

從墨家觀點看 生死問題

李賢中

摘要

生與死的意義相互關連，從墨家觀點來看，生命的意義在於「行義」以追求天下人之公利；為實現生命的意義，死也值得。雖然人皆有死，但死並非完全的結束，墨家相信鬼神的存在，並且相信「天志」會有公正的賞罰。

墨家強調「兼愛」，對於人生的每一階段都應關懷，對於臨終者的養生送死更加重視。兼愛以「愛人若己」為方法，對於臨終者應尊重其真正的感受，提供其身心、靈各方面的需要。

死亡後的喪葬事宜，墨家反對厚葬久喪，而主張以「哀」為本，重視喪葬禮儀的實質作用，以生者之利為出發點。墨家對生死問題看法的現代意義，其一是將愛

人若己之「愛」轉化落實於現代，如：計畫地推展安寧療護、與臨終關懷的理念與實踐。其二是重視喪葬儀式的社會性、撫慰性、教育性、調整身心、轉化經驗等功能；並以節約為原則落實於現代社會，以達成現代人之正利、公益。

關鍵詞：

貴義 兼愛 非命 天志 愛人若己 節葬
安寧療護 臨終關懷

一、生命存在的意義

從墨家的觀點來看生命是形體與知覺的結合，〈經上〉說：「生，形與知處也。」形體有耳目手足等官能，知覺則有視聽言動與心思慮求。人既有心思慮求的

功能，對於生命存在的意義必有所省思。個人生存的意義為何？乃在於行「義」；因為墨子認為「義」是「天下之良寶」〈耕柱〉，也是「天下之大器」〈公孟〉，所以他主張「貴義」。那麼墨子所強調的「義」是什麼意思呢？所謂「義」就是追求整體人類或大多數人的公正利益。因為墨子說：「義者，正也。」〈天志下〉又說：「義，利也。」〈經上〉這種價值觀奠基於墨家對上天意志的服從與實踐，墨子說：「順天之意，義之法也。」〈天志中〉由於天普愛天下萬民，所以順從天志也必須去愛所有的人。從哪裡可知上天是深愛萬民呢？墨子認為：「因為上天分別日月星辰，以照耀天下，訂出春夏秋冬四時，以為綱常規律，適時的下霜雪、降雨露，使

五穀生長，收穫絲麻，使人民有衣食財用。」又說：「順天意者兼相愛交相利，必得賞；反天意者別相惡交相賊，必得罰。」（《天志上》）由此可見，生命存在的意義，就是對於使生命得以存在的根源——

「天」的一種感應與回應。一個人得以生存需要許多的條件，而這些自然條件，在墨子看來其根源都可歸結自「天」，對於「天」的感應就是觀察祂的作為，而對於「天」的回應，則是效法「天」在人所理解意義下的作為。「天」愛所有的人，因此，人生在世也應該盡可能愛所有的人。這樣的行為表現即義行，如此行即符合天的意志；生命的意義也就在行義的過程中，獲得了肯定。

然而，行義是必須付上代價的；墨家認為行義而勞碌終生也是值得的。因此，墨子一生，以身作則，努力鼓吹兼愛、非攻等思想，並且身體力行，行義救人。莊子稱他：「日夜不休，以自苦為極。」（《莊子·天下》）孟子也說他：「墨子兼愛，磨頂放踵，利天下為之。」（《孟子·告子》）可

見墨子是他自己理論的實踐者，生命存在的意義與價值就在於切實的行義。

二、墨家對死亡的看法

基本上，墨子認為生死壽夭並非命定，因為宿命論者往往會持消極被動的人生觀，此相反於墨子所持積極主動、努力奮鬥的人生態度，所以他有「非命」的思。有些人因為生命的短暫，所以就看重自己的享樂而不顧他人的死活。像《兼愛下》所舉的「別君」與「兼君」的例子，別君說：「吾惡能為吾萬民之身若為吾身？此泰非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也，譬之猶駟馳而過隙也。」所以他看見他的人民飢餓時，他不分糧給他們吃，看見他們受凍時，也不施衣服給他們穿，他們有疾病時不去照顧，就算他們死了，也不將他們妥為埋葬。然而主張兼愛的人君，他的看法與行事就不同了。生命固然短暫，所以更要把握機會行善助人，實現生命的意義。兼君說：「吾聞為明君

於天下者，必先萬民之身，後為其身，然後可以為明君於天下。」所以他對待他的人民是飢即食之，寒即衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。他的言論與行事皆是如此。

人除了自然的老死之外，就墨家而言，死亡有時是上天的一種懲罰。在《天志上》墨子認為：「若殺死無辜的人必然會得到災禍，殺死無辜的人是人，而降下災禍的是天。」又說：「天下有義則生，無義則死。」此外，在《明鬼下》墨子舉了許多例證來說明殺無辜的人必遭上天的懲罰，像周宣王殺無辜的大臣杜伯，燕簡公殺其臣莊子儀，不久之後都受到鬼神之誅罰而死。所以，死亡是一種上天的懲罰，代表「天」的公義。

墨子認為，人死之後不會完全消失，而是轉變成另一種存在。他說：「古今之為鬼非他也，有天鬼、亦有山水鬼神、亦有人死而為鬼者。」（《明鬼下》）鬼神的行事是聽從天意的，人們必須相信鬼神的賞罰是公平的，並且具有明智與人所不能抗拒

的力量，所以墨子說：「即使是在深山裡、森林中、幽微隔絕的環境裡、沒有人煙的地方，行事爲人都不可以不謹慎、不正直，因爲冥冥中都有鬼神在一旁看著。」

生命是可貴的，上天也願意人類能生而不欲人死，所以祂供給天下萬民衣食及一切生命所需。但是，就個人或少數的人而言，爲了更大多數人的利益或是爲了「義」，墨子認爲即使犧牲生命，也是在所不辭的。例如《呂氏春秋·上德》記載墨者孟勝爲陽城君殉城之前，派兩個弟子帶信給田襄子，信帶到之後，兩人還想要回去爲孟勝效命。由此可見，墨者也有殺身成仁、捨生取義的精神。

三、愛人若己的臨終關懷

人面對死亡，在可避免時應極力避免。《非樂》篇中提到：「民有三患，飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息。」而天下仁人的工作就在於務求天下之利，除天下之害。因此，所謂的天下之利，也

就包含了爲民除患，使遭受生存威脅的人民，得以繼續存活下去。此外，在《非攻》篇中，墨子也一再強調戰爭所造成的百姓傷亡，如此不中（符合）國家百姓之利，爲政者必須爲人民的身家性命負起責任。由此可見，墨家是十分重視人的生存，當人在面對可能的死亡時，應像墨子《非命》篇中的論點，積極努力地避免。

但是，凡是人遲早總要面對死亡的問題，人面對死亡時會恐懼、會擔憂、會憤怒、會無助，依墨子兼愛的精神，則必須發自內心的關懷這樣的對象。如何關懷呢？簡單的說就是「愛人若己」。《兼愛中》指出：「兼相愛交相利之法將奈何哉？子墨子言曰：視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。」其中，「視人之身若視其身」就是把別人的遭遇當成自己的遭遇去體會，將心比心地去平撫他的憤怒、恐懼、安慰他不安的情緒，幫助他解決各方面的需要。例如：人在面對死亡時可能會有此生未盡之事，我們就應助其解決。像《兼愛下》中所提到的「兼

士」，他會爲他生死未卜的朋友，侍奉他的父母，照顧他的妻小，使他的朋友即使死於異地他鄉，也可安然瞑目。

再者，當人面對死亡時，可能會心生恐懼不知死往何處，按墨家的思想來看，則應使臨終者瞭解，死亡並非一切的終結，天志必將有公義之報償，使其無懼地前往另一個不同存在形式的世界。

順著「愛人若己」的思路進一步思考，兼愛的方法就是以自己的心去量度別人的需要與感受，但就臨終關懷而言，這愛人若己的「己」未必有臨終的經驗，如何以自己的感受爲參照的標準，去體會別人的心情呢？特別是瀕臨死亡這種特別的經驗，絕大多數的情況是每人一生只有一次，如何去感應愛人若己中那個「人」所處情境的特殊感受呢？

雖然，絕大多數的人一生只有一次面臨死亡的經驗；然而，人是可以透過學習來擴充自己的經驗，增加自己的知識，如果我們真正願意去愛別人，那麼我們就應該關心屬人的每個層面，包括生、老、

病、死。例如，當代對臨終關懷的相關研究，將死亡視為一段歷程，這歷程可分為四個層面：

(一)生理的過程，包括血壓下降、尿量減少、呼吸暫停、意識喪失等。

(二)心理過程，包括焦慮、憤怒、沮喪、孤寂等。

(三)社會過程，像失去工作，經濟的問題，與親友道別等。

(四)靈性過程，如尋找人生的意義，探索死亡的真相，尋求心靈的依歸等。（註一）

因此，我們可以藉由這些知識，尊重他的需要，瞭解他的感受，並儘可能關懷臨終者身、心、靈的每一個層面，做到全人的照顧。而墨家「愛人若己」的原則，所給我們的提示正是如此：不要自以為是的給予膚淺的關懷，而是透過愛的感通，瞭解他的真實感受，給予臨終者真正的需要。提供適切的全人關懷，不僅是尊重臨終的病人，也需要關懷病人的家屬。例如：近年來在國內推動的「安寧療護」

(Hospice Care)，以系統的专业服務，提供末期病患身體、心靈「全人」的醫療照護，透過症狀控制、社會心理支持輔導、宗教靈性的協助，提升疾病末期的病患「全人」、「全家」生活品質。（註二）其中，臨終關懷的領域就擴及對兒童與青少年喪親者的關懷與輔導；這正是兼愛精神的表現。

四、節葬思想的關照面

節葬思想之內涵與其節用思想的原則是一致的，由於當時有許多貧窮的國家，統治者或貴族階級，都極盡奢侈浪費，所以墨子提出的節用原則是：「凡足以奉給民用則止。諸加費不加於民利者，聖王弗為。」（《節用中》）基於此原則，在喪葬方面，墨子認為：「棺三寸，足以朽骨。衣三領，足以朽肉。掘地之深，下無蒞，氣無發洩於上。壘足以期其所則止矣。哭往哭來，反從事乎衣食之財，俱乎祭祀，以致孝於親。故曰：子墨子之法，不失死生

之利者，此也。」（《節葬下》）如此葬埋的方法似乎純然從實際需要的角度制訂，棺材只需三寸厚，足以使骸骨朽敗於其內；死者之衣服只需三件，足以使肌肉腐化。墓地也不必挖得太深，下不到有水的地方，上不使屍氣透出來即可。至於墳墓也不要太高，只要能使後人掃墓時找得到就行了；守喪哀哭結束，應趕快返回自己的工作崗位，從事衣食財用的生產，若財用有餘，就可以補助在祭祀上的花費，以孝順父母，這樣才對活人和死人都有利。

如此簡單的葬埋之法是否過於儉約而不近人情？這要從墨子所處的時代背景來看，當時的「處喪之法」是：披麻帶孝，晝夜不停啼哭，住在側屋內，睡在茅草上，枕在土塊上，忍飢受凍，形容憔悴，耳目昏聩，手足無力；士人以上階級的居喪者，必須攙扶才能起來，要用拐杖撐著才能行走。這樣要經過三年之久。不但父母死後要守三年之喪，妻子與長子過世也得守喪三年，伯父、叔父、兄弟、以及長子以外的其他兒子死了，需守喪一年，

姑、舅、姊妹、外甥及親戚族人若死，也都必須守喪數月。在王公大人厚葬方面，各種陪葬物有：金飾珠寶、綾羅綢緞、戈劍鼎壺、車馬女樂等生人日用所需一切器物，無不俱全。並且天子、諸侯用人殉葬，多則數百人，少則幾十人；卿大夫、將軍用人殉葬，多的數十人，少的也有數人不等。〈節葬下〉例如大陸出土的隨縣曾侯墓，棺室面積有一九〇多平方公尺，墓內陪葬的樂器、青銅禮器、兵器、金器、漆竹器和竹簡，多達七千餘件。曾國只是春秋時代一個小諸侯國，小諸侯國尚且如此豪奢，那秦、楚、齊、燕等大國之君的厚葬當可想而知。（註三）如果各行各業的人都受此風氣影響而厚葬久喪，必然大大減低了國家的生產力，使國家貧窮，人民減少、行政錯亂。所以墨子才要從一般老百姓的實際需要來著眼，提倡節用、節葬的思想。

墨子認為：「喪雖有禮，而哀為本焉。」〈修身〉各種禮節有它背後的精神與合宜性、正當性。墨子「節葬」是基於人

類整體之大愛，關心生者、家屬現實生活的實際需要，此並不妨礙對亡者仍有發自內心的哀戚、尊重、追思與日後的祭祀，墨子在〈天志中〉、〈非命上〉等篇都指出祭祀先人的重要。

其實，節葬思想隱含著：若死者願意求生而不可死，就需設法使生者續生而不可死。因為，死亡常常令人悲哀，分離必然帶來痛苦，如何避免死亡，或減少死亡的可能性，這是生者、死者一致的願望，也是人類共同的目標。倘若因厚葬久喪而使生者不能生，如果因為死者的「死」，而大大影響、干預了生者的「活」，這必然有違喪禮背後的真正精神。

再者，墨子也指出喪葬的習俗，並不是依循傳統的習慣就一定是對的，重要的是要能把握喪禮背後的真正精神，像：從前越國的東方有個陔沐國，人民生下長子後，就把他肢解吃掉，說這是「宜弟」；他們的祖父若死了，就把祖母背到野外丟棄，說是「鬼妻」不可同居。楚國的南方有個吃人國，當父母親死了，就把他們的

肉剝掉丟棄，然後將剩下的骨頭埋起來，這樣才算是孝子。另外，在秦國的西方，有個儀渠國，凡是父母死了，就聚一堆木材乾草，焚燒他們的屍體，煙霧上騰，就說死者升天成仙了，這樣做才算是孝子。這些都是「上以為政，下以為俗。」〈節葬下〉大家跟著做，沒有反省，也沒有選擇，那裡是符合喪禮背後的真正精神。

墨子節葬思想的關照面包含著：人類的整體性、喪葬禮儀的實質精神，以及不同時代、不同文化的相對性，而以對大多數人的實際正利公益之達成為原則；此原則乃是根源於天志、兼愛的思想。

五、墨家對生死問題看法的現代意義

墨家對於處理「死」的問題，基本上延續對「生」的理念，既然生命存在的意義是在行義、兼愛，那麼對於人生盡頭的「死」，墨家也秉持相同的原則來面對！「兼愛」所愛的對象包括：過去的人、現在

的人，以及未來的人。（註四）並且對現世人之愛，所愛的範圍也包含其人生的每一階段。

從積極努力的人生態度來看，人生在世應盡量求生避死，但對己而言若為實現更高的理想而無法避免時，則應義不容辭地從容赴義。對人而言，在面對周遭親人的「死」則可分成兩方面來探討，在臨終前應以「愛人若己」之愛予以關懷，在離世後則以關懷生者的精神予以節葬，並落實喪禮背後的真正精神。

因此，對於墨家生死問題看法的反省，一方面是：愛人若己之「愛」應如何轉化於現代的時空環境，以落實於今日？另一方面，怎樣的節約喪葬形式才能達成符合現代的正利、公益？也是必須深入探討的課題。

當代醫療科技的目的在於治癒病人，因此，治不好的病人就失去治療的價值，乃至於不再得到當代醫療體系的關照。這種只見病體不見病人的作法，若從「愛人若己」的原則來看是有偏差的，因為這些

即將面臨死亡的人，才更需要別人的關懷與照顧。一九六七年桑得絲博士（Dr. Dame Cicely Saunders）創設聖克里司多夫臨終關懷機構（St. Christopher Hospice），把病人重新當成「人」來照顧，經過努力的結果，不但病人得到較人性化的照顧，且出院率也隨之提高。此外，還進一步從事相關的教學與研究，提供學術理論基礎與推廣；（註五）這就是墨子「兼愛」思想在現代具體落實的良好典範。台灣自一九八七年馬偕醫院也開始有了安寧療護的籌畫，一九九〇年設立安寧病房，至今臨終關懷的觀念已逐步推廣，廣為大眾所接受，這是可喜的現象。

再者，怎樣的喪葬形式才能達成符合現代的正利、公益？墨子以利民思想為出發點，主張薄葬短喪，反對以大量財富陪葬與長期服喪而影響社會活動，耽誤生產。其要旨是：「以哀為本」「不失死生之利」（節葬下）；就其思想內涵來看，其喪葬觀主要仍以生者為念，這種主張到今天來看仍有借鑑的意義。不過我們雖然應以

節約為原則，但也不能忽略喪葬儀式的功能，例如：

（一）社會性功能——喪葬儀式具有聚眾、凝聚群體力量的支援性功能。

（二）撫慰功能——喪葬儀式的進行，提供了喪親者一個表達傷痛、整合未來生命的機會，對於其心靈具有撫慰的積極性功能。

（三）教育性功能——藉由參與儀式者的虔敬表現、與儀式背後的宗教或哲學內涵，傳達出人類對於生命的尊重，是一種生命教育的表現。

（四）調整身心的功能——透過儀式的強制性人們得以逐步調整心理狀態，為投入未來生活預作準備。

（五）轉化經驗的功能——喪葬儀式的宗教性內涵，與儀式所提供的確切保證，能轉化悲傷者的經驗，提升其靈性層面的成長。（註六）

其實，關懷生者的作法就現代的生活水準而言，最迫切的已不是為求照顧親友們物質生活的需要，而是精神上的撫慰，

因此喪葬儀式的撫慰性功能及社會性、教育性、調整身心、轉化經驗等各項功能的發揮，就更符合「愛人若己」的原則。在不失此原則的前提下節葬，才符合墨家喪葬思想的現代意義。

愛人「若」已在各種情況下，有相對其情境的合宜作法。不論是生，也不論是死，用「愛」來貫徹這整個歷程，是墨家的根本精神。

（本文作者為東吳大學哲學系教授）

◎註釋

註一：許禮安〈臨終關懷之我見〉《應用倫理研究通訊》第八期 國立中央大學哲學研究所應用倫理學研究室 一九九八年十月 頁一〇

註二：李閏華〈臨終關懷中兒童與青少年喪親者之輔導概念〉《應用倫理研究通訊》第八期 國立中央大學哲學研究所應用倫理學研究室 一九九八年十月 頁三五

註三：范淑存〈墨子的喪葬經濟觀與現代殯葬改革〉張之寒主編《墨子研究論

叢二》山東大學出版社 一九九三年十二月 頁二一六

註四：李賢中〈墨子兼愛思想的理論與實踐〉《社區發展季刊》第九三期 二〇〇一年三月三十日 頁二九

〇一年三月三十日 頁二九

註五：尉遲淦〈臨終關懷〉《應用倫理研究通訊》第八期 國立中央大學哲學研究所應用倫理學研究室 一九九八年十月 頁六

註六：方蕙玲〈喪葬儀式功能初探〉《東吳哲學學報》第六期 九十年四月 頁一八三

◎參考文獻：

許禮安〈臨終關懷之我見〉《應用倫理研究通訊》第八期 國立中央大學哲學研究所應用倫理學研究室 一九九八年十月

李閏華〈臨終關懷中兒童與青少年喪親者之輔導概念〉《應用倫理研究通訊》第八期 國立中央大學哲學研究所應用倫理學研究室 一九九八年十月

范淑存〈墨子的喪葬經濟觀與現代殯葬改革〉張之寒主編《墨子研究論叢（二）》

山東大學出版社 一九九三年十二月

李賢中〈墨子兼愛思想的理論與實踐〉《社區發展季刊》第九三期 二〇〇一年三月三十日

尉遲淦〈臨終關懷〉《應用倫理研究通訊》第八期 國立中央大學哲學研究所應用倫理學研究室 一九九八年十月

方蕙玲〈喪葬儀式功能初探〉《東吳哲學學報》第六期 九十年四月

劉秋固〈荀子喪祭禮的生死關懷與悲傷輔導〉《國立台北護理學院學報》第六期 八七年五月

鄭基良〈墨子生死學研究〉《空大人文學報》第八期 八八年

王祥林〈墨子的薄葬思想〉王裕安主編《墨子研究論叢（五）》齊魯書社 二〇〇一年七月

王讚源《墨子》台北 東大圖書公司 八五年九月