

南華大學人文學院生死學系碩士班

碩士論文

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

老嫁妝在喪禮儀式的社會體現及其現代化歷程

The Ritual Embodiment of Funeral Shroud  
and Its Modernized Progress

方東旆

Tong-Pei Fang

指導教授：魏書娥 博士

Advisor: Shu-Er Wei, Ph.D.

中華民國 107 年 6 月

June 2018

# 南華大學

生死學系碩士班

碩士學位論文

老嫁妝在喪禮儀式的社會體現及其現代化歷程  
The Ritual Embodiment of Funeral Shroud  
and its Modernized Progress

研究生：方東旂

經考試合格特此證明

口試委員：魯貴欽  
魏書娥

李蕊蓮  
指導教授：魏書娥

系主任(所長)：唐俊銘

口試日期：中華民國 107 年 6 月 15 日

## 誌謝

終於能明白，所謂通過人生重要階段的關卡，那種心中的悸動與感激。這篇致謝文是對於研究過程中所有參與及協助者的肺腑之言。

首先謝謝小雯，一直以來您在實務場域的照護經驗，不吝於分享關於高齡者照護的觀點，增長我對於高齡照護方面的視野。謝謝我最親密的夥伴文淵，沒有你的陪伴與支持，我可能無法專心凝聚研究思緒，能夠在日常與你對話、分享，是此篇論文能夠產出的重要催化者。

指導教授魏書娥老師，為本研究開啟了一扇門，啟發了我對生死研究之契機。透過與指導教授一起研究的過程中，原來死亡事件的意義與範疇，遠遠超出自己的想像。口考委員魯貴顯教授及李燕惠教授的授業解惑，也是本論文重要的影響者，做為一個研究者，要不斷的在理論與經驗脈絡中不斷交叉嘗試和對話，誠懇真切的面對研究問題的核心。

研究期間遭逢面臨自己親人的死亡、實際接觸死亡事件。我既是研究死亡的旁觀者，又是死亡事件主要的當事者，二者的角色衝突與錯綜的正負情感交融，對一個正在從事研究關於如何面對死亡事件歷程的研究者而言，心中的萬千感慨，非能用三言兩語所描繪。然而，爺爺的離世，似乎正是以他自己一生的經歷，一個外省老兵近百歲的人生故事，告訴我如何選擇人生，如何面對死亡：「自己的人生，勇敢嘗試。自己的死亡，瀟灑面對。」艱難的生活，也可以有精彩的人生，死亡從來就不是簡單的事，但至少可以死的像自己。在梳理爺爺的回溯歷史製作追思影片時才發現，爺爺曾於抗戰時擔任特種通信情報員，曾在美軍第 14 航空隊服務，因緣際會結識飛虎將軍陳納德，參與戰事...。或許因這樣的人生閱歷，當面對人生終末自己的死亡期數，能不急不徐的安排與交辦相關事項，不急救、不插管，要死在自己最熟悉的地方在宅安寧。直到逝世前晚雖已不能言語，仍能於床榻握筆寫下：「我很好」。爺爺，讓您久等了，您一直是我的生命歷程中不可或缺的精神導師，願以此論文獻給我最敬愛的爺爺。謹對於所有參與本研究過程的協助者致上最大的敬意。

## 摘要

過去，面對死亡事件，傳統社會有一套可供依循的模式與軌跡。老嫁妝主要目的為增福添壽、延續孝道、除了是文化傳承，更是對後代的冀望。如準備老嫁妝的過程，必須由包括已出嫁的子女共同出資選購，這象徵著全家老小皆雨露均霑。很多喪禮儀式的準備，是在生前就已經開始著手進行，而這些儀式是踏入死亡歷程或死亡經驗的開端；這開端可以是很靠近死亡前彌留的準備，或更早之前老嫁妝的準備，老嫁妝的準備已經是面對，更是認識死亡。然而，這些傳統社會的意義和內容，在現代社會是不是還留存？是不是還像過去那樣重要？如果過去曾藉由老嫁妝維繫家族的信賴關係，那麼隨時代變遷對於現代化社會的影響和呈現方式又是如何？

本研究採質性探究取向，以文獻分析和深度訪談法收集資料，然後以紮根理論分析資料，探討老嫁妝的意義，藉由詮釋洗穿化人員的工作經驗，瞭解老嫁妝在喪禮儀式中呈現的變遷，以及老嫁妝在社會體現中承載的意義變化。

關鍵詞：老嫁妝、喪禮儀式、社會體現

## **Abstract**

In facing death, recognizable patterns can be observed in the past traditional society. Apart from increasing happiness and longevity, the purpose of Funeral Shroud (FS) also extends to the demonstration of filial piety. FS embodies not only cultural heritage, but also expectation for the descendant. Taking preparing FS for example, the requirement of all siblings, married daughter included, to share the cost symbolizes spreading blessing among the offspring.

Connotative as a start or entering the death experience, preparation of funeral rituals generally takes place before decease. It might be commenced when death is anticipated happening soon; it could get underway further earlier by preparing FS which represents facing and preparing for death. However, does the tradition still exist in the modern society or bear the same meaning and importance? If FS conserved family system in the past, what is the contemporary status of FS in family system nowadays after the span of time and modernization?

The research conducted a qualitative method by analyzing extensive literature, and gathering data of in-depth interviews. Grounded theory was applied for data analysis to discuss the meaning of FS. Lastly, through the perspectives of funeral specialists of mortuary beautician or cosmetologist alike, the research aimed to explore the historic presenting of FS in funeral ritual, and the meaning it makes in its social embodiment.

**Keywords:** Funeral Shroud, Funeral Ritual, Social Embodiment

# 目錄

誌謝 .....	I
中文摘要 .....	II
英文摘要 .....	III
目錄 .....	IV
表目錄 .....	VI
圖目錄 .....	VI
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究問題.....	2
第三節 研究目的.....	3
第四節 名詞釋義.....	4
第二章 文獻探討.....	7
第一節 老嫁妝 .....	7
第二節 喪禮儀式.....	21
第三節 社會體現.....	32
第三章 研究方法.....	45
第一節 研究程序.....	45
第二節 訪談對象.....	47
第三節 訪談大綱.....	48
第四節 研究工具.....	48

第五節 資料分析.....	49
第六節 研究嚴謹度.....	52
第七節 研究倫理.....	55
第四章 研究分析.....	57
第一節 老嫁妝在喪禮儀式中呈現的歷史變遷.....	57
第二節 老嫁妝在社會體現中承載的意義變化.....	79
第五章 結論與建議.....	93
第一節 結論.....	93
第二節 建議.....	95
參考文獻.....	97
一、中文文獻.....	97
二、翻譯文獻.....	100
三、網路文獻.....	101
附錄	
附錄一 訪談說明書.....	102
附錄二 訪談同意書.....	103
附錄三 訪談大綱.....	104
附錄四 課程參加證明書.....	105

## 表目錄

表二-1 巫術相互作用對照表 .....	12
表二-2 老嫁妝的範疇體系 .....	13
表二-3 老嫁妝-國族認同 .....	16
表二-4 老嫁妝-慎終追遠 .....	17
表二-5 老嫁妝-採取行動 .....	17
表二-6 老嫁妝-互動學習 .....	18
表二-7 老嫁妝-延續意義 .....	19
表二-8 老嫁妝的規範、角色與價值 .....	20
表二-9 老嫁妝所指涉的象徵 .....	29
表二-10 老嫁妝的理念極 .....	30
表二-11 老嫁妝的感覺極 .....	30
表三-1 個案資料表 .....	47
表三-2 編碼歷程範例 .....	51

## 圖目錄

圖三- 1 研究流程 .....	46
------------------	----



# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機

死亡常被認為是一切人類生命的基本事實，死亡問題被認為是不分時代所共同面對的，這個想法很容易使人在探討死亡問題時忽略了死亡的社會建構面向(甯應斌，2005，頁 4)。死亡，從生物功能論的視角，當身體機能逐漸走向衰敗沒了呼吸心跳，這是我們視為理所當然的現象。然而，從社會建構的角度，在人類歷史的進程裡，面對死亡的歷程是被建立與創造的多重性論述過程。「當代工業社會與高齡化社會對生命與死亡的論述與建構，有其異於傳統社會或是工業社會的文化特質，這項特質在經濟全球化與人口結構老化的基礎上反映出人對自我、對人際關係、對世界與對歷史發展的特定觀感(魏書娥，2005，頁 83)」。隨著不同社會階段死亡態度與面對死亡所採取的策略不斷演化，本研究以老嫁妝做為一個跨時代連結的死亡歷程探究，當然首要瞭解傳統社會構面對於死亡的理解。否則我們很容易把當前身處社會所建構的死亡當作死亡的全貌；同時，當人們在談論死亡時，也可能會不加思索地批判傳統的死亡，認為現代的死亡一定比傳統的死亡「合理」的二元對立論述。那麼，當面對死亡事件，傳統死亡的歷程為何？傳統死亡的意義在哪裡？相較於此，現代死亡的特質又是如何？現代化社會的死亡如何取代了傳統的死亡經驗？

在當前我們身處的晚期資本主義社會階段，死亡事件被理解與定位的取向，根據資本主義社會經濟邏輯與醫療科技在其他社會領域的外溢趨勢來看，人們相互學習的死亡經驗與彼此共享的死亡記憶也不免遭受兩者箝制，由之反映出來社會整體的個體主義化發展趨勢，也相應轉化出其當代性格(魏書娥，2005，頁 85-86)。自跨越清末、日治、國民政府政權，百餘年的台灣社會隨著過去各異的治理環境逐漸過渡國際貨幣經濟與全球分工體系的運行發展，可發現本研究主題老嫁妝穿梭期間共伴共隨生命與死亡的軌跡。

循此脈絡無庸置疑的這是過去圍繞在日常的死亡記憶與死亡經驗。台灣在全球化時代環境變遷及高齡化社會的衝擊，相應的死亡意識範疇亦會隨之引發社會關注，而在這樣的社會特質下面對死亡的我們該如何自處，生活在現代化社會的人又該用怎麼樣的態度準備進入生命晚期的後半場人生。

## 第二節 研究問題

承接前述研究動機，接下來探討相關研究問題。當前台灣已逐漸脫離由血緣和地緣關係所建構的社會。「台灣早已不是以血緣關係為社會整合之主要原則的部落社會，也早已不是以地緣關係為社會整合之主要原則的俗民社會，而是一個以共同利益為社會整合之主要原則的國民社會(林美容，1996，頁 56)」。相對於此，傳統以血緣和地緣的關係脈絡所建構的老嫁妝出現逐漸沒落的現象，販售老嫁妝的商家與行業不斷在消失，它過去曾經那麼的興旺，那是一種人與人之間關係脈絡的延續。「文化最基本的設計是人與人之間的相互對待，傳統上我們對家族、親屬間的相互對待，有明確的規定(林美容，1996，頁 57)」。過去老嫁妝維繫的是高齡長者與親屬之間面對死亡的共同經驗，這是個體生命成長最後階段與親屬的溝通與協商過程，並以家為核心的日常生活經驗。「高齡化乃至死亡過程，就表層看，只不過是外在生命(即身體)逐漸衰弱終致腐敗的負面過程，因此令人恐懼厭惡，種種消極心理隨之產生；但就深層看，則是內在生命(即精神)繼續成長不休且更能深化的積極正面的人生階段。『(生命)成長的最終階段』此語意所表示的深意即在於此，也關涉著如何保持『死亡的尊嚴』的一大問題(傅偉勳，2012，頁 47)」。面對死亡的歷程，個體對死亡保有自主意識的安排與程序，這是在準備老嫁妝的過程所表徵的意義。然而，這些傳統社會的意義和內容，現代社會是否仍值得留存？是否還像過去那樣重要？如果過去曾藉由老嫁妝維持親族制度，家族信賴得以維繫，隨著時代變遷對於現代化社會的影響和呈現方式會發生哪些變化？

### 第三節 研究目的

當死亡成為社會的問題，死亡便會喚起公部門治理介入運作，不再是通過儀式，而是脫離生活經驗的時空規範。「公共衛生」取代傳統的風俗習慣，死亡被納入國家體制範疇而被列管時，即涉及了現代人該如何面對死亡的一大課題。面對死亡，相較於目前我們身處的社會，傳統社會明顯的有一套可供依循的模式與慣習。透過了老嫁妝的生前準備與死後穿戴，我們可以說「死亡」得以活出了時間與空間的整體感，以身體感知在日常與非常的實質場域中體現了時空的感受，並將這些日常感知融入日常經驗，讓這些經驗能在時空轉換後仍得以反覆操演。「從語源、字源學言，『常』即為『日常生活』所穿著的服飾，也就是四民各依其身分職業及禮制所穿著的工作服；而『非常』則是祭祀或生命禮儀中的特殊服飾。儒家所講授的諸般士禮、巫祝所職掌的祭祀儀典，下而及於庶民在節慶及生命禮儀中所躬行實踐的禮俗，都必須以『非常』性的衣裳、裝飾出場。在『常』與『非常』服飾表現的禮俗、制度中，顯然具有強烈的『區隔』功能及意義，使日常與非常兩種不同的時間、空間，也在不同的服飾下表現不同的行為，因此服飾及服飾之下的身體表現就被區隔出不同的象徵意義(李豐楙，1999，頁 7)」。當身體的感知經驗透過老嫁妝的常與非常時空轉換，其產生、演變有其自身規律，而背景則關係社會結構、政治環境及民眾生活方式。「身體感不僅對應著外在對象時產生的動覺、觸覺、痛覺等知覺活動經驗，也涉及了身體在運行這些知覺活動時從身體內部產生的自體覺知迴路；從時間的角度來說，身體感不僅來自過去經驗的積澱，它也是帶領我們的感知運作，指向對於未來情境的投射、理解與行動(龔卓軍，2006，頁 51)」。老嫁妝是蘊含著前人智慧的社會文化綜合體現；曾經台灣社會的人們是藉由老嫁妝學習他/她們個別的死亡經驗，以及經歷所共享的死亡記憶。

臺灣社會受到早期傳統文化的影響，老嫁妝隨著移民到了臺灣的社會裏層，所代表的社會價值意義是什麼？老嫁妝是如何經由儀式化的過程被賦予象徵性的意義？從傳統農業化社會進入工業化社會，到現在當前我們身處的全球化浪潮裡，老嫁妝逐漸消逝

之際，之於現代化台灣社會，其曾經和未來傳達的文化或延續的社會價值又是什麼呢？  
為此，本研究提出的目的如下：

- 1、瞭解老嫁妝在喪禮儀式中呈現的歷史變遷
- 2、瞭解老嫁妝在社會體現中承載的意義變化

## 第四節 名詞釋義

### 一、老嫁妝 (funeral shroud)

壽衣過去都是事先準備好，子女為雙親預做壽衣《台灣禮俗語典》謂之張老，所贈之衣謂之「張老衫仔褲」或「張老物」或「張老嫁妝」(洪惟仁，1987，頁 258)。本研究主題的核心概念參考上述定義，修訂老嫁妝意涵，指涉來自傳統日常生活的慣習，在生前即為身後事預做準備面對死亡與老化的歷程。

### 二、喪禮儀式 (funeral ritual)

「喪禮儀式關係著個人乃至整個家族成員間的情感調節，透過儀式過程，使得生者節哀順變，亡者的存在狀態由初死之恐怖，逐漸過渡成為祖先，家族間的倫理關係由破損而重整(林素娟，2015，頁 2)」。參考前述定義，本研究定義的喪禮儀式，指涉為生前準備老嫁妝的過渡即開啟，喪禮儀式並不是只有往生以後才開始，在活的時候就已經著手準備，並且這些儀式是踏入死亡歷程或死亡經驗的開端。

### 三、社會體現 (social embodiment)

「體現一詞有身體的行為表現之意思，也有身體如何被呈現之涵義。相對於人類的心靈層面，體現關注的是「物質層面」，體現是人工產物或是社會事實：例如意見、信念、回應、以及團體認同、社經認同或文化認同(Cregan, 2011，頁 1)」。參考前述定義，

本研究認為準備老嫁妝的社會體現是藉由物質呈現，讓老嫁妝在人們之間被共同體驗，並且集體感受到共享意義與其變化的歷程。



## 第二章 文獻探討

有關老嫁妝在喪禮儀式的社會體現，將先探討傳統老嫁妝的源起脈絡及所代表的系統符碼，再探討其在喪禮儀式的程序及在社會體現之角色意涵。

### 第一節 老嫁妝

#### 壹、老嫁妝的源起脈絡

老嫁妝的源起，從國立臺灣歷史博物館過去針對傳統漢人文化喪葬禮俗的研究「在漢民族的觀念中，任何與生死相關的禮俗都有神聖而不可冒犯的禁忌，故許多喪禮儀式和習俗至今仍依循古禮而未加以簡化、省略。漢人相信死亡只是肉體的滅亡或這一世生活的結束，靈魂則會到另一個世界過生活。因此在入殮前會為往生者穿上壽衣、鞋襪、梳頭，戴上生前喜愛的項鍊、戒指等。客家人大都不稱壽衣，而以『老人嫁妝』代稱之。依漢族的傳統習俗，兒女需為長輩準備壽衣，一般在父母過五十或六十歲壽誕時，由出嫁的女兒贈送。或是年長的女性在六十歲前後自行縫製，有增添福壽的意思。其次，往生者的壽衣普通都是穿五件或七件，最多到十一件。因係喪事的緣故，一般都採奇數而不用偶數，以避免不吉利。對此，北部客家與閩籍的習俗相同，而南部六堆地區的客家則講究男雙女單之原則。還有，女性會保留出嫁時穿在禮服裡面的白布衫、裙作為壽衣的最底層，以表示一生守節、至死不渝。另也會為往生者梳頭化妝，紮上黑色的眉勒，穿上布做的壽鞋不能是皮鞋，上繡有蓮花、壽字等圖樣。在保留較多傳統習俗的六堆地區，整套的女性老人嫁妝包括：藍色絲質提花上衣\_雙層有裡布)、長裙\_圍裹式一片裙，內層的白色衫裙。頭上戴黑色眉勒，腳上穿白襪及繡有蓮花圖樣的布鞋。手邊有一把搨涼用的扇子，戴上刻有壽字的壽戒及雕有龍頭的手鐲，以表示富貴福氣的象徵，還有一把銀杖作為行走的輔助。另會戴上白手套，原因是客家人有撿骨的習俗，在下葬三年後，

子孫就會進行撿骨，由風水師將往生者的手骨先撿起來，象徵牽起來的意思。之後再等待機會將先人運回家鄉安葬。最特別的是，老人嫁妝中的繡花錢袋。客家女性一般都不使用錢袋，而是將金錢放在大襠褲的管狀腰帶中。但壽衣大都搭配以細繩做綁帶的裙子，故繡花錢袋是子孫為先人準備用來裝紙錢的荷包，放在手邊以方便取用。由此可見，臺灣早期民間的生命禮俗包括『生育、成年、結婚、喪禮』中，服飾常被賦予象徵性的意義，如內層的白衣衫、裙用以表彰貞節；自製壽衣以增添福壽；裝飾的圖案、文字往往透過同音異字、諧音及事物寓含的本質，以表達先民內心的希望、祝福及對生命的期許等。故禮俗中的服飾，所傳達的文化、社會意義遠勝於裝飾和實用之功能，也超越流行及審美的觀念(國立臺灣歷史博物館，2017)」。關於中華服飾所傳達的意涵，林成子指出「中國服飾衣裝的特色，具有線條、色彩、質料、型態、裝飾等特性『形』的意義；在『意』的意義，又具有代表思想觀念(林成子，1989，頁39)」。衣裝物品以各式各樣的流通形式被理解，其可建立、維持或破壞在特定範疇的人之間的特別關係，它們是物品，允許我們去理解在特定脈絡中運作的關係性經濟(Corrigan, 2010，頁247)。我們可理解老嫁妝在其所形具的外在條件所被賦予的意義，在於建立特定範疇之間的關係維繫。

因此，我們可知在形與意互為表裏，表徵在衣飾、展現於身體，再歷經不同時期、年代的演變而終極意義體現於社會文化。傳統漢人從出生到死亡的文化脈絡離不開衣裝及飾品修身量心，生活上的禮俗規範有跡可循當中、高齡長者從開始張羅老嫁妝至往生後由兒女執行套衫儀式穿戴，這期間所經歷的每一階段按步驟、時程共同完成一死亡準備，面對死亡的我該怎麼做？兒女又該做什麼事和我一起面對死亡？緊密聯結死亡的「老嫁妝」在這過程中透過家庭成員的分配與共享下產生了經濟、居住、教育社會互動的特定脈絡系統。台灣傳統喪俗在亡者逝前即事先準備好壽衣的習俗；壽衣並不是人往生時才臨時起意更換添購，傳統民間信仰在特定的日子亦當禮物贈予雙親。鈴木清一郎

《增訂台灣舊慣習俗信仰》中記載：

「壽衣都是活著時就作好的，幾乎全是由出嫁的女兒贈送，多半是在作六十一歲壽誕時贈送，這就叫做張老衫仔褲『北方叫裝老衣服』。如果死者是女人，按照正式規矩，就要穿她結婚時的禮服『白布衫、白布裙』，所以這種結婚禮服平時必須好好保管(鈴木清一郎，2000，頁305)」。

依《增訂台灣舊慣習俗信仰》在「屍體入殮前，須先脫下死者生前所穿的衣物，舉行一項穿壽衣的儀式叫作『張穿』，套衫儀式完了之後，就把壽衣給死者穿上，必須由父母雙全的好命人來幫忙穿。所謂『套衫』，就是把幾件準備給死者穿的壽衣，先由喪主的孝男各穿一遍，然後才能給死者穿上。方法是在正廳前面的房簷下(也有在正廳中央或中亭)，放一個稱為簪壺的淺平底竹簍，再放一把矮椅子在簪壺的中央，這時喪主就穿著木拖鞋，帶上斗笠，斗笠上套十二個匝，兩端各點一枝紅蠟燭，手拿麻繩站在椅子上，如此就可以進行套衫儀式。在進行套衫時，喪主先伸出手，由在旁的人把壽衣遞給他，他張開拿著壽衣的手，把壽衣前後左右在身上比一比，作出一種象徵性的穿法。普通都是穿五件或七件，最多可以穿到十一件。如果是夭壽(五十歲以下死亡的人叫夭壽，或短命)的人，就只能穿三件。因為是喪事的緣故，所以壽衣必須是奇數，絕對不能湊成偶數，男人穿條褲子，女人穿三條裙子。穿壽衣完了之後，就拿一個沒有秤錘的秤，假裝秤一秤套衫所用的襯衣，再說一句『這是某某子孫用錢買的』，意思是向死者報告子孫們的孝心(鈴木清一郎，2000，頁304)」。

蘇旭珺指出「台灣早期漢人而言，死亡只是肉體的滅亡或這一世生活的結束，而人的靈魂卻仍是存在的，對於死亡及喪葬的觀念，主要一方面受宗教信仰的影響：不管是相信靈魂不滅，對祖先崇拜的原始宗教心理，也對鬼神傳說心存敬畏；或承襲自傳統佛道思想輪迴的觀念。另一方面受儒家思想的影響：具有慎終追遠、崇敬祖先傳統之孝道精神。因此，臺灣早期漢人的喪禮習俗及喪葬儀式，一方面在這些複雜的觀念影響之下，產生敬畏死者的心理，如俗語說『死者為大』。早期台灣習俗中，男性壽衣承襲自清代服裝制度中十不從的民間制約：生從死不從，在世時隨然依據清制以袍褂為禮服，與死



亡之後則仍換回明制服裝作為壽衣。此外，頭戴斗笠、腳踩簪壺，是意味『頭不戴別人的天，腳不採別人的地』的意思。直到民國初年，重新制定的國民禮服中，仍以長袍馬褂為中式禮服，因此也有人改以袍褂或西式禮服中的西裝為壽衣。女性壽衣則和日常服飾相近，只是習俗中女性會保留婚禮時所穿戴的白色中式服裝『盤頭衫裙』，作為臨終後『張穿』時所穿著的服裝，這是表示有頭有尾、一生清白意思(蘇旭琚，2001，頁112)。

根據學者的研究「從中國服飾文化史的發展言，『食衣住行』中的衣乃是日常生活的民生所需，既是實用性的蔽體取暖之物，卻也是表現禮儀行為、審美經驗的文化符號。在人類文明的進展上，服飾的符號及其象徵意義常隨著時代而不斷地進化，從原始蒙昧的自然素樸而逐漸經歷了『人文化成』的人為過程，也就是從自然物發展到人為裝飾，至此服飾與身體的聯結關係越來越密，成為文化中最易外顯的形象塑造，它完整記錄了文明發展的文化遺跡。中國文明發展到春秋戰國時期，早已經歷過原始狩獵、遊牧而進入定居的農業社會，夏、商、周三代之表現『郁郁乎文』的文化成就，就在農業民族能比較穩定發展其生產活動及生存方式，始能根據不同時期的政治、經濟及社會條件，逐漸建立其倫理、制度以及祭祀、禮俗等精神文化。因此在不同階段裏對於『身體』的外形塑造及動作表現，也就循著一條文化軌跡而發展、衍變：從原始時期所認知的人自在地存在，作為『自然』的一體，與鹿豕遊，與自然同在；等到種類意識漸次形成後，『人』就自覺地意識與其他物類(動、植、飛)有所區別，就在這種有意區隔的分類意識之下，對於自己的身體裝飾乃有突越性的變化(李豐楙，1999，頁7)」。

因此，論服制的角度老嫁妝是由日常的生活經驗所孕育，在過去藉由老嫁妝形塑外在再到身體意識的死亡歷程。面對死亡的自身，我知道該如何面對，我知道該怎麼死的像「人」而非物，透過有意識的感官和知覺，我可以死的像我自己，死的如日常、死的很有感，是一套人生終末有計畫的死亡倫理社會制度。

李豐楙指出：「從服飾制度史言，原本身體的裝飾乃以較多的飾物為主，以此象徵地表現早期原始公社的社會制度，服飾乃是作為一種社會語言、社會符號，從飾物、服色的區別中建立其社會秩序。這種自然服飾其後隨著時代變化而增加諸多的『人為』因

素，社會結構逐漸複雜、人際關係網絡也隨之複雜化，為了建立一個階序分明的社會秩序，服飾表現的詞彙功能、符號功能也就愈趨豐富而複雜，凡此都促使身體上的服飾，從對『自然』的驅離而走向『文化』的創造(李豐楙，1999，頁14)」。我們回顧前述老嫁妝的「增福添壽」及其飾品的「富貴福氣」，就社會構面言，老嫁妝作為一種社會語言和符碼所代表的意義與其說是社會制度，更為契合的說法是標示了家庭中的人倫規範，家所表徵的是社會團體的最小單位，因此，社會秩序的建立需從家庭教育開始堆疊，然而，在日趨多元的現代社會，社會系統與結構的樣貌也隨之多變。

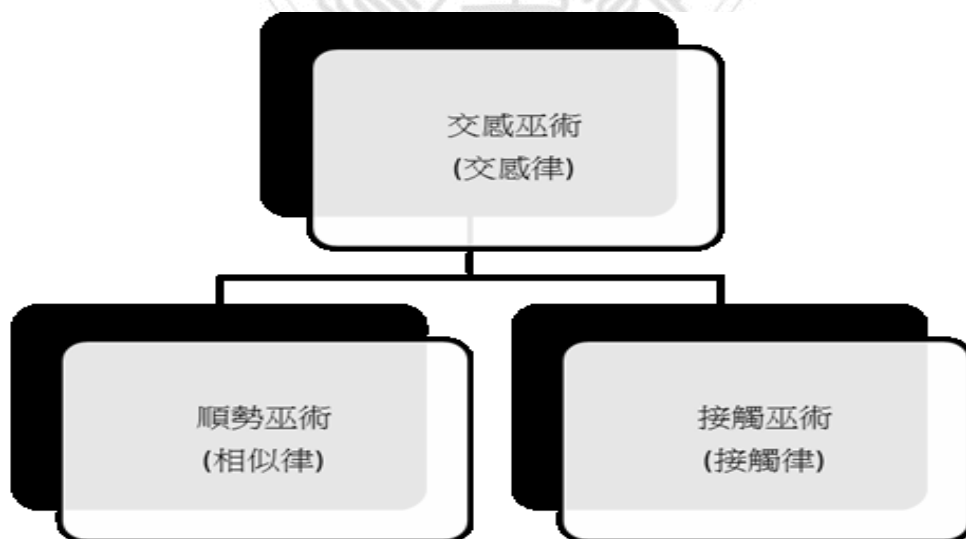
社會人類學家James George Frazer在以研究人類思想方式的研究《金枝》提到傳統過去中國社會以壽衣為中介面對死亡的思考架構。Frazer指出「在中國，為了確保長壽曾求助於某些複雜的咒語。基於『順勢原則』，這些符咒本身凝聚者，從人到物，從時日到季節，所一一散發出來的神奇精隨。傳送這些賜福感應力的憑藉物中沒有比壽衣更合適的例子。許多中國人在活著的時候就準備好了壽衣，而絕大多數人的壽衣是由未婚姑娘或很年輕的婦女來剪裁和縫製的。人們很聰明地考慮到她們年少方艾，在縫製壽衣時，她們那旺盛的生命力將肯定有一部分傳給這些壽衣，從而將使它們延緩許多年才會真正被用上。另外，這樣的壽衣都是選擇有閏月的年份來製作的。因為，在中國人的心目中，有閏月的年份既然不尋常地長，那麼也就更具有延長生命的能力，在這樣的年份裡製作壽衣顯然更好些。在這類衣服中，有一種長袍製作得最精緻，目的在於賦予它以最珍貴的品質。它是一件深藍色的長絲袍，從上到下用金絲繡了許多『壽』字。中國人認為，送給年老的父母這樣一件奢華的禮服是兒女對父母孝行和細心關注的表現。老人經常穿著這件使他延年益壽的衣服，特別是在喜慶的場合穿它就更能使這件閃耀著許多金色壽字的衣服充分發揮其效果。尤其是在他生日的那天，他不會忘記穿它，因為在中國。一般都祝福一個人在他生日的那天貯存大量的精力，並在那一年以後的日子裡轉化為他的健康與活力。在祝壽<sup>1</sup>的慶典上，他穿上這華麗服裝，用每個毛孔吸取著他感染

---

<sup>1</sup> 李曉燕與謝黎蕾指出在中國壯族地區亦同，其重陽節有著「添壽」的習俗，一般是農曆九月九日，有的地方也在農曆十月十日進行(也有在「霜降」日)，已出嫁的女兒、孫女要給老人準備壽衣、壽服、壽鞋等禮物(李曉燕、謝黎蕾，2017，頁178)。

的福氣，洋洋得意地接受親友們的祝福。而他們則熱情地表示對這件華服和對他的子孫們的孝心的羨慕。正是這種孝道促使後輩們向他們的家長贈送了如此漂亮和實用的禮品(Frazer,1906/1991，頁52)」。關於巫術的思想原則，Frazer表示「如果我們從分析巫術賴以建立的思想原則，便會發現它們可以歸結為兩個方面：第一是『同類相生』或果必同因；第二是「物體一經互相接觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離的互相作用」。前者可稱之為『相似律』，後者可稱作『接觸律』或『觸染律』。巫術根據第一個原則即『相似律』引申出，他能夠僅僅通過模仿就實現任何他想做的事；從第二個原則出發，他斷定，他能通過一個物體來對一個人施加影響，只要該物體曾被那個人接觸過，不論該物體是否為該人身體之一部分。基於相似法律的法術叫做『順勢巫術』或『模擬巫術』。基於接觸律或觸染律的法術叫做『接觸巫術』。把『順勢』和『接觸』這兩類巫術都歸於『交感巫術』這個總名稱，因為兩者都認物體通過某種神祕的交感可以遠距離的相互作用，通過一種我們看不見的『乙太』把一物體的推動力傳輸給另一物體。這與現代科學為了與此完全相同的目的，即為了說明物體怎樣通過似乎是空無一物的空間而發生物理作用，便假定有這樣一種『乙太』，並沒有多大的區別(Frazer,1906/1991，頁23)」。

表二-1 巫術相互作用對照表



本研究根據弗雷澤(Frazer J. G.)著《金枝》(The Golden Bough: A Study in Magic and Religion)製表

「上述「...物體通過某種神祕的交感可以遠距離的相互作用，通過一種我們看不見的『乙太』把一物體的推動力傳輸給另一物體...」，便可知其象徵隱喻於「通過老嫁妝的感知經驗去理解死亡的果必同因，透過觸染率的相似相生去體認死亡的自然而為」，正視心即寬，寬心則氣生，當面對死亡時反而更加無所畏懼。學者王嵩山強調「服飾除了滿足日常生活中生理上的功能需要之外，更呈現出表達社會關係的象徵意義。人們藉由形式、色彩及各種裝飾，來表達種種關係和情感狀態。藉由象徵物件的運用，進入一個和原來不同的心理和社會狀態。這些現象很清楚的顯示出，服裝的穿戴不只是為了防身或禦寒等生理上的需求，更有集體知識之運作，應合心理與社會地位、文化價值之轉折的各種需求(王嵩山，1999，頁25)」。老嫁妝所凝聚的集體知識運作下，本研究我們可以歸納出兩個截然不同的範疇，隱藏在老嫁妝所表達的生活經驗：

表二-2 老嫁妝的範疇體系

老嫁妝範疇體系	
第一類_日常	第二類_非常
個人的	群體的
生物性	社會性
自然的	系統的
世俗的	神聖的
新生的	死亡的

製表人：方東旆

這兩個範疇之間的邊界曖昧不明，不但彼此相關連，卻又有各自區別，透過「形」和「意」來輔助轉化和跨越，藉由中介物的象徵性連結，進入和原來不一樣的心理和社會狀態。人類學家李亦園在「談中國人的名號」中指出：

「我們古代制度中為何每經過一不同的人生階段就要換一個名稱，從兒童少年期變為成年，再從成年進入老年，這都是人生中很重要的轉變，為了使這轉變順利完成，使新社會關係容易建立，使個人的心理調適完滿無礙，同時也使認知過程截然有分，所以就需要換個新的名稱，表示舊的階段已經逝去，加強新的階段的責任與意義...借用這些制度的或民俗式的方法，協助人生過程的順利通過，實是很有意義的事...要知道換名字只是一種外在的手段而已，然而這種手段卻代表著一種很深的對人類社會關係、人類心理狀態與人生存在透澈看法(李亦園，1978，頁229)」。

以上相關文獻為本研究探索老嫁妝在傳統漢人社會意義的重要脈絡。這些意義的基礎在於整體外觀、社會情境，以及老嫁妝不論在空間或時間上都更為廣泛的文化系統，老嫁妝也受到這些基礎的影響而產生變異。為了解這些意義以及可能的變化，本研究從 Susan B.Kaiser 《服裝社會心理學》(The Social Psychology of Clothing)中的符號互動論觀點，來檢視人們如何建構他們對老嫁妝的想法？如何在不同情境中判斷老嫁妝的意義？以及不同時期的文化差異如何使得老嫁妝在社會意義上的連貫。

## 貳、老嫁妝的詮釋系統

符號互動(symbolic interaction)此一名詞最早出現於 Herbert Blumer的《Man and Society》書中，其認為符號互動為「個體在群體所共有的象徵與理解系統中，所進行的學習與認知等一系列的過程」，Blumer認為人們依據對自我與世界的認知來建構自己的世界，但真正的現實世界有可能與人們自我知覺的世界並不相同。「在中國像形、會意的構字傳統之下，任一單音孤立語都不只是表達表面的字意，而是蘊含豐富、複雜的文化符號。此類社會語言、文化語言的符號功能，在任何一個文化傳統中就會各自成為一種文化模式，此中蘊藏著民族文化心理及其心理結構(李豐楙，1999，頁3-4)」。老嫁妝在造字系統上由「老」及「嫁妝」組合而成，若按現今教育部國語辭典編本釋義，嫁妝

即為女子出嫁時陪送的金錢、首飾、衣被等。而「老」的範疇則相當廣泛諸如：「年紀大的」、「對長輩的尊稱」、「熟練、經驗豐富」、「原來的」、「總是、常常」等含意在其中。辭典編本無老嫁妝釋義說明，然而本研究發現這「老」與「嫁妝」各自的單音語意的範疇在組合下另產生了豐富多元且顯而易見底蘊，「原來的日常純熟經驗總是常常的對年紀大的長輩送金錢、首飾及衣被」，有時間、空間、物質皆備，關乎死亡但不指明死亡。因此，老嫁妝在過去蘊藏著漢民族文化面對死亡的心理結構及處理模式，老嫁妝賦予了個體價值與意義，同時支配人與人間的互動基礎。

### 一、行動符碼

「符號互動理論主要用以研究社會行為與社會物件。這種觀點的主要概念是『人們會調整他們的行動計劃(line of action)(一連串的行為或社會行動)，使其所處環境饒富意義』。藉由人們一連串的舉動，我們可以逐漸透過社會化的過程，建構或定義出某種服裝或外觀在特定的社會情中所具有的意義。人們必須進行互動才能產生他們對於服裝的解釋，也因為如此他們的互動與溝通才能順利地進行，在上面我們所假想的互動情境中，當你開始和對方溝通之後，便可以不斷地確認及評估自我指示的正確性(以便確定你想和對方完成這筆交易)。然後你會持續地評估從另一個人身上所得到的符號，即使當你在說話的時候也是一樣。你們可能有必要修正或改變針對彼此所做的自我指示，這樣你們的互動工作才能持續進行。符號互動論觀點著重於協調(negotiation)的過程，而且當觀察者和我們本身激起同一反應時，我們便說彼此進行了有意義的溝通(彼此都能互相了解)，這樣的反應可能是一種情緒、解釋、判斷、感覺，或是一種表達品味的方式(Kaiser ,1997，頁61)」。因此，我們將焦點轉移到藉由符號互動論觀點老嫁妝的基本假設：

(一)藉由老嫁妝管理自己的外觀，傳遞訊息符合期待。

Kaiser指出服飾「管理自己外觀同時包括了想法和行動這兩部分，尤其是服裝的選擇可以產生改變或修飾的作用，以便符合某種特定情境的需要，或者創造出某種特別的形象。我們藉由自己的外觀向其他人呈現個人資訊，並且發出諸如年齡、品味、職業、

人生觀以及對生活規範的想法等各種訊息(Kaiser,1997,頁63)」。

表二-3 老嫁妝-國族認同

概念 \ 象徵	國族認同
社會體制	據說吳三桂投降清朝時，提出一項「生時我可穿清服，死後必讓我穿明服」的條件，從此明朝服制乃成為壽衣(鈴木清一郎，2000，頁 304)。

製表人：方東旆

為了符合當時的社會氛圍，「一般百姓服裝受到清初明朝遺臣金之俊所建議的『十不從』規定制約，即『男從女不從，生從死不從，陽從陰不從，官從隸不從，老從少不從，儒從而釋道不從，娼從而優伶不從，仕宦從而婚姻不從，國號從官號不從，役稅從而語言文字不從』。因此，清初臺灣漢人女性傳統服飾風貌為明制，以『衫、裙』盛裝、『衫、褲』為常服；男性傳統服飾風貌為清制，以『長袍、馬褂』為盛裝、『衫、褲』為常服(蘇旭珺，2001，頁42)」。

換句話說，老嫁妝同時是想法也是執行方略，符合於時代體制之下的社會情境設定。

(二)利用老嫁妝來整合自己的行動計劃，意義共享。

「符號具備了人們所共享的意義，他們可能是也可能不是具體的東西，但不管是哪一種情況，它們都包含了抽象的內容。服裝和外觀符號可能是具體或實質的物件，也可能是留存在記憶中的影像，可以引發有意義的反應。我們會利用符號來定義及呈現自己的特色。符號可以用來表達感覺或整合個人的社會經驗，也可以幫助我們激起反應、提供行為線索、組織行為，並在社會情境中集中注意力於重要的事項上，以及允許我們恰如其分地組織行動。符號的意義衍生自社會情境，同時也留存其中，而且更豐富了我們對日常生活的看法。它們能夠提供情境和情境之間某種程度的連貫性與結構性，也呈現了事物的多樣性及變異性。正因如此，人們得以操弄它們。藉由運用符號來整合自己的行動計劃，促使人們培養出生活在社會中的感覺。這種眾所共有的一致感，正是社會互動的基礎(Kaiser,1997,頁66)」。

表二-4 老嫁妝-慎終追遠

概念 \ 象徵	慎終追遠
社會共識	過去，一個人一過半百，就要為身後之事預作準備。主要有兩項：預選死後的居處和預製死後的衣著。這些事一般都在做整壽的年頭開始，以閏月為最佳。在閏年、閏月「慎終追遠」，自古以來就被人們視為重要的事情(姜義鎮，2011，頁 71)。

製表人：方東旆

透過服飾外觀的具體或實質物件，引發出一連串的社會意義呈現出個體的特色，這些皆來自日常生活有組織的計畫與行動。以老嫁妝的行動計畫為例，過去的日常經驗是年過半百即著手準備壽衣此乃一般庶民的社會共識，在此互動之下透過人為意義的操弄，即是為了符合「慎終追遠」的禮俗建構。

(三)採取行動準備老嫁妝，根據外觀賦予意義。

Kaiser指出「我們利用外觀所提供的線索加以解釋，然後試著根據這些結果組織應對行為，生活在一個充滿各種物件和必需品的世界裡，但這些物件和必需品並不是由我們負責創造的。然而，當人們有機會質疑或探詢這些物件的不同用途時，便有可能建構出新的意義。人們有能力打破舊有的例行性事物，並且創造出新的互動架構。而創造性的外觀管理與外觀知覺正好可以提供這樣的機會(Kaiser,1997，頁67)」。

表二-5 老嫁妝-採取行動

概念 \ 象徵	採取行動
社會連帶	兒女挑好縫製壽衣的布料後，先到廟裡選定適合開刀動剪的良辰吉日，再請壽衣店師傅依時辰動工(羅秀華，2009，頁 110)。

製表人：方東旆



換句話說，生活在包含老嫁妝等充滿各式各樣物件和「日常必需」品的世界，物件本身並非由我們自己創造，但經互動過程便可能透過專家系統或社會意義所建構，既然是由人所創造出的例行日常慣習，仍有機會打破慣例重組，而老嫁妝在外觀上的感知意義便是在這樣的互動中產生。兒女挑好壽布壽衣擇日請師傅裁切，便是涉及父母、子女、宮廟及店家的多重互動脈絡，從一塊布到一套衣由俗轉聖的歷程。

(四)老嫁妝象徵性的社會連帶，衍生自人們的互動學習。

「人們會帶著一整套的意義進入各種社會情境，而且這整套意義又能根據社會互動的結果，不斷地發展與更新。我們並非被動地接受意義，每個人都必須學習、發現或發展自己的意義。假如想要了解各種社會互動的意義，我們便必須從情境中各種不同人物的觀點來解釋它們。一旦轉變成新的情境，意義即可能因而產生變化。符號互動論觀點將意義的變動視為一種正常的現象，因為人們會發揮創造力與原動力，設法為自己和相關他人創造出饒富意義的生活。然而在整個變動的範圍之內，仍然存在著影響後續動作與社會秩序的連貫性(Kaiser,1997，頁67)」。

表二-6 老嫁妝-互動學習

概念 \ 象徵	添幅添壽
社會秩序	在壽衣縫製完成後，通常已出嫁的女兒會挑選漂亮的日子，並提一籃象徵長壽的麵線和蛋來取貨，然後一起送至父母家中，而弟兄也要準備好湯圓迎接(羅秀華，2004，頁 51)。 父母過六十一歲生日、父母生病或逢閏月時，子女須共同出資購買全套壽衣送給父母，以求「添福添壽」的習俗(羅秀華，2004，頁 50)。

製表人：方東旆

當我們進入社會情境的過程中，並非全然的是被動接受意義，而是個人學習過程的開展。壽衣由俗轉聖老嫁妝後的活動架構並未停歇，意義的轉化仍必須再次挑選好日，

併行搭配食材一同攜至父母家中，這部分的角色分工由女性家眷負責，另一方面，男性眷屬的先行於父母家中備妥好湯圓迎接，一連串的過程由兄弟姊妹共同協力完成。在本研究老嫁妝所代表的符號互動下，個別從自身去體驗，父母親的角色、子女的定位，都會有不同觀點來詮釋與平衡社會意義的秩序。

(五)透過解釋的過程，人們可以操弄及修改附加在服裝與外觀上的意義。

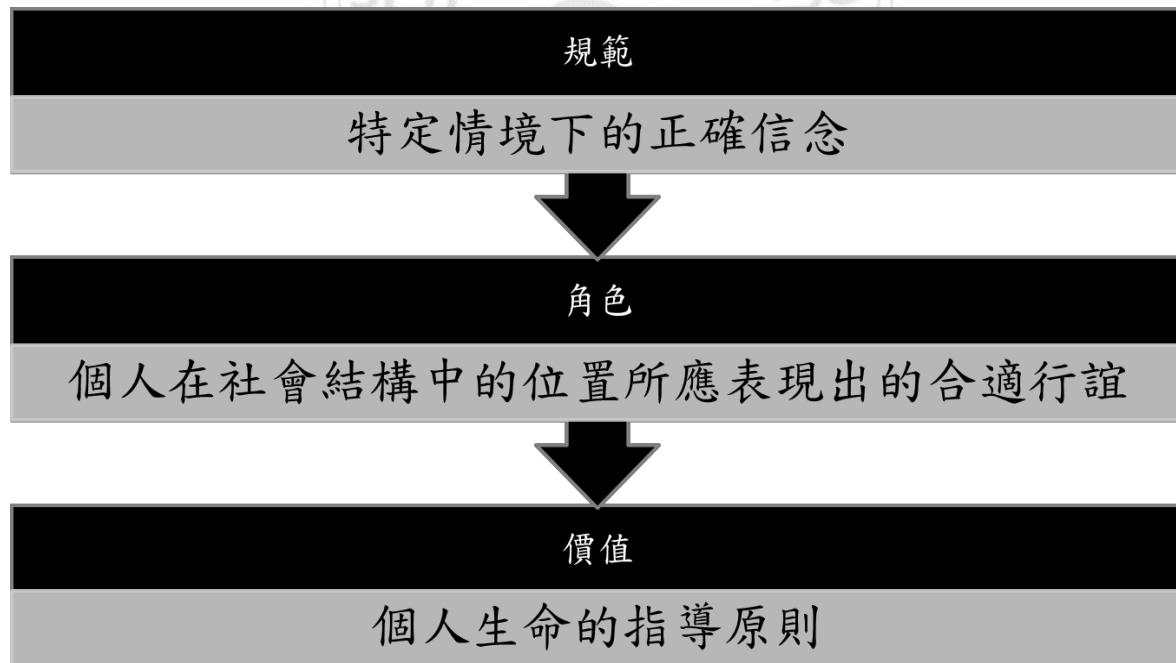
「我們在某種情境下所知覺到的服裝意義或目的，通常都只是暫時性的，而且有可能會導致變更或重新解釋的結果。意義的更正可以透過解釋的過程，或人們用來定義及重新定義服裝與外觀的各種方式進行。符號互動論者所採行的觀點，促使我們考慮到當人們在獲取各種不同的解釋時，也能衍生出新的或經過修正的意義。或許我們可以用傳話的遊戲，來比喻解釋的過程。進行這個遊戲時大夥兒圍成一個圓圈，並且將相同的信息輕聲傳給身旁的人。當最後一個人接到信息時，它必然已產生改變。外觀知覺也是如此，唯一的差別只是在這種情況下我們所處理的是視覺刺激。當我們和其他人接觸並且受到他們的形象影響時，我們會建構出許多解釋，或甚至考慮到在相同或不同的情境下穿著類似服裝的各種方式。在這種情況下，人們便會根據社會生活的本質以及人類的創造力，衍生出各種不同的意義(Kaiser,1997，頁68)」。

表二-7 老嫁妝-延續意義

概念 \ 象徵	餘命延續
情境感知	早年，人老未死，但為其做死的準備早就開始了。年紀大了，距「天國」是近了，今朝不知明朝事，何時死是算不定的，況且壽衣是在斷氣之前要穿好的，不事先準備好，倘若死得快，怎趕得急呢(姜義鎮，2011，頁 150)。
	有些思想開通的老人，主動為自己裝裹(壽衣)，為的是可以稱心如意。這些事情儘管都是為死亡作準備，但在民間習俗中卻都被當做是喜事，都以為能給人們帶來長壽(姜義鎮，2011，頁 78)。

壽衣指涉死亡然而其意義在經過一連串的互動歷程解釋下，衍生創造出新的意義「老嫁妝」，可以說這是面對死亡的方法與策略的生活經驗。於此，我們可知道任何風俗習慣之所以存在，都有其「基本精神」。「台灣喪俗四個階段，從臨終、入殮、出殯到最後完土謝墳，都有許多象徵特殊意義的儀式與規定。其中家屬在往生者臨終前為其穿壽衣，是準備身後事第一階段的第一件工作。為了讓往生者待在陰間時風光體面，並顯示生前是出生富貴、清白的好人家，因此家屬在為往生者準備壽衣時，十分的講究(羅秀華，2004，頁 50)」因此，傳統民間習俗壽衣並非人往生時才添購，而是審慎有計畫性的準備。阮昌銳指出由於「社會文化是日新月異地在進步，古老的生活為現代新的生活方式所取代，我們要保存民俗傳統，就是要保存民俗的基本精神，表現於民俗外形的手段也許不合時代需要，應予以改善，但是『基本精神』則應予以發揚，融合於現代生活之中(阮昌銳，1984，頁 128)」。因此，藉由本研究方知老嫁妝在傳統文化上之規範、角色與價值如下：

表二-8 老嫁妝的規範、角色與價值



製表人：方東旆

## 參、結語

老嫁妝的準備過程就規範面言有其象徵於社會連帶的意義即倫常的延續。為長輩添福添壽，期盼藉由物件的穿戴使的長輩能身體安康，而晚輩們自己所被賦予的角色定位，在這互動過程中恰如其分的發揮、彼此分工合作共同承擔死亡的歷程學習。個體穿戴老嫁妝不只是個體自身的感知，周遭的人在同樣時間和共同的空間下也有所體認「死亡隨時會來臨」，我國文化是以儒家為主的文化。在重視孝道的前提下「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」的做法。因此，對於逝者的親人會要求以視死如視生的態度對待逝者，讓逝者雖死猶生。這種對生死以禮相待的做法，使得逝者知道自己死後親人會如何對待自己，如同傳承文化的死亡指南。

## 第二節 喪禮儀式

生命祭儀即人一生中自出生、成年，一直到死亡，期間所舉行的儀式，亦即民俗學者所謂的「通過祭儀」(the rite of passage)。臺灣民間自妊娠一直到死亡，有一連串的儀禮，儀禮之繁雜與謹慎與生命階段之安危有關。在危險的階段有較多的儀禮，而每一關口都有盛大的儀禮。例如剛出生時，人對外界較難適應，因此儀禮較繁雜；一直到成年，人總算過了危險期，民間信仰是神靈的保佑，為了謝神而有盛大的年禮。結婚改變人的社會性和宗教性雙重意義，因此儀禮至為隆重。死亡，是人生的終點，喪葬儀禮關係到人死後在另一個世界的生活，亦即人死後在另一個世界裏生活得好與壞，決定於喪葬的儀禮。在生命的過程中，民間所祈求的是平安、健康、子孫、豐足和長壽。這些目標是否能達到，決定於神靈，所以民間小心翼翼地遵守各種禁忌，以免違犯了神意；虔誠地舉行各種儀式的祭拜，以獲得神靈的歡心，而得到神靈的賜福，達到祈求的目的(阮昌銳，1984，頁 29)。

林素娟以 Van Gennep 之論點認為「喪禮儀式關係著個人乃至整個家族成員間的情感調節，透過儀式過程，使得生者節哀順變，亡者的存在狀態由初死之恐怖，逐漸過渡成為祖先，家族間的倫理關係由破損而重整，故而喪禮儀式實是重要的生命通過及轉化過程(林素娟，2015，頁 2)」。喪禮由許多的儀式活動所連結的程序，稱之為喪禮儀式。本篇論文將喪禮儀式從個人生前準備老嫁妝的預備過程到死後由親人穿戴的歷程，即視為一整體的人生晚期通過儀式之始端。

## 壹、喪禮作為通過儀式

文化人類學家 Victor Turner(2006a)在其著「《象徵之林—恩登布人儀式散論》(The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual)一書中考察 Arnold Van Gennep 對於通過儀式(rites of passage)的文化特性一切社會都會有通過儀式，但它傾向於在小規模的、相對穩定的和循環輪轉的社會中最明顯，在這些社會中，變化被生物和氣象狀態的節奏和循環所束縛...通過儀式指明構成狀態間的過渡(transition)。狀態指的是『一種相對固定或穩定的狀況』，它包括諸如法律地位、職稱、職位或職務、等級這樣的社會常數。可指稱一個人的社會文化成熟度，如已婚狀態、單身狀態或嬰兒狀態，或者一個人或一群人在特定時間的生理、精神或情感狀況。過渡是一種過程，一種生成，而在通過儀式的情況下，過渡甚至是一種轉換，就像是正被加熱到沸點的水或正變成娥的蛹。Van Gennep 將通過儀式定義為伴隨著地點、狀態、社會位置和年齡每一次變化而舉行的儀式，所有的過渡儀式都被三個階段標示出來：分離、邊緣(或闕限)、聚合。分離這個第一階段由意味著個人或團體離開了先前在社會中的固定位置或一套文化環境的象徵性的行為組成；在闕限時期，儀式主體(過渡者)的狀態含糊不清，他經過的是這樣一個領域，它很少帶有或者不帶有任何過去的或即將到來的狀態的特性；在第三個階段中，通過之過程完成，作為儀式主體的個人或團體再次處於穩定的狀態，由此有了一些明確規定的和結構類型的權利和義務，被期望依照一定的習俗規範和道德表準來行事(Turner, 2006a，頁 93)。

Turner 指出「最顯著的通過儀式趨向於 Lloyd Warner 所言，是一個人經歷他有生之年的轉動，固定在母親子宮內的胎盤到死亡和墓碑的終點，最終作為死去的有機體躺在墓地，這個轉動被一些重要的過渡時刻不斷地打斷，所有的社會都把這些重要的過渡時刻用適當的儀式將它們儀式化，公開標示出來，加深這些個體和群體在這個社區裡活著成員心中的重要性，這些重要時刻包含誕生、青春期、結婚和死亡(Turner, 2006a, 頁 94)」。

Mircea Eliade 亦認為「所有的宇宙形式，包括宇宙、聖殿、房屋、人的身體等，都具有一『向上開啟』。這個象徵的涵意，現在愈來愈清楚，這道開啟，使得從某種存在模式到另一種存在模式、從某種存在情境到另一種存在情境的『通道』成為可能(Eliade,2000, 頁 75-76)」。

儀式在成為中國喪禮標準程序的一部分之前，都必然經過程序化和常規化的過程，但這並不是說儀式不會變化(華琛，2003，頁 101)。「個體的人生過程總是伴隨著一系列儀式。這些儀式或使個體的身份、地位得到確認，或使其由某一種生命狀態過渡到另一種生命狀態。人生的過程中，有幾個標誌生命階段轉折的重大儀式，即誕生禮、成年禮、結婚禮、喪禮。但是在這幾個重大儀式的中間階段，又有若干小的儀式，這些小的儀式可能對重大的、標誌性的儀式發揮著過渡性或中介性的作用；這幾個生命階段的轉折儀式，往往是在人生的固定階段舉行。但是人生過程中的儀式並不總是在預期的時間或階段舉行，有一些儀式也並不是每個個體都得舉行。每一種儀式其對主體的意義也各有不同(陳玉平，2008，頁 135)」。

因此，老嫁妝亦是代表著具識別性象徵意義的中介，由一個生命日常過渡另一個生命非常的俗聖轉化。

## 貳、生與死、常與非常的過渡

Emile Durkheim 在《宗教生活的基本形式》(The Elementary Forms of Religious)一書中指出「『沒有象徵，社會情感可能只有不穩定的存在』，社會關係透過儀式與象徵而被生產與再生產出來，而各種儀式與象徵將事物區分神聖與世俗的(sacred and profane)，例

如人們盲目從拜的各種物神、面具、儀式與圖騰器具等，這些事物之所以被認定為神聖，是因為它們將社會的規範與價值觀與以體現，因而有助於這些規範與價值觀在文化上的統一，Durkheim 認為，想要瞭解隱藏在社會生活各個面向之後的各種共享意義，這些意義必須根據『事物如何被象徵性的分類』而加以研究，一般而言，社會生活是由這些神聖與世俗事物之間的抗衡所建構而成的，所以當人們適切地認知了各種被制度化的思想與價值觀時，透過這些宗教儀式(例如宗教活動的集體聚會、或共享聖餐)，事物的意義就被生產出來了(Woodward, 2004, 頁 41)」。Durkheim 企圖以一種具體的方式來顯示，宗教的象徵體系是如何的在儀式中被創造以及再創造，澳洲社會有其交替的生活週期，在某個週期裡，各個親屬團體分開來生活，活動親一色是經濟目的；在另一個週期裡，所有的氏族或聯族團體的成員都聚集在一起度過一段時間(有時短約數日，有時則長達數月之久)，然而這種時期是公開祭典的時節，通常都帶有極度高度的熱切與情緒性色彩，根據 Durkheim 的觀察，在這些祭典裡，人們覺得被一種比他們大得多的力量鎮壓住，而這是由祭典時的集體狂歡興奮狀態所造成的，個人被帶到另一個完全不同於其日常的生活世界裡—日常生活世界是以功利性的活動為其生命之主幹，於是在這裡，我們看到了所謂神聖之物這個觀念的起始狀態(in statu nascendi)，對神聖之物有所覺識，就是從這種集體的狂歡氣氛中產生的，同樣的，這也造成了神聖之物乃是分隔於並超出於日常凡俗世界的觀念(Giddens, 1994, 頁 189)。

「常的相對觀念即是『非常』，它在實際生活中也是以具象的服飾穿著表現出來的，『不是平常所穿的衣服』也就是節日、慶典或較特殊禮儀中所需穿著的，在歷史的萌芽期，特別指的是平常較少穿著的禮服、祭服，它出現在大小、莊嚴程度各不相同的祭祀禮儀的場景中，進行有禮有節的典禮或儀式(李豐楙，1996，頁 213)」。關於常與非常的聖俗分類。李豐楙指出「基於中國人、甚或是人類原始的野性思維模式，陰陽二元對立互補的觀念表現於服制上：常與非常就是常服與非常服的一組對立性思維，從採集到游牧再到農耕，從居無定所到固定居住，一種原始共同體的生活、生存型態，勢必加速禮制的制定。因而象徵階級與分工、作職掌的具體分類就表現在『常與非常』的服制上，

在先秦時代終於階級(治人或治於人、士族或平民)、職司(政治、宗教或勞動)，既已制定出一套繁複的常服服制，各適其位，不准踰越。經由服制的規範化、秩序化也象徵地將各種各類人加以秩序化，成為道德秩序、人倫秩序、乃至社會及宇宙秩序，常服就是社會上不同階層者各現其服、各安其位的大秩序。而類似日常習見、經驗所及的服制所象徵的世界，使人因而獲得安定、安寧及安全感，在服制、顏色所組合而成的意象下，讓整個共同體的成員因視覺上的秩序，感覺社會的階層、組織秩序也穩地存在與活動，因而獲得一種穩定感、一體感。將此小宇宙的秩序類比於大宇宙，因而常規、掌理及常道就象徵宇宙萬物穩定運行的大秩序，也就是宇宙乃至人事的常態(李豐楙，1993，頁129)。

按照 Eliade 的聖與俗二分法來觀察社會現象：「社會正是由聖與俗的兩種世界所構成，時間的連續也不是等質恆常的：一方面有神聖的時間、祭典的時間(大部分是週期性的祭典)，一方面有世俗的時間，也就是進行不具宗教意義事情的平常時間，基本上這種聖與俗的區分，也就是非常與日常的區分。從物質的現實的角度言，好像平常的工作、打拼要累積到一定的經濟力，才能舉行消費性、不生產的慶典。其實從宗教的本質言，經由某種儀式、或依據某一習俗，是較可能回復到神聖的時間，重現神話中原有的時間的。中國社會經歷漫長的歷史所形成的，就是此類帶有強烈的季節性、節奏感的工作休息程序表，臺灣地區所保存的即是漢文化圈在自然變遷中節慶生活遺跡(李豐楙，1993，頁130)」。李豐楙強調「『由俗入聖』，在神聖的時間、空間內自是會有許多非常的行為...由俗入聖時間的『通過』常常是經由簡單的儀式，使人們得以進出這種異質的時空，此即人類學上所以稱為『通過儀式』的原因。中國人依例以齋戒沐浴達到身齋、心齋的潔淨，然後不穿著平常的衣服，而改著禮服或新衣服，以作為進入節日或聖域的形式，類此遵守某些人類集體共同設定的儀式、戒律(李豐楙，1993，頁135)」。

有關死亡的神話與儀式即是模擬了人從生到死、從死到再生的情境，因而中國人在繁瑣的認知與實踐中，勢必根據一組組對立的概念，才能使多樣的生／死關係獲得秩序。這就是遵循著自然／非自然、正常／非正常的結構所構成的宇宙生命圖示，它周密



地解釋了生前與死後：凡是諸般相對的辯證：善／惡、功／過都表現在善死／凶死、好死／歹死的終極表現上，神話與儀式即是國人試圖用人為的努力解決其中的困境，使非自然(凶、惡或冤、怨)變成自然，也使非常(陰界、惡鬼)變成正常(神界、神靈)，儀式是經由調解者(道士或法師)來解決(李豐楙，1994，頁 51)。

「當傳統文化中人要建立一個村落時，並不是任意挑選一個方位就把村落建立起來。村落必須建築在神聖曾經顯現過的地方，一旦確認此地為聖顯之處——也許是神或是祖先曾經造訪此地，傳統文化中人便會在這個地方舉行祈福儀式，而將此地變成一個秩序和諧的宇宙的中心點。圍繞著這個中心點，他們建造社區的方式是顯現出，這個社區是一個由神聖所整頓出來的特定秩序的結構、是一個神聖的體系。由於以這種方式建構起來的社會，是由儀式性的中心點往外延伸，因此他們就可清楚的將其社會，與周遭未經秩序化的沙漠、森林、曠野等區分開來。根據神所設計好的藍圖建立起來的村落，是個有秩序感的宇宙；在充滿危險和亂序的世界裡，這樣的村落顯現出安全的設計(余秀敏，2005，頁 110)」。「類似的儀式功能也出現在人類住所的門檻上，這也就是為什麼門檻會是一個極為重要的東西。有很多儀式是伴隨著通過家裡的門檻而發生的：鞠躬、跪拜，或用手虔誠觸摸等等(Eliade, 2000，頁 220)」。Eliade 說明「門檻，是一道界線和分野，這道邊界分隔並面對著兩種世界；而同時，這兩個看似矛盾的世界卻得以相通，使凡俗世界過渡到神聖世界的通道得以相連。門與門檻，直接而具體地顯示出在解決凡俗空間和神聖空間彼此不同質、不連貫的問題，因而它們具有極為重要的宗教意義，它們是象徵，同時也是從一個空間通往另一個空間的通道媒介」(Eliade,2000，頁 213)。其強調「通道的所有儀式與象徵，都表達了某種人類存在的獨特概念：當一個人誕生之時，他尚未完全，必須經過第二次、靈性上的出生；從不完美、胚胎的狀態，通向完美、成人的狀態，如此他才成為一個完全的人。一言以蔽之，可以說人的存在通過一系列的「通道儀式」，簡言之就是一連串的人門禮，而達到圓滿」(Eliade,2000，頁 213)。

### 參、老嫁妝作為通過儀式的象徵

「臺灣的漢人社會表現在生／死的信仰習俗，並非那位聖賢所制定的，而是集體地延續古老的死亡思維，那是原始的野性思維。將生命的臨終時間與空間，按照各種情況區為善／惡、吉／凶的對立性結構，歷來相傳下來的生活習慣，在遵守禁忌祈求福祥的心理下，決定採取舉行埋葬的地點、儀式，並尋求各地區所適用的解決方法，凡此就涉及靈魂有否、他界存在或不存在的複雜問題，在傳統社會裡，如何對待死亡的態度與方法，大多是集體的庶民的文化認同，與哲學家、宗教家超出世俗的超越哲學有所差異，千百年來自成一套死亡的詮釋體系(李豐楙，1994，頁 38)」。「民間常行的齋葬禮俗既是具有傳承家禮的傳統，所以其程式化儀節是從臨終、初終，經大殮、停殯以至出葬、返主，最後經百日、對年(小祥)而大祥，時間極為漫長。其間生者要藉此表現其孝道的盡哀、報恩，調整其悲哀的情緒，體認生死別離後的隔離關係；並進而在奠哀的程序中藉由服制、哀弔次序及位置等，重新確認家族、家庭成員間彼此相互的人際關係，借著共同完成喪事重新整合、凝聚其向心力，這是人文的、社會的意義(李豐楙，1994，頁 41)」。借由喪事的重整凝聚人心的社會意義。Durkheim 曾表示「人的天性中最有特色的屬性來自社會。但在另一方面，社會存在於個人之中。如果個人心中的社會意識消失，群體的信仰、傳統和願望不被個人所感受、所分享，社會也就死亡(Durkheim,1992，頁 389)」。

「當某個人去世時，他所屬的家族群體會感到自己削弱了；為了對這種損失做出反應，全體成員便集中起來，使人們團結起來。我們甚至已經看到過這種使自己更堅強的需要：人們在喪禮中以特殊的力量相互擁抱，盡可能地抱成一團。然而，群體此時所處的感人狀態僅僅反映出儀式過程中的一個段落。不僅是最直接地受到影響的親屬將他們個人的悲傷帶給群體，而且社會也對它的成員施加道德壓力，迫使它的情緒與形勢協調一致。當社會受到打擊並已縮小的時候，允許它的成員無動於衷也就等於宣告了它在他們心中並未佔據應有地位，它自己否定了自己。一個家庭如允許在一個成員死亡時而

沒有人哭泣的現象存在，就表明它缺乏精神上的團結一至，它自甘墮落而失去了存在的意義。在個人方面，如果他與他所在的社會關係密切，就會感覺到一種精神力量，使他分享集體的喜悅和哀傷；如果對於這些不感興趣，就等於割斷了他與群體之間的紐帶，他將不再有求於社會。然而，這與他的本性是不相容的(Durkheim,1992，頁 446)」。就臺灣喪俗的社會構面來說，李豐楙認為「深入探討傳統禮俗就可發現雖然臺灣已邁入二十世紀末的現代社會，人們在生活型態上都已科技化、現代化；不過一旦面對死亡，在臨終前後的關鍵時刻，縱使是平素深受現代文明教育的，仍多少要遵循傳統的儀節、尊重家族集體的風俗(李豐楙，1994，頁 33)」。本研究以 Turner 的儀式象徵符號論，分析老嫁妝的準備過程與風俗，可發現老嫁妝所代表的符碼特點：

一、濃縮(condensation)——一個簡單的形式表示許多事物和行動。

「濃縮象徵符號充滿著情感特質。儀式象徵符號是情感的催化劑，美國人類及語言學家 Edward Sapir 定義為代替直接表述的、高度濃縮的形式，它使情感緊張以有意識的或替意識的形式得以迅速釋放(Turner,2006a，頁 27)」。透過老嫁妝的準備是通過死亡門檻的首要工作，「臺灣喪葬習俗分為四個階段，從臨終、入殮、出殯到最後完土謝墳，都有許多象徵特殊意義的儀式與規定。其中家屬在往生者臨終前為其穿壽衣，是準備後事第一階段的第一件工作。為了讓往生者待在陰間時風光又體面，並顯示生前是出生富貴、清白的好人家，因此家屬在為往生者準備壽衣時十分講究(羅秀華，2004，頁 50)」。因此我們可以得知，老嫁妝濃縮個體生前的準備與死亡後家屬應具備起始儀式的執行規範。

Turner 表示 Durkheim 探其研究「為什麼許多社會規範和責任被人們感到既是應該做的『應該做的』又是『想要做的』」，學者們正逐漸看到，儀式正是一個機制，它將應盡的規範和責任週期轉換成想要做的規範和責任。儀式的基本單位，即支配性象徵符號，壓縮了帶來這種變化的整個儀式過程的主要特點(Turner, 2006a，頁 29)。

二、一個支配性象徵符號是迥然不同的各個所指(significata)的統一體(unification)。

「這些迥然不同所指因其共具的類似品質或事實上或理念中的關係而相互連接。這些相互關聯的品質或聯繫本身可能是微弱的、任意的，或者廣泛分布許多現象之中。它們的普遍性使它們能容納最多樣的觀點和現象(Turner, 2006a，頁 27)」。

表二-9 老嫁妝所指涉的象徵

支配性 \ 統一體	老嫁妝
裝飾	在屍體入殮前，須先脫下死者生前所穿的衣物，而舉行一項穿壽衣的儀式，這就叫作「張穿」(鈴木清一郎，2000，頁 305)。
質地	亡人穿的衣鞋必須是布衣、布鞋，不能穿皮衣、皮鞋，避免下世投胎為身上有毛，腳上有蹄的畜類(姜義鎮，2011，頁 78)。
外觀	男衣包括有馬褂一套、長袍一套、藍袍一套、白色內衣三套及褲子兩套。女衣包括有面襖一套、藍襖一套、白色內衣三套、白裙一套、藍裙一套、褲子兩套。(羅秀華，2004，頁 52)
配飾	男性要戴上壽帽、手套，女性則戴上頭箍、手套、耳環、手鐲、戒指；此外，不論男女都得穿上鞋襪，如果鞋子過大不合腳，只要用銀紙塞緊即可(羅秀華，2004，頁 52-53)。
傳統裝束	傳統喪葬習俗已一改明代服飾傳統，反而是穿著清代的長袍馬褂及鳳仙裝下葬(羅秀華，2004，頁 51)。
裝扮	請全福之人為之作儀式性的沐浴，理髮穿壽衣，稱「套衫」(阮昌銳，1984，頁 31)。
穿著藝術	為往生者穿褲子時，要把兩枚一元的硬幣和剪成圓形的銀紙放入荷包內，再把荷包和褲帶打死結繫在腰上，並剪下一小截褲帶，表示留下部分財產給後代子孫，而非全部帶走(羅秀華，2009，頁 111)。

方東旆根據 Susan B.Kaiser 所著(The Social Psychology of Clothing)中的符號互動論觀點等資料製表

三、「理念」與「感覺」意義兩極性。

「理念極指向社會的道德和社會秩序的組成、社會組織的原則、團體組織的種類以及結構關係中內在固有的規範和價值。感覺極是自然和生理過程，意義內容與象徵符號的外在樣式緊密相關(Turner,2006a，頁 28)」。

表二-10 老嫁妝的理念極

價值 \ 規範	理念極
道德和秩序	告知往生者：「上衣是兒子買的，內衣是女兒買的，讓你穿十層(十一層)去見祖先，保佑子孫平安賺大錢(羅秀華，2004，頁 53)」。

製表人：方東旆

表二-11 老嫁妝的感覺極

象徵 \ 意義	感覺極
自然和生理	壽衣一定使用棉、麻、綢、緞等布料，因為這種布料在陰濕的環境下會隨著往生者的軀體一塊腐化，這樣家屬在數年後才能順利撿骨(羅秀華，2004，頁 54)。

製表人：方東旆

老嫁妝的理念極指向道德和秩序，在行穿衣儀式時需向逝者說明此壽衣來歷是由子女所共同出資添購，使得逝者一路好走見祖先，並期盼逝者在天之靈能庇佑子孫平安衣食無虞。而感覺極指向自然和生理的過程，其意義在於其質地良窳攸關土葬是否於數年後能順利撿骨。

## 肆、結語

「人在死前的彌留階段，家屬必須立即為其穿上壽衣，並由子孫擔任此工作。由於壽衣須在彌留階段預先穿戴整齊，待斷氣後便移至靈堂，所以如果來不及穿戴壽衣前即已斷氣，也有特殊儀式，必須在為往生者穿戴好了之後，點一柱香從頭至腳熏一遍，邊熏邊告知往生者說『上衣是兒子買的，內衣是女兒買的，讓你穿十層(十一層)去見祖先，保佑子孫平安賺大錢』，以表示對往生者的尊重(羅秀華，2004，頁 53)」。由此我們發現了「理念極使人發現規範和價值，它們引導和控制人作為社會團體和社會範疇成員的行為(Turner,2006a，頁 28)」。老嫁妝因人而異的行為規範，並框架於社會範疇下，以家為單位的理念準則。

一方面「壽衣雖然是人過世才穿的衣服，其實還有做壽的用途。傳統民俗中有父母過 61 歲生日、父母生病或逢閏月(傳說老人家在閏月易遭厄運)時，子女須共同出資購買全套壽衣送給父母，以求『添福添壽』(羅秀華，2004，頁 50)」。換句話說「感覺極聚集了那些被期望激起人的慾望和情感的底蘊(Turner, 2006a，頁 28)」。為人子女對於父母的情感寄託，期盼父母身體安康，透過共同出資的老嫁妝準備，一起為父母添福又添壽。另一方面「用來添福壽的壽衣，過去講求由子女挑好布料後，先到廟裡選一個吉日，再送到壽衣店請師傅在這個吉日開刀動剪，以求得好兆頭。在壽衣縫製完成後，通常已出嫁的女兒會挑選漂亮的日子，並提一籃象徵長壽的麵線和蛋來取貨，然後一起送至父母家中，而弟兄也要準備好湯圓迎接(羅秀華，2004，頁 51)」。我們可以說在這樣的意義框架之下，老嫁妝將社會的道德法律規範與家庭社會人倫的情感刺激緊密相連。透過老嫁妝的儀式行為中，我們可以印證 Turner「整個社會的興奮情緒和直接的生理刺激，如美酒、香燭、音樂、歌唱及各種古怪的服裝樣式和儀式象徵符號，影響了意義兩極屬性的品質互換，一方面，規範和價值觀參透著情感，而另一方面，粗野的、原始的情感因與社會價值的聯繫而變得高貴，另人厭煩的道德約束轉換成『對美德的熱愛』(Turner,2006a，頁 29)」。

### 第三節 社會體現

過去二、三十年間，身體已成為理論反思的對象：它被理論化、抽象化與重構成為一種社會學客體。與此同時，體現的經驗也受到了下述這種現象加劇的影響，即個人身體透過科技與生物科技的手段而擴張、抽象化與重構(Cregan, 2011, 頁 7)。學者余舜德認為「從人類學的觀點視之，身體感項目之間體系性的關係可謂形成了『文化』。在『體現』已經廣泛地為學界接受之際，文化象徵或認知項目乃是體現的概念或乃根基於『身體』外，借用 Geertz 的文化定義『文化乃意涵的體系[a system of meanings]』，將文化定義成『身體感的體系』(余舜德，2015a，頁 27)」。 「人類學者 Michael Jackson 的研究指出思考與行為的模式、身體的概念與隱喻，乃至身體與社會、身體與世界的『大宇宙/小宇宙對應關係』的思想模式，是植基於日常生活中特定的身體使用方式以及人們與周遭環境日常而長時間的互動方式(李尚仁，2008，頁 72)」。

我們可能與他人、與世界發生關係的條件...體現的社會關係乃是同時做為既定社會類型與既定體系的脈絡(先前的情況)與後果(結果)，而我們是透過這個既定社會類型和體系來創造與取得社會意義。部落或傳統社會的人，以各自殊異的方式看待自己身體，以及與社群之間的關係，就算在同一個特定的文化中，時間不同也會造成不同的差異(Cregan,2011，頁 4)。在某個社會或文化之內，從部落的或傳統的過渡到現代的或後現代的社會類型，是一種緩慢又不均勻的過程，而此一個過程的特點之一在於對體現主流理解會產生改變。這些改變包括：體現的日益抽象化、體現的轉移、以及體現的再現或重構性的再詮釋。因此，更具體的社會互動(如面對面的溝通等)在一段時間內被重構了。現今主流的體現形式也並沒有完全成功地接替原本的形式，生活並沒有那麼井然有序，而且在任何意義上，「先前」的形式反而與後來的形式共存，雖然這種共存時常存在著一種緊張關係(Cregan,2011，頁 6)。

## 壹、老嫁妝的意義建構

Schneider 在《布與人類經驗》曾提出「『布』柔軟、易延展、可被裁剪、染色的物質特性使得它充滿象徵的潛力，例如布能作為年齡、性別、種族、階級等分類標誌的基礎，也可以作為意識形態或價值宣稱的工具；布做的服裝可以揭露身分，也可以遮掩身分；布柔軟而終會腐朽的物性可以作為人類脆弱性的表達，『布』的物性開啟了它承載諸多象徵意涵的可能性(蔡怡佳，2008，頁 269)」。在過去用來添福添壽的壽衣，由子女挑選好布料後，到廟裡求得好日，再送去壽衣店請師傅量身製作，傳統準備老嫁妝的社會慣習包括生前準備過程、穿戴儀式及親人間的互動等，時間的切點與接面為一套可供連結的循環過程。現今，當同樣是面對死亡，面對生命歷程的起迄，已不再如過往般是從個人到群體可依遵循的慣習。「新一層的抽象關係與理解在對人與自己身體以及與他人的關係進行中介時所達成的程度愈高，那麼人們就會越傾向於依賴科技工具來再現自己。漸漸地，在這樣的過程中，自我與他人變得越來越容易、也越來越理所當然地被客觀化、理性化、量化、包裝、加工且行銷(Cregan,2011，頁 8)」。近幾年，隨著現代人生活日益忙碌，部分人士遂將繁瑣的喪葬節儀交由葬儀社打理，但是已由葬儀社委託製衣工廠大量生產壽衣，布料和作工已不及傳統講究(羅秀華，2004，頁 54)。換句話說，「死亡事件不再是只任生命週期擺布的事件，死亡事件由於人類的科技發展快速而擺脫了自然規律，進入社會共同規定的範圍(魏書娥，2005，頁 86)」。現代的個人體現，群體已非主要參與者，體現仍作為一種社會關係結構的範疇而存於社群中，是構成社會實踐與社會意義模式的背景脈絡，但已不同於以往的被重構與再詮釋。以抽象化為始的論點可歸結以下階段(Cregan,2011，頁 8)：

- (1)我們是透過自身的體現存有而做為一種社會存有，進而彼此產生關係，而我們的社會相互關聯性會影響我們構成體現存有的方式。
- (2)不同的社會與不同文化皆會以徹底不同的方式構成體現。



- (3)當社會類型隨著時間而改變，身體所處的環境將會有一層更抽象的「去體現 (disembodied)關係」疊覆在舊的、立即經驗的體現關係之上。然而，更重要的是，這不意味著先前對體現的理解就會消失：雖然彼此處於緊張關係中，但不同的「體現」可以、而且也確實地共存著。
- (4)那些改變以及抽象化過程的加劇，都與更廣泛的詮釋方式改變有關，亦即我們對生理世界，以及我們與生理世界之關係的詮釋方式，會進而導致體現的理性化(身體做為個別化的與可分割的對象)與商品化(身體做為財產)的加劇。

有別以往，透過老嫁妝的製做到穿戴的互動，體現出存在於社會的秩序與規範，拉近人與人之間的距離。現代社會面對死亡事件的歷程與氛圍有著與以往截然不同的體現方式。呈現的方式是將時間壓縮於規範的空間，然而存在的意義已被重構。「隨著全球化的加劇，現代的體現形式正逐漸參透且重塑其他傳統的體現存有。媒體傳播、政治介入、各種國際組織(聯合國、世界貿易組織與世界衛生組織)都透過電影、電視、網路、商品、醫療體制、工作模式、貨幣「改革」與教育計畫，來宣傳一種主流的體現形式(Cregan, 2011, 頁 9)」。體現的研究取向我們不只要瞭解身體經驗如何作為文化象徵的再現，更要瞭解到文化如何透過身體的感官經驗而現身(蔡怡佳，2012，頁 89)。學者余舜德認為「如果文化與感知之間的關係在於『感知世界的方式』，其關鍵並不在於文化概念或集體表徵的不同，更非不同社會使用感官的偏重不同，而在於具文化特色之身體感項目與項目間體系性的組成，形成了我們感知世界的方式之技能與行動，容許文化成員從具有文化特色的方式，感知(而非詮釋)周遭的世界(余舜德，2015a，頁 20)」。

## 貳、老嫁妝塑造的角色

Norbert Elias 在《文明的進程》一書中，都在追溯人體逐漸抽象化的過程，以及人體與自我、他者的疏離化過程。抽象化與疏離化是在管束體制的發展進程中所實現的，而管束體制又是傳統與現代早期社會的特徵，在這些社會中，身體是各個人體部分所構成的一個整體，並以這樣的方式來運作...人類的情感結構不再如此輕易被當成一個「整體」。而當 Elias 撰寫《臨終者的孤寂》(The Loneliness of the Dying)時，對此一現象就有所體悟，從探討臨終、死亡與腐朽的生理性時，就隱含前述觀點。他對死亡的社會性，亦即在社會意識中「壓抑」死亡，感到興趣：死亡不再是公開的/大眾參與的，它逐漸成為當代私密的/隱蔽的習慣(Cregan,2011，頁 36)。Elias 表示「人們原本懷著激情在來世的信仰系統中尋求幫助，以便對抗逆境和死亡，而這樣的激情在發展程度較高的社會中已多少有所減退；這種激情今日部分地移轉到了世俗性的信仰系統中(Elias, 2008，頁 57)」。這種「對死亡與臨終的社會功能的壓制，延續到對死者及其安息處的管理：墳墓與屍體的管理，目前是專家的管轄範圍，而非由家庭成員所管。隨著死亡過程的特殊化與專業化，加上人類壽命的延長，死亡對個人與社會來說，都變得更加遙遠 (Cregan,2011，頁 37)」。

生者自臨終者身邊漸漸退卻，而那逐漸圍繞著後者的沉默也不斷擴大，直到終點來臨後依舊如此。舉例來說，在對屍體和墓園的處置中就能看到這一點。這兩件事今日都不再是家人、和友人們親手處理的事了，而是改由按工計酬的專業人員來處理。前者對死者的記憶也許依舊保持鮮活；然而屍體與墳墓作為感受的焦點所具有的意義就變少了 (Elias,2008，頁 101)。Zygmunt Bauman 認為與死亡的隔離「這種集體無能的結果，造成現代社會一種標準混和體：一方面是公眾的冷漠，另一方面是個人性的神經過敏。前者最明顯表現在面對喪者家屬與哀悼者的情感痛苦上。相同的道理，現代社會也就特別不願呈現或觀看死亡景象(Bauman,1997，頁 228)。Elias 對於個人化所帶來的異化一直是強烈批判的，他認為唯有透過我們與他人的關係，意義才會形成(Cregan,2011，頁 37)。Elias

表示「意義這一範疇，並不是藉由個體，或者由此個體抽取出來的普遍特質就能理解。其建構要素包含了許多以各種方式相依賴並相溝通的人。『意義』是社會範疇；而相應的主體乃是形形色色相互繫屬的人。在他們的交流中，他們賴以溝通的符號是有意義的——這些符號在不同的人類群體中當然也可能千變萬化——而且首先是某種共通的意義。

『像充滿意義的生活』、『滿足了某種意義』、『缺乏意義』、『無意義』之類的說法，即便指的是某個人的生命，也是和這個人的所做所為對他人所具有的意義緊密相關 (Elias,2008，頁 144)」。

對於社會意義的連帶關係 Elias 舉例「想像一個人所愛的另一個人死掉了，並因此失去了他，有必要重組我們的知覺，才能理解人類之間在情感上的基本相互依賴有其特殊的持久性。人類的情感連帶所具有的特徵，存在於各種極為不同、也極其強烈的情緒連帶(Elias,2007，頁 168)」。亦或是「Helen Keller 在學習手語之前，能夠讓別人給他穿上衣服或餵她：她必然已經有著某種程度的互動與理解——某些意義——即便她的感官世界有所限制(Cregan,2011，頁 38)」。「一個人對滿足的追求一開始就是朝向他人的，而且這種滿足並不僅僅依賴於自身身體的滿足，也高度依賴於他人的滿足，事實上這就是一種在社會中將人類彼此聯合起來的、普遍的相互依賴(Elias,2007，頁 168)」。「被愛者的死亡，並不意味著某件事發生在尚存的社會『外在世界』，而這件事作為一個『外在因』對尚存者的『內在』產生了作用；甚至說某些事在『那裡』發生了，而在『這裡』產生效果，也是不夠的。這種範疇無法處理尚存者和被愛者間的情感性關係。後者的死亡意味著前者失去了自己的一部分。在他的飽和價與未飽和價所形成的形態中，其中一種價附著於他人。而現在這個他人死去了。他自己的一整各部分，他的『我—和—我們』形象便被撕裂。一個被愛者死去了，而尚存的價所形成的整體形態，他的關係交織體之整體平衡改變了 Elias,2007，頁 170)」。「整個世界還有他人是這主體的『外在世界』，而他的『內在世界』同這一『外在世界』以及所有其他人都被一道無形的牆所隔開 (Elias,2008，頁 139)」。社會單位變得更大，分層變得更多，就會出現新的情感連帶形式。這些情感連帶不但附著於個人身上，也越來越附著於象徵較大單位的符號之上，像

是紋章、旗幟以及各種能夠激起情感的概念(Elias,2007, 頁 172)。相對於直接透過感官和世界互動，人類更進一步透過無數的中介物去感知環境，解決問題，進一步也調整、創造新的身體感(鍾蔚文, 2015, 頁 49)。學者 Haraway 從光學和視線的概念隱喻「我們如何看見，以及我們是誰，這兩件事情是一體的兩面。能夠去『看見』，是必須要有一定的物質基礎的。除了特定經驗、社會、文化與歷史定位的感知位置之外，使我們得以看見的中介(包括物件與過程)也是至關重要的，在諸多的中介裡，包括了一個人的身體、概念、意象、價值、意識形態(張君玫, 2016, 頁 26)」。Haraway 表示「早在『人』屬(the genus Homo)出現之前，我們的身體就是在使用工具的適應中逐漸形成的產物。透過工具，我們主動決定了自身的設計，工具中介了人與自然之間的交換(Haraway,2010, 頁 41)」。

Elias 指出「人類透過象徵形式的中介而彼此形成的這些感性連帶，對於人的相互依賴所具有的重要性，絕對不比像 Durkheim 所說人類的社會連帶主要看作是高度成長分工的不斷專科化為基礎的連帶來得小，事實上，各種不同的情意連帶是不能分離。將人們相繫起來的情緒價，無論是在直接的『面對面(face-to-face)』關係中，還是間接地透過共有的象徵來勘定，都將人們彼此連接了起來，展現了一種特殊類型的連帶平面(Elias,2007, 頁 172)」。因此，「我們在底於人類層級的社會中會看到這種取向的特徵，看到它如何在多多少少刻板的、制式化的舉止方式中被確定下來，這種特徵儘管在人類社會中消失，但取向本身卻沒有消失，一個人對於社會中同屬其物種的其他成員，仍然有深層的情緒需求。舉止方式的運作在很大程度上已經消逝。但生物性上原已存在之驅力仍然是存在的，儘管它們是可以透過學習、經驗和昇華過程而高度調整(Elias,2007, 頁 170)」。

死亡為何？這一問題在社會發展的歷程中會有不同的答案，在不同的發展階段，就有不同的答案，在個別的發展階段中，又進一步因群體而異，對死亡的看法與相應的儀式總是總是本身成為社會化進程的一個階段(Elias, 2008, 頁 55)。Elias 表示要察覺當今社會面對死亡時的一般行為具有何種特性，就要將它與早先時代或是其他社會的行為相

比較；唯有如此才能在一個較為廣泛的理論框架中構築行為的變化歷程，也才能夠解釋它(Elias, 2008，頁 64)。Philippe Aries 訴諸同樣論點《我們死亡的時刻》(The Hour of Our Death)，我們與死亡的關係是資產階級社會、個體的出現、以及啟蒙運動的倫理學。Aries 爬梳了有關死亡與臨終的歷史，他將人們面對死亡的態度所經歷的轉變區分成五個時序階段(Cregan, 2011，頁 51)：

#### 一、平淡無奇的死亡

最早階段是「平淡無奇的死亡」是中世紀的主流。他認為人們過去大致相信，死後還有某種生命形式。死亡是社會認可的現實，他並非可怕的未知事物，對某些人來說，他還是一種讓人樂觀面對的解脫，並得以進入一個更好的生活。人們不論是活著或是死亡，都「想信並永遠盼望永生與復活」。臨終的人為他們死亡的儀式與過程做準備，並且積極地接受死亡的過程。死後，在埋葬屍體前，會先公開展示遺體，當這種喪葬過程還存在時，所展示身軀的確實就是死者(Cregan,2011，頁 52)。

#### 二、自我的死亡

人們逐漸放棄對遺體的公開景仰，遺體便逐漸被隱藏在人們看不見的地方，進而讓死亡逐漸成為一種更加可怕未知事物(Cregan,2011，頁 53)。

#### 三、疏遠與迫切的死亡

第三種死亡模式描繪成「殘酷的」、「關係疏遠且迫在眉睫的死亡」，直接和中世紀「平淡無奇」的死亡形成對比。死亡曾經是一種自然過程，卻逐漸被視為病理學上的終點。在診斷與治療人們的病痛之後，可能會導致人的死亡或痊癒。漸漸地，臨終的人無法掌控他的死亡，在這個意義上，死亡是殘酷的。活著與死亡之間的界線漸趨模糊，而且相反地，人們隨時都可能死亡。如果死亡不再是一段過程的結果，它就會逐漸被理解成一個「瞬間」；這種看法至今仍相當常見(Cregan,2011，頁 54)。

#### 四、他人的死亡

即浪漫化並景仰家庭成員或親密友人的死亡：是親密的他人(the near other)，而非漠不相關的他人(the other other)。人們可能會在意自己生命的結束，也仍然會害怕科學「進步」所引發的殘酷死亡，不過，當我們留心埋葬遺體的方式，以及死者的墓碑與再現時，就會發現那些紀念活動或紀念物品反而強化了生命的逝去，而非記下死者生命中的點點滴滴(Cregan,2011，頁 54)。

## 五、看不見的死亡

Aries 認為是一個相當貼近當前社會對於死亡的態度，其幾乎徹底壓抑了死亡。醫學上的延緩死亡，人生最後階段喪失親密性，促使希望永遠規避死亡的這種不可能的夢想逐漸取得控制權(Cregan,2011，頁 55)。

Elias 與 Aries 都為世人提出一套人體的抽象化軌跡，並且是當人體在不同時間與邊界中逐漸變動與強化。我們可以看到人體抽象化從傳統轉變至現代模式的具體存在(Cregan, 2011，頁 60)。「『一切存在都是處於過程中的存在』，我們必須學習思考過程中的實在，認識的過程，以及知識的形成，無不涉及界線的感知與劃定：世界的界線、自我的界線、他者的界線、自我與世界之間的界線、他者與世界之間的界線(張君玫，2016，頁 23)」。Haraway 在對於賽伯格的論述中強調「『身體』是一個能動者，而不是資源。身體做為知識客體乃是物質—記號的生成節點(material-semiotic generative nodes)。他們的邊界在社會互動中成形(Haraway,2010,頁 322)」。「一事物/事件(event and/ or entiry)的界線往往也是當事人或行動者的限制(limits)，亦即，不僅是描述上的區分，也同時包含了規範意義的戒慎與限制。換言之，這是一種戒限。而這些界線與限制總是或隱或顯引導了行動者的意向與取向(張君玫，2016，頁 228)。

「人體抽象化是醫學用來理解存在的核心，它也是當代世界的主流：科技科學的醫學。Michel Foucault 認出這種描繪身體過程的工具手段，是對體現進行抽象分析的第一步：透過超音波、X 光、心電圖、電腦斷層掃描(CT)、核磁共振、腦部新陳代謝斷層掃描(PET)來解讀身體。本質上，我們是以屍體為範本來型塑『現代』身體，並透過屍體來詮釋『現代』身體，如同 Elias 與 Aries 的死亡臨終研究所見，這導致一種堅決與死亡

對抗的醫學科學。對 Foucault 來說，透過『凝視』而存在的現代醫學身體，是一種抽象化的身體—它並非死亡，但是陰暗地透過一面鏡子來看它。對於身體概念化的知識移轉 Foucault 指出這些知識所包含的世界觀，基本上與社會所共同接受的制度有關。制度有權界定知識的範圍，以及知識所形成的語言或『論述』，那種權威可能會或可能不會受到政府機構的認可—它可能透過更無形的方式來傳達，它會用四散且隱晦的權力來維持它的權威。這些制度內部的『劃界權威』—亦即該領域中的專家—擁有該領域的語言或論述權威(Cregan,2011，頁 77)」。最明顯的莫過於在現代醫病關係下的知識轉移，「從一種全面體現，轉變成身心二元論；從一個不易被看透而有自覺性的患者，變成在醫生警惕診斷『凝視』下的順從病患。那個改變絕不會按照『劃界權威』的意願，只是被捲入無所不在的論述權力中。他們只是被賦予並執行權威，這些權威隨著時間逐漸被視為理所當然(Cregan,2011，頁 79)」。Foucault 告訴我們「從傳統到前現代、現代，甚至到現今的後現代體現之間的轉變中，我們已經將這些控制機制內化了，而這些控制機制又是各種劃界權威與制度上合法的知識論所安排。他認為是我們接受了這套體制(Cregan,2011，頁 85)」。換句話說，「死亡至少存在著現代死亡與傳統死亡的差異。即使生物死亡是人類共同的本質，但是現代死亡卻不是人類共同的本質(甯應斌，2005，頁 6)」。

「若我們從包括社會環境、物質條件、以及生理環境的體現空間來思考社會空間中的身體運作方式，是源自對社會階層的理解。居住地、常去的地方，能勾勒出人的社會定位，物理環境也會塑造一個人的體現存在，公領域、私生活的分野、都市空間的管束，這些對於理解社會身體極為關鍵。Pierre Bourdieu 提出『習慣』(habitus)的概念，涵蓋了 Foucault 的權威性論述，但『習慣』關注的是主體的潛能，主體能影響、能適應那種『權力』和其實際化的『論述』，Bourdieu 從日常生活的物質性，以及這對社會控制和對社會中的身體性主體進行分析意義。Bourdieu 想知道個人是如何認同自己和某種文化模式的關係(文化模式指的是一個人所擁護的藝術、教育、媒介和政治等等的型態)，而這又如何構成活生生的身體經驗之一部分(Cregan,2011，頁 92-93)」。

Bourdieu 主張「慣習是我們做為社會存在而賴以為生的社會、文化、與生理環境，憑著慣習，我們才可以聊解自己，而別人才可以認出我們。其構成元素很複雜、細緻而相互滲透。慣習是我們出生以來所習得的各種社會關係、成就、才華、情感，不論是靠正式、或非正式教育程度、工作種類、娛樂方式、去的地方、文化消遣或價值觀、所屬階級等。而身體慣習或體現是這些構成慣習之元素的政治表現—體現或鑲嵌在我們的身體存中。我們是透過各種重要的文化知識與實踐(如教育、運動、音樂、烹飪等)來展現身體慣習。在這類實踐場域(field of practice)所掌握的專業知識與技術，就等同於文化資本(cultural capital)。吃什麼食物、穿什麼衣服，都是在人體上以及人體中展現慣習。我們確實體現了我們所居住和/或所認同的社會政治空間(Cregan,2011，頁 94)」。因此，「基於這樣的主張，使人能夠操弄規則與儀式的體系，或至少能在規則內行動，進而產生一定的能動性，習慣同時包括了宏觀的文化準則與儀式，以及在個人執行這些準則與儀式時，他們所具有的變動性(Cregan,2011，頁 100)」。我們正是用身體來體驗世界，透過身體，我們試著訓練、限制、配置、隔絕我們的身體行動，以展現或產生物質的/政治的結果。透過身體，慣習結構才變得有血有肉，換言之，相關實踐場域的社會與政治意義，被我們體現出來了。慣習體現在我們走路的方式；我們如何和他人互動、我們在不同空間的行為；我們偏好的打扮；我們去或不去的地方；我們在某些空間如何管制自己的行為；依據成年與否、是男是女、是老是少來決定的行動方式。這些都是我們出生之後不斷學習和再生產的結構與行為(Cregan,2011，頁 111)。而慣習是「文化資本」的源頭，也是人們掌握「文化資本」程度不一的產物。文化資本的組成是在作為一整體之社會中，對其所重視的多種文化面向的物質擁有(material possession)，以及在「現代」社會中是對於各個層級所各自重視之文化面向的物質擁有，這都是從社會中所學來的東西，包括教育、常識、文化品味等(Cregan,2011，頁 106)。即便我們受限於我們的慣習(我們居住與體現的社會條件與空間)，也受限於接觸文化資本的機會(在社會重視之實踐場域的專業度)，仍有運籌帷幄的空間，在特定場域中(如藝術、教育、烹飪習慣、社會權



力等)，我們的文化能力與社會出身交互作用會形成我們的具體實踐、在那個場域的能力、以及所擁有的文化資本(Cregan,2011，頁 110)。

文化是活的，可以改變的，改變的動力和趨力來自於很多方面，我們也必須動態地看待從屬狀態的形成和改變，並主動去促成(張君玫，2016，頁 228)。若從「身體象徵特質及其物質性的展現，如同 Mary Douglas 所指明會隨文化而有所不同(Cregan,2011，頁 130)」。Douglas 提出「『純淨—秩序』以及『汙穢—渾沌失序』的象徵連結，認為人們對於純淨的追求源於對秩序的渴望以及對失序的恐懼。汙穢沒有客觀普遍的指涉，而是在秩序/失序、存有/非存有、形聚/潰散，生/死的二元對立架構中得到意義。對純淨的追求是一種劃界的舉動，標示著個體或文化對界線之外無可名狀之物的焦慮。正式透過這種區隔純淨與汙穢象徵體系，文化或社會體系才得以鞏固與擴展(蔡怡佳，2008，頁 254)」。Douglas 在「各種將乳汁視為是純淨的、而經血是不純淨的編碼中，看見了社會的表達，而這是以某種和 Bourdieu 所謂的慣習概念有關的方式表現的。社會乃是憑藉它有關潔淨與汙穢的儀式而體現。身體是透過典禮與儀式來象徵社會體系 Cregan,2011，頁 140)」。因此，「最可能被認為具有強烈像象徵意義(如象徵汙染、不潔、潔淨與神聖)的身體物質，就是跨越了身體界線的那些東西，而其內容端視它是從哪裡被排出，以及它是被控制的或是自由流動的(Cregan,2011，頁 141)」。

對於身體的經驗、物與文化，學者余舜德表示「我們之所以會在異文化的環境發現這些問題如此切『身』，就是因為我們長久於自己的文化環境中所培養出來之身體感受的焦點與感受的方式，與其他文化所關切的，存在顯著的差異(余舜德，2008，頁 5)」；其認為「骯髒／潔淨感不是透過文化概念於內在『再現』外在環境的刺激(internal representation of external environment through cultural ideas)，而是骯髒與潔淨之知覺要素於行動中呈現於內在，一方面與既存之概念及意涵相互印證／調整，另一方面更引發經驗的感受，而至情緒的反應(余舜德，2008，頁 22)」。另一面對 Douglas 認為當汙染的終極表現逐漸走向身體衰敗至個體的死亡密不可分時，「死亡是超體的、駭人的、令人敬畏的，因而是受人尊敬的，很多文化都欣然接受死亡。但無論死亡是被正面或負面詮釋，

它普遍都受到儀式實踐的尊重與關注(Cregan,2011, 頁 145)」。社會與象徵儀式引導並管制身體行動，兩者都是構成並展現特定的文化形式與個別文化的東西，也是用來建構意義、讓世界得以被認識和理解的手段(Cregan,2011, 頁 142)。Douglas 在《潔淨與危險》所提出的體現象徵，主張一個社會的主要整合關係：如果越遠離面對面的體現文化，則體現控制體系就會越抽象。換言之，社會形式越『文明』，身體就越受制於壓迫與控制規則，而在該社會的宇宙中，身體象徵特質也就越不重要，而象徵特質也會更進一步地被融入到論述中(Cregan,2011, 頁 147)。Douglas 認為「這些象徵在溝通體系下使用時是很複雜的，也就是在日常生活中，語言詞彙可能同時以特定一種或多重意義的方式發揮作用，她仍希望我們關注除了日常溝通以外，象徵用來連結、做為宇宙論意義再現的作用：即她所謂的『濃縮象徵(condensed symbols)』，這又與 Turner 關於恩丹部落(Ndembu)的研究契合，對恩丹布人來說，穿戴某種顏色的衣物會引發整個社會對於這個顏色所代表之意義的無數聯想(Cregan,2011, 頁 150)」。Turner 指出「濃縮象徵符號『充滿著情感特質』(Turner, 2006a, 頁 27)」。前一章節探透過 Turner 的儀式象徵符號論探討通過老嫁妝儀式象徵觀點，其認為「象徵體現了濃縮性(condensation)、不同所指的統一性(unification of disparate referents)及意義的兩極性(polarization of meaning)。實際上，單個的象徵能夠同時代表許多事物，它是有著多重含意的，而不是只有單一意義。它指代的事物並不都遵循同樣的邏輯順序，因為它是眾多種社會經驗知道德標準中提升出來的。最後一點它所指代的事物有聚集在相對立的語意雙級傾向。在其中一級，所指代的事物屬於社會和道德範疇；在另一級，所指代的事物屬於生理學的範疇，這些象徵把人體組織與社會道德秩序聯繫在一起，這個統一體高於並且超越這些秩序之間的衝突，使得 Durkheim 所說的「社會強制」(obligatory)在情感上成為可以接受。象徵即是這個過程的產物(resultants)，也是其動因(instigators)，並形塑了其性質(Turner, 2006b, 頁 52)。因此，「在世俗化的社會結構中，如果失去了自然象徵，也就是因此失去了意義。Douglas 極為清楚地表明，他支持有所限制的言論準則、典禮、儀式與自然象徵特質(Cregan, 2011, 頁 155)」。Douglas 認為「後現代體現象徵特質和自主、和個人敘事比較有關而非社群，

也和內向自我創造也比較有關而非外向融合。這個過程的發生不必然是因為欠缺精神性，而是因為當象徵變成商品，象徵的內容就會被掏空而無法喚起共鳴。就算欣然且有意識地在後現代社會結構中，但這並不表示與這種社會有所交集的部落社會人士或傳統人士也將變得如此(Cregan, 2011, 頁 156)」。

### 參、結語

Elias 透過研究控制身體之社會技術(規矩)的演進，描述了對體現的感知與建構之變遷，本研究透過老嫁妝的社會實踐包括準備過程、穿戴儀式及親人間的互動等，都明白顯示出老嫁妝既是關係建構的受體，也是建構關係的媒介。「傳統民俗父母過六十一歲生日、父母生病或是逢潤月(傳說老人家在潤月易遭厄運)時，子女須共同出資購買全套壽衣送給父母，以求添福添壽的習俗。這套用來添福添壽的壽衣，過去盛行由子女挑好布料後，先到廟裡選一個好日子，再送到壽衣店請師傅在這個好日子開刀動剪。在壽衣製作完成後，通常已出嫁的女兒會挑選漂亮的日子來取貨，並且在這天攜帶麵線和蛋，連同壽衣一起送至父母家中，而家中的弟兄也要準備好湯圓迎接(羅秀華，2004，頁 50)」。藉由行為與規矩(它們是外在建構的且透過教育所樹立的，是關於社會管理與自我控制的規則)來描述體現的抽象化。Aries 是透過另一種對身體的理解來揭露相同的變遷。他描述了另一種體現的抽象化過程，即漸漸將生命進程劃分為一系列越來越涇渭分明的生命階段。Elias 與 Aries 都展現了對於死亡的基礎體現經驗，以及社會與個人標示死亡的方式，隨著時間推進(從傳統社會變成現代社會)，也逐漸變得抽象化。

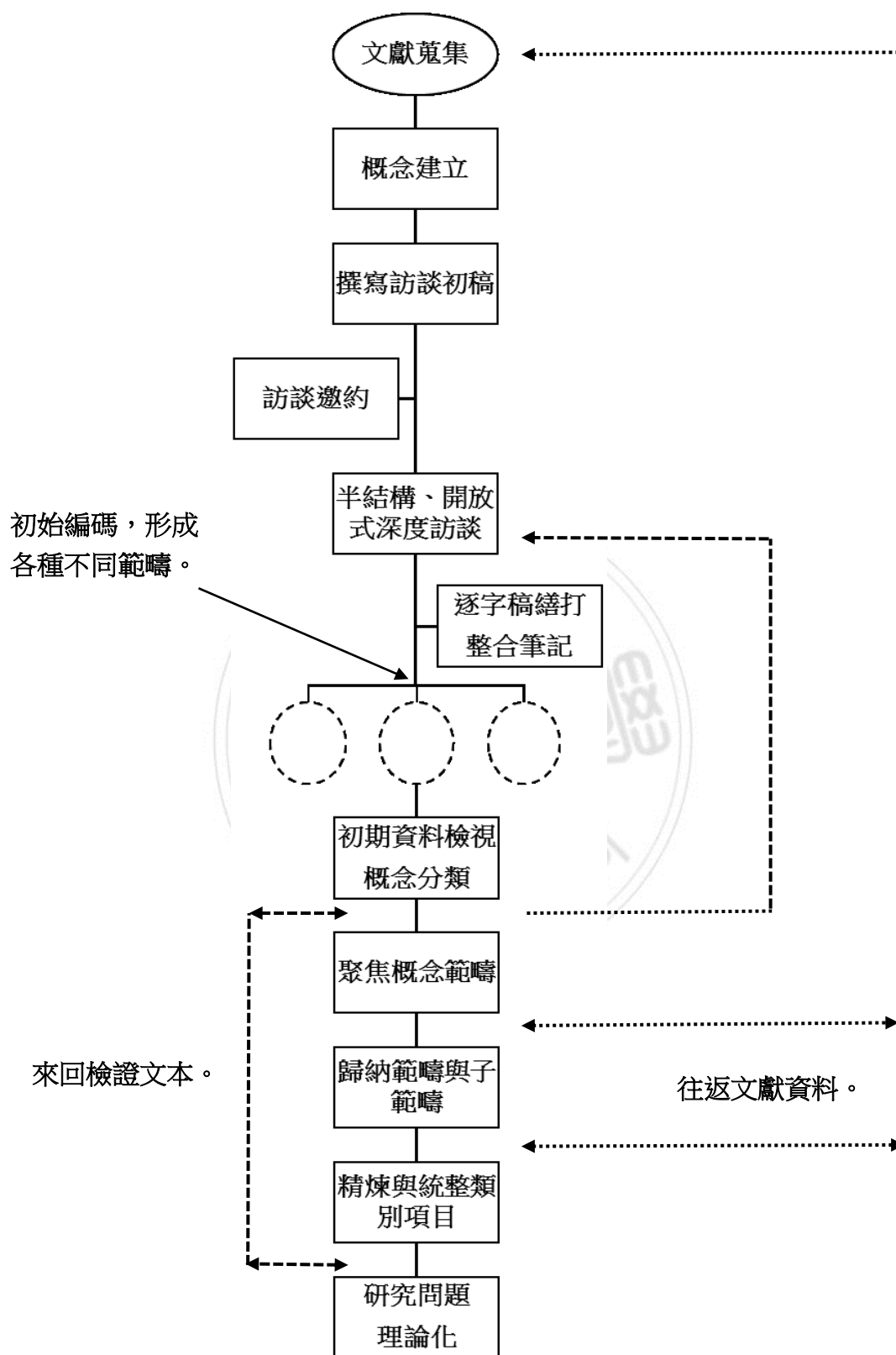
## 第三章 研究方法

有關研究方法，將依研究程序、訪談對象、訪談大綱、研究工具、譯碼程序、研究嚴謹度，以及研究倫理等章節來說明。

### 第一節 研究程序

本研究採用紮根理論分析法，探討老嫁妝的象徵意涵及其所彰顯的社會文化本質。紮根理論的研究目的是「建立理論」一本土化的實質理論，以及更具一般性的形式理論，特別是有關人們的行動、互動和社會歷程。該方法論最早係由 Barney Glaser 和 Anselm Strauss 在 1967 年所提出，主張理論必須「紮根」於實地中所蒐集和分析的資料之中，亦即理論係在真實的研究歷程中，透過資料蒐集和分析的不斷交互作用，而衍生出來 (Strauss & Corbin, 2001)。研究者於訪談前，事先蒐集老嫁妝的相關文獻資料，建立對於老嫁妝概念之認知，擬定出訪談初稿，然後根據訪談大綱進行正式訪談。訪談採用半結構、開放式深度訪談；「深度訪談與紮根理論研究法非常契合。兩者都具有相同的特質：既有開放性結尾又能受到引導、既被塑造又能浮現、既有一定的步驟又能不受限制 (Charmaz, 2009, 頁 43)」。依據紮根理論的精神在文獻資料和經驗資料間，將原有的社會脈絡與經驗一步一步被抽象出來，透過研究設計再把它重現回去，把過去的抽象過程透過經驗研究的歸納程序，一層一層的試圖把抽象印證回去，本研究設計即是將實際的場域經驗，請受訪者暢談當下的經驗，研究者再適時地導入問題。

圖三- 1 研究流程



製圖人：方東旆

## 第二節 訪談對象

本研究訪談對象為洗穿化人員，相較於現代專業化定義下的「禮儀師」等殯葬從業人員，「洗穿化」人員有更多的機會透過壽衣穿戴，瞭解家裡有沒有預做準備及是否清楚老嫁妝的脈絡歷程，兒女們知不知道父母親關於死後的這個公開展示過程經歷了哪一些的準備。如果這些洗穿化人員在各自的場域有遇到或問到，即按照老人家生前準備的那套壽衣進行流程；如果老人家沒有預做準備老嫁妝，則另有一般在火化之前被大家公開、瞻仰的過程要準備好的服飾或壽衣。在現代殯葬產業的專業化分工切割下，不是只有禮儀師的介入，我們所瞭解的關於死者和死者的家人，在死亡之後的這一段喪葬流程當中，這些環節被分別切割是有先後順序的。本研究訪談對象是一個在我們社會當中，對於我們過去老嫁妝的習俗和目前的執程序和脈絡最清楚瞭解者。對於老嫁妝的執行脈絡，即便是來自於各個家庭本身也可能知悉的非常有限或支離破碎，本研究對象是直接廣泛接觸過這些人的訊息匯流中心。因此，訪談對象包含公部門殯儀館及私人企業洗身穿衣化妝人員，透過洗穿化的經驗歷程，還原老嫁妝在台灣社會從傳統到現代的變遷樣貌，老嫁妝如何在人們之間被共同體驗，人們感受到的共享意義內涵。

表三-1 個案資料表

受訪者	性別	年齡	服務年資	教育程度	宗教信仰
A	女	40~49	14 年	研究所	基督教
B	女	30~39	8 年	大專	道教
C	女	40~49	10 年	高中	無
D	女	20~30	1 年	大專	道教
E	女	30~39	12 年	大專	道教
F	女	20~30	4 年	大專	無
G	女	40~49	11 年	高中	佛教
H	男	50~59	32 年	高中	道教
I	女	20~30	5 年	大專	無

製表人：方東旆

### 第三節 訪談大綱

本研究依紮根理論研究邏輯設計訪談大綱<sup>2</sup>，界定研究主題什麼是老嫁妝(what)、誰使用老嫁妝(who)為什麼要準備老嫁妝(why)、何時會需要老嫁妝(when)、如何準備老嫁妝(how)、在哪裡準備老嫁妝(when)等面向。非以喪家自己的感受和經歷為直接的訪談者，而是以洗穿化人員工作的經驗切入，在其詮釋的過程中所經歷到的是喪家對於老嫁妝的理解到哪一個程度。例如家人只知道被死者交代，但並不知道真正的來龍去脈，反而是洗穿化人員因接觸的經驗豐富所以理解，為何父母要交代子女，進而這個意義和社會關係連結是透過洗穿化人員的詮釋之後才被呈現出來。他們不只是在服務，除了告訴家屬怎麼做之外，甚至教導怎麼去感受這些老嫁妝，亡者的皮膚等等。因此，透過洗穿化的過程，所接觸到在生前有準備老嫁妝的案例，受訪者也可能接觸了有壽衣的案例或是事後才準備，就不再要回覆本研究訪談的內容，這是於訪談開始前就已說明清楚。於是對關係的陳述解釋了事件發生的誰、什麼、何時、何處、為什麼、如何，及其結果。「一旦概念透過彼此間關係的陳述而彼此發生關連，形成了一個解釋性的理論架構，研究發現即超越了概念性排序而轉變成理論(Strauss & Corbin,2001，頁 30)」。

### 第四節 研究工具

電腦、紙筆、相關錄音拍攝器材(錄音筆)、研究者於研究所就讀期間修習質性研究相關知識。

- 一、訪談地點：避開訪談人員工作地點及喪家以外的場所，並注意隱私。
- 二、受訪時間：依照受訪者選擇時間會談，避受訪者主要作息時間(如用餐等)，可減少受訪者分心干擾。

---

<sup>2</sup> 訪談大綱 詳(附錄三)

三、受訪者人數：以八位受訪者作為訪談象，視訪談資料收集的飽和度，依實際需要另再增加收案人數。本研究人數經訪談後，增加為九位。

## 第五節 資料分析

訪談結束後，根據錄音檔整理出逐字稿，參照訪談時觀察筆記內容，詳細敘述受訪者的經驗及感受，若資料無法說明題意，將再次致電受訪者，以確保受訪資料之完整性。而後，利用紮根理論研究程序進行編碼。透過紮根理論研究法對資料進行開放編碼、主軸編碼與選擇編碼，整理出資料間的關係、脈絡與結果。

### 壹、開放編碼(Open coding)

用以界定資料中所發現之概念，及其屬性和面向的分析歷程(Strauss & Corbin, 2001, 頁 105)。例如，從 A 受訪者的訪談中「然後在這個觸摸的過程當中，藉此去體認到死亡 A01\_10(11)<sup>3</sup>。」，得知接觸體認死亡的概念，如何在這個過程中體認死亡，於是觸摸的感受在之後成為訪談重點之一。結果 C、D、E、F 等受訪者表示這主要是基於透過老嫁妝和亡者接觸的感知訊息傳遞，來確認死亡，經驗亡者已死的事實，感受死亡的質感。這即呈現出老嫁妝連結死者與生者彼岸兩端的中介意義。上述例舉說明初始編碼的過程，此階段的範疇是針對老嫁妝的廣泛性概念堆疊而成的過程。Charmaz 指出「逐行閱讀訪談資料，將其分成若干不同單位，每一個單位為獨立事件，並將其拆解加以分析，藉此步驟將訪談稿轉為概念化資料。概念是訪談資料中的重要事件、事物、互動等抽象表徵，最後加以群組並歸類在共同的分類之下，以整理出概念歷程。開放編碼指的是用重要，和/或最頻繁出現的代碼來過濾大量的資料。開放編碼要決定哪些代碼最有

---

<sup>3</sup> 文本資料編碼方式說明，以 A01\_10(11)為例：「A」表示 A 受訪者，「0」空白，「1」表示第一次訪談，「10」表示本文第十個編碼，「11」表示行數為第十一行。



分析性、最犀利、最能將資料範疇化(Charmaz,2009，頁 75)」。由於初始編碼階段屬開放性，這階段依文本逐行、逐句皆予以概念化，因此形成各種不同的範疇，仍屬於較尚未確立的暫存性概念，而隨著經驗資料的日益積累，概念即可能被分類或驗證。

## 貳、主軸編碼(Axial coding)

關連類別與次類別的歷程，因編碼係圍繞著某一類別的軸線來進行，並在屬性和面向的層次上來連結類別(Strauss & Corbin, 2001，頁 127)。「主軸編碼連結範疇與子範疇，指明範疇的屬性與面向，並且將開放編碼時被分解的資料重組，使之與浮現的分析一致(Charmaz, 2009，頁 89)」。針對開放編碼所整理出之範疇，性質與相近的概念歸納在一起，形成系統性分類。由於 A 受訪者提及老嫁妝的「觸摸」，為了瞭解並延伸這個觸覺的軸線，從既有的開放編碼資料所發展出的範疇中篩選出不同範疇之間的意義連結。例如，由經驗傳遞的不同方式可能是來自於透過氣味的「嗅覺」連結死亡：「我通常我對老嫁妝最有印象的是那滿滿樟腦丸的味道 A01\_2(1)」；注視亡者最後儀容的「視覺」連結死亡：「這衣服感覺就是有歷史 A01\_5(3)」；回憶亡者生前慣習的「知覺」經驗：「都最後一程了，妳就是要有這種倫理道德和這種體認 A01\_14(10)」；在亡者面前說出自己的名字及內心話的「聽覺」過程：「然後會留一點時間給家人去講講一些心理的話 A02\_7(9-10)」以上不同感知傳遞的經驗範疇之間的連結關係。

## 參、選擇編碼(Selective coding)

統整與精煉理論的歷程(Strauss & Corbin,2001，頁 149)。最後經由開放編碼、主軸編碼後，再精煉出其中之類別項目，以瞭解主軸編碼間的概念關係以獲得結果，「選擇編碼是要在主軸編碼所發展出來的諸多範疇中，明確指定出它們之間可能的關係，選擇編碼有整合性，可以賦予主軸編碼以形式，有助於講述連貫一致的故事。因此，選擇編碼

不僅可以將實質代碼相互關聯的方式概念化，還可以將分析的故事推至理論方向 (Charmaz,2009，頁 93)」。從主軸編碼階段的範疇關係來看，逐步建構本研究老嫁妝在喪禮儀式的社會體現之命題。以 A 受訪者的編碼歷程為例，環繞在以「老嫁妝」為首的經驗樹叢分枝，可能來自於樟腦丸所散發的嗅覺刺激，而透過感官訊息的傳遞，連結了可能是來自於過去的經驗、現在所發生的事以及未來需要延續的意義，穿戴經驗下的人、事、物因此產生「體現互動」的共鳴。以此類推，包括「身後事自主規劃」、「歷史脈絡」等相關概念。為使範疇更加紮實並佐以相關文獻資料分析，以確認理論黏著度及邏輯性，並來回往返於訪談文本資料間不斷檢證，直到論文結束為止。

表三-2 編碼歷程範例

「A」代表 A 個案，「01」表示第一次訪談，「1」為此文本第一個編碼，「1-2」指行數從第 1 行到第 2 行，以此類推。					
編碼	文本內容	概念	開放式編碼	主軸編碼	選擇編碼
A01_1 (1-2)	對於老嫁妝一開始聽到這個稱呼，常常聽到這稱呼的時候，我們看到的亡者年事是比較高	穿老嫁妝的亡者年齡比較高	壽終正寢	善終	身後事自主規劃
A01_1 (4)	以前我們的社會比較辛苦嘛	早期社會生活不易	過去生活不易	過去社會的日常	歷史脈絡
A01_1 (4-5)	那時候的人可能就覺得說人要往生的最後那一程的壽衣就是要自己準備的	壽衣自己預先準備好	有準備好_身後事	預立遺囑	身後事自主規劃
A01_1 (6)	現代的人可能出車禍不見得棺材裝的是老人	意外頻傳的現代棺材躺著不一定是老人	現代意外事件頻傳	現代社會的困境	歷史脈絡
A01_1 (8-9)	為了自己以後那最後一程所準備的衣服	壽衣自己預先準備好	有準備好_身後事	預立遺囑	身後事自主規劃
A01_2 (1)	我通常我對老嫁妝最有印象的是那滿滿樟腦丸的味道	老嫁妝都是樟腦丸的味道	老嫁妝有樟腦丸味道	感知訊息_嗅覺	體現互動
A01_2 (2)	可能這一部分也是陳述到它的歷史吧	反映出以前的歷史軌跡	過去的軌跡	過去社會的日常	歷史脈絡
A01_2 (3-4)	這個是阿嬤二十幾年前或三十	壽衣阿嬤自己	有準備好_身	預立遺囑	身後事自

	幾年前就幫自己準備好的衣服了	預先準備好	後事		主規劃
A01_2 (4-5)	所以我是覺得它是很有歷史性的	反映出以前的歷史軌跡	過去的軌跡	過去社會的日常	歷史脈絡
A01_2 (5-6)	然後聞到樟腦丸的味道很重！所以我對它的印象是樟腦丸	樟腦丸的記憶	樟腦丸味道	感知訊息_嗅覺	體現互動

製表人：方東旆

## 第六節 研究嚴謹度

有關研究的嚴謹度，將從研究分析的五大面向檢視可信賴性(確實性)、可轉換性、可靠性、可確認性、解釋有效性來說明。

### 壹、可信賴性或確實性

即內在效度，指質化研究資料真實的程度，即研究者真正觀察到所希望觀察的(姚美華、胡幼慧，2008，頁 119)。本研究的依據如下：

- 一、「蒐集資料的方式會影響到能看見那個現象，會影響到如何、在什麼地方看到什麼，以及能從資料中感受到什麼(Charmaz,2009，頁 23)」。由於研究者從事殯葬產業，知悉喪葬流程各個環節的排程，能確實接觸本研究於田野中實際穿戴經驗的執行者，訪談對象透過實證研究的資料收集與深度訪談，告訴我們第一手的工作經驗，這種方式不但可以增加研究的可信度，並可獲得更豐富的文本資料。
- 二、「研究的品質與可信度來自資料(Charmaz,2009，頁 27)」。因此，研究過程中盡可能針對不同年資、相同工作內容但不同工作環境的訪談對象進行訪談，豐富並多元化資料來源廣度。
- 三、透過與指導教授的討論與研究，確認文獻及經驗資料的實在性。進而提升研究的觀點與角度並蒐集更進一步的相關資料。

四、運用效果極佳的錄音設備。仔細聆聽每一份訪談資料、還原訪談情境，盡可能避免失真將逐字稿口語化，反復確認文本內容無誤後再行譯碼程序。

## 貳、可轉換性

即外在效度，指經由受訪者所陳述的感受與經驗，能有效的做資料性的描述與轉換成文字陳述，增加資料可轉換性的技巧為深厚描述(姚美華、胡幼慧，2008，頁 119)。本研究老嫁妝的穿戴經驗所形成的不同範疇，揭露了傳統與現代在面對死亡歷程的不同特徵，會受到不同時空背景的社會慣習和制度所箝制，死亡可能逐漸被隔離於公共空間之外集體管控，或潛入更私人的空間，日常生活的經驗視角排除對於死亡事件的想像。藉由研究文獻還原傳統文化在面對死亡歷程的安排，並透過詮釋洗穿化人員的工作經驗，對老嫁妝的準備與穿戴經驗所產生的共鳴可轉換於文本資料。

## 參、可靠性

指內在信度，乃指個人經驗的重要性與唯一性(姚美華、胡幼慧，2008，頁 120)。本研究主要以洗穿化人員為訪談對象。從研究對象的個人工作經驗切入，這部分所延伸的是死亡之後，關於死者和其家人在這段喪葬流程所經歷的一些過程。除了禮儀師安排告別式場景之外，還有「洗穿化人員」，在這之前準備洗身、穿衣及化妝的環節。這些洗穿化的人員有公部門也有私部門，而這些的準備過程是牽涉到死者的遺體如何公開展示在大眾面前，而這個準備的過程，即在於本研究主題老嫁妝如何在這個公開化的過程被呈現，進而思考到其呈現方式，過程是什麼？由誰來執行？然後間接的凸顯出家人間的角色關係是怎麼去被定位出來的等環節。有專業的洗穿化人員其實是專門做這工作，完成這環節後就由禮儀師去銜接後續的事宜。因此，本研究的思考角度，聚焦洗穿化人員接觸、穿戴老嫁妝的個人經驗，而非訪談禮儀師。透過這樣專業分工上的區別，本研究的研究資料具有可靠性。

#### 肆、可確認性

指研究的客觀、一致及中立之要求，與可靠性指標息息相關(高淑清，2008，頁 75)。為了確認研究成果的實用價值，可提供日後對於傳統喪葬文化的反思及生死教育學術依據之參考，本研究的資料來源以具相關實務經驗的洗穿化人員為訪談對象，呈顯出老嫁妝的穿戴意義是一連串的互動歷程，對照這些事件對於死者及其家人的影響。同時，在研究過程中，也隨時掌握現代社會喪葬禮俗的相關議題及未來趨勢，以台灣在地的多元喪俗的生死教育觀點不斷擴充資料來源與實務接軌。同時，研究者把握每一次的訪談對話，與受訪者之間真誠以對、傾聽並鼓勵受訪者多做回應，因此，本研究在實用價值與客觀性是可以被確認的。

#### 伍、解釋有效性

指在某一特定給予的時空背景下，解釋者的洞察力與其論證之間需和諧而可以理解(高淑清，2008，頁 76)。傳統喪葬文化如今由現代社會的「劃界權威」所支配，「技術專家」代工執行，「洗穿化人員」雖非如「禮儀師」般被賦予現代社會定義下的專業稱號，尚未明確的冠以其特定的名稱。然而，分別就流程執行上的環節，兩者確實存在著極大的差異。鑑於此，透過洗穿化人員來瞭解老嫁妝在喪禮儀式中的歷史變遷，是從現代的角度回溯傳統喪葬文化的演進，因此，本研究資料的主題與文本詮釋是在特定時空之下的實際經驗脈絡，這是可以被全然理解與驗證。

## 第七節 研究倫理

本研究訪談對象共九位，在訪談之前提供「訪談說明書<sup>4</sup>」，讓受訪者明瞭自己的研究參與身份後填寫「訪談同意書<sup>5</sup>」。研究過程中的資料皆以匿名處理，無受訪者可識別的名字及資料，若受訪者於過程中感覺不想繼續參與可隨時退出中斷受訪。逐字稿及錄音檔案保存至研究結束即銷毀，若受訪者需要可自行保留。另一方面，研究者本身謹守研究倫理，於研究期間已參加相關社會行為研究論理訓練，總計完成 10 小時研習學分並取得認證資格<sup>6</sup>。



---

<sup>4</sup> 訪談說明書 詳(附錄一)

<sup>5</sup> 訪談同意書 詳(附錄二)

<sup>6</sup> 課程參加證明書 詳(附錄四)

## 第四章 研究分析

### 第一節 老嫁妝在喪禮儀式中呈現的歷史變遷

就西方的宗教信仰來看「衣服在《聖經》中除了界定人必死的命運，或成為與上帝合好的記號，某些時候也用來彰顯神在人身上的計劃。如雅各晚年所得的兒子約瑟 (Joseph)，其曲折的生命在每一階段都以服裝之改換，體現上帝的心意(林美香，2017，頁 17)」。而就身體在時序上的意義 Corrigan 指出「時間概念從身體出發，社會以這種方式被環繞。所以身體在此處製造了社會的暫時性時間意義(Corrigan, 2010，頁 97)」。我們可以說是生命捆紮於一個精美的禮盒，如同一盒老嫁妝，一件又一件、一天又一天，隨春夏秋冬四季堆疊。

「但是基本上的盒子那一套是一整組的。A01\_6(13-14)」，「為了自己以後那最後一程所準備的衣服。A01\_1(8-9)」，「然後一起到人生最後的階段結束。A01\_4(8-9)」，「家人都帶著親人去買這樣的衣服，感覺就是家人有共同去面對死亡這件事。C02\_2(14-15)」，「那是她自己對自己，也算是離開的禮物吧。D01\_2(12-13)」，「她交代她的媳婦說妳以後我六十歲或七十歲開始買一件一件。E01\_9(7-8)」，「因為以前穿壽衣是五件七層是說春夏秋冬都要穿進去然後見祖先是古禮。E02\_5(4-5)」，「就像嫁妝一樣，媽媽從小幫女兒慢慢的準備，那是一件也是一個期待開心的事情，老嫁妝也是潛藏這個意思。E02\_7(2-4)」，「聽說順序上就是春夏秋冬四季的衣服。G01\_6(10-11)」。

家人彼此一起去買一起行動，像是有共通的目標直面名「服」其實死亡這「件」事，受訪者 A、C、D、E、G 在現場的回饋，屆臨(齡)死亡「最後一程」的階段是一整組(套)

的衣服，將代表春夏秋冬的古禮穿進去見祖先。如同 Eliade 表示人從「生前通向生命，並最終通向死亡；通道的所有儀式與象徵，都表達了某種人類存在的獨特概念：當一個人誕生之時，他還尚未完全，必須經過第二次、靈性上的出生；從不完美、胚胎的狀態，通向完美、成人的狀態，如此成為一個完全的人。一言以蔽之，可以說人的存在通過一系列的『通道儀式』，簡言之就是一連串入門禮，而達到圓滿(Eliade, 2000, 頁 76)」。生命的開始到結束總有許多過程，在不同的階段下所賦予個體的「定位」由不同的象徵物串連中介。老嫁妝會是來自於媳婦被交代的代辦事項，也是在年屆高齡時送給自己的禮物，像「嫁妝」一樣蘊含著一件又一件的期待。象徵體系所勾勒出的時間價值感在給予者和接受者間產生意義，一種不言自明的體認「物」，春夏秋冬時序表徵於老嫁妝。

按 Corrigan 所表示「一個禮物給予者和接受者和接受者間的恩惠關係，一種持續到禮物以某種方式被回送後的關係。當然能夠有一長串不平等的禮物交換，如此一來在這關係中某些事物總是被『欠著的』，這便是一種保證關係持續的情況。榮譽和誠信的概念被嵌入禮物關係中：我們相信接受者將以某種方式尊敬象徵性的恩義，而接收者也認為有義務做高尚的事情，並在適宜的情況下以任何形式回報(Corrigan, 2010, 頁 227)」。換句話說，以上受訪者從現場家屬給予的直接回饋中，同樣的我們可詮釋老嫁妝所表徵的恩惠關係，亦是一種被「欠著的」持續贈予，當榮譽和誠信鑲嵌於給予者(父母)和接受者(子女)，彼此間也將以被尊敬的象徵意義連結，而為人子女也認為這是具品德的義務並持續回報，即倫常的延續。這正呼應華人社會的傳統觀念「事死如事生，事亡如事存」，「中國意識形態範疇中的最後一個特徵，與社會性延續的觀念有密切關係的，就是生人與死者之間溝通交換的觀念，有些人視之為所有特徵中最為重要的一項。死亡並沒有將中國人之間的互惠關係(reciprocity) 終止，而是把這種連繫轉變，並常常加以強化(華琛，2003，頁 103)」。

## 壹、老嫁妝的意義及象徵

儀式是社會群體用以使自己定期地得到重新鞏固的手段(Durkheim, 2007, 頁 434)。



而老嫁妝的準備過程是賦含意義的動態歷程，使得家庭中的每一位成員能夠在歷程的象徵意義中，重新審視自己所應扮演的角色位置。「象徵最重要的本質就在它可代表的多元意義及動態的特質(何翠萍，1984，頁 57)」。以 Turner 的儀式象徵符號論，分析於老嫁妝的準備至個體死亡的階段中，可發現其多元象徵符碼意義：

#### 一、為死亡做足準備

按 Turner 的象徵符號概念，濃縮的意義在於一個簡單的形式表示許多事物和行動，並充滿情感的特質。所謂的身後事有備無患，大抵而言即為了將來喪禮相關所需物品預先做好準備，以一個簡單形式具體化的針對自己將來的「後事」部分先行備妥。

「那時候的人可能就覺得說人要往生的最後那一程的壽衣就是要自己準備的。

A01\_1(4-5)」、「這個是阿嬤二十幾年前或三十幾年前就幫自己準備好的衣服了。

A01\_2(3-4)」、「然後有一些也是蠻常聽到家屬說老嫁妝這部分是阿嬤生前自己準備好。A01\_5(6-7)」。

A 受訪者表示：喪家會明白的提示壽衣是阿嬤在世時自己就已打點好，在穿衣過程中，家人透露了逝者生前的規劃。好似自己的人生縮影，傳統就是會由準備壽衣或貼身衣物來張羅自己的最後一程，都是大約在逝世前的二、三十年就已經備妥。

「家人會說往生者當初到哪裡特別去訂做的。C01\_1(1)」，「老嫁妝就是老人家會自己準備壽衣。E01\_1(1)」，「通常我們遇到的，不是拿自己的便服，就是拿亡者他自己生前自己就為自己準備好的壽衣...家屬說這是他自己以前就為自己買好的。G01\_2(1-3)」，「這應該是關乎到習俗，老一輩人的觀念，有些可能家鄉的習俗你到了幾歲就要為自己先準備好自己的壽衣。G01\_2(9-11)」，「然後這壽衣什麼材質啊，自己去摸一摸、自己去量一量。I01\_3(4-5)」，「就是他們會先選好款式，有一些是老人家比較有想法。I01\_3(1-2)」，「顏色和材質都可以自己做挑選。」

I01\_3(6-7)」。

這多少也受到地方上的風俗所影響。老人家會自己準備壽衣的慣習，生前到特定的地去訂做自己的壽衣，自己挑選顏色和材質，比較有想法的老人會先選好款式。傳統習俗到了一定的年歲，就須為自己備妥壽衣，按傳統慣習的時序安排執行，既然是自己要穿的，當然是透過自己的雙手去確認、去丈量。自己來體驗，自己來感受，由此可見，老嫁妝本身賦含名詞性與動態脈絡，即除了代表壽衣，另一方面也包含了「自己去著手處理」的動作和目的性。這是早些年老人家為了自己的將來所準備的嫁妝。若不是穿自己的居家便服，就是生前準備好的壽衣。

「你要說他們好像已經先預備了自己的喪禮。A01\_6(1)」、「對啊！這就像是先預約了自己的喪禮。A02\_1(1)」、「準備老嫁妝的部分已經提前在規劃喪禮的部分。A02\_5(1-2)」，「因為往生一定會穿，衣服的部分算是一個比較好去做的入門的規劃。A02\_5(4-6)」。

其實，準備自己的老嫁妝，就如同像是在規劃自己的喪禮。這是一段預約的過程，雖然並未真正的死亡，也並無到臨終階段，但確已著手進行喪禮儀式的前期準備。諸如一定會穿的貼身衣物，會是一個較容易著手進行的方式，畢竟總是自己眼前所見所聞的，和自己對話關於死亡的想像，非常具體。

「是老人家自己準備，她可能會覺得時間快到了，她就會去挑她喜歡穿的。

F01\_1(1-2)」、「媽媽自己花錢買自己喜歡的，弄得就很漂亮很完整。F01\_2(2-3)」。

因此，我們可以得知唯有自己才最清楚自己心中想要的是什麼，面對死亡亦然。F 受訪者表示，家人都會侃侃而談父母親在生前準備老嫁妝的過程，老人家覺得自己的時間快

到，預先去挑選自己喜歡穿的，自己花錢買自己喜歡的。以上的訪談資料顯示，利用老嫁妝來匯聚自己的行動計劃並獲得意義的共享。藉由運用老嫁妝的概念整合自己對於死亡的策略與方案，因應未來的二十年或三十年間的家人對於面對死亡的互動基礎。

## 二、面對死亡的心態做足準備

Turner 表示一個支配性象徵符號概念是迥然不同富含各個所指的統一體。我們避談死亡，然而，避談不代表不去面對，只是比較迂迴，老人家還是會有自己的技巧與方法連接死亡的隱喻。正如同 A 受訪者所表示「因為忌談死亡，但是從自己準備後事的衣物的過程，老一輩的人相對的不會直接去明講。A02\_1(1-3)」，傳統上死亡一直是較隱晦的話題，因此，日常生活老人家不會很直接表達自己正著手準備後事，然而透過象徵性的中介物的引導，家人間拐個彎不明講，有默契的面對。

「然後像這種有準備好的...還可以跟她聊天什麼樣狀況準備的啊...然後媽媽為什麼會準備這個顏色。B01\_14(2-4)」、「面對已經準備好老嫁妝的家人，她們可以從容的面對一切。B01\_15(9-11)」、「那你常常去談，對這件事你可能會有很多的揣測，可能會遇到什麼樣的狀況，然後你會有什麼樣的心理準備。B01\_15(8-9)」。

對於死亡的度量衡，可能會有許多的揣測，我該怎麼死，是否可以死的如自己想像那樣，我可以死的像我自己一樣嗎？B 受訪者回饋，在穿戴過程中與家人的互動中得知，逝者生前準備好老嫁妝的點滴與款式；家人們都會侃侃而談共同準備老嫁妝的過程與細節，準備好老嫁妝的家人，似乎很看的開，因此，面對喪禮儀式的準備也就較自在、不緊張。

「可能也是因為父母提早準備，家人也就接受了這樣的狀況。C02\_2(10-11)」、「我準備的東西你要來幫執行這樣的動作。C02\_2(23-24)」，「妳們就是幫我穿上去。D01\_2(13)」，「她其實把這個衣服準備好她也比較安心，因為是她自己看過的東西。D01\_1(4-5)」。

父母在生前準備好的東西由子女來接續完成，家人遵照父母的代辦事項完成一系列的動作執行。因此，家人可很從容的面對死亡。家人是一同歡喜做、甘願受的心態。我們可以得知準備老嫁妝的過程不單是父母自己處理面對，雖然，如前述的老人家不會直接的表達「在準備後事」，但家人還是會間接的感受到父母親的作為，進而影響自己的想法與做法，遵照逝者生前遺言，為其穿上。「那所有的子女們可能就一同遵照媽媽的遺願。A01\_11(9-10)」，這就是為人子女完成媽媽最後的心願。

「那有人會建議買一套壽衣，放在病床上用紅布包起來，讓她再撐一下、再添個壽，這有添壽的意義在。H01\_12(14-16)」、「壽衣有它的意義在，它有添壽的作用，不一定是排斥的作用，有的人是物極必反，壞的地方有好的部分可以學。H01\_12(17-19)」、「第一個以後你們不用幫我準備，第二個你們不用緊張還要買什麼...我已經準備好啦。H01\_12(20-22)」、「有的不怕欣然接受，反而是心理建設好了，心一寬病就沒有了。H01\_12(22-23)」、「等她斷氣這一套就是斷氣之前就要穿著，一定要她準備好的東西要穿上，以前他們認為很重要，因為這套穿上去亡者感覺的到。H01\_5(5-7)」。

H 受訪者表示，家屬是打從心底的認同，壽衣擺在病床上添壽有其意義。壽衣的另一層反面意義在於就是可以添福添壽。來自於父母親的叮嚀，不用再幫我準備，子女也就不會慌張，父母親欣然接受這不久的將來我會死，當然，此時的我仍然好好活著，對於生死早已放下。「所以爸爸媽媽留給他的觀念就知道說幾歲之後要準備什麼東西。E02\_2(4-6)」，由爸媽的觀念與態度知道幾歲開始要準備什麼，指向家庭的生命經驗曲線，面對人生的有限性，我們該什麼時候開始面對死亡。

「老嫁妝就是往生者生前的交代，不是說什麼金錢或物質上面的東西，比較是屬於貼身於自己的遺囑。C02\_2(21-23)」，「因為往生者有提前交代，家人也不會說

不知道要幹嘛。C02\_2(18-19)」，「完成了往生者當初交代的部分，心頭上的事能夠放心，沒有遺憾。C02\_2(29-30)」，「亡者還在世的時候自己看過的東西，變成是說子女不用那麼的奔波，不用那麼一直絞盡腦汁去妳要的是什麼。D01\_1(5-7)」。

老嫁妝就是生前的遺囑。逝者生前有交代，家人無懸念沒有疏漏的完成與執行。因為父母親在世時都看過確認過，子女不會不知道父母親要的是什麼，這就是符合逝者想要的方式。由上述資訊我們可以肯認藉由老嫁妝傳遞訊息契合彼此的心意來面對死亡。

### 三、為家庭倫理延續做足準備

外省家庭會先「準備」好，外省籍的家庭在過去大都會先準備好老嫁妝等壽衣壽材。「因為通常都是比較屬於外省的家庭通常會先準備好。B01\_2(8-9)」、「也是有遇過本省的，準備比較偏我們現在一般的傳統壽衣。B01\_2(12-13)」。一九四九年以後，台灣史上最後一批移民群，被通稱為外省人(林美容，1996，頁 192)。本省人是國民政府之後才有的稱呼，是指先前來台的漢人，用以區分跟隨國民政府撤退來台的外省籍住民，本省人的祖先大都來自中國的福建省與廣東省，尤以福建省閩南的漳州籍及泉州籍居多(林美容，1996，頁 131)。本省和外省的差異主要在於先來後到的遷移時續，然而，「外省籍」就受訪者的回饋經驗在場域裡的，更多的是會備妥自己的老嫁妝。

「所以應是家裡的傳統習俗，所以也會知道說都要事先準備，然後爸爸媽媽都是外省的。C01\_9(4-6)」，「為自己準備老嫁妝、為自己準備棺木，好像大部分是外省人。G01\_9(3-4)」。「我發現會為自己準備好壽衣的都是那種很老一輩的人、很傳統的家鄉習俗。G01\_2(11-13)」，「我發現大部分會準備老嫁妝的人，大部分其實想法比較傳統。I01\_6(1-2)」，「就是準備一套壽衣，自己準備啦，我們也有過啊！不過大部分都是外省人比較多。H01\_1(8-10)」，「外省人比較有老嫁妝這東西。H01\_1(1)」，「那一套又黃又厚，有的像棉襖有的像一般的壽衣，這是外省老

一輩比較有，台灣的比較少，外省的比較多。H01\_1(12-14)」，「有老壽衣...其實五件和七件都是屬於外省的，這些都是外省習俗，然後慢慢到台灣來。

H01\_1(16-18)」。

受訪者表示老嫁妝是外省家庭傳統習俗，本省籍所準備的只是一般的壽衣。以前也會有棺木是嫁妝被放置在家中。外省籍沿襲中國風俗準備壽衣舊慣，有厚重大棉襖般的壽衣是屬於老一輩外省人的記憶，延續五件或七件式老壽衣的外省習俗，慢慢流傳到台灣。在經歷不同年代所交織匯流的習俗統合了地方野史與禮記典範，流傳至今在地化後的慣習約定成俗，然而，地方慣習仍會依各部落村莊的慣列有所差異，較無正規的模式可遵循。老嫁妝從大陸漳、泉兩州延續到台灣後落地生根演化成南、北地方習俗。在台灣的地方老習俗老慣習，人在臨終未斷氣前，會先穿上生前準備好的老嫁妝，過去在生前所準備的老壽衣臨終前更換，時至今日已是逝者短氣後或出殯入殮前才換穿。

「以前還有嫁妝過來就是一具棺木，生前就在家裡立一個棺，這棺在死的時候要用，這是她的嫁妝。H01\_1(2-4)」，「其實我們習俗上以前有分野史和禮記流傳下來的習俗，各朝代的習俗。H01\_3(1-2)」，「那些故事流傳到現在變成『在地化』...『這是我們這裡的風俗』，我俗稱為地方習俗。H01\_3(3-5)」，「就算是同一個南部地方還有各村莊的習俗不同，這叫地方習俗，不叫通俗、也不叫民俗，沒有一個很正規的地方可依循。H01\_3(5-7)」，「然後這些在台灣落地生根的習俗歸屬漳州及泉州這兩個習俗，漳州及泉州也就是大陸那邊的，所有的習俗在這邊才又分成南部習俗和北部習俗。H01\_2(3-5)」。「台灣老習俗的習慣以前是人還未斷氣前就要幫她穿上，穿了那一套，讓她穿好了在斷氣。H01\_5(1-2)」，「現在都斷氣了才穿壽衣或是出殯入殮前才穿，以前不是，以前一定要在斷氣之前。H01\_5(2-3)」。

因此，早期自漳、泉兩洲傳入後落地生根演變至各地老嫁妝的象徵性社會連帶，其歷程亦是衍生自人們的互動學習。我們並非被動地接受意義，而是每個人都必須學習、發現或發展自己的意義去認識死亡。「婚嫁和死亡相關的儀式構成了一種『文化黏合劑』，把這個龐大、複雜和多元的社會維繫起來。探究這個一致性結構的問題，可以有不同的方法，但這並不單單是列出一張儀式和程序的清單，亦不只是特別關注結構中的元素有否可能在其他社會中出現。更確切地說，是探究儀式中各元素的獨特構成方式，正是這構成方式組成了中國人可以接受的喪禮。換句話說，中國儀式的結構是一個將動作、程序、表演集合而成的緊密組合(華琛，2003，頁 102)」。換句話說，老嫁妝所代表死亡和嫁妝所代表的婚姻，穿越從生到死的維繫與門檻。

「所以如果我們通常遇到往生者先準備好的，我們看家人的屬性都會覺得他們有條有理，然後待人都蠻客氣的，所以我覺得這個好像就是影響到下一代。

B01\_13(7-9)」，「所以會把自己未來一定會遇到的事情就會先準備好，我覺得亡者的心態就會影響到下一代。B01\_13(11-13)」，「因為我覺得自己先準備好對她的家人就會說...我覺得這是一個教育啦，算傳承嗎？B01\_15(5-6)」。

綜合上述得知，傳統慣習對於死亡的學習歷程，特別是外省籍的老經驗，藉由準備老嫁妝的過程，連接了自己與家人在面對死亡的接點，在有形與無形之間，彼此有著默契般的對於死亡的想像。因此，對於老嫁妝做足準備，老嫁妝不單只是所謂的壽衣，會準備老嫁妝的人總是依循著一套可遵循的模組，一種較為傳統的步驟概念，延續著傳統的概念與想法。另一方面在受訪者的回饋中，有準備老嫁妝的家屬相對於未先行準備的，對於親人已死亡的事實似乎也較能接受侃侃而談。先準備好對家人來說是一個傳承的教育，「學習如何死亡」是由逝者生前及家人的共同經驗與啟發，家是社會原初的最小單位，透過在家人間的互動與學習，進而奠定社會應有的規範與秩序。

## 貳、老嫁妝的規範及程序

兩千多年前中國人已完成與大自然和諧相處的宇宙觀和人生觀，其重要根據即在於對「人」的認識(杜正勝，1991，頁 61)。而 Eliade 對人和宇宙空間的論述便認為「身體就好比宇宙，是一個『場所』，是一種由個人承擔之具有決定性作用的系統，人體的脊柱被比作宇宙或比作山；呼吸就好比是風；肚臍或心臟被等同為世界的中心...這些對應關係也在人類的身體和整個儀式之間被建立起來...人類的身體禮儀性地宇宙或吠陀祭台對應了起來；同樣，人類的身體也被比作是房子(Eliade, 2000，頁 213)」。身體譬喻房子的類比概念，一但人類死亡同時也象徵家屋的傾倒崩落。「親人初亡時，須毀壞室屋，取西北薪柴為死者爨沐。親人身體的毀壞和家室之毀壞相互映合。喪期中亦透過毀壞和重建宮室、家廟以象徵家族倫理關係的重整。可以說喪禮過程中，不斷透過家屋空間與身體、家族關係之類比和連結，以轉化生命狀態和倫理關係(林素娟，2015，頁 25)」。換句話說，老嫁妝的意義，便是在這生命殞落之時，中介了死亡的過渡與倫常不墜的重要象徵。

E 受訪者表示：「鄉下地方才會有家屬準備，而且鄉下地方都是老人家自己去買來放著。E02\_1(1-2)」，特別是鄉下地方的老人家都是自己去買來放著。這即有備而不用之含意，但既然是「買來放著」勢必需要相對應的存放空間及位置，適時的能提醒自己及家人。換句話說，「透過『身體、房子與宇宙』間的對應關係，世界也在身體和空間的喻擬中被感受和建構。以家屋進行譬喻，於死亡儀式中不時可見。舉喪禮為例，親人將亡時，即透過家屋空間以及身體的淨化，以轉化生命狀態(林素娟，2015，頁 25)」。

「最主要還是說看阿嬤的大體安放在哪裡，但是通常以往的經驗還是會在自宅比較多。A01\_7(1-2)」，「然後再來就是有些是要在家裡打桶的，他們就沒有問題往生後就直接換掉了。A01\_8(10-11)」



在實際的穿戴經驗中，A 受訪者表示主要是看遺體安置<sup>7</sup>的地點位置，過去會是在家裡居多。逝者在家中往生後，有的是入殮打桶<sup>8</sup>，也就是於告別奠禮前，直接停棺於家中，因此，會先將壽衣穿好，這也多半是遵照逝者生前的囑咐，要死在自己熟悉的環境。

「我們服務的場所大部分在醫院的往生室，然後少部分是在自宅。B01\_6(1-2)」，  
「因為有些是生前告訴子女說不要冰存直接入棺，也就是打桶，那這個就會臨終後就做穿衣的動作。B01\_7(1-3)」。

以 B 受訪者服務的場所多以醫院的往生室為主，少部分是在家裡。然而，逝者明白的表示，死也要死在家，因為是逝者生前所交代，死後不要冰存，於是在臨終為其穿衣後就直接入棺。

「應該來說若是在台北市的話，大部分是在每一個醫院的往生室為亡者做這個服務。C01\_5(1-2)」，「若當初往生者她要停棺在家裡，她們就會在家裡做。C01\_5(2-3)」，

目前在醫院穿戴也越來越多，C 受訪者以大台北為主要的地域經驗，是醫院的往生室穿戴壽衣，就執行空間來說，要安然的死在家裡不太容易，生前可能長期臥病需醫療照護，逝世前都是躺在醫院，即便是自然死亡，想在自己最熟悉的地方死去並非易事，不只餘命有限，空間的有限性更是左右了死亡。如能死在家裡，停棺在家中，就能進入死者熟悉的空間為其服務。

---

<sup>7</sup> 「以尸體所在的空間來看，其大原則乃是由內向外移動，因此浴於中齋，飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，由室內而及於堂，而後於階，庭，乃至出門遠行，如〈坊記〉所謂：『每加以遠』、『有進而無退』的原則。除了由內向外的過渡，方位在其中有重要的象徵義涵(林素娟，2015，頁 29)」。遺體存放與展現的位置於家屋中有其特定的方位脈絡，除了有傳統文化的意義，一方面也是連結死者生前所囑咐的遺願。

<sup>8</sup> 「臺灣自古以來就採行暫厝制，就是人死了以後不馬上埋葬，富人要停靈幾月甚至幾年，窮人也要停上兩三天至一兩週才下葬，這叫做『打桶(殯殮)』。按古老風俗習慣，凡是殯殮時間越長，就表示子孫越孝順(鈴木清一郎，2000，頁 311)」。打桶前便會將有所準備的壽衣穿戴好。

「在這個時候，是屬於家人的私人空間，因為可能到告別式會忙進忙出的，沒有像在穿衣服的過程中，可以像這樣有這麼多的...情緒的舒緩嘛。B01\_12(7-9)」，「當下我們就會慢慢的退出來，留給她們一些私人的空間，可能是讓她們盡情的哭或盡情的說...我覺得這是在告別式前一個橋樑。B01\_12(10-13)」。

B 受訪者表示在換穿的過程是家人於告別奠禮前僅有的時間與空間可以獲得情緒上的舒緩，盡情的發洩唯有在告別式前這換穿的空間是為一的橋樑。「空間淨化的同時，重病者與家屬亦同時透過更衣而淨化，重病者撤去『褻衣』，而家屬皆『改服』，即褪去故衣而著祭服，使得身體得其淨化。衣服由於直接貼近身體，故而與體氣的轉化密切相關，同時亦為空間淨化之一環。家屋空間、疾篤者、家屬之身體淨化在此相互喻擬，並互相影響(林素娟，2015，頁 26)」。因此，我們可以得知死者與生者的互動經驗於穿戴老嫁妝、家屋空間中有其相對位置的存在意義。

#### 一、穿戴倫理的協調

穿戴的過程在空間中的相對位置也關乎倫理角色的協調與確認。「禮儀的空間從來不是一個客觀、均質、科學意義下的空間，而是充滿宇宙圖式、倫理關係、權力分配、文化象徵系統的空間(林素娟，2007，頁 399)」。壽衣的穿戴有其程序和步驟，A 受訪者表示：「我們在這部分的協助就是留了一些時間和空間給家屬。A02\_8(2-3)」，在穿戴這方面的協助就是保留了時間與空間給予家屬。

「應該是我們拿到這套衣服的時候會先跟家屬核對，就是穿著的順序。

B01\_8(1-2)」，「因為有時候我們學的既定順序跟家屬的習俗有衝突的時候，會先去確認哪一個順序。B01\_8(2-3)」，「如果看到家人很多我們會先確認兒子媳婦女兒有幾位。B01\_10(7-8)」。

拿到這套衣服後首先要確認，確認是否為生前所準備的壽衣、物件，第二便是裡層的穿戴順序。因既定的穿戴模式只是一個程序上的概念，作為一個協助者的角色，這也必須與喪親家屬的慣習取得平衡與共識。而針對現場人數較多的親屬，也必須確認家族兒子、媳婦及女兒的人數，這部分關乎穿戴執行上的責任分工與倫理。H 受訪者也表示：「兒子媳婦女兒大家都有工作，一定要有工作，因為這是最後一次幫自己長輩做的孝行，所設定出來的規矩這麼做。H01\_8(11-13)」，逝者的後輩每一個人都要分配工作，因為這是最後一次的盡孝機會所設定的步驟。洗穿化人員僅就技術程序上的穿針引線，執行面上的呈現還是必須連結指引所有在場的子女，穿戴的規矩有其意義。「文化不斷地透過空間分配與象徵來薰染、教化身處其中的個人，並在習焉不察的狀況下，將種種文化規訓內化成身心的信念(林素娟，2007，頁 399)」。因此，遵守其相應時間與空間的支配過程，動作環環相扣，是合乎於禮儀教化之精神。「守喪禮儀既是個人德性與身體禮儀的高度展現，同時亦是家族網路及倫理名分重整的重要時期(林素娟，2011，頁 87)」。

「在傳統習俗上有分幾件幾層，因為信仰不一樣，每個地區佛道教信仰不同，那衣服的樣式層數也不一樣。C01\_4(1-3)」，「現在來說會先把往生者的衣服整個，不管他幾件幾層的衣服或褲子，我們都會先把它穿戴上去。C01\_7(1-2)」，「會說這是你當初交代，事先買好的交代我們，現在我們幫你穿上。C01\_8(12-13)」，「然後之後的習俗一般會是說，兒子來幫往生者扣釦子，然後再來是女兒的部分來幫往生者穿鞋子，然後再來媳婦的部分，會來幫往生者梳頭。C01\_7(2-5)」。

透過受訪者的回饋，不論衣物是幾件、幾層，在訓練有素的專家技巧程序，都會先套上。可能因習俗上的不同、信仰上的差異，穿戴的程序細節上就有差異。在洗穿化人員的協助下，便會開展話術引導，邊穿邊說。話術開展的重點在於：兒子為逝者扣釦子，女兒幫往生者穿鞋，媳婦則是要為逝者梳頭等一系列符合規範的儀式儀軌。H 受訪者表示：

「然後淨身後衣服就穿好了，女兒幫她穿鞋，媳婦幫她梳頭，這都是她的規矩。H01\_8(10-11)」，規矩是洗淨後穿好衣服，女兒幫逝者穿鞋，媳婦則為逝者梳頭。「禮教不斷透過空間的分配來使社會道德內化於個體身心之中(林素娟，2007，頁 404)」。在一個安置屍體的空間，家庭倫理結構的角色互動便透過洗穿化人員居中安排與協調得以實踐。

「我們會先跟家屬說明大小件，就是尺寸。D01\_5(1)」，「就說這壽衣的尺寸家人有沒有確認過，這是很重要的關鍵。D01\_5(3-4)」，「所以說我們要互相協調，不可以自作主張，一定要先討論。D01\_5(8-10)」，「穿戴之前一定要先跟家屬講解流程，然後大體狀況，然後討論妝容、髮型、染髮啊。D01\_5(10-11)」。

洗穿化人員所代表的專家，會向家人說明物料尺寸使其能夠確認了解。這是一個雙向的互動溝通，專家系統的指引是互相協調，不是自作主張的執行，穿戴前須講解流程步驟，也必須報告逝者目前身體的狀態，及可能在其後妝髮上的調整等事項。「在西方社會裡，有大約兩個世紀，科學都起著一種傳統功能。科學知識本應壓倒傳統，但是實際上，它自身卻變成一個堂皇的權威。它是大多數人都尊重的東西，但卻存在於人們生活的外部門外漢總是向專家請教(Giddens,2002a, 頁 192)」。日常生活如此，非常時間的死亡經驗亦同，對於現代醫療社會下「死亡」的概念，大多仍以演算邏輯或麥當勞化的死亡處理模式相應，死亡就是疾病的，死亡是不自然的過程，無法自己決定死亡的去路，唯有透過專家的「處理」經由「權威」的判定，才會被符合歸納為符合現代社會死亡遺體的處理程序。

## 二、穿戴空間的變遷

「在整個喪禮過程中，空間的淨化、隔離、毀壞、重整象徵著細膩而複雜的生命狀態轉變。屍體所在空間的由內向外推移，家屬守喪空間的由外向內推移，一死一生、一向外一向內，脈絡分明。其與宮室空間一毀一成相互映照，深刻牽動著情感的轉化以及

家族倫理關係的變動和重整，在喪禮中實具有重要而關鍵的意義(林素娟，2015，32)」。然而，現今在社會制度標準化下的喪禮程序已轉變由家庭空間，過渡到由公部門治理與日常生活區隔的非常空間。「家不再是必然要介入死亡處理的唯一單元，『正常的死亡』應該是經由病房推進太平間，再進入殯儀館而後發喪的過程(魏書娥，2005，頁86)」。

A 受訪者表示：「因為殯儀館那邊有自己在穿戴。A01\_7(3)」，強調殯儀館是「自己的專業」在穿衣。B 受訪者表示：「若是在殯儀館現在有開放洗穿化妝給家屬觀看，但得知這訊息的人不多。B01\_6(7-8)」，雖然殯儀館有開放家屬觀禮穿化，但鮮少有人得知此訊息。

「因為人力的關係，還有我們殯儀館並不是說像私人企業有辦法給你專屬的時間。G01\_7(2-3)」，「除非家屬有登記看穿，一天只能限定兩場，上午一場、下午一場。G01\_7(1-2)」，「所以我們可以登記看穿服務但要配合館方的時間，登記場次的時間也不多。G01\_7(3-5)」，「有時候把它打開穿上的過程當中，在套衣服時不能套錯。G01\_6(1-2)」，「有時放在盒子裡的順序不見得會是對的，所以我們自己就要能辨認它第一件到第五件的順序。G01\_6(2-4)」，「通常這種就是以經驗值，因為我們穿多看多了，所以也知道它厚薄度的排序 G01\_6(4-5)」。

公立殯儀館想要觀看穿衣就必須配合時間安排，然而時間場次並不多，無法如同民間企業給予家屬專屬時間穿衣，觀看穿衣僅限於指定的時間內。由於是館方人員自己穿，在穿衣過程中仍不能套錯，對於衣服的順序只能由專家系統的標準來辨認。殯儀館所代表的公共部門空間憑藉著是封閉式技術專家個人經驗執行，按衣料的質地厚薄等外觀來確認排序。

### 參、老嫁妝的現況與轉變

「在中國人的喪禮中，一般的觀眾扮演著一個主動的角色，他們與受聘的專家一起創造一場儀式表演。社區成員同時是觀察者和被觀察者；他們在儀式的表演中同時扮演著主導者和觀眾的角色。專家、服葬者和社區成員等在儀式中的恰當表現，都與每一個相關的人有著密切的關係(華琛，2003，頁 102)」。老嫁妝的準備與穿戴在喪禮儀式的過程中，死者和生者彼此之間同時是觀察者和被觀察者，過程中透過專家的穿針引線，串聯人、事、物、地共同歷史經驗的集體意識與社會建構。然而，現代社會的死亡歷程，喪禮儀式逐漸由傳統對外週知的鄰里參與到現今日趨低調、隱匿。而對於「老嫁妝」的準備歷程與穿戴互動，死亡事件已從體制內的家庭結構，逐漸演變成現代社會的外部空間分化與技術專家接管。社會結構已不若以往的型態，家戶人口數與結構已產生質變。

「我覺得那樣子的一種結構的家庭慢慢已經沒有了。A01\_11(12-13)」，「算是比較傳統的大家庭已逐漸沒有。A01\_8(5)」，「應該要去反思說現在的一個社會結構。A01\_11(1)」，「然後社會的結構也有一些改變。A01\_13(2)」，「就是傳承或社會結構出了一些問題，以致於現代的人不知道老嫁妝是什麼。

A01\_13(11-12)」，

A 受訪主表示，我們應去反思現代社會家庭結構的改變，家庭的規模不斷縮小以及核心化，由一對夫妻與未婚子女組成家庭，大家庭的傳統已經漸漸式微。「我覺得也是因為現在都小家庭，可能父母住這邊，然後其他的就分散各地。B01\_16(10-11)」，現在都是小家庭，父母與家人都散居各處。「以前可能是大家庭或是只要逢年過節就聚在一起，那大家可能聊聊天會談論這個話題。B01\_16(11-13)」，以往的大家庭結構逢年過節一起慶祝同歡，日常生死等相關話題較有機會談論。

相較於前現代，Giddens 指出「現代社會的獨特動力特質「時空分離」，在所有文化中，都存在某種時間計算的既定模式及為自身空間定位的方式。沒有一個社會，在其中個體沒有有關未來、現在及過去的時間感。每種文化也都具有某種形式的表準化空間標誌，它表明特殊的空間知覺。因此，在前現代的情境下，時間和空間通過空間的定位而連結在一起。在前現代時代，對多數人及對日常生活的大多平常活動來說，時間和空間基本上通過地點連結在一起。時間的尺規不僅與社會行動的地點相聯，而且與這種行動自身的特性相聯(Giddens, 2005, 頁 15)」。換句話說，老嫁妝的象徵意義便是在於將死亡定位於同一時間和空間之下的定位連結，即「好死」善終，在前現代的日常到了一定年歲開始準備壽衣，三不五時拿出來晾曬提醒自己是否合穿，家人到了特定時日聚集同歡併行祝壽，這也是符合前現代社會文化所共同接受的慣習。然而，在現代社會生活及家庭結構的質變下，非常的「意外」或「疾病」反而成為日常。

意外頻傳的現代社會，A 受訪者表示：「現代的人可能出車禍或意外不見得棺材裝的是老人。A01\_1(6)」。現代人可能因車禍或意外致使棺木壽財不見得躺的是老人。B 受訪者強調：「我們現在很多做的亡者裡面很多都是臨時意外過往的很多。B01\_16(2-3)」，在服務的對象很多是臨時逝世發生意外。E 受訪者表示：「重點是現在有時候老嫁妝不見得能穿的起來，因為生病腫脹的關係。E01\_2(3-4)」，現在有時會因為大體生病腫脹而原本的老嫁妝無法穿上。「現在若有老嫁妝的也不見得還能穿的下去，因為可能文明病或身體腫漲而穿不下。E02\_8(1-2)」，若有從以前就留到現在的老嫁妝，可能也會現代的疾病而穿不下。

「在通過時空分離而結構化的社會情境中，有可能存在許多形式的『生活空間』。並且，時空的切割並不意謂著從以後它們成為人類社會組織的相互異己。現代的社會組織假定可以超越物理的現實而對許多人類行動加以準確地協調；這些行動與在「什麼時間」和在「什麼地方」是直接相連的，而不像是前現代時代，要經由地點這個中介(Giddens, 2005, 頁 16)」。前現代透過中介物串聯人(死者與生者)、事(死亡)、物(老嫁妝)、空間(家)，

這是面對死亡的學習經驗，而現代社會通過時空分離特徵，死亡事件被切割於不同時間與空間暫存，什麼時間死亡和什麼地方死亡需要更精準的安排與協調。

「現代人都講求自己想要的方式道別，以後我自己的喪禮怎麼做。A01\_6(2)」，「可以讓亡者和在世的人有些對話，我們也必須要跟上時代的腳步，也只能用比較現代的方式去面對死亡。A02\_9(17-19)」。E 受訪者表示：「有些人還是會知道老嫁妝是什麼，只是就是更精進不是五件七層的說法了，就是爸爸媽媽生前喜歡穿什麼，或是寫遺囑。E01\_9(1-3)」，「現在年輕人也很流行寫遺囑，說不要插管、不要急救，這都是慢慢的死亡已是透明化沒有在那麼禁忌了。E01\_9(3-5)」，「年輕人會寫遺囑嘛，也不想要插管啊。E01\_9(11-12)」，「預立遺囑也是老嫁妝的概念，只是升級了。E01\_9(17-18)」。

有別於過去面對餘命時間與空間中介物的老嫁妝，A、E 受訪者表示，現代人用也會用自己的方式說再見，用一種比較現代的方式面對死亡。還是會有人知道什麼是老嫁妝，但已不是五件七層而是透過爸媽生前所交代的遺囑。現代人也以預立遺囑的方式記載自己的想法，諸如選擇不插管不急救，生前簽署 DNR(Do Not Resuscitate)，能以較有尊嚴的方式離開人世，預立遺囑就是老嫁妝的升級概念。Giddens 認為「在前現代社會中以一種鬆散的形式組織起來的活動模式，隨著現代性的出現，變得更為專門化，更為精確。社會關係從地方性的場景中『挖出來』並使社會關係在無限的時空地帶中『再聯結』，這就是所謂抽離化的內涵(Giddens,2005，頁 19)」。老嫁妝是日常積累的生活經驗，隨著現代性日趨分工與專門化的生活節奏，面對死亡的學習歷程將從地方性的生活場景中解構，傳統的生活經驗與現代並非兩個對立面向劃分的類別，實際上是以更加多元的形式存在於時空中的生活場景。

曾經是過去的禁忌，經由老嫁妝日常的象徵性意涵中介特定時間及空間的定位連結死亡。C 受訪者表示：「現在的人比較不忌諱去談論這個話題，所以很多往生者會跟子



女說我要穿自己生前的衣物，她想要穿自己現在現代的衣物。C01\_12(2-4)」，現代人較不忌諱談論死亡話題，逝者在生前就跟子女說要穿現代的衣物。D 受訪者表示：「現在只要是四、五十歲離開的，只要是自己有所準備都會穿洋裝、穿高跟鞋這樣子比較現代。D01\_11(4-6)」。現代年約四、五十歲逝世的死者都是穿自己日常習慣的服裝。

「現代就是差異化，不是一般什麼的傳統習俗。E02\_9(4-5)」，「現在這個差異化的東西是自己想要做的。E02\_9(5-6)」，「所以就是現在精進的是往生者喜歡穿時尚的衣服。E01\_2(4-5)」，「現在都是穿時髦或現代感的衣服，壽衣反而不愛。E02\_5(1)」，「差異化的告別是符合現代的方式，可以是很多元的。E02\_10(1-2)」，「因為生前有這樣子的互動和回憶，我就鼓勵他現場再唱一次，這也就是美好的回憶啊！E02\_9(12-14)」，「還有之前有一位爸爸跟女兒說，他往生時後要聽古典樂，然後剛好他走的那一天睡著的時候聽那一塊古典樂。E01\_7(6-8)」。

按 Giddens 的現代性論述，現代的社會關係已從地方場景中解構。或許死亡不再是禁忌的話題，使的象徵抽離其原有意涵，死亡也不再是經由特殊的時間與空間形塑，如同 E 受訪者回饋，現代人到的就是一個比較像自己的、自己想要的死亡方式。老嫁妝是象徵自己的日常經驗，對現代人而言時髦的、差異化的裝束逐漸為主流。然而，老嫁妝的經驗代表的是從生到死的連續過程，現代經驗下所面對死亡歷程，似乎僅能遷就於壓縮的時間與空間，透過專家的引導來符合分化的社會關係與結構。「社會的觀感跟時空的轉變，造成觀念上也轉變。H01\_13(18-19)」，社會觀感和時空的變異使得觀念也跟著調整，這部分也改變了老嫁妝在實際生活中的做法。若就現代殯葬生前契約的預售模式消費經濟型態觀之：

「現在有生前契約是很制式的包套。A02\_4(1-2)」，「現代人也比較忙啦！都直接請葬儀社準備，或買生前契約也比較省時。C01\_12(1-2)」，「現在的人老嫁妝的

觀念比較少了，因為現代大部分都是生前契約包套做好。I01\_6(4-5)」，「現在比較沒有老嫁妝，因為現在有生前契約之後都了解壽衣有包含在裡面，所以比較少了。E01\_2(1-2)」，「現代的人都準備生前契約啊，契約裡面就已經有壽衣啦，都幫你包好好啦。G01\_10(1-2)」，「買一份生前契約就什麼都用好了，不需要自己再去準備。G01\_10(3-4)」，「我覺得這是時代的變化啦，生前契約是時代的產物啊。G01\_10(4-5)」，「可是現在的人會準備生前契約，她把它價值的東西移轉到那邊。H01\_12(2-3)」，「買生前契約比準備壽衣還重要，現在的壽衣都是以這輩子穿的最好的那一套為基礎，沒有什麼老嫁衣了。H01\_12(7-8)」。

在抽離化機制下符號標誌是交換媒介「它有標準價值，因此在多元場景中可以相互交換，最重要的例證就是貨幣。雖然前現代社會體系也都發展了某種貨幣交換，但是隨著現代性的出現和成熟，龐大的貨幣經濟則更為精緻，更為抽象。貨幣把時間『因為它是信用手段』和空間『因為標準化的價值允許和不直接接觸的許多個體進行相互交易』分成諸多類別(Giddens, 2005, 頁 19)」。對於貨幣經濟交換媒介從老嫁妝到生前契約的象徵交換，由 A、C、I、E、G、H 受訪者的資料，死亡在現代社會的多元場景下，時間和空間不單是抽離而且是壓縮包裝後商品化的概念。在現代性的貨幣經濟流通之下，死亡更趨向抽象的複合消費經濟型態。老嫁妝的觀念越來越淡薄，現在都是生前契約都全部包套，包括所有的程序和物件，一套老嫁妝如今可能會是一份生前契約，都由葬儀公司處理或生前即購入生前契約較方便，好似死亡的快時尚，孕育而生便是我們所熟悉的「專業」禮儀師等死亡管理專家。

「只是說因為我們服務人員比較知道衣服怎麼比較好穿，必須要引導他們去做這樣的動作。A01\_10(1-2)」，「一般來說事情發生之後，要透過引導，比較少是可能已經彌留了或尚未往生的時候就去做準備。B01\_2(1-3)」，「就是先由我們先穿上，我們還是會看家屬的屬性去做引導。B01\_8(8-9)」，「家屬不知道怎麼穿衣，還是要我們來引導。E02\_10(2)」。

專業人員比較清楚衣服要用怎麼樣的技巧為逝者穿上，同時引導家屬做一樣的動作。在現代化歷程下的技術專家，Giddens 認為「通過專業知識的調度對時空加以分類，這種知識的效度獨立於利用他們的具體從業者和當事人。就現代性的專家系統而言，醫生、諮詢者和心理治療專家的重要性和科學家、技術專家或工程師一樣，並無差別(Giddens, 2005, 頁 19)」，死亡的現代化歷程必須透過引導，A、B、E、F 受訪者回饋，家屬不懂得如何為逝者穿衣，必須要我們引導才知道如何準備彌留或逝世後的相關事項。

「制度內部的劃界權威－亦即該領域中的專家－擁有那個領域的語言或論述權威。當他們的論述有意義上的變化時，知識轉移就會發生：從一個全面體現，轉變身心二元論；從一個不容易被看透而有自覺性的患者，變成在醫生警惕診斷凝視下的順從病患，這些權威就如同那些無法取得權威的人一般，只是被捲入無所不在的論述權力中。他們只是被賦予並執行權威，這些權威隨著時間逐漸被視為理所當然。Foucault 告訴我們從傳統到前現代、現代，甚至到現今的後現代體現之間的轉變中，我們已經將這些控制機制內化了，而這些控制機制又是各種劃界權威與制度上合法的知識論所安排的。簡而言之，他認為是我們接受了這套體制(Cregan, 2011, 頁 79)」。F 受訪者強調「我覺得說現在的人可能在我們引導家屬，漸漸的對於死亡的認知和大體的恐懼沒有了。F01\_6(1-2)」。當知識和意義產生位移，對於死亡毋寧說是不會恐懼了，但其實是包括逝者及生者對於恐懼的不解，不知道該怎麼恐懼、也不知道該如何回應。於是，在技術專家的發言權威下，我們在現代化歷程下接受了這套體制。

「如果少了一些動作，而都是交給我們所謂的專業人員來做的話，那個過程的意義不一樣。A01\_14(6-7)」，「現在都是專業人員在穿所以我覺得和過去不太一樣了。A01\_14(16-17)」，「要跟家人解釋，但又不能講的太專業，要用淺顯易懂的方式讓家人知道，講的太專業會聽不懂。I01\_11(1-3)」，「但因為他們不是專業，不知道要怎麼穿。I01\_12(2)」。

制度內部的專家被賦予並執行權威，然而，如果少做了一些動作而都只是專家來完成，一旦這些權威論述隨著時間逐漸被視為理所當然，這過程的意義就會不同。代表專家的受訪者會徵詢家屬是否有意願意一起為死者穿衣。現在都是專業人員在穿衣和過去由家人來執行已經不同了，要向家人說明過程，但又不能講的太專業，否則家屬會無法理解。

#### 肆、小結

老嫁妝在喪禮儀式中所扮演的角色主要是對於喪禮相關儀式做足準備，通過這死亡前的經驗門檻，老嫁妝就是用來整合自己對於死亡的行動計劃。過往植基於血緣或地緣關係等群體原則而形成的關係結構，與家人的互動歷程中，使得倫常的健全及意義的共享，我們可以藉由老嫁妝傳遞訊息契合彼此的心意來面對死亡事件。因此，老嫁妝緊密結合從生到死的社會秩序、社會道德等內在的組成價值規範與原則。換句話說，我們並非被動地接受意義，而是每個人透過老嫁妝的穿戴學習怎麼感受死亡，並在相對位置空間中體認出生命的存有價值。

在時空分離的現代化制度下的時間和空間概念重新定義死亡，正所謂天時地利人和，過去集體性的經驗範疇支配著年、月、日等週期性時序鑲嵌著儀式性活動及相應的空間配置。現代化下的現代死亡，唯有透過技術專家的「解壓縮」，顧名思義將充滿衝突又多元的現代死亡程式方案重新編碼及還原意義。

「小型的、傳統的社會所賴以維持統一的關鍵在於一股強烈的集體意識之存在，使得此種社會之所以成其為一個社會的原因所在，是組成分子皆固守於共同的信仰與情感(Giddens,1994，頁 133)」。老嫁妝的集體共同信仰與情感連結在於實際碰觸經驗死亡，可能來自於逝者身體尚存的餘溫、衣物有著過去經驗懷舊的味道、俯視及仰躺的死亡視角、生前的遺言等等對於家庭中每一位成員的理解與實踐。

## 第二節 老嫁妝在社會體現中承載的意義變化

人的存在一直處於有機或無機的環境當中，亦即，人無法單獨存在。外物會刺激人「身體」學習或能給出反應。相對地，身體也會改造外物以符合身體需求。人的身體與外物持續地處於互相作用的情境中。感知需要身體感官、記憶、情緒、認知、社會關係、宇宙觀等等一起作用。而人從來無法憑空感知，一定是在某一時空環境之下進行感知活動，因此，感知一定是受到後天文化的學習與制約，而不是超越文化時空(張珣，2015，頁 65)。個體在面對死亡的歷程，也是需要透過身體經驗的學習、家人間的共同記憶及面對死亡的認知學習等社會關係維繫下運作，一層一層堆疊與塑造出對於死亡的想像與實踐

### 壹、關於生死的社會規範

「身體做為一種社會實體，只要有任何外力試圖使身體臣服於社會控制時，身體就是一種社會客體。那些社會控制有一系列的施加方式。習俗性的約束、社會慣習的管制、社會公認行為，都是透過對身體慣習的約束，進而發揮它們的影響力(Cregan, 2011，頁 15)」。習俗性的文化制約形塑了日常生活對於生命歷程每個時序階段的約束與提醒，特別是為人子女的對於長輩身體狀況的關心與照顧。

「那家屬可能會等沒往生前六十大壽，家人就會先買好祝壽。B01\_3(3-4)」，「這是媽媽以前生日的時候我們女兒幫她買好的給她祝壽用的。B01\_3(7-8)」。

以前特別是女兒會幫媽媽在生日時先為其買好壽衣祝壽。「中國人每做一件事，都要尋找吉利的時刻，也就是選擇吉日良辰，這就是我們常看到要去算命、改運、擇日、求卜等行為的原因(李亦園，2010，頁 76)」。因此，象徵著延續生命的契機添購老嫁妝，

最佳時刻便是長輩生前的六十歲生日開始家人便會準備。

「或者是子女按照歲數，每一年生日準備一件。E01\_1(1-2)」、「從六十歲開始買一套一套買到他往生。E02\_1(2-3)」，「到了一定的年齡自己買一套壽衣，或是子女購買，那個的民族性有這樣的習俗。G01\_9(2-3)」。「大概是在五、六十歲做生日的時候，子女會幫爸媽準備的。I01\_1(1-2)」。

子女會按死者生前歲數，從六十歲開始一件一件買到死亡為止。「在民間信仰中，『命』是生來就決定了的，所以常說是『命定如此』，是不能改變的。但是，每一個人的生命歷程與宇宙的時間對照配合時，就會有各種大小不同的階段，而各階段有時是好、有時是壞，這就是所謂『運』。在傳統信仰中『命』是無法改變的，但『運』是可改變的，並可以借助各種不同的力量加以改動(李亦園，2010，頁 76)」。到了一定的時間年歲，或是自己買或是子女買的經驗慣習，生命的延續或許無法改變，但是透過老嫁妝的準備，開始一件一件的注意自己在身體上的變化，意識到身體機能的逐漸的改變。A 受訪者表示「這中間拿出看一看之後好像不是那麼好看其實是可以更換的。A01\_6(9-10)」，透過日常的整理、曝曬老嫁妝，提醒自己是否仍合穿，一方面意識死亡的不可變動性，另一方面能在日常生活中添福又添壽增加好運氣，這一切的期待猶如「曼納(mana)<sup>9</sup>」現象般神聖力量的存在。「人們需要透過『物』的形式做為媒介來營造，曼納神顯的象徵意義才得以體現。因而，神聖性與『物』總是需要彼此互為表裡地鑲嵌著，才得以落實，也才得以對世界進行著一種賦予某種新生命象徵意義的受造過程(葉啟政，2013，頁 79)」。因此，老嫁妝從做為日常的祝壽準備，過渡到個體抵達生命盡頭時的意義延續，這是生與死之間取的和諧與平衡的媒介。

---

<sup>9</sup> 「曼納(mana)通常乃指在某種宗教信仰裡，人們相信世間存在有一種超自然的非凡力量。它被認為是集中在某種神祇、神聖物或人物身上，但是，威力確是蔓延散及整個世界，而且可以承繼或傳承下去(葉啟政，2013，頁 79)」。同理，老嫁妝的傳統文化信念是來自於人們相信這物件可以帶來好運氣，並且可以綿延到由後輩子孫承接。

由上一章節分析我們得知，關於死亡的現象已逐漸交由技術專家的認定與宰制。Elias 認為「隨著死亡過程的特殊化與專業化，加上人類壽命的延長，死亡對個人與社會來說，都變得更加遙遠。對於個人化所帶來的異化一直是強烈批判的，他認為唯有透過我們與他人的關係，意義才會形成：對於孤立的個人或者從中推導出來的普遍人類而言，意義的概念是無法被理解的。我們所謂的『意義』，是由群體中的人們所建構而成(Cregan, 2011, 頁 37)」。也就是透過老嫁妝的中介物而建構出向死存在的意義，來自於家庭成員間的親密關係與互動。

「現在在做同樣的事，但是沒有那意義存在了。A01\_11(7-8)」、「應該很少人會想說這其中的脈絡到底是什麼。A01\_13(8)」、「老嫁妝不是只有把衣服穿上去那麼簡單，應該是有代表著其他的含意。A01\_13(12-13)」、「但是我就覺得以前的人做很多事都有他的意義在，只是說他不能夠講出來那麼明顯。A01\_13(18-19)」、「我覺得老嫁妝這個東西有它的意義，只是說我們後代的子孫沒有人知道這什麼。A01\_13(19-20)」、「現在的我們就是為了穿衣服而穿衣服，反而是背後的故事不會去想那麼多。A01\_13(16-17)」、「現在的感覺就是因為我面臨到了然後去做，但沒有背後做這件事的意義。A02\_3(23-24)」。

現在是爲了「穿衣」而穿衣，不清楚藏「身」其後的故事。「屍體不只是屍體，它是親友得以緬懷的憑藉，是收藏起頓失對象的種種情緒的容器(Roach,2004, 頁 11)」。或許正因死者已逐漸脫離家庭成員的視界，由國家社會制度性的機制來徹底實踐家庭倫理的價值。屍體已喪失讓摯親得以緬懷的憑藉，現在做同樣的事沒有那意義的存在，已很少人會去理解這其中的脈絡有何意義。作為中介物質的老嫁妝不單只把衣服穿上去而已，還是有其他的象徵意義在其中。以前的人無論做什麼事都會有意義，只是沒有明講。現在是爲了穿衣而穿衣，面臨到了才去做穿衣，沒有意義脈絡。

以上訪談呼應了 Elias《臨終者的孤寂》主軸，我們在個人化的過程中，向死存在的路經是逐漸的受到遮蔽，我們無法深入其中，逝者被隔離、家人無法參與互動，僅有的是技術專家的照料，因此，做同樣的事沒有連結，沒有象徵的存在。這也關乎傳統結構在這部分情感關係延續的裂解。個體在身體感知<sup>10</sup>的歷程無法透過後天環境空間的學習與體認。「身體是透過痛苦/愉悅的經驗才『物質化』或變得能夠讓人意識到，在這過程中，心理就如同基模，將物質塑造出形式(Cregan,2011，頁 175)」。本是透過老嫁妝的中介形塑出個體面對死亡的經驗，若當身體逐漸被遮蔽於熟悉環境的經驗視角，而影響我們對於社會存有關係的維繫與構成。就人類而言，技術專家的存在反倒成為無法忽視的體現脈絡。

## 貳、體現生死的日常教育

身體不只是經驗的媒介，更是體現文化概念的關鍵(余舜德，2009，頁 53)。被塑造的身體不只關係著老嫁妝的穿戴經驗更是來呈現個人對於死亡的「敏銳度」與「學習方式」。

「可以藉由學著整理自己的衣服的部分去想到說日後會走到死亡這個階段。

A02\_1(3-4)」、「以前的人不知道要怎麼樣教育下一代去面臨死亡這個事情。

A02\_5(2-3)」、「因為以前的人會不擅去表達，所以就用這樣子的行動去教育做傳承。A02\_5(6-7)」、「所以我覺得是透由那樣的動作，然後加上本身傳承的意含，

去理解說媽媽是在教育我們什麼。A01\_14(14-15)」、「所以當下一代接受到這樣的訊息，等事情真的發生的時候，子女們也不會說有一些爭議，因為她就照做媽媽的遺願嘛。A02\_3(7-9)」、「一方面是經驗的傳承，也是你們盡孝道表達愛的機會。

A02\_7(24-25)」。

---

<sup>10</sup> 余舜德表示「身體感知的能力是具文化特色之經驗焦點、價值、意涵、與知識內化入身體之具體呈現，而其展現，常形成社會與文化的能動力(余舜德，2009，頁 50)」。



要用什麼樣的方式去教育後代去體認死亡，或許從學習整理自己的衣物開始。關於「死亡」以前的人較不擅用言語來表達，所以用行動來去做教育與傳承，可以透由一些動作的學習方式，其中所含有的象徵意義，在日常中去體會認識死亡，當我們接收到了關於死亡的訊息，一但事情發生，子女不會恐懼，因為這就是遵照死者的遺願，學習著經驗的傳承便是盡孝並體認愛的契機。C 受訪者表示「過去經驗這可能也是跟著上一代的模式學習到要這樣做有這樣的經歷。C02\_2(2-3)」，這就是一個可供依循的經驗模式，也是從上一代學習仿效而來。

「老嫁妝表示說讓她知道未來我遇到了，妳們不會突然很匆忙的說要穿什麼衣服，老人家都會跟子女這樣教育。E01\_9(9-10)」，「表示往生者得到那一套衣服這樣子，也是一個傳承孝道的精神。E01\_1(9-11)」。

死者於往生後能穿上，等同於身體「得到」，經歷了老嫁妝所代表的物質中介引導，死者在生前想讓子女知道，若是將來面臨死亡時你們不用慌亂，清楚知道我要穿的是什麼，老人家就是這樣教育子女。具體融合傳承家庭的信仰及孝道的延續。由以上可以看出藉由老嫁妝的物質轉換出對於個體死亡的認知。「身體作為一種學習方式的方向，類似『情境學習』強調於行動/實踐中學習(余舜德，2009，頁 55)。於行動與實踐中學習面對死亡，這便是老嫁妝的象徵意義。

「Mauss 認為所有的動作、行為皆是學習而得的，從文化比較的角度視之，即使如『走路』這樣平常的行為，都是身體於文化環境中學習的結果，他甚且強調，對成人來說，這些走路、游泳、器具使用、養育小孩的技能皆不是天生的『或自然的』，而是後天於文化環境中學習獲得的能力(余舜德，2009，頁 81)」。因此，面對死亡的這件事，也必須是在後天的環境之中學習，家人一起面對來自於死亡的衝擊從換穿老嫁妝開始。

「換穿老嫁妝來自家屬的回饋是在於說感覺是亡者和家屬共同面對。

A02\_3(17-18)」、「雖然也是會難過會不捨，但心境上還是不太一樣，老嫁妝感覺就像是善終準備一樣。A02\_5(10-11)」、「以前的人也沒什麼臨終關懷，子女有在身旁就是一個好的結果善終。A02\_6(7-8)」、「以前老嫁妝所關心的應該就是家，以家為核心，家人之間的連結然後到告別式。A02\_8(14-15)」、「告別式對現代人來說是向社會宣告我這個家庭的這個人以往生了，但對於家人的部分有沒有真的好好說在再見。A02\_8(16-18)」。

A 受訪者回饋，當家人接觸死亡時當然也是會難過與不捨，但在心態上較釋懷，老嫁妝所象徵的意義就如同善終。過去比較缺乏臨終關懷，但家人能在死者臨終時陪在身旁就是一個圓滿的結果，這就是老嫁妝的意義。

「就像我們做這行的知道不要過分醫療，其實善終是最重要的。E01\_9(5-6)」、「就讓後場慢慢地被重視，往生者會覺得是被尊重的，就像我們的安寧不想要過分醫療的道理。E02\_13(5-7)」。

E 受訪者表示不要過分醫療能夠善終才是最重要的，逝者也才會覺得是被尊重的。老嫁妝所象徵的就是「家」，家人關係的維繫在亡者死後仍持續不墜。現代社會透過告別式宣告死者離開人世，但對於最重要的家人卻沒有好好道別。

「以前都是留一氣回家，所以家人會做一些穿衣擦拭身體的動作 C02\_1(15-16)」。

「也有希望是在自己家裡離開，可能是亡者有交代，我想要在家裡洗最後一次澡。D01\_3(1)」，「大部的人往生後都是想要回家的，因為落地歸根會想要回到家裡最熟悉的地方。I01\_8(1-2)」，「以前都是在家裡往生多，不是在醫院，她知道她已經差不多不行了，就先把它穿好在旁邊等著。H01\_5(4-5)」。

受訪者 C、D、I、H 皆強調以家為核心概念，人只要是在臨終前都會想回到自己最熟悉的家。以往逝世前會留一口氣回到家終了，過去多能夠在家中往生，由家人為逝者進行擦身穿衣的動作，臨終前即將壽衣穿戴好。

「當社會類型隨著時間而改變，身體所處的環境將會有一層更抽象的去體現關係疊覆在舊的、立即經驗的體現關係之上。然而，更重要的是，這不意味著先前對體現的理解就會消失：雖然彼此處於緊張關係中，但不同的體現可以、而且也確實地共存著 (Cregan,2011，頁 9)」。面臨死亡的去體現關係「過去在往生之後家人會一起幫母親或父親擦拭身體後再換衣服這樣。E01\_1(8-9)」。當逐漸不再由老嫁妝維繫時間與空間的連結，若逝世後不再為父母親擦身換衣，我們仍能在日常生活中以不同的方式來學習面對死亡。「台灣的地方習俗有一個規定在人往生的時候要去乞水，到水邊去向水母買水來幫她淨身，淨完身後才能穿衣，這是穿壽衣的部分。H01\_8(7-9)」，傳統台灣的地方習俗在逝世後需要到河邊取水為亡者淨身後再將壽衣穿上。這一套相應的臨終程序以死者為核心的體現過程，「在一個講究形式的社會中，衣飾的整潔拘泥，身體的清潔修飾，甚至於頭髮整梳定型等等都是表達人際關係形式化的象徵；人際交往時身體的保持一定距離，以及維持種種生理習慣的禁忌等，也都是以身體本身為符號以表達人際形式關係的事例(李亦園，1984，頁 1984)」。這最後死前的人際關係，透過身體的淨化、衣飾的穿戴，通過以死者為中心由俗轉聖的過程，清除掉象徵人世的不潔與塵埃，從中作為家庭成員的每一分子，能夠具體體現死亡的日常與非常之間的過渡。「為往生者淨身穿衣化妝這是一整套的程序，服裝啊儀容上的一個完整。C02\_1(1-2)」，換句話說，為逝者穿衣、擦拭身體，保持最後衣裝儀容的完整性，所體現地即是家庭倫常，然而，隨著時代變遷的更迭，這樣的學習歷程漸漸式微。

「我覺得可能就是在傳承當中出了一些問題吧。A01\_13(1)」，「應該是可以繼續傳承，只是說我們要怎麼去做這方面的傳承。A01\_13(22-23)」，「我有觀察到藉由

這樣子的傳承子女們的心會比較有向心力，家庭的親密關係和連結是很強烈的，比較有一個家的感覺。A02\_3(13-15)」，「過去老嫁妝對於親情之間的或兄弟姊妹之間的連結是非常強烈的。A01\_11(5-6)」，「過去跟現代的人比較不太一樣，現代的人反而是遇到再說，遇到了後面才在做這些事。A02\_1(4-6)」，「可能真的是社會環境的變遷，我們就是到時候再說、碰到再說。A02\_3(21-22)」，「現在比較不會去準備，應該是覺得還不到、時間還不到。B01\_16(1-2)」，「所以現在人很多的想法都是到時候再說，到時候再說就好，不需要那麼早先準備。B01\_16(4-5)」，「我覺得現代的人面對這個會比較偏向這個，反正都簡單嘛！到時候再說。B01\_16(9-10)」

A、b 受訪者回饋，老嫁妝目前仍有傳承延續的，在為死者穿戴過程中子女感覺向心力較高，家人間的親密關係比較有互動，所以關鍵是傳承出現問題，我們該如何去延續。面對死亡的學習經驗，過去和現代最大的差異就是社會環境變遷，現代人總是「遇到再說」，對現代社會來說死亡就是「到時候再說的死亡」。

### 參、面對生死的感知途徑

若從制度性反思，若非臨終後能停棺於家中，現代社會對於死亡的遮蔽將其隔絕於生活場景之外的空間，殯儀館的所在一定離我們日常生活行動範圍較遠的位置，面對死亡絕非易事，任何關於死亡的想像與感知是被約束的。「感知需要身體感官、感知、記憶、情緒、認知、社會關係、宇宙觀等等一起作用。而人從來無法憑空感知，一定是在某一時空環境之下進行感知活動，因此，感知一定是受後天文化的學習與制約，而不是超越文化時空的(張珣，2015，頁 69)」。任何透過以物質中介感知的途徑學習面對死亡的歷程或儀式，仍然必須在一定的時間與空間下進行開展與建構。「儀式中的各用物均不只是客觀物，而是對身體的召喚和開顯，祖先的衣物、祖先的座椅、尸的存在，均開

顯了一個強烈的情感空間，而此空間之模態亦是身體之模態...在強烈的身體經驗下，才能『致愛則存，致慤則著』，亡者在『致愛』與『致慤』的強烈情感中，真實的存在於執禮者的生命體驗中，甚至身體覺知中。執禮者亦在此體驗中真實的經歷了存在狀態的轉化，加深了與祖先情感的連續性(林素娟，2013，頁 419)」。換句話說，面對死亡的學習歷程，必須是一種以身體感知的互動過程，透過嗅覺、觸覺、視覺等方式直面死亡後定位自己的一種認知途徑。

### 一、歷史的懷舊味道

「即使穿戴者並不在場，衣服保留氣味的能力，卻可能喚起穿戴者和其相關特質的存在。這可以是已離去甚至已亡故的某位愛人，但也可能是衣服持有者素未謀面的一個或一群人(Corrigan, 2010，頁 7)」。聞到樟腦丸的味道，是當家人將預先備妥的老嫁妝提示出來打開外盒的第一個印象。

「通常對老嫁妝最有印象的是那滿滿樟腦丸的味道。A01\_2(1)」，「然後聞到樟腦丸的味道很重！所以我對它的印象是樟腦丸。A01\_2(5-6)」，「老嫁妝會有樟腦丸的味道。A01\_5(1)」，「所以裡面都有放樟腦丸，或是那種衣櫥的味道，放有一陣子了。B01\_3(5-6)」，「然後家人都會放樟腦丸在裡面，會有這個味道，有看過一顆一顆這樣子放在裡面。C01\_4(9-10)」，「那時候就覺得說衣服怎麼會有一種味道，樟腦丸的味道。D01\_2(5-6)」。

「我們在習以為常的味道或日常生活嗅覺的判斷力，都需要我們從小學習，分門別類之外，更需要習得各種氣味於個人生長的社會環境所代表的價值及意涵，而至對這些氣味產生正常的身心反應；如此，我們方可從這個充滿味道的世界，分別各種味道傳遞的訊息，做出合適的反應(余舜德，2015b，頁 104)」。關於死亡的味道所反映的是在什麼樣的時空背景下對於死亡的認知。過去樟腦丸多用於日常物品的保存技術，「當下用不到，但隨時可能派上用場」，象徵為死亡的預做準備。

### 二、死亡的真實接觸

「觸覺一步步地感受所接觸之物，而非只是被動地接受感官訊息的刺激，較視覺的比喻更能凸顯感知乃是一種行動的特性(余舜德，2015a，頁 16)」。換句話說，透過穿戴接觸感受死者的溫度，更能凸顯亡者已死的事實。「這其實你有觸碰的動作，就會差很多，那可能就突然淚崩了。D01\_6(4-5)」，D 受訪者表示「碰觸」是很重要的關鍵。

「畢竟這是最後一程換穿，你能夠碰觸到她，那麼近距離也只有這個時刻。

A02\_7(6-7)」，「然後在這個穿衣觸摸的過程當中，藉此去體認到死亡。

A01\_10(11)」，「妳沒有藉由這樣子去幫她穿衣服、穿鞋子或梳頭這樣的過程，

是沒有服侍的感覺。A01\_14(8-9)」，「甚至於藉由妳在摸她的時候，也許她是冰涼的，妳知道她沒有呼吸了...屆時妳很能體認說，媽媽是真的離開了。

A01\_14(11-12)」，「畢竟這是最後一程，你能夠碰觸到她，那麼近距離也只有這個時刻。A02\_7(6-7)」，「每個家屬的屬性都不一樣，但基本上都會希望能跟亡者有一些接觸和碰觸，因為那是蠻直接的感覺。A02\_7(14-16)」，「當你碰觸到的時候，才會知道說真的已經離開了。A02\_7(20)」。

A 受訪者表示，當碰觸到死者，感受到爸媽冰涼沒有溫度的皮膚，這種感覺很震撼。也唯有在這時候，若非藉由穿戴衣服、鞋子或梳頭的程序便可能無法體認死亡的真實。

「就是來我們幫您梳梳頭，讓您整整齊齊這樣子，讓家屬和往生者有近距離的接觸。C01\_7(13-15)」，「留給家人單獨這個時間亡者往生過後，家人第一次這麼近有時間，可以接觸她可以跟她講話。C01\_13(16-18)」，「如果沒有做這個穿衣動作，是沒有辦法那麼近距離可以觸摸到往生者。C02\_1(6-7)」。「然後最卸下心房的方式是去觸碰，才是最卸下心房的關鍵吧。E02\_10(8-10)」，「讓他們去講話，觸碰才會知道才會面對原來爸媽已經走了。E02\_10(10-11)」。

C、E 受訪者表示，透過梳妝的近距離接觸，是最後卸下心房的關鍵，眼前所直面的是摯愛的死亡。「當和大體接觸的時候情緒完全不一樣，會崩潰大哭什麼的，在那個時間點才會爆發，才正視說爸媽真的已經走了。F01\_5(3-5)」，F 受訪者表示，在這個為死者穿戴的時間點，真正確認爸媽已經離世。「我們感受到冷是因為之前的暖。沒有溫度的變化將不會有寒冷的身體感。冷不只是冷，它必須以之前的熱來襯托；熱也不只是熱，它反映的是之前冷的狀態(顏學誠，2015，頁 160)」。因此，摸到逝者時的冰涼感，大腦所感受的影像或許是死者生前溫暖的記憶，這一冷一熱的衝突來自於接觸死者身體後的回溯記憶。

### 三、練習與死亡對話

「人之所以為人，是因為我們能夠彼此交談。我們顯然必須適當地練習對話，必須尋找能夠讓我們相互了解、拉近彼此距離的語言(Scherf & Keil,2015，頁 164)」。當面對死亡的時刻，我們該如何拉近與死者間的距離而不留遺憾？

「那再來因為我們在服務每位亡者的時候都會詢問她通常是用什麼語言溝通。

B01\_4(1-2)」，「比較常對家屬講的是：『看您是誰，然後幫她釦釦子，要說自己的名字』，然後看內心有沒有想要告知的話，可以趁這個時候說。

B01\_12(5-7)」，「換到家屬這邊的部分就會請她們跟亡者說『我們是誰』，就是名字的部分讓亡者知道我幫您釦釦子、穿衣服了 C01\_7(9-11)」，「其實叫出自己的名字，在往生者面前、親人面前，對家人來說是一個很大的感觸。

D01\_8(2-3)」，

在死者面前說出自己的名字是拉近與死者之間距離的方式，受訪者回饋會徵詢家人間日常習慣溝通的語言，引導說出自己的名字以及正在執行的動作。「每一個動作有一個好話或是祝福的話，對家人來講是一個好事，這就是話術。H01\_9(3-4)」。H 受訪者表示，這每一個動作、每一句話都是為了圓滿這一場喪禮儀式很重要的過程。每個動作都會有

相對應的「好話」，這話術對家人說，也要家人對死者說。口中說出的話，同時透過與接觸死者身體相應的節奏產生共鳴，是對於生死輪廓的象徵交換，是承諾也是祝福。

#### 四、體認與感知死亡

「感知技能的養成主要來自於文化成員與日常生活各種活動的交涉，是一種經由日常、重複之身體實踐與技術層面的掌握，而非經由抽象之表徵及正式傳授的學習(余舜德，2015，頁 18)」。換句話說，學習面對死亡也曾經是藉由老嫁妝，透過日常生活家人之間的互動默契，從生前的準備、裁量，日復一日直到穿戴的實踐歷程，感知死亡與體認意義。

「這都最後一程了，就是要有這種倫理道德和這種體認。A01\_14(10)」，「老一輩的智慧，藉由這種很生活的東西去教育下一代認識死亡。A02\_3(12-13)」，「有很多事情無形之中也是在教育下一代了。A02\_3(7)」。

A 受訪者強調，老一輩面對死亡的智慧，在過去藉由日常的慣習準備老嫁妝來體認死亡，倫理與道德便在這準備的歷程中開展直到死亡，無形中也傳達並教育家中的子女。

「就覺得說比較沒有遺憾，至少在最後面這一段穿衣還有幫她去做到什麼。

C02\_1(14-15)」，「那我們當時誰幫她穿了鞋、幫媽媽釦釦子，回憶起來就會有個回憶。D01\_6(7-8)」，「那一樣的概念老嫁妝在傳統也是一種對於死亡的認知。

E01\_9(6-7)」，

C、D、E 受訪者表示，家中子女在面臨父母親離世能為其穿衣、穿鞋，這便是最好的回憶，老嫁妝是對於死亡的認知；是對於死亡輪廓的臨摹。「從知覺的動態輪廓入手，我們不僅可以分析個別的感官知覺，它的跨界也可以幫助我們理解人們如何組合不同類別的感官來表達或產生某種身體感(顏學誠，2015，頁 161)」。老嫁妝從身體感知的聽



覺、觸覺、視覺上共感共享著一個緩慢意義的動態隱喻，是對於倫理道德的體認，勾勒出身體清晰可明的死亡線條。

#### 肆、小結

「自從西方文化東傳，傳統的親屬群體力量逐日衰減，個人角色規範也逐漸鬆懈，整個社會處於一種急遽轉變的狀況之下，特別是在臺灣，由於經濟結構的巨大改變，傳統農業經濟的主導情勢，已完全由工商業經營所代替，傳統的群體與個人角色關係已起了前所未有的變化，再加以都市化、人口遷移的種種壓力，傳統的社會關係已蕩然無存(李亦園，1984，頁 8)」。本應是由透過老嫁妝的層層堆疊與他人之間的關係而形塑意義，認識死亡，以傳統常軌家庭經濟空間為基礎的力量，在失去地緣親屬的群策群力後，被孤立的個人，意義的概念是無法被理解。

## 第五章 結論與建議

在經歷前述的分析與討論後，有關「老嫁妝在喪禮儀式的社會體現及其現代化歷程」，已可見其成果雛形。揭露出傳統社會日常生活經驗的身體感知與對於死亡歷程的社會想像，接續融合第四章研究分析，提出本研究結論與相關建議。

### 第一節 結論

#### 壹、老嫁妝在喪禮儀式中呈現的歷史變遷

本研究依據來自喪禮服務公、私部門洗身穿衣化妝人員場域的經驗，透過紮根理論研究法分析的比較過程，視老嫁妝在喪禮儀式中的角色，抽譯成透過老嫁妝來整合自己面對死亡的行動計劃，整合自己未來的餘命安排，與家人共同面對死亡，並獲得意義的共享。人類從生命的開始到死亡結束總有許多不同的階段歷程，在不同的時期下所賦予個體的「定位」由不同的象徵物為中介的通過門檻。老嫁妝象徵的體系符碼，勾勒出時間價值感在逝者的生命晚期與生者間產生了意義串連，是一種對於死亡不言自明的體認。準備「學習如何面對死亡」是由逝者生前及家人的共同經驗與啟發。傳統的日常慣習對於面對死亡的學習歷程，經由準備老嫁妝的經歷，連接了自己與家人在面對死亡的心理接點，在有形與無形之間，彼此對於死亡的想像有著不可言說契合心意的默契。在人生晚期的關卡，藉著相應的儀式，透過家人間的互動與學習，進而奠定了社會應有的規範與秩序。這種對生死以禮相待的做法，使得亡者在生前即確認自己死後，親人會依照自己所託付的遺願執行後續代辦事項。死後的穿戴互動，延續死者與在世的親人間，彼此相應位階的認定與延續，即喪禮儀式中的倫理觀念。

#### 貳、老嫁妝在社會體現中承載的意義變化

經由感官、認知等後天文化的體現與制約，身外之「物」老嫁妝刺激著身體本能的學習，學習如何面對死亡。「物的意義是人與物在一特定的社會環境脈絡裡相互作用而開展。當物在人的生活中扮演一個重要角色時，它參與並貢獻於人的經驗與自我變遷；而在自我變遷的同時，物的意義也隨之而改變(畢恆達，1993，頁 108)」。以老嫁妝為中介的身體經驗變遷，老嫁妝不只是壽衣，而是本體的學習動態過程。過程中參雜著技藝與記憶，有的是老嫁妝的技術性制約慣習，這是來自於對死者生前的時序標記。形塑的過程展現於身體之外，制約著這生命晚期時區裡的每一位參與者，在倫理脈絡下身體慣習的養成，隱含著對於向死存在的事實與實踐。老嫁妝生前穿戴的經驗是來自於呈現過去個人對於死亡的敏銳度。生/死、日常/非常、清潔/汙穢兩造間平行游移，是人生的「常」也是「無常」的文化體現與學習死亡的過渡。因此，接觸死亡，與死亡對話，感知個體自身的存在與互動，重新塑造在現代化社會體現死亡於生活實踐的感知教育。現代社會的感知歷程不僅止於接受外來多元的訊息，必須和身體經驗串流形成共感的生活經驗。死亡經驗的傳遞接受需要積累的學習，將訊息置入後還原傳遞訊息者的經驗這是需要身體的動態歷程，能否反芻己身，將隨著聽覺、味覺、觸覺、視覺等知覺意識所體現。

## 第二節 建議

### 壹、老嫁妝保存與否的建議

經由本研究，關於老嫁妝的脈絡回溯，在現代社會它很明顯的喪失了一些我們曾經在日常經驗中所享有的意義和經驗脈絡。還原這些脈絡是曾經當我們去面對死亡的方法，讓面臨人生終末的高齡長者，在家人的陪伴下一起走過，有勇氣直面死亡。過去這些日常經驗，藉由老嫁妝的準備過程，現代或未來的社會可能將逐漸消逝。就保存傳統物質文化的角度，老嫁妝的準備其意義值得現代人省思。然而，現代殯葬儀體處置的方式多元，為符合現代社會環境資源的共需平衡，對環境友善、更經濟的喪葬程序，未來變會成為主要推廣的方向。現代社會不再限定土葬，新興的葬法及新式的遺體處置方式，若再強調全面回復準備老嫁妝歷程，可能面臨很大的執行障礙，無法說服社會繼續保持延續。現今的節約簡葬諸如環保葬、樹葬等方式，遺體燒化的過程力求精簡，即無須再如同過去老嫁妝所強調穿戴層數，沒有必要再穿戴那麼多層的衣裝。

### 貳、面對死亡歷程的建議

現今面對死亡事件的歷程，已脫離由家園系譜由高齡長者為自己準備老嫁妝，同時引領後輩加入到這死亡的過程裡，接觸死亡、體認死亡，而且死亡是提早就要開始去認知它、去理解它，所以後輩會跟著年長的一輩，經歷這個過程被學習與教育，因此對死亡也不會害怕擔心。知道將來真正遇到時，幫自己年長的一輩，如高齡長者所說的時間、經歷的過程，如何按照程序去操演，過去曾經是這個樣子。現代喪禮儀式呈現的是多元的樣貌，生活經驗的取得並非總是依循傳統的常規秩序。當我們把未知的未來聚現到現在，舉行生前告別式是自己可以看的到的死亡場景，同時面對家人也面對自己離別的形象。

本研究透過了老嫁妝回顧了過去的歷史經驗，面對死亡的學習經驗具象在物質中介老嫁妝的準備，然而，時至今日，我們仍能以融入當下的生活經驗，融入現代環境變遷

的速度，藉由塑造時間與空間感的雲端指南，例如開發專為銀髮生活設計的 App 資訊系統軟體，移轉本研究老嫁妝的物質中介於現代科技的延伸，諸如高齡者關心的健康照護、求神問卜、喪禮自主規劃等介面，面對死亡可以不再是一種僵化的理性歷程。自己的銀髮生活，自己來掌握。將傳統的老經驗注入新生命，便可將過去、現代及未來的回憶帶進我們當下的生活。家人間的關心也不再受限於時空的分離而無法延續。當我們選擇了不同於傳統的教育方式和文化，或許會呈現出與以往不同的結果，這便是一種變遷、一種融入，時空分離仍能拉進人與人之間距離的經驗感知，體認死亡的學習方式。



# 參考文獻

## 一、中文文獻

- 王嵩山(1999)。〈物質文化與美學的社會性〉。《集體知識、信仰與工藝》。
- 阮昌銳(1984)。《民俗與民藝》，臺灣省立博物館。
- 杜正勝(1991)。〈形體、精氣與魂魄—中國傳統對「人」認識的形成〉。《新史學》，(2)3。
- 余秀敏(2005)。〈聖俗辯證的體現—伊理亞德的宗教象徵體系之介紹〉。《教育暨外國語文學報》。1。
- 余舜德(2008)。〈從田野經驗到身體感的研究〉，刊於余舜德主編《體物入微：物與身體感的研究》。國立清華大學。
- 余舜德(2009)。〈身體修練與文化學習：以學茶為例〉。《臺灣人類學刊》。7(2)。
- 余舜德(2015a)。〈身體感：一個理論取向的探索〉。《身體感的轉向》。台北：國立臺灣大學出版。
- 余舜德(2015b)。〈從日常生活的身體感到人類學文化的定義〉。《身體感的轉向》。台北：國立臺灣大學出版。
- 何翠萍(1984)。〈從象徵出發的人類學研究—論 Victor Turner 教授的過程性象徵分析〉。《人類與文化》，19。
- 李亦園(1978)。《信仰與文化》。巨流圖書，229。[轉載自阮昌銳(1984年10月)。《民俗與民藝》，臺灣省立博物館，128。]
- 李亦園(1984)。〈社會變遷與宗教皈依——一個象徵人類學理論模型的建立〉。《中央研究院民族學研究所集刊》。(56)。
- 李亦園(2010)。《說文化，談宗教：人類學的觀點》。Airiti Press Inc.。
- 李尚仁(2008)。〈腐物與骯髒感：十九世紀西方人對中國環境的體驗〉。刊於余舜德主編《體物入微：物與身體感的研究》。國立清華大學。
- 李曉燕、謝黎蕾(2017)。《多彩中國節》。中華聯創出版企業社。

- 李豐楙(1993)。〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉。《中外文學》，(3)22。
- 李豐楙(1994)。〈臺灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉。《哲學雜誌》。(8)。
- 李豐楙(1996)。〈節慶祭典的供物與中國飲食文化——一個「常與非常」觀的節慶飲食〉。《中國飲食文化學術研討會論文集》。第四屆。
- 李豐楙(1999)。〈服飾與禮儀：〈離騷〉的服飾中心說〉。《中國文哲研究集刊》。
- 林美容(1996)。《台灣文化與歷史的重構》。台北：前衛出版社。
- 林美香(2017)。《身體的身體：歐洲近代早期服飾觀念史》。台北：聯經出版。
- 林成子(1989)。〈臺灣地區民俗調查研究—服飾篇〉，台北：內政部出版。
- 林素娟(2007)。《空間、身體與禮教規訓：探討秦漢之際的婦女禮儀教育》。台北：臺灣學生書局。
- 林素娟(2011)。《美好與醜惡的文化論述：先秦兩漢觀人、論相中的禮儀、性別與身體觀》。台北：臺灣學生書局。
- 林素娟(2013)。〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》。43(3)。
- 林素娟(2015)。〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討〉，《漢學研究》。33(4)。
- 姚美華、胡幼慧(2008)。〈一些質性方法上的思考：信度與效度？如何抽樣？如何收集資料、登錄與分析？〉。刊於胡幼慧主編《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》。新北：远流圖書。
- 洪惟仁(1987)。《台灣禮俗語典》。台北：自立晚報。
- 姜義鎮(2011)。《喪葬禮俗》。新竹縣竹東鎮樹杞林客家文化協會。
- 陳玉平(2008)。〈冲寿雉：土家族老年人的生命通過儀式〉，《思想戰線》。3(34)。
- 高淑清(2008)。《質性研究的18堂課：首航初探之旅》。高雄：麗文文化事業。
- 張君玫(2016)。《後殖民的賽伯格：哈洛威和史碧華克的批判書寫》。台北：群學出版有

限公司。

畢恆達(1993)。〈物的意義——一個交互論的觀點〉。《建築與城鄉研究學報》，(7)。

張珣(2015)。〈物與身體感理論：以香為例〉。《身體感的轉向》。台北：國立臺灣大學出版。

傅偉勳(2012)。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》。新北：正中書局股份有限公司。

華琛(2003)。〈中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式次序、動作的首要性〉，《歷史人類學學刊》。(2)1。

甯應斌(2005)。〈現代死亡的政治〉。《文化研究 創刊號》，(1)。

葉啟政(2013)。《象徵交換與正負情愫交融：一項後現代現象的透析》。台北：遠流出版。

蔡怡佳(2008)。〈恩典的滋味：由「芭比的盛宴」談食物與體悟〉。刊於余舜德主編《體物入微：物與身體感的研究》。國立清華大學。

蔡怡佳(2012)。〈從身體感研究取向探討臺灣基督宗教與民間宗教信仰徒之感通經驗〉。《考古人類學刊》，(77)。

鍾蔚文(2015)。〈身體感：一個理論取向的探索〉。《身體感的轉向》。台北：國立臺灣大學出版。

魏書娥(2005)。〈生/死建構的社會學考察〉。《生死學研究》，(1)。

顏學誠(2015)。〈酸的輪廓：變化中的身體感〉。《考古人類學刊》，(82)。

羅秀華(2004)。《台灣的老行業》。遠足文化事業股份有限公司。

羅秀華(2009)。《老字號的故事》。台灣英文新聞股份有限公司。

蘇旭珺(2001)。《臺灣早期漢人傳統服飾》，台北：國立傳統藝術中心籌備處。

龔卓軍(2006)。〈身體感與時間性：以梅洛龐蒂解讀柏格森為線索〉。《思與言：人文與社會科學雜誌》。44(1)。



## 二、翻譯文獻

- Bauman, Z.(1997)。《生與死的雙重變奏》(陳正國譯)。台北：東大圖書股份有限公司。
- Charmaz, K. (2009)。《建構扎根理論》。(顏寧、黃詠光、吳欣隆譯)。台北：五南圖書出版。
- Cregan, K.(2011)。《身體社會學：體現的抽象化描繪》(謝明珊譯)。台北：韋伯文化。
- Corrigan, P.(2010)。《衣裝的社會：衣裝與身體的意涵》。(陳玉慈譯)。台北：韋伯文化國際出版有限公司。
- Durkheim, E.(2007)。《宗教生活的基本形式》(芮傳明，趙學元譯)。桂冠圖書股份有限公司。
- Eliade, M.(2000)。《聖與俗——宗教的本質》(The Sacred & the Profane: The Nature of Religion)(楊素娥譯)。台北:桂冠圖書股份有限公司。
- Elias, N.(2008)。《臨終者的孤寂》(鄭義愷譯)。台北：群學出版有限公司。
- Frazer, J. G.(1906/1991)。《金枝》(The Golden Bough: A Study in Magic and Religion)(汪培基譯)。台北：桂冠圖書公司。
- Giddens, A.(1994)。《資本主義與現代社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》(簡惠美譯)。台北：遠流出版。
- Giddens, A.(2002a)。《現代性：紀登斯訪談錄》。(尹宏毅譯)。台北：聯經出版。
- Giddens, A.(2005)。《現代性與自我認同》。(趙旭東、方文譯)。台北：左岸文化。
- Haraway, D. J.(2010)。《猿猴、賽伯格和女人：重新發明自然》(張君玫譯)。台北：群學出版有限公司。
- Kaiser, S. B.(1997)。《服裝社會心理學》(李宏偉譯)。台北：商鼎文化。
- Roach, M.(2004)。《不過是具屍體》。(林君文譯)。台北：時報文化。
- Strauss, A. & Corbin, J.(2001)。《質性研究入門：紮根理論研究方法》。(吳芝儀、廖梅花譯)。嘉義：濤石文化出版。
- Scherf, H. & Keil, A.(2017)。《告別的勇氣：讓我們談談死亡這件事，學著與生命說再見》。

(王榮輝譯)。台北：商周出版。

Turner, V.(2006a)。《象徵之林—恩登布人儀式散論》(The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual)(趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯)。北京:商務印製館出版。

Turner, V.(2006b)。《儀式過程—結構與反結構》(The Ritual Process structure and Anti-structure)(黃劍波、柳博贊譯)。北京：中國人民大學出版。

Woodward, K.(2004)。《身體認同：同一與差異》(林文琪譯)。台北：韋伯文化國際出版有限公司。

鈴木清一郎(2000)。《增訂台灣舊慣習俗信仰》(馮作民譯)。台北：眾文圖書公司。

### 三、網路文獻

國立臺灣歷史博物館(2015)。上網日期：2015年8月27日。

網址：[https://women.nmth.gov.tw/information\\_59\\_39766.html](https://women.nmth.gov.tw/information_59_39766.html)。



# 附錄

## 附錄一 訪談說明書

敬愛的女士/先生您好：

我是南華大學生死學研究所研究生，目前正在進行碩士論文研究，我的研究是關於「老嫁妝在喪禮儀式的社會體現及其現代化歷程」，非常感謝您參與本研究並接受訪問。本研究目的是為了深入探討老嫁妝的現代化歷程及其社會意義，希望藉由面對面的訪談，分享您在從業過程中的深刻感受與體驗，所得的結果可以瞭解老嫁妝的傳統樣貌及當前的現況，並對於未來發展的建議，誠摯地邀請您接受我的訪問。

本研究預計進行一至三次訪談，依訪談內容增減訪談次數，每次訪談過程約為 40 分鐘，訪談的時間則以您的方便來選擇，我將會到您的家中或工作地進行訪談，在整個訪談的過程中，為了能將整個訪談內容完整的記錄下來，我會以錄音機及照相機來輔助使用，但在訪談的過程中，若您有任何不希望被錄音及拍照的部分，你可以事前或是隨時告知，我會立即停止錄音及中止訪談，您所訪談的內容僅供於學術研究上的分析，為保護您的隱私，您的大名與易於辨識的個人相關資訊會經過處理，不會直接出現在研究論文文本，待論文完成正式發表完畢後訪談錄音及相片便予以銷毀。

最後，非常感謝您對本研究的參與，因為您真誠的分享，方能如實呈現老嫁妝的現代化樣貌，使我們對老嫁妝在喪禮儀式的社會體現及其現代化歷程有更深一層的了解與認識，並提供相關領域研究人員進一步省思的機會，您於研究過程中如有任何疑慮，請隨時與研究者聯絡。

研究者姓名: 方東旆

連絡電話:

中 華 民 國 年 月 日

## 附錄二 訪談同意書

我是\_\_\_\_\_，研究人員已詳細說明研究目的及程序，我願意參與南華大學「老嫁妝在喪禮儀式的社會體現及其現代化歷程」之研究，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護。                     |
| <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | 2.研究人員允諾對訪談內容保密，不在任何書面或口頭報告中揭露我的姓名及可以分辨我身分的資料。   |
| <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | 3.我同意在訪談過程中錄音，方便研究人員紀錄及整理資料。                     |
| <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | 4.研究人員允諾若在訪談的過程中，有任何不希望被錄音及拍照的部分，我可以隨時停止錄音及中止訪談。 |
| <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | 5.我同意研究報告可以研究論文方式出版並提供學術研究。                      |
| <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | 6.研究人員允諾待論文完成正式發表完畢後，訪談錄音及相片便予以銷毀。               |

受訪者簽名：\_\_\_\_\_

研究者簽名：\_\_\_\_\_

中            華            民            國            年            月            日

## 附錄三 訪談大綱

### 一、基本資料

1. 受訪者姓名：\_\_\_\_\_
2. 性別：男 女
3. 出生年月日：中華民國\_\_\_\_年\_\_\_\_月\_\_\_\_日
4. 服務年資：\_\_\_\_\_年\_\_\_\_\_個月
5. 教育程度：小學 中學 高中 大專 研究所 其他
6. 宗教信仰：無 佛教 道教 基督教 天主教 其他

二、請問您知道什麼是老嫁妝嗎？您是如何知道老嫁妝這稱呼的呢？

三、您在工作上是否曾遇到家屬已準備好老嫁妝？老嫁妝大致上包含了哪些樣式和配件呢？

五、您為逝者穿戴老嫁妝的地點是在哪裡？家屬的自宅嗎？還是其他地點？

六、您通常是在何時為逝者穿戴老嫁妝？人往生後立即更換？還是告別奠禮前更換？

七、為逝者穿戴老嫁妝前後有無什麼需要注意的細節？有無需要引導家屬參與過程？引導家屬參與的目的是？有沒有什麼話或儀式是一定要說的？

八、您引導家屬參與穿戴的整個過程？有無您最印象深刻的任何經驗？

九、就您過去的經驗來看，您覺得為什麼過去老一輩的人，會在生前準備老嫁妝呢？

十、承接上題，現在似乎較少人知道老嫁妝或生前準備老嫁妝，針對這部分您的看法是？

十一、最後，您是如何藉由這份工作陪伴逝者協助家屬的呢？

## 附錄四 課程參加證明書



### 課程參加證明書

受生社(103)字第 02-085 號

茲證明

### 方東旆

(身份證字號：H1223\*\*\*\*\*)

於 2014 年 6 月 7 日參加本會於台北榮民總醫院舉辦之「生物醫學與社會行為研究倫理講習班-台北場」，共計接受 6 小時之研究倫理訓練。

課程單元		講師	
為何需要倫理審查-IRB 之來源		郭英朝	
研究風險與 DSMP		鮑力恆	
送審 IRB 到底該怎麼做？		張芳媛	
審查案例解析		郭英朝	
生物醫學組		社會行為組	
IRB 所關注的 研究設計與執行	丁賢偉	IRB 所關注的 研究設計與執行	林德紅
生物醫學研究之 同意書與知情同意	王志嘉	社會行為研究之 同意書與知情同意	林德紅



台灣受試者保護協會  
理事長

中華民國一〇三年六月七日

本研討會內容為 GCP 的一部分

Human Subject Protection Association in Taiwan

Tel: +886-2-7735-3634 Fax: +886-2-7735-3633 www.huspat.org  
P.O.BOX, 16-53, Beitou, Taipei City, 11299, Taiwan, Taiwan (R.O.C.)

證書號：140607006



# 考試及格證書

茲證明

方東旻

(身分證字號 HI223\*\*\*\*\*)

通過2014年6月7日

由本會於台北榮民總醫院舉辦  
「生物醫學與社會行為研究倫理講習班」之認證考試  
總計完成2小時研究倫理訓練

台灣受試者保護協會  
理事長