

殯葬生死服務的另類思考 ——宗教的、人文的與市場的綜融考察

王順民

一、前言：

社會的亂象、人文的脫序以及宗教的再現

基本上，每當社會問題頻頻發生或社會風氣有所敗壞的時候，有關道德重整與倫理教育的呼籲總是一再地被提及，這其中特別像是基督新教、天主教等等正統的世界性宗教在這方面總是盡力地想要扭正諸多社會的亂象與人文的脫序。事實上，如同西方世界的發展經驗總是透過建基在宗教基石的自願團體 (faith-based voluntary organizations)，來推動像是社會連帶 (social solidarity)、社區整合 (community integration) 以及道德凝聚 (moral cohesion) 等等的社會工程 (Van Til, 1988; Milofsky, 1987)，當代臺灣地區各個宗教團體亦正企圖透過各種社會教化、心靈改革的工作藉此回應資本主義社會所產生的各項社會、文化與人格危機。至於，這一類的道德福利工作 (moral welfare work) 則包括有推動各種濟貧、清貧、社區環保、偏差行為防制、心靈成長、淨化人心以及綠化生活 (表一)。

總之，這樣一種透過「宗教倫理」提供個體行動之道德肯定的

表一：宗教義理的現代詮釋

慈濟功德會	佛光山	法鼓山	佛光山	佛陀照明 天下功德會	宇宙光 傳播中心	法鼓山
十戒	新七戒	禮儀環保	清貧生活	孝道治國	真愛運動	四安運動
不殺生	戒煙毒	心儀	知足	父母恩	不試婚	安心
不偷盜	戒色情	口儀	不貪	師長恩	不同居	安身
不邪淫	戒暴力	身儀	簡樸	社會恩	不婚前行行為	安家
不妄語	戒賭博	不生惡念		國家恩	不婚外情	安業
不飲酒	戒偷盜	不出惡口				
不吸煙毒嚼檳榔	戒酗酒	不做壞事				
不賭博不投資股票	戒惡口					
調和聲色孝順父母						
遵守交通規則						
不參與政治活動						

資料來源：王順民，2001a。

建構方式，嚐試著為臺灣變遷社會所發生的各種亂象與心靈困頓解題，並且已經如實地呈顯在個別性的私人領域像是自我成長、家庭生活與人際關係，以及集體性的公共領域像是社區環保、垃圾分類、資源回收、骨髓捐贈、禮儀環保等等公共事務上。除此之外，值得注意的是隨著文明內涵的昇華，這使得與複製人、人工生殖、臨終、往生、助念和喪葬相關聯的生死服務 (life and death services)，被賦與了多重的解讀意義像是宗教的、社會人文的以及市場誘因的，對此，本文將從殯葬生死服務的工具性層次直指殯葬生死服務之於亡者、喪家、業者，以及整個社會大眾的論述意涵。

二、殯葬生死服務相關概念的說明

扣緊殯葬生死服務的議題論述，這使得在相關概念內涵的陳述上，我們有必要做某些的澄清，像是宗教、生死教育、殯葬的民俗禮制、殯葬服務等等各自的操作性定義及其相與對應的論述意涵。

(一)「宗教」及其相關論題

1. 中西文化觀點下的宗教意涵：從字根上來說，中國宗教的「宗」者指的是宗祖、宗廟；「教」者則為教訓、教化而有上施下效之意。因此，它是以宗廟所祭拜的祖先為規範來教化後世，所以，人與祖先（神）的關係是一條連續譜，人神之間的關係是可以轉變的。（會仰如，一九九五：七二）至於，西方的 Religion，「Rel」即「[再]」，「Ligion」即 link 結合，準此，Relink 是人與神

的再結合。但是，由於人是自上帝處斷裂出來的，因此，西方宗教是藉著儀式、教牧或者中保，以使個人得與神再一次地溝通、交會與聯繫。就此而言，人與神是二個截然不同的存在，本質上是無法轉變同時也是不可能超越的。不過，即便是出自於不同文化詮釋觀點的宗教意義，但是，宗教作為一種人類的鄉愁以及人們心靈最後的依歸卻是一項不爭的事實，連帶地，各項宗教福利作為 (welfare practices) 所帶動產生的預期性後果²，便是提供了一種同一性的心理樞紐，據以滿足了人們服從與敬畏的需求，總之，相較於其它的組織制度，宗教是有一種優越於其它的條件，這是因為在必要的時候宗教它能夠把一個個單獨的個體充分地結在一起，同時可以使這些人對於個人的利益做出必要的犧牲（像是奉獻或布施），甚或防止對於個人生命尊嚴的踐踏（像是自殺或墮胎）。

2. 宗教功能的界範：從結構功能論的角度來看，宗教有其基本的生存功能以及凝聚人心的整合功能和解釋包括生死等終極關懷的認知功能，就此而言，宗教當能展現出規範穩定性 (normative stability)、適應 (adaptation)、追求目標 (goal attainment) 以及整合 (integration) 等等的諸多功能，換言之，宗教功能的顯現往往已經是超脫了個體層次而成爲一項整體的社會事實 (cotal social fact)。（王孝雲、王學富譯，一九九二：一一一—一一四）就此而言，扣緊「殯葬」與「宗教」兩者之間內在選擇性的親近關聯 (elective affinity) 時，一方面殯葬服務的整個儀式流程本身便可以被視爲是一項整體的宗教現象來加以考察，藉以了解它們的本質。

運作以及生活層面上的論述意義；再者，不同宗教在處理死亡殯葬問題時本身亦可顯現出其所獨特身處的情境系絡。總而言之，擺置在殯葬生死服務的議題思索上，宗教同時兼具文化傳衍、價值規範、社會整合以及世代繼承等等的多重功能，連帶地，「死亡」殯葬—宗教」縝密相銜的內在關係，也進一步點明出來宗教殯葬服務兼具「普遍性」(generality)：亦即對於整體社會的構作影響意義；以及「真實性」(realism)：特別是對於相關行動主體者個別的真切意義以及關係和網絡支持體系的建構等等整合多層的論述意涵。

(二)「生死教育」及其相關論題

生死學 (Thanatology) 原意為「死亡研究」，一般人多言「未知生，焉知死」、「活到老，學到老」，然而，生與死乃一體之兩面，因此，生死學強調的是反向意義像是「未知死，焉知生」、「學到老，活到老」，藉此揭示「死亡」與「研究」的重要。(南華大學生死學研究所簡介)

至於，生死學這種生死教育 (death education) 的內涵包括有「生的課題」(包括生命科技的潛能與危機、墮胎爭議面面觀)；「老的課題」(包括有老人安養的省思、高齡化社會的困境)；「病的課題」(包括醫病關係的新思維、醫療之社會文化觀)；「死的課題」(包括安樂死的社會倫理論證、戰爭與和平之理想與現實)；以及「生死的超越和死後生命的課題」(包括死亡儀式之泛文化考察、死後生命之宗教與人文省思)。

誠然，生命的存在既是一種生理徵候，同時也是一項社會文化性的結構性產物；連帶地，對於生命尊嚴的維護或是生命廢續的踐踏，也是一項兼具道德教育(像是列舉出與生命尊嚴相關的道德行為與不道德行為的特徵)、倫理教育(一種以「人中心本位」的教育設計，透過人際之間以及人與環境之間的相應關係，藉以探索現代社會合宜的生命成長模式)、生命教育(促進個體在靈性、道德、文化、心理以及身體等等各部分的全面性發展)、以及生死教育(對於生老病死人生基礎教育的培養)的全人關懷，但是，扣緊著殯葬生死服務的議題論述時，一項基本的質問便是：喪家以及其它一般的社會大眾可以從對於亡者相關的殯葬服務過程當中，獲致到那些與死亡教育抑或生命教育較為基進的內在轉化作用。

(三)「殯葬」的民俗禮制及其相關論題

「生，事之以禮，死，葬之以禮，祭之以禮。」

孝子之事親也，有三道焉，生則養，沒則喪，喪畢則祭，祭則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬也。」

論語

基本上，有關殯葬一詞，這其中「殯」指的是將亡者的棺木抬到厝棺的地方或下葬的墓地，亦即，殯字隱涵著慎終的意思；至於，「葬」則是指殯和掩埋下葬屍體藉以讓後代子孫有一個追思祭拜的地方，因此，葬字隱涵著追遠的意思。事實上，就民間宗教傳統的風俗禮儀來看，死亡那一刹那起到入土為安這整段的處理流

程不僅繁瑣更會讓喪家手足無措，惟恐稍有不慎，輕者會影響到亡者轉世的福報，重者則會殃及到後代的子孫，因此，舉凡從「徒舖」（在臨終時將睡床移到客廳）——「分手尾錢」（遺產的分配）——「拜腳尾飯、腳尾錢」（幫助亡者往陰間的道路平安）——「號哭、哭路頭」（在死者身旁大聲號哭以表悲哀）——「過小橋」（在用紙做的小橋中裝滿銀紙，放在屍體前燒以示向上天報告死訊的意思）——「守舖」（避免屍體與死貓接觸）——「開魂路」（請道士僧侶唸經以爲亡魂開路）——「豎魂帛」（用厚紙板做成暫時的牌位）——「擔仔」（用旗子來作爲牽引亡魂使用）——「乞水」（取河水比作爲擦拭屍體之用）——「沐浴」（請好命人帶著插有白布的竹子做做擦拭身體的模樣）——「接棺」（棺材買回來時出門迎接）——「套衫」（爲亡者試穿衣服）——「抽壽」（親人食用麵線與黑砂糖混成的食物以示長壽）——「張穿」（爲亡者換上壽衣）——「辭生」（死者的最後一餐）——「放手尾錢」（在死者袖中放置文錢並分給子孫使其永久富貴）——「割繩」（割斷死者所繫的麻繩以示靈魂不再回到親人身邊）——「入殮」（選擇良時納棺）——「葬期」（選擇出葬的日期）——「擱棺」（即打桶係指殯斂停棺之意）——「公弔」（在葬埋之前由多人聚集以對死者行追悼之禮）——「出山」（包括轉柩、起柴頭、封釘、旋棺、絞棺、發引、落葬、孝土地公、孝墓、祀后土和點主、返主、做功德以及圍庫錢）——「安靈」（把亡魂牽引家中暫放靈桌）——「巡山」（葬禮後到墓地祭拜）——「完墳」（墳墓完成所舉行的儀式）——「風水的形狀」（墳墓的大小品位）——「做旬」（在死後每七天一

次供養死者）——「做功德」（以死者的名義施功德祈求死者的免罪）——「除靈」（俗稱做百日死後一百日所做的祭祀）——「做對年」（死後一年所做的祭祀）——「推靈」（擇日將魂帛和香爐丟掉）——「安位」（把亡者牌位安置在正廳神桌祖先牌位旁）——「合爐」（把新亡的牌位燒掉和祖先的牌位一同奉祀）——「答紙」（在忌日回禮給親戚朋友）——「新忌」（合爐以後的第一次忌日）——「愍忌」（死者的生日忌）——「培墓」（掃墓之意）——「拾骨」（洗骨之意）——「吉葬」（埋骨之意）等等（林明義主編，二〇〇〇：一六九—二〇九），不僅有其禮制形式上的民俗意涵，更會對相關的他人（亡者、孝家以及親屬後代子孫）構成禍福與共的（如飛黃騰達、福祿壽禧）倫常意義。

總之，死亡是人生的終止，而爲人子女的哀慟，也是人之常情，至於，遵循喪禮以盡孝道，更是我國傳統的美德，因此，儒家特重視喪葬而制定出有所謂的喪禮，連帶地，從佛教東傳之後，俗信地獄的說法進而構成某種喪葬習俗的文化集叢（cultural complex）。然而，這種孝親至上崇高的文化性目標，擺置在殯葬實務情境的操作過程裡，亦顯現出某種程度的落差，畢竟，由於「死亡」一事隱含著對於超自然不可知的莫名恐懼、慎終追遠的宗法意義以及族人親朋的感念哀慟，這使得人們對於亡者的後事處理，顯得格外的慎誠小心，但是，也由於對於「死亡」本身的忌諱，這也使得身後相關事務的料理上，往往在遵循喪禮的儀軌運作底下，喪家無法深入探究造成了人云亦云的慌亂現象，進而無助益於增補死

亡教育本身所要傳達的教化內涵。

(四)「殯葬服務」及其相關

議論題

「未知生，焉知死。」

↳ 論語

「喪，與其易也寧戚。」

↳ 論語

「斂首足形，還葬而無槨，稱其財，斯之謂禮。」

↳ 禮記

根據台灣地區公墓與喪葬設施概況分析的資料顯示（廖金得，一九九八）：在殯儀館的設施概況方面：有近三成八的家屬會選擇殯儀館來作為死者處理殯殮儀式；而國內殯儀館每年平均每館殯殮處理一、四六一具屍體；每個殯儀館附設禮堂平均每間為三一四位喪亡家屬提供給服務；每個冷凍庫平均每厝可以為二七位死者遺體提供冰存安置，最後，都

表二：基督徒喪禮答問暨喪事處理過程一覽表

基督徒在喪禮中不能哭嗎？	出自於至誠、真情流露的出聲哭泣。
基督徒不能拿香？	基督徒拿香是不適合的。
基督徒在喪葬時為何不擺祭品？	死後的人對世上的事已不再有份，他更不能回來吃那些祭品，因此無需以祭品供奉。
基督徒喪禮可否請花車豔舞？	花車豔舞傷風敗俗羞辱先人之舉，基督徒豈可行之。
基督徒可能做功德？	不論死人或活人都不能因行律法，因此無需做功德。
基督徒可否為亡者做「頭七」？	基督徒沒有必要做頭七，但是可以舉行定期的追思禮拜。
有關「獻花」、「鞠躬」的問題？	在沒有偶像、焚香、祭品的場合，向遺像鞠躬致意是一種尊敬之意。
臨終前（平時）	保存相簿、平時記錄、自立遺囑、訓示勸勉。
臨終前（臨終時）	祈禱唱詩、準備壽衣。
喪葬期（斷氣時）	唱詩祈禱、搬舖、整容、組治喪委員會。
喪葬期（治喪委員會）	購買棺木、點定墓地、決定禮儀場地、印發訃文、安排各種禮拜、伙食、工作分配、預估經費。
喪葬期（喪禮準備）	提清儲蓄證件、埋葬證明、喪宅佈置、聯絡葬儀社、準備孝服、樂隊。
喪葬期（入殮）	安排入殮時間地點與人員、準備入殮用品、聯絡打桶人員、入殮禮拜。
喪葬期（告別禮拜）	會場佈置、移靈柩、禮拜進行。
喪葬期（出殯）	行列次序、致謝、交通指揮、車輛、留守。
喪葬期（安葬）	安置棺木、安葬禮拜、脫孝服、安置遺像。
追思期	安葬前的追思禮拜、定期的追思禮拜、省墓的追思禮拜。

資料來源：全球客家福音協會編輯小組，1994。

會區殯儀館無論在殯殮數量、禮堂、冷凍庫之負荷及需求量均較非都會區大。

至於，在公墓的設施概況方面，則是有近四成的死者選擇公墓埋葬；公墓土地總面積共計有一〇、五〇四公頃，已使用的比率為七七·二七%；在都會區方面臺北市與高雄市公墓土地面積使用率甚至於都超過了八成。連帶地，在靈（納）骨塔（堂）的設施概況方面，臺灣地區已登記合法的靈（納）骨塔（堂）可容納骨骸與骨灰位的容量近二六九萬個（公立占五四%，私立占四六%）；這其中骨骸位近一二三萬個，骨灰位為近一四六萬個。最後，國內的火葬場有二七處，焚爐總共一〇六座，以民國八十五年為例，各個火葬場焚爐所焚化屍體總數近六萬四千具，約占當年總死亡人數之五二·三四%，平均每爐每天焚化屍體數，這其中又以臺北市達三·四具最高，負荷量為高雄市、臺灣省的二倍。

準此，從上述一般民眾對於殯葬處理的客觀事實顯示出來：仍然還是有超過半數以上的民眾在其親友亡故後，會選擇自力救濟的方式搭棚辦喪事，而這多少會與公共利益、集體秩序相互背離；不過，也有一半以上的國人在其身後遺體的處理上採火化的方式，這多少透露出墓基一位難求以及所需費用較為偏高的需求壓力，這除了胥賴對於現行不合宜的法規進行研修以及政府有關單位及早規劃因應的對策以外，高額度的死亡消費支出以及粗估每年有將近四、五百億元的市場規模，它同時也為包括葬儀用品、壽器用品、鮮花禮儀、納骨塔、以及喪葬服務在內的民間葬儀行業（funeral service industry）構築了很大的經濟誘因，連帶地，往生事業不僅朝向企

業化的經營方式（建立ISO9000品質保證、生前契約制度），由專業的經理人（禮儀師）管理，同時透過行銷策略的手法提供人性化、莊重、寧靜、美化以及安全完善的套裝殯葬服務。（李慧仁，二〇〇〇；紀棟欽，一九九八）

基本上，「殯葬服務」的業務範圍則是包括從遺體的接運、保存、禮堂訂租使用、火化安排，以至於最後的靈骨安厝、埋葬等等，事實上，這樣涵括遺體接運、禮堂租用、停棺、遺體冷藏、防腐、縫補、洗身、化妝、著裝、大殮、火化以及聯合奠祭的殯葬服務流程，不僅曠廢時日，治喪的支出更是所費不貲（表三），特別是台灣本土性宗教出殯喪葬儀式中的鋪張、浪費與過度排場的現象，連帶地，也由於喪禮本身的深邃複雜，造成了喪家惟恐動輒得咎以致於道聽途說、無所是從，形成了民間殯葬業者服務品質上良莠不齊的現象。

對外，臺北市政府社會局亦於民國八十九年舉辦首次的葬儀業者評鑑，評鑑主要是針對業者的立案登記、內部管理情形、服務收費是否公開、透明、是否訂有消費契約及申訴管道、環境是否符合公共安全相關規定等五大項作為評鑑指標，合計二二八家立案的合法葬儀業者中，評選出二十家的績優業者。（資料來源：台北市殯葬管理處）總之，這裡的真義在於：如何透過證照制度（禮儀師、殮工、化妝師、防腐工等）的建立，以及像是殯葬管理科系的籌設或殯葬研習課程，藉此強化殯葬從業人員的專業技能和社會地位，從而全面性地提昇殯葬服務的品質。

至於，為了因應價格較高的土葬費用以及有限使用的環境資

表三：台灣地區殯葬死亡消費支出一覽表

單位：新台幣元

變項指標	平均費用	變項指標	平均費用
北部地區	399,585	佛教儀式	336,137
中部地區	371,526	道教儀式	386,641
南部地區	359,169	回教儀式	400,000
東部地區	225,192	基督宗教儀式	248,627
土葬	447,983	混合儀式	472,400
火化後土葬	342,031	埋葬公立公墓	389,614
火化後送納骨塔	281,657	埋葬私立公墓	642,114
亡者年齡 14 歲以下	188,722	公立納骨塔	219,755
亡者年齡 15-24 歲	348,811	寺廟附設納骨塔	312,198
亡者年齡 25-34 歲	238,031	私立附設納骨塔	328,426
亡者年齡 35-44 歲	308,309	其它	484,700
亡者年齡 45-54 歲	326,312	亡者無子女	215,533
亡者年齡 55-64 歲	359,133	亡者有一個子女	295,266
亡者年齡 65 歲以上	309,851	亡者有二個子女	313,162
根據內政部統計，國人辦一場喪禮的支出約為三十七萬六千元		亡者有三個子女	374,642
		亡者有四個子女	357,430
		亡者有五個子女以上	450,292

資料來源：台灣省政府，轉引自龍巖建設。

表四：殯葬管理研習課程設計一覽表

-
- 一、喪葬禮儀、佛教禮儀、基督教禮儀、台灣喪葬禮儀的生死觀、風水學術探討、殯葬禮儀的原則與變遷
 - 二、護理與生死、悲傷輔導、臨終關懷、遺體美學、遺體解剖、喪葬之流程與管理、喪葬禮生訓練、奠文吟唱與寫作
 - 三、喪葬經營管理、公辦民營、經營管理計劃、經營管理風險評估、財務管理、溝通談判、資訊技術、電腦網路、殯葬設施實質規劃
 - 四、死亡經濟學、殯葬法規與政策、殯葬與土地管理、殯葬之趨勢與發展
 - 五、殯葬設施、參觀行程、實地見習、經驗交談
-

資料來源：中華民國殯葬教育學會。

源，近年來都會區納骨塔的興建與販賣亦形成一項相當強勢的銷售商品，對此，官方政府內政部制定出靈骨塔位使用權買賣的定型化契約範本，用以規範包括契約標的、適用範圍、期間、用途、維護義務、祭祀義務、通知義務、合法經營之擔保及證明、價款與管理費、管理費專款專用、使用權證明與轉換、換位、繼承、設置公益信託、契約之解除與處理等等契約保障。（資料來源：內政部網站）

最後，值得注意的是：晚近，各個新興的教團亦積極地針對整個殯葬過程裡的繁文縟節和不合時宜的喪禮儀軌進行不同程度的禮制改革。（王順民，一九九九）以法鼓山為例，在其所推動的生活佛法運動中設置助念團、預留遺囑以及推廣佛法聯合奠祭等等的改革措施，藉以在簡化、節約、惜福、培福的原則底下，完成隆重、肅穆、整齊、祥和而又莊嚴的佛事，一方面讓亡者與生者兩無遺憾；另一方面則是用以達到社會性教化的積極目的，這其中特別是對於助念觀念的基進轉化，亦即，助念的行為本身被賦與蘊育著法布施以及無畏布施的宗教性義涵，這是因為：為人助念將可以幫助臨命終的人往生佛國淨土及其親屬喪家可以得到身心的安定以不起恐懼，這就是一種無畏施；至於，助念關懷裡的佛法開導和安撫慰藉也是一種法布施，因此，為人念佛助念本質上是一種自利利他的行為。（資料來源：法鼓山全球資訊網）

三、有關殯葬生死服務的另類思考

——宗教的、人文的與市場的綜融考察

底下，我們將從生死教育的觀點，進行涵括宗教的、人文的以及市場誘因的等等與殯葬生死服務相關聯綜融性的一般考察，藉此探究殯葬生死服務背後所實有諸多的論述意義。

（一）「生的課題」背後所蘊育的殯葬生死服務意涵

攸關到生命科技的潛能與危機以及墮胎爭議等等問題的「生的課題」，不僅一直都沒有定論並且成為社會重要的爭議焦點，就以墮胎議題為例，雖然儘管不論是從政策、優生、人權、醫學、法律、道德、宗教或社會的觀點來看待人工流產「合法化」議題，而都還沒有取得真正的定論時，但是，民國七十三年政府已經公佈了「優生保健法」，正式實施有條件、合法化的人工流產。

至於，墮胎議題背後所蘊育的殯葬生死服務意涵則是多重性的，比如人工流產的手術還是會為婦女帶來一定程度的生命戕害；再者，墮胎行為雖然已經合法化，但是，婦女可能還是會受制於「原罪」的心理譴責，像是墮胎就是殺生非但違背人道更為道德所不容許，這使得有關「嬰靈供養」的議題總是迴盪在陰陽生死兩界之間，形成某種程度的人身困擾。連帶地，避孕節育、優生保健、精子銀行、代理孕母、人工生殖、胚胎幹細胞、複製人、冷凍人等等與「生的課題」相關聯的議題探究亦引來包括醫學倫理、道德價值等等的多重性論述意涵，畢竟，「生命」的意義不全然在於透過

進步的醫學技術以將「人」存活下來或者不生下來，而是在於該項如何做的工具性層次，其背後直指出個體、他人以及社會彼此之間內在關係的廓清。

(二)「老的課題」背後所蘊育的殯葬生死服務意涵

與老人的安養、高齡化社會發展困境相關聯的「老的課題」在當代的台灣顯得更形重要（彭駕驛，一九九九），一則是來自高齡化社會的客觀壓力，至於，相與對應的政策措施以及福利作為更為後續的殯葬生死服務，提供貫通與落差的議題論述。

首先，先行不提及到角色論、年齡階層說、次文化觀點、主動參與論以及社會撤退說等等之於老人不同的認知意義（徐震、李明政、莊秀美，二〇〇〇：一八九），但是，擺置在日常生活世界裡的實務情境時，那麼，「老的課題」包括有老人的尊嚴等等隱性的發展課題；以及家庭型態、經濟安全、醫療保健和安養維護等等顯性的事實需求這兩個不同的面向。這其中涉及到老人生的尊嚴問題，主要是觸及到老人本身的自我概念以及像是經濟、家庭、教育和醫藥制度等等客觀的支持系統。

至於，從當代台灣地區幾項與老人生存處境相關聯的主、客觀事實，像是：老年的人口比佔總人口的八·四%（民國八十八年）；而老年人口的依賴比（係六十五歲以上人口佔工作年齡人口之比）已經快速竄升至民國八十六年的一一·八三，亦即，平均每八·五位工作年齡人口要負擔一位老年人；至於，依據行政院衛生署統計室資料，台灣地區平均每位老人醫療照顧費用在一九九七年為一五一、二九〇元（四、六三五美元），一九九八年為一六二、一

二八元（五、〇三二美元）；連帶地，老人醫療保健支出占GDP的比例，一九九七年為三·三%與一九九八年為三·四%；最後，老人的自殺率為其它年齡組的三倍以上，這點明出來老人的尊嚴亦是建基在某種現實的客觀條件上。

其次，相關的調查資料亦顯示出來：只有一成一的老人有在從事全職或兼職的工作，而大量老人退出經濟生產的事實，指陳出來老人經濟生活的保障效果直接影響到老人生的與死的這兩項基本的尊嚴，而這也說明了老人經濟安全規劃措施的迫切性；再者，在老人居住狀況方面，老人與子女同住的比例增加，但希望與子女同住的比例卻減少，連帶地，獨居的老人也大幅減少，不過，實際以及有意願進住老人福利機構的長者則出現攀升的情形；至於，在老人的身心健康方面，自覺身體健康硬朗的老人，其比例已經略為下降；不過，認為健康不太好但可自行料理生活者的比例也超過了半數以上；最後，有超過八成以上的老人指陳出要求提供各項老人福利機構（老人安養機構、文康機構、長期照護機構、養護機構以及老人服務機構）的表達性需求。準此，總總的主觀意願點明出來：要提升老人人身權益的生命品質，仍然還是有待於各項老人福利服務的推動。（資料來源：內政部統計處八十八年臺灣地區老人福利機構需求概況調查及八十五年臺灣地區老人狀況調查）

最後，老人死的尊嚴問題則是牽涉到死得有尊嚴以及死而無憾，其中前者涉及到疾病療治、身後的安排與留給；後者則是直指對於老人後事的處理問題。（徐震、李明政、莊秀美，二〇〇〇：一九四—一九八）但是，攸關到老人死的尊嚴的維護問題還是又會

與老人本身的經濟能力和家庭結構有所關聯。

總之，臺灣在已邁入高齡化社會之際，老年人口遽增對於日後所面臨之喪葬需求將更趨殷切，就此而言，「養生送死」似乎已經成為當今臺灣重大的民生課題，然而，「養生送死」的可能、不可能以及為與不為相當程度也是建基在若干主、客觀具足的設定條件底下，更確切地說，「老的課題」雖然直指後續殯葬的生死服務，但是，它還是必須正視到老人的尊嚴和老人本身的自我概念；以及諸如老人的家庭型態、經濟安全、醫療保健和長期照護等等客觀的社會支持系統。

(三)「病的課題」背後所蘊育的殯葬生死服務意涵

「病的課題」則是直指醫病關係以及醫療行為背後所蘊育的社會文化觀，如果是擴充延伸「健康—生病—醫療—死亡」等等的參考界面，那麼，「病的課題」卻也是最為困難面對的棘手難題，也就是說，醫療行為的背後蘊涵著深邃的社會人文意義。

基本上，從健康（一種身體心理與社會的多重狀態）、生病（由疾病所衍生出來的角色扮演與行為模式的組合）、醫療（執行社會控制以及維護社會規範的一種手段）到最後的死亡終結，這一連串兼具有時間先後次序的連續歷程，彰顯出像是健康狀態的社會文化面向（特別是性別與健康交互作用所涉及的像是剖腹生產、月事疼痛以及塑身美容等等的生命風險）、複式求醫行為所糾葛錯綜複雜的認知信念（特別是重病患者求醫歷程所夾雜對於歹活與好死的愛憎情結）、以及治療活動複雜與特殊化的異化現象（特別是西

醫醫療典範裡對於讓人活下來的生命意義迷思），而這些多少會衝擊到生死尊嚴的意義詮釋。（張芷雲，一九九九）

(四)「死的課題」背後所蘊育的殯葬生死服務意涵

「死的課題」是與殯葬生死服務轉銜最直接的切入面向，至於，「死的課題」包括有安寧緩和醫療、骨髓、器官與遺體捐贈；以及安樂死、自殺和廢除死刑的社會倫理論證等等的議題討論。

首先，「尊嚴的死亡與死亡的尊嚴」一直都是眾多「死的課題」裡一項相當重要的關懷旨趣，至於，從當代臺灣變遷五十年來的歷史綜觀來看，宗教醫療服務在臺灣社會的發展軌跡主要還是依循著從慈善與互助的「照護」(care)到專業性、專科化的「治療」(cure)的發展模式，但是，相應於社會的快速變遷這使得宗教醫療服務同時也出現若干新的發展趨向，比如說安寧的臨終關懷工作以及骨髓、大體捐贈運動的大力推展。這其中回應現有醫療服務中「治療醫療化」(medicalization)與「專科化」(specialization)所出現的各種非人性化現象，宗教醫療院所(faith-related hospital)提出了「整體醫療照護」(holistic medical care)的理念，至於，這種對於當前醫療體制上因為過度的專業化、機構化的介入所形成的威權主義(paternalism)、其具體的反制作為便是安寧緩和醫療(hospice palliative care)。事實上，現行臺灣地區的安寧照顧體系固然包括了以醫院照顧為主的「安寧病房」以及以居家訪視為主的「居家護理」，但是，總計在臺灣地區二十所設置有安寧病房的醫院當中，宗教性質的醫療機構便佔了十家，由此可見安寧照顧與宗教

之間的親和關係。(資料來源：佛教蓮花臨終關懷基金會)

再者，相較於一般直接金錢捐贈助人行爲的骨髓捐贈 (marrow donation)，政府則是委託慈濟功德會成立了「臺灣地區骨髓捐贈資料中心」，統計民國八十五年七月爲止在成立短短的二年多裡，慈濟骨髓捐贈資料中心便以二個月的時間而遠遠超出當初二年內達成招募二萬名捐贈者的預期目標，並且累積了十二萬六千二百多名的志願捐贈者，藉而使得骨髓配對的符合率提高到百分之四十五以上，同時也成爲亞洲最大和全球第三大的骨髓捐贈庫。(慈濟道侶第二五二期) 除此之外，截至民國八十九年爲止已經有超過五千人簽署慈濟所推動遺體的大體捐贈 (body donation) 的同意書，而慈濟大學醫學院實際上也獲得了一二六具的大體供醫學解剖使用。

(資料來源：慈濟大學醫學院解剖學科) 事實上，慈濟這項突破「人死要全屍」以及「入土爲安」等等傳統價值觀的大體捐贈運動，固然是獲致相當不錯的成果，但是，之於殯葬生死服務的意涵上來說，攸關到這種陰陽生死兩者之間巧妙的內在性轉銜，這使得大體捐贈本身兼具有個人生命的圓滿、生命的永續與重生、一種對於父母師長教養付出的一種感恩或回報、以增進醫學技能藉此提昇人類的生命品質、將功德迴向給長輩親屬、視爲是一種對於生命的省思、自我認同的表徵、以及將大體視爲是一項生命禮物的贈與：等等多重的論述意涵而值得後續的觀察。(王順民，二〇〇一b：二一〇—二二一)

其次，在器官捐贈方面，基本上，各個宗教皆賦與了器官捐贈

行爲的正當性，像是在佛教的菩薩行布施當中，又以頭目血肉者作爲最上乘的布施，因此，器官捐贈乃是將自己的身體用以布施，無異於上布施的慈悲行爲。至於，在教堂裡釘在十字架上的耶穌基督，祂爲救贖衆人不惜獻出自己的身體，爲救人而捐出血肉之軀；連帶地，以愛爲生命中心的天主教，捐己救人更是具體將愛崇高發揮的行爲。此外，基於個人意願是家屬同意捐贈器官，則是並未違反回教不許傷害往生者遺體的禁制；至於，道教亦認定器官捐贈，可以使另一個生命得以延續存在，是值得提倡的。(資料來源：中華民國器官捐贈協會) 不過，由於要面臨著包括法律、移植技術以及包有全屍價值觀等多重的條件限制，這使得器官捐贈的成效依然還是存在很大的進步空間。

至於，安樂死 (euthanasia) 指的是一個結束生命的狀態，雖然安樂死也被解釋爲仁慈的殺人 (mercy killing)，但仍然還是在殺人而並沒有什麼安樂的意思，因此，安樂死雖然主要是針對身心遭受到絕對痛苦 (total pain) 的病人提供一個終止生命與結束痛苦的方法，但是，這種尋求「死亡的自由」(Freedom to Die) 的安樂死仍然還是引發極大的社會、倫理論證，特別是直指如何透過完備的療護措施緩解病患身、心、靈的折磨，藉此提昇生活的品質和生命的尊嚴(吳美慧譯，二〇〇一)，準此，「如何生、怎麼死」的安樂死議題這對於給予死亡或准予死亡抑或延長瀕死期或者延長生命的工具性層次；以及人生的意義和未來的希望的規範性層次，將被投以更多生死服務的解讀意涵。(釋慧開，二〇〇一) 連帶地，所謂

廢除死刑的爭議亦是擺置在透過對於生命的存廢藉此思索人的尊嚴的議題。

最後，作為一種自我傷害與自動結束生命行為的自殺(suicide)，已經一舉躍居成為國人十大死因(民國八十八年)，不過，本質上自殺是與強調對於生命的看顧與尊重的宗教信仰相互違背，因此，各個宗教都針對自殺行為賦與較為嚴肅的生死意涵，像是佛教所強調業報輪迴的倫理思想除了直指自殺本身是有罪愆的(見四分律調部之二及律攝卷二)，更為個體生命的安危取得一個基進轉化的重要契機，這是因為佛教主張因果定律，若不證悟諸法實相，不以修持的工夫來解脫生死，那麼，自殺是沒有用的，即使是自殺成功也要接受另一期的生死輪迴，準此，佛教鼓勵積極人生的建設，利用這一生人身難得的存在來做努力的修善，藉以改造現實的乃至於未來的命運；至於，在上帝的話語〈聖經〉中雖然對於這七起自殺案件並沒有加以評論，也就是說，〈聖經〉反對自殺的基礎並非是來自於這七起的自殺事件，而是因為凸顯人是按照上帝的形象和樣式所創作的，因此，生命的意義雖然是無法用生命的長短來加以判定，但是，個體的生命卻是神所賜給的寶貴厚禮，人的生命自然是極為可貴要加以珍惜並且是無可取代的，就此而言，除了在消極方面盡力去防堵對於個人生命的殘害，因為這是有違背上帝造人的生命本質；積極方面則是要讓生命得著豐富與力量，藉此榮耀上帝造人的恩典。

(五)「生死的超越和死後生命的課題」背後所蘊育的殯葬生死服務意涵

「生死的超越和死後生命的課題」本身涵括著死亡儀式之泛文化考察的工具性層次以及人死後生命的宗教與社會人文省思的規範性層次，至於，「生死的超越和死後生命的課題」背後所蘊育的殯葬生死服務意涵，主要還是觸及到人們所內化蘊成的生命與死亡教育；連帶地，如何追求永生和極樂世界以及來世盼望的理想指稱，亦具體地落實在相關的死亡喪葬儀式上。

基本上，從生命本身的觀點來看，生與死都是「生命之流」無法分割斷裂的一部分，換言之，生和死本是一體的兩面，落實在生命之大化流行當中，那麼，生死即是生命的表現，無生命即無生死，無生死亦無生命。(釋慧開，二〇〇一)不過，即便生與死有其深邃的對應關係，但是，「生從何來？」的生命疑惑以及「死往何去？」的死亡威脅一直都是人類世界的最基本提問，準此，「向死的存在(being-toward-death)」雖然有其實存本然性(the true authenticity of existence)的論述意義，但是，這對於芸芸眾生而言，諸如生命的流轉與歸宿、生命意義的探索與實踐、死亡的威脅與挑戰、死後的生命如何、以及生死的超越仍然有其現世上的真實意義，連帶地，尋求平安、了解生命意義、獲致智慧以及趨吉避凶等等生死攸關的基本命題，這使得人生大事與宗教信仰產生相濡以沫的親近關係，至於，這種克服死亡而永生的課題，雖然有其終極救贖宗教上的修持意義，但是，圖謀人性弱點而來的各種宗教斂財便

表五：個人宗教信仰的歸因解釋（可複選）

類 別	第二期第五次調查結果 1994 年		第三期第五次調查結果 1999 年	
	次數	百分比	次數	百分比
修身養性	330	17.7	267	13.9
尋求救贖或懺悔	86	4.6	68	3.5
尋求真理	139	7.5	117	6.1
尋求平安	588	31.6	482	25.0
了解生命意義	180	9.7	128	6.6
尋求智慧	157	8.4	113	5.9
減少煩惱	198	10.6	154	8.0
解決特殊困難	112	6.0	67	3.5
趨吉避凶	227	12.2	165	8.6
尋求安慰	160	8.6	172	8.9
尋求精神寄託	359	19.3	299	15.5
結識朋友	69	3.7	48	2.5
宗教領袖的吸引力	31	1.7	16	0.8
親友熱心引介	106	5.7	103	5.4
將來生天或死後福樂	55	3.0	29	1.5
跟父母信的	1182	63.5	1103	57.3
不適用	242	13.0	23	1.2
其它	40	2.1	113	5.9
樣本數	1862		1925	

資料來源：章英華主編，2000。

成爲人們追求生死超越過程中預期性的發展後果
(intended consequences)。

四、結論

「若人壽百歲，不知大道義，不如生一日，學推佛法要。」

—法句經

「我們若信耶穌死而復活了……那在基督裡死了的人必先復活。」

—聖經帖前四一四—一六

「會死固然是人類的限制；莊嚴地生存與善終，則是吾人的權利。」

—Feifel, H. (1971)

基本上，無論是佛教思想中的輪迴、因果報應，或是基督教義的末日思想、信主得永生，在在都使得「殯葬」與「宗教」兩者存在著選擇性親近的內在關係，也就是說，「死亡」本身隱涵著殯葬實務操作上不同的宗教性意義，但同時亦涵攝著極關懷的利益旨趣，就此而言，在攸關到殯葬生死服務另類思考的議題討論上，我們認爲「宗教」依然有其論述的必要，對此，在其兩者相互的轉銜過程當中，藉由諸如佛教的超渡或基督宗教

表六：當代台灣地區生死服務客觀事實關聯一覽表

變遷指標	事實現況	備註說明
老人人口數	1,858,000 人	民國八十八年
老人人口比例	8.43%	民國八十八年
中低收入老人所佔比例	10.2%	民國八十八年
老人死亡數	78,843 人	民國八十八年
老人死亡佔總死亡數比例	63.08%	民國八十八年
獨居老人數	53,444 人	民國八十九年
獨居老人佔老人人口比	2.8%	民國八十九年
死亡人口數	125,958 人	民國八十九年
粗死亡率	千分之 5.68	民國八十九年
自殺量	2,100 人	民國八十六年
自殺死亡率	每十萬人有 10.04 人自殺	民國八十六年
老人自殺死亡率	每十萬人有 30.03 人自殺	民國八十六年
器官捐贈同意卡	375,000 人	八十八年度
器官捐贈實際數	90 人	八十八年度
志願捐髓者	211,177 人	民國九十年三月
骨髓移植量	263 例	民國九十年三月
尋求配對病患	7,437 人	民國九十年三月
安寧病房醫院量	20 所	民國九十年
安寧病房床位量	309 床	民國九十年
簽署大體捐贈量	2,600 人	民國八十九年
老人安養、養護機構	549 所 (18274 人)	民國八十九年
長期照護機構及照顧人數	4 所 (158 人)	
安養機構及照顧人數	53 所 (8049 人)	
養護機構及照顧人數	471 所 (9530 人)	
社區安養堂及照顧人數	17 所 (242 人)	
老人公寓及照顧人數	4 所 (293 人)	
老人福利服務輸送		民國八十九年
長青學苑	303 所	
老人文康中心	259 個	
社區長壽俱樂部	3,899 個	
居家服務人次	681,059 人次	
日間照顧人次	245,529 人次	
喪葬服務量		民國九十年
公墓公園化	158 處	
公立納骨堂 (塔)	166 座	
火葬場	20 處	
殯儀館	30 處	
核准私立納骨堂 (塔)	148 座	
生死學研究所	1 所	民國九十年

資料來源：本研究整理。

的彌撒等儀式，以傳達人們豁達的生死觀，進而收平對未知世界的恐懼與不安；不過，喪葬儀式過程裡所出現各種偏離宗教原義的脫序現象，亦有待宗教團體的教化功能以及殯葬界的服務功能兩者之間作更為縝密的配合。（紀棟欽，一九九八）連帶地，近年來所大力倡導的遺體火葬政策，其目的也不在於全然為了解決有限的土地資源以及較為昂貴的土葬費用等等問題，而是就火葬本身與宗教教義甚至於文化觀念做適當的內在性銜接。

至於，傳統殯葬文化裡講求所謂的龍穴風水，這也直接造成了自然環境的濫葬問題，換言之，在殯葬生死服務另類思考的議題討論上，其所牽涉到的「文化」意涵演變成為現今殯葬文化的濫葬行為，而這多少點明出來：國人還是深信諸如「風水」、「補運」、「命相」、「做好事積德」、「念佛號、誦經、守戒律」等等較短時間的巫術術數，可以為亡者以及後世的子孫帶來美好的現世和來世生活的操弄效果（章英華主編，二〇〇〇），但是，新的殯葬文化應該是要超脫「民俗風水」的功利性格，進而從「環境風水」公益性格的角度來實施與踐履，藉此為二十一世紀的台灣地區開創一個嶄新又富有人文內涵的新殯葬文化。（黃有志，一九九八）以此觀之，諸如器官或遺體的捐贈、解剖，當可進一步昇華死亡的意義，藉此賦與更為深遠的生死意涵。誠然，從佛教的教義觀點來看，「往生」指的便是死亡的意思，但是，亡者通常可以依據種種的善因而可以在三十三天、極樂淨土、或兜率天等等境地獲得再生於極樂世界，就此而言，像是亡者器官與大體的充分利用其本身自

然已經涵攝著宗教教義上的積極轉化，畢竟，「葬」者藏也，最終是形移物化回歸自然，而這亦是「天人合一」的最佳寫照。

最後，在殯葬生死服務另類思考的議題討論上，其所牽涉到的「市場」意涵除了論及到殯葬從業人員專業知能的養成以及公信協會組織的籌設以外，其它像是有關喪葬事宜的費用、方式、儀式、葬法、參與者等等相關項目定型化契約的合理訂定以及申訴管道的建立，亦有助於保障消費者的權益，從而提供殯葬服務永續經營的願景利基，不過，值得留意的是：在「市場化」運作的同時，國土環境的開發政策以及弱勢族群身後福祉的基本權益保障問題，亦有待於政府較大魄力的施政格局，除此之外，全國以及各地殯葬資源分佈情形的全面性普查，公部門也有其不可迴避的基本擔當。

（尉遲淦 一九九九）

總之，不論是禮制的根本大法還是禮俗的現實意義，在長輩生前盡孝和死後著喪服祭祀他，一直都是國人生活秩序裡重要的倫理常規，就此而言，殯葬禮制除了作為一項後代子孫的集體記憶以外，還兼具有革新與轉化的教育性意義，也就是說，攸關到殯葬生死服務的另類思考，將是一種同時涵括宗教的、人文的以及市場的綜融考察！

（本文作者為中國文化大學社會福利學系副教授）

◎參考文獻：

王孝雲、王學富譯 一九九二 宗教社會學 台北 水牛出版社
王順民 一九九九 宗教福利 台北 亞太圖書出版社

王順民二〇〇一a 當代台灣地區宗教類非營利組織的轉型與發展
台北 洪葉文化事業有限公司

王順民二〇〇一b 社會福利析論 台北 洪葉文化事業有限公司

吳美慧譯二〇〇一 沒有道再見 關於安樂死 台北 張老師文化事業股份有限公司

業股份有限公司

全球客家福音協會編輯小組 一九九四 基督徒喪禮手冊 新竹 全球客家福音協會

客家福音協會

李慧仁二〇〇〇 殯葬業應用ISO9000品質保證制度的個案研究 南

華大學生死學研究所碩士論文

林明義主編二〇〇〇 台灣冠婚葬祭家禮全書 台北 武陵出版有限

公司

紀棟欽一九九八 「二十一世紀台灣殯葬業應有的社會地位與新形

象」發表於〈哲學、生死與宗教學術研討會〉 嘉義 南華管

理學院

張荳雲一九九九 醫療與社會——醫療社會學的探索 台北 巨流圖書

公司

徐震、李明政、莊秀美二〇〇〇 社會問題 台北 學富文化事業有

限公司

章英華主編二〇〇〇 臺灣地區社會變遷基本調查資料第三期第五

次調查計劃執行報告。中央研究院社會學研究所

尉遲淦一九九九 「九二一災變與殯葬管理」生死學通訊第一期

曾仰如一九九五 宗教哲學 台北 臺灣商務印書館

黃有志一九九八 「傳統風水的現代詮釋與本土殯葬文化的新取向」

發表於〈哲學、生死與宗教學術研討會〉 嘉義 南華管理學院

彭駕駢一九九九 老人學 台北 揚智文化事業股份有限公司

廖金得一九九八 「台灣地區公墓、喪葬設施概況分析」發表於

〈哲學、生死與宗教學術研討會〉 嘉義 南華管理學院

釋慧開二〇〇一 「生死的省思——從生死的探索到現代生死學建構

課題芻議」發表於〈觀老病苦、渡生死海——生命與生活國

際研討會〉 台北 佛教蓮花臨終關懷基金會

Milofsky, Carl 1987 Neighborhood Based Organizations: A Market

Analogy, in Walter W. Powell (ed) The Nonprofit Sector A

Research Handbook. New Haven: Yale University Press. Van Til,

Jon (1988) Mapping the Third Sector: Voluntarism in a

Changing Social Economy. The Foundation Center.