

南 華 大 學

生死學系

碩士論文

台灣民間傳統喪禮事亡靈儀式之研究

—以台中市烏日區為例

The research of funeral ceremony in Taiwan society—Take

Wurih District, Taichung City as an example

研 究 生：黃銘鋒

指導教授：徐福全博士

中華民國 103 年 6 月 30 日

南 華 大 學

生死學系

碩 士 學 位 論 文

台灣民間傳統喪禮事亡靈儀式之研究

- 以台中縣烏日鄉為例

研究生：黃 銘 鋒

經考試合格特此證明

口試委員：王 桂 燦
徐 福 元
楊 士 賢

指導教授：徐 福 元

系主任(所長)：蔡 品 雄

口試日期：中華民國 103 年 6 月 30 日

台灣民間傳統喪禮事亡靈儀式之研究

—以台中市烏日區為例

摘要

「事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」是中國固有的禮儀。在台灣民間傳統習俗中，事亡靈儀式是喪葬流程中的主要軸心。從亡者往生開始的腳尾飯、魂帛、魂旛、做七、功德法事到百日、對年、三年合爐，都是一連串的事亡靈相關儀式。從這些儀式中可以讓在世的家屬們從中得知一些孝道相關的涵意，得知即使往生了，在經由儀式演繹及整個事亡靈的過程後，更能加深對亡者的事奉，應如同他活著一般對待。

本文根據相關禮俗經典、前人文獻記載及田野調查資料等，以台中烏日地區為例分析民間事亡靈儀式過程，探討台灣民間傳統喪禮事亡靈儀式流程內容，並針對傳統及現在事亡靈儀式做出比較，以了解傳統亡靈儀式在經簡化後是否有違背其傳統倫理。

全文共分五章，第一章：緒論，內容主要為研究者的目的與動機、研究範圍與對象、研究方法與工具。第二章：文獻探討，以中國靈魂觀念、喪葬禮儀相關研究、喪葬宗教儀式相關研究作為探討。第三章：台灣的傳統喪葬禮儀與淵源：以中華喪葬禮俗之淵源、傳統喪葬禮俗的三大領域及台灣傳統喪葬禮俗作為探究。第四章：烏日地區的事亡靈儀式之研究，將以傳統與當前事亡靈儀式作為探討，並對事亡靈儀式演變的地方及原因作探討。第五章：結論，內容主要是本研究之總結，以及研究者提出看法與建議。

關鍵字：事亡靈儀式、做七、百日走孝、對年、三年合爐。

Abstract

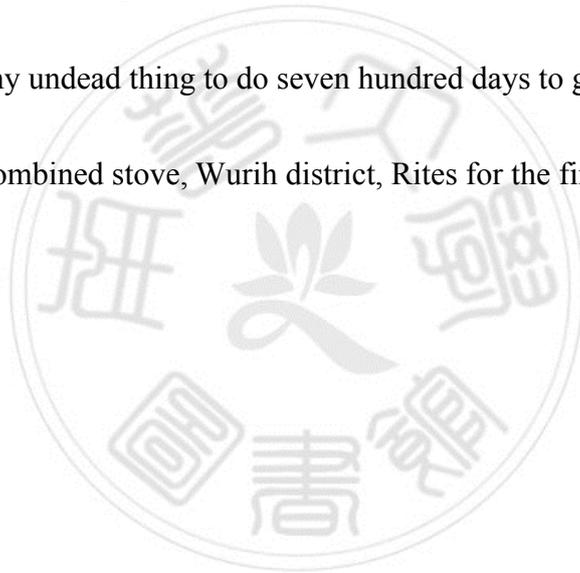
"If things born dead things, dead things do exist, such as, filial matter to it." Is China's inherent etiquette. In Taiwan, traditional folk custom, things undead funeral ceremony is the main axis of the process. From the beginning of the foot end of the dead reborn rice, silk soul, soul streamers, do seven, merit ceremonies to the Hundred Days, for years, three years combined oven, are a series of things related to the souls of the ceremony. From these ceremonies allow surviving family members learned from some of the relevant meaning of filial piety, that even passed away, after a process of interpretation and the whole thing through the ceremony the souls of the dead to better serve to deepen should like generally treated him alive.

According to the relevant customs classics, such as previous literature, the analysis of traditional folk customs of things undead ritual process and research to explain what the souls of Taiwanese folk funeral ritual process content, and to make more things for the souls of the traditional ceremony and now to after the traditional understanding of the differences between simplified if there is reason against their ethics, and agree that "things undead" ceremony with grief counseling, reverence for his ancestors, forever the meaning of filial piety.

Paper is divided into five chapters, the main contents of the three traditional areas of funerary rites of burial ritual, something dead, grief counseling; civil ceremony souls

traditional Taiwanese thing, since the beginning of the final rites of the deceased died as a move shop, foot tail goods, Funeral vertical section of the Spirit stopped furnishings, stop laying funeral prayer, merit ceremonies, funeral and burial rites of the funeral home when laying ceremony, public laying ceremony, burial after "100 Days", "for years", "three in ", " co-furnace. "Wurih region in the study area, to explore different things poor souls traditional Taiwanese folk rituals and ceremonies souls existing simplified things, whether the violation of their ethics.

Keywords: ceremony undead thing to do seven hundred days to go filial piety, for years, three years combined stove, Wurih district, Rites for the first seven days after death.



目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與對象.....	5
第三節 研究方法與工具.....	9
第二章 文獻探討.....	13
第一節 中國靈魂觀念.....	13
第二節 喪葬禮儀相關研究.....	17
第三節 喪葬宗教儀式相關研究.....	29
第三章 台灣的傳統喪葬禮儀與淵源.....	33
第一節 傳統喪葬禮俗的三大領域.....	33
第二節 中華喪葬禮俗之淵源.....	37
第三節 台灣傳統喪葬禮俗.....	47
第四章 烏日地區的事亡靈儀式.....	59
第一節 烏日地區傳統的事亡靈儀式.....	59
第二節 烏日地區當前事亡靈儀式.....	79
第三節 事亡靈儀式演變的地方及原因探討.....	89
第五章 結論.....	95
參考書目.....	103
古籍.....	103
專著.....	104
期刊論文.....	106
學位論文.....	107
參考網站.....	110
附錄.....	111
附錄一.....	111
附錄二.....	112
附錄三.....	113
附錄四.....	114
附錄五.....	115
附錄六.....	122
附錄七.....	126
附錄八.....	129
附錄九.....	133

圖目次

圖 1-2-1 烏日區行政區域圖.....	5
圖 1-3-1 研究流程圖.....	9
圖 3-2-1 現代男性壽衣長袍馬褂式.....	38
圖 3-2-2 現代女性壽衣旗袍式.....	39
圖 3-2-3 現代男性壽衣西裝式.....	39
圖 3-2-4 現代台中市烏日地區墓地樣式.....	42
圖 3-3-5 現代腳尾香、腳尾燈、腳尾飯.....	50
圖 4-1-1 腳尾飯（筷尾插入飯中）.....	63
圖 4-1-2 腳尾飯（筷頭插入飯中）.....	64
圖 4-1-3 現代男性神主牌位（青色）.....	65
圖 4-1-4 現代女性神主牌位（黃色）.....	65
圖 4-1-5 往生者生卒年月日時寫於神主牌位後方.....	65
圖 4-1-6 法師手持竹枝的白布為魂幡.....	66
圖 4-1-7 現代靈桌嫺（女僕）.....	67
圖 4-1-8 靈現代桌嫺（男童）.....	68
圖 4-1-9 花餅模形的粿.....	70
圖 4-1-10 出嫁女兒與出嫁孫女的粿需點紅.....	70
圖 4-1-11 現代頭七焚燒給亡生者的白色紙櫃.....	71
圖 4-1-12 現代焚燒給男性往生者的青色紙櫃與紙箱.....	71
圖 4-1-13 現代焚燒給女性往生者的黃色紙櫃.....	72
圖 4-1-14 現代焚燒給男性往生者的黃色紙箱.....	72
圖 4-1-15 現代對年焚燒給往生者的紅色紙櫃.....	72
圖 4-1-16 現代三年焚燒給往生者的紅色紙箱.....	73

表目次

表 1-2-1 清末至現行的烏日行政區域變遷.....	6
表 2-2-1 探討全面性喪葬論文（依年代遞增排序）.....	22
表 2-2-2 探討區域性喪葬論文（依年代遞增排序）.....	25
表 2-2-3 探討烏日論文（依年代遞增排序）.....	26
表 2-3-1 探討喪葬宗教儀式論文（依年代遞增排序）.....	31



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮¹

中華文化深受儒家的影響，其中影響最深之一便是「禮儀觀念」。儒家的禮儀觀念的特色在於，不管從事任何事務皆要合乎禮儀。徐福全在〈社會變遷下的台灣喪葬禮俗〉一文，也提到：

中華民族獨特的生命禮俗即記載在儒家的《儀禮》、《禮記》、官方的《大唐開元禮》、《政和開元禮》、《大金集禮》、《明集禮》、《大清通禮》、民間的《溫公書儀》、《文公家禮》、《家禮大成》、《家禮會通》等書。在滿清帝國時代，中國百姓的生命禮俗，基本上都是遵循這一套固有的傳統。²

這當中也包含了喪禮。儒家所制定的喪禮儀式是有一套嚴格的制度與繁雜的流程；楊士賢也指出：

台灣的喪禮儀制承襲自中國固有之儒家「大傳統」禮教，不過經歷過長期的「在地化」發展，早已發展成為結構完整的「小傳統」習俗。³

由此可見，中華文化的生命禮儀，承襲了儒家的「禮儀觀念」，這當中也包括了台灣。

台灣人的祖先大多數皆為大陸閩粵兩省之人民，喪葬禮節也承襲自原鄉；《過去·現在·未來—台灣殯葬產業的沿革與展望》一書說到：

清代來台的移民大多是同一地區移入者群聚在一起，維持來自原鄉的生活習慣，……在台灣的同鄉友人彼此幫忙後事，形成了台灣殯葬文化的根基。⁴

又云：

當時瞭解這些原鄉禮俗的人，只有同樣身為同鄉的移民者才知道該怎麼做，

¹ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（八）論語注疏、孝經注疏、爾雅注疏、孟子注、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁16。

² 徐福全，〈社會變遷下的台灣喪葬禮俗〉《平等自主·慎終追遠～現代國民喪葬禮新書研討會論文集》，臺北，2012，頁30。

³ 楊士賢，《慎終追遠—圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁170。

⁴ 萬安生命科技股份有限公司，《過去·現在·未來—台灣殯葬產業的沿革與展望》，新北市，2012，頁6。

於是同鄉之間便互相幫忙張羅處理。⁵

早期台灣社會結構為農業結構時，街坊鄰居大多數皆為來自同鄉親友或是具有血緣或是姻親關係的親戚，因此當家中發生喪事，左鄰右舍、親朋好友，皆會前往幫忙協助處理繁雜的喪葬事宜；楊士賢在《慎終追遠－圖說台灣喪禮》一文，也提到：

台灣早期屬農業社會，所以當家中不幸遭逢喪事，各項事宜都是由街坊鄰居、親朋好友幫忙處理，但現今社會已步入工商業型態，大部分的人空間有限，無法像昔日一樣「相放伴」互助，喪家只好改聘職業葬儀社來代為安排。⁶

研究者的田調受訪家屬謝全來先生⁷也表示：

以前左鄰右舍要是有發生喪事和當喪家人手不足時，左鄰右舍都會前往幫忙協助處理一些喪葬事宜，例如：幫忙協助準備做七的祭品、製作孝服……等；至於儀式方面也改變了許多，例如：以前做七儀式是每隔七天就做一次七，七個七都要做……等，喪葬事宜的處理跟現在比較起來較為繁雜。

⁸

如今臺灣的喪葬儀式，隨著社會結構的改變（由農業社會轉變為工商社會），喪葬儀式也跟著在改革，大多數的儀式可以說由繁化簡，本研究將探討傳統事亡靈儀式與目前事亡靈之間的差異，以及沒有因為時空背景等因素的影響而被保留下來的傳統事亡靈儀式。

研究者之所以會想要探討台灣民間傳統喪禮事亡靈儀式，可以從三個部分來說明：

第一：研究者本身，是生長在代代相傳的釋教家庭，高中時期就開始課餘時間，幫忙爺爺、爸爸的釋教喪葬拔渡法事；當時多少都有接觸到一些喪禮習俗，可惜當時不求甚解，因此只知其一不知其二，直到後來進入了生死學的領域才開始慢慢探討喪禮習俗背後所代表的意涵等，但是瞭解還不夠透澈，因此想藉由這

⁵ 萬安生命科技股份有限公司，《過去·現在·未來－台灣殯葬產業的沿革與展望》，新北市，2012，頁6。

⁶ 楊士賢，《慎終追遠－圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁170。

⁷ 謝全來先生其父謝天德先生為日治時期烏日鄉喀哩地區的保正，當所管轄地區有發生喪葬事宜時會前往喪家幫忙協助處理喪葬事務；謝全來先生與其妻謝郭秀鳳女士在當時會跟隨其父謝天德先生一同幫忙協助處理喪葬事務。

⁸ 訪談時間 2009.10.8；晚上 8：00；謝全來家。

個研究來瞭解傳統事亡靈儀式的意涵。

第二：研究者之所以想探討傳統喪禮事亡靈儀式，是因為研究者觀察到大多數的家屬都習慣由殯葬業者統籌規劃及處理喪葬式儀；雖說一條龍服務⁹可以替喪家節省時間尋找人員處理殯葬事宜，但因為本是「一鄉一俗」¹⁰如今這樣做會不會造成當家屬將喪葬式儀全部給非當地殯葬業者處理時，會不會把當地特殊的習俗給忽略了；因此研究者想要藉由這次的研究，來瞭解當殯葬業走向一條龍服務時，殯葬業者是否會因為地方習俗的不同，配合當地的習俗，或是為求方便就簡化了甚至沒有舉行當地的特有的習俗。這都是本研究所想要瞭解的。

第三：研究者之所以選擇探討台中市烏日區的傳統喪禮事亡靈儀式，是因為研究者小時候是被居住在烏日喀哩地區的外公外婆所帶大的，而且目前家中的殯葬事業客戶也都分布在此，對於烏日有一種特殊的情感；因此想要深入瞭解烏日地區是否還有保留傳統特殊的事亡靈儀式。

二、研究目的

人有水源木本，則喪之祭禮，自不可缺。¹¹

一般所稱的「生命禮俗」，指的是「冠、婚、喪、祭」四禮，此四禮包含了人的生命過程；然而經過時代的變遷，四禮已有所變化，徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》一書說到：

冠、婚、喪、祭四禮，冠禮固已蕩然無存，婚禮亦多西化，祭禮則尤式微，僅喪葬之禮尚能存其大概。¹²

羅艷珠等《殯葬心理學概論》一書，也提到：

由於死亡事件的發生，並伴隨殯葬活動的發展，對生者的心理必然要產生一系列的反應，影響到生者的心情、喪事的操辦，以及爾後的生活、乃至人生觀。¹³

從上述，可知「四禮」之中喪禮尚能保存，可見其重要性。雖說喪禮是四禮

⁹ 殯葬業者所稱的一條龍服務，是指從人一旦往生開始至大體安葬結束甚至到合爐，都由殯葬業者一手包辦處理，不用家屬擔心要去何處尋找人員處理殯葬事宜。

¹⁰ 各地風俗各異；徐福全，《福全台諺語典》，台北，自印，2003，頁1。

¹¹ 清·呂子振輯、徐福全、林育名增訂，《增訂家禮大成》，台北，自印，2012，頁285。

¹² 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁3。

¹³ 羅艷珠、王夫子、李雪峰，《殯葬心理學概論》，北京，中央文獻出版社，2007，頁105。

之中最重要之一，但隨著時代的演變，許多的儀式已經式微。因此研究者想藉由此次研究探討被簡化的事亡靈儀式以及這些事亡靈儀式為何會簡化的原因。

因此本研究目的如下：

- 一、傳統事亡靈儀式的過程與意涵。
- 二、傳統事亡靈儀式與現行事亡靈儀式的差異為何？
- 三、傳統事亡靈儀式為何會簡化？原因何在？
- 四、現行事亡靈儀式，經過簡化後就傳統習俗方面來看是否有無違背倫理。



第二節 研究範圍與對象

一、研究範圍

本研究範圍以台中市的烏日區為主，根據洪敏麟《台灣舊地名之沿革》這本書寫到，日治末期的台中州，包含今日之台中縣、彰化縣、南投縣、台中市等四個行政區；¹⁴1945 年中華民國政府接收日本台灣總督府轄區後，改為臺灣省臺中縣大屯區烏日鄉，1950 年廢區署，改為臺中縣烏日鄉。2010 年 12 月 25 日臺中縣市合併升格為直轄市，烏日鄉也改制為烏日區。¹⁵目前烏日區行政區共有十六個里（圖 1-2-1），即九德里、東園里、溪霸里、三和里、南里里、榮泉里、仁德里、前竹里、學田里、五光里、烏日里、螺潭里、北里里、湖日里、光明里、溪尾里。



圖 1-2-1 烏日區行政區域圖¹⁶

¹⁴ 洪敏麟，《台灣舊地名之沿革》第二冊（下），南投，台灣省文獻委員會，1999，頁 3。

¹⁵ 維基百科網站：<http://zh.wikipedia.org/zh-hk/%E7%83%8F%E6%97%A5%E9%84%89>，查詢日期，2013 年 3 月 10 日。

¹⁶ 台中市烏日區公所網站：

<http://www.wuri.taichung.gov.tw/2-1.php?prokid=20120317011320&proid=20120319094142>，查詢日期，2013 年 3 月 10 日。

表 1-2-1 清末至現行的烏日行政區域變遷¹⁷

現今 目前行政區域	光復後 現行村名	日治時期						清代			
		臺中州				臺中廳		臺灣縣			
		郡名	街庄名	大字名	小字名	支廳名	區名	堡名	街庄名	堡名	街庄名
烏日里	烏日村	大 屯 郡	烏 日 庄	烏日	無	廳 直 轄 區	烏 日 區	大肚	烏日庄	大肚	烏日莊
湖日里	湖日村			烏日	無			大肚	烏日庄	大肚	烏日莊
三和里	三和村			(月胥)	頂(月胥)			下堡	(月胥)	下堡	頂(月胥)庄
榮泉里	榮泉村			頂(月胥)	下(月胥)			下堡	(月胥)	下堡	下(月胥)庄
學田里	學田村			學田	學田			東下堡	學田庄	東下堡	學田庄
九德里	九德村			九張犁	無			藍興堡	九張犁庄	藍興堡	九張犁
前竹里	前竹村			蘆竹湳頭前厝	無 無			藍興堡	蘆竹湳庄 頭前厝庄	藍興堡	蘆竹湳庄 頭前厝庄
五光里	五光村			五張犁	無			藍興堡	五張犁庄	藍興堡	五張犁庄
光明里	光明村			阿密哩	無			藍興堡	阿密哩庄	藍興堡	阿密乳庄
東園里 溪壩里	東園村 溪壩村			溪心壩 溪心壩	番仔園 溪心壩			貓羅堡 貓羅堡	溪心壩庄	貓羅堡 貓羅堡	溪心壩庄 溪心壩庄
螺潭里	螺潭村			喀哩 同安厝	石螺潭 無			貓羅堡	喀哩庄 同安厝庄	貓羅堡	喀哩庄 同安厝庄
北里里	北里村			喀哩	無			貓羅堡	喀哩庄	貓羅堡	喀哩庄 (又名客乳莊)
南里里	南里村			喀哩	無			貓羅堡	喀哩庄	貓羅堡	喀哩庄
溪尾里	溪尾村	喀哩 同安厝	無 溪尾寮 匏厝	貓羅堡	喀哩庄 同安厝庄	貓羅堡	喀哩庄 同安厝庄				

¹⁷ 本表來源：由研究者參考臺中縣烏日文史協會，《烏日文史匯編》，臺中，烏日文史協會，2002，頁 94，彙整而成。

二、研究對象

本研究對象主要為事亡靈儀式相關工作人員以及喪家家屬兩部份。有關事亡靈儀式相關工作人員，主要是以在烏日區從事殯葬工作的從業人員、以及熟悉烏日地區特有的事亡靈儀式及願意接受本研究受訪之當地耆老或喪葬禮俗專家等；希望透過這樣的方式盡可能完整收集到烏日地區的事亡靈儀式。

喪家家屬方面，藉由願意接受本研究受訪之儀式相關工作人員引導，尋找願意接受受訪的喪家家屬。

本研究對象人員：

1. 事亡靈儀式相關工作人員：本研究所指的事亡靈儀式相關工作人員人，為在烏日地區從事殯葬工作的人員（禮儀社、法事人員）以及熟悉烏日地區特有的事亡靈儀式之當地耆老或喪葬禮俗專家等
2. 喪家家屬：研究者採訪喪家家屬時，考量家屬正值悲喪時期，因此採聊天方式讓家屬在無壓力下接受受訪，進而取得與本研究相關的資料。

研究者基於研究倫理，因此在未進行田野觀察及採訪時，會請同意受訪的研究對象填寫「田野參與觀察及訪談同意書」、「基本資料」書面文件，以確保訪談者資料，僅供學術研究用途，決不作其他用途。

一、研究方法

本研究以文獻分析、參與觀察與深度訪談作為研究方法。藉由研究方法所收集到的資料，經由整合、交叉比對分析，最後彙整撰寫本研究結論與建議。

(一) 文獻分析

本研究的文獻資料來源主要以國內外書籍、網路、期刊、論文、研究報告、典籍等。除了將所收集到的文獻資料進行整理、分析、比較之外，並會和田野調查所獲得的資料，做彙整、分析、比較後才撰寫詮釋。

(二) 參與觀察

本研究在田野調查所採用的研究方法以「觀察法」為主。本研究的目的是在於探討烏日地區的「事亡靈」儀式和內涵及意義，因此研究者評估後認為參與觀察及訪談是最適合本研究的方法之一。

嚴祥鸞著〈參與觀察法〉¹⁸曾談到學者Raymond Gold (1969) 將參與觀察法依參與程度和觀察角色分為四種：完全參與者、參與者如觀察者、觀察者如參與者、完全觀察者。本研究採觀察者如參與者，是因為參加喪葬儀式的人員除了工作人員外，向來只有與往生者有關連的人員才會參與，很少有外人參與；因此當研究者要進入田野觀察與訪問前，會與儀式相關工作人員及家屬先行溝通，以避免當場被拒絕的困境；並在最後將所有參與觀察的案例歸納分析呈現。

(三) 深度訪談

David M.Fetterman 《民族誌》一書提到：一般的訪談形式包括建構、半結構的，非正式的和追憶的訪談。¹⁹本研究所採取的為半結構的，非正式的訪談；研究者在訪談過程中，將所要研究探討的項目隱含在訪談中，因此無特定形式或順序的問題，是順著訪談者的興趣和對話內容進行訪談，讓訪談者在聊天方式，無壓力下接受訪談，進而取得與本研究相關的資料。

¹⁸ 胡佑慧主編，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，台北，远流，2000，頁 166。

¹⁹ David M.Fetterman 著，賴文福譯，《民族誌》，台北，弘智，2000，頁 72。

二、研究工具

David M. Fetterman 一書說到：「工具可以藉由攫取豐富的細節來幫助任務的進行，並且幫忙組織和分析這些資料」，²⁰因此想要完整收集田野資料，就必須藉由工具來輔助才得以完成。本研究的研究工具有研究者本身、一般書寫工具、數位電子產品，共計三項。以下分點詳細說明之。

（一）研究者本身

學術研究中，「人」是一項最重要的研究工具，可分為研究者與被研究者，在此主要是針對研究者在田野工作時應具備的條件做探討。

謝國雄等《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》一書說到：

作為一名研究員必須「以身為度」。以身為度涉及兩個層次：第一層次是要跟被研究者一起體驗世界，試著從他的角度去觀察世界。第二層次是指研究者在徹底了解、甚至在不經大腦的情況下，便能依照田野的邏輯行動後，還能回頭用自己的學術提問，冷靜而不誇張地剖析他的田野。²¹

從上述引文可知，研究者在田野工作時必須具備敏銳的觀察力和訓練有素的訪談能力，進行資料蒐集及確實地記錄，這樣方能確保所獲得的研究資料為正確性、可行性及有良好的訪談研究結果；並且要尊重與理解被研究者的世界觀，這樣即使要再一次進入田野工作時，便可更加快速進入被研究者的世界。

（二）一般書寫工具

一般書寫工具，在此指紙和筆。紙和筆是最普遍的記錄工具，優點是使用簡單便利、攜帶方便、花費少、不突兀，是研究時不可或缺的記錄工具。在記錄一些關鍵資料是相當便利和重要，及後續撰寫訪談筆記和論文時，不至於忘記這些重要的資料。但是紙筆記錄有時不容易詳實記錄與描述即呈現田野現況，因此研究者藉由數位電子產品來彌補此缺點。

²⁰ David M. Fetterman 著，賴文福譯，《民族誌》，台北，弘智，2000，頁 109。

²¹ 謝國雄、高穎超、李慈穎、吳偉立、劉怡昀、劉惠純、鄭玉菁、葉虹靈、林文蘭，《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》，台北，群學，2007，頁 165-166。

(三) 數位電子產品

1. 錄音筆

錄音筆它具有以下兩項優點：(1)詳實記錄訪談內容。(2)提供研究者可反覆聽取研究訪談內容與分析的機會。所以是本研究不可或缺的記錄工具之一，再者錄音筆的體積小，便於攜帶收藏，也較不易使訪談者感到有壓迫感。基於研究倫理，研究者在錄音前，皆先取得訪談者的同意之後，再進行錄音訪談。

2. 攝影機、照相機

攝影機、照相機可以完整的記錄事亡靈的畫面，並且將取得的畫面，直接呈現在本論文之中，讓之後的讀者更加清楚了解整個烏日地區事亡靈儀式過程，並做為論文的佐證資料。



第二章 文獻探討

中國古代有關探討「禮」的專書，究其源頭，主要有三部，即《周禮》、《儀禮》、《禮記》；其中以《儀禮》、《禮記》二部，為考證中國喪禮源由最重要的史料；從中可以瞭解中國的靈魂觀念、喪葬禮儀、喪葬宗教儀式；本章將從這三方面來探討。

第一節 中國靈魂觀念

一、中國古代靈魂觀

人死後會去哪？關於這個問題，不同的民族、信仰，都會有不同的答案，也是個無解的問題，在中國古代，漢代許慎《說文解字》一書說到：

葬，藏也。从死在艸中；一其中，所以薦之。¹

以及張捷夫《中國喪葬史》一書，開頭也寫：

人類之初，穴居野處，茹毛飲血，……死後暴屍荒野，……，任憑禽獸螻蟻噬食，是無喪葬可言。²

可見，中國上古時期，一開始是沒有所謂的「喪葬禮儀」，也就沒有所謂的「靈魂觀念」。「靈魂觀念」從何而來，至今無法考證；但從《儀禮》、《禮記》等書籍所記載的許多喪葬儀式，至少可以確定，在當時已有「靈魂」觀念，才會衍生出喪葬儀式。

《儀禮·士喪禮》：

復者一人，以爵弁服，簪裳于衣，左何之，扱領于帶；升自前東榮、中屋，北面招以衣，曰：「臯某復！」三，降衣于前。受用篋，升自阼階，以衣尸。³

《禮記·檀弓下》：

復，盡愛之道也，有禱祠之心焉。望反諸幽，求諸鬼神之道也。北面，求諸幽之義也。⁴

¹ 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008，頁48

² 張捷夫著，《中國喪葬史》，台北，文津出版有限公司，1995，頁1。

³ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（四）儀禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁408—409。

⁴ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁168。

由上述引文可知，中國古代，當往者一旦斷氣，家屬會一開始先舉行「復禮」，如還不能使往者復生，家屬便會認清死亡是不可挽回的事實，將會為往者作小斂的準備。

古代人們之所以會行「復禮」，是因為相信有「魂」可復為前提；如漢朝許慎《說文解字》一書說到：

鬼，人所歸為鬼。

魂，陽氣也。

魄，陰神也。⁵

也就是，人還在世時，「魂」、「魄」、「形體」三者視為一體的，當往生後「魂」、「魄」二者會脫離「形體」，人就為鬼。

《禮記·祭法》就有說到：

大凡生於天地之間者皆曰命，其萬物死皆曰折，人死曰鬼，此五代之所不變也。……⁶

《禮記·祭義》篇裏，也有一段記載，孔子解釋何謂鬼神的文字：

宰我曰：「吾聞鬼神之名，不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。……」眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。⁷

至於，「魂」、「魄」二者脫離形體後，為如何？《禮記·郊特牲》篇，就有談論到：

魂氣歸于天，形魄歸于地，……⁸

也就是古代人們認為，魂表陽，為輕清，故可歸于天而無所不之；魄表陰，為重濁，故下降而歸于地。⁹

因此，喪葬禮俗源於靈魂不死的觀念以及鬼魂崇拜的產物。

二、宗教靈魂觀

想要探討何謂「宗教靈魂」就必須先探討何謂「宗教」？一提到「宗教」，大部分人都會想到，神明、神先、廟宇、祭拜、教堂、神職人員、信眾……，然

⁵ 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008，頁434-435。

⁶ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁798。

⁷ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁813。

⁸ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁507。

⁹ 林素英撰，《古代生命禮儀中的生死觀》，台北，文律出版社，1997，頁82。

而要說清楚何謂「宗教」，或是給「宗教」下一個定義，這是非常不容易的一件事。戴康生、彭耀《宗教社會學》一書說到：

雖然從事宗教研究的學者們曾給宗教下過上百種定義，但至今沒有取得共識，而是仁者見仁，智者見智。¹⁰

宗教學家韋伯在《宗教社會學》一書也說到：

把宗教這個詞像這樣剛一提出來就為其下定義，說它什麼，這是不可能的。只有在對它進行一番研究之後，才有可能為其下定義。¹¹

雖說給「宗教」下一個定義，這是非常不容易的一件事；但是宗教與其他人類社會文化形成一樣，是人類社會發展到一定歷史階段的產物；¹²而靈魂信仰觀念是「宗教」所延伸下的產物，因此靈魂信仰並非與生俱來，它是人類思維發展到一定階段的產物。¹³

有關靈魂信仰概念由來，以西方宗教學家泰勒所提出的「泛靈信仰」最為有名之一；何謂泛靈論？泰勒的《原始文化》一書說到：

萬物有靈觀的論分解為兩個主要的信條，它們構成一個完整學說的部分。其中的第一條，包括著各個生物靈魂，這靈魂在肉體死亡或消滅之後能夠繼續存在。另一條則包括著各個精靈本身，上升到威力強大的諸神行列。¹⁴

此外，中國《禮記·問喪》篇也提到：

……辟踊哭泣，哀以送之，送形而往，迎精而反也。¹⁵

可見，不管是東方或是西方都認為，人是由精神（魂氣）與肉體（形魄）兩個要素組成，人活著的時候，兩者是統一的，人一旦死亡，二者就呈分離狀態，¹⁶因此，當安葬好亡者遺骸（形魄）後，迎回家安奉祭拜的是亡者的靈魂精神。這當中產生的許多儀式便是宗教行為。韋伯《宗教社會學》一書也提到：

關於「神」、「魔鬼」和「超自然」力的觀念，對它們與人的關係的安排形

¹⁰ 戴康生、彭耀，《宗教社會學》，北京，社會科學文獻出版社，2007，頁 29。

¹¹ 韋伯著劉援、王予文譯，《宗教社會學》，台北，桂冠圖書股份有限公司，1997，頁 59。

¹² 王曉朝，《宗教學基礎的十五堂課》，台北，五南圖書股份有限公司，2007，頁 16。

¹³ 馬昌儀，《中國靈魂信仰》，台北，雲龍出版社，1999，頁 42。

¹⁴ 泰勒著連樹聲譯，《原始文化》，上海，上海文藝出版社，1992，頁 419。

¹⁵ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 946。

¹⁶ 馬昌儀，《中國靈魂信仰》，台北，雲龍出版社，1999，頁 58。

成了宗教行為的領域。¹⁷

另外，戴康生、彭耀《宗教社會學》一書說到：

宗教信仰與崇拜的對象可以與人同行，也可以被人格化具有神性的神靈、魔鬼、精靈。¹⁸

可見宗教靈魂觀念發展，從形式結構而言「原始宗教類型」為精靈崇拜、「古典宗教類型」為天祖崇拜、「現代宗教類型」指各宗教。¹⁹

由上述的資料，我們可以歸納知道，不論東西方都認為，人是由靈魂所組成的，因此不管是原始宗教乃至現代宗教的核心便是精靈崇拜進而發展延伸至各宗各派的不同崇拜信仰觀念。



¹⁷ 韋伯著劉援、王予文譯，《宗教社會學》，台北，桂冠圖書股份有限公司，1997，頁 63。

¹⁸ 戴康生、彭耀，《宗教社會學》，北京，社會科學文獻出版社，2007，頁 38

¹⁹ 詳細分類請詳見，董芳苑，《台灣宗教大觀》，台北，前衛出版社，2008，頁 74。

第二節 喪葬禮儀相關研究

一、喪葬禮儀專書

中國古代有關探討「禮」的專書，究其源頭，主要有三部，即《周禮》、《儀禮》、《禮記》。

《周禮》相傳為周公所制；此書共分為六篇分別為〈天官冢宰〉、²⁰〈地官司徒〉、²¹〈春官宗伯〉、²²〈夏官司馬〉、²³〈秋官司寇〉、²⁴〈冬官考工記〉²⁵等。此書與喪禮有關的為〈春官宗伯〉篇，內容中雖然沒有詳細描述喪葬儀節、規模程度等，但從此書可以了解到在周朝時代，設有冢人、²⁶墓大夫、²⁷職喪、²⁸喪祝、²⁹等職，而這些主要負責君、臣、貴族等的喪葬儀節、祭祀之規劃、執行；因此可此推論，喪葬儀節、祭祀等在當時已有一定的規範與規模。

顧寶田、鄭淑媛《新譯儀禮讀本》導讀篇題到：

《周禮》又稱《周官》，是講官制和政治制度的，狹義而言，並不屬於禮。

《儀禮》和《禮記》確是名副其實的禮書。³⁰

《儀禮》為儒家十三經之一，內容主要記載著先秦的各種禮儀，其中以記載士大夫的禮儀為主。³¹此書共有十七篇，有關於喪葬之禮的共有四篇，分別為〈喪服〉、

²⁰ 描述政府官制。

²¹ 描述教育體制。

²² 描述祭祀制度。

²³ 描述軍事制度。

²⁴ 描述刑罰制度。

²⁵ 描述各種工具的製作方法。

²⁶ 冢人此官設有下大夫二人、中士四人、府二人、史四人、胥十二人、徒一百二十人。清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（三）周禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988 頁 262。

²⁷ 墓大夫此官設有下大夫二人、中士八人、府二人、史四人、胥十二人、徒二百人。清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（三）周禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 262。

²⁸ 職喪此官設有上士二人、中士四人、下士八人、府二人、史四人、胥四人、徒四十人。清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（三）周禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 262。

²⁹ 喪祝此官設有上士二人、中士四人、下士八人、府二人、史四人、胥四人、徒四十人。清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（三）周禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 264。

³⁰ 顧寶田、鄭淑媛註譯黃俊郎校閱，《新譯儀禮》，台北，三民書局，2002，頁 1。

³¹ 維基百科，網址：<http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E5%84%80%E7%A6%AE>；查詢日期：2013 年 10 月 1 日。

〈士喪禮〉、〈既夕禮〉、〈士虞禮〉等。

《禮記》共計四十九篇，探討有關喪葬禮儀共十四篇，分別是〈檀弓上〉、〈檀弓下〉、〈曾子問〉、〈大傳〉、〈喪服小記〉、〈雜記上〉、〈雜記下〉、〈喪大記〉、〈奔喪〉、〈問喪〉、〈服問〉、〈間傳〉、〈三年問〉、〈喪服四制〉。

《儀禮》和《禮記》此二書，比起《周禮》，更加明確的規範親疏（血親、姻親等）、等級（天子、諸侯、大夫、士、庶民等）、喪期（三年、一年、九月、七月、五月、三月）、喪服（斬衰、齊期、大功、小功、緦麻、）的喪葬儀節及規模和繁簡程度。由此可知，先秦社會的喪葬禮儀，相較周朝時期更加複雜。

呂子振《家禮大成》，³²編纂清朝雍正年間，共八卷，主要探討冠禮、婚禮、喪禮、祭禮。有關喪葬儀節，為第六卷至第八卷。第六卷共十八節，主要針對治喪期間的禮節撰寫（喪祭總論、初喪辨考、衣制辨考、明器辨考、稱呼辨考……等）；第七卷共五節，以祭文以及治喪禮儀為主（誄軸祭文、喪葬圖制、祭器之圖、治喪禮儀……等）；第八卷共七節，主要針為治喪期間的祭拜、出殯前的祭拜、弔輓撰寫……等。此書流傳至今已有二百多年歷史，此書之喪祭禮制的內容，因極其鉅細靡遺與深入的敘述，使閱讀者淺顯易懂，目前台灣閩南地區民間所舉行的喪葬禮俗，可以說絕大多數是依據《家禮大成》所舉行的。

片岡巖《台灣風俗誌》，³³此書共十集，主要介紹日治時期的台灣各地風俗、生活習性、鄉野奇談、俚諺、宗教信仰等為主；其中第一集第三章與第八集第一章第三節〈對生育結婚死亡的迷信〉，對當時台灣喪葬習俗作了介紹，在撰寫內容上雖極簡要，但已把儀式內容意涵大概說清楚。

鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》，³⁴主要探討日治時期，台灣的信仰觀念、生育禮俗、冠禮與婚禮、葬祭禮俗、歲時與祀典等，共五編；有關喪葬禮儀為第四編〈喪祭習俗〉，內容從台灣人對死亡的觀念、搬鋪、運棺與寄棺等一直探討至撿骨（撿金）、埋骨（搬金）；作者撰寫的內容可說是簡短有力的把當時喪葬習

³² 清·呂子振輯、徐福全、林育名增訂，《增訂家禮大成》，台北；自印，2012。

³³ 片岡巖著、陳金田譯，《台灣風俗誌》，台北；眾文圖書股份有限公司，1996。

³⁴ 鈴木清一郎著、馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北；眾文圖書股份有限公司，2000。

俗描述出來。根據此書內容與研究者調查成果，發現內容上可以說與目前的喪葬習俗差異不大。

王貴民《中國禮俗史》，³⁵此書共四章，主要介紹禮的涵義、先秦時期禮俗的形成、秦漢至唐代五代時期禮的承前與漸變階段、宋元明清禮俗的繁化與蛻變時期等；內容中詳細介紹「禮俗」、「禮」、「俗」、「風俗」的不同，以及簡略介紹人生禮儀、喪葬禮俗、祭祀禮俗、歲時節令禮俗、社會交往禮俗等，在各個朝代的演變與發展。閱讀此書後，使研究者在進行田野調查與訪問時，會針對烏日地區的喪葬儀節，因人、事、物、時間等因素的演變與差異。

張捷夫《中國喪葬史》，³⁶此書共分為七章，第一章至第六章主要介紹了先秦時代一直到清代的喪葬風俗與制度，最後一章，則是針對中國部分少數民族的葬習俗作探研。閱讀本此書後，使研究者迅速了解中國殯葬史的發展與演變。

張祖基《客家舊禮俗》，³⁷此書共十六篇，內容有諸神的信仰及其傳說、歲時節俗、婚姻嫁娶的禮俗.....等。有關喪葬禮俗為第五篇，內文撰寫雖簡單扼要但讓人能淺顯易懂。閱完此書後，使研究者能了解到閩、客族群之生活習性、信仰、禮俗之間的差異。

³⁵ 王貴民，《中國禮俗史》，台北：文津出版社有限公司，2001。

³⁶ 張捷夫，《中國喪葬史》，台北：文津出版社有限公司，1995。

³⁷ 張祖基，《客家舊禮俗》，台北：眾文圖書股份有限公司，1994。

二、喪葬論文

近年來，由於政府推行喪禮服務證照考試再加上新聞媒體的報導，使得「殯葬業」成為熱門行業之一，也使研究喪葬文化成為顯學，研究者在台灣碩博士論文知識加值系統網站針對以「喪葬」一詞為學位論文共搜得一千零七十本。³⁸與本研究相關的共計二十二本學位論文，博士論文為三本，碩士論文為十九本。研究者將這二十二本論文，分類為兩部分，分別為「全面性」與「區域性」，進行探討。

研究者在此所指的「全面性」指以研究整體喪葬禮俗之變革、制度、歷史、思想.....等。「區域性」指以研究單一地區（如：宜蘭、嘉義、金門、高雄地區等）特有的喪葬禮俗和歷史、思想.....等。

（一）全面性

李淑珍《東周喪葬禮制初探》、³⁹楊婕妤《周代喪葬禮制思想研究—以土為中心》⁴⁰此二書，皆探討周代喪葬禮制起源、發展背景、儀式意義；李淑珍《東周喪葬禮制初探》，重點則是在於喪葬習俗所顯現的社會倫理規範、死後世界觀等，楊婕妤《周代喪葬禮制思想研究—以土為中心》，則是詳細描述每個喪葬儀節細節與喪服喪期的意義。此二書能讓研究者瞭解到周朝時的喪葬禮儀制度與現今喪葬禮儀之間的異同處。

邱達能《先秦儒家喪葬思想研究》，⁴¹此書主要探討先秦時期的儒家三大代表人物（孔子、孟子、荀子）的喪葬思想，以及先秦儒家喪葬思想對當代喪葬問題的省思。閱讀完此書後，讓研究者可以清楚了解先秦儒家喪葬思想之意涵。

孔炳爽《『禮記』與『墨子』喪葬思想比較研究》，⁴²此書探討重點在於先秦

³⁸ 台灣碩博士論文知識加值系統網站：

<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=AVCvbr/search#result> 查詢日期 2013 年 12 月 19 日。

³⁹ 李淑珍《東周喪葬禮制初探》，台北，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1986。

⁴⁰ 楊婕妤《周代喪葬禮制思想研究—以土為中心》桃園，元智大學中國語文學系碩士論文，2010。

⁴¹ 邱達能《先秦儒家喪葬思想研究》，新北市，華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2009。

⁴² 孔炳爽《『禮記』與『墨子』喪葬思想比較研究》，台北，國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2003。

喪禮的起源與發展、《禮記》與《墨子》喪葬觀的異同。閱讀完此書後，讓研究者想到，因應時代的變遷，所以許多的喪葬儀節，已經化繁為簡，就有如墨子所提倡的「薄葬短喪」概念。

陳巧萱《漢代喪葬簡牘-禮俗與生活》，⁴³作者將江蘇省、湖北省、湖南省等地所出土的漢代墓葬當中，出現有關喪葬的簡牘，做整理與分析。研究者，藉由作者的分析與整理，除可以清楚了解漢代當時的生活習性，更多認識當地（江蘇省、湖北省、湖南省等地）之漢代時期的喪葬習俗。

陳大猷《魏晉時期喪葬禮儀與孝道的關係》，⁴⁴此書說明，魏晉時期是中國歷史動盪朝代之一，當然也影響喪葬文化。當時喪葬儀式的特色在於，由漢代的厚葬轉為薄葬，以及重視陰宅風水觀念。研究者，藉由作者的分析與整理，可以清楚了解魏晉時期的喪葬禮儀特色。

張永昇《宋代士庶人之喪葬禮俗研究》，⁴⁵作者藉由史籍、考古資料等，探討宋代葬情況、隨葬器物及士、庶人喪葬禮俗。閱讀完此書後，讓研究者清楚了解宋代的喪葬禮俗與現今的差異。

何淑宜《明代士紳與通俗文化的關係—以喪葬禮俗為例的考察》，⁴⁶此書共為五章，主要探討明代喪葬、士紳對喪俗風氣的批評、反省、改革等。明代至今已五百多年，從此書可以了解現今的喪葬習俗與明代的異同之處。

徐福全《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》，⁴⁷此書為國內第一本以台灣民間喪葬儀節為研究的博士論文。作者從兩大部分，剖析描述閩、粵兩省移入台灣之漢人喪葬習俗；第一部分為藉由史籍、考古等資料，分析台灣之漢人喪葬習俗演進，第二部份則是在田野採訪方面，足跡遍及台北、宜蘭、桃園、新竹、苗栗、台中、彰化、南投、雲林、嘉義、台南、高雄等地，詳細記載當時的喪葬習俗。

⁴³ 陳巧萱《漢代喪葬簡牘-禮俗與生活》，嘉義，國立中正大學歷史研究所碩士論文，2013。

⁴⁴ 陳大猷《魏晉時期喪葬禮儀與孝道的關係》，台北，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2012。

⁴⁵ 張永昇《宋代士庶人之喪葬禮俗研究》，台南，國立成功大學歷史語言研究所碩士論文，1994。

⁴⁶ 何淑宜《明代士紳與通俗文化的關係—以喪葬禮俗為例的考察》，台北，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1999。

⁴⁷ 徐福全《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1983。

謝坤欣《神聖與世俗~從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展》，⁴⁸此論文主要是探討佛教喪禮原為神聖性，不可逆轉為世俗化，然而，隨著社會的發展，喪葬儀式也受到影響，佛教喪禮便從神聖轉而與世俗交融。雖然宗教喪葬不是此論文探討的重點，但藉由此書可以瞭解到宗教喪葬儀式如何從神聖與世俗間找到平衡。

李佳諭《台灣佛教喪葬禮儀流變之研究》，⁴⁹此論文共分六章，作者從佛教喪禮與台灣民俗、佛教喪禮的流變、佛教喪禮特質與禁忌等，探討台灣佛教喪禮現況；其中作者於第四章有探討到，佛教喪禮中的道教科儀與其他教派中的佛教喪禮科儀，讓研究者可以瞭解到許多的宗教喪葬儀式已經互相融合了，並成為自我的喪葬儀式。

洪添謀《喪葬業者對性別平等禮俗態度之研究》，⁵⁰中國古農業時代，屬父系社會，為男尊女卑、男主外女主內；喪葬儀式也不例外，許多的儀式還是以父系為主，近年來「性別平等」是熱門的話題。因此，藉由作者的研究成果可以瞭解喪葬業者在執業中就性別平等的態度。

表 2-2-1 探討全面性喪葬論文（依年代遞增排序）

題目	作者	年代	系所
1 臺灣民間傳統喪葬儀節研究	徐福全	1983	國立臺灣師範大學中國文學研究所
2 東周喪葬禮制初探	李淑珍	1986	國立臺灣師範大學歷史研究所
3 宋代士庶人之喪葬禮俗研究	張永昇	1994	國立成功大學歷史語言研究所
4 明代士紳與通俗文化的關係—以喪葬禮俗為例的考察	何淑宜	1999	國立臺灣師範大學歷史研究所
5 《禮記》與《墨子》喪葬思想比較研究	孔炳爽	2003	國立臺灣師範大學國文研究所博士
6 神聖與世俗~從佛教喪葬儀式探	謝坤欣	2004	世新大學社會發展研究

⁴⁸ 謝坤欣《神聖與世俗~從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展》，台北，世新大學社會發展研究所碩士論文，2004。

⁴⁹ 李佳諭《台灣佛教喪葬禮儀流變之研究》，新竹，玄奘大學宗教學系碩士班碩士論文，2013。

⁵⁰ 洪添謀《喪葬業者對性別平等禮俗態度之研究》，高雄，高雄師範大學成人教育研究所碩士論文，2013。

	討當代台灣殯葬發展			所
7	先秦儒家喪葬思想研究	邱達能	2009	華梵大學東方人文思想研究所博士
8	周代喪葬禮制思想研究—以士為中心	楊婕妤	2010	元智大學中國語文學系碩士班
9	魏晉時期喪葬禮儀與孝道的關係	陳大猷	2012	國立政治大學中國文學研究所
10	喪葬業者對性別平等禮俗態度之研究	洪添謀	2013	高雄師範大學成人教育研究所
11	漢代喪葬簡牘-禮俗與生活	陳巧萱	2013	國立中正大學歷史研究所
12	台灣佛教喪葬禮儀流變之研究	李佳諭	2013	玄奘大學宗教學系碩士班

(二) 區域性

蔡侑霖《台中地區喪葬禮俗初探——從城鄉差異看喪葬改革》⁵¹作者主要探討當時台中部分地區（新社、東勢、台中市、太平、大里、潭子等地）的喪葬禮、縣市之間的國小教師對喪葬改革的問卷調查等。藉由作者的研究成果，讓研究者可以了解烏日地區的喪葬習俗與鄰近鄉鎮之間的差異。

林駿華《馬祖喪葬禮俗研究》⁵²、陳明莉《鹿港喪葬禮俗研究》⁵³、林清泉《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》⁵⁴三位作者主要探討當地（馬祖／鹿港／宜蘭）喪葬禮俗，正所謂「一鄉一俗」⁵⁵也讓研究者在田野訪談時，可以比較與烏日喪葬禮俗的異同之處。

蔡宛真《朱子家禮對金門喪葬文化的影響》⁵⁶《朱子家禮》並非官方所制定「禮書」，能夠在民間廣為流傳，並在之後有類似之書（《家禮儀節》、《家禮會通》、《家禮大成》……等）。藉由作者詳細探討《朱子家禮》溯源、及對金門喪葬文化

⁵¹ 蔡侑霖《台中地區喪葬禮俗初探——從城鄉差異看喪葬改革》，嘉義，南華大學生死學研究所碩士論文，2001。

⁵² 林駿華《馬祖喪葬禮俗研究》，嘉義，南華大學生死學系碩士論文，2003。

⁵³ 陳明莉《鹿港喪葬禮俗研究》，嘉義，南華大學生死學系碩士論文，2002。

⁵⁴ 林清泉《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》，宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2004。

⁵⁵ 各地風俗各異；徐福全：《福全台諺語典》，台北：自印，2003，頁1。

⁵⁶ 蔡宛真《朱子家禮對金門喪葬文化的影響》，桃園，銘傳大學應用中國文學系士論文，2005。

的影響等。讓研究者在進行田野觀察時，注意到烏日地區「事亡靈儀式」，是否有受何本《家禮》影響？

洪筱蘋《從台灣閩南諺語與語彙看喪葬禮俗之變遷－以嘉義地區為例》，⁵⁷是少數以閩南諺語看喪葬禮俗的研究。從作者的研究可以了解到許多的諺語與語彙有保留下來，但儀式已消失了。藉由作者的研究，讓研究者從中可以觀察烏日地區的喪葬閩南諺語與語彙和儀式現況。

游麗萍《宜蘭地區喪葬儀式變遷之社會學研究》，⁵⁸作者從社會學角度研究宜蘭地區的喪葬變遷。此研究讓研究者了解到，社會的變遷是會影響喪葬文化；因此，當研究者進入田野訪談、觀察時，了解烏日地區的社會變遷是否影響喪葬文化？

楊順安《台灣道教喪葬禮俗之研究－以旗山鎮為例》，⁵⁹文中主要描述旗山鎮當地喪葬習俗，撰寫當地道教喪葬禮俗較少，因此讓研究者在撰寫此研究論文時引以為戒，小心避免犯同樣錯誤。

鄭素卿《小琉球喪葬文化》，⁶⁰作者詳細記載小琉球的喪禮流程特殊性並與臺灣的喪禮做比較；可惜的是作者在文中並沒有放喪葬禮儀照片，無法圖文並茂較為可惜。讓研究者在撰寫此研究論文時引以為戒，儘可能讓本文圖文並茂。

羅廷相《喪葬文化與環境保護之探討－以新竹客家族群為例》，⁶¹作者記載了新竹客家族群喪葬禮俗文化及探討喪葬禮俗與環境保護關聯性。殯葬環保議題也是近年來熱門話題，研究者在進行田野訪談時，也有訪問烏日地方耆老，⁶²地方耆老均表示早年時期幾乎選擇土葬，很少火化進塔，而近幾年來則是以火化進塔

⁵⁷ 洪筱蘋《從台灣閩南諺語與語彙看喪葬禮俗之變遷－以嘉義地區為例》，嘉義，南華大學生死學系碩士論文，2009。

⁵⁸ 游麗萍《宜蘭地區喪葬儀式變遷之社會學研究》，宜蘭，佛光大學社會學系碩士論文，2010。

⁵⁹ 楊順安《台灣道教喪葬禮俗之研究－以旗山鎮為例》，臺南，國立臺南大學台灣文化研究所碩士論文，2010。

⁶⁰ 鄭素卿《小琉球喪葬文化》，高雄，高雄師範大學台灣歷史文化及語言研究所碩士論文，2011。

⁶¹ 羅廷相《喪葬文化與環境保護之探討－以新竹客家族群為例》，新竹，明新科技大學土木工程與環境資源管理系碩士論文，2013。

⁶² 謝全福、謝全來、劉何超、林巧雲等。

為大多數，但還是有少數選擇土葬或是近幾年政府推廣的自然葬。⁶³

表 2-2-2 探討區域性喪葬論文（依年代遞增排序）

	題目	作者	年代	系所
1	台中地區喪葬禮俗初探——從城鄉差異看喪葬改革	蔡侑霖	2001	南華大學生死學研究所
2	鹿港喪葬禮俗研究	陳明莉	2002	南華大學生死學研究所
3	馬祖喪葬禮俗研究	林駿華	2003	南華大學生死學研究所
4	喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例	林清泉	2004	佛光人文社會學院生命學研究所
5	朱子家禮對金門喪葬文化的影響	蔡宛真	2005	銘傳大學應用中國文學系碩士班
6	從台灣閩南諺語與語彙看喪葬禮俗之變遷—以嘉義地區為例	洪筱蘋	2009	南華大學生死學研究所
7	宜蘭地區喪葬儀式變遷之社會學研究	游麗萍	2010	佛光大學社會學系碩士班
8	台灣道教喪葬禮俗之研究—以旗山鎮為例	楊順安	2010	國立臺南大學台灣文化研究所
9	小琉球喪葬文化	鄭素卿	2011	高雄師範大學台灣歷史文化及語言研究所
10	喪葬文化與環境保護之探討—以新竹客家族群為例	羅廷相	2013	明新科技大學土木工程與環境資源管理系碩士班

此外，有關烏日地區相關研究的學位論文，研究者在台灣碩博士論文知識加值系統網站針對以「烏日」一詞為學位論文搜得共二十一本。⁶⁴這二十一本論文主要研究烏日地區的教育、經濟、環境變遷、、、、等。與本研究有所相關共三本

蔡瓊慧《從『半路店』到『高鐵市』—烏日鄉戰後的經濟發展》、⁶⁵蔡雪枝《信仰與地方場域構成之研究：以臺中縣烏日鄉東園村為例》、⁶⁶林佳灵《烏日石螺潭

⁶³ 指樹葬、海葬、植葬等。臺中市目前有的 2 處樹葬區，分別是北屯區大坑 13 公墓「歸思園」與神岡區「崇璞園」。

⁶⁴ 台灣碩博士論文知識加值系統網站：

<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=BKZANd/result#result> 查詢日期 2013 年 12 月 19 日。

⁶⁵ 蔡瓊慧《從『半路店』到『高鐵市』—烏日鄉戰後的經濟發展》，台中，國立中興大學歷史學系碩士論文，2002。

⁶⁶ 蔡雪枝《信仰與地方場域構成之研究：以臺中縣烏日鄉東園村為例》，嘉義，南華大學環境與

林火藍家族之研究》。⁶⁷

這三本論文，主要探討烏日整體地區的發展（歷史沿革與地理環境）及當地（東園、螺潭）的發展歷史及信仰，這些研究成果，讓研究者對於烏日有更進一步的了解。

表 2-2-3 探討烏日論文（依年代遞增排序）

	題目	作者	年代	系所
1	BOT 焚化廠專案計畫可行性分析-以烏日垃圾資源回收廠為例	姜振海	1999	國立臺北大學企業管理學系碩士班
2	居民社區意識.社區安全知覺.對社區巡守隊滿意度之關係研究-以台中縣烏日鄉仁德村為例	張貴閔	2000	國立中正大學犯罪防治研究所
3	高鐵潛在旅客對於站區大型購物中心之採用過程與市場區隔之研究-以高鐵台中烏日站為例	吳芸萍	2001	逢甲大學土地管理所
4	我國公共建設 BOT 計畫主辦機關之法律地位—以烏日垃圾焚化廠之興建營運為例	崔君瑋	2001	東海大學法律學系碩士班
5	從『半路店』到『高鐵市』—烏日鄉戰後的經濟發展	蔡瓊慧	2002	國立中興大學歷史學系碩士班
6	信仰與地方場域構成之研究：以臺中縣烏日鄉東園村為例	蔡雪枝	2003	南華大學環境與藝術研究所
7	烏日石螺潭林火藍家族之研究	林佳灵	2005	國立臺中教育大學社會科教育學系碩士班
8	志工管理-以烏日鄉仁德社區為例	張瓊珀	2006	東海大學公共事務碩士學程在職進修專班
9	大里溪整治對地方都市規劃與發展之影響—以擴大大里、太平、烏日、霧峰都市計畫為例	周崇琦	2006	逢甲大學都市計畫所
10	以空間型構理論探討烏日鄉高鐵特定區開發前後都市空間型態之變遷	廖心如	2007	朝陽科技大學建築及都市設計研究所
11	戰後土地政策對烏日鄉經濟社會的影響(1945~2006)	韓秀玉	2007	國立臺中教育大學社會科教育學系碩士班

藝術研究所碩士論文，2003。

⁶⁷ 林佳灵《烏日石螺潭林火藍家族之研究》，台中，國立臺中教育大學社會科教育學系碩士論文，2005。

12	高鐵通車對鄰近區域房地產價格影響之研究-烏日鄉為例	蔡宜恭	2007	雲林科技大學財務金融系碩士班
13	農地上未登記工廠違規使用問題之研究－以烏日鄉溪南地區為例	孫麗玉	2008	逢甲大學土地管理所
14	幼稚園之注音符號教學現況研究-以台中縣烏日鄉為例	賴惠美	2008	國立臺中教育大學語文教育學系碩士班
15	都市計畫審議中計畫變更合理性之研究-烏日都市計畫前竹區段徵收地區之案例分析	丁月姿	2008	逢甲大學都市計畫所
16	應用包絡分析方法於烏日鄉立托兒所經營效率之研究	張莉琦	2008	逢甲大學都市計畫所
17	國中學生自治活動與政治社會化之研究-以臺中縣烏日地區為例	黃靈琛	2009	國立彰化師範大學政治學研究所
18	地方政府經營策略之研究-以臺中縣烏日鄉為例	謝蒼海	2009	嶺東科技大學高階主管企管碩士在職專班
19	農地工業化利用之規劃難題－以烏日溪南產業發展特定區新訂都市計畫為例	劉怡君	2011	逢甲大學都市計畫所
20	臺中市烏日區溪南特定農業區土地非農用因素探討(1991－2012年)	林曼琳	2012	國立臺灣師範大學地理學系碩士班
21	影響房地產價格因素之研究:以臺中市大里區、烏日區為例	尤秀卿	2013	大葉大學管理學院碩士在職專班

第三節 喪葬宗教儀式相關研究

一場喪葬禮儀，整個過程中有許多所謂的「宗教儀式」，⁶⁸也由於台灣是一個宗教信仰自由的國家，⁶⁹並沒有所謂的「國教」；因此台灣「喪葬宗教儀式」也可以說是相當精采，而研究喪葬宗教儀式相關專書、單篇論文等研究數量相當可觀，⁷⁰因此研究者主要針對探討以研究喪葬宗教儀式的學位論文。

研究者在台灣碩博士論文知識加值系統網站，⁷¹查詢以研究喪葬宗教儀式的學位論文的有林美芬《臺灣清微道宗拔度儀式研究》、⁷²張譽薰《道教「午夜」拔度儀式之研究－以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》、⁷³郭展宏《道教殯葬科儀之生命教育研究》、⁷⁴吳政權《新竹道教靈寶拔度儀式之研究--以靈真壇為中心》、⁷⁵黃佳琪《道教打城儀式之音樂研究》、⁷⁶許鈺佩《道教儀式放赦之音樂研究》、⁷⁷林辰炫《台灣殯葬儀軌的研究-以桃竹苗地區佛道教為例》、⁷⁸陳仲瑛《台灣佛教喪禮研究》、⁷⁹李佳諭《台灣佛教喪葬禮儀流變之研究》、⁸⁰謝坤欣《神聖與世俗－從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展》、⁸¹廖秋茹《台灣佛教鼓山往生儀軌及音樂研

⁶⁸ 如基督宗教的追思彌撒、伊斯蘭教的站禮祈禱、民間信仰或道教的做七儀式等

⁶⁹ 根據內政部全國宗教資訊網所公佈的，全國立案宗教團體統計，台灣目前立案宗教團體共 13211 團體；內政部全國宗教資訊網：<http://religion.moi.gov.tw/Home/ContentDetail?cid=Report&ci=1>；查詢日期 2014 年 1 月 22 日。

⁷⁰ 可參考曾景來《台灣的迷信與陋習》、鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》、大淵忍爾《中國人的宗教禮儀》等書籍文章。

⁷¹ 台灣碩博士論文知識加值系統網站：<http://hdltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gslweb.cgi/ccd=PjaPY5/search#result>；查詢日期 2014 年 1 月 22 日。

⁷² 林美芬《臺灣清微道宗拔度儀式研究》，台北，輔仁大學宗教學系碩士論文，2009。

⁷³ 張譽薰《道教「午夜」拔度儀式之研究－以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》，嘉義，南華大學生死學系碩士論文，2003。

⁷⁴ 郭展宏《道教殯葬科儀之生命教育研究》，高雄，國立高雄師範大學教育系碩士論文，2009。

⁷⁵ 吳政權《新竹道教靈寶拔度儀式之研究--以靈真壇為中心》，新竹，玄奘大學宗教學系碩士論文，2013。

⁷⁶ 黃佳琪《道教打城儀式之音樂研究》，台北，國立臺灣師範大學民族音樂研究所碩士論文，2005。

⁷⁷ 許鈺佩《道教儀式放赦之音樂研究》，台北，國立臺灣師範大學音樂研究所碩士論文，2002。

⁷⁸ 林辰炫《台灣殯葬儀軌的研究-以桃竹苗地區佛道教為例》，新竹，玄奘大學宗教學系碩士論文，2013。

⁷⁹ 陳仲瑛《台灣佛教喪禮研究》，新竹，玄奘大學宗教學系碩士論文，2010。

⁸⁰ 李佳諭《台灣佛教喪葬禮儀流變之研究》，新竹，玄奘大學宗教學系碩士論文，2013。

⁸¹ 謝坤欣《神聖與世俗－從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展》，台北：世新大學社會發展研究所碩士論文，2004。

究》、⁸²謝文琦《台灣天主教喪禮研究》、⁸³高浩倫《台灣民間信仰喪禮中的禁忌與沖煞--在基督教模式下的轉化》。⁸⁴

共十三本學位論文；以宗教區分，研究道教喪葬相關儀式共七本（研究儀式為五本，研究儀式音樂的二本），探討佛教喪葬相關儀式共四本（研究儀式為三本，研究儀式音樂的一本），基督宗教喪禮研究為兩本。

林美芬《臺灣清微道宗拔度儀式研究》，主要探討清微道溯源、相關文獻、古籍、道經文獻等和清微道儀式壇場的布置、神明、法器、服飾等以及喪葬儀式。讓研究者清楚了解到，清微道宗的喪葬儀式與烏日地區的靈寶派喪葬儀式之間的差異。

張譽薰《道教「午夜」拔度儀式之研究—以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》，詳細記載了道教午夜整個過程；讓研究者清楚了解到雖然都是道教「午夜」拔度儀式，但還是與烏日地區的拔度儀式有所差異。

郭展宏《道教殯葬科儀之生命教育研究》，主要探討生命教育與道教殯葬科儀的相關性，以及喪葬科儀與喪葬禮俗結合後，所衍生出的悲傷輔導與生命教育；讓研究者瞭解到儀式背後代表的意涵往往具有教化意涵，也讓研究者思考「事亡靈」儀式，背後代表的意涵為何？是否具有悲傷治療和生命教育等含意。

吳政樺《新竹道教靈寶拔度儀式之研究--以靈真壇為中心》主要以新竹靈真壇為研究對象，及其所舉行的午夜功德儀式並探討南北靈寶道壇功德儀式之差異；讓研究者瞭解到新竹靈寶派「事亡靈」儀式，與烏日地區的拔度儀式之差異。

許鈺佩《道教儀式放赦之音樂研究》、黃佳琪《道教打城儀式之音樂研究》兩本論文主要研究分析道教儀式（放赦、打城）音樂，與記載儀式過程內容；讓研究者清楚了解道教「打城、放赦」儀式。

林辰炫《台灣殯葬儀軌的研究-以桃竹苗地區佛道教為例》主要研究探討桃

⁸² 廖秋茹《台灣佛教鼓山往生儀軌及音樂研究》，台南，國立臺南藝術大學民族音樂學研究所碩士論文，2010。

⁸³ 謝文琦《台灣天主教喪禮研究》，台北，輔仁大學宗教學系碩士論文，1993。

⁸⁴ 高浩倫《台灣民間信仰喪禮中的禁忌與沖煞--在基督教模式下的轉化》，台北，基督教台灣浸會神學院，2013。

竹苗地區殯葬儀軌及佛教、道教的殯葬儀軌；此研究成果讓研究者可以知道竹苗地區殯葬儀軌與烏日地區的不同。

陳仲瑛《台灣佛教喪禮研究》，主要探討佛教的生死觀與喪禮儀式之內容與程序；李佳諭《台灣佛教喪葬禮儀流變之研究》，以研究佛教喪禮的流變、特質與禁忌為主；謝坤欣《神聖與世俗~從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展》，從佛教喪禮儀式之程序與內容沿伸探討台灣殯葬產業狀況發展；廖秋茹《台灣佛教鼓山往生儀軌及音樂研究》針對佛教喪葬儀式之音樂探討研究；四本佛教喪葬儀式研究論文，讓研究者對於佛教喪葬儀式有更深一層的認知與瞭解。

謝文琦《台灣天主教喪禮研究》，主要探討研究台灣天主教喪葬禮儀本地化；內文中並探討第二次梵蒂岡大公會議後，天主教在中國本地化之內化與意義（如祭拜祖先、作七儀式）以及台灣天主教喪葬禮儀的功能和意義，作者也提出今後台灣天主教喪葬禮儀本地化所當注意之事項；此研究讓研究者瞭解到宗教在地化的重要性。

高浩倫《台灣民間信仰喪禮中的禁忌與沖煞--在基督教模式下的轉化》，主要探討研究，民間信仰喪禮中的禁忌與沖煞和基督教信仰的文化之間，尋求設計民間信仰可接受的基督教追思禮拜程序與創新儀式；此研究讓研究者瞭解到基督教的喪葬禮俗與民間信仰「事亡靈儀式」之間的差異。

表 2-3-1 探討喪葬宗教儀式論文（依年代遞增排序）

	題目	作者	年代	系所
1	台灣天主教喪禮研究	謝文琦	1993	輔仁大學宗教學系碩士班
2	道教儀式放赦之音樂研究	許鈺佩	2002	國立臺灣師範大學音樂研究所碩士班
3	道教「午夜」拔度儀式之研究—以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例	張譽薰	2003	南華大學生死學系碩士班
4	神聖與世俗~從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展	謝坤欣	2004	世新大學社會發展研究所碩士班
5	道教打城儀式之音樂研究	黃佳琪	2005	國立臺灣師範大學民族音樂研究所碩士班

6	臺灣清微道宗拔度儀式研究	林美芬	2009	輔仁大學宗教學系碩士班
7	道教殯葬科儀之生命教育研究	郭展宏	2009	國立高雄師範大學教育系碩士班
8	台灣佛教喪禮研究	陳仲瑛	2010	玄奘大學宗教學系碩士班
9	台灣佛教鼓山往生儀軌及音樂研究	廖秋茹	2010	國立臺南藝術大學民族音樂學研究所碩士班
10	新竹道教靈寶拔度儀式之研究--以靈真壇為中心	吳政樺	2013	玄奘大學宗教學系碩士班
11	台灣殯葬儀軌的研究-以桃竹苗地區佛道教為例	林辰炫	2013	玄奘大學宗教學系碩士班
12	台灣佛教喪葬禮儀流變之研究	李佳諭	2013	玄奘大學宗教學系碩士班
13	台灣民間信仰喪禮中的禁忌與沖煞-在基督教模式下的轉化	高浩倫	2013	基督教台灣浸會神學院碩士班

此外，談欽彰《現行喪禮服務之研究-以台中生命禮儀管理所為例》，⁸⁵主要從殯葬禮俗沿革、功德法事的內涵等探討至殯儀館內與外的喪禮流程差異；此研究可以讓研究者田訪時注意到殯儀館內與外的「事亡靈儀式」之差異。

⁸⁵ 談欽彰《現行喪禮服務之研究-以台中生命禮儀管理所為例》，新竹，玄奘大學宗教學系碩士論文，2013。

第三章 台灣的傳統喪葬禮儀與淵源

第一節 傳統喪葬禮俗的三大領域

常言道：「生、老、病、死」為人生所必須經歷的四大階段，由此可知，人死是必然的結局。

不管喪葬禮俗，因時空背景如何演變，當死亡降臨時，家屬首先遇便是遺體處理與安置，再者及是往生者的靈魂安置，以及悲傷輔導，三大領域；研究者將在此節探這三大領域。

一、遺體處理

林素英《古代生命禮儀中的生死觀》一書說到：

死者的身體常是生者表達真誠和真情的關鍵，並且有助於喪親者適當的紓解悲傷。……透過一連串的肢體接觸，從實際的接觸死亡，體會死亡的真象；經由沐浴、飯含、襲斂、殯葬的身體關懷，表達對死者真誠的情感。

¹

由此可知，不單單只是遺體處理與安置，其實還間接幫助家屬紓解悲傷。

有關遺體處理與安置，漢朝許慎《說文解字》一書說到：

葬，藏也。从死在艸中；一其中，所以薦之。²

《禮記·喪大記》則說到：

御者入浴：小臣四人抗衾，御者二人浴，浴水用盆，沃水用料，浴用絺巾，拒用浴衣，如它日；小臣爪足，浴餘水棄于坎。³

又說到：

陶人出重鬲，管人受沐，乃煮之，甸人取所徹廟之西北扉薪，用爨之。管人授御者沐，乃沐；沐用瓦盤，拒用巾，如它日，小臣爪手翦須，濡濯棄於坎。⁴

從引文可知，人類一開始對於遺體的處理方式極為簡單，沒有繁雜儀式；人們用

¹ 林素英撰，《古代生命禮儀中的生死觀》，台北，文律出版社，1997，頁71。

² 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008，頁48。

³ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁770。

⁴ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁770。

土或草將屍體加以掩埋不使暴露而已，但可知已有遺體處理與安置的觀念了，進而演變會對遺體進行清洗及更衣，乃至於現今會對遺體進行 spa 與化妝，甚至於對殘缺性遺體進行修復。

隨著時代的演變，對於遺體的處理也越來越專業，為何遺體的處理越專業？楊敏昇認為遺體處理有五大功能分別為：心理功能、社會功能、文化功能、倫理功能、醫學功能，⁵並提出遺體處理有三大價值分別為：遺體的人性與照顧、對家屬的悲傷輔導、高感性服務提升。⁶

由此可知，現今的遺體處理，不再是單單早期的用土或草將屍體加以掩埋不使暴露而已，而是會對於遺體進行恢復生前容貌；研究者認為，目前皆會為往生者進行清洗並藉由化妝等技術讓往生者恢復保有平常的容貌，除了是為了避免讓前來慰問關心的親友在探視時感到害怕恐懼，也希望往生者能以乾淨無瑕的身軀離開這人世間，就好比是往生者誕生時是以乾淨無瑕的身軀來到這人世間。同時也是家屬為往生者盡最後的恩情方式之一。

二、事亡靈

死亡可以說是生命過程的一部分，如同誕生一樣，皆是生命過程的一部分。可是在一般人的心理，誕生是充滿歡喜、喜悅、吉祥的，而死亡卻是可怕、不吉祥的，因此在面對死亡議題時，經常是呈現避諱或是不願多談的方式選擇逃避。

因此，在面對親人往生時，在短時間內往往是不能接受這樣的事實，總是覺得往生者只是睡著；並希望藉由儀式讓往生者靈魂回到身體，使他重新回人世間。

《儀禮·士喪禮》說到：

復者一人以爵弁服，簪裳於衣，左何之，扱領於帶；升自前東榮、中屋，北面招以衣，曰：「泉某復！」三，降衣於前。受用篋，升自阼階，以衣屍。⁷

⁵ 遺體處五大功能，詳請參閱，楊敏昇，《遺體處理學》，台北，大中國出版有限公司，2014，頁16-18。

⁶ 遺體處三大價值，詳請參閱，楊敏昇，《遺體處理學》，台北，大中國出版有限公司，2014，頁19-20。

⁷ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（四）儀禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出

從上引文可知，在古代就是因為有靈魂的觀念，所以當親人往生時的第一個動作便是「復」，演變至今則為招魂儀式以及招魂幡此物。

由於，傳統上相信人死後會到另一個世界，因此有三魂七魄、⁸事死如事生、孝道倫理、慎終追遠等的觀念，所以當親人往生後，其家屬會為往生者立牌位、豎魂旛、建築墓園、舉行功德法事、焚燒紙錢與紙紮用品等喪葬事宜，當然許多的喪葬事宜，也會因地制宜，但是都是希望往生者在另一個世界能夠生活安逸。

現今，雖然許多喪葬事宜與傳統有些許的改變，但是事死如事生、孝道倫理、慎終追遠等傳統儒家思想觀念，至今仍未改變，在加上家庭成員，基本上每天朝夕相處，彼此間會互相關懷與體恤，因此在親人往生後，家屬都希望能夠藉由儀式，讓往生者在另一個世界能夠生活安逸的核心是不變的；「事亡靈」的傳統儀式與現今的儀式是本研究之重點，因此研究者將在下節開始討論之，並從中探討傳統儀式與現今的「事亡靈」儀式之差異與影響等。

三、悲傷輔導

悲傷可以說是人類最痛苦的情緒，而親人的往生往往家屬事不能接受的，有著極為巨大的悲傷情緒，因此當親人往生後，面臨死亡打擊時，讓家屬適當的釋放悲傷的情緒，可以說是健康的發洩管道，而最快速的發洩管道之一便是「哭」，《儀禮·士喪禮》便說到：

朝夕哭，不闢子卯。⁹

由此可見，在古代便有想到，讓家屬發洩的管道了，但也不是任由家屬不停的哭泣而忘記要解決其他的事，而是藉由一次又一次儀式，讓喪事的悲傷成分慢慢減少，使家屬不再那麼悲傷；因此在古代有所謂的舉行「卒哭」儀式，就是想要使家屬不再那麼悲傷；王夫子《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》也寫到：

卒哭的卒是完畢、終止的意思。意義在使喪主停止無休止的悲哀哭泣。¹⁰

版公司，1988，頁 408—409。

⁸ 三魂為：胎光、爽靈、幽情，七魄為：屍狗、伏矢、雀陰、吞賊、非毒、除穢、臭肺。

⁹ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（四）儀禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 438。

¹⁰ 王夫子，《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》，新北市，威仕曼文化，2013，頁 284。

研究者認為，古代的喪禮是經由一套精細繁縟與莊嚴隆重的儀式，讓家屬能夠充分宣洩內心的哀情與情感的調節，並從中教育下一代孝道倫禮進而達到薪火的傳承；現今的喪禮跟古代相比是沒有精細繁縟與莊嚴隆重的儀式，讓家屬能夠充分宣洩內心的哀情與情感的調節，但是現今當家屬無法走出喪親之痛，有著極為巨大的悲傷情緒時，可以尋求專業的醫護人員、心理諮商師或是社會輔導團體等，讓家屬藉由一次又一次的輔導或是團體輔導活動等，走出喪親之痛以及重新投入生活意願。



第二節 中華喪葬禮俗之淵源

「生命禮俗」為「冠、婚、喪、祭」，其中「喪葬禮俗」之淵源，可分為三大領域：「殮、殯、葬」。本節主要依「殮、殯、葬」撰寫其文。

一、殮

漢代許慎《說文解字》：

斂，收也。¹¹

《爾雅·釋詁》：

……斂……，聚也。¹²

《釋名·釋喪制》：

衣尸棺曰斂，斂者斂也，斂藏不復見也。¹³

從上述三段引文，可知「殮」為後起字，本字原寫「斂」，古代對於「殮」的字義為收束、聚合。

此外，往生者要入殮前必為其沐浴，《周禮·天官冢宰》便說道：

女御，……大喪，掌沐浴，……。¹⁴

《儀禮·士喪禮》也有說到：

乃沐，櫛，扱用巾，浴用巾，扱用浴衣。湔濯棄於坎。蚤揃如他日。¹⁵

由上述引文，可見周朝時代開始，就有往生者要入殮前，必為其沐浴之儀式了，並不是現今才有的儀式。

至於，何時為往生者入殮，《禮記·問喪》有說到：

¹¹ 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008，頁124。

¹² 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（八）論語注疏、孝經注疏、爾雅注疏、孟子注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁21。

¹³ 四部叢刊初編中國哲學書電子化計劃網站：<http://ctext.org/shi-ming/shi-sang-zhi/zh>。查詢日期：2014年3月19日。

¹⁴ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（三）周禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁18。

¹⁵ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（四）儀禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁420。

三日而斂，在牀曰尸，在棺曰柩，……。¹⁶

並且又提到：

或問曰：「死三日而后斂者何也？」曰：「孝子親死，……故曰，三日而后斂者，以俟其生也；三日而不生，亦不生矣。……是故聖人為之斷決以三日為之禮制也。」¹⁷

研究者，認為古代之所以「死後三日而殮」，主要是因為古代醫學不發達，此舉乃防止假死現象產生，並且可以讓在遠地的兒女親友等趕至，見最後一面。

至於，有關往生者殮時所穿著的衣服，《禮記·喪大記》有說到：

小斂，……君錦衾，大夫縞衾，士緇衾，皆一。衣十有九稱，……。
大斂，……君陳衣于庭，百稱，……大夫陳衣于序東，五十稱，……士陳衣于序東，三十稱，……。
小斂，君、大夫、士皆用復衣復衾。大斂，君、大夫、士祭服無算，君褶衣褶衾，大夫、士猶小斂也。¹⁸

從上述引文可知，在古代不管是君、大夫、士的小殮衣服均為十九套，大殮時君多達一百套，大夫則為五十套，士為三十套；與現今一般壽衣（圖 3-2-1、圖 3-2-2、圖 3-2-3）的「五領三腰」大有不同。



圖 3-2-1 現代男性壽衣長袍馬褂式

¹⁶ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 946。

¹⁷ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 947。

¹⁸ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 778。



圖 3-2-2 現代女性壽衣旗袍式



圖 3-2-3 現代男性壽衣西裝式

此外，殮時尚有「飯含」儀式；「含」字，又作「琯」，漢代許慎《說文解字》說到：

送死口中玉也。¹⁹

《禮記·檀弓下》有提到：

飯用米貝，弗忍虛也；不以食道，用美焉爾。²⁰

《禮記·雜記下》：

天子飯九貝，諸侯七，大夫五，士三。²¹

《說苑·修文》：

天子含實以珠，諸侯以玉，大夫以璣，士以貝，庶人以穀實。²²

¹⁹ 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008，頁 19。

²⁰ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 168。

²¹ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 749。

²² 四部叢刊初編中國哲學書電子化計劃網站：

由上述引文可知，古代讓往生者要入殮前「飯含」，研究者認為是不讓往生者張著空嘴、餓著肚子到陰間去受罪，而成為餓死鬼。研究者在進行田野調查時並無看到此儀式，但是在觀察的場次中有兩場，家屬都拿出金鋼砂往生者口中，研究者問其家屬之意含，均表示：「依靠佛力加持，讓往生者減少逆緣與障礙，保持清靈的心境念佛往生。」此與「飯含」意義截然不同了。

二、殯

漢代許慎《說文解字》：

殯，死在棺，將遷葬柩，賓遇之。²³

從《說文解字》可以了解到古代人們認為往生者跟我們是不同世界的人，所以要待以賓客之禮。

至於往生者何時要入殮蓋棺以及停殯期間的長短，古代會因為地位等級，而有所不同；《禮記·王制》有云：

天子七日而殯，七月而葬。諸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人，三日而殯，三月而葬。²⁴

此外，《荀子·禮論》說到：

殯久不過七十日，速不損五十日。是何也？曰：遠者可以至矣，百求可以得矣，百事可以成矣；其忠至矣，其節大矣，其文備矣。²⁵

並又云：

故天子七月，諸侯五月，大夫三月，皆使其須足以容事，事足以容成，成足以容文，文足以容備，曲容備物之謂道矣。²⁶

殯期之所以比現今長，就是當時人們沒有預先準備喪事。

此外，張捷夫《中國喪葬史》同樣也提到，「停柩之禮」大致可以為成服、弔、

<http://ctext.org/shuo-yuan/zh?searchu=%E5%A4%A9%E5%AD%90%E5%90%AB>。查詢日期：2014年3月19日。

²³ 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008，頁163

²⁴ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁239。

²⁵ 王忠林註譯，《新譯荀子讀本》，台北，三民書局，2013，頁339—340。

²⁶ 王忠林註譯，《新譯荀子讀本》，台北，三民書局，2013，頁345。

賻、奠、筮宅等。²⁷

以及，王夫子在《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》一書提到：

殯期間，要進行悼念、超渡、守靈之類的活動，喪事作為一類『社會活動』主要在這一階段。²⁸

從上述資料可以了解到，當時「殯」的禮儀式相當繁瑣。而與本研究「事亡靈儀」式，有直接關係的為「奠」、「筮宅」等。

(一) 奠

何為「奠」？漢代許慎《說文解字》：

奠，置祭也。置祭者、置酒食而祭也。²⁹

此外《儀禮·士喪禮》也有記載：

奠脯醢、醴酒。升自阼階，奠於屍東。帷堂。³⁰

從此段文字，可以知道，當時對於，喪禮的第一個「奠」之物品、擺設方式都有詳細記載；並且因與現今祭拜的腳尾飯含意是一樣的。

至於，停殯期間的「奠」，《儀禮·士喪禮》與《禮記·檀弓上》皆有記載。

《儀禮·士喪禮》：

朝夕哭，不闢子卯。……乃奠，醴、酒、脯、醢升。……朔月，奠用特豚、魚臘，陳三鼎如初。東方之饌亦如之。無籩，有黍稷。用瓦敦，有蓋，當籩位。……月半，不殷奠。有薦新，如朔奠。³¹

《禮記·檀弓上》：

朝奠日出，夕奠逮日。³²

藉由，這兩本古籍，可以瞭解到，當時的朝奠、夕奠便是現今的早晚拜飯儀式；

而朔奠、望奠即是現今出殯後的初一、十五祭拜儀式。

²⁷ 張捷夫，《中國喪葬史》，台北市，文津出版社，1995，頁 40—43。

²⁸ 王夫子，《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》，新北市，威仕曼文化，2013，頁 271。

²⁹ 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008，頁 200。

³⁰ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（四）儀禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 409—410。

³¹ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（四）儀禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 438。

³² 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 151。

(二) 筮宅

《儀禮·士喪禮》：

筮宅，冢人營之。掘四隅，外其壤。掘中，南其壤。³³

《儀禮·既夕禮》：

筮宅，冢人物土。³⁴

《孝經·喪親》：

子曰：「……卜其宅兆，而安措之……。」³⁵

由上述這些引文資料，可以知道古代在選擇墓地時會由冢人先進行占卜，之後才開始動工挖掘。

現今則是請堪輿先生（風水師、地理師）及家屬一同前往選擇埋葬之地，並進行堪輿等，確定之後才開始動工挖掘，以建築好新墓園（圖 3-2-4）。



圖 3-2-4 現代台中市烏日地區墓地樣式

三、葬

許慎《說文解字》一書說到：

葬，藏也。从死在艸中；一其中，所以薦之。³⁶

從此段文字可以知道，人類一開始的葬禮儀式極為簡單，沒有繁雜儀式。人們用

³³ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（四）儀禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 440。

³⁴ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（四）儀禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 483。

³⁵ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（八）論語注疏、孝經注疏、爾雅注疏、孟子注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 55。

³⁶ 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008，頁 48。

土或草將屍體加以掩埋不使暴露而已，是隨著人類社會的不斷發展，以及宗教元素的加入，才使喪葬儀式逐漸複雜化。

張捷夫《中國喪葬史》提到了：

埋葬禮儀是整個治喪過程中最重要的儀式，主要包括朝祖、陳明器、起殯、下壙、祭等。³⁷

以及，王夫子在《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》一書提到，下葬及葬后禮儀包含了遣奠、下葬、祭后土、題虞主、反哭、虞祭、卒哭、小祥、大祥、禫祭等；³⁸而與本研究「事亡靈儀」式，有直接關係的並且現今有類似的儀式為：虞祭、卒哭、小祥、大祥、禫祭等。

(一) 虞祭

何為虞祭？《禮記·檀弓下》寫到：

反，日中而虞。葬日虞，弗忍一日離也。是月也，以虞易奠。³⁹

此外《禮記·喪服小記》云：

報葬者報虞，三月而後卒哭。⁴⁰

從上述兩段引文，可知「虞祭」在出殯後舉行的，是取代原先的「奠」。

至於「虞祭」的祭拜次數，《禮記·雜記下》云：

士三虞，大夫五，諸侯七。⁴¹

由此可知，「虞祭」的祭拜次數，會因等級而有所不同。

此外，王夫子《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》一書：

現在，民間送完葬歸來，也在家中亡父或亡母的牌位前擺幾道菜或果品，燃三根香燭，磕三個頭，可是為古虞祭遺制。⁴²

所以古代所指的「虞祭」也就是我們現今一般所稱的「安靈」儀式。

³⁷ 張捷夫，《中國喪葬史》，台北市，文津出版社，1995，頁 43。

³⁸ 王夫子，《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》，新北市，威仕曼文化，2013，頁 280—285。

³⁹ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 170。

⁴⁰ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 2602。

⁴¹ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 749。

⁴² 王夫子，《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》，新北市，威仕曼文化，2013，頁 283。

(二) 卒哭

《禮記·檀弓下》寫到：

卒哭曰『成事』，是日也，以吉祭易喪祭。⁴³

又云：

卒哭而諱，生事畢而鬼事始已。⁴⁴

此外，《禮記·間傳》寫到：

父母之喪，既虞卒哭，疏食水飲，不食菜果；……父母之喪，既虞卒哭，柱楣翦屏，芻翦不納。⁴⁵

由上面引文可知，古代藉由舉行「卒哭」儀式，讓喪事的悲傷成分慢慢減少，使家屬不再那麼悲傷；因此「卒哭」已不再是喪祭，而是屬於吉祭了。⁴⁶王夫子《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》也寫到：

卒哭的卒是完畢、終止的意思。意義在使喪主停止無休止的悲哀哭泣。……後世一般在喪後第一百天行卒哭之祭，故現在的許多民俗學辭書多以「百日之際」來解釋卒哭祭。⁴⁷

因此，古代所指的「卒哭」也就是我們現今一般所稱的「百日」儀式。

(三) 小祥

「小祥」是指往生者的逝世週年祭禮，它是服喪期間一次較大的祭禮，祭拜過後可以解除部分喪服並改善一些生活。⁴⁸

《禮記·間傳》寫到：

期而小祥，食菜果；……期而小祥，居堊室，寢有席。⁴⁹

又云：

……期而小祥，練冠繅緣，要經不除，男子除乎首，婦人除乎帶。⁵⁰

⁴³ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁171。

⁴⁴ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁193。

⁴⁵ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁959。

⁴⁶ 張捷夫，《中國喪葬史》，台北市，文津出版社，1995，頁45。

⁴⁷ 王夫子，《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》，新北市，威仕曼文化，2013，頁284。

⁴⁸ 王夫子，《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》，新北市，威仕曼文化，2013，頁284。

⁴⁹ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁960。

由上述引文可知，當舉行完「小祥」祭禮，也就代表家屬，要慢慢恢復往日生活了。「小祥」也就是我們現今一般所稱的「對年」儀式。

(四) 大祥

《禮記·間傳》寫到：

..... 又期而大祥，有醢醬..... 又期而大祥，居復寢.....⁵¹

又云：

又期而大祥，素縞麻衣。⁵²

「大祥」是指往生者逝世兩周年祭禮。從上述引文可知，當舉行完「大祥」祭禮後；孝子的飲食可以有醋、醬等，並且可以回房間睡覺，穿白色麻衣等。因此當舉行完「大祥」祭禮，代表家屬，已經可以恢復大部分往日生活了。

「大祥」也就是我們現今一般所稱的「做三年」儀式。

(五) 禫祭

有關孝子服喪的喪期有多長？《禮記·三年問》寫到：

..... 三年之喪，二十五月而畢.....⁵³

因此，當二十五月時要舉行「禫祭」也就是除服祭禮。《禮記·間傳》寫到：

..... 中月而禫，禫而飲醴酒。始飲酒者先飲醴酒。始食肉者先食乾肉。..... 中月而禫，禫而床.....⁵⁴

又云

..... 中月而禫，禫而織，無所不佩。⁵⁵

從上述引文，可知當舉行完「禫祭」後，家屬，已經可以恢復往日生活了。「禫祭」也就是我們現今一般所稱的「合爐」儀式。

⁵⁰ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁960。

⁵¹ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁960。

⁵² 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁960。

⁵³ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁961。

⁵⁴ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁960。

⁵⁵ 清·阮元用文選樓藏本校勘，《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁960。

第三節 台灣傳統喪葬禮俗

中國大陸是台灣的原鄉，因此許多的風俗習慣與禮俗都承襲原鄉，本節主要探討「台灣傳統喪葬禮儀的內容」，而由於台灣傳統喪葬禮儀的內容繁雜，以徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，⁵⁶此書為例；徐氏首先將台灣民間喪葬儀節初分二十六個儀節，⁵⁷二十六個儀節又細分一百二十四項目，⁵⁸因此本節主要探討與本研究相關的事亡靈儀式。

本節將從「初終儀節」、「停殯儀節」、「出殯與葬後儀節」等，三大方向來探討「台灣傳統喪葬禮儀的內容」。

一、初終儀節

(一) 搬舖

何為「搬舖」？片岡巖《台灣風俗誌》：

人已病篤藥石罔效，家人即把他移至正廳，稱搬舖。⁵⁹

鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》說到：

人如果生重病……，家人一看已經無藥可救，就把病人從寢室移到正廳，這就叫作搬舖或徙舖……。本省人認為，正廳是家中最神聖的地方，在這裏嚙氣也就最光榮、最幸福，……。⁶⁰

徐福全在《台灣民間傳統喪葬儀節研究》整理出搬舖的三種說法：(1)為求正終、(2)為與祖宗訣別、(3)為避免卒後擔眠牀架。⁶¹此外，徐福全又云：

臺人傳統觀念『左尊右卑』，廳之左側尊於右側。病者上無尊長，則舖於左側；婦人上無公婆，雖其夫在，亦舖諸左；……唯上有祖父母若父母者乃舖於右側；若未成年者，多不遷至正廳，祇在偏室中置舖，若幼兒則逕委諸地。……一般停屍之方向為首內足外，故臺俗常人忌以此姿勢臥

⁵⁶ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983。

⁵⁷ 二十六個儀節分別為：養疾慎終、沐浴斂殯、殯後迄葬前一日、葬日、葬後迄變紅、撿骨吉葬等。

⁵⁸ 一百二十四項目詳見，徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》之目次。

⁵⁹ 片岡巖著、陳金田譯《台灣風俗誌》，台北，眾文圖書股份有限公司，1996，頁24。

⁶⁰ 鈴木清一郎著馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁290。

⁶¹ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁47-48。

於正廳。⁶²

楊士賢在《慎終追遠—圖說台灣喪禮》一文，則是提到：

客家人則是在居住環境允許的前提下，採行男左女右的原則，此乃閩、客兩籍最大的差異所在，但無論何種方式，病危者臥之鋪均不靠牆。⁶³

研究者在田野調查時發現，現今家中長輩，不管男女者臨終時，均以頭外足內，待往生後才由禮儀社人員及家屬一同，將往生者轉為頭內足外。而一般在醫院往生者送至殯儀館者，就以頭後足前為主。

(二) 腳尾物品

當親人一旦往生，家屬會按習俗在往生者腳尾，陳設一些祭祀物品，因此研究者在此統稱「腳尾物品」，一般腳尾物品有腳尾香、腳尾燈、腳尾飯、腳尾錢等。

片岡巖《台灣風俗誌》：

.....枕邊放鴨蛋、米飯、竹箸，在腳尾焚香、點燭、燒紙錢。是為使亡者免在冥途中迷路，及免受飢餓的意思。⁶⁴

徐福全在《台灣民間傳統喪葬儀節研究》也提到：

屍足前端，以線香、火燭、銀紙及米飯上供，名曰腳尾香、腳尾火、腳尾錢、腳尾飯。⁶⁵

何為「腳尾香」？楊士賢在《慎終追遠—圖說台灣喪禮》一文提到：

亡者以仙逝，孝眷與親友無法再以言語與其溝通，.....藉裊裊香煙代為溝通。⁶⁶

「腳尾燈」，鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》說到：

.....點燃白蠟燭，用意都是在為死者靈魂照明去陰間的道路。⁶⁷

徐福全的《台灣民間傳統喪葬儀節研究》云：

腳尾火在爐南，又稱長明火或長明燈。⁶⁸

⁶² 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁49—51。

⁶³ 楊士賢，《慎終追遠—圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁17。

⁶⁴ 片岡巖著、陳金田譯《台灣風俗誌》，台北，眾文圖書股份有限公司，1996，頁24—25。

⁶⁵ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁65—66。

⁶⁶ 楊士賢，《慎終追遠—圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁9。

⁶⁷ 鈴木清一郎著馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁290。

⁶⁸ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，

張祖基的《客家舊禮俗》也提到：

近死人頭側邊，或棺材側邊，點着一盞細燈放緊，喊做「點頭燈」。⁶⁹

楊士賢《慎終追遠—圖說台灣喪禮》一文則是提到：

……若醫科學的角度解釋，主要是欲藉油燈來吸收屍體腐壞時所散發的穢氣。⁷⁰

研究者於田野調查時發現，現今家屬與殯葬業者為求安全起見，改以小盞電燈泡作為腳尾燈。

何為「腳尾飯」？鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》云：

當病人已經嚥氣以後，就要在他的腳後供一碗飯，飯上插兩隻竹筷子，中央再放一個煮熟的鴨蛋，這就叫作「腳尾飯」。⁷¹

徐福全在《台灣民間傳統喪葬儀節研究》則是提到：

腳尾飯僅一飯一卵一雙箸，今幾為全省閩籍通制。⁷²

又云

腳尾飯之作法、作者，一般皆無特殊規定，少數地區則於戶外煮之，由女子子作。⁷³

楊士賢《慎終追遠—圖說台灣喪禮》一文則是提到：

……孝眷怕亡者於冥途挨餓，所以另備腳尾飯於屍前，供亡者趕路食充飢之用。⁷⁴

研究者於田野調查時發現，現今都由家屬委託殯葬業者準備，或是家屬出外購買代替，因為往生者臨終時，家屬已經悲慟不已、分身乏術，無暇自己烹煮。

何謂「腳尾錢」？鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》說到：

……在死者腳後燒銀紙，特別稱之為腳尾紙用，以便死者靈魂在去陰間的途中，作為穿山越嶺和渡河的路費。⁷⁵

徐福全在《台灣民間傳統喪葬儀節研究》也提到：

腳尾紙指銀紙，新亡多用小銀，焚於陶鉢或面盆內。自初終至入木，不可

頁 66。

⁶⁹ 張祖基，《客家舊禮俗》，台北，眾文圖書股份有限公司，1986，頁 125。

⁷⁰ 楊士賢，《慎終追遠—圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁 18。

⁷¹ 鈴木清一郎著馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁 297

⁷² 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁 65—66。

⁷³ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁 69。

⁷⁴ 楊士賢，《慎終追遠—圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁 18。

⁷⁵ 鈴木清一郎著馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁 297。

間斷，以提供亡靈前往地府通關過橋之資。⁷⁶

研究者在田野調查時發現，現今焚燒腳尾錢時間點有兩種，一是從初終至亡者入冰櫃期間不間斷的焚燒紙錢，之後就等家屬早晚拜飯時間或是空閒時在焚燒腳尾錢；二是從初終至二十四小時這期間不可以間斷的焚燒紙錢，之後同樣就等家屬早晚拜飯時間或是空閒時在焚燒腳尾錢。



圖 3-3-5 現代腳尾香、腳尾燈、腳尾飯

二、停殯儀節

研究者在此主要分三個部分探討：一為豎靈擺設、二為停殯奠拜、三為功德法事。

(一) 豎靈擺設

何謂豎靈？鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》說到：

所謂豎靈，就是臨時為死者社的靈位，方法是在正廳的一角放一張桌子，桌子上面供魂帛與桌頭嫻，並供香爐和油燈各一座，這就叫靈桌。⁷⁷

徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》則是提到：

人死皆殯後之，殯後即於天尾設置靈桌；自北至南，不分閩粵漳泉，皆以設靈桌為常。⁷⁸

至於擺設豎靈的主要物品，研究者根據文獻資料與田野資料，整理歸納出有魂帛、

⁷⁶ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁 66-67。

⁷⁷ 鈴木清一郎著馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁 307。

⁷⁸ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁 330。

魂旛等。

1.魂帛

何謂「魂帛」？片岡巖的《台灣風俗誌》云：

魂帛.....中央寫死者的爵位、謚、諱及姓，左邊寫死亡年月日，是安置於神主牌前用的。⁷⁹

徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》提到了：

魂帛一名沿用至今，田野資料顯示至今大多數地區仍以紙主代魂帛並沿用其名，北部地區紙色且有男青女黃之別。⁸⁰

依上述引文可知，魂帛正面主要書寫往生者的名諱與生死年月日時等，⁸¹做為往生者的靈魂歸所。按研究者實地田野調查發現台中地區的魂帛，有部分禮儀人員，也有將紙色分男青女黃之別。

2.魂旛

鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》說到：

所謂『旛仔』，都是由道士所做，.....都是布製成，上面寫死者年月日和死者姓名，然後綁在有枝葉的青竹上。又稱招魂幡，意思就是為死者的靈魂領路，以便死者順利走向西天，.....。⁸²

徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》提到了：

魂帛為魂所憑依之所，魂旛則為引魂知旗。⁸³

至於，魂旛的書寫內容可見，徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，⁸⁴根據研究者田野調查，魂旛以白布製成上方用紅布做旛蓋。要綁在竹子上而竹尾須帶有大把尾，意為代代子孫多子多孫人口眾多。

現今不管是魂帛、魂旛皆由禮儀公司準備完成。

(二) 停殯奠拜

⁷⁹ 片岡巖著、陳金田譯《台灣風俗誌》，台北，眾文圖書股份有限公司，1996，頁25—26。

⁸⁰ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁237。

⁸¹ 書寫方式可見徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》頁238—246。

⁸² 鈴木清一郎著馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁301。

⁸³ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁247。

⁸⁴ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁247—252。

有關停殯奠拜，會因為地方風俗有所不同，因此研究者在此主要探討各地方皆有的儀式之捧飯與做七儀式。

1. 捧飯

徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》云：

入木豎靈後，每日皆須供飯餚，名為「捧飯」，名為「拜飯」，或名為「孝飯」。⁸⁵

楊士賢《慎終追遠—圖說台灣喪禮》一文則是提到：

捧飯除提供亡者飽餐外，還有一主要目的為「叫起叫暈」，此乃據人世間的生活習慣投射而成。⁸⁶

根據研究者田野調查，現今由初終拜完腳尾飯後，就要開始拜飯，又稱捧飯。

有分拜三餐與早晚二餐的分別。

2. 做七儀式

鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》說到：

所謂『做旬』，就是人死後，後代子孫每七日所作的供奉，其行事分成『大旬』和『小旬』。……所謂『作旬』，就是北方的『做七』，一共要四十九天，或七十七天。⁸⁷

徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》更進一步說到：

台人受道教每七日一次沖剋以及佛教中陰經亡靈每七日一蛻變、地藏菩薩本願經人死七七日內期望骨肉救拔之影響，故自始死日起，每七日一祭亡者，曰做七，又名做旬；清代文獻多稱『旬』，間亦稱『七』。⁸⁸

又云：

漳粵二籍於『做七』時尚須『過王』。過王者，過冥府十殿也。蓋其俗相信人死靈魂必歸陰府審判其生前之是非善惡，由第一殿迄第十殿每殿有一明王司之，亡人須循序過十殿。⁸⁹

根據研究者田野調查，發現現今由於工商社會，家屬無法抽空為亡生者做七奠祭，因此除了頭七必須在亡生者過世第七天舉行外，其餘的「七」皆以「偷日」來縮

⁸⁵ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁342。

⁸⁶ 楊士賢，《慎終追遠—圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁32。

⁸⁷ 鈴木清一郎著。馮作民譯《台灣舊習俗信仰》，台北，眾文圖書公司印行，1994，頁334。

⁸⁸ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁594。

⁸⁹ 徐福全著《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁600—601。

短祭期。

(三) 功德法事

何謂「功德法事」？清代時期所纂修的臺灣各地方志有相關記載：

清康熙五十六年《諸羅縣志》：

客庄，喪必延僧作道場，雖極貧必開冥路，七七盡而除靈。⁹⁰

清乾隆七年《重修福建台灣府志》：

設靈後，必延僧設道場，名曰「開冥路」。五旬，再延僧道禮懺，……或二晝夜、三晝夜，打地獄、弄鏡鉢普度，名曰「做功果」。⁹¹

清乾隆十七年《重修台灣縣志》：

七日內成服，五旬延僧道禮佛焚楮，名曰做功果。⁹²

清光緒二十年《新竹縣采訪冊》：

惟做功果視土著尤盛行，有力之家，延長毛僧，……誦經唸咒，搭木板為棚，……雜演三藏取經、目連救母諸戲，金鼓管絃，紛然雜奏。⁹³

清光緒二十年（西元1894年）《雲林縣采訪冊》：

臨喪，不論貧富，俗好延僧道誦經懺，……一人登壇者曰開冥路，三人登壇者曰大冥路，五人登壇者則曰午夜，蓋自午至夜相繼不絕也。又有做一朝者，俗名功德或名功果，則先一夜排場；次日經懺既畢，普渡孤魂，如七月盂蘭會，須附近親友備牲禮等物助之；祭畢，仍將原物送還親友，喪家須費數百金。⁹⁴

此外，日治時期，有許多的日本學者對台灣地區的禮俗、宗教等做了許多調查並紀錄，如：鈴木清一郎《臺灣舊慣習俗信仰》、片岡巖的《台灣風俗誌》等；對於「功德法事」也有所記述。

鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》云：

所謂『做功德』，就是子孫以死者之名施行功德，藉以為死者贖罪業，方法就是請烏頭司公來（道士）超渡和供祭祀以及作法事。在『做功德』期間，就像是『做旬』時一樣，要請和尚和道士唸經，儀式比『做旬』還要複雜隆重。⁹⁵

⁹⁰ 清·周鍾瑄主修《諸羅縣志》，台北，宗青圖書出版公司，1995，頁144。

⁹¹ 清·劉良璧纂輯《重修福建台灣府志》，台北，宗青圖書出版公司，1995，頁94—95。

⁹² 清·王必昌編輯《重修台灣縣志》，台北，宗青圖書出版公司，1995，頁400—401。

⁹³ 清·陳朝龍編纂《合校足本新竹縣采訪冊》，南投，台灣省文獻委員會，1999，頁386。

⁹⁴ 清·倪贊元纂輯《雲林縣采訪冊》，台北，宗青圖書出版公司，1995，頁25。

⁹⁵ 鈴木清一郎著、馮作民譯《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁337。

片岡巖《台灣風俗誌》說到：

每七日及每月初一、十五日，請僧侶或道士讀經拜祭，又有人請『食菜人』來讀經，這稱『做功德』。⁹⁶

另外，楊士賢《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》描述：

喪家孝眷人等依宗教信仰，延聘僧道為亡者啟薦拔渡法事，藉由誦經拜懺和展演科儀的方式替亡者消解生前有意或無意所積累的罪愆，同時將法事的功德回向予亡者，以助其速脫幽冥，超昇極樂淨土，往生仙鄉。⁹⁷

從上述的各引文得知，民眾逢喪時，除了依照各地習俗舉行喪禮，還會依照往生者本身或自身的宗教信仰，延請僧、道以往生者名義舉行「功德法事」。

台灣的「功德法事」包涵了儒、釋、道觀念。

「儒家」：家屬希望藉由舉行「做功德」能讓親人免受地獄、輪迴之苦，此為儒家「孝」的觀念。

「釋、道」：人過世即前往地獄以及輪迴轉世等，並藉由誦經拜懺和演示科儀的方式讓往生者免於其苦，此為釋、道二教觀念。

「功德法事」其重點在於希望藉由「做功德」方式，替往生者消解生前所積累的一切罪愆，以及免受地獄、輪迴等痛苦，往生極樂淨土。

三、出殯與葬後儀節

研究者在此主要分二個部分探討：第一部分為家奠禮／公奠禮，第二部分為「百日」、「對年」、「三年」、「合爐」等。

(一) 家奠禮／公奠禮

1. 家奠禮

家奠禮？徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》云：

發引前所行之祭名為家祭。是日孝眷全須著孝服參與奠祭，台人稱之為『祭起馬』……又稱『起柴頭』或『起車頭』。⁹⁸

⁹⁶ 片岡巖著、陳金田譯《台灣風俗誌》，台北，眾文圖書股份有限公司，1996，頁32。

⁹⁷ 楊士賢《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮，國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010，頁2。

⁹⁸ 徐福全著《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁428。

楊士賢《慎終追遠－圖說台灣喪禮》一文則是提到：

家奠是孝眷、親戚於出殯前對亡者所行之弔祭典禮，家奠一般皆按孝眷、親族、親戚三種身分依序進行。⁹⁹

研究者認為，舉行家奠禮主要意義是，藉由儀式中的鞠躬、磕頭等動作，讓家屬感謝往生者為這家族所做的一切事物以及往生者的養育、教導、栽培等之恩德。

2. 公奠禮

公奠禮？徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》云：

家祭後，隨及焚化紙帛，並將牲醴撤除撤除（或不撤）乃『拈香』，有地位且郊遊廣闊者則先『公祭』在『拈香』。……全省各地目前之『拈香』儀節皆相同。有公祭儀式者，先公祭次捻香。¹⁰⁰

楊士賢《慎終追遠－圖說台灣喪禮》一文則是提到：

公奠是對外開放，凡與亡者熟識者或孝眷的朋友、同事，甚至各級機關、公司行號皆可登記參加。¹⁰¹

現今的公奠禮，首先會由司儀或是議員、代表等官員，為亡生者做生平事略，並安排家屬代表致謝詞。

（二）百日、對年、三年、合爐

1. 百日

何謂百日？鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》云：

所謂『百日』，就是人死後一百天的祭祀。……有很多人在這一天，把『粗孝』換成『幼孝』……。¹⁰²

徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》云：

做百日之儀節，與做大旬相若，中上人家皆延僧道做功德唸經，孝眷須換孝。¹⁰³

根據研究者田野調查所見，目前烏日地區一般「百日」均是擇日較多，擇日

⁹⁹ 楊士賢，《慎終追遠－圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁 109。

¹⁰⁰ 徐福全著《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983 頁 434-435。

¹⁰¹ 楊士賢，《慎終追遠－圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁 111。

¹⁰² 鈴木清一郎著、馮作民譯《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁 339。

¹⁰³ 徐福全著《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983 頁 633。

主要原則之一為，以不超過往生者享壽的歲數。

2. 對年

對年？鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》云：

所謂『作對年』，就是死後一週年時的祭祀。這時死者出嫁女的女兒，都必須回來供奉牲醴祭祀。……在這一天法事完了之後，女兒多半就『脫孝』了……。¹⁰⁴

徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》說：

做對年之儀節及祭品與做大七相似，舉哀，祭以菜餚、牲醴、饅頭，漳粵二籍則加紙櫃或錢櫃包，富者更皆延僧道做功德；凡孫輩及出嫁女等具於是日脫孝。¹⁰⁵

楊士賢《慎終追遠—圖說台灣喪禮》一文則是提到：

祭祀日期為亡者卒後翌年的忌日，但對年之中若逢閏月則須扣除。¹⁰⁶

根據研究者田野調查結果為，一般做『對年』時，出嫁的女兒、孫女皆會備牲醴、紅龜粿、水果、紅毛線及插春仔花等返家祭拜。

大多數『對年』都有請僧、道誦經做對年。『對年』儀是完成時，嫁女兒及出嫁孫女均脫孝變紅（紅毛線），並頭上插一支春仔花；紅毛線返家途中要燒化，而春仔花要插回家。

3. 三年、合爐

何謂三年、合爐？徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》說到：

做三年之重要儀節有祭祀、脫孝變紅、合爐等，富者且延僧道做功德。¹⁰⁷

楊士賢《慎終追遠—圖說台灣喪禮》一文提到：

做三年時最重要地儀式為『合爐』，係將亡者的神主燒化，且書寫亡者姓名入祖先牌位中，然後孝眷曲靈桌香爐中一小撮香灰加入公媽爐內，以表亡者日期將與歷代祖先合祀，同時象徵亡者已由靈魂轉化為家神。¹⁰⁸

根據研究者田野調查所見，當完成對年儀式後，會請擇日師擇做三年的日子；如

¹⁰⁴ 鈴木清一郎著、馮作民譯《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁339。

¹⁰⁵ 徐福全著《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁645。

¹⁰⁶ 楊士賢，《慎終追遠—圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁166。

¹⁰⁷ 徐福全著《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁650。

¹⁰⁸ 楊士賢，《慎終追遠—圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁167。

果做三年當天的日子可以合爐，則會先舉行做三年緊接著馬上舉行合爐儀式。



第四章 烏日地區的事亡靈儀式

第一節 烏日地區傳統的事亡靈儀式

一、烏日地區之歷史沿革與居民特色

想要研究「烏日地區的事亡靈儀式」，就必須先了解烏日地區之歷史沿革。有關「烏日」一詞的由來，根據《烏日鄉·歷史篇》所述共有五種由來，分別是：「鄉徽說」、「黑鄉說」、「湖日說」、「凹入說」、「土語說」等，¹其中以「土語說」更是在烏日區公所網站有所論證：

可能出自平埔族語之譯音漢字。除此之外，本區並有不少地名採用平埔族語的譯音，例如：「頂」在今三和里、「下」則為榮泉里、「番仔園」位於東園里、「阿密哩」為光明里、「喀哩」聚落屬於今日的南里里、北里里。²

此外，洪敏麟《台灣舊地名之沿革》這本書也寫到：

烏日或作湖日，其由來有云，出自平埔族語之譯音……。³

至於烏日區的發展，在一七四七年范咸所著之《重修台灣府志》中已經有烏日莊的記載，當時的行政區域劃分是屬於彰化縣貓霧揀保。⁴烏日區在漢人未入墾前，即為平埔族的貓霧揀族、拍瀑拉族、洪雅族和巴則海族等四族接壤活動的區域。⁵

此外，依台灣省文獻委員會所編撰的《台灣史》提及到：

清康熙三十六年，台中尚未開墾，鄭成功將荷蘭人趕走，雖有屯軍在大甲、大肚兩地，但仍一片荒蕪。……清康熙五十五年由岸里大社總土官『阿穆的』，向諸羅知縣請墾『貓霧揀』之野，得以開墾，並吸引大陸大批移民

¹ 烏日鄉公所，《烏日鄉·歷史篇》，台中，烏日鄉公所，2004，頁22—24。

² 台中市烏日區公所網站：

<http://www.wuri.taichung.gov.tw/ct.asp?xItem=238448&ctNode=10799&mp=144010>，查詢日期，2013年3月10日。

³ 洪敏麟，《台灣舊地名之沿革》第二冊（下），南投，台灣省文獻委員會，1999，頁125。

⁴ 范咸，《重修台灣府志》，台北，台灣銀行經濟研究室，1961，頁67。

⁵ 石文誠，〈清代拍瀑拉(Papora)地域內的平埔社群關係〉《台灣文獻》第五十三卷三期，南投，台灣省文獻委員會，2002，頁126。

湧入。⁶

由此可推斷得知，約清康熙末期，漢人就已經進入烏日地區拓墾，這當中又以漳州人為多，其中姓氏又以林、陳、吳、楊、魏居多，⁷在此建立聚落，並且各區域的聚落都有豐富的人文風采和歷史文化。

二、烏日地區傳統的事亡靈儀式

研究者在此段文，主要探討「烏日地區傳統的事亡靈儀式」，以「初終」、「停殯」、「葬後祭拜」等，三階段來探討「烏日地區傳統的事亡靈儀式」。

(一) 初終

當人進入彌留狀態時，家屬除了進行「搬舖」動作之外，尚有幫親人「穿壽衣」、「準備腳尾物品」等。

上述的「穿壽衣」、「準備腳尾物品」等，這些初終的事亡靈儀式，即是研究者在此要探討研究的。

1. 穿壽衣

穿壽衣，鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》說到：

當病人進入彌留狀態時刻，還要給他穿上很好的壽衣(包括帽子和鞋襪)，這些衣服多半是由出嫁的女兒做好送來的，這就叫做穿『張老衫褲』(北方叫穿(裝老衣服))。⁸

又云：

在屍體入殮前，須先脫下死者生前所穿的衣物，而舉行一項穿壽衣的儀式，這就叫作『張穿』。⁹

張祖基的《客家舊禮俗》也提到：

死人先愛洗面抹身，男人愛剃頭髮，係女人就同他梳髻：以後脫開斷氣以前的衫褲，用新衣服來同他裝，其件數大約五六重，男用雙數，女用單件.....¹⁰

洪秀桂《南投縣婚喪禮俗》云：

臨終或已死亡，子孫即將事先已準備好的『張老』衣服給病者穿上，所謂

⁶ 臺灣省文獻委員會編，《台灣史》，台北，眾文圖書股份有限公司，1977，頁 304-305。

⁷ 臺灣省文獻委員會編，《台灣史》，台北，眾文圖書股份有限公司，1977，頁 307-421。

⁸ 鈴木清一郎著馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁 291。

⁹ 鈴木清一郎著馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁 305。

¹⁰ 張祖基，《客家舊禮俗》，台北，眾文圖書股份有限公司，1986，頁 151。

『張老』乃準備老而亡故時所欲穿的衣服，通常這些衣服大多由其出嫁女在其五、六十歲生日時所贈送。¹¹

又說到：

將套好的壽衣一齊穿在死者身上。同時長子即食用甜麵線，接著全家亦食之，即有吉利意味，又稱『抽壽』，即長壽之意。¹²

徐福全在《台灣民間傳統喪葬儀節研究》也提到：

昔日喪事多於卒後始為死者穿衣，其前且須舉行『套壽衣』或名『套衫』儀式。¹³

又云：

昔日套衫、抽壽後，即『張穿』。張穿也者將壽衣穿於死者之身體之謂也。

¹⁴

陳義正《慎終追遠生命禮儀》說：

人死穿以入殮的衣服稱為壽衣，常病人危急之前，家屬即應為他準備好。

¹⁵

此外，本研究田野受訪者謝全福、謝全來均表示：

壽衣都是在醫生宣布不行時，才去老嫁妝或是彩白店買的，比較少訂製；都是兒子或媳婦甚至女兒買回來放置衣櫃內，看是否能幫老人家過運、添歲數。一般都是兒子出此錢只有貼肉綾此件是由女兒出錢，因為女兒較貼心。¹⁶

又云：

人尚未往生時就必須穿壽衣，這樣往生者才會得到。套壽衣時，是由長子或是長孫負責；長子或是長孫必須頭戴斗笠、腳站在矮凳上做套壽衣動作，頭戴斗笠、腳站在矮凳上的用意是頭不頂日本天、腳不踏日本地。套壽衣完後，長子或是長孫必須吃甜麵線（抽壽），主要是要讓長子或是長孫延長壽命，另外俗語說：「新婦頭查某子腳」所以媳婦要負責幫亡者梳頭、戴帽等，女兒則是負責穿襪子、穿鞋子等。¹⁷

根據，研究者文獻資料與田野訪談資料比對可以整理出，「穿壽衣」在烏日地區傳統為：病人一旦進入彌留狀態時刻，家屬會為病人購買壽衣以求能過此厄

¹¹ 洪秀桂，《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972，頁45—46。

¹² 洪秀桂，《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972，頁46。

¹³ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁206。

¹⁴ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁214。

¹⁵ 陳義正編著，《慎終追遠生命禮儀》，台中，瑞成書局，2004，頁6。

¹⁶ 謝全福、謝全來，訪談時間2013.5.9，晚上8：00，謝全來家；林巧雲，訪談時間2013.5.11，晚上8：00，林巧雲家。

¹⁷ 謝全福、謝全來，訪談時間2013.5.9，晚上8：00，謝全來家。

運。一旦病人被送回家中是會在大廳準備斷氣的；這時是由長子負責套壽衣動作，壽衣套完畢後還要做「抽壽」儀式。

至於研究者在田野觀察時，只遇過一次是當病人往生了，由長子或是長孫負責套壽衣動作以及「抽壽」儀式，但是頭已經沒有戴斗笠、腳沒有站在矮凳上了。

研究者認為，藉由「套衫」的動作，以及諺語的「新婦頭查某子腳」，幫往生者穿衣、整理儀容整，其實還有另外一層意涵，那就是感謝往生者的養育之恩、照顧之恩。

2. 準備腳尾物品

一般腳尾物品為腳尾香、腳尾燈、腳尾飯、腳尾錢等；

徐福全在《台灣民間傳統喪葬儀節研究》也提到：

屍足前端，以線香、火燭、銀紙及米飯上供，名曰腳尾香、腳尾火、腳尾錢、腳尾飯。¹⁸

根據，研究者田野受訪者¹⁹均表示腳尾香、腳尾燈、腳尾錢等，這些東西在以前都會在親人未斷氣之前通知金紙店送至家中，或是請湊腳手前往購買；並且這些物品會一直使用至出殯當天，也就是說腳尾香與腳尾燈，是從初終後一直點燃，二十四小時都沒有間斷過直到出殯；腳尾錢同樣也是在家屬經濟許可下，二十四小時都沒有間斷過的焚燒紙錢直到出殯，否則至少會在初終後二十四小時內這期間不可以間斷的焚燒紙錢，之後同樣早晚拜飯時間或是空閒時在焚燒腳尾錢。

至於腳尾飯，則是會請女兒或是媳婦在門口埕邊煮，沒有在灶腳煮腳尾飯，是因為灶腳有灶君這樣對神明不敬，也對亡者不好。

此外，根據研究者田野調查，烏日地區的腳尾飯為白飯一碗、筷子一雙、煮熟的鴨蛋一粒，然後置於往生者腳尾處；筷子插法為直插一種，筷尾插入飯中意為：順應父母養子的方法用筷尾敬拜父親或母親，請父親或母親用之（拜筷尾代

¹⁸ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁 65—66。

¹⁹ 請參見附錄禮儀社受訪名單與地方耆老受訪名單。

代子孫賺家火、意為賺大錢買很多家產)。

至於研究者在非烏日地區則是看到筷子倒插，也就是筷頭插入飯中（圖 4-1-2），其意為：筷尾嗣子大、筷頭回敬父親或母親用（圖 4-1-1），拜筷頭子孫代代會出頭（意為子孫能出人頭地，高人一等）。

而腳尾飯上的蛋需為煮熟的鴨蛋，其用意為，如果煮熟的鴨蛋能孵出小鴨，那往生者就可回陽了；腳尾飯主要供亡者食用，免受饑餓之苦，這樣才有力氣，趕赴陰間報到或往極樂世界皈依法。²⁰

研究者認為，當家屬拿著筷子插上白飯的腳尾飯祭拜往生者時，希望藉由奠拜腳尾飯讓往生者能吃飽趕赴陰間報到或往極樂世界的路途中，免受饑餓之苦，這也算是另一種撫慰家屬的心靈方式。

此外，田野地方耆老均表示，腳尾物品是從往生者一往生便開始擺設，一直到往生者大殮之後就可以收起不用再擺設，但是不可以丟棄而是要放置棺木旁，是要等到出殯後，才能丟棄，否則出殯當會颶風下雨。



圖 4-1-1 腳尾飯（筷尾插入飯中）

²⁰ 腳尾飯的物品擺設與祭拜的意義為洪清風、洪永珍兩位受訪者所提供；訪談時間 2012.5.9，晚上 7：00，洪清風家。



圖 4-1-2 腳尾飯（筷頭插入飯中）

（二）停殯

1. 豎靈

有關擺設豎靈的主要物品，魂帛、魂旛等，至於為何會使用這物品的意義，研究者在，第三章已有敘述，在此不再敘述。

（1）魂帛、魂旛

根據田野受訪者²¹均表示：以前魂帛與魂旛的製作皆是前往唸送腳尾經的法師所製造；魂帛的書寫方式為正面書寫往生者姓名，背後書寫往生者生卒年、月、日、時，並且在顏色上有區分為男青女黃；魂旛則是以白布製作而成，上要書寫往生者的姓名及卒年、月、日、時，並要以紅布點綴，²²魂旛以白布製成上方用紅布做旛蓋，並綁於有帶青葉的竹枝上，此為傳統魂旛。

藉由文獻資料與田野考察，研究者認為不管是魂帛、魂旛都是讓往生者的靈魂有歸屬，至於為何往生者的靈魂要歸屬？主要是要讓生者也就是家屬心靈有所寄託與歸屬；因為羅艷珠等《殯葬心理學概論》一書，提到：

死亡仍然是人們難以逾越的一道感情上、心理上的門欄。死亡總是人世間一件非常不幸的事情，因為它意謂著自己的一位親人一去不復返了。²³就是因為，死亡是一件無法預期的事件，所以一旦發生，家屬心理往往無法接受，心理有所惶恐，因此藉由魂帛（圖 4-1-3、4-1-4、4-1-5）、魂旛（圖 4-1-6）乃至遺像，讓家屬的心靈有所寄託，精神有所歸屬。

²¹ 請參見附錄事亡靈儀式相關工作人員。

²² 魂旛，使用白布製作及紅布點綴意義為，白布象徵往亡者純白的肉體，紅布有兩種解釋第一為：象徵往亡者的血液，第二為討吉利。

²³ 羅艷珠、王夫子、李雪峰，《殯葬心理學概論》，北京，中央文獻出版社，2007，頁 91。



圖 4-1-3 現代男性神主牌位（青色）



圖 4-1-4 現代女性神主牌位（黃色）



圖 4-1-5 往生者生卒年月日時寫於神主牌位後方



圖 4-1-6 法師手持竹枝的白布為魂幡

(2) 誦唸腳尾經

何未誦唸腳尾經？鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》說到：

喪家要請『烏頭司公』或和尚，來到死者靈前唸經，這就叫做『開魂路』；就是為死者的靈魂開出一條平坦大路，以便讓他順利走向陰間。²⁴

徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》之田野受訪者陳炎珠也云：

未入木前，請司功唸腳尾經，……²⁵

由上述引文資料可知：當家人往生後，家屬會請法師前來誦唸腳尾經。謝全福、謝全來、黃火墩均表示：²⁶一般人一往生便會請法師，前來念腳尾經，如果經濟狀況良好則是會做入木庫功德。²⁷

(3) 靈桌嫺

何謂靈桌嫺？鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》說到：

指紙造的男女僮僕，立在魂魄的兩側。²⁸

徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》則是提到：

靈桌嫺有作司功者始設之，設立時司功須為其開光點眼唸『勸嫺章』又名『教嫺章』。²⁹

此外根據研究者的田野受訪者曾伯華、李錫昌均表示：

靈桌嫺置於靈桌上後，於開魂路功德時，由法師為祂們取名、開光；男女

²⁴ 鈴木清一郎著馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁 301。

²⁵ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁 342。

²⁶ 謝全福、謝全來、黃火墩，訪談時間 2013.5.5，晚上 8：00，謝全來家

²⁷ 入木庫功德意義可參見，徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》、楊士賢《慎終追遠－圖說台灣喪禮》等書籍。

²⁸ 鈴木清一郎著馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁 307。

²⁹ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983，頁 332。

兩位均有名字，一般取名男為勤快（意為勤勞又快速）、女取名伶俐（意為乖巧）為主，取名重點在於忌諱與喪主家人及族親同名。³⁰

由上述文獻和田野訪談資料，可知為靈桌嫺為紙糊的佣人主要侍奉往生者，並須經由法師取名、開光，而研究者也發現部分受訪的田野場次家屬有在兩位的靈桌嫺（圖 4-1-7、4-1-8）面前各放一杯飯並叉上一隻筷子，並且當家屬早上進行捧飯儀式時也會更換此物，後來經由李錫昌先生解釋才得知，經過開光後的靈桌嫺就如同人一般，因此也必須為他們食物，但是也不可準備太多，以免讓他們吃飽飯後不幫往生者服務所以才準備一杯飯並插上一隻筷子，提醒他們要在陰間盡心盡力照顧往生者。



圖 4-1-7 現代靈桌嫺（女僕）

³⁰ 曾伯華、李錫昌，訪談時間 2013.3.9，晚上 8：00，李錫昌家。



圖 4-1-8 靈現代桌嬭（男童）

2. 停殯奠拜

(1) 捧飯

洪秀桂《南投縣婚喪禮俗》云：

人死亡，喪家即須每日早午晚三餐備飯菜奠死者，俗稱『孝飯』，亦即古朝夕奠祭禮。家人同時須於每晨被死者洗臉水，每晚眾孝子圍靈前嚎啕大哭，直到完七祭後，改為每日早晚兩餐供孝飯。而每一紙紮男女傭像前亦須同時各備一小杯米飯供之。³¹

根據本研究的田野受訪者劉何超表示：

捧飯，一般是拜三餐分別是早、中、晚；另外早上與晚上要盥洗用具，請亡者洗手腳準備起床或休息。

捧飯的食物是要裝在二品碗公內，白飯當底上放三種菜；奠拜時空心的菜（如空心菜、芹菜、魚）不能拜。³²

另一位田野受訪者林巧雲表示：

捧飯，一般是媳婦或是未出嫁女兒甚至孫媳婦，未出殯之前每日所必須的事情。

卯時早上五點半左右就要準備好早飯以及盥洗用具，請往生者起床梳洗及使用早飯，午時中午十一點左右也要準備好午飯請往生者使用午飯，申時下午四點左右同樣也要準備好晚飯請往生者使用午飯，戌時晚上八點左右準備好盥洗用具，請往生者睡覺前的梳洗。

一直要到百日作祭飯儀式後才不用再每日捧飯，但是每個月初一與十五這兩天，還是要捧飯，一直到對年後才不用捧飯。³³

³¹ 洪秀桂，《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972，頁 62。

³² 劉何超，訪談時間 2010.4.11，晚上 7：00，劉何超家。

³³ 林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上 8：00，林巧雲家。

根據文獻資料與田野訪談資料，可知傳統烏日地區的捧飯次數為每日三餐，而非早、晚二餐；研究者認為不管拜飯為拜三餐或早、晚二餐，主要意涵為「事死如事生、事亡如事存、孝之至也」³⁴可以說是讓家屬最後有孝敬的心意之一。

(2) 做七儀式

有關做七，洪秀桂《南投縣婚喪禮俗》云：

所謂七祭，即按俗例喪家人死後每七日喪家即備牲禮哭祭死者，直至第七個個七日止，俗稱『做七』。而死後的第七日俗稱『頭七』或『首七』以後每逢第七日分別稱為『二七』，『三七』直至『七七』，七七又稱為『尾七』或稱『滿七』³⁵

又云：

四七俗稱『乞丐七』，按習俗由親友們備牲禮前來祭拜，喪家不備供品，當天僅備一碗水，及準備一紅包於靈棹上，親友前來祭拜時，喪家向不參與，且不與來祭親友見面，親友祭拜畢，逕自拿走喪家所預備好作為答謝的紅包。³⁶

而本研究田野受訪者黃淇堃更進一步說到：

做七日期是從往生的日子開始算起，第六天晚上九點多就要開始祭拜頭七。祭拜至十一點半過後為第七天；做七如有請法師誦經都是晚上九點開始，直到十一點過後才燒金。一般誦經都是頭七做而已。其餘的七都是自己拜拜。³⁷

此外，本文田野受訪者林巧雲說到：

民國三十年代至五十年代左右，做七時，大多數都是由家屬自行祭拜而已，很少請法師至家中做七誦經。四七稱『乞丐七』，按習俗是由單身男子（外人）備菜碗、牲禮、紙錢前來祭拜，喪家不備供品但是要準備紅包、毛巾、糕點這三樣物品³⁸放於靈桌上，感謝此人前來祭拜；單身男子前來祭拜時，喪家要避而不見，等到祭拜完畢後離開才算四七祭拜儀式完成。³⁹

另一位田野受訪者劉何超也表示：

在五十年代，很少每個七都請法師誦經做七，頂多頭七、三七、五七、滿七才有，因為那時經濟狀況比較不好，大家都是做工的或是種田的，因此都是自己拜拜較多。⁴⁰

又說到：

三七是所謂「女兒七」，因此出嫁女自己要準備三牲酒禮、水果、菜碗、

³⁴ 中庸第十九章之三

³⁵ 洪秀桂，《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972，頁62。

³⁶ 洪秀桂，《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972，頁62。

³⁷ 黃淇堃，訪談時間，2012.10.14 晚上8：20 黃淇堃家。

³⁸ 紅包與毛巾是感謝之意、糕點是為了讓祭拜者吃點心。

³⁹ 林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上8：00，林巧雲家。

⁴⁰ 劉何超，訪談時間 2010.4.11，晚上7：00，劉何超家。

粿、銀紙、庫錢，以及買紙箱祭拜亡者。五七是所謂「孫女七」，因此出嫁的孫女及姪女要準備三牲酒禮、水果、菜碗、粿、銀紙、庫錢，以及買紙箱祭拜亡者。三七時出嫁女須換孝誌，為父青母黃的毛線孝誌。孫子輩分，則為五七換孝誌。⁴¹

根據上述的文獻資料與田野訪問，可知民國三十年代到六十年代初期，烏日地區，尚屬是農業社會，經濟狀況未佳，因此做七時是由家屬自行準備祭拜物品祭拜，並很少請法師誦經做七，除非家中經濟狀況尚可，才會請法師誦經做七。而一般做七的祭品，須要有粿（圖 4-1-9、4-1-10）、⁴²發糕、菜碗⁴³、銀紙、庫錢，以及紙紮⁴⁴等祭品。



圖 4-1-9 花餅模形的粿



圖 4-1-10 出嫁女兒與出嫁孫女的粿需點紅

⁴¹ 劉何超，訪談時間 2010.4.11，晚上 7：00，劉何超家。

⁴² 粿，需為花餅模形而非龜模型，三七與五七出嫁女兒與出嫁孫女的粿需點紅。

⁴³ 菜碗中須有一碗為菜羹，菜羹中要放少許米飯與雞胸肉絲，因為相傳往生者只有吃菜羹這一碗，以須有飯、菜、肉、湯。

⁴⁴ 一般所焚燒的紙紮為紙櫃、皮箱，傳統上兒子才燒紙櫃，頭七時為白色紙櫃其餘做七時所焚燒的紙櫃顏色為以亡生者性別為父青母黃；而出嫁之女兒（三七）或出嫁之孫女（五七）只可於與焚燒紙箱，以及外加金山（孝女）銀山（孫女）；或燒金銀誥（像徵性的金山、銀山，此外有幾個女兒就要另加幾個繡球，做完三七後出嫁女兒須將繡球帶回家中吊至豬圈外意為破煞）。做對年時兒子已改燒紅色紙櫃，三年時兒子燒紅色紙箱。



圖 4-1-11 現代頭七焚燒給亡生者的白色紙櫃



圖 4-1-12 現代焚燒給男性往生者的青色紙櫃與紙箱



圖 4-1-13 現代焚燒給女性往生者的黃色紙櫃



圖 4-1-14 現代焚燒給男性往生者的黃色紙箱



圖 4-1-15 現代對年焚燒給往生者的紅色紙櫃



圖 4-1-16 現代三年焚燒給往生者的紅色紙箱

3. 功德法事

有關喪葬功德法事，規模大小與儀式內容，會因為喪家所決定的天數以及時間的長短而有所增減，這當中包括金額，一般而言功德法事天數越多，相對的時間以及金額就多。

日治時期的丸井圭治郎《台灣宗教調查報告書》一書，將「做功德」分為過王、午夜、一天、二天、三天等規模，⁴⁵鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》則是增加「一朝宿啟」和「二朝宿啟」兩種規模。⁴⁶

研究者田野訪談的地方耆老⁴⁷均表示時：一般出殯前一天，喪家皆會為往生者舉行功德法事，至於法事的內容（道教、佛教⁴⁸）規模大小甚至舉行的次數，會因為家中經濟狀況有所不同，大多數均為「空殼午夜」或是「午夜卷」兩種，但是出殯當天的法師會是五人，因為陣頭花費負擔較沉重，五位法師的費用負擔尚可，又不失排場。

至於何謂「空殼午夜」或是「午夜卷」？黃慈慧的《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》說到：

『空殼午夜』之拔度對象主要以上有高堂的中年人、『午夜卷』拔度對象主要以老人家為主。⁴⁹

⁴⁵ 丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北，捷幼出版社，2006，頁142-148。

⁴⁶ 鈴木清一郎著、馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁337-338。

⁴⁷ 地方耆老受訪名單

⁴⁸ 研究者發現當地居民會把道教與釋教視為一同。

⁴⁹ 黃慈慧，《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義，南華大學宗教

又云：

空殼午夜、午夜卷二種午夜功德科儀流程為：「空殼午夜」啟鼓、請佛、引魂、沐浴、安灶、開路關、解愿（解結）、造靈、十王懺、藥懺、秉燭或走赦、普施、挑經、過橋、還庫、謝壇；「午夜卷」比「空殼午夜」再增加了金剛對卷。⁵⁰

此外，根據研究者田野調查發現，不管是道教或是釋教，這些宗教喪葬拔度儀式雖各有分別但差異不大，如道教與釋教都有請三清或請佛、引魂、誦經、（女喪須加打血盆池）、過橋、還庫、冥路關、沐浴、解結、送佛或送神、謝壇等。

研究者認為，每個宗教的喪葬拔度儀式，都是孝子女們的孝心，希望透過宗教儀式替往生者薦拔，前往西方極樂世界。

（三）葬後祭拜

1. 百日

有關百日，洪秀桂《南投縣婚喪禮俗》云：

喪家除了準備牲禮哭祭外，尚須準備供死者食用物品.....食用物品即油、鹽、柴等，乃喪家為死者準備好，讓死者可以獨自處理自己的『伙食』。因百日祭後，即無須在每日兩餐為死者送孝飯哭祭，但每逢每月之初一、十五仍須再備孝飯供奉死者。⁵¹

又云：

百日祭的時間按俗大致在死者亡故後三個月左右，喪家為死者舉行百日祭，而其確定日期均由擇日而定。⁵²

根據研究者田野受訪者謝全福、謝全來均表示：

一般做百日均是擇日較多，大多數都在擇出殯日期時就會順便請擇日師擇好做百日的日子，一般大部分是在做完滿七後，所以大概是往生者，往生後三個月左右，以不超過往生者年齡為主，以及要是往生者另一半還在，百日是要在單數日舉行，不可在雙數日舉行，這樣代表另一半還尚在；要是另一半早已往生，就可以不分單日或雙日了。⁵³

又云：

做完百日走孝過，這樣喪事才算已經圓滿，媳婦才可回娘家，做完百日後的第一次回娘家，要請娘家煮甜的麵線在門口吃，吃好才可進入娘家，吃

學研究所碩士論文，2012，頁 57—58。

⁵⁰ 黃慈慧，《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義，南華大學宗教學研究所碩士論文，2012，頁 57—58。

⁵¹ 洪秀桂，《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972，頁 62—63。

⁵² 洪秀桂，《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972，頁 64。

⁵³ 謝全福、謝全來，訪談時間 2013.5.9，晚上 8：00，謝全來家。

麵線的用意在於去過運。⁵⁴

另一位受訪者黃火墩說：

做百日時，喪家要辦桌，宴請在喪事中前來幫忙的親朋好友及左右鄰居等，感謝這些親朋好友及左右鄰居在喪事期間的幫忙與協助。⁵⁵

又云：

作百日時，媳婦要準備柴、米、油、鹽、醬、醋、茶、青菜一把等祭品，這些祭品要連同靈桌嫺焚燒給往生者，請往生者以後有什麼事，都要叫做靈桌嫺幫忙處，這當中包含了做飯。

這就叫做除飯，除飯後媳婦就不用再每天捧飯，改每月初一、十五捧飯以及逢年過節提前一天祭拜。⁵⁶

此外研究者田野訪談的地方耆老⁵⁷對於百日儀式均表示要作完「走孝」才算真正完成百日也代表喪事暫告一段落。

何謂「走孝」⁵⁸？首先，媳婦外家要準備四果、雞佇（雞腿）、⁵⁹餅乾、米糕豆、⁶⁰甜麵線、⁶¹金紙等物品，至喪家所居住附近的土地公廟前等候喪家的到來，而喪家則是於完成百日祭拜儀式後，馬上前往喪家所居住的附近土地公廟拜拜；祭拜完畢後，要在土地公廟吃過甜麵線，才能回家，並且不可以依照原路返回家中，要走另外一條路回家，在走孝中沿路是不能和他人打招呼，返家後要將雞佇、餅乾等物品，放置靈位意為走孝信物，走孝的主要意涵為因為土地公是在地的守護神類似人間的里長，所以當喪家完成百日後須前往土地公廟向土地公稟告家中喪事已經告一段落了的。

由上述的文獻資料與田野訪談資料可知，百日可以說是喪事至此算是暫時告一段落，因此一般會在此舉行除飯儀式，讓媳婦不用每天捧飯，只剩每月初一、十五捧飯以及，逢年過節提前一天祭拜；此外在烏日地區，在百日儀式完成後還需經過走孝儀才算真正的告一段落，在民間信仰中，土地公是掌管當地一切事物

⁵⁴ 謝全福、謝全來，訪談時間 2013.5.9，晚上 8：00，謝全來家。

⁵⁵ 黃火墩，訪談時間，2010.10.24，晚上 7：00，黃火墩家。

⁵⁶ 黃火墩，訪談時間，2010.10.24，晚上 7：00，黃火墩家。

⁵⁷ 地方耆老受訪名單。

⁵⁸ 由謝全福、謝全來、黃火墩、劉何超等人所提供走孝的儀式與意義

⁵⁹ 意義為：拜雞佇，代代子孫真好額（台語）。。

⁶⁰ 意義為：拜米糕豆，子孫食到老老老（台語）。

⁶¹ 吃甜麵線為過運意思。

的地方神明，猶如現今的里長，因此當家中喪事算是暫時告一段落，必須前往告知，藉由土地公幫忙通知上天的諸位神明，讓上天知道此家喪事已告一段落，算是「乾淨」了，因此可以前往各地大小廟宇參拜了。

2. 對年、三年、合爐

有關對年、三年、合爐，洪秀桂《南投縣婚喪禮俗》云：

百日祭後就是期年祭，或俗稱為『對年』。亦即人死後一週年的祭期。……對年祭後即行三年祭，喪家除備牲禮祭拜亡者，同時也行「兌孝」儀節，即將子與媳所帶之「白孝」兌換為「紅孝」。見紅即表吉利。此後喪家即無須再對亡者單獨做任何祭拜了。⁶²

又說到：

除靈俗又稱為『合爐』，既喪家同時又備幾道菜餚祭告祖先，並祝云：『某某（死者名）！從此你將與眾祖先在一起』等。然後拿些死者香爐的香灰放入祖先香爐中，且取下祖先牌位，將死者之名書寫於牌位上，而將死者神主或靈主加以焚化。⁶³

研究者的田野受訪者洪清風、洪永珍表示：

一般要做對年時，會請擇日師看當天日子是否可以同時做三年，如果日期與時間上可以，會在當天舉行對年儀式後再接著舉行做三年祭拜，要是家中方位與往者的生肖會和當天無沖煞，那麼也可以一併進行合爐，但是如果無法進行合爐，香火袋則是會放置祖先牌位旁，等待可以合爐時再進行，做三年祭拜後孝子、孝媳、長孫、長孫媳則換上紅毛線是為脫孝，至此喪事全部圓滿。⁶⁴

又云：

對年儀式，如同一般作七儀式舉行，而做三年一般只有過王儀式沒有誦經；但是不管對年或是三年，喪家都要如同做七儀式般準備牲禮、菜碗、粿、發糕等祭品，而出嫁的女兒、孫女對年時，同樣要備牲禮、紅龜粿、水果等祭品，回來祭拜及換紅毛線及插春仔花返家；做三年，出嫁的女兒、孫女就不必了。⁶⁵

此外，研究者田野受訪者林巧雲、劉何超均表示說：

合爐時的祭拜品，都是以喪家平常年節祭拜公媽的祭拜品為主，另要準備紅圓（表示團圓）、紅龜粿（表示子孫發家火）發粿（表示會有發達之意）。⁶⁶

又云：

⁶² 洪秀桂，《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972，頁 63。

⁶³ 洪秀桂，《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972，頁 63。

⁶⁴ 洪清風、洪永珍，訪談時間 2012.5.9，晚上 7：00，洪清風家。

⁶⁵ 洪清風、洪永珍，訪談時間 2012.5.9，晚上 7：00，洪清風家。

⁶⁶ 林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上 8：00，林巧雲家；劉何超，訪談時間 2010.4.11，晚上 7：00，劉何超家。

在喪事期間，喪家自己是不可以在年節時期，做粿或是綁粽子等過節，是要由媳婦娘家或是出嫁女準備然後饋送給喪家，喪家則必須準備紅糖回禮；喪家要一直等到做完三年才算乾淨，自己才能準備年節的東西（粿、粽子等），恢復往日生活。⁶⁷

從上述文獻資料與田野訪談資料，可知喪禮儀式至對年、三年尤其合爐儀式，可以算是整個喪葬儀式的最終儀式，儀式完成後，家屬就要恢復往日生活了。

喪葬儀式，之所以要經過如此長的時間，除了傳統所言要報答父母親恩以外，就是希望藉由儀式的「由繁入簡」讓家屬慢慢走出喪親之痛並且讓情緒抒發來，羅艷珠等《殯葬心理學概論》一書，就提到：

喪戶失去朝夕相處的親人，與親人的生離死別，必然會造成相當的心理衝擊，產生一些複雜的心理反應。⁶⁸

而這些複雜的心理反應一般是無法在短時間能有所解決的，是必須經過長時間的。



⁶⁷ 林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上 8：00，林巧雲家；劉何超，訪談時間 2010.4.11，晚上 7：00，劉何超家。

⁶⁸ 羅艷珠、王夫子、李雪峰，《殯葬心理學概論》，北京，中央文獻出版社，2007，頁 23。

第二節 烏日地區當前事亡靈儀式

由於，時代的演變、社會與經濟的快速發展以及社會大眾心理走向現實主義等，這些種種因素都會使得一些傳統文化有所變革，這當中殯葬禮俗文化，不免也會受到影響，但是無論如何的變革，依然也會保留一些傳統的法則與規律，例如傳統的「喪葬禮俗」之淵源，「殮、殯、葬」進而為「緣、殮、殯、葬、續」，但不變的依然是「殮、殯、葬」在此軌道上運行；而本研究事亡靈儀式，也是在此軌道上運行。

因此，研究者在此段文，主要由上節的「烏日地區傳統前事亡靈儀式」進而探討「烏日地區當前事亡靈儀式」，同樣以初終、停殯、葬後祭拜等，三階段來探討「烏日地區當前事亡靈儀式」，並在下節探討兩者之間的差異性。

一、初終

過去，當家中有親人剛往生，是尋求親戚或是左右鄰居乃至父母會幫忙，現今，當親人剛往生時與過去最大的不同之一，家屬則是尋求禮儀社協助，《過去·現在·未來—台灣殯葬產業的沿革與展望》一書也說到：

葬儀社取代鄰里互助。⁶⁹

此外，研究者的禮儀社訪談受訪者也均表示：

現今若親人臨終，由於家屬不知如何處理，因此會請禮儀社前來幫忙處理喪葬事宜。而禮儀社一般剛接到家屬來電，除了會先詢問往生者基本資料外，還會詢問是要將親人送往殯儀館還是家中，如果是家中禮儀社會準備水床、豎靈物品等初終須要的用品。⁷⁰

研究者田野受訪者林巧雲、劉何超也表示說：

以前家中一旦有喪事，喪家自己是很忙碌的，但是現在只要打電話給禮儀社，禮儀社就都會準備好好的，不用讓喪家忙碌。⁷¹

研究者實地田野考察發現，家中有親人剛往生，家屬第一尋求協助的是禮儀

⁶⁹ 萬安生命科技股份有限公司，《過去·現在·未來—台灣殯葬產業的沿革與展望》，新北市，2012，頁6。

⁷⁰ 地方耆老受訪名單

⁷¹ 林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上 8:00，林巧雲家；劉何超，訪談時間 2010.4.11，晚上 7:00，劉何超家。

公司；當禮儀公司接到家屬電話，會先詢問往生者基本資料（性別、年齡、往生地點）外，還會詢問是要將往生者送往殯儀館還是家中，如果是家中禮儀社會準備水床、豎靈物品、腳尾物品等，初終時所須要的用品，而如果是殯儀館則是會派接體車前往接體運至殯儀館辦理入館手續等一切事宜。

研究者的田野受訪者謝全福、謝全來、林巧雲均表示：

除非家中沒有場地，只好前往殯儀館，不然還是會讓親人從醫院留一口氣，送回家中往生，因為這樣才不會做孤魂野鬼。⁷²

又云：

如果亡者有跟父母親居住在一起，需請亡者的兄弟姐妹或晚輩在亡者未到家時，跪請父母親同意讓亡者回家，這樣亡者才能回家，要是父母親不同意，則是前往殯儀館辦理。⁷³

研究者田野觀察時也發現到，如果往生者臨終前是在醫院治療，一旦醫師宣布治療確定無效即將往生，家屬們都會趁親人臨終前趕緊送回家，就是希望親人留一口氣送回家中往生，就算往生者的父母都還在，也都會同意自己的後輩在家中往生，除非是未出嫁的子女礙於習俗，只好於醫院往生後送至殯儀館。

由於，早期親人一旦往生都是直接入殮打桶，因此在臨終時或往生時，會穿好壽衣，而現今因為有冰櫃保存遺體，因此現在一些禮儀公司會跟家屬建議，從醫院回到家中往生時，先讓親人穿著他生前衣服，等到出殯當天的入殮時再改穿壽衣，研究者的禮儀社訪談受訪者也均表示：

早期因為沒有冰櫃緣故，所以往生不久就直接入殮打桶，因此往生時，就會穿好壽衣，現今則是會跟喪家建議往生時先穿生前衣服，等出殯當的入殮前再改換穿壽衣；因為一般在入殮前會幫亡者進行退冰，要是直接穿壽衣入冰櫃，退冰時壽衣會是呈現溼潤狀態，為了避免如此所以才會跟喪家建議先讓親人在往生時先穿生前衣服。⁷⁴

另外，研究者田野受訪者林巧雲、劉何超均表示說：

以前壽衣是喪家自己準備，現在都是由禮儀社準備，但是不變的是壽衣的

⁷² 謝全福、謝全來，訪談時間 2013.5.9，晚上 8：00，謝全來家；林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上 8：00，林巧雲家。

⁷³ 謝全福、謝全來，訪談時間 2013.5.9，晚上 8：00，謝全來家；林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上 8：00，林巧雲家。

⁷⁴ 地方耆老受訪名單。

貼肉綾，此件是由女兒出，因為女兒較貼心。⁷⁵

又說到：

以前套壽衣時，是由長子或是承嗣孫負責，並且要做抽壽儀式；現在這些都改由禮儀社服務人員負責套衣，也沒有了抽壽儀式。⁷⁶

研究者田野觀察也確實發現到，由於目前當家屬遇到喪事時，幾乎都是由禮儀公司負責處理喪葬一切事宜，因此如穿壽衣、準備腳尾物品，也都由禮儀公司負責；另外腳尾飯也改由禮儀公司負責，研究者的禮儀社訪談受訪者廖銘炤、宋雨翰均表示：

當禮儀社接到案件電話後，便會馬上準備好初終須要的用品，這當中包含了腳尾飯。⁷⁷

研究者田野觀察有發現到腳尾飯，現今是由禮儀公司準備，但是當喪家拿起腳尾飯奠拜往生者時，也已經淚流滿面的，因此奠拜腳尾飯讓往生者趕赴陰間報到或往極樂世界的路途中，免受饑餓之苦，那孝順心、感謝報答的心從古至今依然存在的，不會隨時代的演變而消失的

此外，在傳統上當親人在正廳即將往生時，會行所謂的遮神動作，何謂「遮神」？徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》說：

人死有穢氣，故在搬舖前須遷（遮）之。……宜蘭陳炎珠曰：『出廳前，須先將神名公媽蓋住，以防見刺，俗謂神明見刺（污氣）神力將減退故也。昔日農業社會，……多用（竹敢）壺或米篩等農具遮蓋……今日觀音漆仔多用鏡框裱框，傳統農具亦不易尋見。乃改用紅布或紅紙或報紙等遮蓋』。

⁷⁸

楊士賢《慎終追遠—圖說台灣喪禮》一文則是提到：

當親人嚥下一口氣後，家屬便會開始展開治喪工作，首先會以米篩或紅布、紅紙遮蓋在家中的神桌桌上。此舉稱為『遮神』⁷⁹

又云：

實際上，遮神的行為源自於古代慣停屍於奉祀神明的正廳，……為避免

⁷⁵ 林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上 8：00，林巧雲家；劉何超，訪談時間 2010.4.11，晚上 7：00，劉何超家。

⁷⁶ 林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上 8：00，林巧雲家；劉何超，訪談時間 2010.4.11，晚上 7：00，劉何超家。

⁷⁷ 廖銘炤，訪談時間 2010.5.20，晚上 8：00，廖銘炤家；宋雨翰，訪談時間 2012.5.11，晚上 8：00，宋雨翰家。

⁷⁸ 徐福全著《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文系博士論文，1983 頁 49。

⁷⁹ 楊士賢，《慎終追遠—圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁 10。

亡者因沐浴更衣而褻瀆神明，其子女不得已只好用米篩等物品遮蓋於神桌上，央請神佛仙聖暫離勿視。⁸⁰

陳義正《慎終追遠生命禮儀》也說到：

病人以大廳為正終之所，大廳供奉有神明、祖先，一旦氣絕，要沐浴、更衣等，怕對神明、祖先不敬（俗稱「見刺」），因此，將病人自臥室移出大廳時，必須用米篩或紅紙遮住神明及祖先牌位，俗稱遮神。⁸¹

上述文獻資料可知，往生者在家正廳尚未斷氣時，須將大廳供奉的神明與祖先用米篩或紅紙遮蓋住，因為親人一往生便要沐浴、更衣等事。因怕對神明及祖先不敬，所以須先遮蓋住。

研究者的田野受訪者謝全福、謝全來、林巧雲均表示：

以前親人要移至大廳斷氣後才會用(竹敢)壺或米篩遮住神明及祖先牌位，現在則是會請禮儀社用布幔圍起，這樣較美觀。⁸²

另外，研究者的田野受訪者洪清風、洪永珍表示：

以前亡者在大廳斷氣後會用(竹敢)壺或米篩遮住神明及祖先牌位，現在禮儀社則是會用布幔圍起，但是如果是神明及祖先牌位未在大廳，或是亡者不是在家中斷氣就不用了，只要將神明及祖先的甘燈熄滅，讓家中神明及祖先知道即可。⁸³

從田野訪談資料，可以烏日地區的「遮神」此動作，是在親人斷氣後才進行的，而早期是用(竹敢)壺或米篩遮住神明及祖先牌位，如今用布幔圍起，就是不希望親人往生此事褻瀆神明，研究者在田野觀察時也發現到，現今要是在正廳斷氣的往生者才會用布幔圍起神明及祖先牌位，較少用(竹敢)壺或米篩遮住；如果是神明及祖先牌位恭奉於家中的最高樓層則是將燈具熄滅。

有關「遮神」此動作，研究者認為，現今人們多居住樓房，而神明及祖先牌位供奉於家中的最高樓層，而停屍於一樓，甚至直接將往生者從醫院送至殯儀館辦理治喪，因此何來褻瀆神明與穢氣之事？所以只要將神明及祖先的燈具熄滅，讓家中神明與祖先知道，家中的某位親人已經往生即可。因此研究者認為，遮神

⁸⁰ 楊士賢，《慎終追遠—圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008，頁10。

⁸¹ 陳義正編著《慎終追遠生命禮儀》，台中，瑞成書局，2004，頁7。

⁸² 謝全福、謝全來，訪談時間2013.5.9，晚上8：00，謝全來家；林巧雲，訪談時間2013.5.11，晚上8：00，林巧雲家。

⁸³ 洪清風、洪永珍，訪談時間2012.5.9，晚上7：00，洪清風家。

此動作其實有通知家中神明與祖先知道，家中親人已經往生之功能。

二、停殯

鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》說到：

台灣人對於死亡的觀念，第一就是相信靈魂不滅，認為人乃是魂與魄的結合，在死亡時魄回到土裏，而魂則離開肉體的軀殼，永遠遊蕩在宇宙中，負責保護子孫的任務，所以子孫必須對祖靈盡孝。⁸⁴

所以就是因為相信靈魂不滅的道理，才有所謂的魂帛、魂旛的產物誕生。

因此，不管時代如何的進步，殯葬禮俗如何的進步，魂帛與魂旛兩此物，依然還保留著，只不過從早期的手工製作，改由機械化製作。

研究者的田野受訪者洪清風、洪永珍表示：

以前魂帛與魂旛這兩個東西，都是誦腳尾經的法師所製作的，所以法師都知道魂帛與魂旛撰寫的字數、規格等，並且當場在喪家製作好以後才開始誦腳尾經，魂旛製作而成後，是需綁在竹子上，使用的竹子之竹尾須帶有大把尾（竹葉要很茂盛），因為這樣代代子孫會多子、多孫，家族會人口眾多；由於以前都是豎靈到對年或是三年，所以魂帛與魂旛也都要至對年或是三年才能焚燒，現今出殯當天返家後魂帛與魂旛就焚燒了，有的甚至在火化場就將魂帛與魂旛焚燒了。⁸⁵

又云：

昔日很少有點主儀式，除非是喪家有要求才會做此儀式；點主是在墓地點主，由法師負責。點主儀式是在棺木掩土蓋好後，由法師先安奉后土、龍神、往生者後再舉行，由孝男或長孫跪在墓庭前，臉向外面雙手向後抱神主牌位，由法師點主以三支清香沾酒點主。⁸⁶

法師要舉香指向天在說：日吉時良、天地開張萬事大吉昌，文筆點天天清、點地地靈、點人人長生，點主主有靈，點左眼清子孫代代出公卿，點右眼明代代代子孫有光明。主上一點紅代代子孫狀元郎，點完後法師將三枝香往外丟出才算點主儀式完成；但是現在很少在點主了，如果有點主也是在出殯當天在告別式現場舉行，改由政府政府機關首長或是地方官員負責了。

⁸⁷

根據研究者的田野受訪者曾伯華、李錫昌表示：

現今的魂帛、魂旛都是由禮儀社準備好的，我們誦經師父，只要將亡者姓

⁸⁴ 鈴木清一郎著馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000，頁 289。

⁸⁵ 洪清風、洪永珍，訪談時間 2012.5.9，晚上 7：00，洪清風家。

⁸⁶ 香沾酒乃是香腳有染紅色，碰到酒會產生退色，因此才能在神主牌位上沾上紅色，所以才用香沾酒來點主。

⁸⁷ 洪清風、洪永珍，訪談時間 2012.5.9，晚上 7：00，洪清風家。

名與生卒年、月、日填好即可，有時候禮儀社服務人員，也會幫忙寫好亡者姓名與生卒年、月、日，現在連魂幡所需要的竹子也都是塑膠製成的。

88

此外，研究者的田野受訪者謝全福、謝全來、林巧雲均表示：

以前魂帛、魂幡都是放置到對年或是三年才能焚燒，現今出殯當天就將魂帛與魂幡焚燒了，有的甚至在火化場就將魂帛與魂幡焚燒了。⁸⁹

從上述的田野訪談資料可之，早期烏日地區很少有舉行點主儀式，除非是家屬要求才會舉行，並且是在墓地舉行，而現今改為出殯當天的告別式現場由政府機關首長或是地方官員負責，此外，早期的魂帛與魂幡，都是誦腳尾經的法師手工所製作而成，並書寫其內容，現今都有禮儀人員準備好由機器製成而的，再由誦腳尾經的法師填好亡者姓名與生卒年、月、日即可；魂帛與魂幡也不再於對年或是三年才能焚燒，至今都在出殯完後當天在家中焚燒了，有的甚至在火化場就焚燒了。研究者認為傳統上認為魂帛與魂幡，是往生者的靈魂歸屬，所以如果不把魂帛與魂幡，放置對年或是三年才能焚燒，至少也要出殯完後當天在家中焚燒，不可在火化場焚燒；因為在火化場焚燒此舉動做，就代表把往生者的靈魂也隨著往生者大體在火化場火化了，沒有將往生者的靈魂帶回家中歸屬。

此外，傳統上認為魂帛與魂幡（尤其是魂帛），是要讓靈魂有所歸屬的用意，研究者認為除了有所歸屬的用意之外其實還具有安定家屬的心，因為研究者在進行田野觀察時，有察覺到當親人往生時，大多數的家屬往往手足無措，不知如何面對接下來喪事的處裡，因此當有無法決定喪禮事務時，會在往生者的魂帛前敘說事由後，進行搏杯，徵求往生者的同意，以及如果往生者還有另一半，另一半有時也會在魂帛前敘述思念之情。

停殯期間最重要的事亡靈儀式為捧飯與做七儀式，而這兩儀式，會因為地方風俗有所不同，研究者於上節以說明烏日地區的傳統的捧飯與做七儀式，以下則是說明目前烏日地區的捧飯與做七儀式。

⁸⁸ 曾伯華、李錫昌，訪談時間 2013.3.9，晚上 8：00，李錫昌家。

⁸⁹ 謝全福、謝全來，訪談時間 2013.5.9，晚上 8：00，謝全來家；林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上 8：00，林巧雲家。

研究者田野受訪者許寶英表示說：

以前喪事期間，媳婦或是未出嫁女是很忙碌的，第一每天要依照三餐時間煮好飯然後進行捧飯，早晚還要準備盥洗用具，請亡者梳洗，一直到百日除飯儀式後，才不用每天捧飯，改由每各月初一、十五捧飯以及逢年過節提前一天祭拜；現在比較方便了，有時候會到自助餐或是便當店買便當回來奠拜亡者，要是在殯儀館辦喪事，禮儀社就會幫忙奠拜的事情了。⁹⁰

又云：

做七時，更是要準備做七的所有祭拜食品，但是現在包括三七出嫁女所要準備的祭拜物品，及五七出嫁孫女所要準備的祭拜物品，都會請禮儀社全部負責幫忙準備。⁹¹

另外，研究者的田野受訪者洪清風、洪永珍表示：

以前做七是七天為一次，⁹²所以到滿七共四十九天，而做七的時間是，晚上九點半開始至晚上十一點半過後；現在一般則是出殯前就做到滿七。出殯回來都是以安清氣靈為主，而做七的時間除了頭七維持晚上九點半開始至晚上十一點半過後，其餘的七都會依家屬需求的時間，並不固定。⁹³

研究者在實際田野觀察，也發現到現今的禮儀公司，確實也會幫忙家屬，準備做七用品甚至拜飯食物，但是祭拜時家屬還是會親自祭拜；而如果停靈於殯儀館因為種種因數，拜飯時只好由工作人員代勞；至於做七部份，確實如田野受訪者所言，在出殯前就完成了滿七，甚至有些完成至百日。

研究者認為，不管是捧飯食物或是做七物品是買現成或是委託禮儀社代購，是可接受的，因為現今是工商社會，家屬有時為了經濟因素不得已，在停殯期間也要工作，這是無可厚非的；至於做七，研究者則是認為要因往生者家中現況而論，例如：今天往生者雙親尚在，或是家中經濟現況不許可，那麼為了避免家中長輩會睹物思人，或是避免日後家中經濟陷入恐慌，因此在出殯前就完成了所有做七儀式，但如果往生者是家中長輩，家中經濟也許可，那麼研究者認為，可以不用一定要在出殯前就完成了滿七，因為研究者認為做七儀式除了有宗教儀式的因素之外，其實還有悲傷輔導的功能，因為除了可以讓往生者的子女們藉由一次又一次的做七儀式慢慢的，抒發心中的喪親之痛，又可以讓孫子輩藉由每做七儀

⁹⁰ 許寶英，訪談時間 2012.5.9，晚上 9：00，洪清風家。

⁹¹ 許寶英，訪談時間 2012.5.9，晚上 9：00，洪清風家。

⁹² 例如：頭七是週一晚上，那麼往後每週一晚上就是要做七的日子至滿七。

⁹³ 洪清風、洪永珍，訪談時間 2012.5.9，晚上 7：00，洪清風家。

式時的家族團聚，聯絡家族間的親情。

有關現今的功德法事，研究者田野訪談的洪清風、洪永珍表示：

一般，喪家都會在出殯前一天，為亡者舉做功德，基本上都是以午夜功德或是拜經功德居多，很少有做到一朝功德⁹⁴以上。⁹⁵

至於何謂拜經功德？楊士賢指出拜經功德屬規模最小的拔度法事之一，因啟建功德之重點科儀在於拜誦經懺，遂得此名。盛行於嘉義縣內陸鄉鎮，時間一般皆為午後(約下午一點半以後)開始，至傍晚前(約下午五點之前)結束。⁹⁶黃慈慧更進一步說明了，一般拜經功德科儀流程大致為啟鼓、請佛、引魂、沐浴、造靈、拜誦經懺、還庫、謝壇等。⁹⁷研究者在實際田野觀察，也發現到現今的功德法事，都是以午夜功德或是拜經功德為主。

研究者認為喪葬儀式中會有功德法事的儀式，是因為當親人往生時，人們都有一個觀念，那便是認為人一往生便會前往「冥府」，為生前所做不管是好與壞的一切事務，接受審判。等到審判結果完成，如需服刑必須等服完所謂的刑期，才能前往淨土（西方極樂世界、天堂）。因此家屬希望藉由舉行功德法事，讓往生者免於服刑之苦，早日前往淨土，

會尋求各種宗教儀式，舉行任何形式的功德法事，來超度往生者藉此以抒發並轉移自我的喪親之痛；研究者認為，任何形式的功德法事，也就是宗教儀式，其涵意為：

情感的渠道並表達情感，引導或強化行為模式，支持或推翻現狀，導致變化或恢復和諧與平衡。儀式在治療方面還有非常重要作用。它們可以用來維護生命力和大地的生殖力，保證與無形世界（無論是精靈、祖先、神靈，還是其他超自然的力量）的適當聯繫。⁹⁸

⁹⁴ 何謂一朝功德及意涵，可參考鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》、徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》、楊士賢，《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》等書籍文章。

⁹⁵ 洪清風、洪永珍，訪談時間 2012.5.9，晚上 7：00，洪清風家。

⁹⁶ 楊士賢，《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮，國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010，頁 64。

⁹⁷ 黃慈慧，《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義，南華大學宗教學研究所碩士論文，2012，頁 79。

⁹⁸ Fiona Bowie 著，金澤、何其敏譯，《宗教人類學導論》，北京，中國人民大學出版社，2004，頁 173。

此外，羅艷珠等《殯葬心理學概論》一書也提到：

殯葬中報恩心理指人們對養育自己成人的親人懷有一種懷念、感恩或內疚的心態，力圖與以報償心理。中國傳統文化是以“孝”為經線編織起來的，千百年來的文化傳承足以使中國人的心靈中激盪起對父母的報恩。⁹⁹

此外，研究者認為，不管以任何宗教所舉行的喪葬儀式，都是希望藉由喪葬儀式讓家屬慢慢接受往生者已經死亡的事實，讓情感有所轉移，以及讓家屬瞭解要及時行孝的道理。因此廣泛來說喪禮儀式是具有悲傷輔導以及宣揚孝道的功能。

三、葬後祭拜

有關烏日地區現今百日、對年、三年及合爐現況，研究者田野受訪者林巧雲、劉何超均表示說：

以前百日、對年、三年的祭拜品，都是喪家自己準備，現在都是由禮儀社幫忙準備的，至於合爐祭拜祖先的祭品，是要以喪家平常年節祭拜公媽的祭拜品為主，因此還是由喪家自行準備。¹⁰⁰

又云：

現今一樣在喪事期間，喪家自己是沒有在過年節與節慶的，跟以前一樣要做糰或是綁粽子等節日，是要由媳婦娘家或是出嫁女準備然後饋送給喪家，喪家同樣也會以紅糖回禮；另外也有媳婦娘家或是出嫁女以現金方式給喪家，讓喪家自己前往購買，同樣喪家也會以紅糖回禮；另外跟以前一樣做完百日及走孝過後，媳婦才可回娘家，並且在完百日後的第一次回娘家時要請娘家煮甜的麵線並在門口吃，吃好以後才可進入娘家。¹⁰¹

另一位受訪者黃火墩說：

現在做百日，喪家沒有辦桌了，因為現在都是由禮儀社負責處理喪事一切事宜。¹⁰²

另外，研究者的田野受訪者洪清風、洪永珍表示：

現今依然百日要在出殯之後，請擇日師擇好做百日的日子，在進行做百日儀式，但是如果百日是在出殯前就完成，那麼就沒有走孝儀式了，因為未出殯前是不可以去廟宇拜拜的這當中包含土地公廟；以前作百日時，媳婦

⁹⁹ 羅艷珠、王夫子、李雪峰，《殯葬心理學概論》，北京，中央文獻出版社，2007，頁95-96。

¹⁰⁰ 林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上 8：00，林巧雲家；劉何超，訪談時間 2010.4.11，晚上 7：00，劉何超家。

¹⁰¹ 林巧雲，訪談時間 2013.5.11，晚上 8：00，林巧雲家；劉何超，訪談時間 2010.4.11，晚上 7：00，劉何超家。

¹⁰² 黃火墩，訪談時間，2010.10.24，晚上 7：00，黃火墩家。

要準備柴、米、油、鹽、醬、醋、茶、青菜一把等祭品，準備做除飯儀式，現在這些除飯祭品，也都由禮儀社會幫忙準備。¹⁰³

此外，研究者田野受訪者黃淇堃說到：

現今一般要做對年時，同樣會請擇日師看好日子做三年，假設日期與時間上可以，那麼會在當天舉行完對年後再舉行三年儀式，但是如果不行那麼三年就獨立完成儀式；等到擇日師看好日子做三年，要是家中方位與往者的生肖會和當天無沖煞那麼會一併進行合爐，要是不行那麼，合爐儀式也要單獨完成；但是如果在請擇日師看好日子做對年，如果日期與時間上可以，那麼會在當天舉行完對年後再舉行三年，假使家中方位與往者的生肖會和當天無沖煞那麼也會一併進行合爐。¹⁰⁴

由上述的的田野訪談資料和研究者實際田野觀察，發現到現今百日、對年、三年合爐儀式，跟傳統儀式相比算是簡便、快速許多了，沒有那麼隆重、複雜了，禮儀公司也儘可能配合喪家，以簡便、快速的方式讓喪事圓滿完成。



¹⁰³ 洪清風、洪永珍，訪談時間 2012.5.9，晚上 7：00，洪清風家。

¹⁰⁴ 黃淇堃，訪談時間，2012.10.14 晚上 8：20 黃淇堃家。

第三節 事亡靈儀式演變的地方及原因探討

從上兩節的敘述，可知烏日地區傳統與現今的事亡靈儀式；本節研究者在此探討，烏日區傳統與當前事亡靈對照之差異。

一、初終

(一) 壽衣

傳統的事亡靈儀式中的壽衣會由家屬為病人購買壽衣以求能過此厄運。套壽衣時需由長子或承嗣孫負責套壽衣動作。而在壽衣套完畢後還須做抽壽儀式。另壽衣中貼肉綾，是須由女兒負責。當人往生後，家屬們便直接馬上購買棺木然後進行入殮、打桶。

現代事亡靈儀式由於家屬對此儀式過程內容不甚了解，壽衣準備都改由禮儀公司負責。原本長子或承嗣孫負責套壽衣動作，現今為禮儀公司的服務人員負責套壽衣。傳統原有的抽壽儀式，現今則無抽壽儀式。現今當人往生後，基於公共衛生及有無傳染病考量，因此大體需以冰櫃方式保存，並於出殯前進行入殮。

傳統與現代事亡靈儀式在壽衣方面的差異來說，因由禮儀公司準備壽衣家屬可以減少準備時間。再者，現今社會因大多數人不會套壽衣故都改由專業的禮喪服務人員負責套壽衣儀式，雖家屬們少了親身參與套壽衣的儀式，但是由專業的喪禮服務人員來進行此儀式，也多了一份對亡者的尊敬。

(二) 腳尾物品

傳統事亡靈儀式中的腳尾飯是必需由家屬親自準備的，有少數地區是需於戶外煮之。另在腳尾香、腳尾燈、腳尾錢也是家屬親自去彩白店購買或請他們送過來家中。

現代的腳尾飯據本文內的田野訪談及文獻資料，多改由禮儀公司負責代為處理其腳尾物品一切事宜準備。腳尾錢現今焚燒的方式有兩種，一種從初終至送入冰櫃這期間不間斷的焚燒紙錢，之後家屬在早晚拜飯時間或是有空閒時再焚燒腳尾錢。另一種則是由初終後的二十四小時內不間斷的焚燒紙錢，之後就一樣是早晚拜飯時間或是空閒時在焚燒腳尾錢。

腳尾物品在傳統與現代的事亡靈儀式中，差異性並不大，儀式內容只在於擺設物品的外形因隨時代進步而有所改變，但其本質是相同的。

（三） 魂帛、魂旛

魂帛、魂旛在傳統的事亡靈儀式中是由誦唸腳尾經法師手工親自製作。如有舉行點主儀式，則由法師於墓園進行點主儀式。魂帛於作三年焚燒，魂旛則於作對年焚燒。

現代由於喪禮準備事宜多交由儀禮公司負責，所以魂帛、魂旛現多由禮儀公司服務人員準備。另現今如有舉行點主儀式，則由政府機關首長或是地方官員於告別式場，進行點主儀式。魂帛、魂旛於出殯後火化場焚燒或是家中焚燒。

現今因喪禮規劃及準備已由禮儀公司包辦，在魂帛、魂旛方便也多由禮儀公司準備較為方便，法師也不用自行準備。傳統魂帛於三年焚燒、魂旛於對年焚燒，現今大多改為出殯後火化場或家中焚燒，讓家屬少了可以慎終追遠的精神寄託。

二、停殯儀節

（一） 豎靈擺設

傳統事亡靈儀式中的「捧飯」，是由家屬自行準備，捧飯物品。家屬須捧飯至百日，舉行完除飯，便不用每天捧飯，只剩每月初一、十五捧飯以及，逢年過節則提前一天祭拜。

現今的事亡靈儀式中的「捧飯」，當停殯在家中時是由家屬準備捧飯物品，停殯於殯儀館時則委託禮儀人員準備捧飯物品。如於出殯前舉行完除飯，便不用每天捧飯，只剩每月初一、十五捧飯以及，逢年過節提前一天祭拜。

現今停殯由家中更改為在殯儀館後，家屬少了準備捧飯物品及捧飯儀式；少了孝道的傳承。傳統事亡靈儀式中家屬捧飯至百日，則有教導子孫應盡孝道的涵意。

（二） 停殯奠拜

於停殯奠拜時需做七，在傳統的做七儀式中祭拜物品由家屬自行準備。依循頭七於往生後第六天晚上舉行，完畢後正是往生第七天，之後每七天做七，至滿七。

現今多交由禮儀公司人員準備祭拜物品。唯一與傳統做七儀式中相同的則是頭七於往生後第六天晚上舉行，完畢後正是往生第七天；二七至滿七，則是於出殯前完成。

現代做七儀式與傳統做七儀式兩者差異，除頭七儀式尚存，其於二七至滿七全部簡化。做七儀式時間縮短，甚至於減化到三次或五次就完成，更有少至頭七滿七二次。

(三) 功德法事

傳統的功德法事多以「空殼午夜」或是「午夜卷」兩種。現今則以午夜功德或是拜經功德為主。由原本以午夜功德為主的法事，至今則為以午夜功德或是拜經功德為主。拜經功德只有誦經拜懺並無傳統儀式的科儀法節。但在花費在功德法會的時間上會縮減。

三、 葬後祭拜

(一) 百日

在烏日地區的傳統儀式中作百日時的祭拜品，是由喪家自己準備。百日時須要作完「走孝」才算真正完成百日，這是烏日地區事亡靈儀式中作百日時的一大特殊儀式。百日需出殯之後，並請擇日師擇做百日的日子。

現今烏日地區做百日的祭拜品，多由禮儀公司人幫忙準備。如在出殯前完成百日則無「走孝」儀式。

傳統儀式中作百日的祭拜品由喪家自行準備，改由禮儀公司負責準備。由原本百日時須要作完「走孝」才算真正完成百日，至今如在出殯前完成百日則無「走孝」儀式。現行百日儀式有些甚至跟滿七儀式同時完成。家屬則不用早晚拜飯、初一十五亦不用拜飯，至百日完成。

(二) 對年

傳統事亡靈儀式時對年的祭拜品，是由喪家自己準備。如欲把三年合爐一起完成，則須請擇日師擇做三年及合爐的日子是否符合。

現代對年的儀式時的祭拜品，多交由禮儀公司人幫忙準備。另於對年前，由

擇日師擇是否可在對年當天做三年及合爐，如果可以將會於對年時一併作三年與合爐。

傳統與現代差別在於喪家可以不用花費時間準備祭拜品改由禮儀公司準備。但對年、三年與合爐一樣需由擇日師擇是否可一併舉行。

(三) 三年、合爐

傳統事亡靈儀式中三年與合爐的祭拜品，是由喪家自己準備的。由擇日師擇做三年及合爐的日子。作三年前，喪家自己是沒有作年節慶(端午節不能綁粽子、冬至不能搓湯圓、過年不能做甜粿)的物品；年節慶的物品，是要由媳婦娘家或是出嫁女饋送給喪家，喪家以紅糖回禮。

現代作三年的祭品多是交由禮儀社幫忙準備。合爐祭拜祖先的祭品，是要以喪家平常年節祭拜公媽的祭拜品為主，因此還是由喪家自行準備作三年前喪家也不能做年節慶物品，但媳婦娘家或是出嫁女改由紅包替代，讓喪家自行購買，喪家再以紅糖回禮。

傳統作三年時的祭品由家屬自行準備，現作三年祭拜品改由禮儀公司準備後，喪家便可以減少準備時間。作三年前的年節慶物品，讓喪家與媳婦娘家或出嫁女饋送更改成紅包替代，讓住比較遠的媳婦娘家或出嫁女，會比較方便。

由上述的資料我們可以知道，不管是傳統事亡靈儀式或是當前事亡靈儀式，家屬都希望藉由儀式，讓往生者在另一個世界有所歸宿，王夫子在《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》一書提到：

在殯葬領域中經常起作用的社會心裡至少有以下九種：即永恆心理、歸宿心理、投射心理、報恩心理、依戀心理、炫耀心理、攀比心理、宣洩心理、權力心理等。¹⁰⁵

其中歸宿心理更是提到有兩中含義，分別為靈魂的歸宿¹⁰⁶與屍體的歸宿¹⁰⁷，而從事亡靈儀式，研究者也發現到儀式本身，確實有為家屬的心靈所歸宿。因為當親

¹⁰⁵ 王夫子，《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》，新北市，威仕曼文化，2013，頁 172。

¹⁰⁶ 詳細內容，參考王夫子，《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》，新北市，威仕曼文化，2013，頁 174。

¹⁰⁷ 詳細內容，參考王夫子，《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》，新北市，威仕曼文化，2013，頁 174—175。

人往生後家屬都希望儀式（例如：招魂儀式、功德儀式、點主儀式）、象徵實物（例如：魂帛、魂旛、墓園、祖先牌位）等，讓往生者的靈魂有所歸宿。靈魂的歸宿屬於象徵性的歸宿，而屍體的歸宿，則是屬於實體性的歸宿，因為安置遺體便是讓往生者有一個真正的「家」，自然也成為辦妥整場喪禮的其中一個依據。研究者認為事亡靈儀式，雖隨著社會因素、經濟因素、時間因素，而有所改變，將原本時間冗長的事亡靈儀式，簡化成快速簡便的事亡靈儀式，但是家屬對於往生者的報恩心理是不變的，因為：

中國傳統文化是以“孝”為經線編織起來的，千百年來的文化傳統承足以使中國人的心靈中積澱起對父母的報恩心理。¹⁰⁸

所以，不管事亡靈儀式如何簡化，家屬都希望藉由儀式來表達，對於親人乃至於雙親的生育之恩、教養之恩、照顧之恩等。



¹⁰⁸ 羅艷珠、王夫子、李雪峰，《殯葬心理學概論》，北京，中央文獻出版社，2007，頁 95。

第五章 結論

本研究主要研究目的為：探討傳統事亡靈儀式的過程與意涵，和現行事亡靈儀式的差異以及傳統事亡靈儀式為何會簡化與原因並從中探討現行事亡靈儀式，經過簡化後就傳統習俗方面來看是否有無違背倫理；經由前述章節之敘述分析探討後，獲得以下結論與建議：

一、傳統事亡靈儀式的過程與意涵

初終儀節，為事亡靈儀式的開始。而「穿壽衣」一事，即是由家屬為即將往生的人購買壽衣，以求能過此厄運；且人尚未往生就穿上壽衣，代表往生者才得到。另有俗語說：「新婦頭查某子腳」所以媳婦要負責幫亡者梳頭、戴帽等，女兒則是負責穿襪子、穿鞋子等；穿壽衣的意涵，就是要感謝往生者的養育之恩、照顧之恩。「抽壽」儀式根據研究者文獻資料與田野訪談資料整理出是在套壽衣完後，長子或是承嗣孫必須吃完甜麵線即為「抽壽」儀式；「抽壽」儀式主要是要讓長子或是承嗣孫延長壽命。腳尾物品為腳尾香、腳尾燈、腳尾飯、腳尾錢等，而腳尾飯，則是會請女兒或是媳婦在門口埕邊煮，沒有在灶腳煮腳尾飯，是因為灶腳有灶君這樣對神明不敬，也對亡者不好。腳尾飯於烏日地區傳統為白飯一碗、筷子一雙、煮熟的鴨蛋一粒；筷子插法為直插一種，由筷尾插入飯中，意為：順應父母養子的方法用筷尾敬拜父親或母親，請父親或母親用之，意謂著拜筷尾代子孫賺家火、賺大錢買很多家產。腳尾飯上的蛋需為煮熟的鴨蛋，其用意為，當煮熟的鴨蛋能孵出小鴨，那往生者就可回陽了；腳尾飯主要供亡者食用，免受饑餓之苦，這樣才有力氣，趕赴陰間報到或往極樂世界皈依佛法。

停殯儀節研究者主要探討為豎靈擺設、停殯奠拜、功德法事。豎靈就是臨時為亡者設的靈位。豎靈擺設的主要物品，研究者根據文獻資料與田野資料整理歸納出有魂帛、魂幡等。研究者認為不管是魂帛、魂幡都是讓往生者的靈魂有歸屬，為何往生者的靈魂要有所歸屬？其主要目的是讓往生者也就是家屬心靈有所寄

託與歸屬。因此羅艷珠等《殯葬心理學概論》一書，提到：

死亡仍然是人們難以逾越的一道感情上、心理上的門欄。死亡總是人世間一件非常不幸的事情，因為它意謂著自己的一位親人一去不復返了。¹

那是因為，死亡是一件人們無法去預期的事件，因此一旦發生後家屬們的心理往往難以接受，甚至心理有所惶恐，為了讓家屬的心靈有所寄託，精神要有所歸屬，便藉由魂帛、魂旛乃至遺像，家屬便有了可以寄托歸屬的地方。

靈桌嫺，由研究者的文獻及訪談資料，可得知靈桌嫺為紙糊的佣人主要侍奉往生者，須由法師取名、開光，取名重點在於忌諱與喪主家人及族親同名；部分受訪的田野場次家屬有在兩位靈桌嫺面前各放一杯飯並插上一隻筷子，且當家屬早上進行捧飯儀式時也會更換此物，後經由李錫昌先生解釋得知，經開光後的靈桌嫺就如同人一般，因此也必須給他們食物，但是不可準備太多，以免讓他們吃飽飯後不幫往生者服務，所以才準備一杯飯並叉上一隻筷子，提醒他們要在陰間盡心盡力照顧往生者。

誦唸腳尾經，即是在備妥豎靈物品及完成佈置後，喪家則會請法師或和尚，來到死者靈前唸經，又做叫「開魂路」其涵意便是讓死者的靈魂可以順利的走向陰間。

停殯後的奠拜包含了「捧飯」、「做七儀式」、「功德法事」。「捧飯」據文獻資料與田野訪談資料，得知一般都是媳婦或是未出嫁女甚至孫媳婦，於未出殯前每日要做之事，一直要做到百日作完寄飯儀式後才不用每日捧飯；其意涵為「事死如事生、事亡如事存、孝之至也」²，更可讓家屬可以在往者往生後，還能盡到最後的孝道。

「做七儀式」於洪秀桂《南投縣婚喪禮俗》云：

所謂七祭，即按俗例喪家人死後每七日喪家即備牲禮哭祭死者，直至第七個個七日止，俗稱『做七』。而死後的第七日俗稱『頭七』或『首七』以後每逢第七日分別稱為『二七』，『三七』直至『七七』，七七又稱為『尾七』或稱『滿七』³

¹ 羅艷珠、王夫子、李雪峰，《殯葬心理學概論》，北京，中央文獻出版社，2007，頁 91。

² 中庸第十九章之三

³ 洪秀桂，《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972，頁 62。

研究者根據文獻資料與田野訪談資料，得知雖然傳統的做七儀式須從頭七至滿七做滿七個七，但因烏日地區於民國三十至六十年代處於農業社會，整體的經濟狀況不佳，因此做七時是由家屬自行準備祭拜物品祭拜，很少請法師誦經做七，除非家中經濟狀況很好，才會請法師誦經做七。而一般做七的祭品，須要有粿、發糕、菜碗等祭品。

「功德法事」其規模大小與儀式內容會因喪家決定停殯天數及時間長短有所增減，但是功德法事內容大多數均為「空殼午夜」或是「午夜卷」兩種，出殯當天的法師一般會是五人，因為陣頭花費負擔較沉重，五位法師的費用負擔尚可，又不失排場。功德法事在台灣傳統習俗來說包涵了儒、釋、道觀念，家屬們會希望能藉由舉行「做功德」、「誦經拜懺」和「演示科儀」，讓往生者能免受地獄及輪迴之苦，前往極樂淨土，以表其孝心。

葬後祭拜則為「百日」、「走孝」、「對年、三年、合爐」。

洪秀桂《南投縣婚喪禮俗》云：

百日祭的時間按俗大致在死者亡故後三個月左右，喪家為死者舉行百日祭，而其確定日期均由擇日而定。⁴

烏日地區傳統的百日儀式中多了一項走孝儀式，喪家須在做完百日後且完成走孝後才算整個喪事圓滿。

媳婦做完百日後的第一次回娘家，要請娘家煮甜的麵線在門口吃，吃好才可進入娘家，吃麵線的用意在於去過運。⁵

研究者據文獻資料與田野訪談資料得知在因民間信仰中，土地公是掌管當地一切事務的地方神明，猶如人間的里長，因此在烏日地區當家中喪事告一段落後，必須前往告知，藉由土地公幫忙通知上天的諸位神明，讓上天知道此家喪事已告一段落，算是「乾淨」了，便可前往各地大小廟宇參拜了。

對年、三年及合爐儀式研究者從文獻資料與田野訪談資料，得知年對、三年及合爐儀式可以算是整個喪葬儀式的最終儀式，儀式完成後，家屬就要恢復以往的生活。

⁴ 洪秀桂，《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972，頁64。

⁵ 謝全福、謝全來，訪談時間2013.5.9，晚上8:00，謝全來家。

喪葬儀式，之所以要經過如此長的時間，除了傳統所言要報答父母親恩以外，就是希望藉由儀式的「由繁入簡」讓家屬慢慢走出喪親之痛並且讓情緒抒發來，羅艷珠等《殯葬心理學概論》一書，就提到：

喪戶失去朝夕相處的親人，與親人的生離死別，必然會造成相當的心理衝擊，產生一些複雜的心理反應。⁶

而這些複雜的心理反應一般是無法在短時間內解決的，必須經過許多儀式與一定的時間才能抒發完畢。

二、 傳統事亡靈儀式與現行事亡靈儀式的差異

在烏日地區事亡靈儀式，隨著社會的進步演變，也有著不同於傳統的差異出現。初終時穿壽衣一事從原本由家屬自行購買，其長子負責套壽衣，演變成由禮儀公司負責準備壽衣，套壽衣動作也改由專業的禮儀人員負責幫忙。以往的人殮打桶也演變成冰櫃保存。在腳尾物品方面，傳統是由家屬自行準備，現都改由禮儀公司幫忙準備。魂帛、魂幡，傳統是由誦唸腳尾經的法師手工製作，現都改由禮儀公司統一負責。魂帛，傳統是需於三年做完後焚燒，魂幡則是於對年焚燒，現今大多演變成出殯後即在火化場或家中焚燒。停殯時的捧飯，傳統都由家屬自行準備，但現今社會如停殯於殯儀館中，則由禮儀人員負責準備捧飯物品。傳統的做七儀式需由家屬自行準備祭拜物品，現今改由禮儀公司人員準備，做七的時間除頭七仍舊尊循傳統天數，其餘三七至滿七大多由禮儀公司安排時間於出殯前完成。功德法事則是由傳統的「空殼午夜」或「午夜卷」改變成「午夜功德」或「拜經功德」。傳統的烏日地區葬後祭拜，百日中的走孝儀式，傳統是在做百日時須做完走孝才算真正完成百日，但現今如在出殯前完成百日的話就沒有走孝儀式了。傳統的百日、對年合爐的祭品準備，除合爐因是祭拜祖先的祭品，需由喪家自行準備，其餘禮儀公司都會負責準備。

三、 傳統事亡靈儀式為何會簡化？原因何在？

⁶ 羅艷珠、王夫子、李雪峰，《殯葬心理學概論》，北京，中央文獻出版社，2007，頁 23。

傳統的事亡靈儀式，就現今社會來說，有些儀式花費太多時間，且現在停殯地點也不一定是家中，加上現在社會懂得事亡靈儀式真正過程與內容的人也日漸趨少；初終時的套壽衣傳統應由往生者的長子或長孫負責，但是現在會這些過程的家屬已經很少了，甚至於有些還會懼怕，所以像抽壽儀式也漸漸沒落了，加上交給禮儀公司負責，便可以讓家屬少了許多準備事宜，也因此禮儀公司也為了可以配合家屬的需求，漸漸的把傳統儀式中一些比較繁雜或花費較長時間的儀式給縮減或是刪減掉了。但大多的簡化是因應家屬們的需求，加上現在不少會停殯於殯儀館，因此都不希望把喪禮的時間拖很長，所以原本的做七儀式也從每個七需隔七天，簡化成除頭七外，其餘的七會在出殯前完成。功德法事傳統是以空殼午夜、午夜卷，現多了拜經功德，則是因為拜經功德花費時間比較短，家屬們不希望花費太多的時間在這上面。在葬後祭拜中的百日儀式，傳統是需於死者亡後三個月才能舉行，現在為了讓家屬不用捧飯到百日，所以便會在出殯前完成百日儀式及除飯儀式。

四、 現行事亡靈儀式，經過簡化後就傳統習俗方面來看是否有違倫理

在經歷了社會變遷之後，殯葬禮儀方面也有著不同於傳統的改變。事亡靈儀式雖經改變或簡化，但嚴格來說的話，並非全都是不好的，就現行事亡靈儀式來看，套壽衣過程中少了家屬自行穿套及抽壽儀式，但是改為專業的禮儀服務人員來套穿壽衣，這對亡者來說雖無家屬自行穿套來的有意義，但是卻多了一份給亡者應有的尊嚴。

對家屬來說魂帛、魂旛是有著精神上的寄託和歸屬，原本傳統事亡靈魂習俗，魂帛須於作三年時焚燒、魂旛則於對年時焚燒，用意在於家屬並無法能夠於短時間內忘掉悲傷，可藉由魂帛、魂旛給他們在心靈上的寄託歸屬，更因中國的習俗便是人死後便會把靈魂寄附於魂帛上，這對家屬來說便少了一個可以抒發情感的依歸。

現在很多喪家停殯地點都由家中改為在殯儀館，家屬雖可以不用準備捧飯物品及捧飯儀式；而傳統事亡靈儀式家屬須捧飯至百日，可以藉此教導子孫應盡的

孝道。如今改成在殯儀館請業者代拜，就倫理方面來看便少了孝道的傳承；在事亡靈儀式中變化較大的儀式便是做七儀式，現今除頭七儀式尚存，其於二七至滿七全部簡化。雖說做七儀式時間縮短，但把應有的儀式減化到三次或五次就完成，更有少至頭七滿七只做前後二次七就完成了的事亡靈儀式來看，雖然節省了許多的時間，但卻減少了很多追思感念的機會，甚至違背了應盡的孝道，也與佛道教做七的基本動機不符。

五、建議

研究者認為現今將傳統習俗較繁雜的一面簡化，雖是因應現在社會環境變遷而簡化，但是有些應有的儀式在經簡化後，喪失了其涵意。研究者對其簡化後較具爭議性的「捧飯」及「做七」給予一些建議：

「捧飯」傳統是要讓往生者的媳婦或未出嫁女、孫婦媳，在往生者入木豎靈後，每日早中晚三餐準備菜餚祭拜，「捧飯」的儀式須一直維持到做完百日。但現今停殯地點並非全都是放置於家中，有的會放置於殯儀館中，這時捧飯的事宜便交由禮儀公司人員負責準備，這對家屬方面雖比較方便但卻喪失了捧飯儀的真正涵意了。長輩在世時付出很多時間、心力勞力，往生後，後輩卻連停殯期間至百日的捧飯儀式都無法做到，是很違背理倫的，希望禮儀公司的專業人員及法師們，能夠讓家屬們去深刻了解及體會此一儀式的真正意義，然後解說引導他們對「捧飯」儀式的重視，畢竟捧飯的天數與長輩們照顧自己的時間相比是非常的短暫。

「做七」是在事亡靈儀式中是不可缺少的一項儀式，但是經過簡化之後除了頭七仍舊遵循古禮進行之外，剩餘的二七到滿七已經走樣了，除非家屬中有年紀比較長的長輩或是對做七儀式比較深入了解的人，才會要求做七的過程要遵循傳統每個七之間要隔七天作到滿七。簡化後的做七儀式並非全都有違背理倫，但研究者建議在做七儀式的安排上，盡量避免不要把七集中一次完成，或是只分二、三次完成，根據研究者的田野訪談資料，做七需要準備祭品，就如同人在吃飯一樣，當有人把原本該分七餐的飯菜，集中在一次或二到三次，讓你享用完畢，試

問一下有幾個人會對於這樣子的安排，能夠接受的。因此研究者建議禮儀公司及法師們，在做七儀式的安排上避免一次做完二個以上的七，如是為了配合家屬時間上的問題或是出殯日期，那也可以一天做一個七，或是一天內分開做不同的七，而不是把七集分或分開二、三次合在一起做完，這樣子也是對往者的尊敬且也是往者應有的尊嚴更是對宗教義理的尊重。

最後，希望禮儀公司業者或是法師們，能夠將事亡靈儀式中每項儀式過程在進行前能夠告知家屬們其涵意與儀式的重要性，讓家屬參與時能夠深刻的體會，並能盡到應有的孝道，並能藉此抒發對往生者的情感，讓傳統與現代的事亡靈儀式不管是簡化前或後一樣能夠具有其表盡孝道、慎終追遠的意涵。



參考書目

古籍

漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008。

清·王必昌編輯：《重修台灣縣志》，台北，宗青圖書出版公司，1995。

清·呂子振輯、徐福全、林育名增訂：《增訂家禮大成》，台北，自印，2012。

清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（八）論語注疏、孝經注疏、爾雅注疏、孟子注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988。

清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（三）周禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988。

清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988。

清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（四）儀禮注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988。

清·周鍾瑄主修：《諸羅縣志》，台北，宗青圖書出版公司，1995。

清·陳朝龍編纂：《合校足本新竹縣采訪冊》，南投，台灣省文獻委員會，1999。

清·倪贊元纂輯：《雲林縣采訪冊》，台北，宗青圖書出版公司，1995。

清·劉良璧纂輯：《重修福建台灣府志》，台北，宗青圖書出版公司，1995。

專著

- David M.Fetterman 著賴文福譯：《民族誌》，台北，弘智，2000。
- Fiona Bowie 著，金澤、何其敏譯：《宗教人類學導論》，北京，中國人民大學出版社，2004，頁 173。
- 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北，捷幼出版社，2006。
- 片岡巖著、陳金田譯：《台灣風俗誌》，台北，眾文圖書股份有限公司，1996。
- 片岡巖著、陳金田譯：《台灣風俗誌》，台北；眾文圖書股份有限公司，1996。
- 王夫子：《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》，新北市，威仕曼文化，2013。
- 王夫子：《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》，新北市，威仕曼文化，2013。
- 王忠林註譯：《新譯荀子讀本》，台北，三民書局，2013。
- 王貴民：《中國禮俗史》，台北：文津出版社有限公司，2001。
- 王曉朝：《宗教學基礎的十五堂課》，台北，五南圖書股份有限公司，2007。
- 林素英撰：《古代生命禮儀中的生死觀》，台北，文律出版社，1997。
- 林素英撰：《古代生命禮儀中的生死觀》，台北，文律出版社，1997。
- 洪秀桂：《南投縣婚喪禮俗》，南投，南投縣文獻委員會，1972。
- 洪敏麟：《台灣舊地名之沿革》第二冊（下），南投，台灣省文獻委員會，1999。
- 洪敏麟：《台灣舊地名之沿革》第二冊（下），南投，台灣省文獻委員會，1999。
- 胡佑慧主編：《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，台北，巨流，2000。
- 范咸：《重修台灣府志》，台北，台灣銀行經濟研究室，1961。
- 韋伯著劉援、王予文譯：《宗教社會學》，台北，桂冠圖書股份有限公司，1997。
- 韋伯著劉援、王予文譯：《宗教社會學》，台北，桂冠圖書股份有限公司，1997。
- 徐福全：《福全台諺語典》，台北，自印，2003。
- 泰勒著連樹聲譯：《原始文化》，上海，上海文藝出版社，1992。
- 烏日鄉公所：《烏日鄉·歷史篇》，台中，烏日鄉公所，2004。
- 馬昌儀：《中國靈魂信仰》，台北，雲龍出版社，1999，頁 42。

- 張祖基：《客家舊禮俗》，台北，眾文圖書股份有限公司，1986。
- 張祖基：《客家舊禮俗》，台北：眾文圖書股份有限公司，1994。
- 張捷夫：《中國喪葬史》，台北：文津出版社有限公司，1995。
- 張捷夫：《中國喪葬史》，台北市，文津出版社，1995。
- 張捷夫：《中國喪葬史》，台北市，文津出版社，1995。
- 張捷夫著：《中國喪葬史》，台北，文津出版有限公司，1995。
- 陳義正編著：《慎終追遠生命禮儀》，台中，瑞成書局，2004。
- 楊士賢：《慎終追遠－圖說台灣喪禮》，臺北縣，博揚文化，2008。
- 董芳苑：《台灣宗教大觀》，台北，前衛出版社，2008。
- 鈴木清一郎著、馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，台北，眾文圖書股份有限公司，2000。
- 臺中縣烏日文史協會：《烏日文史匯編》，臺中，烏日文史協會，2002。
- 臺灣省文獻委員會編：《台灣史》，台北，眾文圖書股份有限公司，1977。
- 戴康生、彭耀：《宗教社會學》，北京，社會科學文獻出版社，2007。
- 謝國雄、高穎超、李慈穎、吳偉立、劉怡昀、劉惠純、鄭玉菁、葉虹靈、林文蘭：
《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》，台北，群學，2007。
- 羅艷珠、王夫子、李雪峰：《殯葬心理學概論》，北京，中央文獻出版社，2007。
- 羅艷珠、王夫子、李雪峰：《殯葬心理學概論》，北京，中央文獻出版社，2007。
- 顧寶田、鄭淑媛註譯黃俊郎校閱：《新譯儀禮》，台北，三民書局，2002。

期刊論文

- 石文誠：〈清代拍瀑拉(Papora)地域內的平埔社群關係〉《台灣文獻》第五十三卷三期，南投，臺灣省文獻委員會，2002。
- 徐福全：〈社會變遷下的台灣喪葬禮俗〉《平等自主·慎終追遠～現代國民喪葬禮新書研討會論文集》，臺北，2012。



學位論文

- 孔炳爽：《『禮記』與『墨子』喪葬思想比較研究》，台北，國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2003。
- 何淑宜：《明代士紳與通俗文化的關係—以喪葬禮俗為例的考察》，台北，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1999。
- 吳政權：《新竹道教靈寶拔度儀式之研究--以靈真壇為中心》，新竹，玄奘大學宗教學系碩士論文，2013。
- 李佳諭：《台灣佛教喪葬禮儀流變之研究》，新竹，玄奘大學宗教學系碩士論文，2013。
- 李淑珍：《東周喪葬禮制初探》，台北，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1986。
- 林辰炫：《台灣殯葬儀軌的研究-以桃竹苗地區佛道教為例》，新竹，玄奘大學宗教學系碩士論文，2013。
- 林佳灵：《烏日石螺潭林火藍家族之研究》，台中，國立臺中教育大學社會科教育學系碩士論文，2005。
- 林美芬：《臺灣清微道宗拔度儀式研究》，台北，輔仁大學宗教學系碩士論文，2009。
- 林清泉：《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》，宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2004。
- 林駿華：《馬祖喪葬禮俗研究》，嘉義，南華大學生死學系碩士論文，2003。
- 邱達能：《先秦儒家喪葬思想研究》，新北市，華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2009。
- 洪添謀：《喪葬業者對性別平等禮俗態度之研究》，高雄，高雄師範大學成人教育研究所碩士論文，2013。
- 洪筱蘋：《從台灣閩南諺語與語彙看喪葬禮俗之變遷—以嘉義地區為例》，嘉義，

- 南華大學生死學系碩士論文，2009。
- 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北，國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983。
- 高浩倫：《台灣民間信仰喪禮中的禁忌與沖煞--在基督教模式下的轉化》，台北，基督教台灣浸會神學院，2013。
- 張永昇：《宋代士庶人之喪葬禮俗研究》，台南，國立成功大學歷史語言研究所碩士論文，1994。
- 張譽薰：《道教「午夜」拔度儀式之研究—以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》，嘉義，南華大學生死學系碩士論文，2003。
- 許鈺佩：《道教儀式放赦之音樂研究》，台北，國立臺灣師範大學音樂研究所碩士論文，2002。
- 郭展宏：《道教殯葬科儀之生命教育研究》，高雄，國立高雄師範大學教育系碩士論文，2009。
- 陳大猷：《魏晉時期喪葬禮儀與孝道的關係》，台北，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2012。
- 陳巧萱：《漢代喪葬簡牘-禮俗與生活》，嘉義，國立中正大學歷史研究所碩士論文，2013。
- 陳仲瑛：《台灣佛教喪禮研究》，新竹，玄奘大學宗教學系碩士論文，2010。
- 陳明莉：《鹿港喪葬禮俗研究》，嘉義，南華大學生死學系碩士論文，2002。
- 游麗萍：《宜蘭地區喪葬儀式變遷之社會學研究》，宜蘭，佛光大學社會學系碩士論文，2010。
- 黃佳琪：《道教打城儀式之音樂研究》，台北，國立臺灣師範大學民族音樂研究所碩士論文，2005。
- 黃慈慧：《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義，南華大學宗教學研究所碩士論文，2012。
- 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花

- 蓮，國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010。
- 楊婕妤：《周代喪葬禮制思想研究—以士為中心》桃園，元智大學中國語文學系碩士論文，2010。
- 楊順安：《台灣道教喪葬禮俗之研究—以旗山鎮為例》，臺南，國立臺南大學台灣文化研究所碩士論文，2010。
- 廖秋茹：《台灣佛教鼓山往生儀軌及音樂研究》，台南，國立臺南藝術大學民族音樂學研究所碩士論文，2010。
- 蔡侑霖：《台中地區喪葬禮俗初探——從城鄉差異看喪葬改革》，嘉義，南華大學生死學研究所碩士論文，2001。
- 蔡宛真：《朱子家禮對金門喪葬文化的影響》，桃園，銘傳大學應用中國文學系士論文，2005。
- 蔡雪枝：《信仰與地方場域構成之研究：以臺中縣烏日鄉東園村為例》，嘉義，南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2003。
- 蔡瓊慧：《從『半路店』到『高鐵市』—烏日鄉戰後的經濟發展》，台中，國立中興大學歷史學系碩士論文，2002。
- 談欽彰：《現行喪禮服務之研究-以台中生命禮儀管理所為例》，新竹，玄奘大學宗教學系碩士論文，2013。
- 鄭素卿：《小琉球喪葬文化》，高雄，高雄師範大學台灣歷史文化及語言研究所碩士論文，2011。
- 謝文琦：《台灣天主教喪禮研究》，台北，輔仁大學宗教學系碩士論文，1993。
- 謝坤欣：《神聖與世俗—從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展》，台北：世新大學社會發展研究所碩士論文，2004。
- 羅廷相：《喪葬文化與環境保護之探討—以新竹客家族群為例》，新竹，明新科技大學土木工程與環境資源管理系碩士論文，2013。

參考網站

內政部全國宗教資訊網：

<http://religion.moi.gov.tw/Home/ContentDetail?cid=Report&ci=1>。

台中市烏日區公所網站：<http://www.wuri.taichung.gov.tw/>。

台灣碩博士論文知識加值系統網站：

<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=6uY7nT/login?jstimes=1&loading=1&userid=guest&o=dwebmge&ssoauth=1&cache=1403194938239>。

四部叢刊初編中國哲學書電子化計劃網站：

<http://ctext.org/shi-ming/shi-sang-zhi/zh>。

行政院勞工委員會職業訓練局網站：<http://www3.evta.gov.tw/odict/srch.htm>。

維基百科網站：

<http://zh.wikipedia.org/zh-tw/Wikipedia:%E9%A6%96%E9%A1%B5>。



附錄

附錄一

田野參與觀察及訪談同意書

本人_____同意參與，由徐福全教授指導的嘉義南華大學生死學研究所的研究生黃銘鋒，所進行的碩士論文「台灣民間傳統喪禮事亡靈儀式之研究－以台中市烏日區為例」之田野參與觀察及訪談（含錄影、拍照及錄音），並同意研究生引用訪談所獲得的資料，並僅供學術研究用途，決不作其他用途；另外除非我同意，否則我的姓名不會出現在研究資料上。

【下列 1-1、1-2 請勾選一項，謝謝】

- 1-1 我願意以「真實姓名」，讓研究生在論文發表
- 1-2 我希望以「代號」來表示我的真實姓名，讓研究生在論文發表

研究參與者簽名：_____

指 導 教 授：徐福全教授

研 究 生：黃銘鋒敬上

中 華 民 國 年 月 日

附錄二

事亡靈儀式相關工作人員受訪名單

姓名	年資	居住地
洪清風	50 年以上	台中市
洪永珍	40 年以上	台中市
曾伯華	30 年以上	台中市
李錫昌	30 年以上	南投縣
黃淇堃	30 年以上	南投縣



附錄三

禮儀社訪受訪名單

禮儀社名稱	公司所在地區	負責人
大三元禮儀用戶有限公司	台中市北屯區	廖銘炤
福中禮儀公司	台中市霧峰區	吳耀中
福海專業儀葬儀社	南投縣南投市	宋雨翰
順益禮儀社	南投縣草屯鎮	黃銘輝
啟法禮儀社	台中市南區	許寶英



附錄四

地方耆老受訪名單

姓名	年齡	地點
謝全福	80~90 歲	台中市烏日區
謝全來	80~90 歲	台中市烏日區
林巧雲	80~90 歲	台中市烏日區
黃火墩	70~80 歲	台中市烏日區
劉何超	70~80 歲	台中市烏日區



附錄五

地方耆老林巧雲受訪逐字稿（舉例一）

一、訪談時間：2013.5.11

二、地點：台中市烏日區林巧雲家中

三、受訪對象：林巧雲、黃淇堃

四、訪談背景：本次訪談為事先安排的訪談，主要針對研究者所設計的田野訪談大綱（針對事亡靈儀式過程）進行訪問，再針對研究者在田調、訪談過程中所遇到的問題，提問訪問。

五、獲得與本研究相關的資料：（依據訪談內容整理出來的）

1. 捧飯儀式

2. 做七、百日走孝、對年的傳統儀式內容

六、訪談內容：

研究者（以下簡稱「研」）：林阿嬤你好，想要請教妳有關傳統人往生後從初到三年合爐的儀式內容及過程；首先想請問捧飯這個儀式。

林巧雲（以下簡稱「林」）：捧飯，一般是媳婦或是未出嫁女兒甚至孫媳婦，未出殯之前每日所必須的事情。卯時早上五點半左右就要準備好早飯以及盥洗用具，請往生者起床梳洗及使用早飯，午時中午十一點左右也要準備好午飯請往生者使用午飯，申時下午四點左右同樣也要準備好晚飯請往生者使用午飯，戌時晚上八點左右準備好盥洗用具，請往生者睡覺前的梳洗。一直要到百日作祭飯儀式後才不用在每日捧飯，但是每個月初一與十五這兩天，還是要捧飯，一直到對年後才不用捧飯。

研：再來是有關做七方面的事

林：以前人如果去世，從做七先講起；那個頭七就是第六天就要做頭七，就算第六天尾，天亮就算第七天了，你做頭七就是還沒有過十一點，孝男就要哭，以前的人不像現在，現在的人做七就做一次拜一拜全都收起來。卡早的人不是，以前的人像晚上要做頭七，晚上就準備要拜，就準備菜碗、糕這是都要，以前講說七日一個七，四天一個旬，死要做七七四旬。現在他頭七算是佔六天，天亮就第七天，天亮第七天就不算，要隔天才算，要繼續算第六天尾，一樣天亮算第七天，做二七，然後再一直算做下去，但是現在不是，現在全都改光了。像三七算二十一日，你做三七完，才可以做旬，四天要準備下去做旬，以前要做文頭筆架，現在沒有了，像我的老伴我就有跟你爸爸說，但是他說現在沒有人在做了。那個要一層一層疊上去，一個七一層一沿，要做到七個七，要做到很高。

研：你的意思就是說要做幾個七就要幾層，然後現在做到第幾個七就是要第幾層？

林：嘿咩，頭七一沿，二七就二沿，三七就三沿，四七就做旬沒有就做這個，七七就七沿。七七就講說是滿七了，滿七就是說要做七沿。

研：做七沿的意思是？

林：做七沿的意思你們都不知道，意思就是說，文頭筆架做這個七，就是說做一個文頭筆架，就是過一個殿，做一個七過一個殿，現在都沒有了。

以前的話要拜，就要拜到一百天到，做到百日。

從我小時候開始知道這些，做百日就要看日子，看日子做百日，以前都是這樣子。

以前孝燈，外面大燈是孝燈，要圓燈，現在就沒了，現在都改光了。

我都跟小孩說，麻衣掛上柱才算是好命。以前的麻衣都是掛著的。

麻衣要穿到對年，以前麻衣都是要自己做的。

黃淇堃（以下簡稱「堃」）：麻衣、草箍都是一樣要用到對年，不過現在都是買現成的。

林：麻衣掛上柱才算是好命的意思你知道嗎？就是孩子們有齊全。

堃：就是有兒子、有媳婦。

林：嘿阿，這樣子才算是齊全。

堃：就是都還有活著。

林：有活著才算是齊全，才算是好命，如果沒有就是不好命，好命才會掛上柱才會齊全。

堃：那如果你沒有兒子可以送終，如果兒子已經先走了，那就不會有麻衣可以掛。

研：那要一直戴到什麼時候？

林：陪新墓一定要戴。

堃：因為陪新墓是還沒有做對年。

林：陪新墓不能做完對年才去陪新墓；一定要在還沒有對年前就要去陪新墓了。那陪新墓一定就是要再穿要再戴。

林：以前死父母不能洗頭。

堃：就是打桶內。講的比較不好聽的就是不能打扮的很漂亮；像鬍鬚不能剃、女生的頭髮不能洗，不能梳洗打扮。

林：那紅的不能穿，紅的一定要對年完才能穿。

堃：紅的對年完才有穿。

林：做人家的小孩都對年完才會穿，但是現在都沒有了，現在都亂來了。

堃：現在就回來做清氣靈，然後就隨便人家穿了。

林：對啦，現在清氣靈。

研：那壽衣方面以前跟現在有少了什麼不一樣的地方嗎？

林：以前壽衣是喪家自己準備，現在都是由禮儀社準備，但是不變的是壽衣的貼肉綾，此件是由女兒出，因為女兒較貼心。

以前套壽衣時，是由長子或是承嗣孫負責，並且要做抽壽儀式；現在這些都改由禮儀社服務人員負責套衣，也沒有了抽壽儀式。

研：烏日地區的四七作法不同於其他地方嗎？

林：單身男子前來祭拜時，喪家要避而不見，等到祭拜完畢後離開才算四七祭拜儀式完成。

研：聽說烏日地區會有遮神，請問這是安怎做

林：以前親人要移至大廳斷氣後才會用(竹敢)壺或米篩遮住神明及祖先牌位，現在則是會請禮儀社用布幔圍起，這樣較美觀。

研：烏日地區的拜飯過程內容是怎麼樣的

林：你要拜飯你想想，早上都要拜飯，打面桶水、要叫床。要叫床以前要叫床，現在那有，以前都這樣子。

林：像挑經的說好話是怎麼樣講，不過這也很難講。

研：那菜碗方面呢？

林：一般來說都要十一碗，春干韭菜這一定要。

堃：下面鋪韭菜上面放春干。

林：不是，這春干韭菜隨便看你要怎麼放。做七這個蛋掛碗，古早禮是蛋要掛碗。

堃：古早禮是蛋要用線掛碗。

林：以前就是要這樣子跟陪墓一樣。

堃：跟菜羹一樣。

林：沒有，做七沒有菜羹。

堃：不然我們那邊做七一定要菜羹。

研：那什麼時候才會用到菜羹？

林：沒，做七沒有菜羹，陪墓才要菜羹。然後就是要米羹豆。

研：那有不同的是這邊百日要走孝。

堃：那你們這邊為什麼要走孝？

研：那你們這個走孝從什麼時候開始？

林：對，做百日要走孝。這很久了，這個走孝很久了，那個走孝是什麼意思？這個走孝就是米糕、麵線，那要去拜土地公，還有一個雞佇，回來再向亡人燒香，說去遊玩回來了，跟他說買等路回來給他做等路。

林：現今一樣在喪事期間，喪家自己是沒有在過年節與節慶的，跟以前一樣要做粿或是綁粽子等節日，是要由媳婦娘家或是出嫁女準備然後饋送給喪家，喪家同樣也會以紅糖回禮；另外也有媳婦娘家或是出嫁女以現金方式給喪家，讓喪家自己前往購買，同樣喪家也會以紅糖回禮；另外跟以前一樣做完百日及走孝過後，媳婦才可回娘家，並且在完百日後的第一次回娘家時要請娘家煮甜的麵線並在門口吃，吃好以後才可進入娘家。

研：所以走孝這儀式多久前開始的妳知道嗎？

林：這個很久了，從我還是小孩子的時候就有了。

堃：妳以前是住在快官那再過去就是田庄路嘛？

林：就是快官再下去那裡。彰化從中彰下去。沒做百日不能拜土地公

堃：也不能去人家家裡。

林：做百日完就去拜土地公。

堃：所以你們那邊也有走孝，因為台中這邊本來就有走孝了。

林：從我還是小孩子住在那邊的時候就都有走孝了。

研：那做七時的祭品要準備那些？

林：這個做七就是要十一碗，那做旬就差不多只差沒有牲禮而已。做七要一副三牲、一副小三牲。一副給土地公一副、一副給王一副；做七也是一樣。糕也是一樣要七個。

研：做七時亡者是以那種金紙為祭品？

林：以前的話，如果親戚往生，一對蠟燭掛腳。還有大銀。

堃：親戚買大銀。

林：對，大銀。一個大銀一束香一對蠟燭拿來這樣子。然後回禮人家銀紙份。就要六個糕，還要加發糕，總共七個。要回人家這樣子，叫打人銀紙份。

堃：那不就要做很多糕

研：做七時為什麼做糕與一般節慶不同？

林：對，所以以前糕做很多個，因為要打人銀紙份。

堃：我們那是做糕子。

林：我們那邊是做糕。

堃：有人做餅、做糕、糕子都有。

林：你現在想，現在已經都沒有了。你如果要人家家裡拿來拜的，牲禮什麼的，以前都沒有在給人打牲禮。

堃：以前是要桶籬、韭菜、春甘、發糕，發糕是用切的，米糕也是用切的。

林：現在都改光光了，什麼都沒有了，還做清氣靈。

林：現在我跟阿同在研究五彩旗，你知道五彩旗回來是在牽靈桌的。

研：五彩旗的用意在那邊？

堃：安在靈桌前，安到對年。

林：嘿啊，安在靈桌前，安到對年完才拆掉燒掉。

堃：就跟麻衣一起。

林：嘿阿才一起燒掉。

研：那喪事辦好了之後魂帛、魂旛要怎麼處理。

林：以前魂帛、魂旛都是放置到對年或是三年才能焚燒，現今出殯當天就將魂帛與魂旛焚燒了，有的甚至在火化場就將魂帛與魂旛焚燒了。

研：為什麼烏日這裡會有用到七盞燈。

林：這七盞燈就是要放在靈桌下，做七什麼都要點，以前都是用點的，以前都是用土豆油點的。這個亡人，我常在講這個亡人不準了，以前是用點的油燈。

堃：也不是油燈，以前是用土豆油那種。

林：就是用陶瓷的盤子那種來點，那就需要燈芯。所以我才在說開冥路，燈就要亮了。

堃：那個就是要照路。

林：嘿咩，那個如果這亡人這條路很好走，那麼這個七盞燈一定亮的很齊全。

那如果以前都是要有人在顧，都要有人顧說這七盞燈不能給他熄了。如果這七盞燈如果有問題的話，那到陰府就艱苦了，這是看有，不是看沒有的，這

只要看這七盞燈就會知道了。

堃：以前七盞燈的下面是鋪灰呼，桶盤鋪灰呼。

林：用桶盤，四角桶盤，以前是用柴的桶盤，裡面鋪灰，再放七盞燈。

林：那是最古早了，再來就沒有柴的桶盤了。再來就是用鐵的鐵桶盤。

研：以前百日、對年、合爐祭拜的祭品是自行準備的嗎？

林：以前百日、對年、三年的祭拜品，都是喪家自己準備，現在都是由禮儀社幫忙準備的，至於合爐祭拜祖先的祭品，是要以喪家平常年節祭拜公媽的祭拜品為主，因此還是由喪家自行準備。

研：那合爐時的祭品有些東西。

林：合爐時的祭拜品，都是以喪家平常年節祭拜公媽的祭拜品為主，另要準備紅圓（表示團圓）、紅龜粿(表示子孫發家火)發粿(表示會有發達之意)。

另外，在喪事期間，喪家自己是不可以在年節時期，做粿或是綁粽子等過節，是要由媳婦娘家或是出嫁女準備然後饋送給喪家，喪家則必須準備紅糖回禮；喪家要一直等到做完三年才算乾淨，自己才能準備年節的東西(粿、粽子等)，恢復往日生活。

研：以前往生者將要往生時，送回家比較多還是殯儀館。

林：除非家中沒有場地，只好前往殯儀館，不然還是會讓親人從醫院留一口氣，送回家中往生，因為這樣才不會做孤魂野鬼。

如果亡者有跟父母親居住在一起，需請亡者的兄弟姐妹或晚輩在亡者未到家時，跪請父母親同意讓亡者回家，這樣亡者才能回家，要是父母親不同意，則是前往殯儀館辦理。

研：……（節錄至此）

附錄六

地方耆老謝全來受訪逐字稿（舉例二）

一、訪談時間：2013.5.9

二、地點：台中市烏日區謝全來家中

三、受訪對象：謝全來

四、訪談背景：本次訪談為事先安排的訪談，主要針對研究者所設計的田野訪談大綱（針對事亡靈儀式過程）進行訪問，再針對研究者在田調、訪談過程中所遇到的問題，提問訪問。

五、獲得與本研究相關的資料：（依據訪談內容整理出來的）

1. 初終壽衣、豎靈、停殯儀節

2. 百日走孝的傳統儀式內容

六、訪談內容：

研究者（以下簡稱「研」）：阿公哩好，想要請教一下有關在我們烏日傳統人往生後，從初終到百日走孝的儀式內容及過程；首先人往生是要先送回家中大廳等待過世是嗎？

謝全來（以下簡稱「謝」）：古早人欲往生前或是在外面還是醫院過世，除非家中沒有場地，不然很少直接送送往殯儀館，如果是生病在醫院的話，還是會讓親人從醫院留一口氣，送回家中往生，因為這樣才不會做孤魂野鬼。

研：想請問初終就是人要準備往生時；還是剛往生時要套壽衣，那就你所知道的套壽衣的一些相關內容麻煩你跟我講一下。

謝：穿壽衣有的是親人生病住院在醫生宣布不行時，才去老嫁妝或是彩白店買回來的，比較少人會去特別訂製。

研：這個買壽衣的話都是由誰去買回來的。

謝：通常來講攞是兒子或媳婦，有的甚至是女兒買回來放置衣櫃裡面。

研：為什麼要先買回來買在衣櫃裡面。

謝：古早人會想說用這種方式看是否能幫要往生的親人過運、添歲數。

研：所以說壽衣的錢是兒子、媳婦還是女兒出的嗎？

謝：一般來說壽衣都是由兒子出此錢，壽衣裡面只有貼肉綾此件是由女兒出錢，因為代表著女兒比較貼心。

研：那為什麼人在還沒有往生之前就要先穿壽衣？

謝：人尚未往生時就必須套壽衣，這樣往生者才會得到。

研：那在套壽衣時是要由誰來負責幫忙的

謝：古早套壽衣時，是由長子或是長孫負責。

研：那他們是怎麼樣套壽衣的，過程是如何

謝：丟係長子或是長孫必須頭戴斗笠、腳站在矮凳上做套壽衣動作，頭戴斗笠。

研：古早人要戴斗笠跟站矮凳上面，是代表著什麼意思？

謝：以早咱台灣是呼日本人統治，所以講腳站在矮凳上的用意是頭不頂日本天、腳不踏日本地。

研：聽說古早傳統耶套壽衣還有要吃甜麵線，為什麼要吃甜麵線這件事？

謝：這個現在大多都沒有了，那是古早傳統才會做耶，這個是在說套完壽衣之後，這個長子或是長孫必須吃甜麵線，吃甜麵線耶意思丟係代表抽壽。

研：那為什麼只有長子跟長孫才必須要吃這個甜麵線呢？

謝：這個丟係咱中國人耶傳統，以早開始查甫郎丟係愛娶某生小孩，而且一定要有生到男生，比較看重查甫耶，所以才會要讓長子或是長孫延長壽命，因為他們要負責傳宗接代。

研：所以套壽衣都是有男生來做就可以了，有需女生幫忙的嗎？

謝：查某嘛係要幫忙，俗語滴咧講：「新婦頭查某子腳」，所以套壽時做媳婦的要負責幫忙者梳頭、戴帽等，做女兒的當然也是要負責幫忙穿襪子、穿鞋子等。

研：阿公，在做完套壽衣後，人如往生了，那我們這做腳尾經的過程是怎麼樣？

謝：一般人那是一往生便會請法師，因為要請法師前來唸誦腳尾經，但是古早時如果環境經濟狀況良好的話，也是會有人會做入木庫功德。

研：那這樣子喪家到出殯前，還會做其他的功德法事嗎？

謝：就古早傳統一般來講出殯前一天，喪家攏會替往生者舉行功德法事。

研：那通常來說會做那種的功德法事，在我們烏日這有什麼不同的嗎？

謝：古早呷現日丟已經很多不同了，但是至於法事的內容（道教、佛教）規模大小甚至舉行的次數，那都是會因為家中經濟狀況有所不同，有錢人的花費一定會比窮的人花費大，而且排場也會大很多，法事做的也是比較大面場，不過啦大多數的功德法事，多以「空殼午夜」或是「午夜卷」兩種。另外出殯當天的法師會是五人，因為陣頭花費負擔較沉重，五位法師的費用負擔尚可，又不失排場。

研：烏日這邊做百日的傳統內容是怎麼樣的？

謝：一般來說的話做百日大多是擇日來作比較較多，攏係請擇日師底看出山日子時，就會順便請擇日師擇好做百日的日子，古早來說講一般大部分攏係滴做完滿七以後，所以大約來講是往生者，往生以後耶三個月左右，但是麥賽超過往生者年歲為主，那係講往生者另外一半還活著的話，那作百日丟係愛在單月雙日舉行，不可在雙月單日舉行，安奈來講係代表另一半還活著；那是講另外一半早丟往生，就可以不分單日或雙日了。

研：烏日這邊的百日是要多做一個走孝的儀式才算完成百日，那走孝是從什麼時候開始的？

謝：百日愛做走孝這個是從我小時候就已經有耶代誌，大家就都說要做走孝，所以就一直都有在做。

研：那走孝是怎麼樣的儀式過程呢？

謝：以前在做完百日且有做過走孝，安奈來講喪事才算已經圓滿完成，媳婦呷耶當轉來後頭厝家。

研：所以媳婦要等百日走孝做完才可以回娘家，那回娘家時有什麼習俗之類的

嗎？

謝：有啦，她們等做完百日後的第一次回娘家，要請娘家煮甜的麵線滴門口吃，
呷好就可以進入娘家。

研：為什麼要吃甜的麵線？

謝：因為阿，吃麵線的用意在於去過運，丟係把不好耶代誌攏總呼過去。所以來
講要把百日儀式金正完成，丟係愛等作完「走孝」才算真正完成百日也代表
喪事暫告一段落。

研：那走孝時要準備什麼東西？

謝：媳婦外家要準備四果、雞佇（雞腿）、餅乾、米糕豆、甜麵線、金紙等物品。

研：準備的這些物品有什麼涵意嗎？

謝：雞佇丟係厚家中係小賺呷金厚牙；米糕豆丟係呼咱吃到老摳摳；甜麵線係麥
呼咱吃了企運用耶意思。

研：那走孝的儀式內容為何？

謝：然後媳婦外家要去喪家所居住附近的土地公廟前等候喪家的到來，然後喪家
則是完成百日祭拜儀式後，馬上前往喪家所居住的附近土地公廟拜拜；祭拜
完畢之後，要在土地公廟吃過甜麵線，才能回家，並且不可以依照原路返回
家中，要走另外一條路回家，在走孝中沿路是不能和他人打招呼。

研：那拜完土地公回家後就算完成了嗎？

謝：拜完以後還不算完成，返家後要將雞佇、餅乾等物品，放置靈位前為走孝信
物。

研：為什麼要在靈位前放置這些走孝的信物呢？

謝：因為走孝的主要意涵是因為土地公是在地的守護神類似人間的里長，所以當
喪家完成百日後須前往土地公廟向土地公稟告家中喪事已經告一段落了，所
以要把這些完成後的信物放置在靈位前以代表已經完成告一段落了。

研：……（節錄至此）

附錄七

地方耆老黃火墩受訪逐字稿（舉例三）

一、訪談時間：2010.10.24

二、地點：台中市烏日區黃火墩家中

三、受訪對象：黃火墩

四、訪談背景：本次訪談為事先安排的訪談，主要針對研究者所設計的田野訪談大綱（針對事亡靈儀式過程）進行訪問，再針對研究者在田調、訪談過程中所遇到的問題，提問訪問。

五、獲得與本研究相關的資料：（依據訪談內容整理出來的）

1. 腳尾事宜

2. 百日走孝的傳統儀式內容

六、訪談內容：

研究者（以下簡稱「研」）：叔公您好，想要請教一下有關在我們烏日傳統的喪葬禮節，首先想請問的是人往生後在烏日這會唸誦腳尾經嗎？

黃火墩（以下簡稱「黃」）：這在我們烏日這裡來說當家裡面有家人往生後，家屬便會請法師前來誦唸腳尾經。一般人一往生便會請法師，前來念腳尾經，如果經濟狀況良好則是會做入木庫功德。

研：那在誦腳尾經時，那些腳尾物品是由誰準備的？

黃：傳統的話都是由亡者的家屬們自行準備那些祭拜的物品，像是腳尾飯、腳尾香、腳尾燈，那還要燒腳尾錢咧。

研：不過現今好像很少是家屬自己準備的了。

黃：這就是因為現在很多喪葬的事情，都改成由禮儀社來負責處理，所以這一些東西都會有禮儀社還是禮儀公司會準備。

研：叔公想再請問一下，我們烏日這邊是怎麼做百日的。

黃：我們這裡做百日哦，傳統來說做百日時，喪家要辦桌宴請，因為是要宴請在喪事中，可以前來幫忙的親朋好友及左右鄰居等，要感謝這些親朋好友及左右鄰居在喪事期間的幫忙與協助。

研：那現在好像沒看見百日在辦桌的了

黃：現在做百日，喪家沒有辦桌了，因為現在都是由禮儀社負責處理喪事一切事宜。

研：那除了要辦桌，那作百日時，要準備那些祭拜的祭品嗎？

黃：這個的話，我們在作百日時，媳婦就要準備柴、米、油、鹽、醬、醋、茶、青菜一把等祭品，然後這些祭品連同靈桌嫻一起焚燒給往生者。

研：為什麼要把祭品連同靈桌嫻一起焚燒給往生者呢？

黃：因為就是怕往生者以後有什麼事，想要處理會不方便還是需要人家伺候服務大小事情，所以才要焚燒給往生者，讓他們可以叫做靈桌嫻幫忙處，這當中包含了做飯。

研：你特別提到做飯，這是有什麼特別的地方嗎？

黃：這就叫做除飯，除飯後媳婦就不用再每天捧飯，改每月初一、十五捧飯以及逢年過節提前一天祭拜。

研：叔公想請問一下我們烏日這邊百日時要走孝，那走孝要準備的祭品有不一樣的嗎？

黃：百日走孝這個是要由媳婦外家要準備四果、雞佇（雞腿）、餅乾、米糕豆、甜麵線、金紙等物品。

研：那準備好了後，儀式內容是怎麼樣？

黃：這個就是要喪家在完成百日祭拜儀式後，馬上前往喪家所居住的附近土地公廟拜拜；祭拜完畢後，要在土地公廟吃過甜麵線，才可以回去家裡，並且不可以依照原路返回家中，要走另外一條路回家，在走孝中沿路是不能和他人打招呼，返家後要將雞佇、餅乾等物品放置靈位。

研：為什麼要把那些物品放置在靈位呢？

黃：因為這些物品就是為走孝信物，走孝的主要意涵為因為土地公是在地的守護神類似人間的村里長的意思，因此當喪家完成百日後須前往土地公廟向土地公稟告家中喪事已經告一段落了的。

研：……（節錄至此）



附錄八

地方耆老劉何超受訪逐字稿（舉例四）

- 一、 訪談時間：2010.04.11
- 二、 地點：台中市烏日區劉何超家中
- 三、 受訪對象：劉何超
- 四、 訪談背景：本次訪談為事先安排的訪談，主要針對研究者所設計的田野訪談大綱（針對事亡靈儀式過程）進行訪問，再針對研究者在田調、訪談過程中所遇到的問題，提問訪問。

五、 獲得與本研究相關的資料：（依據訪談內容整理出來的）

1. 傳統與現在喪禮儀式差異
2. 做七、百日走孝、對年三年合爐的傳統儀式內容

六、 訪談內容：

研究者（以下簡稱「研」）：姨婆您好，想要請教一下有關在我們烏日喪葬儀式的相關內容，首先想請問一下傳統跟現今的喪葬內容有什麼不同之處嗎？

劉何超（以下簡稱「劉」）：傳統跟現在差滿大的，像是以前家中一旦有喪事，喪家自己是很忙碌的，要準備很多的東西，但是現在只要打電話給禮儀社，禮儀社就都會準備好好的比較不會缺東缺西，避免還要到處跑來跑去的很麻煩，讓喪家可以不用這麼的忙碌。

研：所以連壽衣現在也是由禮儀社準備的了嗎

劉：如果是照以前傳統的話壽衣是喪家自己準備，現在因為都是交給禮儀社負責，以都是由禮儀社準備。

研：那壽衣的費用是全都由家屬平均分擔的嗎？

劉：這個來說的話，有一點不一樣，也是傳統跟現今沒有改變的地方，那就是是

壽衣的貼肉綾，此件是由女兒出，因為代表女兒比較貼心。

研：那套壽衣的話傳統跟現在有什麼不同處？

劉：這個來說的話以前傳統在套壽衣時，是由長子或是承嗣孫來負責套壽衣，並且要做抽壽的儀式；但是現在這些都改由禮儀社的服務人員負責套衣，也沒有了抽壽儀式。

研：另外想要請問的事，是捧飯這個儀式。

劉：說到這個捧飯，在我們烏日這邊來說一般是拜三餐分別是早、中、晚；但是另外早上與晚上要有盥洗用具，請亡者洗手腳準備起床或休息睡覺。

研：那捧飯的飯菜是要準備那些呢？

劉：捧飯的飯菜的話，就是要裝在二品碗公內，白飯當底上放三種菜。

研：那祭拜的菜有沒有什麼禁忌的？

劉：這個倒是真的有禁忌的，在奠拜時空心的菜（如空心菜、芹菜、魚）不能拜

研：再來想請問一下就是做七方面的事，烏日這邊以前傳統做七，是怎麼樣子的儀式內容？

劉：想當初在五十年代，那時候很少每個七都請法師誦經做七，最多還是頂多頭七、三七、五七、滿七才有，這要說的話，也只能說是因為那時經濟狀況，並遍來說比較不好，大家都是做工的或是種田的，收入也不好，也因此都是自己拜拜較多。

研：你有說頂多是頭七、三七、五七、滿七才會請法師誦經做七，那頭七很重要這個大家都知道，那三七有什麼特別的地方嗎？

劉：三七就是所謂「女兒七」，所以在做三七的時候，出嫁女自己要準備三牲酒禮、水果、菜碗、粿、銀紙、庫錢，以及買紙箱祭拜亡者。

研：那五七呢？

劉：五七便是所謂「孫女七」，所以就是要由出嫁的孫女跟姪女要準備三牲酒禮、水果、菜碗、粿、銀紙、庫錢，以及買紙箱祭拜亡者。

研：原來是這個樣子，那我有看見說在做三七跟五七時好像有些人要換孝誌是

嗎？

劉：這個的話就是說三七時出嫁女必須換孝誌，換的話是為父青母黃的毛線孝誌
那說到五七的話就是孫子輩分，則須為五七換孝誌。

黃：那在我們烏日地區傳統跟現在的百日、對年、三年及合爐想了解其內容，可
以分別說明一下嗎？

劉：這個來說的話以前古早時百日、對年、三年的祭拜品，全都是由喪家自己準
備，但是現在都是改由禮儀社會負責幫忙準備的了。

研：那合爐方面呢？

劉：合爐的話當然是祭拜祖先的祭品，都是要以喪家平常年節祭拜公媽的祭拜品
為主，所以仍舊還是由喪家自行準備。

研：烏日這邊喪事期間，喪家有沒有什麼不能做的禁忌？

劉：這個是有的，不管是傳統還是現今都一樣在喪事期間，喪家自己是沒有在過
年節與節慶的，跟以前一樣要做糰或是綁粽子等節日，都是要由媳婦娘家或
是出嫁女準備然後饋送給喪家，喪家同樣也會以紅糖回禮；另外也有媳婦娘
家或是出嫁女以現金方式給喪家，讓喪家自己前往購買，同樣喪家也會以紅
糖回禮。那這個喪事期間要持續多久才算完成？

劉：這個的話，必須等到喪家做完三年才算乾淨，等三年之後喪家自己才能準備
年節的東西（糰、粽子等），並且恢復往日生活。

研：烏日這裡百日要完成是要再做走孝對嗎？

劉：你說的這個是沒錯的，在我們烏日這裡百日是要做走孝的。

劉：另外這個傳統以前跟現今都一樣做完百日及走孝過後，媳婦才可回娘家。而
且呀，在完百日後的第一次，記住哦是第一次回去娘家的時候，要請娘家
的人煮甜的麵線並在門口吃完，吃好以後才可進入娘家。

研：那想問一下合爐時要準備那些祭品？

劉：通常來說的話，合爐時的祭拜品，大多都是以喪家平常年節祭拜公媽的祭拜
品為主，不過又要另外準備紅圓、紅龜粿、發粿。

研：這三種祭品，各有什麼涵意呢？

劉：這三種祭品來說的話紅圓（表示團圓）、紅龜粿(表示子孫發家火)發粿(表示
會有發達之意)

研：.....（節錄至此）



附錄九

事亡靈儀式工作人員洪清風、洪永珍受訪逐字稿（舉例一）

一、訪談時間：2012.5.9

二、地點：台中市南區洪清風家中

受訪對象：洪清風、洪永珍

三、訪談背景：本次訪談為事先安排的訪談，主要針對研究者所設計的田野訪談大綱（針對事亡靈儀式過程）進行訪問，再針對研究者在田調、訪談過程中所遇到的問題，提問訪問。

四、獲得與本研究相關的資料：（依據訪談內容整理出來的）

1. 初終遮神、魂帛、魂旛

2. 做七、功德法事、百日、對年三年的儀式內容

五、訪談內容：

研究者（以下簡稱「研」）：師公你好，想要請教一下有關在我們烏日傳統的喪葬禮節，想請問，以前遮神跟現在遮神有什麼不一樣的地方？

洪清風（以下簡稱「風」）：以前亡者在大廳斷氣後會用（竹敢）壺或米篩遮住神明及祖先牌位，現在禮儀社則是會用布幔圍起來。

研：那如果亡者不是在家裡斷氣的呢？

風：這個就有差異了，像是家裡面的神明及祖先牌位未在大廳，或是你剛說到的亡者不是在家中斷氣的，那這兩者就不用圍起來了，只要將神明及祖先的甘燈熄滅，讓家中神明及祖先知道即可。

研：請問，魂帛與魂旛是誰準備？何時？如何做的？有要注意什麼地方的嗎？

風：以前魂帛與魂旛這兩個東西，都是誦腳尾經的法師所製作的，所以法師都知道魂帛與魂旛撰寫的字數、規格等。並且當場在喪家製作好以後才開始誦腳尾經。

珍：魂旛製作而成後，是需綁在竹子上，使用的竹子之竹尾須帶有大把尾（竹葉要很茂盛），因為這樣代代子孫會多子、多孫，家族會人口眾多。

風：由於以前都是豎靈到對年或是三年，所以魂帛與魂旛也都要至對年或是三年才能焚燒，現今出殯當天返家後魂帛與魂旛就焚燒了，有的甚至在火化場就將魂帛與魂旛焚燒了。

研：請問，大家都說做七，那做七是怎麼算合時才做的？有天數還是？

珍：以前做七是七天為一次，所以到滿七共四十九天。

研：那有時間限制還是規定什麼時間才可以做七嗎？

珍：而做七的時間是，晚上九點半開始至晚上十一點半過後；現在一般則是出殯前就做到滿七。

研：請問，現在的功德法事都是何時舉行呢？

珍：一般，喪家都會在出殯前一天，為亡者舉做功德。

研：那請問，現在一朝功德多嗎？還是午夜功德、或是其他？

洪：基本上都是午夜功德或是拜經功德居多，很少有做到一朝功德以上。

風：出殯回來都是以安清氣靈為主，而做七的時間除了頭七維持晚上九點半開始至晚上十一點半過後，其餘的七都會依家屬需求的時間，並不固定。

研：請問，百日要何時做？要注意什麼？

風：現今依然百日要在出殯之後，請擇日師擇好做百日的日子，在進行做百日儀式，但是如果百日是在出殯前就完成，那麼就沒有走孝儀式了，因為未出殯前是不可以去廟宇拜拜的這當中包含土地公廟。

研：嗯嗯，那請問以前傳統作除飯是準備什麼祭品呢？

珍：以前作百日時，媳婦要準備柴、米、油、鹽、醬、醋、茶、青菜一把等祭品，準備做除飯儀式。

研：所以現在的除飯儀式也是還有是嗎？

珍：現在也是還有在作除飯，但是現在這些除飯祭品，都改由禮儀社幫忙準備了。

研：那請問，對年與三年儀式有不同的地方嗎？

珍：對年儀式，如同一般作七儀式舉行，而做三年一般只有過王儀式沒有誦經。

風：但是不管對年或是三年，喪家都要如同做七儀式般準備牲禮、菜碗、粿、發糕等祭品，而出嫁的女兒、孫女對年時，同樣要備牲禮、紅龜粿、水果等祭品，回來祭拜及換紅毛線及插春仔花返家；做三年，出嫁的女兒、孫女就不必了。

研：請問現在對年做完才做三年嗎？還是有其他方式？

風：一般要做對年時，會請擇日師看當天日子是否可以同時做三年，如果日期與時間上可以，會在當天舉行對年儀式後再接著舉行做三年祭拜。

珍：要是家中方位與往者的生肖會和當天無沖煞，那麼也可以一併進行合爐，但是如果無法進行合爐，香火袋則是會放置祖先牌位旁，但是如果無法進行合爐，香火袋則是會放置祖先牌位旁，等待可以合爐時再進行。

研：嗯嗯，那請問，是否需要再換孝？

珍：做三年祭拜後孝子、孝媳、長孫、長孫媳則換上紅毛線是為脫孝，至此喪事全部圓滿。

研：……（節錄至此）