

宗教與民俗醫療學報

第三期

主題論文

佛教臨終關懷的社會功能性 釋聖玄

一般論文

- | | |
|-------------------------|---------|
| 《善生經》的生命修持觀 | 鄭志明 |
| 密丹合修 | 賴賢宗 |
| 靈療的社會意義及其後設轉向 | 周慶華 |
| 古坑嘉興宮誦經團『謝平安』之民俗醫療觀 | 余永湧 |
| 「過火」儀式危險的認識可能與保險理賠責任的釐定 | 李崇信 |
| 身體功能的想像與症狀行為的認知 | 孔健中 |
| 類比思維的文化心理學意義 | 郭士賢 張思嘉 |
| 生命學概論課程教學簡綱之芻議 | 劉易齋 |

財團法人易學發展基金會
中華民國宗教弘法協會
陳怡魁 策劃
中華民國九十五年五月

宗教與民俗醫療學報

第三期 2006 年 5 月

發行人：陳怡魁

出版者：中華民國宗教弘法協會

中華星相易理交流協會

中華民國生死學會

編輯委員：

王士峰(致理技術學院企管系主任)

毛新春(輔仁大學護理學系主任)

宋光宇(佛光大學生命學研究所所長)

徐福全(台灣科技大學人文學院教授)

黃海德(華僑大學宗教研究所所長)

尉遲淦(輔英科技大學人文教育中心副教授)

鈕則誠(銘傳大學教育研究所教授)

楊荊生(生死學會理事長)

賴賢宗(台北大學中文系副教授)

鄭曉江(江西師範大學哲學系教授)

主編：鄭志明

編輯：李峰銘

編輯部：台灣宗教與民俗研究中心

地址：台北縣淡水鎮沙崙路 133 號六樓

宗教與民俗醫療學報

第三期

目次

主題論文

- 佛教臨終關懷的社會功能性釋聖玄 1

一般論文

- 《善生經》的生命修持觀鄭志明 53
- 密丹合修：論佛密五身、五輪觀與丹道五行、
三丹之會通賴賢宗 88
- 靈療的社會意義及其後設轉向周慶華 106
- 古坑嘉興宮誦經團『謝平安』之民俗醫療觀余永湧 130
- 「過火」儀式危險的認識可能與保險理賠責任
的釐定李崇信 171
- 身體功能的想像與症狀行為的認知孔健中 192
- 類比思維的文化心理學意義郭士賢 張思嘉 213
- 生命學概論課程教學簡綱之芻論劉易齋 237

主題論文

佛教臨終關懷的社會功能性

釋聖玄

輔仁大學宗教學研究所

摘要

生命是一種「狀態」，它象徵著一股「生生不息」的力量；生命的意義是內省而且是自發性的(spontaneous)，因此它能無所不包、無所不感通，有如大地之母。生命可以藉由生命中三個層面的深度—身、心、靈，與六個層面的廣度—信仰、認知、規範、表現、社會、自然，以及兩個階段—「身情意」與「思考」來加以探討，¹同時給予教育，以利開發生命潛能，塑造平衡發展的人生，進而體悟生命的真諦。

再者，宗教社會學家涂爾幹主張宗教是一種社會的神化，足見宗教信仰不可能超越自然或社會而存在。本文希望由生命廣度六大層面中的「信仰」與「社會」的關係，探討宗教信仰與社會互動之間的相互依存性，以及宗教信仰所賦予社會整體醫療的功能意義。

¹ 陳德光，〈生命教育的宗教學基礎初探〉，國立教育資料館主編，《教育資料集刊》，第二十六輯，2001，頁59。

關鍵詞：中陰身、原型、集體無意識、輪迴轉世、臨終關懷、意義治療、
覺性照顧、往生救度

張其成 評

一、引言

自一九九三年開始，台灣六十五歲以上的老年人口已超過總人口的百分之七，顯示台灣已經成為聯合國定義下的「高齡化社會」。² 而根據經建會的預測，未來台灣人口老化的指數也將明顯揚升³。台灣地區自從 1982 年起，癌症即佔國人死亡人數的第一位，且死亡數逐年增加。行政院衛生署公布台灣地區主要死亡原因，2004 年以惡性腫瘤佔第一位，死亡人數達 36,3571 人⁴，而癌末病人正是安寧療護照顧最具代表性的一類⁵。這個訊息顯示國人因為與日俱增的年齡老化事實，而承受同步提高的死亡威脅。

研究者於上述整體社會的變遷中觀察出「高齡化社會」與「癌症死亡」人口數的急劇上升是國人刻不容緩亟待對治的重要課題，臨終關懷⁶領域中的安寧療護於此背景中如雨後春筍般應運而生，同時也成為文明社會與人道醫療的重要指標。然而，終極關懷對社會醫療的意義，是否象徵著當代醫學體系已朝向科學與宗教合流的發展趨勢？抑或顯示強調科學技術掛帥的現代醫學已不再排斥宗教與靈性的精神領域課題？誰能確定人的生活經驗中有著超越肉體的形上靈性⁷，致使安寧療

² 波伊曼(Louis P. Pojman) 著，魏德驥等譯，《解構死亡》(台北：桂冠，1997)，頁 Viii。

³ <新世紀第二期國家建設計畫：民國 94 年至 97 年四年計畫暨民國 104 年展望>《行政院經濟建設委員會》(<http://210.69.188.227/eco-plan/construck-plan/new2.pdf>)，2005 年 9 月 12 日摘錄。

⁴ <92.02 統計年報·表 16：台灣地區歷年主要死亡原因>《中華民國行政院衛生署》(<http://www.doh.gov.tw/statistic/data/衛生統計年報/92/2 衛生指標/表 16.xls>)，2005 年 9 月 12 日摘錄。

⁵ 陳慶餘等，〈癌末病人靈性照顧模式之研究〉《中華民國家庭醫學雜誌》第九卷第一期，1999-03，頁 21。

⁶ 田立克認為，終極關懷是人類精神的基礎，其文化表現形態就是宗教。詳見：田立克，《文化神學》(北京：工人出版社，1988)，頁 7。

⁷ 鄭志明，〈人性與安寧療護〉，《宗教與民俗醫學報》創刊號，94-06，頁 222-223。

護三十餘年的全球發展史中，廣受各宗教的接納。德裔美國系統神學家田立克(Paul Tillich, 1886-1965)面對現代人的消費主義和科學主義，提出充滿人文精神的「終極關懷」。在《系統神學》(三卷, 1951-1963)中田氏將終極關懷當作人的存在及其意義，他說：『人最終關切的是他自己的存在及意義』⁸。而在《文化神學》中，田立克認為，終極關懷是人類精神的基礎，其文化表現形態就是宗教。他說：『宗教，就這個詞的最廣泛和最根本的意義而言，是指一種終極的眷注。』⁹ 由於宗教是人類精神生活中所有機能的基礎，它居於人類精神整體中的深層，因此田氏主張宗教廣泛的意義就是終極關懷價值的思惟，信仰活動是終極關懷的狀態、對終極生死問題的關注，透過高度精神力量的無限超拔，生命因而轉迷開悟，由此得以體悟生死之智慧。

本研究立基於佛教信仰的觀點，先行試圖解讀生死智慧，闡述佛教對「生」的認知、對「死」的主張，以及生死連貫的關係；進而以《西藏度亡經》為例，由心理學的基調解讀輪迴轉世說；最後，則以佛教的臨終關懷理念針對「身」、「心」、「受」與「法」的覺察來探索是否當代的醫學體系可以建立與宗教合流的發展傾向，以及在本土社會中，佛教的往生救度如何藉由圓滿生死兩無憾，因而成為社會大眾精神生活的支撐。易言之，本文闡述宗教與社會的互動性，除用以強調宗教信仰應根源於客觀而具體的社會實在以外，它更以崇高而神聖化的形式來反映既定的社會生活對宗教信仰的需求，據此達成其諸多面向的社會功能性。

⁸ Paul Tillich, "Systematic Theology". Vol. 1, The University of Chicago Press, 1951, p.14.

⁹ 田立克，《文化神學》(北京：工人出版社，1988)，頁7。

二、解讀生死智慧

哲學家傅偉動說：「對於現代人的死亡問題，消極的解決有賴心理治療，積極的超克則在於培養哲學或宗教的智慧」；¹⁰由是之故，本章節筆者擬由佛教信仰與哲學的角度闡釋生死之智慧。

（一）生死智慧的哲理及其價值取向

生死智慧是透過跨領域、跨文化之複合科學所產生的理論基礎，提供智慧，用以幫助人類達成安身立命、消除「生、死」疑惑，進而關懷生命的終極意義。¹¹本章節筆者分別由佛教的生死觀，以及生死智慧的價值取向分別探究生死智慧的哲理。

1. 生死智慧的哲理探究

死是威脅人類最大的自然現象，同時也是科學知識無法解開的超自然隱謎，這就是死的弔詭性(Paradox)¹²。分析死亡現象最為深究的西方哲學家海德格 (Martin Heidegger, 西元(1889~1976)在其名著《存在與時間》(1927年)一書中由「實存分析(Existential Analysis)」的觀點指出，人的存在是一種「歸終的存在」，意即人生下來就步向死亡，因此人也可說是「向死的存在 (Being-toward-death)」¹³；換言之，人本來就是「為死亡而存在」，藉此海德格揭示「死亡」是吾人「存在」的一部分。海德格又說：「此在在死亡中達到整全同時喪失了此之在。」¹⁴這句話充

¹⁰ 傅偉動，《批判的繼承與創造的發展》（台北：東大圖書公司，1986），頁176。

¹¹ 蔡瑞麟，《宗教哲學與生死學》（嘉義：南華管理學院，1999），頁256-257。

¹² 傅偉動，《批判的繼承與創造的發展》，頁187。

¹³ Martin Heidegger, *Being and Time*. A translation of *SEIN und ZEIT* by John Macquarrie and Edward Robinson, (New York: Harper & Row Publishers, 1962), p.277.

¹⁴ 馬丁·海德格(Martin Heidegger)著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》（台北：桂冠出

滿生死智慧，因為它充分將生與死連貫在一起，並且指出生死是一體的兩面，這同時顯示生死的精神超克層面的意義，因為海德格以哲學的智慧通過對「死」的闡述，藉以讓人對「生」產生動力。

2. 生死智慧的價值取向

傅偉動教授在《學問的生命與生命的學問》壹書中曾建構「生命十大層面與價值取向」之模型，用以說明此間二者的關係。「學問的生命」自下而上的發展是身體活動、心理活動、政治社會、歷史文化、知性探索、審美經驗以及人倫道德，此即世俗生命(即世間生命)的七大層面。至於「生命的學問」則屬於生命最高的三層次－實存主體、終極關懷與終極真實。舉凡超世俗的終極課題，其所探索之內容、方式、方向、結果與效果，都將影響生命世俗七層次的價值取向。¹⁵ 勲教授主張作為生死智慧理論基礎的「生死學」應該是完整的宗教、哲學之「生死學」－它必定是跨學科、跨界域、跨世代及跨文化的複合性科學¹⁶。由生死學理論基礎所建構出來的生死智慧則是一種實踐體悟，它用以幫助達成四大目標：其一，安身立命；其二，消除生死疑惑；其三，解脫臨終恐懼；其四，關懷大愛與終極實在(Ultimate Reality)；此四大目標，充分展示生死智慧的兩大重點：第一，「生前」與「死後」意義之連貫，亦即生死是合一的系統，宗教的闡述正是連繫生與死的重要體系；其二，宗教與其他思想的差異性是由「生死超克」(或稱精神超克)展開而談的¹⁷。筆者藉由以下兩節分別闡述佛教對「生」、「死」與「生死合一」的觀點，以及生死超克的精神解脫思想。

版社，2002)，頁 259。

¹⁵ 傅偉動，《學問的生命與生命的學問》(台北：正中書局，1998，三版)，第十一章。

¹⁶ 蔡瑞麟，《宗教哲學與生死學》(嘉義：南華管理學院，1999)，頁 253。

¹⁷ 孫中曾，〈傅偉動的生死學與心性論－以《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》〉《生死學研究》創刊號，2003・12，頁 120。

(二)佛教的生死觀

「人生」可謂是人這一階段的生命；人因為有肉體存在，因此必須過世間的生活，所以這一階段的生命也可稱之為「在世的存有」，這是哲學角度的詮釋。相對地，人因為有精神活動、靈魂不朽，因此這一世的生命亦云「超世的存有」，顯然這是宗教觀點的闡述。遑不論人是否有宗教信仰，正視人生、面對死亡乃芸芸眾生共有的課題；易言之，死亡是究竟平等的。如何了生脫死，是「終極關懷」的課題，成了一個人存在至高無上的關切。就佛教的生死觀，本篇將探討其對「生」的認知、對「死」的主張，以及「生死的關連」，茲分別概說如下：

1. 對「生」的認知

根據日本京都學派學者阿部正雄(Masao Abe)的闡述：「…，佛教乃立基於對『法(Dharma)』，即『真理(Truth)』，或稱『真如(Suchness)』、『空(Emptiness)』的覺醒，而非對上帝的信仰…」¹⁸。這個闡述明白的指出佛教與一神信仰對於宇宙生成的理論是截然不同的。佛教對「生」的認知是主張「緣起」¹⁹，《雜阿含經》卷十二²⁰，首先將「緣起」的三大特色一條件相互依存、自性空與落實中道表現得淋漓盡致。其他相關經典，則有《法華經·方便品》曰：「佛種從緣起。」、《維摩詰所說經·佛國品》曰：「深入緣起，斷諸邪見。」《大日經》三曰：「緣起甚深難可見。」、《俱舍論》九曰：「諸支因分，說名緣起，由此為緣能起果

¹⁸ Abe, Masao, eds. Roger Corless & Paul Knitter, "Kenosis and Emptiness" Buddhist Emptiness and Christian Trinity, (New York: Paulist Pr, 1990), p8.

¹⁹ 「緣起」：世間的一切事物都是由眾緣和合而生起的。詳見：陳義孝，《佛學常見辭匯》，美國佛學會主編《佛學辭典集成》，2002，電子版，「緣起」條。

²⁰ 《雜阿含經》卷十二：『如來離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅。』詳見：《CEBETA 電子佛典》，中華電子佛典協會編輯，2002，No. 99, T02, P0085c.

故。」、吉藏的《中論疏》十末則云：「緣起者體性可起，待緣而起，故名緣起。」佛教並且以「十二因緣」²¹來說明生命的由來與生死流轉的過程，同時解答「生從何來、死往何處去」的生命之謎。

再者，佛教基本教義「無我論」，²²將人類身心組合的五要素，即「五蘊」：色（身體），受（感覺 sensations），想（知覺 recognition），行（意志 mental formations），識（consciousness）等分析審察，發現並無任何一個可以稱為「自我」的恆常不變之實質。²³由是知，佛教的宇宙生命觀係源於上述十二緣起的真理，而以「中道」²⁴、「空性」²⁵與「涅槃」²⁶等「不生不滅」²⁷的真理為依歸；簡而言之，即秉持「緣起性空」²⁸的真理，肯定「性空」之「理體」²⁹；由於空性是在緣起當中的寂滅性，因此富有當下超越的自由能力，是以空中得以產生宇宙森羅萬象的「有」，由

²¹ 「十二因緣」又名十二有支，或十二緣起，是說明有情生死流轉的過程。十二因緣是無明（貪瞋痴等煩惱為生死的根本）、行（造作諸業）、識（業識投胎）、名色（但有胎形六根未具）、六入（胎兒長成眼等六根的人形）、觸（出胎 與外境接觸）、受（與外境接觸生起苦樂的感受）、愛（對境生愛欲）、取（追求造作）、有（成業因能招感未來果報）、生（再受未來五蘊身）、老死（未來之身又漸老而死）。以上十二支，包括三世起惑、造業、受生等一切因果，周而復始，至於無窮。詳見：同上，「十二因緣」條。

²² Rahula, Walpola *What the Buddha Taught* 1958. Chapter VI "THE DOCTRINE OF NO-SOUL : ANATTA", 中英文譯本：顧法嚴譯，〈無我論〉《佛陀的啟示》（台北市：慧炬出版社，1983），頁 91~121。

²³ Rahula 1985, pp.20-27; 52-53（中英文譯本：pp.36-45; 94）。

²⁴ 法相以唯識為中道，三論以八不為中道，天台以實相為中道，華嚴以法界為中道。中者，不二之義。絕待之稱，雙非雙照之目也。中論偈曰：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義。」詳見：《丁福保佛學辭典》，中華電子佛典協會編輯，2002，「中道」條。

²⁵ 同上，見「空性」條。

²⁶ 華譯滅度、寂滅、圓寂、大寂定等，是超越時空的真如境界，也是不生不滅的意思。詳見：陳義孝編，《佛學常見辭匯》，1979，「涅槃」條。

²⁷ 不生也不滅，是常住的別名，也是永生的意思。涅槃經說：「涅槃言不生，繁言不滅，不生不滅，名大涅槃。」詳見：同上，「不生不滅」條。

²⁸ 緣起是說世間的一切事物都是由眾緣和合而生起的，性空是說眾緣合成的諸法，其性本空，無有真實的自體。詳見：同上，「緣起性空」條。

²⁹ 萬有之本體。與理性同義。詳見：同上，「理體」條。

是知「有」是「性空」之理體所表現出來的一種「事相」³⁰，而空性中的「妙有」³¹則屬真俗不二，即事相與理體不二的具體展現。顯而易知，「緣起性空」同時肯定「空」、「有」與「空中妙有」；空性並非斷滅，反而是「空之妙有」的意義及其價值之實現。佛教同時提供「四念住」³²「四聖諦」³³、「八正道」³⁴...等諸多實踐體證的修習方法，用以幫助世人認識生命的本質、瞭解生命的意涵、創造生命的價值，進而活出生命的希望，以達成前述「不生不滅」的圓滿。

2. 對「死」的主張

佛教死亡觀的最高境界是尋求「解脫」³⁵，易言之，即離「苦」得「樂」，獲得真正的自由，達到「涅槃」不生不滅的境界。佛教《大般涅槃經》云：『一切眾生悉有佛性。如來常住無有變易。』³⁶，正因為眾生皆有佛性，是以人人能夠覺悟生命的本質其實是超越生死存亡所有

³⁰ 有實事的，或是有形相可以看得到的，都叫做事相；至於講道理的，沒有形相可以看得到的，則叫做理性。詳見：同上，「事相」條。

³¹（術語）非有之有曰妙有。以對於非空之空而曰真空也。業疏濟緣記一上曰：「是知妙有則一毫不立，真空則因果歷然。」詳見：同上，「妙有」條。

³² 又名四念住，即身念處、受念處、心念處、法念處。身念處是觀身不淨；受念處是觀受是苦；心念處是觀心無常；法念處是觀法無我。此四念處的四種觀法都是以智慧為體，以慧觀的力量，把心安住在道法上，使之正而不邪。詳見：同上，「四念處」條。

³³ 苦集滅道之四諦也。為聖者所見之諦理，故名聖諦。又聖者正也，為正真之諦理，故名聖諦。涅槃經十二曰：「苦集滅道，是名四聖諦。」詳見：《丁福保佛學辭典》，「四聖諦」條。

³⁴ 八正道，又名八聖道，即八條聖者的道法。一、正見，即正確的知見。二、正思惟，即正確的思考。三、正語，即正當的言語。四、正業，即正當的行為。五、正命，即正當的職業。六、正精進，即正當的努力。七、正念，即正確的觀念。八、正定，即正確的禪定。修此八正道，可證得阿羅漢果。詳見：陳義孝編，《佛學常見辭匯》，「八正道」條。

³⁵ 脫離束縛而得自在的意思，亦即涅槃的別名。詳見：陳義孝編，《佛學常見辭匯》，「解脫」條。

³⁶ 《大般涅槃經》卷二十七：「一切眾生悉有佛性，如來常住無有變易。」《CEBETA 電子佛典》，中華電子佛典協會編輯，2002，No. 374, T12, P0525a。

極限的，此乃「生死」即「空」的義理。人類因破除對「我」³⁷與「我所」³⁸的執著，而體悟前述佛教根本教義「無我論」中「無我」³⁹的境界。只有體證「無我」，精神層次方能超越生命的長短、死亡的恐懼。佛教的超越生死觀，其主要的目標在於藉由「無我」之體證，解脫現實所有的束縛，進而覺悟前世、現世、來世「三世因果」⁴⁰輪迴⁴¹轉生的道理，最終達成證悟涅槃「不生不滅」⁴²的境界。

³⁷ (術語) 己身有一主宰而常住者。外道認定我者為外道，否定之者為教。唯識論一曰：「我謂主宰。」述記一本曰：「我如主宰者，如國之主有自在故，及如輔宰能割斷故。有自在力及割斷力義，同我故。或主是我體，宰我所。或主如我體，宰如我用。」佛教指五蘊之和合者為假我，非有實之我體。佛地論一曰：「我謂諸蘊世俗假者。」智度論一曰：「佛弟子輩等，雖知無我隨俗法說我，非實我也。」詳見：《丁福保佛學辭典》，「我」條。

³⁸ (術語) 我所有之略，自身為我，自身外之萬物謂為我所有。有我之情者，以為自身外之事物，皆我之所有也。註維摩經五：「肇曰：我為萬物主，萬物為我所。生曰：有我之情，自外諸法，皆以為我之所有，是對我之法。」詳見：同上，「我所」條。

³⁹ (術語) 梵語 Anātman，又云非我。常一之體，有主宰之用者為我，於人身執有此，謂之人我，於法執有此，謂之法我，於自己執有此，謂之自我，於他執有此，謂之他我。然人身者五蘊之假和合，無常一之我體，法者總為因緣生，亦無常一之我體，既無人我，無法我，則無自我他我，不待言矣。如此畢竟無有我，是究竟之真理也。金剛經曰：「通達無我法者，如來說名真是菩薩。」十地經論一曰：「無我智有二種，我空法空。」大乘義章二曰：「法無性實，故曰無我。」同三曰：「苦非我體，故名為無我。」俱舍光記二十六曰：「違我見故非我。」又曰：「非自在故非我。」又曰：「即蘊自體非我故非我，如言即舍非人。」止觀七曰：「為無智慧故，計言有我。以慧觀之，實無有我。我在何處？頭足支節，一一諦觀，了不見我。何處有人及以眾生？眾生業力機關，假為空聚。從眾緣生，無有宰主，如宿空亭。」原人論曰：「形骸之色，思慮之心，從無始來，因緣力故，念念生滅，相續無窮。如水涓涓，如燈焰焰。身心假合，似一似常。凡愚不覺之，執之為我。寶此我故，即起貪瞋痴等三毒。三毒擊念，發動身口，造一切業。」詳見：《丁福保佛學辭典》，「無我」條。

⁴⁰ 過去現在未來三世而尋因果也。因果經曰：「欲知過去因者，見其現在果。欲知未來果者，見其現在因。」(古以此文為因果經之語而處處引之，但現在流通之經無此文)。涅槃經橋陳品曰：「善惡之報，如影隨形。三世因果，循環不失。此生空過，後悔無追。」詳見：同上，「三世因果」條。

⁴¹ (術語) 眾生無始以來，旋轉於六道之生死，如車輪之轉而無窮也。法華經方便品曰：「以諸欲因緣，墜墮三惡道。輪迴六趣中，備受諸苦毒。」心地觀經三曰：「有情輪迴生六道，猶如車輪無始終。」觀佛三昧經六曰：「三界眾生，輪迴六趣，如旋火輪。」身觀經曰：「循環三界內，猶如汲井輪。」觀念法門曰：「生死凡夫罪障深重，輪迴六道。」Samsāra。詳見：同上，「輪迴」條。

⁴² (術語) 對生滅之語，常住之異名也。小乘獨就涅槃之理而觀不生不滅，大乘於有為之

3. 「生」與「死」的連貫

至於探索佛教生死連貫的觀點，則可由覺悟的過程切入。精神覺悟的過程就是覺悟之前的「自我」已達到死亡，因而體證「無我」的意涵，建立嶄新的價值觀。由是知，佛教主張人於「生」的過程中，可以透過覺悟進入沒有「人我」、「真假」、「有無」、「存亡」的相對世界，換言之，「生」是可以與萬物合而為一，藉以體證「死」的昇華，即一切事物個個了無自性的「空無」⁴³境地。足見，佛教生死連貫之主張，是以精神覺悟來貫徹，因而參透並斷除所有的疑惑，進而解脫現實所有一切的束縛。

綜而觀之，佛教立基於「無我論」、「緣起法」，其以十二因緣解說生命的由來與生死流轉，並以生死一如「不生不滅」的究竟涅槃作為真理之依歸，其中佐以「四聖諦」、「八正道」…等實踐證悟的方法。

(三)生死超克—煩惱即菩提

人到底是「在世的存有」抑或「超世的存有」，依哲學與神學立場的不同，觀點因而互異。但是，不管人是屬世抑或屬靈，無法避免要面對的事實是：必須正視人生的始末而生活。足見死亡是迫切需要被關懷的課題。但是，對大多數的人而言，死亡是一種無可逃避的威脅；既然無可逃避，何妨將死亡視為是一種挑戰。雖然，定義「生命與死亡」其

事相上論不生不滅之義。維摩經不二門品曰：「法本不生，今則無滅。」涅槃經曰：「涅槃言不生，涅槃言不滅，不生不滅名大涅槃。」般若波羅蜜經曰：「不生不滅，不垢不淨。」中論曰：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。」按不生亦不滅四句偈文，所以發明真空無相第一妙諦。凡佛經均不外此意。詳見：同上，「不生不滅」條。

⁴³（術語）一切事物個個無自性也。註維摩經九曰：「觀於空無，而不捨大悲。」註「肇曰：諸法之相，唯空唯無，然不以空無捨於大悲也。」詳見：《丁福保佛學辭典》，「不生不滅」條。

絕對客觀的價值並非易事，但是藉由力行實踐可以活出生命主體性的價值與意義則是可以確定的，藉此將有助於參究死亡的奧祕與尊嚴。本篇幅探討佛教的生死智慧如何圓滿生死超克，化煩惱為菩提，藉此因而體悟生死即涅槃。

1. 佛教修持與生死超克

精神上的生死超克可以是高度精神性或宗教性其形成的原本根據，它具有永恆、絕對等性質。對於終極真實的主體性體認，則是確保每一個單獨的實體得以在精神上超克生死，或徹底解決生死問題的直正理據。⁴⁴佛教主張死亡是生命的一部分，屬於生死輪轉過程中的一環。造成生死之流轉乃因眾生在生命過程中我執與無明煩惱投射而出的後果；由是知，如欲徹底克服死亡，唯有斷除我執與無明煩惱，方得以超越生死輪迴的束縛，進而達到涅槃解脫的自在。

佛教根本教義四聖諦—「苦、集、滅、道」，用以描述苦的現象、苦的由來、苦的息滅及滅苦的方法；其第一諦「苦諦」提出內在問題即「一切苦」的表層現象；第二諦「集諦」則以緣起法漸入深層結構，指出「一切苦」的原因在於「無明」；易言之，第一諦言明人的內在問題，第二諦則針對該問題給予哲理分析。第三諦，苦的解決，即貪嗔痴三毒的止息；第四諦，則是進一步提出具體解決的方案，即戒、定、慧—三學、聞思修—三慧及八正道—正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。佛教針對生死問題提供一套完整的實踐方法，據此建構緣起性空、無我及無我所有的涅槃解脫之道。佛教的修持貴在自我實踐，進而形成超克生死的圓滿智慧。

⁴⁴ 傅偉動，《死亡尊嚴與生命嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》（台北：正中書局），頁106。

佛教以救世利他為宗旨的大乘八大宗派，可以概分為「空」⁴⁵、「有」⁴⁶二宗。「有」宗當中，如淨土宗，教人起信發願，以念佛為行持，以便往生西方極樂世界；又如法相唯識宗，主張宇宙之萬有，悉「識」之所轉變，因此說「三界唯心，萬法唯識」，了知一切事物的實相，以利轉識成智，進入佛智。由是知，「有」宗各宗派立足於宇宙萬有，其生死觀係先闡述事物生滅等現象，最後始進入究竟真理。顯而易知，「有」宗係始於通義之話語闡揚，但最後仍以深義之究竟真理為依歸。至於「空」宗，有如「禪宗」⁴⁷，以直指人心，見性成佛為教義；「天台宗」⁴⁸對宇宙萬象則採用「空、假、中」之三諦哲理加以說明，故立「一心三觀」⁴⁹以斷惑；而「華嚴宗」⁵⁰，則顯示「法界緣起」⁵¹，表現事事無

⁴⁵（術語）因緣所生之法，究竟而無實體曰空。又謂理體之空寂。維摩經弟子品曰：「諸法究竟無所有，是空義。」同註「肇曰：小乘觀法緣起，內無真主為空義。雖能觀空，而於空未能都泯，故不究竟。大乘在有不有，在空不空，理無不極，所以究竟空義也。」大乘義章二曰：「空者就理彰名，理寂名空。」同二曰：「空者理之別目，絕眾相故名為空。」萬善同歸集五曰：「教所明空，以不可得故，無實性故，是不斷滅之無。」梵 Sūnyatā。詳見：《丁福保佛學辭典》，「空」條。

⁴⁶（術語）（一）對於無或空而言。此有實有假有妙有等之別。如三實有者，實有也。因緣依他之法者，假有也。圓成實性者，妙有也。（二）十二因緣之一。為造可牽當來果之業之位，即業能有當果之意。是因之名也。又曰有支。若約於分位之十二因緣，則當於壯年以後。（三）果之名。因果不亡之義。如三有，二十五有，及四有等。（四）色界無色界之定及依身也。外道執之，以為解脫，故遮遣之而特謂之有。有者生死相續之義，顯非真滅之意也。上二界之貪，謂之有貪，上二界之漏，謂之有漏（三漏之一）者，即由此意。詳見：同上，「有」條。

⁴⁷以禪那為宗的宗派。因此宗偏重於修心，以心傳心，直傳佛祖的心印，故又名佛心宗。詳見：陳義孝，《佛學常用辭匯》，「禪宗」條。

⁴⁸隋智者大師所立，因居天台上，故即以山名其宗，此宗以法華經、涅槃經、大品般若經、大智度論等為主，明「一心三觀」的妙理。同上，「天台」條。

⁴⁹「一心三觀」：又名圓融三觀、不可思議三觀、不次第三觀等，是天台宗圓教的觀法。天台宗說宇宙萬有，都具有空假中三種諦理，而這三種諦理又互具互融，空即假中，假即空中，中即空假，如果我們在一心之中這樣作觀，即叫做一心三觀。詳見：陳義孝，《佛學常用辭匯》，「一心三觀」條。

⁵⁰「華嚴宗」依華嚴經而立宗，故名華嚴宗。此宗以中國唐時杜順和尚為始祖，後來因為賢首國師所發揚，故又名賢首宗。此宗論一切萬法理事無礙，事事無礙，一切互不相礙互相融入。修法界觀，以高度平等的眼光，體察萬事萬物，這種心情證入一真法界即得佛智。同上，「華嚴」條。

⁵¹萬法緣起，有四種不同的見解：小乘教主張業感緣起，說一切萬法都是由於業力的感

礙，相融相即的旨趣。顯而易見，佛教大乘「空」宗，由「空」到「空之有」，再到「妙有」，都在強調空無之義理，因此直接由深義切入闡述宇宙間之「事相」與「理體」⁵²。不論大乘佛教「空」、「有」二宗，乃至佛性論…等，其解說生死現象之切入點雖有所不同，但佛教生死觀的最高境界始終是以達到「涅槃」不生不滅、生死一如的深義境界為究竟真理。職是之故，不論以「了生脫死，不受後有」為宗旨的小乘聲聞道，抑或以「出生入死，生死一如」為行願的大乘菩薩道，均視生死超克為究竟課題。

2. 煩惱即菩提

煩惱(梵語 klesa)、菩提(梵語 bodhi)，都是大乘佛教之圓通法義一即煩惱與菩提相即不二之意。凡一切妨礙覺悟之精神作用皆謂煩惱；相對地，斷絕世間煩惱，進而成就涅槃之智慧，即為菩提。就世間的有為法而言，生死是污染的，涅槃是清淨的，兩者截然不同，不可相印。但是，若從出世間的絕對法，基於「性空」的義理，煩惱在體悟性空的當下即是菩提，同理之，生死因性空的徹底體證即證入涅槃，而貪、瞋、癡三毒，其當體也是空，因此亦可為菩提；離此菩提之理體之外，別無諸法可言，是以立足於煩惱之空性本體上巧立菩提之名；此即二者相即不離、相即不二之意。《入楞伽心玄義》云：「若人欲成佛勿壞於貪欲，又云，煩惱即菩提等，此並就智見惑性相盡無斷，方為實斷也」⁵³。易言之，煩惱為分別性，故其體非有；即見惑性空時，不必斷除煩惱惑，而得入真如(梵語

應而生起。大乘始教主張阿賴耶緣起，說阿賴耶識含藏萬法的種子，一切根身器界，皆由其生起。大乘終教主張真如緣起，說由於真如隨緣，才會生出萬法來。一乘圓教則主張法界緣起，說遍法界的一切事物，有為無為，色心依正，過現未來，都盡成一大緣起。同上，見「四種緣起」條。

⁵² 因緣生之有為法叫做事，不生不滅之無為法叫做理。2·世間森羅萬象之相叫做事，真如的理體叫做理。因緣所生之法，究竟而無實體曰空。同上，見「事理」條。

⁵³ 《入楞伽心玄義》，《CEBETA 電子佛典》，No. 1790, T39, P0433a.