

傳統社會生命教育的生死信仰

鄭志明

輔仁大學宗教學系教授

摘要

生死信仰與殯葬文化是經過了人類數千年甚至上萬年的歷史傳承，是集體面對生死存有的挑戰而來的精神與物質的文化創造，逐漸地從簡陋的形式發展成豐富的體系。

殯葬文化雖然伴隨著不少的物化形式與禮儀形式，主要還是以生死信仰為核心，有其自成系統的精神性信念與思想體系。傳統社會在物質生產上可能較為缺乏，但是可以透過信仰的觀念系統來維持群體生活的和諧秩序，生死信仰是集體生活下共有的文化教養，是滿足生存需求而來社會活動與精神活動，物質生活雖然是社會活動的基礎，卻是以精神生活作為社會活動的導引力量，指導人們生命的目的追求與價值定向。傳統社會是以精神文明作為主導，來確立集體社會生活的文化準則，以堅定的信仰行為來維持生存的規範法則。

從原始社會到現代社會，生死信仰最為核心的課題，應是對於人性本質的探尋，從靈魂的觀念追溯人性的意義內涵與存有價值。當原始社會意識到靈魂的存有與死後世界時，人們已開始建構自我的精神存在，探討肉體形式之外的生命目的與價值，凝聚出對人性本質的文化共識。相對於靈魂來說，人類除了肉體外還具有人性，認為人性是與所有天地萬物的生命本質是相通的，確立了人的生命在宇宙中的地位與存在的作用，肯定人性在精神層面上是與天地萬物有著不可分割的連結關係，可以超越出肉體生死的有限形式而能永恆長存。

關鍵字：生命教育、生死信仰、傳統社會、原始社會、現代社會、靈魂、人性

壹、前言

生死信仰是人類經由數千年甚至上萬年對生存條件與存在意義不斷探尋下的意識與觀念系統，是集體共有的文化意識與精神生活，是具有高度遍在性與流傳性的信仰系統。從傳統社會邁入到現代社會，生死信仰依舊是人們依賴的精神支柱與行動指南，殯葬的禮儀操作與文化形式有如活化石般的歷久不衰，能跨越漫長的時空來引領當代人們面對死亡的行動模式，以及對生命存有的價值追尋。生死信仰是殯葬文化最為深層的觀念系統，殯葬表層的器物形式與中層的禮儀操作，可能會隨著時空的轉換而變遷，但是人們面對生死的信仰觀念卻有如文化基因般的根深蒂固，延續著從原始社會傳承下來的價值信念，作為行為規範與活動面向的主要依據，來指引人們順利渡過因死亡而帶來的生存衝擊。

現代社會是多元文化與多元宗教相互交會的場域，發展出當代多元的價值文明，各種生死信仰並立而叢生，極為紛歧多樣。原始社會留傳下來的生死信仰，在儒家、道家、道教、佛教等觀念增補下原本已相當龐雜，近代加上多種外來宗教與外來思潮的流傳，更為錯綜複雜，很難被單一民族或宗教所壟斷，傳統社會延續下來的生死信仰很難再維持其獨佔的局面，必須進入到現代社會與其他生死信仰合流共生。在當代如此複雜的社會情境下，生死信仰也必然會有多重的累積與會合，不易保有原本純粹的文化面貌，民眾可以各自依其生存環境與文化教養來重組其生死的信仰理念，呈現了多樣而紛歧的殯葬行為模式，展現出各自分立與多重操作的文化系統。

從原始社會到現代社會，生死信仰最為核心的課題，應是對於人性本質的探尋，從靈魂的觀念追溯人性的意義內涵與存有價值。當原始社會意識到靈魂的存有與死後世界時，人們已開始建構自我的精神存在，探討肉體形式之外的生命目的與價值，凝聚出對人性本質的文化共識。相對於靈魂來說，人類除了肉體外還具有人性，認為人性是與所有天地萬物的生命本質是相通的，確立了人的生命在宇宙中的地位與存在的作用，肯定人性在精神層面上是與

天地萬物有著不可分割的連結關係，可以超越出肉體生死的有限形式而能永恆長存。生死信仰的重點是在跳脫出生死的形式，理解到「人性」的生命本質，此「人性」是超越出物質形態的精神存有，即是人們克服死亡與超越死亡的動力所在，能指引人們在有限的肉體形式中領悟無限的存有，開啟出類同於宇宙法則的心靈境界。

貳、原始社會的生死信仰

人類的殯葬文化源自於原始宗教的靈魂觀與生命觀，產生了處理遺體的意識與行為，在原始時代人們的物質生活雖然十分貧乏，人們卻能基於信仰的需求致力於為亡者來安排靈魂的寄生或來世的生活，重視死亡事件的殯葬操作禮儀，舉辦著各自不同規模或類型的喪事活動。此時期的人類已相當重視自我生命的文化內涵，關注到「生」與「死」的存有課題，雖然期待生命的永生，卻又必須經常面對死亡所帶來的分離與哀傷，在這樣的情境下，人們必然深入生死現象的探索與反思，建立起靈魂與死後世界的集體思維，發展出克服與超越死亡的信仰觀念與情操，以生命存有的精神形態來滿足人類延續生命長度的熱切渴望。

原始社會後期殯葬文化已經高度成型，從目前大量出土的考古資料顯示，此時已有愈益講究的墓室，以及愈益精美豐富的棺槨與隨葬品等，從這些墓葬的實物形態中，可以推測出先民們籌備與操持喪事時的熱絡場景，已有一定規模的禮儀規範，在語言、服飾、禁忌與祭祀等上有其固定的行為方式與程序。在殯葬的實物形態與操作形態之上，早有一套完備的生死信仰體系，已能深刻地認識死亡與生存的關聯性，不僅決定了個人的人生軌跡，也決定了社會的集體生活法則，以及時代的文明軌跡（王夫子，1998：13）。從靈魂的死後世界到生死信仰的建構，已發展出自我認識的精神系統，追求積極性生命存有的目的與價值，支配了人們的社會生活與精神活動。

生死信仰是原始宗教最為核心的文化內涵，不僅從靈魂的觀念發展出各種崇拜，最為重要的是還是對自我生命的探尋，不斷地面對生死現象進行精神層面的觀念建構，意識到人的生命是與自然生命融為一體，認為人的生命節律正是遵循著自然的節律，人的生死有如晝夜交替與氣候流轉一般，也是一種自然變化的模式。但是隨著人們長期面對死亡的挑戰，加強對超克死亡的思想建構，大約有下列四條途徑：一、借助於將自然邏輯引入人類生命意識，作出死亡－復活的擬構。二、在圖騰觀念中，以圖騰的綿長延續，以祖先在子孫身上的復活，克服個體的死亡。三、以化生觀念為基礎，將死解釋為轉形，亦即是轉化為另一種生命形式。四、靈魂的不朽與轉世（王鍾陵，1991：359）。

以上四種思想途徑即是原始社會生死信仰的觀念來源，是人們長期自發性精神活動的累積，是集體性挑戰死亡而來的永恆期待，肯定死亡不是生命的結束，可以經由靈魂的精神形式來交接宇宙的無窮生命，這種信仰能夠滿足人們生存的需求，將對死亡的恐懼轉變為對生命永恆的追求。人類的生死信仰是伴隨著原始社會漫長的發展歷程而來的集體產物與歷史產物，在這個漫長的過程中，生死信仰是經歷過由簡單到複雜，由自發到自覺，由簡陋到精緻，由儀式到觀念，由零散到系統的發展成熟過程（馮天策，1992：100）。生死信仰是人類集體自我意識在維生歷程中自發而成的精神信念與文化活動，是經由累代眾人共同的心血灌溉逐漸擴充而成的觀念與思想體系。

從精神境界來說，人是本於自然和諧的完善形態，是超越出有限性個體的普遍性與無限性存有，每個人都具有著如此本善的人性，追求相應於宇宙法則的自我實現目的。生死信仰可以說是一種回歸生命本善的精神教養運動，從生命有涯的死亡過程中提昇人性無限擴大的存有價值，強調人性不是依附在物化的感官肉體上，而是深化在與天地同一的精神體驗上，人性等同於和諧的宇宙生成法則，人就是具有如此的人性而必然會發展出生死信仰的觀念系統，作為自我完善追求的實現目標。生死信仰可以視為人性本善的實踐體系，是扣緊在對人性的反思與體證的精神活動，視人的生命是維繫在人性向善的永恆價值上，死亡不是生命的最終結局，而是回歸到人性的自我覺醒，將人昇華到宇宙無限存有的境界之中。

在原始社會長期時空發展歷程中，人性本善的生死信仰早已成型，有著龐大超越死亡的觀念體系，指導人們擺脫對肉體形式的執著，致力於相應於宇宙的人性追求，將人性提昇到總體和諧的本善境界。人不是向死的存在，應是向善的存在，人類雖然無法避免死亡，但是可以努力地使人性趨向於善，經由生死信仰的觀念導引，不斷地追求自我超越的境地，邁向更高精神層次的善性存在。原始宗教早已有著精神性寄託的向善實踐，以永恆的善性來舒解短暫有限的人生，以無限的宇宙體驗來解消死亡的限制，以人性的自我完善來實現生命的永恆價值。這種與生死有關的信仰是建立在人自身的主體意識上，展現出人性向善實踐的生命力，直接從生死的本源處，將人性存有的意義與宇宙和諧與永恆的善性結合，探尋生死的終極意義與價值（盧紅等，1990：5）。

生死信仰可以說是殯葬禮儀的體，或者說殯葬禮儀是生死信仰的用，二者有著緊密結合的關係，殯葬禮儀的操作形態與實物形態完全來自於生死信仰的觀念系統，顯示出各種外在具體的殯葬行為與活動都是由生死信仰的觀念系統來加以支配與實現，若缺乏生死信仰就無法產生各種具體而微的殯葬文化。即殯葬文化的源頭是在於深層生死信仰的觀念系統上，從對生死的觀念建構發展出各種繁瑣的喪葬活動與禮儀規範。殯葬禮儀不單是集體約定俗成的社會行為，更能彰顯出生死信仰深層的意識形態，深受各種價值觀念的操作與導引，支配著人們殯葬的社會活動與精神活動。

墳墓是生死信仰中最為具體的實物形態，能跨越歷史時空從原始社會留存至今，是考古發掘中最為豐富的人類物質遺產。最早的墓地發掘是距今一萬八千年前北京周口店舊石器時代後期山頂洞人的「居室葬」，其後新石器時代的仰韶文化、大汶口文化、馬家窪文化、齊家文化、梁渚文化、龍山文化等遺址中都有大量出土的墓地遺跡，顯示生死信仰在史前社會已大為流行，以墓地埋葬的方式區別生者與亡者不同的活動世界，發展出安葬亡者的殯葬禮儀。生死信仰到了新石器時代隨著氏族社會的發展更為蓬勃，每個氏族大多有自己的公共墓地與共通的埋葬形式。原始的氏族社會又可以分為早期的母系公社與後期的父系公社，後期的父系社會打破了母系社會的集體公有財產制度，隨著父權的高漲，發展出財產的私有制度與奴

隸制度，造成貴族與平民的分裂，導致雙方的墓地有著極其強烈的對比，貴族的家族墓地與平民的家族墓地差異甚大，是按階級與經濟條件來決定安葬與墓地的規模。

從出土墓地的葬法與葬式，可以得知原始社會的生死信仰是極為豐富多樣，有各式各樣生命認知的觀念系統，根據這些生死信仰來指導各氏族來如何安放屍體，遂產生出各種葬法與葬式。比如同樣是墓葬，其埋葬的形式各自不同，史前時代的墓地形態大約可以歸為十類：一、洞穴土葬墓。二、平地土葬墓。三、長方形土坑墓。四、方形土坑墓。五、帶木棺或木槨的土坑墓。六、石棺墓。七、甕棺墓。八、帶墓道並有封門的土坑墓。九、圓形土坑墓。十、積石冢（徐吉軍，1998：17）。每一種葬法都反映出氏族共有的生死信仰，寄託了人們集體性的生命認知，發展出約定俗成的生活儀軌與法則，比如甕棺大多數是用來埋葬嬰兒或兒童，只有極少數用來埋葬少年或成人，是原始社會對夭折兒童的特別葬法，一般都埋葬在氏族居住區內，大多沒有隨葬品，原因是小孩的靈魂不能獨立生活，必須時時獲得大人的照顧，經過一個時期的睡眠後還會甦醒（陸建松，1999：49）。

最能彰顯生死信仰的還是各種殯葬禮儀活動，在原始社會喪葬已是重要的習俗活動與文化行為，相當重視送死的禮儀過程，甚至將整個過程加以程序化與系統化，從出土的墓葬遺址來看，史前的葬禮已極為講究，可以推測出當時的喪禮應是相當隆重與莊嚴。貴族的墓地不僅面積在上千平方米以上，甚至是模仿與複製人世間的住宅格局，講究裝殮亡者屍體的葬具，已有內棺外槨的彩繪木棺，甚至還有以人殉葬的習俗，以及大量陪葬的器物與明器，以供亡者在陰間使用。葬禮之前的喪禮雖然沒有具體的器物留存，應已有著繁雜的程序禮儀，是配合祭祖而來的隆重典禮，從文獻記載的周代禮儀可以追溯到史前社會，已有階級性的厚葬禮儀，有著繁複的送終祭典儀式，來弔祭亡者與慰問生者，是後代喪禮操作系統的源頭，是依著生死信仰而來的禮儀設計。

生死信仰愈豐富，喪禮程序就愈繁瑣，人們經由禮儀設計來化解因死亡而造成的各種複雜心理，原始社會的生死信仰不是要否定死亡，而是要教導人們從死亡中超拔出來，喪禮雖

然是專為亡者規劃的儀式，將其靈魂順利地送往另一個世界，滿足人們永生的盼望，但是真正目的是為生者來制定的禮儀操作系統，是按照生者們集體性的生死信仰而來的行為規劃，著重在消除死亡所帶來的種種生存衝突現象，以綿密繁複的喪禮儀式來調節生者的情感，重建整體和諧的存在關係網絡。喪禮其實也反映出人們對死亡與鬼魂的恐懼心理，將亡者經由儀式的操作轉換到另一個世界，除了表達人們死後重生的願望外，還有不要亡魂逗留人間成為孤魂野鬼來作祟，防止亡者對生者的糾纏導致生存的不利。這是生死信仰下的矛盾情感，人們渴望亡魂可以永生，但是又不要亡魂重返人間，企圖經由喪禮儀式儘速地將亡者的屍體與靈魂送走（賴業生，1993：56）。

參、生死信仰的四大主題

從原始社會以來經由長期的文化累積，人類已能多元地掌握到生命的存有價值，建構出龐雜的生死信仰體系，是原始宗教最為深層的觀念系統，作為人們現實生活的最高準則，妥當安排從生到死的生命歷程。生死信仰指導了人類的生活法則，教導人們明白自我的生存背景，以及確立生活的原則與目的，可以說是社會集體共有的精神支柱與行動指南。生死信仰是長期生活經驗的精神實現，其內容是極為豐富多樣，是人類最早的生命教育體系，正視生命周期的生與死，肯定代代相傳的存有價值，個體的生命難免會衰老與死亡，但是集體的生命卻能綿延不絕。生死信仰是將人提昇到與天地常存的宇宙論上，肯定生命的精神作用是足以超越物質與凡俗的形式，教導人們超越生死的有限形式，領悟到生死背後的永恆之理，主要可以區分為下列四大主題。

一、生死相續

這是原始社會最為基本的生死觀念，意識到人的生命與天地萬物有著同樣的內在本質，相信人的生死與自然的生滅是同態的結構，是生生不已的循環作用。最初人類是不在乎死亡，且認知到死亡的必然性，在萬物續生的現象下，也肯定了人的靈性可以復活的觀念，相信生

與死是接連不斷的，有生必有死，死後也必再生。靈性的再生未必仍為人，也可以轉化為自然萬物的形態，即人的靈性與自然萬物的靈性是相通合一的，彼此的生命形式是可以互化與流轉的，是處在不斷地變化與循環的過程中，生與死是經常地來回交替，都是本之於天地的自然造化作用，在生生不已的創生現象下，死亡只是短暫的過渡歷程。

中國古代的變形神話傳達了如此的生命觀，在神話中人、動植物與無生物之間是可以互變，有兩種變形的模式，一種是生時變形，一種是死後變形。所謂生時變形，是指在生的力動下突然轉變成另一種形體，如魚化為鳥，蛇化為魚等。所謂死後變形，是指死亡後轉變成另一種或多種生命形態，最著名的是盤古神話死後身體化生為天地萬物，鯀神話謂鯀死後化為黃熊入于羽淵，精衛神話謂炎帝少女溺死於東海化為精衛鳥等。這些神話反映出早期人類混沌的生命觀，將人的生命融入到天地萬物的存在之中，也將天地萬物的存有融入到我的生命之中，相信宇宙萬物的生成是變化而來，肯定人的生命也是一種變化現象（樂蘅軍，1976：11），生死只是生命變化的律動，就其本質來說是可以永續常存。

這種生死相續的生命觀，不僅盛行於原始社會，進入到文字社會後也被思想家所繼承與弘揚，最著名的是老子、莊子等道家的生命哲學。老子「道」的宇宙觀不是憑空創造的，是繼承了原始社會的神話思維而來，仍保留著史前時代生殖崇拜的文化內涵，以類似女性生殖崇拜的「谷神」與「玄牝」等來證明「道」的本源性、永恆性與無盡性（蕭兵、葉舒憲，1994：551）。老子肯定「道」是宇宙萬物的創生的動力來源，同時也是人內在生命的主體本源，主張人的生命要回歸道本有的境界與作用上，聽任生命本能的自然生活，以玄同於道來化解肉體的生死現象，肯定生命的本質是不斷地自生自長，是超越於萬物之上而加以含融（徐復觀，1969：350）。這種道化的生命觀，是將人與萬物混同為一，都是道生生不已的現象，生命都是應著道來相續生死。

莊子順著老子的道化生命觀，肯定生死是道自然的循環規律，如同晝夜的輪轉變化，是不斷地方生方死與方死方生，這是生命運作的自然法則，進而從生死變化中體會到不生不滅

的生命本質。莊子是以道來觀生命，將人、萬物與天地融為一大整體，進而以此大生命的一體性與統合性，來解決一切生命的問題（葉海煙，1990：242）。莊子認為生死相續不是生命無窮的變化，而是在變化中契合不變的道，跳脫出有待的對立重回無待的境界，解消掉生死的物化現象體證道的形上存有，建構出死生為一條的理論，主張生死有著相互依存的一體性，認為生死是氣的聚散現象，氣聚則生，氣散而死，是本於道的運行法則，是與自然造化整體和諧的生存狀態，重視生的價值也重視死的價值，實踐善吾生與善吾死的存有原理，強化生死俱善的觀念與行為（李霞，2004：169）。

生死相續的生命觀，經由道家哲學的詮釋與傳播，其內容更為精緻與豐富，擴大與補充了變形神話的生命觀念，更加強化生死一體化的信念，從生死變化中領悟無生死之理，肯定個體的生死都在萬化流行的道中，所有生生死死的變化現象都是道的作用，人們可以在這樣的觀念認知下，解消掉死亡可能造成的痛苦情感，能對應造化的流行來安時處順。這樣的生死信仰在傳統社會是歷久不衰，從史前時代延續到人文社會，不斷地教導人們不必在意死亡的有形限制，應該致力於自身主體生命的體證與修為，提高自我生命的存有境界，以精神的形上觀念來增強形體的生命能量，隨時保持生命本質的最佳存有狀況。

二. 死而不絕

「死而不絕」是在「生死相續」的基礎上發展而成的信仰內涵，也是原始社會普遍流傳的生死觀念，強調生命不會因死亡而結束，反而可以「不死」或「不亡」。此「不絕」的觀念主要有兩層意涵，第一層意涵是指延續著靈魂不滅的認知肯定生命的永生，強調身死而心不死的精神存有，後代的道家與道教繼承了此一信仰觀念，有更精緻思想理論的建構。第二層意涵是指生命在血緣或精神上的傳承與延續，個體的生命雖然死亡，但是家族集體的生命卻能生生不已與源源不絕，亡者與生者在精神的感通上，延續著存有的生命價值，後代的儒家繼承了此一信仰觀念與行為禮儀，建構出更完整的實踐體系。

老子、莊子等道家哲學在生死議題上，不僅深化了「生死相續」的觀念系統，也涉及到

「死而不絕」的生命長生課題，認為生命完全契入於道，可以解脫死亡的束縛而永遠常存。從道周而復始的運動規律來看，死亡僅是必有的形式現象，其生命本質卻是不亡而永在，能以精神性的修持工夫達到不死的境界。莊子更重視形神的身心修持，肯定物質的肉體與精神的靈性是可以合而為一，當心能完全主宰身的行為時，生命已由形提昇到神的境界，不會因肉體的死亡而消失。莊子是以「心」來替代「靈魂」或「靈性」的概念，強調人的生命結構除了「身」外更重要是「心」，「心」不是具體的身體器官，卻是人體必備的精神性能量，可以幫助人通向於道，成就等同於神的生命境界。

道教繼承了原始宗教與道家的不死信仰，發展出長生久視的成仙運動，積累出不少修煉形體與精神的理論與方法，幫助人們卻病去疾與得壽延年，進而能成仙不死。道教的核心思想在於神仙實有、長生能致與仙人可學等課題上，認為人可以修煉成神仙脫離人間而常存，成仙可以了脫死亡的遺憾成就不死的生命。道教主要致力於成仙的修道奮鬥上，要求人們在心性上要志誠信仙與稟值仙氣，進而在行為上要擇師勤求與廣知眾術，深入於各種養生法術的修持，在心靈上能達到守一知足與恬靜無欲的境界，具備了各種成仙的條件，成就「我命在我不在天」的修道工夫，突破死亡的界限，升入體道的神仙境界。道教死而不絕的觀念，主要也是回歸到素樸的本性，融入到宇宙永恆的大化之中，從有限中體驗無限，達到身心與宇宙合一的絕對自由境界（胡孚琛，1989：204）。

儒家主要是發揚「死而不絕」的第二層意涵，繼承原始宗教的生命禮儀，肯定各種典禮儀式的操作，可以維持生命傳承的生存秩序。儒家重視的是人心性的存有境界，不談靈魂與死後世界等觀念，對生命的不亡轉換成兩個方式來完成，第一個方式是家族傳承的血緣不朽，第二個方式是對社會上立德立功立言的三不朽（錢穆，1976：8）。血緣不朽是指父母與子女在血脈相傳下家族得以延續不絕，即個體雖然避免不了死亡，但是家族卻能在喪葬儀式中代代相傳綿延不絕，每個人都必須善盡自我存在的責任，並把此一責任傳遞給下一代，生命本質沒有因死亡而消失，反而透過子孫來發揚光大。人們善盡的責任有三，即立德、立功與立言等，這種生命能量將常存在人們共有的心中，可以不朽的留傳。

死而不絕的生死觀，是人類最為普遍的生存願望，從原始社會到當今人們仍未放棄對不死或不朽的追尋，但肉體無法保全時，仍渴望靈性可以常存，精神性的生命可以永在。這種念頭進入人文社會後，更在道家、道教與儒家等思想與行為的傳承下，已是傳統社會重要的信仰文化，追求不朽的生命來轉換死亡的失落感，從精神層次上肯定存在的價值，將肉體提昇到與宇宙同在的道化世界。道家與儒家對道化生命的詮釋或許有所不同，但是將物質性生命提昇到精神存有境界的目的是一致的。儒家更積極地企圖經由禮儀的設計與規範，將此一精神境界與生存智慧在集體行為的傳承中能代代延續下去，家族不僅是血親關係不絕的命脈相傳，更在喪葬禮儀的有序活動中不斷地進行精神性的生命交接，在彼此的相互感通中，更能象徵生命存有的不朽價值。

三. 以生制死

「以生制死」是原始社會較晚形成的生死信仰，意識到死亡已是無法避免的生存現象，轉而致力於「論生不論死」的修持工夫上，以造就自身生命的內涵與意義來克服死亡的威脅（康韻梅，1994：198）。是比「死而不絕」更為具體的生死信仰，不去追究死後是否還能保有生命形式，而是集中在對生身的存有關懷，以現世自我精神與人倫的圓滿完成，來對治各種因死亡引發而成的情感衝突。進入到後代人文社會此種抗拒死亡的存有奮鬥，也被道家、道教、儒家等繼承與發揚，道家與道教是著重在個體形神的自我鍛鍊上，強調的是現世的養生工夫，儒家則是著重在人倫道德的自我實踐上，強調的是和諧的心性修養。

道家繼承了古代隱者明哲保身的處世態度，發展出存身與保身的思想，甚至強調貴身與愛身，如《老子》十三章曰：「貴以身為天下，若可寄天下。愛以身為天下，若可託天下。」主張人珍惜與成就有限的存有生命，就可以不必在意死亡的威脅，或者能夠克服死亡的障礙。莊子更重視對身的攝生之道，主張以生為本的生命觀點，有「保身」、「躬身」、「修身」、「達生」、「達命」等說法，要擴充有限的身體達到虛靈明覺的精神狀態，展現出身心整體和諧的存在價值。莊子的養生觀不是只重視身體的養形，而是經由養形達到養神的目的，在〈達生

篇>提出「形全精復」的養生主張，形體的保全是有助於精神的展現，形全與神全是一體相成，以形體的精神修煉來對治純形體的死亡。

道教不僅主張長生也致力於養生，發展出各種養生的理論與方法，來化解現世存在的種種病痛與災厄，進而能健全地保養自己的形體與精神。道教更致力於人體結構與生命本質的探究，有延緩或制止身體衰老或疾病的種種養生技術，企圖恢復先天精氣神在人身的主導地位，以守一、內視、存思、存神、行氣、胎息、導引、按摩、辟穀、服食、房中術、外丹術、內丹術等修持功法，來達到精充、氣足與神旺的生命境界，來安享天年以及坦然地面對死亡。修道向仙是道教的終極目的，其實際的效用則在於提昇生活的質量，從重生貴生到養生，教導人們在健康長壽中快樂的過一生。道教養生的技術相當豐富，涉及人體形氣神的調養，臟腑系統的調養，以及經絡系統的調養，是具體與可操作性的方法，著重在「生」的衛生保健來化解「死」的迫害（楊玉輝，2006：24）。

儒家更重視人性的道德涵養，特別重視「生」的主體生命實踐，全力承擔存活於天地之間的責任與價值，此一價值在於「生」不在於「死」，如《論語·先進》的「未知生，焉知死」，不必去追問死後的世界，重點在於生時如何盡倫盡職，要任重而道遠死而後矣，一生的奮鬥要到死才能停止。立德、立功與立言的三不朽，不僅傳達「死而不絕」的生死信仰，更具有「以生制死」的實踐力行，重視個人生命的自我實現，達到完善的道德境界。儒家不是要忽略死亡或否定死亡，反而相當重視處理死亡的喪葬儀式，但是其目的是著重在對生者的撫慰上，重建社會人倫的生存秩序，將「事死」擺在「事生」的基礎上，是以禮儀的程序來提高生者的品德實踐，強化對父母的敬親之情。

「以生制死」是人們超越死亡的對應行為，在原始社會已經由英雄神話的傳播，強化人自身對應自然與社會的英勇事蹟，有著足以決定戰爭的勝敗與部落的存亡的能力，進而人們相信能以自身的覺醒力量來制服死亡的威脅。這種信仰到了人文社會更加地被重視與推廣，各種養生方法與禮儀活動，助長對「生」的保全與涵養運動，集中心力關注「生」的存在價

值，道家的養生與儒家的修身，強化了「生」的文化內涵與存有價值，肯定人的生命是萬物中最優秀的存在，當全力開發存有的內涵時，人性也可以相應於天理善性，人身也可以是道的實現有其自身的價值，在提高「生」的作用下，自然就忽略了「死」的課題。

四、以死教生

史前時代人們對生命的理解已相當豐富，除了積極開創「生」的存有價值，也意識「死」的禮儀功能與文化作用，「生」有生的價值，「死」也有死的價值，死亡雖然含藏著對生命消逝的哀傷，卻是無可避免的生命歷程，對亡者來說是否有個死後的歸宿世界已不是值得掛記的事，一切的成敗得失與哀榮毀譽都將消逝在死亡中，但是對其他生者來說，卻是生死離別的臨界點，有著更多對生的渴望與對死的恐懼，是需要有適當的儀式行為，在細瑣的儀節下來調適人們的情緒，將亡者送到彼岸的世界，可以重建雙方的和諧生活，具有著以死教生的心靈撫慰功能，也藉此激發人們承先啟發的生命承擔與自我負重的責任感（林素英，1997：261）。

在原始宗教時期已有著繁複的儀式行為，這些禮儀活動是先於文字而存在，是與原始文化的傳承方式緊密相聯，通過世世代代的積累而發展起來（鄒昌林，1992：15）。周公的制禮作樂，實際上是對史前時代留傳下來的禮樂習俗重新加以整理與改造，是以作為穩定階級秩序與加強統治的一種制度與手段（楊向奎，1997：235）。喪葬一直是極為隆重與莊嚴的儀式活動，遠超過各種禮儀活動，更重視順應人情的社會教化，除了表達對亡者的哀思與懷念外，更重視對生者的協助，來調適與舒解面臨死亡時的悲傷情緒，經由儀式來宣洩內在痛苦的情緒，這是一種以死教生的儀式作用，讓人們在死亡儀式中獲得更多的心性教導，重視生命存有的價值，積極重建和諧的生態環境。

儒家完全繼承了周文明的禮儀文化，以喪葬儀式來作為人們心理情感的生活規範，不是訴諸於死後世間的靈魂信仰，而是著重在對生者的人倫教化上，來建構天理人情的生存秩序。儒家是要求人們要勇於面對死亡，承認死亡是無法逃避的生命現象，可以經由禮儀的操作來

教導人們尊重死亡，進而珍惜短暫的存有生命，繼承亡者的遺志來實踐自我存有的價值。儒家不只是「以生制死」，進一步追求「以死教生」的禮儀教化責任，主張「事死如事生」，在「事死」的喪葬儀式中實踐「事生」的仁愛之德，教導人們還是要稟持著克己復禮的道德修持，在死亡儀式中更要堅持人倫教化的責任，喪禮不僅象徵著子孫延續著祖先的血緣生命，更是體悟善化生命的教育場所，在行禮如儀中傳承了生存的智慧。

從先秦以來喪葬禮儀深入到各地的生活習俗之中，展現出傳統社會重死重喪的文化傳統，重視最終生命結局的社會教化功能，實踐「以死教生」的人際倫常法則，經由整套繁複的禮儀操作程序，反復灌輸集體的生活經驗與倫理規範，帶著勸善教孝的道德傳承使命，延續著代代相傳的宇宙觀、人生觀與社會意識。各地的喪葬禮俗雖然遵循著周代的凶禮制度，各自有所增減，展現出各自的習俗特色（石奕龍，2005：7）。喪葬禮儀在民間社會的廣泛流傳，是集體共有的智慧與情感的展現，在勇於面對死亡的儀式過程中確立生命的自我的意義與價值，雖然人們也有不少與死亡有關的禁忌，但是也自覺到死亡終究是不可逃避的生命現象，唯有積極的禮儀參與才能了盡人倫的責任。

「以死教生」是用來補充「以生制死」的信仰內涵，在原始社會已有相當講究與複雜的喪葬習俗，有包括對屍體的處理、哀悼、埋葬、祭奠等行為，到了周公的制禮作樂進一步地轉俗為禮，建立起統治者規範的禮儀制度（張捷夫，2003：34）。此套禮儀制度早已成為民間社會深層的結構文化，用以維繫社會倫理正常的運作秩序，不僅坦然地接受死亡的事實，還經由繁瑣的儀式細節，教導生者體悟生命的本質內涵，更要珍惜生時的身心安頓與人倫法則。死亡是人生必經的過程，也是生命教育的最好時機，傳遞「以死教生」的生死信仰，在集體性的禮儀操作下能各安其位。

肆、各種生死信仰的加入

以上生死信仰的四大主題，隨著社會各種宗教的蓬勃發展，其內涵也隨之補充與擴大，道教是本土化的宗教，其生死信仰是延續著原始宗教、道家、儒家等傳承而來，基本上是涵蓋在此四大主題之內，道教較具特色的生死信仰為長生成仙，可以歸屬在死而不絕的信仰範疇之中，其各種成仙的修鍊方法，豐富了以生制死的信仰文化內涵，提供了具體的養生理論與方法。道教對傳統社會生死信仰影響最大的是其特殊的法術文化，主要有三大系統，即養生之術、占驗之術與役使鬼神之術等（鍾國發、龍飛俊，2007：120），發展出龐大的齋醮科儀文化，包含喪葬時專門用來開度拯救亡靈的科範儀式。

道教養生術種類繁多，主要可分為外服與內鍊等兩大類，所謂外服是指外在服食術，以服用藥餌以求延生乃至長生，藥是指丹藥、草木之藥等，包含食物，泛指各種營養品，來救治與調理身體，有著一定的保健與醫療的功效，進而促進體內精氣神的和諧規律，契合天地氣化的運行原理，能守氣合神以成仙。外服是較簡便的方法，道教還有各種較為複雜的內鍊工夫，直接針對體內精氣神進行各種修持的鍛鍊方法，從意念行氣來和調臟腑與疏通經絡，能保養元氣達到形神合一的境界，契入天人相應的道化生命。道教種種的養生技術，是以精神內守的方式來提昇肉體的生命作用，在形神合同的神聖體驗下證得長生之道（曹劍波，2007：22）。道教豐富多樣的養生技術，擴大了人們對生死信仰的追求與實踐，從肉體的衛生保健中來領悟生死與超越生死。

道教占驗術強調天人相互感通的神聖經驗，更加地肯定天地萬物的運行原型與法則，與人體的吉凶禍福是全息般的相互對應，彼此間存在著同源同構的互滲關係，可以經由各種象術符號來推演出符驗的訊息，最常用的是陰陽、五行、天干、地支等術數系統，占算人與天地潛藏的休咎網絡。道教的占驗術是承續著古老的巫術與方術，模仿人與天地的對應結構來占卜吉凶，大約可分為三大系統，一為與天文曆算有關的星占、式占等術，二為與「動物之靈」或「植物之靈」崇拜有關的龜卜、筮占等術，三為與人體生理、心理、疾病等有關的占夢、厭劾、祠禳等術（李零，2000：88）。道教多樣的占驗技術增強了傳統社會生死信仰的文化內涵，肯定人具有感通天地的超驗能力，能安然地渡過各種生死的關卡，引進宇宙的神聖

能量來保障生命的存有價值。

道教役使鬼神術則是提昇了人與鬼神相通的生命形態，強調人可以憑藉各種神祕的方法來召請鬼神，來助人逆知禍福與消解災厄。道教的召請鬼神的法術極為複雜，在施法的過程中運用不少神聖性的象徵符號，比如特殊語言的咒語，神奇圖象文字的符籙，形體動作的踏罡步斗與手訣，還使用各種法器，如劍、鏡、杖、幡、印、天蓬尺、鈴、鐘與靈圖等，發展出龐大的法術行持的齋醮拜懺等科儀法事，來進行祈禱禳解、治病驅瘟、驅邪捉妖、超度亡靈等宗教活動（劉仲宇，2002：307）。道教運用這些法術科儀來強化人們應對生死的調適能力，以考鬼召神的象徵儀式來化解生存的災禍與疾病，除了養生的功能外，也具有送死的神聖意義，解救亡靈能化除死後幽明之苦，斷絕掉生前的種種罪業，實踐濟生度死的存有關懷。

道教的法事科儀也與民眾的喪葬儀式相互結合，在齋醮法壇中以神明的救苦力、濟護力、保安力等來為眾生濟度垂死與拔度存亡，以救度一切罪魂來實踐道教弘道度人的終極關懷。道教認為人們的存有之苦肇端於生前所犯之罪，導致在陰間受苦，須經由齋醮作為的種種功德，來替齋主度脫，使飽受寒庭夜苦的九玄七祖，都能滅罪消殃，永超五苦之鄉（張澤洪，1999：260）。道教濟生度死的齋醮科儀，是可以撫慰民眾生存的種種苦難與災厄，滿足人們生前消災祈福與死後生天受福的願望，經由在齋醮壇場上向神明的懺悔與祈求，進而在神聖的感通下得以拔苦懺罪，安然度過生與死的人生歷程。

佛教也是重視濟度眾生的宗教，傳入中國後深入到民眾養生送死的生活禮儀之中，發展出各種禮佛懺悔的儀軌，來為眾生遠離諸難與消滅諸罪，期求生時的現世利益與死後的往生淨土。但是佛教對眾生的存有關懷是建立在其獨特的生死信仰體系上，最為核心的是輪迴的生命觀，強調靈魂除了不死外還會不斷地投胎轉世，依各自的善惡之業流轉於天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄等六道中，面對無窮無盡生死輪迴之苦。佛教認為生是苦死也是苦，是處在剎那不息的遷流變化中，開啟了苦海無邊的生死歷程，此一歷程有四：生有、本有、死有、中有等，所謂「生有」，是指靈魂受胎投身時的最初一剎那身心。所謂「本有」，是指

從出生到瀕死的全過程。所謂「死有」，是指臨終時的剎那身心。所謂「中有」，或稱「中陰」，是指從死後到再生之間的過渡識神（鄭志明，2006：2）。

佛教這種死而再生的輪迴觀，主要在於教導眾生不要執著於有形肉體的生命形式，認為人的生命是四大與五蘊的因緣聚合，是由無明為緣，造業受果，造成生死輪轉不息的現象，此一現象稱為十二因緣或十二緣起，是因眾生各種身心造業而來的生存果報。人生在世是無盡的苦難歷程，有最基本的生老病死苦，還有怨憎會苦、愛別離苦與五蘊取苦等，生命走到盡頭，靈魂還是要飽受輪迴之苦，甚至因生前造諸重罪，墮入畜生、惡鬼與地獄道中受苦（鄭曉江主編，2004：59）。佛教的輪迴生命觀只是現象的描述，其目的是要救助眾生永離生死輪迴，證得熄滅一切煩惱與存有諸苦的涅槃境界。佛教是要人們擺脫對有形肉體生命的執著，體證解脫生死的究竟之道，契入本空無我的生命境界。

佛教是根據眾生不同的根基提供各種解脫生死的修行方法，號稱有八萬四千法門來方便濟眾，指引天下一切苦難眾生，都能在種種因緣聚會下徹悟生命的本質。佛教關懷的還是芸芸的廣大群眾，飽受生老病死折磨的造業眾生，指導他們理解造成生死苦果的惡因，致力於破除各種無明所造成的惡業，以及斷掉這些惡業所累積的罪報。所謂法門是指引人生超越生死的奮鬥方法，佛教將種種修持方法歸結為戒定慧等三學，所謂「戒」，是對自身行為的要求，致力於身口意的自我清淨。所謂「定」，是對身心更深層的精神鍛鍊，致力於思慮或感知的集中與淨化。所謂「慧」，是指心靈境界的啟發與開悟，已能參透宇宙真諦與人生實相。各種佛教法門在社會傳播，是藉助於眾生和合的因緣，來隨時方便教化，指引歸向生命的自我解脫。

佛教有龐大的經典體系，可以作為生死信仰的理論依據，內容可以說是博大精深，極為豐富多樣，但是真正會被民眾貫徹實踐的卻是具體修持法門的科儀法式，比如最常見的是禮拜懺悔的儀式，經由請佛供養的經懺儀軌來進行信眾身口意等三業的清淨，即以肢體的禮拜動作與口語的虔誠唱誦，來傳達信仰的敬意，以真心的懺悔業障來消除罪惡，以求內心的平靜與安定，進一步使得心靈得到淨化（汪娟，1998：362）。佛教對民眾的生死關懷，主要還是透過道場法會的懺悔儀式，在佛前發露自己的罪業，進而要求自己修行諸善與永息惡業，

可以在親近佛的法身中來開啟自身清淨的本性。這種佛教的禮懺儀式常被民眾運用到治療疾病、乞求幸福、追薦亡魂與度厄解困等現世利益上，導致民間各種懺悔、消災與度亡法會的盛行（聖凱法師，2004：402）。

佛教科儀也與民間喪葬禮俗相結合，發展出為亡者造福設齋的度亡法事。在印度已有為亡者追福的活動，喪家要代為亡者將其衣物遺產施予僧尼，或用其財物設飯食來齋僧，可以使亡者得到布施僧寶而來的福報，此習俗傳入中國後，於亡後三日設齋，請僧眾誦經超度，稱「三日齋」（陳兵，1995：280）。後來發展成配合喪葬儀式的十個齋日，稱為「十齋」，即七七齋、百日齋、一年齋、三年齋等，增添了懺罪祈禱與超度亡魂的追薦儀式，來為亡者救拔苦難以赦免地獄之災。地獄是罪業眾生死後所苦之地，佛教則是要宣揚佛菩薩破除地獄救度眾生的弘願，以大慈大悲的本願精神來化除地獄惡業轉生福報，宣稱以造像、念佛、誦經、抄經、齋僧、敬僧等儀軌能避免地獄的受報（莊明興，1999：113）。

近代傳入中國的天主教與基督教等，是比佛教更重視死後救贖的宗教，主張上帝創造了宇宙，是一切生命的本源與庇護者，以其無上的榮耀來指引人們永生之路。基督宗教認為人有肉身與靈魂，肉身是物質性會消耗盡了，終有面臨死亡的一天，靈魂是精神體是源自於上帝，原本是不滅的，是可以直接返回上帝的左右，但是因亞當與夏娃偷吃禁果犯了原罪，從此在人間遭受一切生存的苦難，在臨終時靈魂要受上帝的審判，依在世所行的善惡判定賞罰，善人升天堂享永生，惡人下地獄後受永罰（羅光編著，1985：150）。基督宗教教導人們只要相信上帝，信仰基督，就能得到上帝的寬恕與救贖，消除一切的罪惡，死後靈魂能升入天國得永生。

基督宗教比佛教更能坦然地面對死亡現象，不認為死亡是生命的最後結局，反而可以從肉體與欲望的束縛中超越出來，靈魂可以因信仰基督與上帝，經由死亡的過程從有限的生命過渡到永恆的生命。死亡是肉身的毀滅與消失，卻是靈魂永生的起點，可以在耶穌愛的赦罪與救贖下，因信仰而得到重生的契機，能得到上帝的接納，進入天國與上帝同在，永遠而不

朽。人們之所以能獲得這種靈魂永生的恩典，來自於上帝之子耶穌基督殉身捨生的救贖大願，以釘上十字架的死亡來洗刷世人的罪，當人們相信耶穌，都能如耶穌一樣地死而復活，獲得新生與永生。信仰耶穌的人，可以在基督的救贖下，重新引歸於上帝的愛，脫離罪惡的奴役，蒙聖靈的光照，被上帝收納為兒女，成為天國的一分子，分享上帝的生命，不必再面對死亡的威脅，永遠不再受罪所帶來的審判（蔡張敬玲譯，1992：180）。

基督宗教的永生是建立在對耶穌的信仰上，相信耶穌是上帝派臨人間的代言人與救世主，以自己性命的犧牲來代人償還所有的罪債，人們可以經由信仰領受耶穌救贖的聖恩，洗滌了原罪，恢復通向於上帝潔淨的人性，重回肉體之外的生命源頭，領受永恆的生命。基督宗教為了印證人與耶穌的永生恩典，主要有二種象徵性的「聖禮」，一為「洗禮」是死而復活的象徵，二為「聖餐」是印證永生之實在的象徵（董芳苑，2001：250）。「洗禮」是人們信仰耶穌的根本承諾，公開承認基督為救主，經由洗滌的儀式意味著罪咎的洗淨，在歸入基督的當下有著出死入生的象徵意義，從此言行舉止都要效法耶穌，開啟永生的道路。「聖餐」是教會禮拜的主要聖禮，是以麵包來象徵基督的肉體，以葡萄酒來象徵基督的寶血，在儀式中象徵了人們分享了上帝的實在生命，可以跨越出死亡的界限永遠與主相聯結。

基督宗教對臨終者也有象徵赦罪的聖事儀式，稱為「終傅」聖事，可以使臨終懺罪的人因耶穌的恩寵而得救。「終傅」是為臨終信徒抹油祝福的儀式，象徵其靈魂被基督扶起與拯救。是由神父或牧師為臨終者抹主教施福過的聖油，或稱敷油儀式，敷擦臨終者的耳目口鼻與手足等處，念誦經文及祈禱，奉主之名來赦免其所有罪惡，然後施以聖餐，象徵基督進入臨終者的體內，引領進入上帝的國度，從此獲得永生。基督宗教是經由神的眷顧與拯救，擴大了人們勇於面對死亡的信仰力量，相信在上帝的憐憫與耶穌的贖罪中，肉體的死亡象徵著靈魂在天國的復活，死亡不再是生命的結束，而是進入永生的重要關卡，可以不必再為世間俗事忙碌奔波，能以耶穌救贖後的新生命回到上帝的懷抱，享受著與基督同在的永恆安息（潘美慧，1998：156）。

依據《聖經》的記載，基督宗教也有其自成系統的喪葬文化，有守喪與哀悼的喪禮，以及埋葬屍體的葬禮，其墳墓的種類有石洞墓、井墓、石室墓、石屋墓等（韓承良編著，1989：47）。基督宗教的喪葬文化是不同於本土的喪葬文化，但是就禮儀的內涵來說，不是完全的對立與衝突，雙方可以各自依其生死信仰的內涵來相互調和，甚至可以發展出本地化的禮儀生活，即保留聖事不變的本質，把禮儀的語言、動作、儀式、標記、藝術等翻譯，可以採用當地的表達方式，或者將當地文化生活中的優良部分，採納於教會的禮儀生活當中（羅國輝，1991：221）。這種禮儀本地化的發展趨勢，跨越了各民族與各宗教間的文化鴻溝，帶動彼此間生死信仰的交流與溝通，能相互理解與相互尊重。

傳統社會是以儒釋道的思想體系作為主要的生命意識，發展出深層的信仰主題與文化結構，但是面對著變革的當今時代與社會變遷，在全球化的發展趨勢下各種外來宗教與思潮的湧入，衝擊到原有權威性的價值規範，不得不接納各種外來優勢的文化體系，除了基督宗教深入社會基層宣教傳播外，新式教育也引介西方的知識傳統，關注到從古希臘時代以來蘇格拉底等哲學家有關生死課題的理論建構，對生命的認知各自有不同的詮釋體系，主要可以分成兩大系統，一是唯心主義的生死信仰，二是唯物主義的生死信仰。唯心主義以蘇格拉底、柏拉圖等人為代表，主張人的靈魂是獨立於人的肉體而存在，是高貴而不朽的，肉體是會死亡，人的靈魂可以托生於別的生物體中。唯物主義以赫拉克利特、德謨克利特、伊壁鳩魯等人為代表，認為人與萬物都是原子的運動，一旦死亡，一切事物也都隨之毀滅，靈魂不可能獨立而存在（楊鴻台，1997：65—69）。

在西方長期哲學思潮的發展過程中，有關生死信仰的論述也是極為紛歧，因時代、地區與學派的差異而形成各式各樣的論述主題。近代隨著社會結構的變更引進了各種哲學思潮，各種西方的生死信仰體系也對傳統社會造成不少影響，其中以唯物主義的衝擊最大，尤其是馬克斯主義的歷史唯物論加上無神論的學說，否定靈魂的存在，也否定上帝、神與救世主的存在，不承認任何超自然與神祕的力量，強調人的活動是最高目的與最終目的（袁貴仁主編，1988：450）。加上啟蒙運動後科學主義的蓬勃發展，將人的生物本能當作人的本質，認為一

切生命的最終目標乃是死亡（段德智，2006：260）。這種勇於面對死亡的觀念是有其正面的價值，但是基於唯物的立場，也否定自古以來各種生死信仰的根本價值，導致人們只關心物質的肉體生命，忽略了精神性的信仰價值。

近現代哲學家也深入生死主題的討論，其中以存在主義的思潮對當代社會影響較大，是第二次世界大戰以後較為風行的哲學思潮，反應出人們對戰後社會激烈變遷的對應觀念與行為，對生命的存有與死亡傳達出濃厚的悲觀主義與虛無主義，不是偏重在精神性的靈魂，也不是偏重在物質性的肉身，而是強調人的真正存在，主張「存在先于本質」，認為人的生命就在於存在的自我創造，人是按照自己的意志，對自己進行設計、規劃、選擇而造就自身，使自己獲得本質（袁貴仁主編，1994：347）。海德格認為人是向死的存在，每個人都註定要死，唯有面對死亡，人才能切身地意識到生命存有的價值，領悟到死亡是實踐我生命在此的完整意義。存在主義不談有靈魂的本質，而是著重在人客觀存在的主體作用上，死亡是最後的終結，此終結不是肉身的毀滅，而是通過死亡來展現出生命的本真性與完整性。

現代社會不只是傳播宗教信仰與哲學信仰，科學信仰也廣為流行，強調人類理性的物化成就，以科學知識作為社會生活的最高準則，認為物質利益是促進人類活動與社會發展的動力，反對各種求助神祕超自然力的宗教行為。科學信仰的昌行提供了人類富裕便利的現代生活，但是也造成生命理性與感性的對立，人們過度地依賴物質，導致外在生活凌駕於內在生命之上，遮蔽了對生死的和諧感受與需求，加速了貪生怕死的心態，誤以為熱戀生存與厭惡死亡才是人的天性，形成對死亡的漠視與對生存的及時享樂（靳鳳林，2005：376）。現代社會的民眾在生死信仰上是極為紛歧，各自有不同的觀念與行動，彼此的相互交錯與干擾下，也常造成固有信仰的矛盾與衝突，導致對生命的體驗失去了原本的信心與和諧，缺乏了積極挑戰生死的文化教養。

伍、當代生死信仰的發展危機

傳統社會較為依賴精神文明，現代社會則是過度依賴物質文明，隨著科學技術的高度普及發展，自然科學與生存技術的結合，造成工業化社會的日益繁榮，在精密儀器的改良與創新下，現代人的社會生活是更加地富裕便利。科技鼎盛的物質文明，改變了人類原有的社會生活方式，人們把大部分時間花費在產品的製造、販賣與消費上，以及日常生活的種種層面，也都被科技所穿透，如交通的工具、時間的安排、工作的樣態、休閒的方式等，都離不開科技。當代科技發展改變了世界政經秩序，對於文化的各系統要素造成消極的影響，對於終極信仰與觀念系統發生了強烈的震撼與批判，進而對於原有規範系統造成了可能解體的危機(沈清松，1984：45)。

傳統社會的精神文明與現代社會的物質文明原本是並生，甚至相互依存。但是由於唯物主義與科學主義的崛起，加上與政經權力的相互結合，企圖以科技來取代傳統社會神話與宗教的地位，導致科學與宗教的對峙，物質文明與精神文明的分離，在理性知識的推動下，否定各種不能被科學檢驗認知的觀念與行為，將宗教等同於迷信，將終極信仰的精神文明視為迷惑人心的鴉片，甚至造成二者誓不兩立的文化對抗，進而對傳統價值規範的全面批判，營造出強烈反傳統的文化氛圍。這種文明的對抗，隨著政治權力與現代教育的擴張，成為現代社會主流的價值體系，標舉理性與科學的實證能力，視科學為人類生存的唯一真理，視精神性的信仰為無知的狂熱迷信，強調必須大力地加以排斥與破除，才能開創出現代社會新的生存秩序。

現代社會的精神文明除了遭受到意識形態的圍剿外，自身也缺乏與外在環境相互融合的調適能力，無法配合工業發展與經濟成長的速度，在傳統社會的解體之後，無法立即融入現代社會，甚至引發出種種衝突與對立的文化情境，導致精神文明的動搖與萎縮，逐漸失去主導的地位，淪落或放逐到邊陲地帶苟且存活。作為終極關懷的生死信仰，在科技時代的競爭環境下也逐漸地被人們輕視與淡化處理，僅傳承著膚淺的外在殯葬形式，不斷地剝落掉其內

在的精神內涵，較少關心生命存有的永恆價值，把人類的命運交付在科技的手中，誤以為醫學技術可以解決生死大事，或者以豐富的物質享樂來優化存有的環境，就可以解消掉生死的悲情。這種精神文明的失落，是現代社會人們集體的共業，逐漸喪失自我生命的主體性，在外在物質的追逐過程中，掉落了自身意義的存有實現。

現代社會最大的特徵，是在於科技主導下政經與工商社會，追求現實生活的種種世俗利益，將民眾整合起來投入到經濟體系的生產與消費行列，強化了物質條件的生活需求，減少了自我生命探索的精神內涵，往往是以金錢與享樂的需求來進行生活的設計與生命的規劃。傳統社會的民俗生活與文化，是將個體擺在群體的倫理規範之中，以減少個人的欲望需求來維護集體的生存利益，個人是融入在社會的生活規範，吸收了共有的制度規範、行為方式、思維方式與精神內涵等，個人的生涯規劃是屬於社會文化的一部分（仲富蘭，1998：480）。現代社會的大眾生活與文化，則是以個人的生存利益為優先，重視個人消費的品味與能力，崇尚私人財產與追求利潤的資本主義，關心的是世俗的生活環境，較忽略精神層次的意義建構。

現代社會不僅愈來愈世俗化，也愈來愈庸俗化，偏重在以消費者喜好為主導的大眾文化上，加上傳播媒體無孔不入的大力渲染，整個社會隨著商業化流行風潮而起舞，是依群眾的趣味與狀況不斷地變遷與流轉。現代社會的價值走向，不是建立在精神觀念的智慧導引上，不再以倫理道德作為最高的指導原則，缺乏儒釋道等系統性的文化教養，更難以將物質功利的生活提昇到內在生命的精神層次上，反而著重在個人欲望的為所欲為，過度投合消費市場的利益需求，強調個人高於群體的獨立人格與生存權利，任何的信仰體系不再是現實生活的行為規範，人們可以隨著自己所好選擇信仰觀念，以及任意地依本能需求來行動，常以商品的交換關係來處理人際的各種倫理生活，以金錢的買賣價格來作為社會關係的運作法則，文化的發展已被市場與商品的拜物教所掌控（閻嘉譯，2001：73）。

所謂庸俗化，是指現實生活逐漸缺乏內在精緻深層的民俗規範，偏重在器物層面的外在

具體的滿足與利益上，不必追究其背後淵源流長的文化體系，而是著重個人本能與欲望的實現，只求感官的一時所好而忽略審美與道德的體驗。現代人已不太關注生死信仰的文化內涵，大多是從經濟的立場將殯葬活動商品化，經濟條件好的人，以誇富的豪華喪事來表彰其特殊政經地位，經濟條件差的人，則是以草率簡陋的喪事來敷衍了事。這與厚葬與薄葬的文化形式無關，反映的是現代人商品化與物化的心態問題，喪事豪華不是厚葬，喪事草率也不是薄葬，厚葬與薄葬不是根據物化的經濟條件，而是來自於傳統的生死信仰，是依慎終追遠的孝道來選擇厚葬與薄葬。不管葬禮是厚是薄，民眾仍保有著虔誠的生死信仰，是發自於內心的禮儀實踐。

現代社會商品化與物化的現象是愈來愈嚴重，物質的科技文明逐漸取代人文的精神文明，人們偏重在生存利益的物質形式與現實效用，種種生命禮儀活動逐漸地被市場經濟的運作邏輯所支配，受到自由市場供需法則的效率操縱，忽略其背後原有的文化設置與精神價值。殯葬禮儀應是人們生死信仰的文化實現，貫徹事生與事死的生命情感，不必在物化的形式上奢侈浪費，也不宜草率了事，禮儀是要有隆重的物化場面，更要有莊嚴的信仰情操，現代人大多忽略了內在的信仰情感，反而致力於外在的禮儀排場，以其物質的消費能力來規劃其活動的大小，彼此間成為一種對等的價碼，有些人是以這些價碼來對喪家進行孝道的評價。在如此物化的生活情境中，生死信仰淪落為附屬的產品，人們在比價的環境中缺乏自主性的殯葬活動。

現代的庸俗社會是一個極度形式化的社會，在現實生活中人們仍需要各種禮儀的行為模式，來維繫人際間和諧的生存情境。但是在物化的科技時代裏，人們過度講究行為的功利與實效的性格，禮儀也淪落到只剩下工具性的作用，表彰其外在的形式來投合民眾的需求，成為一種滿足人們現實利益的生存工具。當禮儀文化工具化與形式化後，現代社會雖然仍有相當龐雜人際互動的行為制度，卻只重視外在亮麗的形式主義，忽略了其內在深層的觀念系統與精神意識，造成徒有形式而無內涵的庸俗現象。當外在的禮儀轉變為行為規範的權威，形式也就成為最高的指導原則，人們致力於具象形式的相互競爭，流於「有禮無體」的形式主

義之中，只有外在浮華的表現，缺乏內在真實的情感。

所謂「有禮無體」，是指禮儀文化重視外在形式的包裝，缺乏真實內涵的學習與體驗，雖然禮儀的形式極為亮麗周到，卻未能真正理解禮義的內在精神，也未能轉成相應於禮義的生命人格，即人們的禮儀行為與禮義心靈是有相當大的落差，當人們只致力於行為形式特別講究時，就可能更加地遠離原有的禮義心靈。這正是當代殯葬文化的最大挑戰之處，禮儀形式規模更加地富麗堂皇，卻未必具有著悲傷輔導的心靈撫慰功能，以及傳遞生死信仰的心靈教化功能，在行禮如儀的背後缺乏人性的相互感通，反而潛藏著各種未浮上台面的利益糾葛，表面的禮儀形式糾纏著各懷鬼胎的衝突心境。禮儀形式原本是用來調和身心的整體和諧，但是過度的形式化，反而造成更多的身心衝突危害到具體的生存情境。

當禮儀過度形式化後，原本來自生死信仰的精緻禮俗逐漸地衰退或消失，代之而起的可能是低劣的糟粕文化，導致各種陋俗的出現與流行，只講究外在形式的繁文縟節與奢侈場面，缺乏相應的生死信仰。但是也不能把傳統習俗全部視為封建陋俗，這種反傳統的心態，也是造成現代殯葬禮儀混亂的主因，舊的精緻禮俗一起被推翻，卻未能形成新的精緻禮俗，反而盛行的是各種庸俗的糟粕禮儀，造成不少光怪陸離的殯葬場面。禮儀是可以形式化與現代化，但是外在形式要與內在信仰相結合，必須著手重建新的生死信仰，領悟生命存有的精神形態，轉而落實為人際交通的形式規範，經由禮儀來強化生命的認知與實踐，更加地體悟到生死存有之理。

造成禮儀形式化最大的罪魁，在於現代人唯利是圖的功利心態，否定了精神性的生死信仰，只重視具體生存的現實利益，導致禮儀形式與信仰內涵是分離的文化現象，即禮儀歸禮儀，信仰歸信仰，二者成為可以互不相交的文化領域，人們可以純用功利心態來經營生命禮儀，不必考慮其背後的精神理念與生死信仰，只重視消費者的喜好與需求，追求禮儀商品的互利買賣，變成了商品化與企業化的殯葬事業，甚至是在商言商的生命事業，只關注到與消費者之間的供給與需求的利潤，是基於財物等價的交換原則，成為雙方謀取生存利益的工具，

完全忽略了禮儀原本的生命教育責任。

人性向惡是否定了數千年來人性向善的努力與奮鬥，重回人感官性的自我生命，強調個體的絕對自由，主張不受任何超自然信仰的束縛，完全由自我來確立人性的走向。這種絕對自由的人性觀，是重新建立出人生命的主體性，或是失落了人生命的主體性呢？人不只要求肉體生命的自由，更要追求精神生命的自由，人性本善是人類數千年來共同的精神創造，領悟到個體的自由是要融入到集體的自由之中，從個人生活的確定來保障社會秩序的穩定，發展出道德與倫理的人性規範，指導人性有著求真、求善與求美的精神生活。人性向惡是否定了人類的精神生活，強調以自我的人權來重新建構新的人際生存法則，在缺乏道德與倫理的相關指標下，將人性導向於各種衝突的生存情境。

現代社會在道德淪喪與倫理瓦解的情境下，是還給了人類絕對自由的生態環境，不必再有人性向善的壓力，也不必再受生死信仰的宰制，可以隨著眾人共同的喜好，來創造出個人或集體的通俗流行文化，建構出烏托邦式自我精神逃避的場域（楊竹山、郭發勇、周輝譯，2001：13）。目前的生命禮儀正處在毫無章法的自由時代，人們可以不必遵守任何的生死信仰，比如婚禮可以不再有固定的模式，任何人都可以採用各種創新形態的婚禮，未來喪禮也可能不再依循既定的禮儀形態，亡者可以經由生前契約自己決定喪葬的方式，或者喪家可以突破傳統的規範，創造出與眾不同的喪葬禮儀。問題是這些新式的禮儀，可以促進社會的秩序和諧，還是會製造出更多的衝突情境呢？

陸、結論

生死信仰與殯葬文化是經過了人類數千年甚至上萬年的歷史傳承，是集體面對生死存有的挑戰而來的精神與物質的文化創造，逐漸地從簡陋的形式發展成豐富的體系。殯葬文化雖然伴隨著不少的物化形式與禮儀形式，主要還是以生死信仰為核心，有其自成系統的精神性

信念與思想體系。傳統社會在物質生產上可能較為缺乏，但是可以透過信仰的觀念系統來維持群體生活的和諧秩序，生死信仰是集體生活下共有的文化教養，是滿足生存需求而來社會活動與精神活動，物質生活雖然是社會活動的基礎，卻是以精神生活作為社會活動的導引力量，指導人們生命的目的追求與價值定向。傳統社會是以精神文明作為主導，來確立集體社會生活的文化準則，以堅定的信仰行為來維持生存的規範法則。

現代社會庸俗化的真正危機，在於人類生命主體性的失落，由於過度對外物質的依賴，逐漸地遮蔽從原始社會傳承而來的生死信仰，輕視自我確證的生命活動，喪失了對人的本質的意義探尋，只停留在身體感性的情欲與本能需求，追求自我生存的舒適感與快樂感，人與社會都成為追求物質享受的附庸，切斷了人與神聖領域的交通管道，以貪生怕死的心態來了盡一生的歷程。人性向善的主體生命，似乎被各種人性向惡的生態環境所取代，在競爭激烈的現代社會中，隨著物質需求的增長導致精神信仰的匱乏，甚至為了生存的不擇手段，種種衝突的場面接連而三的爆發開來，造成現代人生活的不確定感，只能盲目地如漂泊浮萍般的活著，隨時接受著人性向惡的挑戰。

新的禮儀形式是要建立在新的生死信仰上，此新的生死信仰可以加入各種新的價值觀念，但是不能違反生命本質的主體意識，人性還是會朝向和諧的精神境界，必然是以「向善」來取代「向惡」的衝突，致力於求真、求善與求美的自我價值實現。這是人類特有的生命本性，是集體面對生死發展而成的信仰體系，是人面對天地時空而來的宇宙意識，理解到人的生命不是孤零零的存有，而是契合於天地運行之道，都是來自於道的開顯與發用，不管相信或不相信靈魂，生命的存有永遠是朝向純善的和諧境界，雖然現實世界一直存在著無邊的衝突與糾葛，人們必須不斷地面對禍福生死的挑戰，但是人還是可以擁有自我心性的主體性，相信有著超越物質存在的精神價值。

參考文獻

- 王夫子（1998），殯葬文化學－死亡文化的全方位解讀。北京：中國社會出版社。
- 王鍾陵（1991），中國前期文化－心理研究。四川重慶：重慶出版社。
- 石奕龍（2005），中國民俗通志喪葬志。山東濟南：山東教育出版社。
- 仲富蘭（1998），中國民俗文化學導論。浙江杭州：浙江人民出版社。
- 汪娟（1998），敦煌禮懺文研究。台北：法鼓文化公司。
- 沈清松（1984），解除世界魔咒－科技對文化的衝擊與展產。台北：時報文化出版公司。
- 李零（2000），中國方術考（修訂本）。北京：東方出版社。
- 李霞（2004），生死智慧－道家生命觀研究。北京：人民出版社。
- 林素英（1997），古代生命禮儀中的生死觀。台北：文津出版社。
- 胡孚琛（1989），魏晉神仙道教。北京：人民出版社。
- 袁貴仁主編（1988），人的哲學。北京：工人出版社。
- 袁貴仁主編（1994），對人的哲學理解。河南鄭州：河南人民出版社。
- 徐吉軍（1998），中國喪葬史。江西南昌：江西高校出版社。
- 徐復觀（1969），中國人性論史。台北：台灣商務印書館。
- 莊明興（1999），中國中古的地獄信仰。台北：台灣大學出版委員會。
- 陳兵（1995），生與死的超越－破解生死之謎。台北：圓明出版社。
- 曹劍波（2007），道教心理健康指要。北京：宗教文化出版社。
- 康韻梅（1994），中國古代死亡觀之探究。台北：國立台灣大學出版委員會。
- 馮天策（1992），信仰導論。廣西南寧：廣西人民出版社。
- 張捷夫（2003），喪葬史話。台北：國家出版社。
- 張澤洪（1999），道教齋醮符咒儀式。四川成都：巴蜀書社。
- 葉海煙（1990），莊子的生命哲學。台北：東大圖書公司。

- 聖凱法師（2004），中國佛教懺法研究。北京：宗教文化出版社。
- 靳鳳林（2005），死，而後生－死亡現象學視域中的生存倫理。北京：人民出版社。
- 楊玉輝（2006），道教養生學。北京：宗教文化出版社。
- 楊向奎（1997），宗周社會與禮樂文明。北京：人民出版社。
- 楊鴻台（1997），死亡社會學。上海：上海社會科學院出版社。
- 楊竹山、郭發勇、周輝譯（2001），文化理論與通俗文化導論。南京：南京大學出版社。
- 鄒昌林（1992），中國古禮研究。台北：文津出版社。
- 董芳苑（2001），宗教信仰與安寧療護。台北：長青文化公司。
- 閻嘉譯（2001），通俗文化理論導論。北京：商務印書館。
- 蔡張敬玲譯（1992），認識基督教教義。台北：校園書房出版社。
- 鄭志明（2006），佛教生死學。台北：文津出版社。
- 鄭曉江主編（2004），宗教生死書。台北：華成圖書公司。
- 劉仲宇（2002），道教法術。上海：上海文化出版社。
- 潘美惠（1998），面對死亡－臨終教牧關懷。台南：教會公報出版社。
- 樂衡軍（1976），古典小說散論。台北：純文學出版社。
- 盧紅等（1990），宗教：精神還鄉的信仰系統。河北天津：南開大學出版社。
- 賴業生（1993），神祕的鬼魂世界。北京：人民中國出版社。
- 鍾國發、龍飛俊（2007），恍兮憾兮－中國道教文化象徵。四川成都：四川人民出版社。
- 韓承良編著（1989），聖經中的制度與習俗。台北：思高聖經學會。
- 蕭兵、葉舒憲（1994），老子的文化解讀－性與神話學之研究。湖北武漢：湖北人民出版社。
- 羅光編著（1985），天主教教義。台北：輔仁大學出版社。
- 羅國輝（1991），禮者，履也。台北：光啟出版社。