

第一章 緒論

第一節 問題的提出

人生的老、病、死在佛教是一個核心的問題意識，由《雜阿含經》346 經可見端倪：「世尊告諸比丘：有三法，世間所不愛、不念、不可意。何等為三？謂老、病、死。世間若無此三法不可愛、不可念、不可意者，如來、應、等正覺不出於世間，世間亦不知有如來、應、等正覺知見，說正法、律；以世間有老、病、死三法不可愛、不可念、不可意故，是故如來、應、等正覺出於世間，世間知有如來、應、等正覺所知、所見，說正法、律。」¹老、病、死不為世人所愛樂，但也由於世間有此三者，佛陀才出現於世間為世人宣說佛陀的知見與正法律。由此看來，生命體有老、病、死這樣的問題，才有佛教的產生。

即使是世間的良醫對於生命體生、老、病、死的問題，也無法如實了知與醫治，而佛陀與世間良醫不同的，正是專門醫治人的生、老、病、死、憂、悲、苦、惱這些生命的問題，也由於這樣才成為大醫王。²不管佛陀出世、不出世，有生必有死，為世間常住的法性，佛陀出現於世間自知、自證成等正覺，為世人開示、顯發佛陀的知見與正法律，

¹ 參閱《雜阿含經》T. 99, Vol. 2, S. 346, p. 95c (指《大正藏》第 99 經，第 2 冊，《雜阿含經》第 346 經，第 95 頁下段)。另參閱 760 經：「世尊告諸比丘：世有三法，不可喜、不可愛、不可念。何等為三？謂老、病、死，此三法不可喜、不可愛、不可念。世間若無此三法不可喜、不可愛、不可念者，無有如來、應、等正覺出於世間，世間亦不知有如來說法教誡、教授；以世間有此三法不可喜、不可愛、不可念故，如來、應、等正覺出於世間，世間知有如來說法教誡、教授。」(T. 99, Vol. 2, S. 760, p. 199c-200a)

² 彼世間良醫於生根本對治不如實知，老、病、死、憂、悲、惱苦根本對治不如實知。如來、應、等正覺為大醫王，於生根本知對治如實知，於老、病、死、憂、悲、惱苦根本對治如實知，是故如來、應、等正覺名大醫王。(T. 99, Vol. 2, S. 389, p. 105a-b)

醫治世人有生必有死的命運。以不為世人愛樂的老、病、死為起點，期望從經文中找出佛陀開示了怎樣的知見與正法律，來對治生命體生死的問題。

此篇論文的題目為「雜阿含經的生死觀」，觀照生死的內涵將包括以下相關的三個主題：「對於生死現象的觀點」、「關於死後的問題」、「如何面對死亡」，環繞這三個主題所開展的問題與論文的篇章做結合如下：第二章「生死相續的緣起機制 - 關於存有的想望」，說明《雜阿含經》對於生死現象的看法與角度為何？以及為何以此角度觀看生死現象背後的原因。第三章關於死後，「從死後差異論中道正見的生死觀」為題，說明《雜阿含經》如何看待死後？生死觀又是如何呈現？以第二與第三章為基礎對生死、生命有一定的切入點與觀照之後，經典中的人物又是如何面對死亡？第四、五章兩章，則分別論述透過世間與出世間兩個脈絡下的佛法修學來面對死亡。

當代生死學作為一種社會思潮，讓現代人從畏死到重新思考死亡，本文企圖回答《雜阿含經》對於生死的知見與實踐，期能提供當代生死學在面對死亡時的另一種觀點與解決之道。

第二節 研究範圍與方法

一、研究範圍

北傳《阿含經》依經典的意趣與組織分為四部，分別是《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》、《增一阿含經》，而本文即以《雜阿含經》為研究範圍，阿含經為佛滅後由長老比丘實行結集而流傳下來，代表佛在世時的佛法狀況，為佛陀的根本思想與最早的言行記錄，成為研習佛法的基礎典籍。「阿含」是梵語 Agama 之音譯，亦譯為阿伽摩、阿笈摩、阿含暮等，字源 a + gam，原義為「來」，引申為「傳

來之教訓」，佛陀在世時，阿含是聖教的同義語，佛陀般涅槃後，阿含成為佛教的聖教集、聖典的同義詞。³

《雜阿含經》的梵語為 Sajyuktqgama，Sajyukta 有二義，一為事相應、一為雜處的，⁴此經即以這兩種形式來集結佛陀的教法。本文以北傳漢譯本的《雜阿含經》為研究範圍，宋天竺三藏求那跋陀羅譯，五十卷本，一三六二經為主要的研究材料，於大正藏第二冊，頁一三七三。現存的《雜阿含經》還有失譯人名今附秦錄，十六卷本，三六四經，於大正藏第二冊，頁三七四 四九二。失譯人名今附吳、魏二錄，一卷，二七經，於大正藏第二冊，頁四九三 四九八，安世高等譯別出單經，大正大藏經編號一 一 一二四（五蘊皆空經 - 緣起經），二十六卷，二十三經，於大正藏第二冊，頁四九九 五四八。

阿含經是一部經典叢書，除了北傳漢譯本四阿含，另有南傳巴利語本五部尼柯耶（Nikaya），分為長部、中部、相應部、增支部、小部，北傳四部阿含經與南傳五部尼柯耶相較，《長阿含經》《中阿含經》《雜阿含經》、《增一阿含經》相對於長部、中部、相應部、增支部，但巴利語本中的小部則是漢譯四阿含所沒有的。

二、研究方法

研究方法分為兩部分進行，其一關於當代生死學，其二則為佛教研究關於經典詮釋的部分。生死學為當代的新興學門，具有跨學科的特性，研究課題更是包含廣泛，本文在生死學的部分將重點放置在宗教學、文化人類學、民俗學、歷史學等學科對生死課題的研究成果上。從墓葬形制、喪葬儀式、典籍文獻等的田野資料與史料中，爬梳出與

³ 楊郁文，〈雜阿含經題解〉，《佛光大藏經·阿含藏·雜阿含經（一）》，台北：佛光出版社，1983，pp.1-2。另參照安井廣度，〈阿含經講義〉，《佛光大藏經·阿含藏·附錄（上）》，台北：佛光出版社，1983，pp.401-403。

⁴ 楊郁文，〈雜阿含經題解〉，《佛光大藏經·阿含藏·雜阿含經（一）》，台北：佛光出版社，1983，p.7。

第一節「問題的提出」相關的三個主題，包括「以生的面向觀照死亡」，「闡述死後情形的分歧」，「當代接受死亡的情境」。對於當代生死學研究成果的歸納與整理，在文獻探討「與生死觀相關的文獻」做出釐清與提出值得思索的角度與問題，對於這些問題，在論文的二至五章撰述經典又是怎麼回應，亦或是對於這些問題經典中的看法與思索的角度，是否異於當代生死學觀看的切入點，而這些差異代表著怎樣的意涵。

屬於當代學科的生死學，有它興起的文化背景與發展脈絡，在這些因素的塑造、影響下，有其關注的焦點。相同的，在佛教傳統中，有自成一格的論述系統，在這個整全的論述系統中，也有它所凝視、關注的脈絡與焦點。劉宇光思索以佛教研究回應當代議題時認為將造成兩種情形的脫節，一是與現代的生活世界及現代人的價值探索脫節，其二是與現代人自己去處理這些困難時所獲得的成果 - 現代的人文知識世界脫節，由於有這兩種情形的脫節，他認為不在於透過文獻學的方法去找出古代價值系統如何可解決今日的問題，「而只在告訴我們古代價值系統解決他們那個時代的困難時的經驗是怎樣記錄在古籍上。」⁵或是另一個值得注意與思索的問題是，當汲取佛教傳統的精華去回應現代的議題時，是否拋棄了佛教傳統的整全性，而失去觀看佛教教義在整體義理中的脈絡與位置，無法呈顯它在佛教傳統中的意義與重要性。以這兩點為考量，避免佛教研究呈顯出方法與內容上的異化，⁶本文在選取佛教研究的進路時，以經典詮釋法—內在建構之道為嘗試。

而所謂的內在建構之道，蔡耀明先生在〈佛教研究方法學緒論〉提出此進路的原則「由佛教的進路導出對應的研究法，有個基本的原

⁵ 劉宇光，〈對古典語文獻學在當代華人佛學研究中的角色問題與省思〉，《正觀》第一期，1997.6，p.35。

⁶ 蔡耀明，〈迎向專業的佛教研究〉，《哲學雜誌》第三十二期，2000.5，pp.116-119。

則可供參考，也就是盡可能照顧研究資料從頭到尾所形成的全幅網絡，以此為背景，進一步從研究資料仔細爬梳一條內在建構之道。所謂內在建構之道，並不把研究主題牽涉的關鍵概念當成只是一般的文字學、文獻學、歷史學或哲學所處理的對象，而是集中心力去看研究資料本身以什麼途徑為訴求，以及如何在訴求的途徑沿著特定的脈絡、次第、和理則，就漸次走向、臨近、或甚至成就關鍵概念的境界。」⁷透過對內在建構之道原則之掌握，以《雜阿含經》文本為內容，企圖透過經典內在的理路，建構出佛教解脫道對於生死觀點與實踐的全幅網絡。

第三節 文獻概觀

一、與《雜阿含經》生死觀相關的文獻

與《雜阿含經》生死觀相關的文獻有三類：第一類將佛教視為整體著重於與其他宗教所呈現的生死觀之比較，第二類針對當代生死議題提出佛教的觀點如何呈現，第三類則以《雜阿含經》為文本所做關於生死議題的研究。第一與第二類對於生死問題，強調佛教整體觀點的呈現，本文的研究範圍限定於《雜阿含經》，這兩類的文獻與本文相關性較低，第三類則以《雜阿含經》為研究材料，與本文有高度相關，以下簡介這三類文獻。

第一類文獻被收錄於世界宗教生死觀中作為合輯，佛教生死觀從與其他宗教生死觀的比較中見其殊性，佛教作為一個整體和其他宗教做出區別。1997年，Kenneth Paul Kramer, *The Sacred Art of Dying: How World Religions Understand Death*《宗教的死亡藝術：世界各宗

⁷ 蔡耀明，〈佛教研究方法學緒論〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土－內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀出版社，2001.2，p.38。

教如何理解死亡》；1993年，John Bowker 論著 *The Meaning of Death* 《死亡的意義》，以及傅偉勳在《生命的尊嚴與死亡的尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》一書中其中的一章論〈世界宗教與死亡超克〉，包含傳統佛教一節，以上三書皆針對死亡比較出各宗教間的差異。除了死亡也論及死後世界的文獻有，2001年由 Christopher Jay Johnson 和 Marsha G. McGee 所編的 *How Different Religions View Death and Afterlife* 《不同宗教對死亡與死後世界的各種觀點》，佛教一節由 Anne C. Klein 撰述，以及 1989年由 Lawrence E. Sullivan 編輯的 *Death, Afterlife, and the Soul* 《死亡、死後世界與靈魂》，在兩本書中，佛教的觀點都與其他宗教並列呈現。

除了單就個別宗教的生死觀做探討，在佛教研究中也有越來越多的期刊、論文開始關注當代的生死議題包括安寧療護、悲傷輔導、生命倫理這些主題，企圖將佛教的生死觀融入當代生死議題的實務中。屬於第二類的文獻包括：潘素卿 1995年彰化師範大學輔導研究所博士論文，《佛教徒的死亡觀念與生命意義之關係研究及其在諮商上的應用》，此篇論文以質性研究法實地與佛教徒接觸，從他們身上發現佛法關於死亡的觀念如何被應用、詮釋，以及佛法中關於死亡的觀念將如何被應用於諮商。與死亡教育有關的有陳錫琦，《從佛教的死亡觀探討死亡教育》。在安寧療護則有釋惠敏撰述〈安寧療護的佛教倫理觀〉、〈安寧療護的佛教用語與模式〉、〈靈性照顧與覺性照顧的異同〉皆收錄於《戒律與禪法》一書，1999年出版。釋道興，《從佛教瞻病送終法談臨終關懷》，1997年。以及 Carl B. Becker，1990年，*Buddhist Ethics of Death and Dying* 〈死亡與臨終的佛教倫理〉。關於佛教與醫療倫理則有關大眠（Damien Keown）的 *Buddhism and Bioethics* 《佛教與生命倫理學》，1995年。Peter Harvey，〈墮胎與避孕〉收錄於 *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues* 《佛教倫理觀的介紹：基礎，標準與爭議》，2000年。

第三類文獻則以《雜阿含經》為研究範圍，探討相關的生死議題，這一類文獻有釋天真，1998年，中華佛學研究所碩士論文，《從雜阿

含第一 一三、一 二二、五七四 三經經群談善終輔導》，以及陳紹韻，《雜阿含 1178 經為主之喪親輔導個案初探》，這兩篇論文皆是選取雜阿含經中與當代主題相關的個別經文，分別探討安寧療護中的兩個面向，分別為對臨終病患與喪親家屬所做的輔導。李宗興，2000 年，中國文化大學哲學研究所碩士論文，以《原始佛教之生命觀》為題目，此篇論文重於哲學思辯，以詮釋學中的對話理論與解構理論中的閱讀理論為方法，而不對原典作系統的討論。⁸Grace G. Burford，1991 年的專書，*Desire, Death and Goodness-The Conflict of Ultimate Values in Theravada Buddhism*《欲、死及善：南傳佛教中對終極價值的爭論》，從巴利語的經論釐清南傳佛教關於見、欲的爭論，脈絡環繞在欲、死及善這三個主題上。藤田宏達，〈原始佛典にみる死〉，收錄於《死》一書，1988 年。早島鏡正的〈初期佛教に？ける生死の問題〉，收錄於由日本佛教學會編的《佛教に？ける生死の問題》，1981 年，此書為佛教各宗以及不同典籍對生死問題的角度與理解，異於將佛教視為一個整體，而是深入佛教內部探討不同時期對於生死的關注點及其解析。上述這兩篇日文期刊論文，以對原典的整理、歸納為重點，但較著重於巴利語文獻的探討，對於漢譯文獻則較少引述。

二、與生死觀相關的文獻

生命體存活於世間，包括兩方面的內容。一者、是生活，二者、是生命。生活所著重的是，生命體於政治、社會、經濟、文化所展開的活動，關涉生命體在世間和人群的關係，換句話說，即生命體與群體之間的關係。而生命所指的是，生命體本身的生命現象，包括生命的構成、誕生、成長、衰老、死亡，整個個體的發展與成長史，關懷生命的意義、價值，換言之，生命所注重的是生死課題。

生死觀關注生命課題，包含人生觀與人死觀，以及生命內涵的生

⁸ 李宗興，《原始佛教之生命觀》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，2000，p.7。

命觀。人生觀一直是聖哲思索的重要主題，如人生哲學。人死觀或稱死亡觀，以死亡為關注的焦點，自 1960 年代西方發展的死亡覺醒運動（aware of death movement）以及對死亡的否認而展開死亡學（thanatology），這股以死亡為主軸而開展的思潮，代表當代對死亡的凝視結合現代的知識觀與科學的視角重新檢視死亡在人類中的位置與作用。關於生死觀的研究 1994 年中國哲學會編輯，哲學年刊第十期，收錄十七篇中國哲學中各家各派的生死觀，當代 58 期以「生死觀的思想、歷史與社會考察專輯」為題，其中論文探討中、外生死觀的轉變。另外，2001 年「現代生死學理論建構」論文集，收錄三篇關於生死觀的論文，可見如何看待生與死持續為當代所思考。

（一）觀照生之面向的死亡觀

在許多史料與田野資料中發現，生者皆以再生的面向觀照死亡，以墓葬形制與喪葬儀式所呈顯的意涵為最顯著的特徵。如康韻梅研究先秦以前中國的死亡觀指出，直接具體表明死亡並非滅絕的是墓葬的形制，陪葬品、殉葬都可見其古代人視死後如生前的設想。⁹新石器的二次葬出現屍骨塗朱的現象，朱紅為血的顏色，血為靈魂的所在，象徵死者靈魂得以再生。¹⁰或是以玉蟬作為玉含、斂屍之物，蟬在原始文化中具有不死的象徵意義，以玉蟬陪葬也表露生命再生的意義。¹¹

另一個例子為，墳墓被喻為人工的大地子宮，又以「瓮棺」和與此相應的葬俗「屈肢葬」更能見其特色。屈膝葬的屍體曲折呈團，頭部彎曲在膝上或兩腿之間，正像模擬胎兒在子宮中的狀態。重返母體

⁹ 康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》，台北：台灣大學文學院，1994，pp.128-135。林素英，《古代生命禮儀中的生死觀 - 以禮記為主的現代詮釋》，台北：文津出版社，1997，pp.119-125。郭于華，《死的困惑與生的執著》，台北：洪葉文化事業有限公司，1994，p.87。

¹⁰ 康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》，台北：台灣大學文學院，1994.6，p.137-138。郭于華，《死的困惑與生的執著》，台北：洪葉文化事業有限公司，1994，p.129。

¹¹ 康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》，台北：台灣大學文學院，1994.6，p.139-140。林素英，《古代生命禮儀中的生死觀 - 以禮記為主的現代詮釋》，台北：文津出版社，1997，p.91。

子宮在宗教意識中有十分重要的作用，代表著為再生做準備，再生的意義擴延至精神層面，因此象徵子宮的墳墓代表埋葬亡者的世俗生命，而精神性的永恆生命將從中誕生。透視生者在葬式墓制上的安排，墳墓強調的不是生命的終止處，恰恰相反，正是生命的孕育與再生之處。¹²

郭于華也透過喪葬儀式提出橋、生殖的兩類象徵物，說明死亡習俗中所呈現的「生」的象徵，進而提出這樣的觀點「無論生的儀式還是死的儀式，所強調的都是生。……民間傳統的喪葬禮俗告訴我們：死亡，並不是絕對的虛無與寂滅，不是永恆的不在，而是另一個世界中的存在，另一個形式的存在，或是再生的準備階段。民間傳統喪葬禮俗及其生死觀念的深層文化內涵是對另一界生活的信賴和對於永生的渴求。」¹³

康韻梅以古代神話與莊子哲學、道家、墓葬形制、儒家四個面向來探究古代的死亡觀，得到由死即生的思維、長生不死的信念、死後生命的延續、生命價值的創造，而這四個面向都表現以生超越死的傾向。¹⁴郭于華研究以喪葬儀禮呈現的死亡觀，得到在喪葬儀式行為中都有著死後生命續存的想法以及生生不已的主題。¹⁵在以上這些結論中，吾人可見生者對於連續生死兩界所做的努力，在接觸死亡時仍舊關注著生的層面。

Mircea Eliade 認為死亡關聯著另一種新的存在形式，不管是再生、死後存在、永生、新的化身、死屍的復活、長生不老、不死、精

¹² 葉舒龍，《高唐神女與維納斯 - 中西文化中的愛與美主題》，北京：中國社會科學出版社，1997/12，pp.96-100。

¹³ 郭于華，《死的困惑與生的執著》，台北：洪葉文化事業有限公司，1994，pp.112-119。

¹⁴ 康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》，台北：台灣大學文學院，1994，pp.245--246。

¹⁵ 郭于華，《死的困惑與生的執著》，台北：洪葉文化事業有限公司，1994，p.89、pp.197-198。

神的不朽等等的這些表現形式，都表明著人類想在現世與來生都存在的渴念。¹⁶經由墓葬形制、儀式行為，透視死亡思惟、意識、觀念，發現死亡思維呈顯的特色是，以生為主軸、注重生的面向，死後生的想望以精神性的存在形式來表現，不管是以靈魂或是更精緻的魂魄理論，¹⁷在在都展現讓死者再生的意求，企圖串聯斷裂的生死兩界。第二章將說明再生的欲求如何產生，經典對於生死的看法與觀照生之面向的生死觀之間的差異。

（二）闡述死後情形的分歧

生死之間的模糊地帶，具有不確定的屬性。從思想學說、實際的儀式行為或是墓葬的呈現，發現彼此之間的樣相具有雜糅、滲透、融合的特色，但另一個更值得思索的要點是，這些內容間存在著一定程度的互斥性。Mircea Eliade 在〈有關死亡的神話：導論〉中提到離世靈魂矛盾性的多重位置，認為死者既存在於墳墓周圍、現世間，又存在於精神世界幾近遍布全球的信念，他認為是人類有意、無意地探索想像中的死亡世界，而且不倦的編造出新的想像世界。¹⁸

一篇以台灣民間宗教信仰生死觀為主題的期刊論文，提出民眾的生死觀彼此之間有著無法消融為一的矛盾情結，其中最主要兩種相悖的生命觀型態，一者是祖先崇拜直線式的永生生命觀、另一則是輪迴狀態螺旋式的循環生命觀。雖然二者說明的生死兩界之間都是連續的，但彼此卻無法冶於一體。「祖先既存活於彼岸，必需子孫的照顧（祭祀）裨得享有香火，祖先仍不失為家族網絡的成員；祖先若乏人照料，則淪為無祀的孤魂野鬼，成了民間禁忌的對象。祖魂如果依業而浮沉

¹⁶ Mircea Eliade, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions-Essays in Comparative Religions*, The University of Chicago Press, 1976, p.44.

¹⁷ 參見杜正勝，〈形體、精氣與魂魄 - 中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》二卷三期，1991.9，pp.1-65。康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》，台北：台灣大學文學院，1994，pp.134-165。

¹⁸ Mircea Eliade, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions-Essays in Comparative Religions*, The University of Chicago Press, 1976, p.40-42.

於六道中，又如何享有此岸血食，庇蔭後人？」¹⁹

筆者於一九九九年七月二十日至二十九日在高雄市政府社會局殯葬管理所的實地觀察，也發現相似的衝突現象。以七月二十六日參觀寄棺室的實習日誌所載：「人死後的各種儀式之間存在的衝突，例如家屬可能請佛道教都舉行法事，佛教將死者接引西方極樂淨土，案前的金童玉女的擺設也有同樣的效果，但是牽亡魂的儀式卻和接引西方衝突，既已接引西方怎麼須要牽亡魂，有些家屬認為多舉辦各種儀式比較有保障，如果達不到接引西方，至少不會讓亡魂不知所措，死亡 - 一種我們無從得知的情形，在這樣的前提下，各種可能性都同時並存，即使它們之間是衝突，卻因不確定而矛盾、詭異且荒誕的相容著。」²⁰

杜正勝追溯不同思想的源頭，在「生死之間是聯繫還是斷裂？中國人的生死觀」中提出「死後相會，死後再生，思想來源截然不同。前者出於中國本土，後者來自印度，但都在中國人心中生了根。然而許多講述中國思想的學者都不去重視此事實。」²¹他依據道家氣的生命觀以及舊傳的神鬼信仰來看，得到的結論是，生死這兩個世界大抵都是連續的，這兩者思索的理路卻是截然不同，二者之間有著無法混同的理論上難題，以神鬼信仰而言，需植基於形神分離；而道家氣的生命觀卻以形神不可分離的神滅論為主。這個難題直到佛教東傳之後，地獄信仰融入先秦以來的死後世界觀，但在神滅不滅的部分則與中國本土思想即道家思想衝突，展開一場論戰。²²佛教在這個叢結提供了怎樣的觀點，卻是另一個值得深思之處。

¹⁹ 李崇信，〈生死問題與宗教探索 - 台灣民間宗教信仰生死觀的省思〉，第一屆宗教文化國際學術會議論文集（二），1996，p.832。

²⁰ 黃齡瑩，高雄市政府社會局殯葬管理所實習日誌，1999.7.20-29，p.7。

²¹ 杜正勝，〈生死之間是聯繫還是斷裂？中國人的生死觀〉，《當代》第五十八期，1991，p.24。

²² 杜正勝，〈生死之間是聯繫還是斷裂？中國人的生死觀〉，《當代》第五十八期，1991，p.41。

神滅不滅的問題，或是生死之間到底是連續亦或是斷裂？從閱讀《雜阿含經》的內容發現，與此相關的另一個問題「如來死後存不存在？」受到許多外道關切，來請教佛陀或是聲聞弟子，問這個問題的幾乎清一色以外道為主。而聖者的死後呈現什麼樣的狀態？這個問題讓死後的狀態如何呈現又增加了更多的可能。接著，必須探問的是佛陀是怎樣看待死後的呢？這些問題將在論文的第三章提出說明。

（三）當代「接受死亡」之情境

當代接受死亡的情境，以安寧療護作為主要的觀看場域。安寧療護的四個照顧面向包括生理²³、心理²⁴、社會²⁵、靈性²⁶，以安寧療護

²³ 在生理照顧的面向以疼痛控制為主，生理面向的照顧關涉著心理的反應，這部分的參考資料以生理面向的照顧為主，也含括生理照顧所呈現的心理反應。參閱蔡麗雲，〈癌痛病患的心理困擾、疼痛因應策略及其因素之探討〉，國防醫學院護理研究所碩士論文，1995。蔡琇文，〈癌症疼痛特質、不確定感與心理困擾之相關與探討〉，台北醫學院護理研究所碩士論文，1997。黃湘萍，〈癌症病人的疼痛程度及疾病狀態與希望程度之相關性研究〉，台北醫學院護理研究所碩士論文，1997。謝麗鳳，〈家屬對止痛劑的擔心與癌症病人疼痛控制的相關性〉，台北醫學院護理研究所碩士論文，1995。梁淑媛，〈疼痛對門診癌症病人及其家屬之情緒衝擊〉，台北醫學院護理研究所碩士論文，1997。陳佩英，〈疼痛對癌症病患焦慮與憂慮之影響〉，長庚大學護理學研究所碩士論文，1999。葉麗娟，〈癌症青少年接受化學治療的症狀困擾及其因應策略之探討〉，國防醫學院護理研究所碩士論文，1995。蘇芳玉，〈接受手術和化學治療之卵巢癌婦女於治療經驗中的行為反應〉，台灣大學護理研究所碩士論文，1997。余廣亮，〈癌症病患疼痛治療行為的研究〉，高雄醫學院臨床醫學研究所碩士論文，1994。

²⁴ 關於臨終者的心理研究，余德慧以詮釋現象心理學的進路，（參見：余德慧，《詮釋現象心理學》，台北：會形文化事業有限公司，1998。）研究本土臨終者的心理轉變，相關論文、期刊有崔國瑜，〈生死學初探——一個臨終照顧領域的現象學考察〉，台灣大學心理學研究所碩士論文，1997。石世明，〈臨留之際的靈魂——臨終照顧的心理剖面〉，東華大學族群與文化研究所碩士論文，1998。余德慧、李雪菱、李維倫，〈臨終過程與宗教施為〉，《生死學通訊》第五期，2001。

²⁵ 張小桂，〈迢迢抗癌路，幽谷誰伴行——台灣癌症病友團體與基金會現況初探〉，台灣大學社會學研究所碩士論文，1998。蔡友月，〈現代社會對死亡的省思——以癌症病人為個案剖析垂死歷程醫療化之影響〉，東海大學社會學研究所碩士論文，1996。黃湘惠，〈宗教對癌症患者影響之研究〉，政治大學社會學研究所碩士論文，1999。吳庶深，〈對臨終病人及家屬提供專業善終服務之探討〉，東海大學社會工作研究所碩士論文，1988。林麗雲，〈安寧照顧的文化之舞〉，清華大學社會人類學研究所碩士論文，1996。鍾麗珍，〈安寧照顧醫療化之困境探討〉，中正大學心理學所碩士論文，1998。

²⁶ 釋天真，〈從《雜阿含》第一 一三、一 二二、五七四 三經經群談善終輔導（spiritual and pastoral counseling）〉，中華佛學研究所碩士論文，1998。釋道興，〈從佛教瞻病送終法談臨終關懷〉，中華佛學研究所碩士論文，1997。潘素

的源起與後來醫療化的演變，四個面向的比重有所改變。Hospice 這個字起源於羅馬時代 Fabiola 開設照顧旅客和作為病人臨終巡禮的地方，歷經中世紀歐洲修道院附設安寧院，十七世紀法國教士成立慈善修女會，至十八世紀陸續成立臨終病人的照顧處所，²⁷在上述宗教氛圍的死亡情境中，「死亡」被放置在宗教這個更大的架構中來理解，死亡具有一定的位置與解釋，透過死亡這個關口，接受死亡對臨終者而言，成為開啟另一個世界的契機。

在 1967 年西西里 桑德絲 (Cicely Saunders) 女士創立的安寧醫院「聖克里士朵夫」(St. Christopher's Hospice)。她沿用了 Hospice 這個字成立第一家安寧醫院，安寧醫院是對當時不重視臨終病患醫療體制的一種反動。從安寧療護的團隊來看，仍舊是以醫師為主導，但因安寧療護注重照顧 (care) 而非治療 (cure)，護士在安寧病房的地位比起其他病房要提高許多。Saunders 強調臨終病患整體痛 (total pain) 的模式，遠超過生理上的疼痛，涵蓋生理、心理、社會、靈性的痛苦。但以安寧療護所處的醫療情境脈絡與組成人員來看，整個重點也導向以疼痛控制、疼痛管理，²⁸著重生理的照顧為主，重視病患的生活品質，²⁹期望為病患帶來生理上的舒適。

卿，〈佛教徒的死亡觀念與生命意義之關係研究及其在諮商上的應用〉，彰化師範大學輔導研究所碩士論文，1995。吳文，〈約伯記死亡觀與臨終關顧之商榷〉，台南神學院牧範學博士班博士論文，1995。陳珍德，〈癌症病人生命意義之研究〉，彰化師範大學輔導研究所碩士論文，1995。蔡昌雄，〈臨終精神現象本質的宗教哲學探討：一個方法論層次的省思〉，現代生死學理論建構論文集，2001.10，pp.13-14。

²⁷ 鐘麗珍，〈安寧照顧醫療化之困境探討〉，中正大學心理學所碩士論文，1998，p.4。

²⁸ 鐘麗珍，〈安寧照顧醫療化之困境探討〉，中正大學心理學所碩士論文，1998，pp.3-4。

²⁹ 孫嘉玲，〈膀胱炎病患生活品質之探討〉，1998，台北醫學院護理研究所碩士論文。胡綾真，〈居家照顧癌症轉移病患之主要照顧者的照顧負荷、憂鬱與生活品質之探討〉，1999，長庚大學護理學研究所碩士論文。王玉真，〈以質性研究方法探討影響癌症末期病患生活品質之因素及其因應策略〉，1997，慈濟醫學院護理研究所碩士論文。

進一步思索臨終病患如何在精神、靈性的層面作開展？Kybler Ross 的五階段理論從否認與孤立（denial and isolation）、憤怒（anger）議價（bargaining）抑鬱（depression）到接受（acceptance），透過心理轉變的整個過程去學習成長，死亡被視為一份挑戰，而臨終則是病患尋獲生命意義最後契機，以及生命成長的最後階段。³⁰但在面對死亡，醫療的救援行動已經無用，也正是宗教領域出現曙光的時機，一般人習慣於現世的生活，對於宗教領域的生活邏輯很陌生，這也說明表面的教義與簡單的教行無法抵達臨終者的內心深處。³¹就像 Kybler Ross 觀察到具有內在信仰的真實宗教徒佔少數，而大部分的患者雖然具有某些程度的宗教信仰，卻不足以幫助他們免於心理衝突與恐懼。³²而關於生命意義的研究也指出，內在的信仰動機（即在宗教信仰中發現之個人最中心與最終極的動機）比外在信仰動機（即以個人層面的生活為主，宗教只是一種給予安全感、社會地位和權利的工具）具有較明顯的生命意義，³³讓人更有力量通過死亡這個挑戰。

由以上所見，「接受死亡」對於不同的個人就有程度上不同的可能性。Kybler Ross 所提「接受死亡」這個最後的關鍵是相當值得關注的，陸續有學者在這個關鍵點上作開展。傅偉勳開展出四類接受死亡的型態，³⁴認為以第三類、自然而然、平安自在的接受，和第四類、基於

³⁰ 關永中，〈生命的黃昏 - 與庫伯羅斯懇談臨終五階段的教育意義〉，《台大哲學論評》第 24 期，2001，pp.105-106。

³¹ 余德慧、李雪菱、李維倫，〈臨終過程與宗教施為〉，《生死學通訊》第五期，2001.7，p.4。

³² 傅偉勳，《生命的尊嚴與死亡的尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中書局，1997，pp.56-57。

³³ 陳珍德，〈癌症病人生命意義之研究〉，彰化師範大學輔導研究所碩士論文，1995，p.148。

³⁴ 第一，不接受被迫接受，第二，莫名所以、無可奈何的接受，第三，自然而然、平安自在的接受，第四，基於宗教性或高度精神性的正面接受。他區分出死亡尊嚴的理想條件與起碼條件，將臨終時不接受無謂的醫療救治，能夠安然往生、心平氣和，屬於死亡尊嚴的起碼條件，也是第三類的接受死亡。第四類則具有死亡尊嚴的理想條件，引介宗教或精神性的安身立命力量。傅偉勳，《生命的尊嚴與死亡的尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中書局，1997，pp.54-55。

宗教性或高度精神性的正面接受，這兩種接受方式彰顯死亡尊嚴的品質，但他更著重於第四類的開展。另外，在接受死亡的層面，尉遲淦認為尊嚴死（dying with dignity）的概念為個人在面對死亡時，自主地要求實現某種價值的做法，尊嚴死的重點不在客觀的評價，而在主觀（體）的體認，³⁵以修證功夫的概念，擴充尊嚴死的內涵。進一步應用解釋於中國哲學的道家，開展道家關於尊嚴死的層面，依著主體修證功夫的程度而不斷改變，尊嚴死就不是一個固定的概念，而是一個動態的程度概念。³⁶本文的四、五兩章希望以《雜阿含經》中的人物所從事有關佛法的修學，將他們在接受死亡的這個層面如何異於沒有從事這些修證功夫的臨終者，以佛法的修證功夫對接受死亡這個層面作出開展。

（四）小結

對於生命觀、生死觀、死亡觀相關的論文，不管在研究論題、方法與進路上都顯現出極大的歧異現象，進入「人為何具有必朽性？」、「死往何去？」、「死後的狀態又是如何？」這些既費解又不確定的問題之後，開展的是千差萬別、簡易乃至繁複的各種觀點。從這些說法中，以橫切面而言，從範疇的大小來看，小至個人大至整個族群或民族都有其生死觀，彼此之間又有差異與融合，呈現出多元多樣的相貌。從生死觀思考、實踐的深度來看，販夫走卒至先聖賢哲都有一套自己觀照生命、死亡的角度與看法。

而以縱切面而言，從歷史的軌跡來看，生死觀在大的範疇上，一個民族、族群依循著時代的進程，社會的變遷、思想概念的演化，生死觀也隨其演變。³⁷研究族群關於死亡的儀式行為，及其呈顯的意涵，

³⁵ 尉遲淦，〈從道家觀點論尊嚴死〉，生命倫理學國際學術會議，1998，p.4。

³⁶ 尉遲淦，〈從傅偉勳觀點談尊嚴死〉，哲學、生死與宗教國際學術研討會，1998。

³⁷ 參見杜正勝，〈從眉壽到長生 - 中國古代生命觀念的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十六卷，1995，pp.383-485。

透過這些外顯的現象來闡釋族群如何在宗教的宇宙觀上理解生命與死亡。本文不著重喪葬禮俗儀式、墓葬形制所呈現的社會功能與作用，而是掌握住儀式與墓葬材料所呈顯的死亡思維、意識與觀念，發現接觸到死亡的層面時，有一個轉向，關注死者的再生，而想像中的死後生活則恰似現世生活的複製，也反映出生前世界的價值觀。³⁸

以時間的進程，縮小至人的一生，都可以看出生死觀的變化，隨著人年齡的成長，智能的增加，與社會環境的接觸，對生命與死亡的看法都不斷的改變。尤其以人生的關鍵時刻，包括出生、成年、結婚、生育、死亡，不管自己經歷或是重要他人面對這些時刻，都使個人在這些時刻關聯著生命的更深層脈動，更易造成個人對生命，有新的體會與轉變。死亡學以關注每個人面對死亡的獨特性為出發點，再擴及至個體間文化與民族性的差異，進而理解這個獨特的個人在瀕死之際會有怎樣的心理反應，積極的透過這些研究幫助垂死者接受死亡，以及家屬走過悲創的心理歷程。

死亡是每個人必須單獨經歷的事件，在安寧療護的田野紀錄中，一位社工師的觀察「死亡是沒有出口的，真正能走出來的，我目前只見過兩個，但這是靠他們一生靈性的成長所累積面對的力量。」³⁹除了實際紀錄的呈現，在宗教與修為上精進的人們無須死亡已至，才窺見非現世 - 宗教或是精神的世界，而是一直凝視另一界。為什麼他們做這樣的抉擇？他們的生死觀如何呈現？又具有怎樣的特色呢？由於這些提問，筆者在研究對象上的選擇更加謹慎，期望透過研究對象的特質，對生死觀的研究能有另一個層面的深度。這也是筆者選擇以《雜阿含經》中的聖者為研究對象的原因，更是本文與其他關於生死觀的研究最大的差異之處。

³⁸ 蒲慕州，〈從墓葬形制的變化看中國古代死後世界觀的轉變〉，《歷史月刊》第 139 期，1999/8，pp.74-78。

³⁹ 蔡有月，〈現代社會對死亡的省思—以癌症病人為個案剖析垂死歷程醫療化之影響〉，東海大學社會學研究所碩士論文，p.108。

第四節 章節安排

第一章，緒論的內容，包括問題的提出，闡述研究範圍與方法、文獻的探討，以及章節安排的順序。第二章，以「生死相續的緣起機制 - 關於存有的想望」為標題，探討《雜阿含經》以生死相續為生命問題的起點。第三章探討死後狀況，「從死後差異論中道正見的生死觀」為題，完整呈現《雜阿含經》的生死觀。而第四、五章兩章，則論述透過佛法的修學來面對死亡的兩個脈絡，第四章以「以往生人、天善趣接受死亡 - 十善業道跡的修學為中心」為題，第五章以「以不受後有超越死亡 - 解脫道的修學為中心」為題。第六章，結論。

章節安排的順序，首先，在第二章提出《雜阿含經》以生死相續為生命問題的起點，接著，第三章透過死後的狀態說明《雜阿含經》如何觀照完整的生死觀，前兩章確立起《雜阿含經》對於生死問題的知見，而第四與第五章說明《雜阿含經》中的聖者如何面對自身的死亡問題，以實踐的脈絡鋪陳這兩章，最後，再就《雜阿含經》中對於生死問題的知見與實踐做出總結。

第二章 生死相續的緣起機制

- 關於存在的想望

第一節 前言

這一章希望從《雜阿含經》解脫道的脈絡中說明為何生命體會有存在的想望？以及由於緣起機制所造成的生死相續。而其他相關解決的問題包括「如何看待死亡現象、生死現象？」、「生命現象是怎麼造成的？」、「什麼因素而有生命現象？」這一章分為四小節，第一節前言，第二節見《雜阿含經》中對於生死現象的看法，分為死亡現象的觀照、生死現象語詞與狀態的描述，與生命現象的內涵。第三節透過緣起機制的運作說明關於存在的想望是如何產生，以及緣起機制的運作如何讓生命現象相續的出生、死亡，最後，指出《雜阿含經》認為生死相續才是生命問題的真正起點，第四節小結則簡述此章的概要與結論。

第二節 生死現象的觀照角度

《雜阿含經》中如何觀照生死現象呢？這一節將分為三個部分，第一個部分以死亡現象為主，以經文中步上解脫道的生命體看待死亡現象的角度為準則，第二個部分則擴大死亡現象的範疇，更完整的觀看經典中如何看待生死現象，分為語詞與狀態的描述，最後則見生命現象的內涵。

一、死亡現象的觀照角度 - 死魔

在《雜阿含經》中談到死亡以「死魔」來描述，⁴⁰死亡原本只是一種生命現象，但是在經文中將死亡這樣的生命現象與魔的概念結合，讓死亡除了是現象的表現，更帶有一種象徵意涵。「死魔」這個詞語，將生命體會死亡這個現象標示出不善、負面的形象，這樣看待死亡的方式，是針對步上解脫道欲完成解脫、涅槃境界的修行者而言，死亡在這樣的脈絡下，就不同於不從事解脫道修持的生命體，認為死亡對生命體而言是理所當然的現象，沒有價值意涵的判斷。邁向解脫道的修行者認為死亡是一種魔的顯現，是生命體不得自在的情形，因此對於修行者而言，死亡是修道上的障礙，必須透過精進的修持來面對甚至超越。⁴¹

經文中更具體的將死亡與魔的兩個概念落實在生命體的構成五受陰上。經文中指出五受陰為死法。⁴²或是「皆是魔所作、⁴³皆是魔⁴⁴」。

⁴⁰ T. 99, Vol. 2, S. 1084、1191、1248, p. 284c、323a、342c；另外，將死亡現象以「死魔軍」的譬喻，說明死亡像是大軍一般攻擊生命體（T. 99, Vol. 2, S. 595、1289, p. 159b、355c），或是以「死魔糜」的譬喻，說明死亡像繩索一般網綁著生命體（T. 99, Vol. 2, S. 595、1313, p. 159b、361a）

⁴¹ 常逼迫眾生、受生極短壽、當勤修精進、猶如救頭然、勿得須臾懈、令死魔忽至（T. 99, Vol. 2, S. 1084, p. 284c）

⁴² T. 99, Vol. 2, S. 121、126, p. 39c、40a.

⁴³ T. 99, Vol. 2, S. 120, p. 39b.

五受陰說明的是生命體的靜態構成，指的是生命現象，經文以死和魔來描述五受陰，也進一步說明經文不僅僅將死亡現象看作是魔的展現，而是整個由五受陰所組成的生命現象，都是關聯著死亡與魔，也就是生命體由出生到死亡的整個歷程，以五受陰組成的生命現象是為魔所網綁，不得自在的展現。⁴⁵

二、生死現象詞語與狀態的描述

（一）詞語的描述

有關生死的描述，有「生死叢林」⁴⁶「生死河」⁴⁷「生死流」⁴⁸「生死海」⁴⁹「生死海流」⁵⁰「生死道」⁵¹「生死輪轉」⁵²「生死網」⁵³「生死長縻」⁵⁴「生死淤泥」⁵⁵等。生死的現象以叢林來描述，說明的是生命體在生死的現象之下，好像入於一座廣大無邊的森林，

⁴⁴ T. 99, Vol. 2, S. 124、125, p. 40b、40c.

⁴⁵ T. 99, Vol. 2, S. 131, p. 41b.

⁴⁶ T. 99, Vol. 2, S. 587, p. 156a.

⁴⁷ T. 99, Vol. 2, S. 1177, p. 317a.

⁴⁸ T. 99, Vol. 2, S. 348、446、1327、1328, p. 98a、115a、365b、365b.

⁴⁹ T. 99, Vol. 2, S. 469, p. 119c.

⁵⁰ T. 99, Vol. 2, S. 1314、1324, p. 361b、363c.

⁵¹ T. 99, Vol. 2, S. 601、1074, p. 160c、279b.

⁵² T. 99, Vol. 2, S. 1189, p. 322b.

⁵³ T. 99, Vol. 2, S. 993, p. 259b.

⁵⁴ T. 99, Vol. 2, S. 1221, p. 333b.

⁵⁵ T. 99, Vol. 2, S. 1360, p. 373a.

困於森林中，找不到離開森林的道路。以海的意象來描述，說明的是生死現象的廣大無邊、一望無際，想要找到生死現象的盡頭，非常的困難。以河或流的意象來描述生命體一次又一次出生、死亡的現象，強調的是生死現象像河流一樣，往前奔流無法停止的意涵。

以輪子的意象來描述生死現象，強調的也是生命體的生死現象像是轉動的車輪，無法停止。以網的形象來說明，顯示的是生命體像獵物一般為生死現象所成的網所捕抓，無法逃脫。以縻的意象所彰顯的是生命體受其生死現象的網綁，無法脫離。而淤泥的概念所顯示的是生死現象對於生命體並非善、清淨的形象，而是污穢、骯髒的負面形象，生命體應該極力排除。綜合以上對生死現象具體形象的描述發現，經典以象徵的方式說明生死現象對生命體是污穢、負面、網綁生命體、無法停止，整體而言生死現象對於生命體是不得自在的表現。

（二）狀態的描述

除了以意象來描述生死現象，經文中也更詳盡的說明生死現象的狀態與內容。「此世、他世絞結纏鎖」，⁵⁶「此世他世、他世此世，驅馳往反，不能遠離」，⁵⁷生命體不斷的重複生死現象，這一世結束，又有下一世的出生。「以縛生、以縛死，以縛從此世至他世」，⁵⁸這一世的生命狀態結束，又延續到下一世的生命狀態，一旦下一世成為此世，又有下一世的相續。經文中以久遠的暗夜來說明，生命體處於昏暗愚痴裡，不斷奔走相續不清不白的生命狀態，無法停止不斷生起的生命現象，⁵⁹這樣的狀態也被描述為為魔所縛、為魔所拘牽。⁶⁰

⁵⁶ T. 99, Vol. 2, S. 216, p. 54b.

⁵⁷ T. 99, Vol. 2, S. 966, p. 248b.

⁵⁸ T. 99, Vol. 2, S. 74, p. 19b.

⁵⁹ 眾生無始生死、長夜輪轉、不知苦之本際。（T. 99, Vol. 2, S. 940-945, p. 241b-242a）長道驅馳、生死輪迴、生死流轉、不知本際。（T. 99, Vol. 2, S. 133、

在（937-939）的經文則舉例說明不斷死亡、受生數目的龐大。⁶¹ 生命體在此處死亡又在彼處出生，以無數次死亡所流的血加起來，甚至超過恆河及大海的水量。或是一次又一次的受生、死亡中，生命體在每一次的生命歷程中所遭受的痛苦，包括喪失父母、手足、親戚、師長的傷痛，喪失錢財、所愛之物所流的淚也超過大海水量。用超過大海的無量無數血、淚來說明生命體在每一次生命過程中遭受著生理上、心理上的苦楚。但是生命體不知道如何遠離生命的苦痛，對於痛苦的邊際沒有概念，也不知如何到達，因而造成轉世次數的龐大。生命現象在經文中並不是一個單獨的現象，從出生的一端到死亡的另一端而已，經文中表明的是出生至死亡的生命現象，不斷的發生、相續。從出生到死亡這樣一期生命現象，只不過是這個龐大的相續流中，一個小小的段落而已。也是由於生命體對於生命現象會持續不斷不清楚，才造成不斷受生、死亡的數目無量無數。

經文中與生死相關的語詞和狀態很清楚的看出經文對生命現象的看法，並不持正面的看法，而是以負面的描述來說明生命現象。生命現象為何會說明為負面？經文的觀照角度是生命體不斷讓生命現象發生，不自覺的受其生命現象的綑綁，見其生命現象的發生與滅去，生命體自己無法做主。在生命相續的過程中，對於生命現象為何會出現，以及如何可以停止生命現象不明瞭，只能受其生命現象的支配，在各種存在狀態中受苦樂以及造作各種善惡業，換句話說，整個持續不斷的生命現象對於生命體而言是不得自主的呈現。

136, p. 41c、42b) 長夜輪迴生死，不知苦際。譬如狗繩繫著柱，結繫不斷故，順柱而轉，若住、若臥，不離於柱。（T. 99, Vol. 2, S. 267, p. 69c）眾生長夜生死、往來流馳、不知本際。（T. 99, Vol. 2, S. 657, p. 183c）

⁶⁰ 於彼亦復以縛生、以縛死，是名愚癡無聞凡夫，隨魔自在，入魔網中，隨魔所化，魔縛所縛，為魔所牽。（T. 99, Vol. 2, S. 74, p. 19b）

⁶¹ T. 99, Vol. 2, S. 937-939, p. 240b-241b.

三、生命現象的內涵

以死魔來表現死亡現象對生命體而言是不得自主，以及生死現象持續不斷的網綁生命體。這裡想探討經文中如何說明生命現象的內涵？生命現象的內涵在經文中大都收攝為「生老病死、憂悲苦惱、純大苦聚」。⁶²生、老、病、死說明的是身體的生理現象，從出生、衰老、病痛、死亡的過程，憂、悲、惱、苦說明的是心境、情緒上的反應。這兩大類生命現象的內容，指向一個明顯的狀況，人生或是生命現象是苦痛所聚集，有時經文具體提出八苦，生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦、五陰炙盛苦。⁶³

生命現象除了是苦痛的會聚，另一個特徵是，生命現象一旦出生就有其趨向的目標—死亡，生命體處於出生至死亡的變易、無常之流中，奔向死亡而無法停止。⁶⁴這個特徵更真切的說明，生命體的生命現象不得自主，是以生命體在時間之流中無法停止生老病死的歷程，為重要且須解決的特徵，世間的萬事萬物無不處於無常變化的遷變之流中，而這個特徵也是生命體為何會感受到苦的原因，超越了前述具

⁶² T. 99, Vol. 2, S. 83, p. 21c.

⁶³ 謂生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別苦、怨憎會苦、所欲不得苦，如是略說五受陰苦，是名為苦，如是苦如實知。（T. 99, Vol. 2, S. 344, p. 95a）

⁶⁴ 夫生者有死，何足為奇，如來出世及不出世，法性常住。（T. 99, Vol. 2, S. 854, p. 217c）生者悉歸滅。（T. 99, Vol. 2, S. 994, p. 260c）世尊告諸比丘：「壽命甚促，轉就後世，應勤習善法，修諸梵行，無有生而不死者，而世間人不勤方便專修善法、修賢修義。」（T. 99, Vol. 2, S. 1084, p. 284b）生者必有死、生則受諸苦、鞭打諸惱苦、一切緣生有。（T. 99, Vol. 2, S. 1205, p. 328b）一切眾生、一切虫、一切神，生者輒死，終歸窮盡，無有一生而不死者。佛告大王：「正使婆羅門大姓、刹利大姓、長者大姓，生者皆死，無不死者，正使刹利大王灌頂居位，王四天下，得力自在，於諸敵國無不降伏，終歸有極，無不死者。若復，大王！生長壽夭，王於天宮，自在快樂，終亦歸盡，無不死者。」（T. 99, Vol. 2, S. 1227, p. 335b-c）

體令生命體受苦的項目。更將無常的現象具體落實在生命體的構成要素五受陰上，這無常的現象被視為如盛火一般，是一個緊迫、極待解決的問題。佛陀說了一個驚心動魄的比喻，有人火燒頭衣的緊急，都沒有五受陰的無常盛火來的緊迫。經文指出的是生命體只見表現於外的痛楚，對於自己生命體的構成五受陰一直處於無常的歷程中，往前奔向死亡、壞滅，未來必定會出現身體散壞的痛楚，卻在時間的流逝中不自知。佛陀的教諭為，五受陰的無常盛火，更甚於生命體已感受到身體上的苦楚，⁶⁵生命現象的內涵亦是針對生命體無法抵擋時間的流逝與沖刷，逐步的邁向死亡，以生命體的不得自主為觀照面向。

第三節 生死相續的緣起機制

前一節分別單一的觀照死亡現象、連貫的觀看生死現象，以及生命現象的內涵，很清楚的看見經典中對於死亡現象與不斷相續的生死現象，還有整個生命現象的內涵皆視為不得自主的呈現。這一節將以緣起法說明為何會造成生死相續，接著，透過生命生起依於什麼樣的原因與條件去理解，為何《雜阿含經》生死觀認為生死不息才是問題的起點，從緣起法的這個面向將看出《雜阿含經》生死觀與觀照生之面向的生死觀之間的差異。

一、生死相續的驅動力攀抓出「當來世有」

首先說明十二緣起支中造成生死相續的重要兩支無明與愛，以及這兩支如何運作持續不斷的鉤鎖出十二緣起中其他的支分。未修習梵

⁶⁵ 世尊告諸比丘：「猶如有人火燒頭衣，當云何救？」比丘白佛言：「世尊！當起增上欲，慇懃方便時救令滅。」佛告比丘：「頭衣燒然尚可暫忘，無常盛火應盡除斷滅，為斷無常火故，勤求大師。斷何等無常故勤求大師？謂斷色無常故，勤求大師，斷受、想、行、識無常故，勤求大師。」（T. 99, Vol. 2, S. 175, p. 46a）

行的生命體處於無明所圈限的黑暗中，稱為「凡夫界者，是無明界。」⁶⁶生命體處於怎樣的情形被稱為無明呢？「若不知前際、不知後際、不知前後際，不知於內、不知於外、不知內外，不知業、不知報、不知業報，不知佛、不知法、不知僧，不知苦、不知集、不知滅、不知道，不知因、不知因所起法，不知善不善、有罪無罪、習不習，若劣、若勝、染污、清淨，分別緣起，皆悉不知，於六觸入處，不如實覺知，於彼彼不知、不見、無無間等，癡闇、無明、大冥，是名無明。」⁶⁷

無明內容可區分為三類，一類為生命體對自身沒有明明白白的智慧，開發神通徹見生命體前、後的邊際，對生命體自身貫穿式的溯源無有智慧，橫向上對己身與己身之外的生命體無法以明晰的智慧徹見，以及建立業報的觀念。第二類為與解脫相關的知見，包括以佛、法、僧為準則的解脫座標、苦集滅道完整的知見、生命現象生起的原因以及生命現象如何生起的過程有完整的概念、能夠區別身、口、意行對於邁向解脫道目標是恰當或是不恰當。第三類則對修持的法目，⁶⁸六觸入處即眼、耳、鼻、舌、身、意六內入處為無常、生滅法的性質⁶⁹不能確實掌握，不知、不見、不得現觀，生命體如果處於這三類的情形中，即處於無明所遮蔽的黑暗之中。

生命體處於上述狀態的無明中，而生命體的生命現象一直是處於生命活動，即六內入處與六外入處接觸，生命體在六觸入處上無法生

⁶⁶ T. 99, Vol. 2, S. 457, p. 117a.

⁶⁷ T. 99, Vol. 2, S. 298, p. 85a；另參閱 490 經：閻浮車問舍利弗：「所謂無明者？云何為無明？」舍利弗言：「所謂無明者，於前際無知、後際無知、前、後、中際無知，佛、法、僧寶無知，苦、集、滅、道無知，善、不善、無記無知，內無知、外無知，若於彼彼事無知闇障，是名無明。」閻浮車語舍利弗：「此是大闇積聚。」(T. 99, Vol. 2, S. 490, p. 126c)

⁶⁸ 這裡以六觸入處為修持法目，而 256-258 經以五受陰為修持法目，對五受陰的性質為無常、磨滅以及五受陰整個的過程五種如實知。(T. 99, Vol. 2, S. 256-257, 258, p. 64a-65b)

⁶⁹ 相同的法目於 T. 99, Vol. 2, S. 251, p. 60c.

起正見，產生無明觸。⁷⁰而 57 經則更詳細的說明從無明觸生起至在五受陰上產生見行，是由於無明觸生愛，「愚癡無聞凡夫於色見是我，若見我者，是名為行。彼行何因、何集、何生、何轉？無明觸生愛，緣愛起彼行。」⁷¹緣起十二支的愛支在經典中如何被定義呢？334 經以「癡求欲名為愛」，⁷²說明由於無明而有欲求，即稱為愛。愛的表現是以意根攀抓各種不恰當的見行，「愛欲生眾生、意在前驅馳」。⁷³生命體在六入處與外界接觸產生觸、受，在整個生命的活動中，生命體認為明明有生命體在活動、在感受，產生貪愛、染著，無法停止對於四食的品味與長養。⁷⁴

這像是一個非常迅速連環的鎖鏈，更重要的前提是生命體已經出生，落於存在的段落中，⁷⁵具有六個與外界接觸的通道，而生命的現象直到死亡的時刻，是一刻也不停止的產生生命活動。這六個與外界接觸的六根是由過去世依於無明與愛所鉤抓出來的業行。334 經說明

⁷⁰ 有意界、法界、無明界，愚癡無聞凡夫無明觸故，起有覺、無覺、有無覺、我勝覺、我等覺、我卑覺、我知我見覺，如是知、如是見覺，皆由六觸入故。（T. 99, Vol. 2, S. 45, p. 11b）

⁷¹ T. 99, Vol. 2, S. 57, p. 14a.

⁷² T. 99, Vol. 2, S. 334, p. 92c.

⁷³ T. 99, Vol. 2, S. 1016, p. 265b.

⁷⁴ 六入處集是觸集，觸集是受集，受集是愛集，愛集是食集。（T. 99, Vol. 2, S. 371, p. 102a）

⁷⁵ 生命體由於已處於存在的段落中，易於生命體的構成要素上見我。分別參閱 261 經與 133 經：「生法計是我，非不生。阿難！云何於生法計是我，非不生？色生，生是我，非不生。受、想、行、識生，生是我，非不生。譬如士夫手執明鏡及淨水鏡，自見面生，生故見，非不生。是故，阿難！色生，生故計是我，非不生。如是受、想、行、識生，生故計是我，非不生。」（T. 99, Vol. 2, S. 261, p. 66a）佛告比丘：「諦聽！善思！當為汝說。諸比丘！色有故，色事起，色繫著，色見我，令眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉。受、想、行、識亦復如是。」（T. 99, Vol. 2, S. 133, p. 41c）

無明、愛、業之間的動態過程與關係，「緣眼、色，生不正思惟，生於癡。彼癡者是無明，癡求欲名為愛，愛所作名為業。如是，比丘！不正思惟因無明為愛，無明因愛，愛因為業，業因為眼。耳、鼻、舌、身、意亦如是說。」⁷⁶從這裡可以看出具有業報身的生命體並不一定就有下一輩子的存有狀態，而是無明與愛這兩個條件的加入鉤抓出行，一支一支的鉤鎖下去，才匯聚起下一輩子的五受陰。⁷⁷

無明觸所起的不恰當見行有哪些特色呢？以 45、984、1168 經來說明，45 經不恰當的見行可區分為兩類，一類為見我、我所以及依於我見所生起的勝、劣、等覺受，一類為有、無、有無見。984 經詳細的說明，由內、外起的十八愛行，而這三十六愛行於過去、未來、現在生起共有百八愛行。從內起的十八愛行為「謂有我故有。我。欲我。爾我。有我。無我。異我。當我。不當我。欲我。當爾時。當異異我。或欲我。或爾我。或異。或然。或欲然。或爾然。或異。」⁷⁸1168 經則是以下諸行，「若言是我....言是我所....未來當有....未來當無....當復有色....當復無色....當復有想....當復無想....當復非有想非無想。」⁷⁹整理這三經，可見由三組不恰當的見行所構成，包括有無見、我我所見、未來當如何的見行。

有無見、我我所見、未來當有見這三組不恰當的見行彼此之間的關係如何呢？生命體以無明觸觀看事物、現象，沒有明明白白的智慧

⁷⁶ T. 99, Vol. 2, S. 334, p. 92c.

⁷⁷ 如是業、煩惱、有愛、見、慢、無明而生行，若有業而無煩惱，愛、見、無明者，行則滅。（T. 99, Vol. 2, S. 893, p. 224c）諸業愛無明、因積他世陰。（T. 99, Vol. 2, S. 307, p. 88b）

⁷⁸ 楊郁文，南、北傳「十八愛行」之法說與義說，中華佛學學報第三卷，1990，pp.4-8。對十八愛行參照巴利文獻所做的補正，整理為「我有、我無、我欲、我爾、我異、我當、我不當、我當欲、我當爾、我當異、或我、或欲我、或爾我、或異我、或然、或欲然、或爾然、或異然。」

⁷⁹ T. 99, Vol. 2, S. 1168, p. 312a.

觀照事物、現象從生起到滅去的整個過程，只能在一個定點上見到事物處於存有的狀態，或是不存在的狀態，有或無就變成生命體看待事物、現象的兩個極端，或稱為兩種處於邊際的見解。在時間之流中所有的事物、現象都處於無常變化的過程，生命體對於己身的生命現象也是處於無常、遷變的過程感到苦楚，便會抓取生命體的構成部分，認為有一個恆常不變的我，而生起我見，以 133 經世尊教授比丘僧的法義來看「諸比丘！色為常耶？為非常耶？答曰：無常。世尊！復問：若無常者，是苦耶？答曰：是苦。世尊！如是。比丘！若無常者是苦，是苦有故，是事起、繫著、見我。」⁸⁰

而 984、1168 經中有多組未來當有的見行，由於無明的覆蓋讓生命體產生愛的驅動力攀抓、取著有、無的見解，更將生命體的構成要素五受陰視為恆常不變的我、我所，即使世間所有的現象都會走向散壞，所有的生命體都會邁向死亡，但是生命體的不恰當知見，進一步認為即使生命體死亡散壞，未來世還會繼續存在。以 1168 經為例，世尊教誡比丘僧生命體在生命活動的六觸入處上見我、我所，仍舊期待、追求未來世繼續的存在，這是未建立起梵行，非處於正念正知的不動搖心。⁸¹而 123 經講述「有身集」也提到相同的觀點，有身即五受陰，「云何有身集？謂當來有愛、貪、喜俱，於彼彼愛樂，是名有身集。」⁸²亦是具有不恰當的愛行認為生命體未來仍舊會再次存有，以及此世的生命體在生命活動的接觸上未生起恰當的正見，而在六內外入處上貪染、取著、愛樂，以我、我所見與未來當有見這兩點而攀抓出下一世的存有。

個別說明無明與愛的內涵與性質以及二者之間的運作模式，生命體依於無明與愛這兩個條件攀抓出生命體的構成部分與六個與外界

⁸⁰ T. 99, Vol. 2, S. 133, p. 41c.

⁸¹ T. 99, Vol. 2, S. 1168, p. 312a.

⁸² T. 99, Vol. 2, S. 123, p. 40b.

接觸的入處，在入處上產生無明觸與愛生取著攀抓出取支，取著有、無兩邊，我、我所兩邊，取著這些邊際跟著攀抓出有支，認為處於無明與愛這兩個條件下的生命體，在時間與空間的進程上，未來依舊會再次的存有，這即是無明、愛、取、有四支的動力機制。

二、六支的性質為無常、有為、心因緣生

上一小節說明十二緣起支中無明、愛、取、有這四支之間，造成生命相續的驅動關係，而這裡則說明，由無明與愛所鉤抓出來的行、識、名色、六入、觸、受這六支所具有的共同性質。

57 經說明為過去世的無明與愛所攀抓出此世的六內入處為無常、有為、心因緣生，經由眼界、法界、無明界產生無明觸，再加上愛的驅使，攀取出行支亦為無常、有為、心因緣生。⁸³另外 214 經則說明「眼、色因緣生眼識，彼無常、有為、心緣生。色若眼、識，無常、有為、心緣生，此三法和合觸，觸已受、受已思、思已想，此等諸法無常、有為、心緣生，所謂觸、想、思。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。」⁸⁴這一經首先指出六識身無常、有為、心緣生，接著說明以六內入處與六外入處以及六識身所形成的六觸身、六受身、六思身、六想身亦為無常、有為、心緣生。⁸⁵

綜合這兩經可見行、識、名色、六入、觸、受這六支的共同性質為無常、有為、心因緣生。這三者的性質是如何？彼此之間又是怎樣的關係呢？無常的性質說明這六支的存在狀態，這六支生起、存在時

⁸³ 彼六入處無常有為、心緣起法，彼觸受、行受，亦無常有為、心緣起法。（T. 99, Vol. 2, S. 57, p. 14a）

⁸⁴ T. 99, Vol. 2, S. 214, p. 54a.

⁸⁵ 參見附錄一，整理出《雜阿含經》中其他與「無常、有為、心因緣生」相關的經文。

間之流中，時時刻刻都處於遷異、變化的狀態，並非常、恆、不變易。有為的性質則說明這六支生起的狀態，這六支的生起為生命體存有無明這個條件，鉤抓出行支，有了行支，以行支為條件接著鉤抓出識支，以識支為條件鉤抓出名色支，以名色支為條件鉤抓出六入支，以六入支為條件鉤抓出觸支，以觸支為條件鉤抓出受支，這六支都是以前一支為條件不斷的一支一支鉤抓出來，換句話說，這六支是依於條件的造作而產生。心因緣生的性質，說明的是將這六支一支一支鉤抓出來的動力機制，乃由於生命體沒有從事佛法的修學，停止貪愛，心意識攀緣、鉤抓、趨馳，這六支才會不斷的產生無有斷絕。

經文中說明「無常者，是有為行，從緣起，是患法、滅法、離欲法、斷知法。」⁸⁶生命體動態的鉤抓出行、識、名色、六入、觸、受，這六支無法處於常、恆、不變易的狀態，而是處於無常、遷變的狀態，是由於這六支的生起，是依於條件造作所形成，當有能讓下一支生起的條件產生，就能生起下一支，如果條件不具足，下一支自然無法產生。由此看來，這六支是從因緣、條件中產生出來的現象，具有過患以及可滅的性質。而可以讓這六支生起，成為生命體的一種構成狀態，或是另一種可能使之不生起，這兩種可能關涉著生命體的貪欲，更深刻的說明，則為上一小節所說的，生命體的驅動力無明、愛、取、有這四支的動力結構，生命體在佛法的修學上用功則能逐步拆解生命體不斷鉤抓出這六支的背後動力機制。

三、問題的起點 - 生死相續

這一節將綜合前面兩個部分更完整的說明緣起法以及依於順觀緣起法所造成生死相續的問題。緣起法說明為何生命體會生起，生命體生起過程中所有的環節、環節之間的複雜、連帶關係以及每一支的內容與性質。緣起法的觀照分為兩個部分，一個說明緣起法的理則，

⁸⁶ T. 99, Vol. 2, S. 80, p. 20b.

即「此有故彼有，此無故彼無」，強調的是整個緣起法的動力機制，是因果式的動力運作型態，被稱為因緣法⁸⁷或緣起法法說。⁸⁸另一個部分則是說明緣起法所包含的內容，詳細的列出十二個支分，包括從一開始的無明，接下去鉤鎖出，行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生，到最後一支，老死，稱為緣生法⁸⁹或是緣起法義說。⁹⁰

先綜述緣起法的支分，再說明緣起法的整個動力機制。緣起法支分的個別分類，可分為三個部分來看，第一個部分為生命相續的原因與驅動力，以無明、愛、取、有這四支所產生的動力模式來說明。第二個部分為以無明與愛鉤鎖出的行、識、名色、六入處、觸、受這六支說明動態構成生命體的支分之性質。這兩個部分分別說明十二緣起的十個支分，四支的動力結構機制與六支的共同性質，這兩個部分分別在前面的段落做過說明。

第三個部分則為最後兩支生、老死，經典說明生支為「云何為生？若彼彼眾生，彼彼身種類一生，超越和合出生，得陰、得界、得入處、得命根，是名為生。」⁹¹生支表示的是生命體匯聚構成生命體的要素，出生落於存在的段落，以五受陰、十八界、十二入處以及命根，構成一個生命體的生命現象，展開生命體的生命活動與生命現象。老死支的說明為「云何為老？若髮白露頂、皮緩根熟、支弱背偻、垂頭呻吟、短氣前輸、拄杖而行、身體黧黑、四體班駁、闇鈍垂熟、造行艱難羸劣，是名為老。云何為死？彼彼眾生、彼彼種類沒、遷移、身壞、壽盡、火離、命滅、捨陰時到，是名為死。此死及前說老，是名老死。」

⁸⁷ T. 99, Vol. 2, S. 296, p. 84b.

⁸⁸ T. 99, Vol. 2, S. 298, p. 85a.

⁸⁹ T. 99, Vol. 2, S. 296, p. 84b.

⁹⁰ T. 99, Vol. 2, S. 298, p. 85a.

⁹¹ T. 99, Vol. 2, S. 298, p. 85b.

⁹²老死支為生命體的尾端，死亡時刻身體四大解散，神識遷移，這一期的生命現象終止。第三部分生支與老死支，這兩支為生命體一個生命週期的兩個端點，代表生命體一期的生命現象，這個部分須與第一部份與第二部分作連結，生命體的出生現象與老死現象，皆是依於前兩個部分為條件而產生，有前四支的動力結構機制，鉤抓出其他六支，這些條件的匯聚才構成外顯為生命體的出生現象，這些條件所匯聚生命體的生命現象也會在時間之流遷異，此世由條件匯聚起來的五受陰由於條件的解散，四大所成的色身逐步走向散壞，神識遷移，而出現生命體的老死現象。生命體依於條件的聚集而生起，條件的解散而滅去，以 293 經的經文「有為者若生、若住、若異、若滅。」⁹³依於條件而生起的現象，都將處於生、住、異、滅的過程，生支與老死支正是生命體依於條件而生起與解散的兩個現象。

對於緣起支分有一完整的概念，接著說明緣起法的動力機制為何會造成生死相續？將針對臨終時刻如何攀抓下一世的生命現象來說明一期一期的生命現象為何會持續不斷。臨終時刻由地、水、火、風所形成的四大身解散，眼、耳、鼻、舌、身五個入處散壞，生命體在意界、法界與無明界的作用下，產生無明觸，以愛為驅動力，意根向外攀抓生起意行，持續攀抓識受陰，且在識受陰上見我，289 經所提，生命體寧可於四大身見我，不可於識受陰見我，四大身的存在時間最多不過百年，終歸朽壞，而識受陰無時無刻不轉變，但生命體依舊視為恆常不變的我、我所。⁹⁴對於識受陰不生起恰當的正見，也未在禪定上下工夫，意、法、意識三者和合產生妄想、思量以及驅使的動力，

⁹² T. 99, Vol. 2, S. 298, p. 85b.

⁹³ T. 99, Vol. 2, S. 293, p. 83c.

⁹⁴ 愚癡無聞凡夫寧於四大身繫我、我所，不可於識繫我、我所。所以者何？四大色身或見十年住，二十、三十，乃至百年，若善消息，或復小過。彼心、意、識日夜時剋，須與轉變，異生異滅，猶如獼猴遊林樹間，須與處處，攀捉枝條，放一取一，彼心、意、識亦復如是，異生異滅。（T. 99, Vol. 2, S. 289, p. 81c）

識受陰住於色、受、想、行受陰的攀緣境，又進入名色，再次的受生。⁹⁵生命體一直處於無明所覆，愛緣所繫的狀態裡，鉤鎖出行、識支，如不從事佛法的修學，停止無明與愛這兩個條件，身壞命終，依舊不斷匯聚起下一世的五受陰，生命體出生，在世間不斷以六入處貪愛、染著外境，等到臨終時刻同樣的狀況又再次的發生，生命體無法停止生命現象的生起。如 294 經所述「彼愚癡無聞凡夫無明所覆、愛緣所繫，得此識身。彼無明不斷、愛緣不盡，身壞命終，還復受身，還受身故，不得解脫生、老、病、死、憂、悲、惱苦。所以者何？此愚癡凡夫本不修梵行，向正盡苦，究竟苦邊故，是故身壞命終，還復受身，還受身故，不得解脫生、老、病、死、憂、悲、惱苦。」⁹⁶

整個緣起法流轉的動力機制，即「此有故彼有、此無故彼無」。世尊教導比丘僧以恰當的方法修習禪思，能對緣起法每一支的四個面向如實徹見，以老死為例，老死支如實顯現、老死集、老死滅、老死滅道跡，一支一支的如實觀照完整的緣起法，就能發現、明瞭緣起法的流轉，每一支的產生都是依於前一支的條件，生命體如不在梵行上用功就無法停止緣起法的流轉，由於生命體見地與貪愛的漏失，緣起法才會一支一支的攀抓出來，可見緣起法的性質為無常、有為、有漏。⁹⁷生命現象得以生起，依於無明與愛這兩個重要的條件，沒有建立起對五受陰的正見，以及在六入處上斷除貪欲，生命體就處於「此有故彼有」的狀態，一直流轉、奔馳於生死之間無有出期。

⁹⁵ 若思量、若妄想者，則有使攀緣識住，有攀緣識住故，入於名色。（T. 99, Vol. 2, S. 360, p. 100b）

⁹⁶ T. 99, Vol. 2, S. 294, p. 84a.

⁹⁷ 世尊告諸比丘：「當勤方便修習禪思，內寂其心。所以者何？比丘禪思，內寂其心，精勤方便者，如是如實顯現。云何如實顯現？老死如實顯現、老死集、老死滅、老死滅道跡如實顯現，生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識，行如實顯現、行集、行滅、行滅道跡如實顯現，此諸法無常、有為、有漏如實顯現。」（T. 99, Vol. 2, S. 367, p.101b）另參閱：T. 99, Vol. 2, S. 368, p. 101b.

以緣起法流轉的狀態來說是無常、有為、有漏，但就緣起法而言卻是常住於法界，「若佛出世、若未出世，此法常住、法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說、開示顯發：謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世、若未出世，此法常住、法住法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發：謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱苦。」⁹⁸緣起法不管佛陀出世不出世，常住於現象界，沒有改變。而佛陀出世成等正覺也正是為了替生命體解說緣起法，讓生命體能夠悟入整個生命流轉與還滅的現象。³⁴⁷ 經須深請佛為他說法，讓他得知法住智，得見法住智，佛陀為他宣說的正是緣起法。⁹⁹

從緣起法流轉的狀態而言，可見生命體會持續不斷的再生。關於存在的想望，或見其死亡再生面向的生死觀，在《雜阿含經》的看法中，這些狀態以緣起法的機制分析起來，是由於生命體處於無明與愛的狀態所造成的，也就是處於有漏的狀態，所構成的不恰當見地。經典揭示，生命體對於生命的生起原因與相續的狀態不明瞭，才讓生命體不斷的出生、死亡，流轉於生死相續的狀態，更簡要的說，生死相續才是《雜阿經》對於生命問題的真正起點，真正要處理的問題是如何停止生死相續。

⁹⁸ T. 99, Vol. 2, S. 296, p. 84b.

⁹⁹ 須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智。」佛告須深：「我今問汝，隨意答我。須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶？」須深答曰：「如是！世尊！有生故有老死，不離生有老死，如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、無明。有無明故有行，不離無明而有行耶？」須深白佛：「如是！世尊！有無明故有行，不離無明而有行。」佛告須深：「無生故無老死，不離生滅而老死滅耶？」須深白佛言：「如是！世尊！無生故無老死，不離生滅而老死滅，如是，乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶？」須深白佛：「如是！世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅。」（T. 99, Vol. 2, S. 347, p. 97b）

第四節 小結

經文對於死亡現象以魔為象徵，形容生死現象數目龐大與污穢，像海、河流、污泥，而生命現象的內涵，則以炙然盛火來比喻，在在皆說明生命體具有的死亡現象、生死現象、生命現象對於生命體是不得自在、無法自主且急待解決的問題。經文中以緣起法來說明生死現象如何相續以及為何會造成生死現象數目的龐大，以緣起法中四支的動力結構機制說明，生命體會有存在的想望，乃由於無明、愛、取、有這四支的鉤鎖關係，而攀抓出未來世仍舊持續存在的想法。

依於緣起法的動態流轉過程來說明，不從事佛法修學的生命體一直處於無明界，以及愛支這兩個條件下，就會不斷鉤鎖出行支、識支、名色支、六入處支，十二緣起法中的其他支分。不修習梵行停止無明與愛這兩個條件，生命體即使臨命終，四大身散壞，仍舊攀抓識支，識支又進入名色，糊裡糊塗的出生、死亡，再次的出生與死亡，無法停止生命現象的持續。透過生命現象的生起依於無明與愛這兩個條件，就能理解為什麼經文中對生命現象是持負面的看法，認為生命現象的產生對生命體而言，是生命體讓無明與愛漏失於外而造成。

從這裡吾人可以明瞭《雜阿含經》對於生命現象的看法迥異於觀照生之面向的生死觀，並非透過再生的想望減低對死亡的恐懼，相反的，依於對緣起法的觀照，徹見生命現象的生起與產生的原因及過程，見不斷的再次出生並非生命體自主、自在的表現，從對生死相續的理解開始，才有更完整生死觀的可能性。

第三章 從死後差異論中道正見的生死觀

第一節 前言

這一章的重點將透過對死後狀況的理解，得知《雜阿含經》是如何完整觀照生命。首先，敘述經文中如何說明死後的三種狀態，接著，指出哪些屬於不恰當觀看生命體的邊見，生命體如以這樣的邊見觀照生命現象將造成生死相續的後果，最後，說明緣起的中道正見才是恰當觀照生命的完整方式，以及得到解脫聖者的知見與承辦的能力。

第二節 死後的兩種脈絡三種狀態

死後有哪些情形呢？佛陀在世之時，屬於宗教昌盛發達的時代，許多宗教大師都在當時擁有眾多弟子各據一方，不過對於死後狀況這個問題，以 105 經中仙尼外道出家的描述，卻只有佛陀能為命終的弟

子記說生於何處，其他的大師都不具有這樣的能力。¹⁰⁰另外 852-854 經也證明佛陀的這項能力，當比丘眾中有人命終，其他的比丘則往詣佛陀，請問命終的比丘將生何處，佛陀分別給予記說。即使佛陀擁有可能為命終者記說將生於何處的能力，對於個別生命體死後的狀況能夠一一予以徹見，不過在 854 經佛陀對比丘僧說「汝等隨彼命終、彼命終而問者，徒勞耳！非是如來所樂答者，夫生者有死，何足為奇，如來出世及不出世，法性常住。」¹⁰¹生命現象既已出生，終歸於死亡、朽壞，生命體有生有死的無常狀態常住於法界，佛陀不樂回答死後的狀況。

歸納佛陀對眾多弟子命終的記別，可以對死後的狀態有更清楚的了解，以死後存有的狀態可分為兩類，一類為生命體死後繼續的存有，將再次在三界中出生，佛陀則明確記別命終的生命體將生於何處。另一類為，生命體無可記別將生於何處的情況，佛陀則記說「彼斷諸愛欲，永離有結，正意解脫，究竟苦邊。」¹⁰²而 1227 經說明死後生命體依於所造之業將分為三類，下墮惡道、上生天道與漏盡涅槃。「一切眾生類、有命終歸死、各隨業所趣、善惡果自受、惡業墮地獄、為善上昇天、修習勝妙道、漏盡般涅槃。」¹⁰³以這兩種分類來看，死後的狀態爬梳出兩條脈絡，一條為世間脈絡，另一條為出世間的脈絡。以世間的脈絡而言，具有存有的狀態，這些不同的存有狀態又分為兩類，一類為墮於惡道，受盡苦楚，另一類上生善道，享受福報。另一條出世間的脈絡，生命體從事解脫道的修學，積集往出世間道路邁進的資糧，讓構成生命現象的原因，無明與愛不再漏失於生命體之外，生命現象不再延續，死後不再出生、存有於三界之中，生命體得到解脫、

¹⁰⁰ T. 99, Vol. 2, S. 105, p. 31c-32a.

¹⁰¹ T. 99, Vol. 2, S. 854, p. 217c.

¹⁰² T. 99, Vol. 2, S. 105, p. 32b.

¹⁰³ T. 99, Vol. 2, S. 1227, p. 335c.

涅槃。死後狀態以世間、出世間的兩種脈絡下的三種狀態作為區別，下一節將說明生命體如以不恰當的觀看方式，觀看生命體，將造成生命現象不斷相續的後果。

第三節 對於死後不恰當的觀照方式

前一節說明死後狀態分為世間與出世間的兩種脈絡，這一節將說明不恰當觀照生命體的方式，將造成生死相續的流轉現象。不從事佛法修學的生命體在意界、法界與無明界三者接觸結合下，產生了無明觸，受到無明觸的影響，認為有我，且以自我為參考點而有各種比較的情形，以及造成對事物、現象的感覺段落化。¹⁰⁴對於死後不恰當的觀照方式以下分為兩小節來說明。

一、對生命體死後不恰當的觀照方式

（一）身見的建立

第二章說明生命體依於無明觸生愛而有我、我所見，指出我、我所見背後產生的原因與過程。這裡則要說明整個身見系統是如何建立

¹⁰⁴ 比丘！有意界、法界、無明界，愚癡無聞凡夫無明觸故，起有覺、無覺、有無覺、我勝覺、我等覺、我卑覺、我知我見覺，如是知、如是見覺，皆由六觸入故。多聞聖弟子於此六觸入處，捨離無明而生明，不生有覺、無覺、有無覺、勝覺、等覺、卑覺、我知我見覺，如是知、如是見已，先所起無明觸滅，後明觸覺起。（T. 99, Vol. 2, S. 45, p. 11b）另參閱 63 經：「比丘！有意界、法界、無明界，無明觸所觸，愚癡無聞凡夫言有、言無、言有無、言非有非無、言我最勝、言我相似、我知、我見。復次，比丘！多聞聖弟子住六觸入處，而能厭離無明，能生於明，彼於無明離欲而生於明，不有、不無、非有無、非不有無、非有我勝、非有我劣、非有我相似、我知、我見，作如是知、如是見已，所起前無明觸滅，後明觸集起。」（T. 99, Vol. 2, S. 63, p. 16b-c）

起來的？身見屬於知見上不恰當的見解，身見的建立是認為有一個恆定不變的我，而在五受陰上運行我見，「若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。」¹⁰⁵在五受陰上如何計、取著有我呢？我見有兩種方式，一者是取著我，一者是取著我所，或經文中稱為「異我」，然後在五受陰上交互作用，每一受陰各形成四種取著的型式。除了第一種型式，以五受陰為各自運作的對象，分別見色、受、想、行、識受陰是我，第二、三、四種型式除了獨自的五受陰外，其他四受陰加入一起運作。

每一受陰有四種型式的取著，共有二十組。分別是「1 見色是我、2 見色是我所、3 見色在我、4 見我在色、5 見受是我、6 見受是我所、7 見受在我、8 見我在受、9 見想是我、10 見想是我所、11 見想在我、12 見我在想、13 見行是我、14 見行是我所、15 見行在我、16 見我在行、17 見識是我、18 見識是我所、19 見識在我、20 見我在識。」¹⁰⁶

以色受陰這一組為例，有見色是我、色異我、我中色、色中我這四種型式，第二種型式見色異我，但見受、想、行、識是我，是色受陰與其他受陰相屬的表現方式。第三、四種型式，則是色受陰變大、變小的兩種變化，第三種型式，見受、想、行、識是我，色受陰在其他四受陰中，即我中色。第四種型式，相反的，見受、想、行、識是我，而色受陰中有其他四受陰，即色中我，第三、四種是相在的型式。

其他受、想、行、識受陰和色受陰不同，在第一種型式中，都各有六種取著的可能。受、想、行三受陰是由眼、耳、鼻、舌、身、意六內入處與色、聲、香、味、觸、法六外入處接觸而產生眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身，於六觸入處而產生的受、想、行三受陰。在六內入處抓取我、我所，取著於這六個通路上所產

¹⁰⁵ T. 99, Vol. 2, S. 45, p. 11b ; 或 63 經：「若沙門、婆羅門計有我，一切皆於此五受陰計有我。」(T. 99, Vol. 2, S. 63, p. 16b)

¹⁰⁶ T. 99, Vol. 2, S. 57, p. 14a-b.

生的受、想、行受陰。識受陰則抓取六內外入處接觸後，所產生的六識身。¹⁰⁷排除身見相當困難，每一受陰有四種見我的型式，而這二十組型式中，每一受陰的二、三、四種型式各包括四種變化，共有六十種取著方式。再加上第一種型式，色受陰一種取著，受想行識四受陰的各六種取著，總共包括有八十五種取著的型式。¹⁰⁸

為何會取著五受陰？生命體對五受陰有不恰當的知見，認為構成生命的五種部分，是恆常、安隱、無病的想法，且認為這五種構成生命的部分是恆常不變的我，或是這個恆定不變的我所擁有的。「愚癡無聞凡夫於五受陰作常想、安隱想、不病想、我想、我所想，於此五受陰保持護惜」。¹⁰⁹生命體在五陰上見我、我所、相在，我的概念被生命體操作起來，運作的很巧妙，把我安置在五陰上，以現成已經生起的生命體構成要素為對象，有時身體是我或是想法是我，有時是我的意識、我的感受，有時我是感受而在我的身體裡等等，我及我所的概念可以變大、可以變小，運作自如，再加上我、我所這兩者的交互運作，讓整個身見的系統更加密不透風，生命體在靜態、動態的這些面向上密密實實的建立起銅牆鐵壁般的防護罩，包裝出無法突破的我的假象，讓生命體很難改變對恆常不變我的概念執著、貪著。

（二）關於死後的邊見：常見與斷見

身見系統的建立，將讓生命體推斷命終之後的狀況，落入兩種處

¹⁰⁷ 252 經詳細列出於哪些要素上見我、我所，包括「我眼是我、我所，耳、鼻、舌、身、意，耳、鼻、舌、身、意是我、我所。色、聲、香、味、觸、法，色、聲、香、味、觸、法是我、我所。地界，地界是我、我所，水、火、風、空、識界，水、火、風、空、識界是我、我所。色陰，色陰是我、我所，受、想、行、識陰，受、想、行、識陰是我、我所。」（T. 99, Vol. 2, S. 252, p. 60c-61a）

¹⁰⁸ 參見附錄二，以 109 經所製成的身見形式表格。（T. 99, Vol. 2, S. 109, p. 34b-35a）

¹⁰⁹ T. 99, Vol. 2, S. 104, p. 31c.

於邊際的見解，一類為常見，一類為斷見。這兩類處於邊際的見解關聯著一組經常被詢問的狀態，生命體的狀態是命即是身，生命的延續就是身體的變化，生命的延續與身體的變化是同一件事情；亦或是命異身異，生命的延續並非就是身體的變化，生命的延續與身體的變化是兩件事情，¹¹⁰生命的延續意指對生命體有一個整體的看法，收攝為一個事項為我或是誰的整體概念，而身體的變化指的是生命體的四大所成之色受陰在現象界中的狀態，出生、變老與死亡的整個過程。以這兩種生命體的狀態與常見、斷見的關係為：當生命體執取命即是身的邊見時，將對命終之後的狀態抱持斷見，也就是此世的存有 - 現在世的生命在四大所成身散壞之際即告終止，我是身體或是屬於我的身體之散壞就是最後的結束，無有未來我見的相續；另一個生命體所執取的邊見命異身異，則認為死亡之際身體散壞，生命的延續並非跟隨著身體的散壞而停止，生命延續隨著被視為我的神識或是意生身而遷移到下一世，恆常不變之我繼續的存有，這是屬於常見的邊見。

105 經佛陀說明當時各據一方的大師對於解說死後的狀態總落入常見與斷見。「有一師，見現在世真實是我，如所知說，而無能知命終後事，是名第一師出於世間。復次，仙尼！有一師，見現在世真實是我，命終之後亦見是我，如所知說。……仙尼！其第一師見現在世真實是我，如所知說者，名曰斷見。彼第二師見今世後世真實是我，如所知說者，則是常見。」¹¹¹其他大師所見皆在現在世見我，認為有一個實體我的存在，推斷命終後世就會造成落於有、無兩邊的邊見，不是屬於身體、色身的我不存在，就是有個精神性、神識我持續在後世存在，這兩種可能。

二、對如來死後所起的不恰當觀照方式

¹¹⁰ T. 99, Vol. 2, S. 962、963、968、408, p. 245c、246a、248c、109b.

¹¹¹ T. 99, Vol. 2, S. 105, p. 32a.

在《雜阿含經》中經常見到外道請問佛陀或是佛弟子，有關如來般涅槃處於何種狀態，外道提出四種可能的推測：如來死後為有耶、如來死後為無耶、如來死後有無耶、如來死後非有非無耶，¹¹²這四種可能都得不到佛陀與佛弟子給予肯定的答案。不從事佛法修學的生命體對現象、事物的感受段落化可以分為四種情形，包括有、無、有無、非有非無。生命體由於無明觸的影響觀看事物、現象，只能見到事物處於存有的狀態，或是不存在的狀態，有或無就變成生命體看待事物、現象的兩個極端，或稱為兩種處於邊際的見解。這兩者是最容易落入的陷阱，當這兩者都被佛陀說明為無法給予確定的答案，也就是當生命體落於現象的存在面時，佛陀不對是不是存在，給予是或否的答案。當有、無這二者都沒辦法得到確定的答案，生命體想像有一個有、無同時存在的現象，實際上現象界並不存在這樣的狀態，而是經由生命體的想像，也就是想受陰所捏造出來的，同樣的，佛陀也不給予確定的答案，生命體再經由想像、思考否定自己創造的狀態，也就是有、無同時存在的情形是不存在的，還是得到佛陀同樣的答案，無法給予記別。

當生命體推究現象或是現象的原因，通常不出這四個生命體由想受陰所設限的答案。前面的兩種情況是現象界實際上會產生的情形，而後面兩類則是生命體的意識分別所造成的想像與揣度。從這裡吾人可以見到生命體的思惟、想像的取向上，總落於相對的極端上，當這個邊際不被認可，便抓取另一個相對的邊際，再將這兩個邊際一同丟出，創出一個無中生有的新邊際，當這樣的答案依舊不被認可，同樣的操作模式，生命體再否定自己所造這個無中生有的邊際。生命體在兩端間跳躍，從這裡可以看出不修習梵行的生命體思惟上的限制與取著的慣性。這四種推想的見地乃由無明與愛這兩個條件鉤抓出生命

¹¹² T. 99, Vol. 2, S. 106、967、968, p. 32c、248b、248c；另參閱 905 經：「如來有後生死耶？如來無後生死耶？如來有後生死、無後生死耶？如來非有後生死、非無後生死耶？T. 99, Vol. 2, S. 958, p. 244b 如來有後死、無後死、有無後死、非有非無後死。」（T. 99, Vol. 2, S. 905, p. 226a）

體，依於生命體的六內入處與六外入處的接觸產生六想身，¹¹³這些推想的見地皆是依於條件而生起。依於條件而得以生起的見地，條件匯聚就有生起的可能，條件解散就不會產生這樣的見地，這些依於條件而生起的邊見就具有無常的性質，無常的性質對於生命體心裡、情緒上的感受為苦。¹¹⁴這些邊見被描述為垢污見、結見，生命體如果緊抓住這些邊見則為見結所繫，住於苦處，將生命體網綁於世間，未來世再次存有，仍須受著生老病死、憂悲苦惱的痛苦。¹¹⁵

第四節 完整生死觀的恰當見解

一、恰當觀照生命體的方式：五受陰與緣起法

佛陀看待生命體的方式分為兩組法目，一組為生命體的靜態構成，另一組為生命體動態的流轉與還滅。首先，說明生命體的靜態構

¹¹³ 緣界故生說，非不界。緣界故生見，非不界。緣界故生想，非不界。(T. 99, Vol. 2, S. 457, p. 117a)

¹¹⁴ 如汝所見，世間常，此是真實，餘則虛妄者。此見真實、有為、思量、緣起，若真實、有為、思量、緣起者，是則無常，無常者是苦，是故汝等習近於苦，唯得於苦，堅住於苦，深入於苦。如是汝言世間無常，此是真實，餘則虛妄，有如是咎。世間常、無常、非常非無常。世有邊、世無邊、世有邊無邊、世非有邊非無邊。命即是身、命異身異。如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無。此是真實，餘則虛妄，皆如上說。(T. 99, Vol. 2, S. 968, p. 249a)

¹¹⁵ 婆蹉種出家白佛言：「瞿曇！於此見，見何等過患，而於此諸見，一切不說。」佛告婆蹉種出家：「若作是見，世間常，此則真實，餘則虛妄者，此是倒見、此是觀察見、此是動搖見、此是垢污見、此是結見，是苦、是閼、是惱、是熱，見結所繫，愚癡無聞凡夫於未來世，生、老、病、死、憂、悲、惱苦生。婆蹉種出家！若作是見，世間無常、常無常、非常非無常。有邊、無邊、邊無邊、非有邊非無邊。是命是身、命異身異。如來有後死、無後死、有無後死、非有非無後死，此是倒見，乃至憂、悲、惱苦生。」(T. 99, Vol. 2, S. 962, p. 245c)

成，在《雜阿含經》中從第一經開始就將每一個生命體都看成為五受陰的組合，五受陰是生命體的五種組成部分，包括色、受、想、行、識受陰。色受陰所展現的特徵，為在接觸上具有阻礙性，受受陰以覺知苦、樂、不苦不樂為特徵，想受陰以思維、想法為特徵，行受陰以在色、受、想、行、識上運作為特徵，識受陰以了知外境色、聲、香、味、觸、法為其特徵。¹¹⁶五受陰經由不斷聚集而生成，色受陰由四大所組成，受、想、行受陰則由眼、耳、鼻、舌、身、意六內入處與外境六外入處色、聲、香、味、觸、法接觸而生，六受身、六想身、六思身聚集而成。識受陰由六識身，即眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身聚集而成。¹¹⁷五受陰的生起條件為何呢？色受陰以四大為原因、條件，受、想、行受陰則以六內外入處的接觸，即六觸入為原因、條件，識受陰則以名色為原因、條件。¹¹⁸

五受陰彼此之間的關係又是如何？以 273 經有一位比丘請問佛陀「云何為我？我何所為？何等是我？我何所住？」佛陀由「我」這個問題，回答了佛教所謂「我」的內涵為何，也說明五受陰之間彼此的關係。生命體拆解成六種面向來看生命體的靜態構成，也就是生命體的六個內入處：眼、耳、鼻、舌、身、意，與六個外入處：色、聲、香、味、觸、法，以這六個內外入處為條件，產生六識身即眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身，每一組的內外入處與識身三者接觸就產生六受身、六想身、六思身。以眼入處為例，「如是緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思，此等諸法非我、非常，是無常之我，非恆、非安隱、變易之我。」¹¹⁹這樣構成的我、人概念並非恆常不變的狀態，而是一連串由條件構成所產生的五受

¹¹⁶ T. 99, Vol. 2, S. 46, p. 11b-c.

¹¹⁷ T. 99, Vol. 2, S. 61, p. 15c-16a.

¹¹⁸ T. 99, Vol. 2, S. 58, p. 14c.

¹¹⁹ T. 99, Vol. 2, S. 273, p. 72b.

陰，處於變易且不安隱的狀態，身見的產生是由於不見由無常的五受陰所構成之我。

人或是我的概念、想法已經將整個生命體是五受陰的產生、聚合，收攝為一個事項，用這個整體的概念、想法企圖掌握、涵蓋複雜生命體的構成要素。在這整個的過程中，生命體也就更容易掌握複雜的生命現象，失去觀照生命體細微變化、聚合的面向，而是讓自己服務於自己所造出來的一個恆常不變我、人的概念。生命體經由六觸入處的活動，而在五陰上生起我、我所、相在的見解，五陰、六內入處這兩個層面交互影響，讓生命體把一個很虛幻恆常不變我、人的概念放在匯聚而產生且持續不斷變化的五受陰上。接著，反過來以我、人的概念來凌駕匯聚變動的生命構成要素，認為整個生命活動的過程是有一個主體在操作運行，而內入處就是我或是我所擁有，是我眼見色、我耳聞聲、我鼻嗅香、我舌嘗味、我身覺觸、我意識法，各種內外境的接觸及其產生的各種覺受，也為我人所擁有，是我、人在操作執行生命的狀態。¹²⁰

以我、誰的概念是如何來看待生命體？看待生命體的方式大致包括以生命體為主，橫向與縱向的兩類內容「說有我、眾生、壽命、世間吉凶」，¹²¹橫向上於五受陰見有恆常不變之我，以恆常不變我的概念統括生命體，也把這樣的觀看角度運用於其他五受陰組成的生命體，見其他生命體亦同自己一樣擁有恆常不變的我。縱向上以恆常不變我的概念觀照生命體，見其生命體的面向為以壽命的長短與在世間

¹²⁰ 於斯等法作人想、眾生、那羅、摩免闍、摩那婆、士夫、福伽羅、耆婆、禪頭，又如是說，我眼見色、我耳聞聲、我鼻嗅香、我舌嘗味、我身覺觸、我意識法。（T. 99, Vol. 2, S. 306, p. 87c-88a）

¹²¹ 長者！凡世間所見，或言有我，或說眾生，或說壽命，或說世間吉凶，斯等諸見，一切皆以身見為本，身見集、身見生、身見轉。（T. 99, Vol. 2, S. 570, p. 151a）若凡俗邪見、身見根本、身見集、身見生、身見起，謂憂感隱覆、慶吉保惜、說我、說眾生、說奇特矜舉。（T. 99, Vol. 2, S. 109, p. 34b）

的吉凶為主。73 經列出更詳細的內容「士夫者，如是名、如是生、如是姓族、如是食、如是受苦樂、如是長壽、如是久住、如是壽命齊限。」¹²²包括生命體的姓名、出生的種姓，存在於世間在物質、精神生活上的享受如何，生命體於世間存在多久的時間，擁有多長的壽命，壽命於何時結束。

1202 與 1203 經中，惡魔欲恐怖、考驗修行的比丘尼，即詢問她們「眾生云何生？誰為其作者？眾生何處起？去復至何所？」¹²³「云何作此形？誰為其作者？此形何處起？形去至何所？」¹²⁴這兩個問句以誰、眾生的角度來觀照生命體，探求生命體的生起，為誰所作，生命體過去、未來的去處又是如何，而接受考驗的比丘尼很快的判別出此見地為惡魔所見，而提出恰當觀照生命體的見解。尸羅比丘尼說偈認為無有所謂的眾生，而是世間人將匯聚生成的五受陰指稱為眾生，¹²⁵而毘羅比丘尼說偈答言生命體並非自、他所造，而是因緣的匯聚就產生陰、界、入構成生命體，因緣條件的解散就無有生命體的產生。¹²⁶

這個我、誰、眾生的概念也整個被套用在第二組恰當觀照生命體的方式上，以緣起法來看待生命體的動態流轉與還滅。緣起法的結構機制與支分間的運作在第二章做過完整的說明。以下找出經文中的幾個例子說明佛陀教授緣起法時，有比丘未能明瞭以緣起法觀照生命，

¹²² 是尊者如是名、如是生、如是姓、如是食、如是受苦樂、如是長壽、如是久住、如是壽分齊。（T. 99, Vol. 2, S.73、306, p. 19a、88a）

¹²³ T. 99, Vol. 2, S. 1202, p. 327b.

¹²⁴ T. 99, Vol. 2, S. 1203, p. 327c.

¹²⁵ 汝謂有眾生、此則惡魔見、唯有空陰聚、無是眾生者、如和合眾材、世名之為車、諸陰因緣合、假名為眾生。（T. 99, Vol. 2, S. 1202, p. 327b）

¹²⁶ 此形不自造、亦非他所作、因緣會而生、緣散即磨滅、如世諸種子、因大地而生、因地水火風、陰界入亦然、因緣和合生、緣離則磨滅。（T. 99, Vol. 2, S. 1203, p. 327c）

仍舊以一個想像施設我、誰的概念來理解緣起法。在 297 經對緣起法的支分以「彼誰老死，老死屬誰」¹²⁷的問句來探究。或是 372 經佛陀說明識食，頗求那比丘則以這樣的問句「誰食此識？為誰觸？為誰受？為誰愛？為誰取？為誰有？」¹²⁸詢問佛陀。這兩則經文可以看出觀照緣起法的支分時，以誰的概念想法來認識各別的支分，企圖將緣起法的支分和誰的概念連結起來，而產生不恰當的問題，包括：緣起法的支分是誰？屬誰？或是誰在操作緣起法的支分？

甚至在 299 經有一位比丘便請問佛陀「謂緣起法為世尊作，為餘人作耶？」¹²⁹這位比丘觀看的不是緣起法的支分，而是整個緣起法這個動力結構是誰所運作出來的。當時許多人來請問佛陀關於生命現象的問題時，包括苦的現象為自作？他作？自他作？無因作¹³⁰？或是生命體是自作自覺亦是他作他覺？¹³¹另一外道則詢問是否有我？¹³²用這些我、誰、眾生的想法與概念就會推求「我過去世若有、若無？我過去世何等類？我過去世何如？我於當來世為有、為無？云何類？何如？此是何等？云何有此為前？誰終當云何之？此眾生從何來？於此沒當何之？」¹³³去推測自己與他人的過去世與未來世是存在亦是不存在，且依其品類、等級的高低作評價。

從這些問題來看，詢問者未能掌握以緣起法觀看生命體的流轉與還滅，對於這些問題佛陀皆以緣起法的義說與法說來回答，跳離落於

¹²⁷ T. 99, Vol. 2, S. 297, p. 84c.

¹²⁸ T. 99, Vol. 2, S. 372, p. 102a-b.

¹²⁹ T. 99, Vol. 2, S. 299, p. 85b.

¹³⁰ T. 99, Vol. 2, S. 302, p. 86a.

¹³¹ T. 99, Vol. 2, S. 300, p. 85c.

¹³² T. 99, Vol. 2, S. 961, p. 245b.

¹³³ T. 99, Vol. 2, S. 296, p. 84b-c.

邊見的不恰當詢問方式，說明構成生命體流轉的緣起支分產生就匯聚出生命體的存在狀態，如果沒有這些緣起支分，生命體即停止在三界中的存在狀態。¹³⁴透過對緣起法義說、法說的觀照即能拆解對我見、眾生見、命見、吉凶見的纏縛。¹³⁵

恰當觀照生命體的方式分為兩組法目，分別以五受陰的靜態構成，與緣起法說明生命體的動態流轉與還滅。在 306、307 經中見到由六內、外入處產生六識身，以此三者的接觸產生六受、想、思身，對五受陰的產生能如此明瞭，即稱為見法。在 302 與 347 經和其他的經文也說明見緣起法的流轉與還滅則稱為見法，度諸疑惑，於正法中無有畏懼。¹³⁶見生命體的構成要素與流轉還滅的這些現象，而非僅僅只以五受陰的想受陰所造出的我、人、誰、眾生的概念與想法來觀照生命體，將能更細緻的掌握生命體構成與流轉、還滅的情形。

二、中道正見的生死觀

關於死後會產生的邊見落於常見與斷見，這兩個見解都有其缺失。以命即是身的見解所造成的斷見以及命異身異所造成的常見這兩個邊見來看，關聯著生命體思維、想法的侷限，以有、無這兩種可能

¹³⁴ 義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。(T. 99, Vol. 2, S. 300, p. 85c)

¹³⁵ 若沙門、婆羅門起凡俗見所繫，謂說我見所繫、說眾生見所繫、說種命見所繫、忌諱吉慶見所繫，爾時悉斷、悉知，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世，成不生法，是名多聞聖弟子於因緣法、緣生法如實正知，善見、善覺、善修、善入。(T. 99, Vol. 2, S. 296, p. 84c)

¹³⁶ 阿支羅迦葉見法、得法、知法、入法，度諸狐疑，不由他知，不因他度，於正法、律心得無畏。(T. 99, Vol. 2, S. 302, p. 86b)，或是 347 經：「須深見法得法，覺法度疑，不由他信，不由他度，於正法中心得無畏。」(T. 99, Vol. 2, S. 347, p. 97c)

來推求答案。生命體持續在死後到底存有或是不存有，這種落於兩邊的問題上打轉，並未說明生命體完整的真相。以 105 經佛陀告訴仙尼的說法，當時的大師對死後的兩種說法，一者為常見、一者為斷見，而這兩者都是在現在世見真實有我，再推斷死後情形時，就落入兩種可能，一種是我持續存有，另一種可能是我斷滅不再存有。¹³⁷會造成常見與斷見的結果，為世人在觀照角度上皆以恆常不變我的概念來看待生命體。在推斷死後的情形時取著於我是否繼續存在或是不存在，落於有、無兩邊，而在上一節恰當的觀照生命體的方式已提出從五受陰與緣起法來拆解以我、眾生、自他這些概念式的想法，更細緻的觀看生命體的複雜構成與現象，用這些法目來觀看生命體才能停止落於取著有、無的兩種邊際的情形。

105 經佛陀說明如來所見與其他的大師不同的是，「彼第三師不見現在世真實是我，命終之後，亦不見我」¹³⁸佛陀見其產生生命體的緣起法流轉、還滅的整個過程，以不落於邊見的中道正見來觀看生命體的完整狀況。當見到生命體由於條件參與匯聚而生起時，不產生生命體不存在的見地，當見其構成生命體的條件不生起時，生命體無法匯聚成形，這時不產生生命體是存在的見地。生命體未來世存有或是不存有，這樣的問題並不是恰當的問法，如果構成生命體的那些條件產生，即緣起法的支分，尤其是最主要的動力結構機制運作起來，生命體就一直處於在三界中存有的狀態，也就是生死相續、輪迴的狀態，如果停止緣起支分間一支一支鉤鎖的動力機制，生命體即能獲得解脫、涅槃，不會再到三界中存有了。

以 262 經阿難告訴闍陀，親自聽到佛陀教導摩訶迦旃延的法要，即以中道正見跳離落於有、無的兩種邊見。「世人顛倒依於二邊，若有、若無，世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、

¹³⁷ T. 99, Vol. 2, S. 105, p. 32a.

¹³⁸ T. 99, Vol. 2, S. 105, p. 32a.

不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！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。」¹³⁹在外道婆蹉種的例子中，婆蹉種針對佛陀擁有記別弟子死後將生於何處的能力來詢問佛陀，這樣生命體在死後不是持續存有嗎？¹⁴⁰就第一節說明死後的兩種脈絡、三種情形來說，佛陀回答這樣看待死後的情形，只說明了其中一種脈絡，也就是有餘、屬於世間的脈絡，並沒有將無餘、屬於出世間的脈絡含括進來。對於死後的情形須以中道正見來觀看生命體的流轉與還滅，才是完整觀照生命體死後的狀態。

三、解脫者的死後 - 關於解脫者所成辦的能力

在「對如來死後所起的不恰當觀照方式」中，詢問者總是將答案限制在如來死後為有、無、有無、非有非無的四種狀況。而當這些答案都無法予以記別，無法給予一個確定的答案時，詢問者的反應大都氣憤離去，或者是譏諷被問者，佛陀是否亦不知道答案，對此問題並不明瞭。這個部分將說明佛陀與阿羅漢這些成辦解脫、涅槃能力的聖者，他們的見解與完成出世間脈絡的能力，而不像氣憤離去的外道所說，聖者對這些問題是不知不見。以 967 經阿難回答俱迦那的譏諷「見可見處、見所起處、見纏斷處，此則為知、此則為見。我如是知、如是見。云何說言不知、不見？」¹⁴¹以這段經文為起點，以下分為兩個部分，一部份為見所起處、見纏斷處，另一部份為見可見處。

¹³⁹ T. 99, Vol. 2, S. 262, p. 66c-67a ; 另參閱：T. 99, Vol. 2, S. 301, p. 85c-86a.

¹⁴⁰ T. 99, Vol. 2, S. 957, p. 244a.

¹⁴¹ T. 99, Vol. 2, S. 967, p. 248b-c.

先談見結的生起與斷纏縛。969 經佛陀詢問長爪外道「汝言一切見不忍者，此見亦不忍耶？」佛陀問長爪外道的是他所持的不執著一切見解，對於這個見解他是否亦不執著？長爪外道回答「向言一切見不忍者，此見亦不忍。」這裡長爪外道表示的是他都不執著任何一種見解，顯然他並未落入任何思維取著的邊見中，佛陀緊接著稱讚他「如是知、如是見，此見則已斷、已捨、已離，餘見更不相續、不起、不生。火種！多人與汝所見同，多人作如是見、如是說，汝亦與彼相似。火種！若諸沙門、婆羅門捨斯等見，餘見不起，是等沙門、婆羅門世間亦少少耳。」¹⁴²佛陀說明的是不沾著任何一種見解，就能離開會產生與沾著的見解對反的另一邊之見解。而佛陀能不取著、執著落於一邊的見解，是由於佛陀見到真實的法相。¹⁴³

如來所見的法為何呢？這也是阿難所謂的見可見處要回答的，以下以如來所完成的情形，包括知見與能力來說明。如來見法真實的內容以 106 經「我於色如實知、色集、色滅、色滅道跡如實知。阿兔羅度！若捨如來所作，無知無見說者，此非等說。」¹⁴⁴和 958 經「如來者！於色如實知、色集、色滅、色味、色患、色出如實知，如實知故，於如來有後死則不著，無後死、有無後死、非有非無後死則不著。受、想、行、識如實知、識集、識滅、識味、識患、識出如實知，如實知故，於如來有後死則不然，無後死、有無後死、非有非無後死則不然，甚深廣大，無量無數，皆悉寂滅。」¹⁴⁵以這兩經為重點說明。

這兩經的內容可分為兩組，以五受陰如實知、五受陰集、五受陰滅、五受陰滅道跡為一組，五受陰味、五受陰患、五受陰離這三者為一組。色受陰四大及四大所造色，受受陰、想受陰、行受陰為六內入

¹⁴² T. 99, Vol. 2, S. 969, p. 249b.

¹⁴³ 如來見法真實，如住無所得，無所施設。（T. 99, Vol. 2, S.104, p. 31b）

¹⁴⁴ T. 99, Vol. 2, S. 106, p. 33a.

¹⁴⁵ T. 99, Vol. 2, S. 958, p. 244b-c.

觸所生之六受身、六想身、六思身，識受陰為六識身。以五受陰集、五受陰滅說明的是，五受陰在結構上以條件匯聚而產生，若將這些構成五受陰的條件滅去，就不會產生五受陰。個別五受陰的條件分別為，色受陰以對色愛喜為條件，受、想、行受陰以觸為條件，而識受陰以名色為條件，拿掉對色愛喜、觸還有名色，就不構成五受陰生起的條件，就能滅五受陰。¹⁴⁶而最後一項五受陰滅道跡，則是這五個構成生命體的要素皆以八正道的梵行來完成停止五受陰的再次匯聚。這一組說明五受陰的整個歷程，五受陰為何、五受陰產生的條件、五受陰滅去的條件，以及如何使五受陰滅去的方法。¹⁴⁷

而五受陰味、五受陰患、五受陰離這一組說明的是生命體對五受陰的態度，在歷程上的轉變。對五受陰生喜樂，稱為五受陰味，也就是於五受陰上品味、染著、愛樂，無法遠離。五受陰患，見其五受陰的性質是無常、苦、變易法，對生命體而言是過患，無常、變易性質將來將對生命體產生傷害及苦受。五受陰離，說明遠離、滅捨五受陰的方式，必須從欲貪著手，做到調伏欲貪、斷欲貪、越欲貪的功夫。¹⁴⁸對五受陰七種情形如實知，建立了五受陰完整的認識，簡言之，對生命體的構成部分，是如何產生與滅去有一個藍圖，亦是對生命現象有所認識。對五受陰整個歷程的了解，說明出離五受陰的可能，由於五受陰無常、苦、變易法的性質，佛陀在梵行上用功，讓其餘的五受陰，也就是下一世的五受陰，不會相續或是繼續的產生，連未來世無量無數的五受陰都予以徹底斷除、完全的捨離。¹⁴⁹

¹⁴⁶ T. 99, Vol. 2, S. 59, p. 15b.

¹⁴⁷ T. 99, Vol. 2, S. 42, p. 10a-c.

¹⁴⁸ T. 99, Vol. 2, S. 58, p. 14c.

¹⁴⁹ 佛告婆蹉：「我亦如是說，色已斷已知，受、想、行、識已斷已知，斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世永不復起。若至東方，南、西、北方，是則不然，甚深廣大，無量無數永滅。」（T. 99, Vol. 2, S. 962, p. 246a）

成辦解脫、涅槃的聖者對於落於邊見的問題不予以確定的答案並非不知不見，這一小節要探究的是以邊見詢問如來死後的狀況，無法得到恰當的答案，更重要的是，獲得解脫、涅槃的聖者解開見結的纏縛，見五受陰的整個過程，也透過梵行的完成，停止五受陰的再次生起，而不像焰摩迦比丘所起的不恰當見解認為「漏盡阿羅漢身壞命終更無所有」，¹⁵⁰這個見解依舊是落於一邊的斷滅見，聖者們對存在於生命體的生命現象如實了知，建立起戒、定、慧、解脫、解脫知見五分法身之梵行。第四、五章將從佛法修學的角度，說明兩種脈絡下面對死亡的情形。

第五節 小結

這一章從《雜阿含經》中對於死後情形兩種脈絡、三種狀態，惡業墮地獄、為善上昇天、漏盡般涅槃這三種差異見其死後存不存在這個問題。第三、四小節說明對死後的觀照方式，依於見地的不同，將造成不斷網綁於世間，亦或是步上解脫道，這兩種結果上的差異，更見其見解的重要。以身見的見地來理解生命體死後的狀況將落於有、無即常見與斷見兩種邊見，對於如來死後亦無法生起恰當的見解，這些不恰當的見解皆依於無明而生起，屬於想受陰的性質，乃依於條件而得以生起，如果緊抓住這些依於條件而生起的見解不放，無法邁向解脫的道路。

見其不恰當見地的侷限，接著，說明聖者見法不見我，見存在於生命體的現象，包括靜態的構成五受陰，與動態流轉與還滅的緣起法，而不執著有恆常不變的我、眾生，不以自他這些概念來理解生命體。而是對於生命現象的生起與滅去清楚了知，且在梵行上用功，停止匯

¹⁵⁰ T. 99, Vol. 2, S.104, p. 30c.

聚出生命體的生死煩惱。世人推斷死後是否存有或不存有，這是處於無明觸而產生的問題，佛陀以中道正見說明當條件匯聚生命體就持續於三界存有，透過佛法的修學，條件不再產生，便能停止於三界中存有，也建立起停止生命相續的能力。死後情形的兩種脈絡，一為世間，一為出世間，更點出修習勝妙道、漏盡般涅槃的重要性，出世間道的知見與能力之建立讓死後狀態有了另一個層面的深度，從這裡見到世人見解的侷限，看見聖者知見的廣度與智慧。

第四章 以往生人、天善趣接受死亡

- 十善業道跡的修學為中心

第一節 前言

第四章與第五章分別說明以佛法的修學來面對死亡的兩種情形，這兩章的差異為分別以世間與出世間兩條不同的脈絡來面對死亡，第四章處於世間的脈絡，透過十善業道跡為中心的佛法修學，以不畏後世苦來接受死亡，第五章則以出世間的脈絡，透過解脫道的實踐，以不受後有來面對死亡。

這一章分為六節，第一節指出經典中說明的存在狀態有哪些？這些存在狀態中，又以哪幾種的存在狀態不為生命體畏懼？第二節說明什麼原因造成處於不同的存在狀態？第三節釐清生命體如何在佛法的修學上運作，才具有下一世進入較佳、不令生命體畏懼的存有狀態？第四節則說明透過佛法的修學已經做好準備的生命體如何掌握臨終的關鍵時刻，進入下一世較佳的存在狀態？第五節則作一個轉折，所謂較佳的存在狀態在《雜阿含經》的脈絡中，只是過渡性的階段，提出不令人畏懼的存在狀態有哪些過患，進而轉入第五章經典中主要以出世間解脫道的脈絡來面對死亡。第六節小結此章的內容。

第二節 人、天善趣為不令人畏懼的存在狀態

死後有哪些可能的存在狀況呢？或說存有狀態的空間與狀態有哪些方式呢？432 經這樣說明「輪迴五趣，而速旋轉，或墮地獄、或墮畜生、或墮餓鬼、或人、或天，還墮惡道，長夜輪轉。」¹⁵¹有五種可能的存在狀態，包括：地獄、畜生、餓鬼、人、天。這五種存在的狀態，分類為三種存有狀態，成為欲有、色有、無色有。¹⁵²欲有包括三惡道的生命體、人道以及六欲天，色有、無色有則是初禪以上天道的生命體。相對於三種存有狀態的空間範圍則成為三界，分別為欲界、色界、無色界，¹⁵³這三界總稱為世間。這三界在空間上的分布，以欲界為最下層，接著是色界，最上層是無色界。欲界中又以地獄道的生命體處於最下層，接著是餓鬼、畜生、人、天。依於空間的分布，經文中談到往生天道時，使用的形容詞是「上」生；相對的，描述生命體到地獄的因緣時，使用的則是「下墮」，天道與地獄是兩個空間分布上的極端。不從事佛法修學的生命體就不斷一世一世轉變存有的狀態，在五道中存有、滅去、奔馳，上上下下不得休息。¹⁵⁴

經文中經常將地獄、畜生、餓鬼稱為三惡道，被視為生存處境不佳的境界；而把人、天二道稱為人、天善趣，相較於三惡道而言，處於較佳的存在處境。210 經比較善惡趣生存型態上的差異，說明地獄眾生生存處境不佳，是由於在六入處眼、耳、鼻、舌、身、意與外境的接觸上，領受的都是不可愛、不可念的感受，令地獄眾生感到苦楚。相反的，處於善趣的眾生在六觸入處上，外境皆為可愛可念的境象，

¹⁵¹ T. 99, Vol. 2, S. 432, p. 112b.

¹⁵² T. 99, Vol. 2, S. 490, p. 126c.

¹⁵³ T. 99, Vol. 2, S. 461, p. 118a.

¹⁵⁴ 凡夫有昇降。（T. 99, Vol. 2, S. 1029, p. 269a）

感受領納快樂的覺受。¹⁵⁵在這五種可能存在狀態的選擇上，地獄、餓鬼畜生道的生命體為受苦的狀態，而以人、天善趣為生命體遠離惡趣恐怖的兩種較佳狀態。

第三節 上生下墮的原因與情形

這一小節首先分別整理《雜阿含經》中，個別經文談到上生下墮善惡趣的原因，且整理成附錄三：生天因緣，附錄四：墮獄因緣，兩個表格，接著，進一步歸納生命體於身、口、意行上所造成的善、不善業跡對於上生下墮的影響。

一、上生天道

個別經文說明生天原因，整理歸納出六個項目：淨信、布施、持戒、聞法、智慧、其他。¹⁵⁶在這些經文中，大部分為佛陀所說的教誡，另有一部份是天子、天女的人物所敘說自己成就這些項目中的行為，而成為享有福報的天人。在這些項目中，以布施所佔的比例最大，接著是持戒，這兩個行為可以說是上生天道的主力，在這兩個外顯行為上多加著力，即可獲得上生天道的保障。佛陀為人宣說法要，分為兩個次第，一個為世間的脈絡，另一個為出世間的脈絡，屬於世間脈絡的次第，佛陀說法的內容為「布施、持戒、生天之福」，也是以布施和

¹⁵⁵ T. 99, Vol. 2, S. 210, p. 53a. 另外，詳細描述天界景況的經文：T. 99, Vol. 2, S. 264、505、999, p. 67c、133b-134a、261c. 提及不同天界的名稱：T. 99, Vol. 2, S. 866、868、869、870、871、882, p. 219c、220a、220a、220b、220b、222a-b. 描述地獄景況的經文：T. 99, Vol. 2, S. 1244、1278, p. 341a-b、351b-352a. 提及不同地獄的名稱：T. 99, Vol. 2, S. 422、423、1194, p. 111b、111b-c、323c-324a.

¹⁵⁶ 參見附錄三：生天因緣

持戒這兩個方法為上生天道的方式。¹⁵⁷

二、下墮地獄

下墮惡趣的原因，整理歸納出六個項目：殺生、盜取、邪淫、不善口業、瞋恨、其他。¹⁵⁸在這六個項目中，以殺生所佔比例最大，接著是不善口業，包括妄語、惡口、兩舌三項內容，而盜取的行為則排列於不善口業之後。¹⁵⁹

三、十善、不善業跡呈現於身、口、意上的善、惡行

除了個別經文描述到生命體依於所造作的因由，而上生天道與下墮地獄，在其他的經文中，則更全面的講述且收攝為，造作十種善、不善的業跡就會造成身壞命終，生地獄中或是上生天上的因緣。¹⁶⁰因此名稱上，十善業道跡被稱為法行、正行、非蛇行，而十不善業跡則被稱為非法行、危險行、蛇行。¹⁶¹

十種業跡分別為：殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。¹⁶²這十種業跡分為三個類別，殺生、偷盜、邪淫屬於外顯於身體的行為，妄語、兩舌、惡口、綺語則屬於外顯於語言上的行為，二者合稱為惡業。貪欲、瞋恚屬於心意識的表現，此二項

¹⁵⁷ T. 99, Vol. 2, S. 92、93、1158、1323, p. 24a-b、25b、308c、363b.

¹⁵⁸ 參見附錄四：墮獄因緣

¹⁵⁹ 以不善口業和盜取而下墮地獄的經文，值得注意的是大多以描述僧團中的比丘為主。

¹⁶⁰ T. 99, Vol. 2, S. 548、1042、1043、1046、1047, p. 142c、272c-273a、273b、273c-274a、274a.

¹⁶¹ T. 99, Vol. 2, S. 1042、1046, p. 272c-273a、273c-274a.

¹⁶² 詳細的講述請見 T. 99, Vol. 2, S. 1039, p. 271b-272a.

屬於惡心，邪見屬於見解上不恰當的取捨，稱為惡見。¹⁶³

完整觀照十善業道跡，正見在十善業道跡中擔任著舵手的角色，引導著生命體心意識以及行動上的揀擇標準。¹⁶⁴正見的內容為：「有施、有說報、有福、有善惡行果報，有此世、有父母、有眾生、有世阿羅漢於此世他世現法自知作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」¹⁶⁵包括三個向度，第一，生命現象是連續的狀態，有這一世，跨越死亡，還有下一世的存有。第二，在連續狀態中，存有內容的法則為造作各種業跡，則有相對應的果報，第三，生命體與他人的關係中，有父母、尊長、聖者的存在，自己在這樣的關係網絡中，有必須學習、尊敬的對象、標竿。建立正見，可以說為生命體在此世建立起一套價值系統。由於因果業報法則的建立，區別出善、不善的行為，依於善行的操作達到此套價值系統的最高目標 - 得果的聖者，這裡的正見屬於世間的脈絡，為「世俗、有漏、有取、轉向善趣。」

¹⁶⁶

十善、不善業跡這十項具體的內容，著重於不善面向的防守，以

¹⁶³ T. 99, Vol. 2, S. 1047, p. 274a.

¹⁶⁴ 在 907、908 這兩經中，兩位聚落主請問佛陀，兩個從老者聽聞到的見解，以伎兒於大眾中歌舞歡笑，及身為將士，催伏怨敵，未來生天，希望知道這樣的見解是否正確，因為關乎著自己未來的命運，佛陀回答生天因緣並非依於這兩個的因素，更進一步說明，建立不正確見解者，未來以地獄和畜生為趣向。(T. 99, Vol. 2, S. 907、908, p. 227a-b、227b-c)

¹⁶⁵ T. 99, Vol. 2, S. 1039, p. 271c.

¹⁶⁶ 謂正見有二種：有正見，是世俗、有漏、有取，轉向善趣；有正見，是聖出世間、無漏、無取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正見有漏、有取，向於善趣。若彼見有施、有說，乃至知世間有阿羅漢，不受後有，是名世間正見，世俗、有漏、有取，向於善趣。何等為正見是聖出世間、無漏、不取、正盡苦，轉向苦邊。謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應，於法選擇，分別推求，覺知點慧，開覺觀察，是名正見是聖出世間、無漏、不取、正盡苦，轉向苦邊。(T. 99, Vol. 2, S. 785, p. 203a-b)

不做這十個條目為準則，由於有具體內容，在執行上將更容易落實與掌握。十善、不善業跡除了是自身行為的軌跡，在這十個項目中，殺生至綺語的這七個項目已經經由身、口的行為顯現於外，這七項行為已經程度不等的影響到他人，以殺生為最嚴重的傷害他人。十個項目中，有七個項目是防止與他人產生不良的關係，假使執行了這七個項目，和他人建立了不良的關係，他人對自己所作的回應，將使彼此不良的關係於未來持續發生，自己也將反覆造作這些不善業跡。棄捨這七個項目，至少做到停止與外界不良的關係。接著的兩個項目，不貪、不瞋則屬於內心的防守。

這十善業道跡同時也含攝於個人的身、口、意三種行為中。以不殺生為例，「不殺生、教人不殺、口常讚歎不殺功德、見不殺生者心隨歡喜」，¹⁶⁷以不殺生這個身體行為的表現來說，自己身體力行不殺生，在口業上也表現出來，勸導讚歎他人不殺生，心意也朝向因不殺生而生起歡喜心。將單純的不殺生，這樣一種身體行為上的表現，內化到生命體身、口、意三種造做、活動的表現上。

在 916 經中，佛陀明確指出外道尼捷若提子，認為多做殺業將導致下墮地獄的主張，並非正確的見解。佛陀更詳盡的解釋這十項業跡不僅僅是外顯的行為，而是關聯著生命體身、口、意三個層面，在防範自己造作殺業上，不僅防範自己行為上不殺生，在生起殺害的念頭時，都要揀擇出殺生念頭的不恰當，將造成未來的苦果，且不斷去除十不善業跡在心念上的生起。在生命體身、口、意的三個層面中，依於意業的生起，進而造作身、口業，意業在防範上比身、口業更難，也更顯重要。如能在意業上確實做到捨離十不善業跡，第一道的防禦措施已經建立，也就不會發生身、口業的行為，與他人產生更糾結的關係，因此心意識成為更需要把握的層面。

在談到上生下墮的因緣中，有時經文也將生命體所造作的各種業跡，概括為展現於生命體身、口、意三個面向上的善、惡行，因於這

¹⁶⁷ T. 99, Vol. 2, S. 1057-1059, p. 275b-c.

些善、惡行造成上生下墮的結果。¹⁶⁸追溯產生善、不善業跡的原因，歸納為因於不貪、不瞋、不癡與貪、瞋、痴三者的生起，而有十善、不善業跡，¹⁶⁹將身、口、意的行為，區分出善惡的差別，是以這三行的生起是依於貪、瞋、痴或是不貪、不瞋、不癡，如果身、口、意行依於貪、瞋、痴而造作，這三行成為下墮地獄的條件，就稱為三惡行，相反的，這三行的生起依於不貪、不瞋、不癡，構成上生天趣的原因條件，則被稱為三善行。

經典中說明生命體上生下墮的因緣，以佛陀的教誡講述，及天人的現身說法為主，另一個說明這項事實的是，成證阿羅漢的聖者與佛陀所獲得的能力—生死智證通，¹⁷⁰此項能力是以淨天眼見到生命體上生下墮的因緣「謂聖弟子天眼淨過於人眼，見諸眾生死時、生時，善色、惡色，上色、下色，向於惡趣，隨業受生如實知，如此眾生身惡行成就、口惡行成就、意惡行成就，謗聖人，邪見受邪法因緣故，身壞命終，生惡趣泥犁中；此眾生身善行、口善行、意善行，不謗毀聖人，正見成就，身壞命終，生於善趣天人。」¹⁷¹

第四節 修學三善行的生命體面對臨終時刻的要領

臨終是此世的結束，進入下一世的臨界點。在這個時刻，生命體

¹⁶⁸ T. 99, Vol. 2, S. 94、923、1146, p. 25c、234c、304c.

¹⁶⁹ T. 99, Vol. 2, S. 1049, p. 274b.

¹⁷⁰ 世尊告諸比丘：「有無學三明，何等為三？無學宿命智證通、無學生死智證通、無學漏盡智證通。」（T. 99, Vol. 2, S. 884, p. 223b）

¹⁷¹ T. 99, Vol. 2, S. 885, p. 223b-c；另參閱：T. 99, Vol. 2, S. 539、684, p. 140b、187a.

遭受著身體、心理劇烈的痛楚，¹⁷²對於死後未知、不確定的情況，心情起伏與疑惑，充滿恐懼。¹⁷³臨終時刻，此世的身體散壞，而以心意識與下一世的存有狀態有直接的關係。換言之，生命體心意識的品質關聯著下一世飄蕩於哪一個趣向。「眾生常與界俱、與界和合 謂眾生行不善心時，與不善界俱，善心時與善界俱，勝心時與勝界俱，鄙心時與鄙界俱，是故諸比丘，當作是學，善種種界。」¹⁷⁴在這個關鍵時刻，如果能維持善心的情狀，將能進入較佳的存在空間。

但是臨終時刻由於身體劇烈的痛楚，期望心意識維持於平穩的狀態，將須要作什麼樣的準備？或是心意識能夠維持平穩的狀態，關聯著其他什麼樣的條件呢？在這個關鍵時刻，生命體將回顧這一生所造作的身、口、意行。這一生如果造作以貪、瞋、痴而起的十不善業跡，憶念所造作的三惡行將導致未來不善的存有狀態，心生悔心，以不善心命終；與之不同的是，這一生所行是依於不貪、不瞋、不癡的十善業跡，臨終的痛苦時刻，因一生所行不會遭致未來的苦果，儘管承受身壞的苦楚，心意識憶念、攀緣一生所作的三善行，穩定地接受將來臨的果報。¹⁷⁵在最後的時刻，能保持善心命終，關聯著一生的身、口、意行，以三善行為條件，將生命體帶往較佳的存在處境。

¹⁷² 愚癡無聞凡夫於此身生諸受，苦痛逼迫，或惱、或死，憂悲稱怨，啼哭號呼，心亂發狂，長淪沒溺，無止息處。（T. 99, Vol. 2, S. 469, p. 119c）愚癡無聞凡夫身觸生諸受，增諸苦痛，乃至奪命，愁憂稱怨，啼哭號呼，心生狂亂。（T. 99, Vol. 2, S. 470, p. 120a）

¹⁷³ 五恐怖中的三種恐怖，不活恐怖、死恐怖、惡趣恐怖，在這個時刻更清楚的表現出來。（T. 99, Vol. 2, S. 670, p. 185b）

¹⁷⁴ T. 99, Vol. 2, S. 445、447, p. 115a；另參閱 449、450 經：「殺生時與殺界俱，盜淫妄語飲酒心時，與飲酒界俱，不殺生時與不殺界俱，不盜不淫不妄語不飲酒與不飲酒界俱 當善分別種種界。」（T. 99, Vol. 2, S. 449, p. 115c）「不信時與不信界俱，犯戒時與犯戒界俱，無慚無愧時，與無慚無愧界俱，信心時與信界俱，持戒時與持戒界俱，慚愧心時與慚愧界俱 當善分別種種諸界。」（T. 99, Vol. 2, S. 450, p. 115c）

¹⁷⁵ T. 99, Vol. 2, S. 1244, p. 341a.

第五節 天道的過患

人、天善趣為生命體死後較佳的存在狀態，天道眾生又比人道眾生具有更好的生命品質，但經證也時常提出天道的過患，天道既處於三界中，天道的生命體就具有無常的性質，等到天道的果報結束，就再一次的變遷、流轉於三界中，由於不修習出世間的梵行，無法停止墮於三惡趣，因此上生天道不過是階段性的辦法，期望人道眾生在行為上持戒、布施之後，能進一步從事解脫道的佛法修學，如此才是《雜阿含經》徹底解決生命問題的方式。

一、無常

天道的第一項過患是，即使天道眾生能存在的比人道眾生久遠，終究還是處於時間之流中具有無常的性質，天道微妙的欲樂同樣也是變壞之法。¹⁷⁶1195、1196 兩則經文是兩位梵天生起認為梵天是常、恆、非變易的不恰當見解，佛陀知道他們的心念，入於三昧，至梵天破解梵天的不恰當見解。¹⁷⁷佛陀指出天道眾生的統領者天帝釋還有貪、恚、癡的煩惱，並非步上解脫道的聖者，仍舊處於生、老、病、死的無常過程，佛陀在 1227 經中明確的指出「一切眾生、一切虫、一切神，生者輒死，終歸窮盡，無有一生而不死者。」¹⁷⁸只要具有出生狀態，在三界中處於存有的狀態，從最低等的生物狀態到高級存有的狀態，終歸於窮盡、散壞，沒有例外的法則。

¹⁷⁶ 天上妙欲無常、苦、空、變壞之法。（T. 99, Vol. 2, S. 1122, p. 298b）

¹⁷⁷ T. 99, Vol. 2, S. 1195、1196, p. 324b-325a.

¹⁷⁸ T. 99, Vol. 2, S. 1227, p. 335b.

二、未脫三惡道

861、862、863 三則經文分別以兜率陀天、化樂天、他化自在天的天眾為例，即使這些天眾享有很長遠的壽命，到了命終時刻，下一世的存有狀況，卻是在地獄、畜生、餓鬼三惡道中，上生天道並沒有保證未來不墮於三惡道。¹⁷⁹上生天道有兩種方式，一是由世間所行有漏善業而得的果報，另一種方式則為解脫道的聖者所成就的情形。以這兩種方式來看，雖然這兩種方式都會得到天道的果報，但這兩類生命體卻有很大的差異。

造作有益於上生天道的善業而生於天道的眾生，受著過去造作善、惡業行的驅使，在五道中昇降，並未保證不到三惡道中受生。與之不同的，對步上解脫道的聖者而言，是以解脫為目標，初果聖者須陀洹就具有不再到三惡道中輪迴受生的能力，雖然還沒有停止輪迴受生的狀態，但是初步已經得到保證不再到三惡道受苦，而且是正確的朝向正覺的道路，將無數次輪迴的狀況減少到，只要再經過七次人道及天道的存有狀況，就能達到解脫，不再有任何型態的存有。¹⁸⁰解脫道的聖者以達到解脫為目標，上生天道只不過是達到解脫必經的過程，須陀洹果的聖者能夠具有不到三惡道受生的能力，關涉著他們承辦的能力，包括步上解脫道必須從事的功課，以佛陀教授的法要恰當觀照五受陰，逐步鬆綁纏縛的身見、戒禁取、疑三結，¹⁸¹與成就佛、法、僧、聖戒四不壞淨。¹⁸²835 經說明即使是轉輪聖王由於四不壞淨

¹⁷⁹ T. 99, Vol. 2, S. 861、862、863, p. 219b.

¹⁸⁰ 須陀洹果，不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。（T. 99, Vol. 2, S. 61, p. 16a）

¹⁸¹ T. 99, Vol. 2, S. 61, p. 16a.

¹⁸² 尊者阿難語尊者舍利弗：「斷四法，成就四法，如來、應、等正覺記說彼人得須陀洹，不墮惡趣法，決定向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。何等為四？謂聖弟子於佛不信住，則已斷已知，成就於佛不壞淨，於法、僧不信惡戒，彼則已

不成就的緣故，並未斷了三惡道的痛苦。¹⁸³

第六節 小結

這一章以世間的脈絡來接受死亡，最主要以實踐十善業道跡為中心的佛法修學來轉向人、天善趣。生命體在臨命終的時刻，受到身體解散的痛苦，以及對於死後狀況的擔憂與恐懼，但由於一生從事於不貪、不瞋、不癡的三善行，意念、攀緣自己一生的三善行，不生悔心，而能得到善心命終，往生善趣。十善業道跡分別為不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、正見，生命體以這十項確定項目的業跡來防守自己呈現在身、口、意的三行。當不持守十善業道跡時，生命體的身、口、意三行是由於貪、瞋、癡而產生的十不善業跡，如果生命體持守十善業道跡，生命體的身、口、意三行逐步導向由不貪、不瞋、不癡而生起的三善行。

但以行十善業道跡為中心的佛法修學來達到往生人、天善趣，享有較佳、不令人恐懼的存在處境，對於生命體只是一個過渡的階段性做法。天道眾生依舊具有無常的性質，且不脫未來墮於三惡道的可能，以世間脈絡的佛法修學往生人、天善趣並沒有徹底解決生命體的問題，下一章以解脫道的佛法修學面對死亡，將說明以解脫、涅槃來徹底解決生命問題。

斷已知，成就法、僧不壞淨及聖戒成就，如是四法斷、四法成就，如來、應、等正覺所知所見，記說彼人得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」（T. 99, Vol. 2, S. 844、935、1127, p. 215c、239b-c、298c）

¹⁸³ 轉輪王七寶具足，成就人中四種神力，王四天下，身壞命終，生於天上，雖復轉輪聖王七寶具足，成就人間神力，王四天下，身壞命終，得生天上，然猶未斷地獄、畜生、餓鬼惡趣之苦。所以者何？以轉輪王不得於佛不壞淨，法、僧不壞淨，聖戒不成就故。（T. 99, Vol. 2, S. 835, p. 214a-b）

第五章 以不受後有超越死亡

- 解脫道的修學為中心

第一節 前言

這一章從解脫道的佛法修學來面對死亡，分為六小節。第一節目標的確定，見其目標的不同面向，以及達成目標需要經過的四個果位，果位的內涵包括所斷捨的煩惱與成就的境界。第二節以觀照構成生命體五受陰的性質，為實踐步上解脫道的首要功課，建立起初步捨離貪欲的功能。第四節，從生命體的生命活動中捨離貪欲，以獲得心解脫為重點功課。第五節，說明完成解脫道的功課，成證阿羅漢，在身壞命終之時是如何超越死亡。第六節綜述這一章的重點與結論。

第二節 目標的確立與過程

一、目標的不同面向

解脫道的目標為何？又包括哪些內容呢？指向的又是什麼樣的境

界？對於解脫道目標的完成，經文中使用了許多不同的面向、角度來說明，包括描述不再具有未來的存在狀態「不受後有、¹⁸⁴有流滅¹⁸⁵」，指的是停止在三界，欲界、色界、無色界中存有，即不再到三界中以三種欲有、色有、無色有的形式存在。「超越一切生，¹⁸⁶於未來世、成不生法¹⁸⁷」，已經有能力停止下一輩子再次的受生，沒有未來世了。「不墮於眾數」¹⁸⁸有能力停止受生的現象，沒有下一次的受生，亦即沒有下一次的死亡，生死現象的次數停止，生死的數目不會再增加。

描述現世存在狀態的滅盡，包括「持此後邊身」¹⁸⁹「老死滅」¹⁹⁰「有身滅」，¹⁹¹就此世而言，這輩子匯聚而成的五受陰是生命體的邊際，所擁有最後一個匯聚的生命狀態。「老死滅」，身體會出現的老死現象也滅盡了。現世就能「有身滅」，即五受陰滅。以描述究竟的現象而言，「盡苦邊、¹⁹²究竟生死際、¹⁹³盡諸生死、¹⁹⁴度生死彼岸¹⁹⁵」，走

¹⁸⁴ T. 99, Vol. 2, S. 17、18, p. 3c、4a.

¹⁸⁵ 重擔悉已捨、有流悉已斷、不復樂受生、亦無死可惡。（T. 99, Vol. 2, S. 111、403, p. 37c、108a。T. 99, Vol. 2, S. 994, p. 260c）

¹⁸⁶ T. 99, Vol. 2, S. 1205, p. 328b.

¹⁸⁷ T. 99, Vol. 2, S. 297, p. 85a.

¹⁸⁸ 諸數永滅。（T. 99, Vol. 2, S. 72, p. 19a）不墮於眾數、眾數既已斷、永處般涅槃。（T. 99, Vol. 2, S. 468, p. 119c）身死不墮數、永處般涅槃。（T. 99, Vol. 2, S. 470, p. 120b）

¹⁸⁹ T. 99, Vol. 2, S. 581、595、824、1212、1306, p. 154b、159c、211c、330a、359a.

¹⁹⁰ T. 99, Vol. 2, S. 287、344、347、354、367, p. 80c、95a、97b、99b、101b.

¹⁹¹ T. 99, Vol. 2, S. 69、71、123、492, p. 18b、18c、40b、128b.

¹⁹² T. 99, Vol. 2, S. 108、250、266、748, p. 34a、60b、69b、198b.

¹⁹³ 究竟生死際、調伏心清淨、於生死輪轉、悉已永消盡。（T. 99, Vol. 2, S. 1189, p. 322b）

到痛苦以及生死現象的邊際，度脫了生死纏縛的此岸，到達無生死現象的彼岸。「解脫、¹⁹⁶涅槃¹⁹⁷」，解開了造成生死捆綁的煩惱，達到解脫的境界涅槃。從解脫道目標的不同面向與角度發現，完成解脫道的目標，就能於未來世五受陰不再生起，成證不生法，度脫生老病死、憂悲惱苦的匯聚。

綜合以上解脫道目標的不同面向，接著，以比丘請佛陀宣說法要時，所提出己身欲完成的解脫道目標作結。以雜阿含經第十五經為例，比丘請教佛陀「善哉！世尊！今當為我略說法要，我聞法已，當獨一靜處，修不放逸，修不放逸已，當復思惟：所以善男子出家，剃除鬚髮，身著法服，信家、非家、出家，為究竟無上梵行，現法作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」¹⁹⁸這段經文說明請求法要的比丘，聽聞法要以後，思惟出家為了究竟無上梵行，期望這輩子自身就能達到自知作證，不受後有。或是 272 經，佛陀教誡比丘，出家「為求勝義故，為度生、老、病、死、憂、悲、惱苦、究竟苦邊故」。¹⁹⁹在這兩個例子中，都說明比丘請求佛陀宣說法要，自己實踐操作之後，希望透過佛法的修學完成解脫道的目標。

二、度生死河之階位 - 四果

在步上解脫、朝向最終目標涅槃的旅程上，四果的施設是瞭解此人是否正確的朝向涅槃這個最終目標，這四個重要的檢測標的，內涵

¹⁹⁴ T. 99, Vol. 2, S. 403, p. 108a.

¹⁹⁵ T. 99, Vol. 2, S. 279、1221、1248, p. 76c、333b、342b.

¹⁹⁶ T. 99, Vol. 2, S. 4、6, p. 1b、1c.

¹⁹⁷ T. 99, Vol. 2, S. 200、219、706、734, p. 51b、55a、189c、196c.

¹⁹⁸ T. 99, Vol. 2, S. 15, p. 3a.

¹⁹⁹ T. 99, Vol. 2, S. 272, p. 72a.

包括所斷的煩惱，所完成的境界。²⁰⁰果位的差異呈現生命體對於解脫道的功課，實踐層面程度上的不同。步上解脫道，完成第一個果位須陀洹果是一個很重要的標示，代表著實踐解脫道的行者要往解脫涅槃的方向是恰當的，已經可以確定自己所作的修持對於最後的目標是正確有效。須陀洹果初步解開身見、戒取、疑這三個結縛，這三結的鬆綁能讓得須陀洹果位的聖者不再到三惡道中輪迴受生，雖然還沒有停止輪迴受生的狀態，但是初步已經得到保證不再到三惡道受苦，正確地朝向正覺的道路，只要再經過七次人道及天道的存有狀況，就能夠到達解脫道的目標。²⁰¹須陀洹果要達到解脫涅槃的境界，只是時間問題，牽涉著必要條件的達成，像是是否相當精進達到時時刻刻的防護，讓煩惱貪瞋癡的結縛逐漸清淨，不再漏失。

二果斯陀含的聖者承繼著初果聖者斷除三結的能力，依著身見的不恰當概念而有的貪瞋癡，由於建立正確的知見、修持，不斷在潛移默化中慢慢淡薄，所顯現的境界是會再來世間一次，這個果位顯示出從初果之後生命體所下的工夫還是有所成，減少了受生的次數，顯然二果的成果沒有三果的立竿見影，以致在經文中較少被提及。三果阿那含所斷的煩惱是五下分結身見、戒取、疑、貪欲、瞋，所得境界是不來此世，三果標示著一個重要的里程碑，已經解決欲界的纏縛，不會也沒有任何能力讓三果聖者再到欲界受生。

以 396 經說明已得須陀洹果位只在天、人道之間受生，如果能在定力上用功而得初禪，離欲界的惡不善法，就能不再到欲界受生，²⁰²可見三果阿那含之所以能不再到欲界受生，一個相當重要的因素是定

²⁰⁰ 又三結盡，得須陀洹。若三結盡，貪、恚、癡薄，得斯陀含。五下分結盡，生般涅槃阿那含，不還此世。若一切漏盡，無漏心解脫、慧解脫，見法自知作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。(T. 99, Vol. 2, S. 393, p. 106a-b)

²⁰¹ T. 99, Vol. 2, S. 61, p. 16a.

²⁰² T. 99, Vol. 2, S. 396, p. 106c.

力的增長。738、740 經則提出修習七覺支而得三果阿那含的果位，²⁰³ 七覺支為三十七道品中位於五根之後的第六品，主要的功能為定力的開發，期望不再到欲界受生，必須具備的本事是禪定力。初步可以這樣理解初果到三果的過程中，所要解決的煩惱較為相似，雖然有細微的差異，大致而言，都是解決欲界的結縛與煩惱，直到完成三果才表示斷盡欲界的結縛與煩惱，具有不再到世間受生的能力。

從三果到四果的過程，由於已經斷除欲界粗重的煩惱，接著要用功的則是更為細微的煩惱，讓原本如同河流一般無法抵擋的煩惱結縛，經由逐步的防護，現在只剩下如同水滴一般的漏失。達到最後一個目標阿羅漢果也是最重要的，顯示已經完成解脫道上所應成辦的事項，也獲得於解脫道上精進修持的生命體應得的成果。要成辦阿羅漢的果位，必須於智慧與定力上更加把勁，在欲有漏、有有漏、無明有漏小部分的漏失上用功，在時時刻刻的現觀與防護中，貪瞋痴的煩惱不再現起，消極上煩惱已經滅除殆盡，積極而言因捨離煩惱的干擾，而達到寂靜、安隱，內心沒有起起伏伏的波動，直到不再有任何的漏失產生，不再有未來的相續，沒有五受陰以及貪瞋痴程度不等的重擔，會再到三界存有的結縛都已經鬆綁，達到這樣的程度，才能說明依著朝向解脫涅槃的目標，所建立起梵行以及五分法身戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身已經完成。

第三節 恰當觀照五受陰之性質

從一至四果所斷煩惱中發現，身見為一至三果須捨離的重點煩惱，想解開身見的結縛須從五受陰的性質，建立起恰當觀照，依於對五受陰的正見，離開我人概念、想法粗糙的貪著，進一步將有助於捨

²⁰³ T. 99, Vol. 2, S. 738、740, p. 197a.

離更細微的貪欲。

一、非我、非我所、不相在

佛陀描述生命體構成部分五受陰的性質，說明自己與世間智者的看法相同，都不見五受陰有其常、恆、不變易、正住的性質，而是見其無常、苦、變易法的性質，²⁰⁴而且五受陰無常、苦、變易法的性質，從過去到現在，從本以來就是如此，並未改變過。²⁰⁵在佛陀教諭聲聞弟子的問法對答中，佛陀第一個問題，總是要聲聞弟子觀照五受陰的性質，回答「於汝意云何？色為常、為無常耶？答言：無常。」²⁰⁶這個問題。弟子透過五受陰這組法目的施設，將原本為一個項目的生命體拆解為五個項目來觀察，更能夠針對步上解脫道的特定角度「無常」作觀照，如第一經所說「當觀色無常，如是觀者，則為正觀。如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則為正觀。」²⁰⁷由五受陰各個項目單獨的觀照，原本對生命體不恰當的知見，認為是恆常、不變的想法，就會產生轉變。

佛陀接著問「若無常，為是苦耶？答言：是苦。」²⁰⁸在時間之流的觀照中，五受陰無常的性質更容易彰顯，並非恆常不變的狀態，也指出了未來生命體會產生衰老、病變、死亡散壞的情形，由於五受陰無常的性質，不能要求五受陰不走向死亡、衰老及散壞，也不能要求

²⁰⁴ 色無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有，如是受、想、行、識，無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。（T. 99, Vol. 2, S. 37, p. 8b）

²⁰⁵ 如是色從本以來，一切無常、苦、變易法。（T. 99, Vol. 2, S. 35, p. 8a）以及36經「從本以來，一切色無常、苦、變易法知已。」（T. 99, Vol. 2, S. 36, p. 8b）

²⁰⁶ T. 99, Vol. 2, S. 30, p. 6b.

²⁰⁷ T. 99, Vol. 2, S. 1, p. 1a.

²⁰⁸ T. 99, Vol. 2, S. 30, p. 6b.

五受陰恆常不變，生命體對於自己生命的構成部分，無法得到自主感到苦楚。五受陰無常與苦的性質，更進一步確定五受陰的性質是變易法，五受陰無時無刻不在時間之流中變化。

經由觀照確定了五受陰無常、苦、變易法的性質，佛陀要弟子觀照「若無常、苦，是變易法，於意云何，聖弟子於中見色是我、異我、相在不？答言：不也。」²⁰⁹身見的建立關聯著兩個重要的因素，一個是認為有一個恆常不變的我，另一個則為生命體的構成五受陰。這兩個因素互相串聯構成四種見我的型式，將不恰當的知見，認為有一個恆常不變的我，運作於五受陰上。但佛陀的教諭，首先點出生命體的靜態構成五受陰的性質是無常、苦、變易。透過長時間細膩觀察五受陰的五種面向，包括過去、未來、現在在時間的脈絡中，內、外，遠、近以生命體自身五受陰與外境五受陰的空間脈絡中，以及五受陰的品質麤、細，好、醜。觀察五受陰這五個面向後，自認為有恆常不變的我，無法在五受陰的變易中找到，就能恰當的知見五受陰非我、非異我、不相在，這是將四種見我的型式收攝為三種類別，將第三、四種合稱為相在的型式。見五受陰非我、非異我、不相在，排除了身見的取著，對五受陰如實知見。²¹⁰以循序漸進的正見，對每一受陰細膩的觀察，就能逐步擺脫對五受陰的染著。

二、生滅法—五受陰空

五受陰除了無常、苦、變易法的性質，整個無常、變易的過程，趨向於磨滅、散壞，五受陰包含著生起與滅去的歷程，如經文所說「色

²⁰⁹ T. 99, Vol. 2, S. 30, p. 6b.

²¹⁰ 當知色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切色不是我、不異我、不相在，是名如實知。如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切識不是我、不異我、不相在，是名如實知。(T. 99, Vol. 2, S. 30, p. 6b)

是壞法。受、想、行、識是壞法。」²¹¹「謂知色無常，知色無常如實知。色磨滅法，色磨滅法如實知。色生滅法，色生滅法如實知。受、想、行、識，受、想、行、識無常如實知。識磨滅法，識磨滅法如實知。識生滅法，識生滅法如實知。」²¹²觀照五受陰無常、散壞、磨滅、生滅的性質，掌握五受陰的基本性質，見其不堅固、變易的現象，不會五受陰一變易，就心生苦惱，反而是心境能夠安樂、清淨與解脫，才是見五受陰空的性質，離開了五受陰不恰當的知見，認為五受陰是常恆不變易的性質。即經文所說「觀察彼陰無常、磨滅、不堅固、變易法，心樂、清淨、解脫，是名為空。」²¹³見五受陰無常、變易的性質，內心喜樂或是憂悲苦惱，心境上的反應，表明著對五受陰的知見恰當或是不恰當。

三、如病、如誰、如刺、如殺、無常、苦、空、非我、我所

除了觀照五受陰非我、非我所、不相在以及生滅法的性質，另一組觀照五受陰的法目為，「多聞聖弟子於此五受陰，觀察如病、如癱、如刺、如殺，無常、苦、空、非我、非我所。」²¹⁴不同於將五受陰視為常、安隱、不病、我、我所想，保持愛護五受陰，反而觀察的是五受陰會生病、生癱化膿的性質，會對生命體造成刺傷、殺害，五受陰這九種性質是步上解脫道，邁向解脫道的目標，需要時時刻刻精勤思維、反覆溫習的知見。²¹⁵不僅是平時反覆思惟的功課，修習禪定，得

²¹¹ T. 99, Vol. 2, S. 51, p. 12b.

²¹² T. 99, Vol. 2, S. 256, p. 64c 或是 49 經「色是生滅法，受、想、行、識是生滅法，知色是生滅法者，名為知色，知受、想、行、識是生滅法者，名為知識。」（T. 99, Vol. 2, S. 49, p. 12b）

²¹³ T. 99, Vol. 2, S. 80, p. 20b.

²¹⁴ T. 99, Vol. 2, S. 104, p. 31c.

²¹⁵ T. 99, Vol. 2, S. 259, p. 65b-c.

到一定的定境，亦須思惟五受陰這九種性質。經常思惟五受陰這些負面的性質，則能對五受陰產生厭離、怖畏及防護。²¹⁶

透過觀照思惟五受陰的這些性質，佛陀更深刻說明五受陰「非汝所應、亦非餘人所應」²¹⁷的狀態，佛陀在 269 經中，舉例：樹林中的樹木、枝條，被人砍伐拿走，你並不會感到憂悽難過，因為樹木枝條不是你、也不是你所擁有的。以這樣的譬喻來理解五受陰，五受陰在時間之流中，無常、變易、生起滅去，並不為生命體所擁有，不屬於生命體。換句話說，生命體的構成部分既不屬於生命體，生命現象就不為生命體所擁有。對五受陰性質的如實知，進一步，佛陀提出生命體對五受陰恰當的處置，「宜速斷除、當盡捨離」²¹⁸以此為目標。這一節以對五受陰性質的認識作為基礎，將與五受陰保持一定的距離，對五受陰的態度不愛樂、讚歎、染著，不為五受陰所綑綁，初步邁上解脫道的進程。

第四節 從生命活動的防護捨離貪欲

建立起對捨離五受陰恰當的知見，佛陀說明「欲貪斷者，說心解脫」，²¹⁹達到心解脫，就能停止未來世的生、老、病、死，達到解脫道的目標。心解脫行者必須掌握住佛陀宣說五陰、六內入處，無常、無我的教法，以及粗略的觀察到，生命體這兩類的構成部分集、滅、味、患、離的性質。然後將所有的心力，用於生命體會產生貪愛狀態

²¹⁶ T. 99, Vol. 2, S. 864、867, p. 219c、219c.

²¹⁷ T. 99, Vol. 2, S. 17、18、269, p. 3c、4a、70b.

²¹⁸ T. 99, Vol. 2, S. 17、18、269, p. 3c、4a、70b.

²¹⁹ T. 99, Vol. 2, S. 1、2, p. 1a。另參閱 710 經：「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫。」（T. 99, Vol. 2, S. 710, p. 190b）

上，以對法的正念正智，逐步捨離過去遺留下來，依於貪愛所驅使的生命活動，時時刻刻防護於不恰當的生命活動，停止貪瞋痴而造成漏失的狀況，心解脫行者的主力乃用於停止貪愛的生起。貪愛透過哪些形式而生起呢？以下以根境之間的接觸，以及覺想、思維產生的欲求為重點。

一、根律儀

要在哪些地方調伏欲貪、斷欲貪呢？在生命體的六個入處上，眼以色、耳以聲、鼻以香、舌以味、身以觸、意以法為繫著、取著的對象，而欲貪是結法與繫法。並非眼與色、耳與聲、鼻與香、舌與味、身與觸、意與法之間必然會造成網綁、結縛，而是欲貪的產生才造成二者間的網綁，欲貪作為二者之間網綁的重要角色。也由於是欲貪造成網綁與結縛，才有解脫的可能，佛陀才教導生命體建立梵行，在調伏欲貪、斷欲貪、越欲貪上用功，能盡苦的邊際。²²⁰

六根作為與外界接觸的六個門戶，²²¹是作為生命活動防護的第一道關口。透過這六個門戶，生命體對六境的取相及隨行好，產生可意、可念則貪愛、染著，不可意、不可念則瞋恚的兩極反應，以及隨之而生的貪、憂、惡不善法等等的苦受覺，漏失於生命體之外。要解開貪染與瞋恚的情緒反應，經文中強調建立起對六內、外入處的正知見、

²²⁰ 以 250 經為例，「尊者摩訶拘絺羅！非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意；中間欲貪，是其繫也。尊者摩訶拘絺羅！若眼繫色，若色繫眼，乃至若意繫法，若法繫意，世尊不教人建立梵行，得盡苦邊；以非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，故世尊教人建立梵行，得盡苦邊。尊者摩訶拘絺羅！世尊眼見色若好、若惡，不起欲貪，其餘眾生眼若見色若好、若惡，則起欲貪，是故世尊說當斷欲貪，則心解脫，乃至意、法亦復如是。」（T. 99, Vol. 2, S. 250, p. 60a-b）另參閱：T. 99, Vol. 2, S. 239、240、572, p. 57c、58a、152a。

²²¹ 眼是門，以見色故。耳、鼻、舌、身、意是門，以識法故。（T. 99, Vol. 2, S. 255, p. 64a）

正思惟，思惟觀察眼、耳、鼻、舌、身、意六內入處為無常，²²²不在這六內入處上見我、我所、相屬，以及跟隨著色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，所生起的這三類覺受，亦不著我、我所、相在。²²³在 276 經難陀比丘教導比丘尼僧眾則從六內、外入處著手觀照無我，逐步逐步觀照跟隨著生起的六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身，從六內、外入處生起的受、想、行、識受陰皆是無我的性質，甚至由六內、外入處生起貪染的六愛身都是無我，並非恆、常、不變易的性質。²²⁴於六入處的集、滅、味、患、離如實知，於六根善調伏、善關閉、善守護、善執持、善修習，不取色相及隨形好，解開貪染與瞋恚的情緒反應，建立起根律儀。²²⁵

二、念頭的恰當運作

在六根上調伏、關閉、守護、修習對於可意、可念的五欲功德不起貪愛而不可意、不可念的五欲功德不生起瞋恨的情緒反應為根律儀的重點功課，這一小節將探討念頭的運作，下一小節再拓展到禪定的開發，透過這兩小節解決生命體不恰當的覺想、思維。朝向解脫道的目標，必須將念頭如何安放與運作呢？恰當的念頭運作分為兩大類，一類為佛陀所教授的法目作為念頭的安置處，另一類則將念頭安放於生命體的生命現象上。佛陀所教授的法目又分為兩組相對的內容，包括六念與念死法門。修習六念，念佛、念法、念僧、念戒、念施、念

²²² T. 99, Vol. 2, S. 189, p. 49b.

²²³ T. 99, Vol. 2, S. 227, p. 55c.

²²⁴ T. 99, Vol. 2, S. 276, p. 74a-75b.

²²⁵ 多聞聖弟子眼見色，不取色相，不取隨形好，任其眼根之所趣向，常住律儀，世間貪、愛、惡不善法不漏其心，能生律儀，善護眼根。耳、鼻、舌、身、意根，亦復如是，如是六根善調伏、善關閉、善守護、善執持、善修習，於未來世必受樂報。（T. 99, Vol. 2, S. 279, p. 76b）

天這六者的功德，佛、法、僧分別代表實踐解脫道的導師，完成解脫道目標的方法，以及作為標竿的四向四果之聖者，而戒、施為實踐者在解脫道上逐漸建立起來的能力，能讓實踐者正確地朝向解脫道的目標。念天則是實踐者未達解脫道的目標在命終之時能生於天道，處於有益於完成解脫道的存在狀態。由於念頭運作於這六個法目，實踐者不在五欲功德上生染著，也不生起欲覺、瞋覺、害覺三不善覺，停止念頭不斷纏繞於不善的覺想、思維，實踐者將念頭運作於六種與解脫道相關的法目除了能防止不恰當的覺想生起，除去因不善覺想、思維所起的憂悲苦惱，實踐者心境的平穩，累積且加深能夠如實觀照法性的能力。²²⁶另一組念死法門，則從觀照死亡發展出的修持法門，修習念死法門以達到捨離貪欲為目的，念頭運作於死亡上，除了讓生命體不生貪瞋害的覺想，更積極促進生命體遠離貪染，這一組法目與正向操作的六念不同，相反的採負向操作。²²⁷

將念頭安放於生命體的生命現象上的另一類修行方法，分為兩種修行法門，一是四念處，一是安那般那念。首先以修習四念處為最主要的內容，將念頭放在身、受、心、法這四個面向上，念頭在這些面向上運作，恰當的建立起正念正知，朝向開發禪定以調伏世間的貪憂不善法。²²⁸在念頭的運作上，以達到正念正智為重要的能力，世尊稱歎難陀比丘，能夠正念攝心住，覺知諸心相，獲得正念正智成就。難陀比丘如何修持，成就正念正智呢？難陀比丘以覺知諸受、想、覺生起，三者的留住以及三者滅去，亦即這三者從產生到滅去的整個過程，

²²⁶ T. 99, Vol. 2, S. 550, p. 143b-144a.

²²⁷ 若比丘修習隨死念，多修習已，得大果大福利。……是比丘修隨死念俱念覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨，乃至捨覺分亦如是說。（T. 99, Vol. 2, S. 742, p. 197b）

²²⁸ 何等為四念處？內身身觀念處，精勤方便，正念正知，調伏世間貪憂。如是外身、內外身、內受、外受、內外受、內心、外心、內外心、內法、外法、內外法觀念處，精勤方便，正念正知，如是調伏世間貪憂。（T. 99, Vol. 2, S. 537, p. 139c）

在這個觀察的過程中，念頭都不為轉動或是攀緣這些覺受與想法，能不散亂的對這些感受與想法作觀察。²²⁹另一組則以安那般那念為主，將念頭安放於呼吸上，細膩的掌握身、心的入息與出息，²³⁰以斷覺想。²³¹透過對這四組法目的觀照與運作，從一連串紛雜混亂的覺想、思緒中，以這些法目的脈絡，運作解脫道的功課，初步意識到念頭的擺放與念頭生起到滅去的整個過程，更進一步以七覺支開發禪定力，得到更穩定的狀態，向解脫道的目標邁進。

三、以禪定力停止識受陰入於名色

將念頭恰當的安放與運作之後，接著透過七覺支開發禪定力。七覺支以念覺支為第一支開始運作，透過念頭的恰當運作而建立起來，²³²念覺支操作純熟，進一步能夠揀別恰當與不恰當的心念，對於這些心念有能力作判別，逐步建立起擇法覺支。接著的精進覺支立基於對心法有能力作判別，讓不恰當的心法滅去，不讓它們生起，相對的對於善法，心念的掌握能不斷生起，不滅去，精進覺支的功夫下的深，漸漸開發出下一支喜覺支，喜覺支持續的運作身心輕安、止息，猗息覺支逐步建立起來，喜悅的覺受逐漸的平穩，進入更微細的樂的覺受，身心從粗糙的喜悅波動到樂的波動，平靜下來得到止息，而進入更細膩的平穩狀態開發定覺支，定覺支能讓心念專注，念頭之間平穩不波動，透過這樣的專注力產生力量滅貪憂，滅除憂、喜兩端的情緒，也

²²⁹ T. 99, Vol. 2, S. 275, p. 73b.

²³⁰ T. 99, Vol. 2, S. 803、810, p. 206a-b、208a-b.

²³¹ T. 99, Vol. 2, S. 815, p. 210a.

²³² 謂安那般那念，多修習已，能令四念處滿足，四念處滿足已，七覺分滿足，七覺分滿足已，明、解脫滿足。...法法相類、法法相潤。(T. 99, Vol. 2, S. 810, p. 208a、c) 法法相律，從此岸而到彼岸。(T. 99, Vol. 2, S. 281, p. 78a)

逐步在不苦不樂的狀態下建立起捨覺支。²³³修習七覺支以開發禪定力為主要的功能，而以「依遠離、依無欲、依滅、向於捨」²³⁴作為指導原則。

禪定的建立也與去除不同程度的煩惱垢纏有著相關性，煩惱纏垢的去除，有循序漸進的順序。²³⁵第四章以十善業跡對確定的身、語業作防守，身業以不殺生、不偷盜、不邪淫，語業以不兩舌、不妄語、不綺語、不惡口，防守這幾項確定項目在身、語、意上的造作，以及建立起對五受陰、緣起法的正見，被稱為斷除粗糙的煩惱垢染。接著除滅較細微的煩惱纏縛，以擇法覺支區別出不恰當的覺想，包括欲覺、恚覺、害覺會造成身心憂悲惱苦、炙然的三不善覺，而親里覺、人眾覺、生天覺、有善法覺這些覺受會使心念起伏、不平穩，也須使之不生起。而在修習禪定的過程中，以有覺有觀的運作使初步的禪定生起，欲進入更深的禪定也須遠離有覺有觀的運作達到無覺無觀的禪定境界。

在培養禪定力的過程中，實踐者能逐步產生歡喜，經由佛法的修學所產生的喜悅不同於識受陰貪染於十八界中所產生的貪、喜，而是經由念頭恰當的安放，不再隨順地產生覺想，糾纏於覺想中，相反的，

²³³ T. 99, Vol. 2, S. 711, p. 190c.

²³⁴ 世尊告諸比丘，當修七覺分。何等為修七覺分？謂念覺分，乃至捨覺分。若比丘修念覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨，如是修擇法、精進、喜、猗、定、捨覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨。（T. 99, Vol. 2, S. 729, p. 196a）

²³⁵ 淨心進向比丘羸煩惱纏、惡不善業、諸惡邪見漸斷令滅 除次羸垢，欲覺、恚覺、害覺 次除細垢，謂親里覺、人眾覺、生天覺，思惟除滅 有善法覺、思惟除滅，令心清淨 於諸三昧有行所持 為法所持，不得寂靜勝妙，不得息樂，盡諸有漏。 得諸三昧，不為有行所持，得寂靜勝妙，得息樂道，一心一意，盡諸有漏。 離諸覺觀，乃至得第二、第三、第四禪，如是正受，純一清淨，離諸煩惱，柔軟真實不動，於彼彼入處，欲求作證悉能得證 比丘三昧正受，乃至於諸入處悉能得證。（T. 99, Vol. 2, S. 1246, p. 341c-342a）

是停止十八界中的攀緣、染著而產生的喜悅，也因此得以離諸食想。²³⁶ 食想以搏食、觸食、意思食、識食為主要的內容，生命體對四食有貪有喜，識受陰不斷的攀緣而生長，這四食能讓生命體於世間、三界中持續不斷的存活長養，²³⁷ 違於想要實踐解脫目標的行者。禪定力的培養即是不讓識受陰於色、受、想、行受陰上攀緣、增長、廣大，以禪定力解開意根對色、受、想、行受陰所生的纏縛，識受陰不攀緣執取另外的四受陰，以停止下來所生起的喜、樂到不苦不樂的淨念一心，得到寂靜的知足，感到解脫，且以見法進入涅槃為唯一的目標。²³⁸ 以 254 經的描述，即使六根對六境，由於意堅住的緣故，心念專注能修無量的解脫，能如實觀照現象的生滅與無常。²³⁹ 透過禪定力的增加，智慧正見的觀照，得以通過綑綁生命體的六種色、聲、香、味、觸、法，換句話說，滅除對世間的五欲功德與心法的貪欲，才能獲得解脫，

²³⁶ 修精進覺支已，精進覺支滿足，彼精進方便已，則歡喜生，離諸食想。（T. 99, Vol. 2, S. 711, p. 190c）

²³⁷ 世尊告諸比丘，有四食資益眾生，令得住世攝受長養。何等為四？一者搏食、二者觸食、三意思食、四者識食。諸比丘，於此四食有貪有喜，識住增長，乃至純大苦聚集。（T. 99, Vol. 2, S. 376-378, p. 103a-b）

²³⁸ 攀緣四識住，何等為四？謂色識住、色攀緣、色愛樂、增進廣大生長，於受、想、行、識住，攀緣、愛樂、增進廣大生長。比丘！識於此處，若來、若去、若住、若起、若滅，增進廣大生長。……所以者何？比丘！離色界貪已，於色意生縛亦斷，於色意生縛斷已，識攀緣亦斷，識不復住，無復增進廣大生長。受、想、行界離貪已，於受、想、行意生縛亦斷。受、想、行意生縛斷已，攀緣亦斷，識無所住，無復增進廣大生長，識無所住故不增長，不增長故無所為作，無所為作故則住，住故知足，知足故解脫，解脫故於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。比丘！我說識不住東方、南、西、北方、四維、上、下，除欲見法，涅槃滅盡，寂靜清涼。（T. 99, Vol. 2, S. 64, p. 17a）

²³⁹ 若眼常識色，終不能妨心解脫、慧解脫，意堅住故，內修無量善解脫，觀察生滅，乃至無常。耳識聲、鼻識香、舌識味、身識觸、意識法，不能妨心解脫、慧解脫，意堅住故，內修無量善解脫，觀察生滅。（T. 99, Vol. 2, S. 254, p. 63a）

得以離苦。²⁴⁰禪定力的開發免除不恰當的覺想思量所造成如實觀照現象的障礙，更能增長智慧，得以恰當的觀照法性而能停止欲界、色界、無色界的貪欲。

第五節 阿羅漢的身壞命終

成證阿羅漢的聖者，宣稱「我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有。」²⁴¹這樣的宣言說明透過佛法的修學，而達到解脫道的目標。梵行的建立，指的是成辦解脫道上的功課，即三十七道品，四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道這些要項。成證阿羅漢的聖者，從出家受具足戒，請佛陀為其宣說法要後，生命中所有的時間與精力，全部投注於修持上，以達到解脫道的目標。經文中經常以「獨一靜處，精勤修習，不放逸住，乃至自知不受後有。時，彼比丘心得解脫，成阿羅漢。」²⁴²簡短說明時時刻刻的修持與努力。而以 275 經難陀比丘每日生活的規律進程，更能見其欲得到解脫道目標的聖者，須付出多大的努力。難陀比丘白天、初夜、後夜的時間都以經行、坐禪為內容實踐解脫道上的功課，中夜睡眠亦繫念明想，以作起覺想，生命裡的每一刻都用於修持解脫道的功課。²⁴³透過這些

²⁴⁰ 色聲香味觸、及第六諸法、愛念適可意、世間唯有此、此是最惡貪、能繫著凡夫、超越斯等者、是佛聖弟子、度於魔境界、如日無雲翳。(T. 99, Vol. 2, S. 1103, p. 290b) 以及 602 經：「世間五欲德、心法說第六、於彼欲無欲、解脫一切苦、如是於苦出、如是苦解脫、汝所問解脫、於彼而滅盡。」(T. 99, Vol. 2, S. 602, p. 161a)

²⁴¹ T. 99, Vol. 2, S. 188, p. 49b.

²⁴² T. 99, Vol. 2, S. 18, p. 4b.

²⁴³ 彼善男子難陀初夜、後夜精勤修業者。彼難陀晝則經行、坐禪，除去陰障，以淨其身；於初夜時，經行、坐禪，除去陰障，以淨其身；於中夜時，房外洗足，入於室中，右脅而臥，屈膝累足，係念明想，作起覺想；於後夜時，徐覺徐起，

功課的完成，成證阿羅漢的聖者斷希冀人、天，捨棄一切的存在狀況，三愛盡，無有欲望渴求，離開無明的遮蔽，得到煩惱鬆綁後的寂滅與涅槃，安住於無有煩惱漏失的狀態中。²⁴⁴

成證阿羅漢的聖者每個時刻都用於解脫道的實踐，對於死亡時刻的來臨，阿羅漢又是如何面對的？阿羅漢透過解脫道的實踐，建立起戒、定、慧的能力，於當下的每一刻謹慎防護無有煩惱的漏失，身止息、心善解脫，得通過五欲功德的考驗，以及度過浩瀚的意海，不起各式於解脫無益的覺想，這樣穩定的狀態也一直持續的進行到將進入無餘涅槃的時刻，也就是身體朽壞的死亡時刻。以婆耆舍尊者所說的最後偈「正智繫正念、於此朽壞身、餘勢之所起、從今夜永滅、三界不復染、入無餘涅槃 正智正繫念、唯待終時至。」²⁴⁵在最後的這一刻依舊將念頭擺放於對佛陀所教導法要的理解上，將念頭繫綁於正見與智慧上，依於禪定力捨離了覺想、思量，識受陰不會再進入名色，再次受生，而是準備證入無餘涅槃。

當身壞命終時，對五受陰中四大所成的色受陰與受受陰集、滅、味、患、離的性質如實了知，沒有無明的遮蔽，依著觀照色受陰與受受陰的無常、生滅、離欲、滅盡、捨，對於身體與精神部分、整體的感受如實了知，到最後的一刻，一切感受、覺想都滅盡捨棄，不再生

經行、坐禪，是名善男子難陀初夜、後夜精勤修集。(T. 99, Vol. 2, S. 275, p. 73b)

²⁴⁴ 所謂捨一切有餘、一切愛盡、無欲、滅盡、涅槃。(T. 99, Vol. 2, S. 306, p. 88a)
所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。(T. 99, Vol. 2, S. 293, p. 83c) 捨一切愛苦、離一切闇冥、已證於寂滅、安住諸漏盡。(T. 99, Vol. 2, S. 1202、1203, p. 327b、327c)

²⁴⁵ T. 99, Vol. 2, S. 994, p. 260c ; 另參閱 1029、1213 經：「知受不受生、依於貪恚覺、斷除斯等已、其心善解脫、繫念緣妙境、正向待終期」(T. 99, Vol. 2, S. 1029, p. 269a) 法器久修習、而得三摩提、不觸不諂偽、其心極專至、彼聖久涅槃、繫念待時滅。(T. 99, Vol. 2, S. 1213, p. 331a)

起。²⁴⁶另外更高竿則以尊者陀驪摩羅子為例，尊者陀驪摩羅子於佛前取無餘涅槃，用禪定力所生起的三昧，於空中展現種種神變，²⁴⁷於空中透過三昧力將身心燒盡，不留下任何殘餘。死亡時刻的到來，對於阿羅漢而言正是進入無餘涅槃的時機，如留下身軀取般涅槃，身軀呈現的為「諸根喜悅、顏貌清淨、膚色鮮白」，²⁴⁸或是像尊者陀驪摩羅子透過三昧力將身心燃燒殆盡，不留下任何存在於世間的物質。這兩種取般涅槃的狀態，都進入解脫道的目標無餘涅槃，停止再到三界中的存有狀態。

第六節 小結

這一章採出世間的脈絡，以解脫道的目標不受後有來面對死亡。透過對解脫道目標各個面向的理解與解脫道階位的成辦，架構起完成解脫道的藍圖。完成解脫道經過的果位，四果的內涵包括所斷捨的煩惱與建立起的境界，身見為一至三果必須排除的重點功課，排除身見須在佛陀所教授的法要五受陰上下工夫，建立起恰當的知見，見五受陰非我、非我所、不相在，生滅法，如病、如誰、如刺、如殺、無常、

²⁴⁶ T. 99, Vol. 2, S. 969, p. 249c；另參閱 292 經：「若多聞聖弟子無明離欲而生明，身分齊、受、所覺時如實知，壽分齊、受、所覺時如實知，身壞時壽命欲盡，於此諸受、一切所覺，滅盡無餘。」（T. 99, Vol. 2, S. 292, p. 83b）

²⁴⁷ 即於佛前，入於三昧，如其正受，向於東方，昇虛空行，現四威儀，行、住、坐、臥，入火三昧，身下出火，舉身洞然，光焰四布，青、黃、赤、白、頗梨紅色，身下出火，還燒其身，身上出水，以灑其身，或身上出火，下燒其身，身下出水，上灑其身，周向十方，種種現化已，即於空中，內身出火，還自焚其身，取無餘涅槃，消盡寂滅，令無遺塵。譬如空中燃燈，油炷俱盡。陀驪摩羅子空中涅槃，身心俱盡，亦復如是。（T. 99, Vol. 2, S. 1076, p. 280c）816 經也有同樣的描述：「身壞而命終、如燈盡火滅。」（T. 99, Vol. 2, S. 816, p.210）

²⁴⁸ T. 99, Vol. 2, S. 1025, p. 268a.

苦、空的性質，捨離初步對我人概念、想法的貪著。

接著透過生命活動的防護捨離更細微的貪欲，以根律儀拆開根、境之間貪欲的網綁，將念頭的恰當安放於四組法目上，讓不斷產生糾纏的貪、恚、害的覺想、思維停止下來，而是憶念佛、法、僧、戒、施、天或是有助捨離貪欲的死亡，亦或是觀照生命體身、受、心、法，呼吸這些現象。這些解脫道功課的累積逐漸培養出深厚的禪定力，解開識受陰對色、受、想、行受陰的攀緣，停止識受陰攀緣的性格，不再產生各式紊亂的覺想，停止再進入名色受生。

當死亡時刻來臨時，不從事佛法修學的凡夫產生恐懼、焦慮，這些現象不會在成辦解脫道目標的聖者身上發生。成辦解脫道目標的生命體，對於生命體的狀態，包括靜態的構成，以及動態的流轉與還滅都建立起恰當的知見，由於勵志要完成解脫道的目標，生命中的所有時光都在積極儲備與逐步實踐取得解脫道最高果位必須具備的能力，當死亡時刻來臨，正是阿羅漢證入無餘涅槃的時刻，不管是留下顏貌清淨的身軀，亦或是透過三昧力將身心燃燒殆盡，都不會再到三界中存在，除了以不受後有來超越死亡，也建立起以戒、定、慧、解脫、解脫知見五分法身為最主要內涵的梵行。

第六章 結論與檢討

第六章結論與檢討分為三小節，第一節為結論，總結前五章的內容，對第一章所提出的問題作一結論。第二節本文檢討，檢討本文的不足與缺失，培養未來撰寫學術論文完備與周密之能力。第三節後續發展，為與此篇論文相關之問題所作的思考，可以作為未來從事研究工作的研究主題，另闢一小節撰述之。

第一節 結論

本文透過《雜阿含經》346 經提出問題，發現世間如果沒有老、病、死，佛陀不會出現於世，說佛陀的知見與正法律，如果佛陀不出現於世，將不會有佛教的產生。透過 346 經因果關係上的指明，揭櫫佛陀的知見與正法律正為解決人類的生死問題，那麼釐清屬於佛教基礎典籍的《雜阿含經》所透顯的生死觀，將有助於以佛教觀點對生死問題初步的掌握。對於生死觀這個概念的掌握，以「對於生死現象的觀點」、「關於死後的問題」、「如何面對死亡」三個主題來臨近，進一步提出當代生死學對這三個主題的癥結，分別為「以生的面向觀照死亡」、「闡述死後情形的分歧」、「當代接受死亡的情境」，接著，在第二至五章企圖鋪陳《雜阿含經》對於這些主題的觀點。

第二章見《雜阿含經》對生死現象的角度，不同於觀看生或再生面向的死亡觀，希望透過喪葬儀式、墓葬形制，在最接近死亡的情境中，經由對生的執著，降低面對死亡的恐懼與佈畏。而是觀照死亡現象以及持續不斷產生的生死現象對於生命體而言，都是不得自在、自主的呈現，指出面對死亡時以生的面向看待，並未解決生死問題，與之相反的，生命體無法停止不斷的再生才是問題的起點。從緣起法無明、愛、取、有四支的動力結構中發現，生命現象生起的原因，乃為生命體為無明所覆及愛為緣，在這兩個條件下，攀抓出其他六支，這六支因條件具足，由心的因緣而產生，以及最後的生及老死支，這兩支為生命體的一期生命現象，這十二緣起支分一支一支的攀抓與流轉，才造成生死相續的現象。也就是說，以緣起法動態流轉的過程說明生死相續才是佛教對生命問題的起點。

第三章探討關於死後的問題，在《雜阿含經》中以死後世間與出世間這兩條脈絡下的三種狀態，惡業墮地獄、為善上生天、漏盡般涅槃，指出死後可能的狀態，由於見地的不同，對於死後這個問題將落於不同的理解，透過佛陀的教導而建立更完整的中道正見生死觀。《雜

《阿含經》中的外道對於死後總落於常見、斷見這兩個邊見，這是由於他們觀看生命體的方式是以身見來取著不斷變化的五受陰，當以身見看待生命體，對於死後的狀況將落於生命體持續的存在亦或是死後就斷滅，不再有任何的生命現象。但就《雜阿含經》觀照生命體的方式，不同於以身見取著生命體的構成要素五受陰，而是以佛陀所教導的法目五受陰與緣起法來看待生命體的靜態構成與動態流轉與還滅，以這些法目觀照生命體，不見有恆常不變的我、人等概念，而是見其生命體當條件具足時就不斷流轉，持續再生於三界之中，如透過佛法修學停止讓生命體匯聚於三界中的那些條件，就能停止於三界中持續的存有狀態。而當外道探究聖者死後處於何種狀態，《雜阿含經》說明的是，聖者建立起恰當觀照生命體的方式，透過梵行具有讓五受陰滅盡的能力。死後的這三個狀態中，以聖者的漏盡般涅槃對死後的不確定性這個問題帶入了另一個層面的深度，也擴大對生命體的理解方式。

在第三章透過對死後的問題，指出聖者以能解開纏縛的知見看待生命體，且透過梵行建立起停止生死相續的能力與本事。接續第三章的結論，對於第三個主題「如何面對死亡」上，針對《雜阿含經》中的人物以佛法修學為主要特色，第四章與第五章則分別以世間與出世間這兩個脈絡下所從事的佛法修學來面對死亡，屬於世間脈絡下的生命體一生以十善業道跡在身、口、意三行上的實踐為修學的中心，以及臨終時刻攀緣自己所做的三善行，得以完成不畏後世苦的目標。

而屬於出世間脈絡下的聖者以實踐解脫道的功課，以不受後有，停止再到三界中存在這樣的目標來面對死亡，欲成辦解脫道的目標須經過四個果位，解開網綁生命體於世間的纏縛。首先建立對五受陰的恰當觀照，以非我、非我所、不相在，生滅法等性質拆開生命體對身見的纏縛，即以恆常不變的我、人概念所造成的貪染，更進一步在生命活動的防護上捨離貪欲，運作的功課包括以根律儀停止根境之間依於貪欲的繫縛，以及將念頭運作於佛陀所教授的法目上，逐漸具備以七覺支開發禪定的資糧，透過恰當觀照生命體的方式與禪定力的累積，時時刻刻都能防護於貪欲的生起，成證解脫道的果位阿羅漢，當

身壞命終死亡的時刻到來，識受陰不再進入名色受生，而是身心俱盡，證入無餘涅槃。

以第四、五章回應 Kybler Ross 所提「接受死亡」這個概念，透過《雜阿含經》中的人物以佛法的修學來做開展，發現希望無懼於死亡，關涉著生命體所朝向的目標，以及這一生所完成的功課。當死亡時刻來臨時，正是這一生修習佛法的一個考驗，透過自己謹慎努力從事的功課，所建立起的能力與本事去面對己身的死亡。從聖者完成的梵行中發現，聖者謹慎防護於生命體身、口、意三行的貪、瞋、癡，不管是十不善業跡或是貪、瞋、害的覺想思量，而這些就是將造成生命現象再生的生死煩惱，從事解脫道梵行的聖者以不生起生死煩惱，停止生命現象的再生，來徹底解決死亡問題，也包括整個由生死煩惱所造成的生命現象，這與觀照生之面向的死亡觀所透顯的，企圖以不斷的再生、不死的概念來迴避死亡，而不進一步理解想望不斷再生的生命內涵為何，這兩個觀照死亡與生命的方式有最根本上的差異。最後，透過此篇論文的結論，對於當代生死學以及死亡、生死、生命教育的範疇與內涵，應更注重對「解脫」、「涅槃」的理解，將可開啟這些學科另一個層面的視野與廣度。

第二節 本文檢討

本文以《雜阿含經》五十卷為研究範圍，探討《雜阿含經》所透顯的生死觀，在版本的對照上，如能收錄、引證南傳巴利語本的相應部，和漢譯的《雜阿含經》互為參照，得以補充彼此版本上的缺失與不足。《雜阿含經》屬於四部阿含中的一部，《阿含經》以聲聞弟子為主要的角色，其內容屬於解脫道的範疇，如能擴充至四部阿含為研究範圍，將更完整呈現解脫道對於生死的觀點與實踐，囿於筆者的時間與能力，只能就《雜阿含經》這樣的小範圍作為探討重點，初步建立起以經典為研究材料的研究能力，此篇論文也作為未來繼續往研究工

作前進的一個小小基礎。

第三節 後續研究

本文以達到解脫道的目標來呈現聲聞弟子的生死觀，在無明與愛兩個條件下，識受陰持續攀緣名色再次受生，對於識受陰的機制運轉並沒有更細膩的講述，未來可以於識受陰的性質與運作上，閱讀相關經典，以期解釋在身壞命終之後，識受陰如何攀緣與進入名色，或是經典中所提識神與意生身之間的差異，將深入相關禪定經典來說明這些尚未闡明的關鍵點。

第二章透過緣起機制說明會造成生命現象持續不斷的產生，是因為生命體不從事佛法的修學，停止無明與愛這兩個條件，啟動了緣起法流轉攀抓的過程，但在生死相續的過程裡，業報資訊運用如何的型態儲存與相續，以及業報資訊與識受陰之間的關係又是如何？這些問題都是值得再深入探討的地方。

未來在研究範圍上希望將走菩提道的菩薩眾納入，形成更寬廣的參考架構。此篇論文的研究範圍只以《雜阿含經》為主要的研究文本，探討的人物以聽聞佛陀說法的聲聞弟子為中心，聲聞弟子走的是以成證阿羅漢為目標的解脫道。另外，以成佛為目標的菩薩眾，他們所走的菩提道又異於聲聞弟子，菩薩的生死觀又是如何呈現？他們的生死觀跟聲聞弟子的生死觀之間有怎樣的差異？將解脫道與菩提道這兩個脈絡互為參照，來說明佛教對於生死觀的全幅網絡與豐富內涵，以及面對死亡時所展現於佛法修學上的層層轉進功夫。

這篇論文初步做出一個嘗試，企圖回歸到經典來對當代的生死學做出開展，未來希望開發以經典為主的生命、生死教育之內涵，編寫相關的教材，著重於知見的建立，將佛法內化為看待生命的方式。

參考書目

一、中文部分

《雜阿含經》

《大正藏》第 99 經，劉宋求那跋陀羅譯，五十卷，一至三七三頁，於《大正藏》第二冊。

《長阿含經》

《大正藏》第 1 經，後秦佛陀耶舍共佛念譯，二十二卷，一至一四九頁，於《大正藏》第一冊。

《中阿含經》

《大正藏》第 26 經，東晉瞿曇僧伽提婆譯，六十卷，四二一至八九頁，於《大正藏》第一冊。

《增一阿含經》

《大正藏》第 125 經，東晉瞿曇僧伽提婆譯，五十一卷，五四九至八三三頁，於《大正藏》第二冊。

蔡耀明

〈判定阿含經部派歸屬牽涉的難題〉，原刊《法光》第 111 期，後於台大佛學數位圖書館全文資料上重新戡定，1998。

《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土 - 內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀出版社，2001.2。

〈迎向專業的佛教研究〉，《哲學雜誌》第三十二期，2000.5。

〈論語與阿含經透顯的因材施教〉，華梵大學第三次儒佛會通學術研討會論文集，1997。

釋惠敏 釋果徹

《生命緣起觀—梵本淨明句論 第二十六品觀十二支分初探》，

台北：東初出版社，1995.12。

釋惠敏

《戒律與禪法》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1999.2。

楊郁文

<三十七菩提分法及其次第開展與整體運用>，印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集，頁 63-104。

<以四部阿含經為主綜論原始佛教之我與無我>，《中華佛學學報》第二期，頁 1-63，臺北：中華佛學研究所。

<南北傳「十八愛行」之法說與義說>，《中華佛學學報》第三期，頁 1-23，臺北：中華佛學研究所。

<初期佛教空之法說及義說(上)>，《中華佛學學報》第四期，頁 121-167，臺北：中華佛學研究所。

<初期佛教空之法說及義說(下)>，《中華佛學學報》第五期，頁 67-107，臺北：中華佛學研究所。

<緣起之「此緣性」(idappaccayata)>，《中華佛學學報》第九期，頁 1-34，臺北：中華佛學研究所，。

<雜阿含經題解>，《佛光大藏經·阿含藏·雜阿含經(一)》，台北：佛光出版社，1983。

《阿含要略》，臺北：法鼓文化，1999/9。

赤沼智善

《漢巴四部四阿含互照錄》，世界佛學名著譯叢 23，台北：華宇出版社，1986。

藤田宏達

<原始佛典にみる死>，《死》，佛教思想研究會編，京都：平樂寺書店，1988。

早島鏡正

<初期佛教に？ける生死の問題>，《佛教に？ける生死の問題》，日本佛教學會編，京都：平樂寺書店，1981。

和 哲郎

《原始佛教的實踐哲學》，世界佛學名著譯叢 80，台北：華宇出

- 版社，1988/4。
- 尋法比丘（中譯）
- 《阿毗達摩概要精解》，高雄：正覺學會，2000/1。
- 吳老擇（編）
- 《雜阿含經之研究》，高雄：元亨寺妙林出版社，1988。
- 安井廣度
- 〈阿含經講義〉，《佛光大藏經．阿含藏．附錄上》，台北：佛光出版社，1983。
- 安井伯壽
- 〈關於阿含經成立之考察〉，《佛光大藏經．阿含藏．附錄上》，台北：佛光出版社，1983。
- 榎本文雄
- 〈阿含經之成立〉，《佛光大藏經．阿含藏．附錄上》，台北：佛光出版社，1983。
- 覺音
- 《清淨道論》，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，1990。
- 印順法師
- 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1991/5。
- 《雜阿含經論會編》，台北：正聞出版社，1987。
- 釋恆清
- 〈論佛教的自殺觀〉，《哲學論評》第9期，台灣大學哲學系，1986。
- 釋德範
- 〈雜阿含經「魔」的探微〉，《宗教與心靈改革研討會論文集》，高雄道德院輯印，1997。
- 中村 元
- 《原始佛教其思想與生活》，嘉義：財團法人嘉義市安慧學苑文教基金會，1995/9。
- 藍吉富
- 《佛教史料學》，台北：東大圖書公司，1997/7。

黃俊威

《無我與輪迴》，中壢：圓光出版社，1995/1。

釋見顯

〈原始佛教對死亡的定義 - 以關大眠「佛教與生命倫理學」一書為中心〉，第十二屆佛學論文發表會，嘉義：南華大學佛學研究中心，2001。

釋開進

〈初探生命之原理 - 命根〉，第十一屆佛學論文聯合發表會，台北：法鼓山中華佛學研究所，2000/8。

余安邦、薛麗仙

〈關係、家與成就：親人死亡的情蘊現象之詮釋〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 85 期，1999。

陳紹韻

〈雜阿含 1178 經為主之喪親輔導個案初探〉，第十屆佛學論文聯合發表會，1999/8/20-22。

釋天襄

《雜阿含經·受相應之研究》，中華佛學研究所論叢 17，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998/5。

Robert Kastenbaum

《死亡心理學》，台北：五南圖書出版社，1996/9。

傅偉勳

《生命的尊嚴與死亡的尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中書局，1997。

陳錫琦

〈從佛教的死亡觀探討死亡教育〉，《華梵學報》第 3 卷第 1 期，1995。

陳兵

《生與死的超越：破解生死之謎》，台北：圓明出版社，1995。

張淑美

《死亡學與死亡教育 - 國中生之死亡概念、死亡態度、死亡教育

態度及其相關因素之研究》，高雄：復文圖書出版社，1996/3。

Kenneth Paul Kramer

《宗教的死亡藝術：世界各宗教如何理解死亡》，台北：東大圖書公司，1997。

林綺雲主編

《生死學》，台北：洪葉文化事業有限公司，2000.7。

尉遲淦

《生死學概論》，台北：五南圖書出版有限公司，2000.3。

<從道家觀點論尊嚴死>，生命倫理學國際學術會議，
1998/6/16-19。

<從傅偉勳觀點談尊嚴死>，哲學、生死與宗教國際學術研討會，
1998/10/15-17。

康韻梅

《中國古代死亡觀之探究》，台北：台灣大學文學院，1994.6。

林素英

《古代生命禮儀中的生死觀—以禮記為主的現代詮釋》，台北：文津出版社，1997.8。

中國哲學會

《哲學年刊》第十期，台北：中國哲學會，1994/6。

Carl B. Becker

《超自然經驗與靈魂不滅》，台北：東大圖書公司，1997/6。

葉舒龍

《高唐神女與維納斯 - 中西文化中的愛與美主題》，北京：中國社會科學出版社，1997/12。

郭于華

《死的困惑與生的執著》，台北：洪葉文化事業有限公司，1994。

杜正勝

<生死之間是聯繫還是斷裂？中國人的生死觀>，《當代》五十八期，1991/2/1。

<形體、精氣與魂魄 - 中國傳統對「人」認識的形成>，《新史

- 學》二卷三期，1991.9。
- 〈從眉壽到長生 - 中國古代生命觀念的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十六卷，1995/6。
- 沈清松、傅佩榮（編者）
- 《生死與輪迴》，《哲學雜誌》第八期，台北：業強出版社，2000/3。
- 余德慧
- 《詮釋現象心理學》，台北：會形文化事業有限公司，1998.3。
- 余德慧、李雪菱、李維倫
- 〈臨終過程與宗教施為〉，《生死學通訊》第五期，2001.7。
- 許禮安
- 〈臨終關懷觀念澄清〉，《生死學通訊》第五期，2001.7。
- 關永中
- 〈生命的黃昏 - 與庫伯羅斯懇談臨終五階段的教育意義〉，《台大哲學論評》第 24 期，2001。
- 蒲慕州
- 〈從墓葬形制的變化看中國古代死後世界觀的轉變〉，《歷史月刊》第 139 期，1999/8。
- 黃勝雄等著
- 《天使的眼睛—台灣第一本基督徒醫療倫理的告白》，花蓮：門諾醫院，1994。
- David Kessler / 陳貞吟 譯
- 《臨終者的權益》，寂天出版社，1997。
- Sherwin B. Nuland
- 《死亡的臉》，台北：時報文化出版，1996。
- Bronislaw Malinowsk
- 《巫術、科學與宗教》，協志工業叢書，1996。
- 楊知勇
- 《西南民族生死觀》，雲南：雲南教育出版社，1992/10。
- 沈宗憲
- 《宋代民間的幽冥世界觀》，商鼎文化出版社，1993/3。

蕭登福

《先秦兩漢冥界及神仙思想探源》，台北：文津出版社，1990/8。

李崇信

〈生死問題與宗教探索 - 台灣民間宗教信仰生死觀的省思〉，第一屆宗教文化國際學術會議論文集（二），1996。

陸達誠（編）

《生死學》，《輔仁宗教研究》第三期，台北：輔仁大學法學院，2001.6。

蔡瑞霖

《宗教哲學與生死學 - 一種對比哲學觀點的嘗試》，嘉義：南華管理學院，1999.4。

蔡昌雄

〈臨終精神現象本質的宗教哲學探討：一個方法論層次的省思〉，現代生死學理論建構論文集，2001.10。

劉宇光

〈對古典語文獻學在當代華人佛學研究中的角色問題與省思〉，《正觀》第一期，1997.6。

釋天真

〈雜阿含經中因病痛自殺的心理探究：以 Vakkali 與 Channa 為例〉，大專學生佛學論文集（九），台北：華嚴蓮社，1999。
〈從雜阿含第一 一三、一 二二、五七四 三經經群談善終輔導（spiritual and pastoral counseling）〉，中華佛學研究所碩士論文，1998。

李宗興

〈原始佛教之生命觀〉，中國文化大學哲學研究所碩士論文，2000。

釋道興

〈從佛教瞻病送終法談臨終關懷〉，中華佛學研究所碩士論文，1997。

黃雪梅

< 慧解脫所依二智及定地之研究 > , 華梵大學東方人文思想研究所碩士論文, 1999。

潘素卿

< 佛教徒的死亡觀念與生命意義之關係研究及其在諮商上的應用 > , 彰化師範大學輔導研究所博士論文, 1995。

吳文

< 約伯記死亡觀與臨終關顧之商榷 > , 台南神學院牧範學博士班博士論文, 1995。

劉嘉誠

< 中論解脫思想之研究 > , 輔仁大學宗教學研究所碩士論文, 1997。

蘇芳玉

< 接受手術和化學治療之卵巢癌婦女於治療經驗中的行為反應 > , 台灣大學護理研究所碩士論文, 1997。

蔡麗雲

< 癌痛病患的心理困擾、疼痛因應策略及其因素之探討 > , 國防醫學院護理研究所碩士論文, 1995。

余廣亮

< 癌症病患疼痛治療行為的研究 > , 高雄醫學院臨床醫學研究所碩士論文, 1994。

蔡琇文

< 癌症疼痛特質、不確定感與心理困擾之相關與探討 > , 台北醫學院護理研究所碩士論文, 1997。

黃湘萍

< 癌症病人的疼痛程度及疾病狀態與希望程度之相關性研究 > , 台北醫學院護理研究所碩士論文, 1997。

謝麗鳳

< 家屬對止痛劑的擔心與癌症病人疼痛控制的相關性 > , 台北醫學院護理研究所碩士論文, 1995。

梁淑媛

< 疼痛對門診癌症病人及其家屬之情緒衝擊 > , 台北醫學院護理研究所碩士論文, 1997。

陳佩英

< 疼痛對癌症病患焦慮與憂慮之影響 > , 長庚大學護理學研究所碩士論文, 1999。

陳麗華

< 癌症病人無望感導因及定義性特徵之臨床效度測定 > , 國防醫學院護理研究所碩士論文, 1994。

孫嘉玲

< 膀胱炎病患生活品質之探討 > , 台北醫學院護理研究所碩士論文, 1998。

胡綾真

< 居家照顧癌症轉移病患之主要照顧者的照顧負荷、憂鬱與生活品質之探討 > , 長庚大學護理學研究所碩士論文, 1999。

王玉真

< 以質性研究方法探討影響癌症末期病患生活品質之因素及其因應策略 > , 慈濟醫學院護理研究所碩士論文 1995。

林靜琪

< 癌症末期住院病人自述需要之探討 > , 慈濟醫學院護理研究所碩士論文, 1996。

邱淑如

< 癌症患者主要照顧者對安寧療護認識與接受意願之探討 > , 國防醫學院護理研究所碩士論文, 1995。

沈莉真

< 癌末病患及家屬接受安寧療護服務之分析 > , 陽明大學衛生福利研究所碩士論文, 1995。

許惠珍

< 癌症死亡家屬對現行癌末醫療需求及其安寧療護之認知與態度的探討—高雄市 > , 高雄醫學院公共衛生學研究所碩士論文, 1998。

林明慧

〈台灣地區安寧療護品質稽核工具建構〉，台灣大學公共衛生學研究所碩士論文，1998。

張小桂

〈迢迢抗癌路，幽谷誰伴行—台灣癌症病友團體與基金會現況初探〉，台灣大學社會學研究所碩士論文，1998。

蔡友月

〈現代社會對死亡的省思—以癌症病人為個案剖析垂死歷程醫療化之影響〉，東海大學社會學研究所碩士論文，1996。

吳庶深

〈對臨終病人及家屬提供專業善終服務之探討〉，東海大學社會工作研究所碩士論文，1988。

林麗雲

〈安寧照顧的文化之舞〉，清華大學社會人類學研究所碩士論文，1996。

黃鳳英

〈癌症末期病人安寧照顧之需求推估〉，中正大學社會福利學研究所碩士論文，1995。

鐘麗珍

〈安寧照顧醫療化之困境探討〉，中正大學心理學所碩士論文，1998。

崔國瑜

〈生死學初探—一個臨終照顧領域的現象學考察〉，台灣大學心理學研究所碩士論文，1998。

石世明

〈臨留之際的靈魂—臨終照顧的心理剖面〉，東華大學族群與文化研究所碩士論文，1998。

黃湘惠

〈宗教對癌症患者影響之研究〉，政治大學社會學研究所碩士論文，1999。

葉麗娟

< 癌症青少年接受化學治療的症狀困擾及其因應策略之探討 > , 國防醫學院護理研究所碩士論文, 1995。

鄭美玲

< 青少年癌症患者的住院經驗 > , 高雄醫學院護理學研究所碩士論文, 1997。

黃和美

< 癌症末期病人心理反應之探討 > , 國防醫學院護理研究所碩士論文, 1985。

丁思惠

< 癌症病逝者其配偶悲傷過程之探究 > , 東吳大學社會工作研究所碩士論文, 1995。

陳珍德

< 癌症病人生命意義之研究 > , 彰化師範大學輔導研究所碩士論文, 1995。

簡鴻模

< 生死輪迴—三種著作的研討及在「煉獄」課題上的具體比較 > , 輔仁大學宗教學研究所碩士論文, 1994。

二、英文部分

Winston L. King

In the Hope of Nibbana: An Essay on Theravada Buddhist Ethics, LaSalle: Open Court, 1964.

Caroline A. F. Rhys Davids

A Buddhist Manual of Psychological Ethics (Buddhist Psychology) of the Fourth Century BC: Being a translation, now made for the first time, from the Original Pali of the

- First Book in the Abhidhamma-Pitaka, entitled
Dhamma-Savgaṇi (Compendium of States or Phenomena),
New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1996 (originally
published in 1900 by Royal Asiatic Society, London).
- Geoffrey Redmond (ed.)
The Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist
Studies, New Series 11, 12 (1995, 1996).
- Charles A. Corr, Clyde M. Nabe, Donna M. Corr
Death and Dying, Life and Living, Brooks/Cole Publishing
Company, 1997. 2nd ed.
- John Bowker
The Meanings of Death, Cambridge University Press,
1993.
- David Clark (ed.)
The Sociology of Death: Theory, Culture, Practice, Oxford:
Blackwell Publishers, 1993.
- Sylvia Cranston, Carey Willaims
Reincarnation: A New Horizon in Science, Religion and
Society, California: The Osophical University Press, 1993.
- W. Y. Evans-Wentz
The Tibetan Book of the Great Liberation or the Method of
Realizing Nirvana through Knowing the Mind, London:
Oxford University Press, 1968.
- Gampopa
The Jewel Ornament of Liberation, the Wish –Fulfilling
Gem of the Noble Teachings, New York: Snow Lion
Publications, 1998.
- James L. Watson, Evelyn S. Rawski (ed.)
Death Ritual in Late Imperial and Modern China,
University of California Press, 1990.

Elisabeth Kybler-Ross

Death: The Final Stage of Growth, Simon & Schuster
Inc.,1986.

Robert A. Neimeyer (ed.)

Death Anxiety Handbook-Research, Instrumentation, and
Application, Taylor & Francis, 1994.

Oskar von Hinyber

A Handbook of Pali literature, India: Munshiram
Manoharlal, 1997.

Grace G. Burford

Desire, Death and Goodness-the Conflict of Ultimate
Values in Theravada Buddhism, New York: Peter Lang
Publishing Inc., 1991.

Guy Richard Welbon

The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters, The
University of Chicago Press, 1968.

John Martin Fischer (ed.)

The Metaphysics of Death, Stanford University Press,
1993.

Geshe Wangyal (translated)

The Door of Liberation: Essential Teachings of the Tibetan
Buddhist Tradition, Joshua and Diana Cutler, 1995.

Daniel J. Meckel, Robert L. Moore (ed.)

Self and Liberation: The Jung-Buddhism Dialogue, Paulist
Press, 1992.

Damien Keown

Buddhism and Bioethics, New York: St. Martin's Press,
1995.

Lawrence E. Sullivan (ed.)

Death, Afterlife, and the Soul: Religion, History, and

Culture Selections from the Encyclopedia of Religion,
Macmillan Publishing Company, 1989.

Mircea Eliade

Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions, The
University of Chicago Press, 1976.

Birth and Rebirth: the Religious Meanings of Initiation in
Human Culture, New York: Happer & Brothers Publishers,
1958.

Austin H. Kutscher, Arthur C. Carr, and Lillian G. Kutscher
/edited

Principles of Thanatology, New York: Columbia
University Press, 1987.

John D. Morgan / edited

Reading in Thanatology, New York: Baywood Publishing
Company, 1997.

Coberly, Margaret

Transpersonal Dimensions in Hospice Care and Education:
Application of Tibetan Buddhist Psychology, PhD,
University of Hawaii, 1997.

McGrath, Pam

Buddhist Spirituality –A Compassionate Perspective on
Hospice Care, Mortality, Vol.3 Issue 3, 1997.

Anne C. Klein

“Buddhism” in How Different Religions View Death and
Afterlife, The Charles Press, 2001.

Becker Carl B

Buddhist Views of Suicide Euthanasia, philosophy east and
west 40/4, University of Hawaii Press, 1990.

Peter Harvey

“Abortion and Contraception” in An Introduction to

Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues,
Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Carl B. Becker

Buddhist Ethics of Death and Dying , 1990 佛光山國際佛教學術
會議論文集 , 1990。

【附錄一】

「無常、有為、心因緣生」的經證資料

比丘！方便禪思，內寂其心，如是如實知顯現。於何如實知顯現？於
眼如實知顯現，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，若苦、若樂、
不苦不樂，彼亦如實知顯現，耳、鼻、舌、身、意亦復如是。此
諸法無常、有為，亦如是如實知顯現。(T. 99, Vol. 2, S. 206, p. 52b)

我從今日當正思惟，觀眼無常、有為、心緣生法。若色、眼識、眼觸、

眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼亦無常、有為、心緣生法，耳、鼻、舌、身入處當如是學。……我從今日當正思惟，觀身無常、有為、心緣生法，若觸、身識、身觸、身觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼亦無常、有為、心緣生法。
(T. 99, Vol. 2, S. 241, p. 58b)

有三受，無常、有為心所緣生。何等為三？謂樂受、苦受、不苦不樂受。(T. 99, Vol. 2, S. 759, p. 199c)

比丘！若色、受、想、思、欲，知此諸法無常、有為、心因緣生，而便說言：是我、我所，彼於異時，一切悉無。諸比丘！應作如是平等正智，如實觀察。(T. 99, Vol. 2, S. 1169, p. 312c)

【附錄二】

身見的形式

	見我	見我所	我中四受陰	四受陰中我
色受陰	色即是我	若彼見受想 行識是我，見 色是我所	謂見受想行 識是我，色在 我中	謂見受想行 識即是我，於 色中住，入於 色，周遍其四 體，是名色中 我
受受陰	謂六受身，眼 耳鼻舌身意 觸生受，此六 受身一一見 是我，我是 受，是名受即 是我	謂見色想行 識是我，受是 我所，是名受 異我	謂色想行識 是我，受在其 中	謂色想行識 是我，於受中 住，周遍其四 體，是名受中 我
想受陰	謂六想身，眼 耳鼻舌身意 觸生想，此六 想身一一見 是我，是名想 即是我	謂見色、識是 我，想是我 所，是名想異 我	謂色受行識 是我，想在中 住	謂色是我，於 想中住，周遍 其四體，是名 想中我
行受陰	謂六思身，眼 耳鼻舌身意 觸生思，於此 六思身一一 見是我，是名 行即是我	謂色受想識 是我，行是我 所，是名行異 我	謂色受想識 是我，行在中 住，是謂我中 行	謂色受想識 是我，於行中 住，周遍其四 體，是名行中 我

識受陰	謂六識身，眼耳鼻舌身意識身，於此六識身一一見是我，是名識即是我	見色受想行是我，識是我所，是名識異我	謂色受想行是我，識在中住，是名我中識	謂色受想行是我，於識中住，周遍其四體，是名識中我
-----	---------------------------------	--------------------	--------------------	--------------------------

以 109 經為例，列舉出身見的形式，但以見色是我的部分，「得地一切入處正受，觀已，作是念，地即是我，我即是地，我及地唯一無二，不異不別，如是水、火、風、青、黃、赤、白一切入處正受，觀已，作是念，行即是我，我即是行，唯一無二，不異不別，如是於一切入處，一一計我，是名色即是我。」這個部分是修習十一入處禪定而產生的身見，並非一般人所產生的身見，故不列入表中。(T. 99, Vol. 2, S. 109, p. 34a-35a)

【附錄三】

生天因緣

經文目次	信	布施	持戒	聞法	慧	其他
88 佛說		於父母恭敬 修供養				
93 佛說		奉事供養沙 門、婆羅門				
94 佛說	信	施	戒	聞	慧、 正見	
264 佛說		布施				調伏、修 道

504 釋提 桓因		能調伏煙 垢、隨時施				
554 摩訶 迦旃延	信	施	戒	聞	慧	
575 質多 羅天子		供養持戒 者、習行眾多 施				善修諸 梵行
592 典城 門的天神	於舍利 弗、大目 犍連所起 信敬心					
930 佛說	信	施	戒	聞	慧	
931 佛說		施、捨	淨戒	聞	慧	
997 佛說			戒具足			
1073 佛 說			戒德			
1097 佛 說	信心歸三 寶					
1104、 1105、 1106 佛說		供養父母、尊 長、解脫施、 勤施	和顏軟語、不 惡口、不兩 舌、常真實語			
1117 佛說		供養父母	受戒布薩			
1147 佛說	信佛法僧 寶		身口心清淨			隨順於 正法
1159 佛說		平等心惠施				
1192 梵天	歸依佛者					
1195 佛說						慈心救 度大眾
1223 天	住佛法僧	力行惠施	受持禁戒	多聞	正見	

帝釋				廣學	成就	
1232 佛說		施諸知識、供養婆羅門				
1241 給孤獨長者	三歸	布施	五戒			稱名咒願
1274 朱盧陀天女			正念律儀備			
1283 佛說		施				
1284 天女		施衣、香、食	一宿受齋戒			
1286 佛說	信				智慧	禪思
1288 佛說		淨心施				
1299 佛說			不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語		正見	不貪、不瞋
1323 佛說		布施善調心	護諸根	親近沙門	正見修賢行	以正命自活
統計 30	10	21	15	6	8	8

【附錄四】

墮獄因緣

經文	殺生	偷盜	邪淫	不善語業	瞋恨	其他
508	屠牛					
509	屠牛					
510	屠羊					
511	屠羊					
512	自墮其胎					
513						調象、馬、牛士、好讒人者、種種苦切人
514	好樂戰爭、刀劍傷人					
515	獵師、射諸禽獸					

516	屠豬人					
517	好斷人 頭、捉頭					
518		鍛銅師、偽 器欺人、斗 秤欺人、村 主市監				
519						捕魚師、 捕鳥網兔
520				卜占女 人、轉式卜 占、欺妄惑 人、以求財 物		
521				卜占師、誤 惑多人		
522			好行 他淫			
523					瞋恨以不 淨水灑比 丘身	
524					瞋恨以然 燈油灑王 身上	
525					以憎嫉心 請僧，以 糞著飯下 試惱眾僧	
526		為知事比				

		丘不時分油待客、比丘去後乃分				
527		次守眾僧果園，盜取七果，持奉和上				
528		以斧破石蜜，供樣眾僧，著斧刃者，盜取食之				
529		持石蜜供養眾僧，盜取二著於掖下				
530		為眾僧乞衣食，供僧之餘，輒自受用				
531						駕乘牛車、以自生活
532				呵責比丘一先住比丘悉皆捨去，客僧聞之亦復不		

				來		
533				惡口諸比丘，先住者去，未來不來		
534				好起爭訟、鬥亂眾僧、作諸口舌、令不和合，先住比丘，厭惡捨去，未來者不來		
1194				謗聖		
1278				謗聖		
1325						沙門行惡觸
1330					以手打尊者舍利弗頭	
統計 31	9	6	1	7	4	4

