

# 牽亡歌陣的悲傷輔導效果之 探討

龔萬俟\*

## 摘要

本論文的研究目的有三：1.探討「牽亡歌陣」是否具有悲傷輔導的效果；2.探討「牽亡歌陣」運用在喪家悲傷輔導層面上的可行性；3.澄清社會大眾對「牽亡歌陣」的誤解。

本論文採取的研究方法為文獻研究及質性取向的田野研究法，並以台南地區的「牽亡歌陣」從業團體及邀請「牽亡歌陣」的喪家成員為田野研究的對象，而且不做「牽亡歌陣」儀式流程和意涵的比較分析與正確性的探討。

若以文獻、從業人員、喪家、研究者、「牽亡歌陣」儀式內容的五種不同角度，用J. William Worden的「哀悼任務論」為依據來檢視「牽亡歌陣」，就哀悼的四項任務而言，「牽亡歌陣」至少能協助喪家履行第一項任務「接受失落的事實」和第二項任務「經驗悲傷的痛苦」；就悲傷輔導的四個目標而言，「牽亡歌陣」至少可以達到第一個目標「增加失落的現實感」、第二個目標「協助當事人處理已表達的或潛在的情感」以及第四個目標「鼓勵當事人向逝者告別」；

---

\* 台南市家庭情緒智商發展協會秘書長

就悲傷輔導的使用原則而言，至少可以看見「牽亡歌陣」在喪家身上運用了原則一「協助生者體認失落」、原則二「幫助生者界定並表達情感」、原則五「允許時間去悲傷」以及原則六「闡明『正常的』悲傷行為」。因此，以Worden的理論來檢視之，可以確知「牽亡歌陣」對於部分亡者家屬的確具有悲傷輔導的功能。所以，「牽亡歌陣」是可以運用在喪家悲傷輔導的層面上，如果從業人士能做到「主動為喪家做解說」，則其悲傷輔導效果應能得到更大、更有效的發揮。

**關鍵詞：**牽亡歌陣、悲傷輔導、哀悼任務論

# **Research on the Grief Counseling Effect of Cian-Wáng-Ge-Jhèn (aka Kan-Mong-Gua-Din)**

Victor Kung\*

## **Abstract**

There are three purposes of the research in this essay:

1. To research if Cian-Wáng-Ge-Jhèn (CWGJ) has the effect of grief counseling.
2. To confer the possibilities of applying CWGJ to comfort the mourning family members on grief counseling.
3. To clarify the misunderstanding of the public on Cian-Wáng-Ge-Jhèn (CWGJ).

The research method adapted in this essay is study the documents, and apply content-oriented field study targeted on the CWGJ business companies in Tainan area and the mourning family members. The ceremony procedure, the comparing analysis on meaning of CWGJ and the discussion of correction are not included.

If we look at the issue from 5 angles of documents, business executives, mourning family members, researchers, and the CWGJ ceremony content, and check it with the four missions in the theory of Mission in Grief by J. William Worden, CWGJ could help the mourning

---

\* General Secretary of Tainan Family EQ Development Association.

family members with the first mission, accepting the fact of losing the beloved and the second mission, experience the pain of grief.

In terms of 4 goals of grief counseling, CWGJ could reach the first goal, build up the sense of reality of losing and the second goal, help the targeted person to express his/her deal with the revealed or hidden feeling as well the fourth goal, encourage the targeted person to farewell to the death properly.

On the other hand, applying the principles of grief counseling, we can see that CWGJ helps the mourning family member with the first principle, get the living family to recognize their loss; with the second principle, get the living family identify and express their emotion; with the fifth principle, allow having time to grief; with the sixth principle, definite the proper “normal” grieving behaviors.

Therefore, we confirm the function of grief counseling of CWGJ to the mourning family members. As a result, if the business executives could “explain to the mourning family members actively,” the effect of grief counseling could be better and more effective.

**Keywords:** *Cian-Wáng-Ge-Jhèn (CWGJ), grief counseling, the theory of Mission in Grief*

## 壹、前言

### 一、研究背景

研究者多年來一直關注台灣傳統喪葬禮俗，對於台灣特有的喪葬儀式更是特別有興趣加以探討和研究。在台灣特有的喪葬儀式中，「牽亡歌陣」算是爭議性較大的喪葬陣頭，在高唱「改革喪葬禮俗」的聲浪中，現代一般人多斥之為迷信，或者認為它是噪音擾人、浪費金錢的劣質殯葬文化的一環，因而被批評得體無完膚、一無是處（尉遲淦，2001，頁235-253；黃文博，1988，頁98-103；2000b，頁97）。

「牽亡歌陣」雖然被這些負面的評價大加撻伐，但是它卻仍然能活躍於濁水溪以南的鄉村地區（黃文博，1991，p.89）。因此研究者十分好奇地想要了解其中的原因究竟何在？研究者設想，如果以「悲傷輔導效果」的這個角度來探究，是否可以解釋得通呢？因此研究者以「牽亡歌陣的悲傷輔導效果之探討」為題，進行本研究。

### 二、研究目的

依據上述的研究背景而言，研究者認為可以透過下列三項研究目的來達成「牽亡歌陣的悲傷輔導效果之探討」：

#### (一) 探討「牽亡歌陣」是否具有悲傷輔導的效果

研究者認為，只要「牽亡歌陣」能達到下列J. William Worden所提出的悲傷輔導的四項目標之一，即具有悲傷輔導的效果：

1. 增加失落的現實感。
2. 協助當事人處理已表達的或潛在的情感。

3. 協助當事人克服失落後再適應過程中的障礙。
4. 鼓勵當事人向逝者告別，以健康的方式，並坦然地重新將情感投注在新的關係裡。（Worden, 1995, p.60）

## (二) 探討「牽亡歌陣」運用在喪家悲傷輔導層面上的可行性

如果「牽亡歌陣」具有悲傷輔導的效果，我們可以一併探討將其運用在喪家悲傷輔導層面上的可行性，這或許可以為現代生死學指出一條實用且可行的發展及活用途徑。在《難以承受的告別——自殺者親友的哀傷旅程》一書中提到一段話：「儀式是解釋事件的意義、強化意義的方式。這非常有用，因為當意義清楚之後，我們就會更舒坦……重要的是，要找出對自殺者親友有意義的典禮和儀式。」（Lukas & Seiden, 1997, pp.239-240）雖然這段話是在談儀式對自殺者親友的有效功用，但是研究者相信這樣的功用同樣適用於一般的（非因親屬自殺）喪親者身上。「牽亡歌陣」既然是喪葬儀式的一環，研究者推測它或許也能發揮前述的功能，對喪家或許能產生悲傷輔導的效果。但是，實際情況如何？則有待本研究的驗證。

## (三) 澄清社會大眾對「牽亡歌陣」的誤解

研究者深信誤解起自於不瞭解，而在瞭解之後自能澄清誤解。如果能透過本研究證實「牽亡歌陣」具有悲傷輔導的效果，而且可以用於喪家的悲傷輔導層面上，那麼研究者相信，社會大眾對「牽亡歌陣」的誤解自然就能得到澄清。

## 貳、研究方法

### 一、研究方法

本研究採取的研究方法包含文獻研究及質性取向的田野研究法。

#### (一) 文獻研究

對於一個田野研究者而言，文獻資料可以說是最重要的養分（劉還月，1996，頁34）。本研究所採取的文獻研究，除了要綜合呈現目前有關「牽亡歌陣」的目的、儀式流程、其所包含的社會觀及社會功能的研究成果之外，也會探討現代人喪親後的悲傷困境與喪葬儀式的功能，以及悲傷輔導的重要理論——J. William Worden的哀悼任務論，以便做為本研究的基礎。

#### (二) 採取質性取向的田野研究法之理由

由於目前有關「牽亡歌陣」的文獻資料不足，關於「牽亡歌陣」的各種社會功能的研究更是鳳毛麟角，所以必須針對專業的「牽亡歌陣」的從業人士做訪談，對邀請「牽亡歌陣」的喪事主家成員做訪談，以及對「牽亡歌陣」的實際演出情況做觀察、記錄，如此才能得到更真實、正確的結果。本研究主要採用的質性取向的研究方法是田野研究，田野研究有時被稱為民族學或參與觀察法（Neuman, 2002, p.637），而Jorgensen（2000, p.18）認為在下列四種情形之下，特別適用參與觀察法：1.對該現象所知極微時；2.圈內人和圈外人的觀點有重大差異時；3.該現象對圈外人為晦澀不明時；4.該現象非為公眾可見時。「牽亡歌陣」至少符合上

述第一、第二及第三種情形，所以本研究採用質性取向的田野研究法是適當的。

## 二、資料處理

### (一) 資料的信度

本研究將以三角校正法 (triangulation) 來提高研究資料的信度 (Fetterman, 2000, pp.137-141; Neuman, 2002, pp.287-288, 684-686)：將文獻探討、田野訪談、實地觀察所取得的資料進行多重比對，各個方面都相同的資料即可確定是正確的資料，若有差異，可以進一步探討，以探究其原因及正確性。

### (二) 資料的效度

本研究將以成員確認 (member validation) 的方式來提高研究資料的效度 (Neuman, 2002, pp.686-687)：將研究結果帶回來給田野人物確認其是否適切，如果田野人物認為研究結果適切，則本研究就具有成員確認的效度。

## 三、研究範圍與限制

### (一) 本論文不做「牽亡歌陣」儀式流程和意涵的比較分析與正確性的探討

本論文是在研究「牽亡歌陣」的悲傷輔導效果，自然會涉及研究個案對「牽亡歌陣」儀式流程和意涵的主觀性解讀，或者「牽亡歌陣」從業人士對喪事主家做儀式流程和意涵的解釋，研究者推測這些解釋對喪親者很可能會產生悲傷輔導的效果。但至於這些解釋是否正確？是否符合這些儀式原本的意涵？則不是本論文的研究重點。因此，不管喪親者或「牽亡歌陣」從業人士對儀式的流程和意涵做怎麼樣的解

釋或解讀，研究者都採取接受的態度。另外，不同「牽亡歌陣」從業團體所演出的儀式流程是否相同？是否正確？也不是本論文的研究重點。所以本論文也不做「牽亡歌陣」儀式流程和內容的比較分析與探討。

## (二) 田野研究的範圍

「牽亡歌陣」目前多流行於濁水溪以南，其中以台南縣的善化鎮及下營鄉兩地最多，可謂是「牽亡歌陣」的大本營（黃文博，1991，頁89）。因此，研究者計劃以台南地區的「牽亡歌陣」從業團體，以及邀請他們演出的喪事主家為田野研究的對象，以企求能使本研究順利進行。

## 四、研究對象

本研究的研究對象之抽樣方式是採取立意抽樣（purposive sampling），立意抽樣是田野研究常用的抽樣方法（Neuman, 2002, p.387）。本研究對於「牽亡歌陣」從業團體的抽樣原則有兩項：(一)台南地區的牽亡歌團；(二)配合意願較高的團體。要同時符合這兩項抽樣原則的團體方能成為本研究的研究對象。下表（表1）為本研究的田野研究團體之基本資料：

表1 本研究的田野研究團體之基本資料表

團名	團址	陣頭成員
佳錚牽亡歌團	台南縣六甲鄉	1.紅頭法師：天祐，男，約四十歲，從業年資十幾年。 2.老婆：阿華，女，約四十歲，從業年資十幾年。 3.倒退：阿棗，女，約五十歲，從業年資二十幾年。 4.小旦：安妮，女，約四十歲。 5.樂師：男叔，男，六十三歲，從業年資三十幾

		年。
明山牽亡歌團	台南縣善化鎮	1.紅頭法師：福師，男，約六十五歲，從業年資四十年。 2.老婆：阿環，女，五十九歲，從業年資四十年。 3.倒退：阿足，女，約四十五歲，從業年資十幾年。 4.小旦：素琴，女，約三十歲。 5.樂師：德川，男，約六十歲，從業年資十年。
復興牽亡歌團	台南市安南區	1.紅頭法師：老得，男，六十歲，從業年資三十五年。 2.老婆：秀珠，女，約四十五歲，從業年資五、六年。 3.倒退：秀華，女，約五十五歲，從業年資三十幾年。 4.小旦：鳳珍，女，約三十五歲，從業年資五、六年。 5.樂師：省吾，男，約六十五歲，從業年資四十年。

本研究對於喪事主家的抽樣原則有兩項：(一)本研究的研究對象團體之邀請主家成員；(二)願意接受訪談者。要同時符合這兩項抽樣原則的人方能成為本研究的訪談對象。下表(表2)為本研究田野訪談的個人之基本資料：

表2 本研究田野訪談的個人之基本資料表

姓名	年齡	身分	地址
張先生	約七十歲	亡者的長子	台南縣新營市茄苳腳
鄭先生	約六十歲	亡者的長子	台南縣新營市舊廊里
李先生	約六十歲	亡者的長子	台南縣東山鄉科里村
邱先生	四十五歲	亡者的長子	台南縣善化鎮文昌路

## 參、文獻回顧與探討

### 一、在喪禮中安排「牽亡歌陣」的目的

「牽亡歌陣」通常是由亡者的已出嫁的女兒（有時亦由兒子）聘請，演出的最主要目的乃是希望藉由諸神佛的保護，在紅頭法師及三姑娘媽的導引之下，讓亡魂能順利通過陰司地府，順利往生西方極樂世界。（林茂賢，1999，頁145；2001a，頁116；黃文博，1988，頁98；1991，頁88；2000a，頁290；2000b，頁80-81；蔡懋棠，1978，頁122）。

另外，依其演出的時機不同，又各有其不同的目的意涵：（何穎怡，1994，頁28；林茂賢，2001a，頁116；范揚坤，1994，頁53；蔡文婷，1994b，頁113；黃文博，1991，頁88；2000a，頁290；2000b，頁80-81）

- (一)頭七，目的是告訴亡魂，其已經死亡的事實。（蔡文婷）
- (二)出殯前日傍晚或出殯當天一大早，目的是超拔與勸亡。（何穎怡；林茂賢；黃文博）
- (三)出殯當天遷棺前後，目的是「引魂出山」。（何穎怡；林茂賢；黃文博）
- (四)出殯途中，目的是替亡魂開路關。（何穎怡；林茂賢；黃文博）
- (五)下葬（入壙）前，目的是「帶魂上仙山」（黃文博），或是打城救贖並引魂回本壇（何穎怡）。
- (六)返回途中，目的在引渡亡魂回家（三魂七魄中的一魂會附在「神主牌」上，所以要引魂回家）。（黃文博）

綜上所述，差異最大的是在下葬（入壙）前的目的意涵，黃文博田野調查的對象是中、南部的團體，應該是屬於較「原始」的版本，而何穎怡田野調查的是台北程春成改變過的版本，她也在自己的文章中特別提出「絕不能把它當做牽亡舞原型視之」（何穎怡，1994，頁29）。因為本論文的田野研究範圍是台南地區，所以研究者在進行後續研究時，會以黃文博的看法為基礎。

## 二、「牽亡歌陣」的儀式流程

由於「牽亡歌陣」的儀式流程及內容，常因法師的不同而有差異，所以幾乎找不到完全相同的兩團。儘管如此，但萬法不離其宗，表演的程序和內容還是有一定的規矩可循的。而一般在出殯前日傍晚或出殯當天一大早的那一場表演最完整，必須從頭到尾表演一遍，全程約需二小時左右，其餘時機的演出則較簡省（陳瑞明，2002，頁362；黃文博，2000b，頁88）。

另外，中南部的「牽亡歌陣」儀式流程與「台北程氏牽亡歌陣」的儀式流程也有些許差異，研究者依據陳丁林（1997，頁338-349）、陳瑞明（2002，頁362-371）、黃文博（2000b，頁89-95）、何穎怡（1994，頁29-35）、范揚坤（1994，頁40-48）的著作製作下表（表3），以便顯示其間的差異：

從表3比較兩種類型「牽亡歌陣」的流程來看，有下列兩點值得我們注意：

其一、兩種類型的「牽亡歌陣」最大的差異有兩點：一是「勸亡」的時間點不同，中南部類型是在「調營」之後即進行，也就是在儀式開始沒多久；而台北程氏類型則是在

表3 「牽亡歌陣」儀式流程比較表

牽亡歌陣類型	牽亡歌陣儀式流程
中南部 牽亡歌陣	就位→請神→調營→勸亡→路關（有些團會加入遊五嶽、遊花園、講十大英雄或五代英雄、演〈十月懷胎〉）→遊十殿（含「奠酒禮」）→謝神、送神
台北程氏 牽亡歌陣	就位、請神、調營→路關（含六角亭下見靈聽經）→入五嶽調魂（含「打城」）→遊十殿→出五嶽回路關→勸亡（含「苦詩」、「三孝酒」或「三香爐」）→回營（本壇）

「出五嶽回路關」之後才進行，也就是儀式快結束時。另一點差異是中南部類型在路關中有些團會有「遊五嶽」的情節；但是台北程氏類型卻是「入五嶽調魂」，而且還有「打城」的法事。

其二、其餘的流程大致相同，只是說法（名稱）有異，例如台北程氏類型最後的「回營」，其實與中南部類型的「謝神、送神」是一樣的；還有台北程氏類型「勸亡」中有「苦詩」、「三孝酒」或「三香爐」的情節，其實與中南部類型「遊十殿」中的「奠酒禮」情節意義是相同的。

由於本研究的田野範圍是台南地區，所以研究者在進行後續研究時，僅以中南部類型「牽亡歌陣」的儀式流程為比較基礎。

### 三、「牽亡歌陣」所包含的社會觀及其具備的社會功能

#### (一)「牽亡歌陣」包含的社會觀

一般人可能將「牽亡歌陣」斥為迷信，然就「牽亡歌陣」的演出形式和歌詞內容，卻普遍反映出大多數台灣人的

宗教觀、生命觀、道德觀和價值觀（陳瑞明，2002，頁371-373），現在將「牽亡歌陣」中所呈現的這四個層面的社會觀概述如下：

### 1. 佛道融合的宗教觀

「牽亡歌陣」所迎請的神明中，有佛教的觀世音菩薩、地藏王菩薩、十殿閻羅王，道教的三清道祖、玄天上帝、三官大帝，和通俗信仰的三太子、土地公、齊天大聖、天兵天將等等，而最後引領亡魂前往佛教的西方極樂世界。這顯現出台灣一般民眾在信仰上是佛道融合不分的（林茂賢，1999，頁145；2001a，頁126；陳瑞明，2002，頁372；蔡懋棠，1978，頁125）。

### 2. 靈魂不滅的生命觀

在「牽亡歌陣」演出的劇情中，反映出台灣民眾相信神明（上帝）存在和靈魂不滅的哲學思想。正因為相信靈魂不滅，所以才能牽引亡魂到西方極樂世界或接受輪迴轉生。而極樂世界的存在，以及引領亡魂前往西方淨土，便不能不相信神明（上帝）的存在，所以靈魂不滅和神明（上帝）存在的哲學思想是相互依存在一般台灣民眾的生命觀中的（何穎怡，1994，頁33；林茂賢，2001a，頁126；2001b，頁139；陳瑞明，2002，頁372）。

### 3. 死後審判、因果報應的輪迴觀

在「牽亡歌陣」中的三十六路關和十殿閻府，處處都有刑罰，其一再強調的就是「因果報應」的觀念，而這個觀念也遍存於多數台灣民眾的心中。「因果報應」則是依靠人死後到地獄進行的「最後審判」中得到公正的回應，所以善惡到頭終有報。死後審判、因果報應的輪迴觀，不但是宗教觀

的一環，也是促成「行善積德、諸惡莫作」的道德觀的有力後盾（何穎怡，1994，頁33；林茂賢，1999，頁146-147；2001a，頁126-127；2001b，頁142；陳瑞明，2002，頁372；蔡懋棠，1978，頁132）。

#### 4. 農業社會的價值觀

在牽亡歌詞中的劇情，其實反應台灣農業社會時代一般民眾的價值觀及道德觀。這些觀念包含男尊女卑（例如歌詞中的許多罪狀都是專為女性所設）、賄賂文化（例如過路關要不斷燒紙錢以買通守關鬼卒）、農業觀念（例如制定有殺牛、殺馬的刑罰）等等，這些觀念在現代社會中未必合理（其實部分仍然存在），但卻是台灣傳統社會的真實寫照，在在都反應出台灣一般民眾的價值觀和道德觀（何穎怡，1994，頁36；林茂賢，1999，頁146；2001a，頁127；陳瑞明，2002，頁372-373；蔡懋棠，1978，頁132）。

#### (二) 「牽亡歌陣」具備的社會功能

就研究者目前所蒐集的文獻顯示，「牽亡歌陣」至少具備了下列四項社會功能：

##### 1. 撫慰遺族的悲慟心理

「牽亡歌陣」的表演具有撫慰遺族的心理作用，因為親人的亡故，家屬都會感到哀傷不捨，因而家屬聘請「牽亡歌陣」藉以引渡亡魂到西方極樂世界，一方面能減輕對於親人死別的哀傷，另一方面，整個勸亡的過程，表面上是在勸慰亡魂，實際上卻是在安慰遺族，所謂「人生終必一死」的觀念，表面上是說給亡魂聽的，實則是想告訴遺族接受亡者已逝這個無法改變的事實（何穎怡，1994，頁36；林茂賢，1999，頁145；2001a，頁128；2001b，頁142；陳瑞明，

2002，頁373；黃文博，2000b，頁97）。另外，「牽亡歌陣」的部分逗趣對白、載歌載舞、弄鐃或耍特技的演出方式，也可以暫時中斷遺族強烈的悲傷情緒，這樣對於遺族的身心健康也頗有助益（蔡文婷，1994a，頁108-110；蔡懋棠，1978，頁122）。

## 2. 宣揚社會禮教功能

在「牽亡歌陣」的口白、歌詞中，如在「註生宮」演出的〈十月懷胎〉，就提及孝順父母、感恩圖報的重要禮教觀念，喪葬儀式的參與者都因此接收到這些觀念，所以「牽亡歌陣」的表演亦具有宣揚社會禮教的功能（陳瑞明，2002，頁373；黃文博，2000b，頁93）。

## 3. 警惕人心的功能

在整個「牽亡歌陣」的演出內容中，特別是在「遊十殿」的口白、歌詞裡，充滿了威脅、恫嚇的意味，不斷強調只有行善者才能順利往生西方淨土，而為惡者死後必會受盡各種痛苦懲罰。這就是在勸戒世人「諸惡莫作、眾善奉行」，具有勸世教化、匡正人心的社會功能（何穎怡，1994，頁33；林茂賢，1999，頁146-147；2001a，頁128-129；2001b，頁142；陳瑞明，2002，頁372-373；蔡懋棠，1978，頁132）。

## 4. 生死教育功能

牽亡歌詞中提及在「枉死城」全是禁錮壽命未盡或意外死亡的亡魂，這是在強調人們要珍惜生命不可自殺，也要小心慎謹以避免意外之災臨頭（林茂賢，2001a，頁126），而這可說是相當直接且明白的生死教育了。

綜上所述，「牽亡歌陣」所具備的悲傷輔導、宣揚禮

教、警惕人心及生死教育這四項社會功能應是其最具有存在價值的地方，這也是研究者最感興趣的地方，但這卻也是一般社會大眾最忽視的地方，實在可惜。

#### 四、現代人喪親後的悲傷困境與喪葬儀式的功能

##### (一) 現代人喪親後的悲傷困境

失落引發悲傷，而失落卻是生命進展過程中會自然發生的現象，所以悲傷的發生是無可避免的。失落越大，引發的悲傷就越大，而親人的死亡可說是一般人一生中最大的失落，喪親除了實質的失去摯愛的對象之外，也失去了與亡者的依附關係、對應的角色、對應角色中的自我肯定，更失去了生活及內價值系統的平衡（李佩怡，2000，頁313-322），所以喪親所引發的悲傷之大，可想而知。

但是由於一般人對於悲傷有很多錯誤的觀念，例如：「悲傷是軟弱與無能的表現。」，「悲傷是消極、不健康、無建設性的。因此親人死亡後的目標就是要盡快走出傷痛、要節哀順變。」，「只有時間會沖淡不幸，治療一切。」，「痛苦只能自己承擔，沒有人可以幫你。」（李佩怡，2000，頁326）。這些觀念導致他們往往不能「正常的悲傷」。

另外，由於現在是工商業發達的社會，多數人很忙碌，所以大多數人會縮短辦喪事的時間，傳統的「做七」、「做旬」、「做功德」都擠到出殯之前完成，好儘快「恢復正常生活」（徐福全，2003b，頁553-561），但是卻造成許多失喪者在處理完喪事後，因失落、孤獨或無助感產生之後，悲傷才真正開始，導致悲傷抒發遲延的現象，而這也是造成不正常悲傷反應的主因之一（曾煥棠，2000b，頁301；2001，

頁136)。

不能正常的走過悲傷的歷程，則是造成人們身心疾病的重要原因之一，其對人們的影響是不容小覷的。所以如何正常的悲傷，已經是現代社會一個十分重要的課題了（Worden, 1995, 導言1-7頁）。

## (二) 喪葬儀式的功能

喪葬儀式具備哪些功能呢？以下整理幾位學者所提出的見解：

1. 林慧珍（2000，頁241-246）提出喪禮具備下列十項功能：
  - (1)顯示家族實力。
  - (2)家族親屬間的集聚或支持。大家同遭傷痛，也因此容易凝聚情感，彼此支持度過這段日子。
  - (3)人倫關係的確認。從喪禮的喪服中即可了解生者與亡者之間親屬關係的親疏如何。
  - (4)道德意識的傳承。喪禮的相關儀式都含有慎終追遠的意義，讓中國人崇尚孝道、重視倫理的道德意識能由此傳承下去。
  - (5)表達社會對此事物的反應。
  - (6)代表一個過渡的過程。喪禮是連結生與死之間的一個過渡過程。
  - (7)親屬間的教育機會。喪家在辦喪事的期間，對所有成員無非是一次實際的死亡教育機會，也讓人不得不去思考關於死亡的種種問題。
  - (8)情緒的抒發及哀傷的處理。在喪禮中提供了一個適當且理所當然的時機，讓哀悼者表達其哀傷的情緒。在喪期中器物的使用、儀式的進行，都有助於

確認及接受死者的死亡。在儀式的進行中也常提供一些機會，使哀傷的親族可以和死者有所溝通，且此時多有許多親友在旁，在實務上或情緒上都能有正面的幫助。

(9)表達宗教觀。

(10)表達對生活的態度。在喪葬儀式中的許多用物上都將之吉祥化，意味著中國人在這些如此悲傷的事情中期望否極泰來的生活態度。

2. 曾煥棠（2000a，頁269-271）認為喪葬（儀式）對死者家屬應該至少要具備三種功能：

(1)心理層面的功能。喪葬儀式之心理層面的功能在於：

- A. 哀傷情緒正式化的表達。
- B. 使家屬進一步確認死亡的事實。
- C. 家屬可以表達他們哀傷的情緒。
- D. 使家屬明白不必再為死者付出更多的情感，而必須與生者建立新的關係。

(2)社會層面的功能。喪葬儀式之社會層面的功能在於：

- A. 喪葬儀式是死者家屬與他人共同面對死亡的社會活動。
- B. 在喪葬儀式中參與者相互表達安慰與支持。
- C. 喪葬儀式能形成一個短暫的支持性團體。

(3)宗教或哲學層面的功能。喪葬儀式之宗教或哲學層面的功能在於：

- A. 喪葬儀式表達出一個死亡與生命意義的場所。
- B. 對無宗教信仰的人來說，死亡無異是一個生物體

的終結。

C.對一個有宗教信仰的人來說，（喪葬的）宗教儀式則可能表達出死亡後的意義。

3. J. William Worden (1995, pp.97-98) 認為處理得當的葬禮服務，可以提供協助和鼓勵健全悲傷的重要管道，所以他認為下列四項是葬禮所能發揮的影響（功能）：

- (1)葬禮增強失落的真實性。
- (2)葬禮提供表達對死者想法和感受的機會。
- (3)葬禮是對逝者過去生活的回想。
- (4)葬禮能夠提供家屬社會支持網絡，這種網絡對悲傷的宣洩可能極有幫助。

綜觀上述三位學者關於喪葬儀式功能的見解，我們可以很清楚地看出來，喪葬儀式對於悲喪者而言，最主要的一項功能就是悲傷輔導，而這恐怕正是大部分忙碌的現代人所忽略的吧！研究者發現越來越多人把喪事當作是一件惱人的苦差事來應付一下，而這些人後續會衍生出什麼問題呢？答案似乎可想而知！

## 五、J. William Worden的哀悼任務論

本研究以Worden的「哀悼任務論」為依據來檢視「牽亡歌陣」是否具有悲傷輔導的功能，因此必須對此理論稍做探討。

### (一)哀悼的任務

Worden認為哀悼是失喪者調適失落（悲傷）的必要過程，而且必須履行下列四項任務，才能完成哀悼的過程：

任務一：接受失落的事實。

任務二：經驗悲傷的痛苦。

任務三：重新適應一個逝者不存在的新環境。

任務四：將情緒的活力重新投注在其它關係上。

( Worden, 1995, pp.7-21 )

## (二) 悲傷輔導的目標

關於悲傷輔導的目標是什麼？Worden的見解——悲傷輔導的終極目標就是協助生者完成與逝者間的未竟之事並向逝者告別。這些特定目標亦與哀悼的四項任務相符，即：

1. 增加失落的現實感。
2. 協助當事人處理已表達的或潛在的情感。
3. 協助當事人克服失落後再適應過程中的障礙。
4. 鼓勵當事人向逝者告別，以健康的方式，並坦然地重新將情感投注在新的關係裡。( Worden, 1995, p.60 )

## (三) 悲傷輔導的原則

Worden對於如何有效協助悲喪者克服強烈的悲傷情緒，並使悲傷得到解決，提出他個人的見解：

- 原則一：協助生者體認失落。
- 原則二：幫助生者界定並表達情感。
- 原則三：幫助生者在失去逝者的情況中活下去。
- 原則四：將情感從逝者身上轉移。
- 原則五：允許時間去悲傷。
- 原則六：闡明「正常的」悲傷行為。
- 原則七：允許個別差異。
- 原則八：提供持續的支持。
- 原則九：檢查防衛及調適形態。
- 原則十：界定病態行為並轉介。( Worden, 1995, pp.66-

83)

透過了解Worden所提出的關於哀悼的任務與悲傷輔導的目標、原則後，我們可以了解到悲傷輔導的目的就是在引發悲喪者正常的悲傷歷程，換句話說，只要是有助於悲喪者能正常悲傷的做法（方法）都具有悲傷輔導的效果。

## 肆、研究結果與分析討論

### 一、三團及文獻中「做旬」和「晚場」的儀式流程

由研究者實際的田野研究發現，「牽亡歌陣」的「做旬」（通常是「頭七」的時候進行）和「晚場」（出殯前一晚演出的儀式之專稱）儀式是流程最完整的，至於其它時機的儀式則頗為簡略（常常是「晚場」的簡略版），故本研究只呈現「做旬」和「晚場」的儀式流程。

為何把「做旬」和「晚場」法事放在一起討論呢？原因有三：其一，文獻中並沒有特別提出「做旬」法事的流程，而且明山牽亡歌團也沒有「做旬」法事；其二，佳錚牽亡歌團「做旬」和「晚場」的法事流程一樣，所以沒有必要分開探討；其三，復興牽亡歌團的「做旬」和「晚場」法事流程雖有部分不同，但是大半的流程相同。基於此三點原因，所以本研究就把「做旬」和「晚場」法事放在一起討論。

下列以表格彙整出三團及研究者所蒐集的文獻中「做旬」和「晚場」儀式的流程，以利後續的探討。（林茂賢，2001a，頁119-126；2001b，頁139-140；陳丁林，1997，頁338-349；陳瑞明，2002，頁362-371；黃文博，2000b，頁89-95）

表4 「做旬」和「晚場」儀式流程比較表

團名及儀式種類		儀式流程
文獻 晚場		就位→請神→調營→勸亡→路關（有些團會加入遊五嶽、遊花園、講十大英雄或五代英雄、演〈十月懷胎〉）→遊十殿（含「奠酒禮」）→謝神、送神
佳錚牽亡歌團 做旬及晚場		開壇→（安棚仔）→請魂就位及請神 I →請神 II →調東營→ 過路關 I →勸亡→過路關 II →拜經→卸口願→觀音咒→ 奠酒、哭靈→吃菜經→辭神、講好話
明山牽亡歌團 晚場		請魂就位→請神→調營→勸亡→請王尊元帥→過路關→觀音咒→奠酒、見靈→目蓮挑經→過橋
復興牽亡歌團	做旬	開壇、請神→請魂就位→調東營→過路關 I →調南營→ 過路關 II →調西營→過路關 III →求神→入五嶽→遊十殿→回五嶽→回路關→見靈→奠酒→辭神→講好話
	晚場	開壇、請神→請魂就位→調東營→過路關 I →調南營→ 過路關 II →調西營→過路關 III →做經懺→見靈→奠酒→目蓮挑經→過橋→辭神

## 二、在文獻中對「牽亡歌陣」是否具有悲傷輔導功能的見解

就研究者所蒐集到有關「牽亡歌陣」的文獻中，提到「牽亡歌陣」在三個面向上能撫慰亡者家屬的悲慟心理：

第一個面向，因為親人的亡故，家屬都會感到哀傷與不捨，因而家屬聘請「牽亡歌陣」藉以引渡亡魂到西方極樂世界，這能減輕對於親人死別的哀傷。（何穎怡，1994，頁36；林茂賢，1999，頁145；2001a，頁128；2001b，頁142；陳瑞明，2002，頁373；黃文博，2000b，頁97）

第二個面向，在「牽亡歌陣」法事中整個勸亡的過程，

表面上是在勸慰亡魂，實際上是卻是在安慰遺族，所謂「人生終必一死」的觀念，表面上是說給亡魂聽的，實則是想告訴遺族接受亡者已逝這個無法改變的事實。（何穎怡，1994，頁36；林茂賢，1999，頁145；2001a，頁128；2001b，頁142；陳瑞明，2002，頁373；黃文博，2000b，頁97）

第三個面向，「牽亡歌陣」的部分逗趣對白、載歌載舞、弄鏡或耍特技的演出方式，也可以暫時中斷遺族強烈的悲傷情緒，這樣對於遺族的身心健康也頗有助益。（蔡文婷，1994a，頁108-110；蔡懋棠，1978，頁122）

以Worden的理論來檢視上述三個面向，研究者認為就哀悼的四項任務而言，「牽亡歌陣」至少能協助亡者家屬履行第一項任務「接受失落的事實」（上述第二個面向）；就悲傷輔導的四個目標而言，「牽亡歌陣」至少可以達到第一個目標「增加失落的現實感」（上述第一、二個面向）和第四個目標「鼓勵當事人向逝者告別」（上述第一、二個面向）；就悲傷輔導的使用原則而言，「牽亡歌陣」至少運用了原則一「協助生者體認失落」（上述第一、二個面向）和原則四「將情感從逝者身上轉移」（上述第三個面向）。因此就文獻上的論述，以Worden的理論來檢視之，可以確知「牽亡歌陣」對於亡者家屬的確具有悲傷輔導的功能。

### 三、「牽亡歌陣」專業從業人員對「牽亡歌陣」是否具有悲傷輔導功能的見解

從事「牽亡歌陣」多年的從業人員，他們的經驗非常可貴，佳錚牽亡歌團的天祐（紅頭法師）依據他多年的從業經驗判斷，「牽亡歌陣」對家屬能否產生悲傷輔導的效果之前

提有二：一是家屬是否在乎亡者的喪事；二是家屬是否有專心在現場觀看「牽亡歌陣」的演出。

依天祐多年的經驗來估計，如果在乎亡者的喪事而且有在現場看「牽亡歌陣」演出的家屬，內心能因此得到安慰的比例大概有一半以上；如果有認真在看和聽，並且向團員詢問內容的家屬，他除了會提供更多資訊之外，還會安慰他們，告訴他們亡者已經到西方極樂世界做仙了，請他們要放心，家屬會因此得到更大的安慰，他們會很感恩，會很有禮貌的對待團員。另外，家屬聽到「牽亡歌陣」的內容有帶領亡者過路關，最後到西方極樂世界，他們的內心會感到安慰。

天祐表示，如果家屬不在乎亡者的喪事，而在那裡走來走去，或者根本就沒有人在看「牽亡歌陣」的演出，當然是得不到安慰。

天祐也表示，他們會視亡者家屬的狀況讓他們把悲傷的情緒宣洩出來：如果家屬有心，而且也臉露悲淒，他們就會在法事進行一半以後，把速度放慢、曲調變得比較低沈，營造出比較悲淒的感覺，讓家屬能因此好好的哭一場，「做完之後，往生者的家屬有跟我說，他們覺得心中的難過有比較好。」

復興牽亡歌團的老得（紅頭法師）表示，有些亡者家屬在聽、看「牽亡歌陣」的表演時會激動的哭泣，所以他認為「牽亡歌陣」對協助亡者家屬宣洩悲傷情緒是有幫助的。

老得亦表示在「牽亡歌陣」表演時，有些亡者家屬並沒有認真在看，會在那裡走來走去，那是因為他們信奉其他宗教（如基督教），所以不信「牽亡歌陣」的緣故。

綜合上述兩位紅頭法師的經驗和見解，他們都認為「牽

亡歌陣」具有協助亡者家屬宣洩悲傷情緒的功能，但是如果亡者家屬不在乎亡者的喪事或信奉其他宗教，「牽亡歌陣」對他們就沒有幫助。

以Worden的理論來檢視兩位紅頭法師的經驗和見解，研究者認為就哀悼的四項任務而言，「牽亡歌陣」至少能協助部分亡者家屬履行第一項任務「接受失落的事實」和第二項任務「經驗悲傷的痛苦」；就悲傷輔導的四個目標而言，「牽亡歌陣」至少可以協助部分亡者家屬達到第一個目標「增加失落的現實感」、第二個目標「協助當事人處理已表達的或潛在的情感」以及第四個目標「鼓勵當事人向逝者告別」；就悲傷輔導的使用原則而言，「牽亡歌陣」至少運用了原則一「協助生者體認失落」、原則二「幫助生者界定並表達情感」、原則五「允許時間去悲傷」以及原則六「闡明『正常的』悲傷行為」（因為在觀看和參與「牽亡歌陣」時悲泣，都會被人視為是「正常的」）。因此就專業從業人員的見解，以Worden的理論來檢視之，可以確知「牽亡歌陣」對於部分亡者家屬的確具有悲傷輔導的功能。

#### 四、喪家對「牽亡歌陣」是否具有悲傷輔導功能的見解

喪家是失去親人的「主角」，所以「牽亡歌陣」對喪家是否具有悲傷輔導的功能？當然得問他們，因為他們的感受才是最直接也最有價值的答案。

研究者在田野研究期間，曾趁著紛亂的出殯場合訪談四家四人，綜合他們所述，其中三人（鄭先生、李先生、邱先生）認為觀看或參與「牽亡歌陣」的儀式，對他們和他們家人悲傷情緒的減輕或宣洩有很大的幫助，因為可以讓壓抑的

悲傷、鬱悶的心情都哭出來，他們感覺「有較氣活」（台語），尤其是家屬直接參與的「奠酒」和「過橋」的部分，特別有幫助。另一人（張先生）雖然認為觀看或參與「牽亡歌陣」的儀式，對他自身難過心情的減輕沒有幫助，但是他卻認為「牽亡歌陣」是一定要請的，因為它對亡者有好處，所以顯然聘請「牽亡歌陣」能讓他比較心安。

以Worden的理論來檢視喪家的感受，研究者認為就哀悼的四項任務而言，「牽亡歌陣」至少能協助部分亡者家屬履行第一項任務「接受失落的事實」和第二項任務「經驗悲傷的痛苦」；就悲傷輔導的四個目標而言，「牽亡歌陣」至少可以協助部分亡者家屬達到第一個目標「增加失落的現實感」及第二個目標「協助當事人處理已表達的或潛在的情感」；就悲傷輔導的使用原則而言，至少可以看見「牽亡歌陣」在喪家身上運用了四項原則：原則一「協助生者體認失落」、原則二「幫助生者界定並表達情感」、原則五「允許時間去悲傷」以及原則六「闡明『正常的』悲傷行為」（因為在觀看和參與「牽亡歌陣」時悲泣，都會被人視為是「正常的」）。因此就喪家的感受，以Worden的理論來檢視之，可以確知「牽亡歌陣」對於部分亡者家屬的確具有悲傷輔導的功能。

## 五、研究者田野觀察「牽亡歌陣」是否具有悲傷輔導功能的見解

做學術研究時，研究者本身就是一項最重要的研究工具，特別是在做田野研究時更是如此，透過田野研究者本身機警敏銳的觀察及訓練有素地進行資料蒐集和記錄，方能有好的田野研究成果（Neuman, 2002, p.637）。所以研究者本

人在田野研究時觀察到的一些狀況，自然也能印證「牽亡歌陣」對喪家是否具有悲傷輔導功能的這個問題。

在研究者觀察佳錚、明山、復興三團的任何一場「晚場」或「做旬」的法事中，只要進行到家屬直接參與的部分，例如三團的「奠酒、見靈（哭靈）」儀式和明山及復興的「過橋」儀式時，幾乎大多數參與的家屬不分男女都會哭喊著亡者的稱謂或眼眶溼紅。「奠酒、見靈」約有二、三十分鐘之久（視家屬人數多寡而定），「過橋」也大概有二、三十分鐘之久（視家屬人數多寡而定），似乎在這段時間內，家屬都可以盡情地宣洩胸中的悲慟之情。在「奠酒、見靈（哭靈）」的儀式中，小旦扮演的「孝女」全程哭唱令人動容的「哭調仔」，的確催淚效果十足，似乎讓家屬更能把心中的哀傷哭出來。

另外，在佳錚牽亡歌團某些「晚場」或「做旬」的法事中，某些家屬在直接參與「拜經」、「卸口願」、「觀音咒」的儀式時，也是一直低聲啜泣或眼眶泛紅。明山牽亡歌團的「晚場」法事中，亡者的女兒在靈堂前一直燒銀紙給亡者時，是邊燒、邊流眼淚的。復興牽亡歌團的「晚場」及「做旬」法事中，亡者的女兒或孫女燒銀紙給亡者時也是眼眶泛紅、神情哀淒。

台灣俗諺云：「後生哭家伙，新婦哭面皮，查某子哭骨髓。」意思是說「父母之喪，兒子哭是為了遺產，媳婦哭是為了人情面子，女兒哭是真的傷心。」（徐福全，2003a，頁254）這句俗諺或許可以描繪出幾分家有喪事時（特別是在「公祭」的場合中），不同角色的家屬成員有不同行為動機之真實性，所以，我們似乎不能太武斷的認為家屬的哭泣、流淚就是真的發乎其內心的真摯悲傷情緒，也或許他們是在

「演給別人看」！但是，就研究者實際田野觀察的情況而言，在進行「牽亡歌陣」的「做旬」及「晚場」法事時，通常都只有親屬在場，很少有鄰居或村人會圍觀，既然都是親屬，那麼還有必要「演戲」嗎？因為每個人在亡者生前對其如何，大家都心知肚明，所以在親屬面前演出悲傷的戲碼未免多此一舉吧！因此，研究者認為亡者家屬在「牽亡歌陣」時「演戲」的可能性不高。

以Worden的理論來檢視研究者觀察到的上述狀況，研究者認為就哀悼的四項任務而言，「牽亡歌陣」至少能協助部分亡者家屬履行第一項任務「接受失落的事實」和第二項任務「經驗悲傷的痛苦」；就悲傷輔導的四個目標而言，「牽亡歌陣」至少可以協助部分亡者家屬達到第一個目標「增加失落的現實感」及第二個目標「協助當事人處理已表達的或潛在的情感」；就悲傷輔導的使用原則而言，「牽亡歌陣」至少運用了原則一「協助生者體認失落」、原則二「幫助生者界定並表達情感」、原則五「允許時間去悲傷」以及原則六「闡明『正常的』悲傷行為」（因為在參與「牽亡歌陣」時悲泣，都會被人視為是「正常的」）。因此就研究者觀察到的上述狀況，以Worden的理論來檢視之，可以確知「牽亡歌陣」對於部分亡者家屬的確具有悲傷輔導的功能。

## 六、「牽亡歌陣」的儀式內容是否具有悲傷輔導功能之探討

本段內容是研究者就「牽亡歌陣」的儀式內容，嘗試歸納出四個可能對喪家具有悲傷輔導功能的面向來探討。這四個面向分別是：能為亡者再做些事情（或子女表達孝行）、促使喪家接納亡者已逝的事實、表達對亡者逝去的悲傷、與

亡者告別。

### (一) 能為亡者再做些事情（或子女表現孝行）

不論親人是壽終正寢或是意外亡故，亡者家屬總是希望能為往生的親人再做一些事情（貢獻），藉此也能減輕自己心中一部分的悲傷感、羞愧感或罪惡感（龔萬侯，2004，pp.14-19）。研究者認為「牽亡歌陣」同樣也能讓部分亡者家屬產生這樣的心理，從三團「牽亡歌陣」的儀式內容來看，佳錚牽亡歌團的「拜經」、「卸口願」，復興牽亡歌團的「求神」、「做經懺」，以及三團都有請亡者的家屬在靈堂前一直燒銀紙給亡者等等，應能讓有參與這些儀式的亡者家屬認為自己能再為亡者做些事情。

「拜經」和「做經懺」的儀式內容都是亡者家屬跪在靈堂前，由紅頭法師帶領他們向眾神明祈求，請眾神明能保護亡者，使其能快活、順利或往生西方淨土。「卸口願」同樣是亡者家屬跪在靈堂前，由紅頭法師帶領他們祈求觀音佛祖慈悲赦免亡者生前未還的「口願」，讓亡者有一個放下負擔的機會。「求神」的儀式內容是家屬面向大門口跪著，由紅頭法師帶領他們祈求東嶽大帝、閻羅天子、地藏王菩薩等幫忙亡者，讓亡者順利平安的入、出五嶽門，不被守門將軍找煩麻。而亡者家屬（通常是亡者的女兒或孫女）不斷在靈堂前燒銀紙給亡者，其目的之一是為了讓亡者有錢能買通把守各個路關的鬼神而順利過關，目的之二是讓亡者在陰間可以有錢花用。

亡者家屬直接參與上述的儀式，而且都是在替亡者向眾神佛祈求庇護，當然能讓亡者家屬認為自己能再為亡者做些事情，進而減輕心中一部分的悲傷感、羞愧感或罪惡感。

## (二) 促使喪家接納亡者已逝的事實

就研究者所蒐集到的許多文獻都一再強調「牽亡歌陣」中「勸亡」的部分，表面上是在勸慰亡魂，實際上是卻是想告訴遺族接受亡者已逝這個無法改變的事實（何穎怡，1994，頁36；林茂賢，1999，頁145；2001a，頁128；2001b，頁142；陳瑞明，2002，頁373；黃文博，2000b，頁97）。但是其實就整個「牽亡歌陣」的假設前提而言，不就是在帶領亡魂順利平安的通過陰間三十六個路關，最後抵達西天嗎？簡單的說也就是以「人已經死了」為前提才會舉行這個儀式，既然如此，喪家在觀看或參與整個「牽亡歌陣」的儀式過程中，不就是一直在被提醒「亡者已逝」的這個無法改變的事實嗎？若以Worden的「哀悼任務論」來檢視研究者的這個論點，那麼整個「牽亡歌陣」至少具備協助喪家履行第一項任務「接受失落的事實」的功能，所以「牽亡歌陣」對喪家當然具有悲傷輔導的功能。

## (三) 表達對亡者逝去的悲傷

在「牽亡歌陣」的流程中，喪家直接參與而且是主角的部分，如「奠酒、見靈（哭靈）」和「過橋」，其內容都是讓喪家能夠直接且「適當」（在這個時機痛哭，不會有人說不適當，若不哭才可能被人說不適當）的表達對亡者逝去的悲傷，這點在本節的五、六大段都已經論述過，這裡要談的是這二段儀式的內容是否能表達出家屬對亡者逝去的悲傷。

三團都有的「奠酒、見靈（哭靈）」儀式，其內容（小旦扮演的「孝女」所唱的「哭調仔」）大概都是在表達家屬（特別是指亡者的子孫）對亡者的亡逝非常悲痛，也對亡者的養育之恩無以回報，所以現在只好向亡者敬這三杯「友孝酒」，並見亡者最後一面，然後送亡者最後一程。家屬在團

員的引導之下，依序（與亡者的關係由親到疏）向亡者敬酒三杯，然後爬去見亡者最後一面（其實看見的只是亡者的棺材），大多數的家屬在這個儀式中都是「從頭哭到尾」。我們可以想像得到，許多人在親人要出國留學數年，到機場送行時都會淚灑一番，更何況現在是要和相處數十年的至親永別呢？這個時候痛哭一場，表達出對亡者逝去的悲傷有什麼好質疑的呢？這不過是人之常情罷了。

明山牽亡歌團和復興牽亡歌團都有的「過橋」儀式，雖然兩團的儀式繁簡相差不少，但是內容都有「哭主」和「過奈河橋」的部分。「哭主」是讓亡者的女兒和媳婦向亡者的神主牌哭喊亡者；而「過奈河橋」則是家屬一起參與引導亡者過陰間的奈河橋，走過橋的同時還喊著「阿爸（母）過橋」。

若我們同樣以Worden的理論來檢視這二段儀式的內容，它們至少具備協助喪家履行第一項任務「接受失落的事實」和第二項任務「經驗悲傷的痛苦」的功能；就悲傷輔導的四個目標而言，這二段儀式至少可以達到第一個目標「增加失落的現實感」（奠酒、見靈和過橋）、第二個目標「協助當事人處理已表達的或潛在的情感」（奠酒、見靈和過橋）以及第四個目標「鼓勵當事人向逝者告別」（奠酒、見靈）；就悲傷輔導的使用原則而言，這二段儀式至少運用了原則一「協助生者體認失落」、原則二「幫助生者界定並表達情感」、原則五「允許時間去悲傷」以及原則六「闡明『正常的』悲傷行為」。因此就這二段儀式的內容以Worden的理論來檢視之，可以確知其對於部分亡者家屬的確具有悲傷輔導的功能。

#### (四) 與亡者告別

就整個「牽亡歌陣」的流程來看，讓喪家有機會與亡者告別的部分，最明顯的就是「奠酒、見靈（哭靈）」儀式，關於這個部分，上一點已經連帶探討過。

### 七、「牽亡歌陣」運用在喪家悲傷輔導層面上的可行性探討

在本文第參節中，透過對林慧珍（2000，頁241-246）、曾煥棠（2000a，頁269-271）以及Worden（1995，pp.97-98）所提出的見解之探討，我們已經很清楚的看出來，喪葬儀式對於悲喪者而言，最主要的一項功能就是悲傷輔導，而「牽亡歌陣」亦是台灣喪葬儀式的一環，經過本節二、三、四、五、六大段的探討，我們對於「牽亡歌陣」是否可以運用在喪家的悲傷輔導上的這個問題的答案應該是很清楚。

不過有兩點我們必須特別注意，就是「牽亡歌陣」專業從業人士天祐所提的家屬對亡者喪事的態度，以及老得更提到的不同宗教信仰的問題。天祐表示若家屬對亡者的喪事不太在乎，自然「牽亡歌陣」的悲傷輔導效果就不好；而老得更表示「牽亡歌陣」對信奉其他宗教的家屬而言是發揮不了作用的，因為他們幾乎不看。所以由這裡我們可以知道，「牽亡歌陣」對於亡者家屬能否發揮悲傷輔導效果的主要關鍵在於，「牽亡歌陣」對他們而言是否具有意義，而這點正好可以和《難以承受的告別——自殺者親友的哀傷旅程》一書中所提到的一段話相呼應：

儀式是解釋事件的意義、強化意義的方式。這非常有用，因為當意義清楚之後，我們就會更舒坦……重要

的是，要找出對……親友有意義的典禮和儀式。

(Lukas & Seiden, 1997, pp.239-240)

所以這也就是說，要運用「牽亡歌陣」使其對喪家產生悲傷輔導的功用，或增強其對喪家的悲傷輔導功用的另一個主要關鍵就是，讓喪家瞭解「牽亡歌陣」的意義（意涵）所在。

## 伍、結論與建議

經過第肆節的充分探討之後，我們可以知道「牽亡歌陣」對部分亡者家屬的確具有悲傷輔導的功能。若以文獻、從業人員、喪家、研究者、「牽亡歌陣」儀式內容的五種不同角度，用J. William Worden的「哀悼任務論」為依據來檢視「牽亡歌陣」所具有的悲傷輔導功能，所得到的結論可以用下表（表5）來清楚表示：

表5 「牽亡歌陣」所具有的悲傷輔導功能表

達成 向度 項目 檢視對象	檢視	哀悼的 四項任務	悲傷輔導的 四個目標	悲傷輔導的 十項原則
文獻		任務一：接受失落的事實	目標一：增加失落的現實感 目標四：鼓勵當事人向逝者告別	原則一：協助生者體認失落 原則四：將情感從逝者身上轉移
「牽亡歌陣」 專業從業人員		任務一：接受失落的事實 任務二：經驗悲傷的痛苦	目標一：增加失落的現實感 目標二：協助當事人處理已表達的或潛在的情感 目標四：鼓勵當	原則一：協助生者體認失落 原則二：幫助生者界定並表達情感 原則五：允許時間去悲傷

		事人向逝者告別	原則六：闡明「正常的」悲傷行為
喪家	任務一：接受失落的事實 任務二：經驗悲傷的痛苦	目標一：增加失落的現實感 目標二：協助當事人處理已表達的或潛在的情感	原則一：協助生者體認失落 原則二：幫助生者界定並表達情感 原則五：允許時間去悲傷 原則六：闡明「正常的」悲傷行為
研究者的田野觀察	任務一：接受失落的事實 任務二：經驗悲傷的痛苦	目標一：增加失落的現實感 目標二：協助當事人處理已表達的或潛在的情感	原則一：協助生者體認失落 原則二：幫助生者界定並表達情感 原則五：允許時間去悲傷 原則六：闡明「正常的」悲傷行為
「牽亡歌陣」的儀式內容	任務一：接受失落的事實 任務二：經驗悲傷的痛苦	目標一：增加失落的現實感 目標二：協助當事人處理已表達的或潛在的情感 目標四：鼓勵當事人向逝者告別	原則一：協助生者體認失落 原則二：幫助生者界定並表達情感 原則五：允許時間去悲傷 原則六：闡明「正常的」悲傷行為

研究者在此要特別說明的是，不管是喪家的說法或是研究者的實地田野觀察，在「牽亡歌陣」的儀式中讓喪家直接參與而且是當主角的部分，讓喪家能宣洩悲傷情緒的效果特別顯著，例如「奠酒、見靈（哭靈）」和「過橋」這兩個部分即是。

以研究者數年研究「牽亡歌陣」的心得，研究者必須對「牽亡歌陣」專業從業人士提出一項中肯的建議，那就是

「主動為喪家做解說」。這可以在「做旬」或「晚場」法事之前，用十到十五分鐘的時間向喪家解說三個面向的事情：一是在喪事中聘請「牽亡歌陣」的目的或意義是什麼；二是在即將進行的法事中家屬需要注意哪些事情、有哪些部分需要配合；三是家屬的配合對亡者會有什麼好處。

如果專業從業人士能做到「主動為喪家做解說」這一點，研究者相信至少會有三項正面的影響產生：其一，能因此使喪家更了解「牽亡歌陣」，也能使他人對「牽亡歌陣」的誤解有機會澄清；其二，因為家屬對「牽亡歌陣」有更清楚的了解，所以「牽亡歌陣」的悲傷輔導效果就能得到更大、更有效的發揮；其三，因著前兩項的正面影響，自然能使「牽亡歌陣」得到更大的「生存空間」，而不致日漸衰微。

## ◆ 參考文獻 ◆

- 李佩怡(2000)。〈失落與悲傷〉。載於林綺雲主編：《生死學》，頁 313-326。台北：洪葉。
- 何穎怡(1994)。〈平安往渡西方——淺談牽亡歌陣意涵〉。《台灣的聲音》，1(1)，頁 28-36。台北：水晶有聲。
- 林茂賢(1999)。《台灣民俗記事》，頁 145-147。台北：萬卷樓。
- 林茂賢(2001a)。〈臺灣的牽亡歌陣〉。載於曾永義、沈冬主編：《兩岸小戲學術研討會論文集》，頁 116-129。台北：國立傳統藝術中心籌備處。
- 林茂賢(2001b)。《臺灣傳統戲曲》，頁 139-142。台北：國立臺灣藝術教育館。
- 林慧珍(2000)。〈生命與死亡儀式〉。載於林綺雲主編：《生死學》，頁 241-246。台北：洪葉。
- 范揚坤(1994)。〈載歌載舞上西天——一次「牽亡陣」演出的田野報告〉。《台灣的聲音》，1(1)，頁 40-53。台北：水晶有聲。
- 陳丁林(1997)。《南瀛藝陣誌》，頁 330-349。台南：台南縣立文化中心。
- 陳瑞明(2002)。〈台灣閩南語諺謠研究〉，頁 362-373。國立高雄師範大學國文教學研究所碩士論文，未出版。
- 徐福全(2003a)。《福全台諺語典》，頁 254。台北：徐福全。
- 徐福全(2003b)。《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，頁 553-561。台北：徐福全。
- 黃文博(1988)。《台灣民間信仰見聞錄》，頁 98-103。台南：台南縣立文化中心。
- 黃文博(1991)。《跟著香陣走——台灣藝陣傳奇續卷》，頁 88-89。台北：臺原。
- 黃文博(2000a)。《台灣民間藝陣》，頁 290。台北市：常民。
- 黃文博(2000b)。《台灣人的生死學》，頁 80-97。台北：常民。
- 尉遲淦(2001)。〈臺灣喪葬禮俗改革的一個現代化嘗試〉。《臺灣文獻》，52(2)，頁 235-253。南投：臺灣省文獻委員會。
- 曾煥棠(2000a)。〈信仰與喪葬角色功能〉。載於林綺雲主編：《生死學》，頁 269-271。台北：洪葉。

- 曾煥棠 (2000b)。〈死亡議題〉。載於林綺雲主編：《生死學》，頁 301。台北：洪葉。
- 曾煥棠 (2001)。〈殯葬從業人員對生死關懷應有的認識與作為〉。《社區發展季刊》，96，頁 136。台北：社區發展訓練中心。
- 蔡文婷 (1994a)。〈人生的最後一場戲——牽亡陣〉。《光華》，19 (5)，頁 108-110。台北：光華畫報雜誌社。
- 蔡文婷 (1994b)。〈牽亡陣本事〉。《光華》，19 (5)，頁 113。台北：光華畫報雜誌社。
- 蔡懋棠 (1978)。〈牽亡歌和牽亡歌團〉。《臺灣風物》，28 (2)，頁 122-132。台北：臺灣風物雜誌社。
- 劉還月 (1996)。《田野工作實務手冊》，頁 34。台北：常民。
- 龔萬侯 (2004)。〈臨終助唸對喪親者的悲傷輔導效果——以我的親身體驗為例〉。《蓮花會刊》，68，頁 14-19。台北：蓮花基金會。
- Fetterman, D. M. (2000)。賴文福譯。《民族誌學》，頁 137-141。台北：弘智。(原書於 1989 年出版)。
- Jorgensen, D. L. (2000)。王昭正、朱瑞淵譯。《參與觀察法》，頁 18。台北：弘智。(原書於 1989 年出版)。
- Lukas, C. & Seiden, H. M. (2001)。楊淑智譯，《難以承受的告別——自殺者親友的哀傷旅程》，頁 239-240。台北：心靈工坊。(原書於 1997 年出版)。
- Neuman, W. L. (2002)。朱若柔譯。《社會學研究方法——質化與量化取向》，頁 287-288、頁 387、頁 637、頁 684-687。台北：揚智。(原書於 1997 年出版)。
- Worden, J. W. (1995)。李開敏、林方皓、張玉仕、葛書倫譯。《悲傷輔導與悲傷治療》，導言 1-7 頁、頁 7-21、頁 60、頁 66-83、頁 97-98。台北：心理。