

佛法對臨終正念的定義及其運作

——以淨土宗為例

■賴鵬舉

前言

第一節 依羅什本《阿彌陀經》看淨土行者臨終的過程

第二節 淨土宗對臨終正念的定義

第三節 淨土宗協助臨終正念的理論與運作

第四節 現代醫療及社會環境下佛教徒臨終正念可能面臨的幾種不利狀況及其排除

前言

「臨終」一詞，出於羅什本《阿彌陀經》：「其人臨命終時」，謂淨土行者色身敗壞，壽命臨將終了的一段重要時段。這段時刻對佛教淨土行者而言，具有重要的意義，其過程之順利與否既代表了行者一生修行的總結，也決定了臨終者以後所處境界的優劣。影響臨終過程順利與否的關鍵又在行者對「正念」之能否把持。「正念」一詞同樣可由《阿彌陀經》：「其人臨命終時心不顛倒」一詞並比對經文前後文義而加以界定。

明確地界定「臨終正念」的內涵，可令淨土行者據以把握求取往生淨土的內在心念及安排外在配合正念的時空環境。如此則佛教界對於佛教徒臨終所涉及的時空、醫療、社會與佛法間複雜的互動因素，便可形成一套明確的處理原則。

現階段全世界對臨終病人的處理已在醫學領域之外，另加入了西方人道觀念為基礎的「安寧療護」，上述有關佛教臨終理論與實際運作的

建立，則可在安寧療護的基礎上，再注入佛教對生命本質的了解與對生命方向的期許，形成一套更適合佛教徒參考的「佛教臨終療護」。

本文的重點即藉由《阿彌陀經》等淨土經論的內容，先找出經文「善根、福德、因緣」是對淨土行者由平時修行至臨終往生過程的描述（第一節），並由上述經文前後文義的比對找出臨終過程中居於核心位置的「臨終正念」及其含義之所在（第二節），並以此「正念」為中心來了解整個臨終助念過程的實際運作（第三節），最後將此運作帶回現在台灣的醫療與社會背景下，佛教徒欲在臨終維持正念，所可能遭遇對內在心念（如止痛藥及麻醉所產生的昏沈）及外在時空環境的不利因素及其排除的方法（第四節）。

第一節 依羅什本《阿彌陀經》看淨土行者臨終的過程

在進入討論本節正題之前，先討論一個羅什譯本的研究方法。

中亞龜茲的佛學大師羅什於公元五世紀初進入中國長安，大量地譯出大乘方等的經典。羅什所翻譯或重譯的經典與前代譯匠如法護、支謙等所譯在品質上有一點很大的不同，即羅什的譯文在前後用辭及文義皆相互貫通，故可用前文解後文，用後文解前文，以探索經文間隱含的深義，形成爾後中國佛教義學界主要的研究方法。法護及其以前的譯文則不具備這種特質。

形成這種差別的原因，可由擔任羅什譯場「筆受」的僧叡口中得知。僧叡在〈毘摩羅詰堤經義疏序〉中謂：

自提婆以前，天竺義學之僧並無來者。（大正55頁59上）

「提婆」指符秦建元中來華^②的罽賓一切有部學者僧伽提婆。僧叡謂符秦之前來華的譯師皆非專「義學」的，故所譯經文，義旨句味往往不盡。故僧叡在羅什重譯《法華經》的〈後序〉中謂竺法護所譯的《正法華》本「譯者昧其虛津，靈關莫之或啟」^④，指竺法護沒注意到《法華》經文背後的旨義。又在〈思益經序〉中謂：

而恭明前譯，頗麗其辭迷其旨，是使宏標乖於謬文，至味淡於華艷。雖復研尋彌稔而幽旨莫啟。（大正55，頁58上）

因支謙譯文之辭麗而旨迷，學者循其經文加以鑽研，多不能求得是經的

深義。這也是羅什入關後，要對一些重要的方等經典重加翻譯的原因。

羅什以其獨步中亞的義學造詣，輔以中國弟子如僧叡等深識漢文名實之變，令其所譯經文前後紋理相貫，脈絡相連，猶如神龍，鱗甲森然。不但譯文品質之優，居中國歷來譯經之冠，亦開啟中國依經研教的坦途。本節即在此認識下，以什譯本《阿彌陀經》的相關經文來探討臨終正念的內涵。

《阿彌陀經》先描述西方極樂世界的依正莊嚴後，出現一段說明往生彼國的修行綱領，其中涉及了臨終時行者如何保持正念的問題。茲先引出經文，分析其大義，然後再分段進一步演繹其內涵：

舍利弗，不可以少善根、福德、因緣得生彼國。舍利弗，若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號。若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。

此段經文可分為兩段，而兩段文的內容有相互對應的關係。在分段上，「不可以少善根、福德、因緣得生彼國」為一段，「若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛」至「即得往生阿彌陀佛極樂國土」為一段。兩段經文在文義上相互銜接，前段經文「善根、福德、因緣」是綱領，後段經文「聞說阿彌陀佛，執持名號」以下則是此綱領的進一步說明。兩段經文合而為本經修行上之眼目，亦即是：

「善根」為：「若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號。」

「福德」為：「若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。」

「因緣」之「緣」為：「其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。」

「因緣」之「因」為：「是人終時，心不顛倒。」

茲分述如下：

一、「聞說阿彌陀佛，執持名號」稱為「善根」

「善根」有多種解法，如一般以「菩提」為至「善」，而「發菩提

心」為圓滿菩提之根，謂之「善根」。但在本經的場合，「善」字有其特別的含義。就《阿彌陀經》而言，成就往生於極樂依正莊嚴稱為「善」，故經文稱彼土一生補處菩薩為「諸上善人」。而「聞說阿彌陀佛」並「執持名號」是成就往生彼土的下手根本處，故謂之「善根」。以依名號而生信、發願乃至一心不亂，並在臨終依名號感得內之心不顛倒及外之佛與聖眾現前^⑥，內因外緣具足，即得往生。由於執持名號，依次可圓滿往生淨土至善之種種條件，故「聞說阿彌陀佛，執持名號」稱為「善根」。

在「善根」中，「聞說阿彌陀佛」為廣，含阿彌陀功德中之極樂依正莊嚴及依之起信、發願等。「執持名號」為約，乃緣彼土境起信、發願乃至證得一心之總綱。

二、「若一日、…，若七日、一心不亂」稱為「福德」

「福德」一辭，在玄奘譯本稱之為「功德」，「一心不亂」在玄奘譯本稱之為「繫念不亂」。依什本《彌陀經》經文前後文義，「若一日、…，若七日，一心不亂」一段文所指，正是前文中的「福德」。其含義是接著「善根」而來，亦即行者「聞說阿彌陀佛」極樂世界依正莊嚴後，「執持」阿彌陀佛「名號」為「善根」，以之生信、發願、乃至得一心，此繫念在彼佛之境界不為日用平常之外緣所亂，能保持至一日乃至七日，稱為「福德」。故「福德」為「善根」之增長，以持名號至多時少時能繫念在彼土，不為娑婆之境所亂。行者至此，具足一定之福力，稱為「福德」。

以「福德」成就之標準依「日」而論，故《彌陀經》文多標極樂眾生一日所為，以為行者生信、發願之所緣，如：

彼佛國土…，晝夜六時雨天曼陀羅華。其國眾生常以清旦，各以衣祴盛眾妙華，供養他方十萬億佛，即以食時，還到本國，飯食經行。

「食時」指日中，「清旦」、「食時」及「晝夜六時」標出了極樂眾生一日的作息內容。娑婆眾生緣此標心，能微妙地迴轉娑婆之穢業成極樂之淨業，故稱為成就往生之「福德」。

行者至此，不免生疑，若持名至一心不亂，則吾等在家佛徒，不廢

營生，待人接物，將何以厝心？但請釋懷，《彌陀經》正為此輩而設。本經所明，並不強調禪定之「一心」而多明信、願之「一心」。如經文三述彼土依正莊嚴為始，而皆結以「極樂國土成就如是功德莊嚴」，此之用意，乃佛據實以告，要眾生先對極樂生「信」。以此而有後文十方諸佛之「汝等眾生，當信是稱讚不可思議功德一切諸佛所護念經」。

行者對淨土「起信」，認彼土為實有不虛，便可進一步發願，欲求生彼土。願心雖須依信心為基，但其力更雄猛於信心，故《彌陀經》謂「善男子、善女人，若有信者，應當發願」，其於通篇經文三復「眾生聞者，應當發願，願生彼國。」

行者處娑婆一日二六時中，隨所緣塵世，依信願而迴心淨土。如處順境善境，則謂西方亦如是矣；如處逆境惡境，則生厭心而更迴心西方清淨安樂。以此欣厭二門，令二六時日用之中，皆繫念在彼土，謂之「一心」，則娑婆塵念日漸淡薄，不能為患正念，謂之「不亂」。生信、發願，雖皆在事，但自成法門，可論成就，亦不可以優劣視之。法門無高下，應機則是。《彌陀經》信、願、持名之修行方法，正合娑婆眾生須為生活奔波的佛教徒所適用。

然以法門深淺視之，由信而願，由願而一心，有其前後相貫之次第。由「信」而生正念，由「願」而深化正念，至「一心」者，禪定之通稱也。在羅什關河所發展出的「大乘禪法」^⑧，其與小乘禪法最大的差別在大乘禪法於日用平常之中不失其定境，不似小乘禪定須採坐姿，起坐即失定。在關河禪法中，得「無知」之般若，故日用不勞其心，得「不遷」之法身，故應對不勞其形。如此則雖入一心，亦何憂乎有礙於營生接物乎？

三、臨終時「心不顛倒」為「因」，「阿彌陀佛與諸聖眾現在其前」為「緣」

此段話論及臨終時具足「因緣」，才得成就往生。之前所論則為平日的工夫。

在臨終因緣中，行者「心不顛倒」為往生之「內因」，「阿彌陀佛與諸聖眾現在其前」為「外緣」。內外因緣和合，則是究竟成就往生，

這也是經文接著所言：「即得往生阿彌陀佛極樂國土」。

以「內因」、「外緣」二力而成就淨土諸事，雖見於曇鸞的《往生論註》，而倡言者實為五世紀初《彌陀經》的譯者羅什。羅什在說明所重譯的《維摩詰經·佛國品》時論及了淨土的成因，以淨土的「三因說」建立其關河淨土學的基礎^⑩：

淨土因緣有三事：一、菩薩功德，二、眾生，三、眾生功德。三因既淨，則得淨土。

此段引文說明形成淨土的三因，而三因簡而言之，實即菩薩功德與眾生功德的相互緣起。羅什的這種論點是中國淨土教史上第一次以自他二力緣起來說明淨土現象。而羅什第二次運用這種觀點則是在《阿彌陀經》中用以說明成就臨終往生的二力緣起，這便是本文所討論的「善根、福德、因緣」中的「因緣」。玄奘的異譯本中，在相關的部份雖言及「善根」、「功德」卻沒有出現「因緣」這一字眼，表示「因緣」一辭的內涵，確實涉及了羅什淨土思想的特色。

擴而言之，羅什所言之「善根、福德、因緣」實皆有二力緣起的內在含義，初發心時，聞說彼佛功德、彼土莊嚴以生信、發願。其次緣彼土一日作息以繫念，至一日乃至七日一心不亂。最後臨終心不顛倒依彼土佛菩薩來迎而得生於極樂，亦皆自他二力緣起之所成就。

最後討論臨終因緣中，臨終者「心不顛倒」的正因與其平日所行的「一心不亂」，其間有何種關聯？「一心不亂」是由正面來定義行者修行的境界，亦即行者平日信願持名，所能達到的最好狀況。而「心不顛倒」則是由反面來定義行者的境界，亦即行者在臨終遭遇種種困難夾擊之下，其心念最低要維持在什麼境界，還可以成就往生。當代淨土宗大德智諭法師以實修的角度對兩者的特色作了說明：

平時念佛，須著一「勤」字，臨命終時念佛，須著一「忍」字。因為末世眾生，身心羸劣，惑業俱深，臨命終時，難免百苦交煎。故須忍苦待時，莫失正念^⑪。

「平時」的「勤」字，指的是修「一心不亂」。「臨終」的「忍」字，指的便是「心不顛倒」，故謂「忍苦待時，莫失正念」。有關臨終正念的進一步問題，將在下節中再繼續討論。

第二節 淨土宗對臨終正念的定義

上節依《阿彌陀經》的內容，鋪陳了與淨土臨終正念有關的佛法背景。本節則集中討論臨終正念有關的諸問題。首先來探討《阿彌陀經》所言臨終正念往生的修持方法，亦即是目前台灣淨土行者大多數所依循的法門，其法門的位階何在？這可幫助淨土行者善知自己的處境，以免好高騖遠，以致虛擲有限的資源，終致一事無成。

依佛經所言成就往生他方淨土的所有法門中，《彌陀經》所示者可謂為最淺近易行的方法。往生淨土方法的高下之間，其差異有如天壤之別，其實際運作不可有絲毫的雜夾與錯亂。羅什入關後在回答慧遠所提問題的《大乘大義章》中，保留了一段有關往生淨土不同方法的可貴資料，其〈次問念佛三昧并答〉中謂：

見佛三昧有三種：一者菩薩或得天眼天耳，或飛到十方佛所，見佛難問，斷諸疑網。二者雖無神通，常修念阿彌陀佛等現在諸佛，心住一處，即得見佛，請問所疑。三者學習念佛，或以離欲，或未離欲，或見佛像，或見生身，或見過去未來現在諸佛。是三種定，皆名念佛三昧，其實不同。上者得神通見十方佛，餘者最下。

「上者得神通」，指前文所謂菩薩能「飛到十方佛所，見佛難問」，這是《十住經》的境界。而其二、三兩項的見佛，則是《般舟三昧經》得見十方諸佛，一切山河不為礙的法門。而《阿彌陀經》所說的往生西方極樂世界，既不是《十住經》的法身遍至十方國土，亦不能如《般舟三昧經》得見十方世界，這種程度的眾生如欲至他方世界，唯有佛菩薩親自現身其面前而為接引。這正是《彌陀經》所開示的方法，故什本謂：「其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。」又如玄奘本謂：「既捨命已，隨佛眾會，生無量壽極樂世界清淨佛土。」

不能單獨靠自力而至他方佛土，而須仰賴自他二力之緣起，則必須謹慎講求臨終時之所有過程，如何者為自力之因，何者為他力之緣，如何令因與緣皆現前，現前之因與緣如何成為「因緣和合」，而致圓滿往生西方世界。在此先討論有關臨終「因」的問題：

依《彌陀經》，臨終之因為「是人終時心不顛倒」。由此段經文，首先可以看出《彌陀經》所要求之臨終正念並非困難證入之「實相」正

念。以實相念中無平日、臨終等差異，亦無顛倒、不顛倒的差異。

依第一節所述，臨終之「心不顛倒」與平日之「一心不亂」是相通的，亦即或信極樂、或願極樂，或持極樂之佛名號，只要念念皆在極樂，念念相繼，即成一心，不必一定要入禪定也。只不過臨終時，會遭遇一生業力之衝擊，能守住此正念不失，故謂之「心不顛倒」。

是故臨終所持正念，務求其簡單、易行、有力，非在一般人不易捉摸之實相。求其至簡、至易則莫過於「阿彌陀佛」名號。而求其至有力則莫過於集信、願於一句名號，故初習則信、願、持名或分別行之，至久習，則必合三者於一爐而冶之方能用得上力。這是如何成就內因的問題。

「內因」若已具備，接著是如何具備阿彌陀佛現前的「外緣？」阿彌陀佛之能遍現十方眾生前以為接引乃依「法身」而為之。法身於光中能遍現無量化身，如玄奘本謂：「彼如來恒放無量無邊妙光，遍照一切十方佛土，施作佛事無有障礙。」

阿彌陀佛如何在法身的境界行接引事，曇鸞在《往生論註》中有進一步的說明。要能適時適地接引臨終眾生須有二條件，一是佛智，正確知道十方世界中念佛眾生在何時、何處臨終。二是佛身，在前述眾生臨終時能現眾生可見之身加以接引。

關於佛智的部分，曇鸞在釋「諸佛正遍知海從心想生」處謂：

正遍知者，真正如法界而知也，法界無相故，諸佛無知也。以無知故，無不知也。無知而知者，是正遍知也。（佛教大藏144，頁102）

「般若無知而無所不知」是僧肇〈般若無知論〉的精義，曇鸞用之以說明佛智遍知十方世界的境界。以有佛智故，佛接引臨終眾生能不失其時，既不太早，又不太晚。太早則眾生之壽未盡，太晚則眾生已沒入五道矣。

在佛身能遍應十方世界上，世親《往生論》已用法身如日而遍應的道理加以說明。曇鸞則更進一步引用僧肇〈物不遷〉的道理深一層地說明佛法身之應能一時遍及無量處，無前至後至之差異。曇鸞在解釋「無垢莊嚴光，一念及一時，普照諸佛會，利益諸群生。」處謂：

問曰：上章云：身不動而遍至十方。不動而至，豈非是一時義耶，與此若為差別？答曰：上但言不動而至，或容有前後。此言無前後，

是為差別，亦是成上不動義。若不一時，則是往來。若有往來，則非不動。是故為成上不動義，故須觀一時。（佛教大藏144，頁105）佛身之應現十方乃「不動而至」，且其至「無前後」，這是僧肇〈物不遷論〉的深義所在。以阿彌陀佛法身之應能於一時遍現於十方同時臨終之眾生而無前後，故娑婆之眾生不用擔心因同時有多位淨土行者臨終，而佛菩薩不及遍為現身接引也。

由上之說明可知阿彌陀佛之所以能對淨土行者為臨終接引，端賴法身之感應。而應必有緣，亦即行者臨終時須明明白白持住佛念而不顛倒，應緣而現之佛身才能在行者之前出現。這一層關鍵處，以行持見長的台灣淨土宗大德李炳南居士在〈戊午年靈山寺佛七開示（上）〉中便說到了這點：

能得一心，臨命終才能往生西方極樂世界。不得一心不能去，這是彌陀經上的話，以經說的話為準。一些人模模糊糊地，以為我臨命終，阿彌陀佛就來接我。實則是：一心才來接你。那，一心是什麼？

你的心露出光明，阿彌陀佛的光跟你接上了，引你走。」¹²

此處「露出光明」的「一心」是「緣」，應此緣，阿彌陀佛的色身才能感應而現。感應道交，即是「接上了」的意思。

臨終行者既以正念感現佛身，則臨終大事已近圓滿。但最後還有一段過程須留意。此內因之正念與外緣之佛身皆已現前，最後一步便是令因緣和合，亦即佛現前時，行者須充滿願往生之心，則自然隨從佛後，已屬彼邦之佳賓。此時切忌再起妄念，貪留娑婆，不想走了。依感應之理，所感之念既移，所應之佛身便隨之而沒。這點李炳南居士在〈壬戌佛七雪僧貢言〉中也提到了：

一起妄念，就生了障礙，就是佛在眼前，也有障礙。心與佛光，不能互照，既不感應道交，還是不生效力，故必得念到一心¹³。

「心與佛光」若能「互照」，「感應道交」，這便是臨終的「內因」與「外緣」和合。行者須修持至「一心」，才能保證臨終因緣際會之時能不雜妄念，令因緣和合，竟其全功，而不致功虧一簣。曇鸞所謂的臨終「十念」，念念相續，其義亦在於此。這最後一層關鍵，玄奘本也提到了：

是善男子或善女人臨命終時，無量壽佛與其無量聲聞弟子菩薩眾俱，前後圍繞來住其前，慈悲加祐，令心不亂。既捨命已，隨佛眾會，生無量極樂世界，清淨佛土。

佛與聖眾「前後圍繞」是外緣，「住其前」之「其」是行者之內因。「慈悲加祐，令心不亂」是內因外緣和合，感應道交，故得隨佛往生，不再生變。

第三節 淨土宗協助臨終正念的理論與運作

上一節討論了臨終時淨土行者如何把持其正念的有關問題，本節接著討論其他的人如何在旁協助臨終者維持正念而順利往生的諸問題。

在淨土宗內協助臨終者正念乃至往生的最具體方法，稱之為「助念」，亦即蓮友們在一旁助念佛號，用以幫助臨終者提起正念。最早提出助念方法的是北魏的曇鸞大師，他在〈論淨土安樂義〉一文中謂：

又宜同志五三，共結言要。垂命終時，迭相開曉，為稱阿彌陀佛名號，願生安養，聲聲相次，使成十念也。（大正47，頁3下）

「共結言要」謂學佛的三五同志，平日研究修行的要點。待臨命終時，以淨土要義向臨終者開導，並在旁幫助稱念阿彌陀名號，使臨終者聞之，念念繫在名號，成就十念，便得往生。「十念」在此指的是臨終十念。

此種「助念」方法之形成，乃曇鸞依《阿彌陀經》等的持名念佛而導出，以音聲之名號作為臨終者與在旁協助者間共同之媒介，故可由旁人之佛號而提起臨終者之正念，方有助念之產生。他種修持方法，如禪定等，則隨個人境界，而無相互幫助之可能。

曇鸞建立助念除上述運用持名念佛之外，更進一步利用持名念佛來成就十念往生。「十念往生」出之於曇鸞的《往生論註》，謂：

但以十念念阿彌陀佛，便出三界。（佛教大藏144，頁1018）

此「十念往生」的場合依前條引文，可知是指臨終，其含義近於《阿彌陀經》之臨終「心不顛倒」。而心到底要維持不顛倒多久才得以往生，答案便是「十念」。「十念」在當時有多種解釋，致使其修行方法晦澀不彰，曇鸞排除以「生滅」、「剎那」來解釋「念」，而用持名等念佛的「念」來定義十念：

問曰：幾時名一念？答曰：百一生滅名一剎那，六十剎那名為一念，此中云念者不取此時節也。但言憶念阿彌陀佛，若總相、若別相，隨所緣觀，心無他想，十念相續，名為十念。但稱名號，亦復如是。

（佛教大藏144，頁1018、1019）

曇鸞以「心無他想」之「憶念」來定義「一念」，而捨棄繁瑣的「生滅」、「剎那」等定義，不但令臨終十念的行持方法豁然開朗，亦說明了持名念佛亦可導出十念。如此則稱佛名號不但可在旁協助為病痛所苦的臨終者重提起正念，亦可助其在臨終那一刻，以持名號，念念相續，成就十念，而得往生。「助念」一法的基礎，便在曇鸞的手上建立了。

上述曇鸞所建立的助念方法，處理了時間（臨終時）及如何利用音聲、耳根幫助臨終者攝念的問題。唐道宣律師《四分律刪繁補闕行事鈔·瞻病送終篇》則提及了臨終空間、環境如何佈置以利臨終者之往生：

若依中國本傳云：祇桓西北角日光沒處為無常院，若有病者，安置在中。以凡生貪染，見本房內衣鉢眾具，多生戀著，無心厭背，故制令至別處堂。…。其堂中置一立像，金薄塗之，面向西方。其像右手舉，左手中繫一五綵幡，腳垂曳地。當安病者在像之後，左手執幡腳作從佛往淨刹之意。瞻病者燒香散華莊嚴。（大正40，頁144上）

《行事鈔》的這段文主要在藉著對臨終空間的佈置，透過眼根，協助臨終者維繫正念。在空間上的安排，首先讓臨終者離開平時所處的房舍，以免睹故物而生戀著，而將之安置於特別用作往生的堂院。其堂中置阿彌陀佛立像，面向極樂所在的西方。佛左手執一五彩幡，臨終者置於佛像之後，可右脅而臥，而以左手執幡腳。佛在前，行者在後，兩者皆朝向極樂所在之西方，這是依據玄奘本《阿彌陀經》所謂行者「既捨命已，隨佛眾會，生無量極樂世界清淨佛土」而設置的境界，令臨終者觸目所及，盡是臨終往生因緣之現前。最後之「燒香」、「散華」即是透過鼻根來收攝病人之正念。

敦煌藏經洞所發掘之絹畫中即有二幅唐代含義相近的接引圖，現藏於大英博物館^⑥。這表示唐道宣《行事鈔·瞻病送終篇》對臨終場合的佈置，在當時的佛教界曾經流行。

綜合上述曇鸞與道宣的內容看「助念」的作用，其主要的著眼在掌握臨終者有關時間與空間二因緣，以協助其正念，茲分述如下。

一、時間的掌握：助念對時間的掌握主要是設定在臨終前後的一段時間，因為這段時間是決定臨終者往生與否的關鍵時刻，助念才有其意義。

二、助念在爭取臨終者周遭空間的掌握，亦即在臨終者六根所能接觸到的空間，營造一個與其往生過程（如提起正念、阿彌陀佛來迎）或往生目標（極樂變相）有關的情境，讓臨終者攝念於斯，以利往生過程之順利。其主要的方法是透過六根來誘導臨終者正念的維繫，如透過唱念佛號以影響耳根；透過設像以影響眼根；透過燃香以影響鼻根，乃至病人若有屎尿，隨有隨除，避免其因身根之不適而生妄念，亦皆有相同的含義。

後世淨土一宗的助念方法，大體沿襲上述的內涵。

討論過助念原理與方法後，最後來說明助念的必要性，亦即臨終者為何不能全靠自力而尚須借藉由助念以求得往生過程之順利。

首先娑婆眾生臨終非是老死即是病死。不論老或病，皆是處在色身最為困難或痛苦的時刻，這時還須加上醫療，醫療亦會製造相當的身心痛苦（如手術、化學療法等）。總結這些色身上的痛苦，皆會對臨終者的意識產生影響，或因苦痛而生「散亂」，或因止痛過度或虛弱而生「昏沈」，皆足以令緣佛名號等功德之正念忘失。正念忘失的根本，皆有「無明」之作用在內。而無明的最大特色便是失念之人本身沒辦法察覺失念，這也是《勝鬘經》所謂的：

心不相應無始無明住地。

言「心不相應」者，與心不相應，謂受無明覆障之眾生，「於彼彼法不知不覺」。「住地」謂其能住持煩惱，令其不斷。念力深厚者，或可自覺，念力微薄者，則須假外緣，令聞佛號而重起正念，這是為何助念對臨終的淨土行者有其必要的原因，這也通於淨土為自他二力方得成就的法門。

第四節 現代醫療及社會環境下佛教徒臨終正念可能面臨的

幾種不利狀況及其排除

由以上三節的討論可以得知影響臨終主要的三因素，即臨終的正念、時間及空間，傳統壽終正寢的作法對上述三種因素的掌握較為有利。但隨著整個社會結構的轉變，在醫院命終與在殯儀館處理後事的比率大量增加，皆對佛教徒臨終因素的掌握產生莫大的衝擊。茲先依臨終的空間、時間及正念等三方面來敘述其不利的因素及其個別的排除方法，最後會就整個臨終的視野，提出一些建言。

一、臨終空間上的不利因素

若在醫院臨終，因與其他病人同處一室，甚至獨處之頭等病房，就一般醫院之管理而言，皆不許可就病床周圍佈置佛像等，亦不許親友助念及上香。然而這種困難尚非最大者，照病房之護理規則，病人一經醫師宣布死亡，除非家屬領回，否則須馬上送醫院太平間，送置入冰櫃。醫學上之宣布死亡，並不等同於神識六觸之完全消失，置於冰庫，則無異投於寒冰地獄，其空間環境之惡劣，更遑論能為之設像點香。

近五年來，由於宗教界之爭取，現在之大醫院皆設有佛教之助念專用堂室，並允許臨終病人於適當時機，移置於此等堂室，助念一段時間後，再進入太平間之冰櫃，解決了上述醫院臨終在空間上的困難。

但即使如此，醫院乃有幾處地方，可能產生命終，卻不方便隨時移走，又不能助念，那便是手術房與加護病房。故佛教徒處此等場合，宜須戒慎戒懼，委請一兼通醫學、佛法與民俗人情之蓮友周旋於醫院、臨終者及親友之間，掌握大局。見病可為，則不放棄任何一絲希望；見病不可為，則須說服親屬，在病人尚未斷氣時，毅然下定決心，將之送往適合的場所助念，為亡者爭取臨終之時間與空間。此種逆勢之操作，既違逆一般親友尚存一絲希望之心理，亦易與醫院之醫護人員交惡，而臨終者又多沒有能力表達其意願，故甚不易為。

在家命終，可置於家內正廳或佛堂助念，空間上較為方便。然現在住屋，多為高樓結構，且空間狹小，無迴旋餘地，故家屬顧慮事後棺木進出不易，一值命終，多即送往殯儀館處理。不但多所搬動，有礙正念，亦坐失臨終助念之黃金時間。故在家佛徒購屋，宜考慮樓層之問題。或

諸同志，共為結社，購置底樓之佛堂，佈置莊嚴，平日可作為共修精進之用，遇有蓮友臨終，可充作助念之理想場所。

二、臨終時間上之不利因素

臨終有關時間的問題最主要是判斷何時會出現所謂的「臨終」。以癌症為例，若診斷出惡性癌症，則不論其處何臟器，漫延與否，皆有出現臨終之可能。此時佛教徒即須有心理準備，固不廢應有的努力，積極求治，但亦須有最壞的打算。若進一步診斷為已漫延之癌症，則「臨終」的來到幾成定局，而時間應當不出半年。這種情況的出現，告訴佛教徒須對世間的事作個了斷，並對往生的事作積極的準備。

最後一次有關臨終時間的判斷則是在色身即將敗壞時。這是所有疾病的最後階段，這時一些重要的生命跡象會急速地惡化，如血壓降低、呼吸出現不規則、尿量減少、體溫降低，乃至神智上的變化等。一般而言，這種生命跡象惡化的現象可以在命終前半天左右被察覺。這種察覺對淨土行者非常重要，它代表了《彌陀經》所說「臨終」的正式出現，也代表了有效的「助念」及注意事宜須被有效地執行。對這種時機判斷得太早，可能令助念人員筋疲力竭，判斷得太晚，則錯過了助念的機會。

上述的狀況尚屬較好掌控，若死亡的發生為意外之狀況，如各種意外死亡及醫院內手術失敗等所致之死亡，則沒有充分的預警時間，行者當有最壞狀況的應變計畫。

三、臨終正念上的不利因素

一般人幾乎皆以疾病命終。命終的疾病會在兩方面影響臨終者的正念：一是疼痛，或器官功能的失常（如呼吸道之氣喘、腸胃道之嘔吐及膀胱之失禁等），能導致病人意識之「散亂」；一是體力衰弱，能導致病人意識之「昏沈」。

疼痛的控制是一般安寧療護重要的課題，藉由選擇適當的藥物、適當的劑量與適當的投藥管道，對疼痛的控制能達到一定的效果。

但控制疼痛的藥物多少都有抑制神識的作用，亦即過量使用會造成臨終者正念昏沉的效果。以一般安寧療護的原則，讓病人在不知不覺中

走掉是可行的，但對佛教臨終療護而言，要輔助臨終病人在意識清醒，乃至「心不顛倒」的狀況下走掉，止痛藥物對臨終者意識狀態之影響成為一個重要的研究課題，乃至如何在止痛與正念間求取一個適當的平衡點，更需要佛學界與醫學界聯手加以探討。

當然對臨終正念最不利的因素是因腦部疾病而致死，如腦部受傷、腦部手術失敗、腦中風及腦炎等感染。此等腦部疾病在致死前皆先造成病人失去知覺，這對臨終正念的維持造成莫大的困難。本文第三節所言，曇鸞所言「憶念」阿彌陀佛功德等的臨終「十念」主要是靠現在醫學所謂清醒的意識。而淨土宗謂「帶業往生」亦表示淨土行者不需要等到八識田中業盡情空才可往生，憑著念佛法門，臨終正念即得往生。故對因腦部疾病而提早陷入昏迷的病人，沒有上意識的「念力」，僅憑潛意識的業力來渡過臨終，在往生的因緣上確實較為困難，這時急須外緣的有力介入，以有效的助念來幫助其往生。

最後須提及死亡診斷書的問題。一個人過世後最重要的法律文件便是由醫師開具的一紙死亡證明書，以之作為申請火葬檔次及辦理其他法律手續的起點。一般而言，在醫院過世者由這醫院開具死亡證明，若在家內過世，則須由家人延請當地的開業醫師或衛生所主任（亦為醫師）來檢驗過屍體後，開具此證明。

佛教徒因多希望臨終時回家助念，故發生很多如下的情況：重病時趕緊送到醫院救治，待確定醫治無望時，又自動出院，回家壽終正寢，回家不久即過世。這時找誰開死亡證明便成了問題，回頭找最後診治的醫院要，醫院便說依規定，不在本院命終，沒有親自檢驗屍體，不能開出死亡證明。另要找當地的醫師開具，因出院時匆忙，也忘了事先請他來探望未斷氣前的病人，故當地開業醫師也因沒看過確定的死因，因怕麻煩亦多不願出此證明。家屬夾在兩頭之間，最後只好委由法醫來檢驗，運氣不好的，還要落得解剖屍體的下場以證明沒有其他刑事因素的介入。

故病人臨終時若未斷氣即由醫院回家，務必委請當地熟識之醫師來看望一下。就佛教寺廟或在家蓮社等佛教徒的團體而言，筆者建議最好平日即於道場附近結識一位開業醫師，委其處理相關事宜。基於平時相互的了解，只要沒有他殺嫌疑，醫師皆樂於幫忙。若能在附近找到學佛

之開業醫師，因理念相近，相互配合的情況將更為順利。在不冒死後被解剖的風險下，道場才能安心留置臨終的佛教徒，行助念之事宜。

回頭綜觀整個臨終過程，處於今生與未來際的臨界點上，其處境與用兵一決勝負有幾分相近，故兵法所言亦多可作為參考。《孫子·始計第一》：

兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。

將「兵」易為「臨終」，則可謂「臨終者，一生之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。」而臨終在佛教而言，因求其往生因緣之具足，故涉及之因素千頭萬緒，亦不下於一場戰役。因素之中，除臨終者內在正念之平日修持與臨終保持外，臨終時空之因素在現代社會背景之激盪下，亦成為錯綜複雜之狀況，宜在平日多為講求，臨事方能有效掌握。這也如《孫子·虛實第六》所言：

故知戰之地，知戰之日，則可千里而會戰。不知戰地，不知戰日，則左不能救右，右不能救左，前不能救後，後不能救前。而況遠者數千里，近者數里乎。

「知戰之地」謂知道自己要在何處臨終，「知戰之日」謂知道自己要在何時臨終，以此二要素為定點去發動所有的資源來配合，自可在任何困難的狀況下，順利地處理臨終的大事，故謂「可千里而會戰」。一般的人花費太多的心思去處理日常的瑣事，獨於涉及一生業力，牽動諸多不便的臨終不加用心。則遇事時唯有束手待斃，任人擺佈而已，可不懼乎。

《孫子·始計第一》道出了成敗的關鍵：

多算勝，少算不勝，而況於無算乎。

〈注釋〉

②《高僧傳·僧伽提婆》：「符氏建元中來入長安。」（大正50，頁328下）

④大正55，頁57下。

⑥依《阿彌陀經》之異譯本，玄奘所譯之《稱讚淨土佛攝受經》言及了彌陀名號與彌陀感應現前的關係：「何緣彼佛名無量光？舍利子，由彼如來恒放無量無邊妙光，遍照一切十方佛土，施作佛事無有障礙。」

- 「佛光及十方佛土」，自然包含娑婆。「施作佛事無有障礙」自然能於光中化現佛與聖眾，接引臨終淨土行者。（大正12，頁349下）
- ⑧參考拙著〈關河的禪法〉，收在《東方宗教研究新五期》，頁96~113，（台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1996）
- ⑩參考拙著〈五世初長安的淨土學與西秦建弘元年炳靈寺169窟無量壽佛龕造像〉，未刊稿。及拙著〈關河的淨土學〉，收在《圓光佛學學報創刊號》，（中壢：圓光佛學研究所，1993）。
- ⑪《西蓮文苑13》，頁6下，（台北：西蓮淨苑發行，一九八六年九月）。
- ⑫《修學法要》，收在「李炳南老居士全集」佛學類之九，頁221，（台中：台中蓮社印行，1994）。
- ⑭同⑫，頁254, 255。
- ⑯《西域美術》2，圖9-1, 10-1，（東京：講談社，1982）