



金華山·長青孝園股份有限公司  
服務專線: (02)2638-0558 • 傳真專線: (02)2638-2389  
(25543) 新北市石門區草里里五爪崙5-1.5-2號  
<https://www.jw-san.com.tw>



官網



Facebook



Line@

完美居所



# 生命永恆的黃金國度



萬佛塔 富貴一區環境

**萬佛塔**  
 外觀係國際雕刻大師朱銘所規劃設計  
 極現代納骨塔，  
 外觀壯麗非凡，塔內佛光普照，  
 最具有歷史文化價值的塔寺建築，  
 更是金寶山將殯葬產業引導提昇，  
 為文化創意產業的代表之作，  
 開創台灣殯葬文化新紀元。



日光苑 懷思樓環境

**日光苑**  
 親切地與天地相處，悠然地與山海對話  
 以溫暖的家為設計概念，  
 中西合璧的空間規劃，  
 具備納骨、儀式廳及藝術鑑賞等多項功能，  
 集結了東西方藝術家之創作，  
 豐富了禮讚生命殿堂的內涵，  
 開創二十一世紀納骨塔建築新美學。



瑰麗星光 蓮生淨土 富貴滿堂

# 關照

NO. 10 第十期

PERIODICAL  
ABOUT CONCERN  
www.ciyou.com.tw



歡迎您免費訂閱「關照季刊」  
電子報，隨時掌握最新訊息！

發行人 / 陳人毓 董事長  
 發行單位 / 慈佑國際股份有限公司  
 編審委員 / 曾煥棠、陳伯偉、范班超  
 法律顧問 / 潘兆偉 律師  
 地址 / 臺北市內湖區瑞湖街199號2樓  
 電話 / (02)2795-1010  
 傳真 / (02)2793-0101  
 信箱 / ciyou27951010@gmail.com  
 發刊日期 / 民國一〇九年一月  
 國際期刊號 / ISSN 2518-5268

臺北郵局許可證台北字第6621號  
 中華郵政台北雜字第2137號  
 執照登記為雜誌交寄

本刊所刊載之全部內容版權屬本刊所有，非經本刊同意不得翻印轉載。

## 目錄 / Contents

- 02 臺灣喪葬文化儀式與悲傷輔導之探討-以作七、作旬為例  
☑ 葉佐倫、楊順蓉、郭禮如
- 26 喪禮音樂展現生命意涵  
☑ 郭禮如、曾煥棠
- 38 送煞儀式-以彰化縣鹿港鎮為例  
☑ 許文瑜
- 43 「Funeral Director」(禮儀師)一詞的中英語釋譯  
☑ 李峰銘、王佩辰、曾煥棠
- 48 青少年網路霸凌與自殺防治初探  
☑ 呂承寬、邱子瑜、楊順蓉、王綉茹、黃璣霽
- 59 獻給那份永恆的關係  
☑ 楊順蓉
- 61 讀者回函

# 臺灣喪葬文化儀式與悲傷輔導之探討 以作七、作旬為例

文 葉佐倫、楊順蓉、郭禮如

國立臺北護理健康大學生死與健康諮商心理系碩士班

本主題的研究員分別來自不同地區，臺灣、香港和馬來西亞。同為國立臺北護理健康大學—生死與健康心理諮商系的研究生。經過學術的學習與交流，發現生死學之華人傳統喪葬習俗與悲傷任務歷程有著密不可分的關係，喪葬儀式不論對喪親者或其家屬都具有深遠的正面意義，值得進一步探討慎終追遠的傳統喪葬文化在哀悼過程的不同面向與價值，因此決意合作投身本主題研究。

現今我們可以在網路上參拜、看命相或進行占卜等等活動，生活節奏講求

快捷便利，彷彿活在滑動螢幕的彈指世界之間。相對地傳統喪葬儀式與禮俗顯得繁雜瑣碎，以致喪葬儀式流程日漸簡化。看似一切乃是時代改變，大勢所趨所至，事實上這很可能是現代社會追求過度物質化的負面作用。所以，本研究的目的乃以傳統喪葬儀式為主幹，透過探討其中具代表性的兩種儀式「作七」及「作旬」，除了知悉對亡者的追思，試圖找出傳統喪葬文化在喪親者悲傷歷程中發揮的作用以及在哀悼任務中扮演的角色。提醒日漸衰敗的喪葬文化本身的重要性和必要性。

關鍵字：喪葬文化、作七儀式、作旬儀式、悲傷輔導

從古代歷史的生死觀起源初探切入，針對「作七」與「作旬」做深入的剖析及介紹，明辨它們在傳統宗教中異同與發展。鑽探臺灣本土喪葬文化儀式對應的角色及其文化意涵，層層分析喪葬儀式與喪親家屬之關聯，再以悲傷輔導的理論為基礎，證辨「作七」與「作旬」的重要性，嘗試說明傳統喪葬文化的存在意義、綿密繁複的儀式治療對心靈撫慰的確實性。從古至今，遠至近的述說方法，呈現傳統喪葬文化的面貌。全文分成四大部分敘述，分別是一、前言；二、臺灣喪葬文化儀式；三、臺灣喪葬文化儀式對應角色及其文化意涵；四、作七、作旬儀式中悲傷輔導之意涵。

- 一、前言乃係初探靈魂觀與祖先崇拜的起源，喪葬文化與古代人類思維逐漸進步與原始宗教出現的關係，為傳統喪葬儀式「作七」、「作旬」與悲傷輔導的探索作出引子。
- 二、臺灣喪葬文化儀式又分兩個子部分，1.「臺灣喪葬文化簡介」描寫臺灣本土喪葬文化的演變和發展方向。2.「作七與作旬簡介」詳細剖析「作七」與「作旬」的定義，嘗試在不同傳統宗教中分辨「作七」、「作旬」之異同。
- 三、臺灣喪葬文化儀式對應角色及其文化意涵同樣以二子部分解釋，1.「喪葬儀式作七與作旬與喪親家屬之關聯」論及其對應角色與流程，2.「喪葬文化儀式與喪親家屬之意涵」為儀式對家屬意義及功能的分析。
- 四、作七、作旬儀式中悲傷輔導之意涵，乃用悲傷諮商理論闡明喪葬儀式在悲傷任務不同階段的功能和作用。

試索現今臺灣傳統喪葬文化面臨日漸式微的原因，從學術角度提引儀式在人文倫理與道德觀念的切要性，重新認辨傳統喪葬儀式的內涵和在悲傷歷程任務的效能。

## 前言

人之生命週期不外乎須面對生、老、病、死四個階段，生是生命誕生於這個世上，而死乃是生命的終結。生、老、病三階段是人們會談論的話題，而死亡的話題較避諱。雖說避談死但人們面對親友死亡時，能妥當地協助處理身後事的喪葬文化，其源可溯至人類三萬多年前的歷史，當時初民與野獸無異，即最初並無埋葬習俗，此可由《孟子·滕文公》載：「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑」。引文之意是史前時期人類處理遺體情況與野獸一樣無喪葬觀念，當時人類的思考能力不高，求生為唯一生存主軸，更莫談同類的生死大事。隨著時代演進，人類的意識進化使人們對自身的身心現象感到困惑，進而產生出靈魂觀念。如「生病」和「死亡」，初民以為生病是靈魂與肉體不能複合，死亡則是靈魂永遠離開肉體，因此認為既然靈魂在人死時離開肉體而繼續活著，靈魂不死的觀念因應而生。

喪葬文化與古代人類思維逐漸進步與原始宗教的出現關係密切，其源於靈魂觀與祖先崇拜於此時期萌芽。靈魂觀念產生之後，從靈魂觀念發展出鬼魂觀念，意指人活著靈魂依附於肉體，死後靈魂離開肉體即成鬼魂。如《禮記·祭法》：「大凡生於天地之間者皆曰命，其萬物死曰折，人死曰鬼」。藉此人們領悟到生命的可貴，感受天倫之樂，生出戀生戀親之情。既然靈魂不死，則望亡故之親有一個「地方」可去，能在另一個世界繼續「生活」下去。此外，人們相信離開人體的鬼魂有著神通之力，能保護或作祟於人，因此產生出恐懼和崇拜之心。在靈魂觀和生死觀的互相影響之下發展出埋葬死者的習俗，通過喪葬亡者寄生者之哀，通過祭祀表鬼魂之崇。（鄭志明、鄧文龍、萬金川，2008）以當時社會文化而言，各地皆有獨特的喪葬文化，在觀念上、儀式上形成了獨特的文化內涵。本文試著處理喪葬文化不同面向意涵，進而探討喪葬儀式「作七」、「作旬」與悲傷輔導之間的關係。

喪葬文化是人類歷史長久累積而來的生存智慧，其內涵與形式都極為豐富，與傳統社會的宗教信仰、生活習俗、人倫關係甚至政治環境與經濟制度都有密不可分的關係。從文化空間性可

將殯葬文化分成上層（實物文化）是指物質化的體現，乃是外顯的視覺感受。如棺木、墓碑、陪葬品等等；中層（禮儀文化）指儀式，語言或音樂的方式表現的活動。底層（觀念文化）殯葬文化來自古代的靈魂和死後世界觀，喪葬禮儀的活動出自人們對生命價值認知，探索我們在世間中生命存有的最終目標。（何星亮，1992：2）。

喪葬是指文化傳承，華人文化非常重視倫理孝道、宗法差序和慎終追遠的價值觀。喪葬活動有著推動殯儀文化的功能。喪葬也是社會工作。除了安頓死者之外，它可以藉著過程幫助親友重整人際網路，更重要的是給予家屬去感受哀痛悲傷的空間，有助啟發對人生意義反思的機會。若以價值層面描述而言，喪葬文化的價值可以分為五個面向探討：「緣」是包括安寧照護、臨終關懷、悲傷輔導、生前契約等等活動。「殮」指遺體的處理實務如遺體搬運、洗殮防腐、化妝美容等等。「殯」如會場司儀、文書撰寫、葬具用品的範疇。「葬」指殯儀館、納骨塔、墓地、火化場等喪葬場所。「續」係指喪葬結束後的後續關懷。（王士峯、阮俊中，2007）

喪葬是指文化傳承，  
華人文化非常重視倫理孝道、  
宗法差序和慎終追遠的價值觀。



圖一：喪葬文化五面向

從參與喪葬儀式的過程，以信仰協助喪親家屬跨越死亡的悔恨與疚，在其信仰的生死智慧引領下提供了喪親者領悟生命本質與真諦的空間，進而理解到恐懼與煩惱乃是無名的愚癡，可從悲傷痛苦中學習面對生命的超越模式。如佛教提出有形之物乃隨因緣變化而流幻生死之說，領悟諸行無常的感受以穿過死亡的悲傷困境。這是一種精神性的情緒治療，是以靈性的形上引導紓解心靈上的各種心理情緒與壓力，以在靈性覺醒來超越生理腦部知覺與感官（李孟浩譯，1998）。除嚴重的複雜性悲傷，大多數經歷生死的悲傷都可能經由喪葬儀式來幫助喪親者走完悲傷哀慟的歷程。喪葬禮俗是傳統社會撫慰喪親者宣泄悲傷的主要途徑，藉喪葬儀式進程引導面對死亡的事實與心中的悲傷體驗，從親身承受痛苦與忍受悲傷來跨越哀悼的歷程，達到宣洩情緒悲傷的效果，同時也逐步重新調整家庭關係，整合生活中擔當的角色。

傳統文化的每道禮儀容都有其獨特的用意，每道禮制的傳承也必有其應對人們生活與調節情緒的效果（林素英，1997）。此乃歷史文化傳承下來的經驗與智慧，引導喪親者走過喪親各個悲傷階段，最後終能走到復原階段。順應著心靈調和而來的禮儀佈局，讓喪親者在儀式進展中獲得生命成長的寶貴經驗，以及面對死亡時能有這更成熟的心態與對應技巧。親人對亡者進行追思的儀式，但願亡者能藉此到達另一個世界安息。雖不同地區的習俗禮儀有異，但其內涵的基礎乃有一致性。延續傳統社會的凶禮習俗，形成了處理死亡的整套禮儀流程。過程中給出一個讓親人表達慰唁的空間，感受悲傷與失落，最後始能越過悲傷。重點是過程教導生者接受亡者「死亡」的事實。（林素英，1997：71）而「作七」與「作旬」正是喪禮的「治喪禮儀」中儀式一環。回到本主題探討，亡者家屬在作七、作旬的喪葬過程中齋僧、道士誦經，作種種功德來為亡者消業，方可再投進善家轉生（徐吉

軍，1998）。表面上雖是為了亡者修德而做的儀式，另一個功能在於撫慰生者，逐步調整失落悲傷的感受。其過程也有助生者對亡者生前的慚愧感和罪惡感，透過儀式得到心靈清泉的洗禮。

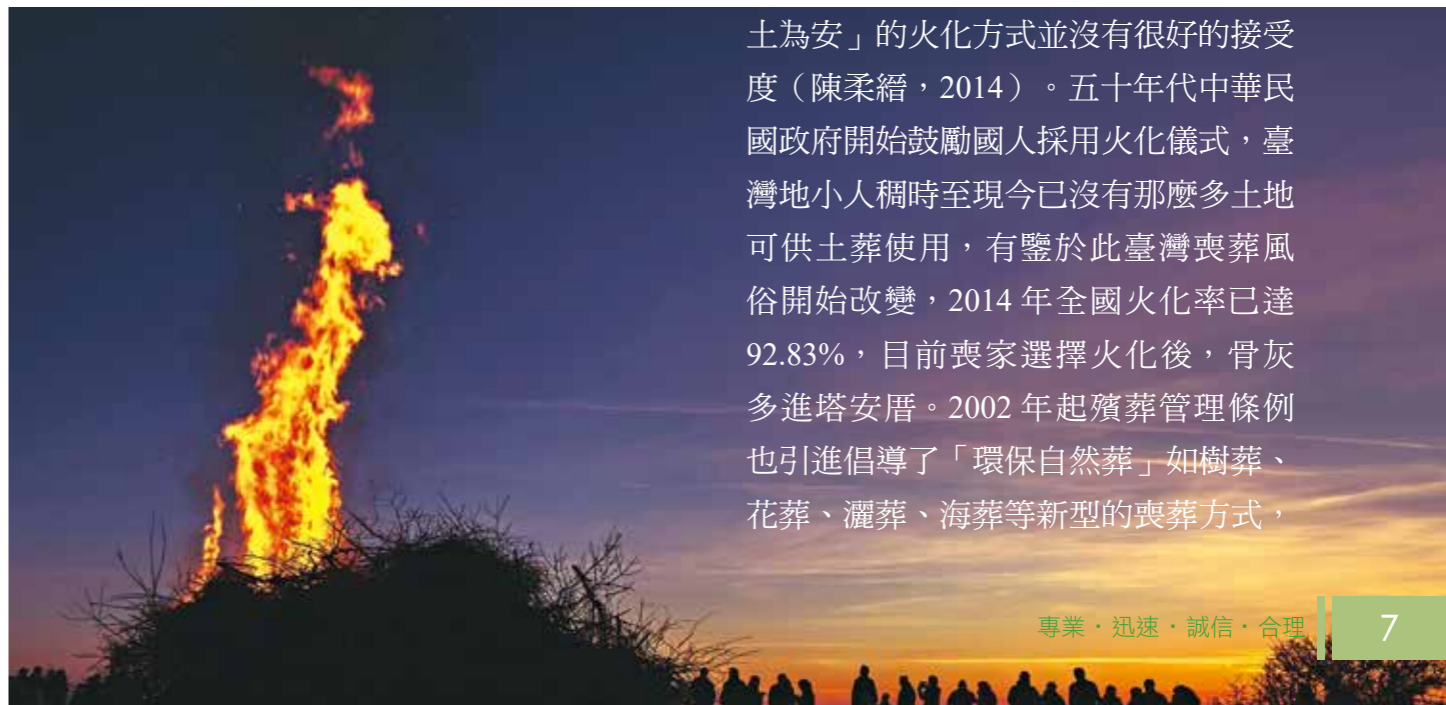
## 二、臺灣喪葬文化儀式

### （一）臺灣喪葬文化簡介

就臺灣傳統漢人的死亡觀而言，深信靈魂不滅的來世觀以及慎終追遠的孝道精神，一直是影響臺灣殯葬禮俗重要的依歸。面對死亡透過各項喪葬的執行表達對亡者的懷念，同時也有祈求先人保佑的意義。而「喪」指人亡故後治喪之儀式，「葬」則指埋葬之法。臺灣的喪葬文化發展並非線性成長，而是迴旋揚上地呈現出辯證的態勢。先民對亡靈的敬畏，產生殯葬禮儀和禁忌，形成喪葬 器物和景觀。在歷史進程中，不

同族群信仰的匯流，促使儀式和器物益加繁複。今日臺灣漢民族的葬禮俗，正是這種辨證發展的最佳寫照。任何一個民族的殯葬文化，除了可以自現象上的從事科學分析外，還得以就意義面進行人文詮釋。意義詮釋乃是對表面現象的裏層本質加以覺察，屬於哲學性推理思考。臺灣殯葬活動體現了漢民族鬼靈崇拜和祖先崇拜的信仰文化。漢人的歷史文化極其悠久，長期以來所醞釀的集體意識影響深遠，演變流傳至今，即成為我們周遭的喪葬文化（鄭志明，2007）。

古早時期臺灣的習俗大多以土葬為主，經過六年後再「撿骨」重新安葬。而火化則是從日治時期開始，日本佛教有火化習俗，當時日本官方以公共衛生為由在臺推行火化，並建立公共火化場，但一般臺灣民眾對此非傳統「入土為安」的火化方式並沒有很好的接受度（陳柔縉，2014）。五十年代中華民國政府開始鼓勵國人採用火化儀式，臺灣地小人稠時至現今已沒有那麼多土地可供土葬使用，有鑒於此臺灣喪葬風俗開始改變，2014年全國火化率已達92.83%，目前喪家選擇火化後，骨灰多進塔安厝。2002年起殯葬管理條例也引進倡導了「環保自然葬」如樹葬、花葬、灑葬、海葬等新型的喪葬方式，



近年使用環保自然葬形式的國民都有越來越多的趨勢（中華民國內政部民政司，2010）。現今兩岸的華人大多使用火化塔葬的形式，原因在於土地使用的考量。中國大陸土地為國有，殯葬設施也大多為公營，在加入世界貿易組織後便促使步向產業化，以應對國際性的競爭。近年他們採取關注人文的取向，推行墓地建設園林化，藝術化，這與臺灣提倡環保自然葬，走向節葬與潔葬的環境保護方向有異曲同工之妙。

臺灣喪葬禮俗的歷史傳承主要有轉換性和因襲性兩個方向。而因襲性又稱同化性，意指喪葬習俗雖在改變的過程之中，基本結構卻是沒有多大改變，延續原文化形態展現喪葬文化的繼承性與內聚性。另外，轉換性又可稱為分化性，指新的文化因素加入改變了原有殯葬禮俗的體制，轉化出新的表現形態，展現出殯葬禮俗的遷躍性與擴展性。喪葬歷史與禮俗是一種流動的文化進程，會因時代推進不斷磨合，同時有變與不變的特性，不變指因襲性保有著高度內在的序化整合結構，其深層精神可以歷久不衰地主導文化的發展。而變是指轉換性會隨著外在時代的變動，不斷地展現新的運動形式與發展風格。

喪葬流程方面，可以幾個階段簡

述；「初喪禮儀」：從瀕死到初死的階段，是面對死亡的前後時期，讓亡者能坦然與尊嚴地面對死亡，也讓喪親者調適生死離別的哀痛。「治喪禮儀」：是指入殮后到出殯前的停棺階段，是「居喪」，時間的長短，依個人的社會階級而有不同，其基本禮節有安靈的魂帛儀式、守孝的成服儀式、探問的吊喪儀式、朝夕的哭奠儀式、功德的作七儀式等等。「出喪禮儀」：從移動棺柩到入墓安葬的整個過程禮儀，稱「出殯」，其基本禮節有吉時的擇日儀式、追悼的奠祭儀式、輓歌的哭喪儀式、出葬的起靈儀式與送喪儀式、入墓的安葬儀式、返家的辭靈儀式等。「終喪禮儀」：出殯後三年是孝子服喪的時期，稱「守喪」，有滿七的除靈儀式、百日的卒哭儀式、對年的小祥儀式、三年的合爐儀式等等（鄭志明、鄧文龍、萬金川，2008）。



## （二）作七與作旬簡介

作七又稱作七、燒七、齋七、理七、頭七，是喪葬文化的儀式，指人死後每隔七天舉行法事一次，以七天為一期最多為七期，七七四十九天才結束作七的儀式。佛教稱之為七七齋、七七忌、累七齋、七七日、齋七日。我國最早為亡者作七的記錄，始於北魏。《北史·外戚傳》記載外戚胡國珍去世後，北魏孝明帝在七七期中為他設千僧齋，並度七人出家為僧。要言之，此禮俗應是從佛教的輪迴觀念而來。七七日是為七七齋又稱累七齋，專為亡者舉辦的超薦法會，俗稱「作七」，共要舉行七次的齋會，每個齋會各有名稱，初七日稱為「所願忌」，俗稱「頭七」或「首七」。二七日稱為「以芳忌」三七日稱為「灑水忌」，四七日稱為「阿況忌」，五七日稱為「小練忌」，六七日稱為「檀弘忌」，七七日稱為「滿中陰」，俗稱「滿七」或「圓七」。有關生者為亡者七七日修福作齋的說法，可見於佛經中之記

載，如唐代實叉難陀譯《地藏菩薩本願經》卷二曰：「若能更為身死后七七日内，廣造眾善，能使是諸眾生，永離惡趣，得生人天，受勝妙樂，現在眷屬，利益無量。是故我今對佛世尊與天龍八部人非人等，勤於閻浮提眾生。」（《大正藏》13 冊，784a）又如後秦鳩摩羅什譯《梵網經》卷二曰：「父母兄弟和阿闍梨亡滅之日，及三七日乃至七七日，亦應讀誦講說大乘經律，齋會求福，行來治生。」（《大正經》24 冊，1008b）

此類齋會求福德祭祀活動或起於北朝，盛行於唐，依據佛經之說轉化成設齋供僧的祭祀活動，為亡者進行七次的追薦道場，協助亡者的中有身之魂轉惡為善進而得生善處。另外，七七齋的營齋做法目的，在宋代道誠集《釋氏要覽》卷三有著十分明確的指出：「人亡每至七日，必營齋追薦，謂之累七，又云齋七。瑜伽論云：人死中有身，若

未得生緣，極七日止，若有生緣即不定。若極七日，必死而復生。如是展轉生死，乃至七日止，自此已後，決定得生。又此中有七日已死，或於此類，由餘業可轉中有種子，便於餘類中有生。今尋經旨，極善惡無中有，既受中有身，即中下品善惡業也。古論云：餘業可轉也，齋福，是中有身，死生之際，以善追助，令中有種子，不轉生惡趣故，由是此日之福，不可闕也。」（《大正藏》54 冊，305b）

佛教基於六道輪迴的觀念，認為眾生將在六道中循環生死，初亡時的靈魂稱為「中有身」或「中陰身」，是死後到轉生前的生命形態，等待著成熟的轉生機緣，是以七日為一機緣，期待能順利地轉世，最晚要在第七個七日獲得轉世的生緣。再次七七共四十九天內，每逢第七天的祭日，家屬若能請僧人為亡者舉行超度佛事來消災彌罪，能轉變亡者的餘業，助其有較佳的投生去處。此一齋僧誦經為亡者消災祈福的法師，在中國社會的廣汎流傳，已不再是佛教專有的宗教祭祀活動，已成為傳統固有的習俗，道教也有作七的科儀法事，成為生者對亡者必盡的送死祭祀禮儀，每逢七期，要著孝服備牲來祭祀亡者，也聘請僧道來做法事以超度亡者。

在傳統社會佛教與道教雖然鼎立為二，但百姓的祭祀活動中，二者沒有明顯的區隔，經常相互混同與合用，人們在於喪葬的祭儀中，對於做佛事或做道場大多一視同仁，常因各自的因緣請道士或延僧人來主持法事，或者同時請二者各設法場，來為亡者開魂路做功德。人們對佛教與道教在信仰態度上不是壁壘分明的，甚至是雜混合一，雙方在喪儀中為了滿足民眾消災祈福的心理，逐漸有著相互合流的趨勢。儘管禮請神明或演說經懺大不相同，但是超度亡魂的放赦、破獄、過橋等儀式是相呼應對的，其目的也是一致的，使亡靈能消災出孽轉生善境。在具體的禮儀操作下，儒釋道等三教是具有可以相互轉換的特性，形式雖然不同，其信仰的內涵是可以連續而相通，可以跨越出彼此的界限而模糊混同在一起，人們也以游宗的心態自由出入其中（鄭志明，2005）

而「作旬」的由來為死者於作七之七七或稱尾七結束後，家屬會繼續做法



事謂之「作旬」。每一旬為十天，所以是每十天做一次，共有五旬（初旬、二旬、三旬、四旬、五旬），用來拜祭四位十殿閻王的判官與目連尊者。當五旬時是第九十九日不做，而改於次日舉行「作百日」合併辦理，一般各地有將「作七」和「作旬」混為一談者，而只「作七」不「作旬」。吳瀛濤認為臺灣民間大多保留著作七或稱作旬的喪葬祭禮，以二、四、六為小旬，祭祀從略，一、三、五、七等大旬，始有較盛大的奠基活動（吳瀛濤，1977）。雖然現今作七、作旬的實務流程已簡化混合，但事實上這以傳統喪葬儀式而言，此做法乃是有紕繆之嫌。

### 三、臺灣喪葬文化儀式對應角色及其文化意涵

人自從出生以後便隨著個人的經歷體驗生、老、病、死的幾個階段，而死亡是生命的終結，任何人都逃不過死神召喚，漢民族傳統習俗中，從出生、成年、到結婚都有不同的生命禮儀來協助

人們通過生命過渡儀式，當然面對生命的終點死亡，也有一套非常嚴謹的「喪禮」來協助死者及其家屬與社會，接受亡者已離開人世的事實（J. William Worden, 2011）。生離死別是人間最大的哀痛，可是臺灣人仍不忘為自己討些吉利，寧可強忍斷氣剎那的訣別而不哭；必須等「做諱爽」唸好話之後才痛哭流涕。也許悲傷得並不那麼真實，但毋寧不是對親人「由人變鬼」的心態調整，藉此改變家內的霉氣死衰運，這也是一種情緒緩衝（黃文博，2002）。質言之，研究者以為喪親家屬的悲傷並非不真實，主因應歸於對喪葬禮俗、喪葬文化、喪葬儀式等其意涵不明所致，且禮儀師、喪葬從業人員未明確對喪親家屬說明喪葬禮俗之意，面對親人死亡事件，應很少有不難過之人。

喪親家屬有著悲傷情緒是正常行為現象，只是繁瑣喪葬儀式進行時，配合喪葬從業人員、宗教人員完成每階段儀式，於儀式當下指出要哭的部分感到困



惑，此情況是因家屬面對儀式的情緒整理，未能跟得上繁瑣的儀式，以處於悲傷環境裡，突如的被告知要哭，也不知需哭的用意感到困惑矣！其實臺灣民間喪葬儀式，對死亡的處理，基本上是以「引魂歸陰」為核心而展開，顯示出喪葬習俗是扣緊著鬼魂信仰而來的產物。對死者屍體作複雜繁瑣的儀式處理，主要的目的，就是將鬼魂送入陰間，以確保活人生存的安寧。儒家的孝道思想也是依附在「引鬼入陰」的儀式中，宣洩其哀思的情緒，重點還是在於協助生者如何渡過死亡的危機，在送死者歸陰的路途中，也能讓活者取得最佳的生存情境（楊國柱、鄭志明，2003）。因此喪葬禮俗是人們在面對死亡時，協助往生者走完人生最後一哩路，也協助喪親家屬心靈得到慰藉與安頓，使人生能夠圓滿的一個重要階段（歐純純，2013）。此意為喪親家屬如能在喪葬禮俗中完成

悲傷任務，對人生需經歷的面對親人死亡，無疑是學習處理自己的悲傷情緒，亦能提升靈性成長。要言之，喪葬禮俗與文化、儀式皆有對應完成該儀式之親屬。

### （一）喪葬儀式作七與作旬與喪親家屬之關聯

親人往生後每七天為一期的儀式俗稱「作七」，共有七個日期，負責祭拜者的身分也不同；如「頭七」由孤哀子，另稱兒子負責準備祭品；「二七」由媳婦負責準備祭品；「三七」由出嫁的女兒負責，此又分閩南禮俗與客家禮俗，閩南禮俗為出嫁女兒，客家禮俗為兒子負責準備祭品；「四七」由姪女負責準備祭品，此又分閩南禮俗與客家禮俗，閩南禮俗為出嫁姪女，客家禮俗為出嫁女兒負責準備祭品；「五七」由出嫁的孫女們負責準備祭品；「六七」由

表 1 作七與作旬負責拜祭服喪人員（資料來源由研究者自行整理）

| 作七 / 作旬 | 十殿負責神祇 | 死亡日數  | 負責服喪人員                   | 備註                     |
|---------|--------|-------|--------------------------|------------------------|
| 頭七      | 第一殿秦廣王 | 7     | 孤哀子<br>兒子                | 又稱兒子七，由兒子負責準備奠品。       |
| 二七      | 第二殿楚江王 | 14    | 媳婦<br>媳婦                 | 由媳婦負責負責準備奠品。           |
| 三七      | 第三殿宋帝王 | 21    | 出嫁女兒<br>閩俗：出嫁女兒<br>客俗：兒子 | 由出嫁的女兒負責準備奠品。          |
| 四七      | 第四殿伍官王 | 28    | 姪女<br>閩俗：出嫁姪女<br>客俗：出嫁女兒 | 由姪女負責準備奠品（客家人以四七為女兒七）。 |
| 五七      | 第五殿閻羅王 | 35    | 出嫁孫女<br>出嫁孫女             | 由出嫁的孫女們負責準備奠品。         |
| 六七      | 第六殿卞城王 | 42    | 出嫁的侄孫女<br>出嫁的曾孫女<br>媳婦   | 由出嫁的侄孫女或曾孫女負責準備奠品。     |
| 七七      | 第七殿泰山王 | 49    | 孤哀子<br>兒子                | 又稱滿七，由兒子負責準備奠品。        |
| 頭旬      | 陰律司崔判官 | 59    | 孤哀子<br>兒子                | 由兒子負責準備奠品。             |
| 二旬      | 查察司李判官 | 69    | 孤哀子<br>兒子                | 由兒子負責準備奠品。             |
| 三旬      | 賞善司楊判官 | 79    | 孤哀子<br>兒子                | 由兒子負責準備奠品。             |
| 四旬      | 罰惡司韓判官 | 89    | 孤哀子<br>兒子                | 由兒子負責準備奠品。             |
| 五旬      | 目連尊者   | 99    | 孤哀子<br>兒子                | 由兒子負責準備奠品。             |
| 百日      | 第八殿都市王 | 100   | 孤哀子<br>兒子                | 由兒子負責準備奠品。             |
| 小祥（對年）  | 第九殿平等王 | 一年    | 孤哀子<br>兒子                | 由兒子負責準備奠品。             |
| 大祥（三年）  | 第十殿轉輪王 | 25 個月 | 孤哀子<br>兒子                | 由兒子負責準備奠品。             |





出嫁的侄孫女、曾孫女或媳婦負責準備祭品；「七七」或稱「滿七」、「圓七」由孤哀子負責準備祭品，如表 1 所示。如家屬協助往生者完成七次作七儀式結束後，如有要求繼續的儀式為「作旬」。旬以每十天為一句，一共有四句，主要是拜祭四位十殿閻王的判官。此時拜祭的對象基本上都是孤哀子為主，惟五旬時是死者逝世的第九十九日，此時會不舉行作旬，而是改於次日舉行稱之「作百日」。「小祥」又稱「作對年」、「對年」為逝者別世後足一年的當天（如逢閏月時間會提早），由兒子負責準備祭品。「大祥」又稱「作三年」為逝者別世後第二十五個月，由兒子負責準備祭品。從頭七到七七，從頭旬到五旬，依禮俗皆有負責執行祭品的服喪人員，在此論述的並非是祭品準備，而是被喪葬禮俗指定的服喪人員與儀式之間的關係。服喪人員哀傷的紓解並非是切斷與亡者的依附關係，而是在儀式中靈象徵的領域建立締結關係，然後個人得以安頓在裡頭（余德慧，2006）。

臺灣現況業者將「作七」和「作旬」混為一談者實為謬誤之說，因作七與作旬的天數計算及拜祭的神祇不同，因此併為一談有待商榷，且不論為業者陳述或喪親家屬既往認知，研究者建議從業人員應給予正確說法，以增進家



屬覺知喪葬文化。依研究者居住之地方風俗文化而言，有的地方風俗作七不作旬，有的作旬不作七，另有客家族群重視作七，閩南族群重視作旬的喪葬文化。信仰與儀式的精神慰藉，讓人們在生活中勇於面對死亡的挑戰，重新迎接新的社會生存秩序，故喪葬儀式不只是一種行為的禮儀而已，而是社會各種價值系統的全體朗現（楊國柱、鄭志明，2003）。儀式是具有著極為深刻的生命象徵意涵，在處理死亡與死後的相關事宜中，用來安頓「亡者」與「生者」，共同承擔瀕死的歷程來接受死亡的考驗。每一個儀節的背後都帶著著精密構想的巧思，是建立在長久生命體驗下的普遍情感共識，要求當個體生命走過從有到無的各個階段時，是需要有一整套綿密繁複的儀式，來幫助人們安然度過生命的重要關卡。（鄭志明，2013）。

喪親之後的家屬仰賴喪葬從業人員的協助與關懷（曾煥棠，2006），若能持續性的支持提供服務，給予喪葬禮俗資訊及說明儀式重要性，不僅為哀悼之意，此儀式不是只有儀式而已，而是有其功能與價值。要言之，喪葬儀式的功能與價值，其不僅是對往生者或喪親家屬，皆具有重要的意義與心靈治療作用，其不僅是傳統孝道精神的體現，亦能完成悲傷任務。

## （二）喪葬文化儀式之意涵

死亡是人類生存不可能擺脫的問題，必然地對死亡進行觀念的詮釋，觸及到生命存在的整體價值的認知與建立，產生了各種應對的操作模式，以維持社群的秩序運作。每一個社會處理死者與面對死亡的態度，是長期生存經驗的累積與創造，建構出集體的民族心理

與喪葬儀式（鄭志明，2004）。因此人死後之喪祭之禮，乃由於生者對死者無盡悠久之情誼。所謂「事死如事生、事亡如事存。」事死送死之所以當大事，乃表示對死者的情誼，有達於幽冥，生死不逾，而傳之久遠，而使生者與死者之精神永不分離，維繫生命之源遠流長，從而促進人與人之間的情誼，而生命得以安頓，家族得以繁衍，人生得以有所歸宿（許鶴齡，2010）。喪葬文化的底蘊以「儀式」維繫生者與死者之間的關係，而達慎終追遠的精神，希冀往生親人能從儀式實施時得以超脫苦難，或於儀式中對信仰之神祝由，以表達哀悼之情，願逝者人生終點能圓滿（葉佐倫，2009）。

曾煥棠（2005）指出喪葬儀式之心理層面功能：

- （1）哀傷情緒正式表達。
- （2）使家屬進一步確認死亡的事實。
- （3）家屬可以表達他們哀傷的情緒。
- （4）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。

此心理層面對喪親家屬而言，有著深刻的意義主要透過儀式了解悲傷，並試著陪伴自己的悲傷，以完成悲傷任務。以 Worden 的悲傷輔導理論的四個任務來

看喪葬文化，其包含著豐富的儀式，儀式的每個環節都顯示了親情的意識，及失落的意識。（結論中再提）喪親家屬感到情緒低落的同時，沒辦法接受親人已離開的事實，卻又清楚知道永遠不能再和親人見面，這樣的情感交雜之下，會覺得相當無奈及痛苦萬分。開始反覆回憶著與亡者相處時的生活點滴，在日常生活中不斷找尋亡者留下的痕跡。思念是一種很痛的感覺，看到亡者照片、吃到某些東西或者做曾經跟亡者一起做過的事都有可能會想到逝去的人，生活變得很空虛。逢年過節或是家族聚會時，會發現少了那個人的角落、少了那個人的存在，而談笑中提起亡者時，那空虛的感覺就會油然而生，連帶胸口隱隱作痛。

林綺雲（2009）指出現代人可能因為喪葬儀式的過度簡化，導致喪親家屬無法以健康的方式進行哀悼；造成家屬走過複雜、完整哀悼經驗的阻礙。Alan Wolfelt（1999）認為悲傷者（喪親家屬）

在哀悼過程中意義重建的幾項需求。

1. 覺察與接受死亡的事實：在喪禮中讓家屬了解死亡的真實性。
2. 獲知對分離的反應：在喪禮中讓家屬有機會將失落的痛苦自主性的表露出。
3. 提供對逝者的回憶：在喪禮中讓家屬有機會將死者的記憶保留住。
4. 協助調整原先與逝者的依附關係：協助家屬發展喪親後的新角色的建立與維持、協助家屬尋找失去親人後繼續生活的生命意義。
5. 協助重新投入新的生活：協助家屬提供相關的支持系統，非營利團體與公部門的社會福利。儀式治療就是要讓喪親家屬（或是喪禮的參加者）因為亡者的死亡產生的種種失落悲傷，在儀式的過程中進行對亡者經歷生命的種種變故的回顧獲得意義（曾煥棠，2013）。

要言之，喪葬文化儀式中作七與作旬是有其象徵性意義，不僅是生者與死者的相聯繫，也是有心理層面治療作用，但探究其任務為從儀式過程中進行哀悼，並從哀悼過程做意義重建，最後希冀能完成悲傷任務。

## 四、作七、作旬儀式中悲傷輔導之意涵

### （一）透過儀式支持喪親家屬的悲傷任務

Romanoff 與 Terenzio（1998）認為藉由喪葬儀式來協助個人走過複雜、完整的哀悼歷程。因此作七儀式與作旬儀式進行時，喪親家屬得在當下進行哀悼，能為自己走過複雜的歷程。因此若儀式屬於悲傷治療，應該更貼近當事人所處的際遇，了解死亡對當事人的意義；及其所處文化下的喪葬儀式對其哀悼歷程和復原的可能影響（鐘美芳，2009）。復原的意義在於做悲傷重建，如 Alan Wolfelt（1999）認為悲傷者在哀悼過程中意義重建的幾項需求。其一，覺察與接受死亡的事實，逝者的所有家屬，兒子、媳婦、出家的女兒、孫兒等都會在喪葬中真實的體會到長輩死亡的事實。其二，獲知對分離的反應，在喪葬中讓家屬有機會將失落的痛苦自主性的表露出，真實感受失落來自於與親人的世間分離。其三，提供對逝者的回憶：在喪葬中，兄弟姐妹甚至是媳婦孫子等人，都會一起談論與長輩生前的種種回憶，在這談論中讓家屬有機會將逝者的記憶保留住。其四，協助調整原先與逝者的依附關係：喪葬讓家屬發展喪親後的新角色的建立與維持、喪親家

屬找到繼續生活的生命意義。正如洪雅琴（2013）所提家屬想像亡者得道成仙，父親的死亡讓大哥很難過，或許這對離世的父親是件好事，父親成佛成仙，過著著更好的生活。其五，協助重新投入新的生活，喪親家屬已對逝者離世的事實開始感到釋懷，作為長子或許會以父親為榜樣，做個一家之主，照顧整個家裡成員。

上述五個意義重建的需求是協助悲傷者經歷悲傷失落時，該如何看待死亡事件的發生與接受，進而透過種種儀式的進行完成複雜的哀悼歷程，最後使自己恢復「正常」的生活。

Worden（1996）提出悲傷工作與任務的概念時，認為悲傷反應是來自失落，哀悼任務就是要協助悲傷者在完成悲傷旅程時期身心得以重建獲得平衡。

Doka（2002）提出悲傷



工作是悲傷者在悲傷旅程中要完成之目標，將這項稱為悲傷任務。悲傷任務的這個觀點也可以稱為悲傷理論，是對喪親家屬進行悲傷支持的通則。Hunter (2008) 認為雖然喪親者如何走過哀傷情緒，確實存在著個別差異；一般說來，喪禮之後，哀悼歷程並不因此而結束，心理助人專業工作或殯葬業者的陪伴要能協助喪親者建構出一個意義空間。王純娟 (2006a) 則強調受到西方諮商理論訓練與和悲傷專業養成的諮商與心理治療工作者應該注意到喪親家屬的哀悼經驗如何受到臺灣宗教與民俗信仰的影響。Alan Wolfelt 曾表示喪禮儀式能夠協助我們面對死亡的事實有所認知、向群眾公開說明死者的生平、讓悲傷在結合文化價值觀的情境中有所表達、使哀悼者獲得支持、對於生與死的信念與看法欣然接受，並且對日後的生活維持連貫性且抱持希望。

### (二) 喪親家屬的悲傷支持

在傳統喪葬儀式中，禮儀師會把逝者的遺物分給遺族作為紀念。這象徵物是代表著家屬與逝者之間的關係 (Romanoff, 1998)。他們還驗證了象徵物可以減少喪失親人的悲傷感覺，保有懷念感，鼓勵表達情感 (Castle & Phillips, 2003)。這些象徵物都不易識別，比如與逝者的結婚戒



指、禮物、信件、衣服和照片等 (Sas & Coman, 2016)。Jon Reid 博士是 2014 年 ADEC (美國死亡教育與輔導學會) 的理事長受邀到國立臺北護理健康大學生死與健康諮商心理系演講，發表 Memorial Decal 的議題，這項議題呈現一種美國人士在死亡事件發生後的悲傷支持與後續祭租的現象。Memorial Decal 的字義是紀念的轉印貼紙。這種貼紙又稱乙婦貼花 (曾煥棠, 2013)。人們可以提供追思對象的姓名、出生、死亡和追思短句，就可以依照我們要的貼紙大小剪裁送到自己手上，我們可以貼在自己愛車的醒目處表達追思之意 (曾煥棠, 2013)。這也正如喪葬過程中的夜間守靈，兄弟姐妹輕聲的談論和父親的美好回憶 (洪雅琴, 2013)，此即是彼此支持和追思與逝者的美好過往。悲傷支持在喪葬服務中又稱後續關懷 (Lensing, 2001)。這包括從推薦到當地悲傷輔導員促進喪親支援團體的廣

泛服務、在家屬喪親的第一年提供「死亡卡片」並記載了逝者的死亡重要日期和做出家訪、提供紀念儀式的相關訊息、提供相關悲傷和喪親的小冊子等。Alan Wolfelt 曾表示喪葬儀式能夠協助我們面對死亡的事實有所認知、向群眾公開說明死者的生平、讓悲傷在結合文化價值觀的情境中有所表達、使哀悼者獲得支持、對於生與死的信念與看法欣然接受，並且對日後的生活維持連貫性且抱持希望。



### (三) 兼具儀式治療的悲傷輔導

信仰與儀式的精神慰藉，讓人們在生活中勇於面對死亡的挑戰，重新迎接新的社會生存秩序，故喪葬儀式不只是一種行為的禮儀而已，而是社會各種價值系統的全體朗現 (楊國柱、鄭志明, 2003)。儀式是具有著極為深刻的生命象徵意涵，在處理死亡與死後的相關事宜中，用來安頓「亡者」與「生者」，共同承擔瀕死的歷程來接受死亡的考驗。每一個儀節的背後都帶著精密構想的巧思，是建立在長久生命體驗下的普遍情感共識，要求當個體生命走過從有到無的各個階段時，是需要有一整套綿密繁複的儀式，來幫助人們安然度過生命的重要關卡。這些儀式是帶著著意義治療的功能，能醫治臨終者面對死亡的恐懼感與無奈感 (鄭志明, 2013)。這段引文說出了喪禮的功能與價值，不論對往生者或是在世親人，都具有重要的意義與心靈治療作用。

Doka (2006) 表示喪葬是強大的儀式。它提醒我們，死亡和失去親人是生活的一部分。人們無法避免讓自己不被這事實給影響，但卻可以給人們機會透過參加喪葬儀式幫助人們應對死亡和失去親人的事實。因此喪葬是有治療性的，它提供了我們與他人一起分享回憶和互相支持的時間。同時，它也讓我

們在一個混亂和緊張的時刻可以有機會一起做些事。喪葬讓人們確認了死亡的現實，同時也提供了一個情緒的出路。它甚至幫助人們理解死亡，採用了自己的信仰方式去說出失去親人的心聲（Doka，2006）。

要言之：喪葬具有特定的治療功能，因此每個喪葬禮俗的環節與儀式皆附有治療功能。喪家哭是儀式的要求（洪雅琴，2013），這也讓逝者家屬把情緒發洩出來，沒有任何的壓抑，大聲哭泣，這過程中也無形的在進行了儀式治療中的哀傷情緒正式表達。曾煥棠（2005）指出喪葬儀式之心理層面功能：

- (1) 哀傷情緒正式表達。
  - (2) 使家屬進一步確認死亡的事實。
  - (3) 家屬可以表達他們哀傷的情緒。
  - (4) 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。
- 喪葬悲傷支持倡導者 Alan Wolfelt 說儀式治療就是要讓喪親家屬（或是喪禮的參加者）因為亡者的死亡產生的種種失落悲傷，在儀式的過程中進行對亡者經歷生命的種種變故的回顧獲得意義（曾煥棠，2013）。

## 五、結論

臺灣喪葬文化作七與作旬的儀式名稱是不同，因此不宜混淆視聽之舉，其無論是計算天數（作七是七天，作旬是十天），以及祭拜之宗教神祇不同，負責的服喪人員皆不一，故研究者建議應正視二者之間的差異。再者作七與作旬逐漸式微，其因歸納如下：

- (一) 喪親家屬不曉得作七與作旬意義為何；
- (二) 喪葬從業人員對喪葬儀式覺知薄弱未能知悉；
- (三) 認為除了頭七與七七是重要的，其餘的七是不必要的花費；
- (四) 為了因應科技與時代的變遷講求簡便行事；
- (五) 配合喪家的需求服務，縮短變更作七的程序，即亡者出殯火化前，以「乾淨靈」為理由，從頭七起每兩天或其他儀式、方式，將要做的七個七甚至是百日全部做完。
- (六) 前述喪葬從業人員如未盡專業服務需向喪親家屬告知的義務，一切以賺錢利益為標的，其職場倫理與道德觀念，較令人難以苟同故不可取之。

且不論原因為何，但不可至否的是現今臺灣作七、作旬確實式微已不復以往。



質言之，喪葬儀式與悲傷輔導有著莫大的關聯。在親人離世後，透過喪葬儀式，不論是家中的哪個角色，都必定會參與在喪葬過程中。正如李佩怡和侯南隆（2002）表示宗教之所以有撫慰的力量是透過種種宗教儀式引領、回應或安頓喪親者對於生命的提問傳達深摯的關愛。因此，喪葬普遍的成為替逝者舉辦宗教信仰儀式的展現（曾煥棠，2018）。從喪葬儀式的開始，已處在悲傷療癒之中，喪葬的過程帶給我們強化親人逝去的事實，在這過程中，深深感受逝者不會再參與我們的日常生活。家人此刻的相聚，談論和回顧了與逝者的過往，無論是美好或悲傷回憶，都會一直反覆出現在腦海中。此刻，正是家人互相透過言語的表達，敘述出自己心中的感受，當中或許會非常激動和流露悲傷情緒，但它卻可以有親人的陪伴下一同去面對，這感受會是具體和真實地。

在臺灣，喪葬服務逐漸走向完整性配套服務，後續關懷也逐步受到重

視。即便喪葬儀式結束後，悲傷關懷依舊不可被忽視，希望透過喪葬服務能夠妥善處理死亡帶來的問題。因此，我們更需要發揮悲傷輔導的效能。這也意味現今禮儀師需具備悲傷輔導的技能（知能），但在必要情況下還是可以把相關個案轉介給專業悲傷諮商師等等。要言之，研究者依舊提醒無論是哪個工作領域的助人者，都需敏銳在相關文化背景的差異，從不同文化角度為其服務，尊重文化的差異，才可更好的理解靈性和文化在悲傷和失落中的作用，專業助人者必須傾聽那些正在經歷死亡和悲傷的人。在這過程中也該抱著一顆謙卑和學習的心態為其服務，幫助他們在悲痛過程中感受到欣慰。

### 參考文獻

- 一、中文文獻  
CBETA 電子佛典集成 (2019)。《大正藏》第 24 冊〈梵網經〉第 2 卷·No.1484。取自 [http://tripitaka.cbeta.org/T24n1484\\_002](http://tripitaka.cbeta.org/T24n1484_002)  
CBETA 電子佛典集成 (2019)。《大正藏》第 54 冊〈釋氏要覽〉第 2 卷·No.305b。取自 [http://tripitaka.cbeta.org/T54n2127\\_003](http://tripitaka.cbeta.org/T54n2127_003)

中華民國內政部民政司 (2010)。環保自然葬介紹。內政部全國殯葬資訊入口網。

王士峯、阮俊中 (2007)。殯葬管理學。新北：空大。

何星亮 (1992)。中國自然神與自然崇拜。上海：三聯書店上海分店。

余德慧 (2006)。臺灣巫宗教的心靈療遇。台北市：心靈工坊文化。

吳瀛濤 (1977)。臺灣民俗。台北：眾文圖書公司。

李佩怡、侯南隆 (2012)。宗教與靈性的哀悼儀式之運用。於李玉嬋 (主編)·導引悲傷能量：悲傷諮商助人者工作手冊 (初版) (260-283 頁)。台北：張老師文化。

李孟浩譯·Daniel Goleman 主編 (1998)。情緒療癒。台北：立緒文化公司。

林素英 (1997)。古代生命禮儀中的生死觀。台北：文津出版社。

林綺雲 (2009)。生死諮商的社會與文化基礎。諮商與輔導·282·52-57。

洪雅琴 (2013)。傳統喪葬儀式中的哀悼經驗分析：以往生到入殮為例。中華輔導與諮商學報·37·55-88。

徐吉軍 (1998)。中國喪葬史。江西南昌：江西高校出版社。

陳柔縉 (2014)。日本帶入臺灣火葬的源起。聯合新聞網。

曾煥棠 (2005)。認識生死學：生死有涯。臺北市：揚智。

曾煥棠 (2006)。喪葬服務的續：後續關懷。中華禮儀·15·22-23。

曾煥棠 (2013)。讓喪禮服務的悲傷支持更具意義。中華禮儀·29·49-50。

曾煥棠 (2014)。轉動的追思：一種追念的悲傷支持。中華禮儀·31·35-36。

曾煥棠 (2018)。參與喪禮活動與悲傷任務的關係。健康科技期刊·5(1)·34-47。

黃文博 (2002)。《臺灣人的生死學》。台北：常民文化事業公司·初版 2 刷·(23-24)。

楊國柱、鄭志明 (2003)。《民俗、殯葬與宗教專論》。台北：韋伯文化國際出版公司·初版·(395)。

葉佐倫 (2009)。道教祝由科之符籙研究 (未出版碩士論文)。新竹市：玄奘大學。

歐純純 (2014)。〈賴惠川竹枝詞的生命禮俗內涵論析〉。《漢學研究集刊》第 18 期·頁 41-46。

鄭志明 (2004)。宗教的醫療觀與生命教育。台北

市：大元。

鄭志明 (2005)。臺灣傳統信仰的宗教詮釋。台北：大元書局。

鄭志明 (2007)。殯葬文化學。新北：空大。

鄭志明 (2013)。〈宗教殯葬儀式的意義治療〉。《宗教與民俗醫療學報》5 期·頁 5。

鄭志明、陳繼成 (2008)。殯葬文書與司儀。新北：空大。

鄭志明、鄧文龍、萬金川 (2008) 殯葬歷史與禮俗。新北：空大。

二、英文文獻

Robert A. Neimeyer·章薇卿譯 (2007)。《走在失落的幽谷—悲傷因應指引手冊》·頁 75-76。

Worden J. W. (1995/2011)。悲傷輔導與悲傷治療 (李開敏、林方皓、張玉仕、葛書倫譯)。台北市：心理。

Harris, H. W. (2015)。Much to Do About Protest: The Keith-Lucas Theory for Mourning. *Social Work & Christianity*, 42 (4), 413-429.

Sas, C., & Coman, A. (2016)。Designing personal grief rituals: An analysis of symbolic objects and actions. *Death Studies*, 40 (9), 558-569.

Lensing, V. (2001)。Grief Support: The Role of Funeral Service. *Journal of Loss & Trauma*, 6(1), 45-63.

Doka, K. J. (2006)。Thinking and Planning for End of Life: Rituals--How We Cope with Death--and Life. *Exceptional Parent*, 36(7).

Alan D. Wolfelt (1999)。Creating Meaningful Funeral Ceremonies: A Guide for Families. New York: Companion Press.

J. William Worden (1996)。悲傷輔導與悲傷治療 (李開敏等譯)。台北：心理出版。(原著出版年：1994)

Kennth J. Doka (2002)。(許玉來等譯)。台北：心理出版。(原著出版年：2000)

Romanoff, B. D. (1998)。Rituals and the grieving process. *Death Studies*, 22 (8), 697-711.

Castle, J., & Phillips, W. L. (2003)。Grief rituals: Aspects that facilitate adjustment to bereavement. *Journal of Loss & Trauma*, 8 (1), 41-71.

植福  
 造福  
 藏福

金石園

JIN SHIH  
 生命故事典藏公園  
 在此珍貴的愛與樂語

依山傍海永相隨，  
 精誠守護，金石為開。



永吉企業股份有限公司  
 金石園 生命故事典藏公園

金石園 生命故事典藏公園  
 園區地址 新北市瑞芳區海濱里海濱路2巷1號  
 電話 0800-526-999  
 網址 jinshih.com

永吉企業股份有限公司  
 總公司 新北市瑞芳區明燈路3段100號7樓  
 電話 (02) 2496-6678~80  
 傳真 (02) 2497-2101



新北  
龍巖福田



桃園  
龍巖富岡



台中  
龍巖寶山



嘉義  
龍巖嘉雲



高雄  
龍巖安泰



花蓮  
龍巖蓮園

龍巖珍視 每位獨特無二  
的一生 就像櫻花般絢麗綻放  
無可替代 無限精彩

春雨·繁花·美境·龍巖  
**未來住所**

新北 白沙灣安樂園