

台灣神學院
道學碩士論文

初探台灣民間信仰之喪葬禮俗中的喪服制度與
其社會功能對台灣基督長老教會的省思

指導教授：石素英

評閱教授：鄭仰恩

研 究 生：張軒愷

西元二〇一〇年六月

壹、緒論

一、研究動機

筆者依稀記得年幼時外祖母的告別禮拜，東部鄉下的禮拜堂中擠滿了人，其中約有三分之一強是母親這邊的親戚，每個人面容哀戚、悲傷。年幼的我仍不知所為何事，瞪著一雙大眼四處觀望，突然間如獲至寶般驚訝，這些親人身上都穿著用「草」做成的衣服，而且帽子上頭還有一些不同顏色的布片。頓時間伸手搔搔頭，原來自己身上也有穿著，樣式跟一些大人不同就算了，可是卻與一些年齡相仿的小朋友不同，心中充滿許多的疑惑。

隨著年紀漸長知道當年所穿著的是「喪服」，喪服中會有顏色以及形制上的差異與不同，其主因是著與死者之間的輩份不同所致。有趣的是在今日教會內部逐漸看不到在喪禮時穿著喪服的景況，取而代之的是深色或是素色的衣服，那「草」做的衣服不再出現，那不同顏色的布料也隨之消失殆盡。

正因如此激起吾人的好奇，想探究喪服制度的形成原因以及其功能到底為何？喪服在整個喪禮中是否具有特殊的意義？除此之外，吾人更進一步的想瞭解，這套通行於民間的喪服制度的特殊意義與功能，是值得長老教會關注與思考的？上述這些因素，皆引起吾人欲深入探究的興趣。

二、問題意識

台灣地區的主流宗教自古以來一直是民間信仰，¹在這個信仰體系中的喪禮習俗²更是表現出其多元且豐富的文化³內涵，因而吸引許多研究者之目光。許多

¹ 郭文般，〈台灣的宗教與社會〉，《台灣社會》（王振寰主編，台北：巨流，2002），63。

² 習俗（custom）指的是一個社區或社會中既定的行為模式。習俗一詞在日常用法中，指的是規矩化的社會活動，或者公認的行為準則，它們是約定俗成的，並使一個文化群體區別於別的群體。戴維·賈里、朱莉亞·賈里，周業謙、周金淦譯，《社會學辭典》（HarperCollins Dictionary of Sociology）（周業謙、周金淦譯，台北：貓頭鷹，1998），164。

³ 文化（culture）指的是人類創造和使用的器物與象徵。文化可以被認為是構成整個社會的「生

研究資料發現，這套繁雜的喪葬禮俗中有個非常縝密且精細的喪服制度。這些儀式制度可以說是一個民族或社群從生活中累積的智慧，都是人們所走過的軌跡。⁴而且喪葬禮俗中的許多制度具有很強的抗變性，因為這是千百年來一直流傳下來，至今歷久不衰。⁵

雖然喪禮儀式可說是先人智慧的結晶，在今日許多人卻認為這些儀式制度是繁文縟節，不值得一談。但楊國柱指出：

「任何傳統習俗與儀式的背後實際上都有其操作心理與文化因素，不是隨便帶一頂『喪風敗俗』的高帽子，就能把對方趕盡殺絕。」⁶

也就是說許多喪葬禮俗中許多的制度，其存在對於整體社會而言是具有其「功能」(function)。

何謂「功能」，意思就是「有用」的活動。也就是說社會有某種需求，社會團體和組織才產生某一種特質或活動，社會團體或組織之存在就是爲了要滿足這個社會的某種需求。而社會整體正是由這些相互依賴之個體所組成的一個系統、一個體系(system)，⁷因此社會功能所強調的，是一個社會或社會制度中的每一個部分對於整體社會的影響，⁸因爲社會整體的運行狀態所呈現之走向，是趨向穩定與平衡，所以這種過程稱之爲動態均衡(dynamic equilibrium)。⁹因此就功能的思考基礎而言，強調整個社會若有某些的需要，社會團體中的成員會極力滿足這個需要，使得社會整體達到一個平衡、和諧狀態。故此，就社會功能這個意義而言，喪禮制度並非是個毫無意義的儀式，反而是個具有社會中具有特殊功能的制度，爲了維持社會的平衡以及繼續向前。

活方式」(way of life)，包括行爲舉止、服飾、語言禮儀、行爲規範和信仰系統。戴維·賈里、朱莉亞·賈里，《社會學辭典》，161。

⁴ 林慧珍，〈生命與死亡儀式〉，《生死學》，林綺雲主編（台北：洪葉文化，2000），246。

⁵ 林慧珍，〈生命與死亡儀式〉，221。

⁶ 楊國柱，〈台灣喪葬儀式的人文意義與發展方向〉，《民俗、殯葬與宗教專論》，楊國柱、鄭志明著（台北：韋伯，2003），408。

⁷ Jonathan H. Turner，《社會學：概念與應用》(Sociology: Concepts and Uses)（張君玫譯，台北：美商麥格羅·希爾國際股份有限公司，1996），29。

⁸ Donald Light, Jr.、Suzanne Keller，《社會學（精節本）》(Sociology, a Brief Edition)，（林義男譯，台北：美商麥格羅·希爾國際股份有限公司，1995），374。

⁹ Jonathan H. Turner，《社會學：概念與應用》，21。

於此，本文將探討在台灣地區民間信仰傳統之下喪葬禮俗中所使用的喪服制度，並且將重點至於喪服制度之沿革脈絡以及該制度所呈現的社會功能。徐福全則指出，喪服可分成廣義及狹義兩種，就其廣義而言，喪服至少應包含：親長初喪時服飾之臨時變化、為親喪各依親疏等級穿著用各種特殊布料製成的衣裳、服喪時間之長短、服喪內必須遵守之規矩與絕對不可觸犯之禁制；簡言之，廣義的喪服包含變服、喪期、喪制；狹義的喪服則專指為親喪各依親疏等級穿用的各種特殊布料製成的衣裳。¹⁰為了讓研究更具體且精確，所以選擇後者的喪服制度定義成為本文所欲深入探討之「喪服制度」的定義，因此本文欲探討的喪服制度，是專指舉行儀式時諸卑親身上所穿戴以麻或苧等布料製成的衣裳服制。¹¹而且這種喪服是只在舉行儀式時才穿，儀式以外不穿。¹²

而徐福全也指出台灣人的喪服制度大體淵源於《儀禮》、《禮記》，但習慣上不稱喪服而稱「孝服」，此係因為傳統上儒家之喪服固以報恩教孝為目標，但它亦兼具表示哀淒之功能。由於尊長不為卑親服喪，喪服成為只是卑親為尊親表示孝心的一種制度，因此台灣地區便稱喪服為「孝服」。¹³故此，在本文的論述過程中，「喪服」與「孝服」所指涉之意義是完全相同的。

對於喪服研究的意義性，林素英指出：

「探討喪服制度並非是一味的懷舊，也絕對不在於開時代的倒車，而是希望經過深刻的討論，能使現代人不再有意排斥這一套設計精密、意義深遠的制度，而且還能因為深入體會古人刻意發展的家族倫理、注重社會整體價值的苦心，因為任何一項制度的訂立，都必然有它存在的社會背景，代表一定程度的文化意義；對於一套影響後世深遠的喪服制度，它的背後當然就更具有豐厚而深刻的文化意義。」¹⁴

因此這套在台灣這片土地上行之有年的喪服制度，就功能的角度而言，勢必

¹⁰ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節之研究》（台北：作者自行編印，1999），26。

¹¹ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節之研究》，27。

¹² 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節之研究》，45。

¹³ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節之研究》，27。

¹⁴ 林素英，《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》（台北：文津，2000），4。

有許多豐富內涵值得深入探究。

此外，這套喪服制度所呈現的社會功能，正是反映出台灣地區的民眾在喪禮期間的某些需要以及社群的回應，因此長老教會對於該制度所呈現的功能與意義，亦必須有所回應。

三、研究方法

為達到本研究所欲探討的主旨，本文主要是採用文獻分析的研究進路，即為蒐集與研究主題相關之文獻資料與檔案資料，進行閱讀判斷摘錄出與研究主題相關的資料，並且根據欲探詢之議題進行資料的歸納與分析，而將本文所欲探究的主題具體勾勒。

因此為了配合研究取向的需要，本文之資料蒐集將分成兩個向度來進行。首先是有關台灣民間信仰喪葬禮俗中的喪服制度的部分，本文將收集與整理台灣民間信仰中有關喪葬禮俗的相關文獻，藉此彙整其中與喪服制度相關的資料，並且藉由歸納與分析的方式，勾勒台灣民間信仰中喪葬禮俗的流程，以及界定出喪服制度在喪葬禮俗中的定位，並且系統性的分析喪服制度的服儀與其樣式，以及從功能性的角度來建構喪服制度的社會性功能。

其次是有關台灣基督長老教會（後將簡稱為長老教會）喪服制度的部分，本文將蒐集長老教會內部正式之團體組織，對於喪服制度之議題公開發表的聲名或相關論述，以及長老教會下轄之神學院所發行的神學論集與學位論文，或是探討長老教會喪葬禮俗與喪服制度相關的專文資料。但因為相關議題的文獻資料較缺乏，¹⁵因此這個部分的資料則須藉助訪談資料來補齊。有關訪談對向的選取，將透過關係找尋幾位長老教會內部年資較深且有很長牧會經驗（至少超過二十年）

¹⁵ 筆者在搜尋長老教會內部相關的資料時發現，長老教會對於台灣民間信仰的喪葬禮俗之探討可謂少之又少，僅有董芳苑所著「傳統喪俗之正視」一文有所提及〔參閱董芳苑，〈傳統喪俗之正視〉，《教會婚喪喜慶實務手冊》，陳道雄、詹德福、林柏壽、周主雄、朱志珍、陳世揚編輯（新竹：台灣基督長老教會新竹中會總務部，2002），22~43。〕此外就沒有其他探討該主題之專文。

的牧者，而且這些牧者皆須牧養過鄉下地區以及都市地區的長老教會。藉由歸納與分析這些所蒐集到的資料，勾勒長老教會對於台灣民間信仰之喪葬禮俗中喪服制度的態度，並且透過分析與歸納喪服制度的社會功能，思考長老教會的回應。

貳、台灣民間信仰中的喪葬禮俗

本文的主旨欲探詢「台灣民間信仰之喪葬禮俗中的喪服制度」，因此首要工作即為界定何為台灣民間信仰，並且在台灣民間信仰中將喪葬禮俗的範疇與儀式流程做清楚的定位，才能使所欲探討的「喪服制度」更加明顯且具體的展現。

一、何謂「台灣民間信仰」

楊慶堃 (C.K. Yang) 將宗教區分為制度性宗教 (institutional religion) 與擴散性宗教 (diffused religious)。制度性宗教有三條件，即 (一) 有一套獨立的神學或解釋宇宙和人類事物的宇宙觀；(二) 一種包括象徵符號 (神、靈及祂們的形象) 和儀式的獨立崇拜形式；(三) 一個獨立的人事組織來促進對神學觀點和崇拜的解釋。也就是說制度性宗教具有一個單獨的概念、儀式和結構的一獨立的社會制度；至於擴散性宗教，它的神學、儀式與人事和世俗的社會制度有著緊密而不可分的關係，也就是說該信仰體系中的元素是擴散到幾乎所有的世俗社會制度內，它本身可以說並不是獨立存在的。¹⁶而台灣民間信仰則屬後者，因為與其他制度性宗教 (例如：佛教、基督教) 相比，台灣民間信仰沒有明確且具體的教義與經典，也沒有一套完整且嚴謹的崇拜儀式，更沒有傳揚教義的專職神職人員，¹⁷因此台灣民間信仰是屬於擴散性宗教的典型。¹⁸

¹⁶ C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley, CA: University of California Press. 引自瞿海源，〈宗教〉，《社會學與台灣社會》，王振寰、瞿海源主編 (台北：远流，2002 增定版)，361。

¹⁷ 瞿海源，〈宗教〉，《社會學與台灣社會》，王振寰、瞿海源主編 (台北：远流，2002 增定版)，361。因為台灣民間信仰的教義、崇拜儀式、神職人員等，皆擴散於一般社會與習俗之中。

¹⁸ 「台灣民間信仰是宗教」這個命題在學界是普遍被接受的，例如瞿海源在〈宗教〉一文中，將民間信仰視為一個宗教，進而討論其特質與發展。〔參閱瞿海源，〈宗教〉，《社會學與台灣社會》，371。〕而郭文般在〈台灣的宗教與社會〉一文中，將台灣民間信仰與基督教、佛教、基督教、道教等一同歸入「宗教」的範疇。〔郭文般，〈台灣的宗教與社會〉，《台灣社會》，62。〕鄭志明亦指出，會將之命名為「信仰」是因為它具有宗教觀念、宗教體驗、宗教行為，只是在宗教組之上相較於其他宗教而言是比較鬆散的，但事實上它確有著自己凝聚的形式，因此不能將台灣民間信仰排除在「宗教」的範疇之外，也就是說台灣民間信仰確實是個宗教。參閱鄭志明，《台灣傳統信仰的宗教詮釋》(台北：大元書局，2005)，26~27。

李亦園指出，台灣民間信仰是散佈於民間、又其宗教儀式及地方性活動，都和整個社群的日常生活有著密不可分的關係。¹⁹因為「民間信仰」又稱「通俗信仰」或「常民信仰」，指涉的是一般民間基層群眾的信仰體系。²⁰所以「台灣民間信仰」即為流傳在台灣這個地區，大部分之人民所信奉的宗教信仰體系。²¹

因此，台灣民間信仰是個散佈於台灣民間的宗教信仰體系，且是個鬆散且缺乏系統性架構信仰價值體系。其信仰與儀式行為，則表現於這個區域人民日常生活面的不同面向上。²²且這個信仰體系是台灣地區的人民，將經年累月的生活智慧並且揉合了「儒教」、「道教」、「佛教」等傳統主流宗教思想，在他們日常生活中展現的信仰體系。²³

二、台灣民間信仰的喪葬禮俗之流程²⁴

台灣民間信仰的喪葬禮俗，是一套以台灣地區普遍民眾的宗教信仰體系為藍本所構築的一套喪葬禮俗。²⁵而正如前述，楊慶堃、李亦園等學者指出，台灣民間信仰是屬於擴散性宗教，是一個沒有經典、教義、完整且固定的崇拜儀式，也沒有傳揚教義的專職神職人員。因此在其喪葬禮俗之儀式程序上，沒有宗教典籍具體記載，也沒有專業的神職人員來帶領與指導，所以沒有一個固定且統一個流程。且民間信仰是個散佈在民間基層與當地居民生活密切相關的信仰體系，相關之事的獲得，非經過固然不知，即使經過了，也未必能窺其堂奧，所以有關喪葬

¹⁹ 李亦園，〈民間宗教儀式之檢討：討論的架構與重點〉，《中國民族學通訊》，第 23 期（民國 74 年 6 月），1~2。

²⁰ 董芳苑，《台灣民間宗教信仰》（台北：長青文化，1984 增定版），139。

²¹ 董芳苑，《探討台灣民間信仰》（台北：常民文化，1996），52。

²² 李亦園，〈台灣民間信仰發展的趨勢〉，《「民俗信仰與社會」研討會論文集》（台中：東海大學，1982），89~101。

²³ 董芳苑，《探討台灣民間信仰》，52~53。

²⁴ 雖然本文的重點放在台灣民間信仰之喪葬禮俗中的喪服制度，且在前文中已經明確的界定本文欲探討的喪服制度是狹義的喪服制度，即為在喪禮儀式中所穿著的服飾。但為了讓欲探討的主題更加清楚，所以將台灣民間信仰的喪禮流程做初步的描述，而喪服則是在這流程中舉行一些儀式時所穿著的服飾。

²⁵ 「禮俗」(ritual-customs) 是一種文化現象，因為「禮」(rituals) 乃是指社會行為的規範。「俗」(customs) 就是民間的生活習慣，所以「禮俗」係民間的禮儀習俗。而喪葬禮俗即為與喪葬相關的禮儀習俗。參閱董芳苑，《探討台灣民間信仰》，216。

禮儀的過程，並非是一般人皆能知而行之。因此莊英章指出，整個喪禮的實際運作，經常是集合眾人之力而完成。²⁶因此喪葬禮俗之流程，呈現的是多元且豐富的體系。

幸運的是藉由許多學者的努力，已將台灣民間信仰的喪葬禮俗之流程中豐富且多元的資料紀錄起來，但因為喪禮制度的多元性與豐富性，使得不同資料在呈現時會有些許的差異。故此，本文在這個部分探究有關台灣民間信仰的喪葬禮俗之流程，主要依循內政部所發行《禮儀民俗論述專輯－喪葬禮儀篇》一書中有關喪葬禮俗的流程，²⁷並且參照台灣學者徐福全、²⁸江慶林、²⁹董芳苑³⁰與台灣民俗專家黃文博³¹以及日本學者鈴木清一郎³²等著作文獻，將龐雜的喪葬禮俗流程彙整後約略描述如下：

家中有人過世前，在一個彌留的狀態時，俗稱「毋知人」時，被視為將要走向人生終點的前奏，因此在處理後事的過程中，大致可以分成四個階段。

(一)、治喪：

這個階段是從彌留「摒廳」到斷氣「做諱爽」。

1、摒廳：

通常人在即將過世之前會處於一段彌留的狀態，因此就要「摒廳」或「搬鋪」，即將病危者從臥房搬至正廳，依習俗通常將男性置於左側即為正寢，女性在右側即為內寢。

在摒廳之前要把正廳內各種紅色之物，如門聯、門神等，要用報紙

²⁶ 莊英章計畫主持人，《從喪葬禮俗探討改造喪葬設施之道》（台北：行政院研究發展考核委員會，1990），35。

²⁷ 徐福全，〈宗教與喪禮〉，《禮儀民俗論述專輯－喪葬禮儀篇》，鍾福山主編（台北：內政部，1994），50～54。

²⁸ 徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節之研究》，31～510。

²⁹ 江慶林主編，《台灣地區現行喪葬禮俗研究報告》（台北：中華民國台灣史蹟中心，1983），9～65。

³⁰ 董芳苑，《信仰與習俗》（台南：人光，1995 增定版），188～199。

³¹ 黃文博，《台灣人的生死學》（台北：常民文化，2000），15～67。

³² 鈴木清一郎，《增定台灣舊慣習俗信仰》（馮作民譯，台北：眾文圖書，1989），290～346。

或白紙遮蓋，並且把神位和祖先神主牌即公媽全部遮蓋起來。

2、斷氣（死亡）：

親人斷氣時，以石頭為枕、用白布（水被）遮蓋全身。此時要取下死者手上的錢分送給家內的大小，稱為「分手尾錢」。此外要供奉一碗飯中間插一雙筷子與一個鴨蛋的「腳尾飯」，兩邊置一對白蠟燭，並且向死者焚香與燒冥紙（腳尾紙）。

3、燒轎：

斷氣表示已經「轉去」，生死便永別了。人死後要燒轎使死者能夠向天報告死亡的消息。轎子是紙糊的「過山轎」，前後各置飯一碗、熟肉一塊、米酒一杯，是要宴請轎夫之用，此外轎子要與銀紙一起焚化，這即是所謂的「過路費」。

4、示喪：

家人在門上貼一張書寫「忌中」的白紙，有的家庭喪父時寫「嚴制」，喪母時為「慈制」。室內一角要排設靈悼，供養「魂帛」（上面寫著死者姓名與去世的時辰的臨時牌位），供親友祭拜。

5、做孝服：

遺族爲了要表示悲傷之情都要穿著麻布與白布裁製而成的孝服。子女媳長孫穿麻，孫而與甥姪輩穿苧麻，曾孫及同輩穿淺（白）布，直系玄孫穿紅色等孝服。

6、開魂路：

喪家請來道士（烏頭司公）在死者靈前誦經，引領死者順利走向

陰間的儀式叫「開魂路」。

7、浴屍：

由道士引領孝男到溪邊「乞水」（目的是用穿流的活水浴屍），攜回家後就請福壽雙全的好命人用竹夾白布沾水口念吉祥話做洗屍狀。此外還要為死者梳頭化妝及穿著壽衣。

8、做譴爽：

從斷氣到做譴爽之前，家屬還不能哭嚎，必須等到做譴爽後才能出聲。做譴爽是台灣人祈求吉祥的一種咒，也就是念好話。首先打開廳門，孝男孝女等喪家大小齊跪門前，等「師公」念完好話後始能嚎啕大哭，一邊哭一邊跪爬入靈堂內，圍繞著亡者身旁慟哭。

（二）、入殮：

這個階段是從買棺、接棺到入殮打桶。

1、買棺、接棺：

買棺即為選購棺木，亦稱之為「買壽板」或「買大壽」。當棺木運回家中時，全體遺族要身著孝服給在門口哭著迎棺，直到棺木運入廳堂為止。

2、入木：

入木即為將遺體宜入棺木之中，其時間通常依師公所看的時辰定之，時間既定就一定準時。時辰到時，將死者由靈堂的左側至於右側的棺木內，大致是孝男抬頭部、孝女抬雙腿。放進棺時頭在內、腳向外，

平躺朝上；置妥擺正，四之伸直，手掌貼腿相對，腳尖並攏朝上，最重要的是鼻子要對準棺木的中心線。

此外在固定的動作，要將銀紙及蓮花金、紙錢塞緊遺體。此時若夫婦一人尚存時，有些地方則需放置熟鴨蛋和石頭入棺，表示除非石頭爛、蛋孵出鴨，雙方才能在見面。塞妥，遺體上面覆蓋「往生被」，其上再覆蓋七尺二白布的「印錢旛」，然後即可蓋棺。

3、封釘：

封釘即位蓋棺，這是一個比較隆重的儀式。封釘時，以小斧釘之，此外在封釘時不能繞過棺材頭，除最後一釘「子孫釘」除外，而在每釘一釘時，師公會口念好話且每唸完一句時會問「有沒有？」喪家則在旁應聲說「有喔！」

封釘完後，喪家大小哭著繞棺三圈，表示依依不捨之意，稱之為旋棺。

4、打桶：

入木之後不立刻埋葬的暫厝制叫做打桶，及殯殮。設置靈桌供置遺像及「神主牌」，桌下則放置死者乾淨衣服一套、鞋子一雙和盥洗用具等。

打桶期間，每日早晚媳婦（若無，則為女兒或姪女）必至「棺柴尾」燒銀紙拜「腳尾飯」，給亡靈「孝飯」，並添加路費，一邊燒一邊哭，一定要哭出聲音否則人家會說活的人不孝，直到出殯日。

（三）、出山：

這個階段是從遷棺到出山。

1、遷棺、轉柩：

出殯時辰一到就要將棺木由靈堂抬出大廳安置於屋外舉行奠祭、奠禮。

2、奠祭：

奠祭或奠禮即所謂的告別儀式，亦眾所熟悉的「家祭」與「公祭」。家祭為遺族像死者跪拜及在靈位上插香供祭；公祭為會葬友人僅向死者行禮捻香，遺族要跪著答禮。

其程序為：

- (1) 奠禮開始，奏哀樂。
- (2) 全體肅立，向故人遺像暨靈位致敬三鞠躬。
- (3) 家祭。(由孝男孝女依序上香跪拜)
- (4) 報告故人生平略歷。
- (5) 遺族代表制哀謝。
- (6) 公祭。(會葬者依序上香獻花獻果)
- (7) 弔詞、弔電。
- (8) 來賓捻香。
- (9) 誦經。
- (10) 禮成。

3、出山：

告別式畢由師公引喪家繞棺三圈象徵大團結後，即行發引起行。出山的隊伍可長可短，有的可省略，但是卻有一定的順序。

- (1) 開路陣頭：如開路鼓或大鼓亭。
- (2) 銘旌旗：帶尾竹竿係布之紅旗。

- (3) 捧斗放紙：捧斗放紙本各為一人，放紙在前捧斗在後。
放紙即為灑冥紙，於沿途灑放冥紙向各路「好兄弟」借路。捧斗往程為長孫回程為長男，斗內放神主牌、珠筆、銀紙和五穀。
- (4) 捧遺像：由孝女捧之，有靈車時可置於車上。
- (5) 陣頭：不論陣頭多寡，最後一陣必為鼓吹陣，因為必須要靠他為死者引路。
- (6) 道士、師公。
- (7) 靈柩：有的用靈車，有的用扛或是裝輪子推動。
- (8) 喪家遺族：孝男和長孫各執孝杖表示父母過世，長男則執幢旛，緊跟於靈柩之後，孝女則跟於其後。若有靈車時，則隨柩於車上。
- (9) 送葬親友。

(四)、埋葬：

這個階段是從埋葬到巡山。

1、安葬：

台灣的習俗通常以土葬為主。當送葬隊伍到達目的之後，各陣頭先行就地表演，眾人亦找地方先行休息。安葬前棺木店會派人來「放風」，即在靈柩前後鑽孔使空氣進入棺木內，目的使遺體能早日腐化。

當時辰到時即行下葬，在場「沖者」需迴避，其他人則需口含一支青草避邪。下葬後由道士、師公用羅經測定方位並問神確定之後，就不能再移動棺木。

方位確定之後，道士或師公則帶領孝男一起拔起「子孫釘」，祈求

各房都能「出丁」。此外喪家大小用喪服的衣角裝起一些沙土倒向棺上，以表示親手埋葬；在到時並要喊著「某某某起來喔」。之後祭拜土地公，祈求后土此後照顧此墳。

之後，要替神主牌開光，俗稱「點主」，將死者的三魂中的衣魂引入神主牌中。開光時道士或師公為點主官，孝男和長孫齊跪墓前，長男捧神主牌背向墓，每個人像點主官的硃砂筆哈氣，大表全家團結和氣，此外點主官每問一句就要回答「有喔」。

2、返主：

將死者的排位從墳地迎回供在家裡稱為返主，返家後要設置靈悼來「安靈」。

3、巡山：

埋葬後三天或七天，遺族要察看新墳，並供祭死者與后土，同時進行安墳的儀式。

三、小結

台灣民間信仰，這台灣地區人民特屬的信仰體系，與一般具有經典、教義、集團體組織的制度性宗教不同，是一個擴散性宗教的典型。³³這個信仰體系在台灣這片土地上深根成長，並且深入到民間基層，是個與人民生活息息相關的宗教信仰體系。³⁴而台灣民間信仰的喪葬禮俗正是建構於此宗教信仰概念下的一套禮俗規範，眾人藉由這套禮儀流程來面對親友的過世，因為喪葬禮俗正是經過一連串的分割與結合的儀式，將社會成員的角色地位轉換，且藉此告知社群中的所有成員親友過世的事實，以利彼此關係的互動，重新獲得調整，³⁵也使得社會秩序

³³ 郭文般，〈台灣的宗教與社會〉，63。

³⁴ 董芳苑，〈探討台灣民間信仰〉，53。

³⁵ 莊英章計畫主持人，〈從喪葬禮俗探討改造喪葬設施之道〉，40。

能夠繼續的維持下去。³⁶

先民從生活中不斷累積對於死亡的經歷，而形塑出今日的喪葬禮俗，這些儀式可以說是民族或社群從生活中累積的智慧。³⁷雖然台灣民間信仰繼無經典也沒有傳教人員，其信仰與儀式與人們實際生活混成一體，但從諸多研究資料中仍能勾勒出其喪葬禮儀之程序。就形式上而言，這些喪葬禮俗的儀式流程看似繁瑣，但就社會功能的角度來看，喪葬儀式不只是一種行為的禮儀，而是社會各種價值系統的全體朗現。³⁸因為台灣民間信仰的喪葬儀式，是藉由宗教信仰的象徵體系與文化體系，反映人們世代相傳的意義模式，經由儀式的象徵，將社會綿延傳續的宇宙觀、價值取向、集體精神面貌與其他事項，傳達給所有的社會成員，好讓社會繼續往前邁進。³⁹所以這套繁瑣的喪葬儀式，不僅成為社會共有的禮儀規範，且其背後呈現出各種潛存的信仰系統與對應模式，可以說是這個民族集體生存智慧的集大成。⁴⁰

³⁶ 楊國柱，〈台灣喪葬儀式的人文意義與發展方向〉，391。

³⁷ 林慧珍，〈生命與死亡儀式〉，246。

³⁸ 楊國柱，〈台灣喪葬儀式的人文意義與發展方向〉，391～392。

³⁹ 宋錦秀，〈傀儡、除煞與象徵〉（台北：稻香，1994），25。

⁴⁰ 楊國柱，〈台灣喪葬儀式的人文意義與發展方向〉，頁 391～392。

參、台灣民間信仰喪葬禮俗中的喪服制度

將台灣民間信仰的喪葬禮俗之圖像勾勒完成後，下一步就是要討論奠基於該禮俗之上的喪服制度。首先，必須要瞭解該制度的歷史沿革以及該制度所圍繞的核心概念；其次則是統整基本的喪服的形制（形式制度）。

一、台灣喪服制度的承襲

（一）、喪服制度的成因

林素英指出，由於服飾具有烘托形貌的作用，形貌又具有凸顯心情與表達思緒的功能，因此當死亡已成既定的事實以後，生者對死者自然湧起一股悲傷之情與緬懷之意，於是希望能有一些特殊的服飾來表達自我的哀痛之情，以別於其他歡樂的時刻。⁴¹所以喪服是源自於親者內發的至痛哀情，形諸於外的則為無心打扮、懶於修飾的共同傾向，⁴²這用以區別的特殊服飾，成了喪服制度的基本概念。

但是徐福全則認為，我國最早的喪服可能與其他民族同樣是出於避邪或畏懼的心理，然而經歷千百年之衍變，尤其是經過儒家的整理與賦予新義，喪服不僅與宗法、封建相結合而成為一種極為綿密之制度，喪服的動機也由畏懼鬼魂作祟昇華為盡孝示哀。⁴³

不管最初喪服制度的起源為何，從林素英與徐福全的論述中皆可看到，為了表達親人逝世的哀傷之情，則為喪服制度沿襲至今日所呈現的意涵。

（二）、台灣喪服制度的緣由

莊英章指出台灣漢人大部分皆來自閩廣地區，相對於中國大陸而言，台灣的

⁴¹ 林素英，《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》，1。

⁴² 林素英，《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》，68。

⁴³ 徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》（台北：文史哲，1989），24。

漢人社會是一個移民社會，就文化層次而言，則為漢文化傳統的次文化。⁴⁴因此台灣地區整個文化思想傳統可謂承襲整個華人文化的大傳統。周師一田指出，在傳統的華人文化中，最早的喪服制度大約開始於西周初年，至於它形成較周密制度，則應當為春秋戰國的時候。⁴⁵但若要理解喪服制度的結構組織，《儀禮·喪服》無疑地是現今所存有關喪服制度最早且最完整的紀錄。⁴⁶

今日台灣地區的喪服制度大致上仍然是依循《儀禮·喪服》的制度來施行，主要是因為台灣地區的禮俗是從福建、廣東一帶延續而來，而閩粵一帶的禮俗主要是承襲「大清律例」，而清代是延續明代的律法，而明清律法之母法是「唐律」，已有喪服制度之規定，而「唐律」係延襲用「隋律」，「隋律」則是襲用「漢律」。「漢律」則沿用秦代所採行戰國時代魏之法經六律，再加上戶、廩、興三律而為漢九律，但魏至唐之間歷朝法律內容極少顯著增損。因此服飾之種類，大至皆遵守周代五服之制相沿及於今日。⁴⁷因此《儀禮·喪服》是歷代設立喪服制度的依據，後代雖由於因時制宜的考慮，以致各代的喪服制度對於《儀禮·喪服》的內容各有損益，不過蘊藏其中的精神禮義，則莫不以此篇為本源。⁴⁸

⁴⁴ 莊英章計畫主持人，《從喪葬禮俗探討改造喪葬設施之道》，31。

⁴⁵ 周師一田，《古今談禮》（台北：國文天地雜誌社，1992），29～130。

⁴⁶ 林素英，《喪服制度的文化意義 以《儀禮 喪服》為討論中心》，3。

⁴⁷ 江慶林主編，《台灣地區現行喪葬禮俗研究報告》，72。

林慶江指出這些服制是從五代沿革至今，但是筆者不禁疑惑該論述的適切性，因為台灣地區曾經受到日本帝國統治五十年，而且期間日本政府曾在台大力推行神道教並且與皇民化運動結合，因此對於台灣民間信仰勢必會有所衝擊。

但結果其實不然，雖然台灣地區曾於西元 1895～1945 年間受到日本的統轄（史稱日據時代），日本政府對台灣民間宗教的態度，可分成偽裝信仰自由（1895～1911 年）、籠絡台灣宗教信仰（1912～1925 年）、逐漸消滅（1926～1945 年）三個時期，且每一個時期的態度背後都隱含著其政治上的意圖。特別是到後期（1937 年以後）「皇民化運動」大量推行的時期，日本政府期盼改造台灣地區的信仰思想，以日本的神道教思想來代替台灣的宗教信仰，因此實施高壓的政策，在各地建立神社並且以政治力強迫前往神社參拜與跪拜天皇。

雖然在這段時期在日本政府以政治力脅迫下，造成台灣地區的宗教信仰的恐慌與傷害，但是當日本撤離台灣之後，台灣的民間宗教很快的就恢復原貌，因為皇民化運動似乎只有影響當時的青年族群，而壯老年層則始終是旁觀的立場，因為這個族群的人充滿著守舊觀念與固有的宗教信仰的價值體系已經根深蒂固，因此對這些人而言，所謂的皇民化思想以及神道教的思想觀念，根本無法取代舊有的民間宗教。

上述有關日據時代相關的論述，參閱陳玲蓉，《日據時代神道統制下的台灣宗教政策》（台北：自立晚報，1992），16、71～99、178～215、285～286。所以當日本的政治勢力退出之後，很快的台灣民間信仰就逐漸恢復到日本政府統治前的面貌，因此印證了林慶江的論述。

⁴⁸ 林素英，《喪服制度的文化意義 以《儀禮 喪服》為討論中心》，3。

徐福全更進一步指出，秦漢以後，歷朝的典章制度，禮儀規範，雖然所更動，但無不奉儒家的三禮為歸隸，因此不論它再怎麼損益或更張，依舊可以看見儒家理學的精神與風範。⁴⁹但台灣地區的喪服制度，雖然仍依此為歸隸，但因為地理環境上的一些差異，仍舊些許的不同。⁵⁰

二、傳統喪服的基本形制

林素英指出，從《禮記·喪服》所建構的喪服制度，注重的是儒家思想的伸張。⁵¹徐福全也指出，喪服制度是建立於儒家思想之上，因此根據儒家的人本思想因而架構出一套喪服制度。⁵²正因為華人文化承襲儒家思想系統，呈現出一個極重視血緣的社會，因此親屬關係劃分的更為細密。因此在喪服的基本形制中，最重要的關鍵原則就是著服者與死亡者的血緣親等；這親等關係正是分配孝服的顏色與材質的依據。一般來說以亡者為中心，與死亡者的血緣越親近，喪服形制越重，反之則輕。⁵³因此傳統華人文化的喪服制度，依據《儀禮·喪服》的喪服制度設立之基本概念，建構出「四制五等」的喪服形制，⁵⁴「四制」是服飾之種類，整理如下：

（一）、正服：

正服則為於情於分，都應當為之著喪服守喪。通常是本族本宗之親人。

（二）、加服：

所謂加服就是原先所應穿著之喪服較輕，需要加重其服制。例如承重的長孫與長孫媳為祖父母服喪時，需要比其他孫子或孫媳婦加重服制。

（三）、減服：

⁴⁹ 徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，677。

⁵⁰ 徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，684。

⁵¹ 林素英，《古代生命禮儀中的生死觀》（台北：文津，1997），51。

⁵² 徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，26。

⁵³ 劉還月、陳阿昭、陳靜芳，《台灣島民的生命禮俗》（台北：常民文化，2003），246。

⁵⁴ 楊炯山主稿，《婚喪禮儀手冊》（新竹：台灣省立新竹社會教育館，1996 五版），123。

減服又稱之為降服，主要就是原先所應穿著的服飾較重，需要減低其服制。例如出嫁的女兒為其父母服喪時，需要比其他未出嫁的女兒減低。

(四)、義服：

因為原本非屬於同宗族之族人，但因為以義相聚共處所產生的服制。例如夫妻、舅姑母等因著婚姻關係結合而之家族成員，遭逢家族喪事時，亦需要著喪服守喪。⁵⁵

「五服」則是服制的五等，除了代表親疏關係不同外，也代表各服飾所用布料或制法不同。⁵⁶茲整理如下：

(一)、斬衰：

斬衰是用大麻製成，也就是用極粗的麻布為縫製且不縫下邊，也就是喪服之邊緣不收邊。

(二)、齊衰：

齊衰是用二麻製成，也就是用稍粗的麻布縫製，但要縫製下邊，也就是要將喪服的邊緣收整齊。

(三)、大功：

大功是用三苧製成，也就是用粗的熟布縫製。

(四)、小功：

小功也是用苧製成，但布料的粗細比大功還細。

(五)、緦麻：

緦麻是以白苧製成，是用更細的熟布服制。⁵⁷

傳統的「五服」除了指的是喪服服制的布料成分之外，另一個意涵則是指服

⁵⁵ 參閱楊炯山主稿，《婚喪禮儀手冊》，123；林素英，《喪服制度的文化意義 以《儀禮 喪服》為討論中心》，109。

⁵⁶ 徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，28。

⁵⁷ 徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，28～29。

喪的期間與服喪的對象，⁵⁸但本文所探究的是狹義的喪服，也就是喪禮儀式中所穿著的服飾，因此服喪期間不在本文討論的範圍。

三、台灣喪服制度的基本形制

台灣喪服的基本形制，大致承襲華人傳統的喪服制度，但因為時間空間等因素，使得台灣的喪服制度已經有所轉變，大體上來說基本概念與原則不變，只是其外在形制有所改變。最明顯的是台灣地區的「五服」的內含意義，已經由「布料的材質」轉化為「五代」的象徵，成為一代麻、二代苧、三代藍、四代紅、五代黃。⁵⁹也就是子輩用麻布，孫輩用苧布，曾孫用藍布，玄孫用黃布，來孫輩即所謂正五代即用大紅布。⁶⁰

台灣的喪服制度承襲了傳統喪服「四制五等」基本形制，並且將「五服」的意義轉化為「五代」，因為布料取得以及染紡技術等緣故，⁶¹將五服的布料材質加以調整，融合成台灣地區的喪服制度，茲將台灣地區의各種親屬所應穿著之喪服形制，表列如下：⁶²

關係	身份	孝服形制
一、直系	兒子	1、草箍套麻布及白布，或以麻布製成四方形帽子，身穿長麻衫，未婚者麻衫無袖，手執孝杖（父喪用竹，母喪用

⁵⁸ 斬衰是為父母及承重孫為祖父母所守的喪期，時間是三年。齊衰是父母不在時夫為妻守喪稱之為杖期，時間一年；父母在時，夫為妻守傷，稱為不杖期，時間也是一年；為曾祖父母守喪，歷時五個月；為高祖父母守傷，時間三個月。大功是為堂兄弟姊妹等，時間是九個月。小功是為伯叔父母等，時間五個月。總麻是為曾伯叔父母等，時間三個月。參閱楊炯山主稿，《婚喪禮儀手冊》，124；徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，28。

⁵⁹ 林清泉，《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》（碩士論文，宜蘭：佛光人文社會學院生命學研究所，2003），11。

⁶⁰ 徐福全，〈喪禮儀節〉，《禮儀民俗論述專輯—喪葬禮儀篇》，鍾福山主編（台北：內政部，1994），97。

⁶¹ 台灣的喪服逐漸從顏色分別五服取代以布料精粗分別五服，可能是與布料供給有關。除麻、苧不能改變外，其他三者因著布料供應與染色技術的提升，採用了三種不同顏色，但布料精粗完全一樣。可能因為這三色都是正色且是寺院及廟宇等宗教建築物的主色。參閱徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，30～32。

⁶² 徐福全著，〈喪禮儀節〉，99～102。

卑親 屬		<p>苦苓，或刺昌或梧桐，長一尺二，頭包五彩布，麻在最上面)，腳穿白布與草鞋。</p> <p>2、入嗣或贅婿草箍麻套苧再加白布，披麻，義子再加一塊小紅布，持杖。</p> <p>3、出嗣男，麻頭苧身，不持杖。</p>
	媳婦	<p>1、箄頭〔頭蓋白布縫製成左短右長（男歿時）或左長右短（女歿時）〕上縫麻布。麻衫，黑布鞋綴麻。</p> <p>2、未進門之準媳婦穿紅不穿麻也不加誌。</p>
	女兒	<p>1、未婚者與媳婦同，但麻衫無袖。</p> <p>2、已婚者與出嗣女同，箄頭縫製麻布，身上改披苧，黑布鞋墜苧。</p> <p>3、入嗣女與義女均苧，為義女頭上貼一塊紅布。</p>
	長孫	草箍套麻苧及白布，身穿苧衫再加麻衫，或半麻苧。未婚者無袖，手執孝杖，質料與孝男同，亦包五彩布，但紅布在最外面。
	長孫媳	箄頭用麻、苧二布，身穿與長孫同，黑鞋兼綴麻與苧。
	孫、孫女、 孫媳	頭白（箄頭）加苧布，苧長衫，未婚者無袖。
	外孫	可比照內孫，為頭白布要再加一小塊紅布。
	曾孫	用藍色布縫製四方形帽子與長衫，或只戴帽子不著藍衣，如只有四代，可以內曾孫穿藍，外孫穿黃。
	玄（元）孫	用黃色布縫製（樣式如曾孫輩）帽子與長衫。
	來（甘）孫 輩	用紅色布縫製（樣式如玄孫輩）帽子與長衫。
二、	侄、侄媳、	頭白（箄頭）綴苧、苧長衫。

族親	侄女	
	侄孫輩	頭白（箄頭）加苧布內貼一小塊藍布與紅布，藍布衫。
	侄曾孫	如玄孫輩
	侄玄孫	如來孫輩
	兄弟	爲兄弟及在室姊妹是頭白綴苧，爲以出嫁姊妹白帽綴紅，白布長衫。
	堂兄弟	頭白，或只用白布（毛巾）紮手臂。
	妯娌	箄頭、白裙或只用袒免（白布加麻布）綁手臂。
	姊妹	爲兄弟及在室姊妹箄頭綴苧，爲已出嫁姊妹爲白箄頭與白布裙。
三、 外戚	姊（妹）夫	頭白綴紅。
	外家、連襟	
	外家女性	白布箄頭，白布裙。
	外甥與姨 甥	頭白（箄頭）綴苧加藍加紅。
	女婿	白帽貼上一塊一寸寬八寸長苧布從前至後，身上白長袍。
	女婿（結婚 前）	白帽貼上一塊一寸寬八寸長苧布從前至後，身上紅長袍。
	女婿（結婚 後四個月 內）	白帽上右兩式之紅布在內苧布在外，身上白長袍。
	侄女婿	比照女婿，但白帽上只貼一小塊苧布與紅布。
	孫女婿	比照女婿，但白帽上苧布下貼一小塊藍布。
侄孫女婿	比照女婿，但白帽上加一塊紅布。	
四、	誼兄弟	比照兄弟，或如是先知約定。

結拜	誼子（女）	比照子女，而於頭上綴紅。誼子無杖
	誼孫	比照孫子女等，而於頭上綴紅。
五、 其他	禮生	白帽上綴紅，白長袍。

四、小節

台灣民間信仰喪葬禮俗中的喪服制度可以說是延續整個儒家思想的脈絡，大致上從周朝開始就已經有了初步了輪廓，經過漢朝、隋唐等朝代的更迭，喪服制度仍然是依附於儒家思想中一脈承襲至今，也從中原地區進而流傳至台灣地區。

整個喪服制度的設計概念，展現出一個極為重視家族血緣的社會型態，因為該制度所依循的準則，是因著親屬關係的遠近親疏，而有不同形式以及不同色彩的服制。且整個服制所圍繞的核心即為亡者，與死亡者的血緣越親近，喪服形制越重反之則越輕。台灣地區的喪服雖然承襲傳統喪服制度的基本設立原則，但也因著地理環境的因素，在衣服的材質以及色彩上也有些許的調整，並且只有卑幼對尊長死亡才穿喪服藉此表達孝道，於是「喪服」一名就改成「孝服」。⁶³但大致上來說仍舊與傳統依循儒家思想所建構的喪服制度相同。

⁶³ 徐福全著，〈喪禮儀節〉，97。

肆、喪葬禮俗中喪服制度的社會功能

正如緒論中所言，就功能的角度來看一個制度的產生，正是因為這社會有某些的需要，而社會團體中的成員會產生某些機制來回應這個需要、滿足這個需要，使得這個相互依賴的社會系統或體系，達到一個整體的平衡且處於和諧狀態，使得社會群體得以安穩的繼續往前走。

故此，本段落將由「功能」的思考面向出發，將所蒐集到的喪服制度之相關資料做系統性的整理，藉由分析與歸納的方式把喪服制度的在台灣地區所呈現之社會功能，彙整出下列五點：

一、抒發哀傷的情緒

「死亡」是全人類共同面臨的課題，當人們意識到「死亡」時，無論它所感受到的是震驚、恐慌、畏懼或是悲傷、痛苦、難過，⁶⁴因此面對周遭親朋好友的死亡而所引起的錯愕與震撼，總是至深且鉅的。特別遭遇到父母亡故，這是人生中最大的傷痛，往往能令其子女五內若崩，慟不欲生，⁶⁵當面臨到親人朋友的逝世，哀傷、悲痛之情自是難免，可是如此之情緒必須要有個適度的宣洩管道，讓人們的情緒從谷底慢慢爬上平地恢復正常生活。⁶⁶因此哀傷情緒的適度宣洩成爲一個最重要的課題。

徐福全指出喪禮的一個最大之功能就是盡哀，⁶⁷而林慧珍指出喪禮提供了適當且理所當然的時機，讓哀悼者表達其哀傷的情緒。⁶⁸喪服制度就是一個最好宣洩情緒的媒介，因為喪服就是在幫助孝子賢孫將其悲傷哀苦之情緒藉著服事之變

⁶⁴ 林素英，《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》，20。

⁶⁵ 徐福全，〈宗教與喪禮〉，78。

⁶⁶ 徐福全，〈宗教與喪禮〉，80。

⁶⁷ 徐福全，〈宗教與喪禮〉，78。

⁶⁸ 林慧珍，「生命與死亡儀式」，245。

化抒發出來，⁶⁹所以藉此特殊的服飾來達自我的哀痛之情，以別於其他歡樂的時刻。⁷⁰

這是因為在傳統社會中是個同族共居的群體，朝夕相聞且社交範圍有限，因此在變動性不大的傳統農業社會中，對親人死亡所導致的哀傷悲痛就更為深刻沈重，⁷¹此外在傳統華人文化中，受到儒家倫理思想的束縛，人較不易在公開的場合展露情緒，特別是哀傷的情緒，而且男性更是被強烈要求不能輕易的表達哀傷情緒，因此十分少見男性在哭泣。但是壓抑哀傷的情緒是一種不佳的情緒處理方式，可透過參與儀式讓悲傷情緒有所宣洩，而在喪期中用物的使用（如喪服）則是有助於確認及接受死者的死亡，並且具有可發洩心中傷悲的暗示性作用。⁷²也就是說喪服成爲一個可以表達哀傷難過、暫時不受禮教束縛的記號，這個記號若披掛在身上，則較能盡情的抒發心中哀傷的情緒，暫時不用擔心是否違反禮儀。正如呂理政所言，喪禮可以調節並舒緩家族（社會）成員損失的焦慮，尤其對於死者的親人而言，喪禮的持續期間提供了喪家心理調適的過程。而衣著（即喪服）則提共了宣洩情緒、調整心境的媒介。⁷³

故此，在傳統的華人社會藉由喪服制度來暗示生者可以抒發哀傷是非常重要的，因為該制度提醒了著服者可以表達哀傷之情，特別是對於情感極度被壓抑的男性。相對的這種提示在台灣地區也適用，因為台灣同樣受到傳統華人文化中，舉足輕重的儒家禮教思想的影響。因此藉由這些深淺程度不同的喪服制度，可幫助生者適度的宣洩心中哀傷的情緒，體會死者不可復生、生者必須節哀順變的事實。慢慢學習鬆開與死者生前的情感牽繫，而逐漸從悲傷痛苦的氣氛中解脫出來，進而轉爲懷念。⁷⁴

⁶⁹ 徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，754。

⁷⁰ 林素英，《喪服制度的文化意義 以《儀禮 喪服》為討論中心》，1。

⁷¹ 林清泉，《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》，76。

⁷² 林慧珍，「生命與死亡儀式」，245。

⁷³ 呂理政，《傳統信仰與現代社會》，116~117。

⁷⁴ 林清泉，《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》，76。

二、親屬關係的確立

在探尋傳統喪服制度的沿革，徐福全與林素英等人皆強烈指出這套制度的背後，充分展現儒家思想的精神，且在這套縝密的喪服制度中，儒家人倫關係的色彩更是顯而易見。廖昆田指出，中國儒家思想的人倫關係之體現即為宗法制度，在這層層的宗法制度中，豎立了長幼有序的輩份尊卑觀念，遠近親殊的人際關係，因而有「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」（孟子滕文公篇）之思想。⁷⁵這種思想的產生主要是因為當時社會是以男性為主的家庭型態，家族成員的系統觀念逐漸建立。並且為了強化家族的組織力量，因而產生此「宗法制度」，藉此形成縱向的管理體系，使家族的組織更趨嚴密。此外宗法制度即是家族組織法，也是家族繼承制度，而達到強化組織的力量，形成綿密緊實的家族系統。⁷⁶而台灣的文化思想是承襲傳統華人文化思想，使得台灣人同樣也以「家庭」為核心，其家庭結構是同樣也是宗法制度的展現。⁷⁷

這種以「家族」為思想核心的觀念同時也在喪服制度中展現，正是因為儀式制度的本身，就是一套觀念體系的展現，表達了人們對宇宙、社會與自身的全面看法，是對人類自身生命形成的全面審視，⁷⁸所以如此之思想制度同時也在喪服制度中一同被建構，緊實且綿密的親屬關係，忠實的呈現於喪服制度之上，而台灣的喪服制度同樣也是如此。

正因如此，林慧珍表示從喪服的穿著可以將親屬關係確認，因為人倫關係的呈現，可從人的穿著打扮上看的出來，也可知道他所應扮演的角色。喪服是越粗的麻代表與死者的關係越親近，越細的麻代表關係越疏遠。因此所有的親屬關係都可藉喪服一覽無遺。⁷⁹因此喪服一個很重要的功能，就是讓人們辨識著服喪者

⁷⁵ 廖昆田，〈台灣漢人社會之祖先崇拜及傳福音之策略〉，《基督徒與敬祖—敬祖研討會彙編》（教會更新研究發展中心主編，台北：中國與福音出版社，1990 三版），85。

⁷⁶ 林素英著，《古代生命禮儀中的生死觀》，131、151。

⁷⁷ 董芳苑，《探討台灣民間信仰》，219。

⁷⁸ 楊國柱，〈台灣喪葬儀式的人文意義與發展方向〉，394。

⁷⁹ 林慧珍，「生命與死亡儀式」，242～243。

與亡者之間的親屬關係。⁸⁰而且徐福全指出，因為喪服制度如同一張綿密的網，透過有系統的喪服制度，以死者為中心，把各種親屬全網羅在內，而且親疏關係井然不紊，所以透過喪服制度，真是可以做到「定親疏，決嫌疑，別同異，明是非」，親者不會漏列，外人無從混入，家族可以按照喪服來分親疏，來確認彼此之間的關係。⁸¹

在華人文化中一個完整的家族，人際關係是相當複雜，喪服制度正是依共同生活相處情感的深淺，即血緣的遠近為準，將親屬關係區分成對等的服制。⁸²而喪服制度可以協助人們在一個偌大且龐雜的家族系統，經由縝密的喪服制度系統，輕易的確認親屬關係。一來可藉此服制維持宗法制度中極為重視之長幼親疏的輩份關係，二來可讓個人藉由服飾的差異，十分容易的在群體中找尋到著服者的定位。

三、道德意識的教導

喪葬儀式對民眾來說是一套經由死亡所發展出來的宗教形式與生命禮儀，是民眾在現實生活中衍生出來的宗教活動與社會活動，在這些儀式活動的背後有著世代相傳的深層文化結構，是人們集體智慧的心靈結晶，繼承了豐富多姿的內在精神活動。⁸³因此華人文化傳統中的儒家思想，其影響著實不容小覷。

傳統上「儒家」的「家庭主義」(familyism)是以「孝道」為基礎，而對於「死者」之祭祀更被宗法社會視為教「孝」的一環。⁸⁴而喪禮所傳遞的道德意識，亦是直指孝道。⁸⁵所以在儒家思想下詮釋的喪禮儀式，其用意旨在賦予宗教化的喪禮，將這喪禮賦予倫理道德的性質，特別是強調孝道之這點。⁸⁶

⁸⁰ 劉還月、陳阿昭、陳靜芳，《台灣島民的生命禮俗》，245。

⁸¹ 徐福全，〈喪禮儀節〉，82。

⁸² 林清泉，《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》，80。

⁸³ 楊國柱，〈台灣喪葬儀式的人文意義與發展方向〉，405。

⁸⁴ 約瑟·M·北川，《東方諸宗教》(邱明忠、龔書森合譯，台南：東南亞神學院協會，1965)，80。

⁸⁵ 林慧珍，「生命與死亡儀式」，243。

⁸⁶ 董芳苑，《信仰與習俗》，188。

徐福全指出，喪禮本身就是孝道的一環，因為喪禮本身除了是一種感恩支儀式外，更具有教孝之意義在內，尤其若將此項工作交由死者之孫輩執行，相信他們對於奉養父母一事必有更深入、更具體之認識。喪禮，它不僅是一場安頓死者體魄與經神之理，更是一場教導活人孝順的社會教育。而喪服制度正是教導孝道的具體展現，因為喪服制度的核心正是宗法思想，而著喪服正是為父母等長輩守喪，這正是孝道之具體表現。⁸⁷董芳苑也指出，儒家的祖先崇拜主要目的是在於教「孝」，尤其是對於子孫們的教育。因為對傳統文人言，「祭祖」則是一種倫理道德修養的手段。所以喪禮儀式之於儒家，可說是宗教化的倫理，或倫理化的宗教。⁸⁸

由此可見，喪服制度可謂社會群體之道德意義教育的重要工具。在傳統儒家思想重視孝道的觀點，在喪服制度中更是具體彰顯，照著親屬的血緣親疏關係所製成的喪服，其內涵正是倫理輩份的展現。藉由所有著服者在公開場合的展示，正是將孝道的精神推到極致，同時正是一個教導孝道的社會教育的最好時間點，教導所有的活人（包括死者的子孫、親戚、鄰居乃至於路人）要確實且真誠的孝順親長。⁸⁹

四、家族親屬間的凝聚力

早期未曾有租借孝服的行業且喪葬事務未委託葬儀社之手時，凡事發生喪事的家庭都要自行縫製孝服。⁹⁰因此在喪禮中家族幾乎全員到齊，除了一同縫製喪服外，更重要的是因為大家遭受到同樣的傷痛，也因此容易凝聚情感，彼此支持度過這段難過的日子。⁹¹

林素英指出，傳統思想所建構的喪服制度，在精神上把握人文意識的覺醒，

⁸⁷ 徐福全，〈喪禮儀節〉，81。

⁸⁸ 董芳苑，《宗教與文化》（台南：人光，1995 增定版），178。

⁸⁹ 徐福全，〈喪禮儀節〉，81。

⁹⁰ 徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，33。

⁹¹ 林慧珍，「生命與死亡儀式」，243。

並注重親親思想的伸張。施行的結果，則是加強了家族凝聚力與向心力，也鞏固了社會基礎及結構。⁹²徐福全也認為孝服制度是一股很強的凝聚力量，因為喪禮是喪事進行的儀節與流程，它是屬於動態的，而喪服則是規定各種親屬需視死者關係而穿某種喪服，是靜態的。平時它像一張貼在地面的網，我們幾乎感覺不到它的存在；一旦發生事情時，它立刻張了起來，像一片四通八達綿密精細的網。透過這張網，以死者為中心，把所有有的關係人連結在一起，互相安慰、互相勉勵，努力彌補死者去世後在家族環上所留下的空隙。⁹³因此，凡是某家有喪事，所有有服的人便開始凝聚在一起，而出殯安葬之日，更是所有有服者的大集合。往往有許多人在這個場合才知道彼此竟然是五服內的親戚，因而日後相遇，關係更加親密，至於原已認識者透過孝服制度，具有補強的作用。⁹⁴而林清泉也有同樣的研究成果，他指出藉由喪服能讓家族體會到血緣的親密關係，促使共同生活的人群，在家族的範圍中，更凝聚團結，並且經由喪服制度的推行，無論是縱的維繫或是橫的關連，強化了家族的組織，凝聚了家族的觀念。因此喪服制度強化了家族的觀念，將「家」形成堅實的個體，鞏固了社會結構特有的基礎。⁹⁵

故此，喪服制度有著一股強大的力量，可將家族成員的情感凝聚在一起，除了有形的凝聚力，即為因為需要借著親人之手共同協助來服制喪服之外，更重要的是那無形的凝聚力，即為親族網絡的大結合。因著宗法制度而成的喪服制度，無疑的將整個家族關係交織在一起，藉由著服成員的共同聚集，家族意識透過喪禮再次被喚醒，藉此再度深根於所有的家族成員的心中。

五、社會脈動的延續

喪葬儀式，除了禮儀的作用外，還表達了民眾深層的信仰觀，藉著儀式來表

⁹² 林素英，《古代生命禮儀中的生死觀》，151。

⁹³ 徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，754。

⁹⁴ 徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，745。

⁹⁵ 林清泉，《喪葬禮儀的傳統及演變－以宜蘭地區漢人為例》，77～78。

達集體神聖的崇拜體系，另一個重要的意義則是來維持社會的生存秩序。⁹⁶因為個人的死亡，不能單純的視為個人或家族自身的事件，通常死者的葬禮，幾乎涵蓋其生前的社會網絡。簡言之，喪禮是社會事件，死者及其家族藉著葬禮的進行，同時完成社會關係的調整和延續。⁹⁷而喪服制度在這社會脈動的延續中，扮演著一個關鍵的角色。

徐福全指出，一個家庭或社會其中有個成員死亡，則這個家庭或社會的人際關係便可能需要重新調整與確認，確認彼此之人際關係之後，緊接著便是要藉此再進行一番整合與凝結，藉以達到社會繼續邁進的動力。儘管因為死者之死，會使得人際關係發生若干的變化與調整，但在既經確認之後，希望藉著喪服制度中若干的秩序所產生的關係重組，使得社會往前繼續發展。⁹⁸而呂理政則認為，喪服建構家庭、親屬與社會網絡，因為喪禮不僅是個人事件，而且也是家族及社會事件，喪禮中可以表現死者家族中權利義務的確認、調整、轉移或延續，同時也表現死者及其家族的社會關係。因此喪服所呈現的功能之一，即為展現權利義務的一定位序之具體展現。⁹⁹

林素英更提出喪服制度對於社會群裡中的個人，具有驅策的力量。因為喪服制度，除了可以藉由親屬之間共同支援與相互扶持，舒緩喪親者內心的創痛與不適應，而學習以另一種方式與逝去的親人建立新的溝通管道，更能提供著服者聚集時藉由專心回憶已逝親人過去的生活種種，思索人生在世應該存留一些可供後代子孫懷念回味之事蹟。¹⁰⁰也正如林清泉的研究發現所言，經由喪服及其配飾，感受到何謂深沈的悲哀，須知自己責任與義務重大，親人的死亡，將使觸摸到更深切的成長經驗與生命穩定的破壞，所以需要經過一段時間的療養，而達到在投入社會時穩定和諧的狀態。但是喪服制度更進一步讓著服者明白使個人在家族的結構中並非是孤單或獨立的個體，而生死榮辱是群體的一部份，始能懂得珍

⁹⁶ 楊國柱，〈台灣喪葬儀式的人文意義與發展方向〉，394。

⁹⁷ 莊英章計畫主持人，〈從喪葬禮俗探討改造喪葬設施之道〉，35。

⁹⁸ 徐福全，〈喪禮儀節〉，83。

⁹⁹ 呂理政，〈傳統信仰與現代社會〉，116。

¹⁰⁰ 林素英，〈喪服制度的文化意義——以《儀禮 喪服》為討論中心〉，437。

惜自己的存在。¹⁰¹

此外，徐福全也指出當一個家庭發生喪事有人死亡，從那個人死亡的開始，這個家庭便與一般社會產生隔離狀態。藉由一連串的轉變，經由分離的狀態逐步蛻變後再與社會結合，回覆正常的社會生活，而喪服的解除正是象徵著重新回到社會的記號。¹⁰²

當將喪服制度放置在整個社會脈絡中檢視，發現這個制度成爲促使社會繼續向前邁進的動力，因爲藉由此制度可使當事者個人與其親友、社會間的人際網絡，調整到另一種新的平衡關係。¹⁰³這種新的平衡關係正是使社會不置於崩壞瓦解的重要關鍵，因爲藉著周密的喪服制度讓個人與群體順利的從分割（separation）到過渡（transition）最終達到結合（incorporation），使得社會得以繼續發展、社群能夠展現生命的意義，產生一股向上躍升的力量。

六、小結

雖然因著時代的進步，喪葬禮俗中喪服制度逐漸式微，但在早期傳統的社會文化情境中，喪服制度不僅只是一套喪禮進行中的衣著，這套制度的存在是有其特殊的社會功能，本文共歸納成五點：（一）抒發哀傷的情緒、（二）親屬關係的確立、（三）道德意識的教導、（四）家族親屬間的凝聚力、（五）社會脈動的延續。

進一步探究這些社會功能，可發現其主要的服務對象是在生者而不是已去世的死者。因爲喪服制度讓生者在遭逢至親過世時，能夠在這個制度中滿足許多的需要，不管是哀傷情感的宣洩、確立自身在整個家族體系中的親屬關係、道德意識的重振與再提醒、家族親屬之間的凝聚力展現、社會脈動的繼續往前邁進等，都在這個制度之中被滿足，因此使得社會體系的運作並不會因爲死者的逝去而失

¹⁰¹ 林清泉，《喪葬禮儀的傳統及演變－以宜蘭地區漢人爲例》，81～82。

¹⁰² 徐福全，《台灣民間傳統喪服制度研究》，753。

¹⁰³ 李秀娥，《祭祀天地－現代祭拜禮俗》，11。

去平衡，藉由這套制度讓失衡的狀態很快被填補，使得社會的發展達到一個平衡、和諧狀態，並且繼續往前邁進。

更重要的是，這些社會功能具有為維持社會秩序持續進展的重要性，雖然喪服制度因著時代趨勢逐漸式微，但是這些功能性仍然不能減損，可能藉由其他制度給給取代亦或是轉化蘊含成其它的元素，但這都是讓社會持續邁進的動力，因此仍然必須持續關注該制度背後所呈現的功能性與代表之意涵。因為這些功能背後所隱含的，正是這片土地上之區民長久生活於此後，展現出的集體共有的文化理念與形式，這也是在台灣地區的探究喪服制度時，不能忽略的重要概念。

伍、台灣基督長老教會的省思

台灣民間信仰之喪葬禮俗中的喪服制度在整個台灣社會中，佔有舉足輕重的地位，因為這不僅是在喪葬禮俗中的一套服制，更是在遭逢至親變故的時刻所展現的文化特質，並且具有特定的社會功能，因此對於這項根植本地且流傳許久的傳統制度，長老教會必然要思考這項制度對於長老教會的喪禮而言，其意義為何。

一、長老教會的立場與態度

台灣基督長老教會可謂今日台灣地區基督教團體中發展甚早的一個，而且因著承襲宣教師母會的教會制度傳統，因此長老教會可謂一個組織系統非常嚴謹的教派。在長老會總會下轄的「信仰與教制委員會」，則為長老教會面對這項文化傳統的主要諮詢單位，因為其主要的任務為：（一）研究、制定或修正本宗信條及典禮；（二）指導各教會信條及信仰內容；（三）指導各教會禮拜或各種典禮；（四）受總會諮問，解釋本宗信條及典禮。¹⁰⁴

在該委員會所發行的《教會禮拜與聖禮典》一書中，對於喪事禮拜有特別的描述，在其序言中強調：

台灣是一個多族群、多文化，而且也是一個宗教信仰十分複雜的社會。因為這樣，每個人對「死」的瞭解及儀式也有很大的差別，甚至有相互對立及矛盾的現象。我們作基督徒，要怎樣在這樣諸多的宗教及文化的社會中，通過喪葬的禮儀來表達我們的信仰，也在眾人面前為主做好的見證來榮耀上帝，這是我們要十分重視的。

此外，在其序言中對於教會喪葬禮儀亦有一個明確的提示。

在這個多元文化及宗教的環境中，教會的喪葬禮儀中心是對生命的主

¹⁰⁴ 台灣基督長老教會總會法規委員會，《台灣基督長老教會法規》台語漢字版（台南：人光，2001），81。

宰 - 上帝的禮拜，所以注重儀式的莊嚴、樸素，避免迷信或是有損信仰的儀式（譴損）。每個族群應該可以用自己的文化形式，來表達對生命的敬重及對死者的追思。不過我們要十分小心的來分辨，那些中間所代表的宗教、倫理、社會的意義，是否有符合我們的信仰。¹⁰⁵

可見長老教會有體認到台灣地區是個宗教性十分複雜的地區，不同宗教信仰對於死的觀念是南轅北轍的，甚至是相互矛盾的，而這種思想信念勢必會影響到相關的喪事的禮儀。因此對於長老教會而言，在面對喪葬禮儀時仍然必須謹守基督教的信仰，所以在教會中舉行喪禮時必須有所堅持，拒絕不符合基督教信仰的儀式或禮儀，以維持基督教信仰的獨特性。

故此，可明確的知道長老教會對於喪葬禮儀的立場，是強烈拒絕有違基督教信仰的迷信與儀式。但本文所關切的喪服制度，是否為有損基督教信仰的迷信與儀式，在《教會禮拜與聖禮典》一書中並沒有做任何的討論。

可是在緒論中筆者兒時的經驗，依稀表明長老教會對於喪服制度的態度是接納的，而進一步探尋長老教會相關資料時獲得了證實，因為在新竹中會所發行的《教會婚喪喜慶實務手冊》中明白的表示，基督徒的家庭遇到親人過世時，喪家應守之禮儀的部分強調：

喪服可以穿，此乃自己的表達，也可使人見之，知其心中的哀痛。

素服雖為古代宗法服制，雖已難行但其精神仍須保守。送葬時戴孝識別（頭巾或蓋頭上記號）。¹⁰⁶

並且有詳細的將親屬間不同服制的識別勾勒出來，以及使用時的注意事項，詳如後表：¹⁰⁷

¹⁰⁵ 台灣基督長老教會信仰與教制委員會所發行《教會禮拜與聖禮典》，分「台語漢字版」及「中文版」，而長老教會除了原住民及客家族群是使用「中文版」外，大部分是使用「台語漢字版」。因此本引文是參照台灣基督長老教會信仰與教制委員會，《教會禮拜與聖禮典》，109～110。特別要強調的是，本引文是把台語漢字版中的諸多語句，參照中文版翻譯成中文語句，以利本文的書寫。

¹⁰⁶ 陳道雄、詹德福、林柏壽、周主雄、朱志珍、陳世揚編輯，《教會婚喪喜慶實務手冊》（新竹：台灣基督長老教會新竹中會總務部，2002），56。

¹⁰⁷ 陳道雄、詹德福、林柏壽、周主雄、朱志珍、陳世揚編輯，《教會婚喪喜慶實務手冊》，57。

1.兒子、媳婦、未出嫁的女兒	麻
2.已出嫁的女兒	以苧為底，上加麻
3.女婿	以苧為底，上加紅布
4.內孫	苧（但長孫頂尾子時用麻）
5.外孫、孫婿、外甥	以藍布為底，上加紅布
6.侄子、曾內孫	藍布
7.玄孫	紅布
8.曾外孫	以黃布為底，上加紅布，上再加藍布
9.夫妻、兄弟姊妹	著喪服無識別
10.女用蓋頭，如故者係男性，其妻尚在時，左邊相差較短；故者係女性，其夫尚在時，右邊相差較短，夫妻中最後過世時，即雙邊平長。	
11.外家或表兄弟姊妹可用長毛巾掛紅佩之，故者男性時垂左，故者女性時垂右，喪禮結束後將借喪服及附件應即託洗衣店洗淨，如數交還教會。	

故此，喪服制度在長老教會內的喪葬禮儀中可說是被接納且允許穿著的，甚至教會還會提供喪服以及相關服制的識別附件給喪家使用。這種的觀點，也在兩位資深的長老會牧者的訪探中獲得相同的答覆。蔡仁理牧師表示：

「早先在鄉下教會牧會時，喪禮時家屬都會穿著喪服來參與告別禮拜，因為那是傳統的習慣，並沒有違背基本信仰。而在都市教會牧會時，也有同樣的情形，不同的是鄉下教會的喪服是會友自己編製的，而都市教會則會準備一些供喪家使用。」¹⁰⁸

盧俊義牧師則表示：

¹⁰⁸ 蔡仁理牧師，為長老教會退休牧師，目前於加拿大多倫多臺恩基督教會（Formosan Grace Christian Church in Toronto）協助牧會。本文中蔡牧師的觀點是筆者與蔡牧師透過電子郵件的往返所整理的。

「喪服不是譴損（有違信仰的禮儀），這是在表明親屬關係，從所穿的喪服就可以看出跟去世者之間的關係，因此這是一種文化。既然是文化自然就不用在教會裡被禁止，但隨著時代的演變已經逐漸沒有人在穿著了。在之前南部牧會時，有請老一輩的會友幫忙協助喪家教導他們如何製作喪服，後來則是請他們幫教會製作好幾套的麻衣¹⁰⁹（喪服）供需要的喪家使用，而到後來一些人較沒有穿麻衣（喪服），但是我鼓勵他們將穿的喪服改成掛在手臂上的臂章來區別，因為這是一種表達親屬關係的文化。」¹¹⁰

綜合來看，雖然總會的《教會禮拜與聖禮典》一書中對於喪服並沒有任何討論，但在新竹中會所發行的《教會婚喪喜慶實務手冊》中，接納喪服制度可以在教會的喪葬禮儀中使用；而且在兩位資深的牧者在其過去的牧會經驗中也接納了該項制度，且認為這是傳統文化並非是迷信或是有損信仰的禮儀，因此無須排斥或拒絕於教會之外。雖然台灣的基督教喪禮中，脫離不了傳統的喪俗文化傳統，如：孝服，¹¹¹但這是屬於文化傳統的習俗範疇，並非是迷信或是有違信仰的原則，因此長老教會對於喪服制度的立場與態度，是接納且允許的。

二、長老教會的對應

長老教會對於喪服制度的立場與態度，可說是接納接納且允許的。因為在面對這個傳承許久的文化制度時，長老教會展現出接納與包容的態度，容許該制度存在於教會的喪禮之中，甚至是有些教會會主動提供喪服借給喪家。因為這項服制是傳統的習俗，是屬於文化層次的範疇，而且並不與信仰的精神與原則相違背，也不是迷信或是譴損，所以教會得以接納且採用該項傳統服制。

雖然長老教會接納且允許喪服制度，但是在指導長老教會下轄之各教會之禮拜或各種典禮的《教會禮拜與聖禮典》一書中，對於喪服制度則並未提及，反到

¹⁰⁹ 「麻衣」為喪服的閩南語直譯，其意義也就是喪服的意思。

¹¹⁰ 盧俊義牧師，為長老教會牧師，目前於七星中會台北東門教會牧會。本文中盧牧師的觀點是筆者與盧牧師訪談後所整理的。

¹¹¹ 董芳苑，《信仰與習俗》，205。

是區域性質的單位文獻，對於喪服制度有著初步的呈現，但是所呈現的僅為描繪喪服制度的外顯形制，欠缺以系統性的角度來論述該制度的意義與功能。¹¹²也就是說長老教會總會並沒有發展與建構一套屬於教會自身的喪服制度，而是讓中會與地方教會自行建構與使用。

與兩位牧長對談後發現，牧長對於喪服制度的認識與瞭解，僅停留在該服飾制度的單一向度而已，並未更深探究喪服制度的其他意義與功能。蔡仁理牧師表示：

「喪服制度的功能大致上是用來表達親屬關係，此外應該就沒有其他的功能了。」

盧俊義牧師則表示：

「喪服制度主要的功能就是在表明親屬關係，用來分辨親屬之間的關係。至於其他的功能，應該就是這樣而已吧。」

總合來看，長老教會對於這個喪服制度雖是接納，但是在總會的信仰與教制委員會中並沒有發展與建構一套屬於教會自身的喪服制度，而讓中會與地方教會牧長等第一線實務人員自行發展。但這些自行發展的對應模式，似乎僅有做到表面性的接納與應用，也就是說只有接納、採用喪服制度這項喪禮的服制，但是對於喪服制度背後所引含的社會意義與社會功能，則沒有進一步探討，¹¹³這也似乎呈現出長老教會對於這個台灣地區喪葬禮俗的喪服制度的文化思想體系缺乏整全性的深入研究與探討。

¹¹² 在《教會婚喪喜慶實務手冊》一書中僅描述喪服制度的形制，但是對於其功能與意義並沒有多所論述，僅有以「此乃自己的表達，也可使人見之，知其心中的哀痛。」之文句帶過。此外就沒有更多的著墨。參閱陳道雄、詹德福、林柏壽、周主雄、朱志珍、陳世揚編輯，《教會婚喪喜慶實務手冊》，56~57。

¹¹³ 筆者會做出如此論述，主樣是因為在資料蒐集的過程中發現，沒有任何的文獻是從長老教會的立場討論喪服制度。此外，長老教會雖然普遍接納這項喪服制度，而接納的原因是認為該項服制文化習俗因此無須禁止，但是卻沒有進一步的探討該項文化背後的意義與功能；此外所訪談的兩位資深牧師皆表示，從沒有在講道時或是跟喪家談話時討論過這項制度的意義。因此可看出長老教會雖接納該項服制，但是對於其背後的意義與功能則就沒有進一步的探究。

三、長老教會的可能性

正如前述，喪服是在這片土地流傳許久的一套服制，而且該制度呈現的社會功能，正是反映出台灣地區的民眾在喪禮期間的某些需要以及社群的回應，因此喪服制度所呈現的社會功能正是台灣重要的文化理念型態。長老教會在面對這項制度時，雖然採取了接納的立場，但對於該制度背後所呈現的文化意涵與社會功能，則缺乏整全性的深入探討，因此也就沒有建構一套屬於長老教會內部共通性的喪服制度。既然在中會與地方教會的喪葬禮儀中有使用喪服，總會應可制訂一套屬於長老教會的喪服制度，供地方教會參照。

長老教會若欲制訂喪服制度時，除了考慮到喪服制度的形制之外，更應該注重整個制度所呈現的社會功能，因為形制是一個外顯的服飾形式，而社會功能則是蘊含了社群的需求與回應，這些功能背後所隱含的正是本地居民長久生活於此地所形塑出的集體共有的文化理念與意涵。因此喪服制度之制訂時這兩者皆須顧及。除此之外，也必須注意到整體時代環境的變遷，因為由於社會的變遷讓傳統農村社會日漸式微，使得傳統喪服制度也逐漸式微，喪家已經再不穿傳統的苧麻等材質的衣著，而是無論輩份的大小全部改為素色的衣著。¹¹⁴而且有部分喪家除了改穿深色（大部分是以黑色為主）素衣之外，在男性手臂上、女性的頭上仍然會加上「五服」的區別標誌。¹¹⁵這種喪服制度的調整，亦是不能忽略。

故此，筆者以為長老教會喪服制度的建立，應立基於傳統喪服制度的社會功能之思考向度上，並且從兩個方面著手，一個是外顯衣著服飾的訂定，另一個是內蘊意涵的彰顯。

（一）、外顯衣著的訂定：

¹¹⁴ 林清泉，《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》，119。

¹¹⁵ 林清泉，《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》，120。

在身上的衣服方面不再是苧、麻等材質，取而代之的是以深色或素色的衣服代替。¹¹⁶並且加上盧俊義牧師於南部牧會所提出的概念，即為「將穿著在身上的喪服改成掛在手臂上的臂章」。因此將呈現出著服者身上穿著的是深色素衣，且手臂上要別著不同親等關係的區別標示。這樣的服制似乎與林清泉發現傳統喪服制度的調整相仿，皆是為了因應時代變遷而產生。¹¹⁷

這種服制的調整可達到抒發哀傷的情緒、親屬關係的確立、社會脈動的延續之功能，因為這能幫助著服者發現在喪禮期間所穿著的衣著與平常的穿著不同，因而讓生者接受死者的死亡之事實，且提示了著服者可以自然的抒發心中的哀傷。而手臂上的依然有著親屬關係識別的記號，因此可以讓著服者尋找到於家族網絡中自身的位置，且能夠明確的辨別與其他著服者的親屬關係。此外因著服飾的穿著而讓當事者個人與他的親友、社會間的人際網絡，重新調整到另一種新的平衡關係，因此促成社會繼續向前邁進的動力，讓整體社會脈動延續下去。

(二)、內蘊意涵的彰顯：

在內蘊意涵彰顯的部分，筆者以為應該制訂一份親屬關係之對照表格(參閱下表)：¹¹⁸

親屬關係	識別標誌	親屬姓名
夫妻	不用任何識別標誌	
兄弟姊妹	白布	
兒子、媳婦、未出嫁的女兒	麻布	

¹¹⁶ 陳道雄、詹德福、林柏壽、周主雄、朱志珍、陳世揚編輯，《教會婚喪喜慶實務手冊》，56。

¹¹⁷ 林清泉，《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》，119。

¹¹⁸ 此表格為筆者參照《教會婚喪喜慶實務手冊》第57頁之表格以及《禮儀民俗論述專輯—喪葬禮儀篇》第99~102頁之喪服制度之後，自行彙整而成。

已出嫁的女兒	以苧布為底，上加麻布	
女婿	以苧布為底，上加紅布	
內孫	苧布（但若為長孫時，用改用麻布）	
外孫、孫婿、外甥	以藍布為底，上加紅布	
侄子、曾內孫	藍布	
玄孫	紅布	
曾外孫	以黃布為底，上加紅布，上再加藍布	

表格內容主要是載明哪種親屬關係應該別上哪種識別標誌，讓著服者有個清楚且明確的指引。而此表格可讓喪家所有著服者一人一份，讓這些著服者自行於各個輩份後面填上親族的姓名，甚至在姓名後面填上稱謂。除此之外，這份表格可在禮拜告別禮拜時將這表格放置於程序單中，供其他參與者參照。

這份表格的確立與使用可達到親屬關係的確立、道德意識的教導、家族親屬間的凝聚力、社會脈動的延續等社會功能。因為這份表格的確立，可讓喪家每個人能夠自行依照此表格對照各個著服者與自身的關係，以及以協助著服者明了自己在該家族群體的相對位置，因而達成親屬關係的確立，相對來說也達成了家族親屬間的凝聚力，因為這份表單所呈現的正是整個家族網絡，整個親族間的關係則浮現於這份表格之中。

此外這份表格在公開儀式時呈現，則能達到道德意識的教導、社會脈動的延續之功能。因為喪葬禮俗是華人世界倫理道德教育很好的一個場域，而這份表格正是最好的素材，若與講道信息有所連結，更可讓所有的與會者更加瞭解華人文化中的道德意識。而且這份表格也可讓個人、家族成員和社會群體一同來調整全體的社會關係，讓所有人在在喪禮期間找尋到自己的角色定位，並且瞭解在喪禮

結束之後，自己的新定位、新角色以及所應肩負的新責，因而讓社會繼續平穩的延續下去。

四、小結

台灣基督長老教會在台灣的發展已經有一百四十多年的歷史，當長老教會面對這套在台灣地區行之有年的喪服制度時，是採取接納的立場，並不認為這是迷信或是有損信仰的「譴損」，因此在教會內部的喪禮儀式中是允許使用這套喪服制度的。進一步探尋長老教會內部的喪禮制度時，發現長老教會總會並沒有制定一套供教會內部使用的喪服制度，反而是讓中會以及地方教會的牧長自行發展與運用。

因此若長老教會欲制定一套屬於長老教會的喪服制度，除了考慮到喪服制度的形制以外，也應該注重整個制度所呈現的社會功能；此外，也必須注意到整體時代環境的變遷所帶來的影響。因此筆者以為長老教會的喪服制訂應從外顯衣著服飾的訂定與內蘊意涵的彰顯兩個部分著手。在外顯衣著服飾的訂定部分，可以穿著深色素服且在手臂上配戴識別親屬關係的識別標記；而在內蘊意涵的彰顯部分，可制訂一份親屬關係對照表，除了讓著服者參照之外也可在公開儀式時讓參與者參照。藉由這兩部分的整合，所建構出的喪服制度，除了保有台灣傳統喪服制度的社會功能以外，還能讓長老教會所有的牧長有個依循的標準，也讓喪家的所有成員有個規範可跟從，並且這套制度也能成為信徒教育的重要素材。

陸、結論

本文將台灣民間信仰之喪葬禮俗的喪服制度做了系列性的統整，並且將該喪服制度的社會功能做了歸納式的整理，此外也彙整台灣基督長老教會對於該制度的立場與觀點，並且也初步嘗試建構一套屬於長老教會的喪服制度。

一、研究結果

台灣地區的民間信仰傳統，是這片土地上一個非常重要的宗教信仰體系，因為它是源遠流傳在台灣這地區，成為大部分人民所信奉的信仰體系，因此該信仰體系之核心價值，也是根植於這土地上的住民心中。而立基於套信仰這體系中的喪葬禮俗中，十分縝密且嚴謹的喪服制度，也是個源遠流長的重要制度。

台灣地區的喪服制度，可謂承襲整個華人文化中即為重視的儒家思想而來，是個將宗法制度具體呈現在喪禮中的一套服制。整套服制的核心概念即為家族親屬網絡，隨著家族親屬的血緣關係之遠近親疏，建構出一套嚴謹的辨別親屬網絡關係的服別，好讓喪家的親屬在喪禮期間的能夠穿著。而這套承襲文化傳統的服制，長期存在於華人社會之中特別是存在於台灣社會中，雖然因著時代因素而逐漸消逝，但是這項體系龐大且結構嚴謹的喪服制度必定有其特殊的價值與意義。故，由社會功能之角度來分析這套喪服制度，發現這套制度具有有：（一）抒發哀傷的情緒、（二）親屬關係的確立、（三）道德意識的教導、（四）家族親屬間的凝聚力、（五）社會脈動的延續等五項社會功能，而這些喪服的功能正是驅使社會群體在遭逢至親過世之後，能夠繼續平穩的往前邁進的重要關鍵。

進一步探究台灣基督長老教會時發現，長老教會對於喪服制度是採取接納的立場並且允許在教會中使用。但是長老教會並沒有發展出一套屬於教會內部可使用的喪服制度，而是讓主事者自行發揮。故此，筆者嘗試建立一套教會內部的喪服制度，基礎點是從傳統喪服制度的社會功能來思考，並且從外顯衣著服飾的訂

定與內蘊意涵的彰顯兩部分著手，建構一套衣著是以深素色為主的服裝且在手臂上配戴識別親屬關係的識別標記，並且需要配合一份辨別親屬關係的對照表格之喪服制度。使得這套制度不失傳統喪服制度的功能性，並且還讓長老教會的牧長與信徒有個依循的準則。

二、研究限制

本研究的主要資料是來自於二手資料，因此在資料的蒐集與彙整上勢必仍有許多不夠嚴謹與不夠周全的地方，而且缺乏鄉村聚落與都市城鎮等地之告別式實地田野訪查的相互對照，則會使得藉由文獻資料所呈現的喪葬禮俗以及喪服制度稍嫌失真，因為無法充分表達當前喪葬禮俗與喪服制度的實況。

其次是在有關長老教會部分的資料，因為蒐集到的資料甚少，所以將造成在分析與歸納時的論述過於狹隘。此外訪談的對象（牧師）過少，同樣也會造成分析與歸納時立論過於狹隘；而且訪談的對象應可加上葬儀社的從業人員，從他們的角度來檢視喪服制度的演變，並且可詢問專門服務基督教會的葬儀社業者，勢必會有更多、更豐富的資料可供參照。

參考書目：

- Light, Donald Jr.、Keller, Suzanne。《社會學(精節本)》(Sociology, a Brief Edition)。
林義男譯。台北：美商麥格羅·希爾國際股份有限公司，1995。
- Turner, Jonathan H.。《社會學：概念與應用》(Sociology: Concepts and Uses)。張
君玫譯。台北：美商麥格羅·希爾國際股份有限公司，1996。
- 台灣基督長老教會總會法規委員會編。《台灣基督長老教會法規》。台南：教會公
報出版社，2002。
- 台灣基督長老教會信仰與教制委員會發行。《教會禮拜與聖禮典》。台語漢字版。
台南：人光出版社，2001。
- 江慶林主編。《台灣地區現行喪葬禮俗研究報告》。台北：中華民國台灣史蹟研究
中心：1983。
- 李亦園。〈民間宗教儀式之檢討：討論的架構與重點〉。《中國民族學通訊》。第
23期(民國74年6月)。
- _____。〈台灣民間信仰發展的趨勢〉。《「民俗信仰與社會」研討會論文集》。台
中：東海大學，1982。
- 李秀娥。《祭祀天地—現代祭拜禮俗》。台北：博揚文化事業有限公司，1999。
- 宋錦秀。《傀儡、除煞與象徵》。台北：稻香出版社，1994。
- 呂理政。《傳統信仰與現代社會》。台北：稻香出版社，1992。
- 林慧珍。〈生命與死亡儀式〉。《生死學》，林綺雲主編。台北：洪葉文化，2000。
- 林素英。《古代生命禮儀中的生死觀》。台北：文津出版社，1997。
- _____。《喪服制度的文化意義 以《儀禮 喪服》為討論中心》，台北：文津出
版社，2000。
- 林清泉。《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》。碩士論文，宜蘭：佛

光人文社會學院生命學研究所，2003。

周師一田。《古今談禮》。台北：國文天地雜誌社，1992。

約瑟·M·北川。《東方諸宗教》。邱明忠、龔書森合譯。台南：東南亞神學院協會，1965。

徐福全。《台灣民間傳統喪服制度研究》。台北：文史哲出版社，1989。

_____。〈宗教與喪禮〉。《禮儀民俗論述專輯－喪葬禮儀篇》，鍾福山主編。台北：內政部，1994。

_____。〈喪禮儀節〉。《禮儀民俗論述專輯－喪葬禮儀篇》，鍾福山主編。台北：內政部，1994。

_____。《台灣民間傳統喪葬儀節之研究》，台北：作者自行編印，1999。

莊英章計畫主持人。《從喪葬禮俗探討改造喪葬設施之道》。台北：行政院研究發展考核委員會，1990。

郭文般。〈台灣的宗教與社會〉。《台灣社會》，王振寰主編。台北：巨流圖書股份有限公司，2002。

陳玲蓉。《日據時代神道統制下的台灣宗教政策》。台北：自立晚報社文化出版部，1992。

陳道雄、詹德福、林柏壽、周主雄、朱志珍、陳世揚編輯。《教會婚喪喜慶實務手冊》。新竹：台灣基督長老教會新竹中會總務部，2002。

董芳苑。《探討台灣民間信仰》。台北：常民文化出版，1996。

_____。《台灣民間宗教信仰》。台北：長青文化事業股份有限公司，1984 增定版。

_____。《信仰與習俗》。台南：人光出版社，1994。

_____。《宗教與文化》。台南：人光出版社，1995 增定版。

黃文博。《台灣人的生死學》，台北：常民文化事業股份有限公司，2000。

鈴木清一郎。《增定台灣舊慣習俗信仰》。馮作民譯。台北：眾文圖書股份有限公司，1989。

楊炯山主稿。《婚喪禮儀手冊》。新竹：台灣省立新竹社會教育館，1996 五版。

楊國柱。〈台灣喪葬儀式的人文意義與發展方向〉。《民俗、殯葬與宗教專論》。楊國柱、鄭志明著。台北：韋伯文化國際出版有限公司，2003。

廖昆田。〈台灣漢人社會之祖先崇拜及傳福音之策略〉。《基督徒與敬祖－敬祖研討會彙編》，教會更新研究發展中心主編。台北：中國與福音出版社，1990 三版。

鄭志明。《台灣傳統信仰的宗教詮釋》。台北：大元書局，2005。

劉還月、陳阿昭、陳靜芳。《台灣島民的生命禮俗》，台北：常民文化事業股份有限公司，2003。

鍾福山主編，《禮儀民俗論述專輯－喪葬禮儀篇》，台北：內政部發行，1994。

戴維·賈里、朱莉亞·賈里。《社會學辭典》(HarperCollins Dictionary of Sociology)。周業謙、周金淦譯。台北：貓頭鷹出版社股份有限公司，1998。

瞿海源。〈宗教〉。《社會學與台灣社會》，王振寰、瞿海源主編。台北：巨流圖書股份有限公司，2002 增定版。