

南 華 大 學

生死學研究所碩士論文

馬 祖 喪 葬 禮 俗 研 究



研 究 生：林駿華

指 導 教 授：徐福全博士

中 華 民 國 九 十 二 年 五 月 六 日

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

生死學研究所

馬祖喪葬禮俗研究

研究生：林 駿 華

經考試合格特此證明

口試委員：

釋 慧 開
徐 福 全
釋 永 有

指導教授：徐 福 全

所 長：釋 慧 開 (陳 開 宇)

口試日期：中華民國 九十二年 五 月 六 日

論文摘要：

本論文以探討馬祖喪葬禮俗為焦點，透過田野調查、非正式訪談等方式收集歷史文獻及鄉土材料。本研究希望達到四個目的：一、瞭解馬祖喪葬禮儀的儀式過程及其結構。二、明瞭喪葬活動對於馬祖整個社會及參與喪禮的人具有什麼樣的幫助。三、對於喪禮各個組成因素做意義體系的分析，以明瞭組成喪禮的各個因素存在的意義。四、建構喪禮中馬祖人的死亡觀。

整篇論文分為五章，第一章為緒論，包括研究的緣起、研究的動機及目的、文獻資料的回顧。第二章為研究方法，說明研究的流程及研究進行的方式。第三章論述馬祖喪葬禮俗，說明喪禮儀式的過程、參與者、主要的祭奠活動、該遵守的禁忌與規矩、喪禮中的用品以及對非正常死亡的處理。第四章為馬祖喪禮儀式之內容分析，藉著對儀式結構的分析、儀式功能的分析、儀式文化義涵的分析、喪禮中器物及祭祀場域的分析，說明馬祖喪禮儀式深層意義體系。第五章為結論，說明馬祖喪葬儀式的特點和馬祖喪葬文化的特色。

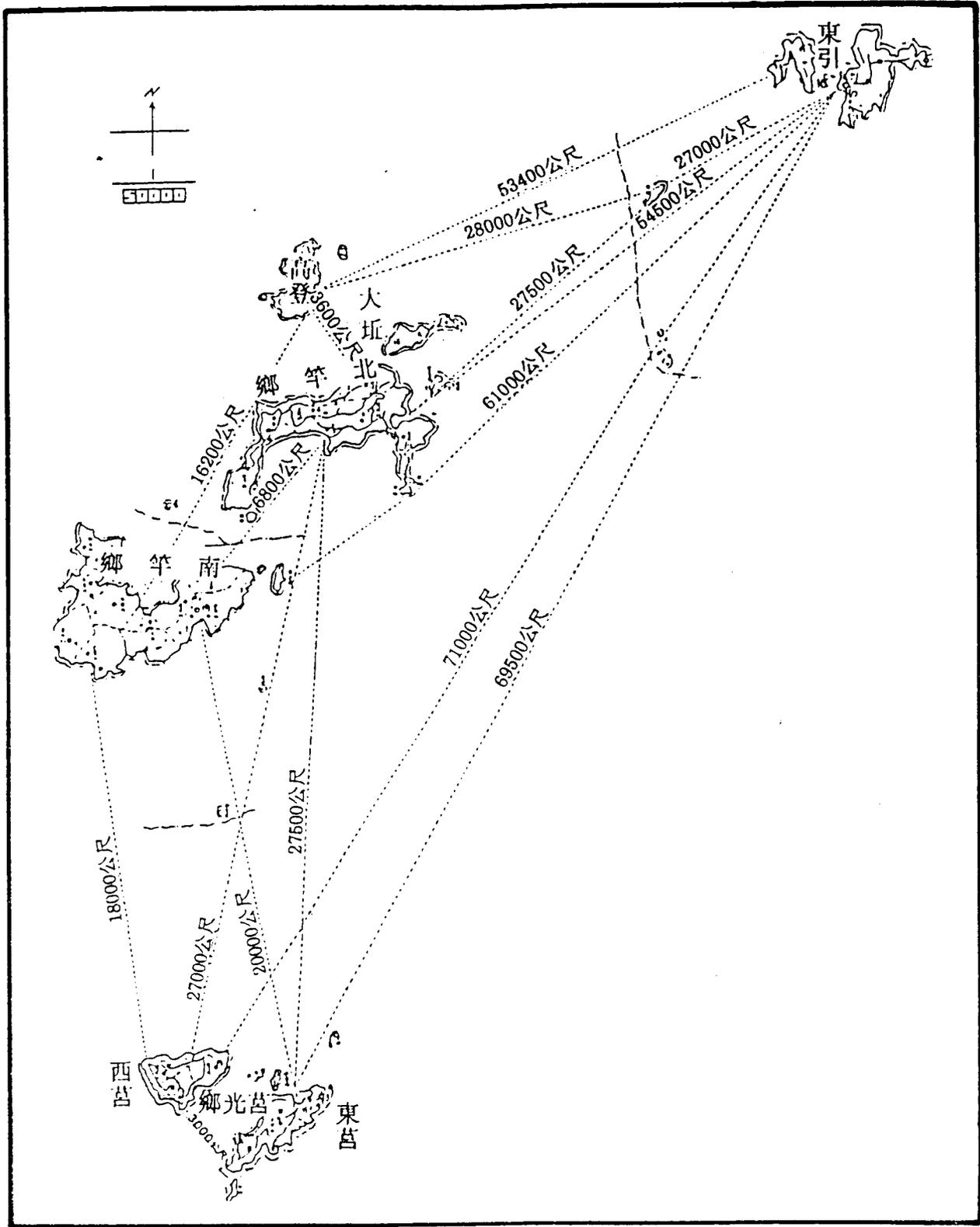
關鍵字：馬祖、連江縣、喪葬禮俗、儀式

馬祖喪葬禮俗研究

目 錄

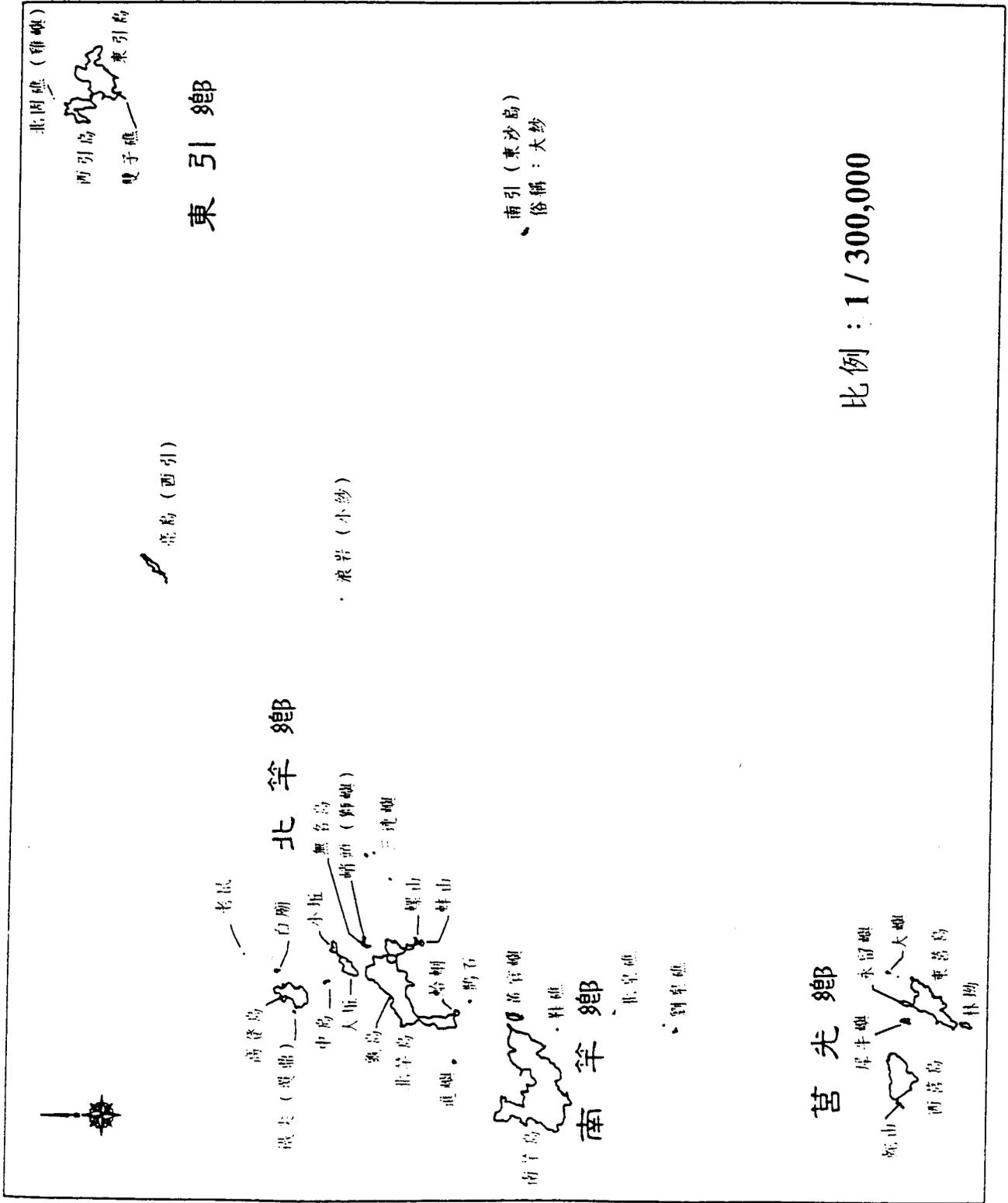
第一章	緒論.....	1
第一節	研究背景.....	1
第二節	研究動機及研究目的.....	3
第三節	文獻回顧.....	5
第二章	研究方法.....	12
第一節	研究流程.....	12
第二節	研究場域.....	13
第三節	研究步驟.....	23
第四節	研究對象.....	27
第五節	資料收集方法及信度和效度的問題.....	29
第六節	離開田野的倫理問題.....	33
第三章	馬祖的喪葬禮俗.....	34
第一節	喪禮儀式的過程.....	34
第二節	喪禮中的祭奠活動.....	46
第三節	喪禮中的參與者.....	55
第四節	喪禮中的規矩與禁忌.....	57
第五節	喪禮中的祭品、冥器及其他物品.....	61

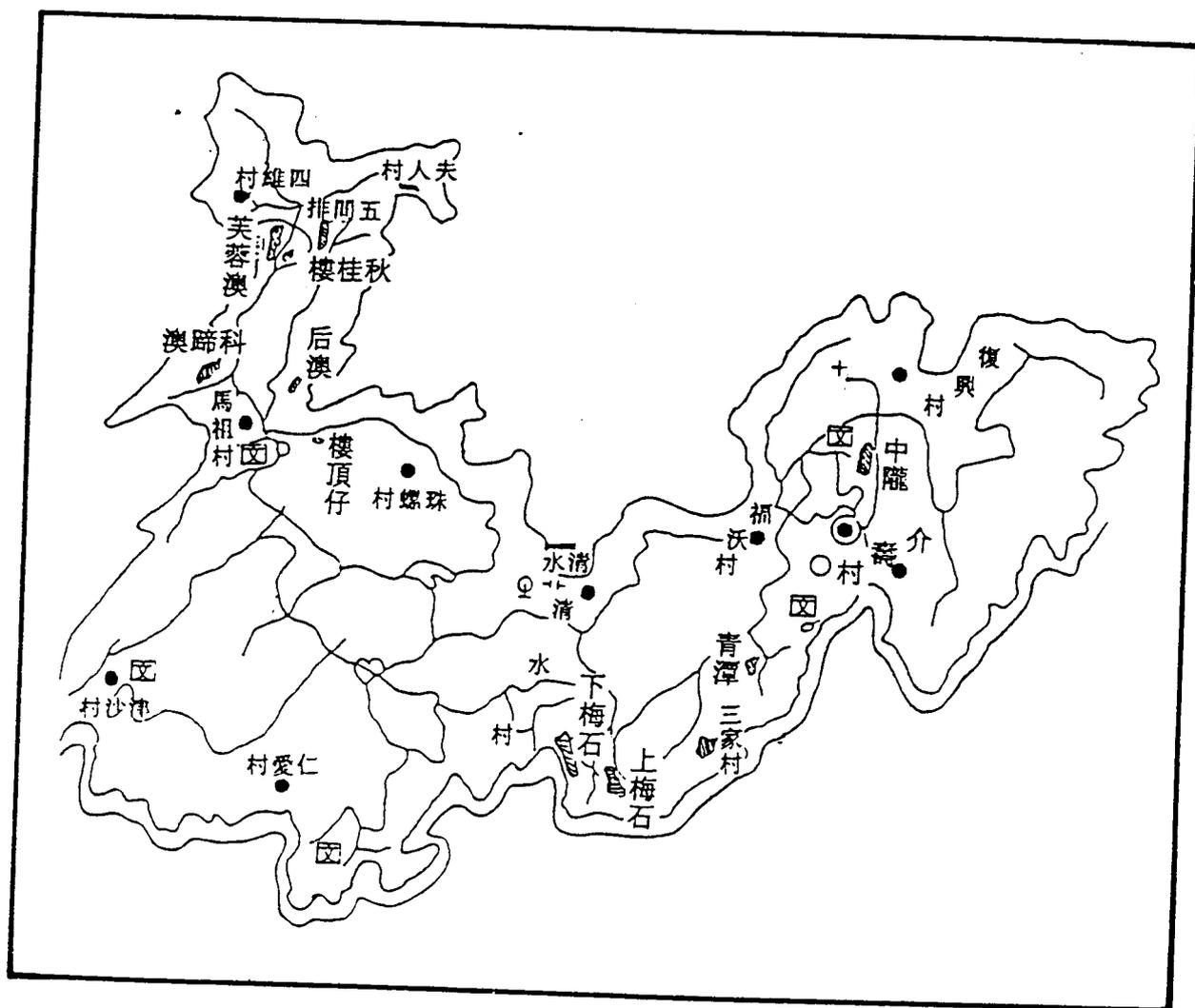
第六節 非正常死亡的處理.....	63
第四章 喪禮儀式的分析.....	65
第一節 喪禮儀式中的結構.....	65
第二節 喪禮儀式的功能分析.....	69
第三節 喪禮儀式的文化義涵分析.....	74
第四節 喪禮中的器物及祭祀場域分析.....	82
第五章 結論.....	88
第一節 馬祖喪禮儀式的特點.....	88
第二節 馬祖喪禮文化的特色.....	90
參考文獻.....	93
附錄一（守喪期間圖）.....	98
附錄二（公祭圖）.....	99
附錄三（家祭圖）.....	100
附錄四（路祭圖）.....	101
附錄五（公祭．家祭祭品放置圖）.....	104
附錄六（哭詞）.....	105
附錄七（馬祖喪葬設施）.....	125
附錄八（圖片）.....	129



馬祖全圖

馬祖各島嶼關係位置圖

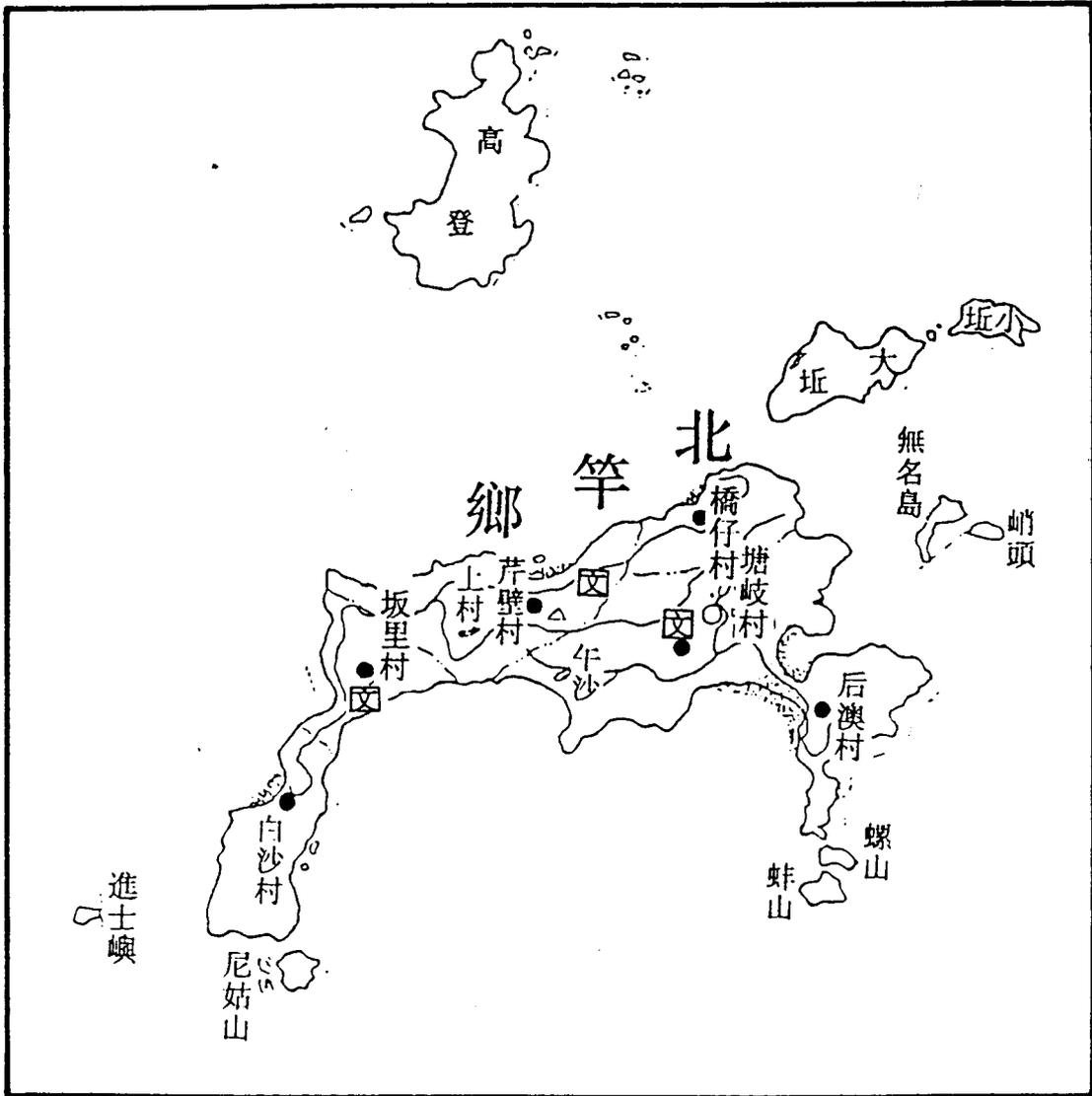




例 圖

- | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 村 | 鄉 | 公 | 山 | 澳 | 自 | 運 | 燈 | 防 | 自 | 水 | 醫 | 學 | 村 | 鄉 | 縣 |
| 界 | 界 | 路 | 峰 | 口 | 然 | 動 | 塔 | 波 | 來 | 庫 | 院 | 校 | 辦 | 公 | 政 |
| 界 | 界 | 路 | 峰 | 口 | 然 | 動 | 塔 | 波 | 來 | 庫 | 院 | 校 | 辦 | 公 | 政 |
| | | 入 | △ | □ | ○ | ☆ | ∖ | ♀ | 卍 | + | □ | ● | ○ | ◎ | |

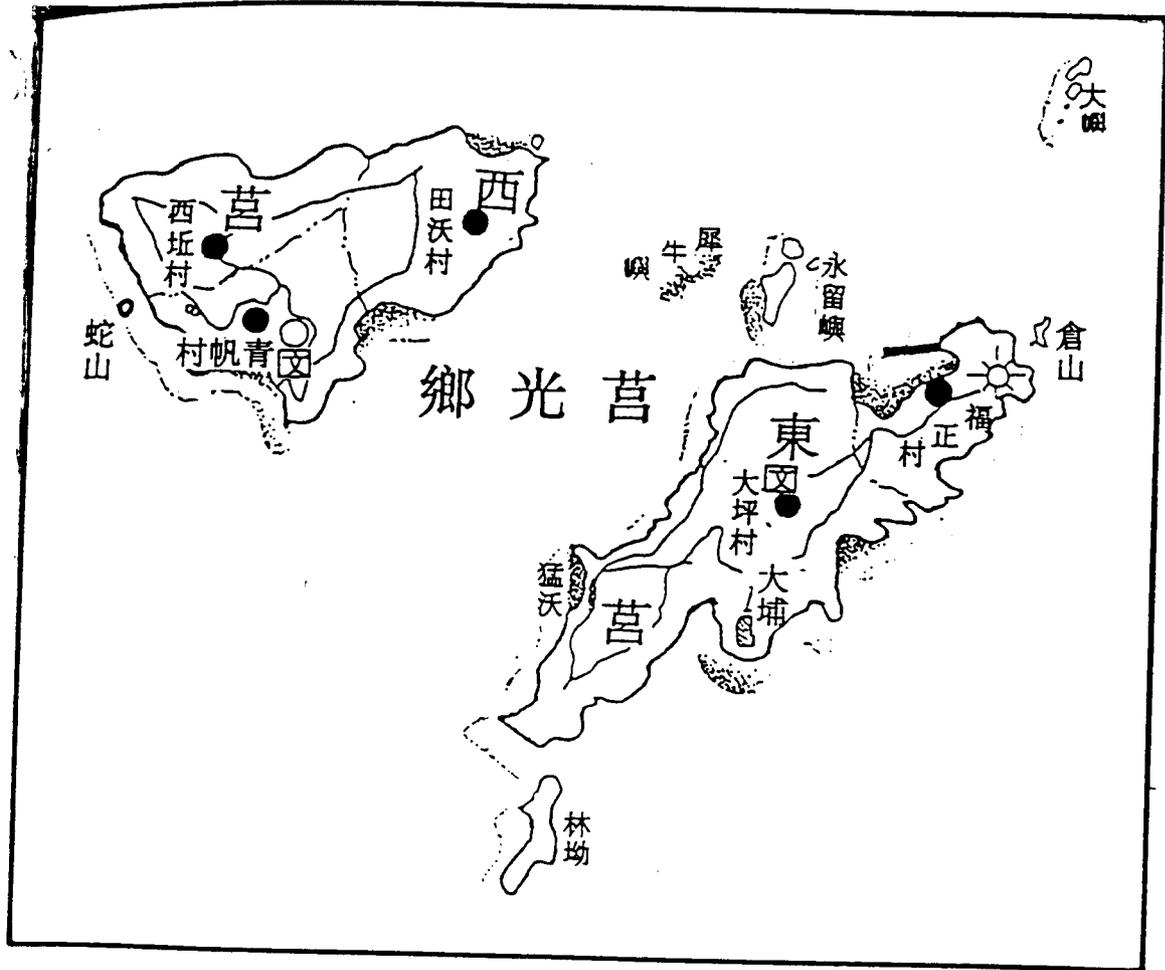
南竿島圖



例 圖

- | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 村 | 鄉 | 公 | 山 | 澳 | 自 | 運 | 燈 | 防 | 自 | 水 | 醫 | 學 | 村 | 鄉 | 縣 |
| 界 | 界 | 路 | 峰 | 口 | 然 | 動 | 塔 | 堤 | 來 | 庫 | 院 | 校 | 辦 | 公 | 政 |
| 界 | 界 | 路 | 峰 | 口 | 然 | 動 | 塔 | 堤 | 來 | 庫 | 院 | 校 | 辦 | 公 | 政 |
| | | ⌘ | ▲ | △ | ○ | ○ | ☆ | ⌘ | ⊕ | ⊕ | + | + | ⊕ | ● | ○ |

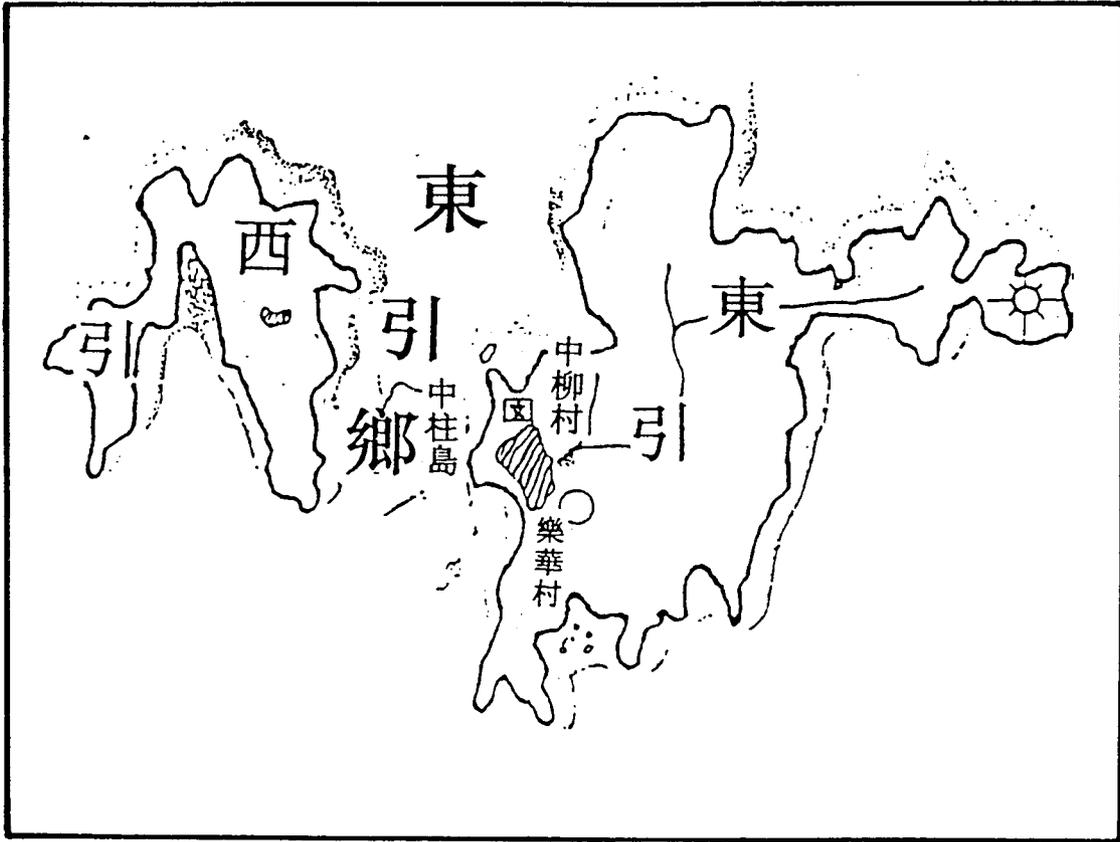
北竿島全圖



例 圖

村	鄉	公	山	澳	自	運	燈	防	自	水	醫	學	村	鄉	縣
界	界	路	峰	口	然	動	塔	波	來	庫	院	校	辦	公	政
界	界	路	峰	口	然	動	塔	波	來	庫	院	校	辦	公	政
		入	▲	△	○	○	○	○	○	+	+	+	+	●	○

莒光列島圖



例 圖

村	鄉	公	山	澳	自	運	燈	防	自	水	醫	學	村	鄉	縣
界	界	路	峰	口	然	動	塔	堤	來	庫	院	校	辦	公	政
界	界	路	峰	口	然	動	塔	堤	來	庫	院	校	辦	公	政
		入	▲	△	○	○	⊙	∖	⊕	+	+	⊕	●	○	⊙

東引列島圖

第一章 緒論

第一節 研究背景

從近年出版的喪禮書籍、博碩士論文數量大增及各式期刊對於喪葬禮俗的探討不遺餘力，可以看出喪葬禮儀的議題，在視死亡為禁忌的中國社會中正逐漸熱絡起來。國人不再以逃避的心態否定任何關於死亡的議題，取而代之，是以坦率的態度面對死亡的實存性，凸顯出國人對於死亡議題的接受度越來越高。

在各式各樣的喪禮書籍及論文內容中，對於喪禮禮俗的探討，大多集中於古代喪葬禮俗及台灣地區居民喪葬禮俗的研究。

在古代喪葬禮俗研究方面，可分為有關喪葬禮儀古籍研究和各朝代的喪葬儀式研究兩類：一是喪葬禮儀古籍研究有：徐福全著《儀禮士喪禮既夕禮儀節研究》、柯慧蓮著《今本《禮記》中有關喪服制度的篇章與《儀禮·喪服篇》之關係》、陳麗蓮著《早期儒家喪禮思想研究》、林素英著《從古代的生命禮儀透視其生死觀 - 以《禮記》為主的現代詮釋》、林素英著《喪服制度的文化意義》等。二是各朝代的喪葬儀式研究有：張永昇著《宋代士庶人之喪葬禮俗研究》、張長臺著《唐代喪禮研究》、張捷夫著《中國喪葬史》、田靜著《秦喪葬文化》、晏子友著《清朝時期滿族的喪葬習俗》等。

在台灣地區居民喪葬禮俗的研究方面，可分為全臺性喪葬禮俗研究與地區性喪葬禮俗研究兩方面：一是全臺性喪葬禮俗研究有：徐福全著《臺灣民間傳統喪葬禮俗研究》、范勝雄著《臺灣民間的喪葬禮俗》、羅煥光著《台灣今昔喪葬禮俗》、江慶林著《台灣地區現行喪葬禮俗研究報告》等。二是地區性喪葬禮俗研究有：蔡侑霖的著《台中地區喪葬禮俗初探——從城鄉差異看喪葬改革》、陳明莉著《鹿港喪葬禮俗研究》、李宜澤著《祭儀活動下的神話思維--花蓮東昌阿美族喪禮研究》、侯夙芳著《客家村落祭祀、喪禮活動之研究》、彭學堯著《「客家喪葬禮俗」

等。

由上述可知，國內學者對於喪禮古籍與台灣地區居民的喪禮儀式都曾做了廣泛且深入的研究。但是，有關馬祖地區的喪葬文化淵源及儀式的研究，卻只有零星的書籍約略的提及，如林金炎著《馬祖列島記》及《馬祖列島記續篇》、劉家國、邱新福著《東引鄉誌》連江縣政府出版《福建省連江縣誌》，尚未見到學者、專家做廣博或深入性探討。

第二節 研究動機及研究目的

壹、研究動機：

促成研究者提筆寫這篇《馬祖喪葬禮俗研究》的動力可分為兩個因素，一是研究者自身因素，二是《馬祖喪葬禮俗研究》具有研究價值。

一、研究者自身因素：

研究者本身是馬祖人，從小到大看過許多喪葬活動，這麼多場喪禮中，以外公的喪禮最為印象深刻，在喪禮上看到許多冥器羅列、喪家子孫披麻帶孝、盛大的排場及肅穆哀淒的場面，種種景象一直回盪在腦海。

念了生死所，修了兩年課程，從對喪葬禮俗的一知半解到略有基礎，這段過程的經歷，萌生了對於喪葬禮俗有更多認識的想法，再加上兒時外公喪禮記憶的推波助瀾下，堅定筆者研究馬祖喪禮的決心。

二、馬祖喪葬禮俗具有研究價值之處：

馬祖這群蕞爾小島，總面積不超過三十平方公里，總人口數低於九千人，比起台灣本島任何一個縣市都顯得極為渺小，看似只有軍事戰略上的重要性而已。如果以這觀點來看待馬祖，就會忽略當地文化的獨特性。所謂的獨特性是指馬祖文化與台灣的閩南文化、客家文化及原住民文化之間的差異性，這種差異性即是閩東文化與閩南文化、客家文化及原住民文化之間的差別。

在今天強調地方性研究的潮流下，只一心專注於台灣本島各族群地域性研究，而忽視具有文化差異的馬祖，對於整體研究成果上將會有所缺失。

貳、研究目的：

本研究希望透過相關文獻的蒐集、實地參與觀察紀錄的資料及訪談所得資料的整理分析，了解以下的問題：

一、瞭解馬祖喪葬禮儀的儀式過程及其結構。

- 二、明瞭喪葬活動對於馬祖整個社會及參與喪禮的人具有什麼樣的幫助。
- 三、對於喪禮各個組成因素做意義體系的分析，以明瞭組成喪禮的各個因素存在的意義。
- 四、建構喪禮中馬祖人的死亡觀。

第三節 文獻回顧

「儀式」研究在宗教人類學研究中是一門極被學者注重的課題，藉由對一個民族儀式作深入的探討，我們可以了解這個民族的宇宙觀、信仰系統、社會組織中人員權力互動情形及親屬關係等。正如葛茲（Geertz, 1926~）在《The Interpretation Of Cultures》一書所認為，喪葬儀式一方面可以反映出一個民族的社會價值，另一方面表現出社會秩序的力量（Clifford Geertz, 1999, 165-169）。然而，早期人類學者泰勒（Edward B Tylor, 1832-1917）、弗雷澤（Sir James George Frazer, 1854-1941）等，對原始部落的研究著重心理層次，甚少著眼於儀式方面。或許當時學者受理性主義及科學主義思潮影響下，他們研究原始民族文化時，將注意力放在與歐洲文化比較方面，企圖建立文化演進的法則，以至於忽略了儀式方面的研究。到涂爾幹（Emile Durkheim, 1858-1917）時，他認為文化是人群的集體表徵而成的，各民族的文化是獨特的、不可比較的，無法建立文化法則，而是以主觀分析方法，分析文化的內在意義、象徵（Hatch, 1981, 221-227）。涂爾幹在宗教生活的基本形式《The Elementary Forms Of The Religious Life》一書中表達出，儀式是社會集體成員情緒性建構的集體表徵，並形塑了社會事實（social fact）（Durkheim, 1992, 409-416）。換句話說，直到涂爾幹的宗教社會學研究，將「社會事實」從個人心理層次提升到社會的層次來理解，使得儀式研究才較具理論意義的系統發展。

人類學家對儀式研究大致上受到涂爾幹及韋伯（Max Weber, 1864-1920）兩大知識體系的影響。涂爾幹對人類型態採雙元論觀點，認為文化是人群集體表徵而成的，文化與個人間需要互動，個人需要為文化犧牲、奉獻，克己的義務，但是不含有個人是毫無利益的意識（Hatch, 1981, 191-202）。與早期學者泰勒單元論的人類型態認為文化為個人利益與概念的表現；社會制度幾乎不要求個人方面的犧牲，具有極大的差別（Hatch, 1981, 21-27）。正是因為涂爾幹對人形論

觀點的多樣性，產生了多線性的研究途徑。深深的影響後代人類學者。涂爾幹用客觀觀點及主觀觀點兩大研究途徑探究人類社會生活，客觀觀點可分為因果分析及功能分析兩種，主觀觀點為主觀分析法。因果分析是指探討社會制度時，必須將制度放在社會整體來作討論，才可以發現制度之所以在的原因。涂爾幹社會分工論《The Division Of Labor In Society》中說道，專門化與分殊化之成長與社會特性是機械連帶或有機連之間的關係，作為解釋社會專門化與分殊化的成長的原因。功能分析是指發現一社會現象的客觀用途或角色。涂爾幹研究澳洲土著圖騰儀式發現，這種集體儀式舉行，使氏族對他本身的意識以及此族群所賴以建立的社會情感再度獲得了肯定。顯示出涂爾幹採取功能性研究途徑。當涂爾幹提出客觀立場分析社會制度時，本身又反思集體生活對應其物質的實體來說是多多少少是獨立自主的，它至少部分受到本身自成一格的原則所支配。因果與功能的解釋只提供社會事實的部分了解，為使分析完整，集體現象必須從其內在的或主觀的原則觀點來視察。因此，涂爾幹提出主觀分析法，此研究法對制度的象徵意義及內涵的邏輯作探討，主觀分析法包含象徵主義及樂觀主義兩大原則。涂爾幹思想中關於象徵思想分為兩種想法，一是結構的，即勾畫出一象徵系統內在的結構形式。，一是社會結構式的，將社會結構視為各種象徵的基礎，即理論上將象徵系統中的一個層面置於優先（B Morris, 1996, 124-130; Hatch, 1981, 206-227）。簡言之，涂爾幹的因果分析研究方法影響後代人類學家要了解部落制度時，必須將制度放在該部落社會中作探討；功能分析研究方法啟發了結構功能論大師芮克里夫布朗（A.R.Radcliffe-Brown, 1881-1955）的研究途徑；主觀分析研究方法提供了日後人類學家另一個觀察角度視察原始民族社會制度及儀式，伊凡查理普（E. E. Evans-Prichard, 1902-1973）及特納（Victor W.Turner, 1920~）李維史陀（Claude Levi-Strauss, 1908~）等學者都受其影響。

韋伯對於人類學宗教研究最大的影響在方法論上，他強調對於人類現象的研究，因從個人觀點來看現象，才能發現決定性因素，所以研究焦點著重於意義體系的關注，相對的，他不認為對現象作歷史的因果解釋就能了解這個現象的全

部，因為因果關係只是現象的背景因素而已。這種觀點主要承襲於德國唯心論傳統的「內在瞭解法」或「領悟法」，試圖以一種同情的努力，企圖去瞭解非邏輯現象關係間的「內在的邏輯」(宋錦秀，1994，8-9)。雖然韋伯在人類學領域中的影響力不及涂爾幹來的大，但是開啟了對人類現象研究的新視野。易言之，韋伯對於近代人類學宗教研究的象徵論分析，具有一種意識型態上的導引作用(宋錦秀，1994，9-12)。

宗教人類學對儀式研究傳統上可區分兩大研究取向，一是以社會角度來觀察儀式的存在，將儀式看作為維繫社會成員之間的情感和維護社會長久存在的力量，其代表為功能論的芮克里夫布朗和 Durkheim 學派的 R.Hertz；一是反觀儀式本身，將儀式當作研究的課題，探究各各儀式獨特的邏輯。其代表為主智論的伊凡查理普和象徵論的特納、葛茲。由於這兩種研究方法各有優缺，近代的學者就結合兩種研究路途優點對儀式作研究，企圖對儀式能有更完整的了解。啟發了本研究對「馬祖喪葬禮俗」分析的研究途徑。

由於研究儀式人類學者眾多，加上筆者能力的不足，無法對所有人類學家的理論觀點提出說明，因此，僅對啟發本研究最深的幾位學者的觀點作簡要的論述。

(1) 馬凌諾斯基 (Bronislaw Kasper Malinowski, 1884-1942)

馬氏出生於波蘭南部古都克拉考夫 (Cracow)，早先主修哲學，之後又在德國萊比錫大學跟隨布爾裘 (Karl Bucher) 學習心理學及哲學，在建康不良臥病在床期間，閱讀了弗雷則 (Sir J.Frazer) 的金枝篇《The Golden Bough》深受感動，就決定轉向人類學領域。馬氏一生對人類學有三個最重要的貢獻：第一是近代人類學方法論的確立。原則為 1. 學者有真正的科學目標，並熟知現代民族誌的價值和標準。2. 學者必須使自己置身於良好的工作條件下，即是將自己跟土人一起生活。3. 運用特殊方法來收集資料即是實據統計文獻法。第二是美拉尼西亞民族誌材料的累積與分析。指對初步蘭諸島以庫拉體系為核心的當地經濟活動與巫術儀式的描寫分析。第三是新的文化理論的建構，指人類基本上是感情動物，人類的

情緒態度較之於理性，對人類的行為及風俗習慣更具有支配力（黃智慧，1992，178-185）。馬氏的文化理論之所以不同於涂爾幹雙元論及鮑亞士（Franz Boas，1858-1942）的單元論在於對人類型態觀點的差異。馬氏的單元人形論認為，人類行為主要動因為自然、與生俱來的內驅力與傾向。這些內驅力與傾向是文化建立的基礎，提供了個人服從傳統模式之衝勁（Hatch，1981，302-310）。馬氏分析人們行為動機時，提出兩個動機因素，一是利慾，指個人固守傳統習俗乃是多多少少有意識的算計過程之產物，即是從固守習俗中獲得利益。二是傾向，指文化乃人性表現之概念（Hatch，1981，316-325）。近代人類學家推從馬氏為功能學派（functionalism）大師，凸顯出馬氏對於功能學派具有重大貢獻的。然而，馬氏對於功能一詞因不同時期而有差異甚大的定義，大致可分為三種：一是整合論的，將功能視為文化體中各份子間相互的關係。二是雙元論形式的功利主義，將功能視為文化最終的目的，就是維持較大整體的存在與完整。三是單元論形式的功利主義，將功能視為制度是滿足人們的需求與利益。整合論與雙元論形式的功利主義對功能的定義與馬氏的人形論差異很大，以至於無法發展，唯有單元論形式的功利主義與馬氏人形論和諧一致，構成馬氏主要的理論依據，影響後代人類學家。

馬氏以個體觀點為基礎，分析制度及儀式功能的研究途徑，啟發本研究從喪家家屬及參與喪禮的來賓角度分析喪禮的功能。

（2）芮克里夫布朗（A.R.Radcliffe-Brown，1881-1955）

布朗出生於英國，受業於黎佛斯（W.H.R.Rivers），思想受黎佛斯（W.H.R.Rivers）、赫騰（A.Haddon）、涂爾幹（Emile Durkheim）、斯賓塞（H.Spencer）等人影響，後人稱他為結構功能論（Structural-functionalism）大師。布朗的思想發展可分為歷史期、早期功能論時期、成熟的功能論時期三階段。在歷史期時，布朗的思想偏重於發掘文化發展的進化法則，與泰勒的思想極為相近。在早期功能論時期，布朗因拜讀涂爾幹的書籍受到影響，研究重心轉到社會

上，這種思想上的轉變表現在布朗研究《安達曼人（The Andaman Islanders）》該書中。布朗寫道：「一原始社會的每個風俗與信仰在該社區的社會生活上扮演著某些決定性的角色，恰如一生物的每個器官在該有機體的一般生活裡扮演著某些角色一樣（Hatch, 1981, 240-241）」但是，布朗在寫完《安達曼人》一書後，對功能的探討不再出現在他之後的文章書集中。到了成熟的功能論時期時，布朗才將重心放在制度的功能分析上，嘗試找出特定制度的功能為主，為了能夠對制度作功能上的分析，也發展出社會結構的觀念。布朗認為，人類制度之瞭解要從他們對社會結構之功能角色來看，而非從他們本身著手（Hatch, 1981, 239-250）。布朗中心觀點認為社會上的各種制度都有他們各自不同的功能，但是所有制度都有一個最終目的 - 就是維持社會秩序及凝聚社會的團結。

布朗以大社會的角度來探討制度與儀式功能的研究取向，雖然與馬凌諾斯基提出從個人觀點來探討儀式功能差異甚大，但是藉由這兩者不同的研究路途，相信可讓馬祖喪禮功能面的探究更趨完整性。

（3）凡荷涅普（Arnold Van Gennep, 1873-1957）

凡荷涅普出生於荷蘭，死於法國，跟涂爾幹同一時期的學者。他對後代的貢獻在於 1908 出了《通過儀式（The Rites of Passage）》一書，書中對人類複雜的儀式行為，以儀式所表達出的目的加以分類，書中將儀式分成 1. 分離儀式（rites of separation）2. 過渡儀式（rites of transition）3. 結合儀式（rites of incorporation）三種類型。分離儀式：指脫離原先角色的狀態，其具體在淨化的儀式上，如淨身、去髮等。過渡儀式：指脫離原先角色到新角色之間的狀態，此時參與儀式的人象徵的置於社會之外，經常必須遵守某些禁忌與限制。結合儀式：指過渡到一個新地位，解除限制，戴用新標誌，共食代表這個階段的儀式（B Morris, 1996, 283-284）。雖然凡荷涅普將儀式分為分離、過渡、結合儀式三種，但是不表示這三種儀式會同時出現同一個通過儀式中，且出現順序不一定為分離 - 過渡 - 結合的順序，可能為分離 - 結合 - 分離 - 結合等不同的順序。西方學著特納、Chapple

及 Coon 曾對凡荷涅普的通過儀式提出一些看法，特納認為凡荷涅普的過渡儀具有一些特徵：1.具有曖昧的情形，視新進者為不潔的。2.所有的區分或分類都被解除，視新進者為新生嬰兒或死亡者。3.可以角色顛倒，暫停各種規範、義務。4.一段脫離正常生活的隔離期。5.強調長老在儀式的絕對權威（B Morris，1996，290-291）Chapple 與 Coon 兩位學者提出加強儀式的觀點，認為儀式除了具有凡荷涅普在通過儀式中強調的是個人身分地位的轉變外，還有加強群體之間的關係。國內學者余光弘先生，也對凡荷涅普的通過儀式提出一些看法：1. 將過渡儀式的時間與儀式行為混為一談，事實上在一般生命儀式中，是很難界定出過渡儀式的行為，且一個生命禮儀過程就是一個過渡時期。2.過渡儀式往往不存在分割和結合儀式中，一個生命儀式從開始到結束對當事人來說都是一個過渡儀式。3. 強調生命角色的轉變是從一個界定清楚的地位到另一個同樣界定清楚的地位，然而生命角色的轉變也可能從未界定清楚的地位到以界定清楚的地位或是從以界定清楚的地位到未界定清楚的地位。4.在生命禮儀中，不只當事人角色發生改變，他身邊周遭有關係的人社會角色也會改變（崔昌源，1996，26-27）。

本研究藉由凡荷涅普的通過儀式理論，對馬祖喪葬儀式的各各環節儀式作歸類分析，表達儀式的性質及目的。

（4）特納（Victor W Turner，1920~）

特納，一位比較象徵大師，對於人類學的貢獻在於象徵人類學的研究和儀式分析，在儀式研究上常用到的中介性（liminality）邊緣性（marginality）交融（communitas）等字眼都是他所創造的。特納早期從學於曼徹斯特學派的 Gluckman，注重於衝突儀式在社會結構的功能面研究，與正統功能論是有些許不同的，《一個非洲社會的分裂與延續（Schism and Continuity in an African Society）》是他這時期的代表作，然而這也是特納開始將其研究重心轉為儀式與象徵上。特納的象徵理論大致可分為三點：第一點，儀式象徵有「濃縮」的性質。指儀式往往聚合了許多行為和情緒的綜合體，涵蓋相當層次與幅度的事物。第二

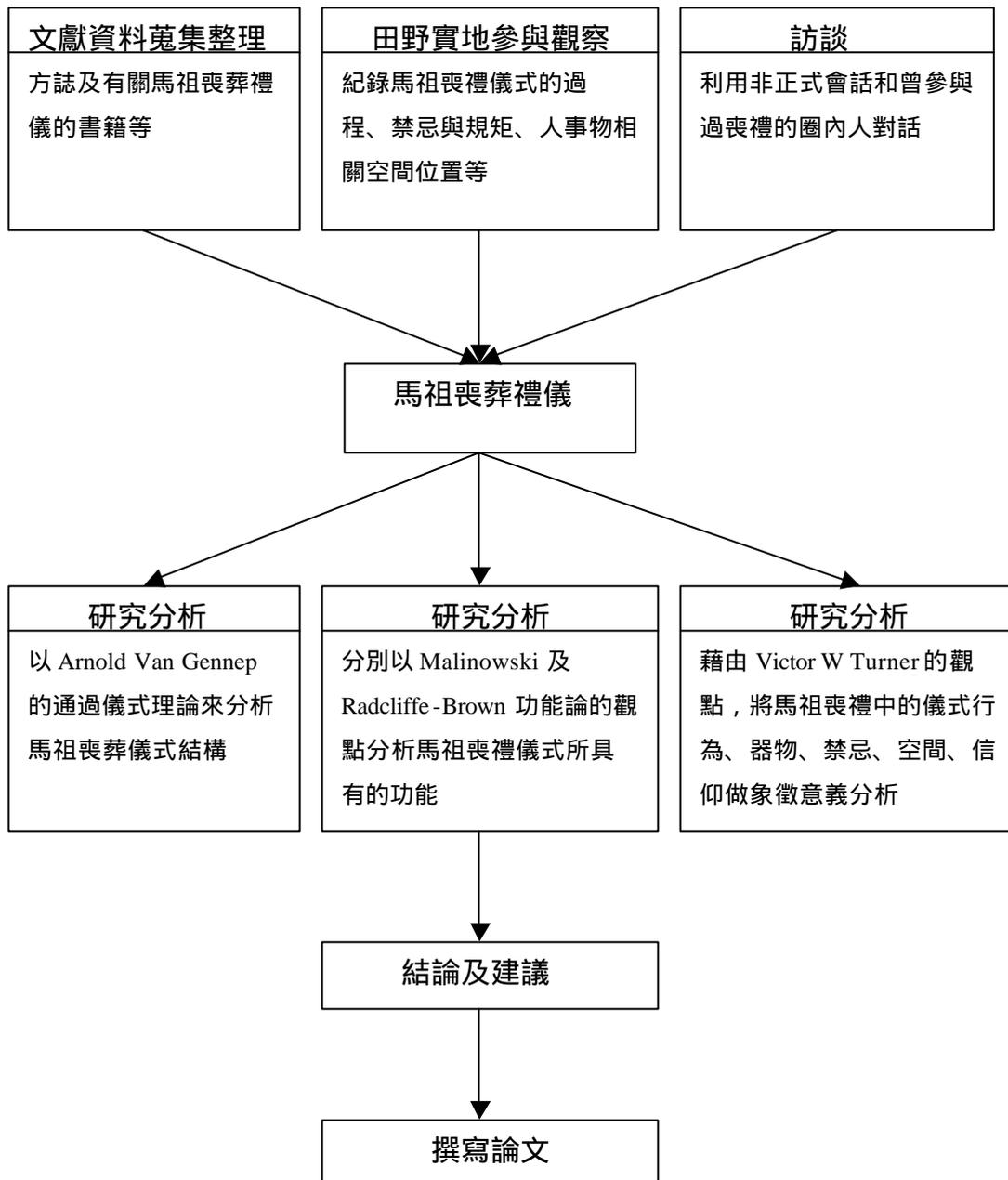
點，每個象徵都有兩極化的意義。一端涉及事物的自然或生理的性質，與人一般的情感經驗有關，因而能夠引起慾望、感覺，稱為自然吸力。另一端涉及的事物則是關於社會組織的原則，社團的種類與社會結構包含的規範、價值，稱為社會規範得吸力（B Morris，1996，277-279）。第三點，針對儀式、象徵意義要如何去探索，特納提出三個層次的做法：一是經由當地人對儀式、象徵的解釋，包括專家和普通的人民，或他們評論性的詮釋而來得意義。二是經由觀察分析儀式和象徵如何的被舉行、操作、使用的層面而來的意義。三是經由觀察分析象徵在整個儀式場域裏的空間相關位置的層面而來的意義（何翠萍，1992，357-395）。

在特納（Victor W Turner）象徵理論引導下，本篇研究遵循特納所提出的三層次探尋儀式意義的做法，期待對馬祖喪葬禮儀的象徵意義有深入了解。本研究中探尋喪禮象徵意義的做法為：一是藉由研究者本身實地參與馬祖喪葬儀式過程，觀察喪禮場面上人、事、物之間相關位子，發現喪禮中所蘊含的象徵意義。二是研究者詢問當地儀式專家或親身參與過喪禮的居民，在他們心中喪禮及喪禮儀式中的器物有什麼象徵意義。

第二章 研究方法

第一節 研究流程：

依據研究目的和研究方法，本研究研究流程如下：



第二節 研究場域

壹、研究範圍的限定

本篇研究以兩大原則作為框定範圍的準則，一是研究地點的選擇；二是宗教信仰的選擇。

一、研究地點：

本論文是對馬祖喪葬儀式作研究，以了解受閩東文化影響下的馬祖喪禮過程及喪禮儀式的象徵意義與功能。理當對全馬祖的喪葬禮儀作實證研究，這範圍包括了南竿島、北竿島、東莒島、西莒島、東引島及其三十一個小島所組成的馬祖，總面積為二十九點六平方公里（連江縣政府，2001，11-13）。可是研究者並未做這樣的全面性調查，而是以南竿島作為主要調查地區，其理由有：

- （一）南竿島是連江縣政府所在地，所有的政府機構都集中於此，可說是馬祖列島的政治、經濟與文化中心。
- （二）南竿島人口有近六千人，佔馬祖總人口數的三份之二強，為馬祖列島第一大島。
- （三）早期從福建沿海城鎮移民的人口，經過五十年相互搬移遷徙，早已散居住於各各島嶼，喪葬習俗早已彼此互通，並無差異。
- （四）藉由實地訪問馬祖各島嶼的居民喪葬禮俗事宜，得知馬祖喪葬禮儀具有高度相似性的特質。
- （五）從《福建省連江縣誌》、林金炎所著的《馬祖列島記》及《馬祖列島記續篇》、《東引鄉誌》等資料中可知，馬祖各島嶼間人民所舉行的喪禮活動是雷同的。

二、宗教信仰

本研究以信眾最多，影響範圍最廣的民間信仰下的喪葬活動為討論焦點，對於外來的宗教信仰基督教、天主教所影響的喪葬活動，原則上不在本篇的探討

中。在這裡所說的『民間信仰』指的是以遠古泛靈信仰思想為基礎，再結合源自於古印度的佛教思想、發源於中原的道教思想及擁有數千年歷史的儒家思想而成的一種綜合性的宗教。

貳、研究地點 - 馬祖地區自然景觀與人文景觀

本研究對於馬祖地區自然景觀與人文景觀描述的資料來自於：1.林金炎先生所著的《馬祖列島記》及《馬祖列島記續篇》2.連江縣社會教育館所出的《馬祖列島發展史》第一屆國際學術研討會論文集3.連江縣社會教育館所出的《馬祖宗族群發展》4.交通部觀光局馬祖國家風景區管理處委託中國技術學院所作的《馬祖風景特定區人文、史蹟及聚落調查研究 - 人文資料的回溯與操作系統之研擬》5.連江縣政府出版的《福建省連江縣志》6.王耀華所著《福建文化概覽》7.連江縣政府委託台大地理系林俊全教授對馬祖地區地質地形作調查，所著為《馬祖地區地景資源調查及總量管制計劃》。藉由以上數本資料所作的綜合歸納整理結果如下：

一、馬祖地區自然景觀：

(一) 地理位置

馬祖列島位於北緯二十五度五十五分至二十六度四十四分，東經一一九度五十一分至一二〇度三十一分之間，極東為北竿島梢頭礁東岸，位於東經一二〇度二十分，極南為東莒島林柵礁南岸，位於北緯二十五度五十六分，極西為南竿島津沙西岸，位於東經一一九度五十一分，極北為東引島北岸，位於北緯二十六度十八分五十秒，各島海域綿延五十四海浬。位於台灣海峽西北西方，面臨閩江口、連江口及羅源灣，東距基隆一百一十四海浬（東引至基隆九十海浬），南距金門一百五十二海浬，與澎湖距離一百八十海浬，與大陸隔海相望，以高登島最為接近，與北茭半島僅隔九千兩百五十公尺，極具重要戰略位置（連江縣政府，1986，77-78；范達人，1999，306-308）。

大陸淪陷前，馬祖列島分屬三縣，分別為隸屬於連江縣的南竿（舊稱南竿塘）、北竿（舊稱北竿塘）、大坵、小坵、高登；東引（舊稱東湧）、西引、亮島

(舊稱浪島)屬於羅源縣；東莒(舊稱東犬)、西莒(舊稱西犬)屬長樂縣，但是從民國四十二年中共佔據了西洋、四霜、浮鷹、岱山、七星等島嶼後，現在所稱的馬祖列島為南竿、北竿、東引、西引、東莒、西莒、亮島、高登及所屬島嶼十九個所組成的。馬祖列島總面積為二十八點八平方公里，南竿為十點四四平方公里為最大，北竿(含高登、亮島、大坵、小坵)為七點一三四平方公里，東引(含西引)為四點五五平方公里，西莒為二點二零六平方公里，東莒為二點五八三平方公里，其他附屬島嶼(無居民)為一點八八五平方公里(林金炎，1991，261-263)。

(二) 地質及地形

馬祖各島嶼之基石皆由中生代之花崗岩類岩石構成，地表則有侏儸紀的流紋岩質火山岩系出露。在花崗岩類的基石中，有較晚期生成的岩脈與小侵入岩體貫入與切穿。馬祖地區的岩層曾受動力壓碎作用或熱力變質作用的影響，使部分花崗岩變成片麻岩，或呈現熱水蝕變與礦化的現象(連江縣政府，1986，78-81)。

南竿島與北竿島是由花崗岩與花崗閃長岩所構成，地表多呈灰黑至棕色。東莒跟西莒由火山角礫岩及凝灰岩組成的島嶼，地表多呈黑色(劉增泉，1999，24-25)。

馬祖列島的地形受花崗岩地質的作用下，地形多呈現高低起伏，與大大小小谷地與深澳。群島中以北竿島上的芹山、壁山較高，海拔為兩百九十公尺，平坦的地面只見於南竿的山隴、北竿的(土反)里、莒光的田沃少數地方。由於各島島寬都不到三公里，雨水多順著谷地流入海中，所以島上幾乎不見河川。

【馬祖地區地質特性】

地區	表層	下部岩層
南竿	為花崗岩盤風化後的殘餘土，灰到棕黃色的粉土質砂及砂質粉土為主。	灰白色到肉紅色的花崗岩為主。
北竿	花崗岩風化殘餘土。	灰白色到肉紅色的花崗岩為主。

東、西引	砂質黏土中夾有樂石破碎岩塊。土層厚度約為 0 到 4 公尺左右。屬於中塑性土壤。	主要為花崗閃長岩，節理發達。約形成於 8500 到 1 億年前。
東莒	土層主要為棕色細砂所組成，厚度約為 0 到 1.5 公尺左右。屬低塑性土壤。地表下 1.5 到 6.0 公尺之間的土層為較緊密的黏土質細砂夾樂岩，屬於砂性樂石層土壤。	為灰色花崗岩所組成，地質較為破碎。
西莒	土層主要為黏土質細砂夾樂岩所組成，土層厚度約為 0 到 4 公尺左右，屬低塑性土壤。	厚層花崗岩，節理發達。

資料來源：陳培源（1974）

（三）氣候

馬祖地區屬於亞熱帶海洋性氣候，島上的氣候深受季風影響，由於島上無高山屏障，緯度較高，春夏之際多雨霧，秋冬之時乾燥且寒冷。

馬祖列島四面臨海，受海洋季風的吹拂，春夏之際吹西南風或南風，秋冬之時吹東北風、北風或西北風。據統計，民國六十一年前每月平均風速為每秒四點一公尺以上，月最高風平均速為十一月的風速達每秒八點一公尺，而最大風速達每秒二十六點五公尺（連江縣政府，1986，85-88）。

馬祖的氣溫高低受季風吹拂影響而有季節上的差異，夏季受西南季風吹拂，平均溫度為全年最高，以八月最熱，平均溫度為攝氏二十七度，平均最高溫度為攝氏三十點三度，平均最低溫度為攝氏二十四點九度。冬天受東北季風侵擾，平均溫度為全年最低，以一月最冷，平均溫度為攝氏八點九度，平均最高溫度為攝氏十點九度，平均最低溫度為攝氏七點四度（連江縣政府，1986，89-94），年平均溫度為攝氏十八點六度。

馬祖平均年雨量為一千零四十八點二公厘，主要集中在四至十月的西南季風和颱風所帶來豐沛的雨水，其他月份則為乾燥少雨，全年雨量分布不均（連江縣政府，1986，95-98）。

(四) 交通運輸

馬祖的交通網可分為陸運、海運及空運三方面：

1. 陸路交通：

南竿島、北竿島、東引島、東莒島及西莒島都建有環島公路，公路上也設置路燈用來夜間照明，島上的居民都有機車與汽車作為代步工具。

2. 海路交通：

可分為馬祖各島嶼間的海路交通和馬祖與台灣間的海路交通兩種，在各島嶼間的海路交通上，以南竿島為中心，由南竿發船開往各島，但是其他各島間則沒有公家交通船運輸。南竿到北竿四海浬每日八航次，南竿到東引三十六海浬每日一航次，南竿到西莒十五海浬每日一航次。島際間的交通工具以快艇為主，當地民眾稱之為小白艇。在馬祖與台灣間的海路交通上，有台馬輪及海軍軍艦作為馬祖與台灣兩地間的運輸工具。台馬輪兩天一航次，軍艦大約七到十天一航次。

3. 空路交通

主要作為台灣與馬祖間的交通運輸用，目前只有立榮航空一家，每日八班。

二、馬祖地區人文景觀：

(一) 馬祖地名的由來

馬祖島原名為南竿塘，而列島以「馬祖」為名，始於宋代。相傳宋時，福建省興化府莆田縣湄州島東螺村漁民林愿之六女默娘，秉性賢淑，事親至孝，每於黑夜，燃薪為火，為漁船導航。後因出海捕魚不幸遇難，乃投海尋父，卒負父屍飄至南竿島。鄉民感其孝行，厚葬立廟祭拜，即馬港天后宮，尊稱為「媽祖」，相傳每逢海難或魚場糾紛，告於「媽祖」，皆能解決。為了紀念「媽祖」，將「媽祖」改為「馬祖」，作為列島總名（連江縣政府，1986，71-72）。

(二) 馬祖開發史

依照夏鑄九與鄧宗德對馬祖地區的歷史發展，可分為四個階段：從事漁業的筆路藍縷開發階段（至十九世紀末）、保甲防衛的海上自治體（十九世紀末至二十世紀上半葉）、現代化軍隊駐守的戰地前線（1949-1992）、後軍管的地方自治

階段（1992 年以後）（夏鑄九、鄧宗德，1999，150-154）。

1. 從事漁業的輦路藍縷開發階段（至十九世紀末）

《馬祖列島記續篇》中提到：五代時，閩王王審知為方便海外貿易，在黃歧開闢國際港稱為甘棠港，甘棠外洋的海島成為甘棠島，後演進為竿塘島，即是今日南竿、北竿島的原始稱呼（林金炎，1994，66-67）。

在北宋中期，福建連江、長樂等縣的沿海居民，已有涉海來到馬祖群島謀生，至元代末年，馬祖已是居民聚集，頗為繁盛。明初因沿海倭寇侵擾，實行海禁及遷民虛地政策，遷移馬祖島上居民於內地，使馬祖諸島一度成為倭寇聚集地，到隆慶年間取消海禁之後內地貧民又遷移至馬祖諸島上，至明末，又是村落密集了。清初為了嚴防明鄭，實施更嚴厲的海禁政策，驅迫海島居民遷移內地，更將島上建設破壞殆盡，康熙時期，雖然已經收復台灣，但是仍禁止居民移至各島嶼，然而民間依然有民眾不顧禁令遷移到各島嶼上，乾隆時由於民間私墾氾濫，也只得承認現實。從嘉慶六年開始，以蔡牽、朱濆為首的海盜佔據各島嶼，破壞了居民原有的生活，更迫使居民投入海盜行列，至嘉慶十四年擊退海盜時，竿塘已是滿目瘡痍，居民無幾。之後由於內地生活不易，陸續有居民遷移至此，為此後奠定開發基礎（張書才，1999，270-279）。

這時期的馬祖經歷宋、元、明、清四個朝代的開墾，已有人民定居於此，形成村落，從事捕魚畜牧業來餬口。

2. 保甲防衛的海上自治體（十九世紀末至二十世紀上半葉）

民國以後，馬祖的行政管轄因鹽務的開發而開始。福建省政府在南竿設鹽務局，以便發展漁業，又在南竿、北竿、東莒、西莒設立鹽倉，後因海盜侵擾，開發受到延誤。於是在民國二十四年保甲編組，在北竿設立竿西聯保辦公室，在對日抗戰期間，馬祖為國軍所佔據，至抗戰勝利後設立竿塘鄉公所（劉增全，1999，28）。

3. 現代化軍隊駐守的戰地前線（1949-1992）。

民國三十八年，大陸失守，國軍退至台灣，次年進駐馬祖各島，馬防部在南

竿設立馬祖區公所管轄南竿、北竿；東海游擊隊在東莒、西莒設立白肯鄉公所，作為反共的前哨，同年十二月，設立馬祖行政公署。

民國四十二年，行政公署改為閩東北行署，馬祖分為三縣統轄，連江縣政府設於南竿，長樂縣政府設於東莒，羅源縣政府設於東引。

民國四十四年，閩東北行署改為福建省第一行政督察專員公署。

民國四十五年，化為戰地政務實驗區，裁撤第一行政督察專員公署，改為馬祖戰地政務委員會，實施軍政一元化管理，將長樂縣、羅源縣併於連江縣管轄(劉增全，1999，28)。

4.後軍管的地方自治階段(1992年以後)

民國八十一年解除戒嚴，馬祖不再實施戰地政務，脫離軍方管制，結束長達六十年的戰地政務統治，還政於民，開始實行地方自治，產生出第一屆民選縣長(劉增全，1999)。

(三) 語言

馬祖的居民早期是從福建閩江口沿岸城鎮移入(以長樂縣、連江縣、羅源縣為主)，可想而知，馬祖地區民眾所說的語言應該跟閩江沿岸人民所說的語系相同。王耀華在《福建文化概覽》一書中將福建全區語言分為閩方言區與客贛方言區兩大類，閩方言中又分為閩東方言(以福州話為代表)、閩南方言(以泉州話為代表)、莆仙方言(以莆田城區話為標準)、閩北方言(以建甌話為代表)、閩中方言(以永安話為代表)五種，閩東方言可區分為南片的福州口音屬於閩江下游流域，包括福州、長樂、連江、羅源等十二縣市；北片的福州口音屬於交溪流域，包括福安、寧德、周寧等七縣市。因此可知，馬祖居民所講的方言應屬閩東方言(王耀華，1994，49-52)。

【今日馬祖人口所說方言分布情況】

方言	地區	人口(百分比)
長樂方言	散居東西莒、南北竿、東引。	約佔總人口百分之八十。

連江方言	南竿津沙村及散居各島。	約佔總人口百分之十。
閩南語系	北竿橋仔村一帶。	約佔總人口百分之三。
福州方言	散居各島。	約佔總人口百分之二。
福清方言	散居各島。	約佔總人口百分之一。
霞浦方言	散居各島。	約佔總人口百分之一。
其他口音	散居各島。	約佔總人口百分之三。

資料來源：福建省連江縣誌（1986）

（四）宗教信仰

馬祖社會是一個典型的移民社會，居民主要由福建沿岸長樂縣、連江縣、羅源縣三縣移民為主，其信仰主要承襲母文化的信仰。

馬祖地區的信仰以道教、佛教為主，民國六十年代左右才有基督教及天主教傳入馬祖，在信仰人口方面絕大部分人口信仰的是道教，其次為佛教，基督教及天主教只佔人口中的極少數部分。

馬祖全境有六十八座廟宇，一間天主堂，一間基督教會。南竿島有二十二座廟宇、一間天主堂跟一間基督教會，北竿島有二十座廟宇，莒光島有十六座廟宇，東引島有十座廟宇，平均每一個自然村中就有三座廟宇，足以看出，神祇備受馬祖民眾的尊崇。

馬祖民眾信仰的神祇有天后媽祖、白馬尊王、玄天上帝、福德正神、蕭大王、趙大王、五靈公、臨水夫人、華光大帝、威武陳將軍、高總管、萬壽尚書公、水平尊王等數十種之多。

（五）村落

馬祖行政區主要是南竿鄉、北竿鄉、東引鄉、莒光鄉（含東莒、西莒）四鄉五島所組成，由連江縣政府統轄，縣政府下設有鄉公所，鄉公所下設村，各村由數個鄰所構成。

南竿鄉由十個村組成，東到西排列為介壽村、復興村、經澤村、清水村、仁

愛村、津沙村、珠螺村、馬祖村、四維村、中隴村。

北竿鄉由六個村組成，分別為白沙村、阪里村、芹壁村、橋仔村、塘歧村、后澳村。

莒光鄉分為東莒跟西莒兩島，東莒由青帆村、田澳村、西坵村三村組成，西莒是福正村、大坪村兩村構成。

東引鄉是樂華村與中柳村兩村組成。

(六) 人口狀況

馬祖的戶政資料是民國四十五年建立起的，當時馬祖居民人數有一萬零九百六十四人，到民國九十年底，人口統計為八千八百五十一人，這四十五年來馬祖人口的增減，大致可分為三個時段來探討：

第一個階段為人口擴張期（1956-1971）：

這時期馬祖人口數從一九五六年的一萬零九百六十四人一直增長到一九七一年的一萬七千零八十九人，總共成長了百分之五十五的人口數，即是每年有百分之三的成長率，表示兒童出生率大於意外死亡與老年人自然死亡率。

第二階段為人口大量移出期（1972-1991）

在一九七二年到一九八零年間，馬祖的出生率大致與台灣同時期相當，出生率約在千分之二十三至二十五之間，然而，死亡率則高出同時期台灣千分之三。值得注意的這時移出人口數為八千零三十一人。

一九八一年到一九九一年，這段時期馬祖人口出生率小於千分之二十，死亡率介於千分之四到千分之七之間，移出人口數三千五百一十一人。

總計這二十年間馬祖人口移至台灣的人數為一萬一千五百四十二人，推測其原因，馬祖人口數超出土地的負載能力，迫使一些居民搬離家鄉到台灣謀生。

第三階段為人口微幅成長期（1992 以後）

這時期人口出生率與死亡率大抵與一九八一年到一九九一年間相同，但是人口總數卻增加三千三百二十六人，總人口數為八千八百七十三人（民國九十年底）。推測原因，馬祖從民國八十一年起實施地方自治並且極力發展觀光業，無

形中增加了就業機會，再加上政治選舉等因素造成鄉民回流（劉增泉，1999，300-305）。

第三節 研究步驟：

壹、選擇參與觀察法的理由：

研究方法的存在是幫助研究者以最合適研究途徑達成研究最終的目標，基於這點，研究者評估了本研究的目的是在於探索馬祖喪禮的過程、義涵與功能，及比較了所有的質性研究方法的優劣後，認為參與觀察法最適合作為本篇的研究方法。參與觀察法具備了幾項優點：(Danny L.Jorgensen, 1999, 17-32；嚴祥鸞, 1996, 195-196)

1. 研究的問題和圈內人的人文意義及互動關係相關。
2. 探索的現象可在日常生活的情境或環境中觀察。
3. 研究者可接觸適當的環境。
4. 研究現象的規模及位置均有限度，可使用案例形式進行研究。
5. 研究者的問題可以用團體成員的語言形式詢問。
6. 事情的連續性和連結性有助於解釋現象的意義。

貳、進入研究場域的策略：

研究場域大致分為公開性的場域與封閉性的場域兩種，所謂的公開性的場域是指一般人都可以進入的場所如：海灘、公園等；所謂封閉性的場域是指普通人要進入時，必須得到守門員的同意才可進的的場所如公司、私人聚會等。

進入研究環境的策略有公開性策略 (overt strategy) 及隱密性策略 (covert strategy) 兩種，公開性策略指研究者以開放的方式，取得觀察的許可；隱密性策略指研究者在不將研究的進行告知對象群眾的情況下，進入研究場域中，這種情形下會產生倫理上爭議 (Danny L.Jorgensen, 1999, 66-71)。

當研究者選擇進入研究環境時，往往根據研究環境的特性和研究者本身資源豐富度的差異，所採取進入研究場域的策略就有些許不同。會採取公開性策略者，通常都是該場域的守門員或其他對象群眾歡迎研究者的進入，相對的，採取

隱密性策略者，其研究往往是封閉、不歡迎陌生人進入的場域。

在本研究中，由於報導人強力推薦與擔保，使得喪家允許研究者得以在喪禮中進行參與觀察。所以一開始在進入研究環境時，就以公開性的策略進入，直接告知報導者與研究對象，研究者所進行的研究。

參、研究者自身定位：

研究者在研究場域中所扮演的角色，會影響到他資料收集時所聽到、所看到、所接觸到或感覺到一切，因此，研究者要慎選在研究環境中的社會位置。

依據學者 Raymond Gold 將參與觀察依參與程度的差別分為完全參與者、參與者 - 如觀察者、觀察者 - 如參與者、完全觀察者四種角色（嚴祥鸞，1996，197-201）。

1. 完全參與者：在實地參與觀察時，研究者隱藏真實身分，讓他的觀察者不知道他是誰，更不知道他是研究者。這觸及到隱藏身份的研究倫理，還會影響到研究過程的客觀性。
2. 參與者 - 如觀察者：研究者仍可以完全參與，但是需要向被研究對象表明研究者身分，或許身分表明後影響到原先的社會過程，使之無法呈現原貌，甚至失去尊重。
3. 觀察者 - 如參與者：表明自己研究者身分，且和參與者在社會過程中互動，不需要藉口就可以完全的參與。
4. 完全觀察者：指研究者是一個看不見的角色，如同隱藏於鏡子內，純粹反映出研究環境的狀況。

在本研究中，研究者將自身定位為完全觀察者，希望把自己當成一個隱形人，不影響馬祖喪禮的原貌，藉著觀察幾場喪禮過程，忠實的描述出馬祖喪葬禮俗。

肆、建立及維持人際網絡：

研究者進入研究環境一段時日後，必定會與研究場域中的人員建立起互動的關係，藉由這些建立起來的人際網絡，可以更深入的了解研究場域各個層面，貼

近他們的生活，增加資料收集的豐富性。可見得，建立與維持人脈是研究者進入研究環境中首重的課題。當然，研究者是可以有一些技巧幫助自己快速的在目標環境中建立起人脈的：

- 1.中立：對於受訪對象所說的內容，研究者要維持中立的立場，不表示反對或贊同的意見（Michael Quinn Patton, 1995, 257）。
- 2.共融：研究者要尊重受訪者，認為他們提供的內容是重要的（Michael Quinn Patton, 1995, 257）。
- 3.建立一致性：研究者對他們生活方式做大量而密集的平常性參與，取得圈內人真正的認同，不是純粹的忍受和名義上的接受（Danny L.Jorgensen, 1999, 111-115）。
- 4.研究者本身需具備有謹慎的、謙虛的、誠實的、不做預設的、當一個反省的聽眾和願意表露自己的態度（嚴祥鸞, 1996207-210）。

伍、研究工具的運用：

人類的腦子對於片刻記憶的容量是有限的，必須借助一些輔助工具來記憶。這些協助工具對於田野工作者來說更是重要，因為在田野中所聽、所見、所感受到的資訊往往是片刻大量湧進的，光靠研究者的記憶是不可能將頓時產生的所有資訊紀錄下來，一定需要工具來協助記憶，才可能將田野中所發生的事物羅列下來。一般說來，田野中所用到的輔助工具大致如下：

- 1.筆跟紙：用來簡略的、快速的記下事件發生的重點，而不會顯得過分唐突。
- 2.錄音工具：指錄音機，用來記錄詢問者與被詢問者間的談話內容，以便日後用來製作筆記。
- 3.電腦：運用文字處理系統，可以製作田野筆記，形成檔案系統便於管理，也可以分析性的處理這些檔案。
- 4.攝影工具：指的是靜態攝影器材，如照相機，藉由鏡頭可拉遠拉近的效果，捕捉到研究環境中的微渺之處。
- 5.錄影工具：如 V8，可於研究環境中捕捉動態人、事、物的景象。

陸、田野資料的分析策略：

在田野環境參與觀察一段時間後，研究者會收集到大量繁雜的資料，為了將這些資料加以分類建檔，凸顯出田野資料具有的意義組合，就必須借助一些分析策略才能達成這種功效。本研究採取的是現象的基本元件作為辨識及標記的分析策略，所謂「現象的基本元件作為辨識及標記的分析策略」即是找出構成現象的一些特徵、成分及元件，並且標記或辨識這些組成份子，然後，把現象中的某些元件去除，現象是否會改變或維持不變，以及改變了那些部分，以便發覺這個現象的必要組成元素（Danny L.Jorgensen, 1999, 156-160）。藉由這個分析策略將田野中所收集到的馬祖喪葬禮俗各方面的資料，加以標記、辨識，分為喪禮儀式的過程、喪禮中的祭奠活動、喪禮中的參與者、喪禮中的禁忌與規矩及非正常死亡的處理五大部分，來描述整體馬祖喪禮活動。

第四節 研究對象：

壹、在實地參與觀察方面，研究者選定兩個案例作為觀察對象，其基本資料如下：

觀察對象	性別	享年	死亡日期	出殯日期	葬法	安葬位置	觀察地點
曹老夫人	女性	83 歲	民國 91 年 5 月 7 日	民國 91 年 6 月 23 日	土葬	南竿鄉成 功山民眾 公墓	南竿鄉中 龍村
陳老先生	男性	78 歲	民國 91 年 9 月 3 日	民國 91 年 10 月 11 日	土葬	南竿鄉成 功山民眾 公墓	南竿鄉福 澳村

貳、在訪談喪禮工作人員方面，研究者選定六個訪談對象，其基本資料如下：

訪談對象	性別	年齡	居住地	喪禮中的角 色	訪談次數
陳老太太	女性	86 歲	南竿鄉經澤 村	有經驗的耆 老	兩次
詹小姐	女性	47 歲	南竿鄉清水 村	有經驗的耆 老	三次
陳先生	男性	56 歲	南竿鄉經澤 村	道士	三次
蘇老太太	女性	80 歲	南竿鄉清水 村	有經驗的耆 老	兩次

陳先生	男性	53 歲	南竿鄉介壽村	木工師傅	一次
林先生	男性	51 歲	南竿鄉經澤村	司儀	四次

參、在訪談曾經參與過馬祖喪禮經驗者方面，研究者選定十個訪談對象，其基本資料如下：

訪談對象	性別	年齡	居住地	訪談次數
詹先生	男性	54 歲	南竿鄉清水村	兩次
邱先生	男性	65 歲	南竿鄉介壽村	一次
曹小姐	女性	24 歲	南竿鄉復興村	三次
陳先生	男性	25 歲	南竿鄉經澤村	一次
陳太太	女性	37 歲	南竿鄉介壽村	兩次
林小姐	女性	48 歲	南竿鄉清水村	一次
陳先生	男性	65 歲	南竿鄉仁愛村	兩次
李先生	男性	63 歲	南竿鄉馬祖村	兩次
陳小姐	女性	30 歲	南竿鄉清水村	一次
陳先生	男性	38 歲	南竿鄉介壽村	三次

第五節 資料收集方法及信度和效度的問題：

壹、資料收集方法：

在本文中，資料的收集朝著三方面來做，第一方面是將馬祖喪禮既有的文獻做整理的工作，以便研究者在踏入田野工作之前，就對馬祖喪葬禮俗有些基本的概念，不至於在田野中模糊了焦點。第二方面以非正式會話訪談法詢問從事喪禮相關工作人員，馬祖喪禮中各個程序及做法有什麼象徵的意義，或者對象是曾經參與過喪禮的人，了解他們對喪禮的感受為何？以及參加完喪禮後的感觸。第三方面藉由研究者親身參與幾場馬祖的喪葬活動，去體會整場喪禮的氣氛，去察覺喪禮中人員之間的互動情況，去發掘喪禮中各式冥器、祭拜儀式空間的安排及祭祀行為所隱含的義函。

一、文獻收集：

基於研究目的需要，在文獻資料收集時，以有關福州喪葬禮俗記載的文獻為主要收集方向，可分為地方誌及訪問出版書籍兩類：

(一) 地方誌：可分為大陸地區及馬祖地區兩類

A、大陸地區

1. 李駒著 1993 《長樂縣誌》。
2. 清代 徐景喜修、魯曾煜等撰 清乾隆十九年刊本 《福州府誌》。
3. 曹剛等修、邱景雍撰 1967 《連江縣志》。

B、馬祖地區

1. 連江縣文獻委員會 1986 《福建省連江縣誌》。
2. 連江縣東引鄉公所 2002 《東引鄉誌》。

(二) 一般書籍：

1. 方冠英著 1984 《福州采風錄》。
2. 鄭拯人等編 1979 《福州風物精華》。

- 3.林金炎著 1991 《馬祖列島記》。
- 4.林金炎著 1994 《馬祖列島記續篇》。
- 5.李如龍著 1997 《福建方言》。
- 6.李鄉瀏、李達著 2001 《福州禮俗》。

二、訪談：

這裡的訪談是指非正式會話訪談 (informal conversational interview) , 所謂的非正式會話訪談是指不預先限制問題的形式，讓受訪者主導談話的方向，訪談者不時以言語或行動鼓勵受訪者繼續說，依照受訪者所說的話題而提出問題，讓受訪者覺得訪談者很願意從他那裡得到一些東西，藉由受訪者自我陳述，訪談者可發現受訪者對他們的生活、經驗、及處事的各種想法 (Michael Quinn Patton , 1995 , 228-229) 。

非正式會話訪談的優點，在於訪談可因受訪者的差異性或情境的變換具有高度得反應力。即是利用所詢問的問題可能被個別化，以建立受訪者信任，使談話更具深度，或者使用環境及週遭情況，增進訪談問題及反應的立即性 (Michael Quinn Patton , 1995 , 229) 。

非正式會話訪談的缺點，在於它需要大量的時間，以收集系統化的資訊，研究者需要與不同的人做數次的會談。其次易於遭受「訪談者效應」，因為訪談情境的掌握、是否與受訪者擁有良好的互動關係，在在的取決於訪談者的技巧優劣。第三非正式會話訪談收集到的資料不易統合分析，因為不同的人 and 不同的問題會產生不同的反應，研究者需要花相當多的精神尋求這些資料所顯示的意義 (Michael Quinn Patton , 1995 , 229) 。

雖然非正式會話訪談具有易花時間及資料不易統整的缺失，但是，研究者認為只要有心力和時間都可迎刃而解，這些限制都不算是真正的困難。非正式會話訪談吸引研究者之處，是訪談情境中受訪者與研究者間建立的相互信任關係，憑藉著這層關係，受訪者會真心且毫無保留的提供你想要的資訊，或者協助你在田野任何得需求，這一份真心相待或許只有非正式會話訪談才能做得到吧！

三、田野調查：

雖然藉由所收集到的文獻資料進行交叉比對，可對馬祖喪禮具有大體的認識，但是，喪葬活動是由一系列行為、語言、器物、人員及需要去感受的氣氛所構成的，故要對喪葬活動做全面性的認知及了解其中的象徵意義，就必須對喪葬儀式的整體背景做實地的參與觀察。

研究者在實地參與觀察的時間內，先後在連江縣南竿鄉的中隴村及經澤村進行參與觀察且紀錄案例，紀錄的內容包括喪禮儀式的過程、參與喪禮人員的服飾、喪禮中所擺放的冥器及喪禮中人、物、事彼此相關位置，作為分析馬祖喪葬活動文化和特徵之用。

貳、資料的信度與效度：

質性研究對於資料信度、效度的問題，因著不同派典的觀點而有評斷上的差異，一般來說，一者為近似實證主義的走向，考量質化研究的信度與效度，以科學的客觀性為判斷標準，發展出適合用來評斷質化資料的信度、效度指標。另一者是針對效度與信度進行知識性批判，認為社會是建構出來的，沒有所謂的社會真理，抨擊主觀與客觀的概念，主張以研究倫理與值得信賴的層面，作為判斷質性研究資料的優劣與否（胡幼慧、姚美華，1996，141-142）。

本研究採用的信度與效度的評鑑，是近似實證主義走向的，以 Kirk 和 Miller 所提出的歷史信度（diachronic reliability）與明顯效度（apparent validity）作為田野資料信度與效度的評量工具。

一、信度：

Kirk 和 Miller 認為「信度」是指測量程序的可重複性。他們提出歷史信度（diachronic reliability）作為檢驗質性研究中信度的方法，所謂的「歷史信度」指在不同時間以相似的測量工具測量相同的事物，所得到的結果具有相似性（胡幼慧、姚美華，1996，141-144）。在本研究中，研究者所探討的對象為「馬祖喪葬儀式」，藉由實地參與喪禮的方式，成功的觀察兩戶喪家的喪禮，並且藉助照相機、錄音機、V8 等攝影器材捕捉喪禮儀式活動的情形、人員間的互動狀況、

冥紙和器物的種類等等。儘管，兩場喪禮活動時間相距三至四個月之久，但是，研究者所用的測量工具（照相機、錄音機、V8）以及想要測量的事物（馬祖喪葬儀式）依然相同的，比較田野觀察所得到的資料也是相似的。

二、效度：

Kirk 和 Miller 認為「效度」則是獲得正確答案的程度，提出評鑑效度的方法為「明顯效度」(apparent validity)。所謂「明顯效度」指測量工具與觀察現象有非常密切的結合，並提供有效的資料（胡幼慧、姚美華，1996，141-144）。在本研究中，研究者所採用的測量工具如照相機、錄音機、V8 等，這些攝影器材可將喪禮中的儀式做完整性紀錄，所得到的田野資料皆具有保存性如相片、錄影帶、錄音帶等。研究者可藉由這些資料，反覆思索田野現象間的關聯性、意義性，使最後研究結果能夠結合田野觀察所得的資料。

第六節 離開田野的倫理問題：

打從研究者一踏入田野環境開始，他的一言一行、一舉一動都關乎到研究倫理的範疇，別人也會因著研究者言行是否合乎研究倫理規範，來評價他的研究報告的重要性，然而什麼是倫理的範疇呢？即是不讓研究對象受到生理上的傷害、禁止研究者侵犯研究對象的隱私權和機密性及不被利用之自由（Danny L.Jorgensen, 1999, 169-172）。具體來說倫理的議題著重研究實施的方法，如資料是否以欺騙的方式取得、強迫研究對象配合研究行為、沒有善盡告知研究對象有關研究的目的、傷害研究對象、沒有保障資料的隱密性、未得到研究對象的同意而私自公佈研究對象真實姓名、做不實的分析與報告等等都將違反研究倫理（嚴祥鸞，1996）。大體上，田野研究者都同意上述的觀點，但是，對於這些倫理原則在什麼情形下運用方式或原則規定的廣度，至今仍在科學社群中爭論不休，沒有一套統一的標準用來硬性規範田野工作者。

除了倫理議題在田野研究中受到廣泛的討論外，另一個也是備受爭議性的問題就是田野研究中所面臨的政治性議題，Silverman 和 Gubrium 兩位學者在『實地研究的政治』（The Politics of Field Research）一書中將實地研究的政治分為兩大類，一者是實地研究的概念本質就是政治，由於實地研究的概念，除了企圖發現、瞭解意義外，還要重新建構意義，另一者是實地研究的分析和相關性也是政治（嚴祥鸞，1996）。表示權利在人類的社會中或事物中，是無所不在的，實地研究充滿了政治性。

由於倫理性議題及政治性議題往往限定了研究報告的可看性與否，因此，本研究在一開始進入田野做觀察時，就坦白的告述喪家本研究的目的，也對受訪者告知訪談者的真實身分，對於受訪者的真實姓名均用匿名的方式處理，研究者一再提醒自己要以開放的態度接受田野觀察到的事物，不使主觀價值影響到田野的資料，期許自己做一面鏡子，忠實的反映出田野實境。

第三章 馬祖的喪葬禮俗

第一節 喪禮儀式的過程

壹、臨終時處理禮節：

一、臨終前的準備：

(一) 準備棺木：

馬祖一般喪家在亡者臨終前，派子孫到鄰近的棺木店購買壽棺，壽棺的棺頭微翹，棺尾和順收束，大多漆成大紅色、朱紅色或黑色的。然而，在早期馬祖情況就大不相同了，當時島上物資缺乏，一般老人家過了五十歲之後，家人就會向福州購置作棺木的木材，等老人家病危前就請木工師傅到家中將木材作成棺木，以備不時之需。

(二) 為亡者準備壽衣：

父母親的壽衣是由出嫁女兒在父母親生前就要準備好，一般壽衣有上衣九件、下褲七件和上衣七件、下褲五件的區別。女性壽衣方面，上衣最內襯是花色的、接著為白色、黑藍色、藍色、黑色繡有花紋棉襖、最外層為藍色的，褲子最內襯是花色的，接著為藍色、黑藍色、黑藍色、黑色繡花、藍色、最外層穿的是紅色繡有花紋的裙子，用紅色線綁住褲頭以防止褲子滑動、綠色襪仔一雙及紅色繡花鞋一雙。首飾方面，有髮髻、繡花烏頭帕，正中央定一顆金色牡丹花、髮簪、兩朵紅花（如圖一）、金製「三粒排」戒指一只、金耳環一對、金鍊子一個、金或玉手鐲一個（如圖二）。還有正面繡花紅底、背面白色的水被、枕頭、墊被各一個。男性壽衣方面上衣最裡面穿白色的一件，接著穿黑色棉襖（棉襖算三件），最外面穿的是藍色的長袍，其他中間所穿的衣服顏色及款式都隨意，褲子內層是白色。最外面穿的是藍色的長袍，中間所穿的褲子花色隨便。襪子可以穿黑色也可以是藍色，穿鞋面是黑的或藍的、鞋底用布做的布鞋。

(三) 替亡者買轎子：

當亡者快往生前，亡者的兒子就要提早一個禮拜跟道士買一個藍色的轎子（如圖三），擺在亡者床鋪下。

(四) 造陽墳：

老人家到了一定年歲時，就會請風水師擇地、擇良時，請工人造陽墳，以備不時之需。

二、燒魂轎：

等亡者斷氣的那一刻，喪家就要準備白紙、金紙各一斤，另外還有金錢、銀錢各十捆，將這些白紙、金紙、金錢、銀錢相互混雜，從亡者的床前一路鋪到喪家的大門前，接著抬起藍色轎子到門前，用一張白色的紙，寫上亡者姓名，亡者幾位，再將白紙放置藍色轎中，等藍色轎子擺好後，點燃亡者床前的紙錢，燒到藍色轎子時，喪家子孫要說：「金童玉女來接引亡者到西方」。

三、遮神：

亡者要斷氣時，家裡頭所擺設的神明、祖宗牌位等都要用紅布遮起來，不可在死者斷氣後才遮，門口外面貼的春聯都要撕掉。

四、求三餐：

如果亡者在晚上十點鐘之後過世的，表示亡者沒有留三餐給子孫，在習俗上亡者一斷氣後，子孫在家門口舉行向天求飯的儀式，儀式前要先拿紅色小臉盤或著紅斗裡面裝著生米、十雙筷子插在小臉盤上，但是要留四份之一的空隙。儀式舉行時大兒子腰際綁著紅色的帶子、不能穿白色的衣服，大媳婦也是綁著紅色的帶子、穿著紅裙，大兒子、大媳婦手上要拿著三柱香，在門口跟天地求飯，口中說：「向天地求，希望子孫後代有飯吃。」。就將香插在之前紅斗或紅色小臉盤的空隙中，接著再燒紙錢，等紙錢快燒完時要將插在紅斗或紅色小臉盤中的香拿到紙錢中一起燒掉，之後鳴炮表示儀式結束，將之前穿的紅色的東西換成白色的。把紅色小臉盤或著紅斗裡面裝著生米用其他容器裝，等喪期過完後，煮給家裡頭的人吃。求三餐的儀式如果讓外人看到或舉行儀式的米讓外人吃到儀式就沒效

了。

五、報白：

以電話或孝男到親友家中通知，告訴親友亡者什麼時候往生的，公祭、家祭什麼時候舉行。等親友來家中弔奠時，要將亡者蓋在頭上的水被掀起一角，給來奠弔的親戚朋友瞻仰亡者遺容。

六、報外家：

母喪時，孝子必須親自到母舅家中報亡，請母舅見亡者最後一面，母舅若認為死因是子女的疏忽造成或子女在亡者生前未盡孝道時，就會責罵外甥不孝，喪家必須等母舅探視後才可舉行入殮。

七、哭路頭：

亡者往生時，其兒子、女兒還來不及見到亡者最後一面，等兒子、女兒回到家門口，女孩子要放聲大哭，跟死者說我回來家中了，一路哭到家中。

八、分手尾錢：

亡者臨終前，子孫將錢放入亡者衣服口袋中，等斷氣時，將口袋中的錢拿出來，分給後代子孫。表示死者有錢可在另一個世界花及死者有錢留給子孫花用。

九、設置臨時床舖

當亡者即將斷氣前，子孫就在正廳搭一個臨時床舖，抱快要斷氣的亡者放在臨時所搭的床舖上，等待亡者嚥下最後一口氣。

十、張穿：

子孫要用臉盆裝一半的清水，可以溫水也可為冷水，用毛巾擦拭亡者的身體，亡者是男性的話由大兒子擦拭，是女性的話由大女兒擦拭，接著替亡者穿上預備好的壽衣，有穿上衣九重、下褲七重或上衣七重、下褲五重兩種。

替亡者穿衣時，先穿衣服、接著穿褲子、再穿襪子，鞋子先慢點穿，要等到餵麵完後才穿上鞋子，因為在民間傳說中替往生者穿上鞋子後亡者的靈魂就會離開身體。

十一、成服：

喪服製作完成，喪家隨後依親疏關係盡快穿上喪服，並且派人送喪服到親友家中及送白帶至村中朋友家中。

貳、繁複的入殮禮儀

一、擺水床：

用三塊木板或門板鋪成平面，架在兩張長凳子上，其上鋪上白色床墊、床被及枕頭，依男在龍方（進門的右方），女在虎方（進門的左方）的原則，將水床放置大廳。

二、報亡：

喪家中所有的男性子孫身披麻衣，腰繫草繩和白布條，頭戴草繩做的三角形五倫冠（如圖四），手提紅色燈籠及紙箔，燈籠內點著紅色蠟燭，到村莊內的王公廟（如：白馬尊王廟、大王廟或土地公廟等）去，到達地點後，子孫點蠟燭、燒紙箔、點香向白馬尊王或大王說亡者的姓名、亡者的死亡年、月、日、亡者的年齡，懇請白馬尊王或大王收留亡者。回程時依照原先來的路回去。如果子孫中有人不能去時，如果是兒子就在燈籠上綁一個白布代表兒子，如果是孫子就在燈籠上綁一個白布，貼上一小片黃色的冥紙代表孫子。

三、買水：

喪家中所有的男性子孫身披麻衣，腰繫草繩和白布條，頭戴草繩做的三角形五倫冠，拿著錢幣及水桶到井邊，把錢投到井中、跟水神說我要買水，買到的水就提到家中放在水缸中。

四、沐浴：

子孫用臉盆裝一些從井邊買回來的水，象徵性的擦式幾下，表示幫亡者洗淨的意思，亡者是男性的話由大兒子擦拭，女眷需迴避，亡者是女性的話，由大女兒擦拭，男眷需迴避。

五、餵麵：

替往者穿好壽衣後，把亡者抱到正廳扶坐在有椅背的椅子上，拿一個紅色四

周雕花的小木桶反過來（如圖五），讓亡者雙腳踏在上面，旁邊擺一個四方形的桌子，桌上放著十個酒杯、一個酒壺、兩個燭臺、兩個蠟燭（一般八十歲以上才用紅蠟燭、八十歲以下用白蠟燭）、十雙紅筷子、碗。子孫將買來的水倒入鍋子中煮麵線，用四方形桌上的碗盛麵線。兒子、女兒、孫子等內親依輩分大小及男先女後的規則來餵麵。餵麵時先餵酒，拿起酒杯跟亡者說三聲來喝酒，再餵麵，方式也跟餵酒一樣。餵麵完後就將裝有麵線的碗及筷子收起來，並且將麵線倒掉。四方形的桌子及桌面上擺設的東西，就當作亡者的靈桌了，靈桌上再擺上一個大碗公和一碗水果，碗內裝滿沙，點一隻大香（香表示死者要走的黃泉路，這段期間香不可讓它斷掉）平放在碗上，用瓦片蓋住。

六、封口：

餵麵完後，子孫就要煎好一個蛋，貼在亡者口上，用白布或黑布綁著，接著將亡者抬到用三塊板拼成的床上。

七、移鋪：

等子孫都餵食完畢後，替女性亡者整理頭髮帶上花、男性亡者不用，抬到三塊板鋪的水鋪上。為了怕亡者四肢彎曲入殮時不好放入棺木中，將亡者的四肢跟身體要用紅線綁者，綁在三塊板上，再蓋上水被，需將亡者從頭到腳都蓋住。

八、守鋪：

等亡者放在水鋪上時，喪家子孫要派人守在水床旁邊，避免貓從亡者身上跳過，發生不好的情況。

九、入殮：

（一）入殮的時間：

一般入殮是在亡者斷氣，當天白天滿潮的時間舉行，如果因為親人來不及看亡者遺容或棺木並未準備妥當，可延到次日白天滿潮時再舉行入殮儀式，千萬不可以在晚上入殮，現代人大多請道士看時辰，擇一良時舉行入殮。馬祖稱入殮為「拾落棺」。

（二）入殮時整理亡者遺容：

亡者入殮時，將原先綁在亡者口上的蛋跟布要拿起來，綁在亡者四肢的紅線要鬆綁拿掉、如果亡者為女性時，放入棺木時將亡者頭上插著兩朵花要拿起來。

（三）入殮過程：

入殮時，要將家中所有陽光照得到的地方，用窗簾及布蓋到，門窗都要緊閉，家中所有燈光都要關掉，在棺材旁邊人影照不到的地方，要點一排白蠟燭，白蠟燭的數量差不多是十幾根，一般依親友人數多寡及房屋坪數大小來決定，傳說在入殮時人影一旦印到棺木中時會有不吉利的事發生，所以白蠟燭點的方向要在不能讓人影映入棺木的方向。

抱亡者入棺由大兒子來抱亡者的頭部，大兒子不在人世時由二兒子接替，如果沒有兒子時就由長孫來執行，死者其他身體部分及四肢就由其他子孫（包括女性）或親戚朋友來協助，棺木底下要鋪大量的石灰，石灰上方要鋪白色的紙，接著把遺體放在棺木內，亡者左右手各拿著一捆的紙錢，子孫灑紙箔於棺中，將紙箔散在亡者身上掩蓋身體，但是亡者的頭部不可掩蓋起來，再將亡者生前日用品和衣服置於棺內，讓亡者能在陰間使用。

（四）入殮後停棺的位子：

一般人往生以後，停柩在正廳，男生在龍方、女生在虎方，棺頭朝向門外，棺尾朝家內。

十、封釘：

等棺蓋蓋上後，由兩個師傅各拿著兩個木製的栓子，站在棺木兩側將棺木四角栓起來，在栓子上塗上石灰，馬祖的禮俗不可將棺木用鐵釘定上。

十一、打桶：

在馬祖早期的習俗中，每次做七時都要請師傅到家中打桶一次，一直到出殯為止。現代只有入殮時才打桶，之後就不做了。打桶是用石灰和柏油合起來煮的黏著液漆在棺木上，依男生在龍方，女生在虎方的位置，將棺木放在正廳牆邊。

十二、壓棺：

棺木放置正廳後，將瓦片、斧頭、刀片放於棺木上，一方面當作避邪之用。

另一方面怕停棺期間如果遇到打雷時，棺木上放置這些東西可讓亡者不受打雷影響安穩的躺在棺木中。除了在棺木上放鐵器、瓦片外，也在棺木下放紅斗（盛米用的器具），擺上亡者生前穿的鞋子或喜歡的鞋子放在紅斗上。

十三、設靈堂：

在亡者入棺後，將棺木周圍用麻紗布圍起來，前面擺一個祭桌，祭桌上擺著香爐、蠟燭及亡者生前日常用品，祭桌用來在停棺期間餵亡者三餐的用的。祭桌旁擺有金童、玉女及靈柩牌，祭桌下方有燒盆。

在靈桌的兩側掛上長七尺至九尺長的白布寫的孝子孝孫輓聯，福州禮俗女生不受注重，所以只寫男性子孫的名字，接著在子孫聯外是親家聯，親家聯是用長三十六尺的黑色布做成，字體用黃色紙寫成，接著為女婿聯，是用布長三十六尺的藍布做成，字體用綠色紙寫成，最後是三十六公尺藍布做成的姪女婿聯，字體也和女婿聯一樣用綠色紙寫成，由此可知，輓聯依與亡者關係遠近有顏色之分別的。

靈桌擺有三碗水果、茶葉五杯、酒五杯、牌位、香爐，香爐內所點的香在出殯之前不可以讓香熄掉。

參、停柩期間的禮節

一、靈前飯：

在停柩的這段期間內，孝子、孝媳、孝女等每天早晚要盛一盆水放在棺木旁邊給亡者洗臉、洗腳之用，也要每天裝一碗白飯，上面放一個橄欖或者放蜜餞及一雙筷子，祭拜亡者，用一個酒杯裝著白飯，祭拜金童玉女，一直到出殯為止。在祭拜時，孝媳、孝女等女性子孫還會唱「飯歌」，以表達悲傷之情。

二、提柩：

棺木在停柩期間，棺木四角通常會擺上四個木做的粽子形狀腳墊在兩張長方形的凳子上，用來穩定棺木。這四個像粽狀的腳墊，馬祖話叫做『(ㄅ一)(ㄉㄨㄥ)』

到了出殯前一天晚上，抬棺師傅會到喪家中將放在棺木下的木質腳墊拿起來，放在棺木上面，這時喪家中的所有子孫都要跪在棺木前，長男一手扶著棺頭，一手拍棺木三下，喊者亡者三聲，跟亡者說明天要出殯了，一路上小心，等抬棺師傅要離開時，喪家要準備夕（馬祖食物）給師傅吃，希望藉著吃夕替師傅討吉利。

三、做法事（超渡）：

做法事亦稱為做功德，馬祖的習俗中整個停柩期間只有在出殯前一日時才舉行一場，時間從下午的四、五點開始作，期間經過請佛、陞壇、引路、普請供、燒填錢、打地獄、召靈魂、給牒、過橋、做藥師、謝神、送轎等十二趟儀式，一直到早上道士會帶著喪家到空地燒掉做法事時所有的東西送亡者上路，這時做法事才算結束。

四、做七：

「七」與「漆」在馬祖方言中是諧音。以往喪家都會將棺木放在家中過七重漆，每一重七耗時七天，即是七七四十九天過後才出殯，然而，現在只有在入殮時打桶一次而已。

在馬祖做七因男女性別的不同而有差異，女性每七天算一個七，男性每六天算一個七，以一、三、五、七四個奇數七稱大七，其餘的三個七是小七。頭七為孝男七，由孝男出資主持，延請道士超渡誦經，二七是內親七，由族內親友出資做七。三七是孝男七，由孝男出資做七，四七是親友七，由朋友出資延請道士誦經，五七是由孝男合辦，一般多在五七時出殯，六七是孝女七，由孝女延請尼姑誦經，七七又稱為終七是孝男合辦，如果在五七時並沒有出殯，這時就要出殯（李鄉瀏、李達，2001，244-245）。

肆、出殯日的禮節：

一、起靈：

前一日，喪家會在棺木經過的地方用一張符或紅紙貼著表示避邪，鄰居看到

貼的符或紅紙時，會在家中的正門門首上掛上斗笠、鐵器、鏡子三樣東西來避邪。

起靈時，孝男、孝女、媳婦等內親都會跪在棺木的兩旁，放聲大哭且表現出依依不捨狀，抬棺師傅會告訴孝男，請孝男跟往生者說：「現在你要出門了，一路上要平安」，會有六到八個師傅將棺木抬到路祭會場安放，原本放置在棺木下的兩張長方形長凳也要請人拿到路祭會場，放在棺木下面，長男要拿著香爐，其他親友幫忙拿金童、玉女、靈柩牌、紙轎子、紙房子等冥器到路祭會場。

二、壓棺位：

棺木被抬出喪家後，在原先棺木所擺放的地方用竹掃帚往外掃三下，接著擺放一個鐵鎚、一桶水、一個竹籃，竹籃內放著一把秤、一段帶竹葉的竹子和用紅斗裝著一桶的生米，生米上插著一把尺、一面鏡子、一把剪刀、十雙筷子，用來避邪之用。生米上也擺一個茶杯，茶杯內倒入些許的食用油，將油點燃，表示家族興旺。

三、發引：

等路祭告一段落，喪禮的工作人員就開始將金童、玉女、金山、銀山、紙房子、紙轎子等冥器搬上車子，喪家就準備抬棺木上山進溫，等到師父擇定的時辰一到，前頭嚮導車鑼聲響起，整個出殯隊伍就準時出發。

在馬祖送葬是有規矩的，一般不是至親好友，通常在公祭祭拜完後就先行離開，留下來的都跟喪家交情匪淺或至親好友的，要陪同喪家送往者最後一程，這些人必須送亡者送到目的地時才可以離開，不行在半途就離開了，因為只送到半途對喪家來說是極不禮貌。

四、出殯順序：

出殯隊伍一般都有大致上的順序，這個順序大體上來說是可容許些微順序的不同。通常來說，最前面是開導人，背著鋤頭，鋤頭前掛著畚箕，手拿著鑼，邊走邊灑冥紙及敲鑼，替送葬隊伍開路，緊接者是旗隊，旗是由長寬個三尺的白布做成的，旗上寫著喪家的姓氏，接著為鑼。再來是高照，高照看似一盞白色的大燈籠，上頭寫著某府、亡者的享年、一個奠字、及幾代同堂等字，字體要用藍色

墨汁寫成。接著是彩旗，彩旗是由姻親親屬或內親的出嫁女兒所送來的，是帶有竹葉的竹子上，掛著一各長寬各三尺的彩布所做成的。接著是訃聞榜，由兩人抬，其用意是告知路人今天是誰出殯。接著是輓聯花圈，將送來喪家的所有輓聯及花圈集中，送到墓地燒掉。接著是金童、玉女、紙房子、紙轎子、靈堂、金山、銀山、金元寶等一些陪葬的冥器，接著是靈牌，靈牌是用木頭做成，形狀成箭形，長一百八十公分、上寬十七公分、下寬十二公分，紅底金字，依照生、旺、死、絕四字規定來寫。接著為棺木，棺木外型繡花、漆成大紅色，上面蓋著蓮花被，並無棺槨的設置。接著為喪家子孫，女性子孫一路唱哭詞唱到墓地。最後為送葬的親友團。

在出殯路線方面，喪家通常在先前就已經安排妥當了，回輿時也要依照去的路線回來，不允許送亡者到墓地的路線與從墓地回到喪家的路線是不同的。

五、進溫：

親戚朋友送亡者到墓地後就離開了，留下來的是子孫、子女、媳婦等及自己內親的人和法師及抬棺師傅。

進溫儀式由法師先到墳墓前誦經，抬棺師傅到墓穴清掃一下，清掃完畢後放鞭炮，等待良時進溫，女性子孫會在墓旁唱吉祥詞，等入壙時辰一到，抬棺師傅就將棺木推入墓穴中，喪家子孫每人手拿一把土往壙內丟，接著抬棺師傅就把墓門給封上了。如果墓穴內還有空穴時，師傅就灑生米和用紅色硬幣鋪成八卦圖案在空穴上，再將墓門封上。接著拿十碗素菜祭拜后土，燒大銀元的祇箔，完成祭拜後放炮。再用十碗菜祭拜亡者，子孫要手拿著香要跪在墓前，祭拜亡者，在燒冥紙及亡者生前的東西跟喪禮中用的冥器，最後放炮聲中結束進溫儀式。

完成入壙後，師傅會用一個盤子，盤子內放沙跟米，竹釘上頭用紅紙包著，插在盤內，給喪家拿回去討吉利，並有添丁的意義。

六、變裝：

一般親戚朋友送亡者到墓地後，就將身上腰際繫的白色帶子脫掉，換上紅色帶子繫於腰間，女生部份還要摘一些綠色葉子插在頭上，以保平安（如圖六）。

一般喪家男性子孫和未出嫁的女性子孫將原先孝服脫掉，換穿整套黑色衣服或暗色的衣褲，腰際繫著紅色帶子，採一些綠色葉子插在頭上。出嫁的女兒、孫女等女性子孫及嫁入喪家的媳婦、孝媳等除了穿上素色衣褲外，還要再穿上紅裙，腰間換上紅色帶子，頭上插著青草、綠葉。如果先生不健在的，則不穿紅色裙子，換穿黑裙或穿深色的褲子來區隔。

七、回籠：

入壙儀式結束後，孝男就抱者亡者的遺照，帶領著所有子孫依照原先送葬的路程回到喪家中，一路上鑼聲要不停地敲著，引領子孫平安的返家。

八、過火：

可分為兩種情形，第一種情況是有法師跟隨喪主回到家中時，法師會準備一碗清水，手拿青竹葉子，口中念著咒語，用青竹葉子沾清水灑在要入家門的子孫身上以去除晦氣。第二種情況是沒有法師時，喪主會準備一個爐具，爐具內裝著燒紅的木炭擺在家門口正中央，讓子孫回來時從爐上跨過，以去除晦氣。

九、安靈：

過火完後，孝男將亡者的遺照放在祭桌上，桌上擺有出嫁女兒送來的一桶蒸過的糯米飯，用紅色的紙圍在木桶四周三份之二處，用十雙筷子插在紅紙的內外兩側，幫助紅紙能立穩在木桶上，在糯米上要插上尺、剪刀、鏡子、竹葉，孝男準備十道的菜、紅蠟燭兩個、兩個燭臺、十個酒杯、一個酒壺、十雙紅筷子、及廚房大小用具：米、油、醬油、鹽、瓦斯、鍋子、鏟子、盤子等、接著子孫依序祭拜亡者，完成祭拜後，將亡者遺照放在神龕上祖宗牌位旁，拿掉將之前蓋在神明或祖宗牌位上的紅布，整個出殯活動就算告一段落。

伍、葬後的禮節：

出殯日過後兩天，孝男要帶領所有內親子孫到亡者墳墓去巡視，一方面要看新墳有無異狀和整理墳地四周環境，另一方面帶著祭品來祭祀亡者與神明，稱為福山或復山。這時孝男也會帶亡者生前所用過的遺物、衣服等東西，帶到亡者的

墓地去燒掉，這次的焚燒是具有重大意義的，因為這是最後一次可以燒掉亡者生前用品的機會，如果不在這次燒掉的話，之後就不能再燒東西給亡者用了。一般喪家在燒掉亡者生前所有遺物時，都會留一套黑色的衣服給長子，作為傳承留念的意思。在祭祀方面會有兩道手續，一道手續是祭祀七王神，喪家要擺十碗乾的未煮過的素菜，再點香祭拜七王神，之後將香跟紙錢一起燒掉，最後放炮。另一道手續是祭祀亡者，喪家要準備十碗煮過的祭品，十碗祭品中要有一隻全雞，子孫點香祭拜亡者，將香插在墳墓上的香爐中，整個喪葬禮儀才算是結束，之後每年在亡者忌日及清明節時祭拜亡者就可以了。

第二節 喪禮中的祭奠活動

本節所要描述的祭奠活動，涵蓋了整個喪葬禮儀的祭奠禮以及埋葬後主要的奠祭行為，這些祭奠活動包括殯期間的做七、做功德的儀式，出殯日當天的家祭禮、公祭禮及路祭禮，葬後的百日、忌日和撿骨等。

壹、作七

早期亡者入棺之後，每七日，喪家就會請師傅在棺木上漆一次，福州方言中漆與七諧音，使本屬於一道手續的『做漆』，竟成為喪家『做七』，指七日一祭奠（李鄉瀏、李達，2001）。

一、作七的次數：

作七往往依照亡者死亡年齡的歲數、擇日出殯的時間和家中經濟情況的好壞，會做不同次數的七。在馬祖習俗上來說，以超過五十歲以上而亡者才算是上壽，這時喪家可以擺到五七或七七才出殯，亡者年齡不滿五十歲時，大概過三七到五七就要出殯，如果是意外死亡者，不能讓亡者進入村莊內，通常在二七到三七時就要出殯，如果是一出生就夭折的孩童，通常在當天就埋葬了，不做七的。

二、各七的稱號：

頭七稱上孝七，全家大小在祭奠時守靈哭泣，道場由孝男出資主持，如果兄弟多時可以共同分擔，或長男獨自出資，又稱孝男七。二七，道場由親族出資，又叫內親七。三七，道場由孝男負責，如果長子做了頭七，這時由其他孝男共同分擔，這次道場俗稱「拜懺」，是為亡者亡靈懺悔。四七，道場由親友出資，俗稱友七。五七，多安排開吊，許多親戚朋友登門奠吊，輓聯奠品陳列滿堂。六七，道場由孝女合力出資主持，俗稱孝女七。七七又稱終七，道場由孝男主持（李鄉瀏、李達，2001）。

三、馬祖做七的特色：

男性每六天算一個七，女性每七日算一個七，因性別的差異算七的天數是有

差別的。

一般出殯日子往往由擇日師傅來決定，選定日子後就會在該日出殯，然而在馬祖，出殯的日子會因有無子孫而有變動。喪家如果無子無孫時，出殯日子就會依照擇日師所則定的日子，如果喪家有子有孫時，出殯日會在擇日師傅選定的日子往前提二至四天作為出殯日，但是不可以提前超過四天出殯。如果有子無孫時，出殯日子就只能往前提早一天。如果依子孫人數往前移的日子不利出殯時，要停止出殯，連出殯前一晚的功德法事也要停掉，要等到七七過完後，再擇好日子出殯。

四、作七的情形：

在馬祖作七時一般人相信這天『七神』會帶著亡者回到家中接受子孫的祭拜。這時喪家要擺兩桌，一桌是給亡魂用，一桌是給七神用，給七神用的桌上擺著十個酒杯、一個酒壺、二十雙筷子、紅蠟燭兩個、燭臺兩個、七道素菜。拜往者用的桌上有兩碗白飯、十二道煮過的菜，其中一碗要是煎的麵食；另一碗是用糯米作的夕、兩個紅蠟燭、兩個燭臺、十個酒杯、一個酒壺、十雙筷子。作七通常都是在下午一點或一點半時舉行。

五、作七的禁忌：

可分為四點：

- (一) 每個作七的前一天晚上，喪家子孫把繫在頭上或腰上的白布帶子要拿去洗，等到第二天中午作七時再戴起來，這個動作的用意是讓亡者眼睛能夠更明亮些。
- (二) 作一七時，一定要一隻全雞，每一個七都要準備糯米夕及煎的麵餅，在馬祖傳說，亡者回來過七時會帶夕跟麵餅到陰間路上吃。
- (三) 如果作七遭逢農曆春節時期，作七就要中斷，元月過了以後才可接著作七，在停止作七這段期間，喪家要將棺木用布遮蓋起來，當作沒有作七這回事。
- (四) 作七的時候，如果日子剛好碰到農曆日子為 17 日、27 日時，這時候作七要提早一天作。

貳、出殯前一日法事：

一、做法事的時間：

以馬祖的喪葬禮俗來說，亡者從臨終到安葬這段期間內，只有在出殯前一晚，請法師來喪家中做出殯法事而已，其他做七或祭拜時，喪家不會請法師來家中替亡者做超渡誦經的法事。

一般出殯法事大都在出殯前一日下午四至五點開始，一直持續到午夜十一點左右才算大致完成，一些要燒給亡者用的冥錢及法事用具，必須等到明天清晨太陽升起時，由法師率領喪家所有親友、子孫到空地燒掉，法事才算告一段落。

二、做法事前的準備工作：

法師會請喪家準備一個案桌、一個祭桌、兩個白蠟燭（八十歲以上用紅蠟燭）、兩個燭臺、一個碗、一個瓦片、一根較粗的香，放在碗上用瓦片蓋住，置於祭桌最前緣，用來代表往者要走的黃泉路，還有一個紙做的魂帛，魂帛可放在瓦片上或放在碗後，最後擺上鮮花素果及佛像。

三、法事的過程：

在馬祖做法事總共要分為十二趟：

第一趟：請佛、神

跟神佛說明今天做法事的整個情形，說明亡者姓名、那一村人士、享年幾歲、從什麼時間開始做法事、結束的時間等等事項。

第二趟：陞壇

請西方各佛祖名號來到亡者靈前。

第三趟：引路

指引領亡魂回到家中，替亡者誦經，希望幫助亡者在陰間路上好走，減輕自己的罪孽。

第四趟：普請供

請亡者到地獄一遊，根據生前的所作所為接受賞罰。

第五趟：燒填錢

喪家將冥紙摺成元寶狀，裝進元寶箱中，在箱上寫明亡者姓名，經由法師誦經後，開始燒元寶，子孫跪於地上，手拿著竹子拍擊地面，以防止孤魂野鬼搶奪，讓亡者順利收到。接著，喪家親友可藉此機會為先人燒冥錢，俗稱「寄箱」。

第六趟：打地獄

打地獄時子孫會圍成圓圈，地上擺十八個碗圍成圓圈，每一個碗代表一個地獄，亡者是女性時要用碗；亡者是男性時要用瓦片，法師口中念著往生咒，帶領喪家子孫光著腳繞碗走圓圈，走三圈就打破一個碗，代表亡者通過了一個地獄，一直打完十八個碗，就代表亡者已經通過了十八層地獄。如果亡者是女性時，還要加念血盆經，可以替亡者消惡孽。

第七趟：召靈魂

一方面述說著亡者生前生活過的很辛苦，子孫因為亡者的離世往後沒有機會跟亡者見面而感到難過，另一方面在棺木下方擺設一個沙盆和水盆及乾毛巾，給亡者洗淨身口意罪孽之用，使亡者身心變成較潔白，到陰間時比較好走。

第八趟：給牒

一方面勸亡者以後要做好事，另一方面要感謝神明今天來此一趟。

第九趟：過橋

說明亡者過奈何橋時會遇到的種種的遭遇，藉由法師的念經幫助亡者能夠快速平安通過。

第十趟：做藥師

又稱「梅花燈樹」，指亡者生前因為病痛而往生時，藉由作藥師的儀式讓亡者生前的病痛能夠痊癒。作藥師的燈有七層，每一層由七盞燈組成，總共 49 盞燈。如果今天亡者為男性時，子孫要手扶樹燈往順時針方向繞著樹燈走六圈，再逆走六圈。如果亡者是女性先順走七圈再逆走七圈。一方面消除亡者生前罪孽另一方面請東西南北各方的佛祖來接引往者到西方極樂世界去。

第十一趟：謝神

主要是謝謝今天晚上所有到來的神佛。

第十二趟：送轎

主要是請亡者上路。在次日清晨天亮時，法師帶領著喪家子孫、親友到前一晚燒填錢的地方，將所有法事的用具全數燒掉，如轎子、招魂幡、紙做的白鶴、靈位牌等，回程時法師會發給喪家子孫圓柱狀的紙錢，女性子孫要半途丟掉，男性子孫則拿回家放在爐灶中，代表延續之意。

參、家祭

一、家祭舉行的時間：

家祭舉行的時間通常在訃聞上都會注明，且大多是為了配合出殯時間所定的。

二、參與的人員：

1. 喪家的男性子孫。
2. 喪家的女性子孫及其配偶。
3. 如果是父喪，由族長來主持；母喪由舅舅來主持。
4. 喪家直系親屬。
5. 姻親、親友。

三、家祭程序：

1. 祭禮開始。
2. 孝男、孝孫就位。
3. 鳴炮。
4. 請母舅或族長為孝男、孝孫等佩帶五倫冠及分持手杖。
5. 獻香、香敬靈前。
6. 獻酒、酒敬靈前。
7. 獻牲（全雞）牲敬靈前。
8. 獻全里（全魚）全里敬靈前。
9. 獻長條（豬肉）長條敬靈前。
10. 獻飯、飯敬靈前。
11. 獻果、果敬靈前。
12. 獻點（糖）點敬靈前。
13. 獻茶、茶敬靈前。
14. 孝男、孝孫等父直親屬，向遺像靈框行跪拜禮，叩首、再叩首、三叩首、請起。
15. 鳴炮。
16. 禮成。
17. 直系卑親屬依序行跪拜禮。
18. 姻親、親友行禮，家屬於側答禮。

四、家祭禮的物品：

可分為祭品與物品兩類：

在祭品方面有：1. 全雞一隻。2. 全魚一尾。3. 長形豬肉一塊。4. 飯一碗。5. 水果一碗。6. 要有包裝紙的糖一碗。7. 茶葉。8、9、10 三碗菜色，並沒有任何的規定。

在祭物品方面：1.紅色、白色、黑色毛毯各一床。2.草蓆兩床。3.疏篩一個。4.五福袋兩個，袋內裝米、麥、黃豆、鹽、種子，表示三餐溫飽。5.酒壺一個。6.酒杯十個。7.紅筷十雙。8.花一朵。9.香。10.香爐一個。11.燭臺兩個。12.小花圈一個。13.白蠟燭兩隻。14.連炮四捆。15.五倫冠個數依子孫人數而定，五倫冠是由草編制成的，左右耳各掛上一個染色的小棉花，孝男是一邊紅色、一邊白色，孝孫是一邊紅色、一邊黃色，曾孫是一邊紅色、一邊藍色。16.手杖個數依子孫人數而定，母亡是竹質的手杖，父亡是木質的手杖，孝杖的兩頭依輩分大小圍上不同色紙片，孝子手杖一邊是紅色的；另一邊是白色，孝孫手杖一邊是紅色的；另一邊是黃色，曾孝孫手杖一邊是紅色的；另一邊是藍色的（如圖四）。

肆、公祭

一、公祭舉行時間：

一般公祭舉行的時間會寫在訃聞中，都在家祭結束後就緊接著舉行公祭。

二、參加人員：

1.鄰里友人。2.喪家子孫工作上的同事。3.一些政治上公眾人物。4.亡者的友人。

三、公祭的程序：

由司儀唱名參加公祭的人員或團體就位，行三鞠躬禮，禮成，家屬於側答禮。一般參加公祭禮時，佩帶胸花時要依男左女右的原則行之。所謂的男左女右的原則是以亡者的性別做為區分，即是亡者是女性時胸花要佩帶在右胸前，相反之，胸花就要佩帶在左胸前。

伍、路祭

一、路祭舉行的時間：

公祭結束後，喪家就忙著將家祭時的祭品、祭物、靈堂搬至路祭會場，最重要的是將棺木抬到路祭會場中，等一切準備妥當，路祭就開始了。

二、路祭參與人員：

有喪家子孫、直系親屬、旁系親屬、姻親親屬及送行人員。

三、路祭程序：

1.路祭開始。2.直系親屬就位。3.主祭者孝男就位。4.獻香、香敬靈前。5.獻酒、酒敬靈前。6.獻牲（全雞）牲敬靈前。7.獻全里（全魚）全里敬靈前。8.獻長條（豬肉）長條敬靈前。9.獻飯、飯敬靈前。10.獻果、果敬靈前。11.獻點（糖）點敬靈前。12.獻茶、茶敬靈前。13.向遺像靈框行跪拜禮。14.姻親、親友行禮。15.直系親屬、卑系親屬跪叩行禮。16.親友行禮。17.鳴炮。18.禮成、出殯。

四、路祭的祭品：

馬祖的路祭是由喪家親友來祭拜的，並且集中在一處，同時祭拜亡者。如果不與亡者有親屬關係的人，在習俗不能祭拜亡者的。

一般說來，會設祭桌祭拜亡者的親友可分為幾種：

第一種是喪家男性子孫及未出嫁的女性子孫，共同設一桌來祭拜亡者，祭品大致為十二碗或十五碗，其中一碗一定要有一隻全雞。

第二種是亡者外家，習俗上要提供全豬一隻，設一桌祭桌，祭品為十二碗或十五碗，其中一碗一定要有一隻全雞。

第三種是出嫁女性子孫及其配偶，習俗上每一個出嫁的子孫和丈夫共同擺一桌，祭品為十二碗或十五碗，其中一碗一定要有一隻全雞。

第四種是與亡者同輩分的姻親及旁系親屬，每一戶設一桌，祭品為十二碗或十五碗，其中一碗一定要有一隻全雞。

陸、百日

在百日前，喪家子孫有不可理髮、不可刮鬍子、不可出席宴會、過年時門聯

不可以貼紅，如果要貼門聯時要貼一個帶孝的記號等忌諱，但是出嫁女兒不在此限制中。過百日時，長男會邀請內親親友，如出嫁女兒、女婿、外甥、姪女、侄女婿等來到家中，為亡者焚香、燒紙箔，並且聯絡一下親友間的感情。一般百日過後喪家就恢復正常生活了。

柒、撿骨

一、撿骨的原因：

馬祖人一般撿骨的原因可大致分為以下四點來說明：

- (一)、因應公共工程或建屋的需求，如果施工地點剛好經過墓地時，子孫就需要撿骨。
- (二)、家人請風水師來看墓地時，覺得之前安葬祖先的墓地風水不好，嚴重影響後代子孫的運勢，這時候就需要撿骨。
- (三) 後代子孫因工作的緣故必須定居台灣，較少有機會回來馬祖，一般都會將祖先遺骸撿起，帶往台灣供奉。
- (四) 後代子孫想將祖先合葬時，就需要撿骨。

二、撿骨的期間：

一般來說，撿骨的日期要在安葬之後三到五年才能撿骨。通常在撿骨時，都會挑好日子或著普通日子中的吉時，一般撿骨的時間都上早上八點到十一點到十二點這段時間完成，忌諱在十二點過後撿骨。如果是在好日子時，那一日上午都可以撿骨，不用看時辰。如果在一般日子時撿骨，就需要吉時才可以。

三、撿骨的處置：

撿骨首要的工作就是找到風水師來勘定撿骨的日期及時辰，等確定日期後，子孫在撿骨日的前三天要到墓地拍墓碑三下，跟祖先說：「幾月幾日幾時要搬家了，請你準備一下」。撿骨當天早上，子孫、撿骨師、開棺工人都要來墓地，先在墓旁鋪草蓆，接著祭拜墓地的土地公，跟土地公說：「某某人現在要搬家了」，祭拜完土地公後，僅接著祭拜亡者，通常準備的祭品八道到十二道菜，如果今天

準備八道（十二道）以後進納骨塔時祭品也是八道（十二道），祭祀亡者時，跟往者說：「我們要搬家了，請你準備」，接著燒冥錢，如果骨骸是放在骨甕時，祭拜亡者的香要跟冥錢一起燒掉；如果是將骨骸擺在木盒子中，要移到他處安葬時，祭拜亡者的香不跟冥錢一起燒掉，而是插在亡者墳墓的香爐中，移到新的安葬地點，這段期間插在香爐中的香不能中斷。等冥錢與香燒盡時，子孫用手拍打墓碑三下說：「我們現在要開始搬家了」，接著開棺師傅挖開墳墓打開棺材，由撿骨師先從頭部、肩膀、手、胸骨、臀骨、腳依序撿起，再將骨頭擺在草蓆上排成人形，骨頭跟骨頭接觸的地方用紅色筆作個記號，接著用紅布或紅線將骨頭綁起來，放在甕中或木盒中，放在甕中的順序是腳、臀骨、胸骨、肩膀、手、頭部，如果是放在木盒（移到他處安葬）中依序是頭部、肩膀、手、胸骨、臀骨、腳。

如果將骨骸放置骨甕中就需要安置於納骨塔內，這時，子孫手扶骨甕、捧著亡者照片去納骨塔，至納骨塔時，要先祭拜土地公，用三杯酒、三碗水果、紅筷十雙、酒壺一個、紅燭兩個、燭臺兩個，手拿三柱香，跟土地公說：「某某人，現年幾歲，今天要搬來了，你要照顧他」，燒好之後將香插在土地公的香爐中，接著再拜亡者，準備的祭品跟墓地時一樣，祭桌上擺有筷子十雙、蠟燭兩個（亡者是年輕人時要用白色蠟燭；五十歲以上用紅色蠟燭）、十杯酒、酒壺一個，告述亡者：「某某某，這是你的新房子」，接著燒冥錢，將骨甕放入櫃子中。

如果是將骨骸放置盒子中要安葬在別處時，插在香爐中的香不能中斷，等到達安葬處，子孫手扶盒子、手捧亡者照片，將原先放在舊墳上的香爐及亡者相片放於新墳上，再來祭祀土地公及亡者，等祭祀完畢後，就將木盒推入新墳穴中，請師傅把墓門封起來。

第三節 喪禮中的參與者

喪禮活動從臨終、入殮、殯期到最後的安葬過程大致歷時近兩個月的時間，在這段期間內，喪家家中往往聚集了許多喪家的親屬、村莊鄰里的人和喪禮工作人員，大家一起齊心替亡者人生旅途的最後一程送行，整個場面熱絡中帶有哀傷的氣息。一般說來，喪禮參與者的範圍、關係可分為直系親屬、旁系親屬、姻親親屬、鄉親鄰里、喪禮中的工作人員、其他人員幾大類型：

一、直系親屬：

又稱為孝子、孝女團，是往生者的直系血親，包括兒子、兒媳婦、孫媳婦、曾孫、玄孫及其配偶，當然也包含未出嫁的女兒、孫女等女性子孫及出嫁為人婦的女性子孫，但是出嫁子孫的配偶不算在孝子、孝女團內。

二、旁系親屬：

亦稱做家族親屬團體，包括亡者的親兄弟姊妹們、堂兄弟姊妹們，跟他們的配偶和後代子孫，這個層面的親屬關係可以推及很遠。然而他們是否參加亡者的喪禮，得視與喪家關係的遠近和平常往來的密切程度而定，如果關係密切的話，喪家一般都會發訃聞告知。

三、姻親親屬：

就是依婚姻而產生的連帶親屬關係，指女方的娘家親屬和出嫁女兒的婆家親屬。包括女方的親兄弟姊妹及其配偶和後代子孫、女婿、孫女婿、姪女婿和亡者的表兄弟姊妹。一般母喪時女方親友參加喪禮的人數會比父喪時的人數來的多，但仍以與亡者關係的親疏而定。

四、鄉親鄰里：

馬祖的社會是一個典型傳統社會，村落是由血緣關係及同姓宗族聚集形成的自然村，村內的居民彼此是互識的。基於此，一旦村莊中有人往生時，習慣上喪家都會發訃聞給村莊內的每一戶人家，出殯時就會形成整村的人為亡者送行的場

面。

五、喪禮儀式的協助者與主持者：

基本上這些人員的存在是讓喪禮得以順利進行的功臣，他們有的是孝男的好友來幫忙的，有的是專業人員，有的是親友來幫忙的。這些人員包括主持公祭、家祭及路祭的司儀、禮生、做功德法事的法師、抬棺工人及一些場地維護人員。

六、喪家的同事及朋友：

這方面參與喪禮的人員包括有亡者生前的同窗好友、同事、上司等，以及孝男、孝女、孝子、媳婦的朋友、同事、熟人、公司上司等人。這些來參與亡者喪禮的人員基本上都跟亡者沒有直接的親屬關係，這一層次的參與人員是伴隨著工商社會的出現而產生的。

第四節 喪禮中的規矩與禁忌

喪葬禮一般認為是凶禮、是不好的，會對後代子孫及他人帶來隱藏性的危機，為了讓這種潛藏的傷害不發生或減輕傷害造成的影響，各個民族都會對喪禮規範某些規矩、禁忌，讓參與喪禮的人們能夠藉由遵守一些規定或禁忌而免於受到傷害。同樣的，在馬祖喪葬禮俗中也會產生一些禁忌或規定，讓喪家子孫及參與喪禮的人遵守。

壹、喪禮的規範方面：

關於亡者的壽服：一般為往生者著裝講究穿單不穿雙，通常為「上九下七」或「上七下五」之類穿法，壽衣通常用布做成，不用扣子而用布連繫，腳上穿著布鞋，不穿帶毛皮製品。

關於喪服：喪服表現出與亡者血緣遠近的親屬關係，與亡者血緣關係越近者，其孝越重（如圖七、八）。馬祖喪服如下：

稱謂	喪服型制
兒子	身穿麻衣、頭戴五倫冠及草繩、腰繫草繩、手拿孝杖。
媳婦	身穿麻裙、頭戴麻布敢頭、腰繫白帶、白襪白鞋。
女兒	出嫁女兒身穿白衣、頭戴白布敢頭、腰繫白帶、白襪白鞋；未出嫁女兒身穿白衣、頭戴藍布敢頭、腰繫藍帶。
孫子	身穿黃色苧衣、頭戴五倫冠及白帶、腰繫草繩、手拿孝杖。長孫喪服型制與兒子同，但麻衣要補一塊黃布。
外孫	身穿白衣、腰繫白帶。
孫媳婦	與出嫁女兒，相同但敢頭上要補一塊黃布、長媳與媳婦同，敢頭上要補一塊黃布。
孫女	未出嫁者頭戴藍色敢頭、身穿白衣、腰繫藍帶；出嫁者頭戴白色敢頭、腰繫白帶、身穿白衣。

外孫女	未出嫁者頭戴藍色敢頭、身穿白衣、腰繫藍帶；出嫁者頭戴白色敢頭、腰繫白帶、身穿白衣。
曾孫	身穿藍衣、頭戴五倫冠及白帶、腰繫草繩、手拿孝杖。長曾孫孝服與孫子同，孝服要補一塊藍布。
玄孫	身穿綠衣、頭戴五倫冠及白帶、腰繫草繩、手拿孝杖。長玄孫孝服與曾孫同，孝服要補一塊綠布。
女婿	頭戴白帽、身穿白袍、腰繫白帶。
舅舅	頭戴白帽、身穿白袍、腰繫白帶。
族長	頭戴白帽、身穿白袍、腰繫白帶。
姪女婿	身穿白衣、頭戴白帽、腰繫白帶。
兄弟	身穿素衣、腰繫白帶。
姊妹	身穿素衣、腰繫白帶。
未亡人	身穿素衣、腰繫白帶。
一般親友	女性腰繫白帶、頭戴白色敢頭；男性腰繫白帶。

關於歡喜喪：福州習俗上，上百歲或九十歲以上長壽老年人死亡稱為「歡喜喪」。所謂的歡喜喪具有喪家大門不掛白，以紅紙糊實，或刷紅、訃聞用紅紙寫、全家大小腰繫紅帶、家中不啼不哭，保持安靜而不傷的狀況、登門做吊的親戚朋友，一律發紅，他們帶來的奠品不用素色的。

關於棺木：早期馬祖地方交通非常不方便，一般人家都是買木板放在家中，等到往生者病危之際，就要請木工師傅來到家中將木材作成棺木，木工師傅來家中前，喪家要拿紅色布掛在大門上，表示這是往者斷氣前做的，在將木材搬到家門口，準備一個四角形或圓形的紅色托盤，盤內擺兩朵花、一副未開封過的紅筷子十雙、生蛋兩個、麵頭露出用紅紙包起的麵線兩束，將紅色托盤放在四方形的椅子上擺在家門外，再準備一張椅子擺著紅斗及一雙筷子，紅斗內裝著夕（指用糯米做的，表皮裹上花生粉或黃豆粉，呈圓形狀。），給木工師傅完成棺木後食

用的，以保平安。如果紅斗內的夕沒吃完時，喪家拿一個碗裝著十個夕，分送給左右鄰居吃，以求平安。等棺材作好後，在棺材上面用紅紙寫的『福、壽、康、寧』四個字，在棺材裡擺紅筷十雙、紅花兩朵、夕數個，之後用紅布綁起來，把棺材直立放在家中隱密處。再將掛在大門口上方的紅布拿下。

關於埋葬：習俗上，埋葬需在早晨舉行，一般不會超過中午十二時，因為人們認為太陽剛從地平線升起時最吉利。

貳、喪禮的禁忌方面：

喪禮中忌諱直言死字，大都以講生來替死或用其他字彙來替換。如說某人死了，一般會說某人生了或某人為閻羅王拖去了或他睡著了等用詞來作為轉換，並不會直言死字。

人在臨終要嚥下最後一口氣或守舖時，如果遇到打雷下雨天，子女要拿著黑色的傘，傘柄上掛著一個秤，打雷時就要撐起雨傘擋住亡者的臉部。。

如果往者是病重死亡時，在亡者斷氣的那一刻，家人要將亡者生前所飲用過的水或家中儲水都要倒掉。

習俗上，從替亡者張穿到入殮的這段時間內，喪家要注意子孫或著來奠吊的親友，不可將其淚水滴到亡者身上，據說這樣會讓亡者不能放心的離開世間。

在亡者往生時，家中的女兒已經訂婚了，這個半女婿要來看亡者最後一面，亡者身上要先鋪上一塊白布、再鋪上一塊紅布、最後蓋上水被，當半個女婿來看亡者時，先翻開水被、再翻開紅布、最後翻開白布，就可見到亡者最後一面，代表跟岳母已經見過面了。當半個女婿要離開喪家，必須要把鋪在亡者身上的紅色布拿回家。

如果出嫁的女兒已有身孕要回家看亡者時，不能戴白帶要戴紅帶，出殯時也要戴紅帶，就是在這段喪期間都要戴著紅帶子。

在起靈或入壙時，習俗上都認為這時亡者煞氣最重，所以跟亡者相衝的生肖、年齡者或今年運勢不好者都要迴避，以免被沖到，但是亡者的家屬則不在此範圍內。

在喪期間，喪家是不能製作年節食品，以表示全家還沉盡在傷痛之中。這段期間內孝女、孝孫女的姻親家和孝媳、孝孫媳的姻親家及與喪家往來密切的其他姻親家每當過年、過節時，就送給喪家應節食物，數量要一百一十顆，喪家要以紅筷子、四季春和花餅回贈，等周年後，就不必各親友在送了。



第五節 喪禮中的祭品、冥器及其他用物

壹、在祭品方面：

人在初終未入殮時，家人會煮一碗麵線和準備一杯，酒象徵性的餵食亡者，希望他有力氣趕赴黃泉路。

入殮後子孫每日照三餐準備一碗白飯，飯內擺放一顆橄欖或蜜餞來祭拜亡者，祭桌上會供奉三碗水果及老酒。

做七祭品有供給七神用的七碗素菜和供奉亡者的兩碗白飯、酒、十二道煮過的菜餚，其中一碗要用麵粉煎的麵食，另一碗要是夕。

在公祭、家祭時，祭品有全雞一隻、全魚一尾、長形豬肉一塊、飯一碗、水果一碗、要有包裝紙的糖一碗、茶葉，其餘三碗菜色，並沒有任何的規定。

路祭的祭品有娘家送來的全豬一頭、雞一隻、有時會有羊一頭、酒及十二或十五道的其他祭品，其他親友也會送來十二或十五道的祭品及酒，其中一道要是全雞一隻。

回籠時的祭拜，出嫁女兒每人要送一桶蒸過的糯米飯和數瓶的老酒。

貳、冥器方面：

這包括亡者要斷氣時，家屬要燒的金、銀紙箔和藍色紙轎子，親友送來的金山、銀山及彩旗，喪家自己準備的紙房子、紙轎子、金童、玉女、金元寶、金山、銀山、金項鍊、玉手鐲、金手鐲、手錶、戒子、金條、印有冥國的紙鈔等。出殯時的白旗、高照、靈牌、靈堂及做法事的引魂幡、白鶴。

參、其他物品：

包含家祭時的紅色、白色、黑色毛毯各一床、草蓆兩床、疏篩一個、五福帶兩個、酒壺一個、酒杯十個、紅筷十雙、花一朵、香、香爐一個、燭臺兩個、小花圈一個、白蠟燭兩支、連炮四捆、五倫冠、手杖。

奠吊時親友送來的直式及橫式輓聯、花圈、新棉被一件，被套上寫著音容宛

在之類的文字、啤酒塔、汽水塔等。

食物方面有「夕」，是用糯米拿去磨漿，之後瀝乾，用手搓成一顆顆圓形的小團塊，放在水中煮，煮好後外圍灑上花生粉或黃豆粉有時白糖沾在表皮上。「夕」在馬祖人的習俗人為是吉祥的食物，能夠避邪，所以在喪葬禮俗上會讓參與葬禮的親友吃，希望藉者吃夕幫助他們去除壞運。

第六節 非正常死亡的處理

與世界上各個民族一樣，馬祖地區對非正常死亡者，會以較特殊或不同正常死亡者的喪葬禮俗方法來對待亡者。以下就對意外死亡和未成年孩童的死亡做敘說：

壹、未成年小孩處理：

一、殯期：

如果是未成年小孩的死亡，一般喪家會在當天將他處理完畢，就是買棺木將小孩裝入棺木送到山上去，什麼儀式都沒有，也不請道士來超渡。如果是有錢人家的話，會在中擺到三七時才出殯，這時就會請道士來超渡，一般都是當天拿走，免得家中的人傷心。

二、做法：

兒童在剛出生不久就夭折了，這時候喪家就準備一個竹編的畚箕，畚箕內鋪著布，將剛夭折的孩童全身赤裸放在畚箕內，在他的身上蓋上他生前穿過的衣服，接著再用布給他蓋上，布的顏色只要不是紅色就可以了，之後請五十歲以上的老人肩扛著鋤頭，鋤頭前掛著剛剛裝著小孩的畚箕，就拿到山上埋了。

如果說是未滿十八歲的小孩子，就要替他穿上他生前所穿的衣服，女孩子的話要替她梳理頭髮，男孩子的話要在生前替他理好理髮，往生後是不可理髮的，當天就要抬去山上埋了。

三、葬後：

通常家屬會在隔年的農曆七月分期間，來到村莊的廟宇替未成年孩童超渡。

貳、其他死亡處理：

習俗上因其他事故往生者如：難產、遭人殺害、溺水、自殺等，基本上

是不允許進入村莊內，習慣上，家人會在村莊外的馬路上或公墓附近搭棚來安放亡者，至於喪禮習俗都跟非意外亡生者的喪葬過程是一樣的。

第四章 喪禮儀式分析

第一節 喪禮儀式中的結構分析

人類學者 Arnold Van Gennep (崔昌源, 1996, 21) 將人群社會中所舉行的個人生命關口儀式、個人與群體之關係的儀式以及有關獻祭、朝聖、皈依等各類儀式行為, 透過他的分析長才, 從人類複雜多變的儀式行為中, 理出某些具有同性質的儀禮, 將其歸為同一範疇, 並指出這類儀式所欲傳達的訊息是相同的, 因此它們具有一個共同的儀禮模式, 那即是著名的「通過儀式理論」(The Rites Of Passage)。

Gennep 的儀式理論, 強調所有儀式均有一個明顯的「結構型式」, 表現在儀式位於整個儀典體系內的相對位置, 亦即儀式之間的秩序, 然而, 儀式在整體儀典體系內的位置, 或因儀式場合之不同而有所差異, 但是, 相對位置的「潛在安排」永遠是相同的 (宋錦秀, 1994, 14)。

Gennep 指出, 所有的過渡儀式皆由三個基本的儀式面向所組成, 一是「分離儀式」(rites of separation), 如削髮、淨化等儀式行為。其次為「過渡儀式」(rites of transition), 此儀式強調個人需遵守一些禁忌和規範, 一般社會規範在此時可能暫停生效。三是「結合儀式」(rites of incorporation), 就是與新社會關係結為一體的儀式。這三個面向不同的儀式行為, 在不同的典禮中所佔的比重是有些許差異的, 如在喪禮中分離儀式是強調的重點, 過渡儀式在生育及成年禮中佔有突出的地位, 結合儀式在結婚典禮上具有重要性 (B Morris, 1996; 崔昌源, 1996, 26-27)。

晚近余光弘 (1985) 先生在一篇〈A.van Gennep 生命儀禮理論的重新評價〉一文中, 對 Gennep 的通過儀式理論提出若干修正的觀點, 以符合華人世界中所舉行各類儀式行為, 讓 Gennep 的通過儀式理論更能夠貼近這些儀式的內在結構

形式。

首先余教授對於 Gennep 的生命儀式模式由分離儀式、過渡儀式、結合儀式結構型式提出質疑，余教授認為所有分離儀式之前都有一個結合儀式，而過渡儀式並非如 gennep 認為的是一個獨立存在的儀式行為，而是生命儀式重頭到尾這一段期間內都算是過渡儀式，無法加以區分的。余教授認為生命儀式因該改寫為結合儀式 - 分離儀式 - 結合儀式..... - 分離儀式 - 結合儀式（余光弘，1985，229-239）。

其次余教授認為，在生命儀式中身分地位與其他面向的變更，不僅只有舉行儀式的當事人而已，幾乎所有參予儀式的人員都會有社會地位及角色的改變（余光弘，1985，239-246）。

最後余教授指出，Gennep 強調的轉變是從一個界定清楚的地位，到另一個界定清楚的地位，但是事實上有兩種可能，從已界定的地位到達未界定清楚的地位，如放逐、離婚。或者從未界定清楚的地位到以界定清楚的地位，如出生嬰兒的儀式（余光弘，1985，246-248）。

以下就以 Gennep 通過儀式理論為基準，輔以余光弘教授對通過儀式理論所提出的修正觀點，對於馬祖喪葬儀式潛在的結構型式做結構意義分析：

以整個馬祖喪葬過程來看，從病人病危時，親友、子孫隨侍在側，聆聽病人交代遺言、交辦後事，以及其後的分手尾錢予後代子孫，這些行為都含有分離儀式及結合儀式的象徵，病人彌留之際時，家屬將病人搬置正廳，使他處於「過渡」的狀態中，一旦病人嚥氣時，替亡者燒魂轎，亡者乘轎西行，往西方極樂之地，讓家屬與亡者正式的「分離」。

此時，子孫必須將病者歸西的消息傳達給全部的親友，以待親友及出嫁子女來探視亡者遺容，讓家屬和親友間的關係得到重新的「結合」。再來，替亡者整理遺容、穿戴髮飾、換上新裝，子孫成服到井邊買水，去廟中告知神明亡者的死訊，都算是替亡者為整場喪禮做預備的「過渡」階段。亡者沐浴張穿後，子孫以象徵性的方法餵食亡者酒、麵，以期亡者有氣力趕赴黃泉路，又在確認亡者與子

孫「分離」的事實，之後，把亡者移置水床，等待著入殮儀式的舉行，又形成「過渡」的階段。

入殮是將亡者放入棺木中的儀式，緊接著封釘、打桶一連串的行為，除了加強親友、子孫和亡者的「分離」意識之外，又讓亡者處於「過渡」的狀態，家祭、公祭和路祭的儀式，是讓亡者和親友以及亡者生活周遭的友人做再一次的「結合」，起靈則是公祭與路祭間的「過渡」階段。路祭後的發引，為親友引領亡者到他的長眠之處，如同送行親友遠行一般，自然含有「分離」的意識。

抵達墓地，子孫合力將亡者的棺木推入墳內下葬，正式與亡者「分離」，變裝後，由亡者大兒子捧著亡者的遺像，循著原先發引的路程回到喪家中，這是一段「過渡」過程，回到家門前，要先舉行過火儀式才可進入屋內，也為「過渡」階段，接著，所有子孫聚集在大廳，準備菜餚及廚房用具祭拜亡者，再將亡者遺像擺置神龕上，使亡者之靈魂與祖先的靈魂相「結合」。

兩天後，由亡者大兒子率領家中所有子孫，拿著祭品及亡者生前衣物到新墳巡查墳墓四周是否有龜裂破損的情況，此為「過渡」階段，查看完畢，就在亡者墳前擺上祭品祭祀亡者與土地公，接著焚燒亡者生前衣物及冥錢，回到家中子孫聚集吃飯則又為「結合」的形式，到此喪禮儀式可算告一段落了。

馬祖整個喪葬過程的結構形式變化如下：

臨終（結合、分離） → 分手尾錢（分離） → 燒魂轎（分離） → 搬舖（過渡）
→ 張穿（分離） → 成服（過渡） → 報白即報外家（結合） → 哭路頭（結合）
→ 報亡（過渡） → 買水（過渡） → 沐浴（過渡） → 餵麵（分離）
→ 移舖（過渡） → 入殮（分離） → 封釘（分離） → 打桶（過渡） →
靈前法事（結合） → 家祭（結合） → 公祭（結合） → 起靈（過渡） →
路祭（結合） → 發引（分離） → 進溫（分離） → 回籠（過渡） → 過火
（過渡） → 安靈（結合） → 巡山（過渡） → 祭祀新墳（結合）

就結構意義言之，整個馬祖喪葬儀式過程表現出三種意義內涵：

第一、儀式凸顯出個人在身分地位有極具轉變的關口上，藉由喪禮儀式的分離儀

式、過渡儀式、結合儀式接二連三的反覆運作，將團體成員喪失舊有地位，取得另一新地位的事實，逐漸地告知團體中的所有成員，使受到動搖的關係又漸漸穩定下來，以利團體成員彼此相互間的互動關係可以重新得到調整。

第二、從喪禮儀式參與者和亡者關係的互動，可以發現亡者與其親屬的關係，有著親疏的遠近上的不同。當託付遺囑、分手尾錢、小殮時，是亡者與少數至親間的互動，這互動通常具有私人性和隱密性的成分，到了大殮、打桶時，又加入一些喪禮工作人員以及與亡者親屬關係更為遠的親友，其互動層次更為擴大了，等到公祭時，其參與者的範圍又擴及好友、同事、同學等。可見喪禮藉由反覆的儀式，使亡者依次由小而大與群體分離（林榮泉，1987，101-102）。

第三、喪禮儀式不只改變了亡者身分地位的事實（如在喪禮上，亡者常以棺、墳、神主為其代表），連亡者的兒子、子媳、長孫等，在喪禮中，其身分地位也有極大的變化（如亡者的兒子獲有家族財產的分配權、在社區獨立發言權與家中事務最終決定權）（黃有志，1989，218）。

第二節 喪禮儀式功能分析

人類學家對於儀式功能因分析觀點的不同而有差異甚大的定義，有的將儀式功能作為文化體中各分子間相互的關係；其次，視儀式功能為文化最終的目的，即是維持較大整體的存在與完整，還有的學者，將儀式功能當作滿足人們的需求與利益。

本節中，筆者以馬凌諾斯基（Bronislaw Kasper Malinowski, 1884-1942）與芮克里夫布朗（A.R.Radcliffe-Brown, 1881-1955）對於儀式功能的分析觀點，作為本節分析馬祖喪葬儀式功能的指導。馬氏認為人們舉行儀式的動機在於：一是利慾，指個人固守傳統習俗乃是多多少少有意識的算計過程之產物，即是從固守習俗中獲得利益。二是傾向，指文化乃人性表現之概念（黃應貴，1981），可看出，馬氏以個體觀點來解釋儀式舉行的理由；而布朗認為，對於人類制度的瞭解，要從他們對社會結構之功能角色來看，而非從他們本身著手，又認為社會上的各種制度都有他們各自不同的功能，但是所有制度都有一個最終目的 - 就是維持社會秩序及凝聚社會的團結，可看出，布朗以社會整體的角度作為解釋儀式存在的理由。

雖然芮克里夫布朗與馬凌諾斯基兩人對於儀式功能提出差異甚大的觀點，可是藉由不同的研究路途，相信可讓馬祖喪禮功能面的探究更趨完整性。

本節對於馬祖喪葬儀式功能的分析，從喪葬儀式對於亡者的功能、喪葬儀式對於亡者家屬的功能以及喪葬儀式對於社會的功能三部份來分析：

壹、喪葬儀式對於亡者的功能：

一、對亡者遺體的處理

從生理的觀點來說，個體的死亡會導致新成代謝作用的停止，有機體開始腐敗，產生惡臭及有害物質，基於此，喪禮儀式最顯著的功能就為妥善的處理屍體，以免污染週遭環境衛生。

由於受環境的限制或者對於死後世界認知不同，世界各個民族的下葬方式可能有所不同，諸如土葬、水葬、火葬、崖葬等不同方式（石磊，1984，119-120）。

從亡者子孫謹慎地殮葬，並妥善的處理死者遺體，正是儒家所謂：「死，葬之以禮」的孝道表現（崔昌源，1996，87-88）。

二、轉換作用

完整的喪禮是亡者成為家族祖先的轉換儀式，藉由喪禮儀式的舉行，亡者從鬼魂轉變成保護後代子孫的祖先，也因此立足後代持續的祭祀中，永遠成為家族一員，表現出漢人家族制度與祖先崇拜所不可分割的關係（莊英章，1990，40-41）。

貳、喪葬儀式對於亡者家屬的功能：

一、撫慰哀傷者身心的功能

人們最大的失落來自於家庭成員的死亡，因著死亡事實的存在，造成家庭成員間巨大而深重的哀傷情緒，並且伴隨著無助與絕望的消極感受。此時若能提供適當的撫慰，不僅幫助哀傷者走出傷痛，更可以提昇其生命的內涵，而喪葬儀式在這方面可以喪親者補償的心理和協助家屬渡過哀傷失落期，正可說是提供撫慰的來源。

喪禮中分手尾錢、搬舖、張穿、成服、報白、入殮、下葬等儀式行為，協助喪家親友面對死亡的現實感，以避免家屬扭曲亡者死亡的事實或者壓抑它及否定它。之後的哭路頭、餵三餐、發引、公祭、做七等哭泣行為，讓喪家家屬以適當的情緒來表達應有的哀傷或沮喪的情緒感受，而且不讓家屬有迴避或壓抑的機會，換言之，可藉由儀式好好的發洩個人的情緒，而達到內心的和諧。

二、教育後代子孫的功能

喪禮儀式除了形式上作為妥善處理亡者遺體外，更重要地，儀式隱含著傳達傳統孝道的精神以及參與者藉著參與喪禮儀式更加尊重生命。

喪家家屬、親友透過儀式進行中的肢體表現、聲音（如哭泣聲、誦經聲等），經由個人感官感受，轉換為對生命的一種信仰，啟發個人對生命意義的思考，並

且對既往生命的感念與尊重。

喪禮中長輩如認為子孫們在亡者生前有不孝不賢的行為，或認為喪事辦得不盡心、不合禮法，都可在喪禮活動中加斥責，如果亡者為女性時，這種指責多半來自母方長輩，其訓導勸孝意義顯而易見。此孝道表現在喪禮儀式中最顯著即為封釘儀式時，如果長者認為子孫不孝，就會在大庭廣眾下杖責不孝子孫。

三、家族權利的轉移

家族中有成員亡故，使得成員間原有穩定的權利義務關係產生不確定性，造成家族事務的停擺，因此，家族成員必須要儘快替亡者找尋繼承人選，使家族事務能繼續維持運作，喪葬儀式就提供了這個管道。

喪禮中，喪家親屬經由立喪主、成服等儀節，確定繼承人選，一方面重新穩固家族中的人際關係網絡，另一方面承襲亡者在家族中的權利與義務關係。

四、人倫關係的重新確認與鞏固

整個喪禮儀式的過程，幾乎都在向人們展示和強調家族的人倫關係，這種關係的強調表現為禮節程序上輩分、長幼、男女、內外的嚴格分明的區別。

一般喪禮儀式中的報白、成服、祭拜順序都可窺見人倫關係的重組與重建的影子：

報白：即是向親屬發送白孝布以及告知亡者死訊並請其參加喪禮的禮節，接到孝布的親屬，被承認為親屬圈的一員，有義務參與喪事並盡親屬的職責，它是親屬關係的一次重新確認、調整和鞏固的過程。

成服：即是子孫換上居喪期的喪服，喪服可分為斬衰、齊衰、大功、小功、總麻五種，斬衰是最粗的麻布、不緝邊，齊衰以粗麻布做成、緝邊，大功布質較斬衰與齊衰為細、做工尚粗，小功布質又較大功為細、做工也較大功為細，總麻布質又較小功為細，也有白、黃、藍、紅顏色之分別，可以看出不同的喪葬服飾代表著與亡者親屬關係和親疏程度的不同。

祭拜順序：喪禮中的祭拜過程，往往依照長幼順序、男女有別、親疏之差的原則進行，一在的透過公開的儀式強調人倫關係的重新確認與鞏固。

參、喪葬儀式對於社會的功能：

一、提供親友、家族、社會團體聚集的場所

透過喪葬儀式的舉行，使原先因著亡者死亡而將斷裂的關係予以重構，維繫住彼此間的情感，即是一種社會化的表現。

喪禮提供了直系親屬、旁系親屬、姻親親屬、鄉親鄰里等群體聚會的場所，他們無形中成為喪家的支持性團體，給予情感上的支持，更在實際喪葬事務的處理、生活事務方面提供喪家必要的援助。

具體表現在守喪期間如遇過年過節，因習俗禁忌的緣故，喪家不得準備應景物品，以表示全家還沉盡在傷痛之中，這時與喪家往來密切的親友就要提供一些應景物品送達喪家，如端午節時，送一百一十個粽子，或過年時，送一百一十個年糕，這時喪家也會回贈十雙紅筷子、一個四季春和一個花餅給親友。

二、喪葬宴客具有家族、社區關係的協調功用

喪葬事務的商議解決是喪禮中不可缺少的一環，這階段的商討過程往往牽涉到個人對於喪禮場面大小的安排、金錢如何使用等認知的差別，家屬間容易產生重大的衝突，使喪禮蒙著一層不和諧的色彩。

喪葬事務繁雜且多，一般喪家是無法一手包辦的，需要請村莊中的人來幫忙，如出殯當天的抬棺，就是村莊中的村民來協助喪家。在馬祖的村舍中有所謂的「公槓」，公槓是村莊的公物，村莊中誰家有喪事出殯都可使用，用完後就放在該家，下次有其他人家有需要時再來索取。

因此，當出殯儀式結束後，喪家就會宴請親友和參與喪禮的人員，這一頓飯一方面感謝參與喪禮人員的辛勞，另一方面處理亡者亡故後遺留下的事務（如：動產及不動產的繼承分配、殯葬費用的分擔等）和消除之前因規劃喪葬事務時所產生的不愉快關係。

三、喪禮規模的大小顯示家族實力

喪禮儀式在中國社會中比任何儀式都來的隆重及講究排場，固然有信仰等眾多因素，但其中也含有喪家藉由喪禮儀式的舉行向世人展現家族人丁眾多、財力

雄厚之意，當然，馬祖的喪葬文化也因襲著這種思想。

在公祭禮時，喪家費盡心思邀請一些有頭有臉的大人物出席會場，或多方邀請人員來參與公祭禮，讓左右鄰居另眼相看，凸顯喪家地位與權勢。

在亡者服飾、供食、祭品等竭盡心力追求完善，發引時要求場面盛大、送葬隊伍浩大，這些追求排場的心態，再再說明喪葬禮儀是喪家顯示家族力量、鞏固社會地位的機會。

第三節 喪禮儀式文化義涵分析

前兩節對於馬祖喪葬禮儀的分析，係基於功能、結構的立場，從事對喪禮現象做客觀的研究，分析喪禮的結構以及喪葬儀式對於亡者、家屬、社會的功能。本節則由原先對喪禮儀式客觀現象的探討轉向意義層面的探索，力圖從事喪禮儀式文化意涵的研究，分析喪禮中的二重性、宇宙觀、鬼靈信仰與祖先崇拜、來世觀四個層面。

壹、二重性

人們對於亡者遺體及靈魂具有哀傷、愛慕、不捨之情，同時有存著反感及畏懼之心，即是二重性的表現。

二重性有多種表現形式，一為客體本身就具有二重性。二為同一事物，同一行為寓含著相互對立的因素，在不同條件作用之下，相互對立的因素產生不同對立的作用。三為主體對客體採取了矛盾對立的態度，既愛之，又恨之，既敬之，又畏之，既依賴超自然神秘力量，又依託人自身力量（楊知勇，1993，66）。一般說來，這三種形式的二重性是互為表裡，不能截然分開的，但是，在喪禮中人們大多以第三種的二重性的表現為主。

喪禮儀式中的二重性，表現在人們對待亡者遺體和鬼魂觀念中。對待亡者遺體態度的二重性上，人們表現出相互矛盾的態度，一方面仍保留對於亡者的愛，另一方面又表現出對於屍體的反感；一面依然對於亡者有所愛慕，另一面對於物化的遺體有所恐懼，這兩種極端的情感，交互出現在人們心頭，不管在殮禮、殯禮以及之後的葬儀中，都將會反覆的出現在人們的心中（楊知勇，1993，85-89）。

鬼魂觀念的二重性即是人們對待靈魂態度的好惡。一般以亡者的身分、生前的行為、死亡情況、死亡地點以及特殊場合的感受作為評斷好惡的準則。大體來說，年齡較高，生前對人們做過較多好事，這些受到人們尊敬的人往生，人們對其靈魂的態度是敬多於懼的，有些甚至升格為神，成為村莊的保護神。對於非正

常死亡者的靈魂態度則是有懼有敬，一般把它們當作厲鬼、冤鬼、孤魂野鬼，它們是不允許進入祖先故土，不能與祖靈居住在一起，遊蕩於山林河澤，作祟於人，故多採取輔慰與驅逐並舉的措施（楊知勇，1993，74-76）。對於正常死亡的靈魂，對其態度是敬懼並重，在人們觀念中這些靈魂會回到祖先那裡，成為守護家族的人，他們可以賜福於子孫，同樣也可以遺禍子孫，充分表現出人們靈魂觀念的二重性。

在整個馬祖喪禮儀式過程中，喪家子孫情感的宣洩產生兩種差異極大的情緒反應，一種情緒反應在家屬從亡者往生時，入殮、殯期、起靈、至安葬這段時間以來，不斷表現出痛失親人的哀傷情緒；另一種情緒反應在壓棺及壓棺位時，家屬拿著瓦片、斧頭、刀片等物品用來防範遺體暴戾之氣戕害後代子孫，是一種恐懼情緒的表達。這兩種對於親人愛戀不捨的情感以及恐懼冰冷遺體的矛盾心態，就是二重性的表現。

貳、宇宙觀

中國文化歷經堯、舜、禹、湯、文、武、周公以及各個朝代延續至今，擁有五千多年的宏偉歷史，其文化的穩定性更為世界上其他古文明文化難以媲美。然而要維持五千年文化的穩定性格，必須擁有完備宇宙觀作為後盾，支持人民的信仰、儀式，使之超越世俗而嚴肅的對待其生活方式。

在中國人的思維中，宇宙是由陰陽兩氣構成的有機體，當陰陽兩者力量處於均衡、和諧的狀態下，匯集成一股正面的力量，讓大地生生不息，一但兩者力量處於不平衡、不和諧的狀態下，則會產生殺氣、煞氣存在於人們生活的時空中，產生紛亂與衝突（李豐楙，1999，36-41）。所以，中國人處處強調和諧、均衡，從追求個體內外的和諧為起點，其次企圖與群體人際關係達到和諧，最終冀求個體與自然關係間的和諧，實現「天人合一」以及「致中和」的最高境界。天人合一與致中和的概念最早源於《易傳》與《中庸》（李亦園，1992，69-71）：

《易傳乾卦文言說》：

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與神鬼何其吉凶。

先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況乎人乎，況於鬼神乎。

《中庸》：

喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之本也；和也者，天下之達道也。天地位焉，萬物育焉。

李亦園先生在〈和諧與均衡 - 民間信仰中的宇宙詮釋與心靈慰藉模型〉一文中指出，民間信仰中的宇宙觀即是「三層面和諧均衡觀」，指個人或家庭如果要達到最佳或最理想的健康或興盛狀態，就要保持三層面或系統的和諧與均衡，這三個系統是：

一、個體或有機體系統

要維持機體的健康狀態就要機體內外的均衡，要維持內在實質的均衡最主要的是要注意「冷」「熱」以及「陰」「陽」的和諧，表現在食物、藥物和補品的調理上。在外在形式上的均衡上，用五行、筆劃等術數表現在姓名的操作上。

二、人際關係系統

在民間信仰中要維持人際關係，不僅針對家族與親友之間的關係，同時也要延伸到與超自然界的祖先維持和諧關係，另外也維持與鄰人和社區的和諧關係。

三、自然關係系統

在民間信仰上認為個體與自然關係和諧的維持，要透過時間系統（如：生辰八字表示與宇宙時間的和諧）、空間系統（如：風水的講究，表示與宇宙時間的和諧）和超自然神靈系統（如：祭拜鬼神在祭品與冥紙的安排上，祈求與超自然神靈取得和諧），以達到「天人合一」的境界（李亦園，1992，69-90）。

在喪禮活動中我們可以發現，因亡者死亡的緣故，讓家屬有機會與宗族、親友、鄰里甚至整個社區鞏固原有的情誼進而重建新情感，不至於因亡者的死亡而造成人際關係上的斷裂。墓地的選擇通常請風水師擇定方位，出殯、下葬的時刻也會邀請擇日師擇定最佳時辰以及喪禮中不斷出現祭祀亡靈與神明的儀式，這些舉動顯示出原先和諧狀態因亡者死亡而遭破壞，處於「非常」狀態，希望藉由儀式的舉行，重新溝通與人際關係系統、自然關係系統間的和諧關係，使之恢復「常」

的狀態下。

參、祖先崇拜與鬼靈信仰

在喪禮中家屬對於魂帛、神主牌、遺像的崇敬；對於遺體、棺木、墓地的忌諱，呈現出馬祖喪禮的祖先崇拜與鬼靈信仰的兩個面向。

祖先崇拜是中國文化中最基本的特質之一，早在山頂洞人時代，他們已有埋葬屍體的習慣，在屍體四周灑下許多粉狀赤鐵礦，並有殉葬品，說明他們以為人死後還有靈魂，已有祖先崇拜的跡象。殷商時期，人們認為萬物生長、人間禍福安危以及疾病皆為鬼神控制，人們可藉由祖先的神靈為媒介，與上神進行溝通，因此在殷人的觀念中、以為祖先具有授福降禍後代子孫的能力，使得祖先崇拜、尚鬼神的文化大行其道，周滅商繼承天下，周人重視人文精神，不認為人間災禍疾苦為祖靈作祟，因而祖先祭祀的目的不在消除災禍，轉換為報本反始、飲水思源的人文精神（徐福全，1996，1-11）。其後儒家的思想以祖先的祭祀為孝道的具體表現，鞏固了祖先崇拜的道德基礎，而以家庭和宗族為基本群體的中國社會結構，更與祖先崇拜互為表裏，形成牢不可破的傳統。祖先崇拜與家族制度的結合，一則維持家族的傳承不絕，二則確保人人均可在死後成為家族祖先，接受後代子孫祭祀（莊英章，1990，43-44）。

喪葬過程中處處存在著禁忌，似乎提醒著人們不可逾越規範，以免傷害亡者又禍延子孫。因此打從亡者往生那刻起，家屬就受到禁忌的制約，如果此時天空打雷下雨，子女要拿黑色雨傘，傘柄上掛著一個秤，遮住亡者的臉部，以防其受到驚嚇。起靈時，民間視此時亡者具有強暴厲氣之凶煞，為防煞氣傷人，一般要求與亡者相衝的生肖、年齡或運氣不好者都要迴避。至墓地下葬，原則也與起靈相似，要求犯忌或運勢不佳之人走避。返主回到家門前要舉行過火禮，法師手拿竹葉，口唸咒語，用竹葉沾清水灑在子孫身上去除霉氣，或著喪家自行準備燒盆，讓子孫跨過去去晦氣，直到合爐除喪，才結束喪禮禁忌的限制，這些禁忌規範顯現出人們的鬼靈信仰。

肆、來世觀

喪葬儀式及相關習俗都表達出人們對死後的另一種生命形式的信仰，就是相信與現世相對的另外一個世界的存在。為了解答這個重要課題，中國哲人及各個宗教無不對於亡者的死亡和亡者死後的去處提出解釋，以及提出對另一個世界的構想與描述，滿足世俗的思維。

傳統民間來世觀的形成以古老魂魄觀為基礎，在歷史發展中融合了儒家的三不朽的論點、道教的三魂七魄觀以及佛教的天堂、地獄的想法，可說是結合了各個時代各種思想、信仰，逐漸形成世俗文化中的來世觀，廣泛流傳於民間。

本文將分四小點，分別說明古老魂魄觀、儒家的三不朽的論點、道教的三魂七魄觀、通俗佛教的天堂、地獄的想法：

一、古老魂魄觀

中國古代魂魄觀可分為兩類，一是魂魄相即，二是魂魄相離（馬昌儀，1996，58-80）。以魂魄相離的觀點較為中國人接受，流傳至今。

（一）魂魄相即

荀子在《天論篇》中提出「形具而神生」的命題，他認為人有了形神才有精神，精神有賴於形體而生，西漢劉安在《淮南子·原道訓》中提出形體、生命、精神三者不可分離的觀點，東漢哲學家桓譚以燭火喻形神，提出燭盡火滅，形亡神滅的論點，表現出古代靈魂觀中魂魄相即的論點。

（二）魂魄相離

在《禮記·郊特性》中提到「魂氣歸於天，形魄歸於地」以說明人死後的去處。這種魂魄觀包含中國古代靈魂觀的幾個基本要素：

- 1.人由精神（魂氣）與肉體（形魄）兩個要素組成。
- 2.魂魄可以分離。人活著的時候，兩者是統一的，人一旦死亡，兩者就成分離狀態。
- 3.人的生死與魂魄的活動密切相關。人死，魂魄不是一般地離異，而是魂氣上升，形魄入地，進入不同的境界。

這種魂魄分離、生死異路，以及兩個世界（天與地）的觀點，為我國古代魂

魄觀的中心內涵；進一步的說，靈魂觀念相信形神靈魂可以分離，人死為鬼，雖形亡而神仍在，即精神不滅、靈魂不死，是一種有神觀和神不滅觀的想法（馬昌儀，1996，58-68）。

魂魄相即指的是形神魂魄彼此互相依存，不可分離，人死形亡而神滅的觀念（馬昌儀，1996，68-71）。

二、儒家的三不朽的論點

孔子云：「未知生，焉知死，未能事人，焉能事鬼。（論語、先進篇）」，這一段話提醒世人坦然面對死亡的問題，至於死後世界為何，本來就不可知的，要人掌握生的意義，以滅除死亡的恐懼。所以儒家強調把握生前有限的時光，建立一番不朽之功業 - 立德、立功、立言（左傳、襄公二十四年），藉其道德功業長存人世，永昭後人心目中，將有限形體化作成永恆的精神，達成不朽的生命。換句話說，儒家教導一般民眾，要勇敢的面對死亡的威脅，活一日便善盡一日的本分，展現出積極上進的人生觀，一旦死亡，也無遺憾，故張載即說：「存，吾順事；沒，吾寧也。（正蒙·乾稱篇）」

由此可知，儒家傳統的生命觀，一方面強調個體生命的永恆不滅，另一方面強調的是群體社會的整合與存續（崔昌源，1996，52）。這種現世觀與中國古老文化中的靈魂觀相結合，形成了儒家特有的靈魂觀，認為人去世後，魂上於天，魄歸於地，人死為鬼為歸，歸回列祖列宗所在的地方，成為後代依憑的祖先（李豐楙，2001，50-60）。

三、道教三魂七魄觀

道教的三魂七魄觀源自於古代的魂魄觀，只不過加以複雜化，其最終的目的也是在解決人死後魂魄歸屬的問題。

道教死後世界分為仙界與冥界，仙界為神仙樂園，是上除了高仙上聖能煉成真體，真身仙界，大多數人死後淪落冥界，需要經由齋法，藉由諸仙不可思議的功德力才能轉往仙界之境的機會。冥界即是掌管死者冥籍、並且依其生前善惡作為生命終結後審判的所在地（李豐楙，1994，212-214）。

道教認為人身存有三魂七魄，《雲笈七籤·魂神》曰：「夫人身上有三魂，一名胎光，太清陽和之氣也。一名爽靈，陰氣之變也。一名幽情，陰氣之離也。……人身有七魄，一名司狗、二名伏矢、三名雀陰、四名容賊、五名非毒、六名除穢、七名臭肺、身中之濁鬼也。」（道藏要籍選刊，1989，375-377），人一旦去世後魂魄必將出於形體，魄在離散之後是漂浮無依的，為了使之不離散，須借助道法之力煉鑄其形魄，故有作七儀式的產生。魂魄則能夠藉由齋法的超度進入仙界，而不會沉淪於冥界中。

四、通俗佛教的天堂、地獄觀

通俗佛教崇拜者相信人死後必定赴十殿閻羅王的審判殿報到，依生前行為的善惡，接受十八地獄刑責。受刑的業盡，再由第十殿轉輪王判決投胎轉世，如果亡者想免除地獄的苦刑，惟一的辦法就是依靠地藏王菩薩的超渡。所以，民間喪禮中有僧人為亡靈唸《地藏王菩薩本願經》、《大方廣十輪經》等，希望亡靈能夠脫離十八地獄之苦刑（董芳苑，1992，88-93）

十殿閻羅十八地獄之組織：

第一殿：秦廣王 - 生前善士由護衛引導過奈何橋赴西天。

第二殿：楚江王 - 掌割舌地獄、剪刀地獄、吊鐵樹地獄。

第三殿：宋帝王 - 掌落蒸地獄、孽鏡台地獄。

第四殿：五官王 - 掌銅柱地獄、劍山地獄、寒冰地獄。

第五殿：閻羅王 - 油鼎地獄。

第六殿：卞城王 - 掌牛坑地獄、石壓地獄、碓臼地獄。

第七殿：泰山王 - 掌浸血池地獄、木嶸地獄、枉死城地獄。

第八殿：平等王 - 掌火山地獄、落磨地獄。

第九殿：都市王 - 掌刀鋸地獄。

第十殿：轉輪王 - 惡人轉生為畜生、餓鬼並下地獄；善人送往西方極樂淨土。

由上所述，中國傳統生死觀結合了古老靈魂不死觀以及儒、釋、道三家思想和信仰，這個生死觀表現在喪禮活動中最常見。如喪家延請法師到府念經超渡亡

魂是基於人們對通俗佛教的信仰；請道士來誦經及念咒畫符以驅鬼避邪、安撫亡靈，出於道教以及民間鬼神信仰；整套喪禮儀式行為及規範是儒家文化下的產物。

第四節 喪禮中器物及祭祀場域分析

對大眾來說，在喪禮上所用的祭品、物品以及在何處祭祀亡靈，似乎是隨著一般風俗而做，並未真正體會到其中所蘊含的意義象徵。其實，祭祀亡靈所用的祭品是具有相當深的涵義，用象徵的方法來表達祭祀者對神靈的不同親疏關係與情感。這種在祭祀者心目中「親疏遠近」情感差別，可以在祭祀用品及祭祀場所上很清楚的看出來，以下就針對喪禮中所用的物品及祭祀場域作象徵意義分析。

壹、器物

喪禮上所使用的物品包羅萬象，如果將器物逐一分析其象徵義函，所佔篇幅過大，再加上各個物品所隱含的內在意義大抵相同，因此，筆者以香火、牲品及冥紙這三個項目作為代表說明喪禮中祭品的象徵意義。

一、香火

(一) 種類：

1. 線香：

依尺寸可分：

(1) 束仔香：

有一尺五分、一尺一寸等種類，是個人祭拜所用。

(2) 貢香：

有二尺、二尺二寸，其一束為一斤，多為寺廟祭祀神明所用。

依形式可分：

(1) 硬腳香：

多用於祭祀神佛。

(2) 軟腳香：

過去為祭幽鬼時所用；今時用於祭祀祖先（徐福全，1996，34-35）。

2. 香環：

又名盤香。其形狀象回字形圓圈，由外燒到內，每圈之間或綁小紅線防折斷，燃燒時間較長，多用於廟中、佛堂與祭堂（徐福全，1996，35-37）。

3.香塔：

有驅邪治病之意，燃燒時間與香環差不多。馬祖近年來越來越流行使用於祭堂上。

（二）用法：

一般神明點三枝香，祖先點二枝香，鬼魂用一枝香。先點燃香頭，在祭拜；祭拜時雙手恭持清香（右手持香，左手包在右手外），先放在心口前再恭敬上下拜三下即可，上下祭拜時，上不可超過眉毛，下不可低於肚臍，否則視為無禮，拜畢，直插於香爐中（徐福全，1996，37-38）。

（三）象徵意義：

在中國的祭祀場合中，香是不可或缺的祭祀工具，人們藉著香煙裊裊而上象徵與超自然界的神靈進行溝通，抒發內心的情感與表達心中的願望。但是，人們因著不同類別的神靈，點香的種類及數量有所差異，如拜天公時所用的香不是用一枝一枝香，而是用盤香，拜神明時多用硬腳香，拜祖先及鬼神時多用軟腳香，在香的數量上，一般神明通常點三枝香，對祖先用兩枝香，對於鬼魂僅用一枝香，這些差別象徵祭祀者對於神明、祖先、鬼魂有著不同親疏關係及情感。認為「天」是至遙遠的、超然的、不問世俗的，對於這種至高無上的神靈，祭祀者表現出恭敬的態度；認為「神明」是可尊敬的，又是可畏的，經常直接控制人間禍福；認為「祖先」是自己人，代表一種親密的、禍福與共的關係；認為「鬼魂」是可怕的，表露出即使不得不接觸卻也急欲避之的態度（李亦園，125-127）。

二、牲品

（一）種類：

在馬祖喪禮中所有的祭祀場合只用三牲作為祭祀。

1.三牲：

（1）內容：通常為豬肉、全雞、全魚。

(2) 擺法：在馬祖喪禮中以全雞置中為「中牲」面對神靈，全魚擺放於全雞右側，豬肉擺放於全雞左側，這兩牲為「邊牲」。

(3) 用途：用於家祭、公祭與路祭上，祭祀亡者之用。

(二) 用法：

1. 祭祖：

祭品一般以熟食菜餚為主，所用的雞、鴨、豬肉，都是切成一塊塊放在盤子中，在供上主食米飯或麵食，合成十道或十二道的祭品。

2. 祭亡靈：

所用的祭品以燙熟為主，不加以調味過，一般準備十二道或十五道即可。

(三) 象徵意義：

在民間儀式中，不論是婚、喪、喜、慶或是神明生辰以及還願等種種的祭祀行為，都可發現人們利用祭品的「生」、「熟」及「全部」、「部分」的差異來達出對不同類別神靈敬仰程度的差別。用「全部」來表現出對神靈最高的崇敬與最隆重的態度，用「部分」來表現出對神靈的崇敬與隆重的態度稍減；用「生」表示與神靈間的關係較為疏遠，用「熟」表示與神靈間的關係較為親近(李亦園，1981，128-129)。

三、冥紙

(一) 種類：

此處主要介紹馬祖喪禮上常使用到的冥紙種類。分為金紙、銀紙和紙錢三類：

1. 金紙：指冥紙中貼金箔者，一般多為祭祀神佛之用，可分為九種之多。在此僅介紹用於喪禮中的壽金、福金及金三種。

(1) 壽金：約四寸九分乘四寸兩分，印有福祿壽三神神像，分大箔、小箔或大花、小花壽金。

(2) 福金：又名四方金、土地公金。分大箔福金、小箔福金兩種，大箔福金為兩寸四方，小箔福金也為兩寸四方，黏貼的金箔大箔為八分四方，小箔為四分四方。

(3) 金：為四寸九分乘四寸兩分，分大箔、小箔。

2. 銀紙：指冥紙中貼銀箔者，基本上分為大銀及小銀兩種。

(1) 大銀：為四寸七分乘四寸，台灣北部又分為大箔及小箔兩種；台灣南部分為大箔、中箔、小箔三種，馬祖的分類與台灣北部相同。

(2) 小銀：為三寸乘兩寸四，台灣北部分為大箔及小箔兩種；台灣南部分為大透、中透、小透三種，馬祖的分類與台灣北部相同。

3. 紙錢：又名楮錢、楮鏹。楮是古時製紙的原料，鏹是貫錢之索。故紙錢是仿人間的貨幣，用來祭祀鬼神。

(1) 金百錢：五寸兩分乘兩寸一分的長方形，有黃色和白（土灰）色兩種為一組，素面上有兩道鋸齒紋。

(2) 庫錢：白色，為一尺五寸乘八寸大，上有打點線八十條，折為四折，三十張為一封，俗稱一萬元，多以十萬為一束。

(3) 高錢：黃色，約一尺一寸乘五寸九分，內有六條長鋸齒紋，鋸齒紋又分十二齒、二十四齒、三十六齒之別。

(4) 往生錢：為黃色五寸見方的正方形，上印有紅字的往生神咒。多折成元寶狀或蓮花形。

(5) 三寶錢：正面印有佛像，並有金額，及「冥國銀行」字樣，反面印有「銀行」及金額之英文，俗稱「美金」或「美鈔」(徐福全，1996，19-34)。

(二) 用途：

1. 金紙：

(1) 壽金：用於巡山時祭拜后土之用。

(2) 福金：安葬之日祭祀后土。

(3) 金：買水時燒給水神或巡山時之用。

2. 銀紙：

(1) 大銀：用於先祖忌辰、喪禮、祭祀其他鬼魂時焚化之，也可於入殮時放進棺木內固定遺體。

(2) 小銀：在普渡、祭祀先組及陰鬼時用之。

3. 紙錢：

(1) 金百錢：主要用於祭拜隨諸神而來得將卒，也用於掃墓後壓在墳上，又稱壓墓紙。

(2) 庫錢：至於棺木中用來固定遺體，以及焚燒供亡者清還向庫官支借的銀錢，數量依照亡者生前的生肖決定之。屬鼠者八萬，屬牛者三十六萬，屬虎者十一萬，屬兔者十萬，屬龍者十二萬，屬蛇者九萬，屬馬者三十四萬，屬羊者十萬，屬猴者七萬，屬雞者七萬，屬狗者六萬，屬豬者十二萬。

(3) 高錢：行喪時，懸掛於竹竿，豎立門旁，祭拜完後燒掉。

(4) 往生錢：多折成蓮花或元寶狀焚化，供亡者在陰間使用。

(5) 三寶錢：用於入殮時放置棺木中以固定遺體，以及焚燒之供於亡者在陰間使用（江慶林，1983，32-39）。

(三) 象徵意義：

由上可見，在喪禮中「金紙」用來祭祀神明；「銀紙」用於祭祀鬼靈，銀紙因作用的不同，又分「大銀」用來祭祀祖先，而「小銀」用來祭祀小鬼，藉由冥紙種類做嚴格的區別，以表達出人們對於神靈地位高低、關係親疏的差異。如：對於具有神格的神靈，多用金紙來祭祀，顯示出人們對於祂崇高的尊敬；對於鬼靈，一般多用銀紙作為祭祀物品，藉著金、銀價值的不同，凸顯出神明與鬼魂間地位的高低。又如：在鬼靈世界中祭祀冥紙也有大銀及小銀的差別，表現出被祭祀者與祭祀者間關係親、疏的不同（李亦園，1981，129-130）。

貳、祭祀場所

所謂的祭祀場所指的是喪禮儀式進行的地點，更進一步的說，就是儀式在屋內舉行（如祭祀三餐等儀式行為）或屋外舉行（如求飯儀式、燒魂轎）的差別。雖然這些儀式的舉行只是地點的差異，往往所蘊含的儀式意義卻有南轅北轍的差別，因此傳統的喪禮行為，對於儀式地點選擇的重要性不亞於儀式行為的意義。

祭祀場所的差別也表現在對於神靈關係親疏、地位高低的不同，如在求飯儀式時，多在屋外舉行，其祭祀的對象為天，這表示「天」是具有超然的地位、神聖的神格，不能委身於人間世俗的屋內，否則就是對「天」的不敬，所以人們必須在屋外祭祀，表現出對於「天」的最高敬意，對於亡者，眾多的儀式都在屋內進行，如張穿、供三餐、移舖、打桶等，表現出在世親人對於亡者離世的不捨，更表現亡者與喪家的親近關係。

參、結語

從以上對於祭祀物品（香、冥紙、牲品）與祭祀場所的分析得知，喪葬儀式行為即是一種象徵行為，藉著點香（神明三根、祖先兩根、鬼魂一根）數量的多寡、冥紙（金紙：祭祀神明、銀紙：大銀祭祀祖先；小銀祭祀鬼魂）種類的不同、牲品（全部與一部份、生與熟）的差別以及祭祀場所（屋內、屋外）的差異，以表達出祭祀者對於超自然界不同種類神靈的親、疏、遠、近態度與情感，換句話說，中國人對於祭品與祭祀場所的意義，不在於祭品本身和祭祀場所，而是將祭品與祭祀場所化作成具有內在意義的象徵符號，表達出人們對於神靈遠近、親疏的內在關係。

第五章 結論

藉由第三章田野調查資料的分析整合，獲得整個馬祖喪葬儀式進行的程序、喪禮中主要的祭奠活動、一些禁忌與規矩、各式各類冥紙、冥器和參與儀式的各類人員等訊息。在第四章中，更進一步對於馬祖喪禮儀式做象徵意義分析，可以發現馬祖喪禮儀式中所隱含的二重性、宇宙觀、來世觀、鬼靈信仰與祖先崇拜以及各式冥器所具有的象徵義涵。透過馬祖儀式的結構分析，得知各個儀式的結構形式，以了解是屬於分離儀式、過渡儀式還是結合儀式。最後對喪禮儀式作功能分析，發現喪禮對於亡者具有轉換的功能；對於家族具有輔慰悲傷及教化的功能、對於社會具有鞏固鄉里人脈及展現家族實力等等的功能。從三、四兩章的論述中，對於馬祖喪葬禮俗外在的儀式形式與儀式內在象徵義涵、功能及結構等層面已獲得相當程度的了解。本章藉由三、四兩章對於田野資料所做的整理分析，希望呈現出馬祖喪葬儀式的特點以及馬祖喪葬文化的特色。

第一節 馬祖喪葬儀式的特點

本節藉由比較馬祖喪葬儀式與臺籍閩人喪葬儀式的方式，凸顯出馬祖喪禮獨有的特點。

一、孝服中有五倫冠：

孝服中以五倫冠較具特殊，是台籍閩人喪禮中所沒有的。五倫冠由乾草編制而成，左右耳各掛上一個染色的小棉花，孝男是一耳紅色、一耳白色；孝孫為一耳紅色、一耳黃色；曾孫則是一耳紅色、一耳藍色的。

二、求三餐由孝男主持：

求三餐儀式在馬祖由喪家子孫親自主持不假借道士之手，不同於台籍閩人，以道士作為儀式的主導者，喪家子孫只是配合的角色。

三、獨有的餵麵儀式：

此儀式為馬祖喪禮所獨有，在台籍閩人喪禮中並未出現過。

四、向村莊中守護神報亡：

喪家報亡的對象多以村莊中的守護神為對象，因著各島嶼、各村莊中的守護神的不同，形成報亡對象的差異性極大。

五、到井邊買水：

馬祖的喪家所取的水為井水，而台籍閩人取的水是溪水或河水，忌用井水。

六、滿潮時入殮：

在馬祖入殮以潮水漲潮時舉行，有別於台籍閩人以吉時作為入殮的準則。

七、做七每個七的日數父母有別：

在馬祖做七的天數因父喪或母喪有別，母喪以七天為一個七，殯期四十九日，父喪以六天為一個七，殯期四十二日，台籍閩人做七不分男女都以七天為一個七。除了做七天數有差別外，在孝女七安排方面，台籍閩人以三七作為孝女七，馬祖則以六七作為孝女七，也是異的。

八、路祭由孝男及親友辦理：

馬祖的路祭在出殯前，擇一吉時、採取定點的方式舉行，參與路祭的人員有喪家子孫、宗族親友、姻親親屬及為亡者送行的人員。台籍閩人的路祭，多以受過亡者恩惠的人及一些乞丐，在喪家出殯的路途中各自祭拜亡者，為亡者送行。

九、葬法：

馬祖以土葬為主，多以挖掘直式土坑，將棺木橫推進入土坑中，台籍閩人若採土葬的方式，多以挖掘直式的土坑，將棺木由上往下放置土坑中。

十、多土葬，不火葬：

因為馬祖喪葬傳統忌火化，而且各鄉目前皆無火葬場設施，以至使當地居民多遵循傳統，以土葬作為安葬親人的方式，只有退役後隻身定居於馬祖的老榮民，往生時才會以火葬方式處理。

第二節 馬祖喪禮文化的特色

死亡是人類從古至今一直無法解答的疑惑，因為無法解答，人們創造宗教來解釋它，因為無法解答，人們造就信仰來崇拜它，因為無法解答，人們擁有巫術來合理化它，所以，形成了死亡文化來確定自己在世上的生命價值與意義。死亡文化明顯的表現在喪葬儀式，不同的喪葬儀式凸顯出各民族差別的死亡觀，因著不同的死亡觀更表現出不同的儀式形式與內涵，造就世間形形色色的喪禮文化。

下文藉由歸納的方法，得出馬祖喪葬文化的特色：

一、遵循傳統的喪禮儀式凸顯出強烈的保守性格：

藉由田野資料(指實地觀察個案的喪禮儀式行為和透過非正式會話訪談熟悉當地喪葬儀式操做的耆老所獲得的資料) 古代文獻(《長樂縣誌》、《福州府誌》、《連江縣誌》) 馬祖地區文獻(《福建省連江縣誌》、《東引鄉誌》) 以及大陸地區閩北資料(《福州禮俗》) 四者相互分析得知，現行馬祖喪葬儀式從斂、殯、葬以至葬後巡山等儀節，都與古代文獻、馬祖地區文獻和大陸地區閩北資料記載的資料相似，可見得馬祖喪葬儀式大體上仍依循著傳統習俗進行，並未如同婚禮跟隨著時代變遷而劇烈改變，顯示出喪禮儀式強烈的保守性格。

二、互助性格凸顯出內聚力強：

馬祖的住民是早年經由福建閩北沿岸地區移民至此，因著血緣關係和同鄉之誼自然形成群聚的村落，村民之間具有濃厚的情感，一但村落中發生喪事，必定傾全村之力協助喪家辦理喪葬事宜。這個喪禮互助的習慣，從各個村莊至今設有公用的抬棺木棍供喪家使用以及村莊中的壯丁協助喪家出殯事務，可以發現互助行為仍然存在於馬祖喪禮中。也因為喪禮互助行為的存在，馬祖至今仍未有葬儀社的設立，指導喪家辦理喪葬事務。

三、喪禮具有強烈的吉凶二重性：

二重性指人們對於亡者遺體及靈魂具有哀傷、不捨之情，同時又存著反感及

畏懼之心，這兩種極端的情緒是普遍存在於一般喪禮中。只是，在馬祖的喪葬習俗中，從入殮時將瓦片、斧頭、刀片置於棺木上，作為避邪之用，到出殯時，放置鐵鎚、一桶水、秤、剪刀、鏡子、尺、紅筷子等物品於原棺木安放處，作為去凶之用，以及入葬時，如果墓內還有空穴，用紅色硬幣鋪成八卦圖案在空穴上，作為去邪的用途，這些用器物作為壓制晦氣的舉動，頻頻出現於喪禮上，顯示出馬祖喪禮強調二重性格遠超過其他地區。

四、佛道雜揉：

馬祖一般的信仰多為佛教與道教融合的民間信仰，這種融合式的信仰表現於喪禮的功德法事上，就會出現法事的內容摻雜佛教與道教的經典，以及同一位主持功德法事的主持人，他會依照所唸的經書內容而更換道服或僧服的情景。

五、深受海洋島嶼地形影響：

馬祖群島為四面環海的小島嶼，島嶼地形多由花崗岩類所組成的，因為這樣的地理環境，造成當地居民多以漁業維持生計，較少從事農業開墾。這樣的地理因素也對喪葬禮俗有了或多或少的影響，表現在入殮時以白日滿潮的時刻作為入殮的依據，安葬時，因為土質為較堅硬的花崗岩石，不利於挖掘直立的土坑，因此居民多以橫式的土坑安置棺木。

六、強調家族親友間情感的鞏固：

喪禮原本就具有提供家族親友聚集的功能，藉由凝聚親朋好友的力量，給予喪家身、心、靈上的協助，以渡過這段令人傷感的時期。馬祖喪葬儀式中更是不斷的強調這層關係的鞏固，在家祭的場合上，強調宗族內親的結合；在公祭的場合上，強調姻親、外親、朋友的結合；在路祭的場合上，又一次的強調內親、姻親、朋友、外親的結合，可以看出馬祖喪禮不斷的透過一次又一次的結合，加強喪家與親友間情感的穩定。

七、漸受台灣喪禮習俗影響：

就地理位置而言，馬祖列島孤懸於閩江口外，與基隆有一百一十海浬之遠，相距大陸不過十幾海浬的路途，理當受大陸文化影響遠甚於台灣。事實上，因著

政治因素，兩岸形成對立的局面，阻斷了馬祖與大陸的交流，卻開啟了馬祖與台灣文化交流的新紀元。經歷五十多年光陰，馬祖文化與台灣文化逐漸相互融合，表現在喪葬冥器用品上，喪家多仿效台籍閩人用紙糊的房子、汽車、飛機等物品作為冥器，在建造墳墓方面也多仿效台籍閩人的墳墓形式。這些改變足以說明馬祖喪葬文化受台灣喪禮文化的影響。

八、較不注重非正常死亡處理：

在馬祖視非壽終正寢者或在外地往生者皆為凶死，認為遺體具有暴戾之氣可能危害村民，是不允許抬入村莊內舉行喪禮的。因此，大多在村外的公墓或馬路上搭棚安放，縮短殯期，儘量讓出殯、入殮程序簡單化，以儘快入葬為原則。這樣快速的處理在外地或非壽終正寢亡故者的喪禮方式，與一般壽終正寢者注重莊嚴隆重的喪禮原則相較起來，就顯的較不注重。

九、仍嚴守父天母地之分別：

古人以天象徵父，表達養育之恩；以地象徵母，表達生育之情，是以喪葬事務中凡涉及父母之喪者必有其差異原則，如遇父喪，停柩於正廳之左側，孝杖為木質，以六天作一個七，殯期共四十二日；如遇母喪，停柩於正廳之右側，孝杖為竹質，以七天作一個七，殯期共四十九日，藉由這些差別，以凸顯出父母對己之恩情以及父為天母為地之分別。

參考文獻：

壹、專書

1. 徐景喜修、魯曾煜，清乾隆十九年刊本，《福州府誌》，台北，成文出版社。
2. 曹剛等修、邱景雍，1967，《連江縣志》，台北，成文出版社。
3. 馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》，1978，協志工業叢書出版。
4. 鄭拯人，1979，《福州風物精華》，台北，羅星塔月社。
5. 赫屈 (Elvin Hatch)，黃應貴、鄭美能編譯，1981，《人與文化的理論》，台北，桂冠圖書有限公司。
6. 李亦園，1981，《信仰與文化》，台北，巨流。
7. 江慶林，1983，《台灣地區現行喪葬禮俗研究報告》，台北，中華民國台灣史蹟研究中心。
8. 方冠英，1984，《福州風采錄》，台北，羅星塔月社。
9. 石磊，1986，「喪葬儀式與社會結構」，《生命禮俗研討會論文集》，頁 119-130，台北，中華文化復興運動推行委員會。
10. 連江縣文獻委員會，1986，《福建省連江縣誌-第三冊》，馬祖，連江縣政府。
11. 黃有志，1990，「台灣地區喪葬儀式」，《禮儀民俗論述專集》，頁 195-230，台北，內政部。
12. 莊英章，1990，《從喪葬禮俗探討改善喪葬設施之道》，台北，行政院研究發展考核委員會。
13. 林金炎，1991，《馬祖列島記》，台北，自出。
14. 涂爾幹 (Emile Durham)，芮傳明、趙學元譯，1992，《宗教生活得基本型態 (The Elementary Forms Of The Religion Life)》，台北，桂冠出版社。
15. 徐福全，1992，《台北縣因應都市生活改進喪葬禮儀研究》，台北，台北縣政府。

16. 李亦園，1992，《文化的圖像下》，台北，允晨。
17. 李駒，1993，《長樂縣誌》，福州，福建人民出版社。
18. 何翠萍，黃應貴編，1993，「比較象徵大師-特納 (Victor W Turner)」，《見證與詮釋》，台北，正中書局。
19. 宋錦秀，1994，《傀儡、除煞與象徵》，台北，稻鄉出版社。
20. 林金炎，1994，《馬祖列島記續篇》，台北，自出。
21. 王耀華，1994，《福州文化概覽》，福州，福建教育出版社。
22. 段德智，1994，《死亡哲學》，台北，紅葉文化。
23. 郭于華，1994，《死的困惑與生的執著》，台北，紅葉文化。
24. 李豐楙，1994，「道教與中國人的生命禮俗」，《宗教與生命禮俗》，181-242，台北，靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心。
25. 楊天厚，1994，「金門縣官澳村民的生命儀禮」，《金門暑期人類學田野工作教室論文集》，頁 163-186，台北，中央研究院民族學研究所。
26. Michael Quinn Patton，吳芝儀、李奉儒譯，1995，《質的評鑑與研究》，台北，桂冠
27. 莫利斯 (B Morris)，張慧端譯，1996，《宗教人類學導論》，台北，國立編譯館。
28. 高敬文，1996，《質化研究方法論》，台北，師大書苑。
29. 嚴祥鸞，1996，「參與觀察法」，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，台北，巨流。
30. 姚美華、胡幼慧，1996，「一些質性研究方法上的思考：信度與效度？如何抽樣？如何收集資料、登錄與分析？」，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，台北，巨流。
31. 馬昌儀，1996，《中國靈魂信仰》，台北，漢忠。
32. 徐福全，1996，《台灣民間祭祀禮儀》，台灣，台灣省立新竹社會教育館。
33. 李如龍，1997，《福建方言》，福州市，福建人民出版社。

34. 克利福德 格爾茲 (Clifford Geertz), 納日碧力戈等譯, 1999, 《文化的解釋 (The Interpretation Of Cultures)》, 上海, 人民出版社。
35. Danny L.jorgensen, 王昭正、朱瑞淵譯, 1999, 《參與觀察法》, 台北, 弘智文化。
36. 劉增泉, 1999, 「閩東卷-海峽彼岸的福建省連江縣」, 《馬祖宗族發展》, 頁 5-28, 馬祖, 連江縣社會教育館。
37. 劉增泉, 1999, 「卷末-馬祖聚落研究」, 《馬祖宗族發展》, 頁 172-218, 馬祖, 連江縣社會教育館。
38. 陳章波, 2000, 《共賞新世界-馬祖自然人文之美》, 馬祖, 觀光局馬管處。
39. 連江縣政府, 2000, 《馬祖地區廟宇調查研究》, 馬祖, 連江縣社會教育局。
40. 閻亞寧, 2000, 《馬祖風景特定區人文、史蹟及聚落調查研究-人文資源的回溯與操作系統之研擬》, 馬祖, 觀光局馬管處。
41. 方寶川, 2000, 「馬祖列島民間信仰源流」, 《「馬祖列島發展史」國際學術研討會論文集》, 頁 247-257, 馬祖, 福建省連江縣。
42. 劉增泉, 2000, 「根據人口統計學的資料推斷馬祖群島的社會危機」, 《「馬祖列島發展史」國際學術研討會論文集》, 頁 300-305, 馬祖, 福建省連江縣。
43. 張書才, 2000, 「馬祖列島開發史述略」, 《「馬祖列島發展史」國際學術研討會論文集》, 頁 270-279, 馬祖, 福建省連江縣。
44. 林金炎, 2000, 「馬祖歷史初探」, 《「馬祖列島發展史」國際學術研討會論文集》, 頁 155-163, 馬祖, 福建省連江縣。
45. 范達人, 2000, 「試談馬祖在中國歷史上的地位」, 《「馬祖列島發展史」國際學術研討會論文集》, 頁 306-308, 馬祖, 福建省連江縣。
46. 夏鑄九、鄧宗德, 2000, 「馬祖地區空間、歷史、社會的轉變與挑戰」, 《「馬祖列島發展史」國際學術研討會論文集》, 頁 150-154, 馬祖, 福建省連江縣。
47. 李達、李鄉瀏, 2001, 《福州習俗》, 福州市, 福建人民出版社。
48. 連江縣政府, 2001, 《中華民國九十年連江縣統計年報第四期》, 馬祖, 連江

縣政府。

49. 葛晨虹，2001，《中國古代的風俗禮儀》，台北，文津。
50. 劉家國、邱新福，2002，《東引鄉誌》，馬祖，連江縣東引鄉公所。
51. 黃有志，2002，《殯葬改革概論》，高雄，自出。

貳、期刊

1. 余光弘，1985，「A. Van Gennep 生命儀禮理論的重新評價」，中央研究院民族研究所集刊，六十卷，頁 229-257，台北。
2. 林美容，1991「台灣民間信仰的分類」，漢學研究通訊，十卷，頁 13-18，台北。
3. 董方苑，1992，「渡過死亡的「關口」 - 談台灣諸宗教的來世觀及其喪禮 - 」，台灣神學論刊，十四卷，頁 79-102，台北。
4. 潘英海，1993，「熱鬧：一個中國人的社會心理現象的提出」，本土心理學研究，一卷，頁 330-337，台北。
5. 楊知勇，1993，「神鬼觀念的二重性與攤及喪禮祭儀的實質」，民俗曲藝，八十二卷，頁 65-97，台北。
6. 呂理政，1994，「鬼的信仰及其相關儀式」，民俗曲藝，九十卷，頁 147-191，台北。
7. 李豐楙，1994，「台灣民間禮俗中的生死關懷 - 一個中國式結構意義的考察」，哲學雜誌，八卷，頁 32-53，台北。
8. 黃應貴，1994，「從田野工作談人類學家與被研究者的關係」，山海文化雙月刊，六卷，頁 18-26，台北。
9. 楊國書，1996，「現代社會傳統信念的變遷機制與方向」，明報月刊，三十一卷，頁 33-34，台北。
10. 余光弘，1996，「參與觀察與參加觀察：以蘭嶼經驗為例略論參與觀察的階段與深度」，國立台灣大學考古人類學刊，五十一卷，頁 59-73，台北，國立

台灣大學。

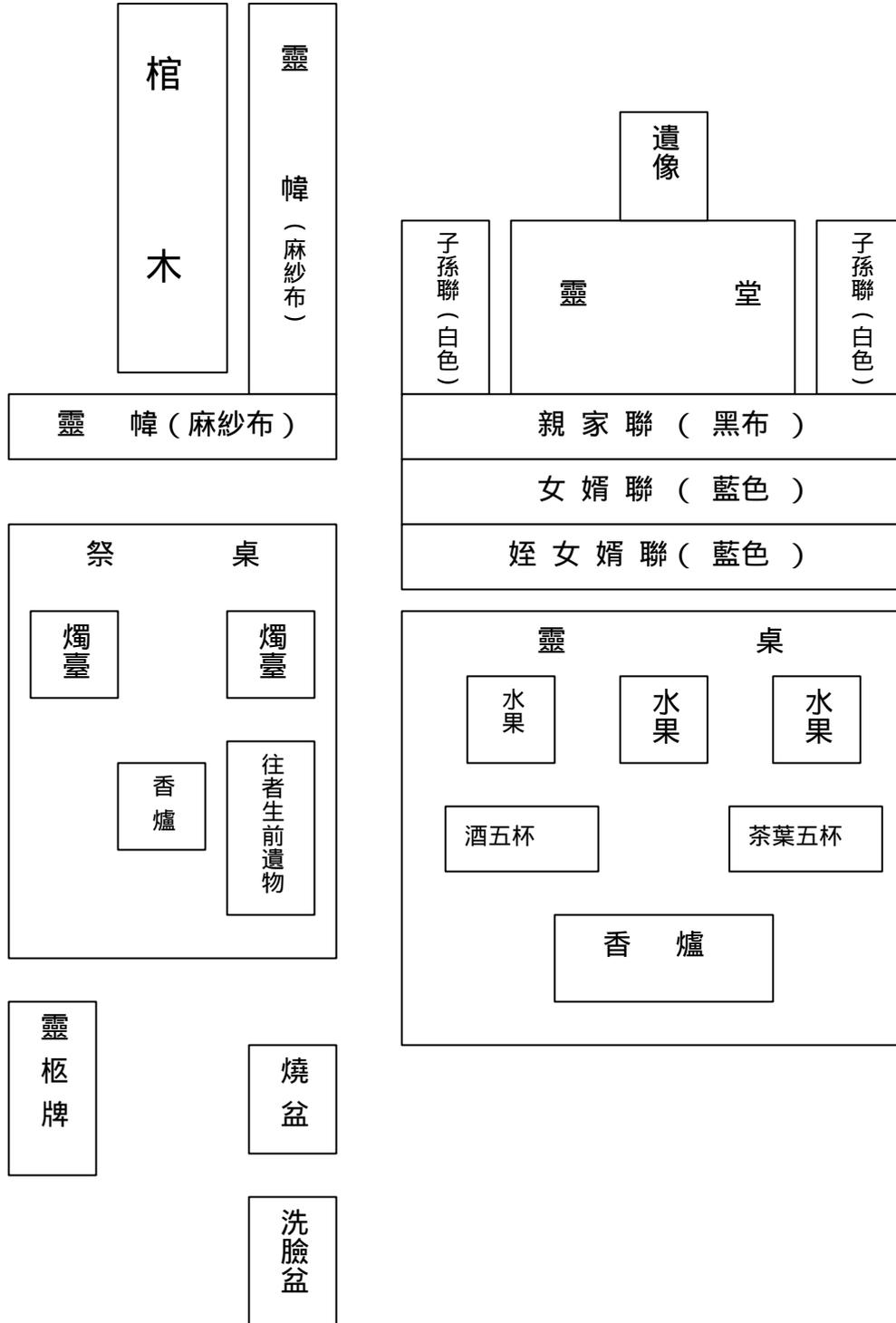
11. 潘英海，1997，「文化識盲與文化糾結：本土田野工作者的「文化」問題」，
本土心理學研究，八卷，頁 37-71，台北。
12. 張珣，1997，「神．鬼和祖先」，思與言，三十五卷，頁 233-292，台北。
13. 周何，1998，「如何讓舊有的禮教發揮現代的社會功能」，思想與文化，十三
卷，頁 18-21，台北。
14. 許忠仁，1998，「喪禮儀式、習俗與悲傷諮商」，諮商與輔導，一百五十三卷，
頁 14-16，台北。
15. 劉秋固，1998，「荀子喪祭禮的生死關懷與悲傷輔導」，國立台北護理學院學
報，六卷，頁 105-119，台北。
16. 李豐楙，1999，「煞：一個非常的宇宙現象」，歷史月刊，一百三十二卷，頁
36-41，台北。
17. 李豐楙，2000，「道教喪葬禮俗複合的魂魄觀」，泉南文化，四卷，頁 50-65，
台北。
18. 方蕙玲，2001，「喪葬儀式功能初探」，東吳哲學學報，六卷，頁 183-206，
台北。

參、論文

1. 徐福全，1984，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，國立台灣師範大學國文研究
所博士論文。
2. 阮昌銳，1987，《泰雅人與漢人生命禮俗之比較研究》，私立中國文化大學民
族與華僑研究所碩士論文。
3. 林祖耀，1996，《中國喪葬禮俗中的宗教思想及其現代意義》，私立輔仁大學
宗教學研究所碩士論文。
4. 崔昌源，1996，《中韓社會文化中通過儀式之比較研究-以台灣與韓國喪葬儀禮
結構變遷為例》，國立台灣大學社會學研究所博士論文。

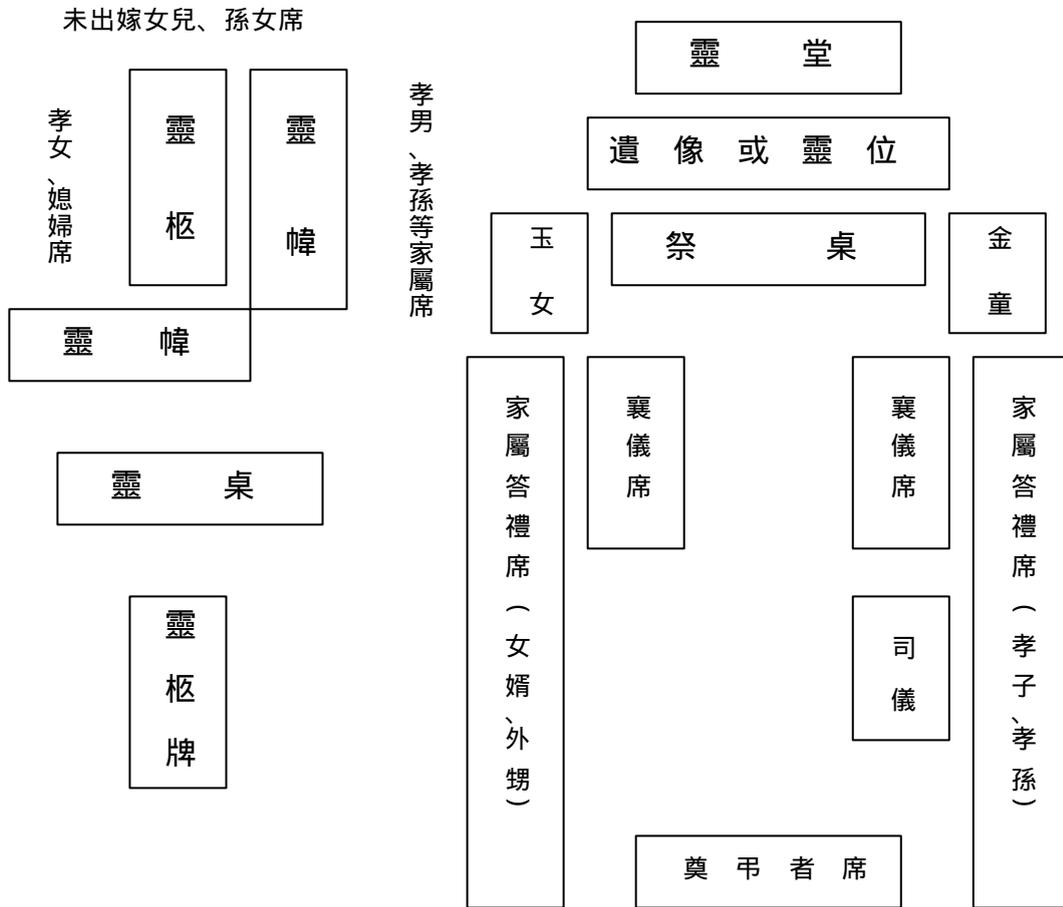
附 錄 一

守喪期間圖



附 錄 二

公祭圖

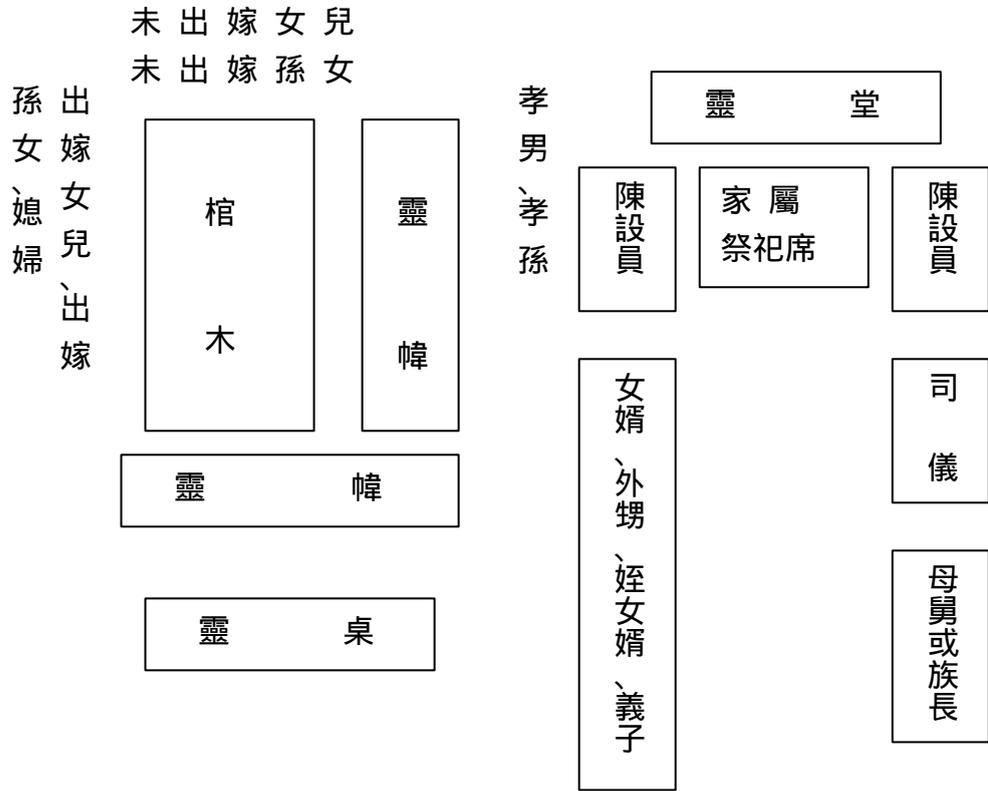


【 屋 內 】

【 屋 外 】

附 錄 三

家祭圖



【 屋 內 】

【 屋 外 】

附 錄 四

路祭圖

親友席

孝女、媳婦、孫女等

靈
柩

直系親屬

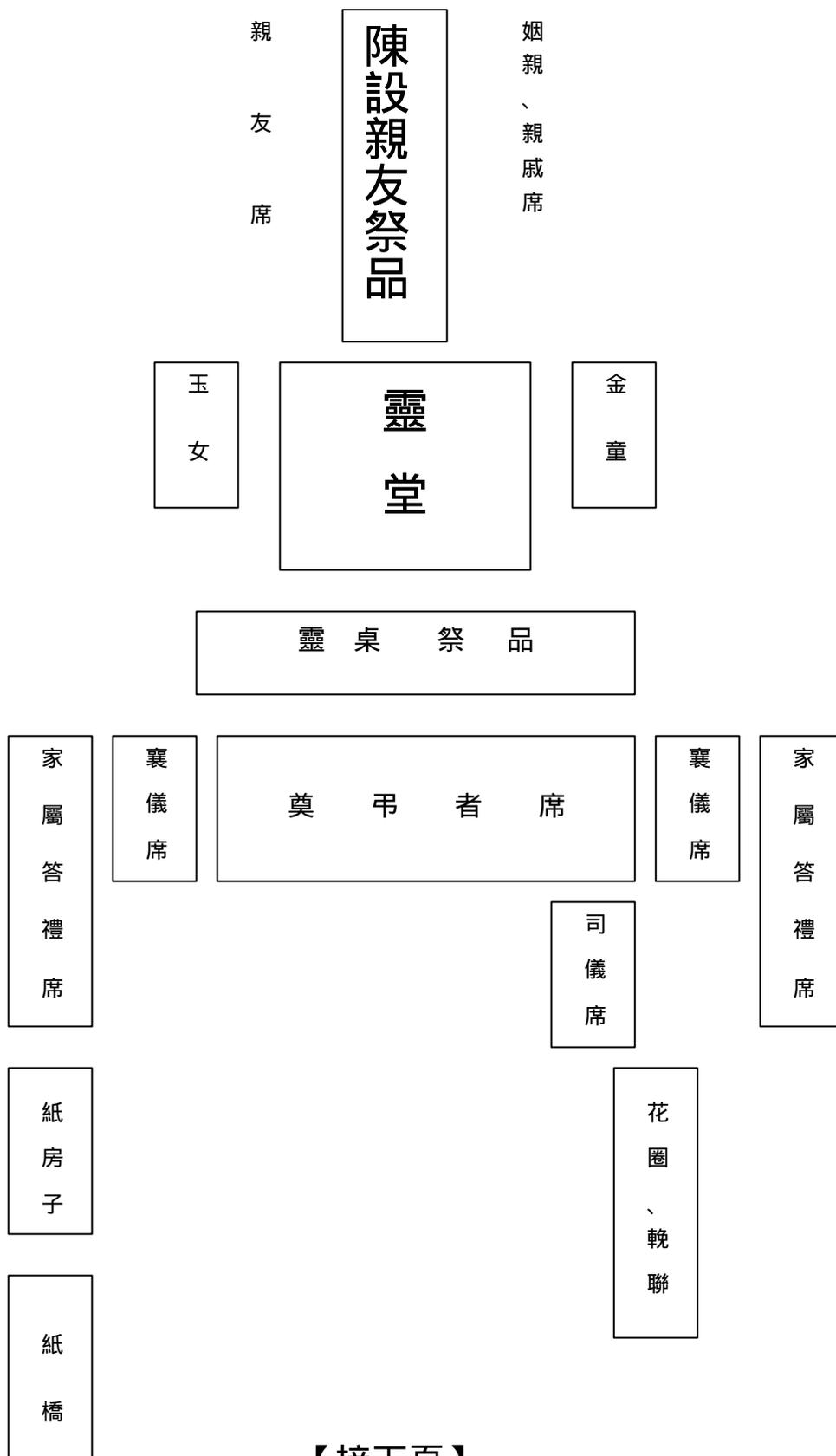
喪家祭品桌

全隻的豬或羊一隻

姻親祭品桌

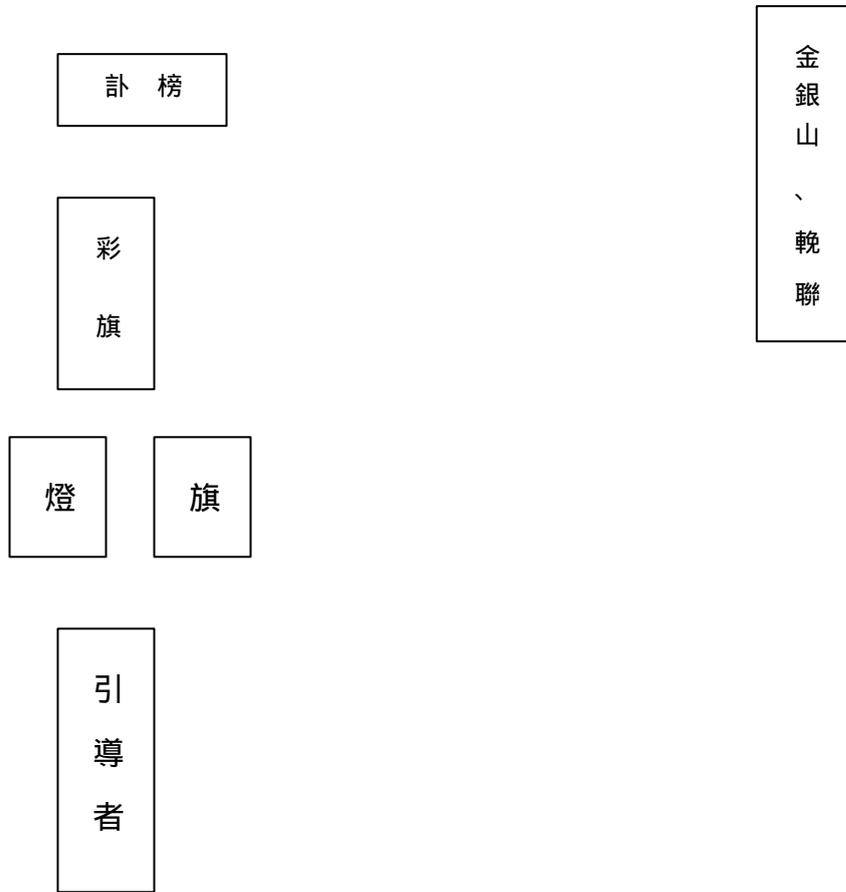
【接下頁】

路祭圖



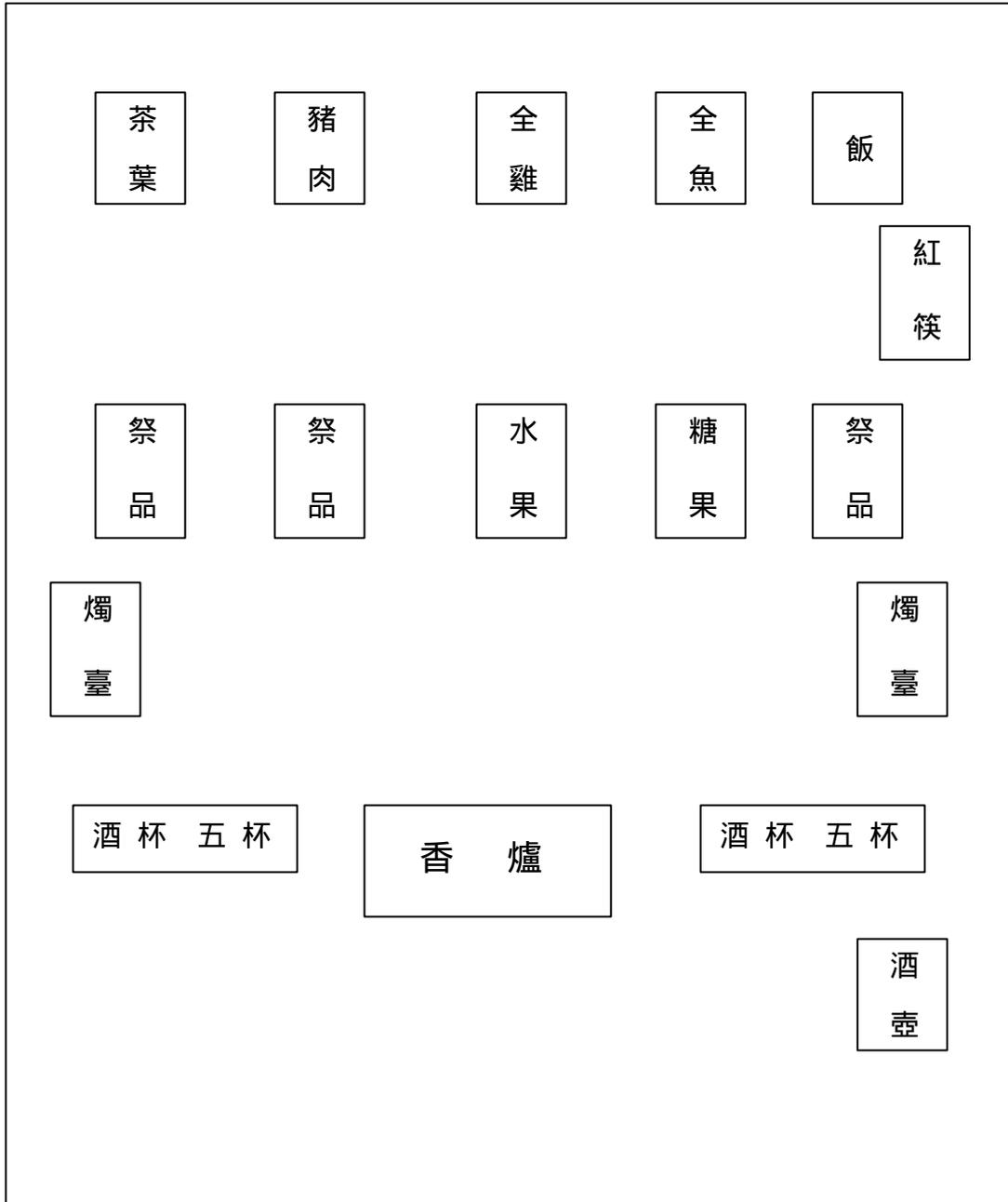
【接下頁】

路祭圖



附 錄 五

公祭、家祭祭品放置圖



附 錄 六

哭詞

手提葉棺

- 一、手提葉棺扛出來，雞貴開花是丈宜，丈宜開花層層上，大兄細弟都是我娘奶一對發出萬年青。
- 二、手提葉棺扛出來，蕃桂上京考狀元，由織淘魚水滿菊，蘭花代代開城門。
- 三、手提葉棺扛出來，庇祐大兄細弟出才子，先出秀才趕考試，後出狀元去進京。
- 四、手提葉棺扛出來，五子字尺發千財百子千孫傳後代，千金萬兩發字財。
- 五、手提葉棺扛出來，金一城銀一城花那出色人出名，養著大兄細弟梅地分開給我娘爸傳千里，養著沒用書娘依仔丹桂開花也沒名。
- 六、手提葉棺扛出來，一品三代父子孫，庇祐光明公私去掛帥，太平武將坐朝中。
- 七、手提葉棺扛出來，仁貴把守在山關，山關把守武藝好，賽過元帥薛丁山。
- 八、手提葉棺扛出來，門近落魄那一時，依胡沒計量頭當，庇祐大兄細弟發了七子八婿郭子儀。
- 九、手提葉棺扛出來，庇祐大兄細弟金磚鋪節銀鋪廳，三才四喜年年進，福如東海壽南山。
- 十、手提葉棺扛出來，墓前栽花是牡丹，牡丹開花大朵草，雙葉搶珠搶人寶。

十盆上

- 一、盆上種花秀結琴，我娘奶好像當出玉羅玲，庇祐兩各外甥十三掛師文武全才老楊林。
- 二、盆上種花種竹丁，我娘奶庇祐兄弟上京求功名，當然庇祐大孫細孫狀元遊街軍甲金花回報轉家新。

- 三、盆上種花種牡丹，電光救母英徐賣卦山，我娘奶當然庇祐兄弟壯名進德閉家庇祐兄弟保江山。
- 四、盆上種花種長春，我娘奶當然庇祐兄弟要學當初古人邱世同，居同無義庇祐兄弟要學當初古人世代家不宗。
- 五、盆上種花種蘭花，庇祐兄弟好像薛了山，我娘奶當然庇祐兩人外甥移山倒海花麗花。
- 六、盆上種花種福孫，我娘奶養著兄弟人客八掛排中間，我娘奶庇祐大兄細弟後出三代福子孫。
- 七、盆上種花種三茶，我娘奶秀苦沒榮華受盡風波和雨露，秀懷我娘奶當初好像黃蓮樹下彈琵琶。
- 八、盆上種花種葡萄，我娘奶斷絲散子有功勞，養著大兄細弟孟通苦竹孝順子，養著沒用書娘依仔爭益割肉也裡沒呀。
- 九、盆上種花種牡丹，我娘奶養著兄弟一國之主替我娘奶搶江山，征東征西薛仁貴，跑頭露面薛丁山。
- 十、盆上種花種海棠，庇祐子孫福壽長，庇祐花蕾菊，狀元保安探花郎。

十間甘苦

- 一、間甘苦秀扁福，我娘奶一世做人沒享福，沒受榮華先受苦，也沒富貴來享福。
- 二、間甘苦受吉益，我娘奶孺時肩頭作路腳挾卅，三娘落難吃滴水，海底做路上青提。
- 三、間甘苦受三茶，我娘奶受苦沒榮華受盡風波雨路，好像黃蓮樹下談琵琶。
- 四、間甘受佛霜，我娘奶養著大兄細弟手提幸福功勞重，今日替我娘奶風光報孝，兄弟走進來相幫呀。
- 五、甘苦受竹丁，我娘奶希望養著大兄細弟，文祥行孝去間金，養著大兄細地安安七歲能送米，國蓮麻兒天賜金。

- 六、間甘受葡萄，我娘奶端恩教子有功勞，養著大兄細弟孟崇哭竹孝順子，養著
沒用書娘依仔手堵割肉也來沒呀。
- 七、間甘苦受接琴，我娘奶沒說當初受苦是實情，當初我娘爸窮苦上頓沒柴下沒
米，受苦娘奶不說受苦淚不情，養著大兄細弟孟麗君割堵佛應，養著沒用書
娘依仔海棠木秉不孝情呀。
- 八、間甘苦天落霜，書娘依仔那說我娘奶苦情也心酸，我娘奶腹餓沒給飽人講不
說苦情是單恩，他人姑念我娘奶吃盡蔘根根泡箭，那知我娘奶吃那雪水白滾
湯。
- 九、間甘苦受希春，我娘奶仁貴趕上沒威風，我娘奶十大功勞薛仁貴，養著大兄
細弟來報我娘奶回頭恩呀。
- 十、間甘苦受牡丹，我娘奶養著大兄細弟一國，王替我娘奶搶江山，征東征西薛
仁貴，拋頭露臉薛丁山呀。

十合葉燭

- 一、合葉燭照盆盆，代明光結葉玉，庇祐大孫小孫接代中華歲，大風天下大指
王呀。
- 二、合葉燭照眼紅，庇祐大兄細弟左山神將是老運，傳周籍雞李世辨，一等好漢
國掌業。
- 三、合葉燭照三房，當然庇祐大兄細弟人美棧中學雙拳元配瑞英朱大姊，丁月姑
運發會掌紅呀。
- 四、合葉燭照四方，庇祐大兄細弟會做黃謝把山海關，庭洞將軍蘭落架，南京北
伐福桃安。
- 五、合葉燭照茶盆，雞業四處壓江南，庇祐大兄細弟會作揚信夫妻多救駕，保駕
天子上京誠。
- 六、合葉燭照盆中，庇祐兄弟提督帶兵福子孫提督見駕一但將，挨擔世民天子報

大恩。

七、合葉燭笑喜歡，庇祐兄弟黃虎英雄去出征，庇祐兄弟長紅禮開三千歲，好漢忠義是福清呀。

八、合葉燭葉吹秩，李行天子是財標，九門提督甘國寶暗贈提刀廖雪琇。

九、合葉燭紅哦哦，八美樓中上揚翠娥娥，掌紅也想來樓起，衣衫脫起給葉刺。

十、合葉燭照葉亭。

好話

框裡種花，種竹丁，庇祐子孫增財、增子連增丁。

框裡種花，種牡丹，千年松柏萬年青。

框裡種花，種菊花，庇祐子孫，皇帝坐朝進探花。

框裡種花，種寶元，庇祐子孫進得坐殿進狀元。

爸阿，希望你庇祐你孫非中日竹天送松，希望你孫天回地轉養碩黑孝天送金。

爸阿，門冷落魄那一時，希望你孫，雙人志氣門冷出息中狀元。

爸阿，希望你孫進得坐朝遊天下，希望你孫希學黑元提刀李世民。

爸阿，希望你孫春夏秋冬四季來，希望你孫出餘量段國吉林，吉林開花枝枝發，發了七子八婿郭子義。

我娘奶今日好日好日子，前門種松柏，後門種牡丹，庇祐大兄細弟福如東海壽南山。

十困裡

一、困裡栽花栽仗意，仗意開花層層上。

二、困裡栽花栽桃樹，桃樹開花枝枝發。

三、困裡栽花栽雞貴，雞貴開花滿山紅。

四、困裡栽花栽長春，長春開花開四季。

五、困裡栽花栽牡丹，牡丹開花大朵草。

- 六、困裡栽花栽木箏，木箏開花滿滿盆。
- 七、困裡栽花栽金橋，金橋開花皇帝名。
- 八、困裡栽花栽金風，金風開花托罪紅。
- 九、困裡栽花栽寶元，寶元開花中狀元。
- 十、困裡栽花栽好花，好花難捨千日紅。

十字

- 一、字一千金。
- 二、字庇祐子孫增財增子蓮增丁。
- 三、字狀元增水塔。
- 四、字我娘爸目脾站記安。
- 五、字庇祐子孫王子發證科。
- 六、字肝餓為行將。
- 七、字庇祐子孫七子登千孫。
- 八、字庇祐子孫八仙發過海。
- 九、字九狀元。
- 十、字十週全，庇祐子孫財旺，丁旺不流旺，庇祐子孫水段金山謝來旺。

十週全

- 一、奠台難捨我娘奶梁山佰半天難得五彩雲。
- 二、烏姜難捨我娘奶百紙錢。
- 三、茉莉難捨我娘奶滿山紅。
- 四、雙風難捨我娘奶白牡丹。
- 五、淡江難捨我娘奶連江縣清生女。
- 六、香花難捨我娘奶月光瓶。

- 七、七星難捨我娘奶陳香蓮。
- 八、財元難捨我娘奶楊國老。
- 九、國舅難應我娘奶一世好。
- 十、十週全。

十碗菜

- 一、燕窩十樣棉
- 二、三錦加蜜桃
- 三、上雞千里紅
- 四、千言孝弄女
- 五、全盤小野花
- 六、里運孝弄面
- 七、全魚排碗面
- 八、橫魚捕碗底
- 九、六運百金風
- 十、清雞滿山紅

(九運天弄女、六運百金風、新雞辛米蘭、煙包茉莉雷、全、九(魚曼)海棠面)

十朵好花(1)

- 一、朵上種花種牡丹，庇祐一箭雙下薛丁山，庇祐一土山河當天水，一國蔣保江山。
- 二、朵種花種木蘭，庇祐五子上京鴉江南，庇祐奠合澆蛋傳千種，二來水當發千來。
- 三、朵上種花種吉宜，我娘奶門地落魄那一時，喜來養過兄弟希望澆湖沒計提頭，當然長大發了七子八婿郭子儀。

- 四、朵上種花種蘭花，庇祐薛丁山學法轉回家，庇祐一箭雙下雙頭鳥，移山倒海
樊麗花。
- 五、朵上種花種福孫，我娘奶養著兄弟人客八掛掛中間，養著兄弟八仙上，兩用
三代福子孫。
- 六、朵上種花種竹丁，我娘奶庇祐兄弟上京求名去京城，庇祐狀元遊街三軍甲，
金花回報轉家親。
- 七、朵種花種海棠，庇祐福壽長，花蕊菊狀元保安探花郎。
- 八、朵上種花種牡丹，電光舅媽莫堵賣卦，我娘奶當然庇祐兄弟壯名近德想千家，
庇祐兄弟好德保貴保江山。
- 九、朵上種花種長春，我娘奶當然庇祐兄弟要學當初古人邱世同居周無義，庇祐
兄弟要學初古人世代家不分。
- 十一、我娘奶上種花種蘭花，庇祐兄弟薛丁山移山倒海樊梨花。

十朵好花（2）

- 一、朵好花小牡丹，當然庇祐大兄細弟長大世民天子去征番，進德坐殿遊天下，
秀懷書娘依仔幫著女婿身邊，女婿不知跟永世，秀懷書娘依仔好像崇慎落難
的小牡丹呀。
- 二、朵好花小福孫，庇祐大兄細弟長大程咬金三釜進瓦縫，養著書娘依仔幫著女
婿身邊，好像時遇不利形影賣馬出飯店，秀懷我娘爸去了天堂路上好像亂箭
穿心，王伯當呀。
- 三、朵好花茉莉花，養著兄弟長大，元霸雙拳似金瓜，興開天下武得將，我娘爸
今日魂歸天堂好像唯羊天子帶我娘爸看金瓜。
- 四、朵好花雞冠元，庇祐李密開公平西王，庇祐兄弟長大一葉馬天子，秀懷我娘
爸去了天堂路上好像由信信達一命之呀。
- 五、朵好花小衣春，庇祐兄弟長大預卦先知許茂公楊林把守東關段，我娘爸今日

去了天堂好像一箭射死魏文通。

六、朵好花滿花庭，庇祐兄弟長大比藝天子李世民，子嬰全身掛玉帶，秀懷我娘
爸今日去了天堂遇到黃吉和捐伸呀。

七、朵好花小結琴，我娘爸養著男女依仔長跟大，好像當初玉羅玲，庇祐兄弟長
大碧元印，十三掛師，文武全才老楊林呀。

八、朵好花小向陽，庇祐弟馬英救駕武狀金德單鞭打天下，養著不孝書娘依仔長
大，不能給我娘爸風光報孝好像當初老十娘呀。

九、朵好花是雪梅花，李進神仙棍國家，女兒希望求我娘奶程咬金壽長九千歲，
那知玉娘一命難回家。

十、朵好花十周全，書娘依仔難學當初稻五娘難學因右堂孝子，我娘爸今日新登
世界，庇祐兄弟才子福壽兩周全呀。

分段（1）

我娘奶吃沒過穿沒過，皇帝有錢沒買萬萬歲，兄弟有錢沒買我娘奶一百歲。

今日我娘奶去陰間路上，陰間路上只隔一層紙，秀懷男女依仔難通書信去陰間。

我娘奶石榴離開男女依仔水漲菊，男女依仔雙風難捨我娘奶白牡丹。

分段（2）

盆裡種花種竹丁，我娘爸養著男女依仔血件親，我娘爸娘奶在七尺寸上可安心，
男女依仔思念我娘爸娘奶好傷心呀。

盆裡種花種海棠，我娘奶多病多痛尚在床，不病三日釘日子，金童玉女清我娘奶
去黃土路上，跟一公一婆回轉圓呀。

盆裡種花種金橘，我娘爸公雞白米養男女，養著男女長跟大，秀懷我娘爸好像海
底摸針換蕾菊。

盆裡種花種蘭花，秀懷哭世娘奶去了黃土路上跟深洞回轉圓離別，男女依仔難回

家呀。

盆裡種花種金桔，書娘依仔回頭雞家給我娘奶斷福斷壽去一世，秀懷書娘依仔萬語帶來跟帶去，秀懷書娘依仔好像溪邊流向青苔呀。

盆裡種花種水仙，以為快樂仙，不知跟永世秀懷書娘依仔丟路邊呀。

盆裡種花種牡丹，秀懷書娘依仔腳踏自家沒知什麼給人不喜歡，自家裡人有話心頭留，秀懷書娘依仔留出這鞋沒好聽呀。

盆裡種花種木蓮，流盡淚水掛面前，秀懷書娘依仔可做自家帶裡帶外帶沒著，誰見過書娘依仔蓮蓮人呀。

盆裡種花種香梁，以為腳踏自家母審這商量鞋有自家的人三分加大沒責任，秀懷書娘依仔給著自家做人鞋菜量呀。

盆裡種花種竹丁，古含有出心，秀懷書娘依仔幫著女婿身邊女婿不知跟永世，秀懷書娘依仔做人也吃一等心，留命給著百家重大公婆傳香煙呀。

盆裡種花種蘭花，日日高光裡安家，鞋有幫著女婿不知跟永世，秀懷書娘一仔秀了你女婿千言萬語難回家。

我娘奶吃沒過穿沒過，皇帝有錢沒買萬萬歲，兄弟有錢也沒買我娘奶一百歲。

娘奶呀一寸光陰一寸金，寸金難買寸光陰，兄弟失可黃金有日得，當然男女依仔失可我娘奶光陰一世沒能來呀。

我娘爸養著兄弟給我娘爸新燕落地三點水，養著書娘依仔好得用，養著不孝書娘依仔點水落地放才燕呀。

我娘爸養著兄弟給我娘爸門地分開出傳千里，養著不孝書娘依仔海棠木秉不孝情。

我娘爸養著兄弟給我娘爸進得坐朝遊天下，養著不孝書娘依仔仲金秀苦白牡丹呀。

我娘奶養著兄弟乾藍出世給我娘爸種排盤，養著不孝書娘依仔好錄用，養著不孝書娘依仔番石榴母好也沒名。

我娘奶養著兄弟長大千日養兵今日用，養著不孝書娘依仔千里為官難做名。

我娘奶養著兄弟丈宜開花層層上，養著不孝書娘依仔木乘開花沒有用。

我娘奶養著大兄細弟長大給我娘爸門地公開傳千里，養著不孝書娘依仔年者割肉也沒來呀。

我娘奶養了兄弟十五月牙照滿山，養著沒用書娘依仔星斗再多沒照天下人。

我娘爸養著兄弟真珠瑪瑙照四海，養著沒用書娘依仔假做真珠沒能用。

我娘奶日出東洋日日在，我當然沒我娘奶在世上，當然好像雪塔海底沒能來。

我娘奶金童玉女帶我娘奶走大路走到廳堂坐大位，我娘奶開口講好話，庇祐大兄細地都平安。

今日我娘奶去了陰間路上，陰間路上只隔一層紙，秀懷男女依仔難通信去陰間。

我娘奶石榴離開男女依仔水蓮菊，男女依仔雙風難捨我娘奶白牡丹。

我娘奶當初秀懷肩頭作路腳做跳，我娘奶走盡高山和短嶺，秀懷我娘奶腳踏苦刺血淋淋。

我娘奶走盡石板水仁路受盡東西南北風，當初秀懷雪落甲霜猶則可秀懷我娘奶見過一行雪水一行風。

我娘奶養著大兄細弟銀錢落地雙聲響，養著不孝書娘依仔長大鐵錢落地也沒聲呀。

我娘爸書娘依仔都含腳踏王字自家都含著今公馬雲雙人愛，愛有自家的人都當書娘依仔衣服踏刺是別人呀。

現在兄弟做了準事日子做官沒捨離金印，現在兄弟做了準事日子缺少仙桃仙草孝順我娘爸娘奶沒能來呀。

十條甘香

- 一、條甘香秀一蘭，金童玉女扶我娘奶大大石板慢慢走，右手拿錢買物吃，左手拿買路上，山的秀懷，死沒罪，有罪也罪沒罪名。
- 二、條甘香點桌邊，養了兄弟金銀財寶，給我娘奶做盤錢。

- 三、條甘香，三朵花，我娘奶去南去北有日回，當然去了陰間路上，一世難回家。
- 四、條甘香點桌頭，秀懷書娘依仔手拿我娘奶甘眼淚四面流，女子日甘給了母審講跟痛，夜間想念我娘奶身形體帶流盡眼淚伴枕頭。
- 五、條甘香點，秀懷書娘依仔手點我娘奶甘香也心酸，日間給了母審講跟痛，夜間思念我娘奶身行體帶流盡日子做飯吞。
- 六、條甘香六朵花，養了書娘依仔沒了用，沒錢沒財三旗錢子，沒敢花，那萬有錢有財三旗錢子也當花。
- 七、條甘香，秀海蓮，大兄細弟給我娘奶請醫生，醫不好，養了沒用書娘依仔三跑六魄噴車前。
- 八、條甘香點桌邊，我娘奶當初餓肚餓腸養了男女依仔，秀懷我娘奶去了陰間路上，今日給了男女依仔丟路邊。
- 九、條甘香九條桃，養了兄弟借錢給我娘奶芬芳給報孝。
- 十一、條甘香，秀雪梨，當然庇祐大兄細弟大孫細孫田邊田角田其梨。

十發

- 一、發通地笑咪咪，春夏秋冬四季來，祖上流傳財丁發，庇祐大孫細弟發了七子八婿郭子儀。
- 二、發康姨喜在心，我娘奶庇祐大孫細弟發了七子八婿發萬丁，庇祐大孫細弟一科連中四進士，棒上氣語上將兵。
- 三、發尖正進方金，庇祐大孫細弟發財或增丁，庇祐大孫細弟七科連中八進士，三代也出五將心。
- 四、發乾隆心，歡喜庇祐兒孫福如東海壽南山，五福風燈平安樂，風調雨順求平安。
- 五、發字科進，方徐庇祐大孫細孫因邊動地，西邊松，庇祐大孫細孫財丁發，千年松柏萬年青。

- 六、發道興，壽海棠，庇祐兒孫福壽長，必右下代書蕊菊，狀元，榜眼，糖花棠。
- 七、發各封，壽七星，娘奶進網也安心，秩歌效力功名卓，神山達就我娘奶有出心。
- 八、發動土秀牡丹，我娘奶坐了心地得好山，庇祐大孫細孫代代發千年松柏萬年青。
- 九、發興事，秀介翠，我娘奶進網得安平，進網進得好像米妮，男女新應養大報恩情。
- 十一、發，連春，盤車蓮，好山流水流墓前，左邊金龍，右邊福，庇祐大孫細孫雙年枝門前。

望母

娘奶啊！妳仔這時沒我娘奶在世量，妳仔望我娘奶形象帶好像，
鵲睽望母心頭策，
白鷺望母好慘心，
路乘望母亂環街，
（內鳥）（宣鳥）望母鞋苦（木西），
鶯歌望母眼淚流，
鴿（原鳥）望母掛心頭，
白鶴望母在半天，
鸛鶻望母鞋風顛，
燕子望母在半河，
雁子望母沒來河，
我娘奶今日好日子，前門種松柏，後門種牡丹，庇祐子孫福如東海壽南山，
依媽幫著依爸身邊拿著刷子需要鏡，依爸不知跟永世，秀懷依媽臉桶做敬湯做油，
依媽以為幫著依爸日大遊天去天下，幫著依爸不知跟永世，日帶割草圍馬場，秀

懷依媽晚拉挑水澆花園，桃花李花一同色，一樣雞貴兩種色，生根泡箭孝順你沒用媳婦沒東西孝順妳，幫著你兒身邊妳兒不知跟永世，秀懷媳婦那是千言萬語得罪呀，爸、媳婦腳踏外家都含有話當面話，嘿哎、你家的人都是花臉舅話是暗針，你家的人青鴨白樹真樹也，紅根杜阿一洞是，媽、雲風世間孝順二字必多錢財做，媳婦沒錢難孝順，媳婦也是不孝在命好順天，媳婦就想我媽壽長有日報，秀懷女仔當然不報我娘奶點滴思。

十想起

- 一、娘奶有時想起甘蔗親，書娘依仔當然沒我娘奶在世好傷心，書娘依仔那有娘奶在世上，黃桔和刺日日會，當然沒我娘奶在世上，秀懷男女依仔老菜夏蓮花菜心。
- 二、娘奶陰時想起天色明，書娘依仔也間思念我娘奶翻來覆去心頭量，秀懷書娘依仔日間思念我娘奶興洋來，心頭動，好像桂樹下起上義。
- 三、娘奶有時想起百頭紅無間花開花謝多壽人，秀懷我娘奶在了世量得病得痛好像久葉金風受苦菜秀懷受難逢車連。
- 四、娘奶四時想起日出山，秀懷我娘奶得病得痛倒在床，也是受盡門下苦千芳，書娘依仔那有娘奶在世上，月青插指石榴架當然沒我娘奶在世上，望民好像大件反車白牡丹。
- 五、娘奶寫時想起日出西娘奶世間的人，花開花謝命可底，書娘依仔那有娘奶在世上，石榴開花日日望，當然沒我娘奶在世上好像邊下開花望木西。
- 六、娘奶五時想起日頭長，我娘奶養著大兄細弟，做了給我娘奶十班世事，謝日長當然男女依仔沒我娘奶在世上，望我娘奶在著岸邊望溪水，秀懷男女依仔望我娘奶在世上，落路望海裳。
- 七、娘奶有時想起日頭晚，秀懷我娘奶當初在世上，也是伴人過無伴人走，書娘依仔那有我娘奶在世上，牡丹開花日日貴，當然沒我娘奶在世上，秀懷書娘

依仔好像水仙落地伴花名。

八、娘奶有時想起日出山，秀懷我娘奶在了世上得病得痛做人都想沒上干，書娘依仔那有我娘奶在世上，日出東洋水雛菊，當然沒我娘奶在世上，秀懷男女依仔在水頭，當然書娘依仔望母到五甘。

九、娘奶有時想起，娘奶書娘依仔想起我娘奶秀懷也差量，我娘奶養著大兄細弟菊花出世給人敬，秀懷我娘奶養著不孝書娘依仔好像木乘開花換蕊菊。

十受苦

一、受苦受木蘭，我娘奶日下秀苦沒安漠，我娘奶沒病三日先講死，閻老拿帖請我娘奶走，我娘奶十咸基坐也走完，依仔沒哭跟沒說那萬也哭也說，說起我娘奶日仔菜米蘭。

二、受苦基林，我娘奶養著大事大兄細弟請中醫西醫給我娘奶來看病，養著沒用書娘依仔挑千八卦也沒靈。

三、受苦受牡丹，我娘奶養著大事兄弟銀錢落地雙聲響，養著不孝書娘依仔鐵錢落地也沒聲。

四、受苦受銀蓮，秀懷我娘奶去了泰山之後說苦情，我娘奶肚餓沒跟百人說心酸，沒在路邊哭。

五、受苦受海棠，牛頭馬面站兩邊，我娘奶吃盡沒油菜，餓畫肚跟腸。

六、受苦受葡萄，我娘奶三恩六想沒內行，我娘奶孝順依公依嬤手上過，不孝書娘依仔罪難堂。

七、受苦受王基，我娘奶各走著內河對面陰陽書娘依仔沒講苦，情人應八說起苦情人就督人那受苦，那王幫沒見我娘奶受懷土幫苦。

八、受苦受蘭花，有味黃七可走，字苦，鹿爸鹿奶那養苦鹿仔，苦鹿樹尾像葡花。

九、受苦受紫英，我娘奶聲聲都說蓮花打光了合我娘奶女雲可街線，女仔說起我娘奶罪也輕。

十、受苦受福孫，我娘奶有罪都拿書娘依仔當，我娘奶養男也知娘奶辛苦，養女也報我娘奶養育恩。

十痛苦

- 一、痛苦秀海棠，書娘依仔說起我娘奶當初痛苦日子長，我娘奶當初伴我窮苦娘
 爺身邊吃盡沒油菜，餓盡肚跟腸，吃盡波窩菜墊肚腸，秀懷我娘奶好像船
 員臉過鐵釘板，螞蟻臉過鐵釘床呀。
- 二、痛苦秀牡丹，說起我娘奶十班秀懷十班苦，希望兄弟進得坐朝遊天下，養著
 兄弟沒做也頭日子給我娘奶作了一世，秀懷我娘奶好像崇禎落難雪梅湯呀。
- 三、痛苦秀棠英，秀懷我娘奶當初伴我窮苦娘爺身邊沒出頭，秀懷我娘奶爬盡山
 頭，給涼亭吃盡野草茵花英呀。
- 四、痛苦秀介琴，我娘奶養著男女依仔長大難報我娘奶養育情，我娘奶當時伴我
 窮苦，娘爺身邊菌絲考尼奧林，被我娘奶好像當街談唱李世民。
- 五、痛苦秀寶元，庇祐大兄細第十般全，五福劇罐錄，八美王子登科武狀元。
- 六、痛苦秀福書娘依仔說我娘奶秀懷也心酸，我娘奶當初伴我窮苦，娘爺身邊好
 像白蛇落難關塔裡，當然希望兄弟狀元拜塔謝娘恩。
- 七、痛苦秀長春，我娘奶一世做人沒春風，我娘奶壽盡七著八難好像三心六神玉
 長春。
- 八、痛苦秀木蘭，我娘奶當時伴我窮苦娘爺身邊日夜吃苦沒安難，我娘奶養著男
 女依仔長大，秀懷我娘奶一是作人生那自做給自走呀。
- 九、痛苦秀香梁，秀懷書娘依仔說起我娘奶當初秀懷也車梁，我娘奶當初伴我窮
 苦娘爺身邊。
- 十、痛苦秀石榴，我娘奶當時伴我窮苦娘爺身邊，好像薛仁貴落魄住瓦，古今仁
 貴落魄那一時李門進瓜落水希望門正出息進狀元呀。

十甘別母

- 一、甘別母茉莉頭男女依仔恩念我娘奶眼淚四面流，日間眼淚和飯吞，夜間眼淚伴枕頭。
- 二、甘別母別海棠，男女依仔思念我娘奶日子長，男女依仔給了我娘奶難相見，啼哭心頭割心腸。
- 三、甘別母別花心，母女情面血牛親，千言萬語講不盡，我孃奶去了天堂路上可安心呀。
- 四、甘別母別柴琴，男女依仔思念我娘奶形影體帶眼淚流不停，有我娘奶日出東陽水繚菊當然沒我娘奶好像水落海底沒了形呀。
- 五、甘別母五色雲，我娘奶去了天堂路上跟依公依婆會上雲，男女依仔細天望月望我娘奶，那是夢中忘我娘奶來對言用呀。
- 六、甘別母別番羊，望我娘奶在了世上跟我男女依仔千言萬語說不盡，當然男女依仔牡丹望母水漲菊，茉莉望母千日紅呀。
- 七、甘別母別飯泥，思念我娘奶形影體帶那好哭，男女依跟我娘奶難相見，流盡眼淚割心腸呀。
- 八、甘別母雲恨飛，我娘奶三魂七魄到外處，男女依仔那有娘奶燕子結窩圓，當然男女依仔沒了我娘奶岸河沒水滿天飛呀。
- 九、甘別母別結義，男女依仔沒了我娘奶人，一但別人都講我娘奶黃木當落花當謝，男女依仔送我娘奶竹杖上山像吉棋。
- 十、甘別母別木蘭，我娘奶好像雞隆七次下江南，庇祐弟楊信夫妻雙救駕，庇祐大孫細孫保駕天子回京城。

十可憐

- 一、可憐畫可憐，秀懷書娘依仔幫你女婿身邊流畫眼淚掛面前，女婿不知跟永世，秀懷書娘依仔給著自家做人都是對裏對外裏人都是對沒著了，誰人看見妳

書娘依仔理驗復呀。

- 二、可憐盡辛酸，窮伯苦奶養了書娘依仔養育恩，養了書娘依仔好算事，書娘依仔三恩六想沒敢單。
- 三、可憐盡恩良，書娘依仔受盡母審這算量，受盡家中千般氣，難便父母去量涼。
- 四、可憐盡傷心，書娘依仔做都吃一等心，秀書娘依仔去了扶家子家公婆門代佛香煙呀。
- 五、可憐日子希，書娘依仔腳踏五家門代沒多久，五家自家有人面前有話不應講，清清背後言語割了書娘依仔肚跟腸呀。
- 六、可憐沒上肝，家中有事沒喜歡，口了應講心實怒，怒了言語這鞋沒好聽呀。
- 七、可憐七之姨，不知自家裏人言語話菜那裡來，人人難買千人意，冬節是前，歲是後呀。
- 八、可憐人朵花，外面依人都講書娘一子為義家，書娘依仔那生一命，命給人冤講為娘家。
- 九、可憐萬九尖，秀懷書娘依仔腳踏女婿身邊，姑含十床棉被九層尖，書娘依仔受人人好不算好，受人命好得千金。
- 十、可憐福貴心，秀懷我娘爸娘奶養大兄細弟先出七科八進士，後出三代武。

十苦蓮

- 一、苦蓮真苦蓮，秀懷書娘依仔幫著不知跟永世女婿身邊，流劃淚水帶面臉，小等女婿不知跟永世秀懷書娘依仔帶肉帶外帶沒著怎人看見書娘依仔蓮蓮人呀。
- 二、苦蓮秀心中秀懷我娘爸養著沒用書娘依仔好錄用，書娘依仔做人作想默當中呀。
- 三、苦蓮秀香娘，書娘依仔古含腳踏自家母審怎商量，那知女婿不知跟永世秀懷書娘依仔作為離別父母鞋世量呀。

- 四、苦蓮畫傷心，秀懷書娘依仔做人做吃一等心，小等女婿不知跟永世，秀懷書娘依仔留命給自家可對重大公嬰傳香煙。
- 五、苦蓮日子希呀，秀懷書娘依仔腳踏自家，自家的人面前有話都應講，請請背後言語割著秀懷書娘依仔腹跟腸呀。
- 六、苦蓮沒上安，書娘依仔腳踏自家沒知什麼給人沒喜歡，家中有話心頭留，留起言語送鞋沒好聽呀。
- 七、苦蓮秀介琴，不知五家自寫言語那裡來，秀懷書娘依仔—那肉心肉了，做人世孺回肉來。
- 八、苦蓮八朵花，秀懷書娘依仔做忍當初我娘爸多病跟多痛，秀懷書娘依仔秀忍王家準肉裏人悼悼黃玉作為書娘依仔回蓮河呀。
- 九、苦蓮王哦神，秀懷書娘依仔給著女婿身邊講用吃吃佛神，金銀財寶做必有了書娘依仔秀人人好沒佛好，秀人命好的千金呀。
- 十、苦蓮是寶心，當然書娘依仔受望外甥希跟大，出起三代苦命好古詩了，先出七課八進坐，也出三代武狀詩呀。

十苦情

- 一、苦情秀牡丹當然庇祐大兄細弟正德坐朝理江山，養著書娘依仔長大，秀懷我娘爸娘奶好像崇慎落難白牡丹呀。
- 二、苦情秀枇杷秀懷我娘奶多病多痛養著男女依仔長跟大，好像黑街上山可討柴，當然庇祐兄弟長跟大，黃牛拉車八百載，謝著功師有則雅呀。
- 三、苦情秀根桃秀懷我娘奶多病多痛養著男女依仔長跟大，好像斷機教子有功勞了，養著兄弟長大梅地分開給我娘爸娘奶傳千里，養著不孝書娘依仔長大，難學眼睛割土孝順我娘爸娘奶也未沒呀。
- 四、苦情秀紫荊秀懷我娘爸當初多病多痛養著男女依仔長跟大，好像上山討柴像梅吉秀懷娘爸四處桃土跟桃擔呀，當然希望兄弟長大筆試得中探花傳家庭

呀。

- 五、苦情秀玫瑰，我娘奶都是中途得馬薛平貴，平貴寶馬世難尋，秀懷我娘奶當初好像馬失污泥李世明。
- 六、苦情秀九錢，我娘爸娘奶自由自在給我娘爸娘奶身邊纏，我娘爸養著不孝書娘依仔仁宗不認母點水落地放財燕呀。
- 七、苦情秀七星，我娘奶養著男女依仔都是家中和順值千金，養著兄弟長大孟宗苦竹天賜筍，黃狀黑帶天賜金。
- 八、苦情秀海棠，秀懷我娘爸多病多痛尚在床，好像船員臉過鐵釘板，螞蟻臉過鐵釘床。
- 九、苦情秀木蘭，秀懷我娘奶養著兒女依仔長跟大，好像鐵釘四處壓過也可難，當然庇祐兄弟長大國其中狀保葉駕，國其救駕傳京誠。
- 十、苦情口歸心，當然我娘爸庇祐兄弟出起三代苦命好古詩，先出七課人進坐，也出三代武狀師呀。

十甘苦

- 一、甘秀苦一甘清，男女依仔給我娘爸娘奶父母情面血牛親，我娘奶千言萬語不給女兒講不盡，秀懷我娘奶比著七尺床前可安心，秀懷男女依仔思念我娘奶好傷心。
- 二、甘秀苦秀二甘秀懷我娘奶養著書娘依仔沒想干，養著大兄細弟梅地分開傳千里，養著書娘依仔不孝娘爸娘奶沒名聲呀。
- 三、甘秀苦是半夜，我娘奶病了七尺床前可安嘆，好事的人都想黃農近帖想強牢，好像雞葉四處下江南呀。
- 四、秀苦天色明，秀懷我娘奶養著男女依仔長跟大，好像觀音秀苦李世民，秀懷我娘奶養著大兄細弟名譽傳千里，養著沒用書娘依仔，那是海傘目秉不孝情。
- 五、甘秀苦五色雲，我娘奶給了男女依仔金草抽心，離別去，去了陰間路上給公

婆會上雲。

六、甘秀苦秀葡萄，我娘奶養著男女依仔長跟大三思六想沒來詞，孝順一公一婆
手上過，養著書娘依仔不孝我娘奶罪難順呀。

七、甘秀苦秀七星，我娘奶一世痛男痛女痛周全，當然秀懷男女依仔思念我娘奶
好像海底摸針盡蕊菊，男女依仔公目世讓世事命歸完呀

八、甘秀苦秀海傘，我娘奶多病多痛尚東床，秀懷我娘奶養著男女依仔長跟大，
好像船員臉過鐵釘板，螞蟻臉過鐵釘床呀。

九、甘秀苦秀飯泥，書娘依仔看見我娘奶當然一世給了男女依仔難見面，男女依
仔看見我娘奶形影體帶好傷心呀。

十、甘秀苦天對亮，秀懷我娘奶養著大兄細弟希跟大給我娘奶中狀元，養著不孝
書娘依仔年內割肉沒來福，想著我娘爸一世也沒中狀元呀。

孝女出殯時哭調

手扶龍棺抬出廳，雞貴開花像牡丹，牡丹開花層層上，層層花樣務名聲。

手扶龍棺抬出門，潘桂上京考狀元，狀元寶眼探花中，長長市內門城門。

手扶龍棺抬出丁，出才出子又出丁，先出秀才去趕考，後出狀元去取經。

手扶龍棺抬出來，五谷早尺發千來，百子千孫傳後代，千斤萬兩發家財。

手扶龍棺抬出場，金出一成銀一成，養著兄弟傳千里，潘桂開花拍毛名。

手扶龍棺抬踏中，吉品高官在朝中，女將掛帥拍天下，太平武將坐朝中。

手扶龍棺抬山邊，門進落魄那一時，竽明毛計提頭當，七子八婿郭子儀。

手扶龍棺抬出山，仁貴把守山海關，山關把守武藝好，賽過狀元薛丁山。

手扶龍棺抬過山，庇祐我單身兄弟，金磚銀磚鋪大廳，福如東海壽南山。

手扶龍棺抬出山，墓前栽花是牡丹，牡丹開花大朵草，雙龍搶珠代代青。

附 錄 七

馬 祖 喪 葬 設 施

馬祖群島總計由三十六個大小島嶼組成，全縣設有四鄉二十三村，總面積共兩千九百六十點八七公頃。所有列島以南竿島、北竿島、東莒島、西莒島、東引島及西引島所屬面積較大，六個島嶼的總計面積就占了全縣面積的百分之九十九點五以上，全縣八千多個人口也都居住於此（連江縣政府，2001，1-31）。推想而知，所有關乎民生所需的公共基礎建設必定坐落於這六大島上，想當然的，攸關民眾往生的各項喪葬設施也必定如此。因此，研究者透過密集的電話訪談方式，與各鄉負責喪葬設施相關業務的承辦人員密切接觸，以調查目前各鄉的喪葬設施情形。以下就對六大島所組成四鄉的喪葬設施作各別分析，以了解馬祖現有的喪葬設施各項狀況。

壹、南竿鄉：

南竿鄉由南竿島及四個小礁嶼所組成，全鄉面積共一千零六十四點五公頃，占全縣總面積百分之三十五點九六。全鄉共有十個村莊，人口數為五千兩百二十四人，占全縣人口百分之五十九強，人口密度達每平方公里四百九十一人，為連江縣第一大鄉，也是連江縣政府所在地（連江縣政府，2001，1-31）。全鄉的喪葬設施如下：

一、納骨塔：

納骨塔一座總容量為八百零一位，骨灰罐有三百零一位，占納骨塔總容量百分之三十七點五，已使用十二位，已使用率達百分之四，未使用率為百分之九十六；骨骸罐有五百位，占納骨塔總容量百分之六十二點五，已用二百五十一位，已使用率達百分之五十點二，未使用率為百分之四十九點八。

二、公墓：

鄉內設有一座民眾公墓，公墓可容納總人數並未有統計資料，只知目前剩餘兩個空墓基位就將達到飽和，因應於此，連江縣政府已會同南竿鄉公所著手進行規劃第二民眾公墓，預估民國九十二年動工新建，滿足民眾土葬的需求。

三、殯儀館及火葬場：

目前未設有殯儀館及火葬場設施供民眾辦理喪事使用，然而，為了因應日後民眾的需求，鄉公所已進行規劃。

貳、北竿鄉：

北竿鄉由北竿島及十六個小礁嶼所組成，全鄉面積共八百九十四點二四公頃，占全縣總面積百分之三十點二一。全鄉共有六個村莊，人口數為一千八百六十六人，占全縣人口百分之二十一，人口密度達每平方公里二百零九人，在人口數上僅次於南竿鄉的第二大鄉（連江縣政府，2001，1-31）。全鄉的喪葬設施如下：

一、納骨塔：

納骨塔一座總容量為一千位，對於放置骨灰和骨骸的個數並未有統計資料，已知放置骨灰者有十一人，放置骨骸者為一百七十七人，總共已使用者是一百八十八位，已使用率達百分之十八點八，未使用率為百分之九十一點二。

二、公墓：

現有一座民眾公墓，對於公墓總容納量未有統計資料，已知容納單人墓基四十三座與雙人墓基二十八座，已完成公墓公園化。

三、殯儀館及火葬場：

鄉內未設有殯儀館及火葬場設施，還在規劃中。

參、東引鄉：

東引鄉由東引島、西引島以及周圍六個小礁嶼所組成，全鄉面積共四百七十五點九四公頃，占全縣總面積百分之十六點零八。全鄉共有兩個村莊，人口數為八百八十八人，占全縣人口百分之十點零三，人口密度達每平方公里一百八十七人，是連江縣人口第三大的鄉，僅次於南竿鄉與北竿鄉（連江縣政府，2001，1-31）。全鄉的喪葬設施如下：

一、納骨塔：

鄉內設有納骨塔一座，作為容納骨骸用途，總容量為一百三十六位，已使用兩位，已使用率達百分之一點四七，未使用率為百分之九十八點五三。

二、公墓：

現有一座民眾公墓，對於公墓總容納量未有統計資料，已知容納單人墓基六十八座與雙人墓基十三座，也已完成公墓公園化。

三、殯儀館及火葬場：

已在規劃殯儀館及火葬場等相關喪葬設施。

肆、莒光鄉：

莒光鄉由東莒島、西莒島以及周圍五個小礁嶼所組成，全鄉面積共五百二十五點八七公頃，占全縣總面積百分之十七點七六。全鄉共有五個村莊，人口數為八百七十三人，占全縣人口百分之九點八六，人口密度達每平方公里一百六十六人，是連江縣人口最少的鄉（連江縣政府，2001，1-31）。全鄉的喪葬設施如下：

一、納骨塔：

納骨塔一座設置於東莒島，對於骨灰和骨骸的個數並未有統計資料，只知總容納量為六十位，目前已使用十五位，已使用率達百分之二十五，未使用率為百分之七十五。

二、公墓：

東莒島與西莒島各設置一座民眾公墓供人民安葬使用，對於兩島公墓的總容納量及已使用量，鄉公所未進行統計。

三、殯儀館及火葬場：

還未設置殯儀館及火葬場等喪葬設備供民眾使用。

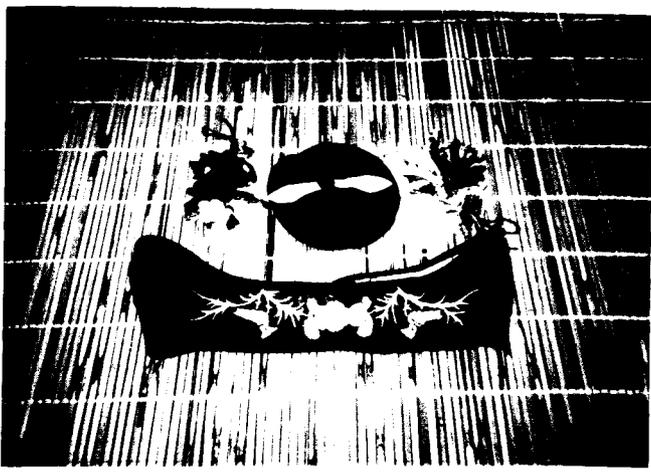


圖 片 一

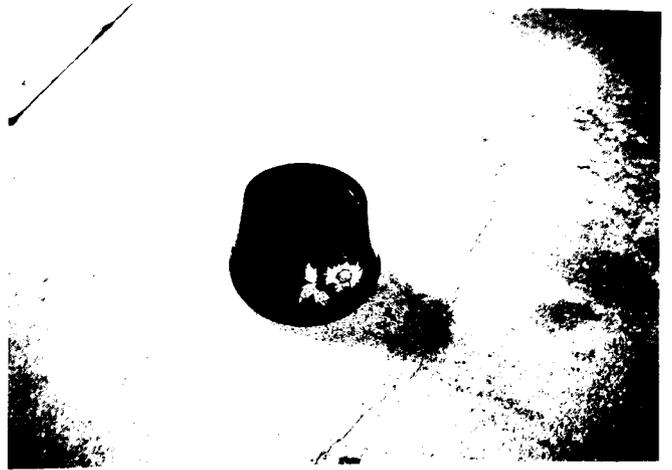


圖 片 五

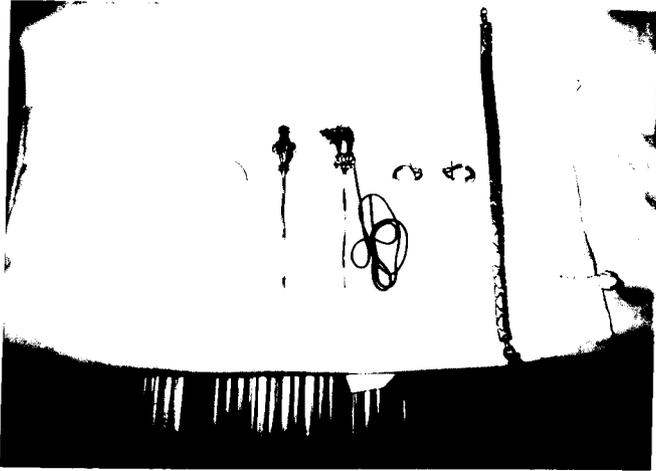


圖 片 二



圖 片 六



圖 片 三



圖 片 七

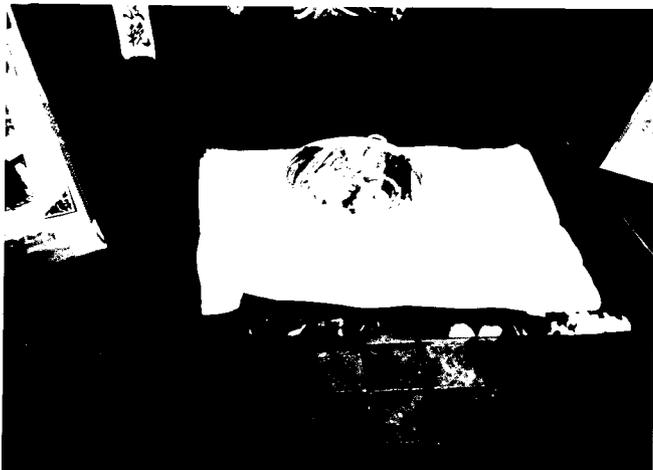


圖 片 四



圖 片 八