

傳統喪葬儀式中的哀悼經驗分析： 以往生到入殮為例*

洪雅琴**

中國文化大學心理輔導學系

本文藉由研究者的主位研究資料，揭露 2001 年歲暮之際，台灣中部鄉鎮地區某喪親家庭從親人往生到入殮過程中，在傳統喪葬儀式過程中所經歷的社會文化歷程與個人哀悼經驗。研究採民族誌方法，以參與觀察為主，輔以半結構式的深度訪談。研究結果顯示傳統喪葬儀式蘊含了悲傷哀悼與文化療癒功能，具體內涵包括：(1) 儀式和程序協助家屬確認並接受親人死亡的事實；(2) 儀式抑制了家屬個別性的哀悼情緒，但也催化了集體悲悼情緒的宣洩；(3) 傳統喪葬儀式建置了悲悼療癒的空間；(4) 治喪事宜使家屬獲得親友的實質照顧與心理支持；(5) 家屬在儀式中經歷其與逝去親人關係的轉化與再連結；(6) 華人家庭呈現出避談生死、恐懼死亡的態度。

關鍵詞：民族誌、哀悼、喪親家庭、傳統喪葬儀式

壹、緒論

一、問題背景與研究目的

當代社會家庭結構不穩定，宗族社區力量不易凝聚，人們在喪親的失落過程中，所要承受的壓力更多。喪葬儀式一般被認為可以有效減輕喪親之慟（Chan, Cecilia, & Palley, 2005），喪儀幫助家屬走過健康的哀悼歷程，協助家屬從面對喪親的身、心、靈衝擊的混亂狀態中，獲得生活方向的指引（Castle & Phillips, 2003; Hunter, 2008; Worden, 2009）。

* 感謝聖約翰科技大學通識教育中心陳祥美副教授協助本研究的進行，本文初稿曾在「台灣諮商心理學會 2009 年年會暨學術研討會」進行口頭發表。

** 通訊作者：洪雅琴，台北市陽明山華岡路 55 號，email：hyq6@faculty.pccu.edu.tw；02-2861-0511 轉 43535。

然而，近年來台灣社會的工業化、都市化、現代化及資本主義的影響，使得社會分工愈加精細而多元化，喪葬儀式則顯得更加世俗化（謝坤欣，2004）。當知名生命禮儀公司逐漸取代多數傳統殯葬業者，現代化的殯葬業也正式邁向商品化、商業化、企業化時代（白可明，2010）。針對前述現象所衍生的問題，國內外學者多年前即多所關注，Vovelle（1983/2004）在「死亡文化史」一書中，反映了當代喪葬歷程變得醫療化、專業化與機構化的現象；傅偉勳（1993）則指出喪葬儀式發展趨向機械化和非人性化，死亡變得孤離、無人情味。

台灣喪葬儀式演進的具體內涵為：從過去傳統喪葬儀式，由家屬、親族鄰里在逝者自家中處理遺體，強調「壽終正寢」，以得善終（曹聖宏，2006）；到現今臨終病人多在醫院接受照護、死亡地點在醫院，多數人將喪葬儀式的處理全權交付給生命禮儀公司來負責（林綺雲，2009）。都會地區更因環境之故，遺體停置於殯儀館，並採取火葬儀式等，凡舉家屬守靈、守喪等傳統喪儀的進行均多所限制。上述轉變使得喪親家屬的哀悼歷程與逝者產生明顯的距離化現象。

林綺雲（2009）指出現代人可能因為喪葬儀式的過度簡化，導致喪親家屬無法以健康的方式進行哀悼；造成家屬走過複雜、完整哀悼經驗的阻礙。Romanoff 與 Terenzio（1998）則認為人們除了藉由喪葬儀式來協助個人走過複雜、完整的哀悼歷程之外，文化或心理治療儀式也同樣可運用來作為哀悼歷程中個人內在與心理社會歷程的過渡與連結。Hunter（2008）認為雖然喪親者如何走過哀傷情緒，確實存在著個別差異；一般說來，喪禮之後，哀悼歷程並不因此而結束，心理助人專業工作或殯葬業者的陪伴要能協助喪親者建構出一個意義空間。鐘美芳（2009）認為悲傷治療工作應該更貼近當事人所處的際遇，了解死亡對當事人的意義；以及其所處文化下的喪葬儀式對其哀悼歷程和復原的可能影響。王純娟（2006a）則強調受到西方諮商理論訓練與悲傷專業養成的諮商與心理治療工作者應該注意到喪親家屬的哀悼經驗如何受到台灣宗教與民俗信仰的影響。

上述學者看法，顯示了瞭解喪親家屬在傳統喪葬儀式中的哀悼經驗與內涵的重要性。本研究目的乃藉由揭露 2001 年歲暮之際，台灣中部鄉鎮地區某喪親家庭從親人往生到入殮過程中，在傳統喪葬儀式中所經歷的社會文化歷程與個人哀悼經驗，探討喪親家庭面對親人驟逝的心理衝擊，瞭解喪葬儀式中所可能蘊含的文化療癒內涵，並探究喪親家屬在儀式中的哀悼經驗。預期該研究結果可協助專業諮商與心理治療工作者對喪親家庭哀悼經驗的深入理解，作為對喪親家屬提供悲傷諮商與心理治療的先備知識。

二、文獻探討

隨著近年來國內生死學與悲傷輔導的發展，蘊生於本土文化下傳統喪葬禮儀的悲傷療癒內涵，逐漸受到重視。關於喪葬的研究，生命學、宗教學、社會學和民族學等著重喪葬禮儀的演變及其社會文化功能的探討（邱泯科，2006；林清泉，2004），心理諮商領域則關注於經驗喪葬的歷程性與面對失落的適應性（Humphrey & Zimpfer, 1996; Orbach, 1999），或涉及家屬面對親人死亡的心理衝擊和調適，這些喪親家屬的哀傷歷程研究普遍是回溯性的訪談（王純娟，2006a，2006b；李佩蓉，2001；林于清，2005；林書如，2008；吳佳珍，2008；許瑛珺、許鶯珠，2007），回憶中，許多經驗已經記憶模糊；時間一久，家屬多少會以微妙的心理防衛沖淡原本極度的傷慟，以增加生活適應（官玉環，2003；蔡麗芳，2001）。回溯性訪談雖能建構整體性的悲傷哀悼歷程，卻無法對喪親悲悼的本質性經驗有更直接、細膩的描述。此外，喪親和失落的研究，多少看到以西方過去的研究為藍本，加以引申或論證（林書如，2008），較少以本土傳統文化脈絡的觀點來探究喪親的衝擊和心理因應（謝雯嬋，2004），故需對喪親研究進行深切的反思，以貼近喪親經驗的理解（王純娟，2007）。

接下來將探討多數國內學者所援引西方心理學的悲傷輔導理論概念，並說明研究對喪葬儀式所蘊含悲傷哀悼功能的了解。喪親（bereavement）是指對依戀對象的死亡，所造成失落之客觀事實；悲傷（grief）則指失去對自己有意義的人或事物，所產生的痛苦情緒反應，是較主觀的感覺；哀悼（mourning）是悲傷情緒的公開表達與個人的失落因應歷程，屬於社會行為的表現（林娟芬，1999；張達人、黃梅羹、那姍姍、陳良娟、鄧世雄，1998）。失去親人是生命中重要的轉化歷程，許多人在遭遇喪親之後，改變了對生命與對生活的看法，且多數喪親者會遭遇不同歷程的身心傷痛，即便是預期中的親人死亡也是如此（黃鳳英，1998；張玉美，2002）。多數西方學者將喪親的衝擊與調適分為四個階段。一、麻木與衝擊期（numbing and impact）：喪親者是先麻木、茫然或眩惑，喪親者不能相信所發生的事情。二、渴念與尋找期（yearning and searching）：喪親者從挫折、緊張及企圖繼續操作，不想改變已經發生的事實中，到逐漸認知到其真實性。三、解組與絕望期（disorganization and despair）：喪親者會逐漸意識到現實環境，心情也逐漸平靜。四、重組回復期（reorganization or recovery）：喪親者慢慢發現一個新的方向和發展出新的認同（Aiken, 1991; Bowlby, 1969; Murray, 1994; Sanders, 1989; Silverman, 1981）。

上述哀傷反應與過程的個別差異很大，會因人格、先前的哀傷經驗與心理健康情形、與死者的關係、死亡的形式與氛圍、社會支持系統、發展因素、環境的改變、種族與宗教

因素、年齡、性別等而受到影響（黃慧涵，1992；Corr, Nabe, & Corr, 2003）。此外，悲傷的因應策略與反應也和族群、文化設計有關（許敏桃、余德慧、李維倫，2005）。Worden（2009）強調哀悼是調適失落悲傷的必要過程，有四項基本任務需要達成，任務一是接受失落的事實；任務二是經驗悲傷的痛苦；任務三是重新適應一個逝者不存在的新環境；任務四是逝者在心中，能啟動人生的新旅程。Kessler（1987）認為喪親經驗雖然是一種「危機狀態」，但它可使人對生命的觀點轉為正面而積極，並且提高個人對生命的認知。Giblin 與 Hug（2006）認為喪葬儀式使得悲傷情緒與哀悼反應得以正常化，給予喪親者對於生命的希望和想像，並以多元面向促成喪親者的哀悼歷程。過度簡略的喪葬儀式將可能導致人們無法以健康的方式悲傷，而沒有舉行葬禮的喪親者經常呈現錯綜複雜的持續性悲傷反應（林綺雲，2009）。上述均說明喪葬儀式在喪親者走過悲傷哀悼經驗過程中的重要地位，以下將進一步探討有關喪葬儀式的哀悼功能與相關內涵。

過去文化人類學者對儀式(ritual)所具有的轉化性功能與意義多所探究，余光弘(1985)提到儀式是人類社群維持其動能性之所必須，社群內成員藉由儀式中的各種象徵來達成彼此間的對話與溝通，互相認定對方在社群內的角色地位，以及與對方的距離、觀感等；最後達成社群內關係的調整與重組，並做為未來社會互動的依據。鐘美芳（2009）提到：「葬禮也稱葬儀、喪葬或喪事，是一種社會儀式，正式標誌一個人的死亡，也是一種處理屍體的禮儀。喪禮是一種連結和釋放的禮儀；連結所有哀悼者為同一事件而悲傷，同時也是在協助與往生者進行分離（pp.11）。」Parachin 指出喪葬儀式具有多項效益：引導悲傷調適的序幕，建置悲傷時空以釋放悲傷情緒，藉由公開化儀式呈現健康的哀傷；確認逝者死亡的事實，以克服「否認死亡」的心理，進而提供生活的控制感以適應逝者不存在的新身分；邀請親友參與並瞻仰逝者最後遺容，以提供哀傷轉化的機會，而喪禮的過程與記憶將帶給家屬額外的慰藉等（引自林綺雲，2009）。

傳統喪葬儀式多數受到社會文化因素與宗教信仰的影響（Chan et al., 2005; Marshall & Sutherland, 2008）。國內謝坤欣（2004）提到喪葬儀式包括了宗教信仰與社會人際網絡活動兩大部分，分別呈現出喪葬儀式中的神聖化與世俗化面向。Wortmann 與 Park（2008）回顧了近 73 篇研究指出宗教確實被證實有助於哀悼歷程中的哀傷情緒適應。宗教信仰對於面臨生離死別的喪親家庭也是一個重要的支撐力量，有宗教信仰的喪親者比沒有宗教信仰的喪親者能更快速的處理哀傷的情緒（蔡佩真，2007）。

前述針對喪親家屬在傳統喪葬儀式中哀悼經驗的文獻探討，其所涉及文化人類學談到的儀式療癒以及喪葬儀式中的宗教療癒等內涵，可歸納為人文療癒概念框架下的「文化療癒」範疇。余德慧、余安邦與李維倫（2010）提出「人文臨床與療癒（簡稱「人文療癒」）」

的概念框架，其意指：「將人文素養（宗教學、人類學、人文心理學等社會科學）置於受苦者的現場，有效介入緩解各種受苦的折磨，增進療癒的可能性（79 頁）。」許敏桃等人（2005）的實徵研究結果確認在地宗教對於喪親的哀傷療癒功能，他們並指出台灣華人的宗教信仰，特別是關於死亡的信念，是華人哀傷理論的重要背景，喪親者與逝者的持續連結對生者具有療癒作用，台灣華人在文化的設計下，喪親者與死者關係的再連結（reconnection）及關係的重現儀式是為本地重要的哀傷反應模式；該研究可說是上述「文化療癒」概念的重要支撐論點之一。

根據前述文獻探討的內涵，本研究將進一步探問：喪親家屬在傳統喪葬儀式中的哀悼經驗，其個人內在心理與社會文化歷程的具體內涵是什麼？西方悲傷理論是否合適於直接套用在國內不同風土民情與宗教信仰之下的喪親家屬哀悼經驗？台灣本土傳統喪葬儀式是否具備協助喪親者表達哀傷情緒，走過哀悼歷程的文化療癒功能？上述為諮商與心理治療工作者陪伴喪親家屬走過悲傷哀悼歷程時，所需要掌握的重要先備知識。

貳、研究方法

一、民族誌研究的應用

本文乃作者悼念已往生的父親以及作為喪親家屬的哀悼經驗整理，並呈現研究者自身經驗的主位研究（emic approach）資料（Pike, 1967）。相較前述國內多數回溯訪談研究的限制，本研究的研究者同時也是研究對象的喪親家屬之一，且在喪親第一時間置身於喪家的現象場，故能進行自然的田野互動與觀察，並且自然體驗喪親的衝擊、以及喪親家屬與相關重要他人在治喪中的種種反應，該自然的田野互動經驗適合於民族誌（Ethnography）研究法的應用，民族誌原為社會人類學者以參與觀察的方法，對特定文化及社會蒐集製作資料、紀錄、評價，並以社會或人類學的理論，來解釋此類觀察結果的一種研究方法（劉仲冬，1996），目前已經成為社會科學當中一種普遍的質化研究取徑（Hammersley & Atkinson, 1983）。民族誌研究的本體論乃認為人類的行為是一個有意義的行動，是透過與他人的互動，而產生「相互主體性」來建構這個世界。除此之外，我與他人也並非存在著一種永遠和諧的狀態，而是藉由衝突、矛盾對立而達穩定和統整。民族誌的知識論以符號互動論為根基，認為知識形成是經由「磋商」的過程而來，是由主體的意識作用在日常生活世界，不斷與他人所接觸的事物中來建立可供溝通的知識（陳伯璋，1990）民族誌研究方法的特徵包括了：（1）描寫被研究者的世界觀；（2）深度描述；（3）整體性的描述架構；（4）

研究者即研究工具；(5) 自然情境的探究；(6) 資料來源的多元性；(7) 不預設理論觀點；(8) 研究程序的彈性等 (Atkinson, 1988)。

二、研究資料的蒐集

根據民族誌研究三角檢核法 (Triangulation) 所要求的多元資料蒐集過程 (Creswell, 1998; Fetterman, 1998)，本研究資料蒐集策略乃以參與觀察為主，輔以半結構式的深度訪談。文本分析所參考的具體資料來源如以下：(1) 參與觀察的互動記錄與田野日誌；(2) 視覺照片與影片、訃聞、台灣民間喪葬禮俗專書、期刊與網站等；以及 (3) 半結構式訪談逐字稿等。以下將進一步說明之：

(一) 參與觀察

1. 研究者：民族誌研究者乃公開或隱匿地參與他人的日常生活，且延續一段時間，觀察發生什麼，傾聽訴說什麼，探求質疑什麼 (Hammersley & Atkinson, 1983)。研究者因喪父的衝擊與治喪過程中的感動與觸發，意圖以研究寫作方式進行文化承傳，同時作為自身追憶憑弔亡父的方式。研究者從父親往生到出殯的十九天當中，排除所有生活事務，全程投入治喪事宜，並參與所有法事過程。特別是從父親往生到入殮的治喪過程中，因守靈和深夜的大殮儀式要求，連續三十六小時保持清醒狀態，因此研究者對這三十六小時的治喪過程與人際往來點滴等印象非常鮮明。加以研究者過去的質性研究田野工作與寫作訓練，故能深入觀察並取得其他喪親家屬的觀點和經驗。

2. 田野日誌：由於研究者治喪過程被該經驗所深刻觸動，渴望將之傳承給下一代，因此在父親出殯之後開始整理記載該經驗。父親出殯後將近六個月 (密集寫作期) 到一年的服喪期間，研究者除應付基本生活事務與學習活動之外，均專注投入，一字一句刻劃撰寫喪儀過程的點滴記憶，並自我要求務必做到兼顧作為喪親家屬主觀情感的覺察感知，以及對治喪歷程的客觀詳細描述。一如鄭瑞隆 (2000) 提到民族誌研究者不僅客觀記錄事實性資料，也創造所感知的世界，透過研究者的筆觸與作法，將內心感受呈現出來；此內容的呈現，能夠反映被研究者的觀點和心理世界。

(二) 半結構式的深度訪談

1. 研究參與者：台灣中部鄉鎮地區 2001 年底某喪親家庭之家屬，研究者亦為喪親家屬之一，研究者先和兄姊分享在治喪過程當中，受到傳統喪葬儀式所蘊含文化療癒力量的感動與種種體會；闡述研究者試圖透過研究寫作，以達到文化保留與文化傳承的目標，並說明研究可能有的價值，兄姊均能夠產生共鳴，也願意配合訪談。

2. 訪談大綱的設計

訪談大綱的設計，主要是探問喪親家屬對於父親從往生到入殮的儀式過程中，對情境的覺知，和對內在過程的覺察。

具體的訪談大綱內容如下：

- (1) 你剛知道父親往生是什麼樣的情況？你當時的心情如何？
- (2) 從父親往生到入殮的過程，哪部分令你印象深刻？
- (3) 你的守靈經驗如何？
- (4) 你參與父親小殮、大殮儀式的經驗如何？你當時的心情如何？
- (5) 你是否投入念佛念經的功德迴向與協助亡父靈性轉化的活動？宗教信仰的力量是否有助於你經歷喪父悲慟？
- (6) 你參與腳尾經的經驗如何？你對法事的看法是什麼？
- (7) 你如何看待父親的死亡？你的生死觀如何？

3. 半結構式訪談的進行

父親出殯之後，研究者自身和兄姐們均仍沉浸在喪親與治喪經驗中，強烈渴望整理與回顧該經驗與百感交集的情緒，因此研究者決定邀請兄姐們於父親出殯後一週至兩週內進行分享式的訪談與錄音過程。訪談內容包括從父親往生到入殮的過程中，子女們在此傳統喪葬儀式過程中的種種體驗和感受。由於研究者亦是家屬之一，為符合自然的談話情境，研究者除了引導談話的方向之外，也和兄姊們就此喪父經驗，展開對話，激發對更深一層感受的覺察。同時，為了協助受訪的兄姊在訪談過程中增加對喪禮儀式記憶的提取，輔以喪儀過程中所拍攝的照片。兄姊偶因照片催化，引發情緒再次的宣洩，訪談中亦伴隨著喪親哀悼的過程。

由於兄姊的家庭生活忙碌，常只能在夜深人靜之時才能試著找個安靜的片段，與他們進行訪談錄音和對話。訪談當時二姊因仍感疲累，無法理出頭緒，並未接受訪談。以下為訪談時程表：

2001.12.25 深夜十一點至十二點半，訪談大姊、大姊夫、大哥（訪談代碼：S1，S1-H，B）。

2001.12.26 下午兩點至三點，訪談三姊（訪談代碼：S3）。

2001.12.26 下午三點半至五點，訪談四姊（訪談代碼：S4）。

2001.12.31 深夜十一點至十二點半，第二次訪談大哥（訪談代碼：B）。

2002.01.01 中午一點至兩點半，訪談五姊（訪談代碼：S5）。

三、資料分析

本研究的資料分析步驟乃依據：1. 資料處理假設與初步解釋；2. 豐厚的描述與豐厚的解釋；3. 文本的瞭解與詮釋來進行（鄭瑞隆，2000）。豐厚描述與豐厚解釋乃根基於十年前所撰寫的整合性文本描述初稿，該整合性文本經過參與本研究的喪親家屬檢核，其符合自然的田野過程與訪談資料程度超過九成。由於本研究以研究者自身經驗進行主位研究，為了處理研究者同時作為參與研究的喪親家屬身分時，所面臨的主體情感經驗與客觀分析態度之間的兩難與拉扯現象，研究者最後選擇了「懸置」整合性文本描述近十年時光。2010年才陸續刪修整合性文本描述的初稿，並發展成熟的詮釋命名；此即研究結果的第一部分：描述喪親家庭在傳統喪葬儀式中所經歷的哀悼經驗。該整合性文本描述僅是刪修，並無增添新的文本素材，因此可確定該研究結果並不會因為十年時間的延宕而失卻其實徵性。接下來，則是針對上述整合性文本分析與詮釋結果所進行的整體性理解與詮釋，該部分重點多半仍是十年前即有所思考與關注，經歷將近十年的時間，距離原初的現象場也足夠遠了，確信自身狀態已轉化到研究者客觀身分與位置之後，遂能邁向整體性概念視框的理解與詮釋；此即研究結果的第二部分：喪親家庭在傳統喪儀中哀悼經驗的整體詮釋和分析。以下將逐一說明本研究資料分析的體步驟：

（一）豐厚的描述

Fetterman（1998）認為民族誌寫作常會選擇並刪減一些田野的紀錄形式，逐漸縮減成簡明而完整的方式來陳述事實，逐字的引用話語也常是民族誌研究的必要條件。底下舉具體的訪談逐字稿例句，來說明研究者如何縮減訪談逐字稿，並融合研究者的田野日誌內容，所形成的整合性文本描述：

1. 逐字稿範例說明

逐字稿例句一：訪談大姊第十個段落（分析編碼：S1-10）

「最捨不得的就是爸爸太早死，但是如果爸爸再慢五年死，也是一樣，因為他是不會享受；而且太突然了，大家沒有感覺到爸爸要死了；那天中午我們兩個人還餵爸爸吃飯呢（S1-10）！」

逐字稿例句二：訪談大姊第十三個段落（分析編碼：S1-13）

「唯一沒有遺憾的就是，爸爸住院的第一頓飯和最後一頓飯是我煮給他吃的，那時候大家都很忙，我下班後煮去給爸爸吃，爸爸一碗吃光光，好像很好吃的樣子，那次我餵他吃飯，其實我以前很少餵他。那次我去買了一斤蛤蜊，選用滷肉飯的排骨筍湯、還有貢丸、蝦湯下去煮稀飯，湯頭很鮮；爸爸吃一大碗，媽媽也

吃了一碗，吃完後爸爸的精神很好 (S1-13)。」

逐字稿例句三：訪談四姊第四個段落 (分析編碼：S4-4)

「本來心裡沒有想到會那麼糟，我以為會跟他之前生病一樣，住院幾天就可以回家了，心裡也沒有想太多啊，他之前也是有好幾次生病都很嚴重，也是躺在床上睡覺，沒有什麼力氣，這次也是一樣啊，他起來就跟我說：『你那麼遠還跑回來，』我想說他說話的精神語氣還很不錯啊，怎麼可能想到從此就沒有辦法再見到他了 (S4-4)。」

逐字稿例句四：訪談四姊第十四個段落 (分析編碼：S4-14)

「對阿，那時候我因為想說過兩天再回去接你的班 (指排班照顧病人)，不然我也不會回去。不過我也沒有想到會這麼嚴重，沒有想到爸爸會這樣突然走了，心裡一直不太相信這個事實 (S4-14)。」

2. 整合性的文本描述

此階段研究者整合以上兩段訪談大姊 S1 逐字稿例句一、二，以及四姊 S4 的逐字稿例句三、四，為了與研究者的參與觀察結果分析的寫作風格融合一致，行文較為流暢，以下的逐字稿整合性文本描述中，將分為三個部分內容呈現：

(1) 細明體字型內容：乃研究者的參與觀察結果，融合了消化整理過的喪親家屬訪談資料內容。

(2) 有註明訪談出處的標楷體內容：呈現原始的喪親家屬訪談資料，並標記訪談對象與訪談段落。

(3) 未註明訪談出處的標楷體內容則為研究者在治喪過程中所聽到的親友對話內容。

根據上述，該段落的整合性文本描述如下：

即便父親反覆重病住院，家屬從來沒有真正準備好面對父親大限的臨到。大姊說：「事情來得太突然了，大家沒有感覺到爸爸要死了；那天中午我和小妹兩個人還餵爸爸吃飯呢。」大姊唯一沒有遺憾的就是，父親住院的第一頓飯和最後一頓飯是她煮的，「那時候大家都很忙，我下班後煮去給爸爸吃，那次的稀飯湯頭很鮮。爸爸一碗吃光光，好像很好吃的樣子，吃完後還精神很好呢 (S1-10, 13)。」父親之前好幾次生病都很嚴重，也是躺在床上睡覺，沒有什麼力氣，這次也是一樣。前兩天四姐回家時，父親說話的精神、語氣還很不錯，四姐想說應該住院幾天就可以回家了，「沒有想到爸爸會這樣突然走了，心裡一直不太相信這個事實 (S4-4, 14)。」

（二）豐厚的解釋：詮釋命名

詮釋命名的目的是為了達到對文本描述的豐厚解釋，作法為研究者將上述整合性的文本加以詮釋命名為：「喪親家屬對親人死訊的震驚與否認狀態」，連同另一意涵相近的詮釋命名「治喪行動緩衝了喪親家屬的悲慟情緒」，共同歸納為：「喪親家屬面對親人驟逝的心理衝擊」。

（三）整體性的理解與詮釋

本階段的分析目的是為了達成對文本的瞭解與詮釋，研究者反覆閱讀，長時間浸泡於上述文本資料之中，並與參與研究的家人、協同研究者討論，達成整體性的理解和詮釋。

例如：上述喪親家屬「面對親人驟逝的心理衝擊」，與另一歸納類別「悲慟奔喪路」，兩者共同的哀悼內涵融入於「家屬在喪葬儀式中的哀悼經驗」的理解框架，其整體理解與詮釋為：「儀式是哀悼過程的兩面刃：家屬在獲知親人往生的第一時間，往往處於一種震驚與否認的情緒狀態，家屬被要求隨即進入一連串繁瑣複雜且具有急迫性的治喪程序與儀式過程，該因應方式可緩衝親人死亡所帶來的身心壓力，避免喪親家屬情緒反應和生活適應的崩潰。」

四、主位研究的倫理考量與嚴謹性

研究者因自身喪親經驗的衝擊與學術敏感度，以自身與家人的喪親悲悼經驗作為研究對象與主題，由於本文章對研究者個人深具情感價值與意義，如何拿捏研究者與被研究者兩者角色的矛盾，耗費研究者諸多時間心力，加上研究者個人生涯發展與生活事務的處理，致使本研究前後延宕十年的時光，這也許不是最理想的作法，但卻是研究者從私人經驗的情感性描述，到邁向嚴謹學術思考與寫作規格的必經之路。

本研究的特殊之處在於研究者身分的雙重性，研究者作為喪親家屬之一，於 2001 年經歷了喪父之慟與治喪過程；作為研究者身分的部份則是指「田野的臨在經驗」，以及父親出殯之後半年內的田野日誌撰寫，訪談的進行以及初步的文本分析等。研究者的位置距離田野與現象場夠近，因此得以如實地記錄田野日誌。然而，初步的文本描述與分析工作告一段落之後，「距離夠近」本身反而成為研究的不可抗力，研究者察覺到當時的自己仍無力離開悲悼的氛圍，轉換到足夠客觀的研究者位置與視框。這也是為何本研究的文本寫於 2001 年，直到這兩年才陸續重新啟動研究的腳步，在足夠遠的時空距離之下，研究者方能以足夠客觀的位置和視框，進行進一步的文本分析與詮釋。上述「懸置文本」的方式，一方便有助於兼顧本研究的實徵性與客觀性；也是研究者面臨兩難處境的研究倫理議題的解決方式。

參、研究結果

研究結果的呈現分為兩大部分，第一部分描述喪親家庭在傳統喪葬儀式中所經歷的哀悼經驗，第二部分則是對喪親家庭在傳統喪儀中哀悼經驗的整體詮釋和分析。

第一部分：喪親家庭在傳統喪葬儀式中的哀悼經驗

背景描述

2000年起，父親長年的菸癮使肺部嚴重受損，醫生說肺部百分之七十鈣化，懷疑肺癌，但因身體病弱，未接受切片檢查。面對父親的日漸萎縮，子女們總關心著如何維持父親的生命力，即使大家心中默默承擔著焦慮和恐懼，卻難以公開談論父親可能即將面臨的死亡和身後事。父親最後一次住進醫院是感冒併發肺炎，照X光後發現罹患開放性肺結核，需轉住隔離病房兩星期，待肺結核封閉後，不具傳染性，才能出院。母親愛子心切，唯恐子女感染疾病，不願意由子女們輪班照顧父親，即使前來探望，亦匆匆將子女趕出病房。由於擔慮受肺結核感染，母親僅於餵飯、餵藥時，進入病房照料父親，多數時間父親是孤單無依的。父親其實並不清楚他為什麼要住隔離病房，有時質問母親為什麼沒有一如過往在病榻旁服侍他，有時對護理人員咆哮為何把他關起來；有一次甚至拔掉點滴和插管衝出病房，說是要出去走走。不論誰出面說明或安撫，都可以感受到他對於所失去的自由，是多麼的憤怒和無力感。父親往生前一天，哀求著母親帶他回家，說他想去田裡走走，母親仍理性盡責地要求他乖乖躺在病床。父親這次住院的情況並不比過去糟糕，醫護人員也未曾告知家屬父親已經病危；當子女們聽到父親的噩耗時，感覺到震驚和錯愕，他們無法相信，也困難接受父親亡故的事實。死亡一直是不受歡迎的訪客，所以只得破門而入。

一、面對親人驟逝的心理衝擊與儀式行為

(一) 面對親人驟逝的儀式行為

1. 宣告亡者「壽終正寢」的醫療儀式

父親於2001年十二月一日下午三時呼吸衰竭，在母親的同意之下，經醫護人員急救後，由救護車送父親返回家中，並安置於廳堂，多數子女均已到齊。護士拔掉呼吸器，正式宣布父親於十二月一日下午三點四十分壽終正寢，享壽七十又六歲，子女服侍在旁。

2. 現實時間的停止，是治喪、服喪時間的開始

從父親往生的那一刻起，現實上的時間彷彿已經停止，原本大家關心的立法委員和縣

市長選舉，無聲無息的沒入背景，沒有人再提起。多數親戚鄰居聽聞父親的死訊，馬上放下身邊工作，前往協助治喪事宜，大哥說：「可以立即感覺到這股宗族社區的強大力量注入我們家（B-1，14；S1-14）。」三合院內、外熱鬧烘烘，大家忙進忙出，吆喝聲此起彼落，很有經驗的相互配合著，一如過往婚喪喜慶的日子，只是這次父親從「鬥腳手（台語），協助之意。」的人變成了主角。

3. 社區宗族動員協助處理治喪事宜

親友們首先協助整理廳堂，預備作為安置遺體之處所，俗稱「拼廳」，此即所謂父親「壽終正寢」之處。他們先將桌椅搬出客廳，繼而清掃之，並用白布遮蓋祖先牌位以及神像、神桌（即「遮神」之意），最後在大廳門口遮蓋白布條，以區隔內外。

時序雖進入國曆十二月初，離立冬之日還有一段時間，晚秋日夜溫差大，白天日頭炎炎，治喪委員在父親遺體旁邊放置了三大塊冰塊，並藉助電扇來降低室內溫度，以防止遺體腐臭；同時參照農民曆擇吉日吉時（即十二月三日凌晨三點）舉行入殮禮。

1. 相信莊嚴的小斂禮有助於亡者「得道昇天」

急救時，母親要求大姊先行購置往生者習於穿戴的七層壽衣，大姊為父親選擇了質材極佳的中國式深藍色亮面長袍馬褂。母親說還好昨晚在醫院大哥已經幫父親洗好澡了，穿壽衣之前，大哥先為父親刮鬍子和洗臉。母親指示：「兒子頭，女兒尾」，亦即：由兒子為遺體穿戴上衣和帽子，由女兒為父親穿上褲子和鞋襪。母親還叮嚀兒女得趕快在父親遺體仍溫暖柔軟時穿上壽衣，父親才能「得道（台語，往生西方極樂世界）」。大家便在忙亂中為躺在「水床（臨時安置遺體的木板床）」上的父親穿畢壽衣，看著突然往生的父親，恍如隔世，不禁哭泣。母親要求兒女不可以哭泣，否則父親將「得不到（台語，無法往生西方極樂世界）」。大家為了父親能夠無負擔的離開陽世，均未敢慟哭，僅是默默流淚，並誦佛號「南無阿彌陀佛」，聲音由此起彼落至和諧一致。

2. 小殮之後，不復見亡者容顏

母親在父親左手放一把扇子，右手則放上父親數十年來習慣使用的卡其布錢袋，內裝有要給兒孫的手尾錢，兩代子孫共計三十四人，裝著手尾錢的錢袋顯得十足的紮實飽滿。母親最後再為父親的遺體披上金黃色繡著蓮花佛號的往生被，往生被從頭覆蓋到腳，不復見父親的容顏，生死二字使父子（女）之間近在咫尺，卻又遠在天涯。

（二）面對親人驟逝的心理衝擊

1. 家屬從來沒有真正準備好面對死亡

即便父親反覆重病住院，家屬從來沒有真正準備好面對父親大限的臨到。大姊說：「事情來得太突然了，大家沒有感覺到爸爸要死了；中午我和小妹兩個人還餵爸爸吃飯呢。」大姊唯一沒有遺憾的就是，父親住院的第一頓飯和最後一頓飯是她煮的，「那時候大家都很忙，我下班後煮去給爸爸吃，那次的稀飯湯頭很鮮。爸爸一碗吃光光，好像很好吃的樣子，吃完後還精神很好呢（S1-10，13）。」父親之前好幾次生病都很嚴重，也是躺在床上睡覺，沒有什麼力氣，這次也是一樣。前兩天四姐回家時，父親說話的精神、語氣還很不錯，四姐想說應該住院幾天就可以回家了，「沒有想到爸爸會這樣突然走了，心裡一直不太相信這個事實（S4-4，5）。」

2. 治喪行動緩衝了喪親家屬的悲慟情緒

大姊說：「爸爸剛死的時候，也不懂得要哭，媽媽馬上叫我們去買壽衣、清理客廳，根本忙得沒有時間哭（S1-13，14，35）。」大哥提到：「那時候好像急著要將父親的壽衣穿上，忙碌中其實也忘了要悲哀，已經穿好了，才真正開始面對父親的死亡（B-69）。」五姊則反映：「父親畢竟剛往生，大家心情很亂，無法平靜，不知道如何處理，也不知道應該如何表達。很想大哭一場，可是佛家又說不可以哭，怕亡魂捨不得離開陽世（S5-22）。」「媽媽可能也很想哭，這種想哭又不能哭的感覺，比放聲大哭還要難過（S5-23）。」

（三）超渡亡魂，往生西方極樂世界

1. 指引亡魂前往西方極樂世界

母親叮囑兒孫們點「腳尾燈」並燒「腳尾紙」，點「腳尾燈」作為引領父親前往西方極樂世界的光明燈。燒「腳尾紙」則是為了作為前往西方極樂世界的過路費，大姊夫說：「就像我們開車經過高速公路，要收過路費一樣。有錢才能夠經過，才不會被（孤魂野鬼）阻擋，才能夠昇天（S1-H-75）。」兒孫需一張接一張燒，不可以讓火焰熄滅，直到父親入殮長達三十六小時。此工作多由年齡二十左右，體力旺盛的孫子輩分工接力，負擔此任務。燒腳尾紙也稍需技巧，不可以燒得太快，如此火焰容易熄滅掉，又需重新點火；而且煙霧太濃，嗆得人難受。五姊說：「還好有這些年輕人幫忙，如果只有大哥一個人，恐怕也會忙不過來（S5-22）。」

2. 佛號助念的功德迴向

孫子第一次買佛號錄音帶，速度快而費力，大家很努力地要幫父親助念，卻無法久撐；後來再買回來的是不斷反覆，頻率較緩和舒適的「南無阿彌陀佛」助念器；氣氛緩和輕鬆許多。洪家子孫均知一旦進入廳堂，則不得流淚，以免擾亂父親的神識。特別是佛教提到亡魂在剛往生的二十四小時之內會在遺體旁不斷徘徊，不會立即離去。假使子孫太過悲傷痛苦，將使先亡（祖）父捨不得離去，無法往生西方極樂世界。大哥認為：「念『阿彌陀佛』的確讓大家的精神比較安定，也可以避開面對死亡的害怕、恐懼和痛苦絕望。誦經的做功德迴向，可以幫助爸爸往生西方極樂世界，這個死亡後存在形式的轉換，讓大家的情感得到昇華，是大家比較能夠接受的（B-40，92）。」

3. 誦念佛經以超渡亡者

大哥曾經教小孩唸心經，他說：「我想到其中有幾句『心無罣礙，則無由恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃』剛好可以面對這種情境。也許父親可以了無罣礙的去做神仙，所以就找出心經的經文來給大家念（B-35，36）。」兒孫們就這樣輪流誦讀心經，直到父親入殮為止。小妹心想這些二十出頭歲的孫子輩們面對生死的事情，可能沒有辦法體會那麼多，就跟他們解釋：「念心經本來就是一種功德，迴向給阿公，天上的佛菩薩就會幫阿公開路，保護阿公，迎接他去天上。阿公去天上就可以保佑我們；所以為阿公好，就是為自己好（S6 @S5-37，38）。」這些孩子也懂事，誠心地為阿公誦經超渡。

（四）悲慟奔喪路

1. 死亡迎面而來

當大嫂打電話告訴大哥說：「爸爸要送回來了！」大哥心裡其實就已經有一個定數了，他告訴自己「要堅強面對，開車不可以慌張，時速跟平常一樣；」因為長久以來母親就一直灌輸他：「你是獨子，責任重大（B-64，65）。」在忙亂中，五姊被遺漏了，她中午到醫院探視父親後，帶兒子去看醫生，一路上她想著：母親剛才叫大家對父親的事情要先有心理準備。所以她正打算待會兒要帶丈夫一起去探視父親，沒想到回家就看到大家在準備後事，連進門都已經要用跪爬的了，五姊強調：「只是剛才明明才看到父親的人，怎麼會突然這樣？（S5-4，6，13）」她顯然受到很大的驚嚇。

2. 女兒「哭路頭」的悲慟氛圍

四姊被告知父親往生時仍在台北，一時無法承受突如其來的劇痛。四姊於傍晚七點左右回到家中，到家門口涕淚縱橫，幾乎癱瘓在家門口粗糙的柏油巷道上，無法爬至靈堂

前。母親及手足聞聲隨之淚流，鄰居親族亦為之動容，哀慟之情頓時感染整個庭院。在姊妹的攙扶之下，四姊勉強爬到遺體前，放聲大哭，眾人安撫四姊，說是父親能夠體諒她的困難，說她在父親生前所做的已經夠多了；四姊無奈地搖頭，仍震驚於父親往生的事實。

3. 子女未能隨侍在旁的罪咎感與遺憾

四姊結婚二十幾年來難得有機會和先生出門看電影；沒料到影片結束的前五分鐘接到噩耗，頓時五雷轟頂，無法置信，回家的沿途不斷慟哭。她說：「想到重病的父親在醫院受苦，自己竟然還有心情看電影，越想就越難過、越自責。回到家後，看到喪儀的場面越是傷心啊，那種悲傷的情緒一旦潰堤，是完全沒有辦法控制的（S4-6，10，11，15）。」四姊的言詞之中，充滿了對於父親辭世那一刻自己未能隨侍在旁的罪咎感與遺憾。

4. 奔喪與憑弔，促成宗族與家庭成員的團聚

父親往生當天，大家忙著打電話告知宗族親屬及姻親，親屬前來奔喪時，子女們均需跪下來哭著迎接；大家總是哭成一團。母親娘家的兄弟姊妹以及眾親屬們多數住在附近鄉鎮，很快地陸續抵達；關切並瞭解父親從病危到往生的經過。十數年未曾回家的大叔叔回來了，多年不見，而今天人永隔，手足離散。父親的大弟這次回來體力、神智均明顯耗弱，癱坐在躺椅上；看著哥哥的遺體，仍感恍惚。而小叔叔則請求母親帶他瞻仰父親的遺容，母親掀開往生被說：「老伴，你的小弟回來看你了。」小叔端詳之後說：「哥哥的臉色看來很好，是否有請化妝師來為他化老妝？」母親回說：「沒有。」此時父親的遺體在深藍色中國式馬褂的襯托下，顯得極安詳莊嚴。

（五）宗族社區成員協助治喪

1. 小靈堂作為親友憑弔處

治喪人員快速聯絡葬儀社前來家中搭建小靈堂，以便提供親族鄰居朋友同事前來弔唁；小靈堂上成簇的白色菊花，搭配著黃色和紅色的菊花，使喪儀的氛圍愈加濃郁。遺照的位置仍是空的，大哥方才拿父親十年前去韓國旅遊護照上的黑白照片，預計翻拍成放大的彩色照片，作為遺照之用。遺照位置的上方放置了三尊佛菩薩像，護佑亡靈魂；增添小靈堂的莊嚴肅穆。

2. 親友對亡者的種種追憶哀悼

歐巴桑和老太太們坐在或高或低的凳子上，忙著縫製孝服，做為遺族在法事時穿戴之用。他們一針一線完全由手工縫製作，住對門的老太太年紀雖大，但手腳明快，毫不馬

虎，是當中最有經驗的人，她指導歐巴桑們縫製並完成各式孝服。婆婆媽媽們就這樣一邊縫製，一邊回憶父親生平種種，並且評論著子女們過去以來是否表現出孝行和孝心。

3. 製作祭品以為精神寄託

親戚鄰居們空暇時就摺蓮花和元寶，讓家屬於法事最後燒給先父；他們彼此相互傳授技巧，分工合作，技巧亦漸熟稔。家屬也開始向歐巴桑們學習摺蓮花和元寶。他們述說著過去傳統喪儀中並未有此禮俗，而是近年來由佛教所傳承的。摺蓮花時，若能一面誦念佛號，於法事結束時燒給往生者，可助往生者往生西方極樂世界。另有一說是，守靈時家屬無所事事，可能會打瞌睡，或是胡思亂想，更加悲傷。或說有人於深夜時面對遺體，心生恐懼；摺蓮花可以轉移家屬的心思，打發無聊的時間。

二、傳統喪葬儀式中的哀悼經驗

(一) 法事超渡亡魂

1. 生者與死者之間的陰陽兩隔

當天傍晚，誦經團來誦「腳尾經」超渡父親，往生西方極樂世界。誦經團臨時赴約，僅三人成團，著黑色道袍，舉止形貌莊嚴。他們引亡魂至神壇當中，子孫均須跟著道士舉香跪拜。身為獨子的大哥負責「捧斗（台語）」，是為安置父親神主牌位之處，牌位中的亡魂不可照見太陽，大姊拿黑色雨傘遮住陽光，即「陰陽兩隔」之意。二姊則拿著由竹子削成，尾端留有許多葉片的招魂幡，做為道士召喚先父亡魂之用。

2. 家屬將情感寄託於法事靈力

子孫們對這些法事和所誦佛經的內容和意涵一知半解，但存敬天畏神的態度，子女們均神情肅穆哀淒，全然投入，亦表達對父親的思念和孝心。大哥認為「這些法事很神秘，宗教味道很濃；儀式當中的祭拜，跪拜、拿香等，似乎引領家屬神遊不可知的世界；運用子孫在這個不可知的世界裡面的念力或是超能力，提供力量協助亡魂往生西方極樂世界（B-5，16，17）。」

3. 家屬在法事過程中宣洩悲悼情緒

大姊在法事進行過程當中不斷哭泣；她無法相信「本來好端端的一個人，如今卻變成供桌上的神主牌位（S1-20，21）」；「小時候的種種情景歷歷在目，從小爸爸最疼愛我、重視我，我自然感覺到很悲傷（S1-41）。」「我感覺到父親的亡魂就在我面前跟隨著道士走；在那邊聆聽經文。我跟他之間僅一線之隔，雖然看不到爸爸，爸爸可能看得到我（S1-35，

41),」大姊再也無法遏止悲傷之情的流洩。此氣氛在子女之間相互感染,常不自覺又紅了眼眶,眼淚鼻涕齊飛。

4. 兒童難以理解生死大事與法事意涵

大哥兩位年僅七歲和五歲的兒子,仍懵懂無知,或由於氣氛太過肅穆,使其難以承受,只見兩人打打鬧鬧,玩笑嬉戲,不見悲哀之情;大哥時而怒斥,時而容受,相當無奈。童稚之心,未知生死事大,天真燦爛的笑容,對照成年子女的深沈哀慟,令人不勝唏噓。

(二) 難熬的守靈夜

1. 對亡者遺體的保護和敬意

習俗上,入殮前的守靈主要在於防止貓狗接近到亡者身體,對亡者的身體造成損傷,則是子孫的大不孝。入殮之前,兒孫不得上床睡覺,則是為了表達對先亡(祖)父的孝心。從凌晨到入夜,母親和兒孫、女婿們一起或坐或臥於三合院的各式椅子上,或閉目養神,或短暫睡眠;沒有人真正熟睡,個個形容憔悴不已。隨著溫度驟降,每個人又陸續拿出大大小小的棉被和厚外套,來抵禦寒冷。

2. 守靈夜的集體追思悲悼經驗

相較於白天的忙亂喧囂,守靈夜格外的安靜,家屬的哀傷顯得自然而深刻,像是失落的集體情緒宣洩與相互支持的時刻。大家或睡或醒之間,陸續回憶著父親生平點滴,母親說父親走得匆忙無情,也未交代隻字片語;兒女們則心疼著父親一生勞瘁,遺憾著在大家未有心理準備的情況之下,父親突然的離去,說著又流下了眼淚。守靈期間,幾個成年的外孫日夜不休的虔誠助念和燒腳尾紙,母親看在眼裡,甚感欣慰,覺得父親一生勞苦是值得的。母親說父親很會挑時間,適逢週末,又是立法委員和縣市長選舉日,所有在外地求學工作的兒孫都能回來奔喪,人丁充沛。

(三) 悲悼空間的斷裂

1. 外在現實打斷家屬的悲悼情緒

五姊婆家是個大家庭,妯娌之間分配的工作不敢不做,也怕人家計較、不高興。當晚,五姊仍得回婆家帶小孩,無法待在娘家守靈。回到婆家之後,五姊「想哭又不敢哭,因為公公不喜歡有人在家裡哭,怕觸眉頭(S5-18, 19, 24);」五姊的丈夫不在身邊,三個孩子年紀都還小,婆家沒有人可以安慰她(S5-24),這一夜的五姊真是輾轉難眠。

2. 繁複的治喪事宜使家屬無暇悲悼

第二天一大早，嫂嫂準備父親最愛吃的滷肉飯，備好臉盆、毛巾，說是要叫『父親』起床洗臉和吃早飯，俗稱「媳婦拜飯」。拜畢並焚燒一座蓮花祈福。嫂嫂被告知「早晚祭拜公公時，要記得哭出聲音來，哭大聲一點。」嫂嫂想起父親平日對她視如己出，疼愛有加，也的確號哭得很傷心，氣氛感染之下，二姐也跟著哭了，大家就跟著默默流淚。然而，整個早上全家人都很忙，忙著張羅吃的、拜的，還要準備下午的法事。五姊說：「有時候想要好好幫往生的父親誦經，也沒有時間；想要坐下來好好哀傷，也沒有時間。更何況陸續有許多親戚、鄰居和朋友同事們，聞訊即前來弔唁，全家人一刻不得閒（S5-39）。」

3. 母親作為尊長與喪偶者，努力保持理性自制的情緒狀態

事實上，母親在治喪過程中的情緒波動最大，但是傳統女性的堅毅表情寫在母親臉上，她默默教導著治喪細節和步驟，並由兒孫分工執行。五姊說：「我覺得媽媽是這個家最大的精神支柱，因為有她在，我們至少比較放心，看到她在，比較不會六神無主，有任何事情不會，也可以問她，看到她比較安心（S5-25）。」

母親時而癱坐，閉目沈思；時而向親戚鄰居述說父親從住院到往生的過程。母親不厭其煩地一說再說，當她極力壓抑悲傷時，語調卻不自覺高昂激動起來。她感嘆著父親一生勞瘁，未享清福，親友勸說：父親有福報，臨終前沒有受到太多病痛折磨。堂嬸甚至說：「這次死對人了，」如果是母親先走，父親鐵定不懂得如何發落喪葬禮俗，無法做的像母親一樣好。母親不知如何回答是好。

（四）迎「大厝」一逝者的家

1. 家屬等候迎大厝時的焦躁混亂情緒

第二天中午，幾個孝女婿忙於布置即將暫時停放父親棺木的靈柩，停柩的位置也是用繡著佛號的金黃色布幕所圍成。人們說父親的大厝（棺木）即將送達，長輩催促著兒孫們趕快披麻帶孝，到前面巷口迎接大厝，兒孫們紛紛忙亂穿上。兒孫們被告知：待會兒需跪下來迎接亡（祖）父的大厝，且必須哭出聲音來。兒孫一聽頓時啞然，無法回應；隨著等待的時間，焦躁與憂傷之情愈加濃烈。

2. 迎大厝的集體悲悼氣氛

棺木終於送達，伙計們先將棺蓋抬進三合院。棺木底層鋪滿厚厚的新茶葉，散發濃郁的茶香，據說是為了吸收屍水之用；棺木內則仍顯空盪，伙計們快速用推車將棺木推向三

合院。其實無須長輩叮嚀，兒孫們看到棺木頓時放聲大哭，並急忙跟著棺木跪爬進三合院內。不良於行的三姊，短短的路程跪爬得格外費力，終究她仍掙扎著爬完全程；畢竟這是她表達孝心的機會，旁人忍住想要把她攙扶起來的衝動，卻無法忍住鼻酸，只能默默流淚。

3. 集體悲悼情緒的催化與宣洩

五姊說：「在這之前，我們喪家一直沒有機會好好哭一場，現在終於能夠把哀傷的情緒發洩出來，感覺好多了。畢竟平常沒事哭得唏哩嘩啦的，也會擔心別人覺得自己奇怪。」「這個儀式要求喪家哭，剛好可以把我們家屬的情緒發洩出來；很感謝有這個機會可以盡情哭泣（S5-36，37）。」

4. 兒童難以融入「迎大厝」的悲悼情緒

兩個年幼的孫子難以瞭解「迎大厝」的意義為何，反而覺得這個過程像遊戲一樣，仍是嘻笑玩樂，自然又挨了他們父親一頓罵。顯然，孩子的父親未能明瞭小孩們心中的哀傷，實際上，兩個孩子多少也認知到『阿公』不再像以前『活著』在家中，也不再喝斥他們不要在菜園裡玩耍。

（五）大斂：難以承受的告別

1. 家屬對亡者遺體的眷戀不捨

大殮禮選在深夜吉時，入殮的時候，四姊想到「父親的遺體原本放在客廳時，至少還可以看到父親的人。一想到父親從此以後就要放在這個棺木裡面蓋起來，就永遠看不到了（S4-42，43）」，這讓四姊又更傷心了。二姊的二兒子躲在客廳嚎啕大哭：「再也看不到阿公了，我只有這個阿公阿！」此刻已然不像二十來歲的成人，反像是無助的小男孩。母親看到外孫如此悲傷，也紅了眼眶。小妹則和兩個外甥女默唸心經，希望父親在安詳的神識下，睡進他的大厝。

2. 家屬被迫接受親人死亡的事實

大殮前一刻，母親再次提到父親身軟如綿，大姊突然說：「爸爸也許還沒死！」大姊這樣一說，四姊擔心：「萬一爸爸還沒有死，大家這樣把他放在棺木裡，讓他悶在裡面沒有空氣，他會不會這樣真的走了？（S4-48）」「可是父親的身體雖然摸起來軟軟的，我們摸他的時候，他臉部的表情沒有任何變化，不像在睡覺的樣子（S4-49）。」這讓四姊不得不去承認父親真的走了。

3. 入殮之後，咫尺千里

雖然父親已經往生三十六小時了，小妹感覺到自己多麼困難地、一步一步地接受父親死亡的事實。原先父親躺在「水床」上像是在睡覺；守靈的時候，她還是感覺得到父親的存在，好像他還是跟大家在一起。可是入殮之後就看不到父親的人了，只得更深一層地去接受這個現實。

三、喪親家屬與已逝親人間獨特的心理連結

(一) 家屬對亡者的愛戀與對遺體的恐懼

十二月二日傍晚，母親掀開父親身上的往生被，從父親手上拿出手尾錢，以便入殮前分給兒孫們。遺體此時完全地顯露出來，看到父親的手自然滑落，母親為之震驚，為何往生時間已久的丈夫，肌肉關節仍然柔軟？母親認真地碰觸、撫摸父親的全身，確認遺體在往生超過二十四小時之後，仍柔軟舒適；而非預期中的冰冷僵硬。此時，父親的面容莊嚴，像是睡著了一般。母親轉身以感動的神情和高昂的語調，告訴正在一旁為父親誦心經的小妹說：「你父親得道（昇天）了，」並要小妹試著摸摸遺體。未曾接觸過遺體的小妹，擔心冒犯到父親，也或許潛藏著一絲對遺體的害怕，僅撫觸父親已經戴上白手套的手。反觀母親撫觸父親遺體的神情動作是那般自然且充滿著感情；小妹心想這對老夫老妻一輩子鬥嘴賭氣，內心深處應是情深義重的。

(二) 家屬相信亡者得道昇天的心理慰藉

母親告知眾人她的發現，要大家來確認父親的遺體是否應屬得道昇天的跡象？母親說她過去為公婆和父母入殮時，遺體均冰冷如「柴板」（木板之意）僵硬，父親的遺體卻身軟如綿，一如「吃菜人」（出家人之意）往生之後所得到的福報。母親強調父親忠厚老實，即使吃虧也總是默默承受，感動地說父親這一生的勞苦和功德沒有白費，加上兒孫不眠不休為其助念，果然能幫父親往生西天。

(三) 生者與亡者的擬似互動關係

眾人半信半疑地進入廳堂撫觸遺體，從頭到腳，無一遺漏，此時，生者和死者的互動氣氛一片熱絡，心理距離也跟著拉近。人們同意母親所言為真，連向來自認為「鐵齒（台語，固執之意）」的二女婿都坦承岳父的遺體的確柔軟，不同於他大哥往生後遺體的冰冷僵硬。他們發現父親臉上原本明顯的老人斑居然消失了，臉色由枯黃變得白淨，就連皺紋也似被平撫過一般。父親遺體上種種不可思議的現象，引起眾人連連讚嘆，大家都說父親的樣貌像個白淨書生，而非鄉下的老農夫。母親則驕傲地說父親原本就很聰明，比讀書人更斯文。

四、家屬的悲悼調適

(一) 家屬想像亡者得道成仙

父親的死亡讓大哥很難過，然而他想這對父親未嘗不是一件好事，搞不好父親真的成佛成仙，過著比現在更好的生活。大哥聯想到父親的身材和鎮上媽祖廟裡瘦巴巴的十八羅漢很像，也許父親也是羅漢之一。這個想法支持他更誠心專一地誦阿彌陀經和心經，希望父親變成神仙 (B-41)。他說：「希望爸爸就算當神仙也不要當太辛苦的神仙，有錢也要懂得花，當個快樂的神仙；不要一直辛苦的工作，不要那麼想不開 (B-49)。」

(二) 家屬想像亡者靈魂永存

五姊之前的學校讀書會看一本「少年小樹之歌」，描寫印地安小孩，很小就接受父母的死亡，印地安人遵循大自然，認為死亡只是肉體的部分，靈魂會到另外一個星星；另外一個世界，對生死不會看得太重。她說：「印地安男孩那麼小就要接受父母死掉的事實，自己還都這麼大了，也要能夠接受爸爸回歸大自然 (S5-27)。」

(三) 家屬對亡者生命傳承的信念

大哥提到「捧斗」的時候，想到「還好香火有傳承下去」，有這樣的念頭出現，大孫捧斗，生命就是這樣傳承下去 (B-77)。「爸爸的遺傳因子永遠留下來 (B-79)。」更重要的是在成長的過程中，父親帶給他們精神上和靈性上的東西卻是長存的 (S6@B-80)。

第二部分：喪親家庭在傳統喪葬儀式中的哀悼經驗的整體詮釋和分析

一、程序和儀式協助家屬確認並接受親人死亡的事實

親人死亡不僅是一個客觀事件；隨著親人的死亡，失落以劇烈或緩和的形式，在喪親家屬的認知、心理和靈性層面上陸續發生著。所有的喪葬儀式和程序，都是不斷地宣告死亡事件的發生，死亡事實的確認。

(一) 死亡的事實在醫療與行政程序中被宣告和確認

從洪公斷氣那一刻，醫護人員宣告死亡時間開始，死亡開始衝擊著喪親家屬；此外，家屬到醫院申請死亡證明書，到戶政事務所辦理除戶，死亡在程序中不斷被宣告和再次確認，使得喪親家屬在理智層面不得不接受親人死亡的事實。

(二) 儀式協助喪親家屬與亡者逐步的心理分離

喪葬儀式當中，為往生者穿上壽服，遺體擺放於客廳水床上，並披覆繡著佛號的往生被，則是在家屬的心理層次上，進一步為生者和死者做出區隔。而從「迎大厝」，即往生

者的棺木，到往生者的遺體入殮，家屬再也見不到死去的親人；從此陰陽兩隔，生死別離，只能待夢裡再相見。上述儀式不僅在家屬和往生體遺體上做出區隔，也同時協助家屬與往生者逐步的心理分離。

（三）法事協助喪親家屬與亡者靈性層面作出區隔

誦腳尾經做法事時，需先準備好往生者的神主牌位，以之引死者亡魂超渡，此儀式象徵著靈魂已經離開亡者的遺體，被引渡到象徵或器物（非人）中寓居，並被賦予了某種宗教上的靈氣與法力。此時，亡者靈性層次的往生，宣告已然發生。

二、家屬在喪葬儀式中的哀悼經驗

（一）儀式是哀悼過程的兩面刃

喪親家屬「從來沒有真正準備好」面對親人的死亡，此種複雜奧妙的心態反映在：家屬獲知親人往生的第一時間的反應，往往表現出極度震驚與不可置信的情緒狀態。由於家屬被要求即刻進入一連串繁瑣複雜，且具有急迫性的治喪程序與儀式過程中。家屬透過把精神能量轉移到治喪程序與儀式過程，緩衝了親人死亡所帶來的身心壓力，避免喪親家屬激烈的情緒反應與生活適應的崩潰。同時，喪親家屬在儀式之下的哀傷反應與情緒宣洩需要相當的自我節制，儀式成為家屬喪親哀悼過程的兩面刃，儀式抑制了自發性的哀悼，同時也緩和了情緒的激化和失控。

（二）儀式中的集體哀悼

儀式提供一個充分宣洩悲傷、淨化情緒的機會，因為哭泣在儀式當中獲得正當性，恰巧可以達成集體心理治療的效果。然而個人的情感表達則相對的，不是很被公開鼓勵，因此，家屬得控制並收斂顯露於外的情感。影響所及，喪親家屬常在儀式過程當中得到較充分的情緒宣洩機會之外，其他時間家屬忙於治喪事宜，沒有時間哀傷；即使感覺到哀傷，也多是默默流淚。

（三）儀式照顧到喪偶者的情緒需求

依孝道而言，如果在治喪過程中，母親需得親自出面處理喪葬事宜，是子孫的大不孝。治喪過程中，洪母指導子女們所有該遵守和意義的治喪步驟和細節，是洪家子女的精神支柱，但並不會直接投入第一線的治喪行動。其中最具體的是：所有法事活動，洪母均未置身其中。

三、死亡的強大動員與規定

(一) 宗族社區力量的動員與再連繫

面對親人死亡的第一時間，洪家家屬即刻放下正常的生活規律，而進入精神體力全面動員的非常時期，直到往生的親人出殯為止。喪葬過程讓喪親家屬們難得放下生活瑣事，專心地相處在一起；久未聯繫的宗族親人也陸續趕回老家憑弔亡者，回顧過往的點滴。從這個角度來看，死亡反而拉近了生者和亡者之間的心理距離，也同時拉近了家人之間的親密感。面對死亡的威脅，宗族社區力量的動員與再連繫，反而形成一股更大的凝聚力，更進一步反映了傳統華人的地緣性家族主義與倫理規範。

(二) 「死者為大」的觀念仍根深蒂固

無論是道教的陰曹地府之說，或是佛教的極樂世界或六道輪迴，多數中國人相信從往生到七七四十九天的時間是亡魂轉生或是到另一個世界的期間。「死者為大」的傳統觀念，讓喪親家屬把所有注意力和行動放在如何照顧死者往生後另種形式或生命的幸福和前途，無暇顧及自身複雜的情緒反應和需求。畢竟亡魂的前途是急迫的，而悲傷卻是長久的事情。結合了儒家的孝悌精神與佛道的生死觀，以及人們對亡魂既敬又畏的矛盾情感，更促成家屬們忙於誦經念佛、法事祭拜等諸多繁雜事物，一心一念為求亡魂的解脫或前途，以告慰死者。

四、傳統喪葬儀式中的文化療癒力量

(一) 在儀式中建置悲悼空間

所有家屬的助念誦經、法事、燒腳尾紙等，親友協助縫孝服與摺蓮花、元寶，以及助念器持續播放的「阿彌陀佛」佛號等，整體形構出一個悲傷療癒的空間，同時遠離了外在現實的時間與空間。

(二) 宗族社區的強大支持網絡

救護車送洪公返家那一刻起，洪家宗族社區男性成員自動成立治喪委員會，處理各項喪葬事宜；老太太和歐巴桑則負責縫製孝服、摺元寶和蓮花等。無論是和家屬討論治喪事宜或是空暇時的談心，宗族社區成員的參與，使家屬獲得實質照顧和心理支持，不致於陷入混亂與恐慌之中，而能專注於悲悼的情緒之中。

（三）喪葬文化的傳承與生成

老太太和歐巴桑們趕在洪公往生當天縫製孝服，以便家屬於法事期間穿戴。透過治喪過程，由經驗豐富的老太太指導並傳遞給較年輕的歐巴桑們，如此代代相傳的喪葬文化與傳統。家屬親友們在空暇時一邊摺蓮花和元寶，一邊聊天，該活動可以聯絡社區宗族成員與家屬的感情，緩和家屬在守靈期間對亡者遺體的恐懼和排斥，並有功德迴向與悼念之意。

五、生者與逝去親人關係的再連結與轉化

（一）生者與逝去親人關係的再連結與內化

治喪事宜與守靈活動本身即催化著生者與死者之間的心理連結，而洪家子女與母親、親友等在治喪與守靈的空暇時間，透過回憶、倒述與逝去親人過往相處經驗的點點滴滴，表達對已逝親人的思念、不捨等種種複雜的悲悼情緒。生者努力召喚逝去親人關係與互動經驗的再回返，當逝去親人在家屬回憶和反芻過程中，形象變得鮮活明晰時，反而有助於家屬在現實上真正接受親人已逝的事實。

（二）亡者在法事過程中轉化為靈界祖先

洪家子女和母親透過喪葬儀式中對傳統民間信仰的體驗，逐漸認同逝去親人。將透過腳尾經引亡魂與法事過程中，在道士、親友等助念與功德迴向之下，亡魂在七七四十九天之內將往生西方極樂世界成仙成佛，這對家屬是極大的心理慰藉。家屬在法事過程中傳達出一種超越肉體層面存在的靈性轉化經驗，他們咸相信亡者的靈魂永存，甚至具有庇佑家人的靈力，而此概念在逢年過節祭祖時，顯得更為明確。

六、華人家庭面對死亡的矛盾態度

（一）避談生死、恐懼死亡

洪家子女沒有人主動面對生死大事，直到父親往生，才不得不面對人生必有一死的事實。他們在父親往生的第一時間，充滿了不可置信、無法接受的情緒反應；認為死亡拿走父親的生命，更甚於接受父親臨終這天的自然來到。上述顯現了：家屬照顧瀕死病人的務實態度底下，隱藏了對死亡的恐懼和逃避；死亡仍被認為是對立於生命的黑暗面，而非生命走到盡頭的自然結果。

（二）對亡者遺體既愛又懼的矛盾心理

洪公死亡第一時間，洪母即囑咐子女們為父親穿戴壽衣，並覆蓋往生被，完成小斂禮。我們從中看到喪葬禮俗對往生者遺體的處理與照顧明快有序，但生死之間明顯的區

隔。小妹坦承其對父親遺體的恐懼，卻也同時看見母親充滿感情地撫觸父親遺體，顯現出喪親家屬對往生者遺體既愛又懼的矛盾心理。

肆、討論與建議

以下將針對上述研究結果，進一步討論之。最後說明本研究的限制，並針對未來研究方向提出建議：

一、討論

(一) 醫療處遇與臨終倫理

Shan 與 Elizabeth (2009) 認為一些醫療設施的使用並不在於處理疾病診斷、緩和生理症狀或延長生命，像心肺復甦術及維生器的使用被視為人道處遇，這些處遇是對病人與家屬的一種儀式性幫助。台灣傳統喪葬習俗中，將臨終者從寢室移往正廳，或從醫院留一口氣回家斷氣，謂之「拼廳」，也代表家屬將在最熟悉的地方體驗最悲痛的時刻（曹聖宏，2006）。這些措施並未擺脫死亡的事實，但在象徵上卻延緩了死亡宣告，維生或呼吸器的繼續使用，到家為止，為的是在形式上讓往生者『壽終正寢』，而喪親者能『隨侍在旁』，使往生者得福氣與喪親者盡孝道。上述正呼應上述所提到維生器等醫療處遇的儀式化及倫理考量，已非醫學考量；此即曹聖宏（2006）所提到的「臨終倫理」。此外，儀式不僅作為象徵或倫理的考量，對於哀傷的療癒有其具體功能，當某些重要的儀式（如入殮、骸骨的辨識與確認等）未能被經驗或缺乏時，可能導致喪親家屬哀悼的困難（鄧美玲，2000）。

(二) 西方喪親哀悼理論與本土經驗的相融性

多數西方學者將喪親的衝擊與調適分為：麻木與衝擊期、渴念與尋找期、解組與絕望期、重組回復期等四個階段（Bowlby, 1969; Murray, 1994; Sanders, 1989; Silverman, 1981）。亦即：剛遭受喪親衝擊的第一時間，家屬會出現否認和麻木等反應。然而，我們從文本中發現：外表看到的理智化與麻木感底下，其實是家屬的百感交集，不知道應該如何表達，也沒有時間和機會表達。如大姊說：「爸爸剛死的時候，也不懂得要哭，媽媽馬上叫我們去買壽衣、清理客廳，根本忙得沒有時間哭（S1-13, 14, 35）。」而入殮之前，喪親家屬對亡父的「渴念與尋找」的反應則是明顯的：四姊說當她聽到大姊一句：『爸爸也許還沒死。』隨即擔心：「萬一爸爸還沒有死，大家這樣把他放在棺木裡，讓他悶在裡面沒有空氣，他會不會這樣真的走了（S4-48）？」另因本研究僅探討「從往生到入殮」階段，難以由文本資料分析中窺見家屬於「解組與絕望期」、「重組回復期」的經驗與現象。

就西方心理衛生概念而言，親人死亡代表重大的失落事件和危機狀態，本研究發現：傳統喪葬儀式中，繁瑣的治喪事宜緩和了家屬情感的痛苦和精神崩潰的可能性。生活事件壓力指數表中，喪偶壓力是所有生活事件壓力中最大的，被設定為 100 分；其餘生活事件諸如離婚 73 分、喪親 47 分、被解雇 47 分等 (Holmes & Mesuda, 1974)。從上述得知：喪偶者壓力最大，悲慟也最深；讓母親親自出面來進行治喪事宜，情何以堪？喪偶的悲慟需要被子女所體諒和支持，本土的傳統喪葬儀式的確考量到喪偶者的情緒衝擊，給予喪偶者較大的空間展現其情緒需求。如：「母親時而癱坐，閉目沈思；時而向親戚鄰居述說父親從住院到往生的過程。母親不厭其煩地一說再說，當她極力壓抑悲傷時，語調卻不自覺高昂激動起來。」

從本研究案例中得知，本土傳統喪葬儀式所具有的悲傷哀悼功能包括了：喪葬儀式協助家屬確認並接受親人死亡的事實，包括儀式協助喪親家屬與亡者逐步的心理分離；法事協助喪親家屬與亡者靈性層面作出區隔。傳統喪葬儀式形構成悲傷療癒的空間，哭泣在儀式當中獲得正當性，恰可達成喪親家屬集體悲悼情緒宣洩的效果等。上述研究結果與 Parachin 針對西方社會喪葬儀式所具備悲傷療癒功能的看法相距不遠；Parachin 認為西方喪葬儀式的悲傷哀悼功能包括了：引導悲傷調適的序幕，建置悲傷時空以釋放悲傷情緒，藉由公開化儀式呈現健康的悲傷；確認逝者死亡的事實，以克服「否認死亡」的心理（引自林綺雲，2009）。顯示東、西方社會的歷史文化發展雖不相同，然而在東、西方不同的喪葬儀式中，均反映出對於喪親者的悲慟之情的深度關懷與同理心。

（三）喪葬儀式是家屬哀悼過程的雙面刃

喪親家屬在治喪的忙亂過程中，經常是盲目而無所依循的，融合台灣傳統民間信仰的喪葬儀式，其中佛教信仰要求喪家不要號哭，例如五姊說：「很想大哭一場，可是佛家又說不可以哭，怕亡魂捨不得離開陽世 (S5-22)。」「媽媽可能也很想哭，這種想哭又不能哭的感覺，比放聲大哭還要難過 (S5-23)。」道教色彩濃厚的儀式與法事，又往往要求家屬要大聲號哭，例如：嫂嫂被告知「早晚祭拜公公時，要記得哭出聲音來，哭大聲一點。」「兒孫們被告知：待會兒需跪下來迎接亡(祖)父的大厝，且必須哭出聲音來。」「其實無須長輩叮嚀，兒孫們看到棺木頓時放聲大哭，」上述顯現出喪親家屬在喪葬儀式中哀悼經驗的矛盾與兩面性，儀式抑制了家屬個別的悲悼情緒，但也催化了集體悲悼情緒的宣洩。儀式成為家屬哀悼過程的兩面刃，既是助力，也是阻力；關於此點，國內災難殤逝研究者王純娟 (2006a) 曾特別為文探討之。郭于華 (1994) 則提到：儀式化使得到了該哭的關頭，一起嚎啕，大放悲聲，真悲、假悲摻混難辨，成了應該與不得不的儀式演出，也必須如

此，才能合乎社會對「孝」的精神與「禮」的要求。俚語說：「女兒哭肚腸，媳婦哭禮數」多少點出了喪葬儀式當中某些表演的成分和性質。

（四）文化與宗教療癒的力量，承載了喪親之慟

台灣傳統喪葬儀式主要受到儒釋道思想所形成的文化背景與宗教信仰的影響，研究結果也顯示傳統文化價值與宗教信仰的力量，承載了洪家子女的喪親之慟。柯慧蓮（2001）提到喪親家屬因為哀傷親人的死亡，不願從此與之分別，故以繁複細密的儀式來表達對死者的仁義之情，所謂「事死如生」，對亡故的親人仍始終如一地盡孝。本文中的洪家喪葬儀式多數為超渡法事或是佛號佛經助念的功德迴向，想像父親可以往生西方極樂世界，成仙成佛，對洪家子女而言，是非常重要的靈性撫慰與對痛苦的昇華。而婆婆媽媽們為洪家縫製孝服的活動，雖說是台灣民間鄉土的喪葬禮俗，其所依循的五服制度卻也傳承了《儀禮·喪服》篇中傳統儒家孝道的倫理觀與文化底蘊；此外，喪服制度具有反映親戚關係、朋友交情的社會功能（許進雄，1995）。家屬親友們在空暇時一邊摺蓮花和元寶，一邊聊天，並非過去以來的儒家喪葬傳統，而是近年來由佛教思想所衍生出來的一種文化演繹與創造活動。

謝雯嬋（2004）提到佛號助念等有助於家屬將「親人死亡」的悲傷轉換為「死去親人即將往生到一個很美好地方」的心像支持，助念行為有助於家屬獲得安慰，並能調適悲傷，進而使喪親家屬轉化其悲傷經驗。許敏桃等學者（2005）則認為：佛號助念與誦經等「為逝者做些事」的活動，有助於家屬將私領域的悲傷，轉化為公眾活動的出口，這些象徵性的宗教活動是華人有別於西方文化哀悼策略之一。綜合本研究結果之討論與上述學者看法，研究者認為：台灣傳統喪葬儀式在中國儒家思想與東方佛釋道信仰的薰陶之下，為喪親家屬形構出一種獨特的悲傷哀悼空間與氛圍；它同時是一種具有文化療癒作用的過渡空間，此其與基督教文明薰陶之下西方喪葬儀式與內涵的不同之處。

（五）喪親兒童哀悼的困難

關於喪親兒童哀悼經驗的困難，是一值得探究的議題。一如文本所提：「兩個年幼的內孫難以瞭解儀式的意義，反而覺得這個過程像遊戲一樣，仍是嘻笑玩樂，結果當然挨了他們父親一頓罵。」。「童稚之心，未知生死事大，天真燦爛的笑容，對照成年子女的深沈哀慟，令人不勝唏噓。」Menke（2002）認為兒童的哀傷及對於死亡的了解與反應，跟他們的年齡及認知能力有關，孩子們會以自己的觀點去解釋對於死亡的想像（Nancy, 2002），這個年齡階段的孩子無法像成人一樣，用成熟、社會化的語彙表達哀傷，然而，他們只是以不同的方式進行哀悼（Wezeman, Fournier, & Wezeman, 2003; Worden, 2009）。確認孩子

的聲音有被聽到，對孩子的悲悼調適會比較好的；然而，成人處在自己的哀悼經驗中時，通常無暇顧及小孩們的感受，或是聆聽孩子們的需要（Nagy, 1999）。孩子所受到的衝擊與失落若無法得到處理，有可能造成其日後生活適應上的影響與困難（林威利，2011）。此外，東西方社會文化普遍存在的迷思，則常阻礙兒童對死亡的認知與理解，包括成人不相信兒童有能力了解死亡的本質，常告訴兒童死亡是「睡覺」、「到很遠的地方去旅行」、「到天上當神仙」等（李閏華，1998）；而間接象徵死亡的語言，如以「過去」或「離開」來代表死亡之意，兒童反而無法認知死亡的真正意涵（Irizarry, 1992）。許多成人擔心兒童對死亡有所恐懼與排斥，或是想要保護孩子免於痛苦，而不讓兒童參與死亡歷程，如此反而增加了兒童哀悼的困難性（Monroe, 1993）。

（六）華人社會對處理死亡議題的困難

華人社會通常避談生死，其實每一次的喪葬經驗都是一次死亡教育，如洪家子女們發現：「自己平常根本沒有好好面對死亡，過去也許看到親戚、鄰居或同事的死亡，但感覺總是隔了一層，沒有如此的切膚之痛。」「直到這一刻才知道原來面對自己父親的死亡，衝擊竟然這麼強烈，悲傷竟是如此難以承受。」四姊說：「一碰到了別人家的喪事，就覺得怕怕的，很不願意碰到那種事。」然而，一旦死亡降臨家門，反而發現死亡不足畏懼：如洪公入殮時，四姊「靠在爸爸的棺木旁邊感覺很自然，不會有那種排斥的心理；也不會怕。」郭于華（1994）提到對往生者遺體的處理明快有序，但生死之間明顯的區隔，的確夾帶著對往生者的愛戀和對屍體的排斥恐懼，如此矛盾的心情符合道教傳統之下矛盾的生死觀。然而，親人的死亡是如此逼近自身的主體經驗，想要逃避，但又難以抗拒，治喪事宜促使家屬放下日常生活，專注面對生命的有限和無常，重新思考自身的核心價值和信念。對死亡的覺察和省思，也帶給家屬新的生命意義的開展（林于清，2005）。

（七）結論

本研究結果肯定台灣傳統喪葬儀式蘊含了文化療癒內涵與悲悼功能。從本案例分析中顯示：台灣傳統喪葬儀式的文化設計與主要內涵是為了協助家屬在面臨喪親的身、心、靈衝擊之下，能夠儘快確認並接受親人死亡的事實；傳統喪葬儀式雖抑制了喪親家屬個別性的悲傷情緒，但也催化了家屬集體悲悼情緒的宣洩；傳統喪葬儀式建置了悲悼療癒的空間；治喪事宜則使家屬獲得親友的實質照顧與心理支持；儀式中的宗教療癒力量協助家屬經歷其與逝去親人關係的轉化與再連結；最後則反映出華人家庭避談生死、恐懼死亡的態度。

（八）研究限制與建議

本喪親研究僅以往生到入殮為例，入殮之後還有許多繼續進行的喪葬儀式無法在本研

究中一併予以探討與分析比較，例如：頭七、二七、家祭、公祭，以及告別式與出殯等，因此無法呈現出喪親家屬在的傳統喪葬儀式中，完整的哀悼歷程與經驗。雖然多數西方學者將喪親的衝擊與調適分為：麻木與衝擊期、渴念與尋找期、解組與絕望期、重組回復期等四個階段（Bowlby, 1969; Murray, 1994; Sanders, 1989; Silverman, 1981）。本研究聚焦於家屬剛遭逢喪親之慟的前三十六小時，家屬悲悼反應與歷程多數仍停留在麻木與衝擊期，以及渴念與尋找期，而較難由文本資料分析中窺見家屬於「解組與絕望期」、「重組回復期」的經驗與現象，此乃本研究限制之一。

持平來說，傳統喪葬儀式中亦存在一些不合時宜之處。本研究結果傾向於肯定傳統喪葬儀式中積極正向的悲悼療癒功能，此乃本研究案例中喪親家屬與亡（祖）父情感連結相當真誠深刻，宗族社區親友之間的人情緊密之故。同時，本研究喪家在喪儀過程中禮數適中，並未出現「孝女白琴」、「五子哭墓」、「電子琴花車」等傳統喪葬儀式流變之後，引人詬病的一些陋習。但也因此無法針對傳統喪葬儀式中的不合時宜之處進行討論，此乃本研究限制之二。

為了克服上述研究限制，本研究建議未來可針對喪親家屬在完整的喪葬儀式與過程進行探究，研究者認為：運用回溯訪談的質性研究方法，應不難做到完整喪葬儀式與歷程的訪談，以及做到研究對象（喪親家庭與家屬）數量的擴充。

當代喪葬儀式多數由專業化和商業化的生命禮儀公司來主導進行。既然這是無法再回頭的歷史軌跡，未來研究仍可探討喪親家屬在生命禮儀公司主導進行的喪葬儀式中的哀悼經驗內涵，檢視其對喪親家屬哀悼過程的助益與妨礙。本研究最後建議：未來研究可進一步比較傳統與現代喪葬儀式，喪親家屬哀悼經驗與內涵的轉變與不同之處，藉以提示出專業助人工作者提供喪親家屬悲傷輔導時的工作方向與內涵。

參考文獻

- 王純娟 (2006a)。哀傷或不哀傷？當西方的哀傷治療遇上台灣的宗教信仰與民俗。《生死學研究》，3，93-131。
- 王純娟 (2006b)。一位喪兒父親的蛻變。《中華輔導學報》，20，1-49。
- 王純娟 (2007)。由反思到洞察之路：哀傷研究者的啟發。《中華輔導學報》，22，71-117。
- 白可明 (2010)。現代化殯葬之發展趨勢－以龍巖人本經營模式為例。佛光大學生命與宗教學研究所碩士論文，未出版，宜蘭。

- 李佩蓉(2001)。喪親親少年之哀悼歷程—以 921 地震的個案為例。中原大學心理學研究所碩士論文，未出版，桃園。
- 李閏華(1998)。臨終關懷中之兒童與青少年喪親者之輔導概念。應用倫理通訊，8，35-42。
- 邱泯科(2006)。落葉歸根？壽終就寢？— 1971-2000 年台灣地區死亡場地變動狀況與影響因素。政治大學社會學報，38，25-55。
- 余光弘(1985)。A. Van Gennep 生命禮儀理論的重新評價。中央研究院民族學研究所集刊，60，229-257。
- 余德慧、余安邦、李維倫(2010)。人文臨床學的探究。哲學與文化，37(1)，63-84。
- 林子清(2005)。成年喪親者的悲傷復原經驗之研究。國立嘉義大學家庭教育研究所碩士論文，未出版，嘉義。
- 林威利(2011)。談喪親兒童的哀傷處理。諮商與輔導，304，53-55。
- 林娟芬(1999)。認識死亡、失落與悲傷。神學與教會，25(1)，36-82。
- 林書如(2008)。兒童期喪親青少年哀傷經驗之研究。國立屏東教育大學教育心理與輔導研究所碩士論文，未出版，屏東。
- 林清泉(2004)。喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例。佛光人文社會學院生命學研究所碩士論文，未出版，宜蘭。
- 林綺雲(2009)。生死諮商的社會與文化基礎。諮商與輔導，282，52-57。
- 官玉環(2003)。喪親大學生的失落與悲傷在諮商歷程中之轉變。國立屏東教育大學教育心理與輔導研究所碩士論文，未出版，屏東。
- 吳佳珍(2008)。喪親者與已逝親人連結經驗之研究。南華大學生死學研究所碩士論文，未出版，嘉義。
- 柯慧蓮(2001)。今本《禮記》中有關喪服制度的篇章與《儀禮·喪服篇》之關係。國立中央大學中國文學研究所碩士論文，未出版，桃園。
- 郭于華(1994)。死的困惑與生的執著。台北：洪葉。
- 許瑛珩、許鶯珠(2007)。媳婦在喪葬禮俗中的角色與心路歷程—從台灣本土的儀式出發。生死學研究，5，99-161。
- 許進雄(1995)。中國古代社會。台北：臺灣商務印書館。
- 許敏桃、余德慧、李維倫(2005)。哀悼傷逝的文化模式：由連結到療癒。本土心理學研究，24，49-84。
- 高凌濤、蔡錦濤譯(2004)。死亡文化史：用插圖詮釋 1300 年以來死亡文化的歷史。北京：中國人民大學。M. Vovelle. (1983).

- 陳伯璋 (1990)。教育研究方法的新取向—質的研究方法 (增訂版)。台北：南宏。
- 曹聖宏 (2006)。喪葬禮俗中「拼廳」之臨終倫理探討—以從醫院回家斷氣為例。《哲學與文化》，33(4)，57-68。
- 黃慧涵 (1992)。青年學生對父母過世的哀傷反應、調適行為與家庭關係之研究。國立彰化師大輔導研究所碩士論文，未出版，彰化。
- 黃鳳英 (1998)。喪親家屬之悲傷與悲傷輔導。《安寧療護》，10，69-83。
- 張玉美 (2002)。催眠療法對女性喪親者悲傷反應改變效果之研究。南華大學生死學研究所碩士論文，未出版，嘉義。
- 張達人、黃梅羹、那姍姍、陳良娟、鄧世雄 (1998)。喪親者之團體心理治療——一位傷慟者領悟歷程。《中華心理衛生學刊》，11(3)，69-80。
- 傅偉動 (1993)。死亡的尊嚴與生命的尊嚴。台北：正中。
- 蔡佩真 (2007)。宗教信仰與喪親者的悲傷療癒。《安寧療護》，12(4)，385-394。
- 蔡麗芳 (2001)。喪親兒童諮商中悲傷經驗改變歷程之研究。國立彰化師大輔導與諮商研究所博士論文，未出版，彰化。
- 劉仲冬 (1996)。民族誌研究法及實例。載於胡幼慧主編，質性研究—理論、方法及本土女性研究實例 (173-193 頁)。台北：巨流。
- 鄧美玲 (2000)。遠離悲傷。台北：三品國際。
- 鄭瑞隆 (2000)。符號互動論及其在教育研究上的應用，載於中正大學教育研究所 (主編)，質的研究方法 (265-306 頁)。高雄：麗文。
- 謝坤欣 (2004)。神聖與世俗：從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展。世新大學社會發展研究所碩士論文，未出版，台北。
- 謝雯嬋 (2004)。佛教助念對喪親者悲傷療癒影響之探討。南華大學生死學研究所碩士論文，未出版，嘉義。
- 鐘美芳 (2009)。台灣道教喪葬文化儀式與悲傷治療之探討。《台灣心理諮商季刊》，1(2)，10-21。
- Aiken, L. R. (1991). *Dying, death, and bereavement* (2nd ed.). Boston, MA: Allyn and Bacon.
- Atkinson, P. (1988). Ethnomethodology: A critical review. *Annual Review of Sociology*, 14, 441-465.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss*. New York, NY: Basic Books Inc.
- Castle, J. & Phillips, W. L. (2003). Grief rituals: Aspects that facilitate adjustment to bereavement. *Journal of Loss & Trauma*, 8(1), 41-71.
- Chan, C. L.W., & Palley, H. A. (2005). The use of traditional Chinese culture and values in social work health care related interventions in Hong Kong. *Health & Social Work*, 30(1), 76-79.

- Corr, C. A., Nabe, C. M., & Corr, D. M. (2003). *Death and dying, life and living* (4th ed.). Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning.
- Creswell, J. W. (1998). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Fetterman, D. M. (1998). *Ethnography: Step by step* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Giblin, P., & Hug, A. (2006). The psychology of funeral rituals. *Liturgiy*, 21(1), 11-19.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (1983). *Ethnography: Principles in practice*. New York, NY: Routledge.
- Holmes, T. H., & Mesuda, M. (1974). Life changes and illness susceptibility. In B. S. Dohrenwend & B. P. Dohrenwend (Eds.), *Stressful life events their nature and effects* (pp.45-72). New York, NY: Wiley.
- Humphrey, G. M., & Zimpfer, D. G. (1996). *Counselling for grief and bereavement*. London: Sage
- Hunter, J. (2008). Bereavement an incomplete rite of passage. *Journal of Death & Dying*, 56(2), 153-173.
- Irizarry, C. (1992). Spirituality and child: A grandparent's death. *Journal of Psychosocial Oncology*, 10(2), 39-58.
- Kessler, B. G. (1987). Bereavement and personal growth. *Journal of Humanistic Psychology*, 27(2), 228-247.
- Menke, E. M. (2002). Handling children's grief at the first anniversary. *Journal of Pediatric Health Care*, 16, 267-271.
- Marshall, R., & Sutherland, P. (2008). The social relations of bereavement in the Caribbean. *Journal of Death & Dying*, 57(1), 21-34.
- Monroe, B. (1993). *Bereavement: Private grief and collective responsibility*. UK: Open University.
- Murray, C. I. (1994). Death, dying, and bereavement. In McKenry, P. C. & Price, S. J. (Eds.), *Families and change-coping with stressful events*. London: Thousand Oaks Sage Publications.
- Nagy, J. (1999). The practice of working with bereaved children. In Barnard, P., Morland, I., & Nagy, J. (Eds.), *Children, bereavement and trauma: Nurturing resilience* (pp.13-20). London: Jessica Kingsley Publishers.
- Nancy, B. W. (2002). *Helping bereaved children: A handbook for practitioners*. New York, NY: Guilford.
- Orbach, A. (1999). *Life, psychotherapy and death*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Pike, K. L. (1967). *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior* (2nd ed.). The Hague, Paris: Mouton and Co.

- Romanoff, B. D., & Terenzio, M. (1998). Rituals and the grieving process. *Death Studies*, 22(8), 697-711.
- Sanders, C. M. (1989). *Grief: The mourning after dealing with adult bereavement*. New York, NY: John Wiley & Sons.
- Shan, M., & Elizabeth, P. (2009). Rituals, death and the moral practice of medical futility. *Nursing Ethics*, 16(3), 292-302.
- Silverman, P. R. (1981). *Helping women cope with grief*. Beverly Hills, CA: Sage Publication.
- Wezeman, P. V., Fournier, J. D., & Wezeman, K. R. (2003). *Guiding young teens through life's losses: Prayers, rituals and activities*. Mystic, CT: Bayard.
- Worden, J. W. (2009). *Grief counseling and grief therapy: A handbook for the mental health practitioner* (4th ed.). New York, NY: Springer Publishing Co.
- Wortmann, J. H., & Park, C. L. (2008). Religion and spirituality in adjustment following bereavement: An integrative review. *Death Studies*, 32(8), 703-736.

收件日期：100年9月15日

複審一日期：100年11月30日

複審二日期：101年2月6日

通過日期：101年3月7日

The Analysis of Mourning Experiences in Traditional Funeral Rituals: from Death to Encoffining Ceremony

Ya-Chin Hung

Chinese Culture University

The researcher applied the emic approach to examine social and cultural processes of traditional funeral rituals and mourning experiences of a family living in the central Taiwanese rural area. Ethnography was adopted in this research. Participant observation was the major method and semi-structured in-depth interviews were conducted. The result showed that traditional funeral rituals contain functions of mourning and cultural healing. The concrete connotations of these functions were addressed as follows: (1) these rituals and procedure help bereaved family confirm and accept the fact of death; (2) rituals suppress the family members' individual emotion and facilitate the expressing of collective emotions; (3) traditional funeral rituals establish a space for grief healing; (4) these rituals enable the bereaved family to obtain substantial care and psychological support from family relatives; (5) the bereaved family experiences the transition and reconnection of relationship with the dead family member; and (6) the bereaved family reflects the attitude of reluctance of discussing death and fear of death.

Keyword: bereaved families, ethnography, mourning, traditional funeral rituals