

臨終瑞相之類型及宗教心理功能(上)

——以《淨土聖賢錄》為主

／釋如石

一、前言

生、老、病、死，是一切生命必經的歷程。對於此一生命鐵則，其他動物似乎比人類更能安然順受；牠們在面對死亡的時候，顯得比較平靜，不像一般人會表現出「千古艱難唯一死」的強烈抗拒心理。儘管如此，還是有許多人是「好死」的，他們走得非常平靜安詳；有些人甚至會在死亡前後現出祥瑞的徵兆，特別是修行較好的宗教人士。

這些祥瑞徵兆，在淨土行人臨終時出現的有：預知時至、親見或夢見西方聖境、蓮花、塔、光明或佛、菩薩前來接引、耳聞天樂、鼻嗅異香乃至於身現光明；¹而在死後呈現的瑞相，則有身體柔軟、屍久不壞、燒出舍利等等。在《淨土聖賢錄》²（以下簡稱《聖賢錄》）中，有關這方面的資料非常豐富，幾乎每一則往生傳裡都會出現一、兩種瑞相，有些人甚至各種瑞相一應俱全。對淨土行人來說，這些瑞相的意義十分重大，可是相關的研究卻很少。因此在下文中，筆者嘗試將《聖賢錄》所記載的「臨終瑞相」³稍作整理，並根據相關經論以及現代心理學、超心理學⁴的研究成果，略加探討；希望能對這類屬於「生死學」⁵領域的宗教現象有更明確的認識，並在淨土宗特有的意義之外，揭開它們更深廣的宗教心理意涵。

二、親見佛菩薩、極樂世界及光明等瑞相

（一）臨終「親見」瑞相之意義

佛教主張有情眾生是會輪迴的，而輪迴中的生命現象，主要由惑、業所感發而形成。當今生的異熟果報即將壞滅、來生的異熟果報正要成熟的這段期間，往往會有一些超感官的異常現象出現。這些異象之所以會發生，可能是因為生命即將結束，生理功能逐漸喪失，由生理所支持的意識也變得愈來愈衰弱；而意識狀態削弱或短暫失去作用的時候，往往就是潛意識⁶上臺表演的最好機會，就像我們平常睡覺時作夢一樣。榮格的高足沙提諾伯博士也曾說：當人們既老又病時，他們的潛意識正想探出頭來，要求被正視。

這時，由於面臨死亡，生命已經來到最後、也最值得關切的階段，所以潛意識傳達出來的訊息，大都與死亡或

來生有關。不過，收到訊息的方式卻因人而異。有些人覺得是看見的，另有些人則是聽到、嗅到或觸到。當然，這裡所謂的「看見」，並不是真的用肉眼看見；因為神佛和天界、地獄等意象都不是眼識所能感知的對象。

那麼到底是怎樣看見的呢？

威廉·詹姆斯（William James, 1842 - 1910）在大作《宗教經驗之種種》中，曾經提出一個既適合各類宗教、又具有心理事實做根據的假設。他說：在「宗教經驗中，我們感受到與之有所聯繫的『更高者』，無論從較遠的那一邊（彼岸）來看它是什麼，從較近的這一邊（人世）來看，它是我們意識生活中潛意識的延伸。」詹姆斯認為，潛意識運作的特色之一，就是它能以客觀的方式呈獻自身，並讓主體感受到外來的啓示、召喚或控制。潛意識的這種特性，使它可以用來解釋他力宗教所主張的「宗教人士是由外力所感動」的神學理論，因此非常適合作為各種宗教經驗及其信仰建立的基礎。⁷

根據這個假設，我們認為：當一期的生命即將結束，平常清醒的意識功能會大幅降低，甚至暫時失去作用而撤入另一種「轉變的意識狀態」⁸。在這種狀似「出神」⁹的潛意識狀態裡，即將成熟的業果將會以某種象徵性的心理意象客觀地呈現出來，以至於會使人覺得是正常眼睛所看見的。¹⁰從醫學的角度來看，在心臟停止跳動的前二、三天，大多數病患都會經歷類似的「臨終經驗」。這時，由於左腦活性降低，右腦相對較為活躍，因此往往會把超現實的幻覺看成真實的現象。例如見到從迷霧中射出光芒，出現花園、已故親友或佛菩薩等等。¹¹這種情形，在現代臨終看護的紀錄裡，可以找到許多實際的例證。

《遇見天使之前——夢境與死亡的對談》一書中，曾經談到一則關於臨終幻視的例子：希拉年老時，脾氣變得非常暴躁。死前一個星期，外甥女琳恩去看她，希拉竟然一反常態，愉快地對琳恩說：她去世多年的母親剛剛回來看她，並且和她聊了一會兒，她開心極了。琳恩聽後，開始擔心姨媽已經脫離現實，於是拼命說服姨媽：那只是一場

夢。但希拉就是不肯改口，硬說她母親真的來看過她，還用手猛拍床沿，指著她坐過的地方說：「她是來看我的。」在《聖賢錄》裡面，類似的例子不勝枚舉。茲舉一例：陳性良之妾沙氏，臨終時看見侍者給她的大悲水散作光明，偏照她的頭和手臂。身旁的陳性良伸手幫她拿杯子，可是沙氏卻見他手持蓮華。

由此可見，臨終者往往會把出現在他們「被轉變的意識狀態」中的現象，當成親眼見到的真人真事；然而，他們身旁的親友卻認為那只是幻覺，因為他們通常都見不到這些現象。《般舟三昧經》有一段經文說：

菩薩於此間國土念阿彌陀佛，專念故得見之。……作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念欲處、色處、無色處是三處意所作耳。我所念即見，心作佛。

菩薩在意識明朗、輕安、專注的定境中見到的「佛」，尚且是「無所從來」、「念即見，心作佛」，那麼臨終昏散意識所見的佛，當然不可能是來自西方「十萬億佛土」之遙的阿彌陀佛本尊，而行者更不可能直接神遊淨土去見佛。關於定中見佛，《大方等大集經·賢護分》也有同樣的看法：修念佛三昧而得見佛的人，其實並沒有見佛色身的天眼、聞佛法音的天耳、也沒有前往淨土的神足，更沒有命終往生到佛前；他只不過是在這個世界上，「積念熏修，久觀明利故」，終於得見阿彌陀佛而已。¹²

淨土行者由於「積念熏修，久觀明利」，所以能夠「念即見，心作佛」，就像修不淨觀的行者「久觀明利」而得親見種種不淨的景象一樣。唯識宗所依的本典《解深密經》和無著的《攝大乘論》，也都把定中所見的「三摩地所行影像」，視為「唯心所現」的幻象。¹³ 同樣的，對於臨終「佛來接引」的瑞相，有的法相唯識學家也把它們當作自心變現的「相分」來解釋。懷感在《釋淨土群疑論》中引述他人的主張說：

如來慈悲本願功德種子增上緣力，令諸眾生與佛有緣，念佛修福，作十六觀。諸功德力以為因緣，自心變現阿彌陀佛，來迎行者，隨化佛往。言彼佛遣來，不是實遣，但是功德種子與所化生時機正合，令見化佛來迎。……是自心相分，非關他也。¹⁴

行者因佛本願的招感，而修習念佛法門，積集往生功德的種子於內心中。所以臨命終時，他們心識中成熟的淨業種子，便現出阿彌陀佛的形象來迎接。

因此，當我們見到《阿彌陀經》說：

「是人臨命終時，阿彌陀佛與諸佛聖眾現在其前」，和《無量壽經》說：「由此見佛，生彼國中」、「佛化現其身，光明相好，具如真佛」，其中所說的「見佛」、「佛化現」和「諸佛聖眾現在其前」，如果也從「心作佛」、「自心相分」這個角度去理解，應該比較切合實際。本標題所說的「親見」，正是這個意思。

那麼，淨土行人臨終「親見」佛菩薩等瑞相的實際情形到底如何呢？

以下，是《聖賢錄》中有關臨終「親見」瑞相的幾則記載：

道 樞：忽見幡蓋盈空，蓮華布地……安詳而逝。

孫叔子：彌陀觀音皆來迎我……泊然而寂。

李夫人：佛來矣！……何狀？曰：金身高大……微笑而逝。

以上所舉例子，只是一般淨土行者臨終親見瑞相的情形。若是大福德或已得念佛三昧的行人，「親見」或夢見的境界可能更為殊勝。廬山慧遠最後一次出定時，「見阿彌陀佛身滿虛空，圓光之中，有諸化佛，觀音、勢至左右侍立；又見水流光明，分十四支回注上下，演說苦、空、無常、無我之音」，便是大家所熟悉的例子；其他如：

秦 媪：忽有光明照空，逾于皎日，面西而逝。

顧 源：我坐蓮華中半月餘，見彌陀法身遍虛空世界，世界皆金色。佛視我微笑而器我，又以袈裟覆我。我決定往西方矣。

賀國昌：見佛菩薩現廣大身，彌滿空際，散則無量。

按常理推測，臨終瑞相除了「親見」以外，應該還有其他「親聞、親嗅、親嚐、親觸」等不同的感受方式，因為在腦部或意識中存檔的法塵，本來就是通於前五識的；而《聖賢錄》中的記載也確實如此：

真 慧：見蓮華相候，又聞異鐘聲，聲幽遠，異香充蔚。

金庭棟：吾目前所見之地，皆七寶合成，然躅之柔輭，耳中所聞之聲，則微妙難狀。

單童氏：謂口中甜和，忽安詳而逝。

在傳統的中國佛教圈內，普遍有一種見解認為：臨終見佛來迎的同時，便是行者真正往生的時刻。這樣的往生觀念，早在隋唐時代就已經開始流行了。當時有些學者認為：行者臨命終時，意識呈現「坐蓮花內」的瑞相，是「生有」而非「中有」。但善導的高足懷感在《釋淨土群疑論》中，反對此說。他認為：在穢土就感生淨土的「生有」，很不合

理。合理的說法應該是，行者在穢土死後，先得「中有」，呈現坐蓮花的意象，等到了淨土的七寶池內，才受「生有」；就像轉生色界的行者，在欲界命終後，先得「中有」，等到生於色界時，才受「生有」。

根據西藏密續的說法，一般人臨終時會先經歷死亡的前四兆，斷氣以後，再歷經死亡的後三兆，進入最深層的無意識狀態，呈現出死光明——本有的澄明心，才算是真正的死亡。死光明結束以後，再經過逆行的死亡七兆，才能生出「中有」的狀態。¹⁵ 經過「中有」的過渡階段以後，來世的「生有」才會形成。據此而言，則懷感的「先受中有」說確實比較合理。不過，從《聖賢錄》大量的往生事蹟來看，淨土行者命終時「意現坐蓮花內」的瑞相，仍屬於死光明出現前的「死有」之前的臨終階段。這種瑞相，充其量只能算是淨業成熟所呈現出來的一種「將會往生」的徵兆而已，並非真正「中有」階段的往生淨土。關於這一點，在後面「瀕死經驗瑞相」一節，還會有進一步的論述。

臨終親見瑞相者，由於處在「被轉變的意識狀態」中，其感官對外界刺激的反應大幅降低，然而只要意識尚未完全喪失，行者仍將保有某種程度的清醒，因此還可和旁人互動。這種情況有點像半催眠的狀態。如前例李夫人臨終見佛時，還可以清楚回答身旁先生的問話而說：「金身高大」。又如金庭棟臨終時見到西方有八個金字，雖然身旁有人糾正說：「只有六字」，但他還是毫不含糊地回應：「『極樂世界阿彌陀佛』不是八個字嗎？」¹⁶ 可見，臨終者對他所「親見」瑞相的狀態是相當篤定的，雖然處於「被轉變的意識狀態」，但現前的逕向，歷歷分明，而非一片空白，因此完全不像被深度催眠者只能接受身邊師友的暗示。

倘若臨終者的淨業已經成熟，其意識處於被轉變的狀態，而且完全空白，尚未現起明確的意象，那麼就很容易受到與原信仰一致的外界訊息所暗示，而呈現出相應的意境。例如清朝的丁世濟，臨終誦〈發願文〉到「以淨光照我」時，忽微笑地說：「我現在終於見到佛光了」。另外，民國的姚夫人在命終前，吩咐外甥孝達誦《阿彌陀經》，誦到「佛土種種莊嚴」的地方，忽然說：「這樣的境界歷歷在前，我所見到的境界和經文所說完全相同。」

總之，淨土行人臨終「被轉變的意識狀態」如果尚未現起明確的意象，很可能受到與淨土信仰內容一致的訊息

所暗示，而呈現出佛菩薩或西方勝境等瑞相。

(二)「定中」、「感應」親見難，「臨終」親見易

根據《成唯識論》，第六識可分為四種：一明了意識、二獨散意識、三定中意識、四夢中意識。在平常清醒的狀態下，與前五識一起發生作用的意識，稱為五俱意識或「明了」意識。而在前五識不起作用時，向內攀緣法塵影事的後三種非常態意識，延壽《宗鏡錄》稱之為「獨頭」意識，即定中、夢中和散位三種獨頭。此外，延壽又多加了一種因病（或精神病、迷幻藥）而產生幻覺的意識——「狂亂」獨頭。這四種「獨頭」，由於不是正常清醒狀態下的意識，所以應該相當於不同性質或層次的「被轉變的意識——潛意識狀態」。

顯而易見的，行者在「夢中」和「定中」親見佛菩薩的現象，分別是由夢中和定中獨頭意識所產生。至於前文所說的「臨終」親見以及另一種「感應」¹⁷ 親見佛菩薩的情形，由於不是處於定中、夢中，也不是在狂亂的意識狀態下，所以應該是「散位」獨頭所產生的現象。不過，這種散位意識並不是一般的散漫妄想，而是一種類似被催眠或出神的潛意識狀態。再者，雖然「臨終」、「定中」和「感應」這三種親見所依憑的同樣都是「被轉變的意識狀態」——潛意識的心理功能，但引發的因素卻互有差異。首先，屬於定中獨頭的「定中」親見，全靠知性內省與注意力集中所達成的輕安專注、心一境性的定力及其餘勢所引發，因而也最難產生。按理說，入定時心一境性，除所緣之外，不應有其他意象呈現。所以精確地說，一般所謂的「定中」見佛，除依觀佛三昧得見之外，其餘應在出定或在定心的空檔之間，由定力餘勢引發過去的淨業善根而得見佛等。《釋禪波羅蜜次第法門》就有類似的說法：

行者因修止觀故，若得欲界未到地定，身心空寂，忽然憶念諸佛功德相好不可思議，……從禪定起，身體輕利，自覺功德巍巍，人所愛敬，是為念佛三昧善根發相。

根據上座部佛教的說法，禪修者在未到定時，心意變得非常平靜而光明，但因禪支不夠堅固，所以佛菩薩、鬼神、白骨等境相和某些預兆，有可能會突破「一境性」的定心狀態而逼真地呈現出來；其中大部分是虛擬的心理幻象，但仍有些是真實現象的呈現。¹⁸

其次，屬於散位獨頭的「感應」親見所憑藉的潛意識狀態，純粹由清淨、

虔誠的宗教情感——信願所引發。當一個人信仰的虔誠增強到某種程度時，其意識可能會從感官對象暫時撤離，趨入「被轉變的意識狀態」而若有所見（但非定境）。一般教徒見到宗教形象顯靈，泰半屬於這種「感應」親見的情形。聖保羅所見眩目的天界異象和君士坦丁看到天上的十字架，便是兩個典型的「感應」聖蹟。不過，要生起這樣清淨而虔誠的信願並不容易，所以「感應」的例子也不多見。

至於另一種同屬散位獨頭的「臨終」親見，主要是由臨終意識的自然消退促成「被轉變的意識狀態」，使即將成熟的來生果報以某種象徵性的心理意象呈現出來。若是善業成熟，便會見到天宮、天人等令人愉悅的美景；若是惡業果熟，則見到地獄、惡鬼等使人不安的恐怖景象；如果是「淨業」成熟，自然呈現與淨土有關的佛菩薩等祥瑞徵兆。所以，「臨終」親見所需的自力成分較少，因而也比「感應」和「定中」親見容易發生。據筆者初步統計，《聖賢錄》中「臨終」親見的例子確實最多，總共有 410 件；「感應」親見其次，有 90 例；「定中」親見最少，只有 30 例。¹⁹ 理論的推估和實際的紀錄是互相吻合的。

不過，「臨終」與「感應」、「定中」親見三者並非毫無交集。如果「定中」親見在臨終階段發生，而且呈現出有關「接引往生」的訊息，那麼便同時具有「臨終」瑞相的意義。慧遠最後一次出定時見佛，便是一個同時兼具「定中」見佛與「臨終」瑞相的宗教經驗。當然，這種情形更少發生，總共只有慧遠、曇鑒、慧通、道喻、法因和德成尼等 6 例。然而，如果「感應」親見在臨終發生，那麼它便只能等同「臨終」親見了，因為這時已無法區分二者；唯一可能區分的差別是，「感應」親見的境界較為殊勝，例如：

懷 玉：香氣盈空，聖眾遍滿，見阿彌陀佛、觀音、勢至，身紫金色，共御金剛臺來迎。

思 岸：我已親到西方，親見阿彌陀佛及二大士。仰荷佛慈，賜我淨衣，觀音大士水洒我頂，又見蓮池大師，為眾說法，又觀七寶池中，眾寶蓮中有我生處。

江庵南：忽現西方極樂世界真景，光芒無際，其中七寶莊嚴，寶樹寶塔，無奇不有。佛坐虛空，命弟子上見……知西方極樂世界真確有也。

（三）火囚車相現、天人來迎猶可轉現

往生瑞相

承上所說，臨終善、惡業果即將成熟而呈現出善惡徵兆的人，是否定將投生善惡兩道而失去往生淨土的機會呢？

按常理來說，臨終徵兆的好壞，的確相當程度地指示一個人來生的去向。然而，徵兆終究只是徵兆，不是事實。雖然徵兆的出現暗示了事件發生的可能性，但畢竟尚未形成事實，所以只要及時設法改變，仍有轉還的餘地。部派佛教時期的《那先比丘經》，以船載巨石為喻，說明念佛功德能承載重大惡業：「船中百枚大石，因船故不得沒。人雖有本惡，一時念佛，用是不入泥犁中，便生天上。」《大毘婆沙論》也提到過類似的例子：有某位修行人，由於前生「順後次受」的惡業成熟，臨命終時地獄境相現前。經過一番反省，他自認為一生修善，理當生天，不該有此惡兆，肯定是前生的惡業所感。於是他「自憶念一身已來所修善業，深生歡喜。由勝善思現在前故，地獄生相即便隱沒，天趣生相欵爾現前，從此命終生於天上。」

世親在《俱舍論釋》中說明善惡等業果先後成熟的原則時，引偈說：「諸業於生死，隨重近串習、隨先作其中，即前前成熟。」這個偈頌說明了四項原則：第一、重業最先成熟；第二、如果業力輕重相等，那麼愈接近命終的業愈早成熟；第三、如果臨近命終的程度一樣，串習力較強的業將脫穎而出；第四、如果串習力相當，先作的業先成熟。根據這個說法，在正常的情況下，「重」大的惡業確實會領先成熟，或呈現出成熟的惡兆；但此時行者若能努力「串習」反面的「重」大善業，仍有可能扭轉劣勢，促使善業後來居上，優先成熟。由此可見，真正主導來生趣向的關鍵，還是決定於當事者的善惡意志或信仰的強弱。例如清朝的王仰泉長年持齋、誦經。八十一歲那年，忽見催命使者前來追捕。他大聲抗拒說：「我要等佛來接引才去。」五天之後，果然見到佛現廣大身垂手接引而逝。

無著在《阿毘達磨集論》中主張：即使來到中陰階段，過去所串習的善法還是有可能現行，從而轉變來生的去處。²⁰ 虛無漂渺的中陰尚且有轉變異熟的可能，何況是意志還作得了主的現世臨終呢？因此，只要在意識完全昏迷以前，一念悔過知非，於短時間內具足信願，虔誠憶念阿彌陀佛的相好光明或萬德洪名，促發淨業優先成熟，還是有可能見佛而得以往生的。《觀無量壽佛經》

之所以會說：「乃至十念念無量壽佛」、「乃至一念至心迴向，願生彼國」，即能「夢見彼佛」而得下輩往生；同樣的，《無量壽經》之所以會說：「五逆十惡，具諸不善者，具足十念」，即可見金蓮華而得「下品下生」，就是這個道理。倘若作惡多端者臨終十念乃至一念至心念佛，還有機會「夢見」佛菩薩、或「親見」金蓮花，那麼平日略修善行的人，臨終以清淨的信願念佛並將善行功德迴向，而得以「親見」瑞相而往生，應該是不成問題的。

根據藏傳佛教的說法，亡者最後三口粗氣吐出以後，粗分死心就現起了；不過在細分（無記）死心尚未出現以前，若能提得起下等的歸依心、中等的出離心或上等的菩提心，那麼即便有惡業，也可藉此強大的善念暫時制伏。依此而言，淨土行人臨終至誠念佛，起碼屬於層次最低的歸依心，理當可以成辦下品往生，何況是「真為生死，發菩提心」而念佛求生淨土的行人呢？唐朝以殺雞、宰牛為業的張鍾馗及張善和，臨終惡相現前，幸好臨時緊抱佛腳而得以見佛來迎，便是最佳的例證。其他如清朝的施靜巖，臨終只隨著表兄大聲念佛數十聲，也見到佛菩薩來迎而逝世。

這種臨終轉業的情形，不僅在佛教史料中可見，其他宗教也不乏類似的實例。在《死亡心理學》中，Robert Kastenbaum 提到一個現代的癌症病患，接二連三在臨終夢境中被烈火焚燒，痛苦不堪。經由向牧師悔過並發露內心的恐懼之後，終於夢見三位天使來訪，而平靜地逝世。²¹ 當然，大多數臨終惡相現前的人都不可能如此僥倖，因為這類人士泰半煩惱粗重、信願不堅、助緣不足，所以也難有轉還的餘地。日本中世紀歷史小說《平家物語》中，位高權大的平清盛，便是在地獄卒和火車等幻象的折磨下驚恐過世的。²²

知禮《觀經妙宗鈔》說得好：「一切善，若能迴向，皆淨土因；仍一切惡，若能懺願，亦淨土因。」一生為惡多端、臨終惡相現前者，若能懺願，尚且可能轉生淨土，那麼一生斷惡修善、臨終善業成熟而見到他方佛或天人來迎接的淨土行人，若將善果迴向往生西方，當然就更不在話下了。所以《聖賢錄》中，也有不少「他方佛及天人來迎不去」而求生西方的記載，例如：

齊 玉：「床前多寶塔現，非吾願也，所願見阿彌陀佛耳」……「佛來也！」端坐，合掌而化。

慧 光：見天眾來迎，光曰：「我所願，歸安養耳」。已而，淨土化佛充

滿虛空。……

僧 藏：見諸天次第來迎，皆不赴。俄告人曰：「適往淨土，見諸上善人……

道 昂：「兜率陀天迎我……非所願也……」便見西方香華伎樂，充塞如雲，飛湧而來。

1. 宗喀巴《菩提道次第廣論》根據《瑜伽師地論·本地分》說：行善者臨終的瑞相，是「猶如夢中見有種種可意之色（相）」（卷6，頁176；T 30，281中-下）。基督徒也會看見天使、精靈、燈、光明、美好的地方和天堂等類似的瑞相（派翠西亞·克莉與瑪姬·克拉蘭合著《最後的禮物》，正中，1994，頁150、177、180）。
2. 本文所採《淨土聖賢錄》（高雄淨宗學會，1993），包含清·彭希涑的《初編》、胡珽《續編》、民·德森《三編》以及毛凌雲《四編》，收集的史料遍及梁、唐、宋《高僧傳》、《佛祖通載》、《往生集》、《染香集》、《種蓮集》及《近代往生傳》等。
3. 一般人對「臨終」的理解，是生命結束前數小時或幾天。本文所說的「臨終」，時間的彈性較大，甚至可長達三年以上。無論何時，無論是在幻覺、睡夢、瀕死或定中，只要行者覺察出任何「足以使自己意識到死亡垂臨乃至死後世界」的徵兆，並開始充滿信心與希望地為此做準備，從那一刻開始，就算是行者的「臨終」，而直到斷氣之前所經驗的一切祥瑞徵兆，都稱之為「臨終瑞相」。
4. 所謂「超心理學」，就是一門「以科學的精神來考察那些不能用任何已被普遍承認的假說所解釋的人類能力」的學問。現在，已有七、八所大學許可專門授予有關超心理學博士的學位，包括加州（柏克萊）、杜克等著名的大學在內（艾娃《超心理學》，老古，2001，頁15、27）。
5. 傅偉勳在《生死學叢書·總序》中，把死亡現象和死後世界視為廣義「生死學」的範圍（品川嘉也等著《死亡的科學》（東大，1997），頁3）。
6. 此處所說的潛意識（subconscious），雖然少不了弗洛伊德所說「個人」潛意識的層面，但主要的還是邁爾斯（Myers 1840 - 1901）所提出的「閾下自我」（subliminal self）的高層，或榮格所說屬於人類普遍具有的、更深層的「集體」潛意識（collective unconscious）。
7. 《宗教經驗之種種》（立緒，2001）頁

- 607-8。瑞士名宗教學者 F. Stolz 在《宗教學概論》中也說：有許多幻象、神秘經驗和狂喜等宗教經驗，顯然源自或屬於潛意識（國立編譯館，2001，頁 154）。
8. 1969 年，塔特（C. T. Tart, 1937-）教授出版了《被轉變的意識狀態》一書，首次將催眠、夢境、出神、靜修、精神病態和致幻藥物等意識狀態所產生的超自然現象，綜合在一起進行研究，開創了超心理學中極為重要的研究領域。從此以後，「被轉變的意識狀態」（altered states of consciousness）這一名詞，很快就被研究者普遍接受（《超心理學》，頁 456）。
 9. 「出神」（trance），是指感官對外部刺激的覺知程度大幅降低、甚至完全喪失的意識狀態。從部落時代的薩滿（巫醫）開始，許多的超感官現象都是在出神狀態下產生的（《超心理學》，頁 455）。
 10. 這種幻視的真實感，或可用超心理學中的「超視覺」（clairvoyance）來比擬：任何丟失東西的祖魯人，都會進入一種出神狀態（abstraction），直到第二視覺出現。……這種視覺是這樣清楚，以至於好像不是內心的視覺，而是「看」到那丟失的東西本身和它所在的地方（《超心理學》所引，頁 164）。
 11. 品川嘉也等著《死亡的科學》〈前言〉（東大，1997），頁 2、3。潘菲德先驅性的研究顯示，如果電刺激皮質的部位在「右」顳葉，視覺幻覺比較容易產生（James H. Austin《禪與腦》，遠流，2007，頁 233）。
 12. T 13，875 下。《大集經·賢護分》，是《般舟三昧經》的同本異譯。慧遠曾疑定中所見之佛是虛妄的，因此向羅什請教。羅什答問的大意是說：定中之佛並非虛妄，乃由三昧定力，遠見現在西方之阿彌陀佛（《羅什法師大義》卷中，T 45，134 下）。慧遠與羅什兩人之見解相當於唯識獨影境與帶質境之差異（望月信亨《中國淨土教理史》，頁 20-1）。
 13. 《攝大乘論》云：「於定心中，隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心」（T 13，138 中）。另見《解深密經》，T 16，698 中。
 14. T 47，37 下。不過，懷感本人所認同的，是「化佛親自來迎」的另一說法（廖明活《懷感的淨土思想》，商務，2003，頁 67）。
 15. 死亡七兆是：1 海市蜃景、2 煙、3 螢火、4 燈焰、5 白景象天、6 紅增上天、7 黑近成就天。過此即為本有的澄明心。參見達賴喇嘛《達賴生死書》（天下，2003），頁 96-181；格桑嘉措《大樂光明》（時輪，1992），頁 89-112。
 16. 半催眠狀態之「親見」，類似在臺灣流行一時的「觀靈術」或「觀落陰」。被觀入靈界者，自認為「完全清醒」，可以同時與靈界的亡魂和身邊的友人進行溝通。曾經兩度「觀靈」成功的三毛表示：靈界所見，「完全是一種感覺，眼睛沒有看到，可是她（白衣觀音）確實在這邊天上」（張開基《生死輪迴》冊 1，林鬱，2005，頁 117-8）。
 17. 「感應」，相當於西方「神聖顯現」（hierophany）的宗教學概念，依利亞德將它界定為「神聖向我們顯示出祂自己」（《聖與俗——宗教的本質》，桂冠，2001，頁 62）。
 18. 見阿迦帖開示〈正道足跡〉、阿迦索〈禪思技術〉（收入《四念處》，原始佛協，1996，頁 158、159、254、263）。定中所見的「心理幻象」——幻覺，現代腦神經科學家假定：它們代表「內心潛在形象的釋放」（James H. Austin《禪與腦》，頁 234）。
 19. 近年，淨宗法師編了一部《念佛感應錄》（淨土宗文教基金會，2007），其中二、三冊所集現代往生錄（1990-2004）的 106 件個案中，親見瑞相者仍有 31 位，佔三分之一弱，其比例約與《聖賢錄》相當。不過其中沒有「定見」瑞相者。
 20. 《阿毘達磨集論》說：「往生中有亦能集諸業，先串習力所引善等思現行故」（T 30，282 中、31，676 上）。
 21. Robert Kastenbaum《死亡心理學》所引述（五南，1996），頁 34-5。臨終的惡相現前，若換成心理學的語言，或可轉述為：「深刻而未解的心理情緒長期累積，可能在臨終時導致令人驚異的景象。」而宗教上適當的闡釋，將可恢復信心，帶來轉變的力量（頁 35）。
 22. 小田晉《生與死的深層心理》所引述（方智，2002），頁 205-6。