

# 臺灣傳統生育文化與信仰關係

簡榮聰

## 《臺灣生育文化》緒言

臺灣民間在孕育、生產、養育、教育以至於成人的過程中，有其一套的生活方式，這階段的生育文化，在臺灣的地理環境、歷史背景之下，形成區域性、傳統性的特質，而這些特質，與各族群的民間信仰具有密切關係。

在生育文化的架構下，分成結婚與妊娠之民俗、妊娠期之民俗、生產民俗、產後民俗、育兒民俗、與及凡與養育、教育有關之衣食遊戲、娛樂、規制、理念等項，旨在就成長過程中觀察其衍流、分布與變遷內容，所呈現之文化現象。換言之，就臺灣地區如何在「造就成人」之過程中，所根據的理念、方法作一系列總的整理、歸納、與觀察。

事實上，在臺灣高山峻嶺、河川密布、林木蓊鬱的自然環境中，大自然的草木昆蟲鳥獸十分豐富而多樣，風雲雷電日月星辰山川的變幻也十分奇異而多元，生活在這樣到處充滿神秘奇異、刺激危險的環境，人類生活週遭的危機、挑戰也是頻繁而很難掌握的，這是臺灣生育文化形成的地理環境因素之一。其次、臺灣地區位於地震帶、颱風區、地震、颱風頻年發生，無歲無之，人類在此樣環境生活，自然蘊生恐懼心理，且在天災地變、風災水災肆虐下，能夠順利成長、生育，顯然相當地不容易，這是臺灣生育文化形成的自然環境因素之二。

在傳統的人類文化形成的過程中，人類所以能在大自然

環境的衝擊、挑戰中生存而進化發展，主要依靠卓越而智慧物質文化與精神文化，在物競天擇的生存原則下，不僅能夠生存，且繁衍、進化、發展。

就人類學立場觀察，臺灣地區生育文化的形成，一在於大自然環境提供了豐富的生活資源，但另一方面，大自然環境蘊藏甚多的挑戰與危險。前者衍生了生育過程中的物質文化，後者則衍生了生育過程中的精神文化。

經過此類文化史料的整理歸納觀察，臺灣地區居民的生育文化過程，屬於精神文化層次的民俗信仰，卻占據相當重要的部份與成份。所以形成濃厚的民俗信仰內涵，一方面與前述的自然地理天文環境相關，一方面則由於傳統的信仰被牢固的遵守、流傳、模仿，這就牽涉到民俗學、文化學、社會學與心理學的因素問題。

從原住民族而觀察，臺灣原住民族族群眾多、信仰內容複雜而豐富，在個別的區域生活範圍與及特殊的生存方式和信仰，使得民族與民族、部落與部落之間，時時存在敵意與警戒，否則就被出草、滅首，因此原住民族流傳的孕婦禁忌、孕婦之夫禁忌，孩童禁忌雖說與自然界之環境挑戰與危險有關，而事實也受人文傳統習俗的影響。這些影響，同時發展為小孩的養育方式與教育方式，例如卑南族孩童自幼年就要接受嚴格的求生、作戰訓練。而部份族群，則被灌輸要能

成人就須具有勇氣、毅力、並有獵首、捕獲凶猛野獸之紀錄。

原住民族的生育文化，也源於他們的祖靈信仰與精靈信仰，之所以如此，乃因生活在大自然原野的民族對「超自然力量」的信仰，亦即對超自然力的情緒，相當濃烈。這種超自然的無形力量就是「靈」，E. B. Tylor 博士對此無形的力量——「靈」，下了一個定義說：「自然民族的超自然力觀念就是對於靈底存在的信仰」（一八七一）。英國社會學者 Herbert Spencer (1820~1903) 略謂：「自然民族的宗教，產生自祖先崇拜」；有些學者則認為宗教乃自咒術發展而來，但也有學者認為自然民族由於恐懼自然的支配，因此產生「有靈觀」<sup>(註①)</sup>。據人類學者研究，有關「靈」的觀念和信仰，在許多自然民族中都可以看到。例如有一種所謂「神石」(Charn-stone)，土著們如果檢到一塊像獸類的石子，就認為它裡面必定有「精」(Virtus)的存在，把它藏在身上，就可獲得獵物。如果石子像一個果實，也認為它有不可思議的力量，把它埋在土裏，將來定可豐收。他們深信任何東西，都有軀殼和靈魂「兩重生命」，這種觀念不只限於自然民族，即文明民族的思想中，也可以找到同樣的信仰<sup>(註②)</sup>。臺灣地區漢民族的生育信仰，就從此信仰而衍生了諸般的儀式和祭祀、禁忌行為<sup>(註③)</sup>。

傳統的原始自然民族，由於無法了解生育的生理現象，以為生育是精靈所賜，故有生育的精靈崇拜。<sup>(註④)</sup>而在臺灣地區的漢民族也有註生娘娘、臨水夫人、七星娘娘的信仰，俗信祂們主管婦女生育與休咎吉凶禍福，由此可見，生育之神靈信仰，還有其普遍性與共同性。

漢民族自唐山大陸祖籍，即有豐富的祖靈信仰與神靈信仰，其中也涵有巫術的信仰。本來，巫術盛行於自然民族社會中，李亦園教授研究：巫術中的靈媒 (Spirit medium)，原出現於西伯利亞的古亞洲族群，以及我國東北的通古斯 (Tungus) 系民族。通古斯族稱靈媒為 shaman (薩滿)，以後人類學及民族誌採用這個名稱，通稱「薩滿巫」、薩滿巫閩南語稱「童乩」，童乩作法時，將自己陷於精神恍惚狀態中，在迷幻中能與精靈通話、溝通意念<sup>(註⑤)</sup>。這樣的思想信仰，衍生了厭勝、宣託、禳祓及黑巫術；厭勝乃剋制或驅除疾病、瘟疫的一類巫術，此種巫術原住民族與漢族均有，而亦展現在生育文化中；例如臺灣布農族用芭蕉撫觸病者患處，以移祟於物，然後丟掉。漢族在孕婦腹痛恐將流產時，以童乩畫符驅邪亦是屬於此種信仰。至於巫術之中的一「宣託」，乃將祈求目的祝禱於神，求神意的指示，例如卑南族的巫師作法時，用頭髮、草、酒陳列在地上，以求神降，搖銅鈴以鈴聲判定神意。而漢族類此「宣託」巫術，在生育文化內涵中出現更多。

人類精神存在的觀念自遠古時期已開始，人類精神不賴衣食可以獨立存在，這是一種概念，我們日間的假寐、哲學的思維、夢、幻覺，以及那些恍惚不定的狀態等等，其中都含有一種中間階段式混合的狀態；從上述概念觀察，人類初期思考的根本特色，是自然崇拜與器物崇拜，相信萬物有神有靈，因此人類的「肉體」與「靈魂」兩者可以分離，且人類肉體未完全成形前，靈魂(精靈)即已存在，或依附於週遭事物，或漂浮於孕婦身上，這種信仰，乃形成妊娠期之種種禁忌，與胎神的信仰；明白這層「靈」的獨立能力觀念，

在文明人「靈與肉」一元論觀念認為「迷信」的心理，當可理解號稱文明人的認知差距。

上述精神獨立的概念，從心理學來觀察薩滿巫（巫術），得知生育文化中的巫術，是根據人類他自己的幻想力、期望凝力、信心，認為確實可以捉捕或驅走鬼邪，這是生活的經驗，同時也在行為上表現出來。由此以觀，巫術施術之初，已暗示病者或當事人對他的信任，所以巫術的此一治療行為，最少已具備心理上的重要性，一如我們近代的心理治療。因此，生育文化中的民間信仰，所以如此普遍而多元、源遠而流長，在臺灣地區存在數千百年，是因為如此信仰對臺灣地區社會的存在與平穩發展有重要的功能意義，信仰不但給予人們在憂慮挫折中得到慰藉與寄託，同時也給予人群作為整合團結的手段，而更重要的是信仰的寄託，是人類對自己、對社會、對宇宙存在的一種理想目標，是以生育文化中的信仰行為，或許稍嫌荒誕，然其存在卻是在臺灣民間維持了自然而長久的和諧與繁衍發展，也是對人性、對文化的維護，這恐怕是探討生育文化的信仰要知道的深層意義。

在臺灣地區的生育文化中，有請託的祈神求靈儀式，乩童或乩姨在施術時，往往要有一些動作，諸如抖振、舞蹈、咒歌、燃香、燒紙，舞動法器、噴水等，就人類學與心理學而言，乃在發散、營造各種氣氛，以使巫者自己或請託者進入另一層精神領域；而這些動作，就是「術」，臺灣民間所以拜神禳鬼多燃香燒金銀紙，原始就是這種心理表現，後來衍化為敬獻感謝的禮物幣帛，與溝通的媒介。

乩童或乩姨，雖然深信冥冥中有保護靈暗中保護他，可是有時也會感到力量不足，而求助於補助靈增加他的力量，

諸如自然界的草木鳥獸昆蟲岩石山川或特製的草藥，像生育文化中嫁妝的占胎雞、帶路雞，雖然已無乩童在作術，然而民間總由年歲較大的長者施放及觀察，也具有類同的意涵。又如栽花換斗、移花換斗的習俗，其性質也類似。此外，與妊娠有關的民俗文物，如「十二類的植物種子」、「十二類生育有關物品」等都很類似，而這些風俗信仰，可能在中國大陸都已流傳數千百年，以此也可看出民族的流布與文化範圍。

在臺灣地區生育文化的信仰內涵中，事實就心理學而言，是應用精神作用的。巫術若應用精神作用，施行時必根據「感應律」(Principle of sympathy)、「象徵律」(Symbolism) 及「反抗律」(Principle of antipathy) 三種原則(註⑥)。「感應律」有二細則：①凡由一個全體分開的各部分，仍繼續互相感應。例如髮與身體雖離開，仍有密切的關係，施術於髮即能影響於身體。像孩童生病，有時不必親往巫者之處診治，只要剪下一小綴毛髮及指甲就可施術，其效如人身親自受術一樣。②為凡曾接觸過的兩物，雖然離開，也能感應。例如生育民俗中，將受驚生病的小孩衣物拿去廟神案前，以盤盛衣物、米點香祈請診治，也能得到感應。「象徵律」也有兩項細則：①為同類相生 (like causes like)，例如以童帽做成狀元帽、鴟鵂帽，使孩童戴後出人頭地，高飛遠舉。又如以石頭、雞蛋滾孩童的頭，希望孩童將來頭殼硬、雞蛋臉（光滑而俊美）。②為同類相治 (like cures like)，例如孩童跌倒受驚或動土受驚，即以動土之泥沙抹於受傷之處，或以動土之泥沙摻入藥物符仔同煎服用。「反抗律」是厭勝的基礎，以「符仔」壓制作祟

的惡靈等。

以上所述者，乃係從人類學、民族學、民俗學、文化學、心理學之角度略述探討信仰的關係。若從社會學的立場觀之，臺灣的居民多數沿襲祖籍地的信仰，而後隨著民族的遷徙而帶入，有些並在本島的特殊地域，因生活方式、時間累積而創造、形成新的信仰。有些則因新環境的刺激、沖擊，而將原祖籍的信仰神予以擴大功能、轉變功能，而擔負另一種社會責任。

這一部份除了原住民受到西洋宗教的影響，改信天主教、基督教而異其生育文化的儀式，另一方面如平埔族亦受到漢文化影響而混合原來的信仰而加入漢族的神明信仰，當然也影響生育文化的內涵。

臺灣地區在新民族的遷入中，自明末海權時代及貿易需要，來往於海峽兩岸之移民、商民，就特別講究人際關係之義氣與信用，這方面的因素，不管是從明末的顏思齊、鄭芝龍等在臺灣海峽的活動及諸羅山的結寨起算，抑清初的移民墾殖營商社會形態，都十分重視，基於如是心理，以講義氣為標榜之關聖帝君（關夫子），就漸漸衍化為民間商業的守護神，並為驅魔伏妖的正神，在生育文化中，舉凡祈求兒童順利平安長大之「搶拚」信仰，其中神明鎖片上面所刻的神明名號，亦可反映這種事實。而臺灣地區民間的兒童少年社會教育，也以上述神明為標榜、警戒、示範。

在臺灣清代的移墾社會發展中，漢民族於葦路藍縷，以啓山林的耕墾過程，是處處充滿危機的，這些危機包涵瘴癘疾疫、天災地變、兵燹人禍，由於上述危機因素，遂演生王爺信仰，各種帝君神明信仰；漢族在耕墾生活中，常遭原住

民的阻擾殺害，乃因此也演生防番之神，例如部份王爺、陰林山慚愧祖師等信仰及功能的擴大或轉變。上述信仰地區，小孩子常被大人帶往廟宇祈福保生，以祈平安長大。

過去臺灣地區醫藥衛生不發達，民間的醫療的來源在於①家庭世代相傳的藥草偏方醫療知識。②地方赤脚仙仔、產婆、厝姨、童乩、相命、占卜巫覡等較懂醫藥常識之人。③地方廟宇的神明醫療與提供藥籤、照神符、香灰、提示藥方找藥醫療。④地方漢藥舖及漢醫。在如是的來源等社會背景下，先民在生育文化的醫藥方式，就難免形成多元多樣、奇怪特異的方法與藥品，明瞭這方面的社會背景、信仰關係，對於臺灣生育文化中的醫藥奇特方法與物品與醫藥之神的崇拜，就不會心存蔑視、荒誕、無稽的看法。

民國三十年代以前的臺灣，教育不普及，鄉間白丁甚多，在生育過程，關於培育、教育的來源，有些源於廟會活動、神明教化，尤以清代年間為然。廟會的活動，都是民間信仰的關係，如神明誕辰、成道、升天、巡狩、地方祭典、做醮、三獻等，皆帶動衍生活信仰活動，而有很多陣頭、演戲、上香、割香、巡行等表演，而衍生效化、暗示功能。

在以農業及商業混合的移民社會及定居社會背景，物產的獲得相當不易，所謂「一飯一粥當思來處不易，一絲一縷恒念物力惟艱」，所謂「盤中餐、粒粒苦」，經歷血汗所收穫的米穀雜糧，先民認為固然是勞力辛勤所致，然而經歷數千百年的經驗累積告訴他們，天災地變蟲害，可以剝奪其努力的付出，影響其收成，因此民間信仰認為米穀雜糧等生活資源乃是天地神明的賜予，而演生惜穀惜福的觀念與作法，能惜穀及惜福，神明才會多賜豐收與幸福。

在臺灣的生育文化特質中，我們也觀察到一個現象：即是環境與傳統塑造地域特殊的信仰，從而衍生特殊的文化，同時，在群體的習俗中，信仰是易於傳染、整合且影響的，甚且具有約束的力量，使得大家一致，而無法突破標新。例如傳統的生育禁忌、孩童的行事禁忌，可以看出文化如何有力的塑模一個民族或區域族群的信仰，以及一個民族或區域族群的信仰如何成為其文化整體的一部分而反過來影響文化的其他層面。

生育文化與信仰關係的另一個層次，是不論原住民與漢族，都有善靈惡靈的思想，所以如此，據人類學家與弗洛伊德心理分析學派的研究，認為神是能保佑並給恩惠予人的或者是會懲罰作祟於人的，這之中仍可再加分別：例如神的保佑賜恩與懲罰作祟都可分為是有條件的或有原因的以及無條件的或無常的。換言之，人可以認為神的懲罰作祟是無常的或者是因為人犯過、不遵守規則而引起的，同樣的，人也可以認為神的保佑賜福是無條件的，或者是因為人的行為滿足了神的要求而帶來的。有條件的保佑賜福又可分為兩方面，一是消極的，亦即只要人虔誠信仰，就可得到神的保佑，另一是積極性的，亦即依賴人舉行各種儀式以祭神，才能得到神的恩惠。舉行儀式也有種類差別，有些儀式是屬於巫術性的，也就是帶有強迫性地要求神靈給予人所希望要的東西；有些儀式則屬於祈求性的，祈求神的憐憫而賜福（註⑦）。

由以上的歸納，再從弗洛伊德心理學派探討，可以看出民族性背後的根源，那就是一個民族對超自然存在的態度似與他們的兒童教養方式具有相當的關聯，一個民族的教養子女方法假如是溺愛縱容，則他們對神的態度也是予取予求的

；一個民族的教養方式假如是嚴格苛求而前後矛盾的，則他們對神的態度也將是誠惶誠恐、虔敬不敢違犯的。基於此，觀察臺灣地區，由於傳統的傳流，再加上素來的禮教，普遍上對子女管教的嚴苛，所以多數的信仰都屬於誠敬而不敢違背，同時多數也發展出積極的祈神祭儀。此外，關於巫術方面，從社會心理學觀察，一個社會如人際糾紛未能用正常方法解決，糾紛問題愈多，則巫術愈流行。據學者懷亭夫人（Beatrice Whiting）（註⑧）的研究，一個社會假如律法或權威對行為制裁的力量較強，則巫術出現的可能較小，反之，如行為規範或制裁的力量不強，則巫術出現的可能性較大，因為巫術的存在實際上也是使人不敢超越行為規範的一種方式。臺灣地區自古社會紀律的約束與制裁就不強，清代各地的事變、分類械鬥、土匪與流氓的橫行，在在使得神靈的信仰充斥其間，在臺灣社會的生育文化過程中，神明信仰所產生的教化，應該是占據重要成分的。

#### 註 釋

註①：據劉其偉教授著《藝術與人類學》乙書，其中八六、信仰與咒術／文中引述泰勒（Tylor）與英國社會學者 Herbert Spencer 的論說闡述自然民族對「無形底力量」的信仰，亦即對「靈」的觀念。

註②：全上書頁，劉氏特別進一步強調「靈」的觀念和信仰，在許多自然民族中可以看到，例如「神石」的信仰，它存在於美拉尼西亞土著，而臺灣臺東蘭嶼雅美族人在捕魚下船前之祭儀，亦有類似「神石」的祭物。

註③：漢民族所衍生的諸般儀式，諸如結婚時的十二項陪嫁物品，像甘蔗、竹子、蓮蕉、芋頭、龍眼、冬瓜、火炭、鐵釘、鉛錢：

：等，與及周歲洗兒的卵石、龍眼樹葉……等，沿著生育的順序發展，而伴隨的禁忌及祭祀等均是。

註④：劉其偉教授在《藝術與人類學》乙書頁28，特別引用玻里尼西亞人對於「生育精靈」的信仰，並舉 Polynesian art God Tangaroa 的彫刻為證。此種玻里尼西亞「生育精靈」的木彫神像，展現精靈渾身黏佈小精靈之樣貌，小精靈附在「生育神」的頭身臂腿之上，或上或下，或蹲或伏，或爬或立，姿態各異，類似調皮活潑之小娃娃；此種「生育神」並有明顯之男性性器官，與傳統之漢族女性生育神有別。

註⑤：參考劉其偉教授著《藝術與人類學》八七、薩滿巫V，引用李亦園教授之說。

註⑥：全上、頁34。

註⑦：李亦園 1978《信仰與文化》頁11，巨流圖書公司，臺北。

註⑧：Whiting Beatrice 1950 *Paute Sorcery* Viking Fund Publication in Anthropology No. 15. New York. 轉載自：李亦園 1978《信仰與文化》頁22，巨流圖書公司，臺北。

## 作者簡介

簡榮聰，臺灣省南投縣人，民國三十四年十一月十一日生於民風淳樸的草屯鎮農家。自幼喜好詩詞散文，尤愛鑽研民俗文物，公餘從事農耕，對農村傳統文化體驗甚深。

簡氏熱愛文化工作，尤重臺灣歷史文化之研究、紀錄與宏揚，現任臺灣省文獻會主任委員，目前正積極推動興建臺灣歷史文化園區五大會館等二十餘項創新計畫，使臺灣歷史文化工作儘可能蓬勃開展。

作品有：「臺灣銀器藝術」上下兩冊，及「臺灣農村民謠與詩詠」、「民俗文物典藏鑑賞論」、「臺灣童帽藝術」、「臺灣傳統農村生活與文物」、「臺灣客家農村生活與器具」等專書及散文詩詞百餘篇。