

當代宗教與殯葬的生命倫理

鄭志明

輔仁大學宗教學系教授

摘要

當代生命倫理學應將殯葬禮俗納入進來，作為最核心的研討課題，雖然殯葬禮俗沒有直接涉及到生物醫學技術的醫療行動層面，卻有著緊扣死亡事件而來人性與生命質量的關懷，是源自於傳統文化的哲學與宗教等倫理體驗而來，對人類生存與提升生活品質等有相當深層的體系性建構。殯葬禮俗是經過數千年生存經驗的累積與實踐而成，將生物的生命本能納入到社會集體性的制約與規範中，具有著整合群體的儀式作用與倫理功能，其背後有著豐富的哲學與宗教等文化理念與實踐動力，可以幫助人們從死亡的強力破壞與衝突中超拔出來，也能用來對治當代科技高度發展下所造成的種種價值疏離與扭曲觀念等生命病態現象。殯葬禮俗常結合宗教信仰進行「以死教生」的文化教養，協助人們在面對死亡的過程也能開展出健康積極的現實生活，實現出現代人必須充實的生命教育倫理。所謂生命教育倫理，是指人們經由生命教育的種種管道，探索生命存有的人生意義，落實在社會體制的倫理實踐之中，殯葬禮俗是社會最具體的倫理教育，在群體的禮儀活動中，有助於生命價值的體認與完成，在潛移默化中實現生命教養的倫理秩序。

關鍵字：宗教、殯葬、禮俗、生命倫理、倫理原則、生命教育

一、前 言

「生命倫理」或「生命倫理學」是一個比較新的學術術語與學術領域，大約興起於 20 世紀 70 年代，是將生命現象與倫理學相結合的知識範疇，其所探討的主題，是追究人類甚至是動物等生命體，除了其生命成長的科學研究外，也關注到生命、生活與生存攸關的道德抉擇問題。認為人的生命現象除了涉及到生物學與醫學等自然科學範疇外，也涉及到哲學與宗教等人文學科的道德與倫理範疇，隨著當代科學技術的發達，導致人們可以改變或創造出新的生命現象，轉變了人們原有的生死觀念，比如不孕者可以採人工受精與體外受精，甚至是代理孕母的方式來傳宗接代，解決不少生的難題。同樣地，可以運用各種醫療技術與器械來延長生命繼續存活，除了讓垂死病人無法起死回生外，最少能拉長臨終時間，甚至昏迷或腦死之人，也可以靠呼吸器等科學技術處於長久的植物狀態，導致生與死之間產生出不少新的灰色地帶，人們不得不思考科技發達後所造成生命新的倫理存有課題。

「生命倫理」是探討人類生命存在的生老病死等層面的課題，早已是人類生命存有的倫理學範疇，只是當代隨著科技的高度發展，在巨大的社會變遷下衍生出不少昔日從未思考過的新課題，已有學者將這些課題歸類為五大基本問題與兩大任務，此五大基本問題為：一、我們如何因應這種史無前例的醫藥、技術和文化所帶來的道德困境？二、誰應該對新技術加以有效控制？三、醫療科技進步為人類所帶來的利益如何合理分配？四、人類有那些德行或特性最足以導引我們善用新技術？五、有那些制度、法律與規範足以管理不斷變化的道德型式？面對以上五大基本問題，學者提出人類責無旁貸的兩大任務：一、向既有的科學與醫學訓練所教導的信念挑戰，這種信念認為作出好的醫療決策就等於作出好的道德決策。二、發展出一套處理新的道德難題的良方¹。學者們大多是偏重在醫學倫理學的立場，關注的是醫藥科技的權力問題，較忽略了傳統生命禮儀尤其是殯葬在生命倫理中所扮演的特殊角色。

¹鈕則誠，〈生命倫理學〉，收入《生死學概論》（台北：五南圖書出版公司，2000），頁 43。

科技再如何發達，依舊無法解決人類死亡的課題，或者死亡課題被科技解決了，卻可能因不死引發人類集體毀滅的末日到來。在人人終必死亡的前提下，殯葬在生命禮儀中的特殊地位是永遠無法被替代，傳統的殯葬禮俗不僅可以化解昔日生命倫理的課題，也可以幫助我們來對應因科技引發而出的新生命倫理課題。或者說，人們因科技進步而能獲得高齡化的利益，卻仍無法化解對死亡的恐懼與各種負面的心態，除了各種的法律與道德課題外，更要關懷人們面對精神存有的終極課題。生命倫理雖然有必要去面對與解決生物醫學科技引起的種種的難題與挑戰，必然要對現代科學技術下形成的基因工程、無性生殖、體外受精、優生、有限衛生資源的分配、對後代的義務、環境的衛生與汙染、人口控制、人工流程、安樂死、行為控制、人體實驗、器官移植等課題進行倫理學的討論²。這些課題的討論頂多只能治標，產生國家政策或社會的集體倫理控制，卻無法從生命質量的根本處進行真正的治本工作。當人們依舊無法疏解自始至終的生死課題時，各種技術性的問題解決，都無法真正的提升存有的生命品質。

當代生命倫理學應將殯葬禮俗納入進來，作為最核心的研討課題，雖然殯葬禮俗沒有直接涉及到生物醫學技術的醫療行動層面，卻有著緊扣死亡事件而來人性與生命質量的關懷，是源自於傳統文化的哲學與宗教等倫理體驗而來，對人類生存與提升生活品質等有相當深層的體系性建構。殯葬禮俗是經過數千年生存經驗的累積與實踐而成，將生物的生命本能納入到社會集體性的制約與規範中，具有著整合群體的儀式作用與倫理功能，其背後有著豐富的哲學與宗教等文化理念與實踐動力，可以幫助人們從死亡的強力破壞與衝突中超拔出來，也能用來對治當代科技高度發展下所造成的種種價值疏離與扭曲觀念等生命病態現象。殯葬禮俗可以從消極性避免觸犯社會共有的倫理規範，進而能積極性致力於健康理性的道德行為與倫理實踐。重新思考如何從當代對死亡的負面思考與禁忌心態中超拔出來，重建社會和諧性的生命倫理體系。

²邱仁宗，《生死之間—道德難題與生命倫理》（台北：台灣中華書局，1988），頁 23。

二、宗教與殯葬的倫理原則

殯葬禮俗本身就是一套社會集體共有的倫理規範體系，是面對死亡事件建構而成的道德律令與行為原則，要求人們在禮俗儀式的操作過程中能領悟自我的生命本質，進而帶動個人與群體間相互溝通的倫理秩序。殯葬禮俗的倫理規範，是從生死現象的生命意識入手，不僅關注個人生物性的生命本能，更從哲學與宗教的生命體驗，肯定人類精神性的終極存有價值，擴大了對生命存有的認知，重視物質與精神相互統合的生命機體。人類之所以與動物不同，就在於人文性的道德原則與行為規範，在追求具體生存利益的同時，也要顧及人性的價值實現與人類的永續發展，維繫社會理性與和諧的生存結構。不管科技如何進步與發達，人類的行為法則仍要遵守普遍的道德原理，來維護社會倫理秩序的共同利益。人類務必遵守的倫理規範，最被人們重視的有四群道德原則，內容為自律（autonomy）、無傷（nonmaleficence）、增益（beneficence）、公義（justice）等，是生命倫理學常被提到四群基本原則³。

（一）、生命自律原則

所謂「自律原則」，是指行動者是本諸於自主自律的行為法則，在行為上有完全自主的權利與能力，卻不能只追求個人的利益與欲求，不能是本能的衝動，還具有著理性的自我約制與規範，跳脫出自利與自我欲求的私心，展現出與他人同情共感的公心公義⁴。殯葬禮俗能從古至今普世流傳，與生命倫理的自律原則有密切的關係，是源起於人類生命共感下的生活儀節，此儀節不是外力強加於人的行為規範，是來自於人們面對死亡的自力性救濟活動，是從人與人之間的群性本能建構出互惠的生命禮儀，拋開對生死的好惡情緒，節制個人好生惡死的欲望，承擔起代代相傳的殯葬儀式，為長輩亡者執行死後的各種禮儀活動，傳衍家族綿延連續的命脈，強化生命繁衍的自律任務。殯葬禮儀雖然是為亡者身後事服務，卻是生者面對自我生命的自律行為，強化自身道德與倫理的責任，本之於人性的情感互動，建立起極為繁

³同註釋 1，頁 45。

⁴李瑞全，《儒家生命倫理學》（台北：鵝湖出版社，1999），頁 34。

瑣的禮儀程序，這是發自於內心的真誠行動，是在精神意識的相互感通上，自願有始有終完成殯葬禮俗的全部歷程，以自律行為的實踐來通過死亡的關卡。

殯葬禮俗是同個社群自願與自發的行動，是集體社會化後的共同行為規範，不受他人控制性的限制，完全是自我自律而來的道德義務與倫理權利，願意按照約定俗成的禮俗制度來完成整套殯葬儀式。殯葬禮俗的社會性規範，是每個成員願意主動接受的權利與義務，是得到當事人的同意才能加諸於其身，否則成為侵犯他人權益的外在規範。當事人在執行殯葬流程時有相當高的自主權，可以完全依照現行的禮俗，也可以居於自身特殊的需求，在現行的禮俗上有所增減。殯葬禮俗雖然帶有集體性的規範作用，但不是一成不變的，整套禮儀流程同時存在著共相性與殊相性。所謂「共相性」，是指人們在共同的文化情感上，會遵循一定的共相來執行殯葬行為，展現出集體共有的文化形式。所謂「殊相性」，是指人們在執行儀式時可以強化自我主體性的操作行為，在從俗的過程中也可以有不同於俗的自發行為。

殯葬禮俗的自律原則是表現在對任何生命主體的同等尊重以及接受其任何自律的決定，包含對亡者臨終前自主權利的尊重，以及其周遭生者有權經由自主儀式來度過其情感的傷痛期。臨終者才是整個殯葬禮俗的核心所在，不應把禮儀的重心擺在死亡後的遺體處理，更要重視亡者臨終前生命存有的各項權益，不能因其將要死亡而遭受種種剝奪。臨終者有權決定自己如何面對死亡的權益，這種自律權益是不允許被他人阻礙或制約，這應是當代相當重要的生命倫理課題，現代的醫療體系不能將臨終者視為是現代醫療技術的工具，甚至是失敗或不治的工具，在已無生機的情況下，還要進行各種急救手術確定無效後才能宣佈死亡。當代的醫療體系常以醫院與醫生的權益為核心，對於已救治無望的病人有的會提早放棄照顧的責任，或者在各種急救技術的搶救下，讓病者進入到半死不活的狀態遭受到不必要的折磨⁵。臨終者不是醫療無法救治下的失敗品，應具有著面對死亡的自主權利與尊嚴。

⁵尉遲淦，〈臨終關懷〉，收入《生死學概論》（台北：五南圖書出版公司，2000），頁95。

每個臨終者可以不是因醫療無效而不得不面對死亡，應該將死亡視為是臨終者的基本權益，臨終者在身體上與心靈上常已有著面對死亡的準備，能在精神上消除對生的執著與對死的恐懼，體認到有限肉體終將消逝，理解死亡是生命自然演化的現象，能以寧靜安然的心境來面對死亡的到來。臨終者可以仰賴其一生中的各種文化教養與宗教信仰，以自我成長的自律力量化解各種負面的心理情緒，可以在臨終前仍能維持身心的整體平衡與和諧。家屬或其他臨終陪伴者，更要先處理好自己面對死亡時的情緒與態度，不宜將恐懼死亡的心理強加於臨終者的身上，這是需要先進行自律的道德涵養，學習好臨終陪伴的專業技能，重視瀕死者的生命尊嚴與權益，不要妨害或迫害臨終者自律的生命情境，雖然家屬也將面臨死亡的心理衝擊，但是不宜將這種悲傷情緒傳達給臨終者，還是要先對自己的悲傷情緒進行自律性的管理，轉換成臨終陪伴時的坦然心態，在相互的諒解中化解各種痛苦與悲傷的情緒，有助於臨終者自在地面對死亡的考驗。

喪親者是可以有悲傷與失落的反應，在面對親人的死亡時在身體與心理上都會有調適不良的現象，是需要透過殯葬禮俗的儀式設計，來引領家屬們來完成哀傷歷程。若臨終者與喪親者缺乏這種自律的調適能力，在現代社會還可以仰賴專業的心理諮商師，來幫助人們化解臨終恐懼與死亡焦慮，這種諮商實際上是幫助臨終者或喪親者提高自我的意識層次，瞭解生命最終極層次的成長內涵，在死亡的歷程中領悟生命的意義與價值。當代的殯葬禮俗應加強臨終陪伴的相關禮儀，關懷臨終者的病情，疏解其身心的痛苦，必要時可以引進信仰的力量來幫助其靈性的成長，領悟生命的有限性，在死亡中成就永恆的終極存有。同樣地也要加強殯葬禮俗對喪親者的悲傷撫慰功能，協助喪親者不要悲傷反應過度，也不要悲傷反應不足，導致不能在殯葬流程中完成悲傷歷程，造成心理的傷害無法癒合。殯葬禮俗應具有著哀悼的任務，能協助喪親者接受死亡的事實，建立起新的自我認同，重拾生命活力⁶。

⁶胡文郁等，《臨終關懷與實務》（台北：國立空中大學，2005），頁 261。

(二)、生命無傷原則

所謂「無傷原則」，或稱為「不傷害原則」，是延續著自律原則而來的防治性行為，要求行動者要避免產生出傷害風險的可能性，包含身心各方面所造成的損害與痛苦等，不能對任何人或物製造出罪惡與傷害。殯葬禮俗更重視這種無傷原則的倫理實踐，尤其是面對前面所述的臨終者與喪親者，無傷原則甚至比自律原則更為重要，在殯葬禮俗的過程中，不可讓所有參與的人受制於任何外在暴力的傷害或人格的損害。這一點在殯葬的臨終禮上更為重要，臨終者不僅生前其身心不能受到傷害，死後遺體更不能遭受各種粗暴的對待。不能將臨終者視為是將是無生命的物，此認知是最為重要的，死亡並不意謂生命的結束，臨終者不能因將要死亡或死亡而喪失其人格應有禮敬與尊重，更不能遭受到任何傲慢無禮的強暴傷害。臨終者的生命也是神聖而不可侵犯的存在，任何非出於臨終者自我意願的行動，都可能對臨終者造成傷害的風險。

當代的殯葬禮俗已很難落實傳統社會壽終正寢的臨終儀式，臨終者能否依其意願回到家中執行最後的臨終禮儀，讓家人能團圓在瀕死親人的身邊，見最後一面與最後訣別，使其能死得其所與死得其時呢？答案是殘酷的否定，根據現有的法律規定死亡必須經由醫療體系的認定，由醫院與醫生開立死亡證明，醫療體系則要求死亡必須經過醫療程序的認定，在醫療程序中必須是急救無效才能宣布死亡，既使是在家中病危者，最後還是要緊急地送往醫院的急救室，接受最後生死關卡的搶救，必須經過心臟按摩、氣管內管充氣、心臟電擊等心肺復甦術後，才能宣佈死亡。現代人不僅不能如願地在家中壽終正寢與自然往生，還要在醫院忍受醫療技術最後的強烈摧殘。2000年6月7日公布的《安寧緩和醫療條例》，是從法律面來解決此醫療困境，尊重與保障臨終者的生命自主權，可以簽署臨終時不必搶救的意願書，要求在家中安詳逝世⁷。問題是未簽署意願書的臨終者，就無法獲得臨終無傷的倫理對待嗎？不能要求生命最後片刻不必搶救的權益嗎？不能要求在家中自然往生嗎？

⁷鄭志明，《宗教的生命關懷》（台北：大元書局，2006），頁86。

這些問題實際上牽涉到當代人們對生命的認知態度，由於過度依賴醫療技術來救治與延長生命，導致反被醫療技術所支配與宰制，忽略了生命存有的「自然權」，即自然生與自然死的權利，執著於物化的身體，只想無所不用其極地利用醫療技術來拖延死亡，靠高科技的儀器與藥物將生命延長到自然的極限，誤以為人定勝天能改變自然法則，要等到確定回天乏術後才肯無奈地勉強放棄，導致身體成為高科技醫術下的犧牲品，都是絕症或不治而死，不再是生命老化的自然死亡，在臨終時還要讓身體處在高度的痛苦與風險之中，無法平靜與坦然地面對死亡。醫療科技確實能挽救生命與延長存活時間，但是大量地運用科技，不見得對臨終者有益，不必盡一切所能來進行無效治療，用以證明醫生已盡力了還是難以回天，讓臨終者處在更大的醫療風險之中，剝奪了其平靜死亡的權益。所謂無效醫療，是指不太可能達到醫療目的的技術治療，不僅無法避免死亡，還可能造成傷害，或是增加無謂的痛苦⁸。

殯葬禮俗不僅是要讓臨終者在身心方面能不受傷害而安詳死亡，也要讓喪親者在面對死亡衝擊時能無傷地安然度過，能早日走出死亡與悲傷的陰影。殯葬禮俗不是用來強化喪親者內心的悲痛，而是經由儀式的引導來化解各種內疚感與罪惡感，扶持喪親者超越出孤寂、無助與沮喪等心態得到終極的生命體驗。對喪親者來說，無傷的倫理原則更為重要，在殯葬期間要減少各種有形或無形的傷害行為，避免造成各種顯性與隱性的傷害。死亡必然會帶來種種情感的傷害，殯葬禮俗就是要幫助人們把悲傷的情緒完全宣洩出來，比如初終禮儀允許喪親者激烈地擊胸傷心而哭，也允許見景生情而大哭，這種極度痛楚的宣洩才合乎身心健康之道，但是這種深沈的哀傷不宜持續太久，殮殯之後要經由儀式的引導逐漸有所調整與轉化，雖然可以悲從中而哭泣，卻必須有所節制，適度則止。殯葬禮俗就是要把死亡所帶來的傷害降到最低，經由適度的心理調適而能恢復正常生活。

應全面檢討傳統殯葬禮俗各個儀節是否有違背無傷的倫理原則，不合人性需求的禮俗是

⁸ Thomas A. Preston, 施貞夙譯,《最終的勝利—安頓生命的最後歸宿》(台北:天下生活出版公司,2001),頁98。

否會隨著時代的變遷而被淘汰呢？答案是肯定的，比如商代以前的人殉與人祭，是原始文化的遺留，是不符合無傷的倫理原則，到了周代人祭現象已絕跡，人殉現象由盛轉衰⁹。春秋時代已用人俑與明器來代替真實的人與器物，已有無傷原則的體認與實踐，重視每一個體不可侵犯的生存權利，改以陶俑、木俑等代替之。明代統治者以妃嬪殉葬，這種殉節是政治權力的誤用，是違背無傷原則自然會被時代淘汰，就如人俑與明器的殉葬制度，清代以後也已不傳。由於傳統社會是以男性為中心，強調男尊女卑，形成了男女有別的家族權威模式，男性的地位遠高於女性，雙方不是對等的關係，因權力結構不同導致女性在殯葬禮俗的地位常遭受扭曲，以致造成身心的傷害¹⁰。當代有必要從男女平權的觀念，重新檢討殯葬禮俗中不合時宜的禮節，讓女性與男性擁有平權的儀式地位。

（三）、生命增益原則

所謂「增益原則」，是在消極性的「無傷原則」下，產生出較為積極性的造福行動，尊重他人必須而且重要的利益，完成促進他人幸福或有利的善事，是道德的強制性轉為主動的利他行為。殯葬禮俗很明顯是一套利己與利他的行動與制度，從尊重個人的生命權益，擴充到家庭與社會整體和諧的生存利益。殯葬禮俗是一種具有增益作用的禮儀制度，重視個體與群體間的生命互動作用，肯定每個人的生命都可以在儀式中得到滋潤與安頓，不僅自我的權益不被侵犯，還能擴充生命體驗的無限光輝，進而可以獲得精神與物質相互統合的幸福生活。殯葬禮俗是用來造福個體與群體的生活需求，完成從生至死的生命歷程，使亡者能經由死亡儀式回歸其靈性源頭，獲得永久的精神寄託。生者則能由儀式跳脫出死亡的陰影與限制，肯定自己生命存有的積極作用，完成上一代教誨的志業與使命，也將這些志業與使命傳遞給下一代，領悟到生命不只是血緣傳承，還有文化的傳承。

⁹張捷夫，《喪葬史話》（台北：國家出版社，2003），頁35。

¹⁰鄭志明，《殯葬文化學》（台北：國立空中大學，2007），頁110。

臨終者面對死亡關卡，雖然物質性的身體逐漸地衰敗而亡，但是精神性的心靈可以相應於天地的生成原理而永恆常存。哲學與宗教對臨終者的啟示，大多是著重在精神層次的心靈增益上，將對生命的形上理解注入到儀式的操作之中，臨終禮面對不是將死的肉身，而是將進入到家族神聖共感的靈性世界，體驗到生與死不是形式的斷裂，是內涵的無限連續，是經由死亡將縱貫的家族進行更緊密的統合。此時臨終者需要的不是外在肉體的醫療，應著重在內在靈性的擴充與增益，人們應該協助臨終者開創自我的生命品質與靈性成長，進行充滿愛與寬恕的心靈聯絡活動，這是所有宗教主要的信仰核心，當愛是全然無私與豐沛時，就能展現出自我超越的生命之光，體悟到自我身心奉獻的終極靈性。這種生命體驗的愛，是一種當下的靈性直觀，是將能知、所知與知識等三者能力合一，直接超越個體將自己交付給至高的愛，接納愛成為生命存有的基底，以及終極返歸的家園¹¹。

殯葬禮儀中的亡者遺體雖然不再有主體的意識活動，但是生命的超越感知尚未完全消失，臨終者需要靈性的照顧，初亡者更需要靈性的照顧，增益其超越的永恆生命。亡者的遺體已無法透過身體來表達其各種感受，可是靈性與愛是超越肉體，此時人們要稟持著事死如生的態度與行為，以自我生命的關愛傳達對亡者的懷念與報恩之情，延長事奉親者的情意。人們面對遺體不敢疏忽，以不辱其身與不差其親的心靈感念，來顯揚亡者靈性的不朽。殯葬禮俗的每項儀節都宛如亡者親臨所在，絲毫不敢馬虎或疏忽，彼此間仍可經由儀式進行親情的聯繫，將生命擴充到人與鬼神感通的境界之中，這是以宗教的信仰感情來擴大了對亡者的敬重，強化彼此間的精神聯結與心靈感應，理解到生命不因死亡而滅絕，反而在精神上可以生生不已與源源不絕，顯示殯葬禮儀帶有著增益原則的倫理行為，將生者與亡者在情感上擴大了其血脈相連的命脈。

喪親者不是被迫與無奈的舉辦殯葬禮儀，所有的禮儀不是只為了亡者，同時也要關懷生

¹¹ George S. Lair，蔡昌雄譯，《臨終諮商的藝術》（台北：心靈工坊文化公司，2007），頁 330。

者，增益喪親者的生存利益。喪親者面對死亡的哀痛，是比亡者更長久些，更需要強化靈性的存有體驗，認清死亡已是無可挽回的既成事實，各種紊亂的悲傷情緒，可以經由繁瑣細緻的儀節安排來逐漸緩和與消解，不僅符合無傷原則，還要達到增益原則，能宣洩悲傷促進身心健康。殯葬禮俗實際上是針對生者需求而規劃設計的，是基於增益原則，有助於喪家在生活上能逐漸調適平衡，恢復到平常的生活狀態。喪期的長短要恰到好處，顯示送死的哀痛要知有所終，在心理重新調整下展現出無窮的生機，這種生機往往是透過宗教性的祭祀活動來完成，在祭神如神在的感通下，生者可以時常地與亡者的鬼神相交接，可以長期性表達其追思懷念之情，意識到祖先的靈性是長相左右，甚至會福佑子孫，增益生者們避禍求福的生存需求。

殯葬禮俗不僅能增益喪家生存的倫理需求，也能增益家族與社會和諧的生存情境，強化社會人際互動的交際法則，是從家庭的親親之情擴展到國家的尊尊之道，顯示家庭的殯葬禮儀不僅能維持子嗣的薪盡火傳，也能由家族的穩定帶動出社會的持續發展，在生命主體的相互確認下可以有助於社會組織的和諧建構，將個人道德的增益原則擴展到社會倫理的運作法則上，從亡者與生者精神上的人性安頓擴散到全民的生活德行上，要求在行動上不僅要光宗耀祖，還要增益一切有情眾生，以類似宗教的博愛精神，來協助黎民百姓生存秩序的總體和諧。殯葬禮俗是有著強烈宗教化的倫理情感，是從個人生命的靈性體驗提升群體生命的價值感通上，從小我的生死會通到大我的生滅上，關懷人類永續發展的生存之道，以增益原則的倫理實踐，能在殯葬禮俗秩序性的儀式引導下，在社會生活中實現永恆的存有之理。

(四)、生命公義原則

所謂「公義原則」，是較為社會性的道德與倫理原則，重視社會人際間同等對待的互動關係，肯定每個人的公平與均等機會，消除掉各種不公平與不均等的差別待遇，或者為弱勢者提供較為優勢的待遇，以提升到同等對待的地位，展現出大公無私的行為。殯葬禮俗是社會

集體傳承的倫理規範，是對應社會需求發展出程序化與系統化的制度，是有助於社群活動行為與集體意識的整合，是需要以公義原則來進行倫理整合。殯葬禮俗的公義原則，不是用來同等群眾的所有物質條件，不是要求殯葬的外在規模要齊一，不可能大家所得到的物質條件是平等的，但是不管貧富貴賤其所面對死亡的機率是均等的，其整個殯葬流程雖然規模大小不一，但是程序基本上還是均等，儀式撫慰功能的效益也是公平的。所謂公義原則不是要求物質條件的齊一，是從人性的善惡來實踐公心公義，肯定從人性的道德規範來說，殯葬禮俗的社會功能是符合公義的需求。

社會的殯葬禮俗是有一定的程序，卻因眾人不同的經濟條件允許各自有不一的規模。殯葬禮俗從原始社會以來早就存在著階級性的差異，周代的禮制更詳細規定從天子到士等不同階級，在葬俗、喪禮、墓地、棺槨與隨葬品等都各自有詳細的規定。殯葬禮俗原本就存在貴賤有別與貧富不均的現象，導致墓式有大小、隨葬品有豐儉、儀式有繁簡、守喪時間有長短等差異現象，顯示社會在階級上原本就是不平等¹²。政治與經濟的差異，是社會階級形成的主要因素，是無法齊平的，其中無所謂公義原則，這個社會原本就是尊卑有等與親疏有別，殯葬禮俗在規模上是有明顯的階級區分，但是在儀式程序上可以說是同禮等待，貧富貴賤的禮儀規範是公平而均等的，不能說富貴者就可以不守殯葬禮儀，或者說貧賤者因經濟條件不足就可以不守殯葬禮儀。就禮儀本身的規範，是符合同等的公義原則，不管天子或庶民都必須依循殯葬禮俗的程序而行，這是公平且均等的行為規範。

公義原則也須應用到臨終者的末期照顧上，因經濟條件不同在物質的享受上是有等級的不同，但是在醫療照顧上應是同等，都要關心其生活品質，助其能安詳的善終，任何臨終者都能獲得身體、心理與靈性的全人照顧，追求身體的安適感、心理的幸福感與靈性的自在感，能滿足地活到最後一刻有平安尊嚴的死亡，這是每個人應得到的基本權益。當代在醫療資源

¹²陳華文，《喪葬史》（上海：上海文藝出版社，1999），頁 62。

的運用上，是相當重視公平的健康照顧系統，要求每個人應對醫療照顧有平等接觸權，建立起在醫療照顧上的機會平等原則，即每個人都有權平等分享所有的健康照顧資源¹³。臨終者經歷從生到死的過程在醫療照顧上更需要公義的倫理原則，尤其是在心理與靈性上需要獲得更多的協助，雖然身體逐漸喪失活動力，不必積極的有效醫療，但是免於疼痛的醫療處置還是必須的，儘量讓臨終者能處在安全與合適的環境之中，家屬也能團圓地聚集在身邊，進行心靈上的情感交流，或許不必有太多語言上的接觸，卻能有彼此真誠深度的感動。

殯葬從業人員在對亡者遺體的服務更要講究公義原則，仍應把亡者視為是有精神生命的人，在送終初喪、入殮成服、出殯安葬、做七祭祀等活動中，都要保持事亡如事存的服務態度。亡者是殯葬禮俗最為核心的主體，雖然沒有知覺任人擺布，但是沒有人可以怠慢他，更不能視為是沒有利益的廢棄物，不是將遺體土葬或火化就可以大功告成，更要在整個行程儀式中能符合人性尊嚴的道德要求。殯葬從業人員、喪家與亡者等關係是存在著公義的倫理原則，不管經濟利益的多寡，都必須全心全意地服務盡責，讓逝者安於斯，生者能無所遺憾，妥善地處理亡者與生者之間各種人際互動的關係，維護亡者與生者的正當利益與社會公共利益。殯葬從業人員不僅追求自身的職業利潤，更要以真誠的服務精神來帶動良好的社會風氣，協助人們遵守道德規範，展現出具有社會公德作用的殯葬倫理¹⁴。

殯葬禮俗實際上已是社會公德性的倫理活動，反映出社會整體的生存利益，不允許個人或殯葬業者任意破壞或惡化其運作體系，公義原則是全民應共同遵守的倫理規範，殯葬的規模雖然避免不了階級性的差異，但是殯葬的禮義教化功能是全民共享，不僅要善待亡者，也要能撫慰生者，引導人們的行為方向能符合普遍意義的道德法則，且能重視生存的正義原則，以平等合理的行為來實踐殯葬禮俗的文化教養。殯葬禮俗應著重在提高亡者與生者的權利、價值與尊嚴，符合人道主義的道德規範，促進講人道、行善事與獻愛心的文化活動，也重視

¹³Ezekiel J. Emanuel, 柳麗珍譯,《臨終之醫療倫理》(台北:五南圖書出版公司,1999),頁111。

¹⁴何兆琅、陳瑞芳,《殯葬倫理學》(北京:中國社會出版社,2004),頁104。

自然環境的整體有效運用，提供後代子孫生存環境的長遠利益。殯葬禮俗在環境資源的利用上，應著重在生態平衡與資源再生上，追求可永續經營與發展，不能只考慮到眼前或少數人的利益，避免無節制或過度消耗自然資源，應努力地解決生態環境的惡化問題，追求人類的利益與自然發展規律的相互協調。

三、宗教在殯葬生命倫理上的擴充

殯葬有關生命倫理的課題，除了人與人之間的道德觀念與行為實踐外，更與靈魂的宗教信仰是緊密相聯，不僅關注有形的肉體生命，也重視精神性的靈性生命，在靈魂不滅的觀念下拉長了生命倫理的文化內涵，擴及到人與無形鬼神之間的神聖對應關係。死亡雖然是物質性肉體的結束，卻開啟了靈性的生命連結，經由宗教信仰與祭祀儀式充實了殯葬的倫理關係，強調生者與亡者間的人際互動關係，生者不因亡者的逝世而切斷了彼此的事養親情，仍稟持著事死如事生的敬愛原則，除了致力於為亡者料理後事的喪禮外，還有綿延不絕的祭禮活動，在人與鬼神的祭祀行為中強化生者與亡者的生命聯繫，亡者在家庭中的地位不因死亡而結束，轉以鬼神的方式在祭祀中擴大其存有的價值，延長二者的倫理對應關係，不僅生者終身不敢忘親，亡者也能與子孫長相左右進而福佑後人。這種超越性的生命倫理將道德原則依附在宗教的信仰情境之中，強化彼此間精神感通的昇華情感，在莊嚴隆重的祭祀過程中，象徵亡者的靈性生命不因死亡而消逝。

祭祀儀式是古老的宗教行為，殯葬祭禮原本就屬於人與鬼神精神相交的宗教範疇，源自於祭祀人鬼的祖先崇拜，肯定死亡後人的靈性沒有消失，依舊與子孫有著親疏有等與尊卑有序的倫理對應關係，經由祭祀儀式來進行親情的維繫與孝道的延續，有助於強化血緣親族的和睦相處與和諧共榮，其主要作用有二：一、具有安頓亡者鬼神魂魄的功能：將人生前的魂魄轉化為死後的鬼神，仍可與子孫長相左右，接受享食的供養，不致於因乏人祭祀而淪為厲鬼，也能以其降禍授福的靈力來護持子孫。二、具有慰藉生者思慕懸念的功能：將人生前的

敬養轉化為死後的敬享，生者的倫理責任不因死亡而減弱，反而在祭祀中強化彼此心靈相契的能量，在舉手投足之間真情流露出敬親聽命的和順行為，在儀式中可以重溫親情的聯繫，重新貞定生命的尊嚴，確認親情不因死亡而消滅，生命的意義不因死亡而絕裂¹⁵。

殯葬的生命倫理是從喪禮延續到祭禮，顯示出宗教信仰在禮俗活動中特有的神聖地位，還是要經由禮事鬼神來確立養生送死的倫理秩序。這種宗教信仰是與人文社會緊密結合，是以勤事鬼神的宗教行為來維繫人倫的教化工作，祭祀儀式是深入於生活的倫理運作之中。後代佛教與道教的崛起，仍依附在傳統原始宗教的殯葬祭典活動之中，以更為崇隆的禮儀模式與科儀法事，來滿足民眾崇祀宗祖與祭祀鬼神的宗教需求，進而深厚生者與亡者親情相交的倫理秩序。佛教是外來的宗教，其生命與倫理等觀念原本是不同於中國本土的宗教與禮制，卻能深植於民間殯葬的祭祀禮儀之中，將佛教的生命與倫理觀念落實在現實生活，教導人們領悟生命的本質，建構出穿透生死的豁達人生態度，能在面對死亡時放下一切我執，亡後家屬們可以經由各種度亡超薦儀式來為亡者造福，如在民間廣為流行的七七齋，認為亡後七七共四十九天之內有轉世的生緣，每逢第七天的忌日若能為亡者舉行追薦道場則能消災彌罪，改變與化解亡者的遺業，助其有較佳的投生去處，滿足民眾超度亡者的孝心，同時也有為生者祈福的作用。

佛教擴大了人們對生命內涵的理解，認為生死是無盡的輪迴，面對著無常的苦難歷程，沈浮於生老病死的無邊虛幻，同時也受到業報的牽引不斷地在六道間生死流轉，佛教是要教導人們經由精進修行，滅盡一切煩惱、欲望與生死輪迴，證得熄滅生死輪迴諸苦的涅槃境界。佛教的生命倫理主要著重在化解世人對此身與此生的執著，以對人生實相與生命本質的領悟，坦然地面對死亡追求寧靜的善終。佛教雖然重視個人了生脫死生命修持，但是傳入中國後積極地與家庭、社會等倫理的結合，肯定事奉父母等人倫課題，配合傳統倫理的道德原

¹⁵林素英，《古代祭禮中之政教觀—以《禮記》成書前為論》（台北：文津出版社，1997），頁 215。

則，要求回報父母的孕育之恩，把修道與行孝結合在一起，不僅生前要事親至孝，死後還要為父母設齋造福，為亡者免除地獄之苦，進而能超生天界或轉生淨土，這是死亡後的倫理服務，以儀式的積功累德來為亡者贖罪。佛教進入中國後有明顯的人世特徵，融入到家庭與社會倫理之中，重視祖先與子孫在生命禍福的傳承與延續的倫理原則¹⁶。

佛教與殯葬祭禮結合後，造成傳統社會生死觀念的深刻變化，主要有二大觀念的轉變，一、從死後不可復生的觀念發展出可再生的思想。二、死後歸宿從固定不變的觀念衍化為去無所定的思想。在以上的兩種觀念下，人們不僅接納佛教的精神教化，更要求廣修佛事以換取來生的解脫，開啟了子孫為先人亡親造福的倫理風氣，造成傳統的殯葬祭祀禮儀有著更宗教化的發展趨勢¹⁷。這種為祖先追福的方法極為多樣，有造像、寫經、修齋、度僧、行七等，經由佛教的種種科儀法事，祈求佛力的顯現與救助，幫助死後的祖先能增補功德來離苦得樂。這種造福的祭祀活動，反映出民眾慎終追遠與報本反始的倫理心理與態度，願意為祖先增德與祈福其來世的果報，在子孫為祖先謀求福報的同時，也祈求祖先在天之靈能保佑子孫得以消災解厄，獲得無邊的福祉。可見，宗教性的祭祀活動，是帶有著雙方互惠的倫理原則，祖先與子孫在佛法的護持下，形成新的生命共同體。

道教的生命倫理主要是以勸善成仙為出發點，以行善的道德實踐與修持，來獲得不死的永存生命，這種無限生命不是凡夫的肉體，而是神仙的超越靈性。道教認為要長生成仙，必須在倫理上建功立德，除了自我心性的善惡道德修持外，也可以建立在為祖先拔度罪根的儀式上，經由法事向神明懺悔謝罪，不只是解除所患罪惡，也從生命根源處將罪惡連根鏟除，可以拯救所有地獄罪根，開度九幽七祖亡魂，早得更生福慶之門，也可以讓子孫在行齋功德中也能消罪除過，進而不死成仙¹⁸。道教是將生命的道德倫理與宗教的祭祀禮儀結合起來，

¹⁶王月清，《中國佛教倫理研究》（南京：南京大學出版社，1999），頁 243。

¹⁷侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 273。

¹⁸李剛，《勸善成仙—道教生命倫理》（四川成都：四川人民出版社，1994），頁 234。

以儀式的具體操作來進行行善去惡的倫理實踐，殯葬的祭祀科儀是具有著感通神靈的宗教功能，能消滅諸惡與釋散大罪，有助於生命在善舉中證得仙位。道教也是勇於面對死亡的宗教，肯定通過滅罪的科儀法事，在悔過遷善的自覺中得以早登仙路，顯示出祭祀儀式也可以啟動自我的道德能量，在人與鬼神交相感通的過程中，有助於生命主體能動性的道德涵養，使自己與祖先在親近神明的同時得以實現生命的最高完善。

殯葬禮俗是從對臨終者的關懷與照顧開始，相當重視與宗教相互結合的臨終禮，如西方社會的安寧療護主要還是偏重在靈性照顧上，是基於基督教的生命理念，重視臨終者的宗教信仰與靈性需求，肯定靈性生活是人類生命本質的重要部分，協助臨終者體驗自我生命的意義與價值，做好身心準備，能接受死亡與面對死亡。所謂靈性照顧，是關懷臨終者面臨死亡時能否確保靈性的平安與成長，這是高層次的照顧理念，更需要講究道德原則來避免各種可能產生的倫理困境，實現以臨終者為核心的自主性原則，經由良好的醫療溝通，除了必要的維生措施，更要協助臨終者在靈性上能增益其幸福的滿足，不管臨終者是信仰何種宗教，最終的靈性安頓是其最基本的權益。臨終者及其陪伴家屬都可能從未有死亡經驗，也可能從未捉摸或領悟靈性的課題，此時是需要適當與適時的靈性引導，以臨終者為核心共同來走完生命的最終旅程，此最終旅程是在愛與被愛的關懷環境中，能通過死亡來確認自身的存在價值¹⁹。

傳統殯葬禮俗也相當重視人的靈性課程，從先秦以來順著儒家與道家思想，是以人性或心性來替代靈性的觀念，認為在有形的「身」上存在著無形的「心」，是人類生命本質的所在，不是形體外別有靈性，肯定靈性就在形體之中，是以人性或心性為中心確立生命的主體存有。傳統殯葬禮俗對臨終者是著重在人性照顧或心性照顧上，不是強調外在鬼神的絕對權威，是關懷人性或心性自我道德的價值實現，是內在本心相應於天地鬼神的存有秩序，確立人的生

¹⁹ Jean Lugton 等，陳玉婷等譯，《安寧照護護理角色》（台北：五南圖書出版公司，2003），頁 158。

命本質與使命來自我完成與自我實現。所謂心性照顧，是尊重臨終者生命存有的自然權利，不是用道德或宗教的力量來強力約束或管制，應是順著生命的整個歷程追求最後死亡時的壽終正寢，肯定從容自在的老與死是每個人的基本權利，進行死得其時與死得其所的禮儀照顧，這種臨終禮儀是心性自我觀照下的生存智慧，體認科技醫療如何發達終有窮盡的時候，肉體難逃一死的，但是心性體驗可以幫助人們安詳寧靜地走完生命的旅程。

道教雖然有著各式各樣的鬼神崇拜，主要還是著重心性的文化教養上，強調生命主體的自我救濟，不是靠外在鬼神的超越力量，仰賴的是自身順應天道的自然存有，臨終者的心性照顧是建立在自我生命的精神體驗上，在於自身善心而來的善德，外在的科儀法事只是助緣而已，其目的在於引導臨終者能證道來解罪自救。道教對臨終者的關懷主要還是在於修道的啟迪與引導，要以修善積德的精神生命來通過死亡的考驗，死亡也是依循天道的自然現象，臨終者不能也不必抗拒死亡，最後還是要有積善修德的堅持，不僅自身可以得道成仙，也能助其後代免遭禍殃，得到良好的生存福報。道教各種齋醮祭祀，是經由禮敬神明來強化修道的實踐，有助於臨終者至死仍行道不止，能拔除苦難與潔淨身心，有助於死後與心性結合的魂氣可以上升天界而成仙，避免掉落地獄而成鬼²⁰。成仙或成鬼是取決於臨終者的修道意志，遵循各種養生修煉的方法，積極地謝罪求福，達到形神和調的身心狀態，雖然無法避免身體的死亡，卻能成就生命主體的自我實現。

佛教本質上也是肯定心性照顧，認為靈性是存在於自我的心體之中，不是離開本心去架構靈性，而是仰賴身心的自我覺悟與成就，或可稱為覺性照顧，是著重在對臨終者心性自我覺察能力的開啟，不需別求任何神祕經驗與外在的神祕力量，應致力於自身心念的淨化，是要從生死輪迴苦中解脫，熄滅貪瞋痴，證得涅槃境界²¹。佛教重視對臨終者的自性關懷，不贊成延長肉體的醫學治療，要強化的是離苦得樂的心靈治療，各種懺悔法事是用來謝罪悔過，

²⁰楊玉輝，《道教人學研究》（北京：人民出版社，2004），頁 118。

²¹釋惠敏，〈安寧療護的佛教用語與模式〉，《中華佛學學報》12 期（台北：中華佛學研究所，1999），頁 438。

斷除貪瞋癡等煩惱與身語意等惡業，有助於身心的自我淨化。佛教重視臨終者主體性的生命操作，他人的關懷與照顧是一大助緣，真正仰賴的還是心性的覺知能力，宗教不是外在的約束力量，而是內在的生命實現，肯定人性自主性的生命倫理，追求的是佛性在人身上的體現。佛教對臨終者的關懷，是建立起人與人之間的心性感通，開啟以心應心的真如本性，彼此在生命的領悟中獲得身心的解脫，平安地通過死亡的考驗。

佛教的臨終關懷是基於自他兩利的倫理原則，不僅安頓臨終者的身心，也激勵生者能有至高無上的自覺，是在彼此相互的關愛中激發起生命本質的領悟與救度。佛教的臨終助念是將以上的生命理念落實在儀式上，以集體念佛的法力幫助臨終者也能在正念中相應佛菩薩的願力，能夠了脫生死來往生淨土，這是將深奧的佛理轉為具體的助人活動，指引臨終者能以自性清淨出離生死苦海。助念儀式是在佛願力下進行念力的大集結，是對生命最極致的存有關懷，除了自己增長善根與培育福德外，更重要的是協助臨終者能有最佳往生淨土的增上緣，這不是功利性的世俗行為，是基於離苦得樂的善心來自利與利他，是相應於人性關懷而來倫理行為，是以精進助念的佛事來擴大冥陽兩利的無邊功德。這種臨終助念是要求臨終者與助念者都要能發菩提心來行菩薩道，跳脫出對此生與此身的執著，來了悟生死圓成菩提。

從佛教的生命觀點來說，臨終者不必恐懼與害怕死亡，反而要坦然地面對死亡來化解各種罪業與惡趣。同樣地，喪親者也不必因親人的死亡而過度悲傷，要能領悟到人生本就無常，死亡是正常的存有現象，一時的悲傷也是正常的，但是生者也要具有跳脫出悲傷的自覺能力，此能力還是有賴於宗教的助緣與開導，正視生死是無常的定律，要能從死亡的衝擊中走出哀傷的歷程，不必陷入到莫名的焦慮與憂患之中，在宗教的信仰下深信亡者已蒙佛慈悲攝受，往生淨土不再墮入地獄受苦。剛面臨喪親的家屬還是會有太多的不捨與擔憂，甚至產生不少的內疚感與虧欠感，悔恨生前不能盡心善待，此時佛教提供了各種面對死亡的助念與超度法事，來疏解家屬們所承受的巨大壓力與沮喪心理，以信仰力量來提供精神上的支持，用以化解人際間各種不必要的倫理衝突。佛教為亡者的各種積德超生的法事，不只是宗教性的信仰

活動，同時也有著推動社會倫常的教化功能，在儀式的操作過程中促進和諧的生存環境。

佛教的助念，是從臨終延續到斷氣後八小時，甚至是二十四小時，此時家屬要暫時放下悲傷的情緒，專心為亡者念佛，能令亡者感受到家眷的孝心，生起願生淨土的正念。自斷氣後八小時內，務必佛聲不斷，念至二十四小時更佳，家屬與蓮友要善加調配，分班輪流助念。二十四小時後的助念，可以配合誦經、拜懺與持咒等儀式，一般還會有開示者為家屬們解說為亡親念佛的目的，以及為亡者宣說佛理妙法，此時家屬們應觀想自己就是亡者，開示者是為我而說，應恭敬聆聽，作往生想²²。佛教的助念儀式主要是為亡者提供善終服務，同時也提供生者修福積德的善緣，生者與亡者都能超越死亡獲得無邊的精神利益，雙方在助念的過程中重新建構出命運的共同體，生者以對亡者的造福救拔，是本之於孝心而來的倫理實踐，在為亡者超度的同時，也開發了自我的心靈境界，疏解面臨死亡的悲傷情緒，彌補有限存在的遺憾。

在殯葬禮俗中佛教還有種類繁多的修福追薦的法事，如梁皇寶懺、水懺、大悲懺、藥師懺、淨土懺、地藏懺、金剛懺、三時繫念、水陸法會、蒙山施食、放焰口、打佛七等，是將傳統的孝道行為與祭祀儀式融入到佛教法事之中，以追薦儀式來表達人們繫念父母的養育之恩，經由誦經、念佛、持咒、拜懺、薦食、祈禱等儀軌，能獲得佛菩薩的護持來精進行法，回報祖先與父母的庇蔭恩德。這些造福法事擴大了殯葬祭禮的文化內涵，依舊傳達人們對親人的永恆孝思，以盡孝子的倫理責任，同時也能疏解喪親者的哀傷感情，在儀式的護持下能確保身心的精神安頓。傳統祭禮與佛教儀軌的結合，是經由信仰的共修儀式來促進人們通達至善的倫理責任，不僅參與者能以行懺功德來斷除煩惱與得證菩提，也期求六道眾生也都能得度解脫之苦，這已不是個人求福報的功利行為，而是相應於人性趨樂避苦的善心實踐，重新貞定集體生命存有的價值關懷。

²²信願法師，《生命的終極關懷》（台中：本願山彌陀講堂，2005），頁 206。

道教也有滿足生者超度亡者的法事科儀，如攝召科儀、煉度科儀、施食科儀、度橋科儀、血湖燈儀、解冤結儀等，為亡者來濟拔救度，能開度九幽七祖與拯救地獄罪根，以宗教神聖的超越力量達到以生度死的目的，期求亡靈冤魂都能獲得拔度，得以萬罪冰消與早升天界。生者建齋設醮的目的，是以對亡者的度死來達到濟生的目的，在薦拔自己的祖先亡靈時，也要敞開救度之門來普度眾魂，是以拔度一切罪魂來弘揚道教濟世度人的神聖使命，進而以神明的救苦力與濟護力來解消人間無邊的災厄與怨仇，在亡者得以升天受福的同時，生者也能可望年壽增益。度亡儀式是將生者與亡者的倫理責任從陽世擴展到陰間，是延續著道教的承負思想，認為父母與祖先為善能福及子孫，為惡則會殃及後代子孫，為避免祖先的罪殃及後世，就要舉行各種懺悔科儀來解除祖先罪咎²³。道教儀式的作用是要以道來感化一切眾生，致力於轉惡為善的道德教化，有助於六合清靜與天下太平，獲得風調雨順與國泰民安，滿足人們禳除災禍與祈求福佑的生存願望。

從祭祀到度亡儀式，宗教的生命倫理是擴充到陰陽兩界的生存秩序上，可以經由殯葬禮儀的操作來化解各種罪業，是把生命存有的終極內涵與善惡的道德行為緊密連接，不管是生者或亡者都必須不斷地解罪才能獲得拯救，亡者的去惡向善則須仰賴生者的協助，是以宗教的神聖儀式來縱貫陰陽兩界，以神明的賞善罰惡來化解如影隨行的因果業報，在生者為亡者救度的孝敬實踐下，不僅解救祖先在陰間的生命，也擴及所有陰間的罪業眾生，以利他儀式的無比功德來回向給積善的生者，能在現實生活中產生轉禍為福的自利報應。人們深信命運的吉凶禍福是源於道德的善惡行為，這些利他的功德儀式對自己也可以有無窮的利益，可以幫助人們避免禍害與痛苦，其中雖然帶有些功利的色彩，其本質仍著重在行善的道德實踐，用以提高生命存在的質量，經由宗教性的行善活動，充實修善得福的生命價值，理解到生命倫理的源頭在於人性或心性的道德自覺，重視自我生命自律的能動原則，以孝行之善來促進家族與社會的和諧。

²³張澤洪，《道教齋醮符咒儀式》（四川成都：巴蜀書社，1999），頁260。

四、宗教與殯葬的生命倫理功能

當代生命倫理學比較著重在科技發達下的醫療課題，似乎是屬於醫學倫理學的分支，關注的是生物醫療技術對當代醫學造成前所未有的新難題，以及對傳統倫理生活的新挑戰。這些難題與挑戰主要涉及到人類生命的生育與死亡等兩大課題，在生育方面是著重於生殖技術與生育控制技術的突飛猛進，干預與改變傳統自然的生殖過程，這種醫療科技的進步可以讓人們重新掌握生與不生的權利，但也可能因此而危及原有家庭與社會的倫理結構。在死亡方面是著重於器官移植等高度科技的發達，救活許多本應死亡的病人，干預與改變傳統自然的死亡過程，可以說是醫療技術製造出來的新福音，但也可能因延長死亡造成種種的後遺症，衍生出不少道德與法律課題。殯葬禮俗主要是在死亡課題上與當代生命倫理學有所交集，關注的是科技發達下面對死亡的生命品質課題，醫學可以延長死亡的時間，卻依舊無法阻止死亡，不能取代殯葬禮俗的文化與倫理地位。當代殯葬禮俗必然要延伸到醫療體系之中，不僅關注臨終者要獲得良好的醫療照顧，更要保障其生命品質的尊嚴與權益。

殯葬禮俗可以說是直接面對死亡的生命倫理制度，建立起從臨終到死亡後的禮儀操作系統，是將個體生命安置在社群的歷史文化脈絡之中，發展出符合倫理道德需求的社會體制，來幫助人們在死亡的過程中依舊能維護良好的生命品質，亡者可以在禮儀的協助下以最佳的生命狀態平靜的面對死亡，同樣地生者也可以在殯葬禮俗的整套流程中，提升到最佳的生命狀態來度過死亡的考驗。殯葬禮俗主要在於建立生死兩無憾的生命品質，讓逝者魂安，得以安詳走完人生的最後旅程，也能讓生者心慰，得以寬解其親人死後的心理悲傷²⁴。這種生死兩安的殯葬禮俗，是以儀式活動來重建生命存有的價值體驗，在進退如儀中感受到崇高自在的生命品質，強化生者與亡者相互感通的情感樞紐，雙方雖然在面對死亡的過程中有些許的不捨，在殯葬禮俗的踐履下，都能獲得精神上的療養作用，體驗到自然的生死秩序與運作法則，重建和諧的人文價值世界。

²⁴鄭曉江主編，《宗教生死書》（台北：華成圖書出版公司，2004），頁 150。

在當代的醫療體系下，臨終者能否還能在殯葬禮俗的臨終禮中得以壽終正寢嗎？臨終者有無這種自主性的死亡權益？亡者臨終的生命品質在現代社會似乎已很難有所提高，其阻力主要有二，一是來自於法律與醫療對死亡的界定，醫生基於生命的神聖性，有義務對臨終者進行最後的搶救，不到最後一刻不輕易放棄救治。二是來自於家屬渴望復活奇蹟的心態，不願意接受死亡的事實，要盡一切可能的力量來進行救治，以延長其存活的時間。以上兩種阻力往往違背臨終者面對死亡的自主權利，前者已透過立法的管道，允許臨終者在自主性的意願下，可以簽署中止治療與不用急救的權益，用以維護自我臨終的生命品質。後者就比較麻煩，儘管臨終者已表達了尊嚴死亡的意願，卻無法獲得家屬的同意與尊重，要走完整個搶救過程，確定已不可能有再復活的奇蹟才肯放手。這或許是家屬不捨情感的投射，初衷也是善的，卻要自己最親的親人臨終時還要遭受到不必要的折磨，甚至是在不被尊重下無奈死亡，這是家屬把自己的心安建立在亡者的痛苦上，如此行為是孝順還是不孝呢？

這是現代文明發展下的兩難心態，醫生與家屬往往忽略了臨終者面對死亡的尊嚴與權益，過度依賴高科技的藥物與儀器，要等到無法救治才肯面對死亡。其實臨終者可能早準備好了，在精神上已獲得靈性的滿足，自認為有充實圓滿的一生，早放棄尋求治癒的生物本能，轉而能以平靜的心境無畏與坦然地走過死亡歷程。問題就出在於家屬尚未準備好，背後原因很多，其中最重要一點，是在殯葬禮儀中早已亡失了臨終禮，現代人缺乏了壽終正寢的文化教養，不珍惜與亡者做最後訣別的禮儀，改以最終的醫療搶救來替代臨終禮，忽略了共享生離死別的最後時光。有些宗教相當重視臨終禮，如基督宗教有對臨終者象徵赦罪的終傳聖事禮儀，由神職人員為臨終者抹油祝福，象徵其靈魂將被基督扶起與拯救，相信在上帝與耶穌的贖罪下靈性得以永生。當代佛教有的以臨終助念禮儀替來代臨終禮的作用，憑藉大眾念佛的法力，協助臨終者能提起正念，直接與佛菩薩的願力相感應得以往生淨土。當代殯葬禮儀有必要重新復振臨終禮，應是全民性的禮儀運動，引領亡者與生者都能無怨無悔地度過臨終的最後旅程。

臨終禮的文化內涵，就是要教導人們學會如何直接面對死亡，建立起生命品質倫理。所謂生命品質倫理，是指人的生命體驗從生前到死後都能保有安身立命之道，能堅持自己對生命終極價值的信念，以及一貫的行為實踐，既使到了面臨死亡的階段，仍能保持心靈的自在解脫，這種精神認同的生命品質，還須仰賴周遭生者的倫理協助，從靈性或心性關懷的立場，支持臨終者在人生的最後片刻中依舊保有尊嚴的生命品質。現代社會每個人都有追求善終品質的權益，這種權益還是需要殯葬禮俗的引導與推廣，在共有的風俗習慣與宗教信仰下，經由群體關愛的生活實踐，使亡者與生者都能自覺到生存的意義與價值，在禮儀的進展中始終保有滿足感與幸福感。殯葬禮俗是社會的善終文化，是要在生者共同努力與護持下，協助亡者平安尊嚴地完成死亡任務，這是對亡者的孝心與尊重，同時也是對生者的靈性教育與開發，體驗到死亡是無可逃避的生命現象，是需要仰賴和諧的禮俗儀式，強化人與人之間的心靈感通，對善終有積極的體認與實踐，避免個人的好惡感情，造成對亡者生命品質的傷害。

傅偉勳認為現代生死學應建立在「心性體認本位」上面，是能兼哲學性與宗教性雙重普遍意義與深度的現代生死學²⁵。此一主張也適用於現代殯葬禮俗，是用以實踐社會共同認可的終極真實、終極意義與終極目標的生命課題，著重在經由心性體認建立起生死信念與生死智慧，落實在生命盡頭的禮儀實踐上，亡者與生者都能自然安然地接受死亡。殯葬禮俗不只是偏重在生活儀式上，實際上是來自於群體具體生死體驗下形成的禮俗智慧，存在高度精神性的生命啟示，意識到宗教終極真實的超越性存有體認，理解到人的心性源自於終極的流行與發用，殯葬禮俗是具有終極意義的生命實踐，是超越一切世俗權益的高度精神活動，是人們本心本性的自我體認，形成出共同終極目標的使命與任務，以殯葬禮俗的整套流程來通過死亡的考驗，成就生命存有的終極意義與道德意義。殯葬禮俗是集體生死智慧的實踐，關注的是心性主體的道德教養，不管是亡者或生者都必然要在社會教化中體驗人性本善的倫理內涵，亡者是從心性處確認自己的死亡尊嚴，生者也是從心性處肯定亡者的死亡尊嚴。

²⁵傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中書局，1993），頁 228。

殯葬禮俗的心性體認，是長期受到儒釋道等三教在精神上的教化，發展出自成系統的思維模式與生死態度，其中又以儒家的人文道德教化影響較深。從先秦以來儒家一直是殯葬禮俗的設計者與引領者，建構出完整性的慎終喪禮與追遠祭禮，是奠立在以心性為本位的倫理關懷上，重視殯葬儀式神聖交感的人文精神，將生者與亡者的生命互動關係，提升到心性與天道合一的生命體認上，認為死亡不單是個人的生存現象，應是群體道德實踐的倫理責任。儒家的心性體驗是帶有著宗教與道德的雙重意義，肯定天命的超越性存有，從貫徹天命處來踐行仁道，重視人性本善的自我價值實現。儒家將殯葬禮俗導引為本具於心的天理之則，是通向於道德，也通向於宗教，是從宇宙生命的本原來確立人們的行為準則，殯葬禮俗不是外在的形式規範，是心性主體內在修養的行為規矩，是順乎人心而又通乎人情的倫理活動，是經由殯葬禮儀來延伸與擴大孝道，顯示人的誠敬之心可以殯葬禮儀來通向祖先的神靈世界，形成回歸生命本原來報本返始，在孝道倫理上將亡者與生者緊密地結合在一起²⁶。

佛教在殯葬禮俗上也是著重在心性體驗本位上，是從安身立命的精神源頭處體驗生命存有的終極真實，領悟了生脫死的終極意義，致力於涅槃解脫的終極目標，徹底破除人性的根本無明。佛教是從人的生老病死等苦患來推動生命的終極關懷，實現真實安穩的無上解脫之道，重視生命主體戒定慧與八正道等心性覺醒工夫。佛教致力於殯葬禮儀是用來安頓老病死等生命現象，基本上是世俗諦的善巧法門，是要引領人們從一切緣起緣滅的因緣果報中，領悟到緣起性空的本無自性，從當下的本心清淨，將生死輪迴轉向於涅槃解脫。佛教是基於護生的倫理原則參與殯葬禮俗，符合無傷原則與增益原則，協助人們得以離苦得樂，增進自身的福德與智慧，求取生命當前的平安喜樂，進而能求取生命的究竟解脫與求取無上正覺的究竟圓滿²⁷。佛教在殯葬禮儀中為亡者超度，是基於護生的倫理，從生前延續到死後，化解人們趨生避死的心態，從自身心性的懺悔儀式來協助父母與祖先也能從死亡的歷程中上達於解脫之途。

²⁶蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（台北：文津出版社，1987）頁 159。

²⁷釋昭慧，《佛教規範倫理學》（台北：法界出版社，2003），頁 72。

道教也是基於心性體驗本位來參與殯葬禮俗，肯定人與道相互契合的生命體驗，重視自我心性的精神鍛鍊，生時能延年益壽，死時能成仙自在。道教是將生死視為自然的規律之道，教導生者能以生為喜與亡者能以死為安。道教的科儀法事主要還是從心性的道德主體處下工夫，來不斷地提升自我的生命境界，化解善惡禍福的對立與衝突，達到自在與自由的超然境界。道教也以度亡滅罪儀式來報答父母的養育之因，從自身參與儀式的懺悔與實修，來為自己與祖先消災解罪，以為善去惡的決心，放下如釋重擔的罪業，來為九祖父母拔救出地獄幽苦，展現出信眾們濟世度人的社會責任與道德承擔。道教是基於濟度的終極關懷來超拔一切罪魂，著重在消愆滅罪的增益原則上，其關鍵在於人們心存善念的靈性淨化，在科儀法事的操作過程中能化解一切罪根，也能消滅諸惡來清淨身心。道教的殯葬儀式是以可以具體操作的方式來幫助人們提高生命的質量，強化防惡止惡的道德自覺，在一心向善中消弭各種罪業。

傳統宗教的殯葬禮俗是帶有著道德教化的作用，建立起以心性體認為本位的終極目標，帶動出人與人相互關懷的生命互助倫理。所謂生命互助倫理，是將個人生命的道德品質提昇到社會群體的倫理運作之中，不僅懺悔自我的罪惡，也解除自己的九祖父母與一切亡魂的罪業，以互惠的儀式來成就人際間的互助倫理。這種互助倫理是立足於人們參與儀式的生命修持上，是以自身的道德情操來交感神明的超越力量，實現自我與他人完善的生命境界，不是純然祈求神助的功利心態，是著重在離苦得樂的人性需求上，以己立立人與己達達人的互助關懷，幫助人們都能避禍求福，追求人們社會生存的最大功利，是符合倫理的公義原則。宗教的殯葬禮俗活動如果是建立利己利他的倫理原則上，就不能視為純屬自保的功利行為，是基於道德向善的心性修持，不僅能自保利己，進能利益祖先與亡靈，來拯救一切眾生。這種宗教禮儀行為是善行下的功利，不是自私下的功利，是以利他來成就生命存有的最大利益。

死亡雖然是生命存有的臨界點，含藏著生離死別的哀傷，卻具有著「以死教生」的倫理功能，顯示出死亡也有其神聖性的意義與價值，對人類生命的傳承有其積極性的作用。所謂「以死教生」，是指人們在歷經死亡的過程中可以獲得更多來自於心性體驗的文化教導，啟悟

出更深層自我道德與倫理的生命修養，來體現社會群體人際互動的生存秩序，涵養出人們承先啟後的生命承擔與自我負重的責任感。殯葬禮俗具有著儀式教養的文化功能，在面對死亡的禮儀規劃與進退動作中，接納死亡的既成事實，在人死不可復生的體認下，積極地經由儀式傳達對亡者的虔誠敬意，以及調適自己承受痛苦與忍受悲傷的能力，孕育出更為成熟的生命。

「以死教生」的第一層意義是尊重死者生前的德性與功業，如儒家所謂的立德、立功、立言等三不朽事蹟。殯葬禮俗是要引導人們從精神的層面來與亡者畢生的成長歷程相交接，不僅繼承前人遺留下來的祖業，更要傳承其不朽的精神生命，將其道德、事功與言論等德慧精神傳播開來，肉體雖然死亡，其遺志卻可以不斷地發揚光大，可以有助於生命的道德內涵與社會群體的文化發展緊密結合。或者亡者缺乏足以令人感念的德慧事業，其一生的成敗得失與哀榮毀譽等事蹟，也可以提供人們從中吸取生命的教訓，善行有正面的教育作用，惡行也有著引領內自反省的教育作用，興起反惡為善的道德自覺，能不斷洗心責己與悔過自修，懂得珍惜自我的存有生命。每一個體從生至死的生涯歷史，都具有教育的作用，可以供後人作為借鏡，是以過去的死來教導現在的生，從中建立起價值的傳承，使人類的生活不致於永遠處在原始洪荒之中，更不會存在於盲目的偶然性規律之下²⁸。

「以死教生」的第二層意義是重視殯葬禮儀的人倫教化使命，在事死的儀式中延續事生的孝養德性。人們對亡者的思慕之情與饋養之愛，更要經由殯葬禮俗來進行適度的調節，不減生前供養父母的善事之情，繼承亡者的遺志來擴充自身克己復禮的道德修為，以善盡侍養的心力來承擔殯葬禮儀的種種事死的職責，表達終生不敢忘祖的親親之情，不僅克盡孝子之責，也教導後人傳承盡愛的人文精神。殯葬禮俗是生者最為重要的死亡教育，經由禮儀歷程來接納親人的死亡，進而認真地珍惜自我的生命價值，是視死亡為生命指引的導師，在勇於

²⁸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），頁 260。

面對的過程中可以提升生命質量與人際關係的品質。殯葬禮俗是從死亡的尊嚴來確立生存的價值，生者盡力地為亡者辦理喪事的同時，增進自我對死亡的感受與體驗，積極地把握有限的生存時間，創造出深刻意義的人生，進而做好心理的準備，能以平靜安詳的態度來面對死亡。殯葬禮俗教導人們認識生命離不開死亡的事實，生與死都是代代相傳的，在死亡不可避免的情況下，還是要努力地開創自我的生命品質，提升生命存有的意義與價值。

「以死教生」的第三層意義是疏導喪親生者通過死亡的考驗，能發洩與遠離悲傷重新恢復存有的生機。生者在面對亡者的死亡過程中，難免會在心理上產生失落的感受與悲傷的情緒，導致產生出以死傷生的悲慘現象，使生者因喪親而焦慮與沮喪，甚至失去生活的動能，陷入長期的停滯與無助的痛苦之中。此時是需要透過心理教育來進行輔導，在精神上給與強力的支持，理解到悲傷也是生命成長必經的過程，要勇於面對失落的挑戰，重新確認與建構出個人意義世界的嶄新經驗與行動。殯葬禮俗有助於生者心理教育的輔導作用，引領喪親者能在死亡的失落中，學習如何自我調適與成長，有如在心理的傷口上敷上良藥，發展出因應失落的自體免疫系統²⁹。生者面對至親骨肉的死亡傷痛是無法避免，但是不可不加節制而傷身毀性，殯葬禮俗是以儀式來引導生者從死亡的過程來重建新的生活規律，重新檢視死亡的現象與生命存有的本質與目的，能化悲傷為力量，珍惜現有的美好人生。

五、結 論

殯葬禮俗是偏重在面對死亡而興起的生命倫理，對亡者與生者都具有倫理教化的功能，必然要面對死亡的唯一性與不可逆性，這是生命存有的最後歸宿，是物質性身體的消亡與不復存在，從求生的本能來說，人們都是恐懼與害怕死亡，但是真正將要面臨死亡的人，當意識到害怕也無法改變死亡的事實時，反而會興起如釋重負的解脫體驗，勇敢地面對死亡³⁰。

²⁹曾煥棠，《認識生死學—生死有涯》（台北：揚智文化公司，2005），頁 153。

³⁰楊玉輝，《道教養生學》（北京：宗教文化出版社，2006），頁 151。

殯葬禮俗常結合宗教信仰進行「以死教生」的文化教養，協助人們在面對死亡的過程也能開展出健康積極的現實生活，實現出現代人必須充實的生命教育倫理。所謂生命教育倫理，是指人們經由生命教育的種種管道，探索生命存有的人生意義，落實在社會體制的倫理實踐之中，殯葬禮俗是社會最具體的倫理教育，在群體的禮儀活動中，有助於生命價值的體認與完成，在潛移默化中實現生命教養的倫理秩序。

殯葬禮俗是具有生命教育的倫理指標，是以宗教信仰來擴大生命體驗的內涵，延升到人與天地鬼神整體和諧的存有境界，不僅化解掉死亡的短暫衝突，更在宗教宇宙論的教化下，將人與人的倫常關係，擴大到與天地鬼神相互對應的神聖關係上，體證生命存有的永恆性與超越性。殯葬禮俗可以用來教育人們深刻的體驗生命，從世俗界提升到神聖界，領悟與宇宙相互律動的存有秩序，安頓自我身心性命的終極歸宿，理解到每一個體的存在都具有著了悟人生的任務與使命，死亡是最具體的教育實踐場域。