

臺灣傳統安胎暨「胎神」的觀念^{*}

宋錦秀^{**}

目次

-
-
- 一、緒論：由「十月花胎・病子歌」談起……………145
- 二、前人文獻與研究……………149
- 三、「安胎」與安胎儀式……………153
- 四、「胎神」的基本分析……………161
- 五、胎神與「煞」的觀念：民間符籙科儀的佐證……………172
- 六、代結語：妊婦「胎神」信仰的性質與意義……………180

引用書目

附錄

* 本文初稿〈安胎、胎神與「煞」的觀念：以臺灣傳統社會為例〉，曾於本處研討會及本院歷史語言研究所「生命醫療史研究室」討論會中報告；作者十分感謝當日與會女士、先生參與討論，更感謝兩位匿名審查人不吝提供寶貴意見和建議。再者，本文最初至撰寫過程中，承蒙李豐楙、康豹(Dr. Paul R. Katz)、張珣諸位先進賜教；「國立自然科學博物館」人類學域慨借館藏文書，謹此一併致謝。

** 中央研究院臺灣史研究所籌備處研究助理(新制)。

中文摘要

本文透過俗曲、方志、民間文書、符錄科儀、前人研究等文獻資料的運用，輔以筆者在三貂、蘭陽溪北一帶初步田野工作中的理解，探討臺灣傳統有關「安胎」暨「胎神」的信仰、儀式與禁忌。全篇論述要旨有二：一是企圖自「安胎」主題的研究中，逐步累積本土「產育文化誌」暨「婦女風俗誌」的實質資料，期對傳統婦女獨特的生命經驗，以及胎神信仰、禁忌下婦女特有的宗教生活，有更多面相的瞭解。二是企圖自安胎策略系統的文化體系中，釐清「胎神」的基本概念及屬性，以期對臺灣民間信仰中的「神煞論述」，有更多的闡析。至於更進一步由婦女胎產研究所衍生的有關「性別論述」或「女觀」建構的議題，以及由胎神觀念引發的有關「人觀」或「生命」觀念的理論建構，自然有待未來更多基礎研究的持續累積。

全文主要論點有三：筆者首先指出，傳統文化中的安胎論述，其內涵不僅涉及「下血」、「惡阻」等「妊娠疾病」的範疇而已，同時更關涉到另一類與妊娠疾病相似，但致病機理多與觸冒「鬼神之屬」有關的所謂「妊娠祟病」的知識和策略，因而必需求諸於古典「女科」醫學文化的脈絡，方得以識其全貌。其次，臺灣傳統的「胎神」觀念，顯然具有多重層次的概念意涵，它既可以是胎兒的元神，是胎兒生命形成的一種要素，也可以是某種存在於胎兒之外的超自然的存在，從而以「正神」或「煞神」的兩可面貌，與妊婦、胎兒產生雙重的互動關係。最末，筆者強調指出，在臺灣民間信仰「泛煞」意識的文化脈絡下，民間社會主觀詮釋中的「胎神」，實即「胎煞」，其對胎兒雙重支配關係中的傷害層面，且被明顯地強調出來。

中文關鍵詞：性別與儀式研究、安胎、胎神、神煞體系、臺灣傳統社會

一、緒論：由「十月花胎·病子歌」談起

正月花胎龍眠大，父母有身大受磨；袂食卜吐真坐掛，真真干苦無看活。
 二月花胎肚員員，一粒宛然那荔枝；田螺吐子為子死，生子性命治水墩。
 三月花胎人真善，父母懷胎干苦年；腳酸手軟歸身變，倒落眠床咳咳干。
 四月花胎分腳手，肚尾親像生肉留；為著生子難得求，三分腹肚不時憂。
 五月花胎分鼻嘴，好物任食都未肥；腳盤宛然那匱水，腰骨親像塊卜開。
 六月花胎分男女，恐驚胎神會參滋；三分那是有世事，靜符緊食葛身軀。
 七月花胎兮煞位，一日一日大肚歸；行著有時大心愧，一個腹肚圓錐錐。
 八月花胎肚凸凸，早晚代志著知防；這號干苦不敢廣，失頭著叫人單摸。
 九月花胎兮振動，為著病子不成人；花粉減抹歸斗籠，無食腹肚也未空。
 十月花胎苦憐代，一個腹肚即大咳；想著卜生流泪洋，求卜順序生出來。
 一家大小亂直返，各人少想抄□毛；摸著查埔說有秧，歡喜趙破三塊磚。

這是一首臺灣傳統的說唱歌謠，亦即所謂的「唸歌」，唱本題為「十月花胎歌」，歌詞內容由「……我今卜來念花胎，養育二字干苦代……」起始，款款吟訴著婦女自懷孕、生子，以至育養兒女成長的諸般劬勞。其中，有三分之一的段落唸唱的是婦女妊娠十月期間的種種情事（詳附錄一）。⁽¹⁾ 這首唸歌確實產生的年代並不詳，但一般相信在清末的臺灣社會，即已普遍流傳。與這個「花胎」、「害喜」的主題相關的，另有一首標題題為「花胎病子歌」的唸歌，唱曰：「正月病子在心內，那卜講出驚人知；看著物件逐項愛，沾沾叫哥買入來。……二月病子人愛困，三當粥飯無愛吞；思食白糖泡藕粉，叫兄去買一角銀。……三月病子人嘴秤，腳手酸軟烏暗眩；酸澀買甲歸內面，愛食樹梅鹽七珍。……四月病子人畏寒，趕緊綿裘提來拌；專專愛唾白皮爛，思食竹筍群蝗干……」，以至生產、「坐月」、「做滿月」等等（詳附錄二），⁽²⁾ 內容亦相當豐富。此曲產生的時間、背景亦不詳，但一般咸信也是一首年代相當久遠，早在清末臺灣社會即已四方傳唱的唸歌。這首「花胎病子歌」中，有不少環繞著妊婦因妊娠所致的特殊

⁽¹⁾ 竹林印書局編，《閩南語唱本》，第1冊（臺北：竹林印書局，國立北京大學中國民俗學會民俗叢書第181冊，出版年不詳），頁46-48。

⁽²⁾ 同上註，頁48-52。

飲食需求及口感滿足方面的豐富資料，舉如，「一碗藕粉泡鄭鄭，白糖趕緊參恰甜」、「酸澀買甲歸內面，愛食樹梅鹽七珍」、「專專愛唾白皮爛，思食竹筍群蠶干」等等，也是我們比較熟悉的「妊娠症候」的普遍現象。此外，在一般流行的民謠曲目方面，臺灣民間另有一首以「正月算來桃花開，娘今病子無人知；君仔問娘要食麼？（欲食山東芳水梨）」為引的，較為活潑、討俏的通俗歌謠，歌名題為「病子歌」，至今仍有流行傳唱。⁽³⁾ 此曲與前述「花胎病子歌」類似，主要內容是透過夫婦之間一探一答的型式，一方面微妙傳露出婦女妊娠期間的種種身心變化，一方面也轉達出為人夫者為安撫妊婦而不斷回應其在飲食偏向上的諸多滿足（詳附錄三）。筆者以為，以上三首以「花胎」、「病子」為主題的歌謠資料，不僅是臺灣本土音樂與民間文學資料的豐富寶藏，同時更提供了我們相當寫實而富「層次性」的婦女風俗誌（或民族誌）的珍貴材料。

質言之，以上環繞著傳統婦女十月懷胎、妊娠害喜的這些民間歌謠，無疑是我們重建臺灣「傳統」⁽⁴⁾ 胎產文化，詮釋女性獨特（unique）生命經驗的重要來源之一。⁽⁵⁾ 我們從這類「十月花胎·病子歌」的唱本資料中，可以發現甚多妊婦因由妊娠現象所導引的症候及疾病的寫照。除了上列所引妊娠飲食、口感方面的明顯資料外，他如「十月花胎歌」中所唱云的「（正月）袂食卜吐真坐掛，真真干苦無看活……」、「三月花胎人真善，……腳酸手軟歸身變，倒落眠床咳咳千……」、「（四月）肚尾親像生肉留，為著生子難得求，三分腹肚不時憂……」、「（五月）腳盤宛然那匱水，腰骨親像塊卜開」，以及「花胎病子歌」中所唱云的「二月病子人愛困，三當粥飯無愛吞……」、「三月病子人嘴秤，腳手酸軟烏

⁽³⁾ 這是一首臺灣民謠中比較少見的男、女對唱型式的歌謠，也是車鼓戲中相當引人的一齣戲目，其產生的年代推測可能早於日治時期以前。參見李獻璋編著，《臺灣民間文學集》（臺北：光文出版社，1970；1936年原刊），頁147-150；林二、簡上仁編，《臺灣民俗歌謠》（臺北：眾文圖書公司，1979），頁62-65；鄭恆隆，《臺灣民間歌謠》（臺北：南海圖書公司，1989），頁4、36-38。

⁽⁴⁾ 本文所謂的「傳統」，就具體的歷史時間段落而言，係指清末光緒年間至整個日治時期的臺灣社會，但就文化生活或文化體系的層次而言，則可以指為「民族誌當時」的臺灣鄉民社會。另詳下第二節「前人研究文獻」，以及第三、四、五節中的資料脈絡。

⁽⁵⁾ 誠然，這種生命經驗的獨特性，並不僅僅由於兩性在生物基礎上的本質差異而起；文化的建構、社會的制約，都是這類胎產經驗愈具獨特性質的重要影響層面；就如我們在「十月花胎歌」中所見的，「我念花胎是有影，恁今著來詳細聽……」，甚或「正月病子在心內，那卜講出驚人知……」等語，尚都屬於一些最為具體的社會顯相而已。

暗眩；酸澀買甲歸內面，愛食樹梅鹽七珍」、「四月病子人畏寒，趕緊綿裘提來拌……」、「（五月）看娘消產共落肉，嘴爛唾甲歸塗腳……」、「六月病子真見少，不時眠床倒條條」等等，也都是相當豐富而傳神的描述資料。事實上，這些症候，亦即相當於隋、唐以來《巢氏諸病源候論》、《千金要方》、《經效產寶》等經典醫書所謂「妊娠惡阻」的疾病狀態，「心中憤悶，頭旋眼眩。四肢沉重懈怠，不欲執作。惡聞食氣，欲噉鹹酸果實，多臥少起，世謂『惡食』。乃至三、四月日以上，皆大劇吐逆，不能自勝舉也」，⁽⁶⁾ 苦痛之狀，莫以言喻。除此之外，上引「十月花胎歌」中，另有一類相當特殊的描述資料，值得我們特別注意；此即，「十月花胎歌」中所唱的「六月花胎分男女，恐驚胎神會參滋；三分那是有世事，靜符緊食葛身軀」一句，顯示婦女妊娠期間，若有「胎神」作祟相擾，則人們可以操作儀式、食服「靜符」，或將此符懸佩於妊婦身上，以保平安。這些內涵，顯然已關涉到了臺灣民間信仰，以及妊娠儀式、避忌策略的特定範疇。

事實上，妊娠、分娩的產孕關口，確是攸關傳統婦女生、死之野的「通過儀式」(rites of passage)，因而諸如「歡喜趙破三塊磚」、「生能過手雞酒香，生未過手四塊板」⁽⁷⁾ 等民間俗諺的描繪，以至有關婦女妊娠至入月分娩之際的儀式、禁忌或規範，也顯得特別繁多。舉如，妊娠初期有為求變更胎兒性別所施行的「栽花換斗」、⁽⁸⁾ 「換肚」。⁽⁹⁾ 妊娠期間，有為求腹中胎兒安全，免於「胎

⁽⁶⁾ 參見〔隋〕巢元方等，《巢氏諸病源候論》（臺北：臺灣商務印書館，清乾隆四十四年文淵閣欽定四庫全書本，1986；1779年原刊），卷41，頁5-6；〔唐〕孫思邈，《備急千金要方》（清乾隆四十八年文淵閣欽定四庫全書本，1783），卷2，頁14-17；〔唐〕昝殷，《經效產寶》三卷續一卷，收於裘沛然主編，《中國醫學大成》，第28冊（臺北：牛頓出版股份有限公司，1990），卷上，第四論。

⁽⁷⁾ 此句出自「社會教化新歌」唱本，亦是一首傳統唸歌，傳唱甚廣。參見竹林印書局編，同註(1)，第2冊，頁67-78。其他，另如前引「十月花胎歌」最末所唱的「……摸著查埔說有秧，歡喜趙破三塊磚」，也都在傳述著產厄「通過儀式」的相同意味。

⁽⁸⁾ 臺灣民間俗信，婦女僅生女孩而一直未生男孩，或僅生男孩而希望生女孩時，便在该婦女再次懷孕期間，進行「栽花換斗」的法術；因此，這可說是一種變更胎兒性別的法術。參見片岡巖著、陳金田譯，《臺灣風俗誌》（臺北：眾文圖書公司，1987；1921年原刊），頁1-2、495；鈴木清一郎著、馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書公司，1978；1934年原刊），頁89。又有一說，久未懷孕，或者雖有受孕但流產之婦女，亦可藉施栽花換斗之術，祈求受孕。參見呂阿昌，〈和妊娠及生產有關的臺灣民俗〉，《民俗臺灣中文版》1（1990；1941年原刊），頁146；池田敏雄，〈臺北市萬華之生育習俗〉，《臺北文獻》1（1962/1954），頁97；曹甲乙，〈古時的分娩習俗〉，《臺灣風物》19：3/4（1969），頁17。

⁽⁹⁾ 所謂「換肚」，係指當婦女只生女孩而未生男孩時，其外家便在孕婦產後十日之內，拿豬肚或豬胃予產

神」作祟而施行的「安胎儀式」，⁽¹⁰⁾ 有對應於前述「妊娠惡阻」、「惡食」症狀的「妊娠安胎」（另詳下第三節第一段），此外，也有禁止妊婦食用兔肉、犬肉、螃蟹，以及雀肉與豆醬合食等的「妊娠食忌」的規範。⁽¹¹⁾ 妊娠入月之後，更有為求順利安產所施行的「催生」，⁽¹²⁾ 或特定為所謂「帶流蝦型」婦女祈求安產的「送流蝦」或「祭流蝦」。⁽¹³⁾ 再如，妊婦臨期分娩之時的「產圖」避忌等等，可謂包羅龐雜。筆者以為，這些儀式與禁忌，不僅是臺灣民間社會久來傳之為俗的信仰、慣習，更是本土文化體系中極為重要而豐饒的民間知識。⁽¹⁴⁾ 目前，我們概將婦女受有胎孕，至入月、將產以前的儀式策略部門，暫以「妊娠儀式叢」（the ritual complex of pregnancy）的概念界說之。⁽¹⁵⁾ 而根據前人研究及個人田野工作中的理解，在這類妊娠儀式叢中，顯然又以「安胎」的這個主題，最為傳統婦女謹慎而普遍地恪守。其中，「安胎儀式」操作課題的「胎神」信仰，

婦吃，藉以換肚，作為生男之兆。一說在孕婦流產時，通常也可以「換肚」。參見鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 89-90；池田敏雄，同註(8)，〈臺北市萬華之生育習俗〉，頁 96；黃美幸，〈臺灣婦女對於生育的信仰與規範〉，《臺灣風物》17：6（1967），頁 25-26。

⁽¹⁰⁾ 鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 89-96。

⁽¹¹⁾ 林明峪，《臺灣民間禁忌》（臺北：聯亞出版社，1995），頁 106-107、109。

⁽¹²⁾ 「催生」是指萬一孕婦在生產時有難產現象，就請來道士、師公做催生祈禱，或求乞稱為「催生符」的安產靈符，使飲服之，亦即祈禱安產之意。參見新樹著、黃連財譯，〈關於懷孕與分娩雜話（續）〉，收於臺灣慣習記事研究會，《臺灣慣習記事譯本》2：9（臺中：臺灣省文獻委員會，1987；1902 年原刊），頁 122；鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 91。

⁽¹³⁾ 所謂「送流蝦」或「祭流蝦」，是指道士、師公為所謂「帶流蝦型」婦女祈求安產所施行的一種法術；所謂「蝦」即「霞」的諧音，代表「燒」的意思，也就是「紅血」之意，與「流血」的意思相通。根據一些卜卦師或乩童等的說法，在婦女中有一種「帶流蝦型」體質的人。這種婦人在生產時會動水，當看見紅色物體時會立即休克，尤會產生血崩、血流不止，有致命之虞。因此，凡是具有這種流血性體質的婦女，都必需作法解厄。參見鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 62-63、96。

⁽¹⁴⁾ 筆者前已指出，「妊娠」這一直指女性獨特性別經驗或儀式生活的研究，可能提供我們對於臺灣漢人社會傳統宇宙觀，以及若干「性別」文化詮釋體系的諸多理解。前者，舉如陰/陽對應概念，五行生剋系統，干支擇吉系統，以及「神煞信仰」系統等等。後者，舉如「女科」傳統的民俗醫療暨調攝系統；醫藥衛生層次上的「清」/「毒」，以及食物分類層次上的「寒」/「熱」對應概念；「儀式性不潔」（ritual pollution）的概念本質及定義，以及由此生衍的有關女性性質的「潔」與「不潔」，以至「沖」、「犯」、「煞」等的相關概念等等；而這些無疑都是臺灣本土文化體系中極為重要的知識內容。參見宋錦秀，〈古典妊娠醫書中的「安胎」、「養胎」與「辟殺」〉，《婦女與兩性學刊》8（國立臺灣大學人口研究中心婦女研究室，1997），頁 80。

⁽¹⁵⁾ 同上註，頁 77。「妊娠儀式叢」是一個相當廣泛的概念，而所謂「儀式叢」的內容，除包含所有妊娠週期間的各種儀式之外，也包含其他相關的策略、規範或禁忌。

又最具支配性，所涉文化內涵更是臺灣民間知識體系極為重要的內容。基於這個理由，本文乃嘗試自安胎儀式及胎神信仰入手，作為我們探索臺灣傳統妊娠儀式叢的首要課題，所用資料則以俗曲、方志、民間文書、符籙科儀、前人研究等文獻資料為主，也輔以筆者在三貂、蘭陽溪北一帶初步田野試測工作中的一些理解。

筆者以為，安胎暨胎神的議題，除在宗教史中具有一定的學術意義之外，對於當前婦女史的研究，至少也可以提供以下兩個層面的意義；而這些正是本文研究目的所在。其一，在實質資料的累積方面，本文是我們探索臺灣傳統妊娠儀式叢的首要課題，並企圖由此逐步建立本土「產育文化誌」暨「婦女風俗誌」的具體內容，期對傳統婦女獨特的生命經驗，以及胎神信仰、禁忌下婦女特有的宗教生活，能有更多面相的瞭解。而更進一步有關「性別論述」或「女觀」建構的議題，則自然更待這類基礎研究的持續累積。其二，「胎神」觀念的釐清，對於臺灣民間信仰「神煞論述」的闡析，以至臺灣傳統文化中為人鮮知的另些特殊內涵的理解，亦有補足與加強的意義。在這個層面上，「胎神」的論述對於中國宗教史中以觀音、媽祖、無生老母為主的女神（Goddess）研究，以及漢學界中以臨水夫人、註生娘娘為中心的產育女神的研究，⁽¹⁶⁾ 也可以提供一些截然不同的思考面相和深度。

二、前人文獻與研究

就學術的範疇而論，臺灣傳統安胎儀式的研究無疑屬於「性別與儀式研究」（Gender and Ritual Studies）的論述範疇；有關這個主題論述的研究累積，筆者已稍有提涉，⁽¹⁷⁾ 在此不贅。本節，我們將先就中、日前人文獻中有關傳統婦女「妊娠儀式叢」的基本資料，稍做整理，以為日後進行深度民族誌田野工作（intensive ethnographic fieldwork），以及文化詮釋研究的一些基礎。

整體而論，清代後葉以來有關臺灣漢人社會的文字記錄已漸多，然而，關於

⁽¹⁶⁾ 學界有關女性神祇的論述，近有李貞德（1994）、張珣（1995）等的研究討論；參見李貞德，〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》2（1994），頁251-270；張珣，〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》79（1995），頁185-203。

⁽¹⁷⁾ 宋錦秀，同註(14)，〈古典妊娠醫書中的「安胎」、「養胎」與「辟殺」〉，頁78、80。

婦女的資料則仍如鱗毛鳳爪。茲舉筆者田野研究區域的方志資料為例；咸豐二年《噶瑪蘭廳志》、同治十年《淡水廳志》中的婦女資料即甚少，而且仍然未見獨立排序的卷號或標題，而直接套入「風俗」或「列傳」等篇的附屬記述之中。⁽¹⁸⁾其次，又如同治、光緒年間的私家著述方面，相關資料仍停留於一般的「土俗」印象，舉如，吳子光《臺灣紀事》所載述的婦女裹足之俗、會計持家等等；唐贊袞《臺陽見聞錄》中，亦僅有「風俗」部份記有「牛女」一條，描述澎湖女子任事勞瘁的面貌；又有「賽會」一條，描述「臺南郡城……當賽會之時，往往招攜妓女，裝扮雜劇，鬥豔爭妍」等的相關情事。⁽¹⁹⁾至於其他層面，尤其是有關婦女胎產慣習記事方面的描述，仍是不見於著的。這種略而不述的普遍狀況，即如被譽為真實載錄日治初年臺灣重要風俗慣習的《臺風雜記》亦然。比之前人，時任臺灣總督府民政局警務員的佐倉孫三所撰的《臺風雜記》一書，雖然有相對較多面相的婦女生活資料，舉如纏足、娶妻、婚儀、教育、歌妓、選茶婦、賣淫婦，以至今昔產婆之風的記述等等，⁽²⁰⁾然而直接緊扣婦女「妊娠儀式叢」的記事資料，卻仍是付之闕如的。

在以上這個大背景下，光緒末年當今嘉義地區的一段類志調查資料，則顯得益加彌足珍貴。《嘉義管內采訪冊》卷一〈打貓西堡〉「雜俗」部份記曰：「……俗又尙巫。凡人有疾病，或請道以禳災，或延僧以解厄，而最可用者，紅頭司以紅布包頭，土神安胎⁽²¹⁾更應□。一時鼓角喧天，跳舞動地，安符作法，隨解而

⁽¹⁸⁾ 參見陳淑均，《噶瑪蘭廳志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣研究叢刊第47種〔以下簡稱「研叢」〕，1957；1852年原刊），卷5；陳培桂，《淡水廳志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，研叢46種，1956；1871年原刊），卷10、11。

⁽¹⁹⁾ 參見吳子光，《臺灣紀事》（臺北：成文出版社，中國方志叢書臺灣地區第54號，據光緒元年序雙峰草堂自刊本，1983），卷1，頁33-34、37，附錄3，頁164、190-191；唐贊袞，《臺陽見聞錄》（臺北：成文出版社，中國方志叢書臺灣地區第56號，據光緒十八年刊本，1983），頁285、288-289。

⁽²⁰⁾ 佐倉孫三，《臺風雜記》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第107種〔以下簡稱「文叢」〕，1961；1903年原刊），頁1-4、12-13、18-20、28-29。

⁽²¹⁾ 臺灣民間一說，認為所謂「動土」，乃是指四個月以上嬰兒乃至大人（自然也包括妊婦在內），不慎因家戶內外新基起建、掘地豎柱而觸犯「土神」或「煞神」，以致引起家人不安；但因土神與前述「十月花胎歌」中所提及的「胎神」類似，因此也用安胎符來鎮壓。參見田大熊，〈安胎符〉，《民俗臺灣中文版》1（臺北：武陵出版有限公司，1990；1941年原刊），頁171。至於胎神與土神的差異，有則區分胎神主司戶內，而土神主司戶外；也有區分胎神主司懷孕之時，而土神主司分娩至胎兒出生後四個月內的說法。參見黃美幸，同註(9)，〈臺灣婦女對於生育的信仰與規範〉，頁16。筆者以為，這些相似的概念，可能即臺灣民間常將「土神」與「胎神」相聯一體，因而有「土神安胎」之說的原因。另參下第三節。

安……」；⁽²²⁾ 這是目前所見臺灣清代類志資料中，唯一直接緊扣紅頭師公操作安胎儀式的一段文字。這段敘述，雖僅寥寥數語，但至少已大體呈現了光緒二十三至二十七年（1897-1901）以前，亦即日治明治三十年以前，當時臺南縣打貓辦務署⁽²³⁾ 轄下地域的一般信仰與風俗。值得特別注意的是，我們自這段篇幅甚短的文獻記錄中，可以清晰得見當時安胎儀式強烈經驗效應之一斑。另一方面，我們也可以清楚得悉：當時人們面對「土神」所導致的種種不利胎孕的可能狀況（舉如，胎動不安），基本上是視作一種妊娠「疾病」（illness）⁽²⁴⁾ 來理解的。因此，在策略上，當地民眾也不以醫學體系所謂「疾病」（sickness）的方式來處理，而求諸於「紅頭司」的「安符作法」。

日治期間，有關臺灣漢人舊慣風俗及宗教生活的研究，大抵係以片岡巖《臺灣風俗誌》（1921），鈴木清一郎《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》（1934），增田福太郎《臺灣の宗教》（1939），曾景來《臺灣宗教と迷信陋習》（1939），池田敏雄《臺灣の家庭生活》（1944）等等為不可或略的經典之作。在妊娠儀式叢的資料方面，《臺灣風俗誌》、《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》二書，皆有比較完整而系統性的橫面敘述，誠是最為珍貴的民族誌材料；《臺灣宗教と迷信陋習》「育兒迷信陋習」的部份，有若干產前及產後俗信的零星記述；《臺灣と家庭生活》「產育雜記」中的資料，則局部偏重臨期入月及分娩的部份。⁽²⁵⁾ 總言之，目前我們所知有關臺灣本土安胎儀式的前人累積，大體係以片岡巖、鈴木清一郎、曾景來等經典三書為主。此外，散見於《臺灣慣習記事》、《民俗臺灣》等刊上的零星短篇，舉如新樹（1902）、呂阿昌（1941）、田大熊（1941）、海島洋人（1943）等等，⁽²⁶⁾ 也是相當珍貴的文獻資料。至於1945年後，直接關於傳統安胎儀式的研究累積亦少；有關妊娠儀式叢的文獻資料，則有池田敏雄

⁽²²⁾ 不著撰人，《嘉義管內采訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢58種，1959；1897-1901年原刊），頁13。

⁽²³⁾ 日治初年臺南縣打貓辦務署，約當今日嘉義縣的民雄地區。同上註，頁1-3。

⁽²⁴⁾ 這個「疾病」（illness）的概念，即接近於本文第三節第一小節所謂「妊娠祟病」的討論；另詳下。

⁽²⁵⁾ 參見片岡巖，同註(8)，《臺灣風俗誌》，頁1-4；鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁62-63、85-92；曾景來，《臺灣宗教と迷信陋習》（臺北：臺灣宗教研究會，1939），頁145-149；池田敏雄，《臺灣の家庭生活》（臺北：東都書籍株式會社臺北支店，1944），頁240-243。

⁽²⁶⁾ 參見新樹，〈關於懷孕與分娩雜話（正）〉，《臺灣慣習記事譯本》2：8（臺中：臺灣省文獻委員會，1987；1902年原刊），頁80-82；新樹，同註(12)，〈關於懷孕與分娩雜話（續）〉，頁122-126；呂阿昌，同註(8)，〈和妊娠及生產有關的臺灣民俗〉，頁143-149；田大熊，同註(21)，〈安胎符〉，頁170-173；海島洋人，〈胎教俗信〉，《民俗臺灣》3：5（1943），頁46-47。

(1954)、黃美幸(1967)、曹甲乙(1969)、郭立誠(1969)、吳瀛濤(1970)、黃文峰(1992)、林明峪(1995)，以及 Emily Ahern (1975) 等等。⁽²⁷⁾

我們就研究的層面持平而論，前人有關妊娠儀式叢的資料內容，一則欠乏有關特定時、空向度上的基本敘述，同時也相當欠乏「民族誌當時」社會、文化層次上的脈絡說明，以致其研究論述及主題自然也顯得模糊不清。雖然如此，基本上我們仍舊可以將這些目前僅有的陳述性的原始資料，視為日治期間⁽²⁸⁾ 甚或日治以前清末臺灣婦女產育禮俗或婦女「俗民文化」的一般風俗誌，而引為基礎參考之用。進而言之，我們綜理這些前人文獻以及個人田野工作的累積，大體即可以掌握到一個現象，亦即，以「胎神信仰」為中心的安胎儀式，可以說是清末至日治期間，臺灣傳統婦女在長達十月的妊娠週期中，最具支配性而普遍謹守的一套信仰禁忌。筆者以為，這套以「胎神信仰」為核心的繁複禁忌，其實質內涵已是臺灣民間信仰暨傳統文化體系極為重要的一個單元；胎神信仰不僅強制支配了婦女十月妊娠期間的生活準則，胎神信仰本身所蘊涵的宗教、文化概念，更是臺灣民間信仰「泛煞觀」，甚或更為龐大的「神煞論」或「神煞信仰體系」中的重要知識內容，並且可能與臺灣民間「胚胎生成」暨「生命」的觀念關聯，持續影響著產後「藏衣」（埋胞）的相關禁忌。⁽²⁹⁾ 這些課題，自是有待未來進一步深究的。

⁽²⁷⁾ 參見池田敏雄，同註(8)，〈臺北市萬華之生育習俗〉，頁 96-100；黃美幸，同註(9)，〈臺灣婦女對於生育的信仰與規範〉，頁 6-32；曹甲乙，同註(8)，〈古時的分娩習俗〉，頁 6-26；郭立誠，〈中國生育禮俗考〉（臺北：中山學術文化基金會，1969）；吳瀛濤，〈臺灣民俗〉（臺北：古亭書屋，1970）；黃文峰，〈臺灣（臺南）地區生育禮俗之探討：兼論日據時代的風俗習慣〉（中國文化大學日本研究所碩士論文，1992）；林明峪，同註(11)，〈臺灣民間禁忌〉；以及 Emily Ahern, “The Power and Pollution of Chinese Women,” in Margery Wolf & Roxane Witke eds., *Women in Chinese Society* (Stanford University Press, 1975), pp. 193-214.

⁽²⁸⁾ 在此，「日治期間」這個時間段落的判準，係以日人新樹、片岡巖、鈴木清一郎等的研究為始，而以黃美幸〈臺灣婦女對於生育的信仰與規範〉（1967）所涉的研究時間為下限。黃文係作者於民國五十五年間，訪問 18 位五十歲以上的閩籍婦女所得的研究成果，而這些主要報導人的生育期大約都在 30 年以前。順此一提的是，雖然黃文的主要目的，乃在企圖將當時新近流行的人格心理學派的理論合理化，然而無論如何，黃文卻也是前人文獻累積中，少見對資料收集方法有所說明的一個例外。

⁽²⁹⁾ Emily Ahern (1975) 在三峡溪南村的田野資料中即曾指出，當地村眾認為「胎神」不僅附著在胎兒體內，也可能殘存於生產時的污物之中。因此，人們必需謹慎處理產後遺物（按：包含胎盤、臍帶、污血等等），以免胎神透過它與初生嬰兒靈魂間的感應聯繫，而損及嬰兒的平安或健康。參見 E. Ahern, 同註(27), “The Power and Pollution of Chinese Women”。筆者以為，這個說法極可能影響到臺灣民間以「埋藏」的方式來處理產後的胞衣。

三、「安胎」與安胎儀式

(一)「安胎」與「養胎」：兼及「妊娠崇病」

在知識分類的範疇上，「安胎」策略系統的理解，首先必然求諸於傳統「女科」醫學脈絡的探源和觀照。以下，我們將透過女科於唐代「別列一門」，以至宋代發展為獨立分科後有關「妊娠論述」的內容，嘗試理解古典女科傳統所謂「安胎」一辭的幾個內涵、其歧義，以及其與臺灣民間概念運用上的異同。

「安胎」一詞甚早即出現於醫學記錄中；南朝陳延之《小品方》中早有「安胎寄生湯方」及「安胎止痛湯方」，六朝醫書《刪繁方》中亦有「蔥鼓安胎方」，唐朝王燾《外臺秘要方》中也收有《廣濟方》「主安胎，胎病漏肚痛方」一首。⁽³⁰⁾然而，按筆者目前的理解所知，女科妊娠論述中較有系統的「妊娠安胎方論」，最早係出於唐末昝殷所撰的《經效產寶》一書，⁽³¹⁾其內容計有「治妊娠下血，時時漏血，血盡子死」、「治妊娠心頭煩懣，兩脅脹，不下食」、「治妊娠胎動腰痛，及下血，安胎」等論，含括了 11 道因應妊娠所生各種疾病症候的方藥及服食法。質言之，古典女科專著所謂的「安胎」概念，指的是因由妊娠現象所導發的「妊娠疾病」的知識掌握及其療治的層面。這類妊娠疾病的資料，自古以來即佔有女科資料的大幅內容，早在東漢《金匱要略》、隋《巢氏諸病源候論》、唐《千金要方》、《經效產寶》，以迄兩宋《產育寶慶集方》、《衛生家寶產科備要》、《婦人大全良方》等經典醫書中，皆已有了充份的理解及相對醫方的處治策略；已知的疾病項目有如「胎漏下血」、「胎動不安」、傷寒、熱病、腹痛、小便不利、下痢、水腫等等，也包含「妊娠惡阻」、「子煩」等因由妊娠而引起的「正常」徵候。⁽³²⁾另一方面，這類妊娠疾病的具體論述，大多以「病方論」

⁽³⁰⁾ 參見〔唐〕王燾，《外臺秘要方》（清乾隆四十三年文淵閣欽定四庫全書本，1778），卷 33，頁 31-33，妊娠胎動方九首。

⁽³¹⁾ 參見〔唐〕昝殷，同註(6)，《經效產寶》，卷上，妊娠安胎方論。《經效產寶》又稱《產寶》，成於唐末大中六年至九年間（852-856）。全書共分三卷，上卷 16 論，主論經、帶、妊娠疾病及難產各方，中、下兩卷共 25 論，主述坐月及產後疾病方論，是傳統女科醫學現存最早的專門著作。亦參見宋錦秀，同註(14)，〈古典妊娠醫書中的「安胎」、「養胎」與「辟殺」〉，頁 82-83；李建民，〈馬王堆漢墓帛書「禹藏埋胞圖」箋證〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65：4（1994），頁 730。

⁽³²⁾ 參見〔東漢〕張機撰、〔清〕徐彬註，《金匱要略論註》（清乾隆四十六年文淵閣欽定四庫全書本，1781），卷 20，頁 3-9；〔隋〕巢元方，同註(6)，《巢氏諸病源候論》，卷 41、42；〔唐〕孫思邈，同註(6)，《備急千金要方》，卷 3，頁 1-17；〔唐〕昝殷，同註(6)，《經效產寶》，卷上，頁 1-21；〔清〕陳夢雷編，《欽定古今圖書集成》〈博物彙編·藝術典·醫部彙考〉（成都：巴蜀出版社，1987），

的型式出現，先述證論、後列方治，其終極目的無不在於療治疾病，以安兒、母二者，亦即，「治病」與「安胎」並舉。顯見，這類安胎論述的內涵，全然屬於傳統女科醫學或金匱醫學的體系，各類疾病的發生多有客觀的病因條件，以及比較可以觀察及人的病理過程。相應之下，這類妊娠疾病的策略系統，自然也較多求諸於湯藥方劑或食膳控制方面的醫療體系。

然則，古典安胎論述的內涵不止於此；古典妊娠論述中的「安胎」概念，其內涵實是多涉的。安胎論述不僅涉及上列「漏胎下血」、「妊娠惡阻」等妊娠疾病的範疇，也關涉到另一類與妊娠疾病相似，但病源性質截然不同的所謂「妊娠崇病」的知識和策略；「崇」有鬼神譴責之意，而「崇病」則指鬼神之病。⁽³³⁾ 質言之，所謂「妊娠崇病」並非指因妊娠而引起的疾病，而是指婦人妊娠時所罹患的一些崇病。這類妊娠崇病的證候，常如「暴下血，胎乾不動，奔上搶心，腹中急迫，或血從口出」等等，不一而足，皆是損胎、傷胎之症，⁽³⁴⁾ 而其致病的機理又多與文化信仰詮釋體系中的「鬼神之屬」有關。

總而觀之，女科醫學文獻所載述的妊娠崇病，主要有「妊娠中惡」、⁽³⁵⁾ 「胎動不安」⁽³⁶⁾ 兩項，此外，另有少數以「附著」型式所呈現的妊娠崇病，舉如「鬼

頁 55448-55470，婦人胎前門。亦參見宋錦秀，同註(14)，〈古典妊娠醫書中的「安胎」、「養胎」與「辟殺」〉，頁 81-82。

⁽³³⁾ 李建民新近的研究，博採「邪氣論」的觀點討論「崇病」的病因及病理，相當程度地說明了崇病並無法完全用「七情」（人之常性，動之則先自臟腑鬱發，外形於肢體，為內所因）、「六淫」（天之常氣，冒之則先自經絡流入，內合於臟腑，為外所因）的常理來衡量，而應歸類於南宋陳言所提三因學說中的「不內外因」；筆者以為，這個觀點也正突顯了這類鬼崇疾病的基本性質。參見氏著，〈崇病與「場所」：傳統醫學對崇病的一種解釋〉，《漢學研究》12：1（1994），頁 101-116。

⁽³⁴⁾ 參見〔隋〕巢元方，同註(6)，《巢氏諸病源候論》，卷 41、42；〔宋〕陳言，《三因極一病證方論》（清乾隆四十四年文淵閣欽定四庫全書本，1779），卷 17；〔宋〕陳自明著、〔明〕薛己校註，《婦人大全良方》（揚州市：江蘇廣陵古籍刻印社，據嘉靖刊本縮印，1982），卷 12-14。

⁽³⁵⁾ 妊娠中惡，隋《巢氏諸病源候論》中即有論曰：「人有忽然心腹刺痛，悶亂欲死，謂之『中惡』。言惡，邪之氣中傷於人也。所以然者，人之血氣自養而精神為主。若血氣不和，則精神衰弱，故厲毒鬼氣得中之。妊娠病之，亦致損胎也」。參見巢元方等，同註(6)，《巢氏諸病源候論》，卷 42，頁 5；亦參見陳自明，同註(34)，《婦人大全良方》，卷 12，頁 34。

⁽³⁶⁾ 所謂「胎動不安」，是指妊娠二、三月以來，上至八、九月間，妊婦體內胎兒頻頻燥動，以致腹痛、有下墜感，甚或有少量下血的病證，其結果亦可能導致損胎或小產。「胎動不安」的病因分析，雖然最早亦出現於《巢氏諸病源候論》中，然而較為周延的解析，卻是一直晚至《養育寶慶集方》、《累用經效方》、《備產濟用方》、《婦人大全良方》等宋代經典女科醫書的持續論述，方才在「養胎宜」（包含觸冒冷熱）這類大宗的病因之外，又個別釐出了「撲墜跌損」，以及「出入觸冒」等他種

胎」、⁽³⁷⁾「飛尸入腹」⁽³⁸⁾等等。簡言之，「妊娠中惡」之致病，來自「邪氣」或「厲毒鬼氣」所傷；「胎動不安」的肇因甚多，除了養胎失宜、撲墜跌損等主要因素之外，妊婦對於某種超自然力或超自然物質的不慎觸犯，亦是其中相當重要的一類因素。對此，清初《傳青主女科》中的一段話，最能闡述「妊娠中惡」與「胎動不安」的致病機理及其趨避之道：⁽³⁹⁾

婦人懷子在身，痰多吐涎。偶遇鬼神崇惡，忽然腹中疼痛，胎向上頂，人疑為子懸之病也。誰知是中惡而胎不安乎？大凡不正之氣，最易傷胎。故有孕之婦斷不宜入廟燒香，及僻靜陰密之地。幽岩古洞，邪崇潛蹤，易於觸犯。

由此可見，以上這類與邪氣、不正之氣、鬼氣、鬼神崇惡、妖魅鬼精等「鬼神之屬」相關聯的妊娠崇病，究其病因不外為「出入觸冒」或「觸忤邪崇」之類。更確切地說，筆者以為，這類妊娠崇病的最後歸因實即一類似神似鬼，但又非神非鬼的「神煞」，也包含天地冥冥之間、所有不和諧或來源不當的「氣」。故此，相應於這類妊娠崇病的處理策略，自然首在「將息辟忌」，免於觸犯，而多訴之於消極、禁忌式的避諱法門，或者在罹患崇病之後，進而延請法師、建壇佈法，以儀式操弄系統對應之。顯然地，這類安胎論述的內涵，已然有別於前述傳統女科或金匱醫學的體系，而必需求諸於文化詮釋及宗教策略的深層體系，方得以全然理解。

相對於上述有關妊娠疾病及妊娠崇病的「妊娠安胎」論述，古典妊娠論述的另一個重要論題，乃是「妊娠養胎」。這套養胎論述形成的時間較晚，其知識傳統大體係以北齊至隋、唐期間發展成熟的「徐之才逐月養胎方」為核心，論述旨

意外不慎肇因的說法。筆者以為，後者所謂的「觸冒」，指的應是因由妊婦或其他人為不慎因素所導發的、對於某種隱然存在但又不可名狀的超自然力或超自然物質的觸犯。參見宋錦秀，同註(14)，〈古典妊娠醫書中的「安胎」、「養胎」與「辟殺」〉，頁97。

⁽³⁷⁾ 鬼胎，係指「……榮衛虛損，則精神衰弱，妖魅鬼精得入於藏，壯如懷娠之狀」，是理解婦人異常懷孕的一種說法。參見〔隋〕巢元方，同註(6)，《巢氏諸病源候論》，卷42，妊娠鬼胎候；亦見〔宋〕陳自明，同註(34)，《婦人大全良方》，卷14，頁5-6，妊鬼胎方論。

⁽³⁸⁾ 「飛尸」為五尸（按為飛尸、遁尸、沉尸、風尸，另一不詳）中一尸也，「其遊走皮膚，貫穿臟腑，每發刺痛，變作無常……。妊娠病之者，亦損胎也」。參見〔隋〕巢元方，同註(6)，《巢氏諸病源候論》，卷42，頁7，妊娠飛尸入腹候。

⁽³⁹⁾ 〔清〕傅山，《傳青主男女科》（臺北：力行書局，1986；1827年原刊），卷上，頁155，妊娠中惡。亦參見李建民，同註(33)，〈崇病與「場所」〉，頁132。

趣則已然明顯由先秦、兩漢以來著重療癒或控制疾病的「安胎」層次，提昇到了積極調攝妊婦身心健康，期使保母衛兒的「養胎」層次；並且由此推衍出了許多「養胎禁忌」的廣泛內容，包含妊娠胎教、食忌、藥忌，以及「胎殺避忌」系統等等。⁽⁴⁰⁾ 質言之，北齊「徐之才逐月養胎方」的知識內容，主要乃在於陰、陽「十二經脈」按月循經養胎的理論架構，⁽⁴¹⁾ 同時並依此具體強調了妊娠十月期間，妊婦在衣食、起居、情志、性慾、針灸、用藥、行事等方面的養胎準則與禁忌，另一方面，更藉此強化規範了狹義「胎教」之論的必然性。茲舉妊娠三月及五月為例；徐氏論曰：⁽⁴²⁾

妊娠三月，名始胎。當此之時，未有定儀，見物而化。欲生男者，操弓矢。欲生女者，弄珠璣。欲子美好，數視璧玉。欲子賢良，端坐清虛。是謂外象而內感者也。……手心主脉養，不可針灸其經。手心主，內屬於心。無悲哀、思慮、驚動。

妊娠五月，始受火精，以成其氣。臥必晏起，沐浴浣衣。深居其處，厚其衣服。朝吸天光，以避寒殃。其食稻麥，其羹牛羊，和以茱萸，調以五味。是謂養氣，以定五臟。……足太陰脉養，不可針灸其經。足太陰，內輸於脾。五月之時，兒四肢皆成。無大饑，無甚飽，無食乾燥，無自炙熱，無太勞倦。

⁽⁴⁰⁾ 古典妊娠論述將「胎殺避忌」系統置於「妊娠養胎」論述中最為狹義的「禁忌」範疇來討論，筆者以為是一種不太允當的知識分類，也容易造成理解上的困擾。又，「胎殺避忌」的相關知識，係一直遲至南宋陳自明《婦人大全良方》成書前後，方才較有系統地發展出來的（另詳下第四節）。

⁽⁴¹⁾ 傳統醫學指人體「一臟一腑相為表裏之官，一經一絡各應陰陽之象」，分十二經脈為陰、陽兩組，每組六條，各主一臟、一腑；其分別為：（陽脈法）足少陽，膽脈；足陽明，胃脈；足太陽，膀胱脈；手少陽，三焦脈；手陽明，大腸脈；手太陽，小腸脈；（陰脈法）足厥陰，肝脈；足太陰，脾脈；足少陰，腎脈；手厥陰，心包脈；手太陰，肺脈；手少陰，心脈。而「逐月養胎」的理論基礎，主要係以《黃帝內經》《素問》、《靈樞》二部，以及王叔和的脈學論點為基本典範。參見《素問》（臺北：文光圖書有限公司，1992），卷3，五藏生成篇；《靈樞》（臺北：文光圖書有限公司，1992），卷3，經脈、經別、經水三論；〔西晉〕王叔和，《脈經》（臺南：大孚書局有限公司，1976），卷9，平妊娠胎動血分水分吐下腹痛症。

⁽⁴²⁾ 參見〔隋〕巢元方，同註(6)，《巢氏諸病源候論》，卷41，婦人妊娠病諸候，妊娠候；〔唐〕孫思邈，同註(6)，《備急千金要方》，卷2，養胎論，徐之才逐月養胎方。亦見〔宋〕朱端章編，《衛生家寶產科備要》（北京：中華書局，據十萬卷樓叢書本排印，叢書集成初編第1422-1423冊，1985），卷2，頁14-25；〔宋〕陳自明，同註(34)，《婦人大全良方》，卷10，胎教門，妊娠總論。

即言之，徐氏「妊娠脉養」的知識內容，是依胚胎發育的進程，強調透過「十二經脈」與「六大精氣」逐月養胎的架構，以使胎兒在母體之內經絡、臟腑之孕育及其形身、組織之分化，都得以逐次按月而生成。換言之，透過妊娠一、二月肝合膽養血，三、四月心包合三焦養精，五、六月脾合胃養肉，七、八月肺合大腸養皮毛，九、十月腎合膀胱養骨等逐月涵養，以及妊娠四月之後，復以按月稟受天地六大精氣的整個「胎養」的過程，腹中胎兒至十月之時，理當「五臟俱備，六腑齊通，納天地氣於丹田。故使關節人神皆備，但俟時而生矣」。⁽⁴³⁾ 由此來看，這套「養胎」之論較之前述旨在掌握妊娠疾病的「安胎」之論，顯然又更具積極與操控的性質。

相對而論，臺灣傳統社會的妊娠論述，若與古典女科所論的「安胎」、「養胎」參照而觀，則隋、唐、宋傳統所謂「逐月養胎」或「妊娠脉養」的知識內容，顯然並不見於臺灣。按我們目前對於臺灣民俗文獻及田野研究的初步理解，臺灣傳統社會僅有富有之家，在妊娠期間為使孕婦及胎兒發育安全，不僅不讓孕婦過度操作，給予充份的休養，而且更致力於飲食的調理，常以富含營養的食物滋補之，期使產後母子早得康復。這些滋補的食物，大都為豬之內臟、雞、鴨、魚、蟹與補藥混合煮服，因此，民間也才普遍流傳有「補胎較好月內」的一般說法。⁽⁴⁴⁾ 顯見，臺灣傳統社會「妊娠補胎」的具體內容，大抵為孕婦飲食、行事方面的加強事項，屬於一般生活的日常規範，所涉層次雖然不脫古典妊娠醫書所謂「養胎禁忌」的廣泛範圍，然而兩相映照之下，「補胎」的內涵其實是十分狹義的。相對而觀，臺灣傳統社會有關「妊娠安胎」的論述，尤其是安胎儀式、策略系統的操弄方面，則顯然是妊娠論述中較為發達而豐富的一個部門。

臺灣民間俗信：婦女在妊娠期間，一舉一動都必需小心謹慎，維護屆期安產；如有過份操作，或行動失慎跌倒，必會招致小產等事發生，俗稱「動著」。而一旦遇有此种事端，應即設法安胎，可向中藥舖購買「十三味」或其他安胎藥服用之。⁽⁴⁵⁾ 事實上，我們近期在宜蘭、臺中縣市的田野調查即可發現，除了這帖著名的「十三味」⁽⁴⁶⁾ 之外，臺灣民間社會仍有更多傳統習用的漢方，普遍存在於

⁽⁴³⁾ [隋]巢元方，同註(6)，《巢氏諸病源候論》，妊娠候；孫思邈，同註(6)，《備急千金要方》，徐之才逐月養胎方。

⁽⁴⁴⁾ 郭立誠，同註(27)，《中國生育禮俗考》，頁135；亦參見朱鋒，〈臺灣古昔的喜慶（家禮之三）〉，《臺北文物》9：2/3（1960年11月），頁1-12。

⁽⁴⁵⁾ 郭立誠，同上註；黃美幸，同註(9)，〈臺灣婦女對於生育的信仰與規範〉，頁16-17。

⁽⁴⁶⁾ 「十三味」出於清鮑相璣《驗方新編》之「保產無憂方」，專治一切產症，「有胎即能安胎，臨產即

寺廟「婦科藥籤」當中，咸信為具有安胎、易產之效。舉如，由當歸、黃芩、白芍、川芎、白朮等五味合成的「當歸散」，可用於妊娠血少有熱，胎動不安，或有流產、難產等等，而此方按即出於東漢《金匱要略》。⁽⁴⁷⁾ 很顯然地，以上這個「妊娠安胎」的面相，當即等同於前述古典安胎論述中對於「妊娠疾病」的掌握一斑，在策略上也多求諸於湯藥方劑的醫療體系。

然而，筆者在此更要指出的一點是，臺灣民間傳統所謂的「妊娠安胎」，通常是特別針對一類「動著胎神」的狀態所特別施行的「安胎神」的儀式脈絡的（另詳下一小節及第四節第一小節）。即言之，臺灣民間凡遇有觸犯胎神的「動著」情事，也都會設法安胎。情況輕者，只要用掃帚在「動著」的地方，比劃三次，口誦：「請胎神退避，庇佑母子平安」即可。⁽⁴⁸⁾ 而情況較為嚴重的，則必需特別延請紅頭師公前來作法、唸咒，並且加貼「安胎符」或「鎮煞符」，藉以化凶為吉。⁽⁴⁹⁾ 此外，前引《嘉義管內采訪冊》中民間因由「土神」為崇而安符作法，以及「十月花胎歌」中「恐驚胎神會參滋，……靜符緊食葛身軀」等的操作方式，基本上亦是臺灣各地「安胎儀式」不同面貌的展現。質言之，臺灣民間傳統的「安胎」論述，乃是有其特定的情境與內涵的；臺灣「安胎」之論根本所涉的，實乃一套有關「妊娠崇病」的民間知識暨策略系統，而「妊娠崇病」的病源性質，又與「妊娠疾病」這個大類截然不同，因此，民間也才轉而訴諸於各類「安胎神」的儀式操作。本節中，我們透過古典妊娠論述的觀照所要提出強調的即是，臺灣傳統社會直指「胎神」作崇為儀式操作客體的安胎儀式，首先即應自「妊娠崇病」的宗教、文化脈絡來理解，而這也是我們詮釋臺灣胎神信仰的一個基本觀點。

（二）臺灣安胎儀式探略

承上所知，所謂「安胎儀式」就是安撫「胎神」的儀式，也就是當胎神作崇妊婦時，人們請來紅頭師公前來作法、驅邪之事。根據筆者所知，臺灣民間各地安胎儀式的做法，雖然或因地區、師承或個別儀式系統的不同，而可能呈現若干

能催生」，臨床運用甚廣，其藥方係由當歸、川芎、菟絲子、枳殼、厚朴、川貝、荊芥、生芪、羌活、蘄艾、白芍、甘草、薑等十三味合成。參見邱年永，《臺灣寺廟藥籤方藥考釋》（臺南：全國保生大帝廟宇聯誼會，1993），頁16-18、46-48、51、59、72、117-118、188-189、234-235、330-332。

⁽⁴⁷⁾ 邱年永，同註(46)，《臺灣寺廟藥籤方藥考釋》，頁16、35-36、40、51、188-189、364-365；有關田野所蒐寺廟藥籤資料的整理與分析，筆者將另文再論。

⁽⁴⁸⁾ 林明峪，同註(11)，《臺灣民間禁忌》，頁112-113。

⁽⁴⁹⁾ 郭立誠，同註(27)，《中國生育禮俗考》，頁135；林明峪，同註(11)，《臺灣民間禁忌》，頁113。

實際操作上的差異，⁽⁵⁰⁾ 然而我們綜結前人資料所載，仍然可以得知安胎儀式的步驟大抵是：先請紅頭師公在孕婦枕邊鳴吹鈺笛，同時一邊畫符、唸咒；之後，師公將一式「安胎符」或「保胎符」貼在孕婦「動著」的地方，意謂以此鎮壓作祟孕婦暨胎兒的胎神。⁽⁵¹⁾ 最後，再口唸咒文，以燒化過後的安胎符用開水（或生水）予孕婦服下，相信如此胎神即可離去，胎兒得保平安。⁽⁵²⁾ 一說，這類「安胎符」必定要與「押煞符」或「鎮煞符」一起使用，才能形成完整的安胎靈符。亦即，先押煞、後安胎，而「押煞符」是用來貼的，「安胎符」則是用來連同碗中的水燒化過後，一併予孕婦服下。⁽⁵³⁾ 其次，再如前引「十月花胎歌」中，又有提及「……恐驚胎神會參滋，……靜符緊食葛身軀」的事例，可見在某些地區，安胎靈符的使用除了黏貼與服食之外，也有在儀式過後用來懸佩於孕婦身上的做法；惟該例稱所用的安胎靈符為「淨符」，這是比較值得商榷之處。目前，我們在蘭陽田野地區所見的安胎儀式，大多係由自稱「閩山派」的紅頭師公，負責執行。一般「動著」情況較輕者，妊婦都會親至「師公壇」中求助，情況較重者才會延請紅頭師公前來家中作法。⁽⁵⁴⁾

大體而言，安胎靈符通常都是寫在「黃古仔紙」上，大約長 5 寸，寬約 1 寸 2-3 分左右，⁽⁵⁵⁾ 其質材大抵與蘭陽傀儡除煞儀式所用的「土符仔」相當，惟型制減縮許多。⁽⁵⁶⁾ 圖一即我們目前所知的兩組安胎儀式用符，每組各二式。第一組為「鎮殺符」與「保胎符」，最早見於日人田大熊氏刊於《民俗臺灣》（1941）的一篇文獻記錄中，但更普遍散見於目前民間各地流傳、使用的《通書便覽》及《農民曆》中；舉如，臺北定福堂編行本、臺南裕文堂編行本、臺北聚福堂編行本等等，都可以見到這組符式，可見其流通的時間甚久。其中，某些使用版本更

⁽⁵⁰⁾ 前述「前人文獻與研究」的相關記錄中，儀式做法差異較大的均是較為晚期的研究文獻，舉如黃美幸（1967）、曹甲乙（1969）所描述的第三、第四種做法，筆者暫存查之。

⁽⁵¹⁾ 參見片岡巖，同註(8)，《臺灣風俗誌》，頁 1；鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 63、87；曾景來，同註(25)，《臺灣宗教と迷信陋習》，頁 146-147；海島洋人，同註(26)，〈胎教俗信〉，頁 47。

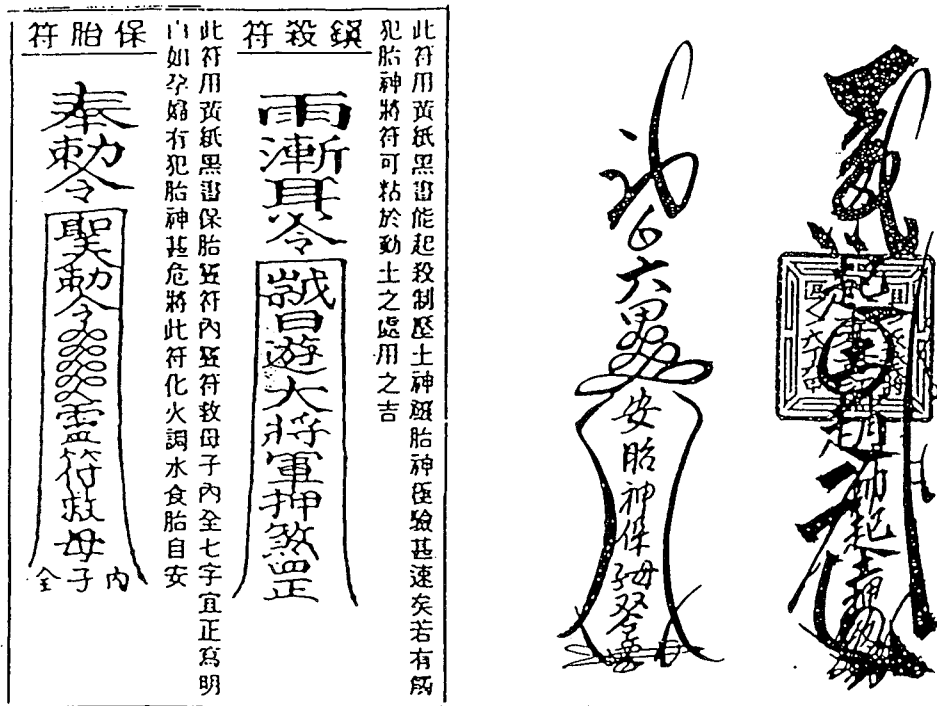
⁽⁵²⁾ 片岡巖，同上註。

⁽⁵³⁾ 田大熊，同註(21)，〈安胎符〉，頁 171。

⁽⁵⁴⁾ 資料來源為宜蘭縣頭城鎮「盛法壇」、宜蘭市「達應壇」、「應真壇」，以及宜市「福龍軒傀儡劇團」等的參與田野及口述訪談。

⁽⁵⁵⁾ 田大熊，同註(21)，〈安胎符〉，頁 173。

⁽⁵⁶⁾ 宋錦秀，〈關於傀儡戲的除煞儀式用符：解釋與說明〉，《中央研究院臺灣史田野研究通訊》15(1990)，頁 20-23。



圖一 安胎儀式用符二式

資料來源：(1)「鎮殺符」與「保胎符」；散見於臺灣民間流傳使用之《農民曆》或《通書便覽》，如臺北定福堂編行本、臺南裕文堂編行本、臺北聚福堂編行本等等。
 (2)「土煞符」與「安胎符」；採自筆者 1996 年宜蘭縣頭城鎮田野工作。

有在符的旁側殖記相關文字，說明該符的功能與用法。由此我們得以明顯知悉，臺灣民間俗信此式「鎮殺符」能起「殺制壓土神，禳胎神」的神速功能，其具體做法是：「若有觸犯胎神，可將符黏於動土之處，用之吉」；而符中拜請前來坐鎮押煞的則是「日遊大將軍」，是一位統御天地間所有「日遊」之類的大神，⁽⁵⁷⁾符頭並有「三清」諱號。至於「保胎符」中的文書內容，則記有「靈符救母子 內全」七字，其旁並指示：「如孕婦有犯胎神甚危，將此符化火調水食，胎自安」；此符無符頭，但我們自符體中段劃有類似道教「五雷」的圖式，可以推知符中拜請前來坐鎮安胎的可能是「五雷神」。其次，圖一中的第二組安胎儀式用符，是

⁽⁵⁷⁾ 此觀點得自與李豐楙先生的非正式討論。至於「日遊」，即「日遊神煞」，另詳下第四節。

筆者新近於蘭陽田野工作期間所蒐集的一組「土煞符」與「安胎符」。按田野主要報導人的說法，⁽⁵⁸⁾ 這式「土煞符」也是要與「安胎符」一同配搭使用的。至於在坐鎮主持安胎儀式的主神方面，「土煞符」中請來起土收煞的可能是「趙元帥」，並其麾下所有的「六丁六甲」⁽⁵⁹⁾ 天兵神將，共同前來助陣；而「安胎符」中請來護佑母子雙全的則是「六甲安胎神」。⁽⁶⁰⁾ 總此來看，日遊大將軍、五雷神、趙元帥、六甲安胎神等等坐鎮符中主持安胎儀式的諸列神明，其在臺灣民間神靈階層體系中的位格，其實並不高。相形之下，上述這些神明所欲押伏、制勝的「胎神」，其位格自然較之更低了。

總而觀之，臺灣民間安胎儀式用符的符式、內容與功能類型，其實是相當複雜而多樣的，在實際操作方面，又有黏貼、服食及懸佩妊婦身上等的不同方式。筆者以為，安胎儀式用符的這個議題，一直是前人研究中相當疏略的一環，然而筆者相信：安胎符內所承載的豐富文化內涵，卻也是我們理解安胎儀式暨其相關民間知識、信仰的一個關鍵所在。因此，臺灣民間符籙文書的蒐集，以及田野研究資料的系統累積，乃是我們必要持續進行的重要工作。⁽⁶¹⁾ 另一方面，傳統醫學史研究者曾指出：這類鎮殺符、押煞符、土煞符、保胎符或安胎符等的使用，最早可能出於隋、唐以前的《生產符儀》書中。這類以圖譜為主的產科資料，初期可能普遍存在於術數著作之類；隋、唐產科醫書集諸家驗方大成，大多錄有這類術數符儀的文字資料。⁽⁶²⁾ 由此而觀，這類術數暨女科典籍的整理與爬梳，自然也是文化史研究中相當重要的一個課題。

四、「胎神」的基本分析

(一) 胎神信仰的經驗內容

以下，我們即藉由本文第二節中所提、前人文獻資料的整理，進一步嘗試掌

⁽⁵⁸⁾ 主要報導人為宜蘭縣頭城鎮林讚成先生，及宜蘭市林火土先生。

⁽⁵⁹⁾ 「六丁六甲」一詞常出現於民間儀式的〈敕符咒〉中，有如「六丁神將護符左，六甲神兵護符右，麒麟獅子把符中，猛虎大將當符坐……」等語，藉以代表某位神祇麾下所屬的各路天兵神將。

⁽⁶⁰⁾ 按田野主要報導人的說法，「六甲安胎神」是民間用來籠統指稱某種正面保護胎兒與妊婦的神明；六甲安胎神就如前文所提的臨水夫人或註生娘娘一般，是一種性質相當穩定的「神明」，而與本文（第四節）所論「六甲胎神」的性質大大不同。

⁽⁶¹⁾ 有關這個議題及相關符籙資料的呈現，筆者將另文論之。

⁽⁶²⁾ 李建民，同註(31)，〈馬王堆漢墓帛書「禹藏埋胞圖」箋證〉，頁729-732、792-793。

握臺灣民間社會有關「胎神信仰」這個經驗事實的直接感知，以及傳統婦女之於「胎神信仰」的具體經驗內容。⁽⁶³⁾

首先，按字面的意義而觀，「胎神」就是某種與胎兒關聯緊密的神。更確切地說，前人在日治臺灣的「迷信」調查中即已指出，所謂「胎神」，就是附在胎兒魂上的神，它是和胎兒的靈魂交感、相通的。⁽⁶⁴⁾而近人對傳統婦女生育習俗的訪談研究中也指出：「中國人以爲一個人生下後具備有『精』、『氣』、『神』三樣於自身，『神』即人的『元神』，亦即人的靈魂；當女人懷孕時，『元神』即存附於胎盤上，也就有了『胎神』的存在……」。⁽⁶⁵⁾由此我們可知，胎神存在的時間係始於婦女妊娠之最初；當婦女一有了妊娠跡象的察覺時，元神即存附於胎盤之上，腹中胚胎即有了靈魂，而同時也就有了胎神的存在。

然而，我們再就一個更爲完整的內涵而論，則「胎神」的概念，乃不僅僅是一種附在胎兒魂上的「神」而已；它同時亦是一種控制與支配胎兒的「神」。⁽⁶⁶⁾質言之，「胎神」一辭所涵涉的完整意義，實包含於兩個不同層次的概念範疇。其一，胎神就是附在胎兒之上的神，它是和胎兒的靈魂相通的。因此，就某個程度而言，它是胎兒靈魂的某種組構來源之一；它是胎兒的「元神」。即言之，就這個概念意涵而論，「胎神」之謂「神」，指的是一種形成生命要素的「元神」，或泛指爲構成「靈魂」的一種元素。其次，「胎神」所涵涉的第二個概念層次，乃是從一個「關係定義」來思考的。換言之，我們若就胎兒與胎神的關係脈絡而論，則胎神乃是一種控制與支配胎兒的「神」；此處「胎神」之謂「神」，指的已是「神明」、「神靈」，抑或「神異」、「神煞」範疇中的神，是人類宗教生活中所虛擬出來主宰物質世界的某種超自然體，亦是人間崇拜或敬諱的超自然的存在；而所謂的「控制」與「支配」，至少也包含了「保護胎兒」與「傷害胎兒」的雙重性質，而非吾人一般以爲僅僅保護胎兒的神而已。即言之，胎神之

⁽⁶³⁾ 本節資料內容，一部份已發表於拙文〈古典妊娠醫書中的「安胎」、「養胎」與「辟殺」〉，頁95-96。

⁽⁶⁴⁾ 鈴木清一郎，同註(8)，〈臺灣舊慣習俗信仰〉，頁86-87。

⁽⁶⁵⁾ 參見黃美幸，同註(9)，〈臺灣婦女對於生育的信仰與規範〉，頁15。其中，凡人皆具備有「精」、「氣」、「神」三者於一身的說法，係出於一般受訪者的籠統概念。文化史研究者則多指出，精、氣、神三者一也，其本在氣，「夫人本混沌之氣，氣生精，精生神，神生明。本於陰陽之氣，氣轉爲精，精轉爲神，神轉爲明」，三者可以並存，又可以相互轉化，而與「形體」的概念對稱。參見杜正勝，〈形體、精氣與魂魄：中國傳統對「人」認識的形成〉，《人觀、意義與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1993），頁27-88；鄒良，〈三才大觀：中國象數學源流〉（北京：華藝出版社，1993），頁47-84、127-131；馬昌儀，〈中國靈魂信仰〉（臺北：漢忠文化出版，1996），頁57-71。

⁽⁶⁶⁾ 片岡巖，同註(8)，〈臺灣風俗誌〉，頁10。

爲「神明」、「神靈」或「神異」、「神煞」之屬，事實上又與臺灣民間所奉，諸如臨水夫人、⁽⁶⁷⁾ 註生娘娘、⁽⁶⁸⁾、十二婆姐、三十六婆姐等一般所知保護婦女產育及胎兒的女神，有所不同；相對而論，這類女神大都具有擬人化的名號、偶像，正統的歷史地位，並且有相當的口傳文學資料來支援其信仰、崇拜，而傳統婦女妊娠禁忌或胎產文化概念中的「胎神」，則自有其特別關涉的脈絡和範疇（詳下第四、五節）。以下，我們即透過前人的文獻累積，分由「胎神」存在之時間、空間、活動特性，以及相關信仰、禁忌等面向資料的釐清，試以理解臺灣民間胎神信仰的主要經驗內容。

首先，就胎神存在時間的始末而言；臺灣民間一般咸信：婦女自受孕之初，周圍便有了胎神的存在，而在妊娠至生產的期間之內，時時也都有胎神隨身保護。⁽⁶⁹⁾ 比較具有爭議的是生產之後的存離問題，有謂胎兒出生之後即脫離胎神的保護，改由「床母」代而庇護，一直至成年爲止；⁽⁷⁰⁾ 有謂妊娠的十個月間，以至產後的四個月內，胎神仍然潛伏於妊婦家中。⁽⁷¹⁾ Emily Ahern 在三峽溪南村的田野報導資料也指出，當地人相信：胎神自妊娠之初即一直停留於胎兒體內，待胎兒出生之後，胎神便轉而附著於嬰兒體內，漸增其強健，直至大約四個月後。⁽⁷²⁾ 以上這些說法的歧異之處，是否直接涉及產後四個月內嬰兒產護、保育

⁽⁶⁷⁾ 臨水夫人，一般咸信即陳靖姑，宋淳祐年間封爲「崇福昭惠慈濟夫人」，賜額「順懿」，復加封「天仙聖母青靈普化碧霞元君」，是傳統以來救人產難的一位女神。又，《麗水縣志》載曰：「……凡求子者，必赴（順懿夫人）廟虔禱。兒生自洗兒及彌月週歲，必設位於家，供香火」，足見臨水夫人是閩臺地區專司婦女求子、妊娠、產育，以至蓀幼之職的一位守護神。參見謝金鑿、鄭兼才總纂，《續修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 140 種，1962；1807 年原刊），卷 5，外編，頁 338-339；李元春輯，《臺灣志略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 18 種，1958；1835 年原刊），卷 1，頁 47；〔清〕姚福均輯，《鑄鼎餘聞》，卷 3，收於王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》（臺北：臺灣學生書局，據常熟劉氏達經堂校刊版影印，1989），頁 316-320。至於臨水夫人是否即註生娘娘的問題，目前並無田野口傳資料相佐，筆者暫存疑之。

⁽⁶⁸⁾ 註生娘娘，俗稱註生娘媽，是臺灣婦女普遍信仰的授子神，亦是婦女自受孕至生產爲止，保護胎兒（甚至幼兒）的一位女神。參見鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 85；呂阿昌，同註(8)，〈和妊娠及生產有關的臺灣民俗〉，頁 145；池田敏雄，同註(8)，〈臺北市萬華之生育習俗〉，頁 100。

⁽⁶⁹⁾ 田大熊，同註(21)，〈安胎符〉，頁 170-171；鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 87；呂阿昌，同註(8)，〈和妊娠及生產有關的臺灣民俗〉，頁 144；黃美幸，同註(9)，〈臺灣婦女對於生育的信仰與規範〉，頁 15。

⁽⁷⁰⁾ 呂阿昌，同上註，頁 147；黃美幸，同上註。

⁽⁷¹⁾ 田大熊，同註(21)，〈安胎符〉，頁 170-171；鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 87。

⁽⁷²⁾ Emily Ahern，同註(27)，"The Power and Pollution of Chinese Women," p. 469。

方面的儀式策略，舉如「藏衣」、「拜床母」、「做四月日」等等，有待日後進一步的探究。

至於胎神存在所涉的空間範圍方面；臺灣民間一般咸信：胎神所占的空間，大抵不脫妊婦居家的周圍，主要在妊婦的寢房之內，但也潛伏於妊婦家宅的廳、門，或其他物體之上；⁽⁷³⁾ 有時在床、在箱，有時在桶、在櫃等等，並無定所，⁽⁷⁴⁾ 但總以妊婦所居的「家戶」為中心。再者，根據前人研究資料所錄，民間主要報導人中有則強調胎神是依每日之干支，而異其守護之處，⁽⁷⁵⁾ 有則又較為強調胎神是按月令的變更，而調動其位。⁽⁷⁶⁾ 要言之，無論胎神係按紀日或紀月的原則而動，顯然胎神的潛伏與活動是有一特殊性質的；胎神的潛伏與活動，顯然有其內在的一種「律動邏輯」(rhythmic logic)；它雖然並無定所，但卻也必定有規律地在某一特定的時間（無論按紀日或紀月原則），出現於妊婦家戶活動周遭的某個特定方位（舉如，妊婦的寢房，家宅的正廳或門楣），或者附著於某些特定的物體之上（舉如，床、箱、桶、櫃等等）。因此，設若胎神在門之時，民間一般即俗謂為「胎神占門」，其他如「胎神在房」、「胎神在床」等等，⁽⁷⁷⁾ 道理亦然。也正由於這個特性，故而妊娠十月期間，妊婦及其家人乃務要特別留意胎神在每一特定時間所占的特定位置或物體為何，使不觸犯或侵動之。⁽⁷⁸⁾ 為此，臺灣民間也因而普遍存有禁止在妊婦房內動剪刀、針線，禁止在妊婦房內進行捆縛、穿鑿、打釘、夾札，以及禁止在妊婦房內移動器物、修補牆壁等的有關妊婦家屋空間活動方面的妊娠禁忌，而胎神信仰無疑正是所有這些「家屋空間禁忌」或「住室禁忌」的解釋根源。⁽⁷⁹⁾

⁽⁷³⁾ 鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 86-87；呂阿昌，同註(8)，〈和妊娠及生產有關的臺灣民俗〉，頁 144；片岡巖，同註(8)，《臺灣風俗誌》，頁 1。

⁽⁷⁴⁾ 片岡巖，同上註，頁 1、492。

⁽⁷⁵⁾ 黃美幸，同註(9)，〈臺灣婦女對於生育的信仰與規範〉，頁 10、15；曹甲乙，同註(8)，〈古時的分娩習俗〉，頁 18。

⁽⁷⁶⁾ 鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 86-87。

⁽⁷⁷⁾ 呂阿昌，同註(8)，〈和妊娠及生產有關的臺灣民俗〉，頁 1；海島洋人，同註(26)，〈胎教俗信〉，頁 47。

⁽⁷⁸⁾ 參見新樹，同註(12)，〈關於懷孕與分娩雜話(續)〉，頁 81；曾景來，同註(25)，《臺灣宗教之迷信陋習》，頁 146；田大熊，同註(21)，〈安胎符〉，頁 170-171；海島洋人，同上註；黃美幸，同註(9)，〈臺灣婦女對於生育的信仰與規範〉，頁 10、15；曹甲乙，同註(8)，〈古時的分娩習俗〉，頁 18。

⁽⁷⁹⁾ 與此「住室禁忌」相對照的是妊娠「起居禁忌」，舉如，禁止妊婦接觸嫁娶及喪葬事物，禁止妊婦擅入寺廟，禁止妊婦看建灶、鑿井、蓋廟上樑或雕塑神像，禁止妊婦夜間外出，禁止妊婦於七月之時將腰桶放置門外過夜，以及忌諱妊婦與妊婦同坐或同睡，忌諱妊婦進入新娘房或月內房等等；參見林明

再由另一個向度對應而觀，臺灣民間又俗信：倘若胎神並非由於本身的「律動邏輯」而動，即如胎神本身不動而由人變動，或如人們在胎神占方之處釘釘子等等，都會傷害到它。⁽⁸⁰⁾ 而由於胎神又與胎兒的靈魂相通，因此此類因由人為變動、觸犯所引發的各種可能的傷害，遂立即會自胎神經由「感應方式」而波及胎兒，致使妊婦腹痛、流產，或在臨產之時發生產難，或使胎兒頓起異狀而畸形，重則甚且夭亡；而凡此因觸犯胎神所導致對妊婦、胎兒種種傷害的過程，亦即臺灣民間所謂的「動著」或「動胎」。⁽⁸¹⁾ 參照而觀，南宋陳自明《婦人大全良方》的妊娠論述中，早有以此感應原則，禍及妊婦、胎兒的類似記載。陳氏有云：「一受孕之後，切宜避忌『胎殺』所遊，……凡遊在房內，不宜於方位上安床帳及掃舍，皆凶。……切不可穿鑿修掘，移釘繫籬壁，重物展壓之類。犯之，重則胎死腹中，母亦不利。輕者，子受其殃，成人之後必定破形、拳攣、跛縮、瘡癩，犯之極驗」。⁽⁸²⁾ 即言之，至遲在南宋時期，古典妊娠醫書中有關妊婦住室禁忌的解釋根源，即具體以「胎殺」（亦即「胎煞」）的名謂出現，論述脈絡之中尤特別著重強調「切宜避忌」、「犯之極驗」，以及犯觸之後的嚴重後果；其呈現之基本性質與內容，大體與前述臺灣胎神信仰在空間定局禁忌上的文化表現，若合符節。

（二）「六甲關占」之結構系統

如上所述，臺灣民間社會的胎神信仰，可以自諸多妊娠家屋的空間禁忌，以及因著「動著」、「動胎」而委由紅頭師公操作的安胎儀式中，具體呈現一般村眾信仰的「經驗事實」暨直接感知的內容，並其相關對應策略上的一些面相。然則，傳統胎神信仰的知識觀念或「理解範疇」又如何呢？事實上，熟悉臺灣民間《通書便覽》或《農民曆》類文書資料的人們皆知，傳統胎神信仰即鮮活而又具體而微地存在於這類民間社會日常習用的「土著文書」（native texts）之中。質

峪，同註(11)，《臺灣民間禁忌》，頁 100-105。筆者以為，這類有關妊婦起居行事方面的妊娠禁忌，主要多源於「不潔」或「沖犯」的概念，而非「胎神」占位。

⁽⁸⁰⁾ 鈴木清一郎，同註(8)，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 86-87。

⁽⁸¹⁾ 參見新樹，同註(26)，頁 81；呂阿昌，同註(8)，〈和妊娠及生產有關的臺灣民俗〉，頁 144；田大熊，同註(21)，〈安胎符〉，頁 170-171；鈴木清一郎，同上註；黃美幸，同註(9)，〈臺灣婦女對於生育的信仰與規範〉，頁 10、13、15-16；曹甲乙，同註(8)，〈古時的分娩習俗〉，頁 18-19。

⁽⁸²⁾ [宋]陳自明，同註(34)，《婦人大全良方》，卷 11，候胎門，頁 6-8，胎殺避忌產前將護法。亦參見宋錦秀，同註(14)，〈古典妊娠醫書中的「安胎」、「養胎」與「辟殺」〉，頁 96。

言之，目前臺灣各地仍然流傳、使用的各式《通書便覽》或《農民曆》中，大體都夾錄有「六甲胎神月日關占方位」的參考表例；而民間一般行擇日「安床」（此處指遷徙搬床而言）而家中遇有妊婦，或如計劃調動妊婦房內的器物時，大抵也都會先行查看這類「胎神關占」的相關資料，確知此月此日胎神占遊之處為何，甚至也有事先張貼「胎神在此」四字紅紙一張，先將胎神安置於某一固定處所的積極舉措。⁽⁸³⁾ 凡此種種，均是臺灣胎神信仰在妊娠時、方趨避上的具體文化表現。

表一即我們田野工作所採，散見於《中國民曆》、《全家福農民曆》，以及《林先知通書便覽》、《呂逢元通書便覽》、《蔡炳圳七政經緯通書》等民間文書中的一個基本表式，標題即為「六甲胎神月日關占方位定局」。顯而易見的是，這些民間文書所載錄的胎神關占資料，其內容主要分為「六甲胎神逐月所占遊方定局」，以及「六甲胎神逐日所占遊方定局」兩個部份。我們按民間儀式執行者⁽⁸⁴⁾的口述報導指出，前者「逐月占方」的部份，係以歲時（或說簡化了的十二節氣）做為紀時循環單位的一個胎神系統。舉如，正月之時，胎神位置在妊婦的臥房及寢床二處，因此，房內庶物及寢床都不可任意動移。二月之時，胎神位置移至戶（按為單扇的門）、窗二處，因此切忌任意釘鑿。三月，胎神移占大門及廳堂；四月，胎神占廚和灶；五月，胎神占妊婦本身及寢床。按此類衍，以下六月占床、倉，七月占碓、磨，八月占廁、戶，九月占門、房，十月占房、床，十一月占爐、灶，十二月占房、床等等，循月而異其占遊之處。因此，也遂有了12個「逐月胎神」或「月遊胎神」的名號，亦即「正月胎神」、「二月胎神」、「三月胎神」、「四月胎神」等等。再就胎神關占的方位客體而言，十二月遊胎神關占之處，實際上已經含蓋了妊婦所居家戶空間的整個範圍；一方面涉及廚、灶、廁、倉等家戶活動的廣大空間，另一方面，門、窗、爐、床等什物亦已含括在內。筆者以為，此中最為重要的占方之處，應屬妊婦的臥房及寢床；胎神「占房」的月份有4，而「占床」的月份更有5個月之多，其中，正月、十月及十二月，又是逐月胎神同時占遊房、床的三個時節。筆者以為，房、床是傳統社會婦女活動最為頻繁的兩個處所，而胎神多時「占房」、「占床」的這個現象，似乎也正突顯出妊婦的臥房及寢床，無疑是妊娠胎神禁忌最被強調的兩個方位客體。

⁽⁸³⁾ 參見呂阿昌，同註(8)，〈和妊娠及生產有關的臺灣民俗〉，頁144；海島洋人，同註(26)，〈胎教俗信〉，頁47；曹甲乙，同註(8)，〈古時的分娩習俗〉，頁19。

⁽⁸⁴⁾ 田野主要報導人為蘭陽地區的红頭法師及擇日師。

表一 「六甲胎神月日關占方位定局」參考表例

局定位方占關日月神胎甲六											
正月房床	二月戶窓	三月門堂	四月厨灶	五月身床	六月床倉	七月碓磨	八月厠戶	九月門房	十月房床	十一月爐灶	十二月房床
甲子日	乙丑日	丙寅日	丁卯日	戊辰日	己巳日	庚午日	辛未日	壬申日	癸酉日	甲戌日	乙亥日
外占東門南礎	外離東門南礎	外離正灶南礎	外占正南門	外房正南門	外占正南門	外占正南門	外占正南門	外占正南門	外占正南門	外占正南門	外占正南門
丙子日	丁丑日	戊寅日	己卯日	庚辰日	辛巳日	壬午日	癸未日	甲申日	乙酉日	丙戌日	丁亥日
外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎
戊子日	己丑日	庚寅日	辛卯日	壬辰日	癸巳日	甲午日	乙未日	丙申日	丁酉日	戊戌日	己亥日
外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎	外占西門南礎
庚子日	辛丑日	壬寅日	癸卯日	甲辰日	乙巳日	丙午日	丁未日	戊申日	己酉日	庚戌日	辛亥日
外房北門北礎	外房北門北礎	外房北門北礎	外房北門北礎	外房北門北礎	外房北門北礎	外房北門北礎	外房北門北礎	外房北門北礎	外房北門北礎	外房北門北礎	外房北門北礎
壬子日	癸丑日	甲寅日	乙卯日	丙辰日	丁巳日	戊午日	己未日	庚申日	辛酉日	壬戌日	癸亥日
外占東門北礎	外占東門北礎	外占東門北礎	外占東門北礎	外占東門北礎	外占東門北礎	外占東門北礎	外占東門北礎	外占東門北礎	外占東門北礎	外占東門北礎	外占東門北礎

資料來源：散見於臺灣民間流傳使用的《通書便覽》或《農民曆》；如臺北定福堂，《中國民曆》（民國七十八年歲次己巳本）；臺中吉時堂，《林先知通書便覽》（八十年歲次辛未本）；臺南裕文堂，《全家福農民曆》（八十三年歲次甲戌本）；艋舺聚福堂，《呂逢元通書便覽》（八十四年歲次乙亥本）；正福堂，《蔡炳圳七政經緯通書》（八十五年歲次丙子本）等。

至於胎神「逐日占方」的部份，則是一個由「六十花甲」所構成的較為複雜的時、方名類系統；事實上，「日占」在胎神禁忌中也較被強調。質言之，「逐日占方」的部份是以十天干（甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸），加以十二地支（子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥），兩兩對應、

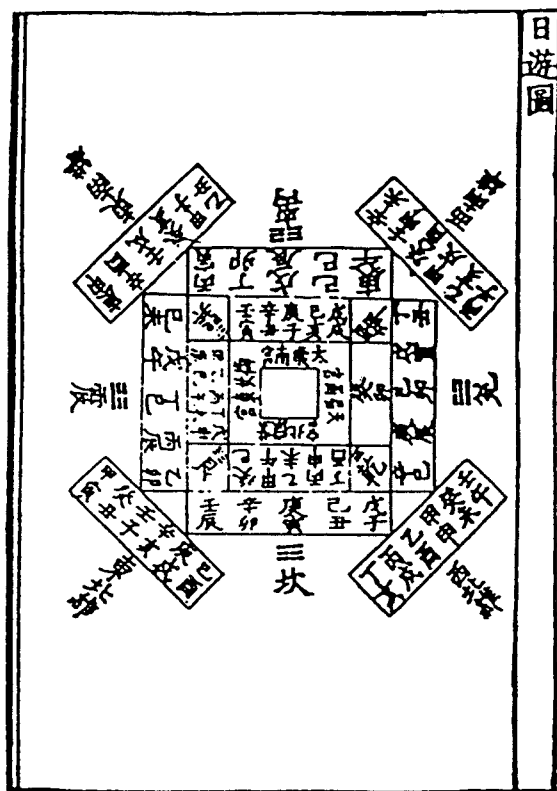
相配所合成的 60 個單位（一甲子），做為紀時循環周期的一個胎神系統。舉如，甲子日時，胎神占位在妊婦家戶內部的門、碓二處，以及「妊婦房」外的東南方位；乙丑日時，胎神占位在家戶內部的碓、磨、廁三處，以及妊婦房外的東南方位；丙寅日時，胎神占家戶之內的廚、灶、爐三處，以及妊婦房外的正南方位；丁卯日時，胎神占家戶之內的倉庫及門，以及妊婦房外的正南方位等等；按此類衍，依循「干支甲子」之序而異其占遊之處。因此，也遂有了 60 個「逐日胎神」或「日遊胎神」的名號，舉如「甲子日胎神」、「乙丑日胎神」、「丙寅日胎神」、「丁卯日胎神」等等，紀時的結構十分完整。其次，我們再由逐日胎神關占的空間層面觀之；相較於逐月胎神所占的廣大家戶空間以及家用設施、什物之餘，逐日胎神所關占者，更包含了狹義的「方位」的觀念。即言之，逐日胎神關占的空間範圍，仍舊是以家戶為單位，涉及家戶之內的門、碓、磨、廁等等。尤有進者，逐日胎神更以「妊婦寢房」作為每日關占定位的中心，因此而有占房內北 5 日（由癸巳日起）、占房內南 5 日（由戊戌日起）、⁽⁸⁵⁾ 占房內東 5 日（由甲辰日起），以及占房內西 1 日（癸卯日）。此外，「日占」又擴及妊婦寢房四周之外的八個方位，計有占「房」外東北 6 日（由己酉日起）、外正東 5 日（由乙卯日起）、外東南 6 日（由庚申日起）、外正南 5 日（由丙寅日起）、外西南 6 日（由辛未日起）、外正西 5 日（由丁丑日起）、外西北 6 日（由壬午日起）、外正北 5 日（由戊子日起）等等（參照前表一）。值得注意的是，以上日遊胎神內、外關占的這個時、方規律，正與唐《外臺秘要方》⁽⁸⁶⁾ 中所錄「安產推日遊法」中，「日遊」⁽⁸⁷⁾ 逐日占方的規律，完全一致（詳參圖二）。⁽⁸⁸⁾

⁽⁸⁵⁾ 古代術數資料（另詳下）顯示：癸卯日時，神煞占方應在「房內西」，而非六甲胎神表例中所示的「房內南」；因此，筆者此處暫以「占房內南」為 5 日。此外，臺灣紅頭師公等民間儀式執行者類的田野報導人，也無法解釋為何獨有「房內西」的方位，不見日遊胎神關占。

⁽⁸⁶⁾ 《外臺秘要方》凡 40 卷，唐天寶十一年（752）王焘所撰。該書卷 33、34 兩卷為婦人方，卷 33 中並載有古典醫書較為罕見的安產術數資料。按：《外臺秘要方》中有關「安產趨避法」的圖文資料，係出於高宗年間（650-683）崔知悌所著《纂要方》10 卷及《產圖》1 卷的內容；參見鄒良，《人身小天地：中國象數醫學源流·時間醫學卷》（北京：華藝出版社，中國氣文化叢書，1993），頁 117、131-132。爾後，宋代產科著作或綜合醫書，如《產育寶慶集方》、《太平聖惠方》、《聖濟總錄纂要》、《衛生家寶產科備要》、《產寶諸方》、《婦人大全良方》等等，均有若干收錄，並蔚為一代風潮。

⁽⁸⁷⁾ 「日遊」，又稱「日遊神」或「日遊神煞」，是一種值日占方的凶神，《協紀辨方書》中即有載曰：「……四十四日遊神所在之方，不宜安產室、掃舍宇、設床帳」；參見清高宗敕修，《欽定協紀辨方書》（臺中：瑞成書局，據乾隆六年殿版原本縮印，重刊年不詳），卷 3，頁 40。

⁽⁸⁸⁾ 參見〔唐〕王焘，同註(30)，《外台秘要方》，卷 33，頁 69-71；《外台秘要方》（大阪：東洋醫學研



圖二 〔唐〕王燾《外臺秘要方》日遊圖

資料來源：《外臺秘要方》（文淵閣欽定四庫全書本），卷33，頁69-71；《外台秘要方》（日本靜嘉堂文庫藏宋版，1981），卷33，頁45-46。

再者，我們若就知識傳統的脈絡關聯而推，則有關「胎神」記載更為複雜的系統指稱，早在南宋陳自明《婦人大全良方》卷十一「胎殺避忌產前將護法」中即有所錄，並且已然出現了類似臺灣「逐月胎神」、「逐日胎神」等的名類系統（詳下）。事實上，我們就中國妊娠趨避論述的傳統而論，「胎殺避忌法」雖非

究會，日本靜嘉堂文庫藏宋版；東洋醫學善本叢書第4-5冊，1981），卷33，頁45-46。

陳自明氏所創，然而《婦人大全良方》確也是現存最早載錄這個妊娠趨避系統的一份文獻。⁽⁸⁹⁾ 整體而觀，《婦人大全良方》所指與胎神相關的超自然名類，計有五個系統，亦即「月遊胎殺」、「十干日遊胎殺」、「十二支日遊胎殺」、「六甲旬遊胎殺」、「太史局日遊胎殺」等等（詳參表二），此外又有「小兒殺」、「本年三殺」，以及「產母身黃定命」，⁽⁹⁰⁾ 皆不可犯，明顯可見宋代妊娠避忌的最後歸因，係以「胎殺」（亦即「胎煞」）的名謂呈現，同時亦可見在文獻典籍的正統傳統中，「胎殺」或「胎煞」名謂的使用，無疑是先於「胎神」的。近人根據通書資料的研究⁽⁹¹⁾ 也指出，「胎神」在醫書中較少被記述，其內容與禁忌大部份見於民間流傳、使用的通書，且可能遲至明、清時期才出現。此外，民間研究者也初步推測，胎神的觀念源於民間的可能性較大。⁽⁹²⁾

其次，我們由表二之中明顯可見，《婦人大全良方》所列的五個胎殺名類，實係分別以十二歲時（或說簡化了的二十四節氣）、十天干、十二地支、六甲旬日、六十甲子等等為周期紀時的象徵符號，所擬構出來的一個超自然系統，而又以「十二歲時」、「六十花甲」為整個紀時架構的雛型。其中，「月遊胎殺」與臺灣十二月遊胎神的內容大致相同。「十干日遊胎殺」及「十二支日遊胎殺」兩類，係由干、支二部個別內部聯組而成，舉如「天干」部份，由甲對己而得「甲己」，乙對庚而得「乙庚」等等；「十二地支」部份，由子、丑相聯而得「子丑」，寅、卯相聯而得「寅卯」，辰對酉而得「辰酉」，巳、午相聯而得「巳午」等等。總計，此類干、支「日遊胎殺」共有 11 項，完全未見於臺灣「逐日胎神」的名目之中。再者，「六甲旬遊胎殺」是指按甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅等「六甲旬日」遊移活動的胎殺，因此基本上也是一種「日遊胎殺」，見於臺灣的「逐日胎神」之中。至於陳氏所謂的「太史局日遊胎殺」，其名數實即六十花甲日遊胎殺，亦即 60 個由干、支二部兩兩相配合成的日遊胎殺。另一方面，「太史局日遊胎殺」時、方對應的規律，也與前文《外臺秘要方》中安產「日遊」神煞的關占規律，有所類似；惟「太史局日遊胎殺」在房內北、南、西、東四方的

⁽⁸⁹⁾ 宋錦秀，同註(14)，〈古典妊娠醫書中的「安胎」、「養胎」與「辟殺」〉，頁 96。

⁽⁹⁰⁾ 小兒殺、本年三殺、產母身黃定命等三項神煞名目，暫不可考。

⁽⁹¹⁾ 張淑女，〈中國傳統醫學中的選擇術：以「人神」及「妊娠」禁忌為例〉（國立清華大學歷史研究所碩士論文，1994），頁 53-56；所用研究資料為《鰲頭通書大全》、《嘉慶二十一年繼成堂趨避通書》、《新增象吉通書大全》等清代通書資料。

⁽⁹²⁾ 參見林明峪，同註(11)，〈臺灣民間禁忌〉，頁 95-97。

表二 〔宋〕陳自明《婦人大全良方》胎殺名類系統

月遊胎殺	立春在房床	驚蟄在戶（單扇）	清明在門（雙扇）
立夏在	芒種在母身	小暑在乎竈	
立秋在碓	白露在廚前	寒露在門	
立冬在戶及廚	大雪在爐及竈	小寒在房母身	

十干日遊胎殺	甲己日占門	乙庚日占碓磨	丙辛日占井竈
丁壬日占廚解（按為廡）		戊癸日占米倉	

十二支日遊胎殺	子丑日占中堂	寅卯、辰酉日占竈
巳午日占門	未申日占籬下	戌亥日占房

六甲旬遊胎殺	甲子旬遊窗碓	甲戌旬遊正廳	甲申旬遊中庭
甲午旬遊房內	甲辰旬遊房中	甲寅旬遊二門	

太史局日遊胎殺 每遇癸巳、甲午、乙未、丙申、丁酉五日在房內北
辛丑、壬寅三日在房內南
癸卯一日在房內西
甲辰、乙巳、丙午、丁未四日在房內東
六戊、六巳日在房內中 餘日在外無占

又有小兒殺及本年三殺及產母身黃定命，皆不可犯。

資料來源：《婦人大全良方》，卷十一，候胎門，頁 6-7，胎殺避忌產前將護法。

部份，雖與「日遊」完全一致，但其餘絕大多數則「餘日在外無占」，這是兩個日遊關占規律的最大不同之處。整體而論，我們若將臺灣民間曆書所見的「六甲胎神月日關占定局」與《婦人大全良方》中的胎殺系統參照而觀，則臺灣的胎神名類系統，即可能依循南宋「月遊胎殺」及「太史局日遊胎殺」的雛型而來。然而，在胎神的名數方面，臺灣的胎神系統顯然又較為著重干、支二部對應紀時的

佈局，將天干、地支兩兩對應組合，十足完備了「六十甲子」，發揮了「干支甲子論」的精微。再者，臺灣「逐日胎神」對應占方的規律，更可以上溯古代中國象數時間醫學中安產趨避「日遊（神煞）」的行遊原則，從而構成了一個時、方結構兩皆嚴密的妊娠神煞系統。這個現象，我們在表一「六甲胎神逐日所占遊方」的逐項占方內容中，已然可以清楚地掌握出來。

進而言之，臺灣的胎神名類系統，主要係由「十二歲時」、「六十花甲」等兩個時間象徵組項，構合而成的。這些逐月、逐日而遊的胎神名數雖繁，其關占的空間客體或方位也多變化，然而，每一逐月或逐日胎神的潛伏或活動，卻都有一個特殊的性質。易言之，「六甲胎神關占」系統本身，自有其依時、方兩軸內在自成的一種「律動邏輯」。每一逐月或逐日的胎神，一則規律地活動於婦女自受孕至分娩完成的整個妊娠週期（甚至產後四個月內），一則也規律地潛伏在某些特定的空間方位或客體，而時、方兩要素間且又存在著一種固定的對應關聯。就這個層次而言，以「（十二歲時）月遊胎神」、「（六十花甲）日遊胎神」兩大名類所構成的這個胎神系統，實是臺灣民間信仰脈絡中以時間、空間等兩大象徵元素，所虛擬、建構出來的一套有序的結構體系（ordered system）；本質上，這個胎神概念系統亦即臺灣民間信仰神靈概念體系中的一個部份。其次，我們更要特別強調的一點是，「六甲胎神關占」雖然有其內在自成的一種律動邏輯，然而，就其整體系統構成的本質而言，卻也是相對流動、遊移而不穩定的。筆者以為，這種潛在流動的、不穩定的性質，事實上也正是前文所述胎神對胎兒的雙重支配關係中，其中可能「傷害胎兒」的神聖來源，更是妊婦在妊娠週期中產生所有「時方趨避」的威力所在。職是之故，胎神對妊婦或胎兒的種種可能的傷害，舉如「動胎」、小產、難產、死胎，或如胎兒的先天殘疾等等，一切皆肇因於人們對這個「六甲關占」系統的不慎觸犯。一但觸犯，則觸犯的嚴重後果乃必需藉由人為的儀式操弄（即如安胎儀式）強加控制，務期儘速恢復這個超自然界與妊婦、胎兒原有的秩序關係，或者將可能傷害的嚴重程度，減至最小。

五、胎神與「煞」的觀念：民間符籙科儀的佐證

以上，我們透過臺灣民間社會感知「胎神」的經驗內容，以至宗教儀式執行者有關「六甲胎神關占」的結構分析之後，已然可以掌握到一個重要的觀點；此即，臺灣傳統「胎神」的觀念，既不同於「鬼」（Ghosts）或「祖先」（Ancestors）

等文化範疇的內涵，亦無法單純以「神明」(Gods)的概念來含蓋之；⁽⁹³⁾「胎神」概念的內涵實是與「殺」、「煞」，或者「神煞」之屬，密切不可分離的。質言之，筆者以為，有關胎神信仰暨禁忌的系統，實應含屬於臺灣民間神靈信仰體系中的「泛煞觀」，甚或內容更為龐大的「神煞論述」或「神煞信仰體系」中的重要一環。然則，何謂「煞」或「神煞」呢？以下，我們即透過臺灣民間信仰的宗教、文化脈絡，藉以釐清傳統「神煞論述」或「神煞信仰體系」的一些面貌，從而彰顯更多「胎神」概念的內涵及特質。

事實上，臺灣民間信仰所謂的「煞」，其意涵是相當廣泛的。舉如，筆者(1994)有關蘭陽地區野台傀儡戲的研究即曾指出，就「傀儡除煞」的儀式脈絡而論，「煞」可以是一個用來泛指因由火災、車禍等不幸事件，而產生人與神靈世界間所有「不和諧」秩序關係的概括總稱。在這個概念範圍中的「煞」，大體可以「天地神煞」一詞稱之，其具體指稱對象，又常因不幸事件的個別情境而異，但主要被一般民間信眾化約為「老大公」，或「鬼厲」、「厲鬼」一類；⁽⁹⁴⁾實際上，「煞」字的主要意涵之一，即是與此關聯的「人鬼」、「鬼靈」或「亡靈」的意義。《辭源》「煞」字解中即有載曰：「人死，以其年月日干支推算離魂之日數，謂死之後如其日數，其魂來復，謂之『歸煞』」，此中，「其魂來復」一語，即已清楚呈顯了這個意涵。⁽⁹⁵⁾又如，臺灣民間的喪葬禮儀中，在殯殮時常視屍體及棺柩為具有強暴厲氣的凶煞，因而施行積極的「制煞」之術；在轉柩、起柴頭、入壙等棺柩移動的關鍵時刻，生者也都要走避，尤其是生肖沖犯者，更有「喪關煞」的大忌。⁽⁹⁶⁾而這些儀式脈絡中生者所忌、所避的「煞」，指的也是「亡靈」的

⁽⁹³⁾ 《說文》：「人所歸為鬼」；在「人鬼」的概念內涵下，「祖先」與「鬼」的分野，主要乃取決於死者與生者之間「社會關係」的有無。亦即，「祖先」為有祀的「家鬼」；反之，則成為鬼或野鬼、厲鬼之類。又，「神明」與「鬼」是兩類截然有別的文化範疇；在傳統社會中，「神明」大多由正直有德的死者轉聖而成，具有相對穩定的神聖性質及內部的科層體系。亦參見 David Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. (Berkeley: University of California Press, 1972) ; Arthur Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," in A. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 131-182; 呂理政, 《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》(臺北：中央研究院民族學研究所, 1990), 頁 202-211。

⁽⁹⁴⁾ 參見宋錦秀, 《傀儡、除煞與象徵》(臺北：稻鄉出版社, 臺灣民間知識系列 4, 1994), 頁 166-170、283-298。

⁽⁹⁵⁾ 同上註, 頁 285-286。

⁽⁹⁶⁾ 參見劉枝萬, 〈中國殯送禮儀所表現之死靈觀〉, 《中央研究院國際漢學會議論文集(民俗與文化組)》(臺北：中央研究院, 1981), 頁 118-121; 呂理政, 同註(93), 《天、人、社會》, 頁 211-213。

這個意義。除此之外，「煞」字在若干脈絡中也有「邪穢」的意涵；早期臺灣民間有謂「厭煞」或「焚虎」之俗，每遇除夕，家家戶戶門設紙虎，祭之以鴨，而後焚之，相信如此便可以壓勝，指的即是這層意義。⁽⁹⁷⁾ 再如，「煞」字也可以泛做一種表達狀態的形容用詞，語意與「沖」、「剋」二字相當，主要在於表達宗教經驗中一種違逆神聖時、空秩序的狀態。凡此可見，臺灣民間所謂「煞」的概念，確實是相當多重而富脈絡性的。以下，我們將再就「煞」字與本文較為相關的一個主要意涵，申論之。

《辭源》「煞」字解中又有載曰：「凶神謂之煞，陰陽家有辨八煞之說」；由此明顯可知，「煞」本是古代中國陰陽家的信仰概念，是「凶神」也。按，「凶神」即惡神，凡不祥之神或凶煞稱為「凶神」，與「惡煞」同義；⁽⁹⁸⁾ 而臺灣民間經驗中最為人們所熟知的「凶神」、「惡煞」之屬，無疑是「太歲」了。所謂「歲下、負太歲，名曰『破歲』，皆凶」；⁽⁹⁹⁾ 此類信仰禁忌當即相當於我們在田野研究所常見的，民間信眾每遇「當值歲君」值年，或有沖犯「十二星君煞頭」之時，通常都會在大年正月十五以前，親自到師公壇中進行「安奉太歲星君」的儀式，以求化解該年的凶厄，此即俗說的「安太歲」。其他，再如「祭天狗」儀式中的「天狗」，以及「安龍送虎」中的青龍、白虎、朱雀、玄武等等，也都是臺灣民間相當熟知的幾個神煞名號。在古代象數學的神煞論中，太歲、月建、日建等職司一歲、一月、一日的「眾神之主」，以及青龍、白虎、朱雀、玄武等的「天體之神」，皆是人間只可敬順、切切不可逆犯的一類神煞，在神煞體系中居於主導地位；⁽¹⁰⁰⁾ 其意義在臺灣傳統社會亦然。這點，我們可以自臺灣民間曆書的典範——乾隆敕修《欽定協紀辨方書》的流通、使用，以及各式《通書便覽》、《農民曆》的多方載錄中，清楚地得悉。此外，又如臺灣民家凡動土興修、掘地豎柱，而遇有沖犯，以致家人生病或不祥時，也常延請紅頭師公前來家中作法，進行所謂「起土收煞」的儀式；⁽¹⁰¹⁾ 而此項儀式操作最終所指的「土煞」，亦屬

⁽⁹⁷⁾ 參見六十七、范咸，《重修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 105 種，1961），卷 25，藝文，頁 789；余文儀，《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 121 種，1962），卷 25，藝文，頁 920。

⁽⁹⁸⁾ 楊逢時，《中國正統道教大辭典》（臺北：逸群圖書有限公司，1985），頁 187。

⁽⁹⁹⁾ 王充，《論衡》〈難歲篇〉；轉引自〔清〕姚福均輯，同註(67)，《鑄鼎餘聞》，卷 4，頁 41。

⁽¹⁰⁰⁾ 鄒良，同註(86)，《人身小天地》，頁 100。

⁽¹⁰¹⁾ 謝金選，〈臺灣的道士「紅頭」與「烏頭」司公〉，《臺灣風物》2：4（1952 年 12 月），頁 8。

於「凶神」、「惡煞」的這個範疇，是人間避之不可侵犯，甚且當即解之、除之的一類神煞。總此而觀，上至「太歲」乃至「土煞」等等神煞的本質，應即是「氣」，亦即無形無蹤，變幻、行遊於宇宙之間的「清虛之氣」。

臺灣各地「紅頭法」系統世代秘傳的一些文書當中，蘊含著相當豐富的符籙科儀資料，足以使我們理解這類「凶神」、「惡煞」之屬的更多內涵，以及臺灣民間神煞論述及「泛煞觀」的諸多形貌。細言之，臺灣紅頭師公有關「出煞」、「押煞」等的儀式抄本或口傳咒文之中，存有許多通曉神煞名號、情狀、性質等的專業知識。一般相信：儀式中，法師若能通曉諸煞之名而一一召之，本身即是破解煞的不二法門。⁽¹⁰²⁾ 茲以筆者採自李天祿先生所藏、日治時期桃園「同樂春」傀儡戲團張國才演師的一則〈敕鹽米咒〉為例；這是一則常見於民間敕符儀式中的咒文，其主體內容的部份也相當於厭勝儀式常用的「五方咒」；張國才〈敕鹽米咒〉的唸白如下：⁽¹⁰³⁾

吾鹽米中打破內外出神煞，急走無蹤跡。一起東方甲乙木，木神木煞出外方。二起南方丙丁火，火神火煞出外方。三起西方庚辛金，金神金煞出外方。四起北方壬癸水，水神水煞出外方。五起中央戊己土，土神土煞出外方。天煞趕回天上去，地煞趕在地埋藏，人煞人消散，鬼煞鬼滅亡。五方凶神惡煞，趕退出外方。

明顯可見的是，張國才「敕鹽米」的咒頌內容中，不僅顯示了諸煞存在於天地、五方、人鬼萬相之間的一個整體情狀，同時，儀式過程中法師透過這個廣泛範圍內的周延點稱，事實上也已個別召服了所有天地之間的「凶神惡煞」，並且強制將之「趕退於外方」。可以與此參照說明的，另有一則「同樂春」的〈敕鴉咒〉；簡而言之，〈敕鴉咒〉中亦有頌及「……天煞天上去，地煞地埋藏，人煞人消散，鬼煞鬼滅亡。五方神煞，趕退出外方」的相同內容，指陳諸煞無所不在，沛然變化於天地、五方，幻為人鬼萬相的這個共同情狀。⁽¹⁰⁴⁾ 再者，我們透過以上兩則資料的理解，事實上也已更進一步地掌握到：民間所謂「五方神煞」或「五方凶神惡煞」的內涵，意指包含著干支、五方、五行等多重宇宙象徵符號在內的一種

⁽¹⁰²⁾ 李豐楙，〈煞與出煞：一個宇宙秩序的破壞與重建〉，《民俗系列講座》（臺北：中央圖書館臺灣分館，1990），頁 275-278。

⁽¹⁰³⁾ 宋錦秀，同註(94)，〈傀儡、除煞與象徵〉，頁 201-202、208。

⁽¹⁰⁴⁾ 同上註，頁 202、209。

操作，象徵儀式執行者已然無所遺漏地傳召了宇宙清虛之間的所有神煞。更重要的是，「干支」、「五行」（包含五方、五色）無疑是構成神煞內容最為核心的兩組象徵符號，亦是組構臺灣民間「神煞信仰體系」最為基底的文化邏輯。

至於在具體的神煞名號方面，李豐楙（1990）的儀式研究提供了相當可觀的珍貴資料，有助於我們理解民間「泛煞觀」中的更多內容。整體而論，臺灣紅頭儀式頌唸所及的神煞名號，大抵係按差序的格局排列；尊、卑、高、低，井然有序，不同地區僅有簡、繁之別而已。⁽¹⁰⁵⁾ 茲以南部地區的儀式咒頌為例；紅頭師公一般都會先行按照五方、干支、五行的次序，拜請「東方甲乙木木德星君」等等，請畢再焚香召請「東方甲乙寅卯木歲煞星君青面火王」，然後再按五方之色，一一召請「歲煞星君」。其次，又及於上下二方，召請「天上九良星」、「地下三煞神」，並及「天狗、白虎、五鬼太歲、沖運太歲」等等。而最具差序性的召請內容，就是依序頌唸：⁽¹⁰⁶⁾

召請天煞、地煞星君，年煞、月煞星君，日煞、時煞星君，陰煞、陽煞星君，喪煞、喜煞星君，夢煞、劫煞星君，鬼神、魅煞星君。……圍籬笆、樹柱腳神煞，扶樑、樹柱神煞，圍門蔽路、補橋造路、三叉路頭、四叉路頭、身衰運低、沖著、犯著、踏著、觸著、跨著神煞；有名無姓、有姓無名神煞，虎頭天煞、崩騰小煞，著日（按為逐日）占方神煞，一百二十四方凶神惡煞，大大鬼王、小小鬼子。……大煞請坐高，小煞請坐低，大煞得大分，小煞得平分……。

亦即，紅頭師公首先係按時間次序，分別召請屬於「星君」級屬的諸煞，再及於其他星君名類；其次，再按級等大小而將各種不同名目的煞類，一一請到壇前，各就其位。總計之，以上紅頭師公咒頌所請的神煞名號，已有 230 餘種之多，品目甚是繁雜。然而，專業的紅頭師公都相信，儀式中煞名可以繁而不宜太簡，總以不遺漏為原則。而這個「遍召」的儀式象徵過程，事實上也就等於將民間信眾一般模糊、不明，但又日常確實可感、云云色色的「泛煞」經驗，逐一地闡述了出來。

⁽¹⁰⁵⁾ 李豐楙，同註(102)，〈煞與出煞〉，頁 275-278。

⁽¹⁰⁶⁾ 同上註，頁 276-277。

其次，筆者新近所蒐的一份《押煞科儀咒本》⁽¹⁰⁷⁾中，存有許多臺灣民間「（延請法師）于家建場，書符押煞」的符籙資料，其中也有相當具體而豐富的「泛煞」內容。一般而言，這類小法科儀的施行，大多係因家有不祥，或者「（家人）病症及身，藥醫不痊時，思無方可保平安，問卜係是觸犯神煞，劫去魂魄星散，致成現患不痊」而操弄之，因此，各式押煞符咒之中自然可以尋得許多為崇人間、有待法師「一盡收來」、「受禁治罪」的神煞名號。茲舉其中一則押煞敕令為例，咒白曰：⁽¹⁰⁸⁾

敕變吾身不是非凡身，正是普庵寂感禪師真身正身現身，下來帶領桃陵將軍在吾左，桃李將軍在吾右，驅煞滅殺將軍，生擒白拿將軍，同鉤鐵鏟將軍，直落病人身前、身後、身左、身右四方，內外動作之處。收上天煞、地殺、年殺、月殺、日煞、時殺、雌雄四煞。知你根、識你祖，識你名姓；姓李名章，……家口一十三人，貧窮求食，來到趙公門首，被腳夫用腳踏死，不離移葬，皮肉污爛，變做雌雄四煞苛鬼。頭為飛天雌雄天煞，腳為地煞，左手為青龍，右手為白虎，身為吊客，眼為參光，口為喪門，心為六害神煞，身上三百六十骨節，八萬四千毛孔，化為雌雄等鬼神煞。一盡收來，押入符獄之中，囚禁治罪不動作……。

另一則普庵禪師變身施法的押煞敕令，則咒曰：⁽¹⁰⁹⁾

吾是普庵禪師真身正身，敕差神兵猛將，前來驅趕男人身皇、女人命座，大、小月建神殺，打頭火、小兒殺，丘公暗刀殺，劍鋒神殺，流財火血殺，家官婿郎神殺，喪〔弔〕驛馬殺，千里禾倉、萬里池塘、靈墳古塚神煞，童幡豹尾神殺，千年萬載黃金殺，萬年黃金古墓殺。……收上東方，收南方，收西方，收北方，收中央。收上界，收中界，收下界。收雲上，收風上，收雨上。收蜜（密）地，收厝上。收桶上，收瓦上，收斗上，收樑上，收床上。收信士（女）兒子身前、身後、身左、身右，收收上病身。一切凶神，收來赴吾千丈金井之中受禁，不得動作……。

⁽¹⁰⁷⁾ 《押煞科儀咒本》為筆者暫訂名，手抄本，全本45頁，採自「國立自然科學博物館」人類學域館藏文書，標本登錄號為NMNS-002350。此份資料，承蒙科博館不吝提供使用，謹此敬向何傳坤主任及人類學域同仁致謝。

⁽¹⁰⁸⁾ 國立自然科學博物館藏，《押煞科儀咒本》，頁21-24。

⁽¹⁰⁹⁾ 同上註，頁26-29。

凡此，我們透過以上符籙科儀資料的相互參照之後，已然可以大體掌握臺灣民間「神煞論述」或「神煞信仰體系」的一些面貌。首先，我們所要指出的是，若以臺灣民間神靈信仰體系的分類範疇論之，則上述天煞、地煞、人煞、鬼煞等等，顯然都無法歸類於所謂「鬼」（Ghosts）或「祖先」（Ancestors）的文化範疇，更無法歸類於傳統「正直有德」而性質相對穩定的「神明」（Gods）之列。尤有甚者，臺灣民間符籙科儀的資料當中，存在著許多不見於正統著述的神煞名號，舉如「圍籬笆、樹柱腳神煞，扶樑、樹柱神煞」，「圍門蔽路、補橋造路、三叉路頭、四叉路頭神煞」，「千里禾倉、萬里池塘、靈墳古塚神煞」，乃至雲上、風上、桶上、瓦上、（病人）身前、身後、身左、身右等「一切凶神」之屬；顯見這些為崇人間的凶神，其具體指稱可以最為素樸、可及的什物之名稱之，此外，也有一些以無可名狀的經驗狀態來表達的神煞名號，舉如「身衰運低、沖著、犯著、踏著、觸著、跨著神煞」等等，更有籠統地稱為「有名無姓、有姓無名神煞」，以至廣泛包羅所有時間、方位在內的多重稱謂，有如「著日占方神煞」，「一百二十四方凶神惡煞」，「天煞、地殺、年殺、月殺、日煞、時殺」，以及「東方、南方、西方、北方、中央（神煞）」，「上界、中界、下界（神煞）」等等。這個現象，固然充份呈現各色「神煞」存在於冥冥虛空，沒有時、空定界，又可以幻化為天地、五方、人鬼、什物等相，時時為崇人間的一個整體形貌；另一方面也正彰顯出，所謂「殺」、「煞」，或者「神煞」之屬，實是一類似神似鬼，但又非神非鬼的另一個類屬；是一類無法類別化於「神」、「鬼」、「祖先」等三大文化分類範疇⁽¹¹⁰⁾的「第四範疇」，具有相對更多不穩定、不易分類，行遊不止、易於沖犯，以及「非常」⁽¹¹¹⁾秩序的諸些特質。當然，這個初步的觀點，自是有待未來持續申論與檢證的。

再者，我們所要特別強調的另一點是，臺灣符籙科儀資料所闡現的「神煞論述」，其名目、內容雖然林林總總，不勝待舉，但卻明顯具有一些共同的內涵和特質。就如所知，在正統的「選擇神煞」或「叢辰」⁽¹¹²⁾論中，神煞體系的內部

⁽¹¹⁰⁾ 源自 David Jordan(1972)及 Arthur Wolf(1974)的研究思考；參見 David Jordan，同註(93)，*Gods, Ghosts, and Ancestors*；Arthur Wolf，同註(93)，"Gods, Ghosts, and Ancestors"。

⁽¹¹¹⁾ 取自李豐楙先生（1990、1994）所提「常與非常」的觀念；參見氏著，同註(102)，〈煞與出煞〉；以及〈先秦變化神話的結構性意義：一個「常與非常」觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》4（中央研究院中國文哲研究所，1994），頁287-318。

⁽¹¹²⁾ 「叢辰」或「叢辰神煞」，是指那些在特定時間、方位上的陰陽、五行之氣，或是各種被賦予特定陰陽、五行意義的時間和方位，是中國古代象數學中極為常見的神煞類型，其發源可以溯至三國《黃帝

顯然分有「正神」、「吉神」與「凶神」、「煞神」之別，凶煞之類僅是其中的一些局部而已；叢辰神煞按活動時間紀元的不同，又分有年神、時神（每三個月一移）、月神、日神、辰神（每一時辰一移）等類，但也有另些不見時間定則而遊移、活動者；而在活動空間關係的界定上，主要又有「理方神煞」與「占方神煞」之別。⁽¹¹³⁾ 我們就以上三個面相而觀，則前述符籙科儀所呈現的諸多神煞，無疑絕大多數都屬於沒有時間定則的類型，僅有少數如「著日占方神煞」，以及「年煞」、「月煞」、「日煞」、「時煞」等等，具有活動時間的意涵。其二，這些臺灣民間的神煞名類，皆屬「占方神煞」無疑；或有占據五方、三界，或遊移於雲上、風上、病人身前、身後，或可以附留於圍籬笆、樹柱腳，乃至三叉路頭、靈墳古塚之間。其三，更確切地說，這些符籙科儀所闡現出來的神煞論述，其實質不過為臺灣民間神靈信仰體系中，泛指五行、人鬼、精靈、物魅、時間、空間等虛擬宇宙秩序「失控」的一種集體意識而已。亦即，我們透過符籙科儀資料的相佐可以知悉：臺灣民間的神煞論述，不過為「泛煞」意識的集體呈現而已。質言之，臺灣民間蓋凡所有邪穢、鬼厲、凶神惡星，以至人們感知經驗所及的「非常」狀態，或其他時、方不諧之屬，皆可以泛稱為「煞」或「神煞」，或以「煞神」之名敬之，因而普遍形成了一種「泛煞」的宗教意識；而這個「泛煞」意識的生成，又正是在民間信仰神靈概念所謂「正邪並顯」與「神煞並存」⁽¹¹⁴⁾ 的二元結構中，著重強調虛擬世界邪、惡力量的一種集體呈現。換言之，這個「泛煞」的集體意識，可以說是臺灣民間信仰著重控制「失序」與「非常」狀態的極致表現。因此，我們在符籙資料中便常見有「追收神煞」、「驅煞滅殺」、「收斬凶神惡煞，盡皆滅亡」、「收斬凶神惡煞，一切等鬼，粉碎微塵」、「燒倒天下百鬼盡滅亡」、「驅除一切厭穢、邪精」、「牛羊六畜，麻衣孝服，血空產難，一

蛤蟆經》以降象數醫學趨避法的知識範疇，常用於服藥、合藥、針灸，以及妊娠、產乳、藏胎等的時方趨避法中。舉如，《外臺秘要方》「產圖」安產所趨的「月空」、「福德」，以及安產所避的「大時」、「招搖」等兩類吉、凶神煞，皆屬之。參見鄒良，同註(86)，〈人身小天地〉，頁101-134；鄒良，同註(65)，〈三才大觀〉，頁290-310。

⁽¹¹³⁾ 所謂「理方神煞」，是指逐月或逐年主理一定方位的神煞，其位格大體較高，月空、福德、青龍、白虎等叢辰之類，均屬之。相對地，「占方神煞」則常指一類不見時間定則（或在某種活動的紀時單位內），僅僅占據某些方位，或僅僅附留於什物客體上的神煞。一般而言，這類占方神煞的位格是最低的。

⁽¹¹⁴⁾ 「正邪並顯觀」及「神煞並存觀」乃筆者得自李豐楙先生（1990）的研究；參見氏著，同註(102)，〈煞與出煞〉，頁276-277、281-284。

切厭穢，盡皆收來」云等，以及其他指涉方位如「驅追天上凶神，地下惡煞」、「收上三界、五方，內外追收」、「追收三界不正走馬天罡」，以及「二十四向天上凶星，地下惡崇，一切凶神惡煞，盡皆收來」⁽¹¹⁵⁾等的關係語彙出現，內容龐雜、豐富，但在在明顯俱足強制與暴戾的性質。這個特質，確是值得我們特別注意的。

六、代結語：妊婦「胎神」信仰的性質與意義

綜上所論，本文對於臺灣傳統「胎神」的概念，提出了幾個不同層次的闡釋觀點。首先，筆者所要指出的是，根據前人（尤其是日人）的文獻資料顯示，臺灣民間所謂「胎神」一辭所涵涉的完整意義，其實包含著兩個不同層次的概念範疇。其一，胎神就是一種附在胎兒之上的「元神」，它是和胎兒的靈魂交感、相通的；當婦女一有了妊娠跡象的察覺時，元神即存附於胎盤之上，腹中胚胎即有了靈魂，而同時也就有了胎神的存在。因此，就某個程度而言，胎神可以說是胎兒靈魂的某種組構來源之一。質言之，就這個「本質性」的概念而論，則「胎神」所指的是一種形成生命要素的「神」或「元神」。此處之謂「神」，指的即是「魂氣而形魄」、「魂神而魄靈」⁽¹¹⁶⁾中的神，是一種相對於人之骨肉、形骸的「精神」，亦是構成人之靈魂的兩大要素之一。

再者，當我們再就一個更為完整的內涵而論，則「胎神」的概念，乃不僅僅是一種附在胎兒魂上的「神」而已；它同時亦是一種控制與支配胎兒的「神」。質言之，「胎神」亦是某種存在於胎兒之外的超自然的存在，從而與腹中胎兒之間產生了控制／被控制、支配／被支配等「關係」層次上的意義。筆者以為，此處「胎神」之謂「神」，指的已非前一層次中的「元神」之謂，而是「神明」、「神靈」，抑或「神異」、「神煞」範疇中的神，是人類宗教生活中所虛擬出來主宰物質世界的某種超自然體；而所謂的「控制」與「支配」，至少也包含了「保護胎兒」與「傷害胎兒」的雙重性質，而非僅僅停駐於胎兒體內或妊婦家戶活動周遭，藉以保護胎兒的這個性質而已。

⁽¹¹⁵⁾ 國立自然科學博物館藏，同註(107)，《押煞科儀咒本》，頁5、10-11、13-16、18、20-21、31、33-35、37、41、44。

⁽¹¹⁶⁾ 《禮記》〈郊特牲〉；朱熹，《楚辭集注》；轉引自馬昌儀，同註(65)，《中國靈魂信仰》，頁61-65。

進而言之，胎神之爲「神明」或「神煞」之屬，事實上又與臺灣民間所奉，諸如臨水夫人、註生娘娘、十二婆姐、三十六婆姐等一般熟知保護婦女產育及胎兒的女神，有所不同。相對而論，前列這些女神大都具有擬人化的名號、偶像，正統的歷史地位，並且有相當的口傳文學資料來支援其信仰、崇拜，而傳統婦女妊娠禁忌或胎產文化概念中的「胎神」，既無人格化的一些特質，信仰內容又另有其特別關涉的脈絡和範疇。換言之，我們若就關係定義的這個層次而論，則「胎神」既可以是一種保護胎兒的超自然體，但同時也可以是一種傷害胎兒的超自然的存在。當胎神保護胎兒，有益於胎兒孕生暨妊婦胎產時，人們敬之、趨之，則此時「胎神」的屬性即自然偏屬於正面性質的「善神」或「正神」之列，而可以一般所謂「神明」（Gods）、「神靈」的文化範疇來理解之。相對地，當人們不慎觸犯胎神遊移關占的時、方秩序，致使胎神作祟妊婦或有害於胎兒時，人們畏之、避之，則此時「胎神」的屬性即自然偏屬於負面性質的「凶神」、「惡煞」或「不正之神」，而成其「煞神」之實。由此而觀，胎神在臺灣民間神靈信仰體系中，實具有一個重要的性質，此即，胎神一體之內具有或可以爲「正神」，或可以爲「不正神」的兩可面貌；而這也正是臺灣民間信仰「正邪並顯觀」與「神煞並存觀」的一種體現。

在這個理解的基礎下，我們若再進而就一個「土著的觀點」（native's point of view）或主體詮釋的視角而觀，則臺灣傳統「月遊胎神」與「日遊胎神」的基本性質，自然也就更加清晰可解了。質言之，前述胎神「正邪並顯」與「神煞並存」的這個兩可面貌，倘放諸臺灣民間信眾主觀詮釋的視角，尤放諸前節所強調的「神煞論述」（或更爲確切的「泛煞觀」）的文化脈絡之下，則臺灣傳統婦女妊娠禁忌或安胎儀式操弄中的「胎神」概念，顯然乃是以「胎煞」的主體來呈現的，其屬性明顯偏於胎神對胎兒雙重支配關係中的傷害層面。換言之，在臺灣民間「泛煞」意識的文化脈絡下，臺灣民間社會主觀詮釋中的「胎神」，實即「胎煞」，它是民間神煞信仰體系中的一類「凶神」、「惡煞」。相對於「善神」或「正神」，「凶神」、「惡煞」或「不正神」，皆是人間避之爲恐不及，期期不可觸犯的一類超自然的存在。而「煞」的這個核心意涵，也正是臺灣傳統「胎神」觀念的基本性質所在。

總論之，相對於臨水夫人、註生娘娘等一般熟知保護婦女產育及胎兒的慈悲女神，臺灣的「胎神」觀念顯然具有多重層次的概念意涵。它既可以是胎兒的元神，是胎兒生命形成的一種要素，也可以是某種存在於胎兒之外的超自然存在，從而以「正神」及「煞神」的兩可面貌，與妊婦、胎兒產生雙重的互動關係。另

一方面，「胎神」信仰在民間具體感知的經驗內容方面，也充滿了豐富的歧義性。在理解的層面上，有強調胎神逐月、逐日或月、日兼行而遊，有強調胎神所占各個不同的空間方位或客體；在體驗的層面上，有積極掌握胎神關占資料，事先敬避的積極舉措，而更多是在不慎觸犯之後，藉由「安胎」的儀式、策略處理之。因此，筆者乃強調「胎神」實即「胎煞」，而胎神關占家戶各方或家用什物的這個現象，也正是「煞」之變幻，行遊人間的一些面貌。

其次，我們推究「六甲胎神月日關占」的詳細內容可知，「月遊胎神」的時間規律，係按歲時、節氣而行，本身即具有天文曆法學上的某種意義，因此，其屬性與「叢辰神煞」相似。而由「干支甲子」架構組成的「日遊胎神」，則屬於干支紀日系統的「日遊神煞」之類；「日占」在胎神禁忌中較被強調，其型式、結構相當於前述《外臺秘要方》「安產推日遊法」中的「日遊」（參照前第四節），也相當於我們在民間符籙科儀中所見的「著日占方神煞」（參照前第五節）。所不同的是，「日遊胎神」本質上是一類特定屬於妊娠禁忌範疇的日遊神煞，是臺灣民間信仰「泛煞」脈絡中，少有特定針對妊婦而產生的一套信仰、禁忌。由於干支紀日不受太陰月、太陽曆等的限制，因而「日干支」本身不能反映任何宇宙運行的方位或狀態。⁽¹¹⁷⁾ 因此，這類以干支紀日原則所產生的日遊神煞，僅屬於一般逐日變化，或占據或附留於某些方位、客體的凶煞而已，是神煞體系中位格甚低的一種「占方神煞」。尤有進者，日遊胎神所占的空間，極為廣泛，大抵相當於妊婦家戶活動的所有範圍；或附著於廚、灶、廁、倉，或附留於門、窗、爐、床、瓦、樑等其他什物之上，更有以「妊婦寢房」為每日關占定位的中心，進而占據妊婦「房內」四方，以及「房外」四方、四維等更多嚴密而細微的設計。這究竟是保護妊婦、以益子嗣之需，抑或傳統社會多重限制妊婦之實呢？值得我們深思。

⁽¹¹⁷⁾ 鄭良，同註(65)，《三才大觀》，頁 271-278。

引用書目

[晉]干寶撰、汪紹楹校注

1982 《搜神記》（據清嘉慶中學津討原本）。臺北：里仁書局。

不著撰人

1959 《嘉義管内采訪冊》（1897-1901?年原刊），臺灣文獻叢刊第58種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

不著撰人

1980 《繪圖三教源流搜神大全·附搜神記》（據清宣統元年長沙葉德輝麗婁叢書本）。臺北：聯經出版事業公司。

不著撰人

1992 《素問》二十四卷（原刊年不詳）。臺北：文光圖書有限公司。

不著撰人

1992 《靈樞》十二卷（原刊年不詳）。臺北：文光圖書有限公司。

[清]六十八、范咸

1961 《重修臺灣府志》（1947年原刊），臺灣文獻叢刊第105種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

文林書局編

1957 《閩南語唱本》四冊，收於國立北京大學中國民俗學會民俗叢書，第181-184冊。

片岡巖著、陳金田譯

1921 《臺灣風俗誌》（1987年原刊）。臺北：眾文圖書公司。

[西晉]王叔和

1976 《脈經》十卷（原刊年不詳）。臺南：大孚書局有限公司。

[唐]王焘

1778 《外臺秘要方》四十卷。清乾隆四十三年文淵閣欽定四庫全書本。

1981 《外臺秘要方》（日本靜嘉堂文庫藏宋版），東洋醫學善本叢書第4-5冊。大阪：東洋醫學研究會。

田大熊

1990 〈安胎符〉，《民俗臺灣中文版》1：170-173（1941年原刊）。臺北：武陵出版有限公司。

任聘

1991 《中國民間禁忌》。北京：作家出版社。

[宋]朱端章編

1985 《衛生家寶產科備要》八卷（據十萬卷樓叢書本排印），收於《叢書集成初編》，第1422-1423冊。北京：中華書局。

池田敏雄

1944 《臺灣の家庭生活》，中央研究院民族學研究所中譯六：信仰。臺北：東都書籍株式會社臺北支店。

1962 〈臺北市萬華之生育習俗〉，《臺北文獻》1：96-100（1954年原刊）。

佐倉孫三

1961 《臺風雜記》（1903年原刊），臺灣文獻叢刊第107種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

余文儀

1962 《續修臺灣府志》（1762年原刊），臺灣文獻叢刊第121種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

[清]吳子光

1983 《臺灣紀事》（據光緒元年序雙峰草堂自刊本），中國方志叢書臺灣地區第54號。臺北：成文出版社。

吳瀛濤

1970 《臺灣民俗》。臺北：古亭書屋。

呂阿昌

1990 〈和妊娠及生產有關的臺灣民俗〉，《民俗臺灣中文版》1：143-149（1941年原刊）。臺北：武陵出版有限公司。

呂理政

1990 《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》。臺北：中央研究院民族學研究所。

宋錦秀

1990 〈關於傀儡戲的除煞儀式用符：解釋與說明〉，《中央研究院臺灣史田野研究通訊》15：19-32。

1994 《傀儡、除煞與象徵》，臺灣民間知識系列4。臺北：稻鄉出版社。

1997 〈古典妊娠醫書中的「安胎」、「養胎」與「辟殺」〉，《婦女與兩性學刊》8：77-113。亦收於《思與言》35(2)：133-185，「婦女與宗教」專號。

[清]李元春輯

1958 《臺灣志略》（1835年原刊），臺灣文獻叢刊第18種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

李建民

1994a 〈馬王堆漢墓帛書「禹藏埋胞圖」箋證〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65(4)：725-832。

1994b 〈祟病與「場所」：傳統醫學對祟病的一種解釋〉，《漢學研究》12(1)：101-148。

李貞德

1994 〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》2：251-270。

1995 〈漢隋之間的「生子不舉」問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66(3)：747-812。

1996 〈漢唐之間醫書中的生產之道〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67(3)：533-654。

李幹忱編纂

1989 《破除迷信全書》十卷（1924年原刊），收於王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》，第1輯第30冊。臺北：臺灣學生書局。

[清]李調元撰

1989 《神考》（原刊年不詳），收於王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》，第1輯第19冊。臺北：臺灣學生書局。

李豐楙

1990 〈煞與出煞：一個宇宙秩序的破壞與重建〉，收於《民俗系列講座》，頁257-336。臺北：國立中央圖書館臺灣分館。

1994 〈先秦變化神話的結構性意義：一個「常與非常」觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》4：287-

李獻璋編著

1970 《臺灣民間文學集》（據1936年排印本影印）。臺北：文光出版社。

杜正勝

1993 〈形體、精氣與魂魄：中國傳統對「人」認識的形成〉，收於黃應貴主編，《人觀、意義與社會》，頁27-88。臺北：中央研究院民族學研究所。

宜蘭縣文獻委員會編

1969 《宜蘭縣志》〈人民志·禮俗篇〉。宜蘭：宜蘭縣政府。

林二、簡上仁編

1979 《臺灣民俗歌謠》。臺北：眾文圖書公司。

林明峪

1995 《臺灣民間禁忌》（六版）。臺北：聯亞出版社。

邱年永

1993 《臺灣寺廟藥籤方藥考釋》。臺南縣學甲鎮：全國保生大帝廟宇聯誼會。

[清]姚東生輯

1989 《釋神》（1812年原刊），收於王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》，第1輯第19冊。臺北：臺灣學生書局。

[清]姚福均輯

1989 《鑄鼎餘聞》四卷（據常熟劉氏達經堂校刊板影印；1899年原刊），收於王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》，第1輯第20冊。臺北：臺灣學生書局。

[唐]咎殷

1990 《經效產寶》三卷續一卷（據清光緒七年影宋刊本），收於裘沛然主編，《中國醫學大成》第28冊。臺北：牛頓出版股份有限公司。

[清]唐贊袞

1983 《臺陽見聞錄》（據光緒十八年刊本），中國方志叢書臺灣地區第56號。臺北：成文出版社。

[唐]孫思邈

1783 《備急千金要方》九十三卷。清乾隆四十八年文淵閣欽定四庫全書本。

海島洋人

1943 〈胎教俗信〉，《民俗臺灣》3(5)：46-47。

馬昌儀

1996 《中國靈魂信仰》。臺北：漢忠文化出版。

[隋]巢元方等

1986 《巢氏諸病源候論》五十卷（清乾隆四十四年文淵閣欽定四庫全書本；1779年原刊）。臺北：臺灣商務印書館。

張珣

1995 〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》79：185-203。

1996 〈幾種道經中對女人身體描述之初探〉，中央研究院民族學研究所主辦，「婦女與宗教」研討會宣讀論文，10月5日。

張淑女

- 1994 〈中國傳統醫學中的選擇術：以「人神」及「妊娠」禁忌為例〉。國立清華大學歷史研究所碩士論文。

[東漢]張機撰、[清]徐彬註

- 1781 《金匱要略論註》二十四卷。清乾隆四十六年文淵閣欽定四庫全書本。

曹甲乙

- 1969 〈古時的分娩習俗〉，《臺灣風物》19(3/4)：16-26。

[清]清高宗敕修

- …《欽定協紀辨方書》（據乾隆六年殿板原本縮印）。臺中：瑞成書局。

郭立誠

- 1969 《中國生育禮俗考》。臺北：中山學術文化基金會獎助出版著作。

[宋]陳自明著、[明]薛己較註

- 1982 《婦人大全良方》二十四卷（據嘉靖刊本縮印）。揚州市：江蘇廣陵古籍刻印社。

[宋]陳言

- 1779 《三因極一病證方論》十八卷，清乾隆四十四年文淵閣欽定四庫全書本。

[清]陳培桂

- 1956 《淡水廳志》（1871年原刊），臺灣研究叢刊第46種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

[清]陳淑均

- 1957 《噶瑪蘭廳志》（1852年原刊），臺灣研究叢刊第47種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

[清]陳夢雷編

- 1987 《欽定古今圖書集成》〈博物彙編·藝術典·醫部彙考〉。成都市：巴蜀出版社。

- 1987 《欽定古今圖書集成》〈博物彙編·神異典·神異總部·神仙部·雜鬼神部〉。成都市：巴蜀出版社。〈神仙部〉又收於王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》第1輯第25-28冊(1989)。

[清]傅山

- 1986 《傅青主男女科》（1827年原刊）。臺北：力行書局。

曾景來

- 1939 《臺灣宗教上迷信陋習》。臺北：臺灣宗教研究會。

黃文峰

- 1992 《臺灣（臺南）地區生育禮俗之探討：兼論日據時代的風俗習慣》。中國文化大學日本研究所碩士論文。

黃美幸

- 1967 〈臺灣婦女對於生育的信仰與規範〉，《臺灣風物》17(6)：6-32。

新樹著、黃連財譯

- 1987 〈關於懷孕與分娩雜話（正）、（續）〉，《臺灣慣習記事中譯本》2(8)：80-82；2(9)：122-126（1902年原刊）。臺中：臺灣省文獻委員會。

楊逢時

- 1985 《中國正統道教大辭典（上）、（下）》。臺北：遠群圖書有限公司。

鈴木清一郎著、馮作民譯

1978 《臺灣舊慣習俗信仰》（1934年原刊）。臺北：眾文圖書公司。

鄒良

1993a 《三才大觀：中國象數學源流》。北京：華藝出版社。

1993b 《人身小天地：中國象數醫學源流·時間醫學卷》。北京：華藝出版社。

劉枝萬

1981 〈中國殯送禮儀所表現之死靈觀〉，《中央研究院國際漢學會議論文集（民俗與文化組）》，頁117-127。臺北：中央研究院。

鄭恆隆

1989 《臺灣民間歌謠》。臺北：南海圖書公司。

謝金選

1952 〈臺灣的道士「紅頭」與「烏頭」司公〉，《臺灣風物》2(4): 8-9; 2(5): 6-7。

[清]謝金鑾、鄭兼才總纂

1962 《續修臺灣縣志》（1807年原刊），臺灣文獻叢刊第140種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

Ahern, Emily M.

1975 "The Power and Pollution of Chinese Women." In Margery Wolf & Roxane Witke eds., *Women in Chinese Society*, pp. 193-214. Stanford: Stanford University Press. (王長華譯，「不潔」的中國婦女：經血與產後排泄物的威力與禁忌，1982)

Atkinson, Clarissa & C. Buchanan & M. Miles eds.

1985 *Immaculate & Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*. Beacon Press.

Fank, Nancy A.

1989 *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives*. California: Wadsworth, Inc.

Furth, Charlotte

1987 "Concepts of Pregnancy, Childbirth, and Infancy in Ch'ing Dynasty China." *Journal of Asian Studies* 46(1):7-35.

Goda, Toh ed.

1986 *Childbirth and Childrearing in Western Oceania*. Kobe, Japan: Kobe University Press.

Hart, Donn Vorhis ed.

1965 *Southeast Asian Birth Customs: Three Studies in Human Reproduction*. Human Relations Area Files Press.

Hoch-Smith, Judith & Spring, Anita eds.

1978 *Women in Ritual and Symbolic Roles*. New York: Plenum Press.

Holden, Pat ed.

1983 *Women's Religious Experience: Cross-Cultural Perspectives*. New Jersey: Barnes & Noble Books.

Jordan, David

1972 *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press.

Kay, Margarita A. ed.

1982 *Anthropology of Human Birth*.

MacCormack, Carol P. ed.

1982 *Ethnography of Fertility and Birth*. Academic Press Inc.

Rosaló, Michelle Z.

1974 "Women, Culture and Society: A Theoretical Overview." In M.Z. Rosaló & L. Lamphere eds., *Women, Culture and Society*, pp. 17-42. Stanford : Stanford University Press.

Wolf, Arthur

1974 "Gods, Ghosts, and Ancestors." In A. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 131-182. Stanford: Stanford University Press.

Yamayi, Katsuhiko ed.

1990 *Kinship, Gender & the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, Philippines & Indonesia*. Taipei: SMC Publishing Inc.

附錄二 花胎病子歌

正月病子在心內 那卜講出驚人知 看着物件逐項愛 沾々叫哥買入來
 卜尖人買登呆世 問娘思食省七卜 七項買甲歸天下 愛食汝着加治提
 二月病子人愛困 三當粥飯無愛吞 思食白糖泡藕粉 叫兒去買一角銀
 三碗藕粉泡鄰々 白糖趕緊參恰甜 問娘汝是省七病 面色簡下即年膏
 三月病子人嘶拜 脚手酸軟烏暗眩 酸澁買甲歸內面 愛食樹梅鹽七珍
 我緊行瓦共娘問 面色簡下即背黃 專食酸澁無食飯 想着心頭替娘酸
 四月病子人畏寒 進緊綿褰提來拜 專々愛唾白皮爛 思食竹筴群蟹干
 看娘冥日連々困 粥飯半嘶無愛吞 專食蠶干群竹筴 差人恰緊買來群干
 五月病子者青慘 愛食仙查甲油柑 姊妹相招來相探 叫咱鴨母群鳥參 (49)
 看娘消產共落肉 嘶爛唾甲歸塗脚 粥飯未食干乾飽 那愛油柑甲仙查
 六月病子眞見少 不時眠床倒條條 愛食包仔甲水橋 三當無食不知飢
 看娘酸澁食欲善 着請先生不通延 我甲今日者看現 腹肚簡兮即大乾
 病甲七月野現病 不時不日思食甜 腹肚一日一日鄭 勸哥不免請先生
 掛的共娘慙看覓 即知娘子有花胎 頂重下輕行未 在倩人替娘即英皆
 八月野野干苦 脚酸手軟失袂摸 心肝即遭下省步 愛食馬薯炒香菰
 我緊伐落去料理 加炒香菰參馬薯 嘴仔文成歡歡喜 不知汝落治冬時
 九月即共君貨說 打算敢是落後月 趕緊買菜乎阮產 免得本成泰笑無
 驚瓜群肉好不好 恰酸不者食下落 後日就有子通抱 扣那明白通返才
 十月倒治眠床內 人眞干苦殺君知 去叫產婆來看覓 扣那明白通返才
 腹內困仔塊發作 央人共咱叫產婆 看娘東拔眞煩惱 恨咱小人脚手無
 產婆來到講野袂 困仔都野未翻胎 腹肚痛甲花話說 不通思心目屎流
 產婆今來塊等候 扣劫這个第一賢 打算時間亦未到 不通延踐邊校時
 敢下爲子無性命 阿君汝眞不知驚 腹肚媽絞饒倖痛 痛甲講話未出聲
 聽頭清香燒三支 卜下正神相扶持 是男是女緊出世 不通延踐邊校時
 產婆共咱援腹肚 困仔雖時生落塗 加再神明單保護 不知查某亦查埔
 產婆手勞正實好 困仔出世成隨落 今來看手無煩惱 問君有水亦是無
 令我來去捨燒水 手中熬提做一鬼 着洗恰袂荷遺鬼 生着了後者落破
 記得都無一臊久 返才熬塊洗身軀 緊共君仔伊吩咐 衫着加包恰工夫
 娘仔汝生頭上子 身軀洗好煞和名 實在眞水得人痛 困仔姓高名金城

資料來源：文林書局，《閩南語唱本》，第一冊，頁48-52。

附錄三 病子歌

◎ 病子歌

	正月算來桃花開， 娘今病子無人知； 君仔問娘要食麼？ 欲食 <u>山東</u> 芳水梨。		五月算來人扒船， 娘今病子心頭悶； 君仔問娘要食麼？ 要食 <u>澎湖</u> 綠糕潤。		九月算來九降風， 娘今病子心茫茫； 君仔問娘要食麼？ 要食 <u>馬薯</u> 煮海參。
	二月算來田草青， 娘今病子面青々； 君仔問娘要食麼？ 要食生蚵來拍生。		六月算來碌礮天， 娘今病子倚床邊； 君仔問娘要食麼？ 要食 <u>烏葉</u> 紅荔枝。		十月算來欲收冬， 孩兒落土腹內空； 君仔問娘要食麼？ 要食 <u>麻油</u> 炒鷄公。
	三月算來人播田， 娘今病子心艱難； 君仔問娘要食麼？ 要食 <u>荊瓜</u> 煮土鯉。		七月算來人普施， 娘今病子心無意； 君仔問娘要食麼？ 要食 <u>羊肉</u> 炒遊糸。		十一月算來是冬天， 娘今抱子倚床邊； 君仔問娘要食麼？ 要食 <u>吾子</u> 滿月繩。
	四月算來日頭長， 娘今病子面黃々； 君仔問娘要食麼？ 要食 <u>唐山</u> 烏樹梅。		八月算來是中秋， 娘今病子面憂々； 君仔問娘要食麼？ 要食 <u>普南</u> 文旦柚。		十二月算來是年邊， 娘今抱子露門墘； 君仔問娘穿甚麼？ 要穿 <u>綾羅</u> 來紡糸。 <small>白衫滾綠墘。</small>

資料來源：李獻璋編著，《臺灣民間文學集》(1970)，頁 147-150。

The Fetal Sedative and the Perception of 'tai shen' in the Traditional Taiwan

Jin-shiu Sung

Abstract

Using literature such as folk songs, local monographs, native texts, mystic charms, research records, and fieldwork data, this essay tries to explore the customs of the fetal sedative and perception of 'tai shen' (胎神) in traditional Taiwan society. There are two topics in brief. One is the hope of increasing an knowledge of cultural discourses on pregnancy & delivery of women, and to comprehend their unique experiences of life and religious world under the overall beliefs of 'tai shen'. The second is to grasp the basic concepts and attributions of 'tai shen' from the cultural complex on fetal sedatives and its associations, in order to understand the discourses on 'shen sha system' (神煞體系) in the folk religion of Taiwan.

I suggest firstly that the cultural complex on fetal sedatives including customs, taboos, and rituals, not only presumed a kind of 'disorders', but also a kind of 'sue bin' (祟病) (i.e. disorders possessed or caused by demon) during women's gestation that should be understood within the context of cultural practices in regards to the gynecology of Middle China. Secondly, in traditional Taiwan, the perception of 'tai shen' had multiple meanings obviously; it was the spirit of the fetus, the essence of making his life, and was also a kind of supernatural that existed externally, then entailed an ambivalent dynamic relationship between mother-to-be and fetus. Finally, from a native's point of view, I argue that the perception of 'tai shen' was 'tai shen' (胎煞) referring essentially to the reign of 'sha' consciousness in folk religion, and its inflictive dimension of the dynamic relationship had been emphasized.

Theoretically speaking, these issues mentioned above involve two realms of discourses. One is the realm of 'Gender & Ritual Studies', and the other is 'Religion Studies'. Most importantly, theory-constructions based on basic well-known research, including the theory of Gender derived from women's experiences of pregnancy & delivery, and 'the concept of the person' invoked by the perception of '*tai shen*', will become central to future research.

Keywords : Gender & Ritual Studies, fetal sedative (*an tai*), *tai shen*, *shen sha* system, traditional Taiwan society