

南華大學

建築與景觀學系
碩士學位論文

A THESIS FOR THE DEGREE OF MASTER PROGRAM IN ENVIRONMENTAL
ARTS , DEPARTMENT OF ARCHITECTURE AND LANDSCAPE DESIGN ,
NANHUA UNIVERSITY

喪禮空間道教儀式-以嘉義市為例
Funeral space Taoist ritual- A Case Study of Chiayi City

研究生：張藍文

GRADUATE STUDENT : Jhang, Lan-wun

指導教授：魏光菘 博士

ADVISOR : WEI, KUAN-CHU Ph.D.

中 華 民 國 106 年 6 月

南 華 大 學

建 築 與 景 觀 學 系

碩 士 學 位 論 文

喪禮空間道教儀式-以嘉義市為例

研究生：張藍文

經考試合格特此證明

口試委員：李 江
陳本添
魏光苙

指導教授：魏光苙

系主任(所長)：陳惠忠

口試日期：中華民國 106 年 6 月 15 日

誌謝

感謝南華大學及建築與景觀學系環境藝術研究所的教授們教導，在遇到人生瓶頸時給予機會增長智慧，藉由學習吸收知識的場域，繼續充實自我提升，特別感謝魏光莒教授幫助指導，以及感謝生死研究所教授們的提點及鼓勵，讓有關喪禮空間文獻更有依據。

也非常感謝瑞泰禮儀與龐龍禮儀公司，謝謝公司給予提供多場喪禮家屬之會場俾利研究，現勘並親自參與布置喪禮空間過程中，學習喪禮儀式專業實務細節，提供喪禮以道教儀式舉辦資料參考佐證、及親手拍攝之機會。

由衷感恩班上學長、學姊、同學、學弟、學妹們一起學習互相鼓勵支持，是學程珍貴的時光回憶，謝謝師長引導論文書寫方法提供建議。藉此感謝全家人的支持與幫忙，因獨立扶養須得到母親的幫助，才有時間抽空來研究所增廣見聞。對於尊貴逝去的每個生命們幫助本研究全程護佑平安，在此張藍文合十，特別感恩佛菩薩們加持，謝謝祢們的保佑！

南華大學建築與景觀學系

106 學年度第 1 學期碩士論文摘要

論文題目：喪禮空間道教儀式-以嘉義市為例

研究生：張藍文

指導教授：魏光苕 博士

論文摘要內容：

目前民間普遍使用喪禮祭祀空間配置物品及器具，皆採用現代新科研發品，頗有前衛、環保又不失傳統追思樣式，與早期的造型頗有改變造型又保留傳統圖樣。社會現況對於死亡的觀念逐漸開放，人生規劃時決定好自己未來身後事，目的圖求自己與家人於死亡後有尊嚴沒有遺憾。早期人類各民族多有靈魂不滅的觀念，嘉義地區為遷移開墾社會多元化，各種宗教融入習俗之特殊現象。以嘉義市殯儀館為例，告別式祭祀空間動線現場勘查，現況老舊且空間狹窄、經費不足之現象，現代嘉義地區喪禮祭祀習俗，則以道教結合佛教主張以僧侶、道士多方力量超拔祖先靈魂求解脫、道教的赦罪觀使人們認為，惟地藏王菩薩赦罪超渡拔薦法會，才能完全的安撫無祀的厲鬼和祖先免於地獄受苦，由地藏王菩薩鎮壓等祭祀廳儀式空間現象。

關鍵詞： 生命尊嚴、喪禮空間、道教儀式

Title of Thesis:Funeral space Taoist ritual- A Case Study of Chiayi City
Department:Master Program in Environmental Arts, Department of Architecture
and Landscape Design, Nanhua University
Graduate Date:December 2017 Degree Conferred:M.A.
Name of Student:**Jhang, Lan-wun** Advisor:**WEI, KUAN-CHU** Ph.D.

Abstract

Currently widespread use of folk funeral ritual space configuration itemappliances,all new research using modern products, quite avant-garde,environmentally friendly and yet traditional style memorial, and quite early shape change and shape retention of traditional patterns.social situation gradually opening up to the concept of death;Someone's life planning has already decided his future funeral manner and procedures are seeking to promote their,not to embarrass the family and can be prepared in advance, so that itself has no regrets purpose,Early human human beings have the soul immortal ideas,Chiayi area for the relocation of social diversity, a variety of religious integration into the special phenomenon of custom.To Chiayi City funeral parlor, for example, farewell ritual space moving line site survey, the current situation the space is narrow, the lack of funds of the phenomenon.the modern Chiayi funeral, the combination of Taoist with Buddhism and other forces over the ancestors of the soul to seek relief, Taoism the pardon of the crime that people think,Bodhisattva forgive will be able to fully appease of the hell suffer ancestors,would to fully appease no posterity worship ancestor from hell relief,Bodhisattva ceremony hall space worship phenomenon.

Keywords : Life dignity , Funeral space , Taoist ritual

目錄

謝誌	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 緣起前言	1
第二節 研究目的	2
第三節 研究方法及研究工具	3
第四節 研究步驟及流程圖	4
第五節 結論	4
第二章 出殯前遺體尊嚴處置及空間概念	6
第一節 相關文獻	6
第二節 相關概念	11
第三節 分析	13
第四節 探討	15
第五節 結論	19
第三章 道教於喪禮祭祀儀式探討	20
第一節 道教於喪禮超渡儀軌祭壇	20
第二節 道教於喪禮信仰習俗	21
第三節 訪談道士	26
第四節 結論	50

第四章 禮儀公司於喪禮擺設前置作業之空間探討	51
第一節 拜廳用具探討	51
第二節 遺體儀式空間過程	53
第三節 禮儀專業遺體作業會場	54
第四節 專業服務遺體沐浴場域探討	56
第五節 結論	59
第五章 嘉義市公辦殯儀館與地藏王菩薩之喪禮空間影響	62
第一節 嘉義市公辦喪葬之地理位置	62
第二節 嘉義市葬禮祭祀圈之發展	66
第三節 嘉義市公辦殯葬儀式空間之現況	75
第四節 嘉義市公辦靈骨塔與地藏王菩薩之關係	138
第五節 結論	145
第六章 嘉義市私辦喪禮空間之配置	146
第一節 嘉義市私辦拼廳空間喪禮動線	146
第二節 嘉義市私辦拜廳擺置器具探討	185
第三節 嘉義市私辦弔祭告別式空間關係	206
第四節 結論	210
第七章 總結論	211
第一節 總結論一喪禮前臨終面對死亡須謙虛態度誠懇檢討	211
第二節 總結論二透過儀式祭祀法會最後靈魂皆歸地藏王菩薩管收	213
第三節 總結論三改善建議	217

參考文獻	219
一、中文部分	219
二、外文部分	222
附錄一	223
附錄二	228
附錄三	232
附錄四	234
附錄五	246
表目錄	
表 5.2.1 昭和三年至九年公墓使用情形表	67
表 5.2.2 昭和三年至九年市管內山仔頂火葬場使用情形	68
表 5.2.3 日據時期各機關學校區位一覽表(續 1)	68
表 5.2.4 日據時期各機關學校區位一覽表(續 2)	69
表 5.2.5 嘉義市早期販厝與國宅一覽表	70
表 5.2.6 清末嘉義市各街戶數與人口	71
表 5.2.7 清末嘉義市各庄戶數與人口	72
表 5.3.1 建議改善參考之嘉義市殯儀館內遺體推車載具材料分析表	98
圖目錄	
圖 1.4.1 流程圖	5
圖 2.1.1 風水理論架構及生氣流程圖	7
圖 2.1.2 日火下降，陽氣上升圖	8
圖 2.1.3 《葬書》與陰陽二氣變化圖	10
圖 2.2.1 臺大醫院雲林虎尾分院 104 年全年度醫院就醫服務圖	15
圖 3.1.1 道教超渡儀式現況	20

圖 3.2.1 道教祭祀用品配置現況	21
圖 3.2.2 道教祭拜亡者現況	24
圖 3.3.1 道壇	26
圖 3.3.2 道帽	27
圖 3.3.3 朝鞋（雲靴）	28
圖 3.3.4 朝珠	28
圖 3.3.5 奏版 A（朝笏）	29
圖 3.3.6 奏版 B（朝笏）	29
圖 3.3.7 手遮布	30
圖 3.3.8 水袖	30
圖 3.3.9 龍虎裙	31
圖 3.3.10 九品等級之海青（道童、便裝、內衣）服	31
圖 3.3.11 八品等級之道袍（紅）	32
圖 3.3.12 仿清朝官服	32
圖 3.3.13 七品等級之法袍（黃）	33
圖 3.3.14 龍虎袍（天師袍）	33
圖 3.3.15 六品、五品等級之龍虎袍	33
圖 3.3.16 四品、三品等級之小絳衣	34
圖 3.3.17 二品等級之絳衣	34
圖 3.3.18 一品等級之大絳衣	35
圖 3.3.19 法索（水府將軍、金鞭聖者）	35
圖 3.3.20 法器之角鼓	36
圖 3.3.21 三清鈴（道士用）、帝鐘（法師用）	36
圖 3.3.22 法器之木魚、磬	37

圖 3.3.23 法器之鉢	37
圖 3.3.24 法器之淨水盂（鉢）	38
圖 3.3.25 法器之手爐	38
圖 3.3.26 奉旨	38
圖 3.3.27 天皇號令	39
圖 3.3.28 天蓬尺	39
圖 3.3.29 拷鬼棒	40
圖 3.3.30 五雷號令	40
圖 3.3.31 各式法尺	41
圖 3.3.32 各式令牌	41
圖 3.3.33 道教私辦之三合院祭拜空間編製圖	42
圖 3.3.34 道教公辦殯儀館帆布區祭拜空間繪製圖	43
圖 3.3.35 道教於公辦殯儀館祭拜最小空間繪製圖	44
圖 4.4.1 專業工作人員遺體最小空間作業會場尺寸	60
圖 4.4.2 建議參考之禮儀公司專業提供靈堂祭拜空間剖立面繪製圖	61
圖 5.1.1 引用諸羅城（雍正年間）諸羅縣治圖 1	63
圖 5.1.2 引用諸羅城（雍正年間）諸羅縣治圖 2	64
圖 5.1.3 引用 1904 年嘉義市市街改正之後的市街圖	65
圖 5.3.1 嘉義市立殯儀館位置圖（一）	75
圖 5.3.2 嘉義市立殯儀館全區配置繪製圖	76
圖 5.3.3 嘉義市立殯儀館遺體入館路線方向平面繪製圖	77
圖 5.3.4 嘉義市立殯儀館遺體退冰路線方向平面繪製圖	78
圖 5.3.5 嘉義市立殯儀館舉行公奠路線方向平面繪製圖	79
圖 5.3.6 嘉義市立殯儀館遺體火化路線方向平面繪製圖	80

圖 5.3.7 嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面繪製圖	81
圖 5.3.8 嘉義市立殯儀館各使用區動線方向平面繪製圖	82
圖 5.3.9 嘉義市立殯儀館遺體入館路線方向立體繪製圖	83
圖 5.3.10 嘉義市立殯儀館遺體冰存路線方向立體繪製圖	84
圖 5.3.11 嘉義市立殯儀館搭設靈堂祭拜路線方向立體繪製圖	85
圖 5.3.12 嘉義市立殯儀館 B1 樓往地上 1 樓方向剖面繪製圖	86
圖 5.3.13 嘉義市立殯儀館搭設禮廳告別式路線方向立體繪製圖	87
圖 5.3.14 嘉義市立殯儀館遺體火化 (1) 路線方向立體繪製圖	88
圖 5.3.15 嘉義市立殯儀館遺體火化 (2) 路線方向立體繪製圖	89
圖 5.3.16 嘉義市立殯儀館各使用區路線方向立體繪製圖	90
圖 5.3.17 嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立體繪製圖	91
圖 5.3.18 嘉義市立殯儀館各使用區動線分析立體繪製圖	92
圖 5.3.19 嘉義市立殯儀館各使用區立體繪製圖	93
圖 5.3.20 嘉義市立殯儀館外圍天主教祭拜區現況	94
圖 5.3.21 嘉義市立殯儀館小靈堂空間祭拜區現況	94
圖 5.3.22 嘉義市殯儀館內遺體推車載具現況平面繪製圖	95
圖 5.3.23 嘉義市殯儀館內遺體推車載具現況立面繪製圖	96
圖 5.3.24 建議改善參考之嘉義市殯儀館內遺體推車載具立面繪製圖	97
圖 5.3.25 嘉義市立殯儀館之景德廳室外空間現況	98
圖 5.3.26 嘉義市立殯儀館往火葬場通道現況	99
圖 5.3.27 嘉義市立殯儀館遺體退冰區及遺體冰庫位置自繪圖	100
圖 5.3.28 嘉義市立殯儀館另編輯繪製動線圖	101
圖 5.3.29 嘉義市立殯儀館內之靈堂靈位祭拜區位置自繪圖	102
圖 5.3.30 嘉義市立殯儀館內空間現況	103

圖 5.3.31 台北市立第二殯儀館之管內空間現況	103
圖 5.3.32 公辦殯儀館遺體冰存及退冰空間最小尺寸繪製圖	104
圖 5.3.33 新北市立殯儀館之館內空間現況	105
圖 5.3.34 基隆市立殯儀館之館內空間現況	105
圖 5.3.35 公辦殯儀館遺體器具消毒空間最小尺寸繪製圖	106
圖 5.3.36 公辦殯儀館靈骨塔祭祀廳通道最小尺寸繪製圖	107
圖 5.3.37 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	108
圖 5.3.38 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	109
圖 5.3.39 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	110
圖 5.3.40 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	111
圖 5.3.41 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	112
圖 5.3.42 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	113
圖 5.3.43 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	114
圖 5.3.44 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	115
圖 5.3.45 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	116
圖 5.3.46 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	117
圖 5.3.47 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	118
圖 5.3.48 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	119
圖 5.3.49 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	120
圖 5.3.50 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	121
圖 5.3.51 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	122
圖 5.3.52 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	123
圖 5.3.53 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	124
圖 5.3.54 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	125
圖 5.3.55 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	126

圖 5.3.56 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	127
圖 5.3.57 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	128
圖 5.3.58 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖	129
圖 5.3.59 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	130
圖 5.3.60 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	131
圖 5.3.61 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	132
圖 5.3.62 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	133
圖 5.3.63 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	134
圖 5.3.64 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	135
圖 5.3.65 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	136
圖 5.3.66 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面圖	137
圖 5.4.1 嘉義市立殯儀館旁公塔內部空間主祀地藏王菩薩現況	140
圖 5.4.2 建議參考之公辦殯儀館靈骨塔祭祀廳通道最小尺寸繪製圖	142
圖 5.4.3 公辦殯儀館骨灰甕空間最小尺寸繪製圖	143
圖 5.4.4 嘉義市公塔前舊公立火化場	144
圖 6.1.1 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	147
圖 6.1.2 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	148
圖 6.1.3 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	149
圖 6.1.4 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	150
圖 6.1.5 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	151
圖 6.1.6 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	152
圖 6.1.7 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	153
圖 6.1.8 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	154
圖 6.1.9 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	155

圖 6.1.10 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	156
圖 6.1.11 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	157
圖 6.1.12 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	158
圖 6.1.13 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	159
圖 6.1.14 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	160
圖 6.1.15 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	161
圖 6.1.16 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	162
圖 6.1.17 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	163
圖 6.1.18 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	164
圖 6.1.19 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	165
圖 6.1.20 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	166
圖 6.1.21 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	167
圖 6.1.22 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	168
圖 6.1.23 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	169
圖 6.1.24 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	170
圖 6.1.25 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	171
圖 6.1.26 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	172
圖 6.1.27 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	173
圖 6.1.28 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	174
圖 6.1.29 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖·····	175

圖 6.1.30 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	176
圖 6.1.31 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	177
圖 6.1.32 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	178
圖 6.1.33 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	179
圖 6.1.34 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	180
圖 6.1.35 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖	181
圖 6.1.36 建議參考之私辦住宅空間最小尺寸側立面繪製圖	182
圖 6.1.37 拼廳配置喪禮空間	183
圖 6.1.38 棺木	183
圖 6.1.39 喪禮空間現況流程之自製動線圖	184
圖 6.2.1 紙厝	187
圖 6.2.2 隨身庫（金銀庫）、隨身嫻婢紙紮生活物品	188
圖 6.2.3 建議參考之私辦喪禮紙紮物空間最小尺寸立面繪製圖	189
圖 6.2.4 壽衣	190
圖 6.2.5 建議參考之私辦住宅遺體配置空間最小尺寸立面繪製圖	191
圖 6.2.6 助念	192
圖 6.2.7 建議參考之私辦住宅助念空間最小尺寸平面繪製圖	193
圖 6.2.8 牲禮	194
圖 6.2.9 骨灰罈	195
圖 6.2.10 罐頭塔	196
圖 6.2.11 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間最小尺寸正立面繪製圖	197
圖 6.2.12 輓聯	198
圖 6.2.13 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間最小尺寸平面繪製圖	199

圖 6.2.14 靈堂	200
圖 6.2.15 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間最小尺寸側立面繪製圖	201
圖 6.2.16 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間剖立面繪製圖	202
圖 6.2.17 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間剖立面繪製圖	203
圖 6.2.18 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間剖立面繪製圖	204
圖 6.2.19 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間剖立面繪製圖	205
圖 6.3.1 封釘、發引	207
圖 6.3.2 建議參考之私辦住宅告別式空間最小尺寸平面繪製圖	208
圖附錄 2.1 抗議佛寺臨墓地改動物收容所	228
圖附錄 2.2 動物保護收容所預定位置	229
圖附錄 2.3 動物收容所立面海報	230
圖附錄 3.1 嘉義縣中埔鄉後庄公館萬善公廟旁墓已遷現況圖	232
圖附錄 3.2 後庄公館萬善公廟後方鄉民「牛稠埔」墓園掃墓現況	233
圖附錄 4.1 道教法事(一)	238
圖附錄 4.2 道教法事(二)	242
圖附錄 4.3 道教法事(三)	244

第一章 緒論

第一節 緣起前言

跟著志工同仁到處參加喪家的助念實務事項後，開始著手協助將遺體淨身擦拭更換衣物，喪禮結束收拾會場諸多碎事忙碌等，望見家屬與親友們相聚在某一角落，藉由淚泣釋放情緒，觀察到喪禮有許多不同的情景，包括家屬情緒表現、禮儀師與從業人員之間的專業互動、哀傷氣氛等，爰開始思考死亡為何衍伸諸多問題，而親友悲傷如何恢復正常生活、喪儀舉辦的意義又有多少事項需處理，也不忌諱想像若自己親人過逝，自己將如何處置舉辦喪禮，於是觸發動機想去了解喪儀禮俗，鮮少人知道的，甚至是除了老一輩喪儀人員以外，從此動機開始閱讀殯葬空間喪儀相關研究。雖然在建築師事務所從事繁瑣工程許多年，但接觸助念團後，為解開喪儀空間疑惑，並開始學習殯葬制度及喪禮發展演變史，相關課程內發現人生死大事，寫關於風水觀念已詳細記載於「葬書」中，古今中外人們重視生命教育與死亡後續議題、靈魂觀念以及舉行喪禮告別式表示孝道。

根據聯合國世界衛生組織（WHO）所公布統計本世紀已邁向高齡化社會現象，全球各地之城市顯現老齡多於幼兒，且出現低出生率情況，依據行政院衛生福利部數據調查，指出台灣人口高齡指數（65 歲以上老年人口占 15 歲以下幼年人口的比率）已達到七成，台灣從民國 99 年後明顯少子化影響，自 82 年 65 歲以上人口，超過全國人口，人們自覺年老退休起居、臥病照護、硬體設備品質等，後續生前契約與殯葬業務商機蓬勃，帶動靈骨寶塔專業化興盛經營。

在進行喪葬空間樣式田野調查發現，因台灣佔地面積狹小，難以承受高齡人口影響土地問題，台灣民間習俗延續開始斷層，嚴重短縮傳統土葬儀式的完整性。政府更新規劃土地的使用，採以火葬用環保棺木材料，由此得知各都市區正在解放喪葬用地，釋出之土地面積為求有效運用，將墓葬區拆遷移入靈骨寶塔空間。台灣落實各種專業證照化，有鑑於喪葬禮俗丙級證照考試，殯葬相關單位、補教機構、系所大學設立證照班，近年來國內有南華大學針對生死系開辦課程，引起殯葬從業人員的響應報名，實踐教育、考照課程予以專業傳授，殯葬管理所屬機關業務、殯葬業者，公開資料呈現公佈專用網站，設置關聯喪葬禮俗等資料，供民眾參考研議。

第一章 第二節 研究目的

老人疾病、癌症、病患瀕臨死亡狀況無可避免，須擴大建設安養醫療機構，衍伸土地不足等種種問題，政府為有限國土更新區劃，將喪葬區域重置計畫，使傳統土葬拆墓遷進塔位。如：嘉義市彌陀路旁墓地，已部分拆除改為道路使用。嘉義市東區墓地拆遷後改建公共設施。

嘉義地區習俗對應人們祭拜亡者空間，文獻指出原始人類有靈魂觀念，探討靈魂不滅，認為靈魂是永生的，爰人死後便設想為死者的靈魂，提供一個繼續居住的生活環境，這也是墓室起源的另一種解釋，則善待死者的肉體，可以使靈魂獲得慰藉，逝世的祖先因而保佑活著的親人。本研究進程探討公辦、民營所提供服務之喪儀空間，家屬對親人於死亡後的尊嚴，從嘉義地區習俗收集儀式時間、挪移動路線圖、喪祭空間擺設、喪用載具設施、喪禮作業尺寸、喪儀設備意義、物品項目使用之習俗文獻分析，依實況描繪、紀錄喪禮相關室內戶外之用途，法規目前尚無明確規定喪具尺寸，因此本論文採現況勘查，繪製動線尺寸標示於圖面內呈現。

第一章 第三節 研究方法及研究工具

一、研究方法：

尋找喪禮空間與祭祀相關文獻收集。

現勘嘉義市立殯儀館內遺體載具移動之動線。

現勘嘉義縣、市私人委託禮儀公司辦理喪儀之自用住宅場域。

觀察禮儀工作人員與喪家挪動遺體於自用住宅如何配置空間。

喪禮祭祀用品、器具、設備之配置於空間用途紀錄。

二、研究工具：

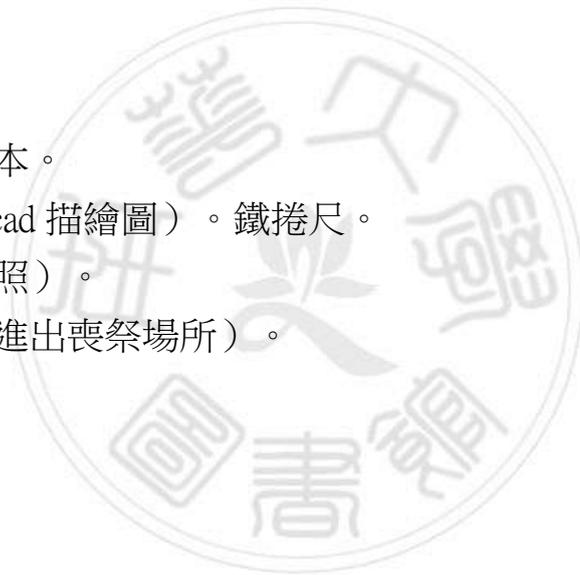
相機。鉛筆。

現勘動線繪畫圖紙本。

筆記型電腦（Autocad 描繪圖）。鐵捲尺。

機車（現場隨機拍照）。

喪禮人員工作服（進出喪祭場所）。



第一章 第四節 研究步驟及流程圖

研究步驟：

初步探討嘉義地區傳統喪葬習俗從古至今之間的轉變，科技化、商業行為有空間及地理位置改變（如墓葬已遷移入塔位）。就台灣墓葬用地的取得，以台灣土地之有限性來看，有人主張保育森林的調節氣候功能、森林生物多樣性物種卻只棲息在墓地的分佈區域，在政府與墓地附近居民眼中的墓葬，皆有引起心理恐懼感，視覺上對於無人管理的墓園則雜草叢生，到了掃墓時節造成居民交通車潮擁塞的理由淘汰墓葬。

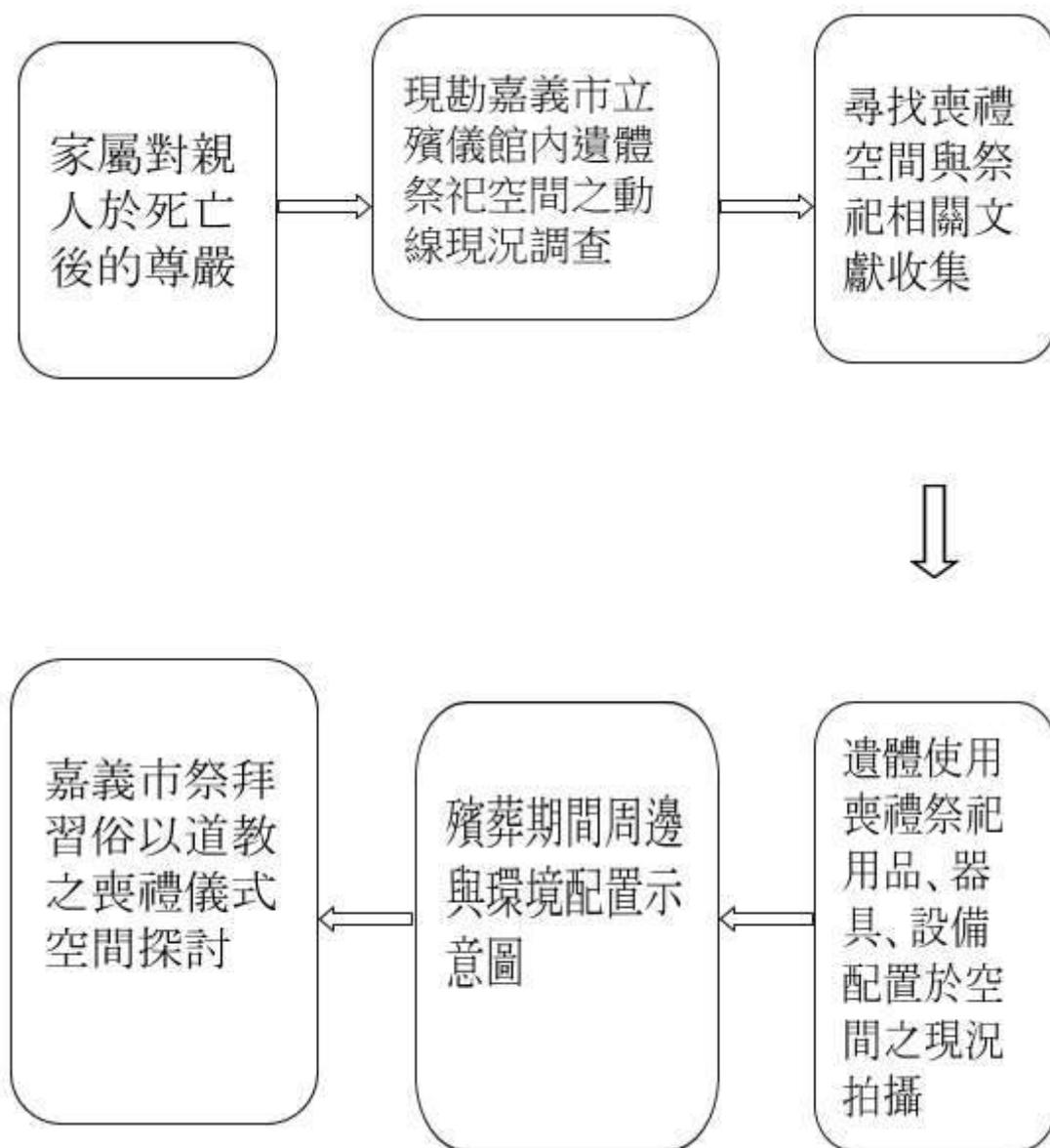
以現場勘查收集目前嘉義市地區民間習俗，紀錄繪圖喪禮空間使用配置，有哪些物品及器具，傳統追思樣式與現代採用產品記錄拍攝。另前往嘉義市立殯儀館現勘實際狀況，以描繪現況動線空間圖面等，紀錄實際殯儀館內部工作區情況圖面。

第一章 第五節 結論

研究喪禮空間需求為動機，探查人的生死大事，從靈魂觀念及生命尊嚴、民間喪禮習俗中找尋解惑文獻供參。人們對嘉義市區與墓地共存的意願低，無非期盼政府有效將墓碑遷離別處，在市區內之商業空間、住宅生活作息的通路上，目視環境視覺上，皆不願對上有喪儀相關設施，民眾投訴單位、抗議墓碑影響住的品質，怕造成精神恐慌等要求拆遷之抗爭。

在建築投資人眼中的墓葬用地，拆除遷移後，有建造存在於各種用途的利潤機會。喪儀空間舉辦祭祀的習俗，從公辦至私辦喪禮現況以實際到訪勘查，到閱讀殯葬空間相關祭祀喪禮，將喪儀實務詳細情況紀載繪製成圖面。

圖 1.4.1 流程圖



第二章 出殯前遺體尊嚴處置及空間概念

第一節 相關文獻

根據羅雋和何曉昕¹的《風水史》指出，原始人類各民族多有靈魂觀念，認為靈魂是永生不滅的，古代待人死後便設想為死者的靈魂，提供一個繼續居住的生活環境，即是墳墓起源的另一項解釋。如著名的埃及金字塔便為此種思想下之產物，埃及人對死後的世界尤獨深信不疑，認為死後世界與活時相同樣，惟要身軀體保存完好，就可以一直生活下去，認知死亡並無中斷靈魂和肉體結合。由於埃及人發明木乃伊並注重兩件事，第一以使用香油塗抹屍體俾利防腐，第二為建造墳墓助保護木乃伊之安全。惟有保存屍體齊全，靈魂將會於三千年後復活，得永生於極樂世界。

靈魂是不死的，善待死者肉體使靈魂獲得安慰，則而保佑著活的人，陳華文²認為遠古時代人們尚不清楚自己身體的構造，再加上夢的景象影響，致使以為自己的思維、感覺非等同是身體活動，靈魂是人死時便離開身體的活動；既然靈魂於人死後尚能存在，因此靈魂本然不會死亡，進為認定靈魂不滅的觀念。埋葬死者基於孝順乃不忍心草率處理，更不想本自身故後遭遇也被同樣處理，即為了保護死者屍體不被破壞，認為死後是有知覺的，因此有靈魂觀念，造墓以供死者居住。

1、羅雋，何曉昕，2004，《風水史》（台北：華成圖書出版社），頁16至頁7。

2、陳華文 2007，《喪葬史》（上海：上海文藝出版社），頁5。

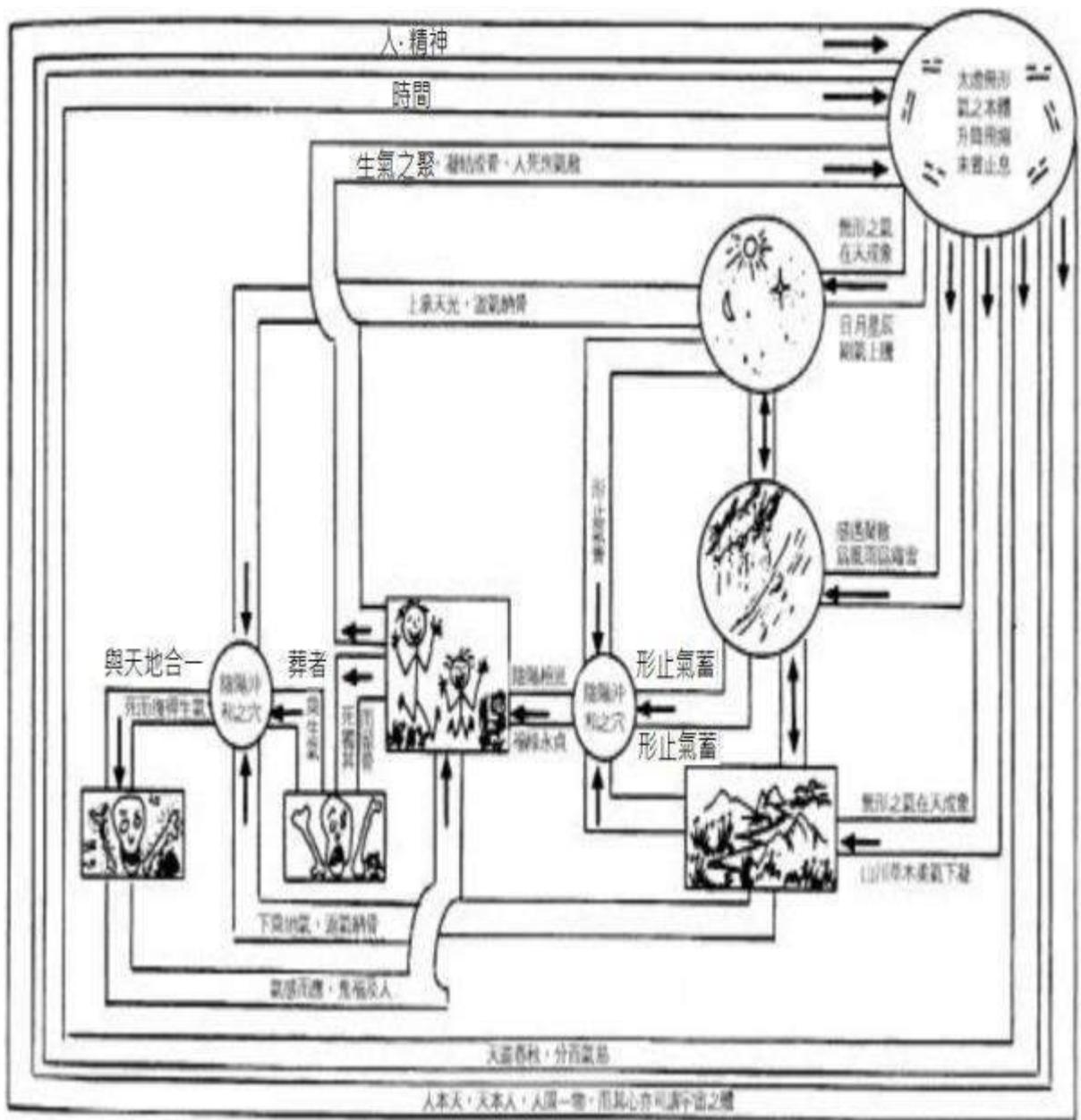


圖 2.1.1 風水理論架構及生氣流程圖

引用俞孔堅³《景觀：文化、生態與感知》，資料來源：鄭全雄⁴（2001），《論易經風水思想與傳統建築及景觀環境規劃關聯性之探討》註 3-4，圖 3-1，頁 52。



圖 2.1.2 日火下降，陽氣上升圖，資料來源：鄭全雄（2001），《論易經風水思想與傳統建築及景觀環境規劃關聯性之探討》，圖 3-2，頁 53。

生前大家相依為命，爰死後也希望葬在同區，迄願靈魂可以互相關照，張捷夫⁵《中國喪葬史》指喪儀受社會制度制約，隨著社會制度進化而演化，以血緣親族脈絡為基礎，每個人都被各自的血親緊緊連繫於所屬家族內共同生活。王玉德⁶所編《風水術註評》顯示出人們遵循著世間傳統社會結構；揣測靈魂世界想像社會結構，並認為生前屬於同一氏族的人，死後仍屬於同一靈魂群組，公共墓園及塔位是死者靈魂共同生活的聚落。鬼有福則庇蔭人，謂揭父母逝世離開人世間後，從另一世界得福安穩亦會護佑活者後代子孫。悉述明人死後尚有靈魂所以要葬；又係社會人倫以傳統禮，為喪序習俗儀式適當表態，俾讓親友俱知對孝道重視。郭璞⁷推測《葬書》云：「經曰：形止氣蓄，化生萬物，為土地也」即為以「地」擬萬物化生之源起，又如「經曰：土形氣行，物因以生」此註解化生始末，關鍵說明「氣」與「土」之關聯，喻為「生」為構因。指土地之「氣」，屬「生氣」是一個必備條件，即示「氣聚則生」的原則，謂「氣聚」又細解為「止」，意指經曰：『氣乘風則散，界水則止。古人聚之使不散，行之使有止，故謂之風水。』爰此「土」與「氣」的特定關係，即有化生作用。人類若俱有化生之作用，安頓人生至氣感，而應鬼福及人。承如云謂：父母子女之間，有一種無形的氣場連結感應，就像植物一樣，樹木在春天長出新枝，種子感受原樹的氣場應生發芽，表示樹木的本氣傳給種子，猶如子孫雖離開了父母出外地，卻同樣能覺查感受親人氣場（感應父母健康而安心）。

道教主張有些靈魂（主魂）受地獄統管，依循因果之環輪迴六道，人向善歸神管轄，靈魂和覺魂則會合為一，天地萬物都有魂，植物只有一條生魂，沒覺魂和靈魂，畜生有一條生魂和一條靈魂；人則有靈魂、覺魂和生魂三種魂。瀕死經驗據外國研究文獻歷程記錄，指意識（靈魂）出體外（能見四周景象）；通過黑洞隧道與親友相見面相聚，安詳和輕鬆與空間（假設為宇宙）合為一體，人出生到結束之生前記憶整體浮現，懼怕死亡將自我防衛，抗拒不願接受死亡事實，或走進充滿愛的光隧道，感有遇見本身信仰之神或佛來接引。「本我、自我、超我」相同於佛教說的靈魂中陰身；而道教則稱靈魂為主魂，道教之靈魂指主魂是控制人的意識，覺魂影響人的善惡羞恥感，生魂代表人的壽命。人若死後之生魂為命魂管七魄會消亡，覺魂屬守屍魂留守靈骨；覺魂（守屍魂）死後大部分會留守枯骨墓地，日久自然會消散。傳統道教認為守屍魂如果進行修練，修到一定程度也能變成一個新的靈魂而獲得投胎資格為重新做人。

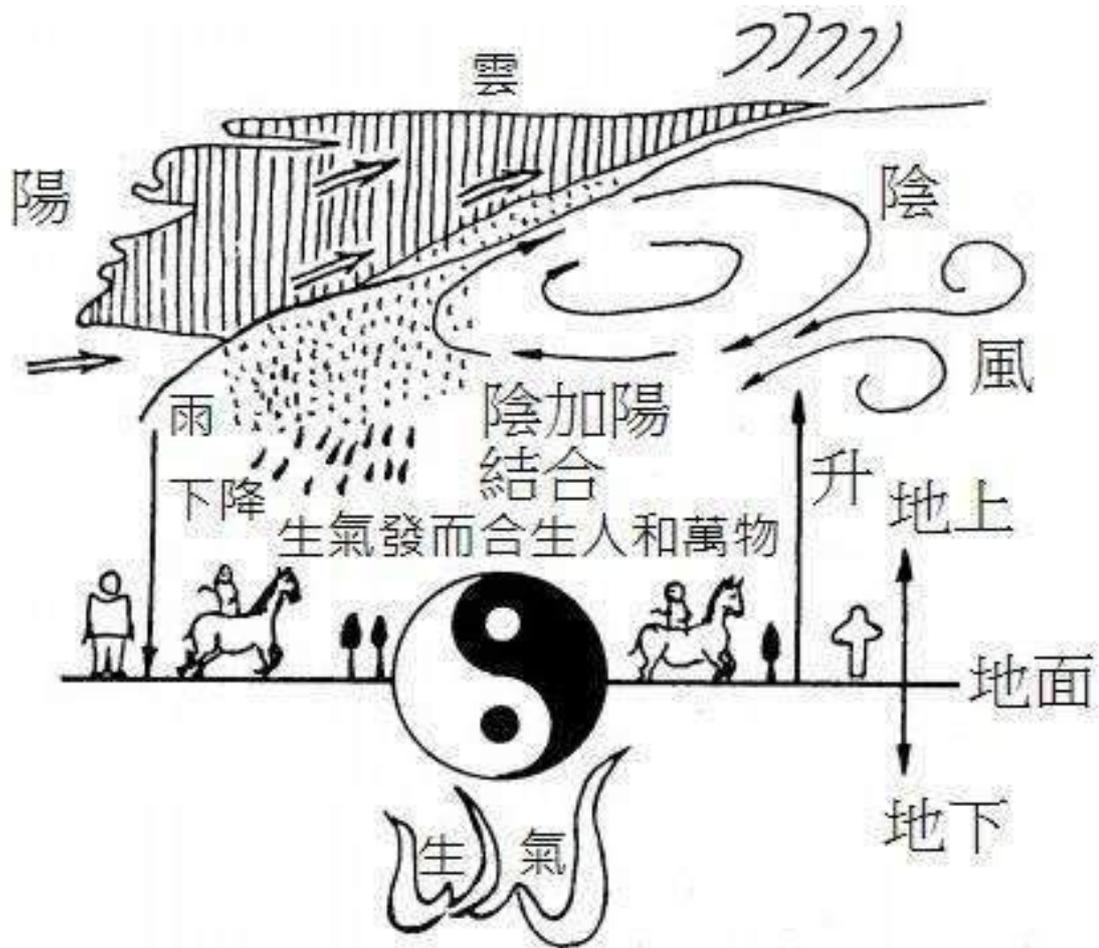


圖 2.1.3 《葬書》與陰陽二氣變化圖

資料來源：鄭全雄（2001），《論易經風水思想與傳統建築及景觀環境規劃關聯性之探討》錄自《中國古代風水與建築選址》，圖 4-1，頁 76。

- 3、余孔堅 1998，《景觀：文化、生態與感知》科學出版社 7 月。
- 4、鄭全雄 2001，《論易經風水思想與傳統建築及景觀環境規劃關聯性之探討》，頁 52。
- 5、張捷夫 1995，代表作《中國喪葬史》台灣文津出版社出版（頁 11 至頁 26）。
- 6、王玉德編 1994，《風水術註評》（台北：雲龍出版社，頁 62 至頁 78）。
- 7、郭璞，據《宋志》本名《葬書》二十篇，擇地以葬其術本於東晉郭璞所著，後來術家尊其說者改名《葬經》。

第二章 第二節 相關概念

薛惠娟⁸ 逝者遺體對應喪親家屬內心層面須高度重視，遺體遇到不適當之境遇，促成喪親家屬心理蒙上陰影致使長期憂傷產生。黃天中⁹ 經歷逝去的親人遺體，應是喪親家屬接受事實而發洩表達哀傷真情之要素，適當輔導紓解傷慟。海德格¹⁰（Martin Heidegger）闡述當人體被宣告生命終結死亡後，所僅存的，絕不是純粹只有商業化接洽著手處理屍體，應趨向一樁大事象徵「死者」（Der Verstorbene, the deceased），須安撫家屬並協助選日通知親友參加喪禮儀式，喪禮告別結束後恢復常序工作，生活依舊可回顧悼念逝世親友。伊麗莎白·庫伯勒·羅斯¹¹ 敘述一位殯儀館館長歷經父親過世後，面對家人傷慟藉著「整理逝者遺體」及「經驗喪儀過程」轉而發洩悲傷，為緩和情緒後理性著手，處理家屬哀傷須求。



8、薛惠娟 2014 「遺體 SPA」對喪親家屬的意義及其影響之研究，（頁 8 至頁 11）。

9、黃天中 1991 死亡教育概論－死亡態度及臨終關懷研究。台北：業強出版社（頁 24 至頁 29）。

10、海德格（Martin Heidegger）（1889～1976）為德國哲學家，發現感性的重要性在現象學、存在主義、解構主義、詮釋學、後現代主義、政治理論、心理學及神學等有系統分析闡釋。

11、伊麗莎白·庫伯勒－羅斯 1986 精神科醫學博士著作：《Death：The Final Stage of Growth》、（On Death and Dying）臨終前五階段論（頁 42）。

人從出生開始活著；成長到年老過程，如同向死的真實人生序程，海德格強調「人是向死的存在」死亡觀，存在與時間以內在感受為思想，從死亡尊嚴角度，原理併同本真為活者是向死存在。必要面對最終端結果為死亡，人類普遍寧願過著安逸生活的心態，也不願正視死亡是必然，迴避態度可顯示本真（確實性）「向死存在」。《存在與時間》活著的人們存在的意涵，每日處在安逸的人們，存活在生命中努力奮鬥，不讓自己朝死亡而去，活著的身體逐漸老去，則關係到接近死亡時間無法脫離。

人無法單獨存活，實質須與他人共同組成生活機能，活的人主要條件為「在世存在」到「共他人同在」。人們各自形成家庭群組為社會演化世界，人無法單獨脫離其他人孤立存活。李素貞¹²人是「去存在」及「向自我屬性」兩種存在本質，此特性讓人生存發展出自我存在可循性，忽視真實存在循環（去存在），選擇自我可循性（屬性）。



12、李素貞 2003 死亡的尊嚴與本真的向死存在—安樂死與海德格的死亡觀（頁 24 至 34）。

第二章 第三節 分析

荷蘭合法致命處方協助結束生命控制現象，對整個享樂主義為民主意識，破壞最主要社會結構因素。海德格「本真」人須選擇面對真實自己，知道自己的感受，明白自己的看法，可循著自己的想法去發揮，則屬真實自我處於本真狀態（Eigentlichkeit，Authenticity 確實性）；有尊嚴選擇面對生命是探討死亡，與本真的向死存在關連性精神，關係到死亡是人們最不願處理的議題，醫學生化科技發達仍無法超越死亡。從存在中分析死亡是存在於人內心真實感觸，人悉知自己將有一天會死亡，並承擔自己死亡前後疑惑；人活時既離不開死亡，又如何面對死亡？普遍人們盼望自己死亡之際不要痛苦，更希望臨命終時，能在面對親友之觀感，有尊嚴受敬重的，人們渴求活得健康要生命長壽；同時也能夠善終留給後代子孫緬懷。

透過催眠的案例，紀錄死亡及人物背景逝世，顯示過去痛苦，延續某些不願意接受、無法逃避、寬恕傳達，面對死亡催眠案例研究指出，剛開始會非常痛恨、暴怒、反省、最後覺察，人處於死亡痛苦中所引起的憂傷，對自己的悲傷情境無能力感，或對某些人物場景覺得痛恨。為求避免內心憂傷情境，接受死亡或求取寬恕，可減緩催眠引起悲傷情境，多數人不願接受遇到損亡事實，選擇逃避面對死亡，蔡昌雄¹³催眠引導瀕死經驗，研究死亡的深刻印象，受驗者面對死亡議題及引起的挫折感，某些事件執著點，運用暫時離開、換個場景地點環境、換個人、換事、換物、過一段時間再繼續觀察後續進展，發現覺察事件本身不用逃避，暫緩冷靜後再回來繼續試驗，研究之結果令人意外；可讓接受死亡影響抗拒變小，進而保持面對死亡的平靜心情。頭腦意識清醒對著親屬告別，死後能被親友接受，以平靜祥和進行遺體後事，善終（衰老時能行動自由）而亡，及死亡尊嚴（臨病終前行動能自主），人死後亡者的尊嚴（生前事蹟使後人懷念及尊敬），在生命結束前，闡述人生所感，而體悟人生終點訴求，對隨伺在旁的親人表達不久離開人世。

13、蔡昌雄，2005。醫療田野的詮釋現象學研究應用。（頁 259 至 286）。

傅偉勳¹⁴提到死亡的尊嚴在於得知死亡後接受死亡，卓見於從排斥害怕死亡到接納並安排自己喪儀。人生徘徊在十字路口猶豫走到盡頭產生恐慌，若能安然面對死亡、處理死亡便是如同持有尊嚴，活著的人在生活都喜愛被尊重；最為被人類當作真人來對待，非虛假意的安慰。「死亡的尊嚴」，要求包括「理想條件」與「起碼條件」，論及「理想條件」的論點在於死時能心平氣和，不枉費對生命沒有遺憾感；死亡過程中能無悲傷痛苦，感受到週遭親友的關愛，不再孤單失望稱理想。「起碼條件」的重點在於有自主性，臨終時能依自己的期盼經歷面對死亡，死也要死得心甘情願「像個樣子」喻為起碼（基本）條件。死亡尊嚴和生的尊嚴一樣，並不是掛在嘴上說就可輕易獲得，它是需要準備的。

斯多亞學派¹⁵所主張，我們雖然無法掌控自己外在的命運，卻可以調整自己對命運的態度。尤其是能夠按照自己的意願和選擇，有目的、有準備的死去為嚮往。換言之不管身體健康者，或是體弱、生病者，人類都希望得到應有的關心，更進一步要求受到重視，這是做人基本處世之道，人一出生到老遇上死亡雖屬正常現象，活著應受到尊重，死後也能得到親友的關心，於此人生在遇到死亡的意識上，獲得應有感受稱尊嚴，其實是一件很嚴肅的事件，確為說的容易執行不易，難在於人面對臨終病人諸多敷衍另有盤算其目的，使臨終病人感受不到真誠的關心與重視。

14、傅偉勳（1993）生命的尊嚴與死亡的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學。臺北：正中書局。學問的生命與生命的學問。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，（頁 43~69）。

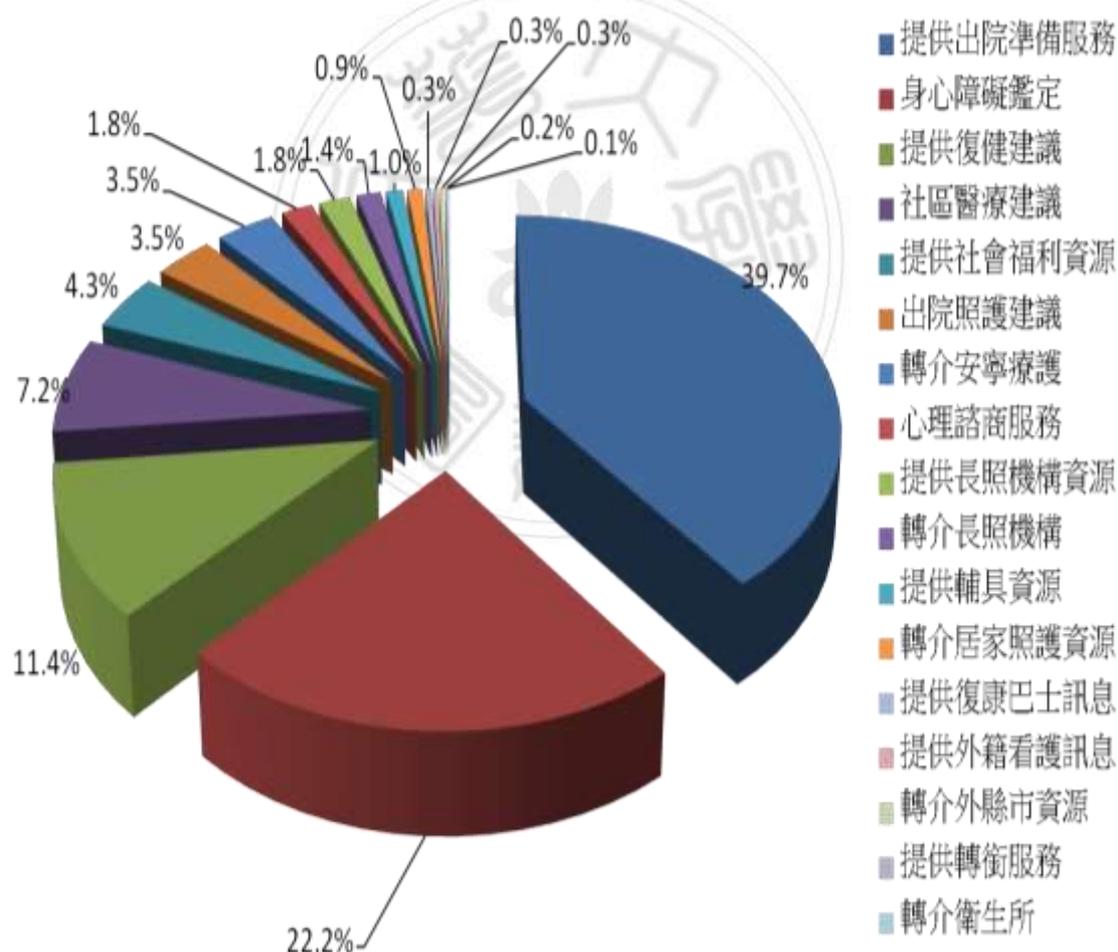
15、斯多亞學派（Stoicism）（從公元前 308 年—公元前 2 世紀中葉）形而下的認知內容有：感官知覺是確定知識的基礎。

第二章 第四節 探討

卡騰森¹⁶研究兩百人情感經驗之對象為老人，結論顯示老年人生目標減縮無法實現願望時，老人非但沒有陷入焦慮或憂鬱，反而坦然接受且與世無爭，認為是老人用長久時間經驗換來的一種生活技能。卡騰森傾向另一種解釋為需求與欲望的改變無關年齡，是看事情的角度觀點不同，只要瀕臨死亡經驗當中，將會思考整個人生且反省檢討全新的後續計畫。

圖 2.2.1 引用臺大醫院雲林虎尾分院 104 年全年度醫院就醫服務圖

參考網址:<http://www.ylh.ntuh.gov.tw/YL/index.php>



16、卡騰森 1998 年『社會情緒選擇理論』（史丹佛心理學家 Laura Carstensen 頁 494 至 503 頁）。

遇到死亡會變得脆弱卑微要謙虛對待，對上死亡並不表示自己是失敗的，端看自己的心態如何看待死亡這件事，死亡屬宇宙萬物大自然秩序中必有定律。大家都知道死亡為抽象片面之詞的道理，不願提起也極少正視死亡問題之存在性，人終將一死都不例外，活在這世界上改變想像角度跟看法，主宰自己活得真切能自由行動，過著獨立有自主權的尊嚴，是捨棄所有衝突矛盾，死亡是生命裡的正常流程，有勇氣選擇生命的最終，當中放棄手術急救，捨掉可能更好或更糟的下半輩子可活的時光，只想保持目前可自理生活走動之條件，不想二十四小時都須仰賴看護照料（無法自己洗澡，吞嚥困難須靠鼻胃管攝取營養），放棄急救手術也許會少活，減去許多可以與家人相處的時間，但是心理跟身理會在剩餘的時間中，活像行動自如可稱為有尊嚴的過活。對臨終病人而言，死亡也可以是敵人必須勇敢接受，目前最重要是了解病人真正的期望，於醫生與病人和家屬溝過程，需要『突破的性討論』，各種手術、急救、療法都有可能犧牲消耗時間、金錢與體力，錯失能自由活動的寶貴機會。

醫師鼓勵癌症病患仍需接受放射線治療、化學治療達成控制病情，這種痊癒的機會高，且無副作用；事實並不完全如醫師預測來的樂觀。化療或電療、放射治療進行中的病患頭髮掉光後，服用的藥物接著四肢僵硬、出現幻覺、昏睡、便秘、嘔吐、吞嚥時喉嚨痛等症狀浮現，體重下滑，身形如枯殘骨持續痙攣顫抖，了解這些選擇背後所需付出的代價，是無法預期的未知數，選與不選都是一場賭注，來到人生的十字路口，最後的叉路無從選擇只得聽從醫師指示，能做的療程全都盡量做，因為醫師怕做得不夠，也不願去考量做太多的後果，進行多種治療反而有可能危及病人的性命，應充分討論出病人意願與家屬能接受的治療，儘管病人最後放棄急救手術，為了想保有行動自理好好活，只想服用止痛藥渡過殘存的剩餘時間，也可稱如善終。

對臨床醫師而言，最大的威脅莫過於覺得自己無能為力，無法解決病人的問題。努蘭¹⁷論道：「大自然終將獲得勝利，在我們之前的世世代代都接受這樣的命運，在死亡之前，醫師願意認輸、謙遜。」

17、努蘭 1994 外科醫生（Sherwin Nuland）《死亡的臉》（How We Die）（頁 5 至 9 頁）。

人遭受重大疾病的經驗和歷經惡劣天候有相似之處，林恩¹⁸ 事先幾乎毫無預警，要不是逃過一劫就是送上性命。老弱及臨終之人都需要勇氣有兩種：一種是面對死亡的勇氣，一種是懷抱並接受這可怕事實的勇氣，不論哪一種都必須生出要有面對死亡的勇氣。人總有千百個退縮逃避的藉口理由，因為最大的恐懼是病痛過程中的折磨，常常不知怎麼選擇才是最正確的，是因為面對死亡當前仍處於未知，很難抉擇該怎麼做才能避開死亡或離不開死亡，無論怎麼選都是種挑戰要提起勇氣處置它。

大腦快思慢想給我們兩種評估經驗方式，一種是當下的感覺（經驗的自我）、及事後回想起來的感覺（記憶的自我）只記得最糟和最後一刻，康納曼¹⁹ 論道：「人類心智的設計本來就存在矛盾。」於是人的內心有期待又不想冒險的衝突。最後決定權落到家屬子女手中任憑處置，臨終病人因無法表態，儘管生前意願是拒絕手術與急救，也不願單靠著人工呼吸器插管活下去。生存的最終目標並非好死，而是好好活到最後，雖然醫療儀器設備可以暫時控制生命的結尾，其實臨終病人沒有意識無法表態的情況下，說實在這樣被控制著呼吸而活並非真的存活。人生走到盡頭難免無可避免須忍受疼痛，荷蘭這個國家認為重病或重殘者很難利用其他方式減少痛苦，才有協助自殺的作法讓醫師開立處方，促成臨終病人有控制權決定何時死亡。

假使病因問題是可以解決的，葛文德²⁰ 醫師專業診治自然知道怎麼做；如果病因無法預期達到解決症狀呢？於是使用各種療程來等待痊癒的奇蹟出現，病患因各種療程受盡折磨變得茫然、冷漠，病人只能受苦而覺得活得沒尊嚴。荷蘭醫師試著把死亡的處置納入醫療程序中，並非所有國家都接受這樣的經驗，進而開立致命處方籤的證據顯示，控制壽命的做法仍有很多問題及爭議存在。葛文德認為沒有增進病人的生活品質，單靠協助自殺簡單且將整個社會蒙受其害，協助臨終病人提高生活品質難度太高，生存的最終目標並非好死而是好活才算成功。

坦然面對衰老與臨死歷程是現代死亡極為少有的經驗，當中包含衰老、等待死亡的感覺；醫學總有改變不了的疾症，人類必須面對生命消逝之勇氣屬有限的，了解死亡不必待在垂老或疾病末期患者身邊，才可得知醫學通常讓人承受療程的痛苦。



18、林恩 2004 如臨終研究學者所言 (Joanne Lynn) 尊重臨終者的遺言 (頁 10 至 11 頁)。

19、康納曼 1996 諾貝爾獎心理學家 (Daniel Kahneman) 快思慢想 (頁 3 至 8, 頁 385)

20、葛文德 1998 外科醫師 (Atul Gawande) 凝視死亡 (頁 18—頁 22)

第二章 第五節 結論

古人受夢的影響，認為夢時產生的夢境，是靈魂離開身體，靈魂尚能活動；因此認定靈魂不會死亡，進而認定靈魂不滅的觀念。人與人必須各自專長充其發揮，互相依靠產出不同需求的資源運用，結合多元群組形成有效機能賴以生活。人們從單位家庭結成聚落，擴大為社區展開成國家，所以人無法單獨存在，脫離群居難以存活。活時賴以生存相依為命，故死後也希望能葬在同區，靈魂可以和血緣親族祖先互相關照，顯示人們遵循傳統社會結構；想像靈魂世界也有社會結構，生前親人相處於同個家族，死後靈魂也能歸屬到相同祖先的靈魂世界，因此墓園及塔位放在同區，代表靈魂仍有與生前相同聚落活動。

安葬死者是遵從孝順觀念，認為死後靈魂是有知覺的，故造墓供死者靈魂能有繼續居住之環境。鬼福及人，謂父母子女間有一種無形的氣場連結感應，承傳的本氣。父母逝世後的靈魂，從另一世界得福安穩，則會保佑活者後代子孫。萬物從生出那一刻起便開始邁向死亡，每一刻都與時間共存冉冉變老朝向衰亡，是生命都無法擺脫的劇情，只能接受了解此存在事實，瀕死與死去之病患讓醫學專業，達到巔峰處是人體的殘疾修補。

處於生命的盡頭常為了握有一絲機會，不惜用藥物接受制式的化學治療，犧牲失去人生僅有最寶貴的自主能力，倘若不願坦然面對衰老及臨死處境，必然處於痛苦無法體現基本尊嚴的慰藉。活得行動自由、病時有親友陪伴、臨死前能行動自主，死後受人回憶尊敬，可謂尊嚴是人們嚮往生命之完美終章。

第三章 道教於喪禮祭祀儀式探討

第一節 道教於喪禮超渡儀軌祭壇

道教有超渡到地獄給收押庫錢的本命庫官、庫吏、助理、差爺之儀式，其科儀有跑赦馬還禮龍鳳赦書、十二合符童子保薦赦書、錢財、生前衣物等物品、照白箱、白櫃、黃箱黃櫃、紅箱紅櫃，輩分地位對往生者寄送冥紙物資。

鴨蛋為農業社會時十分便捷的民生用品，另有脫殼羽化，又意味著去賣鴨蛋了。依地藏懺儀軌禮請目連尊者拔薦亡靈出冥都，而道教打城以徐甲真人入城救拔，通常就沒有擔經的節目，為求周全隆重有教育下一代孝順的觀念，會有擔經的節目佈置儀式空間，展演道士徐甲真救出亡者出地獄，領往天界或投胎做人。



圖 3.1.1 道教超渡儀式現況（照片親洽瑞泰禮儀服務喪家現場拍攝）

喪葬演變現代習俗中，土地公一方面引領亡者於日蓮尊者至聖至孝之場域，以道場儀式展演亡者會保佑親屬，也象徵亡者靈魂前來看顧生前親屬孝眷，再去拜見祖先以及過往的親眷，活著親屬子孫為表達追思與孝道之情，託付道士將庫錢一併帶往冥府給亡者與祖先們當生活費，促使祖先能照顧這位新亡者，並在藥王菩薩及大道公祖的醫治之下，亡者能靈體健康讓菩薩無罪無礙的接引之下，於蓮往西遊極樂佛國。

第三章 第二節 道教於喪禮信仰習俗



圖 3.2.1 道教祭祀用品配置現況（照片親洽瑞泰禮儀服務喪家現場拍攝）

林鈴珍²¹嘗試突破現有相關喪葬領域帶進電腦網際網頁線上預約閱覽，並運用科技網路線上觀看將原本冷冰冰、或是刻板少人想碰的內容精美編排，除美麗的外表以外，以科技方式使傳達主題「詠薄暮·懷別喪」是帶入了古人對於死後世界，運用山水、仙境圖像，結合空間美感的畫面來配合喪葬送別親人的意念，利用各種感受元素塑造出的和情境化，安排有不同程度對比的情緒。喪儀習俗歷自古時期²²鬼神供奉就已有流傳，台灣傳統喪葬禮俗土葬的範圍非常的廣泛，牽涉的範圍有民間的傳統信仰、儀式、法事的執行，喪葬內容當中於人逝世後所進行的程序、習俗、空間設備、物品人物與觀念為主之儀式。

單元探討喪葬禮俗²³的文化背景、喪葬禮俗對應墓地整治規劃空間的視覺、喪葬禮俗的資料基礎、宗教觀念與文獻建構，喪葬禮俗習俗背景《易·繫辭》、《禮記·王制》都說：「古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數，後世聖人易之以棺槨等。」廖倫光²⁴這是葬儀最簡陋的時期，解釋遠古的人以柴薪葬亡者於曠野中，無立墓碑、無種樹，守喪尚無期限與限制，未齊全建立禮法制度，更無孔子所提及倫理孝道論述，直到後期的年代，才以棺木代替柴薪下葬亡者。黃榮臻²⁵自古以來不論是東方、西方文化宗教上皆存在的喪葬方式，以嘉義市喪儀為例，因現代多以將屍體直接火化，再撿骨入甕進靈骨寶塔存放，清明掃墓時節供後代憑弔；第二類則是死後進行火化，骨灰裝甕再建置墳塚祭祀。

鍾溫清²⁶原始殯葬觀念思想源自早期宗教信仰，古人對死亡始於靈魂觀念出現有禁忌，認為人在死後還存有靈魂，因懼怕而歸咎於主宰大自然的「鬼神」，成為超自然不可解釋現象之權威意識，產生靈魂死後不滅種種的概念，對死者還存有矛盾期待。

徐吉軍²⁷古代喪儀禮制《後漢書》趙治傳紀錄「棺槨之造，自皇帝始。」《禮記》檀弓篇云：「有虞氏瓦棺，夏后氏墜周，殷人棺槨，周人牆置翣。」意指虞氏用陶器作棺，殷代則用木材作棺，「翣」音尸丫，在古時解釋作棺木周邊扇子形狀像的飾物為周朝早期之裝飾棺木；商代，貴族會將高貴所用之銅器、牲畜、低階級、奴隸、庶民等作為陪葬品一同下葬活埋稱為「殉葬」，而陪葬品可以彰顯王者的階級與權威；現代的考古工作也在中國大陸內地中原地區，挖掘出約於春秋晚期的大型墳丘，得解釋春秋晚期出現了大型墓室的興建，如河南固始侯古堆大墓、燕下都九女台墓區等，於春秋時代，記載中，建立墓碑是貴族、士階級以上的人，對特有特權平民的墓碑標誌（宋公文，張君提到《周禮》，延續從周朝以來代代相傳禮制中為之複雜的一種禮儀。

黃有志²⁸ 周朝之前期已有喪葬流程屬續含飯、沐屍、小斂、小斂奠東床之意，古人認以東方屬陽盛方位陽剛之氣；在歷代社會風俗事物考中上以候絕氣：「禮喪大記，屬續以俟口上以為候，如續不動即氣絕也，古人初死必大呼死者名字、子須居倚廬，於以父母守喪期間只能簡陋棚子持杖而行，攙扶人方能站立而彰顯孝道，為儒家喪儀觀念有相似之處。子曰：「生，事之以禮」表達禮也等同情緒欲求以庶民文化產物習俗牽制解釋，禮代表文化相較於生命終極關懷理念之實現。儒家精神²⁹ 則以貫穿禮制儀式與陪葬禮器，體現傳統倫理精神重視喪儀的觀念，於魏晉因戰亂時由漢代西域佛教傳入中國，消弭死者惡業，到宋代儒、釋、道三思想開始相互融合；唐代喪葬儀式多以僧侶念經做功德之方式超渡亡者。

吳麗娛³⁰ 書儀因時空背景及社會演化，需求變遷不同之禮儀，隨著朝代政黨輪替，演進由富商貴族制朝向官僚制度轉變，書儀同時顯示出作為禮儀核心的對價等級關係，從圍繞家族血緣為中心至官場為核心的轉演，唐朝五代後禮傾向庶民文化至官僚化。

21、林鈴珍 2014「詠薄暮，懷別喪」台灣傳統喪葬禮俗之圖形化網（頁 4 至 16）。

22、蒲慕州 2005〈中國古代鬼論述的形成（先秦至漢代）〉，《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版社（頁 18 至 19）。

23、楊國柱、鄭志明（2003）。民俗殯葬與宗教專論 1995 臺灣省政府民政廳喪葬禮儀範本（頁 30 至 32）。

24、廖倫光 2004 台灣傳統墳塚的地方性樣式與衍化研究（頁 71）。

25、黃榮臻 2008 年，墓葬的倫理探究（頁 28）

26、鍾溫清 1993 觀音山風景區墓地整治規劃（頁 9）。

27、徐吉軍 1998 中國喪葬史。大陸：江西高校出版社（頁 18 至 21）。

28、黃有志 2002 殯葬改革概論，編著者出版（頁 12 至頁 15）。

29、黃有志、鄧文龍 2002 環保自然葬概論，編著者出版（頁 40 至頁 41）。

30、吳麗娛（2012 年）中古喪葬制度研究，中華學術文庫，中華書局。



圖 3.2.2 道教祭拜亡者現況（照片親洽瑞泰禮儀服務喪家現場拍攝）

黎志添³¹ 道教之正一派創立教派記錄從 1774 年之初，教中嚴謹教規、嚴格教導，尤其是對每一位門徒人格的心術是否光明磊落為要求，並不只是有強烈企圖心，入教的人就能通過審核的門檻。談到「道教法術」在一般人的心中，立即泛起一種神秘、尊重卻又敬而遠之的強烈感覺，也許是電影情節中所塑造出來的深刻印象，（道教道士）似乎個個都有高深的驅鬼、下符、扭轉乾坤的高深法術，所以對他們是既愛又怕。

據已故上海正一派領袖陳蓮笙³² 道長的回憶，經過時間的削刻與洗禮，單廣州市正一派道館是這樣，民國時期上海市的道院、道房也比比皆是：只見「客堂間裡道士，灶披裡道房，亭子間裡道家，閣樓上的道士」，甚至「棺材店裡帶道士，香燭店裡約道士，賣唱經攤上兼道士，課台瞎子代道士」，真可謂：「路路見道堂，處處有道房」。道教至今歷久不衰，不但沒成為明日黃花，反而在現代的工商社會中蛻變成為都市內人人急切渴慕、需求活力生命尋求（道教法術中），道術對於現代人男女間愛情觀的詮釋與達成，更有其所擁有神秘的大自然能量的匯集而凝聚成一種水到渠成完美的力量。

法事科儀³³的道士，普及情況不只是存在個別中國地方社會中。道教科儀之道術派別法術主以治鬼除魔為多是攻擊法術，以及一些符籙咒法，以下是簡單的說明：天兵召喚（invocation）祈禱從天界召喚一位身穿金甲的天兵戰士下凡護法，效果會一直持續到戰鬥結束。初級階段可藉助道具如撒豆成兵，陰陽眼（astral vision）超自然的感知，使施法者能夠看見陰界的鬼魂類生物。



31、黎志添 2013 民國時期廣州市正一派火居道士營業道館分布的空間分析（頁 23 至頁 33）。

32、陳蓮笙 2009（上海近代道教的變遷）收入《陳蓮笙文集》上海：上海辭書出版社（頁 34 至頁 79）。

33、黎志添 2000《廣東地方道教研究—道觀、道士及科儀》，（頁 133）。此外，潘志賢、楊洪校〈廣州道教仙跡鉤沉〉一文指出，民國時期正一道派在廣州市的道館分為「正一道館」和「祈福道館」兩個系統。見《中國道教》（頁 38 至頁 57）。

第三章 第三節 訪談道士

A 訪談：受訪人余道士孟霖先生（訪談時間：105 年 12 月 31 日 下午 14：00 至 15：00 訪談地點：嘉義縣中埔鄉）



圖 3.3.1 道壇照片引用：由余道士孟霖先生儀式現況之道壇照片

一、道教儀式程序配置人物角色有哪些？

答：

(1) 如道談照片中前場有侍經 1 名、侍罄 1 名、引班 1 名、侍香 1 名、副講 1 名、都講 1 名、高功 1 名（俗稱 中尊、四品官階以下可擔任懺主），後場有唢呐或其他樂器二至十名不等、侍鼓一至二名、鑼鈸一至三名最理想。

(2) 道士服裝及器具於配置空間：

1、道帽



圖 3.3.2 道帽照片引用：由余道士孟霖先生提供之照片

2、朝鞋（雲靴）



圖 3.3.3 朝鞋（雲靴）照片引用：由余道士孟霖先生提供之照片

3、朝珠



圖 3.3.4 朝珠照片引用：由余道士孟霖先生主持儀式現況之照片
（脖子垂掛於後方之直條顆粒狀為朝珠）

4、奏版（朝笏）笏音ㄉㄨˋ 古代大臣上朝拿着的手板，用玉、象牙或竹片制成，上面可以記事。



圖 3.3.5 奏版 A（朝笏）由余道士孟霖先生提供



圖 3.3.6 奏版 B（朝笏）照片引用：由余道士孟霖先生提供儀式現況之照片 2

5、手遮布

圖 3.3.7 手遮布照片引用：由余道士孟霖先生提供儀式現況之照片



6、水袖

圖 3.3.8 水袖照片引用：由余道士孟霖先生提供儀式現況之照片

7、龍虎裙



圖 3.3.9 龍虎裙照片引用：由余道士孟霖先生提供之照片

8、九品等級之海青（道童、便裝、內衣）服



圖 3.3.10 海青（道童、便裝、內衣）照片引用：由余道士孟霖先生提供儀式之照片

9、八品等級之道袍（紅），傳統為補丁、下擺有綠、藍、黑之分



圖 3.3.11 八品等級之道袍（紅）照片引用：余道士孟霖先生提供儀式現況照片

10、仿清朝官服



圖 3.3.12 仿清朝官服照片引用：余道士孟霖先生提供儀式現況之照片

11、七品等級之法袍（黃）可擔任懺主



圖 3.3.13 七品等級之法袍（黃）照片引用：余道士孟霖先生提供儀式現況照片

12、六品、五品等級之龍虎袍（天師袍）照片引用：余道士孟霖先生提供照片



圖 3.3.14 虎袍（天師袍）照片



圖 3.3.15 龍虎袍照片

13、四品、三品等級之小絳衣



四品



三品



圖 3.3.16 四品、三品等級之小絳衣照片引用：余道士孟霖先生提供儀式現況照片
14、二品等級之絳衣



圖 3.3.17 二品等級之絳衣照片引用：余道士孟霖先生提供儀式現況照片

16、一品等級之大絳衣



圖 3.3.18 一品等級之大絳衣照片引用：余道士孟霖先生主提供式現況照片

17、法器之法索（水府將軍、金鞭聖者）



圖 3.3.19 法索（水府將軍、金鞭聖者）照片引用：余道士孟霖先生提供照片

18、法器之角鼓



圖 3.3.20 法器之角鼓照片引用：余道士孟霖先生提供照片

20、法器之左圖為三清鈴（道士用）、右圖為帝鐘（法師用）



圖 3.3.21 照片引用：余道士孟霖先生提供法器之三清鈴（道士用）照片

21、木魚、磬



圖 3.3.22 法器之木魚、磬照片引用：余道士孟霖先生提供儀式現況照片

22、法器之鈸



圖 3.3.23 法器之鈸照片引用：余道士孟霖先生提供照片

23、法器之淨水盂（鉢）



圖 3.3.24 法器之淨水盂（鉢）照片引用：余道士孟霖先生提供照片



24、手爐

圖 3.3.25 法器之手爐照片引用：余道士孟霖先生提供照片



25、奉旨

圖 3.3.26 奉旨照片引用：余道士孟霖先生提供法器之照片



26、天皇號令

圖 3.3.27 天皇號令照片引用：余道士孟霖先生提供法器之照片

27、天蓬尺



圖 3.3.28 天蓬尺照片引用：余道士孟霖先生提供法器之天蓬尺照片



28、拷鬼棒

圖 3.3.29 拷鬼棒照片引用：余道士孟霖先生提供法器之照片

29、五雷號令



圖 3.3.30 五雷號令照片引用：余道士孟霖先生提供法器之照片

30、各式法尺



圖 3.3.31 各式法尺照片引用：余道士孟霖先生提供法器之照片

31、各式令牌



圖 3.3.32 各式令牌照片引用：余道士孟霖先生提供法器之照片

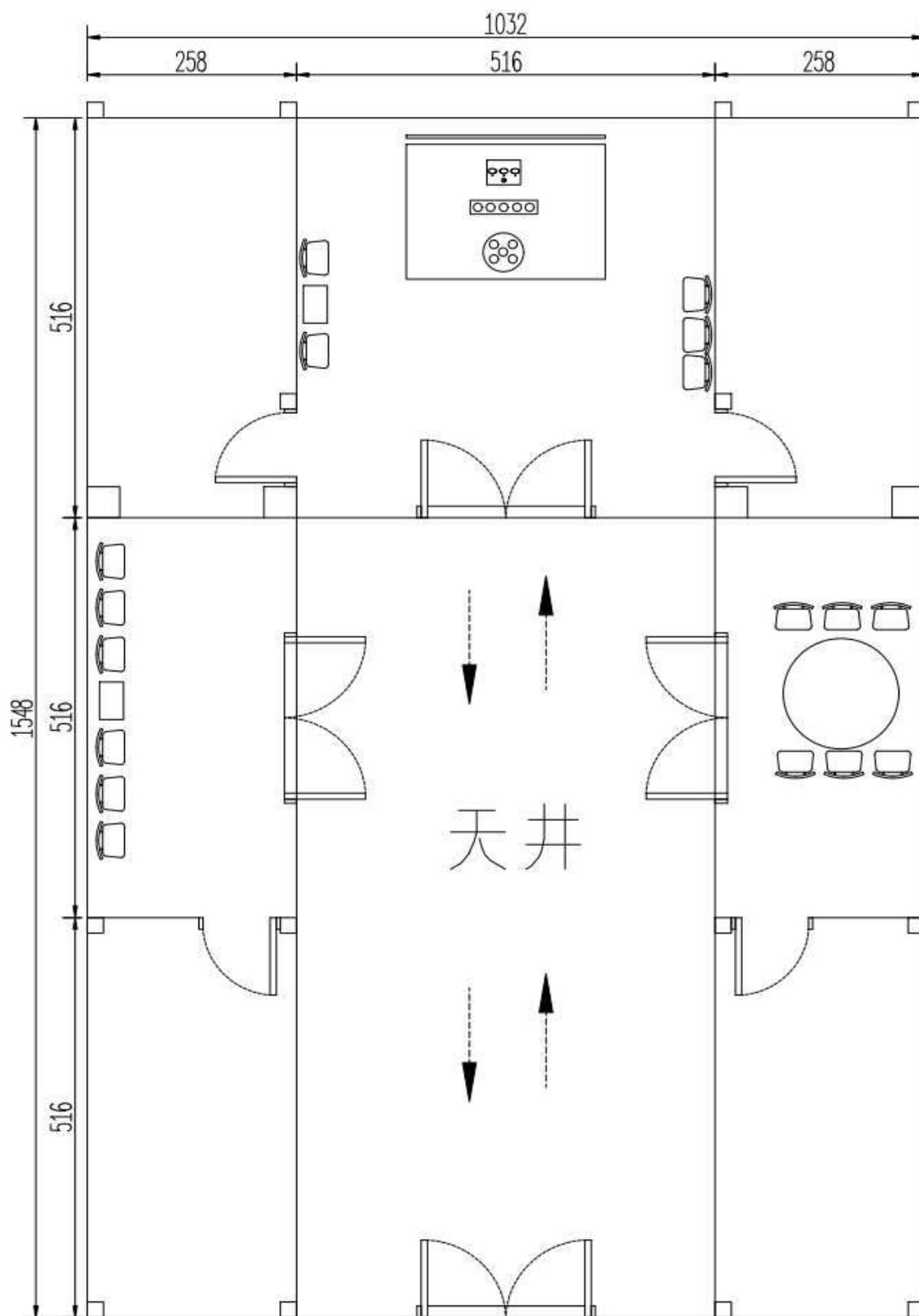


圖 3.3.33 為余道士孟霖先生說明道教私辦之三合院祭拜空間編製圖

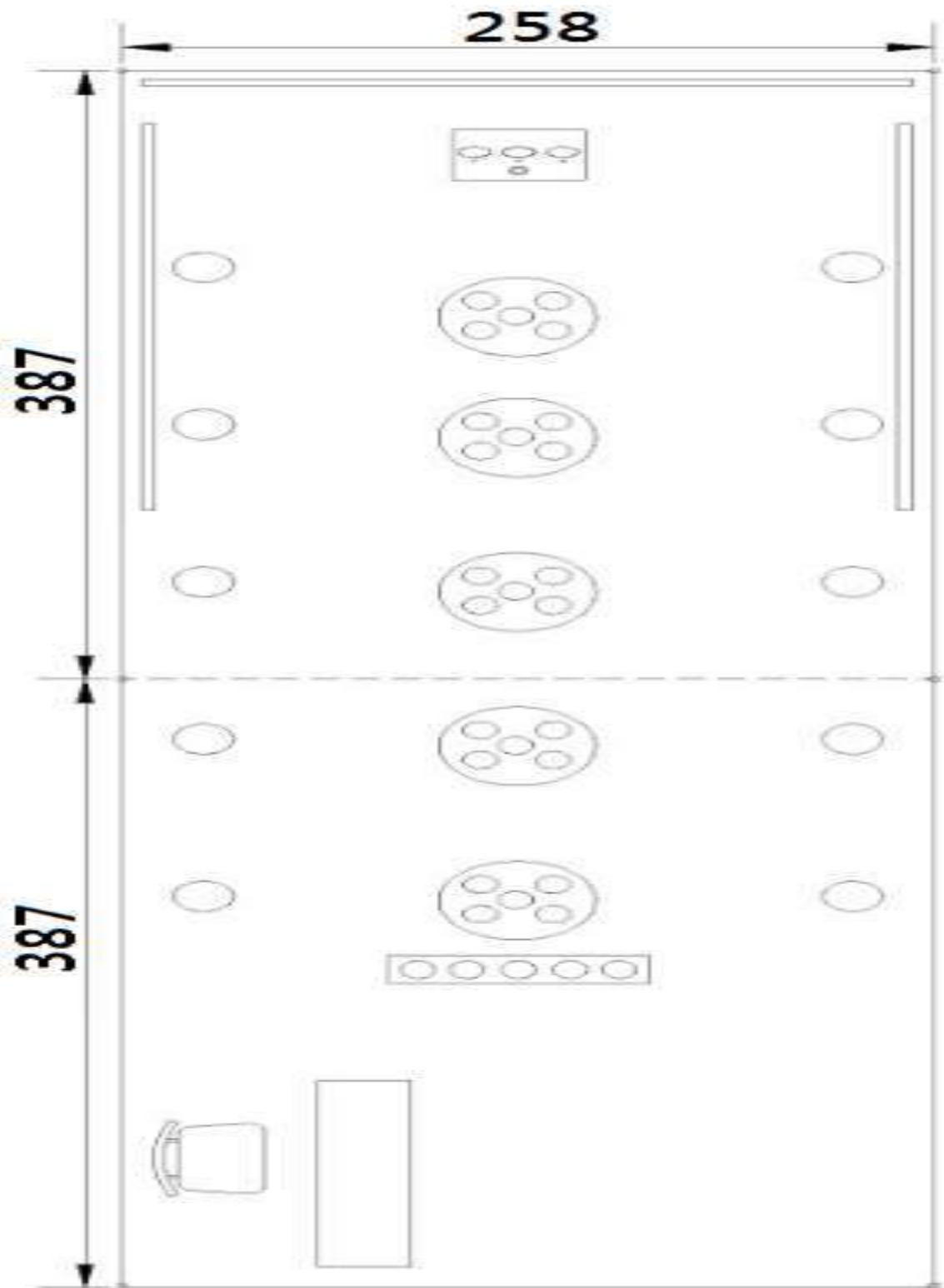


圖 3.3.34 余道士孟霖先生說明道教公辦殯儀館帆布區祭拜空間繪製圖

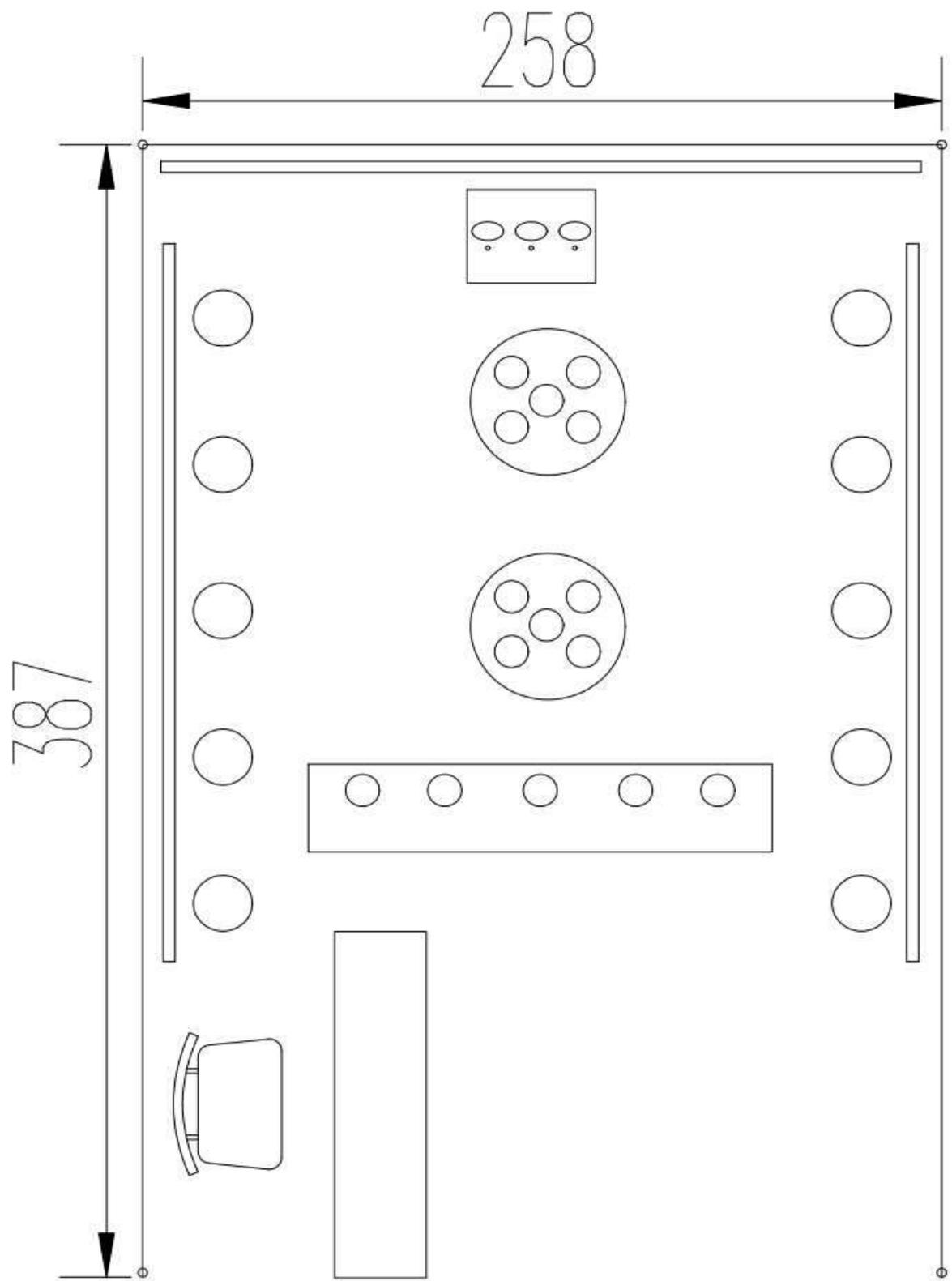


圖 3.3.35 為余道士孟霖先生說明道教於公辦殯儀館祭拜最小空間繪製圖

B 訪談：受訪人楊道士豐銘先生（訪談時間：106 年 1 月 7 日下午
14：00 至 15：00 訪談地點：嘉義市大溪路）

訪談問：喪禮儀式程序壇內須最小空間尺寸為哪些？

答：

（1）解愿齋功法事程序（俗稱：三初仔、靈前繳），
適用於頭七、滿七、百日、對年（含搭壇 3 人）

1、佈置壇場

（儀式空間約 428cm 寬，285cm 長，高 300cm 含道器設備與風扇及照明）。

2、召魂入壇至冥聽經懺（儀式空間 200cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

3、太上洞玄靈寶無量渡人妙經 1 卷

（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

4、太上慈悲三元赦罪寶懺 1 卷（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

5、召魂沐浴至更衣淨體（儀式空間 250cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

6、開赦口愿至赦除口業（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

7、填庫納財至焚化庫錢

（空曠淨距離 3M，儀式空間 500cm 寬，500cm 長，高 300cm）。

8、法事圓滿至平安收壇。

註：法事時間約三小時半。

晚上做法事：20：00 至 23：30（俗用時間）

早上做法事：08：00 至 11：30（俗用時間）

下午做法事：14：00 至 17：30（俗用時間）

（2）大解愿齋功法事程序（俗稱：開魂路），適用於出殯前一日功德壇（含顧壇 6 人）

1、佈置壇場

（儀式空間約 428cm 寬，285cm 長，高 300cm 含道器設備與風扇及照明）。

2、引鼓入會至起鼓祭煞（儀式空間 200cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

3、召魂入壇至冥聽經懺（儀式空間 200cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

4、太上洞玄靈寶無量渡人妙經 1 卷

（儀式空間約 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

5、太上慈悲三元赦罪寶懺 1 卷

（儀式空間約 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

6、召魂沐浴至更衣淨體（儀式空間 250cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

7、開赦口愿至赦除口業（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

8、填庫納財至焚化庫錢

（空曠淨距離 3M，儀式空間 500cm 寬，500cm 長，高 300cm）。

9、送靈過橋至陰陽分隔（儀式空間 200cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

10、法事圓滿至平安收壇。

註：法事時間約五小時。

晚上做法事：17：00~23：30（俗用時間）

下午做法事：13：00~18：00（俗用時間）

（3）乙夜齋功法事程序（俗稱：半壇），適用於出殯前一日功德壇
（含顧壇 6 人）

1、佈置壇場

（儀式空間 428cm 寬，285cm 長，高 300cm 含道器設備與風扇及照明）。

2、引鼓入會至起鼓祭煞（儀式空間 200cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

3、黃籙請神至啟請慈尊作證盟（儀式空間 200cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

4、召魂入壇至冥聽經懺（儀式空間 200cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

5、太上洞玄靈寶無量度人妙經 1 卷

（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

6、黃籙普施至施食甘露

（普施因地區不同，儀式空間 250cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

7、太上慈悲三元赦罪寶懺第上卷

（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

8、太上慈悲三元赦罪寶懺第中卷

（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

9、太上慈悲三元赦罪寶懺第下卷

（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

10、皇壇奏樂（儀式空間約 250cm 寬，200cm 長，高 300cm）。

11、召魂沐浴至更衣淨體（儀式空間 250cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

12、開赦口愿至赦除口業（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

13、填庫納財至焚化庫錢

（空曠淨距離 3M，儀式空間 500cm 寬，500cm 長，高 300cm）。

14、黃籙路關至開啟冥路（儀式空間 200cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

15、送靈過橋至陰陽分隔（儀式空間 200cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

16、黃籙酌獻至謝壇送神（儀式空間 200cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

17、法事圓滿至平安收壇。

註：法事時間約八小時。

早上做法事：09：00~18：00（俗用時間）

下午做法事：15：00~23：00（俗用時間）

（4）午夜齋功法事程序（俗稱：全壇），適用於出殯前一日功德壇
（含顧壇9人）佈置壇場

（儀式空間 428cm 寬，285cm 長，高 300cm 含道器設備與風扇及照明）。

1、引鼓入會至起鼓祭煞（儀式空間 200cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

2、金書發表至召兵遣將（儀式空間 250cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

3、黃籙請神至啟請慈尊作證盟（儀式空間 200cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

4、召魂入壇至冥聽經懺（儀式空間 200cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

5、太上洞玄靈寶無量渡人妙經第上卷

（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

6、太上洞玄靈寶無量渡人妙經第中卷

（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

7、太上洞玄靈寶無量渡人妙經第下卷

（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

8、黃籙普施至施食甘露

（普施因應地區性不同，儀式空間 250cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

9、太上慈悲三元赦罪寶懺第上卷

（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

10、太上慈悲三元赦罪寶懺第中卷

（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

11、太上慈悲三元赦罪寶懺第下卷

（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

12、皇壇奏樂（儀式空間 250cm 寬，200cm 長，高 300cm）。

13、放赦滅罪至赦除罪孽（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

14、召魂沐浴至更衣淨體（儀式空間 250cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

15、開赦口愿至赦除口業（儀式空間 150cm 寬，100cm 長，高 300cm）。

16、填庫納財至焚化庫錢（空曠淨距離 3M，儀式空間 500cm 寬，500cm 長，高 300cm）。

17、黃籙路關至開啟冥路（儀式空間 200cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

18、送靈過橋至陰陽分隔（儀式空間 200cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

19、黃籙酌獻至謝壇送神（儀式空間 200cm 寬，150cm 長，高 300cm）。

20、法事圓滿至平安收壇。

註：法事時間約十三小時。（含拔荐祖先：3 名，做七單名：1 名，豎靈道士：1 名，引路道士：1 名，意外招魂：1 名，返主道士：1 名，擇日引塔道士：1 名，祭品）

早上做法事：09：00~21：00（俗用時間）

中午做法事：11：00~23：00（俗用時間）

受訪人特別說明一：依道教觀念之人從哪裡來（統稱三魂七魄）又往哪裡去？

（1）道教三魂七魄觀念（人）之生命由精、氣、神組成。

1、精：肉體亦是形和質，父精母血的一部份，地的「陰氣」，道經云：一月胞命，二月胎命，三月魂命，四月魄命，五月臟腑命，六月靈府命，七月元府命，八月華府命，九月嶽府命，十月成性命。九月神布，氣滿而能聲。

2、氣：十月氣聚生降生前承母體氣出生而存，氣滿而能生。降生後吸自然三元氣而活，故因斷氣散而亡。

3、神：本命元辰降自北斗、天之陽氣。

4、陽神：來自天之陽氣，稱為「魂」。

5、陰神：來自地之陰氣，稱為「魄」。

6、魂魄：寄居體內五臟六腑，主宰七情六慾是非（人體司過之神）。

（2）魂：陽（性）

1、魂喜生，居肝；人死性赴陰曹，依功過轉生。

2、人之初生，七日一魄聚，四十九天七魄聚，魂魄交合，魂為陽，故生乃陰陽之合。

（3）魄：陰（命）

1、魄喜死，居肺；人死魂散魄守其屍，只徒享祭祀。

2、人之初死，七日一魄散，四十九天七魄散，魂魄分離，魄為陰，故死乃陰陽分離。

3、故人往生，須收魂煉魄，使魂修為至真妙道，煉以七魄，奉經禮懺，煉化成人。

4、故經云：三魂永久，魄無喪傾。

5、綜觀道教生死觀：生者出於大道，死亦當歸返於大道。

受訪人特別說明二：道教喪禮安排身將殘損之意義為何？

- 1、還原還本於自然歸身大道，還於大道，「無為」之本。
- 2、落葉歸根於大地歸命大道，還於大道，「無名」之根。
- 3、返璞歸真於清靜歸神大道，還於大道，「無情」之真。
- 4 道教以太上慈悲赦罪水懺云：「歸身、歸命、歸神」即道教所謂「三皈依」，亦為「道、經、師」三寶也。
- 5、道教東方長樂世界（淨土）有東方淨土；東極青宮（東極妙嚴宮）及道教幽冥教主（東極青宮太乙尋聲救苦天尊）。

受訪人特別說明三：喪禮儀式之道壇法事時間為何？

答：一般喪禮採用道壇法事時間約三小時半，稱解愿齋功法事程序所須時間。

晚上做法事：20：00 至 23：30（俗用時間）

早上做法事：08：00 至 11：30（俗用時間）

下午做法事：14：00 至 17：30（俗用時間）



第三章 第四節 結論

經過訪談道士對喪禮祭祀的主要儀式種類，女遇難產而亡有打血盆儀式、自殺或意外有打冤死城救拔亡魂、救亡者出地獄、送靈過橋使陰陽分隔、召魂沐浴淨體更衣、召亡者入壇冥聽經懺、解愿齋功法事儀式、做法給往生者在冥界的物資、燒化生前衣物等物品，備齊後再領亡靈往天界與祖先會合，或重新投胎做人；這類法事都是為了教育子孫重視孝順的觀念。希望每年清明祭祖時，不忘養育恩情能前來祭拜，將此孝思禮祀傳承給子女延續至後代。

透過道教儀式展演給活著的親屬了解，道士引領亡者靈魂前來超度儀式後，亡者魂魄平安德福，才有能力保佑活著的親屬孝眷平安，另將寄送給地獄收押庫錢的本命庫官、庫吏、土地公、差爺之儀式，對往生者寄送冥紙，再將親屬燒的庫錢全部帶往冥府，才可去拜見祖先，讓亡者與祖先在另一個世界，有物資生活費可使用，讓祖先也能照顧這位新的亡者。

從嘉義市地區之喪禮習俗中發現，道教所謂魂魄觀念由精、氣、神合為三魂七魄，才能投胎成人，道教主張生命的起源，於父精母血十月懷胎生肉體，所以斷氣而亡成魂魄。人死魂魄守其屍及骨灰，亦可享用後代子孫祭祀之供品。

道教法事科儀的職業道士，常藉助道具訓練、感知陰界鬼魂之磁場，道術訓養種類有陰陽眼、超自然神秘力量感應，練化成自身能量，並藉此能力攻擊或收服鬼魅。在嘉義地區各個社會階層，多數信服民間傳統之道術科儀，地方角落有廟宇，廟堂內採道教科儀之道術符法，主要為民眾治鬼驅魔，道法步陣儀式為多是攻擊法術、符籙、咒法、天兵召喚、祈禱、召喚護法等，過程持續至降服厲鬼，道術步陣儀式才可結束祀法展演。

第四章 禮儀公司於喪禮擺設前置作業之空間探討

第一節 拜廳用具探討

片岡巖³⁴在「台灣人的階級」一文中提到，當時台灣人的階級劃分為上九流及下九流，上九流為：師爺、醫生、畫工、地理師、相命、和尚、廚師、齋公（道士及司公）、琴師。下九流則有：娼女、優伶、巫者、樂人、牽豬哥、剃頭、僕婢、拿龍、土工。旨示「土工」又名「土公仔」，是專門處理癩疾患者、路倒等人、畜之遺體埋葬並挖掘墳墓的事業。

徐福全³⁵揭示臺灣民間傳統喪葬儀節提出，喪禮儀祀期祭拜廳空間內放置物品根據習俗包括庫錢（隨身庫、金銀庫）、隨身嫗婢、銀紙、紙衣褲、七星板、棺席（底被）、屍枕、水被、桃枝（柳枝）、過山褲、石頭、豆鼓、熟雞蛋或鹹鴨蛋、手巾、扇子、梳子、罐頭塔、罐頭山、輓聯、牲禮、骨灰罈、蠟燭等列舉解說。台灣民間傳統道教喪儀為亡者進行「沐浴」前，須先進行「乞水」儀式，民間以水邊乞求而來之水替亡者沐浴。取水之前投錢於溪禱（告知取其水拭淨遺體，乞求水神賜予淨水）取溪邊之水俗稱為屍沐浴，閩籍閩南人統稱「乞水」；宜蘭地區則稱為請水；雲林、嘉義以往別稱「買水」，而粵籍潮州移民在彰化縣則以「買水」為俗稱。用竹夾白布浸濕作手勢為屍沐浴，如死者為男時，所有女性遺族即站在室外；女者則留媳婦或女兒在場。家人以外而採由杵工或杵婆、土公等專門之從業人員來擔任淨身沐浴工作，在沐浴過程中必須以尊敬心對待亡者的態樣謂「尊嚴」，與逝者性別不同及沖煞生肖之部份眷屬須迴避。

從業人員雙手擦拭遺體沐浴時邊口誦「吉祥語」³⁶，如若男者稱公、女者為婆於屍沐浴，唸吉利語，唸曰：『某某公好命人你已經變神，您可以和祖先相會』；喪禮儀式空間內之習俗語又曰：『跟你洗頭，愛呼子孫食到老老，跟你洗腳尾，愛呼子孫人人攏好尾』。沐浴後再剃髮或梳髮，早期昔日男子紮辮女子綰髻，皆是真實剃梳。徐福全明確指出沐浴儀式，於古往昔日由親人為之真正沐浴（對亡者真擦拭由杵工、杵婆、土公於彌留前多已淨身），其後現況由從業員僅止於面、手、腳之擦拭，演化至今也有部分（展演儀式）採用白布沾水對空比畫臉面及手腳處示意沐浴（雇請土公或死郎婆僅手比畫耳）。為亡者沐浴順序由上而下，先首後足（先頭後腳尾）順拭不可逆拭，沐浴行禮者也從「喪親者家屬」轉由家庭外部（從業杵公或土公）人員為之。以嘉義縣為例之喪家雇請方（稱委託人）的父母雙全（無離婚）俗稱好命人；若是父母離異則省略唸好命人（改為直唸某某公或某某婆），視當地習俗慣例為準則。



34、片岡巖、1994年10月01日南天出版，日本民俗學者，著有日文《臺灣風俗誌》（1921年臺灣日日新報社出版）、《臺灣俚諺詳解》、（1990）「台灣人的階級」。

35、徐福全（2008）台灣民間傳統喪葬儀節研究（頁27~32：再版）。

36、徐福全、鍾福山（1996）鍾福山主編；禮儀民俗論述專輯，臺灣民間祭祀禮儀（頁192至195）。

37、徐福全（1993）台灣民間傳統「沐浴」儀節，台北：作者自行編印。（頁11至24）

「沐浴」儀節³⁷，沐浴亡者為男人則由男行子孫（或雇用杵公），女人則由媳女（或雇用杵婆）為之。子孫沐浴，男屍子孫（或雇用杵公）作，女屍媳女（或雇用杵公）作；其用水由子孫兒女為死者梳洗剃髮，死者為男則女人出避之，死者為女則男人出避之，稱「浴屍」，亦傳統民間稱為「沐浴」儀式。旨病者絕氣之後，除全家舉哀外，近代已由從業杵工（杵婆）一手包辦換洗。

第四章 第二節 遺體儀式空間過程

許玉霜³⁸喪親家屬參與逝去親人進行亡者遺體靈堂祭祀儀式之經驗感受有重要研究，是最後能為摯愛家人逝世所做的最後一件事，足以使家屬在過程中「抒發」對往生者的感念與不捨。

以及喪親家屬悲傷影響對逝者隱私尊重、殯葬與逝去親人「遺體空間靈堂」儀式進行輔導，喪親家屬在參與逝去親人「靈堂」的儀式時有正面及負面的經驗感受，正向感受「遺體空間儀式」保有傳統顧及專業的服務；在「遺體空間儀式」過程中，喪親家屬注視儀式進行過程中，有助於緩和悲傷情緒；負向感受為對「遺體空間儀式」存有疑問無法探問殯葬業者，家屬無法全面參與儀式的進行。在喪禮儀式中的喪親家屬因其他因素「未親眼見到」或「無觸碰」逝者遺體，在喪禮告別式過後仍存有遺憾感；而在喪葬儀式中，藉由為逝去的親人梳洗身體或探視遺體，文獻顯示有助於喪親家屬體認失落事實、宣洩悲傷。許玉霜指示家屬失去親人後透過「遺體空間靈堂」的儀式進行，可傳達家屬內心對逝者的用意與孝行，將心中無法為親人達成最終的遺憾盡量彌補。由「遺體空間儀式」的象徵意涵，能為逝者解除生前所受疾病苦痛用儀式告別。

38、許玉霜，2008。喪手足成人的悲傷反應及調適歷程之探究（頁 12 至 24）。

在「遺體空間靈堂」儀式進行中，透過觀視逝者遺體，撫觸逝者、向逝者遺體道別，協助於喪親家屬履行哀傷延伸療癒。喪親家屬為逝去親人選擇「遺體空間程序」時，會站在亡者立場考量，透過家屬陪伴經歷「遺體空間儀式」過程中，以毛巾遮蓋身體，讓遺體隱私得以被維護。儀式進行中，從業人員對亡者，應以如生活人的誠懇態度，尊重亡者接待遺體儀式。

喪親家屬，雇請從業人員進行「沐浴」儀式時，應避免過於表面視覺全程商業化，不忌諱而勇敢親手為亡親進行「沐浴」或「更換衣物」儀式，雇用業者的做法上只是表面「遺體清洗」印象，無法達成為亡親「撫觸最終」彌補遺憾。

第四章 第三節 禮儀專業遺體作業會場

悲傷治療師 William Worden³⁹認為悲傷的人須履行：「接受失落的事實、經驗悲傷的痛苦、重新適應一個逝者不存在的新環境、將情緒的活力重新投注在其它關係上」，四項任務才能完成哀悼過程。而 William Worden 認為哀悼並沒有明確的時間表，親密關係的失落很少在一年內完成解決，對大部分人而言二年並不算太長。

為考量喪親家屬回憶「為遺體祭祀空間靈堂」歷程的清晰度，故本研究以二年為喪親時間選擇之上限。某些病人生前纏綿病榻一年多後去世。最後一段時間是住在某醫學中心的一間三等病房中。她身上插滿了管子時太平間的工作人員推著破舊的推車來，不鏽鋼的床面上只有一條灰色髒兮兮的床單；工作人員拾起亡者身上的被單抽換成這條髒被單，原來的床單是屬於醫院病房的，後由工作人員抓頭、護士抓腳，把遺體抓起來往不鏽鋼的推車上重重一摔，無奈家屬呼喊抗議也無法阻止而面色難堪，工作人員對遺體尊重的工作態度，實可避免家屬精神哀泣受到二次傷害，由此得知逝者遺體安置與喪親家屬的情緒有其連結。

39、William Worden。2004 臨終五階段，悲傷輔導（頁 12 至頁 38）。

William Worden 曾為悲傷輔導指出四項發展，第一項為增加失落的現實感（臨場感）；悲傷者必須接受死亡已經發生的事實。許多案例文獻顯示悲傷情境中，可藉由瞻仰遺體來完成部分目標，這樣迫使悲傷者承認死亡的事實，並開始經驗悲傷。然而，當代社會文化成功的隔離遺體與死亡，喪親家屬藉由喪葬儀式去完成「增加失落現實感」的悲傷任務之機會，悲傷將可能減少或延宕悲傷。或許憂慮喪親家屬看到遺體時可能無法承受傷慟，在喪禮儀式中喪親家屬由其他因素沒親眼見到或觸碰逝者遺體，於喪禮過後感到遺憾；而在喪葬儀式中藉由為逝者梳洗身體或探視遺體，則有助於喪親家屬體認失落事實、宣洩悲傷。總之，協助生者接受失落的真實感，其方法是經由與死者遺體暫時相處而告別。William Worden 認為讓家屬決定是否看遺體十分重要的，這可以是唯一最後一次向逝者致意的經驗，即使在車禍或意外死亡的情況，亦可在妥善安排觀察遺體的最終機會。William Worden 因為親眼所見，使他們更接近失落的真實，即使儀式促使人想起哀傷痛苦的事件，但都保留著刺激群體和個人精神狀態的能力；僅僅是人們集合起來這個事實就能提高生命的意境。喪禮空間祭祀環境設計，須考量到行走動線流暢性、隱密性、感染區與非感染區的劃分、殯葬人員與行政人員之空間區隔、獨立空調與中央空調（正壓與負壓觀念）、空調的方向性與配置、注意空調引發的相關疾病、環境消毒區、人員消毒區、器械消毒區、屍體消毒室、屍體的防護室、人員的防護區、配備的防護區、器材的防護等，空間分區配置設計為考量重點。

喪禮儀式介於傳統及專業商業化導向轉變，更講究喪禮的設計空間動線。當「遺體祭祀靈堂」作為一種喪禮商品，視覺上使參與的家眷親友觀感莊嚴，淘汰複雜化的儀式來強化消費經驗，並賦予喪禮新意。企業開始重視遺體的洗穿化妝，以重視往生者的「尊嚴」來與傳統殯儀館的洗穿化妝做出區別，此外在於「專業化」的細緻服務，企業除了培訓專業的「遺體美容師」，在遺體上更模擬沐浴、祭祀空間為往生者進行服務，空間上則提供明亮舒服的禮體空間，與殯儀館老舊的化妝室做出差異性。而為了說服家屬「遺體祭祀空間」的必要性，企業必須賦予內涵意義，「遺體美容」為業者研發創意，企業主張讓往生者恢復生前容貌，讓逝者儀態美觀進行告別，同時也能給家屬安慰與表達孝思，「遺體空間儀式」的意涵在於企業主導與詮釋，其所提觀點有助於社會認知商業化對「遺體空間儀式」的引釋。

第四章 第四節 專業服務遺體沐浴場域探討

薛惠娟⁴⁰親人在生物學層級上的死亡，內部共同體也可確認死者在社會層級地位消逝。「死後的處置」對於往生者家屬及群體內部而言，是一種心緒的轉換機制，藉由參與這個儀式開啟悲傷的過程，是「心緒轉換的契機」的開始。對遺體告別之喪禮空間的尊重與敬意。並強調在沐浴過程中，會以毛巾蓋住遺體，家屬能全程參與儀式進行。湯灌是喪葬儀式中為逝者潔淨身體和「浴佛」關聯場域「禮體淨身空間儀式」的方式相較傳統沐浴儀式場域略有差異。

由於部分殯葬業者不尊重遺體，往往在簡陋、不通風設備較差的環境中，直接以自來水之冷水沖洗身體，對家屬與往生者執行於商業化作業。台灣在地殯葬業者多為遺體清洗，趁家屬未隨伺在旁監督過程常粗糙陰森晦暗，若能藉由親自為逝者擦拭身體的過程中，更是表達心中感受最後與逝者最後補償接觸的機會。

40、薛惠娟 2014「遺體 SPA」對喪親家屬的意義及其影響之研究（頁 17 至 42）。

隨著社會環境的轉變成外人從業代勞，此過程區塊慢慢被忽略，甚至家屬連在一旁觀禮都受到限制，使得擁有正向意義的儀式慢慢變質。喪禮專業技術研發應加以保留孝親精神，在過去社會由家屬來為亡者做的是親屬盡孝展現。猶記老父去世時遺體更衣方式，內心堅持且排除爭議與忌諱，舉起雙手親自為老父的遺體進行擦拭，親手執拿毛巾與禮儀公司的工作人員，並肩齊同為父親清潔身體，在此過程深深覺得能為父親做最後一件事，確實於當中內心百感交加，而如今回憶想來是真切踏實且倍感欣慰，對老父的逝世懷念是誠懇沒有遺憾。

陳開宇、蔡昌雄⁴¹ 當代演變習俗影響及喪葬消費行為考量下，並未真正專業證照發展起來，對家屬與往生者多數不尊重心態，當中也有禮儀公司引進新百萬機器，為往生者進行高級服務，其中包括洗身、修容、剪洗吹髮、著衣、修剪指甲、化妝、按摩與正常人沙龍沒有兩樣之服務項目。

習俗演變至 2005 年後，遺體沐浴儀式細節為重點功能，納入靈堂祭祀空間架設前的服務開案起頭，至今被禮儀公司視為一項新的服務，漸漸的開始有喪親家屬為逝者選擇以尊重遺體、專業化服務、表達孝思「家屬可全程參與」為訴求的「遺體空間儀式」專業公司化服務。

呂應鐘⁴² 遺體祭祀空間靈堂喪葬儀式中「殮」的部份，儀節圍繞在為逝者潔淨身體。現今社會中，官方或私人機構式的服務，雖然以「代勞」的名義，為喪親者處理眾多繁雜的喪事葬業務手續，但是在無形中也剝奪了喪親者最後一次撫觸亡者身體的權利。而「遺體祭祀靈堂」的服務可以讓喪親家屬全程參與其中，除了瞭解整套服務過程外，更可在服務人員的專業引導下，家屬親自為往者擦拭及清洗大體的每一吋肌膚，同時回憶家人生前過去相處時的點滴片刻、共同的秘密。對喪親家屬的療癒影響是經由「擦拭方式」、參與儀式進行「與逝者相處」之過程，讓喪親家屬與逝者有更近的接觸，進而體認死亡的真實。喪親家屬對逝者遺體其重要性『屍體不再只是屍體』，它是親友得以緬懷的憑藉，是收藏起消失對象種種情緒的容器。

在喪禮過程家屬能藉由對逝者遺體的安置，去經驗悲傷表達情感，喪禮儀式協助宣洩悲傷的一個重要管道，透過家屬的全程參與可有效催化，增加失落現實感、協助當事人處理、表達潛在的情感，鼓勵當事人向逝者告別，以健康方式坦然重新將感情投注在新的關係裡，悲傷任務的進行，遺體祭祀空間之喪葬靈堂禮儀服務，儀式中有助於喪親家屬開展悲傷之助益因子。



41、陳開宇（釋慧開）、蔡明昌（2006）台閩地區殯葬消費行為調查研究（頁 72）。

42、呂應鐘（2001）生死學導論，台北縣，新文京開發出版有限公司（頁 18 至 22）。

第四章 第五節 結論

早期嘉義地區傳統習俗之亡者沐浴，由家庭內部成員親手為亡者更換，時代演化至現代，轉變成出錢委由外人接辦更洗亡者沐浴換衣，換洗時雇請俗稱土公仔（洗男亡者）、死郎婆（洗女亡者）。禮儀人員用布簾遮掩工作範圍，請家屬迴避盡可能減少家屬參與，避免家屬遇見難堪的畫面，而產生不可預見的狀況，然將亡者全身沐浴更衣作業完成後，才請家屬靠近亡者，開始淨身儀式以手比畫耳、用白布對空比畫臉面、手腳、從頭到尾展現淨身儀式圓滿完成。

有研究文獻顯示，喪親家屬參與逝者祭拜儀式，靈堂祭祀儀式之經驗感受，為亡者進行最後能盡力做的事，使家屬在過程中「抒發」對往生者的哀傷，有正面、負面兩種感受。正向感受「喪禮儀式」過程中，喪親家屬注視儀式進行中，有助於緩和悲傷情緒；讓喪親家屬體認失落事實、宣洩悲傷。負向感受部分對靈堂過程存有疑問，如：無法詢問禮儀業者、無法全程參與儀式、未親眼見到遺體、無法觸碰逝者遺體等，雇請從業人員過於表面商業化，忌諱親手為亡者執行「撫觸最終」、「最終沐浴」或「最後更換衣物」的告別，無法達成為亡者最後能彌補的事。在喪禮告別式過後仍存有遺憾，悲傷後期引發憂鬱，禮儀人員在商業行為的附加價值，應存有對喪親家屬，履行哀傷延伸之療癒引導，避免家屬過度悲傷產生後遺症。站在亡者立場考量，透過陪伴家屬經歷靈堂儀式過程，須維護隱私且誠懇態度，尊重亡者服務整個靈堂祭祀流程。

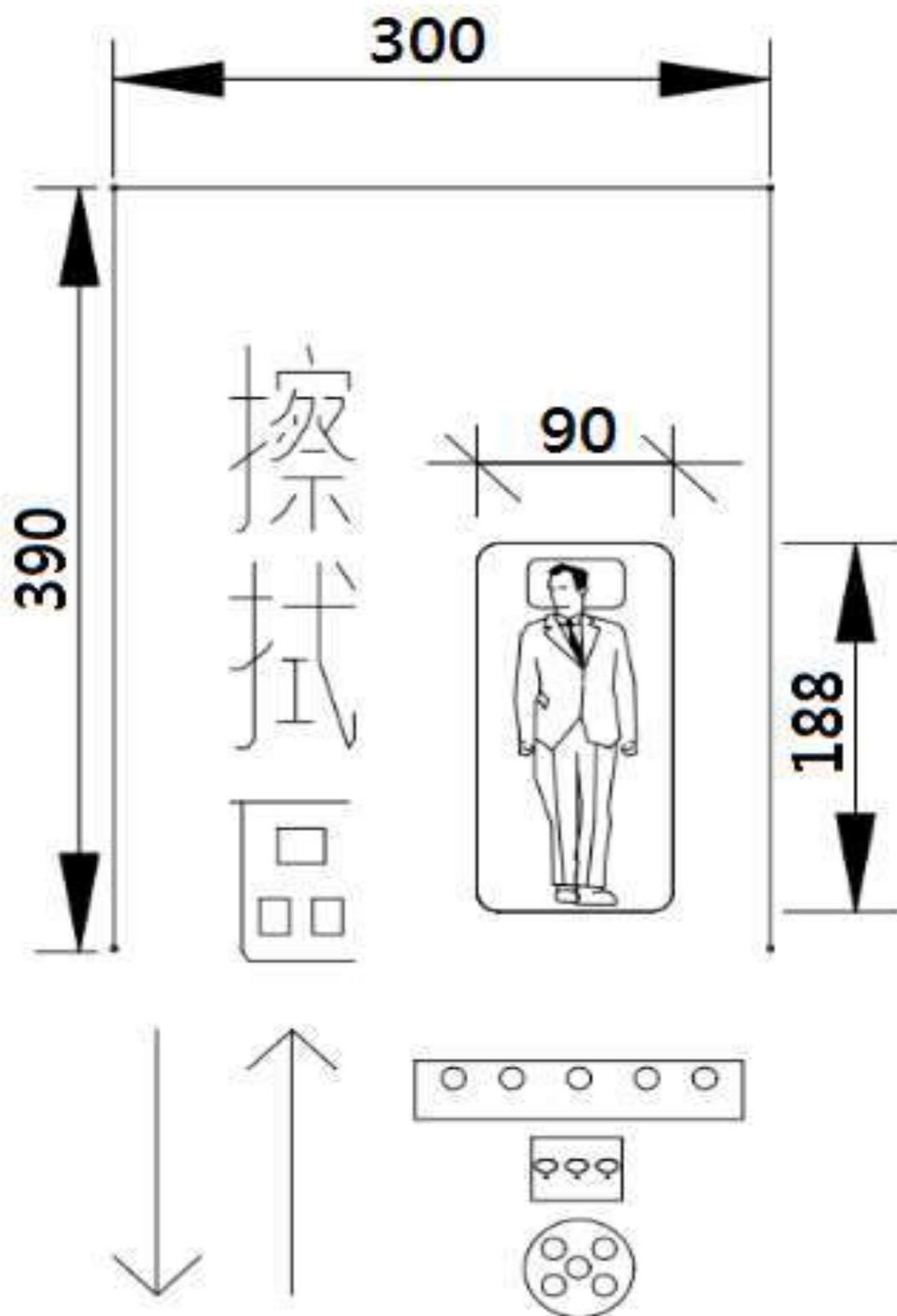


圖 4.4.1 專業工作人員遺體最小空間作業會場尺寸

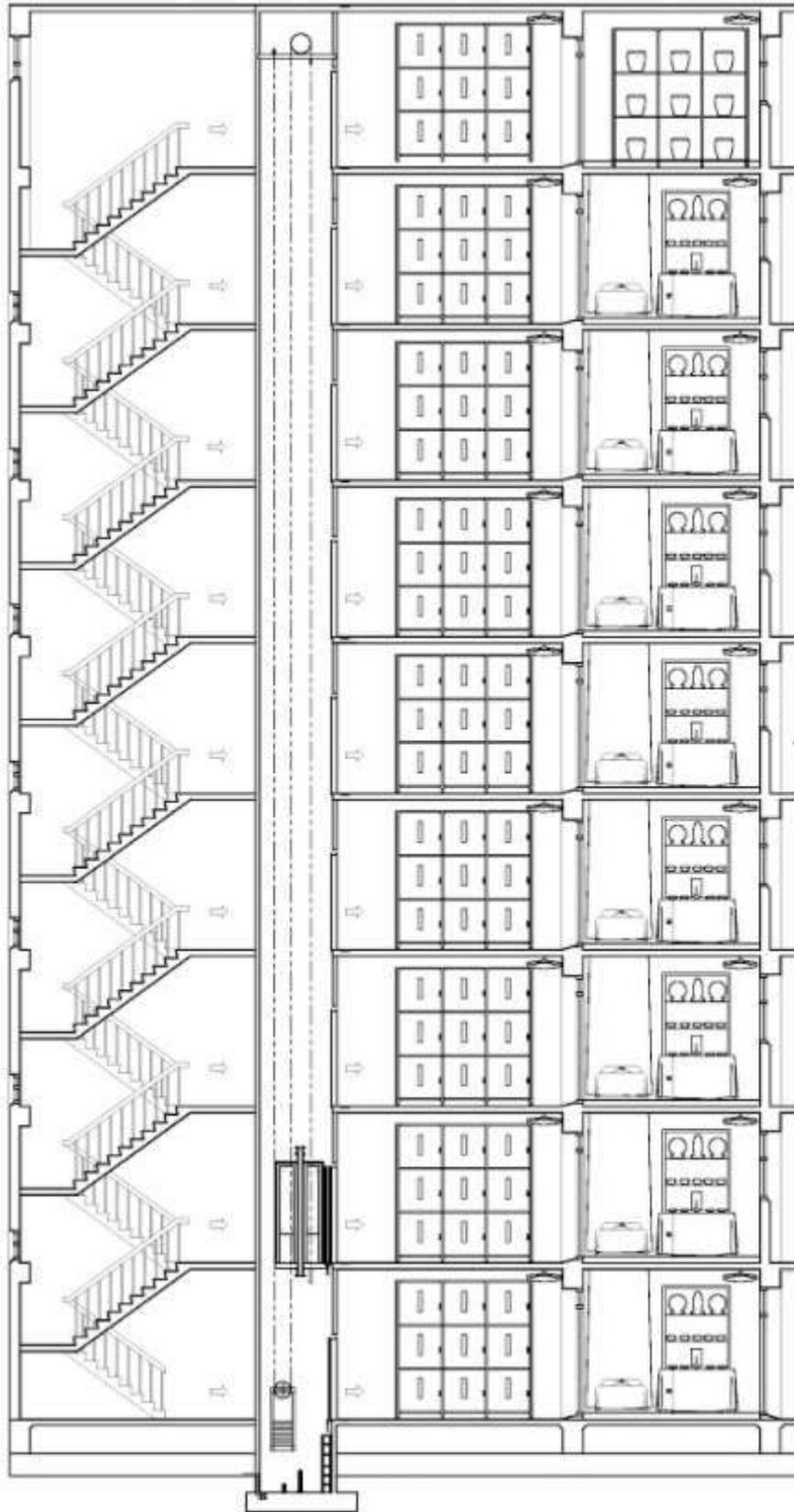


圖 4.4.2 建議參考之禮儀公司專業提供靈堂祭拜空間剖立面繪製圖

第五章嘉義市公辦殯儀館與地藏王菩薩之喪禮空間影響

第五章 第一節 嘉義市公辦喪葬之地理位置

嘉義民間喪葬基礎概念依《諸羅縣志》〈封域志〉⁴³所載風水坐向，山川邑治負山面海，挺拔圓秀而特立者，曰大武巒山；則邑治之主山。三峰並列，遠護眾山，奇幻瑩轍，高出大武巒之背者延為玉山；為邑主山之後障。由大武巒迤邐而西，穿原隰二十里許，橫崗如帶，近貼邑治之背者，為牛朝山；土剛面陽，西向作邑。其下山自右而旋左，蛇伏於草地，尾有小山逆於水口，玉山之水由順流至八掌溪，近依邑治，如鎖鑰焉。《諸羅縣志》卷四〈祀典志〉寧化李元仲曰：「古祀社稷於西郊，西、陰之成也。山川於南郊，南、陽之盛也，屬於北郊，北、陰之極也」。祭祀死者之場域，〈祀典志〉空間概念受陰陽五行的影響，屬極陰之地，位於北方為安置死者區域。因此觀念上是最適合祭祀，或放置枯骨的場所，嘉義牛稠埔成了墓葬場域，符合諸羅城內外空間對應風水陰陽卦。

嘉義殯葬區對照陰陽五行、風水儀軌之空間邏輯，據陰陽五行觀念，劉良璧⁴³《重修福建台灣府志》東曰：「襟山」、西曰「帶海」、南曰「崇陽」、北曰「拱辰」。五行之五色分屬五方為東方為木（青）、西方為金（白）、南方為火（紅）、北方為水（黑）、中間為土（黃），嘉義喪葬區的建置相符五行觀之左青龍（東）、右白虎（西）、前朱雀（南）、後玄武（北）組成空間形式。以嘉義東邊大武巒山為主山，其東北方大福興山連覆鼎金山為邑治之右肩，朝東南方與阿里山、大龜佛山為邑治之左肩，此左輔右弼形成嘉義城風水格局。其峙東北者曰大福興山（一名大目根）臨覆鼎金山（方言曰「釜」為「鼎」；山圓淨如釜之覆），故名同為邑治之右肩，山峰群臨阿里山於東南連大龜佛山，同為邑治之左肩。早期嘉義聚落與祭典、祀壇、民間信仰、體系管理，符合清代建構嘉義土葬區之結構，成為穩定冥陽兩界和平發展。



圖 5.1.2 引用諸羅城（雍正年間）諸羅縣治圖 2 周鍾瑄 1963：重繪圖。

池永歆⁴⁴ 清朝末期嘉義城的聚落分佈以嘉義街為中心，在大正五年（1916 年），內有三十六保正，意謂有三十六庄。臺灣日日新報⁴⁵：明治四十一年紳商提倡，效仿台北霞海城隍為例，以神誕翌日迎神遶境內三十六保正，憑筭遴選爐主，專司祭務，年盛之中所示的庄名，嘉義城由東至西分別為紅毛埤庄、盧厝庄、山仔頂庄、下路頭庄、湖仔內庄、車店庄、竹圍子庄、港坪庄、劉厝庄、柴頭港庄、大溪厝庄、北社尾庄、竹仔腳庄等，以及位處北邊的後湖庄、台斗坑庄、埤仔頭庄等共十六個庄頭。七境到十六境的說法，嘉義沿山聚落的存在空間以內埔仔、十三庄頭、十四緣區域構成。民間記載嘉義城署《諸羅縣志》〈縣治圖〉之建築坐東朝西，故嘉義城東沿山向丘陵，嘉義城西邊五行屬金臨海，清代統治影響民間信仰之移民社會至建立壇基不建屋而祀，係天地大自然氣場所致，乃中國陰陽五行卦象與二十四節氣觀念，詳明治 40 年嘉義市街全圖於 1904 年嘉義市市街改正後市街圖。



圖 5.1.3 引用明治 40 年嘉義市街全圖（於 1904 年嘉義市改正後市街圖）
 資料來源：吳育臻（1996），《臺灣地名辭書 卷二十 嘉義市》，臺灣省文獻委員會，頁 20。

- 42、周鍾瑄 1996《諸羅縣志》卷四〈祀典志〉，頁 64〈縣治圖〉，頁 24 至 25。
- 43、劉良璧 1993 年《重修福建台灣府志》，（南投：台灣省文獻會），頁 76 至 77。
- 44、池永歆（1995）嘉義沿山聚落的存在空間：以內埔仔十三庄頭十四緣區域構成為例，頁 25 至 35。
- 45、《臺灣日日新報》1926 年報導嘉義北嶽殿地藏庵民俗節慶時仍稱地藏庵為北嶽殿。

第五章 第二節 嘉義市葬禮祭祀圈之發展

打破圈從「祭祀圈」到「後祭祀圈」張珣、江燦騰⁴⁶研究以人類學角度，討論漢人宗教所面對格局圈，試圖找出漢人社會結構解釋「後祭祀圈」概念。清代康熙年間官民合作築建水利設施，使得嘉義市產業經濟上，農業發展能提供足夠的糧食，足夠供給當時嘉義區官、民用糧，進而形成為台灣農產南北兩路，嘉義區集散市集及重要商業中心街。

水災、旱災祭厲時則祈求主事城隍神，閱覽道教渡亡科儀，影響民俗信仰文化特徵與意涵，於《周禮》八臘之祭水庸為城隍廟，維護場域平安的圈圍空間，民間化區域合併官方體系信仰，所呈現宗教之祭祀儀式，陳登武⁴⁷研究以庶民犯罪與訴訟制度為中心，國家建立法秩序過程中，結合法律之其他宗教信仰或力量，降低犯罪率，以達社會控制和政權宣導之目的。台灣法政秩序、民間宗法宗教和神、鬼、祖先的位序宇宙觀，社會區域衍生聯結神聖場域空間。來臺灣移墾與開發過程中死難者無數，開拓疆土活人心靈產生焦慮，面對死者亡魂恐懼，從開發史的角度觀看當時的史料文獻判斷，建置社會區塊為單元主體的冥陽儀式，透過嘉義傳統宗教集體救贖科儀，促成與亡靈和平共處進而維護法政的使命。清代嘉義城又稱諸羅城⁴⁸，宗教觀有陰、陽、內、外之意念組合空間範圍。

46、張珣、江燦騰 2003 合編《台灣本土宗教研究的新視野和新思維》頁 63。

47、陳登武 2005〈唐代法制研究－以庶民犯罪與訴訟制度為中心〉頁 16 至 17。

48、周鍾瑄 1996《諸羅縣志》卷七〈兵防志〉，頁 133 至 134、〈藝文志〉，頁 258。

表 5.2.1 昭和三年至九年公墓使用情形表

年別	昭和三年	昭和四年	昭和五年	昭和六年	昭和七年	昭和八年	昭和九年
埋葬墓數	1246	12 34	1271	1216	14 74	1373	1688

資料來源：嘉義市役所 1935 年《嘉義市制五周年紀念》⁴⁹，頁 82

從表內了解當時日據時期對共同墓地，有詳細規劃制定條例來管制，墓地與火葬場設置於山仔頂地區，為節省土地使用，對大型墳墓收費高昂，且限制面積不得超過 12 平方公尺。張同雨⁵⁰嘉義市山仔頂火葬場規定五歲以下一屍焚化收費一圓五十錢，六歲以上收費三圓，使用須向台南市弘仁株式會社出張所申請。吳育臻⁵¹駐外武官者因心理焦慮需經由宗教藉慰而主動修建廟宇。從民間信仰意涵來分析，可進並了解歷次民變中昭忠祠、義士（民）祠信仰厲鬼崇祀衍生之現象。

49、嘉義市役所 1935 年《嘉義市制五周年紀念》，頁 82。

50、張同雨（2014）《嘉義市東區墓地規劃之研究》，（頁 19）。

51、吳育臻（1996），《臺灣地名辭書 卷二十 嘉義市》，臺灣省文獻委員會，頁 20 至 48。

表 5.2.2 昭和三年至九年市管內山仔頂火葬場使用情形

年別	昭和三年	昭和四年	昭和五年	昭和六年	昭和七年	昭和八年	九年
內地人	142	152	151	149	168	153	151
本島人	6	5	5	3	3	23	33

資料來源：嘉義市役所 1935 年《嘉義市制五周年紀念》，頁 82

表 5.2.3 日據時期各機關學校區位一覽表（續 1）

政府部門		市民休閒	
名稱	區位	名稱	區位
市役所	原嘉義城內	市民館	原嘉義城內
稅務所	原嘉義城內	公會堂	西門外原番社
警察署	原嘉義城內	遊園地	東郊山仔頂
郵局	西門外已發展地區	公園	東郊山仔頂
法院	東門外已發展地區	神社	東郊山仔頂
刑務所	城外東北郊	競馬場	城外西南郊
水道水源地	東郊山仔頂	公家宿舍	
嘉南大圳事務所	南門外郊區	名稱	區位
電燈會社	城外西南郊	市尹官舍	城緣以發展區
憲兵隊本部	城外西南郊	稅務官舍	西門外以發展地區

資料來源：吳育臻編纂，《嘉義市志卷二·人文地理志》嘉義，嘉義市文化局，2003，頁 16

表 5.2.4 日據時期各機關學校區位一覽表（續 2）

各級學校		鐵道部官舍	火車站旁
名 稱	區 位	郵便官舍	城外西南郊
商工學校	城外北郊	台銀官舍	城外西南郊
農林學校	城外東郊	將校官舍	城外東郊
中學校	東郊山仔頂	聯隊長官舍	城外東郊
高等女學校	圳溝以南	下士官官舍	圳溝以南
小學校	南門外	大圳宿舍	圳溝以南
東門公學校	東門外	台拓宿舍	圳溝南郊
玉川公學校	圳溝以南	產業	
白川公學校	圳溝以南	名 稱	區 位
若葉小學校	圳溝以南	營林所製材廠	阿里山北門車站外
研究部門		專賣局工場	鐵路以東、車站旁
名 稱	區 位	內外食品罐頭工場	圳溝以南
林業試驗場	東郊山仔頂	台拓化學工場	圳溝南郊
農事試驗支所	東郊山仔頂	棉仔會社	鐵路以西
州立農事試驗支場	西南郊區	製冰會社	鐵路以西、臨鐵路
種畜支所	郊區紅毛埤	練瓦會社	鐵路以西

資料來源：吳育臻編纂，《嘉義市志卷二·人文地理志》嘉義，嘉義市文化局，2003，頁 16

表 5.2.5 嘉義市早期販厝與國宅一覽表

種類	名稱	所在里別	情況	說明
建設公司所建販厝	博愛新村	湖邊里	位於博愛路旁	建於民國 56 年，100 多戶
	建成新村	垂楊里	位於建成街旁	建於民國 60 年
	國華新村	湖邊里	位於國華街旁	建於民國 60 年
	僑嘉新村	福全里	僑平國小旁	建於民國 60 年
	國泰新村	劉厝里	國泰建設興建	建於民國 60 年，82 戶
	東洋新村	盧厝里	東洋建設興建	建於民國 68 年，本為甘蔗園
	旭豐世界	興村里	旭豐建設興建	始建於民國 82 年，1000 多戶
	藝術新村	盧厝里	位於蘭潭附近、原名為蘭潭藝術雅舍	建於民國 79 年，本為甘蔗園
	蘭潭 DC	短竹里	位於蘭潭附近	建於民國 82 年，可容納 900 戶
國宅	仁義國宅	仁義里	主要提供給仁義潭淹水區地拆遷	建於民國 70 年左右，本為台糖和土銀的土地〈接收日產〉

國宅			戶住進	曾為美軍眷屬宿舍
	忠孝國宅	中庄里	主要提供今垂楊路河溝加蓋拓寬的拆遷戶住進	建於民國 69 年，本為台糖土地
	和興國宅	興仁里	為示範國宅，14 棟五層樓公寓，140 戶	原水利局所有河川地，完工於民國 82 年，為省住都局和嘉義市政府合辦
	興嘉國宅一、二村	福民里	優先提供給因為興業西路拓寬後拆遷的空軍眷戶住進	建於民國 72 年，重劃區的規畫之一
	興嘉國宅三、四村	車店里	民國 76 年才提供市民住進	重劃區的規畫之一

資料來源：吳育臻，《台灣地名辭書·卷二十·嘉義市》各地名的地名釋義（1967 至 1993 年）。

表 5.2.6 清末嘉義市各街戶數與人口

排名	街名	戶數	人口	排名	街名	戶數	人口
1	西門外街、外較場	278	1289	8	石路仔街	70	352
2	新店尾街	198	804	9	東門外街	88	288
3	北門外街	188	568	10	番社口街	70	203
4	番社內	182	533	11	義得利街	28	101
5	南門外街、打石街	256	533	12	灰窑仔街	41	87
6	店仔尾街、牛墟尾街	142	482	13	車路頭街	12	41
7	雙頭廟仔街	132	373				

資料來源：土屋重雄，《台灣事情一斑·上卷》（1896年），頁 291 至 302

土屋重雄⁵²呈現清代宗教發展過程中嘉義民俗經由移居在外出仕與身居要職緣故，將原鄉祖籍信仰神祇帶往嘉義，甚至影響駐地官民成為在地化信仰型態，進一步探究民間信仰過程另一發展。

52、土屋重雄（1985），《台灣事情一斑》，上卷，（1897刊）台北：成文出版社。頁 190。

表 5.2.7 清末嘉義市各庄戶數與人口

排名	街名	戶數	人口	排名	街名	戶數	人口
1	北社尾庄	350	1527	25	後湖庄	40	130
2	大溪厝庄	200	809	26	竹圍仔庄	44	128
3	湖子內庄	182	567	27	河仔庄	31	126
4	過溝仔庄	128	471	28	羗母寮庄	28	126
5	下埤仔庄	106	431	29	紅毛埤庄	28	125
6	雲霄厝庄	178	430	30	和尚庄	29	124
7	下路頭庄	88	396	31	台斗坑下庄	27	114
8	下角仔寮庄	87	374	32	後寮庄	28	100
9	埤斗庄	93	362	33	烏受庄	27	99
10	頂角仔寮庄	116	337	34	柴頭港庄	26	93
11	山仔頂庄	84	334	35	安平庄	31	87
12	車店庄	92	305	36	後厝仔庄	22	85
13	後庄仔庄	78	273	37	草地尾庄	22	80
14	荖藤宅庄	69	254	38	許厝庄	16	77
15	盧厝庄	66	253	39	鹿寮庄	23	73
16	埤仔頭	47	250	40	埔心庄	19	68
17	番仔溝庄	53	243	41	枋子林庄	18	59
18	新厝仔庄	71	239	42	翁瓦窯庄	15	58
19	菜園庄	56	215	43	埤仔內庄	7	30
20	王田庄	52	203	44	荖寮庄	8	30
21	蕭竹仔腳庄	80	200	45	龍林厝庄	4	13
22	圳仔頭庄	46	177	46	大坵園庄	0	0
23	龍過脈庄	52	161	47	三苞竹庄	0	0
24	港子坪庄	46	151	48	三崁店庄	0	0

資料來源：土屋重雄，《台灣事情一班·上卷》（1896年），頁291至302

台灣移墾社會特質⁵³有瘴癘惡水、天災人禍不斷，可觀察出土地公為道教儀式中重要職司，「順四時、阜百物、息災殃、嚴彰瘴、厥功尤偉」，護佑農作物豐收，減少災害並守護四方土地之守護神，民間社會公認土地公為人死後之引路神，民間習俗之人死後須向土地公買地，向水公、水婆乞水，才能安然經由祭祀儀式過渡轉為祖先，土地神像位居嘉義舊火葬場旁，空間位置與土葬有密切關係。渡邊欣雄⁵⁴關於厲鬼和祖先祭祀，漢族的民俗宗教：社會人類學的研究對於神、鬼、祖先三位序階級境界，認為宗教世界不只有神明，也祭祀自己的祖先，害怕鬼魂，而神明更高於祖先和鬼魂的崇高位階；故而漢族民俗宗教的特徵，大體上是由神明祭祀、祖先崇拜、鬼魂祭祀之三種階級祭祀所組合而成，而祖先崇拜被定位為社會統合之中心。

傳統聚落型態的土地公居多為是漢人社會宗教信仰的習俗重點，民俗諺語：「田頭田尾土地公、得罪土地公飼無雞」，皆與生活聚落守護神土地公精神寄託聯結。婚喪喜慶祭禮中，雖極貧必開冥路，〈風俗志〉⁵⁵凡祭，極豐不過三牲，口誦祝辭，遍請城隍、土地諸神，云祖先不敢獨食。人與土地、土地神之間，有漢人開墾之地即有土地公的信仰。土地公的信仰也隨著人們的宗教功能需求而有所轉變，例如：商業神、農業之神、墳墓守護神、山神、礦業守護神、建築業的守護神、辦理戶政工作、開路神、社會雜務之神等，土地公牽動聚落發展〈福社宮，又稱番社土地公廟〉，道光二十八年（1848年）立有碑記，今址於嘉義市西區忠義街179號。

53、劉良璧（1993年）《重修福建台灣府志》，（南投：台灣省文獻會），頁27。

54、渡邊欣雄，2000年3月周星著譯《漢族的民俗宗教—社會人類學的研究》，頁3，25，95至110。

55、周鍾瑄1996《諸羅縣志》卷七〈風俗志〉，頁144至145。

《台灣宗教研究通訊》以日據統治⁵⁶嘉義城隍廟於政治、社會變遷的發展，將日據時期的城隍廟分為初期、中期和後期，細微討論日本政權下的宗教政策，清帝國時期影響《臺灣史料研究》⁵⁷，官方重要象徵寺廟之發展與變遷，係討論宗教政策下的城隍廟，觀察城隍法政秩序下的宗教秩序，影響與嘉義市中元普渡集體救贖。《孤魂與鬼雄的世界》⁵⁸，應對民間厲鬼信仰勾勒其新的面貌，對官、民間祭祀複雜動機與心態看法，架構出厲鬼信仰完整型態以台灣民間為主要區域。



56、王見川、李世偉〈日據時期的嘉義城隍廟〉《台灣宗教研究通訊》第二期頁 145 至 152。

57、邱彥貴 1995〈嘉義廣寧宮二百年史（1752 至 1952）勾勒一座三山國王廟的社會史面貌初探〉
《臺灣史料研究》6 號頁 69 至 89。

58、林富士 1995《孤魂與鬼雄的世界》，台北：縣立文化中心。

第三節 嘉義市公辦殯葬儀式空間之現況



圖 5.3.1 引用 google 地圖另編輯繪製嘉義市立殯儀館位置圖（一）

中國五千年歷史以漢人為主流的傳統喪禮流程，依循儒家思想為核心。至今二十一世紀因應時代的變遷之演化，讓主流在臺灣多元宗教信仰與禮之核心逐漸脫離焦點。

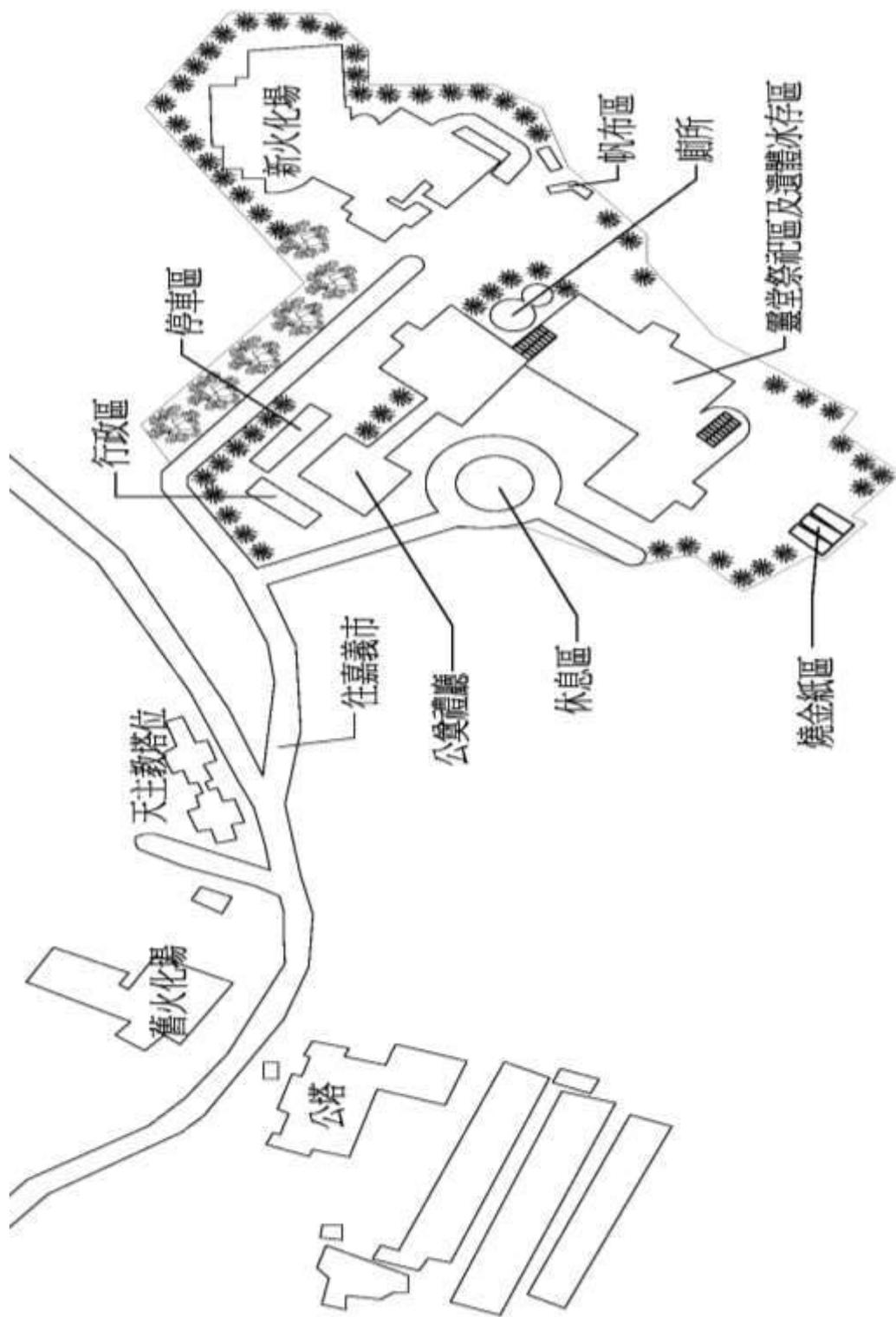


圖 5.3.2 嘉義市立殯儀館全區配置繪製圖

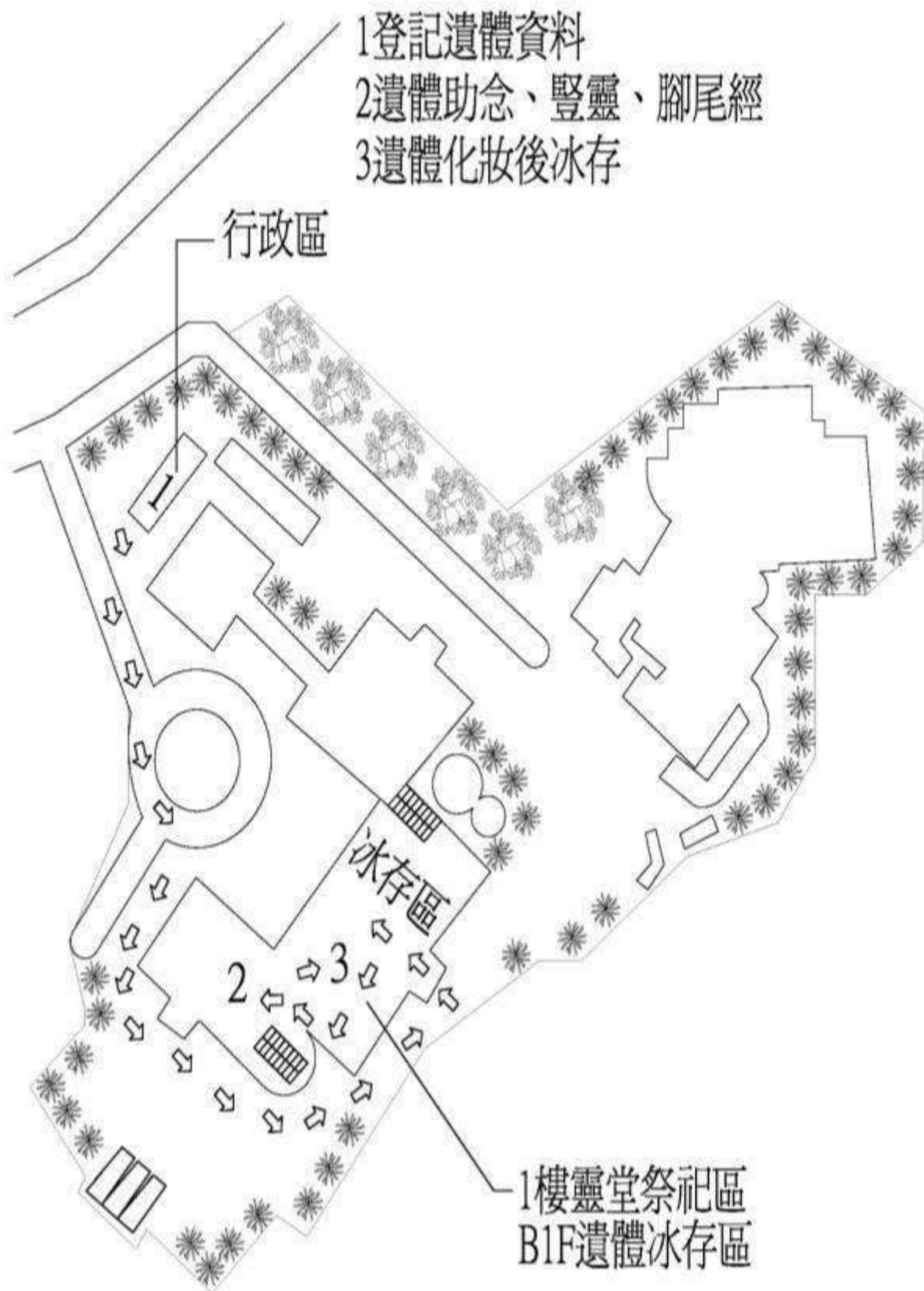


圖 5.3.3 嘉義市立殯儀館遺體入館路線方向平面繪製圖

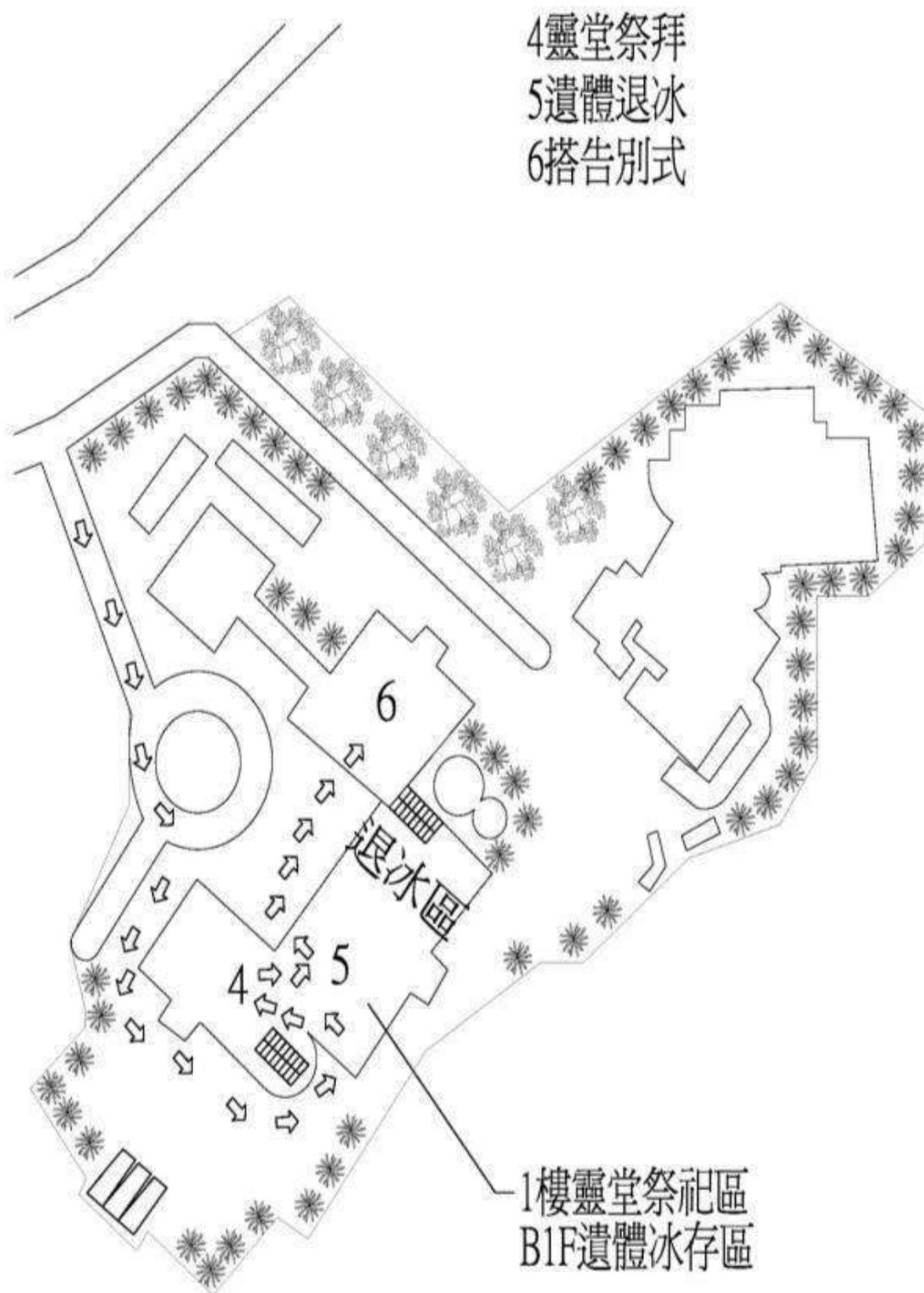


圖 5.3.4 嘉義市立殯儀館遺體退冰路線方向平面繪製圖

- 7舉行公奠禮
- 8燒金紙或紙厝
- 9封釘、發引、啓靈、辭客

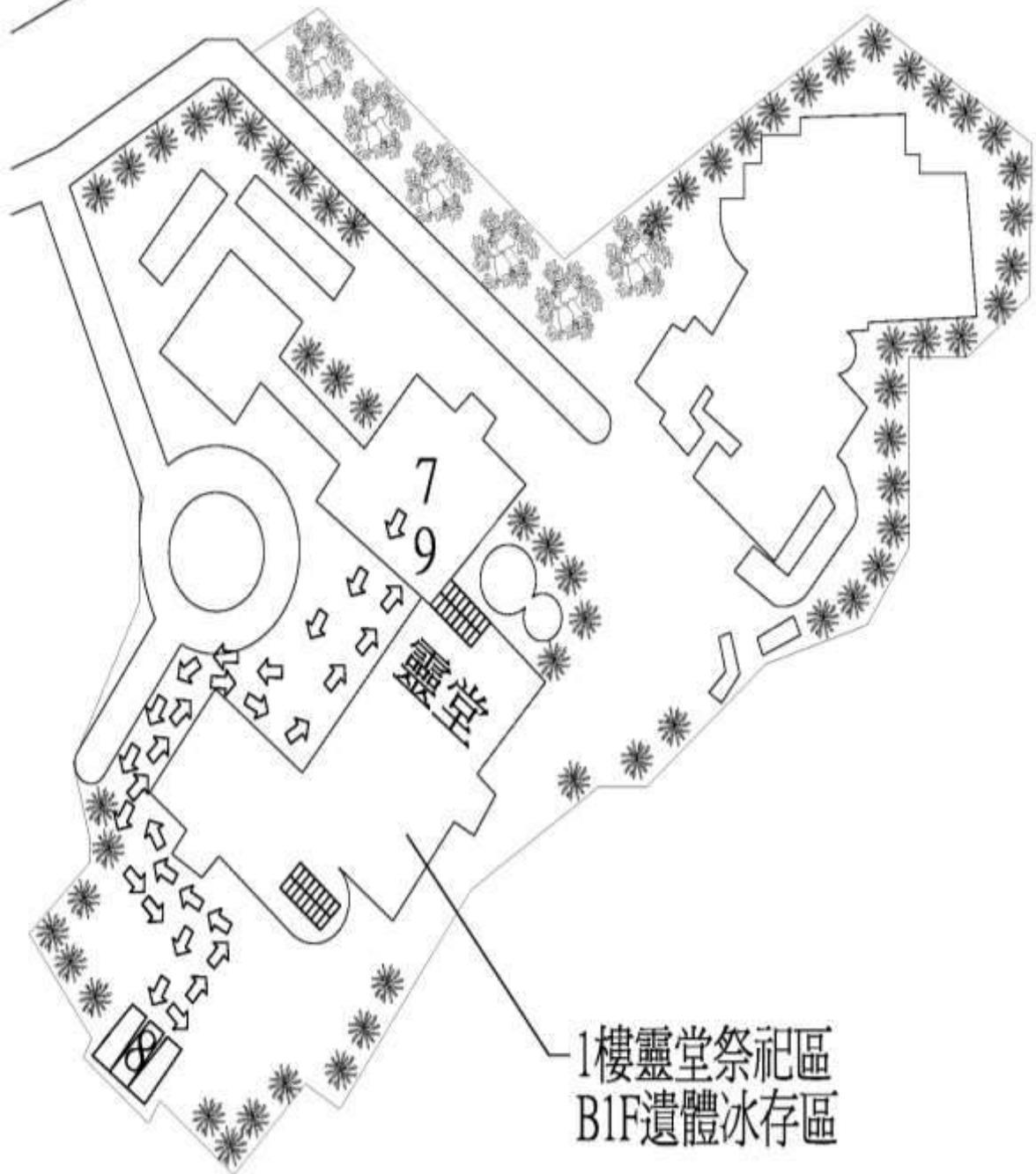


圖 5.3.5 嘉義市立殯儀館舉行公奠路線方向平面繪製圖

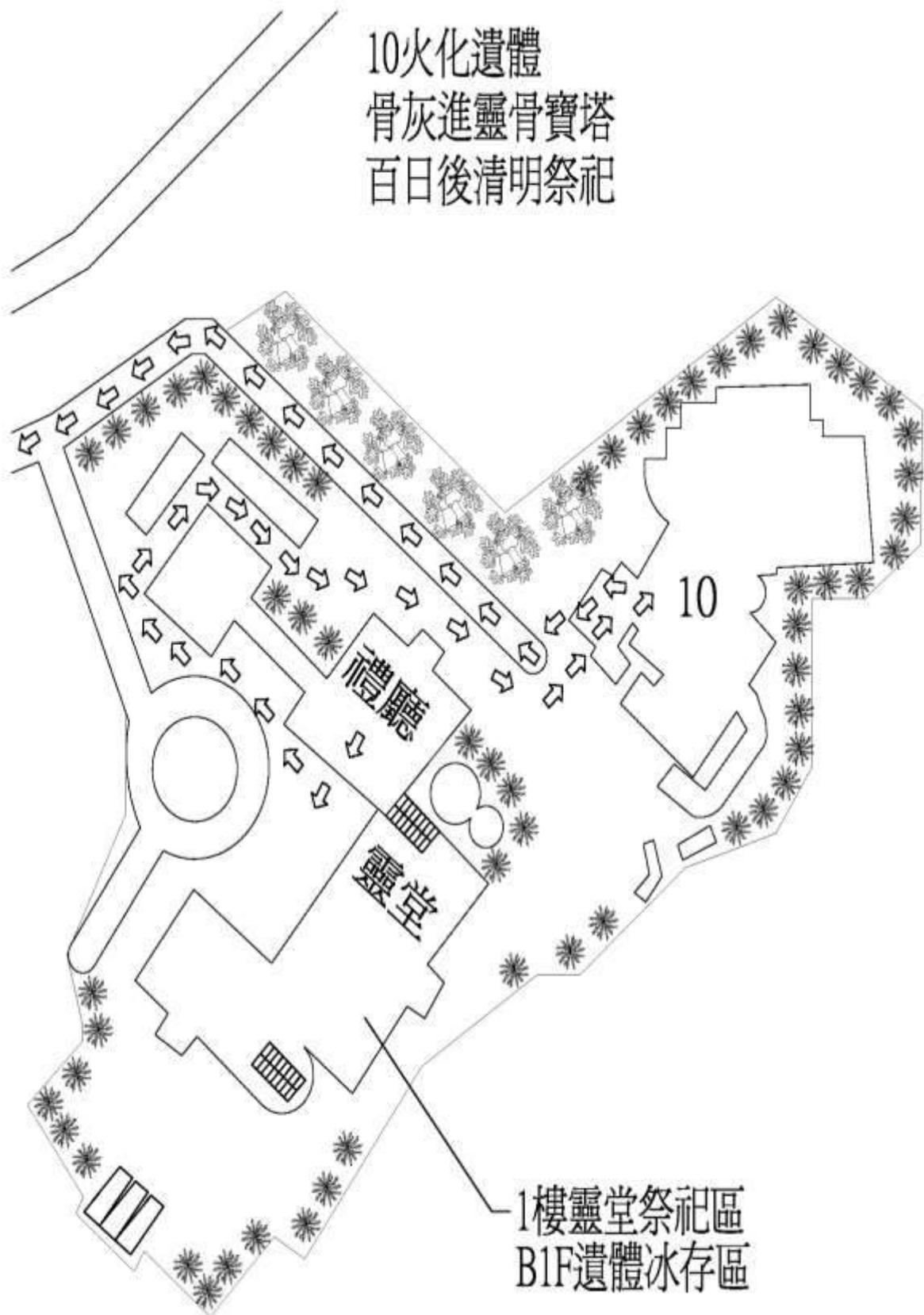


圖 5.3.6 嘉義市立殯儀館遺體火化路線方向平面繪製圖



圖 5.3.7 嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面繪製圖

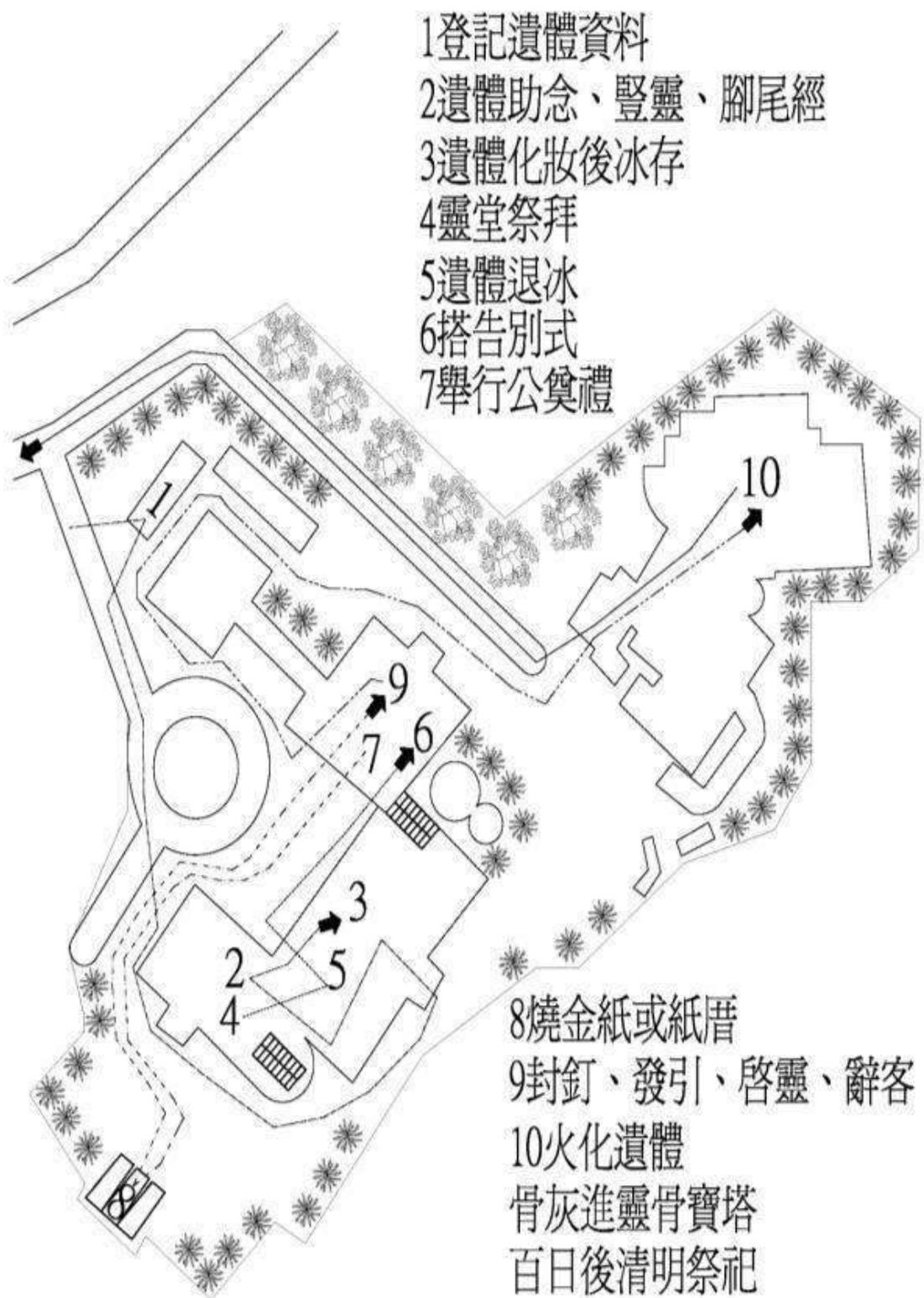


圖 5.3.8 嘉義市立殯儀館各使用區動線方向平面繪製圖

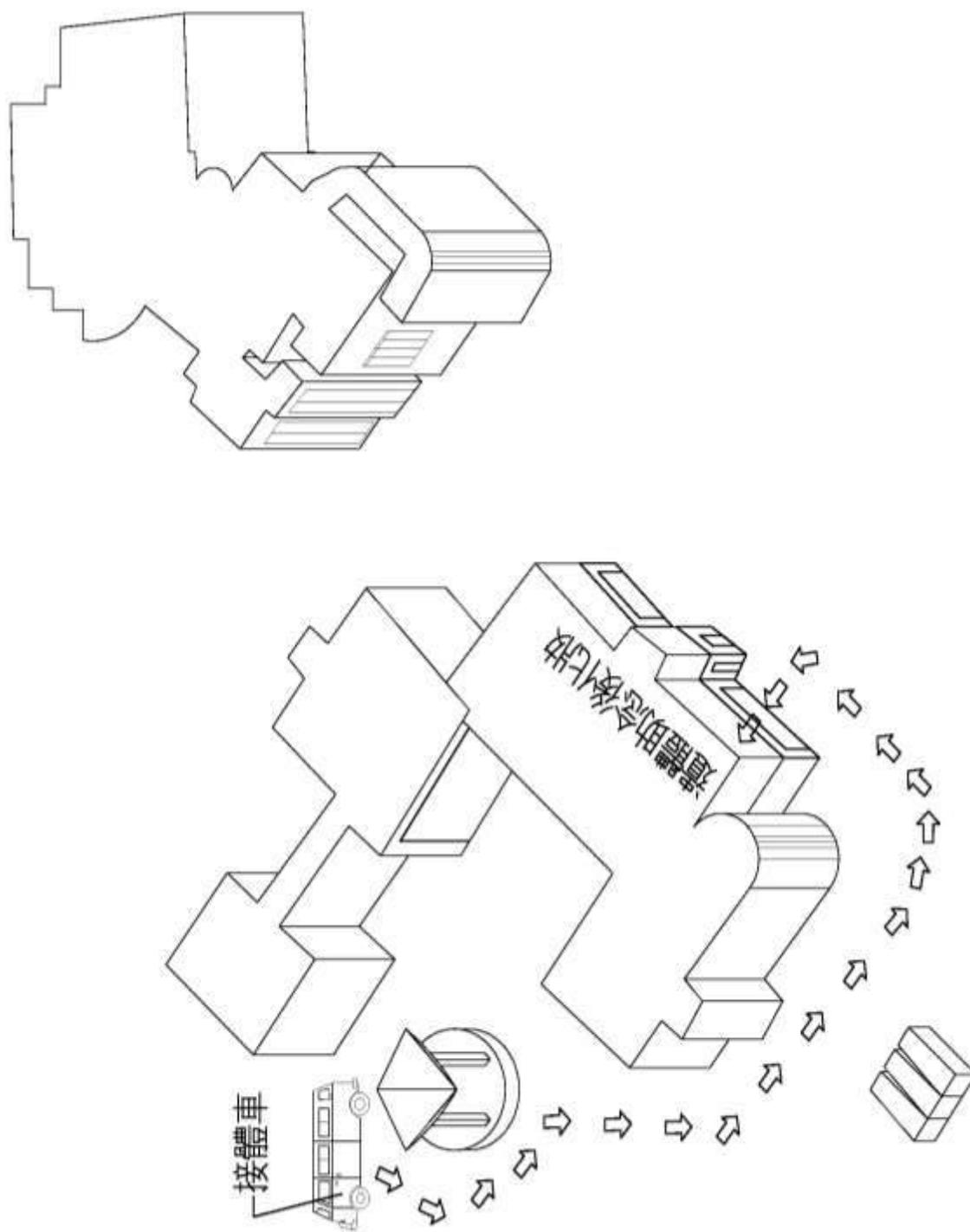


圖 5.3.9 嘉義市立殯儀館遺體入館路線方向立體繪製圖

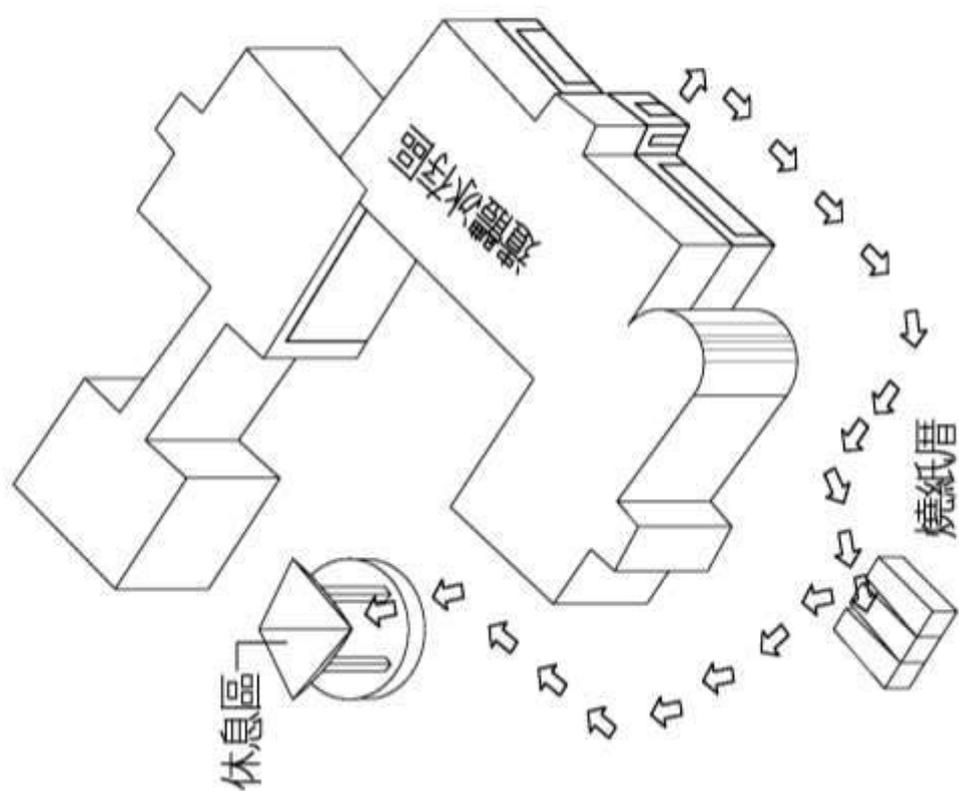
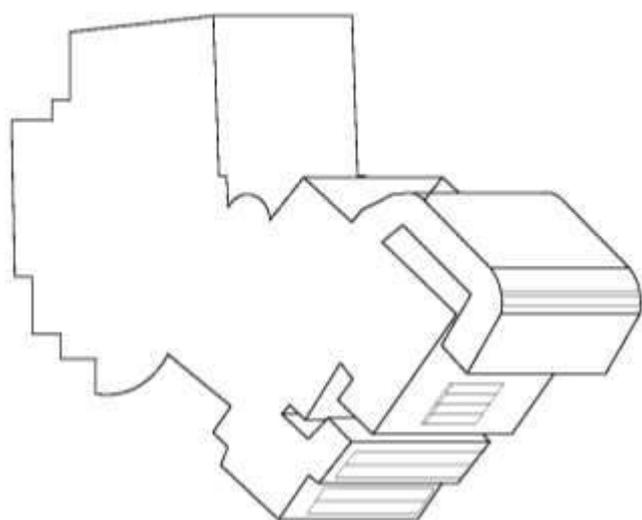


圖 5.3.10 嘉義市立殯儀館遺體冰存路線方向立體繪製圖

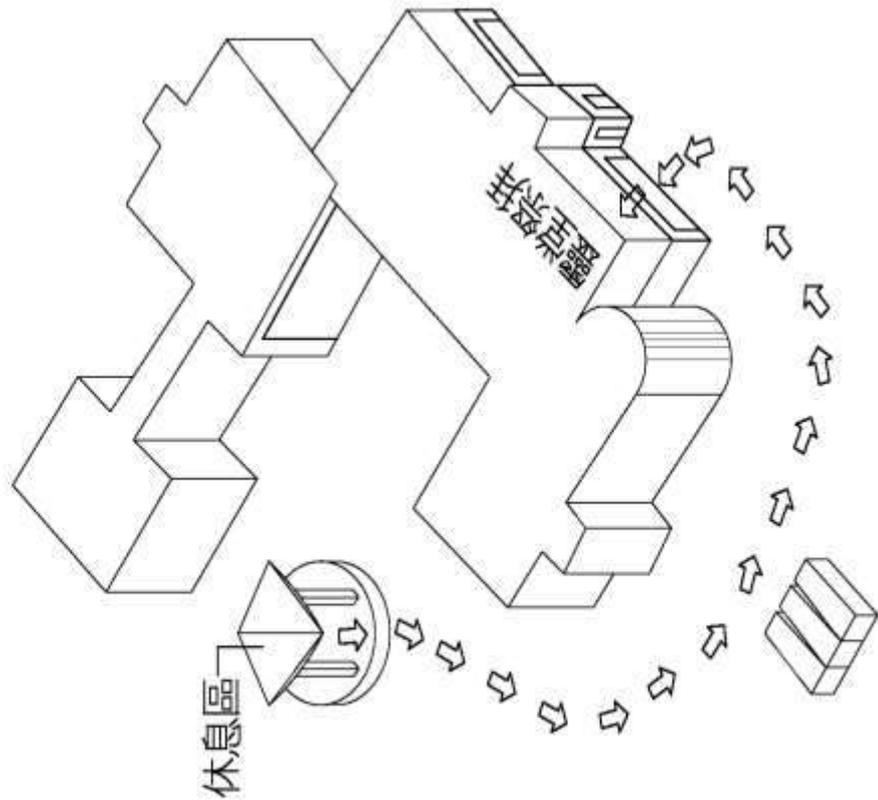
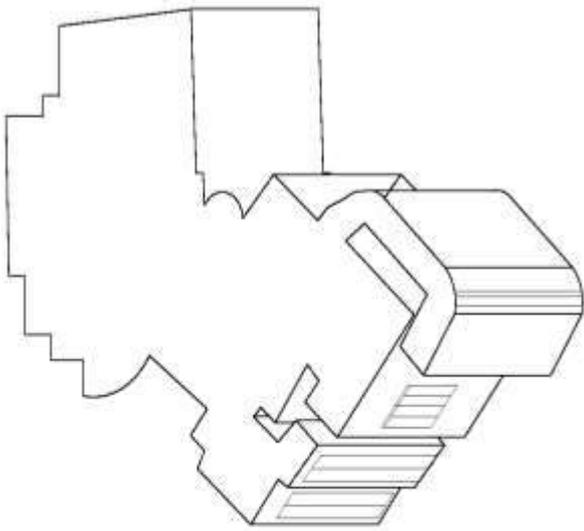


圖 5.3.11 嘉義市立殯儀館搭設靈堂祭拜路線方向立體繪製圖

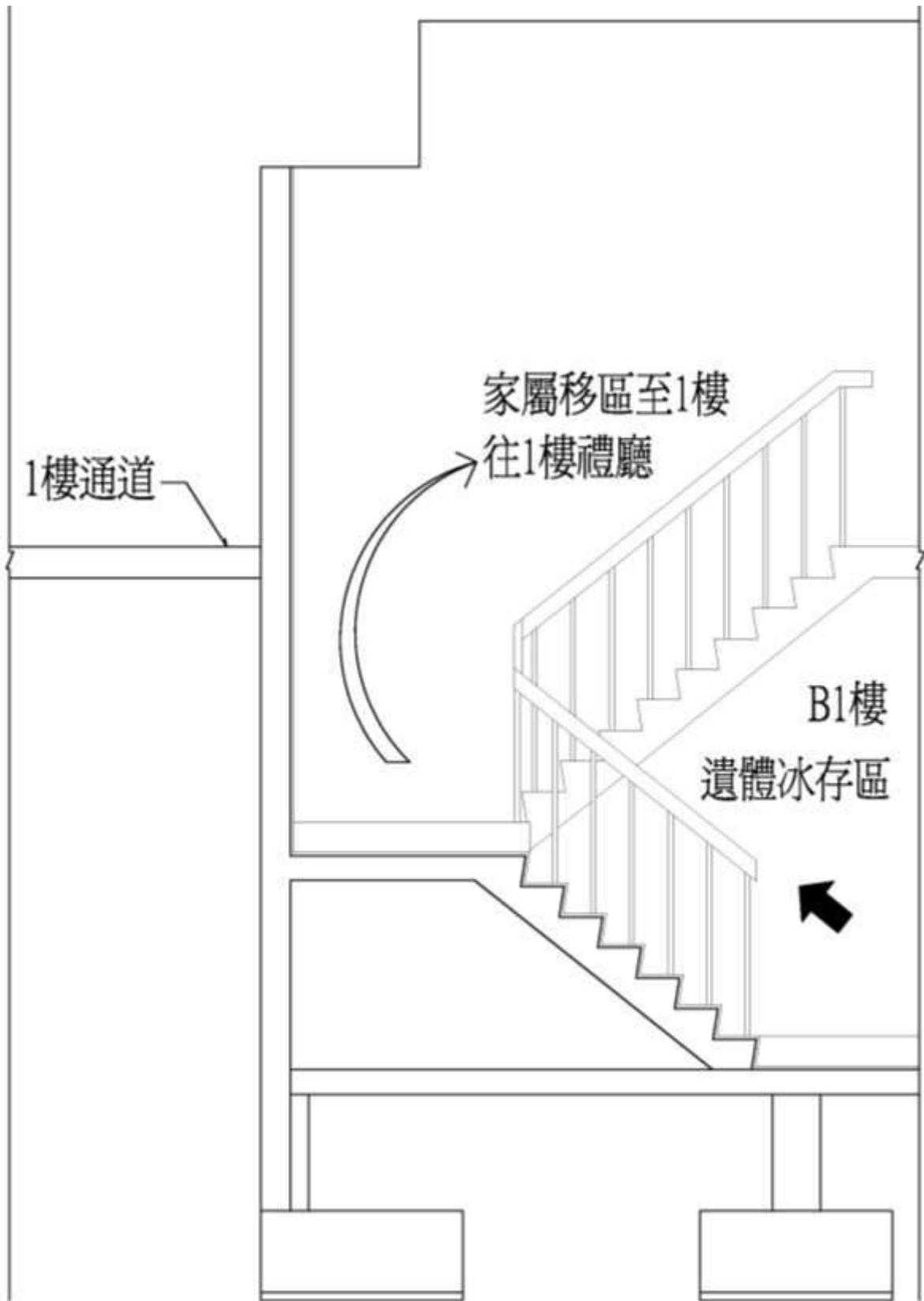


圖 5.3.12 嘉義市立殯儀館 B1 樓往地上 1 樓方向剖面繪製圖

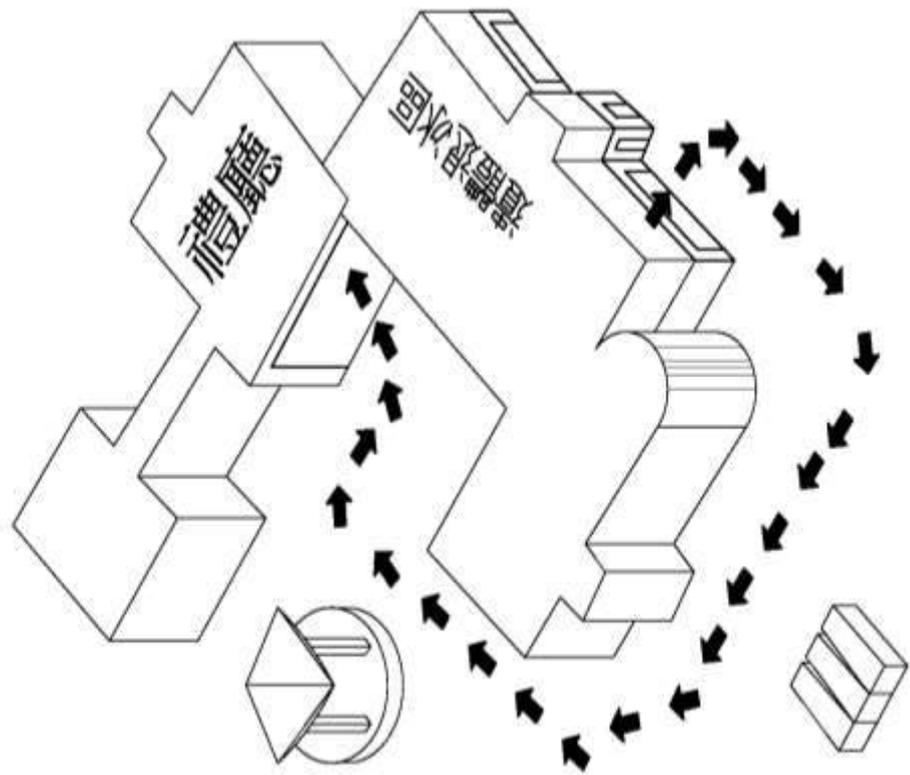
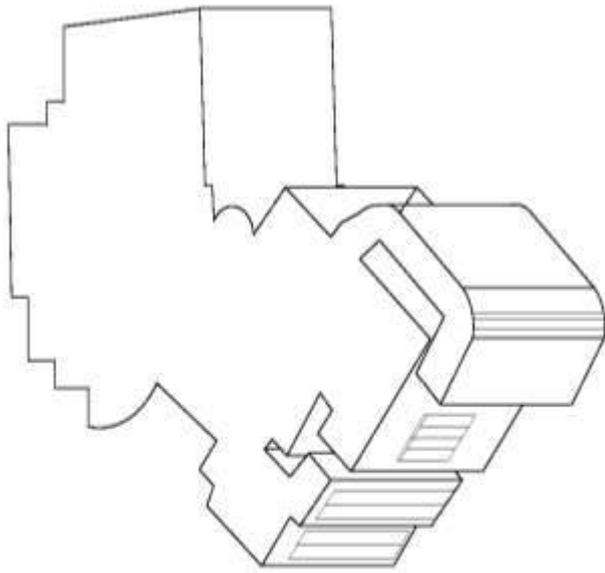


圖 5.3.13 嘉義市立殯儀館搭設禮廳告別式路線方向立體繪製圖

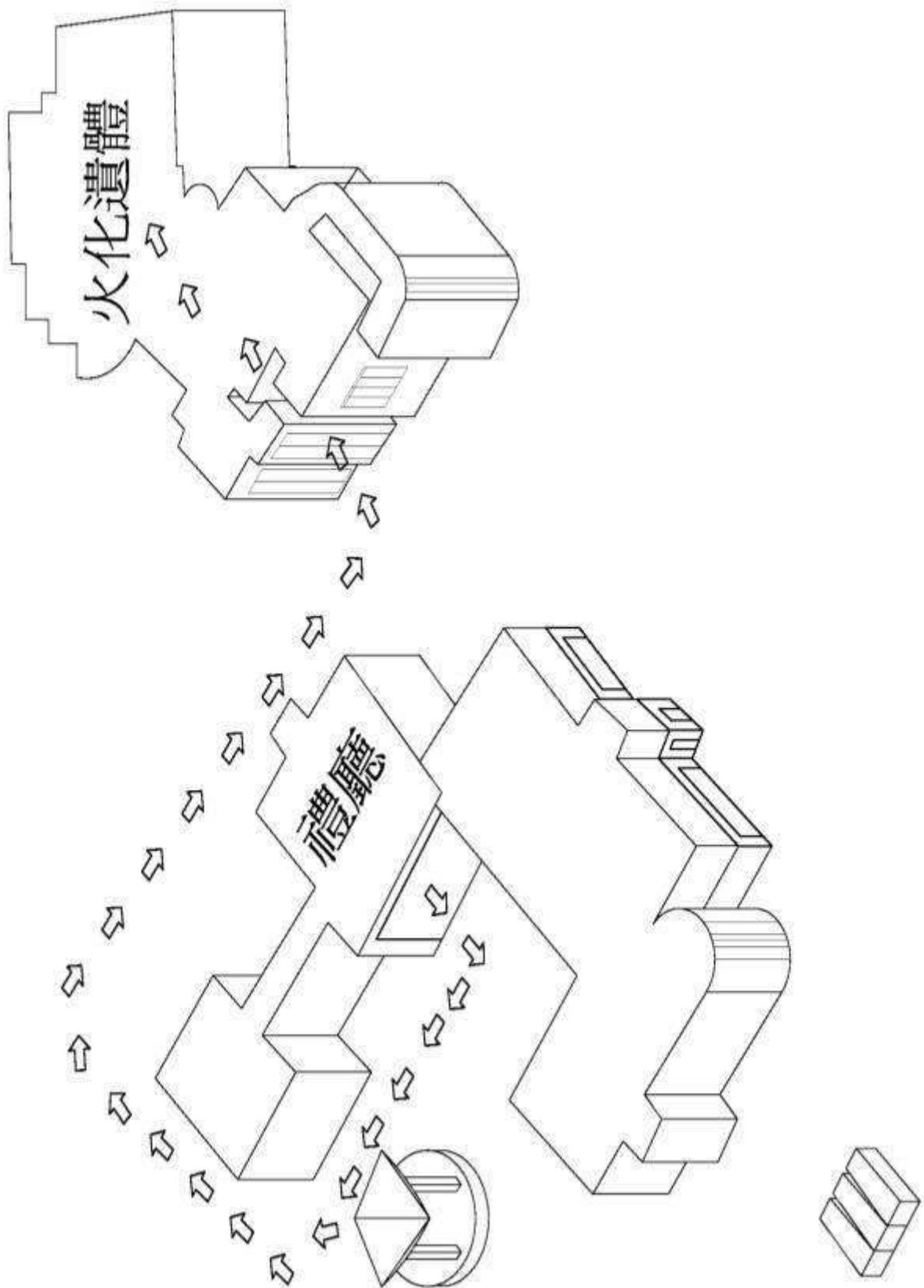


圖 5.3.14 嘉義市立殯儀館遺體火化 (1) 路線方向立體繪製圖

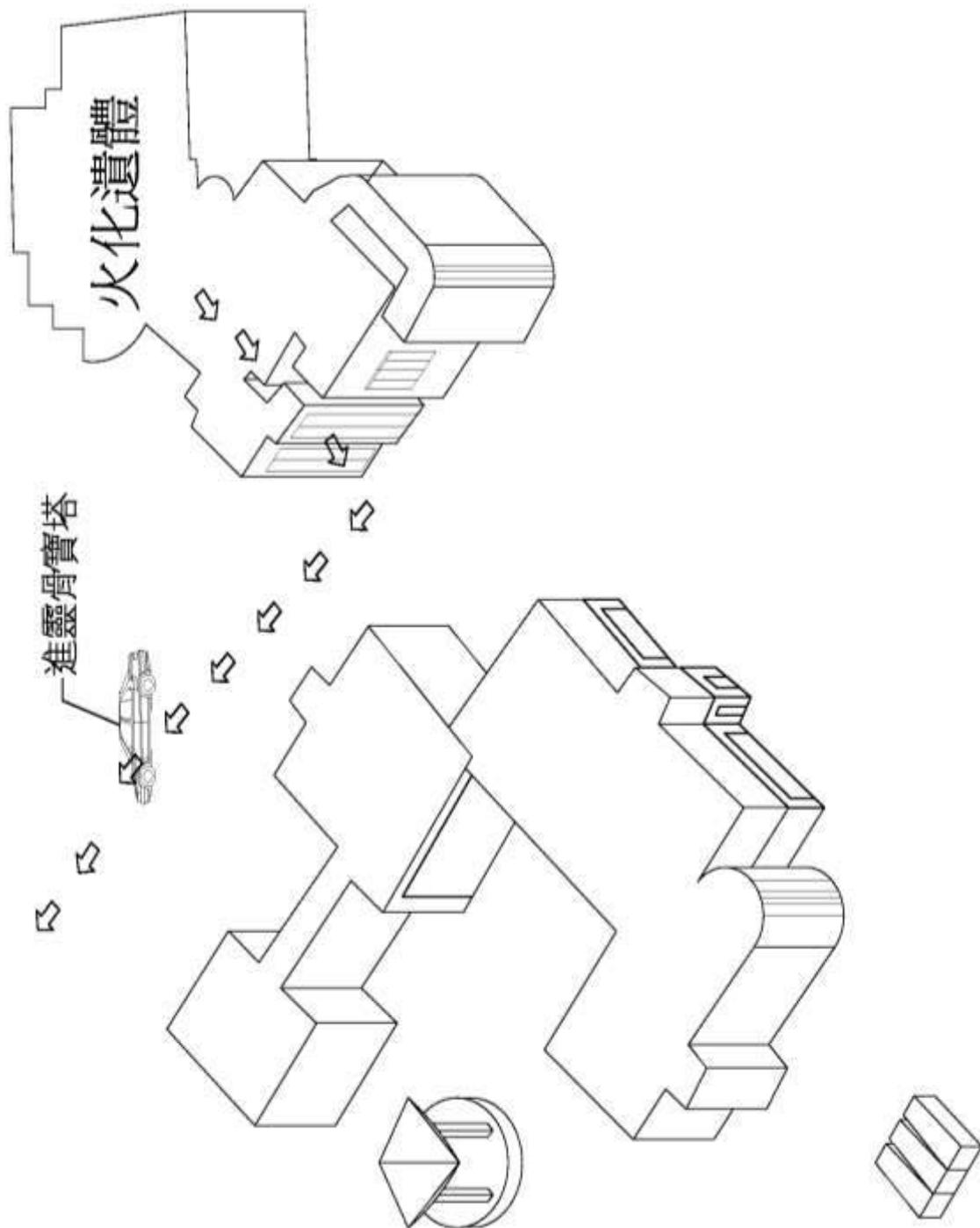


圖 5.3.15 嘉義市立殯儀館遺體火化（2）路線方向立體繪製圖

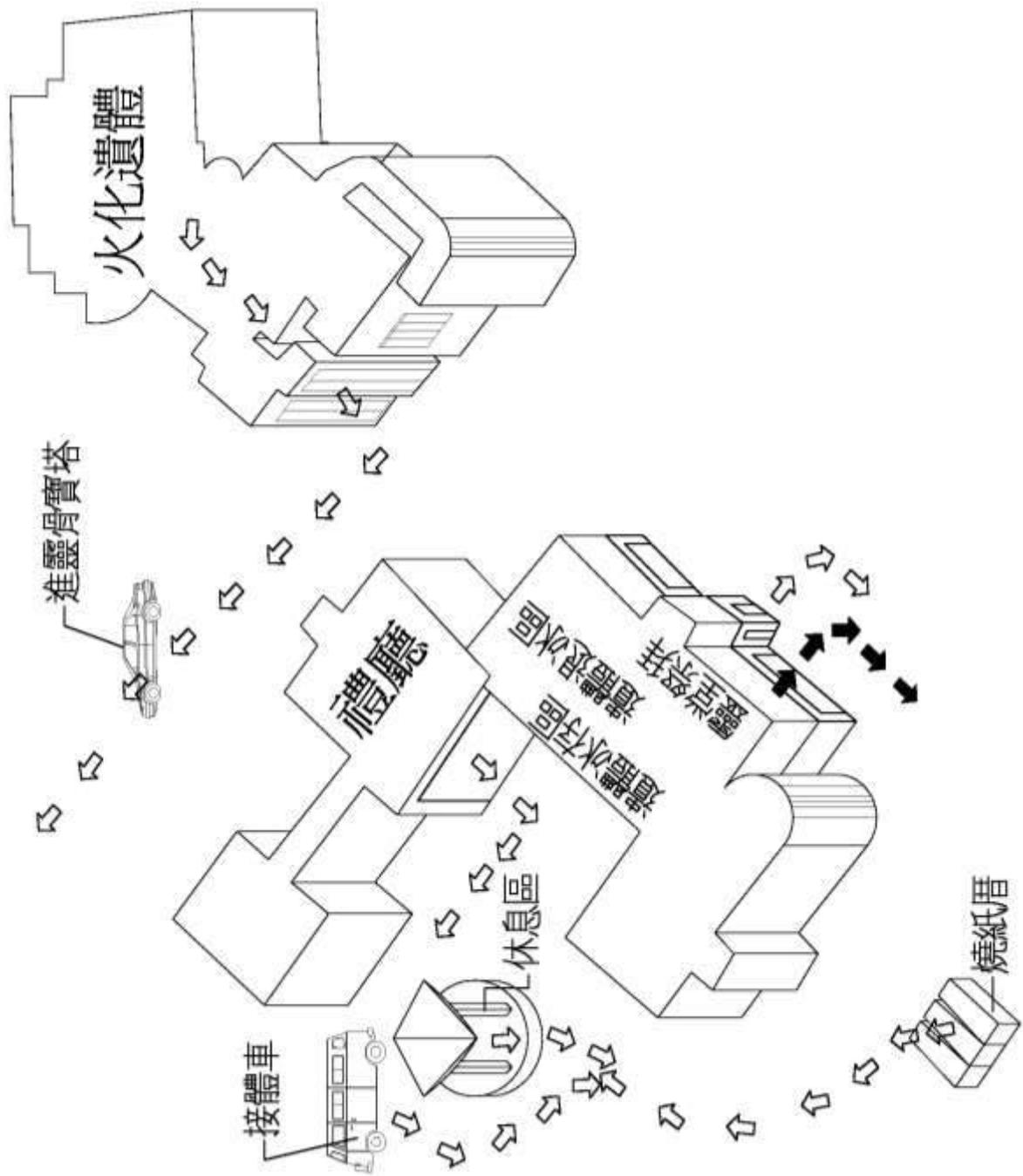


圖 5.3.16 嘉義市立殯儀館各使用區路線方向立體繪製圖

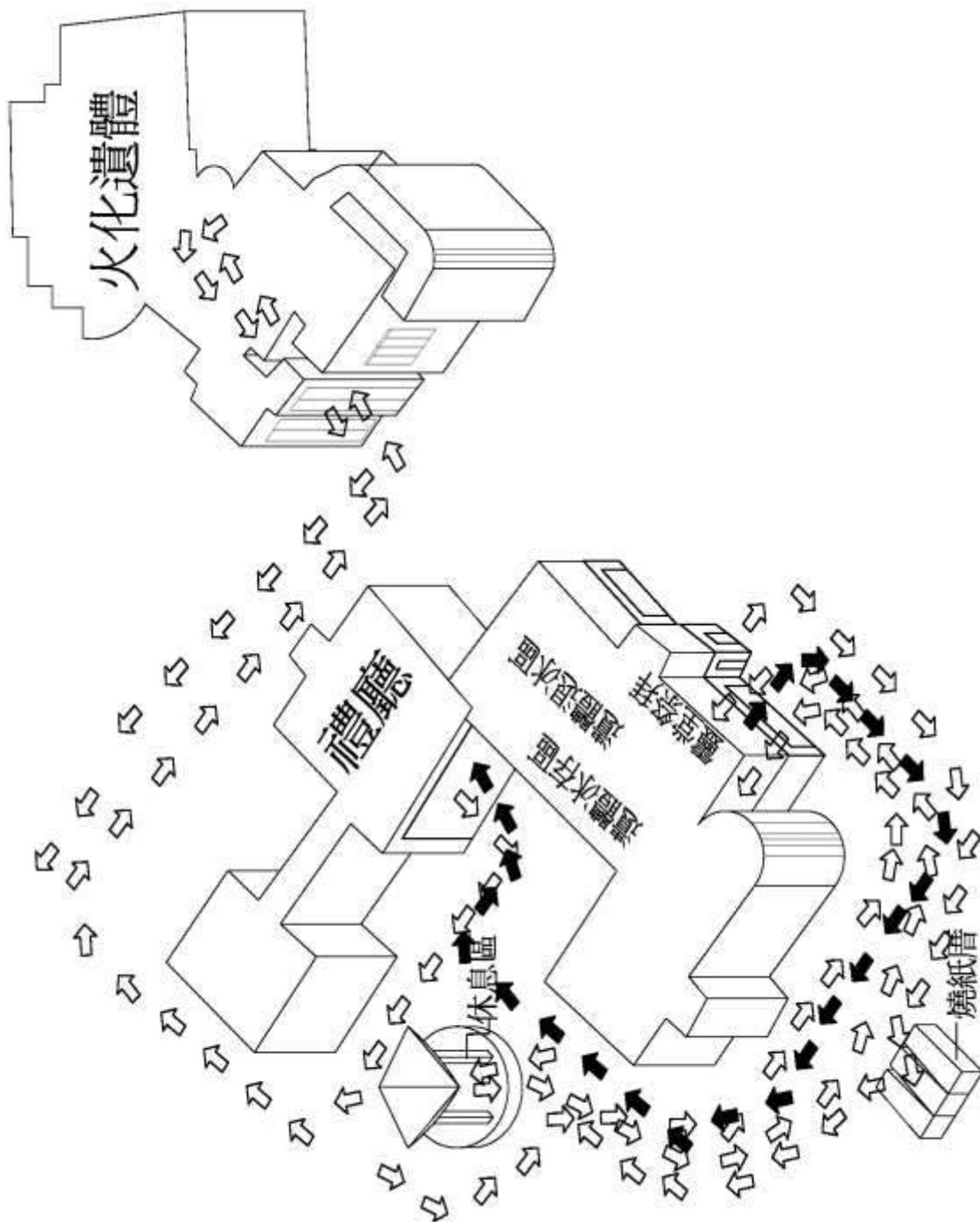


圖 5.3.17 嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立體繪製圖

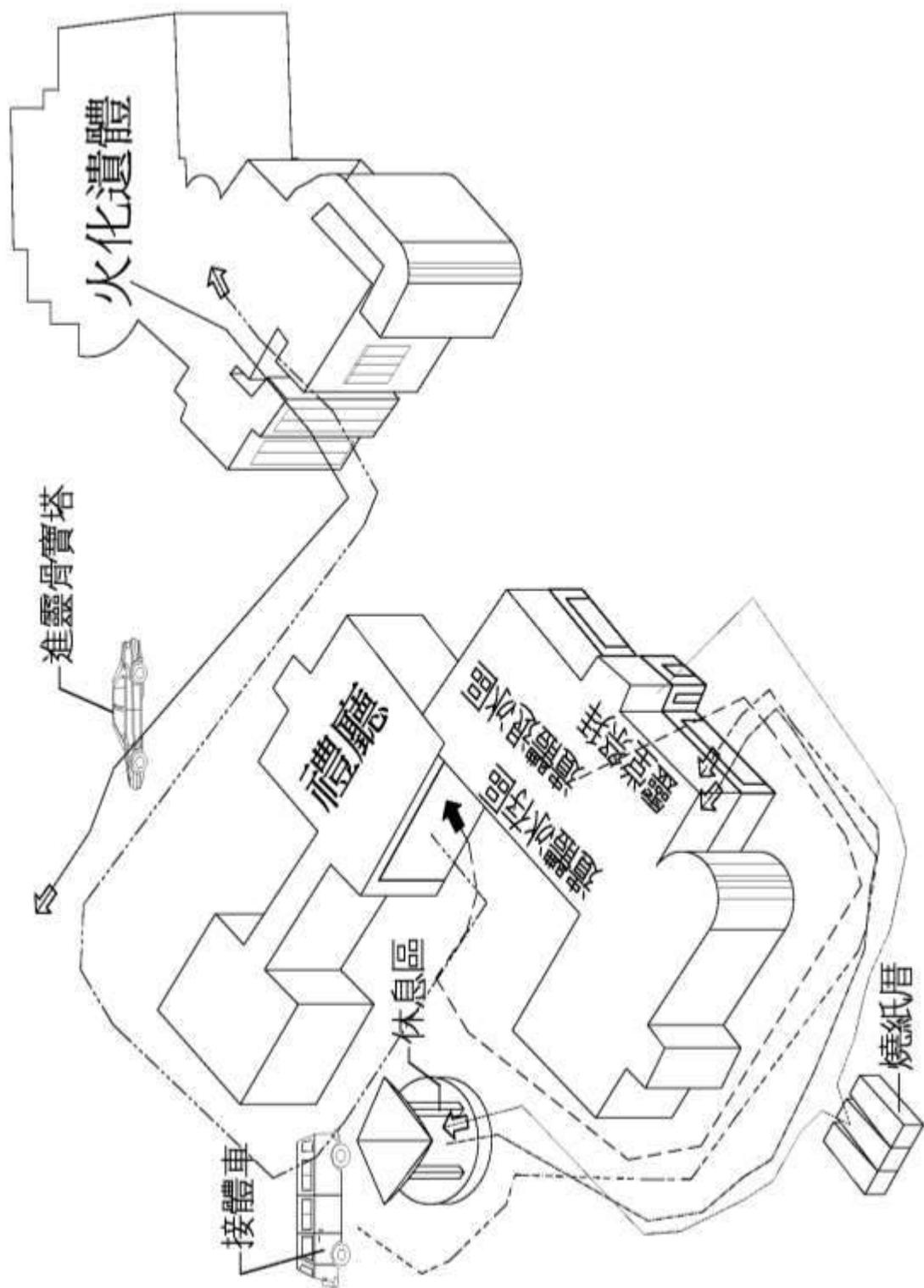


圖 5.3.18 嘉義市立殯儀館各使用區動線分析立體繪製圖

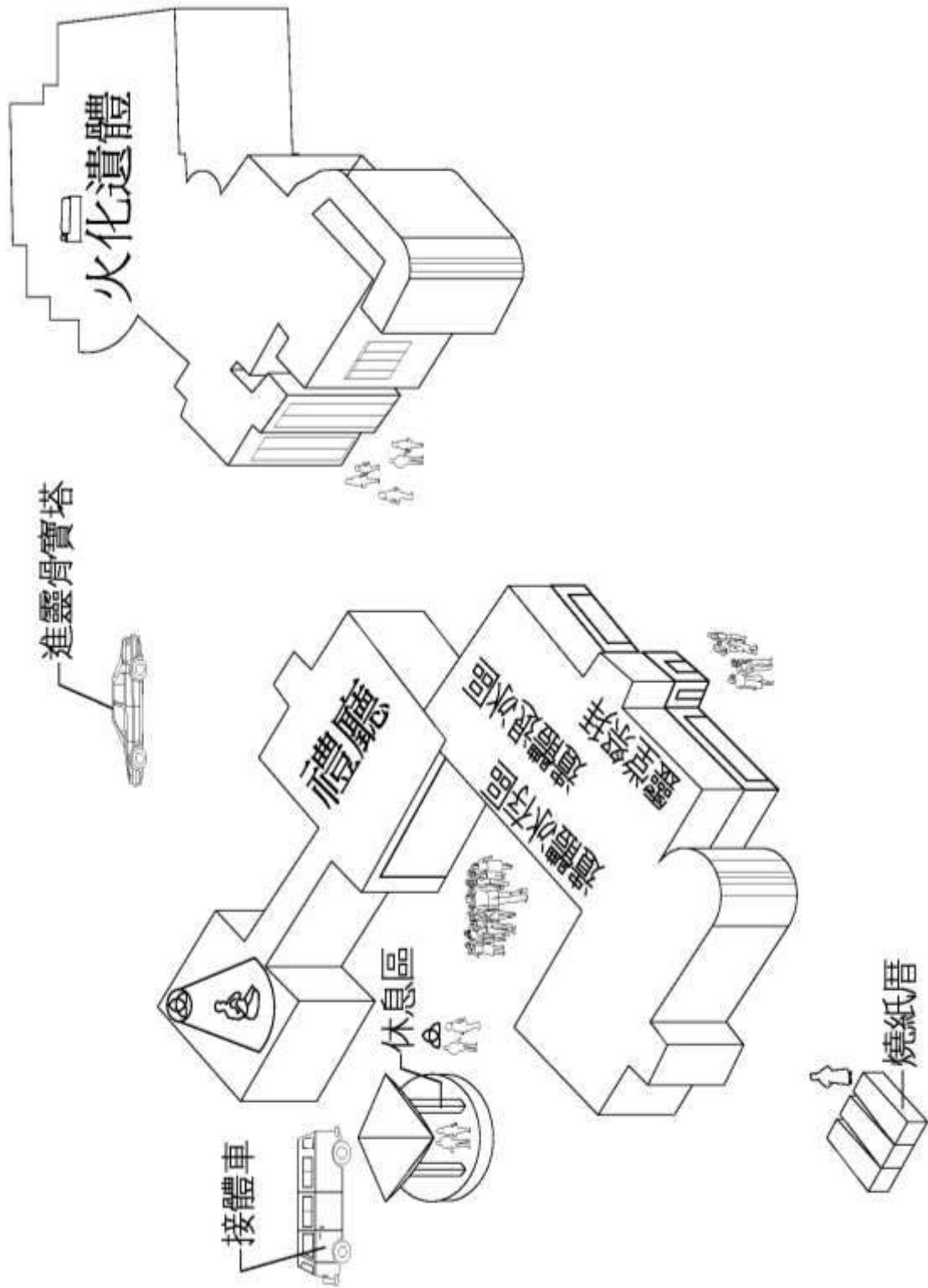


圖 5.3.19 嘉義市立殯儀館各使用區立體繪製圖



圖 5.3.20 (照片為嘉義市立殯儀館外圍天主教祭拜區現況拍攝)



圖 5.3.21 (照片為嘉義市立殯儀館小靈堂空間祭拜區現況拍攝)

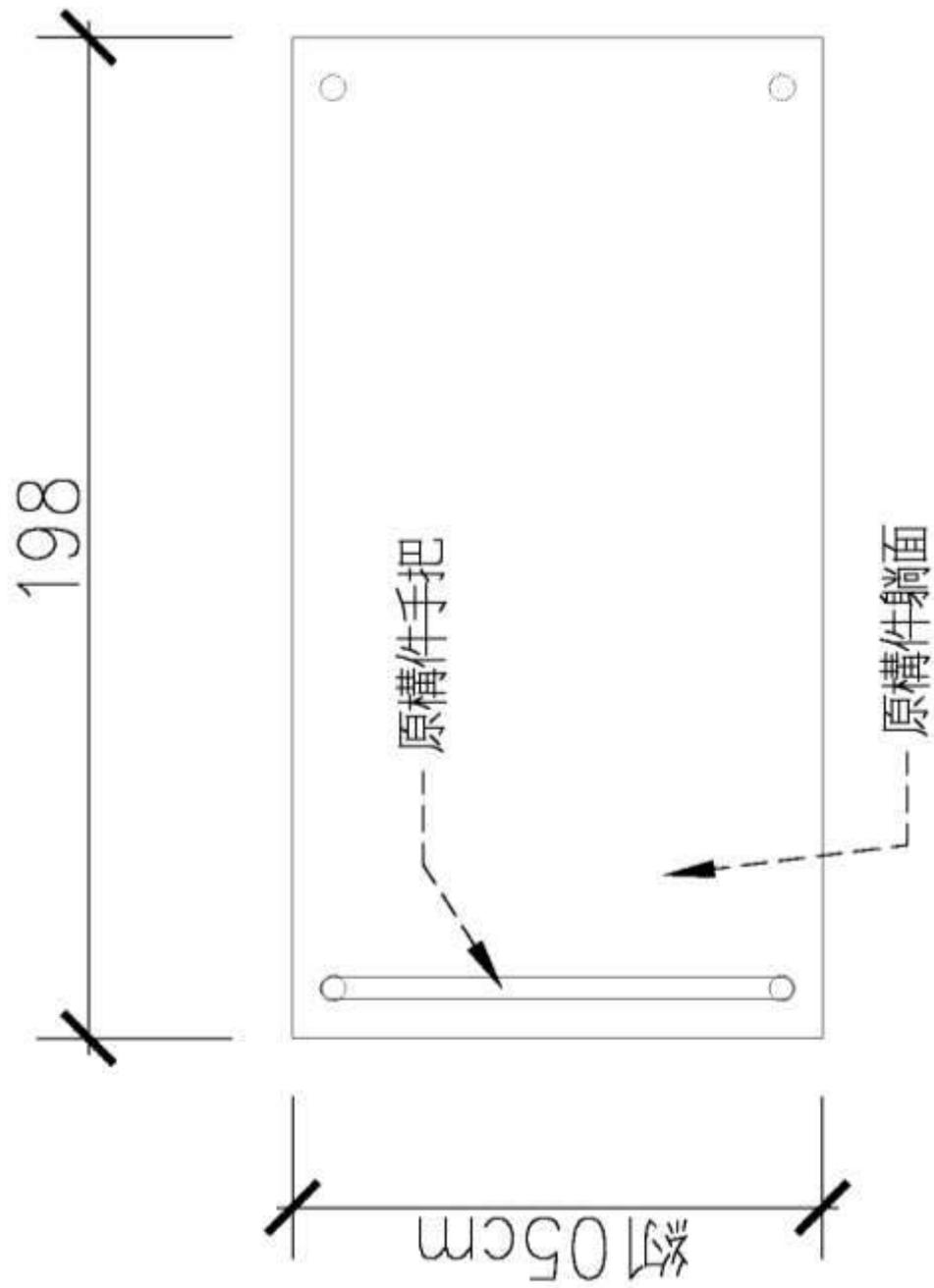


圖 5.3.22 嘉義市殯儀館內遺體推車載具現況平面繪製圖

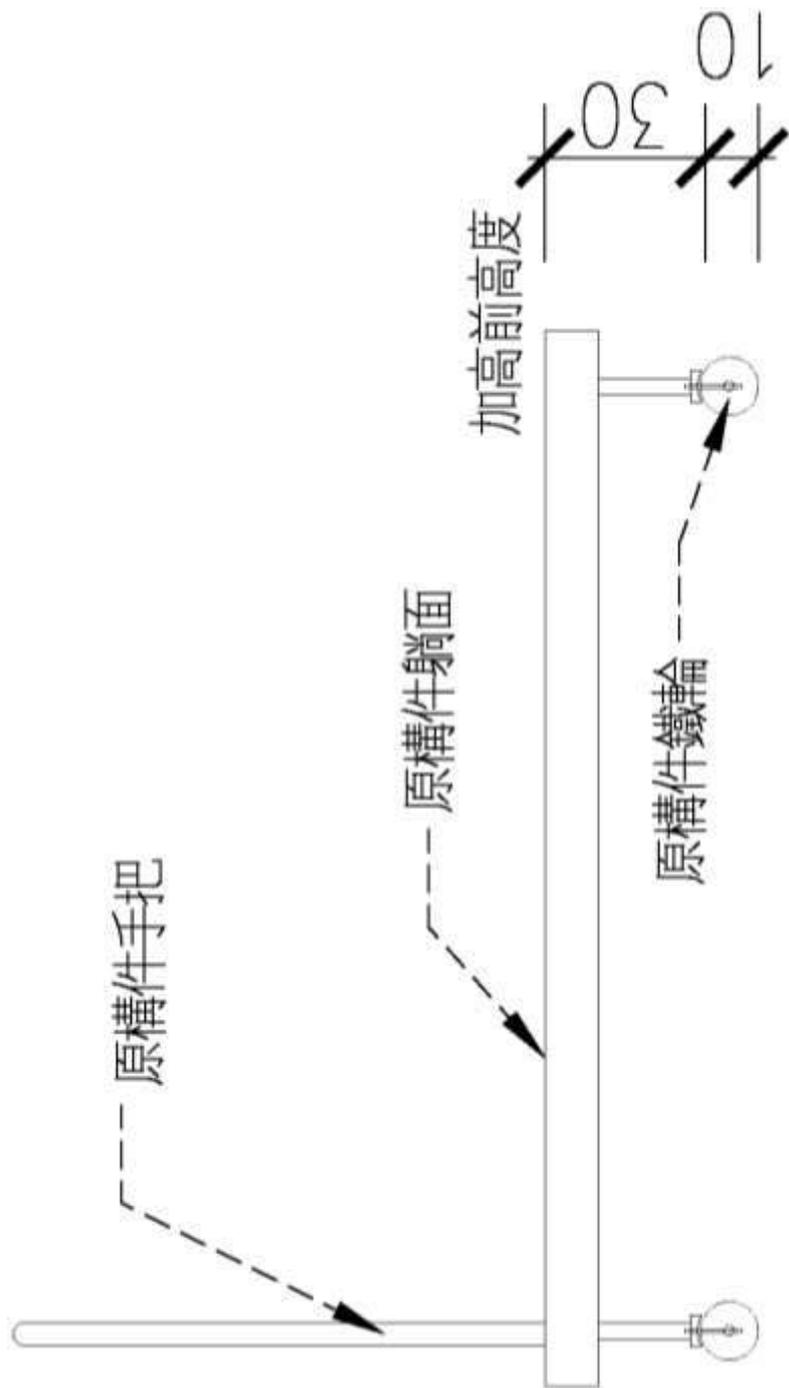


圖 5.3.23 嘉義市殯儀館內遺體推車載具現況立面繪製圖

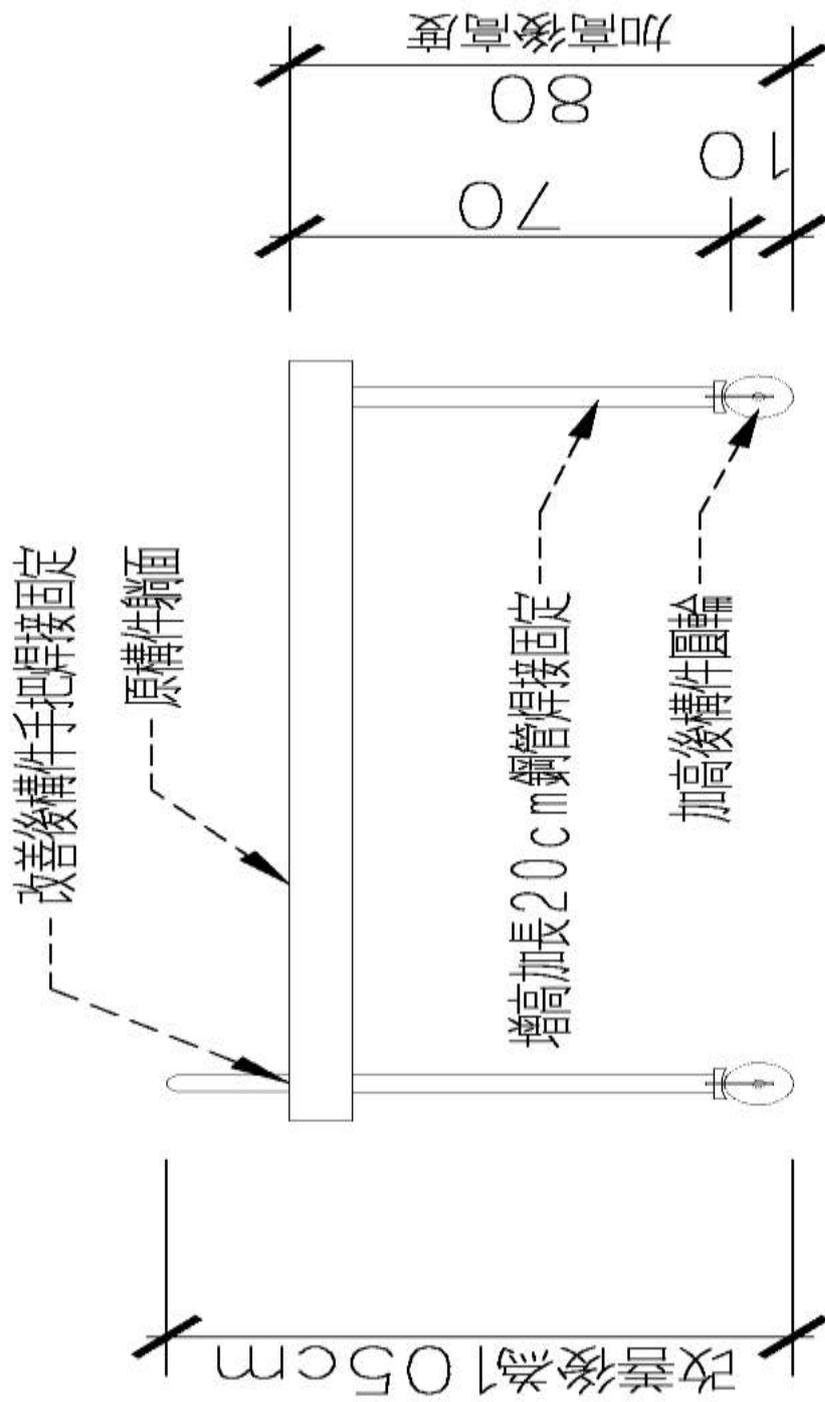


圖 5.3.24 建議改善參考之嘉義市殯儀館內遺體推車載具立面繪製圖

改善構件參考表

名稱	單位數量	備註
手把改善焊接工料	每組1支	每組 ϕ 5cm 鋼管1支
鋼管改善焊接工料	每組4支	每組 ϕ 5cm 鋼管4支
鐵輪改善焊接工料	每組4個	每組 ϕ 20cm 鐵輪4個

表 5.3.1 建議改善參考之嘉義市殯儀館內遺體推車載具材料分析表



圖 5.3.25 (照片為嘉義市立殯儀館之景德廳室外空間現況拍攝)



圖 5.3.26 (照片為嘉義市立殯儀館往火葬場通道現況拍攝)

嘉義縣議員陳柏麟說，嘉義縣鄉親長期忍受火化場空氣、嘉義市立殯儀館噪音等污染，影響居家環境及身心健康至鉅，市政府應體察對嘉義縣民造成的痛苦，能有具體回應，否則縣府態度應評估接管嘉義市火化場可行性。

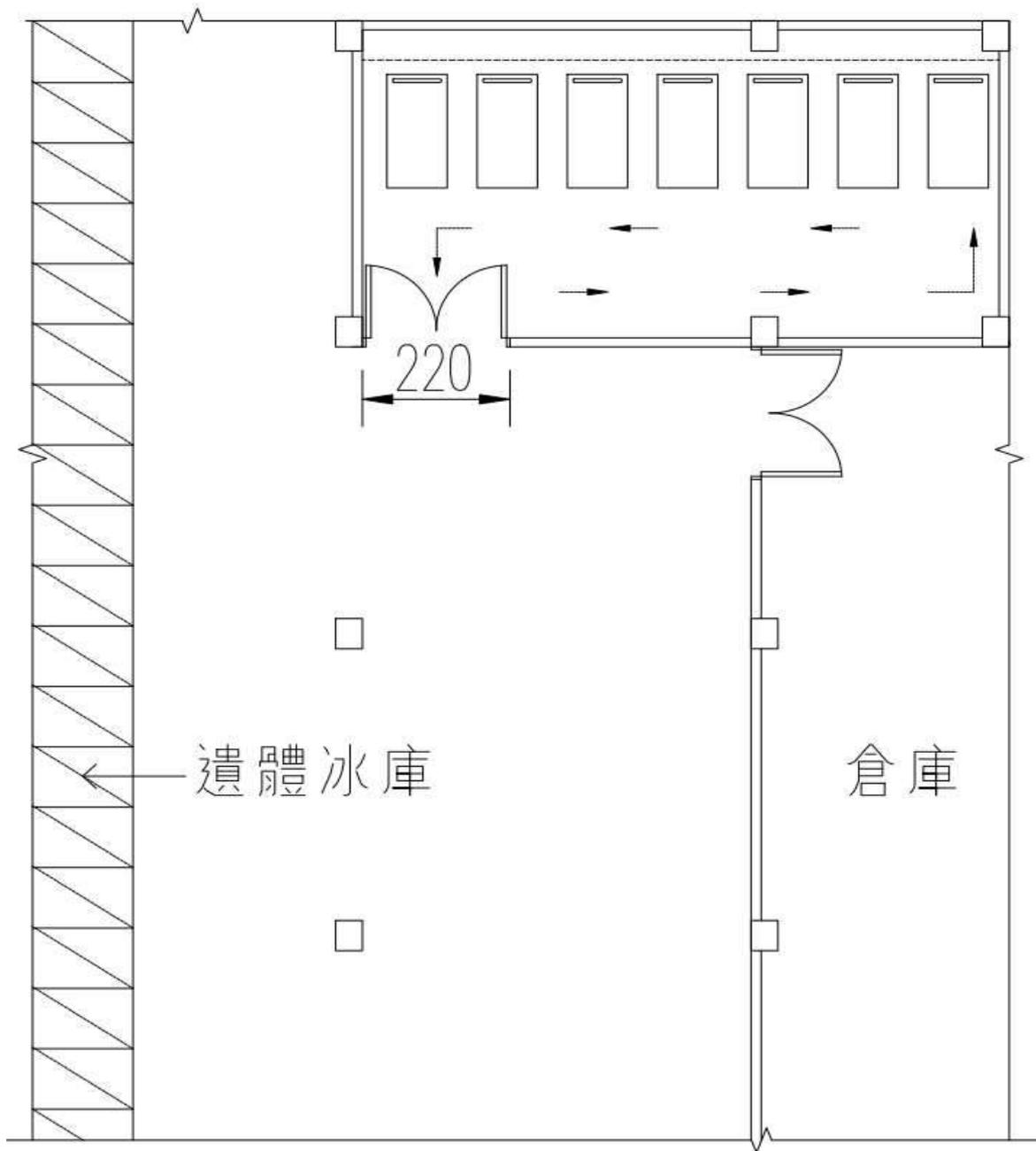


圖 5.3.27 嘉義市立殯儀館遺體退冰區及遺體冰庫位置自繪圖



圖 5.3.28 圖片引用嘉義市立殯儀館另編輯繪製動線圖

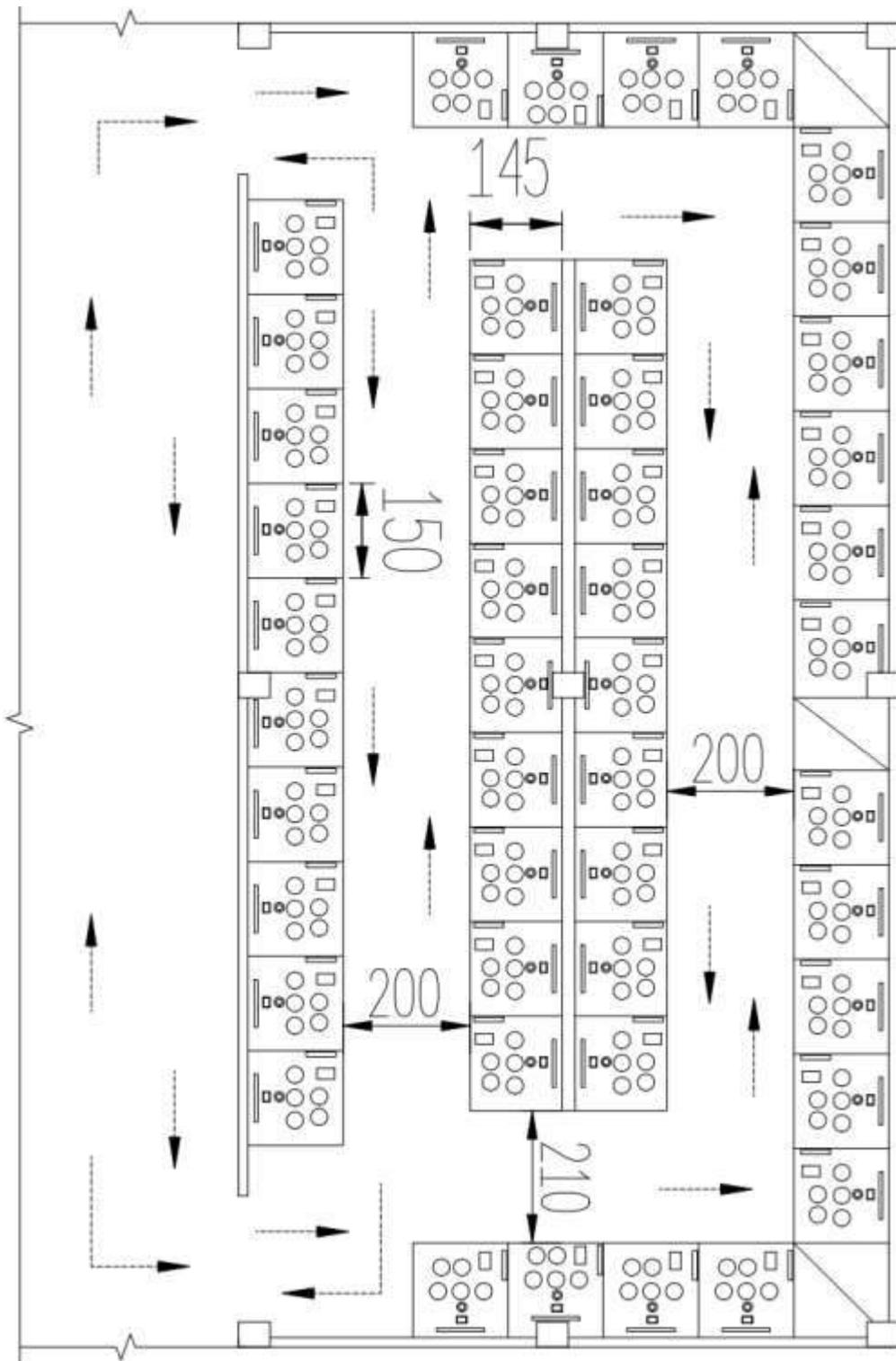


圖 5.3.29 嘉義市立殯儀館內之靈堂靈位祭拜區位置自繪圖



圖 5.3.30 (照片為嘉義市立殯儀館內空間現況拍攝)



圖 5.3.31 (照片為台北市立第二殯儀館之管內空間現況拍攝)

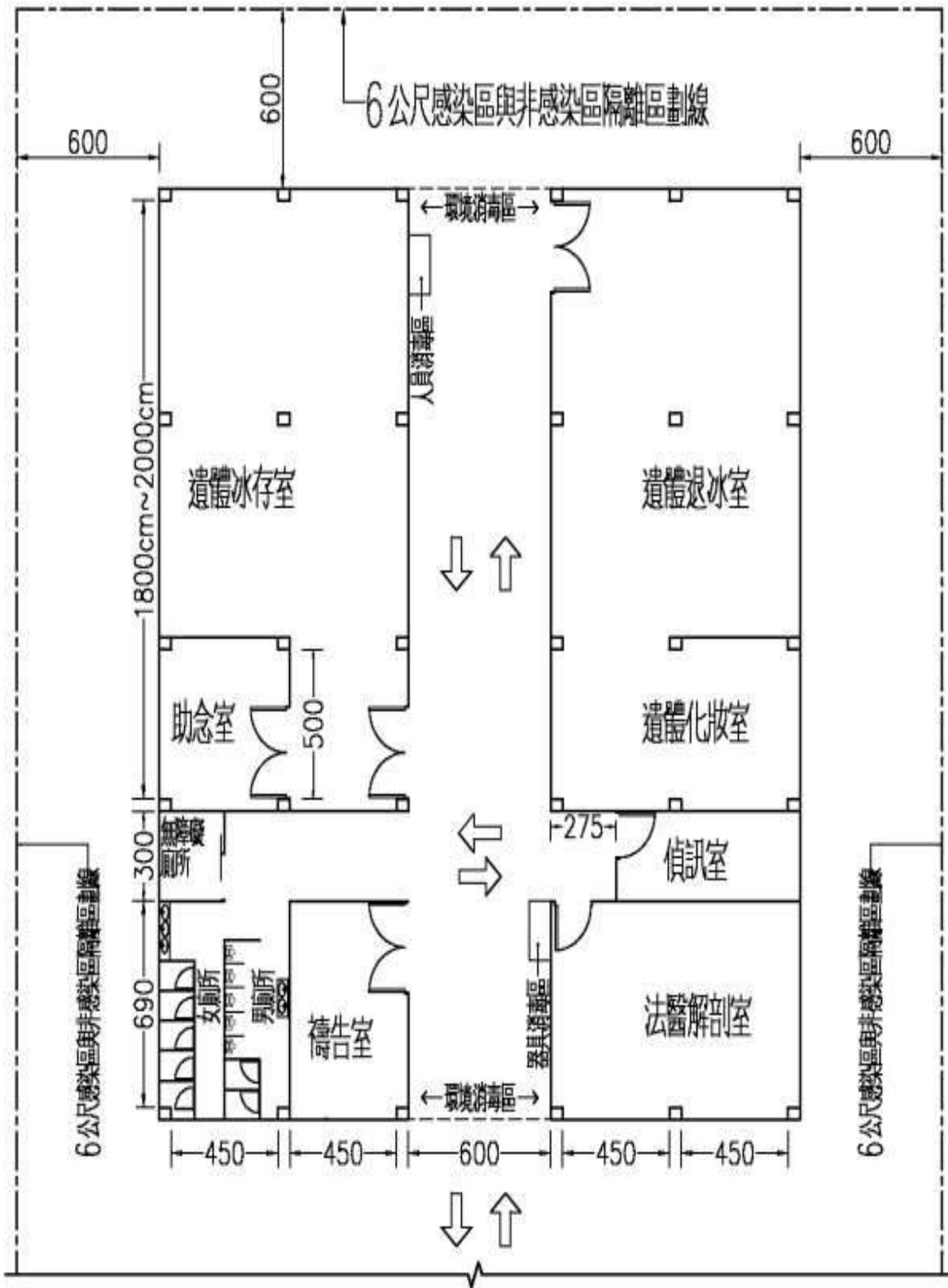


圖 5.3.32 建議參考之公辦殯儀館遺體冰存及退冰空間最小尺寸繪製圖



圖 5.3.33 (照片為瑞泰禮儀公司提供新北市立殯儀館之館內空間現況拍攝)



圖 5.3.34 (照片為瑞泰禮儀公司提供基隆市立殯儀館之館內空間現況拍攝)

因嘉義市立殯儀館內老舊，連遺體設備也從傳統時期沿用至今，遺體載具推車高度，與基隆、板橋、台北市立第二殯儀館相較之差異。

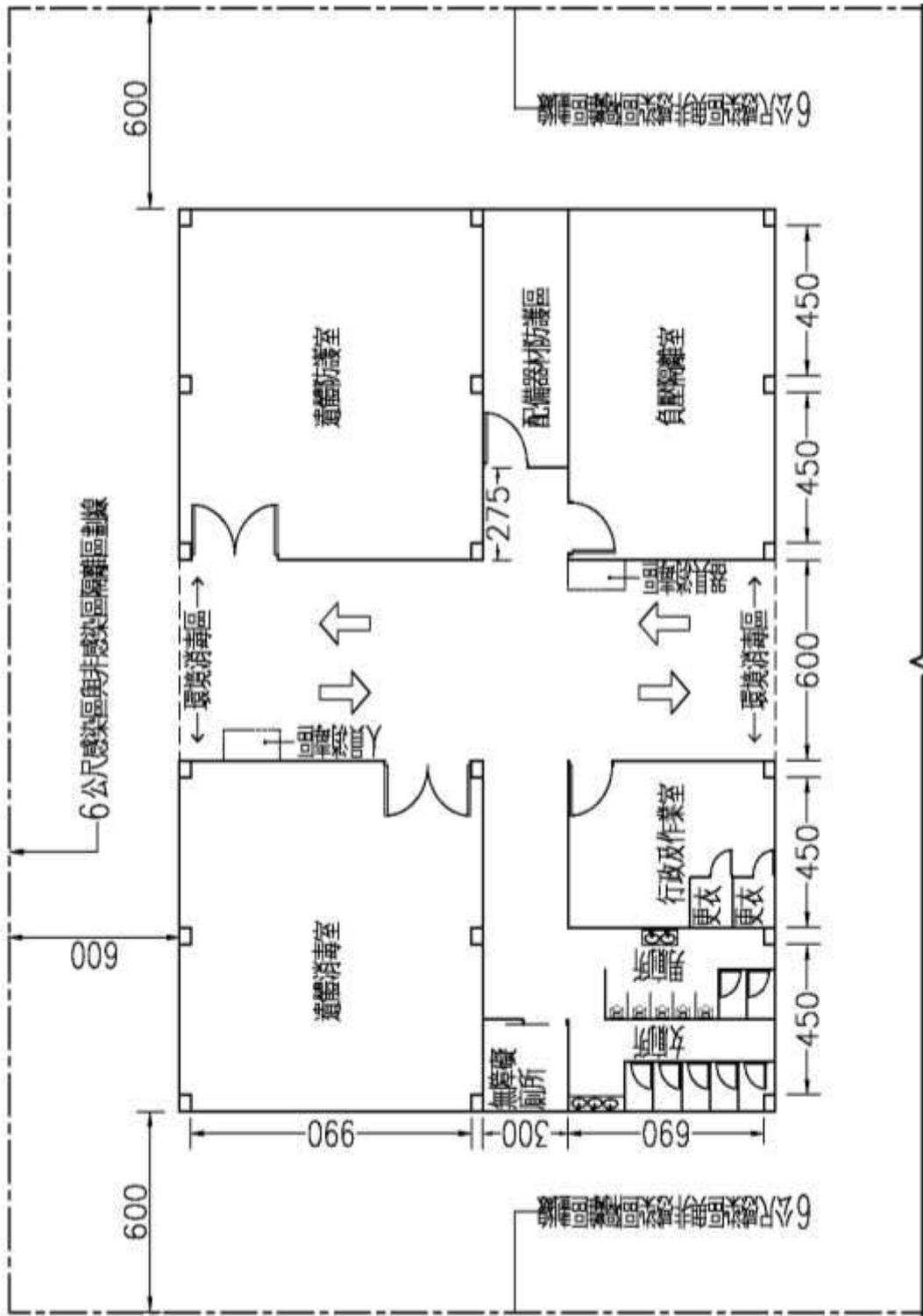


圖 5.3.35 建議參考之公辦殯儀館遺體器具消毒空間最小尺寸繪製圖

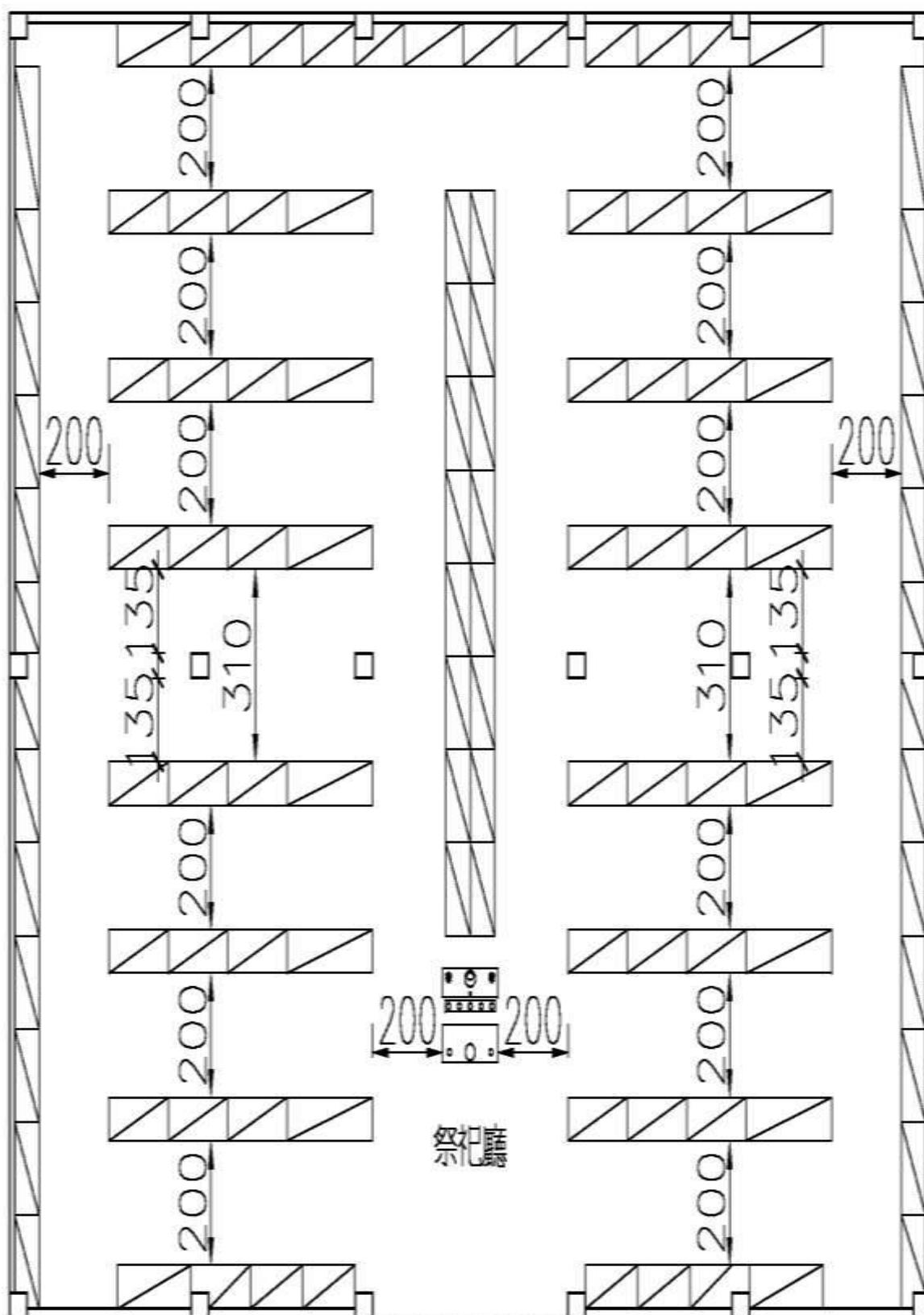


圖 5.3.36 建議參考之公辦殯儀館靈骨塔祭祀廳通道最小尺寸繪製圖

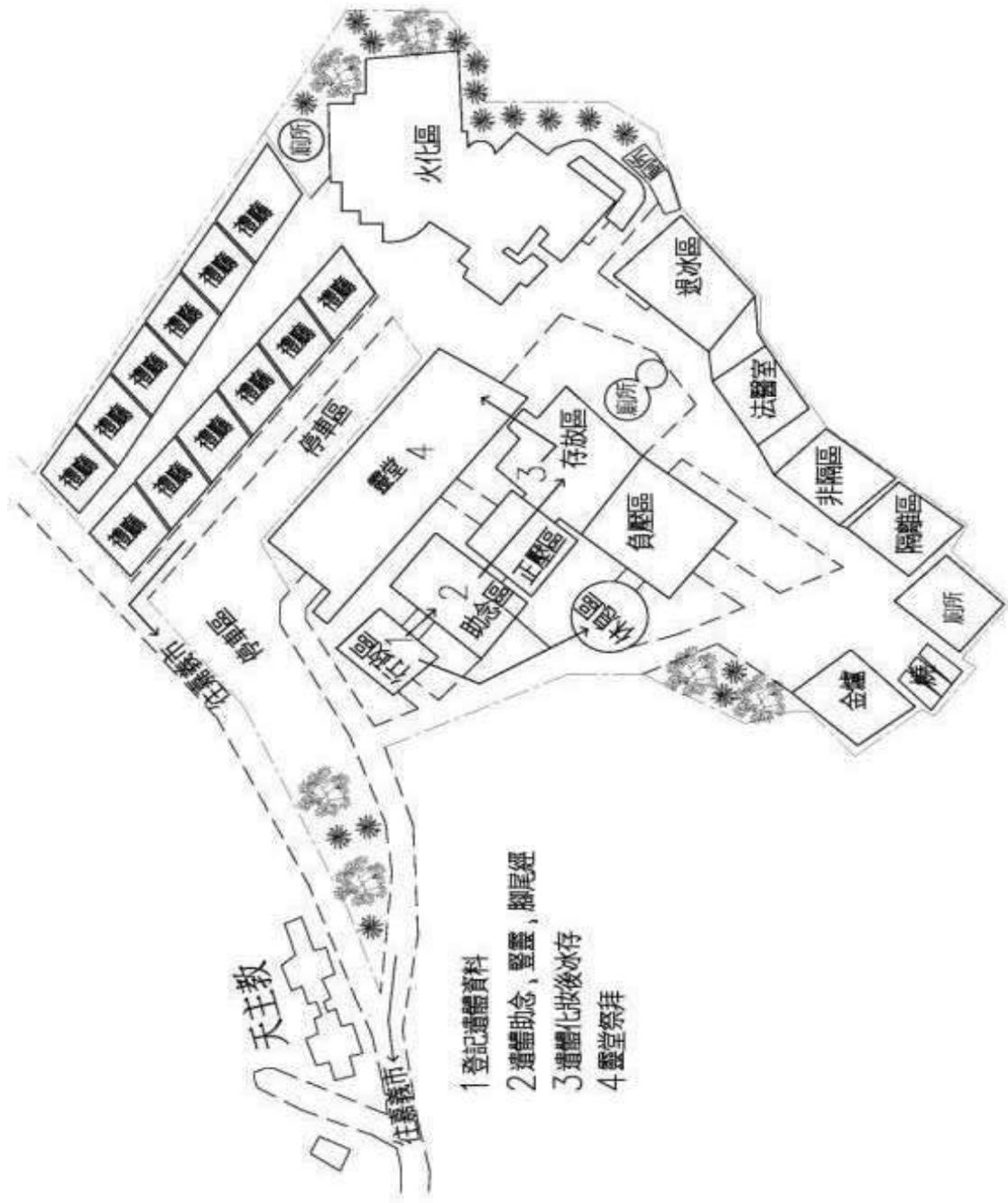


圖 5.3.37 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面圖

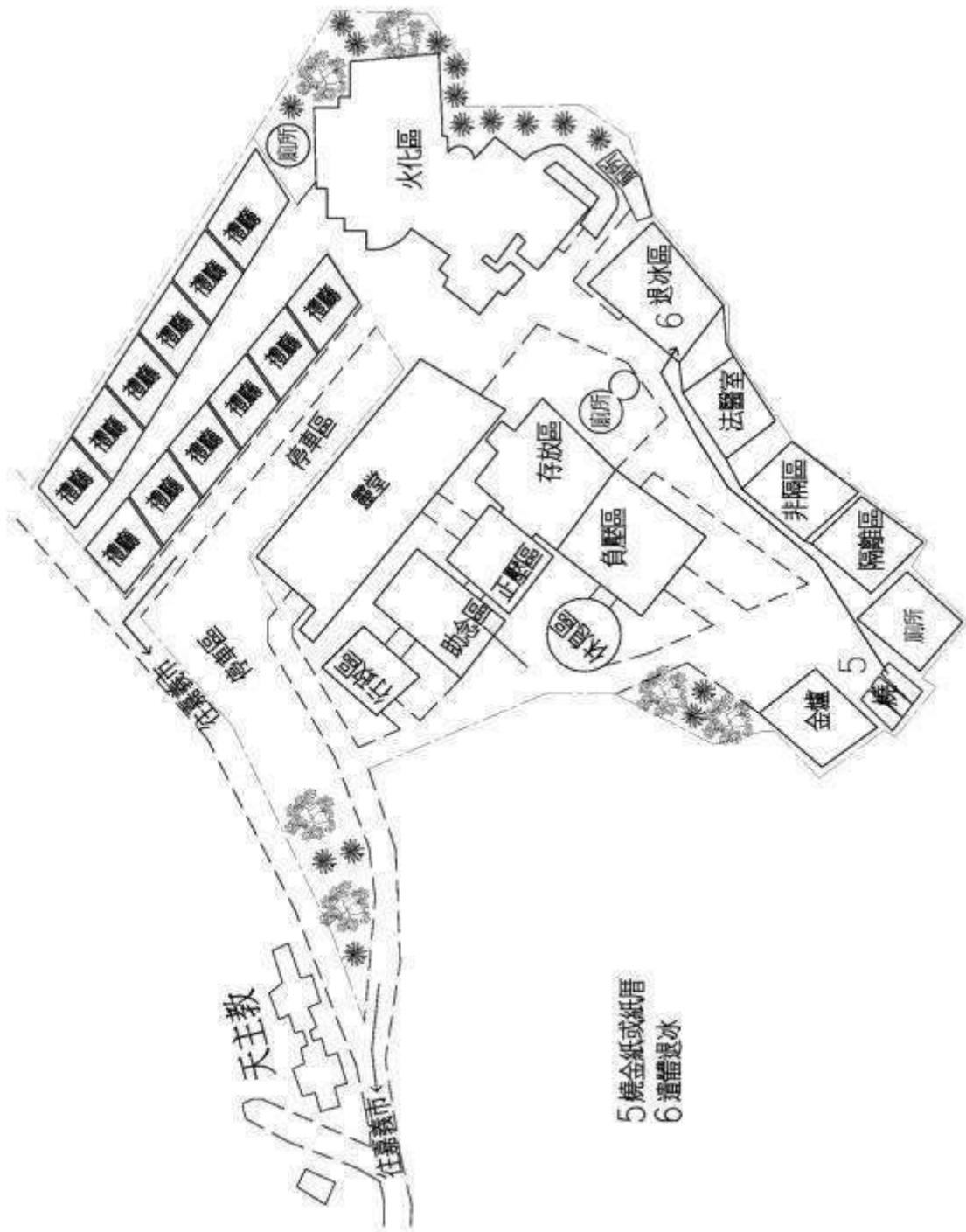


圖 5.3.39 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面繪製圖

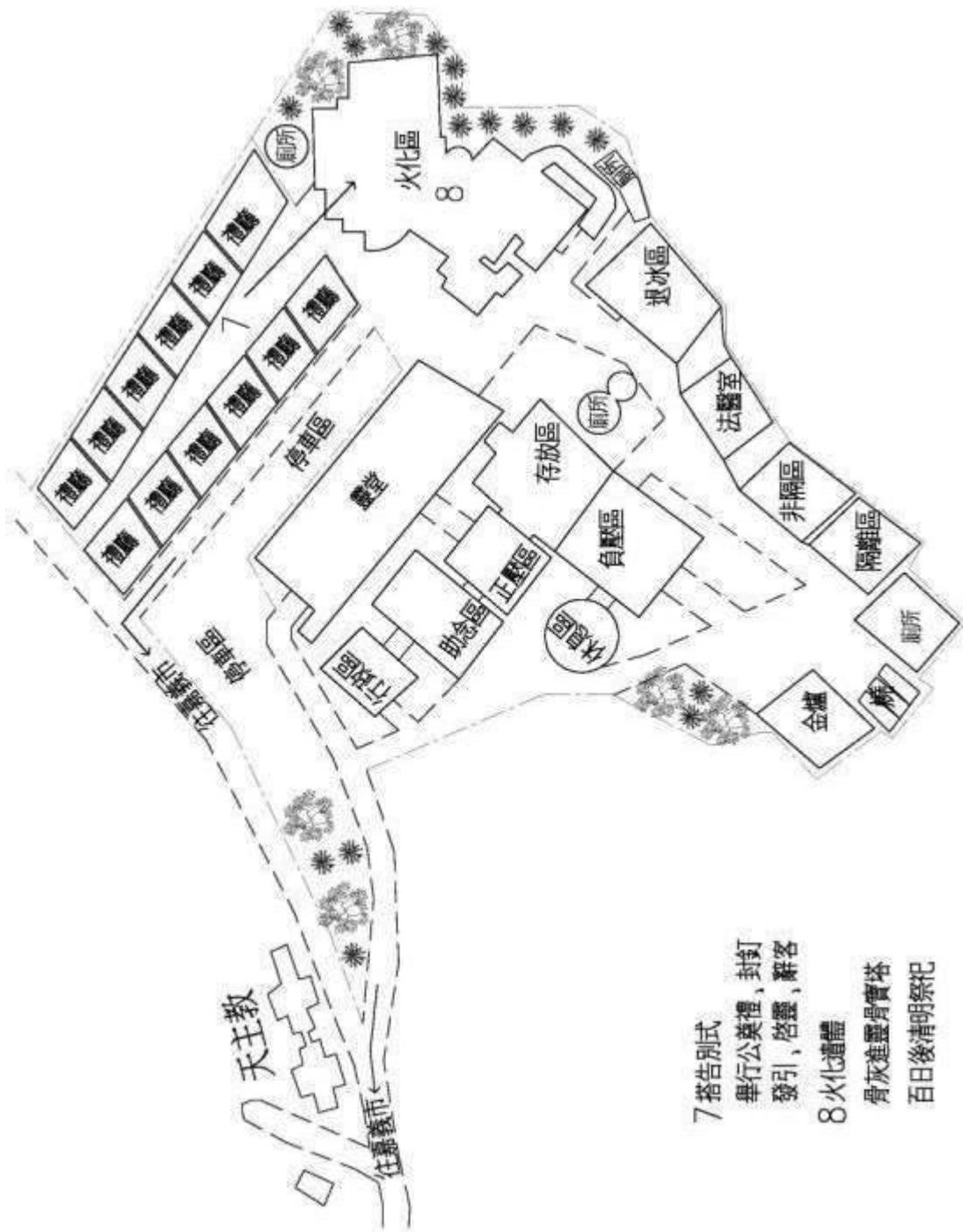


圖 5.3.41 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面繪製圖

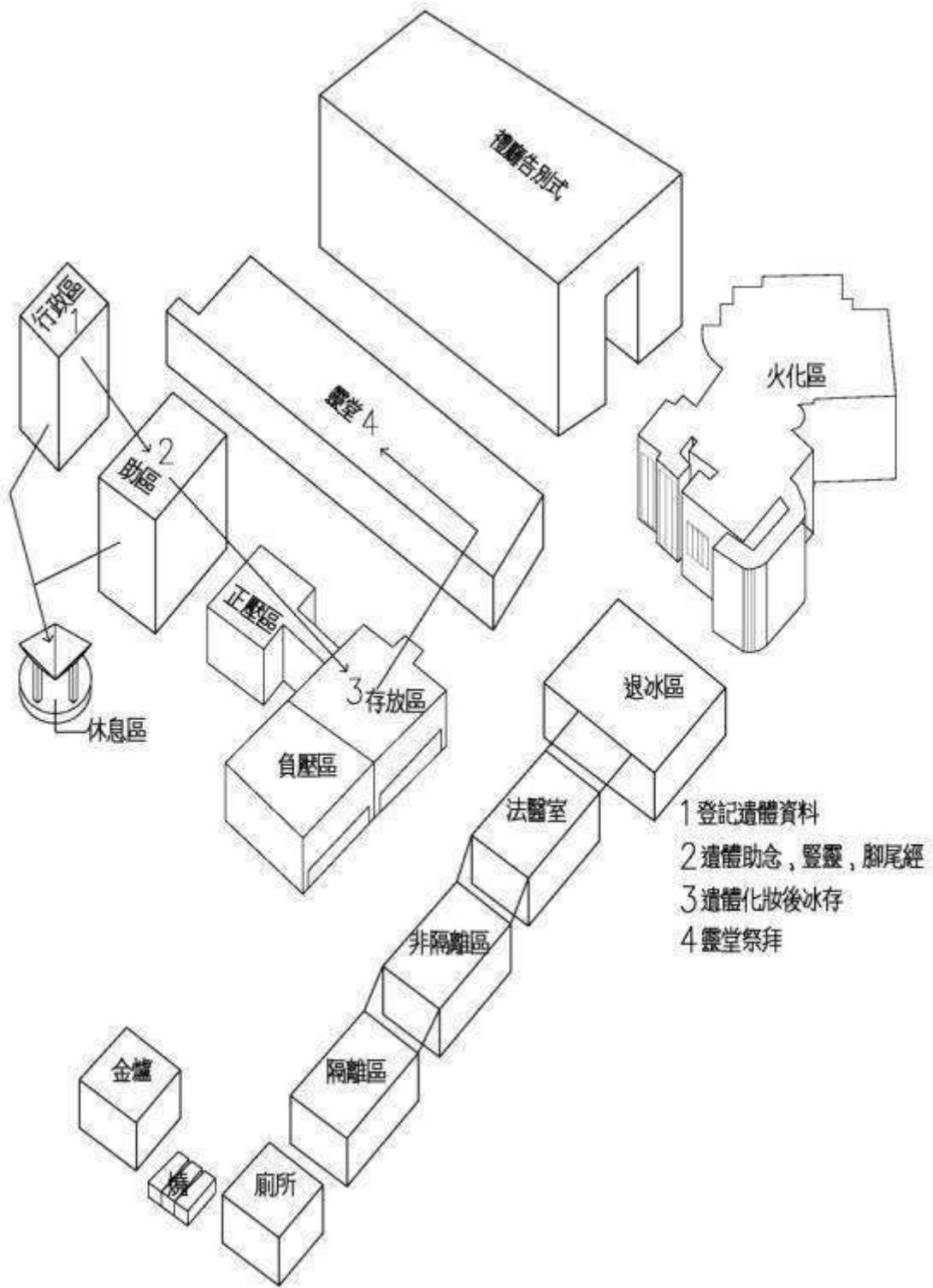


圖 5.3.44 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

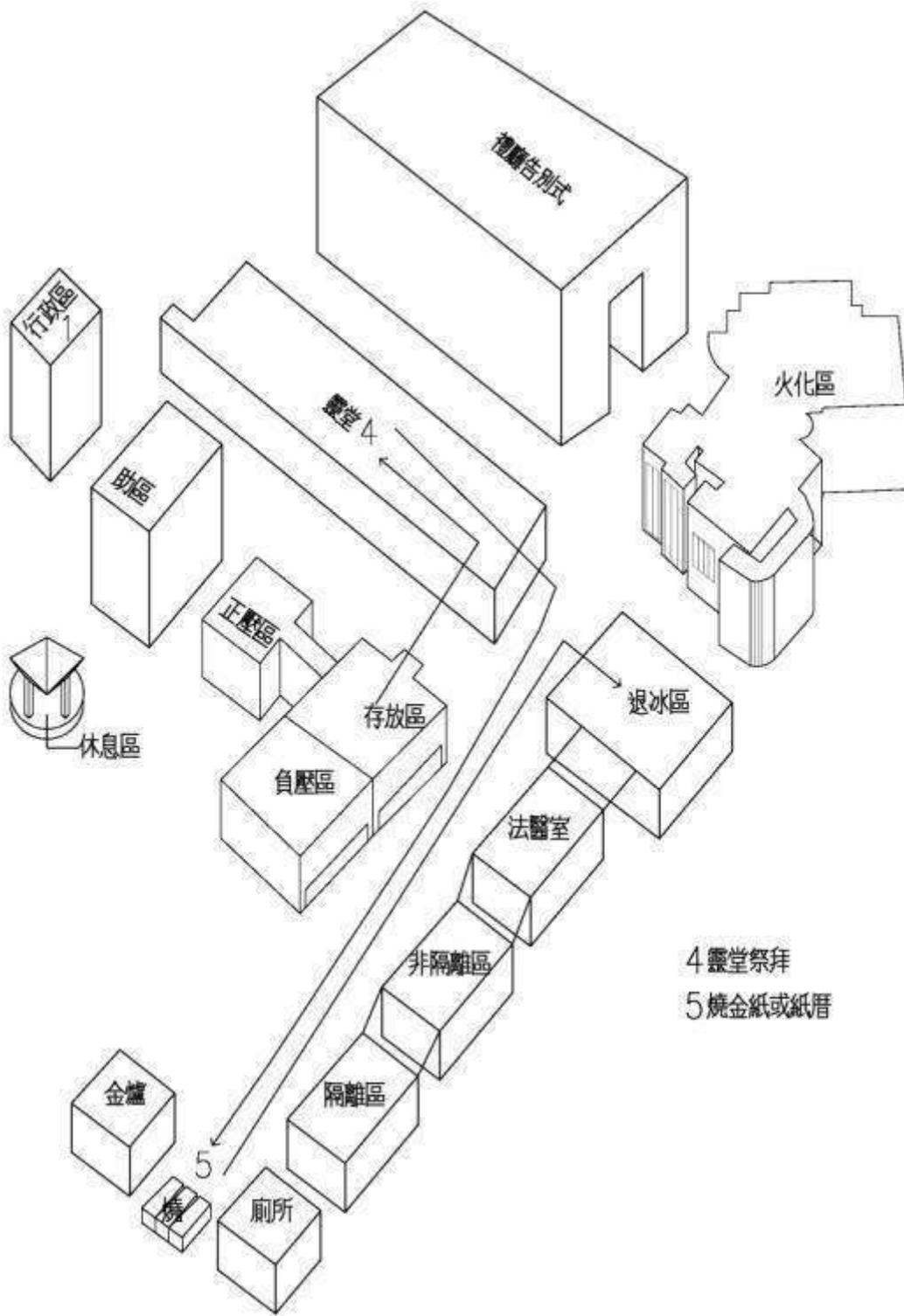


圖 5.3.45 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

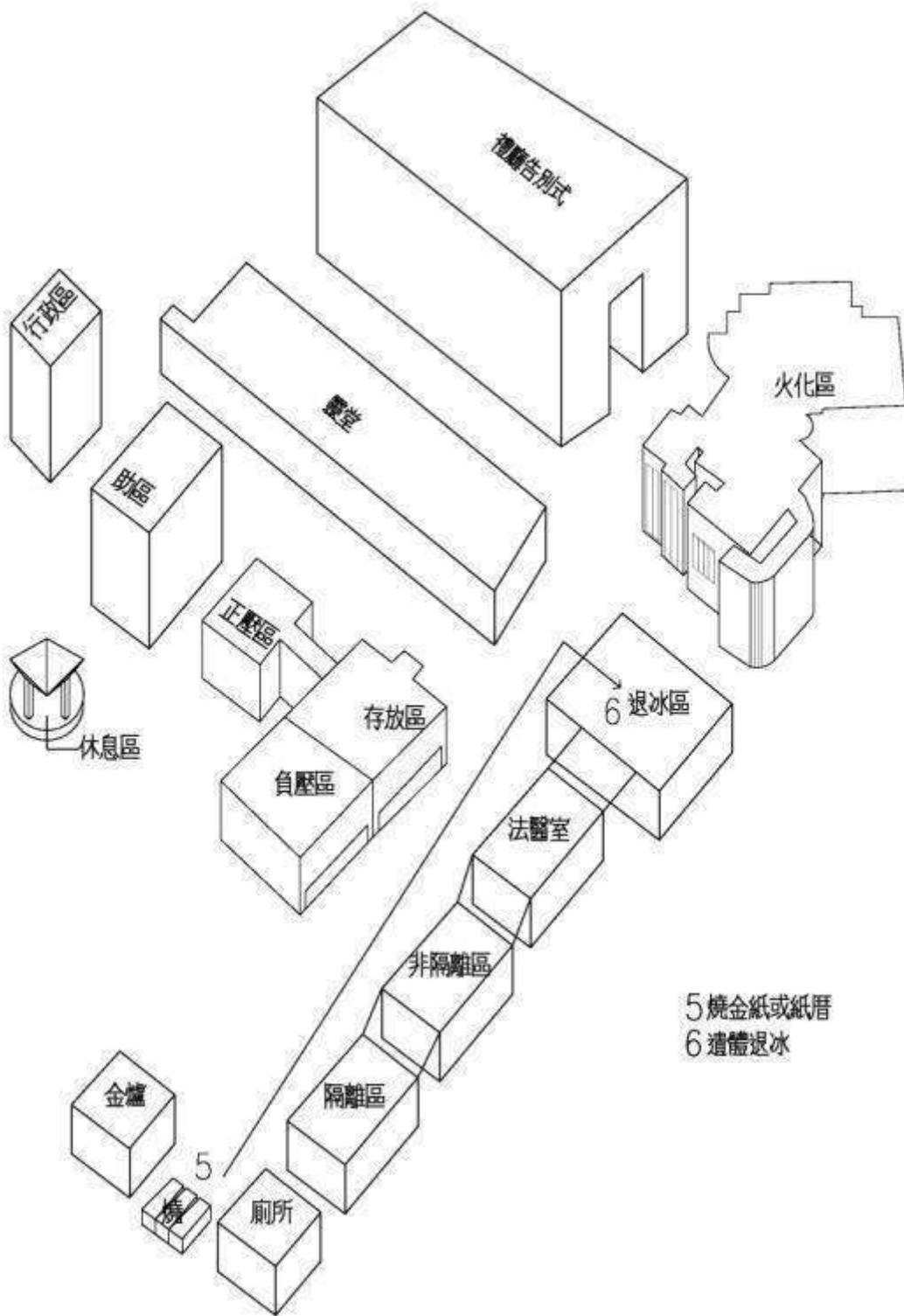


圖 5.3.46 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

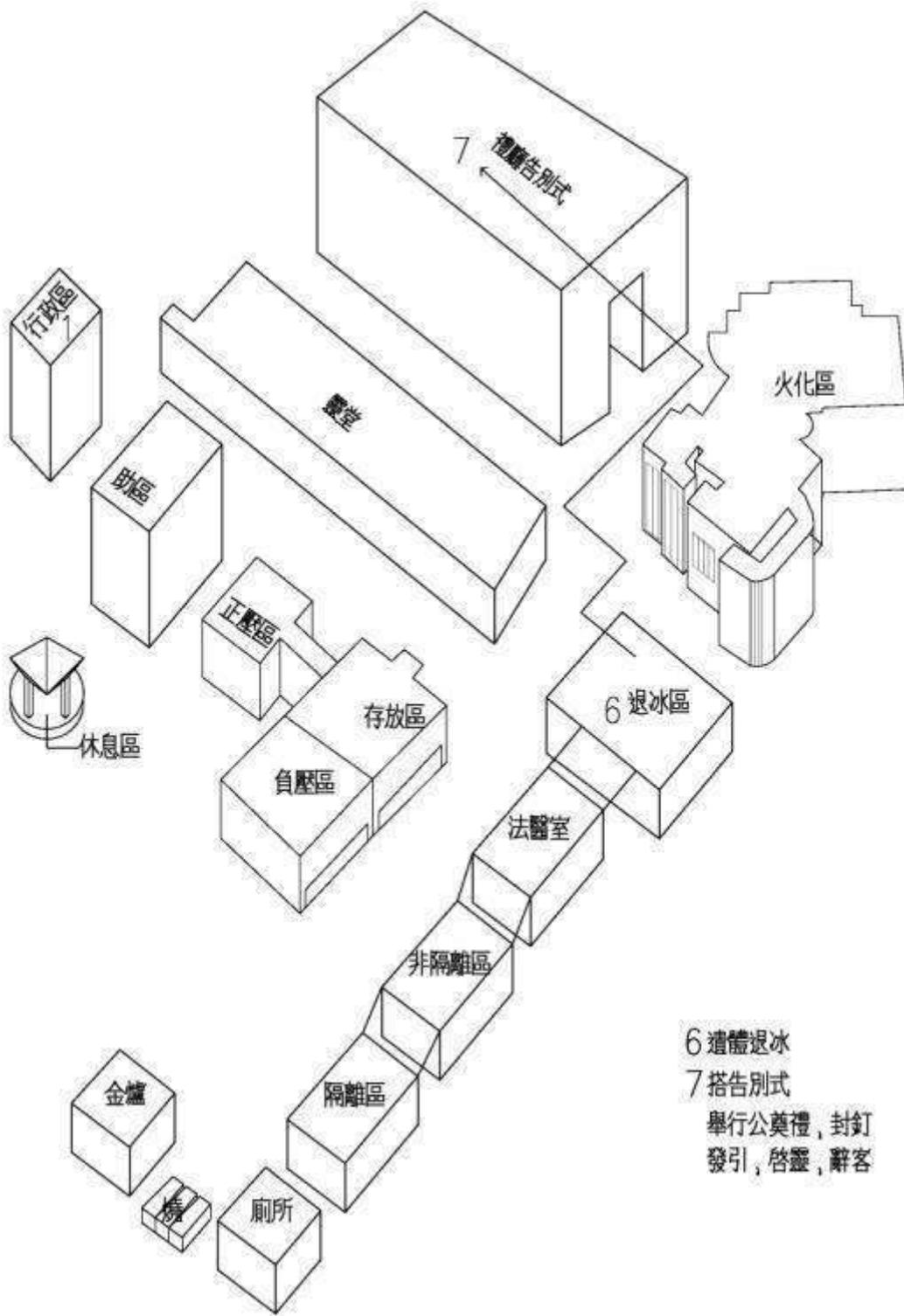


圖 5.3.47 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

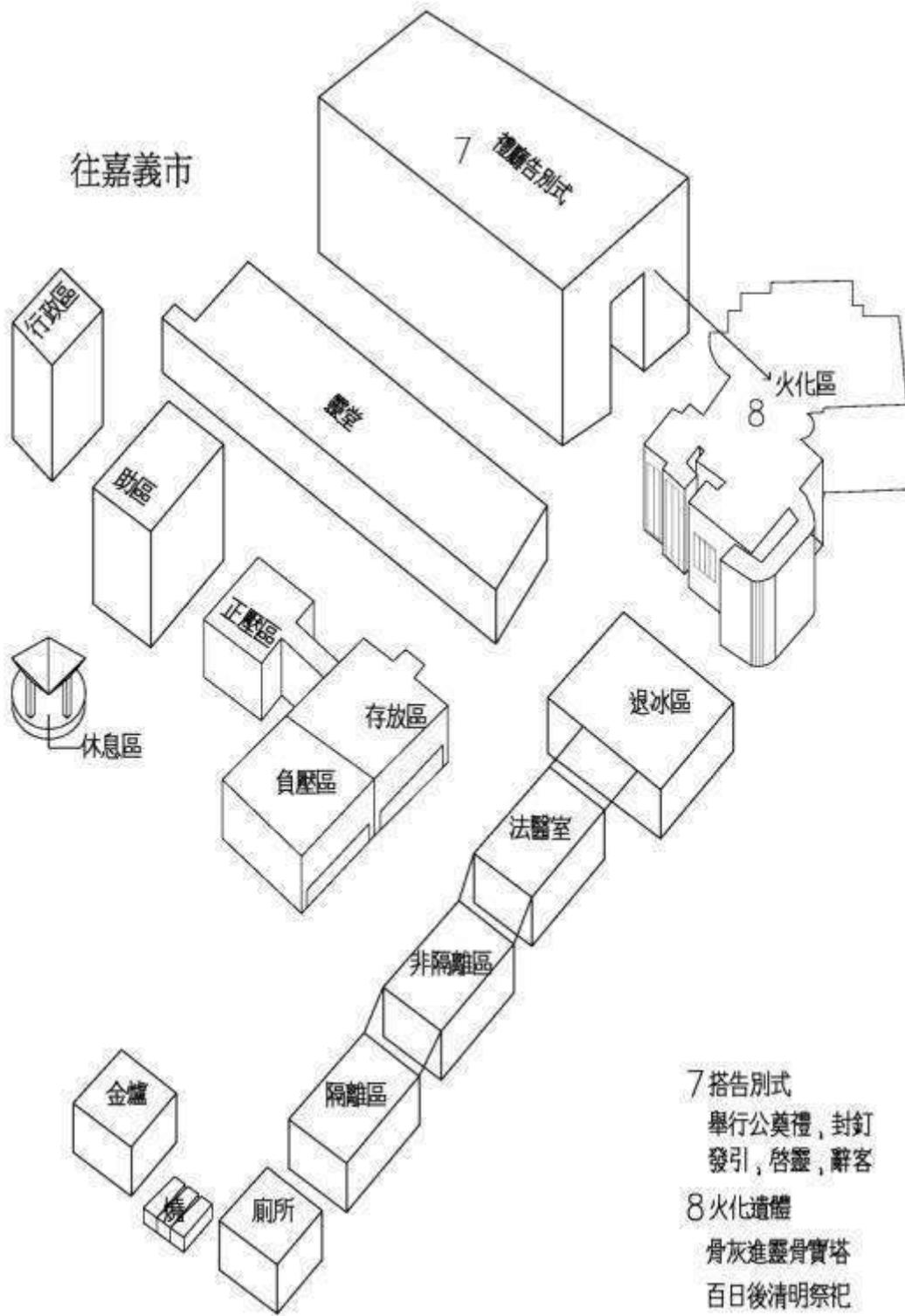


圖 5.3.48 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

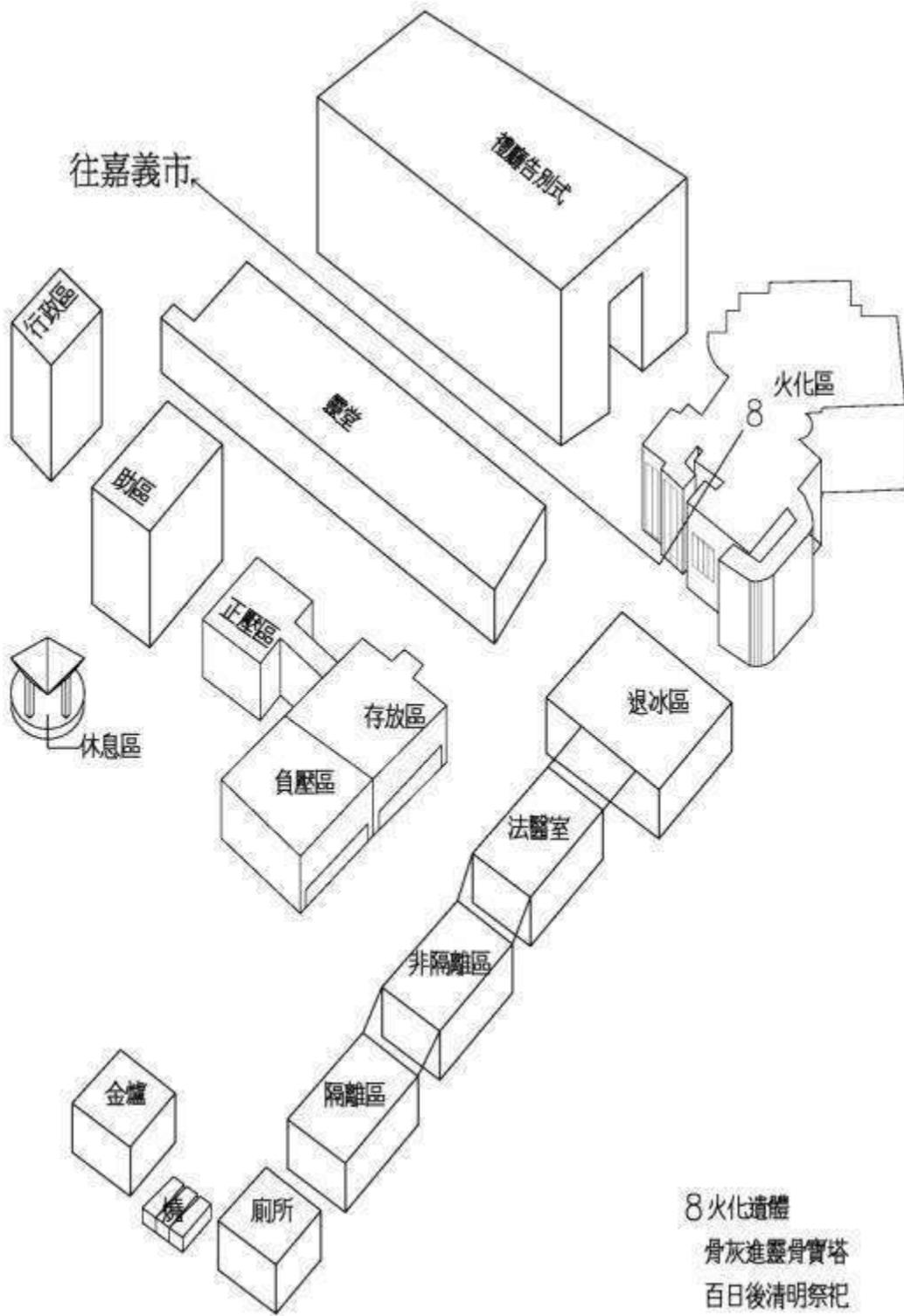


圖 5.3.49 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

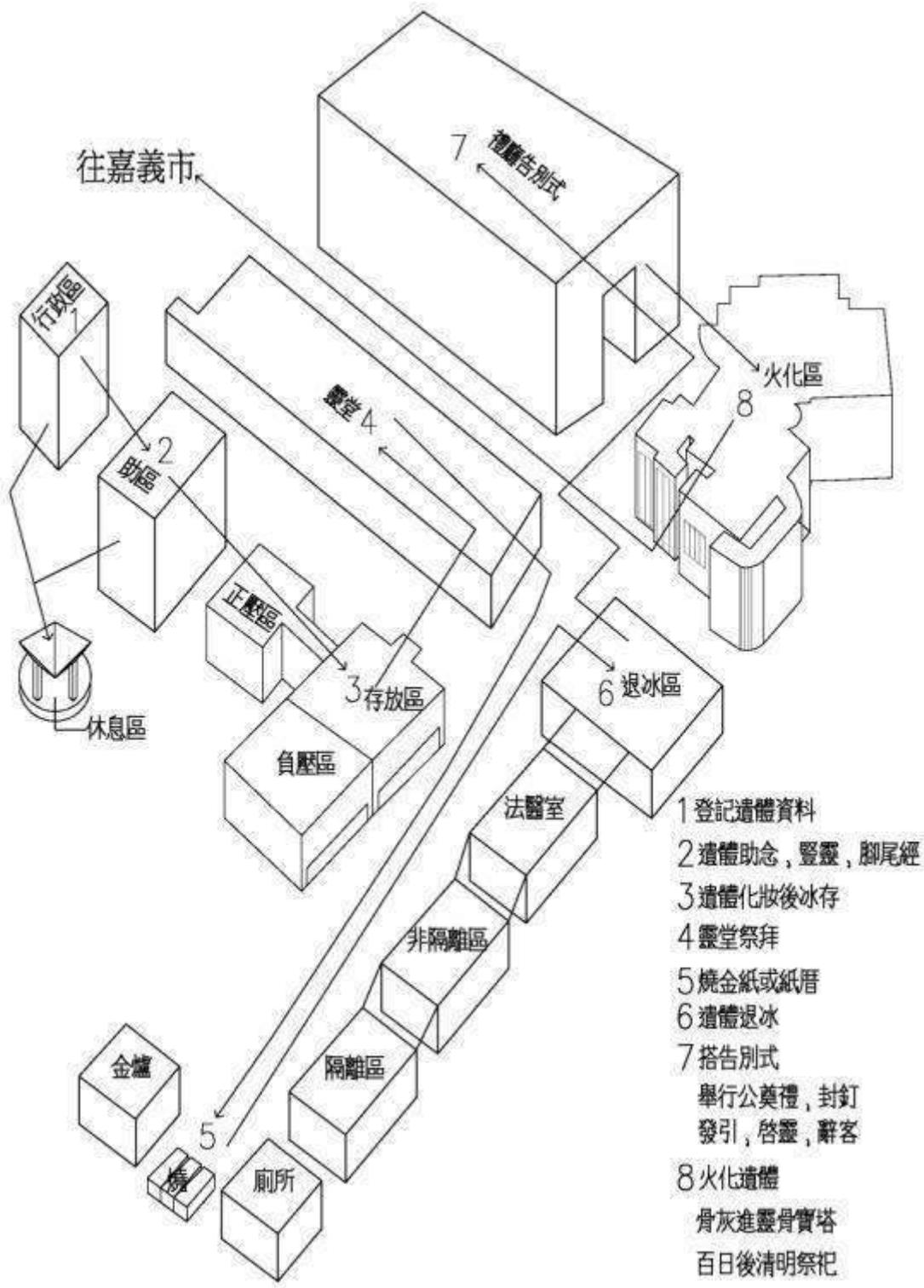


圖 5.3.50 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

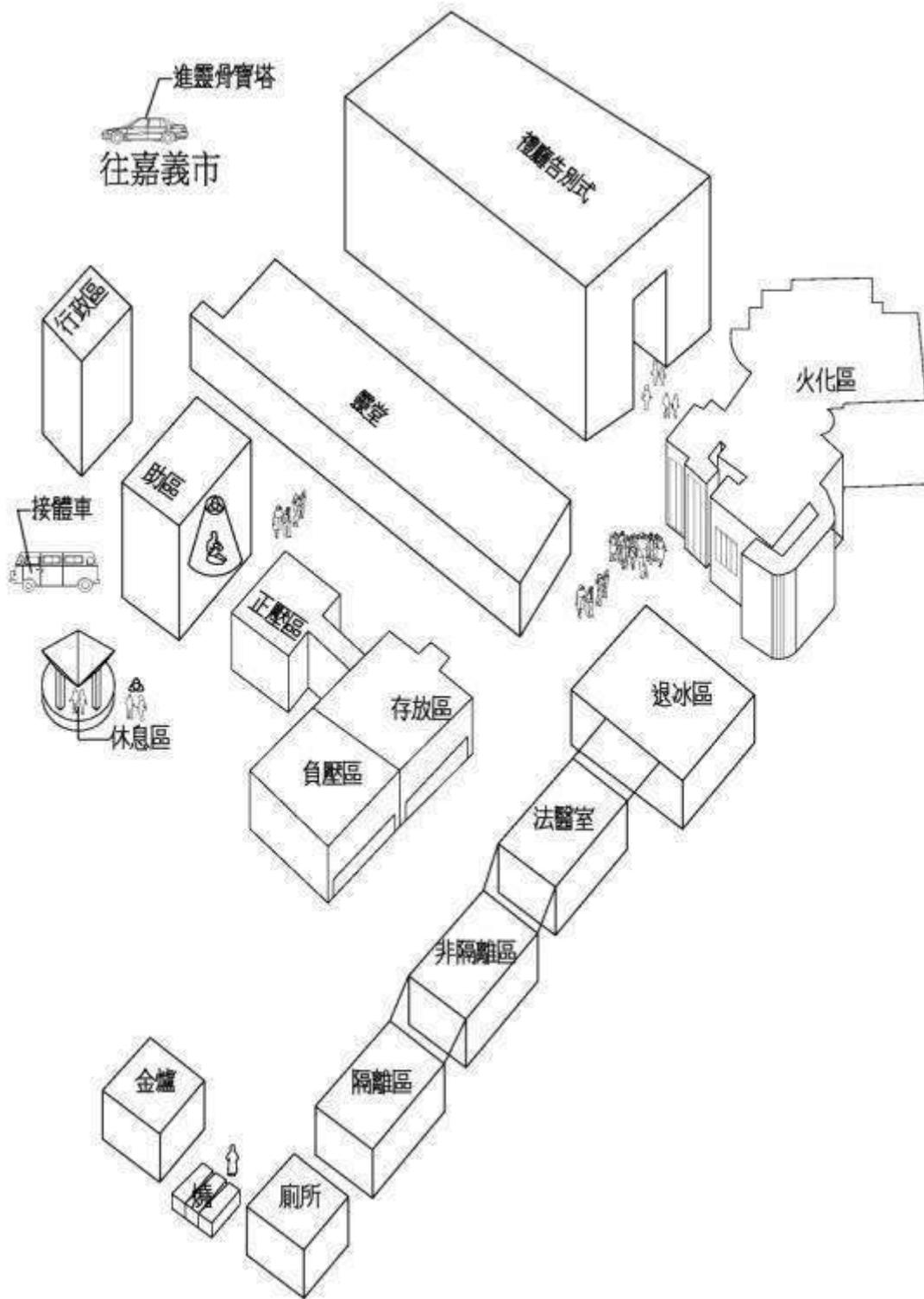


圖 5.3.51 改善一嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

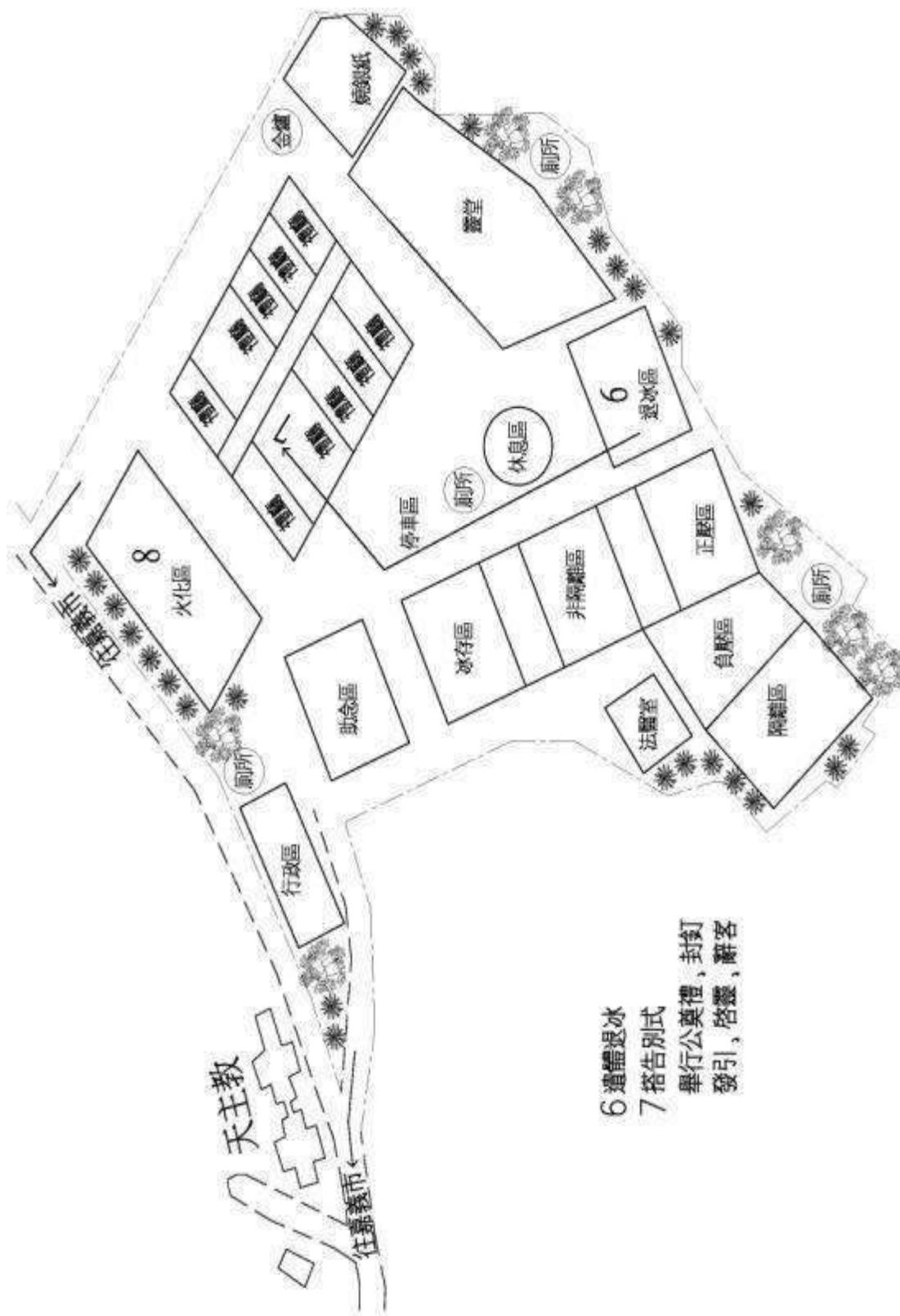


圖 5.3.55 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面繪製圖



圖 5.3.57 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面繪製圖

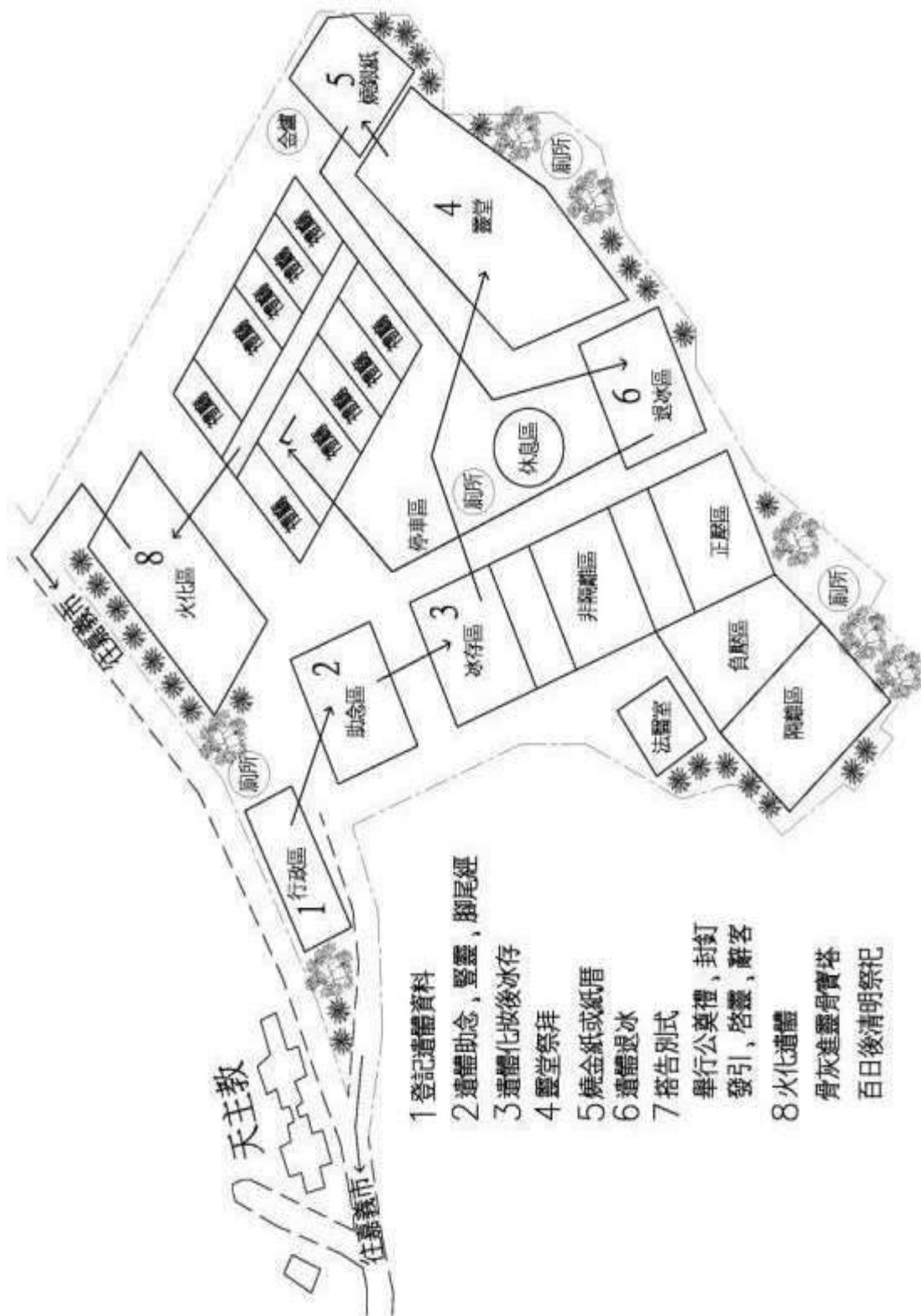


圖 5.3.58 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向平面繪製圖

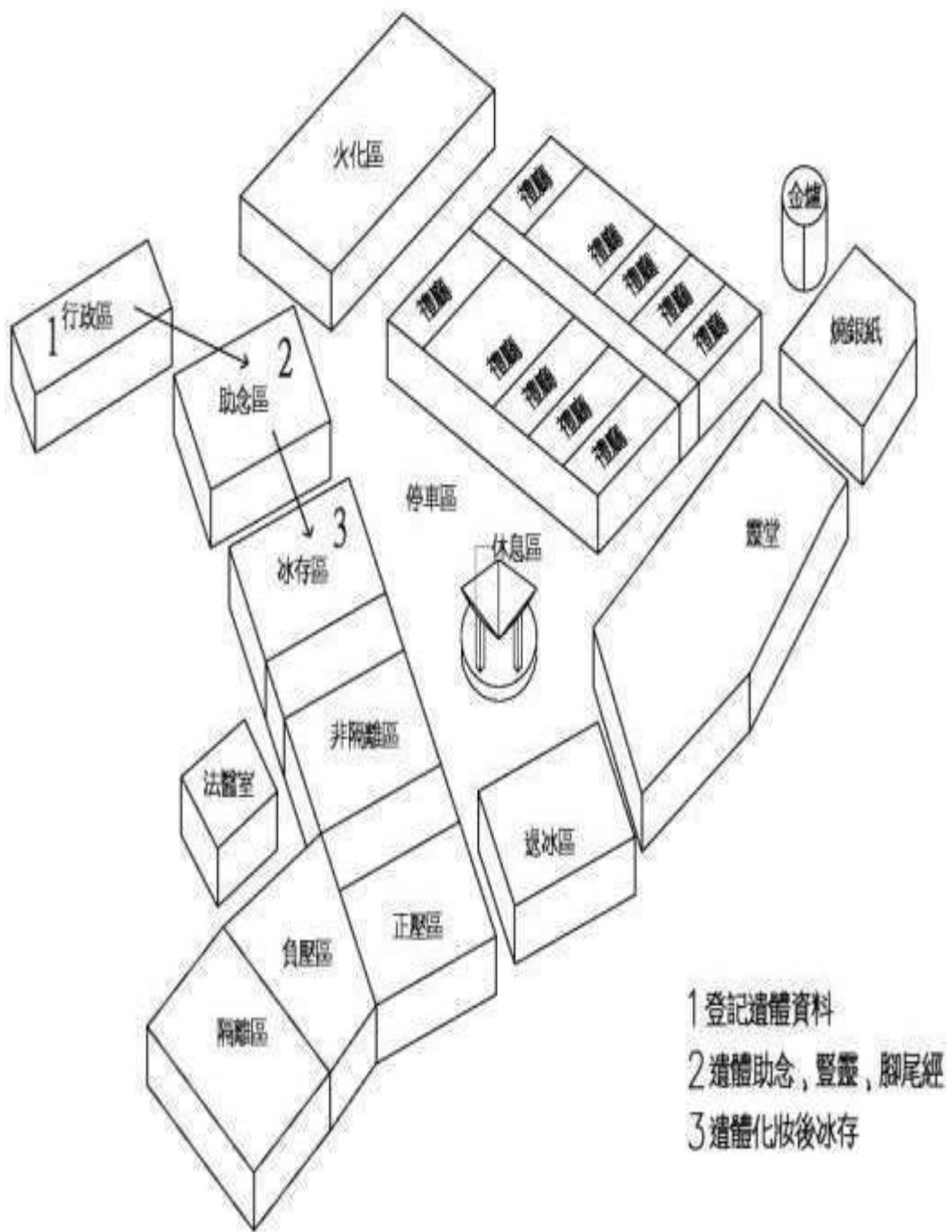


圖 5.3.59 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

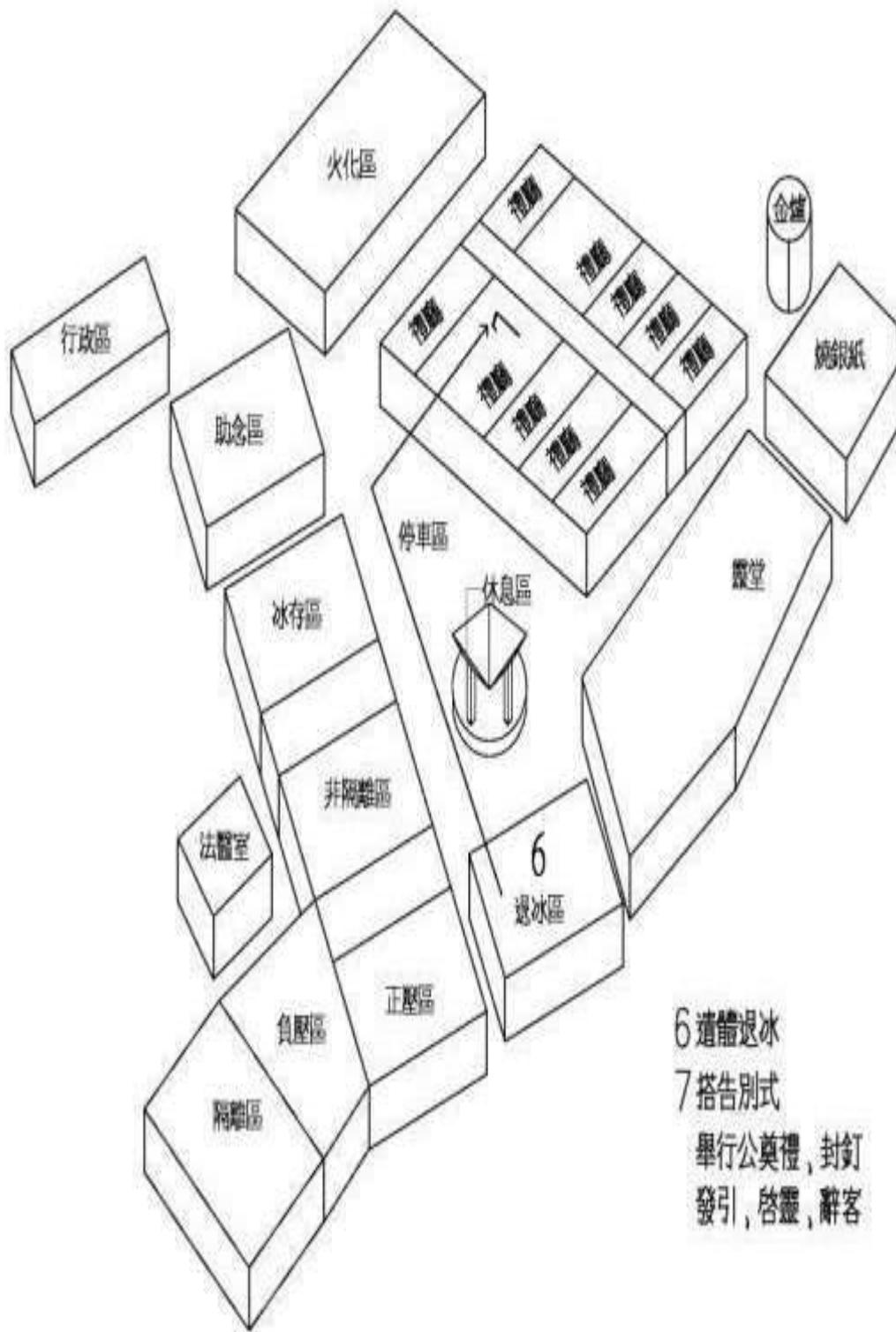


圖 5.3.62 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

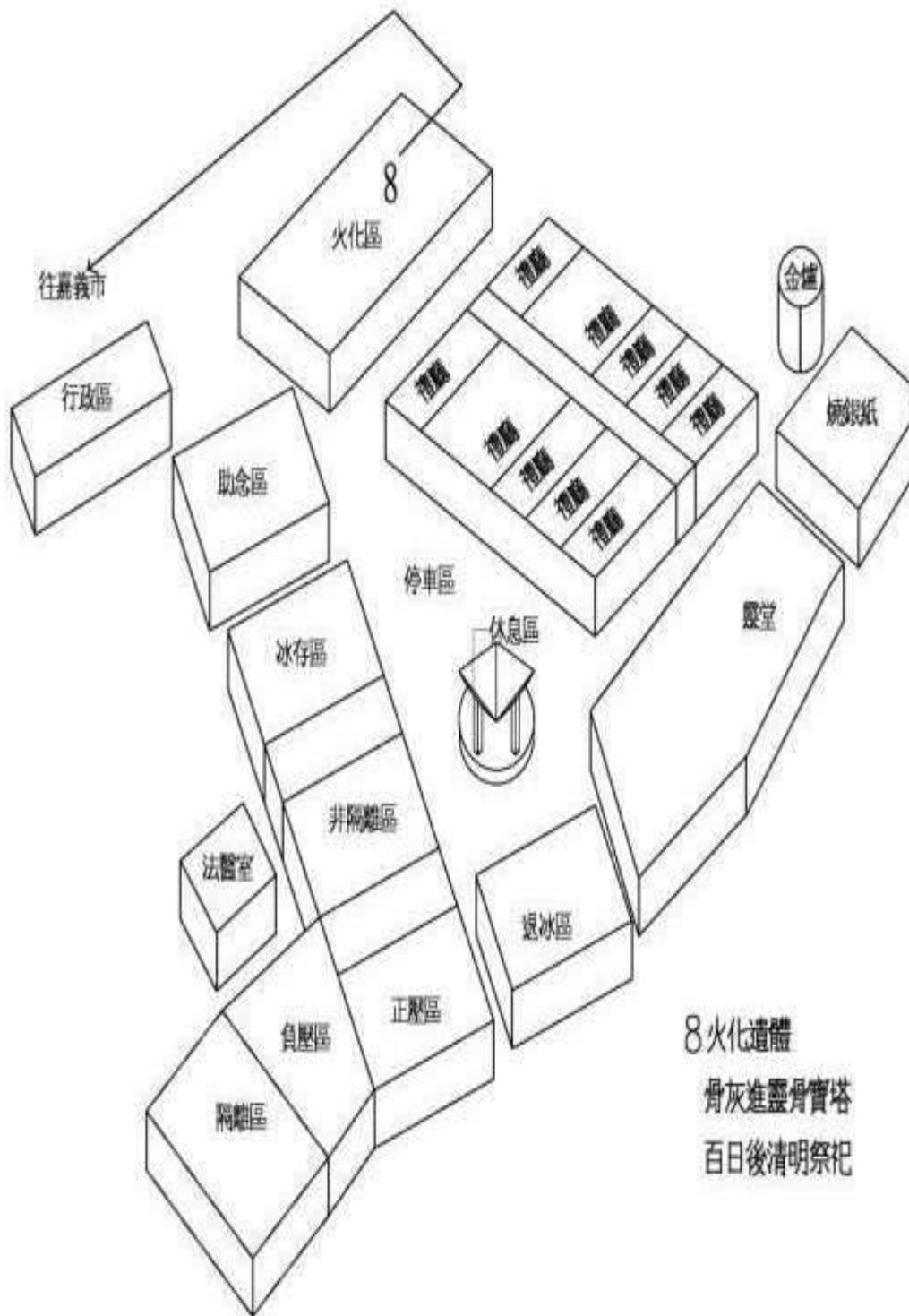


圖 5.3.64 嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

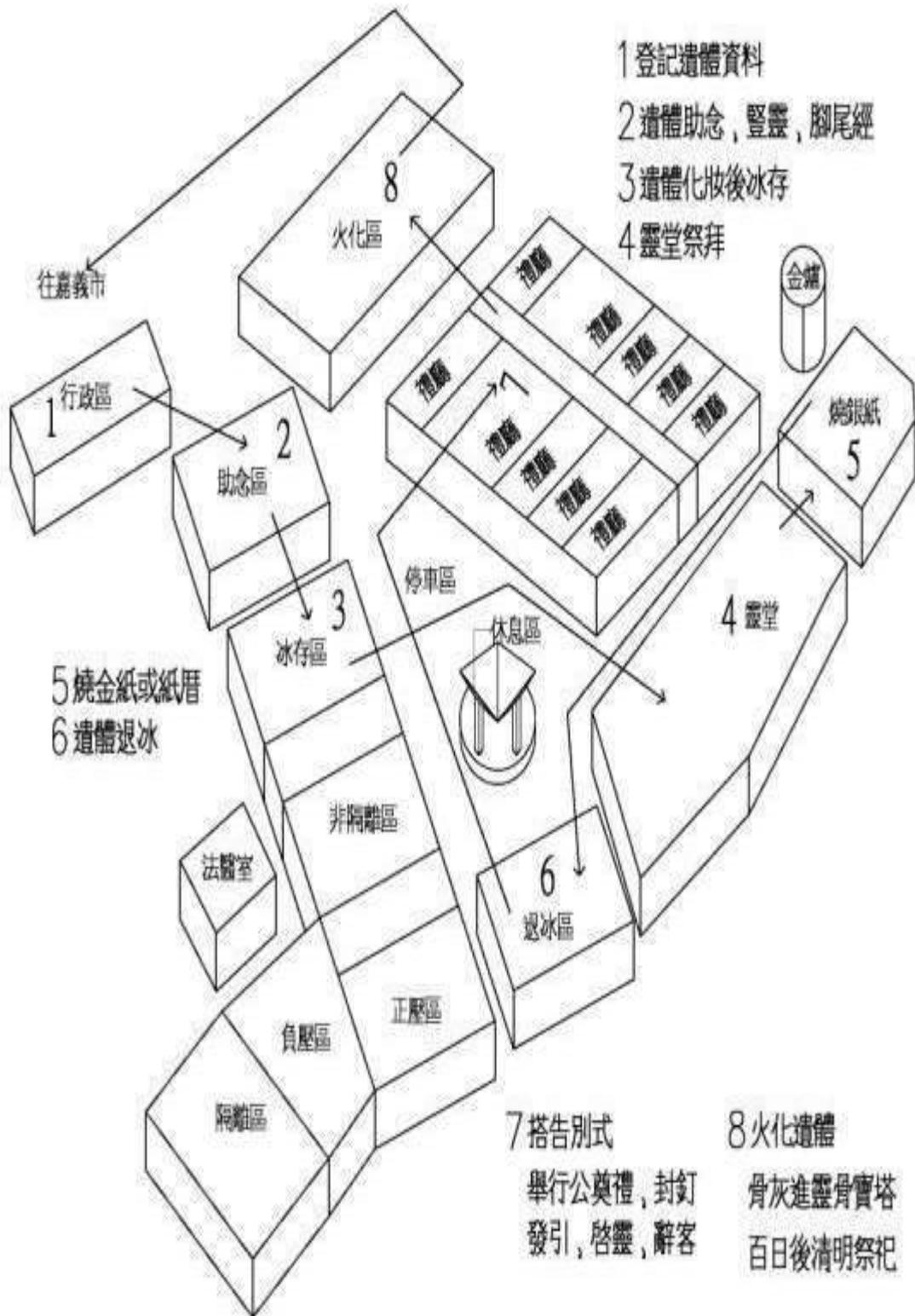


圖 5.3.65 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

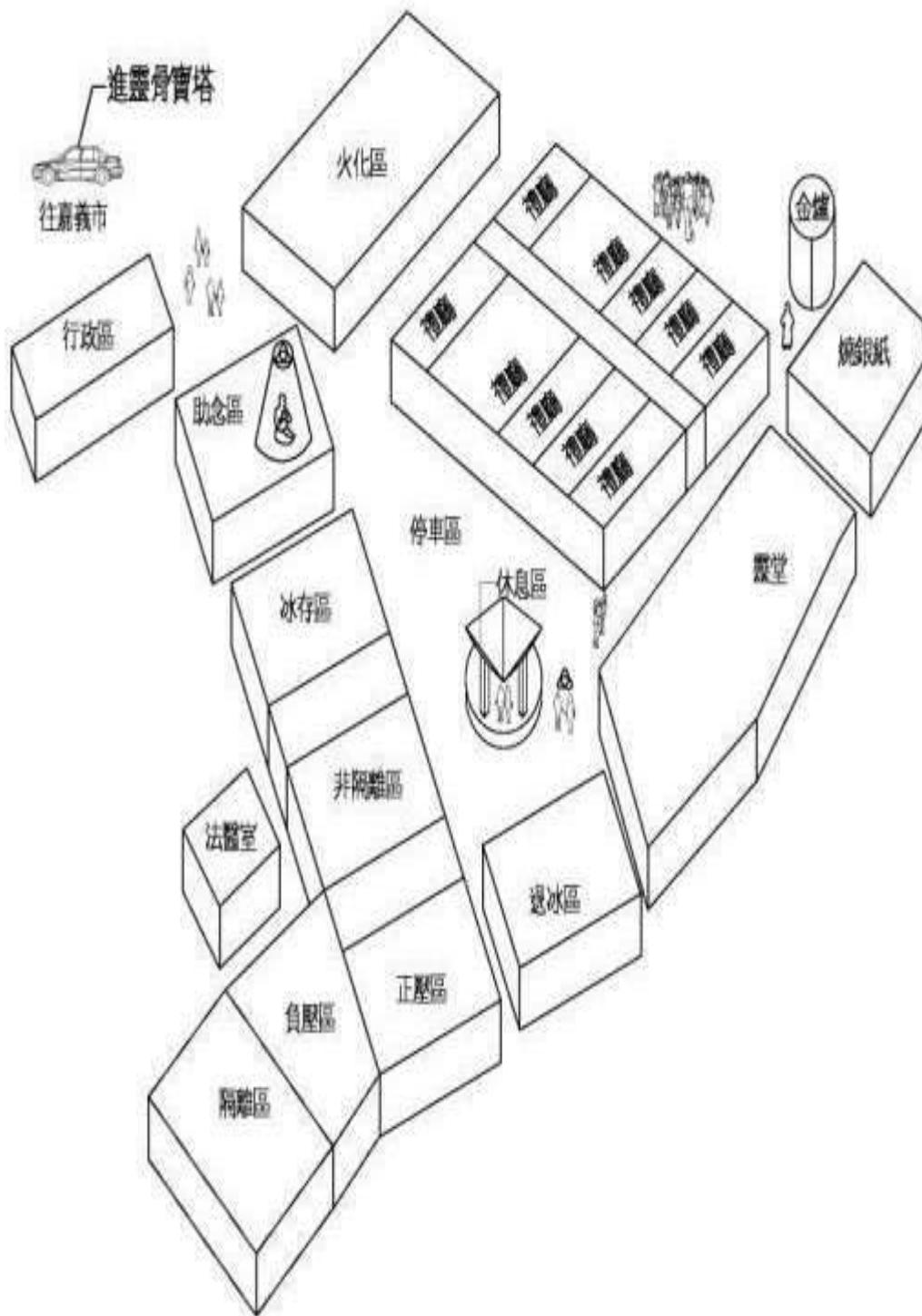


圖 5.3.66 改善二嘉義市立殯儀館各使用區路線關係方向立面繪製圖

第五章 第四節 嘉義市公辦靈骨塔與地藏王菩薩之關係

靈骨塔位緣起於寺廟文化，從清朝以來嘉義市有官式及民化廟宇，嘉義地區祭祀發展這兩種性質廟宇，是民間信仰具體的表徵，包涵各種寺廟信仰，清代後期管理嘉義寺廟信仰，體系結合地方勢力，政治官方體系的城隍廟，厲壇（義民廟）有儒家思想的精神內涵，信仰地藏得解決在地人民恐懼、人死救贖方式，至今成為台灣社會的特殊宗教現象。人民對鬼的害怕，孤鬼無祀則厲為觀念，結合佛教主張以僧、民俗力量與祖先超拔效力情緒安撫下，道教赦罪觀、儒家重孝思想、二十四節氣休養生息；人們認為救度深墮沉淪極苦的眾生，唯有崇信地藏菩薩救度精神，無盡救贖力量越強才能安撫（鎮攝）無祀厲鬼及解救祖先受業報之苦。近數十年來政府政策，由拆墓園土葬改為將骨灰放置靈骨塔中，內供奉信仰地藏王菩薩鎮壓並感化怨靈，影響改變當地喪葬習俗，以嘉義市民權路為起始，在喪葬靈堂空間中扮演著重要的地位。

民間信仰對厲鬼恐懼心理因素、時空背景變遷，從地藏對義塚枯骨超渡，受到地方菁英支持成為恭奉之公廟，獲地方士紳的護持，嘉義市地藏信仰逐漸超越枯骨、厲鬼信仰、大眾爺⁵⁹、城隍爺、幽冥教主，到深蘊於民間社會的佛教教理、經典、儀軌之影響，建構嘉義社會的寺廟信仰體系，法政秩序融合菩薩冥陽救贖之宗教無窮救贖力。〈歷代地藏懺儀析論〉⁶⁰日治時期地藏能迅速發展，首先是傳染病成為民間恐慌，由遶境儀式（如：巡境、築壇建醮、中元普渡等儀式）來淨化場域存在空間；運用儀式平息嘉義當地為官、紳、民，化解社會內外衝突危機中，透過地方精英公共參與和管理，地藏庵為個人、家庭或整體社區所辦儀式，吸引信徒使其香火鼎盛的緣因。中國中世紀各階層分析共同節日信仰多重意義，《幽靈的節日》⁶¹提出新思維將鬼節置入中國社會背景來考察，透過祭祀鬼節的象徵、儀式和神話，內涵人民內心靈深層（巫術和孝的傳統）和外來印度佛教思想的調和。

據《台灣地區現存碑碣圖誌》⁶²碑文所載其發展過程，從屋祀浮屠為主之小廟宇，市郊空間放置無祀厲鬼區域，安撫孤鬼為主要功能，到僧人住持、地方士紳護持參與，尋求安寧整合秩序與存在空間相處之道，具有審判功能（冥陽兩界主官司政層級如：縣城隍對應縣令），配合地藏佛教地獄救贖。由官方營守⁶³備募建的壇祭制度，僧人住持場域超渡厲鬼，仍是陰廟或祠神為安撫眾鬼為重要用途。

《續修台灣府志》卷十九〈雜記〉⁶⁴記載諸羅縣、地藏庵，治無祀魂祭壇陰鷲文、地獄因果⁶⁵說，嵌人民間化佛教善惡報崇觀，有其背景與文化關聯為基礎。這個時期台灣各廟宇，設法與中國祖廟聯繫《九華山北嶽殿地藏庵慶祝台灣光復節暨啟建開光安坐典禮紀念特刊》⁶⁶繼因年久失修，增設廟宇空間。《台灣省嘉義縣寺廟調查表》⁶⁷由大陸移居臺灣之祖先，於嘉義城現址建廟奉祀，台灣的移民社會相當艱困，許多移民、官、商客死台地之後欲落葉歸根扶柩返鄉，但是台海天塹「黑水溝」早年已是移民們脫離貧困、災難，兩者對眾生生活的生死門，於客死異鄉之後，無力出錢買船返鄉歸葬，因而各地逐漸設立地藏靈堂、厲壇等，暫時收留無祀厲鬼之空間。

靈骨塔設立地藏菩薩神像，作為祈求幽冥福報之用途，《續修臺灣縣志》卷二〈政志〉⁶⁸，清代發展祭祀地藏、厲壇、城隍之地理空間三者關係，祭祀無主孤魂的場所，也是敗軍死將英靈棲神場域，以嘉義市現成位置交通關係，設地藏王菩薩作為神祇奉祀，以超拔眾鬼和平共處。

面對政權轉移後信仰地位於臺灣每座城更新「市鎮化」之後，祭祀厲鬼原由城隍為主，（唐）實叉難陀譯《地藏菩薩本願經》⁶⁹地藏信仰傳入中國之後，成為民間幽冥兩界的救贖與主宰者。城隍廟是官方行政信仰，結合瑜珈⁷⁰焰口、蒙山施食、放水燈等佛教法會救贖儀式，來強化救贖的功能，達到安撫民間恐慌心靈。〈祀典志〉⁷¹官方定期主持祭厲儀式，亦不能完全安撫人們恐懼於厲鬼，於是透過盂蘭盆會無窮救贖，以僧人法力、結眾集體力量達到安撫民心的功能。

據鎌田茂雄⁷²所載《中國の仏教儀禮》，中心精神集體救贖儀式；此習俗現象於中元普渡祭典中，以瑜珈焰口、蒙山施食、放水燈等儀式超渡鬼魂，並於子時完成關鬼門儀式；道教與佛教二種儀式共同合作，在信徒的心理，城隍爺與地藏王菩薩，具有保佑活人平安，又可讓亡魂得救超拔的功能。

《孤魂與鬼雄的世界》⁷³認為是活人世界，不斷製造出來的各式各樣痛苦靈魂，活人的世界必須不斷藉由祭祀行為，與陰陽場域區隔和神聖化，來緩和人鬼心靈焦慮感。〈中國地藏信仰之研究〉⁷⁴地藏經信仰研究，懺儀信仰的救贖意義，官方城隍⁷⁵式兼具陰陽司法審判，與地藏信仰超渡地獄功能，結合中國孝道思想，形成嘉義民間信仰地藏思維。



圖 5.4.1 嘉義市立殯儀館旁公塔內部空間主祀地藏王菩薩現況照片

- 59、康豹 1998〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉國立中央大學《人文學報》第十六期。
- 60、汪娟 1999〈歷代地藏懺儀析論〉《佛學研究中心學報》第 4 期。
- 61、Stephen F. Teiser 1999《幽靈的節日》〈中國中世紀的信仰與生活〉侯旭東譯，浙江人民出版社。
- 62、何培夫（1978）《台灣地區現存碑碣圖誌》年嚴禁北厲壇《九華山北嶽殿地藏庵慶祝台灣光復節暨起建開光安座典禮紀念特刊》嘉義九華山北嶽殿地藏庵管理委員會編印 P6 頁〈嘉義縣市篇〉，台北：中央圖書館台灣分館，頁 40。
- 63、游崇功（1716）為福建漳州漳浦人，行伍出身，康熙五十六年擔任海壇鎮標右營游擊的武官〈臺灣列傳卷〉7110 號，故宮博物院典藏。
- 64、余文儀 1962《續修台灣府志》卷十九〈雜記〉台灣銀行經濟研究室，頁 649。
- 65、李建興 2002〈地藏庵阿重師訪問紀錄〉頁 23。
- 66、九華山北嶽殿地藏庵管理委員會編印《九華山北嶽殿地藏庵慶祝台灣光復節暨啟建開光安座典禮紀念特刊》，民國六十七年（頁 4）。
- 67、《台灣省嘉義縣寺廟調查表》1977 年，嘉義市東區公所（頁 11）。
- 68、謝金鑾（1993），《續修臺灣縣志》卷二〈政志〉刊（南投：台灣省文獻委員會），頁 61。
- 69、（唐）實叉難陀譯《地藏菩薩本願經》卷一，〈大正藏〉第十三卷，頁 779。
- 70、《瑜伽集要焰口施食儀》卷一，〈大正藏〉第二十一卷，頁 476。
- 71、周璽（1993）《彰化縣志》卷五〈祀典志〉刊。南投：台灣省文獻委員會，（頁 155）。
- 72、鎌田茂雄（1986）詳參《中國の仏教儀禮》，日本：東京大學東洋文化研究所發行，頁 117 至 122。
- 73、林富士，1995 年，《孤魂與鬼雄的世界》台北：縣立文化中心（頁 18）。
- 74、劉素蘭 2002〈中國地藏信仰之研究〉玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文。頁 23 至 28。
- 75、金村義夫（1906 年）《嘉義廳報》，嘉義廳第百八十五號大正五年九月二十八日。頁 36。

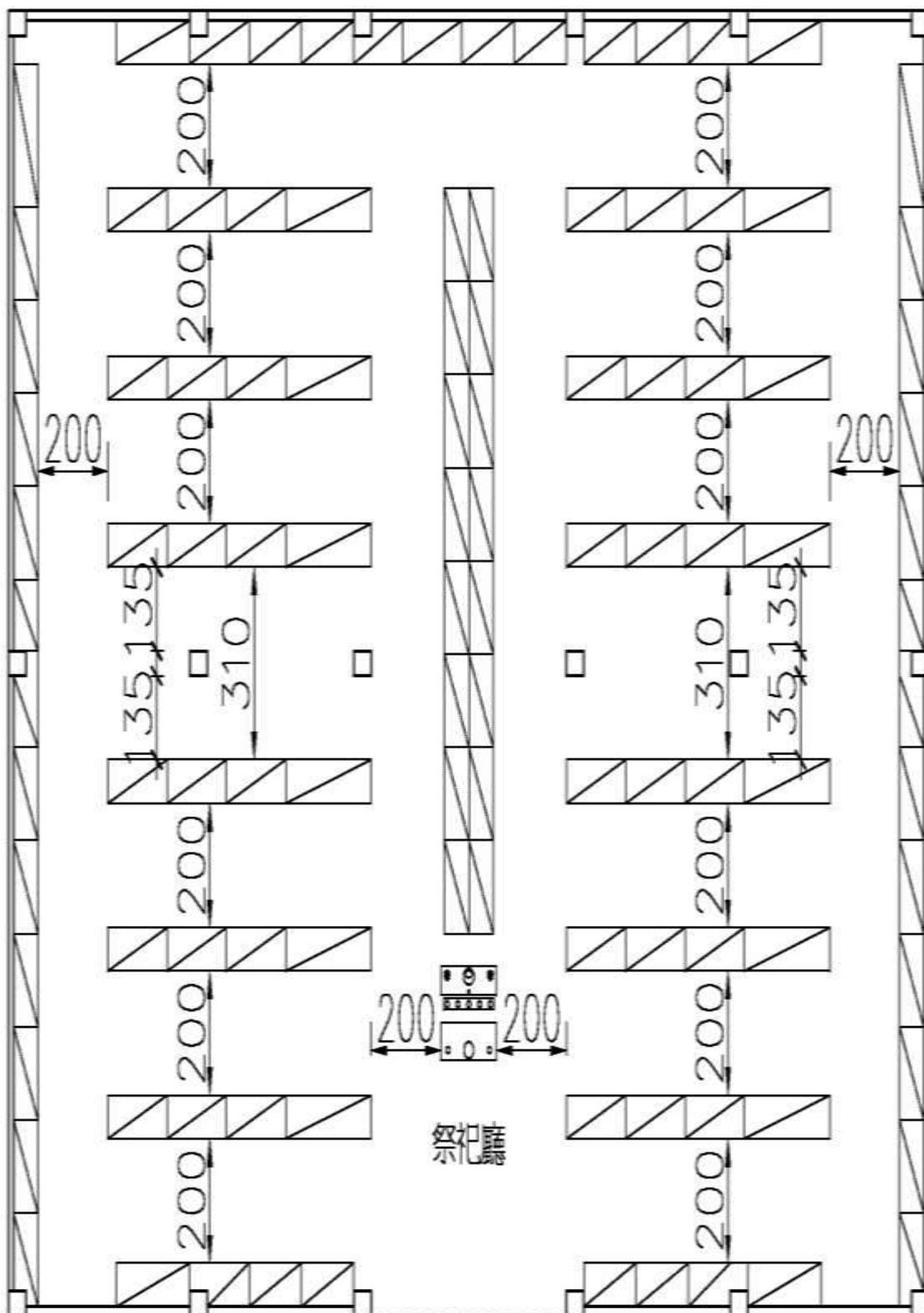


圖 5.4.2 建議參考之公辦殯儀館靈骨塔祭祀廳通道最小尺寸繪製圖

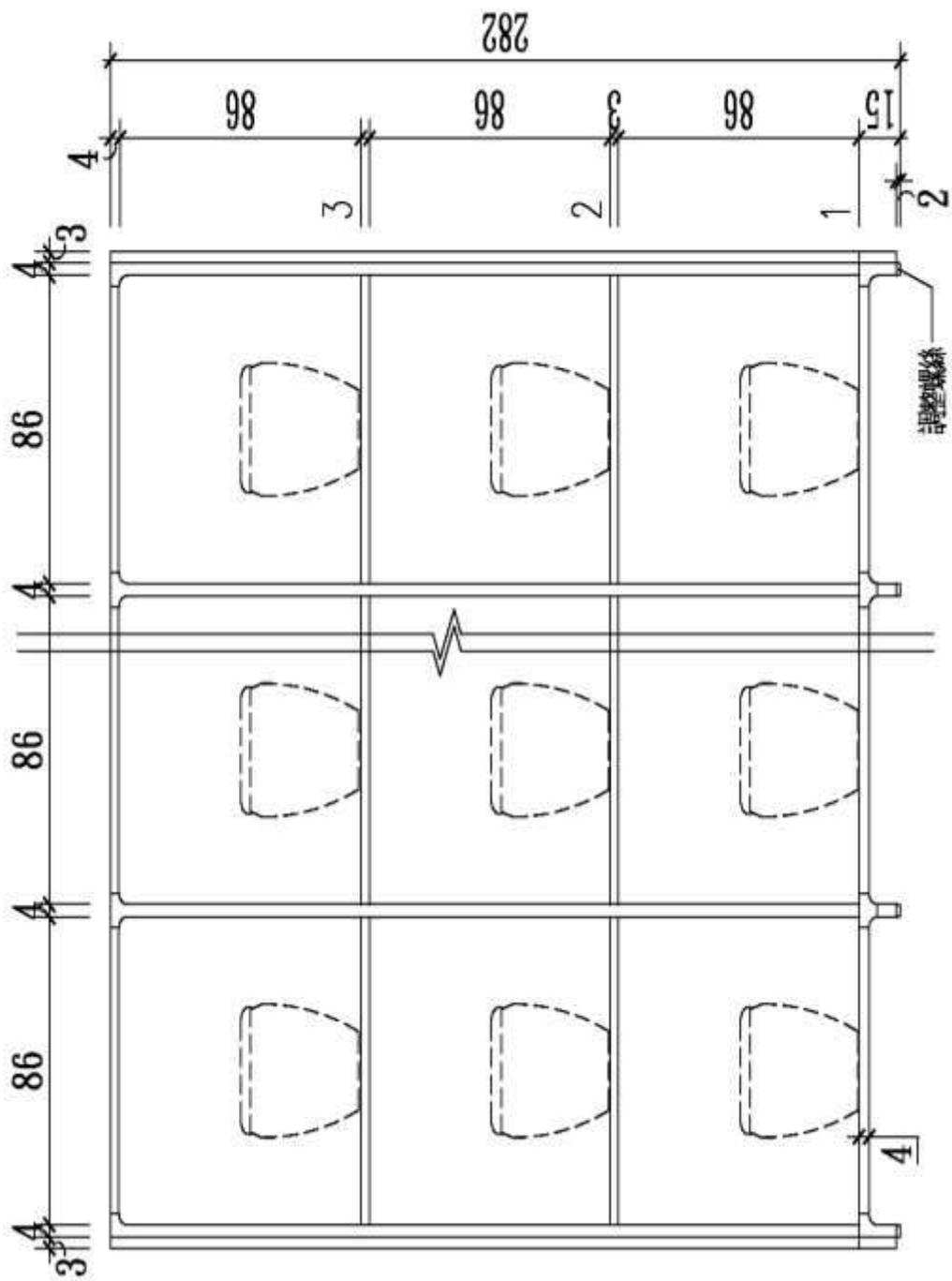


圖 5.4.3 建議參考之公辦殯儀館骨灰甕空間最小尺寸繪製圖

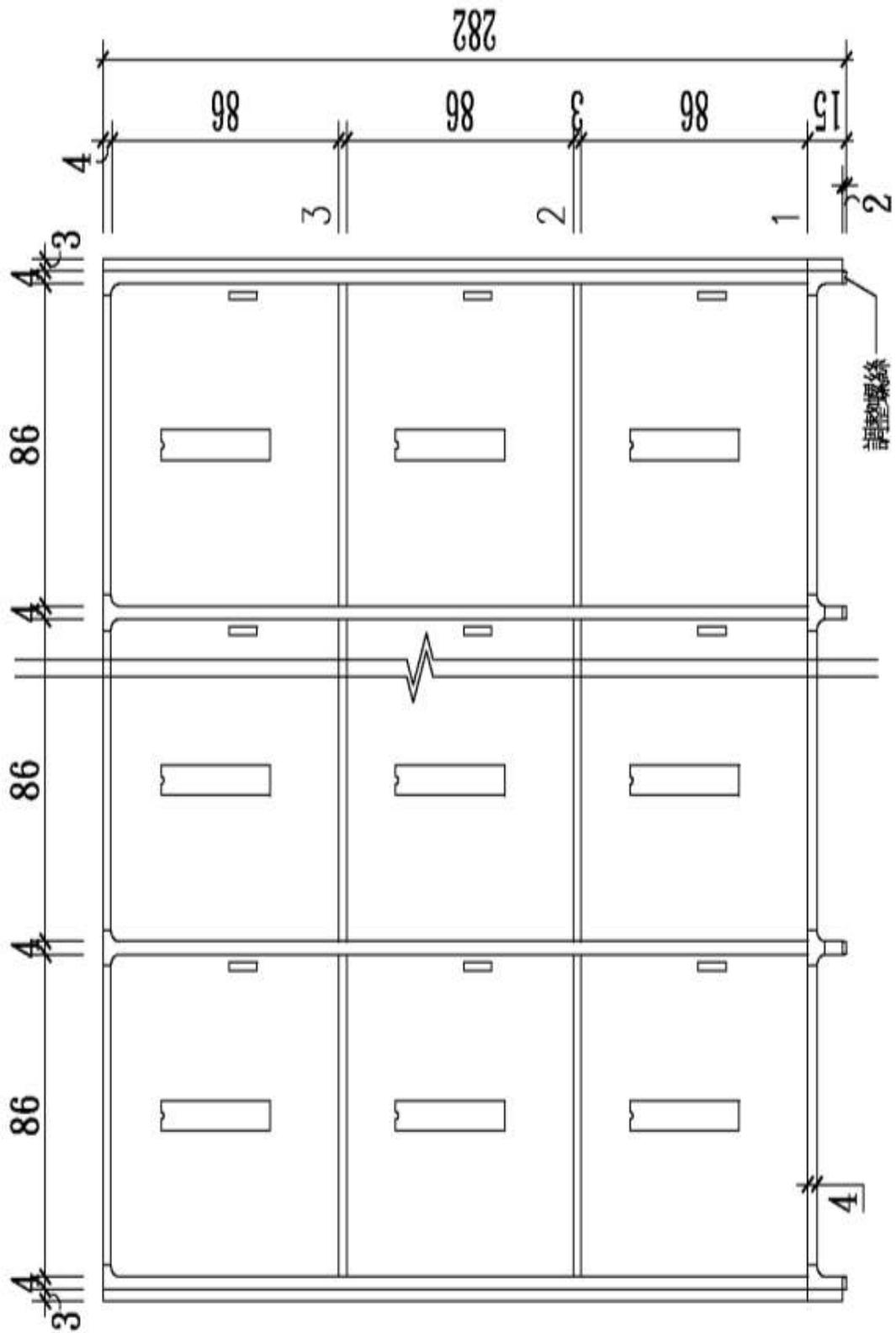


圖 5.4.4 建議參考之公辦殯儀館靈骨塔位空間最小尺寸繪製圖

第五章 第五節 結論

嘉義市政府統計市立火化場每年使用率，嘉義市 36%、嘉義縣 56%，皆由民眾與禮儀專業自行配置告別式會場，且尊重女性平權、平等方向思想潮流，顛覆傳統重男輕女、男尊女卑的儀節，程序內安排女性思維設計告別式，民眾融合多元宗教信仰、設備、做法、方式等，各種宗教之不同佈置儀式。火化場位於嘉義縣水上鄉，目前使用時常引發附近居民投訴，火化場作業產出氣味造成空氣汙染、喪禮出殯音樂音量過大等因素，民眾抗議需長期忍受，影響居住環境不佳、身體及精神不安造成痛苦，建議市政府有具體改善火化場符合環境保護之可行性。

從傳統時期沿用至今，嘉義市立殯葬管理所內，老舊載具推車高度四十分佔七成、高度六十分佔兩成、高度八十分佔一成，與基隆、板橋、台北市、其他各縣市的殯儀館相較下，部分有明顯過低之差異；皆因改善費用不足，而無法全面更新遺體喪儀設施。建議嘉義市立殯葬管理所目前只有六個禮廳，假日時嚴重不夠使用，喪家只能在停車場搭設臨時棚架，替代不足喪祀儀式場地，棚內夏天酷熱、雨天滴水，亡者無法有足夠場面舉辦告別式，致使家屬觀感不佳等因素。為了因應喪家民眾需求，殯儀館之面積轄少而不敷使用、經費不足，雖然多次未核撥足額經費改善，期盼殯葬管理所持續盡力爭取經費，增建告別式禮廳、擴充喪用設備。

因應數十年來政府政策，由拆墓園土葬，改將骨灰安置於靈骨塔，內供奉信仰地藏王菩薩鎮壓並感化怨靈，影響改變嘉義當地喪葬習俗。台灣移民社會從清代於嘉義地藏庵（嘉義市民權路）為起始，地藏王在喪葬靈堂中扮演安撫的重要功能，將祭厲壇結合城隍司法神行政體系，鎮壓、約束眾鬼。崇拜地藏信仰解決人心恐懼，解除死後下地獄的害怕處境，用感化開恩救贖的方式安定民心，並搭設祭祀厲壇，處理無人祭拜的厲鬼，祭祀壇的種類如：有應公、大眾爺、義民廟、萬善公等，祠祀安撫鎮壓眾鬼的處所，將道教與地藏兩者間信仰結合來救渡眾生。地藏菩薩超渡亡魂之誓願「地獄不空，誓不成佛」，將人類社會共同製造的痛苦靈魂、正義靈魂之救拔。形成嘉義市民對地藏信仰超越枯骨、厲鬼信仰、城隍爺信仰崇拜。

國家為維護秩序，庶民犯罪與訴訟制度為中心，法律結合宗教信仰，降低犯罪率，以達社會控制、政權宣導之目的，古代閻羅王為幽冥世界的教主，最明顯是地獄審判，犯人予以懲戒，近代演化地藏成為幽冥教主，拯救罪犯死後，免受地獄之苦，相反於閻羅王之立場，罪犯死後須受地獄刑苦，然而嘉義地區信仰經由區域開發史、官方政權、經濟社會與發展民間信仰，形成嘉義社會的特殊宗教現象，人民對鬼的恐懼、害怕孤鬼無祀則厲為觀念，結合佛教主張以僧、民間道教力量、祖先超拔地獄，比起道教赦罪觀；人民認為救深墮極苦地獄的眾生，唯有崇信地藏菩薩赦罪精神，才能安撫（鎮攝）無祀厲鬼，解救祖先受業報之苦，達到安撫民間恐慌心靈。比起城隍爺之審判者角色，地藏王菩薩為幽冥教主，是地獄的救贖者。活人的世界須不斷的藉由祭祀行為、陰陽場域區隔和神聖化，來緩和人與鬼的空間與心靈焦慮感。

第六章 嘉義市私辦喪禮空間之配置

第一節 嘉義市私辦拼廳空間喪禮動線

洪筱蘋⁷⁶早期習俗喪葬（俗稱打桶先用紅條全部遮蓋神明及祖先）在棺木底層鋪設用稻草灰、炭末、木屑、茶葉、粗紙、庫錢、銀紙等習俗目的是吸屍水為之使用。棺木是裝載亡者遺體之容器，二十世紀後現代諸多採用衛生紙置放於棺木底層，如今取代以火葬場火化遺體，專門製作棺木加工廠於出廠時，棺木內已工整裝潢且棺木底層鋪設墊布防止滴漏，將棺木購置後遺體則直接放入棺木內不再鋪墊其他物品。傳統民俗用庫錢或銀紙填塞棺木裡固定遺體之用，依據禮俗左腳踩著金紙，右腳則踏著銀紙，稱「左踩金，右踏銀」，另以銅幣排字為財丁旺，象徵富貴財旺之意。

76、洪筱蘋（2009）從台灣閩南諺語與語彙看喪葬禮俗之變遷：以嘉義地區為例（頁 28 至 32）。

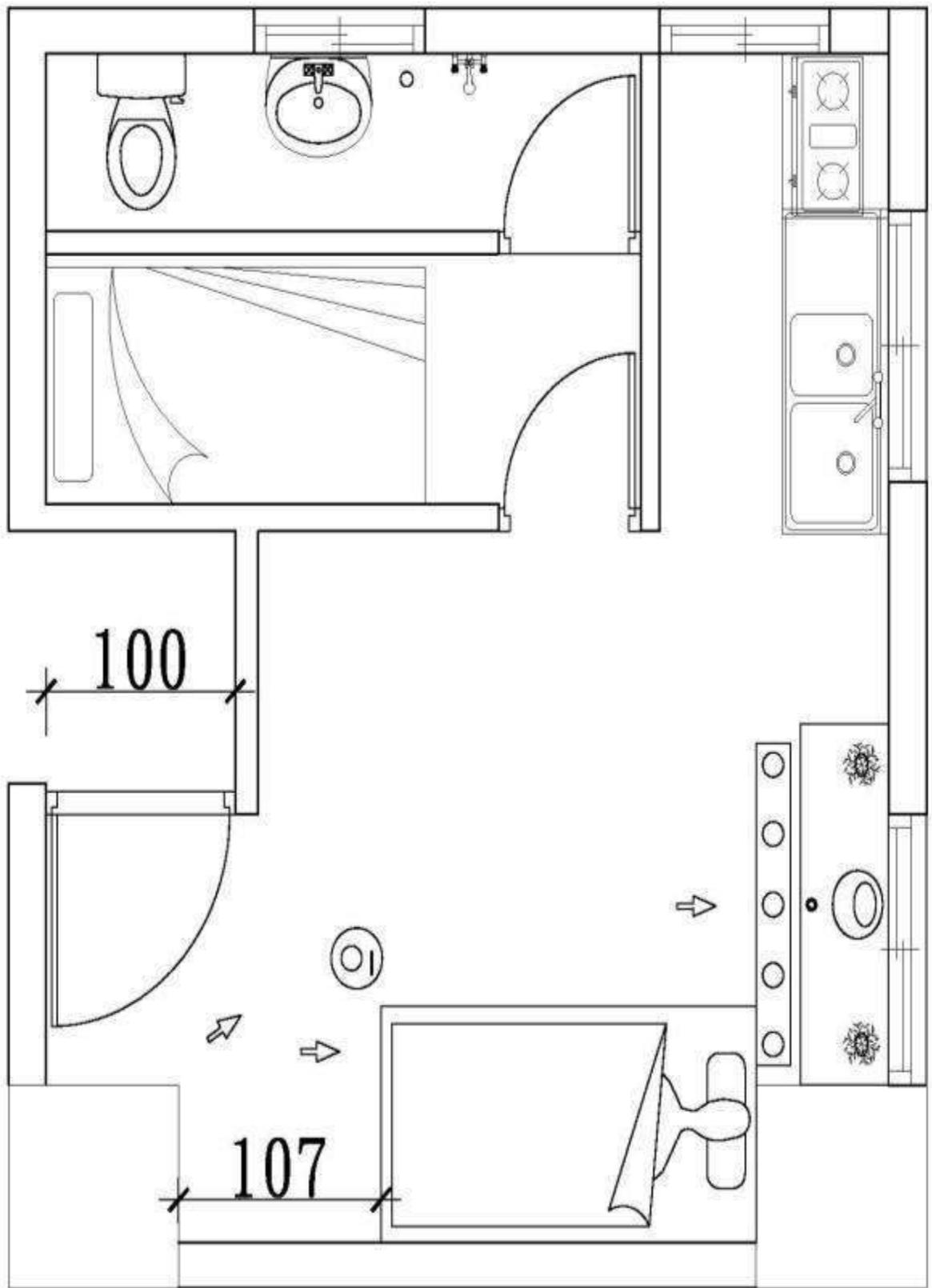


圖 6.1.1 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

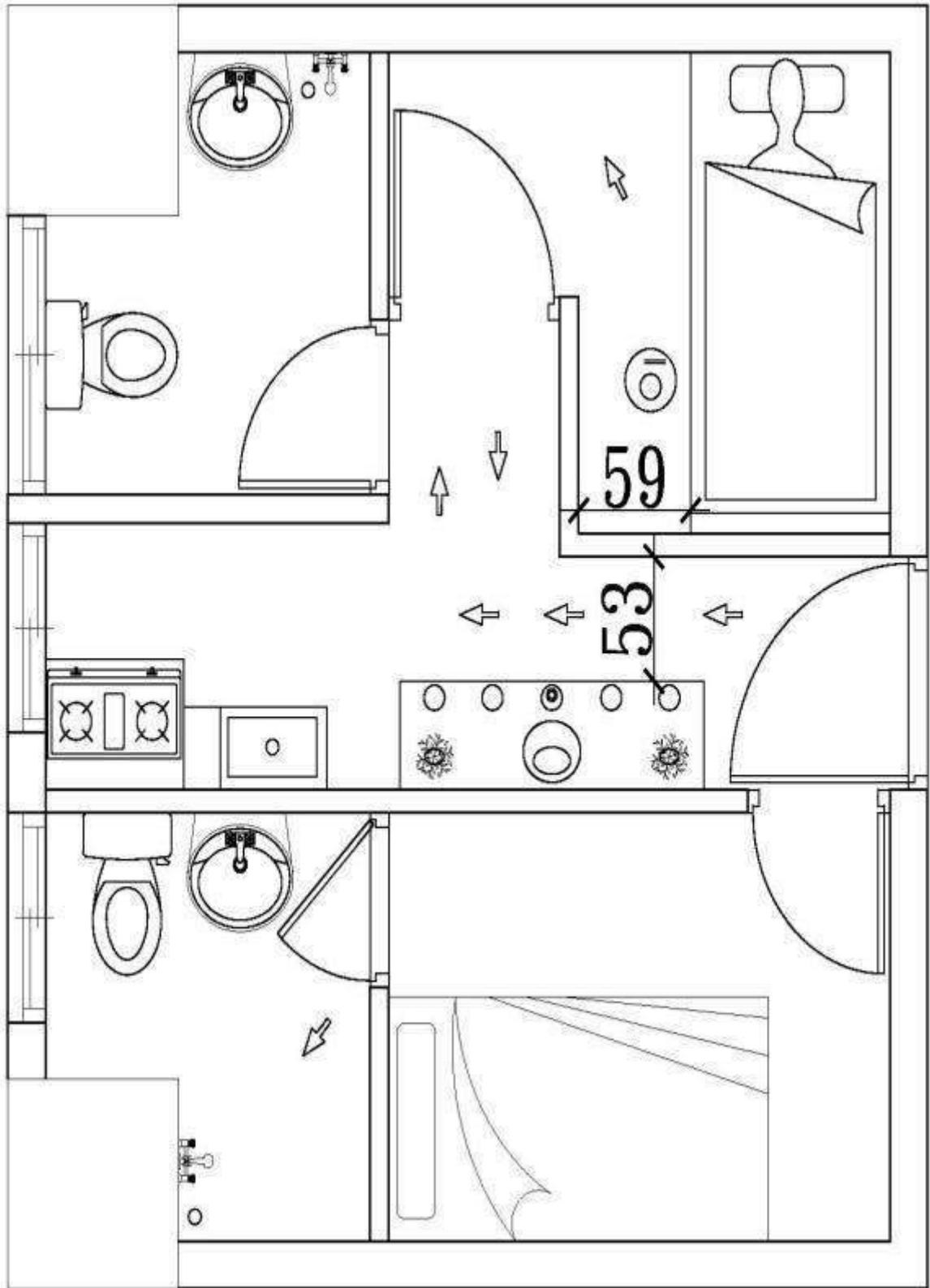


圖 6.1.2 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

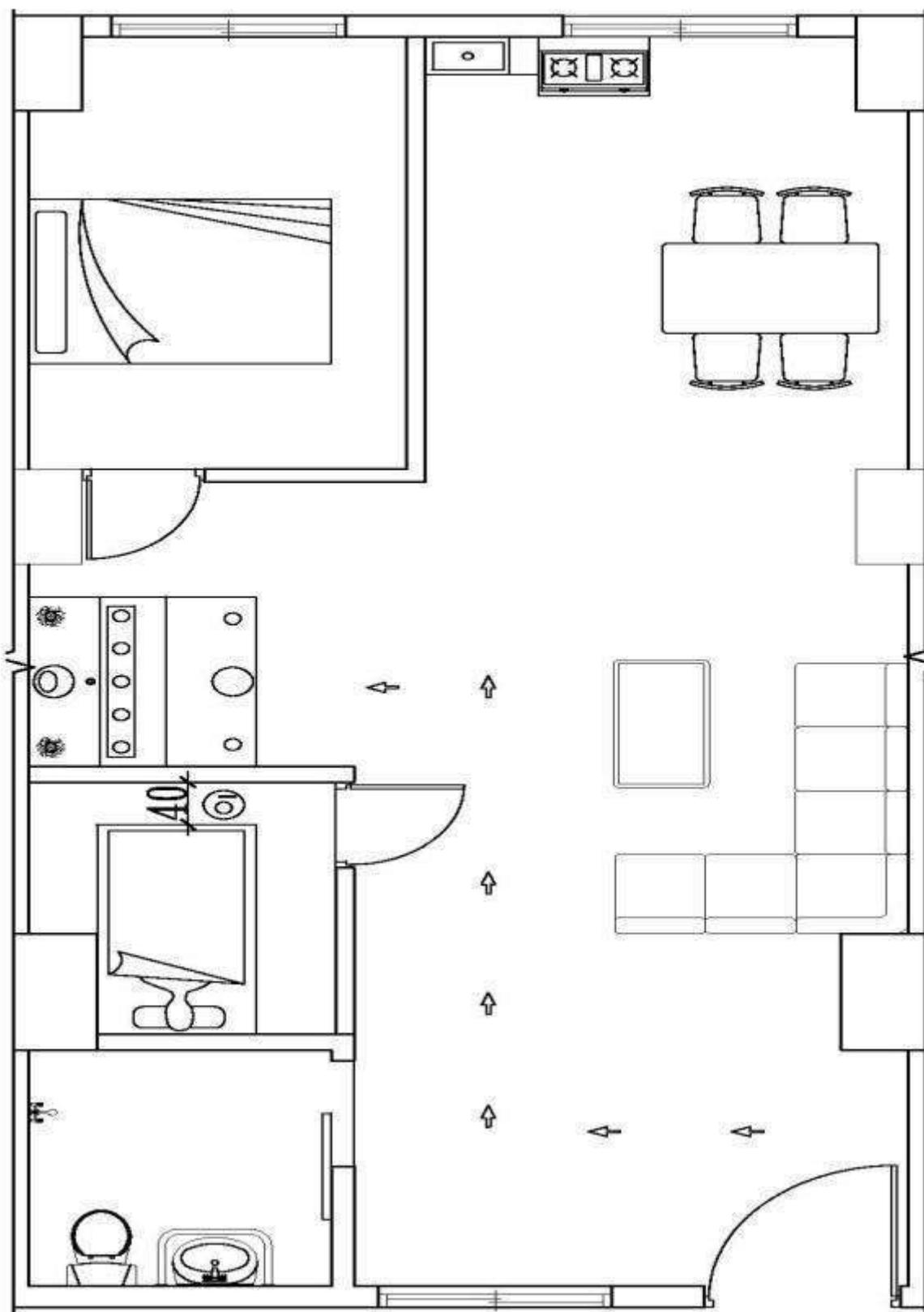


圖 6.1.3 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

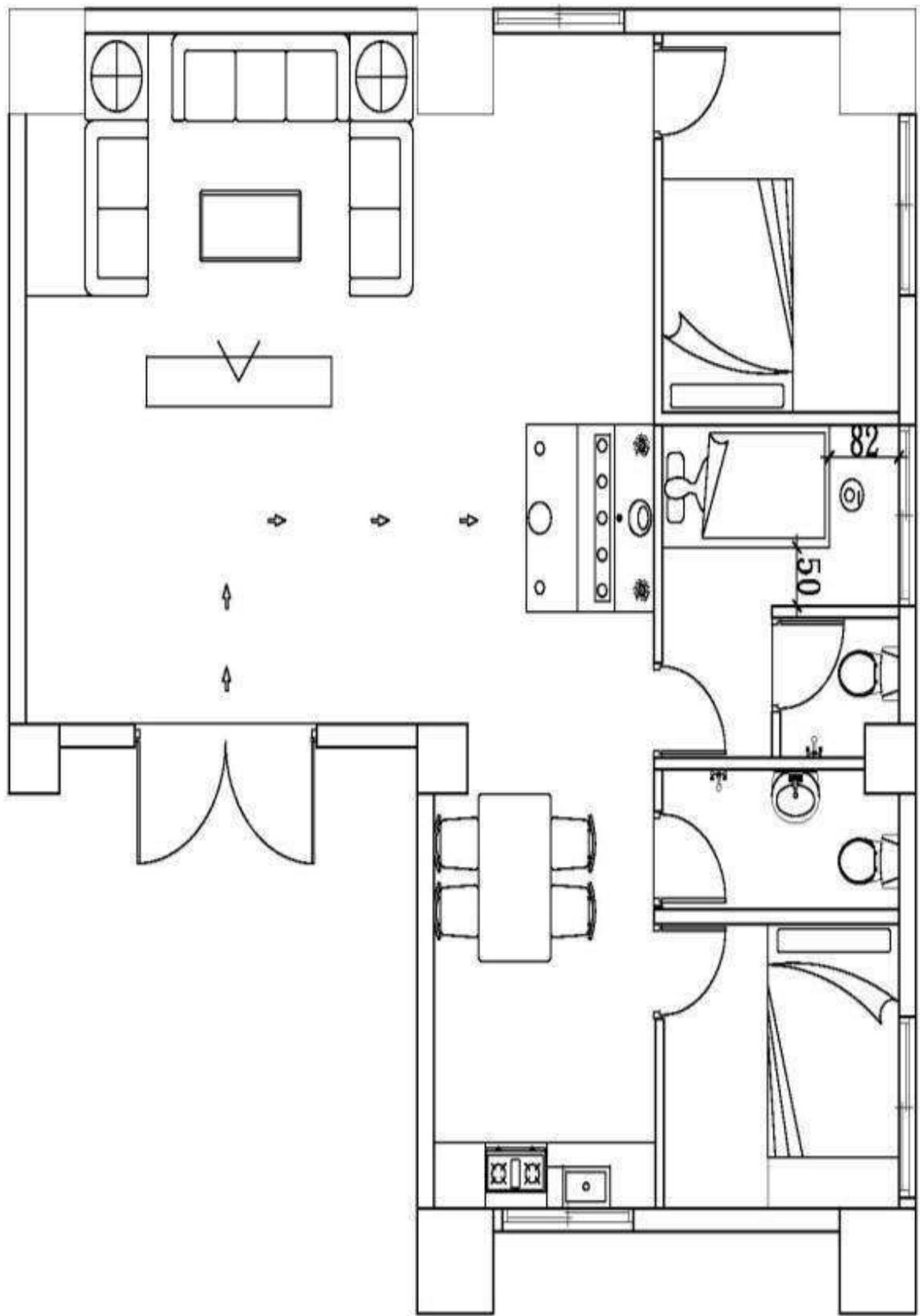


圖 6.1.4 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

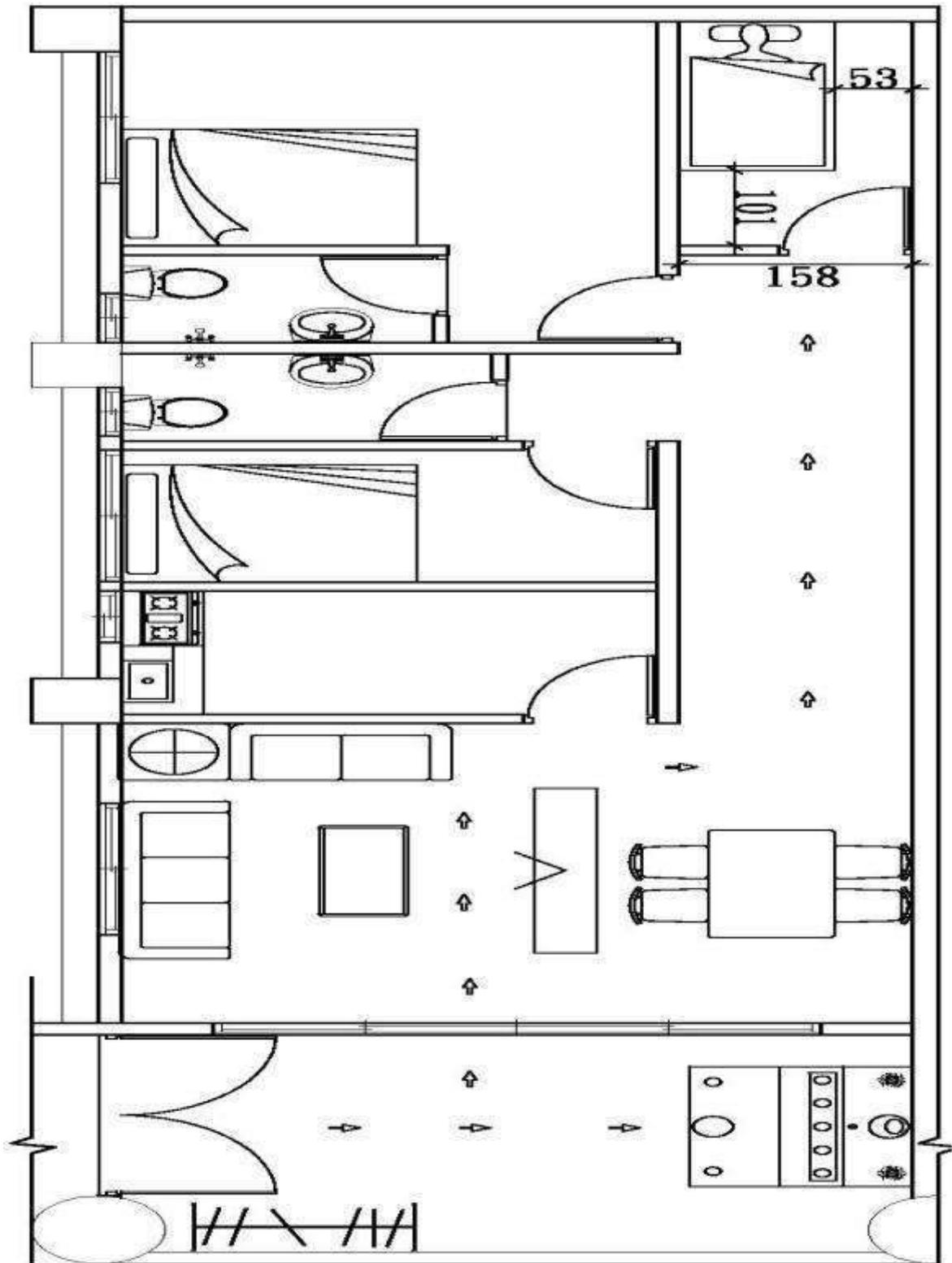


圖 6.1.5 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

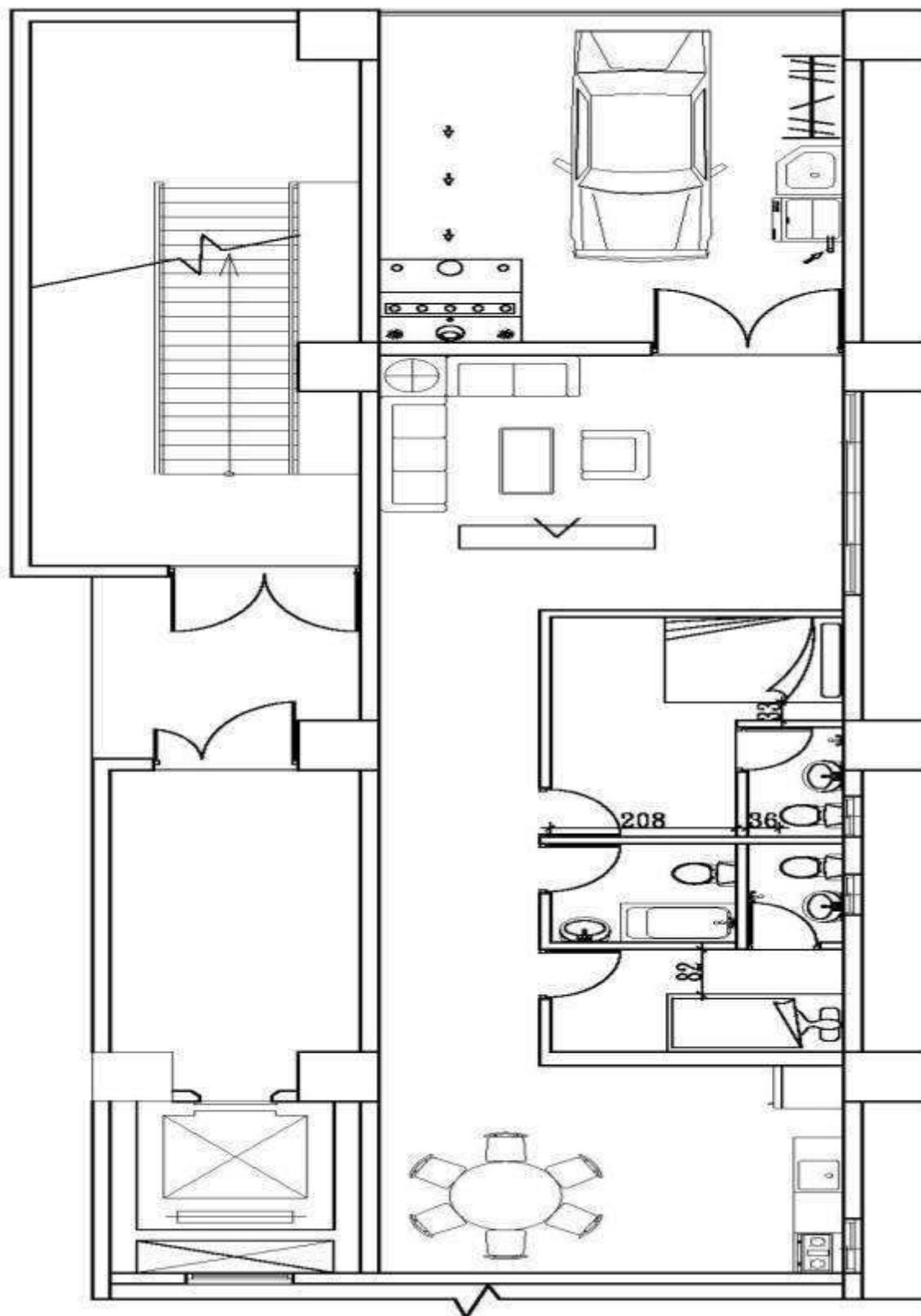


圖 6.1.6 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

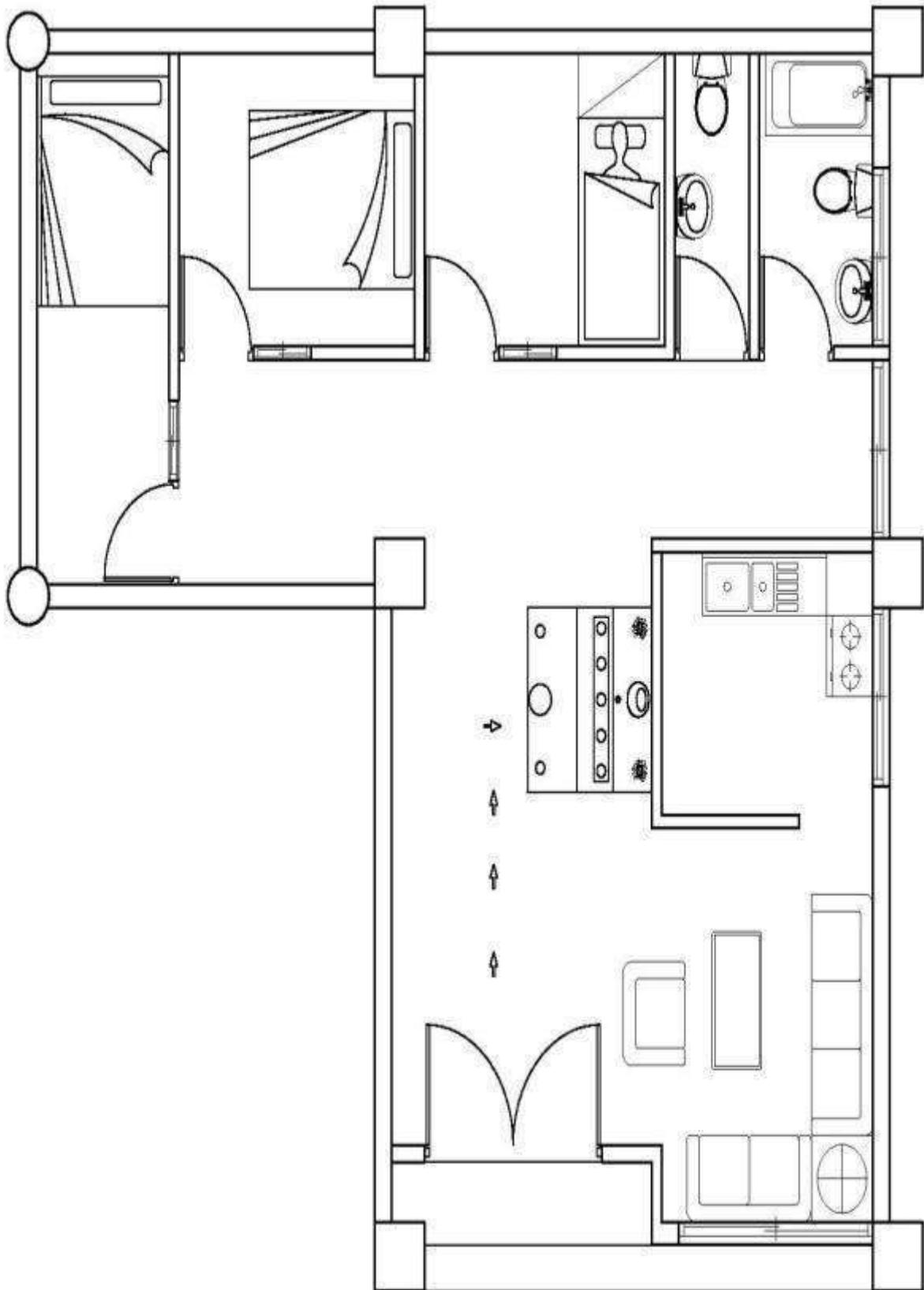


圖 6.1.7 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

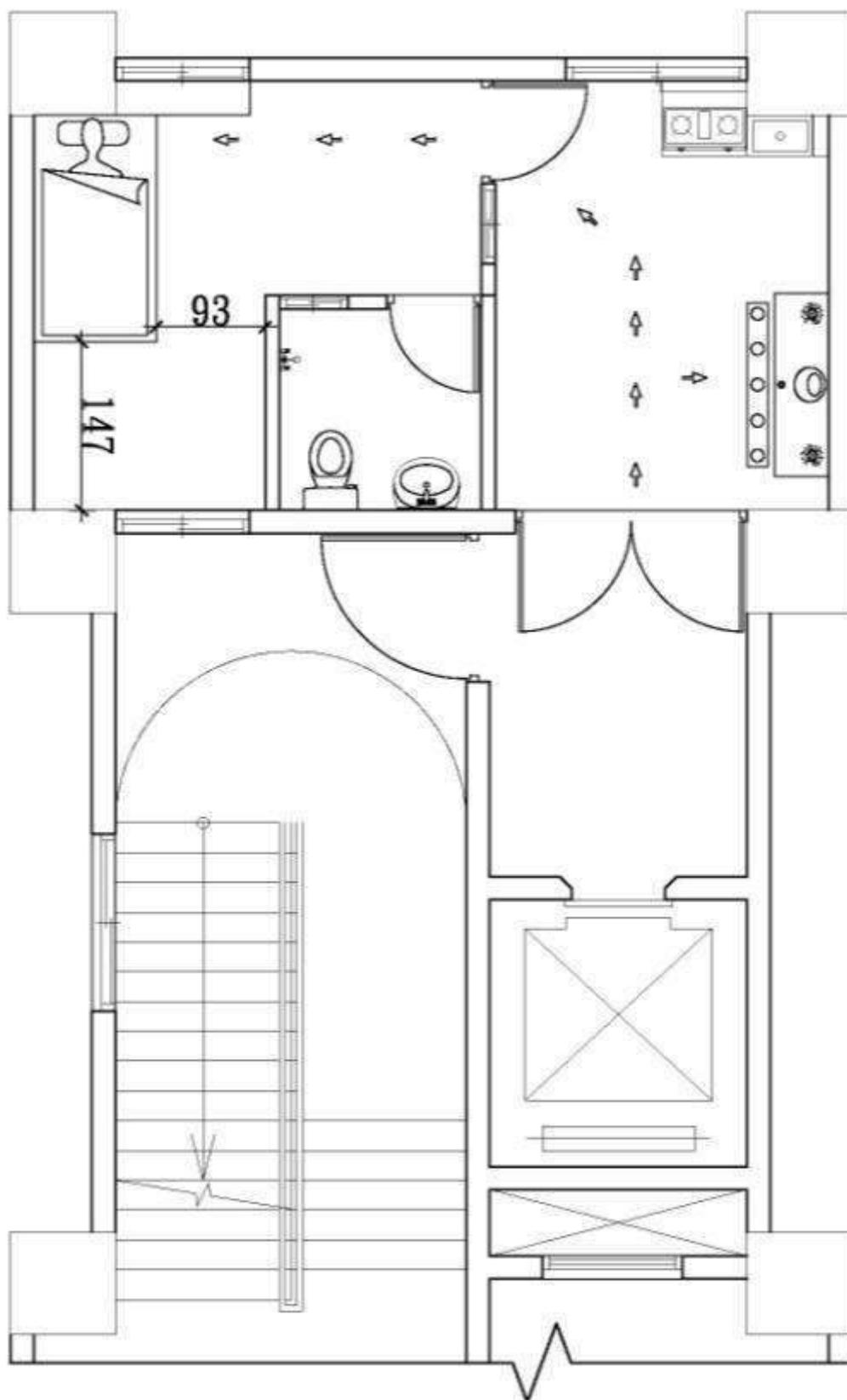


圖 6.1.8 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

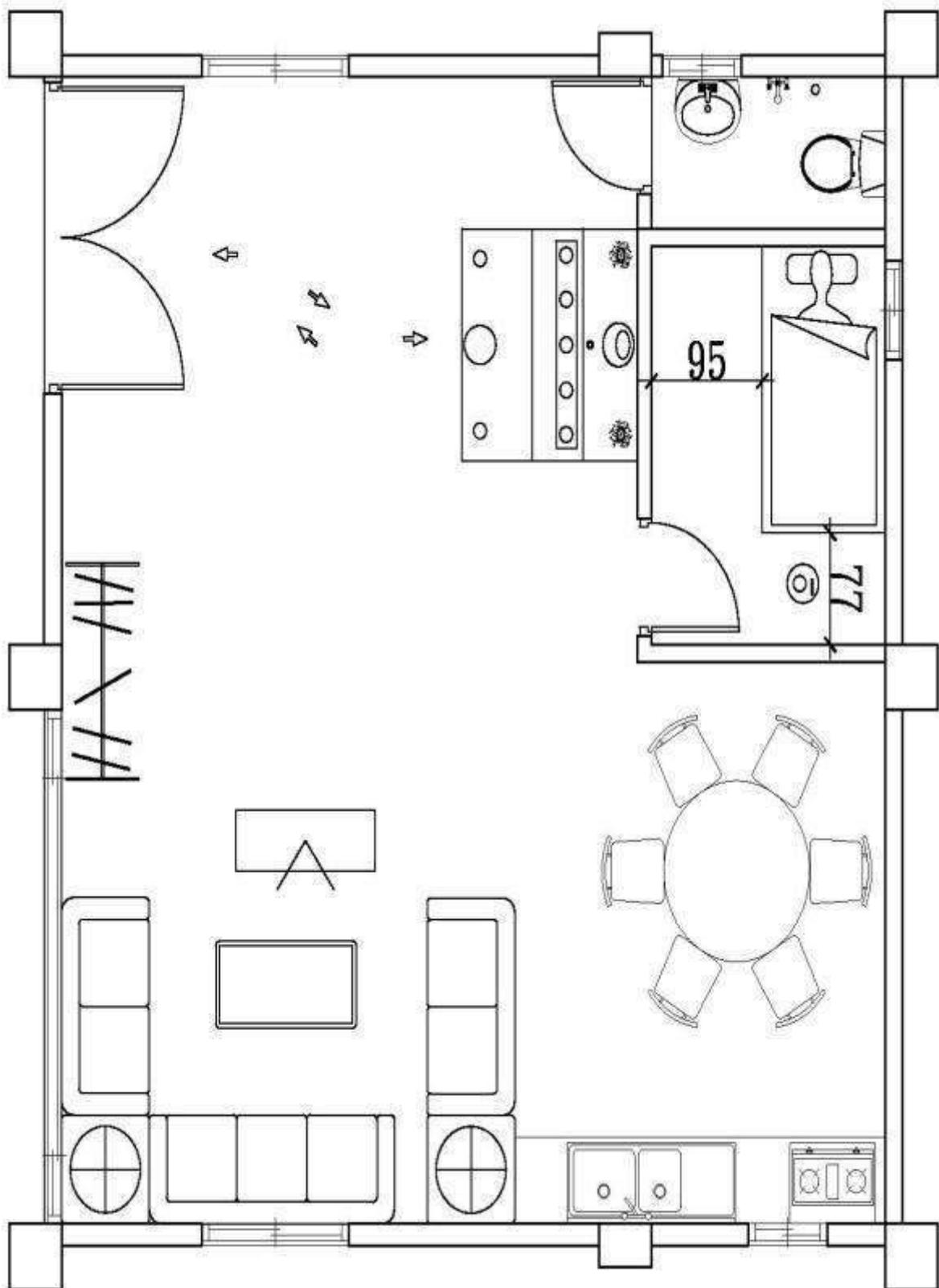


圖 6.1.9 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

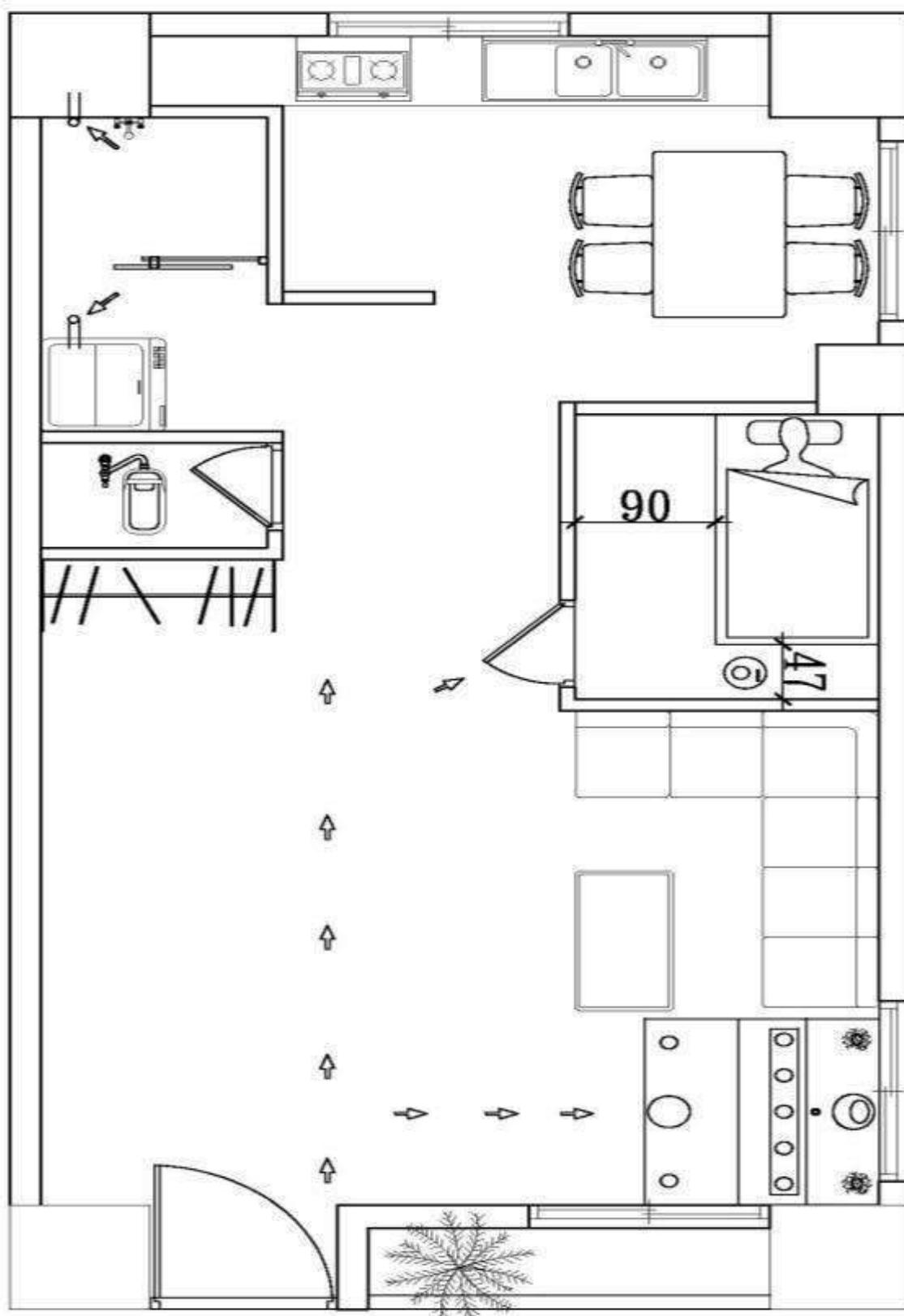


圖 6.1.10 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

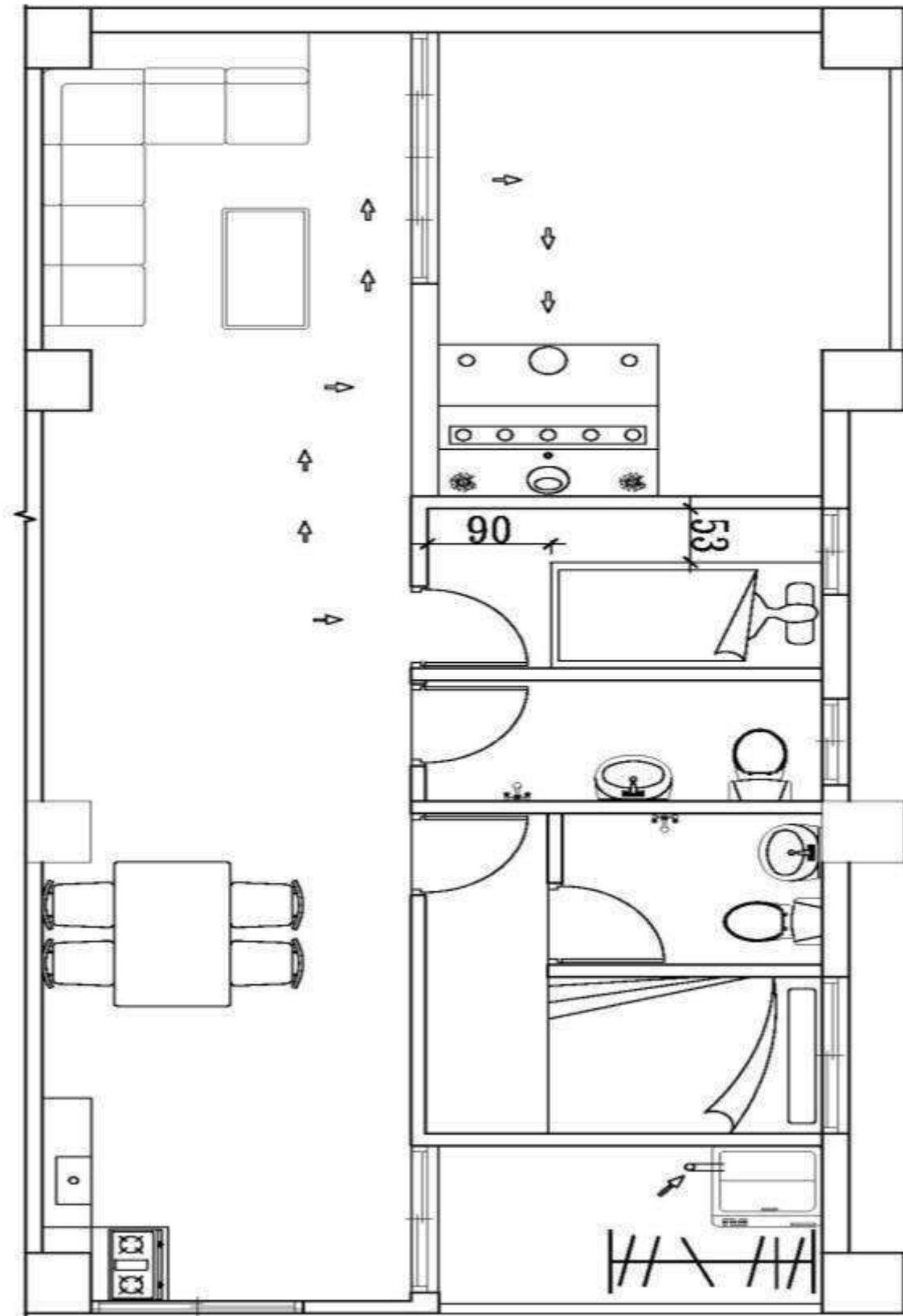


圖 6.1.11 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

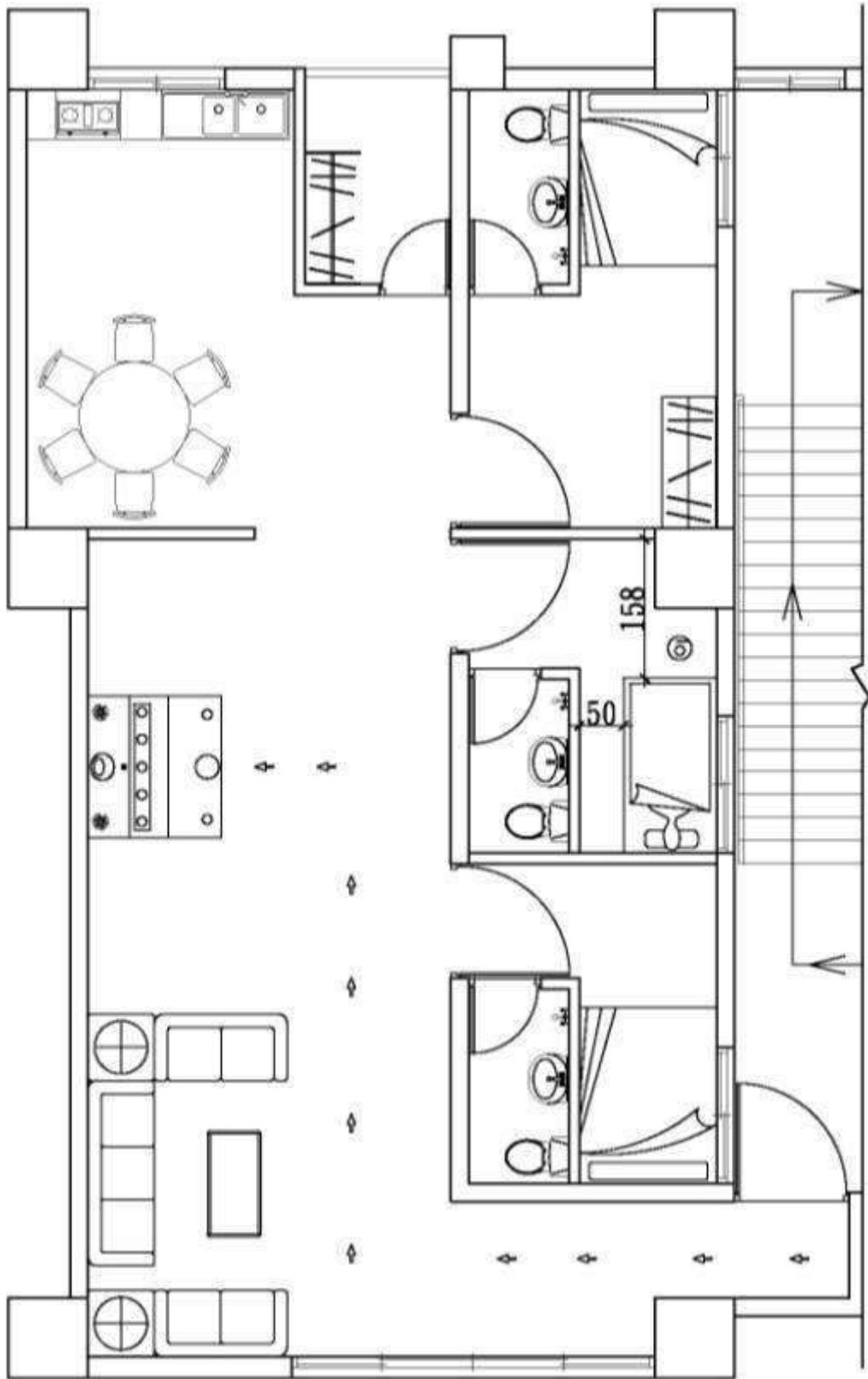


圖 6.1.12 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

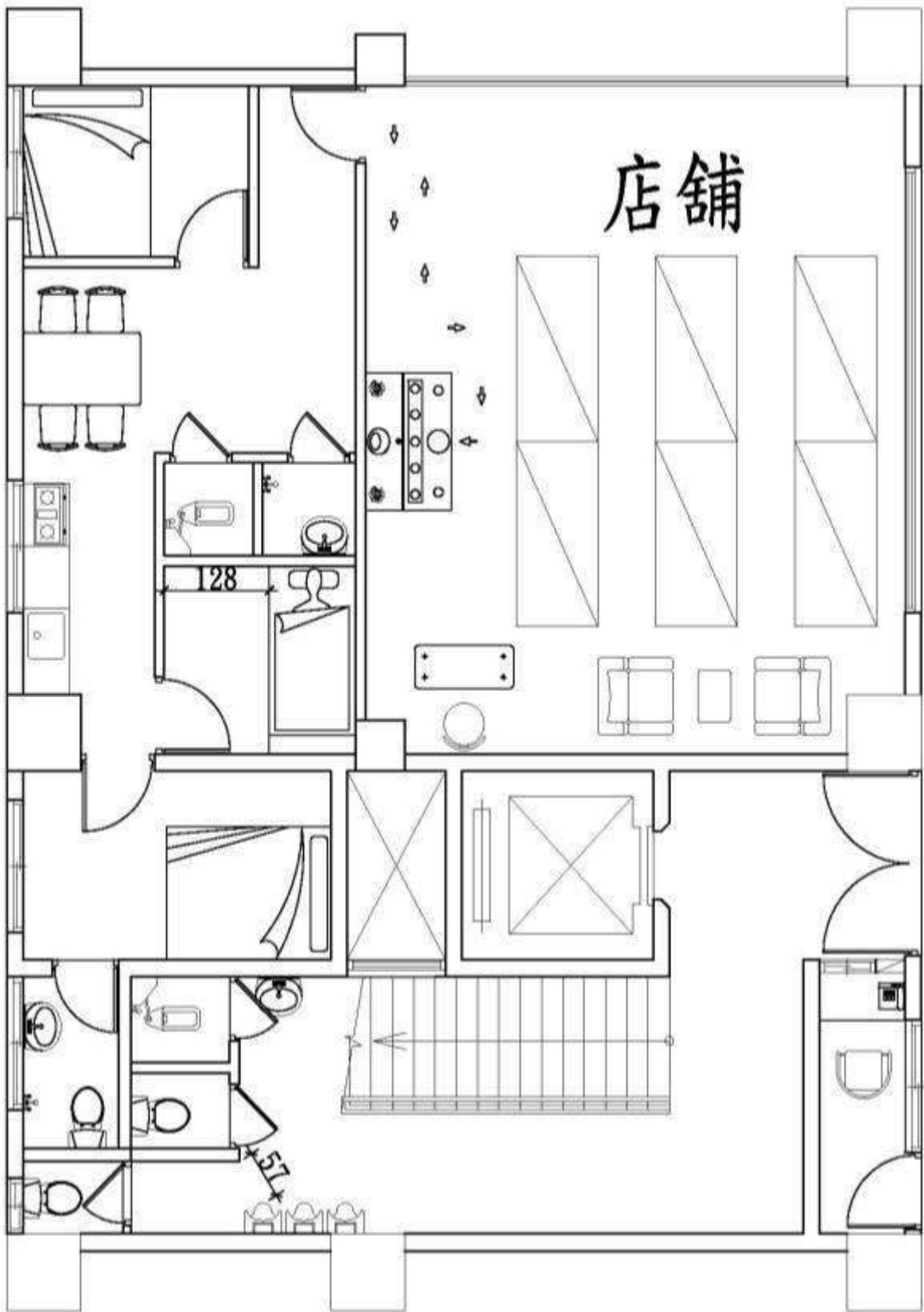


圖 6.1.13 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

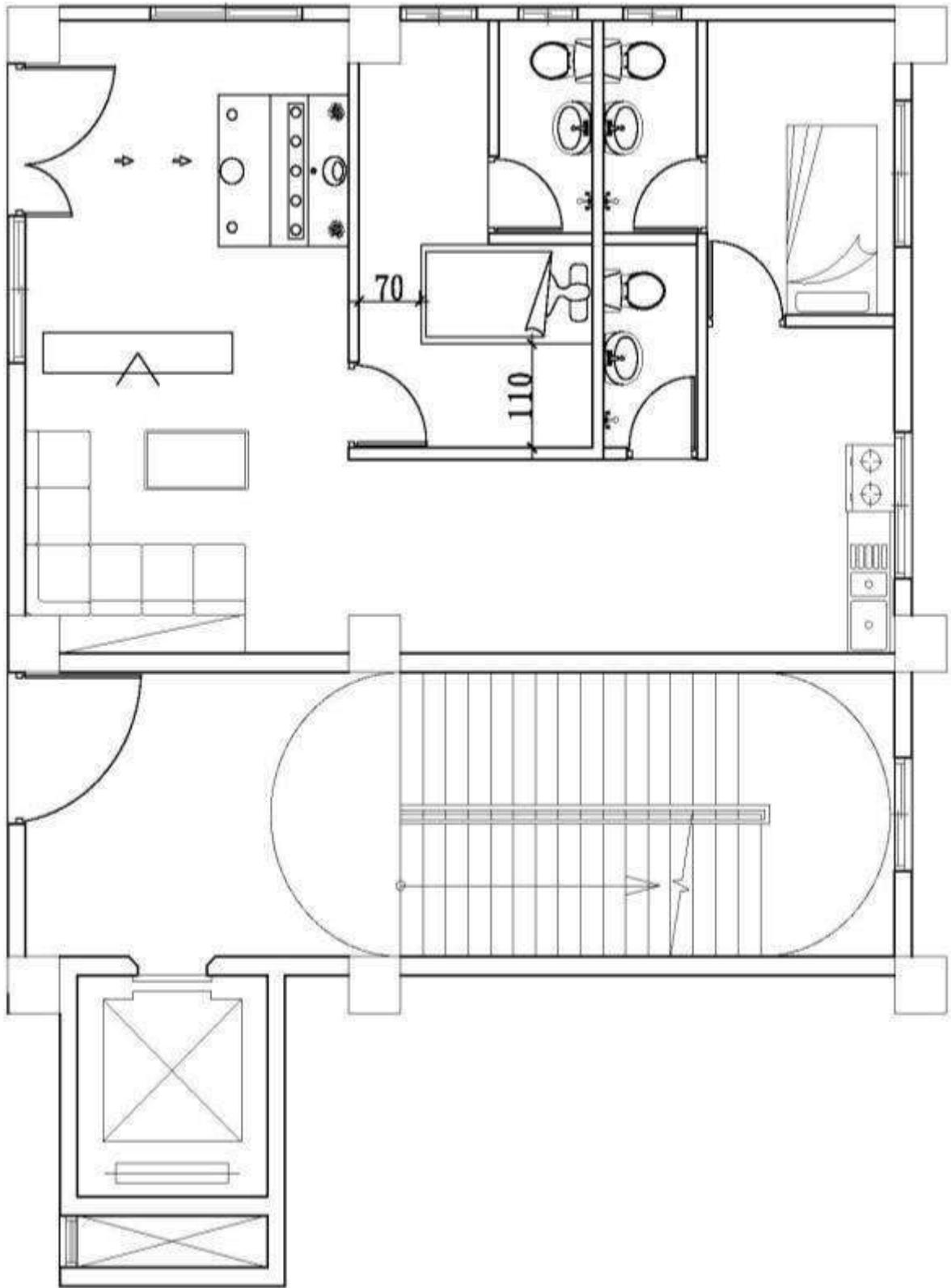


圖 6.1.14 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

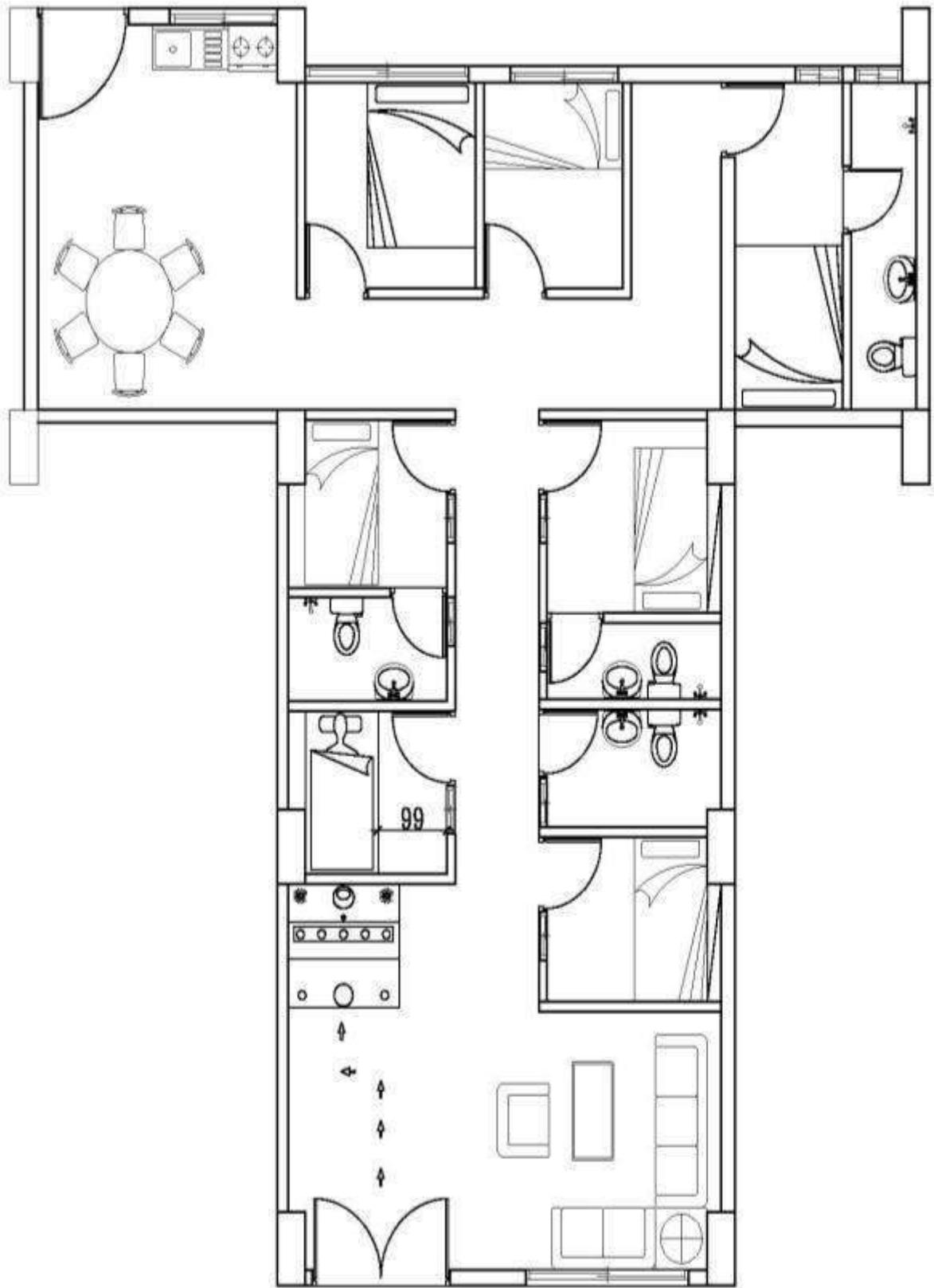


圖 6.1.15 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

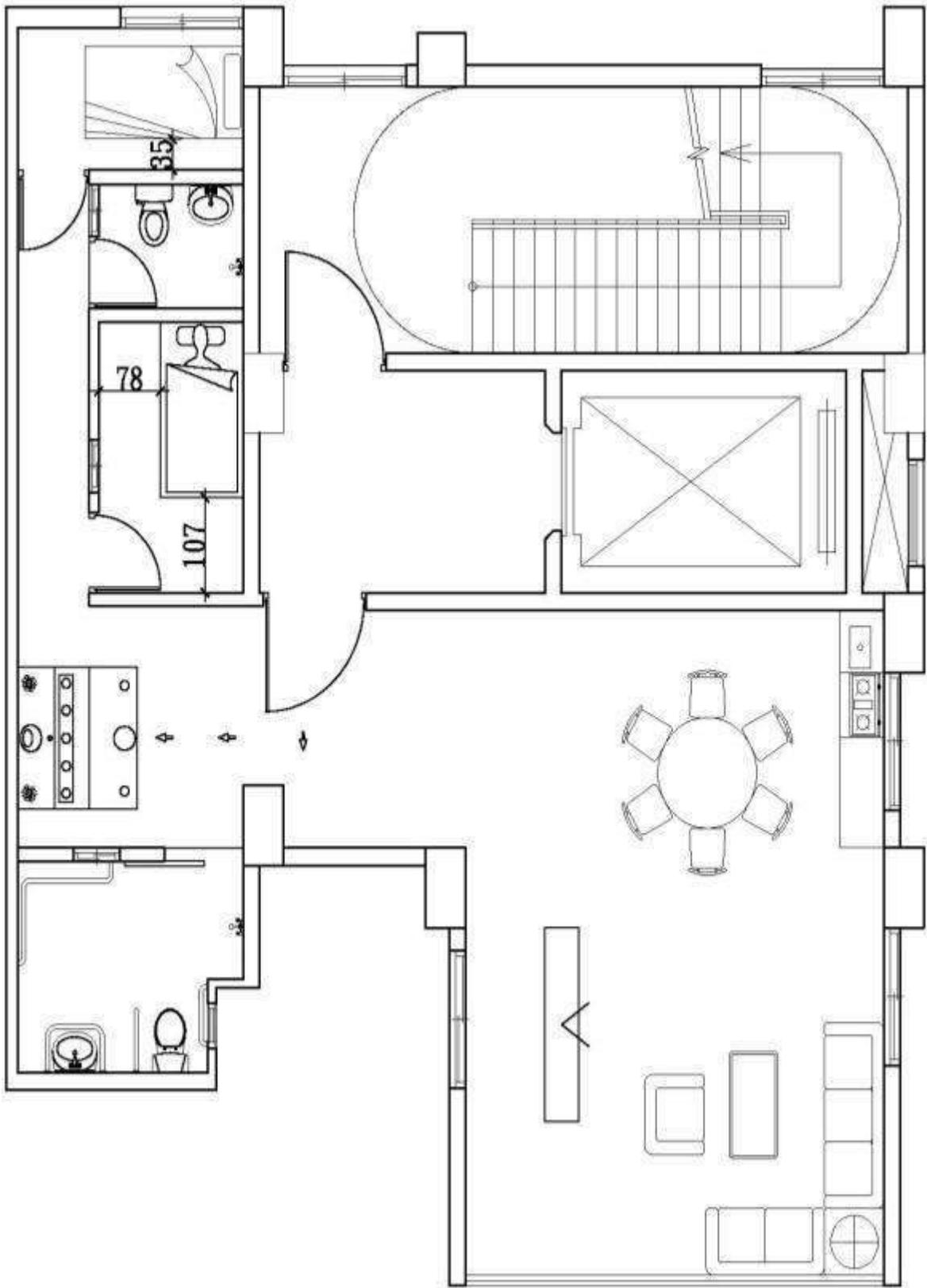


圖 6.1.16 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

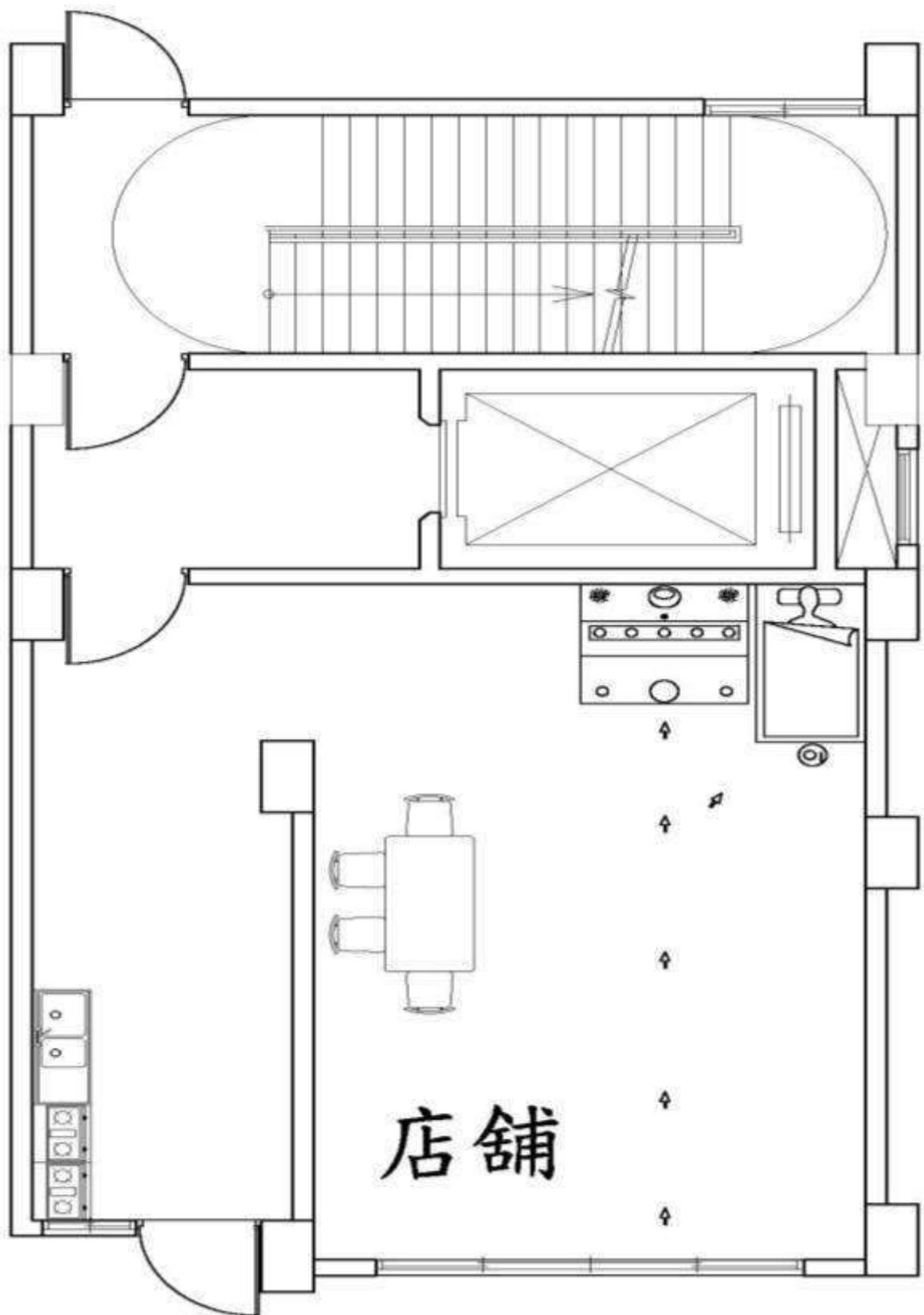


圖 6.1.17 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

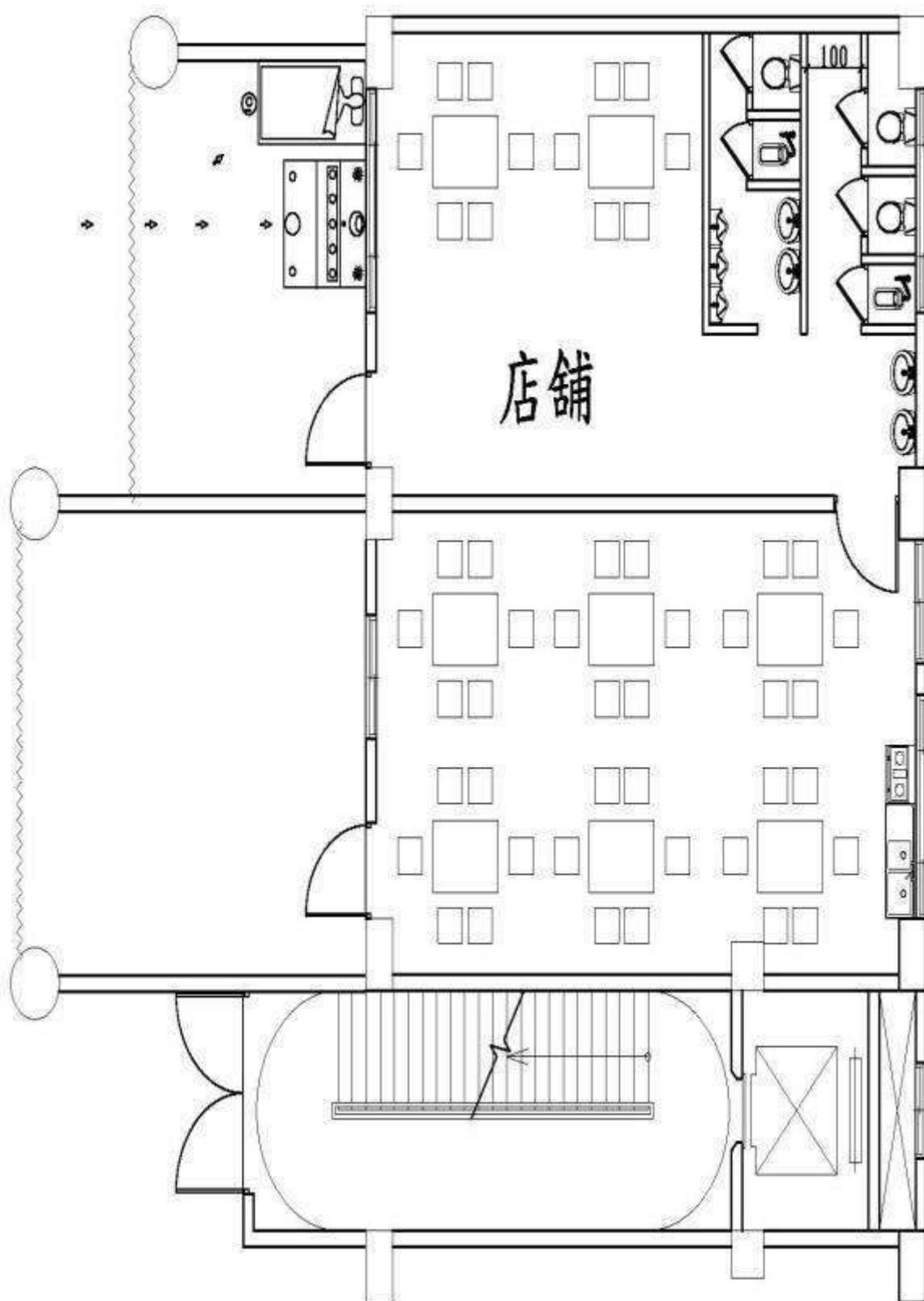


圖 6.1.18 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

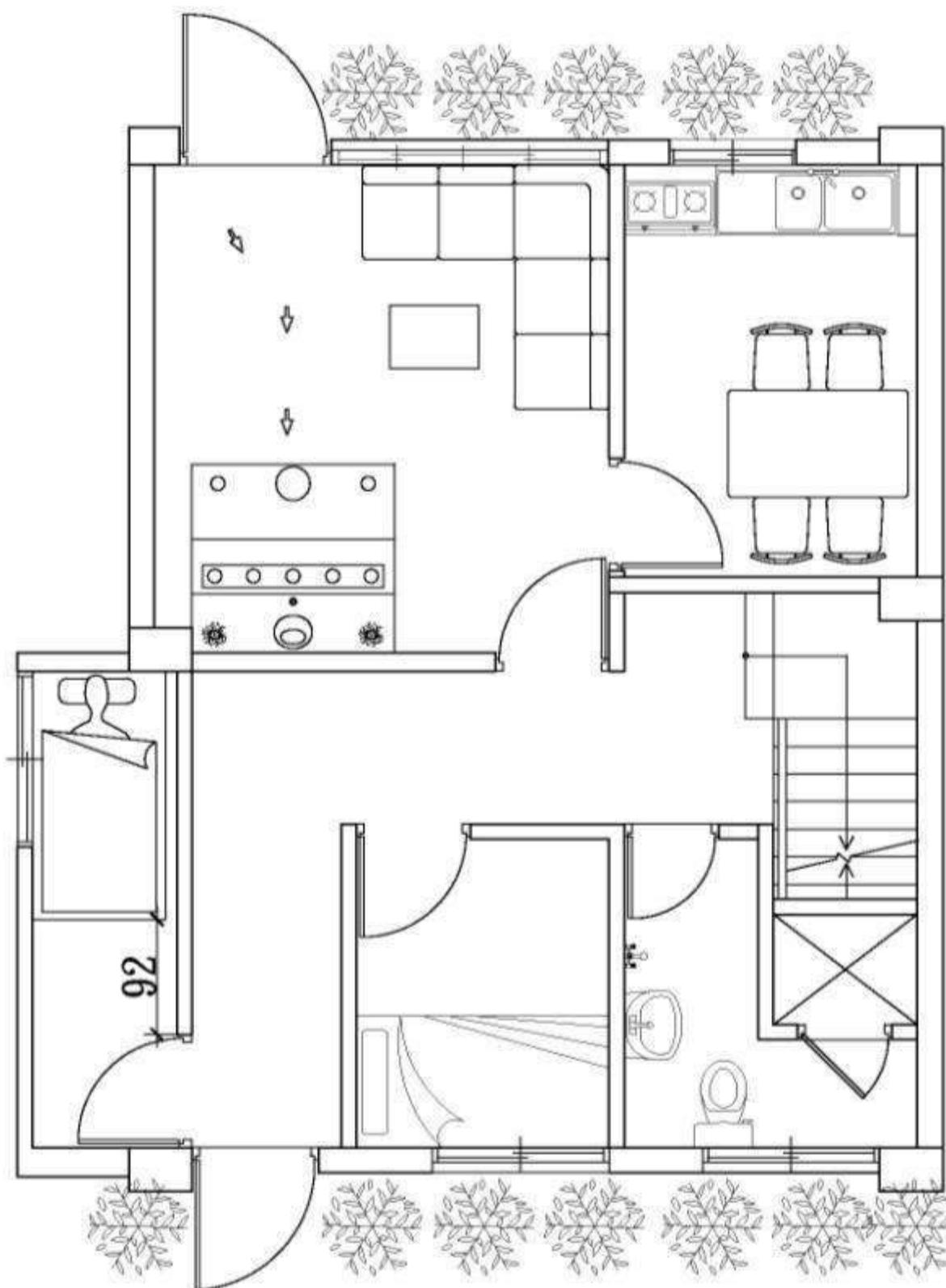


圖 6.1.19 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖



圖 6.1.20 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

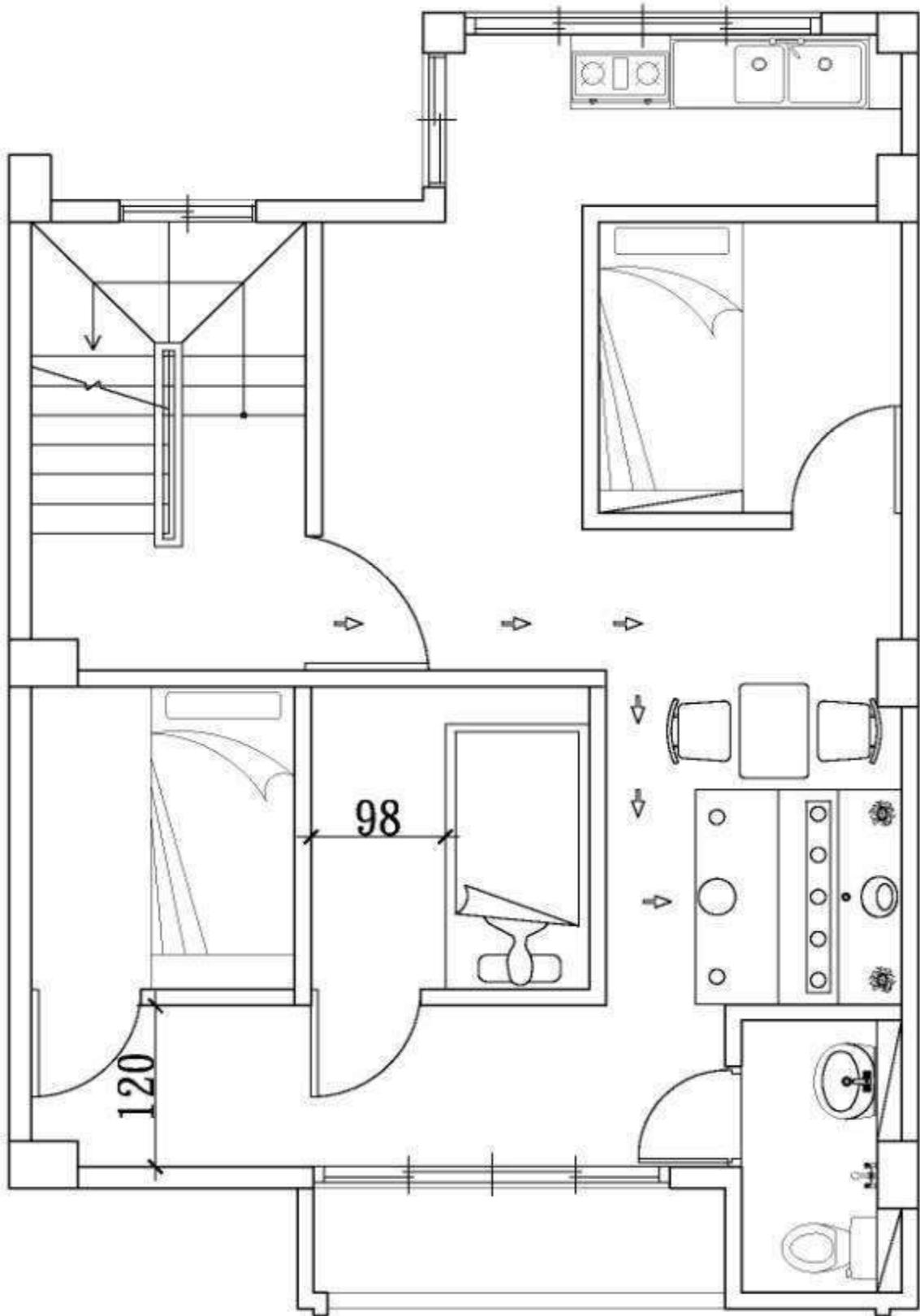


圖 6.1.21 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

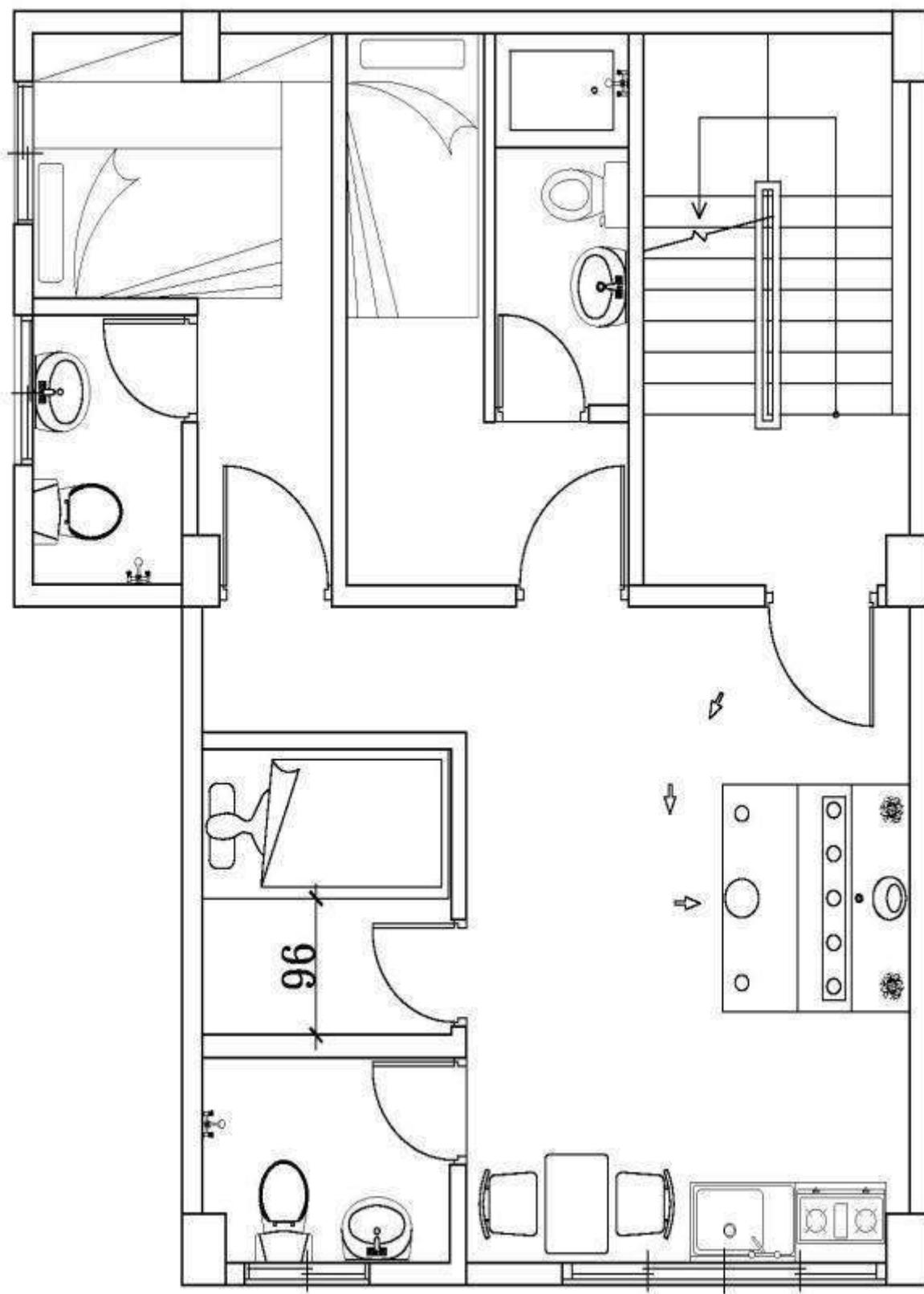


圖 6.1.22 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

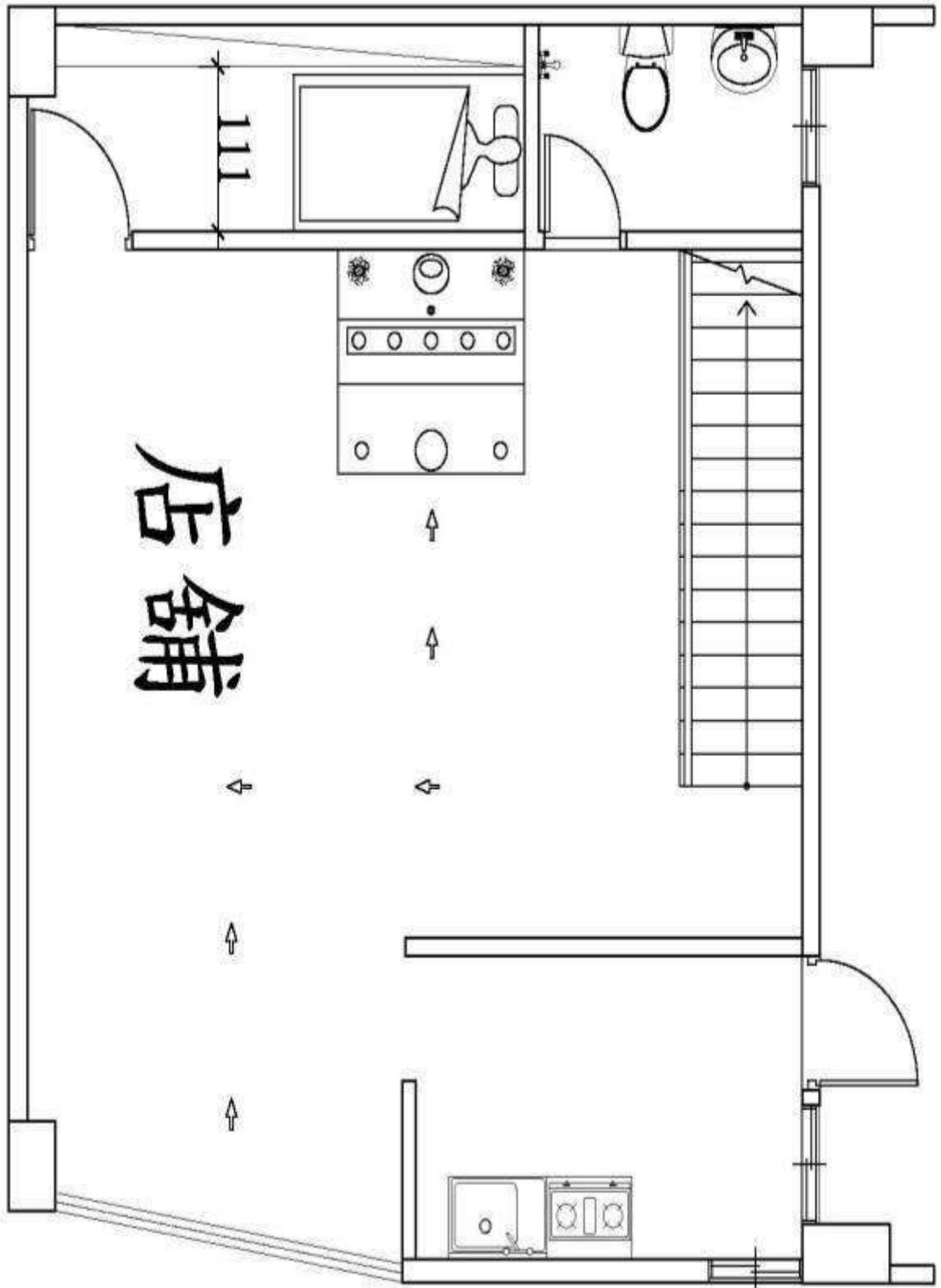


圖 6.1.23 參考私辦自宅靈堂空間配置繪製圖

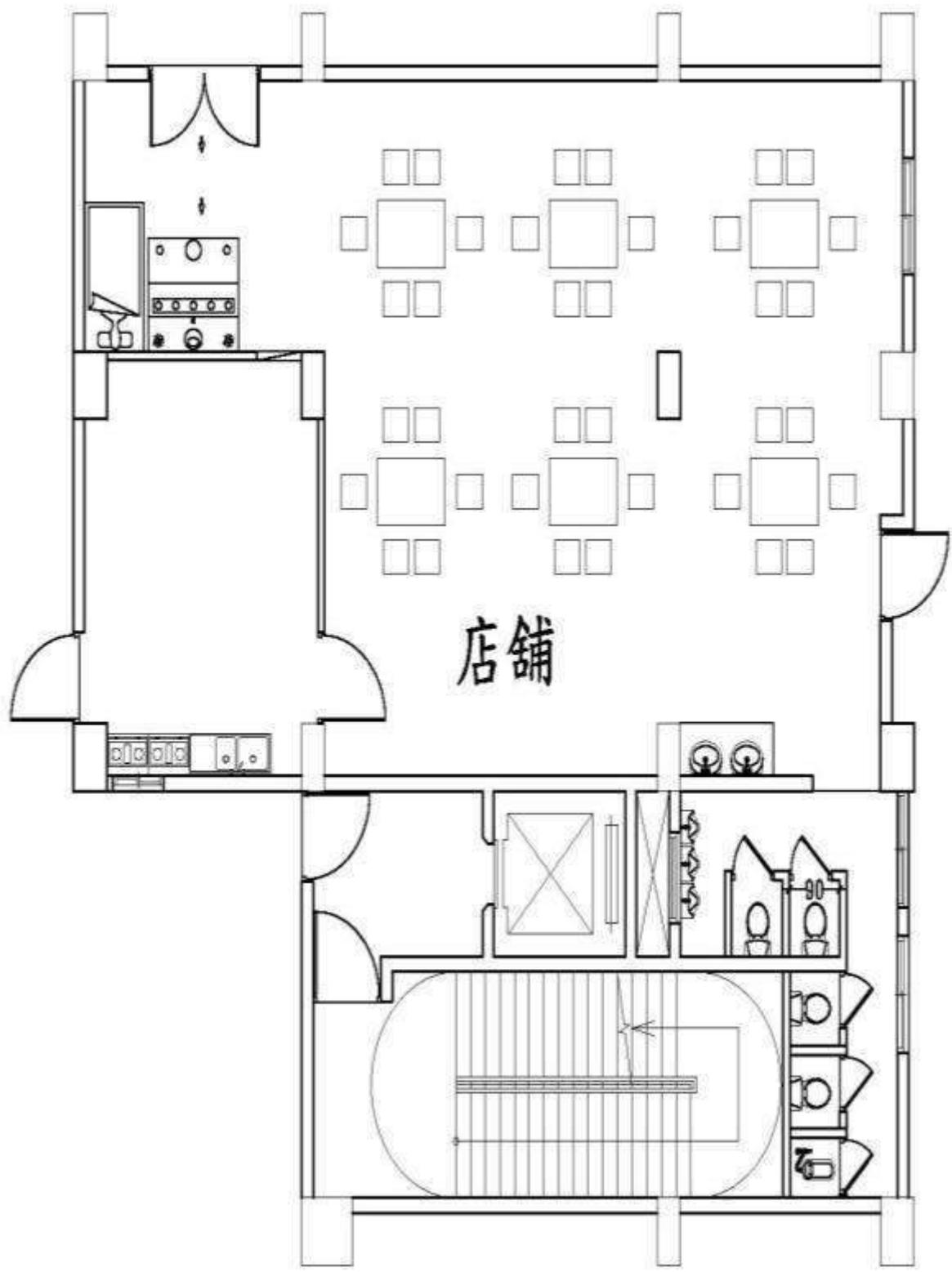


圖 6.1.24 參考私辦自宅靈堂空間配置繪製圖



圖 6.1.25 參考私辦自宅靈堂空間配置繪製圖

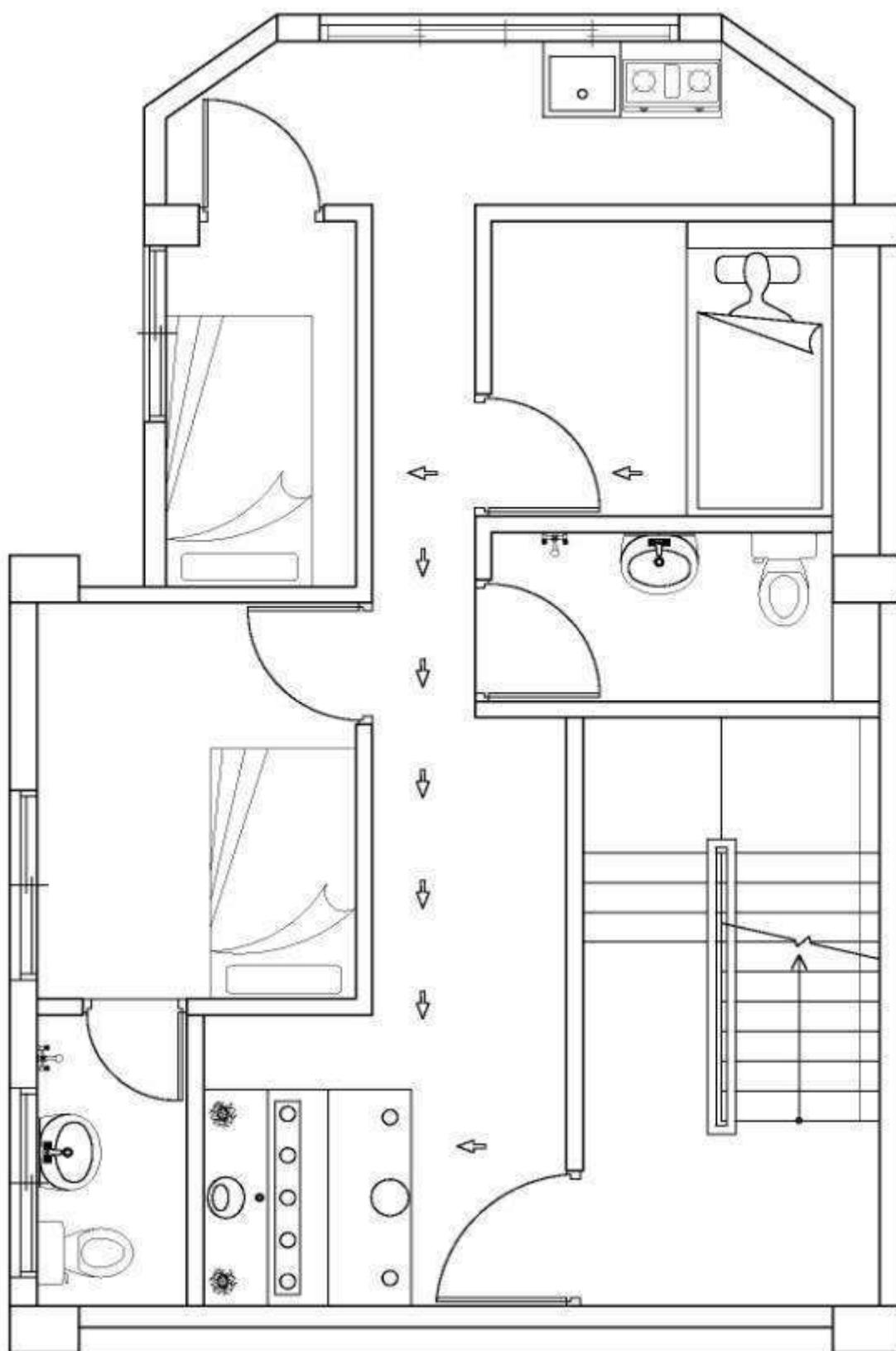


圖 6.1.26 參考私辦自宅靈堂空間配置繪製圖

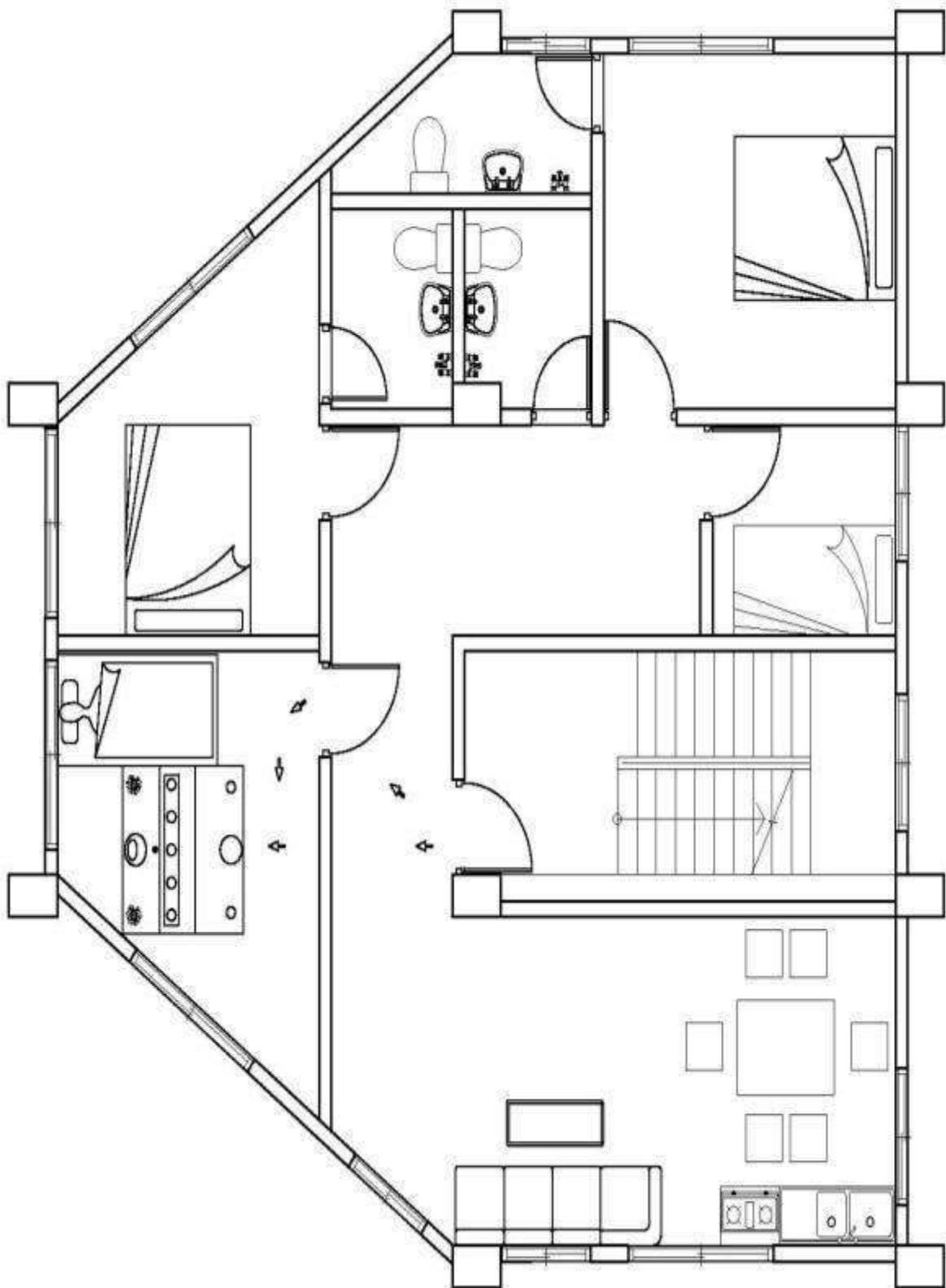


圖 6.1.27 參考私辦自宅靈堂空間配置繪製圖

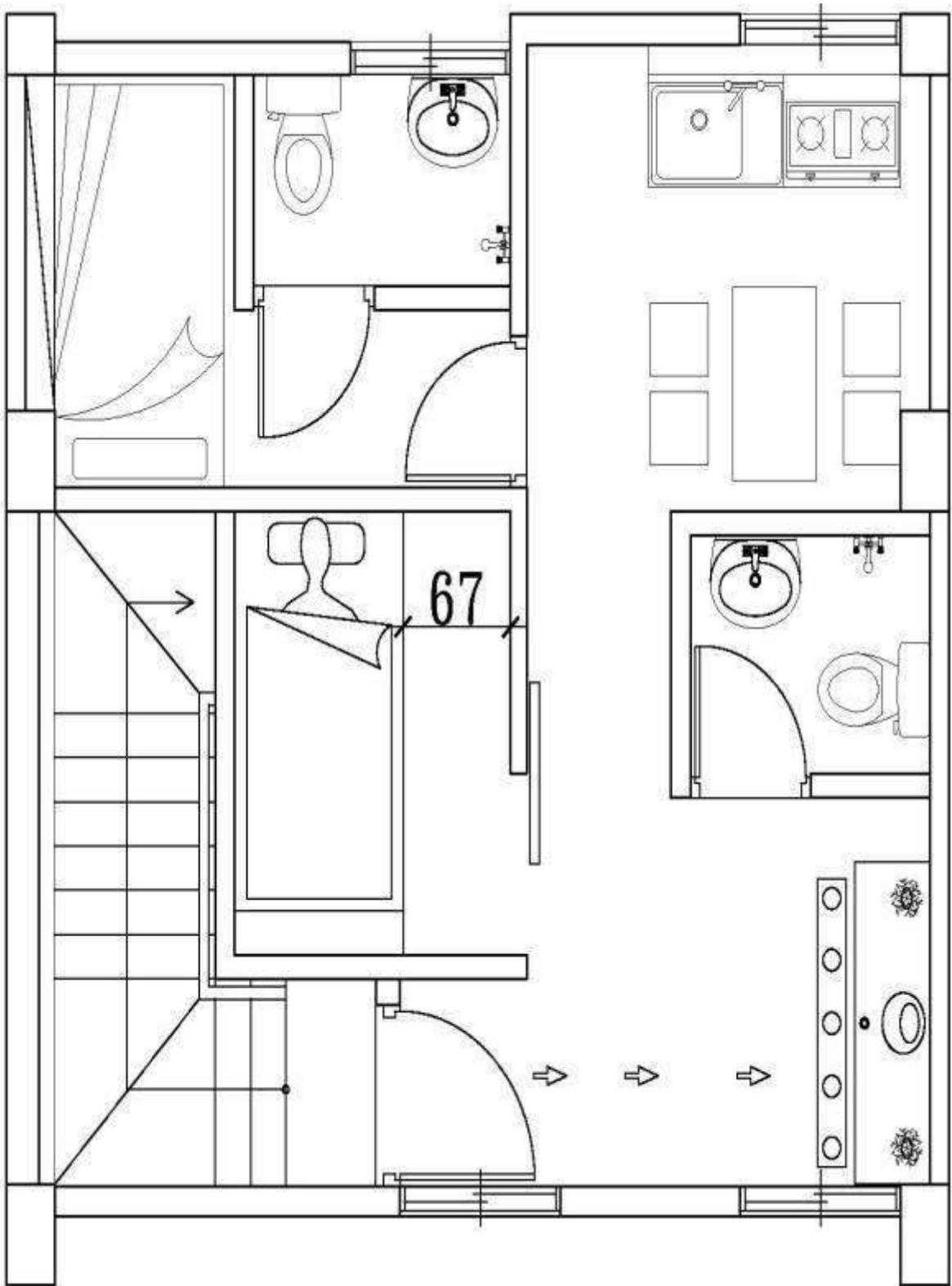


圖 6.1.28 參考私辦自宅靈堂空間配置繪製圖

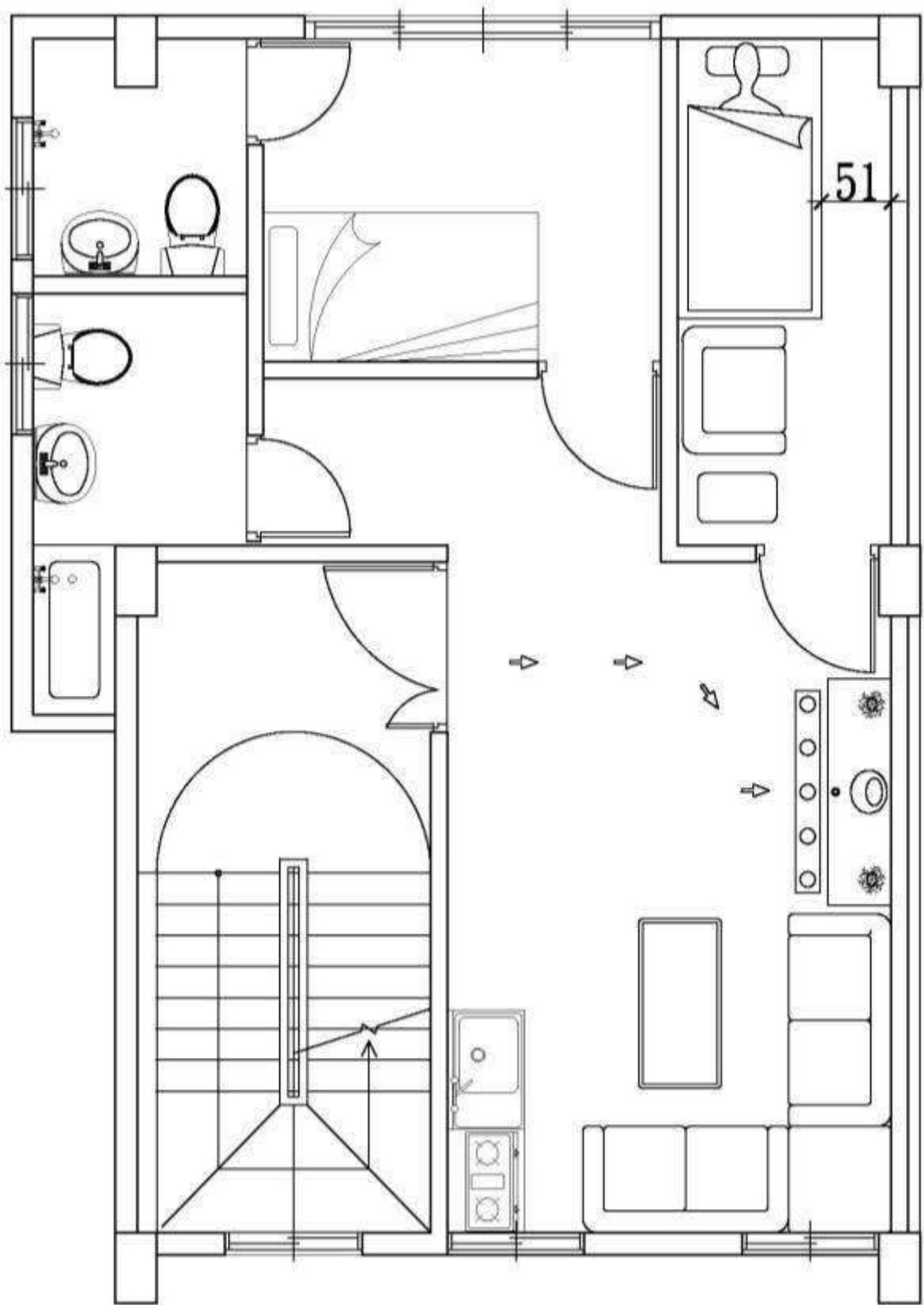


圖 6.1.29 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

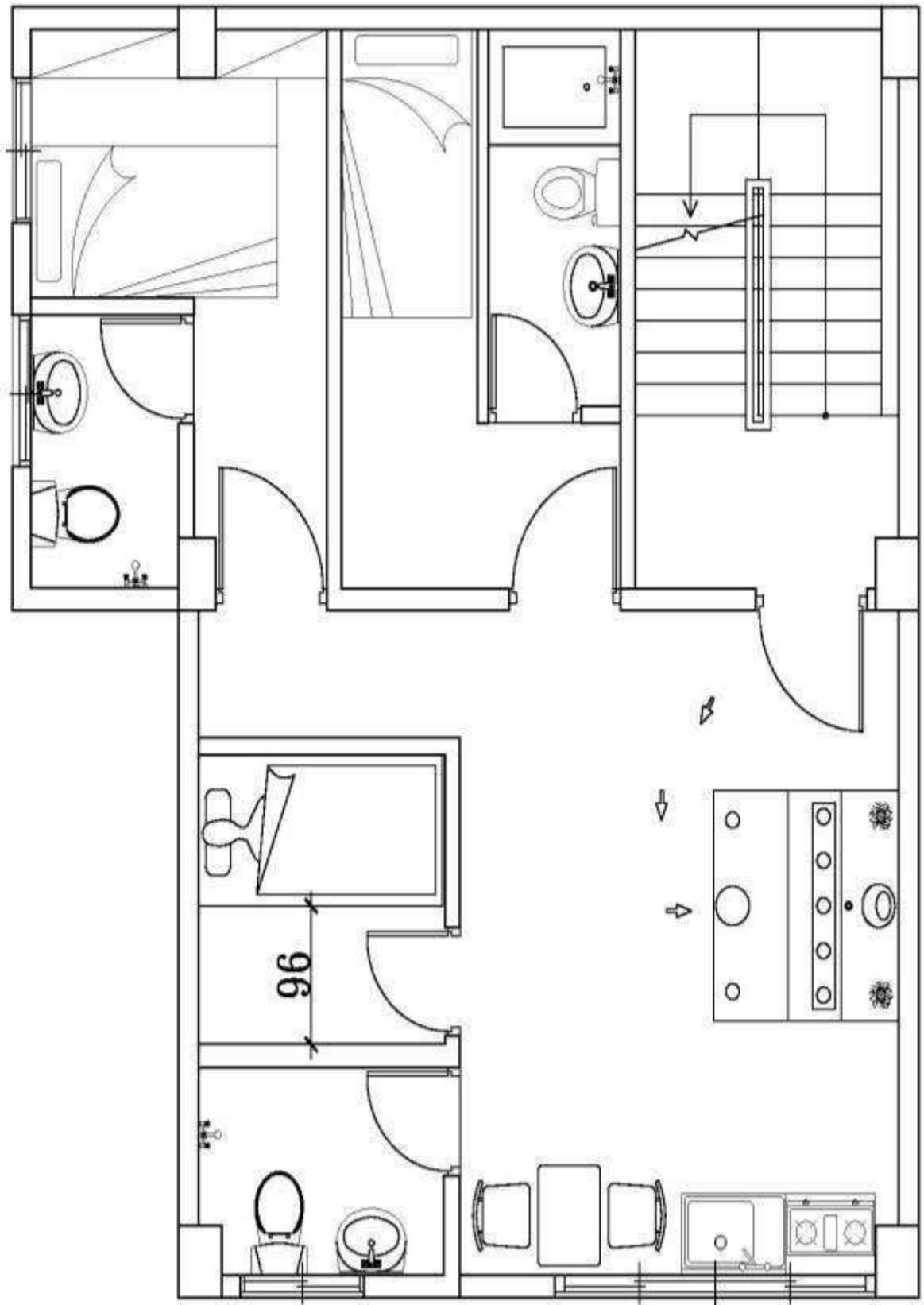


圖 6.1.30 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

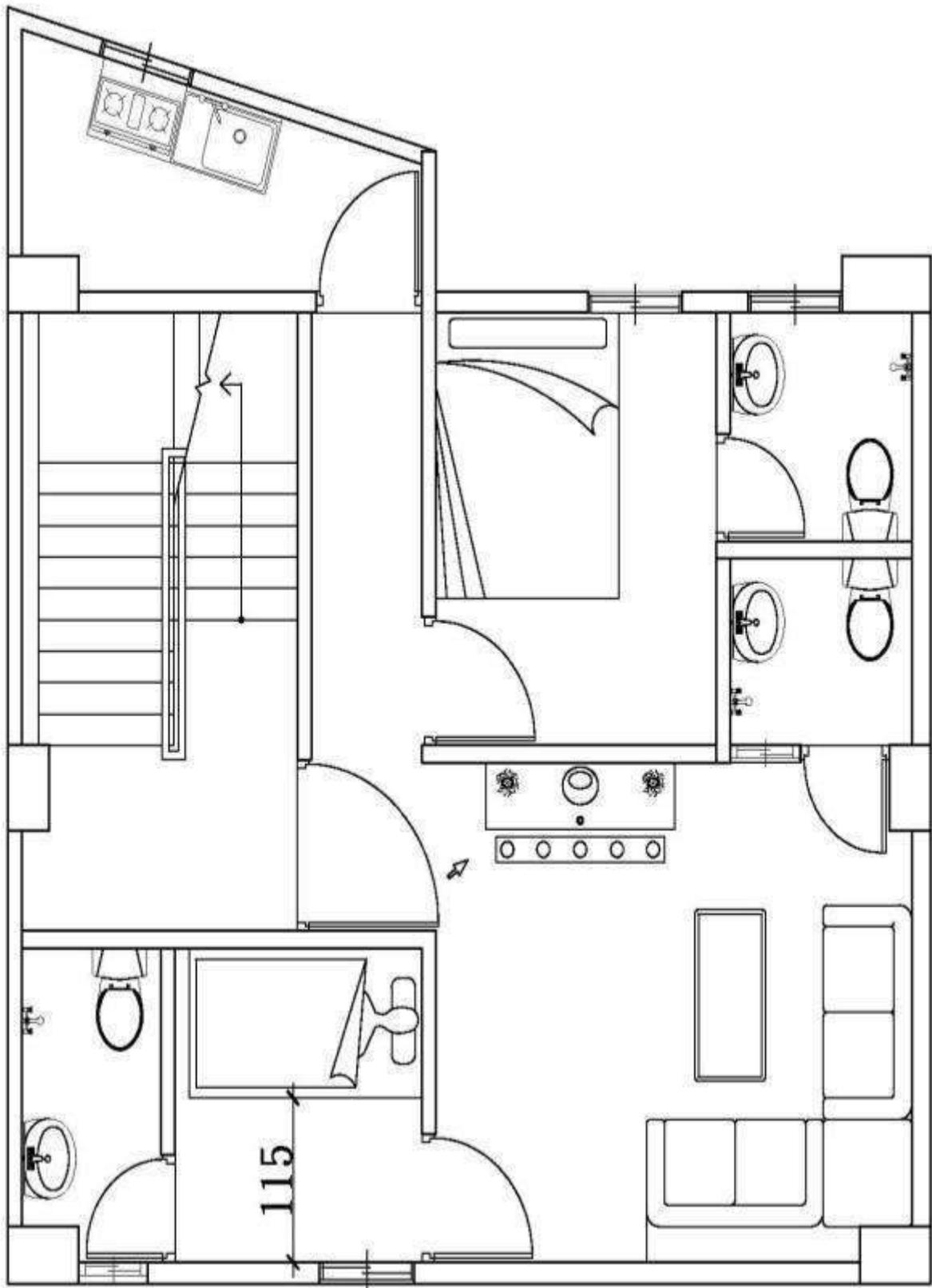


圖 6.1.31 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

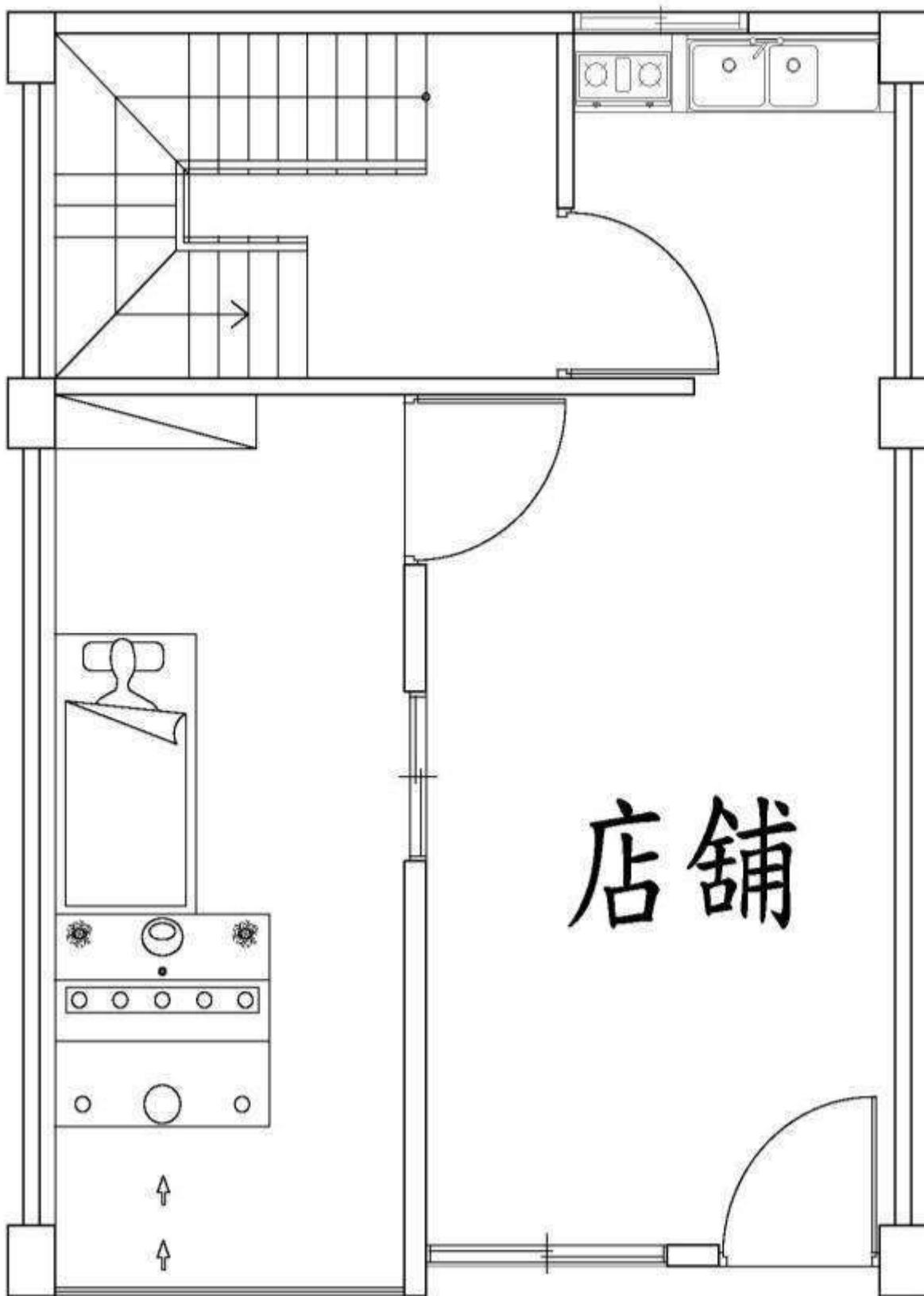


圖 6.1.32 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

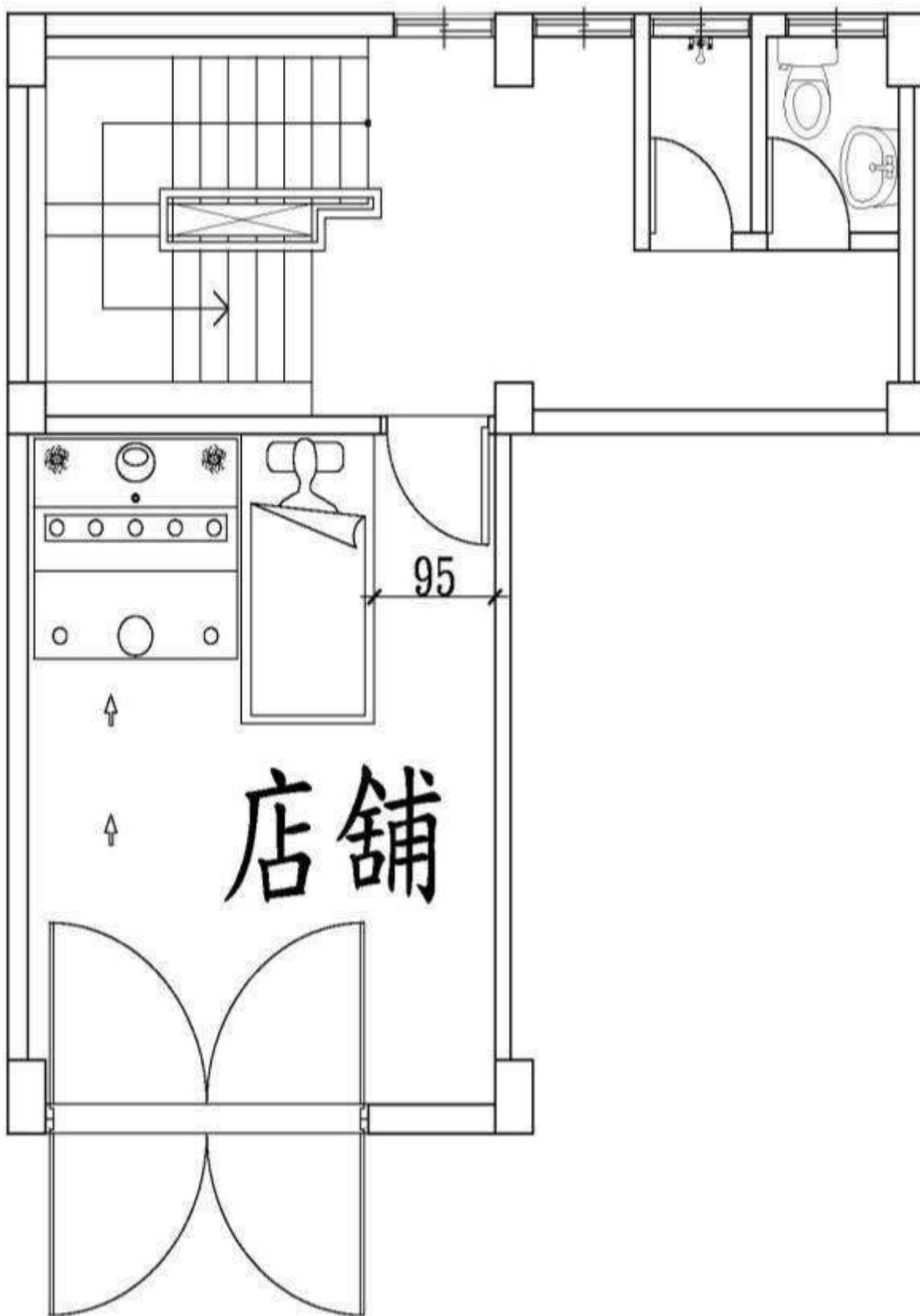


圖 6.1.33 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

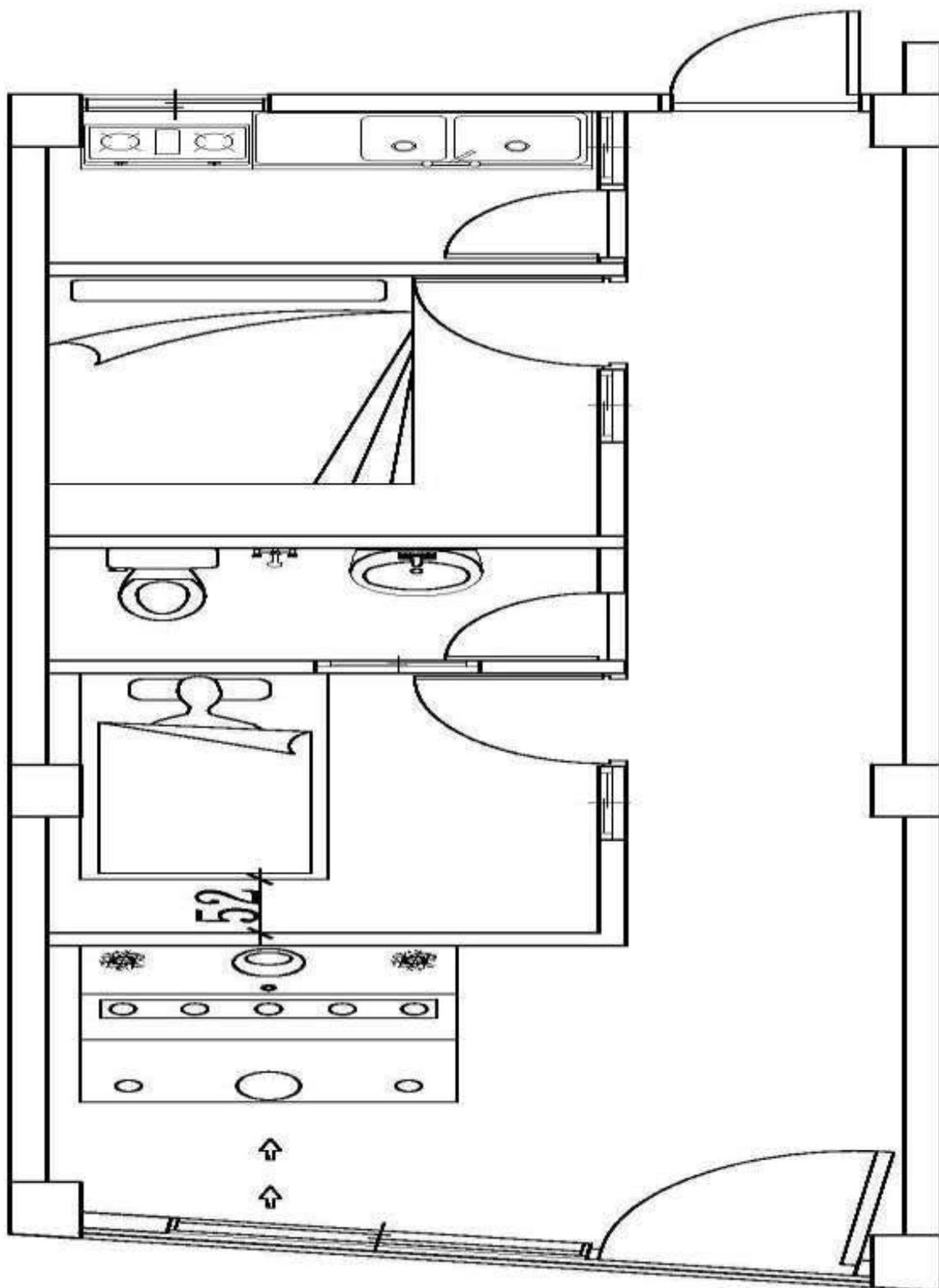


圖 6.1.34 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

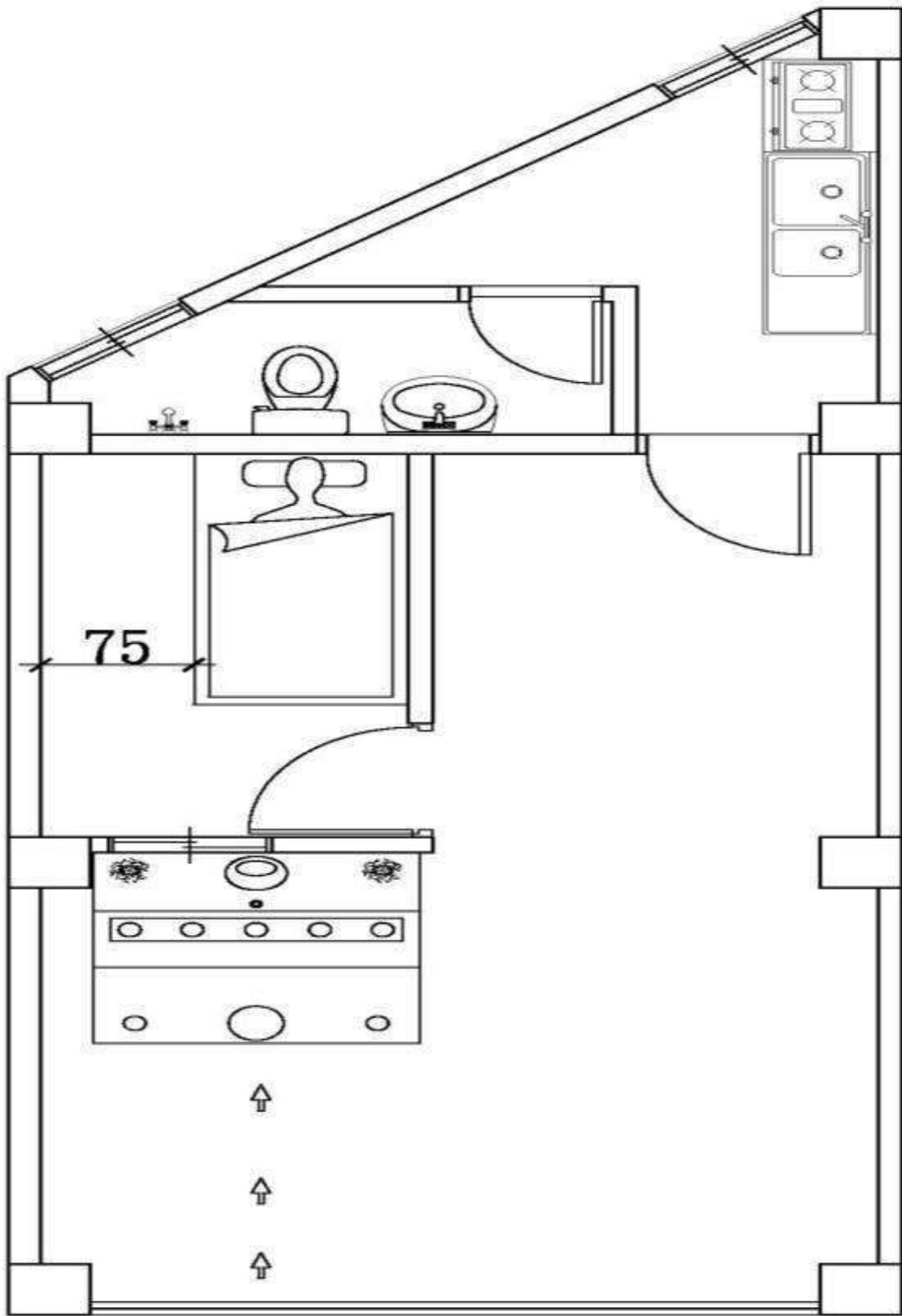


圖 6.1.35 參考私辦住宅靈堂空間配置繪製圖

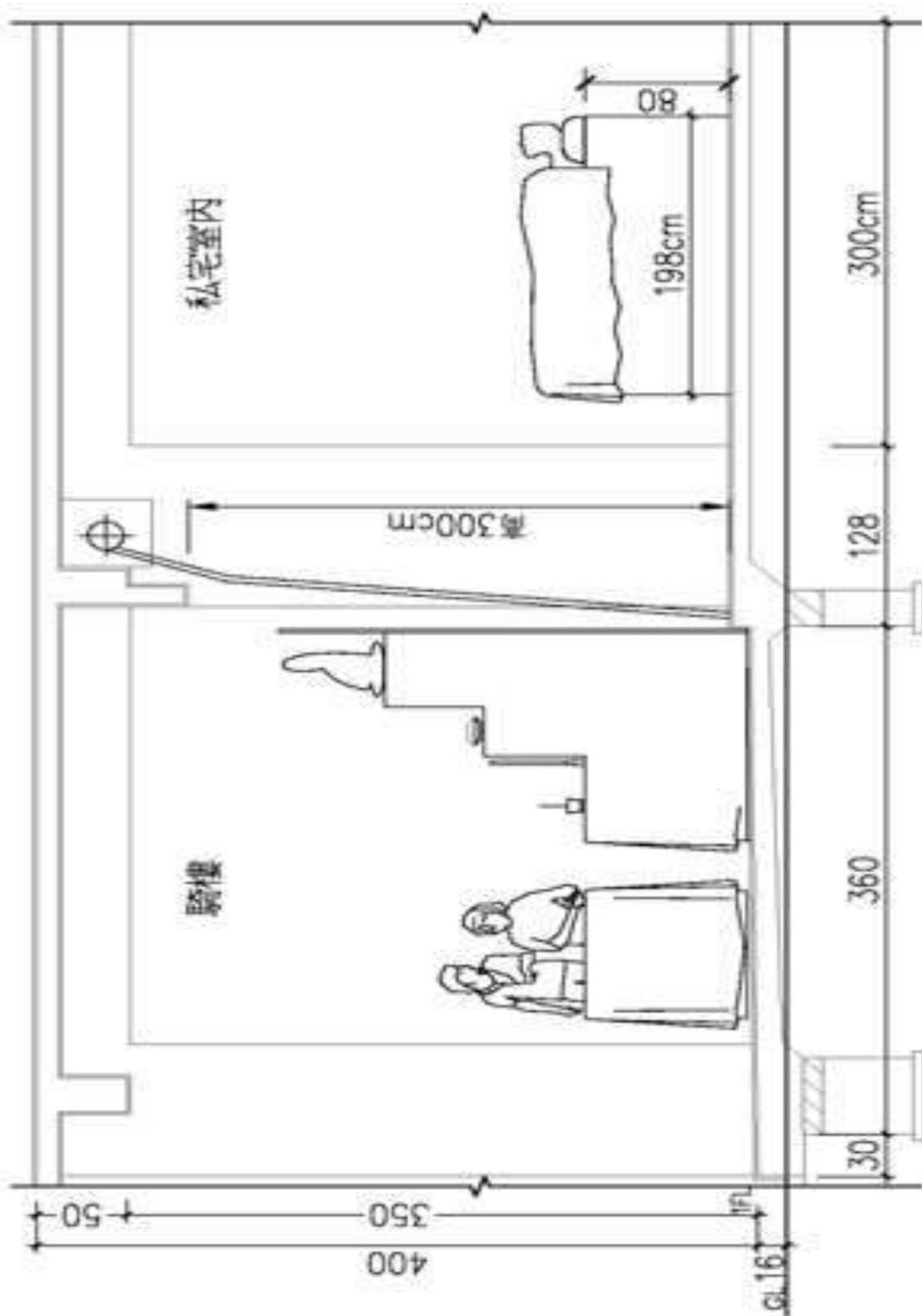


圖 6.1.36 建議參考之私辦住宅空間最小尺寸側立面繪製圖



圖 6.1.37 拼廳配置喪禮空間（照片由瑞泰禮儀提供服務喪家現場拍攝）



圖 6.1.38 棺木（照片親洽瑞泰禮儀服務喪家現場拍攝）



圖 6.1.39 喪禮空間現況流程之自製動線圖

第六章 第二節 嘉義市私辦拜廳擺置器具探討

徐福全禮儀民俗論述專輯－喪葬禮俗篇⁷⁷之習俗要項如下：

1、七星板：棺木底層鋪設庫錢、銀紙後，早期會放一塊薄木板於庫錢上層，另於上層加繪製北斗七星或穿孔鑿左三右四共七孔為七星板的由來。七星板起始流傳於魏晉南北朝，盛行於隋唐五代時期。七星板的意義似是給死者以北斗引路或方向之用，也有鎮煞之意。七星板流傳至今，除了部分土葬外，今人已少有人使用七星板矣。

2、棺席（底被）：古早傳統七星板表面先鋪上一件白布用苧、麻合縫織成一塊布，民間謂稱底被或棺席，現代喪葬習俗演變已少用，惟傳統墓地土葬稀有的古法。

3、喪葬儀禮用品之屍枕：老一輩從事喪禮工作者稱屍枕為遺體入殮所使用之頭枕，屍枕用銀紙做摺疊成枕頭形狀另於表層覆白布與紅布，屍枕雙端攏起摺疊較高，中間凹下，造形同元寶或菱角，則比喻為元寶枕或菱角枕。依古禮喪祭習俗屍枕內必定要有狗毛及雞毛才算完成「雞枕」，比擬為雞啼狗吠聲傳遞早晨或夜晚於亡者分辨時間。

4、喪葬儀禮用品之水被：用一層白布中綴折另一塊紅布覆蓋於遺體上稱之水被，若有佛教助念團則取代用陀羅尼經被蓋於遺體上方。

77、徐福全（1994）安葬禮俗與墓政革新，禮儀民俗論述專輯－喪葬禮俗篇、臺灣地區之開發與禮俗源流，台北：作者自行編印（頁 35 至 60）。

5、喪葬儀禮用品之桃枝或柳枝：徐福全解釋親人怕亡者離開人世後，通往陰間之路可當拐杖支撐，碰到野狗欺負則用於驅逐抵抗，常見於早期墓園內，土葬演變為火葬後較為少見。

6、喪葬儀禮用品之過山褲：將褲管一邊縫正另一邊則縫反做成過山褲，象徵給予亡者於行走陰間之路若遇有惡靈阻擋通行，拿過山庫棄於一旁讓惡靈撿拾來穿時讓逝者趁機逃離，惡鬼難以穿上一邊縫正另一邊則縫反的庫子為土葬使用，至今罕見。

7、石頭、熟豆豉、熟雞蛋或鹹鴨蛋：彷彿告訴亡者石頭腐毀，醃漬豆豉發芽，煮熟雞蛋（熟鴨蛋）孵生小雞（小鴨），方能回家與親人聚面。指此陰陽相隔無法再聚面，土葬才會出現的喪禮祭品。

8、喪葬儀禮用品之手巾、扇子、梳子：為亡者生活在另一個時空世界有手帕擦汗、手拿扇可扇風並有梳子梳理毛髮，擬有與這輩子活著的親人告別分散（扇：比喻散、手巾：淚泣時可擦拭眼淚、梳：離開與這世界分隔）。

9、紙錢、庫錢：台灣民間殯喪習俗祭祀用紙錢源於漢代的「瘞錢」轉替為陰間錢幣之陪葬品意表富貴權威。唯有王公貴族能大量使用當時的銅錢隨葬，普遍人民無法擁有銅錢陪葬則以泥土製作成冥錢替用稱為「瘞錢」，直至紙張發明後則用紙製的「瘞（音 - ㄛˋ）錢」。

佛教傳入中國自東漢於魏晉南北朝穩定基礎後，發展至隋唐時期然融入了中國文化，已盛行於中國佛教所採喪用習俗在民間開始演變，惟佛教提倡火葬原本由墓埋土葬之「瘞錢」改火燒，據傳唐朝有王瓊擔任「祠祭使」為第一位啟用土作「瘞錢」改為紙製並燒化給亡者，而演化延續至台灣目前喪禮祭祀用紙錢以焚燒方式給予亡者使用。

根據唐朝文人張籍「北邙行」詩文中有「寒食家家送紙錢，烏鳶作窠銜上樹」詩句。另有白居易「寒食野望吟」及「風吹曠野紙錢飛，古墓累累春草綠」詩詞中可了解唐代時期紙錢已是民間傳統習俗普為使用。紙錢後續具體發展黏於紙面貼小方塊金箔紙「金紙」屬神以上等級採用貨幣，銀箔紙「銀紙」為臺灣傳統喪禮中發展紙錢之冥紙及庫錢「庫銀」，專供奉予靈魂在陰間所花費用錢之冥紙，臺灣傳統喪俗旨揭魂魄在另一個世界皆有專屬財庫（庫錢），家人燒化庫錢賦予死後的親人豐厚滿載於財庫。



圖 6.2.1 紙厝（照片親洽瑞泰禮儀服務喪家現場拍攝）

祭祀用紙紮紙厝及隨身庫（金銀庫）、隨身嫺婢（金童玉女）紙紮源出於人死埋葬時準備另一個世界要使用之人、畜、物品（明器）於墓室中，以雕刻模擬日常用器具演變而來至今為紙紮，種類包括房屋、汽車、金山、銀山、電氣用品、日常生活用品及男女傭人等。用亡者生前穿用衣物及紙紮庫錢、銀紙，於死後第一天至入殮前期間，擺置靈前祭拜後燒成灰燼裝入白色布袋，將之放妥於棺內雙腳旁，傳統俗稱隨身庫。隨身庫表示指亡者跟隨攜帶如提錢箱的金庫。隨身嫺婢為擺放在棺木內的一對男女紙俑，專供給亡者使喚的貼身奴役兼保鑣。紙紮普遍擺置為大廳遺體附近伴隨亡者，居多為舉行功德法會時焚燒給亡者，藉由燒化後讓逝者在另一個世界使用。紙紮為取竹篾編制成骨架，紙用膠糊於骨架外框包覆為紙厝、櫃子、汽車等作工精細之亡者在其他時空的生活用品。



圖 6.2.2 隨身庫（金銀庫）、隨身嫺婢紙紮生活物品（照片親洽瑞泰禮儀服務喪家現場拍攝）

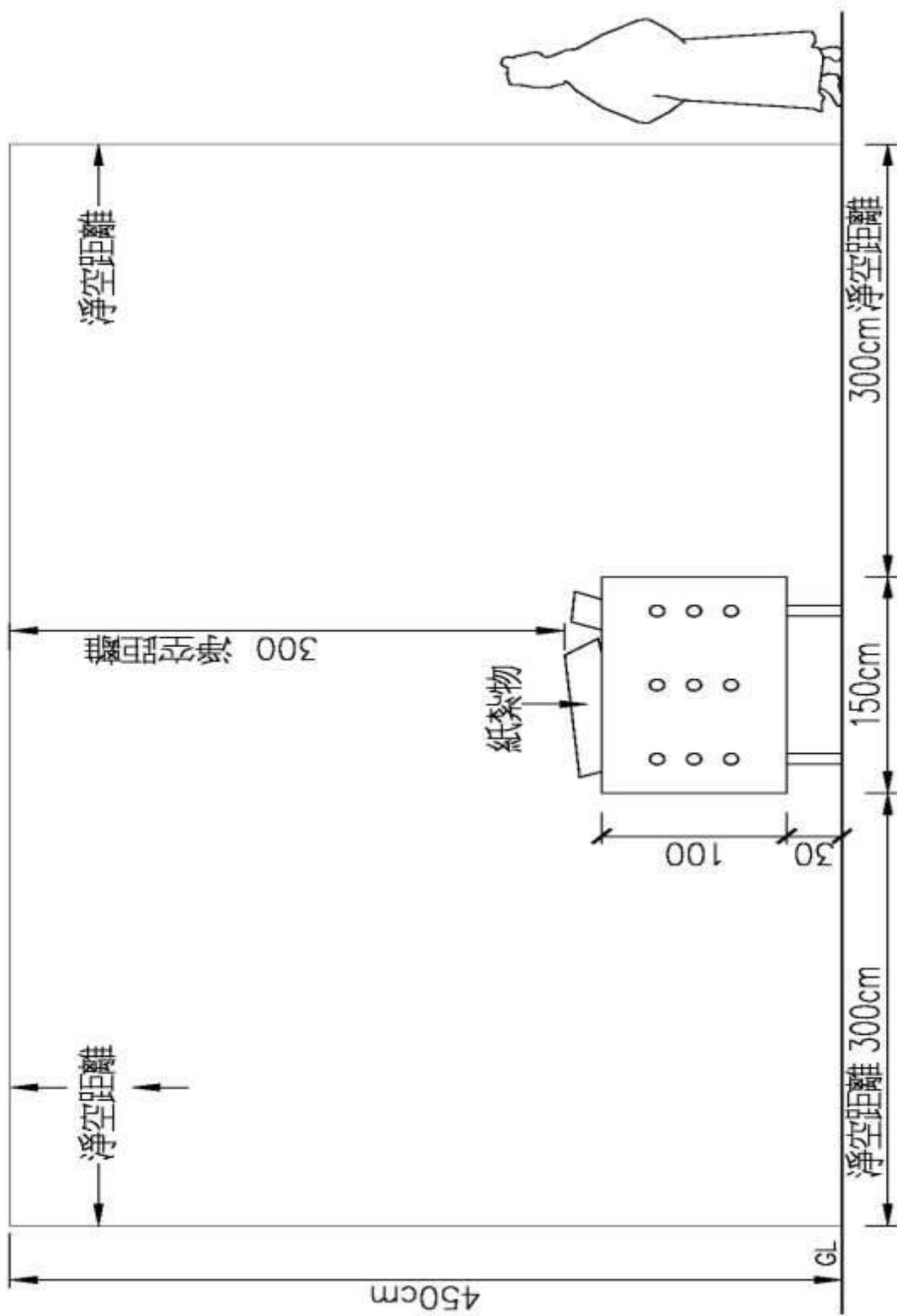


圖 6.2.3 建議參考之私辦喪禮紙紮物空間最小尺寸立面繪製圖

10、亡者於化妝前先洗淨遺體後，更換整套全新壽衣，早期習俗稱此為「老嫁妝」，傳統墓葬為穿著壽衣件數有五件、七件、九件於年齡歲數越大套件越多，現代盛行火葬改為（三件五層）簡化壽衣昂貴套件。



圖 6.2.4 壽衣（照片親洽瑞泰禮儀服務喪家現場拍攝）

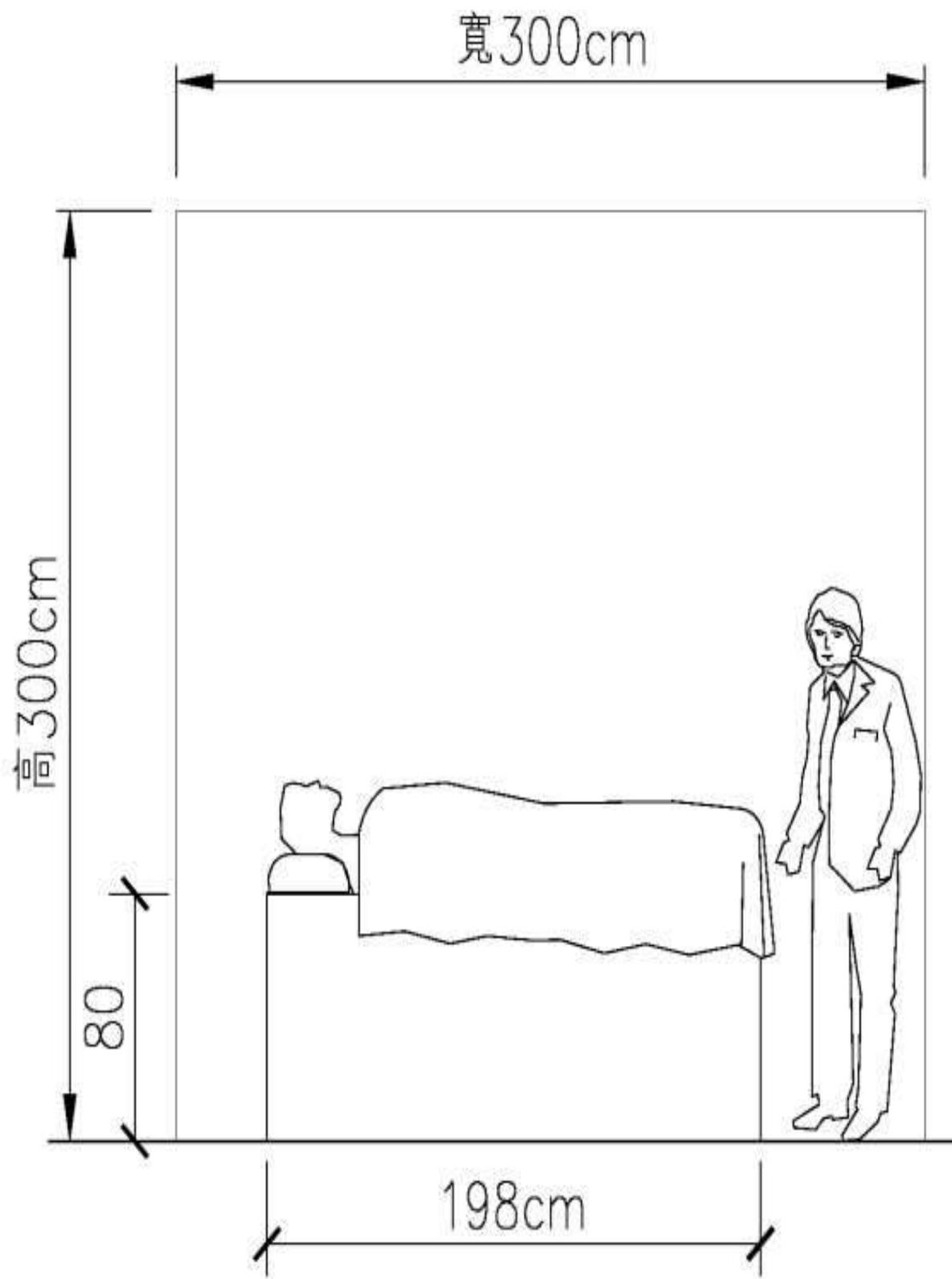


圖 6.2.5 建議參考之私辦住宅遺體配置空間最小尺寸立面繪製圖

11、家屬參予助念：台灣現況盛行助念團多為佛教，部分家屬會在臨終及過世 8 至 10 小時內先請助念團幫亡者誦經超渡，家屬認為臨終助念可幫助亡者得聞佛號往生西方極樂世界。一般助念在自宅大廳或臥房於遺體身旁圍坐念誦，另有救護車將遺體移往殯儀館助念室，在進行更換衣服等後續程序。



圖 6.2.6 助念（照片提供由諾那·華藏精舍嘉義廖惠品師兄助念團）

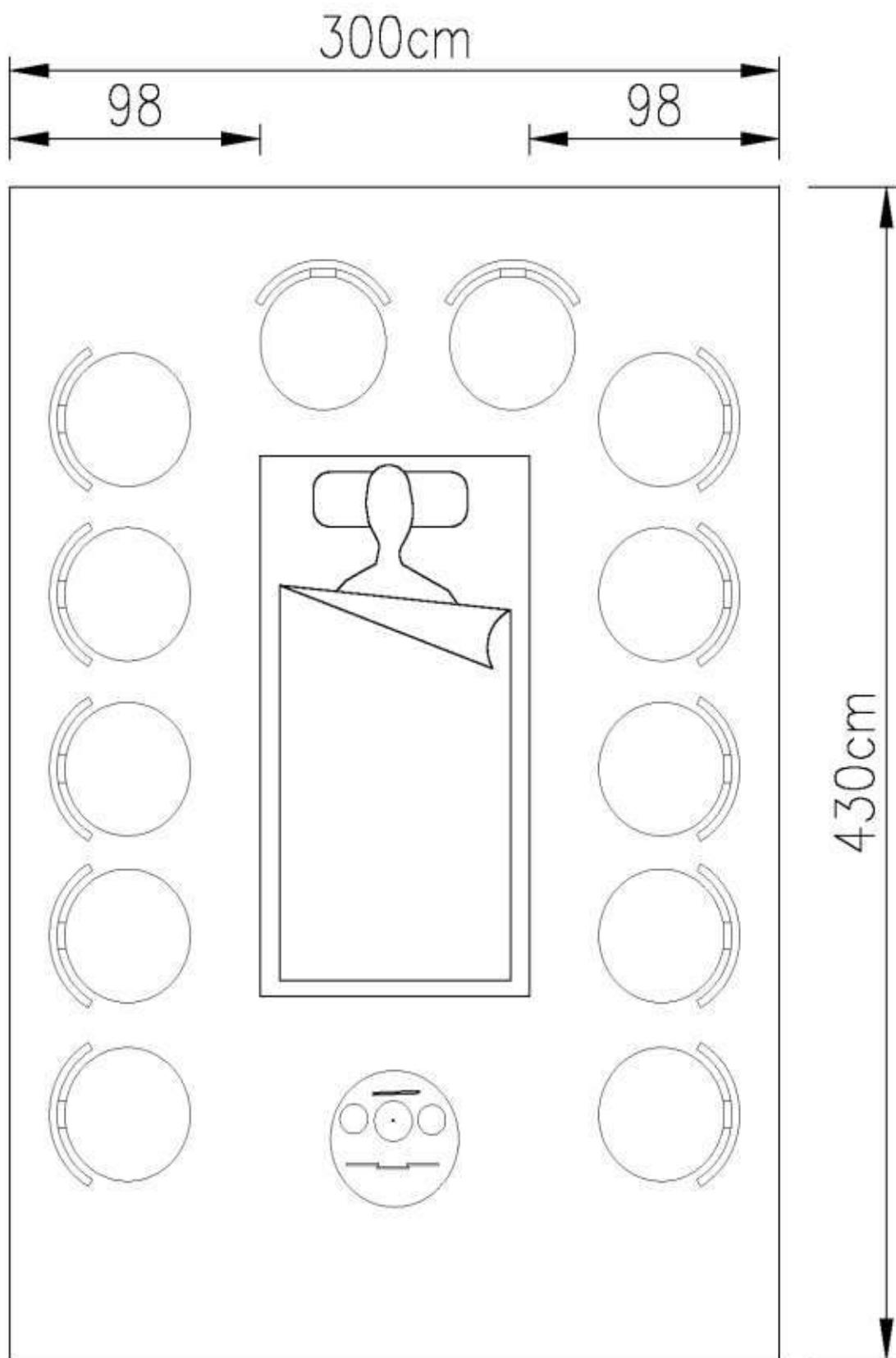


圖 6.2.7 建議參考之私辦住宅助念空間最小尺寸平面繪製圖

牲禮宗親或姻親依傳統禮儀，應於出殯前一天備牲禮至亡者靈前祭拜。牲禮有一般用三牲（現代簡化為素豬鴨魚或豬雞魚），也有用五牲（豬鵝雞魚魚或豬鴨雞魚豆干）者。現今都已委由禮儀公司代喪家為購買祭拜，而宗親或姻親則以奠儀方式給付現金，稱為「貼拜」。「貼拜」的金額一般會和奠儀一樣或多一些，畢竟彼此關係是宗親或姻親，且還有牲禮的「代辦費用」。



圖 6.2.8 牲禮（照片親洽瑞泰禮儀服務喪家現場拍攝）

12、陣頭：多元化喪葬文化演變將陣頭種類融入祭祀陣容內有樂隊、花車、獅陣等，凡是在出殯隊伍前的陣頭為開路先鋒。陣頭一般不是喪家自己僱請，而是由出嫁的女兒或朋友出資聘請。儀式空間內展演陣頭顯示喪家的交遊人脈政商關係廣闊。陣頭的吵雜和影響交通，都市較少見為居多在中南部地區使用。



圖 6.2.9 骨灰罈（照片親洽瑞泰禮儀服務喪家現場拍攝）

13、骨灰罈：遺體火化後的骨灰，一般都會用骨灰罈（或稱骨灰罐、骨灰甕）盛裝。臺灣傳統一般使用的骨灰罈製作材質，大部分是用天然玉石類車製而成，也有用陶瓷或琉璃製作，材質的不同而有差異。用傳統的陶土或瓷土捏製燒成。由於傳統土葬撿骨後盛裝的骨骸甕也是用陶瓷燒製，其粗糙的印象，影響了陶瓷骨灰罈的使用。現今的瓷質骨灰罈燒製精美質感溫潤與陶瓷類骨灰罈一樣，都是人工燒製而成。由於佛教裡的七寶，琉璃為許多信仰佛教者頗喜歡琉璃燒製的骨灰罈。



圖 6.2.10 罐頭塔（圖片引用整理自瑞泰禮儀公司服務喪家商品目錄）

14、罐頭塔：為現代演化後的祭拜用品，當親友接獲喪事為表示對亡者之祭拜及哀悼所準備祭品，怕祭品腐壞不耐放而改採用罐頭食品或飲料祭拜，一方面可以在靈前久放，一方面也可以給遺眷日後食用。罐頭塔較經濟且符合傳統的弔祭禮品，普遍分五層、七層及九層罐頭塔。罐頭內容物居多為飲料、食品（如燕窩）或酒類（如啤酒）價格則與罐頭層數多寡及內容和品質來決定價格，內容意義與物品皆和罐頭塔相同，罐頭山為罐頭堆積成金字塔狀，罐頭數量龐大且品質頗為著重的祭品。

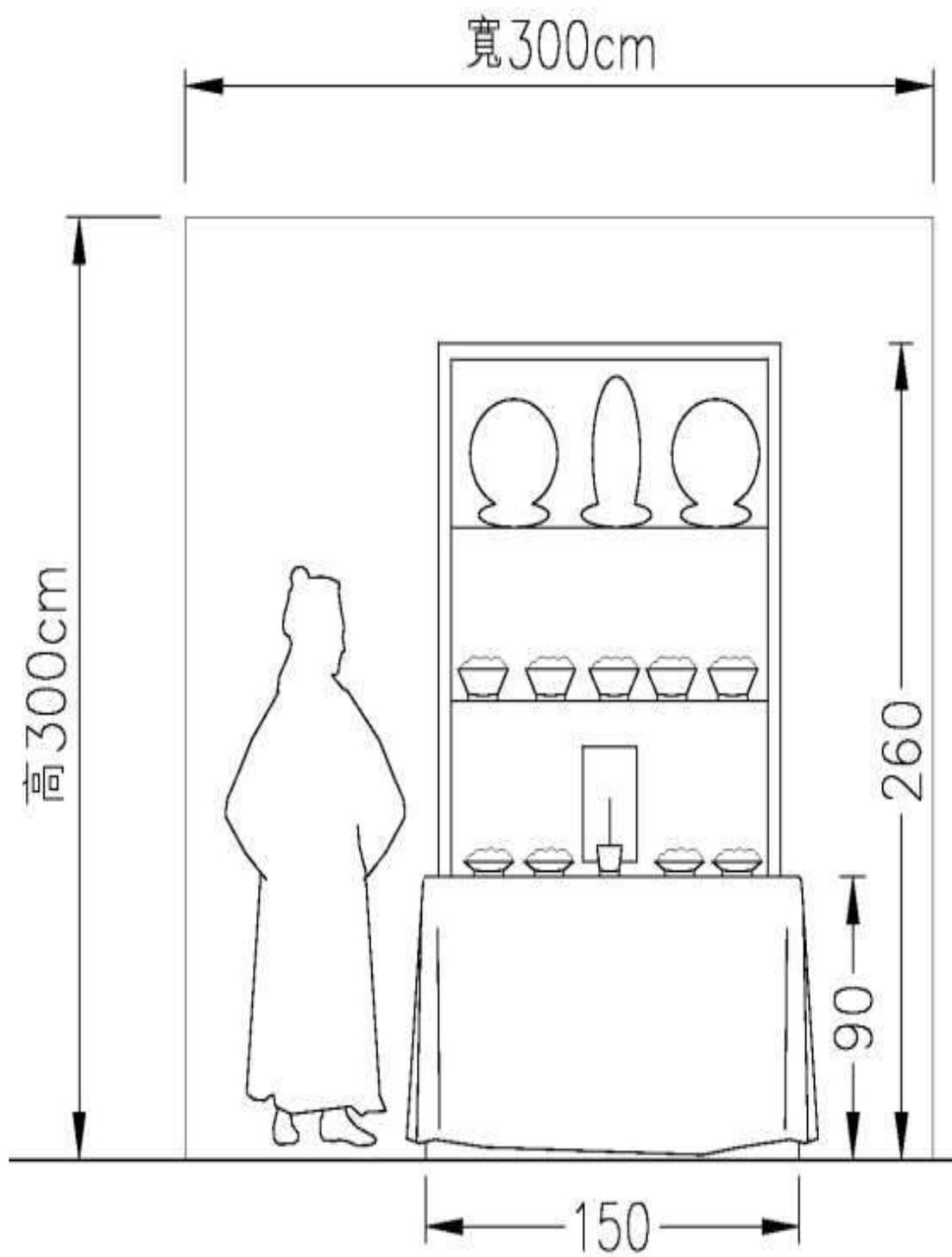


圖 6.2.11 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間最小尺寸正立面繪製圖

15、弔喪現代人弔喪，除了用聯、花圈（已漸減少）、花籃、罐頭塔或是蘭花盆栽外，大都還會包「奠儀」，也就是金錢。用花圈向亡者獻花致哀，是最普遍，也是最便宜的弔祭禮品，由於花圈一般都是沿路擺放，且風吹容易倒下傷到人或車，現今已逐漸被花籃取代。花籃和花圈的意義一樣，都是向亡者獻花致意，不過，花圈為省成本，絕大部分是塑膠花，已漸被淘汰，花籃則是以鮮花插成，分一般花籃、高架花籃和雙層花籃，由於花卉擺放靈堂前，既溫馨又肅穆，價格也不貴。花合種成一大盆，蘭花高尚典雅，且久放不凋謝，蘭花盆有五株、七株或九株等不同，羅馬式花柱是鮮花的另一種呈現方式，用羅馬柱子上頭放一大盆鮮花，羅馬柱高大，相當顯著用花也多。



圖 6.2.12 輓聯（照片親洽瑞泰禮儀服務喪家現場拍攝）

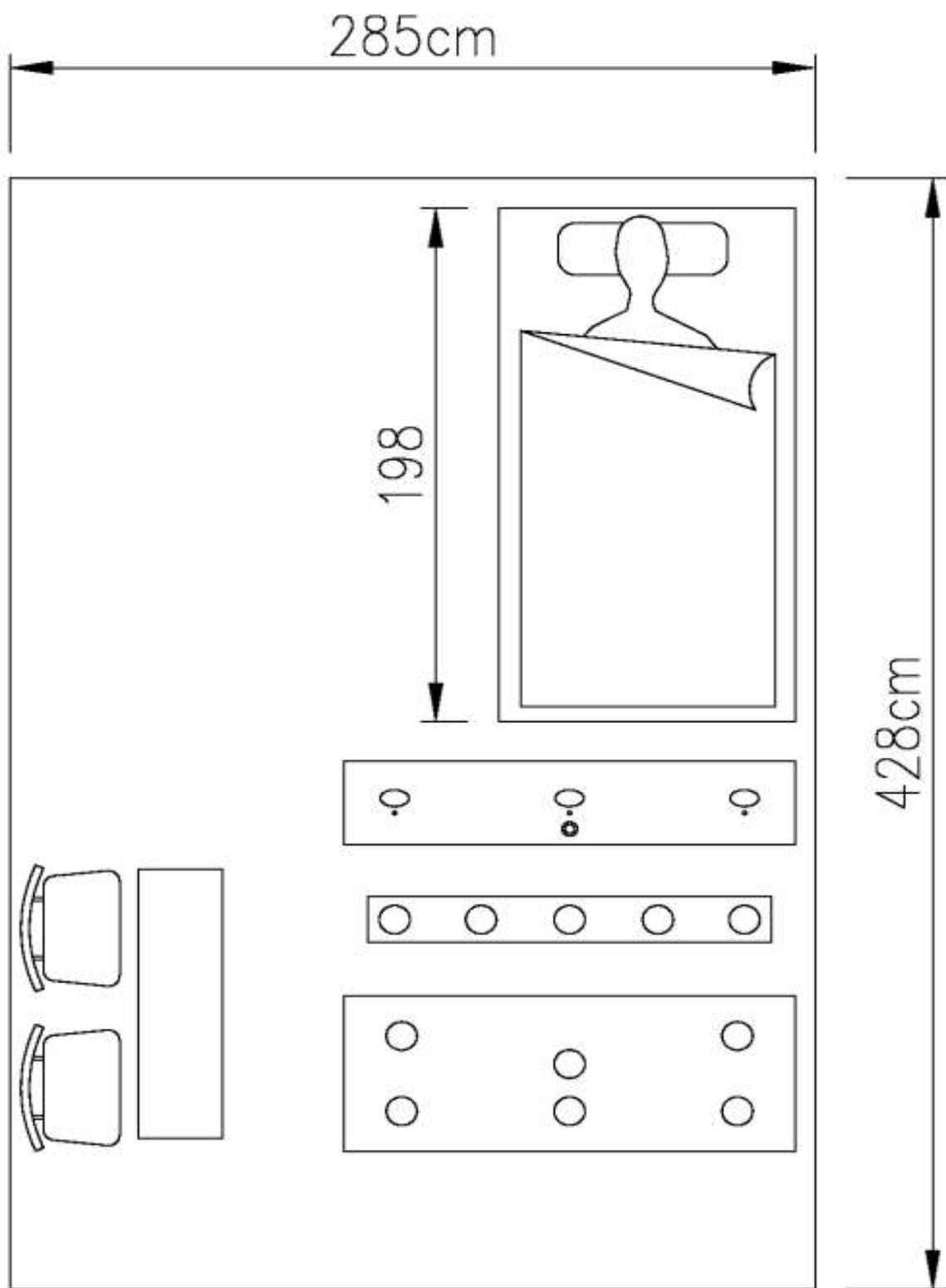


圖 6.2.13 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間最小尺寸平面繪製圖

16、輓聯：古代弔喪時，書於白布，懸掛於靈堂之哀弔文詞有輓幛、輓軸、輓額及輓聯等多種。輓幛通常是四字，如「德望常昭」、「音容宛在」等詞，以直式書寫於七尺白布，若寫於立軸，則稱「輓軸」；若是橫寫，則稱為「輓額」。至於輓聯，則是兩聯句輓詞，如今則把四字橫書的「輓額」稱為「輓聯」，早期贈送輓聯者，通常為機關團體、政府官員、民意代表，或是有身分地位者，現金響應環保已改電子輓聯。

17、奠儀：古稱「賻贈」或「楮敬」。「賻贈」是親友用金錢協助喪家殮葬（辦理喪事）的意思。「楮敬」是以金錢供喪家買香燭銀紙於靈前焚燒使用。無論用什麼名稱，都是現金的意思。奠儀的多寡，視交情親疏遠近而不同，但原則是要奇數，不能雙數。



圖 6.2.14 靈堂（照片親洽瑞泰禮儀服務喪家現場拍攝）

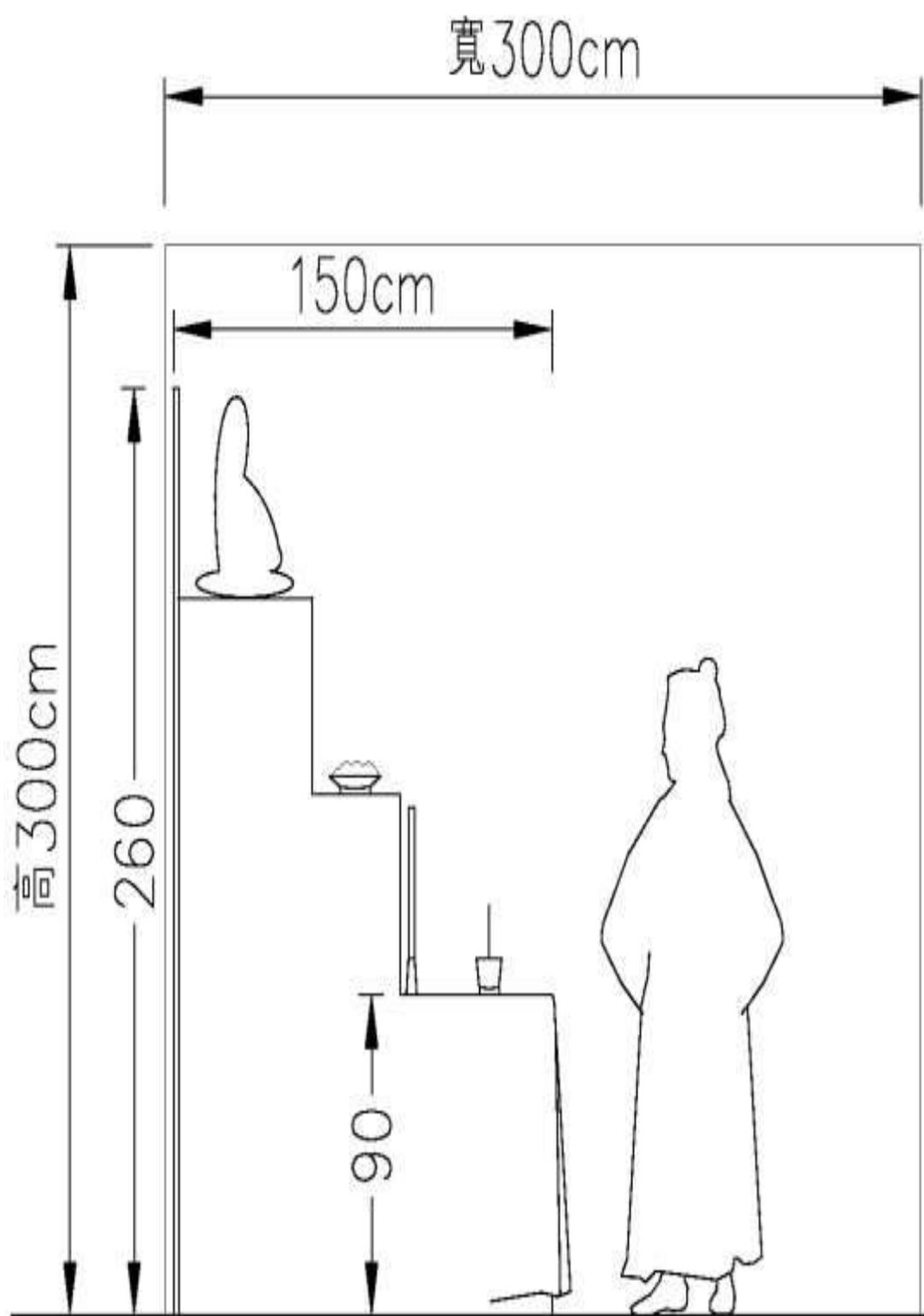


圖 6.2.15 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間最小尺寸側立面繪製圖

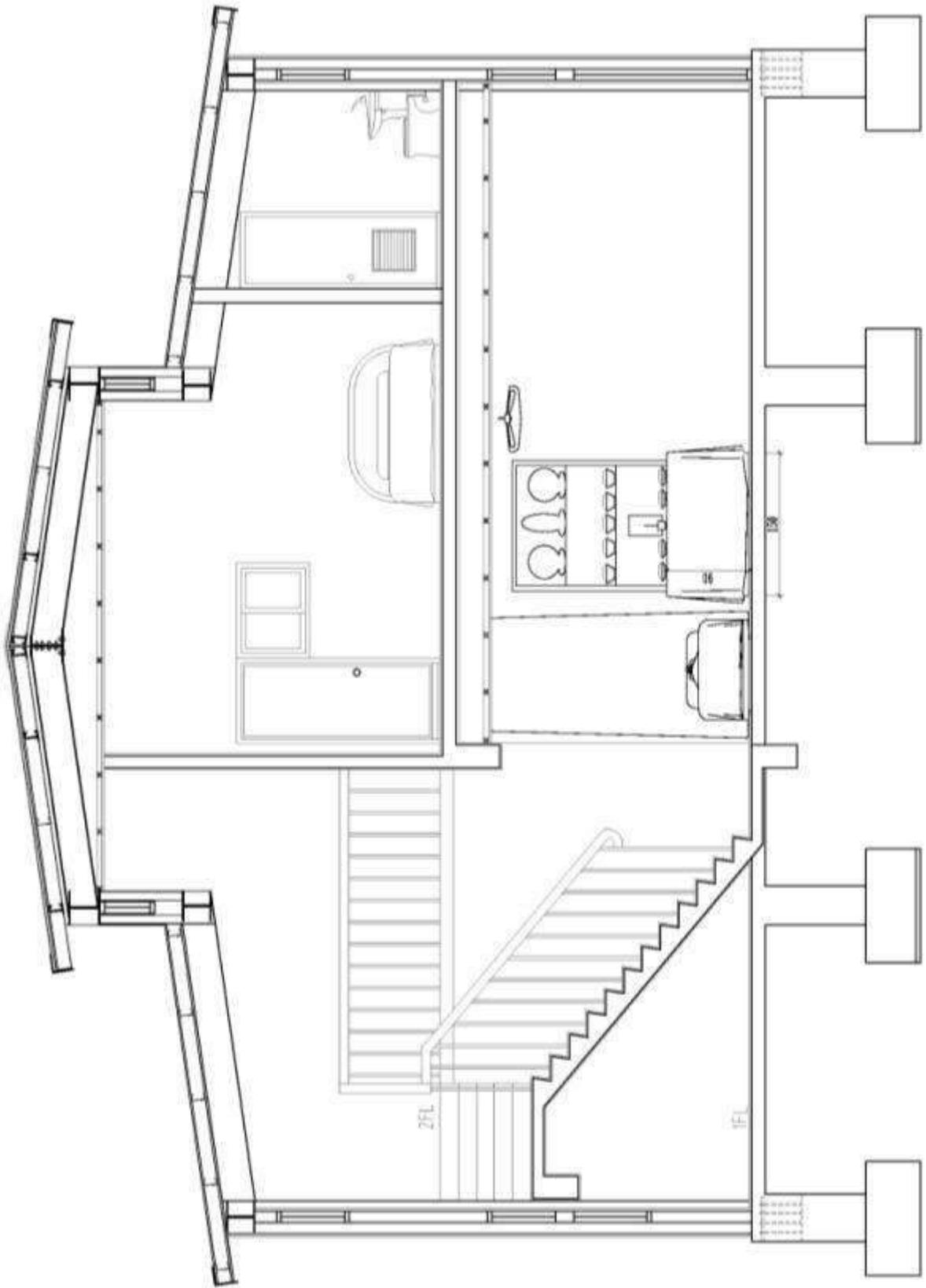


圖 6.2.16 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間剖立面繪製圖

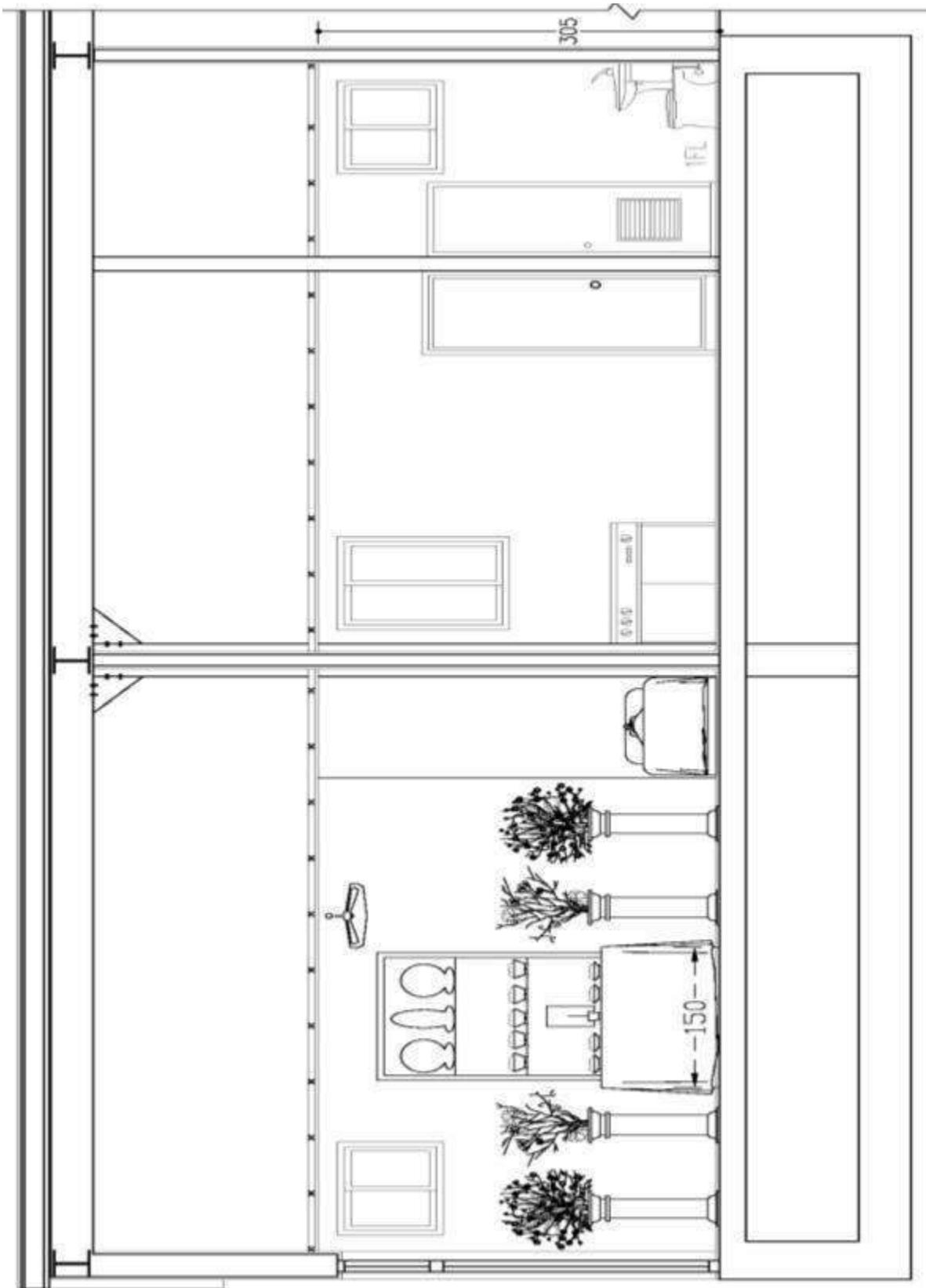


圖 6.2.17 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間剖立面繪製圖

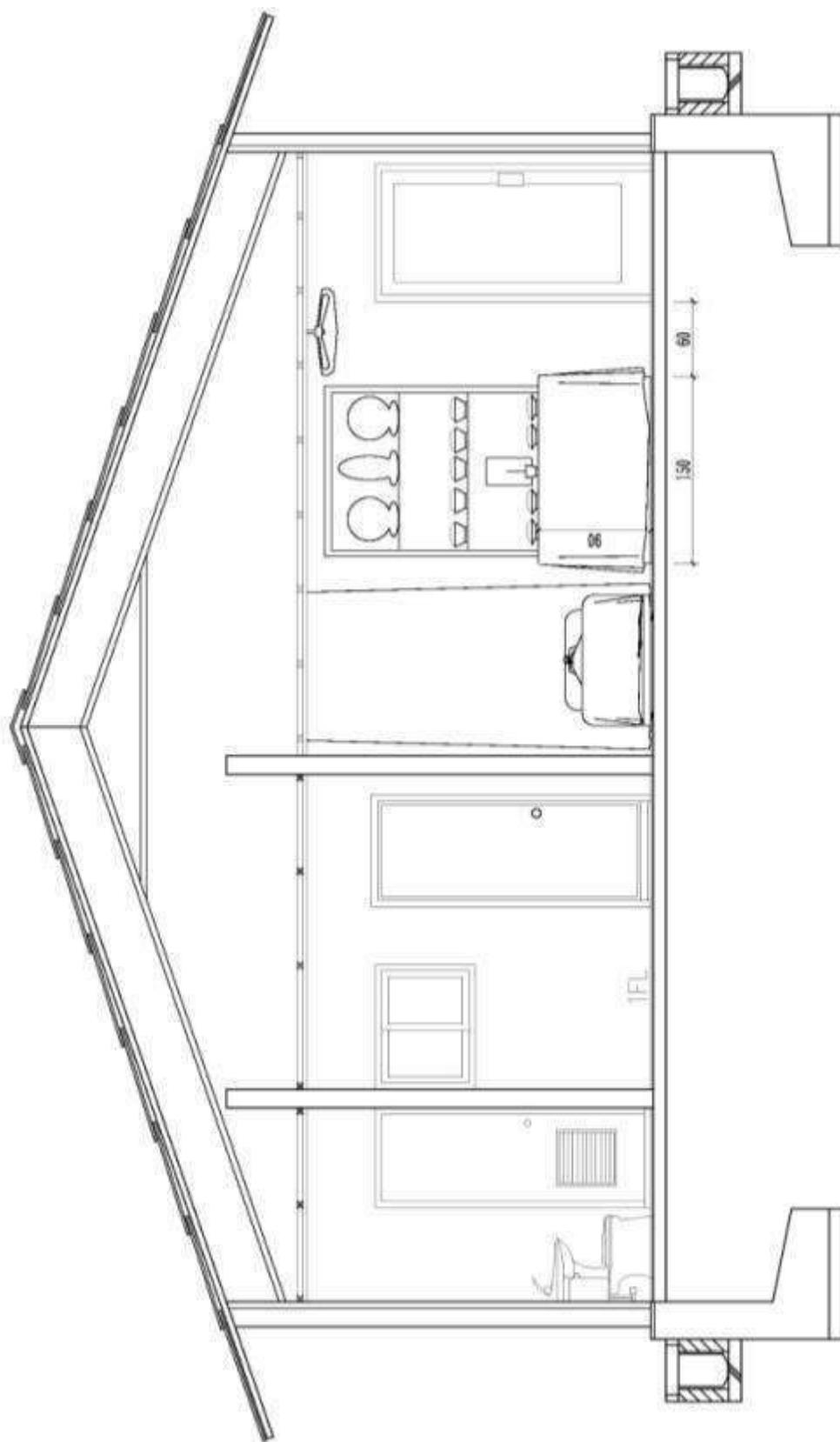


圖 6.2.18 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間剖立面繪製圖

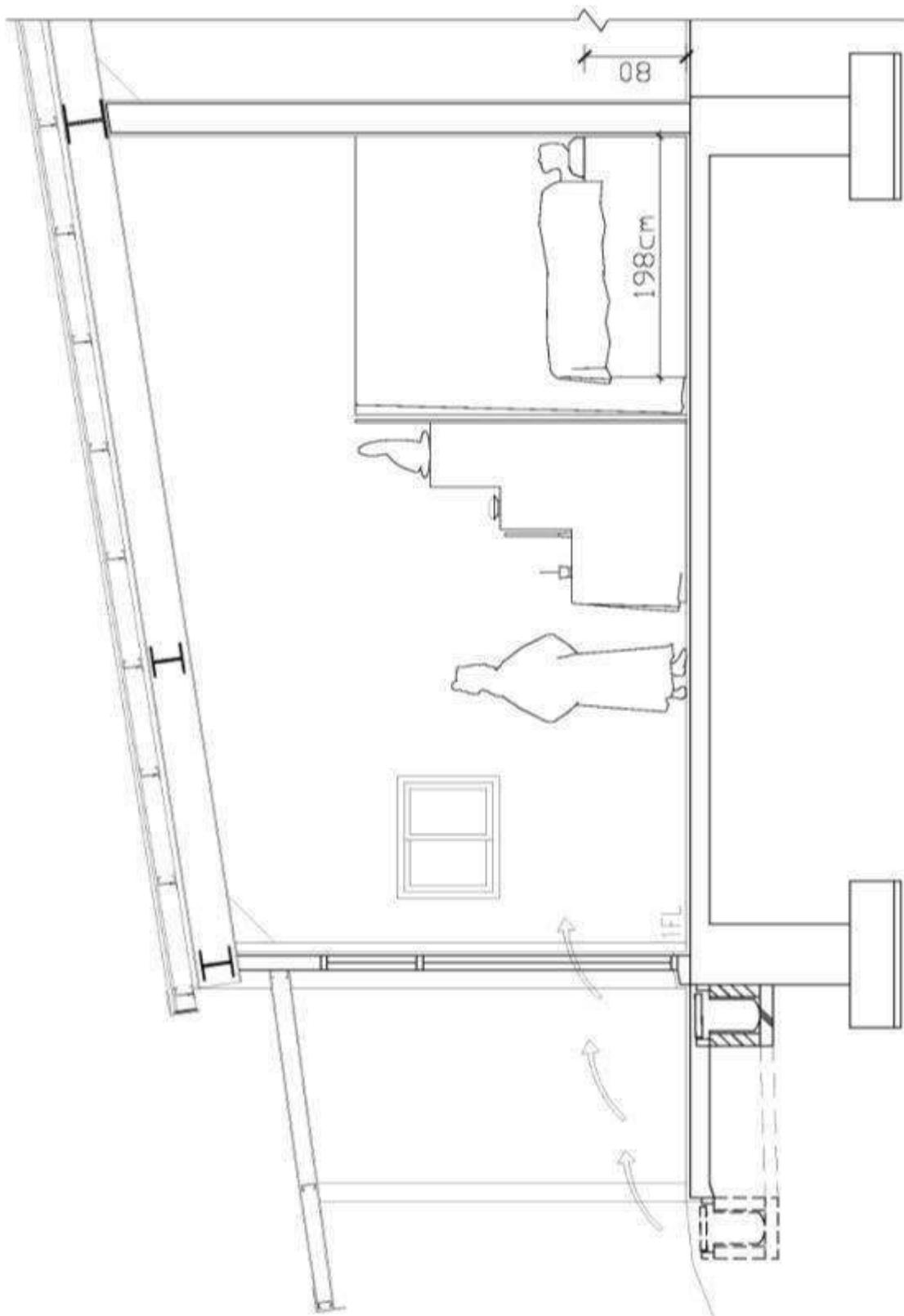


圖 6.2.19 建議參考之私辦住宅靈堂祭拜空間剖立面繪製圖

第六章 第三節 嘉義市私辦弔祭告別式空間關係

徐福全民間喪葬習俗篇提到「奠儀」古稱「賻贈」或「楮敬」、「賻贈」是親友用些許金錢協助喪家殮葬（辦理喪事）的意思，「楮敬」是供喪家買香燭銀紙於靈前焚燒使用。對於來問喪弔唁的親友賓客，古時候喪家應於卒哭或除靈之後，分胙於弔者，即把祭拜用的肉分給來弔喪的親友享用，臺灣早期是以豬肉、龜粿分給親友餉用，以誌謝悃，稱為「答紙」或「答紙禮」。

現代喪家對於親友賓客的弔祭，也會準備一些禮品回贈，但已不是祭拜的豬肉或粿品，而是用其他物品替代，這些回贈的禮品，一般稱為「答禮物品」，答禮物品最普遍的就是毛巾和手帕了。另外，對於近親的弔祭，有所謂的「貼拜」。即近親（宗親、姻親）的弔祭，仍保留比較傳統形式，依禮應具備牲禮粿品來祭拜亡者。但這些近親不必親自準備牲禮粿品，而委由喪家代辦（實際是禮儀社代辦）。對於這些近親給的奠儀，就改稱為「貼拜」，意即補貼祭拜。而喪家回贈的答禮，也改稱為「貼拜禮」，傳統的貼拜禮物品也不同于一般賓客以毛巾手帕的答禮物品，而是比較豪華的貼拜禮盒。一般貼拜禮盒內容包括：大浴巾、香、燭、銀紙和一包糖果。



圖 6.3.1 封釘、發引（照片由余道士孟霖先生提供）

封釘、發引、啟靈、辭客社會現況對於死亡的觀念逐漸開放，些許採經濟考量以綜合多元舉辦告別式，在人生規劃時就已經決定好自己未來身後事的方式與過程，圖求的就是促使自己不讓家人為難而能提早準備，讓自身沒有遺憾。

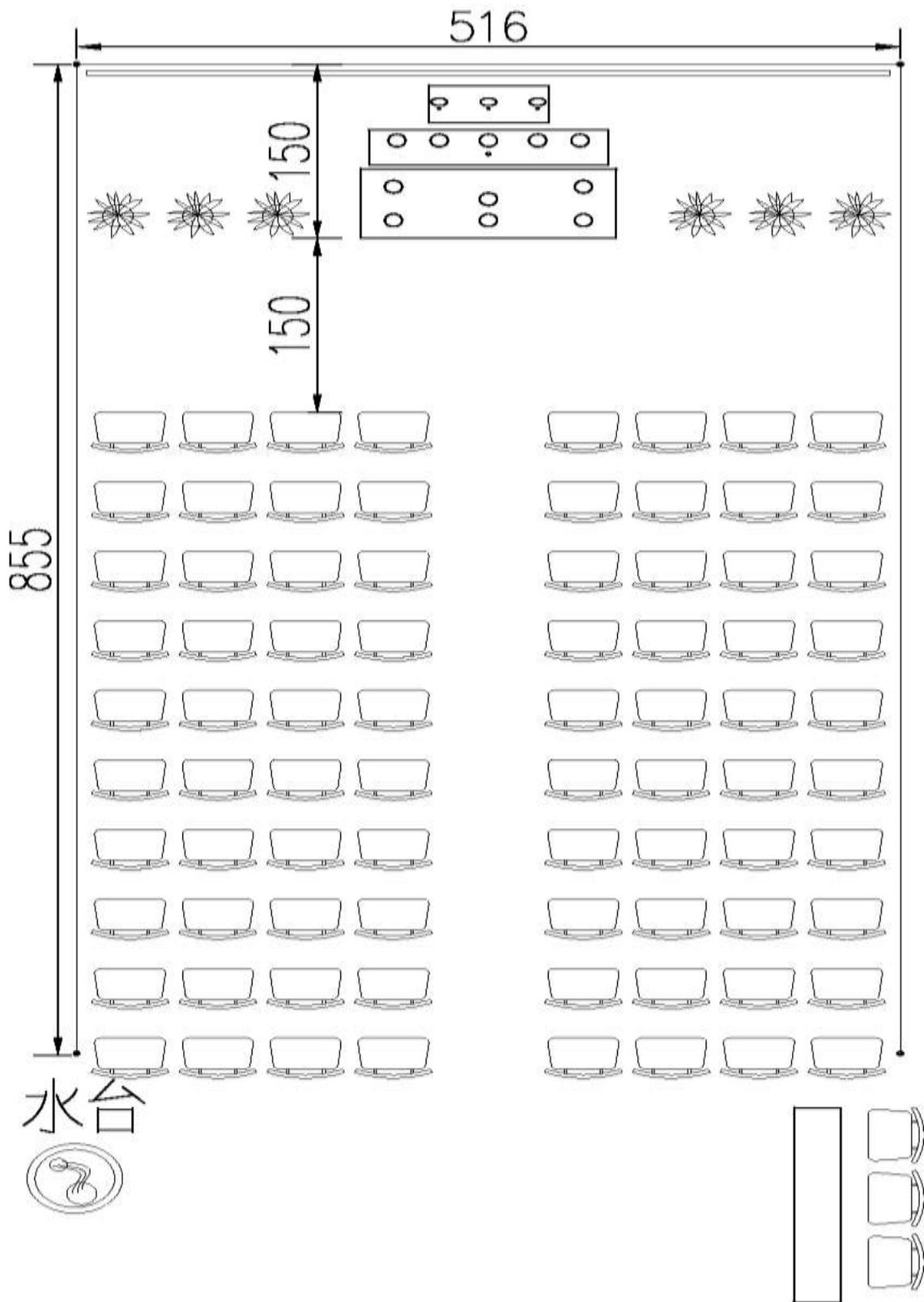


圖 6.3.2 建議參考之私辦住宅告別式空間最小尺寸平面繪製圖

而為了地球的永續發展、環境保護，選擇「環保自然葬」作為自己下葬方式的人也愈來愈多，近幾年，不論是在國外還是國內，為了生態環境的永續發展，政府及環保團體都在推行「環保自然葬」，有別於土葬或靈骨塔等方式。葬的方式除了火化後傳統墓葬及存塔位之外，現代多元環保自然葬，旨遺骸火化經過特殊研磨處理後，於政府規劃的地區內下葬。儀式的過程中對往生者之重視與尊敬，體現環保自然葬的想法。環保自然葬有幾種，分別為「樹葬」、「花葬」、「灑葬」、「植存」、「海葬」等。

- (1) 樹葬：樹葬是指將骨灰者骨灰研磨再處理後，放入可分解的袋子或盒子中，再埋入公墓內，並在上面種植樹木。如此一來，經過腐化、分解，就能夠「入土為安」，對自然也不會造成嚴重的傷害或汙染。
- (2) 花葬：花葬與植存（樹葬）相同，在公墓內，埋入由可分解的骨灰袋或骨灰罈裝著的骨灰，唯一的差別在於亡者將「化作春泥更護花」，種植在上面的是花，不是樹。而現在台灣目前多屬於樹葬，提供花葬的地點較少。
- (3) 灑葬：灑葬則是在公墓內，將處理後的骨灰拋灑，或是直接放入土中，再於上方種植樹木或花草。為了避免風吹過塵土飛揚，造成空氣汙染等問題，現在大部分都是挖洞後，將骨灰直接放入或埋入土中。另外，現在許多人家裡都寵物，許多人也希望自己心愛的寵物在過世後，可以施行環保葬，因此，某些地區也開設了寵物專屬的「祕密花園」，提供寵物灑葬的服務。由於目前只有兩處提供植存的服務，而且每天接受的名額並不多，所以如果想選擇植存，可能需要等待較長的時間。
- (4) 海葬：海葬是指將骨灰經研磨再處理後，在政府規定的合法海域內進行拋灑。拋灑的方式分為直接拋灑，或是裝在可分解的盒子或袋子裡，再拋入海中。過程中，一樣可以拋撒鮮花花瓣代替冥紙。透過禮儀公司施行，只要過程及拋灑地點符合政府規定，也是可以的。或許有些人認為，海葬結束後，沒有固定的地點可以讓親人或後代可以掃墓等等，不過換個角度想，台灣四面環海，似乎不論我們身在何處，都能感受到他們的存在。
- (5) 墓葬：同土葬，擇日慎選吉時、吉地將遺體或骨灰埋放入土下葬。
- (6) 塔葬：先進行遺體火化後之骨灰入甕，在擇日、擇塔位存放骨甕。

第六章 第四節 結論

嘉義市私辦拼廳空間喪禮之出入動線，對應民間喪儀程序，洞察禮儀公司趁大體接回家之前，第一時間先整理出，遺體可安置空間，再用紅布遮蓋神明及祖先，以示尊敬及避免煞氣作為區隔，於棺木底層鋪設銀紙等習俗，主要為固定遺體防止偏移、吸收水份防止滴漏等用途。喪禮習俗有以銅幣排字為財、丁、旺三個字樣，象徵亡者會保佑後代富貴財旺之意；左腳底放金紙，右腳底則放著銀紙，俗稱「左踩金，右踏銀」，表示亡者在另一個世界能富貴繁榮。

另一個階段之禮儀從業人員，須準備靈堂祀祭器具配置，靈堂內放置根據習俗用品包括：庫錢（紙厝、紙車、紙金銀庫）、紙隨身嫗婢、銀紙、紙衣褲、棺席（底被）、屍枕、水被、桃枝（柳枝）、過山褲、石頭、鹹鴨蛋、手巾、扇子、紙梳子、罐頭塔、祀用鮮花盆、花柱、祀用水果牲禮、骨灰罈、燭燈等搭設靈堂，供親友開始有祭拜之空間範圍。祭祀用紙紮紙厝、隨身庫（金銀庫）、隨身嫗婢金童、玉女，紙紮源出於人死後埋葬時，到另一個世界的生活用品，於墓室中，以雕刻或擺放生前常用器具，隨時空背景不同至今變為紙紮物，種類包括：房屋、汽車、金山、銀山、電氣用品、日常用品、傭人等，代表亡者靈魂於生前和死後作息並無太大差異。

現代人意識到病老後的處境問題，開始提早購買老年長照計畫、生前契約喪祭告別式之商品，期望自己因病後、亡喪事項，在人生規劃時，選用自己喜歡的樣式，決定好未來喪事過程，別讓親屬困擾，且能使自己沒有遺憾走完人生。擇日進行告別式之儀俗，於遺體火化之骨灰入甕、進靈骨塔存放骨灰罐，百日對年後，每年遇清明節，後代來掃墓祭祀祖先與亡者。國外內雖然宗教民情不相同，有共同處為親屬每年至少選一日，來紀念祭祀亡者的逝世。

環保團體推動生態環境保護，呼籲政府及環保單位，採用環保自然葬。葬的方式有別於土葬、靈骨塔，方式含有花葬、樹葬、海葬等，火化後將骨灰埋葬藏於樹旁下方，或遺骸火化經特殊研磨處理後，於政府指定地區內，拋灑骨灰入海域之海葬、公共花園下葬骨灰，減少破壞土地生態、避免民眾對墓園的恐慌問題，落實自然葬議題的方式。

第七章 總結論

第一節 總結論一 喪禮前臨終面對死亡須謙虛態度誠懇檢討

只要是人都會老，遲早需要人來照料，人會老化為歲月累積磨損機能的結果，無人能避免，科學及醫學實驗證據解果，人類壽命不像基因能操控的，衰老是人的命運，總會讓死亡有一天來報到，而人生最末端旅程依然牽扯到醫療影響。現今手術醫療等費用不斷高漲促使人們就醫動機不積極，以至於發現癌症屆時為晚已是末期。活在當下的每個人都想在最後一刻，活得有自主權又能善終，隨時帶著無憾無畏懼的心情離開這個世界，這樣的念頭跟心態，會讓許多人有機會知道如何選擇善終的方式。

人們都希望過著有自主權可決定何時死亡，這兩者之間意味著矛盾與涉及醫療權限濫用，生命的終點應該是順其自然，不適用醫療控制或用其他方法終結人的生存時間，縱使是醫療與科學發達的今天，在壽命尾聲也許是病痛折磨與無止盡等待至斷氣，人的壽命接近終點是該順應大自然的規則，顛覆的後果總會有後遺症被譽為不人道，沒有善盡臨命終末的選擇權，至少可以在生命最後一刻選擇活有意願，完成最後的願望，讓摯愛的家人跟病人雙方沒有遺憾。

今天醫學高明的醫師對著癌末病患或高齡化等嚴重問題，明知幾乎是不可能痊癒如常人般生活，但還是眼睜睜看癌末病患或老人受盡醫療程序的折磨，就算得知療程事實結果全貌，醫療院所仍建議病人家屬抱著一絲希望不放棄治療，最終才坦承癌末病患的醫療能力終究有限，癌末病患在接近生命的終點時，對他而言也許最重要的是希望有一線生機可以繼續活下去。

如果說這是臨終前所追逐的幻想，身為家屬的人們怎麼可能放棄病患生命希望？癌症躺在醫院進行療程的患者，癌細胞已擴散到全身，促使身體四肢某部分癱瘓，要使病患回復到健康前的狀況機率幾乎為零。而身為家屬的人們似乎無法承認這樣的事實，更希望幫家人的病情有痊癒一天，面對這般情況人們逃避亦沒有面對現實，無法給末期病患安慰，只引導癌末患者一種又一種的治療，告訴家屬相信說不定會有機會痊癒。

醫學的極限過程包括許多痛苦在內的所有代價只為了延長生命，也建議癌末患者給予誘因滿足全程治療，達到痊癒的目標，以致忽略在生命結束前仍然進行化療選擇的取捨，如同生命的鬥士跟死亡搏鬥盼望能獲得繼續活著的機會，機率渺茫面對輸給死亡的失敗局面，死亡終將永遠會贏得戰鬥；縱然協助死亡選擇，決定什麼時候死亡的契機，必須面臨死亡為人都不可能避免。

關於死亡的議題也跟活著的剩餘時間利用、剩餘時間最想達成的目標有關，延伸討論並體現接受死亡之前因至尾聲，如何讓壽命結束前所剩下來的時間，能自主而過活得比健康前最重要的進行；人老化步入死亡是正常程序並非病態，雖然大部分的人老之後得病症而死亡機率較高。生於現代人的社會，處於生命最終階段，若未達一定的歲數（老年六十五歲以上）皆不願去思考死亡這件事，從未以臨終之人的觀點出發探討，命終此階段什麼是內心最渴望完成的事？人無法體會當身體衰老而染病症需依賴他人之當下，那件事情是人生剩餘時間最想達成的願望。

依賴醫療設備插管維生而等待死亡降臨痛苦的病人，有些是口語不清或無法表達想拒絕臨終急救，繼續活在折磨中直到急救失敗而吐血死亡之慘狀，居多是家屬不願認清死亡會降臨親人身上，發生病危則請醫護人員施予電擊等急救措施後，臨命終病人已無法應答，單靠著醫療設備維生呼吸器硬撐著生命存留，只因為家屬不捨親人離開他們身邊，避開面對死亡議題發生在病危末期親人身上。

若是不了解如何在有限的生命中好好活，選擇權終將只能交到專業的醫學科技來控制自己的命運，現代多元化社會科技進步超前，大多數仗著自己年輕體壯於周圍事故冷眼旁觀，漠視老人犧牲、遇到病患甚至多數產生遠離排斥行為，整個社會生命週期是現實殘酷少有同情的事實，若能釋懷自己並接收死亡的訊息則能解脫痛苦輪迴，脫離無止盡的療程所衍生的沉重疼痛。死亡一詞為禁忌話題，人們不願意提出勇氣去理解死亡、思考死亡，面對死亡問題須清晰見解以誠懇的態度經歷老人安養、臨終照護之階段境遇，葛文德揭示生命終點不是「好好的死」，而是「好好的活、有尊嚴的活過每一分鐘」，如何用藥物改善病患生活並維護人類生命尊嚴，取捨醫療制度與人性尊嚴之間醫藥及道德兩難。

第二節 總結論二

透過儀式祭祀法會最後靈魂皆歸地藏王菩薩管收

喪祀內容之禮儀空間配備尺寸，由人性尊嚴、傳統喪禮節儀、道教觀念、實際環境探尋後發現，嘉義市區在地社區商業、住宅、學區用途等各種空間，人民追求生活品質提高，倡導公共區美化環境，遇上有喪禮出殯相關設置品，居民投訴抗爭喪葬干擾生活環境，容易引起驚嚇心理不安等要求拆除等問題，民眾希望開發墓葬用地改為公園等多元用途。

遠古時期人類透過夢境聯想魂魄離開身體後，受因果業力影響魂遊四方，認知靈魂不滅是存在意識，人的社會結構是透過眾人的結合，發揮人們各個專業領域，演化成一個健全的生活型態，供其所須且互相扶持賴以維生，單一個人如若離開此生活區域，難以孤獨求生。早期人們藉此推論人死後，需要跟家族祖先葬在相同範圍內，方便靈魂在另一個世界跟祖先們可以相互照顧，故亡者與家族墓園及塔位放在同區，體現靈魂死後也跟祖先們住於同個社區聚落。為傳達親友對亡者孝順的態度，遵從傳統觀念以埋葬死者，供日後清明節祭拜，藉以表達家屬對亡者孝順，不忘養育之恩情。古人對死者靈魂的認知，認為魂魄是有意識、有感受的，進一步聯想祖先與亡者、子女之間，相連結傳承著血緣脈絡之磁場，亡者死後靈魂於另一世界有功德安居，才有能力保佑活者的親人。

道事科儀之道士另有降服厲鬼、收化鬼魅等攻擊法術，以道具、符籙、咒法、感知之訓練超自然力量感應，吸納為力量藉此方法攻擊鬼魅。道教進行喪禮祭祀儀式之目的，以救拔亡魂出地獄、入壇冥聽解愿經懺，召魂讓亡者淨身，恢復完整健康的靈體，做法事讓亡者帶著豐富資源等，與祖先會合。道教之靈魂觀以三魂七魄稱精、氣、神合為靈體，有機會透過母體懷胎十月生育為人，因此人死後成靈魂。靈魂遊蕩於骨灰及靈位之間，後人所舉行道教法事祭品，以教育人們孝順為主要目的。

沐浴亡者原本由親屬親手換洗淨身，也有雇請土公仔或死郎婆清洗亡者，如今改由禮儀公司接辦整個喪事流程，禮儀人員從接體到告別式全套服務。通常於自宅整理出遺體安置區、靈堂祭拜區，另請家屬迴避，以喪事習俗沖煞之理由，為減少家屬參與，避免衍伸狀況問題產生，儀式用白布對空比畫從頭到腳，表示儀式淨身之進行。嘉義市立提供之告別式會場，採多元化宗教信仰為考量，由民眾各自信仰之宗教方式舉行喪禮，禮儀公司登記租借場地，告別式會場自行配置、設備、做法、方式等，並重視男女平等之方向設計喪事會場。

嘉義地區習俗收集遺體相關現況、喪祭空間配置擺用道具設施及喪禮期間使用器具物品項目之習俗道教文獻分析、嘉義地區習俗之道教對應人們祭拜儀體祭祀空間探討。爰認為靈魂是永生不滅的，人死後便設想為死者的靈魂提供一個繼續居住的生活環境，這也是墓室遺體祭祀空間起源的另一種解釋，以及具有靈魂觀念，認為死後是有知覺的，因此為遺體建造墓穴、墓室等祭祀空間以供死者居住，埋葬死者遺體入土為安乃基於孝順及不忍心草率處理，更不想自己身故後也被同樣遭遇處理，則善待死者的肉體就可以使靈魂獲得慰藉，逝世的祖先因而保佑活著的親人。

初步探討台灣傳統喪葬習俗從古至今之間的轉變科技化、商業行為有空間及地理位置改變（如：拆除墓園之墓葬改遷移入靈骨塔位）。就台灣墓葬用地的取得以台灣土地之有限性來看，有人主張保育森林的調節氣候功能，森林生物多樣性物種卻只棲息在墓地的分佈區域，在政府與墓地附近居民眼中的墓園皆有引起心理恐懼感，視覺上對於無人管理的墓園則雜草叢生，到了掃墓時節造成居民交通車潮擁塞的理由淘汰墓葬。

喪葬儀式譽為告別人生的畢業典禮，喪服、喪禮展示人脈廣闊政商關係的人生觀，根本理念與喪禮祭祀儀式過程中，場域空間發展逐漸將人民對無祀者的陰森感，覆上大乘佛教慈悲意念安撫，經訟後使之較無恐懼感並深蘊於民間的佛教教理、經典、儀軌影響祭祀廳空間配置。地藏影響近代納骨塔等殯葬事業的發展過程，由官方修建的厲壇（祭祀厲鬼）延伸為嘉義解脫救贖冥陽兩界的重要場域，其象徵意涵足以展現地藏王菩薩信仰超越枯骨崇拜、厲鬼、閻羅王等信仰。而嘉義社會的信影宗教秩序由城隍爺的法政制序到地藏菩薩的冥陽超渡解脫靈魂，發展架構中延攬地藏王菩薩振開地獄幽暗門，及慰撫涵攝大千世界普羅眾生。

另以台灣遷移開墾社會多元化各種宗教融入本土之特殊現象，孤魂野鬼無祀則為厲鬼的觀念且對鬼魂為恐懼、害怕而加以安撫情緒則結合佛教主張以僧侶、道士多方力量對祖先的超拔靈魂求解脫、道教的赦罪觀、儒家孝親思想和二十四節氣休養生息，促使人們認為救拔解脫墮入地獄沉淪極苦的靈魂，多神佛可救助脫離苦海之力量則有效，惟赦罪超渡拔薦法會地藏王菩薩才能完全的安撫（鎮攝）無祀的厲鬼和祖先免於地獄受苦。祭祀廳儀禮送別自己的逝世的親人跟祖先相聚，避免流落被欺負變孤魂野鬼擾亂現世生活的家人，活著的人們害怕鬼魂作怪，而神明亦是人的靈魂所化成不同於祖先及鬼魂之存在高等空間世界。

漢人社會民俗宗教轉化至殯喪祭拜廳由神明祭祀、祖先崇拜和鬼魂祭祀之演化，為殯葬祭祀對祖先祭拜由社會全體相互模仿儀式，多元化多種宗教融合地藏王菩薩已逐漸成為人們對枯骨、無祀者須透過由地藏王菩薩鎮壓等祭祀廳儀式空間現象。演進現今嘉義地區民間道教融合佛教之殯喪祭祀廳轉化習俗信仰有地藏王菩薩、城隍爺多元有秩序從聚落土地公、有應公、大眾爺、各庄頭祀神到四個城門守護神，乃至官方信仰，最後由地藏菩薩總管嘉義市內的宗教，以神明陣頭方式加入喪禮儀隊行列作為開引路先鋒。

祭拜廳內擺設殯喪祭祀等活動來觀察嘉義市的自宅神聖空間，而地藏庵的發展融入厲壇的鎮壓魂魄並結合道教（巫者），人們將地藏信仰結合道派宗教活動，超度讓逝去親人能在另一個空間世界，免受孤魂野鬼干擾欺負，期間衍生民間信仰觀，引導這一發展脈絡之外，地藏菩薩的功能也兼顧了官方，崇祀無法超渡解脫亡魂之事，普遍社會開始採用道教結合地藏菩薩願力，已遍覆台灣移民社會，官方集結民間之全體內心渴求為祈願。嘉義市民社會集合產生的痛苦靈魂（人民或亡者）最後皆歸地藏王菩薩管收，由祭祀廳透過喪禮儀式、法會等場域，達到陰陽兩界和平相處，讓親人能得到亡者的保佑。

私宅喪禮拼廳祭祀動線，用紅布遮神及遮蓋祖先，區隔神與亡者之靈魂略有不同，避免對神明不敬、預防祖先衝煞等問題，後續則開始擺設喪祭用品於靈堂空間，祭拜空間內含有：紙厝、金紙、銀紙、紙紮僕人、紙衣褲等，燒化給亡者之喪禮祭祀用紙紮品，讓亡者到另一個世界生活可用之物品，在棺木內靠近腳的部位，放生前喜愛或常用的隨身物，用意使亡者死後世界，相同於生前之慣用起居能適應。靈堂擺設物之靈前燈、鹹鴨蛋、扇子、罐頭塔、靈前鮮花、靈前水果、靈前牲禮、空骨灰罐等，於親友前來參拜時，同時能感受喪事空間之哀傷氛圍。

第七章 第三節 總結論三改善建議

處於生命的盡頭常為了握有一絲機會，不惜用藥物接受制式的化學治療，犧牲失去人生僅有最寶貴的自主能力，倘若不願坦然面對衰老及臨死處境，必然處於痛苦無法體現基本尊嚴的慰藉，因此臨病終須仰賴醫療儀器存活前，需謹慎考量活得行動自由、病時有親友陪伴、臨死前能行動自主，死後受人回憶尊敬，可謂尊嚴是人們嚮往生命之完美終章。

建議禮儀公司於喪禮儀式過程，顧慮家屬悲傷感受，家屬經由儀式進行情緒悲傷緩和，認知喪親之實而盡量宣洩悲傷。無法引導喪親的哀傷憂鬱時，可藉由進行最後一次觸碰、撫觸逝者遺體、親自沐浴、更換衣物等方式告別，輔導家屬達成為亡者能做的最後一件事。在喪禮後家屬仍存有悲傷，應適當轉介於專業醫療中心，治療喪親期哀傷引起的憂鬱情形，為禮儀商品服務專業，做回饋家屬幫助悲傷輔導之核心價值。

嘉義市內有部分墓地與住宅區緊鄰，居民不願與喪事設施相鄰生活，期望政府重新規劃墓園用地，有效將墓碑遷離別處，於政府新指定喪用區，設置喪葬公共園區下葬骨灰，減少破壞土地生態、避免民眾對墓地有精神困擾問題。

嘉義市立殯葬管理所座落位於嘉義縣水上鄉，現況有六個禮廳，遇假日或業務較多時，場地不夠民眾使用，禮儀公司惟於停車空地，架設臨時喪祀儀式場地，夏季時陽光曝曬臨時會場使棚內炎熱、下雨時臨時會場棚內滴水，喪家無奈沒有足夠場地可用，只好在臨時會場內舉辦告別式。繪製空間動線圖時，發現早期殯儀館內外動線設計不佳，造成民眾、喪家、使用人員之走動空間狹窄擁擠，老舊設備及載具推車，明顯與其他各縣市殯儀館相較下，大部分有嚴重朽舊之差異；皆因經費短缺無法改善，嘉義市立殯葬管理所多次爭取預算，尚無核定足額經費改善現況，希望中央能編列足夠經費，增建告別式禮廳、擴充喪用載具設備，希望政府能重新規劃喪用區，才是解決喪家於殯儀館用地過小之問題。



參考文獻

中文部分

- 羅雋，何曉昕（2004年）《風水史》台北：華成圖書出版社。
- 陳華文（2007年）《喪葬史》上海：上海文藝出版社。
- 余孔堅（1998年）《景觀：文化、生態與感知》科學出版社 7月。
- 鄭全雄（2001年）《論易經風水思想與傳統建築及景觀環境規劃關聯性之探討》。
- 張捷夫（1995年）代表作《中國喪葬史》台灣文津出版社出版。
- 王玉德（1994年）《風水術註評》台北：雲龍出版社，出版二刷。
- 郭璞，據《宋志》本名《葬書》二十篇，擇地以葬其術本於東晉郭璞所著，後來術家尊其說者改名《葬經》。
- 薛惠娟（2014年）「遺體 SPA」對喪親家屬的意義及其影響之研究。
- 黃天中（1991年）死亡教育概論－死亡態度及臨終關懷研究。
- 李素貞（2003年）死亡的尊嚴與本真的向死存在－安樂死與海德格的死亡觀。
- 蔡昌雄（2005年）醫療田野的詮釋現象學研究應用。
- 傅偉勳（1993年）生命的尊嚴與死亡的尊嚴－從臨終精神醫學到現代生死學。臺北：正中書局。學問的生命與生命的學問。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。
- 林鈴珍（2014年）「詠薄暮，懷別喪」台灣傳統喪葬禮俗之圖形化網站。
- 蒲慕州（2005年）〈中國古代鬼論述的形成（先秦至漢代）〉《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版社。
- 楊國柱、鄭志明（2003年）民俗殯葬與宗教專論。臺北：韋伯文化。臺灣省政府民政廳（1995年）喪葬禮儀範本。南投：臺灣省政府。
- 黃榮臻（2008年）墓葬的倫理探究。
- 鍾溫清（1993年）觀音山風景區墓地整治規劃，統籌環境工程規劃股份有限公司。
- 廖倫光（2004年）台灣傳統墳塚的地方性樣式與衍化研究。
- 徐吉軍（1998年）中國喪葬史。大陸：江西高校出版社。
- 黃有志（2002年）殯葬改革概論，編著者出版。
- 黃有志、鄧文龍（2002年）環保自然葬概論，編著者出版。
- 吳麗娛（2012年）中古喪葬制度研究，中華學術文庫，中華書局。
- 黎志添（2013年）民國時期廣州市正一派火居道士營業道館分布的空間分析。

- 陳蓮笙（2009年）上海近代道教的變遷，收入《陳蓮笙文集》上海辭書出版社。
- 黎志添（2000年）《廣東地方道教研究—道觀、道士及科儀》。潘志賢、楊洪校〈廣州道教仙跡鉤沉〉正一道派在廣州市的道館分為「正一道館」和「祈福道館」詳《中國道教》。
- 徐福全（1993年）安葬禮俗與墓政革新，禮儀民俗論述專輯—喪葬禮俗篇。
- 徐福全（1994年）宗教與喪禮：禮儀民俗論述專輯—喪葬禮儀篇。臺灣地區之開發與禮俗源流。《台灣民間傳統喪葬儀節之研究》台北：內政部。
- 徐福全（1993年）台灣民間傳統「沐浴」儀節出處：台灣私法。
- 許玉霜（2008年）喪手足成人的悲傷反應及調適歷程之探究。
- 薛惠娟（2014年）「遺體SPA」對喪親家屬的意義及其影響之研究。
- 陳開宇（釋慧開）、蔡明昌（2006年）台閩地區殯葬消費行為調查研究。
- 呂應鐘（2001年）生死學導論，台北縣，新文京開發出版有限公司。
- 周鍾瑄（1996年）《諸羅縣志》卷四〈祀典志〉。
- 劉良璧（1993年）《重修福建台灣府志》，（南投：台灣省文獻會）。
- 池永歆（1995年）嘉義沿山聚落的存在空間：以內埔仔十三庄頭十四緣區域構成為例。《臺灣日日新報》（1926年）9月3日報導嘉義北嶽殿地藏庵民俗節慶時仍稱地藏庵為北嶽殿（1964年）以後主事者將北嶽殿地藏庵與中國九華山地藏信仰連結。
- 張珣、江燦騰（2003年）合編《台灣本土宗教研究的新視野和新思維》。
- 陳登武（2005年）〈唐代法制研究—以庶民犯罪與訴訟制度為中心〉。
- 周鍾瑄（1996年）《諸羅縣志》卷七〈兵防志〉、〈藝文志〉。
- 嘉義市役所（1935年）《嘉義市制五周年紀念》。
- 張同雨（2014年）《嘉義市東區墓地規劃之研究》。
- 吳育臻（1996年）《臺灣地名辭書 卷二十 嘉義市》，臺灣省文獻委員會。
- 周鍾瑄（1996年）《諸羅縣志》卷七〈風俗志〉。
- 王見川、李世偉〈日據時期的嘉義城隍廟〉《台灣宗教研究通訊》第二期。
- 邱彥貴（1995年）〈嘉義廣寧宮二百年史（1752至1952）勾勒一座三山國王廟的社會史面貌初探〉，《臺灣史料研究》6號。
- 林富士（1995年）《孤魂與鬼雄的世界》，台北：縣立文化中心。
- 康豹（1998年）〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉國立中央大學《人文學報》第十六期。
- 汪娟（1998年）〈歷代地藏懺儀析論〉《佛學研究中心學報》第4期。
- 何培夫（1978年）《台灣地區現存碑碣圖誌》〈嚴禁北厲壇《九華山北嶽殿地藏庵慶祝台灣光復節暨起建開光安座典禮紀念特刊》，嘉義：九華山北嶽殿地藏庵管理委員會編印〈嘉義縣市篇〉。

游崇功（1716年）為福建漳州漳浦人，行伍出身，康熙五十六年擔任海壇鎮標右營游擊的武官〈臺灣列傳卷〉7110（1至7）號，故宮博物院典藏。

余文儀（1962年）《續修台灣府志》卷十九〈雜記〉台灣銀行經濟研究室。

李建興（2002年）1月30日〈地藏庵阿重師訪問紀錄〉。（2001年）〈嘉義市地理師協會理事長王錦泉先生訪問紀錄〉。

《台灣省嘉義縣寺廟調查表》（1977年），嘉義市東區公所。

《九華山北嶽殿地藏庵慶祝台灣光復節暨啟建開光安坐典禮紀念特刊》（1978年）九華山北嶽殿地藏庵管理委員會編印。

謝金鑾（1993年）《續修臺灣縣志》卷二〈政志〉刊（南投：台灣省文獻委員會）。

〈大正藏〉第十三卷，（唐）實叉難陀譯《地藏菩薩本願經》卷一。

《瑜伽集要焰口施食儀》卷一，〈大正藏〉第二十一卷。

周璽（1993年）《彰化縣志》卷五〈祀典志〉刊。南投：台灣省文獻委員會。

林富士（1995年）《孤魂與鬼雄的世界》台北：縣立文化中心。

劉素蘭（2002年）國立臺灣師範大學歷史研究所博士〈中國地藏信仰之研究〉玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文。

周鍾瑄（1996年）《諸羅縣志》〈縣治圖〉。

洪筱蘋（2009年）從台灣閩南諺語與語彙看喪葬禮俗之變遷：以嘉義地區為例。

徐福全（1994年）安葬禮俗與墓政革新，禮儀民俗論述專輯—喪葬禮俗篇、臺灣地區之開發與禮俗源流，台北：作者自行編印。

外文部分

海德格 (Martin Heidegger) (1976 年) 為德國哲學家，發現感性的重要性在現象學、存在主義、解構主義、詮釋學、後現代主義、政治理論、心理學及神學等有系統分析闡釋。

伊麗莎白·庫伯勒-羅斯博士 (1926 年) 精神科醫生，著作：論死亡與臨終 (On Death and Dying)、臨終前五階段論 (否認、憤怒、討價還價、憂鬱、接受)。

斯多亞學派 (Stoicism) (從公元前 308 年—公元前 2 世紀中葉) 重視形而下的倫理，認知內容有：感官知覺是確定知識的基礎。

片岡巖 (1994 年) 南天出版，日本民俗學者，著有日文《臺灣風俗誌》(1921 年臺灣日日新報社出版)、《臺灣俚諺詳解》、(1990) 「台灣人的階級」。

William Worden (2004 年) 臨終五階段，悲傷輔導。

Stephen F. Teiser (1999 年) 《幽靈的節日》〈中國中世紀的信仰與生活〉，侯旭東譯，浙江人民出版社。

土屋重雄 (1985 年) 《台灣事情一斑》，上卷，(1897 刊) 台北：成文出版社。

鎌田茂雄 (1986 年) 《中國の仏教儀禮》，東京大學東洋文化研究所發行。

金村義夫 (1906 年) 《嘉義廳報》，嘉義廳第百八十五號大正五年九月二十八日。

渡邊欣雄 (2000 年)，周星著譯《漢族的民俗宗教—社會人類學的研究》。

卡騰森 (1998 年) 『社會情緒選擇理論』 (史丹佛心理學家 Laura Carstensen)。

努蘭 (1994 年) 外科醫生 (Sherwin Nuland) 《死亡的臉》(How We Die)。

林恩 (2004 年) 如臨終研究學者所言 (Joanne Lynn) 《尊重臨終者的遺言》。

康納曼 (1996 年) 諾貝爾獎心理學家 (Daniel Kahneman) 《快思慢想》。

葛文德 (1998 年) 外科醫師 (Atul Gawande) 《凝視死亡》。

附錄一 喪葬儀式中「殮、殯、葬」的流程工作

1、1 遺體祭祀程序三項主要流程工作：

（整理自南華大學生死系劉素英助教授課之遺體修復美容流程工作筆記）

（一）殮：遺體淨身更換新衣、儀容整妝、助念祭拜後存置冰庫。

（二）殯：入殮（棺）前祭拜儀式。

（三）葬：造墳安葬或安置於靈骨寶塔位空間。

1、2 遺體處理：遺體清洗、遺體修復、屍傷分類（遺體重整、縫補填充固定定位）、冷凍或解凍、遺體美容（醫學知識、服裝搭配、臉部彩妝、髮型修整、配件選用、遺體資訊）、入殮。

1、3 遺體美容學：

當遺體被瞻仰時，運用化妝技術，製造出一個自然觀感且祥和姿態的一門學問。

1、4 遺體修復技術：

（一）重建生前自然輪廓或體態，隱藏外傷或疾病留下的證據。

（二）利用化學藥品注射，使遺體產生自然膚色或延緩腐敗時間。

1、5 國人對遺體美容的認知：

（一）角色定位。

（二）專業知能的養成。

（三）遺體的關懷。

（四）遺體修復與美容的社會需求。

1、6 遺體美容的目的：遺體美容的情感價值：

（一）對遺體的人性照料。

（二）對家屬的悲傷輔導。

（三）對業者的服務提升。

1、7 遺體美容對家屬的重要性：

（一）遺體代表死亡的象徵，將遺傳恢復生前的影像，來確立死亡的真實性。

（二）若無瞻仰遺體的過程，造成心中永遠的遺憾與傷痛。

（三）重視遺體最後的儀容，是一種合乎禮節的處理，也能表現出對亡者的崇敬。

1、8 遺體的權益：

- (一) 死亡的尊嚴性。
- (二) 專業化服務則。
- (三) 遺體隱私權。
- (四) 維持遺體的完整性。
- (五) 忠於亡者的宗教信仰。

1、9 對亡者應有的集體意識：

- (一) 遺體陪伴。
- (二) 遺體關懷。
- (三) 遺體照料。

1、10 遺體修復與遺體美容的範圍：

- (一) 遺體的保存。
- (二) 遺體的消毒與安全防護。
- (三) 遺體的修復技術。
- (四) 建立標準化操作流程。

1、11 遺體的保存：直接入殮、冷凍、冷藏、防腐。

- (一) 屍體溼度及水份保存。
- (二) 屍體的防腐。
- (三) 特殊屍體的保存與處理。

1、12 遺體的修復技術：

- (一) 遺體修復的目標。
- (二) 屍傷分類分級處理。

1、13 建立標準化操作流程：

- (一) 屍體的解凍。
- (二) 操作的流程。
- (三) 修補的技巧。

1、14 完整性遺體的美容程序：

- (一) 常溫：消毒→乳液→粉底→蜜粉→色彩系列。
- (二) 解凍：臉部水分擦乾→消毒→面霜→粉底→色彩系列。

1、15 損傷性遺體的美容程序：先觀察損傷情況與傷口走勢，視情況處理。

- (一) 縫補與填充→洗臉→擦乾→消毒→面霜→粉底→色彩系列。
- (二) 洗臉→擦乾→縫補與填充→消毒→面霜→粉底→色彩系列。

1、16 遺體美容的亡者資訊：

- (一) 醫學知識。
- (二) 服裝搭配。
- (三) 臉部彩妝。
- (四) 髮型修整。
- (五) 配件選用。
- (六) 遺體資訊。

1、17 屍傷分類：

- (一) 分類難易度、損傷情形、美容重點分類。
- (二) 一般屍體表面完整、自然死亡、病死。
- (三) 髮型。
- (四) 一般臉部化妝。
- (五) 衣著、化妝色彩、整體搭配。
- (六) 第二類一般屍體表面損傷、刀傷、槍傷 傷口縫合及美容重點
- (七) 第三類中度屍體撕裂傷、殘肢、車禍、電擊、傷口縫補、填充、肢體修復及美容重點。
- (八) 第四類高度屍體嚴重損傷、扭曲變形、表面腫瘤、燒燙傷、傷口縫補、填充、植皮及美容重點。
- (九) 第五類不處理屍體嚴重腐敗不可辨識、腐屍、焦屍、枯骨化、不具恢復價值。

1、18 接體地點：事故現場、醫療院所、病死家中。

1、19 喪禮服務人員的接體注意事項：

- (一) 仔細觀察詳實記錄。
- (二) 點交財物。
- (三) 索取亡者假牙。
- (四) 協助亡者翻身。
- (五) 接運人員的工作態度。

1、20 屍體護理的注意事項：

- (一) 屍體常見的傷口型態及處理措施：
- (二) 意外或外力造成的傷口。
- (三) 慢性疾病造成的傷口。

1、21 清理排泄物：

- (一) 避免造成污染源。
- (二) 讓亡者乾淨舒適。
- (三) 有助家屬情緒的舒緩。

1、22 屍僵產生前的介入

- (一) 閉合嘴部。
- (二) 閉合眼睛。
- (三) 體位擺放。
- (四) 肢體擺放。

1、23 老年人眼睛及口部閉合方式：

- (一) 眼睛：(1) 熱敷與按摩可減緩眼瞼痙攣收縮、僵硬的現象。
(2) 用紗布罩住眉毛眼睛，膠紙縱向黏貼於上。
- (二) 口部：(1) 用雙層繃帶由下巴繞到頭頂縱向綁住，將繃帶中央剪洞套住下巴。
(2) 用手闔攏，下巴與頸部間以毛巾支托。

1、24 清潔亡者身體的目的：

- (一) 防止體液、黏膜、排泄物等細菌繁殖造成感染。
- (二) 給予人性化的舒適感，以維持亡者尊嚴。
- (三) 去除亡者身上異味，有助於家屬悲傷情緒的疏導。

1、25 亡者淨身實務與注意事項：

- (一) 擦拭淨身。
- (二) 沖洗淨身。
- (三) 遺體洗髮。
- (四) 修整指甲。

1、26 更衣的目的：

- (一) 視死如生，幫亡者更換衣褲，以維持身體潔淨與尊嚴。
- (二) 端正儀表促進亡者與家屬的舒適感。

1、27 遺體美容構成視覺感官三要素：(1) 形體 (2) 顏色 (3) 線條。

1、28 希氏面容：臉部肌肉鬆弛變青灰色或白色，嘴唇微張蒼白，頷下陷，眼眶凹陷半張。

1、29 國人十大死因中，5%為需修復性遺體，95%為完整性遺體。

1、30 構成色彩要素：

- (一) 臉型的整妝色彩直線比例：額外、鼻子、下巴之比例為 1：1：1
- (二) 色相：色彩的名稱，如黃色、白色、藍色。
- (三) 明度：色彩明暗程度，如白色明度最高，黑色明度最低。
- (四) 彩度：色彩鮮艷的程度與飽和度。
- (五) 寒色系給人孤獨、冷淡感：藍、紫、桃紅、藍綠、藍紫。
- (六) 暖色系給人溫暖感：黃、橙、紅等建議使用，應降彩度與明度。

(七) 金屬色給人貴氣炫麗不易親近的感覺：銀色、金黃色。

(八) 螢光色給人華麗清快的感覺。

1、31 色環上相鄰的色彩相互組合，給人穩定感。稱為「補色配色」。

1、32 無彩色：

(一) 即黑、白、灰相互組合，給人沉悶樸實感。

(二) 無彩色與有彩色組合產生活潑、端莊感。



附錄二 嘉義縣市儀式空間用地相關新聞及資料



圖附錄 2.1 抗議佛寺臨墓地改動物收容所（圖／嘉義市動物守護協會提供）

參考網址 <http://www.ettoday.net/news/20150625/525417.htm#ixzz47cLWwJbI>

記者江貞億採訪嘉義市彌陀寺的師父與信眾 26 日高舉布條前往市府「誦經抗議」，以「造成環境汙染、影響居住品質」為由，反對動物收容中心蓋在寺旁。不過卻引來民眾撻伐，質疑流浪動物也是生命，動物協會理事長甚至下跪泣訴，為何要剝奪牠們的生存權。嘉義市政府原訂將在彌陀路上一塊市有地建設動物收容中心，卻引發法師與信眾不滿，住持天露法師表示認同動保理念，但因收容所預定地與新建的禪修中心距離很近，擔心會被犬吠聲干擾；議員蔡永權在議會中質詢且獲得 22 名議員連署，要求動物收容所預定地遷移。嘉義市流浪動物協會理事長吳育才為此到寺前下跪，懇求師父們給予流浪動物一條生路。嘉義市流浪動物協會解釋，要興建的動物收容之家主要並非收容流浪貓狗，2、3 樓另外都還設有診療室以及生命教育教室，所以是以「醫療救助」和「中途之家」為主要目的，會收容的動物並不多。



圖附錄 2.2 動物保護收容所預定位置（圖嘉義市動物守護協會提供）

引用網址 <http://www.focusnews.tw/?tag=嘉義市動保所>

記者江貞億陳述市府初期決定將於彌陀路用地，興建嘉義市動物保護收容所，目標打造更友善的動物保護環境，同時兼具教育與防疫目標，善待在這片土地上的動物朋友，再次強化提升防疫能力。由嘉義市彌陀寺廣發的宣傳單在網路上流傳，內文著明市政府將在寺旁興建動物收容所，「恐會造成環境汙染，影響居住品質」，邀請民眾一同在 26 日到市府前陳情抗議，沒想到引來來大批網友撻伐。嘉義市政府根據都市計畫變更，預計將在彌陀路上一塊市有地建設動物收容中心，預計將可安置 100 隻狗和 40 隻貓，不料消息一出，引來預定地附近的彌陀寺法師和信眾大力反對，直呼若蓋在路旁不僅有礙觀瞻，更認為犬隻的噪音會嚴重隱響附近居民的生活品質，彌陀寺在寺院周圍高掛白布條，並發出傳單要求居民一同前往市府陳情抗議，要求動物收容所遷移。嘉義市農林畜牧科科長黃文賢表示，所要興建的動物收容之家主要並非收容流浪貓狗，而是以醫療救助和中途之家為主，所以能夠收容的動物並不多，相對的噪音也不會太大；為了避免徵收上的困難，才會選擇這塊市有地，且新收容所的主建物與彌陀寺相距約有 150 公尺。

黃科長表示，因彌陀寺有噪音的疑慮，屆時將會加強建物的隔音效果。但內政部目前尚未召開會議審議此都更計劃。消息傳開後，出現許多批評彌陀寺的聲音，愛狗人士認為，嘉義市現有的收容所早已過度擁擠，若未來零安樂的法案上路，將會導致收容犬隻互咬致死或疾病傳染，且所內並無妥善的醫療設備，因此興建新的收容所和初步診療設施是有所必要的。彌陀寺附近不是公有地就是墓地，根本不會有噪音影響生活的問題。



圖附錄 2.3 動物收容所立面海報（圖嘉義市動物守護協會提供）未來的收容所將以醫療救助和中途之家為主。引用網址 <http://www.focusnews.tw/?tag=嘉義市動保所>

記者黃凱翊嘉義報導嘉義市洪雅文化協會理事長余國信，痛批市府建設處蓋動物收容所設在慈濟精舍對面與彌陀禪寺旁卻沒有任何社區說明會。當前市府將執行農委會與市府自籌款共 3500 萬元預計興闢新動物收容所，在這彌陀路轉彎處且嘉義市連接國道 3 號中埔交流道及台 18 線阿里山方向之重要道路，觀光及通勤車流量大的地方設置收容所，貓狗等動物本性即存在吠叫聲，又因通風與陰涼以杜絕疾病傳染等考量，無法密閉動物收容所空間，於是聲音的噪音將嚴重影響（破壞）鄰里居民居住安寧及二百多年禪寺禪修之寧靜，這人為選址騷擾與危害在先，如何成為最佳教育之可能。

彌陀寺方及洪雅文化協會等反對！依照設計建築空間只有 100 坪左右，且建築與空間容積率來看已無狗兒散步之所，這並非動物權福祉的表現。嘉義市都委會第 104 次已於 104 年 2 月 2 日以『本案考量鄰近環境及彌陀路拓寬後整體都市發展，不予通過，請另覓其他地點。』然而，市府內部竟然事隔 78 天後又於 104 年 4 月 30 日同案再召開審議，而且均無現場會勘，將都市計畫委員會視為政治運作場合，讓專業信任度喪失，也讓程序正義淪喪！因此，這種審查方式同案在同年裡密集召開推翻的動作違反都市計畫委員會程序正義之原則。

嘉義市洪雅文化協會理事長余國信陳情有關嘉義市區彌陀寺與週邊土地，反對是文化保存區，理事長余國信強調指出彌陀寺與週邊土地是文化保存區，此區域內有市定古蹟八掌溪義渡碑、義民塔及百年的彌陀禪寺，附近還有二二八紀念碑，彌陀晨鐘、彌陀禪寺的大門左側山坡上有八獎溪義渡紀念碑，目前已列入國家三級古蹟。早期八掌溪沿岸渡口甚多，其中由嘉義南下的渡口共有五處，其中位於嘉義市最東側的渡口，就是彌陀寺附近的八獎溪義渡口，為當時諸羅城南側主要交通要道。

理事長余國信主張嘉義市世代代子民保存『文化景觀』，非但沒獲得該得程序正義、文化正義，當局竟操作佛門與動保之間的矛盾與拉扯，選址不當在先、忽略文化資產文化景觀的保存、漠視彌陀禪寺修道的戶外資產與幽靜的環境權，應當退回都委會決議、議會另提案讓此『選址不當』得以檢討，出家人並非次等公民。嘉義市政府解釋規劃動物收容所地上三層斜瓦屋頂建築物可以與週邊景觀融合是農業用地，讓這區域成為農業或綠地用途才是保護文化保存區的表現，彌陀寺旁的土地原為墳墓地。當年徵收土地請市民把祖先墳位遷移，訴求將要做景觀改造與環境綠美化，目前開發興建三層樓高的動物收容所。理事長余國信說此舉除了噪音問題，還有疾病的散波與蔓延的問題，還有汗水處理等問題，此地區開發應當低度發展，一來保護八掌溪水源區、緩衝文化保存區之城市永續發展。

附錄三 墓園逐漸拆除遷移入置靈骨塔的現象



圖附錄 3.1 (圖片引用 google 地圖) 嘉義縣中埔鄉後庄公館萬善公廟旁墓已遷現況圖

位於後庄公館萬善公廟（嘉義縣中埔鄉和睦村公館 22 號）附近，定居有 60 年以上的客家族群以道教為主祭拜習俗，於清明節掃墓祭拜祖先時由墓碑上可看出堂號，如：研究生自之祖先為客族清河堂。客家人的觀念普遍勤儉樸實，其實如同資源分配問題，倘若發生災難應變情況下，男人資源掌握最強而有力並組集群合運用。

現今人們真正掌握資源統導的權勢，已改變為女仕優先，身為客家族群的今天也有些許被社會環境影響，但眼前看到的客家族群對內依舊團結，碰到辛苦的工作會忍耐撐過去，不會因為受到磨難就退縮隨意應付災難。目前客家族群分佈整個台灣真正務農耕作的客家農夫，辛苦於農田工作依然不在少數。

公館萬善公廟後方墓園祭拜區，並非水上鄉牛稠山墓園。此墓園每到清明節掃墓可發現子孫們為了祭拜都得早起，在祭拜前空間雜掃凌亂的墓地要鋤草、整理環境，每年清明節當天幾乎皆是艷陽高照，汗流浹背外皮膚都烈陽被曬黑，儘管全部動員與親戚整個家族共同整理祖先的墓園，清掃墓地整潔簡化而進行儀式有空間供大家擺祭品祭拜。



圖附錄 3.2 後庄公館萬善公廟後方鄉民「牛稠埔」墓園掃墓現況照片

有些情況在過去幾年發現整個家族都會在清明節前幾週熱絡聯繫，相約避開人潮前來掃墓，也有人提前在年節過後提早打掃墓園。祭拜的祭品放置在墓園的祖先墓碑前，空間裡除了擺放鮮花素果、牲禮、潤餅等習俗將撥下的蛋殼、蝦殼、蛤殼以黃色金紙條狀祭拜物象徵性壓在墳上才是完整清明節祭拜儀式。

因應政府土地政策於民國 100 年間預計將建設於嘉義縣「牛稠埔」部分墓園用地作為公共設施等各項計畫，原本在「牛稠埔」的祖先墓園全都遷移到靈骨寶塔，首先跟祖先舉行祭拜儀式「博杯」請示先人告知要遷入寶塔，拆除原有墓園進行「撿金」（遺體撿骨）到殯儀館火化後，再將骨灰安置於靈骨寶塔！較鄰接公共設施預定計畫的「牛稠埔」墓園遷移後掃墓人潮為數極不多，離較偏僻的「牛稠埔」山區還是有公有租用合約且目前沿用在整座山都是墓園。遷居到靈骨寶塔就如同公寓住宅，「牛稠埔」的墓園形同透天厝有如豪宅，掃墓為一項與難得家族成員碰面的家族活動。

附錄四 道士術法種類（整理自混元清虛法師道術論）

道教習俗術法分有多種門派，如以道教法術為主，術的種類分為：五雷掌法、解五雷掌法、肚痛法、解肚痛法、羅漢仙法、解邪術法、止血仙法、跌打梅山法、緊箍咒、隔山止血法、勾魂法、收神魄法、華佗仙師法、觀音仙法、黑紫法、止痛消腫法、千斤定、咽喉骨鯁法、止痛華佗仙法。

1、避邪：利用一定的物件或符號來使邪靈，惡鬼等不敢來犯。避邪物一般會裝飾在建築物、汽車或工具上。據說這是「打鬼」的姿勢，鬼見則怕，不敢接近。

2、招魂：用巫術把失落的三魂七魄招回來。招魂術不僅用於人，也適用於動物和植物。民間古法運用生病孩童身上，以部份靈魂失落，故拿著小孩的衣服去村外呼喊小孩的名字，為其招魂。有時也會為出走多年或客死異鄉的長輩招魂。

3、詛咒：借助語言的魔力，達到加害對方的目的。最簡單的形式是面對面的詛咒，例如詛咒別人不得好死、千刀萬剮和打小人等。

4、祈求幫助：指人們以一定方式，祈求自然界力量或鬼神來幫助自己實現某種目的。如古代求雨，多拜龍王，如拜祭不成時，便要施巫術，逼龍王下雨，如龍王遊街，暴晒龍王，把井水掏乾等。

5、驅鬼：是對鬼施行的一種攻擊性道術（巫術）。在生產、建房、治病、喪葬中經常使用。這是民間巫師的最主要的工作。例如以前巫師為病人治病時，會讓病人坐在門口，頭頂蓋著一個竹籬箕，摸著病人的頭大叫「把害人的鬼抓住，快抓住他」，同時命助手持鐵鏟把將火塘灰撒向病人頭，利用灰把鬼趕走！

要成為教法術）一派宗師，所花費的功夫繁瑣浩大，但亦（不是坊間江湖術士）所稱（十載寒窗、刻苦修煉），就能（無師自通）的，除了正式的拜在道教派門下成為弟子之外，教中對於門徒人格，人品光明與正直一面的開啟、訓練與樹立，更是不遺餘力，促使心中慈悲與人品面能更為開闊，而同時所習的（道教法術）方能登堂入室；如此循序漸進，能有機會成為功力高深的法師，服務社會人群之道士。心術偏私絕無法擁有「道教法術」高深學術，如今紛亂的社會中，仍有許多心存私心的江湖術士，假借道教符咒之名，自封為法術高深法師既騙財、又騙色，弄得人們都以為道教法術是邪術。道教絕不是（利用招生）廣收學生學了一年半載就想出師一步登天，只學到所謂（鬼畫符），談到效果，則一竅不通，形成（江湖術士）。育成真正（道士）必定在拜師之下，經過漫長的磨練與人品的教導，則能真正功力高深成正派的道士。

6、齋期：每年農曆二月十五、三月十五、十月初三、十一月冬至日（每月農曆初一、十五）齋期不食酒肉五辛（五辛：蔥、蒜、韭、辣椒、姜同薑）。

7、布場：道教功法布場空間設置簡單而實用，持用瓷碗一個、內盛小米三分之一、通靈符一道、香三柱、黃符紙四張、墊子一塊、念咒修煉持符時面向東坐。

8、通靈：寅時（3至5時）洗漱完畢，在無人清淨處穿乾淨衣服，面對東方設壇點燃三根檀香插在米碗內，然後跪在墊子上，燒黃符紙三張於道祭盤內，磕三頭，用右手中指在地上劃一（十）字，把小腿壓在（十）字上，右腿壓在左腿上，即採用單盤式，席地而坐，燒靈符一道，接著兩眼微閉，身體周正，頭頂懸，鼻吸口呼九次，然後兩手成抱球狀放在下丹處，用心默誦啟度文（可觀看啟度文）。

9、修煉作法：修煉作法前起壇燒三根檀香，三拜三叩，默誦啟度文。然後按每種法術的具體要求作法。每種咒語念6至36遍。

10、道教儀式空間之畫符（整理自廣東地方道教研究一道觀、道士及科儀）：道教法術士修習方法情況等級為乩童與通靈的差異兩者本質上相同，但層次不同，所謂通靈共分為三個層次，在道教法術中有分上，中，下道法。

（1）、吉日：端午節是畫符、造符水的吉日。

（2）、忌日：每年有四天不可亂畫符。即：農曆三月初九、六月初二、九月初六、十二月初二，如若在這四天畫符，不但不靈驗，而且還有害。

（3）、時辰：最好選擇子時或亥時。因為此時是陽消陰長，陰陽交接之時，靈氣最重。其次是午時、卯時、酉時亦可。

（4）、用符：有的符要配合自己的星命進行使用，若有違犯，會遭受災厄。如：逢太歲星君之年（不論男女之人的1、13、25、37、49、61、73、85等歲，皆屬太歲星君之年）的人，必須安奉值年太歲星君，可保平安無事。擇於正月中吉日吉時安之於家中。若此年錯用逢天空星之年的天空符（即日宮太陽星君到此鎮）反會造成凶星入宮。

(5)、降靈：基本從乩童階段，其為將身體做為神靈與人溝通的管道，所用為神靈之力，層次為下道法是請鬼或靈（鬼），乩童（傀儡）完全被靈體操作。

(6)、附靈：修持者自身藉由戒葷食淨身提升能力，而神靈從旁輔助，為神靈與人的共用身體意念產法力，層次為中道法是請以過世的師叔伯（師祖）們附靈與身共生體相互利用。

(7)、通靈：人自身修持高如神通力，層次達上道法，有聽到或看到之能力，且可請仙道祖師（上神）們神力協助道士，身體有如專門接收訊息的工具接收器。

(8)、通靈可分別請上身後讓聽覺，視覺明顯觀察分有六通，每通三階段：為覺通，眼通，耳通，心通，靈通，神通，初為鬼通段（鬼域），為慧通段（人間神域）。為神通段（先聖神域），而人之修行最高至靈為神通。

請靈童法（統稱神打）實為請鬼，請鬼以雙手結印（整理自廣東地方道教研究一道觀、道士及科儀），以腳踏地三下再心念符咒請神，請神容易則送神難，腳踏地於三下請不走時，施術者之靈童易其心不正卡住狀態持續，便會發癲似俗稱走火入魔。

道士藉由意念加靈力幫助，把氣逼進皮膚的微血管使其充血而麻痺剛硬，當外力大於皮膚受力時是痛傷（如：清朝末年的義和拳），道教法術藉咒法請神靈幫助，上道法意念請神的階級較高，中道法符咒配合步法請神的階級較低，靈的階級較高、下道法符咒以步法加法壇請一般靈。

道教法術傳承至今有數百多種法術，道教法術民間秘本法術篇，其中攻擊性法術五雷咒（整理自廣東地方道教研究一道觀、道士及科儀）、天雷破、玄冰咒、火雲咒、紫幽咒、青冥咒、蒼靈咒、焚天咒、滅神咒、大水咒、巨木咒、三昧真火（中級）、流星火雨（高級）、煉獄真火（高級）、雷動九天（高級）、風雪冰天（高級）玄冰毒雨（高級）、泰山壓頂（高級），輔助性法術靜心咒、聖靈咒、金剛咒、降魔咒、鎮妖咒、御風咒、飛翔咒、破邪咒、緊箍咒、勾魂咒、定身咒、護心咒、八卦咒、集神咒、收魂咒、九鳳咒、三台咒、安神咒、天罡咒、湧泉咒、肘後咒、護身咒、縛神咒、擎天咒、天罡戰氣（中級），超度亡魂的清音咒、度魂咒，拘魂用的亡魂咒，做法事用的焚香咒、焚符咒、衛靈咒、淨壇咒等，度魂用升天咒等，拘魂用移魂咒、驅除瘟疫用驅瘟咒、祛邪咒、破穢咒等，乞福用乞福咒、平安咒、安泰咒等，恢復用三華聚頂、五氣朝元等，畫符用清水咒、清紙咒、清筆咒等，降蠱用滅蠱咒、天蠶噬蠱等。

以及其他用途的開山咒、遷患咒、發奏咒、傳遞咒、拜表咒、拜鬥咒、總召咒、鎮宅咒、解厄咒、和合咒、淨衣咒、破獄咒、焚氣燈咒、求財咒、惡意火咒、報應咒、催生保產咒、啟師咒、召功曹咒、天將咒、總如咒、王靈官咒、馬元帥咒、趙元帥咒、朱元帥咒、康元帥咒、溫元帥咒、殷元帥咒、高元帥咒、（五雷掌法、解五雷掌法、肚痛法、解肚痛法、羅漢仙法、解邪術法、止血仙法、跌打梅山法、緊箍咒、隔山止血法、勾魂法、收神魄法、華佗仙師法、觀音仙法、黑紮法、止痛消腫法、千斤定、咽喉骨鯁法、止痛華佗仙法等法術。

道教法術民間秘本符籙篇（整理自廣東地方道教研究一道觀、道士及科儀）：符籙的材料類型包括金色、銀色、紫色、藍色、黃色五類，金色符籙威力最大，同時要求施法者的道行也最高，消耗的功力也最大，銀色次之，紫色、藍色又次之，威力最低的是黃色，這也是最普通的符籙，大部分道士由於悟性一般，終其一生只停留在使用黃色符籙的道行上，如若強行施展高級的符籙，大部分情況下由於法力不足而無法施展，若是機緣巧合施展成功也會遭到符籙法力的瘋狂反噬，輕者經脈錯亂、半身不遂，重者七竅流血、當場斃命，若是道士身家富有，可高價購買昂貴的寶石，藉以增加自身的法力，大部分的道士整個人生，由於醉心道術，窮困潦倒、家徒四壁，無錢財購買昂貴的寶石和高級的符紙，是以只使用些黃色符籙。

符籙的法術類型與施法者掌握的法術大部分是一致的，因為施法者施法時必須配合相應的符籙才可以施展，當然也有些不需要符籙的法術或者不需要道行的符籙，不需要道行的符籙普通大眾都可以使用，屬於普及型符籙。畫符時有諸多的禁忌，畫符念咒，並非一般道士所能為，它一定要出自受過正規訓練的高等道士之手，才被認為是有靈驗的符籙，未受過職，沒有扶將，更無役使萬靈之權，不能畫符。同時要求道士在畫符時，一定要嚴格遵守畫符的程序，按各種各樣的畫法和要求去畫，才能有作用。總說來有十戒八忌，這是對畫符人的道德要求，必須遵守，否則畫符無效。戒貪財無厭。畫符人，為別人消災解難，略收些財物，當無可非議，但不能藉此斂財，貪得無厭，除衣食所需，多餘部門應奉獻宮觀。

- 1、戒遲疑不決，畫符時應速斷速決，（一點靈光）一氣呵成。
- 2、戒魯莽從事，操之過急，應心情淡泊，中庸行事。
- 3、戒假公濟私，戒用宮觀器具物品。

- 4、為個人發財。
- 5、戒褻瀆神明。
- 6、戒無幫殺生。
- 7、戒好色酗酒。
- 8、戒鋪張揚厲。
- 9、戒朋比為奸。
- 10、戒濫收學徒，傳非其人，洩露天機。



圖附錄 4.1 道教法事（一）整理自混元清虛法師道術論
引用照片網址 http://blog.sina.com.cn/s/blog_6afa512d0102vewg.html

除十戒外，道教對畫符人規定了八忌，就是避開忌諱事物，如犯了八忌（整理自廣東地方道教研究一道觀、道士及科儀），畫符失效，永無靈驗。

此八忌是：

- 1、避婦女經。
- 2、忌見色動心，以作符為名，行雲雨之事。
- 3、忌神志錯沉，遇生病或醉後畫符。
- 4、避新婚蜜月期間畫符。
- 5、避忌藉術起家致富，而遷神怒。
- 6、避忌見死不救。
- 7、忌為匪盜歹人畫符，要婉言謝絕。
- 8、忌抬高身價，求得名譽、地位。

道教法術民間秘本畫符篇的程序，符錄的種類很多，各種符有各自的畫符程序和方法（整理自民間混元清虛法師道術論）百解消災符，畫符的程序須先齋戒浴身、淨口（禁葷酒），具虔誠心，備辦果、酒、香、焚香祝告（求神禱告語），禮拜（三拜九叩），空間內桌面放置畫符用具，如水（或醋精或酒）、紙（以黃裱紙為佳）墨（或硃砂）筆等。

- 1、清水咒語：此水非凡水，一點在硯中，雲雨須臾至。病者吞之，百病消除，邪鬼粉碎，急急如律令。
- 2、清紙咒語：北帝敕吾紙，書符打邪鬼，敢有不服者，押赴都城急急如律令。
- 3、清筆咒語：居收五雷神將，電灼光華納，一則保身命，再則縛鬼伏邪，一切死活天道我長生，急急如律令。
- 4、然後握筆在手，做好畫符準備，密咒：天園地方，律令九章，吾今下筆，萬鬼伏藏，急急如律令，接著叩齒三通，合淨水一口，向東噴之，聚精凝神。
- 5、一筆劃下，邊畫符，邊唸咒：赫郝陰陽，日出東方，敕收此符，掃盡不祥，口吐三昧之水，眼放如日這光，捉怪使天蓬力士，破病用鎮煞金剛，降伏妖怪，化為吉祥，急急如律令敕，也有念郝郝陰陽，日出東方，吾今書符，普掃不祥，口吐三昧真火，服一字光明，捉怪使天蓬力士，破七用來疾金剛，降伏妖魔，化為吉祥，急急如律令。咒完符成。

符成後另須結煞之習俗語（刀無鋼不快，符無煞不靈）畫符容易結煞難，據道教法術民間秘本旨結煞要用三種煞（天罡煞、湧泉煞、肘後煞），常用以天罡煞和湧泉煞。以用途區別結煞念並搭配符咒，自古以來皆係傳承師傳徒口授，不形成文字，故《道藏》無載，史籍無考，口授時還要起誓為盟，不得洩露天機。道教法術民間秘本內旨天罡煞歌訣：月月常加，時時見破軍，破軍後無傳人。手訣篇講述施法時所結的手訣，手訣也稱法訣、鬥訣、神訣等，是法事中常用的手指功訣，分（單訣）（雙訣），即單手行訣，和雙手行訣，有七十餘種，訣名即：

- 1、左雷局，代表天雷，表示霹靂鎮邪。
- 2、右雷局（意同左雷局）。
- 3、白鶴，代表仙鶴，表示卸香供聖。
- 4、楊柳，代表飄柳，表示彈灑淨水，清潔壇場。
- 5、玉左，代表玉宮，表示收神。
- 6、小金牌，代表老祖師的聖命，表示鎮邪保安。
- 7、青靈，代表栓綁，表示看守溫瓊天將的馬。
- 8、劍，代表神劍，表示畫號斬惡。
- 9、玉環，代表斗姆娘的手鐲，表示奏拜斗姆宮的信號。
- 10、五黑，代表黑罩，表示罩關。
- 11、毫光，代表陰陽電光錶示照射。
- 12、泰山，代表巨山壓頂，表示拔起泰山高萬丈，壓倒千邪並魍魎。
- 13、紫微，代表紫微星，表示壓煞。
- 14、單鬥，代表奏報天仙，表示求頭號姆娘發令。
- 15、藥叉，代表毒性武器，表示法器。
- 16、三叉，代表盅座，是支撐水盅的專用手式。
- 17、金龍，代表金童玉女捧印。
- 18、剪，代表法剪，表示剪斷。
- 19、針，代表神針，表示追尋，穿破。
- 20、金蓮，代表金蓮花，表示聖祖顯靈之處。
- 21、神虎，代表神虎天將，表示召神虎將臨壇。
- 22、聚魂，代表取勝集的符號，表示召集孤魂。
- 23、刀討，代表神刀，表示斬邪惡意怪。
- 24、並頭蓮花，代表王母娘的荷蓮，表示迎接聖駕。
- 25、道教，代表在山野，表示祈禱（求雨）。
- 26、雙鬥，代表先天斗姆宮，表示凡間有求於斗姆娘。
- 27、金橋，代表金勾搭橋，表示迎接先天和後天。

- 28、大金牌，代表天神的聖命，表示召將。
- 29、大金光，代表金光燦爛，表示由凡轉神。
- 30、側式大金光（意大利同大金光）。
- 31、小金光（意同大金光，用於小法事）。
- 32、集神，代表聚集信號，表示匯集天神。
- 33、和合，代表合天將，表示昭和合天將。
- 34、扭，代表扭索，表示揪住。
- 35、枷，代表套脖子的刑具，表示束縛。
- 36、代表封緘器。表示鎖關。
- 37、銃，代表槍類的火器，表示猛烈打擊。
- 38、炮，代表槍類武器，表示打擊。
- 39、穿山獨龍，代表武器，表示打擊。
- 40、飛魂過海，打招魂醮超度亡靈時用的手訣。
- 41、銅籬，代表神將，表示壓邪。
- 42、銅帳，代表帳篷，表示罩關。
- 43、刀山，代表利刀滿山，表示攔截。
- 44、俞樹，代表神劍萬把，表示阻攔。
- 45、泰山，代表東嶽大帝掌握人間生死。
- 46、天羅地網，代表巨大的羅網，表示收邪。
- 47、盤陀，代錶盤陀石，表示抵檔。
- 48、蟾，代表月宮蟾蜍，表示飄香凡間。
- 49、白鶴，代表仙鶴，表示騎鶴仙渡。
- 50、蓮花，代表蓮花信號，表示送信號給斗姆娘。
- 51、根本，代表奏求斗姆娘的信號，表示降吉祥。
- 52、降魔杵，代表神棒，表示下落，馴服。
- 53、左右八金剛，表示四大天將，表示保護。
- 54、哪，代表神環，表示旋滾奏報信息。
- 55、噯，代表咒語連聲，表示急促吆喝。
- 56、塞輦，代表堵住缺口的物器，表示驅趕阻塞。
- 57、大豬頭，代表斗姆娘的仙獸，表示跨獸下凡。
- 58、小豬頭，（意同大豬頭，只是小法事用）。
- 59、天姆印，代表斗姆宮印章，表示批奏。
- 60、接駕，代表恭迎賓客，表示接神臨壇。
- 61、寶座，代表珍貴的座位，表示請斗姆娘臨座。
- 62、獅子訣，代表神獅，表示頭號姆娘的仙獸。

- 63、象鼻，代表神像，表示斗姆娘的仙獸。
- 64、寶相蓮花，代表迎仙寶座，表示接仙。
- 65、小豬送，代表通往仙天的關卡，表示開關。
- 66、井訣，代表伏魔井，表示關妖。
- 67、雙玉環，代表祖宮氣，表示變運成仙。
- 68、雙毫光，代表金光燦爛，表示寶光護身。
- 69、雙穿山獨龍，代表入地穿山信號，表示勇猛穿截，追捉。
- 70、行訣過程中必須注意運用指靈腕松，端腕齊胸，節目纏繞，環環緊扣，訣運心到，變幻無窮之氣功力。
- 71、氣功力好以人體五臟之氣徊為根本，運用功法從而達到神化道法之目的。



圖附錄 4.2 道教法事（二）整理自混元清虛法師道術論
引用照片網址 http://blog.sina.com.cn/s/blog_6afa512d0102vewg.html

道家術語稱步罡踏鬥，步法篇講述施法時所踏的步法，步法又稱走方位，步，指禹步，鬥，指北斗，泛指星紀。《洞神八帝度經·禹步致靈》稱：禹步者，蓋是夏禹所為術，召役神靈之行步，以為萬術這根源，玄機之要旨。創於大禹治水之時，禹屆南海之濱，見鳥禁咒，能令大石翻動，於是禹遂模寫其形，令之入術。自茲以還，術無不驗，因禹製作，故曰禹步。其步先舉左腳，一跬一步，一前一後，一陰一陽，初與終同步，置腳橫直互相成為丁字形。古之真人，修煉陽神，奏達上天表章，可飛身敷奏。施法儀式中，道士出陽神馳奏上蒼，假方丈之地，以為九重之天，步以鬥宿魁罡之象，或以九宮八卦之圖，認為即可構通人神。《抱朴子內篇》稱：思作七星北斗，以魁覆其鬥，以罡指前，乘魁履罡，攀登雲路。步罡踏鬥，是施法中必不可少的法術，一般常用的約三十餘種，主要二十一布罡如：

- 1、八卦罡，有幾種圖形，用於《發奏》道場中發文書上天。
- 2、和合罡，用於《發奏》。
- 3、如那吒罡，用於《發奏》。
- 4、大彌羅罡，《宿啟》用。
- 5、發遣罡，《拜鬥》。
- 6、九鳳罡，《敕水》用於畫敕水字號。
- 7、三台罡，《發奏》用於召靈官將。
- 8、驅邪罡，《驅治》用於收捉妖邪。
- 9、靈官罡，《發奏》用於召靈官將。
- 10、殷帥罡，《發奏》用於召殷帥。
- 11、張使者罡，《發奏》用於祈禱。
- 12、收魂罡，《發奏》收魂用。
- 13、收魂藏禁罡，作款，《發奏》用。
- 14、集神罡，《驅治》集合天神用。
- 15、神虎罡，《發奏》如神虎將用。
- 16、護送罡，《發奏》護送公文上天用。
- 17、南斗罡，《驅治》收治妖邪用。
- 18、北斗罡，《驅治》驅治收妖用。
- 19、五行罡，《拜表》拜五地方位（金木水火土）用。
- 20、五常罡，《拜表》拜五常位（心肝脾肺腎）用。
- 21、五星罡，《拜表》拜先天五星（太陽、太陰、天罡、北斗、南斗）用。
- 22、五罡，《拜表》拜後天五氣（呵呼吹）用。
- 23、夾籬笆罡，《安龍奠土》清除污穢，淨潔壇場用。

陣法篇包括金罡陣、八卦兩儀陣、七星八卦陣、九宮八卦陣、五行八卦陣、六合陣、北空間儀式陣法鬥七星陣、奇門八卦陣、四象陣、七煞鎖魂陣等。佈陣儀式（通靈啟度文）「拜請三清三境三位天尊，太上老君，張趙二郎，岳王祖師李公真人，東山老人，南山小妹，南海觀音，伏羲神農，軒轅皇帝，雷神大帝，盤古聖王，地母元君，玉皇大帝，橫山七郎，羅山九郎，三天開皇，五嶽大地，神霄王府，龍虎玄壇趙元帥，三道法真君，五星二十八宿，諸神仙手持符咒法術，與（某某一作法人）願救眾生苦難，治病回生，降魔除邪，避卻奸惡，願魁罡護體威靈顯著，千叫千應，萬叫萬靈，不叫自靈」。



圖附錄 4.3 道教法事（三）整理自混元清虛法師道術論
引用照片網址 http://blog.sina.com.cn/s/blog_6afa512d0102vewg.html

在中國以及世界各地，自古以來就存在許多神祕的方術，其中一些是由宗教方術或由巫醫演變而來的邪術。邪術害人也害己，即便是白道徇私亦是邪術，往往也會招引附體、危害自身。東西方史書、典籍多有記載，但現代也有人認為邪術之類是封建迷信、子虛烏有。無論是黑道或白道邪術，都是用邪靈、低靈或者陰鬼的力量來施法。所謂黑巫術道派，是指為求個人經濟上的利益，或復仇、奪權、奪愛或被人僱用而施術加害於人；俗稱邪術指不正當術為妖術的意思。白巫術道派則是指用以治病、收驚、保護、禦防、尋求水源、求雨、謀求個人或別人之好處而施術。

巫術是借助超自然的神祕力量對某些人或事物施加影響或給予控制的方術。古代對施術者女稱巫，男稱覡之說文解字：「能齋肅事神明者，在男曰覡，在女曰巫。」後漢書·卷五十九·張衡傳：「或察龜策之占、巫覡之言。」為替人向鬼神祝禱的男巫。巫術性質文化：巫術分為黑巫術和白巫術。黑巫術指嫁禍於別人時施用的巫術；白巫術則是祝吉祈福時施用的巫術，故又叫吉巫術。

在施行巫術的方法中，巫術可分為兩類，一稱為摹仿巫術，另一種叫接觸巫術。摹仿巫術是一種以相似事物為代用品求吉或致災的手段。如憎恨某人，便先做人形對象，藏寫上該對頭人的生辰八字，後作火燒或投水，針刺或刀砍之法，以期弄對頭於死地為止。從方法上講，這是黑巫術。在上古生產習俗中，稻花開始，男女相會於田，以促進稻穀結穗。人若生瘡，或生病，巫師會把咒語寫在植物葉或黃紙上，便可移走病患，這類也叫摹仿巫術。接觸巫術：是一種利用事物的一部分或與事物相關聯的物品求吉或嫁禍的巫術手段。這種巫術藉由接觸到人體某一部分或人的用具，都可以達到目的。如某人患病，在病人病痛處放一枚錢幣或較貴重的東西，然後丟在路上任人拾去，於是病患便轉移到了拾者身上。害人的黑巫術更常常蒐集不和睦人的頭髮、指甲以及心愛之物，以加害對方。故古代的人連小孩子的生辰八字也不能隨便告訴別人，因恐怕生命受制於人。古籍記錄早期主人發現奴隸逃走，除派人尋找外，更請巫師施行追回巫術，方法是把奴隸丟下的破衣片招來，放在石磨內磨，由於布片不易磨下來，便認為奴隸也必然在山間轉來轉去，找不到逃生的路；奴隸為能逃出虎口，也以巫術對抗，一般在逃走時，背一小扇石磨，頂在頭上，這樣奴隸主磨的布片就會很快掉下來，自己也能逃跑成功。典籍論述《晏子春秋外篇下一》：積財不能贍其樂，繁飾邪術以營世君，盛為聲樂以淫愚其民。晉 葛洪 《抱樸子漢過》：左道邪術，假托鬼怪者，謂之通靈神人。清朝俞蛟在《夢廠雜着·臨清寇略》一書中記載：王倫又詭稱遇異人授符篆，能召鬼神諸邪法，以惑愚民。