識變現出來，是以識體的對象 (*viññānālambana*) 都是作為識的表象 (*viññapti*) 顯現出來。

世尊！若三摩地所行影像，即與此心無有異者，云何此心還取此心？慈氏！無有少法能取少法，然即此心

⁴⁷ 《大正藏》31·138 中。

如是生時，即有如是影像顯現。如質為緣，還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質，別有所見影像顯現。此心亦爾，如是生時，相似有異所見影現。⁴⁸

這節引文接續上節引文，慈氏菩薩再就影像與心識的同異作出提問，這次則集中在兩者的能取和所取的關係上。他問到假如在禪定中所見的影像跟心識是同樣的東西，為甚麼這個心識還能緣取自身變現的影像呢？依上文的析說，影像也不過是「識」，這麼一來，識又如何可以同時變現自己又緣取自己呢？它怎麼可能是同時的能取和所取呢？

對於這問題，佛陀表示並沒有實質的存在把握 (gr̥hṇāti) 實質的存在⁴⁹。然而佛陀不否定在這能緣的心識生起的時候，即有那樣所取的影像顯現。這裏的解說引用了「緣生法」的觀念。簡單來說，雖然佛陀說明沒有任何一法是可以自取（無有少法能取少法），但在緣生法下，則可容許執取作用的出現。這即是說，在緣起的前後或同時的關係上安立能取和所取的關係，顯現出有能取對所取的了別作用。例如某物以自己為本質，於水中或鏡中現出影像，這是可以的。但不能說離開自己的本質，另外有獨立的影像映現出來 (pratibhāsate)。心識的情況也

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ 一切存在都是空無自性的，是緣起的。認識活動的主、客雙方，都是緣起的性格，並不是有自性的一方認識有自性的另一方。

是一樣，它起作用，變現影像，而可以認識這影像。⁵⁰

在《攝大乘論》的這些引文中，論者先說夢是虛幻，然後又說我們在覺醒時所接觸到的外界的東西，也是虛幻。前者與後者都是虛幻不實的，只是程度上不同而已。夢中的東西當然是虛幻的，在日常生活中的識的所對，也是虛幻的，因它是識所變現的。關於這點，一般人不易看到，具有「真智覺」的人便能看到。

實際上，在很多佛典中，都說到夢的虛幻性，也不限於是唯識學的典籍。如《金剛經》(Vajracchedikā-sūtra) 便有這樣的名偈：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」⁵¹有為法 (saṃskṛta-dharma) 是生滅法、緣生法，由因與緣組合而生。聚則成法，離則法滅，都無實在的自性可得。人間如夢，只是夢是在醒時覺到虛幻，在日常生活所見到的東西，都是生滅法，也是虛幻。兩者相比，生滅法是虛幻，夢則是虛幻中的虛幻，其幻一也。有些佛典是夢、幻連著說，有些則是分開說，沒有甚麼分別。《金剛經》的這首偈頌，在上面註 64 中已說及了，這裏只是重複說一下而已。不同的是，這裏把夢說得更徹底一些：夢幻中的夢幻，雙重夢幻。

⁵⁰ 這個意思到了唯識學的後期，便發展出法稱 (Dharmakīrti) 的「自己認識」的理論來：認識的對象即是自己的表象，這亦是所謂「自證」(svasaṃvid)。關於這點，可以參考桂紹隆之〈ダルマキールティにおける自己認識の理論〉，《南都佛教》第 23 號。

⁵¹ 《大正藏》8·752 中。

Psycho-analysis and Buddhist Vijñāna-vāda (2)

Ng, Yu-kwan

Abstract

In the article a comparative study is undertaken between Sigmund Freud's psycho-analysis and the Buddhist school of Vijñāna-vāda (mere consciousness), concentrating on the concepts of subconsciousness and ālaya-vijñāna of both sides respectively. Issues such as consciousness, self, Id, instinctive impulse, superego, hysteria, dream, *mano-vijñāna*, *vāsanā*, *antarā-bhava*, *karma*, *kleśa citta* and *caitasa* are also touched on, the major ones being Id in psycho-analysis and *ālaya-vijñāna* as well as *antarā-bhava* in Vijñāna-vāda. The author holds that, roughly speaking, Id, *ālaya-vijñāna* and *antarā-bhava* all share the meaning of the soul. However, psycho-analysis does not stress the problem of transmigration, whereas Vijñāna-vāda pays much attention to it. The latter is of the opinion that when one dies, the *ālaya-vijñāna* or the *antarā-bhava* will not vanish, but rather remains and will obtain a rebirth in another living body. This phenomenon

will continue until finally enlightenment and liberation are attained. Also, the following point is not to be neglected: psycho-analysis is a psychological science in empirical nature, which mainly deals with man's psychological problems, such as depression and anxiety, having nothing to do with enlightenment and liberation in religious sense. Vijñāna-vāda is, quite differently, a religious doctrine aiming at the solution of man's spiritual attachment, delusion and ignorance through the practice of *āśraya-parāvṛtti* (transformation), so that his goals of enlightenment and liberation can be realized.

Keywords: psycho-analysis, subconsciousness, self, Id, superego, hysteria, *mano-vijñāna*, *ālaya-vijñāna*, *antarā-bhava*, *kleśa*, *karma*, *āśraya-parāvṛtti*