

華嚴專宗學院佛學研究所論文集

「夢喻」的探究—以《唯論二十論》為探討對象

彭景輝

一、前言

據覺論夢，夢裏長時，便則不實；據夢論覺，覺時食頃，亦則為虛；若覺夢據情論，即長短各論，各謂為實，一向不融；若覺夢據理論，即長短相攝，長時是短，短時是長，而不妨長短相別。若以一心望彼，則長短俱無，本來平等一心也。

—節錄慧思《大乘止觀法門》

《唯識二十頌》是世親菩薩所造¹，立唯識無境的理論，糾正外道、小乘（如一切有部和經部等）心外有境的思想，並解釋唯識之理，來破斥外道的詰難的問題。論頌中世親以自設、或答覆外道小乘等詰難，而藉「夢喻」之引徵，來說明「識有境無」的主張。如：

第一頌，「若有心無境，四事皆不成」的詰難；

第二頌，「夢等喻明四義得成」來答難；

第十五頌，論主答第六難，來解釋現覺證境的渺茫；

第十六、十七頌，論主答第七詰難，來說明憶念並非實境，未醒不

¹ 世親菩薩造《唯識二十頌》，採偈頌體裁，每頌四句，每句四字或五字，共二十一頌，最後一頌用於結歎，有結束全文之意，並不說理，故此頌不能算數，所以只有二十頌。世親為了廣破外難，先造頌文，又因頌文難以了解，復造長行分別解釋，而名之為《唯識二十論》，或稱作《二十唯識》。此論在中國有三種譯本，如後魏瞿曇般若流支譯《唯識論》一卷，《大正藏》三一·一五八八，又名《破色心論》；陳真諦譯《大乘唯識論》一卷，《大正藏》三一·一五八九；唐玄奘譯《唯識二十論》一卷，《大正藏》三一·一五九〇；另藏文亦有一譯本。本文以玄奘譯為主，其他二種譯本為輔。為方便區別，本文以略稱表示，如《唯識論》略稱《流支本》，《大乘唯識論》略稱《真諦本》，《唯識二十論》略稱《玄奘本》。本文中的引文均為《玄奘本》，附注中的對照為《流支本》、《真諦本》。又分頌、論二部分，如《玄奘頌本》表示玄奘譯的《唯識二十頌》；《玄奘論本》表玄奘譯的《唯識二十論》，另二譯本亦同。本文的三譯本對照，是依據佐佐木月樵、山口益合譯《唯識二十論對譯研究》東京：國書刊行會，一九七七，第二章〈漢藏對譯唯識二十頌論〉，頁一一九八。

知是夢，與說明增上仍由識決定及夢作不受果的理由。

唯識家在說「外境非實」時，常常以「夢喻」來顯示。如《攝論》（所知相）云：「應知夢等為喻顯示」來分辨唯識無義。夢中的境界是虛幻不實的，這道理人人均能體會到的。所以近代學者方倫說：「諸法如夢，生死的相續，恰如捨一夢入一夢。夢所見境界，雖有非實，但是獨頭意識²，所現的幻覺，及至於醒，了無所得，就夢中幻有，醒時皆空的方面說，歸於唯識義³」。

筆者擷取李潤生於《唯識二十論導讀》所作的科判⁴，與本文有關的部分，略簡如下：

1. 申論「唯識無境」仍有「處、時決定，相續不定，作用是有」等義，並以「獄卒非實有情」為喻；後辯破外執各種極微學說。
2. 釋破外執，明「現量證知外境」及「憶執證知外境」不成。
3. 反駁外難，明夢醒時，仍非真覺，故不知「外境非實有」。
4. 釋無外境以為實所緣，而心識亦能決定生起之由。
5. 釋無外境而夢時與覺時造業、感果仍有差異之由。
6. 釋無外境而仍有殺害等事之由。
7. 釋無外境而仍有他心智之由。

² 唯識宗將心識分為八種，又將第六「意識」分為四種。據《成唯識論》載，即：明了、定中、獨散、夢中等四種意識。四種意識中「明了意識」與「五識」俱起，又稱「五俱意識」；後三（即定中、獨散、夢中等意識）不與五識俱起，故皆稱為「獨頭意識」，略稱「獨頭」（護法等造／唐 玄奘 譯《成唯識論》，《大正藏》三一·一五八五，頁二三B—四一B）（宋 永明延壽《宗鏡錄》將此三識稱為散位獨頭、定中獨頭、夢中獨頭（《大正藏》四八·二〇一六，頁七〇四B））；與五識俱起之意識，稱為五俱意識。五俱意識又區別為與五識「同緣」與「不同緣」兩種情形，此為唯識家所持之論點；但小乘俱舍宗等，則認為在前五識生起之次一刹那，第六識方能產生分別前境之作用，認同「獨頭」，卻不認同「二心並起」之狀態，即五識不與第六識俱起，而無「五俱」之說；又就所對之境而言，此四種意識（明了、定中、獨散、夢中）不出：（1）性境，即意識與眼、耳等五識同緣五塵，初心取境，未有分別；（2）帶質境，即意識於五塵境上，能分別方、圓、長、短、好、惡；以有塵相可分別，故稱帶質境；（3）獨影境，即意識不與五識同緣，而獨緣法塵，即緣過去、未來所變現之相，或緣空花水月等相；以無境可對，故稱獨影境等三類境。

³ 《唯識二十頌》講記）收錄於方倫《唯識三頌講記》高雄縣；佛光出版社，一九九五，頁二六。

⁴ 李潤生《唯識二十論》導讀》香港：密乘學會、博益出版集團有限公司聯合出版，一九九五，頁二六。

從上面論述中顯現出，世親在著作《唯識二十論》時已預設了將遭遇的詰難。例如，有人提出眾所周知的世實—世所周知的事實—來詰難，世親如何為其論著，作精彩的論辯呢？以堅持其「識是真實的，而不是表象的；唯有識是真實而不是認識的客體（即唯識無物）」的論點⁵。

在《唯識二十論》中，外道或小乘（如一切有部和經部）對唯識宗的詰難，常舉「夢喻」來問難，而論主亦引用「夢喻」來斥破外難，證成其「識有境無」的宗旨。本文筆者將雙方所舉的夢喻，逐一的作分析說明。再參雜以現代學者對「夢」的研究來詮釋佛教對夢的觀點並非全然的否認，並引用佛教修行者在修習過程中的感夢及修習成就後的夢觀，來顯示佛教認為「感夢」只是在修習中的一種手段、方法，而不是目的。佛經中的「船筏之喻」，謂結筏渡河，既至彼岸則當捨棄，來比喻佛法如筏，既已登涅槃岸，亦當捨棄。

二、「處、時、相續、作用等四難」的難與答

識有境無，是唯識的本義，主要在說明：「內在的虛妄分別心識是有，外在的似義顯現的境界是無（即「唯識無境」或「識有境無」的觀點）。」但此一觀點，不能為外人所接受，而提出了「若識無實境，即處時決定，相續不決定，作用不應成」的問難⁶。也就是說，若諸法只

⁵ 月稱在《入中論》中，對感受和認知的客體上，運用經驗性的真理及合理的常識觀念，來駁斥唯識宗的「自相論（Svalaksana）」及「知覺無定論（Kalpanapodha）」的觀點。見《中觀哲學》（上）T. R. V. Murti 著／郭忠生 譯，收錄於張曼濤主編《世界佛學名著譯叢》（六四）台北；華宇出版社，一九八四，頁一六一。此一論點，曹志成）月稱對瑜伽行派的阿賴耶識思想的批判之研究一試以《攝大乘論》的（所知依章）以及《入中論善顯密意疏》為解釋線索）一文中指出月稱在《入中論》中對唯識宗的「他生論」所作的三個批判要點：（1）即便不承認有阿賴耶識，「業」亦能生果；（2）批判離外境「識」有自性之說法；（3）破成立依他起性之自證分（頁二三六）。曹氏指出，《入中論》對唯識宗的駁斥，主要是針對其「他生論」。對於唯識宗的「他生論」，曹氏解釋說：「唯識宗認為萬法是由自性之他（如種子）所生，因而，被稱之為『他生宗』一只不過，其所承認的並非是一般人所認可的『因果異時』的『他生論』，而是一種『因果同時』的『（有自性的）他生論』」（頁二三五）。此文收錄於《國際佛學研究》年刊創刊號：台北；國際佛學研究中心，頁二三六一—二四四，一九九一。

⁶ 此為《玄奘頌本》第一頌，在《流支頌本》與《真諦頌本》均為第二頌，即「若但心無塵，離外境妄見，處時定不定，人及所作事」和「處時悉無定，無相續不定，作事悉不成，

有心識，而無實在外境的話，那就有四個問題不應該成立，即所謂的四難：

1. 若唯識實無外境，則「處所決定」，不應成立⁷。
2. 若唯識實無外境，則「時間決定」，不應成立⁸。
3. 若唯識實無外境，則「相續不決定」，不應成立⁹。
4. 若唯識實無外境，則「事物作用」，不應成立¹⁰。

經部在「事物作用不應成立」中¹¹，提出三種詰難。第二問難中說：「夢中所得飲食、刀杖、毒藥、衣等，無飲等用，……餘髮等物，其用

若唯識無塵」。此一詰難，窺基於《唯識二十論述記》說是經部師的詰難。見唐 窺基撰《唯識二十論述記》《大正藏》四三·一八三四，頁九八四A，以下簡稱《述記》。

⁷ 即唯有心識而無離心獨存的實有外境，當心識生時，為什麼只見某一事物決定於某一空間（處所）出現，而在其他的空間卻不能出現？《述記》《大正藏》四三·一八三四，頁九八四B舉出說明：「謂既無實境，許有此識生，何因如緣終南山識，於此山處起，餘處則不生，此及所餘境實無故」，換言之，若說識有境無，為什麼在長安所見的終南山，唯在陝西長安存在，而在其他地方卻不存在，但此處的外境及餘處的外境，都是離心而實不存在的？

⁸ 即當人所見外境時，除了有一定空間（處所）外，還要有一定的時間，如想觀日出一定要在清晨，欲睹落日一定要在黃昏。所謂「清晨不看西斜日，黃昏不見東方陽」，這是世人所共知的常識。可見外境真實是有，不能說是境隨心現。若如唯識所說，一切都是唯識所變，那所認識的外境，不應有一定時間。換句話說，即不論在什麼時候，都可見到所要見的外境。例如黃昏可觀晨曦，清晨可賞夕陽，倘能如此，我就承認識變，但事實不然，怎可說唯識無境？《述記》也同舉終南山為例，《大正藏》四三·一八三四，頁九八四B。

⁹ 《述記》云：「言相續者，有情異名。前蘊始盡，後蘊即生，故言相續；或非常一，簡異外宗，亦言相續」一即「相續」是有情、眾生的異名。每一有情的生命體，雖刹那演化而沒有常恆性，但因五蘊的和合，所謂『因果成流，不斷不常，前後相續』，故名為相續。意即取因果及生死相續之意，《大正藏》四三·一八三四，頁九八四B。歐陽竟無《藏要》台北：新文豐出版，一九八八。第一輯（八）《唯識二十論》頁一註 云：「藏本此二字作心 Sems，意謂心之相續」。

外境既然隨著心識所變現，可是因人的心識亦各不相同，其所變現的境物也有所差別，依此理則各自所見亦應各有差異：可是事實不然，世人的心識雖不一，但所共同顯現的外境卻是統一的。如你所見是故宮，我所見也是故宮，每人所見到都是故宮，由此可證知外境是實有的。若唯有內識沒有真實外境，我們雖同處於同一處所，則所見的境應該不同，應該是你見汝識所變的境地，我睹吾識所現的境界。

¹⁰ 即「物象（事物）的功能作用決定」。若唯識無境，則宇宙的一切萬物，則都不應有其作用。《玄奘本》云（1） 如眩翳人，見髮蠅等，非無眩翳，有此識生，復有何因，諸眩翳者，所見髮等，無髮等用；（2） 夢中所得飲食、刀杖、毒藥、衣等，無飲等用；尋香城等無城等用。

¹¹ 此為經部的問難，是依據窺基在《述記》中的說法（《大正藏》四三·一八三四，頁九八四A）。

非無¹²」。《成唯識論述記》對此問難的解說：「謂外量云，汝飲食等，應無實用，許體非實，此心生故，猶如夢中，所見飲等。又夢中飲等，應有實用，執無此境，此識生故，如非夢中，所有飲等¹³。」—即若如你所說，唯有心識而沒有外境，為什麼人於夢中所飲用的食物，所承受的刀杖、毒藥，所穿著的衣服等感受，在覺醒的時候，卻不能得到夢中所受的種種作用。此一詰難包含著兩層意義，即：

第一層：既然「唯識無境，唯心所現」，則覺醒時的飲食作用，應該如夢中所飲用的食物一樣，不能有飽的功能。

第二層：設若「唯識無境，唯心所現」，則夢中所飲用的食物，應該如覺醒時的飲食一樣有其真實的功效（即飽的作用）。

上述第一層意義，是先肯定論主的主張（唯識無境），再以世人的事實認知—覺醒的飲食作用—來推論它應該和夢中飲食一樣沒有真實的功能（即：凡是A，則所有的B或C，為S P）；第二層則設若我認同論主的主張，則世人的事實認知—夢中的飲用無飽的作用—也應該像覺醒的飲食一樣，有真實作用的才對（即：若是A，則所有的C或B，應為P）¹⁴。用亞里斯多德（三八四—三二二C）的三段論來說明¹⁵，則為：

¹² 《流支論本》云：「以何義故，夢中所見飲食飢飽、刀杖、毒藥等事，皆悉無用，寤時所見飲食飢飽刀杖毒，如是等事，皆悉有用」；《真諦論本》：「又夢中所得飲食、衣服、毒藥、刀杖等，不能作飲食等事，餘物能作」。

¹³ 見唐 窺基《成唯識論述記》《大正藏》四三·一八三〇，頁四九一A。

¹⁴ 此段中的A：表示唯識無境，唯心所現；B：表示醒覺的飲食；C：表示夢中的飲食；P：表示有真實作用；S P：表示無真實作用。

¹⁵ 亞里斯多德（Aristotle）希臘哲學家、科學家和醫生，是柏拉圖的得意門生。其論著方面包括：邏輯學、自然科學、心理學、生物學、哲學等多方面。對後代的思想活動產生了巨大影響，在中世紀，人們一稱「哲學家」指的就是亞里斯多德。詳見大衛·克里斯托 主編《劍橋百科全書》台北市：貓頭鷹出版社，民八十六，頁五九。

三段論（syllogism）：即一種包含有兩個前提的推論，如「直言三段論」包括主詞—謂詞命題，如「有些狗是吉娃娃種（已知一種最小的狗種），所有吉娃娃種狗都很小，所以有些狗很小」。「假言三段論」包括條件命題：「如果玫瑰是紅的，則紫羅蘭是藍紫的；如果紫羅蘭是藍紫的，則石竹花就是淺紅的，因此，如果玫瑰是紅的，石竹花就是淺紅的」。同書，頁一〇一一。

凡識所現境是虛幻不實的

所有覺醒的飲食（或夢中飲食）是識所現境

所以所有覺醒的飲食（或夢中飲食）是虛幻不實的

其推理形式為：

凡M是P

所有S是M

∴所有的S是P

依上述問難者所推演的邏輯論證，在亞里斯多德的三段論中是有效，但卻應用了詭辯的技倆¹⁶。即缺少事實上的真理（或約定俗成的真理），即為黑格爾所說詭辯論的三個要素之一¹⁷。換句話說，問難者的推理形式雖然成立，卻違反形式邏輯中充足理由律的武斷和牽強推論。也就是說，問難者犯了第二個毛病：即沒有從事實和已知真理中尋求論據，卻是在下一句話中抓住上一句話的尾巴，應用形式邏輯的演繹推理作勉強地引申¹⁸。

面臨外人所舉出的四個問難，論主提出「處時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等，如夢損有用」¹⁹。來答覆外人的詰難，而且證成其「唯識無境」主張是正確的。論主應用三種事喻，來解釋外人的四難。首先，以「處時定如夢」來駁斥外人「處、時不決定」的前二個問難。

《玄奘論本》云：「如夢意說，如夢所見。謂如夢中，雖無實境，

¹⁶ 黑格爾說：「詭辯這個詞通常意謂著以任意的方式，憑藉虛假的根據，或者將一個真的道理否定了，弄得動搖了，或者將一個虛假的道理弄得非常動聽，好像真的一樣」。轉引自孫中原《詭辯與邏輯名篇賞析》台北：水牛出版社，頁三九—四〇。

¹⁷ 同上註，頁四。黑格爾所謂詭辯論三個要素，即：（1）論題虛假—即論題不合乎事實和真理。（2）論據虛假—即論據不合乎事實和真理。（3）論證方式錯誤—即論證中採用的推理形無效。

¹⁸ 孫中原認為：「凡經不起事實或約定俗成之事實的檢驗，而據以演繹的結論是有問題的，是傾向於強詞奪理式的詭辯」。見孫中原《詭辯與邏輯名篇賞析》，頁三九—四〇。

¹⁹ 《流支頌本》云：「處時等諸事，無色等外法，人夢及餓鬼，依業虛妄見。如夢中無女，動身失不淨，獄中種種主，為彼所逼惱」；《真諦頌本》云：「定處等義成，如夢如餓鬼，續不定一切，同見膿河等。如夢害作事。復次如地獄，一切見獄卒，及共受逼害。」

而或有處或時，見有村園、男女等物，非一切處，非一切時²⁰。」——雖然在夢中的境界不是真實，但夢中見中的村園房舍和男女等人物，卻有一定的處所，和一定的時間，並非在一切處一切時，見到同樣的境象，來回答「空間（處所）、時間決定」的問難。例如，於夢中我於某年某月的某個星期天早上幾點幾分，在台北市忠孝西路台北車站裏，看到了甲捧鮮花、乙拿水瓶，這並不代表我能在任何時間（或夢寐或覺寤）或任何地點均可看到甲捧鮮花、乙拿水瓶等人物景象。也就是說，若於眠夢中在台北公園見到杜鵑花，但在夢中卻不認為其他地方還有杜鵑花是一樣的道理。由此可見，夢境有一定的時間和空間。

根據《玄奘論本》的推論，可知外境雖有一定的處所（空間）和時間，但均為心識所變現出來的。若承認夢境的時間、空間是不實的，則不能不承認現實的境界也是虛幻的。反之，若承認現實的境界是真實的，也不得不承認夢境的時空是有真實的境界，否則就有法喻不齊的過失。也就是說，倘若引用的譬喻與法則不符合（夢境不是實有，這是大家共同認承的法則），即犯「法喻不齊」的過失。這是論主破難的方法²¹。

論主又用「如夢損有用」回答「事物作用不應成立」的詰難。如前所說，經部等在此難中，提出了三種譬喻來詰難外境無實的說法²²。即：

²⁰ 《流支論本》云：「彼夢中於無色處則見有色，於有色處不見色故。……於彼夢中一處見有聚落、城邑及男女等，或即彼處聚落、城邑及男女等皆悉不見。或時有見或時不見，非是常見」；《真諦論本》云：「夢中離諸塵，有處或見園園男女等，非一切處，或是處中有時見，有時不見，而不恆是」。

²¹ 論主接著以「身不定如鬼，同見膿河等」來答覆「相續不決定」的問難，提到因業力不同而趣生亦不同。以江河為例，若從人趣來看，是一條清流；而餓鬼趣則視為膿河；對魚蝦等畜牲趣來說，卻如天堂般，（《成唯識論述記》云：「經部等小乘及外道等，皆認同「鬼見膿河等非實，仍身不定」的觀點，所以應用了這個譬喻）。異趣眾生所見境界有所不同，就是同趣眾生所見也是有差別的，如《成唯識寶生論》云：「然由彼類，有同分業，生同分趣；復由別業，各別而有，此二功能，隨其力故，令彼諸人，有同異見」（見護法菩薩 造／唐 義淨 譯《成唯識寶生論》，《大正藏》三一·一五九一，頁八三A。）——即感得總報的引業異同，而感得同類趣生或異類趣生，卻又因別報滿業的招感不同，既使引業感得同類趣生但在滿業上仍差別待遇。以人類來說雖同類趣生，但在智力、物質、形像上卻有顯著的差異。由上述的二個例子，即可證明「相續不決定」的論點是可成立的。

²² 見 12。

1. 如眩翳者的見髮蠅而無髮蠅的作用；
2. 如夢中所受的飲食、刀杖、毒藥、衣等作用，於覺醒時卻得不到其功效；
3. 如尋香城（如海市蜃樓的幻城）而無尋香城的作用²³。

論主並不否認，人於眠夢中所受的飲食、刀杖、毒藥、衣等，在覺寤的作用是沒有。或夢得錢財，覺醒無金的說法。但也舉出在男女發生關係的夢境，卻能使男人有遺精，女人有損血的作用的反例，來證明夢境雖然不實，而其作用則不能完全否認。並以此來說明，心識所變現的夢界，雖無客觀的實在性，但所緣境（各事物）的虛妄作用，不能說它不存在。例如，曹操（一五五—二二〇D）曾利用心理的作用，解決了士兵的口渴，即「望梅止渴」的傳說。又如近代精神分析巨擘佛洛伊德（Sigmund Freud, 一八五六—一九三九D）所說：「假若一個人於睡前吃了很鹹的魚，因此整個晚上感到口渴，他也許會夢見在尋找水源，發現一口井並喝下大量的清冷、怡人的水。他藉飲水的幻想來使自己得到幻覺的滿足，以繼續他的睡眠，而不必從睡夢中起來以滿足他的乾渴」²⁴。佛氏認為「夢，是一種欲望的達成，它可以算是一種清醒狀態精神活動的延續」²⁵。此二中、西的說法，均可以說明不一定要有實在境界，才能產生其作用。

在上述的問難中，外人違犯邏輯辯證法中所謂的「舉證不足的錯

²³ 尋香城，梵語 Gandharva—nagara，指無實體而出現於空中之樓閣、山川、林野。或即指海上、沙漠及熱帶原野中，因空氣密度產生差異，由光線折射所出現之海市蜃樓，經常用以比喻不實之法；《述記》云：「舊論云乾闥婆城訛也。梵云健達縛，此云尋香；謂中有能尋當生處香，即便往生，亦名健達縛。其西域呼俳優亦云尋香；此等不事王侯不作生業，唯尋諸家飲食等香便往其門，作諸伎樂而求飲食；能作幻術，此幻作城於中遊戲，名尋香城，幻惑似有，無實城用。或呼陽燄化城，名健達縛城，諸商估等，入諸山海，多見陽焰化為城室，於中間有作樂等聲；西域呼作樂者，既名尋香故說此化城，名尋香城」《大正藏》四三·一八三四，頁九八五A。《大智度論》卷六云：「此城但可眼見，而無有實，是名闍婆城」（《大正藏》二五·一五〇九，頁一〇三B）。

²⁴ 佛洛伊德 著／賴其萬、符傳孝 譯《夢的解析》台北：志文出版社，一九九六年版，頁五五。

²⁵ 佛洛姆 著／葉頌壽 譯《夢的精神分析》台北：志文出版社，一九九六年版，頁五四—五五。

誤」一若依形式論證，例如：「王瑪琍不會開車，王瑪琍是一個女人，所以所有的女人都不會開車」。此一論證在推論過程中在有效的，但因為其論據是屬於單一論證，所以只要舉出一個反例（例如，孫小梅是個女人，孫小梅會開車），就可將此一論證推翻。論主成功地針對問難者所違犯的誤謬，而且利用反例來指出問難者的論證的不夠嚴謹和窮盡，來斥破外人的問難。

三、「現量證」難與答

主張「外境實有」者的理論遭受斥破，仍不服地提出「現量境」²⁶來論難唯識家「外境非實」的論證。即外境的真假，並不是由人們心中，覺得怎麼而決定的，是由現量覺知來決定的。所謂「量」，即量度之義，指知識來源、認識形式，及判斷知識真偽之標準²⁷。唯識宗認為五識之

²⁶ 「現量」梵語 Pratyaksa—pramana，現量即感覺，即尚未加入概念活動，毫無分別思惟、籌度推求等作用，僅以直覺去量知色等外境諸法之自相，如五根之眼見色、耳聞聲等即是現量。然而「現量」在各宗派卻有不同的定義，如：

(1) 薩婆多部：世友認為「眼等五根」名「能見」，五根顯現所知對境，名為「現量」；法救則以「眼等五識」名「能見」，以五識認知所知對境，名為「現量」；妙音認為「慧」名「能見」，以殊勝的智慧認知諸法，名為「現量」；

(2) 正量部師：以心心所法和合名為「能見」，於是心心所法和合的認知活動名為「現量」；

(3) 經量部師：認為根與識和合，假名「能見」，此假能見認知其所知境，假名「現量」；

勝論師（亦名「吠世史迦」Vaiśeṣika）：立「六句義」，於「德句」中有二十四種「德」（屬性），其中的「覺」（Buddhi）的活動，名為「現量」；

(5) 數論師：立「二十五諦」，其中的耳、皮、眼、舌、鼻等五根的活動是「現量」；但五根都是從「自性」（Prakṛti）變易而來，所以若歸於本，則「自性」的活動才是「現量」。

(6) 商羯羅主於《因明入正理論》云：「現量謂無分別，若有正智於色等義，離名種等所有分別，現現別轉，故名現量」（《大正藏》三二·一六三〇，頁一二B）。

(7) 窺基在《因明入正理論疏》說：「能緣行相，不動不搖，自循照境，不籌不度，離分別心，照符前境，明局自體，故名現量」（《大正藏》四四·一八四〇，頁九三B）。

現量又有廣、狹之分，廣義現量又分為：a「真現量」：指未受幻相、錯覺等所影響，且尚未加入概念分別作用之直接經驗；b「似現量」：指由於幻相、錯覺所致，或已加入概念分別作用之認識；狹義之用法，現量一詞多指真現量而言。

²⁷ 現量，為三量（至教量、現量及比量）之一，是因明用語。為心識的三量。陳那（Dignāga）把「至教量」歸攝到「現量」（聖者現量證得的知識，說名至教量），所以只立二量。「至

緣五境、五同緣意識、五俱意識、定中之意識與第八識之緣諸境，均為出於心識上之現量²⁸。也就是說只有當心、心所法，無分別（不起語言概念）地，認知現前、現在、顯現的自相境（如五識依五根，認知色、聲、香、味、觸的五境自身），才能名為現量。演培法師說：「現量，就是現前知識，是真真實實的，沒有一點錯誤，依此可判斷一件事的正謬。因為現量，是一種親切、直接而明白的經驗，是一種直覺到的經驗，不是意識的分別。但要成為現量，須具備三個條件：1. 現前；即明白的呈現在我們面前；2. 現在；即是現在的時候，既不屬於過去，也不屬於未來；3. 顯現；即明白地顯現出來，絲毫沒有隱藏²⁹。」如在我前面的佛像，現在明白在我的前面，既不是我們過去所看到的，也不是我們想在未來去看的，而是我們現在清楚所見的，且這所見的佛像，千真萬確的明白顯現出來，所以它是「現量境」。

根據以上的敘述得知，凡是現量境界，就可說它是實有的。小乘外道等即以「諸法由量，刊定有無，一切量中，現量為勝，若無外境，寧有此覺：我今現證，如是境耶？」來詰難外境非實的說法。論主亦以「現覺如夢等，已起現覺時，見及境已無，寧許有現量」來破正量部和薩婆多剎那論者的妄執。依次說明之：

1. 「現覺如夢等³⁰」：即當我們緣取外境的時候，雖然覺得自己現證（同時具備現前、現在、顯現等三個現象）這樣的外境，但不能就此證明外境是實有的。就如同於眠

教量」亦名「聖言量」、「聲量」等。「至教」梵文作 Apta—agama，窺基翻作「阿弗多阿笈摩」；「至教量」應作 Apta—agama—pramana。除自宗聖者的言教外，凡世間契至理、合事實、無違於經驗的可信知識，都是「至教量」攝。「比量」 anumana—pramana 是比附量度義，即透過語言概念，透過事物間的各種特徵進行推論，對事物的共相（概念）有所認知，如遠見彼山有「煙」，比度推知彼山有「火」，名為「比量」。

²⁸ 唯識認為五根可名為「現」，但不能名為「現量」，因為「五根」雖有依、發、屬、助、如等五義，較餘法為殊勝，但仍是「色法（物質的）」，不能認知對境，所以不具「現量」的意義；因明所用的現量，只有五識及五同緣、五俱意識而已。

²⁹ 見《唯識二十頌·八識規矩頌講記》，頁七二。

³⁰ 如夢等，即指於眠夢中所見事、所聞事等，或由眩翳，於無髮蠅之處而見髮蠅；現覺：覺我有此夢、髮、蠅等之事。



夢中，雖沒有所緣的真實外境，但也自覺我現在正看見色、聲等境相。雖有這樣的自覺，但誰都知道，夢中的境界，是不真實的。例如，看三度空間的立體電影，若不戴特殊的眼鏡，則銀幕所現的只是一般的電影而已，戴上特殊眼鏡，則見到有三度空間的真實感受，而且也覺得銀幕上的怪物正衝向你，再加上立體音效，使你感覺到確實有如此的色、聲現象。但這些均是特效、是假有的，與眠夢中所見的境界一樣是不真實的。同理當我們覺時，雖然也有現覺的感受，去認識色聲等相，但所認識的一切，還是自心所現的，並不是真實的外境，所以說「現覺如夢等」。若立量則：

宗：除夢等外，所有現覺，唯緣非離識外境。

因：許是現覺故。

喻：如夢等現覺。

意即若是五識等真實的現覺，雖然不緣取離識的外境（唯識許境是識所轉變），而且沒有「我今現證如是事、如是境」的名言概念；若有此等概念，便是意識中的分別妄覺，不是真的現覺³¹。由此可知「由現覺為證離心外實有外境」，在理證是不能成立的。

2. 「已起現覺時，見及境已無，寧許有現量」，演培法師將之分為二³²：

(1) 「已起現覺時，見已無，寧許有現量」？

正量部主張：「六識不能同時並起」。所以，當意識現起「我今現證如是色、聲等境」的時候，能見境的眼等五識的現量體，已經謝滅（境

³¹ 因為現量所證的境，唯是色、聲等境的「自相」一境的剎那生滅的自體，此由識所變，不執取時，亦許是有；至於意識所執的現覺所緣的離識外在實色等境，唯是假智所證的「共相」一名言概念，由妄計度，不得現量境的「自相」。

³² 《唯識二十頌·八識規矩頌講記》，頁七三一七四。

可是有，是暫住故），純粹由第六意識而起的分別（自性分別、隨念分別、計度分別），由名言概念的假智詮境，才產生如此的「現覺」³³。論主以此頌來斥破正量部的主張³⁴，又以立量來證明當起「現覺」的時候，必定不是現量³⁵。因此現量證境應不成立。如下：

宗：汝起彼現覺時，彼現覺的活動必非現量。

因：是在散心位，能緣境的現量心識已滅故。

喻：如散心位緣於過去百千劫事的能緣心識³⁶。

由此證知，不能因「現覺我今現證如是色、聲等境」，而論證此境是現量離識實有。所以在生起這種「現覺」時，所現量的能見之智已經沒有，如何得有現量來證明外境是實有呢？

（2）「已起現覺時，境已無，寧許有現量」？

³³ 三分別：指三種思考識別之作用。分別，梵語 *vikalpa* 即推量思惟之意。又譯作思惟、計度。即心及心所（精神作用）對境起作用時，取其相而思惟量度之意。自性分別（*svabhava—vikalpa*）：即心識之認知作用，對現在所緣之境任運覺知，稍加推測思考而分別其自性，為一種單純之思考作用，所以推測思考較少。又稱任運分別、自性思惟。隨念分別（*anusarana—vikalpa*）：是一種與意識相應，對過去之境事追念不忘，隨事臆想或隨境而起各種追念分別之作用，是第六識作用之一。又稱隨憶思惟。計度分別（*abhiniropana—vikalpa*）：即對不現前之諸種事相，起分別計量推度之作用（即於所緣之境計量推度），是與意識相應的散慧之分別作用。又稱推度分別、分別思惟。《俱舍論》的三分別說：

（1）自性分別，以尋或伺之心所為體，直接認識對境之直覺作用。

（2）計度分別，與意識相應，以慧心所為體之判斷推理作用。

（3）隨念分別，與意識相應，以念心所為體，而能明記過去事之追想、記憶作用。

六識之中，意識具足三分別，故謂有分別；前五識只有自性分別，故謂無分別。

《阿毘達磨雜集論》卷二，認為三分別乃意識之作用，故謂自性分別屬現在，隨念分別屬過去，計度分別則共通於過去與未來者。

³⁴ 正量部認為心心所法、燈燄、鈴聲等是才生即滅，念念生滅的，色香等法的謝滅亦要待緣，所以有長短一期的暫住，滅緣俱足後即謝滅，此心滅時，境未必滅。

³⁵ 吾人眼識見某物時，眼識剎那滅入過去，所以當我們覺得我今現覺某物時，即在此時，我們能見的作用已經沒有了，因為此時的覺物，是屬於第六意識的作用，而不是前五識的作用。

³⁶ 散心位，梵語 *viksipta—citta* 指散亂之心：即心馳騁六塵，散動而不能止住一處。智顛《摩訶止觀》云：「夫散心者，惡中之惡。如無鉤醉象，踏壞華池；穴鼻駱駝，翻倒負馱。疾於掣電，毒逾蛇舌」（《大正藏》四六·一九一一，頁五七B）；又相對於「聚心」而言，《俱舍論》云：「毘婆沙師作如是說：聚心者謂善心，此於所緣不馳散故；散心者謂染心，此與散動相應起故。西方諸師作如是說：眠相應者名為聚心，餘染污心說名為散」（《大正藏》二九·一五五八，頁一三五C）。

此為論主斥破說一切有部剎那論者（亦名說部、薩婆多部）的理論³⁷。剎那論者主張「心識不俱起，心心所法與色等境，其作用皆念念滅」。論主以當意識現起「我今現證如是色、聲等境」的「現覺」時，此現量的能緣識與所緣境，都已經剎那滅。所以此時的「現覺」，必定不是現量，如：

宗：汝起彼現覺時，彼現覺的活動必非現量。

因：是散心位，境已無故。

是散心位，現量能緣之識與所緣的境俱已滅故。

喻：如散心位緣過去世百千劫事。

所以薩婆多部在起「現覺」時，而起現覺的能見之智已滅，其所緣境已滅，如何得現量境，以證明外境實有呢？

唯識宗認為眼等五識現量，沒有自性、隨念、計度等三種分別，也無假智所詮，故不起這樣的「現覺」。又認為五俱同緣意識³⁸，如前五識一樣，可以現量緣色、聲等境界，但不起現量的作用；一起現覺便有分別，若以名言概念假智詮境，則不能了知色境的自相，所以必定不是現量³⁹。另五俱不同緣意識及散心的不俱意識，與五識或不同緣、或既不同時亦不同緣，所以此意識生起現覺時，獨攀緣心內的境界，不與前五識「同緣」現前、現在、顯現的色、聲等境的自相，所以也不是緣色、聲等境界的現量所攝受的。論主即以此觀點來作辯難。

³⁷ 說一切有部剎那論者的主張，是以心心所的「見」及所對之「境」皆念念生滅的（亦即客觀存在的色等諸法，都是剎那剎那在變化之中，沒有一剎那停在固定的狀態上）。例如，現在的我，絕對不是後一剎那的我，因為質量已經完全變了。此剎那論者的無常變化說，與希臘哲人赫拉克里特士的話相近似，如「人不能兩次立足在同一河流之中，因是水是流轉變動的」。見《唯識二十頌·八識規矩頌》講記，頁七四。

³⁸ 唯識家謂眼、耳、鼻、舌、身等五識，可與意識俱起。與眼等五識俱起的意識，名為五俱意識（指意識中之明了意識。明了意識與五識俱起，助五識生起現行，又能令五識明了取境）。不俱起的名不俱意識。五俱意識又分同緣及不同緣兩種。見《成唯識論》卷七、《百法問答鈔》卷一。

³⁹ 俱舍宗不承認「二心並起」之狀態，即五識不與第六識俱起，故認為於前五識生起之次一剎那，第六識方能產生分別前境之作用，故俱舍宗等僅承認有「獨頭」，而無「五俱」之說。

日人西田幾太郎的說法與此論點相契，西田氏云：「在我們的記憶裡，過去的意識並不是立即發生。因此我們不是把過去搬到過去，而是把過去放在現在。抽象的概念也絕不是超越經驗東西，而是一種現在的意識。……它是過去意識的再現，卻也統合在現在的意識之中，而成為意識的要素，並在獲致新的意識之時，它已經與過去意識統一了。……純粹經驗到現在為止，你想的現在，已非思想上的現在，即是意識上事實的現在，是意識有時間的存續感覺⁴⁰」。

四、「憶持及夢覺」的難與答

難者用現覺證明實有外境沒有成功，於是轉而從「憶念、受持」來自圓其說。因此說，要有過去的眼等五識現覺此境，現在的意識才能對以前的所緣境產生憶念的作用。因為我曾經看到這個境界，假如沒有以前的經驗，現在怎麼能夠有所憶念？而現在我能憶念感受，就知道我過去必定曾經見過，而曾經歷過，就是所謂的「現量」。

對此問難，論主回答說：若要以曾經歷過的領受（真實外境），才能產生憶持作用的理由，來證明實有外境，也不應成立，為什麼呢？論主說：「如說似境識，從此生憶念」一如前所證，眼等五識是先緣自識所變現的五個相似境（例如夢中所見男女村園，餓鬼所見膿河，地獄眾生所見獄卒狗鳥等），在後時才能生起憶念的意識；並不是眼等五識先緣離心的外在實境，然後生憶念的意識。換句話說，雖然沒有離心所現的外境，但意識生起相似的外境時，後意識便以相似前所緣境，而產生憶念的作用。若用憶念以前的經驗，來證明外境實有的道理是不能成立

⁴⁰ 西田幾多郎說：「經驗，即按事實去覺知之意。拋棄主觀的加工，從事實本身去知道，這即是純粹之意。通常所謂的「經驗」，其實是加上自己的思想，把自己的好惡加上思惟的判別。……故純粹經驗即是直覺經驗，也就是在經驗意識狀態時，尙未有主客分立之分，知識與對象完全合，此為經驗最純之處。例如，眼見顏色、耳聞聲音的剎那間，還未加上外物的作用，不但沒有自我的感覺、思惟加入，甚至未判斷它是何種色彩或聲音」。西田幾太郎著／鄭發育、余德慧 譯《善的純粹經驗》台北：臺灣商務印書館，一九八四，頁一一三。

的⁴¹。

夢是憶持而來的觀點，在佛教的經典中如《阿毘達磨大毘婆論》、《大智度論》、《善見律毘婆沙》及南傳的《彌蘭陀王問經》均有論及⁴²。另明王廷相（一四七四—一五四四D）在《雅述》下篇云：「凡夢之所履，晝之所為，入夢也則為緣習之感；凡未嘗所見，未聞所聞，入夢也則為因衍之感」⁴³。即因思念昔日的見聞覺知而感發與因依於舊習，而潛意識將各種宿習所作結合，以扭曲或變形的狀態顯現於夢中。阿德勒（Alfred Adler，一八七〇—一九三七D）亦認為「夢並不是和清醒時

⁴¹ 《述記一》頁二八說：因為憶持活動的生起是在前識緣相似外境過去之後，那時與前五識相應的五俱同緣意識已經沉沒，並且成為過去，而有分別、起概念、具憶念作用的不俱意識與念心所同時而起。不俱意識與念心所相應，所以能緣過去，變似前五識所緣的相似外境（非實外境）的情形，而前時並沒有攀緣也不會領受離識實有外境的眼等五識及與之相應的五俱同緣意識過去之後，並不會由此成為增上緣，後時與念心所相應，而生起一能分別的不俱意識，因而憶持前五識所緣的離識實外境出現，但因前五識等根本不曾緣此離識實外境的緣故。由此可知所謂「憶曾所受」者，只不過是指前五識及五俱同緣意識，曾經緣自識所緣的相似境，而熏成種子，在後位的不俱意識與念心所相應產生時，才能憶持前眼等五識及五俱同緣意識所曾緣的識所變現的境界而已，而不是說此意識能憶持實在而離識的五識所緣境。同理可證，由後意識的憶持作用，來證知前五識的所緣境是外在實有的道理不成立。

⁴² 世友五因說：「由疑慮串習，分別曾更念，亦非人所引，五緣夢應知」；《壽吠陀》七因說：「由曾見聞受，希求亦分別，當有及諸病，七緣夢應知」。見五百大阿羅漢等造／玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》《大正藏》二七·一五四五，頁一九三C—一九四A。緣夢五因即：由他引（即謂若諸天、諸仙、鬼神、咒術、藥草、親勝所念及聖賢所引發）；（1）由曾更（即昔日的見聞覺知、曾經所從事的種種事業）；（2）由當有（即預見未來的吉祥與否）；（3）由分別（即思惟、希求、疑慮）；（4）由諸病（即身心理有所不適時）；龍樹菩薩造／後秦鳩摩羅什譯《大智度論》云：「若身中不調：若熱氣多，則多夢見火，見黃見赤；若冷氣多，則夢見水，見白；若風氣多，則多夢見飛，見黑。又復所聞見事，多思維念故，則夢見；或天與夢，欲令知未來事。」《大正藏》二五·一五〇九，頁一〇三C；《善見律毘婆沙》將夢分為四種：（1）四大不和夢：即凡夢見山崩地裂，或飛騰虛空，或夢見被虎、狼、獅、賊人所追逐之夢，是虛而不實的夢；（2）先見夢：即凡是在白天見到、或白或黑，或男或女的景象，到了夜晚即夢見，均屬於先見夢，也是不實；（3）天人夢：若善知識天人，為現夢令人得善，若惡知識者為現惡夢，此即真實；（4）想夢：若此人前身有福德，則夢現善夢。若有罪障的人則夢現惡夢。如佛初欲入母胎時，耶摩夫人即夢見白象從忉利天下，入其右脅，這是想夢。若夢見禮佛誦經，持戒布施種種功德，亦屬想夢。蕭齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》《大正藏》二四·一四六二，頁七六〇A；《彌蘭陀王問經》的六緣：（1）是風氣之義；（2）膽汁病；（3）疾病；（4）因神誘；（5）由習慣；（6）由前徵。引自木村泰賢著／演培法師譯《小乘佛教思想論》台北：天華出版社，一九九二，頁四五八。

⁴³ 王廷相把夢分為兩大類：一為有感於魄識者一即因肉體的知覺而夢（包括內、外知覺的感受）；一類是有感於思念者。引自劉文英著《夢的迷信與夢的探究》台北：曉園出版社，一九九三，頁二三七—二四二。

的生活互相對立的，它必然和生活的其他動作和表現符合一致」⁴⁴。

難者進一步又提出以「夢境例覺境」的問難：雖然世人人都知道夢境是虛妄不實的，但夢境不實的道理，在醒寤的候時就會知道。如果覺醒和眠夢的境相一樣是不實的，為何我們會不知道呢？此一問難，正是佛洛姆的疑惑，他認為我們在睡眠中所夢見的夢境是真實的。它就如我們在清醒生活的任何經驗一樣真實，在夢境裏沒有「好像」、「宛如」的東西。夢境是如此的「現存」、「真實」的經驗，因此產生了兩個問題：什麼是真實呢？我們如何知道我們的夢是不真實的，而我們清醒生活所經驗的事，才是真實的？⁴⁵《莊子·齊物》莊周夢蝶的故事中，他夢見自己變成了一隻蝴蝶，飛來飛去恬然自得，忽然醒來後發現，自己實實在在就是莊周，因此有：「不知周之夢為蝴蝶歟，蝴蝶之夢為周與歟？」的懷惑⁴⁶。

論主回答說：「未覺不能知，夢所見非有」—在夢寐的時候，不知道所見的夢境是不實的，要在覺醒的時候才知道。亦隱喻著「未覺不知夢非有」的世間（唯識將世間覺醒看成假覺）和夢境一樣是不實的，但因為眾生虛妄分別的無明串習所蒙蔽，在尚未真正證悟出世的聖智時是不能自知的。若證悟出世對治無分別智時，才叫做真覺⁴⁷，即說無分別智才是真覺。有了真覺才能「稱理如實自知境無」—如

⁴⁴ 阿德勒 著／黃光國 譯《自卑與超越》台北：志文出版社，一九九六，頁九七。

⁴⁵ 見《夢的精神分析》，頁一三。

⁴⁶ 明 憨山大師 著《老子道德經憨山解·莊子內篇憨山註》台北：新文豐出版社，一九八五，頁八五。

⁴⁷ 無分別智，即在見道時無間道中能對治煩惱及所知障、能契證如理體的智慧。但無分別智必須具備三種特性：一者出世，超出世間有漏煩惱，成為無漏的正智；二者有對治作用，能除生死；三者離分別，遠離一切有情世間（如六道不同有情）、器世間（如山、河、大地）等等一切事物名相概念各種分別。若由無分別智而證成真覺的人，就能離一切縛，超越一粗重，而得以進入聖者之流；真覺，即於見道位中，無漏般若智中的根本無分別智生起，契證無相的真如理體；然後無漏般若智中的有分別後得智再現在前，能稱理志地、如實地了知彼生死識境皆非實有。此有分別後得智是世間淨智，雖能遍緣世間一切法，能知識境無實，但它本身卻是無漏，與般若無分別智為同類故，藉無分別智而起，故亦得名為真覺。此無分別智的真覺，有別於凡夫和小乘的真覺，詳細請參閱《唯識二十論導讀》，頁一七四—一七五。

實了知「生死夢境」（包括眠夢之境及世間假覺時生死識所緣之境）其體皆非真實⁴⁸。

論主的說法，與《莊子·刻意》所說：「聖人之生也天行，其死也物化。靜而與陰同德，動而與陽同波，……其寢不夢，其覺無憂。其神純粹，其魂不罷。虛無恬淡，及合天德⁴⁹。」（即說聖人的生死完全順應自然的變化，其舉動完全順陰陽的消長，因不思慮、不預謀、無欲、無為，所以他的神魂純粹而不知疲勞，這種無欲無為的精神狀態，正是天地自然的本性）有異曲同工之趣。雖然莊子所謂的「聖人」、「真人」和論主的定義不同，但莊子的結論是：只有像那樣的聖人，在那樣的大覺大醒之後，才會明白我們一輩子忙忙碌碌，所作所為原因不過是一場夢，而愚蠢的人卻自以為覺，以為自己在清醒地活動（即所謂「聖人無夢」）。正如憨山大師所說：「齊物以一夢結，則破盡舉世古今之大夢也⁵⁰」。

五、「二識決定夢覺果差」的難與答

經過論主的駁斥，外人又說：假定識生起不藉外境，唯自識變似境相起；為什麼，若人親近善知識，聽聞到了正法，就生起正性而去積極的行善；親近到惡知識，聽聞到邪法，就生起邪性而作種種的惡事。既然「近朱者赤，近墨者黑」，若遇到善、惡兩種人而受到正、邪的二種教法，而使得人的心變成或善或惡，由此證明，心是隨於外境的引誘而轉，亦可證明外境的確實有。倘若不實，我們的心、識，怎麼會受到他們的影響呢？

⁴⁸ 《演秘》第六本，引《攝論》（所知相品）云：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。《述記》，頁三一。

⁴⁹ 黃錦鉉 注譯《新譯莊子讀本》台北：三民書局，一九九六，頁一九二。

⁵⁰ 《老子道德經憨山解·莊子內篇憨山註》，頁八六。

論主對此詰難，以「展轉增上力，二識成決定」來答覆。因為唯識只否定有「離識實境」，但不否定「不離識境」、「自、他相續（生命）」及「自、他相續有心識」等。又主張唯能親緣自識所變的「親所緣緣境」，不能親取他識所變作「增上緣」的「疏所緣緣境」。所以能教的說法者與所教的聞法者，彼此展轉互為影響，構成強烈的「增上緣」的力量，而使說法者與聞法者的二識，或展轉互為增上緣，使聞法者的正、邪二識，皆能成決定。但因非文本的主要內容，請參閱王恩洋在（二十唯識論疏）中的精深解說⁵¹。

外人又難，假定現實的境界和夢中，沒什麼不同，均為虛妄不實的，為何在夢中所行善、惡皆不受苦樂的果報。而現實的所有作為，卻於現世或未來世中還要受到或苦或樂的果報呢？

論主用：「心由睡眠壞，夢覺果不同」來回答。意即，人在眠夢中（夢是睡眠中的活動，而睡眠是四種「不定心所」之一⁵²），因為夢位心被睡眠所控制、壓抑其心，所以心力較弱。反之，人於覺位時有明確的審慮、決定以及發動身語的主宰者，所以所造成的一切善、惡業，力量自然較強。所招感的異熟果報，勢力自然也較強盛，怎麼能和夢中的業相比呢。所以由於勢用不同作用有別，所以夢中和覺位的感果也應有差異。雖然有別，但完全依於內心，並不是緣於外境，所以感果的不同，足以證明唯識的意義。

⁵¹ 王恩洋（唯識二十論頌釋），收錄於張曼濤主編的《現代佛教學術叢刊》二九冊，《唯識典籍研究》（一）台北：大乘文化出版社，一九八一，頁一一六—一一七。

⁵² 四不定心所；唯識宗所立六位心所之第六，係隨應於善、染等而不定之悔、眠、尋、伺等四心所。即：（1）悔，即追悔之意。又作惡作（梵 *kaukrtya*），謂嫌惡先前所作之業而後追悔之，或追悔先前之不作，從而其心不定，以致障礙「止」之業，均稱為悔。（2）眠（梵 *middha*），即睡眠之意。謂能使身不得自在，心神昧略，從而其智不明，以致障礙「觀」之業。就悔、眠之體而言，諸論雖有異說，但此二心所與其他心所之行相有別，故各有其體，乃為正義。（3）尋（梵 *vitarka*），即尋求之意。謂心忽爾在第六識之境，對諸法之名義等予以粗猛推求。伺（梵 *vicara*），即伺察之意。謂心忽爾在第六識之境，對境予以微細伺察。此二者於推求外境之際，若與心相違，則身心不安；若順益，或既不相違亦不順益，則身心安穩。

關於夢中和覺位的感果問題，《阿毘達磨大毗婆沙論》是這樣解說的：

問：若於夢中福增長者，何故佛說愚人眠時無果異熟？答：……如是覺時能修種種殊勝善，……眠時於此皆不能成，故說眠時無果異熟。是故尊者世友說曰：眠時所作福業果少，故說無果非謂全無。問：若於夢中非福增長，何故佛說寧當睡眠，勿起惡覺？答：如人覺時數起種種增上惡覺，眠時則無故作是說，非謂夢中一切非福皆不增長⁵³。

依據戒律的說法，夢中之業能否感果，是依作夢者在覺醒後的態度而定。若作夢者於夢中所造的惡業，在醒寤之後回味此事卻因而心生歡喜，那就由於覺位意業的熏發，將來是要感果的。相反地，若是作夢者在覺醒時候，能夠於心中產生愧咎而懺悔的話，那它就無法感果了。此處引申出一點重要的訊息，就是若在覺醒時升起種種惡的感覺，還不如去睡個覺。這正是佛為什麼要說「寧當睡眠，勿起惡覺」了。

六、「無外境應無殺罪」的難與答

論主引用經證及現量來駁斥問難，但問難者仍不死心，又提出二個問難：

（一）若唯有識而無實有外境，則人們也就沒有所謂的身語業？若無身語業，那豬、羊等，怎會為他人所殺？

（二）又唯識所現的豬羊等之死，不是由於他人的殺害而亡，那些殺害心識所現的豬宰羊的屠夫，何以會得到殺生的罪業呢？

對此二難，論主以：「由他識轉變，有殺害事業。如鬼等意力，令他失念等」作回答⁵⁴。也就是說，唯識雖然主張能親緣自識所變的親所

⁵³ 見《阿毘達磨大毗婆沙論》，《大正藏》二七·一五四五，頁一九三A。

⁵⁴ 依《藏要》校勘，梵藏二本云：「從他識差別」。義淨《寶生論》同，並有釋云：「自識作差別現時。」今譯文略。依《藏要》校勘，「殺害」二字，梵藏二本作：「死」。陳本

緣緣境，不能親取他識所作增上緣的疏所緣緣境，雖然以唯識為名，但並不是說不許他識及他識活動作為增上緣或疏所緣緣的存在⁵⁵。所以由於「能殺者」生起殺害牛羊的心識，產生轉變力量為增上緣，此增上緣的力量，足以令牛羊等「被殺者」於自己產生殺害的事而斷送性命⁵⁶。並且舉出「如鬼等意力，令他失念等」為喻來證明，他說如由世間鬼類惱亂有情，以其內意念力為增上緣，而使其他有情受其增上緣力量的影響，而心智失去正念作種種異夢或發狂等⁵⁷。或具有神通者的意念力，令他人於夢中見種種事，如大迦多衍那意願勢力，令婆刺拏王等夢見異事。和阿練若仙人意憤勢力，令吠摩質坦利王見異事⁵⁸。從這二個譬喻故事，可知以自識意的意念力，作為增上緣，而不必有實外境，作親所緣緣，且能使其他眾生，在心識中產生各種怪異的夢事等。同一理趣，由自心識轉變，起殺害的活動，以它為增上緣力量，得令所殺者之心識成就違害於自己命根而死亡的事情，因為死亡是指由識變異相續斷滅的意思⁵⁹。可見違害命根和捨眾同分，都是死亡的同義詞。

亦同，與釋相順。今譯改文。依《藏要》校勘，梵藏二本此句云：「失等轉變」。與下釋順。今譯以「轉變」二字改屬首句，而成「由他識轉變」。

⁵⁵ 見李潤生《唯識二十論導讀》，頁一七九。

⁵⁶ 王恩洋《二十唯識論疏》（頁一二八）的說法如下：山河大地，共業所感，賴耶識變，各一宇宙，光光相網。有情根身，亦互變其依處，是以餘之根身，即是餘之器界一分所攝。文中所為身語，亦互變之。以是為緣，自他相續，得互作增上緣，互為損益受用也。自他相殺，所以唯識者，蓋他有情手足等，自亦變之，他所執刀自亦變之，如是他起惡意，動手足時，我於他處所變手足隨彼勢力亦起動作，他持刀時自所變手亦持自所變刀。同時自之根身處，他亦變有根身依處。故彼乃得以其所變手及刀等，持向彼所變餘之根依處而殺斷之。自識所變刀亦自向自身行其殺害，因而根身破壞，八識乃捨，而為死也。是故此時殺業，彼能殺者，乃其自識所變身手，持自所變刀向自所變他根依處行而行殺害，故能殺之。其受殺者，乃其自識所變他身處身手，持自持變刀，向自變變自根依處而行殺害，故爾被殺。二者皆不越各自識變相分色等自行殺害，由是說名自識轉變增上力故，令他有情死。

⁵⁷ 又提出孕婦，由自識的憂惱為增上緣，可使胎中嬰兒產生異樣反應，甚或趣於夭折；又如胎兒生起欲樂為增上緣，孕婦亦會隨之作夢。

⁵⁸ 見李潤生《唯識二十論導論》，頁一九二—一九三。或參閱《舊中阿含經》，及《中阿含經》。

⁵⁹ 眾同分，指有情眾生隨著三界（欲界、色界、無色界）、九地（欲界有天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生等合為一地；色界有離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地等四地；無色界有空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處等四地，合為九地）、四生（胎生、卵生、濕生、化生）等分別而各成一類。如我們就以欲界、人趣、

有人尚未降伏，論主又引佛說為證云：「彈宅迦等空，云何由仙忿？意罰為大罪，此復云何成⁶⁰」？即若不承認有他識轉變增上力，而令他有情死亡的話，為何世尊說意罰是大罪的理論。上頌引證三個故事，即彈宅迦林、末蹬伽林、和羯陵迦林等來述說由於仙人的忿怨，而使三座繁榮的城市，而成為空域的故事⁶¹。這三個則故事，是世尊與長熱及鄔波離長者在討論「意罰罪最大」時所引發的。經過一番討論後，鄔波離長者終於承認於三惡業中，以「意罰」是最嚴重的。各說雖異，但普光（約七世紀）在《俱舍論記》中說：「若據五無間業說，以破僧為重；若約三罰業，以意罰為大；就五僻見說，邪見為重；或依大果義，說破僧罪為重；依害多有情義，說意業重；依斷善根義，說邪見罪重⁶²」。但唯識認為身罰、語罰等傷害有情不如意罰嚴重，因為身罰者，是一個一個殺害，而意罰者，則是一念之間殺害全城邦全部的有情。就所招惡果而言，五逆中的破和合僧，只感招一劫的地獄果報，至於意罰則受無量劫的地獄果報。由此反顯，自識轉變增上緣力，令他有情致死，唯識義成，不必要由緣識外境親能殺彼有情，有情才會死亡。

外人最後再提出責問：諸他心智能不能知道他心？假定說不知，怎麼可以叫做他心智，若能知，則唯識則不能成立。論主答以「他心智云何，知境不如實，如知自心智，不知如佛境」⁶³。所以不知自心，更不

胎生者為眾同分，而有別於金魚之以欲界、畜生趣、卵生者為眾同分；所謂死亡，是指眾同分由識變異相續斷滅的意思。見李潤生《唯識二十論導論》，頁一九三。

⁶⁰ 依《藏要》校梵、藏本，此句作「何由彼成」，與下釋合。今譯改文。

⁶¹ 見《唯識二十論導論》頁一九四—一九六。

⁶² 此一論點，又有不同的說法，如：(1) 《阿毘達磨俱舍論》云：「佛說意罰為最大罪。……據五無間（五逆），說破僧重，約三罰業，說意罪大，就五僻見，說邪見重。或依大果害多有情斷諸善根，如次說重」。世親 造／玄奘 譯《阿毘達磨俱舍論》《大正藏》二九·一五五八，頁九四；(2) 《俱舍論記》云：「諸法門中，各一為重，若據五無間業（殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破壞和合僧團的組織）中說破僧重；若約三罰業（即身、語、意等三罰業）中說意罰大；就五僻見（身、邊、邪、見取、戒禁取等五見）中說邪見重；或依大果義，說破僧罪重，於無間獄一劫受故；依害多有情義，說意業重，如仙意憤害多有情故；依斷善根義，說邪見罪重，故言如次說重」。唐 普光 述《俱舍論記》《大正藏》四一·一八二一，頁二八〇。

⁶³ 自生智，論主解釋：「我的他心智是以他身的心，心所活動為本質，而托彼於自意識

知佛的淨智所行，乃離諸言說的不可思議的境界。論主說唯識的理趣，不但品類差別，而且極為甚深，除了最高的佛陀，可以透徹的了解，沒有那個可以詳細抉擇的。最後又舉出「我已隨自能，略成唯識義，此中一切種，難思佛所行」一即論主自謙竭盡所能，簡略作成唯識的義理，而當中的一切種種，也很難思及如來的行持，一頌來作總結。

七、結論

如前所說《阿毘達磨大毘婆論》曾指出「由他引、由曾更、由當有、由分別、由諸病」等五種緣夢的原由⁶⁴，這是佛教經典對「夢」有詳細的詮述。再者，論主以「唯識無境」的主張與外道、小乘等交涉的問答中，論主證成「識有境無」的主要關鍵是「夢喻」，而且也是外人問難的主要譬喻，筆者將之總結整理如下：

- (一) 夢境雖然是虛妄不實的，但夢境卻有一定的時間和空間，有時其對所緣，也可產生很大的作用⁶⁵。
- (二) 所有的夢事，均是對過去曾經歷的見聞覺知，生起憶念感受，才會產生眠夢之生。
- (三) 雖知夢境非有，但由於在夢境中，卻比覺醒時更具臨場感，所以有正在覺知的感覺，如「夢一個夢」一樣。
- (四) 雖知夢境非有，但在夢中卻不知境無之事，是「夢覺方知境非真」。

之上變現似彼心識活動的相分而緣之（以自變的影像相分為親所緣緣，托他心為本質作疏所緣緣），非能親取他心、心所的活動，如緣自身心識的所有智；此名自心智，此智緣自身的他識時，亦不親緣，只是托自身的他識為本質，自變影像相分，而由見分緣之，與本質異，名不如實—至於自證分緣見分或證自證分，證自證分緣自證分，皆不名為自心智，親緣而不變影像故。見《唯識二十論導論》頁二〇四。

⁶⁴ 見 46。

⁶⁵ 慧思（五一五一五七七 A、D）在《大乘止觀法門》卷二中，對夢的時空知覺也注意到，但最後結論也如論主所說，如：現實的的時間皆一心所作，故一劫之相，隨心即成。七日之相，隨心即滅。見陳 慧思 撰《大乘止觀法門》《大正藏》四六·一九二四，頁六五〇 C 一六五一 A。



- (五) 夢位心弱，故夢中所作善、惡業，在未來世中不受其或苦或樂的果報⁶⁶。
- (六) 雖在夢中，但卻有「能、所」的關係，即能緣的心與所緣的境有互助為緣之功能。
- (七) 鬼、神、仙人等，以內意念力、或神通力，能令有情眾生產生眠夢的勢用。或殺害有情眾生的勢用，此中亦包含自他二識的欲求，(如孕婦，由自識的憂惱為增上緣，可使胎中嬰兒產生異樣反應，甚或趣於夭折；如胎兒生起欲樂為增上緣，孕婦亦會隨之作夢)。
- (八) 所夢之事，是未來事實的先兆⁶⁷。

從《唯識二十論》中所整理出來的幾點發夢觀，與《阿毘達磨大毘婆沙論》有相同的觀點⁶⁸。以上的論點，是佛教對夢所抱持的觀點(即虛幻不實)，但對其在覺醒時所產生的感覺，卻也持謹慎的態度。

那麼現代人又抱持什麼的夢觀呢？近代的精神分析家和學者，在基本上是屬於存在主義論者⁶⁹，所以在本質上已認定夢是實有其根據來源的說法，因而將之與現實生活中的心、生理上結合，來說明夢的背後所隱含的意義，而導致一股研究的狂潮，例如，現在坊間正有一股「清明

⁶⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》二七·一五四五，頁一九二B—一九三A。

⁶⁷ 如大迦多衍那意願勢力，令婆刺拏王等夢見異事。

⁶⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》中，對夢境的說法很詳盡，請參閱《大正藏》二七·一五四五，頁一九二A—一九四C。另在《大寶積經》卷十五(淨居天子會)中對菩薩的一〇八夢，也均有詳細的說明。西晉三藏 竺法護 譯《大寶積經》《大正藏》一一·三一〇，頁八一C—九一B。

⁶⁹ 「存在主義」有各種不同的說法，如索倫·齊克果、馬丁·海德格、沙特等。故而請參閱馬丁·海德格 著／王慶節、陳嘉映 譯《存在與時間》台北：久大、桂冠聯合出版，一九九四，頁五七八—五八一〔附錄一〕有詳細的解說。"Existenzialismus"在中國被稱為「存在主義」，不過存在主義先師的海德格卻否認自己的哲學是存在主義。吳東辰比較偏向齊克果的觀點，因齊氏的存在，有二種含意，一為自由抉擇；二為在上帝面前敢提出問題，且相信神對人會發慈悲，但只限定在「人」的存在，「人」是沒有界限，自由的，故存在(existenz)亦是自由的，存在即是海德格所謂的"dasein"，又等於意識(bewubstein, consciousness)，因從現象學的方法，一直追尋到最後，發現「意識」乃是在主體中最確切不疑的據點。見吳東辰 著《心理分析與齊克果之存在概念》台北：臺灣商務印書館，一九九六，頁一一。

夢」的修習法的流行風潮⁷⁰。但是，有此一傾向者，若一味地追求善美的夢，卻於現實生活中而沾沾自喜，而不去思考其中的意涵去改變自己的惡習或更加的精進，而不去理會不善的夢亦是有其驚示的作用（背向意義），使夢者能改惡從善的功能，那不就又墮入另一個陷阱而不能自拔嗎？劉文英在《夢的迷信與夢的探索》一書中對夢所作的總結⁷¹，是現代人對夢做研究時的方針（想從夢中獲得一些啟示或心理治療的方式之一）。筆者以為可做現代人（即相信有一精神主體存在的人）研究夢所得的夢觀。

佛教經典雖然述及發夢緣原，但只是用來說明「夢是虛幻不實」的觀點和譬喻（與現代人的觀夢的目的不同）。但感夢對佛教的宣揚和佛教實踐行者而言，都是不可或缺的。如：

（一）在宣揚佛教方面：如《善見律毘婆沙》云：「若夢見禮佛誦

⁷⁰ 「清明夢」(Lucid Dreaming)，即夢者於夢中醒過來，發現自己正在作夢，因而能用意念去操縱自己的意識和夢。見王季慶《心內革命》台北：方智出版社，一九九七，頁一〇九；另還有一類似的做法，即透過研究人員及夢者的自我分析，重寫夢境劇本的一種訓練的技巧，即所謂的領會 (Recognize)；指認 (Identify)；停止 (Stop)；改變 (Change)。RISC 技巧就是領會、指認、停止、改變，讓夢境劇本的結尾朝積極的自我印象改善。參閱羅莎琳·凱瑞特、林立·蘭歌著／黃漢耀 譯《黑色夢境—惡夢處理手冊》台北市：張老師文化事業股份有限公司；一九九六，頁一四〇—一六一。

⁷¹ 劉文英的結論如下：(1) 人的潛意識是人整個精神生活的積淀，包括自覺意識的積淀。……夢的實質，不過是人的潛意識對人的現實生活的反映。(2) 潛意識是人原始時代生活的積淀，和原始思維同源。所以夢的活動和原始思維，都以意象為基本要素，都以意象拼接推移變化，都以意象活動表達意念和思想，並由此產生夢的顯象與隱意之間的區別。(3) 夢的材料是來自人腦後天儲存的意象庫。所謂夢的工作是潛意根據相似原則和關聯原則，從意象庫中檢索意象、加工意象和變換意象。(4) 做夢過程中眼球的快速運動，並不是一種無意義的生理，而是根源於眼球的內視機制。內視的實質主要是潛意識，從意象庫中檢索意象、比較意象和構思意象群、意象系列。由此才出現夢中的意象活動和夢者對夢的視覺感受。(5) 夢的心理狀態並非都是欲望的滿足，有時是憂患的臨頭。因而夢心理所表現的不是單一的傾向，而是矛盾的傾向（背向指意）。夢的內容有私欲和邪念，也有美意和善心。夢是一個人內心世界的全面暴露。(6) 夢的原因有三，一生理病理刺激，二精神心理刺激，三潛意識的情結或意結。前二是做夢的觸發條件，後一是做夢的內在根據。夢的意義主要應從潛意識的情結、意結中去尋找。(7) 夢的生理功能，一方面是通過精神系統的鬆弛，調節人體的生理節律；一方面是通過夢象的特徵，顯示人體臟腑機能的狀況。夢的心理功能，一方面是維護精神系統一張一弛的活動節律，一方面是促進精神系統各種心理因素的平衡。詳見《夢的迷信與夢的探索》，頁三〇九—三一〇。



經，持戒布施種種功德，亦屬想夢⁷²。」一意即將夢見禮佛、誦經、持戒、布施等視為此人宿昔有福德因而有善夢；若有罪障的人則現惡夢的「想夢」之屬。故在僧傳、或宣揚佛教意義的史傳著作中，均有記載高僧大德或眾多信徒在佛教信仰（或誦讀、書寫……某些經典）行儀中，佛菩薩於其人夢中為其說法的故事，來宣揚佛教功德的事業。如唐僧詳《法華傳紀》（T·五一／二〇六八）、唐道宣《集神州三寶感通錄》（T·五二／二一〇六）等等⁷³。

（二）佛教實踐行者的夢觀方面：筆者擷取天台二祖慧思（五一五—五七七 A D）的傳記中來說明⁷⁴，慧思在早期苦行的習修生活中，即因誦讀《法華經》等大乘經典，而多次出現佛菩薩於夢中為其說法的情況發生。如下表所示：

| 感夢內容 | 《立誓願文》 | 《續高僧傳》 | 《佛祖統紀》 |
|----------------|---------|---------|----------|
| 夢梵僧勸令出俗。 | × | ○ | ○ |
| 數感神僧訓令齋戒。 | × | ○ | × |
| 夢普賢乘白象王摩頂而去。 | × | × | ○ |
| 夢梵僧數百，加羯磨法具足成就 | × | ○ | ○ |
| 夢彌勒、彌陀說法開悟。 | × | ○ | ○ |
| 夢隨從彌勒與諸眷屬同會龍華。 | × | ○ | ○ |
| 著作年代 | 五五九 A D | 六四五 A D | 一二六九 A D |

（註：有記載者，以「○」表示，無記錄者，以「×」表示。）

⁷² 《大正藏》二四·一四六二，頁七六〇A。

⁷³ 另可參閱《大正藏》第四九—五二冊的（史傳部），或五三—五四冊的（事彙部）均有詳細的載錄。

⁷⁴ 在僧傳中，以慧思的夢例最多，而其感夢的過程，是依據誦讀大乘經因而感夢，此點和其他僧傳中的感夢過程不同。而且在慧思的著作中，對感夢的看法，卻與僧傳所載，似乎有很大的差異，所以筆者擷取慧思傳來作例證。

〔慧思傳〕從「夢神僧」到「夢彌勒說法」等的顯示方式，也許淵源於中國佛教中的傳統習慣，後代人對其祖師的懷念，在其傳文中添加「夢佛菩薩」的事蹟來連結，以提高其地位的作法（從表中傳記的著作年代不同，而其感夢的情事則有所差異）。但慧思的「感夢」是有經典依據的，正如《法華經》、《法華三昧懺儀》和《佛說觀普賢菩薩行法經》所顯示的內容，行者依據其經典修習當中，會有夢的出現⁷⁵。如《善見律毘婆沙》所說云：「此人宿昔有福德因而有善夢的說法並非不可能的事⁷⁶」。慧思於《諸法無諍三昧法門》中說：「夢中所見是虛妄念，又將心相、諸行比喻成夢者和夢法的能所關係，沒有能緣者，那有所緣法⁷⁷。」所以慧思認為夢如妄念，是虛幻不實的。慧思又在《大乘止觀法門》說，夢中能在吃頓飯的時間內能經歷多年時空的事，此種將時空的

⁷⁵ (1)《法華經》(分別功德品)云：「何況廣聞是經，若教人聞、若自持、若教

人持、若自書、若教人書、若以華、香、瓔珞、幢旛、繪蓋、香油酥燈、供養經卷、是人功德無量無邊，能生一切種智。」又於(普賢菩薩勸發品)中云：「求索者、受持者、讀誦者、書寫者、欲修習是《法華經》，……我當乘六牙白象，與無量菩薩而自圍繞，以一切眾生所喜見身，現其人前而為說法、示、教、利、喜」。《法華經》有多種譯本，但自姚秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》後，即以羅什譯本流行於中國。《大正藏》九·二六二。

(2)《法華三昧懺儀》(坐禪實相正觀方法)云：「行者行道誦經竟，……以是因緣，得與三昧相應，三昧力故，即見普賢及十方佛摩頂說法」，又(略明修證相)云：「若得種種靈異好夢，或覺諸根明淨，四大輕利顏色鮮潔……是名下品知戒根漸淨相也」。智顛撰《法華三昧懺儀》《大正藏》四六·一九四一，頁九五四A—C。

(3)《佛說觀普賢菩薩行法經》云：「晝夜六時、禮十方佛、行懺悔法、誦大乘經、讀大乘經、思大乘義、念大乘事、恭敬供養持大乘者，……於睡眠中，夢見普賢為其說法，如覺無異，安慰其心。而作是言，汝所誦持、忘失是句，妄失是偈，……及至夢中常為說法。」宋曇無蜜多譯《佛說觀普賢菩薩行法經》(約宋元嘉年四二四—四五三譯出)《大正藏》九·二七七，頁三九〇B—C。

⁷⁶ 《大正藏》二四·一四六二，頁七六〇A。

⁷⁷ 《諸法無諍三昧法門》云：「但虛妄念如夢所見，無作夢者，何況見夢法？心相如夢者，諸行如夢法，無夢無夢法，亦無觀夢者，夢非是生滅，亦非無生滅，觀夢者亦然」。慧思撰《諸法無諍三昧法門》《大正藏》四六·一九二三，頁六四〇B。上引為筆者自己的解釋。

濃縮是虛幻不實的，所夢亦屬不實的⁷⁸。筆著像慧思這樣的行者，應是如《中阿含經》卷五四的筏喻⁷⁹，《增一阿含經》卷三九經中的船筏之喻⁸⁰，來比喻佛法如筏，既已登涅槃岸，亦當捨棄。所以佛說的一切法皆是「筏喻之法」，不可執著之法，只是幫助眾生解脫的方法，所謂「善法猶可捨，何況非法？」藉由佛法的指導，修行而證涅槃，就不必再執著於方法而不放。

世親以「夢喻」為駁斥外人對其成立「唯識無境」主張的問難，亦為世親著作《唯識二十論》的動機，不論世親和問難者，對夢的觀點亦是有著相同的看法（即認同夢是虛幻不實），只是因其對外境基本看法不同（如有一切有認為過、未、現三世實有，唯識家只承認「識有境無」等），才導致這場爭辯。然而，從問難者與論主之間的答辯對話中，「夢」均乎扮演十分吃重的角色。雖然最後主角被喻為悲劇性的人物，而被犧牲掉了，但在其盡情盡性的扮演的過程，卻是有目共睹的。「夢」在人類歷史的流轉中，雖沒有舉足輕重的能力，它仍然繼續地盡其所能的邁力演出，只祈能為提供其演出場地的劇場分勞解憂罷！

最後，筆者引用劉文英所說作結語：

⁷⁸ 《大乘止觀法門》對話如下：「我今又問汝，汝嘗夢不？外人曰：嘗有夢。沙門（慧思）曰：汝曾夢見經歷十年五歲時節以不？外人曰：我實曾見歷多年，或經旬月時節，亦有晝夜，與覺無異。沙門曰：汝若覺已自知睡經幾時？外人曰：我即覺已借問，他人言：我睡始經食頃。沙門曰：奇哉於一食之頃，而見多年之事。以是義故，據覺論夢，夢裏長時，便則不實。據夢論覺，覺時食頃亦則為虛。若覺夢據情論，即長短各論，各論為實，一向不融。若覺夢據理論，即長短相攝，長時是短，短時是長，而不妨長短相別，若以一心望彼，則長短俱無，本來平等一心也」。慧思撰《大乘止觀法門》《大正藏》四六·一九二四，頁六五〇A—六五一A。

從慧思的這二本著作（《諸法無諍三昧法門》和《大乘止觀法門》）對夢的觀點，來推論《立誓願文》是否為慧思的著作？此三本著作似乎有相同的看法，進而從「夢」的觀點似能提高《立誓願文》是慧思著作的可能性。又《立誓願文》等三本著作，均是慧思悟得法華三昧後的著作，是否意謂著，慧思恐後人執著於夢中的境界，所以一再地強調夢的虛幻不實性。深怕後人不再契入正道的修習，故而不將夢的情事，於其著作中表白。誠如《增一阿含經》所云：「船筏之喻」所言一樣，既已修行而證涅槃，就不必再執著於方法而不放。

⁷⁹ 見東晉 瞿曇僧伽提婆 譯《中阿含經》《大正藏》一·二六，頁七六四B—C。

⁸⁰ 見東晉 瞿曇僧伽提婆 譯《增一阿含經》《大正藏》二·一二五，頁七六〇A—B。



如果你有什麼解不開的難題，如果你要從事一項偉大的創造，那還是先睡個大覺再說吧！夢將有助於你思想的解放，夢將給你打開廣闊的思路，夢將可能給你提供重要的啟示。不過誰要是完全依靠做夢來研究和創作的話，夢是不會給他啟示和報償的⁸¹。

⁸¹見《夢的迷信與夢的探索》，頁三〇九。