

臺灣喪葬禮俗改革的一個現代化嘗試

尉遲淦

一、前言

對住在臺灣的人們而言，有關處理自身後事的喪葬禮俗也隨著經濟的發展、社會的進步而改變。但是，這種改變究竟是朝好的方向改變，還是壞的方向改變，是一個值得憂慮的問題。因為，這種改變並不是自覺的改變，而是順著社會變化所產生的不自覺的改變。因此，有心之士就擔心這種由業者引導的喪葬商業化趨勢會不會對喪葬禮俗帶來不好的影響？當然，有的人會認為這種擔心是掛慮過多的結果。因為，目前有關喪葬禮俗變化的趨勢雖然是由業者商業化動機在主導，然而這種變化如果不能合乎社會大眾的需求，屆時自然無法得到社會大眾的認同而慘遭淘汰的命運。表面看來，這種看法似乎言之成理。的確，根據市場原則，不能滿足消費者需求的產品是無法在市場競爭中存活下來的。不過，在此不要忘了自由競爭的另外一個條件，那就是消費者對於自身需求的自覺度。如果一位消費者對於自身消費需求完全不了解或不太了解，那麼上述的自由競爭就不是消費者導向的自由競爭，而變成業者主導的自由競爭。換句話說，這種自由競爭就不是真正的自由競爭。所以，消費者對於自身需求的自覺與否成為市場能否形成真正自由競爭的關鍵。在這種認知下，深入觀察上述喪葬禮俗的變化，我們發現有心之士的顧慮是有道理的。因為，臺灣人的教育水平雖然提高了，不過有關喪葬禮俗的教育卻幾乎等於零。大家不僅對於喪葬禮俗一無所知或所知不多，而且原則上對於喪葬禮俗抱持著

避之惟恐不及的態度。因此，在無法自覺自身對於喪葬禮俗需求的情況下，臺灣的喪葬禮俗不得不隨著業者的商業步調而改變。既然臺灣的喪葬禮俗變化是依據商業化的原則，那麼喪葬禮俗的變化方向就不一定會往好的方向改變。因為，商業化的重點不在好壞的道德原則，而在賺錢與否的功利原則。所以，臺灣目前的喪葬禮俗在變化中的確產生了一些令人憂慮的問題。例如，「許多喪家為表孝思，不惜『逾禮』『厚葬』加上少數不肖喪葬從業人員，擅改正當禮俗，許多傳統儀式日漸簡化、省略，但另一方面添加許多花樣，例如殯葬行列的『陣頭』，近年常有『牽亡陣』、『五子哭墓』、『孝女思親』之類，都是舊俗所無，不但有違孝道，甚至演變成傷風敗俗場面，實應儘速予以革除」（註一）。又如喪葬儀式噪音問題，「根據一項研究指出，居民對各不同種類民俗噪音之好惡感受，一般認為最受不了的，主要為喪葬儀式中做功德及沿街遊行奏哀樂的聲音。分析其原因，此類噪音一般音量甚高，據測試在殯儀館中進行者，噪音在八十五—九十五分貝之間，而在在家舉行之功德儀式，由於使用擴音器，音量更有高達一〇二分貝，比平時背景音量七〇—七十五分貝，高出甚多，居民自然覺得吵擾不堪。其次喪葬噪音往往會令人產生不吉利、不愉快的音效反應。因此，如何減輕此類儀式噪音對居民干擾也是我們應努力的方向」（註二）。就是類似這樣的問題，讓有心之士覺得不能再任由業者決

定臺灣喪葬禮俗改變的方向，而必須由政府主導喪葬禮俗未來的走向。不過，由於政府本身對於臺灣的喪葬禮俗也沒有專業的研究，因此類似的規劃必須借助相關專家學者的幫助。唯有透過專家學者的深入研究，才能規劃出一套合乎我們時代需求的喪葬禮俗。

現在，我們的問題是，要怎樣做才能規劃出一套合乎我們時代需求的喪葬禮俗？對此，專家學者們有一些不同的建議。例如，江慶林先生就在他主編的「臺灣地區現行喪葬禮俗研究報告」中用列舉的方式舉出十五項當時亟待改進的陋俗。這十五項陋俗包括：一、宜於斷氣後移舖；二、革除逝於外地者不得運回家中之陋俗；三、革除逝於外地者不得入莊之陋俗；四、廢除不合理的「檢視」習俗；五、宜廢止「戴笠、套衫」習俗；六、革除以擴音器誦經的陋俗；七、革除以石頭等物放入棺內的陋俗；八、革除殯儀從業人員擅改正當禮俗的陋俗；九、所謂「告別式」一詞亟應廢止；十、殯葬行列的各種「陣頭」悉應革除；十一、送殯花車宜加限制；十二、嚴禁濫發訃聞；十三、革除焚化「金童玉女」等陋俗；十四、打桶時間宜縮短；十五、迷信風水的習俗宜逐漸改進。（註三）此外，在該文中又舉出了五項值得提倡與保留的良俗。這五項良俗包括：一、善用亡者生前服裝；二、公墓公園化宜全面推行；三、火葬值得提倡；四、墓碑鐫刻祖籍宜加提倡；五、持服應當「帶孝」。（註四）作者希望透過這種方式，未來能研究出一套良好而又可行的禮制。（註五）但是，這種作法是不真能達到預定的目的？其實，未必盡然。因為，畢竟列舉的方式是無法完整呈現喪葬禮俗的全貌，頂多只能呈現我們目前所見的優缺點。問題是，這些優缺點

未必是永遠不變的。先不管缺點有沒有變成優點的可能，至少優點也有變成缺點的可能。例如，公墓公園化宜全面推行的問題。在民國七十二年時，土葬依舊十分盛行，這個政策的確有助於改善人們對於土葬的刻板印象。不過，到了民國九十年的今天，火葬成為我們的主流葬法，再繼續推動公墓公園化的政策就有點不合時宜了。此外，上述的列舉除非是有系統的列舉，否則極易產生內部的衝突。例如，火葬的提倡與公墓公園化的推行，兩者表面看來沒有任何衝突，但在土地空間不夠用的時候，火葬的作法就會取代土葬的公墓公園化。更重要的是，這一套良好而又可行的禮制是根據什麼標準而訂定的？除非在此我們可以先找出這套禮制的憑據，否則很難避免上述衝突矛盾的困擾。關於這一點，我們發現作者只是隨文列舉一些說明。例如，宜於斷氣後移舖的問題，作者提出了人道原則來對應。不過，這種對應方式並不能真的解決斷氣後移舖作法的不合理性。因為，前者的人道對應是價值上的對應，後者的對應則是事實上的對應。換句話說，我們必須找出這種作法已經不合時宜的理由才行。因此，如果只憑藉一些關係不明的原則就想建構一套良好而又可行的禮制似乎是不太可能。除了上述的建議之外，徐福全先生也在「臺北縣因應都市生活改進喪葬禮儀研究」中提出另一種建議。根據他的建議，他認為「聘請專家針對現代化都市生活情形，制訂一套簡要實用且附有禮義說明的禮儀範本，供民眾遵循」（註六）是必要的。他認為這樣做的結果，「不僅可以導正錯誤的喪俗，使喪禮哀戚的本質與慎終追遠之義獲得彰顯，更可讓有心簡化喪禮的死者子孫能獲得振振有詞的強力依據，不必依違於親友間眾口鑠金、似是而非的各

種意見」(註七)。那麼，為什麼他會有這樣的認定呢？因為，他認為禮節訛誤、禮義失傳最主要的原因，就是「所有的禮均是由禮器(行禮之器物)、禮文(行禮之儀節)、禮義(行禮之意義與功能)三部份所構成，三者之中又以禮義最為重要，由於都市是講究分工合作，各司專職，學校教育只負責學科知識之傳授，未將生活禮儀納入教材與課程當中，而因應工商社會與都市生活所興起之服務業——葬儀社，又良莠不齊，多半只知其然不知其所以然，甚至連其然都知道的不多，於是造成現代都市喪葬禮儀十分紊亂，甚至以訛傳訛，例如封釘之禮，在古代本有驗屍之功能在內，是以父喪須由伯叔父來封釘，母喪才由舅父來封釘，然而因為宜蘭一帶漳州人誤以為『天頂天公，地下母舅公』，凡事均須由母舅做主，導致父喪也由母舅封釘……便是非常明顯的以訛傳訛之例子。至於能知道喪葬禮俗之禮義者，不論葬儀社人員或死者家屬，均是鳳毛麟角，才會有停柩在堂時孝男一邊守孝一邊觀賞電視歌舞節目甚至打麻將等不合禮的矛盾現象發生」(註八)。所以，他和江慶林先生最大的不同在於強調禮義的重要性。雖然如此，他對禮義的強調是否足以保證這套簡要實用且附有禮義說明的禮儀範本確實符合我們時代的需求？表面看來，似乎如此。因為，他兼顧了「維護慎終追遠優良傳統及維持現代都市生活品質兩個原則」(註九)。關於這一點，他在李咸亨先生主持的「臺北市未來殯葬設施之整體規劃」中有進一步的說明。他認為「欲導正當前殯葬不良習俗，必須從多方面著手並懸立鵠的以為努力之方向：一、禮義化：傳統儒家喪葬禮俗具有盡哀、報恩、教孝、有節度調適遺族心情、強化遺族與親友之情誼等多項基本功能，這

些功能即是喪禮的意義之所在；今人因為不明其禮義，才會
有訃聞用紅紙且印金字，喪禮當做迎神賽會在處理等光怪陸
離之亂象。假如能使國人普遍認清喪禮之禮義，正本而清源
，則殯葬問題便可解決過半。二、專業化：當前都會地區之
殯葬事務，泰半由葬儀社包攬，然而多數的葬儀社都是具有
極度「商業化」的動機而欠缺「專業化」的知能，將葬儀視
為商品，完全以利潤為導向，造成殯葬習俗越來越奢靡，越
來越紊亂。三、樸素化與莊重化：儀式方面的繁文縟節，拖
拉冗長及器物方面的華麗奢侈、喜喪不分，一直是民衆詬病
的問題，而整個儀式場面的混亂嘈雜，五光十色，更引人反
感，因此我們應該引導它走向樸素化與莊重化（莊重是對死
者的尊重、最起碼的尊重）。四、環保化：所謂環保化是指
殯葬事務中所使用到的事、物必須注重環境保護，不使用危
害地球的保麗龍產品，不製造空氣污染，不妨礙衛生，不妨
害交通，尤其不可濫墾山坡進行濫葬。五、平等化：專制時
代，人有貴族、平民之分，統治者與被統治者之別，生而有
明顯的階級制度，死亦有懸殊的待遇；現代社會、標榜民主
、自由、平等，但巧取豪奪的經濟形態，官商勾結、黨同伐
異的政治生態，事實上亦製造了另一種貧富懸殊的不平等，
反映在殯葬習俗上那是屢見不鮮的超奢侈葬禮、超豪華私人
墓園，基於人生而平等，死後亦應萬靈平等的觀念，我們企
盼有一套平等化的葬儀與墓地設施。六、溫馨化：喪葬習俗
固以盡哀抒悲為主，但悲傷的另一面，應該是由其鄰居親友
所給予的溫馨與關懷；我們應該本著溫馨、關懷之情去看待
當前所有的喪事，不要再延續過去那種喪事是陰森、恐怖、
倒楣的冷酷心態」（註一〇）。通過上述的說明，我們發現徐先

生是以禮義化做為喪葬禮俗如何改革的核心，再配合時代需求，專業化、樸素化與莊重化、環保化、平等化，溫馨化。但是，這種內禮義外時代的改革模式真能符合我們時代的需求嗎？在此，我們有幾點疑慮：一、內禮義外時代的模式不是一個融洽無間的模式；雖然此一模式兼顧了禮義與時代的需求，但是這兩者的關係如果沒有完全內化，極可能形成彼此的衝突。例如，過去守喪三年以報親恩的隔離作法與禮義就無法符合目前時代的需求。二、禮義並非只有一種固定的內容，不同時代可有不同的理解；上述的盡哀、報恩、教孝、有節度調整遺族心情、強化遺族與親友之情誼等禮義之所在，表面看似天經地義的道理，其實只是對人類情感理解的一種方式，背後實際隱藏一套有關生死的認知與觀念。如果我們不再採取這一套與生死有關的認知與觀念，那麼對於禮義自然就會形成另一種方式的理解。例如，傳統的喪禮就把死亡定位在凶事上，所以親人亡故之後必須要盡哀；倘若我們採取另一種理解方式，把死亡當成是涅槃的證入，那麼親人亡故之後，我們不但不要盡哀，回過頭來還要盡喜一番才是。三、喪葬禮俗的用意無非就是安頓當事人的情感與認知，因此個人需求的滿足才是重點，我們無法提供一套能讓所有人滿足的喪葬禮俗。換句話說，在提供喪葬禮俗的滿足時，我們必須以當事人的意願與抉擇自主權做為滿足的前提。

綜合上述的探討，我們發現喪葬禮俗的改革不是一件很容易的事。如果我們一直採取一種放之四海而皆準的改革做法，那麼這樣的喪葬模式注定是要失敗的。因為，今天的社會已經進入個人化、多元化的社會，每個人都能根據自己的需求決定自己對於喪葬禮俗的要求。因此，尊重個人的抉擇

、滿足個人的需求成為我們規劃新時代喪葬模式的基本前提。在這個前提之下，我們唯一要做的事情就是讓每個人了解過去的喪葬禮俗有什麼內容，意義為何，為何要這樣設計，我們自己可以有什麼樣的選擇。以下，我們就分從不同方面來探討「臺灣喪葬禮俗改革的一個現代化嘗試」。

二、臺灣喪葬禮俗的現況與問題

在正式討論臺灣喪葬禮俗的改革問題之前，我們先行了解臺灣喪葬禮俗的現況與問題。一般來說，我們約可分五個階段來處理喪葬禮俗的問題，就是從臨終經過殮、殯、葬到祭祀。根據徐福全先生的整理，目前喪葬禮俗包含下列二十個大項：一、搬舖，二、腳尾物，三、舉哀、哭路頭，四、守舖，五、報白，六、示喪，七、孝服、帶孝、手尾錢，八、乞水、沐浴，九、套衫、張穿，十、接棺，十一、開冥路，十二、辭生，十三、入殮，十四、打桶，十五、豎靈，十六、守靈，十七、親友弔奠，十八、出山，十九、做七（旬）、做百日、做對年，二十、做三年、合爐。（註十二）以下，分別說明相關的內容：一、搬舖：在過去指的是將臨終者從臥室移至大廳之謂，現在亦包括由醫院病床移到往生室或家中大廳之謂。在移往大廳之後，將臨終者置於水床（即臨時搭成之木板床或鐵架床）之上。此外，也有不運回家中而直接由醫院運往殯儀館者。二、腳尾物：人死後，一般除了用紅紙遮住神明、公媽之外，還要在死者腳前擺腳尾燈、腳尾飯，燒腳尾錢。三、舉哀、哭路頭：人死後隨侍在側子孫立即舉哀，但也有依佛教說法只助念不哭泣。至於哭路頭的做法，都市的公寓、大樓較少見，鄉下則依舊要從戶外爬至戶內

。不過，在哭的時候僅止於哀號，而較少能像昔日一樣唱「哭喪調」。四、守舖：未入殮要守舖，昔日要舖稻草而眠，今則改用草蓆，主要以鄉下為主。五、報白：死者至親（如母喪之外家）必須孝男親自去報喪，一般親人則可央託他人或利用電話報喪，至於一般的朋友，則大多等訃聞印出後，才郵寄通報。六、示喪：喪家在自宅門口依父喪「嚴制」、母喪「慈制」、晚輩「喪中」的習俗貼白黑字，並為鄰居貼上紅紙以示吉凶有別，然而有些人則仍沿用日據時代習慣貼「忌中」示喪。目前都市中公寓與大樓較少示喪的作為。十、孝服、帶孝、手尾錢：昔日孝服均為喪家自製，今日則大多採全租或半租半做的方式，向葬儀社租借。為了方便起見，都市中的喪服日趨簡化，許多都是在黑、白喪服上加上一些簡單的輩份識別。至於帶孝，一般鄉下仍多採行，都市則在出殯後就不太帶了。而手尾錢的佩帶，則更是只有鄉下才能偶而一見。八、乞水、沐浴：乞水部份，目前除了少數偏遠鄉村仍有這個做法，一般都市中都用自來水替代河川水。至於沐浴部份，除了部份家屬（以在家中臨終者為主）會主動要求參與亡者的沐浴工作，通常主要是由護理人員（在醫院臨終者）或葬儀社人員（含殯儀館人員）負責。九、套衫、張穿：昔日為死者穿衣前會有套衫儀式，今甚少見。昔日之壽衣男多為長袍馬褂，女多為烏巾衫裙，今則多為時裝。過去張穿多由子孫（父喪）媳女（母喪）為之，今則多由葬儀社人員代行。十、接棺：入殮前，棺木運至家門口，孝男穿著孝服跪迎門外，此一儀節常見於家中辦喪事者。十一、開冥路：初終為死者誦經、做功德，昔日多請道士，今日多請法師，昔日多用法器，今日更用擴音器。十二、辭生：

死者入殮前，最後一次的拜奠，須準備一副豬頭、五牲及十二碗菜餚（即五味碗），由道士唸吉祥語，主持辭生的儀式。十三、入殮：在做完開魂路的法事後，子女將亡者的雙手雙腳用長毛巾固定，由兒子抬頭、女兒扶腳、葬儀社人員協助，扶入棺材之中。棺中除放置枕頭、往生被外，有的還放置冥紙、庫錢（中式棺木），有的則放置衛生紙（西式棺木）。十四、打桶：昔日富厚人家為擇吉日吉地，常將棺木處理得密不透氣以便停放家中，俗稱「打桶」，一般人則很少打桶。今人則幾乎沒有不打桶的。打桶日期最長可達一、兩個月之久。不過，由於科技的進步，今日中南部有些地方已可用移動式冷凍櫃或殯儀館的冷凍室取代打桶的作法。十五、豎靈：遺體入殮後，為死者設一靈桌，供奉魂帛、置白蠟燭、鮮花、果品等，以備每日捧飯（二餐或三餐均有）及親友弔唁之用。十六、守靈：未入殮稱守舖，既入殮稱守靈，昔人守靈是為克盡哀思之孝道，今日守靈則大多忘卻本義，在孝棚中看電視、錄影帶、泡茶聊天，甚至打牌、搓麻將，目前守靈以家中辦喪事為主。十七、親友弔奠：昔日弔唁所送多為銀紙、奠儀，有親戚關係者始送輓軸，其有送奠品者亦均開弔出殯當天才送去，而且數量適宜。今日親友弔唁，或在喪事之初，即將奠品送出，而且是用保麗龍為框之「罐頭山」，本來還是小山，最近則演變成大山，甚至有送用罐裝啤酒砌成的通天柱，極盡鋪張之能事；另外由於廣發訃聞，一些民意代表、政府首長或礙於人情，或兼做廣告，便提早將花籃、輓幛等送至喪家，喪家在家中辦喪事者為了陳列這些物品，只好搭大棚子放置。十八、出山：昔日出山前夕有做功德之俗，今日則除做功德或誦經團之誦經外，更有牽亡

魂之唱唸。到了出殯日之禮俗則有：一、轉（移）柩、壓棺位：轉柩之意就是將棺木由廳堂移至奠禮場所，如果是搭棚子，則是象徵性的移動一下。當靈柩移出廳堂後，家屬即踢倒原承放之二張木椅，並潑水清潔打掃，於原停放靈柩處放置一大竹籬，內放燃著的烘爐，十二碗菜，發粿等物，另置一盛滿食米之米桶，俗稱壓棺位。轉柩之俗於焉完成。今日此俗尚存。二、家奠：昔日稱為起柴頭，這是出殯之前的隆重祭奠，孝眷一律著孝服參與。奠品：孝男孝女為豬頭五牲（客家地區用全豬全羊），外戚為彎蹄五牲，昔日一人一份；今天有部份人家改為代表性辦一份，親友的部份有的也改用代金請喪家代表性辦一份。這種做法以鄉下為主，都市中在殯儀館禮堂辦理則較為簡單，也有用鮮花、素果代替。奠拜之法，多半仍採三跪九叩首。三、公奠：昔日親戚參加家奠，朋友則在家奠後自由拈香。今日鄉村地區大致如此；都市地區則幾乎每場喪禮均分家奠、公奠兩個階段。甚至為了公奠，另行搭建一個綴滿鮮花、排場很大的公奠場。有時參與的人甚多時，所花的時間少則一小時，多則二、三小時。四、封釘：昔人多在大殮時即請伯叔（父喪）或母舅（母喪）來主持封釘禮，今日因有醫生開具死亡證明書，不須親戚驗屍，加以大殮時間倉促，伯舅未必有空，因此封釘禮有時便移到出殯日發引前舉行。五、旋棺、絞棺：旋棺之意即由僧道鳴鑼鉦為前導，孝男、孝媳等隨後繞行靈柩三週，絞棺則是於旋棺之後，由抬扛靈柩之人，將大龍與蜈蚣腳等抬棺柩之槓放置定位，以大麻繩緊捆，以便抬扛。昔日主要由同姓子弟來抬，今日則花錢由葬儀社人員抬，且只抬一小段即改用靈車運載。六、葬列：出殯行列依傳統有草龍、撒買路

紙、開路鼓、銘旌、孝燈、姓氏燈、輓聯、陣頭、香亭、像亭、魂轎、道士、靈柩（車）、孝眷。今日由於經濟繁榮，喪家企圖以陣頭、花車種類的多來襯托其身份地位，是以除了固有的葬列之外，還新增了白馬隊、大旗隊、摩托車隊、豪華進口轎車隊、大仙魁（金童、玉女、山神、土地、地藏王菩薩、觀世音菩薩、佛祖等等）、白獅陣、白龍陣、花車、三藏取經、八家將、旗牌陣、牽亡陣大型妙齡女子樂隊、藝閣、誦經團、電子琴花車……。七、葬式：若採土葬作法，於靈柩到達墳地時，舉行安葬禮，再由葬儀社人員在靈柩腳部鑽孔放栓，將靈柩下墳，覆靈旌（銘旌）於柩上，由兒子盛土灑入墳中，落葬之後，再請地理師或風水師立后土，祭拜完畢後奉遺像及靈位歸。若採火葬作法，則於出殯後移靈柩至火化場，在家屬祭拜後，由子孫點火燒化，家屬奉遺像或靈位歸，並聯絡取骨灰罐時間，擇日再安置於納骨塔中。日前鄉村仍有不少土葬者，都市則以火葬為主。八、返主、安靈：葬後迎魂帛（神主）回家奉祀稱為「返主」，昔日要繼續安在靈桌上，到滿七或百日才撤除靈桌，將魂帛貼紙移上公媽桌（泉州人），至於漳州人則一直到三年才撤靈。今人則受實用主義之俗化影響，往往於出殯返主後即將靈桌撤除，順便換幼孝或不帶孝，以減輕孝男們的行動限制，稱為「安清氣靈」。這本是南部海口人的風俗，如今在都市地區已經極為常見。九、做七（旬）、做百日、做對年：儀式內容大抵如往昔，逢奇數大七（旬）或百日、對年等重要節日，都會聘請道士、法師做法事，並燒冥紙、庫銀、靈厝等。目前做旬已幾乎不可見，做七也從四十九日減至十四日或七日，甚至有的只做頭尾七，其餘不做。十、做三年、合爐

：今人多半在做對年後不久即擇日做三年，並舉行合爐儀式，有的甚至在對年當天行之。根據上述的說明，我們知道目前的喪葬禮俗已經和過去的做法有了許多的不同與改變。

接著，我們看這樣的改變在今天衍生出怎樣的問題出來。

根據徐福生先生的整理，綜合起來大約有下列十二項：一、違拂人性，二、衛生問題，三、噪音問題，四、空氣污染問題，五、亂丟廢棄物，六、公共危險，七、妨害交通，八、濫發訃聞，九、奢侈華麗，十、奠禮場面混亂而且時間冗長，十一、葬列不倫不類，十二、禮節訛誤、禮義失傳。（註

一二）以下，分別說明相關的內容，一、違拂人性：農業時代，醫療資源缺乏，更是缺乏專門的醫療機構；現代各地普遍均有設備完善的醫院，能提供最完善的醫療服務；然而常見病家倉促將病人載回家中「俟終」，在病人最痛苦的時候而得不到妥善醫療照顧，實在是有違人性。這個行為是出自忌諱人死於外地不得將遺體運回家中的習俗。此外，搬舖的行為亦有類似的問題。例如，在臨終時就被告知行將死亡的事實，然後就在大廳的水床上或臥室床邊的地上躺著等死，也是一件有違人性的事。據說，這個行為是出自擔心親人靈魂為床所困的習俗。二、衛生問題：喪家在親人入殮以後，十之八九都會「打桶」停柩，雖然經過密封處理，然而臭氣外溢之事例亦時有所聞；至於出殯之日，席開數桌至數十桌，通常都會請人外燴，也常因此而發生食物不潔的中毒事件。三、噪音問題：除了做法事誦經用麥克風會形成噪音外，出殯當天的牽亡陣、孝女白琴、南管、北管、西樂隊等在奠場及出殯行列行進中演奏亦會形成噪音問題。四、空氣污染問題：從人死到出殯為止，幾乎沒有一天不燒冥紙。其中，尤

以圍庫錢、燒靈厝、燒亡者遺物為大宗。屆時不僅煙霧迷漫，還會產生有毒氣體影響空氣品質。五、亂丟廢棄物：過去的冥紙；迄今，都市中雖然已有部份喪家不撒買路錢，但鄉下依舊一樣，造成馬路的髒亂。不僅如此，出殯之後，奠禮場的拆卸下來之輓聯、輓幛、罐頭山的保麗龍板、宴客所剩的剩菜殘羹，往往也是環保工作人員的一大清潔負擔，還有除靈後的靈桌也是一個大的問題。六、公共危險：在燒庫錢、燒靈厝時，由於數量極多、體積較大，雖然抬至遠離住宅區的空地去燒，但在天乾風大的時候，仍有潛在的公共危險性。七、妨害交通：大致有三種狀況：(1)住宅狹小或二樓以上住戶，爲了在家治喪佔用街道搭棚停柩；(2)在出殯當天佔用整條街道做為奠禮場之用；(3)出殯行列太長，影響人車往來。八、濫發訃聞：現代喪禮大都印有訃聞，對於現代人複雜人際關係的交代是有正面的意義，但是有的喪家印製訃聞的用意並不在於交代這樣的人際關係，而是爲了擴大喪禮的規模與場面，於是凡與死者或其子孫有一面之緣的人一律一網打盡，造成訃聞滿天飛的惡俗。九、奢侈華麗：現代人由於經濟日漸富裕，消費型態也由需要性的滿足走向奢侈性的滿足。再加上一般民衆以金錢花費多寡表示孝心多寡的想法，使得喪家本身想盡辦法爲亡親舉辦一場豪華的喪禮。不僅如此，喪家的親友在致贈禮品時也往豪華的方向走，例如罐頭山、通天柱，或奠禮場的門柱用啤酒或紹興酒堆砌而成。十、奠禮場面混亂而且時間冗長：出殯當天若司儀無法掌握全局，場面勢必顯得十分混亂，再加上參與的人太多，定會造成時間過度冗長的後果，使得參與公奠的團體與個人浪費

寶貴的時間。十一、葬列不倫不類：現今出殯行列不僅有傳統中西樂隊，更有各式各樣的花車、陣頭。其中，不只有舞龍、舞獅，還有八家將、山神土地、菩薩均一一上場。這種神鬼混雜的情形真是不倫不類。更甚者，在電子琴花車上還有妙齡女郎載歌載舞輕解羅紗真是有違善良風俗，也褻瀆死者。十二、禮節訛誤、禮義失傳：由於現代教育以知識傳授為主，對於生活上的相關禮俗完全沒有放入教育的內容內，再加上家庭教育中也沒有納入類似的喪葬內容，使得一般人對於自身死亡處理極為重要的喪葬禮俗完全處於無知的狀態。就是這樣的無知，讓我們無法判斷葬儀社的服務人員是否專業。結果業者就算弄錯了禮節，我們也無從糾正起。更何況業者對於整個喪葬禮俗的內容是否具有整體的認識，我們也無從得知。例如，依傳統喪葬禮俗的做法，母喪由舅父封釘是合理的。因為，舅父負有驗屍之責，看他姐妹是否有受到夫家的凌辱或謀害。至於父喪亦請舅父封釘，就形成禮節的訛誤。這種訛誤的形成，主要就在於葬儀業者或喪家對禮義本身不了解的結果。他們不知道父喪的驗屍者應為伯叔父，而非舅父。因為，伯叔父亦要看他兄弟是否有受兄嫂或弟妹的凌辱或謀害。從上述的說明可知，臺灣的喪葬禮俗在現代化的過程中，除了部份的禮俗無法符合時代的需求而形成問題外，還有部分的禮俗在時代需求的扭曲中變形。更重要的是，這些問題讓我們反省到過去的喪葬禮俗的合理性問題。換句話說，就是在上述的合宜性問題之外，臺灣喪葬禮俗本身的原始設計是否也有進一步檢討的必要。

三、臺灣喪葬禮俗的省思

現在，我們進一步針對上述十二項問題提供較為深入的反省，設法透過這樣的反省深入臺灣喪葬禮俗的本身，找出臺灣喪葬禮俗產生問題的根本關鍵所在，做為後面提出改革建議的依據。在此，我們先對上述十二項問題提出初步的反省：一、違拂人性的問題：對於這個問題，我們初步可以從破除迷信或習俗做起，告訴病人或臨終者的家屬上述趕著回家俟終或搬舖的做法只是一種迷信或習俗而已。站在人道的立場上，我們實在不應該讓病人或臨終者得到如此非人性的待遇。這樣非人性的待遇，不但侵犯到病人或臨終者就醫或受照顧的權利，也讓病人或臨終者失去了做人的基本尊嚴。這種喚醒家屬人道意識的做法雖然有助於破除上述的迷信或習俗，但是卻無法從上述禮俗本身解決禮俗所產生的問題。甚至於有的家屬反而會質疑說，如果人道對待意謂著對病人或臨終者好，那麼上述的趕回家俟終或搬舖的行為就是對病人或臨終者好。就算這樣的作為對於病人或臨終者有點不人道，但是站在善終的立場或對整個家族好的立場，這些小折磨是值得犧牲的。當我們面對類似這樣的質疑，就會發現上述的人道理由不見得有充分的說服力。除非我們能夠從這些禮俗本身找到這些做法的不合理，否則無法真正破除這樣的做法。二、衛生的問題：對於這個問題，我們可以從打桶臭氣外溢與外燴食物不潔中毒的後果來解決這個問題，告訴喪家臭氣外溢與不潔中毒都是有違衛生的問題。不過，這種從衛生角度來的說法並不能完全中止喪家打桶與外燴宴客的行為。因為，喪家可能會說只要請殯儀館人員在打桶時做的確實一點或改用可移動式的冷凍冰櫃，就可以解決打桶時所帶來的衛生問題。同時，對於外燴食物不潔中毒的部份，亦可

藉由衛生較好的外燴或經由喪家本身的監督便可盡量避免外燴宴客所帶來的衛生問題。如此一來、除非我們能深入打桶與外燴宴客這兩項禮俗本身，找出這些禮俗的不合理所在，否則很難完全避免這樣的行為，也很難完全避免不衛生的後果。三、噪音的問題：對於這個問題，我們可以從法事誦經用麥克風或牽亡陣、孝女白琴、南管、北管、西樂隊之表演、演奏所形成的噪音後果來解決這個問題，告訴喪家這些做法、表演與演奏都會對鄰居、路人與環境造成噪音的問題。但是，這種說法的提出雖然有助於改善噪音的問題，卻不一定可以徹底解決噪音的問題。因為，對喪家而言，這些做法、表演與演奏不只是屬於喪家本身需求的行為，也是屬於社會要求的行為。如果我們不能從做法事誦經、陣頭表演與樂隊演奏本身的禮俗要求去做調整，那麼由上述禮俗所帶來的噪音問題就無法得到徹底的解決。四、空氣污染問題：對於這個問題，我們可以從燒腳尾錢、庫錢、靈厝、亡者遺物的後果來解決這個問題，告訴喪家這些焚燒的作法不只會產生黑煙，還會產生有毒氣體，對整個空氣的品質會帶來不好的影響。雖然這樣的環保說法對有些喪家確實能產生一些勸阻的效果，但是想要真正完全改善空氣的品質卻不可能。因為，有的喪家可能會認為，不這樣做的後果就是亡者無法安然抵達另一個世界或抵達另一個世界後會變得一無所有。為了避免這樣的顧慮，所以喪家還是不得不燒腳尾錢、庫錢、靈厝與亡者遺物。因此，為了徹底解決空氣污染的問題，我們必須回到這項禮俗本身，反省禮俗的合理與否。如此，方能真正改變喪家的行為。五、亂丟廢棄物的問題：對於這個問題，我們可以從亂撒冥紙、亂丟輓聯、輓幛與保麗龍板、靈

桌及剩菜殘羹處理的後果來解決這個問題，告訴喪家這樣做的結果會對環境帶來多麼不好的影響。不過，這樣的說法不能完全解決這種亂丟廢棄物的問題。因為，有的喪家可能會說他們並沒有亂丟廢棄物，他們只是在處理禮俗與不幸的問題。因此，如果我們想要徹底處理這個問題，就不能只從環保的角度思考這個問題，而必須從禮俗本身來思考這個問題，讓喪家了解這些禮俗的規定是不合理的。六、公共危險的問題：對於這個問題，我們可以從燒庫錢、燒靈厝的後果來解決這個問題，告訴喪家這樣焚燒的結果對公共安全的危害情況。然而，這樣的說法未必能被所有喪家接納。因為，有的喪家可能會說他們已經做好萬全準備，應該不會產生公共安全的問題。要不然也可以像殯儀館一樣的做法，在地方開闢類似的場所提供喪家使用。因此，關鍵點顯然就不在於在什麼地點燒，有沒有公共危險的顧慮，而在於為什麼要燒，是否一定要燒的禮俗問題上。除非我們能夠找到禮俗上的不合理所在，否則很難禁止這種具有潛在公共危險的行為。七、妨害交通的問題：對於這個問題，我們可以從佔用街道搭棚停柩、佔用街道搭棚當奠禮場與出殯行列太長影響交通的後果來解決這個問題，告訴喪家這樣的做法對其他人車的交通權利是很大的妨害。雖然這樣的說法對有些喪家確實會產生一些改善的效果，但是對有的喪家他們可能就會認為這種妨害只是暫時性的，大家忍一忍也就算了，又何必那麼在意。何況，這種情形又不是只有他們有，每一個人將來都會有。此外，在家治喪不是我們傳統禮俗的規定，這樣做不是很合理嗎？所以，為了徹底化解這個問題，我們不能只從妨不妨害交通上來考慮，而必須從治喪是否一定要在家、出

殯行列是否一定要長的禮俗上來考慮。八、濫發訃聞的問題：對於這個問題，我們可以從訃聞濫發的後果來解決這個問題，告訴喪家這種濫發的行為不但會造成他人的困擾，也會形成人情上的負擔。不過，這些現實面的考慮雖然在某種程度上會影響某些喪家發訃聞的作為，但是對於有的喪家他們並不認為這樣做有什麼不好。何況，這種廣發訃聞的做法不是一種光宗耀祖的做法嗎？這種這麼合於禮俗的做法又有什麼不對呢？因此，如果我們真的想要改變這種勞師動眾式的廣發訃聞做法，最好的方式就是徹底反省我們的喪葬禮俗，看這種禮俗是否真的如此合理。九、奢侈華糜的問題：對於這個問題，我們可以從喪禮與奠禮品的太過豪華奢糜的後果來解決這個問題，告訴喪家豪華奢糜的喪禮不代表孝心就比較多，與其在親人死後以豪華奢糜的喪禮來表示家裡有錢，倒不如在親人生前多一些真心的照顧。同時，對喪家的親友亦可採取類似的說辭，讓他們了解奠禮品的豪不豪華、奢不奢糜，並不能真的代表他們對於亡者的奠祭心意，與其花那些錢在奠禮品的致贈上，倒不如在出殯後多去亡者家中提供心情上的慰藉。雖然這樣的說法確實也能產生一些改善喪禮與奠禮品的奢侈華糜的問題，但是有的喪家與親友總認為不如此就不足以彰顯亡者的成就或家屬的孝心。因此，除非我們能夠從禮俗本身指出這種做法的不合理之處，否則很難徹底導正這樣的想法。十、奠禮場面混亂而且時間冗長的問題：對於這個問題，我們可以從奠禮場面混亂而且時間冗長的後果來解決這個問題，告訴喪家這種情形對亡者不好，對參與的人亦不好。就亡者而言，奠禮場的混亂會讓亡者難堪。就參與的人而言，奠禮場的混亂會讓人情緒很混亂，失去致

祭的心意，時間的冗長會影響參與者工作步調的安排。當然，有的喪家可能會說奠禮場面的混亂又不是他們要的，時間的冗長也不是他們願意的。倘若司儀能夠控制好場面與氣氛，奠禮場面自然不會那麼混亂。如果參與的人能夠覺察自己參與的必要與否，調整好自己的工作步調，時間自然不會那麼冗長。因此，為了讓奠禮場面與時間能夠回復到合理的狀態，我們有必要重新檢討這種禮俗的設計與安排，看那一種方式才適合我們這個時代的需要。十一、葬列不倫不類的問題：對於這個問題，我們可以從葬列不倫不類的後果來解決這個問題，告訴喪家這種做法不單沒有辦法幫助亡者，還會為亡者帶來困擾，讓亡者覺得丟臉。雖然這種說法對某些喪家會產生一些說服力，不過對有的喪家就不見得有用。因為，他們會說葬列的安排，一方面是為了安亡者的心，一方面是為了滿足社會的要求，讓社會大眾了解他們是如何盡心盡力在送亡者。所以，如果我們想要徹底解決葬列的不倫不類的問題，除了要讓喪家了解這種安排是否真的有助於亡者，還要讓喪家確實了解葬列禮俗的合理性問題。十二、禮節訛誤、禮義失傳的問題：對於這個問題，我們可以從禮節訛誤，禮義失傳的後果來解決這個問題，告訴喪家這種錯誤與不了解的結果，不只因為被誤導而受到社會批評，還會讓亡者走的不安。但是，有的喪家可能會說這又不是他們的錯，要怪也要怪葬儀業者，誰叫他們要如此的不專業。對業者而言，他們亦會說這也不是他們要不專業，而是政府沒有善盡責任，不但沒有提供專業訓練的管道，也沒有提供一般教育的管道，使得喪葬的禮節無法得到正確的規範，喪葬禮俗的意義無法得到真正的了解。所以，為了徹底解決禮節訛誤、

禮義失傳的問題，我們不單要在教育與專業訓練上著手，更要在喪葬禮俗的意義與設計的合理問題上著手。

經過上述對十二項問題的初步反省，我們發現只從喪葬禮俗所衍生的問題後果來考量問題的解決是不夠的。因為，這種解決方式只是治標的方式而不是治本的方式。一旦社會的環境又變了，是否又會生出新的禮俗問題。因此，為了避免這種跟著時代跑的困境，我們必須回到禮俗本身來做思考，看這樣的禮俗原先是要傳達什麼樣的意義。這樣的反省方式，其實也就是徐福全先生、楊炯山先生等人所採取的方式。（註二三）以下，我們分別從上述的十二項問題做進一步的反省：一、違拂人性的問題：關於這個問題，我們進一步從禮俗本身來反省。以下，我們分病人趕回家中俟終與搬舖兩方面處理：（1）病人趕回家中俟終的問題：為何病人要趕回家中俟終呢？一方面可能是病人自己的意願，一方面可能是家屬的決定。無論是病人的意願或家屬的決定，基本上都受到相同禮俗的支配。這種禮俗包含下面兩種想法：一是死於外地不算好死，一是死於家中才算好死。就前者的想法，自然形成「逝於外地者不得運回家中」的規定（註二四）；就後者的想法，自然形成「壽終正（內）寢」的說法（註二五）。那麼，這些規定有什麼樣的依據？表面看來，前者的規定是為了避免亡者的靈魂受阻於家中的門神而流落在外影響村民的安寧（註二六），後者的說法則是為了讓亡者逝於家中得到善終。實際上，前者的規定是為了村民的衛生安全考慮，避免運屍所帶來的傳染病，後者的說法則是為了家族團聚最後話別，表示亡者上對得起列祖列宗，下對得起後代子孫，完成承先啓後的任務。在這樣的依據底下，看來病人趕回家中俟終的做法

似乎是合理的。不過，這種合理性其實只是表面的。因為，如果趕回家中俟終只是為了不趕回家中俟終會產生衛生安全上的問題，那麼這種理由在今天的醫療衛生水平上完全站不住腳的。如果趕回家中俟終的理由不是衛生安全的理由，而是一家團聚最後交代的理由，那麼這樣的理由就比較具有說服力。但是，這種說服力也只能算是表面的說服力。因為，一家團聚最後交代是否能夠成功，關鍵不在於俟終的地點而在彼此的關係。所以，根據上述的反省，我們發現「趕回家中的俟終」的做法有其想要傳達的核心觀念，只是表達這種觀念的做法與放在空間的移動上，倒不如直接放在情感本身的溝通上。一旦親人間彼此心意相通，就算臨終時沒有見得上最後一面，也是了無遺憾。（2）搬舖的問題：為何臨終者要搬舖呢？雖然可能是出自臨終者的善意，也可能是家屬的善意，但基本上都受制於相同的禮俗想法。這種想法認為人死於臥室就不算善終，只有死於正廳才算善終。那麼，為何死於臥室不算善終，而死於正廳才算善終呢？根據傳統的說法，死者若不幸死於自己的床上，那死者的靈魂不是被吊在床架上不得超生，就是要擔「眠床枷」而不得超生，故這種受困於自己床上的臥室死法不是善終的死法。（註二七）一個人如果想要善終，就必須死於正廳的水床上才算善終。因為，正廳是家中最神聖吉祥的福地，一旦死於這個地方，不僅可以與祖先話別，更可以修成正果。（註二八）其實，上述的理由只是表面的理由，真正的理由是，過去的死亡官府不直接介入，除非有人檢舉有謀害之嫌，否則死亡就是家族的家務事；但是死亡雖是家族的家務事，卻仍需一定的機制來加以管制；因此就利用家中的正廳成為此一管制機制的中心，一方面

讓亡者可以與祖先話別，一方面讓亡者可以與家人做最後的交代，同時透過神明與祖先的見證，告知親朋好友亡者死得光明正大了無遺憾。問題是，這種類似於驗屍的工作，在過去自然死亡或病死的事仍屬於家務事時的確十分有需要，但在死亡已納入政府公領域的今天，完全沒有必要再保留這種搬舖的行爲。所以，死於何處才算善終的問題已經不由地點來決定，而由亡者心境來決定。二、衛生的問題：關於這個問題，我們進一步從禮俗本身反省。以下，我們分打桶與宴客兩方面處理：(1)打桶的問題：為何要打桶？一般來說，至少有五種不同的理由：「一、因擇日師選不到下葬的吉日。二、風水先生找不到吉地。三、遠方的子孫尚未趕回。四、因財力不足，無法籌出喪葬費。五、另有一說法：凡是打桶時間越長，表示子孫越孝順，捨不得和亡者分離，所以故意把殯葬時間拖得很長」(註一九)。這些理由當中，其中的第四項與經濟有關，我們不予以討論。至於第一項與第二項的理由，則與後代子孫的幸福有關，而第三項與第五項的理由，則與孝心有關。就前者而言，打桶雖與子孫幸福有關，卻與亡者本身無關。因此站在早日入土，早日爲安的立場上，打桶實在有違亡者的利益，不是孝子應有的作爲。就後者而言，打桶一方面要讓家人與亡者見最後一面，表示他們的思親之情，一方面要讓家人與亡者多一些相聚時間，表示家人的孝心與不捨之情。表面看來，這種做法是對孝道的一種成全，應當沒有不能接受的地方。但是，奇怪的是，我們在不捨亡者的同時，過去卻又在棺木中放置石頭、豆鼓、熟鴨蛋等物以示與亡者永不見面的心情(註二〇)。這種既思念又害怕的矛盾心情，最足以凸顯打桶的偽善。所以，打桶的禮俗不見

得是必要的禮俗。(2)宴客的問題：為何要宴客？理由有二：一爲表達感謝之意，一爲聯絡親朋好友的感情。(註二一)就前者而言，過去由於喪事的處理都是村落中的左鄰右舍一起幫忙完成的，因此在辦完喪事出殯之後當然要對大家的辛勞表示感謝之意，所以宴客是不得不有的一種表示方法。不過，現在的喪事大體上都交由葬儀社來辦，因而不見得非要有宴客的行爲。就後者而言，過去由於交通不便，遠地的親朋好友要見上一面不是一件很容易的事，因此遇見喪事時就是親朋好友相聚的好時機，所以宴客就成爲聯絡感情的一種好方法。但是，今天的交通與通訊都很發達，因此往昔的宴客之禮已經沒有再存在的必要了。三、噪音的問題：關於這一個問題，我們進一步從禮俗本身來反省。以下，我們分法事誦經與陣頭、樂隊表演兩方面處理：(1)法事誦經的問題：為何要做法事誦經？理由有三：表達孝思、超渡亡靈、增加自己的福報。(註二二)就表達孝思而言，爲亡者做法事誦經的用意在於表示家屬擔心親人無法順利到另外一個世界好好投胎轉世，因此藉著做法事誦經的行爲傳達內心的孝思。這種孝心固然不錯，但是我們又怎麼知道我們的親人無法順利投胎轉世，是否表示我們對自己的親人太沒信心了。所以，我們要擔心的倒不見得是親人死亡後是否有能力順利往生的事，而是生前我們是否與親人真能心意相通，提供親人了解生死大事的機會，協助親人了悟生死。就超渡亡靈而言，根據佛教說法，做法事誦經的功德亡者七分中只能一分，所以對亡者本身的超渡作用其實不大。此外，人死亡之後亡靈在七七四十九天之內便會投胎轉世，因此做法事誦經最多做到滿七。至於亡者何時已經投胎轉世，也是我們目前無法確知的事。

所以，要如何做法事誦經就看喪家自己的決定了。就增加自己的福報而言，做法事誦經雖然家屬可得七分功德中的六分，但這是在親身參與的條件下才有的。如果只是爲了增加自己的福報，其實也可以透過其他的管道，而沒有必要通過做法事誦經的方式。何況，這種爲己的態度在喪事的處理中也是無法見容於亡者與孝道的。(2)陣頭、樂隊表演的問題：爲何要有陣頭、樂隊的表演？理由有二：一爲護送亡者，一爲告知社會大眾。就前者而言，護送亡者的用意在於擔心亡者無法順利到達另一世界。既然是護送，那麼親人的心意相隨才是重點。至於有沒有陣頭與樂隊的表演，顯然就沒有那麼重要了。就後者而言，告知社會大眾的用意在於提醒社會大眾，讓社會大眾心理有所準備而同表哀悼。因此，重點在於知悉，而不在於表演與否。四、空氣污染的問題：關於這個問題，我們進一步從禮俗本身來反省。以下，我們分燒腳尾錢、燒庫錢、燒靈厝與燒亡者遺物四方面處理：(1)燒腳尾錢的問題：爲何要燒腳尾錢？理由是「赴陰府時給予沿途之陰間好兄弟暨押解人員之費用」(註三三)。但是，這種做法是模仿陽間做法而來，有賄賂之嫌。因此，就佛教對亡靈的了解，人處於中陰身之際是依意念而非實物的說法，亡靈與陰間好兄弟暨押解人員都沒有路費的需求，有的只是心意動念的問題。(2)燒庫錢的問題：爲何要燒庫錢？理由有二：一爲「凡人自冥司轉輪出生時，向其生肖之庫曹借庫錢充出生盤費，因而亡故後即須繳錢還庫」(註三四)，一爲「家屬追念其他先亡之親戚，恐其短欠冥幣使用，乃加燒若干庫錢，托新喪亡靈帶去轉交備用」的寄庫(註三五)。就前者而言，庫錢是生來借死去還的錢，照理應有一定的數量，沒有加多或減少的

可能。然而，今日的作爲卻是庫錢的數量可隨人們自由調整，可見燒庫錢是一種陽間人的行爲，是模仿陽間旅行爲的結果。就後者而言，燒庫錢是一種轉交的行爲，但依佛教四十九天轉世的說法，先亡的親戚早已投胎轉世去了，又如何收到這些冥幣。何況，就算收到了庫錢，也只能用來償還原先來陽間所借的旅費，那能另外再拿來花用。(3)燒靈厝的問題：爲何要燒靈厝？理由是不燒靈厝，亡靈在陰間就無法享用。因此，爲了讓亡靈在另一個世界有較好的享受，喪家只好儘可能地將各種設備化爲紙製樣品，燒給亡靈。不過，這種作法對亡靈一點幫助都沒有。因爲，亡靈不是靠陽間家屬的供應才有享受，而是靠亡靈自身的起心動念。(4)燒亡者遺物的問題：這個問題亦如(3)燒靈厝的問題一樣，都是陽間人用陽間的生存模式想像的結果。五、亂丟廢棄物的問題：關於這個問題，我們進一步從禮俗本身來反省。以下，我們分亂撒冥紙、亂丟喪葬廢棄物與剩菜殘羹處理三方面討論：(1)亂撒冥紙的問題：這是與燒腳尾錢一樣的問題，因此有關的分析請參見四之(1)。(2)亂丟喪葬廢棄物的問題：爲何喪家會亂丟喪葬廢棄物？一方面是用不到，一方面是不吉利。就前者而言，喪葬用品只有在喪事時才用，平常是沒有機會用到的。因此，在用過卻又短期內沒有機會用到的東西，一旦不願收藏只好丟棄。既然如此，喪葬用品就應以租用爲主，以必要爲主。就後者而言，喪葬用品與一般用品並沒有太大差異，若有不同，則是面對觀念的不同。因此，只要我們不要割裂生死，喪葬用品也不見得就不吉利。(3)剩菜殘羹處理的

問題：這個問題是與宴客有關的問題，相關分析請見二之(2)。
六、公共危險的問題：有關這個問題的分析，請見四之(2)、(3)的說明。
七、妨害交通的問題：關於這個問題，我們進一步從禮俗本身來反省。以下，我們分在家治喪與出殯行列兩方面處理：
(1)在家治喪的問題：為何要在在家治喪？理由有二：一為過去沒有殯儀館可供治喪之用，一為壽終正（內）寢觀念的延伸。就前者而言，這個問題今日已經不存在了。就後者而言，請見一之(1)的說明。
(2)出殯行列的問題：有關這個問題的分析，請見三之(2)的說明。
八、濫發訃聞的問題：關於這個問題，我們進一步從禮俗本身來反省。所謂訃聞，就是告喪的意思，目的在於讓親朋好友得知亡者去世的消息。因此，發訃聞有兩個作用：一是告知亡者的親朋好友亡者去世與辦喪事的相關訊息，一是聯絡彼此的感情。就前者而言，純粹只是告知的性質，實在沒有必要廣發訃聞給一些不相干的人。就後者而言，既然要聯絡彼此的感情，對於那些交情不夠的人也就沒有必要發訃聞通知了。
九、奢侈華麗的問題：關於這個問題，我們進一步從禮俗本身來反省。以下，我們分喪禮與奠禮品兩方面處理：
(1)喪禮的問題：為何要有喪禮？理由有三：安頓亡者、表達孝心、聯絡情感。就安頓亡者而言，以滿足亡者要求為要。所以，喪禮之安排應先徵求亡者在生時之意願。就表達孝心而言，孝心之大小不由喪禮之是否奢華來決定。因此，心意的真誠與否遠大於場面的大小與否。就聯絡情感而言，喪禮的奢華與否並不能決定情感聯絡的成功與否，與其把重心放在喪禮的鋪陳上，

倒不如思考如何真實落實情感的聯誼。
(2)奠禮品的問題：為何要送奠禮品？一方面在於互助，一方面在於聯絡感情。就前者而言，既然是互助就應以對方需求為主，而不應為喪家帶來太多的壓力與困擾。就後者而言，情感的聯絡貴在誠心而不在奠禮品的大小與奢華與否。
十、奠禮場面混亂而且時間冗長的問題：有關這個問題，請見九之(1)的說明。
十一、葬列不倫不類的問題：有關這個問題，請見三之(2)的說明。
十二、禮節訛誤、禮義失傳的問題：有關這個問題，請見上述一至十一的說明。

四、臺灣喪葬禮俗改革芻議

總結上述反省，我們發現一些值得深思的課題：一、臺灣喪葬禮俗一向把喪事當成是凶事，認為親人一旦遇到死亡就是一件不好的事。因此，在面對親人的喪事時，就設法通過喪葬禮俗的處置，轉化死亡所帶來的不幸，讓家人藉由死亡的安頓而得到未來的幸福。這種重生不重死的想法，使得我們的喪葬禮俗變得十分怪異：一方面在意親人的死亡，一方面卻又害怕親人的死亡；一方面擔心死亡的不幸，一方面卻又想從死亡中謀取幸福。
二、臺灣的喪葬禮俗十分強調因循古禮的必要性，卻又十分重視各地區域的差異性，因此想在尊重地方差異性的同時取得全體一致性的規定幾乎是不可能的。這就是為什麼政府自民國四十四年研訂「禮儀規範」到民國八十年修訂「國民禮儀範例」為止一直無法成功的原由。
(註二六)三、過去的喪葬禮俗一直強調「死者為大」的觀念，但我們發現這種「死者為大」的想法並非真的尊重死者，而是害怕死者，目的在於將死者從陽間隔離，讓其回歸陰

間的存在位置。因此，整個喪葬禮俗的設計都在往這個方向導引。四、臺灣的喪葬禮俗表面看來雖然是在安頓生者與死者，但實際執行上卻往往以長輩意見為主或葬儀社人員意見為主，反倒是與喪事相關的生者與死者的意見最沒有受到照顧。這種喧賓奪主的做法值得我們深思。五、早期的喪禮凡事都要喪家親自參與，現在的喪事則幾乎都是委託葬儀社人員代為辦理。這種委託代辦的結果，不只混淆了喪事的對象，讓我們搞不清楚究竟家中死人的是葬儀社還是喪家，而且還讓喪家變成喪事的局外人。這種做法不但無法凸顯喪家對於亡者的孝心，也無法完成喪家本身應盡的哀思。

根據上述課題的反省，我們提出一些改革臺灣喪葬禮俗的建議原則：一、生死一體原則：在過去的喪事處理中，我們發現喪禮一直被定位為凶禮。就是這樣的定位，讓我們把喪事當成一種不幸的事件，甚至認定是人生中最不幸、倒霉的事件。因此，為了轉化這種事件的不幸，過去在喪葬禮俗中設計了不少的禁忌做為轉化的機制。例如，「訂購棺材一直諱稱『買棺材』，而改稱『買大厝』、『買大屋』或『買大壽』、『放板仔』、『買壽具』皆取意吉祥也」（註二七）。還有「壽終正（內）寢」的說法，認為人只要享盡天年，就算是善終，不算是凶死。這種設計的用意，就是「死裡求生」的一種辯證應用。然而，這種想法正好暴露出我們對於死亡的一些理解與盲點。對傳統喪葬禮俗來說，人的生命是有一定陽壽的，一旦人能夠安享天年，那就表示善終。反之，人如果無法過完一甲子的生命，那就表示凶死。這種對生命的看法，恰好反映出死亡的無常與偶然。既然死亡是偶然的，那麼人只要好好的活著就自然不會受到死亡的侵犯。如果人沒有

好好的活著，自然會受到死亡的懲罰而成為凶死。所以，生與死是對反的，前者有正面的價值，而後者則有負面的價值。難怪我們對生死的反應總是「好生惡死」！就是這種「好生惡死」的態度，讓我們逃避死亡、害怕死亡。不過，死亡是否真是如此的可怕？還是死亡並不可怖，可怕的是我們錯誤的理解？根據海德格的說法，人是向死的存有，人根本無法逃離死亡的命運。所以，死亡不是外在偶然的，而是我們生命中的內在可能性。因此，死亡是不可逃亦無需要逃，不可怕亦無需要怕的。死亡與生命都是我們一生中的一部分，是組成我們的自然事實。對於這樣的事實，我們應以平等的眼光公平地對待之，而不應擅加任何不必要的價值判斷。這種去價值化的生死平等觀、一體觀，讓我們不再把焦點放在生死的事實上，而改放在生死意義的了悟上。唯有回到生死一體的本來面上，我們才能系統建構適合這個時代的新喪葬禮俗模式。二、個體化原則：就過去的喪葬禮俗而言，整個設計的重心都放在家族關係的交代上，認為所謂的善終就是圓滿實現上述關係的死亡。例如，從臨終到初終，亡者不但要與祖先話別，還要與家人團聚交代遺言。此外，家屬在辦喪事時也不能隨自己意思來辦，必須按照禮俗來辦。這種不以亡者與家屬為中心而以祖先、後代與禮俗為中心的喪事，是一種角色錯置的喪事，使得喪家的需求無法得到凸顯與滿足。為了恢復喪葬禮俗是為喪家辦喪事的需要而設的本意，我們有必要重新規劃設計相應的喪葬禮俗。三、當事人原則：傳統的喪葬禮俗雖然常常強調「死者為大」的觀念，彷彿整個喪葬禮俗是為死者而設計的，但實際上在辦喪事的過程中我們卻看不到這樣觀念落實的痕跡，反而常常見到「家屬

為大」的做法，有如家屬才是喪事的主角。例如，臨終時的搬舖行為，表面看來是爲了讓親人在全家最神聖的正廳去世，好向祖先告別以便修成正果。其實未必如此。因爲，過去那個時代死亡是不能隨便說的。所以，爲了向親人傳達死亡的訊息，只好用搬舖的行為告知死亡來臨的事實。此外，更進一步的用意是，親人既然在神明與祖先見證下歡喜往生，未來不但不能由陰間重返陽間糾纏家人爲家人帶來不幸，還要進一步庇佑家人爲家人帶來幸福。這種想法與做法都不是把亡者當成主角的安排，而是以家屬（或家族）爲考慮重點的安排。對於亡者而言，死亡成爲自己爲家族犧牲的工具，而非自我成全的工具。因此，爲了讓亡者真的成爲喪事中的主角，變成是亡者自己的喪事，我們有必要重新設計新的喪葬禮俗。四、自主原則：以往的喪葬禮俗設計固然會在亡者生前提供壽衣、壽棺親自處理的規定，不過這樣的規定並不是根據亡者自己的意願而來的，而是依據禮俗本身的安排。因此，人一旦到達六十大壽的時刻，兒女便會主動準備自己後事所需用到的衣服與棺木，這種準備的用意倒不在於送終，而在於藉著死亡的準備添福添壽之用。因此，生前的死亡準備並不能凸顯亡者本身的意願，只能傳達禮俗的規定。至於亡者死亡之後有關喪事的處理，亡者就更沒有參與意見的餘地。這種作法完全沒有落實「死者爲大」的想法，有的只是「禮俗爲大」的想法。既然喪事是亡者的喪事，我們當然應該要尊重亡者的意願才是。否則就不是亡者的喪事，而是他人的喪事了。所以，爲了尊重亡者的意願，滿足亡者對自己喪事的需求，我們理應設計符合這個需求的新喪葬禮俗。

五、參與原則：就像上述所言，過去的喪禮是以家屬或家族

爲中心而設計的，自然沒有亡者參與的餘地。不過，在尊重亡者及其意願的情況下，我們當然要把亡者納入自己的喪禮當中，成爲整個喪禮的主角。此外，我們也不能像現在葬儀社人員的做法，無形中讓喪家的家人從喪葬活動中游離出去，彷彿成爲不相干的旁觀者。因爲，真正要辦喪事的不是葬儀社人員，而是喪家本身。真正要送的不是葬儀社人員的親人，而是喪家的親人。因此，在新的喪葬禮俗規範中，亡者與家屬的共同參與是非常重要的。只有這樣，亡者與家屬才能通過喪事的辦理完成彼此的生死，達到生死兩相安的境地。

在上述五大建議原則的引導下，我們認爲臺灣喪葬禮俗的改革方式可以有如下幾種型態：一、復古型：這一型的支持者並非不了解喪葬禮俗與時俱變的特質，但是他們更認爲今日喪葬禮俗的亂象，主要是來自於後世的增加，如果我們可以將後來增加的部份去掉，恢復古代喪葬禮俗的樸實原貌，那麼喪葬禮俗自然可以恢復過去的功能，完善地達成喪禮應有的五大功能，即盡哀、報恩、養生送死有節、教孝與族群的整合（註八）。所以，對他們來說，喪葬禮俗的流弊不是來自於喪葬禮俗本身，而是來自於工商社會商業化附加的結果。原先傳統的喪葬禮俗本來就是對於死亡的一種完善處理，完全沒有調整的必要。何況，死亡從古至今從來就沒有改變過，人的反應也是一樣。因此，改革的意思並不是調整而是恢復。二、改良型：就這一型的支持者而言，他們不同於復古型的看法，認爲今日喪葬禮俗亂像的產生，部份原因固然要歸諸於社會工商業化以後的添加，部份原因則是過去禮俗本身的不合時宜。因此，面對時代的變遷，喪葬禮俗自然也應該做局部的調整。這種調整主要要調的不是傳統喪葬禮俗的本質部份，而是不合時宜的部份

。換句話說，傳統喪葬禮俗中由孝道開展出來的禮俗格局是不用調整的，主要要調整的是不合乎時代精神的部份。這種調整的最佳代表，就是「國民禮儀範例」。三、認知型：這一型的支持者認為今日喪葬禮俗亂象的產生，固然一方面是由於社會工商業化的附加，一方面則來自於傳統喪葬禮俗的不合時宜，更重要的是，來自於一般民衆的無知與葬儀社人員的不夠專業。如果我們想要針對上述亂象進行改善，那麼只是研發出一套新的喪葬禮俗規範是不夠的，還要進一步教育民衆與葬儀社人員，讓大家了解整個喪葬禮俗的禮器、禮文（儀）與禮義。唯有如此，我們才能了解喪葬禮俗的本意，也才能達成喪葬禮俗原先想要達成的目標。否則，在知其然而不知其所以然的情況下，就算整個喪葬禮俗做了許多的調整，也難逃易受誤導的形式化命運。四、自主型：對於這一型的支持者而言，喪葬禮俗有沒有亂象不是重點，喪葬禮俗需不需要改革也不是重點，重點是喪葬禮俗有沒有滿足我們的需求。一旦能夠滿足我們的需求，那麼這種喪葬禮俗就沒有改變的必要。如果這種喪葬禮俗不能滿足我們的需要，自然會形成改革的需求。不過，這種說法並不是針對目前無知的現況，而是針對未來深入喪葬禮俗本身意義且能自覺本身需求的自主人士而言。只有這種能夠自覺自己喪葬需求的人，才能真正抉擇自己需要的喪葬禮俗。也只有有這種情況下，他們自我安排的結果才能合乎他們自己的喪葬需求。所以，對這一型的人而言，沒有所謂固定的喪葬禮俗，也沒有不能創新的喪葬禮俗，一切都要看自己個人的具體需求而定。究竟來說，這種處理喪葬的方式不是單純處理死亡的方式，而是透過死亡的處理完成生命的方式。換句話說，這一

型的處理方式就是透過生死意義的個人了悟，去安排個人生命的儀式，且通過這種儀式的實踐去成就自己的生命。

五、結論

總結上述的探討，我們發現今日臺灣喪葬禮俗最大的亂源，其實不在於葬儀社人員的有意誤導或任意添加，而在於民衆的無知或強不知以為知。就無知的情況來說，由於民衆的無知，因此完全聽從葬儀社人員的假專業安排，毫無辨別的能力。結果不單單自己的權益受損，也助長了葬儀社人員的假專業風氣。就強不知以為知的情況來說，有許多地方的長者或家族中的長輩，常常喜歡以自己本身過去有過的一些辦喪事經驗來決定喪事該如何辦的問題，結果對於不清楚或無知的部份也強加決定，導致葬儀社人員將錯就錯地辦完喪事，造成更多誤導的現象。所以，在面對臺灣喪葬禮俗的亂象問題，我們第一個要做的事不是去制定什麼標準的喪葬禮俗模式，而是要喚醒民衆對於喪葬禮俗的關懷與認知。只有當大家都關心喪葬禮俗的問題且對喪葬禮俗的本意有基本程度的理解，這時再來談參考模式的制定才不會落空。否則，即使定出了一套標準喪葬禮俗模式，人們也很難接受。因為，對他們而言，無論接受那一套結果都是一樣。也就是說，在沒有認知做為基礎的情況下，所接受的東西都只是一套強制的規範，與他們的真實喪葬需求無關。所以，讓大家對喪葬禮俗擁有基本的認知是整個喪葬禮俗改革的第一步。

在完成第一步的同時，我們可以接續第二步的工作，就是訂定喪葬禮俗的參考範本。不過，這種訂定不是將過去既有的喪葬禮俗照本宣科的原版照抄，而是要依據時代的特色

系統地編訂一套簡明實用的喪葬禮俗模式。這一套模式可以參考李咸亨先生主持的「臺北市未來殯葬設施之整體規劃」中有關「端正殯葬禮俗」的六大方向，將「禮義化、專業化、樸素化與莊重化、環保化、平等化、溫馨化」六大方向系統地整合於喪葬禮俗當中。如此一來，民眾在認知的基礎上就可以有一套合乎時代需求的喪葬禮俗模式做為對照參考之用。但是，如果我們只是做到第二步，那就表示臺灣喪葬禮俗的改革工作尚未全部完成。因為，僅止於第二步表示我們的喪葬禮俗仍停留在抽象規範的境地，尚未具體落實到喪家中的亡者與家屬心中。因此，為了讓喪事成為自覺的喪事、自主的喪事，我們必須進入第三步的工作。所謂第三步的工作，就是喪家自我決定喪葬禮俗的模式。無論這種模式多麼的奇特，只要這種模式是屬於喪家自覺的決定，能夠滿足喪家的治喪需求，且能藉此圓滿自身生死的意義，我們都應樂觀其成。到了這樣的境地，臺灣喪葬禮俗的改革工作才算圓滿成功。也只有到達這樣的境地，臺灣喪葬禮俗的改革要求才能永遠不再出現。

【註釋】

- 註一：內政部編印，禮儀民俗論述專輯（第四輯）——喪葬禮儀篇，臺北，內政部，民國八十三年二月，頁二八四。
- 註二：同註一，頁二八五。
- 註三：江慶林主編，臺灣地區現行喪葬禮俗研究報告，臺北，中華民國臺灣史蹟研究中心，民國七十二年六月，頁一二七至一二九。
- 註四：同註三，頁一三〇至一三一。

- 註五：同註三，頁一三二。
- 註六：徐福全主持，臺北縣因應都市生活改進喪葬禮儀研究，臺北，臺北縣政府，民國八十一年六月，頁二六。
- 註七：同註六。
- 註八：同註六，頁二四至二五。
- 註九：同註六，頁一。
- 註一〇：李咸亨主持，臺北市未來殯葬設施之整體規劃，臺北，臺北市殯葬管理處，民國八十六年七月，頁九。
- 註一一：同註一〇，附冊一：殯葬禮俗的改善規劃及問卷分析，頁二至六。
- 註一二：同註一一，頁六至八。
- 註一三：同註一一，頁八至九有關「端正殯葬禮俗」的說法。另見楊炯山著，殯葬禮儀（增訂本），新竹，竹林書局，頁五至十有關「禮的要件」的說明。
- 註一四：陳運棟編著，臺灣的客家禮俗，臺北，臺原出版社，民國八十八年一月，頁二〇九。
- 註一五：黃文博著，臺灣冥魂傳奇，臺北，臺原出版社，民國八十三年三月，頁一五。
- 註一六：同註一三之二，頁二六。
- 註一七：陳瑞隆編，慎終追遠——臺灣喪葬禮俗源由，臺南，世峰出版社，民國八十六年九月，頁六。
- 註一八：同註一七，頁七。亦見徐福全著，臺灣民間傳統喪葬禮儀研究，臺北，徐福全，民國八十八年三月，頁三二至三三一。
- 註一九：同註一七，頁三九。
- 註二〇：同註一六，頁五一至五二。
- 註二一：同註三，頁六五。
- 註二二：同註三，頁三二。又同註一六，頁六五至六六。
- 註二三：同註一六，頁三一。

註二四：同註三，頁三三。
註二五：同註三，頁三九。
註二六：同註一，頁三一八至三二〇。
註二七：同註一七，頁二五八。
註二八：同註一六，頁一一至一五。

作者簡介

姓名：尉遲淦

出生日期：民國四十四年

學歷：輔仁大學哲學系學士（民國六十六年）、哲學研究所碩士（民國六十九年）、博士（民國七十八年）

經歷：文藻外國語文專科學校專任講師、副教授兼人文科主任，南華管理學院生死學研究所專任副教授兼所長、

南華大學事業發展處處長兼推廣教育中心主任、輔仁大學哲學系兼任副教授、中山大學共同科兼任副教授、空中大學兼任副教授

現職：南華大學生死學研究所專任副教授、中華生死學會秘書長

著作：

六十九年九月 〈論梅露彭迪《身體——主體》觀念——《知覺現象學》一書之研究〉，輔仁大學哲學研究所碩士論文。

七十八年五月 公孫龍思想的理解與批判，輔仁大學哲學研究所博士論文。

八十七年五月 殯葬設施公辦民營化可行性之研究，內政部民政司委託。

八十九年五月 生死學概論，尉遲淦主編，五南圖書出版公司。

八十九年十月 臨終病人的權益——看見生命的真諦與尊嚴，寶山禮儀股份有限公司。

八十九年十月 如何讓親人的喪葬獲得圓滿——圓滿細命的代誌，寶山禮儀股份有限公司。

以及期刊論文、研討論文數十篇

