

從《雜阿含》第 1013 經經群 看「善終輔導」

釋天真
中華佛學研究所

提要

本文以《雜阿含經》中第 1013 經的新學比丘為探討對象，針對怕死的新學比丘——這位臨終病患——探討「善終輔導」。文中使用的研究方法，以歷史考證和語言文獻的分析為主，針對經典中的語言心理現象加以評析。首先對照不同傳本，釐清傳本之間的差異；進而引用文獻中的例證，說明傳本的內容。

《雜阿含經》的根本意趣是以個人的修持解脫為主，並無特別強調對臨終者的輔導方法，然而透過本文的探討，可以約略地呈現在《雜阿含經》中關懷臨終者的具體現象。整篇論文的主題在「善終輔導」，照顧層面著重於語言溝通對臨終者的心理所造成的影響。

關鍵詞：1.《雜阿含經》 2.新學比丘 3.善終輔導 4.死恐怖 5.變悔

一、前言

日本一位精神科醫師——西川喜作——於四十八歲的英年罹患癌症後，提倡「死亡醫學」，對日本醫學界有極大的影響。他曾向朋友表示：「癌症患者的心理，像那些被納粹德軍關在集中營裡的囚犯一樣。」¹

西川醫師在即將命終的最後一年，飽受癌痛襲擊，於日誌上寫下他的心聲：「……『對死已經覺悟』這可真是句謊話。痛苦所造成的不安，不就是對死的恐懼嗎？我可真害怕死去。」² 像西川醫師如此坦誠揭露自己內心的感受，正是呈現出人類畏死的心態，即使是治療人們心理病的專業醫生，也難以倖免。

上述例子是在現代社會中發生的真實故事，顯示恐懼死亡的心理狀態。本文試依《雜阿含經》中的第 1013 經，從文獻的立場來探討臨終的心理現象。研究範圍包括所有相對於《雜阿含經》的各種傳本。漢譯本包括《金藏》、《麗藏》、《石經》、《磧藏》、《大正》及《佛光》六種版本；以《佛光》為底本。巴利版本有三種：英國倫敦的 PTS 版、泰國曼谷的 MUCC 光碟版³、印度 Igatpuri 的 VRI 光碟版⁴，以 PTS 版為底本。

¹ 見柳田邦男著，郭敏俊譯《死亡醫學的序章》（臺北：圓明出版，民國 81 年）頁 19。

² 同上注，頁 37。

³ MUCC 指 Mahidol University Computing Center。Mahidol 大學——由 Supachai 教授領導——根據泰文寫本編集而成的光碟版，從 1987 年開始進行，至 1994 年發行第四版，包括泰文和羅馬字體兩種。見 Mahidol University Computing Center, *Budsir IV on CD-ROM—The Buddhist Scriptures Information Retrieval Release 4.0* (Bangkok: Mahidol University Computing Center, 1994) Foreword p.1。

⁴ VRI 指 Vipassana Research Institute。此內觀中心依據 Chattha Sangayana 在 1954～1956 年，於緬甸仰光結集的巴利藏編成光碟片，1997 年出版了 1.0 及 2.0 版，1998 年發行 2.0 版，提供七種字型——天城體、羅馬字體、緬文、泰文、錫文、高棉文及蒙文。見 Vipassana Research Institute, *Chattha Sangayana CD-ROM Version 2.0* (Igatpuri: Vipassana Research Institute, 1998) Introduction p.1。本文參考羅馬字體的版本。

由於筆者以語言文獻的研究方法為主，首先簡單介紹佛教典籍的差異現象，進而探討《雜阿含經》中輔導臨終者的態度及方法。本文旨在末期病人的善終輔導，而未設限末期病人是罹患癌症、愛滋病或其他絕症。

二、近代研究成果述要

1982 年，臺北馬偕醫院首度引進「安寧照顧」（hospice care）的理念，1990 年成立了臺灣第一家安寧病房。⁵ 後來衛生署將「安寧照顧」改為「安寧療護」，表示在照顧的過程中，還是需要有醫療。⁶ 此後“hospice care”除了有「安寧療護」、「安寧照顧」的譯名外，尚有社會學者翻譯成「善終照顧」⁷ 或「善終服務」⁸ 等等。⁹

有一位醫護人員認為：「安寧療護的宗旨是為了善終，讓病患及家屬了解死亡的自然過程，平靜接受死亡，使生死兩無憾。」¹⁰ 這是將「安寧療護」和「善終」從以「自」利「他」的立場說明其意義。也可以說，為使臨終病人達到「善終」的照顧，稱為「善終照顧」。

⁵ 參賴允亮〈馬偕安寧療護的延伸及展望〉，收於《安寧照顧會刊》第 29 期，頁 42。

⁶ 參趙可式〈解讀善終〉，收於《中華民國安寧照顧基金會會訊》第 24 期，頁 14。

⁷ 見江綺雯〈家庭與善終照顧〉，收於《社會建設》第 89 期，頁 123：「『善終照顧』又譯為『安寧照顧』（Hospice Care）……」

⁸ 見廖榮利〈生命休止與善終服務〉，收於《社會建設》第 81 期，頁 25：「善終（hospice）一詞是從拉丁文發展而成的，其原始意義是指：『在困難中旅行者的避難所』。演變到第四世紀間的 hospice 一詞是指：『提供朝聖者的休息及調養之所』。直到十九世紀中葉，hospice 遂形成：『為照顧垂死病人之安寧院』。此一安寧院係由當時英國愛爾蘭修女會所創立。」

⁹ 通常香港譯為「善終照顧」或「善終服務」。見陳榮基〈提升死的品質——安寧療護與預立遺囑〉，收於《今日佛教新聞》第 6 期，頁 10；李文豪、黎秀蟾〈香港善終照顧現況與發展〉，收於《安寧療護雜誌》第 6 期，頁 72。

¹⁰ 見高維菁〈現代西遊記——緩和病房的小天使要去西方極樂世界〉，收於《夏花與秋葉》（臺北：慧炬出版社，民國 87 年 7 月初版第一刷〔頁 105~110〕），頁 105。

至於國外文獻中所謂的「善終」（good death），¹¹ 包含身體、心理、社會及靈性等四類層面上的平安。¹² 臺大醫院家庭醫學科——緩和醫療（palliative medicine）病房的醫護人員已研擬出一套善終評估指標如下：(1)了解死之將至；(2)心平氣和地接受；(3)後事交代安排；(4)時間恰當性；(5)去世前三天舒適性等五項目。善終服務評價為(1)身體照護；(2)病人的自主性；(3)病人的情緒穩定度；(4)與病人言語及非言語的溝通；(5)病人的生活連續性；(6)病人心願的達成等六項。¹³

由前文中得知「善終」是「安寧療護」的主要目標，然而「善終」一詞較容易引起混淆的概念，將「安樂死」解釋成「善終」的意思。¹⁴ 安寧療護和安樂死的倫理觀念是對立的；佛教也不主張安樂死。¹⁵ 安寧療護所謂的「善終」，是指不積極延續生命，亦不加速其死亡的人性化照護，絕對不等同於安樂死，以提早結束自然生命為終止痛苦的「善終」。

從佛教的立場來看「善終」的意義，是否與安寧療護的理念一致？

¹¹ “good death” 的中文譯名，趙可式翻為「好死」。除了“good death”之外，還有幾個不同的用語，如「適當的死亡」（appropriate death）、「安寧尊嚴地死亡」（Dying with peace and dignity）、「健康的臨終」（healthy dying）、「馴服的死亡」（tame death）。參趙可式〈安寧歸去——談如何面對生命的終點〉，收於《法光雜誌》第 75 期，頁 4。

¹² 參趙可式〈臺灣癌症末期病人對善終意義的體認〉，收於《安寧療護雜誌》第 5 期，頁 55。

¹³ 見程邵儀等〈癌症末期病人善終之初步研究〉，收於《中華民國家庭醫學雜誌》第 6 卷第 2 期，頁 83。

¹⁴ 參鍾昌宏〈你棄掉神，死了罷！——論安樂死與安寧照顧〉，收於《安寧照顧會刊》第 29 期，頁 72：「安樂死源於希臘文『美死』、『好死』、『善終』之意，英文則有『慈悲之殺害』之意。」

¹⁵ 佛法雖主張死不足畏、不必賴求生存，但也不認同拒絕生命的存在以求死，所以從佛法中道的立場而言，應當支持安寧療護的推動。參 Damien Keown, “Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia: A Buddhist Perspective”, *The Journal of Law and Religion in Minneapolis*, 感謝 Damien Keown 教授於 1998 年時所提供的資料。由於筆者尚未找到這份期刊，暫時無法注明卷數。

由於安寧療護是在西方文化、基督教的背景下發展而成，這一套協助末期病人善終的醫療照護方式，能不能適合臺灣地區民眾的需求，經由醫護人員的質疑與反省，導致「本土化」、「佛教式」的安寧療護或臨終關懷，正逐漸受到重視。然而目前在臺灣佛教學術界，除了釋道興所撰寫的論文《從佛教瞻病送終法談臨終關懷》之外，只有零散的研討會記錄或個人心得見於各雜誌期刊及網站。

近來針對「靈性照顧」(spiritual care)一詞，釋惠敏提出「覺性照顧」(care of awareness)的新構想。由於「靈性照顧」中的「靈性」，看似「靈魂」之意，不能代表佛教所主張的無我論，所以有「覺性」此新名詞的誕生，然而是否有發明「覺性照顧」一詞的必要，實有待商榷。

考察「靈性照顧」一詞的來源，是譯自英文中的“spiritual care”，或有人將“spiritual”譯為「精神」或「心靈」。¹⁶ “Hospice care”的創始人 Cicely Saunders 對“spiritual”的定義是：「關於心靈或更高層次的道德品性，……。它是整體思考、遍及生命的道德價值。……牧師在我們之中即不斷地涉入這些問題，並給予不同信仰的病人不同的解答。」¹⁷ 宗教信仰只是“spiritual”的一部份。

美國臨終關懷運動的提倡者 David Kessler 認為：「不同的人對『靈性』這個字的定義各異。有些人認為，這是對一種更高權力或是深層自我的認同；許多人認為靈性代表了與上帝產生聯繫；有些人則以

¹⁶ 釋道興主張將“spiritual”譯為「精神」，參《從佛教瞻病送終法談臨終關懷》(1997)，頁 58~66。黃鳳英在《癌症末期病人安寧照護需求之推估》(國立中正大學社會福利研究所碩士論文，民國 83 年 1 月)頁 8、10、13 中將癌末病人的需求分為生理、心理社會及心靈三方面，「心靈」應當指“spiritual”。古平·肖峰等譯《哲學——理論與實踐》(北京：中國人民大學出版社，1989)頁 82，從哲學觀點將“spiritual”譯為「心靈」。參原著 Jacques P. Thiroux, *Philosophy: Theory and Practice* (New York: Macmillan, 1985) 73。

¹⁷ 見李閏華·釋道興譯〈心靈之痛 (spiritual pain)〉，收於《中華民國安寧照顧基金會會訊》第 25 期，頁 26。所謂“spiritual care”的對象是臨終病患和家屬，而“spiritual pain”的對象除此之外，還包括安寧療護的團隊人員。

為，靈性只是愛的表現，愛的對象並不重要，可以是花或是冰淇淋，重點在愛的表現和感覺。」¹⁸ 所以譯自“spiritual”的「靈性」意思，並不只限於基督教所認為的「靈魂」。¹⁹

當「靈性」（spiritual）加上「照顧」（care）之後成為「靈性照顧」（spiritual care），其立場與「靈性」是不同的。「靈性」是從個人的角度來談，「靈性照顧」則是從照顧者的角度而論。周長旗修女認為「靈性照顧」是愛的陪伴和耐心的照顧，使末期病患尊嚴的離開人世。²⁰ 趙可式將「靈性照顧」歸納成五項重點：²¹

1. 意義治療，生命回顧
2. 寬恕與被寬恕
3. 需要愛
4. 需要希望
5. 加深宗教信仰：絕對尊重病人信仰的安寧療護哲學

從以上兩種「靈性照顧」的涵義來看，「靈性照顧」的概念其實是表明了照顧者須適應各種宗教及非宗教的病患，而有不同的照護方式。引用「靈性照顧」一詞，易造成一般人混淆的認知，是翻譯引起語言干涉（interference）的困擾，而非“spiritual care”的概念有問題。「語言干涉，扼要地說，是指一個人在操甲語時，因受乙語的影響，而在甲語的表達或理解上發生問題。……已懂的語言在語音、語法、語義方面對正被吸收的語言這樣起干擾作用，就是語言干涉的一個例子。」²²

¹⁸ 見大衛凱斯勒著·陳貞吟譯《臨終者的權益（The Rights of the Dying）》，頁147「靈性的定義」，即 David Kessler, *The Rights of the Dying—a companion for life's final moments* (New York: Harper Collins Publishers, 1997) 99。

¹⁹ 另一篇相關論著，參劉秋固〈超個人心理學與宗教心理學對靈性問題之研究〉，收於《宗教哲學》第4卷第3期，頁173～188。

²⁰ 參〈安寧療護之靈性照顧〉，收於《佛法與臨終關懷研討會(一)》（1997），頁24。

²¹ 參〈安寧療護的照顧哲學〉，收於《佛法與臨終關懷研討會(一)》（1997），頁12。

²² 見高明道〈「頻申欠呿」略考〉，收於《中華佛學學報》第6期，頁130。

趙可式主張國內民眾很少使用「靈性」一詞，所以在《臺灣癌症末期病患對善終意義的體認》研究中，歸納出三項：身體平安、心理平安及思想平安，以「思想平安」來代替「靈性照顧」。²³ 可見趙可式認為使用「靈性照顧」一詞並不是很恰當。然而以「覺性照顧」來取代「靈性照顧」是否合理？

雖然「覺性照顧」與「靈性照顧」頗為類似，可是語意屬性（semantic properties）²⁴ 不同，似乎不適合如此取代。語意屬性，是指每一個語詞的意義都有其特性，如「女人」一詞所表達的概念，包含「女性」、「人類」的特徵，但不適合用「年幼的」來形容；「女孩」也有「女性」、「人類」的特色，且具有「年幼的」意思。在語言上常犯的錯誤，即是將語意屬性不同的詞素，用來代替原有語詞中的詞素，成為新名詞。譬如將「牙肉流血」說成「舌肉流血」，把「瑪莉是年輕的」說成「瑪莉是早熟的」，雖然「牙肉」和「舌肉」都是口腔的一部份，「年輕的」與「早熟的」都和時間有關，但是屬性不同，互為取代之後，意義完全不一樣。²⁵

假設「靈」是指「靈魂」，是延續生命的主要力量，那麼從佛教觀點來說明其相對的語詞應是「識」，而非「覺性」（「覺察性」、「念」，awareness, mindfulness，略稱為「覺性」）。²⁶ 念、awareness、mindfulness 的意思相當於梵語的“sati”，都是指覺察的心理活動，並非指覺察的性質。「覺性」的定義是指四念住——導向體會

²³ 參趙可式〈臺灣癌症末期病人對善終意義的體認〉，收於《安寧療護雜誌》第 5 期，頁 55。

²⁴ 語意屬性——semantic properties 的中文譯名——見黃自來編著《理論與應用語言學英漢辭典》（臺北：文鶴出版有限公司，民國 81 年 2 月初版），頁 340。管燕紅譯為「語義特徵」，見管燕紅《朗文語言教學及應用語言學辭典》（Jack C. Richards, John Platt and Heidi Platt ed., Longman Dictionary of Language Teaching & Applied Linguistics）（香港：朗文出版社，1998 年初版），頁 411。

²⁵ 參 Victoria Fromkin · Robert Rodman, *An Introduction to Language* (American: Holt, Rinehart and Winston, Inc, Fourth edition, 1988) pp. 206~210。

²⁶ 見〈靈性照顧與覺性照顧之異同——身、心、靈 vs. 身、受、心、法〉，收於《安寧療護雜誌》第 5 期，頁 39。

真理（法）的修習，也就是以個人為主的修行方法。以「覺性照顧」來淨化臨終者的心念，²⁷ 並未從臨終者的立場來考慮如何練習四念住。

從另一角度來看，提出「覺性照顧」一詞，是因為追溯“spiritual”的語源來自於基督教，所以佛教徒不適用，佛教徒必須擁有屬於「佛教」專用的語詞，這種情形和日本學者田宮仁——主張將“Hospice”改為“Vihāra”²⁸ 的態度是相互呼應的。然而許多在歐、美、澳、亞等洲提倡臨終關懷的佛教人士，卻仍然引用“hospice care”及“spiritual care”等用詞，諸如：以圖敦·梭巴仁波切（Thubten Zopa Rinpoche）為導師的「護持大乘法脈聯合會」（The Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition），在澳洲 Brisbane 創立“Karuna Hospice Service”，在紐西蘭 Auckland 創建“Amitabha Hospice Service”；有十八年佛法修行經驗及精神治療背景的 Frank Ostaseski，在美國 San Francisco 創辦“Zen Hospice Project”，還有以索甲仁波切（Sogyal Rinpoche）為導師的西藏佛教團體本覺會（Rigpa）所推動的“Spiritual Care, Education & Training Program”，遍佈澳洲、比利時、英國、加拿大、法國、德國、印度、愛爾蘭、紐西蘭、瑞士、美國等地，皆有分支機構。另外在紐約，由寧瑪派、禪宗等法脈的佛教徒所組成的“Buddhist HIV/AIDS Projects”，以居家照護愛滋病患為主，其使用相對於“spiritual care”的名稱為“pastoral counseling”。²⁹

澳洲“Karuna Hospice Service”的創辦人之一兼現任執行長釋遍德（Ven. Pende Hawter），於 87 年 11 月分受邀來臺灣參與「佛法與臨終

²⁷ 見《佛法與臨終關懷研討會(一)》（1997），頁 37。

²⁸ 日本京都佛教大學田宮仁教授主張將佛教式的安寧療護機構稱為「毗訶羅」（Vihāra），參陳榮基〈提升死的品質——安寧療護與預立遺囑〉，收於《今日佛教新聞》第 6 期，頁 10。田宮仁提倡新用語的想法，曾獲得大谷大學校長水谷幸正與梵語權威雲井昭善的認同，自昭和 60 年 12 月左右開始啟用，參徐雪蓉譯·田宮仁等著《生命的安寧——關於療養院》（臺北：東大，1997），頁 85。

²⁹ 參 *Buddhist Hospice Service and Resources*, WWW, <http://www.buddhanet.net/hospices.htm> (12 / 20 / 1998)。

關懷研討會(二)」。在會中釋遍德說明“spiritual care”是指“care of mind”（心的照顧），並從西藏佛教的觀點談死亡過程的八個階段。³⁰ 釋遍德的立場，即是從佛教的角度談“spiritual care”，並從身（body）、口（speech）、意（mind）三方面談照應“spiritual”的需求。³¹

若是因為安寧療護界採用基督教用語“spiritual”，所以佛教徒不適用，那麼佛教本身有許多用語就不能用，例如“karma”——「業」——與“saṃsāra”——「輪迴」——皆發源於印度佛教之前的《奧義書》時代。³² 現今臨終關懷領域所談的“spiritual care”，並不是基督教的專門用語。對一個語詞的意思，須從使用此語詞的場合來理解，若無法「把文字所顯的實義，體會到學者的自心，……了解文字語言的無常無我……」，³³ 則難免為語言變化的現象所惑亂。

如果是為了從佛法角度來詮釋身、心、靈³⁴ 的說法，那麼佛法中

³⁰ 因研討會記錄尚未出版，詳參 Pende Hawter, “Death & Dying In the Tibetan Buddhist Tradition”, *Buddhist Hospice Service and Resources*, WWW, <http://www.buddhanet.net/deathtib.htm> (12 / 20 / 1998, revised January 1995)。

³¹ 參 Pende Hawter, “The Spiritual Needs of the Dying: A Buddhist Perspective”, *Buddhist Hospice Service and Resources*, WWW, http://www.buddhanet.net/spirit_d.htm (5 / 9 / 1999, revised August 1995)。有關“spiritual needs”，Kenneth J. Doka 主張包含三方面：一、尋求生命意義；二、善終；三、從悲傷中發現希望。參 Kenneth J. Doka, “The Spiritual Needs of the Dying”, George E. Dickinson, Michael R. Leming and Alan C. Mermann ed., *Dying, Death, and Bereavement* (Sluice Dock, Guilford, Connecticut: Dushkin Publishing Group / Brown & Benchmark Publishers, 1996) 120。

³² 參高觀廬譯／高楠順次郎・木村泰賢著《印度哲學宗教史》（臺北：商務，1971 年 11 月 1 版 1 刷，1995 年 2 月 1 版 7 刷），頁 220～227。

³³ 見印順《以佛法研究佛法》（臺北：正聞出版社，民國 76 年 8 月 7 版，民國 61 年 5 月初版），頁 12。

³⁴ 在神學院任教的 Cornelius J. van der Poel 主張從身、心、靈三方面來談對瀕死病人的照顧。參 Cornelius J. van der Poel, *Sharing the Journey—Spiritual Assessment and Pastoral Response to Persons with Incurable Illnesses* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1998) 12～13。

以五蘊身、心來解釋有情本質之外，還有別離於身心的「覺性」存在嗎？佛教心理學者 Lynn A. de Silva 認為，過去科學家將“spiritual”的概念等同於非科學的宗教信仰是一種傳統認知，在現代已經無法適用。人們是否能對“spiritual”有更貼切的理解方式？從佛法的觀點來看，有情的本質是「無我」（anattā），“spiritual”意指有情的本質，由我、我所組合而成。³⁵ 我、我所不離身、心，並非離身、心外別有「覺性」的存在。

回顧「覺性照顧」的模式，從「四念住」³⁶ 到引用《西藏生死書》的種種修行法門，³⁷ 立場不一，雖然比風行助念往生的「佛教臨終關懷」提供更廣泛的資訊，但對於中國佛教界如何理解“spiritual care”和“pastoral counseling”的意義，仍未有系統的界定。

根據英國學者 David Lyall 的看法，care 和 counseling 的定義不同，應有所區分。care 指積極、主動的照顧；counseling 是經由當事人的自覺所提供的諮詢、輔導。西方傳統學問對“spiritual care”的認知在於強調對上帝的信仰；佛陀的教法不強調宗教信仰，而是著重於引發個人對自我生命的覺知，因此從佛教立場來談 spiritual 與 pastoral，用 counseling 的角度比較適合。³⁸

基於前文的論述，筆者試圖先從早期教典《雜阿含經》看“spiritual and pastoral counseling”，所採用的中文譯名為「善終輔導」——使末期病人得以善終的輔導。既有別於安寧療護學界所稱的「善終照顧」（hospice care），而近於諮商輔導學界所稱的「臨終輔

³⁵ 參 Lynn A. de Silva, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity* (London: The Macmillan Press LTD, 1979) 156~157。

³⁶ 參〈靈性照顧與覺性照顧之異同——身、心、靈 vs. 身、受、心、法〉，收於《安寧療護雜誌》第 5 期，頁 35~40、《佛法與臨終關懷研討會（一）》（1997），頁 31~38；〈安寧療護的佛教用語與模式〉，收於《惠敏法師的風培基·安寧療護》，http://humanity.nia.edu.tw/~huimin/concern/frset_conr.htm（12/20/1998）；《中華佛學學報》第 12 期，頁 425~442。

³⁷ 參《佛法與臨終關懷研討會（二）》（1998），頁 72~78。

³⁸ 參 David Lyall, *Counselling in the Pastoral and Spiritual Context* (Buckingham、Philadelphia: Open University Press, 1995) 31~32、47~49。

導」。³⁹ 「善終」是安寧療護團隊致力達成的目標。既然在《雜阿含經》中有「善終」一詞的出現，從此經的語言現象探究「善終輔導」的意義，將是一個有趣的課題。

三、新學比丘臨終畏死的現象

《雜阿含經》第 1013 經中出現「得善命終」的詞句。第 1013 經敘述一位新學比丘病重，經其他比丘勸請佛陀前往探望，而佛與新學比丘互相以法義對話。在《雜阿含經》中，新學比丘所顯示的內心不安是擔心來生，由於即將因重疾命終而產生憂悔。這種憂悔是否也是畏懼死亡的一種心態，本章節透過漢、巴兩種傳本的比對，呈現佛陀引導新學比丘從臨終達到「善終」的過程。

若將《雜阿含經》傳本與巴利傳本比對，則可發現兩傳本有些許的出入。首先逐段排比兩傳本，並加上新式標點，依年代順序對六種漢譯版本⁴⁰ 及巴利三種版本⁴¹ 作斟酌。

³⁹ 事實上，諮商輔導學界將「安寧照顧」、「善終照顧」、「臨終輔導」混為一談，參王培瑾、吳青蓉、楊惠卿〈國內外臨終輔導實施狀況的比較〉，收於《諮商與輔導》第 114 期（1995），頁 13。本文採用 David Lyall 的觀點，將 care（照顧）與 counseling（輔導）的意義分別確立。

⁴⁰ 《金藏》33. 700. 82b10-83a11，〈麗藏〉18. 650. 1079c10-1080b11，〈石經〉397b1-398a12，〈磧藏〉18. 668. 347a-7-c2，〈大正〉2. 99. 1025. 268a-269a，〈佛光〉1562. -1-156511。

⁴¹ P. S. 35. 74. Gilāna(1), M. Vol. 18, Sutta Sam., Saḷāyatanavaggo, Item 88-89, Page 56-58, gilānavaggo tatiyo; V., Saṃyuttanikāyo, Saḷāyatanavaggo, Saḷāyatanasamṃyuttaṃ. 1, Gilānavaggo. 8, Paṭhamagilānasuttaṃ. 1, Item 74, Page 4.45-46。

《雜阿含》第 1013 經	Gilāna
如是我聞： 一時佛住舍⁴² 衛⁴³ 國 祇⁴⁴ 樹給孤獨園。⁴⁵	1. Sāvatti nidānaṃ // // ⁴⁶

⁴² 《金藏》、《麗藏》、《石經》、《磧藏》四本作「舍」。「舍」，古作「舍」，見《廣韻》423. 3。今依《大正》、《佛光》作「舍」。「舍」與「舍」為古、今不同字形，結構有別，參高明道〈「頻申欠𠂔」略考〉，收於《中華佛學學報》第 6 期，頁 147，注 15。

⁴³ 《金藏》、《麗藏》、《石經》、《磧藏》四本作「衛」。《說文》只有出現「衛」字，「衛」為古字，見《說文》79a。今依《大正》、《佛光》作「衛」。

⁴⁴ 《大正》、《佛光》作「祇」，《金藏》、《麗藏》、《石經》、《磧藏》四本作「祇」。《五經文字》、《廣韻》及張參之《字樣》皆從「衣」之「祇」；「近日經典訓『適』者，皆不從『衣』，與唐不合。」見《說文》3b。今依《金藏》等四藏作「祇」。「祇」，今人讀作「ㄍ一ノ」；巨支切，為梵音 gi 的對音，與原文 je 不合。考證古經中的「禪」同「祇」，是支切，禪母類，今應讀作「ㄍ一ノ」。見高明道〈「祇樹」怎麼唸？〉，收於《萬行》第 63 期（民國 79 年 3 月），頁 3。

⁴⁵ 巴利文無此句。根據多位西方佛教學者的推論，早期經典中的說法地點多在舍衛國，這是反應歷史的狀況，可能佛陀當時常在舍衛國說法，或者經典被記錄下來的地點正是舍衛國。但是 Gregory Schopen 卻認為經典中常出現舍衛國等地點，並非由於說法地點都是在這些城市，Schopen 援引律藏——優波離請示佛陀：傳誦經典時若不記得說法地點，怎麼辦？佛陀指示選擇六大城市之一來記載。參 Gregory Schopen, "If You Can't Remember, How to Make It Up: Some Monastic Rules for Redacting Canonical Texts", Petra Kieffer-Pylz and Jens-Uwe Hartmann ed., *Bauddhavidyāsudhākaraḥ—Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday* (Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verl., 1997) pp. 571~582。

⁴⁶ M、V 本作 "Savattinidānaṃ"。

時有異比丘，⁴⁷ 年少新學，於此法律出家未久，少知識，獨一客旅，⁴⁸ 無人供給，住邊聚落客僧房中，疾病困篤。	2. Atha kho aññataro bhikkhu yena Bhagavā tenupasaṅkami // la⁴⁹ //
時有眾多比丘，詣佛所，稽⁵⁰ 首禮⁵¹ 足，却坐一面，白佛言：「世尊！有一比丘，年少新學，乃至疾病困篤，住邊聚落客僧房中。有是病比丘，多死無活。善哉——世尊——往彼住處，以哀愍故。」	3. Ekam antaṃ⁵² nisinno kho so bhikkhu Bhagavantam⁵³ etad avoca⁵⁴ /// Amukasmim⁵⁵ bhante vihāre aññataro bhikkhu navo appaṇṇāto ābādhiko dukkhito bālāhagilāno // sādhū bhante Bhagavā yena so bhikkhu tenupasaṅkamatū anukampam⁵⁶ upādāyāti ///
尔⁵⁷ 時世尊默然而許。即日晡時從禪⁵⁸ 覺，至彼住處。	4. Atha kho Bhagavā navakavādaṇṇa⁵⁹ sutvā gilānavādaṇṇa⁶⁰ appaṇṇāto bhikkhūti iti viditvā yena so bhikkhu tenupasaṅkami ///

⁴⁷ 巴利英譯本作 “-there is a brother”，此處所用的「異」，很明顯地不是中文所謂的「分、離、不同」等意。從巴利 “aññataro bhikkhu” 來看，aññataro 是指「任何一位」，「異」應當是取 aññataro 的接頭詞 añña-而譯。如以 añña-為詞頭的有 aññaditṭhika——異見者；aññavādaṇṇa——異說者。

⁴⁸ 《金藏》、《麗藏》二本作「旅」。

⁴⁹ M 本作 “pe”，S 本作 “...pe...”。

⁵⁰ 《磧藏》作「瞽」，古字，今通「稽」。參釋慧琳撰正編·釋希麟續編合訂《一切經音義》（臺灣：大通書局，民國 74 年 5 月再版），頁 225。

⁵¹ 《金藏》、《麗藏》、《石經》三本作「礼」。

⁵² M 本作 “Ekamantam”，V 本作 “ekamantam”。

⁵³ M 本將 m 作 ṃ。

⁵⁴ M、V 本作 “etadavoca”。

⁵⁵ M 本將末 m 作 ṃ。

⁵⁶ M 本將末 m 作 ṃ。

⁵⁷ 《大正》、《佛光》作「爾」，「『尔』之，言『如此』也。後世多以『爾』字為之。」見《說文》49b。參高明道〈蟻垤經初探〉，收於《中華佛學學報》第 4 期，頁 34，注 13。以「尔」為本字。今依《金藏》、《麗藏》、《石經》、《磧藏》四本作「尔」。

⁵⁸ 《石經》、《磧藏》二本作「禪」。《金藏》、《麗藏》二本作「禪」。

⁵⁹ M 本作 “navataraṇṇa”。

⁶⁰ M 本作 “gilānavataraṇṇa”。

彼病比丘遙見世尊，扶牀⁶¹ 欲起。	5. Addasā kho so bhikkhu Bhagavantaṃ dūrato va⁶² āgacchantaṃ // disvāna⁶³ mañcake samancopi⁶⁴ // //
佛告比丘：「息臥，勿起！云何——比丘——苦患，寧可忍不？」	6. Atha kho Bhagavā tam⁶⁵ bhikkhum⁶⁶ etad avoca⁶⁷ // // Alam⁶⁸ bhikkhu mā tvam⁶⁹ mañcake samañcopi⁷⁰ // santimāni⁷¹ āsanāni paññattāni tatthāhaṃ nisīdissāmīti // Nisīdi Bhagavā paññatte āsane // //
如前差摩⁷² 修多羅⁷³ 廣說。如是三受，乃至「病苦但增不損」。	7. Nisajja kho Bhagavā tam bhikkhum etad avoca⁷⁴ // // Kacci⁷⁵ te bhikkhu khamanīyaṃ // kacci yāpanīyaṃ // kacci dukkhā vedanā paṭikkamanti no atikkamanti⁷⁶ // paṭikkamosānam⁷⁷ paññāyati no abhikkamoti // // Na me bhante khamanīyaṃ na yāpanīyaṃ // bālha⁷⁸ me dukkhā vedanā abhikkamanti no paṭikkamanti // abhikkamosānam paññāyati no paṭikkamoti // //

61 《金藏》、《麗藏》、《大正》、《佛光》作「床」，「床」為「牀」之俗字，見《廣韻》176.2。今依《石經》、《磧藏》二本作「牀」。

62 V本作“dūratova”。

63 M本“disvā”。

64 M本“samatesi”，V本作“samadhosi”。

65 M本將末 m 作 ṃ。以下皆同。

66 M本將末 m 作 ṃ。以下皆同。

67 M、V本作“etadavoca”。

68 M本將末 m 作 ṃ。

69 M本將末 m 作 ṃ。

70 M本作“samatesi”，V本作“samadhosi”。

71 M本作“santimāni”。

72 《大正》、《佛光》作「差摩迦」，今依《金藏》、《麗藏》、《石經》、《磧藏》四本作「差摩」。

73 《差摩修多羅》指《雜阿含》第105經，見《大正》2.99.103。

74 M、V本作“etadavoca”。

75 M本作“kicci”。下兩句中皆同。

76 M、V本作“abhikkamantaṃ”。

77 M本作“paṭikkamo sānaṃ”。以下皆同。

78 M本作“bālha”。

佛告病比丘：「我今問汝，隨意荅⁷⁹ 我。汝得無變悔耶？」 病比丘白佛：「實有變悔，世尊！」	8. Kacci te bhikkhu na kiñci kukkuccam na koci vipphaṇṇāroti // // Taggha me bhante anappakam kukkuccam⁸⁰ anappako vipphaṇṇāroti // //
佛告病比丘：「汝得無犯戒耶？」 病比丘白佛言：「世尊！實不犯戒。」	9. Kacci pana tvam⁸¹ attā sīlato na upavadatīti // No hetam bhante // //82
佛告病比丘：「汝若不犯戒，何為變悔？」 病比丘白佛：「世尊！我年幼稚，出家未久，於過人法勝妙知見未有所得。我作是念：『命殄⁸³ 之時，知生何處？』故生變悔。」	10. No ce kira tvam⁸⁴ bhikkhu attā sīlato upavadatī // atha bhikkhu kismiṇca⁸⁵ te kukkuccam ko ca vipphaṇṇāroti // // Na khvāham bhante sīlavissuddhattham⁸⁶ Bhagavatā dhammam desitam⁸⁷ ājānāmīti // //

⁷⁹ 《金藏》、《大正》、《佛光》作「答」，「答」為「荅」的俗字，見高明道〈「頻身欠𠂔」略考〉，收於《中華佛學學報》第 6 期，頁 156，注 115。《說文》23a 從「艸」部作「荅」。今依《麗藏》、《石經》、《磧藏》三本作「荅」。

⁸⁰ M 本將末 m 作 ṃ。

⁸¹ M 本作“te bhikkhu”，V 本作“taṃ bhikkhu”。

⁸² M 本作“na kho me bhante attā sīlato upavadatīti”，V 本作“na kho maṃ bhante, attā sīlato upavadatīti”。

⁸³ 《石經》、《大正》、《佛光》作「終」，「終」為「殄」之今字，見《玉篇》179. 6。今依《金藏》、《麗藏》、《磧藏》三本作「殄」。

⁸⁴ V 本作“te”。

⁸⁵ M 本作“kismiṇca”，V 本作“atha kiñca”。

⁸⁶ M 本將 m 作 ṃ。

⁸⁷ M 本將 m 作 ṃ。

「云何——比丘——若無眼，則無眼識耶？」 比丘白佛：「如是，世尊！」 復問：「比丘！若無眼識，則無眼觸耶？若無眼觸，則無眼¹⁰¹ 觸因緣生內受——若苦、若樂、不苦不樂——耶？」 比丘白佛：「如是，世尊！」耳、鼻、舌、身、意，亦如是說。	vā ti⁹⁵ /// ⁹⁶ Anicco bhante /// Yam⁹⁷ panāniccam dukkhaṃ vā sukhaṃ vā ti /// Dukkham bhante /// Yam panāniccam dukkhaṃ vipariṇāma-dhammaṃ kallaṇ⁹⁸ nu taṃ samanupassi-tuṃ Etaṃ mama eso ham asmi⁹⁹ eso me attāti /// No hetam¹⁰⁰ bhante /// 14. Evam passam¹⁰² bhikkhu sutavā ariyasāvako cakkhusmim pi¹⁰³ nibbindati¹⁰⁴ // pe // nāparam itthattāyāti pajānātīti ///¹⁰⁵
--	---

⁹⁵ M 本作 “vāti”。

⁹⁶ V 本作 “Yam...pe...sotaṃ...ghāṇaṃ...jivhā...kāyo...mano nicco vā anicco vā ti”。

⁹⁷ M 本將 m 作 ṃ。

⁹⁸ M 本將 n 作 ṃ。

⁹⁹ M、V 本作 “esohamasmi”。

¹⁰⁰ M 本將 m 作 ṃ。

¹⁰¹ 《大正》作「限」，應是訛字，今依《金藏》、《麗藏》、《石經》、《磧藏》、《佛光》五本作「說」。

¹⁰² M 本將 m 作 ṃ。

¹⁰³ M、V 本作 “cakkhusmimpi”。

¹⁰⁴ M 本作 “niḷbindati”。

¹⁰⁵ M 本作 “Manasmimpi nibbindati nibbindaṃ virajjati virāgā vimuccati. Vimuttasmiṃ vimuttamiti nāṇaṃ hoti. khīṇā jāti .pe. Nāparaṃ itthattāyāti pajānātīti.”，意思是「於識生厭離，離貪、離欲解脫；智解脫。我生已盡……自知不受後有。」V 本作 “sotasmimpi nibbindati...pe...manasmimpi nibbindati. Nibbindaṃ virajjati: virāgā vimuccati: vimuttasmiṃ vimuttamiti nāṇaṃ hoti. 'Khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ”。

意思是「趨向解脫……於識生厭離，離貪、離欲解脫，智解脫。我生已盡，梵行已立，所作已作。」

「是故——比丘——當善思惟如是法，得善命終，後世亦善！」 尔時世尊為病比丘種種說法、示教、照喜已，從坐起去。 時病比丘，世尊去後，尋即命終。 臨命終時，諸根喜悅，顏貌清淨，膚色鮮白。 時眾多比丘詣佛所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：「世尊！彼年少比丘疾病困篤，尊者今已命終。當命終時，諸根喜悅，顏貌清淨，膚色鮮白。云何——世尊！——如是比丘當生何處？云何受生？後世云何？」 佛告諸比丘：「彼命過比丘是真寶¹⁰⁶ 物，聞我說法，分明解了，於法無畏，得般涅槃。¹⁰⁷ 汝等但當供養舍利！」 世尊尔時為彼比丘授¹⁰⁸第一記。	
--	--

¹⁰⁶ 《磧藏》、宋、元、明四本作「寶」，形近而誤。《金藏》、《麗藏》、《石經》三本作「寶」。

¹⁰⁷ 《金藏》、《麗藏》二本作「睺」，非正體。參高明道《〈菩薩所行方便境界遊戲神通說〉佛身光喻》，收於《中華佛學學報》第7期（民國83年7月），頁422，注112。《石經》作「盤」，「盤」為「槃」的籀文，見《說文》263a。今依《磧藏》、《大正》、《佛光》三本作「槃」。

¹⁰⁸ 《麗藏》、《大正》二本作「受」，《磧藏》、元、明三本作「授」，今依此三本改之。「受」者自彼言，指對象接受；「授」者，手付之令其受。參許慎著·段玉裁注《說文解字》（臺北：書銘出版事業有限公司，1997），頁162「受」及頁606「授」字。

佛說此經 ¹⁰⁹ 已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。	15. Idam avoca¹¹⁰ Bhagavā // attamano so bhikkhu Bhagavato bhāsitaṃ abhinandi // imasmiṃ ca¹¹¹ pana veyyākaraṇasmiṃ baññamāne¹¹² tassa bhikkhuno virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhum¹¹³ udapādi // // Yaṃ kinci¹¹⁴ samudayadhammaṃ sabbantaṃ nirodhadhammanti // // ¹¹⁵
-------------------------------------	--

從上文的比對中可發現兩種傳本有些許差別。第一是關於新學比丘的狀況，漢譯傳本比巴利傳本描述得較詳細。譬如巴利傳本中的“bhikkhu navo appaṇṇāto ābādhiko dukkhito bālāhagilāno”是指此新學比丘很少有人認識，¹¹⁶ 正處於病苦所逼惱的狀態。在漢譯傳本裡則更清楚地形容新學比丘的背景：「新學」是由於「出家未久」，因「獨一客旅」在外參學，所以「無人供給」飲食及醫藥。

依據《雜阿含經》第 1013 經的說法，生重病的新學比丘是沒有人照料的，這和《雜阿含經》中的部分經典明顯地說明照顧者的身分¹¹⁷

¹⁰⁹ 《石經》作「經」。

¹¹⁰ M、V 本作“Idamavoca”。

¹¹¹ M、V 本作“Imasmiṇca”。

¹¹² M 本作“bhaññamāne”。

¹¹³ M 本將 m 作 ṃ。

¹¹⁴ M、V 本作“yaṅkiñci”。

¹¹⁵ M、V 本加“Paṭhamam.”。

¹¹⁶ 漢譯傳本中的「少知識」，究竟是指「缺乏知識」、還是指「缺少朋友」？從巴利傳本中“appaṇṇāta”的意思來看，是“unknown, little known, not famous or esteemed”，所以應是「少有人認識」的意思。參 Dines Andersen and Helmer Smith ed., *A Critical Pāli Dictionary* (Copenhagen: Levin & Munksgaard, 1935) 299b。

¹¹⁷ 如差摩 (Khema) 比丘為陀婆 (ḍasaka) 比丘所照顧 (《大正》2. 99. 103. 29c)；尊者婆耆舍是尊者富隣尼照顧 (《大正》2. 99. 994. 259c)；尊者阿濕波誓 (āssaji) 是尊者富隣尼瞻視供給 (《大正》2. 99. 1024. 267b)；尊者跋迦梨 (Vakkali) 是尊者富隣尼 (《大正》2. 99. 1265. 346b) 照料的；尊者優波摩 (ūpavāna) 曾任世尊的侍者，照顧過世尊的背痛 (《大正》2. 99. 1181. 319b)；尊者尼拘律想 (Vaṅgīsa) 是尊者婆耆舍看護的 (《大正》2. 99. 1221. 333a)。尊者闍陀 (Channa) 由住在那羅聚落的婆羅門長者供養及修梵行的弟子瞻視 (《大正》2. 99. 1266. 347c)。

有些差異。在《雜阿含經》中提到出家眾生病的經有十三經，其中七經說明照顧者的身分，一經提到阿難尊者為叵求那尊者請佛說法及料理後事，¹¹⁸ 二經是延續第 1013 經的補充，¹¹⁹ 其餘兩經是佛陀為眾多病比丘說法的內容。¹²⁰

上文所述的經文，除了叵求那尊者生前的照顧者不明確之外，只有新學比丘是「無人供給」的。如果是單獨在外遊行而染病在身，無人照料是可能的事情，可是既然住在客僧房中，屬於僧團的一部分，難道沒有人願意照顧嗎？或許是因為客僧的身份令人疏於照顧，而且新學比丘只是個年資未久、默默無名的出家人，不像尊者闍陀比丘那麼幸運。當尊者舍利弗及摩訶拘絺羅探視闍陀，並欲提供湯藥及看護時，才知道已有那羅聚落的長者們供養、有修梵行的弟子們瞻視。

從漢、巴傳承的律典來看，僧中有病者無人瞻視，一切僧眾皆有過失，然而漢譯經典中透露的訊息是無名病僧欠缺僧團護助的保障。如果看護者知道病僧的需求，未能充分供給，應向僧團求助，甚至可以求助於佛陀。若因不能滿足病僧的需求，且因此讓他墮入地獄，不得善終，那麼看護者就有過失。¹²¹ 在古代印度或錫蘭等地，僧團中的醫藥供給與看護品質比世俗大眾好些，¹²² 所以有在家眾為了治療疾病而出家，病癒後又還俗。¹²³ 這可見當時一般僧侶的病痛是受到重視的。¹²⁴

¹¹⁸ 《大正》2. 99. 1023. 266c。

¹¹⁹ 《大正》2. 99. 1026-1027. 268a-b。

¹²⁰ 《大正》2. 99. 1028-1029. 268b-269a。

¹²¹ 參 Gregory Schopen, "Deaths, Funerals, and the Division of Property in a Monastic Code" in Donald S. Lopez, Jr. ed., *Buddhism in practice* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995) 495。

¹²² 參伊藤道哉〈古代インドにおける難治病者の療養システム(1)〉，收於《印度學佛教學研究》第 43 卷第 2 號，頁 58~59。Jinadasa Liyanaratne, "Buddhism and Traditional Medicine in Sri Lanka", *THE PACIFIC WORLD—Journal of The Institute of Buddhist Studies*, New series, Number 11, 1995~Number 12, 1996, 134~135。

¹²³ 此種情形讓名醫耆婆（Jivaka，或稱「耆域」、「縛婆迦」）長者發現後告訴佛陀，因此佛制重病者或罹患難病者不得出家。見《四分律》（《大正》22. 1428.

第二點是關於佛陀探視病比丘的時間，從巴利傳本是看不出來的，漢譯傳本則明確地說明是「晡時」——申時——下午三點至五點。¹²⁵ 至於佛陀問候病比丘的內容，漢譯傳本省略，附參差摩比丘的事例。考察《雜阿含經》第 105 經所敘說的諸上座比丘問候差摩比丘，只是問他身體狀況是否安穩，病苦有沒有減弱些。¹²⁶ 從巴利傳本來看佛陀的態度，則多了一項體恤：關於生活的供給是否無缺。¹²⁷

佛問病比丘的話中提到「變悔」一詞，在佛典中並不常見到。巴利傳本作“kukkucca”及“vipphaṇṇasāra”——「惡作」及「追悔」意。¹²⁸ vipphaṇṇasāra 的接頭詞 vi-為分別、變異的意思，因此「變悔」可能是譯

808c-809a)、《五分律》(《大正》22. 1421. 116a)、《摩訶僧祇律》(《大正》22. 1425. 420b-c)、《十誦律》(《大正》22. 1435. 152b-c)、《根本說一切有部毘奈耶出家事》(《大正》22. 1444. 1034b-1035a)。此資料源於伊藤道哉〈古代インドにおける難治病者の療養システム(1)〉，收於《印度學佛教學研究》第 43 卷第 2 號，頁 58。

¹²⁴ 從不同傳承的經典中，能隱隱透露出傳承地區的佛教現況。中國古代的僧人有醫術十分高明者，能治癒在家眾的怪病，參曹仕邦〈夢溪筆談所記的僧人醫術·兼述書中的醫藥資料〉，收於《南洋佛教》第 175 期，頁 27~28。在時代的動亂下，與《雜阿含經》的譯者求那跋陀羅(C.E. 394~468)時代差距不遠的沙門師賢(C.E.~460)，在北魏毀佛時竟「假為醫術還俗」。參曹仕邦〈中國沙門的醫藥知識及其成就〉，收於《中國沙門外學的研究：漢末至五代》(臺北：東初出版社，民國 83 年初版)，頁 389~393。

¹²⁵ 「晡」又作「舖」。參中華民國教育部編〈重編國語辭典修訂本檢索系統第二版〉，收於《好學專輯(十三)》(臺北：中華民國教育部，民國 86 年 9 月第 2 版)、許慎著·段玉裁注《說文解字》(臺北：書銘出版事業有限公司，1997)，頁 223「舖」字。

¹²⁶ 《大正》2. 99. 103. 29c。

¹²⁷ 佛陀這三段式的問候常出現，如 S. 22. 87. Vakkali(跋迦梨)也有。另參雲井昭善著《パーリ語佛教辭典》(東京：山喜房佛書林，1997 年 2 月 28 日初版發行)，頁 245 “kacci”。

¹²⁸ 這兩個詞常併用，意思相近，意指五蓋中「掉悔」的「悔」意。參雲井昭善著《パーリ語佛教辭典》(東京：山喜房佛書林，1997 年 2 月 28 日初版發行)，頁 285~286 “kukkucca”及頁 810 “vipphaṇṇasāra”。

自 *vippaṭisāra*。如此一來，漢譯本中就沒有提到 *kukkucca* 的意思，而 *kukkucca* 除了可譯為「惡作」之外，又有「憂慮」的意思。¹²⁹

在《雜阿含經》第 1012 經中提到阿濕波誓（*Assaji*）比丘因在病中退失禪定而生「變悔」，佛陀問他為什麼變悔，阿濕波誓回答是由於「不正思惟」的緣故。¹³⁰ 另外《苦陰經》及《苦陰因事經》所提到的「變悔」，指多作惡的人憶念自己將墮惡趣，因而「終亦不善，生亦不善」。¹³¹

《增壹阿含經》中提到的「變悔」有兩種涵義。一是惡行後的追悔：譬如波斯匿王後悔殺人的故事。¹³² 二是因追悔而生憂愁：如目連為度惡人入地獄，卻遭對方忿言相向，令目連後悔不聽世尊的建議；¹³³ 佛說偈語讚揚布施無悔於眾中不生畏懼的功德；¹³⁴ 遠來比丘、初學道者不見世尊教誨，便懷變悔心，如「茂苗不遇潤澤，便不成就」，「新生犢子生失其母，憂愁不食」。¹³⁵ 在這些經文的巴利原典中，沒有提到 *vippaṭisāra*，可見「變悔」是譯自不同的巴利語。

無論如何，巴利傳本中的新學比丘具有 *kukkucca* 與 *vippaṭisāra* 的心態。也就是說，除了惡行所致，善行不完備也會生追悔愁挹之心，¹³⁶ 因此「宗教可視為死亡焦慮的緩衝劑，也可能成為某種特別的壓力來

¹²⁹ 參 T. W. Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary* (Delhi: Motilal Vanarsidass Publisher, 1993) 218、Bhikkhu ñāṇamoli compiled, Bhikkhu Bodhi ed., *A Pali-English Glossary of Buddhist Technical Terms* (Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1994) 39。

¹³⁰ 《大正》2. 99. 1024. 267b。

¹³¹ 《大正》1. 53. 847c、《大正》1. 55. 850b。

¹³² 《大正》2. 125. 827c-828a。

¹³³ 《大正》2. 125. 603b-c。

¹³⁴ 《大正》2. 125. 681a。

¹³⁵ 《大正》2. 125. 770c-771a。

¹³⁶ 根據阿毘達磨的說法，“*kukkucca*”屬惡心所，指對不應作而作、應作而未作的錯誤行為感到憂傷、後悔。參 Mahāthera Narada ed. and trans., Bhikkhu Bodhi trans. and rev., *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1993)，頁 84。

源」。¹³⁷ 巴利傳本中所提到的“kukkucca”屬於瞋心所裡的「惡作」，引起此種瞋心所的原因是基於心裡有壓力、怕失去及恐慌所致，尤其恐慌所引起的惡作較強，在面臨死亡將近而毫無把握的狀態下，最容易干擾人心。

人的心理狀態與身體結構有密切的關係，整體來說身、心的組合可分為六根。漢譯傳本中佛陀所教示的六根、¹³⁸ 六識及六觸互對的因緣觀，在巴利傳本裡只簡單地說明觀察六處的無常變化。從第 1013 經清楚地看到部派所傳的痕跡，已經含有阿毘達磨的概念，又如第 909 經更明確的提到「阿毘曇、律」（*abhidhamma, abhivinaya*）¹³⁹ 等詞。雖然在巴利經典的承襲中已有阿毘達磨的存在，¹⁴⁰ 但依《雜阿含經》第 1013 經所對應的《相應部》來看，不若漢譯傳本所顯示的那樣明白。

接著談到巴利本第 14 段的“*bhikkhu sutayā ariyasāvako cakkhusmim pi nibbindati*”，指厭離六處，在漢譯本中沒有這樣的意思，而著重在來世生善處。對於早期佛教以嫌惡身心的不善作為離欲的手段，主張佛法近於現代行為心理學的學者認為：雖然目標能達成，但是卻隱藏一種潛在的危機——無法瞭解事物的真實原貌。¹⁴¹ 如果以為

¹³⁷ 參劉震鐘／鄧博仁譯《死亡心理學》（臺北：五南圖書出版公司，民國 85 年 9 月初版一刷），頁 158。Robert Kastenbaum, *The Psychology of Death* (New York: Springer Publishing Company, 2nd ed., 1992) 164。

¹³⁸ 漢譯本中未提眼等諸「根」，但根據阿毘達磨的理論，引發眼等諸「識」的主要根源為眼等諸「根」。眼、耳、鼻、舌此四種感官的作用是微弱的，若和身根及識互起作用，則影響的力量強大，能引發身、心上苦的覺受，即「苦諦」。諸識的作用源於過去的業果所感。參 Mahāthera Narada ed. and trans., Bhikkhu Bodhi trans. and rev, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1993)，頁 41。

¹³⁹ 參《大正》2. 99. 917. 232c。

¹⁴⁰ 參 K. R. Norman, “The Pāli Language and Scriptures” in Tadeusz Skorupski ed., *The Buddhist Heritage* (Tring: The Institute of Buddhist Studies, 1989) 29~31。

¹⁴¹ 參 Padmal De Silva, “Aversive Strategies for Behaviour Change in Early Buddhism”, Ananda W. P. Guruge, *Tenth International Conference of the International Association of Buddhist Studies* (Sri Lanka: Karunaratne & Sons Ltd, Colombo 10, 1992) 15~17。

「厭離」的態度是一種強制改變行為的方法，沒有經過如實的觀察來認知，這是對「厭離」一詞的誤解。

早期佛教中的確有行者以厭離心來捨棄對境界的執戀——對迎面而來的事物產生強烈捨離的心態——，這是快速對治羶劣煩惱的方便。¹⁴²但是巴利經文中的“*nibbidā*”——「厭離」，其實是經過一番訓練——對六處無常的微細觀察——而產生心理變化。*Ñyānaponika Thera* 將“*nibbidā*”譯成“disgust”——作嘔，其厭惡的程度不像“aversion”、“revulsion”二詞所意味的憎厭情緒那樣強烈。¹⁴³事實上，“*nibbidā*”是轉離煩惱至解脫自在的一個過程。可見「厭離」是指捨棄煩惱，不是瞋恚的另一種表態。單從漢譯詞來解讀，「厭離」的意思不容易掌握，從不同傳本及譯本來求證，則可進一步理解經中語詞的意思。¹⁴⁴

¹⁴² 參玄奘譯·無著造《雜阿含經論》（臺北：新文豐，民國 81 年 12 月臺 1 版，標點本），頁 3「（生厭離）彼由如是若住、若行，於喜貪纏速能滅盡，心清淨住。」及頁 10：「云何『厭』？謂有對治現前，故起厭逆想，令諸煩惱不復現行。」又如《雜阿含經》第 564 經，描述一位比丘尼對阿難尊者起染著心，假藉病苦請阿難前往探視。當此比丘尼遙見阿難來時，竟露身體臥於床上，阿難在遠處就看到了，馬上攝斂諸根、轉身背對這一幅難堪的景像。後來此比丘尼心生慚愧，穿上衣服、鋪上坐具，禮請阿難為之說法，阿難不但沒有嫌棄她，說離欲法後又接受她的懺悔。這可見「厭離」的意義，在於令人捨棄惡法，而非遠離眾生。參《大正》2. 99. 564. 148a-c。又如擅長說「厭離偈」的尊者婆耆舍，聰明智慧善於說法，當他在精舍中見到端正的年輕女人而動心時，即刻攝心正念「厭離偈」，使心安住。這是無法馬上離開令人貪愛的現場，又能捨棄煩惱的良方。參《大正》2. 99. 1215. 331b-c。

¹⁴³ 見 Padmasiri de Silva, “Suicide and Emotional Ambivalence: An Early Buddhist Perspective”, Frank. J. Hoffman and Deegalle Mahinda ed., *Pāli Buddhism* (London: Curzon Press, 1996) 128。

¹⁴⁴ 又如另一個看似負面意義的語詞：「過患」，在文中大型工具書上難以找到確切的解釋，但在滿譯經文中所傳達的意思，就可清楚地看出其符合梵語 *doṣa* 或 *ādinava*——「錯誤」、「罪行」之意。參高明道《〈如來智印三昧經〉翻譯研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文（民國 72 年 7 月），頁 176～177。

關於命終「授記」(veyyākaraṇa)在早期佛教經典中的意義，最主要的是佛陀解答弟子們對亡者生處的疑問。從巴利傳本的角度來看，現世得解脫、不再受後有是最高理想，¹⁴⁵然在漢譯傳本中就沒有那麼強調。漢譯本中除了佛陀為亡者授記之外，最後還鼓勵僧眾供養亡者舍利。若是考察古代印度僧侶如何處理後事，在巴利典籍中是無法找到線索的，但從不同傳承的經、律或考古、碑文的文獻中，就可發現僧眾葬禮的具體描述。¹⁴⁶古代供養僧伽舍利或起建舍利塔，重點不在對屍骨的崇拜，¹⁴⁷而是基於一種紀念，以能啟發後人善心及正念為功德。¹⁴⁸

佛陀為亡者授記是根據當事人已有的認知為根據，預言未來的命運，也就是說得「般涅槃」及「第一記」之果，來自於聞佛說法能「分明解了，於法無畏」的前因。這是現世善終的有力證明。

¹⁴⁵ 參前田惠學〈原始佛教聖典に現われた授記——veyyākaraṇa の語義をめぐって——〉，收於《印度學佛教學研究》8：2（1960年3月），頁178-184。前田惠學認為巴利經典中常出現的“nāparam itthattāvāti pajānātīti”（不受後有）就是早期佛教中的「記別」，並沒有再生其他世界的另一希求——如大乘經典所稱的「授記」，因此前田惠學認為《日譯南傳》裡將“veyyākaraṇa”翻成「授記」是錯誤的。平心而論：語言的概念是不斷地變化，不能因為早期經典沒有大乘經典中「授記」的概念，就主張早期佛教不能使用「授記」此詞。其實在漢譯《阿含經》中——《雜阿含經》及《長阿含經》，都是譯為「授記」的。參石川海淨〈阿含經における授記思想について〉，收於《印度學佛教學研究》5：1（1957年1月），頁51～54。

¹⁴⁶ 譬如依據根本一切有部律的說法：處理僧人遺體時須誦經迴向給亡者，方可分發遺物，以免亡靈升起瞋恨心；在舉行火化前，應將屍體清潔，避免遭世俗人的譏嫌。參 Gregory Schopen, “On Avoiding Ghosts and Social Censure: Monastic Funerals in the Mūlasarvāstivāda-Vinaya”, *JIP* 20 (1992) pp. 1～39。將遺體清潔及主張修不淨觀來訓練心的兩種態度截然不同，這是值得進一步討論的，見 Gregory Schopen, “Ritual Rights and Bones of Contentment: More on Monastic Funerals and Relics in the Mūlasarvāstivāda-Vinaya”, *JIP* 22 (1994) 70～71。

¹⁴⁷ 見 Gregory Schopen, “On Avoiding Ghosts and Social Censure: Monastic Funerals in the Mūlasarvāstivāda-Vinaya”, *JIP* 20 (1992) 10。

¹⁴⁸ 見 Gérard Fussman, “Symbolisms of the Buddhist Stūpa”, *JIAS* 9：2 (1986) 44～45。

前文中所提到的死亡焦慮是本文論述的重點，即新學比丘病重臨終之際生「變悔」與面臨死亡的恐慌有密切的關係。究竟是什麼原因會令人恐懼死亡，將於下節繼續討論。

四、認識死亡令人恐怖的原因

臨終病患的輔導者必須知道患者面臨死亡而恐懼的主因。尤其面對有宗教信仰的臨終者，如何培養正確的死亡觀是協助重點。對於信仰的認識，協助者當培養誠實、自我認知的覺察能力，才能真實體會臨終者的心理狀態。¹⁴⁹

上節曾論述生「變悔」的兩種原因：一是憶念惡行而追悔；二是善行不完備的憂慮。由於身、口、意造作種種惡行，在臨終時疾病纏綿、困頓苦楚，此時很容易就憶起過去所做的一切惡；就好像太陽西下時大山覆蓋之影更加明顯。最後心生變悔，以不善心轉生後世，也是不善心的相續。這種情形在《雜阿含經》裡稱為「燒燃法」。¹⁵⁰ 若以善心命終，得生善趣，稱作「不燒燃法」。

第 1013 經中的新學比丘由於出家不久，就現有的認知不足以讓他有信心的面臨死亡。可是曾體驗過禪定妙樂的阿濕波誓比丘，在身體受到極大苦痛的當時，也生起了變悔心，可見此惡心所並非初學者的專利。如第 345 經所言，世間人無法出離老、病、死是因為貪、恚、癡不斷的緣故。貪、恚、癡的毒害是由於身見、戒取、疑三法不斷，而此三法不斷是因不正思惟……。¹⁵¹ 所以畏懼死亡的真正原因是觀念不正確。

從第 682、683 經可看出恐懼的五種類型：不活恐怖（不活畏）、惡名恐怖（惡名畏）、眾中恐怖（眾中畏）、死恐怖（死畏）及惡趣恐怖（惡趣

¹⁴⁹ 參 George W. Bowman III, *Dying, Grieving, Faith, and Family—A Pastoral Care Approach* (New York, London: The Haworth Pastoral Press, 1998) 43~44。

¹⁵⁰ 《大正》2. 99. 1244. 341a。

¹⁵¹ 《大正》2. 99. 346. 95c。

畏)。¹⁵² 恐怖、畏懼的主要來源，優鉢羅色 (Uppalavaṇṇā) 比丘尼認為是「三垢」¹⁵³ 的心理因素。第 266 經中世尊善巧說明的「四蛇喻」，提到「恐怖」無過於擁有這個如毒蛇、怨賊的身體。¹⁵⁴ 第 468 經中，佛陀以大海深處的險峻譬喻身體的各種感受能引起心理的障礙及苦惱。¹⁵⁵ 第 1311 經佛陀回答迦摩 (Kāmada) 天子的問題，說「貪恚」、「恐怖」的生起源於對自身的愛著。¹⁵⁶

綜觀上述各種對「恐怖」的說法，最主要是對身、心的愛取及其引發的貪、恚，換言之，是「自我」身心的存在造成恐懼。關於「自我」的描述，有些學者認為佛陀所說的「非實質的存在」又「非不存在」的中道，簡直像荷馬 (Hume) 與康德 (Kant) 的形而上學那樣超乎言語的形容，因此佛陀的教學是純經驗的表達，而非邏輯分析所能理解。¹⁵⁷

除了現代哲學研究者之外，早在中國提倡「法性宗」及日本「卻來門」的佛學者，以法性為本，從形而上的本體開示一切，與絕對精神的形而上學非常相像。這一體系重在不空、唯心，所以對於《阿含經》論重在現實身心的覺觀相當輕視。¹⁵⁸

如果從阿毘達磨至龍樹、世親時代所造的種種論述來看，足以吸引許多哲學家、思想家的討論與批評。有些哲學家認為佛法是一種形而上學，但是從教典來考察——佛陀這種基於經驗的教學——是可以透過邏

¹⁵² 《大正》2. 99. 670-671. 185b。

¹⁵³ 《大正》2. 99. 1201. 327a12-13 云：「我已吐三垢 恐怖之根本 住於不恐地 不畏於魔軍」。《望月佛教大辭典》2. 1484c 將「三垢」解釋為「三毒」、「三惑」、「貪瞋癡」，引用的內容出自《大乘義章》及《無量壽經義疏》等，屬於年代較晚的文獻。

¹⁵⁴ 《大正》2. 99. 1172. 313b14-314a1。

¹⁵⁵ 《大正》2. 99. 469. 119c18-21 云：「身生諸苦受 逼迫乃至死 憂悲不息忍 號呼發狂亂 心自生障礙 招集眾苦增 永淪生死海 莫知休息處」。

¹⁵⁶ 《大正》2. 99. 1314. 361a-b。

¹⁵⁷ 參 David J. Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology* (New York: State University of New York, 1987) 22~23。

¹⁵⁸ 參印順〈佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」〉，收於《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，民國 77 年 1 月 7 版，民國 61 年 3 月初版），頁 159~160。

輯分析來認知的。如第 1013 經中，佛陀從眼等六處作用的無法單獨存在，引導新學比丘思惟感官與環境之間的緣起關係，從而覺察苦、樂的來源是因為執有實我的緣故。

至於有情能覺察的是本體還是其他的因素，Rhys Davids 女士認為六處中的心意識本身就有分別的作用。從巴利經典的教說中知道五處等身體構造與心是組成「自我」的要素，透過心理的思擇、分辨能明瞭身、心為緣起互動的影響，有情的視覺、聽覺、觸覺等感官覺受與心意識是無法分離的，而心更是主導認知的主要原因。¹⁵⁹

當內心覺察到身體將要滅壞時，因而生起恐怖的障礙，或是擔憂尚未得解脫而起怖畏，這是由於對「自我」有錯誤的見解，又因外緣的巨大改變引起內心的恐慌。¹⁶⁰ 因此對於面臨死亡所生起的怖畏不能單從心理上的因素來解釋，臨終者的身與心都是輔導者在關懷時必須考慮的對象。從《雜阿含經》的教義來看，善終輔導以身、心為主，沒有別出身心之外的「靈性」、「覺性」或「本體」，由上文論述中可以證明。

五、協助臨終者離死恐怖的方法

「心」有克服身體苦受的力量，¹⁶¹ 但是以輔導者的立場而言，卻不能忽視臨終者身體的感覺。如第 1013 經的新學比丘在「無人供給」的孤單情況下，即使沒有干犯根本淨戒，也較容易喪失對善法的信心。善終輔導的重點是不忽略身體且以心為主的輔導。

對於「心生變悔」的心理狀態如何理解，在《瑜伽師地論》裡將惡作所引生的「變悔」心態說成「所知障」：¹⁶²

¹⁵⁹ 參 Mrs. Rhys Davids (1857~1942), *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism* (London: Luzac & Co., 1936, First Indian Edition in 1978) 222~223。

¹⁶⁰ 根據無著的《雜阿含經論》所說，引發恐怖的兩種變動是：「一由異緣所變壞故；二由自心起邪分別而變壞故。」

¹⁶¹ 如第 107 經的那拘羅長者 (Nakulapitā) 雖年老衰病，但聞世尊及舍利弗說法後，即能體會「身苦患、心不苦患」的法義。《大正》2. 99. 107. 33a-b。

¹⁶² 《大正》30. 1579. 679a10-14。此處所引用的「所知障」與一般所稱的「所知障」不同。一般佛教徒所認知的「所知障」，如《瑜伽師地論·真實義品》中云：「謂於所知能礙智故，名所知障。」見《大正》30. 1579. 486c16-17。

謂如有一心懷變悔，依因淨戒不生歡喜；不歡喜故不生適悅。如是乃至心不得定，心不定故無如實知、無如實觀。由此因緣名「所知障」。

這種情形如同針對新學比丘的狀況所說。從第 1013 經來看，新學比丘不但「依因淨戒不生歡喜」，而且很擔心來世——這段在巴利傳本裡是沒有的。傳承至錫蘭以巴利經典為正統¹⁶³ 的上座部，以現世解脫為終極目標，對於來生是否生善趣得以繼續修學佛法並不重視。

中國佛教的理論與實踐向來是稱為「大乘」的，但是長年以來經過宗派的詮釋，這種「大乘」精神實質上是以自我解脫為最急要務。如果以「小乘教」為基礎，從現實身心的觀察來體悟無我，倒也不離佛說，可是普遍盛行的是今生尚未解脫，來世很有可能墮落的觀念。

今生若不得證悟或往生極樂，來世要「披毛戴角還」或是「銅床並鐵柱」，而「很少能聽到：此生幸得聞法，幸得出家，死而無憾。更沒有聽說：臨命終時，念施、念戒、念天而心無恐怖。」¹⁶⁴ 因此歷來被中國祖師判為「小乘經」的《雜阿含經》，經中描述新學比丘的擔心、怯畏，事實上也呈現在中國「大乘」傳承下部份僧侶的心態中。

針對第 1013 經中新學比丘對來生的顧慮，佛陀教他觀六處無我。在第 922 經裡對於畏懼死後去處的摩訶男（Mahānāma），佛陀則是以

¹⁶³ 經過研究東方學的歐洲學者考據，上座部文獻中所使用的巴利（Pāli）是一種通用俗語，最早於錫蘭發現，不是印度的語言。Pāli 原來是經藏的意思，而非如今所稱呼的「巴利語」。雖然巴利三藏中的語言比古典梵語的時代早，但畢竟還不是最早的語言。參 Walpola Rahula, "Pali as a language for transmitting an authentic religious tradition" in Gatara Dhammapala, Richard Gombrich, K. R. Norman ed., *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhatissa* (Sri Lanka: University of Sri Jayewardenepura, Nugegoda, 1984) 211~216。佛陀說法時到底是使用哪一種語言，到現在仍然是難以考證。參 K. R. Norman, "The Pāli Language and Scriptures" in Tadeusz Skorupski ed., *The Buddhist Heritage* (Tring: The Institute of Buddhist Studies, 1989) 52~53。

¹⁶⁴ 見印順〈談入世與佛學〉，收於《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，民國 77 年 1 月 7 版，民國 61 年 3 月初版），頁 195~196。

安慰的口吻來撫平摩訶男的焦慮：「莫恐！莫怖！命終¹⁶⁵ 後不生惡趣，終亦無惡。」¹⁶⁶ 且以樹木生長的方向來譬喻生命的歸處，若生前時常修習念佛、念法、念僧，即使臨終那一刻不能把握，也終將往生善趣。這兩種不同教說是針對不同心理所教授。¹⁶⁷

在第 682、683 及 684 經中，佛陀傳授「四力」來去除五種恐怖，「四力」為覺力、精進力、無罪力、攝力。「覺力」是能如實知善、不善等法；「精進力」是於不善法不應親近，應親近善法，即四正斷；「無罪力」是令身、口、意無罪；「攝力」是惠施、愛語、行利、同利。¹⁶⁸ 對新學比丘，佛陀教的方法正是覺力，以如實觀來攝心正念；對摩訶男則是用無罪力來令心不悔。

佛陀這種源自個人覺悟而產生的多元化教學，愈來愈受到諮商輔導與心理治療學者的重視。在愛丁堡從事諮商服務及教學的英籍牧師 David Lyall，相當肯定佛教禪修中的自我覺察，對於幫助心理障礙人士有重要的影響。身為輔導者——無論是宗教師或非宗教師，愈是清楚地覺察自己，愈能自然地流露出正面的人格特質來協助患者。¹⁶⁹

對自我的覺察能促使內在和諧，尤其對於宗教信仰者而言，由於恪遵外在的身份及教團權威的約束，反而忽略了內心的平衡。所以許多現代學者雖同意在宗教中強調的「捨棄自我」或「犧牲自我」，但是還要「愛護自己」，這兩者並不衝突且需分辨清楚。宗教學教授 Walter E.

¹⁶⁵ 《大正》作「命終之」，今依正倉院《聖語藏》、宋、元、明四本作「命終」。

¹⁶⁶ 《大正》2. 99. 930. 237b-c。

¹⁶⁷ 何世亮〈臨終教示(一)〉（《福田》第 149 期〔民國 87 年 11 月 15 日出刊〕，頁 21-23）中提到在《雜阿含經》裡，佛陀引導臨終者首重在歸依三寶。然而由本文所引用的兩篇經文來看，佛陀是因應不同的根機而方便施教的。

¹⁶⁸ 《大正》2. 99. 667. 184c。

¹⁶⁹ 參 David Lyall, *Counselling in the pastoral and spiritual context* (Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 1995) 47-49。根據護理系教師的調查研究，護士本身對死亡是否產生恐懼，將影響其照顧瀕死病人的態度及因應行為。參藍育慧〈護專學生死亡恐懼，死亡態度及照顧瀕死患者時個人需求與因應行為之探討〉，收於《護理雜誌》42：1，頁 75。

Conn 認為「愛護自己」在“pastoral care”的理論中已經成為重要的原則。除了要保持親切、同情的沈靜，還要以理性的分析來幫助當事人從宗教的罪譴中轉向清淨的信心。¹⁷⁰

理性的分析重在言語的溝通，如同佛洛伊德（Freud）認為所有治療行為中都有「談話治療」（talking cures）的成份，每一個病患都需要這種口對口的救生方式。¹⁷¹ 唯有儘量聽患者傾訴內心的想法與感受，才能予以恰當的協助。佛陀教化以言說為主，尤其常用問答的方式，使對方能從反省、回答的過程中覺察自我。

至於「愛護自己」的說法，在《雜阿含經》中的教說並不被強調。由於「厭離自我」而產生自殺心態甚至自殺成功的案例不在少數。從第 821 經中就可看出，當時採取各種不同自殺方式來結束生命的修行者達六十人之多。這是修不淨觀（asubha-bhavanā）的結果。後來佛陀為此而說了安那般那念住（ānāpānasati）。¹⁷²

另外透過自殺而成就解脫的瞿低迦（Godhika）、¹⁷³ 跋迦梨（Vakkali）¹⁷⁴ 及闍陀（Channa），¹⁷⁵ 歷來學者有重要的討論。Martin G. Wiltshire 將這種控制外在現象以求自主的自殺稱為「自我執

¹⁷⁰ 參 Walter E. Conn, *The Desiring Self—Rooting Pastoral Counseling and Spiritual Direction in Self-Transcendence* (New York, Mahwah, N.J. : Paulist Press, 1998) 22~23。

¹⁷¹ 參 Anatole Broyard, *Intoxicated by My Illness—And Other Writings on Life and Death*, (New York: Fawcett Columbine, 1992) 53。英國醫學期刊（*British Medical Journal*）在 1970 年刊登一篇文章，指出末期病人有 80% 知道自己即將死亡且期盼能談論自己的死亡，可是卻有 80% 的醫生否定這種需求且相信病人不應該多說話（Cramond 1970:389），在現代安寧療護的推動者 Cecily (sic) Saunders 及精神醫師 Elisabeth Kübler-Ross 兩位女士的努力下，提昇對瀕死病人的照顧品質，正逐漸受到重視。參 David Lyall, *Counselling in the pastoral and spiritual context*, *Counselling in Context* by Series Editors : Moira Walker and Michael Jacobs (Buckingham, Philadelphia : Open University Press, 1995) 87。

¹⁷² 《大正》2. 99. 903. 207b-208a。

¹⁷³ 《大正》2. 99. 1091. 286b。

¹⁷⁴ 《大正》2. 99. 1265. 346c。

¹⁷⁵ 《大正》2. 99. 1266. 347c。

行的安樂死」；¹⁷⁶ Étienne Lamotte 主張離三愛的聖者自殺是無過失的；¹⁷⁷ 法國的社會學者 Durkheim 認為佛教教典中的自殺現象，是受到印度文化的影響，甚至指出「印度是自殺的溫床」。¹⁷⁸

Mettānando Bhikkhu 主張自殺的原因是無有愛（vibhava-taṇhā）。這種愛著是基於對自我身心的執取無法滿足，產生厭惡感，透過自殺行為來毀滅自己。這是極度缺乏愛的表徵。¹⁷⁹ 從 Mettānando Bhikkhu 的觀點來談「愛護自己」是成立的，尤其對於有自殺傾向的臨終病患，更需極大的耐心與關愛，使當事人不再放棄自己。

從《雜阿含經》中查證「愛護自己」的線索，在第 618 經明確地提到：¹⁸⁰

己自護時即是護他，他自護時亦是護己。心自親近，修習隨護作證，是名「自護護他」。云何「護他自護」？不恐怖他、不違他、不害他，慈心哀彼，是名「護他自護」。

針對闍陀（Channa）自殺得善終的特例，近代英國學者 Damien Keown 推理出巴利教典中這前後不合邏輯的文脈為後人修改。在倫理的考量上，這種情形與世尊的根本教說違背，不應予以合理的詮釋。¹⁸¹

¹⁷⁶ 參 Martin G. Wiltshire, "The 'Suicide' Problem in the Pāli Canon", *JIAS Vol. 6, No. 2* (1983) 132。

¹⁷⁷ 參 Étienne Lamotte, "Religious Suicide in Early Buddhism", *Buddhist Studies Review* 4 : 2 (1987) pp. 105~111。

¹⁷⁸ 參黃丘隆譯·涂爾幹原著《自殺論》（臺北：結構群，1991），頁 206。涂爾幹將佛教說成是多神論的看法，佛教學者早已提出修正。參 Arvind Sharma, "Emile Durkheim on Suicide in Buddhism", *Buddhist Studies Review*, 4 : 2 (1987) 121。

¹⁷⁹ 參 Mettānando Bhikkhu, "Death: The Ultimate Challenge—A Buddhist Perspective in Medical Care of Dying Patients", *The Second Chung-Hwa International Conference on Buddhism*, 3B2 (1992) 20~22。

¹⁸⁰ 見《大正》2. 99. 618. 173b。S. 47. 19. Sedaka。

¹⁸¹ 參 Damien Keown, "Buddhism and Suicide—The Case of Channa" (1996)，收於 *JBE WWW*, No. 3 (7/31/1998) 6-8。有關闍陀的經文，漢譯與巴利經典內容相仿。至於 Damien Keown 認為不合邏輯的部分，是指闍陀先前表明瞭解六處無我的法義，可是末後又堅持以自殺來達成解脫的目的，由前至後的轉變太突兀，不合常理。

關於跋迦梨（Vakkali）自殺的經文，另一傳本出現在《增一阿含經》卷 19 內。¹⁸² 文中並無說明婆迦梨（即跋迦梨）與佛陀對話的經過，佛陀是以天耳通得知婆迦梨的自殺。而此文更無「善終」一詞的出現，只說明婆迦梨是信解脫的行者，本來是有漏心未得解脫，在臨終一刻思惟五蘊、四諦之法而得解脫。

六、結語

如從整體《雜阿含經》來查證佛陀教導如何面對死畏的教說，以「四力」說最為完整。無論是對新學比丘或摩訶男的開導，都是針對各別心理而說。個別的輔導方式不能一以貫之地套用在不同的人身上，也就是說，必須瞭解個人行為背後的真正動機。這在佛洛伊德學派稱為「動機心理學」。¹⁸³

「四力」說中的「攝力」是指「四攝」——惠施、愛語、行利與同利。¹⁸⁴ 這在《雜阿含經》中是極為罕見的，但從恐怖是由顧念「自我」所生的原理推論，愈能利益他人、成就他人的善業，則自我的愛執會愈薄弱，恐怖自然隱沒。這樣一來，善終輔導者將不只是以輔導的姿態出現，提供臨終者有利益他人的機會，也是「善終輔導」的方式之一。目前臨終關懷學界尚未普遍重視提昇臨終者的利他德行，《雜阿含經》中的「攝力」說，可以提供為「善終輔導」用來幫助臨終者去除死亡恐懼的原則。

¹⁸² 《大正》2. 125. 10. 642b-643a。

¹⁸³ 參 Padmasiri de Silva, *Buddhist and Freudian Psychology* (Singapore: Singapore University Press, 3rd ed., 1992) 31。

¹⁸⁴ 《大正》2. 99. 667. 184c-2-1。