

往生与临终关怀

——佛教净土宗的生命伦理观

张有才

(扬州工业职业技术学院, 江苏 扬州 225127)

摘 要:净土宗作为中国佛教信仰的主流,因其专注彼岸之往生,故曾被讥为“专属送死之教”,然而正是这一点恰恰说明了净土宗在临终关怀和终极关怀上的殊胜。这里主要是从心灵抚慰角度来阐释净土宗于临终关怀方面的价值及其对当代的启示。

关键词:生死观;净土宗;往生;临终关怀

中图分类号:B946.8

文献标识码:A

文章编号:1000-6176(2006)03-020-07

佛教一直认为“生死事大”,把了解脱生死、终结生命的轮回流转即实现涅槃作为其宗教解脱的最终目的,基于回答人性基本问题而构建的佛教理论之所以千余年绵延不绝,就在于它所关注和回答的是如何认识人的生命本质等具有终极关怀意义的重大人生课题,这是佛教作为宗教之所以存在的重要理由。佛教净土宗不仅在终极关怀上更在临终关怀方面凸显其独具的特色和价值,为佛教其他宗派所不及,这一点对当代生命伦理亦具有一定的启示和借鉴意义。

一、佛教的生死观

佛教业报轮回思想集中反映了佛教对生命存在形态的基本看法。佛教认为有情众生在获得解脱前,由于前世今生所造之业的牵引,而于三界六道中轮回不已,不断地投生为新的生命形态,一种生命形态的终结并非生命真正归于虚无而是转化为另一种

生命形态罢了,因此,世俗社会所谓的“死”在佛教看来只不过是此世生命形态的终结和来世某种新的生命形态的开始。基于这种认识,我们可以看出佛教是在生命之河迁流不息的大视野中来看待生与死的,生与死是生命轮回流转过程中所呈现出的两种形态,死既是一种生命形态的终结,同时也是另一生命形态的开始,相反一种新的生命形态的产生意味着之前生命形态的消亡,所以在这一意义上,死可称为是生命形态转换的枢纽,两者统一于生命的轮回相续之中。佛教还将生命在不同层次、生命形态中的轮回流转与道德上的善恶联系起来,善有善报,恶有恶报,道德上的善恶是决定生命趣往不同世界的重要因素,从而具有了伦理意义。同时佛教还认为众生有漏生命不断流转的过程亦是“苦”的历程,三恶趣自不必说,三善趣中人趣充满了苦难,是佛教重点阐述的对

收稿日期:2006-07-01

作者简介:张有才(1975-) 山东枣庄人,东南大学哲学硕士,现为扬州工业职业技术学院教师,研究方向为中国伦理、佛教伦理。

象,诸苦中有源自客观的、主观的,也有产生于肉体和精神的,佛教将诸苦一般总结为八苦。就是最好的去处天趣,所得之乐也是有限和短暂的,依旧处于生死轮回苦海之中。三界在佛教看来仍属无常的此岸世界,为有为法,即所谓“无常即苦”,又如《法华经》所云“三界无安,犹如火宅”,因此,只有截断生死横流,才能出离生死苦海。佛教在对此岸世界作出本质是苦的否定性的价值判断后,继而又指出了解脱之道,提出了一个与此岸世界完全不同的彼岸世界,即涅槃之境,这是个超言绝相的境界,涅槃为比喻义,原意为“火之消散”,佛教以此来比喻那不可言说的最高的解脱境界。佛教认为生命只有达到这种境界,才能摆脱轮回、不受后有,生命才能以在一最高阶段以一种最高的形式存在,即“由业、烦恼招致的有漏生命泯灭了,同时得到了无业、非烦恼的无漏生命,即清净无戏论体”,

[1](P203) 大乘佛教又将涅槃境界概括为常、乐、我、净四个基本特征。涅槃境界是令人向往和追求的,然而要断惑证真却是一个艰辛和漫长的修行过程,佛教常以累劫修行来喻其之难,随着功德转让和他力救援思想的产生和发展,各种净土思潮纷纷涌现,与超言绝相的涅槃之境不同,佛国净土的种种美妙、安乐,极尽人们的丰富想象力,是十分形象和具体的,在那里不存在人世间的种种苦难,是一个欢乐、富足、清净、美妙甚至圆满、永恒的国度。净土是佛教所描绘的理想国,求生净土反映了佛教信徒对和谐美好的理想社会的向往和追求,并以此来抚慰现世的苦难心灵。尽管佛教大乘诸宗强调“不离世间觉”、“生死即涅槃”等等融合世间与出世间的思想,然而对死后往生净土一直是佛教信徒内心深处的追求,正如傅伟勋先生所言:“难怪一大半现代中国佛教徒即使常诵《心经》《金刚

经》或《坛经》,内心深处梦寐以求的,还是通过阿弥陀佛的恩典,死后安然往生净土或佛国,而不是什么‘生死即涅槃’之类及其高妙的胜意解脱之道”。[2](P300) 因为离苦得乐以及对无常和有限的超越是人们普遍的心理追求,具有终极关怀意义,尽管其在文化上有不同的表现,如儒家强调的“立德、立言、立功”等三不朽,以及“不孝有三,无后为大”[3](P182) 的代代相续,其目的就在于试图对有限生命的一种超越和对无限的追求,道教更是明确追求长生不老或羽化登仙。佛教则基于这种心理而产生涅槃和净土理论,并出现多种净土的信仰,其中以净土宗所弘扬的弥陀净土影响最大,成为佛教净土信仰的代表和象征,因为弥陀净土优胜于其他十方净土,可谓集他方净土优点之大成,并且具有他方净土所不及的种种殊胜之处,正是这些优越之处,使得弥陀净土最能满足人们对终极关怀和临终关怀的心理需要,在中国佛教史上弥陀净土信仰成为净土信仰的主流,并且最终出现诸宗汇归净土的局面正说明了这一点。

从佛教的生死观,我们看到佛教是在生命的流转和最终解脱轮回这一视角来看待生死的,生死不过是众生在解脱前,生命轮回流转过程中所表现出的两种状态,它反映的是生命在不同层次以不同的形态存在和转换。佛教还认为众生在三界六道中轮回流转是苦的历程,因此只有泯灭生死、断绝轮回,众生才能脱离苦海,获得永恒、妙乐和清净,涅槃和净土思想正表达了人们对苦、生死等无常和有限的超越以及对永恒的追求。对生死、涅槃等这些带有终极关怀意义的问题的关切和解答是佛教在它所否定的世界中得到极大发展的重要原因,净土宗在中国佛教史上的特殊地位正说明了这一点。

二、心灵之抚慰

在历史上,净土宗所弘扬的弥陀净土信仰之所以在民众中有极大的影响,一个重要的原因就在于净土宗往生论所具有的临终关怀价值,这一点是佛教其他宗派所不及的。其临终关怀的内容主要包括生死观的教育、弥陀净土的殊胜与往生较易且有保证的劝勉、善知识的引导与安慰、临终助念以及安宁权的保障等等。这种基于信仰之上的临终关怀主要是通过宗教的机制把实在的死亡超越转换为心理超越,从而克服对死亡的畏惧及其所带来的痛苦。

1、生死观的教育。净土宗曾被讥为“专属送死之教”,这种讽刺意在说明净土宗重生死而轻生活的厌世主义倾向,但这又恰恰表明了净土宗在“了死”方面的理论优势。净土宗十分重视对信仰者生死观的教育,目的是使人明了此世恶苦,无可留恋之处,死是对此世苦难的超越,生命将在西方极乐世界获得新生。这种生死观的教育主要是通过将此岸世界与彼岸极乐世界作苦乐鲜明的对比来实现的。如前所述,净土宗一方面认为现世是五浊恶世、末法时期,这个世界苦多乐少、恶多善少,还有五恶五痛五烧,因此,这样的世界是不足以值得留恋的,对现实世界应生厌离之心;另一方面,净土宗又对西方净土的殊胜、妙乐、清净和永恒作了详尽的描述,从而与娑婆世界形成鲜明的对比,因此众生应生欣往之心。所以对净土信仰者来说,此世的死亡意味着对此恶浊之世的舍弃,从而往生净土获得全新的生命。如善导在回答知归子提出的如何克服死亡来临之际的畏惧、焦虑等不安心理和情绪的问题时,就言道:

凡一切人,命终欲生净土,须是不怕怕死。常念此身多苦,不净恶业种种交缠。若得舍此秽身,超生净土,受无量快乐,解脱生死苦趣,乃是称意之

事。如脱弊衣,得换珍服。但当放下身心,莫生恋着。^[4]

印光法师在其《临终三大要》中也说道:

实则死之一字,原是假名,以宿生所感一期之报尽,故舍此身躯,复受别种身躯耳。不知佛法者,直是无法可设,只可任彼随业流转。今既得闻如来普渡众生之净土法门,固当信愿念佛,预备往生资粮,以期免生死轮回之幻苦,证涅槃常住之真乐。^[5](P1654)

净土宗不仅重视对信仰者平日中的生死教育,更重视临终时的开导和安慰,因此在时间上具有连续性的特点,这有利于信仰者生平之时就树立一种生死观,理解死亡的意义,从而在心理上做好充分的思想准备,临终之时方能以从容的心态面对和接受死亡。

2、弥陀净土的殊胜与往生较易且有保证。首先,弥陀净土是出于三界之外的彼岸世界,优于十方其他净土,其中不仅无有恶趣,更无恶趣之名,往生其中便可横超三界,不再于六道中轮回受生、承负业报,昙鸾称之为“无生之生”,并且可获不退转,一生成佛,可见西方净土的确是信徒的最高理想之地和涅槃寂静之所。其次,与中国佛教大乘诸宗相比,净土宗修行方式简易,毋须悟解高深佛理,只需信愿持名,称念阿弥陀佛之名号,死后便可蒙佛力接引往生西方极乐世界,甚至临终十念,如能一心不乱亦能往生。这种简易法门无疑对广大文化层次较低的民众富有吸引力,同时也使不少士人和高僧大德栖心净土,满足了人们了死的宗教心理需求。再次,与其他净土信仰(如弥勒净土信仰)不同,弥陀净土信仰往生有保证,其依据为阿弥陀佛的宏愿。四十八愿中第十八念必生愿和第十九临终接引愿就是阿弥陀佛对信仰者作出的承

诺,其内容分别为:

第十八十念必生愿:设我得佛,十方众生,至心信乐,欲生我国,乃至十念,若不生者,不取正觉。

第十九临终接引愿:设我得佛,十方众生,发菩提心,修诸功德,至心发愿,欲生我国,临寿终时,假令不与大众围绕现其人前者,不取正觉。^{[6](P114-115)}

在信仰者看来,阿弥陀佛既然已成佛,其因他所发之弘誓自然能够兑现,佛无妄语,真实不虚,故而在一定程度上减轻临终者因担心死后会堕入恶趣或横生枝节等所引起的畏惧、焦虑等痛苦感受。

3、善知识的引导与安慰。佛教十分重视善知识在众生获得觉悟和解脱过程中的作用,禅宗常将善知识喻为“指月之指”,净土宗则强调善知识在劝勉人们修习净土法门以及对临终者的安慰、引导上的重要作用,而后者更为重要,因为它能有效地减轻临终者及其亲属因直接或间接面对死亡而带来的痛苦,更包括对临终恶人灵魂救赎的深切关照。善知识对临终者的作用净土宗经典多有指陈,概括起来主要有对临终恶人往生净土的关切、对临终者进行生死观的教育以使之以正念面对死亡、建议与帮助组织临终者后事等方面。

对于恶人的临终关切主要是指恶人能否往生西方极乐世界的问题,这个问题在前面净土宗佛性论中已探讨过。恶人尤其是五逆十恶、诽谤正法之人能否往生极乐,净土宗经典之间亦有分歧,后经净土宗祖师的调和与发展,最终由善导提出“善恶凡夫同沾九品”的论断,从而确立了净土宗将恶人完全纳入往生行列的格局。善导认为《观无量寿经》中的下辈三品即专为恶人而说,认为恶人命欲终时,若遇善知识劝其往生,若信从即得往生,若不遇必定堕入三恶道中,不得出离,这里无疑强调了善知识

在恶人的生死解脱以及临终心灵抚慰方面的重要性。净土宗关于对恶人的临终关怀在今天看来仍然闪烁着人道主义的光芒,它蕴含着对恶人生命尊严的尊重。

对临终者的生死观的教育是净土宗临终关怀的重要内容,而善知识恰恰是这一重要任务的承担者。善知识对临终者晓以生死真义,善巧开导安慰,令生正信,切劝临终者放下一切,一心念佛,帮助临终者驱除对死亡的畏惧心理,代之以对西方极乐世界的向往以及期盼佛菩萨众前来接引往生的心理,使临终者能够安然的走完人生的最后一程。最后,善知识还承担着组织临终助念和维护临终者死后安宁权的工作。

4、临终助念以及安宁权的争取。临终助念是净土宗临终关怀的独特方式,由唐善导首倡,然而一经推广便很快成为佛教寺院之常规,近代以来经印光法师大力提倡更盛行于世,社会上曾经相继成立过许多助念团体,他们构成了民间临终关怀事业的一部分。临终助念是为了帮助临终者克服濒死的恐惧、保持“一心不乱”从而顺利实现往生,营造一种祥和的宗教氛围,以外在的宗教氛围去与临终者内在的心态相感应,抚慰其心灵,使之在一片念佛声中平静、安祥地走完生命的最后一刻。

临终助念的依据为净土宗根本经典之一的《佛说阿弥陀经》,经中载言:

若有善男子、善女人,闻说阿弥陀佛,执持名号,若一日,若二日,若三日,若四日,若五日,若六日,若七日,一心不乱,其人临命终时,阿弥陀佛与诸圣众,现在其前,是人终时,心不颠倒,即得往生阿弥陀佛极乐国土。^[7]

从《经》中可知,临终之时是决定能否往生的重要时刻,因此,此时保持一心不乱或者说心不颠倒对于信仰者来说至关重要。然而面对死亡,人们很难做到心不颠



西方三圣

倒,加之亲属的悲痛在耳在目,以及家属以俗事打扰更增加了临终者内心不安的情绪,因此,净土宗以临终助念以及争取安宁权来帮助临终者度过这一难关。关于安宁权的争取,其内容主要有劝诫临终者亲属勿要作声恸哭、勿要以俗事打扰、在临终前后勿要搬动身体,尤其在气绝后八小时之内。如此做的目的有二:一是为了营造祥和安静的外在气氛以帮助临终者放下万缘,尽量做到心不颠倒、保持正念;二是为了不徒增临终者的痛楚,以免使其失去正念,尤其是为了避免因神识痛苦而生瞋怒等不良情绪,因为净土宗认为人气绝后八小时之内,神识还未完全离开人体,这时触摸或移动都会使神识倍感痛楚而生瞋恨,从而很难保持正念,这样易使其堕入恶道而不利于解脱。据此,净土宗还对世俗的有关殓葬的做法提出了批评。关于临终助念以及临终者安宁权的争取,净土宗已形成一定的程式,有许多具体的规定,如怎样分组助念、助念时对念佛声高低缓急的要求、助念所用法器等等,这些均可参看印光法师的《临终三大要》、弘一法师的《人生之最后》

等相关文章。

随着医学的发展,器官移植技术的出现和在医疗实践中的应用,净土宗对死后八小时安宁权的倡导无疑会有碍于这种医疗技术的推广。净土宗特别反对器官移植,因为死之后,如果遽尔移植器官,如割眼角膜、皮肤或其它脏器,必然也会感受到非常强烈的痛苦;若因此而生起嗔恼,障碍其往生善趣或是往生净土,则生前功德都将付之一炬,岂不是非常可怕的事情!净土宗这一观点在佛教内部来看有违“菩萨舍身,功德无量”的大乘菩萨道精神,表现出个人解脱与助人延寿的价值冲突。台湾释昭慧从阿陀那识执受根身与否来判定生死分际,从法理上批驳了净土宗“神识犹存,因嗔堕落”的观点,赞同器官移植与捐赠,认为“这不但符合‘护生’的佛教伦理最高精神,也是在实践可贵的‘菩萨道’”。^{[8](P204)}

净土宗的临终关怀是建立在宗教信仰基础之上的,因此具有浓厚的宗教色彩和意义,它主要是通过一定的方式,借助于临终者内心坚定的宗教信仰,来实现心理上对死亡的超越,这就是真正的宗教徒比世俗之人更不惧死亡的根本原因所在。净土宗的临终关怀将死亡与往生西方极乐世界联系在一起,以彼岸世界的生来消弭对此岸世界死的恐惧及其所造成的痛苦,起到抚慰心灵的作用,从净土宗的往生传记关于众多往生者的往生瑞相记载中,我们就可以看到净土宗往生理论对于“了死”与“好死”的效用。

三、对我国当代临终关怀事业的两点启示

临终关怀一词,始于中世纪,现已成为国际通用的术语。当时,是用来做朝圣者或旅客中途休息,重新补足体力的一个中途驿站,现引申其义,用来指一套组织化的医护方案,帮助那些暂停于人生路途最后一

站的人。可以说临终关怀的产生源于宗教,至少与宗教密不可分,基督教在 19 世纪的英国已经开始设立“安宁院”,收容那些已无生存希望的病人,让他们在人生最后阶段能够保持精神的安祥宁静,安然告别人间,后随着基督教文化国家或社会发起的死亡学或生死学课题的研究而风行于欧美日等地。在我国开展临终关怀工作起步较晚,它的兴起推动了临终医学诸学科以及生命伦理学理论的发展,然而在实践上由于种种原因未能在社会上普遍推广,更未引起应有的重视。理论是行动的先导,理论上有明确的方向和清晰的思路无疑有助于在行动上少走弯路,因此,此处仅从宏观角度谈一下净土宗临终关怀对我国当代临终关怀的一点启示。

1、重视对临终者心灵的抚慰。人的生命是复杂的,远非生物学意义上的内容所能包含的,人与其他生物最本质的区别之一就在于人有意识、能思维,具有丰富的精神活动,因此只有人有意义生活,意义是人赋予的,意义世界由人创造并使自己生活于其中,可以说意义世界对人而言更为重要。从这个角度,我们说人的生命是灵与肉、身与心以及形与神的统一体,人不仅是“生物人”,更是具有文化、生活于意义世界的“社会人”,故而应从自然和社会两种属性来看待人之生命,从肉体与精神两个方面来实施临终关怀。

生命是肉体与精神、心理的统一体,这一观点看似平常,然而在临终关怀实践中往往被忽视。在医疗实践中,对濒危病人生命的延长及其肉体痛苦的缓解所作的工作远远超过了对其心理、精神上痛苦的关切,所谓“救死扶伤”仍是大多数人所信奉的道德律,这里并非否定“救死扶伤”这一传统的医学伦理,而仅仅是指出其中缺乏对临终者及其亲属心灵抚慰的内容。因此,缺乏



观世音菩萨

对临终者心灵与情感抚慰的临终关怀,是不能真正体现对濒危者生命的尊重,而医疗实践中的所谓临终关怀只能萎缩为纯粹的医学技术。从净土宗的临终关怀中,我们可以看出对濒危者的心灵抚慰对其安然离世的重要作用,因为对人而言精神往往要比肉体更为脆弱,在现实生活中我们就常常发现许多濒危病人还有希望通过抢救而生还,但因没有了生存意志而最终放弃了自己的生命,虽然医生尽了最大努力,甚至在手术上很成功。因此,对濒危者或临终者进行意志的鼓励、心灵的慰藉等关切精神层面的工作极其有助于濒危者的生还和临终者的安然离世。

净土宗所以在历史上具有广泛的影响、拥有众多的信众,一个很重要的原因就在于它对生死的关注以及对抚慰临终者心灵的重视,净土宗典籍所记载的诸多信仰者往生时所呈现的瑞相就说明了这一点,可见重视心理与灵性的抚慰对临终者实现“好死”的重要意义。

2、积极开展死亡教育。对信仰者进行死亡教育是净土宗临终关怀的重要部分,这也是其宗教性的体现。净土宗的死亡教育在时间上具有连续性,不仅重视临终前,更注重对信仰者平时的教育,当然这种平时的死亡教育是本于宗教目的,在于劝勉人们信仰净土法门,早做往生准备而不致临终时慌了手脚,影响了生死解脱的大事。

净土宗的死亡教育之所以颇具吸引力并能对信仰者的心理产生作用,就在于它提供了一个人死后可以往生的彼岸世界,而这个世界的存在是不可证实亦不可证伪的,它在一定程度上满足了人们对永恒的追求和对有限超越的普遍心理,我们姑且不论是否存在这种实然的超越,然而在心理上至少实现了对死的超越。当我们抛开其中宗教性的、神秘性的、消极性的死亡教育内容,我们应该看到向民众不仅仅只是向临终者开展积极的死亡教育,帮助人们如何认识死亡、如何对待死亡以及如何心理上实现对死亡的超越等等,对提高人们的死亡质量具有极其重要的意义。正如郑晓江教授所言:“‘生’与‘死’是密不可分的,是人的生命两极,改善了‘死’的状况,解决了‘死’的诸种问题,也即意味着人‘生’质量的提高,人生幸福的更多获取。”^[9]因此,整合和运用世俗的、哲学的、心理学的、宗教学的等各种关于超越死亡的理

论资源,积极开展死亡教育是发展临终关怀事业重要的和必要的工作。

最后,必须明白净土宗的往生理论在临终关怀的“好死”方面虽然具有一定价值,但在如何“好生”方面却明显不足,其生死教育的内容无非“苦”、“乐”、“厌”、“欣”,这其中的消极性是不言而喻的。对于临终者死后八小时安宁权的争取虽有利于临终者的所谓往生,却不利于医疗实践中的器官捐献和移植,这种只重个人解脱而忽视对生者进行帮助的做法,也是有违佛教大乘菩萨道精神的。因此,我们在借鉴净土宗临终关怀时,要学习它重视对临终者心灵的抚慰以及对信仰者生死观的教育,对其具体的内容要做扬弃工作。

参考文献:

- [1]方广铝.渊源与流变[M].北京:中国社会科学出版社,2004.5.
- [2]傅伟勋.生命的学问[M].杭州:浙江人民出版社,1996.4.
- [3]杨伯峻译注.孟子·离娄章句上,孟子译注(卷七)[M].182.
- [4](宋)王日休撰.龙舒增广净土文(卷十二)附录,善导和尚临终往生正念文,大正藏(电子版),No.1970 (1970 47 P0251),www.fodian.net/organize/division.htm.
- [5]释印光、张育英校注.印光法师文钞[M].
- [6](曹魏)康僧铠译.佛说无量寿经(卷上)[M].南京:金陵刻经处,2002.
- [7]佛说阿弥陀经,大正藏(电子版),No.0366 (0366 12 P0346)。
- [8]释昭慧.佛教规范伦理学[M].台北:台湾法界出版社,中华民国 92.3.
- [9]郑晓江.论死亡的超越[J].江西财经大学学报,2001.1.