

【研究論文】

從「安寧療護」與「病人自主權利」探討「孝德」與「善終」的生命意義¹

李春南⁶

摘要

孝是眾善之始，源起於上古時期人們避禍、祈福與祭祀活動，具有濃厚的原始宗教色彩。道是德的本體，德是道的作用，「孝德」的展現可區分為「生養」和「死祭」兩種，生養大體為指父母健在時，為人子女所給予細膩體貼的照顧，死祭則為父母離世後給予的風光大葬，或者是有尊嚴和溫度的喪禮。學者黃光國提出研究儒家傳統時，必須先進行文化定位，若要理解儒家文化關係的各個層面，則研究的範圍不能僅侷限於儒家，而必須擴及佛教，且須考量儒家倫理的形上學基礎。因此，本文以儒佛會通的角度，從現代「安寧療護」與「病人自主權利」的內涵，探討「孝德」與「善終」的生命意義與終極價值。

死亡或是我們人生最大的布施，也是此生最深奧學習的最後一門課，但是為人子女在面臨臨終病患的親人，抉擇是否要採取積極性的搶救與治療時，往往面臨「死孝」與「善終」的決定壓力而身心兩難，因為對每個人而言，如何善終是人生最為重要的功課。因此，對於臨終病患身、心、靈的關懷與醫療，如何減少對親人無意義的侵入性治療，如何尊重親人的生命尊嚴，如何破除「我執」與如何透過「靈性」與「覺性」的照顧，達到此生最後一次生死兩無憾的「安寧解脫」機會，或許從儒佛思想的角度思考，透過「安寧療護」與「病人自主權利」探討「孝德」與「善終」的精神與意義，也是一件自利利他與立德、積德、宏德的人生事業。

關鍵字：孝德、善終、安寧療護、病人自主權

1 本論文初稿獲邀口頭發表於「第十九屆現代生死學理論建構學術研討會：跨疫情時代生死服務與科技交流」，承蒙與會專家學者惠予指教，也感謝本刊責任編輯以及匿名審查委員給予寶貴意見，深感受益良多，特此一併致上誠摯謝忱。

⁶ 醒吾科技大學資訊科技應用系助理教授。



【Research Article】

The Study on the Meaning in Life for Filial Piety and Good Death Based on Palliative Care and Patient Autonomy Rights

Lee, Chun-Nan⁷

Abstract

Filial piety is the beginning of all goodness. It originates in ancient times when people avoid disasters, pray for blessings and perform rituals, and has a strong primitive religious flavour. The Tao is the essence of virtue, and virtue is the function of the Tao. The manifestation of filial piety can be divided into living and death rites, with living filial piety referring to the delicate and considerate care to their parents when they are still alive, and death filial piety referring to their parents after they have passed away. In order to understand the various aspects of the integration of Confucianism and Buddhism culture, this paper concentrates the study on the meaning in life for filial piety and good death covering the scope of Palliative Care and Patient Autonomy Rights.

Death is the greatest donation we can give in life, and it is also the most profound lesson we can learn. However, when we are faced with the decision of whether or not to take active actions to save and treat their loved ones who are dying, they are often faced with the pressure of deciding between "death filial piety" and "a good death", because for everyone, the latter is the most important lesson in life. Therefore, for the care and medical treatment of the body, mind and soul of the terminal patients, how to reduce meaningless invasive treatment of the loved ones, how to respect the dignity of the loved ones' lives, how to break the "ego-grasping" and how to achieve the last chance of "palliative liberation" without regret in life

⁷ Assistant Professor, Department of Applied Information Technology, Hsing Wu University



and death through "spiritual" and "conscious" care, perhaps from the perspective of both Confucianism and Buddhism, to explore the spirit and meaning of "filial piety" and "good death" through "palliative care and Patient Autonomy Rights" is also a self-interest and altruistic behavior, as well as to build up virtue, accumulate merit and carry forward virtue.

Keyword : *Filial Piety, Good Death, Palliative Care, Patient Autonomy Rights*



壹、儒家孝德的思想與意義

「孝道」是孝德的本體，「孝德」是孝道的作用。儒家強調孝德是人倫的核心，通過「孝道」可以實現家庭和社會的和諧，而「善終」則是孝德的重要體現。

儒家孝德的本體觀是中國孝道文化的源頭，從西周時代開始，孝德才與以血緣衍生的宗法制度產生關係，其體用思想涵蓋養親、敬親、諫親、安親與喪祭等內容，並將「孝」作為道德主體的基礎，在其精神下，宗教祭祖開始成為孝德的重要活動內容。「孝德」的整體展現可區分為「生養」和「死祭」兩種，生養大體為指父母健在時，為人子女所給予細膩體貼的照顧，死祭則為父母離世後給予的風光大葬，或是有尊嚴和溫度的葬禮，延續至科技時代的今日，此倫理之教仍在現代家庭社會中扮演著重要的功能。

「孝」的原始意義是古代人們於生活中，為祈禱平安豐收所進行祭祀祖先的活動，在當時的社會有著重要的地位。《詩經》：「載見辟王、曰求厥章。龍旂陽陽、和鈴央央。儻革有鷁、休有烈光。率見昭考、以孝以享、以介眉壽。永言保之、思皇多祐。烈文辟公、綏以多福、俾緝熙於純嘏。」這是周成王即位之時，四方諸侯拜謁祭祀先王，手持祭品虔誠祈求國泰民安福祚綿長之寫。以孝治天下是中國古代帝王治國的基本思想之一，而儒家更是以《孝經》作為講授孝道的書，其〈開宗明義〉即曰：「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」可見古代中國是將孝道引申為孝親、忠君、立身三個維度。另可見《孝經注疏序》：「《孝經》者，百行之宗，五教之要。」與《公羊傳解詁序》：「吾志在春秋，行在孝經。」故而可見人倫道德之理盡在《孝經》一書之中。

「孝」在中國文化中受到極度重視，漢代之後帝王以「孝」治天下，便成為歷代為政的總方針。中國原是以「血緣-父子軸」為中心所建立的文化系統，著重於以「家」為主的延續，因此孝道是家庭價值的核心，也是中國倫理的中心。¹雖然對於孝道的重視是傳統文化的主要中心思想，但是在中國歷史的洪流中，不同時代對於孝道觀點的詮釋與孝德的認定與評價，卻非一成不變。²其中，「孝」的對象是指在世或過世的父母與天地

1 林惠勝（2000）。〈六朝三教關係研究之一：佛教對孝倫理的接納歷程的解析〉，行政院國家科學委員會補助專題研究計畫（NSC 89-2411-H-024-002）。

2 鄭雅如（2006）。〈評介Keith Nathaniel Knapp, Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China〉，《新史學》，第17（2）期：237-250。



間的鬼神，而其行為準則則是「禮」，強調孝是諸德之本，「人之行，莫大於孝。」³

周朝時期尊崇孝道，三德中孝排第三，三行中孝排第一，均體現了孝道的重要性，與做人的重要行為準則，「夫孝，德之本也，教之所由生也」。《周禮》：「以三德教國子：一曰至德，以為道本；二曰敏德，以為行本；三曰孝德，以知逆惡。教三行：一曰孝行，以親父母；二曰友行，以尊賢良；三曰順行，以事師長。」⁴經學家許慎（約30-124）認為「孝」字是由「老」字省去右下角的形體，和「子」字組合而成的一個會意字，所以孝的古文字形與「善事父母」之義是吻合的，因而孝就是子女對父母的一種善行和美德。《說文解字》：「孝，善事父母者，從老省，從子，子承老也。」⁵

孝為行仁之本，大孝體現了為仁由己的原則。⁶同時，孝與禮是相伴相生，是禮中帶孝，孝是內在思想意識，禮是孝的外在體現，「無違」是儒家孝德文化的基本標準，不違背「禮」則是「孝」最基本的要求。昔「孟懿子問孝，子曰：無違。」意說為人子女對於父母不要違背禮，父母在世時按禮侍奉，死後按禮祭祀、安葬與紀念。不管是在父母生前或死後，凡孝應該以禮為先行條件。儒家注重行孝要即時，並主張「事死如事生」，即視父母在世為行孝的最主要時機，強調「子欲養而親不在，樹欲靜而風不止」，乃是為人子的最大遺憾。《中庸》：「踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」⁷

春秋之後，人們對天地的敬畏之心日漸喪失，以儒家為代表的孔子試圖以人心之「仁」定義孝道精神與孝德教化。⁸兩漢時期，漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」，奠定儒家思想的正統地位，此時儒家所宣揚的「孝」已滲透至社會的各階層，認為個人的生命並不是獨立的個體，而是家庭「命脈」的環節之一。個人生活在世界上的終極目的，便是

3 林義正（2006）。〈中國哲學中孝概念發展之諸問題析義〉，2006年台灣哲學學會年會暨「主體與實踐」研討會，台北：國立台灣大學哲學系暨研究所。作者在文中引述蕭欣義(1980)在〈商代孝道思想試釋〉一文，指出「孝」的概念更可遠推至商代，其結論是商代出現「孝」字作為地名，是有可能的，但是祭祖是否已經納入孝道則無法做出確斷，不過至少在王族及貴族之間，祭祖做為宗教及政治體制的重要性則是毫無疑議。因此，當時這個禮制可能已經稱做「孝」，但可能只是宗教禮制，但是並未經過文化上的孝的意識的轉化。

4 《周禮》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。

5 [漢]許慎撰（1981）。《說文解字注》，上海：上海古籍出版社。

6 陳翠婷（2019）。〈從舜之大孝談「仁」與儒家人倫〉，《國學》，第7（4）期：23-30。

7 《中庸》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。

8 周山東（2012）。〈論道教維護傳統社會核心價值「孝」的策略〉，《唐都學刊》，第28（4）期：18-22。



延續家族的命脈，孝德的應用被奉為傳統家庭中的首要行為準則。⁹

《孝經》為儒家倫理的至上經典，也是「家族倫理」的典範，¹⁰因而在文化中所衍生出的孝道觀，主要即是指儒家的孝道觀，其孝德的主體作用貫穿家庭與國家，不僅影響家庭倫理，甚至連國家的盛衰更替也與之相關，¹¹驗證儒家對於「孝」的思想與體用會隨著時代思潮而改變，並出現與綱常名教緊密靠攏的發展，原因在於宋代之後的君王與政府，為了更加鞏固民心以穩定國家社會的秩序，於是將「節」、「義」等倫理道德，與「忠」、「孝」思想的基礎上相互相合。

孔子提倡「親親而愛人」，認為「孝」源於人內心對父母的真實情感，是對父母養育之恩的回報，並認為「百善孝為先」，將孝列於「孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥」人生八德之首，作為德育內容的全部精髓，孝順孝敬父母是天經地義的法則，是基本的行為規範和準則。從親情上多給予父母慰藉，並且在事業上創造非凡的成果，讓父母感到榮耀，這就是最大的孝道，依次才是讓父母不為衣食住行擔憂，而使父母感到心滿意足，¹²如《孝經》：¹³

夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝。身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身……孝，天之經也，地之義也，民之行也……天地之性，人為貴。人之行，莫大於孝……教民親愛，莫善於孝。

儒家孝德的本體觀係以孝為綱，是一切德行的根本，是修身、齊家、治國、平天下的基石，針對天子、諸侯、卿大夫、士、庶人不同身份的人，力陳「五等之孝」。之後，

9 楊懋春（1972）。〈中國的家族主義與國民性格〉，李亦園、楊國樞主編，《中國人的性格》，台北：中央研究院民族學研究所。莊耀嘉（2005）。〈死亡焦慮對孕育後代動機與近親選擇的效應：整合概括繁衍說與懼死因應論的一項探討〉，行政院國家科學委員會補助專題研究計畫（NSC 93-2413-H-153-018-SSS）。

10 林昱瑄（2020）。〈《孝經》思想研究：以荀學為進路〉，國立政治大學中國文學系未出版碩士論文。作者針對《孝經》進行「實調」層次的討論，並認為《孝經》思想應為孔學裡，重視內聖外王實踐一路的孔荀之學的繼承。莊兵（2017）。〈敦煌吐魯番文獻展現的《孝經》今古文〉，《政大中文學報》，第27期：231-278。

11 王月秀（2003）。〈論明代佛教孝道觀：以《目連救母勸善戲文》為例〉，《普門學報》，第18期：195-230。

12 林義正（2006）。〈中國哲學中孝概念發展之諸問題析義〉，2006年台灣哲學學會年會暨「主體與實踐」研討會，台北：國立台灣大學哲學系暨研究所。

13 《孝經》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。



曾子將血親關係提升成為神聖的血緣親情關係的「顯聖物」，將人的身體神聖化，¹⁴認為重視生命延續的全體與貴生之孝，強調大經大法的根本之孝，並以「身為親之體」作為孝道確立的依據，強調孝德是建立在人皆有對父母的忠愛之心的實踐。¹⁵《曾子本校》：「忠者，其孝之本與？孝子不登高，不履危，痺亦弗憑；不苟笑，不苟訾，隱不命，臨不指。故不在尤之中也。」¹⁶又《禮記》：「孝有三：大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」公明儀問於曾子曰：「夫子可以為孝乎？」曾子曰：「是何言與！是何言與！君子之所為孝者：先意承志，諭父母於道。參，直養者也，安能為孝乎？」¹⁷所以曾子主張「敦倫盡分」與「慎終追遠」，父母臨終之時要敬慎其事，謹慎恭敬地處理臨終事宜，並且在逢年過節或者紀念日要回憶父母的音聲容貌與德行。

「孝德」在「死祭」的展現，無論是風光大葬或是採取尊嚴的喪禮，先秦儒家的想法是回歸人性本體的「禮」去做出思考。孔子強調禮是從人的內在仁心進行觀察，禮之行是由仁心所運，禮之正則由天之道展現；孟子認為內在的仁義才是關鍵，並在孔子「仁」的基礎上增加了「孝」的意涵，通過孝德的具體實踐功夫，將自身本體原有的仁、義、禮、智四性善結合，¹⁸其本源在於人性的堅定，其特質在於開闢價值之源，是挺立道德的主體，¹⁹並突破孝德實踐的侷限性，深化儒家孝道思想與實踐作為生死智慧的終極。²⁰

鄭雅如（2006）評介凱思·納普（Keith N. Knapp）所著《無私的孩子：中國中古的孝子與社會秩序》，²¹文中提出作者藉由中古前期的孝子故事，反映當時的士人階層對於

14 釋慧正、釋圓發（2006）。〈宗教價值：曾子學說之價值的第三次歷史性發現〉，《江南大學學報》，第15（3）期：21-28。

15 周山東（2012）。〈論道教維護傳統社會核心價值「孝」的策略〉，《唐都學刊》，第28（4）期：18-22。

16 《曾子本校》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。

17 《禮記》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。

18 邱達能（2010）。〈先秦儒家喪葬思想研究〉，華梵大學東方人文思想研究所出版博士論文。

19 牟宗三（1997）。《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，頁62。

20 傅偉勳（1986）。《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書，頁194。

21 鄭雅如（2006）。〈評介Keith Nathaniel Knapp, *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China*〉，《新史學》，第17（2）期：237-250。作者認為：「儒家經典中，有如孺子般不懂得節制哀痛原是受到批評的，但在中古前期卻被視為發自內心的大孝，認為禮制規範無法充分表現喪親哀情，並推論這與三年之喪成為強制遵行的制度有關。為父母服三年之喪在西漢少見實行，到東漢末期已經成為士人群體的共識，西晉更由國家頒布成為制度，六朝頻見的朝議禮問，反映士人階層以前所未見的程度，徹底的實踐喪服禮。隨著三年之喪的實踐，從罕見到成為普遍的制度，孝子故事中對服喪的記載也由少漸多，並從強調依禮行服轉變為以過禮為



親子關係與家庭秩序的基本期待，並有意識的利用儒家倫理進行凝聚與維繫家庭關係的和諧，因而更加促成社會精英份子觀念與行為舉止上的儒教化，但是制度化的結果也因而產生喪失實質上的精神問題，並且強調中古時期的孝子供養（*Reverent Caring*），是父母在世時最重要的盡孝方式，並刻意凸顯出孝子的自我犧牲。另外，就實踐方法而言，作者也提出人子躬身親為是可以為了父母而貶低自身的社會身分，甚或犧牲自己及妻兒的生命也在所不惜。此外，作者另提出一個有關服喪與葬儀「過禮」（*Exceeding the Rites*）的問題，包括（1）孝子悲痛過度或長期不吃不喝而瀕於死亡；（2）追服前喪、延長喪期、甚至廬墓終生；（3）釋服後仍延續服喪期間的生活方式，或者根本拒絕回歸社會生活；（4）「事死如生」由精神層面轉變為具體行事，侍奉父母的方式不因父母死亡而改變；（5）親自築墓、負土營墳，孝子既要如士人行禮，也要如庶民勞作，增加孝行難度。

《荀子》：「入孝出弟，人之小行也。上順下篤，人之中行也；從道不從君，從義不從父，人之大行也……孝子所不從命有三：從命則親危，不從命則親安，孝子不從命乃哀；從命則親辱，不從命則親榮，孝子不從命乃義；從命則禽獸，不從命則脩飾，孝子不從命乃敬。」²²儒門教孝，繼孔子之後，曾、思、孟、荀各歸本於忠、誠、仁、義而禮之，精義疊出，孝論備矣。²³關於孝道思想的形成與孝德的實踐，或許某些形式有些繁瑣，並從今日的觀點來看有如糟粕，但是在古代中國卻不無用處，也就是通過這些繁文縟節，在家庭與社會間達到強化「孝」的意識與實際作用。²⁴

貳、佛教孝德的思想與意義

儒家的孝道源於祭祀，但是同樣的祭祀概念，在古代印度吠陀時期則大不相同。恆河文化的吠陀時期，昌盛於西元前一千八百年至六百年間，梵文的veda譯成「吠陀」，意為知識，特指與婆羅門教祭祀相關的神聖知識。²⁵人們的祭祀主要是對神的崇拜，因為印度人認為祭祀是可以討取諸神的歡心，另一種說法則是認為祭祀本身有其巫術的力量

高，因為制度化的後遺症是行禮如儀卻麻木無覺，而孝子發自內心的情感才是孝的真正本質。

」

22 《荀子》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。

23 林義正（2006）。〈中國哲學中孝概念發展之諸問題析義〉，2006年台灣哲學學會年會暨「主體與實踐」研討會，台北：國立台灣大學哲學系暨研究所。

24 康學偉（1992）。《先秦孝道研究》，台北：文津。

25 釋惠敏（2010）。〈恆常真我？無常無我？〉，《PAR表演藝術雜誌》，第207期：86-88。



，與儒家的孝道是截然不同。²⁶

佛教在今日已與中國傳統文化不可分割，在東傳至中國的前數百年，與中國本土思想在融合過程中曾激烈沖撞，《弘明集》即是最早記載漢末至魏晉六朝三百年的佛教流傳情況，透過中華電子佛典協會CBETA的搜尋與分析，本文發現「孝德」一詞早已出現「近照性靈之極，遠明孝德之本……周孔之教，以孝為首。孝德之至，百行之本，本立道生，通於神明。」²⁷

尚群忠（2011）提出印度佛教的倫理觀與孝道觀是與儒家對立與衝突的，在傳入中國的發展過程中，迫於儒教與封建社會政治的壓力，逐漸地向儒家的孝道趨同，在唐代已見端倪，直至宋代才完全融入，²⁸如《辯正論》：²⁹

善父母曰孝，孝之為義繼於奉親……度者諸侯之孝，上奉天子下率一國，守其法度義無違犯。譽者卿大夫之孝，勤德內省一心事上，苟利社稷無法不為，隣國傳芳清猷自遠……周禮師氏職云，以德教國子，一曰至德，以為道本。二曰愍德，以為行本。三曰孝德，以防惡逆……譽其仁愛之心，則謂之孝德也。

佛教以孝為宗、以孝為戒，同時主張孝道是行菩薩道的根本，也是修行成佛的首要條件之一，佛教經文無不以孝道思想展現菩薩的精神，如《地藏菩薩本願經》又稱為佛門的「孝經」，經文即記載世尊為報母親的養育之恩而為母說法，推崇強調父母恩、眾生恩、國王恩、三寶恩等四恩總報，所以「報恩」是佛教孝道思想的根源，「一時，佛在忉利天，為母說法。」菩薩皆以「無緣大慈，同體大悲」之心，愛護和救度一切眾生。所以，佛教的孝道是要上報四重恩，下濟三途苦，廣發菩提心，常行菩薩道，要盡孝道就必須發願，生生世世常行菩薩道，同時廣修四攝六度。因此，佛教的孝道是以慈愛為根本，將慈愛之心運用在孝德的實踐，形成佛教慈愛孝道的思想系統，並可多見於經文之中。《大乘本生心地觀經》〈報恩品〉：³⁰

26 姚衛群（2011）。《婆羅門教》，北京：中國社會科學出版社。

27 [梁]釋僧祐撰。《弘明集》，(CBETA 2022.Q4, T52, no. 2102, p. 63c6-7)。

28 尚群忠（2001）。《孝與中國文化》，北京：人民出版社。

29 [唐]釋法琳撰。《辯正論》，(CBETA 2022.Q4, T52, no. 2110, p. 542a24-b22)。

30 [唐]般若譯。《大乘本生心地觀經》，CBETA 2021.Q1, T03, no. 159)。



遠離父母趣於出家，以自妻子施於所欲，頭目髓腦隨其願求，悉皆布施受諸逼惱，三僧祇劫具修諸度八萬四千波羅蜜行，越生死流，方至菩提大安樂處。不如趣向二乘道果，三生百劫修集資糧，斷生死因證涅槃果，速至安樂，方名報恩。

又《佛說父母恩難報經》：³¹

父母於子，有大增益，乳哺長養，隨時將育，四大得成。右肩負父、左肩負母，經歷千年，正使便利背上，然無有怨心於父母，此子猶不足報父母恩。若父母無信，教令信，獲安隱處；無戒與戒，教授獲安隱處；不聞使聞，教授獲安隱處；慳貪教令好施，勸樂教授，獲安隱處；無智慧教令點慧，勸樂教授，獲安隱處。

東晉時期佛教盛行，從印度東傳入中國時為了能融入儒家文化，在佛經故事中積極結合中國的孝道、天人感應思想來宣揚果報思想，如《六度集經》記載孝子睽道士外出為父母汲水時被誤殺，天帝聞之便下凡將其救活，因睽道士的良好德行感動上天，得到好的回報。這裡正體現了佛理因果報應思想，與儒家至孝之德的緊密結合，³²其善惡報應教理隨著佛教的影響而日益浸潤於民眾心理，並內化成民眾內心的集體意識。³³

廣興（2016）指出佛教南傳《增支部》經典的《知恩經》、《梵天同住經》和《大祭祀經》也有記載對於孝的重視，並且強調子女對於父母的供養是具有大功德的利益，如南傳《相應部經》的《天人七禁戒經》說，天帝釋（梵語：Śakra）在人間時，由於做七件善業而升天，成為諸神之首，而七件善業當中的第一件就是「終生孝養父母」。³⁴《轉

31 [後漢]安世高譯。《佛說父母恩難報經》，(CBETA 2021.Q1, T16, no. 684)。

32 [吳]康僧會譯。《六度集經》，(CBETA 2021.Q1, T03, no. 152)。昔者菩薩，厥名曰睽，常懷普慈，潤逮眾生，悲憫群愚不覩三尊。將其二親處於山澤，父母年耆兩目失明，睽為悲楚，言之泣涕。夜常三興，消息寒溫，至孝之行，德香熏乾，地祇海龍國人並知。...二親時渴，睽行汲水，迦夷國王入山田獵，彎弓發矢，射山麋鹿，誤中睽胸，矢毒流行，其痛難言。...吾親年耆，又俱失明，一朝無我，普當殞命。...王聞睽言，哽噎流淚，甚痛悼之。...吾為不仁，殘夭物命，又殺至孝。...至孝之子，實為上賢，吾射麋鹿誤中之耳！...父以首著膝上，母抱其足，嗚口吮足，各以一手捫其箭瘡，椎胸搏頰仰首呼曰：『天神地神、樹神水神，吾子睽者，奉佛信法，尊賢孝親，懷無外之弘仁，潤逮草木。』又曰：『若子審奉佛至孝之誠上聞天者，箭當拔出，重毒消滅子獲生存。...天帝釋、四天大王、地祇、海龍，聞親哀聲，信如其言，靡不擾動。』天帝釋身下，謂其親曰：『斯至孝之子，吾能活之。』以天神藥灌睽口中，忽然得穌。...王曰：『奉佛至孝之德，乃至於斯。』遂命群臣：『自今之後率土人民，皆奉佛十德之善，修睽至孝之行。』一國則焉，然後國豐民康，遂致太平。

33 劉惠卿（2013）。《佛經文學與六朝小說母題》。北京：中國社會科學出版社。

34 [民國]雲庵譯。《相應部經典》，(CBETA 2021.Q1, N13, no. 6)。諸比丘！天帝釋為人時，以完滿執持七禁戒足。依此執持之天帝釋乃得天帝釋之地位。何為七禁戒足耶？應終生孝養父母。應終生尊敬家之長老。應終生語柔和。應終生不誹謗。終生心離慳貪之垢而住家。有意寬、仁



輪王經》也記載人們是否供養尊敬父母，也會影響壽量的增減，並且不修諸善業，諸天眾會減少，阿修羅眾會增廣，如《中阿含經》：「人壽五百歲時，彼人盡壽不孝父母，不能尊敬沙門、梵志，不行順事，不作福業，不見後世罪。彼因不孝父母，不能尊敬沙門、梵志，不行順事，不作福業，不見後世罪故，比丘！父壽五百歲，子壽或二百五十、或二百歲。」³⁵

佛教經典中屢屢說「孝」，展現佛教與孝道並無不合，其教義與傳統的儒家思想正好可以互補，兩者結合無往不一。³⁶《喻道論》也主張佛儒一致，佛教為超俗之教，儒教為世俗之教，並指出中國古聖賢亦有報應之說，與佛教的因果業報之說僅說法有異，並主張出家為大孝。唐代高僧黃檗希運禪師也認為出家是大善、大功德，對於至親必須放棄恩情，達到無為時方才是真正的報恩，所謂的孝順不僅是衣食上的孝養，更體現在擺脫生生世世輪迴之苦的救贖上，所以要多做功德迴向給父母，使父母離苦得樂，如孝順的三種層次包含一為小孝，甘脂奉養，給父母溫飽；二為中孝，事業有成，光宗耀祖；三為大孝，出家修行，度父母出離生死輪迴。另有說法是將孝道引申為孝親、尊師、持戒三個維度，如《梵網經》：「孝順父母、師僧、三寶，孝順至道之法，孝名為戒，亦名制止。」³⁷就孝道而言，佛教雖然主張出家修行，表面看來是離家疏親，但通過修行，悟得無上之道，即能榮親耀祖，還可以為祖先祈福。³⁸

參、儒佛孝道觀對孝德與善終的探討

佛教自印度東傳入中原，在中國的發展過程中，與儒家義理發生密不可分的關係，佛教的孝道內涵與孝道境界始終保持自身宗教倫理的基本特色，而與儒家的孝道發生歧異。³⁹因為孝道深繫在中國傳統的儒家倫理思想體系，也同時存在於近兩千年漢傳佛教

而常布施、喜捨、從乞求者、樂施分配。應終生語真實。應終生無忿恨，若忿起則速制伏。五諸比丘！天帝釋以前為人時，完滿執持此七禁戒足。依此執持，天帝釋得天帝釋之地位。

35 [東晉]僧伽提婆譯。《中阿含經》，(CBETA 2021.Q1, T01, no. 26)。

36 《喻道論》，佛光大辭典(<http://buddhaspace.org/main/>)。

37 [姚秦]鳩摩羅什譯。《梵網經》，(CBETA 2022.Q4, T24, no. 1484, p. 1004a24-25)。

38 釋慧正、釋圓發(2006)。〈宗教價值：曾子學說之價值的第三次歷史性發現〉，《江南大學學報》，第15(3)期：21-28。

39 朱嵐(2008)。〈論儒佛孝道觀的歧異〉，《世界宗教研究》，第1期：40-47。



的倫理之中，⁴⁰孝道的精神歷經千年的發展變成由事死轉向事生。⁴¹佛家亦提倡孝道，思想上是將輪迴與解脫相結合，認為三界有如火宅，⁴²方法上則是將孝養父母的「小孝」，轉化為要救度父母，及一切有情眾生的「大孝」，甚或步上出家一路以福慧自己累世累劫的父母。⁴³

根據文獻記載，祭祖始於禮記祭法篇，以其功德為準，迄至周初，祀祖才算是真正有了孝道的教化意義。⁴⁴西周時期，喪葬習俗本是靈魂觀念的產物，圍繞著死者靈魂在另一個世界的食衣住行，出現了豐富多元的喪葬習俗，也因納入周禮的範圍後，子孫對於祖先和父母的孝行文化，遂將父母生養死葬的態度成為衡量孝道的基本標準，凡與喪葬有關的一切禮儀，都由至情至性的孝思所決定，⁴⁵如《周禮》：「以凶禮哀邦國之憂：以喪禮哀死亡，以荒禮哀凶筮，以吊禮哀禍災，以禴禮哀圍敗，以恤禮哀寇亂。」⁴⁶可見，喪禮就是哀悼和處理死者的禮儀，如《檀弓上》、《檀弓下》、《問喪》、《奔喪》、《三年問》、《喪服小記》、《喪服四制》等內容充分說明「事死如事生，事亡如事存」的孝道思想和儒家文化，在「除卻死人無大事」篇章中所涵蓋的繁文縟節，足可見古人對「事死」的重視程度，此乃《中庸》的「孝之至也」。⁴⁷

漢代後期人們開始意識到升仙的願望難以實現，因此將孝的重心轉移到在進入死後世界時，依然能夠享有現有的享樂生活，在某些層面上，也逐漸形成一種「死孝」的表現。東漢時間儒家在「厚葬以明孝」和「媚祖邀福」的觀念影響下，厚葬先祖成為保佑

40 王月秀（2003）。〈論明代佛教孝道觀：以《目連救母勸善戲文》為例〉，《普門學報》，第18期：195-230。

41 林義正（2006）。〈中國哲學中孝概念發展之諸問題析義〉，2006年台灣哲學學會年會暨「主體與實踐」研討會，台北：國立台灣大學哲學系暨研究所。

42 [姚秦]鳩摩羅什譯。《妙法蓮華經》〈譬喻品〉：「見諸眾生為生老病死、憂悲苦惱之所燒煮，亦以五欲財利故，受種種苦；又以貪著追求故，現受眾苦，後受地獄、畜生、餓鬼之苦；若生天上，及在人間，貧窮困苦、愛別離苦、怨憎會苦，如是等種種諸苦。眾生沒在其中，歡喜遊戲，不覺不知、不驚不怖，亦不生厭，不求解脫。於此三界火宅東西馳走，雖遭大苦，不以為患。」(CBETA 2021.Q1, T09, no. 262)。聖嚴法師：「大同世界或人間淨土，是佛國境界的一個過程，也是美化人生的一種表現，然而過程不是終點，表現也不是究竟，超出三界火宅，擺脫六道輪迴才算是佛國淨土的目的，才算是美化人生的理想。那就是彌陀淨土之類的佛國淨土。」

43 王月秀（2003）。〈論明代佛教孝道觀：以《目連救母勸善戲文》為例〉，《普門學報》，第18期：195-230。

44 林安弘（1992）。《儒家孝道思想研究》。台北：文津。

45 康學偉（1992）。《先秦孝道研究》，台北：文津。

46 《周禮》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。

47 孟岩、董愛桐（2020）。〈《禮記》中的喪禮與孝道思想探蹟〉，《國學》，第8（3）期：35-40。



子孫家族繁衍昌盛的大事，如《荀子》：「喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也。故事死如生，事亡如存，終始一也。」⁴⁸此時期的墓葬大都受到了「厚資多藏，器用如生人」，以及「事死如生」等思想的影響，形成一種特有的「死孝」的文化。⁴⁹

守喪是孝道的實踐及教化的重要時機，因此受到禮教推行者及施政者的宣揚和鼓勵，並在東漢士族化逐漸興盛的背景下，進一步促成守喪風氣的盛行與守喪禮儀的講究。⁵⁰《孝經》：「子曰：孝子之事親，居則致其敬，養則致其樂，樂竭歡心以事其親。病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴，五者備矣。」⁵¹吾人皆知做人以孝為根本，百事以孝為先，孝德的實踐不只外顯於奉養父母，亦表現在服喪守孝的層面，如《論語》：「子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。」⁵²另外，根據甲骨文的研究提出，推測商代至少在貴族間已有守喪的習慣，儒家提倡行三年守喪之禮，很有可能是因為屍體化成白骨大約需要三年的時間，撿骨之後才能算是真正的死亡。⁵³

《漢書》：「博士弟子父母死，予寧三年。」⁵⁴漢武帝於元光元年推行選拔官吏的察舉制，其中孝廉科是漢代最主要官員來源之一，除了日常的基本孝行，更加重視被察舉者在厚葬父母與虔誠守孝的表現，如漢代明文規定，皇帝駕崩，臣為君服喪三年，百姓自願服喪；如親人初死，應除去華麗的服飾，三日內不得飲水進食，空腹盡哀，凡是不為親行三年喪，不得察舉。因此，東漢時期最直接且最能彰顯儒家孝道思想的做法，便是與喪葬禮儀的結合，此時的孝道成了人們出仕人宦的重要途徑，而厚葬又是獲得「孝桂冠」的重要手段之一。⁵⁵

《禮記》完成了孝道的理論創造並達到其頂峰，以禮為載體，透過喪禮作為體現孝的思想內容。⁵⁶中國的傳統孝道注重生後要養、過世要葬與追思先祖。所以孝子祭祀死

48 《荀子》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。

49 孫夢蕾 (2016)。漢代墓葬藝術的生死觀研究 (未出版碩士論文)。山東大學藝術理論研究所。

50 林素娟 (2009)。喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能：以禮書及漢代為論述核心。漢學研究，27(4)，1-36。

51 《孝經》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。

52 《論語》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。

53 許進雄 (2020)。文字學家的甲骨學研究室。台北：台灣商務印書館。

54 《漢書》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。

55 黃劍華 (2010)。〈漢代畫像中的「事死如事生」觀念與孝道思想探討〉，《西華大學學報》，29 (1)：46-49。

56 孟岩、董愛桐 (2020)。〈《禮記》中的喪禮與孝道思想探蹟〉，《國學》，第8 (3) 期：35-40。



者，繼盡孝養之道以完成對父母生前，應盡而未盡的供養和孝道。儒家看重「生孝」，也看重「死孝」，「死孝」舊時謂居父母之喪，哀毀幾至於死。如漢代的丁蘭刻木表達對父母的思念和孝心，撿拾黑甚祭奠展示對父母的深切懷念，江革背著母親行走千里逃難，並且在母親去世後，按照儒家禮儀妥善安排葬禮，他的孝行不僅是對母親的敬愛，也是對儒家孝德的實踐。

魏晉時期，「竹林七賢」之一的王戎與名士和嶠同在朝為官，後他兩人都在同一時期喪母，而且都因為能夠盡孝而得到當世稱讚。和嶠對其母親風光大葬，而王戎似乎只是哭泣、難過，至於葬禮的儀式則較簡單，後晉武帝司馬炎關注此二人對慈制處理過程的差異，而形成「生孝」和「死孝」的區別。茲觀王戎與和嶠在痛失至親時的表現，一為盡情，一則依禮，其中「生孝」重在表現孝行的禮儀周至，依禮者，謹遵名教，故大多「哭泣備禮」、「神氣不損」，「死孝」貴在反應孝心的悲傷哀痛，重自然傷逝之情的抒發，故每常「雞骨支牀」、「哀毀骨立」。生孝與死孝的問題說明當時人們對孝心與孝行的思考，進入了一個新的思想領域。⁵⁷

在佛教文獻中，知名的故事則是妙善公主犧牲自己以報答父恩，與目連救母解脫超度。鄭振鐸在《佛曲敘錄》文中指出：「《香山寶卷》原名《觀世音菩薩本行經》，又名《大聖法寶香山寶卷》，約於明代前期成書，敘述觀世音菩薩化身為妙善公主，化度王室與國民歸依佛法的故事。」⁵⁸西域興林國的第三位公主妙善，拒絕父親妙莊王的婚配，而堅持修行，最終被驅逐於白雀寺。妙莊王派兵將白雀寺燒毀，妙善公主也被劊子手絞死。環遊地府的妙善濟度罪鬼超生，閻王擔心地府空虛，讓她還陽，還陽的妙善在香山修行得道，成為大仙人。她以香山大仙人的身份用自己的手和眼治好父親妙莊王的不治之症，使父母被感化而出家修行升天，結果在世尊的允許下得到了觀世音菩薩的稱呼。⁵⁹《本行經》亦描述妙善公主環遊地獄與香山修行，經過絞殺苦痛、忍耐修行以及饒恕父親和犧牲自己報答父恩的過程，充分表達了儒佛倫禮的孝道展現。⁶⁰類似於另一則我

57 張谷良（2017）。〈《世說新語》中所見魏晉名士的「傷逝情懷」試詮：對禮之契合、反抗與轉化〉，《北商學報》，第31期：83-99。；王妙純（2011）。〈從《世說新語》看名士飲酒之風貌〉，《屏東教育大學學報》，第37期：97-117。

58 劉耀仁（2017）。清代民間秘密宗教末劫思想之研究，國立台灣師範大學歷史學系未出版碩士論文。

59 許允貞（2009）。〈父權世界中的女性宗教：以《觀世音菩薩本行經》為中心〉，《河南教育學院學報》，第28（1）期：23-28。

60 方鄒怡（2002）。明清寶卷中的觀音故事研究（未出版碩士論文）。國立花蓮師範學院民間



們所熟知的故事，則是支謙譯《目連因緣功德經》與竺法護譯《目連上淨居天經》，皆言目連的神通。⁶¹

對儒家而言，死亡表示生命的終結，也代表生命的完成。如果每個人的一生都按照道德的方式過活，做人盡其本分，那麼在死亡來臨時就會覺得這一生過得很值得，令生命是處於圓滿的狀態。⁶²肖群忠（2011）認為高僧契嵩（1007-1072）所著的《孝論》是佛教闡述孝道最重要，也是最具代表性的著作，認為佛教的戒與儒家的孝是完全一致，而且佛教的孝是超越儒家，也比其他宗派信仰更加尊崇孝。契嵩論證佛教孝道的五個方面：「第一，孝是人生的根源與本質；第二，行孝在戒之前，五戒是孝之蘊；第三，佛教之孝為大孝，因為佛教主張以大慈大悲的精神對一切生命，不殺害一切有情生命；第四，以德報恩的孝行，因為色養不足以報恩；第五，僧人行孝以心喪為主。」廣興又認為契嵩論證五戒是佛教孝道的組成，而行孝在守五戒之前，因此當契嵩的《孝論》發表後，不僅佛教界的人士為之讚歎，就是後世的儒家學者也深受其影響。⁶³

肆、從「病人自主權利」與「安寧療護」論孝德與善終的生命意義

根據國家發展委員會的統計資料顯示，國內老年人口快速的高齡化已進入「高齡社會」，2020年時85歲以上的超高齡人口已占老年人口的10.3%，全體平均餘命為81.3歲，同時透過衛生福利部統計處的資料，2021年國人死因的統計結果，惡性腫瘤、心臟疾病與肺炎居主要死因前三位，其中癌症死亡有八成6集中於55歲以上高齡族群，並且本文統計2014至2017年死亡人數與臨終場所的資料，發現將近五成是集中在醫院、診所與長照或安養機構往生。⁶⁴透過林慧美（2022）的統計研究發現，儘管國內有關「病人自主權利」與「安寧療護」相關法案早已推動，但是因為病患及家屬開始接觸此相關概念的時往往過晚，導致實際於臨終階段使用安寧緩和醫療的資源比例仍屬偏低。⁶⁵因此，生

文學研究所。

61 王月秀（2003）。〈論明代佛教孝道觀：以《目連救母勸善戲文》為例〉，《普門學報》，第18期：195-230。

62 尉遲淦（2015）。〈善終觀點下的儒家生死觀〉，《應用倫理評論》，第59期：67+69-82。

63 廣興（2017）。〈人間佛教的孝道觀：以《阿含經》為主〉，《人間佛教學報藝文》第11期：24-55。

64 衛生福利部統計處。（<https://dep.mohw.gov.tw/DOS/lp-5069-113.html>）（2022/11/06）。

65 林慧美（2022）。〈生命末期病人對安寧療護資源使用探討分析〉，輔仁大學商學研究所未出



命末期的病人如何能夠有尊嚴的走完人生的最後一程，家屬如何在傳統孝道的文化下，在生死的關鍵時刻能夠跳脫僵化的道德約束，避免進退維谷的兩難與困境，並在孝德的倫理基礎上採取適當的做法，恐皆是你我終須面對與學習的課題。

「善終」(Good Death) 一般是指好的死亡或沒有痛苦的死亡，而安寧療護的實施實與善終有著密不可分的关系。學者趙可式曾經進行台灣本土死亡的相關研究，提出國人對於「善終」的看法可以區分成三個層面：身體平安、心理平安、思想平安；⁶⁶另陳榮基則認為善終應至少包括(1)有死之將至的認知及充分準備，對家人有妥善安排與交代，有時間與親友道別；(2)心平氣和接受死亡，安詳辭世對生命不作無意義延長。⁶⁷當人生的旅途即將瀕臨盡頭，死亡已無法避免時，不論病人或家屬都會衷心期望，可以有尊嚴地走完人生達到善終的結果，而安寧療護即是目前公認為疾病末期的最佳醫療照顧模式。⁶⁸

根據聯合國世界衛生組織的定義，安寧照護係指照護威脅生命疾病的病患，目的是為了可以有效緩解癌症疼痛與其他症狀，減少對病患無意義的侵入性治療與痛苦的產生，並能減少家屬的遺憾與悔恨，最終達到提高病患與家屬的生活與生命品質，並為了維持個人尊嚴，尊重每個人均有權利根據自己的意願與需求，於生命末期選擇在安寧和緩的醫療照護下，走完人生的最後一程。⁶⁹

善終是基本的人權，所以現代人應當更加重視生命的尊嚴，雖知死亡是無法避免的，但是我們期待在謝幕的人生當下，人人皆能達到生死兩無憾的結果。生死學中學生死，生老病死本是自然定律，無人享有豁免權，大多數人應該都期盼五福之「壽終正寢」，追求一個善終的結果。《荀子》：「故喪禮者，無他焉，明死生之義，送以哀敬，而終周藏也。故葬埋，敬藏其形也；祭祀，敬事其神也；其銘誄系世，敬傳其名也。事生，飾始也；送死，飾終也；終始具，而孝子之事畢，聖人之道備矣。」⁷⁰我們若能謹慎的處

版博士論文。

66 趙可式(1997)。〈台灣癌症末期病患對善終意義的體認〉，《安寧療護雜誌》，第5期：51-61。

67 陳榮基(2001)。〈醫療人員如何幫助病人善終〉，《安寧療護雜誌》，第6(2)期：12-16。

68 林慧美(2022)。〈生命末期病人對安寧療護資源使用探討分析〉，輔仁大學商學研究所未出版博士論文。

69 葉肅科(2011)。〈安寧照護服務：健康照護社工員的角色與功能探討〉，《社區發展季刊》，第36期：180-195。

70 《荀子》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/06)。



理人生的生死大事，則為人之道也就完備。同樣地，若能以悲哀恭敬之心，去面對與處理人生終結的禮儀之事，不但符合為人君子的禮義原則，更可說是俱足完備聖人的道德與孝德的實踐。

衛福部自1996年推動經由醫「療」和「護」理，透過在安寧病房住院與安寧居家服務，讓病患得到「安寧」的「安寧療護」，強調是安樂活而非安樂死，經由完整的身心靈關懷與醫療，減輕末期病患的身體疼痛、不適症及心理壓力，包括處理令人痛苦的臨床併發症。安寧療護不是消極性的放棄急救或積極性的採取侵入性治療，而是一種涵蓋身心靈的「全人」、「全家」、「全程」、「全隊」的四全照護，藉由各種支持緩解病患的痛苦病症，輔以心理與靈性的協助，提升病患的生活品質，達到病人與家屬「生死兩無憾」的期望。

立法院為尊重末期病人之醫療意願及保障其權益，於2000年立法通過「安寧緩和醫療條例」，又於2011年通過「部份條文修正案」以為臨終病人提供更好的臨終照護品質，2015年又通過為亞洲第一部維護病人自主權利的「病人自主權利法」專法，確保病人有知情與選擇的權利，亦即把醫療決定與選擇善終的權利交還給病人，透過尊重病人醫療自主與保障其善終權益和尊嚴，或藉由病人、家屬、醫療團隊在「預立醫療照護諮商」的方式與過程中，瞭解病患的真實願望，進而達到促進醫病關係和諧的目的。⁷¹從「靈性照顧」的理念觀察，則是建立於「出離」身心之外，主張別有超越身體與思想的「靈性」存在。⁷²由此可見，無論是病患和家屬都有相當多的身心靈安寧照護的服務需求，如果彼此都能從安寧療護的角度出發，充分了解儒佛立場對孝德與善終的精神與意義，或許也是一件自利利他與立德、積德、宏德的事業。

儒家的生命觀是屬於倫理範疇的，因此所形塑而成的安寧照護模式不是信仰型態的模式，而是道德型態的模式，⁷³如《大學》：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」⁷⁴孔孟的核心思想的起源在於仁，再將仁推及「不忍人之心」，其根深蒂固的孝道文化與家庭教育，成為深植於我們傳統社會的核心價值，顯露於生活中即是生命真義的

71 黃耀德、方偉任、謝伯璋、怡霖、林宸瑀、陳麗雲（2019）。〈病人自主權利法今上路：淺談善終權〉，《台灣醫學人文學刊》，第20（1&2）期：54-73。

72 釋惠敏（1999）。〈安寧療護的佛教用語與模式〉。《中華佛學學報》，第12期：430-448。

73 尉遲淦（2008）。儒學實踐的一個面向--儒家觀點對安寧療護靈性照顧可能有的貢獻。中國文化與世界宣言五十週年紀念國際研討會，1-12。

74 《周禮》。中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/>)(2022/11/07)。



實現。

儒家認為面對死亡最重要的是如何得到「善終」，因此強調「慎終」的意義與實踐，即是「慎終追遠，民德歸厚矣。」，並認為真正的善終應該是在「養生送死無憾」之下才真能達成，⁷⁵如《論語》：「未知生，焉知死？」生死源頭的真相是相續不斷的「以生死為一貫」，如莊子對於生死所參透的道理，見《大宗師》：「善吾生者，乃所以善吾死也。」因此，儒家並非避諱談論死亡之事，而是當人真正認清自己生命的價值，即已知道死為何事，然後也就不必再深究死為何事。

儒家珍惜生命、肯定現世，始終以人間福祉為奮鬥目標，所以其重視生命的意義遠過於生命的現象，或者說對義理性生命的重視，多於生物性生命的重視，也就是生命的存在意義不是由自然生命所決定。因此，死亡對於自然生命而言，是一條無法跨越的底線。另一方面，儒家認為當我們用自己的生命去實踐道德時，當死亡來臨之際，也正是印證自己道德實踐功夫的最好時機。⁷⁶此外，儒家對於生死大禮的看法為喪思哀與祭思敬，面對死亡採取理性超脫的「生死有命，富貴在天」的現實意義，主張入世強調「人能弘道，非道弘人」，強調實踐理想的主動權在於人、不在於道。儒家認為人們不僅以生為幸福，亦能享受死的如釋重負，當人為成就「道德」的實現而犧牲「生命」時，人的形體雖然已死亡，但是精神卻可以因此而能深植於他人的心中，與他人的生命同長同久。此種「死亡」所帶來的不是存在的終結，而是轉換成另一種形式的存在。

從佛教的角度出發看待「生死與不生不死」的孝德與善終，認為眾生無始以來，「生死」死生，「常」在五趣中「相續」流轉，死亡是一種「往生」，是一種身心脫落與蛻化的過程，因為人生是一種「三世」生命觀的時空架構，而非只有「一生一世」的封閉式系統，生與死只是一體的兩面，並且是在連續不斷的時空環境中的一種必然現象。因此，佛教認為真正的孝德做法是引導學佛與依止佛法，最終解脫生死輪迴之苦，因為佛教的生命觀是無常無我，「無常故苦，苦故無我」，依佛教經文記載，世尊覺悟緣起而貫通生滅與不生不滅，如《中論》：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出

75 李瑞全（2020）。〈從臨終死亡的概念與儒家親子關係反省病人自主權利法之意涵〉。《應用倫理評論》，第68期：1-29。

76 尉遲淦（2005）。試論儒家的靈性關懷。解讀生死，鄭曉江、鈕則誠主編。北京：社會科學文獻出版社。



。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」⁷⁷

佛教對於善終的關懷態度，是了知一切生死涅槃的因果及應取應捨之道，在知苦、斷集、證滅、修道等四聖諦的教法基礎上，同時融入慈、悲、喜、捨等四無量心的運用，另一方面亦可從忍辱法門的究竟法著手，教導病患修行以克服死亡恐懼的方便法，透過身忍、心忍、生忍、法忍、生法忍、無生法忍的認知境界得以超越生法苦，由生存法則轉換到涅槃法則，著眼於不可明示的苦的引導，對臨終病患產生更積極性的力量。⁷⁸

實務上，吾人可見釋宗惇等（2002）透過《心經》導引癌末病患的靈性照顧的臨床紀錄研究，根據臨床實際的需要提供眾善、皈依、念佛、禪定、懺悔及臨終說法與助念等不同法門的指引，認同生命的重點在於意義，而不在於長短，接受現世的死亡並學習為來世作準備，明瞭臨終四大分解所生的苦，以禪定心度過最後過程、以布施心看待死亡、以歡喜心迎接未來。⁷⁹

生命的來源，是自己造作的，「諸行無常，有生滅法。由生滅故，彼寂為樂。」釋惠敏（1999）從佛教的觀點配合佛教教義，在五蘊的概念下提出透過「覺性照顧」的四念住，結合《念住經》的十六勝行去覺知與感受自己的身：（1）長息、（2）短息、（3）全息、（4）安靜身行；受：（5）喜、（6）樂、（7）心行、（8）安靜心行；心：（9）心、（10）喜悅心、（11）等持心、（12）解脫心；法：（13）無常、（14）斷、（15）離欲、（16）滅隨觀等四方面，以解脫肉體的痛苦與心靈的自由為目的，作為佛教臨終關懷的參考模式。

四念住是早期佛教的根本修行方法之一，其要義為「觀身如身、觀受如受、觀心如心、觀法如法」等如實觀，如實的觀照與覺知當下具體的身、受、心、法的純然體驗，乃斷三結或斷五上分結，以看見當下的真實景象，從生老病死中見到無常，才能真正地放下內心的執取，從身心和合中見到無我，才能有效地解除苦惱和不安，「身念處，觀身不淨；受念處，觀受是苦；心念處，觀心無常；法念處，觀法無我。」從根塵識相依的互動中見到不生不滅，從而證得初果、療愈疾病、對治淨樂常我四顛倒，如《圓覺經》

77 [姚秦]鳩摩羅什譯。《中論》，(CBETA 2022.Q4, T30, no. 1564, p. 1c8-12)。

78 釋宗惇、釋慧岳、陳慶餘、釋德嘉、釋惠敏（2007）。〈癌末病人受苦的意義與靈性照顧〉，《安寧療護雜誌》，第12（1）期：13-29。

79 釋宗惇、釋滿祥、陳慶餘、釋惠敏（2002）。〈《心經》在癌末病患靈性照顧應用初探〉，《社區發展季刊》，第7（2）期：89-108。



：「善男子！當知身心皆為幻垢，垢相永滅，十方清淨。」⁸⁰找到真正安身立命之處，進而積累波羅蜜而導向解脫，在結合佛法的修行與大孝孝德的實踐中，學建立自利利他的新典範。

安寧療護的重點不是在臨終所趨向的死亡，而是在臨終這件事的本身，出發點在於試圖解決疾病所帶來的疼痛問題，從疼痛問題衍生的結果在於考量如何安然度過臨終歲月的問題。此時，處理的重點在於積極性地緩解痛苦，使得病患在臨終前仍可以擁有好的生活品質。另外，佛教「三根普被」淨土法門的善終，則是要讓病患在死亡之後能夠蓮花化生西方極樂世界，印光大師：「其有父母兄弟及諸眷屬，若得重病勢難痊癒，宜發孝順慈悲之心，勸彼念佛，求生西方，併為助念。俾病者由此死亡，即生淨土，其為利益，何能名焉！」藉著安寧療護的緩衝時間，善巧開導安慰，並令生正信，了知身體是四大假合，生死是妄相，確知娑婆之苦，冀求極樂之樂，切勸病人，及早放下萬緣，一心念佛。臨終時就可以從從容容、不驚不怖、心不顛倒，順利往生佛國，此即藉由安寧療護展現孝德應用的方便手段，以達到往生淨土的最終崇高目的。⁸¹

結論

佛教自漢代傳入中國以來，豐富了宗教、思想和文化的內涵，對於中國的影響更是滲透骨髓，已從「共容」提昇至「共融」的境界，如同曉雲法師：「儒佛如雙燈拱照」，中華儒家道德和倫理傳統的優良文化，結合印度佛教思想中的智慧與慈悲精神，相互照耀輝映傳統與現代相互結合的孝道教育。

「孝道」是孝德的本體，「孝德」是孝道的作用，可展現為「生養」和「死祭」兩部分。古代不同時期「孝」的定義皆有其當下的文化存在背景，如魏晉時期國家局勢動盪不安，道家自然主義興起與佛教的傳播，整個時空環境衝擊儒家傳統孝道思想。從漢代採取「以孝治天下」的國策，將孝道政治化和神學化後，至魏晉時期採用「清議」⁸²的方式約束孝行，相對地用強勢的方式逼迫人們遵行國家所推行的「制度化」孝道，也造就魏晉時期獨特的孝道觀念，出現了「死孝」的精神與模式，趨向以「人」為主體，

80 [唐]佛陀多羅譯。《大方廣圓覺修多羅了義經》，(CBETA 2022.Q4, T17, no. 842, p. 914c5-6)。

81 佛教醫事人員聯合會會員(2005)。《醫院與道場》，台北：慧炬。

82 李隆獻(2008)。〈兩漢魏晉南北朝復仇與法律互涉的省察與詮釋〉，《台大文史哲學報》，第68期：39-78。



使孝行的範疇從生孝擴展至死孝。《荀子》：「喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也。故事死如生，事亡如存，終始一也。」因此，遵循傳統喪禮體制的「生孝」，以及不符禮制哀毀過禮的「死孝」，便成為居喪期間的作為，成為儒家檢視孝行的重要根據。

儒家的倫理體系對於家族倫理極為重視，而家族倫理又可以擴展為社會倫理，且「孝」可以向上延伸為臣子對君王的「忠」。因此，儒家的「孝」有很大的外延性。孝經曰：「天地之性，人為貴。人之行，莫大於孝。」傳統儒家在孝道的概念中，都是強調生事之以敬、死葬之以禮，及為報恩而守喪三年的內容，但是在思想與古籍上似乎皆未提及，如何盡到親人或父母在臨終前的孝德，以及如何給予他們在身、心、靈上的安寧療護，但是事實上，對於人生的最後一程，如何藉由各種支持緩解病患的痛苦病症，輔以心理與靈性的協助，達到病患與家屬「生死兩無憾」的期望，同樣也是圓滿「孝德」的一種示現作法。

儒家認為面對死亡最重要的是如何得到「善終」，因此強調「慎終」的意義與實踐，即是「慎終追遠，民德歸厚矣。」，並認為真正的善終應該是在「養生送死無憾」之下才真能達成。儒家重視生命的意義遠過於生命的現象，對於生死大禮的看法為喪思哀與祭思敬，並採取理性超脫的「生死有命，富貴在天」的現實意義，主張入世強調「人能弘道，非道弘人」，對於死亡所帶來的不是存在的終結，而是轉換成另一種形式的存在。尉遲淦（2015）提出儒家發現所有的生命都是來自於天地所生，也就是我們的生命是有一個形而上的基礎，也是永恆的來源。對儒家而言，生命的出現不是任意的，而是來自於父母的結合與期許，在此之下，生命就在道德的祝福中來到人間；死亡表示生命的終結、生命的完成，如果每個人一生都按照道德的方式過活，那麼在死亡來臨時，也會覺得一生過得很值得，也就是生命是處於圓滿的狀態。

佛教主張孝道是行菩薩道的根本，也是修行成佛的首要條件之一，佛教經文中有著許多以孝道思想體現菩薩的精神內容，推崇父母恩、眾生恩、國王恩、三寶恩等四恩總報，強調「報恩」是佛教孝道思想的根源，同時也強調盡孝道就必須發願，生生世世常行菩薩道，廣修四攝六度。因此，佛教的孝道是以慈愛為根本，將慈愛之心運用在孝道思想上，形成佛教慈愛的思想系統。此外，佛教認為出世間的孝才是真正的大孝，是永久的孝，「令其截斷無明煩惱的業流，出離六道輪迴之苦，證悟涅槃究竟之樂。」而且還



要救度過去世的累劫，「同沾法益，同登蓮邦」。

佛教對於生命觀是平等的看待生命中，由生、老、病、死串起人生的每一個階段。對於善終的看法，則是當一個人生命質素不佳，已到無法用功修道的狀態，就可以不勉強維持，但前提是不可以外力提早結束生命。生命是生物圈中的「生態系統」，是種種不可逆的循環過程的中心環節，並非可以非獨立自存，「諸法無我」的個別生命皆相互依存於此系統中，既然「無我」，又何來生與死，所以每一個人的生命都具有深奧本質上的真理與價值，雖然我們無法在生命以外增加時間，卻可以在時間之上增加生命。

在《臨終者的孤寂》書中的跋語提到：「知生死，不如體會生死；體會生死，不如契合生死；契合生死，不如利用生死。任何人都要面對生死課題，難得來人生一趟，應好好運用人生，才是真正契合生命的真義。」善終的處理方式與過程將會深深影響到家屬與臨終病患本身，儘管你我早已皆知，死亡本身就是自然生命中的一個環節，如何讓家屬哀痛調適、讓臨終病患圓滿無憾實在是個大課題，甚或是為人子女在必要關鍵時刻，所不得不做出的痛苦抉擇。然而，現代的醫療將「死亡」當成「疾病」來處理，有時讓家屬與臨終病患無法面對自然的死亡，更可能讓臨終者遭遇到醫學不給善終、家人不給善終的窘境！

從「安寧療護」與「病人自主權利」看待「孝德」與「善終」的問題，目的是希望能夠以安寧團隊的醫學專業協助病人緩和疼痛與不適，有尊嚴且自然地走向生命的終點，而病人自主權利的目的則在於交還你我的「善終權」。儘管面對西方醫學文明與科技的進步，其實儒佛兩家在根源上對於「孝德」與「善終」的思想與做法應仍是趨於一致性，除了關注善終的內容與品質外，也更加重視臨終前「靈性」和「覺性」的照顧。



參考資料

一、原典文獻

本文之佛典引用自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成光碟 2022.Q4 版。

[後秦]竺佛念譯。《長阿含經》，《大正藏》冊 01。

[後漢]安世高譯。《尸迦羅越六方禮經》，《大正藏》冊 16。

[東晉]僧伽提婆譯。《中阿含經》，《大正藏》冊 26。

[吳]康僧會譯。《六度集經》，《大正藏》冊 03。

[唐]般若譯。《大乘本生心地觀經》，《大正藏》冊 03。

[元魏]慧覺等譯。《賢愚經》，《大正藏》冊 04。

[元魏]吉迦夜共曇曜譯。《雜寶藏經》，《大正藏》冊 04。

[姚秦]竺佛念譯。《出曜經》，《大正藏》冊 04。

[姚秦]鳩摩羅什譯。《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 09。

[後漢]安世高譯。《佛說父母恩難報經》，《大正藏》冊 16。

[隋]費長房撰。《沙門不敬王者論》，《大正藏》冊 50。

[唐]佛陀多羅譯。《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17。

[後秦]鳩摩羅什譯。《梵網經》，《大正藏》冊 24。

[姚秦]鳩摩羅什譯。《中論》，《大正藏》冊 30。

[梁]釋僧祐撰。《弘明集》，《大正藏》冊 52。

[唐]釋法琳撰。《辯正論》，《大正藏》冊 52。

[明]道盛說。《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興藏》冊 34。

[民國]雲庵譯。《相應部經典》，《南傳大藏經》冊 13。

一、專書

[漢]許慎撰(1981)。《說文解字注》，上海：上海古籍出版社。

牟宗三(1997)。《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局。

余嘉錫(2017)。《世說新語箋疏》，台北：台灣學生書局。

佛教醫事人員聯合會會員(2005)。《醫院與道場》，台北：慧炬。



- 尚群忠（2001）。《孝與中國文化》，北京：人民出版社。
- 林安弘（1992）。《儒家孝道思想研究》，台北：文津。
- 姚衛群（2011）。《婆羅門教》，北京：中國社會科學出版社。
- 許進雄（2020）。《文字學家的甲骨學研究室》，台北：台灣商務印書館。
- 尉遲淦（2005）。〈試論儒家的靈性關懷〉，鄭曉江、鈕則誠主編，《解讀生死》，北京：社會科學文獻出版。
- 康學偉（1992）。《先秦孝道研究》，台北：文津。
- 傅偉勳（1986）。《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書。
- 楊懋春（1972）。〈中國的家族主義與國民性格〉，李亦園、楊國樞主編，《中國人的性格》，台北：中央研究院民族學研究所。
- 劉惠卿（2013）。《佛經文學與六朝小說母題》。北京：中國社會科學出版社。

二、 期刊論文

- 王月秀（2003）。〈論明代佛教孝道觀：以《目連救母勸善戲文》為例〉，《普門學報》，第18期：195-230。
- 王妙純（2011）。〈從《世說新語》看名士飲酒之風貌〉，《屏東教育大學學報》，第37期：97-117。
- 方鄒怡（2002）。〈明清寶卷中的觀音故事研究〉，國立花蓮師範學院民間文學研究所未出版碩士論文。
- 朱嵐（2008）。〈論儒佛孝道觀的歧異〉，《世界宗教研究》，第1期：40-47。
- 李隆獻（2008）。〈兩漢魏晉南北朝復仇與法律互涉的省察與詮釋〉，《台大文史哲學報》，第68期：39-78。
- 李瑞全（2020）。〈從臨終死亡的概念與儒家親子關係反省病人自主權利法之意涵〉。《應用倫理評論》，第68期：1-29。
- 林惠勝（2000）。〈六朝三教關係研究之一：佛教對孝倫理的接納歷程的解析〉，行政院國家科學委員會補助專題研究計畫（NSC 89-2411-H-024-002）。
- 林義正（2006）。〈中國哲學中孝概念發展之諸問題析義〉，2006年台灣哲學學會年會暨「主體與實踐」研討會，台北：國立台灣大學哲學系暨研究所。



- 林素娟（2009）。〈喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能：以禮書及漢代為論述核心〉，〈《漢學研究》〉，第27（4）期：1-34。
- 林昱瑄（2020）。〈《孝經》思想研究：以荀學為進路〉，國立政治大學中國文學系未出版碩士論文。
- 林慧美（2022）。〈生命末期病人對安寧療護資源使用探討分析〉，輔仁大學商學研究所未出版博士論文。
- 孟岩、董愛桐（2020）。〈《禮記》中的喪禮與孝道思想探蹟〉，〈《國學》〉，第8（3）期：35-40。
- 邱達能（2010）。〈先秦儒家喪葬思想研究〉，華梵大學東方人文思想研究所未出版博士論文。
- 周山東（2012）。〈論道教維護傳統社會核心價值「孝」的策略〉，〈《唐都學刊》〉，第28（4）期：18-22。
- 孫夢蕾（2016）。〈漢代墓葬藝術的生死觀研究〉，山東大學藝術理論研究所未出版碩士論文。
- 張谷良（2017）。〈《世說新語》中所見魏晉名士的「傷逝情懷」試詮：對禮之契合、反抗與轉化〉，〈《北商學報》〉，第31期：83-99。
- 陳筱芳（2000）。〈孝德的起源及其與宗法、政治的關係〉，〈《西南民族學院學報》〉，第21（9）期：118-125。
- 陳榮基（2001）。〈醫療人員如何幫助病人善終〉，〈《安寧療護雜誌》〉，第6（2）期：12-16。
- 陳翠婷（2019）。〈從舜之大孝談「仁」與儒家人倫〉，〈《國學》〉，第7（4）期：23-30。
- 許允貞（2009）。〈父權世界中的女性宗教：以《觀世音菩薩本行經》為中心〉，〈《河南教育學院學報》〉，第28（1）期：23-28。
- 莊耀嘉（2005）。〈死亡焦慮對孕育後代動機與近親選擇的效應：整合概括繁衍說與懼死因應論的一項探討〉，行政院國家科學委員會補助專題研究計畫（NSC 93-2413-H-153-018-SSS）。
- 莊兵（2017）。〈敦煌吐魯番文獻展現的《孝經》今古文〉，〈《政大中文學報》〉，第27期：



231-278。

黃劍華 (2010)。〈漢代畫像中的「事死如事生」觀念與孝道思想探討〉，《西華大學學報》，29 (1)：46-49。

黃耀德、方偉任、謝伯璋、怡霖、林宸瑀、陳麗雲 (2019)。〈病人自主權利法今上路：淺談善終權〉，《台灣醫學人文學刊》，第20 (1&2) 期：54-73。

尉遲淦 (2008)。〈儒學實踐的一個面向--儒家觀點對安寧療護靈性照顧可能有的貢獻〉，中國文化與世界宣言五十週年紀念國際研討會，中央大學儒學研究中心主辦：1-12。

尉遲淦 (2015)。〈善終觀點下的儒家生死觀〉，《應用倫理評論》，第59期：67+69-82。

趙可式 (1997)。〈台灣癌症末期病患對善終意義的體認〉，《安寧療護雜誌》，第5期：51-61。

葉肅科 (2011)。〈安寧照護服務：健康照護社工員的角色與功能探討〉，《社區發展季刊》，第36期：180-195。

鄭雅如 (2006)。〈評介Keith Nathaniel Knapp, *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China*〉，《新史學》，第17 (2) 期：237-250。

廣興 (2017)。〈人間佛教的孝道觀：以《阿含經》為主〉，《人間佛教學報藝文》第11期：24-55。

劉振維 (2003)。〈漢代新儒學董仲舒哲學之研究〉，《朝陽人文社會學刊》，第11 (1) 期：242-276。

劉耀仁 (2017)。清代民間秘密宗教末劫思想之研究，國立台灣師範大學歷史學系未出版碩士論文。

釋惠敏 (1999)。〈安寧療護的佛教用語與模式〉，《中華佛學學報》，第12期：430-448。

釋宗惇、釋滿祥、陳慶餘、釋惠敏 (2002)。〈《心經》在癌末病患靈性照顧應用初探〉，《社區發展季刊》，第7 (2) 期：89-108。

釋慧正、釋圓發 (2006)。〈宗教價值：曾子學說之價值的第三次歷史性發現〉，《江南大學學報》，第15 (3) 期：21-28。

釋宗惇、釋慧岳、陳慶餘、釋德嘉、釋惠敏 (2007)。〈癌末病人受苦的意義與靈性照顧



），《安寧療護雜誌》，第12（1）期：13-29。

釋惠敏（2010）。〈恆常真我？無常無我？〉，《PAR表演藝術雜誌》，第207期：86-88。

三、 電子網站

中華電子佛典協會（<https://www.cbeta.org/>）。

中國哲學書電子化計劃（<https://ctext.org/zh>）。

佛光大辭典（<http://buddhaspace.org/main/>）。

衛生福利部統計處（<https://dep.mohw.gov.tw/DOS/lp-5069-113.html>）。

