

遺體捐獻行為的中國文化困境

張陽卉

摘要

在中國文化中，保留個人軀體的完整性具有重要意義，這導致醫學教學和科研中的屍源短缺現象成為制約醫學發展的一大問題。中國傳統文化一直被各界認為是阻礙遺體捐獻的根源，但本文基於訪談和文獻分析，發現導致這一現象的原因遠較傳統文化的影響更為複雜，其核心問題在於子女與父母在看待身體、死亡和“孝”上存在的多元價值觀衝突。價值觀衝突的文化根源不僅是多數研究指認的儒家傳統文化，而是一個包含著傳統文化、現代文化、精英文化與世俗文化相互交融和衝突的複雜問題。同時，兩者雖然在觀念上存在矛盾衝突，但所追求的終極目標具有高度一致性，即實現人的“尊嚴”。

【關鍵字】 遺體捐獻 身體觀 死亡觀 孝文化

中國遺體捐贈開展較晚，至 90 年代後，才在南京、上海、北京及揚州市開始較大規模地接受志願者的遺體捐獻。（柏寧、孫福川、岳長紅 2005，59）而筆者通過對南京紅十字會遺體捐獻志願者的訪談發現，南京至今登記的捐獻者有 7,400 餘例，但最終

張陽卉，東南大學人文學院社會學系本科生，中國南京，郵編：211189。

《中外醫學哲學》XV:1 (2017 年)：頁 81-102。
© Copyright 2017 by Global Scholarly Publications.

實現遺體捐獻的僅有 1,000 餘例。其中，不僅捐獻數量較少，而且即使捐獻者自身同意，也難以得到其家屬的支持。由此可見，從捐獻登記、確認捐獻到完成遺體捐獻行為都包含著捐獻者及其親屬的潛在“鬥爭”。

那麼，是不是由所謂的傳統文化所致？以往研究大多將之視為根源。柏寧等人認為以“仁”為本、以孝親倫理為內核的道德型文化的影響是問題的根源所在，具體表現為“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也”、“完膚”、“厚葬”的傳統倫理觀，將不仁、不法者屍體殘害的封建法典以及“落葉歸根”、“死得全屍”、“入土為安”的傳統死亡觀。（柏寧、孫福川、岳長紅 2005，59）張安勇等人將遺體捐獻瓶頸的形成歸因為社會、遺體接受單位和遺體捐獻者及家屬三大方面，在社會因素中也涉及到傳統觀念的影響，認為親屬“讓死者入土為安”的傳統觀念使遺體捐獻舉步維艱。（張安勇、崔益群、吳偉風 2009，101-102）陳來探討儒家的身體意識與當代器官捐獻倫理之間的關係，認為儒家文化使家屬認為完整保留親屬遺體是對親屬的尊重，也是生者對死者感情的體現，遺體的虧損是對死者的不敬，還會帶來或引起對生者的不吉利。（陳來 2013，61-68）這些觀點有強大的文化根源和邏輯支撐，為了驗證這一問題，筆者有幸與南京遺體志願者協會取得聯繫，訪談了六位遺體捐獻志願者（在下文中簡稱“志友”），該群體成員年齡多在 50 歲以上，處於退休狀態，多經歷過紅色革命戰爭年代(Chinese Revolution)¹，有的是中國共產黨(Chinese Communist Party)的黨員，或在退休前從事過組織工作。同時，為了使樣本更具代表性，筆者也路訪了若干想要捐獻遺體以及拒絕捐獻的不同年齡段人群。

(1) 主要指 1949 年至 1979 年，美國漢學家費正清教授將這段時間定義為中國革命時代。等同於毛澤東時代(Mao Zedong era, 1949 年 10 月 1 日 - 1976 年 9 月 9 日)。參考 Fairbank, 1983。

一、矛盾與統一

從筆者的實地調研和訪談結果來看，捐獻者與其家屬雖存在觀念上的矛盾，但兩者的終極追求卻是一致的。

從矛盾的一面來看，遺體捐獻行為為主要包括兩大衝突點：

首先，子女與想要捐獻遺體的父母在看待身體和死亡上存在價值觀的差別。對於父母而言，首先死亡是人生的必經階段，身體只是一個物質，死後便隨火化灰飛煙滅，不具意義和價值，但遺體捐獻卻能使人的精神價值得到延續。但對子女而言，親人的死亡只是其生命的另一種表現形式，身體不止是一個物化的載體，更是一個承載靈魂的存在物，承載著他們逝去的親人的靈魂。有多位受訪者表示，即使將火化後的骨灰撒到長江也無妨，但是卻拒絕捐獻親屬的遺體。由此可見，“入土為安”的觀念開始有了一定轉變，這可能也與國家相關政策有關，但有一個好的、安定的去處，仍是對死者死後最基本的尊重。而捐獻遺體既破壞了遺體的完整性（楊儒賓 1999，3），又讓死者死後還要面對刀、血，分割身體，無安身之處，十分殘忍，“就是有一種死了都不能安身的感覺。”因此，子女在父母去世後主動將遺體捐獻的情況幾乎是不存在的。

其二，雙方在對待“孝”的定義上也存在分歧，尊重父母意願的“順”與保留父母遺體完整性的“孝”存在力量上的衝突。家屬將保留親屬身體完整性與“孝”相結合的觀念²，認為安置好父母的遺體，保留其完整性是“孝”的表現，反之，如果連父母的遺體都不能完整安置好是極為“不孝”的。但在父母的觀念中，“孝”應體現在尊重其意願，並且盡孝應該體現在父母在世時，而不應在其死後消耗大量時間、精力、物力，“做給別人看”。

(2) 傳統中國的“聯繫性思維方式”在諸多兩極之間建構相互溝通或交互滲透的關係，將保留身體完整性與“孝”相聯繫是有中國特色的思維方式，參考楊儒賓，1999，3。

雖然作為捐獻者的父母和子女存在這兩方面的觀念衝突，但最終目標都是追求人的“尊嚴”。對父母而言，身體只具有生物性價值，死後便因個體的消亡而失去價值，因此通過捐獻遺體的方式來提高個體的精神價值，能夠實現其“尊嚴”。對子女而言，身體具有先天性的文化內涵，通過一系列喪葬儀式可以實現人有“尊嚴”的離開現實世界。因此，雖然從表面上看，兩者存在觀念上的矛盾，但是其最終都追求人的精神價值，實現人的“尊嚴”。下文將詳細闡釋兩個核心矛盾。

二、身體和死亡價值觀的衝突

如何認識身體和如何判定死亡是人類社會永恆的話題，醫學、宗教、倫理等各個領域都試圖為之下定義。筆者認為，父母與子女在這一問題上也存在著唯物主義死亡觀、毛澤東時代所留存的革命身體觀與世俗傳統的倫理道德之間的激烈衝突。

由於筆者所調研的遺體捐獻者所身處的時代具有特殊性，年齡大多在 50 歲以上，多數出生在左傾共產主義文化統領一切的歷史時期，在這種話語和價值觀教育中長大，在工作時也多擔任幹部，有不少還是中國共產黨的黨員，因此他們對於身體和死亡的認知具有高度一致性。在看待身體和死亡的觀念上，他們既具有毛澤東時代留存的身體觀、唯物主義死亡觀，又有很強的傳統集體主義觀念。

革命身體觀在 50-70 年代是最為主流的社會觀念，集中體現在毛澤東於 1944 年 9 月 8 日在張思德同志追悼會上發表的題為《為人民服務》的演講中（周夏奏 2008，45）：

人總是要死的，但死的意義有不同。中國古時候有個文學家叫做司馬遷說過：“人固有一死，或重於泰山，或輕於鴻毛。”為人民利益而死，就比泰山還重；替法西斯賣力，替剝削人民和壓迫人民的人去死，就比鴻毛還輕。……要奮鬥就會有犧牲，死人的事是經常發生的。但是我們想到人民的利益，想到大多數人民的痛苦，我

們為人民而死，就是死得其所。……今後我們的隊伍裡，不管死了誰，不管是炊事員，是戰士，只要他做過一些有益的工作的，我們都要給他送葬，開追悼會。這要成為一個制度。用這樣方法，寄託我們的愛死，使整個人民團結起來。（毛澤東 1964，905-906）

在這段話中，體現了毛澤東時代身體觀中的三個層面。首先，唯物主義的死亡態度，承認死亡的必然性，這自然就懸置了身體滅亡的問題，而直接開始探討第二點，即死亡的價值性，反映在其生前的貢獻。毛澤東將偉大的死亡等同於“為人民”的死亡，即提出為了國家和人民做出有益貢獻的人即便死去也是“重於泰山”的，這自然又忽略了身體被消滅的殘忍，不管身體遭受了什麼傷害，只要是對人民有意義的，那麼犧牲“小我”也是值得的。這與孔子所謂的“殺身成仁”、“捨生取義”在語義上相符，在革命時代這個特殊的時代背景下這種身體觀也存在必然性，要保衛黨、保衛國家就需要革命者做出“拋頭顱、灑熱血”的犧牲。而第三點，是為了確認死亡具有偉大意義所需的儀式性——開追悼會，也是再次向人們確認了只有為了人民而死，死亡才是有意義的。各個黨支部、國家單位、事業單位都會組織追悼會以追悼對社會做出有益貢獻的死者。

以上三點在筆者的實地訪談中均得到了體現。首先，“志友”認為死亡只是人生的一個必經階段，任何人都需要經歷，不必恐懼，也不必過多置辦，順其自然便可：

王爺爺³：我講這個生老病死，寫這個預囑，是自然規律，任何人都沒有辦法抗拒的。

他們往往認為身體不過是一個軀殼，並且由於火化政策，身體化為骨灰之後更是沒有分別，甚至可能會在處理過程中出現疏漏，骨灰只不過是給家屬一個象徵性的符號以便掛念。若是要被

(3) 王爺爺：1934年生，現83歲，任體育老師39年，後到南京工業大學任教。

人記住，更加應該提高精神價值，而遺體捐獻則是變相使死亡“增值”，不僅不會讓家屬無處可弔唁，而且能夠讓更多的人為其精神感染，進而推動醫學事業的發展、進步，對於他們自己來說，也是離開人世前一大令人欣慰之事。這也就體現了第二點，死亡的價值性。當筆者問及“為什麼會遺體捐獻”時，“志友”們首先表示，這是為醫學做貢獻的好事，是死後仍然能夠為社會奉獻的事情，是很有意義的。在南京遺體捐獻志願者表演的詩朗誦中，他們也著重強調為醫學做貢獻、救死扶傷的觀點：

助力醫科大學，教研再上新水準，省錢、省事、省力又省心，利國、利民、利自己。

人生一世多磨難，臨走奉獻功德圓滿，三補兩獻鑄就華章，相助醫學慈懷德善，披肝瀝膽救死扶傷，天行仁道國祚運昌，萬古敬仰世代流芳。

從上文可以看出，他們首先肯定了西式醫學所具有的科學性，不認為在人身上動刀子是“不好的”，這與近代以來崇尚“科學”離不開關係，使這群人對身體的認知更偏向於生物性的，而非文化性的。他們肯定解剖醫學對於醫學發展的重要性，而解剖醫學的發展使得死亡成為人類觀察自身的一面鏡子，死亡不再是生命的終點，而是認識生命的起點，具有一種經驗的獨特性質和根本價值（余成普 2014，136），因此強調了遺體捐獻是為現代醫學科研做貢獻的好事，是犧牲“小我”而有利於“大我”，利國利民的表現。同時由於為國家、為人民做貢獻，死亡就具有了國家層面上的偉大意義，因此也有利於自身價值的體現，提高了死亡的精神高度。這與黨從革命時期以來宣傳的死要“重於泰山”的價值觀一致。筆者了解到，媒體也會對“志友”群體的行為以媒體的形式宣傳；政府也時常在一些表彰大會上對其精神進行嘉獎，凡此種種都強化了遺體捐獻者對於自身捐獻行為是“為人民”的崇高性的肯定，因此精神崇高性反過來作用於遺體捐獻

行為。而他們在說服子女時也大多採用理性的方式，告訴他們這是利國利民的好事：

Q：當時（子女不同意您捐獻時您是）怎麼跟他們講的呢？

L：我跟他們講道理啊，我們這個遺體捐獻，從這個殯葬改革開始，大家講的基本上就這樣的，你身體火化了有什麼意思呢，就一把火，你想想，最後生病的人好多。我們國家的醫學，跟國外比，你們小孩也知道，國外怎麼怎麼樣，人家看病好。但是我們中國人，沒有解剖這個。我們把自己的遺體捐獻了，對自己也好。就是對你們小孩也好，我們走了以後，給你們節省啊。而且我們國家的土地資源，很緊張了吧。以後你們都要生存、吃飯，沒有土地，你們吃什麼，你說買了一塊地搞一塊碑放著幹什麼啊。我們講，你們一代兩代還回去看，後面就不會啦。到了以後，我們的孫子、子孫，擺了個地方還浪費了。

L：她說遺體捐獻啊，是利國利民利自己，我想想是啊，這樣真的蠻好的。我想想我們苦了一輩子，為了社會主義一輩子做的貢獻，活著做了貢獻，死了也要做貢獻。

上述兩位遺體捐獻者均談及“為社會主義做貢獻”、“死了也要做貢獻”、“奉獻給所需要的人”，而這兩位遺體捐獻者均是經歷過毛澤東年代的，一位長期在工廠中從事組織工作，一位原是體育教師，同時也是共產黨員，退休後擔任工會主席，接受過馬克思主義的思想教育，對身體的認知偏向唯物主義，最重要的是對於黨和國家具有高度的責任感，因此即便是死後也希望能夠為國家做貢獻。筆者認為，這深受毛澤東關於身體觀的教育影響，對於死亡的精神性價值十分重視。

對於第三點，雖然毛主席認為需要給對社會做過有益貢獻者開追悼會，一方面以感恩、表彰他生前所做的貢獻，另一方面也表示生者對他的追思。但是被訪者王奶奶卻表示不需要開追悼會，也不用設置靈堂，可以看出她對於死看得淡然：

Q：您沒有設靈堂什麼的，那子女以後想要祭拜一下你們怎麼辦呢？

王奶奶⁴：我們有紀念林啊，我們還有電子平台，現在電腦一打開馬上就有了。講得不好聽一點，現在科學也發達了，照片什麼都可以留下來了。

駱奶奶⁵：現在你就算買了一個墳，過段時間土地遷移，也找不到的，像我們這個紀念林是不會動的，是永久性的，這塊地，15畝，是南京市買下來的。

這不僅是王奶奶一個人的想法，她的許多朋友都有此意，並且有些已經將想法寫入遺囑或落到實處。他們認為被後代祭奠並不一定需要追悼會、靈堂等繁瑣的儀式，通過紀念林、電子平台等也可以實現對他們的追思，既便捷又省力，不受時空的限制。

但從上述話語中可以看出，他們的頭腦中也存在著非常強烈的集體主義觀念，即“捨小我，為大家”，為國家、為人民做貢獻，讓死亡具有國家層面上的偉大意義。這不同於將身體隨意處置，而是有固定的去向，即捐獻給集體，體現的又是一種極為傳統的觀念。

因此，捐獻者的頭腦中既存在唯物主義觀念、毛澤東時代所留存的身體觀念，又存在較為傳統的集體主義思想。

捐獻者與家屬之間的矛盾核心在於，我從實地研究中發現，這一代人的子女們較少受到毛澤東時代身體觀念的影響，同時有學者指出，子女在面對父母的死亡時映射出的仍然是存在頭腦中最基本、影響也最為深刻的觀點，即當地的喪葬文化風俗傳統和保留身體完整的傳統觀念。（余成普 2014，135-136）因此，在處理親人遺體時，不管他們是否受到現代醫學科學的教育，他們都更傾向於採用當地普遍的喪葬儀式。死亡比生育和婚嫁更要遵循不斷循環往復的既存行為模式，也就是說，人們在很大程度上應該按照既定的儀式操辦喪事。（羅梅君 2001，391）而喪葬儀式

(4) 王奶奶：1937年生，現80歲，中學體育老師。

(5) 駱奶奶：南京市鼓樓區遺體捐獻志願者負責人。

在中國社會中具有獨特的文化意涵和重要的社會功能。林耀華先生從功能論的角度論述喪禮有助於維繫父權統治的社會秩序。(林耀華 2000, 151) 楊懋春認為“在所有儀式中，父母的喪葬儀式和祖先的祭祀儀式最重要。”(楊懋春 2001, 87)，“它是一種獻祭儀式，是對家庭綿延不絕的意識。”(楊懋春 2001, 90) 而身體在喪葬儀式中所具有的文化象徵意義使得對於身體的處理十分重要。

首先，子女認為身體是靈魂的物質載體，死後仍然保持著一個人的本質，這種身體觀、死亡觀可以在喪葬文化中得到反映，傳統喪葬文化中設靈堂、開追悼會等需要有遺體或骨灰在場開展的儀式性活動，此時身體便扮演著死者靈魂的載體，相當於一個象徵物。人類學家在描述葬禮時通常把身體作為象徵符號。許烺光把逝去的祖先看作人格神，後人通過喪葬儀式使其在靈魂世界安然無恙地生活；通過祭祀，後人與祖先進行交流；嬰兒的出生及家庭教育乃至學校教育都是對祖先的學習；祖先是仁慈的，從不加害子孫，因此，家族成員的生活和家族命運籠罩在祖先的蔭庇下。“體面的葬禮對亡人和對亡人的親屬同樣重要。舉行葬禮時親屬們對亡人應盡的義務，是家族平安，人丁興旺的保障，是親朋好友溝通關係的橋樑，也是顯示家族社會地位的有效方法。葬禮同時也是為了保證死者的靈魂去靈魂世界的途中一路平安，保證靈魂在靈魂世界安然無恙。”(許烺光 2001, 15) 因此，在子女的觀念體系中，通過完成被世俗社會認定的規範的葬禮才能保證死者靈魂無恙，而由於身體是靈魂的物質載體，保證身體的完整性是必不可少的前提條件。

同時，這種觀念伴隨著儀式代代流傳，使人們即便沒有接受過系統的死亡觀教育，也能夠在參加他者葬禮的過程中逐步形成對傳統喪葬文化的認知，而這種潛意識中的文化觀念更為深刻。可以看出，與父母相反的是，子女更強調的是喪葬儀式的文化性而非生物性。人的死亡與動物的死亡的不同之處在於，前者會引

起相應的社會信仰、情緒變化以及隨之的儀式性活動。也就是說，機體的生物現象並不是死亡的全部，人們還將一系列複雜的信仰、情感和行為加諸這個只與機體相關的生物現象，從而使它有了獨特的性質（羅伯特·赫爾茲 2011，16 及 61）。“他只是停止呼吸了，離開人間然後到天上看著我、保佑著我”，死亡在我們的社會中並非意味著生命的終結，而可能是生命的另一種存在形式（郭于華 1992）。

其次，死亡，無論是在何種意義上，都不僅僅是個體生理功能的消失，而是一個家庭、親屬乃至整個社區的悲劇，處理身體並不是個人的私事，而是擴大到整個家庭、社區的事件。（余成普 2014，135）輿論對於本該是由個人意志決定的遺體捐獻具有極大的影響力，動作（表演）相對於信仰在喪葬儀式中更具有重要性。在一個人的葬禮上，不僅需要其子女出席，還有具有血緣關係的直系、旁系親屬，具有地緣關係的鄰里以及通過社會網路聯結而存在“關係”的朋友、同事等。“在中國的喪禮中，一般的觀眾扮演著一個主動的角色，他們與受聘的專家一起創造一場儀式表演。社區成員同時是觀察者和被觀察者；他們在儀式的表演中同時扮演著主導者和觀眾的角色。專家、服喪者和社區成員等在儀式中的恰當表現，都與每一個相關的人有著密切的關係。……參與者的內在狀態、個人信仰和傾向，基本上與儀式是沒有關係的。”（華琛 2003，102）這些人都會對遺體的處理方式進行評價，因此，子女需要完成一套完美的葬禮“表演”以在眾人面前展示對死者的緬懷和敬意，這也是多地出現“厚葬重殮”的原因，是“做給別人看的”。輿論評價對於在世的子女、家庭都存在持續、深遠的影響。

另一方面，對於死者身體的不恰當處理，在中國可以理解為身體不完整或者棄屍荒野，是剝奪了死者作為人有尊嚴地離開這個世界的最後過程，將會給死者靈魂帶來不安以及引來他們對生者的報復，這種觀念即使在現代中國（甚至日本）依然被很多人

秉持 (Daar 1998, 19; Ohnuki-Tierney 1994, 35(3); Lock 1999, 31; Ikels 1997, 38; 唐媛 2008)。郭于華指出中國的民間傳統的喪葬活動是有文化意識結構作為其內在支援的一套行為體系，她從中離析出一種二元的文化結構，即生—死、人—鬼、陰—陽兩個世界的相對存在與相互通達。(郭于華 1997, 148) 她認為，“民間傳統喪葬禮俗及其生死觀念的深層文化內涵是對另一個世界生活的依賴和對於永生的渴望。它們將對死亡的確認與恐懼驅趕出意識範圍之外，使人在‘終有一死’的巨大陰影下積極樂觀地活著。如果說喪葬儀式的社會功能在於使社會、集體得到鞏固完整，那麼它的心理功能則在於使人的精神得以完整，使人的感情得到平衡它助人渡過生命的緊要關頭，走完整個生命過程，從此意義上說，喪葬禮俗可以說正是傳統社會中不可缺少的濟渡生命的舟船與橋樑。”(郭于華 1997, 175)

而子女對於父母遺體的不恰當處理也被社會定義為“不孝”，人們強調在世的人與死者之間存在親屬聯繫的延續性，相信祖先可以代表在世的後代與神靈交往，這是促成中國人所奉行的複雜的喪葬儀式的演化過程的一個必要的誘因。“對儒家來說，死亡事件的社會價值在於其能教導個人學習孝道，孝道是明清時期強調家庭取向的中國國家的核心價值觀念。”(Rawski 2004, 142) 筆者將在下文中詳細闡述兩者在“孝”文化上的衝突。

三、“孝”文化的衝突

通過實地訪談，筆者發現父母與子女在何為“孝”觀點上存在著顯著的衝突。為什麼在中國很多人會將捐獻遺體與“不孝”聯繫在一起呢？筆者認為，有一系列複雜的原因，具體如下：

其一，大眾對於遺體捐獻制度存在誤解，遺體捐獻是自願、無償的，沒有任何制度上規定的報酬，提供給一些困難家庭的慰問金或者補助金並不屬於買賣性質。而大眾卻道聽塗說，歪曲、擴大慰問金的數量和性質，誤以為捐獻遺體表面上無償，實質上

有償。由此，民間輿論往往將“捐”遺體轉變為“賣”遺體，父母的自主捐獻行為被誤解為子女為了獲取金錢利益的商業行為。在訪談中，有多個案例涉及家屬將“志友”遺體捐獻後受到輿論抨擊：

駱奶奶：而且外界的輿論實在太大了，下關有一戶人家，因為受不了了，就搬走了。她把她愛人捐掉了，門口鄰居就講她，把她愛人賣掉了，拿了錢了這樣。啊呀，人家都罵她。

Y：對於年輕人來講，不是說他們不讓，是外界的輿論壓力太大，就外面這些群眾對遺體捐獻的認可度很低的。就覺得你把父母的遺體給賣掉了，甩掉了。

這種極為負面的輿論給仍在世的子女的身心都造成了極大的壓力，但不能否認的是，確實存在一些不孝順的，只在乎金錢利益的子女，因以為捐獻父母遺體可以得到報酬而來詢問，負責人駱奶奶就與筆者談到了這樣一次使其十分尷尬的經歷：

駱奶奶：……那個老人呢就是想捐，然後她女兒就說，‘還有一點我想問，捐了以後有沒有回報？’。我就跟她講，‘我們這個是無償的捐獻沒有回報’。然後她說，‘那你不要講，你肯定知道的，我們同事就講，那邊有人捐了以後有錢拿。’我就說，‘沒有這個事情的，如果有，那也是他家裡比較困難，最後給了他一點補助金，或者說慰問金，這是可以’。她就說，‘那你是瞞著我的’。那我說，‘我做了這個 20 年了，有的話我肯定跟你說了，沒有我跟你說了那是不行的。沒有的我怎麼給你講，你不捐就不捐，我是尊重你的意思的’。那她媽媽講了，‘你名片給我，我還是想捐的’，那那個女的說，‘我還是要考慮考慮的。我回家還要問問那兩個。’

可以看出，這位女士始終堅持認為捐獻遺體是有報酬的，因此來詢問，而當得知並沒有報酬就表示需要再考慮，捐獻意願下降。這類人的存在使大眾有對制度產生懷疑的現實基礎。

其二，由於毛澤東時代的身體觀念不被子女理解，捐獻遺體這種與傳統思想相悖的行為會被子女誤解為父母變相批評其“不孝”。筆者在訪談一對高齡志友王爺爺和王奶奶時，詢問他們在最初決定捐獻遺體時是否得到子女的支持。王奶奶表示，當兒子得知此消息的第一反應為，是不是自己對他們不好、不孝順，並不同意。可見，子女們會將之首先與“孝”相聯繫。但在此案例中，通過溝通，最終兒子還是尊重父母的選擇，即對父權的尊重的“孝”壓過了保留屍體完整性的“孝”：

Q：當時是怎麼勸（兒子同意）的呀？

王奶奶：具體的是不太記得了，但是我認為這個裡頭是這樣。我們和我們兩個兒子的學歷是沒法比的，但是爸爸在他們心中，是有崇高的地位的，是非常尊敬他的。尤其我的大兒子，學歷很高，但是對爸爸是非常敬重的。他也說啊，是不是我們對你們不好，那我說，不是你們對我們不好，我小兒子，在南京，三天兩頭要送菜過來給我們吃，叫他不要送，他還要送，那怎麼辦呢。我還搞得沒有辦法，昨天還送了他燒的牛肉，跟我講怎麼燒的，我一個耳朵進一個耳朵出，我不會燒。這個是我們兩個想這樣，看開了，人死了不就這麼回事啊。

從上述話語中可以看到，在這個家庭中，父親具有較強的權威性，子女認為父母所說的希望捐獻遺體是其真實意願的表達，因此尊重父母的意願。但是在現代大部分家庭中，隨著父母年齡的增大，處於被子女贍養的被動地位，話語的權威性下降，而子女具有更強的話語權，因此子女往往會認為父母所說的要捐獻遺體這種與傳統思想相悖的行為，並不是其真實意願的表達，而是變相表達子女“不孝順”。

其三，各種不同的喪葬儀式都具有其世俗文化意義，而捐獻遺體缺乏文化上的合法性。實行土葬大多是認為死者應保存完屍，入土為安。比如不願意捐獻遺體的受訪人H稱，在當地傳統的喪葬文化中，不給父母實行土葬是子女無德無能的表現：

H: 其實我們家裡是一直連火葬都不想的, 我們家裡一直都是土葬的, 就是人整個埋進去。我爺爺的媽媽是第一年實行火葬, 就是從小的家庭傳統就是這樣, 就認為火葬是一種子女無德無能的表現。因為土葬花的錢要多嘛, 因為土葬首先要交罰款, 因為現在不允許土葬, 另外一個, 土葬也不能買陵園, 要埋在人家田裡, 還要賠錢。所以我們當地, 如果老人說了要土葬, 然後你不土葬, 就會覺得你當子女的不盡孝或者無能的表現。但是你想, 如果他們知道我親人去世了, 然後, 我又把他們的遺體捐了, 我的天吶……

據筆者了解, 實行土葬並不是少數現象, 在中國許多地方都仍然存在盡可能土葬的做法。(李燦 2016, 5) 並且可以看出, 在當地的世俗釋義中直接將不保留父母的遺體完整性等同於不孝順、無能, 而捐贈遺體更是不能夠被接受的行為。在個別少數民族中, 也有視土葬為最壞葬法的, 如藏族民間實行火葬、天葬、水葬, 而對患有麻風、天花等傳染病人或強盜及受刑而死的囚犯用土葬, 認為可以根絕瘟疫流行和懲治罪犯, 打入地獄, 永世不得轉生。但實際上, 雖然各地喪禮的執行和組織都有驚人的懸殊差異, 但儀式的整體結構卻是大致相同的。這就是中國方式的文化標準化的精髓所在, 該體制是一個高度包涵的一統結構, 但內部容許這高度的差異。(華琛 2003, 111) 各種喪葬意識都在表達一種信仰, 是一種表達對死者的哀悼的一種方式, 其本質上是一種社會文化現象, 從其起源、形式、內容以及儀式的實施, 都要受到自然地理環境和生業方式以及外來文化等因素的影響。因此, 在不同的歷史時期、不同的國家和地區、不同的民族乃至不同的社會階層都會形成不同的儀式。

火葬在不同宗教體系中有不同的文化意涵, 在中國影響範圍比較廣的佛教不重皮囊, 認為若埋土中, 唯恐死者執著於其形骸肌膚, 以致不能解脫, 故以火焚之, 則不眷戀而知四大皆空。藏族的天葬則通過讓鷹等鳥獸吞食屍體來達到靈魂不滅和輪回往復。“水是人類生命之源”, 水葬將水和神、幸福、美好和不朽

連在一起，因此也容易被人們所接受。相比這些喪葬儀式所具有的文化意涵，捐獻遺體缺乏文化體系上的合法性，官方話語中將之看成是利他的高尚行為，與身體完整性的傳統觀念和喪葬文化之間仍存在鴻溝。（余成普 2014，135）

可以判斷，在中國社會中，大多數父母與子女在何為“孝”的觀點上保持一致，即認為子女安置好自己的遺體，保留其完整性，並且時常去祭拜父母的遺體是“孝順”的表現，但顯然，“志友”對於“孝”的看法不同於子女。

首先，所謂“孝順”，順即為順從，他們認為尊重父母的意願才是“孝”。一位“志友”表示，當自己的子女認同並且尊重自己的觀點時，他為自己在家中的地位沒有因年老而降低感到欣喜。

其次，由於對死看得淡然，他們更注重生前的生活，認為在活著的時候要珍惜生命，對於父母則表現為，盡可能在父母在世時盡孝，而不要在父母死後做儀式性的東西給他人看：

王奶奶：想開一點麼，就這麼點事情。我們兩個人的觀點就是，老人活著的時候，對他好一點，儘量不要讓他受罪，去世了就去了，別弄得太麻煩，還花錢。當年我的母親不在了，他的母親還在。他的弟弟妹妹都說我們倆的工資不是最多的，但是我們倆寄給老人的錢是最多的。我們兩個始終認為，父母去世了，那麼等他們在活著的時候對他們好一點，死了以後有什麼意思啊，都是做給人看的。他媽媽前幾年 90 歲去世，不容易的，像他們這種家庭婦女，而且自然睡覺就去世了，乾乾淨淨的，非常難的。我們就是希望她不要痛苦，睡覺就過去了，我們就安心了，我們看到了，心裡也安心了。看著她痛苦，是很難過的，看著心疼。她母親很不容易的，大床上旁邊一邊一個，兩個小孩，蠻不容易的。

同時，由於“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也”這類經典的儒家身體觀被以往研究頻頻提及（方耀 2014，11），筆者也想驗證在“志友”群體中是否也同樣存在這種將保留身體

的完整性與“孝”相聯繫的觀念。但調查顯示，這種觀點對於他們並沒有很大的影響，雖然可能是由於筆者的訪談物件人數不夠的原因，但是可以看出，對捐獻者而言，革命身體觀是壓倒這種傳統身體觀而存在的：

Q：那我們說“身體髮膚，受之父母”，子女保留你們的身體可能是為了盡孝，你們是怎麼看的呢？

王奶奶：你說的這個，我們好像沒什麼概念嘛，子女盡孝可能是有的，我們的子女說實話一開始也是不同意的，也是有想法的，我們一開始跟他們講的時候，他們就跟我說，怎麼啦，我們對你們不好啊，要遺體捐獻。但是我們想這樣做啦，那我們就跟他們講，那溝溝通通也就同意了。怎麼說呢，那尊重我們的意見，也是盡孝嘛。

由此可見，在父母和子女關於何為“孝”觀念的衝突上，存在著一系列矛盾衝突。首先，父母認為子女能夠尊重他們的選擇，讓他們自己決定自己遺體的處理方式是孝順的表現（方耀 2015，46）⁶，對於將保留遺體完整性與“孝”相聯繫的觀點並沒有過多的了解。其所追求的父權的權威性，體現的是一種傳統的“君君、臣臣、父父、子子”的儒家封建等級倫常。但這種父權制在現代不斷式微，甚至消失，在現代觀念中，父母與子女之間體現著一種平等的關係，更甚者，在大多數不同意捐獻的家庭中，子女在家中反而享有更大的話語權，對於父母遺體的處理擁有更大的決定權。

子女對於“孝”的觀念也是一個極為複雜的狀態，筆者認為，其一方面希望遵從父母的意願，使之達到實現人生價值的目；另一方面受縛於輿論的壓力，受到典型的“孝順”的處理遺體的做法的影響，保留父母遺體的完整性被子女認為是“孝”的

(6) 《論語》中子曰：“父在觀其志，父沒觀其行，三年無改於父之道，可謂孝也。”（《論語·學而》），意為只要父親的做法是正確的，都值得堅持，子女都應該順從父親的意志才是“孝”。遺體捐獻是符合道義的事情，因此子女應當順從才可謂“孝”。

基本行為，即便違背了父母的意願，也是在臨死和死後維護父母的尊嚴的一種善意的“孝”，最終仍然選擇不捐獻。而作為捐獻者的父母對死亡看得淡然，對於死後的事情並不在意，認為盡孝應該體現在父母在世時，而不是死後。

但需要指出的是，此處保留父母遺體的完整性的對立面，並不同於一般的遺棄父母的遺體，不將之妥善處理的“不孝之舉”，而是貢獻給醫學事業，也就是說與儒家傳統精英文化中的“捨生取義”相符合，是一種高於一般行為意義之上的高尚之舉。在現代官方話語中，捐獻遺體也是被冠以“助力醫科大學，教研再上新水準，省錢、省事、省力又省心，利國、利民、利自己。”的善舉。“人生一世多磨難，臨走奉獻功德圓滿，三補兩獻鑄就華章，相助醫學慈懷德善，披肝瀝膽救死扶傷，天行仁道國祚運倡，萬古敬仰世代流芳。”並且在這一行動後，還能夠達到“萬古敬仰世代流芳”的作用，能夠幫助父母達到其實現人生價值的願望。但很顯然，從結果來看，遺體捐贈的官方話語與身體完整性的傳統觀念和喪葬文化之間仍然存在鴻溝。

同時，遺體處理是擴大到整個家庭、社區的事情，“孝”的行為需要得到社會認可。子女所持有的“孝”的觀念是置於整個社會文化視域下，將遺體處理作為整個家庭、社區的事務考慮的，而非父母個人的事務。因此，許多家庭的子女大肆操辦葬禮，便是為了得到社會對於其“孝”行為的認同。

所以在對待“孝”文化的問題上，存在著一系列矛盾衝突：

首先，捐獻者認為孝順體現在尊重父母的意願，追求父權在家庭中的權威性，但與之相矛盾的是這種父權制在現代不斷式微，甚至消失，父母與子女的關係趨於平等，且在大多數不同意捐獻的家庭中，子女在家中享有更大的話語權。

其次，捐獻者希望通過捐獻遺體助力醫學發展的方式，提升生命的精神價值，實現自己作為人的“尊嚴”。但子女認為保留家人遺體的完整性是使其死得有“尊嚴”的“孝順”行為。

四、結語

綜上所述，筆者認為，在文化觀念方面，阻礙遺體捐獻行為的並不是單純的以“仁”為本、以孝親倫理為內核的道德型文化，“落葉歸根”、“死得全屍”、“入土為安”的傳統死亡觀，以及傳統的儒家思想等等。而是子女和父母之間關於“孝”觀念、身體和死亡觀念上的衝突，是一個包含著傳統文化、現代文化、精英文化與世俗文化之間相互交融和衝突的問題：

首先，由於筆者的被訪者具有特殊性，他們受毛澤東時代的身體觀念影響深刻，重視身體的精神價值，持唯物主義死亡觀。但在其頭腦中又存在著強烈的“犧牲小我，成就大我”的傳統集體主義觀念，希望能夠為國家做貢獻。而子女受革命思想的影響弱，在思想上更偏向於傳統文化，在行動時更傾向於採用普遍的喪葬儀式處理方法，因為處理身體並不是個人的私事，是整個家庭、社區的公共事務。他們秉持著不完整的保留父母遺體，便會讓死者死得沒有尊嚴，不僅會給死者的靈魂帶來不安，還會引來他們對生者的報復的傳統倫理道德觀而選擇不捐獻父母的遺體。因此雙方在身體觀、死亡觀上的觀念衝突阻礙了遺體捐獻行為。

其次，從家屬、不願意捐獻者和輿論話語中可以看到，他們往往將保留親屬死後遺體的完整性的能力及行動與是否孝順相聯繫，而且可以看到其定義和理解隨著時間的推移變得十分簡化。輿論則更為暴力的直接將不保留身體完整性與子女“不孝”掛鉤，並不了解死者本身的意願，也不會考慮到這是助力醫學發展的行為，而只認為是還在世的子女非常冷酷無情。這一方面源於輿論環境對於“捐獻遺體”的誤解，認為表面上為“捐獻”，實際上是將遺體“售賣”給醫學院等機構；另一方面，喪葬儀式具有世俗文化含義，而捐獻遺體缺乏文化上的合法性，有些地方甚至將不能土葬認為是子女無能的表現。因此，即便是父母親口提出要捐獻遺體，子女也會首先與“孝”相聯繫，認為父母所謂的“捐獻遺體”並不是他們的真實語義，而只是變相反映他們“不

孝順”，讓子女們受到輿論的譴責，因此大多數家庭會反對父母捐獻遺體。這也反映了子女所代表的整個家庭、社區的輿論力量與父母帶有個人主義的精英文化之間的力量抗衡，而從結果來看，前者佔據上風。

可見，這不僅僅是傳統文化單方面造成的結果，更不僅僅是子女和父母在傳統和現代、世俗與精英之間十分清晰的二元對立。想要捐獻遺體的父母既受到現代文化的影響，也受到傳統文化的影響，正是由於多種文化觀念的衝撞，才會引發衝突。

但正如第一部分所述，雖然兩者在觀念上有兩方面的衝突，但是從深層次來看，兩者都在追求個體生命的“尊嚴”。對於父母而言，生命的尊嚴是自致性的，身體本身只是一個生物性的物質，不具有尊嚴，需要通過捐獻遺體這一昇華到國家層面的行為才能使其獲得尊嚴；對於子女而言，生命的尊嚴是先賦性的，身體本身具有文化性內涵，通過一些社會賦予意義的喪葬儀式便能使遺體獲得價值，而只有完整的運行完這一套喪葬儀式，人才能夠有尊嚴的離開世俗世界。

最後需要指出的是，本研究主要存在兩點局限性：

其一，調查地點的代表性問題。筆者的實地調查僅局限於南京市，該市走在全國殯葬改革的前沿，喪葬文化趨於現代化，民眾思想較為開放，傳統觀念對民眾的制約弱於其他地區，因此父母與子女在觀念上衝突較為激烈；

其二，訪談物件的代表性問題。筆者的主要訪談對象為南京紅十字會遺體捐獻志願者成員，在同一組織內其思想觀念存在同質性趨向，對於捐獻遺體有高度認同，不能代表大多數人對於遺體捐獻的看法。且由於樣本量不足，更放大上述缺陷。

因此，該結論在中國部分經濟不夠發達，受到現代文化影響較弱的地區以及擁有特殊喪葬文化的少數民族地區可能無法適用，若將結論一般化而不考察地方特殊性可能會引起文化衝突。

參考文獻

- 毛澤東：〈為人民服務〉，《毛澤東選集》（一卷本），北京：人民出版社，1964年4月第1版。MAO Zedong. "Serve the People," *Mao's Selected Works (one-volume)*, (Beijing: The Renmin Press, 1964).
- 方 耀：〈儒家倫理是器官捐獻的觀念障礙麼？——如何理解“身體髮膚，不敢毀傷”〉，載於《中外醫學哲學》，2014年，第1期。FANG Yao. "Is Confucian Ethics the Concept Barriers of Organ Donation: How to Understand 'Shen Ti Fa Fu, Bu Gan Hui Shang,'" *International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine*, 1 (2014).
- 方 耀：〈支援父母捐獻遺體不孝麼？〉，載於《中外醫學哲學》，2015年，第1期。FANG Yao. "Is it Unfilial to Support Parents for Body Donation," *International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine*, 1 (2015).
- 余成普：〈器官捐贈的文化敏感性與中國實踐〉，《中山大學學報（社會科學版）》，2014年，第54卷，第1期。YU Chenpu. "The Cultural Sensitivity and China Practice of Organ Donation," *Journal of Sun Yatsen University (Social Science Edition)*, 54:1 (2014).
- 李 燦：〈“絕不歸骨故山”：近代上海關於火葬的爭論及實施（1895-1949）〉，南京大學，2016年。LI Can. *Never Shall Be Buried—Cremation in Shanghai (1895-1945)*, (Postgraduate Dissertation of Nanjing University of Chinese Modern History, 2016).
- 周夏奏：〈革命身體觀——崇尚精神，蔑視身體〉，《粵海風》，2008年，第4期。ZHOU Xiaozou. "The Revolutionary Concept of Body—Admiring the Spirit and Despising the Body," *Yue Hai Feng*, 4 (2008).
- 林耀華：《義序的宗族研究》，北京：三聯書店，2000。LIN Yaohua. *A Study of the Patriarchal Clan in Yixu* (Beijing: Joint Publishing, 2000).
- 柏 寧、孫福川、岳長紅：〈我國遺體捐獻現狀及其制約因素的研究〉，《中國醫學倫理學》，2005年，第18卷，第4期。BAI Ning, et al. "Study on China's Current Situation and Restricting Factors of the Body Donation," *Chinese Medical Ethics*, 18:4 (2005).
- 唐貴忠：〈土葬習俗與生育觀念〉，《人口研究》，2002年，第26卷，第2期。TANG Guizhong. "The Burial Customs and Fertility Concept," *Population Research*, 26:2 (2002).
- 唐 媛：《器官移植的倫理研究》，中南大學生命倫理學專業博士學位論文，2008年。TANG Yuan. *Doctoral Dissertation of Central South University of Bioethics: An Ethical Study on Organ Transplantation*, 2008).
- 張安勇、崔益群、吳偉風：〈解析遺體捐獻瓶頸的成因及解決措施〉，《中國醫學倫理學》，2009年，第22卷，第2期。ZHANG Anyong, et al. "The Analysis of Cause and the Countermeasures of the Bottleneck of Body Donation," *Chinese Medical Ethics*, 22:2 (2009).
- 陳 來：〈儒家的身體意識與當代器官捐獻倫理〉，《文史知識》，2013年，第一期。CHEN Lai. "Confucian Body Consciousness and

- Contemporary Organ Donation Ethics,” *Knowledge of Literature and History*, 1 (2013).
- 許烺光：《祖蔭下：中國鄉村的親屬、人格和社會流動》，台北：南天書局，2001。Francis L. K. HSU. *The Ancestors' Shadow: Family and Religion in China*,” *Studies in Social and Cultural Anthropology* (Taipei: Nantian Publishing House, 2001).
- 郭于華：《死的困擾與生的執著：中國民間喪葬儀禮與傳統生死觀》，北京：中國人民大學出版社，1992。GUO Yuhua. *The Obsession of Death and the Preoccupation of Life: Chinese Folk Funeral Rites and Traditional View of Life and Death* (Beijing: The Remin University of China Press, 1992).
- 郭于華：〈生命的續存與過渡：傳統喪葬禮儀的意識結構分析〉，《象徵與社會：中國民間文化的探討》，天津：天津人民出版社，1997。GUO Yuhua. “Continuity and Transition of Life: Analysis of the Conscious Structure of Traditional Funeral Rites,” *Symbol and Society: A Probe into Chinese Folk Culture* (Tianjin: The Renmin Press of Tianjin, 1997).
- 華琛：《中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式次序、動作的首要性》，2003。James L. Watson. *The Structure of Chinese Funeral Ceremony: the Importance of Basic Form, Ritual Order and Action*, 2003.
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年。YANG Rubin. *The Confucian Concept of the Body* (Academia Sinica, 1999).
- 楊懋春：《一個中國村莊：山東台頭》，江蘇：江蘇人民出版社，2001。YANG Maochun. *A China Village: Shandong Taitou* (Jiangsu: The Remin Press of Jiangsu, 2001).
- 廖方容：〈略談西藏的土葬習俗〉，《西藏研究》，2005年第2期。LIAO Fangrong. “Roughly Talk about Tibet’s Burial Customs,” *Tibet Research*, 2 (2005).
- 羅伯特·赫爾茲：《死亡與右手》，上海：上海人民出版社，2011。Robert Hertz. *Death and the Right Hand* (Shanghai: The Renmin Press of Shanghai, 2011).
- [德] 羅梅君：《北京的生育婚姻和喪葬——十九世紀至當代的民間文化和上層文化》，北京：中華書局，2001。Mechthild Leutner. *Fertility, Marriage and Funeral in Beijing: Folk Culture and Upper Class Culture from 19C to the Contemporary Era* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2001).
- Daar A S, Marshall P, Culture and Psychology, *Organ Transplantation in World Health Forum*, 19 (1998).
- Fairbank, John King. *The United States and China*. Harvard University Press, 1983.
- Haddow, G. The Phenomenology of Death, Embodiment and Organ Transplantation, *Sociology of Health and Illness*, 27:1 (2005).
- Ikels, C. Ethical Issues in Organ Procurement in Chinese Societies, *The China Journal*, 38 (1997).

- Jansen, N E, Leiden, H A, Haase-Kromwijk BJJM. et al. Organ Donation Performance in the Netherlands, *Medical Record Review in 64 Hospitals*, 8 (2005).
- Lock, M. Culture Aspects of Organ Donation and Transplantation, *Transplantation Proceedings*, 31 (1999).
- Ohnuki-Tierney E, Brain Death and Organ Transplantation: Cultural Bases of Medical Technology, *Current Anthropology*, 35:3 (1994).
- Rawski, Evelyn S. A Historian's Approach to Chinese Death Ritual, James L. Watson, Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, *Journal of History and Anthropology*, 2004(1).