

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爲中心(上)*

中研院文哲所特聘研究員 吳汝鈞

摘要

本文是對於弗洛伊德的精神分析與佛教唯識學的比較研究，透過對精神分析的周詳的闡述，看唯識學的相應觀點，以開拓雙方的對話空間。由於雙方的思想都有一定的複雜性，故我們把研究聚焦在潛意識與阿賴耶識上，但也涉及雙方的一些重要概念，包括意識、自我、本我、超越、本能衝動、癡症、夢、末那識、熏習、中陰身、業、煩惱、識心、心所等多項。在比較研究中，精神分析的本我與唯識學的阿賴耶識、中陰身是其中要探討的基源問題。根據筆者的研究，粗略地說，本我與阿賴耶識、中陰身都具有靈魂的意味，只是在一些細節上，雙方的闡述並不完全相同。特別是，精神分析不大強調輪迴問

*2012/11/8 收稿，2013/1/30 通過審稿。

題，唯識學則堅持輪迴觀點，人死後，阿賴耶識或中陰身會在新的生命個體中受胎，繼續存在，直至生命個體最後獲得覺悟、解脫爲止。另外一點很重要的是，精神分析是一門經驗性格的心理科學，它的目的是治療人在心理上的種種病痛，如憂鬱、焦慮之屬，不講求覺悟、解脫。唯識學則是一種宗教，它提出轉識成智的實踐方法，讓人最後得到覺悟、解脫，遠離一切執著、苦痛煩惱。

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

- 一、關於精神分析
- 二、阿賴耶識與潛意識、本我的初步印象
- 三、精神分析中的自我
- 四、末那識與心所
- 五、本我問題與唯識學的相應描述
- 六、超我、良心與正聞熏習
- 七、意識
- 八、潛意識的含義
- 九、潛意識的被排斥性、被壓抑性
- 十、相應於潛意識的阿賴耶識與其無所不包性
- 十一、中有或中陰身
- 十二、本能衝動
- 十三、唯識學的本能衝動思想

一、關於精神分析

如所周知，精神分析 (psycho-analysis) 是治療神經症患者的方法，有一定程度的有效性。即是，這種精神病學 (psychiatry) 的目標，是要去除我們的心理障礙 (mental disorder)。具體言之，精神分析是要在我們的心理生活中找尋在潛意識或下意識中被壓抑的東西，讓它們在意識中得到確認，以治療心理方面的種種問題或困擾。弗洛伊德 (Sigmund Freud) 自己便曾有如下看法：

精神分析……使我們認識到，這些疾病（癱症、強迫性神經症等）是心因性的 (psychogenic)，源於潛意識（壓抑了的）觀念化情結 (ideational complexes) 的活動¹。

這裏說得很清楚，精神分析是處理心理上的問題，與潛意識的活動分不開。但還不止於此，弗洛伊德更提出性的問題，他說：

這些潛意識情結具有性的內容，它們源於人未被滿足的性需要。……我們應當將破壞性生活、壓制性活動、歪曲性目標的因素視為精神神經症的病因學原因。（《文集》三，頁 85）

¹ 車文博主編《弗洛伊德文集》第三冊，長春：長春出版社，2004，頁 85。為便利計，此書以下簡作《文集》。《文集》三，頁 85 表示《弗洛伊德文集》第三冊第 85 頁。另外，我把這種附註的識別直接放在所涉《文集》的文字後面，請讀者垂注。

在心理學、哲學上，弗洛伊德對性 (Sex) 的問題的重視，是出了名的。他認為我們的很多心理上、情緒、精神上的問題、情結，都與性分不開。性的問題必須被疏導、注意以至滿足，才有快樂的人生可言。人在精神上之會陷於歇斯底里 (hysteria)、不能控制的狀態，亦即是癱症，也離不開性的問題。

不過，弗洛伊德認為人人都在身體中含藏著一些可以幫助自己找尋到出路或解決之道的心理上的能量。這便是他所提倡的癱症創傷理論 (trauma theory of hysteria)。這些能量遇到矛盾、困難，便會生起病理症候，我們便可以以此為線索，找尋治療的方法。弗洛伊德也就從這種想法出發，而開拓他的精神分析理論。他特別指出，在這樣的矛盾中，總是有兩種力量在相互對抗。即是，精神病患者一方面要盡力把在潛意識中的種種想法、觀念帶入意識之中，展示他的力量。另一方面，又有一種抵抗的力量會盡力阻止那些被壓抑的想法、觀念進入意識中。這種力量有大有小；力量越大，對想法、觀念有較大程度的歪曲。力量小時，這些想法、觀念便不易受到歪曲。

這樣，弗洛伊德便可以談精神分析的治療的目的了。他指出，精神分析可以增強人的自我、自信心，使它更為獨立於超我，開拓出更寬廣的知覺領域，與本我競爭（《文集》五，頁 50）。這種治療可以帶來良性的影響，具有現象學的意義。至於有關超我、本我的詳細說明，參看下文。

弗洛伊德進一步指出，上面提及的精神病患者身體中所涵的相互矛盾、相互對抗的力量，從動力學的角度來說，亦即是

依據對立的心理力量的衝突來解決，這兩個相互對抗的心理力量進行的鬥爭便出現了。但這並不必然地導致精神分裂的結果。他認可心理衝突的情況是很普遍的，但那種以自我努力來迴避痛苦的回憶而沒有造成精神分裂的事情也是常見的。他認為，倘若這種衝突最後真正帶來精神的分裂狀態，則其中必定存在著更深層性格的決定因素（《文集》五，頁 132）。這種決定因素可以關連到心理學家厄爾布 (W. Erb) 的一段有意義的說法來看。厄爾布提出，現代生活使神經病患 (nervous illness) 不斷增長。現代生活的出色的成就、科學上的發現與發明、爲了求取進步而日趨增加的競爭，需要以極大的心理上的努力，才能保持各方的平衡，而避免災難性的結果的產生。但社會、社群總是漠視那些普泛價值，如宗教之屬，讓不安與貪婪充斥於社會的每一角落。結果是一切都變得匆忙與狂躁，嚴重的政治、工業與經濟危機帶來了空前的精神上、心理上的廣泛躁動。人們的疲憊的神經試圖通過增加刺激、陶醉於歡愉的活動中以求平安之所，結果卻導致更大的社會衰歇。結果是，病態人物、性變態的行爲、革命鬥爭一類的不健康的事物都出現了。（《文集》三，頁 84）

這種不尋常的狀態、病態，我想可以用「狂躁混亂」的字眼來形容。也正是爲了對治這種狂躁混亂的社會，弗洛伊德才提出他的精神分析的治療法。這當然是從症狀出發的，而症狀又在一切的心理內容中，最爲自我所不知，對我們最爲陌生。弗氏指出，這症狀起源於我們的被壓抑的欲望；我們可以說，這症狀是被壓抑的欲望在自我面前的代表。但壓抑是與自我完

全不同的領域，是我們內部的異質領域。我們可以從這樣的背景通到潛意識、本能生活以及於性行爲（《文集》五，頁 36）。以下我們便可以概括地說明精神分析的輪廓了。

大體而言，弗洛伊德的精神分析有兩個焦點：潛意識和性欲望。他的精神分析思想可分爲前期與後期。在前期，他把人的心識分爲三個層級，這即是外面的意識(consciousness)、中間的前意識(preconsciousness)和內面的潛意識(subconsciousness)。意識比較容易理解，它是我們在清醒時對內、外界直接接觸的心識；包抄和抑制要進入自身中的種種印象、概念；發出我們內心的種種欲求，這些欲求也可包含本能衝動在內。前意識顧名思義，是介於意識和潛意識之間的一種心識媒介，是過度性的。它的主要工作是抑制、阻止潛意識的觀念和想法進入意識之中，因此有所謂「稽查」、「檢查」的作用。潛意識是三種心識中最重要，這是就其內容與功能的深度與廣度而言。它包含人的本能衝動，和後者的替代形式，如夢、歇斯底里；也概括被監視、被壓抑的種種欲念。它是一種心理機制 (psychological mechanism)，在能量、效率方面都非常突出。它是原始的衝動，超越群體關係、道德、言說，也沒有時間性與空間性，自身是很難理解的。

到了後期，弗洛伊德把焦點集中在自我方面，對人格提出三面構造 (tripartite personality structure) 的思想，強調人格的三相狀或作用，這即是自我 (ego)、本我 (id) 和超我 (super-ego)。自我是指人的意識；本我經由外部世界的影響可構成一知覺系統，有智慧與常識的意味，與我們也有較密切的

關係。如同前意識的位置或角色，自我是本我與超我之間的媒介，溝通兩者。本我時常發出非理性的衝動，自我有一個任務，去守護、制止這些衝動的氾濫。下來是本我，這是最原始的、最缺乏理性的、自然生物性格的一個大我，也可以說是相應於潛意識。追求滿足是它的活動目標。至於超我，則指人格或生命存在中最開明的、開放的而又帶有道德取向的成分。在某種程度，它有道德良知的性格，又能提出理想，因而在估值層次上高於自我與本我。若與三層意識比較，我們可以說自我相當於意識，本我相當於潛意識，而超我則與前意識相應。在弗洛伊德看來，這三個我若能有平衡的發展，而不趨向極端，人的心靈便會走正常的途徑，倘若三者失調、失衡地發展，神經症狀便會來了。

上面提到，在自我、本我與超我之中，超我有道德的意涵或取向，因此與道德活動、文化有關。那麼在具有同樣的有估值義的「本我或潛意識」與「超我或前意識」方面，能否說與估值活動，特別是藝術與宗教，有一定程度的聯繫呢？答案是，聯繫是有的，但弗洛伊德把這兩種文化活動扯到欲望的滿足與幻想的表現方面去。就藝術的本質而言，弗氏以潛意識的欲望、幻想和性來說。在他看來，藝術離不開幻想，是一種白日夢 (day dream) 的反映。他又以被壓抑的原始的、生物學的欲求的宣泄、解放來說藝術。至於宗教，弗氏以心理上的幻覺來說宗教，以之為人的一種神秘化的抗議，抗議要過現實的窮愁潦倒的生活。在弗氏看來，宗教不外乎一種精神性的自我麻醉，也麻醉

他人。²

二、阿賴耶識與潛意識、本我的初步印象

以下，我要從精神分析轉到唯識學方面去。我們不妨先這樣說：對於廣義的意識，唯識學予以三分：第六意識、第七末那識 (mano-vijñāna) 和第八阿賴耶識 (ālaya-vijñāna)。其他的識亦即是前五感識。感識相當於弗洛伊德所說的知覺，第六意識相當於弗氏的意識或自我，第七末那識較難在弗氏的精神分析中找到對應物，它與前意識或超我很有一段距離，只是有中介、媒介作用，亦即是介於意識與第八阿賴耶識之間，與弗氏的前意識介於意識或自我和潛意識或本我之間，有點相似而已。第八阿賴耶識相當於弗氏的本我，是潛意識。

在文獻方面，我們選取無著 (Asaṅga) 的《瑜伽師地論》(Yogācārabhūmi)、《攝大乘論》(Mahāyānasamgraha)、世親 (Vasubandhu) 的《唯識三十頌》(Triṃśikāvijñaptimātratā-kārikā) 和護法 (Dharmapāla) 的《成唯識論 Vijñaptimātratā-siddhi) 來處理。這些文獻的重要性與對於唯識學的代表性，應該是沒有疑義的。

《瑜伽師地論》或《瑜伽論》主要是闡明一個瑜伽修行者在境（對象）、行（工夫實踐）和果（所証成的覺悟、解脫的成果）三方面的內容。在結構上，這部文獻由五個部分組成，其

² 在上面的闡述中，我部分地參考了車文博的〈總序言〉，車文博主編《弗洛伊德文集》一：《癡症研究》，頁 1-16。

中以本地分最爲重要，佔全書的一半，其中又分爲十七地分。內裡的意地所述，接近精神分析的意識、自我。有尋有伺地和無尋唯伺地也與意識有多元性的交集。而無尋無伺地則相應於潛意識或本我。這種比配自然有保留，我們在這裏姑先這樣說。《攝大乘論》則是《阿毗達磨大乘經》(*Abhidharma-mahāyāna-sūtra*) 中的〈攝大乘章〉的注釋，有很濃厚的哲學意味，目標是要建立大乘佛教的理論體系。書中討論的問題，都是重要的，其中對阿賴耶識 (*ālaya-vijñāna*) 概念有周詳的探討。《唯識三十頌》是以三十個偈頌，扼要地闡述唯識的義理，對於阿賴耶識、末那識 (*mano-vijñāna*) 和意識都有交代，同時列出種種心所 (*caitasa*) 或心理狀態，其中多有可與精神分析的所論有交集的、有對話的空間。《成唯識論》則是疏解《唯識三十頌》的鉅著，對於後者說得不足或未及說的，都加以補充。最後開拓出轉識成智的現象學思想，這則是非精神分析所能比擬的。

在這裏，我要把焦點集中在有關阿賴耶識的性格與作用上，看它在哪些方面與弗洛伊德的精神分析所說的潛意識有義理上的連繫，其異同分際如何，並旁及其他相關連的問題。我們先從《攝大乘論》的〈所知依〉章說起，這章是討論阿賴耶識的。「所知依」即是所知的法或存在的根據，亦即是阿賴耶識，這個心識內藏一切存在的種子 (*bija*)，是作爲一切存在的所依的依據。這一章或品提到《阿毗達磨大乘經》(*Abhidharma-mahāyāna-sūtra*) 的一首偈頌「無始時來界，一切

法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」³，便表示了上面說的意思，並含有阿賴耶識是流轉與還滅的旨趣。一切事物，不管是善是惡，都以這心識爲依歸。這依歸有存有論義，因爲阿賴耶識攝藏一切存在或事物的種子，這些種子遇到足夠的緣或條件，便會現實地展現，成爲在時間與空間之中的物體、現象。弗洛伊德所說的潛意識或本能，並沒有這種意涵，潛意識中的一切事物、觀念，只是以抽象的、形式的狀態匿藏在該心識中，沒有現起而在現實世界中存在的問題。本我更只是生物的本能和欲望而已，這些本能和欲望要得到滿足，人才生活得快樂（在自己的感受方面感到痛快）。不過，有一點我們倒要注意：在倫理學上，阿賴耶識、潛意識或本我含有很多惡的要素，這是有礙於眾生或人要過理想生活的，我們要做的，是把它們克服、滅除；特別是在精神分析來說，我們要高度警覺這些惡的因素，不讓它們進入意識中而在我們的現實生活中肆虐。在這裏，我們必須強調，唯識學是宗教的義理，強調覺悟、解脫而成佛，因此有轉識成智的說法，轉捨阿賴耶識中的染污性的種子，而轉得清淨的種子，變成佛。弗洛伊德的情況則不同。他雖然是醫生，但其精神分析在這方面沒有相應的境地，它只治療人的種種精神症候，即使治療好了，人仍然會有執著的行爲，會有污垢，心識不能達致清淨無染，不能成覺悟、得解脫。精神分析只是一種科學的、心理學的治療法，不是一種宗教。

在上面所涉及的唯識學的四本文獻中，《瑜伽師地論》和《攝大乘論》較爲早出，《唯識三十頌》和《成唯識論》較爲晚出。

³ 《大正藏》，31·133中。

前二者與後二者相比，較有系統性，內容也較為周延。特別是無著的《瑜伽師地論》強調一個生命在一期生命中會以同類性質的姿態相續不斷地發展，不會隨便改變他們的存在形態。這是阿賴耶識思想所導致的，因為一切眾生都有其自身的種子，藏於阿賴耶識中，阿賴耶識作為個體生命本身、個別我本身，以至靈魂主體，由一期生命體轉到下一期生命，期期相承，而証成其輪迴的教說。特別值得注意的是，《瑜伽師地論》對中陰身或中有的說法，非常詳盡，其轉生在時間上亦有其限制，由七天至四十九天不定。不管如何，在這段期間，轉生必能成功實現，因而能確立輪迴思想。但阿賴耶識作為一輪迴主體的穩定性並非一定不能改變，只要遇上外在的有力的條件，它仍可被熏習，而生起教化、轉化的活動，不然的話，阿賴耶識的穩定性便會是一種有自性 (svabhāva) 的實體，而墮於常住論了。

有一點我們不應忽視：弗洛伊德所說的潛意識或本我，是一種非常負面性格的東西，它的內容無一不是本能衝動，特別是性欲的渴求滿足，全無價值可言。阿賴耶識在很多方面來說都是染污性的、惡性的，甚至以極端愚痴的一闍提(icchantika)為載體，是無可救藥的。這是精神分析與阿賴耶識思想的最大交集處。但唯識學除了是哲學外，也是宗教。宗教是要講教化、轉化的。唯識學家除了以有垢、染污來看阿賴耶識之外，也要講它的受教化、受轉化的可能性。即是說，阿賴耶識必須是能受熏習的、被影響的。說到底，阿賴耶識雖是無明處處，但由於要受熏習，要被轉化，唯識家最後還是對它作了保留，說它雖是向無明傾斜，但總的來說，它還是中性的、「無覆無記」的。

熏習需在中性的基礎上說、實行，因此不能不說它是中性的。這真是宗教家的無奈，甚至悲哀。

三、精神分析中的自我

在我們的日常生活中，總離不開自我的問題。我們有時以自己的軀體為自我，有時以自己的想法、意識為自我。在精神分析中，自我也是人格中一個重要的原素。弗洛伊德以心理過程的連貫組織為自我。這自我與意識相連繫，是心理上的調節機構，讓生命存在於一種和諧的氛圍中。到了晚上，這個自我似乎是睡覺了，但對我們的夢仍然有一種稽查、守查、檢察的作用 (censorship)⁴。另外，自我也擔當海關員的角式，把一些心理傾向加以壓抑，讓它們不能進入意識之中。

在人格分析方面，弗洛伊德提出自我、本我和超我，但三者的界線並不明顯，時常是交集、交疊在一起。自我是軟弱的，特別是與本我相比的時候。它對本我來說，像是一個僕役，要執行後者所提的命令，也要滿足它的要求。不過，並不是有很多人自覺到他們的自我，因為自我與超我很多時處於潛意識的狀態，這是由於這兩個我與相應於潛意識的本我並未有清晰的界線的緣故。

康德 (I. kant) 在他的《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*) 之中，把自我分為三個面相：感性直覺的自我、智思

⁴ 這種作用不能在意識中進行，只能在潛意識中進行。但意識與潛意識有相反的傾向。弗洛伊德大抵上是把自我看成是與潛意識相應的本我的一部分。

的自我和睿智的自我。弗洛伊德傾向於把自我視為現象性格的，這即是感性的自我。他強調自我是一個主體，也能夠成為客體，並觀察以至批評這客體。自我又可被分離為不同的部分，這些不同的部分又可重新整合，成為原來的自我。這種分離和整合是有紋路，有次序的。弗洛伊德提出一個例子：假如我們把水晶物體投擲到地板上，水晶物體就碎了，但並不是碎成雜亂無章的碎片。它總是沿著一定的紋路裂成碎片的。這些紋路雖然是看不見的，但卻已是由水晶的構造預先決定了的（《文集》五，頁 37）。他最後指出心理病人（mental patients）就是這樣一類的分裂體和破碎體。弗氏在這裏所展示的自我，好像是介於感性與知性之間，感性相應於破碎體，知性則相應於破碎的水晶有倫有序地被整合起來，以所謂「紋路」回復原來的狀態，這紋路顯然與知性所提供的範疇（Kategorie）有關連或交集。不過，在感性與知性之間，他還是傾向把自我歸到感性方面去，而且要在形軀的次元（dimension）來說自我。他說：

自我首先是一個身體的自我，它不僅是一個表面的實體，而且它本身還是一種表面的投射。……自我基本上是從身體的感覺中派生的，主要是從身體表面產生的那些感覺獲得的。因此，可以把它看做是身體表面的一種心理投射。……它代表心理結構的外觀。（《文集》六，頁 127）。

這樣便把自我扯到軀體方面去，而成形軀我了。不管怎樣，在弗洛伊德看來，這自我離不開生理、心理的本質而為經驗性格。

在這裏，他多次提到自我投射的問題，其中更把自我視為是身體表面的一種心理投射，這讓人想到唯識學中的種子概念。據後者，每一個眾生都有其獨具的阿賴耶識，內中儲藏著無量數的種子(bija)，這些種子遇到足夠的條件，便會向外投射，而成外在世界的種種存在物。在唯識學來說，這種投射正表示識體的轉變（vijñāna-pariṇāma），讓其中的種子現成。這識體自然是阿賴耶識，它畢竟是經驗性格的主體性，無與於超越的主體性。

以下我們要聚焦於自我的作用或功能來看自我與本我的關係。在這一點上，弗洛伊德說：

自我是伊底中由於接近外部世界而為其（筆者按：這是指外部世界）影響所改變的那個部分，它適合於接納刺激，並作為一種防止刺激的保護物，其功用可以比做環繞一個生命物質周圍的外層。對自我而言，與外層的關係變成了決定因素；它接受了將外部世界呈現給本我的任務—這對本我來說是幸運的，因為本我盲目追求本能的滿足時，常常會忽略最強大的外部力量，從而不可避免地導致自身的毀滅。在完成這個動能或任務時，自我必須觀察外部世界，把外部世界的精確圖景存儲在它的知覺記憶裏。……自我在本我的命令下控制著種種聯繫活動的途徑。……廢除了無限制支配本我中事件的快樂原則，而代之以現實原則（reality principle）。（《文集》五，頁 47-48）

自我對於本我來說，有護衛的作用，它介於外部世界與本我之

間，一方面，它把外層世界的訊息傳達、呈現給本我，讓後者對外在世界有所警覺，而不致受外在世界的東西所傷害，因而可以安心地追尋原始的欲望、本能的滿足。同時，自我可以以本我的名義控制種種聯繫活動的途徑，使本我得以放心地、輕鬆地敞開它的情欲世界，向各方招手。又，「伊底」(Id) 即是本我。

在弗洛伊德看來，自我是本我的一部分，它的屬性是由本我開拓出來的。它與本我若即若離，雙方有相互限制而又相互支持的關係。依於此，自我得想出一些途徑以與本我周旋，以得到本我的信任與支持。關於這點，我得從雙方的區別說起。弗洛伊德以為，自我與本我的區別主要在於：自我有一種綜合本我的心理過程的能力，這是本我所欠缺的⁵。它可以藉著這綜合與組織能力，從知覺出發，培育出能夠控制本我的本能。它可以作為本能的代表的身分，在一個相當大的集合機構中，為本我安排一個恰當的位置，把它放在一個有條理的聯繫中，與它周旋，建立一種能夠自我防衛的機制 (mechanism)，而不會受到本我的壓制。畢竟自我是微小的、弱勢的；從動力方面看，它的能量、能力是從本我中散發出來的。在與外在世界的接觸中，它要善巧地認同一些對象，甚至取代這些對象，以迎合本我的興緻，得到本我的加持、支持。而在與本我的內在聯繫中，自我要盡量吸收本我的性本能力比多 (libido, Libido)⁶，以強

⁵ 倘若以自我關連於意識或知性來說，的確是如此。

⁶ 關於力比多 (Libido) 一概念，有點複雜。我在這裏姑且說它是求取性欲的滿

化自己。這些都是需要執行本我的意圖，找到能讓這些意圖圓滿實現的環境，才能完成任務的。

說到底，自我雖然比本我較有理路，不如後者橫蠻，但它畢竟是微小的、弱勢的。弗洛伊德以下的一段話，頗能解剖出自我的困惑與尷尬的情狀：

有一句格言告誡我們，一僕不能同時侍二主。可憐的自我處境甚至更糟；它侍候三個嚴厲的主人：外部世界、超我和本我。⁷……自我覺得自己三面被困，受到三種危險的威脅。假如它難以忍受其壓力，就會產生焦慮。由於自我起源於知覺系統的經驗⁸，所以它擔任重著表達外部世界需要的職責，但它也努力爭取成為本我的一個忠實奴僕，保持與伊底的良好關係⁹，把自己作為對象推薦給本我，並把它的力比多吸引過來。在

足的性方面的能量 (sexual energy)。

⁷ 弗氏在後面強調自我和本我的分化，表示這分化不僅要歸因於原始人，甚至要歸因於更簡單的有機體，因為這是在外界影響下的不可避免的表現形式。至於那個具有監視作用的超我，則是起源於導致圖騰崇拜的經驗。自我是外部世界通往本我的代表。他提醒說我們不要把自我和本我之間的差異過分嚴重化，但也不能忘記自我是本我透過特殊的分化活動而形成的，是本我的一部分。（《文集》六，頁 136）這是說，自我在存有論上源自本我，不是獨立的主體。

⁸ 與自我相應的知性則沒有這樣親切的經驗。知覺與外界有直接的連繫，知性則不然。

⁹ 語詞翻譯，相應於英語的 it 或德語的 Er。

它企圖調節本我和現實的過程中，它常被迫用自己的前意識的文飾作用來遮掩本我的潛意識要求，掩飾本我與現實的衝突。……另一方面，自我所採取的每一步，都受到要求嚴格的超我的監視；超我絲毫不考慮自我在本我和外部世界方面所遇的困難，為自我的行為規定了明確的準則；而且自我一旦不服從這些準則，超我就用強烈的自卑感和罪疚感來懲罰它。這樣，自我被本我所驅使，受超我所限制，為現實所排斥，為完成其經濟的任務而奮鬥，以便使它遭受到的種種力量和影響達到和諧。……如果自我被迫承認自己弱小，它就會產生焦慮：有關外部世界的現實性焦慮、有關超我的道德性焦慮和有關伊底中激情力量的神經性焦慮。（《文集》五，頁 49）

根據弗洛伊德在上面的說明，自我的確是被置定於一種相當困擾、迷惑的境況中，而且最後可能在來自外部世界、本我和超我三方面的壓力這樣的張力、逼迫中，讓人們感到焦慮以至其他精神症所帶來的問題，這可以說是三面受敵。在這種情況，我試參考一下弗洛伊德自己的說法來作一些反思，看我們可以有那些做法能解決自我的這個問題，起碼減低一下自我所背負的壓力與張力。

我們可以先注意自我和所謂「知覺意識」之間的關係，這知覺意識 (perceptual consciousness) 是心理結構的最表層的部

分¹⁰。在這種關係中，自我可以說意識，而本我則不能，超我則涉及良心的運作，後者依其道德的反省而與意識有間接的交集，但還是以直覺、知覺為主。自我可以說是與意識有直接關連的機制，就與本我、超我與意識因疏離關係而分隔開來，而展示其實際的特徵。此中最明顯的特徵是與外部世界的直接連繫。自我與外部世界連繫的結果，便成就所謂「意識現象」：意識活動的這樣的現象。在這種現象中，自我最受注意的，是它的刺激的生起。它不單感受到外界的刺激，同時也感受到來自心理內部的刺激。自我是本我中由於接近外部世界而為它所影響及改變的。便是因為這樣，自我作為外在世界與本我的媒介，將外部世界呈顯予本我。弗洛伊德特別指出，這種呈顯作用對本我非常重要，因為本我總是盲目地追求本能的滿足，時常會忽略了最強大的外部力量，因而讓自己受到嚴重的傷害，以至毀滅。為了完成這個任務，自我必須審視外部世界，把後者的精確圖景儲存著，並透過「現實檢驗」(reality-testing)，去掉所

¹⁰ 這知覺意識是一個頗為麻煩的表述式，它表示知覺與意識之間的連繫、交集。但知覺基本上是感性傾向的，而意識則是一種知性甚至理論性的發源地。感性與知性是認識活動的不同次元 (dimension)，本來很難混合在一起。這如同胡塞爾 (E. Husserl) 所說的範疇直覺 (kategoriale Anschauung)、唯識學陳那 (Dignāga) 特別是法稱 (Dharmakīrti) 所提的意識現量 (mano-pratyakṣa) 一樣，是知性 (範疇、意識) 與感性 (直覺、現量) 的交疊。這如何可能？這涉及一些比較專門的、複雜的知識論問題，我們在這裏無意涉入；我們姑且先作這樣的理解：當直覺或現量作用於某些與料或雜多時，意識或知性的範疇也在同時作用著。「知覺意識」便是在這種脈絡中被提出來的。

有附加到外界圖景中的、來自內部的興奮的要素。它同時揚棄那些無限制地支配本我的快樂原則，而以現實原則來取代它（《文集》五，頁 47-48）。

以上的對於自我的闡述，明顯地傾向於負面的，沒有理想、價值可言。關連著這點，弗洛伊德假定在自我中有一種等級存在，這是一個自我作內部分化的階段，這便是所謂「自我理想」或「超我」。以這自我理想為依據，弗氏反對流行的對精神分析的指責，後者認為精神分析不理會人類本性中較高級的、道德意義的、超越個人的面相。他認為這種指責在歷史學和方法論方面都是不公正的，他說：

我們從一開始就把進行壓抑的功能歸之於自我中道德和美學的傾向；其次，一般人都拒絕承認精神分析研究不能產生一種全面、完善的理論結構，就像一種哲學體系那樣。……自我理想是伊蒂普斯情結的繼承者，因而也是本我的最強有力的衝動和最重要力比多變化的表現。通過建立這個自我理想，自我掌握了它的伊蒂普斯情結，同時使自己處於本我的支配之下。鑒於自我主要是外界世界的代表，是現實的代表，而超我則和它形成對照，是內部世界的代表，是本我的代表。自我和理想之間的衝突……將最終反映現實的東西和心理的東西之間、外部世界和內部世界之間的這種對立。通過理想的形成，生物的發展和人類種族所經歷的變遷遺留在本我中的一切痕迹就被自我接

受過來，並在每個人身上又由自我重新體驗了一遍。由於自我理想所形成的方式，自我理想和每一個人在種系發生上的天賦——他的古代遺產——有最豐富的聯繫。因此，這種我們每個人心裏生活中最深層的東西，通過理想的形成，才根據我們的價值觀標準變成了人類心靈中最高級的東西。……顯而易見，自我理想在一切方面都符合我們所期望的人類的更高級性質。……包含著一切宗教都由此發展而來的萌芽。……隨著兒童的長大，父親的作用就由教師或其他權威人士繼續承擔下來；他們把指令權和禁律權都交給了自我理想，並且繼續以良心的形式行使道德的稽查作用。在良心的要求和自我的實際表現之間的緊張是作為一種罪疚感被經驗到的。（《文集》六，頁 134-135）

按這裏提到伊蒂普斯情結，我們得了解一下。按這種情結 (Oedipus-complex, Ödipus-komplex) 在希臘神話中，有一關於稱為「伊蒂普斯」的國王的神話，說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。弗洛伊德以之相應於幼兒期，及後又將之關連到壓抑的神經症狀方面去。就上面弗洛伊德論及自我理想的旨趣來說，它顯然不是歸於 (pertain to) 道德理性的立場，即使他提到道德和美學的語詞；它毋寧傾向於心理學和社會學的導向。要在這種旨趣中建立道德的哲學理論，是不可能的，更不要說道德實踐的工夫論了。說自我代表外部世界，代表現實，超我則代表內部世界，

代表本我，更是把自我理想定了位，定在生物本能的、經驗主義的平台上，甚至可以說是停留於伊蒂普斯的情欲的層次上。不過，引文提到「自我理想在一切方面都符合我們所期望的人類的更高級性質」、「包含著一切宗教都由此發展而來的萌芽」，則頗值得注意。這是要提升自我理想到人們盼望的高層次的階位，一種宗教所來自的源泉的層次，這便有超越的精神性可言。但倘若不放棄本我或潛意識的那種本能衝動、對性欲的滿足的渴求，無論如何是不能說精神性、超越性的。但精神分析不講本我、性衝動、生物本能，還會剩下甚麼呢？

有一點頗為有趣，那即是自我的遺傳問題，這與唯識學也頗有關連，特別在阿賴耶識與種子方面。弗洛伊德說：

自我的經驗似乎最初並不會遺傳，但是，當這些經驗足夠經常的重複，並在「隨後許多代人」身上有了足夠的強度之後，可以說，就轉移到本我的經驗中去了，即成為遺傳所保留下來的那種印跡。因此，在能被遺傳的本我中儲藏著由無數過往自我所導致的內在遺跡；並且當自我從本我中形成它的超我時，它或許只是恢復已經逝去的自我的形象，並且保證它們的復活。（《文集》六，頁 136）

弗氏基本上並不倡導自我的經驗的遺傳性，但有一點我們需要注意。即這些經驗倘若經常地重複出現，以至於代代相傳，而轉到本我之中，便可說有遺傳的痕跡了。這「隨後許多代人」便有阿賴耶識的個別承傳的意味，而說轉移到本我的經驗中，

這本我的經驗，讓人聯想到《瑜伽師地論》所說的中有，代代相傳必須要預認中有，或阿賴耶識，就現代的觀點與語詞來說，即構成靈魂的輪迴。即是，自我經驗通過中有形式不斷向下推延、承傳，這不正是遺傳的意涵麼？至於弗氏說到「印跡」，正相應於阿賴耶識中的種子；種子現行，由潛存狀態變為現實、實現狀態，在現象世界中便成為印跡，或有跡可尋了。那個能被遺傳的「本我」，恰巧便相應於阿賴耶識，本我中的存在遺跡，也正相應於內藏於阿賴耶識中的種子。說「自我從本我中形成它的超我」並不好解，自我與超我是分開的，前者受後者所監視。「形成」云云，從何說起呢？不管怎樣，已經逝去的自我形象的「恢復」與「復活」，也不難被理解為相應於種子六義中的「果俱有」與「引自果」兩個意涵。這二義的矛頭都指向原來便存在著的生命因素。

最後弗洛伊德在其《文集》第六冊中的《自我與本我》中的幾句文字最堪注意：「在超我的幫助下，是以我們還不清楚的方式，它（自我）利用了儲藏在本我中的過去時代的經驗」（《文集》六，頁 148）。這裡提到超我的幫助，但沒有說明如何幫助。不過弗氏提到自我用儲藏在本我中的過去的經驗，這過去的經驗之相當於種子，真是呼之欲出；而儲藏這些種子的，自然是阿賴耶識了，弗氏在這裡特提本我，則以阿賴耶識來與本我對配，不用多辨便洞然明白。

四、末那識與心所

以上闡述了精神分析思想中的自我觀點。現在我們轉到唯

識學方面去。嚴格來說，在唯識學中，我們很難找到與精神分析的自我概念相應的東西，倘若一定要找，要比較，則只能提第七識，亦即是末那識。

世親的《唯識三十頌》對末那識有如下的描述：

tasya vyāvṛtir arhatve tadāśritya pravartate /
 tadālambam manonāma vijñānam mananātmakam //
 kleśaiś caturbhiḥ sahītam nivṛ tāvyākṛtaiḥ sadā /
 ātmadrṣṭi yātmamohātmamānātmāsnehasam jñitaiḥ //
 yatrajas tanmayair anyaiḥ sparśādyaiś cārhatō na tat /
 na nirodhasamāpattau mārgē lokottare na ca //¹¹

我的翻譯如下：

這識的轉捨在阿羅漢位中（按這是闡述阿賴耶識的）。至於名為意的識，則依止這識，以它為所緣而生起。這是以末那作為其性格的東西。常與四種煩惱的有覆無記一齊，即是稱為我見、我癡、我慢、我愛的東西。又隨著所生處而存在，及伴隨其他的觸等。這意在阿羅漢中會變成無有。在滅盡定中亦無有。又，在出世間的道路中亦無有。

¹¹ S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi*, deux traités de Vasubandhu, *Vijñātikā* accompagné d'une explication en prose et *Triṃśikā* avec le commentaire de Sthiramati, Paris, 1925, p.13. 案此書收入世親《唯識三十頌》的梵文本 *Triṃśikā*, pp. 13-14。

世親在他的《唯識三十頌》中，以前面四首偈頌來說阿賴耶識，以第五、六、七三首偈頌來說末那識 (*mano-vijñāna*)。這心識不純是潛意識，也不純是意識，而是這兩者的中介，即介乎意識與潛意識之間。它執取阿賴耶識為自我（一說是執著阿賴耶識的見分 *drṣṭi* 為自我），從而導致我癡、我見、我慢、我愛四種大煩惱。最嚴重的，是他恆審思量，恆時在周遍計度之中，以阿賴耶識為自我實體，視之為恆常不變的個體生命、靈魂主體，讓它在無了期的生死苦海中流轉，輪迴、沉淪不已。

關於四煩惱的我癡 (*ātma-moha*)、我見 (*ātma-drṣṭi*)、我慢 (*ātma-māna*)、我愛 (*ātma-sneha*)，護法的《成唯識論》有如下說法：

我癡者謂無明，愚於我相，迷無我理，故名我癡。我見者謂我執，於非我法，妄計為我，故名我見。我慢者謂倨傲，恃所執我，令心高舉，故名我慢。我愛者謂我貪，於所執我，深生耽著，故名我愛。¹²

這四者可總括在我執一總的煩惱中。這我執是自我意識（或自我潛意識）的根源。由此可生起自我中心的取向，一切以自我的利害考慮為依歸。由我執會導致種種顛倒的見解，由這些見解可引發種種顛倒的行為，從而讓當事人永遠陷溺於迷失了方向的無明的苦痛煩惱的生死大海之中，在六道與四生中兜兜轉轉，沒有出頭的了期。末那識介於意識與潛意識之間，成為兩者的連繫橋樑。潛意識亦即阿賴耶識的信息可以藉著它而傳達

¹² 《大正藏》31·22上~中。

到意識之中。而意識中的想法也可透過它而以種子的形式存留於阿賴耶識之中。當我們在意識的層面生出種種想法、念想，它們早已以末那識作為它們的基礎，得到末那識的認可了。

上面我們說末那識可以勉強與自我相對應。以下我要分若干點，包含本我，在這方面作些簡單的說明。

1. 自我與意識相連繫，末那識則與阿賴耶識相連繫。但是意識所依據的自我是軟弱的，特別是在與本我比較來看，更是如此。因此自我對我們的日常的影響，遠不如末那識，後者是形成我執的基礎。人的活動倘若都隨著我執起舞，則他的生活是虛幻的，不是真實的，他也不會得到他人的尊重，反而會讓人看不起、不齒。
2. 自我有紋路，它的思想與行為都有一定的軌跡可循。末那識則只是盲目的執著，從自我出發，廢公而從私。
3. 自我有某種程度的理性，也能作綜合性的工作。末那識則只知執取阿賴耶識或它內藏的種子為自我。但這自我是緣起的，沒有實體的，因而是虛假的，末那識卻視為實在。
4. 自我在某一程度可說與外部世界有接觸，通過它，本我可有限地接受外在世界的影響。自我可接受外界的刺激，因而可阻截這些刺激，不讓它們傷害本我，因此它有保護本我的作用。末那識則很難說，它的意識的程度雖然高於作為潛意識的阿賴耶識，但還是要借助於意識

而與外界溝通、接觸。它不具有保護阿賴耶識的作用。

5. 自我受到外部世界、本我和超我三方面的壓力，因而產生內部的張力，而引來焦慮。末那識則是半潛意識的東西，高傲自大，倨傲還覺不足，怎麼會有壓力呢，它因此也沒有焦慮。
6. 自我可說自我理想，雖然只是心理學的理想，仍不脫於經驗義。但既是理想，便有追尋、建立的價值。末那識則是為四大煩惱所包圍、操控的心識，是染污性格，沒有理想可言。因此它最後要在轉識成智中被轉為平等性智 (samatā-jñāna)。

最後，我們來看看弗洛伊德的自我與唯識學的心王 (citta) 特別是心所 (caitasa) 的關連。這只是初步的比較，不能抓得太緊。心王指心識自身，心所指心所有法，即伴隨著心識而生起的心理狀態 (mental state)。唯識學提出八種心識：阿賴耶識、末那識、意識及通常所說的眼、耳、鼻、舌、身等五種感識。自我勉強相應於末那識，上面已經說過，至於心所，唯識學提出五十一種，其中，有五種是恆時與心識相應的，即八識中有任何一識生起、現行，這五種心所都相應地生起，所以稱為「遍行心所」。這即是觸 (sparśa)、作意 (manaskāra)、受 (vedanā)、想 (saṃjñā)、思 (cetanā)。自我與觸沒有甚麼交集，因這觸是軀體性的心所，傾向於存有論特別是宇宙論方面的意涵，相連於物體模式的東西，弗洛伊德比較少談存有論、宇宙論的問題。自我與其他四個遍行心所則有較密切的關係。作為通向警覺、

警醒的意味，指向自我的自覺活動。受是感受、接受，接受之後，便有感受，這近於弗洛伊德的自我接納刺激的作用。想是取像，而不是想像。取象近於意識的概括作用、記憶作用、類比作用，以概念來涵蓋對象。思則是思維、促發思維，讓自我、意識主動地去活動，而激發起行動。要補充一點，這即是有倫理義的受或感受，這是自我要捨棄的。自我若就相應於末那識而言，是常無轉變的，也談不到苦、樂的估值問題，而是無記的，即捨棄苦、樂的感受而為無記性格、中性性格。

至於其他心所，自我可以說與慢、疑、慳、憍、不信、失念較有關聯。慢、疑是煩惱心所，慳、憍、不信、失念則是隨煩惱心所。慢 (māna) 是自恃比他者優越，高舉自己。以自己對於他者為有所恃，因而侮辱、侮慢他者。它引生的作用是障礙不慢、謙虛之心，以及生起苦果。《成唯識論》說：

云何為慢？恃己於他，高舉為性。能障不慢，生苦為業。¹³

疑 (vicikitsā) 是對於諸法緣起的正理猶豫，不能確信。引生障礙由不疑而生的善業的作用。自我因此而缺乏自信，不能勇於擔當。《成唯識論》說：

云何為疑？於諸諦理，猶豫為性。能障不疑善品為業。¹⁴

¹³ 《大正藏》31·22上~中。

慳 (mātsarya) 是耽著於寶貴的東西，不願意施予別人，自私自利，自我孤立。它引生出的作用是極為吝嗇，自我與社會疏離。《成唯識論》說：

云何為慳？耽著財法，不能慧捨，祕吝為性。能障不慳，鄙畜為業。¹⁵

憍 (mada) 是對於自己所從事的事務具有染著心念，執迷於這些事務之中，自以為所從事的工作很偉大，因而高高在上，與他人保持距離。《成唯識論》說：

云何為憍？於自盛事，深生染著，醉傲為性。能障不憍，染依為業。¹⁶

不信 (āsraddhya) 是對於事情的實、德、能不願意接受，這是由於接受了這些公共價值會相對地降低自己的優越性的緣故。當事者內心有污垢，沒有清淨的信念，只是怠惰，自暴自棄。《成唯識論》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。¹⁷

失念 (muṣitā-smṛtiḥ) 是對於所認識的事物不能記憶起來，減少

¹⁴ 《大正藏》31·31下。

¹⁵ 《大正藏》31·33下。

¹⁶ Idem.

¹⁷ 《大正藏》31·34中。

了自己的知識，也使內心變得混亂，不能集中。《成唯識論》說：

云何失念？於諸所緣，不能明記為性。能障正念，散亂所依為業。¹⁸

五、本我問題與唯識學的相應描述

以上說過自我，也略提及本我，那是相應於自我而提起的。在這裏，我們要對本我問題作進一步的處理。就弗洛伊德而言，本我是我們的生命存在中挺隱晦因而也不易清晰地覺知的成分。我們只能透過對夢的分析研究和對神經症狀的多元研究而碰到它的，因此，我們對它所知不多。我們只能概略地說，本我基本上是否定性格的，是自我的對立面。進一步，我們可視本我為一種本能的欲望、力量，但不具有組織，更無共同而一致的意志，只依於快樂原則 (pleasure principle)，以滿足本能的欲念。這裏無所謂思維，更無所謂思想法則，因而無所謂矛盾律，一切都是非理性的。弗洛伊德說：

本我是不知道價值判斷的：它沒有善惡，無所謂道德。……與快樂原則緊密聯繫的經濟的或數量的因素，支配著其（筆者按：指本我）所有過程。在我們的觀點中，尋求發洩的本能的精神貫注就是本我中存在的一切。這些本能衝動……是本我的特徵，而且完

全忽視受到精神貫注的事物—在自我中，我們將它叫做觀念—的特性。（《文集》五，頁47）

故本我即是生物本能，種種生理、心理上的欲求、欲望，它一方面要發洩，一方面要滿足，即使與我們的思想、觀念相違逆，也不會退縮。在哲學理論上，它純然是唯物、唯欲（望）的立場，這欲望可以伸延到性欲方面去。它的欲求、欲望的依據，是快樂原則，這快樂純然是生理、心理上的，與精神上的快樂無緣。我們甚至可以說，它連外在意義的工具主義 (instrumentalism) 與實用主義 (pragmatism) 都掛不上鉤，而純是與欲望的步伐起舞。

回到與自我的關係、對比方面，弗洛伊德認為，從本能控制和道德意識來說，本我與自我是很對反的，可說是兩個對反的極端。本我完全是無所謂道德的，自我則要盡力向道德方面傾斜；而另外一個下面要處理的超我，則是超道德的。在感受上，超我是冷酷無情，本我則是熾熱如火。有一點很奇怪：人在心理上會因超我而變得陰冷刻薄，要保護自己，因而不攻擊他人；但他的本我則會越是殘暴，越要攻擊別人。此中有一種精神力量、心理力量的非理性的反彈：越要不想攻擊別人，便越讓自己的個性變得殘酷，越要構成危險。這是不善於處理我（自我、本我、超我）的問題所致。

本我是埋藏於內心的，與潛意識是在同一層次中存在。弗洛伊德說：

¹⁸ Idem.

本我獨有的主要品質是潛意識性。……最初，當然一切皆屬本我，由於外部世界的不斷影響，自我從本我中分化出來。在這個緩慢的發展過程中，本我的某些內容轉化為前意識狀態，因而被帶到了自我當中。本我的其他內容則原封不動地保留在本我中，成了本我的幾乎無法接近的核心。（《文集》五，頁 216）

在這裏，我們看到本我分幾個部分。它原本是在潛意識狀態，然後分化出自我，這自我自然是在意識狀態¹⁹。繼續下來，本我中的又一些內容由前意識狀態轉而為意識狀態，而混入自我之中。當然本我仍得保留其自我認同的部分，那是它的存在的基礎，不會外現，在隱蔽狀態中。

這樣，我們便可以為我們的生命存在所涵蓋的要素寬鬆地序列如下：

本我→自我→超我

在其中，本我 (Id) 是最原初的、無所謂理性而又潛意識的心理機制，充塞著本能和欲求的衝動，這種衝動可視具體的情境而為強烈或為溫和，同時也受快樂原則所影響。這快樂主要是就情欲得到滿足而成，這是情緒性的、主觀性的，而不是理性的、精神性的、客觀性的。自我 (Ich) 是受到知覺系統所影響

¹⁹ 這種分化讓人聯想到唯識學中所說的識體自身分化成相分 (nimitta) 與見分 (dṛṣṭi)，和《大乘起信論》所說的眾生心分化為心真如門與心生滅門。但我們只能從格式、模式方面看，不能涉及具體的內容。

的，是來自本我而經過整飾的，代表常識和理性，根據現實原則來辦事，這是與本我不同的。它的任務是壓抑本我的非理性的衝動，但間中也滿足它的欲念。超我 (Über-Ich) 是人格中最高尚的心理機制，具有道德的、倫理的意涵，以良心，自我理想之類的善的原則來行事，特別是限制自我。

大體來說，自我是意識性的，但也不能完全與潛意識分割開來，更不能與本我完全分開，它的較低部分合併到本我中去。比較地說，本我與自我有重疊之處，本我包括整個潛意識，而自我則只包括潛意識中的一部分，並不包括潛意識中被壓抑的部分。在弗洛伊德來說，本我是我們的生命存在或人格中的模糊不清的部分，不容易把捉，時常表現於強烈的興奮與激情之中。它也不是純經驗性格的，這由它超越時間與空間可見。

就上面所述本我來看，它無疑是非常複雜的。要在唯識學中找尋相應東西，而進行對話，相當困難。有一點可以確定的是，在唯識學，與本我最具有比較意涵的，是阿賴耶識。這心識內藏染法與淨法的種子，因此它的（表面上的）種子中有染有淨，有惡有善。佛教所強調的所謂無始無明，應該可以直接指涉阿賴耶識中的染法、惡法種子，或乾脆說染惡種子。這種種子談不上理性，而全是由過往的宿業傳承下來的無明火焰，這與本我中的原始的本能和欲望的衝動相應。但有一點不同：阿賴耶識的染惡種子是價值或更恰當地說是估值意味，有善惡一類道德性格可言。本我則純然是一種原始的盲目衝動，一種在本能和欲望上需要儘快得到滿足的衝動。如弗洛伊德在上面所說，本我是無所謂價值判斷的，是無所謂道德的。道德是在超

我 (Über-Ich) 方面說的。

另外，如上面所說，本我是極其隱蔽的，埋藏於心靈深處。阿賴耶識也是如此，它內裏的種子都是現實事物的潛存狀態，我們在外面完全看不到，感受不到。它必須借助外邊的條件而現行，才會展示為具體的事物。

在自我的問題上，弗洛伊德的自我來自自我，這自我是經過裝飾的、整備的，在這裏可以說知覺、理性和常識。在唯識學，本來無所謂自我，只有在介於意識與潛意識之間的末那識執取阿賴耶識整體或它的見分時，才能有自我意識，才能說自我。更具體言之，當在意識方面出現自我這一概念之先，末那識已在潛意識的層面執取阿賴耶識或它的見分為自我了。沒有末那識的這種基礎作用，自我意識還是出不來。

關於心理狀態或心所的問題，唯識學所說到的六煩惱心所、二十隨煩惱心所都可說與本我相應。我在這裏只選其中較有關連的幾個心所來作些說明。在六煩惱心所方面，其中的瞋、癡說與本我非常相應。瞋 (pratigha) 是對於苦痛和苦痛的原因予以憎恚。往往會在突然之間生起憎恨之心，把憎厭的情緒發向周圍的事物或人物上。它所引生的流弊是障礙無瞋，以及作為不安穩性和惡行的所依。《成唯識論》說：

云何為瞋？於苦、苦具，憎恚為性。能障無瞋，不安穩性、惡行所依為業。²⁰

癡 (moha) 是對於種種世間的道理、情事迷妄不知。它會引生的作用是障礙無癡，以及作為一切雜染法的所依。按癡也是無明 (avidyā)，它不單是六種煩惱之一，也是一切煩惱的根源，有非常嚴重的迷執性。《成唯識論》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。²¹

至於隨煩惱的心所，與本我最為相應的有恨、惱、害、散亂等。恨 (upanahana) 是內在的心的怨憤，當遇上不如意的事時，內心與有關對象結成怨懟，而成為死對頭的關係。恨的引生作用是障礙不恨，在內心上有怒火在燃燒，有要摧毀一切的傾向。《成唯識論》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。²²

惱 (pradāsa) 是一種很深藏隱閉的隨煩惱心所，比恨更為深藏不露。內心先從恨而生起怒火，經過一段時間，會化為一種兇殘暴戾的心態，它所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。《成唯識論》說：

²⁰ 《大正藏》31·31中。

²¹ Idem.

²² 《大正藏》31·33中。

云何為惱？忿、恨為先，追觸暴熱，狠戾為性。能障不惱，蛆螫為業。²³

害 (vihimsā) 是對於有情眾生不存慈悲憐愍，而要加以損害的一種心態。它引生的作用是障礙不害，以及逼害他人，使他受到困擾。《成唯識論》說：

云何為害？於諸有情，心無悲愍，損惱為性。能障不害，逼惱為業。²⁴

散亂 (vikṣepa) 是內心不能專注於對象。這種心所令內心對於所緣的對境流蕩，不能停下來注視。它引生的作用是障礙正定。《成唯識論》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。²⁵

六、超我、良心與正聞熏習

在「我」的問題上，上面已探討過自我與本我，並與唯識學的相應概念、問題作過對比。這裏要處理精神分析中的第三個我，亦即是超我。弗洛伊德認為除了自我與本我外，還有一

²³ Idem.

²⁴ 《大正藏》31·33下。

²⁵ 《大正藏》31·34中～下。

個超我，它是存在於我們的內心中的一種頗為特殊的我。這是一個具有批判和禁誡作用的心理機制，它與我們的作夢活動的形成有密切的關連。它監視著我們的行為，以進行對它的評判與懲罰；此中也涉及良心行為。在弗洛伊德看來，超我直接聯結著本我，並在某種程度下擔任本我與自我相互溝通的媒介角色，它存在於本我的深層中。

關於良心，弗洛伊德說：

在我們身上，幾乎沒有任何別的東西能像我們的良心那樣，如此頻繁地讓我們與自我分離，如此容易地與後者相對立。我傾向於作那些我認為會給我帶來快樂的事情，但考慮到我的良心不允許，我放棄了。……這個我開始從自我中分出的特殊機構便是良心 (conscience)。但保持該機構的獨立，並假設良心是其功能之一，而作為良心判斷活動的基本準備的自我監視是另一個功能。(《文集》五，頁38)

表面上看弗氏對良心的理解，與我們的理解並無特別的不同，特別是在自我監視一點上。我們的良心有應然意識，決定我們可以做甚麼事，不可以做甚麼事。良心是超我中一個極其重要的內容。或許我們可以這樣想，在我們的日常生活中，常常感覺到在自己之上，總有一種監督的力量存在，不讓自己做某些被認為是壞事，和應做那些的事，這便是良心的力量了。這是一種自我偵察、自我監視和自我約束的實體性的機制，是弗洛伊德所說的超我 (Über-Ich)。這超我時常壓逼著自我，讓我們

生起罪惡感，下來便是一連串的懲罰。

有一點我們必須注意，良心雖然存在於我們心中，但它並不是在人生之初就已具備的。在這裏，弗洛伊德特別就性本能的存在性作一對比。他說我們的性生活與良心不同，前者實際上是產生於生命之初，而不是後天才形成。這良心或超我其實是取代了父母的職能，並採取一種同於父母對兒童的管教的方式來監視、指導和威脅自我。弗氏顯然是採取良心是後天才成立的觀點，反對有所謂「天賦良心」。這種良心的天賦性與後天習得性的差異的確很類似儒學中孟子的性善說與荀子的性惡說的不同。孟子以為，人本來便有超越性格的善性或良知、良能，他應該做的不是要把良知、良能或良心培養出來，卻是要把這本來便具足的良心充量地展現出來，以成就聖人的人格。荀子則認為人一生出來是無所謂善惡的，只是由於人的本能需求太多，社會的資源有限，人為了滿足自己的需求，不惜霸佔別人所擁有的，雙方因此起爭端，讓社會趨於混亂，到處發生爭奪的事情，這樣便成就了性惡²⁶。

良心或超我對於自我的偵察、約束若進一步惡化，便成壓抑。弗洛伊德認為，壓抑是超我的工作，或由超我自己實行壓抑，或由自我依從超我的命令實行壓抑。倘若我們在精神分析中遇到的抵抗並未為病人所意識及，這便意味著超我和自我在某些相當重要的情況中能夠無意識地活動。（《文集》五，頁 43）

²⁶ 關於孟子與荀子在人性論方面的差異的說法，參看拙著《儒家哲學》（台北：台灣商務印書館，1988年），頁 25-63。

超我對於自我既然有監視、約束的作用，則也應有理想性、價值性可言。在這一點上，弗洛伊德本來便有「自我理想」的觀點，我們在上面也提到這自我理想。他甚至有超我是自我理想的載體的說法；自我依照它來估量自己，竭力模仿它，盡力滿足它的更為完善的要求。（《文集》五，頁 41）不過，弗氏說自我理想並不是從超越的、絕對的路數來理解，却是從經驗的、生物學的旨趣來理解，常涉到遺傳問題。即是，自我理想是來自父母的，是父母形象的結晶，表示當事者亦即兒童對於父母所具有的完善的、完美的印象。但父母的這種印象如何注入當事人的觀念、想像中而成為超我義的形象呢？弗洛伊德透過認同作用 (Identifizierung) 來說明。認同的意思是一個自我向另外一個外在的、價值義的我體趨附 (aspire to)，而向後者學習、模仿，希望自己在言說上與行為上與後者相一致、有直接的牽連，甚至成為後者。這樣，後者對於當事人來說，便是一個自我理想 (Ich-Ideal)。我們甚至可以說，自我理想表示當事者或自我要在自己心中建立一種人格典範，他最先是在其父母中找尋這個人格典範的，因為在兒童期，對他最為切近的，便是他的父母。長大後，他可能會找尋一些偉人作為自己的人格典範，向他們學習、模仿。在學習上與模仿上感到滿足，便沾沾自喜，不然的話，便嚴刻地責怪自己，要讓自己受到懲罰。這些偉人的人格典範可以是超我。

這樣，依弗洛伊德，我們已知道超我有三面的性質或功能：監視自我、以良心判斷和行動、保持理想。故超我是我們在心理學層面所能開拓出的人類生活的崇高的東西，雖然它的良心

是經驗性格而不是超越性格。我們也可對超我作縱向與橫向的追溯，以及於父母或師輩的影響。父母通常都是以他們自己的超我典範來教育子女、兒童，讓兒童也有他們的超我典範。但兒童的超我典範並不是以他們的父母為模型，卻是以他們的父母的真實的超我典範為模型。因此，超我的典範與其說是個別的、特殊的，毋寧應說為有一定程度的普遍性（universality）的，它自身便是傳統的價值判斷、理想模式的載體。人的民族的過去以迄於今的傳統，都是存在於超我的典範的意識形態中。

自我在超越的監臨下，很容易產生自卑感，從而對自己缺乏信心。由於自我與超我在權力方面有嚴重的落差，二者之間常處於緊張的關係中，超我為大自我為小，自我很難避免不生起自卑感的；這種心理也常與罪疚感相連在一起。自我感到自卑，同時也覺得自己犯了罪。弗洛伊德說：

超我保持著父親的性格，當伊蒂普斯情結越強烈，並且越迅速地屈從於壓抑時（在權威、宗教教義、學校教育和讀書的影響下），超我對自我的支配，愈到後來就愈加嚴厲——即以良心的形式或許以一種潛意識罪疚感的形式。（《文集》六，頁 133-134）

這裏又提到伊蒂普斯情結，亦即是男人的反對父親而癡戀母親的情結。在這種情結下，人（特別是男人）在倫理上覺得羞愧而自卑，覺得自己犯了過錯而有罪疚感，也越是受到超我的支配，受壓抑的力度也隨之增大，又覺得極度被羞辱。

對於精神分析的這種超我思想，我們一時間難以在唯識學中找到恰當的對應物。我想來想去，終於覺得唯識學所說的熏習（vāsanā）概念與弗洛伊德的超我、良心思想有些對話空間。熏習是在轉依（āśrayaparāvṛtti）的脈絡中說的；指轉捨染污、歸依清淨。熏習有很多種，其中最重要亦即是最有效的，是正聞熏習（samyak-śrutavāsanā）。這種熏習是直接聽到已經得道的，或已得覺悟、成解脫的佛在現前說法，聽者可以受到熏陶、影響而生清淨念頭，在言說上與心念上捨惡歸善、捨妄歸真，讓存藏在阿賴耶識中的染法種子變成淨法種子，讓未有現行的淨法種子作動起來，實現起來，而表現在一切生活行為之中。一旦一切染法種子都轉成淨法種子，一切淨法種子都能現行，便能夠遠離、克服虛妄的心識，轉出清淨的正智，這便是所謂「轉識成智」；能轉識成智，便能成覺悟、得解脫而成佛了。

染法種子即是有漏種子，淨法種子即是無漏種子，轉識成智即是轉依。一切重要的唯識典籍，都談及這轉依的實踐，特別是《成唯識論》與《攝大乘論》。上面的所述，是《成唯識論》的具體說法。《攝大乘論》則提出，種子的受熏，特別是進行正聞熏習，是依著漸進的方式進行的：先由下品熏習（mṛduvāsanā）進於中品熏習（madhyavāsanā），再由中品熏習進於上品熏習（adhimātravāsanā）。修行者可借助勤修聞、思和修（śrutacintābhāvanā），三種智慧，由下品熏習成中品，由中品熏習成上品。聞即是聞慧，是由聽聞聖教後產生的智慧；思即是思慧，是由思維一切佛法真理而得的智慧；修即是修慧，是由

修習禪定而得的智慧²⁷。

就唯識學與精神分析的有關的對話言，正聞熏習可以說相應於超我特別是其中的良心；不過，正聞熏習是宗教導向的，良心則是道德導向的。唯識的修行者則相應於精神分析的自我。至於阿賴耶識特別是它內中所藏的一切染淨法的種子，則相應於本我；雙方的性格都是本能性格的、經驗性格的。這種比較只能在表層方面進行，不宜作深層次的連繫，致淪於無據的附會。實際上，雙方各有自身一套說法，交集之點還是有限。例如阿賴耶識中的種子有有漏的，亦有無漏的，後者在轉依中有其貢獻；而本我中的內容，則基本上是負面的，只依生物本能的腳跟轉，沒有在教化上、轉化上的道德的、宗教的意義可言。關於這點，我在上面已約略地提過了。

在心所或心理狀態方面，相應於精神分析的良心的唯識學的心所，或許可以舉作意，這是通向警覺、警醒的意味，在上面也提過。我在這裏只想說，作意是一種良心的活動、呈現，覺得不應該做某種事情，因而自我警剔、警誡，不讓自己去做那件事。至於與自卑感、羞辱感有關連的心所，大體上有忿、恨、覆、惱諸種。後三種在上面已經提過。至於忿 (krodha)，是指對於現前不滿意的、於己無益的事，加以憤恨的心理。它能引生的作用是障礙不忿，障礙一種平和的心境，以及對現前的事物的不滿，覺得它根本不應該出現。《成唯識論》說：

²⁷ 《大正藏》31.136下。

云何為忿？依對現前不饒益境，憤發為性。能障不忿，執仗為業。²⁸

另外，慚與愧也可說與羞辱感、自卑感與罪惡感相應，雖然這種相應性不是很強烈。慚 (hri) 與愧 (apatrapā) 經常一起提到；崇善為慚，拒惡為愧，意思是崇尚善法謂之慚，而拒斥惡法就謂之愧。詳細地說，慚是依著本身的教法而崇重賢者與善法。引生作用方面，慚是對治無慚這種不善心所，以及止息惡行。《成唯識論》說：

云何為慚？依自法力，崇重賢、善為性。對治無慚，止息惡行為業。²⁹

愧則是依據「世間力」拒斥、輕視暴、惡。世間力是世間眾生共同發生的力量，例如社會上的輿論壓力，或是眾人對某些事情的呵斥。依據這種世間的力量而拒斥殘暴、惡行，便謂之愧。對治無愧以及止息不正當的行為就是愧所引生的作用。《成唯識論》說：

云何為愧？依世間力，輕拒暴、惡為性。對治無愧，止息惡行為業。³⁰

²⁸ 《大正藏》31·33中。

²⁹ 《大正藏》31·29下。

³⁰ Idem.

七、意識

在精神分析中，佔據最特顯地位和最受注意的，便是潛意識與意識。關於潛意識，我們在後面會有周詳的探討與說明，在這裏要集中講意識。在弗洛伊德的精神分析中，意識並不是一個意義很明確的概念，它是精神分析開始的階段。它對我們來說可算是不陌生的，但我們似乎對它了解得不足夠。

弗洛伊德首先強調，對於心理過程，我們觀察、感受到的不夠細密；但可以確定的是，在我們所能直接地觀察到的心理過程的唯一特徵，但是所謂「意識性」，意識正是在這個抽象的概念中說的，它是一種認知能力，相當於我們一般所說的理解 (Verstehen)、知性 (Verstand)。它的來源或成立的基礎，是潛意識。即是說，意識中的好些內容，都是由潛意識中涉入的。弗洛伊德嚴格地以心理活動來說潛意識。他表示我們所有的對於潛意識心理活動的假說，一方面是原始的泛靈論的拓展、延伸，這種活動使我們在周圍的事物中覺知自身；另一方面是康德 (I. Kant) 對於各種有關外部知覺的種種錯誤的看法的批駁的延續。弗氏強調，我們不可將意識的覺知和作為這種覺知的對象的潛意識的心理活動混同起來。即是說，意識所覺知的是一事，而作為它的覺知對象的潛意識的心理活動是另一事。意識的覺知是不能達於潛意識的心理活動的。(《文集》三，頁 350)³¹

在這裏，我們要闡明一點：心理活動或心理過程是潛意識性格的，而在這整個活動或過程中，只有某些個別的環節是意

³¹ 這裏也包含我自己的詮釋在裏頭。

識性格的。我們平常總是把精神性格的東西視為意識，總是只視意識為在心理上的確定的特徵，把心理學看作是研究意識的內容的學問。實際上，意識並不包含有這麼多的內容，心理活動的焦點並不全在於意識，意識的覺知的範圍很有限，它的覺知不能達於潛意識的內裏。只有那些能夠進入意識中的潛意識的東西，才能成為意識的內容。這便涉及意識的形成問題，弗洛伊德說：

在本能活動的根基部位，各系統的相互交流是極其廣泛的。其中一部分活動較活躍地穿過潛意識，進入前意識系統，最後進入最高級的心理發展層：意識。(《文集》三，頁 366)³²

在這裏，弗洛伊德把意識視為最高級的心理層面，這即是意識心理學。另外又有所謂「心理地形學」(psychical topography)，這是在提到某種特定的心理活動時，總要提到它是屬於哪一個系統，或是它在哪些系統間發生過，這便是所謂「深層心理學」(depth psychology)，這是另一心理學家容格 (C. Jung) 所擅長的。

關於上面剛說到的意識的形成問題，我們要注意一點：弗洛伊德表示，意識總是會把全部的心理活動放在前意識的領域中，由於來自潛意識的相當一部分的前意識的材料都具有潛意識的衍生物的特徵，所以當它們進入意識之前都需接受稽查(這

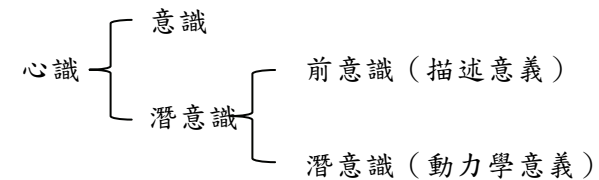
³² 在這裏我們可以看到，在弗洛伊德來說，潛意識中可以隱藏著種種不同的觀念。

種工作通常是由自我去執行的)。而另外一些前意識的材料則可不受訊問而可直接進入意識。(《文集》三，頁 364)

現在的問題是，甚麼東西才能進入意識而成爲其中一部分呢？在弗洛伊德看來，我們要憑知覺收取外界的東西，這些東西可成爲記憶痕跡 (residues of memories)，它們可以依記憶而重現於意識，成爲其中的內容。即是，只有曾作爲意識知覺的東西才能成爲有意識的，或爲意識所包攝。在這裏，弗氏又提及上面說過的意識知覺這一複合概念。弗氏在這裏是說意識的對象，而且是以記憶的能力說；但意識是一種認識機能，弗氏對認識的問題沒有興趣，他只注意作爲心理機能看的意識，因此把與認識、認知活動有密切關連的意識輕輕帶過了。他所說的記憶或記憶痕跡基本上也不是認識能力與認識對象。至於意識知覺，他較重視意識一面，表示我們從外部和內部——我們叫作感覺和情感——所得到的一切知覺，從一開始就是意識的。在知識與意識之間，他顯然偏重後者，表示我們的一切知識都總是和意識密切相連的，即使是潛意識的知識也只有使它成爲意識的，才能得到。而成爲意識的東西一般來說只是具體的思維主題。(《文集》六，頁 122-123)。在這裏，弗洛伊德的說法、觀點顯然有矛盾。他最初是從知覺與外在世界的關係說意識的，及後又以具體的思維來說意識，前者是經驗論的導向，後者則是觀念論的導向。

到了這裏，我們可以較有規劃地透過潛意識來說意識了。在弗洛伊德看來，精神分析所依據的信念，是意識和潛意識的

心理生活，而潛意識是指潛伏的但能成爲有意識的機能。我們可以把心識作如下的剖示：



以下是弗洛伊德的重要說明：他透過考察心理動力學 (mental dynamics) 在其中生起作用的一些經驗，發現了「潛意識」概念，我們可以假定，在這概念中存在著一般非常強大的心理過程或觀念，它們在心理活動可以產生日常觀念所能產生的全部結果，包括像觀念那樣成爲有意識的結果，雖然它們本身不能成爲有意識的。有意識的結果含有意識活動，有意識的只是就性格說。弗氏強調，這是精神分析理論的重點所在，同時認爲這些觀念不能成爲有意識的原因，在於生命中有一定的力量和這些觀念相抗衡。弗氏透露在精神分析的技術中已經發現出一種方法，可以消除那個抗衡的力量，使有問題的觀念成爲有意識的。他特別稱這些在成爲有意識之前的觀念的存在狀態爲「壓抑」(repression)，而在分析中保持這種力量的，則稱爲抵抗或抗拒 (resistance)。弗氏指出，我們是從壓抑理論中獲得潛意識這個概念的。壓抑正是潛意識的原型。進一步，他提到潛意識有兩種，一是潛伏但終究能成爲有意識的，另一則是被壓抑而不能成爲有意識的。他表示，對於那種潛伏的，只在描述意義上說的潛意識，可成爲前意識 (preconscious)，而那種被壓抑的潛意識，則是真正的潛意識。這樣便有關連到意識問題的

三個述語：意識 (Cs)、前意識 (Pcs) 和潛意識 (Ucs)。前意識可能比較潛意識更為接近意識（《文集》六，頁 118）。即是說，前意識是可轉成有意識的，潛意識則無此可能性。

以上是有關精神分析對於意識問題的闡釋、處理。有一點很明顯的是，我們一般都視意識是一種認知機能，通於理解、知性 (understanding, Verstand)，能提供範疇概念，對感性所吸收到的外界與料加以範鑄，使它們成為對象，而成就知識。精神分析看意識，則不是這種旨趣。在這種學問中，意識的認知意義很弱，卻具有濃厚的心理感受與心理回應的意味。轉到唯識學方面，意識的認知意義更為淡薄。它作為自我中的一個部份（其他一個部分為潛意識），其作用幾乎完全偏向心理意義的情執，不大具有客觀認知的能力。在《瑜伽師地論》中，它的認識或個別作用，更被規限於現前活動之中。佛教本來是認為意識有很廣遠的了別作用，不只能了別現在的東西，更能回憶過去的東西，和推斷以後的東西。唯識學卻強調這種限制，此中的原因是，意識的了別事物，是常與前五感識一齊作用的，前五感識與事物有直接的接觸，意識的最大作用，是在前五識的接觸事物之中，即時以概念對後者加以概括，以回憶過往發生的事物的概念為基礎，對後者作出概念性的認識。在這種情況，《攝大乘論》的說法比較好些，它強調我們對於感官對象的認知，需要意識來配合。因為意識的本分是運用名言分別，以分別一切言說、名相，加以比較，產生認識作用。這便有所謂「意言」(manojalpa)：心中的言說，以這言說來作認知。但在這樣的活動的認知中，有很濃厚的宗教救贖的實踐意味，不是

純然的認知意味。在泛說的包含阿賴耶識、末那識和意識的整個意識的串聯中，前二者都只是虛妄情執的機能，只有意識能具體地對被認知的東西起心動念，與前五識同時生起，或單獨生起（這種情況很少），對有關的對象、所緣加以分析、了別。³³在唯識學，特別是陳那、法稱以前的唯識學，很難說獨立的知識論。說知識，總是關聯著正聞熏習、渡化一類題材而提出的。

至於心所方面，與意識相應的有想與思。相 (saṃjñā) 並不是一般所說的想像，而是一種較為確定的認識作用，以「取像為性」。「取像」是攝取對象的相狀，讓它存留於心中。好比一部攝影機將外境拍攝起來，這是想心所的本來作用。這個心所所引生的作用是「施設種種名言」，名言就是概念。它先攝取外境的相狀，然後提出種種概念去表象那外境。《成唯識論》說：

想謂於境取像為性，施設種種名言為業。³⁴

思 (cetanā) 不同於一般所理解的思辯，而是以「令心造作為性」；即是說，它本身的作用是促發心造出一些行為，這些行為是對於境相的反應。「於善品等役心為業」當中的「善品等」抱括善、惡和無記品，此識的引生作用是役使心生起善、惡或無記的行動。《成唯識論》說：

思謂令心造作為性，於善品等役心為業。³⁵

³³ 《大正藏》31·142 中。

³⁴ 《大正藏》31·11 下。

八、潛意識的含義

上面探討的是意識，以下要周詳地探索、探討潛意識的問題。從字眼上看，意識 (Bewußtsein, consciousness) 是自我在覺醒的狀態，潛意識 (Unbewußtsein, unconsciousness) 則是自我不在覺醒的狀態，它有時也被稱為無意識或下意識。這種意識或潛意識學說可以說是精神分析的基礎，我們可以說精神分析學是一種有關潛意識的心理歷程的科學。就弗洛伊德自己來說，他表示潛意識可分成兩種：一種是在發生頻繁的狀態中比較容易轉為意識的潛意識，另一種則是很難轉變成意識的潛意識。對於前者，弗洛伊德以前意識 (preconsciousness) 名之，對於後者，則仍稱之為潛意識（《文集》五，頁 45）。

進一步看，「潛意識」這一語詞是在兩種意義中使用的。一種是描述義的，另一種是動力學義的。在弗洛伊德來說，「潛意識」這個語詞的最古老而又恰當的含義是描述性的。即是，無論是哪一種心理過程，我們若根據它所產生的影響而不得不假設它的存在性，但又無從直接覺察到它，我們便把這種心理過程稱為「潛意識的」。即是，倘若我們一定要設定一種心理過程在目前正在進行著，而目前我們又完全不能意識到它，我們便將這一心理過程稱為潛意識。弗氏指出，多數意識過程只在極短時間中是有意識的，很快便會變成潛在的狀態，但也能夠很

³⁵ Idem.

容易地變成有意識的（《文集》五，頁 44）。這樣，我們對於意識系列，便有如下多種叫法：潛意識（下意識、無意識）、前意識、意識。

弗氏特別強調對於潛意識的推定，要具有有力的認證。對於那些容易成為意識的意識系列的項目，可以叫做前意識。那些沒有那麼容易變為意識的意識系列的項目，必須在具有確定的迹象的情況下，才能被推導為潛意識。這些迹象包括能長時期持續地引起知覺的刺激，並能讓這些知覺刺激重複出現。（《文集》五，頁 214）潛意識雖然是潛在性格，但畢竟還要是實在的，是能真正引生某種效應的，特別是知覺的效應。

就弗洛伊德來說，潛意識的形成，需要經過具有三個階段的歷程。第一階段是神經病理學階段。弗氏透過對癱症亦即是歇斯底里 (hysteria) 病症的研究，認識到在神經病症的背後³⁶，藏匿著一些東西，這些東西總是處於一種在意識上被壓抑、被防禦的狀態中，難以找到出口而展現出來。但當病症發展到某個程度，要發作時，便會突破壓抑的防線，以一種變態的心理狀態而洩出。這些東西一向都潛藏在意識的深處，因而被稱為「潛意識」或「無意識」。

第二階段是心理學階段。在其中，潛意識進入人的心理渠道，以至精神活動的心理學領域。弗洛伊德在探索癱症或歇斯底里症狀的致病過程中，累積了大量心理經驗。在其中，他認識到在歇斯底里病症背後作動的，並不是情緒刺激，而是一種

³⁶ 這裏說神經病症，也即是我們一般所謂的精神病症。

性本能。情緒刺激是臨時性的，不會停留很久，但性本能則有恆久性，是當事人對過去的「創傷的偏執」(Fixierung an das Trauma) 所致。當事人總是死執守著、癡戀著過去的一些事情，不能從其中解放開來，結果是與現在、未來脫節，連續不起來。此中的癡戀是受性本能所引導而致的。進一步說，無意識或潛意識不完全是被動的，它具有原動性，它甚至是意識的原動因素。意識只是由深藏的本能的伏流所產生的心理生活的表面的微波而已，潛意識才是本能生活的源頭。這裏說及它與意識的關係，讓我們想到唯識學中的末那識與意識的關係：末那識存在於意識與作為潛意識的阿賴耶識之間，當意識上展出自我的想法、概念，已有末那識在它的底層運作，而成為它的基礎了。這裏說意識是潛意識這種伏流展示出來的微波，也有潛意識是意識的基礎的意味。

第三階段是人類學、社會學以至哲學的階段。在這一階段中，弗洛伊德以性本能來解釋人類一切活動領域，特別是人類的文明、科學創造、藝術審美活動，以及於道德和宗教一類具有深厚的精神性格的文化生活。這點又讓我們想起唐君毅以道德理性對人類一切文化活動、文化意識的根基的旨趣³⁷。

大陸學者陳小文頗有以弗洛伊德的潛意識概念來解釋人的社會發展的歷史的基礎的意味，這可以說是弗洛伊德的潛意識的社會史觀。他表示弗洛伊德從上世紀二十年代起即從事社會

³⁷ 以上的說法，部分參考了陳小文所著的《弗洛伊德》一書(台北：東大圖書公司，1994年)，頁134-144。

發展史的研究，把自己的精神分析學說應用到人類學、社會、教育學、宗教學、倫理學等社會科學的領域中，努力展示人類社會發展的奧秘。他的理論正是「潛意識理論」。他無疑是認為潛意識是一切社會關係的基礎。

弗氏表示：

群體的本質在於其中存在著力比多聯繫……群體中每一個成員都受到力比多兩個方面的束縛，一方面與領袖（基督或統帥），另一方面與群體中其他成員聯繫在一起³⁸。

弗氏又提到集體的凝聚力與個體的行為問題。集體的凝聚力在於潛意識的力比多精力貫注；個體的行為則在於領袖的「認同性」，個體將領袖當作「自我理想」或超我，以作為追求完美、高尚的標準。由於所有成員的認同對象與「自我理想」都是一致的，這便使個體在群體中彼此等同，消除了各自身上的差異性，而形成一個群體中所有成員的共通性、一致性及對同一領袖的「父愛」聯繫。這樣便形成了部落、教會、軍隊、國家等社會形式。很明顯，弗洛伊德是要通過個體的上述的潛意識活動來說明社會的起源，並試圖證明潛意識是社會形成的唯一基礎。他又提到生的本能與死的本能的抗衡對社會的影響。他認為生的本能把個體集合起來，組成人類社會，個人在這個團體

³⁸ S. Freud, *Studienausgabe*. Herausgegeben von A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey. Band ix: *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1969-1979, S. 90.

中相親相愛，共同合作，社會便儼然像一個和睦的大家庭。但死的本能卻破壞這種統一性，它破壞全體的統一性，催生攻擊、殺戮、流血、鬥爭種種活動，使社會的統一體解構。弗氏作結謂，人類社會的發展、文明的進步，便是在這種生的本能與死的本能中進行的。這種潛意識的力量是社會發展的真正動力³⁹。這可以稱為生與死的本能的鬥爭史觀，其核心概念與動力正是潛意識。

九、潛意識的被排斥性、被壓抑性

和弗洛伊德合作過的心理學家、精神分析家布洛伊爾 (J. Breuer) 表示，我們具有意識性格的觀念，那是我們能夠覺察到的觀念。我們能看到和觀察到宛如物體一樣的觀念存在於我們之中，而且一個接著一個地出現。這從我們每個人都能說「我認為是這個或那個」可以見到。布氏強調，除了上述的那些觀念之外，我們還有其他觀念，這便是潛意識觀念。同時，我們生活中的一切行為是不斷受到這潛意識觀念所影響。所有直覺活動都得受到觀念所支配，這些觀念大都是潛意識層次的。只有最清晰和最強烈的觀念才能被自我意識所察覺，而普通大量微弱的觀念仍是潛意識層次的。布氏表示，當一個潛意識觀念的強度增加時，它便能進入到意識中（《文集》一，頁 144-145）。布洛伊爾顯然很強調潛意識觀念的普遍的存在性。弗洛伊德也有同感，他指出在某些特定的時刻中，意識在我們內心只佔極少的內容；在大多情況下，大部分我們稱為意識的東西，都長

³⁹ 陳小文著：《弗洛伊德》，頁 156-158。

期在潛意識的層面中存在著（《文集》三，頁 348）。

布洛伊爾更觀察到，有些觀念，即便是流行的，却是潛意識性格的，這並不是因為它們只有較低的活躍程度，而是儘管它們有很大的強度，仍是「不能納入意識中的」(bewußtseinunfähig) 觀念。布氏認為這種不能納入意識中的、不受意識所控制的觀念是病理性格的，屬少數情況。他指出，在正常的人中，如果所具有的觀念有足夠的強烈性，這些觀念會時常完全進入意識之中。實際的情況顯示出，能納入意識的觀念的大情結與不能納入意識的觀念的小情結是可以並存的。（《文集》一，頁 146）依於此，我們可以說，人的心理觀念性活動可區分為意識的和潛意識的兩方面。這是一種心理分裂活動 (splitting of the mind)，但不是意識分裂活動 (splitting of consciousness)。在這種情況，潛意識觀念具有一定程度的獨立性，不易受到意識或思維的影響。

以上我們對弗洛伊德的潛意識思想作了初步的觀察、理解。以下我們看他的深層的潛意識理論，並看它如何受到意識的抗拒而被壓抑。這又得把弗氏的潛意識論與本能論作些對比。按弗洛伊德的精神分析學說或思想有兩大支柱：潛意識論與本能論。這又得從衝動一概念說起。弗氏在他的早期作臨床精神科醫生時，發覺病人的腦海中多數不能免於某種衝動，在另一方面又有一強大的衝動生起，與原初的衝動相對抗。他分別稱這兩種衝動為「本能」與「抵抗」（「抗拒」），因而確立他的壓抑理論，或被排斥理論。由此進一步發展、開拓，最後成就了自己的潛意識理論。

上面提到，潛意識有兩種面相，其一是描述性的，另一則是動力學的。在這裏，我們集中講作為純粹描述性語詞的潛意識，但也不能完全不涉及動力學的觀點。另外，我們又要注意弗氏的壓抑理論。在弗洛伊德看來，我們心理中的壓抑現象無可避免地使潛意識成為被壓抑的 (the repressed)。所謂「壓抑」(repression) 是指潛意識中的某些分子要進入意識中，為心理檢查組所攔阻，後者的作用是盡量防止潛意識的東西進入意識的範圍中，不讓潛意識的東西有向外發洩的機會。

弗洛伊德又進一步就描述性的意義把潛意識區分為兩種：一種是潛伏性格，能夠進入意識中而變成意識。另一種則是被壓抑的，因而不能變成意識。他因此強調，只有被壓抑的東西才是潛意識的，它們總是處於被壓抑的狀態之中。那些能變成意識的潛意識的東西則是上面曾提及的前意識，它們未有受到壓抑，或只受到輕微的壓抑，因此能夠轉成意識。另外，潛意識不能直接轉成意識，需先變成前意識，才能轉為意識。而前意識則可以直接轉為意識。

有一點值得注意的是，弗洛伊德透露潛意識或它的衍生物在進入意識時，會經歷相當嚴重的扭曲。即便潛意識在被壓抑後還保留一些原有的特徵，但與它的原貌相比，已變得面目全非了。他又指出，許多前意識構造仍處於潛意識狀態，不是如想像（推想）中理應成為意識，其中的原因是潛意識對它們具有更強的吸引力。進一步，弗洛伊德認為我們固然要留意意識與前意識之間的區別，同時也要留意前意識與潛意識之間的區

別。他指出，潛意識總是在前意識領域的邊緣上被稽查者擋回，不讓它進入意識的範圍，但它的衍生物卻可繞過關卡，獲得更高層次的組織結構，並在前意識中達到一定強度的貫注。當這強度不斷提高，到了某一限度，它們便會迫使自己向意識領域進發。但當它們被認出是潛意識的衍生物，便會被位於前意識與意識之間的一個新的關卡所審查，重新被壓抑而退回潛意識的領域（《文集》三，頁 365）。

以上是弗洛伊德就描述的角度說潛意識。以下要闡述弗氏就動力學的角度來看潛意識。他表示，進入潛意識狀態的本性只是精神活動的一個特徵，還有好些具有各種不同價值的其他心理活動，也具有潛意識的性質。由此可知，潛意識一方面含有種種因潛伏而暫時不為意識所察覺的活動，另一方面又包含種種被壓抑的活動。（《文集》三，頁 351）這點與佛教唯識宗所說的阿賴耶識攝藏種種尚未實現出來的事物、活動的種子非常相應。這些種子早晚會遇緣而得現行，成為現實的事物、現象。潛意識中的種種事物的概念也可在適當時期進入意識之中，而成為被認知的概念。弗洛伊德因此強調潛意識活動的產物是可以進入意識之中的；不過，要能這樣表現，需要極大的努力。當我們想做到這一點時，就會明顯地覺察到潛意識事物的被拒斥、壓抑的遭遇。這種遭遇必須被克服，此中必會發生抵抗、抗拒 (resistance) 的現象。這樣我們便清楚了解到，潛意識觀念很多時被一些所謂活力 (living forces) 排斥到意識之外，這些活力反對潛意識觀念被意識所接受，但並不反對前意識觀念進入意識中。在弗洛伊德來說，我們不必一定要拒斥、壓抑潛

意識，他反而覺得，潛意識對於我們要建構心理活動來說，是一種正常的、不可避免的階段。他強調每一種心理活動一開始都是潛意識的，它或者保持一如既往的狀態，或者發展成爲意識。（《文集》三，頁 341）弗氏頗有一種估值義的做法，視潛意識既不是負面的，也不是正面的，而是中性的。它本來無所謂價值；但我們如要實現心理活動的歷程，潛意識可以說是開始階段，而進於意識階段，一切價值問題都是由意識開始的。

在一般的心理學界或精神分析界，有一種把潛意識與情感連結起來的傾向。這即是所謂「潛意識情感」或「潛意識情緒」等術語。弗洛伊德認爲，這是我們的本能衝動經過壓抑後在量方面的變化所致。這種變化可能有三種：一是本能衝動經壓抑後全部或部分保留下來；二是本能衝動變成一種不同質的情感，例如轉變成焦慮 (anxiety)；三是本能衝動被壓抑、被制止，或者它的發展受到阻止。弗氏認爲壓制、壓抑的真正目的在於壓抑情感的發展。每當壓抑成功地抑止了情感的發展，我們稱這種情感爲「潛意識的」（《文集》三，頁 355）。根據弗氏的說明，我們可以說潛意識的根源是本能衝動受到壓抑。本能衝動原來是盲目的，它沒有方向，而只求發洩。我們對於它可以有兩種處理方式，一是壓抑、壓制它，一是疏導它。前者若處理不當，則會產生情感上、情緒上不良的效果，例如焦慮症，讓人變得躁動、焦慮不安，不能正常地工作、生活。但若能處理得宜，則衝動可被調適爲一種正面的功能，讓人在做事時信心得以加強，以更堅定的意志去處理日常的事情，做事事半功倍。因此，潛意識自身並不是最後的，我們不能過早給它定位，說

它是好，或者是不好。它基本上是中性的，端看我們怎樣處理它，因此實際的經驗很重要。

以上剛說過對本能衝動的抑壓問題。弗洛伊德作進一步的補充：對患有嚴重的本能衝動的精神病者如處理不宜，則會讓他們透過兩種方式脫離現實，終日耽於幻覺與妄想中。倘若被壓抑的潛意識變得過於強烈⁴⁰，則這壓抑會壓倒依附於現實的意識，致意識活動失衡，不能正常地運作。或倘若現實環境太過於惡劣，讓人痛苦以致不能忍受下去，他的自我撐不下去而倒下，便任隨潛意識的本能力量肆虐，生命便形流蕩與迷失（《文集》五，頁 11）。弗氏這樣說，並不誇張。人在氣質、材質的經驗性的承受量是有限的，過了他的限度，情感便會像山洪爆發地膨脹起來，釀成難以彌補的災難。

當然，我們在這裏仍可提出一個原始性的問題：在我們的心理中，是不是真有一個潛意識系統？對於這樣的系統，我們能否提出一種可靠的科學證明？這個問題與唯識學中如何證立第八阿賴耶識的存在性有點相似。這種問題是要向內亦即是生命本身探索的，不像一般的科學是向自己以外的東西進行研究的。對於這種問題，我們可以考量兩點：一是癡症或歇斯底里現象，在這種情況，意識應該是失去了主導的力量，而讓位於潛意識。另一是夢中的經驗，在夢中，意識不起作用，而由潛意識起作用。但在我們醒來後，還依稀記得夢中的經驗。若意識在夢中完全不活動，則醒後的夢境，如何能被回憶起呢？此

⁴⁰ 這裏的潛意識本來應是本能衝動。

中只有一個可能性：在夢中活動的潛意識，在醒後轉變為意識。

弗洛伊德自己怎樣看這個夢的問題呢？他認為夢的真正生發者，正是潛意識，後者具有足夠的心理能量以產生夢。潛意識與其他任何本能衝動無異都是追求自身的滿足。他指出，我們的心理活動入夜時便脫離現實，有可能退回到種種原始的結構中，使夢者以一種幻覺的形式，做出種種稀奇怪異的夢，以體會和享受本能的滿足（《文集》五，頁 12）。弗氏更強調，我們在夢境中的潛在思想與我們正常的意識活動的產物並沒有甚麼不同。它們可叫作前意識思想，在覺醒時的某個時段可被意識到。（《文集》三，頁 342）一般情況大體上是這樣，所謂日有所思，夜有所夢。但有時我們在夢中的經驗，的確光怪陸離，不但在過往的生活中未有經歷過，也很難想像在將來的日子中會發生。這便很難說了。這只有參考唯識學說中的種子理論，我們生命中的阿賴耶識，其種子類別，無所不包，包括我們在思想上完全無法想像的東西，甚至是邏輯上矛盾的東西，例如一個既是圖形也是方形的圖畫。關連著這一點，弗洛伊德說過，我們無法覺察到一個潛意識的概念。（《文集》三，頁 339）但這是就我們在清醒時是這樣，在夢中的情況便應該不同。我們在夢中應該可以遇到相應於任何概念的東西；夢幻與現實何其相異，不只是一線之隔而已。

實際上，弗洛伊德也早已為這些無法想像的東西在潛意識中留了空間。這又得回到壓抑這樣的動作。他強調壓抑過程的實質不是取消或廢棄本能的「觀念性呈現」，而是迫使它不能進

入意識。當此事發生時，我們便說這種觀念只能停留在「潛意識」中；但我們已有充分可信的證據證明，即使它是無（潛）意識的，卻仍然在起作用，最終甚至會影響到意識。所有被壓抑的東西肯定處於潛意識中。但我們現在還不能肯定，潛意識的全部內容是由被壓抑的東西構成的。弗氏最後強調，潛意識的範圍非常寬廣，被壓抑的東西只是其中一部分而已。（《文集》三，頁 347）這是說，潛意識中的東西，除了被壓抑的東西外，還有另外很多東西，這可包含上面說的在思想上完全無法想像的東西。

十、相應於潛意識的阿賴耶識與其無所不包性

上面探討過精神分析中的潛意識思想，以下要就比較的角度看唯識學的相應思想，那便是有關阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*）的學說。首先，阿賴耶識是一切或物，包含過去、現在和未來的東西儲藏的處所，它們是以精神性的種子（*bija*）存在的。這阿賴耶識和它的種子都是處於潛意識狀態，大部分時間中都呈潛在狀態，只是當因緣具足的場合，它們才會現行、現實化，成為意識和前五感識所展現（或在其面前展現）的具體的觀念、現象⁴¹。所謂因緣，是指作為主要原因或條件的種子，再加上其他的因素、條件，如所緣緣、等無間緣和增上緣所成的輔助組合⁴²。

⁴¹ 這裏說「具體的觀念」，並不是說觀念自身有具體性，而是說個別的觀念出現在意識之中，而為我們所覺察。

⁴² 這便是所謂四緣。這是佛教特別是唯識學的法數，很多著述都有提到和闡

關於阿賴耶識的無所不包性，我們先看護法的《成唯識論》中的一段文字：

初能變識，大、小乘教名阿賴耶。此識具有能藏、所藏、執藏義故。謂與雜染互為緣故，有情執為自內我故，此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。此識自相分位雖多，藏識過重，是故偏說⁴³

這段引文是護法對世親《唯識三十頌》「初阿賴耶識，異熟一切種」一句的解釋，重點是解說阿賴耶識的自相 (sva-lakṣaṇa)。這裏說阿賴耶識的自相，與其說是關於相狀、形貌，不如說是作用，這即是能藏、所藏、執藏的作用。這是一種心理學、精神分析以至深層心理學的作用，相當於弗洛伊德的潛意識概念。透過這種作用，包括自我與諸法便得以形成、存在。但這只是施設性的形成、存在，沒有終極的意涵，起碼在唯識學中是如此。不過，它有存有論以至宇宙論的意味，與弗洛伊德所重視的潛意識不同，後者的重點是心理分析、精神分析的心理科學機制。

世親以阿賴耶識是第一能變識。所謂能變，是變現、詐現現象世界的心識。世親大別能變或能變識為三種：第一是阿賴

釋，在這裏為省篇幅，不多做交代了。只有一點需要說一下：很多觀念、概念都儲藏於阿賴耶識中，呈潛意識狀態。若現行的條件足夠，它們便會出現於意識之中，而為我們的意識所察覺到。

⁴³ 《大正藏》31.7 下。

耶識，第二為末那識，第三是意識和前五感識。對於第一能變識亦即是阿賴耶識，大乘和小乘佛教都以「阿賴耶」(ālaya)名之。ālaya 在梵文是儲藏、倉庫的意思：由於這第八識儲藏著一切事物的潛存狀態的種子，像倉庫儲藏稻穀那樣，所以稱為阿賴耶識。依引文所述，阿賴耶識是以藏為自相或作用，而藏又有三種意義：能藏、所藏和執藏。能藏是指阿賴耶識能攝持一切法的種子。所藏是就阿賴耶識與前七識（前五感識、意識、末那識）互為因緣的關係說的。引文中的「雜染」(saṃkleśa, aviśuddhi) 是指汙染性格或有漏種子生起的前七識。由於阿賴耶識能攝持生起前七識的有漏種子，所以說阿賴耶識是雜染的緣；反過來，這些有漏種子所生起的前七識又能對阿賴耶識進行熏習 (vāsanā)，熏習成的種子就是阿賴耶識的自體，所以七識又是阿賴耶識的緣，故說阿賴耶識與雜染互為緣。就為七識所熏習而生起種子而言，阿賴耶識就是所藏。至於執藏，則指阿賴耶識被虛妄執著的作用。即是，第七末那識執取阿賴耶識的主體面亦即是見分 (dṛṣṭi) 為常住不變的自我⁴⁴。這便成了阿賴耶識的執藏的意義。

在說到自相、因相和果相三者之間的關係時，引文指出自相同時包含著因相與果相。所謂相是指面相、內涵之意。因相指種子，果相指果報，種子和果報都為阿賴耶識的自相所包含，故引文說「攝持因果為自相」。最後引文提到阿賴耶識雖然有很多方面的特性、面相，但以藏的作用為最重要，因此以「藏」

⁴⁴ 另一說法以末那識執持整個阿賴耶識（包括見分與相分 nimitta）為真實的自我。

(ālaya)名之。

若就「藏」這一概念比較阿賴耶識與精神分析的潛意識，則阿賴耶識的內涵顯然多於、多元於潛意識。潛意識的內含都是一些概念和本能衝動，它們在潛意識中沒法展現、宣洩出來，但又亟亟要展現和宣洩，那只有想盡辦法進入意識的領域，藉著後者的覺察作用以達成它們的願望。而意識中亦有種種關卡或稽查者處身於有關孔道，對要進入意識的概念與衝動加以壓抑，盡量不讓它們進入意識之中。它們有責任要守衛意識，不讓後者受到干擾與侵入。因此，我們可以說，潛意識中的內含基本上是作用性的，是一些未能夠得到宣洩的本能衝動，存有論的意味並不濃厚。阿賴耶識的內含便不同，它含藏無量數概念與事物在潛在狀態的東西，是在潛伏狀態而不能實現(actualise)，不能存在於時空中的現象，這即是種子。這些種子遇到足夠的條件，或在適當的機緣，是可以實現的，成為質體、事體或現象，在時空之中存在、呈顯。就這點看，阿賴耶識的存有論意味很明顯，即是，它能發展出、開拓出種種存在物、存在事。這些存在的物事都有其倫理性格，它們或是善的、淨的，或是惡的、染的，或者沒有顯著特徵而為中性的、無記的。不過，阿賴耶識作為一個整體看，是向惡的、染的一面傾斜，起碼在唯識的攝論派來說是如此。「無記」是指沒有或善或惡的特別標識。

因此，我們可以說阿賴耶識是一切存在的源頭。這一切存在包含觀念的、概念的、時間的、空間的、經驗的存在，這源

頭是從種子說的。我們也可總持而扼要地說，阿賴耶識是一切概念、心物現象的源頭。它也有自己的種子，這便是它的前一世代（每一個眾生世代都有其阿賴耶識）死亡而過渡到一新的生命軀體而持續地存在的中陰身或中有。這中有可以是無量數的種子的聚合體。⁴⁵

還有一點要鄭重提出的是，精神分析是一種心理治療的醫學或科學，以治療有精神問題的病患者，讓他能從種種困擾他的精神問題中解放開來，讓心靈敞開，不被封閉於一個狹小的空間中，產生種種恐懼與幻覺，卻是重新融入社會，過一種平常人、正常人的生活。能夠做到這點，精神分析作為一種醫學方法，便足夠了。它不必關涉到宇宙的終極問題：宇宙的終極起源與終極歸宿，也不必為人提供一種可以安身立命的目標與方法。那是宗教的事。佛學（包括唯識學在內）是一種宗教，它除了包容上面提到的精神治療的事情之外，還得從宗教的角度提升人的精神的、心靈的境界，讓人有安身立命的目標和實踐這目標的方法。關於這一點，不同宗教有不同說法。就唯識學來說，它認為阿賴耶識內所攝藏的種子，有流轉與還滅兩方面。流轉的種子是染污性格的，人或眾生的生死流轉或輪迴，主要由這些染污的種子決定。但另一方面，阿賴耶識中也含藏著一些清淨的種子，覺悟或還滅，便依靠這些清淨的種子的開發、現起。眾生能否打拚出一條安身立命之道，便全靠它們了。

關於阿賴耶識的流轉與還滅的種子，《瑜伽師地論》有如

⁴⁵ 關於中陰身或中有，我們會在下面有詳細的闡述。

下的說法：

若略說阿賴耶識，由四種相建立流轉，由一種相建立還滅。云何四相建立流轉？當知建立所緣轉故，建立相應轉故，建立互為緣性轉故，建立識等俱轉轉故。云何一相建立還滅？謂由建立雜染轉故，及由建立彼還滅故。⁴⁶

這是說個體生命的流轉與還滅。流轉是在生死苦海中打滾，還滅是證得涅槃，結束生死流轉的存在狀態。阿賴耶識正是那流轉的主體，一般可說為自我或靈魂。一個生命結束了一期的生命活動，它的阿賴耶識不會消失，而是會保存下來，投生到另一生命體。所以，生命的流轉其實即是阿賴耶識的流轉 (saṃsṛti, pravṛtti)。阿賴耶識的流轉表示一種延續不斷的生起，而所生起的正是阿賴耶識。不過，佛教認為，生死流轉只是生命中的一種狀態，在生死流轉之外，生命還有還滅 (nivṛti, nirvāṇa) 的狀態，後者更具有終極的價值。

關於還滅，亦即是轉依。這問題不存在於精神分析思想之中，只存在於作為宗教的佛教特別是唯識學之中。關於轉依，我們可省略地闡述一下。《瑜伽師地論》說：

又般涅槃時，已得轉依，諸淨行者，轉捨一切染污法種子所依。於一切善、無記法種子，轉令緣闕，轉得內緣自在。⁴⁷

這段引文扼要說明轉依的問題。轉依 (āśraya-parāvṛtti) 是唯識學的極重要的概念，也是唯識學可稱為現象學的關鍵點。此中的轉是轉捨的意思，而依則是依止的意思。合起來說，轉依是專指轉染污的煩惱、所知二障，而依止清淨的菩提、涅槃二果。它是修行者最圓滿的果位。依引文所說，當修行者修行圓滿的時候，即能進入「般涅槃」(parinirvāṇa)，那時修行者可捨離煩惱種子的依止體，完全轉捨阿賴耶識的自體，將它由染污的性質轉成清淨無染。修行者只要將染污的種子完全轉捨，而變成清淨性格，便能進入般涅槃，也即是成佛。轉依可以說是瑜伽行學派對成佛過程的一種說明。如依引文的內容看，所謂轉依，除了指斷除阿賴耶識中的一切染污種子外，還要令一切有漏善和無記性的種子處於伏滅的狀態中，讓它們不再生起。因為這些有漏善和無記性的種子一旦生起，便會牽起有漏的果報體，這樣便不能完成轉依的過程。另外，引文又提到要達成轉依的過程，必須同時使在阿賴耶識中的內緣，即無漏種子在未被阻礙的情況下隨意生起方可。順帶一提的是，轉依的概念跟後來瑜伽行學派亦即是唯識學的轉識成智的義理有密切的關係。瑜伽行學派的八識理論發展到後來，便從識體的轉依而安立成佛的可能。依這種說法，修行者到了成佛的階位時，便能依次序將染污的前五識、第六識、第七識和第八識分別轉成為成所作

⁴⁶ 《大正藏》30·579下~580上。

⁴⁷ 《大正藏》30·284下。

智 (kṛtya-anuṣṭhāna-jñāna)、妙觀察智 (pratyaavekṣaṇā-jñāna)、平等性智 (samatā-jñāna) 和圓鏡智 (ādarśa-jñāna)。若依這則引文表面來看，本論已有轉依的觀念；但就這則引文的內容來看，只可說轉依的理論仍處於初步建構的階段。

有一點是極為要的，在唯識學，我們日常的活動與經驗，都是有執取性格，以現象為實在，為常住不變。一切苦痛煩惱便會由此而起。因此需要自我轉化，從樸素性格的常識俗見翻騰上來，讓自己的眼光變得深遠，心靈更加敞開，提高精神的境界。必須要這樣做，現象學才能說。至於精神分析，則由於它不是宗教，不必提供具有終極意味的安身立命的歸宿，故沒有現象學可說。

至於阿賴耶識與心所或心理狀態的相應問題，我試在這裏扼要地闡述一下，同時也關連著精神分析方面的說法作些比較。有關唯識學的文獻方面，我選取了《成唯識論》（也兼及它所疏解的《唯識三十頌》）。這書在上面提到的唯識學的重要的論典中，成書最晚，因此也應最具有綜合的性格。《成唯識論》說：

此識與幾心所相應？常與觸、作意、受、想、思相應。阿賴耶識無始時來，乃至未轉，於一切位，恒與此五心所相應，以是遍行心所攝故。觸謂三和，分別變異，令心、心所觸境為性，受、想、思等所依為業。……作意謂能警心為性，於所緣境引心為業。……受謂領納順、違、俱非境相為性，起愛為業。……想謂於境

取像為性，施設種種名言為業。……思謂令心造作為性，於善品等役心為業。⁴⁸

這段文字是對《三十頌》「常與觸、作意、受、想、思相應」一句的解釋。引文總括地說明第八識與五種遍行心所具有相應而生起的關係，並對五種遍行心所作出簡介。照唯識所說，心的組成包括心王 (citta) 和心所 (caitasa)，心王指心體本身，而心所是伴隨著心王而生起的心理狀態，即是心王所附帶的作用。唯識學提出有五十一種心所，關於這五十一種心所，引文先交代其中五種。這裏提出的五種心所，不單是恒常地與第八識相應，亦與其餘七識恒常地相應，即八識中任何一識生起，這五種心所都相應地生起，所以稱為「遍行心所」。引文強調阿賴耶識從無始時來，直至轉依之前，在任何情況下都與這五種心所相應地生起。

第一個遍行心所是觸 (sparśa)。觸是接觸之意，是心能接觸外境，並能對各種對象產生了別的作用。扼要地說，觸心所自身的作用是讓心和心所接觸外境。它的副作用或引生的作用是令到作意、受、想、思等心所依於它自身而生起。弗洛伊德的精神分析很少談及宇宙萬物及它們的生成問題，也就是外在世界問題，因此在觸心所一點上難以與唯識學說交集⁴⁹。作意 (manaskāra) 是一個遍行心所，它的作用是「警心」，即是催促、

⁴⁸ 《大正藏》31·11中～下。

⁴⁹ 弗洛伊德認為精神分析沒有能力創建自己的宇宙觀。它並不需要自己的宇宙觀，它遵循科學的宇宙觀。（《文集》五，頁117）

促發心的作用，使它對外境生起警覺，而副作用則是引領心王或心自身去趨赴所緣境。精神分析雖不大涉外境、所緣境，但它的超我或良心在這方面有警示、促發對外境的留意的作用。受 (vedanā) 是第三個遍行心所。它的作用是領受、吸收種種外境的相狀，而副作用則是生起愛和惡兩種感受。這些外境包括順境、逆境和非順非違、無所謂順、違這三種境況。這種受心所近於弗洛伊德的自我中的對待外界的刺激、接納的作用。這外界不是存有論、宇宙論的外界，而是自我的周圍環境。第四個遍行心所是受 (saṃjñā)，它是以「取像為性」，攝取外物的相狀，使它停留於心中。它除了有心理學意義外，還有認識論意義。這個心所的作用是「施設種種名言」，「名言」就是概念，想先攝取外境的相狀，然後提出種種概念去表象那外境。第五個遍行心所是思 (cetanā)。它不同於一般所理解的思辯，而是「令心造作」；即是說，它的作用是促發心展示、表現一些行為，這些行為是對於境相的反應。而此識心所的引生作用是役使心生起善、惡或無記的行動。這種對心的役使，可與弗洛伊德的超我相通，都能發動、驅使心去思索和做出一些行為。不能消極等待，而是要有實際行動，要 take action。

十一、中有或中陰身

在這裏，我們要略提一下眾生透過阿賴耶識在前一個生命軀體中死亡，而投生到另外一個生命軀體，以繼續其生命活動。這其實是一般所說的輪迴。就筆者淺狹的所知，弗洛伊德很少談及輪迴的問題，也不大重視死亡與再生的問題。這通常是宗

教的問題，精神分析是醫學，不是宗教，因此不大過問輪迴生死的問題，它的本務是把病人在精神上、情緒上、心理上由不正常的活動狀態轉而為正常狀態，過一個健康的人生。在這種生死輪迴活動中，阿賴耶識由始至終都是最重要的概念。因為它攝藏眾生的全部種子，而這些種子都是眾生自無量數的世代以前開始被眾生的行為所熏習而成的。也可說是它們熏習阿賴耶識，成為種子，而隱藏於阿賴耶識中。由此展轉相傳下來，由過往到現在，由現在到未來。眾生一朝未能得解脫，便總是擁抱著其自身的阿賴耶識，以之為自我，或其自身的個體生命。這個體生命或自我展轉相傳，由上一世代傳至下一世代，以至永遠，便成為輪迴。眾生要到能得覺悟、解脫，作為個體生命的阿賴耶識便自動解構，讓眾生融入終極真理、真如的境界中，而般涅槃，或入涅槃。唯識學的重要論典，都或簡或詳地說到阿賴耶識的這方面的活動面相。以下我以《瑜伽師地論》為據，闡述一下眾生在這方面的活動。

說到輪迴或受生的問題，一切凡夫，都會以中有或中陰身 (antarā-bhava) 輪迴受生，這即是阿賴耶識。眾生在死亡之際，肉身逐漸腐朽，其中有或阿賴耶識會慢慢離開垂死者的肉身，讓後者變得冰冷。這冰冷感會由後者的上身向下擴散，到垂死者的心臟停止跳動為止。這種跳動的止息表示阿賴耶識已由原來的生命軀體離開，找尋新的生命軀體，受胎而生。而原來的生命中的執著業力會牽引中有，讓它離開身軀，投向和開拓一新的生命身軀。我們凡夫的肉眼不能見到中有，只有聖者的天眼才能見到。論中甚至說及中有受生為男或為女的細微經過，

和中有在受生之際由精神團凝結為物質性的身體的情狀。而這物質性的軀體的生成也有一個過程，開始時是胚胎，慢慢發展，生出有形的器官。中有或阿賴耶識終於投生到新的生命軀體，進入所謂羯羅藍 (kalala) 階段。這羯羅藍有時亦作加羅羅時，指胎內五位中的最初一位，指胎兒在母胎中生起的最初一周間，是一時間概念。這大體上也可以叫作「受孕」。其後一切器官與神經系統逐漸發育，讓心識在作用方面有所依附，有據點。同時，肉身也需要心識和各種心理活動來維持。故心識與具有各種器官的身體有相互依賴的關係。還有一點關連到中有或中陰身活動的，這即是眾生的死亡。論主通過識的表現、活動來解釋死亡現象，並仔細地描述當事者以中有的身份由一期生命離開其色身，而中斷呼吸，也停止心跳活動，這便是死亡。接著而來的是中有把自己投入下一期的色身而受生，這也促使種種幻象產生。在這一點上，《瑜伽師地論》較其他論典說得更為完整、周延。其中說：

又諸眾生將命終時，乃至未到昏昧想位，長時所習我愛現行，由此力故，謂我當無，便愛自身，由此建立中有生報。若預流果及一來果，爾時，我愛亦復現行。然此預流及一來果，於此我愛，由智慧力數數推求，制而不著，猶壯丈夫與羸劣者共相搦力，能制伏之。當知此中道理亦爾。若不還果，爾時我愛不復現行。

50

⁵⁰ 《大正藏》30·281下~282上。

這段引文續寫有情眾生有在彌留的時候，因愛執的牽引，會由前期的生命過渡到新一期的生命，期間會以中有或中陰身的形態受生。而從引文對中陰身的解釋來看，可推知證得不還果 (anāgāmi-phala) 的聖者在一期生命終結，不會以中陰身的形態存在。現先看引文的前段內容。引文首先指出當一期生命行將屆滿的時候，它會漸漸失去知覺，但在它未進入完全昏迷的狀況前，由長時期經我愛而成種種現行的剩餘力量會在這時牽動這期生命，令他相信自己將不久於人世，於是產生種種愛念及依戀自身的念頭，並執持自身。這樣，愛念漸漸形成在死後和投生到新一期生命之前的輪迴主體，佛教稱這種精神的輪迴主體中有（或稱為中陰身）。

另外，本論與《解深密經》同樣提到了阿賴耶識為生死輪迴的主體，但本論在說明一期生命在臨終前後以至受生的過程的情況，遠比《解深密經》及後期的唯識經論有更深入的交代，其中有關中陰身的說法更是非常詳盡，可說是唯識經論中討論得最詳盡的一部。這對於了解阿賴耶識受生過程有很大的幫助。此中不但具有心理學、生理學的意義，同時也有存有論的意義。亦唯有清楚知道阿賴耶識的在個體生命之間的轉生過程，覺悟、解脫才能說。

十二、本能衝動

以下我們看本能或本能衝動的問題。按「本能」(instinct, Trieb) 是弗洛伊德的精神分析中的一個重要的概念，依初期的弗洛伊德的說法，本能是介於心理與軀體之間的概念，是刺激

的心理表徵，這種刺激由有機體內部產生，具有機體的力量，甚至可通達到精神 (mind) 方面。他甚至認為本能是「內滲的 (endosomatic)、不斷在流動中的刺激的源頭 (source of stimulation)，是一個「介於心理與生理之間的概念」。在這裏，弗洛伊德雖然未有對「本能」和它的「心理表徵」作出明顯的區分，但已明確地將本能視為一種軀體力量的心理表徵。到了後期，弗氏在說到潛意識的問題時，明確地視本能不能成為意識的對象，只有代表本能的觀念 (idea, Vorstellung) 才可以。即使在潛意識中，本能也只能為觀念所代表。他並強調本能衝動的觀念表徵是潛意識的。(《文集》三，頁 141-142) 在這裏，我們要注意到作為本能這種東西與「本能」的概念或觀念的差異。本能一方面可以說是一種表徵心理的軀體力量，另外也可就「本能」這一觀念說。心理的軀體力量是一種實質性的力量、一種事件，觀念則是表義的，不是東西自身。我們的意識所具有的，是本能觀念，不是本能的軀體力量。只有表徵本能的觀念，才是意識的對象；即使在潛意識中，本能也只能以代表它的觀念而存在。

以上對本能的說明，不是很清楚，也不足夠。弗洛伊德補充謂，本能永遠不能成為意識的對象，只有本能的觀念才能是意識的對象。他並表示，如果本能不附著於一種觀念上，或者它自己的狀態沒有清晰地顯現出來，我們也不能了解它。(《文集》三，頁 354) 弗氏在這裏也明晰地把本能作為一種力量、一種事件與「本能」作為一個觀念區分開來，但他也提到「潛意識的本能衝動」，這種表述也會讓人生起一些聯想。在意識中

的本能衝動只能是觀念，在潛意識的本能衝動更只能是觀念了。

就弗洛伊德的意思看，本能是一種後天的、經驗性格的力量，也可以說是能量。弗氏更就起源與目的 (Ziel) 來說本能：

本能不同於刺激，即本能起源於人體內的刺激，它作為一種經常性的力量發生作用，並且主體不可能像對待外部刺激一樣，通過逃避的方式來避開本能。我們能夠區分開本能的起源對象和目的。其起源是人體內的某種興奮狀態，其目的是去掉這些興奮，在從起源到目的的道路上，本能對人的心理產生作用。我們把它想像為某種向特殊方向前進的能量。(《文集》五，頁 61)

弗氏在這裏以本能起源於我們身體中的某種興奮狀態，我們亦以去除這些興奮為人生目的，則這種興奮性必是負面的，對於整個人生來說，不是一種好的東西。弗氏似乎以為這種興奮是盲目的，甚至是非理性的，或許可以用佛教的無明 (avidyā) 來說它，因此我們要把它去除，而人生目的亦是從解構這種興奮說起。最後，弗氏以能量來說本能、興奮，這能量應該是原始的自然動力，是自然野性的，未經任何道德法則所處理、培育。

51

51 本能的確是一種很麻煩的東西，不容易處理。弗洛伊德自己有時也不能免於陷入迷亂的想法中。例如，他承認本能的神秘性，是不確定的。但又提出頗多不同性格的本能：自我肯定的 (self-assertive) 本能、模仿的 (imitative)

我們可以進一步推斷，能量、本能本身是一種情欲上的衝動，它表示一種物質義的渴求，這渴求是需要得到滿足的，這滿足便是我們的人生目的。本能的衝動得到回應、滿足，人便可進入興奮的狀態。在弗洛伊德來說，我們有兩種本質不同的本能，即是性愛本能與攻擊本能。人要在這些本能的滿足中求得興奮。但我們要做的是疏導本能，而不是盲目地去滿足它。

在比較具體而常見的顯著本能方面，弗洛伊德舉出三種本能來闡述：攻擊性本能、死的本能和生的本能。關於攻擊性本能，弗氏強調，這種本能的提出與許多宗教假說和社會習俗有悖離之處。因為從本質上來說，人類應該是天生善良的，至少是本性善良的。即使他偶然表現出野蠻、粗暴和殘忍的行為，也只是他的情感生活的暫時的失調所致；因為它們大部分是被煽動起來的，或由於那些不明智、不文明的社會制度所使然的。但歷史的發展並不向這邊傾斜，反而展示出對人性善良的信仰是有害的錯誤觀念。憑藉這些觀念，人們會期望生活變得更加美好和安適。但在現實生活中，它們反而往往造成災難。此中的明顯的原因，是人類具有的特殊的攻擊的和破壞的本能。（《文集》五，頁 66）按弗氏的這種理解，在某種程度下是合乎歷史事實的。但他所提的讓攻擊本能流行的原因的人的被煽動性與社會制度的不文明性只是經驗性格，它們可以不是這樣出現，不足以成為人的攻擊本能的主導原因。弗氏只能提出一些後天

本能、遊戲的 (play) 本能、群居的 (gregarious) 本能和許多其他類似的本能。（《文集》五，頁 60）

的事例，不能提出理性的、具有普遍性的理據。另外，他所列舉的攻擊本能的原因只是部分的社會事實而已，對於那些善良的社會現象，以及於人的善良的本性，他並沒有注意到。因而他的理據失諸偏頗，不夠客觀、全面。

關於死的本能，弗洛伊德作出一個假設：設使生命確曾產生於無機物，那麼，依據假設原理，早初便應該產生一種要摧毀生命、重建無機物狀態的本能。倘若在這個本能中能識別出我們假設的自我破壞性，我們便可以視這種自我破壞性為一種死的本能的表現。弗氏又認為這種本能可分為愛的本能和死的本能。前者將越來越多的有生命的物質結合起來，形成一個更大的生命整體；後者則要使有生命的東西退回無機物的狀態。生命現象便產生於這兩種並存但又矛盾的行動中，最後引致死亡的歸宿。（《文集》五，頁 68）按弗洛伊德這種說法顯然過於輕率，難以成立：他所說的一切，都是基於一種設定；一說設定，便無必然性，甚至也缺乏實然性。弗氏何以會提出這樣單純而又膚淺的理據，令人費解。

至於生的本能，只是從性欲的拓展而提出，而成立的。性欲本能是遍及於所有動物的，不獨在人方面為然。人的文化很難與性欲本能放在一起講。這點非常明顯，沒有探討的價值。不過，關連著這生的本能，陳小文又提出弗氏把自我本能與性欲本能合而為一，形成以「愛欲」(Eros) 觀念為核心的「生的本能」(Lebenstrieb)，並相應地提出一種以破壞本能為主要內容的「死的本能」(Todestrieb)。他引述弗氏的名著《超越快樂原則》(Jenseits des Lustprinzips) 的文字如下：

我們就把性本能轉變成了愛欲 (Eros)，這種愛欲旨在逼使生物體的各部分趨向一體，並且結合起來。……愛的本能從生命一產生時便開始起作用了。它作為一種「生的本能」(Lebenstrieb) 來對抗「死的本能」(Todestrieb)，而後者是隨著無機物質開始獲得生命之時產生的。這些看法是想通過假定這兩種本能一開始就相互鬥爭來解開生命之謎。⁵²

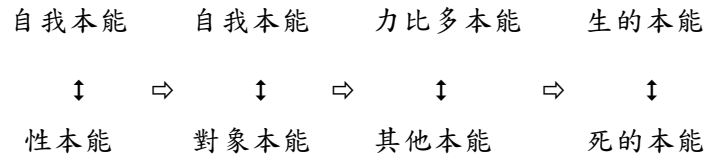
要理解「自我本能」這一概念所經歷的轉變過程並不太容易。起初，我們用這個名稱表示所有與以對象為目標的性本能相區別的本能的傾向。而且我們把自我本能同以力比多為表現形式的性本能對立起來。之後，我們對自我作了進一步的深入分析，從而認識到「自我本能」的一部分也具有力比多的特點，並且它以主體本身的自我為對象，因此，這些自戀性的自我保存本能也應被包括在力比多的性本能範圍內。這樣一來，自我本能和性本能之間的對立就轉變成自我本能 (Ichtrieb) 和對象本能 (Objekttrieb) 之間的對立。這兩種本能都具有力比多的性質。然而又出現了一種新的對立，它取代了原來的對立，這便是力比多（自我和對象）本能 (Libidinöser [Ich-und-Objekt-] Trieb) 和其他一些本能之間的對立。我們的觀點是把這種對立轉變成

⁵² 陳小文著《弗洛伊德》，頁 179。

生的本能和死的本能之間的對立。⁵³

這裏提到「力比多」(libido) 一詞，需要作些解釋。按 libido 是拉丁文語詞，其意是性欲、渴愛；在估值上是負面的。弗洛伊德在他的《精神分析導論》中，表示力比多是一種本能性格的力量，這本能主要是就性本能而言。我們可以將它理解為一種性欲望的渴求力。弗氏在他的後期著作《超越快樂原則》中，把力比多的意義層次加以升華，不以性為重點來看它，卻把它關連到哲學和詩方面去，視之為一種愛（不完全是性愛）的本能，這本能可以凝聚一切機體、有生命的機制的力量。之後，他把這本能義從性方面推廣開去，以及於排泄、吸收營養方面的本能。他更視力比多為一種情緒學說 (Affektivitätslehre) 的語詞，以之概括一切具有愛的意涵的本能、能量。甚至說力比多是來自我們身體的器官的具有本能性格的力量。不過他始終脫不了以性欲為重點來說力比多的思想，在他的名著《性學三論》中，他強調性興奮，但這不光是局限於性器官之中，而是遍及於身體中的所有器官，這些器官都能提供力比多。弗洛伊德的這種力比多概念，讓人聯想到在印度古代流行的性力派所強調的「原質」(prakṛti) 思想，這原質具有一切能量、力量的本源的意味。回返到上面的引文，我們可以看到本能的二元對抗關係的發展：

⁵³ 同上書，頁 180。



這樣，在本能的發展中，每一個階段都存在著本能的二元對抗的關係：自我本能與性本能的對立、自我本能和對象本能的對立、力比多本能與其他本能的對立、生的本能與死的本能的對立。這種二元性結構的模式必須被突破、解構，理想的、現象學的目標才能說。否則只能永遠地停留在心理學的層面，而且是經驗性格的心理學。

在精神分析中，存在著一種快樂原則的主軸，依於這主軸，人人都會以「趨吉避凶」、「趨樂避苦」的生活準則去做事。不過，外面的現實性畢竟是我們的自我本能的實現場所，因此，我們不能不顧念著關連著外部現實的現實原理，即便有時為現實原則所驅使也在所不計了。因此，自我本能有時便得暫時聽從現實世界的指令，而離開主觀的快樂感受。當然最理想的情況是我們的快樂原則與客觀的現實原則相諧協，這樣，自我本能便能順適地活動來實現自己的目標、理想。

最後，弗洛伊德論到夢或夢念的問題。弗氏認為夢念的最有力的、最強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。與其他種種本能衝動一樣，它也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制所填塞，它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，內隱的夢念就被轉化為感覺形象和視覺情境的混合物。（《文集》五，頁13）依弗洛伊德，我們的夢念仍然存有本能衝動，這衝動來自夢中製作種種幻覺，以求自我滿足。在夢念之中，夢者所經驗到的事物自是虛擬的，但對夢者來說，則是具體的、貌似真實的感覺特別是視覺的形象。

十三、唯識學的本能衝動思想

以上我們花了不少篇幅探討精神分析的本能衝動問題。下面我們要就唯識學在有關這方面問題的看法，作些比較。總的來說，佛教對於本能衝動問題是非常重視的。佛陀釋迦牟尼在他最初悟道時提到的十二因緣（dvādaśāṅgika-pratitya-samutpāda）這一對生命存在的成立與詮釋，便涉及幾個與本能衝動有關係的環節，這便是第一環節無明（avidyā）、第二環節行（saṃskāra）、第三環節識（vijñāna）、第八環節愛（tṛṣṇā）和第九環節取（upādāna）。無明是宇宙與生命的最原始的狀態，一切都呈混沌一片。行是由無明發展下來而為一種盲動：盲目的意志活動。識是一種含有濃烈的情執在內的認識。愛是渴愛，是一種只想滿足情意的饑渴的索求。取則是要佔有所愛著的東西。

佛教繼續發展下來，都很強調自我克制，不能讓生命的本能衝動氾濫橫流。這在唯識的文獻中殊為明顯。以下我們試列述一下《成唯識論》中的文字作些例解。《成唯識論》說：

阿賴耶識為斷為常？非斷非常，以恒轉故。恒謂此識無始時來一類相續，常無間斷，是界、趣、生施設本故，性堅，持種，令不失故。轉謂此識無始時來念念生滅，前後變異，因滅果生，非常一故，可為轉識熏成種故。恒言遮斷，轉表非常。猶如瀑流，因果法爾。如瀑流水，非斷非常，相續長時，有所漂溺。此識亦爾，從無始來生滅相續，非常非斷，漂溺有情，令不出離。又如瀑流，雖風等擊起諸波浪而流不斷。此識亦爾，雖遇眾緣，起眼識等，而恒相續。又如瀑流，漂水下上，魚、草等物，隨流不捨。此識亦爾，與內習氣、外觸等法恒相隨轉。如是法喻意，顯此識無始因果，非斷、常義。謂此識性，無始時來，剎那剎那果生因滅。果生故非斷，因滅故非常。非斷非常，是緣起理。故說此識恒轉如流。⁵⁴

這段文字雖是說第八阿賴耶識，但這心識是一切感受、存在的基礎，它的活動狀態會對我們的感性生命產生全面的影響。這心識不斷活動，不斷流轉，沒有了期。因而我們的生命也以其盲動的無明力橫衝直撞，沒有方向，也沒有目標。論主以瀑流、瀑布作譬，表示這種無明的本能衝動恒時在作動，沒有停息的瞬間，除非我們證得真理，達致覺悟。引文中的「瀑流(augha)」、「漂溺」等字眼，都表示這個意思：「恒轉如流」。漂溺是對我們眾生說的，表示由於我們生命中的無明的本能衝動

⁵⁴ 《大正藏》31·12中～下。

的肆虐，讓我們的生命都陷於漂溺狀態，隨時都會滅頂，自我摧毀。

顧名思義，衝動倘若是無明的，則它是本能性格的，遠離自覺、理性思維。它只是一種無所從來，無所向往的流逝，只是到處漂流，到處攀緣而已。以上的《成唯識論》的引文，是闡述這種現象的典型的、有代表性的文字。我們也可以在《瑜伽師地論》、《攝大乘論》中找到相近似的說法。

對於這種無明的本能衝動的問題，我們應該怎樣做呢？《成唯識論》有如下的說法：

此識無始恒轉如流，乃至何位當究竟捨？阿羅漢位方究竟捨。謂諸聖者斷煩惱障，究竟盡時，名阿羅漢。爾時此識煩惱麁重永遠離故，說之為捨。⁵⁵

按在小乘，阿羅漢是最高階位的聖者，他們斷除了一切煩惱，是最理想的人格。依引文說，在阿羅漢的階位中，一切煩惱已經遠離，而「阿賴耶」此名，是就染污的第八識來說，所以到了阿羅漢果位就捨棄了「阿賴耶」之名，即表示此識脫離了染污的狀態。所謂「捨」是指阿羅漢斷除了此識中一切煩惱粗重的種子，在這種情況下，第七識不再執持第八識作為一個常住不變的自我，由於捨棄了我執，故捨棄「阿賴耶」之名。這裏所說的染污的第八識和煩惱粗重種子，可視為相當於精神分析的本能衝動。這是要被克服的。扼要來說，阿賴耶識本有執藏

⁵⁵ 《大正藏》31·13上。

的意思，即被第七識執持為自我，現第八識已斷除一切煩惱，不再被執為自我，所以就失去了執藏的意義，由此亦不再名為「阿賴耶」。由此可見，「捨」是指捨棄「阿賴耶」這個稱號，而不是捨棄阿賴耶識整個識體，因為第八識先前具有煩惱種子，是一個妄識，所以才稱為「阿賴耶」。當識中的煩惱種子都斷除了，此識仍然存在，只是從妄識轉變為另一種狀態，這種轉變就是唯識學所說的「轉識成智」，而「阿賴耶」這個表示妄識的名字亦要捨棄掉。

如上面說過，精神分析是治療精神問題的一種科學，更貼切地說是醫學，不是宗教，因此它對於種種本能衝動，只能採取疏導的做法，使它慢慢淡化下來，較積極的做法是突破本能的二元對抗關係，甚至可以權宜地製作夢幻以滿足一些本能衝動。但精神分析畢竟不是宗教，不能對本能衝動問題提供終極解決的方法。它當然也不涉及宗教的救贖活動。這都是它的限制。

在唯識學，有哪些心所與本能衝動相應呢？我想可以舉欲、惡見、誑和害。欲（chanda）是對於自己所喜好的對象有一種希望得到的性向，由此而產生的作用是奮力去追求，不到手決不罷休。《成唯識論》說：

云何為欲？於所樂境，希望為性。勤依為業。⁵⁶

⁵⁶ 《大正藏》31·28上。要注意，欲表示欲望，它的程度難有一定。這裏是指嚴重而邪僻的欲望，人若為欲望所燃燒，非要得到對象不可，便會起橫逆，

惡見（drṣṭi）是一種顛倒真理的推度。推度本來是慧心所的作用，但這種顛倒的推度則是染污性格的慧。它引生的作用是障礙善見，以及招來苦痛、迷執。《成唯識論》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。⁵⁷

誑（māyā）是為獲取名利而假扮成具有德行，以進行欺詐的一種心態。它引生的作用是障礙不誑，以及奉行邪僻的生活。《成唯識論》說：

云何為誑？為獲利譽，矯現有德，詭詐為性。能障不誑，邪命為業。⁵⁸

害（vihimsā）是對於有情眾生不存慈悲憐愍，而要加以損害的一種心態。它引生的作用是障礙不害，以及逼害他人，使他們受到困擾。這是一種隨煩惱，是瞋的分位假立。《成唯識論》說：

云何為害？於諸有情，心無悲愍，損惱為性。能障不害，逼惱為業。⁵⁹

最後，總的來說，對應於精神分析的本能衝動的說法，唯識學中提到的多個概念，如戲論、取、苦、我慢等，都有關連。在

這會對他人構成嚴重的傷害。

⁵⁷ 《大正藏》31·31下。

⁵⁸ 《大正藏》31·33下。

⁵⁹ Idem.

這裏，我想可以作一種歸納性格的述論。我先引述《瑜伽師地論》的一段文字：

又諸種子，乃有多種差別之名，所謂名界、名種姓、名自性、名因、名薩迦耶、名戲論、名阿賴耶、名取、名苦、名薩迦耶見所依止處、名我慢所依止處，如是等類，差別應知。⁶⁰

薩迦耶 (satkāya) 是有身的意思，也即是「我」的意思。依瑜伽行學派或唯識學所說，我的形軀都是由阿賴耶識中的種子變現出來的果報體，它本無實體，只不過是第七末那識執第八阿賴耶識的見分爲我，有情眾生不但會妄執我爲實體，更會執取我周圍的東西、環境爲我之所有，這樣又會形成薩迦耶見 (satkāya-dṛṣṭi)，即有身見。大體上，這種對我產生錯誤認識的見解是依於種子而來，所以種子又被稱爲薩迦耶，它是我執的對象。另外，又由於阿賴耶識中的種子能生起愛論和見論，所以又稱爲戲論 (prapañca)，它們是由言說分別而來的種種錯誤見解，主要分成愛論和見論兩種。愛 (tṛṣṇā) 論是指因有情眾生愛著事物，易生迷妄之心，繼而生起不正確的言論。而由種種偏見而來的言論，則稱爲見 (dṛṣṭi) 論。它們都會熏成愛論和見論的種子，並藏於阿賴耶識中。它們都是名言種子。名言種子能依於概念，令諸有情生起種種衝動、愛著，都是本能性格的，而輪迴不已，可以說它是生死輪迴的原動力，所以這節引文直接將戲論說成種子。至於種子又被稱作阿賴耶識，則主要

是從種子被攝藏的地方來說。依瑜伽行學派所說，一切種子都是藏於阿賴耶識中，不會寄存在其他的識體，可見種子與阿賴耶識有密切的關係，是以引文稱阿賴耶識爲種子。

另外，種子因通染法，能生起一切染污的果報，此等果報即煩惱 (kleśa)，也容易生起執取行爲，是以種子有時又被稱爲取。取 (upādāna) 即爲煩惱的異名。而惡的果報又多伴隨種種苦受，所以種子又被稱爲苦 (duḥkha)，它是身心受到逼迫而呈現出來的苦惱狀態，與樂對揚，爲受的一種。最後，正如前面提到，種子藏於阿賴耶識中，它們的數量龐大，又如恆河流水般川流不息，念念都會轉變。這些種子會被末那識執取爲自我，繼而對自我生起實有的錯覺，以爲它們是常住不變。末那識會執取這些川流不息的種子爲實體，形成自我的概念及生起我慢等行爲，可見我見和我慢的形成都是源自於第八識中的種子，所以引文視種子爲薩迦耶見的所依止處和我慢的依止處。此外，引文中末句提到的我所依止處，是指我們所認識的各種對象，它們也是由種子形成，同樣是依種子而來。綜合來說，引文指出我及一切被我所認識的事物都是由種子形成，它是我執、我慢等煩惱法的源頭，也都是本能衝動。(待續)

⁶⁰ 《大正藏》30·284下。

Psycho-analysis and Buddhist Vijñāna-vāda (1)

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 *caitanya* 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*