

法鼓山助念團與喪葬禮儀改革運動*

釋自性

法鼓山中華佛學研究所畢業

摘要

本文在探討法鼓山助念團為重建台灣喪葬禮俗帶來的影響和意義。台灣傳統喪葬禮俗沿襲儒家孝道思想；延續至當代社會，已經夾雜許多妨礙社會環境生態的不良習俗。法鼓山助念團稟持聖嚴提倡的環保理念，並藉由行動者推動及跟政府合作，冀望重建喪葬禮儀新秩序。助念團改革方向，朝著保護環境生態和建構出一套人人都可親自動手的喪禮；重構策略，不但促使台灣喪禮習俗回歸本具功能。而透過行動者反思了喪禮失序與認同法鼓理念，此波行動不僅導致了殯葬業者失去完全主導殯葬禮儀權力，喪家也不會成為完全地受到支配角色。同時，也令人類賴于生存的地球，帶來淨化和繼續經營的發展空間。

關鍵詞：法鼓山（助念團）、喪葬禮儀、行動者、新秩序

* 本文為筆者研所畢業論文篇章之一，撰寫期間感謝陳美華老師細心、耐心指導，與兩位口委提供諸多意見。本次亦感恩宗教期刊評審委員給予各項建議。



一、前言

本文目的在探討法鼓山助念團對重建台灣傳統喪葬禮俗新秩序影響和意義。台灣傳統喪葬是文化多彩多姿的，它的多樣性不僅受到世界人們的矚目，亦為台灣生態環境帶來許多破壞。法鼓山助念團稟持著聖嚴法師禮儀環保理念，在西元 1994 年，助念團完成體系化以後，即和台北市政府聯合舉辦了第一屆佛化奠祭。政府與民間合作目的是：希望藉著佛教團體的帶動，能夠讓聯合奠祭擁有更多成效。¹這場以維繫社會價值及秩序的社會運動，從推出以來，幾乎每年都不曾間斷過；可以持續原因，除了政府當局重視外，助念工作者認同禮俗改革運動能夠帶來美好居住環境，是主要因素。所以，助念團員如何將佛教幫功亡者提起正念的助念運用到禮儀中，使它轉變成維護這場世紀性的喪葬改革運動？他們又如何藉著助念工作保護面臨破壞的環境生態？

本文所謂的社會運動乃根據 *Alain Tourain* 所說：如果衝突行動是為了轉變那些和主要文化資源（生產、知識、倫理規則）相聯繫的社會支配關係，則將它們稱為社會運動；而那些試著保衛、重建或適應社會系統中出毛病的成分，不管是它的價值、規範、權威體系或社會本身的衝突行動，是為集體行為。²不論是社會運動或集體行為，論述過程難免掉落到權力支配領域；因此，我們將從「行動者」日常生活見聞中的喪禮所引發的省思作為理論根據。我們所指的行動者即是助念工作者；而行動者的語義，同樣以 *Alain* 的「社會行動者首先得是個公民；個人發展與社會進步緊密聯繫。在個人自由與群體生活的參與之間，不容許有任何區隔。」³使用「行動者」

¹ 法鼓文化編輯 1996，頁 28。

² 亞蘭·杜漢著，舒詩偉、許甘霖、蔡宜剛譯 2002，頁 198。

³ 同上註，頁 90。



的理由，主要在彰顯助念工作者和法鼓山助念團推動的喪葬改革之間存著緊密關係。助念團從事的改革運動，雖然以聖嚴理念為主導，從歷史層面來看，他們本身就是運動主體。因此，我們引用行動者的語詞希望明確地闡述整體運動過程。

由於本文是以行動者在日常生活所見、聞喪葬禮俗的反思為論述對象；因此將採取「口述歷史」(oral history) 研究法。所謂「口述歷史」是從錄音訪談 (interview) 裡收集口傳記憶和擁有歷史意義的個人觀點進行研究。⁴採取本研究法的利益在於受訪者的記憶會隨著時間消逝而呈現模糊和消失，趁著行動者記憶猶新時做訪談，可以清楚地捕捉記憶中影像，並發現一些行動新意義。消失，可以包括記憶消失和人的消失；如同我們經由各種管道尋找訪談對象時，有些行動者已經不知去向，也成為本論題研究的侷限。為了能夠讓本文提出認同與改革的論題獲得較理想回應，我們將以 Manual Castells 根據社會運動的認同 (identity)、對立面 (adversary) 和目標 (goal) 三個特徵，加以分析、界定出的自然保育、保衛自身空間、反文化的深度生態學、拯救地球、綠色政治等五種環境運動類型來探討這場喪葬禮儀改革運動。⁵

二、失序的禮俗：是孝乎？是面子？

首先本文將從訪談資料探討現代台灣民間社會喪葬禮儀造成失序和危及環境因素；此處論及的失序乃指倫理道德的崩解與環境污染兩方面。台灣社會的喪禮⁶延續自中華民族文化傳統孝道的飲水思

⁴ 唐諾·里奇著，王芝芝譯 1997，頁 34。

⁵ 柯司特著，夏鑄九、黃麗玲等譯 2002，頁 131-142。

⁶ 喪葬禮俗可分廣、狹二義。就狹義來說，一般僅指人死後，出殯時相關的行事以及儀節；廣義上，則包含一個人臨終前，其家屬從往生前的準備開始，到初終的儀節、孝服制度、大斂停殯、葬前的準備、相關的文書、葬日的儀節、安葬事宜、葬後的各種儀禮，直到合爐為止的一連串禮節而



源及慎終追遠等思想觀念，此觀念深深地蘊藏在人們內心；台灣人因此非常重視養生送死的禮儀。⁷當代社會的台灣，由於經濟轉型與社會快速變遷，擁有繁複儀軌的傳統喪葬禮俗同時面臨重大挑戰。面臨挑戰關鍵應該是它的失序已經直接影響環境生態，以致政府和民間開始各項改革運動。基於此，我們將從傳統喪葬禮俗各項典章制度反思其問題所在。

台灣社會沿用的喪葬禮俗，取自儒家文化並融合佛、道信仰形成了典章制度。這套制度不僅對家屬各項食、衣、住、行作了清楚規定，還包括：（1）彌留狀態的摒廳頭、進行沐浴、更衣、移舖；（2）剛斷氣的燒魂轎、損破瓷、燒腳尾錢、拜腳尾飯、靈堂布置、舉哀、小斂、大斂、請僧侶（尼）或道士誦腳尾經等；（3）居喪期間有打桶、守靈、拜飯、看風水、找墓地；（4）出殯時各項準備事宜、告別式和做七、除靈等種種繁瑣禮節。⁸近幾十年來，整個送葬行列更出現五子哭墓、電子琴花車上的輕歌艷舞等多彩多姿陣頭，促使喪禮呈現不倫不類的脫序場面。當代社會人們不只對環境意識覺醒，知識也普遍提昇，加上媒體發達和網絡資訊，各國喪葬文化風貌不時展現到台灣民眾心中，他們更能反省到台灣現行喪禮已經波及環境生態。當這些環境生態問題影響自己生存空間，他們似乎不能夠默默無語，而是開始了護衛行動：

他說你們聲音那麼大會吵到別人啊！我說你們裏面在做司公，那個聲音那麼大鏗鏘鏘鏘，那麼大聲那就不吵到人嗎？我說你這種講法我沒辦法認同，不能接受。如果說這個理由要我接受，你聲音比我還大啊！司公鏗鏘鏘鏘，我說你這種講法我不能接受。我跟你講，

言。本文指的喪葬禮儀所採取的是廣義上的意義。參閱鐘福山主編 1994，頁 18。

⁷ 同上註，頁 3。

⁸ 楊炯山編 1988。



你不聽，以後我組長來你就知道。我說你去叫你組長來沒關係，叫你們組長來沒關係。講個道理啊！你不是跟我大小聲，講道理啊，對不對？這樣敲阿陀阿陀這樣有節奏的敲，你們鏗鏘鏘鏘在走魂，聲音鈴鈴叫這樣子（台語），你這個根本沒有說服力啊！⁹

從殯儀館從業員的反應來看，如果我們暫時拋開商業利益，這場爭論可以說純粹是聲音問題引起的；因為法事和助念產生的聲音妨礙彼此空間。張居士指出，司公作法事鏗鏘鏘鏘、鈴鈴鈴的聲音更大，並理直氣壯地想要從業員講道理和沒辦法認同對方行為，似乎是一股長期累積結果。由於司公做法事使用擴音器而產生噪音，在事項上是管理員撩起了爭執，導致行動者給予不滿意地回應；但是從張居士一再強調鏗鏘鏘鏘像在走魂的樣子，如果對禮儀社的道士沒有長期以來積聚了不滿意，應該不會發生如此激烈反應。張居士行為應是建立在對助念的認同立場，以為阿陀、阿陀地敲有節奏，並感覺殯葬業者的行為是一項噪音，因此會吵死人。他們會引發這場聲音太小的對立風暴，或許可以形容它是為了護衛自身環境空間安寧。殯葬業者雖然反對佛教喪禮進入自己週遭，但他立基在商業利益的目標，不符合環境運動中保護自然、改進生活品質的理論。因為在不負責任的技術政治，與不受控制之商業利益而執行的抽象技術性中的代表原則下，不同功能或利益間所喪失的相互關聯性是環境在地主義挑戰的。¹⁰由此，隱約能夠了解，一般社會群眾對因喪葬禮儀創造出來的聲音，好像應該不再停留於為了尊重亡者，而不聞、不問社區裡的環境生態，反而是轉化成一種挺身反抗，進而成為保衛自身環境空間的運動類型。

就儒家思想，居喪期間必須抱持「食旨不甘，聞樂不樂」的態

⁹ 張居士 2003 年 9 月 3 日訪談稿。

¹⁰ 柯司特著，夏鑄九、黃麗玲等譯 2002，頁 129、144。



度；從民間靈堂佈置上來看，它通常採取哀怨的氣氛；¹¹甚至訃聞也使用了能夠表現家屬哀傷的術語為訴求對象，以及斷氣後親人的舉哀、報喪、與親友唁喪時的號哭，¹²無非希望藉它們表示家屬的感傷和孝順。但是，民間現行喪葬禮俗似乎違反原本施設の意義。

我們說陣頭，這包括民間習俗的什麼吹小喇叭、樂隊之類的，像什麼南北管，像什麼魂轎可能都有這些，什麼像五子哭墓、孝女白瓊這個很普遍，有的還是會做這些事情，這些都是我們建議不需要的。何況孝，不是哭才代表孝，以往在家屬有人往生就悲傷，這是真情流露，這是無可厚非。¹³

悲傷而哭是一種真情的流露；¹⁴人們卻認為在喪禮裡請來五子哭墓或孝女白瓊來號哭，可以表達孝思。這種想法不只喪失儒家禮儀思想應有的孝道文化，同樣帶來噪音問題而妨礙到居住空間環境品質¹⁵與交通。此外小喇叭、樂隊之類雖然可以迎合民間習俗喜歡熱鬧心理，可是站在儒家「食旨不甘，聞樂不樂」的觀點，儘管他們演奏出地是扣人心弦的哀樂，這些哀樂和眾多性質混雜的陣頭和雜亂的場面相互糾纏後，依舊能夠表達出家屬心中的哀思嗎？而生者聽了這些音樂，心、口不會跟著哼唱或轉換成一種娛樂性質嗎？關於各

¹¹ 鄭居士 2002 年 12 月 22 日訪談稿。

¹² 楊炳山編 1988，頁 42、44、97。

¹³ 甲法師 2002 年 11 月 14 日訪談稿。

¹⁴ 按民間習俗，出殯時必須要有全體後代特別是男眾的「唱哭」，不然就被視為不孝。此外，哭的音量也非常重要，如果哪家亡者在黃泉路上沒有響徹天地的哭聲伴隨，便在方圓數十里傳為笑柄，他／她的後代子孫也要被人們視不孝，大逆不道，天理難容。因此，請職業性專業人員代哭，並不同於子孫對亡者的感懷，流露真情。參閱鄭小江 1995，頁 283。

¹⁵ 此外，喪葬儀式在殯儀館內進行的噪音大約在 85 至 95 分貝之間，在住家舉行的各項儀式，因為使用擴音器，音量更可高達 102 分貝，比一般背景音量的 70 至 75 分貝還高。參閱鐘福山主編 1994，頁 285。



種五花八門的陣頭，通常也形成喪家擺派頭與面子的來源，只要誰家喪禮所請來的陣頭愈多，代表他的面子愈大、愈有錢。¹⁶如此，陣頭施設完全以生者自身利益為目的，不但無法維持固有孝道倫理秩序，反而促使喪葬禮俗造成社會環境不安。其次，喪葬禮俗中告別式目的是在和死者做最後的告別，民間喪禮卻流俗成生者展現身份與地位的場合：

尤其在告別式看的最清楚，家屬有的很重這個排場。我們也碰過這種狀況，你們告別式來，誦念不要來，告別式你們再來做好了。這樣我們知道他們要重視排場。有的家屬甚至說你們人來多一點，我是親耳聽到，我不是聽人家轉述，我不是。你們誦念不要來，你們告別式再來，來多一點人，我們就知道他在注重排場，是不是？¹⁷

家屬的要求，根本不是站在死者的利益著想，而是利用告別儀式來炫耀自己的身份和地位，因而希望助念工作者等到告別式再來，居喪期間不必去誦念。此種重視個人排場的禮俗，已經喪失了原來意義。

再從 Manuel 環境類型來論，民間喪葬禮儀習俗，從剛斷氣持續到出殯，往往會焚燒魂轎、大量腳尾錢、庫錢和紙房子、家具、汽車、電視等紙製品。¹⁸這些紙製品主要原料是木材。依據資料，每製造一噸的紙張，必須耗費大約 20 顆高度 8 公尺、樹徑 16 公分的原

¹⁶ 尉遲淦 1990，頁 131。

¹⁷ 陳居士 2003 年 9 月 25 日訪談稿。

¹⁸ 民間信仰燒金紙、家電紙製品給亡者的文化，根源於靈魂不滅思想。民間認為人死後靈魂為鬼，既成為鬼，因而想像鬼世界也如同人間，只是陰陽兩界不同，所以從漢朝開始用錢幣陪葬，到蔡倫發明造紙術漸漸演變成以金紙和紙糊成的家具、汽車、電視等紙製品火化給陰間世界的靈魂享用。參閱釋聖嚴 1999，頁 74。鄭小江 1995，頁 461。



生木。每顆樹木要長到這種高度，平均需要 20 到 40 年的樹齡，¹⁹再根據科學實驗，一棵擁有 25 年樹齡的天然樹木，每小時能夠吸收 150 毫米降水量，22 年生的人工水源林每小時可以吸收 300 毫米降水量。²⁰如此大量焚燒紙製品的結果，不僅浪費個人經濟財力，也影響自然資源、危害人類生存空間。若再論及民間土葬的行為，更是破壞了生態環境。喪葬禮俗對自然環境造成的無情破壞，台灣社會自民國 72 年（1983）積極推動改善喪葬設施計劃，以提高喪葬設施服務品質並防止濫墾、亂葬破壞環境生態。為了匡正漸趨奢靡的社會風氣，80 年（1991）元月起內政部即針對國人的婚、喪、喜、慶頒定國民禮儀範例。台北市政府也為了消彌殯葬造成的空間噪音和交通阻礙等問題，在 78 年（1989）開始推動聯合奠祭禮儀，其中為鼓勵民眾將遺體採取火化而提供免費火化服務；81 年（1992）在當任市長要求下，重新擬訂「聯合奠祭實施要點」，停辦三年的台北市聯合奠祭再度復辦。這次復辦的聯合奠祭已經逐漸獲得民眾認同，到 83 年 7 月 24 日止，參加人數已達 776 位，²¹不再像初次舉辦時被誤認為單身、沒有人照顧或沒有錢的人才會參與的活動，以致效果不彰導致停辦命運。²²政府推動的聯合奠祭和喪葬改善計劃，雖然能夠保護生態環境及寧靜空間，對於自然資源維護似乎還不徹底，因為製造紙張使用的原生樹木所危害的自然、水資源並未顧及到。而且焚燒這類紙製品作用何在？有些民眾根本不明白，純粹屬於盲從。

一整天就電話來了，我這個可以燒金紙嗎？我這個可以拜飯嗎？我這個可以做什麼嗎？喔！問題一大堆啦。你跟他講他又不接受，燒的烟膨膨（台語）啦，他說燒衣服要給

¹⁹ 好亞中文網、南 e 網。

²⁰ 華章 2002。

²¹ 法鼓文化 1996，頁 28。

²² 甲法師 2002 年 11 月 14 日訪談稿。



他老母親啦，跟他講他不接受。²³

有些家屬完全不知道燒金紙、燒亡者衣服等的目的，所以產生種種疑惑。張居士也認為燒了這些東西造成「烟膨膨」，完全無利益於亡者，所以極力地勸導。而民間代代相傳的習俗，不按著做心中又感覺不安，像喪葬禮俗裡開門路（誦腳尾經）是什麼意思，拜飯或腳尾飯的意義是什麼，問他們完全搞不懂，只是人云亦云隨順習俗行事。²⁴就環境議題來說，燒這些東西帶來另一種環境污染，也影響到人們日常生活中環境問題，這正是行動者投入改革運動的地方。

聖嚴有感民間喪葬亂象叢生，加上一般人盲從，不僅使傳統禮俗造成失序，還浪費自然資源、污染環境和浪費財力。²⁵因而交待助念團籌辦佛化聯合奠祭，以反制失序禮俗：

當時師父有他的前瞻性，認為怎麼樣來辦一個佛化的奠祭，可以比較容易來促成。所以在 83 年 8 月 9 日辦第一次的佛化奠祭，也就是剛剛講的大家一起來避免舖張浪費，以佛教的信仰讓與會的親朋好友，大家共同來恭送菩薩、未來佛。²⁶

為了促成政府改革喪葬禮儀運動，開始著手去準備佛化聯合奠祭禮儀，一方面避免舖張浪費和保育生態環境；一方面藉以改變民間「人死為鬼」的文化觀點，並把亡者當成菩薩或未來佛。民間喪葬禮儀呈現失序原因，是人們對長期流傳的文化意義出現了模糊不清概念。像前面提及的開門路、拜飯／腳尾飯等，一般人通常無法清楚理解它們的實際意義，道聽塗說。或平常忌諱談死，一遇到家裏

²³ 張居士 2003 年 9 月 3 日訪談稿。

²⁴ 陳居士 2003 年 9 月 25 日訪談稿。

²⁵ 釋聖嚴 1999，頁 325。

²⁶ 甲法師 2002 年 11 月 14 日訪談稿。



有人死亡而不知所措，只要親友說怎麼處理最好，喪家即順從提議，請來各種妨害風俗和自然環境的陣頭，或基督教徒請了教友唱聖詩的情形也發生。²⁷這種種狀況，使得原本具有孝道倫理的喪葬文化，不僅變成空洞無意義，甚至形成生者爭取個人地位／身份或與他人相互比較，完全違反儒家制定禮儀目的。²⁸而為吸引更多人們參與佛化奠祭，在籌備之初便採用政府與民間合作力量，試圖以利益勸誘民眾加入：

我們有先做一個商討、溝通，由法鼓山負責承辦。市政府裡面本身在辦聯合奠祭的內部，就有聯合奠祭的一個科或課在那邊負責。那參加聯合奠祭的他有一些的基本優待，他的禮廳、禮廳的設備來提供。包括你放在那邊冷藏的時間，他給你兩個禮拜的時間，火化如果是台北市市民的話他就不收費，如果不是台北市的他就會收一些規費。²⁹

通過溝通、討論由台北市政府提供禮廳、屍體冷藏、火化等各項優待，助念團出動人力與時間來控制全場禮儀。誠如 Ervin Laszlo 說：「沒有人民與政府間顯著日增的團結，即使最好的計劃也不過是紙上談兵。」³⁰可見這波捍衛環境行動是經過妥善計劃來進行，並藉由行動者意識的覺醒和認同聖嚴提倡的建設人間淨土為基礎，且連結政府的資源，企圖重新建構已經失去倫理秩序和危害生態環境的民間殯葬禮儀。

為什麼挑戰傳統喪葬禮儀文化的行動會發生在現在？它至少存有二個誘因使喪禮改革運動在佛教界熱絡展開：（1）佛教的入世

²⁷ 張居士 2003 年 9 月 3 日訪談稿。

²⁸ 儒家制定喪禮的目的，大約可分為：慎終追遠、家屬情感的抒發與調節。參閱林素英 1997，頁 71-162。

²⁹ 甲法師 2002 年 11 月 14 日訪談稿。

³⁰ 左傳長等譯 1999，頁 39。



化。台灣地區闡揚人間佛教／人生佛教的過程引導出多種創新、活潑性的弘化市場，像從兒童到大專階段的冬夏令／佛學營、教師研習營、合唱團、讀經班、花藝／烹飪才藝班、親子營、醫療團隊等帶動了學佛風氣，以致可以擁有多數人力關注在政府社會政策中，並配合政策從事入世性質的關懷工作；(2) 受生死學影響。自 80 年代（1991）傅偉勳引進西方生死學觀念後，國內各大學陸續開設生死學相關系所，加上全球資訊科技發達，國際間縮短距離彼此互動頻繁，使各界普遍接受亡者也有生命尊嚴的西方思潮，向來注重死亡問題的佛教團體當然義不容辭的參與。

在助念團和台北市政府取得溝通協調之後，民國 83 年 8 月 9 日於台北市立第二殯儀館開辦了第一屆佛化聯合奠祭禮儀。聯合奠祭禮儀開辦之前，首先由聖嚴以專題演講方式介紹了「禮儀環保的理念及做法」；再邀請學者、相關政府官員、民意代表和聖嚴以座談會方式，針對當前台灣民間喪葬禮俗引發的環境問題、社會弊端和改善，展開討論與反思，同時訂立當年為法鼓山禮儀環保年，希望藉此恢復喪禮中慎終追遠的倫理，並倡導節約、惜福、肅穆及祥和的莊嚴佛事。³¹佛化奠祭禮儀，排除了燒金紙、紙製品、陣頭等民間噱頭和冗長儀式，從全體內容看，似乎比政府推動的喪葬禮儀改革計劃更能提供完善的環境生態和自然保育的維護效果。

三、綠色矽島願景：綠化大地，淨化人間

正當全球各地陸續地呼喊拯救生態環境浪潮聲中，台灣政府高層人員也提出朝向「綠色矽島」經營口號。³²綠色矽島朝著經濟發展

³¹ 法鼓文化 1996。

³² 「綠色矽島」是台灣現任總統陳水扁在競選第 10 屆總統期間所提出，並在其撰的《台灣之子》裡勾勒出台灣未來發展藍圖與遠景，此概念是朝著經濟發展和環境保護並重的「台灣永續」出發，發展以人文、科技為基礎



和環境保護並重，但強調重點放置在「綠色」上。法鼓山助念團經由行動者認同，挑戰在民間施行的喪葬禮儀活動，目標是淨化社會環境、維護自然生態。事實上，兩者著重地幾乎都環扣地球存續的綠色和平，所以本文借「綠色矽島」的題旨來闡述助念團重建的喪葬禮儀新秩序。

儀式的中斷或修改都會被看成對社會的挑戰，所以會遭受強大的阻力。³³對於已經失序的喪葬禮儀，行動者想要跨越喪葬文化藩籬重新建立秩序，最好能夠適應社會環境尋找大眾普遍接受的觀點，並直接連結到人們關注的大環境惡化議題上，如此的改革運動將可能受到社會大眾的青睞，或將可降低重建秩序的阻力。因而助念團如何能夠創造出一套碰觸人們心靈的儀式，以順利完成重建社會秩序和達到人間淨土的願景？

延用已久的民間喪葬禮俗隨著時間與空間的轉換，已經遭受毀壞。在台灣社會為重建喪葬禮儀新秩序採取因應措施之時，聖嚴立基於人間佛教的弘化理念提倡禮儀環保，希望挽救社會人心和生態環境。關於傳統禮儀慘遭轉變的命運，似乎不可避免的，其主要關鍵在一種社會規範可能適合某個時期，但跟著科技及經濟的進步而遭受破壞，這時候社會便要因應新局勢趕快重建新規範。³⁴助念團重新建構喪葬禮儀的新規範，似乎是因應社會的情勢所產生，也是一種不可免除的行動。本論題的喪葬改革運動，在通過殯葬管理條例的第 2 年（1985）台灣省政府就擬定了「台灣省改善喪葬設施十年計劃」，並邀請學者專家作了相關議題研究及座談會。其中曾經提出，有關法事舉行中，陣頭影響環境安寧和交通等問題。換句話說，聖嚴主導的佛化聯合喪葬禮儀，是隨著台灣社會反對民間喪葬

的「綠色矽島」，而「矽島」只是工具和手段，「綠色」才是真正的理想和目標。

³³ 法蘭西斯·福山著，張美惠譯 2000，頁 234。

³⁴ 同上註，頁 35。



禮儀浪潮聲而引發，並順著社會局勢提出內心的理念，經過行動者的認同開始展開行動。

法鼓山助念團和台北市政府合作的佛化聯合奠祭，雖然在 83 年 8 月 9 日才誕生第一屆，但這套儀軌的編定，是在 80 年時已經開始著手進行：

我在想可能是那時候果清法師弄的，那時候助念團的組織出來了。包括整個儀式，就是說師父制定出來了。比如說往生的時候要念什麼，告別式的儀式是念什麼，那時候才制定出來。其實早期有一些東西的制定，都是在果清法師那時代制定出來的。³⁵

根據乙法師的說法，整套禮儀可能是經由果清法師搜集資料，加上聖嚴意見編定而成。也就是說，果清擔任輔導法師的民國 80 年（1991），助念團已經開始朝著「推動助念風氣，實際落實整體關懷；倡導禮儀環保，實踐佛化喪葬禮儀」方向進行，只是早期並沒有和台北市政府合辦聯合奠祭。

從聖嚴 1963 年書寫的《正信佛教》裡指出，相信亡者能夠享用生者所焚燒的各類物品的人是一種愚癡行為，³⁶中西樂隊或儀仗隊等場面，都是虛榮和鋪張，對非佛教徒來說，可能有慰靈的功用；對佛教徒來說，反而會擾亂死者一心求生極樂淨土來看，³⁷聖嚴認為，流傳了上千年的燒金紙文化和紙製的用品，不屬於正信佛教的東西；而電子琴花車、中西樂隊、五子哭墓／孝女白瓊等陣頭，是在二、三十年前民間才流傳出來的，更不可能包含在正信佛教裡面。再從助念團倡導禮儀環保，實踐佛化喪葬禮儀的宗旨，請電子琴花

³⁵ 乙法師 2003 年 4 月 15 日訪談稿。

³⁶ 釋聖嚴 1999c，頁 73-75。

³⁷ 同上註，頁 54。



車和五子哭墓等陣頭，不但不能代表孝道文化，更是破壞安寧的環境空間、影響交通秩序和生活環境品質。燒金紙或紙製品的文化也無助於亡者，反而造成了環保問題，當重新編定儀軌的時候，這些內容也就不再沿襲保留了。

此外民間喪葬禮儀告別式場面通常呈現混亂、冗長，尤其祭文部分，內容對亡者和生者產生不了多大助益，可能只有增加淒涼的情景；在朗誦上也逐篇地念，耗費時間無數。所以關於祭文重新有了規範：

在這個儀式進行的裏面，我們就是以介紹生平來代替所謂的念祭文。因為在一般的家屬裏面，有時候可能念了好幾篇的祭文，繁文縟節蠻多的。念生平就是說往生者本身平常有什麼樣的風範，讓大家學習。或是他家屬裏面的成員對國家有什麼樣的貢獻，我們適時的表達出來，讓家屬感到很欣慰，同時往生者如有一些的功德我們給予肯定，讓他放下萬緣，充滿了信心，把他在一生的功德求生佛國淨土。³⁸

祭文的多寡每個場合情況不一樣，它隨著亡者和家屬身份或地位決定，可見祭文方面也可能被作為排場的來源。重新規範的祭文，主要以介紹死者生平為主，其目的有三：（1）作為生者學習典範；（2）作為亡者往生淨土的資糧；（3）縮短儀式進行時間。就學習典範來說，告訴生者，亡者生平各項風範等事蹟，可以做為生活上學習對象。就往生淨土來說，肯定所做的各項善行幫助亡靈憶念善行。就縮短時間來說，宣讀一篇祭文花費的時間可以掌控。而助念者改革運動的精神內涵著重在節約與隆重，並轉化民間認為的悲哀喪事為莊嚴佛事，在靈堂布置要求簡單樸素，不再像民間具有哀傷

³⁸ 甲法師 2002 年 11 月 14 日訪談稿。



淒涼的感受。在隆重度的拿捏上，必須能展現出莊嚴肅穆和沒有排場的感覺，人力資源的遣派即形成一項智慧挑戰：

如果打電話去助念團申請的話，那我們助念團就會問我，你那天可以過去嗎？那大概 3、4 位過去，我們公祭行禮，人家說拈香大概就排個 4 位左右。如果佛化奠祭誦念，就是公祭這一部分大概看那個禮廳，我們就是說看起來怎麼樣子比較莊嚴，就看那個禮廳。³⁹

為了滿足莊嚴又避免排場，只要家屬來申請，助念團會視禮儀場所決定參與人數。正常人數的調配，公祭行禮（拈香）一般是 3、4 位；佛化奠祭禮儀的安排，依台北市立第二殯儀館為例，甲級廳場地最大安排人數約 30 位，乙級廳 10 幾位，丙級廳 8 至 10 位，其次丁級廳最小因而只安排 5 至 8 位的助念工作者。⁴⁰這種有規劃性的人力安排，站在助念團立場，它可以避免人力資源的浪費。站在人們的立場，可能會認為場面不夠氣派。助念團對人數調配雖有明確規定，但蓮友循私找人頭到奠祭場合以便充當場面造成排場的現象，同樣屢見不鮮。尤其在民間社會忌諱談死，每遇親人死亡，家屬經常慌張失措。佛教徒又深信助念能幫助死者離開惡趣，在慌亂裏便把認識的助念團，像諾那、中台山寺、佛光山和慈濟等全部找過來⁴¹共同來救護亡者的情形，也經常發生。如此，助念團為防患排場所做的規定，仍然還有許多漏洞。

在告別式之後喪葬禮儀並沒有結束，做七⁴²和除靈⁴³同為禮儀的

³⁹ 謝居士 2003 年 9 月 17 日訪談稿。

⁴⁰ 陳居士 2003 年 9 月 25 日訪談稿。

⁴¹ 戴居士 2003 年 9 月 12 日訪談稿。

⁴² 做七觀念主要受佛、道兩教影響。道教認為人有七魄，斷氣以後每七日為一忌，每一忌散去一魄，七忌七魄全部散盡，魂魄散盡才是陽世生命真正結束。因此，超度亡靈最好在七魄還沒散盡之前。佛教則認為，人死以後，極惡者將立刻下地獄，極善者即刻升天外，平常人並不能立即轉生，



一部分。台灣民間做七禮節也是非常繁瑣，隨著社會轉型，近年來許多地區民眾雖已縮短做七時間，縮短方式是，兩天做一個七，或一天裡早、晚各做一個七，到出殯時，七期就全部結束。⁴⁴如此方式，不但不能利益死者，對改善環境也沒有幫助。為了發揮做七功能和意義並配合環境保護運動而有了新辦法產生：

有助念團之後呢？鼓勵信眾藉這個因緣回來參加念佛會，在佛前為往生者迴向。我們就說請你為亡者寫個大牌位，就是最近往生者的一個大牌位，然後家屬可以在佛前迴向。大眾一起念佛之後就把這功德迴向給往生的蓮友，往生淨土得不退轉，迴入娑婆廣度眾生。我們就鼓勵家屬七個七都可以來，我們可以七個七都幫你回向，所以一般家屬往生幾乎都會來參加念佛會。亡者如果沒有歸依的話，親屬可以代替亡者在佛前歸依。這一部分現在包括分支道場都有，大家的反應都蠻好的，其實也是一種結合。⁴⁵

結合法鼓山各分支道場念佛共修時間替亡者做七，擁有幾項意義：（1）免除做七場地困擾；（2）節省許多金錢花費；（3）避免噪音、自然生態環境等問題。結合方式是利用念佛會結束將功德迴向給亡者，而家屬只要在七期內都能夠申請。迴向程序大概是念死者姓名，再誦「仗阿彌陀佛慈悲願力，往生西方極樂世界，蓮品高升得

而從死後到轉生中的過渡期，稱為中陰身／中有身。中陰身／中有身最長時間為四十九日，如果沒有在一兩日內投生，可能在一七或二七日轉世，到七七四十九日亡靈投生類別已成定案，過了七期再為其做佛事還是有用，但是只能增加他的福報而已。因此，佛教主張超薦亡靈最好在七個七期內。參閱鐘福山主編 1994，頁 49；鄭小江 1995，頁 262。

⁴³ 所謂除靈是將亡者臨時靈桌上的香爐和神主牌，分別供在家廳的神桌上，並把臨時的靈桌和相關物品撤除，以及選擇一個吉利的方向丟棄。參閱鐘福山主編 1994，頁 150。莊英章主持 1990，頁 34。

⁴⁴ 莊英章主持 1990，頁 102。

⁴⁵ 丁法師 2002 年 12 月 22 日訪談稿。



不退轉，還入娑婆廣度眾生」的迴向文。自鼓勵生者以共修來做七之後，目前已獲得亡者家屬熱烈回應，每次念佛會，農禪寺大殿內擠滿做七人潮。⁴⁶念佛會也因為做七因緣增添了許多光彩。此外出殯後的除靈，台灣各地進行時間並不同，它依然有瑣碎禮節。為了能因應民間習俗，助念團也擬定一套除靈儀軌：

我在這個補充裡面有寫，或安奉於祖先牌位旁，這是針對民間習俗的處理……儀軌的進行最主要是簡單。而且家屬不一定要有法師或是蓮友來帶，都知道依這樣的程序去進行。即使說你不會誦經，也可以念阿彌陀佛。不要把佛事當成是一定要蓮友帶或是要法師帶才行，一起給他建立起這樣的觀念。⁴⁷

除靈儀式是果東編定的。重新編定除靈禮儀的用意，在建立人人都能夠參與的新觀念。民間一般的除靈，經常是司公、僧侶負責，不僅增加家屬經濟負擔，使用擴音設備等也會擾動社會環境空間的寧靜。簡化過的儀軌，家屬可以依據儀軌與 CD 片自己動手做。建立家屬自己做的新觀念，除能呼應綠色台灣的遠景外，也表達了生者對親人真正的追思和得到悲傷情緒的宣洩。因為除靈儀式往往在出殯圓滿後進行，從剛斷氣到出殯期間，家屬需要處理很多相關雜碎事務，或許無法顧及對親人的追思，等待告別式圓滿，亡者生前各種動作、言語、行為可能會讓生者萌生思念，他們也許會對亡者帶來更深刻懷念，這也是儒家祭祀禮的意義；⁴⁸平常悲傷輔導進行時間，通常也是在出殯之後才開始。助念團改變除靈儀式，不僅符合環境保護運動，同時有助於生者情感調節及達到慎終追遠意義。

助念團重新編定的禮儀，從整體內容來說，與民間所流傳的確

⁴⁶ 丙法師 2003 年 4 月 15 日訪談稿。

⁴⁷ 甲法師 2002 年 11 月 14 日訪談稿。

⁴⁸ 林素英 1997，頁 181。



有相當大差異。像民間裏的陣頭、燒金紙和喪服等，在行動者眼中也許不具有任何意義，唯有帶來環境等問題。但從理性抉擇的觀點來看多數儀式，都是沒有道理和意義，它卻能賦予人們深厚情感。儀式的中斷或修改都會被當成是對社會的挑戰，因而遭受強大阻力。⁴⁹行動者推動時遭受阻力在所難免，而他們在行動過程裏如何挑戰傳統喪葬禮儀，使佛化喪葬禮儀獲得人們認同？佛化喪葬禮儀挑戰傳統能改善生活環境品質，行動者是已經意識到，也願意為這波改革運動賦予力量。這份認同畢竟是個人的感受，如何去說服家屬／臨終者的認同，也成為行動者的困擾：

我們都知道用佛教的儀式就是簡單莊嚴隆重，但是我們就是說不出來。剛開始只是會鼓勵家屬這麼做，但是又沒有辦法提供照片，提供什麼給他們看，有時候真的力不從心。照片讓家屬看了以後，我們才可以讓家屬了解禮儀公司怎麼做啊！要不然外面的禮儀公司，他們就是混在一起，佛不佛、道不道。所以剛開始推的時候是很辛苦的。⁵⁰

沒有辦法提供照片之類的樣本給對方參考，僅憑口說如何取得信任？一般的禮儀公司本身已經佛、道相互混淆，也無法提供正確的佛化禮儀場所，使得助念工作者有種力不從心的感覺。可見剛開始的推動，確實飽嚙辛酸。關於佛道不分現象，主要來自通俗佛教。通俗佛教內的喪葬禮儀，純粹把民間信仰內的司公轉換成佛教僧侶，然後誦持佛教經典／懺，容易造成人們的誤解，導致佛道混淆不清。為化解口說無憑，阻礙改革的推動而有了禮儀公司加入：

後來有一些發心的禮儀公司參加我們的佛化聯合奠祭，我們要求禮儀公司要列一張價位表出來。那個價位也有給我

⁴⁹ 法蘭西斯·福山著，張美惠譯 2000，頁 234。

⁵⁰ 謝居士 2003 年 9 月 18 日訪談稿。



們助念團這邊，我們就是要跟家屬講清楚，讓他們了解這個跟法鼓山沒有關係。不然家屬又不知道要怎麼做，然後又不知到該找誰做。後來我們請佛化奠祭的禮儀公司來協助他們，都配合的很好。事後我們會關懷一下家屬。⁵¹

為了讓家屬認識佛化喪葬禮儀的簡單隆重，開發了禮儀公司協助提供照片和價格的策略，並跟家屬講清楚，它們和法鼓山沒有任何關係，以避免被誤會有商業利益掛勾行為。在此必須說明，本文內引用的策略，是根據 Anselm Strauss 和 Juliet Corbin 紮根理論的行動／互動策略（action/interactional strategies）中，無論我們是在研究個人、團體或群眾，都會遇到其中的行動／互動；而這些行動或互動都是在處理、執行或安排脈絡的，或在一組特定條件底下的某一種現象。紮根理論中的互動，包括行動者和自己，及跟其他行動者間互動。而在它幾項性質中，行動／互動是有目的（sequences）或目標導向（goal oriented）的。它是為了處理一種現象或對它加以反應而發生。所以，行動或互動是藉由執行措施或策略而產生。⁵²循著上述行動／互動策略脈絡，助念工作者想要推動喪葬改革運動，達成綠色矽島願景，在行動過程裡除了內部人員彼此間互動外，還必須和家屬建立良好互動。為了要完成助念團所賦予的任務，他們和家屬之間必須有各項措施／策略。助念團成立之初，聖嚴為了防患行動過程可能發生的問題，再三強調不能為家屬介紹葬儀社。後來雖能爭取了家屬的認同或家屬希望用佛化喪葬禮儀而有投訴無門現象，開放了可以介紹幾家願意配合法鼓理念的葬儀社讓他們選擇，助念團本身不介入。請禮儀公司提供圖像和價格參考策略，是化解了家屬許多疑團和增加改革機會，但也為助念團帶來了另一波「法

⁵¹ 同上註。

⁵² 徐宗國譯 1997，頁 118。



鼓山葬儀社」的風險。⁵³

為了實現改革目標，助念團擺開傳統舊有悲傷標誌的束縛，策略裡不僅有轉化為法事活動的改變，同時抱持著和國際社會接軌的企圖，立基於輕鬆、整齊、簡單、惜福原則，喪服制度被轉化成海青、黑色休閒服、套裝等。民間喪葬禮俗披麻行為，雖帶給人們一種淒涼感覺，它所定義出來的是宗法制度底下的尊卑、親疏之間的差異性及孝道倫理標誌，這些斬衰、齊衰、大功、小功、總麻／台灣地區：麻、苧、藍、黃、紅的喪服制度，⁵⁴經歷長時間演變而被習俗認同。助念團本身並不否認這類習俗，而以另一種方式引導披麻屬於孝順的舊有傳統思想：

雖然我們講孝，從這個穿著上來改變氣氛，怎麼樣不要
去披麻。我們不否定民間習俗或宗教，他們的作法不能否
定，一定有它的意義，但是我們只是建議說，依佛法的觀
點怎麼看待這樣的事情，即莊嚴的佛事，我們法鼓山所推
動的佛化奠祭的理念，怎麼樣來做。⁵⁵

堅持著舉辦莊嚴佛事的觀點，認為披麻代孝的氣氛將破壞莊嚴立場，而又不能否定其它宗教，在兩難抉擇裏，使用的方法是以念珠代替，目的在提醒家屬念佛迴向給亡者和免除民間禁忌。如果非不得已，家屬堅持披麻才屬於真正的孝，則建議使用一小塊的麻布，令需要外出上班工作者能夠方便拔下和戴上。從上可知助念團在策略進行過程，除考慮到環保問題外，如何配合社會文化脈動，也成為其思考範圍。

佛化喪葬禮儀的重建掌握了不燒任何紙製品和排除陣頭等措

⁵³ 甲法師 2002 年 11 月 14 日訪談稿。

⁵⁴ 鄭小江 1995，頁 277；鐘福山主編 1994，頁 97。

⁵⁵ 甲法師 2002 年 11 月 14 日訪談稿。



施，無形中替台灣社會所努力的綠色矽島遠景投注了一份心力。行動者為了使居家環境得以綠化而付出的各項行動，也間接地影響了法鼓山所提倡的人間淨土理念。

四、權力的式微：喪葬業者與綠色和平之間

如果把助念工作者積極建立新文化認同的各種線索和喪葬業者拉攏來看，當這些線索被編織在綠色矽島願景裡，它們顯現了喪葬業過去操控亡者家屬的權力已經逐漸的式微。

喪葬業者界定了喪禮的規劃、禮儀的進行及相關物品備辦的客體，⁵⁶已失去許多主權，被全球重視的生態環境與重建新秩序所侵蝕。因為金紙與各類紙製的電器類用品、轎車、洋房等，在佛菩薩淨土世界是依報莊嚴的，根本使不上力／派不上用場。殯葬業者曾經帶給喪家很大協助，但同樣也帶給其一筆相當大的經濟負擔，特別面對重大災難的搶屍，趁機敲竹槓、發死人財，向家屬超收殯葬費用等。⁵⁷在行動者極力挑戰民間流行喪葬禮儀社會運動的時候，這種喪親家庭被商業利益所操控的禮儀，將會因為家屬觀念轉化而迫使葬儀業者主權被削弱。

奠基在重新建構喪葬禮儀被認同意義上，正挑戰了喪葬業者對禮儀規劃的權力。行動主體藉著將自身想到達理念和目標，並通過其他人認同，這份理念和目標連結成共同體的理想，於是油然而生朝向理想前進的決心，具有挑戰性的運動於是展開：

84 年我積極地去推動佛化奠祭的理念，看到怎麼會披麻、陣頭？跟我們所推動的理念不相應。我相信過去的法師在推動的時候，一定有他們辛苦的一面，這個過程裡面

⁵⁶ 曾煥棠 2004。

⁵⁷ 內政部 2004 年 1 月 5 日。



也碰到過潛移默化。慢慢的我一定要把這個理念，這個觀念朝著這樣子去做。關懷不一定說是要誦經，可以改變不同方式避免讓人家誤解而斷了善根，又把佛教誤解了。⁵⁸

抵制各種陣頭出現在喪葬禮儀進行，猶如剝奪禮儀業者推出商品銷售權力。因為殯儀館幕後操控的黑手是葬儀社，它們經常利用喪家對喪葬處理都不懂的心理來拉生意，使外面人士對殯儀館產生錯誤印象。⁵⁹果東接任助念團輔導法師的民國 84 年（1995），到禮儀現場看見民間流傳的各種習俗依然存在佛化喪葬禮儀時，便對自己默默期許，一定要將這些習俗驅逐出喪禮，以免遭受不熟悉佛教人士的誤解。

由於助念團重新整合過的喪葬禮儀，是立基在簡約、環保的原則上，隨著妨害社會風氣的內容及製造公共秩序、影響生態環境問題的消失，喪葬業者過去促銷相關商品的權力將面臨限制。其它後續的儀式像做七，也會為葬儀業者帶來前所未有的衝擊：

所謂做七的意義是什麼？也不一定是執著，重要的是你每天。也不是說一定要像民間習俗的那個七，只要你每天像做七那般的精神心態，就已經在幫助往生者，然後也幫助到你自己得到佛法的種子。⁶⁰

葬儀業掌握的商機，包括剛死亡到出殯的各種禮儀、用品，民間做七的延請僧侶或道士來為亡靈超渡，通常都屬於他們的業務範圍。行動者強調，做七必須掌握地是精神和心態，只要每天保持相同的心情已經在為亡者做七。葬儀業者在傳統喪葬禮儀所該具有的儀式和用品，將產生滯銷；而其破壞自然生態環境等問題，被助念團提

⁵⁸ 甲法師 2002 年 11 月 14 日訪談稿。

⁵⁹ 莊英章主持 1990，頁 7、100、101。

⁶⁰ 甲法師 2002 年 11 月 14 日訪談稿。



倡的禮儀環保轉化後，將可以得到疏緩。此外葬儀業者藉由監視喪家以爭取商品銷售額的方式，在家屬接受佛化喪葬禮儀之後，也不需要全面接受擺佈，其過去擁有操弄禮儀的範圍變小，甚至隨著環境意識和消費者意識的抬頭而逐漸喪失控制權。

喪葬業者掌控家屬禮儀進行方式，目前不僅出現在殯儀館，已經有擴展到醫院助念室傾向：

他包下馬偕的太平間，業務他標下來，這邊就是我標到的，這邊有一個助念室是要給人家助念的。但是我給你助念要給我做葬儀生意的才讓他助念。要給我做生意，我才要給你助念啊！你不給我做生意，我不要讓你念。為什麼他不讓你助念，我給你念只是一小時收你多少錢而已，一千元而已。如果說是另外一個我給你助念，但是你助念室被人家占著，不能助念，那他這場生意就做不成了。⁶¹

權利的濫觸在醫院不僅侷限於喪葬禮儀部分，還擴及到臨終的助念。亡者想租用助念室作為助念場所，必須透過葬儀社來做利益條件的交換。類似這種現象可能招致家屬許多額外的擔憂和困擾。特別是佛教注重剛往生的八小時助念，對一般家屬而言，通常希望能夠爭取時效，幫助親人往生善趣。但助念室的使用還需遭受商場競爭的控制。站在同理心立場，家屬內心的無奈應該是能想像的。面臨葬儀業者不盡人情，為掌握商機而控制助念室行為，在佛教界積極闡揚往生助念的風氣，甚至全球各地極力推動靈性關懷的時刻，對助念室被控制的問題，如何能夠得到妥善解決，應該是各界需要關注的。

葬儀業者為何可以在醫院內掌控喪葬禮儀？他們是通過醫院的契約書和使用權實現權力的合法性。形成合法認可的方法是通過醫

⁶¹ 張居士 2003 年 9 月 3 日訪談稿。



院的招標。當葬儀社取得合法化後，就需要擔負營業上的風險和同行競爭壓力。另外，還有一筆使「權力合法化」的額外費用要付出。所有這些因素都是引發葬儀業者運用合法化權力來掌握商機，以便促銷商品獲取利潤的基礎：

像以榮總為例，就是禮儀公司包下來。比如說一個月要幾百萬給你，他有權利合約。標到一個不知道要幾百萬、幾十萬……如果殯葬業都給我承包，助念要從頭包到尾，東西都給我處理，靈堂都給我處理，一場生意就幾十萬，二十萬都有啊……就是這因素，幾個承攬業看我們在跟家屬講話就一直看你這邊，一直眇你，看看你在講什麼東西……其實是說，亡者要找誰是我的自由啊！我花錢我要找誰是我的自由啊！⁶²

從這段敘述應該不難看出，行動者本身所感受地是，從事助念過程被葬儀業者監控產生不滿，因為家屬的權力不應該讓別人來控制。為什麼以救濟病患為主的醫院成為權力導火線？關於醫療界的環境生態本文沒有介入的意圖。但冀望藉由賴其萬曾經引用 Peter Drucker 的話來期待醫療界，我們雖然沒有辦法改變風向，但是至少能夠調整我們的帆。西方世界每幾百年就會面臨這種分水嶺，幾十年內我們必需重新安排我們的社會，世界觀、基本價值觀，社會和政治結構，藝術和主要社會機構。我們眼前正處在這種過渡期。⁶³

葬儀業者在醫院擁有的權力與助念團的禮儀改革運動，看起來似乎沒有任何關係，他們仍然作為權力的操控者。經由行動者所展開的助念關懷過程，葬儀業者所能夠操控喪家的權力將會跟著減少。

⁶² 同上註。

⁶³ 賴其萬 2003。



他們葬儀社以為我們和他們家屬講話的時候，就是要搶他的生意，要把他的生意拉走。所以我們是不太敢和家屬講話的。甚至榮總以前他們都還有那種閉錄電視，要是看到你在家屬講話，他們的人就會過來，就是會有這種情形，後來他們才曉得說我們根本沒有什麼葬儀社。⁶⁴

葬儀業者不僅監控家屬的自由，連行動者的行動也遭受控制。他們監控的工具，包括現場人員和電視。但這種監控也只是眼前看見的，當他們發現生產線出問題時，會立刻向前檢視機器情況。儘管如此，我們平常肉眼所見到的，也僅限於皮面上的事物，在視力範圍以外通常是無法掌握的。葬儀業者看見行動者和家屬講話，只不過是眼前的外在事物。家屬心識認同行動者推動的佛化喪葬禮儀，而轉化了從前民間喪葬禮儀內必須擁有各種熱鬧的陣頭或焚化紙製品等觀念，喪儀業者並無法認知。通過助念團改革運動，葬儀業者在醫院社會內的程控權力已經呈現危機，因為策劃節目的人是行動者：

在榮總往生，他一定要送到那邊太平間，大部分我們都會在那邊助念八個小時才領出去。這個中間，一下去他們就會跟家屬接洽，在他們那邊辦佛事。我們的蓮友都會知道，找蓮友來助念，一助念下去，大概不會給榮總的葬儀社做了。一般助念八個小時完了，就會找其它葬儀社請我們的蓮友接到二館去了。⁶⁵

規劃的人才是真正能夠掌握節目表的人。一般葬儀社知道來的人是法鼓山助念團，可能會抱持著感恩心，並告訴家屬「念佛最好」，首

⁶⁴ 戴居士 2003 年 9 月 15 日訪談稿。

⁶⁵ 同上註。



要在法鼓山沒有葬儀社，不會跟他們搶生意。⁶⁶在沒有葬儀社的法鼓山勢必不會跟他們搶生意，但宗教可以替人們提供安全感和某種慰藉，使人們消除心理的焦慮和恐慌。⁶⁷當家屬獲得行動者協助之後，內心的慌亂與無助將可以平息。再加上知道如何取得死亡證明書、放行條與後續喪葬禮儀處理等概念，⁶⁸心中更能夠趨向穩定，並認同了行動者提供給他們的佛化奠祭禮儀。在家屬接受佛化禮儀時，將引發葬儀業者的產品無法出售。這樣，喪儀業者可以掌控家屬的權力已經因為助念工作者的行為而被削弱。行動者獲得改革喪葬禮儀的機會，同時也引領家屬進入了一場維護環境生態、創造綠色和平運動的領域裡。

全面監控的力量遍及社會，葬儀業掌握市場的商機及其銷售的產品，受到政府改革喪葬禮儀的決心，與助念工作者為打造禮儀新形象的社會網絡所挑戰，而其操控家屬的能力則受到環境意識，知識的多元化和觀念的轉化所腐蝕。儘管目前喪葬業者外表看來仍然光彩耀目，許多社會人們的思想觀念依然沿襲舊俗，但是隨著臨終關懷風氣的暢行，資訊網絡快速地穿梭於全世界，各地對生態環境保護聲浪風起雲湧，並凌駕於傳統文化保護之上。為環境而戰的運動跨越了國界，而且建立各種國際組織，⁶⁹綠色和平經營概念透過媒體大量地宣傳，終究會劃破鄉村和城市之間的思想上差異。殯葬業者在醫院取得合法化並運用權力時，隨著行動者／助念工作者對家屬引導的殯葬理念，致使家屬內心得以轉化，喪葬業者能夠運用合法化的機會受到負面影響。喪葬業者將隨這波打著環境旗幟社會運動的興起，間接地導致了權力的式微，其若要在市場內繼續生存，必須提高服務品質和訂定合理價格，並以消費者立場為考量的市場

⁶⁶ 張居士 2003 年 9 月 3 日訪談稿。

⁶⁷ 戴康生、彭耀主編 2000，頁 164。

⁶⁸ 戴居士 2003 年 9 月 15 日訪談稿。

⁶⁹ 法蘭茨·布呂格邁耶爾著，姚燕、徐麗華譯 2000，頁 200。



競爭機制。

五、結論

民間傳統喪葬禮儀會遭受政府和民間合作展開改革運動，主要存在一些特定人為因素，像各類五花八門的陣頭和焚燒紙製品等，促使它喪失了原有孝道倫理，並間接地影響生活空間品質、破壞自然生態環境和妨害善良民俗風情。行動者也感受了民間的喪葬禮儀已經呈現模糊，同時危及他們生存環境空間，進而提出挑戰。挑戰行動的來源，誠如 Manuel 對社會運動所定義的三個特徵，即認同（identity）、對立面（adversary）和目標（goal）。行動者和傳統喪葬禮儀發生對立面，是希望透過他們的努力能夠使所居住環境獲得淨化，因而以自己認同的助念工作，企圖完成淨化目標。

助念團改革方向，朝著環境生態保護和重新建構並簡化成每個人都可以動手做的喪葬禮儀。這種重建策略，不僅使已經喪失了孝道倫理的傳統禮儀回歸到原本應該具有的功能，同時也為整個人類賴于生存的地球帶來環境淨化和繼續經營、發展的空間。

經由助念團革除陣頭和焚燒各類紙類製品等風俗的行動，喪葬業者銷售商品的因緣將隨著降低，再加上家屬受到行動者的輔導和協助，並願意配合法鼓山佛化喪葬禮儀進行的時候，喪葬業者所擁有的權力將不再像從前那麼風光。行動者為喪葬業者所帶來權力上的式微，反而能夠促發喪葬業者反省如何提供更完善的服務品質，也能為自己居住的空間留下一片美好環境。



附錄：法鼓山喪葬禮儀範例

（一）佛化聯合奠祭

1. 迎靈：由法師帶領家屬誦阿彌陀佛聖號。
2. 介紹生平：介紹八位蓮友生平。
3. 誦經：由法師帶領家屬及蓮友誦經。
4. 瞻仰儀容：由法師帶領家屬繞遺體三週。
5. 起靈：往火化場（封棺、起靈開示）。
6. 誦經：由法師帶領家屬及蓮友誦經。
7. 誦經、開示、舉火：火化開示

（二）故***居士告別儀式

1. 迎靈：家屬前往迎靈（司儀引導）。
2. 家祭：親屬在靈前列隊，親屬依輩份關係順序出列三鞠躬（晚輩三拜）。然後，男女分立於靈前兩側。
3. 誦經：領眾菩薩連同蓮友及家屬親友，依公祭儀軌誦經、念佛、開示迴向。
4. 介紹生平：由年長位尊者或家屬當眾宣讀往生者生平功德（不讀祭文）。
5. 各單位公祭。
6. 瞻仰遺容：在佛號中進行（司儀引導）。
7. 起靈：在佛號中前往火化場（司儀引導）。
8. 迴向。



參考文獻

- 中華電子佛典協會。2004。《CBETA 電子佛典》。臺北：中華電子佛典協會。
- 內政部。2004。〈2004 殯葬管理草案總說明〉。http://www.moi.gov.tw/W3/computerclass/homepage/g008/fileweb.htm。
- 史特勞斯、寇炳 (Anselm Strauss, Juliet Corbin)。1997。《質性概論研究》(*Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*)，黃宗國譯。臺北：巨流圖書有限公司。
- 好亞中文網。2004。〈造紙業：再生紙，被忽略的第四森林〉。http://www.haoyah.com/gongshang/shangqing49.as。
- 佛光山宗務委員會。2000。《佛光大辭典光碟版》。高雄：佛光出版社。
- 亞蘭·杜漢 (Alain Touraine)。2002。《行動者的歸來》(*Le retour de l'acteur*)，舒詩偉、許甘霖、蔡宜剛譯。臺北：麥田出版社。
- 法鼓文化編輯。1996。《一九九四法鼓山禮儀環保年禮儀環保實錄》。臺北：法鼓文化。
- 法鼓文教基金會。1998。《關懷手冊》。臺北：法鼓文化。
- 法蘭西斯·福山 (Francis Fukuyama)。2000。《跨越斷層：人性與社會秩序重建》(*The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*)，張美惠譯。臺北：時報文化出版社。
- 法蘭茨·布呂格邁耶爾 (Franz J. Bruggemeier)。2000。《生態的挑戰：一九八六年四月二十六日，車諾比》(*Die ökologische Herausforderung: Tschernobyl, 26. April 1986*)，姚燕、徐麗華



- 譯。臺北：麥田出版社。
- 南 e 網。2003。〈讓青山常在〉。 http://www.nani.com.tw/big5/content/2003-01/29/content_2040.htm。
- 柯司特 (Manuel Castells)。2002。《認同的力量》(*The Power of Identity*)，夏鑄九、黃麗玲等譯。臺北：唐山出版社。
- 唐諾·里奇 (Donald A. Ritchie)。2001。《大家來做口述歷史》(*Doing Oral History*)，王芝芝譯。臺北：遠流出版事業股份有限公司。
- 尉遲淦。1990。〈從佛教觀點看殯葬管理——以佛光山為例〉。鄭志明：《宗教與非營利事業》，頁 123-144。嘉義：南華大學宗教文化研究中心。
- 莊英章主持、許嘉明協同。1990。《從喪葬禮俗探討改善喪葬設施之道》。臺北：行政院研究發展考核委員會。
- 曾煥棠。2004。〈殯葬從業人員對生死關懷應有的認識與作為〉，
http://www.ntcn.edu.tw/teacher/tsenght/new_page_3-2.htm。
- 華章。2002。〈珍愛綠葉〉。 <http://jiki.com.tw/Main2/A4/book6v.asp?No=152>。
- 慈濟志業。2004。〈大愛電視台簡介〉。 <http://cyberfair.taiwanschoolnet.org/c00/13800002/tvindex.htm>。
- 楊焜山編。1988。《最新婚喪喜慶禮儀大全》。新竹：竹林書局。
- 鄭小江。1995。《中國死亡文化大觀》。南昌：百花洲文藝出版社。
- 賴其萬。2003。〈醫療烏托邦：合理的醫療制度、有所不為的醫生、知情合理的大眾〉。 <http://www.libertytimes.com.tw/2003/new/feb/19/today-o2.htm>。
- 龍樹造。1994。《大智度論》。《大正藏》，第 25 冊。臺北：世樺印刷



企業有限公司。

戴康生、彭耀主編。2000。《宗教社會學》。北京：社會科學文獻出版社。

賽拉·莫科夫特 (Sheila Moorcroft)。1999。《展望 21 世紀》(*Visions for the 21st Century*)，左傳長等譯。臺北：麥田出版社。

釋聖嚴。1999a。《法鼓山的方向》。臺北：東初出版社。

——。1999b。《學佛群疑》。臺北：東初出版社。

——。1999c。《正信佛教》。臺北：東初出版社。

鐘福山主編。1994。《禮儀民俗論述專輯（第四輯）喪葬禮儀篇》。臺北：內政部。



Dharma Drum Mountain Buddha's Name Recitation Group and the Reform Movement of Funeral Service, Rites and Rituals

Tzu-Kong Shih

A Graduate, The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Abstract

The objective of this article is to examine the influence and significance of the effects of the reconstruction of Taiwan's funeral rites and rituals brought about by Dharma Drum Mountain's (DDM) Buddha's Name Recitation Group (BNG). The Taiwanese traditional funeral rites and rituals follow the Confucianist filial piety thought; however the continuation of these into our present-day society; is already mixed with many undesirable factors obstructing the ecology of our social environment. DDM's Buddha's Name Recitation Group upholds the ideal of Environmental Protection advocated by Venerable Sheng-Yan. The impetus starts with the Actionist and with the cooperation of the government, hopes to restore the new order of these funeral etiquette. The direction of the Recitation Group Reform takes the approach of protecting the ecology of the environment and constructing a funeral



service that everybody can carry out personally on an individual basis. This Restructuring Strategy, not only urges the Taiwan funeral service to return to its original function; but through the Actionist's movement reflect on the loss of the order of the funeral service and approve of the DDM's ideal. This movement not only causes the funeral and burial industry to lost direction on authority of the funeral service, but also the family in mourning will not be completely in a submissive role. At the same time, this also brings the purification and the continual survival and the space for development of the Earth, which humanity depends on.

Keywords: funeral etiquette, actionist, Buddha's Name Recitation Group, to restore a new order

