

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

殯葬禮俗「禁忌」研究-以嘉義大林鎮為例

**A Study of the Funeral "Taboo" of Etiquette and Custom Rites
- Take Dalin Town in Chiayi as An Example**

研 究 生：王 書 偉

指 導 教 授：釋 慧 開 博 士

中 華 民 國 九 十 六 年 十 二 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

殯葬禮俗「禁忌」研究-以嘉義大林鎮為例

研究生：王書偉

經考試合格特此證明

口試委員：徐福登
釋慧開
呂凱文

指導教授：釋慧開

系主任(所長)：呂凱文

口試日期：中華民國 96 年 12 月 3 日

謝 誌

感謝爸、感謝媽、感謝阿嬤、感謝一切因緣際會，幫助我的人們，今天小弟很榮幸，有這機會與您分享我的喜悅。能完成這一份論文、能夠成功，不光光是靠自己的努力，在許許多多小弟自己無能為力的地方，還是依靠芸芸眾生們的幫助，才有辦法達到今天的境界。

首先，我要感謝我的家人，感謝爸爸，因為有您的支持，孩兒今天總算將碩士唸完，不辜負您的期望；感謝媽媽，因為有您辛苦的工作與持家，孩兒在生活上得以衣食無缺，過著無憂無慮的日子；感謝阿嬤，孫子在嘉義讀書，每到假日，在異鄉一個人生活的我，總是有一個溫暖的歸鄉可以到雲林找您。在您豐富的後備糧食供應下，孫子果真日漸茁壯，在功課、在體重方面，都明顯成長，感謝您；感謝弟弟，書盛、書祐你們倆沒有任何怨言的支持我多花費家裡共享有限的資源，老哥我得以在大學畢業後繼續就讀研究所，沒有你們這兩位好弟弟，老哥今天也不會有這機會完成學業。由衷的感謝你們，往後的日子，待孩兒、孫子、老哥學有所成，一定會擔起這甜蜜又沉重的負荷，扛起家計。您們真的是辛苦了，這一本論文是獻給您們最好的見證禮物。

再來，我要感謝我的師長，感謝慧開法師，因為有您不辭辛勞的指導，讓學生總算可以寫出像樣的文字，還記得大學一年級剛考上生死學系時，學生是個懵懂無知的小孩，在南華山上晨鐘暮鼓的鍛鍊武功六年半載，今日居然得以闖過十八羅漢銅人陣下山發展，這全靠師父您教導有方，往後的日子學生會好好努力，今日學生以南華為榮，來日南華將以我 王 書 偉 為榮；感謝所上的老師，感謝何建興老師、呂凱文老師、黃國清老師、鄭印君老師，感謝您們的教導，學生會再繼續加油努力學習，學習是一輩子的事情，現在只是學習到如何從事學習的方法，往後要是真正投入宗教學領域，還需要一段刻骨銘心的努力才能發光發熱；感謝生死學系的老師們，蔡明昌老師、魏書娥老師、李燕蕙老師、釋永有老師、

陳繼成老師、楊勝議老師，學生的基本功是您們調教訓練出來的，如果沒有您們的教誨學生無法繼續到宗教學研究所深造，進而幸運闖關成功；感謝宗教所助理宜蓉姐、生死學系助理玉枝姐沒有妳們熱心的幫忙，書偉我，無法快樂的在南華學習成長。而且，您們也給予我許許多多的鼓勵，我都銘記於心、點滴在心頭；感謝您們大家！我很高興跟您們同樣身為南華人。

接著，我要感謝跟我一同成長的朋友、同學、學長姊、學弟妹們，感謝真如、阿傑、永富、宗德、飯狗(玉麟)、曾董、俊吉、會雲師、日紳、晉彰、瑞祥、大策師、明仁、宗煒、慧嘉師、衍馨、益群、芝勤、曉蘋、花蓮鼠(瀚輝)、玉珠、于中…等，因為你們的陪伴與鼓勵，小弟我的生活才能過的多彩多姿。

最後，感謝龍巖人本股份有限公司余禮儀師、極樂世界殯葬禮儀公司林禮儀師、甲乙殯葬禮儀用品社朱老闆娘、介壽生命科技禮儀企業社簡老闆、建成禮儀有限公司郭老闆、文化生命禮儀公司蔣老闆…等，感謝您們的協助，小弟今日得以完成論文，提供給國家、社會一份心力。

小弟我除了感謝之外，還是感謝，感謝生命中與你們相遇。

謹將此論文獻給所有關心我的人

祝

大家

學業精進

萬事如意

心想事成

書偉 合十

謹誌於嘉義南華

2007年12月3日

殯葬禮俗「禁忌」研究-以嘉義大林鎮為例

摘要

人是向死存在的，每個人終其一生，都將會面臨到死亡，任何人也逃離不開這一個命運的枷鎖，但死亡始終是避諱的。人們避諱死亡，有關死亡之相關事、物，都與以禁忌對待之。本論文為了解此一死亡禁忌背後的文化心理。透過研究發現民間普遍相信靈魂不滅之說，認為人死後有另一個死後世界的存在，人死後的靈魂叫做鬼，人們更相信死後的靈魂是具有更大的力量，如果不好好處理殯葬事宜，將招致厄運，以此為之禁忌。為了不去觸及死亡、冒犯死者亡靈的降罪，而產生一系列的殯葬禮俗與處理過程，來與以解制，透過這一系列的殯葬禮俗與處理過程來安撫死後的亡靈，使其能夠順利的到達另一個死後世界。

禁忌文化在人們的生活當中，就像是一張綿密的蜘蛛網，它涵蓋在我們生活細節當中，它具有神聖、危險、不潔，卻又有禁止、懲罰的作用。本研究動機為了解殯葬禮俗禁忌的真實面貌、禁忌有研究價值，殯葬禮俗涉及禁忌層面廣泛、國內研究殯葬禁忌相關論文較為缺乏、為殯葬研究領域盡一份心力。研究目的為釐清殯葬禮俗禁忌，探究其因果關係以明瞭殯葬禮俗禁忌的各個存在因素的意義、將殯葬禮俗禁忌作全面性的資料蒐集整理，殯葬禮俗禁忌所涉及的範圍相當廣泛，需要仔細蒐集再加以分類探討，藉由古禮、經典的交叉比對以了解禁忌是如何在殯葬禮俗中產生的、明瞭殯葬禮俗禁忌對於整個社會及參與殯葬儀式的人具有怎樣的幫助，以提供國內研究殯葬相關人員作為參考、建構現今台灣人對殯葬禮俗禁忌的相關知識與死亡觀。研究問題從日常生活中死亡前、喪禮及喪事期間、葬禮後之禁忌來做內容探討、殯葬禮俗禁忌包含之意涵與目的、殯葬禮俗禁忌有何功能？現代化的社會變遷快速，許多的傳統殯葬禮俗已經經過修飾與調整，固有的傳統殯葬禮俗已失去原有的意義與價值，研究者提出殯葬禮俗禁忌的研究發現及建議。

本研究透過文獻探討宗教學、社會學、人類學家們的觀點與看法來，試著說明禁忌為何。研究方法利用田野調查法、參與觀察法與深入訪談及文獻分析法為基礎，論文結構一共由五個章組成，分別是：第一章緒論、第二章文獻探討、第三章研究設計、第四章殯葬禮俗禁忌的內容探討是本研究的核心課題，分別對殯葬禮俗禁忌的內容，殯葬禮俗的意義與目的，作詳細分析與探討，並透過田野調查所得內容交叉比對分析、第五章結論與建議，禁忌是人們為了避免某種臆想，如超自然力量或危險所帶來的災禍，從而對某些人、物、言、行的自我迴避與限制。喪葬禮俗其中各式各樣、玲瓏滿目的禁忌，有表達人們慎終追遠的作用，也包含人們對死亡的恐懼、對死者屍體之厭惡，以及畏懼鬼魂侵擾作祟等因素所產生的作用。對於喪葬禮俗禁忌的研究，研究者不難發現隱藏在一般人們內心當中的吉凶禍福觀。

關鍵字：殯、喪、葬、禮俗、禁忌、忌諱、解制

A Study of the Funeral "Taboo" of Etiquette and Custom Rites - Take Dalin Town in Chiayi as An Example

Abstract

“Being-toward-death”, every human being eventually dies with no exception. However, death has always been an issue evaded out of fear. This study explores the cultural psychology behind why people avoid speaking of death and avoid all topics and objects related to death as taboo. General belief is that the soul is eternal, there is a world after death, souls of the dead are called ghosts, ghosts have immense power, and not properly handling funeral and interment will result in misfortunes. In order to avoid contact with and offending the dead, a series of funeral etiquettes and handling processes have been formed to comfort the souls of the dead and allow them to successfully reach the world after death.

The “culture of taboo” in life is like a tightly knitted spider web that covers every detail, they are sacred, dangerous, impure, and yet serve as prohibitions and punishments. The motive of this study is to understand the essence of funeral etiquettes and taboo. “Taboos” have research value and funeral etiquettes are widely involved with “taboos”. There is an absence of domestic research on funeral etiquettes and taboos, and this study hopes to contribute to the field of funeral research. The purpose of this study is to explore the causal relationship of funeral etiquettes and taboos and understand the meaning for the existence of each etiquette or taboos. Data was widely collected and then carefully organized and discussed. Cross comparing of ancient etiquettes and scriptures was used to understand how “taboos” were formed among funeral etiquettes and how funeral etiquettes and taboos help the whole society and those that participate in funeral ceremonies. Results of this study provide reference for people involved in domestic funeral research and establish the Taiwanese view on death as well as knowledge on funeral etiquettes and taboos. This study discusses the “taboo” in daily life before death, during the funeral and mourning, and after burial, and it asks what is the purpose and meaning of funeral etiquettes and taboos and what are their functions? Many traditional funeral etiquettes have been modified due to the rapidly changing modern society and have lost their original meaning and value; therefore, the researcher proposes research discoveries and suggestions on funeral etiquettes and taboos.

This study attempts to describe what a “taboo” is via discussions of view points from religious studies, sociology and anthropology. Research methods are based on field work, participant observation, depth interview, and archival research. There are a total of five chapters in this study: Chapter one is an introduction, chapter two is literature review, chapter three is on research design, chapter four discusses the

contents of funeral etiquettes and taboos, which is the core topic of this study, and analyzes and discusses the meaning and purpose of funeral etiquettes as well as cross comparisons of field work results, and chapter five is the conclusion and suggestions. “Taboos” are restrictions on people, objects, speech, or actions self-imposed out of fear of super natural powers or disasters etc. The large number of “taboos” in funeral etiquettes represent people’s wish to carefully attend to the funeral rites of parents and follow them when gone with due sacrifices; also, it includes factors, such as people’s fear of death, disgust of a corpse, and fear of ghosts. It isn’t hard for a researcher to discover the view of auspiciousness, inauspiciousness, misfortune, and good fortune hidden in the hearts of people through research on funeral etiquettes and taboos.

Key Words: Funeral Procession, Funeral, Burial, Etiquette, Taboo, Deregulate

殯葬禮俗「禁忌」研究－以嘉義大林鎮為例

目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 前言.....	1
第二節 研究者背景與動機.....	5
壹、研究者背景.....	5
貳、研究動機.....	10
第三節 研究目的與問題.....	15
壹、研究目的.....	15
貳、研究問題.....	17
第二章 文獻探討.....	18
第一節 前言.....	18
第二節 字詞釋義.....	20
壹、殯.....	20
貳、葬.....	20
參、殯葬.....	20
肆、禮.....	21
伍、儀.....	21
陸、俗.....	21
柒、禁.....	22
捌、忌.....	23
玖、禁忌.....	23
第三節 禁忌研究內容探討.....	25
壹、禁忌(Taboo)的涵義.....	25

貳、禁忌的特徵.....	26
參、殯葬禮俗禁忌研究的範疇.....	28
肆、宗教、人類、社會學家們對禁忌研究的看法.....	29
伍、禁忌形成的原因之探討.....	35
第四節 禁忌研究相關文獻回顧.....	38
壹、專書.....	38
貳、學位論文.....	44
參、單篇論文與期刊論文.....	47
肆、地方志.....	49
第五節 殯葬與禮俗相關文獻回顧.....	54
壹、專書.....	54
貳、學位論文.....	60
參、期刊論文.....	67
肆、工具書.....	69
伍、經典註譯書.....	70
第三章 研究設計.....	73
第一節 研究方法.....	73
壹、採用文獻資料解讀分析與詮釋.....	74
貳、採用田野調查法.....	74
參、採用參與觀察法.....	75
肆、採用深入訪談.....	77
第二節 研究步驟.....	78
壹、文獻回顧及探討.....	78
貳、進入田野.....	78
參、田野資料的分析.....	81

肆、離開田野	82
伍、完成分析及論文撰寫	82
陸、研究流程圖	83
柒、研究成果分享	84
捌、田野倫理	84
第三節 研究場域範圍的限定及研究對象設立	85
壹、研究地點	85
貳、研究場域範圍的限定	87
參、研究對象設定與類型	87
肆、研究對象的取樣	88
伍、研究對象名單	89
第四節 研究限制	91
第五節 資料收集方法及信度和效度的問題	93
壹、資料收集方法	93
貳、信度和效度的問題	94
第六節 研究工具	95
壹、研究介紹及訪談同意書	95
貳、受訪者的基本背景資料	95
參、訪談大綱	95
肆、紙和筆撰寫訪談札記及田野札記	96
伍、錄音器具(錄音機&錄音筆&錄音帶)	96
陸、攝影器材	96
柒、個人電腦	96
捌、研究者	96
第七節 論文結構	98

第四章 殯葬禮俗禁忌：內容與意涵	100
第一節 殯葬禮俗禁忌的內容與意涵探討	100
壹、日常生活中與死亡前之禁忌.....	101
貳、喪事期間與葬禮之禁忌.....	120
參、葬禮後之禁忌.....	141
肆、本節小結.....	149
第二節 殯葬禮俗的意義與目的	155
壹、家族子孫表達孝思.....	155
貳、哀悼與追念亡者.....	156
參、安慰家屬與親族.....	157
肆、與社會正式告別.....	157
第三節 殯葬禮俗的功能	158
壹、倫理功能(孝道).....	158
貳、心理功能(悼念).....	159
參、靈性功能(安慰).....	160
肆、宗教功能(轉化).....	160
伍、社會功能(風俗).....	161
陸、教育功能(禮儀).....	162
柒、文化功能(歷史傳承).....	163
第四節 殯葬禁忌的功能	164
壹、自我保護的功能.....	164
貳、社會整合功能.....	165
參、行為規範的功能.....	166
第五節 殯葬禁忌的體系	167
壹、預知系統.....	168

貳、禁忌系統.....	169
參、禳解系統.....	173
第六節 禁忌具有的性質.....	176
壹、先驗的性質.....	176
貳、消極的性質.....	177
參、迷信的性質.....	178
第五章 結論：研究發現、建議、貢獻.....	179
第一節 研究發現.....	179
第二節 研究貢獻.....	182
第三節 研究建議.....	183
參考文獻及書目.....	184
壹、中文文獻.....	184
一、專書.....	184
二、學位論文.....	186
三、單篇論文.....	187
四、期刊論文.....	188
五、地方、通誌史料.....	188
六、工具書.....	189
貳、外文中譯文獻.....	190
一、翻譯專書.....	190
二、翻譯專書論文.....	190
附錄.....	191
附錄一 殯葬禮俗禁忌項目與簡介.....	191
壹、臨終乃至初終時期(21 項).....	191

貳、殮(26 項).....	196
參、殯、奠(28 項)	200
肆、葬(20 項).....	203
伍、祭(14 項).....	206
陸、一般日常生活中對於殯葬禮俗規範(27 項)	208
柒、殯葬禮俗中所規範雜俗(16 項)	211
附錄二 研究介紹及訪談同意書	215
附錄三 受訪者的基本背景資料	216
附錄四 訪談大綱	217
壹、殯葬禮俗禁忌內容	217
貳、喪親家屬訪談大綱	218
附錄五 田野訪談逐字稿節錄.....	219
壹、殯葬禮俗禁忌內容逐字稿節錄	219
貳、禁忌內容逐字稿節錄	220
附錄六 嘉義縣地圖	227
附錄七 冥婚.....	228
壹、冥婚內容	228
貳、冥婚流程.....	229
附錄八 殯葬禮俗「禁忌」研究田野照片	231

表目錄

表 3-3-1 研究對象 A	89
表 3-3-2 研究對象 B	90
表 6-1-1 殯葬禮俗禁忌項目：臨終乃至初終時期	191
表 6-2-1 殯葬禮俗禁忌項目：殮	196
表 6-3-1 殯葬禮俗禁忌項目：殯、奠	200
表 6-4-1 殯葬禮俗禁忌項目：葬	203
表 6-5-1 殯葬禮俗禁忌項目：祭	206
表 6-6-1 殯葬禮俗禁忌項目：一般日常生活中對於殯葬禮俗規範	208
表 6-7-1 殯葬禮俗禁忌項目：殯葬禮俗中所規範雜俗.....	211

圖目錄

圖 3-2-1	研究流程圖	83
圖 4-5-1	禁忌體系	167
圖 8-7-1	一般傳統一條龍建築，中間為正廳	231
圖 8-7-2	眠床(一)	231
圖 8-7-3	眠床(二)	231
圖 8-7-4	用紅紙遮神	231
圖 8-7-5	遮神用品米篩一(斡壺)正面	232
圖 8-7-6	遮神用品米篩二(斡壺)背面	232
圖 8-7-7	水床	232
圖 8-7-8	吊九條	232
圖 8-7-9	招魂幡	233
圖 8-7-10	買大厝	233
圖 8-7-11	陳設腳尾物	233
圖 8-7-12	壽衣(一)男	233
圖 8-7-13	壽衣(二)女	234
圖 8-7-14	入殮(一)	234
圖 8-7-15	入殮(二)	234
圖 8-7-16	慈制	234
圖 8-7-17	罐頭塔	235
圖 8-7-18	作七功德用：奈何橋	235
圖 8-7-19	草鞋	235
圖 8-7-20	乞水	235
圖 8-7-21	孝女白琴	236
圖 8-7-22	告別式外排及式場	236

圖 8-7-23 藥懺功德藥引	236
圖 8-7-24 三牲	236
圖 8-7-25 豬頭五牲	237
圖 8-7-26 素三牲	237
圖 8-7-27 喪食(站著吃)	237
圖 8-7-28 告別式家祭	237
圖 8-7-29 告別式公祭	238
圖 8-7-30 奠酒用品	238
圖 8-7-31 封釘儀式	238
圖 8-7-32 壓棺位用品(一新式)	238
圖 8-7-33 壓棺位用品(二舊式)	239
圖 8-7-34 點主儀式(一)	239
圖 8-7-35 點主儀式(二)	239
圖 8-7-36 牽亡歌陣	239
圖 8-7-37 外家禮：棉被	240
圖 8-7-38 女子樂團陣頭之一	240
圖 8-7-39 開路鼓	240
圖 8-7-40 西方三聖圖	240
圖 8-7-41 淨水	241
圖 8-7-42 火化(一)	241
圖 8-7-43 火化(二)	241
圖 8-7-45 研究者與慧開法師一同參觀嘉義市殯儀館	241
圖 8-7-46 掃墓(一)	242
圖 8-7-47 掃墓(二)	242
圖 8-7-47 蔭屍(一)	242
圖 8-7-48 蔭屍(二)	242

第一章 緒論

第一節 前言

已故德國哲學家馬丁·海德格(Martin Heidegger)在《存在與時間》” Being and Time”一書中，對人的存在，進行一種『實存分析』(Existential analysis)並提出「剛一降生，人就立刻老得足以去死」¹，「死亡所意指的結束，意味著不是在此存在到頭，而是，這一存在者的一種，向終結存在」²，傅偉勳在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書呼應海德格的『實存分析』(Existential analysis)，而說明：「人是向死的存在(being-towards-death)」³。

每一個人都將會死亡，也向著死亡存在，並且持續接觸著，任何人也逃離不開，這一個命運的枷鎖。死亡是如此自然的一件事，但國人始終避諱去談論之。國人認為，談論死亡會加快死亡的步伐，甚至會招致死亡的到來，為了保護臨終人士或年幼者，家族成員一般都避免談論到死亡的話題。釋慧開在〈《論語》之生死學義理疏論-以「季路問事鬼神章為中心」〉面對生死的文化忌諱說：「只要一提及生死大事，即可發現國人普遍的生死態度就是儘可能地避免而不談，無論是直接面對死亡本身，或是間接地觸及到與死亡相關的議題，甚至連易於令人聯想到死亡的字眼及語言，都要儘可能地迴避，以免觸及到霉頭，因而帶來厄運。」⁴談論死亡與死亡相關的議題(殯葬禮俗)是極為避諱的，會有死亡忌諱問題，就在於百姓日用而不自知，禁忌它是生命中自然即有的現象，民眾常自覺或不自覺地

¹ Martin Heidegger 著，王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》，台北：桂冠圖書股份有限公司，2002，頁 332。

² 同上。

³ 傅偉勳著：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1993，頁 3。

⁴ 釋慧開著：〈《論語》之生死學義理疏論-以「季路問事鬼神章為中心」〉《儒佛生死學與哲學論文集》，台北：洪葉文化事業有限公司，2004，頁 1。

以嘉義大林鎮為例

遵循一種社會共有的信仰，形成社會文化的認同，而無意特別思索其中所含藏的複雜性。

根據〈曲禮〉《禮記》記載，不少的禮節是從禁忌演變而成，如云：「若夫坐尸，立如齊，禮從宜，使從俗。」世俗文化的禁忌正是禮儀遵守的規範，從〈曲禮〉《禮記》：「禮不諱嫌名，二名不偏諱。逮事父母，則諱王父母，不逮事父母，則不諱王 父母。君所無私諱，大夫之所有公諱。詩書不諱，臨文不諱。廟中不諱。夫人之諱，雖質君之前，臣不諱也。婦諱不出門，大功小功不諱。入境而問禁，入國而問俗、入門而問諱。」更可看出禮儀與禁忌實際上是一脈相傳，「諱」是禁忌的一種，在中國古代是相當突出的文化現象，有一套嚴密的規定，如〈曲禮〉《禮記》的這一段文，所謂公諱與私諱，公諱是舉國上下避國君之諱，私諱是子孫避父祖之諱，這原是古老的禁忌，轉而成爲後代遵循的集體規範，這些規範各地的方俗民情不同，需要「入境而問禁，入國而問俗，入門而問諱」。〈曾子立事〉《大戴禮記》云：「君子入人之國，不稱其諱，不犯其禁。」顯示禁忌是集體的文化意識與生活法則。

禁忌可以說像個解不開的緊箍咒一樣，牢牢地套在每一個人的頭上，事不關己，您可能視爲無稽，嗤之以鼻；事到臨頭，只要迴避並不是那麼困難。一般人總會寧可信其有，不可信其無，遵守如儀。尉遲淦《禮儀師與生死尊嚴》提及「…人們對於死亡禁忌在意的結果。對於一般人而言，當家人在面臨死亡的威脅時，基本上或希望家人能夠擺脫死亡的威脅重新獲得生命的新機，而不願意家人淪落於死亡的境地當中。因此，當死亡來臨時，為了避免死亡成爲真實，這時對於死亡相關的話語、行為與行業均採取迴避的策略，認爲只要這樣處理，起碼死亡降臨的機會或許可以少了許多。」⁵

林明峪在《台灣民間禁忌》談到：「舉凡人事上的一切災厄，諸如貧窮、疾病、飢饉、刀兵、牢獄、折磨等，皆屬凶事；而凶事之最，莫過於死亡，死亡可說是一切災難的總結。因此，人們將死亡視爲最大的恐懼，以及最大的禁忌。」

⁵ 尉遲淦著：《禮儀師與生死尊嚴》，台北：五南圖書出版，2003，頁 25。

⁶中國古代民間就普遍相信靈魂不滅，相信人死後在另一個世界中，將繼續保持著如同人世間的生活方式。從考古資料即可發現，在 1933 年發掘的北京周口店山頂洞遺址中，探掘出死者身上配戴有獸牙、蚌殼和魚骨做的骨墜、石珠等陪葬品，這些證據指出，在古代就已存有希望往生者能夠帶著這些陪葬品，到另外一個死後世界持續生活的想法。

董芳苑在〈台灣民間信仰與禮俗〉《探討臺灣民間信仰》中說：「台灣人相信人死後的靈魂叫做『鬼』（原來『鬼』為『歸』的意思），要到『陰間』過著人一般的生活。」⁷人們相信死者靈魂是具有更大的力量，如果不好好處理殯葬事宜，往生者將帶來災禍，降禍於後代子孫們身上，唯恐因此招致不幸，保存對亡靈恐懼的觀念，故以此為之禁忌。董芳苑說：「人的死亡本來就是一個家族的大關口，同時加上「鬼魂」的信仰，便使「喪葬禮俗」充滿了恐怖與迷信色彩。」⁸基於靈魂的安定與否，與家庭、家族的安定有關，是一種共同生命的延續。因此需要透過儀式的特殊處理，使之恢復正常，安撫死後的亡靈，使其能夠順利的到達另一個死後世界，讓一切不幸回復安定，使大眾接受，減少心靈上的遺憾，這就是眾人所追求的如何善死之道。⁹

一般民眾的死亡觀是混合的，乃是將儒、釋、道等睿智哲人，所提示的概念加以混何承受。台灣雖已邁入 21 世紀的現代社會，人們在生活型態，都以科技化、現代化；不過一但面對死亡，在臨終前後的關鍵時刻，縱使是平素深受現代文明教育的知識份子，仍多少要遵循傳統的儀節，尊重家族集體風俗，除非是全家人已確定為某一種信仰。否則，勢必要接受禮俗及其後的信仰體系。因而要如何讓人，尤其是親人「死而無憾」，就是為人子女盡孝的真諦。

⁶ 林明峪著：《台灣民間禁忌》，台北：聯亞出版社，1981，頁 281。

⁷ 董芳苑著：〈台灣民間信仰與禮俗〉《探討臺灣民間信仰》，台北：常民文化出版社，1996，頁 229。

⁸ 同上，頁 229。。

⁹ 一般社會的禮俗並非抽象的表現概念而是經由儀式、語言的象徵表現出來。

以嘉義大林鎮為例

最後，喪葬禮俗其中各式各樣玲瓏滿目的禁忌，有表達人們慎終追遠的目的，也包含人們對死亡的恐懼、對死者屍體之厭惡，以及畏懼鬼魂侵擾作祟等因素所產生的作用。對於喪葬禮俗禁忌的研究，研究者不難發現，隱藏在人們內心當中的吉凶禍福觀。釋慧開在〈《論語》之生死學義理疏論-以「季路問事鬼神章為中心」〉說：「面對此一普遍的社會現象，特別值得吾人思考的是，深植於此一『死亡禁忌』背後的文化心理。」¹⁰本篇論文的研究目的，就是在探討殯葬禮俗禁忌意義的深層結構所在，研究者固竭盡所能，深入探討釐清殯葬禮俗禁忌及其意含。

¹⁰ 釋慧開著：〈《論語》之生死學義理疏論-以「季路問事鬼神章為中心」〉《儒佛生死學與哲學論文集》，頁 1。

第二節 研究者背景與動機

壹、研究者背景

研究者從事殯葬禮俗「禁忌」研究的背景，以下五點說明：

一、從小就對生死現象、殯葬研究領域的相關議題有所興趣，而引發研究者日後從事殯葬禮俗「禁忌」研究的發展

研究者從小就對「死亡」這個議題，有著莫名的好奇與興趣，在大學就讀期間，很幸運地研究者比一般人多了這方面的學習機會，早一點接觸到生死學相關領域的薰陶，能有機會探查尋求研究者心中長久以來對死亡、殯葬、禮俗、禁忌等議題的疑慮，大二暑假就通過甄選到龍巖集團實習，擔任第一屆生死學系與殯葬企業界第一批建教合作的學生。

由於這個機會，研究者拓展了本身在殯葬業界的人脈，更學習了解殯葬相關事物的專業知識背景。至今研究者還利用機會，到殯葬相關領域工讀學習，一方面增加研究者本身相關的殯葬禮俗實務經驗，另一方面也慢慢培養在這一方面的研究興趣，這影響不管是在殯葬禮俗、宗教信仰或者是禁忌等研究方面，都有相當程度的影響。

研究者受此薰陶後，決定往「殯葬研究」這一個領域學習紮根，更立志要當一位專業的殯葬禮儀指導人員與殯葬禮儀文化的「釋義者」¹¹，也因為研究者對殯葬有持續的學習與了解，慢慢的有機會認知到，原來台灣殯葬文化裡，所涵蓋的儀式、儀軌，其實也會因為宗教信仰、民情風俗、與環境的差異，對於殯葬儀式、禮俗操作的規範也會有所不同。在研究者大學畢業前夕，已經經歷過殯葬禮俗專題式的研究訓練，對於殯葬禮俗研究有著一份深深的濃厚情誼，而引發研究者從事殯葬禮俗「禁忌」研究的發展。

¹¹ 研究者在這所指的「釋義者」是一位，期待將殯葬禮俗、陋習與不可知之處，給予研究、解釋出一套道理，盡一己之力讓後人或者有志之士，能一同研究殯葬禮俗的人，讓別人也有一個墊腳石，這就是研究者本身所追尋的目標。

二、利用在生死學系所學習到的相關經驗結合宗教學領域再深入研究殯葬學科

在研究者大學畢業之後，即轉向宗教學領域學習深造，將生死學所學知識結合宗教學領域，配合上研究所就讀期間所學習到的宗教人類學、宗教史學、宗教社會學的研究方法論並利用質性研究的研究方法，將殯葬禮俗與「禁忌」作初步的研究。

自古以來殯葬已經有一套固定的儀式，但其中充斥著「禁忌」、「迷信」、「神鬼」等神秘色彩，卻沒有一套有系統的學術性詮釋。殯葬禮俗制度的興起，依具民俗學者的研究，是因為人們畏懼死者靈魂之作祟所致，這是對於未知、死亡的恐懼。

有鑑於此，在整個殯葬過程中，還是充斥著各種「禁忌」事儀。順應殯葬禁忌，以便於驅吉避凶，其實在人們的心目中，還是認為靈魂，是具有比活人更大的力量，認為靈魂(亡靈)可以為生者帶來幸福，也亦造成災難，這取決於生者對於亡者善後的一貫態度，進而衍生出各種殯葬習俗，也因為各民族所處的環境、生活方式、民情風俗、宗教信仰以及零零種種的不同因素，而產生不同的殯葬模式。

殯葬禮俗「禁忌」研究，需要透過研究者本身所學習到的知識，利用生死學¹²與宗教學的相輔相成，深入研究殯葬學科，讓更多人了解到殯葬禮俗「禁忌」為何，「禁忌」是如何產生的，以釐清台灣殯葬禮俗「禁忌」的問題。

三、研究者具備從事殯葬禮俗相關研究的基本能力

黃文博在《台灣民俗-田野現場實務》一書中提到：「喪葬禮俗多又繁，由於喪葬禮俗牽扯到死亡、冥魂和悲傷、哀戚之事，所以大概是民俗工作最難下手，也最不易著力的一種，往往調查無門，採集無力，並不是你想看就可以隨手拈來。」

¹² 生死學領域包含生命哲理與生死禮俗文化、生死教育與生死關懷、生死法規、政策與生死服務事業，探討人類「生、老、病、死」及其相關課題為依歸並了解「生命倫理、宗教哲理、生死教育、衛生保健、安寧療顧、臨終關懷、悲傷輔導、老年安養、自殺防治、心理諮商與輔導、意義治療、生死禮俗、風水研究、殯葬管理…等學科領域」。

¹³殯葬禮俗研究需要長時間的滲入研究對象的群體當中，經由群體、族群的認同讓殯葬業從業人員逐漸認同研究者和研究對象們是同一群體，才有機會從中發覺一些端倪，以便獲得更深入的研究資料。

研究者從大一時期開始就積極選修關於殯葬學科方面的課程，對殯葬學科領域能有所了解領悟；大二開始就長時間積極的與殯葬業界接觸、交流，到業界工作、實習接觸第一手的田野資訊；研究者於大三時期擔任生死學系系學會會長期間，曾與殯葬業界合作，在生死學研討會期間於南華大學學慧樓地下展覽室舉辦「第一屆生死學系殯葬文物展」當時場面盛況空前，造成南華全校師生竦動不已，¹⁴甚至還有新聞媒體來學校採訪，如台視新聞「…在校園裡設置靈堂，同時展覽各式各樣殯葬用品和文物，私立南華大學生死學系學生，挑戰視覺感官和禁忌話題，與殯葬業者合辦文物展…¹⁵」、華視新聞「為了探索生死的奧秘，學校除了開生死學課程，現在南華大學還把校園到處佈置成靈堂的樣子，讓就讀的學生能以正面的態度來面對死亡，這種教學方式相當特別。…」¹⁶、中國時報「…學生們在舉辦生死週活動時，為了引人注意，今年特別與殯葬業者合作，設計了『殯葬文物展』…」¹⁷。甚至合作業者願意提供全額的殯葬文物展所需之費用、物品與人力資源。有鑑於此，可以證明研究者與業者之間溝通協調是絕對沒問題的，研究者從事田野調查方面就更無隔閡；在大四就學期間，研究者利用課餘時間到嘉義大林鎮當地的葬儀業工作(正職)，一方面增廣殯葬禮俗的實務經驗，另一方面在職場上工作，有利於研究者方便蒐集更多所需田野資料，在此工作期間研究者還進行「現代殯葬企業與傳統葬儀業者之比較—以嘉義地區為例」之專題研究，熟悉了如何從事田野調查與殯葬禮俗的研究過程，並籌畫辦理「第一屆與第二屆生死學系殯葬專業涵養課程暨殯葬設施二天一夜班遊」，由研究者親自規劃

¹³ 黃文博著：《台灣民俗-田野現場實務》，台北：常民文化，1999，頁 171。

¹⁴ 有些非本科系師生對殯葬有所忌諱，深怕經過展場會招致不幸，由此可以看出在高知識份子當中還是對殯葬禁忌產生避諱。

¹⁵ 蔡崇梧報導：〈南華大學生死週辦殯葬文物展師生挑戰禁忌〉，台視新聞，2003.10.14。

¹⁶ 陳建邦報導：〈學校佈置成靈堂大談生死課程〉，華視新聞，2003.10.14。

¹⁷ 吳志明報導：〈探討生死 黑白旗營造氛圍〉，中國時報，2003.10.14。

以嘉義大林鎮為例

路線接洽宜蘭福園、台北第二殯儀館、龍巖集團、白沙灣安樂園真龍殿、金寶山等殯葬設施並參觀防腐、遺體美容、告別式等殯葬流程，研究者帶領六十名同學一同前往學習；研究者大學畢業升研究所的暑假期間，參與了行政院青輔會委託高雄師範大學、中山大學及國寶集團、寶山集團共同所舉辦的「第一屆殯葬禮儀師訓練班」，學習其他學校、業者所教授之殯葬禮俗相關知識，用更廣的面向與觸角了解全盤全面性的殯葬學科；在研究所就讀期間，更參加了南華大學生死學系與台北殯葬處共同舉辦的「第一屆遺體美容訓練班」，研究者都親自參與學習殯葬處理的所有流程(洗、著、化、殮)，以達到通盤的了解。

研究者從大學就讀期間乃至研究所就讀期間都充分利用課餘時間，吸收殯葬禮俗研究的相關知識，並且還參與生死學系殯葬專業教室的籌備與設立。研究者撰寫殯葬專業教室的企劃，與生死學系的老師們一同到殯葬業界，尋求廠商贊助提供殯葬器具及物品。這都足以證明研究者在與業者們溝通、交流對研究者而言，可以說是家常便飯，當然這些努力與準備，都是為了從事殯葬禮俗相關研究能有所發揮，而研究者目前為台北某禮儀公司之禮儀助理，研究者全心全意投入殯葬研究當中。

四、研究區域與研究者求學背景息息相關

由於研究者在嘉義大林研讀時間，已經邁入第六近七年之久，對於嘉義大林當地的民情風俗確實有下過一番苦功去研究，和當地的殯葬業者與從業人員都是多年之交。在大學學習殯葬禮俗期間所引發的興趣，促使研究者秉持著一份熱血，努力學習相關的專業知識，利用課餘時間到殯葬業界蒐集資料，參加一般民間或政府所舉辦的各類型殯葬禮儀師、遺體美容訓練班；在課堂之餘，也到殯葬業界訪談，維繫研究者與研究對象之間的關係，滲入田野之中以便資料的蒐集，在田野訪談資料收集時，研究時總是不忘記隨身攜帶 DC 數位相機，將最真實、最精采的畫面給拍攝儲存下來，以方便日後資料的匯集。

在宗教所就讀期間，和以前生死學系所的老師們，一同探討殯葬方面相關知識，又結合所上老師們的研究專長，搭配所上同學為多為宗教師、法師，更可以討論宗教學問題與宗教法事儀軌，研究者在殯葬學領域裡，可以算是擁有相當人脈並努力、學習紮根的研究者。

而研究區域從嘉義縣大林鎮著手，是由於學校地緣關係、師資、殯葬業界人脈等因素來作考量。嘉義縣、市當地大多為老年居住人口為多，所以在殯葬禮俗方面，比較會依循古禮，所碰觸到的禁忌層面，也相對的多。正因如此，研究者決定將嘉義縣大林鎮列為適於研究者研究的區域範圍，來作殯葬禮俗「禁忌」的研究探討。

五、殯葬禮俗禁忌的研究正是研究者所追求的目標

近年來殯葬改革方面的發展相當迅速，因此研究者無時無刻不在督促自己吸收學習，更千萬要多多充實自己，培養自我的能力，但若要有更進一步的發揮，仍必須有更深入的學習研究與探討。殯葬禮俗禁忌的研究，正是研究者所追求的目標，研究者榮幸有這機會迎向這個挑戰，朝殯葬禮俗禁忌的研究目標邁進。

在研究歷程中繼續努力學習，使得理論和實務相結合，培養自己為一個優秀的專業知識人才，以奠定日後事業發展的基礎，憑著取之於社會用之於社會的精神，研究者希望將來這一份研究論文，能為國家、社會貢獻出自己專業的一份知識與力量。

朱子曰：「為學之道，更無他法，但能熟讀精思，久久自有見處。」¹⁸，從事殯葬禮俗「禁忌」研究，是研究者要努力紮根的，熟讀精思，所以求其知也，能如是不懈，則道理雖微，久久自有見處，正是研究者所追求的目標。

¹⁸ 朱子著，安平編譯：〈論學〉《近思錄》，台北：正展出版社，2000，頁217。

貳、研究動機

一、爲了解殯葬禮俗禁忌的真實面貌

對於殯葬禮俗禁忌的了解是很重要的，徐福全在〈台灣殯葬禮俗的過去、現在與未來〉《社區發展季刊》第六十九期先引述〈經解〉《禮記》孔子論述生命禮儀：「安上治民，莫善於禮…喪祭之禮，所以明君子之恩也。…昏(婚)姻之禮，所以明男女之別也。…故昏(婚)姻之禮廢，則夫婦知道苦，而淫辟之罪多矣。…喪祭之禮廢，則臣子之恩薄，而倍死忘生者眾矣。」¹⁹，接著提出：「生命禮儀會直接影響到家庭、社會、國家的風氣與安定，跟據孔子的說法，今天台灣社會有背死忘生、淫辟邪侈的不良風氣，主要原因是導源於我們不注重婚姻之禮、喪葬之禮。因為生命禮儀不僅是通過生命成長階段(關卡)的儀式，更是一種生命教育、家庭教育、社會教育，也是機會教育：尤其是殯葬禮儀，他的教育意味更濃…」²⁰慎終追遠，民德歸厚。所以，了解殯葬禮俗禁忌是很重要的，它將會影響到社會風氣與治安的好壞。

禁忌往往爲傳統所規範著，一般人只知其因而不知其果，傳統就是這樣而來，有的傳統是先人所流傳下來的智慧結晶，有的傳統只是爲了保護固有權力者，所創造出來的一套制度，用來規範大眾。但是，往往一般社會大眾都是被矇蔽在鼓裡，殯葬這一個領域也是一樣，社會上大眾遭遇到喪事的時候，家屬總是忙的一塌糊塗。「從民眾對於殯葬法規與儀節的了解中，對於殯葬資訊的認識，民眾是缺乏的。」²¹對殯葬相關的知識不是懂得很多，甚至有的完全不了解，前省政府社會處針對殯葬設施的使用調查，也發現「民眾在殯葬儀節的花費是多也最不必要，在民眾無法公開選擇與比價的況下，民眾所了解多半都不清楚。」²²

¹⁹ 參見姜義華編：〈經解〉《禮記》，台北：三民書局，1997，頁 687。

²⁰ 徐福全著：〈台灣殯葬禮俗的過去、現在與未來〉《社區發展季刊》第六十九期，2003，頁 99-108。

²¹ 林幸穎著：《民眾對於殯葬資訊的認知與需求之研究-以宜蘭市民為例》，嘉義：南華大學生死學研究所碩士論文，2003，頁 77。

²² 台灣省政府社會處，《台灣省葬葬設施使用及費用概況調查報告》，中興新村：台灣省社會處，1998。

往往葬儀業者就假裝成親戚、鄰居，到家中來幫忙，有時也會假裝成蓮友或助唸團，幫忙指導處理殯葬事宜，等待時機成熟之後再將案件給「洗」²³過來。當殯葬業者來幫忙處理殯葬事務時，家屬是很容易被蠱惑、牽著鼻子走²⁴，由於民眾對於殯葬禮儀的不了解，葬儀業者告訴民眾哪些事情是必要的，就幾乎一定全盤接受。如果當一般民眾有所懷疑顧慮時，葬儀業者往往就搬出這是習俗、禁忌等術語，讓一般民眾誤以為這是不可以任意被破壞的規定，民眾深怕觸及禁忌而招惹禍端，殯葬禁忌就變成業者噱錢方便的藉口，這是需要去釐清的。

殯葬禮俗禁忌爲了不淪爲殯葬業者行銷的手段，研究者將釐清何爲屬於中國古代禮儀制度規範中，可以提供給民眾參考、遵守、維護之禮俗。在《周禮》、《禮記》、《儀禮》等正統禮書記載規範下，爲什麼會產生這樣一套禁忌傳統的制度，如果現今社會不遵守這套模式會產生何種結果？殯葬禮俗禁忌古禮今用，這又符合現今社會之事宜嗎？禁忌、傳統的產生，往往被告知者本身都不太了解，只知道前人是這樣做而跟著做，依照「傳統」完成殯葬儀式。將這傳統禁忌保留傳承下去，是必然的結果嗎？這是否正確？研究者在這要溯源追查真相。

二、研究者認爲，殯葬禮俗涉及禁忌層面廣泛，有其研究價值

殯葬禮俗研究的領域，是一門涵蓋最多禁忌的學科，殯葬禮俗研究的相關領域不管任何儀式、任何「人、事、時、地、物」都與禁忌有關，但是一般大眾對於殯葬禮俗的了解卻不清楚，「民眾對於殯葬資訊的來源，由長輩得到殯葬資訊所佔比例最高有 52.5%；其次則由實際處理殯葬經驗的親友，佔 47.1%；而鄰居則佔了 31.9%；只有 0.5 的民眾會向殯葬主管機關詢問殯葬資訊。」²⁵黃文榮在《台灣民間殯葬禮俗》提到「殯葬禮俗的演變及發展，基本上源自於古人對死亡

²³ 「洗」：就是將案件給搶過來，代表搶生意的意思。

²⁴ 林幸穎著：《民眾對於殯葬資訊的認知與需求之研究-以宜蘭市民爲例》，嘉義：南華大學生死學研究所碩士論文，2003，頁 42。

²⁵ 同上，頁 42。

以嘉義大林鎮為例

的禁忌而來，為什麼會有死亡的禁忌？乃因為『靈魂』觀念的出現，以及生者對死者的期待，逐漸寄望於『靈魂』的存有」²⁶。

研究者在本研究論文當中，探究殯葬禮俗禁忌其緣由，釐清禁忌如何產生對世人的影響等問題，殯葬禮儀所代表的意義及其積極的功能為，「殯葬禮儀是身為萬物之靈表達情感的一種方式，有其積極的意義和功能，代表陰陽兩隔的宣示、表達哀思之情、表達報恩的方式、悲傷輔導的功能、喪禮是親人凝聚的場合、喪禮能表達亡者的人脈與家族的興衰、喪理事生死教育的場所、喪禮是宣示不久之後陰陽兩隔、喪禮宣示對社會的義務已結束」²⁷，但又有多少人真正了解殯葬禮俗其中的意義與功能。

一般人認為只要依循著前人的智慧與叮囑，不要觸犯禁忌的過錯，就可以驅吉避凶，將原本視為「壞」的轉化成為「好」的，殯葬儀式即為「轉化」的儀式、「通過」儀式，²⁸江達智也在《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》中說明，「喪葬儀禮，是人生最後一項『通過儀禮』，也是最後一項『脫離儀式』。」²⁹「由於人們對於死亡的恐懼，以及對於死者鬼魂之害怕，於是在整個喪葬禮俗中，變充斥著各式各樣的禁忌事項，以便趨吉避凶。」³⁰這讓研究者有相當的興趣去研究探討這其中的奧妙，希望透過文獻記載與考古新知發覺之資料，探討殯葬禮俗之「禁忌」使世人能夠有身一層的認識。

三、研究者鑒於國內殯葬禁忌相關研究論文較為缺乏

²⁶ 周慶芳、洪富連、陳瑤塘、黃文榮、鍾進添，《台灣民間殯葬禮俗》，高雄：復文圖書，2005，頁2。

²⁷ 同上，《台灣民間殯葬禮俗》，頁4-9。

²⁸ 范根納普指出：「生活不是按照統一的速率進行的，人類的經驗是由於不同的階段，諸如出生、青春、結婚、生小孩和死亡組成，從一個群體過渡到另一個群體，從一種社會狀態過渡到另一種社會狀態…由此人的一生活變成了一連串有著相似終點和起點的階段所組成。即分離→過渡→混合或重聚；前國限→國限→後國限。」Fiona Bowie，金澤、何其敏譯，”The Body as Symbol “〈作為象徵的身體〉《宗教人類學導論》，北京：中國人民大學出版社，2004，頁185。

²⁹ 江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，台南：國立成功大學歷史研究所碩士論文，1992，頁181。

³⁰ 同上，頁183。

國內研究論文以禁忌為標題或與禁忌相關的題目不少，但內容大多為其他學科項目，鮮少涉及殯葬禮俗禁忌研究方面。國內研究殯葬禁忌相關的論文，經研究者搜集發現僅僅二篇學位論文與一篇研討會論文。

在學位論文方面，一篇是張寅成《戰國秦漢時代的禁忌》³¹國立台灣大學歷史研究所的博士論文，內容論述禁忌釋義、禁忌的內容、生命禮俗的禁忌、厭勝、禁忌與禮俗等，直接和本研究殯葬禮俗禁忌相關部分並不多，但此內容對研究者幫助甚大。

一篇是江達智《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》成功大學歷史研究所的碩士論文，這篇論文內容比較相近於研究者所要研究的主題，內容提到：「『禁忌』就像是一張無形的網，籠罩在人們日常生活中之各個角落，人們為了趨吉避凶、遇難呈祥，在行事舉止上，都或多或少地受到『禁忌』的制約。」而至於生育、婚姻及喪葬等禮俗，在民俗學上統稱為「生命禮俗」、「人生儀禮」或「通過儀禮」，它們是指人的一生當中，在不同的生活和年齡階段所舉行的不同儀式和禮節。它們的完成，象徵著一個人一生的完整結束。其論文將禁忌提出釋義，並分別透過民俗學以及中國古代文獻中記載，對禁忌加以定義。其第五章，提及春秋、戰國時代之喪葬禁忌，內容主要探討當時人們在死亡前、喪禮與葬禮，以及葬禮後等時期所遵循的禁忌。³²

第三篇為徐福全在「民間信仰與中國文化國際研究會」中，發表〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉³³，其內容提到台灣民間喪葬禮俗中之禁忌，對於「死亡時間與地點、初終、乞水、買棺、穿壽衣、大斂、孝服、孝誌、出殯、埋葬、做七、做百日、孝眷居喪守制、洗骨、改葬之禁忌等，並探討一些日常生活中，因為喪俗所引起之禁忌」，這讓研究者在本論文研究方面，有了更清楚的方向著手研究。

³¹ 張寅成著：《戰國秦漢時代的禁忌》，台北：國立台灣大學歷史研究所博士論文，1991。

³² 江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，台南：國立成功大學歷史研究所碩士論文，1992。

³³ 徐福全著：〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉《民間信仰與中國文化國際研究會》，1994，頁 141-166。

四、為殯葬禮俗相關領域之研究，擴展更深入的探索

研究者在這裡要當一位文化的改革者、創新者，將一般大眾認為習以為常，認為是理所當然的禁忌、傳統徹底研究調查，對於殯葬學界、業界最近所興起的殯葬改革風潮能有所幫助，更進一步能提供完整且正確的知識，將殯葬禮俗「禁忌」釐清出新的觀念與新的方向，研究者相信只要肯深入到事物表面以下去探索，哪怕自己也許看得不對，但卻為旁人掃清了道路。

研究者在論文當中會提供一些建議，讓讀者評估看看，究竟是守舊傳統適宜，還是新的思想變革更適用於當今的社會，或許研究者所作的工作只班門弄斧，但也許在若干年之後，有其他研究者對於殯葬禮俗「禁忌」這方面有相關的研究興趣，這一份研究報告可以提供新的研究者一個參考方向和一些相關知識，對於資料蒐集方面也提供些微的幫助，在專業化的學術研究領域裡，作一個拋磚引玉的工作，也算是功德無量，當然本研究更希望能為台灣殯葬業界的整體提升，盡綿薄之力。

第三節 研究目的與問題

壹、研究目的

基於研究動機為「一、為了解殯葬禮俗禁忌的真實面貌；二、研究者認為，殯葬禮俗涉及禁忌層面廣泛，有其研究價值；三、研究者鑒於國內殯葬禁忌相關研究論文較為缺乏；四、為殯葬禮俗相關領域之研究，擴展更深入的探索。」研究目的如下：

- 一、釐清殯葬禮俗禁忌，探究其因果關係以明瞭殯葬禮俗禁忌的各個存在因素的意義。
- 二、將殯葬禮俗禁忌作初步的資料蒐集整理，殯葬禮俗禁忌所涉及的範圍相當廣泛，需要仔細蒐集再加以分類探討，並分析殯葬禮俗禁忌將「禮」與「俗」給區分出來，藉由古禮、經典的交叉比對以了解禁忌是如何在殯葬禮俗中產生的。
- 三、明瞭殯葬禮俗禁忌對於整個社會及參與殯葬儀式的人具有怎樣的幫助。
- 四、不斷深入殯葬禮俗禁忌研究，以提供國內研究殯葬相關人員作為參考。
- 五、提供現今台灣人對殯葬禮俗禁忌的相關知識與死亡觀。

研究者欲達成「殯葬禮俗『禁忌』」研究目的」就必須先了解到，殯葬禮俗禁忌是文化的一部分，會產生文化是先有「習俗」(習慣)演變，次之「傳統」(習慣成為約定)，最後「文化」(擴大為民族特性)而來，一個地區受長時間的共同習慣養成，因而造就出「習俗」來。

習俗經過慢慢發揚傳承，逐漸變成一種較大範圍的「傳統」事物，而這傳統再經由不斷的發揚擴大，演變成為一種代表民族特性的「文化」，去討論民族特性的「文化」是特別有意義的。

殯葬禮俗「禁忌」研究要釐清的問題非常廣，黃文博在《台灣民俗田野手冊-現場參與卷》中提到「台灣俗諺：『死人頭事濟』，意思是說喪葬禮節多如牛毛，

以嘉義大林鎮為例

認識也認識不完，不要說看的人，就是連當事者、主祭者都不見得全懂，這當然也是研究民俗最困難的環境，不過也是最能發揮的環境！如果有一天您能把『死人頭事濟』變成『死人頭事明』那您一定會紅。」³⁴，要達到「死人頭事明」要了解「禁忌」有其結構性，這結構性是爲了達到「目的」而使用的手段方式，這之中的因果關係需要研究釐清。舉例來說，一般民間所流傳的殯葬禮俗「禁忌」，其實都是在於「以死者爲大」，在辦喪事時，爲表哀戚的情況，認爲家屬親友身穿鮮豔衣物顯爲不倫不類，一般認爲鮮豔之衣物爲喜事在穿著，通常喪事大多身穿素色之衣物。但是，這也是有所例外，比如「正五代」（死者子孫有到五代，就是叫「祖太」的，認爲高齡爲吉葬不視爲凶事。）的服色就是紅衣、紅褲；另外民間喪事期間流傳要吃素，其主要原因是深受佛教禮俗規範影響，認爲在治喪期間「戒殺」，以便將此功德迴向給亡者，以期能減輕其業報；「作法會」也是因爲要借由做法會之功德，迴向給亡者；治喪期間「嚴禁飲酒、剃頭、尋歡、做樂高床軟塌」等，其實都是因爲受佛教之影響，並顯示家屬對亡者的哀戚而產生之習俗。

而有些民間習俗，已失去其根本意義所在，如「黑貓躍過屍體會形成屍變」這是絕無科學的根據能加以證實，我們身爲知識份子，要深刻探討民間習俗的深層意義，而非以訛傳訛，照章辦事。

³⁴ 黃文博著：《台灣民俗田野手冊-現場參與卷》，台北：台原出版，1991，頁 121。

貳、研究問題

本研究探討台灣民間信仰之殯葬禮俗，關於「常態死亡」³⁵（自然死、老死、善終）與「非常態死亡」³⁶（非自然死、凶死、戰死）之禁忌。殯葬禮俗禁忌的影響對於一般民眾而言影響甚大，徐福全在〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉中提到：「台灣民間喪葬禮俗中之禁忌是造成當前台灣地區喪葬禮俗保守與抗變性強的主要原因之一。」³⁷更提出：「因喪葬禮俗所引起之禁忌，不斷在日常生活當中提醒民眾，也具有輔助力量。」³⁸清楚認知殯葬禮俗禁忌是很重要的，殯葬禮俗禁忌內容範疇相當廣泛，研究者以下面幾點來做探討。

- 一、研究者從常日生活中死亡前、喪事期間及喪禮、葬禮後之禁忌來做內容探討。
- 二、殯葬禮俗禁忌的內容與意涵。
- 三、殯葬禮俗的意義與目的。
- 四、殯葬禮俗禁忌所蘊含的功能。
- 五、現代化的社會變遷快速，許多的傳統殯葬禮俗已經經過修飾與調整，固有的傳統殯葬禮俗已失去原有的意義與價值，研究者嘗試提出殯葬禮俗禁忌的研究發現及建議。

³⁵ 「常態死亡」顧名思義即好死，善死者。

³⁶ 「非常態死亡」指的是凶死、難死、夭折、天災、車禍、溺水、自殺、凶殺，以致被槍決而枉死，卻又不得超生相對於常態死亡。

³⁷ 徐福全著：〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉《民間信仰與中國文化國際研究會》，1994，頁 143。

³⁸ 同上，頁 143。

第二章 文獻探討

第一節 前言

對於研究者所提出的問題，配合前人所留下研究的資料、成果，加以整合分析探討，文獻除了我國之禮經、歷代官私修禮書及有關之經、史、子、集外，並蒐集台灣省、嘉義縣市相關之古今方志及有關台灣文化禮俗、禁忌研究之相關書籍、報章雜誌、網頁、論壇、調查報告、隻字片言等，並藉由宗教學、人類學、社會學等理論觀點進行探究殯葬禮俗「禁忌」。

研究者在此蒐集殯葬禮俗禁忌相關的研究成果與文獻，將前人所研究過的和所提出的相關文獻、內容，重新整理、歸納、比較，藉由這次的文獻探討，可以發現更多的問題並且予以解決，殯葬禮俗「禁忌」研究一直是研究者多年以來很感興趣的題目，研究者唯有用熱情、用智慧去觀察，相信研究者會發現更多的學問與秘密，就如同翟本瑞在〈班門弄斧與五鬼搬運研究法〉中提到：「要自己要求自己，對有興趣的領域要能通達到一定程度，不但要能熟悉專業詞彙，基本預設，主要研究方法、重要問題意識、重要研究成果，還要能以專業態度進行一些基本研究」。³⁹研究者將會盡全力，將殯葬禮俗禁忌所產生出的問題作縝密的研究探討。

研究者在此將逐一，從字面上作解釋，殯葬禮俗禁忌在「中文」裡，所隱含的意義何在。這與本研究目的的問題有著密切的關聯性，本研究之題目其所涉及到的相關名詞予以解釋，以便釐清問題研究之範疇，亦可將研究者所欲探究的成果訊息傳達給讀者悉知，以便於了解本研究之核心價值與深層結構。

³⁹ 翟本瑞著：〈班門弄斧與五鬼搬運研究法〉《質性研究的越界-文化現象的分析》，嘉義：南華大學，2006，頁123。

接著透過西方學者所提出的理論來分析殯葬禮俗禁忌，從中藉助閱讀西方學者對禁忌研究的文獻摸索出一條適合本研究的道路。

再來透過禁忌相關文獻回顧探討，涉及禁忌研究、迷信研究與宗教禁忌研究等相關文獻以釐清殯葬禮俗關於禁忌的部份。

最後再蒐集國內研究殯葬與禮俗相關文獻，透過文獻回顧以明瞭整個殯葬研究領域，提出問題好配合田野調查時可以提出正確、有深度的研究問題來收集更有幫助的資料。

第二節 字詞釋義

壹、殯

殯(ㄅㄢˋ)依據《說文解字》中說明：「死在棺，將遷葬柩，賓遇之。釋名於西壁下塗之曰殯。」人死後入殮，棺稱柩，殯即在等後遷葬時的意思。⁴⁰〈檀弓〉《禮記》：「殯於五父之衛，人之見之者，皆以為葬也；其憤也，蓋殯也。鄭註：慎讀為引；殯引飾棺以轉，葬引飾棺以柳震。」一、殯停喪也⁴¹。見〈鄉黨〉《論語》：「朋友死無所歸，曰，於我殯。」；二、停柩也。⁴²見〈檀弓〉《禮記》：「殯於五父之衛。」

殯字當作名詞：可以解釋為出殯：入殮而未葬的靈柩。當作動詞：停喪。例：殯殮，死後的裝飾和棺殮。

貳、葬

葬(ㄘㄨㄥˋ)依據《說文解字》葬其意義指：「從死在草中，一其中，所以薦之。」〈檀弓〉《禮記》：「國子高曰：葬者，藏也。」掩埋死者曰葬。〈繫辭〉《易經》：「古之葬者厚衣之以薪。」

葬當作名詞可以解釋為：一、葬處：埋葬之處。；二、葬禮：喪葬之禮儀也。

⁴³當作動詞一、葬埋：埋葬也。二、葬送：掩埋送死之事。⁴⁴

參、殯葬

殯葬(ㄅㄢˋㄘㄨㄥˋ)將靈柩下葬的意思。〈喪大記〉《禮記》：「在竟外則殯葬可也。」出殯與下葬的意思⁴⁵。

⁴⁰ 高樹藩編：《新修康熙字典》，台北：啓業書局，1981，頁 836。

⁴¹ 熊鈍生編：《辭海》，台北：台灣中華書局，1986，頁 2495。

⁴² 臺灣商務印書館編：《辭源》，台北：臺灣商務印書館，1979，頁 1161。

⁴³ 中國文化學院編：《中文大辭典》，台北：中國文化學院出版部，1980，頁 12388。

⁴⁴ 熊鈍生編：《辭海》，頁 3802。

⁴⁵ 中國文化學院編：《中文大辭典》，頁 7678。

肆、禮

禮(ㄌㄧˇ)依據《說文解字》「禮、履也；韻會：孟子言禮之實節文斯二者，蓋因人心之仁義而為之品秩，使各得其敘者之為禮。」禮其意義指履也⁴⁶。「謂因人所踐履。定其法式，大而冠婚喪記，小而視聽言動，皆有節文也。⁴⁷」禮當作名詞解釋為：「一、受禮：餽贈的財物。；二、喪禮：恭敬的儀式。；三、守禮：儀節法則。；四、禮記、儀禮、周禮：和稱三禮，經名。；五、禮俗：言禮儀風俗也。⁴⁸」本研究即探討喪禮的儀節法則，從禮的字面即可以發現，禮就是履也，也就是履行其禮節的儀節法則。

伍、儀

儀(ㄧˊ)依據《周禮地官保氏》儀意義指：「教國子以六儀：一、祭祀；二、殯客；三、朝廷；四、喪紀；五、軍旅；六、車馬之容。又〈春官典命〉掌諸侯之五儀。又〈秋官司儀〉掌九儀之賓客擯相之禮，以昭儀容辭令揖讓之節。⁴⁹」指：「一、儀表、儀容：容貌動態。；二、儀範、儀則：法則。；三、儀式、司儀：禮節。；四、儀器：器具。；五、儀式：禮節的秩序和形式。六、《儀禮》，書名，十三經之一，專述古代的禮節。」

儀這個字的解釋很廣，本研究就《周禮地官保氏》所載，大致探討六儀中的一祭祀；二、殯客；四、喪祭等三項，探討喪禮中的禮節的秩序和形式。

陸、俗

俗(ㄙㄨˋ)《說文解字》解釋：「習也；上所化曰風，下所習曰俗。釋名：俗，欲也；俗人所欲也。」〈曲禮〉《禮記》：「禮從宜，使從俗。」〈曲禮〉《禮記》：「入國而問俗。」注：「俗，謂常所行與所惡也。」又〈天官〉《周禮》：「八則治

⁴⁶ 高樹藩編：《新修康熙字典》，頁 1268。

⁴⁷ 臺灣商務印書館編：《辭源》，頁 1161。

⁴⁸ 同上，頁 1550。

⁴⁹ 高樹藩編：《新修康熙字典》，頁 952。

以嘉義大林鎮為例

都鄙，六日禮俗以馭其民。」《孝經》：「移風易俗。」續也。〈地官〉《周禮》：「禮俗喪紀祭祀」凡庸不雅曰俗；如云俗士，俗吏。⁵⁰

俗字名詞解釋為：「一、風俗：社會上的習慣。；二、俗例：風俗中的習慣。」本研究的重點在於禁忌和禮俗，俗就是風俗中的習慣，討論社會上的習慣就是本研究的目的。

董芳苑在〈台灣民間信仰與禮俗〉《探討臺灣民間信仰》時說明：「禮俗是精神生活的重要模式，所以在表現上都有宗教內涵。禮俗的傳續與傳統禁忌密不可分，但唯有破除迷信，留下良質。禮俗才能真正落實於現代生活中。⁵¹」「禮俗」(ritual-customs)係民間的禮儀習俗。「禮」(rituals)乃是指社會行為的規範，「俗」(customs)就是民間的生活習慣。

就「民俗學」(ethnology)的觀點來說，「『禮俗』就是一種文化現象。台灣民間禮俗，質言之，即臺灣民間基層的民眾，依傳統文化所表現的行為規範，以及風俗習慣。⁵²」

柒、禁

禁(ㄐㄧㄣˋ)義指：「一、制也、勝也、戒也、僅也、止也。；二、天子所居曰禁。蔡邕曰：漢制，天子所居門閣有禁，非侍御之臣不得妄入，稱禁中。；三、《說文解字》：吉凶之忌：吉凶的避諱禁忌。⁵³」凡法律習慣不當為者曰禁。〈曲禮〉《禮記》：「入竟而問禁」。

禁字當作動詞解釋：「一、禁方：秘密的地方。；二、禁止：制止，強行制止。」禁一開始就有提到吉凶之忌，禁也有禁止的意謂，更有指秘密的地方的意思在法令禁止不許人進入的地方都是禁的意味，本研究即探討這些吉凶的避諱禁忌。

⁵⁰ 熊鈍生編：《辭海》，頁 367。

⁵¹ 董芳苑著：〈台灣民間信仰與禮俗〉《探討臺灣民間信仰》，台北：常民文化出版社，1996，頁 216。

⁵² 高樹藩編：《新修康熙字典》，頁 1263。

⁵³ 同上。

捌、忌

忌(ㄐㄧㄨㄣˋ)解釋：一、依據《說文解字》：「憎惡也。增韻：嫉也。」二、《詩周南小星箋》：「以色曰妒，以行曰忌。廣韻：忌、諱也。」三、《周禮春官小史》：「詔王之忌諱。疏：謂告王以先王之忌諱也。」四、《地官誦訓》：「掌道方匿以照辟忌。註：不避其忌，則其方以為苟干言語也。」

忌又有禁戒之意謂：「例：「忌諱」、「忌嘴」、「忌酒」、「生冷不忌」。形容善妒的。〈劉峻傳〉《南史·卷四十九》：「峻自序云：敬通有忌妻，至于身操井臼。」例：怕、畏懼。例：「顧忌」、「肆無忌憚」。《左傳》昭公六年：「民知有辟，則不忌於上。」名詞：一、親喪之日稱為「忌」。見「忌日」、「忌辰」等條。忌日：親喪日也。〈檀弓〉《禮記》：「君子有終身之喪，忌日之謂也。」禮祭義君子有終身之喪，忌日之謂也。⁵⁴二、該禁戒的事。如：「犯口忌」。

忌為人所討厭、憎惡也、害怕等意謂，忌又有禁戒之意謂本研究在討論一般俗人、大眾所禁止避其忌的各個禮節儀式。

玖、禁忌

禁忌(ㄐㄧㄨㄣˋㄌㄩˋ、ㄐㄧㄨㄣˋ)動詞：「吉凶的避諱禁忌事宜。」依據東漢學者許慎《說文解字》所說：「禁，吉凶之忌也。從示，林聲。」⁵⁵「忌，憎惡也。從心，以聲。」⁵⁶禁忌：謂忌諱也。⁵⁷《漢書藝文志》：「牽于禁忌。」〈正失〉《風俗通》：「今俗聞多有禁忌。」〈李雲傳〉《後漢書》：「雖不識禁忌。」〈楊終傳〉《後漢書》：「多觸禁忌。」〈蔡邕傳〉《後漢書》：「禁忌轉密。」⁵⁸禁忌，謂忌諱也。⁵⁹〈藝文志〉《後漢書》：「牽於禁忌，泥於小數。」〈循吏王景傳〉《後漢書》：「冢宅禁忌堪與日相之屬。」

⁵⁴ 同上，高樹藩編：《新修康熙字典》，頁 499。

⁵⁵ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注·一篇上·示部》，9 頁。

⁵⁶ 同上，*說文解字注·十篇下·心部*，551 頁。

⁵⁷ 中國文化學院編：《中文大辭典》，台北：中國文化學院出版部，1980，頁 10309。

⁵⁸ 同上，頁 10309。

⁵⁹ 臺灣商務印書館編：《辭源》，頁 1546。

以嘉義大林鎮為例

由此可以看出，禁忌一詞代表一種約定成俗的禁制之力量，一種代表心理意願的自我抑制和群體對於個體的禁止，如同西方人類學、民俗學所描述的塔佈，有異曲同工之妙。

「殮、殯、葬、祭」等為殯葬禮俗與處理之流程，也為本研究所涉及探討之範圍，由上述之名詞解釋從而得知，本研究為殯葬禮俗「禁忌」，研究範圍包括出殯前乃至靈柩下葬時期間所涉及之各項「禁忌」事物的儀節法則，而進一步探討其秩序和社會上的風俗習慣、形式，並包含吉凶的避諱「禁忌」事項，研究殯葬禮俗「禁忌」要知其原由與根源。因此研究者在此，先探討其字義以便探究更深層的核心意義。

第三節 禁忌研究內容探討

壹、禁忌(Taboo)的涵義

禁忌在字面上的意義就有禁止的意味，禁忌是人類普遍具有的文化現象，國際學術界把這種文化現象統稱之為「塔佈」，英語中的 Taboo(塔佈=禁忌)，這一詞來源源自南太平洋玻利尼西亞語湯加島人的 Tabu 土語。「在玻利尼西亞語中 Tabu 一詞意指『禁止做的或被禁止的』，這可以用於任何種類的禁忌。任何一種規矩、任何一種由首領所頒布的命令、任何一條只允許成年人去做，而不許小孩子過問的法則，都可以用這個詞來表示。」⁶⁰其基本涵義是表示「神聖的」和「不可接觸的」的意思。

禁忌是屬於風俗習慣這一類較為低級的社會控制形式。⁶¹禁忌，一方面指的是這樣一類事物，即「神聖的」或「不潔的」、「危險的」一類事物；一方面又是指的這樣一種禁制，即言行上被「禁止」或心理上被「抑制」的一類行為控制模式。禁忌就是神聖的、不潔的、危險的事物，以及由於人們對其所持態度而形成的某種禁制。

在風俗習慣中，「禁忌」一類的禁制是建立在共同的信仰基礎之上的。自我由於心存忌憚而表現出來自我的「抑制」性質是其基礎的成分，在禁忌中佔有主導的地位。其中「禁止」的意義，也完全是來自於共同的忌諱，來自於「自我抑制」的集體意識，而不存在「意制的增加」和「觀念的強求」。

⁶⁰ A.R. Radcliffe-Brown 著，*Taboo*，〈禁忌〉，《二十世紀宗教人類學文選》，上海：上海三聯書店，1995年，頁101。

⁶¹ 禁忌是屬於風俗習慣中的一類觀念。它與法律制度的意義上的「禁止」和道德規範意義上的「不許」都有著十分明顯的區別。

貳、禁忌的特徵

研究者根據任聘在《中國民間禁忌》中所提出的禁忌特徵：

- 一、具有危險的；
- 二、具有懲罰作用的。⁶²以此為架構來探討禁忌的特徵為何。

一、具有危險的特徵

凡是被視為禁忌的事物，都含有危險的特徵。一般認為，禁忌事物的危險性是該種禁忌事物所具備的靈力(mana)的大小成正比的。禁忌的危險性又是可以傳遞的。禁忌危險性的傳遞，可以使非禁忌物成為禁忌物。一個單一的禁忌之物，或許會侵染整個宇宙。這種傳遞不但可以靠觸摸，而且可以靠視聽，甚至可以靠心意的聯想而貫通。

在有些傳遞的過程中，禁忌物也可以去掉其危險性而成為非禁忌物。就像人們相信沐浴的儀式可以洗刷掉罪孽的污點一樣，人們同樣認為通過某種儀式，也可以去掉禁忌物上附著的危險特質。

二、具有懲罰作用的

凡事違禁犯忌者，都是要受到懲罰的。一般認為，禁忌的懲罰與違禁犯忌者所具備的反靈力(抵抗 mana 的力量)的大小成反比。違禁犯忌者反靈力弱的，受到的懲罰就重；違禁犯忌反靈力強的，受到的懲罰就輕；具有超強反靈力者，甚至還可以使禁忌的懲罰祓除和禳解掉。違禁犯忌之後的懲罰都是必然要到來的。他或者是一種精神上的，由自發的力量來控制的，即由破壞的禁忌本身來執行報復；或者，與神鬼觀念結合起來，由神秘的力量來控制的，即由破壞的禁忌本身來執行報復；或者，與神鬼觀念結合起來，由神秘的力量來實施懲罰；或者，由信仰相同的團體來擔負起懲罰的職責。在時間上，雖然有「現實報」、「現世報」、「身後報」等等一些報應的區別，但篤定無疑的是：懲罰終究是要來的。

⁶² 任聘著：《中國民間禁忌》，台北：漢欣文化事業有限公司，1996，頁 16。

禁忌的懲罰作用永遠是機械的、不加分辨的。破壞禁忌者不論是好心還是惡意，是主動的還是被動的，是有意的還是無意的，這一切都是一樣的，都要同樣的受到懲罰。禁忌的懲罰對違禁犯忌者的道德、意圖、情感絲毫不加斟酌，不予分辨，它只是機械地給予懲罰。

參、殯葬禮俗禁忌研究的範疇

研究殯葬禮俗的禁忌，首先要先處理「象徵性」、「儀式」和「宗教禁忌」等問題，禁忌和儀式都是同屬於象徵性的，有時候很難用實質的東西與物品來作回答，在宗教人類學當中，認為「象徵性」是建構在一套系統制度底下才算成立的，在何種場合中作何種行為「適當」，在何種社會群體底下作何種行為才會被「認同」，一件行為的「好」與「壞」的判斷基準，是建立在何種行為判斷基準制度底下才予以「成立」，這些制度是依靠「社會集體共同意識」才成立建構的。

象徵性的意義和價值是經由系統中「社會集體共同意識」的判斷基準來決定，沒有這套系統作基準，一切「事物」都不能單獨成立，這套系統通常以「文化」作為基礎，而要有系統的分類，通常需透過「象徵性」來作為表示，象徵性的分類涉及到創造世界和意義分類，象徵性的分類範疇是如何的被分類？這些範疇的意義又是如何從一種文化到一種文化演變的呢？「或許這種象徵性透過語言、年齡、性別、種族的各種特徵來作為區別劃分」。⁶³

但是，在這些劃分範疇中，通常透過「界線之外」這種方式來有所區分，「界線之外」所做的基準就是自身以外。拉德克立夫·布朗說：「很多種族、階級劃分就是依此，以自身為標準，這種象徵可以擴及到身體與社會、宗教之間有所不同，但卻又互相關聯，比如在社會中起作用，並由社會產生神聖經驗，某些人就將其歸納為道德偏差者。」⁶⁴這明顯的產生社會和政治的影響行為有其互相影響，而這種分類象徵就是依據分類行為標準來劃分。

將殯葬「禁忌」透過象徵性的意義和價值來作表述，透過「界線之外」將儀式產生好與壞，需要透過儀式來作淨化，將死者透過告別儀式給予神聖化，將原本認為不潔的透過象徵儀式過火、淨水、蒲榕草、艾草水等象徵性的物品，給予昇華轉化為潔淨的。

⁶³ Bowie 著，金澤譯： *The Body as Symbol* ，〈作為象徵的身體〉，《宗教人類學導論》，北京：中國人民大學出版社，2004，頁 43。

⁶⁴ 同上，頁 45。

肆、宗教、人類、社會學家們對禁忌研究的看法

關於「塔佈」(Taboo)的理論建構，首推英國宗教學學者史密斯⁶⁵，在其《閃米特人的宗教》一書中，指出神聖物的觀念，分為潔淨與不潔淨兩種。很多的禮俗、禁忌都是受「傳統」所束縛著，這些傳統往往都是受習慣所引起的，「習慣」(習性或風俗)這個社會性質的觀念，不僅隨著個人及其模仿而改變，而且特別是在不同的社會、教育、禮節、時尚和權威發生變化。

英國人類學家阿弗列·芮克里夫·布朗解釋：「習慣對於社會、心理和生理的因素間的關聯，模仿的事實直接使社會的方面湧現出來，就如同兒童模仿他所欽佩的人，通過心理、社會、和生理的自然與訓練的產生技巧(一種有效用的和傳統的行為)，來追求目標。」⁶⁶

法國社會學家皮耶·布迪厄就「習慣」這個觀點指出：「我們各自根據自己的地位(年齡、性別、階級等等)習得一套修養、喜好、習慣和技巧。從一個社會階級和經濟階級，或一個職業群體，轉變到另一個階級或群體，恰如一個國家或一種文化，轉變到另一個國家或另一種文化，總是包含著學習一套新的技巧，他將構成一些特殊的習慣。」⁶⁷

殯葬儀式，可以表達出一個民族的社會價值，透過殯葬禮俗「禁忌」的象徵符號，可以合成一個民族的精神氣質⁶⁸，就是他們所認為的事務真正存在方式的圖景，就是他們最全面的秩序觀念，殯葬禮俗「禁忌」的象徵符號，在具體生活方式和特定形而上學之間形成基本一致性，這使得雙方各自借助對方的權威而互相支持。

殯葬禮俗禁忌也調節人們的行動，這使得宇宙秩序的鏡象投射到人類經驗的層面上，從美國文化人類學者克裡福得·葛茲的觀點，其實殯葬禮俗禁忌就是

⁶⁵ 史密斯. Smith, William Robertson. 蘇格蘭閃米特語學者、百科全書編者、比較宗教學家、社會人類學家。

⁶⁶ 同上，Bowie: *The Body as Symbol*，頁 65。

⁶⁷ 同上，頁 68。

⁶⁸ 精神氣質：生活的格調(tone)、特徵(character)和品質(quality)，及道德與審美的風格(style)及情緒(mood)和世界觀(world view)。

以嘉義大林鎮為例

「一、一個象徵的體系；二、其目的就是確立人類強而有利的普遍恆久的情緒與動機；三、其建立方式就是系統闡述關於一般存在秩序的觀念；四、給這些觀念披上實在性的外衣；五、使得這些情緒和動機彷彿就有獨特性的真實性。」⁶⁹

一般禁忌所涉及到的層面，包括從科學、宗教、巫術等方面來作探討，並且將其功能、意義、儀式價值、所產生的目的、與社會根本結構的關係，都要有所探討與解決才可，殯葬禮俗禁忌和宗教的關係非常密切，殯葬禮俗禁忌作為文化體系來探討，可以發現殯葬禮俗「禁忌」其象徵活動「通過來自世俗經驗的不和諧啟示，致力於產生、強化和神聖化。」⁷⁰

對於儀式表演本身，引導人們承認支持著儀式所體現的宗教觀的權威，「通過借助於單獨一套象徵符號，引發一套情緒和動機，確定一個宇宙秩序的圖像，這種表演使得宗教信仰的對象模型和歸屬模型僅成為互相之間的轉換。」⁷¹因此，人類學家將殯葬禮俗禁忌的研究分成兩個階段：「首先對構成殯葬禮俗禁忌本身的象徵符號所體現的意義體系進行分析；其次，將這些體系與社會結構過程和心裡過程相關聯繫。」⁷²

英國人類學家阿弗列·芮克里夫·布朗在〈禁忌〉《二十世紀宗教人類學文選》中，討論玻利尼西亞原始宗教中「塔佈」(Taboo)觀念的性質，然後就陳述他如何去看待儀式、儀式價值、以及他們與社會之根本結構的關係，他的結論是「儀式的根本基礎在於儀式將價值賦予對象或場合」。⁷³在玻利尼西亞如果一個人接觸了這種屬於塔佈(Taboo)的人或物，那他本人立即也就變成塔佈(Taboo)，因為接觸的關係使他也成為塔佈(Taboo)。一般來說，如果成為塔佈(Taboo)之人不遵守習俗所規定的預防措施，他就會生病、甚至死亡。其次，也對別人造成危害，與他接觸過的任何人事物都會同等於塔佈，但是這是有方法解決的，只要通過「潔

⁶⁹ Geertz 著： *Religion as a Cultural System* ，〈作為文化系統的宗教〉，《文化的解釋》，上海：上海人民出版社，1999，頁 105。

⁷⁰ 同上，頁 128。

⁷¹ 同上，頁 135。

⁷² 同上，頁 143。

⁷³ A.R. Radcliffe-Brown 著： *Taboo* ，〈禁忌〉，《二十世紀宗教人類學文選》，上海：上海三聯書店，1995 年，頁 100。

淨儀式」或「神聖化」的儀式，就可以恢復到原先的狀態。就如同在台灣參加過喪禮的民眾在離開會場時，會在告別式會場外，以淨水盆裡的符水擦拭身體，表示將身上的不潔之氣都與以去除。

其實殯葬儀式的禁忌是一種行為的規則，如果參與儀式的人不能嚴格遵守規則，那麼這種違犯規則的行為就會使儀式產生不受歡迎的結果。宗教儀式的根本特徵，在於它們在宗教社會中或教會中是必須履行的；而巫術儀式卻不是，他是可以選擇的。

英國社會人類學家詹姆斯·弗雷澤將宗教定義為：「撫慰並取悅於被任為主宰著自然與人類的人力量。」⁷⁴而巫術被視為錯誤運用因果觀念，人若違背巫術的規則就會被一種隱藏的因果進程支配，或直接改變人的儀式地位，或帶來不幸，因此可以看出殯葬禮俗禁忌都包含此兩種因素。

在英國的波蘭人類學家布朗尼斯勞·馬凌諾斯基看來，利用各式各樣的方式，將巫術與宗教區別開來，當一個儀式「具有確定的實際目的，這個目的是所有參與者都知曉的，而且很容易從任何一個土著那裡了解到這一點時，這個儀式就是巫術。另一方面，如果一種儀式只是表現性的，而沒有目的，因為他不是實現目的的手段，而是目的本身，那就是宗教」。⁷⁵

布朗尼斯勞·馬凌諾斯基在〈第一篇：巫術、科學與宗教〉《巫術、科學與宗教》書中描述：「典禮的公開性有兩大功用，一是最後立法者的偉大得以樹立，二是道德教義的統一得以達成。」⁷⁶殯葬告別式就是利用典禮的公開性兩大功用，使得大家緬懷亡者，也將家族中原有的權力、勢力結構重新建構洗牌透過道德教義的統一得以達成新的家族秩序。

阿弗列·芮克里夫·布朗認為殯葬儀式的價值：「只要成為儀式避諱或塔怖(Taboo)的對象，就可以說它具有儀式價值。這個價值包含主體與客體，客體對

⁷⁴ 同上，頁 105。

⁷⁵ 同上。

⁷⁶ B. Malinowski 著：〈第一篇：巫術、科學與宗教〉，《巫術、科學與宗教》，臺北：協志工業，1978，頁 43。

以嘉義大林鎮為例

主體而言具有價值，主體對客體而言也有所關注。」⁷⁷如果我們不能考察一個儀式通常的或正常的心理作用，就不能揭示他的社會功能，人們很容易將儀式看作是一種象徵，所以我們可以探討他的意義。阿弗列·芮克里夫·布朗又說：「儀式所產生的直接心理作用，可以某種程度上通過觀察和訊問參與者有所了解。某種人類學理論學說巫術與宗教給人自信、安慰與安全感，同樣也可以論證說他們給人以恐懼和焦慮。」⁷⁸殯葬禁忌通常就是給予人恐懼和焦慮不是嗎。

法國社會學家艾彌爾·涂爾幹以原始部落宴會的分析，社會是神性的原料。而死亡之需要宗教，乃是起自一項個人危機，無分男女，都在死亡的威脅之下，個人需要信仰和儀式的慰藉。所有儀式所表現的信心和情緒態度，乃垂危者與死亡奮力掙扎時所能獲得的最大安慰。宗教以神聖喪禮中所謂之精神合作，將活人從痛苦深淵中拯救出來，艾彌爾·涂爾幹在《宗教生活的基本形式》一書中，有專門的一章在探討「禁忌」，涂爾幹將禁忌視為消極的宗教儀式。

而在詹姆斯·弗雷澤的巫術理論架構中看法卻不同於艾彌爾·涂爾幹，詹姆斯·弗雷澤認為禁忌乃是一種消極的巫術：「事實上，全部或絕大部分禁忌的原則，似乎僅只是交感巫術的相似律與接觸律這兩大原則的特殊應用，儘管這些規則肯定並未用文字規定下來，甚至也沒有被野蠻人抽象成條理但他仍然暗中相信他能相當自由地根據人類的意志去使用他們，以左右自然的進程。他以為如果他按照一定方式行動，那麼，根據那些規則之一必然得到一定的結果。而如果某種特定行為的後果對他將是不愉快的和危險的，他就自然要很小心地不要那樣行動，以免承受這種後果，換言之，他不去作那類根據他對因果關係的錯誤理解而錯誤地相信會帶來災害的事情。簡言之，他使自己服從於禁忌。」⁷⁹我們人不是常常使自己服從於禁忌，而不去思考其因果關係的錯誤理解，反而相信會帶來災害，殯

⁷⁷ A.R. Radcliffe-Brown 著：《Taboo》，〈禁忌〉，《二十世紀宗教人類學文選》，上海：上海三聯書店，1995年，頁107。

⁷⁸ 同上，A.R. Radcliffe-Brown 著：《Taboo》，頁117。

⁷⁹ 弗雷澤著，徐育新、汪培基、張澤石譯：《金枝》，大陸：大眾文藝出版社，1998，頁31。

葬禮俗禁忌就是很好的例子。禁忌的目的在避免出現不希望得到的結果，在某種結果與某種原因之間豎起一到屏障，從而割斷事物間那種神秘的神秘的交感。

對於宗教禁忌與殯葬禮俗禁忌的約束性及其所強調的強制性制裁，需要特定的宗教氛圍，尤其需要當事人堅信不疑，所謂信者恆信之、信則有，誠則靈。這是宗教禁忌最重要的一個基本特徵，即使他是以神靈信仰、神秘交感信仰、對超自然世界懷著虔誠的敬畏之情為基礎、為前提。

德國的政治經濟學家和社會學家馬克斯·韋伯在《宗教社會學》第三章，以宗教倫理的立場去探討禁忌，他認為：「禁忌可以說是宗教倫理的前身，違背或冒犯神的意志，就是一種良心後到譴責的倫理罪惡，禁忌類似一種行善的行為，在神聖的轉變過程中具有療治作用，從慾望的罪惡中超越出來。」⁸⁰ 殯葬禮俗禁忌這一個領域的禁忌及其雜多，涉及到人們的食、衣、住、行，以及各種名目的崇拜，需要將禁忌與以分類討論。

詹姆斯·弗雷澤在《金枝》一書中，將禁忌區分為四大類：一、禁忌的行動；二、禁忌的人；三、禁忌的物；四、禁忌的辭彙。這些種種和殯葬禮俗「禁忌」都有密切的關係，舉例來說，「一、禁忌的行動：在制喪期間嚴格禁止喪家親友到親戚、朋友家去活動，避免將晦氣傳導給對方、忌諱提及死亡之事，死亡對於人們來說是最可怕的凶禍災難，都極力迴避談論，若非老人或病人主動談到，一般是忌諱當面提及，談論後事、還有死忌親人不在場，漢族及其民族忌諱人死時親人不在場，或死者見不到自己想見的人，俗以為這樣死去，靈魂不得安寧；二、禁忌的人：制喪的親人是禁忌的人，因為家中有死者被視為不潔的，並且從事殯葬相關產業的工作人員有時候也會被一般大眾視為不潔的，因為從事殯葬相關產業的工作人員長時間與往生者相處在一起，所以在先前過去的日子裡，從事殯葬相關產業的工作人員，還會被其他行業的人看不起、忌生肖相剋者，入殮時，俗忌有與死者生肖相沖剋者在場，唯恐受凶厄的影響和沖犯；三、禁忌的物：殯葬用品、停棺室內忌紅色、忌紅筆題主、摔老盆忌不碎、棺出門忌碰門側、抬棺忌

⁸⁰ 韋伯著：《宗教社會學》，台北：桂冠圖書，1994，頁 91-104。

以嘉義大林鎮為例

言重字、出殯忌途中棺落、忌觀看殯葬事、葬後歸途忌回頭、葬埋工具忌扛著、葬埋後忌不洗手；四、禁忌的辭彙：四(諧音如同死)、死、再見、死者的名子、『明九暗九禁忌』⁸¹」等。

殯葬禮俗「禁忌」的內容，可以說是包羅萬象，包含不同的層次、多元因素而產生結構，殯葬禮俗「禁忌」其內容是多層面和立體方向的，要去研究殯葬禮俗「禁忌」是要多元化的去作探討，就如同奧地利精神分析學家西格蒙德·佛洛伊德在《圖騰與禁忌》一書中說明：「利用心理學角度去觀察分析，而提出「良心」說，將原本崇高、神聖的與神秘、危險、禁止、不潔的『禁忌』提出新意。」⁸²更指出禁忌的目的有很多：「(一)達到直接禁忌的目的(a)保護重要的人物-領袖、僧侶等-和使事務免於受到傷害。(b)保護弱小者-婦女、小孩和通常包跨括一般民眾-不受領袖或僧侶的瑪那所傷害。(c)防止以手觸摸或接觸到死人屍體所引起的危險或誤吃某些食物。(d)保護或避免危及生命的重要行為-生產、成人禮、婚姻和性機能等-受到干擾。(e)保護一般人不受鬼神的憤怒或其力量所傷害。(二)禁忌可以防止一個人的財產、工具等被偷竊…。」⁸³這些都是佛洛伊德在《圖騰與禁忌》一書中對禁忌提出的看法。

⁸¹ 民間以為「明九」、「暗九」是死亡的關口。所謂「明九」即九、十九、二九歲等；「暗九」則指十八、二七、三六(九的倍數)等。逢此歲數有死亡危險或生病。

⁸² 佛洛伊德著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》，台北：志文出版社，1975，頁 88。

⁸³ 同上，頁 42。

伍、禁忌形成的原因之探討

根據任聘在《中國民間禁忌》中提到，禁忌形成的原因有四個方向：

- 一、對超自然的靈力崇拜和畏懼；
- 二、對慾望的克制和限制；
- 三、對儀式的恪守和服從；
- 四、對教訓的總結和記取。⁸⁴

研究者依據此分類，來說明之。

一、對超自然的靈力崇拜和畏懼

靈力，即曼那(mana)，其含義為「一種超自然的神祕力量」。據說，禁忌就是靈力依自然的、直接的方式，或者以間接的、傳染的方式，附著在一個人或物或鬼身上所產生的結果。這種原始的觀念形成了原始人心目中的禁忌物和原始的禁制。鬼魂和精靈都被認為是具有曼那(靈力)的，因而附著有曼那(靈力)的人或物，也被認為是「似魔的」、「不可接觸的」。禁忌的產生是與人們對靈力的畏懼有關係的。對靈力的崇拜和畏懼，實際上是從人類信仰發展史方面對禁忌的認識，人們對靈力的信仰以及由此一信仰而產生的情感諸如崇敬和畏懼等等，並據此而追溯到了禁忌的來源。⁸⁵

二、對慾望的克制和限制

禁忌本身是一個矛盾情感的字眼，因為一件強烈禁止的事情，必然也是一件人人想做的事情。一個具有能激發人們被禁止的慾望，或使他們的矛盾情感覺醒的人，即使本身沒有觸犯禁忌，他也將永遠或暫時的成為禁忌。而破壞禁忌的人所以會成為一種禁忌，乃是因為他已具備了一種誘使他人追隨他的行為的特性了。⁸⁶慾望，是人的本能要求，但是作為「社會的人」便要對慾望進行某種抑制。例如，「食」、「色」是人之大慾，但不能「隨心所欲」。這種對慾望的抑制，便是

⁸⁴ 任聘著：《中國民間禁忌》，台北：漢欣文化事業有限公司，1996，頁 9-10。

⁸⁵ 同上。

⁸⁶ 這裡，佛氏所注意到的是心理上對慾望的抑制。

以嘉義大林鎮為例

禁忌的根本來源。當然，慾望不止是「食」、「色」，對物的接觸、對事的控制等等都可納入慾望的範疇。因為，慾望說也是很寬泛的。它主要是從心理學上對禁忌來源的追溯。強調了禁忌中「抑制」的一面。⁸⁷

三、對儀式的恪守和服從

最初的社會制約是從「儀式」中表現出來的。「儀式」代表了一種「無理的」「社會規定性」。靠儀式規定的禁忌是人們必須無條件服從的一種禁制。如果說儀式的規定性還有什麼意義的話，那就是要確保該種儀式順利、圓滿地完成，亦及確保這一儀式所標明的意義能夠完全地、絲毫不打折扣地被認可。有時候，人們注重的甚至不是違反禁忌以能夠帶來什麼樣的惡果，而是禁忌的執行是否完全按照儀式的規定去做。有人把禁忌定義為「消極的崇拜儀式」。還有人把「塔怖」直接譯為「祭儀上的禁制」。儀式說實際上是講禁忌來源於一種「社會的規定性」。禁忌即是一種「社會契約的胚胎」。⁸⁸

四、對教訓的總結和記取

教訓是從失敗或錯誤中取得的認識。這種認識的過程是一種因果關係的推導過程。由於早期人類的愚昧和科學的不發達，這種推導往往造成偏差，從而形成人們對某種「偶然因素」的共同的誤解。這種「共同的誤解」而得出來的「教訓」，也是形成禁忌的一個緣由。

還有一些禁忌，其中的推斷就更加荒唐、更加無理了。這種「視禁」，以及民間許多語言禁忌、行為禁忌，實際上和判斷違禁犯忌之後將會發生的惡果之間，根本不存在任何內在的必然的聯繫，它們純粹是一種「神秘的心理」反映，是一種「邏輯的混亂」。其最初形成的時候，或許有過「偶然的巧合」，但他們根本沒有任何科學的根據。如果是有科學根據的因果推斷，那種教訓的記取，就應當是「經驗的」、「技術的」而不是「禁忌的」。

⁸⁷ 任聘著：《中國民間禁忌》，頁 10-11。

⁸⁸ 同上，頁 12。

教訓的總結和記取，是從認識論方面對禁忌由來的一種追溯。他指出，禁忌的產生反映了人們認識活動中的某種偏差，但在人們的認識發展中卻又是一個不可缺少的過程。雖然，從某種意義邊際的，因為他的思維方式是原始的、巫術的、非科學的。因而它最容易落入迷信的窠臼。在客觀效果上，這一類禁忌往往成爲某種「多餘的、或者過火的防範」。⁸⁹

⁸⁹ 同上，頁 12-14。

第四節 禁忌研究相關文獻回顧

研究者將探討涉及禁忌研究、迷信研究與宗教禁忌研究等相關文獻，分成四類：壹、專書；貳、學位論文；參、單篇論文與期刊論文；肆、地方志等來作說明。（首先依照出版年代順序排列，再依照姓名筆劃作排列）

壹、專書

研究者竭盡己身之能力，收集了國內外關於禁忌研究的相關文獻，包含有：「一、佛洛伊德著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》，台北：志文出版社，1975。二、林明峪著：《台灣民間禁忌》，台北：聯亞出版社，1981。三、F.Askevis-Leherpeux 著，曾義志譯：《迷信》，台北：遠流出版事業股份有限公司，1989。四、弗雷澤著，汪培基譯，《金枝-巫術與宗教之研究》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1991。五、楊宗著：《中國實用禁忌大全》，上海：上海文化出版社，1991。六、任聘著：《中國民間禁忌》，台北：漢欣文化事業有限公司，1996。七、金澤著：《宗教禁忌研究》，北京：社會科學文獻出版社，1996。八、金澤譯：《宗教人類學導論》，北京：宗教文化出版社，2001。九、羅問著：《台灣民間禁忌》，台北：禾馬文化，2001。十、鴻宇著：《禁忌》，北京：中國社會出版社，2005。十一、蕭達雄著：《禮俗禁忌論說-台語說禁忌》，高雄：高雄復文圖書出版社，2005。」一共十一本專書，專書內容細分如下：

一、佛洛伊德著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》，台北：志文出版社，1975。

《圖騰與禁忌》是佛洛伊德眾多名著當中最有趣，同時也極具學術價值的傑作之一，《圖騰與禁忌》描述存在於原始民族部落中的各種禁忌、圖騰崇拜以及因而衍生出來的圖騰社會，一直是極具吸引後代專家者研究的課題。

禁忌、圖騰、宗教信仰的本質，也是數千年來人們爭論的中心。《圖騰與禁忌》是佛洛伊德對此難以解答的謎題所作的突破性精解，內容包括亂倫的畏懼、禁忌和矛盾情感、精靈說、巫術和思想的全能、圖騰崇拜現象在孩童時期的重現，

佛洛伊德再以精神分析角度去了解禁忌問題的人，對整個人的心靈的潛意識部分作深入的研究，對相關從事禁忌研究的研究者而言，透過《圖騰與禁忌》可以了解到心理學方面的知識，從心理學角度方面去觀察，對於有禁忌問題的人在想些什麼，書中佛洛伊德提到這種疾病的人稱之為「禁忌病」，也就是強迫性心理症⁹⁰。

二、林明峪著：《台灣民間禁忌》，台北：聯亞出版社，1981。

台灣的殯葬禮俗禁忌，當然涉及台灣民間禁忌，《台灣民間禁忌》這本書記載許許多多台灣的民間禁忌，並包含喪葬與祭祀兩個部分，內容提到「斷氣前後時、守舖時、入殮時、安葬時、守孝期間、與祭祀者方面」等的禁忌、並提供在供物、品方面的禁忌，此書廣集、博徵禁忌的實例，可以說是一部風俗資料的集成，一部研究台灣民俗恰好的參考文獻。

三、F.Askevis-Leherpeux 著，曾義志譯：《迷信》，台北：遠流出版事業股份有限公司，1989。

「禁忌」研究涉及迷信研究，《迷信》討論說明迷信是什麼？迷信的範圍、迷信的對象、迷信與宗教、教士的觀點、迷信與信仰遵守教規、迷信與科學、從醫學的觀點來看、並從科學來看迷信、之事與態度、迷信的定義與構成要素、迷信如何解釋，並以社會學家弗雷澤、莫斯、馬林諾夫斯基等觀點來判斷，並以心理分析學佛洛伊德、容格、雷曼、皮亞傑、斯金那等主張，分析誰在迷信？以不同類型的研究社會學的研究：「測試調查」、心理學的研究：「規劃的探討並研究所得變數依據人口統計變數」、社會學變數、心理學變數來提出結論迷信的相關事物和個體間差異的解說範例。

研究「禁忌」就要釐清何為迷信，《迷信》提供嚴謹的態度做研究報告，更提供給研究者更多得方向去作思考。

⁹⁰ 強迫性心理症是病人心靈中充滿了並不真正吸引他的思想，他感受到一種似乎和他意願相反的衝突。

四、弗雷澤著，汪培基譯：《金枝-巫術與宗教之研究》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1991。

弗雷澤是 Tylor 在英國的後繼者，弗雷澤以《金枝》(The Golden Bough)以及對巫術、超自然世界的廣泛研究著名，認為巫術是人類超自然行為最早的形式，而隨著文明的進化，其所才會有宗教，《金枝》著重研究原始人的宗教、巫術、儀式、心理等等，它們在人類思想方式發展進程中的重要作用，《金枝》中以十分豐富的資料，關於古代習俗和信仰集錄，利用歷史的比較方法論證弗雷澤他本人的觀點和思想體系，《金枝》內容涉及研究者所欲研究「禁忌」之範疇，弗雷澤在文中討論「靈魂的危險、禁忌的行為、禁忌的人、禁忌的物、禁忌的詞彙、神靈轉世…等」。

五、楊宗著：《中國實用禁忌大全》，上海：上海文化出版社，1991。

人有各種需要，需要生成慾望，慾望促成行為。但是，慾望必須接受理智的規範，行為也要受到自然法則與社會法則的約束。否則，人就會作出違反客觀規律、違背事理人情的事，從而受到自然的、社會的乃至自我良知的逞罰。因此，人的行為及其方式就得有所選擇，有所取捨，有所為有所不為，有令當行有禁當止，《中國實用禁忌大全》就是在探討禁忌，告訴人們和所為和所不為，《中國實用禁忌大全》所探討的方面很廣，先敘述了為什麼要探討中國實用禁忌、禁忌古今談、禁忌的破與立、現代意義上的禁忌並探討民族宗教禁忌、心理思維禁忌、生理生活禁忌、社交習俗禁忌等對於禁忌的內容探討的相當廣泛，算是一種概論方式的論述。

六、任聘著：《中國民間禁忌》，台北：漢欣文化事業有限公司，1996。

何謂禁忌？禁忌如何影響我們？犯忌之後應該怎麼辦？禁忌真會得到責罰嗎？任聘一開始在書中是先提出這一個問題，提供給大眾作設想，作者透過對詳實豐富的資料的疏理，抽繹出一套嚴整的中國民間禁忌體系，從文化論述了民間禁忌的產生原因，本質特徵、社會功能、傳承渠道、發展趨向以及由此所反映出

的民族文化特質，在緒論部分解釋禁忌的含義、禁忌與塔布、禁與忌、禁忌與忌諱、民間禁忌、禁忌的由來靈力說、慾望說、儀式說、教訓說，禁忌的特徵、禁忌的功能、禁忌的體系、禁忌的特質、禁忌的展望，再進入本文論述各種禁忌。本研究相關的喪葬禁忌方面，任聘將他分類為「死亡、成殮、哀悼、埋葬、葬式、墓時、墓地、葬儀，在喪眷禁忌方面分爲生產活動、社交活動、服飾、飲食、祭掃、祭祀、祭者、祭時、祭地、祭品、祭器、祭儀」等宗教禁忌，《中國民間禁忌》算是將中國民間禁忌做很詳細的說明，不過由於要處理的宗教禁忌問題很廣，所以對各主題內容敘述只能算是蜻蜓點水式的講述，這恰巧可以提供給研究者更深入的去作研究。

七、金澤著：《宗教禁忌研究》，北京：社會科學文獻出版社，1996。

金澤在書中將宗教的起源與演變作了詳細的介紹，他認爲宗教禁忌是一種文化現象，將宗教禁忌的結構區分爲常見的分類模式和多元結構，而多元結構又區分爲世間萬物的禁忌、神聖者的禁忌、世俗者的禁忌，研究殯葬禮俗禁忌要先了解如何研究宗教禁忌，因爲宗教禁忌包含了殯葬禮俗禁忌，金澤又將宗教禁忌的信仰基礎歸納爲對神靈的觀念，神靈的觀念是由於宗教禁忌來自對神靈的信仰、靈魂觀的起源、隨葬品與禁忌的深層聯繫、敬鬼神而遠之，再者就是神秘的交感經驗，危險來自神秘的「交感」，禁忌等於消極的巫術，對於「交感」的虛實論金澤提出中國人的天人感應、原始思維的互滲律和巴克斯的試驗。

研究殯葬禮俗禁忌和宗教禁忌都要顧慮到一點，就是對於宗教禁忌的感情基礎，宗教禁忌的感情基礎包含宗教的情感與宗教禁忌觀念、禁忌與神聖的觀念、宗教情感不是無源之水、還有最重要的宗教禁忌的心理分析，研究禁忌就一定要談論到圖騰制度，由於圖騰制度是與圖騰崇拜的基本特質，對於圖騰有許多的禁忌來解釋，殯葬禮俗禁忌也是有很多圖騰在其中，圖騰有許多的象徵意義，金澤在書中認爲宗教禁忌的社會本質是由傻子+騙子所構成，認爲宗教禁忌的根源不是在天上而是在人間，分爲祭祀、禁忌與人類社會去作詳細的探討與說明。

以嘉義大林鎮為例

對於神聖的本質是社會，社會結構與禁忌的功能認為宗教是一種集體表象，社會是圖騰之本，要討論宗教禁忌的功能需要在探討宗教禁忌與神聖的空間、宗教禁忌與神聖的時間禁忌不潔與禁禳解儀式、宗教禁忌與社會控制等問題作探討，金澤已經將如何從事宗教禁忌的研究做很詳細的說明，也提供給研究者很大的方向感著手往殯葬禮俗禁忌研究。

八、金澤譯：《宗教人類學導論》，北京：宗教文化出版社，2001。

《宗教人類學導論》是宗教人類學學科的導論著書，金澤在書中有將如何從事宗教人類學相關研究作了概論式的說明，在第五章討論到對超自然存在的信仰與祭儀方面提到，如何對超自然存在的信仰和表述，就神靈的觀念分為靈魂的和神靈的，而在討論到巫術和宗教禁忌方面，將宗教禁忌分為兩個步驟來談論，「一、為宗教禁忌的基本特質；二、宗教禁忌的分類」，《宗教人類學導論》算是引導式的書，將各個研究領域作引導式的論述。

九、羅問著：《台灣民間禁忌》，台北：禾馬文化，2001。

羅問一開始在書的封面就有提到：「了解禁忌百無禁忌事事順利亨通如意」，人生有很多禁忌，粗分之下可大致區分為「主觀禁忌」及「客觀禁忌」兩種，「主觀禁忌」源自個人的禁忌主張，進而影響到他人，有些會擴展到整個家族、族群，更利害的還會影響到演變成爲全國性的，甚至成爲全世界的禁忌；「客觀禁忌」則基於祖先經驗的累積，因地域性、季節性、氣候、食物等，所發展出「理性」與「感性」的禁忌。

台灣民間禁忌先描述了「禁忌大觀」，再進入研究範圍「婚嫁、生產、育兒、女人、節慶、生活、行業、神鬼、西洋、喪葬」等禁忌，就作者所描述【喪葬】禁忌分為「病危、入殮、安葬、守孝」，將喪葬禁忌分析成古早說法與現代人解釋看法，並提供可信度百分比，讓有志之士可以提供參考。

十、鴻宇著：《禁忌》，北京：中國社會出版社，2005。

《禁忌》一書內容是彩色印製，圖文並茂，提供給讀者們很深的印象，《禁忌》論述禁忌的起源，追蹤溯源禁忌的產生，認識信仰與心理，作者認為這是禁忌產生的根源，善惡有報指出禁忌的教化功能，《禁忌》在第三章的部分紅白喜事，描述關於研究者相關聯的主題，「一旦無常萬事休：死亡禁忌」、「從此生死兩茫茫：埋葬的禁忌」、「慎終追遠常祭舊：祭祀禁忌」，書中還提到許許多多其他相關禁忌，從人、事、物、行業為主題談論，《禁忌》藉由圖片來引導讀者進入作者所描述的意境當中，將圖片內容所描述的禁忌加以解釋好讓讀者明瞭。

十一、蕭達雄著：《禮俗禁忌論說-台語說禁忌》，高雄：高雄復文圖書出版社，2005。

作者將對禮俗禁忌基本的認識作了詳細的說明，內容為認識「禮俗」、認識「禁忌」、認識「台語」，再來就台澎地區禮俗禁忌與論說作了像「嫁娶、生育、生命過程、七月、老人、疾病醫療和最重要的喪葬祭祀」等禁忌與論說，將喪葬祭祀禁忌論說分為喪葬和祭祀兩類來作談論，作者將喪葬處理方式分期作敘述，「天葬期、土葬期、禮葬期」，又將治喪禮儀分為「復、浴、飯含、奠、小殮、大殮、殯、祖(朝)、葬、虞、卒哭、練祭、詳祭、禫祭」依照時間先後來作排序論述，並將喪葬禮俗禁忌作條列方式作解說，不過內容大多屬概論式沒有將問題說明的非常清楚。

透過以上十一本專書，研究可以很清楚的認識到，研究者目前所欠缺的是什麼，對於禁忌研究有了初步的認識，文獻回顧更提供給研究者有了新的方向。

貳、學位論文

在學位論文部份，研究者收集了：「一、張寅成著：《戰國秦漢時代的禁忌》，台北：國立台灣大學歷史研究所博士論文，1991。二、江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，台南：國立成功大學歷史語言研究所碩士論文，1992。」一共二本，細分如下：

一、張寅成著：《戰國秦漢時代的禁忌》，台北：國立台灣大學歷史研究所博士論文，1991。

依據作者書中所說，《戰國秦漢時代的禁忌》是根據在湖北雲夢睡虎地發現「日書」寫成，《戰國秦漢時代的禁忌》介紹了中國古代民間的時間方位宜忌的內容，包括生子；婚喪喜慶；衣、食、住、行；以及醫療與經濟活動等。對於禁忌研究方面，作者提出禁忌是人類社會共有的習俗，滲透到人類生活的每一個層面，其影響力致深且鉅，中國社會亦然。《戰國秦漢時代的禁忌》提及禁忌是民俗研究之一環，主要屬於社會生活史研究範圍，更提到「禁忌」一詞其實是在《漢書·藝文志》等中國古代文獻中已經出現，「禁忌」是屬於風俗習慣中的一種觀念，與道德意義上的「不許」有差別。

在喪葬研究方面，認為死亡是每個人生命過程的無法避免的終結，依據《戰國秦漢時代的禁忌》內容得知戰國秦漢時代生命禮俗有豐富，而比較複雜的各種時日禁忌，尤其是喪葬的時日禁忌，反映出戰國時代與東漢時代時日禁忌的不同面貌，《戰國秦漢時代的禁忌》並探討禁忌所及的地理分布與社會階層、禁忌與禮俗，認為禁忌是風俗的一環，並直接規範生活內容。作者借《淮南子》一文來論述禁忌唯有聖人所掌握的統治工具，與法令相提並論，充分顯示出禁忌對一般人民的規範力量與法令相當。戰國秦漢時期人相信觸犯時日禁忌諱招來鬼神的災禍，戰國秦漢時代的時日禁忌不侷限於某一階層，而廣泛的存在於每一個階層。最後，作者提到這樣重要的禁忌探索必須要更寬廣的視野，應該要注意禁忌產生

的術數與犯禁忌時避免災禍的方法即穰解等，才能得到禁忌的完整了解。這些研究有助於中國傳統時代文化的深入探討。

二、江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，台南：國立成功大學歷史語言研究所碩士論文，1992。

作者這篇論文主要是在研究春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究，對於禁忌研究者在研究動機也指出，禁忌為一社會風俗的現象，他是人們為了避免某種臆想的超自然力量或危險事物所帶來的災害，從而對某種人、物、言、行的限制或自我迴避。作者在文中曾說形容人類和禁忌的關係，就如同蜘蛛和他所編結的網的關係。蜘蛛為了生存，於是編織了蜘蛛網來獵取食物。但是，為了能捕捉到飛蟲，蜘蛛不得不靜靜地待在他所編織的網中，行動不得自由；相同地，禁忌也是人類為了趨吉避凶而創造出來的，他不但對於危害人身的事鉅有警示作用、迴避作用，而且在巫術範疇中還可以直接起到某種抵禦作用、遏止作用，已具保護的功能。可見禁忌對維繫人們的生活也有著一定的功效；然而，不可諱言的，忌禁也在某種程度上限制的人們的活動。

《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》對於禁忌的釋義。分別透過民俗學以及中國古代文獻中之記載，對於禁忌加以定義；此外，並敘述禁忌施行的原則與功能。在喪葬禁忌探討方面，內容主要是探討春秋、戰國時代，人們在死亡之前、喪禮與葬禮，以及葬禮後等時期之禁忌。作者在文中指出許多禁忌被春秋、戰國的知識份子義理化和道德化，併納入到禮的範疇，但是從其中仍可以發現許多禁忌的存在。作者在文中談論禁忌的功能時下了三個定義，1.自我保護的功能；2.行為規範的功能；3.社會整合的功能。從上述的三種禁忌功能來看，禁忌他除了有神秘的、迷信的內涵外，能具有許多科學的、道德的、以及倫理的因素。因此，當我們在面對禁忌時，能必須肯定其正面的意義，不可全盤的迷信、愚昧的視之。

以嘉義大林鎮為例

雖然只有兩本學位論文，但卻提供了很重要的參考方針，從事禁忌研究從哪些方面著手，對研究者而言提供了明確的方向。

參、單篇論文與期刊論文

在單篇論文與期刊論文的部份，研究者收集了：「一、徐福全著：〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉《民間信仰與中國文化國際研究會》，頁 141-166，1994。二、鄭志明著：〈禁忌文化的哲學省思〉《文明探索》第四十卷，2005，頁 31-50。」一共兩本，細分如下：

一、徐福全著：〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉《民間信仰與中國文化國際研究會》，頁 141~166，1994。

作者這篇文章〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉和本研究有息息相關，死亡是人生的終點，就感情而言，他是充滿悲哀與無奈，死亡所面對未來，截止目前為止仍是不可知甚至被認為是不存在的，死亡之禮-喪禮-在中國便成為所有生命禮俗當中，最重視也是最繁複之禮。本篇論文敘述了台灣民間喪葬禮俗中之禁忌，還有日常生活中因為喪葬禮俗所引起之禁忌，並論述台灣民間喪葬禮俗禁忌之種類、制化、轉變與消失，作者並說明台灣民間喪葬禮俗中之禁忌，在作者所蒐集歸納的範圍中約有一一一條，而日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌約有三十一條，兩者合一共有一百四十二條，其數量不可為之不多。作者並強調：「每一條禁忌都像將軍手中的一隻令旗，那麼喪葬禮俗以前者一一一支令旗為主力網，後者以三十一之令旗構成輔助網，兩張網子交錯之後就構成禁忌網，別的生命禮俗沒有比得上他的，這種高密度的禁忌網使得遭遇喪事者不需步步為營。」⁹¹這就是喪禮獨具抗變性的主要原因，禁忌一但多到構成網狀後，功能就特別容易強烈與持久之故。

二、鄭志明著：〈禁忌文化的哲學省思〉《文明探索》第四十卷，2005，頁 31-50。

本篇文章解釋禁忌文化透過人類學、民族學先來解釋何謂禁忌，再經由五位著名的學者(史密斯、弗雷澤、涂爾幹、韋伯、佛洛伊德等)的相關論點，顯示出

⁹¹ 徐福全，〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉《民間信仰與中國文化國際研究會》，頁 166，1994。

以嘉義大林鎮為例

不同的關懷重點與切入的主題，〈禁忌文化的哲學省思〉他的重點不是在討論西方有關禁忌的學派與理論，僅是在說明禁忌此一課題的活絡與多樣。作者接著透過《漢書·藝文志》來描述在中國文化的歷史傳承過程中，禁忌也是一種常見的文化現象，禁忌的神聖性是提升到天人交泰的宇宙論上，並將禁忌的文化內涵分為禁與忌兩部分來作為解釋。最後作者提出神聖性與道德性是禁忌一體兩面的，「是人性的文化本能，在超自然的神聖追求下，確立生命存在的道德價值，肯定主體能不斷地自我精神淨化與超越，人物質存有的形式離不開精神性的信仰安頓，具體行為活動是心靈的價值實現，禁忌反映的是整體生命的意志，經由自我動作的規範，呈現出人體自身存在與宇宙關係的自覺體證。」⁹²

徐福全著的〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉與鄭志明著的〈禁忌文化的哲學省思〉這兩篇文章屬於關鍵論文，〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉收集了各式各樣的禁忌，提供研究者宛如一幅繪畫的草稿，而〈禁忌文化的哲學省思〉將禁忌做了哲學式的說明，使研究者更容易找到正確的道路，也了解何為禁忌。

⁹² 鄭志明著：〈禁忌文化的哲學省思〉《文明探索》第四十卷，2005，頁48。

肆、地方志

地方志的部份，研究者透過文獻傳遞的工作，努力的收集到：「一、趙璞編：〈禁忌〉《嘉義縣志》卷八同胄志，嘉義：嘉義縣政府，1977，頁 94-96。二、趙璞編：〈喪葬〉《嘉義縣志》卷八同胄志，嘉義：嘉義縣政府，1977，頁 106-108。三、台灣省文獻委員會編：《臺灣省通志》卷八同胄志，台北：眾文圖書股份有限公司，1980。四、黃成助編：《臺灣采訪冊》，台北：成文出版社，1983。五、連雅堂編：〈喪葬〉《臺灣通史》卷二三風俗志，台北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1985。六、曾迺碩編：〈風俗〉《臺北市志》卷四社會志，臺北：臺北市文獻委員會，1988，頁 121-167。七、片岡巖著，陳金田譯：《台灣風俗誌》，台北：眾文圖書，1990。八、劉寧顏編：〈生活〉〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志，全一冊，臺灣：臺灣省文獻委員會，1993。九、陳文亮編：〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志，臺灣：臺灣省文獻委員會，1997，頁 106-114。十、周鍾瑄編：《諸羅縣志》，台北：文建會，2005。」一共十本，細分如下：

一、趙璞編：〈禁忌〉《嘉義縣志》卷八同胄志，嘉義：嘉義縣政府，1977，頁 94-96。

本篇記載嘉義地區禁忌，嘉義地區原住民以曹族為主，曹族畏懼精靈，崇尚命運，繁日常生活及重要禮儀，動觸禁忌。《嘉義縣志》記載了日常起居之禁忌、生命禮俗中之禁忌並包含喪葬，在喪葬方面記載：「忌自殺、溺死、被殺、誤死、屍埋室內，面須向西，忌他向。禁在家屋出入口及搗穀場埋葬，禁將武器殉葬，服喪者禁食豬、山羊肉、飲酒、禁飾美服，禁在埋葬未畢前就寢。」

《嘉義縣志》並記載祭儀及重要經濟行為中之禁忌、祭儀、巫術行為之目的物及法物之禁忌等，對於禁忌的描述僅有記載，並沒有做所謂解釋性之評論。

二、趙璞編：〈喪葬〉《嘉義縣志》卷八同胄志，嘉義：嘉義縣政府，1977，頁 106-108。

以嘉義大林鎮為例

在喪葬部分《嘉義縣志》記載台灣先住民族其死因與死類，並說明當時曹族不重醫藥衛生，節約飲食，不顧及營養，故其嬰兒死亡率甚高，《嘉義縣志》並記載臨終之處理，喪葬處理將屍體縛紮後，及邀請同氏之族人及母族，咸集喪家舉下葬禮。

〈喪葬〉《嘉義縣志》對於不得善終之屍，特別提到視為禁忌。

三、台灣省文獻委員會編：《臺灣省通志》卷八同胃志，台北：眾文圖書股份有限公司，1980。

將分別敘述台灣各民族之分布概況、固有物質文化包含生活方式、生活習慣與其生命禮俗死亡喪葬和其信仰之根據、祭儀之舉行方式。

同胃志為指漢族以外之所有台灣先住民族，亦即早於漢人落腳台灣之各族群，此等台灣先住族群，雖在人口數量上站本省人口之少部分，其體質、語言及社會文化特質卻相當獨特，不惟與漢文化迥然不同，糗先住民各族間的變異性極大，因而會購成本省多元文化社會不可缺的要素，要研究台灣殯葬禮俗禁忌，對於台灣的先住民族亦要有些微的了解以區分漢族和先住民族之文化和禮俗之不同，或者其互相影響下之產物。

四、黃成助編：《臺灣采訪冊》，台北：成文出版社，1983。

為不分卷，是清陳國瑛等十六人所探訪，為一田野調查之筆記，《臺灣采訪冊》大多記載星野、氣候、疆域、沿革、山形、水勢、城郭、記事、祥異、兵燹、職官、人物等項。是為考察台灣歷史與田野工作者不可缺少的一本經驗之書，作台灣史研究、台灣文化研究、台灣禮儀研究等必須要了解的。

五、連雅堂編：〈喪葬〉《臺灣通史》卷二三風俗志，台北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1985。

《臺灣通史》為連雅堂所撰寫文中有記載當時台灣喪葬儀式與流程，作者連雅堂詳細記載當時之情況以供後人研究參考。

六、曾迺碩編：〈風俗〉《臺北市志》卷四社會志，臺北：臺北市文獻委員會，1988，頁 121-167。

由於全台各地喪葬習俗雖有差異，但就整體流程架構並無太大差異，喪家在尊禮盡孝之餘，要誇耀世家及繁榮子孫，無不竭盡財力為之，《臺北市志》依照臨終、始喪、入殮、停柩、出殯、居喪、孝服、風水、墳墓、拾骨、禁忌、祭祀、祭祖等來詳加分類論述，對於喪葬禮俗所觸及的層面描述的非常清楚。

禁忌方面，《臺北市志》將禁忌視為民間俗信之一種，昔年民間之禁忌，現則因民智大開及社會型態之變遷，今人多以不在遵守。對於禁忌記載分為人體、衣物、食物、居住、動物、植物、器物、天象、祭祀、贈禮、行業、生育、婚姻、喪葬、疾病、其他等方面。《臺北市志》是台灣地方志裡記載最詳細的，因為如此研究者將其納入文獻參考範圍之內以供參考，關於喪葬禁忌方面可以拿來作為與嘉義縣當地禮俗作證之資料，參考其中異同之處。

七、片岡巖著，陳金田譯：《台灣風俗誌》，台北：衆文圖書，1990。

《台灣風俗誌》是光復以前日本學者在台灣研究的成果，在台灣研究上值得特別注目的著作，對台灣的研究是最有學術價值的第一手資料，在日本明治二十八年，也就是民國前十七年(西元一八九五年)據台之後，日本為了殖民方便並作為台灣實施之政策之參考，便立即展開調查台灣的風俗習慣，《台灣風俗誌》就是當時任台南地方法院檢查局通譯官片岡巖所著的台灣風俗誌，這是一部研究有關台灣舊有風俗習慣極具有價值的空前鉅著。

《台灣風俗誌》內容包含台灣人的生產、結婚、葬儀、年節、一日的起居、家屋、服裝、頭髮、裝飾品、纏足、食物、雜業、產業器具、善良風俗、階級、乞食、花柳界、戲劇、武術家、私刑、人口買賣、結拜、禮用帖、喜宴、商號、日用文字、音樂、雜念、大人遊戲、孩童遊戲、大人謎、小兒謎、遊戲韻文、笑話、滑稽故事、奇事怪談、對自然現象的觀念及迷信、對魂魄的觀念及迷信、對鬼怪的迷信、巫覡、驅邪及招福、儒教、佛教、道教、齋教、基督教、神明會、

以嘉義大林鎮為例

山胞的神明、中國古代的宗教觀念…等，對台灣的風俗作了非常詳細的說明，是研究台灣禮俗禁忌必定閱讀的一本書，在喪葬儀禮方面對各個程序都作了詳細的描述與解釋，《台灣風俗誌》對於研究者相關資料的文獻探討幫助甚大。

八、劉寧顏編：〈生活〉〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志，全一冊，臺灣：臺灣省文獻委員會，1993。

〈生活〉記載民間禁忌之項目、日常生活禮儀、禮俗之規範與禁忌之事項，並記述了許多其他相關之民間禁忌事項。

〈禮俗〉記載當時廣為流傳之喪葬禮俗，並論述台灣人民之價值觀，對宗教、信仰、生命禮俗、俗諺等都提出見解，對於喪禮之解釋認為死亡是自然現象，任何人都會死亡，世界上各民族都認為死亡是人從這個世界到另一個世界的一種歷程，因此都有隆重的儀式，希望藉此儀式以便達到對這個世界所作所為做個圓滿的終結，並對另外一個世界有好的開始。

九、陳文亮編：〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志，臺灣：臺灣省文獻委員會，1997，頁 106-114。

臺灣省包含台灣各縣市，《重修臺灣省通志》記載：「死亡乃是自然之現象，任何人都會死亡，死亡是人從這個世界到另一個世界的一種歷程，所以都會有隆重的儀式，希望藉由此儀式以便達到對這個世界做個圓滿的終結，並對另外一個世界有好的開始，這樣的儀式我們稱之為喪禮。」⁹³對於喪葬禮俗的記載從臨終、入殮、奠弔與出殯、安葬、葬後禮、喪服與喪期等分別描述，用較為概論式的描述大範圍所經歷的過程與處理方式是《重修臺灣省通志》所記載的方式。

十、周鍾瑄編：《諸羅縣志》，台北：文建會，2005。

本研究為殯葬禮俗禁忌研究以嘉義大林鎮為例，諸羅縣即嘉義舊地名，故研究嘉義地區必須要對諸羅縣志有所了解與熟悉，《諸羅縣志》記載到當時婚姻喪

⁹³ 陳文亮編：《重修臺灣省通志》卷三住民志禮俗篇，臺灣：臺灣省文獻委員會，1997，頁 106-114。

祭，可提供給研究者作為史料考察之工作，《諸羅縣志》並記載到雜俗的部分，民間雜俗多為流傳，很多只知其果而不知其因，藉由史料之考察可以清楚得知，雜俗沿革。

有了這些地方志的驗證，對於論文內容的論述，猶如身體的骨幹一般，支撐起整篇論文，透過歷史脈絡的分析與內容的探討，提供了殯葬禮俗禁忌的歷史證據，沒有什麼論述比歷史事實的證明來的真實來的準確，地方志就是本篇論文最重要的角色。

第五節 殯葬與禮俗相關文獻回顧

研究者在此將探究殯葬禮俗(風俗、習俗)、喪禮、死亡文化等研究文獻，並分成：壹、專書；貳、學位論文；參、期刊論文；肆、工具書；伍、經典註譯書等五類來作說明。(首先依照出版年代順序排列，再依照姓名筆劃作排列)

壹、專書

關於專書部份，研究者收集了：「一、林明義著：《台灣冠婚葬祭家禮全書》，台北：武陵出版社，1995。二、陳瑞隆、魏英滿著：《台灣喪葬習俗原由》，台南：世峰出版社，1997。三、徐吉軍著：《中國喪葬史》，南昌：江西高校出版社，1998。四、松濤弘道著，許縈譯，《世界喪禮大觀》，台北：大展出版社，1998。五、姚漢秋著：《台灣喪葬古今談》，台北：臺原出版社，1999。六、徐福全著：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：徐福全自印，1999。七、鄭曉江著：《中國死亡文化大觀》，南昌：百花洲文藝出版社，1999。八、王增永、李仲祥著：《婚喪禮俗面面觀》，濟南：齊魯書社，2001。九、楊炯山著：《喪葬禮儀》，台灣：竹林印書局，2002。十、李秀娥著：《祀天祭地-現代祭拜禮俗》，台北：博揚文化，1999。十一、李秀娥著：《台灣傳統生命禮儀》，台中：晨星出版，2003。十二、周慶芳、洪富連、陳瑤塘、黃文榮、鍾進添著：《台灣民間殯葬禮俗》，高雄：復文圖書，2005。」一共十二本專書，細分如下：

一、林明義著：《台灣冠婚葬祭家禮全書》，台北：武陵出版社，1995。

先界定台灣的民族性合一般信仰的觀念，台灣與中國大陸之間的關係，台灣人詛呪(立誓)觀念、風水說，並從出生冠婚葬祭等習慣作探討，在葬禮部分探討台灣人死亡的觀念，接著從搬舖、運棺、討債子的觀念和屍體處理、遺囑和託孤、分手尾、死亡當時的處理、腳尾飯、腳尾紙、號哭、哭路頭及其由來、過小橋、驚貓、報外祖、接外祖…幡仔、抽壽…割鬮、葬式、葬期、喪家準備的贈物、乘

孝娶、迷信過番、風水、和風水有關的人、寄飯、起飯、過王、答紙、乃至掃墓、拾骨、吉葬、有應公等作探討說明。

二、陳瑞隆、魏英滿著：《台灣喪葬習俗原由》，台南：世峰出版社，1997。

書中記載許多殯葬禮俗，用遣顯易懂的字句論述著台灣殯葬禮俗的源由，《台灣喪葬習俗原由》內容也探討喪葬禁忌中的傳說及雜俗，並提供喪禮中的各種名詞之正解，在喪禮儀節流程中還附上流程表以供參考，《台灣喪葬習俗原由》可以說是殯葬從業的專書，研究殯葬禮俗「禁忌」者也是必定要熟悉。

三、徐吉軍著：《中國喪葬史》，南昌：江西高校出版社，1998。

欲研究殯葬禮俗「禁忌」不可以不知道殯葬禮俗其歷史演變的過程，《中國喪葬史》對於喪葬的起源、葬法、喪葬習俗、制度都有所研究論述，並且討論喪葬禮俗的新舊並用、傳統喪葬禮俗的延續與改革，對於傳統的厚葬制度，春秋戰國時期諸子的薄葬觀都有作探討，殯葬禮俗禁忌需要探討的面向實在是相當的廣泛，所以要蒐集的資料也是相當的豐富，更需要歷史資料當作藍本，不管是橫向還是縱向的資料蒐集，都是研究者所需要費心經營的。

四、松濤弘道著，許儵纓譯，《世界喪禮大觀》，台北：大展出版社，1998。

雖說本研究是研究台灣的殯葬禮俗禁忌，對於世界喪禮也是不可不知的，對於每一個地方的喪禮民情風俗也要有所了解，《世界喪禮大觀》對於世界喪禮的介紹先分，「亞洲、南太平洋、非洲、中東、歐洲、俄羅斯、北非、南美」等地區探討，而《世界喪禮大觀》比較像介紹一個地區的民情風俗，在政治上、歷史上、宗教上作區分，談論到一個民族的特性以及所特有的殯葬行為模式，對於研究殯葬禮俗禁忌有提高眼界，了解更多元化的影響因素，對於在作殯葬禮俗禁忌的研究上，文獻方面增加了更多更豐富的資訊。

以嘉義大林鎮為例

五、姚漢秋著：《台灣喪葬古今談》，台北：臺原出版社，1999。

「生、老、病、死」乃人生必經之過程，而「死」乃是人生的終結，對於喪葬禮節的探討《台灣喪葬古今談》可以說是多多用心，很多喪葬儀節在今日以不復用也不適用，有些人還盲目遵守，如果沒有作到儀禮，心中就會產生莫大的恐懼，深怕亡者怪罪招致禍端，本書就是有這功用，將台灣喪葬古今之儀節作一探討，並在文後討論台灣民間奇談風水之事、兄弟繼死、冥婚等事，對研究禁忌迷信頗所幫助。

六、徐福全著：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：徐福全自印，1999。

將台灣民間「傳統」喪葬儀節研究的非常透徹清晰，徐福全在研究動機與目的指出，「我國以禮樂著稱，蓋歐西諸國僅有所謂風俗習慣而無成文之禮儀規範。風俗習慣成於社會群眾之約定俗成，且或因山川地理環境之不同而互異，或以時移世異而隨之改變，而政治體制之改變亦或導致風俗習慣之改變。」⁹⁴徐福全在本論文研究台灣民間傳統喪葬儀節包含台灣省二十一縣市及台北、高雄兩市，對於本研究《殯葬禮俗禁忌-以嘉義縣大林鎮為例》有所幫助，對於嘉義當地相關方面的田野調查資料，研究者可以當作佐證參考文獻資料，而《台灣民間傳統喪葬儀節研究》的敘述從「養疾慎終、沐浴殮殯、殮後迄葬前一日、葬日、葬後迄辯紅、拾骨與吉葬」並探討台灣民間傳統喪葬儀節之特色，演變之原因，可以說是台灣民間傳統喪葬儀節的大百科全書。

七、鄭曉江著：《中國死亡文化大觀》，南昌：百花洲文藝出版社，1999。

《中國死亡文化大觀》顧名思義就是在探討死亡文化，文中將死亡文化探析分作「死亡觀念、人物、樣式、葬法、禮俗、歸宿、祭祀」等來作探討；對於死亡禁忌說明怎麼樣子的死會產生怎樣的解果；對於死亡的葬法提出很多的描述，「土葬、火葬、崖葬、樹葬、複合葬、甕棺葬、奇形怪狀的葬式」；對於死亡的

⁹⁴ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：徐福全自印，1999。

禮俗也作資料選集，並討論喪葬禮俗的由來、喪葬禮俗的活動、治喪禮俗的程式、調喪期間的規矩；並討論死亡祭祀的「原因、祭祀之用品、祭文、儀式、死亡祭祀之禁忌與死亡祭祀之意義」都作了詳細的探討，對於研究殯葬禮俗禁忌也是必須要了解到的知識。

八、王增永、李仲祥著：《婚喪禮俗面面觀》，濟南：齊魯書社，2001。

將婚喪禮俗作全盤式的分析，《婚喪禮俗面面觀》像是透過 Q&A 的模式來寫成，例如文中所設問題「土葬為何是古人的首選葬式？什麼叫俯身葬？什麼叫屈肢葬？怎樣進行招魂儀式？為何要讓兒女們守靈？…等」問題都作了合理的解釋，欲從事研究殯葬禮俗「禁忌」的研究者們一定要深入了解才可以，很多的迷信與禁忌都是在事情不明究理的情況下姑且信之，婚喪禮俗面面觀就是有畫龍點睛的妙處，將大家一知半解的問題解釋釐清，而且文中所解釋的問題透過史料作為佐證，並非作者空談推測。

九、楊炯山著：《喪葬禮儀》，台灣：竹林印書局，2002。

本書是為《喪葬禮儀》，在探討台灣現有的喪葬禮儀與傳統所規定的儀節，本書解釋了喪禮的要件、禮與俗、禮的要件、喪禮的功能、禮俗變異功能的影響因素，喪事的概念、對於死亡的認知、臨終之處理、喪家門制、喪事發生後準備事宜、殮、居喪期間及作七、墓地的選擇或納骨塔、治喪工作、訃告、喪事服制、喪服區別、喪服等級、靈堂的各项佈置、告別式的程序與儀式、乃至安葬制除靈各項儀節，《喪葬禮儀》對於喪葬禮儀作了非常詳細的說明，讓研究殯葬禮俗禁忌者可以排除更多非禁忌事宜，釐清問題的真相，將有更系統的來做研究探討。

十、李秀娥著：《祀天祭地-現代祭拜禮俗》，台北：博揚文化，1999。

李豐楙在序中就有談論到：「中國自周公制禮作樂以來，歷來就擁有極為悠久的祭祀傳統，上自天子下至黎民百姓皆在一套豐富的祭禮傳統下生活了數千年。這種祭祀文化也蘊藏了中國人對於天地神祇與自然山川日月星辰等的神秘認知，以及如何崇祀以獲致生活安泰、和樂安順悠久的祭祀禮俗的傳承，絕非『迷

以嘉義大林鎮為例

信』兩字便可以抹煞，我們因該如孔子一樣入太廟每事問，即應以寬厚、謙卑的態度，來瞭解歷代祖先祭祀文化中所反映出來的知識和智慧。」

《祀天祭地-現代祭拜禮俗》可供民眾了解台灣漢人的傳統民俗信仰觀念以及其內含之所在，更介紹從事祭拜行動前應有的基本認知和對於生命禮儀的祭拜、喪禮的流程，並提供其儀式之由來簡介及祭拜之供品金銀紙錢以及禁忌肢解說。

十一、李秀娥著：《台灣傳統生命禮儀》，台中：晨星出版，2003。

《台灣傳統生命禮儀》是以人生的過關儀式來作撰寫，生命禮儀是人一生中最重要之關卡，生命禮俗隨社會變遷、甚或消失，但這些習俗卻是百姓日用而行之久遠的，一但消失或被取代可能就此不見，《台灣傳統生命禮儀》的作者李秀娥是一位有心人，多年來投身於漢人民俗研究，《台灣傳統生命禮儀》探討台灣漢人傳統生命禮儀的淵源、台灣漢人生命禮儀中的生命觀、並討論台灣漢人有關生命禮儀的祭祀用品需知、在生命禮儀的內容方面討論了人生的四個階段，其中關於喪禮部分從死亡的那一剎那起開始探討生命的禮俗，臨終、發喪、治喪、殯禮、葬禮、居喪、除喪、檢古等利用文字敘述加上圖片作解說，使得讀者可以輕易的了解到內容，研究者對於《台灣傳統生命禮儀》所提供的文獻有所幫助、對於研究者跑田野時可以當作比對佐證之料。

十二、周慶芳、洪富連、陳瑤塘、黃文榮、鍾進添著：《台灣民間殯葬禮俗》，高雄：復文圖書，2005。

《台灣民間殯葬禮俗》算是殯葬學領域的專書，本書除了介紹殯葬禮俗的發展，亦包括各宗教的殯葬禮儀做法，臨終關懷與悲傷輔導技巧及遺體處理及美容說明，另外亦將台灣地區殯葬禮俗流程、陰宅風水、殯葬擇日、殯藏文書籍殯葬政策與法規作了詳細的介紹，對於不良的殯葬觀念及做法，可以發揮導正的功能，《台灣民間殯葬禮俗》對於殯葬剋擇宜忌有作詳細的敘述說明與探討。

本篇論文是屬於殯葬禮俗相關研究領域，對於此領域近年來的專書，研究者一併收集完整，透過文獻回顧可以發現前人所累積的成果，研究者可以省下許多無謂的時間，去做大海撈針式的搜索，就可以了解到殯葬禮俗相關研究的內容。

貳、學位論文

本論文在學位論文方面，收集了有：「一、姜寶河著：《當代台灣殯葬儀式擬態變遷研究》，台北：世新大學，社會發展研究所碩士論文，2002。二、林幸穎著：《民眾對於殯葬資訊的認知與需求之研究-以宜蘭市民為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。三、陳明莉著：《鹿港喪葬禮俗研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。四、林駿華著：《馬祖喪葬禮俗研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。五、曹聖宏著：《台灣殯葬業企業化公司經營策略之各案研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。六、謝坤欣著：《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，2003。七、陳繼成著：《台灣現代殯葬禮儀師角色之研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。八、林龍溢著：《喪葬儀式在太平間之實踐》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2004。九、鄒輝堂著：《從儀式與生計看殯葬改革對傳統殯葬從業人員的影響-以南投地區為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2004。十、孔維愉著：《殯葬禮儀服務人員之人格特質、殯葬管理條例知覺、工作生活品質、專業承諾、工作倦怠、工作士氣與留職意願之關聯性研究-以台北市殯葬禮儀服務人員為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。十一、黃芝勤著：《台灣殯葬禮儀人員執業現況之研究-以中部地區為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。十二、謝雯嬋著：《佛教助唸對喪親者悲傷療癒影響之探討》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。十三、龔萬侯著：《牽亡歌陣儀式意涵之探討-以台南地區為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。」一共十三本學位論文，細分如下：

一、姜寶河著：《當代台灣殯葬儀式擬態變遷研究》，台北：世新大學，社會發展研究所碩士論文，2002。

以土葬對火葬儀式的變動作爲社會發展研究，並透過社會發展理論作爲分析，並研究死亡、禁忌、儀式和討論火葬流行的原因，在葬禮儀式擬態與滌情的相關研究方面認爲：「喪禮是交雜感情與埃具的複雜之文化現象，對於死者有著愛憐哀傷的感情，又由於對於面對死亡的恐懼，因此有拒次的心理。」在研究階論部分更提出現代都會區民眾對於喪葬儀式的看法，對於本研究也是很有幫助，可以知道現在民眾對於殯葬的態度又是怎麼一回事。

二、林幸穎著：《民眾對於殯葬資訊的認知與需求之研究-以宜蘭市民爲例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。

民眾對於殯葬資訊的需求爲何？許多民眾對於殯葬相關的知識是無知的，透過《民眾對於殯葬資訊的認知與需求之研究-以宜蘭市民爲例》可以初步的認知到民眾的需求，站在殯葬改革立場的相關代表，應該如何的去積極推廣殯葬的資訊，如何協助民眾殯葬活動的進行，如何輔導殯葬業者提升服務品質與競爭力，《民眾對於殯葬資訊的認知與需求之研究-以宜蘭市民爲例》提供了這方面的知識教導，使民眾可以藉由此研究在面對殯葬活動時，能化被動爲主動，了解所需要的殯葬活動消費，做出屬於自己的殯葬選擇與決定。

三、陳明莉著：《鹿港喪葬禮俗研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。

提供了古代喪葬禮俗的研究和現代喪葬禮俗的研究以全國性和區域性研究作爲代表，並對於臨終、殮、殯、葬、祭祀等做問題與討論。喪葬禮俗古代和現今在人、事、時、地、物上已經有所差異，是否還是非得要遵照古禮才是最正確的這有待檢討，許多的禮俗造成對死者不敬，對死者家屬背上莫須有的罪名，人死了還需被受不正確的指責，這樣的禮俗還需要遵守嗎？研究喪葬禮俗提出新義，能夠讓亡者覺得親人的關懷與溫馨才是重點。《鹿港喪葬禮俗研究》與本研究《殯葬禮俗禁忌研究-以嘉義大林鎮爲例》所立意的出發點同出一轍，廣泛的

以嘉義大林鎮為例

讓一般民眾透過殯葬禮俗做法與意義的了解，當遇到問題時民眾就知道如何去做，才不至於手忙腳亂。

四、林駿華著：《馬祖喪葬禮俗研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。

其實國內研究喪葬禮俗以馬祖為例算少之又少，比較少人會去了解馬祖地區和台灣本島有何不同，十里不同風百里不同俗馬祖與台灣本島相差甚遠，透過《馬祖喪葬禮俗研究》可以讓研究者更容易了解到馬祖喪葬禮俗與台灣當地有何不同之處，同樣都屬於以一個地方當作例子來研究喪葬禮俗，研究者可以藉由這篇文章所蒐集到的相關之訊，當作前車之鑑小心研究調查，藉由相似的模式作為詮釋的方式，來表述不同的風貌，避免犯相同的過錯，站在前人的肩膀上向前邁進。

五、曹聖宏著：《台灣殯葬業企業化公司經營策略之各案研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。

殯葬企業在國內總是帶領殯葬改革的風潮，對於台灣殯葬業企業化公司，它的公司經營策略要有所了解，殯葬禮俗禁忌會因為大公司的變動，而使得地方區域的禮俗風俗也會有所改變，一些禮儀師南南北北的調來調去，不一定堅守同一個區域十年、五年甚至只有二年以上，這會使得將各地習俗、風俗搬動帶來帶去，要去區分避免此種現象的產生，殯葬業企業化公司經營策略就必須注意與了解到，殯葬業企業化公司如何去訓練自己的員工相關知識，要知道台灣人不一定是居住在北部就使用北部的儀式，有可能他是後來居住在北部而本身是南部人遷移上來的，他有可能需要使用的是南部的禮儀與風俗，這其中要如何去拿捏、做判斷是很重要的，這也是要研究殯葬相關的研究者必須去注意、了解到的。

六、謝坤欣著：《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，2003。

謝坤欣的這篇論文透過宗教社會學有關神聖與世俗的研究，來作為探討佛教喪葬儀式與當代台灣殯葬發展，對於宗教信徒而言，其所辦理的喪葬儀式正式一場場神聖與世俗的交融及張力，《神聖與世俗-從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展》這篇文章並透露出，台灣現今的殯葬改革在有心人士的推動之下，已經慢慢的擺脫既有的污名化及原罪，並建立公開、透明的管理機制，顯然的在現行的殯葬發展面對窘境，來一場絕地大反攻起死回生的攻防戰，原本主要的問題包括：「殯葬問題未真正受到政府高層的重視、殯葬管理層級過低、組織疊床架屋、殯葬行政系統多頭馬車、官僚體系無法吸收人才、硬體設備不足、殯葬紅包文化與政風貪瀆的拉扯、民眾對於死亡的禁忌和無知、喪葬儀式和生命禮儀的邊垂等。」⁹⁵作者並建議公部門在主導殯葬發展時，除了以活人(治喪家屬)需求為主體外，應建立以亡者為喪葬主角的服務觀，並加強以人為本的生命教育。

七、陳繼成著：《台灣現代殯葬禮儀師角色之研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。

《台灣現代殯葬禮儀師角色之研究》定位了台灣現代殯葬禮儀師之角色，使社會大眾對於禮儀師有正確的認識，並不像先前外界殯葬業禮儀師定位不明一團混亂的景象，殯葬禮俗有賴殯葬禮儀師的協助與建構，在從事殯葬服務的同時將台灣現代殯葬禮俗傳達給大眾認知，並解釋殯葬禮俗的原由，台灣現代殯葬禮儀師角色作者將其定位為：「教育 1.孝道的宏揚者 2.正確生死觀的推廣者 3.殯葬儀節的指導者；業務 1.治喪專業者 2.社會資源協尋者 3.殯葬用品及設施的仲介者；社會 1.殯葬政策的宣導者 2.喪俗的改革者 3.殯葬志工；心理 1.輔導者 2.陪伴者 3.協調者。」《台灣現代殯葬禮儀師角色之研究》提供給從事殯葬相關研究人員很好的指導與研究參考方向。

八、林龍溢著：《喪葬儀式在太平間之實踐》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2004。

⁹⁵ 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，2003。

以嘉義大林鎮為例

太平間也是一個充滿禁忌神秘色彩的地方，因為太平間環境屬於封閉性質，又是常接觸到往生者，往往醫院的太平間總是在陰暗的地下室，由於國內殯葬改革使得太平間有很多業者進駐其中，也將以往恐怖陰森的太平間給打造成五星級甚至六星級飯店的形式，給一般社會大眾完全不同的感受，所呈現出來的樣式變成莊嚴肅穆，對往生者有受尊重的感覺。

對於處理喪葬的第一線「臨終」，太平間似乎隱含著許許多多的神秘面紗，作者的《喪葬儀式在太平間之實踐》教導了大眾喪葬儀式「前」階段工作，如何處理遺體、運送與助唸儀式，在太平間「接體流程」病房接體前的準備、治病房內接體之程序、移靈時與遺體之處理、喪葬過程中之助唸儀式。醫院提供往生場域的意義建構，由禮儀公司進駐醫院太平間之特性，作者在此將其中所面臨到的問題抽絲剝繭，將其神秘禁忌的地方給呈現出來讓世人悉知。

九、鄒輝堂著：《從儀式與生計看殯葬改革對傳統殯葬從業人員的影響-以南投地區為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2004。

研究殯葬深入田野，當然要了解殯葬業者之間的互動，知此知彼百戰百勝，殯葬改革對傳統殯葬從業人員的影響何在？生前契約造成喪葬價格的問題，對於傳統的殯葬從業人員的背景與認知，在執行宗教殯葬儀式時，殯葬從業人員的角色又是如何？從本文大致可以了解，台灣先前因為經濟富裕而開始商品化，致使整個殯葬環境質變，變成社會亂源之一，《從儀式與生計看殯葬改革對傳統殯葬從業人員的影響-以南投地區為例》針對政府推動殯葬改革中的「儀式與生計」議題對殯葬從業人員的影響程度與以探討。

十、孔維愉著：《殯葬禮儀服務人員之人格特質、殯葬管理條例知覺、工作生活品質、專業承諾、工作倦怠、工作士氣與留職意願之關聯性研究-以台北市殯葬禮儀服務人員為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。

《殯葬禮儀服務人員之人格特質、殯葬管理條例知覺、工作生活品質、專業承諾、工作倦怠、工作士氣與留職意願之關聯性研究-以台北市殯葬禮儀服務人員為例》先探討國內研究殯葬領域相當廣泛，內容包括：「1.研究喪葬儀式本身；2.我國古代經典書籍中喪葬理的精神與思想；3.殯葬設施；4.陪葬品與陵墓；5.喪葬音樂；6.生前契約 7.殯葬管理等相關研究。」在這麼廣泛的領域裡缺乏讓研究者了解殯葬從業人員的基本資料，要研究殯葬禮儀禁忌前需要先了解從事殯葬相關工作的人員之人格特質與其殯葬管理條例知覺、工作生活品質、專業承諾、工作倦怠、工作士氣，否則研究者訪談了一位對工作沒有意願、服務不專業、工作倦怠、工作士氣與留職意願低迷的人員，是否可以蒐集到正確的相關訊息，這篇文章提給研究者了解殯葬從業人員的相關訊息，可以在進入田野場域更容易掌控資料訊息的判讀。

十一、黃芝勤著：《台灣殯葬禮儀人員執業現況之研究-以中部地區為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。

《台灣殯葬禮儀人員執業現況之研究-以中部地區為例》題供我國殯葬禮儀人員的入行背景、養成過程、工作價值觀、工作壓力、執業角色自我定位以及工作內容重要度知覺的現況，並探討出我國不同殯葬從業人員背景變項對工作價值觀、工作壓力、執業角色自我定位以及工作內容重要度知覺上的差異情形與重要度知覺的關係。提供給相關殯葬研究方面的研究者，對於台灣殯葬禮儀人員執業現況能有所瞭解。

十二、謝雯嬋著：《佛教助唸對喪親者悲傷療癒影響之探討》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。

殯葬處理的過程中往往要借助宗教來安撫民眾情緒，佛教助唸儀式對於悲傷療癒之幫助對於親人死後去處的解說及引導形成一個「可以想像的死後存在」，幫助對於親人「生死意象轉換」維持關係連結，並給予幫助親人傳達生死情感的通道，並提供喪痛時的社會支持，以重唸的形式利用宗教力量可以安定轉換家屬

以嘉義大林鎮為例

的悲痛，使家屬提供悲傷輔導的益處。研究《佛教助唸對喪親者悲傷療癒影響之探討》提供給我們相關研究者清楚了解到家屬在此時需要接受何種幫助與協助，研究者們要將研究家屬設為研究對象時，需要思考到哪些地方是值得注意。研究殯葬禮俗禁忌也需要將家屬設為受訪對象，《佛教助唸對喪親者悲傷療癒影響之探討》正可以提供給研究者做完研究時的參考。

十三、龔萬侯著：《牽亡歌陣儀式意涵之探討-以台南地區為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。

牽亡歌陣是殯葬禮俗儀式中很特別的民俗表演，目前牽亡歌陣大多流行於濁水溪以南的雲林嘉義台南高雄屏東等地，研究牽亡歌陣無庸置疑的要先了解台灣傳統喪葬禮儀，並蒐集牽亡歌陣的相關研究資料文獻，《牽亡歌陣儀式意涵之探討-以台南地區為例》做的相當完整的資料蒐集並提供田野照片作為參考資料，

《牽亡歌陣儀式意涵之探討-以台南地區為例》不僅分別敘述了各地區牽亡歌陣儀式的不同，並探討其儀式流程的內容與意涵，雖然牽亡歌陣儀式屢遭受殯葬改革人士的踏伐，認為牽亡歌陣儀式是奢侈、荒謬的低俗殯葬文化的表現，作者秉持公正無偏見的科學視界來研究這個問題，並提供牽亡歌陣儀式的起源、出現地點、使用場合、宗教的思想與背景安排在喪禮中的目的，《牽亡歌陣儀式意涵之探討-以台南地區為例》提供了讓後續研究殯葬禮俗的研究者有了對於牽亡歌陣儀式的認知。

學位論文是非重要的，透過回顧前輩們論文寫作的重點，可以看到自己所欠缺的地方，並注意不要犯到相同的錯誤，還可以吸收到更多的知識，以增加本論文研究結果的準確度與精彩度。

參、期刊論文

研究者收集了：「一、王順民著：〈台灣生死服務的另類思考〉《社區發展季刊》第六十九期，2003，頁 30-45。二、徐福全著：〈台灣殯葬禮俗的過去、現在與未來〉《社區發展季刊》第六十九期，2003，頁 99-108。」一共二篇，細分如下：

一、王順民著：〈台灣生死服務的另類思考〉《社區發展季刊》第六十九期，2003，頁 30-45。

扣緊論述殯葬生死服務的相關概念，使得在相關概念內的陳述像宗教、殯葬民俗禮制、殯葬服務等等，各自的操作性定義及其相與對應的論述意涵。死亡是人生的終止，而為人子女的哀慟，也是人之常情，儒家特別重視喪葬而制定出有所謂的喪禮。不論是禮制的根本大法還是禮俗的現實意義，在長輩生前盡孝和死後著喪服祭祀他，一值都是國人生活秩序禮重要的倫理常規。就此而言，殯葬禮至除了作為一項後代子孫的集體記憶以外，還兼具有革新與轉化的教育性意義，也就是說，攸關到殯葬生死服務的另類思考，將是一種同時涵括宗教的、人文的以及市場的。

二、徐福全著：〈台灣殯葬禮俗的過去、現在與未來〉《社區發展季刊》第六十九期，2003，頁 99-108。

在推動殯葬改革這一、二十年來台灣的殯葬禮俗不論是在硬體方面、軟體方面，都發生了不少改變，〈台灣殯葬禮俗的過去、現在與未來〉就是要先去探討過去才有辦法欲知現在與未來，這篇論文從台灣殯葬文化的過去歷史淵源談起，除了可以追本溯源外，也利於今昔之比較。研究殯葬禮俗禁忌也必須了解到台灣殯葬禮俗的過去、現在與未來，這篇文章恰巧有此功能，作者二、三十年的功力因為田野調查走遍台閩十分之九以上的區域，對於台灣殯葬禮俗的過去、現在與未來有很透徹的了解，對於研究者的幫助甚大。

以嘉義大林鎮為例

關於這兩篇期刊，裡面談論到殯葬研究領域的現況與生死服務的未來展望，對於撰寫殯葬禮俗相關研究領來說，對於歷史與現實情況都是很重要的，這兩篇文章就告訴研究者現今的情況為何。

肆、工具書

研究殯葬禮俗必需要有工具書的幫忙，殯葬禮俗研究經常會接觸到台灣俗諺，研究者在這收集到：「一、洪惟仁著：《台灣禮俗語典》，台北：自立晚報社，1986。二、申士焄、傅美琳著：《中國風俗大辭典》，台北：國家出版社，1999。」一共兩本，細分如下：

一、洪惟仁著：《台灣禮俗語典》，台北：自立晚報社，1986。

要研究台灣殯葬禮俗禁忌，就要先將台灣禮俗裡固有的詞語問題，給先搞清楚才可以，《台灣禮俗語典》討論了台灣「河洛語」的歷史與音韻結構，並用正文符號說明，對於台灣禮俗儀節所需要用到的詞語都有說明、解釋，不管是在喪葬儀節的過程所說的話所用的詞，都有用台語及國語雙語來作解釋意義，對於研究台灣殯葬禮俗禁忌會常接觸到台語，有時候，就語音上聽大概可以知道其意思，但不能完整的作出正確的解釋，本書就是有這個功能，能夠提供給研究者當作參考，可以算是研究方面的工具書。

二、申士焄、傅美琳著：《中國風俗大辭典》，台北：國家出版社，1999。

《中國風俗大辭典》收錄與「風俗」相關的條目五百有餘，本書編寫不同一般的辭書，一般辭書不外按筆劃立條目作簡要解釋，《中國風俗大辭典》將「中國風俗」分作婚嫁、喪葬、節令、習俗、飲食、遊藝、禮儀、世情、服飾、人事等十類，依類統其條目，每條說明一事，每事必考其源流，爬梳其沿革異同，且已逸聞瑣事、戲曲小說所呈現者相為印證，以資其趣味，在「喪葬」部分從屬續招魂、沐浴、飯含…七星板、五服、哀杖、銘旌、神主、紙錢、明器、執紼、輓歌、摔盆、懸棺葬、殉葬、墳墓、七七、斷七…等作了非常詳細探討，《中國風俗大辭典》作為學術的參考，亦可作為豐富知識的寶庫。

這兩本工具書內容豐富，很多艱難的台與詞彙都有收入，甚至連一些俗諺也有收納進去，甚至關於殯葬禮俗的俗諺也有解釋。

伍、經典註譯書

研究禮俗必定要從經典著手，由於研究者不是中文科系出身，對於一些較為艱澀的生難字，必須倚靠經典註譯書的幫助，在這裡研究者收集到：「一、姜義華註譯：《新譯禮記讀本》，台北：三民書局，1997。二、李學勤編：《十三經注疏-儀禮注疏〈凶禮〉》，台北：台灣古籍出版，2001。」一共兩本，細分如下：

一、姜義華註譯：《新譯禮記讀本》，台北：三民書局，1997。

《禮記》一書是由四十九篇文章所構成，最早對這些文章加以分類的是劉向的《別錄》。依據鄭玄《三禮目錄》轉述，劉向的《別錄》將《禮記》所選錄的四十九篇文章分成十一類：「一、通論，十六篇；二、制度，六篇；三、喪服，十一篇，四、祭祀，四篇；五、吉事，六篇；六、吉禮，一篇；七、明堂陰陽，一篇；八、明堂陰陽記，一篇；九、世子法，一篇；十、子法，一篇；十一、樂記，一篇。」其中有關喪、祭之記載為二、制度，六篇；三、喪服，十一篇，四、祭祀等三類，制度類有關喪、祭之記載包含〈曲禮〉上下；三、喪服類包含〈曾子問〉、〈喪服小記〉、〈雜記〉上下、〈喪大記〉、〈奔喪〉、〈問喪〉、〈服喪〉、〈問傳〉、〈三年問〉、〈喪服四制〉；四、祭祀類包含〈郊特牲〉、〈祭法〉、〈祭義〉、〈祭統〉。⁹⁶

元代吳澄《禮記纂言》，對四十九篇文章做了一個新的分類分為一、通禮、喪禮、祭禮、通論，吳澄這一分類將〈檀弓〉上下、〈大傳〉歸之於喪禮部分糾正了劉向之失當。

高明《禮記概說》提出一個新的分類，將四十九篇文章分成通論、通禮、專禮三大類，其下又分為若干小類：其中專禮部分包含喪禮、祭禮，高明這一分類，眉目清晰，也較劉向、吳澄等更準確。⁹⁷

⁹⁶ 劉向這一分類，通論與制度屬於綜論，〈喪服〉、〈祭祀〉、〈吉事〉、〈吉禮〉、〈明堂陰陽〉、〈明堂陰陽記〉、〈世子法〉、〈子法〉、〈樂記〉屬於分論。〈檀弓〉上下十之八九都與喪禮有關，只有十之一、二涉及其他各禮，移置喪服應更適宜，〈大傳〉記祭法、服制、宗法，更進於制度。

⁹⁷ 見《高明文輯》上冊，第437-438頁。

而戴聖或其他在將四十九篇過去的文獻編纂分〈曲禮〉上下、〈檀弓〉上下、〈王制〉、〈月令〉、〈曾子問〉、〈文王世子〉、及〈禮運〉、〈禮記〉、〈郊特牲〉、可視為禮記第一篇。〈曲禮〉上下列出祭祀、凶禮、賓禮、軍禮、嘉禮的各種儀文。〈檀弓〉上下則以各歷史人物的行為說明喪禮及其他禮儀究竟如何，〈王制〉列述封建、授田、巡守、召覲、喪祭、田獵、學校、刑政等制度，這是確立冠、婚、喪、祭、鄉、相見六禮和父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客七教，這一編可以被視為做五禮乃至六禮通述與綜論。

第二編一組文章分述各類禮儀、各種行為規範，〈喪服小記〉專述喪事中服飾的特殊要求；〈大傳〉由服飾之制度而兼及祭法、宗法；〈雜記〉上下與〈喪大記〉專述居喪之禮而祭法、祭義、祭統，則從縱、橫、大綱等不同角度說明祭祀之禮及其本義。

第三編一組文章，可以稱做孔子與子思等論禮。

第四編是一組短文，〈奔喪〉、〈問喪〉、〈服問〉、〈間傳〉、〈三年問〉、補述有關喪禮的各種規定，〈深衣〉補述服飾之制，〈奔喪〉、〈投壺〉兩篇都是逸禮，即儀禮逸篇。

第五篇最後以〈喪服〉四篇為終結，突出喪禮中恩、理、節、權四者衛確定喪服的基本依據，有恩、有理、有節、有權，或者說以恩而制、以義而制、以節而制、以權而制，以使人情得到恰如其分的表達，在一定意義上也正是各種禮制的共同特徵。

透過《禮記》將區別殯葬禮俗中禮與俗的部分，將殯葬禁忌從中區別釐清問題之癥結，何為古代禮儀制度中所規範之舊有規定，何為現今或者後期才衍生出來的風俗，這些為研究者預探究之問題真相。

二、李學勤編：《十三經注疏-儀禮注疏〈凶禮〉》，台北：台灣古籍出版，2001。

《十三經注疏》即十三部儒家經典及其注疏，《十三經》之中包含喪服規定之記載、士喪禮、即夕禮、士虞禮等。

以嘉義大林鎮為例

經之所言為儒家的基本思想，也是我國的基本文化、中華民族的靈魂所在，舉凡語言、文字、思想、行爲、禮制、道德、教育理念、衣服、舟車、宮室、風俗習慣等，經典承載了古代中國人的智慧，紀錄了中國古代演變的痕跡，以之未來展望，則能夠從經書中借鏡取法，得到啓發。

研究殯葬禮俗「禁忌」對於《十三經注疏-儀禮注疏〈凶禮〉》是不可以不去研讀的一本經典，而從《十三經注疏-儀禮注疏〈凶禮〉》之中可以探究古代禮儀制度和現今喪葬制度的演變其中還有哪些相似之處與雷同之處，藉由對經典之考察可以提出較為強而有力的論證。

關於殯葬禮俗研究，首先要從三禮《禮記》、《儀禮》、《周禮》來考據，〈凶禮〉《十三經注疏》也記載到關於殯葬禮俗的部份，有了經典註譯書可以較輕鬆的幫助研究者，了解到禮書其中的意涵所在。

第三章 研究設計

本章分爲：研究方法；研究步驟；研究場域範圍及研究對象設立；研究限制；資料收集方法及信度和效度的問題；研究工具；論文結構等來做討論說明。

第一節 研究方法

本研究之研究方法利用文獻分析法、田野調查法、參與觀察法與深入訪談法爲基礎。首先透過文獻分析法取得研究者想要的資料，發掘問題，進入田野。

利用田野調查法、參與觀察法與深入訪談的互相配合，使研究者可以觀察到殯葬禮俗禁忌的所有流程、儀式、風俗習慣。接著著手進行資料整合、分析，再從葬儀業者與其搭配廠商、道士團、念經團、撿骨師、風水、地理師等進行訪談，另外從喪親家屬方面、一般民眾方面，研究者也會進行訪談、資料收集與整理工作，但不做訪談稿與訪談同意書撰寫的動作，理由是喪親家屬在居喪期間心理較爲緊張脆弱，實在不適合在做任何不禮貌或有可能刺激到對方的行爲。

而從各個觀察的喪禮中，進行觀察資料分析，透過深入訪談採半結構式訪談法，再將訪談大綱內容一一呈現，田野資料將與事先蒐集到的相關文獻做交叉式的比對，討論每個殯葬禮俗「禁忌」儀式所帶的意含何在。

壹、採用文獻資料解讀分析與詮釋

研究者在此主要蒐集與研究主題相關的國內、外書籍、期刊、論文、研究報告、政府出版品等文獻、經典、歷史資料，進行分析、比較、整理與綜合，並且從理論與實務等構面進行分析探討。

在文獻資料解讀分析與詮釋、比較、整理與綜合方面，將殯葬禮俗「禁忌」關於「禮」和「俗」等分別給區分釐清，以方便田野工作時判斷蒐集資料的正確與否，而所作文獻資料的摘要與論評，並能提供未來研究之建議。

貳、採用田野調查法

研究者選取田野調查法的原因是，雖然可以透過文獻探討去尋求部分的答案，但是由於目前相關的殯葬禮俗「禁忌」研究的文獻資料太少，所以仍必須針對專業的殯葬從業人員作訪談實地的參與觀察，在自然情境下理解研究對象，或者探討人們對殯葬禮俗「禁忌」的心理、意識與行動過程，殯葬禮俗「禁忌」研究不能以量化方式測量出其態度與行為。⁹⁸

研究者利用田野調查法的方式進入田野蒐集資料，將第一手的資料完整的報導給讀者，田野調查法能提供本研究之資料蒐集之工作，就殯葬從業人員實際的操作「禁忌」事項作觀察紀錄，如此才能得到更正確真實的結果。

⁹⁸ 質性研究與量化研究在形式上的最大不同在於，質性研究很少去設定、操作變項，而是經由訪談、觀察、記錄田野所發生事件，這是符合研究者從事殯葬禮俗「禁忌」研究的需求。

參、採用參與觀察法

選取田野調查法後，透過參與觀察法進入研究對象的環境中，與研究對象發生面對面的社會互動，經過一段期間以漸進、有系統的方式蒐集資料，研究者與研究對象之關係建立良好，再告知研究者欲研究探究觀察之儀式內容，再經由與研究對象商討之後，即安排開始進行論文相關資料蒐集之工作。

研究者選擇參與觀察法的理由，恰巧與 Danny L. Jorgensem 在《參與觀察法》中所提出的六點內容不謀而合，研究者以其為理由來說明：

- 一、研究者欲了解研究的問題與圈內人的人文意義及互動關係相關；
- 二、研究者欲探索的現象可以在日常生活中的情境或環境中觀察；
- 三、研究者可以接近適當的環境；
- 四、研究該現象的規模及位置均有限度，可使用案例形式進行研究；
- 五、研究所提出的問題適用於案例研究；
- 六、欲研究的問題可以由取自直接觀察法或其他適於田野環境之研究方法的屬性資料獲得說明。⁹⁹

經由以上六點可以得知，「參與觀察法特別適用探索性的研究、敘述性研究、以及目的在取得理論性解釋的一般研究。儘管參與觀察法對於理論的試驗較無用處，但由此種研究方法取得的發現卻是用來檢驗理論及其他知識性的主張。」¹⁰⁰基於以上之原因研究者在此選取參與觀察法來進行此份研究論文的研究法。

從事殯葬禮俗「禁忌」研究參與觀察法這是必須要作的¹⁰¹，關於這一點研究者在研究者背景就描述過，研究者有絕對能力進入田野蒐集資料，並完成資料分析。參與觀察是進入一種文化的洗禮，研究者在專注於工作的過程中找到經驗和事件，並透過半結構式的問卷和訪談來反應主觀的技巧，在田野調查越來越了解

⁹⁹ Danny L. Jorgensem 著，王昭正、朱瑞淵譯：《參與觀察法》，台北：弘智文化，1999，頁 19。

¹⁰⁰ 同上。

¹⁰¹ 同上，頁 67。

以嘉義大林鎮為例

時，參與觀察者本身就變成更為精練的技巧，參與觀察可以幫助研究者釐清運用較為精緻方式的結果。

而參與觀察法的目標，是「對紮根於日常存在現實中的人類生命，找出實用及倫理性的事實」¹⁰²，在日常生活中，研究者透過參與觀察可以了解其殯葬禮俗「禁忌」的意義。研究者賦予殯葬禮俗「禁忌」研究意義，也根據這些意義產生互動行為，「正如人類將某種情況定義為『真實』，那麼這種情況所造成的結果也就會是『真實』的」¹⁰³，當研究者成為跟研究對象一樣是圈內人，就可以了解到為人所不知的事實，「參與觀察法的重點便是在圈內人所認識的人類存在意義」¹⁰⁴，參與觀察法便是要揭露出人們日常生活中的意義，就是所謂的「現實」，也就是研究者在這所要去探查出殯葬禮俗禁忌的「真實」。

¹⁰² 參與觀察是大多數民族誌學研究的特徵，但對實際的田野調查工作來說是困難的，參與觀察不但要參與被研究人群的生活，還要保持專業的距離，以便適當的觀察和紀錄資料」同上，頁 20。

¹⁰³ 同上，頁 20。

¹⁰⁴ 同上，頁 21。

肆、採用深入訪談

研究者將使用深度訪談法，利用透過一種無特定架構的、直接的、個人的訪談法掌握追問的技巧來達到資料的蒐集。

研究者深入訪談訪談對象的選取透過研究者對於本身對相關人員的了解，透過深度訪談法探究受訪者的工作所需知能、工作職責、工作條件、從業經驗、從業年限...等，進行面對面溝通討論，以廣泛的蒐集所需要的資料，並考量研究對象是否合乎設定為研究對象之標準。

研究者使用此法，施測者會儘可能使用最少的提示與引導問題，而是鼓勵受訪者在一個沒有限制的環境裡，就主題自由的談論自己的意見，因此深入訪談法除了可以增加資料蒐集的多元性外，更能藉此瞭解受訪者對問題的想法與態度。另外深度訪談法亦強調透過施測者與受訪者的互動過程，對問題重新加以釐清，以確認受訪者內心的真實感受與行為認知。

而研究者在這裡要採取深入訪談的方式是利用半結構式的訪談，先設計好訪談之提綱，再進行引導式的提問，半結構式的訪談一般包括：確定訪談調查「目的」為什麼而談；確定訪談對象與誰談；確定訪談時間何時談；確定訪談地點何地談；確定訪談種類怎麼談；確定訪談記錄模式怎麼記錄；確定訪談報告模式怎麼寫。¹⁰⁵

¹⁰⁵ 如果是非標準化訪談，提綱則無須有嚴格的分類和固定的回答模式，但要求必須把與調查主題相關的主要項目和問題列出，問題要簡練、明確。

第二節 研究步驟

研究步驟研究者，首先採文獻回顧及探討，接著進入田野，收集到資料後分析田野資料，然後離開田野，完成分析及論文撰寫，最後提出研究成果分享。

壹、文獻回顧及探討

研究實施步驟的第一步，目前先就殯葬禮俗「禁忌」相關的文獻資料加以分析、探討、歸納、整理以便找出以待解決之問題，及需要到田野驗證釐清研究之方向。

貳、進入田野

一、進入研究場域的策略

研究者在大二時，即開始在殯葬業界工讀，從那時起就時常和業者保持良好的互動關係，一方面畢業有意從事殯葬相關工作，另一方面也有利研究者進入田野收集資料。每年放寒暑假或課餘時間就到殯葬業界去工作，並督促本身參加殯葬相關訓練如：殯葬禮儀師、遺體美容師訓練班，對殯葬禮俗相關學問不間斷的學習吸收。當研究者課餘時就到嘉義大林附近的葬儀社去找老闆聊天，訪談相關的專業知識，並且建立良好的關係。研究者進入研究場域的策略就是應先具備專業的經驗、知識並增強本身實力，再與田野工作者有良好的互動關係，讓研究對象認定研究者為圈內人，如此收集到的資料才會是最具有效力的田野資料。

二、進入場域後研究者自身定位

研究者將不會忘記自身的定位，雖然深入田野但是不能忘記公平、公正、客觀的將研究者所觀察到的相關資料，用最原始的方式報導給讀者清楚了解，研究者在目標現象中的相對位置，決定其所能觀察到的結果，從遠距離所看到的景象，和從近距離所觀察到的景象，是有很大的不同的，而參與觀察者角色的具體概念可以從完全的圈外人到完全的圈內人，研究者在這要選擇當一個圈內人，也

就是「觀察者-如參與者」，研究者雖需表明身分，且和參與者在社會過程中互動，不需要藉口就可以完全參與，這樣才可以蒐集到更豐富的資料，研究者所使用的參與角色，定義出研究者在目標現象中的相對應的社會位置，這個位置可能位於目標現象之外，也可能位於目標現象之類，研究者所能看到、聽到、觸碰到、嚐到、聞到或者是感覺到，完全取決於參與者的角色。

研究者參與角色的扮演可以是名義上的扮演，或者，可以用更完整、更密集的方式，參與角色扮演的的工作，如同 Danny L. Jorgensem 在《參與觀察法》所說：「在日常生活裡，我們所扮演的角色和我們真正的角色之間，只有一條微妙的界線，跨越了這條界線參與者就被稱為『土著化』，或者成為『目標現象』」¹⁰⁶，所以研究者會去注意小心不要去跨越這條界線。

三、如何建立及維持人際網絡

一開始研究者必須要先考慮到，「研究者必須用什麼東西來交換人們的信任、合作、資訊及友誼呢？」¹⁰⁷這是研究者要先去建立及維持人際網絡要先考慮到的事項。當參與觀察者與田野對象建立並維持著信任及合作的關係，資料的品質便可以提升，去認識一個人的社會身分，其經歷、背景、地位角色等等方面，可以發展信任及合作的關係提供有利的基礎，也同時可以來評估這一個人所提供的資訊正不正確，人和人之間的信任及合作關係，受特定狀況及情境的影響極大。

研究者從打工的時候就進入田野，研究者本身就是參與者，可以說是完全參與者，和田野所調查的對象間互動算是很頻繁，可以比較容易獲得清楚的資訊，當然每隔一、兩個月就要回到田野，回去維持促進人際關係是必要的，要將研究者和研究對象的人際網絡拉住，就如同當朋友、家人一樣的關心是必須的，這樣研究對象才會當研究者是自己人、圈內人，當研究對象有困難時研究者有能力提供幫忙時，研究者也是會不遺餘力的幫助，建立於信任及合作之上的人類關係，是社會生活中不斷變動，而信任及合作關係隨時都可能被取消，參與者必須評

¹⁰⁶ Danny L. Jorgensem 著，王昭正、朱瑞淵譯：《參與觀察法》，台北：弘智文化，1999，頁 91。

¹⁰⁷ 同上，頁 105。

以嘉義大林鎮為例

估，何時才是研究者擁有「足夠」的信任及合作關係，可以支持研究者了解情況，研究者必須時常根據題供資料的對象、參與關係的程度及特徵、以及研究者和圈內人進行互動的情境及環境，釋讀並評估研究者所得到的資訊。



參、田野資料的分析

本研究資料大致上分為二類，第一類是參與觀察所得到得到的資料；第二類是訪談所得到的資料。

一、參與觀察資料分析

將參與觀察所得到的資料，大部份利用錄音筆及數位相機拍照存證，再將所蒐集到的資料存檔作一類表整理。

二、訪談所得到的資料

將談所得到的資料建檔，以提供日後研究者將文獻交叉比對作用，當然也要從全部的訪談結果中，討論整理出所傳達的訊息加以整理分類，找出具體的問題給予建議討論，再整合問題，形成結論。

而本研究的分析取向是利用現象的基本元件作為辨識及標記的分析策略，希望能夠找出構成現象的一些特徵、成分及元件，並且標記或者辨識這些組成份子，然後將現象中的某些元件去除，現象是否會改變或者依然不變，以及改變了哪些地方，以便發覺這個現象的組成元素，用這個分析取向方法，將田野中所蒐集到的資料，加以標記、辨識希望可以觀察、研究、交叉比對出殯葬禮俗禁忌的研究結果。

肆、離開田野

研究者認為要離開田野要用漸進式的，要預留後路，這樣往後如果還需要再作研究的時候，還可以很輕易的再次進入田野之中做研究，而且和研究對象結交當朋友如果對方值得深交也是不賴的，與田野對象的友情不應輕易間斷，如果關係用壞了，改日要再次進入田野會比第一次進入田野工作時更加倍辛苦。

伍、完成分析及論文撰寫

研究者將會遵循田野倫理，保密研究對象之私密檔案資料，以正確嚴謹的態度來完成殯葬禮俗「禁忌」研究-以嘉義大林鎮為例的論文撰寫。

陸、研究流程圖

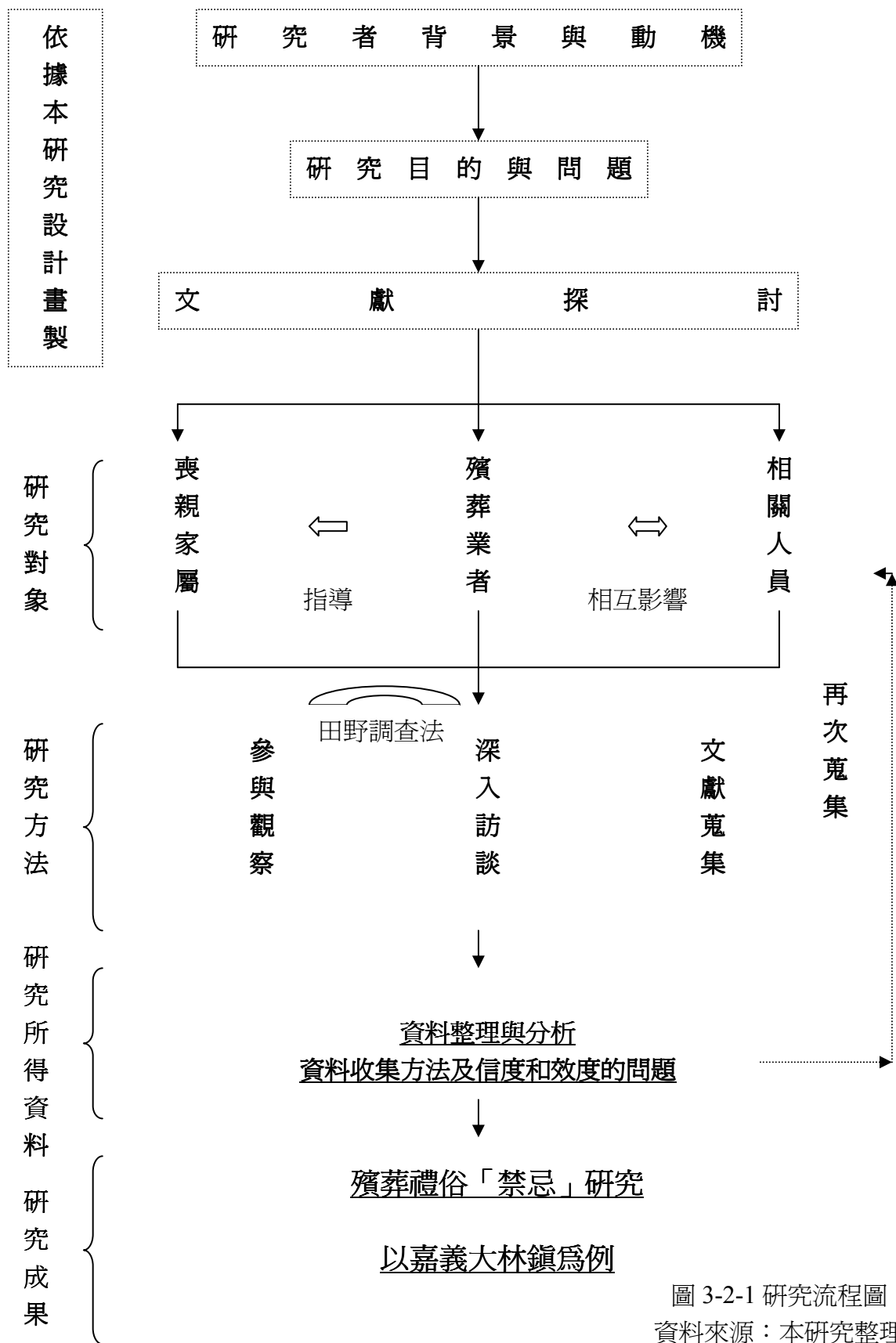


圖 3-2-1 研究流程圖
資料來源：本研究整理

柒、研究成果分享

本研究動機指出，為了解殯葬禮俗「禁忌」的真實面貌、為殯葬禮俗相關領域之研究，擴展更深入的探索並分享給社會，讓民眾對殯葬禮俗「禁忌」有正確的認知，並對台灣殯葬相關研究能夠有實質的助益。

捌、田野倫理

有關田野研究的倫理，最重要的應該是指要保護受測者或是被觀察者的隱私和人身權利，不得隨意違犯。也就是說，被觀察者或受測者不希望被人家知道的事情，就不應該去了解，至少不應該揭露，最低限則是揭露的狀況不應該讓人可以猜得出大概是誰。

田野研究的倫理著重研究實施的方法，如資料是否以欺騙的方式取得？包括強播研究對象，或沒有善盡告知研究對象有關研究的目的，都是違反倫理。此外，傷害研究對象、沒有匿名、沒有保障資料的隱密性，也是違反了研究倫理。

研究者因該遵守以下倫理信條：

- 一、首先應考慮研究對象的利益、權利與感受，並與以保護；
- 二、讓研究對象了解目標，並樂於接受；
- 三、研究對象的隱私因該受到尊重與保護；
- 四、研究者所撰寫的研究報告，因該對研究對象有所裨益。

在進行任何研究以前，都要徵求受訪者的同意才可以進行訪談，尊重他人也尊重自我，這是研究者所學習認知道的研究倫理。

第三節 研究場域範圍的限定及研究對象設立

壹、研究地點

本研究以嘉義縣大林鎮為研究區域。(如：附錄五) 嘉義縣大林鎮位於台灣省嘉義縣北端，北鄰雲林縣大埤鄉、斗南鎮、古坑鄉，東鄰梅山鄉，西鄰溪口鄉，南接民雄鄉，慈濟醫院於本鎮設有分院。產業發展以第一級產業為主，種植稻米、鳳梨、甘蔗與蘭花。目前配合當地主要原始產業與因應全球產業分工化的體制下，以發展高科技農業與觀光農業為目標，來提升產業競爭能力。

一、嘉義縣大林鎮的歷史

大林舊名「大莆林」，此地名之由來有兩種說法，一種說法係指本地人開墾初期乃為廣大的森林地帶，為森林所覆蓋，故有此稱；另一種說法為往昔此地有來自潮州府大埔之林地的移民，而有此稱「大埔林」。後來才改為『大林』。

在清康熙年間由薛大有率眾來此墾拓居住，居民祖先多從福建、漳泉二州及廣東渡海遠來，陸續發展成聚落，境內「大莆」（今大美、過溪兩里），地名與粵潮先民來此開墾有關。在阿里山下發現這塊適合農耕的土地，早年被稱為大埔林或大林，也就是現在的中林、頂林、內林、林頭、中坑、甘蔗崙、湖仔、潭子墘、都是先民開墾時灌溉之地，地名也與當時地形地物有關，原為森林所覆蓋。以前一片繁盛竹林、因居民生活環境變遷、森林逐漸開發成現在的田園，鎮上街道景觀也隨著繁華而更替。從地名，可遙想當時的自然環境。

大林鎮開發始於清朝康熙末年，居民祖先多從福建、漳泉二州及廣東渡海遠來。人集多，本鎮為中心，政府設衙門於此，天主教堂、商店舖愈來愈多，相當的繁榮。光緒廿一年割台後，日軍壓迫我百姓，大林民驍悍重義，奮起對抗，打死日兵眾多。自民國九年 1920 年台灣地方改制，於本地設置「大林庄」，才改稱大林庄，卅四年 1943 年 10 月 1 日升格為「大林街」台灣省光復，隔年成立鎮，但屬於台南縣，隸屬台南州嘉義郡管轄。戰後初期設置台南縣嘉義區大林鎮，卅

以嘉義大林鎮為例

九年 1950 年台灣省行政區域調整，本省行政區域調整為嘉義縣。改為嘉義縣大林鎮至今。

二、大林鎮的風情簡介

境內居民多係來自福建漳泉兩州及廣東移民後裔，故仍存閩粵風尚農村習俗，非但勤儉節約、刻苦耐勞、且人情味頗濃，古風猶存之大林鎮曾為嘉義「首富」之區，但經濟型態仍停留農業經濟地區。大林鎮人口以「簡」「江」為大姓。現在，大林境內五大姓分別是簡、江、陳、林、張。戰後受台灣糖業公司與大林製糖二廠之賜，人口雲集、工商繁榮，為嘉義三大鎮之一。但由於台灣產業朝向高科技工商業化，故人口逐年外流。近年來為了解決人口外移及面對全球化，政府計畫欲使此地產業進行升級，不外乎看中此地擁有相當的農業基礎以及廉價的土地。

三、學術部分

於民國八十五年南華大學的設立，也帶來大批的學生，風土民情正在改變中。近年來於雲嘉南地區竄起，頗有名氣且人文氣息濃厚的私立南華大學，就座落於此地。學校校舍以中國古典書院建築為基礎設計，美觀典雅。校風純樸且為少數於校園內還保留原始森林的大學，其樹林以桉樹林為主。

貳、研究場域範圍的限定

研究者將以殯葬禮俗、禁忌、儀式、場域、流程、喪葬用品等方面，作為主要探討範圍。

參、研究對象設定與類型

一、研究對象設定

研究對象範圍界定從殯葬從業人員(地理師、殯葬用品業者、撿骨師…)、喪家、殯葬業者或負責人。並調查由嘉義地區(包含嘉義縣、市)加入殯葬同業工會者著手建立人際關係，研究對象包括殯葬用品、禮品店、墓碑打石店、殯葬禮儀人力公司、相關業者等，而本研究對象設立以配合意願度較高的人員、團體為田野研究對象，所採取這個方式是為了讓本研究能順利進行，透過友人與殯葬業者的引薦，找尋到願意度較高的受訪者與觀察者，如此才能獲得更高品質的研究結果。

二、研究對象的類型

- (一)、殯葬業者：瞭解殯葬禮俗與禁忌之殯葬業老闆或負責人；
- (二)、相關從業人員：為搜集更多殯葬禮俗禁忌相關資料，所以需要瞭解殯葬從業人員的相關看法，才能獲得更多的資料及更正確的觀念。
研究對象如：司儀、禮生、婆仔、釋道團、道士等；
- (三)、透過與喪親家屬、親友們的聊天、對談過程，可以比較容易清楚知曉
，殯葬禮俗禁忌對他們的影響為何，由於喪親家屬正值悲傷期間
，不適合作太深入的訪談工作，恐對家屬或亡者不敬，所以在喪家部分只採取參與觀察和普通聊天形式，採無結構開放式的訪談
，來獲取資料。

肆、研究對象的取樣

研究者研究對象的取樣策略為機會策略，機會策略是隨機引導，並從理論、研究興趣或問題等為出發點，研究對象配合的上研究者，研究者就安排進行研究測試，再選擇考慮列入研究對象範圍之中，考量能夠提供深度和多元社會直狀之廣度資料標準，並徵求研究對象同意才進行深度訪談，也就是「立意抽樣」又稱判斷抽樣，其是根據抽樣設計者的主觀判斷，研判基本單位符合研究目的程度，再來選擇樣本單位，符合的就選擇，不符合的就不選擇列入考慮。

經由研究者目前調查資料得知，嘉義縣、市地區共有 110 家殯葬公司加入嘉義縣、市殯葬同業公會當中¹⁰⁸，嘉義縣大林鎮當地殯葬業者(不包含跨縣市之殯葬企業集團公司以及一些零星跑單幫者)加入同業公會的一共只有四間葬儀公司。

由於研究對象的不足，且殯葬禮儀服務，雲林、嘉義等地區本屬同一業務涵蓋範圍，雲林地區的業者會到嘉義去服務，嘉義地區的業者也會到雲林去服務，且禮俗嘉義地區有分成山線與海線的差別，嘉義市的殯葬禮儀與嘉義大林鎮當地的一樣同屬山線，因此研究者為增加訪談人數，田野調查對象也一併將嘉義市地區的葬儀業者納入研究區域範圍內，只要嘉義市的葬儀業者有至大林當地服務的，研究者都一律將其列入訪談對象中。

¹⁰⁸ 研究者已蒐集到嘉義縣、市殯葬同業公會名冊，基於保護研究對象之權益，研究者不便公開此相關資料。

伍、研究對象名單

以在大林當地營業服務的殯葬公司做為研究對象之聯絡窗口，再經由以下六間殯葬禮儀公司負責人引導介紹，再作選取適合研究者從事深入訪談、參與觀察之研究對象。

本研究對象名單以代號編號之，編號 A 的為禮儀師類型，編號 B 的為葬儀業者類型。由於先前以敘述過，研究對象分為三類殯葬業者、殯葬從業人員、喪親家屬，但由於喪親家屬正值悲傷階段，不適合從事太深入的訪談工作，恐對家屬或亡者不敬，所以在喪家部分只採取參與觀察和普通聊天形式，採無結構開放式的訪談，來獲取資料。

編號	公司名稱	負責人	住址	附註
A01	龍巖人本 股份有限公司	余禮儀師	嘉義市	本服務處範圍廣及雲林、嘉義等地。全公司服務據點以本島台灣為服務區域。
A02	極樂世界殯葬禮儀公 司	林禮儀師	嘉義市	正在南華大學進修學士班進修。服務範圍廣及雲嘉南等地。

表 3-3-1 研究對象 A

資料來源：本研究整理

以嘉義大林鎮為例

編號	公司名稱	負責人	住址	附註
B01	甲乙殯葬禮儀用品社	朱老闆	大林鎮	大林當地葬儀業者，從打石業轉過來，老闆平時左右銘「半路出家」
B02	介壽生命科技禮儀企業社	簡老闆 (甲)	大林鎮	對殯葬教育有高度熱心
B03	崇陽殯葬往生禮儀企業社	簡老闆 (乙)	大林鎮	年輕有高學歷(碩士)的從業人員
B04	建成禮儀有限公司	郭老闆 (甲)	嘉義市	雲嘉縣、市均有服務據點。有到大林鎮服務。
B05	新忠成葬儀社	郭老闆 (乙)	嘉義市	服務範圍廣及雲嘉南等地。有到大林鎮服務。
B06	新建成葬儀社	李老闆	嘉義市	服務範圍廣及雲嘉南等地。有到大林鎮服務。
B06	文化生命禮儀公司	蔣老闆	嘉義市	是個有上進心的從業人員。服務範圍廣及雲嘉南等地。

表 3-3-2 研究對象 B

資料來源：本研究整理

第四節 研究限制

由於目前因為研究者尚處於就學期間，受人力、財力、時間等限制，所以研究地點選擇就近的嘉義縣大林鎮地區為例。

由於殯葬風俗、文化內容涉及繁複變化萬千，此次訪談結果未能代表全部，或許會有些許的零星殯葬禮俗「禁忌」未能收納至本研究當中，但絕大多數普遍通行之禮俗與「禁忌」已蒐集羅列完整。

研究者所蒐集到的相關文獻資料，或許在嘉義大林鎮當地某些特別之區域，與實際狀況可能會有些許之出入，研究者雖僅可能將受訪者的差異性提高，還是有可能無法涵蓋到整體，所以這些受訪者的認知不能完全的類推到其他個體，但已可以代表大多數實例。

對於殯葬禮俗「禁忌」的研究，許多文獻並沒有詳細的記載到關於殯葬禁忌禮俗產生的原由，研究者只能利用訪談相關從業人員，並從有限的考古、歷史資料文獻中，來釐清禁忌產生的來龍去脈。

至於訪談方式採「半結構式訪談」，結構式訪談又稱為「深入訪談」，惟訪問內容及受訪者回應可能涉及商業機密，致使無法呈現完整的訪談結果，研究者的問題如果引導性太過於強烈，也可能造成受訪者附和，而導致無法真正聽見受訪者的真正意見。研究者將以設計問題，有些地方受訪者或許可能會不明瞭，對於一些詞彙蓋面無法了解，研究者不得不詮釋說明，這可能使受訪對象於回答問題時，導向本次研究問題中心，而無法呈現較為完整的內容。

而研究對象喪親家屬方面的限制，由於喪親家屬正值悲傷階段，不適合從事太深入的訪談工作，恐對家屬或亡者不敬，所以在喪家部分只採取參與觀察和普通聊天形式，採無結構開放式的訪談，來獲取資料。

且由於研究對象的不足，嘉義大林鎮地區僅四間葬儀業者加入葬儀同業公會，為彌補這項不足與限制，研究對象跨區到嘉義市取樣。殯葬禮儀服務雲林、嘉義等地區，本屬同一業務涵蓋範圍內(雲嘉地區)。而在禮俗方面，嘉義地區

以嘉義大林鎮為例

有分成山線與海線¹⁰⁹的差異。嘉義市恰在中央形成樞紐，殯葬禮儀大多與嘉義大林鎮當地同屬山線的禮俗。研究者為求增加研究訪談人數，田野調查對象也一併將設籍在嘉義市的葬儀業者納入研究區域範圍之內，但前題這些業者本身其業務範圍，必須有涵蓋到嘉義大林鎮當地，即有至大林當地服務者，研究者才將其列入訪談對象當中。

¹⁰⁹ 嘉義是台灣最早開發的地區之一，可以看出先民曾經走過披荊斬棘、血淚鋪陳的艱辛歲月，也曾經擁有多彩多姿、可歌可泣的輝煌傳承。嘉義縣的地域多為平原、丘陵、山區、濱海，有得天獨厚的農林漁牧成就，惟絕大多數以務農為主，是一個典型的農業縣份。這裡有舉世知名的阿里山、台灣森林火車、多少傳奇的街道、布袋鹽田、遼闊的糖業生產、東石港漁鮮、龍舟等等，形成「林木文化」、「農業文化」、「漁鹽文化」、「古城文化」……在這種環境下，詩文、書畫、民俗、技藝等文化活動，從萌芽、茁壯、成長、盛況到沒落，期許再奮勵，著實就是大嘉義的整個史實記載，也是台灣開發史上燦爛的一頁。嘉義縣地有山有海，人民的生活習慣、民情風俗深受這樣的地理環境所影響；若以今縱貫南北的高速公路為一區隔，嘉義市恰在中央形成樞紐，東邊山區以林牧業為主，民風內斂保守；而西邊平原海岸區則以農漁鹽為生計，民情較開放；但是同為嘉義人，其生活當中要與大自然環境氣候對抗，普遍擁有一種堅忍強悍的性格。

第五節 資料收集方法及信度和效度的問題

壹、資料收集方法

一、文獻收集

- (一)、地方誌(嘉義縣、市、大林鎮誌、台灣省方誌等)；
- (二)、論文(相關殯葬、禮俗、禁忌研究論文)；
- (三)、專書(禁忌、殯葬、禮俗相關研究書籍)；
- (四)、期刊(相關殯葬、禮俗、禁忌研究期刊)。

二、訪談

本研究採非正式訪談¹¹⁰和半結構式訪談¹¹¹互相搭配以期望作到最完整的資料收集。

三、田野調查¹¹²

藉由所收集到的資料和文獻資料作交叉式的比對，可以對殯葬禮俗禁忌研究有初步的認知，田野調查是來自文化人類學、考古學的基本研究方法論，即「直接觀察法」的實踐與應用，也是研究工作開展之前，爲了取得第一手原始資料的前置步驟。田野調查是要到現場實地記錄與工作，而這些記錄成果更是可以帶回，或再次轉換成爲研究展示的成果，這種透過田野調查的實地採訪和記錄，便是第一手寶貴資料的取得。

¹¹⁰ 利用聊天方式引導受訪者談論到研究者所要收集方面的資料。

¹¹¹ 事先有粗略設計一份訪談的題目，但提問不只侷限在預設的題目上，還可根據受訪者的回答，作深入探究，題目和回答的內容不只侷限在事先設計的題目上。

¹¹² 田野調查的重點：「我們進入一個社會/社群裡面，要慢慢學習當地人的文化機制是什麼？當地人如何看但她們得文化機制？然後我們再去分析這些文化機制是如何進行的？」張雯勤著：〈從旅行到田野研究：談田野調查與參與觀察〉《質性研究方法與之料分析》，嘉義：南華大學，2005。

貳、信度和效度的問題

一、信度

是指研究報告的正確性或是精確性，信度有兩方面的意義，一是穩定性，一是一致性。本研究將文獻資料、田野資料、訪談資料進行多重交叉比對，要先確定各方面資料都是相同且最正確的，才可以採信，如果有出入之處要在近一步的研究討論，以求探查出根本原因和其正確性，並採用「歷史信度」指在不同時間以相似的測量工具相同的事物，所得到的結果具有相似性¹¹³。

二、效度

指測驗結果的正確性，根據研究測量結果推論變項特徵的適切性。研究者要確認研究對象，在每個地方所使用的殯葬禮俗「禁忌」，內容確定都是一樣的，而不是隨機處理，在每個喪家所遇到相同情況時，都是適用一樣的殯葬禮俗「禁忌」。

Kirk 和 Miller 認為「『效度』是獲得正確答案的程度，『明顯效度』，是指測量工具與觀察現象有關非常密切的結合，並提供有效的資料。」¹¹⁴而在本研究中研究者所使用的研究工具，可以幫助研究者研究測量結果並推論變項特徵的適切性，研究者可以藉由這些資料，反覆的思考田野現象之間的關聯性與其意義，最後能將研究結果搭配田野觀察所得資料。

¹¹³ 胡幼慧，《質性研究-理論、方法及本土女性研究實例》，台北：巨流圖書有限公司，2003，頁143。

¹¹⁴ 同上。

第六節 研究工具

子曰：「工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」¹¹⁵從這裡就可以知道研究者想要將論文寫的好，所利用研究的工具當然是重點，研究者在下面羅列了八點來說明研究者在論文當中所要使用的工具有哪些。

壹、研究介紹及訪談同意書

指在研究者進行訪談之前及參與觀察儀式之前先向受訪者或研究對象告知研究目的即研究者打算進行的方式，而在進行向家屬訪問時先透過葬儀社老闆轉述研究來訪談的目的，將研究者引導給家屬認識，再進行進一步的訪談以取得同意。而研究者本研究的訪談同意書內容包括：一、研究者本身的身分；二、研究主題；三、研究目的；四、研究問題；五、研究的重要性；六、訪談所大概需要的時間；七、訪談錄音；八、有關受訪者所受到的保護及談話內容隱私權。(如：附錄二)

貳、受訪者的基本背景資料

受訪者的基本背景資料包括姓名、性別、學歷、年齡、籍貫、居住地、宗教信仰、職業、從事殯葬相關行業年資、使用語言等。(如：附錄三)

參、訪談大綱

訪談大綱內容主要包括提供研究者與受訪者進行訪談時，所要提出的問題內容的大方向與重點，使研究者可以清楚的掌握主題，而訪談大綱經由研究者的指導教授修訂完成後即變成正式的訪談指引。(如：附錄四)

¹¹⁵ 毛子水註譯：〈衛靈公〉《論語》，台北：台灣商務印書館，頁 245。

肆、紙和筆撰寫訪談札記及田野札記

許多經由研究者觀察到的東西，不是受訪者語言表達可以察覺到的部分，經由研究者透過紙和筆作重點整理，僅可能的記錄下來，等研究者離開田野回到研究室之後，再做精密的詳細記載登錄建檔在電腦上，作為資料分析參考用途，當然也將殯葬流程與儀式禁忌詳記在訪談札記及田野札記上，也將所見所聞等重要事項當做重點紀錄下來。

伍、錄音器具(錄音機&錄音筆&錄音帶)

錄音器具是很方便紀錄訪談資料的紀錄工具，可以將受訪者與研究者對話紀錄下來作為備份，也提供研究者在研究室建檔，當每一個受訪者訪談結束之後所錄的內容將打成逐字稿，也將原音備份愛電腦當中以供真實呈現在讀者面前。

陸、攝影器材

可以提供研究者將數位相機 DC 所拍攝到的畫面、圖片，直接呈現在論文之中，使讀者更明瞭研究者所研究現場畫面與事實的真相，這可以作為論文知佐證的資料。

柒、個人電腦

題供研究者上網搜尋論文相關資料，也提供研究者作資料處理及論文編排與輸入之功能。

捌、研究者

本研究採取田野調查、參與觀察法、深入訪談，需要研究者與受訪者之間建立良好的關係，研究者必須具備洞察力、同理心、信心、毅力、耐心，並將受訪者所提供的內容完整呈現給讀者們清楚了解，不可以偏頗田野所觀察到的資料使內容導向不正確的方向，研究者在此將破除殯葬迷信、禁忌，為國內殯葬業界提供新方向，探討殯葬禁忌所包含的社會觀以及其具備的社會功能，將舊有的喪葬

文化禁忌產生不好的陋習，試著提供改進的方法，當然最終目的在定位出屬於現今台灣殯葬禮俗，再加以分析整合以推演出最正確的殯葬儀式和其基本核心價值所在。

第七節 論文結構

本研究計畫為《殯葬禮俗「禁忌」研究-以嘉義大林鎮為例》一共由五個章組成，分別是：

第一章 緒論

第二章 文獻探討

第三章 研究設計

第四章 殯葬禮俗禁忌：內容探討與意涵

第五章 結論：研究發現、貢獻、建議

其中第四章是核心課題，分別對殯葬禮俗禁忌的內容與解制方式，作詳細分析與探討，並透過田野調查所得內容交叉比對分析。

第一章緒論是說明整個研究的緣由動機、研究者背景、研究的目的、研究問題。

第二章文獻探討將討論《殯葬禮俗「禁忌」研究-以嘉義大林鎮為例》所涉及的名詞解釋、禁忌研究內容探討，包含禁忌的涵義、禁忌的特徵、殯葬禮俗禁忌的範疇、史密斯、莫斯、布迪厄、拉德克利夫·布朗、弗雷澤、馬凌諾夫斯基、涂爾幹、韋伯、佛洛伊德等對殯葬禮俗與禁忌研究的看法、禁忌形成的原因之探討、以及禁忌相關文獻回顧、殯葬與禮俗相關文獻回顧等，著手進行文獻分析以瞭解殯葬禮俗禁忌研究的脈落。

第三章研究設計提出研究方法、研究步驟，選定研究場域範圍及研究對象設立，提出研究限制，並說明資料收集方法及信度效度處理的問題，並提供研究工具選取方式及田野倫理述說以及更重要的論文結構之章節安排。

第四章為殯葬禮俗禁忌：內容探討與意涵，就田野資料及文獻資料分析交叉比對，以提供正確的殯葬禮俗「禁忌」訊息，從事殯葬禮俗「禁忌」研究就是要深入田野，將事前所設定好的研究問題意識帶入田野之中，確實的收集田野資料，再將書中文獻所提及部分解答，做為交叉比對的方式，再提出問題再次深入

田野，再將先前調查所遭遇到的問題與最正確的問題資訊釐清，這樣才能夠得到最正確的資料，取得一手資料進行分析歸納是很重要的。

接著，透過釋慧開在〈佛教生死觀與殯葬佛事儀軌〉一文中提及殯葬儀軌之意義與目的，先討論民間喪禮的意義與目的，區分為：「壹、家族子孫表達孝思；貳、哀悼與追念亡者；參、安慰家屬與親族；肆、與社會正式告別。」接著探討殯葬禮俗的功能，區分為：「壹、倫理功能(孝道)；貳、心理功能(悼念)；參、靈性功能(安慰)；肆、宗教功能(轉化)；伍、社會功能(風俗)；陸、教育功能(禮儀)；柒、文化功能(歷史傳承)。」¹¹⁶ 研究者將依循此分類原則與方法再做更深入的研究探討，並探查殯葬禁忌的功能為何、殯葬禁忌的體系為何、禁忌具有什麼樣子的性質，其實民間喪禮和其禮俗與禁忌有著密不可分的關係，「禁忌」在殯葬禮俗中所代表的功能與意義，研究者將透過經典、文獻、史料與田野的分析，找到其中所涵蓋涉及的表層與深層意義。

第五章為結論，將透過本研究所蒐集的文獻和田野資料，與其他相關研究學者所提出的理論為基礎來作分析，並提出研究發現、貢獻、建議，針對文獻分析、田野調查訪談與實地參與觀察之結果等資料作多方面比對整理，旨在歸納文獻資料、田野訪談與實地參與觀察之結果等資料，在多方面情況下都呈現相同資料與結果，並探討其互相差異之狀況。

¹¹⁶ 釋慧開著：〈佛教生死觀與殯葬佛事儀軌〉，大林：未出版。

第四章 殯葬禮俗禁忌：內容與意涵

在本章將討論殯葬禮俗禁忌的內容，並說明殯葬禮俗所隱涵的意義與目的、殯葬禁忌的功能、殯葬禁忌的體系為何、禁忌具有哪些性質。

第一節 殯葬禮俗禁忌的內容與意涵探討

常態死亡者(自然死)都會透過一套標準的殯葬處理模式，以便有效且有秩序的處理亡者，以達到葬之以禮，慎終追遠的目的，標準化的殯葬處理程序讓這個已經失序的範疇回歸正常，使生者心安，亡者安靈如此而已。

而非常態死亡者往往會牽涉到更多的殯葬禁忌，需要透過更複雜的程序讓已經失序的範疇回歸正常，研究者透過喪葬處理程序時間點上的分類，區分日常生活中即死亡前、喪禮及喪事期間、葬禮後等之禁忌，三個小節探查其緣由、內容與觸犯禁忌之後的解制方式。

在原始先民時期，靈魂崇拜尚未出現之前，人們是將死者的屍體棄置野外處理。當靈魂崇拜出現之後，人們對於死者屍體的處理方式，則開始有所改變。人們由於畏懼死者靈魂之作祟，於是採取了各種方式處理屍體，喪葬制度於是出現。¹¹⁷

由於人們對死者鬼魂之畏懼，故產生出種種的喪葬禮俗。而這種對死者亡靈的恐懼感，即使是到了文明社會，仍然普存在於一般大眾的心中；人們對死亡與鬼魂，仍有所畏懼。¹¹⁸

死亡對每一個人來說都是在所難免的，人是向死的存在。然而，由於人們對於死亡以及鬼魂充滿著恐懼感，因此便發展出種種避忌的方法。因而，人們逐漸創造出各種巫術，以防止死亡的發生，醫學便是在這種情形下發展出來的；對往生者而言，則也發展出各式各樣的喪葬禮俗(習俗、風俗)，以取悅並防止亡靈對

¹¹⁷ 江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，台南：國立成功大學，1993，頁 181。

¹¹⁸ 同上，頁 182。

生人之作祟。但不論人們與死者生前的關係如何，死亡本身總是帶有一種凶厄不祥的意義存在。在整個喪葬習俗過程當中，人們的心理也一直是處於禁忌狀態之下，以防止危險與災難之侵擾。

由於人們對於死亡的恐懼，以及對於死者鬼魂之害怕，於是在整個喪葬禮俗中，便充斥著各式各樣的禁忌事項，以變趨吉避凶。

壹、日常生活中與死亡前之禁忌

一、對於死亡之禁忌

鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》指出「台灣人對死亡的觀念，第一就是相信靈魂不滅」¹¹⁹，片岡巖《台灣風俗誌》也指出「台灣人相信靈魂不滅，永遠存在於宇宙間。」，由於相信靈魂不滅，深信人生病、家受災，是死去的親人鬼魂作祟¹²⁰。

林明峪在《臺灣民間禁忌》一書當中「死亡為一切凶事的最大禁忌。」¹²¹說明人們認為死亡為最大恐懼與最大禁忌，於是產生出一套嚴密的避凶與趨吉的措施。「死亡」是終極的生命危機，也是宗教起緣的最重要因素；而大多數的宗教啓示一直都源自死亡，即使在今天，「死亡」與「拒絕死亡」（長生不死），仍然是人類文化的強烈主題。¹²²而避凶純粹為人性的本能與習性，也是一般習俗所歸；至於趨吉，則是透過禮所產生的儀式，來達到避凶的目的。

¹¹⁹ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書，1989，頁 289。

¹²⁰ 他們或者因某一願望未達到，或者因祭祀不周全而發脾氣，而讓兒孫輩生病。巫也經常這樣解釋某人的病因。遇到這樣的情況，病人的親屬往往無條件地答應死者通過巫表達的要求，額外舉行各種祭祀，燒化衣物冥紙，安慰鬼魂，也許下心願，代病好之後再去祭墳，年節請鬼魂回來吃喝等等。劉曄原著：《中國古代祭祀》，台北：台灣商務印書館股份有限公司，2001，頁 161。

¹²¹ 舉凡人世上的一切災厄，諸如貧窮、疾病、飢饉、刀兵、牢獄、折磨等，皆屬凶事，而凶事之最，莫過於死亡了。人之懼怕貧窮、疾病、飢饉、刀兵、牢獄、折磨等厄運，為禁忌形成的背景與原因，此一切厄運的最終，仍逃不出死亡這一關。也由於有死亡的陰影作為襯底，貧窮、疾病、飢饉、刀兵、牢獄、折磨等災厄，才顯得分外可怕。林明峪著：〈喪葬篇〉《臺灣民間禁忌》，台北：聯亞出版社，1981，頁 281。

¹²² 呂理政著：〈禁忌與神聖〉《台灣民間信仰研究論集：傳統信仰與現代社會》，台北：稻鄉出版社，1992，頁 103。

喪葬乃是一套禮儀¹²³，是爲了避死趨生的禁忌措施。從斷氣、入殮、安葬、到守孝的這段期間，人們的心理是處於一種極度的禁忌狀態之下。這種心理狀態，非靠各種禁忌措施來行事不可，以茲宣洩與安撫。¹²⁴

死亡爲人生的終點站¹²⁵，不但講究出生時的「慎始」，亦講究死亡時的「慎終」。且人死成爲鬼爲人們一向的觀念，一來對自己死亡陰影的恐懼，二來對他人死後變成鬼唯恐受崇的恐懼，於是喪葬時有諸種禁忌與禳祓，以爲不如此做去，則無以慰死者在天之靈以消彌活人對死人的殘留印象。¹²⁶

因爲喪葬是凶的化身，誰都不願與之打交道；不打交道，亦即禁忌之所以形成的原因。人們認爲死亡是人生的歸宿，而生死也早是命中注定。但是，人們在面對死亡時仍抱持著恐懼感，因造成人們對於死亡，以及所有和死亡相關聯的事物，均極爲忌諱，避之唯恐不及。

因此，在人們日常生活中，便產生了許許多多與死亡有關的禁忌。對於死亡之禁忌就是其中的一種，人們對於死後世界，可說是完全無知。有關死後世界之描繪，事實上均出於生人之臆想。由於無知，因此對於全然陌生的環境產生恐懼感，是可以理解的。而由這些對死後世界的觀感，也可察覺出人們對於死亡之忌諱。¹²⁷

¹²³ 死亡乃是自然之現象，任何人都會死亡，死亡是人從這個世界到另一個世界的一種歷程，所以都會有隆重的儀式，希望藉由此儀式以便達到對這個世界做個圓滿的終結，並對另外一個世界有好的開始，這樣的儀式我們稱之爲喪禮。陳文亮編：《重修臺灣省通志》卷三住民志禮俗篇，臺灣：臺灣省文獻委員會，1997，頁 106。

¹²⁴ 完整喪禮的過程乃是鬼靈成爲祖先的轉換儀式。一個完美的喪禮，是將死者謹慎的殮葬，妥善的處理死者的遺體，這是儒家所謂：「死，事之以禮」的孝道表現。完整的喪禮是死者成爲家族的一員，這是中國家族制度與祖先崇拜的不可分割的關係，喪禮中，經「立喪主」、「成服」等儀節，重新確定死者家族中的人際關係以及家族權利義務的繼承、調整、轉移和延續。合宜的喪禮期間，表達喪家的哀思。並經由冗長的各種儀式，達成逐漸舒緩情緒的效果，來調節家庭(社會)成員的損失的焦慮。喪禮中的弔奠賻，以及發引(出殯)當日的公開吊奠，表達死者及其家族的社會關係。合節的喪服制及服喪期，以其形式定爲禮制，持續中國倫禮社會的基礎。呂理政著：〈漢文化的傳統喪禮〉《台灣民間信仰研究論集：傳統信仰與現代社會》，台北：稻鄉出版社，1992，頁 123。

¹²⁵ 喪禮是人生的終點的儀禮，也是人變成鬼的過程，對遺族來說，失去親人自然悲痛，但在民間的俗信中，又怕鬼徘徊人間。因此，要與死靈斷絕關係，讓死靈前往陰間定居，並保佑子孫，所以民間小心翼翼地從事喪葬儀式。陳文亮編：〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志，臺灣：臺灣省文獻委員會，1997，頁 106。

¹²⁶ 林明峪著：〈喪葬篇〉《臺灣民間禁忌》，台北：聯亞出版社，1981，頁 282。

¹²⁷ 江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，台南：國立成功大學，1993，頁 185。

中國人對死的避諱，¹²⁸與世界各地對死的語言禁忌有共通的地方：有時是爲了尊敬死者，有時候是爲了懷念死者，有時候是爲了贊美死者，有時只是爲了避免提起這個可怕的神秘的字眼。而衍生出對「死」字的避諱，最初起源於對死亡之忌諱，爲了避免提到這一名詞，所以才有各種同義詞的出現，¹²⁹如果不是老人、病人本人主動談到，一般是忌諱別人當面提及、談論後事的。即便是談論，也要儘量用委婉的詞語來替代「死亡」一詞。佛洛伊德在《圖騰與禁忌》也提到「禁止呼叫死者的姓名。這種風俗幾乎是普遍性的，他們各以不同的方式表示出來，不僅在澳大利亞和玻里尼西亞(他們是禁忌儀式的最好保持者)，同時，亦包括含互不關連的廣大區域，如西伯利亞…避免提及死者的名子是一種很嚴厲的禁忌。…」死亡雖然是人人最終都不能迴避的，但人人又都想極力迴避它。死亡對於人們來說，是最可怕的凶禍災難，因而人們害怕聽說或接觸到死亡的事情。¹³⁰

對於死人的禁忌，佛洛伊德在《圖騰與禁忌》說明：「我們都知道死人是一種有力的統治者，…加於死人的禁忌，因而演變成任何接觸或在葬禮中觸摸到棺木都被視為極端不潔的，人們將開始抵制它與人來往，不但不准他進入所有的房間，也不准他接觸任何人或東西，因為，那將產生傳染病。…這些野蠻民族認為任何對禁忌的破壞都將使人陷入生病和死亡。¹³¹」死亡禁忌的影響甚大，需要依靠制度化、標準化的殯葬處理方式來妥善處理死亡問題，而不難從中發現，人們對於死亡的畏懼，在日常生活中產生許多禁忌，只要是有關死亡相關之事物，都有可能成爲禁忌之對象，由這些禁忌的產生可以驗證人們是如此地懼怕死亡。

¹²⁸ 死亡所面對的未來，截至目前爲止仍是不可知甚至被認爲是不存在的，因此更增加了它的悲哀與無奈。所以死亡之禮-喪禮-在中國變成爲所有的生命禮俗當中最受重視而且也是最爲繁複之禮。徐福全，〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，台北：民間信仰與中國文化國際研討會，頁 141。

¹²⁹ 江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，頁 187。

¹³⁰ 任聘著：《中國民間禁忌》，台北：漢欣文化事業有限公司，1996，頁 476。

¹³¹ 同上，佛洛伊德，楊庸一譯，《圖騰與禁忌》，頁 64。

二、死得其所之禁忌

中國人古俗，忌人死於偏房寢室之中(非死於正廳)，要死於適室，即正廳、正寢之內，因為正廳為最神聖的地方，田野調查「男的叫壽終正寢，壽終正寢就是說死亡後在廳堂前，沐浴更衣(更換壽衣)，女的叫壽終內寢，就是說在內室裡面沐浴更衣衣服換衣換之後移出來大廳，叫做壽終內寢。」(受訪者：B01，田野實錄：01)、「從我們人來講，人最好是正常過往，正常就是說壽終正寢」(受訪者：B04，田野實錄：01)，故有所謂「壽終正寢¹³²」之說。

龍溪呂子振《家禮大成》記載：「問人初喪時。…問人死搬舖者何。曰曾子疾篤。寢於華篔。而氣未絕。…遷寢未安而卒。後人效之。方有搬舖。男遷正寢；女遷內室。¹³³」所以病人在即將往生時，要進行「搬舖」儀式予以制化，否則死者之靈魂將會留在偏房寢室的床架上，同時也不能馬上獲得轉生，將來會對家人有所困擾。鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》記載「人如果生了重病，經服用爐丹(迷信的人向神祈禱時所燒的香灰)或向神祈禱或請道士作法，都一蓋無效時，家人看已經無藥可救，就把病人從寢室移到正廳，這就叫作搬舖或徙舖。」¹³⁴

〈喪大記〉《禮記》記載：「疾病，外內皆掃，君大夫徹縣，士去琴瑟，寢東首於北牖下。廢床，徹褻衣，加新衣，體一人。男女改服。屬纊以俟絕氣。男子不死於婦人之手，婦人不死於男子之手。君夫人卒於路寢，大夫世婦卒於嫡寢，內子未命，則死於下室。遷尸於寢，士之妻皆死於寢。」這就是說，病危之後，裡裡外外都要打掃乾淨，諸侯、大夫都撤懸掛牆壁上樂器，士也要把琴瑟藏起來。病人頭向東，躺在屋裡北面的牆下(死後再遷尸到南面的窗下。)脫掉內衣，換上新衣。四肢都有人提著，以防手腳痙攣，主人、主婦都改換服飾，只穿深服。放

¹³² 俗以為正廳、正寢室為一家最神聖的地方，在這裡咽氣是最幸福的。這也是一種禮遇的規格，「所以稱之為壽終正寢」，本省人認為，正廳是家中最神聖的地方，在這裡嚥氣也就最光榮、最幸福，絕對不能死在寢室裏。假如在搬舖之前不幸死在寢室時，死者的靈魂就會留在寢室的床架上，同時也無法立刻獲得轉生，對家人來說，是一大困擾。台灣人對此深信不疑，所以必須在病人入膏肓時搬舖，絕對不能讓病人死在寢室。。

¹³³ 龍溪呂子振著：《家禮大成》，台中：瑞成書局，1985，頁 47。

¹³⁴ 鈴木清一郎著，馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書，1989，頁 291。

些絲絮在彌留者的鼻孔，等他斷氣。爲病者換衣做事，都要以同性別的人來做，男子不可死在婦人手裡，婦人不可死在男子的手裡，諸侯夫人必須死在諸侯的寢床上，大夫的世婦，也要死在大夫的寢床上，地位較低的女御，就只能死在自己的寢室，士的妻，都死在唯一的寢床上。各個階層的人都要依據禮的規範來嚴守規定，到現在今日一般喪家，都長久切實的辦理此相關規定。¹³⁵

劉寧顏〈禮俗〉《重修臺灣省通志卷三住民志》記載：「凡男女成人，中年以上，有配偶子嗣者死之時，謂之『壽終』。壽終者病危至彌留狀態時，即由其寢室移至正廳，稱為『徙舖』。」¹³⁶男子則移床於正廳之右側，女則左側以待死亡。但臨終者上有長輩則不徙舖或僅移至正廳偏屋。未成年夭折者不徙舖，凡被徙舖者，大體已知其即將離世，即自動喚其家人留遺言，分遺物(手尾錢)，囑咐家人爲之預備後事。鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》也記載到：「依照古禮，男人要搬到正寢，女人要搬到內寢。現在台灣人的搬舖，是把男人搬到正廳的正旁(左側)，將女人搬到正廳的倒旁(右側)。《朱子家禮》註中有解：正寢及今人所居正廳，寢就是客廳，有就是後人所說的正廳。」¹³⁷現在所通行的搬舖，就是在正廳旁邊的地上，並排兩把長條椅子，也有在地上擱磚瓦或土坯(土角)，上面搭一塊木板或「竹算」竹蓆，竹蓆上再鋪草蓆和被褥，然後就讓病人睡在上面。不過客家人或夭折者是在地上鋪些稻草，上面再鋪竹蓆和被褥。在這種迷信的觀念中，由於家人的「搬舖」，而理解到自己的生命將結束，於是就留下遺言靜待死神的來臨，這種人固然很多，可是卻有人在生死關頭，拚命與死神掙扎，由於搬舖就等於是死亡的宣告，所以就拒絕家人的搬舖，甚至爲此而大發脾氣。不過近來，一般知識份子已經沒有這種迷信，或者是在病人進入彌留狀態時搬舖。

搬舖時，如果將死的人還有長輩在世，一般不能搬進正廳，只搬到其他偏房(袖房)中去。但是對家庭有特殊功勞的長子和叔父等人，雖然仍有長輩在世，也

¹³⁵ 姚漢秋著：《台灣喪葬古今談》，台北：臺原出版社，1999，頁38。

¹³⁶ 劉寧顏編：〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志，全一冊，臺灣：臺灣省文獻委員會，1993，頁106。

¹³⁷ 同上，鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁291。

以嘉義大林鎮為例

照樣可以搬舖到正廳中去。上面所說的「搬舖」只能用在大人身上，至於未成年子女死亡時，只能在寢室的地上舖些稻草，移舖其上。然後把病人從床上移到地下，絕對不能「搬舖」到正廳，可是也絕對不能死在臥床上。¹³⁸台灣地區在搬舖時，還必須把室內的神像、香爐等物，轉移到其他地方或者用紅紙或米篩，將神位遮蓋起來稱之為「遮神」，以免有所沖犯或對神明或祖先不敬。¹³⁹

三、忌病人、死者在原睡床上斷氣

民間舊俗，極講究壽終正寢，凡正常死亡的老人，儘量避免在病床上嚙最後一口氣。當病人生命垂危之際，一般要先為其沐浴更衣，然後再將其移到正屋明間的靈床上，在親屬的守護之下，度過彌留的時刻，此謂之「挺喪」，亦謂之「送終」。中國人許多地方都禁忌死人死在自己睡臥的床上。李豐楙說：「死是可怖的污穢的：在家中過世時禁忌死於床鋪上，要移到正廳，即搬舖、壽終正寢(自然死亡)，因怕亡魂吊於床上、煞氣留在原處」¹⁴⁰所以，人快死時，有把他抬到正廳水舖的習慣。同一道理，有些地方認為如果亡者是在原來的房間斷了氣，是很不吉利的，被叫做「隔樑斷氣」。

曾迺碩〈風俗〉《臺北市志》卷四社會志記載到：「俗以死者在睡牀上死，冥魂將被吊在床上，不能超渡」¹⁴¹臺灣的習俗，人在將死之際要搬舖到正廳，也就是祭奉祖先牌位和神明的地方，一般依照男左女右的慣例，現在都要搭水床、水舖，讓往生者在此床上斷氣，認為死於大廳或祖堂之處才死得其所，因此連未成年者夭折，雖不移正廳，亦移床前地上，稱為「下制」。家中有長輩，亦不移正廳，而移於護龍。假如在搬舖之前不幸死在偏房寢室裡，那麼死者的靈魂就會留在偏房寢室的床架上，同時也不能馬上獲得轉生，將來會對家人有所困擾。

¹³⁸ 同上，頁 291。

¹³⁹ 任聘著：《中國民間禁忌》，頁 478。

¹⁴⁰ 李豐楙著：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1996，頁 474。

¹⁴¹ 曾迺碩編：〈風俗〉《臺北市志》卷四社會志，臺北：臺北市文獻委員會，1988，頁 122。

《台灣私法》云：「閩籍忌死在眠床上，死者之靈魂將受床上之木架罩住，不能昇天。」¹⁴²家中尊長患病，已達回生無望之時，昔日民眾房中多使用四腳、八腳床舖，上有床架及蚊帳，應將床上架板拆卸，俗信人若死在其上，將有如被天羅地網所罩，亡靈將受永扛眠床架之苦¹⁴³，俗習死者在床架未拆除時死亡，會像戴枷一樣。此時需事先拆下四腳、八腳眠床的床架，免得讓亡靈將來有「打眠床枷¹⁴⁴」，而觸犯床母要「打眠床架」來解除予以解制，閩籍迷信人在床亡故時，靈魂會卡住床框，一定遷至尸床(水床)，因為傳說「舉枷」有如在陰間受囚刑象徵不得超生的不好徵兆，死於原睡床上將受到天羅地網所罩住。因此，在床亡故時，要延請僧道之士打開床架，使往生者之靈魂可以順利到達陰間，打眠床架儀式即用淨水灑淨，再用鹽米除煞，有些比較嚴謹一點的人甚至在水床移開之後，也會用鹽米起煞來處理，用意是為避免亡靈所遺留的煞氣存在而實施，有些地方在這種情況下，往往都會把原來的床燒掉、丟棄¹⁴⁵，以促使逝者的靈魂升天，或者請僧道念經禳解。

不過現今社會還會去忌諱病人、死者在原睡床上斷氣已經越來越很少了，「這部分沒有所謂的禁忌，因為沒有辦法去判定每一個人就離開人世，所以他可能死在病床或他的自己本身的床上，或者是在客廳，所以就死亡當下那一點，沒有所謂的禁忌或不禁忌，因為這是很自然的，所以在家屬部分他也不會覺得說他應該就在哪邊才能夠斷氣，沒有這樣子的想法，那當然家屬她們遇到這樣子的情形當然一定會非常的慌張，所以他不是禁忌，他是緊張不知所措」(受訪者：A01，田野實錄：01)，受訪者認為以人道立場而言，宜於斷氣後才移舖，未斷氣前移舖，對於病重垂危者的身體、精神，可謂變相的虐待。又有宗教信仰之影響，佛教提出死亡八小時內不要去動到往生者，故不搬動，「一般程序看它是不是純佛教的，

¹⁴² 臨時臺灣舊慣調查會編：《台灣私法》，臺北：南天出版社，1995。

¹⁴³ 參見徐福全著：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：台灣師大國文研究所博士論文，1984，頁31-32。

¹⁴⁴ 閩籍迷信人在床亡故時，靈魂會卡住床框，一定遷至尸床臨終。因此在床亡故時，要延請僧侶打開床架，使其順利到達陰間。

¹⁴⁵ 一般人不願睡在死過人的床上，「搬舖」的行為，其實有其微妙的安撫意味。

以嘉義大林鎮為例

如果是純佛教的，大概在八個小時以內，不要去移動它，一般的信仰就是，趕緊通知禮儀公司，打水床，移到正廳，年紀比較大的在右邊，然後清洗、換壽衣。」(受訪者：B06，田野實錄：01)因病人在臨終前，身衰力乏，此時移舖，不論背負、抱持或抬移他處，都勢必加深其痛苦與病情，無異加速其死亡，故應加強宣導，儘量讓病者在床上安息，以減輕其痛苦。

但不管如何，這都值得去思考、深思，究竟忌病人、死者在原睡床上斷氣，是否真的符合現代社會的需求，這一點可以讓我們國人好好的思考一番。

四、全屍之禁忌

民間所通行的喪葬儀式，為中國喪葬文化的儒家傳統，參雜了陰陽、術數等民間傳統，成為民眾所共同使用的主要依據。他較具代表性的禮儀常用書就是呂子振所編《家禮大全》，以及張汝誠所編《家禮會通》等，多屬根據朱熹編撰的《朱子家禮》改編而成的儒家禮儀的通俗用書。其中也參用了閩地的地方傳統，經早期移民遷移來臺後使用，成為目前仍是較具普遍性的禮俗結合的喪葬傳統，它符合官方從帝制中國轉變為現代中國後的禮制傳統，也較能適應臺灣漢人社會中不同族群的共同需要。¹⁴⁶

人們在死亡前即表現出對死亡與疾病的忌諱，以及遵守「死得其所」的禁忌外，尚有一項禁忌也是值得注意的，那就是人們在希望死時能夠保有全屍的觀念。台灣漢人依據中國儒家傳統孝道精神，保留有屍體死要全屍之禁忌，〈開宗明義章〉《孝經》說明：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」由此可以看出我們的身體、頭髮、皮膚都是父母給予我們的，中國儒家傳統孝道精神認為是不可以任意毀傷的，而這一觀點正是孝道的開始，「像有受傷、斷的，向人家說死都要保持全屍，有斷頭斷腳的，有些人腳不見了，也是要給他做一隻假腳，給他全屍，如果是頭不見了，也是要給他做一個頭殼，如果像是器官捐贈，

¹⁴⁶ 李豐楙，〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》，台北：中央研究院中國文哲研究所中國文哲論集，1996，頁 460-461。

當然是要用給他嗆的，(死人直)，說他的病都好了，不然她都沒有器官了，所以只能用跟他講的。」(受訪者：B04，田野實錄：02)

中國人保有全屍之禁忌，故忌諱火葬，火葬不但有違孝道，簡直是大逆不道，所以一直受到儒家教義的譴責。而唐玄宗《孝經》御注中說明：「父母全而生之，己當全而歸之，故不敢毀傷。」所謂「全而歸之」，即指自己死得時候，應該保持身體髮膚之完整，以見父母於九泉之下。這種臨終前需保有身體髮膚之完整，即我們所謂「全屍的禁忌」。片岡巖《台灣風俗誌》記載：「火葬人的屍體，相信不會再轉世做人，所以臺灣人有害怕火葬的風俗。」¹⁴⁷且深受正統儒家說教影響的中國人，從來就視火葬為異端。而且自古有「入土為安」的觀念，認為人死後要火化，總覺得捨不得及於心不忍，漢代以前，朝野官民之間均將焚屍作為最大恥辱和最嚴厲的刑罪之一。王莽亦將焚燒屍體作為刑律，並作出焚燒陳良等人之舉。事實上，不僅僅是佛教地區才盛行火葬¹⁴⁸，也不光是佛法東傳的緣故，它的出現和盛行與漢民族內部的生活方式、生活條件、宗教信仰，以及倫理價值的整體變動密切相關。儘管中國歷代政府對火葬仍然視之為喪倫滅理的行為而加以嚴禁，但在民間，由於經濟、方便、衛生等¹⁴⁹原因越來越多人願意實施火葬，現今台灣社會地狹人稠，已無多餘空間可以提供一般民眾施行土葬，在台灣政府大力推廣火葬¹⁵⁰之下，大多數人已經可以接受這項禁忌。早在民國五十九年即開始推

¹⁴⁷ 片岡巖著、陳金田譯，《台灣風俗誌》，台北：眾文圖書，1990，頁502。

¹⁴⁸ 火葬大多為佛教徒喜採用，較簡潔所費不多，其中又分為二種方式，一為遺體出殯後再送往火葬場火化，火化後家屬撿骨裝甕後再行土葬或安置於納骨塔內晉塔。二為遺體先行火化後再出殯者，靈柩送往火化場並無特別儀式，或化後再舉行告別儀式。

¹⁴⁹ 火葬優點：(1)節約土地：火葬所遺留之骨灰不多，處理方便，可安置於納骨堂(塔)內，能夠充分節約空間與土地。(2)合乎衛生：火葬把屍體火化，無傳染疾病之危險。(3)節省費用：土葬需購置墓地，且需買棺木、造墓、立碑等費用頗鉅，火葬則較為經濟，可將經費留作子孫教育費用或作慈善捐款，以行善立功。(4)祭祀方便：骨灰供奉，處理容易，免除擇地的奔波，節省時間，無迷信之困擾且日後拜祭方便，甚至我們可以設計一種能存放骨灰匣之祖先牌位，將我們先人之骨灰安奉在家裡與我們長相左右。(5)土葬(凶葬)若干年後尚有撿骨或洗骨之煩(即吉葬)，如採火葬，則一次完成可免除困頓後人，亦可避免勞師動眾或觸景傷情。

¹⁵⁰ 公開火化屍體之行為。早於西元前1000年即由希臘人引入西方世界。起源於軍人於國外陣亡，當場火焚。火葬在我國，先行於少數民族中。《墨子·節葬》載：「秦之西有儀渠之國，其親戚死，聚薪柴以焚之。」《馬可波羅遊記》中亦有對京、冀、晉、江、浙、巴蜀等地區「人死焚其屍」風俗的記載。這與漢代以後，佛法東移，印度僧侶盛行火葬習俗也隨之傳來有關。唐、宋民間已有不少人奉行，尤其是中原地區，在宋代時火葬習俗幾成民風，以致宋太祖建隆三年(九六二年)曾下詔嚴禁(見《東京事略·太祖紀》)。

以嘉義大林鎮為例

動城市興建大型殯儀館及火葬場¹⁵¹，以解決人民侵占馬路搭棚治喪影響交通及土葬墓地不敷使用的問題。¹⁵²

五、忌亡者斷氣時不為人知

臺灣人忌諱人死時親人不在場，或死者見不到自己想見的人，俗以為這樣死去，靈魂會不得安寧、死不瞑目。「因為人有時晚上睡覺睡一睡就會過世，這當然是不好的，因為你不知道他哪時候過世，不知道他幾點幾分過世，有可能連他生前何時出生的都不知道，有可能他晚上九點去世隔天才發覺，你要寫的生日跟忌日你都全然無知…」(受訪者：B04，田野實錄：03)

尚且臺灣人有著傳統儒家孝道精神，深怕親朋好友譏諷家屬們不孝，故在臨終往生之時會盡量隨侍在側、寸步不離，以盡為人子女養老送終之職責，若病人去世時無子女親人在場，存亡兩方皆有大遺憾，亡者無人送終，存者不知親人死亡之確實時間，在寫神主牌位位的生卒年月之時，將有刻骨銘心之痛。

趕去見往生者最後一面，即成為喪親者最後一項，對往生者需盡的義務，而臺灣人恐落不孝之名，在訃聞的撰寫上，也都強調「孤哀子○○○ 隨侍在側，親視含殮，遵禮成服，停柩在享壽○○歲，不孝男○○○、不孝女○○○隨侍在側。」其實臨終之時，往生者往往會告知家屬們遺言、遺願，此時陪伴往生者走完最後一段路是很重要的，這樣的禁忌即為，子孫們為死者所盡的最後一份心意而已。

六、忌在初一或十五死亡

忌在初一或十五死亡有很多俗諺，版本不一但內容都差不多，研究者田野調查得知，台俗諺云：「歹心烏爛肚，要死初一跟十五，要埋風跟雨，要撿骨尋無墓仔埔。」、「歹心黑腸肚，要死初一十五，出山透風兼落雨，掃墓找無路。」、「若歹心黑轆肚，要死初一十五，出門正好給車撞，出山(出殯)透風兼落雨，掃

¹⁵¹ 台北市於民國五十四年興建市立第一殯儀館，六十一年興建火葬場，六十七年興建第二殯儀館，七十八年八月十八日起實施台北市民火葬費用全免之措施，以鼓勵火葬。

¹⁵² 徐福全著：〈台灣殯葬禮俗的過去、現在、未來〉，台北：社區發展季刊第九十六期，2003。

墓找無路，死後撿骨留給狗啖(啃)。」、「歹心肝黑腸肚，要死初一十五，要埋風及雨。」、「歹心肝的烏腸肚，要死著初一十五，要埋風與雨，要撿骨尋無墓。」、「要死就初一十五，要抬(埋葬)就透風落雨(刮風下雨)。」這是古時候在罵人家沒良心的吵架話語，但在台灣中南部老一輩人家真的會以此忌諱。儘量避免在此時間點上過世，或者插管苦撐到隔日往生，而以研究者本身經驗為例，研究者本身的外婆由於車禍過世，恰巧往生日期在十五日凌晨，原先送入醫院急救，但三日搶救無效過世，在醫院急救第二天時，家族長輩中就有人提出這項疑慮，祈盼大家同意考慮提早拔管，原因就是為了避開農曆十五日的禁忌，當時讓研究者無言以對，怎麼可以因為這一項禁忌，而貿然拔管，讓研究者痛心不已。

事實上，初一為一月之首，十五後半月之始，人多看重而多禁忌，如果犯禁則意味著開頭不吉，月內事事不順，每月初一、十五拜的是天神。舊時期由於農業社會，平日大多忙於農事，在初一、十五時大多數民眾又多忙於祭拜天神，如果這時候家中突然適逢喪事，認為是不祥的，在初一、十五祭拜天神是屬吉事，而喪事事屬凶事，在此日往生，深怕觸及神明的不悅《大英百科全書》指出禁忌的原始功能¹⁵³，有提到一點：「保護一般人不被神鬼的憤怒或其力量所傷害」，神鬼的憤怒將倒置往生者靈魂下地獄或受災難，往生者如在往生之後，沒得到解脫恐會對在世親屬、晚輩帶來災禍，民眾深怕因此招致不祥，故以此為禁忌。

這禁忌的保護作用是當時的社會需求。其後，隨著社會的發展，禁忌的這種保護作用，在具體內容上有著不同程度的調整，但其性質仍然不變，如今卻已被社會慢慢漠視淘汰，由於禁忌本身以無辦法確定，是否真的就會照成這樣嚴重的後果，單憑一句俗諺而去茫然遵守，造成不人道的結果。況且這項禁忌已不被社會需要，「現在已經不會去這樣想了，你要叫他早點往生，他也不會早阿，你要叫他慢醫生也無法控制，我們家屬哪有可能控制，只能順其自然。」(受訪者：B01，田野實錄：02)又「我是沒有聽說過刻意延後其死亡時間，因為他時間到了

¹⁵³ (1).保護重要的人物(2).保護老弱婦孺和通常包括一般民眾(3).防止以手觸摸或接觸到死人屍體所引起的危險或物吃某些食物(4).保護危及生命的重要的行為(5).保護一般人不被神鬼的憤怒或其力量所傷害(6).防止個人的財產、工具被偷竊等等。

以嘉義大林鎮為例

可能就是說，緊急的狀況有一種趕著回家過氣，就是到家才拔管，所以他不能選擇日子好讓他走，順其自然，這種死亡是不會去挑日子」(受訪者：A01，田野實錄：02)而喪葬禮俗的目的，就是以死者為大，忌在初一或十五死亡這項禁忌，已經違反了此項原則。

七、子女忌比父母親先死

養生送死是為人子女應盡的孝道，也是我國固有倫理道德的真諦。「我們人都是阿公阿嬤先走，接著父母再走，一代一代的走」(受訪者：B04，田野實錄：04)所以喪禮是報答父母養育、恩情的具體表現，其目的在盡哀與報恩，讓孝子賢孫能在各種儀式中抒發心中的哀痛，並藉以安頓死者的身心與魂魄，也是教化人們盡孝表現在外的一種禮儀。子女忌比父母親先死視為不孝。並且作為兒子的死亡，無孫或幼孫，父母在堂，反為兒子之喪持服，即所謂白髮人送黑髮人，反服在中國文化禮俗規範中認為是不孝的。且俗信父母仍在世，為人子女者卻先去世，放父母放某放子，屬於大不孝，至地域會被閻王責罵不孝，且會被治罪。

而處理子女比父母親先死亡的解制方式，就是指死父母敲棺的儀式¹⁵⁴，以前，父母健在，兒子死亡，這可使父母感到十分痛苦的一回事，這即成為白髮人替黑髮人送終，其悲痛心情，真是無以復加的。因此，在奠祭拜儀式舉行完畢後，棺柩將抬起時，父或母必拿一根竹棍，在棺尾摔打幾下，表示斥責其不孝。「在送她出去時用棍子頭，給他比一下，代表他不孝，類似人家棍子或竹子上面綁紅布，比一下，有的地方是比三下，比一下或比三下都是一樣的。」(受訪者：A02，田野實錄：01)又「杖責棺木，這還有，逼棺木出去，我們車上都會帶一隻拐杖，我車上都有，都一定要給他做，因為家屬有的不知道，所以我們殯葬業一定要盡到告知者的角色，要告知他這項禮俗，除非他們家大人不來做這項儀式，那我們葬儀業者也就沒辦法了。」(受訪者：B01，田野實錄：03)《禮記》也曾說：「子

¹⁵⁴ 先父母而逝者，出葬起靈，父或母須以掃帚敲擊其靈柩。有二層意涵，一則意在懲其先逝而去，不顧養其親，犯「不孝」之行。二則《孝經》云：身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。

將外出，必稟告父母，反亦必面告。」¹⁵⁵兒子外出，身為父母，都時刻惦記其在外的安全，直到知道兒女都已經回家了，其倚閭沉重的心情，才可以安心。何況兒子的死亡，是永世再也無法見到，是多麼悲切的。

但儘管死亡，並非每一個人所願意的事。兒子先父母死亡，特別是父母年老，要是此子是獨子使父母失卻有力的依賴，則父母心情的悲哀，真是無以復加，也是永無獲得補償的機會，只好抱著石難補天的無比遺憾。

然而，此種兒子先逝世，當棺柩將抬走時，由父母拿竹竿、拐杖敲棺的事，有些地方已告廢止了。也許是身為父母，以深切體認到，兒子的死亡，並非自願的事。

八、忌女子未嫁前死亡

台灣民間宗教認為女子在未出嫁之前身亡，無法將其牌位寫入公媽龕內供奉日後會無人祭祀，變成無主孤魂。「女子未嫁之前死亡他牌位不能進入公媽龕，這時候通常處理的方式，是將他借放在佛寺當中，像放在姑娘廟、齋堂、菜堂當中。」(受訪者：B01，田野實錄：04)、「第一點我事先都會要求家屬，先擲杯跟他講一下，普通都會接受，因為古早的傳統來說，家裡面是不放置恭俸姑婆的，所以一定要讓她去那裡」(受訪者：B01，田野實錄：05)、「較早之前的人沒結婚的時候，桌上不可以置神主牌位，叫置姑婆，神主牌不可以入公媽龕，所以這要怎麼樣，當然如果女孩子這時要結婚當然你要去幫她辦，阿不然你就不可以給他置姑婆，除非你要去借放在廟寺，放在廟寺裡面，這一代有去拜，下一代就沒去拜了，一代、二代到孫子第三代就沒有去拜了，以後就都沒以人去給他拜祭了，有的就會被拿掉，就會變成無主孤魂了，現在很多人都不結婚，但是現在的觀念跟以前不一樣，但還是不可以將未婚子女神主合近公媽龕，都要借放廟寺。」(受訪者：B04，田野實錄：04)

¹⁵⁵ 姚漢秋著：《台灣喪葬古今談》，頁 130。

台諺云：「死查甫倒一房，死查某死一郎(人)」¹⁵⁶，在台灣固有的宗族祭祀系統中，男子未娶而死雖曰「倒房」，但可以由兄弟之子承挑來祭祀，至於女子則無法這麼做，故台諺又云：「厝內無奉祀姑婆」，日後必須尋找「對象」完成「冥婚」，使她找到「夫家」以便有人奉祀。「如果像是要舉行冥婚的，也是要照常給他做處理，假如已經放置在寺廟中供奉的，也是會有的想要舉行冥婚，也是有這種情形發生。」(受訪者：B01，田野實錄：06)冥婚儀式與信仰習俗淵源自古，在《周禮·地官·司徒教官媒氏》職責下有「禁嫁殤者」一項，此「殤」字意涵，鄭玄注曰：「十九歲以下，未嫁死者，生不以禮相接，死而合之，是亦亂人倫者也。鄭司農云：『嫁殤者，謂嫁死人也，今時娶會是也。』」清、孫詒讓《周禮正義》卷二六：「娶會，即所謂娉會也，主亦祔之。」洪适《隸釋·漢相府小史夏堪碑》有「娉會謝氏並靈合柩」語，清、梁章鉅《稱謂錄》：「案娉會，即娉會也，娉與聘通。今世俗有未婚守志而同穴者，亦有聘妻早殞歸柩於夫氏者，雖非典禮，溯其所由，殆漢已然也。」對未婚女子靈魂如何安頓的問題與過程，古書中甚少提及，《周禮》保留了這一條禁令。而神主是亡故的祖先或家人之魂所居住的地方，象徵其人格，故也可以嫁娶，由於台灣民間宗教信徒的觀點，不只把神主牌當做是木牌，而是亡靈所依附的地方，所以不可以輕易毀損破壞。¹⁵⁷

除了冥婚是民間常用的救濟方式外，立廟憑依也是民間常用的救濟方式，台灣廟宇成千上萬，有種專門祭祀未婚死亡女子的廟宇，叫做「姑娘廟」這種廟全省各地都有，未嫁夭亡，無法進入祠堂神主受祀的女子，按民間信仰習俗算是無主孤魂，有時或有為立廟享祀者，此類廟宇稱為姑娘廟，屬於陰廟。

九、忌在晚餐之後死亡

俗信「人來出生要會惜福，人之去世則會留福」，故民間流傳著房屋可以借人死而不借人生產的習俗，鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》記載：「台灣俗諺有『借人死，不借人生』的說法，意思就是說『願意借地方給人過氣，不願意借

¹⁵⁶ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁 145。

¹⁵⁷ 陳瑞隆著：《台灣喪葬禮俗源由》，台南：世峰出版社，2001，頁 256。

地方給人生產』。¹⁵⁸因為台灣人有一種迷信，認為人生必然有幸與不幸兩件事，而死是人生中的最大不幸。所以乃是家人不幸中的犧牲者，也就是可以減少全家人不幸中的一部份。而且死者隨身所帶的幸福，也會在死亡之後留在死亡的地方。反之，生乃是人生的最大幸運，所以在一個人降生的同時，就會從當地帶走最大的幸運，意思也就是說，如果藉地方讓人生產，會奪去自己家人幸福的一部份，所以才會被視為禁忌。

人死留福，細究之，與其死亡時間有關，若是清晨用早餐之前死亡斷氣最佳，俗稱「留三頓」（留三頓飯之義），表示好徵兆，因為亡者捨不得吃，所留之福最多，將米食都留給子孫食用；午餐之前死，俗稱「留二頓」；晚餐之前死，俗稱「留一頓」，晚餐後才死，帶走三餐，則是沒留半頓給子孫吃，俗以為子孫會窮困，是不吉利的亡者把米糧自己都吃光了，子孫就無飯可吃了，預示子孫將淪為乞丐(故應行乞米儀式)，必須很好的禳解一番才行，這種習俗的產生反應古代生產力水平的低下。¹⁵⁹

針對在晚餐之後死亡之禁忌，其解制方式為乞米儀式「乞米儀式，我們在這還是有在做這項儀式，三頓全都吃掉，要求米，求一些看可不可以留給子孫吃，南部的習俗這是很重要的。」(受訪者：B06，田野實錄：02)，乞米各地的習俗不盡相同，嘉義地區的處理方式就是利用米斗，將米裝滿，米要裝到尖起來，當天(天空下)求米，乞米時要念口訣：「斗內斗外，斗外給您吃，斗內多一點給子孫吃，求米百百千千斗萬萬斗，給子孫以後都有得吃」。「如果三餐總吃(就是指在晚餐之後斷氣)，要舉行乞米儀式，在入殮之前，要準備，古早是準備「嵌壺」（米篩），嵌壺(《弓 冂又ノ)裡面準備一個米斗，一隻刷子用喪事期間長孫拿的米斗就可以了，較早之前是裝整斗的米，現在沒有，現在舉行方式都是將米斗到過來蓋，倒過來米裝比較少，再用刷子去瓜分，一半給亡者吃，一半給子孫吃，跟他分食，這已經變成一個習俗而以」(受訪者：B01，田野實錄：07)又「如果

¹⁵⁸ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁 293。

¹⁵⁹ 鴻宇著：《禁忌》，北京：中國社會出版社，2004，頁 89。

以嘉義大林鎮為例

你三餐，早上、中午、晚上給他三餐都吃光光，子孫會沒得吃，子孫沒得吃這要怎麼辦，有時候子孫就真的比較沒東西吃，沒東西吃會餓就沒辦法發達，這要怎麼辦，所以死亡要盡量一頓餐留給子孫，或者是三餐都不要吃，這要怎麼處理，就是要用補救辦法，三餐吃完，處理就是要有一個斗，將米裝滿，當天(天空下)求米，『斗內斗外斗外給您吃斗內多一點給子孫吃，求百百千斗萬萬斗，給子孫以後都有得吃』。(受訪者：B04，田野實錄：05) 又「就是後代三餐都沒得吃，就要乞米，就是人要入殮時要乞米，拿米斗，你面將米裝尖起來，全部的孝眷，一人點一炷香，全部跪下，面向天，像天求米，跟天公求，告訴天公我爸爸是誰、我媽媽是誰，三餐吃光光，希望一頓給往生者吃，二頓給子女吃，拜三拜之後，作一儀式「斗外給他吃，斗內給子女後世吃，一斗二斗三斗千千百百萬萬斗」講一些好話，代表家裡面的米永遠吃不完，之後我們要燒壽金，我們是跟天公求東西，所以不可以用冥紙，你要用壽金」(受訪者：A02，田野實錄：02)此為嘉義地區的乞米處理方式。而台灣其他地區的乞米方式，有些人則是在入殮後未出殯前，準備一鍋飯、一鍋水、十個碗、一把筷子、飯內插一枝春花，另備春花一對，燒香供清茶、燒紙錢，向天公乞米(飯)。還有一作法是由媳婦拿一碗飯，作餵亡者狀，並說：「您已經吃飯了，請留一份給子孫享用。」又有道士或土公主持，孝男各拿一碗米，立一善願乞米，然後將米倒入家中米缸內。或備紅圓、發糕跪在日中乞米(飯)。在往者棺中放置米罐也是一種乞米的方式。¹⁶⁰

研究者在訪談乞米儀式時發現，有些都會區，如嘉義市、台北市等一些較為現代化的都市，在這些都市裡的葬儀業者或從業人員，已將乞米這項儀式省去，甚至認為是不孝之舉動，其實一般民眾也已經不知道，要舉行這項儀式，認為這項儀式已失去其原先之意義，「乞米的儀式來講是很不道德的，為什麼你知道嗎？乞米是跟亡者要一些東西，可以遺留下來的意思，其實他已經走了，已經走了不管是什麼宗教，佛教、道教、基督教、天主教她們都不會再從亡者的邊拿些什麼東西回來，所以就算是早上、中午、晚上，乞米在現在的實務上，已經沒有在做

¹⁶⁰ 陳瑞隆著：《台灣喪葬禮俗源由》，頁 38。

這樣的儀式了，客戶們也都不清楚有這樣子的東西了，我們探討過後這樣子的儀軌，或甚至什麼樣子的宗教科儀，都呈現不出他要表達孝義的功能，反而會讓人家覺得是不孝的一種作法，因為你還是要跟他要一些東西，他都已經走了你還要跟他要東西，這樣是很不禮貌的，現在做只會做乞水，乞米已經沒有人做了，因為已經行不通了，我們後代供給他都來不及了，怎麼還會跟他要呢，所以經由這簡單的道理，這儀式已經都沒在做了。」(受訪者：A01，田野實錄：03)事實上確實是如此，後代子孫如果真的爲了自己沒飯吃，在殯葬過程中還向死者要求留下財富與飯食，給外人看了是會讓人覺得非常不孝，人都死的還要跟他搶東西，這項禁忌儀式是有待商討的。

十、受殯葬禮俗影響下產生之禁忌：平時吃飯時的禁忌

(一)、忌諱將筷子直插在飯碗上

其實這和放在亡者腳邊的腳尾飯¹⁶¹相類似，會讓人有不吉祥的聯想，人初終時之腳尾飯及做功德時對亡靈之供飯，是將筷子直插在碗中，因爲這是拜死人的方法，所以忌諱之。這就和弗雷澤《金枝：巫術與宗教之研究》中巫術的原理所記載：「巫術根據第一原則即『相似律』引申出。¹⁶²」由於腳尾飯是不潔的，是視爲禁忌之物¹⁶³，平日吃飯時，如做出這個舉動是很不吉利的。

一般腳尾飯在祭拜後，即將此米飯連同飯碗當作垃圾倒掉，由於是不潔的、禁忌的所以要趕緊處理掉才可以。而腳尾飯中煮熟的雞、鴨蛋(所以才有人說往生是到蘇州賣鴨蛋)其含意即告訴死者，倘若雞、鴨蛋孵出雞、鴨來，死者才可以回家來，無疑是騙局，台灣有句話說「混正直」，也就是說「死人直¹⁶⁴」的意

¹⁶¹ 於亡者腳邊放置白米飯一碗、飯上放一枚熟鴨蛋，並直插筷子一雙，其意是讓亡魂在冥途中免受饑餓，祭飯供亡魂食用，才有力氣趕赴陰間報到，以入冥籍。大戶人家病人一死，立刻就準備豐富的酒席供祭。供腳尾飯是辦不起九席的小戶人家的變通方法。台南地區的供飯則稱爲開口飯，飯上之卵稱爲開口卵，蓋人死口不能言，共此以期能與死孫溝通，故開口飯需供於頭部。

¹⁶² 弗雷澤著：《金枝：巫術與宗教之研究》，台北：久大圖書，1991，頁 21。

¹⁶³ 積極性規則是法術，而消極性規則是禁忌。

¹⁶⁴ 所謂的死人直意指：死人腦袋是直的不會轉彎，您對他不好他必記恨！您對他好他必報答死人得您早晚供俸得宜，祖先必助您飛黃騰達！

思，是說死去的人的個性會變的很愚直，不管你告訴他什麼，他都會相信，所以才會用煮熟的雞、鴨蛋這種伎倆來欺騙往生者。

腳尾飯之典故由來，源自明季。¹⁶⁵一犯人之妻攜飯一碗、雞蛋一枚及筷子一雙前去探望。至刑場，其夫已遭處決。因未備香爐，遂以飯碗為爐，以筷子為香，於腳尾祭拜，告慰亡夫。後世遂有拜尾飯之俗，而平時在吃飯時如將筷子直插在飯碗上，就如同往生者在吃腳尾飯一樣，會招致死亡或災禍的降臨，視為不吉，甚至有一傳言筷子插在飯中央形式如同腳尾飯，會導致剋父親的壽命。所以一般民眾平日會去忌諱將筷子直插在飯碗上，在弗雷澤「交感巫術」的體系不僅包含了積極的規則也包含了大量消極的規則，即禁忌。它告訴你的不只是應該做什麼，也還有不能做什麼，平時在吃飯時，忌諱將筷子直插在飯碗上就是不能去做的。

而在臺北市、彰化縣鹿港有「腳尾飯」不得在屋內煮，而必須在天日之下煮的習俗。高雄縣鳳山除一碗飯外另加一碗湯。當病患人壽終時，家裡的人會為他蓋上一條「水被」，所謂的「水被」就是把紅綢子縫在一條白被子的中央。用石頭或是銀紙當作枕頭，在亡者的腳邊供一碗「腳尾飯」，「腳尾飯」就是在飯上要放上一粒煮熟的鴨蛋，還要插上一雙筷子。還要在亡者的腳邊燒「腳尾紙」（銀紙）、點香燭，這是幫亡者照明及赴陰間的路費。

(二)、平常吃飯忌呼「捧飯」

清朝漳人呂子振，著作《家禮大成》，對於喪祭禮有極深入的敘述如下：

「奠飯食時上食謂三餐奠飯是也(古人朝食夕飧，一日僅二頓，一例有三餐，亦當三飧以事生之禮待也)。每餐男上香拜奠，進杯酒(舉斟兩次)，進飯婦點茶(餽食以男為主，以恩重服重故也)；哭行二拜，四祈環燒止哀禮畢。今有俗村或家多男，竟不與奠飯，殊為不情。」奠飯又稱做捧飯，劉寧顏〈生活〉《重修臺灣省通志卷三住民志》載：「民間喪俗，人死後每七日作一次旬，在祭旬期間，每於早晚，以菜飯祭靈，祭時舉家號哭，請亡員吃孝飯，俗稱『捧飯』。所以，『捧

¹⁶⁵ 請參閱：<http://tw.knowledge.yahoo.com/question/question?qid=1305100220752>)

飯』一辭用於喪家祭旬之時，所以普通只能說：『來捧飯吃』，或『捧飯來』，而絕對禁忌說『捧飯』兩字。」¹⁶⁶死者初終、豎靈後，於四十九天或百日之內，就要開始早晚捧飯，捧飯的時間早上大約都在日出以後七、八點左右，傍晚就要在太陽下山(五點)以前完成。每天早晚兩餐或早午晚三餐，捧飯在物品準備好後，上香告訴往生者已準備好膳食，請逝者盥洗後享用，等一柱香過後(或於香未盡前執茭詢問亡者是否用畢?)再將碗筷及盥洗用具收回，晚上的捧飯流程正好相反，要上香請逝者用膳後，再端上盥洗用具。孝家子孫必須對往生者供飯菜，事死如事生，客家人說「示我飯」，閩南人稱「捧飯」，「捧飯」一辭用於喪家祭旬之時，故平時忌用之。

¹⁶⁶ 劉寧顏，〈生活〉〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志，全一冊，臺灣：臺灣省文獻委員會，1993，頁22。

貳、喪事期間與葬禮之禁忌

一、入殮時忌逢打雷

傳說，入殮時如果遇到打雷的情形，要馬上將鑼蓋在屍體上，這樣一來，亡者的肚子就不會脹得像氣球一樣。吳瀛濤的《台灣民俗》記載：「入殮忌逢打雷鳴，迷信死者腹度會脹，需蓋鑼於其身以鎮壓之。」¹⁶⁷俗語常詛咒別人會：「遭天打雷劈的！〇〇〇，你會有報應的！」如果往生者魂魄遭天打雷劈，會使靈魂魂飛魄散「以前人家認為入殮遇到打雷，往生者是因為生前作不好的事情，才會在這個時候遇到打雷，這樣會將往生者的靈魂給打的魂飛魄散的意思，現在的人她們不會去想這麼多，天氣這種東西不是你我可以去確定控制的」(受訪者：A02，田野實錄：04)，片岡巖《台灣風俗誌》記載：「台灣人相信靈魂不滅，永遠存在於宇宙間。…相信人有三魂七魄。死後一在神主，一在墳墓，一在陰間(地域或西方淨土)。魄和屍體入地下後消失。所謂『魂昇於天，魄降于地』就是這種意思。又『陽精云魂，陰精云魄』則魂主宰情，魄主宰性，所以未知人事的小孩只有魄，而魂卻極少。」¹⁶⁸故在入殮之時或下葬之時，遇到打雷情況都是不吉利，要去避免以防往生者受到驚嚇，日後降禍於陽世的子孫身上，人死成爲鬼爲人們一向的觀念，一來對自己死亡陰影的恐懼，二來對他人死後變成鬼唯恐受崇的恐懼，於是喪葬時有諸種禁忌與禳祓，以爲不如此做去，則無以慰死者在天之靈以消彌活人對死人的殘留印象。這如同林明峪〈喪葬篇〉《臺灣民間禁忌》所說：「喪葬乃是一套禮儀，為了避死趨生的禁忌措施。從斷氣、入殮、安葬、到守孝的這段期間，人們的心理上是處在一種極度的禁忌狀態。這種心理狀態，非靠各種禁忌措施來行事不可，以茲宣洩與安撫。」¹⁶⁹

關於入殮時忌逢打雷還有一則傳聞：「屍體帶電，所以在靈堂停放時，在尚未入殮之時最怕打雷，雷電一閃，屍體立刻馬上發黑，稱『烏屍』。傳言『烏屍』

¹⁶⁷ 吳瀛濤著：《台灣民俗》，台北：眾文圖書公司，1975，頁160。

¹⁶⁸ 片岡巖著，陳金田譯：《台灣風俗誌》，頁512。

¹⁶⁹ 林明峪著：〈喪葬篇〉《臺灣民間禁忌》，頁281。

會站立、奔跳、直到抱住一個人才會倒下。所以一旦『烏屍』站立，家人備有掃帚或死者生前衣服朝『烏屍』扔去，『烏屍』只要抱住一物，便倒地，故『陪葬』便由此而產生。」這項禁忌與忌諱白蹄黑貓跳躍過屍體類似，由於屍體帶電所產生的。

打雷也如同一個壞的凶時，因為打雷會使整個空間受到震動，人的心理也會受到震盪，為畢免有此情形發生故以禁忌迴避之，在比較平靜的狀態下入殮以避免有突發的狀況，如遇到打雷情形發生，上柱香告訴往生者，不要受到驚慌，等同於事死如生的方式對待，而入殮一定要看吉時，如果不是在華人地區、不受中國民間陰陽之術的影響，也就不需要看時間、日子。

二、入殮時忌生肖相沖者在場

徐福全〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉記載：「喪事入殮、移柩、告窆為三大重要工作，其時辰均由日師選擇¹⁷⁰，凡生肖與之沖犯者在入殮、移柩或告窆(ㄅ一ㄅ)時，均須走避，犯者將有不祥。」¹⁷¹入殮時，俗忌有與死者生肖相沖剋者¹⁷²在場，李豐楙〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》也探討到：「生肖相剋者尤忌到場或太接近，以免沖犯。」¹⁷³唯恐受凶厄的影響和沖犯，一般外人禁忌靠進棺材，尤其是蓋棺時，以前是除了死者最近的親屬外，其他人都要退開，因為人們認為如果人的影子被關進棺材，此人的健康將會受到危害，其魂魄將有被一同封入棺材之處，而現今殯葬從業人員，為求工作方便與日後殯葬禁忌避諱問題，一律要求家屬親友在入殮蓋棺之時，面向外面背對棺材，一來避

¹⁷⁰ 喪事時極重忌諱，所以要特別請擇日師看日子，包括入木(大殮)、轉柩、落葬等皆需選吉日吉時。一般是先看入木時辰，在看墓地，墓地決定後再看出殮的時日。擇日時，須提供其夫的八字。李秀娥著：《台灣傳統生命禮儀》，台中：晨星出版有限公司，2003，頁131。

¹⁷¹ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁150。

¹⁷² 參加葬儀的人，忌與亡者生辰八字相沖。如死者為子年生人，那麼不論親朋好友，凡午年出生的人就不能送葬。因「子午相沖，金木相剋」。

¹⁷³ 李豐楙著：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》，頁474。

以嘉義大林鎮為例

免沖煞問題產生，二來避免家屬看到往生者入殮之時，工作人員大動作搬運屍體，對屍體恐有較粗魯的動作或細節被家屬看到，使家屬於心不忍日受產生一些問題。

而本省人均深信，入殮時生肖如相沖者應該迴避，如是之故，凡喪家治喪之時必延請風水、地理師卜筮看葬地及葬日¹⁷⁴，並在喪宅醒目之處張貼日課表，供人閱覽，以便知道自己是否沖犯好以迴避，而對埋葬日期之選擇，《周禮·春官·大卜》云：「凡喪事，命龜。」鄭玄《周禮·春官·大卜·註》云：「則筮宅卜日，天子卜葬兆。」而賈公彥《周禮·春官·大卜·疏》：「天子法，卜葬日與士同；其宅亦卜之，與士異。」《儀禮·士喪禮》也有所記載：「卜日既朝哭。皆復外位。卜人先奠龜于西塾上南首。…族長蒞卜。…占者三人。在其南北上。卜人及執爇席者在塾西。…左擁之蒞卜。即位于門東西面。卜人抱龜爇。先奠龜西。首爇在北。宗人受卜人龜示高。蒞卜受視反之。…來日某卜葬其父某甫考降。…坐命龜。興。授卜人龜。負東扉。卜人坐作龜。興。宗人受龜示蒞卜。蒞卜受視反之。…授卜人龜。告于主婦。…如筮宅。賓出。拜送。若不從。卜宅如初儀。」都是透過鬼神之力量，來決定殯、殮、葬死者之日期與時間。

但如果真的不小心犯了忌與其入殮時生肖相沖剋，其制化方式為：在事後用淨符¹⁷⁵化解，淨符又稱淨身符，廣用於民間，主要功用在於除人們身上沾染的穢氣。例如：人們在來往喪葬處所沾染的污穢之氣，需用淨符予以淨身去除，另外淨符亦可平日帶身保平安。一般服喪之家屬在往生者出殯返家後，都備有一大桶淨符水以供親戚朋友擦拭，去除穢氣。淨符為其禳解¹⁷⁶制化的方式之一，如果還無法解決就要詢求道航高深的道士、法師另尋其他禳解的方式，總之，是要達到禳解的直接目的一挽回禁忌的失誤，和最終目的一趨吉避凶。

¹⁷⁴ 當殯禮行將屆滿時，必須先藉由卜筮，以決定埋葬死者之地點與日期。

¹⁷⁵ 「淨符」的使用，一般請注意下列事項：1.淨符水即是將淨符火化之後置於水中〈一桶水一張淨符即可〉，可沐浴、亦可擦拭，擦拭時不需脫衣，由頭至腳擦拭。2.淨符若需對折，注意要背面對背面對折，即咒語要在外面。3.淨符攜帶時，最好用紅紙包妥後攜帶。

¹⁷⁶ 禳解行為，它主要是指雖然運用了禁忌的手段，卻仍未能阻止凶禍時所採取的進一步措施。一般是在發生了禁忌的事情或者違反了禁忌的規範則之後進行的活動。民間亦稱之為「破法」。任聘著：《中國民間禁忌》，頁 27。

三、忌將幼輩之屍體移入正廳之中

劉寧顏〈禮俗〉《重修臺灣省通志》記載：「未成年夭折者不徙舖¹⁷⁷」古時認為未成年十二歲以下夭折的幼子死亡之時，因尚未成年，所以不能壽終正寢徙入正廳之中，「年輕人不給他移至正廳，以前都是給他移置閒間、小間的屋子，這種往往不是壽終正寢，壽終正寢指的是壽六十歲以上，你沒有到六十歲代表你沒有壽，當然你沒有壽時，會將你安置在護龍，你沒有到六十歲不可將你入正廳。」(受訪者：B04，田野實錄：07)，故不搬舖，只能在房間內地上舖一草蓆，將其自床上移到地上，免其受打眠床枷之苦，同時也不請道僧為其唸經，只備薄棺木請土公將其草草埋葬，沒有喪禮也不祭祀，如此他的靈魂才能轉世而不致成為孤魂野鬼。鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》記載到：「夭折的幼子，或放蕩的敗家子，俗語都稱為『討債子』。所謂『討債』，就是來向父母討回欠債的意思。因為本省人相信，某人或其父祖在前世欠債未還，那債權人就會再來世轉生為他的兒子，或拚命遭蹋他家的財產，或生病花掉很多醫藥費用後死去，其目的就是向他討回前世所欠的債務，所以這種兒子一律被稱為『討債子』。」夭折的孩子和敗家子俗稱「討債子」，「討債」乃是向人請求債務，台灣人認為，祖先若有未嘗的債務，債權人在死後會投胎至家中，或為敗家子，花盡家中積蓄，或為體弱多病者，在花費一大筆錢後死去，這些人通稱為「討債子」。

台灣人認為「討債子」是前世的因果報應。這些「討債子」若是在十二歲以前死亡，不要行「搬舖」，移到土間即可，也不用請和尚道士來作法事，直接由家人請「土公」把它草草埋葬即可。從前對於胎死腹中或生後不久即夭折的嬰兒屍體¹⁷⁸，其制化方式都通通不舉行任合奠祭，不張揚、不立墓碑，日後也不祭祀¹⁷⁹故台諺云：「埋無三個死囡仔，要趁人作土公」、「死囡仔墓無向」。¹⁸⁰認為如果祭

¹⁷⁷ 劉寧顏編：〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志，全一冊，臺灣：臺灣省文獻委員會，1993，頁106。

¹⁷⁸ 死產或嬰兒生後隨即死亡時，要將屍體投入水中。俗語說：「死囡仔放水流」。這是極壞的陋習，可是迷信如不投入水中，這個孩子不但會變成鬼怪，以後亦不再懷孕。

¹⁷⁹ 十歲以下死去的孩子，習慣上不做神主，亦不祭祀。

¹⁸⁰ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，台北：

以嘉義大林鎮為例

祀，會使其不得超生也不會再轉生，永遠在陰間為鬼或孤魂¹⁸¹，所以為了讓他趕快超生才不祭祀¹⁸²，不過現在已經不會這樣對待年輕死者，不僅是法律不允許，也不仁道，現大多還是採告別式方式，只是比較簡單處理，不舉行公祭，「舉行很簡單的葬禮，都要下葬，以前是比較簡單沒錯，現在因為可能經濟有所提升，大家比較可以花這種錢，我以前也有做過這種，只是花費比較省，一兩萬塊而已，因為他棺木用木板定的，都用原木定的，只是棺木比較小條一點，沒有那些儀式而已，沒有告別式這樣而已，有的比較功夫的會請師父來唸經超度亡魂。」(受訪者：B01，田野實錄：09)

四、防止黑貓越過屍體之禁忌

民間傳說：「遺體尚未入殮，守舖時要注意不要讓貓躍過屍體。傳說是因為貓跳躍過亡者時，會嚇著亡者，發生屍變，所以亡者會躍起抱住旁邊的人不放且永不鬆手，傳說如果真的遇上這種情形，可以將扁擔、掃帚或青竹¹⁸³放到亡者的懷中，使其抱住而倒下來，就可以恢復原狀。」清代倪贊元云：「屍忌貓，俗傳貓跳過，屍即起行如生，逢人緊抱不脫，過門限或被物衝礙則倒。」¹⁸⁴、片岡巖《台灣風俗誌》也記載：「一種稱油底貓的貓，據說有魔氣，如跳過屍體時，死屍會蘇生變成殭屍軌來害人。所以人們都非常注意貓走近亡者。」¹⁸⁵、鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》也記載到：「當死者屍體的體溫還沒完全散發以前，就必須由家人把四肢和頭部與身體擺直，這時最怕有貓接近屍體。原來貓是具有虎性的動物，萬一有貓從屍體上面跳過，屍體就會立刻跳起來，抱住活人或其他東西不放。因此當屍體停放在屋裏時，喪主必須派專人看守通宵，一直到入殮為止，這就叫作『驚貓』(趕貓)或『守舖』。」¹⁸⁶以上內容大致意思為：入殮前後，停棺

民間信仰與中國文化國際研討會，頁 145。

¹⁸¹ 林明義著：《台灣冠婚葬祭家禮全書》，台北：武陵出版社，1995，頁 171。

¹⁸² 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁 294。

¹⁸³ 死者受著某種陽氣時，相信會蘇生變成妖怪。這時用青竹打死者，死者才會安寧。同上，片岡巖著，陳金田譯：《台灣風俗誌》，頁 507。

¹⁸⁴ 倪贊元編：《雲林縣采訪冊》，台灣：台灣銀行，1969，頁 24。

¹⁸⁵ 片岡巖著，陳金田譯：《台灣風俗誌》，頁 507。

¹⁸⁶ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁 299。

在堂，直至出殯前這一段時間裡，在屍體體溫尚未完全冷卻的時候，要安頓好四肢、身體，同時最忌貓、鼠接近屍體、棺柩。俗以為貓、鼠或其他動物靠近屍體，會炸屍。屍體會跳起來，死死抱住活人或其他東西不放。又說貓是有虎性的動物，或謂貓身上有強烈靜電，傳說貓（尤其是白蹄黑貓、油蹄貓）若從屍體上跳過去或者觸碰了屍體，貓會立即死去，屍體卻會甦生而變成僵屍。據說這是因為貓的陽氣、魔氣移入屍體的緣故，屍體會直立而起，一直朝前走去，遇見什麼就死死抱住不放。這時可用扁擔、掃帚、青竹、糞勺、糞掃帚將其推倒，或者擲掃帚、枕頭等器物，讓僵屍抱住，方能破解。否則，若被其捉住，必死無疑。

這些傳說純屬迷信，「這是迷信，真的跳過去會起來這個印象是從電視，電視在演的，這是之前一些野史所傳述的部份，真的人往生不管是誰跳過去，不用說貓任何動物跳過去對他(往生者)都沒有任何的影響，一點影響都沒有，他不會再起來。」(受訪者：A01，田野實錄：04)是以農村地區一家有喪，未入殯前，鄰居都必須把貓關起來。而對於白蹄黑貓之禁忌較為科學的說法，是恐屍體遭貓、鼠等動物咬食，無非是要利用這一禁忌，提醒孝眷謹慎看守遺體，精心守護靈柩，輪流守護，以免遭受不測，以盡孝心。「守靈的人的職責與工作就是防止動物貓狗等在附近，第一個啦，就算大體還沒進冰櫃、棺材之前，可能的會有時間的空洞她屍體會直接在外面，沒有任何的防備，這時候，家裡的寵物或者是外來的寵物，守靈的職責就在這邊防止他靠近，守靈他很重要的一個目的，他不是只是在那邊接香、祭拜而已，他還要去維護附近的安全。」(受訪者：A01，田野實錄：05)因故喪者家屬鋪草蓆於水床(舖)旁，徹夜守護遺體，順便預防死者死而復活的情況發生時，可以立刻於第一時間內加以急救，而有親友前來弔祭時也才有人招呼回應。守靈時定時焚燒一些銀紙、腳尾紙及檢視腳尾燈，使其通宵光明以恪盡孝道；若入殯後仍睡在棺材邊則稱之為「暍棺腳」、「暍棺材」或「暍棺邊」(睡在棺側)¹⁸⁷。

¹⁸⁷ 至納棺期間，喪主等人侍於死者舖側，稱「守舖」，以示孝順。又納棺後，遺族亦睡棺旁，稱「困棺邊」(睡在棺側)。曾迺碩編：〈風俗〉《臺北市志》卷四社會志，臺北：臺北市文獻

五、忌入殮後或下葬前雨打棺

入殮後或下葬前，俗忌雨打棺，否則，後代子孫會遭貧寒，俗語說：「雨打棺材蓋，子孫沒有被褥蓋」，「雨打靈，輩輩窮」。所以停柩忌在院中，如果停柩在庭院中將要搭棚以防天氣變化或下雨水。而以現實面觀之，要往生者棺木遭風吹日曬雨淋，看在親屬們的眼中總是會心有不安，且在下葬前下雨土質會鬆軟，墓穴容易下陷，江達智《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》有提到：「以《呂氏春秋》之記載來看，春秋、戰國時代就有『雨不克葬』，原因一則是因雨天下葬困難；再則是若天雨葬埋死者，會被人們認為『嫌於欲亟葬』，有虧於孝道。」¹⁸⁸天雨則易使墳墓崩塌，造成死者之不得安寧，而可能因此作祟於人。因此，由於畏懼死者亡魂之作祟，故天雨時則停止埋葬，以免造成墳墓之塌陷，故以此為之禁忌。

下葬途中如果遇到雷雨，也認為是不祥的預兆。但如果恰巧在埋葬之後才下起了雨，則以為是吉兆，俗云：「雨打墓，輩輩富。」且認為往生者生前有種福田，所產生的福報，所以在埋葬後才下起雨，且認為往生者是葬在福地之上的緣故。基本上此項禁忌的產生是人們不願耗費精力與鬼、神做對，而取積極消除禍根的辦法。多數人在鬼、神的意志下示弱服輸，採取躲避的禁忌方式，以求達到一個免遭災禍的結果，能夠維持現狀與神相安無事，也就心滿意足了，最主要的目的仍在於保護生者。否則，若違反這些禁忌之規定，即可能因死者作祟，而造成生者的相繼過世。

不過此項禁忌現今已不被遵從，因為大自然是非人為可以控制的，順其自然即可，「這種比較難去預防。但有一種習俗，在下葬之後才下雨，卻很好，因為這就像台灣話「富豪」（赴雨）以其諧音討吉利的意思，這種是很難講。」（受訪者：B01，田野實錄：10）但相反的，在下葬之後才下雨卻很好，這項習俗在臺灣

委員會，1988，頁 124。

¹⁸⁸ 江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，頁 209。

地區卻是有在流行，台灣話「富豪」(赴雨)以其諧音討吉利的意思，台灣人相信語言的諧音，如果果真在下葬之後才下雨，表示風水看的好兒孫都會很高興。

六、忌在農曆七月與十二月死亡與出殯

徐福全〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉「七月為鬼月，十二月是臘月，中部梧棲、大肚等地以及南部沿海地帶，均忌諱病人在七月或十二月死亡，恐怕死者被陰鬼刈肉。」¹⁸⁹臺灣一些地區，俗忌七月出葬。因民間傳說，農曆七月¹⁹⁰就是俗稱的「鬼月」，¹⁹¹是民間中元普度，祭祀「好兄弟」孤魂野鬼的重要時節，每年台灣各地都會舉辦各式各樣的祭典供奉眾鬼兄弟，該月陰間的鬼魂要到人世上來討食，倘此期間舉行葬禮，必引來孤魂野鬼搶食供品，「七月出殯大家比較會去忌諱，因為如果你要燒金紙、燒庫錢之時，好兄弟會去搶，還有一種擔憂就是好兄弟沒東西吃，會不會將往生者的肉拿去吃，所以他們不想在那個時候出殯」(受訪者：B04，田野實錄：08)，蕭達雄《台澎地區禮俗禁忌論說-台語說禁忌》又云：「七月忌行葬禮…又日後凡行祭禮，亦必遭其騷擾，逝者既不得享用祭品，家宅又復不得安寧。」¹⁹²為避鬼煞，故忌此月內殯葬。

而十二月為臘月，古人習慣上將農曆十二月叫做「臘月」。「臘」字的本義，原是把各種祭祀配合在一起舉行的意思。古時人民從狩獵時期進入農業社會，一切的風俗習慣，都免不了與農業生產發生關係，農民的生活，無論春耕、夏耘、

¹⁸⁹ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁 145。

¹⁹⁰ 七月初一稱「開鬼門」，冥府的地獄門將開啓，直到七月三十才「關鬼門」。據說，在這段期間，幽冥界的孤魂野鬼都爭先恐後地來人間逍遙，找些好吃好喝的。尤其在七月十五日中元節，是鬼門大開日，一般認為這天最好別出門，以免撞鬼。

¹⁹¹ 民間相信鬼月諸事不宜，因此在許多喜事不是提前，就是延後，寧可避開七月，包括結婚、訂婚、做壽、動工、入厝、開幕、生子等，甚至迷信一點的人連住院、開刀，也希望閃避七月，儘管現在科學昌明，許多人口稱不必迷信，但真的事發己身時，不敢鐵齒的大有人在。其實七月除了氣溫較各月份稍高之外，並無太大的不同，會形成諸事不宜的文化習俗，主要是台灣俗語「謹慎不蝕本」，提醒大家凡事小心一點，可保平安，七月諸事不宜的說法是自有鬼靈崇拜以來，就已存在的說法，是人對未知產生的畏懼觀念，但現在工業社會，科學日新月異，許多說法或禁忌慢慢有科學的解釋，人不需要自尋煩惱，自己嚇自己，只要凡事謹慎小心即可。

¹⁹² 蕭達雄著：《台澎地區禮俗禁忌論說-台語說禁忌》，頁 112。

秋收、冬藏，都是十分的忙碌，然而比較起來，大概只有冬季才有較多的空閒時間，所以常在大豐收之後的年底舉行盛大的祭典或拜拜，表示慶賀和慰勉自己一年來的辛勞。更基於傳統敬祖的觀念，首先想到的祭祀對象便是列祖列宗了；同時又想到農業的收成，不單是靠人力，風調雨順也是一大主因，當然也應該感謝神靈的庇佑；最後更希望以祭典為自己驅除不祥和疫癘¹⁹³，永保平安，所以利用「臘祭」將各種祭祀合併在一起舉行，藉以表達自己內心的誠意。

陳文亮〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志記載：「台灣獨特的地理環境與社會背景，若干特殊的習俗亦因此應運而生，如先民對颱風、海灘、瘟疫、番害等災或當無法避免與控制，因此，形成台灣祭拜神靈之風特別盛行。」¹⁹⁴一年之中農人們平常忙於農務，到了臘月是農人們閒暇的日子，但還要忙著祭典處理大小之事宜，以回報神明這一年來的保佑與豐收。這期間死亡，會給親友們更添一層煩擾，使活著的人們不能正常地盡情歡樂和勞作。並且喪事在一般民眾心裡普遍認為是不潔的，而臘月是農民合在一起祭祀祖先、神靈和天地的喜慶日子，是屬於神聖不可侵犯的日子¹⁹⁵，不潔侵犯了神聖，破壞了日常的合諧，懲罰也就自動的附隨在這種神秘的力量上，所以成為禁忌。又臘月是農民為自己驅除不祥和疫癘的日子，在這期間適逢喪事，難免讓人有所忌諱。

七、重葬日、三喪日等，凶日下葬的忌諱

舉行葬禮的日子，必須請稱為擇日師的擇日先生來決定，最忌諱的日子就是所謂「重葬日」。「這種日子會相衝、相煞，重葬日這種日子就是喪事會再發生一次，三喪日是一年會死三個，這要合他的生日，合他的仙命，這就是進葬時要特

¹⁹³ 爲了驅除這種疫病鬼魅，人們採用了一種特殊的舞蹈形式-儺。《禮記》說：「儺，人所以逐疫鬼也」。古代典籍表明，一年之中有三次定期的驅鬼活動，日期在春、秋、冬三個季節。祭祀與驅逐，是對待不同神靈的方式，是一軟一硬，一拉一打，恰當地表現了祭祀的兩種初衷：祭是討好，驅是控制，討好和控制交互使用。當然，從產生先後來說，驅逐是後起的手段，是祭祀中企圖控制自然力的外化，是祭祀時與神靈討價還價一面的發展。劉曄原著：《中國古代祭祀》，台北：台灣商務印書館股份有限公司，2001，頁196。

¹⁹⁴ 陳文亮著：〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志，臺灣：臺灣省文獻委員會，1997，頁4。

¹⁹⁵ 禁忌僅僅包括：(a)屬於人或物的神聖不可侵犯的(或不潔的)性質。(b)由這種性質所引起的禁制作用(c)經由禁制作用的破壞而產生的神聖性(或不潔性)。佛洛伊德著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》，台北：志文出版社，1975，頁42。

別去注意，擇日時要去注意到的。「重葬日」、「三喪日」一般在這種日子是以下葬的，不一定要在這種日子去作，可以前一天，也可以後一天，如一年死兩個或年年死一個，這就是風水有傷到。」(受訪者：B04，田野實錄：09)

依據鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》記載：「所謂『重喪日』，就是指正月甲日、二月乙日、三月戊日、四月丙日、五月丁日、六月己日、七月庚日、八月辛日、九月戌日、十月壬日、十一月癸日、十二月己日。」¹⁹⁶假如在這些日子裡舉行葬禮、入殮、除靈(撒靈桌)、合爐的話，那喪家還會死人，所以被認為不吉之日。這種風俗，恰如日本的所謂「友引日¹⁹⁷」，認為在這一天出殯的話，死者將會拉替身。因此台語還有「眾人喪無人扛」，意思就是說大家都認為不吉的日子，沒有人肯來送喪和抬棺材。

依照東漢王充所建的《葬曆》為以日子天干之奇偶來定剛柔日，人在剛日死，應選在柔日下葬；柔日死，應選在剛日下葬，剛日、柔日要配合好才行。否則，不吉。王充《論衡·譏日篇》：「葬曆曰，葬避九空、地陷，及日之剛柔，月之奇偶。日吉無害，剛柔相得，奇耦相映，乃為吉良。不合此曆，轉為凶惡。」其中「九空」「地陷」都是葬曆上規定的忌日的名稱。所謂日之剛柔，是指天干，俗稱甲、丙、戊、庚、壬等為剛日；乙、丁、己、辛、癸等日為柔日。而龍溪呂子振《家禮大成》：「就初喪凶葬者。其虞祭可速否。曰禮葬日而虞。虞有剛柔。非可緩也。故隨葬隨虞。虞乃以安其神。故當三季以安之。」¹⁹⁸按照迷信的講究，凡下奇月死者，應在偶月下葬；偶月死者，應在奇月下葬。奇月、偶月也要配合好才行。否則，不吉。若不能及時葬埋，可先打桶、停柩起來。¹⁹⁹

¹⁹⁶ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁 310。

¹⁹⁷ 友引(ともびき)：不宜葬禮(死者會將朋友一同引入陰間)，諸事不宜。友引日為六曜的其中一個，在這一天不適合辦理喪事 另外這一天不管做什麼都無法有一個結果出來。

¹⁹⁸ 龍溪呂子振著：《家禮大成》，頁 47。

¹⁹⁹ 在河南一帶，還有埋葬忌月的習俗，並且與姓氏有關。據說，張、王、李、趙四姓人，禁忌六、臘月動土葬埋。其餘姓氏，三、九月禁忌動土葬埋。若忌月有喪事者，要排至三七、五七殮葬，必得避開忌月才行。如特殊情況需及時出殯者，也只能先用青磚柩之，不得入土葬埋。

此外，還有所謂「三喪日」，據說假如在這天舉行喪禮，會造成三條人命的悲劇。同時又有「三煞日²⁰⁰」和「赤口日²⁰¹」，前者是三方堵塞的日子，後者是大凶之日，都要極力避諱。中國人相信有一就有二，有二就有三，無三不成禮。不幸重喪者，恐連續有三喪發生，用草紮一偶像，請道士在臉上畫下五官，並給予開光，穿著第二位過世者的衣服，或用畚箕放置，或裝入紙棺內，並供祭一碗飯及一枚鴨蛋，蓋依台語取其「壓制二者，免再有三」之意，在重喪殯行列中，僱人捧持草人及供祭之物，行至本村莊以外，棄置於路上，以此權充三喪，藉以排除其發生之可能性。也有將紙棺帶至墓地，於靈柩進壙後，同時埋下，有些地區除了草人之外，另須用白雞及鴨各一隻，白雞用於敕符，鴨則用於押煞，這種制化方式稱為「獵七葬」、「草人祭」。

萬一由於種種情況所逼迫，而喪家不得不在這天舉行葬禮時，應先請道士來「制煞」除魔，再依照片岡巖《台灣風俗誌》所記載的：「因特殊事情不得不於重喪之日安葬時，以小盒裝入記載如左列字句的『符仔』，一起葬入即無妨。一月『三六九土』，二月『六庚天刑』，三月『六辛天庭』等等。」²⁰²如果因特殊事情不得不於重喪日安葬時，要採取一些禳解的方法如在一小紙盒上內裝上寫有符咒字樣的紙條，一起葬埋在壙穴中即可。符咒字，一般是正月、三月、六月、九月、十二月書「六庚天刑」；二月書「六月天庭」；四月書「六壬天牢」；七月書「六甲天福」；八月書「六乙天德」；十月書「六丙天威」；十二月書「六丁天陰」。不過，每月書寫字樣的規定並不嚴格，其中也有互相串寫的現象，但大致上就是這類字而已，其實皆屬術士們的玄言；不得不於重喪日安葬還有一制化變通方法徐福全〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉中記載的：「台灣地區處亞熱帶，溫度高，人死二十四小時內若不入殮，將會腐

²⁰⁰ 犯三煞，要先將祖先牌位「出火」，也就是將祖先牌位繞過香爐（若是將香爐請下來，就是「退火」），將祖先牌位放在下桌，香爐不動，並在當天，隔六小時以上，再將祖先牌位請上桌，重新安祖先牌位，香爐不動，並在當天，隔六小時以上，再將祖先牌位請上桌，重新安祖先牌位，所用供品與新安的祖先牌位同，如此就能化解三煞之害。

²⁰¹ 赤口日:正午だけ吉で、あとは凶とされる日。(しやつこう)とも言う，赤口日指的是只有中午是吉之後是凶。

²⁰² 片岡巖著，陳金田譯：《台灣風俗誌》，台北：眾文圖書，1990，頁35。

敗發臭，若當日沒有吉時可以入殮，只能採用『寄棺』方式，靜悄悄偷殮，不可動鑼鼓，舉行辭生祭時，亦默而不語。」²⁰³切忌於凶時、凶日入殮，當葬禮進行時不得號哭和奏樂，這也是不得不於重喪日、三喪日等凶時、凶日安葬的變通方法。²⁰⁴

八、冷喪²⁰⁵不入莊

俗曰：「一樣生，百樣死」，以老而壽終止於寢者為順終，否則即為非順終稱為凶死²⁰⁶。關於凶死者有一項禁忌就是冷喪不入莊，曾迺碩〈風俗〉《臺北市志卷四社會志》記載：「傳統習俗，凡親長有疾，子弟必恭敬伺候，片延名醫診治處方，悉心照顧以其康復；…惟諺云：『冷喪不入莊(社)』，俗忌死於外地者之屍體入家屋，是以傳統觀念較深之老人及長期患病者，多固執在家養疾。」²⁰⁷又鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》記載：「台灣習俗認為，凡死於外地者（含橫死及病死於醫院者）從外地迎靈回來時，不可以把靈柩迎入家中，因為門神會阻擋他的靈魂，所以被視為大禁忌」²⁰⁸，除山村郊野之孤戶外，一般村里皆極忌諱運屍柩入城內或村內，「這種情形是，較早之前，人死在外地醫學教無發達，這個人出去外面不知道是如何死亡，怕帶傳染病回來，所以才將之擋在庄頭外面，現在醫學發達，都有醫師診斷，哪會有這項禁忌，幾乎都會回家。以前科學不發達，不知道是什麼病，現在經過醫院都知道，也有將之送往殯儀館，這種情形是有的，因為家裡面還有長輩，深怕不孝，以我們來看，長輩看到這種情形，一定是很傷

²⁰³ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁146。

²⁰⁴ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書，1989，頁311。

²⁰⁵ 古時若在外過世稱之為「冷喪」。

²⁰⁶ 民間有善死惡死的觀念。以為人死有善有惡。有的人死得種如泰山；有的人死得輕如鴻毛。又以為善人得善報，可得善終；惡人得惡報，必得惡死。一般死在遠離家鄉的外邊，非正常壽終而死，孕婦分娩而死，死時屍首不全、身首異處，被殺害、被淹死、被燒死、被軋死等等都被視為惡死，是非常忌諱的。以為不但死者自身痛苦，到陰間還要受罪，還會危及後人，使子孫不得安寧。所以兇人時常說「讓你不得好死」。真有惡死事發生，必須請僧道超度亡靈，以禳解祛災。任聘：《中國民間禁忌》，頁482。

²⁰⁷ 曾迺碩編：〈風俗〉《臺北市志》卷四社會志，臺北：臺北市文獻委員會，1988，頁121。

²⁰⁸ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁293。

以嘉義大林鎮為例

心難過的，乾脆不要讓他看到，比較不會去難過傷心。」(受訪者：B01，田野實錄：11)

李豐楙〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》：「死非其所(非自然死亡)，煞氣特重，則不可入村莊或入大廳門。」²⁰⁹不幸在外往生亡者，稱為「外頭山」，其屍體不得直接抬回家中的大廳，只能暫時停屍在屋外，等候指示入殮，以免將厄運帶回家中。²¹⁰

因此一般富有之家，都要在附近另造一間房舍停靈，假如是住在都市裡的熱鬧市街，就要停放在亭仔腳(騎樓)，四周以布條為攏著，或必須在里門外搭棚停柩治喪，故家人如果外出旅行，或經商、做事，不幸因急病，或遇險而死亡，乃可使家人大傷腦筋，除了聞此惡耗，必須指派能辦事的家人，前往出事地點，處理後事。

在處理第一件後事，倘已逝世多時，尚未入殮，則需趕速購置棺木，予以入殮。如以入殮，若是官方支付棺資，也就算了，要是由私人墊付，應立即與以歸還墊付。其次就是延請僧道，在現場作收魂工作²¹¹，使其引渡魂靈返鄉治喪。這兩件事辦妥後，因要帶回棺柩回鄉，其運屍的方式，必須腳前頭後，表示惡運在外，不會隨著惡死者的屍體返回家中。現代的惡死者，通常會停屍在醫院或殯儀館的停屍間裡，已無這樣的顧忌，但這樣的忌諱深植人心，不會有所改變。而運屍走陸路、水路、航空將辦理相關手續，必須事先與當地熟悉者商量，要選擇最廉價方式為原則，尤須講究路上不可耽擱，速從返鄉。

蕭達雄《台澎地區禮俗禁忌論說-台語說禁忌》：「民俗以為，出門在外，因事故死亡者，其冤氣特重，雖仍設置靈堂，惟忌將遺體移入屋內，以免與其家人

²⁰⁹ 李豐楙編：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》，頁 473。

²¹⁰ 《台灣私法》云：「台灣習俗，凡卒於外地者，除山村郊野之孤戶外，一般村里皆忌諱運尸柩入城內安葬，或村莊內，故無論祖父母或父母，皆於郊外停柩舉奠後，勁運至墓地安葬，或寄厝於郊外寺院中。」

²¹¹ 因傳說人有三魂七魄，雖然在死亡地點舉行收魂手續，仍恐怕所有魂魄不能歸入。因此，必須在棺柩的上端，懸掛死者的上衣一件，以資招納其餘魂魄。

沖剋，引致家人接連亡故。²¹²」這些客死他鄉的人、惡死者²¹³絕不能進祖宅，客死他鄉的人，就跟死在醫院裡的相同，都不是在祖宅的正廳裡嚙氣，所以他的靈柩、屍首既不能搬回來亦不可以迎入正廳停放，也不能進入祖墳安葬，乃因大家已經認為他是野鬼了，因野鬼能祟人，人們相信，惡死者會在死亡之地徘徊不去，變成厲鬼找替身。因此，惡死在外者，其家人必須請道行精深的道士、法師，親赴惡死者死亡地點辦法事，以求將之超度，並將他的魂魄引回家中受祀。²¹⁴

由於這個忌諱，老一輩的長輩酷信鬼神，固守此戒，不敢觸犯，在醫院治療的重病患者，自知不久於人世時，一旦病情危急之時，大多會自動要求辦理出院(退院)返家，以求死得其所入「家廳(正廳)」壽終正寢。其實現代人應該革除逝於外者不得運回家中之陋俗，病人住院治療，並非斷絕生望，而家屬唯恐患者猝逝，遂提前辦理出院，致病者不能續獲妥適醫療，因此加速病情惡化，終致不治者往往有之。類此習俗，實非良俗，允宜儘速予以革除。不過，近來這種風俗已經略有改變，就是死者如果是家中的長輩，並且是出於因病而死的善終，有的人家也會把靈柩迎入正廳停放，不過自殺或他殺等橫死的人則絕不可。舊時漢族死在外鄉的人禁忌回家安葬，一般是就地安葬²¹⁵，即使屍體運回家，也只能放在村外，直接埋葬，唯恐客死他鄉者帶回災禍。客死他鄉者因為要收納死者其餘魂魄，不能倉促出殯²¹⁶，然後再依原有喪儀，辦理出殯與祭典儀式。像這種在外地死亡，依一般人的感覺，死者以存魂魄是飄盪不定的，除非有很親密的友誼，外人多不願意參與此種喪事。〈檀弓上〉《禮記》記載，孔子曾說：「死而不弔者三：畏、厭、溺。」因畏、厭、溺的喪事，他都不願去祭弔。蓋畏者係自殺也，厭者患疾

²¹² 蕭達雄著：《台澎地區禮俗禁忌論說-台語說禁忌》，頁 116。

²¹³ 惡死者，泛指溺斃、上吊、雷殛、凶殺、暴斃等，各類非壽終正寢的死者。

²¹⁴ 羅問著：《台灣民間禁忌》，頁 276。

²¹⁵ 不把凶死者之屍體埋於族葬的兆域內，研究者認為也是具有保護的作用。古人除了相信人死後仍有鬼魂之存在，亦相信同族之人死後，靈魂仍舊生活在一起。所以，若是將凶死者同其他人一樣葬埋於兆域之中，必定會造成祖先神靈芝不得安寧。如此一來，祖先們可能因此而遷怒於子孫，而降下災禍。因此，無論從生人或死者的角度來考量，對凶死者之人埋葬地點與方式的特殊處理，最終目的仍是希望能夠藉此避免鬼魂所帶來的禍殃。

²¹⁶ 人們不但相信人死後猶有鬼魂存在，並且認為只要是凶死(強死)的人，其鬼魂會更凶惡，具有更大的破壞能力。因此，人們對凶死者，往往有特殊的處理方式。

病或作祟而死者，溺者，即溺水而死者。因畏、厭、溺致死者，都屬於不祥致死，應以迴避為上策也。

按照本省人的習慣，一個旅居他鄉的人，在病情進入危急狀態時，人們反而願意借地給他作為嚙氣之處，所以台灣俗諺才有「借人生，不借人死」的說法，意思就是說「願意借地方給人過氣，不願意借地方給人生產」。因為台灣人有一種迷信，認為人生必然有幸與不幸兩件事，而死是人生中的最大不幸。所以乃是家人不幸中的犧牲者，也就是可以減少全家人不幸中的一部份。而且死者隨身所帶的幸福，也會在死亡之後留在死亡的地方。反之，生乃是人生的最大幸運，所以在一個人降生的同時，就會從當地帶走最大的幸運，意思也就是說，如果藉地方讓人生產，會奪去自己家人幸福的一部份，所以才會被視為禁忌。譬如說嫁出去的女兒，回娘家恰好要生產時，照例要付給娘家租金，作為生產之用，自然是象徵性的租金，但其意義乃「不借人生」之謂也，親生女兒，亦不例外。

本省人還有一種迷信，就是對於落水而快淹死的人，不能夠去營救。因為他們認為，凡是被水淹死的人，他的靈魂都會變成水鬼，如果不找到替身，就會永遠浮不起來，而準備隨時抓替身，被水鬼附身的人必然會死。所以一但有人落水，就表示此人已經被水鬼抓著作替身，假如有人冒險前往營救，自己也會被水鬼抓去當替身，而被拉下水中淹死，所以絕少有人敢下水救助。²¹⁷

九、往生者入殮之後，不可以把圍幕翻開看到棺材，不吉利

其實平日裏，凡屬葬儀用具都禁忌隨便亂動，尤其是棺材，最忌開啓，否則，以為不吉。「這種禁忌還是有，這就像是我們在外面看到出殯隊伍一樣，認為是不好的，會有霉運一樣」(受訪者：B01，田野實錄：12)，故往生者入殮之後，要將棺材四周用布幔給遮住帷堂，俗稱「吊九條」，又稱為「孝簾」，即以一全匹白布(現幾乎皆用黃色)，用竹竿架吊起，圍繞水(屍)床(舖)之三面(另一面倚牆)，但亦有四面的，彎九次之後將水(屍)床(舖)圍起來(另有一說以前是由九條布組

²¹⁷ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁 293。

成)，吊掛著，也有人使用蚊帳將屍身圍起來，目的在隔開內外，台俗：「凡有親長死亡，同時須將門扉關一扇，以防晨曦、夕陽或月光照射到屍體身上，俗信屍體若被日月光華所照，將產生屍變。」其實真正目的為，一、避免家屬在治喪期間任意看到棺材而過度傷心，有保護的作用存在；二、也避免陽光直接照射到棺材，促使棺材中之屍體加速產生化學變化。

人們會產生「往生者入殮之後，不可以把圍幕翻開看到棺材，認為這樣是不吉利」的禁忌，原因是人們對於死者屍體之厭惡，以及對死者靈魂之畏懼，因而產生出來的相關禁忌，目的都是以免看見死者之屍體與防止其鬼魂之作祟。然而，在整個喪葬儀禮之中，人們又不可避免地需要與死者之屍體相接觸，且又時時刻刻處於鬼魂的威脅中。因此，在葬禮儀禮的過程中，人們便以各種儀式、禮俗、禁忌或保護措施，來防止自己受到鬼魂之侵擾與傷害。

十、千萬不可以讓淚水沾到亡者身上

「我們會跟家屬講，因為人家說，眼淚滴到，往生者會走不開腳，他會傷心，盡量不要滴到他，家屬盡量不要去滴到，不然死者會捨不得離開。」(受訪者：B06，田野實錄：03)一切喪事都要合乎禮節，親人亡故是件悲傷的事，死者的親友往往以哭聲表示自己的哀悼心情。然而，哀悼也有章法，悲傷也克制。什麼時候可以哭，應該哭，什麼時候不能哭，不許哭，都在風俗慣例中有所規約。《禮記》中就有「婦人迎客送客不下堂。下堂不哭。男子出寢見人不哭」等等規定的記載。而傳說初終哭泣淚水沾、滴到亡者身上，亡者會變成僵屍，而且流淚的人會傷心到發狂的程度。此為一般人家認為最大之忌諱。徐福全〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉記載「親人死亡，篤信佛教者，無不號啕悲泣，此時必須慎防眼淚滴在屍體上，俗信家人若將眼淚機在屍上，屍體將會變成疆屍，或說死者因此入地府必受苦，或者靈魂將因此而無法脫離形體。」²¹⁸家屬深怕眼淚沾到屍身，而使得死者之靈魂不能順利脫離肉身超生，

²¹⁸ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁146。

到時便成鬼厲，降禍於子孫身上，其時真正原因是家屬哭泣的淚水哭到已經可以沾到亡者身上，代表家屬已經哭到悲痛不已，避免家屬在喪事期間過度悲傷，在喪事結束之後自己身子也搞壞才延伸此項禁忌。

又往生者靈魂於初終時，正慢慢的離開原本生活的環境(人間)，如果家屬此時傷心過度而將眼淚低落到屍身上，會使得往生者靈魂認為家屬們捨不得他的離去，往生者靈魂原本就會依戀人世間的一切包括愛、恨、情、仇、財產、名利等，眼淚的低落而使得往生者無法順利放下一切脫離人世間，而流連忘返在陽世成為無主孤魂，這即成為禁忌。

其實喪葬的過程許多行為及儀式的目的，只是為處理與紓解死者(亡靈)「不能成為祖先的焦慮」這種內心的情結；換言之，在這樣的觀念下，死後淪為鬼靈而不能成為祖先，是一種家族的禁忌。渺不可知「死亡」所帶來的震撼，一則產生對死者的畏懼與崇敬之兩極化情緒；而冀求成為「祖先」的觀念，乃是期望死後仍然可以持續「存在」於家族及社會的網絡之中。在人、鬼、祖先、神靈的轉化關係中，所產生的禁忌與神聖的交織，呈現了台灣民間信仰中鬼神揉雜的面貌；而禁忌轉化為神聖的過程，則產生了持續不斷的神靈誕生的動力。²¹⁹

十一、忌在抬屍體及出葬抬棺時喊重

抬屍體、出葬抬棺時，民間認為抬棺者若是喊重，死者會不願離去，棺材將會越抬越重，甚至會導致不動的情形發生。²²⁰其實主要原因是對死者不敬，人死後從科學的實驗結果得知是比生前輕，而會感覺到死者變重的原因，是因為屍水的原故。還有在抬屍體的時候，由於人死後他不能和你配合，不能借助外力，就會覺得沉，再說人們還有心理因素，對死人有一種恐懼感，在抬屍體時會手腳發軟，故會感覺死人重。抬棺時，由於施力的不平均，導致有些人越抬越重，「在扛棺材的時候沒有平均度，因為扛工大小汗，身高不一，扛很重的那一個一直彎

²¹⁹ 呂理政著：〈禁忌與神聖〉《台灣民間信仰研究論集：傳統信仰與現代社會》，台北：稻鄉出版社，1992，頁105。

²²⁰ 羅問著：《台灣民間禁忌》，頁283。

下去，其他的都很輕，沒平均被壓下去，你會覺得一直彎下去一直變小，你越彎越低，你的重量就越壓越重，你要越站起來，別人的平均度才會平均，依我們的經驗越壓越重是這個樣子，土葬的是這樣子，因為以時候都是扛工孤一位在出力，後面擔的人去很輕。」(受訪者：B04，田野實錄：10)

禁忌雖然是無行為表現的，但也絕不僅僅是傳說故事中才有的天方夜譚式的神話，在生活中他是實實在在地存在於民眾信仰之中的。在禁忌系統中，人們相信災禍的根源到處都有，它們就潛伏在那許多事物中，各種場所、各種行為，甚至時間、方位、言談話語都可能引出災禍、厄運，忌抬屍體、出葬抬棺時喊重就為其中一種禁忌。

十二、家裡辦喪事期間不能作飯的原故

許多人都曾遭遇過喪事，但在喪事期間家屬不允許作飯此項禁忌的緣由，卻是讓人不得而知的，研究者從史料文獻的閱讀發現，其實從鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》就有記載關於家裡辦喪事期間不能作飯的因故：「如果是因癩病而死的人，不但喪家不敢作飯，就連左右鄰居幾十戶人家都不能作飯。因為本省人相信，癩病的細菌會順著炊煙傳染，假如喪家或鄰居在這時做飯，就有把癩病細菌傳佈到整個村莊的危險。就因為死後這幾天不能做飯，所有家人的飲食都由遠方的親友供給。」²²¹片岡巖《台灣風俗誌》也記載到：「癩病肉眼看不到癩病的細菌。惟相信這種細菌很喜歡火煙，有火煙的地方，癩病細菌都會集中。有患者死亡，附近的人都不炊飯，到遠方親戚或朋友家用膳。死者即丟掉山野間或離島，或用小舟放入海中。生前父子亦不同住，又迷信患者活埋會成神。」²²²在以前，遇到這種癩病的（麻瘋病）²²³死者，都要把遺體丟到山野或離島或海中。此外還

²²¹ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書，1989，頁 296。

²²² 片岡巖著，陳金田譯：《台灣風俗誌》，頁 505。

²²³ 麻瘋病是一種侵犯皮膚及週邊神經之疾病，由癩桿菌（*Mycobacterium leprae*）所引起，故又稱癩病；1873年由挪威韓森（Dr·Hansen）醫師發現致病機轉，故學名又稱為韓森病。癩病診斷 1.皮膚病灶的特徵：如紅色斑疹、丘疹、斑塊、結節或瀰漫性浸潤。2.感覺喪失：出現在皮膚病灶或某條神經支配的皮膚區域。3.神經腫大：常出現在尺神經溝以上的尺神經；內踝後方的脛後神經；環繞腓骨頸部的腓總神經；腕部的橈側皮神經；面神經和耳大神經；靠近屈肌支帶的正中神經。4.皮膚抹片或組織病理：發現癩桿菌。發生情形對癩病免疫性較

以嘉義大林鎮為例

有一種迷信，認為如果把癩病患者活埋，就可以使他死後變成神仙。²²⁴其實這都是為了防止癩病（麻瘋病）擴散蔓延。

癩病（麻瘋病）其防制手段是很沒有人性的，癩病（麻瘋病）會透過非性接觸傳染。古時的人把患癩病（麻瘋病）的人隔離在偏僻的地方，讓他們自生自滅，「行政院衛生署樂生療養院」設置於現今台北縣新莊丹鳳里，是 1930 年的日治時期，台灣總督府所創辦設立，是台灣第一處、也是現今僅存唯一公立收容、治療癩病(俗稱麻瘋病)患者的專門機構，其患癩病（麻瘋病）的院民與世隔絕生活了數十年，直到 1954 年，才慢慢開放讓院民回家。院民的生命經驗，正訴說著台灣殖民統治、傳染病防治、公共衛生政策、醫療等面向的寶貴歷史。這就像先前 sars 期間人心惶惶，深怕被感染到，染病的人就被視為禁忌，被要求隔離。

台灣昔日為瘴癘之區，一具死於傳染病的屍體運回村莊，可能產生大瘟疫，²²⁵為避免傳染病的擴散，又由於當時醫療的不發達，對於傳染病的傳染方式認知不清，才會認為因癩病而死的人在喪家或鄰居做飯時，癩病的細菌會順著炊煙傳染，由於現今科學的發達，台灣已少有癩病的產生，但台灣中南部到現今還保有此習俗。

但家裡辦喪事期間不能作飯的因故已被轉換，甚至被形容成在喪事期間吃肉、切菜就像是在吃死者的肉、切死者的肉，甚至有的從業人員主張，可以吃素不可以吃葷，這是受到佛教的影響而改吃素食，吃葷就像是在吃死者的肉一般，「我們吃葷的就像是吃它的肉，我們吃豬肉就像是吃它的肉，像拜往者也是一

低或毫無免疫性的人與癩病患者長期接觸可導致感染癩病，台灣目前 每年新發病例多為個位數。傳染方式主要是人類之傳染，如人體之皮膚、末梢神經、鼻粘膜等。目前僅知係長期密切接觸 經由上呼吸道及破損皮膚傳染而來，真正傳染方式至今不明。潛伏期最短 2.5 個月，最長可達 40 年，通常為 2-5 年。可傳染期末經治療之患者及復發之患者，但使用 Rifampin 治療 3 天，可使失去傳染性。病例定義癩病為一種慢性細菌性疾病，其特徵主要是皮膚，末梢神經及上呼吸道粘膜受到感染，癩病之臨床形態代表細胞免疫對癩桿菌回應所反映的範圍。行政院衛生署疾病管制局，

<http://www.cdc.gov.tw/index_info_info.asp?data_id=1362>

²²⁴ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，1989，頁 296。

²²⁵ 日據以前台灣本島經常有傳染病與風土病，以 1895 年後來台的日本兵為例，根據日本人的紀錄，在當時所謂的「征臺役」當中，真正戰死者僅 164 人，負傷者 515 人，而病死者高達 4642 人，患者更高達 26094 人。所謂患疾病及致死者多為：霍亂、病疾、赤痢、傷寒、腸炎、腳氣等病。參見井出季和太，《台灣治績誌》，1937，頁 29-30。

樣，你不可以因為要拜他，而來殺死一隻雞、殺魚、殺豬，你要幫他做功德，不可以來殺生。」(受訪者：B04，田野實錄：06)且認為喪事期間，家屬是不潔的，不可以作菜之外，也不可以洗澡，因為都會剩下髒水，民眾在這段期間內認為這些髒水都會由往生者去吸收，「還沒有入殮以前，也不可以洗澡、也不可以煮飯，如果你洗澡，這水要撿起來，等入殮之後才將水潑掉，這是利用這些骯髒水撿起來，好讓往生者撿去的意思，還有一種說法，說我們這期間洗澡的水都是那些不好的東西在喝，所以就是這個原因。像在五月端午節，也是不可以包粽，因為戴孝在身上，認為是骯髒的，包肉粽要去燙粽子的那個水會留下來，也是髒的都是不好的，這些東西都是要往生者去吸收。」(受訪者：B01，田野實錄：08)，故嚴禁煮食，甚至洗澡、作糕、綁肉粽等。

這項禁忌由於不便，且也無法用科學去檢證，讓一般民眾認為是迷信，故已不太去遵從了，「基本上一一般人來說，喪事回家，是不進廚房的，不過現在的人還是有人會去煮飯，認為說要去買來拜，不如自己做，自己的親人喜歡吃什麼自己做，也順便煮自己要吃的東西，其實一些禮俗儀節已經在改變了。」(受訪者：A02，田野實錄：02)

十三、忌帶孝者入廟宇

在喪事期間，禁止帶孝誌或身穿著孝服到廟會參加一些公眾集會，喪事是不吉利的、不潔淨的。任聘《中國民間禁忌》「在殯葬期間已至以後一個時期裡要盡量減少社交活動。因為家有喪事是不幸之兆，運低三分，與人交往，恐怕會帶給別人晦氣。一般喪眷在守孝期間禁止參加一切娛樂活動，禁忌和別人打罵，不能到別家去串門，尤其禁忌到病人家中去串門。」²²⁶一般民眾認為在喪事期間或經歷過喪事之後，會容易將污穢之氣傳達給別人，不僅禁止參與廟會活動，且禁止前往親友家串門子聊天或拜訪，更嚴禁喪親家屬參與結婚之喜事，會將污穢之氣沖犯到喜慶之喜氣，不潔之世俗沖犯到神聖。徐福全〈論台灣民間喪葬禮俗中

²²⁶ 任聘著：《中國民間禁忌》，頁 508。

以嘉義大林鎮為例

之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌》記載到：「帶孝者忌入廟宇或民宅：此項禁忌在孝男戴重孝(麻)期間，特別嚴格；換孝以後，雖猶在禁忌之別，但比較可以通融。不過有喪之家，傳統上仍被視為污的，因此地方廟宇迎神賽會場合，仍忌帶孝者在場，同時也不向喪家樂捐丁口錢。」又「帶孝忌參加宴會：三年喪滿之前，孝子不得參加朋友所辦任何宴會。」²²⁷由此得知，台灣人還是對喪親家屬有所忌諱，深怕他們將身上的污穢之氣傳達給對方，而對於喪事是不吉利的、不潔淨的相關記載在弗雷澤《金枝：巫術與宗教之研究》中也記載到：

不列顛哥倫比亞得舒什瓦普人中，新死了丈夫或妻子的寡婦全鰥夫必須離人獨居，不得用手觸及自己的身首，所用的杯盞和烹飪器皿別人不得使用。他們必須在溪流附近搭起一座汗浴小室，整夜躺在那裡出汗，經常洗浴，預後必須用雲杉樹枝擦拭身體。這些樹枝只能用一次，用後變插在小屋四周的地上。任何獵人不得走進這些掉亡人，如果這樣，便會帶來不幸。如果這些掉亡人影若在誰的身上，誰便要立刻得病。(有點類似影若入棺中)。他們用帶刺的灌木作床和枕頭，為的是使死者的鬼魂不得接近。同時他們還把臥鋪四周也都放了帶刺灌木。這種防患作法，明顯表明使得這些掉亡人與一般人隔絕的究竟是什麼樣的鬼魂的危險了，其實這些只不過是害怕那依戀他們不肯離去的死者鬼魂而已。²²⁸

不列顛哥倫比亞得舒什瓦普人比我們台灣人還要忌諱，在喪事期間不僅要獨居，任何人還不可以走進接觸這些喪親者，喪親者還必須做一堆預防措施避免鬼魂的接近以隔絕不肯離去的死者鬼魂，對於帶孝者參予一些公共事務，在各民族間都是有所避諱的，其實喪事期間減少公共事務、禁止參與廟會、禁止到親友家拜訪還有一層含義，喪親者此時要表示孝到與心之哀戚，如果還是像平常一樣到處找人聊天去別人家遊玩、參與廟會喜慶之事務，難免會讓外人有異樣之眼光，認為喪親者之不孝，故以此為之禁忌。

²²⁷ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁155。

²²⁸ 弗雷澤著：《金枝：巫術與宗教之研究》，頁317。

參、葬禮後之禁忌

一、忌出嫁女拜墳墓

與出嫁女兒回家祭拜墳墓之相關禁忌，還有做女兒七時，出嫁女兒回家做法事、祭拜忌向兄弟借火、借碗盤，且忌與兄弟交談等，都是因為重男輕女的緣故，為求鞏固宗法制度，防止出嫁女回家與家中男子兄弟爭財產，因而生出。傳統認為出嫁的女兒是別人家的一份子，女兒像潑出去的水是夫家的人，要拜夫家的祖先，此時如果出嫁女兒回家祭拜墳墓、向兄弟借火、借碗盤會將死者所遺留下的財富與家運給通通帶走，「人家說女兒出去就是像潑出去的水，水潑入土難得收，難收回，他如果回來拜墓，以前人家說培墓，培墓會拔財氣，所以兒子怕財氣被女兒培墓拔走，不給他來培墓，掃墓就是培墓，他回來掃墓就會越掃越旺，就因此不讓他回家培墓。清明時期不可以培墓，但平常時是可以的，不反對，但是清明當天是不可以的。」(受訪者：B04，田野實錄：11)

古人認為「人死留財」，所以台灣俗諺才有「借人生，不借人死」的說法。「願意借地方給人過氣，不願意借地方給人生產」。因為台灣人有一種迷信，認為人生必然有幸與不幸兩件事，而死是人生中的最大不幸。所以乃是家人不幸中的犧牲者，也就是可以減少全家人不幸中的一部份。而且死者隨身所帶的幸福，也會在死亡之後留在死亡的地方。反之，生乃是人生的最大幸運，所以在一個人降生的同時，就會從當地帶走最大的幸運，意思也就是說，如果藉地方讓人生產，會奪去自己家人幸福的一部份，所以才會被視為禁忌。如果說嫁出去的女兒，回娘家恰好要生產時，照例要付給娘家租金，作為生產之用，自然是象徵性的租金，但其意義乃「不借人生」之謂也，親生女兒，亦不例外。

二、出嫁女忌將孝誌帶出喪家

出嫁女為夫家守喪在出殯之後，還將孝誌(不潔之物)帶回娘家是被視為大不吉利的一件事，認為將污穢之氣都帶回來娘家，娘家唯恐在日後將發生不好的事情或者有人即將傷亡，這如同佛洛伊德《圖騰與禁忌》所記載的「觸犯禁忌的人，

以嘉義大林鎮為例

本身也就成為禁忌…被視為禁忌的人或物可以用帶電體來加以比喻，他們乃是那種可經由接觸而傳遞可怕力量的容納地方。」²²⁹出嫁女此時是被視為禁忌的，帶孝誌回娘家就如同帶電(病源)回娘家一樣，是會傳遞出去的，故以此為之禁忌。反之，同樣道理，如果是初嫁女為婆家守喪，也是禁止將孝誌帶回婆家。

出嫁女忌將孝誌帶出喪家這項禁忌，這就如同「喪鬪煞」的迷信一般，鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》記載：「去參觀喪禮，到喪家看到靈桌，因邪靈附身而生病，這種情形就叫做喪鬪煞。」²³⁰這是因為病者用藥物無法治好時，一般無知的人就去請「尪姨(女巫)」來診法，於是才有喪鬪煞的說法，都是認為被往生者的不潔之氣所感染才會導致生病、甚至往生。

故在喪事期間，如有要事需要去拜訪人家，或是出遠門都要將孝，寄放在靈桌前，稱之為「寄孝」，「現在都有寄孝的方式來做處理，準備一個盤子，你要出門不管是兒子、女兒都一樣，出門不要帶孝，將其孝誌寄放在靈桌，這稱之為寄孝。」(受訪者：B01，田野實錄：13)，這樣就可以出去洽公。

三、忌蔭屍

蔭屍這問題在民俗傳說中有很多不一樣的傳聞，它經過地理師繪聲繪影，還有民智未開民眾盲從的渲染，在人們心中由生神秘恐懼。民俗傳說「蔭屍怪事，有屍體會坐起來或跑出棺外抓人，即所謂的僵屍」、「蔭屍的毛髮、指甲會生長，是因為吸取日月精華，或者吸取自家家中的旺氣之故，要是蔭屍還張開大口，傳說會要吃人，對象會是從自家子孫開始。」等，其實真正蔭屍的問題就等同於後代子孫沒有在殯葬處理過程中，完整、妥善的將往生者的後事處理好，而發生的後遺症問題，「我們人蔭身，有兩種情形，有一種蔭身百分之七十，是地蔭，就像是蒜頭那邊，蒜頭公塔整片都是蔭屍，蔭身有百分之九十，沒有蔭身的只有百分之十，蔭身什麼叫做地蔭，兩種蔭身有一種就是因為地處濕地，地理沒有埋對，也比較會蔭身，但是蒜頭公墓出來的，因為他地打平，開始挖下四尺，經過今、

²²⁹ 佛洛伊德著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》，頁 43。

²³⁰ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁 338。

明、後之後天要下葬之時，裡面就會有水了，那個墓穴當中就會出水了，因為四呎地勢較低，有水之後，你將之下葬，你打栓放空，下葬之後水就進去了，浸水之後屍體永不腐爛，連爛都不會爛整具都好好的，只會滑滑的，因為你在裡面沒有蒼蠅，沒有蒼蠅他細菌就無法生長，所以肉就不會腐爛，如果一般在外面(蒜頭公墓外)，正常在外面，差不多三個月或四個月過，肉就都爛了，在外面風吹日曬，蒼蠅生蛋時，差不多肉就都會爛了，他在裡面都因為悶注，蒼蠅沒辦法空氣傳染，他就不會爛。蔭身，有兩種情形還有一種就是因為工作人員，棺材將之密封之後，要放栓沒有打洞打過去，因為打洞的怕屍水會露出，臭味會出來，他會害怕，這樣照成沒有打過去，氣沒有通形成密閉，這樣就不會有細菌生長，他被密封注，就是這兩樣會照成這種問題的產生。」(受訪者：B04，田野實錄：12)

一般認為子孫將往生者埋葬之時要注意山川地形，好的墓地如同得到好的環境，能使子孫家業代代流芳萬世，兄弟妯娌和睦，步出社會中庸之道，這就如同「地無絕地有絕向，向無絕向有絕水、路」、「骸骨本有主無靈，死骸不安子孫寒」這兩句話所說的一樣。

會忌諱蔭屍，是由於怕往生者的亡魂回來降罪於後代子孫，俗語說：「醫錯死一個，山錯死一家。」親安則子安，子安則親更安。若親不安，則子更何堪。從山錯死一家來看，人死下葬稱之為出山，代表殯葬之事出了問題是會死全家的，鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》：「撿骨時…萬一遇到類似木乃伊而不腐爛的，則被視為大不吉祥，將會有害於子孫。」²³¹這都表明形成蔭屍將使後代子孫招致災禍的降臨，深怕因此產生車禍事故、官司纏身、易犯小人、兄弟妯娌不和睦、親屬多得怪病，如腫瘤、肝癌、癌症等、子孫不孝，小孩叛逆，吸毒因素，顛狂竊盜，男女易犯桃花，敗財等，不好的災禍。且蔭屍又分一、「蔭溼屍」，就是埋在地下的屍體，八年十年完好無損，頭髮、指甲還會成長，衣物不腐爛；二、「蔭乾屍」，埋在地下的屍體像晒乾的肉體沒有水份，嘴巴張開。

²³¹ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁 344。

蔭屍墳墓形成原因有二：一、墳墓座立向八曜煞向²³²；二、水口放在泉水，乾屍為良性八煞，濕屍為惡性八煞，墳墓開中門又放輔弼水。²³³

蔭屍的處理與解制方式，片岡巖《台灣風俗誌》載：「發棺時屍肉未腐化，即灌水或潑酒入棺內，經過數十餘天屍肉腐化後再來洗骨。」²³⁴從田野調查來看：「我本身也是撿骨的，有是有遇到，現在會有兩套方法，一個是當場火化，直接在墓地附近當場火化，另一方法是用人工的方法，將肉去除，這樣子是比較少，因為價錢比較高，一般家屬我們是鼓勵用火化的，比較乾淨一點。」(受訪者：B06，田野實錄：04) 蔭屍的處理即選定良時吉日開棺處理，處理方法有三法，一、遷棺，二、火化，三、用米酒、硫磺、化學藥水放入屍體以便早日腐化，再次撿骨處理。最經濟又方便的處理方式為火化，現代人為求方便，土葬的土地又一位難求，政府機關又大力推行火葬方式，所以大多施行火化來處理，也避免日後有蔭屍的問題產生。

四、祭祀的禁忌

祭祀，必有祭祀的對象，也必有祭祀的原因。沒有神靈，沒有對神靈的畏懼和依賴就談不上祭祀。²³⁵人們對於祖先之祭祀，仍然極為注重。其祭祀祖先們之目的，除為祈求祖先之福佑外，最主要的因素大概還是畏懼祖先降下災禍，視之為禁忌。從人類與神靈的關係來說，人類是被動的一方。神靈，能力大於人不知多少倍，且無處不在，既惹不起又躲不開，故欲藉虔誠豐盛之祭祀，取悅於祖先，以避禍邀福。除了要遵守祭祀的規定，在一定時間內對祖先們加以奉祀，以免違

²³² 八曜煞詩曰：【坎龍坤兔震山猴】。【巽雞乾馬兌蛇頭】。【艮虎離豬為曜煞】。【墓宅逢之立使休】。八曜煞明細表：坎卦納甲坎龍〔申子辰癸〕坤卦納甲坤兔〔坤乙〕震卦納甲震山猴〔亥卯未庚〕巽卦納甲巽雞〔巽辛〕乾卦納甲乾馬〔乾甲〕。兌卦納甲兌蛇頭〔己酉丑丁〕。艮卦納甲艮虎〔艮丙〕。離卦納甲離豬〔寅午戌壬〕。為八卦八曜煞。

²³³ 陰宅風水分為山地風水及平洋風水，山地風水追求的是「天人合一，天人感應」。山地風水講究的是形勢和理氣的最佳配合。理氣方面必須是：以穴的座向、分金，取五行生尅理論，配合亡人之命卦及水口方位，以及二十四山座向分金。使其福澤後代。平洋風水更多的是理氣配合，形勢的要求是坐空向實。平洋風水追求的是：風吹水激壽丁長，避風避雨真絕地。講究的是墳墓自身的座向、分金及水口的配合。輔弼水來潮：房房發達，三房最盛，屍骨潔淨帶米黃色，其色澤光潤。

²³⁴ 片岡巖著，陳金田譯：《台灣風俗誌》，頁 34。

²³⁵ 劉擘原著：《中國古代祭祀》，頁 4。

犯禁忌，遭受祖先神靈的懲罰。

劉曄原在《中國古代祭祀》中說到：「人不是對神靈單純地躲避順從，而順從的同時，又希望對神靈有所影響，甚至希冀對神靈有所控制。…從某種程度上來說，祭祀又是與神靈對抗、討價還價的一種手段。」²³⁶祭祀是儀式，其根本目的是要討好神靈，求得福祉，避開禍患。這是對神靈的賄賂和收買，也是表示歸順。祭祀祖先不同於一般紀念活動，台灣民眾的祭祀是以靈魂不死的觀念為前提的。台灣人認為，人死了靈魂仍然存在，那個脫離身體的靈魂叫做「鬼」。

其實「鬼」字並不是什麼可怕的字眼，是「歸」的意思。《說文解字》註：「人所歸為鬼，釋言：鬼之言為歸也。」〈祭義〉《禮記》也說到人死為鬼的事：「眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。」〈郊特生〉《禮記》說到人死後：「魂氣歸於天，形氣歸於地」，這麼說「魂」即人死後可以離開形體而存在的精靈。因為《易經·繫辭》：「遊魂為變」，鬼魂就被想像為一種出沒不定的死後生命。祖先雖然離開家庭和群體，祖先鬼卻時常在人間往來，監視著子孫，照顧著子孫。²³⁷台灣人認為祖先神明在必要時，會現出原形態，或者以託夢的形式向子孫提出警告。人死之後仍然與活的人一樣有好惡，並且比活人更有能力，他們想要做的是便一定會做到。只有給以祭祀，讓鬼有所歸宿，才不會做惡鬼。鬼的歸宿便是享受祭祀。祭祀真正目的是為了活著的人的利益，而不是為了死後的靈魂尋找歸宿和安排來世的利益。

五、參加告別式，禮成離去，忌行告別。

親友之喪舉行告別儀式，前往參拜捻香者，禮成離去時，忌向喪家人辭行「說再見」，台俗諺云：「來無張池(小心)，去無相辭。」即指這喪事賓主分手時不可

²³⁶ 劉曄原著：《中國古代祭祀》，頁 8。

²³⁷ 臺灣民間的「祖先崇拜」可以說是鬼魂信仰的具體化，也是亡靈崇拜之大宗。按祖先崇拜俗稱「拜公媽」或「孝公媽」，簡稱「祭祖」。這種行為可以說是將鬼魂信仰倫理化，使人鬼可以相通，又可藉著祖靈對子孫的庇蔭來促使家道的繁榮。十分顯然的，祖先崇拜的主要動機還是宗教的，因祖先靈魂受到子孫之妥善照顧，才不致淪為陰間的餓鬼孤魂。其次是倫理的，因為祖先是家庭血脈之根源，子孫們理所當然要慎終追遠。董芳苑著：〈台灣民間的鬼魂信仰〉《認識臺灣民間信仰》，台北：長青文化事業股份有限公司，1986，頁 249。

說再見，恐怕會在發生喪事之故，故喪家人「多行禮送行」，以免本身成為次一名「行告別者」²³⁸，在喪禮的場合當中說再見，如同在下一個一樣的場合當中再次見面一般，而說再見者就忌諱自己本身成為下一位往生者，故以此為之禁忌，當然在喪事有此忌諱在喜慶結婚時，參加喜宴散去，男方家人也不可以跟女方家人說再見，恐怕會有結兩次婚之危險，這是屬於語言禁忌和弗雷澤所說的相似率的影響下產生的。

六、對於死者名子的避諱

在古人的心目中，名子並非僅是一種稱呼而已，它與人的肉體、靈魂有極為密切且神秘的關係。〈雜記下〉《禮記》說：「卒哭而諱，亡父母兄弟，世父叔父，姑姐妹。子與父同諱。母之諱，宮中諱。淒之諱，不舉諸其側；與從祖昆弟同名則諱。」這就是說，卒哭之祭時，就開始諱言死者之名。父親忌諱叫已死之祖父母、兄弟、伯父、叔父、姑及姐妹的名。兒子跟從父親，亦忌諱那些人的大名。母親所諱稱的人名，全家人也要跟著忌諱；至於妻所忌諱的人名，只是不在她身邊叫喚；如果那人名，和從祖兄弟相同，則全要忌諱。按人生時叫名，一旦死亡，就要叫諱了。因此，人們往往對於自己出生時父母所取的名子極為重視，絕不輕易給外人知道，以免遭受到他人之暗算。就如同所謂日本「言靈」信仰一般。²³⁹日本人相信：話一出口，必會藉著言靈產生具體的效果。如高橋殘夢、中村孝道等屬於「言靈派」的學者便主張：人在發出聲音的同時，就會有「靈」的存在，而組合此聲音的便成語言。因此向神明祈禱所使用的「祝詞」(のりと)之價值，不在神明是否聽見這些言語，而在其出之於口，所顯出之言靈功力。由於這種信仰，使得日本人害怕亂用語言招致災禍，於是逐漸養成惶恐慎言表現的「ことあげせぬ」(不言)的思想：即認為神祇已洞察吾胸中之思想，因此沒有必要再重複心中所想之事。到了現代，此種「言靈思想」仍根深蒂固的留著。

²³⁸ 蕭達雄著：《台澎地區禮俗禁忌論說-台語說禁忌》，頁 115。

²³⁹ (ことだま)是指語言所具有的神奇力量。

人們對於死者的名子極為避諱。在人剛死時，行招魂之後，人們即忌諱直接稱呼死者的名子，而是另取一諱號用以稱呼死者。此一習俗即為對死者名子的避諱，禁忌直接稱呼死者死者之名諱。²⁴⁰佛雷澤曾列舉許多關於原始民族對死者名諱之禁忌，證明他的起源確實是與畏懼鬼魂作祟有關。他說：「據說在澳大利亞土人中最嚴格遵行的習俗之一就是絕不許提起死者(無論是男、是女)的名子，如果大聲說到某一業以離開人世的名子，就是對他們最神聖觀念的極端冒犯，所以人們總是謹慎地不敢觸犯。」²⁴¹佛洛伊德在《圖騰與禁忌》一書中，曾說：「在喪期，一個最令人困擾和使人深省的事實是，禁止呼叫死者的姓名…」²⁴²有時這些禁忌的內涵是與孝道思想相違背。因此，要正確地瞭解這些喪葬禁忌所代表的意義，則必須從其他角度加以透視。生人對死者的觀感是極其複雜的，對於死者的愛、對於屍體的反感、對於依然憑式在屍體上的人格有所慕戀、對於物化的臭皮囊有所恐懼²⁴³以及害怕觸怒鬼魂，當然不願重新引起過去那些哀傷的心理，無疑也是要使以逝者的名子蒙上淡忘的薄紗的原因之一。

由於活著的人無法確知死後的世界，也無法捉摸死者的意願，所以對死者的感情在悲哀中夾雜著恐懼。使得在對屍體的裝殮或處置上、在葬後的禮儀或祭祀上，均可以看到這些反感、恐懼與愛戀的情緒交織在一起。²⁴⁴

「禁忌」是人們為了避免某種臆想的超自然力量或危險所帶來的災禍，從而對某些人、物、言、行的自我迴避與限制。喪葬禮俗，其中各式各樣、玲瓏滿目的禁忌，雖有表達人們慎終追遠的作用，但是喪葬禁忌主要是基於人們對死亡的恐懼、對死者屍體之厭惡²⁴⁵，以及畏懼鬼魂侵擾作祟等因素所產生的。對於喪葬禁忌的研究，研究者不難發現隱藏在人們內心當中的吉凶禍福觀，直到如今，人們對於喪葬仍然是十分看重的。各民族、各地區都有自己的葬俗。這些葬俗都表

²⁴⁰ 江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，頁 237。

²⁴¹ 佛雷澤著：《金枝》，頁 376-377。

²⁴² 佛洛伊德著：《圖騰與禁忌》，頁 73-74。

²⁴³ 馬林若夫斯基著，李安宅譯：《巫術、科學、宗教與神話》，頁 111~112。

²⁴⁴ 江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，頁 240。

²⁴⁵ 同上，頁 249。

以嘉義大林鎮為例

達了民間對死者的態度，並且相信只有嚴格遵從有關的葬俗儀禮，才能使死者的靈得到「解脫」。

肆、本節小結

一、禁忌產生的因素大部分與弗雷澤理論相似律²⁴⁶與觸染率²⁴⁷有所關係

經研究者從殯葬禮俗的三個時間區域劃分：常日生活中(死亡前)、喪禮及喪事期間、葬禮後等三個項目之禁忌內容與解制的探查，研究者歸納出禁忌產生的因素大部分與弗雷澤理論相似律與觸染率有所關係，這一些禁忌產生的目的均是為了防止日後衍生出類似的問題，故加以防範杜絕，其禁忌區分如下：

- 1.忌病人、死者在原睡床上斷氣(相似律)；
- 2.忌亡者斷氣時不為人知(相似律)；
- 3.忌在初一或十五死亡(相似律)；
- 4.子女忌比父母親先死(相似律)；
- 5.忌女子未嫁前死亡(相似律)；
- 6.忌在晚餐之後死亡(相似律)；
- 7.平時吃飯時的禁忌(相似律)；
- 8.入殮時忌逢打雷(相似律)；
- 9.忌雨打棺(相似律)；
- 10.黑貓越過屍體之禁忌(觸染率)；
- 11.「重葬日」、「三喪日」等凶日下葬的忌諱(觸染律)；
- 12.冷喪不入莊(觸染律)；
- 13.千萬不可以讓淚水沾到亡者身上(觸染律)；
- 14.忌抬屍體、出葬抬棺時喊重(觸染律)；
- 15.家裡辦喪事期間不能作飯的因故(觸染律)；
- 16.忌帶孝者入廟宇(觸染律)；
- 17.忌出嫁女拜墳墓(觸染律)；

²⁴⁶ 相似律 (imitative magic)，為同類相生的原則，以通過模仿的方式達到目的。

²⁴⁷ 觸染律 (contagious magic)，透過接觸被接觸過的事物，一個人就能對另一人進行法術。

18.忌蔭屍(觸染律)

研究者於本論文中一共探討二十九項禁忌，符合弗雷澤相似律與觸染率就高達有十八項之多，幾乎快每一項禁忌都跟相似律與觸染率有所關聯。

二、依照徐福全在〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉中提出的禁忌分類方式

然而殯葬禮俗禁忌除了以相似律與觸染率來區分外，還可以區分成以下五類，徐福全在〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉中說殯葬禮俗禁忌在交感巫術近似率、觸染律外還可以區分成：

「(一)、因觸犯神聖或懼怕鬼靈動怒之禁忌；(二)、宗教方面之禁忌；(三)、基於維護或強化孝道因醞而生之禁忌；(四)、為基於歷史事件或傳說而生之禁忌；(五)、因為宗法制度或文化傳統不符而生之禁忌」²⁴⁸研究者以此為架構說明之：

(一)、因觸犯神聖或懼怕鬼靈動怒之禁忌

1.死得其所之禁忌：死要死於適室，且搬舖時要「遮神」忌神明、公媽看見屍體「見刺」；

2.千萬不可以讓淚水沾到亡者身上：眼淚低落致使往生者變成僵屍，無法投胎；

3.忌抬屍體、出葬抬棺時喊重：對於死者不敬，懼怕鬼靈動怒而產生；

4.忌帶孝者入廟宇：帶孝者為不潔之人，進入廟宇為神聖的地方，因而會觸犯神明動怒固有；

5.祭祀的禁忌：對於鬼神力量之畏懼，採取懷柔之策略，衍伸出祭祀行為。

(二)、宗教方面之禁忌

1.忌女子未嫁前死亡：台灣民間信仰，忌諱女子未出嫁而死，不能將其靈位帶回原生家庭祭祀，惟恐日後無人祭祀成為無主孤魂，成為無主孤魂變厲將招致家門之禍，故禁忌之；

²⁴⁸ 徐福全著：〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁162。

- 2.忌在農曆七月與十二月死亡與出殯：農曆七月為中國民間之鬼月，與民間信仰、道教都有所關聯，而十二月為古時一般民眾臘月祀神之日；
- 3.「重葬日」、「三喪日」等凶日下葬的忌諱：與道教陰陽五行、風水、葬日、吉凶禍福有所關聯而產生；
- 4.入殮時忌逢打雷：打雷為凶時故也與葬日、吉凶禍福有所關聯；
- 5.入殮時忌生肖相沖者在場：生肖相沖為道教陰陽五行、民間數術、吉凶禍福有所關聯；
- 6.忌蔭屍：民間信仰、風水堪輿之術禁忌蔭屍認為是亡者得到不好之地理才會產生

(三)、基於維護或強化孝道因醞而生之禁忌

- 1.全屍之禁忌：孝道之精神，身體髮膚受之父母；
- 2.忌亡者斷氣時不為人知：為人子女在父母往生之時，理應隨侍在側，不然在填寫魂帛、木主、招魂幡之時，往生者死亡確定時刻卻不得而知，會被外人認為不孝；
- 3.子女忌比父母親先死：子女理應照顧年邁父母，孝敬父母，此時白髮人送黑髮人此情此景情何以堪；
- 4.忌將幼輩之喪忌入正廳之中：幼子未滿十二歲而亡，被稱為討債子，且長輩未亡幼輩入正廳之中，實為不孝。

(四)、為基於歷史事件或傳說而生之禁忌

- 1.死得其所之禁忌：人死要死於適室，這出自於〈喪大記〉《禮記》，古時經典就有所記載；
- 2.忌病人、死者在原睡床上斷氣：傳說在原睡床上斷氣要受眠床架，故禁忌之；
- 3.忌在晚餐之後死亡：傳說在晚餐之後死亡，往生者會將財富與米食都給帶走，家屬會變成乞丐，故避免此情形發生禁忌之；
- 4.黑貓之禁忌：此為傳說，家屬防止貓、鼠接近形成屍變，目的是照顧往生

者之遺體，以免為貓、鼠啃食，或為往生者復活可以緊急處理，就近照料；

5.忌雨打棺：雨天入殮，在傳說雨打棺材蓋，子孫沒有被褥蓋，嚴防此情形發生；

6.冷喪不入莊：台灣昔日為瘴癘之區，一具死於傳染病的屍體運回村莊，可能產生大瘟疫，²⁴⁹因而產生此項禁忌；

7.往生者入殮之後，不可以把圍幕翻開看到棺材，不吉利：因屍體會吸收日月精華變成妖精、疆屍之傳說故產生；

8.家裡辦喪事期間不能作飯的因故：台灣昔日為瘴癘之區，且防制癩病傳染。

(五)、因為宗法制度或文化傳統不符而生之禁忌

1.對於死亡之禁忌：中國人的文化傳統就忌諱死亡，故殯葬禁忌的產生許多都是從畏懼死亡而來；

2.避諱之禁忌產生：避諱死亡衍生出諱言「死」字；

3.平時吃飯時的禁忌：對於殯葬期間之用具、物品有所忌諱，視殯葬用品、物品為不祥之物，認為其不潔，故平時吃飯時忌將飯碗插上筷子形狀類似腳尾飯，且禁言捧飯，捧飯為朝夕拜飯食言，為殯葬專用詞語，一般人日常禁忌言之；

4.忌女子未嫁前死亡，且忌未嫁女葬後忌迎神主返家：宗法制度強調振族收宗及祀考妣而不祀姑；

5.忌出嫁女拜墳墓：宗法制度，昔日出嫁女就如同潑出去的水，是不能在清明時期，祭祀原生家庭的祖先，其事是忌諱出嫁女回來與家中男子爭財產；

6.出嫁女在出殯後忌將孝誌帶回娘家之禁忌產生：為避免將不潔之物、穢氣帶回娘家中，且與中國固有的宗法制度與文化傳統不符，出嫁女在出殯後還將孝誌帶回娘家，感覺「有帶綏」(不吉利、倒楣)之意味。

²⁴⁹ 日劇以前台灣本島經常有傳染病與風土病，以 1895 年後來台的日本兵為例，根據日本人的紀錄，在當時所謂的「征臺役」當中，真正戰死者僅 164 人，負傷者 515 人，而病死者高達 4642 人，患者更高達 26094 人。所謂患疾病及致死者多為：霍亂、病疾、赤痢、傷寒、腸炎、腳氣等病。參見井出季和太，《台灣治績誌》，1937，頁 29-30。

三、禁忌的解制(制化)方式

然而觸犯了禁忌之後，也有所謂制化(解套)方式來處理之，制化方式大致上為事前制化與事後制化，舉例：

- (一)、忌病人、死者在原睡床上斷氣：傳說在原睡床上斷氣要受眠床架之痛苦，受眠床架為其犯了禁忌，其制化方式只要延請道士來作打眠床架之儀式即可以解套；
- (二)、子女忌比父母親先死：為表示其子女是因病去世，未能盡為人子女之責任，故在其靈柩即將出門之時，父母親以拐杖在其棺材頭之處敲打三下，責罵其不孝之行爲，如此死者至陰間即可免於被閻王受不孝之責罰處置；
- (三)、忌女子未嫁前死亡：可以在事後制化，將其女子木主安置於姑娘廟祭祀，或安置於廟宇、佛寺當中供奉，或於日後行冥婚之儀式；
- (四)、忌在晚餐之後死亡：死者會將財富及米食通通帶走，子孫日後恐成爲乞丐，故子孫需要行乞米(食)之儀式，乞求往生者將財富、米食留下分給後代子孫，不要通通帶走；
- (五)、入殮時忌逢打雷：如遇此情形將籬蓋在屍體上，這樣一來，亡者的肚子就不會脹得像氣球一樣；
- (六)、入殮時忌生肖相沖者在場：事先於門外醒目之處貼置日課表，以免入殮時忌生肖相沖者在場；
- (七)、黑貓越過屍體形成屍變之禁忌：如果真的遇上這種情形，可以將扁擔、掃帚或青竹放到亡者的懷中，使其抱住而倒下來，就可以恢復原狀；
- (八)、「重葬日」、「三喪日」等凶日下葬的忌諱：如需在此日子出葬，在一小紙盒上內裝上寫有符咒字樣的紙條，一起葬埋在墳穴中即可；
- (九)、冷喪不入莊：可在附近另造一間房舍停靈，假如是住在都市裡的熱鬧市街，就要停放在亭仔腳(騎樓)，或至殯儀館治喪，今人醫療觀念之改變，死於醫院者多，只要未入殮者仍可以入莊入屋，但須拆除屋瓦片一片，入家前請家人持一杯水請屍喝水，即可以制化讓屍入屋；

以嘉義大林鎮為例

(十)、家裡辦喪事期間不能作飯：花錢外叫素食辦桌，或拜託親戚鄰居幫忙煮食；

(十一)、忌蔭屍，蔭屍的制化處理方式：即選定良時吉日開棺處理，處理方法有三法，一、遷棺；二、火化；三、用米酒、流磺、化學藥水放入屍體以便早日腐化，再次撿骨處理。

第二節 殯葬禮俗的意義與目的

人們在去世之後，舉行喪葬儀式，其實是人類社會中的一種普遍存在現象，由於各個民族、文化與宗教的不同，其喪葬儀式亦有所不同，然而禮俗、儀式的共通相似之處，就是為滿足喪親家屬、後代子孫及社區基本的需求：「向家族與社區宣告死者去世的訊息。藉由這些社會網絡的支持，提供喪親家屬物質與心靈的協助。照顧死者。藉由喪禮儀式的舉行，給予喪親者家屬物質與心靈的協助。以合乎社會與公眾利益的方式來處理遺體。」²⁵⁰

研究者參閱釋慧開在〈佛教生死觀與殯葬佛事儀軌〉中說明，殯葬禮俗的意義與目的為：

- 壹、家族子孫表達孝思；
- 貳、哀悼與追念亡者；
- 參、安慰家屬與親族；
- 肆、與社會正式告別。²⁵¹

壹、家族子孫表達孝思

透過殯葬禮俗與其禁忌的規範，讓喪親者們真正地，表達與紓發出，其內心之哀傷情感。透過繁雜且階段式的殯葬儀節，讓喪親者們一點一滴的宣洩、紓壓、排解出內心壓抑的痛楚。殯葬禮俗事死如事生的方式，是家族子孫們對死者表達孝思、孝行最好的處理方式。在常日生活、喪事期間或喪事之後，喪親者們緊緊地遵守著各項禁忌。儒家「慎終追遠」之精神根植於民心，喪禮更注重情感與道德本質之實踐，強調「始終如一」、「表裡一致」，沒有絲毫作偽與勉強，家屬們都是發自內心的為死者表達出思親之情。

²⁵⁰ 陳繼成著：《殯葬禮儀：理論實務》，台北：五南圖書出版社，2006，頁179。

²⁵¹ 釋慧開著：〈佛教生死觀與殯葬佛事儀軌〉，大林：未出版。

以嘉義大林鎮為例

而為避免觸犯禁忌，招致死者在初喪之後，脫離人世間而有所障礙，或觸犯神聖而招致其他鬼神降禍，對於殯葬禮俗禁忌的避諱如：全屍之禁忌、忌亡者斷氣時不為人知、子女忌比父母親先死、忌將幼輩之喪忌入正廳之中等，都只是基於維護或強化孝道應蘊而生之禁忌，民眾也利用各種制化方式，來免於各項禁忌之騷擾，讓死者能夠順順利利的由家鬼(厲)轉化為祖先(人神)，以供後代子孫世世代代祀奉，詠懷死者。

貳、哀悼與追念亡者

喪禮之制定，藉由繁複分段進行之歷程，讓喪親者們可以漸次的遠去、隔離，來緩和喪親者們喪親期間的過度悲傷，透過殯葬禮俗禁忌讓喪親者，能夠在一定的範圍內，接受保護，不越矩的哀悼與追念亡者，因為內心害怕各種吉凶禍福的存在，而去遵守殯葬禮俗之各項規定，如：禁忌喪親家屬於哭泣時，淚水沾到亡者身上，這樣禁忌其真正的用意，在於保護喪親者們不至於悲傷過度，而累壞身體。

喪葬禮俗的禁忌「其終極目標是能永懷死者」²⁵²，對死者付出另一層更深刻之情感。喪禮之制定，藉由繁複分段進行之歷程，體會親人漸次遠去之隔離方式，緩和喪親者悲傷過度之情緒，使能慢慢適應新的生活及環境，合情合理的哀悼與追念亡者。

²⁵² 陳美鳳著：《台灣民間喪禮內涵與社會功能之研究》，嘉義：南華大學碩士論文，2002，頁 26。

參、安慰家屬與親族

喪葬儀式使人們將「失去的」實際化。透過分段而細密之儀節，一次次地宣洩、紓解痛苦，並感受其他親友、社團給予之支持，讓喪親者表達真正之情感。

在處理死亡儀式中，死者身體通常是生者表達真誠和真情之關鍵，並且有助於喪親者適當地紓解悲傷。事死如生的肢體接觸、關懷與妥善處理，表達虔誠敬意。

透過喪葬儀式和禁忌的方式呈現，模擬往生者依然健在，在各階段儀式中來表現、處理往生者，此時此刻所通過、走到的歷程與關卡。喪親家屬透過這種模擬的方式，陪伴往生者走過最後一段時間，以安慰家屬與親族，往生者已離開人世間，在另一個世界永遠的生存下去。

肆、與社會正式告別

曲終人散，透過一套標準化的殯葬處理模式，公開的為往生者舉行告別奠儀，喪事期間的上香慰問、親朋好友的致哀，喪禮中的發引及公開奠祭，都表達死者及其家族的社會關係。往生者與社會正式告別，透過喪禮將原先亡者的社會資源轉移到其他在世親友的身上，重新改變原先的人際關係，也重新建立家族、朋友、社區新的社會網絡。

第三節 殯葬禮俗的功能

研究者參閱釋慧開在〈佛教生死觀與殯葬佛事儀軌〉中說殯葬禮俗的功能為：

- 壹、倫理功能(孝道)；
- 貳、心理功能(悼念)；
- 參、靈性功能(安慰)；
- 肆、宗教功能(轉化)；
- 伍、社會功能(風俗)；
- 陸、教育功能(禮儀)；
- 柒、文化功能(歷史傳承)。²⁵³

壹、倫理功能(孝道)

中國儒家傳統，把喪禮放在倫理秩序脈絡之下來看待，使得個人的死亡與社會秩序有著相當程度的連結。殯葬禮俗當返主安靈後，死者以歸列「祖先」之位，以供子孫瞻仰、憑弔，垂範後世。舉行宗廟祭禮，除表達對已故親人之追思懷念外，更具歷史教育意義與價值。在崇敬感懷之氛圍中，心靈深處之悸動與戰慄，凝塑成尊祖、敬宗之觀念，懂得回歸歷史本源，學習感恩，體諒與認同。感懷祖先們筮路藍縷、胼手胝足地經營，澤慧後輩。回顧祖先之懿德、懿行，風範足式。在具體化之儀節中潛移默化，乃人格教育、民族教育、生命教育之實施；對生命價值之體認、人性自覺之提昇、社會道德秩序之維繫，其功厥偉。集體之參與，自有家族組織之整體觀念，更凝聚團結之向心力。敬天法祖組織裡文化理念，激發承先啓後之責任心。擴張延伸，即儒家修齊治平之一貫理念，亦為歷史傳承之精義所在。

²⁵³ 釋慧開著：〈佛教生死觀與殯葬佛事儀軌〉，大林：未出版。

貳、心理功能(悼念)

透過喪禮莊嚴肅穆的儀式進行，使其哀傷情緒可以正式化的表達，讓家屬、親友們悼念他們心中所思念的人，以此紓緩心情，並調節家庭與社會成員損失的焦慮，並使家屬能夠進一步確認死亡的事實。透過喪禮儀式的進行，將哀傷、悲痛等負面情緒完全的宣洩，陳繼成在《殯葬禮儀：理論實務》中說喪禮儀式的心理功能為：

- 一、提供一個「合禮」的場合讓死者家屬與朋友宣洩哀傷的情緒。
- 二、幫助家屬與朋友接受死者已經離開他們的現實。
- 三、減輕喪親家屬的罪惡感。²⁵⁴

研究者以此三項為架構來解釋喪禮儀式的心理功能：

一、提供一個「合禮」的場合讓死者家屬與朋友宣洩哀傷的情緒。

由於現代社會對於情緒「自我控制」的需求，為了維護工作或者人際上往來，壓抑自己哀痛成為喪親者的心靈負擔，而喪禮則提供一個合乎「禮」的情緒表達的場合。

二、幫助家屬與朋友接受死者已經離開他們的現實。

從喪禮儀式的籌劃開始到儀式的全部結束，幫助喪親家屬逐漸接受親人死亡的現實，並且由喪禮儀式的完成，象徵一個生命歷程的句點，有其符號傳達的功能。

三、減輕喪親家屬的罪惡感。

喪親家屬，尤其是死者去世前親近的照顧者，常常會把死者的去世歸因到自己身上，認為死亡的發生是自己照顧不周所導致，陷入自我否定的情緒當中。一個圓滿的喪禮可以減輕喪親家屬心中的罪惡感。

²⁵⁴ 陳繼成著：《殯葬禮儀：理論實務》，頁 180。

參、靈性功能(安慰)

一個合宜的殯葬過程，可以撫慰喪親家屬受創的心靈，並讓在世親友可以永遠，將往生者的思念留在心中，告別式的進行即成為在世者與往生者最後的告別，在此之後對往生者的思念，只能永遠的在心中緬懷、追悼。

喪禮是人生中最後之禮儀，在儀式進行中，氣氛多為嚴肅、悲傷、哀痛，其哀傷之情於儀式後，經由時間的河流逐漸沖淡悲傷，透過喪禮儀式的過程，來安慰家屬，使家屬們回歸常態生活。

肆、宗教功能(轉化)

喪禮中各個儀式的意義與目的大都建立在宗教、哲學、社會與技術之上。宗教對於「死亡」的意義與詮釋，確定了今世生命的內涵，並且提供今世之外存在的可能，即來世與死後世界的存在，這使得承受親友離去痛苦的人們，更能夠接受這樣的現實。因此，喪禮常常會讓人們堅定信仰，如果此時面臨悲愴之人身邊有宗教團體的支持，更能支持其接受親友死亡的現實，「在臺灣社會中，基督教、佛教等團體常常扮演此類的角色。」²⁵⁵他觸及人們心靈深處的感受，不論是採何種喪葬奠祭禮俗，均有其重要意義與價值。在靈魂不滅之觀念中，死亡為莫大災禍，皆屬凶可知。因此，「處理、對待死者屍體過程，亦可說是應付災變而進行種種禁忌措施。」²⁵⁶儒家「慎終追遠」之精神根植民心，喪禮更注重情感與道德本質之實踐，強調始終如一、表裡一致，沒有絲毫作偽免強。經由宗教信仰與儀式之慰藉，以抵銷可以折磨垂死者的一些強烈情緒，並安撫瀕死者的焦慮心靈、臨終之關懷、妥善之照顧。

²⁵⁵ 同上，頁 180。

²⁵⁶ 陳美鳳著：《台灣民間喪禮內涵與社會功能之研究》，頁 27。

伍、社會功能(風俗)

一、增加團體的凝聚力：

喪禮儀式對於社會來說，最明顯的功能就是增加團體的凝聚力，為一種社會聚集的功能，無論這個團體是家族、社區，甚至是整個社會，都有可能藉此產生凝聚的力量，將死者生前與家族、社區、社會有關的人、事、物聚集、凝聚在一起，處理家族事務、解決紛爭、協調關係是為殯葬禮儀中一項重要的內容。

喪葬禮俗儀式中含有象徵團圓、集合，強調團結一心的意義，在接棺、壓擔棺位時，會使用一捆「箍桶」，乃昔日圍木桶之竹片，「箍桶」一圈一圈的樣子，就象徵子孫們要團結、心連心。喪禮告別式也是提供一個場地，給家族、社會的人做交際，並增加團體凝聚力，出殯完後之喪食，要「圍食」代表團圓的意義，禁忌中不可以戴孝至親友家拜訪、要守舖防止貓狗靠近等，這些儀式、禁忌內涵都是為了增強家屬、親友們的凝聚力，共同守護家園，顯示家族力量鞏固家族勢力，增加家族的內聚力和對外的抗力，也間接鞏固社會結構。

在儀式當中藉由參與者們相互間的溝通表達、互相安慰和支持，使得喪親家屬們免於孤單承受過度的悲傷，形成短暫的支持性團體，參與者們相互之間表達出的慰問情誼和支持力量，增強了倫理間的關係。

二、傳承社會文化

由於大部分喪禮儀節的意涵，都是來源自社會的文化脈絡，「因此在舉行喪禮儀式的同時，也是對於傳統進行複製與再生產。」²⁵⁷又喪服制度之實施，如同一張綿密網，強化家族組織、凝固家族觀念，「定親疏、決嫌疑、別異同、明是非」，是衡量情感深淺厚薄之整合與凝聚。凝聚血緣團結，鞏固社會結構，持續中國倫理社會基礎。台灣地區喪禮，「立喪主」、「成服」等儀節，是為重新確立、調整死者家族成員之人際關係，兼及家族權利義務之繼承、調整轉移與延續。

²⁵⁷ 陳繼成著：《殯葬禮儀：理論實務》，頁 181。

陸、教育功能(禮儀)

喪葬禮儀與禁忌具教育意義，喪葬儀式與禁忌是一套面對死亡所發展出來的交戰守則，喪葬儀式與禁忌包含宗教形式與生命禮儀，儀式交雜著現實生活的宗教活動與社會活動。每場喪葬儀式代表著一套套死亡的宗教形式，反映出其神聖的信仰領域及死亡觀，帶著豐富的信仰體系與操作技術，也就是說在喪禮進行的同時，也製造了一個生死教育的機會，加強了生命的價值與意義，進而影響了個人死亡態度的觀念，領悟死亡、了解死亡。

殯葬儀式活動的背後，更是隱藏世代傳承的深層文化，「殯葬儀式是集體智慧的結晶，在共同經驗下自發性的傳播與發展。在滿足其現實生活的需求下，不斷的豐富其生活的信仰領域。」²⁵⁸

殯葬習俗是社會文化的折射，與政治、宗教和經濟緊密相連。以歷史發展的實質而論，殯葬習俗是一種準宗教現象，它將巫術、信仰和宗教融為一體。當然一死，周圍活著的人都要遵循社會約定成俗的喪儀、葬式，舉行各種活動，已表示對死者的哀悼和處理，通過一系列儀式性的活動，「象徵性地表現出這個社會的成員在一定的歷史階段中對神識、對生與死的認知，表現出人們的信仰體系和觀念型態。」²⁵⁹透過殯葬禮俗的進行，可以將這社會文化透過歷史的傳承，一次又一次的經驗傳承、教授給下一代，其精神將永傳不朽。

²⁵⁸ 謝坤欣著：《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，2003，頁1。

²⁵⁹ 同上，頁2。

柒、文化功能(歷史傳承)

台灣漢人社會之喪葬儀式，乃延續和民族數千年文化之演繹與綜結，其內容豐富而多樣，參雜著甚多歷史價值及時代象徵之集結，為人與時空交互作用後而成之生活禮儀形式。喪葬禮儀所代表的，不僅是社會共有之禮儀規範，也代表著同一族群潛在之信仰力量、以及對祖先的追悼表徵，可謂集該族群智慧之大成。涉及歷史意識、制度、信仰之延續與連結，有也代表著各種信仰之應對實踐。這種生命觀念與現實實踐，是以及其細微而綜合的方式匯聚而成之文化認知，經歷時空的淘洗和錘鍊，以及人類智慧加成下之共同產物。儀式的設計與流傳，無不經歷諸多信仰體系相互激盪、競存而幸留之產物。其適合生活效益之集體構思及符應形式、理性之實際操作，說明喪禮作為一種社會制度具有穩定社會秩序之力量。換言之，社會價值體系以及族群之人倫倫理，均可自喪禮之實踐中一覽無疑。台灣社會之喪禮儀式，無論就內容或形式而言，均表現出漢族文化，長久以來之變遷與俗化而成之複雜與多元的本質，加上延續自江南、尤其閩浙之宗教意識，匯聚而成以因應台灣特殊時空因素未主之喪禮儀式，在內容上含攝中國儒道釋之教化、在形式上體現出人類生命之圓足，其中表路出中華文化「慎終追遠」之至中思想。

台灣民間喪禮儀式，承載著各種漢族文化之傳統制度，以及廣泛接納各宗教儀式，表現出多元而開放之內涵，為喪禮儀式之功能取向，立下一個和諧的典範。因而就文化傳揚之觀點而言，「台灣民間喪禮所呈現之包容的倫理觀與存義的哲學觀，的確是一種中華文化對於祖先崇拜和慎終追遠柔和涵化典型之闡揚。」²⁶⁰

²⁶⁰ 同上，陳美鳳，《台灣民間喪禮內涵與社會功能之研究》，頁 40。

第四節 殯葬禁忌的功能

研究者根據，任聘在《中國民間禁忌》中指出禁忌的三種功能為架構：

壹、自我保護的功能；

貳、社會整合功能；

參、行為規範的功能。²⁶¹

壹、自我保護的功能

禁忌的功能²⁶²，從《大英百科全書》可以看出一些直接的目的：對人的某種保護作用。這些禁忌的保護作用是為了應映當時的社會需求所產生的，從冷喪不入莊這項禁忌就可以看出，當時的社會醫藥不發達，在外地凶死者不知道其真正死因為何，深怕將傳染病帶回村莊，或凶死者需經仵作驗屍，深怕有糾紛問題存在，故以此為之禁忌。隨著社會的發展，禁忌的這種保護作用，在其內容上有著不同程度的調整，但其性質仍然不變的²⁶³。

為了達到避開危險和禍患的目的，禁忌往往在它存在之處造成一種神秘的氣氛。就像發出一種隱密且不間斷的警鈴聲響一般，使禁忌事項呈現出一種危險的緊張狀態，提醒人們在喪葬、祭祀等儀式或接觸某些事務時必須小心行事，千萬不能亂來，否則將導致災厄，受到懲罰。

禁忌對於危害人身有警示作用與迴避作用，從入殮時忌生肖相沖者在場，就可以看出一二，禁忌不僅具備保護的功能，還有某種抵禦作用、扼制作用。禁忌的嚴格執行既可以保障巫術的正常實施，又可以抵制另外一些巫術的侵擾。

²⁶¹ 任聘著：《中國民間禁忌》，台北：漢欣文化事業有限公司，1996，頁 17。

²⁶² 如：(1).保護重要的人物；(2).保護老弱婦孺和通常包括一般民眾；(3).防止以手觸摸或接觸到死人屍體所引起的危險或物吃某些食物；(4).保護危及生命的重要的行為；(5).保護一般人不被神鬼的憤怒或其力量所傷害；(6).防止個人的財產、工具被偷竊等等。

²⁶³ 現今凶死、意外死亡者，還是須將大體經法醫開例死亡證明，送至殯儀館，等待解剖相驗死亡原因，有無他殺嫌疑，並不可以當成一般善死、壽終正寢者來處理，古今的處理方式還是大同小異的。

貳、社會整合功能

嚴格遵守禁忌，可以帶給人們保護作用；相反的，違反禁忌，則要受到嚴厲的懲罰。禁忌的這種功能實際上具有某種社會的凝聚力，一種社會控制、社會整合作用。從黑貓之禁忌的存在，就可看出社會存在的必然要求，透過白蹄黑貓之禁忌約束其子孫們在守喪期間不可以亂跑，要守護死者之屍體，以慎防貓狗咬食或往生者突然復活之照料，更加強喪親家屬在喪事期間，家庭、宗族間的凝聚力，古時戰亂家裡如有人死亡，家裡的力量就少一分，此時更需要全家上下一條心團結，以慎防外敵入侵。

禁忌是人類社會中家族、道德、宗教、政治、法律等等，所有帶有規範性質的禁制的總源頭。禁忌的社會制約功能和禁忌的人身保護作用是統一的。這兩個方面確保了人類的社會與生活秩序。²⁶⁴

²⁶⁴ 任聘著：《中國民間禁忌》，頁 19。

參、行爲規範的功能

禁忌的最初形成，大都出於某種功利的目的，是用來規範人們的思想、道德和行爲的。同時，隨著文化型態的改變，禁忌也慢慢地脫離了鬼神信而獨立。他逐漸發展成爲一種習慣、傳統，最後甚至變成了法律。而這種習慣、傳統和法律，無不規範著人們的行爲與思想。他們不但教化著人們的行爲規範，甚至影響人們的價值和行爲取向。如同死得其所之禁忌，在《禮記》、《儀禮》都有記載，嚴格明文規定各階層的人，從天子、公、侯、士大夫、到一般平民，都要死得其所不可以越矩。

且在服喪期間也有嚴格規定其日常生活作息，甚至連服喪期間喪服的穿著，也有五服制度的行爲規範要去遵守，透過喪禮凝聚家人、族人，家族內每個個人在群體中都可在五服關係的區分中重新確認其身分地位，形成彼此間需要講究的秩序、先後的差序關係。類此家庭、家族關係的反覆地重合和凝聚，常激起現代人對農村生活、對於休戚與共的村落家族共同體的懷念，對於忙碌的現代人而言，這一促使人際關係的紐帶密切結合的喪葬禮俗，其實直至今日仍是具有其不可忽視的社會文化價值。²⁶⁵

²⁶⁵ 李豐楙著：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》，頁 481-482。

第五節 殯葬禁忌的體系

禁忌的存在為一個信仰體系，包含一個信仰的基礎和系統鏈。禁忌的信仰體系為三個系統組成，研究者參閱任聘在《中國民間禁忌》中提到，殯葬禁忌的體系為：

壹、預知系統；

貳、禁忌系統；

參、禳解系統。²⁶⁶

將之禁忌的信仰體系畫製成圖表如下：

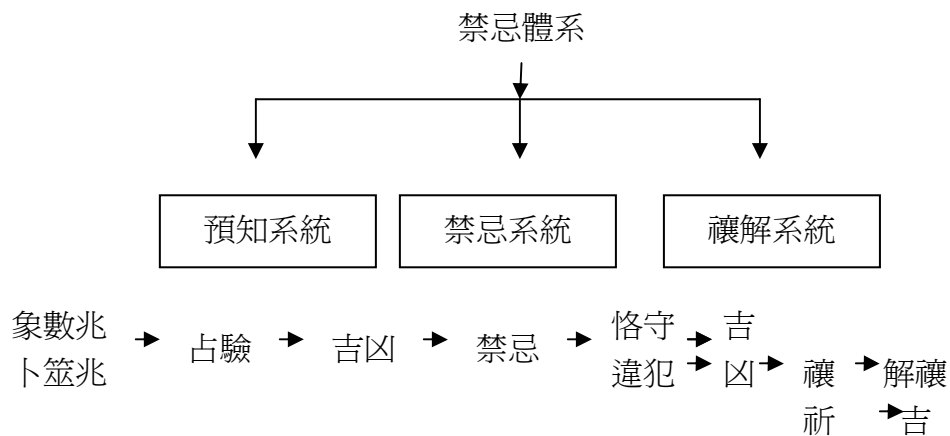


圖 4-5-1 禁忌體系

資料來源：任聘，《中國民間禁忌》，頁 30。

²⁶⁶ 任聘著：《中國民間禁忌》，頁 20。

壹、預知系統

預知系統是禁忌系統的先驅。所有的禁忌都是建立在預知(吉凶禍福)的信仰基礎之上的。許多繁複的預知信仰其形式大致上透過「兆」和「占」兩類來作預知。無論「兆」和「占」預知出來的結果是吉還是凶，都有引起禁忌的可能。凶之禁忌，為避防其凶；吉之禁忌，為佑其吉。²⁶⁷殯葬禮俗中和往生者溝通的橋樑，往往透過兩枚十元銅板來做擲杯之儀式，來「兆」和「占」出往生者心裡所想的答案，如果擲出笑杯或哭杯，家屬們就要緊張深怕往生者動怒降罪。

²⁶⁷ 任聘著：《中國民間禁忌》，頁 20-21。

貳、禁忌系統

研究者參閱將之分爲：「一、心意民俗型態；二、爲巫術的；三、心誠則靈；四、爲責任的擔負；五、主觀自我行爲的限制；六、真實的存在日常生活中」，六種分別敘述。

一、心意民俗型態

在整個禁忌體系中禁忌系統是一種無行爲表現的心意民俗型態。無論是遠古時代由於神聖、不潔觀念或者圖騰崇拜、靈物崇拜、鬼神崇拜而帶來的恐懼，還是後世吉凶禍福觀念帶來的憂患，其反映在心理上都凝聚爲「忌」一個字。²⁶⁸在禁忌系統中，忌只是心理上的某種反映過程，某種因恐懼、憂患而希望迴避的情緒和要求，這如同重葬日、三喪日等，凶日下葬的忌諱，深怕在此凶日下葬會照成家裡接二連三發生喪事，或年年有人往生之事情發生。

這種情緒和要求除了影響到人們的精神和心理狀態之外，在行爲方面還可能形成「禁止的」和「抑制的」行爲，亦即行爲上的諱、避、戒、止等等。就像平常吃飯時，禁說捧飯的意思一樣，然而這種「禁止的」和「抑制的」行爲，在外觀型態上通常也是無所表現的。所以，禁忌系統內不管何種情況下，都是沒有行爲表現的純心意民俗型態。²⁶⁹

二、爲一種巫術

在預知系統中談到吉凶皆有患的問題。凶兆的壓力會更大一些。吉兆頂多帶來憂患之患，害怕吉祥不能真正到來，或者已到來又害怕失去它；而凶兆則直接警告凶難災或就要發生。凶兆會立即引起人們心中的驚悸，成爲一種忌憚。所以禁忌系統主要是針對凶兆或禍事而言的。禁忌就是不願意或設法防止凶厄不幸的事情發生，如忌病人、死者在原睡床上斷氣、忌在初一或十五死亡、忌女子未嫁前死亡、忌帶孝者入廟宇等都是爲了防止凶難災害發生。

²⁶⁸ 忌是心意上的、精神上的東西。《說文解字》解釋，「忌，憎惡也。」即是心理上所憎惡的，便希望避開它們。

²⁶⁹ 任聘著：《中國民間禁忌》，頁 21。

占卜即是說對於吉凶禍福之事，人是有主動性的。相信人的意志可以影響神的意志從而控制事物發展的思想是巫術信仰的基礎。最初，這種信仰表現為人幻想驅使神力來影響和控制事物及其發展。巫術中能夠避凶趨吉，化險為夷的形式很多，禁忌只是其中之一。即禁是消極巫術，是以消極的無行為表現的方式避開禍端的一類巫術。和禁忌相對應的法術。法術是積極巫術，是以積極的行為去消除禍根的一類巫術。²⁷⁰

三、心誠則靈

禁忌崇信心靈感應。篤信「心誠則靈」、「精誠所至，金石為開」。起自心靈的躲避誠意是這一巫術的崇信原則。由於一般來說神靈是強於凡人的，所以不到萬不得已，人們是不願耗費精力與神做對而取積極消除或根的辦法。多數人在神的意志下示弱服輸，採取躲避的禁忌方式，以求達到一個免遭災禍的結果。能夠維持現狀與神相安無事，也就心滿意足了。²⁷¹如同避開重葬日、三喪日等，凶日下葬的忌諱、忌在農曆七月與十二月死亡與出殯等以躲避的方式處理。

四、為責任的擔負

禁忌系統與預知系統對於吉凶的認識是一致的，對吉凶來源的認識也是一致的，所不同的是預知系統擔負的任務是吉凶的判定和預知，禁忌系統則是擔負著在吉凶的徵兆尚未形成或吉凶尚未到來之前，以避開、禁止某些行為的方式達到逢凶化吉，遇難呈祥之目的的任務。預知系統雖然指示「凶禍就要來臨」，卻不指示怎樣做可以使他不再來臨。禁忌系統提供使凶禍不再來臨的一種方法，那就是「只要不幹什麼事情」。至於「只要怎麼」、「只要幹什麼」就可以避免凶厄，這樣的方法，如厭勝、符咒、祈禱等等，就都屬於法術的、禳解的而不再是禁忌的。²⁷²這就如同忌病人、死者在原睡床上斷氣，如果真的在原睡床上斷氣只要施行「打眠床架」之儀式來解除即可，為觸犯禁忌的責任去作擔負。

²⁷⁰ 同上，頁 23-24。

²⁷¹ 同上，頁 24。

²⁷² 同上，頁 25。

五、主觀自我行爲的限制

禁忌系統中沒有行爲的表現，只有意志的蘊涵。因此，它總是透過個體的主觀意識去起作用。禁忌中「禁止」的含義是「自我」的「禁止」，外來的、他人的「禁止」：指信仰方面的集體意識的束縛力，也只能透過「自我」，被「自我」接受，才能發揮作用。這如同往生者入殮之後，不可以把圍幕翻開看到棺材，不吉利，巫師或他人只能告知吉凶徵兆，或者告知應當如何做，禁忌才能避凶趨吉，或者作法術替人禳解凶厄，而不能代替人實施禁忌，遵不遵守此項禁忌是自己要求自己遵守達成的，假如你本身不忌諱還是想翻開圍幕，看到棺材見一下往生者最後一面，突破禁忌枷鎖，也是無法去遏止的。

禁忌必須本人實施，因而，它最終總是自我意志的體現，同時也是自我行爲的限制。²⁷³

六、真實的存在日常生活中

禁忌雖然是無行爲表現的，但在生活中他是實實在在地存在於民眾信仰之中的。在禁忌系統中，人們相信災禍的根源到處都有，它們就潛伏在那許多事物中，各種場所、各種行爲，甚至時間、方位、言談話語都可能引出災禍、厄運。如：平時吃飯時的禁忌，忌諱將筷子直插在飯碗上或平常吃飯忌呼「捧飯」，人們最好是透過躲避的方式防止與這些禍患遭遇。

人們相信透過現制自我各方面的行爲，作繭自縛，把更多的自由給鬼神，才能使鬼神諒解，從而避開凶厄災禍。因此人們不得不限制自己的行爲，在一定的時間、一定的方位、一定的場合、一定的事物中有意地丟掉某些行爲，不接觸、不看、不聽、不說、不吃、不穿、不幹、不想某些事情，如同忌帶孝者入廟宇、千萬不可以讓淚水沾到亡者身上、出嫁女在出殯後忌將孝誌帶回娘家等。

這些由於禁忌的主觀意志的干預而不再出現的個人行爲隨著民間信仰的發展演變為越來越駁雜紛紜，也越來越變得過於繁多瑣碎了。在禁忌中，所有的「禁

²⁷³ 同上，頁 25-26。

以嘉義大林鎮為例

行」都至少是為防範一種「忌事」的。而每一種「忌事」又常常暗示會有一些行為被取消。在日常生活中需要禁忌來限制自己的行為，以至於防不勝防，禁不勝禁。

需要禁忌的事情太多了，需要取消的行為太多了，因此不管你怎樣小心謹慎，還是有違禁犯忌的地方。不管是有意還是無意的，違禁犯忌都是要受到懲罰的，沒有嚴格遵守禁忌，必然會帶來一些災難危害的程度，人們還要再做一些努力，這就是禁忌體系中禁忌系統之後的禳解系統。²⁷⁴

²⁷⁴ 同上，頁 26。

參、禳解系統

禁忌體系中的禳解系統不是泛指所有的禳解行爲，它主要是指雖然運用了禁忌的手段，卻仍未能阻止凶禍時所採取的進一步措施。一般是在發生了禁忌的事情或者違反了禁忌的規範則之後進行的活動。民間亦稱之爲「破法」。²⁷⁵

一、法術行爲

禳解是一種積極的巫術：「法術行爲」。當人們沒能躲避得了，或者躲避失敗之後，它們知道凶厄是必到無疑，於是便運用法術企圖削弱或抵銷凶禍的侵害。這種可以作爲違禁犯忌的破法的禳解手段是很多的，像古代就有的祓、禊、祛、符、咒、詛、株、祝、祝由、禳、厭勝等等。此外，民間也還流行許多消災解厄的辦法，如破財、叫魂、請神、驅鬼等。這些方法不外乎是用更強大的靈力去對付能夠帶來災禍的靈力，如同重葬日、三喪日等，凶日下葬的忌諱，萬一由於種種情況所逼迫，而喪家不得不在這天舉行葬禮時，請道士來「制煞」除魔或在一小紙盒上內裝上寫有符咒字樣的紙條，一起葬埋在壙穴中即可，這都是屬於法術行爲。

假若人的靈力不夠，就藉用物的靈力；個人的力量不行時，就借助於巫的力量，採取一些措施增強自身的力量；或者用一些使凶神惡魔懼怕、厭惡的方法削弱其靈力，使其不能在行凶作惡。這樣一來，禳解成了禁忌重要和必要的補充手段。禁忌失敗了，還可以再通過禳解這種法術活動挽回敗局，同樣達到禁忌的目的。²⁷⁶

二、祈禱行爲

祈禱的儀式，也是和禁忌相配合，它們不屬於積極的巫術行爲，不是透過法術的手段去像神鬼挑戰，去設法遏制住凶厄的發生，而是透過起球的手段，向鬼神獻媚、致敬、許願、哀求，使鬼神憐憫而不再降禍與人。宗教信仰對於禁忌的

²⁷⁵ 同上，頁 27。

²⁷⁶ 同上，頁 28。

以嘉義大林鎮為例

信仰和違禁受罰的規定都有直接的影響力和決定作用。不過與禁忌體系有關的祈禱，一般僅限於違禁犯忌之後的祈禱，這同一般的祈福不同。宗教信仰中的祈禱是全面的祈禱，並且多是有規律的。時間、地點、儀式、都有嚴格的統一規定。而在禁忌體系的禳解系統中，祈禱往往是沒有規律性的。時間、地點、儀式、禱詞的規定也不那麼嚴格。主要是爲了彌補禁忌方面的某種失誤而臨時安排舉行的祈禱。²⁷⁷

三、祈禳併舉

禳解系統中的祈禱又常常與巫術手段的禳解聯合併用而爲祈禳。祈禳中即上供，又貼符，總之，是要達到祈禳的直接目的一挽回禁忌的失誤，和最終目的一趨吉避凶。²⁷⁸

四、無禁無忌

在一些特殊的時間裡、場合下，禁忌事項特別繁多，在人們來不及禁忌，甚至也來不及禳解的時候，人意終於對神意使用了「否決權」。人們做出了此一時間裡、場合下「無禁忌」的決定。他們或者抬出一大神，或安置一個大靈物，或者乾脆把諸神當請上天庭去。這樣的名譽解除一切禁忌，或者使某依類事情不再避忌什麼。這種無禁忌的情況時則仍然是繼近體系中屬於禳解系統中的一種特殊情況。

人們雖然在此之前一再聲明這裡沒有禁忌，然而在這個時間裡、這種場合下，人們還是小心翼翼地執行著禁忌，不過一但違禁犯忌後便可更方便地以此時此地沒有禁忌爲藉口來禳解，來消除心理上的恐懼和不安。²⁷⁹如同田野調查殯葬業者們說：「像我們從業人員是無禁無忌，而且我們也有一些自保的方法，像帶一些符令在身上，還有是口頭上跟往生者講述，我們是跟你服務，就無禁無忌，也不要打擾到我們工作人員。」(受訪者 B06，訪談實錄)和「以前的人在講，作

²⁷⁷ 同上，頁 28-29。

²⁷⁸ 同上，頁 29。

²⁷⁹ 同上，頁 30。

土公仔是無沖無煞，是無敵的」(受訪者 A02，訪談實錄)這就表明了在此禮解系統中，如果每樣都必須遵守會變成綁手綁腳，此時會出現用嗆名的，表示我已先表示我的意願，如果真的犯忌到時候是百無禁忌的。

第六節 禁忌具有的性質

研究者參閱任聘在《中國民間禁忌》中提到，禁忌具有的性質為：

- 壹、先驗的性質；
- 貳、消極的性質；
- 參、迷信的性質。²⁸⁰

壹、先驗的性質

禁忌，作為一種觀念形態，它是人們頭腦的產物，因而，它的形成是有經驗的過程的。一旦禁忌被約定俗成之後，它的基本的性質變成為「先驗」的了。這時候，它為一種「暫且凝固的意識」。禁忌的先驗性質，有他必要的一面，這就是他的警示作用。禁忌就像一個「危險的符號」隨時提醒著人們採取禁止核迴避的方式儘量不與某種危險的事物相衝突或者發生接觸。那所謂危險的事物，實際上，正是人們經驗中無把握之處——經驗積累過程中的存疑點。而禁忌可以在「試誤性摸索」中打一個「提前量」，及早地出示一張警示牌發出一道禁令，以確保那種不希望得到的結果不至真正出現。

然而，禁忌的這種先驗性質，又具有一種不由分說的特點。因此，它在傳承中往往表現出強迫性和盲目性來。從社會發展的軌跡中有時候可以清楚地看到禁忌信仰突然或者逐漸失落的現象。隨著社會的向前發展，常常會有一些依附在原有的社會風俗、社會文化型態上的禁忌突然地或族漸漸地失落了其權威的地位。如同：白蹄黑貓之禁忌，人們如果不知道其真正意義是要求子孫們，在這段期間內要守護好往生者，全家能夠上下一條心共同守護家園，而只認為是白蹄黑貓跨越屍體會形成屍變，屍變是毫無任何科學根據的，這種禁忌到後來只會讓後人感覺到十分可笑、可悲，以為是完全沒有必要的遵守的。這實際上即是社會發展

²⁸⁰ 同上，頁 31-34。

對禁忌的否定。這種否定，是需要經驗的累積和科學認識的提高了。一但人們又透過經驗的認識否定了禁忌先驗的權威之後，那麼，禁忌本身也就被否定了。²⁸¹

貳、消極的性質

禁忌也包含有某種積極的要求，例如「避凶趨吉」的願望等等而且，從客觀效果上講，有些禁忌也能夠起到一定的積極的作用，比如一些有關喪葬的、喪葬期間的飲食、其服制穿戴等都具有某種團結家族、保持衛生、維護宗族力量的積極作用等。但是，禁忌所採取的基本方式而言，它總是消極的。

禁忌是以制止和抑制的方式過去迴避矛盾和鬥爭的。他還警告要提防危險，但決不指導如何去戰勝危險，而只是一味地發出禁令，要求退讓。因此，它雖然給人們強加上了許多責任和義務，但絲毫不能激起人們積極進取的理想和要求。禁忌在穩定社會秩序方面，雖然有著一定的「社會契約」的功能，但其積極的性質決定它在推動社會向前發展方面但不能起到積極的作用，而且往往會起到一些消極的作用。如果依個社會要進步、要前進、要發展，那麼就勢必要把破一些原有的禁忌的束縛，否則，就只能被消極的禁錮的。當然，這種對禁忌的「打破」亦是必須建立在科學的認識基礎之上的。

²⁸¹ 同上，頁 31-32。

參、迷信的性質

迷信是指盲目篤信的信仰。禁忌的先驗性質、消極性質決定了它還必然具有迷信的性質。禁忌的先驗性質帶來的荒謬和積極性質帶來的禁錮，使得禁忌被理所當然地認為是舊文化、舊意識中愚昧、落後的信仰的一部份，亦即迷信的一部份。其中也有現今仍具備實用價值的或者是無害的成分，但是，從根本上將，禁忌屬於應當被破除的一類信仰。如同：忌抬屍體、出葬抬棺時喊重否則會越來越重、辦喪事期間家裡不能作飯的因故、入殮時忌逢打雷、冷喪不入莊等。

對於禁忌的破除，不能簡單從事，不能用一刀砍亂馬，就可以解決問題。那樣只會越用越糊塗變成更多流言靡語，謠傳多增添一樁而已。簡單的方式只能依時、依地使人們由「迷信」變為「迷而不信」，而又不能從根本上解決問題。想要從根本上解決問題，還必須正視禁忌，以科學的態度，認真地研究它、認識它，等我們完完全全將他認識透徹，便會破除迷信的，抬屍體、出葬抬棺時喊重會變重的原因，可能是心理因素跟抬棺時施力不平均的原因、入殮打雷是氣壓不穩照成屍體肚子內氣體與外面壓力不一而腫脹、喪事期間不能作飯的因故事因為以前防止癩瘋病(瀨病)經由煮飯時傳染擴散、冷喪不入莊即是怕傳染病傳回家鄉的因故，這都是須經由研究、史料比對、科學檢證才有辦法去一一破除的迷信。

當然，具體作法上，還要需考慮到人們的覺悟程度和接受能力，以及社會安定、民族團結等等方面的因素。

第五章 結論：研究發現、建議、貢獻

第一節 研究發現

經過第四章的內容探討，研究者從中發現，殯葬禮俗與其禁忌的產生，還有更深一層的意涵。由於人活著，無法確知死後的世界，也無法捉摸死者的意願，所以對死者的感情，在悲哀中夾雜著恐懼。這使得在對於遺體的處理、殮、葬後的禮儀或祭祀上，都可以看到「這些反感、恐懼與愛戀的情緒交織在一起。」²⁸²禁忌是人們為了避免某種臆想，如超自然力量或危險所帶來的災禍，從而對某些人、物、言、行的自我迴避與限制。

喪葬禮俗，其中各式各樣、玲瓏滿目的禁忌，有表達人們慎終追遠的作用，也包含人們對死亡的恐懼、對死者屍體之厭惡，以及畏懼鬼魂侵擾作祟等因素所產生的作用。對於喪葬禮俗禁忌的研究，研究者不難發現隱藏在一般人們內心當中的吉凶禍福觀。一個完美的喪禮應該是能夠妥善的處理死者的遺體，安置死者的亡魂，透過喪禮的過程，將撫慰喪親家屬悲傷受創的心靈。

隨著社會的發展，喪禮的禮俗與禁忌現今社會功能變遷已有些微的變遷，研究者歸內為以下五點：

- 壹、 家族制度及孝道思想方面：家族制度及孝道思想，雖然已深植於中國社會文化當中，但已經慢慢逐漸呈現鬆弛的傾向。從做為傳統家族制核心的祖先崇拜來看，已逐漸流於形式化。
- 貳、 以葬禮來確認死者與家族人際關係方面：從前是以葬禮來確認死者與家族人際關係，以繼承家族的權利與義務，來做調整、轉移和延續的功能，但在現代社會，大部分這些功能已經由民法及相關法令所取代之。

²⁸² 江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，頁 240。

參、喪葬期間提供心理調適及焦慮舒緩的功能方面(悲傷輔導方面):在現代社會中，已經為繁忙工作壓力及奢糜的聲色之餘所取代，喪葬期間的急驟縮短及服喪期間禁忌的減少，甚至喪禮中「即哀即樂」的快速調適，成了現代喪禮的特色。

肆、喪服之禮日漸鬆弛方面：代表中國倫理親屬制度的喪服雖然能保留，但是範圍也縮小了很多，且喪服之禮日漸鬆弛，其社會意義也漸失去其重要性。

伍、出殯奠祭方面：表達死者及其家族社會關係的出殯奠祭，因為比較具有「表演」作用，在現代社會反而成為更傾向盛大奢侈。在上述諸種功能漸萎縮的今日，出殯的盛大場面，成為一般人對喪禮最重要的印象。

喪禮儀式中，對於會引發死亡想像的一切事物，都在儀式中禁制，甚而成為禁制，依黃曆記載，當日沖煞到的生肖，必須於特定場合迴避，類此儀式如於傳統喪葬場合中，更多已形成為既定儀式，當然傳承下來並無人去懷疑其究竟如何形成。

對於傳統葬禮儀式，有些儀式形容為與亡者溝通的儀式，並且隱喻彼此關係斷裂，如在喪禮中，人剛往生時，於屍體腳尾處放置腳尾飯，上插煮熟之鴨蛋或停殯家中於棺木內放置熟鴨蛋及石頭，其隱喻即當熟鴨蛋孵出小鴨、石頭爛掉，亡者才會與家人再相逢，或舉行「割鬮」，這些割斷其關係的儀式，自然絕非所謂的「公共衛生」、「節約資源」為動機，而是一種防禦與淨化滌情的補償。²⁸³

由於對於死亡的恐懼，與死亡相關的事情都漸朝向幕後隱秘化，任何會引起死亡的聯想事物，都被隱藏起來，這種演變過程，都是社會發展的過程，對於死亡，由於恐懼而經由集團制約，藉由幻想永恆不朽的生命，讓我們對於死亡的認知，發生幕後化阻絕人們去面對死亡的問題，因此現代人不得不面對死亡之時，會手足無措，在現代喪禮中，無法面對痛哭哀號的家屬，在儀式中僅存一些社會

²⁸³ 姜寶河著：《當代台灣殯葬儀式擬態變遷研究》，台北：社會發展研究所，2002，頁 65。

關係，而無法適當撫慰家屬。²⁸⁴

對於儀式以所謂的禮教出現，其功能是對於行為舉止的控制，這些控制的發展過程，是朝向何種方向發展，就殯葬儀式的變遷而言，自控的行為舉止提高，對於外在的控制，漸漸的進入行為舉止而不知，禮儀一直為社會結構維繫之重要部分，如果各階層各行其道，社會將瓦解崩潰，從各階層角色應有之行為舉止，此皆為社會集體制約結果，以此控制人類原始行為。²⁸⁵

²⁸⁴ 同上，頁 70。

²⁸⁵ 同上，頁 75。

第二節 研究貢獻

盡研究者之能力，釐清殯葬固有之習俗、迷信與禁忌，依據徐福全在《台灣民間傳統喪葬儀節研究》中說：「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，然所存亦僅其形貌耳，至於禮義精神世多一無所知…市井之人固如此矣，知識份子亦未見稍勝。或斥傳統喪葬儀節為迷信，或亦如市井之人任葬儀人員擺佈，於是傳統喪葬儀節竟全由孔子所謂祝史之流操之。彼之學識又多有限，無法探溯禮義之源，僅能徒存空文，而傳述儀節又多憑口耳，以是而生易訛誤，竟成以訛傳訛，遂至今日喪葬儀節中光怪陸離之現象，屢有所聞。」²⁸⁶文中說明殯葬儀節傳述多憑口耳，以是而生易訛誤，以訛傳訛，導致今日喪葬儀節中光怪陸離之現象。

本研究成果為國內殯葬研究、學界、業界提供一臂之力，釐清殯葬禮俗禁忌所產生的原因和其功能與意義，以釐清「禁忌」在世人心中的恐懼，其實喪葬習俗至多至繁，最根本的意涵在於對死者表示敬意，也為生者的孝思孝行表達出來，禮俗、文教都同樣有順應時事修改的必要，然而喪葬文化其陋習甚多，此時把它一並修正、探討。

研究貢獻並包含：開設網站、論壇、部落格等數位資訊平台，以提供本研究成果，予世人悉知探討。日後若有機會，在研究者取得碩士學位並完成論文之餘，將整理本研究成果，改版發行出書，並包含整理本研究田野調查期間所拍攝之資料、圖片、影片等，提供給未來欲從事殯葬相關研究者作為參考，當然研究者會謹守田野倫理，研究者透過本論文，達到維護發揮優良台灣傳統之目的，稍盡今日知識份子對中華民族文化應有的責任，這是研究者所付出的些微貢獻。

²⁸⁶ 徐福全著：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：徐福全自印，1999，頁3。

第三節 研究建議

以研究者投入殯葬業界近五年的工作經歷、三年的殯葬相關研究經驗，對此一議題為有興趣者提供一些建議。

殯葬禮俗與其禁忌研究是一門相當有趣、且有深度的學問，研究者從事本研究收穫良多，不僅解開研究者心中對殯葬禁忌的疑惑，且結交許多殯葬業界的朋友。殯葬禮俗與其禁忌研究，是一門需要耗費時間、精力、人力、財力的研究課程，想從事相關的研究需要將自身投入殯葬業界，擠進殯葬禮儀人員的行列當中，這樣比較容易蒐取到第一手且正確的資訊，透過工作經驗，對家屬的處理服務過程中，可以探得些微的資訊，這是一個從外圍的觀察者無法去獲取的資訊。

從事本研究研究者多方收集殯葬禮俗與其禁忌的項目，內容真是包羅萬象、變化萬千，整理出一百五十三項禁忌項目(參閱附錄一)，提供給未來欲從事殯葬禮俗與其禁忌之研究者們，一些基本的素材和一個明確的方向好去專研。

殯葬禮俗與其禁忌研究很多地方要去溯源並不是這麼的容易，一些台灣俗諺、野史或相關書籍的記載，對於殯葬禮俗與其禁忌的來由說明並不是很詳細，甚至只是片言之字帶過，對於歷史淵源與文獻不足的情況下，無法真正的明確驗證判定，指出其禁忌內容是否屬實，只能知曉有這一回事而已，禮俗禁忌的研究工作是沒有一個正確答案的，只能試著去探查他可能形成的原因，還有受其影響的面向而已。

參考文獻及書目

首先參考書目按照中文文獻與英文文獻兩大類來區分，接著書目排列順序，依照作者姓名筆劃先後順序排列。再者，依照出版年限作為排列順序。

壹、中文文獻

一、專書

- 內政部編：《禮儀民俗論述專輯-第八輯》，台北：內政部，1997。
- 王銘銘著：《西方人類學：名著提要》，南昌：江西人民出版社，2004。
- 王增永、李仲祥著：《婚喪禮俗面面觀》，濟南：齊魯書社，2001。
- 毛子水註譯：《論語》，台北：台灣商務印書館，1979。
- 申士垚、傅美琳著：《中國風俗大辭典》，台北：國家出版社，1999。
- 任聘著：《中國民間禁忌》，台北：漢欣文化事業有限公司，1996。
- 朱子著，安平編譯：《近思錄》，台北：正展出版社，2000。
- 李秀娥著，李豐楙審校：《祀天祭地-現代祭拜禮俗》，台北：博揚文化，1999。
- 李秀娥著：《台灣傳統生命禮儀》，台中：晨星出版，2003。
- 李豐楙著：《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1996。
- 李學勤編：《十三經注疏-儀禮注疏〈凶禮〉》，台北：台灣古籍出版，2001。
- 林明義著：《台灣冠婚葬祭家禮全書》，台北：武陵出版社，1995。
- 周慶芳、洪富連、陳瑤塘、黃文榮、鍾進添著：《台灣民間殯葬禮俗》，高雄：復文圖書，2005。
- 林明峪著：《台灣民間禁忌》，台北：聯亞出版社，1981。
- 呂子振著：《家禮大成》，台中：瑞成書局，1985。

- 呂理政著：《台灣民間信仰研究論集：傳統信仰與現代社會》，台北：稻鄉出版社，1992。
- 金澤著：《宗教禁忌研究》，北京：社會科學文獻出版社，1996。
- 金澤著：《宗教人類學導論》，北京：宗教文化出版社，2001。
- 松濤弘道著，許悛纓譯：《世界喪禮大觀》，台北：大展出版社，1998。
- 周平、齊偉先著：《質性研究的越界-文化現象的分析》，嘉義：南華大學，2006。
- 東方望著：《家禮集成》，台北：滿庭芳出版社，1992。
- 吳瀛濤著：《台灣民俗》，台北：眾文圖書公司，1975。
- 姚漢秋著：《台灣喪葬古今談》，台北：臺原出版社，1999。
- 姜義華著：《新譯禮記讀本》，台北：三民書局，1997。
- 胡幼慧著：《質性研究-理論、方法及本土女性研究實例》，台北：巨流圖書有限公司，2003。
- 倪贊元著：《雲林縣采訪冊》，台灣：台灣銀行，1969。
- 徐吉軍著：《中國喪葬史》，南昌：江西高校出版社，1998。
- 徐福全著：《台灣民間傳統孝服制度研究》，台北：文史哲出版社，1989。
- 徐福全著：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：徐福全自印，1999。
- 紐則誠著：《殯葬學概論》，台北：威仕曼文化，2006。
- 陳瑞隆、魏英滿著：《台灣喪葬習俗原由》，台南：世峰出版社，1997。
- 陳繼成著：《殯葬禮儀：理論實務》，台北：五南圖書出版社，2006。
- 黃有志、鄧文龍、尤銘煌著：《往生契約經營概論》，高雄：貴族企業行，2002。
- 黃文博著：《台灣民俗-田野現場實務》，台北：常民文化，1999。
- 黃文博著：《台灣民俗田野手冊-現場參與卷》，台北：台原出版，1991。
- 黃清源著：《婚姻、祝壽、慶賀、喪祭、典範》，台北：萬人出版社，2003。
- 尉遲淦著：《禮儀師與生死尊嚴》，台北：五南圖書出版，2003。
- 傅偉勳著：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1993。
- 楊宗著：《中國實用禁忌大全》，上海：上海文化出版社，1991。

以嘉義大林鎮為例

- 楊炯山著：《喪葬禮儀》，台灣：竹林印書局，2002。
- 楊國柱、陳繼成著：《殯葬業評鑑得分指南》，台北：志遠書局，2004。
- 楊樹達著：《漢代婚喪禮俗考》，台北：華世出版社，1976。
- 齊力、林本炫著：《質性研究方法與資料分析》，嘉義：南華大學，2005。
- 劉曄原著：《中國古代祭祀》，台北：台灣商務，1998。
- 楊國柱著：《殯葬政策與法規》，台北：志遠書局，2003。
- 鄭曉江著：《中國死亡文化大觀》，南昌：百花洲文藝出版社，1999。
- 鴻宇著：《禁忌》，北京：中國社會出版社，2005。
- 臨時臺灣舊慣調查會編：《台灣私法》，臺北：南天出版社，1995。
- 蕭達雄著：《禮俗禁忌論說-台語說禁忌》，高雄：高雄復文圖書出版社，2005。
- 羅問著：《台灣民間禁忌》，台北：禾馬文化，2001。
- 釋慧開著：《儒佛生死學與哲學論文集》，台北：洪葉文化事業有限公司，2004。

二、學位論文

- 孔維愉著：《殯葬禮儀服務人員之人格特質、殯葬管理條例知覺、工作生活品質、專業承諾、工作倦怠、工作士氣與留職意願之關聯性研究-以台北市殯葬禮儀服務人員為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。
- 江達智著：《春秋、戰國時代生育及婚喪禁忌之研究》，台南：國立成功大學，歷史語言研究所碩士論文，1992。
- 李紋瑜著：《中日卑罵表現-禁忌文化為中心》，台北：東吳大學，日本語文學系碩士論文，2001。
- 林幸穎著：《民眾對於殯葬資訊的認知與需求之研究-以宜蘭市民為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。
- 林龍溢著：《喪葬儀式在太平間之實踐》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2004。
- 林駿華著：《馬祖喪葬禮俗研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。

姜寶河著：《當代台灣殯葬儀式擬態變遷研究》，台北：世新大學，社會發展研究所碩士論文，2002。

張寅成著：《戰國秦漢時代的禁忌》，台北：國立台灣大學，歷史研究所博士論文，1991。

曹聖宏著：《台灣殯葬業企業化公司經營策略之各案研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。

陳明莉著：《鹿港喪葬禮俗研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。

陳美鳳著：《台灣民間喪禮內涵與社會功能之研究》，嘉義：南華大學，教育社會學研究所碩士論文，2002。

陳繼成著：《台灣現代殯葬禮儀師角色之研究》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2003。

黃芝勤著：《台灣殯葬禮儀人員執業現況之研究-以中部地區為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。

鄒輝堂著：《從儀式與生計看殯葬改革對傳統殯葬從業人員的影響-以南投地區為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2004。

謝坤欣著：《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，2003。

謝雯嬋著：《佛教助唸對喪親者悲傷療癒影響之探討》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。

龔萬侯著：《牽亡歌陣儀式意涵之探討-以台南地區為例》，嘉義：南華大學，生死學研究所碩士論文，2005。

三、單篇論文

莊英章著：〈從喪葬禮俗探討改善喪葬設施之道〉，台北：行政研究發展考核委員會，1982。

以嘉義大林鎮為例

徐福全著：〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉《民間信仰與中國文化國際研究會》，1994，頁 141-166。

四、期刊論文

王順民著：〈台灣生死服務的另類思考〉《社區發展季刊》第六十九期，2003，頁 30-45。

徐福全著：〈台灣殯葬禮俗的過去、現在與未來〉《社區發展季刊》第九十六期，2003，頁 99-108。

鄭志明著：〈禁忌文化的哲學省思〉《文明探索》第四十卷，2005，頁 31-50。

五、地方、通誌史料

片岡巖著，陳金田譯：《台灣風俗誌》，台北：眾文圖書，1990。

台灣省文獻委員會著：《臺灣省通志》卷八同胄志，台北：眾文圖書股份有限公司，1980。

周鍾瑄纂：《諸羅縣志》，台北：文建會，2005。

黃成助纂：《臺灣采訪冊》，台北：成文出版社，1983。

曾迺碩纂：《臺北市志》卷四社會志，臺灣：臺北市文獻委員會，1988。

陳文亮纂：《重修臺灣省通志》卷三住民志，臺灣：臺灣省文獻委員會，1997。

連雅堂編：《臺灣通史》卷二三風俗志，台北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1985。

劉寧顏纂：《重修臺灣省通志》卷三住民志，全一冊，臺灣：臺灣省文獻委員會，1993。

劉寧顏纂：《重修臺灣省通志》卷三住民志，上下冊，臺灣：臺灣省文獻委員會，1995。

趙璞修：《嘉義縣志》卷八同胄志，嘉義：嘉義縣政府，1978。

六、工具書

中國文化學院編：《中文大辭典》，台北：中國文化學院出版部，1980。

洪惟仁著：《台灣禮俗語典》，台北：自立晚報社，1986。

高樹藩著：《新修康熙字典》，台北：啓業書局，1981。

漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》。

熊鈍生編：《辭海》，台北：台灣中華書局，1986。

臺灣商務印書館編：《辭源》，台北：臺灣商務印書館，1979。

貳、外文中文譯文獻

一、翻譯專書

- Danny L. Jorgensem 著：王昭正、朱瑞淵譯，《參與觀察法》，台北：弘智文化，1999。
- David M. Fetterman 著，賴文福譯：《民族誌學》，台北：弘智文化，2000。
- Frazer James George 著，徐育新、汪培基、張澤石譯：《金枝：巫術與宗教之研究》，大陸：大眾文藝出版社，1998。
- F.Askevis Leherpeux 著，曾義志譯：《迷信》，台北：遠流出版事業股份有限公司，1989。
- Mircea Eliade 著，楊素娥譯：《聖與俗-宗教的本質》，台北：桂冠圖書，2001。
- Malinowski Bronislaw 著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》，臺北：協志工業，1978。
- Martin Heidegger 著，王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》，台北：桂冠圖書股份有限公司，2002。
- Norman K. Denzin 著，張君玫譯：《解釋性互動論》，台北：弘智文化，2000。
- Sigmund Freud,著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》，台北：志文出版社，1975。

二、翻譯專書論文

- A.R Radcliffe Brown.著，金澤、宋立道、徐大建譯：〈禁忌〉《二十世紀宗教人類學文選》，上海：上海三聯書店，1995。
- Clifford Geertz 著，納日碧力戈譯：〈作為文化系統的宗教〉《文化的解釋》，上海：上海人民出版社，1999。
- David Bowie 著，金澤、何其敏譯：〈作為象徵的身體〉《宗教人類學導論》，北京：中國人民大學出版社，2004。

附錄

附錄一 殯葬禮俗禁忌項目與簡介

本附錄為研究者，事先經由文獻資料蒐集與初步的田野調查所探尋得知，內容記載所有有關殯葬禮俗相關之禁忌與雜俗之項目，研究者依照臨終至殯、殯、奠、祭、乃至一般日常生活中所記載之殯葬雜俗禁忌事項來做分類。

殯葬禁忌事項一共為一百五十三項，作為本研究之素材，本研究礙於時間限制與研究者本身目前學識之限制，先將所有禁忌項目作一完整羅列，本研究尚未解決之禁忌項目乃待研究者碩士畢業、未來日後博士之路或畢生之餘時興趣，以作研究者畢生之志向，來完整研究殯葬禮俗禁忌。

本整理表殯葬禮俗禁忌項目，研究者不僅附上禁忌項目，且逐一附上簡短的內容論述，以提供讀者們了解禁忌的概況，殯葬禮俗禁忌項目為本研究論文探討的雛型，研究者從這一百五十三個禁忌中，挑選出目前手邊文獻資料較為充足的部份，進行資料整理分析，接著撰寫成半結構式的訪談稿，隨即展開田野調查。

壹、臨終乃至初終時期(21 項)

1.	<p>死忌親人不在場</p> <p>忌諱人死時親人不在場，或死者見不到自己想見的人，俗以為這樣死去，靈魂不得安寧。尚且台灣人有著傳統儒家孝道精神，深怕親朋好友譏諷家屬們不孝，故在臨終往生之時會盡量隨侍在側、寸步不離，以盡為人子女養老送終之職責，若病人去世時無子女親人在場，存亡兩方皆有大遺憾，亡者無人送終，存者不知親人死亡之確實時間，在寫神主牌位位的生卒年月之時，將有刻骨銘心之痛。在訃聞的撰寫上，也都強調「孤哀子○○○ 隨侍在側」，其實臨終之時，往生者往往會告知家屬們遺言、遺願，此時陪伴往生者走完最後一段路是很重要的，這樣的禁忌即為，子孫們為死者所盡的最後一份心意而已。</p>
2.	<p>忌死於偏房寢室</p> <p>中國古俗，忌死於偏房寢室，要死於適室，即正廳、正寢內，因其為最神聖的地方，故有謂「壽終正寢」之說。龍溪呂子振《家禮大成》記載：</p>

	<p>「問人初喪時。…問人死搬舖者何。曰曾子疾篤。寢於華篔。而氣未絕。…遷寢未安而卒。後人效之。方有搬舖。男遷正寢；女遷內室。」²⁸⁷鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》記載「人如果生了重病，經服用爐丹(迷信的人向神祈禱時所燒的香灰)或向神祈禱，或請道士作法，都一蓋無效時，家人看已經無藥可救，就把病人從寢室移到正廳，這就叫作搬舖或徙舖。」²⁸⁸</p>
3.	<p>臺灣民間忌人於晚飯後斷氣</p> <p>俗信「人來出生要會惜福，人之去世則會留福」，鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》記載：「台灣俗諺有『不借人生，借人死』的說法，意思就是說『願意借地方給人過氣，不願意借地方給人生產』。」²⁸⁹俗信清晨用早飯前斷氣最佳，替子孫「留三頓」(留三頓飯之義)；而晚飯後斷氣，則帶走三餐，預示子孫將淪為乞丐，是不吉利的。其解制方式為乞米儀式，乞米各地的習俗不盡相同，嘉義地區的處理方式就是利用米斗，將米裝滿，米要裝到尖起來，當天(天空下)求米，乞米時要念口訣：「斗內斗外，斗外給您吃，斗內多一點給子孫吃，求米百百千千萬萬斗，給子孫以後都有得吃」。</p> <p>而台灣其他地區的乞米方式，有些人則是在入殮後未出殯前，準備一鍋飯、一鍋水、十個碗、一把筷子、飯內插一枝春花，另備春花一對，燒香供清茶、燒紙錢，向天公乞米(飯)。還有一作法是由媳婦拿一碗飯，作餵亡者狀，並說：「您已經吃飯了，請留一份給子孫享用。」又有道士或土公主持，孝男各拿一碗米，立一善願乞米，然後將米倒入家中米缸內。或備紅圓、發糕跪在日中乞米(飯)。在往者棺中放置米罐也是一種乞米的方式。²⁹⁰</p>
4.	<p>客死他鄉者忌遷回家鄉、鄰里，來舉辦告別儀式與安葬，這視為凶死、冷喪</p> <p>俗曰：「一樣生，百樣死」，以老而壽終止於寢者為順終，否則即為非順終稱為凶死²⁹¹，舊時漢族死在外鄉的人禁忌回家安葬，鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》記載：「台灣習俗認為，凡死於外地者(含橫死及病死於醫院者)從外地迎靈回來時，不可以把靈柩迎入家中，因為門神會阻擋他的靈魂，所以被視為大禁忌」²⁹²、李豐楙〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉</p>

²⁸⁷ 呂子振著：《家禮大成》，台中：瑞成書局，1985，頁 47。

²⁸⁸ 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書出版社，1989，頁 291。

²⁸⁹ 同上，頁 293。

²⁹⁰ 陳瑞隆、魏英滿著：《台灣喪葬習俗原由》，台南：世峰出版社，1997，頁 38。

²⁹¹ 民間有善死惡死的觀念。以為人死有善有惡。有的人死得種如泰山；有的人死得輕如鴻毛。又以為善人得善報，可得善終；惡人得惡報，必得惡死。一般死在遠離家鄉的外邊，非正常壽終而死，孕婦分娩而死，死時屍首不全、身首異處，被殺害、被淹死、被燒死、被軋死等等都被視為惡死，是非常忌諱的。以為不但死者自身痛苦，到陰間還要受罪，還會危及後人，使子孫不得安寧。所以咒人時常說「讓你不得好死」。真有惡死事發生，必須請僧道超度亡靈，以禳解祛災。任聘著：《中國民間禁忌》，台北：漢欣文化事業有限公司，1996，頁 482。

²⁹² 鈴木清一郎著，馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁 293。

	《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》：「死非其所(非自然死亡)，煞氣特重，則不可入村莊或入大廳門。」 ²⁹³ ，一般是就地安葬，即使屍體運回家，也只能放在村外，直接埋葬。唯恐客死他鄉者帶回災禍。不幸在外往生亡者，稱為「外頭山」，其屍體不得直接抬回家中的大廳，只能暫時停屍在屋外，等候指示入殮，以免將厄運帶回家中。 ²⁹⁴
5.	<p>忌病人、死者在原睡床上斷氣</p> <p>如果不幸在未搬舖之前就斷氣了，那麼亡者的靈魂會留在寢室的床上，不能投胎轉世，在床上氣絕者要「打眠床架」來解決問題。民間舊俗，極講究壽終正寢，凡正常死亡的老人，儘量避免在病床上嚥最後一口氣。當病人生命垂危之際，一般要先為其沐浴更衣，然後再將其移到正屋明間的靈床上，在親屬的守護之下，度過彌留的時刻，此謂之「挺喪」，亦謂之「送終」。李豐楙〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》談論到：「死是可怖的污穢的：在家中過世時禁忌死於床舖上，要移到正廳，即搬舖、壽終正寢(自然死亡)，因怕亡魂吊於床上、煞氣留在原處」²⁹⁵所以，人快死時，有把他抬到正廳水舖的習慣。</p>
6.	<p>需將壽衣之口袋皆縫死</p> <p>這為防止死者將財氣家運通通帶走，雖說人死留財、留福，但子孫們還是會希望死者將錢財家運通通留下，不要帶走。故將壽衣之口袋皆縫死，不讓往生者有口袋可以攜帶走這些財氣家運。</p>
7.	<p>病人在未斷氣前就要穿上預先準備好的壽衣</p> <p>如此死了以後才能得到。</p>
8.	<p>俗謂屍溫最後消失之處以定死者歸於何道（六道）</p> <p>若人死後全身冰冷僅腦中心仍有餘溫，則此人超凡入聖，往生西方，若餘溫在眼則歸天道，餘溫在心則歸人道，餘溫在腹歸惡鬼道，餘溫在膝則歸畜牲道，餘溫在底則歸地獄道。</p>
9.	<p>凡凶死於外者，入木之際皆須至出事地「引魂」</p> <p>同時請僧道至出事地點誦經超渡亡魂。</p>
10.	<p>分手尾錢之原由</p> <p>所謂分手尾錢就是表示死者把自己世上所擁有的分給所有的親人，如果，親族鄰居有一些人久染疾病，也可以在這個時候順便來圍繞死人，請死者把這些晦氣、疾病全部帶走，分完了錢，子孫要在旁邊圍繞，等待祝福。</p>

²⁹³ 李豐楙著：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1996，頁 473。

²⁹⁴ 《台灣私法》云：「台灣習俗，凡卒於外地者，除山村郊野之孤戶外，一般村里皆忌諱運尸柩入城內安葬，或村莊內，故無論祖父母或父母，皆於郊外停柩舉奠後，勁運至墓地安葬，或寄厝於郊外寺院中。」

²⁹⁵ 李豐楙著：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，頁 474。

11.	水被產生之原由
	因為水被、水床在使用後即被立即拋棄，就像過水無痕，水被是簡易的棉被。
12.	腳尾飯產生之原由
	腳尾飯之典故由來，源自明季。一犯人之妻攜飯一碗、雞蛋一枚及筷子一雙前去探望。至刑場，其夫已遭處決。因未備香爐，遂以飯碗為爐，以筷子為香，於腳尾祭拜，告慰亡夫。後世遂有拜尾飯之俗
13.	燒腳尾紙之禁忌
	「燒腳尾紙，銀紙要一張一張的燒，不可太急，亦不可成疊焚燒，傳說一張一張燒猶如亡靈一步一步行走，太急焚燒則亡靈須狂奔顛沛」。
14.	忌在死者死後八小時內般動屍體與哭泣
	斷氣後八小時，神識才會脫離身體，此時你哭泣往生者會不捨得離開、往生者會更加傷心難過。且，此時往生者神識正在脫離，相傳神識脫離大體的痛苦有如烏龜脫殼之痛，在這個時候搬動屍體不是加痛往生者的痛苦。
15.	往生者入殮之後，不可以把圍幕翻開看到棺材
	不吉利，棺材旁的圍幕稱「吊九條」，又稱為「孝簾」，即以一全匹白布(現幾乎皆用黃色)，用竹竿架吊起，圍繞水(屍)床(舖)之三面(另一面倚牆)，但亦有四面的，彎九次之後將水(屍)床(舖)圍起來(另有一說以前是由九條布組成)，吊掛著，也有人使用蚊帳將屍身圍起來，目的在隔開內外，台俗：「凡有親長死亡，同時須將門扉關一扇，以防晨曦、夕陽或月光照射到屍體身上，俗信屍體若被日月光華所照，將產生屍變。」
	其實真正目的為，一、避免家屬在治喪期間任意看到棺材而過度傷心，有保護的作用存在；二、也避免陽光直接照射到棺材，促使棺材中之屍體加速產生化學變化。
16.	忌屍體的石枕太高
	台俗，人死易篋須將死者枕頭除去，改用石頭為枕，以祈求子孫「硬頭殼」(身體健康)，但此石枕不可太高，若石枕太高屍體可以看到自己的腳尖，則死者會常常回家走動。
17.	忌亡者屍體眼睛和嘴巴不閉合
	死不瞑目，台俗「死目不願瞞」是指死者含恨而死，至於屍口大張，形狀恐怖，故須用銀紙將屍眼接合；而口若不合，則須調整枕頭角度或下巴處塞銀紙或庫錢將屍口接合。
18.	忌赤腳碰觸到腳尾火之油、燈
	相傳若不慎打翻的油燈，手腳觸到油漬，必定潰爛不易痊癒。
19.	舉凡神主、銘旌、告別式會場文字、墓碑、魂轎之文字字數要符合「生、老、病、死、苦」等五字訣
	所依循之規則文字字數要落在「生、老」二字切忌落在「病、死、苦」；台俗因受文公尺與丁蘭尺影響，因而在數文字字數時也創立了「生、老、

	病、死、苦」等五字訣，每五字一輪迴，最後不足一輪迴之字看其尾字落在何處，若落在生、老則可，落於病、死、苦則凶。此五字訣通行全島大部分地區，鹿港地區則有採用「興、旺、死、絕」四字訣者，用此訣尾字須落在前兩字，切忌落在後二字。 ²⁹⁶
20.	<p>家中有人往生，要在鄰居家門口貼紅紙辟邪</p> <p>這是爲了防止哭路頭走錯人家，親人死亡，出嫁女及其他女眷自外奔喪，望門即須戴蓋頭，低頭邊走編號泣，俗稱「哭路頭」，此時最忌諱走錯路而誤進鄰居家中，因此事前就須爲鄰居家掛紅以茲區別，同時聽到哭路頭聲音時，喪家即須派人引路。</p>
21.	<p>家中若有侍奉神明要用紅紙蓋起來，以免沖到見刺</p> <p>台灣一帶在搬舖時，還必須把室內的神像、香爐等物，轉移到其他地方或者用紅紙或米篩，將神位遮蓋起來稱之爲「遮神」，以免有所沖犯或對神明或祖先不敬。²⁹⁷</p>

表 6-1-1 殯葬禮俗禁忌項目：臨終乃至初終時期

資料來源：本研究整理

²⁹⁶ 徐福全著：〈論台灣民間信仰喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉《民間信仰與中國文化國際研究會》，1994，頁 148。

²⁹⁷ 任聘著：《中國民間禁忌》，頁 478。

貳、殮(26項)

1.	忌生肖相剋者 入殮時，俗忌有與死者生肖相沖剋者在場，唯恐受凶厄的影響和沖犯。徐福全〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉記載：「喪事入殮、移柩、告窆為三大重要工作，其時辰均由日師選擇 ²⁹⁸ ，凡生肖與之沖犯者在入殮、移柩或告窆(ㄅ一ㄅ)時，均須走避，犯者將有不祥。」 ²⁹⁹
2.	殯葬忌雨打棺 入殮後，俗忌雨打棺，否則，以為後代子孫會遭貧寒，俗語說：「雨打棺材蓋，子孫沒有被褥蓋」，「雨打櫬，輩輩窮」。
3.	女子忌坐臥靈床 禁忌子女或年輕女子在靈床上坐臥。指男女有別，《禮記·喪大記》記載：「疾病，外內接掃，軍大夫徹縣，士去琴瑟，寢東首於北牖下。廢床，徹褻衣，加新衣，體一人。男女改服。屬纊以俟絕氣。男子不死於婦人之手，婦人不死於男子之手。君夫人卒於路寢，大夫世婦卒於滴寢，內子未命，則死於下室。遷尸於寢，士之妻皆死於寢。」這就是說，病危之後，裡裡外外都要打掃乾淨，諸侯、大夫都撤懸掛牆壁上樂器，士也要把琴瑟藏起來。病人頭向東，躺在屋裡北面的牆下(死後再遷尸到南面的窗下。)脫掉內衣，換上新衣。四肢都有人提著，以防手腳痙攣，主人、主婦都改換服飾，只穿深服。放些絲絮在彌留者的鼻孔，等他斷氣。為病者換衣做事，都要以同性別的人來做，男子不可死在婦人手裡，婦人不可死在男子的手裡，諸侯夫人必須死在諸侯的寢床上，大夫的世婦，也要死在大夫的寢床上，地位較低的女御，就只能死在自己的寢室，士的妻，都死在唯一的寢床上。各個階層的人都要依據禮的規範來嚴守規定，到現在今日一般喪家，都長久切實的辦理此相關規定。 ³⁰⁰
4.	忌黑貓躍過屍體會形成屍變 民間傳說：「遺體尚未入殮，守舖時要注意不要讓貓躍過屍體。傳說是因為貓跳躍過亡者時，會嚇著亡者，發生屍變，所以亡者會躍起抱住旁邊的人不放且永不鬆手，傳說如果真的遇上這種情形，可以將扁擔、掃帚或青竹 ³⁰¹ 放到亡者的懷中，使其抱住而倒下來，就可以恢復原狀。」清代倪

²⁹⁸ 喪事時極重忌諱，所以要特別請擇日師看日子，包括入木(大殮)、轉柩、落葬等皆需選吉日吉時。一般是先看入木時辰，在看墓地，墓地決定後再看殯的時日。擇日時，須提供其夫的八字。李秀娥著：《台灣傳統生命禮儀》，台中：晨星出版有限公司，2003，頁131。

²⁹⁹ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁150。

³⁰⁰ 姚漢秋著：《台灣喪葬古今談》，台北：臺原出版社，1999，頁38。

³⁰¹ 死者受著某種陽氣時，相信會蘇生變成妖怪。這時用青竹打死者，死者才會安寧。同上，片岡巖著，陳金田譯：《台灣風俗誌》，頁507。

	贊元云：「屍忌貓，俗傳貓跳過，屍即起行如生，逢人緊抱不脫，過門限或被物衝礙則倒。」 ³⁰² 其真正目的為恐屍體遭貓、鼠等動物咬食，無非是要利用這一禁忌，提醒孝眷謹慎看守遺體，精心守護靈柩，輪流守護，以免遭受不測，以盡孝心。
5.	忌寫靈字 因靈字有三口，死一口就好，不必再死二口，喪事忌諱接二連三，凡靈字接寫成「灵」。
6.	入殮時壽衣的衣裳袖子要長得將手完全蓋住 據說手露出來，將來子孫會成為討飯的。
7.	幫死者擦拭身體時，切忌「媳婦頭，查抹子腳」的順序 指屍體由媳婦梳頭，媳婦梳頭時應跪在地上離屍約一尺以外，連哭帶號，恭恭敬敬梳理，梳頭前三後四。由女兒穿襪及布鞋。
8.	屍入棺，慎防眼淚滴落屍上 俗謂「淚沾屍則死者靈魂即不能脫離肉身而不得超生」：一切喪事都要合乎禮節，親人亡故是件悲傷的事，死者的親友往往以哭聲表示自己的哀悼心情。然而，哀悼也有章法，悲傷也克制。什麼時候可以哭，應該哭，什麼時候不能哭，不許哭，都在風俗慣例中有所規約。《禮記》中就有「婦人迎客送客不下堂。下堂不哭。男子出寢見人不哭」等等規定的記載。而傳說初終哭泣淚水沾、滴到亡者身上，亡者會變成僵屍，而且流淚的人會傷心到發狂的程度。徐福全在〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉說明：「親人死亡，篤信佛教者，無不號啕悲泣，此時必須慎防眼淚滴在屍體上，俗信家人若將眼淚機在屍上，屍體將會變成疆屍，或說死者因此入地府必受苦，或者靈魂將因此而無法脫離形體。」 ³⁰³
9.	屍入棺慎防人影照入棺中 扶屍入木，最忌諱活人的影子照在棺底被屍體壓住，俗信犯此忌者會犯煞，甚且死亡。入木時子孫人影落入棺內為屍所壓，必犯煞致死，掩土時除了影子不可落入墓穴中外，足跡亦不可掩沒，若留有足印，須先以鋤面抹平，始可加土於其上。
10.	長命線 指在入殮時置棉線若干條，其條數乃死者年歲，再加一。
11.	送腳尾 死者入殮後，則將死者移舖時所用之諸物，即將所有的腳尾物以及水床要立即般出屋外，棄之於荒野。
12.	辭生 納棺內，備十二種菜碗供祭死者，稱「辭生」。此為對死者表示告別之

³⁰² 倪贊元著：《雲林縣采訪冊》，台灣：台灣銀行，1969，頁 24。

³⁰³ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁 146。

	儀，其儀，由道士取各種食料作給食之狀，而唸吉祥之句。
13.	<p>壽內用品</p> <p>屍口含玉、金、銅、鐵等；屍身左手執手巾，右手執摺扇供搨涼用，也表示亡者透心涼，無牽無掛而死；過山褲也就是登山時穿的褲子，用白布剪個樣子，而且一邊要縫對，一邊要縫錯，這是因為亡魂在前往陰間的登山路途中，如果遇到小鬼，就拿出褲子丟在路上，小鬼發現褲子後，一定會穿上，但因有一邊是縫錯的，小鬼穿來穿去，要花很多時間，亡魂就不會被小鬼捉到；護心鏡；童男童女一對。</p>
14.	<p>乞水忌用死水(不流動的水，通常指井水)</p> <p>且忌逆流舀、重舀，死者入殮錢須先沐浴，沐浴之水由孝男媳等持鉢致長流水(溪或河)去請，稱為「乞水」或「買水」。舊習一定要用長流水，不可用死水，舀的時候要順流，絕不可以逆流或重舀，犯忌者恐有重喪或有子女將先父母而亡(逆流)。</p>
15.	<p>棺木買定之後忌更換</p> <p>棺木為藏形之具，素為民眾所重視，故買時不但孝子要親自去挑選，父喪還須請伯叔去看，母喪須請舅父去做主，而且一經選定，切忌更換，以防重喪。</p>
16.	<p>棺木送回家中忌走樓梯</p> <p>俗謂棺木若走樓梯登樓，則將經常聽見棺木上下樓梯之聲音，是以城市住在二樓以上的富家若欲停殯在堂，即須搭鷹架懸吊棺就而絕不由樓梯出入。</p>
17.	<p>入殮時屍身內衣(貼肉綾)忌用白色以外之顏色衣物</p> <p>屍體貼身須穿白色衣褲，以為如此日後揀骨，骨色才能潔白；或謂不如此則在冥界不能晉見祖宗，朱峰云：「貼肉綾是一種白綾，質慎柔軟，不會擦傷皮膚，以此作為死人汗衣之用，俗稱為貼肉綾，共有襯衫、襯褲、襪三件為一套。…貼肉綾之上穿上『上頭衫仔褲』，也是白色，此套乃男女大婚時各調製一襲，於是結婚當日穿用一次，自是不穿，永久保存，至收殮時不穿永此襲，具說在明界不得晉見祖宗。」³⁰⁴</p>
18.	<p>死者忌穿皮鞋、皮衣、忌用皮帶</p> <p>早在西漢劉安《淮南子》一書中便曾說死者若穿皮件入殮，來世恐出生為獸類，台灣也有此傳說，故忌穿皮鞋、皮衣、忌用皮帶，一切均要用布製。另外忌穿皮鞋另有一說，是怕鞋底堅硬，走路會出聲，死者穿之，將來回家會驚嚇到子孫。³⁰⁵</p>
19.	<p>男屍忌不戴帽</p> <p>有關屍體頭部，傳統上是採「男帽女巾」，即男子帶帽(清代為瓜皮帽，</p>

³⁰⁴ 朱鋒著：〈台灣的古昔喪禮〉，《台北文物》，頁3。

³⁰⁵ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁149。

	清以後為尼絨禮帽)，女子綁烏巾，宜蘭地區流傳男屍若不帶帽會變成和尚說。
20.	死者壽衣忌用九層 台俗屍體之下身，係遵照「三裙兩褲」之舊例穿用，而上身則係算「層」而非算「件」，亦即凡有裡布之衣即算兩層。客家人是採「男單女雙」之制，不忌諱九層，因「九」音與「狗」同；「九」之客語與「久」同音，因而許多場合客家還偏愛用久。
21.	女屍忌穿背心(甲仔) 甲仔即背心，乃昔日女僕之服裝，俗信女屍若穿甲仔，至地府會當婢女。
22.	女屍忌未佩帶耳環、髮飾 耳鉤即耳環，女屍頭上利須插兩支金杖針(髮筭)、戴耳鉤，若不戴耳鉤，至地府須當婢女。
23.	忌恰逢月經期間女性為死者穿衣 台俗男屍之衣由子孫穿套，女屍之衣服則由媳女穿套，男女有別；但媳女若值月經期，則忌諱謂死者穿套衣服，因為月經自古即被視為不潔。
24.	女性死者，忌在外家來看之前入殮 台俗素注重外家，諺云：「天頂天公，地下母舅公」，可見母舅(外家)權力之大。台諺又云：「死父扛去埋，死母等後頭來。」父喪，本家即可做主處理，母喪則必須等待外家來檢視屍體，確認她不是被公婆虐待，不是被丈夫謀害，不是被子女忤逆，沒有任何意見之後，才可以扶屍入關大殮。若外家有意見，則喪家只有聽評處斷。
25.	入殮要看時辰忌凶時 入殮必須選擇吉時，為台灣地區處亞熱帶，溫度高，人死二十四小時內若不入殮，將會腐敗發臭，若當日沒有吉時可以入殮，只能採用寄材方式，靜悄悄偷殮，不可動鑼鼓，舉行慈生祭時，亦默而不語。
26.	入殮忌逢打雷 吳瀛濤的《台灣民俗》記載：「入殮忌逢打雷鳴，迷信死者腹度會脹，需蓋鑼於其身以鎮壓之。」 ³⁰⁶ 俗語常詛咒別人會：「遭天打雷劈的！〇〇〇，你會有報應的！」如果往生者魂魄遭天打雷劈，會使靈魂魂飛魄散。

表 6-2-1 殯葬禮俗禁忌項目：殮

資料來源：本研究整理

³⁰⁶ 吳瀛濤著：《台灣民俗》，台北：眾文圖書公司，1975，頁 160。

參、殯、奠(28 項)

1.	弔喪送禮忌雙，回禮忌單(「雙吉單凶」之觀念) 凡借用他人之物什，歸還時一律要付給吉利錢，吉利錢是喪家對麻煩到或打擾到的鄰居親友，所給的紅包，也是為表達感謝之意，吉利錢多少不限，但喜單忌雙，因為單為喪事使用；雙為吉事使用，否則，不吉利，人家會不願意的。
2.	棺材忌隨便開啓 平日裏，凡屬葬儀用具都禁忌隨便亂動，尤其是棺材，最忌開啓，否則，以為不吉。
3.	摔老盆忌不碎 指喪事會重來，會接二連三，無法收拾。
4.	居喪期間忌敦倫(做愛) 禁止行房 敦倫為食色性也之事，在居喪期間，如敦倫受孕所生之子，將無法長命，客家人更稱「血淋棺」，列為大忌。
5.	在家中未乾淨之前(還在守喪期間)，一般是七旬(49 天)之內，不可以帶孝到別人家 會帶楣運到別人家。
6.	凶死者須作法事(牽水 車藏出尤、牽血盆) 「俗謂地獄有枉死城，人被處死、毒斃、或縊死、自盡等，靈魂定會被閻王幽禁在枉死城，所以必須延請道僧讀經向閻王求赦罪，以便由枉死城救出」；且溺水者須作「牽水懺」，難產而死的作「牽血盆」須製作五、六尺之圓筒形迴龍燈，產死者糊紅紙，溺死者糊白紙，須執魂幡至出事地引魂，否則其魂將徘徊不去為厲鬼在該地而產生「抓交替」之惡性循環，溺死者尚需牽懺，牽亡魂出困境，否則永不得超生；車禍死者再開枉死城，投環者須作「放索」，服毒者要做「解藥」，被殺而死者，要作「解刀法」。
7.	女婿忌用紅氈拜奠 在告別式時祭拜，席上加紅毯，因其為外人故加毯以示尊敬，然女婿不可跪在毛毯上，俗謂：「今世跪毛毯，來世睡豬穴」，須先上前將紅毯折一角示不用。
8.	發引時沿途撒銀紙，邊走邊散發手中的銀紙 買路錢，給路過的孤魂野鬼搶用，而阻礙往生者發引路過。
9.	開魂路之目的 至彌留狀態或於死亡之後來祭祀，並延請道僧（烏頭司公）於死者靈前誦經，為亡靈開冥路。
10.	割鬮之意義 就是指當往生者入殮後須拿一條麻繩，一邊繫再往生著的手中，一邊則沿著家屬的人數，拿著麻繩一位一位依照輩分排序，在準備掛金剪成一

	個人形狀及一支香(不需點燃)。將人形的掛金包住香包住麻繩，由師父一邊唸好話一邊拿菜刀將麻繩切斷後，從口中吐一口氣，在看家屬個人身體那裡有病痛，拿著掛金在全身上下擦擦，身體後面再請家屬協助擦擦，最後將其焚化，千萬不要向上方回答所說的，還將麻繩留下，因為割鬮的意義就是象徵要陰陽兩隔，也要藉此將家屬身體的病痛，醫病讓往生者帶走，這在一般的鄉下地區，老一輩的長者都會重視的禮俗。
11.	喪事期間若家中有昆蟲或動物不可以殺死或趕走 有此一說，那些可能是已經往生的人來帶領往生者，或者是往生者的化身。而且在此時期殺生不太合適，恐往生者或其家屬，日後投胎成爲昆蟲或動物，且發生不幸。
12.	孝誌忌遺失 俗謂孝誌一但不見遺失，會化成「蜈蚣」ㄇㄛˊ,ㄎㄨㄟˊ水蛭，鑽入死者鼻恐中。
13.	忌在居喪中炊粿(年糕) 居喪期間廢外祭(不拜外面的神明)，但不廢內祭(祖先必須依照年節祭拜)，過年祭祖所須年糕，利由親戚相送，喪家不可以自己炊煮，犯之俗信其糖將溶入死者眼中。
14.	忌在居喪中端午節綁鹼粽 端午節祭祀之鹼粽，例由親戚相餽贈，喪家在答以糖或味素；家若綁鹼粽，俗謂所有的鹼都爲落入死者眼睛，使死者痛苦難堪。
15.	忌帶孝者鑿井、建廟、安灶、嫁婚 因帶孝者有凶氣、會帶給別人噩運。
16.	訂購棺材一直忌諱稱「買棺材」 改稱「買大厝」、「買大屋」或「買大壽」、「放板仔」、「買壽具」。
17.	死後若有仇不能報要怎麼解決 於棺內置木炭，能使死者至陰間報仇。
18.	家中辦喪事期間家中不可以看電視、看電影及一些娛樂 熱鬧之意所以禁止。
19.	家中的電燈早晚都不可以關、靈堂的蠟燭、香要不間斷的燒。 防止恐懼的心理，當光明亮比較可以舒緩緊張氣氛。
20.	告別式要放置淨水 供祭拜者離開時使用去霉氣。
21.	寄孝誌 若有公務一定要到其他人家或出國，要事先向別人報備或將孝誌寄放在靈堂，並對往生者說明原因。
22.	服喪期間忌舉辦婚嫁 台俗有喪之家，三年不辦理婚嫁之事。但在昔日儀民社會特殊的人口結構(男女人口比例懸殊)及經濟條件，衍生出力一特殊風俗，爲死者死百

	日內已訂婚者可以權宜嫁娶，俗稱「孝順扛」，百日以後到三年辯紅期間則嚴禁嫁娶。百日內嫁娶這一辯俗，在中下層社會經常看到，但在書香世家則決不為之。
23.	水果之禁忌 每天都要換水果祭拜，不可以擺鳳梨、芭樂和梨子、釋迦、葡萄等水果。鳳梨(旺來)、芭樂和梨子有子，釋迦如同釋迦摩尼佛，葡萄事成串的，代表喪事會接二連三。
24.	忌在出殯之前刮鬍子理髮燙髮美容等 長輩去世，子孫即不得刮鬍子、剃頭，媳女等即不得穿金戴銀、美容，因此在出山之前孝子通常是髮鬚蔓長，蓬頭垢面，必待出山之後方可瓜理，且必須包一個紅包給理髮師。俗為犯此禁忌，刮鬍子、剃頭髮的刀，每一刀都會刮進死者的眼睛。
25.	服喪期間禁穿鮮豔之衣物 重孝及居喪期內，子孫只能穿素色衣服，使用素色器物，不得穿著紅色等鮮豔之衣物，使用紅色器物，因為紅色代表喜慶，與歡樂。
26.	服喪期間禁飲酒、抽煙、吃檳榔：飲酒、抽煙、吃檳榔為娛樂、享受之行爲 在喪事期間應該禁止各種娛樂行爲，且昔日若母喪而飲酒、抽煙、吃檳榔，必被母舅斥責。
27.	出殯前子孫三餐忌坐在椅子上飲食 家中有喪事代表不吉利，而且也不是開心的事情，坐著吃飯有團員熱鬧之意，所以不行。
28.	吃飯的時候不要叫大家去吃 餓的人想吃自己去吃就好了：避免團員熱鬧之意，所以不行。

表 6-3-1 殯葬禮俗禁忌項目：殯、奠

資料來源：本研究整理

肆、葬(20項)

1.	葬忌非福地 俗信「墳墓必擇吉地」，可福祐子孫。
2.	忌觀看殯葬之事 殯葬為凶事，觀看殯葬之事恐受不潔影響。
3.	葬後歸途忌回頭 有走回頭路之意，喪事將會再來。
4.	忌七月出葬 徐福全〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉「七月為鬼月…，忌諱病人在七月或十二月死亡，恐怕死者被陰鬼刈肉。」 ³⁰⁷ 臺灣地區，俗忌七月出葬。因民間傳說，七月為鬼月是民間中元普度，祭祀「好兄弟」孤魂野鬼的重要時節，每年台灣各地都會舉辦各式各樣的祭典供奉眾鬼兄弟，該月陰間的鬼魂要到人世上來討食，倘此期間舉行葬禮，必引來孤魂野鬼搶食供品，為避鬼煞，故忌此月內殯葬。
5.	丈夫先亡，其妻不得送喪 除了欲再嫁的婦人，概不送喪。
6.	長輩不送晚輩，否則死者將不得再轉世 晚輩先死已經是不孝，哪有再讓長輩相送，這是大逆不道。
7.	出殯、下葬之時，靈柩不可自喪宅後繞之 否則即謂之「纏龍」，俗信子孫將因此而窮困。
8.	棺柩下葬前忌未放栓(開龍門)而下葬 棺柩之放栓(放水)又稱為「開龍門」，俗信若未打通而埋之，子孫將有啞者出現，且容易形成蔭屍。既通，孝男則以土丸封之，以免臭氣外溢。
9.	重葬日、三喪日等，凶日下葬的忌諱 依據鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》記載：「所謂『重喪日』，就是指正月甲日、二月乙日、三月戊日、四月丙日、五月丁日、六月己日、七月庚日、八月辛日、九月戊日、十月壬日、十一月癸日、十二月己日。」 ³⁰⁸ 假如在這些日子裡舉行葬禮、入殮、除靈(撒靈桌)、合爐的話，那喪家還會死人，所以被認為不吉之日；所謂「三喪日」，據說假如在這天舉行喪禮，會造成三條人命的悲劇。同時又有「三煞日」和「赤口日」，前者是三方堵塞的日子，後者是大凶之日，都要極力避諱。中國人相信有一就有二，有二就有三，無三不成禮。不幸重喪者，恐連續有三喪發生，用草紮一偶像，請道士在臉上畫下五官，並給予開光，穿著第二位過世者的衣服，或用畚箕放置，或裝入紙棺內，並供祭一碗飯及一枚鴨蛋，蓋依台語取其「壓

³⁰⁷ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁145。

³⁰⁸ 鈴木清一郎著、馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁310。

	制二者，免再有三」之意，在重喪殯行列中，僱人捧持草人及供祭之物，行至本村莊以外，棄置於路上，以此權充三喪，藉以排除其發生之可能性。也有將紙棺帶至墓地，於靈柩進壙後，同時埋下，有些地區除了草人之外，另須用白雞及鴨各一隻，白雞用於敕符，鴨則用於押煞，這種制化方式稱為「獵七葬」、「草人祭」。
10.	忌一家同日埋二屍 也是一樣的道理，有一就有二，有二就有三，無三不成禮。
11.	棺出門忌碰門側 俗信棺柩出門，若碰到門柱或門檻，死者就走不出門(台語稱「走不開腳」)，會經常回家。中南部會在門柱、門檻等處綁上厚紙板或草蓆，慎防棺材直接碰到。
12.	抬棺忌言重字 抬屍體、出葬抬棺時，民間認為抬棺者若是喊重，死者會不願離去，棺材將會越抬越重，甚至會導致不動的情形發生。 ³⁰⁹ 其實主要原因是對死者不敬。
13.	出殯忌途中棺落 移柩後到埋葬前，靈柩若有需要停頓，必須用棺椅(兩張小長板凳)擱置，不可以直接停放在地上。
14.	回食喪宴完告別式結束忌說再見 喪宴不歡不樂，默默用餐，親友返家時，不可和喪主告辭，大都默默離去。說再見恐喪事再次發生，台俗諺云：「來無張池(小心)，去無相辭。」即指這喪事賓主分手時不可說再見，恐怕會在發生喪事之故，故喪家人「多行禮送行」，以免本身成為次一名「行告別者」 ³¹⁰ ，在喪禮的場合當中說再見，如同在下一個一樣的機會當中再次見面一般，而說再見者就忌諱自己本身成為下一位往生者，故以此為之禁忌。
15.	俗諺：「查某子灰鼓吹」 即墓上之灰土由女兒出資，吹即鼓吹、八音等也由出嫁女兒等出資僱用。
16.	首次抬棺者忌抬六十歲以下者 平生第一次抬棺者，須抬六十歲以上壽終正寢之人，而且喪家須特別贈送他一支筷子、一筒米，第二次以後則無禁忌。
17.	忌棺木入壙方向之偏差 台俗鮮有不信風水吉凶者，假如棺木入壙後方位發生偏差，俗信會發生「拚房」現象，亦即會發生死者專福祐某一兒子的現象，因此掩土前，地理師必持羅盤前後比堪，確定毫無偏差，諸房(子)均滿意後，土公才可能掩土。

³⁰⁹ 羅問著：《台灣民間禁忌》，台北：禾馬文化，2001，頁 283。

³¹⁰ 蕭達雄著：《台澎地區禮俗禁忌論說-台語說禁忌》，高雄：高雄復文圖書出版社，2005，頁 115。

18.	<p>忌墓碑扛棺、忌坐桌面、忌鑽桌腳</p> <p>中南部地區之葬法，墓碑與棺尾之間須有間隔，其長以墓碑倒下不會槓棺為度，否則對子孫不利。棺木埋葬之深淺，以墓碑前之酒菜桌為準，衡量死者自關中做起享受祭品時，酒菜桌不會在他頭上讓他鑽桌腳，也不會太高讓死者坐在桌面上，如此才不會不利於子孫。</p>
19.	<p>未嫁女葬後忌迎神主返家</p> <p>此為台灣民間宗教認為，女子在未出嫁之前身亡，無法將其牌位寫入公媽龕內供奉日後會無人祭祀，變成無主孤魂。台諺云：「死查甫倒一房，死查某死一郎」³¹¹，在台灣固有的宗族祭祀系統中，男子未娶而死雖曰「倒房」，但可以由兄弟之子承挑來祭祀，至於女子則無法這麼做，故台諺又云：「厝內無奉祀姑婆」，日後必須尋找「對象」完成「冥婚」，使她找到「夫家」以便有人奉祀。</p>
20.	<p>出殯後要給有貼紅紙的鄰居一份禮物(金炮燭)</p> <p>金炮燭(內有鞭炮、金紙、韭菜、春花等)，做灑淨用途，告訴鄰居這段時間麻煩他們了，放鞭炮燒金紙去霉氣。</p>

表 6-4-1 殯葬禮俗禁忌項目：葬

資料來源：本研究整理

³¹¹ 徐福全，〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁 145。

伍、祭(14項)

1.	祭品中不用鴨與蔥 鴨與押同音，蔥、娼同音故不用。
2.	祭土地公之牲禮中必有鴨蛋 祭畢則剝其殼而撒於墳上，表示亡人能「脫殼」再生。祭墓之銀紙留下一些不燒化，與蛋殼同撒於墳上。
3.	喪鬪(ㄌㄧㄨㄛˋ)煞 目擊喪家推靈或出殯而致生病，俗信此為邪神作祟稱「喪鬪煞」，須於百日忌內取靈桌桌裙一端或香條等用以洗身，病就會痊癒。
4.	孝土地公之意義 拜碼頭的意義，希望土地公能保佑往生者。
5.	作七祭拜之禁忌 忌頭七活人忌比死人晚哭。
6.	拾骨之禁忌 拾骨要選一個吉祥之日，拾骨時，以屍體全部都腐化為大吉；若遇到全身都沒有腐爛，就好像是木乃伊一樣的情形時，是所謂的大凶，要盡快改葬、忌在死後五、七、八、九年洗骨。
7.	命帶破骨者禁止撿骨 出生時之年月日時若帶有破骨者，死後不可撿骨，否則會破到子孫；因此昔日凡命帶破骨者，死亡時之棺必選上好之材料，埋葬時亦多採深埋厚築，以求日後不會傷害到骨骸。
8.	忌將假牙、未拔除之牙齒放入骨甕當中 撿骨時，土公須將骨頭上所有牙齒接拔光，連同其他骨骸洗淨曬乾之後，才可以依序裝入金斗甕，俗信如果牙齒不拔除丟棄，會「咬子孫」，亦有子孫會被剋死之意，因而列為大忌。今日採火化者，撿拾骨灰時，土公益必將骨灰中之牙齒剔除，不得裝入骨灰罈內，也是基於相同的忌諱。
9.	忌將眼淚滴到骨骸上 撿骨時，子孫不許哭，哭時眼淚若滴到骨骸，則亡人即無法轉世投胎。
10.	出嫁女在出殯後忌將孝誌帶回娘家 出嫁女在出殯之後還將孝誌(不潔之物)帶回娘家是被視為大不吉利的一件事，認為將污穢之氣都帶回來娘家，娘家唯恐在日後將發生不好的事情或者有人即將傷亡。
11.	焚燒庫錢時忌無親人為圓圈 俗謂人死須依其生肖繳還庫錢，焚燒庫錢時，子孫親人必須手牽手圍住庫錢，忌諱沒人圍住，也忌諱圓圈有漏洞，以為如此庫錢將被孤魂野鬼所搶。
	墳墓忌建立在低窪之陰濕之地

12.	墳墓忌建立在低窪之陰濕之地
	容易形成蔭屍。俗謂犯忌會對子孫不利，因此台灣南部沿海低窪地區乃產生一種「浮葬」的特殊葬法。
13.	墳墓忌建在路沖或屋腳之處
	俗以為犯此忌者忌地理以帶破，會對子孫不利。
14.	對年(一年之內)之前，遇到節日要提早一天為往生者過節
	這是因為往生者此時尚未寫入祖先牌位，所以不可以和祖先一起過節。

表 6-5-1 殯葬禮俗禁忌項目：祭

資料來源：本研究整理

陸、一般日常生活中對於殯葬禮俗規範(27 項)

1.	平時忌諱提及死亡之事 死亡對於人們來說是最可怕的凶禍災難，都極力迴避談論，若非老人或病人主動談到，一般是忌諱當面提及，談論後事。
2.	老人忌臉發黑 老年人最忌臉色突然發黑，俗話說：「臉發黑，不過半月」。印堂發暗，臉色變黑是死亡的先兆。
3.	抱孩童忌躲閃 老年人忌諱抱小孩兒時，小孩害怕、躲閃，俗以為這是不吉祥的徵兆，是老人的鬼魂出竅被小孩看見的緣故。
4.	明九暗九禁忌 民間以為「明九」、「暗九」是死亡的關口。所謂「明九」即九、十九、二九歲等；「暗九」則指十八、二七、三六(九的倍數)等。逢此歲數有死亡危險或生病。
5.	吃飯時的忌諱，平時在吃飯時，忌諱將筷子直插在飯碗上 其實這和放在亡者腳邊的腳尾飯 ³¹² 相類似，會讓人有不吉祥的聯想，人初終時之腳尾飯及做功德時對亡靈之供飯，是將筷子直插在碗中，因為這是拜死人的方法。
6.	去喪家時或到殯儀館要帶護身符 「身上要帶末草、榕樹葉或零錢護身符之類的，離開時不可說再見，並在回家的路上將榕樹葉丟掉，不要馬上回家去其他地方走走。」
7.	喪家對於來幫忙的人(法師 道士等)給一點紅去霉氣 禮貌性問題。
8.	在往生者未滿一年(四十九天過後)時，若要參加一些熱鬧的喜事，必須徵求對方的同意 以免有禁忌問題。
9.	為出殯前不可以開往生者玩笑或說不吉利的話 開往生者玩笑或說不吉利的話為對死者不敬。
10.	忌看到路旁凶死之屍 俗謂凶死者魂力強，旁觀者會被沖煞或加害。
11.	忌與出殯隊伍正面相遇，迎親隊伍尤忌 俗謂空棺有空棺煞，靈柩有靈柩煞，穿麻服者有麻煞，小孩或流年不

³¹² 於亡者腳邊放置白米飯一碗、飯上放一枚熟鴨蛋，並直插筷子一雙，其意是讓亡魂在冥途中免受饑餓，祭飯供亡魂食用，才有力氣趕赴陰間報到，以入冥籍。大戶人家病人一死，立刻就準備豐富的酒席供祭。供腳尾飯是辦不起九席的小戶人家的變通方法。台南地區的供飯則稱為開口飯，飯上之卵稱為開口卵，蓋人死口不能言，共此以期能與死孫溝通，故開口飯需供於頭部。

	利者，在路上遇見出殯隊伍，恐有犯煞之虞，必須迴避，新娘尤其不得犯忌，一則恐吉凶相沖，再者恐新娘看了會有「壞彩頭」。
12.	忌用手指往生者的照片、靈堂、靈柩、墳墓 對死者不敬，恐引起不祥。
13.	忌穿草鞋進入外人家中 喪事期間忌進入別人家中，有帶壞運過去別人的意思，且穿草鞋進入外人家中更顯的不吉利。
14.	忌將衣物穿反 昔日謂屍體穿衣服前，須將所有壽衣反過來一件一件套在孝男雙手上，套畢在整批反剝為正面，然後一次便穿上屍身，俗稱「套衫」。
15.	忌在大廳睡覺，腳朝外(門口) 由於空間狹窄或氣候炎熱，有人有時會利用大廳午睡或乘涼，此時只能採足內首外之姿勢，切忌腳朝外，因為喪事中移病危者出廳及死亡、停柩時，是採腳外頭內之姿勢，表示他要「走」了。
16.	忌將斗笠拋到屋頂 喪事行套衫儀式時，孝南投帶一頂斗笠，站在門口一小椅上，小椅則置於一圓米篩內，孝男雙手持麻皮，幫忙者將死者要穿的壽一反過來一件一件套在孝男手上，套完反剝下來給死者穿。套衫完，孝男要將斗笠拋上屋頂，並將小椅子踢翻。
17.	忌在平日撕去門聯 一般春聯於過年張貼後，必須到除夕前才可以除舊佈新撕除，故平日忌諱撕去門聯。門聯只有在喪事期間才會在平日撕去。
18.	忌在平日將門扇關一半 有喪之家門扉關一半，平常人家則忌諱之。
19.	忌用竹掃把掃大廳 平時掃地工具內外有別，屋內用掃把(用稻穗或蘆葦穗製成)，屋外用竹掃帚。屋內會用竹掃帚掃，只有出殯日移柩出廳後，才會請人用它來掃除穢氣，故平日忌用之。
20.	掃地時忌由屋內往屋外掃 平時掃地，例由屋子門口往內掃，謂之「招財進寶」；出殯日移柩後之掃地，則係由內往外掃，謂之「掃除穢氣」，平日家安宅吉，無緣無故，不得往外掃。
21.	忌吃喪家或拜過亡靈之食物 平常人忌之，孕婦忌之。不祥。
22.	忌用黑糖煮麵線吃 黑糖煮麵線俗稱「烏麵線」，專供喪事套衫的孝男食用以禳邪。
23.	忌用奇數碗筷祭拜神明、宴客 奇數碗筷是用來祭拜往生者，故禁忌之。

24.	<p>忌在平日端飯菜到餐桌上用餐說成「捧飯」</p> <p>劉寧顏〈生活〉《重修臺灣省通志卷三住民志》載：「民間喪俗，人死後每七日作一次旬，在祭旬期間，每於早晚，以菜飯祭靈，祭時舉家號哭，請亡員吃孝飯，俗稱『捧飯』。所以，『捧飯』一辭用於喪家祭旬之時，所以普通只能說：『來捧飯吃』，或『捧飯來』，而絕對禁忌說『捧飯』兩字。」³¹³</p>
25.	<p>忌燒香拜神時用二枝香祭神</p> <p>二枝香是用來拜亡者。</p>
26.	<p>忌未搭棚宴客（露天宴客）</p> <p>不論晴雨，凡結婚、作壽、新屋落成等之請客，絕對要搭棚，只有喪事請送葬親友吃飯，一切從簡才會露天請客。</p>
27.	<p>對於死者名子的避諱</p> <p>在古人的心目中，名子並非僅是一種稱呼而已，它與人的肉體、靈魂有極為密切且神秘的關係。《禮記·雜記篇下》說：「卒哭而諱，亡父母兄弟，世父叔父，姑姐妹。子與父同諱。母之諱，宮中諱。妻之諱，不舉諸其側；與從祖昆弟同名則諱。」這就是說，卒哭之祭時，就開始諱言死者之名。父親忌諱叫已死之祖父母、兄弟、伯父、叔父、姑及姐妹的名。兒子跟從父親，亦忌諱那些人的大名。母親所諱稱的人名，全家人也要跟著忌諱；至於妻所忌諱的人名，只是不在她身邊叫喚；如果那人名，和從祖兄弟相同，則全要忌諱。按人生時叫名，一旦死亡，就要叫諱了。因此，人們往往對於自己出生時父母所取的名子極為重視，絕不輕易給外人知道，以免遭受到他人之暗算。</p>

表 6-6-1 殯葬禮俗禁忌項目：一般日常生活中對於殯葬禮俗規範

資料來源：本研究整理

³¹³ 劉寧顏編：〈生活〉〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志，全一冊，臺灣：臺灣省文獻委員會，1993，頁 22。

柒、殯葬禮俗中所規範雜俗(16 項)

1.	魂轎轎夫的姓名 魂轎的轎夫一名喚康得喜——扛得起，一名喚李有祿——利有路。
2.	將吊屍入棺的白布條，撕下一小塊塞入腰間，俗傳如此可使己身及兒孫身體健康永不腰痛。
3.	若兒孫或親戚中患有痼疾者，此時可至棺側，以銀紙在患部自上往下掃若干次並說：「請仙命挑到土州去丟掉。」俗信如此做病況多能痊癒或減輕。
4.	妯娌亦不相送 俗謂「送東西（妯娌），會敗（窮）」。
5.	難產而死者一屍兩命 難產而死者一屍兩命，則須再加一替身尪仔湊成三人，而免家人再有死亡之忌。
6.	忌在月之初一或十五死亡 忌在初一或十五死亡有很多俗諺，版本不一但內容都差不多，台灣童謠云：「歹心烏爛肚，要死初一跟十五，要埋風跟雨，要撿骨尋無墓仔埔。」、「歹心黑腸肚，要死初一十五，出山透風兼落雨，掃墓找無路。」、「若歹心黑轆肚，要死初一十五，出門正好給車撞，出山(出殯)透風兼落雨，掃墓找無路，死後撿骨留給狗啖(啃)」，「歹心肝黑腸肚，要死初一十五，要埋風及雨。」、「歹心肝的烏腸肚，要死著初一十五，要埋風與雨，要撿骨尋無墓。」，「要死就初一十五，要抬（埋葬）就透風落雨（刮風下雨）。」事實上，初一為一月之首，十五後半月之始，人多看重而多禁忌，如果犯禁則意味著開頭不吉，月內事事不順，每月初一、十五拜的是天神。舊時期由於農業社會，平日大多忙於農事，在初一、十五時大多數民眾又多忙於祭拜天神，如果這時候家中突然適逢喪事，認為是不祥的，在初一、十五祭拜天神是屬吉事，而喪事事屬凶事，在此日往生，深怕觸及神明的不悅。
7.	忌在十二月死亡 徐福全〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉「七月為鬼月，十二月是臘月，中部梧棲、大肚等地以及南部沿海地帶，均忌諱病人在七月或十二月死亡，恐怕死者被陰鬼刈肉。」十二月為臘月，古人習慣上將農曆十二月叫做「臘月」。「臘」字的本義，原是把各種祭祀配合在一起舉行的意思。古時人民從狩獵時期進入農業社會，一切的風俗習慣，都免不了與農業生產發生關係，農民的生活，無論春耕、夏耘、秋收、冬藏，都是十分的忙碌，然而比較起來，大概只有冬季才有較多的空閒時間，所以常在大豐收之後的年底舉行盛大的祭典或拜拜，表

	<p>示慶賀和慰勉自己一年來的辛勞。更基於傳統敬祖的觀念，首先想到的祭祀對象便是列祖列宗了；同時又想到農業的收成，不單是靠人力，風調雨順也是一大主因，當然也應該感謝神靈的庇佑。這期間死亡，會給親友們更添一層煩擾，使活著的人們不能正常地盡情歡樂和勞作。並且喪事在一般民眾心裡普遍認為是不潔的，而臘月是農民合在一起祭祀祖先、神靈和天地的喜慶日子，是屬於神聖不可侵犯的日子，不潔侵犯了神聖，破壞了日常的合諧，懲罰也就自動的附隨在這種神秘的力量上，所以成為禁忌。又臘月是農民為自己驅除不祥和疫癘的日子，在這期間適逢喪事，難免讓人有所忌諱。</p>
8.	<p>忌比父母先死</p> <p>養生送死是為人子女應盡的孝道，也是我國固有倫理道德的真諦。喪禮是報答父母養育、恩情的具體表現，其目的在盡哀與報恩，讓孝子賢孫能在各種儀式中抒發心中的哀痛，並藉以安頓死者的身心與魂魄，也是教化人們盡孝表現在外的一種禮儀。子女忌比父母親先死視為不孝。並且作為兒子的死亡，無孫或幼孫，父母在堂，反為兒子之喪持服，即所謂白髮人送黑髮人，反服在中國文化禮俗規範中認為是不孝的。且俗信父母仍在世，為人子女者卻先去世，放父母放某放子，屬於大不孝，至地域會被閻王責罵不孝，且會被治罪。</p>
9.	<p>忌嬰孩或兒童夭折</p> <p>鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》記載到：「夭折的幼子，或放蕩的敗家子，俗語都稱為『討債子』。所謂『討債』，就是來向父母討回欠債的意思。因為本省人相信，某人或其父祖在前世欠債未還，那債權人就會再來世轉生為他的兒子，或拚命遭蹋他家的財產，或生病花掉很多醫藥費用後死去，其目的就是向他討回前世所欠的債務，所以這種兒子一律被稱為『討債子』。」嬰孩或兒童夭折通通不舉行任合奠祭，不張揚、不立墓碑，日後也不祭祀³¹⁴故台諺云：「埋無三個死囡仔，要趁人作土公」、「死囡仔墓無向」。³¹⁵認為如果祭祀，會使其不得超生也不會再轉生，永遠在陰間為鬼或孤魂³¹⁶，所以為了讓他趕快超生才不祭祀³¹⁷</p>
10.	<p>忌幼輩亡者入正廳</p> <p>劉寧顏〈禮俗〉《重修臺灣省通志》記載：「未成年夭折者不徙鋪³¹⁸」古時認為未成年十二歲以下夭折的幼子死亡之時，因尚未成年，不是壽終正寢故不能徙入正廳之中。</p>
	帶孝的期間不可以進廟裡

³¹⁴ 十歲以下死去的孩子，習慣上不做神主，亦不祭祀。

³¹⁵ 徐福全著：〈論台灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，頁 145。

³¹⁶ 林明義著：《台灣冠婚葬祭家禮全書》，台北：武陵出版社，1995，頁 171。

³¹⁷ 鈴木清一郎著、馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，頁 294。

³¹⁸ 劉寧顏著：〈禮俗〉《重修臺灣省通志》卷三住民志，全一冊，臺灣：臺灣省文獻委員會，1993，頁 106。

11.	帶孝的期間不可以進廟裡 會沖犯神明，對神明不敬。
12.	外家的人到喪家送葬只有送出，沒有送到墳地 出殯隊伍啓程後，外家(含母親之外家與諸媳之外家)於俗皆只送一小段，由孝男回頭下跪懇請止步。俗謂若讓外家遠送，喪家會貧窮。台諺：「送姑出，無送姑落窟。」娘家兄嫂是不送小姑到墓地的。
13.	神祖牌位與割棺時由棺木上割下一小木片，持放於香爐內的意義 取以「丁蘭抱木拜母」之意。 ³¹⁹
14.	丈夫年輕喪妻，日後如欲再娶，則發引前須「過番」 於妻柩兩側各置一長椅，丈夫攜一包袱，一支傘，由柩上跨越，表示各行其道，互不干擾。此意即先生假裝要到外地去，亡者信以為真，則不會再回家來糾纏先生。
15.	拈香由來 朋友上香，昔日皆用二條香名爲「參香」，近年來人人交遊廣闊，用線香則爐易滿，故改用香末，所以稱爲「拈香」。
16.	未亡人祭拜時不跪 夫妻之一方若亡，則健在的一方，祭拜僅立拜不跪，且在朋友拈香之後行之。
	孝女白瓊 ³²⁰ (琴)源自於哪裡??

³¹⁹ 神主牌的由來：據傳說是因爲李丁蘭的這則故事。東漢時的李丁蘭（二十四孝之一），他的脾氣很不好，對他的母親有時惡言相向、有時還差遣母親去做事。李丁蘭每天要去田裏工作，但是從他家到田地的路途很遙遠，中午若是回家吃頓飯，光是來回路程就得耽誤許多時間，所以他讓他的母親送飯到田地給他。但是常因母親未能按時送飯，而怨怒再三。如果母親稍有延遲他就會責怪母親。

一天早上，李丁蘭在山上作工，看見羊兒跪著吃母奶，內心大受感動，丁蘭很好奇的看著小羊跪著在吸母奶，覺得很詭異，就去詢問羊群旁的牧羊老人。牧羊人跟他說：「世上最偉大的親情莫過於母愛了，爲了小生命的誕生，必須忍受懷胎十個月的辛勞，當孩子生下後，她還得不辭勞苦的養育他成人。不但人類如此，就連動物也不例外。你看到的小羊，牠一生下就懂得感謝母羊的辛勞，跪著吸奶。人若不知道孝順，真的就連禽獸不如呀。」

丁蘭聽完這一席話，心裡感到自己不但沒好好的感謝過母親，還經常有不孝的行爲，突然覺得非常的慚愧。

這一天母親因爲有事情給耽擱了一會兒，送飯的時間也就往後給拖延了，母親想著今天一定又會受到兒子的責備，就努力地趕路而來。這個時候，丁蘭想要向他的母親懺悔自己的過錯，請她原諒自己的不孝，放下了鋤頭，來到路上等候迎接他的母親。

不久，丁蘭就看見母親正提著裝飯菜的籃子奔前而來。丁蘭想：「母親多辛苦啊！爲了送飯，要頂著烈日，冒著風寒，趕這麼長的路，以後絕不可以再勞煩她了。」但母親卻因爲來得晚，看見丁蘭在遠處等候，以爲他在大發脾氣，心中很是害怕，就一個不留神，不小心掉進路旁的急湍溪流，只留下裝飯菜的籃子在田埂上。

丁蘭見狀，立刻跳到溪裡要救起母親，可是水流很急，母親已被沖走，遍尋不著，只撿到一塊木頭，丁蘭傷心欲絕。在悲傷哀慟之餘，把那塊木頭帶回家，刻上母親的名字，奉祀在正廳上，日日跪拜思念母親。從此，大家便仿效他，以木牌當做「神主牌」來奉祀。

於是以此爲母，日夜祭拜，此一孝舉流傳民間，亦形成日後人們奉祀「神主牌」習俗的由來。

17.	孝女白瓊 ³²⁰ (琴)源自於哪裡??
	<p>孝女白瓊，就是現在坊間的孝女白琴。這就是黃俊雄當初的布袋戲出名過份了，才影響了民間生活。白瓊是藏鏡人之妹，父親是無頭將軍，母親是孤單老人，孤單老人先出來找兒子而後失蹤，然後白瓊才出現。這是民國 60 幾年的劇情，黃文擇的史豔文中就沒有孤單老人的情節，但仍有白瓊與史豔文的一段情。孝女白瓊主題歌：主題歌是【奧~媽媽】身穿孝服唱著悲傷弔唸媽媽的歌，在江湖上行俠仗義，很受大家喜歡的角色。</p>

表 6-7-1 殯葬禮俗禁忌項目：殯葬禮俗中所規範雜俗

資料來源：本研究整理

³²⁰ 孝女白瓊，據研究者同學，親自訪談布袋戲大師黃俊雄確認得知，孝女白瓊其實是黃俊雄當初布袋戲劇中的一女角色，白瓊是藏鏡人之妹，一般民間可能因為台語口音的錯誤，誤將瓊(ㄅㄨㄛˊ / kin)念成琴(ㄅㄨㄛˊ / king) 將ㄅ跟ㄌ的台語發音混淆，的確ㄅ跟ㄌ的發音，如果不是非常知曉台語語音者，是很容易將琴、瓊與以弄錯。因而時日以久而演變出孝女白琴的新名稱，而大家漸漸忘記，真正當初原先角色孝女白瓊的名子。這變成喧賓奪主的現象出現。

附錄二 研究介紹及訪談同意書

南華大學宗教學研究所碩士班論文研究介紹及訪談同意書

您好! 研究者本人王書偉，是南華大學宗教學研究所的研究生，先前就讀於南華大學生死學系(畢業)，目前是在進行南華大學宗教學研究所碩士班「殯葬禮俗「禁忌」研究-以嘉義大林鎮為例」的論文研究。研究者希望與您談一談，關於殯葬禮俗方面的「禁忌」有哪些? 「禁忌」對一般民眾產生何種影響? 殯葬禮俗「禁忌」有何意義與功能? 大致就這幾個方面去談，時間大致需要花費一個小時左右。本研究因為有您的協助將更順利的完成，非常感謝!!

如果同意請在底下簽名。

我是 _____，先前研究人員已向我詳細說明了研究目的及性質，我願意參與「殯葬禮俗「禁忌」研究-以嘉義大林鎮為例」的研究過程，並同意下列事項：

同 意 不 同 意

- | | | |
|--------------------------|--------------------------|--|
| <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | 1.我知道這是一項學術研究，我個人自身的利益將受到保障。 |
| <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | 2.研究人員允諾對訪談內容保密，不在任可書面或口頭報告中揭露我的姓名及以分辨我身份的資料。 |
| <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | 3.我同意在訪談過程中使用錄音設備錄音，方便研究人員記錄及整理資料，而錄音內容僅供研究專用，由研究者本人及指導教授聽取。 |
| <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | 4.研究人員在研究報告中，採用的訪談的資料內容必須經過我的確認，資料除了研究者及指導教授會翻閱外，將不會其他任何人翻閱相關資料。 |
| <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | 5.我同意研究報告日後可以以其他方式出版。 |

研究參與者簽名：_____

研究員 簽名：_____

中 華 民 國 九 十 六 年 _____ 月 _____ 日

附錄三 受訪者的基本背景資料

基 本 資 料	1.姓名：_____ 簽名。
	2.公司名稱：_____公司。
	3.學歷： <input type="checkbox"/> 小學 <input type="checkbox"/> 國中 <input type="checkbox"/> 高中 <input type="checkbox"/> 大學 <input type="checkbox"/> 研究所以上。
	4.年紀：_____歲。
	5.性別： <input type="checkbox"/> 男 <input type="checkbox"/> 女。
	6.從事殯葬相關行業幾年：_____年。
	7.居住地：_____。
	8.語言： <input type="checkbox"/> 國語 <input type="checkbox"/> 台語 <input type="checkbox"/> 英語 <input type="checkbox"/> 客家語 <input type="checkbox"/> 日語 <input type="checkbox"/> 其他
	9.婚姻： <input type="checkbox"/> 已婚 <input type="checkbox"/> 未婚。
	10.信仰： <input type="checkbox"/> 佛 <input type="checkbox"/> 道 <input type="checkbox"/> 台灣民間信仰(佛、道混合) <input type="checkbox"/> 天主 <input type="checkbox"/> 基督 <input type="checkbox"/> 一貫道 <input type="checkbox"/> 回教 <input type="checkbox"/> 其他

附錄四 訪談大綱

壹、殯葬禮俗禁忌內容

一、常日生活中及死亡前之禁忌

1. 死得其所之禁忌
2. 忌病人、死者在原睡床上斷氣
3. 全屍之禁忌
4. 忌亡者斷氣時不爲人知
5. 忌在初一或十五死亡
6. 子女忌比父母親先死
7. 忌女子未嫁前死亡
8. 忌在晚餐之後死亡
9. 平時吃飯時的禁忌

二、喪禮及喪事期間之禁忌

1. 入殮時忌逢打雷：
2. 入殮時忌生肖相沖者在場
3. 忌將幼輩之喪忌入正廳之中
4. 白蹄黑貓之禁忌
5. 忌雨打棺
6. 忌在農曆七月與十二月死亡與出殯
7. 「重葬日」、「三喪日」等凶日下葬的忌諱
8. 冷喪不入莊
9. 往生者入殮之後，不可以把圍幕翻開看到棺材，不吉利
10. 千萬不可以讓淚水沾到亡者身上
11. 忌抬屍體、出葬抬棺時喊重
12. 家裡辦喪事期間不能作飯的因故
13. 忌帶孝者入廟宇

三、殯葬禮俗禁忌：葬禮後之禁忌

1. 忌出嫁女拜墳墓
2. 出嫁女在出殯後忌將孝誌帶回娘家
3. 忌蔭屍

貳、喪親家屬訪談大綱

一、對於殯葬禮俗「禁忌」知識來源調查。

長輩； 實際處理殯葬經驗的親友； 鄰居； 殯葬主管機關詢問殯葬資訊。

二、對於殯葬禮俗「禁忌」之看法。

(一)、有無遵守之必要：

有 why_____。

無 why_____。

(二)、心中認為哪些「禁忌」已不適用請舉例：

_____。

(三)、是否會對殯葬「禁忌」產生害怕：_____。

(四)、最想了解殯葬禮俗的哪一項禁忌：_____。

三、認為殯葬「禁忌」的功能：

_____。

四、認為殯葬「禁忌」之意義：

_____。

五、請問您相信鬼、神(靈魂)的存在嗎？

(一)、 相信 不相信

(二)、會害怕往生者靈魂回來嗎？

會 why_____。

不會 why_____。

六、對於殯葬禮俗的改變有何期許：

_____。

附錄五 田野訪談逐字稿節錄

(田野調查筆記 18-950413)

- 一、民國九十六年四月十三日
- 二、地點：嘉義大林鎮。
- 三、研究者：王書偉
- 四、受訪者：大林當地葬儀業者。
- 五、受訪背景：本次訪談為事先安排的訪談。

壹、殯葬禮俗禁忌內容逐字稿節錄

一、對於殯葬禮俗與禁忌有何看法。(本身的認知與了解)

答：因為頭一個他這禁忌是感覺，第一點一般的民眾外圍的民眾是怕沖煞，怕被沖到、煞到，我向昨天在過溪那一樁，法師在那我較髮師幫他畫符，做煞，普通法師們都是作法，有時候被煞者都已經被薰到不知道人(無神識)，做法之後有啦，我有給他們問，有講比較輕鬆了，普通沒有法師在場的時候，我都會叫他用淨水下去洗，你就給他「拔個香腳」、淨符、莫草洗淨就可以了，這種東西有時候就很難講，我也有跟他們講三種時間會去沖煞到，入殮、移柩、安葬，一般來說只有這三種時間會去煞到，其他時間很少，除非一般台灣的習俗來講你的運剛好很低，才會被沖煞到，不然一般普通很少。

二、對於殯葬禮俗與禁忌有何意義與目的。

答：此時他們只是深怕被沖煞到，對於禁忌的感觸並沒有所謂的意義何目的，只是害怕而以，深怕找惹禁忌對自己本身不利，這樣而已。

三、殯葬禮俗禁忌的功能。

答：讓往生者經由固定的儀式可以到達例外一個世界，而不會回來作惡，而產生這麻煩。

貳、禁忌內容逐字稿節錄

一、日常生活中及死亡前之禁忌

1. 死得其所之禁忌

答：現在已經沒有打眠床架這項禁忌，一般來說業者都會向喪家解釋，例如有的人說要留一口氣回家。留一口氣回家的，很多回到家裡，將近數十天才死去的都有。我們按照訃聞上記載，男的叫壽終正寢，壽終正寢就是說死亡後在廳堂前，沐浴更衣(更換壽衣)；女的叫壽終內寢，就是說在內室裡面沐浴更衣，換衣之後移出來大廳，叫做壽終內寢。一般來說，廳頭有拜神明的地方，男生可以在那個地方睡覺沒關係。一般老一輩的人說，查某人(女人)不可以在廳頭睡覺，要睡覺一定要到房間裡面去睡。

2. 忌病人、死者在原睡床上斷氣

答：這部分沒有所謂的禁忌，因為沒有辦法去判定每一個人離開人世。所以他可能死在病床或他的自己本身的床上，或者是在客廳。所以就死亡當下那一點，沒有所謂的禁忌或不禁忌。因為這是很自然的，所以在家屬部分，他也不會覺得說，他應該就在哪邊才能夠斷氣。沒有這樣子的想法，那當然家屬他們遇到這樣子的情形，一定會非常的慌張。所以他不是禁忌，他是緊張不知所措。

3. 全屍之禁忌

答：像有受傷、斷的，向人家說，死都要保持全屍。有斷頭、斷腳的，有些人腳不見了，也是要給他做一隻假腳，給他全屍。如果是頭不見了，也是要給他做一個頭殼。如果像是器官捐贈，當然是要用給他噲的(死人直)，說他的病都好了，不然他都沒有器官了。所以只能用跟他噲的。

4. 忌亡者斷氣時不為人知

答：因為人 sometimes 晚上睡覺，睡一睡就會過世。這當然是不好的，因為你不知道他哪時候過世，不知道他幾點幾分過世。有可能連他生前何時出生的都不知道，有

可能他晚上九點去睡覺，隔天早上才發覺。當你要寫死者的生日跟忌日時，你都全然無知。確實上當正常的一個人，如果說以天氣來判斷，以熱天來說，過世三個小時，你給他摸，會稍微溫溫的，你就可以大概確定，這個人大約幾點鐘走。如果都已經僵硬，都硬梆梆的，可能都已經超過五個小時以上。依檢察官跟法醫為主，以試用這種方式下去做判斷。不然你也不知道他哪時候過世，他(檢察官)會看屍體的僵硬程度，就可以判斷出來的。如果是冷天，大約二個小時、一個半小時，你給他摸摸看，都還溫溫的。大約一個半小時左右，你不知道他哪時候死亡，就要用這種方式去做判斷。

5. 忌在初一或十五死亡

答：其實死亡，這是你不能控制的。以前有人講「歹心烏爛肚，要死初一跟十五，要埋風跟雨，要撿骨尋無墓仔埔。」在初一跟十五的時候死亡，有時候會被人家講歹心。現在已經不會去這樣想了，你要叫他早點往生，他也不會早阿。你要叫他慢一生，也無法控制。我們家屬哪有可能控制，只能順其自然。

6. 子女忌比父母親先死

答：仗責棺木，這還有。逼棺木出去，我們車上都會帶一隻拐杖。我車上都有，都一定要給他做。因為家屬有的不知道，所以我們殯葬業者，一定要盡到告知者的角色。要告知他這項禮俗，除非他們家大人，不來做這項儀式，那我們葬儀業者，也就沒辦法了。

7. 忌女子未嫁前死亡

答：女子未嫁之前死亡，她牌位不能進入公媽龕。這時候通常處理的方式是將她借放在佛寺當中。像放在姑娘廟、齋堂當中。第一點我事先都會要求家屬，先擲杯跟她講一下，普通都會接受。因為以古早的傳統來說，家裡面是不放置恭俸姑婆的。所以一定要讓她去那裡，如果像是要舉行冥婚的，也是要照常給她做處理。假如已經放置在寺廟中供奉的，也是會有的想要舉行冥婚，也是有這種情形發生。

以嘉義大林鎮為例

8. 忌在晚餐之後死亡

答：如果三餐總吃，要舉行乞米儀式。在入殮之前，要準備。古早是準備「嵌壺」（米篩），嵌壺裡面準備一個米斗，一隻刷子，用喪事期間長孫拿的米斗就可以了，較早之前是裝整斗的米。現在沒有，現在舉行方式都是將米斗倒過來蓋，倒過來米裝比較少，再用刷子去刮分。一半給亡者吃，一半給子孫吃，跟他分食。這已經變成一個習俗而已，一種風俗習慣已經失去他原本有的功能與意義。

9. 平時吃飯時的禁忌

答：普通在喪事期間，拜飯我們都說成捧飯，現在一般來說要吃飯都說：來吃飯，並不會說捧飯。

二、喪禮及喪事期間之禁忌

1. 入殮時忌逢打雷

答：以這邊的習俗，入殮時遇到打雷情形發生，要燒香跟往生者說。如果是在入殮之後打雷，你也無法度，所以都會燒香跟他講，現在要打雷了，不要受到驚嚇，這等於就是將往者事死如事生。

2. 入殮時忌生肖相沖者在場

答：一般民間就是最重視這個問題，一般來說，就告知沖煞者，在入殮這期間不要去接近到往生者附近。屍體移入棺中這段期間比較厲害，平常時比較無要緊，只要避開一下就可以了。

3. 忌將幼輩之喪忌入正廳之中

答：幼輩要入虎邊，偏廳護龍那一邊，我們進去三合院內右邊就是龍邊，左邊就是虎邊，要將之放置在虎邊這邊，靈位也是安置在那一邊。

要舉行簡單的葬禮、下葬，以前是比較簡單沒錯，現在因為可能經濟有所提升，大家比較可以花這種錢，我以前也有做過這種，只是花費比較省，一兩萬塊而已，因為他棺木用木板定的，都用原木定的，只是棺木比較小條一點，沒有那

些儀式而已，沒有告別式這樣而已，有的比較功夫的，還會請師父來唸經超度亡魂。

4. 黑貓之禁忌

答：這就是說不要讓貓狗跨越過去，不要在屍體上跳躍過去。現在這種情形已經很少了，以前房屋比較簡陋，所以才會有這種情形發生，現在只是比較怕那些動物而已，貓比較會，狗就不太會，怕貓會去咬食屍體肉身。

5. 忌雨打棺

答：入殮時是有辦法去避免，如果是安葬時就無法去避免。這種比較難去預防。但有一種習俗，在下葬之後才下雨，卻很好，因為這就像台灣話「富豪」（赴雨）以其諧音討吉利的意思，這種是很難講。

6. 忌在農曆七月與十二月死亡與出殯

答：現在已經比較不會了，七月是會去避開，因為鬼月的關係。以前是農業社會，大家有時間在那邊守靈，現在工業社會比較無法度，大家要賺吃(賺錢)，現在這種情形是比較少有了。

但是有一個要件，因為七月期好兄弟多，門口要吊一塊肉，吊一塊豬肉，怕好兄弟來搶食亡者之食物，我是都去買一塊臘肉，不然生肉有時候會生蟲，臘肉有包裝好比較不怕。

7. 「重葬日」、「三喪日」等凶日下葬的忌諱

答：這種時間時沒人作。所以我們會擇日就是這樣，但是這種日子，以天主教、基督教來說，都看六、日，就沒有這項禁忌。這是宗教信仰上的問題，我舉例如聖嚴法師七月開幕的，他就都沒這項禁忌。

8. 冷喪不入莊

答：這種情形是較早之前，人死在外地醫學較無發達。這個人出去外面不知道是如何死亡，怕帶傳染病回來，所以才將之擋在庄頭外面，現在醫學發達，都有醫

以嘉義大林鎮為例

師診斷，哪會有這項禁忌，幾乎都會回家。以前科學不發達，不知道是什麼病，現在經過醫院都知道，也有將之送往殯儀館，這種情形是有的，因為家裡面還有長輩，深怕不孝，以我們來看掌被看到一定是很傷心難過的，乾脆不要讓他看到，比較不會去難過傷心。

9. 往生者入殮之後，不可以把圍幕翻開看到棺材，不吉利

答：這種禁忌還是有，這就像是我們在外面看到出殯隊伍一樣，認為是不好的，會有霉運一樣，這種情形現在是比較少了。

10. 千萬不可以讓淚水沾到亡者身上

答：現在是說盡量不要去滴到，這種原因我本身是不太了解，像是入殮時，人影不要被吸入蓋進去，這比較重要，如果你人影被蓋進去，就如同你魂魄被蓋進去一般，這種也是要找法師來做處理才可以，如果是要萬全的處理，還是要到廟裡去給神明做處理。

11. 忌抬屍體、出葬抬棺時喊重

答：這是有人在傳說沒錯，原因是因為「死人直、死人直」，你現在就不要去嫌棄他，就可以了，這種都是古早的東西，也沒有所謂的科學根據。這種禁忌的東西是因為以前農業社會，才比較有，都是謠傳，現在工業社會來都比較沒有這些忌諱了。

12. 家裡辦喪事期間不能作飯的因故

答：還沒有入殮以前，也不可以洗澡、也不可以煮飯，如果你洗澡，這水要撿起來，等入殮之後才將水潑掉。這是利用這些骯髒水撿起來，好讓往生者撿去的意思。還有一種說法，說我們這期間洗澡的水，都是那些不好的東西在喝，所以就是這個原因。像在五月端午節，也是不可以包粽，因為戴孝在身上，認為是骯髒的，包肉粽要去燙粽子的那個水會留下來，也是髒的都是不好的，這些東西都是要往生者去吸收。

13. 忌帶孝者入廟宇

答：因為重喪，所以不適合到外面去走動，這段期間是傷心的，也不可以去看電影、去娛樂場所，這樣就不能保持著哀傷的心。

三、殯葬禮俗禁忌：葬禮後之禁忌

1. 忌出嫁女拜墳墓

答：這是男生這邊會去怕，出嫁女拜墳墓將之財富帶走，帶到其夫家去。

2. 出嫁女在出殯後忌將孝誌帶回娘家

答：這也是怕將不好的東西帶回娘家，所以現在都有寄孝的方式來做處理，準備一個盤子，你要出門不管是兒子、女兒都一樣，出門不要帶孝，將其孝誌寄放在靈桌，這稱之為寄孝。

3. 忌蔭屍


答：現在情形較多，因為示範公墓的關係，時間到也不會化。十幾年也不會化，原因是因為埋太深，埋太深就不會化，還有一個原因是因為風水地理的關係，因為示範公墓幾乎蓋的方向都是一致的，如果是在外地(指示範公墓外)就可以選擇自己所需要的方位，示範公墓要依照他給你的位置下去安葬，沒有辦法完全依照自己所需要的方位安葬，只能勉強遷就一下，方位會歪一下，墳墓裡面棺位跟牌位一定是不同方向的，內外就有所差別，方位跑掉裡面又不可以歪太離譜，會去撞到隔壁的棺木，暫到隔壁的地。

所以就不可以去斜太多，所以只能去將就一下。政府是認為這樣比較好看，比較整齊好看，整齊就不能有自己要的方位，所以才會有火化這麼多，不然土葬都沒有化，這樣是很傷腦筋的，事後還要處理還要依筆錢，接下來骨頭又曬不乾，外面肉用起來，裡面骨髓卻不會乾，要用自然風乾，又不可以用火烤，越烤越出油，骨髓裡面有油，所以公塔裡面都有味道。如果是亂葬崗的就比較不會有蔭屍，古時候講，蔭屍這一種就是會變成妖魔鬼怪，有的說會吃血，會吃血的那一種就

以嘉義大林鎮為例

是會吃人，想往生者的牙齒曜都要一併拔除，不然會吃子孫，就算是假牙咬不能給他戴上，放在身旁就可以了，因為老了就是會掉牙齒，老了還長牙齒就是會去吃子孫，這都是古早的禮俗。

附錄六 嘉義縣地圖

	
大林鎮	
舊稱：大莆林 行政區管轄：嘉義縣 行政區類別：鎮 經緯度：東經，北緯	
總面積：64.1663 平方公里 戶數：10,850 戶	
人口：34,435 人（2007 年 9 月） 鎮長：李秀美	
郵遞區號 622	
毗鄰 溪口鄉、民雄鄉、梅山鄉；雲林縣大埤鄉、斗南鎮、古坑鄉	

嘉義縣包含：大林鎮³²¹、大埔鄉、中埔鄉、六腳鄉、太保市、水上鄉、布袋鎮、民雄鄉、朴子市、竹崎鄉、東石鄉、阿里山鄉、梅山鄉、鹿草鄉、番路鄉、新港鄉、溪口鄉、義竹鄉等 18 個鄉鎮市。

而研究者所研究的區域，大林鎮轄下單位包含：三村里、三角里、三和里、上林里、大美里、大糖里、中坑里、中林里、內林里、平林里、吉林里、西林里、西結里、明和里、明華里、東林里、排路里、湖北里、溝背里、義和里、過溪里等 21 個里，研究者在此將嘉義縣大林鎮位置，以及所涵蓋的區域用地圖顯示給讀者參考。

資料來源：本研究整理

³²¹ 大林鎮公所網頁，〈<http://dalin.cyhg.gov.tw/>〉。

附錄七 冥婚

壹、冥婚內容

冥婚即活人和神主牌舉行結婚典禮。舉行冥婚有二種情形：一種是相戀的情人，女方突然因故去世，男方基於情義將其迎娶回家，當做活人一樣的相待。另一種是女孩自小即病逝，等女孩長到適婚年齡時會托夢給家人，要家人為其尋覓一歸宿，其家人只好想法為其尋找一位伴侶而舉行冥婚典禮，其儀式和活人完全一樣。

當家人接到女兒的脫夢，則在路上放出亡女的庚帖（婚禮納聘，男女雙方互換開具姓名、年齡籍貫、三代之帖），而當有青年拾得後，在娶「活新娘」之前，即先娶「亡新娘」的「神主牌」和「紙身」（以紙糊成，約三尺高，內著桃紅色天鵝絨衣裙，外披白紗結婚禮服，足登褐色高跟皮鞋，雙手套上一對金質手環，手指掛了十幾只由親友致送的金戒指，臉上並經過化粧）。同日再娶了一位「活新娘」。因「亡新娘」由於訂親和結婚均在「活新娘」之先，所以在名義上「亡新娘」是元配夫人，而「活新娘」則成為續弦夫人。神主牌是亡故的祖先或家人之魂所居住的地方，象徵其人格，故也可以嫁娶，神主牌是亡靈所依附的地方，所以不可以輕易毀損破壞。³²²

³²² 陳瑞隆著：《台灣喪葬禮俗源由》，台南：世峰出版社，2001，頁 256。

貳、冥婚流程

如下：(1) 早夭女魂：○○○，女，因病早夭或意外早夭，冥歲 18 以上。

(2) 非常處理：草葬，未立墓碑，未用棺木，隨便挖個洞埋，今已找不到。(3) 作崇顯靈：家中有家屬出現問題。(4) 牽亡降誥：經尪姨通靈後告之亡魂作崇，故需要年輕男子娶其神主完成冥婚。(5) 打城請靈：打城，牽亡魂，亡魂附身於尪姨降誥要求嫁妝項目與「庫錢」數量，以及冥婚注意之事項。(6) 點主奠奉：俗稱「調路位」，即由法師於良辰吉時為家屬書寫亡女生辰八字及姓名（未命名者則當場由父母或法師命名）於木主靈位，並為其點主，使亡魂憑依於木主，由母家請回設香案暫時安奉於「廕間」（非廳堂房間，大都為雜物間或倉庫房），並由其家中晚輩奉祀香火。(7) 請期訂婚：由法師擇日，男主角準備禮物和一金一銀戒指，由媒人尪姨陪同前往女家，先由其親人代替女主角奉上甜茶後，再由其家人上香向其神主說明後，男主人翁在鬼媒的協助下，以紅線將一雙戒指掛於從「廕間」移來暫時安奉於廳堂之神主前香爐耳上。(8) 婚前準備：冥婚前一日主要是祭拜，祭拜對象有三：祖先：向祖先說明「嫁女」事宜；地府媒人：感謝其幫亡女媒介對象；孤娘：希望其靈魂能安定，並護祐兩家人。祭拜時間是黃昏，除祖先向內拜外，後二者方位是拜出，拜完後是燒化事前準備紙糊嫁妝和配帶飾物：十二套衣服及傘、胭脂、水粉、鏡、表、梳妝臺、電器、沙發、房子、（以上皆可燒化），金鍊，戒指，珠鍊（前三項掛於如真人般大的紙糊偶人身上）等十二樣。尪姨於此日送來紙糊新娘，將祭拜後的神主安放於木製圓米斗中，斗之底鋪以紅紙、周圍圈上紅紙，再以紅絲巾蓋於紙新娘頭上，紙新娘著類似生人之新娘禮服，穿紅皮鞋，以坐姿置於圓凳上，一直到「上轎」時刻都要有家人於廳堂陪伴守護，其爐前香火不可中斷。(9) 迎娶儀式：迎娶時間是凌晨丑時，新郎由女巫陪伴上香，先拜女方祖先，後拜孤娘仔偶人（神主所在），然後安放孤娘仔香爐於「謝籃」中，左手提謝籃，右手報偶人米斗於吉時「上轎（車）」；沿途不鳴炮，快到新郎家前要叫孤娘名字，告之其「家」將至。車於門庭停下，

以嘉義大林鎮為例

尪姨於前帶領，邊走邊灑「鉛粉」（染成紅色，閩南語同「緣分」），到正廳門口先燒二捆刈金請門丞戶尉笑納，進入廳堂則再灑鉛粉，此時尪姨口中並念好話，其詞三對句（閩南音）：鉛粉灑入廳，錢銀滿大廳。鉛粉彭彭飛，錢銀滿廳間。鉛粉往上灑，生子生孫中狀元。然後等預定的時辰一到，新郎將新娘偶人迎進房間，此時房間已預置兩張椅子，偶人置於椅上，接著由其丈夫協助作出「吃頭尾茶」的象徵動作，新郎再拜奉「二碗圓仔」，最後由尪姨協助掀起新娘紅頭紗，讓兩者共處一室。當晚入睡時，其夫原有之妻（女魂之姐），則另處別室。(10) 安座入廳：隔天早上六時，尪姨主持火化紙糊偶人，並將其神主牌位置於夫家祖先神主之右側，尪姨代娘家為孤娘仔準備六杯酒、六雙筷子、六個紅圓、六個發糕，然後以祭物將祖先與孤娘仔兩者神主圍繞於圓心。十時左右夫家再作菜飯供奉二者，並燒銀紙給祖先及孤娘，其夫擲筊得到祖先應允後，將新娘神主安座於祖先右側神桌上，並接受新郎原有妻室禮拜：活妻踏在椅子上拜，口念：「腳踏椅，小妹拜大姐。」鬼妻身分升格為正房，活妻成為偏房，並「過繼」活妻之子給鬼妻，向神主奉祀。³²³

³²³ 〈冥婚大致流程〉，參閱網址：http://www.cge.ntist.edu.tw/a07_1.asp?gt=2&TmId=206&tmt=4。

附錄八 殯葬禮俗「禁忌」研究田野照片

本研究照片皆為研究者本人親自至田野實地拍攝，拍攝地點於本研究區域範圍內。

(圖片排列順序，研究者依照殯葬處理流程做安排)



圖 8-7-1 為一般傳統一條龍建築中間為正廳



圖 8-7-3 眠床(二)



圖 8-7-2 眠床(一)



圖 8-7-4 用紅紙遮神



圖 8-7-5 遮神用品米篩一(籐壺)正面



圖 8-7-7 水床



圖 8-7-6 遮神用品米篩二(籐壺)背面



圖 8-7-8 吊九條



圖 8-7-9 招魂幡



圖 8-7-11 陳設腳尾物



圖 8-7-10 買大厝



圖 8-7-12 壽衣(一)男



圖 8-7-13 壽衣(二)女



圖 8-7-15 入殮(二)



圖 8-7-14 入殮(一)



圖 8-7-16 慈制



圖 8-7-17 罐頭塔



圖 8-7-19 草鞋



圖 8-7-18 作七功德用：奈何橋



圖 8-7-20 乞水



圖 8-7-21 孝女白琴



圖 8-7-23 藥懺功德藥引



圖 8-7-22 告別式外排及式場



圖 8-7-24 三牲



圖 8-7-25 豬頭五牲



圖 8-7-27 喪食(站著吃)



圖 8-7-26 素三牲



圖 8-7-28 告別式家祭



圖 8-7-29 告別式公祭



圖 8-7-31 封釘儀式



圖 8-7-30 奠酒用品



圖 8-7-32 壓棺位用品(一新式)



圖 8-7-33 壓棺位用品(二舊式)



圖 8-7-35 點主儀式(二)



圖 8-7-34 點主儀式(一)



圖 8-7-36 牽亡歌



圖 8-7-37 外家禮：棉被



圖 8-7-39 開路鼓



圖 8-7-38 女子樂團陣頭之一



圖 8-7-40 西方三聖圖



圖 8-7-41 淨水



圖 8-7-43 火化(二)



圖 8-7-42 火化(一)



圖 8-7-45 研究者與慧開法師
一同參觀嘉義市殯儀館



圖 8-7-46 掃墓(一)



圖 8-7-47 蔭屍(一)



圖 8-7-47 掃墓(二)



圖 8-7-48 蔭屍(二)