

# 妊娠、安胎暨「妊娠宇宙觀」 ——性別與文化的觀點\*

宋錦秀\*\*

## 摘要

本文是有關臺灣傳統婦女「妊娠儀式叢」的研究；文中，筆者除透過人類學泛文化研究論述的反省，強調「妊娠」文化建構的概念之外，主要乃自傳統臺灣妊娠文化中的「安胎」切入，以近二、三年來筆者在臺中地區田野工作所得的「安胎儀式」暨妊娠安胎符籙為主，配合田野訪談及文書資料的解讀，試圖提出一個有關傳統臺中社會的「妊娠宇宙觀」，以及這套妊娠宇宙觀所可能涵攝的「性別」與「文化」的觀點。全文主要論點，擇要如後：

其一，我們透過泛文化民族誌的觀照可知，在不同的族群、社會中，如何界定「妊娠」的發生，或證明「妊娠」狀態已然發生的判準原則，其實都是一種文化性的定義，而且必須置於民間知識及該文化宇宙秩序的整體脈絡中，才得以全然的理解；「不潔」與「疾病」的象徵概念，也是我們必須審視的一環。

其二，處在臺灣傳統文化「妊娠」狀態中的婦女，自妊娠之初即捲入一個與六甲胎神、土神（土公、土母）、日遊、太歲、流霞等超自然力互動關聯的宇宙秩序之中。這類神靈，相對於人們在符籙、儀式中敬請前來坐鎮的各界尊神，是所有安胎策略直接所指的操作對象，我們稱之為「第一相關」。就其本質而論，牠們在臺灣漢人民間信仰的神靈概念體系中，皆屬於「煞」的概念，且應獨立劃歸為「神」、「鬼」、「祖先」等三大分類範疇之外的「第四範疇」。

其三，我們在提出一個以「煞」為中心的「妊娠宇宙觀」的同時，也企圖透過 Arthur Wolf (1974) 以降西方學者有關漢民間信仰「社會宗教觀」的典範架構的反省，重新審視前述四大文化分類範疇的類分，以及牠們在臺灣民間信仰中的基本性質及文化上的意義。我們最後也指出，傳統社會在建構這個妊娠宇宙觀的同時，實則也建構了傳統「婦女」在妊娠狀態中的一些文化註解。一方面，「妊婦」和「鬼」在文化象徵分類的類屬中，是屬於同一個範疇的；另一方面，男性神明與儀式執行者的角色特徵及性別優勢，也在在說明了「性別意識」在這個宇宙秩序系統的形成過程中，占有相當重要的支配地位。

關鍵詞：性別與儀式研究、妊娠、安胎、宇宙觀、神煞體系、臺灣傳統社會

\* 本文為行政院國家科學委員會專題研究計劃「傳統婦女妊娠儀式研究：以『安胎』、『送流蝦』為中心」(NSC88-2412-H-001-004)的研究成果之一；初稿曾於「中臺灣鄉土文化」學術研討會（行政院文化建設委員會主辦，臺中市政府文化局承辦；2000年9月）宣讀，承蒙會議評論人本院民族學研究所張珣女士不吝賜教，又承陳奕麟、謝世忠等先進學長及兩位匿名審查人提供寶貴意見和建議，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）。

## 一、前言

臺灣傳統社會有關婦女妊娠至生產週期間的諸多儀式、策略，不僅是民間社會久傳為俗的信仰、慣習，更是本土文化體系中極為豐饒而重要的民間知識。此中，我們將婦女自有胎孕至入月、將產以前的儀式策略部門，以「妊娠儀式叢」(the ritual complex of pregnancy) 的概念稱之，並將其整體視為一個婦女胎產文化的研究單位；「妊娠儀式叢」是一個相當廣泛的概念，而所謂「儀式叢」，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、慣習或禁忌。(1)

本文即筆者近年來有關臺灣傳統婦女「妊娠儀式叢」的系列研究之一；文中，筆者除透過人類學泛文化研究論述的反省，強調「妊娠」文化建構的概念之外，主要乃自傳統臺灣妊娠文化中的「安胎」切入，以近二、三年來筆者在臺中地區田野工作所得的「安胎儀式」暨妊娠安胎符籙為主，配合田野訪談及文書資料的解讀，試圖提出一個有關傳統臺中社會的「妊娠宇宙觀」，以及這套妊娠宇宙觀所可能涵射的「性別」與「文化」的觀點。質言之，我們是將妊娠儀式叢視為傳統臺灣「文化體系」(相對於「社會體系」)<sup>(2)</sup>中的一個系統，關切其中涵蘊的文化象徵實體及詮釋，以及這些文化象徵詮釋被建構的基底及脈絡；這兩個面相的揭示，亦即本文主要研究目的所在，而這類文化脈絡式的鋪陳與分析，也正是當前人類學有關婦女妊娠研究較為疏忽的一環。

## 二、人類學論述中的妊娠與生產

人類學有關「妊娠」(pregnancy) 的研究，由於脈絡鋪陳的不可切割及論述

(1) 宋錦秀，〈臺灣傳統安胎暨「胎神」的觀念〉，《臺灣史研究》3:2 (1996)，頁148。

(2) 「文化體系」與「社會體系」是由同一個現象中所抽離出來的兩個不同概念，但事實上兩者之間並沒有截然的區分。簡言之，文化指的是一套價值、意義與象徵的秩序體系，社會互動依此而運作，而社會體系指的則是社會互動或社會組織模式的本身。參見 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books Publishers Inc., 1973), pp. 142-146；亦見宋錦秀，〈傀儡、除煞與象徵〉(臺北：稻鄉出版社，臺灣民間知識叢書系列4，1994)，頁16-29、34-35。

上的延續性，自始以來即始終包含在「分娩」(delivery)、「生產」(birth)或「生殖」(reproduction)的研究議題當中；相關的描寫或論述，雖然在人類學著作中並不乏見，然而，一直到一九七〇年代 Brigitte Jordan (1978) *Birth in Four Cultures* 有關墨西哥 Yucatan 本土助產術及產科醫學的研究成果出現，<sup>(3)</sup>「生產」才真正成爲人類學界公認值得進行深入民族誌田野，及泛文化比較研究的一個主題。嗣後，一九八〇年代出版的兩本經典論文集—— Margarita A. Kay (1982) 編著的 *Anthropology of Human Birth*，以及 Carol P. MacCormack (1982) 編著的 *Ethnography of Fertility and Birth*，<sup>(4)</sup> 呈現並累積了更多的民族誌資料，「妊娠人類學」或「生產人類學」(Anthropology of Birth) 至此才逐漸被標識出來，而蔚成人類學中新興獨立的一個研究領域。

以 *Anthropology of Human Birth* 一書爲例，其課題大多針對近代產科醫學之於傳統部落（或鄉民）社會的衝擊，以及在這個社會變遷的趨勢之下，本土產婆接生系統及傳統醫病關係上的轉換，乃至胎產文化與權力關係的論述等等。再者，該書基本上乃是一個「結構功能論派」民族誌的呈現。<sup>(5)</sup> 換言之，該書的民族誌研究，已然將「生產」從西方產科醫學的桎梏中抽離出來，而視之爲一種「文化的現象」；「生產」不僅是一種文化現象，而且是一個文化體系諸多複雜系統中的一環，它必須與該文化體系中的其他部份相關聯，共同構成一個具有內在意義整合的整體 (an integrated, meaningful whole)。因此，生產人類學的書寫與研究，也必然論及該文化社群相關的歷史、生態、文化接觸、社會組織、政治、經濟，以及醫療、宗教等的社會生活面相；而有關胎產儀式、信仰、慣習與策略的民族誌資料，也必須置於社會脈絡 (social context) 中來論述，如此，這些資料不僅可以做爲象徵分析之用，對於相關社會行爲的闡釋也是適用的。

特別值得注意的是，筆者認爲該書對當代最大的貢獻，乃在於它對「妊娠」、

(3) Julia Byford, "Dealing with Death Beginning with Birth: Women's Health and Childbirth on Misima Island, Papua New Guinea," (Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Australian National University, 1999), pp. 6-7, 55-56.

(4) Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth* (Philadelphia: F. A. Davis, 1982); Carol P. MacCormack, ed., *Ethnography of Fertility and Birth* (London: Academic Press Inc., 1982).

(5) Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*; specially Margarita A. Kay, "Writing an Ethnography of Birth," *Anthropology of Human Birth*, pp. 1-24.

「分娩」、「產褥」、「出生」等「科學性」的產科分期法，提出了根本的質疑。在書中，Carol McClain 即認為，這些分期類目 (categories) 事實上是將一些人為的分界範圍 (artificial boundaries) 強加在原本連續關聯的真實 (real continua) 上，而且這些類目的過度操作，顯然已經成了前人相關研究上的一些障礙。<sup>(6)</sup> Kimberly Hubbell 在該書的一項研究中也指出：在科學性的產科學中，「妊娠」的開始也許可以從一個婦人懷孕前最後一次經期的第一天算起；不過，對於他所研究的新一代印度裔美人來說，「妊娠」卻是從最後一次經期的一百二十天後算起的，因為他們相信「在那之後，靈魂才會進入胎兒之中」。<sup>(7)</sup> 這些觀察，不僅揭示出前述產科分期類目的分界範圍，會因不同文化而異，而且這些分期類目本身的內涵，也會因著個別文化的差異而有所不同。

我們由這些學術史的發展軌跡明顯可見，「生產人類學」向來是被置於醫療人類學 (Medical Anthropology) 的學術範疇來討論的。而除了早期演化論及功能論派的觀點之外，一九七〇年代以後的研究成果，大體呈現了以下三種不同的研究旨趣：

其一，秉持結構功能論派的傳統，專注於基本民族誌的研究，尤其著重闡明那些與妊娠、分娩相關的「傳統」儀式、信仰、慣習與策略的民族誌資料。

其二，針對婦女傳統生產經驗，及受產科醫學新技干擾的生產經驗出發，進而對西方生物醫學的生產方式 (western biomedical birth) 提出根本的質疑。此派大多具有女性主義論的立場，其關注的起點基本上乃是婦女角色 (role) 的課題。

其三，強調將妊娠與分娩置於一個更大範圍的生殖策略運用及權力關係 (the politics of reproduction) 中來研究，例如，以產婦及新生兒的健康及存活率做為檢視國家健康醫療 (health care) 水平的重要判準之一。其他，諸如近代產科醫療體系與不同社經地位婦女之間的醫病關係，婦女在傳統、現代等不同胎產醫療模式之間的選擇或妥協等等，也是這個流派較為關心的幾個研究課題。

(6) Carol McClain, "Toward a Comparative Framework for the Study of Childbirth: A Review of the Literature," in Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*, pp. 25-59.

(7) Kimberly Hubbell, "The Neo-oriental American: Childbearing in the Ashram," in Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*, pp. 305-320.

而事實上，後列兩類研究旨趣頗受當代醫療社會學的影響，例如 Michel Foucault (1973, 1981) 以來有關醫學與性別的論述中，即將「身體」視為一個連接所有社會關係 (for articulation of social relationships) 的重要場域。影響所及，如 Browner and Sargent (1990) 強調將「生殖」(reproduction) 的概念，擴大到足以包含所有與維繫社會、政治結構及概念體系結構有關的社會關係，<sup>(8)</sup> 以及 Emily Martin (1987) 將「身體」視為一個權力場域，<sup>(9)</sup> 這些論點都是 Foucaultism 論者最具代表性的力作。

總的來看，筆者以為當前生產人類學的兩個主要研究趨向，也正反映出婦女人類學中兩個分殊（但不必然對立）的「性別」(gender) 命題。簡言之，一九七〇年代早期，以 Sherry Ortner, Michelle Rosaldo 及部份馬克斯論者為代表的主流論派，基本上是將「性別」視做一個「社會角色」(gender as a social role) 的概念來操作的，因此，這些論者特別強調處理男女兩性角色及其權力之間「支配 vs. 被支配」的不平等關係，並且普遍認為，女性的生育角色乃是促使其社會地位低落的根源所在。一九八〇年代，「婦女與象徵」的研究論述成形，Carol MacCormack, Marilyn Strathern, Pauline Kolenda 等人分別從象徵研究及文化建構的視角切入，遂轉而將「性別」視為一個「文化範疇」(gender as a cultural category) 的操作概念。這些論者強調在男女生物性刻板類型的「性」(sex) 表徵下，深入分析不同文化社會對於「性別」所可能賦予的象徵意義或文化註解，<sup>(10)</sup> 從而累積了許多貼近「土著觀點」的基本民族誌，也真正掌握到了對於該社會「文化體系」核心的基本瞭解。

有鑑於以上學術脈絡的反省，本文有關傳統臺灣婦女妊娠議題的研究，乃強調從臺灣傳統社會的儀式、信仰、慣習及相關策略入手。我們相信，臺灣民間社會早在承襲正統中醫傳統暨近現代化醫療體系形成之前，在過往更長的一段歷史

(8) Julia Byford, "Dealing with Death Beginning with Birth: Women's Health and Childbirth on Misima Island, Papua New Guinea," pp. 51-55.

(9) Emily Martin, *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction* (Milton Keynes: Open University Press, 1993/1987).

(10) 宋錦秀，〈From 'Cultural Constructions' to 'the Symbols of Women': 人類學婦女研究評析〉（臺北：中央研究院臺灣史研究所「文化史研究群」例會報告，1998年11月）（整理出版中）；另可參考 Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology* (Cambridge: Polity Press, 1988) 相關的回顧與評析。

時間當中，已然發展出許多與本土知識、文化、信仰互為表裏的「民間醫療」(local medicine) 體系，以及一套與民間社會文化整合、相扣的妊娠知識及運作的系統；這套妊娠系統，必然也是在一定的社會脈絡及社會背景中建構出來的，並且被賦予了特定的文化意義。進而言之，這套妊娠系統與臺灣民間知識 (local knowledge) 底層的宗教、巫術概念互為涵蘊，是臺灣民間信仰體系暨漢人傳統宇宙觀的一個分支系統，也是臺灣特有宇宙觀暨超自然「宇宙秩序」(cosmic order) 的一種體現，因此自是臺灣民間文化基底的核心部份。<sup>(11)</sup> 再者，本文在提出一個以「煞」為中心的「妊娠宇宙觀」的同時，也企圖與 Arthur Wolf (1974) 以降，Stephan Feuchtwang, Emily M. Ahern, P. Steven Sangren, Meir Shahar and Robert P. Weller 等西方學者的研究累積對話，以期進一步掌握神 (神明)、鬼、祖先、神煞 (煞) 等四大文化分類範疇的類分，以及牠們在臺灣民間信仰神靈概念體系中的基本性質及文化上的意義。

### 三、「妊娠」文化概念的省思

#### (一)「妊娠」暨「妊婦」的概念

由上可知，「妊娠」不僅是一種「社會的建構」(social construction) 而已，更重要的是，「妊娠」本身也是一種「文化的建構」(cultural construction)。妊娠文化建構的概念，在人類學泛文化民族誌——尤其是亞洲、太平洋地區的民族誌資料中，有很精彩而細緻的呈現。這些豐富的民族誌資料，不僅提供我們泛文化比較研究的具體素材，同時也大大擴展了我們對於「妊娠」概念的界定，以及妊娠文化俗信的深度和廣度，值得更進一步的觀照與省思。其中，比較重要的研究成果，已收於 *Southeast Asian Birth Customs: Three Studies in Human Reproduction* (1965), *Childbirth and Childrearing in Western Oceania* (1986)，以及 *Kinship, Gender and The Cosmic World: Ethnographies of*

(11) 因此，筆者認為，類似「(過去) 由於醫藥和衛生保健的知識不發達，所以流產、死產和生畸形兒的發生率也相對地高，民間便很自然地相傳著一套對懷孕期間異常情況發生的解釋和推理」的說法太過簡化，僅僅提出一個「因果式」的說明而已，也無助於我們對傳統臺灣社會文化的瞭解。參見周治蕙，〈傳統觀念與習俗對於孕婦的影響〉，《公共衛生》9: 4 (1983)，頁 402。

*Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia* (1990) 等書中。<sup>(12)</sup>

透過這些民族誌我們可以發現：在不同的族群、社會中，如何界定「妊娠」的發生，或證明「妊娠」狀態已然發生的判準原則，其實是相當迥異的。換言之，包括「妊娠」徵兆的判斷，以及「妊娠」狀態的界定，都是一種文化性的定義 (cultural definitions)。例如，印尼東 Sumba 島人即認為：「妊娠」是當一個男人的白血 (*wai ria basa*; white blood) 與一個女人的紅血 (*wai ria*; red blood) 相互結合而發生的；而當一個婦人經期中止、乳頭轉黑之時，即可以確定她已經懷孕了，主要的徵象則是偏嗜酸食和作嘔。因此，Sumba 人遂有飲食、活動上的一些禁忌，也有儀式來確保胎兒平安、防範婦人流產。Sumba 島人並且相信：新生兒終是造物主 *Marapu* 所賜下的禮物，而且是他們其中一位已逝祖先的「再生」(rebirth)。<sup>(13)</sup> 而對於北呂宋島的 Bontok 人來說，月經中止以及飲食習慣上的一些改變 (偏酸食、斥米飯)，則僅僅預示著一個婦人可能有孕而已；Bontok 人真正明確地認定一個婦人懷孕 (*liton*)，是要遲到腹中胎兒開始有胎動的時候算起的；從那個時候開始，孕婦除了要戴著已婚婦女即應配戴著的一種蛇骨製的頭飾之外，還必須另外佩掛一種蛇皮製的腰帶，相信如此才能免於邪惡的 *anito* 的詛咒和侵犯。<sup>(14)</sup>

(12) Donn V. Hart, Phya Anuman Rajadhon and Richard J. Coughlin, eds., *Southeast Asian Birth Customs: Three Studies in Human Reproduction* (New Haven: Human Relations Area Files Inc., 1965); Toh Goda, ed., *Childbirth and Childrearing in Western Oceania* (Japan: Kobe University, 1986); K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia* (Taipei: SMC Publishing Inc., 1991/1990).

(13) 本文作者即是從這個宇宙觀暨「再生」的觀點，來檢視 Sumba 社會妊娠及生育的相關問題，也從而指出「未婚婦女、未孕婦女，以及在生產過程中死亡的婦女，一律被視為『惡死』(bad death or hot death)，而這類死亡都無法再生」的這個論點。參見 Isamu Kurata, "Pregnancy and Birth from the Perspective of 'Rebirth': A Case Study of East Sumba Society," in K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, pp. 213-228.

(14) Toh Goda, "Siblingship and Birth Customs of the Bontok, Northern Luzon, Philippines," in Toh Goda, ed., *Childbirth and Childrearing in Western Oceania* (Japan: Kobe University, 1986), pp. 55-83. 本文旨在檢視 Bontok 社會結構中已婚婦女及其血親兄弟的連帶關係，以及這種血親連帶的優勢性如何反映在婦女妊娠、生產儀式中的角色優勢。雖然如此，作者也多著墨於相關的 *anito* 信仰，值得我們引為參照。按，*anito* 是一種超自然的存在，頗類似臺灣民間俗信的「鬼靈」概念，有被獵頭而死或枉死意外者之分；*anito* 也類似於「精靈」的概念，有來自森林或泉水等的不同。總之 Bontok 人相信，不同 *anito* 的詛咒，會帶給人們不同的疾病或不幸 (如婦人不孕、難產等等)，因此，有關婦人妊娠、產育的要務，即在於如何防衛 *anito* 的攻擊和侵害。

Toshimitsu Kawai (1986, 1990)<sup>(15)</sup> 有關菲律賓峇那峨島 Bukidnon 人的研究則指出，Bukidnon 人的「妊娠」概念頗類似於「童貞生子」或「童身胎」(virgin birth) 的概念，亦即，Bukidnon 人相信：「妊娠」可以經由女子與精靈 *engkanto* 的相遇、相愛而產生，而且這樣結合所生的小孩，長相會像金髮碧眼的白種人一樣。最初，這個女人也會有乳頭轉黑、偏嗜酸食等的徵象出現，但這些症狀一直要持續四個月(或以上)，人們才會完全斷定她已經懷孕 (*pangalaling*) 了。於是，從第四個月開始，一連串的儀式和禁忌即環繞著要求各類精靈 (spirits) 庇護胎兒、孕婦，以及為胎兒、孕婦禳除有害精靈的這兩個主題上。筆者以為，這項民族誌研究的重要意義還在於指出：有關 Bukidnon 人妊娠及產育的風俗，必須置於當地人以 *magbabaya* 為中心的宇宙信仰體系 (cosmological system) 當中，才得以充份的理解。<sup>(16)</sup> 作者並且揭示了 Bukidnon 人充滿善、惡精靈的生活世界和宇宙觀，以及 Bukidnon 民俗心理語彙的分類範疇 (folk psychological categories) ——例如，「疾病」(illness) 的用詞及概念等等，如何一致地反映它們和這套宇宙秩序的關聯性。這些在在值得我們深切瞭解和反思。

再者，Masao Ishii (1990) 的研究則在「妊娠」社會、文化建構的概念之外，加入了「性別」概念的討論。<sup>(17)</sup> Masao Ishii 指出，Central Sulawesi 的 Pamona 人無論在繼嗣原則、婚後從居原則、財產承繼制度等社會生活的面相上，都一再顯示他們並不特別強調夫妻或男女兩性之間的角色差異，反而代之以主張兩性之間的同等和互補性；在妊娠及胎產方面，夫妻雙方的這個互補性也被強調。例如，

(15) Toshimitsu Kawai, "Midwives and Healers: Their Relationship to Bukidnon Customs Concerning Childbirth and Childrearing," in Toh Goda, ed., *Childbirth and Childrearing in Western Oceania*, pp. 85-102; "The Navel of the Cosmos: A Study of Folk Psychology of Childbirth and Child Development among the Bukidnon," in K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, pp. 105-129.

(16) 舉其一者，Bukidnon 人相信 *magbabaya* 是所有精靈中最為重要的，它居於天國中央，不僅掌控著宇宙中所有山、川、木、石等的每一個精靈，也掌握著世間人類的行為、思想、情感及命運。因此，當一個婦人懷有身孕之後，*magbabaya* 即會派遣麾下的 *gimukod* 精靈前來做為人類的靈魂 (soul)，直到嬰兒新生、胎盤被埋於地下或高懸於樹上之後，*magbabaya* 才將 *gimukod* 送返天國，並且使它成為嬰兒的守護之神。這些內容，頗足與臺灣傳統的「藏衣」策略，以及「胎神」、「人觀」等關聯問題，放在泛文化的架構中來相互觀照和思索。

(17) Masao Ishii, "Childbirth and Gender in Central Sulawesi," in K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia* (Taipei: SMC Publishing Inc., 1991), pp. 187-211.



Pamona 人認為，懷孕的基本過程乃是經由父親的睪丸與母親的子宮互動，而後男、女之流在子宮結合、轉化而成胎兒的。不過，Pamona 人也相信，懷孕的發生不必然是性交的結果；他們相信女人透過喝下男人的尿液，也有可能懷孕（這個說法且有一則民俗傳說支持著），而男人也有可能在潺潺溪流中，透過女人流動著的髮絲纏繞在他們的小腿之上而受孕，並且在小腿顯出懷孕的現象，因為他們俗信頭髮和血一樣，具有生命的潛在力量。甚者，Pamona 人也相信，胎兒未來父親的死亡，也可能使得妊娠的過程中斷。質言之，胎產之所以危險，乃是源於它是這類超自然神秘力量展現威力的一個場域，雖然這種潛在的危險與性別無關；在 Pamona 社會中，夫妻雙方都一樣可能懷孕，而且任何一方都可以使得對方受孕，但關鍵乃在於妊娠若缺乏另一方配偶的配合，終究仍會造成死胎、流產而沒有結果。

雖然如此，這些互補性的社會事實，卻也無法掩蓋 Pamona 男女兩性確實存在著知識本質上的差異 (an epistemological difference)；在 Pamona 人宇宙論的視角之下，性別的差異扮演了決定性的角色。舉例來說，Pamona 人相信他們稱為生命本質或靈魂的 *tanoana*，在一個男人身上會有八個，而女人則有九個；妊娠期間，一個男胎停留在子宮的時間是八個月，而女胎是九個月；人死之後，死靈 *angga* 在到地下的世界之前仍會駐留人間，而男人駐留在世的時間是八天，女人則是九天。此外，男、女差異也分別和（孕母）「胎動在右、在左」，「腹硬、腹軟」，「不耐、耐心」等的象徵分類對比，而在 Pamona 人的宇宙秩序中具有決定性的重要意義。

那麼，在我們自己傳統的臺灣社會中，「妊娠」一詞的意涵究是什麼？「妊娠」的文化內容為何？而「婦女」或「妊娠中的婦女」（妊婦）的文化類屬又是什麼呢？古代中國早自《黃帝內經素問》稱「重身」、「妊子」、「懷子」、「有子」，東漢《金匱要略》始用「妊娠」二字以來，妊娠知識久經歷代醫家著作與闡述的累積，至南宋《婦人大全良方》已成一套充足完備的知識體系。<sup>(18)</sup> 臺灣承襲這個悠久的文字歷史傳統，其中「父精母血」早是妊娠知識體系中最為根深蒂固的一個觀念，也是古典「妊娠」概念的核心內容，這是無庸置疑的。

(18) 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（1997），頁 81-91。

再者，「不潔」的概念大抵也是迄今以來所有關於臺灣傳統「婦女」暨「妊娠」的文化詮釋中，最具宰制性的論述之一。對此，Emily M. Ahern (1975) 的研究充滿了許多極具啟發性的觀察。<sup>(19)</sup> Ahern 在三峽溪南村的民族誌資料，雖然就妊娠文化田野資料的系統累積來說究屬有限，不過，Ahern 在處理婦人經血及產後惡露「不潔」性質的同時，顯然也為前述「父精母血」的古典妊娠概念，添加了更為貼近本土的文化註解。Ahern 指出，溪南村的村民咸信「胎兒不但需要母親的經血，而且還需要父親的精液」，不過，精子只是促使胚胎的生成而已，胎兒的骨肉之軀卻是由母親的經血逐月累積、轉化而成的。職是之故，浸潤在腹中胎兒周圍及生產時所排出來的血，即具有很大的威力，而與構成胎兒靈魂 (soul) 的「胎神」信仰有非常重要的關係。<sup>(20)</sup>

總的來說，Ahern (1975) 的溪南研究旨在指出，臺灣傳統婦女無論在生理本質、社會親屬結構，以及宗教象徵體系這三個層次上，都是「不潔」的、「無清氣」(*bou chieng-khi*) 的。其中，已婚而有生育力的婦女，比之未婚或已經停經的婦女，更為「不潔」，因為前者透過她們經血潛在的生命威力 (power of fertility)，會在前述的三個層次中，分別對個人的身體、既有的父系繼嗣社會結構，以及人與超自然界之間的神聖秩序，造成「失調」(disorder) 或既定界限 (boundaries) 的破壞。換言之，從這個結構論的觀點來看，「已婚而有生育力的婦女」(自然更包含妊娠中的婦女)，其實就是所有既有秩序的潛在威脅者和破壞者，因此也是所有結構中最難分類及最具邊緣性格的一個類屬。

在此之外，筆者認為 Emily M. Ahern 在該文最末提及的一些民族誌資料，其實頗值得我們注意。Ahern 提到，在某些情況下，婦女常被視為是對他人的一種威脅，但這威脅與前述所提到的「不潔」無關。<sup>(21)</sup> 舉例來說，孕婦即是如此；孕婦常被視為會為新娘帶來危險。為此，溪南村的居民娶親時，在嫁粧尚未送進

(19) Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," in Margery Wolf and Roxane Witke, eds., *Women in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1975), pp. 193-214; 亦見王長華譯，〈「不潔」的中國婦女：經血及產後排泄物的威力與禁忌〉，《思與言》19: 5 (1982)，頁 467-480。

(20) Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," pp. 196-198.

(21) 對此，筆者持保留的態度。孕婦既是「已婚而有生育力的婦女」，則孕婦可能帶給他人的潛在威脅，自然無法完全忽略它與「不潔」觀念的關聯。

新房之前，都要舉行一個稱為「篩四眼」的儀式，將所有嫁粧物件一一通過一個大的篩盤底下，藉此篩除包含孕婦在內的有害影響。然而另一方面，孕婦本身也是容易受傷害的；在喪禮中，當屍體將要封釘入棺之前，人們總會預先通知孕婦走避，即是一個明證。因此，Ahern 認為孕婦和寡婦、新娘、新郎、居喪者及小孩一樣，都是異常的、邊緣的，或具有中介性質（transitional）的類屬。<sup>(22)</sup>

從田野工作的觀察來看，筆者認為孕婦之所以同時具有「危險」而又「易受傷害」的這個雙重特性，除了來自前述「不潔」本質的基礎之外，主要還是因著婦人本身特有的「妊娠狀態」而產生的。換言之，在傳統臺灣社會的妊娠概念中，妊娠是只有「女性」才可能發生的身份狀態；而從傳統中醫學的領域來看，歷來的醫學文本一方面利用民間俗信「經血及產後惡露不潔」的說法，強調女性生殖威力的危險本質，另一方面，這些醫學文本又都指陳「血是生命的基本根源」，而婦人在妊娠、分娩的過程中無可避免地流失了血，也就註定了婦人虛弱及易受傷害的基本「身體」狀態。基於這些相似的命題，因此，整個中醫知識體系也就特別強調妊娠狀態使婦人不穩定和衰弱的這兩個本質（the destabilizing and debilitating nature），而處在妊娠狀態中的婦女，因此也不免時時要去面對「妊娠惡阻」、「子煩」、「胎動不安」等身體失調的經驗，而被劃入「不健康」（not-quite-well）的分類範疇了。因為，從中醫病理學的角度來看，「健康」指的是「陰、陽」，「血、氣」，「寒、熱」，「表、裡」等各種力量保持動態均衡的一種狀態，而所謂的「疾病」，指的即是這種不均衡的狀態，也就是「失序」或「失調」（disorder 而非 disease）了。<sup>(23)</sup> 這些現象，實則已經涉及「妊娠疾病」、「妊娠祟病」，以及有關婦女「身體」文化觀的討論，我們將另文分析。<sup>(24)</sup> 不過，就象徵的層次而論，

(22) Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," pp. 211-212. 不過，這六個群組之間的共同性質為何，又何以歸為同一個大類，作者並無相關民族誌資料的描述，也未做進一步的闡釋。

(23) Charlotte Furth, "Blood, Body and Gender: Medical Images of the Female Conditions in China," *Chinese Science* 7 (1986), pp. 43-66; "Concepts of Pregnancy, Childbirth, and Infancy in Ch'ing Dynasty China," *Journal of Asian Studies* 46: 1 (1987), pp. 7-35.

(24) 重要的專題研究，可以參見李建民，〈祟病與「場所」：傳統醫學對祟病的一種解釋〉，《漢學研究》12: 1 (1994)，頁 101-148；吳一立，"Medicalizing the Monstrous: Ghost Fetuses (*guitai*) in Traditional Chinese Medical Thought [傳統中國醫學思想中的鬼胎]"，「健與美的歷史」研討會宣讀論文（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999）；以及張珣，〈幾種道經中對於女人身體描述之初探〉，《思與言》35: 2 (1997)，頁 235-265。

這種身體失調的狀態，其實也就是婦女因著妊娠而不斷在「界限」內外穿出、穿入的一個狀態。因此，傳統妊娠文化的多元面相，也就必須放在一個妊娠宇宙秩序或「妊娠宇宙觀」的整體脈絡中，才得以全然的理解。換言之，「妊娠」是必須在與某種超自然力維持均衡、和諧秩序的一種關係狀態中，才得以持續維持下來的；「妊娠」本身，也是妊婦暨相關人等不斷與超自然力對話、論爭和斡旋的一個過程，而最能標示這個文化現象的，無疑就是臺灣民間傳統的「胎神」禁忌信仰，以及以「胎神」信仰為中心的安胎儀式了。

## (二)臺灣傳統妊娠文化中的「安胎」

胎神信仰（全稱「六甲胎神月日關占方位定局」信仰）及安胎儀式，可以說是臺灣清末至日治期間，傳統漢人婦女在長達十月的妊娠週期中，最被普遍謹守且具支配性的一套信仰禁忌系統；相關資料已見於片岡巖（1921）、鈴木清一郎（1934）、曾景來（1939），以及新樹（1902）、呂阿昌（1941）、田大熊（1941）、海島洋人（1943）等人的研究中。<sup>(25)</sup>時至現代社會，這套傳之已久的信仰、儀式與禁忌，仍具有相當程度的影響力。臺中「龍虎收驚」賴楊素花女士（1935-）即懇切地說道：<sup>(26)</sup>

但是〔相對於其他胎前舊俗〕若是說到「安胎」，這就是真的了！「安胎」就是說，當一個女人有身孕的時候去「動到胎」或是「動到土」，好比說妳今天在牆壁上釘釘子，還是搬動東西，而剛好「胎神」就占住那個位置的話，那麼這個時候這個有身孕的女人就會肚子痛，有時下體會突然出血，好像快要生產了的樣子，這個時候就要去安胎……我是覺得，

(25) 片岡巖著、陳金田譯，《臺灣風俗誌》（臺北：眾文圖書公司，1987/1921）；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）；曾景來，《臺灣宗教の迷信陋習》（臺北：臺灣宗教研究會，1939）；新樹著、黃連財譯，〈關於懷孕與分娩雜話〉（正）、（續），《臺灣慣習記事申譯本》2: 8（1987/1902），頁80-82；2: 9（1987/1902），頁122-126；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），頁143-149；田大熊，〈安胎符〉，《民俗臺灣中文版》1（1990/1941），頁170-173；海島洋人，〈胎教俗信〉，《民俗臺灣》3: 5（1943），頁46-47。

(26) 賴楊素花（1935-）為臺中中區「龍虎收驚」第二代收驚婆，二十四歲（1958）與賴俊雄先生結婚，入籍後即從翁公賴金山（1914-1973）學習家傳收驚事務，迄今執業已四十餘年。參見宋錦秀，〈賴楊素花女士口述訪談彙編〉，收於氏著，《日治臺中婦女的生活》（豐原：臺中縣立文化中心，中縣口述歷史第六輯，2000），頁241-242。

「安胎」這一項是比較「真實」（有效）的，做的人、相信的人也比較多。好比說，孕婦若是「動到胎」，她有去過婦產科那裡打安胎針，但是另外「紅頭仔」那裡沒有去「安」的話，也是沒有辦法的。上一次，就有一個孕婦到某某醫院醫了一整個禮拜，點滴也不停地打，結果還是血流不止。後來，有人來向我要了兩張安胎符仔給她，才「安」一下而已，她就這樣好了。<sup>(27)</sup> 所以說，安胎這種事情到現在一直還有，也一直還很重要呢！

「龍虎收驚」賴俊雄先生（1938-）也說到：<sup>(28)</sup>

現在還是有人來做「安胎」的，現在也還很普遍啊，只是年輕人比較不會來而已，但差不多五、六十歲以上的人，很多還是會來這裡做。<sup>(29)</sup> 我是覺得，現在人若稍微有一點問題，就都跑到醫院去注射安胎針，這是比較不自然的，算是用藥物在控制。而以前的安胎，來做一下法，有那種奧妙的事物在其中，也是一種比較自然的方式。

外埔「天師壇」柯金焜法師（1936-）也提到：<sup>(30)</sup>

- 
- (27) 這段描述內容可能有些簡化，也潛藏著一些可能性的誤解，因為本文所提到的這個個案，可說是一個雙重角色的特例；她既是專業的收驚婆，也多少旁知翁公、先生派下的紅頭法內容，但其本人不會也不曾為人做過「安胎」的儀式。因此，這段描述內容較確切的說法，應是「有人來向我們賴家所屬的紅頭法系統要『安胎符仔』，並且以一種最簡便的操作方式，自行帶回家中去安貼」。再者，就林美容及本人分別在南投、臺中地區的田野所知，收驚婆是處理「驚到」及「煞到」的儀式執行家，因此在其業務範圍中，自然也可以處理孕婦「煞到」的病例。惟臺中「龍虎收驚」及外埔「先師壇」（詳見註30）的田野現象也顯示，人們通常不會去請收驚婆來安胎，因為「安胎是要去請『紅頭仔』來做的」；霧峰「新法壇」也坦言：「『紅頭仔』才是正統在做安胎的人」（詳第五節第二小節），可見，「安胎」乃是由紅頭法師專擅的。另一方面，這類文化疾病的民俗語彙也顯示，「煞到」指涉所及的觀念，除了「煞神」之外，還有病者「魂魄觀」的這個面相，這與婦人因「胎動不安」等症狀所求助的「安胎」，是大不相同的。
- (28) 資料來源：民國八十八年三月、七月及民國八十九年七月間之田野工作。賴俊雄（1938-）為臺中中區「龍虎收驚」第二代負責人，婚前二十一歲（1958）時即已協助父親賴金山家傳紅頭法事務，業務範圍包括酬神、謝願、拜天公、治妖、鎮煞、改運、收魂、收土、收驚、和合、安胎、催生等項，現以收驚業務為主。
- (29) 報導人此語其實具有雙重含義。一指目前差不多五、六十歲以上的人，自己以前就常求助於安胎儀式；亦指，目前差不多五、六十歲以上的這群人，很多到現在還會帶著他們的親朋、晚輩或媳婦們，前來做安胎的儀式。
- (30) 資料來源：民國八十八年十月及民國八十九年七月間之田野工作。柯金焜（1936-）現為外埔「天師壇」主持人，三十八歲（1973）拜內埔墩仔腳（即今后里鄉墩西村）張允棟法師（1887-1983）為師，四十

安胎符仔很有效，很好用呢！像我這裡幫人家辦了二十多年了，很多都是「安」一次就好了……在我的信徒當中，有的年輕婦女沒經驗，第一胎不小心就流掉了；也曾有人連續流產過三次而不知道怎麼處理的；還有一個是「順月」快要生了去「動到」，婦產科醫生還說這個沒辦法了，後來來我這裡給她安胎符吃，給她安胎符貼，一次就好了。

再者，根據一項主要針對 20-40 歲閩南籍產婦所做的「孕婦接受傳統習俗中種種禁忌之狀況」（1983）的調查研究<sup>(31)</sup> 結果也顯示，在研究者所列的十一項生活起居禁忌中，有四項在「聽過」、「相信」、「做到」的比例方面，是被百分之五十以上的大多數個案所接受的。這四項禁忌及其個別影響的狀況分別是：1. 不釘釘子（94%聽過，56%相信，52%做到；以下同），2. 不搬動臥室傢俱（93.5%，53.3%，52%），3. 不觸犯胎神（79.5%，57.5%，54%），4. 不看死人入殮（66.5%，50%，57.5%）。惟前列兩項，事實上也都屬於「不觸犯胎神」的具體規範事項，因此可以統歸為一而益見胎神禁忌影響程度之深。<sup>(32)</sup> 總之，安胎儀式較諸以往或有逐漸式微的傾向，但這仍止於「社會變遷」的一個指標而已；臺灣傳統社會久傳為俗的胎神禁忌信仰，本身並未產生本質性的「文化變遷」。

不過，另有一個值得注意的現象是，根據我們在臺中、宜蘭地區的田野經驗

---

二歲（1977）學成執業，迄今已二十餘年，業務範圍包含改運、收驚、收土神、收麻煞、命相擇日、收陰煞、安八卦、安胎符、化骨符、治邪入宅、治精神失常、和合符、安神位、治陰邪纏身等項。參見宋錦秀，〈外埔鄉「天師壇」柯金焜先生訪問記錄〉（未刊）。

- (31) 該項研究是在民國七十一年底，於當時每月約有 300 個生產數的臺大醫院中，採「結構型封閉式」的問卷方式進行的，共得有效問卷 200 份。在這些受訪者當中，三分之二以上無流產或死產經驗，初產者及經產者的比例相當。年齡方面，以 21-30 歲者居多，占 65.5%（131 人），次為 31-40 歲者，占 32%（64 人）；籍貫方面，以閩南人居多，占 74.5%（149 人）；宗教別方面，以信仰「佛教、道教」者居多（相對於基督教、天主教及其他無信仰者），占 74%（148 人）；教育程度方面，高中占 39%（78 人），大專以上占 45%（90 人），合計為 84%。這項研究結果最後也顯示，僅有教育程度及宗教信仰兩項，對於孕婦接受傳統觀念與習俗的程度上，具有統計學上的關聯性。參見周治蕙，〈傳統觀念與習俗對於孕婦的影響〉，頁 395-404。
- (32) 相對來看，在該研究另一項有關「孕婦接受傳統習俗中種種要遵守事項之狀況」的調查中，「安胎處置」雖然與「飲食」、「活動」同列為三個獨立的大項之一，但其項下三個遵守事項的影響狀況卻低落了許多，它們分別是：(一)吃十三味（52%，27%，21.5%），(二)佩掛安胎符（32.5%，12.5%，8.5%），(三)服安胎符灰（31.5%，10.5%，3.5%）。亦即，僅有三分之一的受訪者聽聞過傳統安胎儀式的相關內容，且真正相信和做到的比例又極少。事實上，這項研究結果也意味著，這群年輕的女性受訪者固然仍服膺於「胎神」的信仰禁忌，但對她們來說，有關「安胎」的處置策略卻也可能增加了其他更多的選擇性，而這也是傳統妊娠文化面臨社會變遷的一個具體表徵。

顯示，<sup>(33)</sup> 受訪的 65 歲以上（亦即，昭和 10 年以前出生）的女性報導人，對於己身胎產過程中的一些宗教醫學策略，完全處於一種被動、被支配的參與角色，對於己身胎產生命經驗的感知，也處於一種「無意識」的狀態。換言之，這些女性報導人對於己身的胎產生命經驗並未具有明晰的觀念，也就是沒有「意識」。這本是「擴散型宗教」的特質之一，然而，婦女本身的這種「無意識」狀態，卻也超乎我們原先的理解之外。而相對於這類「一般社會類型」的女性報導人，另一類具有民間「宗教儀式執行者」相關背景的女性報導人——例如收驚婆，以及紅頭法師（紅頭仔）或烏頭法師（師公）的配偶們，則可以很清楚地認知「安胎」、「動胎」、「送流蝦」（鎮流蝦），<sup>(34)</sup> 以及他如「摘花」、「探花叢」、「換肚」等傳統婦女的胎產儀式策略與舊慣，並且相當清楚此一文化傳統具體存在或流行的歷史時間。更確切地說，相較於前述兩類女性報導人，紅頭法師及烏頭法師無疑更是臺灣早自傳統鄉民社會以來，所有實踐、信仰並理解婦女妊娠知識文化的承載者中，最為重要的一個社群；他們不僅本身即是這些胎產儀式的操作者，妊娠舊慣風俗的指導者，更掌握了妊娠知識體系世俗與神聖的所有內容。然而，這個胎產知識暨儀式社群的成員，卻是由男性（而不是由女性）所組成的。<sup>(35)</sup> 因此，面對如此豐富的田野情境，我們其實可以有更多的空間去觀照一個可能的狀態，那就是：在傳統的胎產文化體系中，性別與權力的建構如何透過儀式來完成的問題。

就以最具影響效力及最富儀式內涵的「安胎儀式」為例，臺中「龍虎收驚」

(33) 指筆者執行「傳統婦女妊娠儀式研究——以『安胎』、『送流蝦』為中心」（國科會專題），及「日治臺中婦女的生活」（中縣口述歷史）兩項研究計劃的訪談所得及田野的理解。

(34) 「送流蝦」（鎮流蝦）是指紅頭法師為所謂「帶流蝦型」婦女祈求安產所施行的一種法術；「蝦」即「霞」的諧音，代表「燒」的意思，也就是「紅血」，與「流血」之意相通。臺灣民間俗信：這種帶流蝦型體質的婦女在生產時會動水，當看見紅色物體時會立即休克，尤其會產生血崩，有致命之虞，因此必須作法解厄。參見鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書公司，1978；1934 原刊），頁 62-63、96。更確切地說，一個婦女需不需要去「鎮流蝦」，是要看她的「命底」的。通常，女孩在出生之後，她的家人就會幫她去排八字，或是在她孩提之時帶去給人算命，看看她的命裡是否帶刀、帶錢，或有青龍、白虎、流蝦等類的星煞，並且要將這些資料記錄下來。如此，即使萬一她是「帶流蝦」的，日後只要在妊娠臨產之前去「鎮一鎮」，把「流蝦」趕走，生產之時也就可保平安無虞了。參見宋錦秀，〈賴楊素花女士口述訪談彙編〉，頁 241。由此來看，「鎮流蝦」其實可以劃屬廣義的「安胎」範圍。

(35) 我們並不否認女性在日常胎產知識的傳遞上具有一定的角色，但這個角色相對屬於生活圈的行為層次而已；在有關婦女胎產文化的諸多角色中，女性通常只是承載者之一，而不是知識或儀式體系的掌握者。

的做法是：

一般來說，安胎就是燒「安胎符仔」來吃，「安一安」而已，其他沒有什麼！安胎符仔有「吃」的和「安」的兩種，傳統至今以來一直都是這樣；這兩種符仔不一樣，吃的是吃的，安的是安的。「安」的那一式就貼在孕婦房間〔對向外面〕的門上、也就是「門斗頂」的中間就可以了。另外一張就燒化成灰，調水來吃，吃完以後再來洗一洗身，房內四周也順便上、下潑灑一點就好了。

外埔「天師壇」的做法是：

安胎最重要的就是「安胎符仔」了！我有兩式符仔都是用來安胎的，用法是吃兩張〔按為編號28〕、貼兩張〔編號29〕；符仔紙都是用古黃色紙，但是貼用的符用黑筆來寫就可以，食用的符就要用道地的紅色硃砂（可食）來寫才可以。用來吃的那兩張，同時也可以用來洗。我說的「洗」，就是把符仔灰加上艾草，然後再用陰陽水一起來洗身，它的效果確實很好。

另外，要「安」的符仔也要用兩張，也就是在孕婦睡的床頭和床尾壁上各要貼一張，但這兩張符仔不要貼死，好方便日後撕下來。也就是說，在婦人「順月」快生的時候，我們就要趕快把安胎符仔撕下來，若是沒撕下來，胎兒也就生不出來了。這是因為我們的本意是要安胎，好讓胎兒平安，比較不會去沖犯到土神、胎神。但如果生產前還不撕下來，那也就等於把肚子裡的胎兒一直「安住」了。再就是，我們每一張符仔都是有請過神、敕過咒語的，所以符仔撕下來之後不可以隨意丟棄；我們要把它連同一紮「壽金」一起燒化掉，也就是要把牠們送走的意思。

可見「安胎」一節，要之在於安胎符令的操作與運用。以下，我們即透過臺中地區所得的安胎符籙資料，輔以田野工作及紅頭法類主要報導人的解讀，揭示一個「妊娠宇宙觀」的基本樣貌。在此必須說明的是，我們在臺中地區的田野工作，主要是於民國八十八年三月、七月、十月及民國八十九年七月之間進行的，田野主要報導人即臺中縣外埔鄉六分村「先師壇」的柯金焜先生，以及臺中市中區「龍



虎收驚」的賴俊雄先生，此外，也旁及霧峰「新法壇」、「福法壇」等民間儀式執行者及家屬多人。

## 四、傳統臺中的妊娠安胎符籙：資料與解讀

### (一)符籙與宇宙觀：符籙做爲一種文化工具

事實上，安胎符令僅是紅頭法眾多符籙系統中的一個局部而已。閩山「龍玄門」將其符籙系統分成：1. 治煞押煞符，2. 鎮煞符，3. 清淨鹽米符，4. 過火符咒，5. 五營兵書符咒，6. 安胎保產符，7. 小兒平安符，8. 收魂青驚符，9. 化骨符，10. 乩童關神符，11. 治陰症符咒，12. 夫妻家庭和合符等十二個大類；天師派分符籙主要類別爲：1. 十二歲星靈符，2. 鎮宅平安符，3. 收驚符，4. 小兒關煞符，5. 押煞符，6. 安胎催生靈符，7. 保身符，8. 六畜平安符，9. 化骨符，10. 諸病類，11. 和合符等。<sup>(36)</sup> 總之，符籙系統的類目雖繁，但民間一般較常使用、實用的，就屬保身符、化骨符，或「驚到」、「煞到」、退燒之類的符令。而和婦女有關的，主要即安胎、催生兩類而已，也都屬於一般較會用到的兩個類目。要言之，人世間的「疾病」(illness)與「不幸」(misfortune)正是符之所以爲用的兩大場域，而這也正是「符」者「符天道之正，辟邪道之乖」的根本要義所在。

值得注意的是，在妊娠宇宙觀的建構過程中，「符籙」<sup>(37)</sup> 這個做爲溝通人間與超自然界神靈世界的書寫型式，實居於一個相當重要的文化工具 (vehicles) 的地位。其一，《說文解字》：「符，信也。漢制以竹，長六寸，分而相合」，因此，從演化上的文化意涵來看，符是古代中國的一種信物，竹制之符在民間做爲兌換、租借的憑證，而青銅、金、銀、玉等所鑄之符，則做爲朝廷封爵、置官、命使及調遣兵將之用。兩晉以後，巫師及方士道人借用「符」的這個名稱，以符號的型式，將託借來的神力附著在一些制式的文字或圖徵當中，並將其書寫在規定的紙、

(36) 參見法玄山人編著，《道壇符咒應用秘鑑》(永和：遠圖出版社，1993)；草蘆主人主修，《靈驗神符大觀》(龍潭閣藏版；臺南：正海出版社，1993)。

(37) 「符籙」是一個當前流用的統稱；實則在道教體系中，符、籙是有所區別的。其一是，「符」主要是道士用來作驅鬼召神或治病延年等的秘密文書，而「籙」則主要是道士的登真錄，也就是道士的名冊，是道士個人修身立業、遷升道職的資格證。參見姚周輝，《神秘的符籙咒語：民間自療法及避凶趨吉法研究》(南寧：廣西人民出版社，1994)，頁5-6。

絹、木、石之上，做為傳達神力及行使神命的信託與憑據，而這也就是後人所見的「神圖巫符」了。(38)

就以臺灣所見符令的基本型制來說，每張符令無論型制繁簡，大抵不脫符頭、符體、符膽三個部份。其中，「符頭」多指符令最前端所記的「奉請某某神明」之部，「符體」主要標識與儀式目的相關的內容（例如，「押走凶煞」等語），也是整張符令的敘事主體所在。而「符膽」則是法師在整張符令組織最末所畫的一種特定符號，是儀式執行者為所畫之符擔負全責的一種標記，(39)也最能體現「符之為信」的這層原始意義。不過，對於符膽，臺灣民間儀式執行者所最強調的，可能還在於它在符令功能效力上所蘊涵的一些文化意義。「龍虎收驚」賴俊雄先生即指出：

符仔裡不只是寫一些文字而已，最末的符膽最重要；如果沒有符膽，符仔令也就沒效了。符膽一般都不能隨便寫的，寫符膽的時候一定還要一邊唸著咒語。(40)

「天師壇」柯金焜法師也舉例說到：

我們寫每一張符仔的時候，每張都有符膽。我們這些「正符仔」的符膽就是治妖辟邪的意思，寫的時候還要一邊唸著「一筆天地開，二點日月明……」等等。又好比寫符膽這個「罡」字，在落筆的時候還要一邊唸著「子、丑、寅、卯……」十二時辰，這樣才能夠時時看顧得到孕婦。也就說，我們這樣做了之後，那麼在這十二個時辰當中，土神、胎神等不好的東西就不敢近身來侵犯孕婦了。

換言之，「豎符」必然是需要經過「唸咒」的這個操作過程的。更確切地說，「符」必然是要「敕」過的；它必需經由「敕」的中介儀式步驟，方能由原初僅僅為世俗物質品類的「紙符」，轉化而為俱含神聖效力象徵物的「符令」，而「豎符

(38) 姚周輝，《神秘的符籙咒語：民間自療法及避凶趨吉法研究》，頁6-7；漢語大字典編輯委員會，《漢語大字典》（湖北辭書出版社、四川辭書出版社，1988），頁2956-2958。

(39) 參見宋錦秀，《傀儡、除煞與象徵》，頁173-178。

(40) 事實上，儀式執行者不僅特別強調符膽之部的咒語而已；他們也強調，寫符之時最主要的就在於「邊寫邊唸」、「連唸不停」，直到符令完全書完為止。

唸咒」本身即是「敕」儀式的一種簡單型式。(41)

筆者以為，有關「敕」的功能，可能還必須從古代中國官僚行政體系的科層結構中去思考。《釋名·釋書契》：「符，付也，書所以敕命於上，付使傳行之也」，可知「符」是古代中國下行公文的一種文體，古來「州符」、「鑄符」、「徵符」等類官符由來已久。(42) 就如其他官方文書一斑，「符」也只有在它被蓋章確認之後，才算合法、有效。同理，人們用於溝通超自然界的書寫型式，也是按照官僚體系中的這個公文型式來操作的；儀式所用的符令，也必定是以儀式所訴求的神明之名加印，如此才能傳達非凡的神力。(43) 進而言之，若與官僚體系的公文型式相互參照，那麼儀式符令最末所劃押的符膽，其實就相當於加蓋在公文書上的封印一般，都是一種權力效力的具體表徵。換言之，符膽與封印都是公領域中針對「控制力」及「有效性」的象徵操作；雖然，這兩種書寫型式的溝通對象迥然有別，但是它們藉由文字、圖徵所欲傳達的這種控制效力，無疑是相同的。

## (二)傳統臺中的妊娠安胎符籙

我們在臺中田野所得的安胎符籙資料，主要多承霧峰收藏家郭雙富先生的慨然相授與協助。郭氏所藏的這類宗教符籙資料，多蒐自臺中、東勢、中港、新竹、竹南等大臺中地區，但詳確出處已無法究明。資料本身歷時已久，皆是手抄本，顯然為民間各家世代謄寫傳下，因此誤字、白字、落字難免，且都未編書名，因此，我們目前暫以郭藏《手抄符咒本》，及郭藏《手抄藥簿·附符籙》附加各冊號序名之。此外，本文所用的安胎符籙資料中，除郭藏及少數徵自主要報導人外，也有一部份採自清水「古冊出版社」手抄影刊本——例如，《鎮邪符法》、《符簿》等冊中的相關資料。(44) 整體來說，在這些手抄的符籙文書當中，有許多以往不易得見的「妊娠儀式叢」的資料出土，它們大抵是：求嗣符、六甲帳占貼符、六甲婦人身上帶符、治流霞胎母身上帶符、保胎符、安胎符、犯胎煞符、化胎神符、

(41) 宋錦秀，《傀儡、除煞與象徵》，頁 273-276。

(42) 漢語大字典編輯委員會，《漢語大字典》，頁 2957。

(43) Emily M. Ahern, *Chinese Ritual and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 16-30.

(44) 換言之，本文所用的安胎符籙資料，以取自臺中田野為主，而不直接處理坊間刊行的出版品資料。

動土胎符、安胎化清水符等，形形色色，總計三十三件。筆者以為，這些符籙資料中，除了「求嗣符」一式可以另歸一個大類之外，其他三十二件實都屬於「安胎符」的這個類目，亦可以統稱為「妊娠安胎符籙」（詳參表一「傳統臺中妊娠安胎符籙一覽」）。

表一 傳統臺中妊娠安胎符籙一覽

編號	類目	符頭神明	符體內容	符膽標記	書名／出處
01	安胎符 (六甲帳占貼)	天皇上帝、雷神	無法辨識； 天罡地煞之類	有	古冊重刊《鎮邪符法》， 頁 13
02	辟邪鎮宅符 安胎符 (六甲帳上貼)	星皇上帝、天 皇上帝、雷神	六丁六甲； 餘無法辨識，或治 妖斬邪之類	無	古冊重刊《鎮邪符法》， 頁 13
03	安胎符(六甲婦 人身上帶；亦做 保身符)	天皇上帝、 三十三 天祖師	缺	無	古冊重刊《鎮邪符法》， 頁 13
04	安胎符 (有帳若告作先? 帶在身上)	「五雷」圖徵	六甲〔時辰〕， ?速煞	無	古冊重刊《符簿》，頁 27
05	安胎帶符(安胎 帶之則吉)	三清	六丁六甲， 安胎神符	有	古冊重刊《符簿》，頁 28
06	製〔治〕流霞 胎母身上帶符	星皇上帝、 「三台星」圖 徵	六甲〔時辰〕；太歲 殷郊、流霞、洪陽 等	有	古冊重刊《鎮邪符法》， 頁 16
07	保胎符 (食用)	佛、北帝、斗 母星君、九天 玄女	急下清涼保胎， 救母子平安， 定心中平安	有	郭藏《手抄符咒本》(四)， 頁 13
08	保胎符 (亦做保身符)	三清、北帝	右朱雀；餘無法辨 識	無	古冊重刊《符簿》，頁 32
09	保胎符 (可保全胎，食 貼兩用)	天祖師	六甲〔時辰〕，藏蓋 女人，六甲胎神， 百無占忌	有	郭藏《手抄符咒本》(六)， 頁 20
10	保胎符	五雷神	男女保安胎	有	郭藏《手抄藥簿·附符 籙》(-)，頁 38
11	保胎符 (食洗、貼皆可)	聖人	六甲胎神安住	有	郭藏《手抄藥簿·附符 籙》(-)，頁 45
12	安胎符 (食安皆用)	天祖師、 貪狼星君	收藏六甲胎神， 六甲〔時辰〕靈符	有	郭藏《手抄符咒本》(二)， 頁 11
13	安胎符	皇君夫人	六甲〔時辰〕；六 甲胎神自在	有	郭藏《手抄藥簿·附符 籙》(-)，頁 39
14	安胎符(娘胎安 床後，帶符之)	皇君夫人	保胎母卵中，念習 鎮〔煞〕，安胎定吉	有	郭藏《手抄藥簿·附符 籙》(-)，頁 45

15	安胎符*	佛	六甲六丁， 安胎保胎	有	郭藏《手抄符咒本》(三)， 頁 19
16	安胎符 (貼用；安門斗)	星皇上帝	日遊大將軍押煞； 倉木、連橋、小梅	無	郭藏《手抄符咒本》(三)， 頁 38
17	安胎符 (安人胎，此符 貼帳門)	佛、 星皇上帝、 九天玄女	到此安頓六甲胎 神，救母子保安 康；靈符押金神木 煞、土神七煞、一 百零八煞，急退他 方	有	郭藏《手抄符咒本》(四)， 頁 2
18	安胎符 (安胎化水，服 之則安)	三清	六甲〔時辰〕 甲乃子安庄？	無	古冊重刊《符簿》，頁 27
19	安胎符(安胎貼 在患處)	庵？(無法辨 識)	六甲六丁鎮書	無	古冊重刊《符簿》，頁 29
20	安胎符	聖人、「五雷」 圖徵	? 罡符救母子兩全	無	古冊重刊《符簿》，頁 29
21	安胎符 (貼食通用)	聖人	封在下，通用之吉	無	古冊重刊《符簿》，頁 28
22	安胎符 (食安兩用)	三清、聖人、 「五雷」圖徵	六甲〔時辰〕 (安住)土公、土 母、神煞	有	郭藏《手抄符咒本》(六)， 頁 41
23	安胎符 (安床頭)	三清；餘無法 辨識	? 全？保胎 六甲安全	有	郭藏《手抄符咒本》(六)， 頁 25
24	犯胎煞符	太乙真人；餘 無法辨識	押煞？；餘無法辨 識	有	郭藏《手抄符咒本》(六)， 頁 20
25	化胎神符 (若犯胎神食之 即效，子蘇藥煎 水對符)	普庵佛、星皇 上帝；餘無法 辨識	無法辨識	有	古冊重刊《鎮邪符法》， 頁 16
26	化胎神符	五雷神	催安胎神劫	有	古冊重刊《鎮邪符法》， 頁 17
27	動土胎符 (治天罡或婦胎 孕在身動土胎 符；貼用)	五雷神	無法辨識	無	郭藏《手抄藥簿·附符 籙》(-)，頁 39
28	安胎符(食、洗 用)	三清、聖人、 「五雷」圖徵	靈符救母子全安	有	外埔「先師壇」柯金焜提 供
29	安胎符(貼用)	三清、吳真人	保你母子內子全安	有	外埔「先師壇」柯金焜提 供
30	安胎符(貼用)	星皇上帝	日遊大將軍押煞	有	臺中「龍虎收驚」賴俊雄 提供
31	安胎符(食用)	聖人	靈符安胎救母子	有	霧峰「新法壇」吳朝進提 供
32	安胎化清水符	無	心神清淨	有	霧峰「新法壇」吳朝進提 供

\* 附安胎符咒曰：六甲胎神照四方，凶神惡殺不敢當，今日動土多，吉利某家某娘大吉昌。

安胎符籙的型式頗多，表一所列僅是其中部份的縮影而已。按我們徵自柯金焜、賴俊雄兩位主要報導人的理解，這些安胎符令的型制、內容，多屬紅頭法師所謂的「道教」系統，但究其符中所請的神明，除了有道教神界專司收妖、治妖的聖人、真人，以及至高至上的「七寶」<sup>(45)</sup>之外，也兼有其他重要的法教女仙（九天玄女），以及佛界尊祖等等。因此，安胎符令本身所表現的，其實也是臺灣民間信仰典型的一種「綜合符令」的系統；甚或有因教門、師承不同，以致法師不曾見過其中某種符式，或無法完全辨識所有符式、圖徵或文字等的具體內容。此外，在這三十二件安胎符中，有些也並不完全用來安胎，而屬治邪、鎮邪兼用（如編號 02），有些或較少使用或不好用（如編號 01、05、18、19、20、21），而其中最常流通使用也最有效的，就屬編號 03、07、09、11、12、17、22、28、29、30 這典型的十式了。<sup>(46)</sup>

無論如何，筆者以為這些化為書寫型式的符籙資料，最終還是要置於田野研究的脈絡中來理解，如此則「文字資料」始有可能轉化為精緻的「民族誌資料」，而使我們逐漸趨近土著或被研究者的感知層次（local perceptions）。因此，下文即擇取幾式最具代表典型的符令，依其符頭、符體、符膽等基本型制的劃分，輔以田野工作的理解，先將這些妊娠安胎符籙的基本內容，做一解讀（詳參圖一「安胎用符典型六式」）：

### 1. 編號09

此符符頭空白，首端為「奉敕」二字，「敕」字下接一個「天」字，指的可能是道教的「天祖師」或天師張真人。

符體部份，上端是「甲子、甲辰、甲申、甲午、甲戌、甲寅」，亦即「六甲」，但此處的這個「六甲」並非「六甲神」，而是「六甲時辰」的意思；一般若是「六甲神」，符中都會寫全「六丁六甲（將）」，也就是「六丁天兵、六甲神將」或「六丁神將、六甲神兵」的簡稱。「六丁六甲」經常出現在民間安胎符（就如表一編號 02、05、15、19 四式）或治妖、斬邪的符令及〈敕符咒〉中，以代表某位尊神麾

(45) 道教「七寶」即玉清玉帝、上清上帝、太清大帝、玉皇上帝、天皇上帝、星皇上帝，及后土皇地祇，為道界至高至上的尊神；參見坪溪「道化雷壇」陳潛修抄，《道化雷壇符咒令》（光緒庚辰年/1880；霧峰郭雙富先生藏本）。

(46) 實則編號 29 與編號 31 二者，除符體文字稍有小異之外，應為同一式。

下所屬的各路天兵神將，共同前來助陣的意思。不過，在符籙派的神靈概念體系中，不僅別有六丁、六甲個別擬人化的十二個神名，同時也以六丁六甲為五行之祖，<sup>(47)</sup> 因此，無論「六丁六甲」或「六甲時辰」，其核心原則都是有關超自然「時間」象徵分類的一種操作符號。「天師壇」柯金焜法師所強調的這個「六甲」時辰，即是一個有關「時間」的分類觀念，泛指以甲子、甲辰、甲申、甲午、甲戌、甲寅為首的所有六十個時辰。

再者，在「六甲」之下，符體中段續接的是「藏蓋女人六甲胎神」八字，其下再寫「百無占忌」四字。也就是說，在這張符中請來坐鎮、安胎的天祖師，在以甲子、甲辰等「六甲」為首的所有時辰當中，都會特別看顧著胎孕中的婦女，將那些逐月、逐日占方的「六甲胎神」（另詳下節）「藏蓋」或「安住」在某些定處，不使它們四處游走，期使孕婦不再受限於六甲胎神關占的特定方位或物體，而能「百無占忌」，免於所有胎神的侵犯。此符的最末，則是一個簡式的符膽。

本張符令也可以稱之為「保胎符」，符旁寫有「可保全胎」四字，但其使用方式如何並未明寫清楚。根據主要報導人的看法，此符應當是「食貼兩用」的，亦即，在紅頭法師安胎作法之後，可以使孕婦將此張符令用火燒化，調水食之，另外也可以用來安貼在孕婦的房中。

## 2. 編號12

此符符頭首端列有卦象，下接「奉敕令」三字，再接一個「天」字，因此符中請來坐鎮的神明，可能也是「天祖師」。

符體部份，前段寫明「貪狼星君到」五字，可知除了「天祖師」這個尊神之外，此符同時也請出貪狼星君前來協助安胎。「貪狼星君到」後，符體中段以下續接「收藏六甲胎神」、「甲子、甲辰、甲申、甲午、甲戌、甲寅靈符」共二十字，最末再接一個「罡」字做為符膽。此處所謂的「收藏」，也就是「顧著了」（閩南語）或「鎮住了」的意思，而甲子、甲辰、甲申等等，指的也是「六甲時辰」。換言之，這代表我們此符所請來的天祖師和貪狼星君，在所有的六甲時辰當中，一定會將那些逐月、逐日占方的「六甲胎神」看住，不使它們四處游走，前去侵犯

(47) 並有「六丁六甲真諱報御禍法」，認為人們若能掌握要訣，煉就此法，則上可以保國行兵討寇，中可以降伏虎狼、入陣刀兵不傷，下可以預報吉凶、通知未來之事。參見新南書局版，《萬法歸宗全書》（出版年不詳），卷四，頁5、7。

那些胎孕中的婦女。

此符本身即題為「安胎符」，其下並直書「此符食安皆用」，而食用、安用（即貼用）僅有畫押符膽的不同而已，用途標示極為清楚。

### 3. 編號17

此符符頭最前有個「佛」字，也就是敬請釋迦尊佛前來「做頭」、做主的意思。「佛」之下接「救下」，再接道教「七寶」之一「星皇大帝」玉璽封印的字樣，顯示星皇大帝也是此符謹請前來的重要尊神之一。

符體部份的文字內容頗多，前段為「九天玄女安頓六甲胎神，救母子保安康」，顯示除了先前所請的釋迦尊佛和星皇大帝之外，此符也請來道教中專司治妖斬邪的女仙——九天玄女，前來負責執行安胎，欲將那些逐月、逐日占方的「六甲胎神」安頓在某些定處。本符符體後段接著又書明「靈符押金神木煞、土神七煞、一百零八煞」等等，其下再接「急退他方」四字，最末緊接符膽。所謂「金神木煞」、「土神七煞」、「一百零八煞」（另詳下節）等等，都是屬於道教方面的煞類，也見於道教的神話、經典；而「急退他方」，也就是企圖趕快把這些類屬趕至他界、外方的意思。

此符本身即題為「安人胎，此符貼帳門」，顯示這張「安人胎符」是貼用的，而且要安貼在孕婦寢房的床（帳）頭。

### 4. 編號22

由符令內容來看，此符上點中、左、右「三清」為符頭，亦即依序拜請玉清無形元始天尊（天寶道君）、上清無始靈寶天尊（靈寶道君）、太清梵形道德天尊（神寶道君）等三位道家仙界的至尊。「三清」一說為元始天尊、太上老君、通天教祖。「三清」之下續接「聖人敕令」四字，顯示道教仙界中的列位聖人，也是此符謹請前來坐鎮、安胎的重要尊神。

至於符體部份，此符上承「敕令」之下，標有類似道教「五雷」<sup>(48)</sup>圖示的符號，

(48) [清] 陳元龍《格致鏡原》引曰：「陰陽之氣，結而成雷……有五，曰天雷、水雷、地雷、神雷、社雷；或曰風雷、火雷、雲雷、蠻雷；或又曰天雷、地雷、水雷、神雷、妖雷」；參見[清] 姚福均，《鑄鼎餘聞》，收於王秋桂、李豐楙主編，中國民間信仰資料彙編，第一輯，第12冊（臺北：臺灣學生書局，1989），頁45。又有一說，「五雷」者，木、火、土、金、水「五行之雷」，因此五行相生相剋，陰陽薄動，震皆各生為雷，故五行皆能發雷，是名五雷；參見李叔運，《道教要義問答集成》（臺北：同文印書館，1970），頁168。



顯示除了先前所請的道界三清及列位聖人之外，此符也請來專司破邪的五雷神，負責實際執行安胎的重任。此外，符體中段以下又接續「甲子、甲辰、甲申、甲午、甲戌、甲寅」，以及「土公、土母、神煞」等語，最末再接符膽。

根據主要報導人的說法，此處所書的「六甲」，也是「六甲時辰」之謂，其意與前述幾式相同，而土公、土母（神煞）就是三清、聖人、五雷諸神欲要敕令驅趕的對象。土公、土母其實就是土神、土煞之類（另詳下節）；一般來說，它們都是「不好」的神，都會傷害到胎孕中的婦女。比如，民間一般所說的「動土」，就是有人冒犯到了這些土神，而此張安胎符就是專門用來壓制土神的。<sup>(49)</sup> 由此可見，「動土」與安胎、保胎之類的符令，在運用時基本上是可以互通的。

## 5. 編號28

此符也見於竹林書局版的《萬法秘笈》（1990 / 1964）書中，亦稱「安胎符」，符旁並有殖記文字「如孕婦有犯胎神甚危時，將此符化火調水食，則胎自安」等等，明確說明此符的功能及用法。事實上，這張符令可說臺灣民間流通甚久且經常使用的安胎符式之一，就文獻記錄來說，最早見於日人田大熊氏刊於《民俗臺灣》（1941）中的一篇短文，但其實更普遍散見於臺灣民間各地流傳、使用的《通書便覽》，以及一些較為周詳的《農民曆》中，一稱「保胎符」，符旁註記的文字且與前述完全相同。

由符令內容來看，此符上點中、左、右「三清」為符頭，依序拜請元始天尊、太上老君及通天教祖，下接「奉敕令」三字。符體前段又寫「聖人敕令」，中段則畫有類似道教「五雷」圖式的符號，可知此符在奉請道教三清道祖之外，為求慎重起見，同時也拜請其他列位聖人及五雷神，一同前來坐鎮，其目的就如符體末段所書明的「靈符救母子全安」七字。

整體來說，在臺灣民間所見的安胎符令當中，就以這張《通書便覽》特用的符式最為普遍，符的型式也較為傳統。此符為硃砂字、古黃色紙，安胎時「化水食用」，但實際上也可以在食過一些之後，留下若干用來洗身。

(49) 臺灣民間一說，認為「動土」乃是指四個月以上嬰兒乃至大人（自然也包括孕婦在內），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。但因土神與占方「胎神」頗為類似，因此民間也用安胎符來鎮壓這類土神。參見田大熊，〈安胎符〉，頁 171；亦見宋錦秀，〈臺灣傳統安胎暨「胎神」的觀念〉，頁 150。

## 6. 編號30

此符也見於《萬法秘笈》，但稱為「押煞符」，符旁並有殖記文字「此符能起殺制壓土（殺）神，禳胎神，極驗極速。若有觸犯胎神，可將符貼於動土之處，大吉」等等。<sup>(50)</sup>與前一式相同，此符也是臺灣民間流通甚久、流傳甚廣，且經常使用的安胎符式之一，《通書便覽》及《農民曆》中稱為「鎮煞符」，符旁註記文字與前述「押煞符」也大抵相同。

此符符頭書有「星皇大帝」玉璽封印的字樣，下接一個「令」字，顯示星皇大帝是符中敬請前來坐鎮的尊神。這是一個根本型式的符頭，民間普遍常見。符體部份寫明「日游大將軍押煞」，顯示符令之中實際執行押煞、安胎的是「日游大將軍」，是一位統御天地之間所有「日游」（日游神煞）之類的大神。<sup>(51)</sup>

事實上，編號 28 及 30 的這兩張符令，是目前所有安胎符中最常見於《通書便覽》，符令型式也最傳統的兩式。但二者不同之處，乃在於編號 30 的符為黃紙黑字，且是用來「安動土處」的。也就是說，這符是用來「安」的，一說安貼在「門斗」之上。再者，「安動土處」的這式與「化水食用」的上一式，兩式恰成一組，安胎操作時若能同時配搭使用，最為週全。

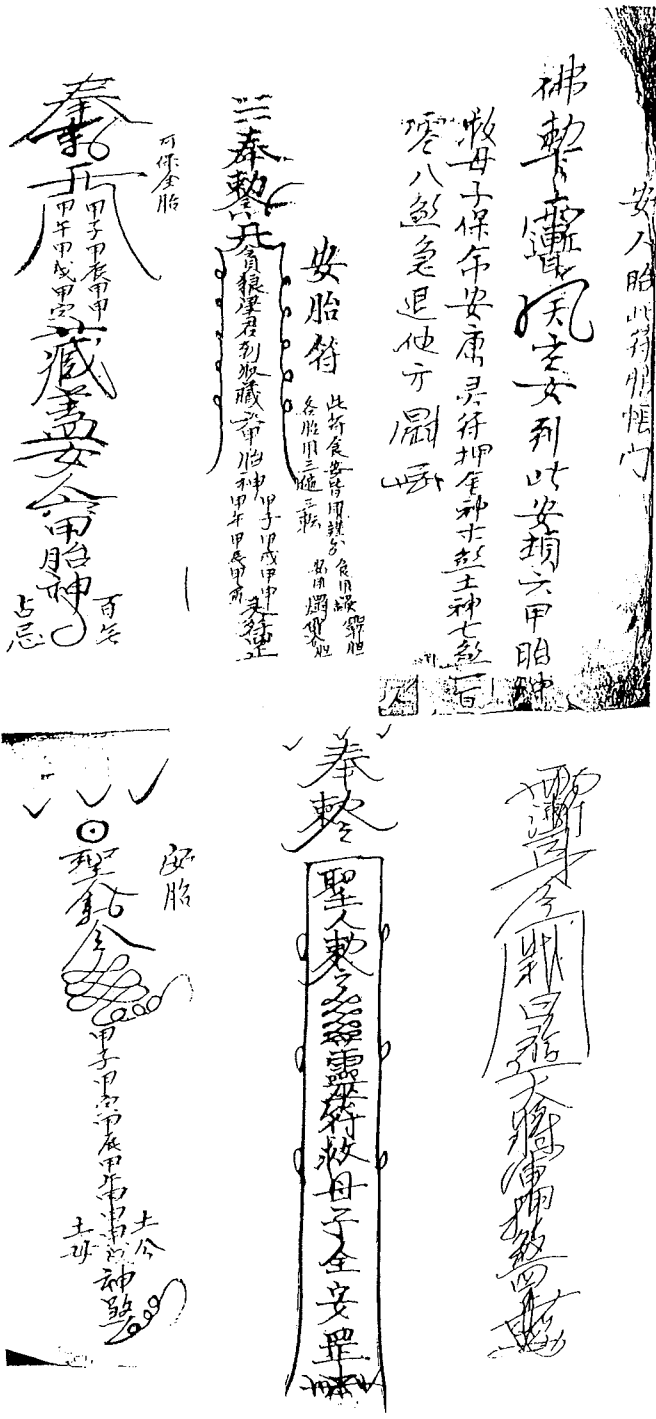
## 五、煞與非煞：一個妊娠宇宙觀的雛型

透過以上符籙資料的呈現與解讀，我們可知這些豐富的安胎符籙資料，提供了許多研究臺灣民間信仰神靈概念體系的具體素材。「太歲」、「流霞」、「倉木」、「連橋」、「金神木煞」、「土神七煞」、「土公」、「土母」、「日游」等神煞名類的出現，不僅擴大了我們原初有關六甲婦人與「六甲胎神月日關占方位定局」信仰的文化圖像，同時也具體架構出了一個臺灣傳統社會的「妊娠宇宙觀」。<sup>(52)</sup>這個妊娠

(50) 泰明子編，《（張天師真傳）萬法秘笈》（新竹：竹林書局，1990；劍譯出版社1964年原刊），頁31。

(51) 宋錦秀，〈臺灣傳統安胎暨「胎神」的觀念〉，頁159-160。

(52) 本文要旨之一，即在提出一個妊娠宇宙觀的「雛型」。「妊娠宇宙觀」的內涵頗為複雜，除本文以下所論「鬼靈沖煞」與「時空沖煞」的觀念之外，也涉及「不潔觀」、「人觀」、「靈魂觀」等深層文化觀念。這個專題待研究者猶多，容後續論，而前文所舉 Emily M. Ahern 田野資料的討論，正是筆者藉以鋪陳相關脈絡的一個做法。



圖一 安胎用符典型六式

宇宙觀，充份傳達了妊娠婦女企圖與各種（可分類與不可分類的）超自然力量之間，尋求均衡、和諧秩序關係的種種努力，也從而更加突顯了傳統婦女在妊娠狀態中的一些文化註解。

首先，就傳統婦女具體的感知經驗來說，「妊娠」與漢人神靈信仰體系中的兩個分類範疇，顯然存在著非常緊密的聯結關係。一是，所有安胎符籙、儀式操作直接所指的超自然對象，亦即「太歲」、「流霞」、「六甲胎神」之類，我們稱之為「第一相關」。另外一類，則是各式安胎策略操作中人們特請前來坐鎮、做主的神靈系統，例如三清、聖人、九天玄女等等，我們稱為「第二相關」。而我們所謂「第二相關」與「第一相關」的類別之分，即是因著妊婦與這兩類神靈系統互動關係的遠近，或間接、直接等程度的不同，而做區別的。換言之，在以前列妊娠安胎符籙為象徵實體的安胎儀式中，儀式的操作乃是以「藏蓋」、「安住」、「收藏」，甚而「押退」第一相關範疇的神靈為對象，因此也從而牽引出妊婦與這類超自然力量之間的某種互動關係。「藏蓋」、「安住」、「收藏」的意涵，即相當於「厭勝」儀式的目的暨關係，而「押退」實相當於「禳除」或「除煞」的儀式。這類神靈系統的名目繁多，我們已知的包含：「天罡地煞」（編號 01），「太歲殷郊」、「流霞」、「洪陽」（編號 06），「朱雀」（編號 08），「六甲胎神」（編號 09、11、12、13、17），「倉木」、「連橋」、「小梅」（編號 16），「金神木煞」、「土神七煞」、「一百零八煞」（編號 17），「土公（神煞）」、「土母（神煞）」（編號 22），「日遊神煞」（編號 30），以及其他更多無法具以名之的煞類，例如編號 02、04、14、24 各符即是。以下，我們即分別說明這類「第一相關」神靈的主要內容，而後試由臺灣民間信仰及民俗文化的脈絡，解析這類神靈的基本性質暨特性。

其一，由表一符籙資料的具體內容可知，「六甲胎神」顯然是所有安胎儀式中不斷為人指涉、論說的一個主題，也是構築「妊娠宇宙觀」相當核心的一組神靈概念。有關臺灣傳統胎神信仰的內容，筆者（1996）前已指出，主要分為「六甲胎神逐月所占遊方定局」及「六甲胎神逐日所占遊方定局」兩個部份。這些逐月、逐日而遊的胎神名數雖繁，其關占的空間客體及方位也多變化，然而「六甲胎神」所涉的關占系統，本身自有其依「紀」（時間）、「方」（空間）兩軸內在自成的一種「律動邏輯」。也正由於這個特性，因此傳統婦人妊娠十月期間，妊婦及其家人乃要特別留意胎神在每一特定時間所占的特定方位或物體為何，使不觸犯胎神或

擾及這個律動邏輯，而這也就是妊娠期間所有「家屋空間禁忌」的解釋根源。<sup>(53)</sup> 質言之，循由月、日關占的這個「六甲胎神」系統，實是以「十二歲時」（簡化了的十二節氣）、「六十花甲」（十天干、十二地支相配合成的六十單位）分別做為紀時循環周期的兩個分支系統所構成的，十二歲時、六十花甲亦即前述「律動邏輯」的內涵所在。換言之，歲時、天干、地支等時間象徵組項，配搭個別關占方位或空間客體所形成的這個「六甲」概念，乃是用來劃分超自然「宇」（空間）、「宙」（時間）世界的一套象徵符號；以「(十二)月遊胎神」、「(六十)日遊胎神」所構成的這個六甲胎神系統，是以時間、空間兩大象徵分類主軸所虛擬、建構出來的一套有序的結構體系（ordered system）。因此，所有違逆或擾及這個結構體系的行為，其本質都是一種關於時空的沖犯。

其次，「太歲」亦即「十二值年星君」、「十二星君煞頭」，臺灣民間又俗稱為「值年太歲」、「太歲星君」或「歲君」，每年各有不同名氏，可見它是一種逐年而遊的「年神」或「年煞」。按《論衡·難歲篇》：「工技之說，移徙抵太歲，凶；負太歲，亦凶」，可見太歲之有禁忌由來已久。一說「歲君姓殷名郊」可能傳自《演義》之說，但清代士人以為荒誕；<sup>(54)</sup> 不過，我們由編號 06 的符籙內容來看，「太歲殷郊」也是流傳於臺灣民間的一個說法。

其三，「一百零八煞」即「三十六天罡、七十二地煞」，是道教「三總煞頭」麾下的一百零八個凶神惡煞，也就是一般簡稱的「天罡地煞」。這一百零八煞的個別名號暨等級，均可見於《封神演義》，以及《(東遊記)八仙過海》、《(西遊記)唐奘取經》、《(南遊記)華光出世》、《(北遊記)玄帝昇天》等四大小說中。<sup>(55)</sup> 至於「倉木」、「連橋」二者，則比較接近於游移在特定空間客體中的鬼煞，就如「千里禾倉、萬里池塘、靈墳古塚神煞」，以及游於「密地、厝上、瓦上、床上」等的鬼煞之類。<sup>(56)</sup>

其四，手抄符籙中所謂的「金神木煞」和「土神七煞」，臺中紅頭法師類的主

(53) 宋錦秀，〈臺灣傳統安胎暨「胎神」的觀念〉，頁 164-172。

(54) [清]姚東升，〈釋神〉，收於王秋桂、李豐楙主編，中國民間信仰資料彙編，第一輯，第 19 冊（臺北：臺灣學生書局，1989），頁 17-18。

(55) 宋錦秀，〈傀儡、除煞與象徵〉，頁 289。

(56) 國立自然科學博物館藏，〈押煞科儀咒本〉（暫定名；標本登錄號為 NMNS-002350），頁 26-29。

要報導人均無所悉，筆者以為可能是「金神七煞」之誤。<sup>(57)</sup> 宋洪邁《夷堅志》「金神七煞」條云：「吳楚之地，俗尚巫師，如居舍修營，或於比近改作，則盡室遷避，謂之『出宮』。最所畏者，金神七煞之類，各視其名數以禳之」，<sup>(58)</sup> 可知「金神七煞」應當近於土煞之類。

其五，「土公」、「土母」亦即土神、土煞之類。按「犯土」、「祀土」之說由來已久，《太平御覽》云：「俗間有土公之神，云土不可動……犯土者，依方治之，其病率癒，然後知天下果有土神矣」，而《齊民要術》所載「東方青帝土公、南方赤帝土公、西方白帝土公、北方黑帝土公、中央黃帝土公」等等，應即後世相襲「祀土」的神名，不過爾後歷代所舉的土神名號，卻又不一而足。<sup>(59)</sup> 臺灣民間則有「動土」、「收土」之說。按外埔「天師壇」的說法，「動土」就是「動到土神」的意思，那是因為家有孕婦，而人們在此時修房、拆屋、掘地基，或在此時大肆翻動家具而引起的。不過，民間有人認為土神和胎神是一樣的，有人則認為土神、胎神有所區別。臺中「龍虎收驚」即區分「胎神是在肚子裡的」、「在肚子裡的才算是胎神」，此時若是「動到」，就要安胎。而胎兒出生之後就歸土神所管，萬一被土神「動到」，那就要「收土」了。可見，土公、土母既是保護胎兒的「土神」，也是一種可能傷及胎兒的「土煞」，具有一正一邪的兩面性格。

然而，究竟何者為「煞」？「煞」的本質又為何呢？從字源學的資料來看，《說文解字》即收有「殺」字，「煞」則出現較晚，而「煞」、「殺」通用。再從這個新造字的結構分析，「煞」字從「火」，與漢代當時另一較為晚出的「炁」（同氣）字，都是用來指陳對一種不易目見、耳聞，但又可以感知的存在物的理解和表達。至於「攴」部，意為「小擊」，有「攻擊」的意思，而「𠄎」的造形則應指某種被攻擊之物。由此來看，「煞」的原始意義，可能即是民間儀式中被隱喻且一再被撲擊的某種邪物。<sup>(60)</sup> 這個新的造字在前道教時期即已出現，後來被道教吸收，<sup>(61)</sup> 也持續流傳於民間社會及祝巫之門。

(57) 這是現階段的一個判斷，留待進一步深究。

(58) 姚福均，《鑄鼎餘聞》，頁426。

(59) 同上註，頁271；姚東升，《釋神》，頁74。

(60) 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：國立中央圖書館臺灣分館，1993），頁281-282。

(61) 例如，後世陰陽家有辨「八煞」之說，有「九梁星煞」之禁。參見宋錦秀，《傀儡、除煞與象徵》，頁285。

「煞」在臺灣民間盛行的道法祭儀中，也早有許多鮮明而豐富的表現。其中，因強制、暴戾、凶惡等程度強弱的不同，也有品類上的一些差異，但筆者以為最能表現這些極致性質的，顯然莫過於傳統喪葬殯送禮儀中的「煞」了。細言之，中國社會自古以來即相信人死之後，人的魂魄仍會復還，稱為「歸煞」，因此歸煞之日則盡室出避於外，名為「避煞」。<sup>(62)</sup> 臺灣民間在殯殮時也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，生者都要走避，尤其是生肖與死者沖犯的人。<sup>(63)</sup> 再者，臺灣民間紅頭法業務項目中的「鎮宅押煞」、「送外方」，<sup>(64)</sup> 以及「收陰煞」、「收麻煞」等，<sup>(65)</sup> 也都頗能反映「煞」的這個特質。換言之，在這類儀式當中，指涉儀式對象所用的語彙雖然含蓋「惡鬼妖魂」、「惡鬼神魔」、「惡靈邪煞」、「喪煞」、「陰邪」等等，不一而足，但大抵都不脫其為「亡魂」、「鬼靈」或「人鬼」的基本性質。

再者，在臺灣一般民俗文化中，「煞」有其他更多鮮活、豐富的表現。臺灣早期婚俗中有「遣嫁之時，母親為新娘備暖肚一個。內藏曆書一本，取『押煞』之義；桔餅二個，取『大吉』之義……束在新娘肚中」。<sup>(66)</sup> 其次，或有所謂「厭煞」、「焚虎」之俗，每遇除夕，家家戶戶門設紙虎，祭之以鴨，而後焚之。<sup>(67)</sup> 筆者以為，這些舉措所傳達的其實是一種「厭勝」操作的意義，而人們在此所欲「壓伏而制勝之」的對象，與其說是那些來源不明的邪穢，無寧說是所有和當下時節或時間脈絡相互違逆的煞類，而厭勝儀式的最終目的，即在於調和人與超自然體系中的「時間」秩序，免於這些煞類的沖犯。再者，他如「安太歲」、「祭天狗」中的儀式

(62) 宋錦秀，《傀儡、除煞與象徵》，頁 285-286。

(63) 劉枝萬，〈中國殯送禮儀所表現之死靈觀〉，《(第一屆) 國際漢學會議論文集》(臺北：中央研究院，1980)，頁 117-127。

(64) 謝金選，〈臺灣的道士「紅頭」與「烏頭」司公〉，《臺灣風物》2: 4 (1952)，頁 8-9。

(65) 按外埔「天師壇」的說法，「陰煞」和「麻煞」不同。「陰煞」就是陰邪，是指譬如我們到墓地或納骨塔去，就常會犯到「陰」的東西，之後人會有類似發瘋、晚上睡不著或走來走去的狀況出現，這就是犯了「陰邪纏身」。而「麻煞」就譬如我們外出路上看到「喪」的，也就是有人往生、出殯而你遇到了，那就會犯了麻煞，症狀是早上人好好的，中午就開始頭暈、心頭鬱悶，到了晚上就睡不著、四肢無力。比較來說，「陰煞」是較為嚴重的。

(66) [清] 林豪，《澎湖廳志》(文叢第 164 種，1963)，卷九，〈風俗篇〉，頁 313；[清] 胡建偉，《澎湖紀略》(文叢第 109 種，1961)，卷七，〈風俗紀〉，頁 153。

(67) [清] 范咸，《重修臺灣府志》(文叢第 105 種，1961)，卷二十五，〈藝文篇〉，頁 789；[清] 余文儀，《續修臺灣府志》(文叢第 121 種，1962)，卷二十五，〈藝文篇〉，頁 920。

對象，也都俱含這類「時間」和時間沖犯的兩面性質。參照而觀，紅頭法師業務項中的「起土收煞」及「安營」儀式，<sup>(68)</sup>則頗能突顯人們為追求超自然「空間」穩定秩序的種種努力，而兩項儀式中所欲禳除或壓制的「土神」、「惡煞」，以及游走於聚落五方的「凶神惡魔」等等，其實即是俱含「空間」及空間沖犯性質的那些煞類。

透過以上民間文化、信仰等多重面相的觀察，我們對於妊娠安胎符籙中的「六甲胎神」、「太歲殷郊」、「流霞」、「倉木」、「連橋」、「小梅」、「一百零八煞」、「天罡地煞」、「金神木煞」、「土神七煞」、「土公」、「土母」、「日遊神煞」，以及其他更多無法具以名之的煞類性質，可以有更為清晰的掌握。我們可以確切地說，所有這些安胎符籙「第一相關」神靈的共同要素，乃是「煞」。妊娠安胎符籙以「煞」為論述呈現的核心主題，而安胎儀式的操作，也是環繞著「煞」與妊婦之間的互動關係主軸來進行的。在這個宇宙秩序中，「煞」與「非煞」已然成為人們參照論述的一組概念。而就其性質來說，這套妊娠宇宙觀所呈現出來的「煞」，實則包含了「鬼靈沖煞」及「時空沖煞」兩類。前者如一百零八煞、倉木、連橋、小梅，以及其他更多無法具以名之的煞類，後者則如六甲胎神、太歲、流霞、日遊、金神七煞、土公、土母等等。其中，除了「六甲胎神」、「流霞」保有純粹時空符號的本質之外，其他如金神七煞、土公、土母、太歲等等，都已附加了擬人化的名號或稱謂。不過，這類時空沖犯的煞類，也都具有「神煞並存」、「正邪並顯」的兩面性格。<sup>(69)</sup>

總言之，處在臺灣傳統文化「妊娠」狀態中的婦女，自妊娠之初即捲入一個與六甲胎神、土神（土公、土母）、日遊、太歲、流霞、倉木、連橋等超自然力互動關聯的宇宙秩序之中，或逐月、逐日或時時面對著這些超自然力的管束與控制，並要透過紅頭法師操作符籙、法儀，奉請三清、聖人、五雷、九天玄女等不同等類的諸多神明，前來坐鎮安胎，與之斡旋。就其本質來說，不論六甲胎神、土神、日遊、太歲、流霞、倉木、連橋等等，牠們在臺灣漢人民間信仰的神靈概念體系中，皆屬於「煞」的概念。而就「鬼靈沖煞」與「時空沖煞」的完整意義來說，

(68) 謝金運，〈臺灣的道士「紅頭」與「烏頭」司公〉，頁8。

(69) 李豐楙，〈煞與出煞：一個宇宙秩序的破壞與重建〉，頁282-285。



祂們既非「神明」(gods)，也非「人鬼」(ghosts)、「祖先」(ancestors)等吾人較為熟知的三大分類範疇，而是另外一類近似於「鬼」，但在「鬼」之下屬性(inferiority)和邊緣性(marginality)的特質(詳下第五節)之外，具有其他更多性質，而又無法完全類別化於「鬼」的一個「第四範疇」(the fourth category)。

進而言之，這套以「煞」為中心的妊娠宇宙觀，其所根植的文化基底乃是臺灣民間信仰中的「泛煞觀」暨「神煞體系」，<sup>(70)</sup>亦即，這套妊娠宇宙觀是傳統漢人宇宙觀整個龐大、複雜體系中的一個次系統，也是臺灣民間信仰「泛煞觀」具體而微的一個彰顯；在傳統臺灣的宗教文化中，誠然不獨妊婦可能與冥冥天地間的神煞類屬產生關聯，也不獨妊婦會被「煞到」，然而，這個妊娠宇宙秩序中論述及被論述的主體，卻都無疑特定為女性「妊娠」狀態及妊娠中的婦女。再者，至少就六甲胎神、土神、日遊、流霞等類「第一相關」的重要元素來說，這個妊娠宇宙觀也因其超自然指涉客體的分殊而別有另外一層的獨特性，從而也全然解釋了傳統婦人自有胎孕至入月、將產的十月妊娠期間，所有「疾病」與「不幸」的最後根源。

## 六、妊娠宇宙觀的文化與性別意涵

### (一)科層體系及結構的權力

從另一個範疇來看，安胎儀式中人們特請前來坐鎮的「第二相關」神靈，其在臺灣民間信仰神靈概念體系中的屬性與位格問題，其實是較易掌握的。這類神靈，包含天皇上帝、星皇上帝、三清、北帝、斗母星君、九天玄女、雷神、貪狼星君、皇君夫人、吳真人等等，在文化分類上比較接近吾人所熟悉的「神」或「神明」的概念。所謂「神陽而鬼陰」，神明是居於大千宇宙世界中的「上界」，祂們具有絕對陽剛的性質，代表宇宙秩序中正直、光明的正面力量，旨在庇佑世上的眾生。<sup>(71)</sup>

(70) 臺灣民間「泛煞觀」暨「神煞體系」的內涵，多元而豐富，其神／煞、正／邪性格之展現，亦具有不同時空的脈絡性質，留待進一步深究。目前這方面較重要的專題研究，可以參見李豐楙，〈煞與出煞：一個宇宙秩序的破壞與重建〉。

(71) 雖然，當人們藐視或不敬神明時，祂們也有降禍於人的能力。

不過，這類「第二相關」的神明，就其負責坐鎮安胎或實際執行儀式的任務分工暨法力來源來說，仍是有所區別的。以編號 22 符爲例，法師在敕符、請神時一定是按著三清——聖人——五雷這個由上而下的順序依筆寫就，即便在奉請「三清」時，玉清——上清——太清等中、左、右方的先後次序，也必然是固定的。儀式執行者的這個書寫體例，其實反映了這些神明不同的高低位階及其上下、尊卑的階序關係，也具體說明了這些神明在整個神靈體系中的關係秩序，以及角色功能上的一些區隔。筆者以爲，「三清」、「聖人」在這張符令當中所擔負的，應是這個安胎儀式的總體責任，而其神聖效力的根源主要即來自祂們在整個神靈體系中至高至尊的地位。進而言之，三清、聖人在儀式中所發揮的神聖效力，乃是源自神明本身所具有的絕對性的「位階」，因此，其法力的性質是一種「結構的『權力』(authority)」。

相對來看，「五雷」也常見於一般押煞符或鎮煞符中，民間咸信專司破邪、追煞，而且具有絕對的效力。五雷在這張符令中，即是上稟三清、聖人的交託前來執行安胎儀式，並且要實際承擔這個儀式的「有效性」問題。換言之，雷神的這種「靈驗」的神力，主要乃來自於雷神本身因道化修行而俱足的神奇「法力」，而不必然和祂在神靈結構體系中的位階高低，有所關聯。相同的情形，在天皇上帝/雷神（編號 01），佛、北帝、斗母星君/九天玄女（編號 07），天祖師/貪狼星君（編號 12），佛、星皇上帝/九天玄女（編號 17），及星皇上帝/日遊大將軍（編號 30）等其他各組中，也可以很明顯地對比出來，而這些都是臺灣民間信仰特質的一種呈現。更重要的是，這些神明階序及不同神聖效力背後所承載的，其實是一個更大的、有關臺灣民間信仰神靈概念體系的分類及結構的問題。

相信大多數的研究者都會同意，臺灣漢人民間信仰所真實反映的正是信仰者的社會景觀 (social landscapes)，而傳統漢人有關神、鬼、祖先的崇拜行爲，其意義即大多取決於崇拜者對於他們所處現實社會的理解。這個重要的觀點，經 Arthur Wolf (1974) 首先提出，<sup>(72)</sup> 歷 Stephan Feuchtwang (1974, 1992)，<sup>(73)</sup>

(72) Arthur Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," in A. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford University Press, 1974), pp. 131-182; 亦見張珣譯, 〈神、鬼和祖先〉, 《思與言》35: 3 (1997), 頁 233-291。

(73) Stephan Feuchtwang, "Domestic and Communal Worship in Taiwan," in A. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 105-129; *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China* (London: Routledge, 1992).

Emily M. Ahern (1981),<sup>(74)</sup> P. Steven Sangren (1980, 1983, 1987),<sup>(75)</sup> Meir Shahar and Robert P. Weller (1996)<sup>(76)</sup> 等人的註解與批判，已然成了一個典範架構式的宗教理論。<sup>(77)</sup> 總的來說，筆者引申論者所謂漢人信仰者的“social landscapes”，應當包含「家族」與「國家」這兩個層次在內。亦即，臺灣漢人是以他們現實社會中以父——子為結構主軸的父系繼嗣群體 (patrilineal descent group)，以及以帝制科層為結構主軸的官僚政治體系 (bureaucracy system)，來構思超自然宇宙秩序以及他們與超自然神靈世界的關係。一方面，科層分明的神靈體系是漢人傳統親屬繼嗣和官僚結構體系的一種隱喻，另一方面，人們和這些神靈體系之間的關係暨對應的行為模式，也往往是整個社會基礎結構和人際網絡關係的反映。<sup>(78)</sup> 筆者以為，在這個架構之下，我們相當易於掌握前述三清、聖人/五雷 (編號 22)，以及其他各組「神明」在安胎符令中的角色功能和定位。更重要的是，「鬼」和「祖先」這兩個文化分類範疇在臺灣民間信仰體系中的個別意義，也可以得到一個基本的澄清。

從本質上來看，「鬼」（此處為廣義的鬼）即「人鬼」，原本也具有「祖先」的屬性，但祂們是那些無法辨識來源或無人祭祀的他家祖先，因此是「無主之鬼」、「無緣枯骨」，也就是無人祭祀的孤魂、野鬼，就如民間一般所稱的「好兄弟」、「老

(74) Emily M. Ahern, *Chinese Ritual and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

(75) P. Steven Sangren, "A Chinese Marketing Community: An Historical Ethnography of Ta-ch'i, Taiwan," (Ph.D. dissertation, Stanford University, 1980); "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother,'" *Signs* 9 (1983), pp. 4-25; *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford: Stanford University Press, 1987).

(76) Meir Shahar and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (University of Hawaii Press, 1996).

(77) 謝世忠即稱此為「社會結構的模型」；參見氏著，〈漢人民間信仰研究的本質、體系與過程理論：英文論述中的幾個主要結構論模型〉，《文史哲學報》43 (1995)，頁 107-134。

(78) 以 Arthur Wolf (1974) 研究的三峡田野為例，在三峡諸多廟宇暨龐大的超自然體系中，「神明」就如官僚政治體系中的各級官員一般，玉皇大帝相當於人間的皇帝，清水祖師、保生大帝、城隍爺、土地公是不同等級地方及社區單位的代表，灶神則與家庭的單位相對應。「祖先」是自家的親人，雖然有與該繼嗣群親疏程度之別；「鬼」則相當於人間的流氓、乞丐，或其他具有危險性的陌生人。而這些科層結構及信仰關係上的對比差異，也會在許多祭祀行為中呈現出來。值得一提的是，Sangren 等人對於 Wolf 的批判，焦點並不在於這個類比的架構；他們基本上都是在「宇宙觀類比於信仰者社會觀」的架構中來論述的。不過，論者批評的焦點在於：社會與宗教之間的聯結，應是一種社會、文化過程中的辯證關係，而不是單一的對比。Wolf 將社會範疇與超自然範疇的類比關係，過度簡化為世俗官僚政治力量的直接投射，因此也就無法全面掌握宗教中其他非政治性神聖力量的來源了（另詳下一小節）。

大公」或「金斗公」等，都是游走於既有社會結構之外的；亦即，「鬼所歸為祖先」，鬼與祖先的共同屬性其實都為「人鬼」，也都是先人之魂，但其最大分野就在有祀、無祀而已。換言之，臺灣傳統漢人社會是以父系繼嗣結構中網絡關係的失去或更新，來界分人死而劃入為「鬼」（此處為狹義的鬼）或「祖先」的範疇，亦即，以 Stephan Feuchtwang 所指的「被遺忘 / 被記得」（forgotten/remembered）<sup>(79)</sup> 的符碼，來做為這兩個範疇分類的基礎。從這個觀點來看，一個完整的喪禮，其基本意義即是在將死者由「鬼」轉化為「祖先」的整個過程。「鬼」是新死者尚未成為「祖先」的中介情境，因此，「鬼」在既有的父系社會結構中是曖昧的、不能歸類的。<sup>(80)</sup> 再從另一個方面來看，孤魂、野鬼也不能歸屬於「神明」的分類範疇；做為「外神」（outsider spirit）或「外家陰神」的鬼，事實上是落於「神明」範疇的界限之外的。鬼只有一旦得有所祀或被人們認同，才有立即轉化為聖、成為神明的可能，<sup>(81)</sup> 反之，則持續沉淪為孤魂、野鬼或厲鬼之類。

再者，「神陽而鬼陰」，「鬼」在漢人的神靈階層體系中又屬最為低下的一層。一般來說，人們可以祈求神明及祖先的庇佑，鬼卻經常與死亡、疾病、不幸等相關聯，無論孤魂、野鬼、厲鬼或者「鬼祟」、「鬼煞」之類，牠們就如人世間的流氓、乞丐，或其他具有危險性的陌生人一般，含帶著不同嚴重程度的煞氣，只會作祟人間，引來種種衝突、危機和破壞。筆者以為，這也就是臺灣民間信眾時而可能將「煞」的原始複雜概念，直接簡單化約為「鬼煞」或一般擬人化的「老大公」的關鍵所在（例如，蘭陽傀儡除煞儀式的演出脈絡即是），而臺灣民間七月普度之舉，其用意也正在「使鬼有所歸，遂不為厲」。

筆者以為，Arthur Wolf 有關“social landscapes”的宗教理論，用在闡釋「鬼」的區隔特徵時，仍具有相當的解釋性。換言之，筆者以為妊娠宇宙觀所呈現出來的「煞」，至少就「鬼靈沖煞」的這個面相來說，即具有上述「鬼」之「下屬性」和「邊緣性」的這些特徵。這些特徵，在一百零八煞、倉木、連橋、小梅，

(79) Stephan Feuchtwang, "Domestic and Communal Worship in Taiwan," in A. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 105-129.

(80) 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 110-112。

(81) C. Stevan Harrell, "When a Ghost Becomes a God," in A. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 193-206.

以及其他更多無法具以名之的鬼煞類中，尤其明顯。不過，鬼煞之屬既沒有三清、天皇上帝等因絕對位階而來的「結構的權力」，也無五雷、九天玄女等因道化修行而俱足的神奇「法力」（此處近於「法術效力」的意義），那麼，鬼之所以可能作祟人間的威力或「法力」（此處近於「靈」、「mana」或 magical power 的意義）來源，又為何呢？筆者以為，鬼之所以具有作祟人間的法力，其來源即在於這些鬼煞游移於既有結構體系之外，所含聚的一種屬於中介狀態的、非結構性的「弱力」（the power of weak），近似於 Victor Turner 所謂“communitas”的觀點。<sup>(82)</sup> 因此，在臺灣漢人的宗教體系中，鬼煞一則被視為低下、污穢而具有危險性質，一則也充滿了一種不受結構拘限的潛在力量。而由於經血及產後惡露被視為儀式性的「不潔」，就如前文所提，已婚而有生育力的婦女，也是所有既有結構秩序的破壞者和潛在的威脅者。這種類等於鬼的「非結構性」的特質，尤其一直附加在「妊娠」中的婦女身上，亦即，「鬼」和「妊婦」在傳統父系結構及神靈結構體系中的角色象徵，是可以相互類比的。因此，「鬼」和「妊婦」二者在文化分類的類屬中，自然屬於同一個範疇。筆者以為，這個象徵類比，也正是妊婦暨妊娠狀態之所以易與鬼煞之屬產生諸多關聯的根源所在。另一方面，妊娠宇宙觀的形成及其內在的秩序，實則也更強化了臺灣民間信仰神靈概念體系中的科層性，及其主流與邊陲、結構與非結構之間權力與法力的流動關係。至於妊娠宇宙觀中另一種「時空沖煞」的煞類，與此「鬼靈沖煞」的性質又不盡相同，筆者（1996）文中已有著墨，但其整體結構與沖煞威力流動的相關討論，則猶待進一步的闡釋。

## (二)神明與儀式的性別優勢

和所有理論一樣，Arthur Wolf（1974）有關“social landscapes”的宗教理論，自然也有其解釋的局限性；P. Steven Sangren（1983）有關觀音、媽祖、王母娘娘等三位女神的研究中，除了對 Wolf 過度強調「宇宙觀與官僚結構單一對比」的論點提出質疑之外，對於神、人的性別特徵問題也提出了一些頗具啟發性

(82) 陳維新（1988）也曾借用 communitas 的理論，來解析原本不受人們重視的「鬼」類，為何在一度盛行的大家樂風潮中，可以發揮指點「二字」的神效靈力，是一個相當具有啟發性的觀察。參見陳維新，〈求神問鬼只為財：大家樂所顯現的民間信仰的特質〉，《思與言》25: 6（1988），頁 575-592。

的見解。<sup>(83)</sup> Sangren 指出，觀音佛寺、媽祖進香，以及王母娘娘「慈惠堂」教派的狂熱崇拜行爲，在臺灣民間宗教中也具有相當重要的意義，但是這些女神崇拜都沒有與特定的地區或地域範圍有所關聯；這些女神的性別特徵使她們不被視爲帶有政治官僚 (bureaucrats) 的性質，但卻仍然擁有許多非政治性的神明力量，其意義與具有官僚政治性質的男神恰成對比。

Sangren 該文雖然旨在說明女神的性別象徵 (例如，「至潔的」或「貞潔的」)，不能僅僅視爲女性社會角色或女人性別特徵 (如「不潔的」) 的簡單轉換。事實上，女神往往只濃縮了正面的女性特質，尤其是家庭生活中女性之做爲母親所具有的包融、調解與結盟的這些特質。換言之，女神和女人的性別特質之間，是有其不連續性 (discontinuity) 的，而且是一種多重辯證的關係。不過，在 Sangren 的這個對比論證之下，涉及本文「第二相關」男性神明的性別特質問題，也就更加被突顯出來了。質言之，男性神明就如帝制王國裡的各級行政官僚一般，各自擁有不同等級的政治權力，而其權力的本質正是這個科層結構體系所賦予的，因此是一種來自結構的、正統的權力。換言之，男性神明的性別特徵即在其階級性 (hierarchy)、權威性 (authority) 及正統性 (legitimacy)，而且這些特徵與男性在官僚結構體制下的真實社會生活是一致的。再就另外一方面來看，本文安胎符籙資料中前來坐鎮、做主的神明，並無任何媽祖、觀音、註生娘娘、臨水夫人等類與女性角色相關的保護神或授子神。<sup>(84)</sup> 在某個程度上，這些事實也間接說明了男性神明在安胎儀式符籙系統中的正統地位。

其次，再就儀式執行者的性別來看，我們透過田野與文獻都不難發現：臺灣傳統社會迄今以來，妊娠——這個只有「女人」才可能以身體和生命去體驗的過程，是必須透過一個「男性」的社群來代言的。在長達十月的婦女妊娠週期中，紅頭法師——這個由「男性」組成的宗教社群，不僅是婦人妊娠知識文化的掌握

(83) P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'."

(84) 前文安胎符籙資料中，有「九天玄女」這個女性神明。惟就角色功能及儀式力量的來源而論，九天玄女是一類憑侍己身法術效力，實際負責執行安胎儀式的神明，因此本文將之列爲「第二相關」中的第二類，以與「第二相關」中負責做鎮、做主的第一類神明，有所區辨。就儀式符籙中佛、北帝、斗母星君／九天玄女 (編號 07)，以及佛、星皇上帝／九天玄女 (編號 17) 等具體線索而論，以上兩類之間實存在著結構與權力 (權威) 上的特定關係。

者，同時也扮演了知識諮詢者的重要角色。而在實際的儀式運作層次上，紅頭法師更是唯一具有足夠力量（或權力）去對抗超自然潛在危險的行動者（actors）。換言之，就社會與文化的認知而言，紅頭法師在操作或控制婦人妊娠事務所涉的神煞世界時，都具有角色象徵上的合法地位。以臺中地區的田野為例，安胎儀式仍是紅頭法師主要業務範圍內的一個項目，雖然，偶有專司「度死」法事的烏頭師公（師公）也會旁及這項業務，霧峰「新法壇」吳朝進先生即是如此；<sup>(85)</sup>不過他也坦言，這種情況純屬一種法事業務上的融通之舉，「紅頭仔（紅頭法師）才是正統在做安胎的人」。

有關儀式執行者角色與性別象徵的問題，謝世忠（1986）的研究曾經從陰／陽觀念、神聖／不潔的本質，以及儀式執行者所司工作範圍等三個層面，分析男、女兩性在通神者（乩童）、通鬼者（尪姨）角色分配上的性別優勢，<sup>(86)</sup>並且得出以下類似「陰：陽＝反面力量：正面力量＝鬼：神＝不潔的：神聖的＝私領域：公領域＝內化的：外顯的＝女：男＝尪姨：乩童」等各組概念關係的多重類比。擇一而論，臺灣民間的尪姨是專門代委託人下到陰間去尋找他們死去的親人的，而女性既與陰間之「鬼」同屬於「陰」的範疇，在邏輯上自然也較男性易於與陰間世界接觸，因此，民間的尪姨絕大多數是女性。相對來看，乩童是神明的代言人，自然也要以屬於「陽」範疇的男性來與同屬「陽」範疇的神明溝通，因此，臺灣民間的乩童遂多由男性來擔綱。

以上的這個分析，無論就社會事實或文化範疇的類比象徵來看，都是可以成立的。若此，安胎儀式即應由（女性）尪姨為之才是，但事實不然；臺灣傳統典型的安胎儀式，是由紅頭法師在私設的道壇之中為前來求助的妊婦進行的，一般若是「動到」的情況較嚴重者，才會延請紅頭法師前去家中作法，而儀式的主要目的即在於安頓或驅除所有侵擾妊婦的煞類。總之，筆者以為，法師安胎而非尪姨安胎，一方面固因整體妊娠宇宙秩序所呈現出來的「煞」，並不完全等同於「鬼

(85) 資料來源：民國八十九年七月間之田野工作。「新法壇」吳朝進（1928-），上承曾祖「豆腐仙仔」、祖父吳長義、父親吳煌彬，下傳子、孫，前後已屆六代，自承家業為烏頭師公傳統，但其本人對紅頭法事也有涉獵，曾應請方之需做過安胎儀式，家傳手抄《符簿》中也有兩式安胎用符。

(86) 謝世忠，〈試論中國民俗宗教中之「通神者」與「通鬼者」的性別優勢〉，《思與言》23: 5（1987），頁 511-518。

靈沖煞」的面相及意涵；不過究其要理，對於這個問題我們至少還必須由紅頭法師這個儀式執行者的角色性質，以及法師角色特徵所展現出來的性別意識，去分析紅頭法師在民間安胎儀式領域中所占有的絕對優勢。

就如所知，民間紅頭法師可以應邀在村落或角頭性的「公廟」，主持對外公開的宗教儀式活動，有如拜天公、酬神、謝願等公眾壇祭的大型活動等等。在這類祭儀場合中，儀式執行者的組織可以少至二、三人，也可能動輒數十人以上。對照來看，乩童與法師在儀式分工上或有部份重疊之處，乩童也可以在公開的儀式活動中扮演主要執行者的角色。不過，在民間最為慎重、莊嚴的祈安建醮祭典中，擔綱主持並執行儀式重任的一定是紅頭法師，而非乩童。雖然如此，事實上這類大型祭儀的業務比例，對紅頭法師而言究竟偏低；紅頭法師日常執業的主要地點，乃是在個人所設的道壇或法壇。這些道壇，在臺灣民間其實就如尪姨、乩童所在的神壇一般，都是一種「私廟」（相對於「公廟」）的性質。而紅頭法師日常主要的經常業務，就是在私壇之中進行的，項目有如改運、收驚、收土、鎮煞、和合、安胎等等，就儀式內容暨參與人員的範圍來說，也具有相當程度的封閉性。總此來看，就以上這些角色內容而論，紅頭法師其實是一個可以涵括「公」、「私」領域的儀式執行者。再者，紅頭法師這種涵括性的角色性質，也充分表現在他既可以通神，又可以通鬼的現象上；前者有如拜天公、酬神、謝願等的宗教場合，後者有如「收陰煞」、「收麻煞」，以及收驚、收魂等類的經常業務。因此，紅頭法師在儀式角色的類屬上，既與通神者的童乩相當，也與通鬼者的尪姨有著部份重疊之處。

筆者以為，從另外一個角度觀之，法師角色性質的這種涵括性，事實上也正是角色權威主流及其正統性的一種展現。這種正統性，使得紅頭法師跨越了男（童乩）、女（尪姨）兩性在儀式角色上的界限與分工，也跨越了這個分工背後所涵蘊的文化象徵類比。因此，他既可以涵括「公」與「私」的領域，涵括「神」與「鬼」的分類，自然也可以涵括「男」與「女」的範疇。由此來看，紅頭法師作用於妊娠婦女的這個安胎儀式，自然無法在脫離權力與性別類屬的關係脈絡之外去理解。在妊娠安胎的儀式操作中，紅頭法師的這個角色特徵所展現出來的，其實正是一種絕對「主流」、「正統」對於「邊陲」、「不潔」（妊娠婦女）的性別支配，同時也更加強化了妊娠宇宙秩序中來自科層結構體系的權力基礎。換言之，傳統臺



灣安胎儀式暨安胎符籙系統的實體，除了應當包含文化象徵概念的知識體系之外，性別意識（gender ideology）在這個宇宙秩序系統的形成過程中，也占了相當重要的地位；至少就臺灣的文化傳統而言，「妊娠」與「安胎」不僅是一個儀式與文化的面相，而且也深受「性別」的社會、文化概念所支配。

## 引用書目

- 《押煞科儀咒本》(暫定名)。國立自然科學博物館藏，標本登錄號 NMNS-002350。
- 片岡巖(著) 陳金田(譯)  
1987(1921) 《臺灣風俗誌》。臺北：眾文圖書公司。
- 田大熊  
1990(1941) 〈安胎符〉，《民俗臺灣中文版》1: 170-173。臺北：武陵出版有限公司。
- 余文儀[清]  
1962(1762) 《續修臺灣府志》，卷二十五，〈藝文篇〉，臺灣文獻叢刊第 121 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 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。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  
1994 《傀儡、除煞與象徵》，臺灣民間知識叢書系列 4。臺北：稻鄉出版社。  
1996 〈臺灣傳統安胎暨「胎神」的觀念〉，《臺灣史研究》3(2): 143-193。  
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。  
1998 〈From 'Cultural Constructions' to 'the Symbols of Women': 人類學婦女研究評析〉(臺北：中央研究院臺灣史研究所「文化史研究群」例會報告)(未刊稿)。  
2000 〈賴楊素花女士口述訪談彙編〉，收於宋錦秀編著，《日治臺中婦女的生活》(中縣口述歷史第六輯)，頁 221-244。豐原：臺中縣立文化中心。
- 李叔還  
1970 《道教要義問答集成》。臺北：同文印書館。
- 李建民  
1994 〈崇病與「場所」：傳統醫學對崇病的一種解釋〉，《漢學研究》12(1): 101-148。
- 李豐楙  
1993 〈煞與出煞：一個宇宙秩序的破壞與重建〉，《民俗系列講座》，頁 257-336。臺北：國立中央圖書館臺灣分館。
- 法玄山人(編著)  
1993 《道壇符咒應用秘鑑》。永和：遠圖出版社。
- 林 豪[清]  
1963(1893) 《澎湖廳志》，卷九，〈風俗篇〉，臺灣文獻叢刊第 164 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 周治蕙  
1983 〈傳統觀念與習俗對於孕婦的影響〉，《公共衛生》9(4): 395-404。
- 胡建偉[清]  
1961(1771) 《澎湖紀略》，卷七，〈風俗紀〉，臺灣文獻叢刊第 109 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 范 咸[清]  
1961(1947) 《重修臺灣府志》，卷二十五，〈藝文篇〉，臺灣文獻叢刊第 105 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 姚周輝  
1994 《神秘的符籙咒語：民間自療法及避凶趨吉法研究》。南寧：廣西人民出版社。

姚東升[清]

1989 《釋神》。收於王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》，第一輯，第19冊。臺北：臺灣學生書局。

姚福均[清]

1989 《鑄鼎餘聞》。收於王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》，第一輯，第12冊。臺北：臺灣學生書局。

秦明子(編)

1990 《(張天師真傳) 萬法秘笈》(創譯出版社1964年原刊)。新竹：竹林書局。

草蘆主人(主修)

1993 《靈驗神符大觀》(龍潭閣藏版)。臺南：正海出版社。

海島洋人

1943 〈胎教俗信〉，《民俗臺灣》3(5): 46-47。

張 珣

1997 〈幾種道經中對於女人身體描述之初探〉，《思與言》35(2): 235-265。

曾景來

1939 《臺灣宗教の迷信陋習》。臺北：臺灣宗教研究會。

新南書局

——《萬法歸宗全書》(新南書局版)，卷四。

新 樹(著)、黃連財(譯)

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

鈴木清一郎(著)、馮作民(譯)

1978(1934) 《臺灣舊慣習俗信仰》。臺北：眾文圖書公司。

陳維新

1988 〈求神問鬼只為財：大家樂所顯現的民間信仰的特質〉，《思與言》25(6): 575-592。

陳潛修(抄)

1880 《(坪溪) 道化雷壇符咒令》。霧峰郭雙富先生藏本。

漢語大字典編輯委員會

1988 《漢語大字典》。湖北辭書出版社、四川辭書出版社。

劉枝萬

1980 〈中國殯送禮儀所表現之死靈觀〉，《(第一屆) 國際漢學會議論文集》，頁117-127。臺北：中央研究院。

謝世忠

1986 〈試論中國民俗宗教中之「通神者」與「通鬼者」的性別優勢〉，《思與言》23(5): 511-518。

1995 〈漢人民間信仰研究的本質、體系與過程理論：英文論述中的幾個主要結構論模型〉，《文史哲學報》43: 107-134。

謝金選

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

Ahern, Emily Martin (Martin, Emily)

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

1981 *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

1993(1987) *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Milton Keynes: Open

- University Press.
- Byford, Julia
- 1999 "Dealing with Death Beginning with Birth: Women's Health and Childbirth on Misima Island, Papua New Guinea." Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Australian National University.
- Feuchtwang, Stephan
- 1974 "Domestic and Communal Worship in Taiwan." In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp.105-129. Stanford: Stanford University Press.
- 1991 *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge.
- Furth, Charlotte
- 1986 "Blood, Body and Gender: Medical Images of the Female Conditions in China." *Chinese Science* 7:43-66.
- 1987 "Concepts of Pregnancy, Childbirth, and Infancy in Ch'ing Dynasty China." *Journal of Asian Studies* 46 (1):7-35.
- Geertz, Clifford
- 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books Publishers Inc.
- Goda, Toh
- 1986 "Siblingship and Birth Customs of the Bontok, Northern Luzon, Philippines." In Toh Goda, ed., *Childbirth and Childrearing in Western Oceania*, pp. 55-83. Japan: Kobe University.
- Goda, Toh, ed.
- 1986 *Childbirth and Childrearing in Western Oceania*. Japan: Kobe University.
- Harrell, C. Stevan
- 1974 "When a Ghost Becomes a God." In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 193-206. Stanford: Stanford University Press.
- Hart, Donn V., Phya Anuman Rajadhon and Richard J. Coughlin, eds.,
- 1965 *Southeast Asian Birth Customs: Three Studies in Human Reproduction*. New Haven: Human Relations Area Files Inc.
- Hubbell, Kimberly
- 1982 "The Neo-oriental American: Childbearing in the Ashram." In Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*, pp. 305-320. Philadelphia: F. A. Davis.
- Ishii, Masao
- 1991 "Childbirth and Gender in Central Sulawesi." In K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and The Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, pp. 187-211. Taipei: SMC Publishing Inc.
- Kawai, Toshimitsu
- 1986 "Midwives and Healers: Their Relationship to Bukidnon Customs Concerning Childbirth and Childrearing." In Toh Goda, ed., *Childbirth and Childrearing in Western Oceania*, pp. 85-102. Japan: Kobe University.
- Kay, Margarita A.
- 1982 "Writing an Ethnography of Birth." In Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*, pp. 1-24. Philadelphia: F. A. Davis.
- Kay, Margarita A., ed.,
- 1982 *Anthropology of Human Birth*. Philadelphia: F. A. Davis.

Kurata, Isamu

- 1991 "Pregnancy and Birth from the Perspective of 'Rebirth': A Case Study of East Sumba Society." In K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and The Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, pp. 213-228. Taipei: SMC Publishing Inc.

MacCormack, Carol P. ed.,

- 1982 *Ethnography of Fertility and Birth*. London: Academic Press Inc.

McClain, Carol

- 1982 "Toward a Comparative Framework for the Study of Childbirth: A Review of the Literature." In Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*, pp. 25-48. Philadelphia: F. A. Davis.

Moore, Henrietta L.

- 1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Sangren, P. Steven

- 1980 "A Chinese Marketing Community: An Historical Ethnography of Ta-ch'i, Taiwan." Ph.D. dissertation, Stanford University.

- 1982 "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'." *Signs* 9:4-25.

- 1986 *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.

Shahar, Meir and Robert P. Weller, eds.

- 1976 *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Wolf, Arthur

- 1974 "Gods, Ghosts, and Ancestors." In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 131-182. Stanford: Stanford University Press. (亦見張珣譯，〈神、鬼和祖先〉，1997)

Wu, I. L. (吳一立)

- 1999 "Medicalizing the Monstrous: Ghost Fetuses (*guitai*) in Traditional Chinese Medical Thought" [傳統中國醫學思想中的鬼胎]，「健與美的歷史」研討會宣讀論文。臺北：中央研究院歷史語言研究所。

Yamaji, K., ed.

- 1991 (1990) *Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*. Taipei: SMC Publishing Inc.

- 1991 "The Navel of the Cosmos: A Study of Folk Psychology of Childbirth and Child Development among the Bukidnon." In K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and The Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, pp. 105-129. Taipei: SMC Publishing Inc.

## The Concept of Pregnancy, Fetal Sedative, and the Traditional Cosmology: A Perspective from Gender and Culture

Jin-shiu Sung\*

### ABSTRACT

In this study, I have attempted to understand the traditional “cosmology of pregnancy” and its ramifications from the perspective of gender and cultural studies. I emphasize as well the culturally constructed nature of the concepts of pregnancy from a cross-cultural point of view. My main point of entry is through fieldwork conducted in Taichung from 1998 to 2000 on the rituals associated with “fetal sedative” (*an-t'ai*), a complex of practices intended to “calm the fetus” and prevent miscarriage that forms an important part of the traditional culture of pregnancy. I have also used documentary evidence to outline a cosmology of pregnancy and the meanings of gender and culture that such a cosmology might entail.

I found that criteria for defining pregnancy (or conception) are largely cultural determined and the concepts of pregnancy can only be properly understood within the cultural context of local knowledge relating to its cosmology. Upon becoming pregnant, Taiwanese women are according to this traditional cosmology thought to enter a supernatural state occupied by all kinds of deities and spirits, especially the system of evil or dangerous spirits so-called “the primary relevance” such as the *liu-chia t'ai-shen*, *t'u-shen*, *ji-you*, *t'ai-sui*, and *liu-hsia*. I argue that such dangerous spirits are essentially *sha*, which have references to supernatural elements of Taiwan folk religion that do not belong to the realm of gods, ghosts, and ancestors and therefore belong to a fourth category. From this research, it became evident that local perceptions of disorder and pollution are two key notions that need to be explored in future studies.

While outlining a cosmology of pregnancy centered around *sha*, I also work with the social landscapes model of Chinese religion developed by Arthur Wolf (1974) and other western scholars to re-examine the four categories for classifying the supernatural and their basic nature and significance in Taiwanese folk religion. Finally, I show that through the social construction of this cosmology of pregnancy, other cultural notions of gender were simultaneously created. On the one hand, pregnant women were classified into the same category as that of ghosts. On the other hand, male deities called “the secondary relevance” and the ritual practitioners such as “*hong-tou* priests” held superior and dominant position over females. It demonstrates the relevance of gender ideology to the construction of the cosmological order.

**Keywords:** gender and ritual studies, pregnancy, fetal sedative (*an-t'ai*), cosmology, *shen-sha* system, traditional Taiwan society

---

\* Research Assistant (New System), Institute of Taiwan History, Preparatory Office, Academia Sinica.