

語言訛傳與儀式混同

——閩台「關三姑」民俗及其傳說的考察^{*}

劉惠萍

東華大學中國語文學系教授

摘要

早期，閩台地區曾流行有一種稱為「關三姑」的占卜民俗，民間也有稱它為「三歲姑」、「椅仔姑」或「冬生仔娘」者。相傳，此一民俗是為了弔念一位年僅三歲、卻被虐死在椅子上的小姑的冤魂；但也有說是為紀念一位因換鞋時不慎掉落糞坑而溺斃的女孩。此外，更有學者認為此俗最早是一種以小女孩來獻祭土地以祈求大地豐收的巫術儀式，故而認為「三姑」是引領人們「落陰」的靈媒或「陰間之神」，因而使得相關的民俗與傳說染上了神秘的色彩。

然若從迎祭的時間、儀式的內容，以及廁神信仰的遺留等三方面來考察，則可發現「關三姑」民俗實與中國古代的「迎紫姑」俗信具高度的繼承性。故本文特別針對閩台地區早期流傳的「關三姑」、「椅仔姑」及「冬生仔娘」等民俗，與中國古代的「迎紫姑」俗信之關聯性進行更系統性地討論，一方面除更清晰地梳理其間的繼承性，同時並運用神話學研究中著名的「語言疾病說」原理，從中國的「迎紫姑」之俗在傳播的過程中，因名稱的變異及方言的使用致訛傳，以釐清其變異為閩台地區的「關三姑」、「椅仔姑」與「冬生

* 本文初稿曾以〈「關三姑」考〉為題，於「2011 海峽兩岸民俗暨民間文學學術研討會」（中國口傳文學學會主辦，2011年12月17-18日）宣讀，幾經大幅修訂成稿。後又承兩位匿名審查人悉心審查，指出個人寫作上的嚴重盲點，並提供寶貴意見，謹此致上最深謝意。文中尚有未盡完善之處，責任概由筆者自負。

娘仔」的民俗與傳說之過程；及後來又因與另一種牽亡的巫術「關落陰」，因儀式的相近致所採用的曲調相同等因素而產生了混同的現象，並藉此探討民俗與傳說的互動互生關係。

關鍵詞：迎紫姑、關三姑、椅仔姑、冬生仔娘、關落陰

Name Mismatch & Ritual Mixing:

A Study on the Folk Custom and Legend of “kuan- sam- koo”

Liu Hui-Ping

Professor

Institute of Chinese Literature

National Dong Hwa University

Abstract

Back to the Japanese colonial era, once in Taiwan-Fukien area there was an occult divination ritual called 關三姑 (kuan-sam-koo), which was also known as 三歲姑 (sann-huè-koo), 椅仔姑 (í-á-koo) and 冬生仔娘 (tang-sinn-niû-á). According to the legend, the ritual was to mourn a three-year-old girl who was mistreated to death in a chair by her sister-in-law. Some other sources suggest that it was to commemorate a girl who accidentally fell into a cesspit and drowned. In addition, some scholars believe that the ritual could be traced back to a witchcraft ceremony in which a little girl was sacrificed to the land for invoking abundant harvests. The chosen little girl was recognized as the intermediary or the deity of underworld through which people could have access to the underworld. Thus the folk custom and legend of “kuan- sam- koo” had been wrapped in a shroud of mystery.

If placed side by side with the 迎紫姑 (yin- tse-goo) dated back to the ancient China, 關三姑 (kuan-sam-koo) shares a lot of similarities with its Chinese counterpart in terms of time performed, ceremony details and the general belief of the toilet goddess. This article aims to discuss the connection between 迎紫姑 (yin-tse-goo) and 關三姑 (kuan-sam-koo), 椅仔姑 (í-á-koo), 冬生娘仔 (tang-sinn-niû-á) —on the one hand to shed a new light on their connection and succession, and on the other hand by applying the “a disease of language” theory to examine the mismatch in sounds (pronunciations) and dialect borrowing during the process of their variations, and to study the intermixture of using the same melody with the “view overcast fall” due

to their similarities in ceremony to further demonstrate the interconnection and interdependence between rituals and legends.

Keywords: Yin-tse-goo, Kuan-sam-koo, í-á-koo, Tang-sinn-niû-á, View Overcast Fall

語言訛傳與儀式混同

——閩台「關三姑」民俗及其傳說的考察

一、前言

早期台灣地區曾流行有一種迎祭以飯匙做成小姑娘模樣人偶來占問事情的遊戲與巫術，人們多稱其為「關三姑」或「椅仔姑」。而關於「關三姑」的由來，據日人鈴木清一郎〈關三姑及其由來〉一文的說法以為：

在臺灣婦女間，有「關三姑」的民俗活動，……根據傳說，以前有一個名叫「三姑」的三歲女孩，不幸母親去世，就由兄嫂撫養。可是這位嫂嫂具有晚娘的劣根性，百般虐待三姑，後來竟無緣無故把三姑打死，把她的屍體埋在豬槽底下。……¹

文中提及，「關三姑」的由來是為弔念一位名叫「三姑」，卻被嫂嫂虐待而死的三歲女孩。

此外，在有些地方也會將人偶放置在矮小的四角椅子上，故民間也有稱其為「椅仔姑」者。而在相關的傳說中，則多會述及那位被嫂嫂虐待的三歲女孩是死在椅子上的。如日人池田敏雄所作的〈椅仔姑に就て〉一文中，便記有一則他根據一位嫁到萬華的老媽子於十九世紀末在台中鹿港所聽到的說法：

……相傳椅子姑年幼時她的母親就去世了，薄情的兄嫂處處苛待她，雖僅是三歲的小女孩，但竟虐待役使她，讓她連喘氣的機會都沒有，她家的竈所燒的燃料都是粗糠及稻草，必須不斷的補充燃料使火不致熄滅。一般人家的家庭是由小姑把粗糠引燃，由媳婦煮食物來吃。而這位冷酷

1 （日）鈴木清一郎，〈關三姑及其由來〉，原收入《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》（台北：臺灣日日新報社，1934.12），頁302；此據（日）鈴木清一郎著，馮作民譯，高賢治編，《臺灣舊慣習俗信仰》，《臺灣舊慣習俗信仰》（台北：眾文圖書公司，1989.01），頁459-460。

的兄嫂竟命令這個小孩子坐在竹椅仔上，每天為竈起火引燃粗糠，非但如此，夜間還叫她睡竈上，且不給吃足夠的東西，終於使他瘦得不成人形。有一天早上，兄嫂起來時發現椅仔姑冰冷的坐在椅子上死去了，反正是這種嫂子，連最起碼的喪禮也沒做。此後，聽說嫂子每天早上起來要做早飯時，看到明明已死去的小孩坐在椅子上，不斷的向竈裡補充粗糠燃料，屢次讓她吃驚不已。²

故事後，池田更推論：椅子姑的起源，「起初大概是為了弔念那位不幸的三歲女孩的靈魂。」³

另在由陳慶浩、王秋桂所主編的《中國民間故事全集：台灣民間故事集》中，也收有一則〈元宵懷念「椅子姑」〉的故事：

椅子姑，三歲喪父母，由哥哥撫養，卻受盡嫂嫂的虐待，常吃冷飯殘羹並得擔負全家勞動。燒火時，因灶門高，人矮小，不得不蹲在椅子上往灶裡添柴，嫂嫂又規定，灶裡的火苗不能熄滅，「椅子姑」只好終日守在灶邊。元宵節晚上，嫂嫂出去看熱鬧，卻不准她離家一步，椅子姑只好仍坐在灶前，面對著火苗，在灶前睡著了，並在夢見媽媽的美夢中離開了人間。

為了悼念可憐的「椅子姑」，少女們就在元宵節準備一隻椅子，上面放著一個用布做的女娃娃，呈些供品，兩人抬著，邊走祈求「椅子姑」降臨到椅子上，接受那些供品，並安慰她的在天之靈。⁴

還有在《雲林縣閩南語故事集（二）》中，也收錄了相類似的傳說故事。⁵

2 (日)池田敏雄，〈椅仔姑に就て〉，原發表於《民俗臺灣》1卷2期（1941.08.10），頁36-38。此據池田敏雄著，黃有興、簡俊耀譯，〈民俗臺灣第壹卷選譯（一）：椅仔姑〉，《臺灣文獻》37卷2期（1986.06），頁101-102。

3 同註2，頁102。

4 陳慶浩、王秋桂主編，《中國民間故事全集：台灣民間故事集》（台北：遠流出版事業公司，1989.06），頁68-69。

5 石四維，〈元宵懷念「椅子姑」〉，陳慶浩、王秋桂主編，《中國民間故事全集：台灣民間故事集》，頁68-69；胡萬川、陳益源總編輯，〈椅子姑〉，《雲林縣民間文學集5 雲林縣閩南語故事集（二）》（雲林：雲林縣文化局，2001.01），頁84-95。

除了傳說故事外，在台灣各地還流傳有許多在舉行相關民俗時所演唱的歌謠，有些更以「三歲姑」稱之。⁶而在《彰化縣民間文學集》〈三歲姑〉歌謠的註解中更提到：由於「三歲姑被她嫂子打死埋在豬槽下，所以要到豬槽邊去關，關時若喊『嫂嫂來』，三歲姑就會走掉。」⁷相關的傳說故事都強調這一活動是為了弔念那位不幸被嫂嫂虐死的三歲小姑娘的靈魂。

除了「關三姑」和「椅仔姑」外，在閩南和台灣地區還有一種名為「冬生仔娘」或「東施娘」的民俗。過去，謝雲聲曾採集廈門、惠安等地流傳的相關傳說，以為「冬生娘」之名是因為：

從前有一位富翁，單生一女，因為她是在冬天生的，所以她的父親，也不很識字，把這女子名曰「冬生」，後來的迷信女子把它加以「娘」字，以表稱呼。⁸

近人阮昌銳也在其所撰修的《重修臺灣通志·住民志·禮俗篇》中提到了「東施娘」的由來傳說：

相傳冬生娘就是東施娘，東施與西施是鄰居，西施貌美，為戰國大美人之一。東施貌醜，但做得一手好針線，不幸在她二十歲那年元宵夜，因為掉了一隻繡花鞋到廁所裡，在撿鞋時不慎掉落糞坑而溺斃，死後成為廁神，在大陸各地都有祭拜。在廈門稱「祭娘娘」，在臺灣昔日少女在元宵夜亦備有祭品與繡花鞋一隻到廁所邊祭祀，以祈求學好女紅。⁹

以為「冬生仔娘」或「東施娘」是中國四大美人之一「西施」的鄰居。

6 胡萬川總編輯，〈三歲姑〉，《台中縣民間文學集7 沙鹿鎮閩南語歌謠（二）》（台中：台中縣立文化中心，1993.08），頁108；胡萬川總編輯，〈三歲姑〉，《台中縣民間文學集14 沙鹿鎮閩南語歌謠（三）》（台中：台中縣立文化中心，1994.05），頁168；胡萬川總編輯，〈三歲姑〉兩首，《彰化縣民間文學集6 歌謠篇（三）》（彰化：彰化縣立文化中心，1995.06），頁118、119；胡萬川總編輯，〈三歲姑〉兩首，《彰化縣民間文學集10 歌謠篇（四）》（彰化：彰化縣立文化中心，1996.06），頁22、224。

7 胡萬川總編輯，〈彰化縣民間文學集6 歌謠篇（三）〉，頁119。

8 謝雲聲輯，〈冬生娘仔（一）〉，《福建故事（上）》（台北：東方文化書局，1973），頁81。

9 阮昌銳，〈住民志〉，《重修臺灣省通志》（南投：臺灣省文獻委員會，1992.04），頁13。

由於「關三姑」及「椅仔姑」，或「冬生仔娘」的民俗與歌謠，自日治時期即已受到不少民俗研究者的關注。當中，除了池田敏雄與鈴木清一郎外，也有不少學者從觀風察俗的角度，或對相關的民俗活動與傳說進行了報導；¹⁰或對其歌謠內容作了採集與記錄。¹¹此外，更有不少研究者指出此一民俗與中國的「迎紫姑」之俗密切相關。¹²惟或受限於篇幅，相關篇章對於在中國有久遠傳承的紫姑信仰流傳到了閩台地區，為何會演變成「關三姑」、「椅仔姑」與「冬生仔娘」多未詳論。¹³甚至有以為「關三姑」與「椅仔姑」、「冬生娘仔」三者實為不同的民俗。¹⁴

另一方面，若從日治時期的池田敏雄、鈴木清一郎等人調查所得的「關三姑」及「椅仔姑」儀式與歌謠內容來看，則可發現其與「關落陰」俗信已產生相混淆的情形。¹⁵而在福建、台灣一帶所流行的如《落陰相褒歌》等落陰歌謠唱本中，也經常出現由「三姑」、「三歲姑」帶路的敘述。故也有一些研究者主張「關三姑」就是「關落陰」；¹⁶而「關三姑」中的「三姑」或「三

10 如片岡巖，〈臺灣人の怪談奇話〉的〈椅仔姑〉及〈關三姑〉，《臺灣風俗誌》（台北：臺灣日日新報社，1921），此據（日）片岡巖著，陳金田、馮作民譯，〈臺灣人的奇事怪談〉，《臺灣風俗誌》（台北：眾文圖書公司，1993.02），頁15。此外，還有余富貴子，〈民俗採訪：關三姑——（臺北州七星郡汐止）〉，《民俗臺灣》4卷10期（1944.10），頁46，後收入林川夫主編，《民俗臺灣》第五輯（台北：武陵出版公司，1995.04），頁280-281；石四維，〈元宵懷念「椅仔姑」神〉，陳慶浩、王秋桂主編，《中國民間故事全集：臺灣民間故事集》，頁68-69。

11 如吳尊賢，〈童謠抄〉，《民俗臺灣》2卷12期（1942.05），頁33；黃連發，〈民俗採訪：虎穴、關三姑〉，《民俗臺灣》2卷12期（1942.05），頁25；黃連發，〈臺灣童詞抄〉，《民俗臺灣》3卷4期（1943.04），頁24；李獻璋編著，〈椅仔姑〉，《臺灣民間文學集》（台北：龍文出版社，1989.06。據臺灣新文學社之昭和11年（1936）排印本影印），頁187-188。

12 如鈴木清一郎著，馮作民譯，〈關三姑及其由來〉，高賢治編，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁459-460；池田敏雄，〈椅仔姑に就て〉，《民俗臺灣》1卷2期（1941.08），頁36-38；陳益源，〈「關三姑」的儀式與歌謠〉，《國文天地》14卷8期（1999.01），頁30-32；吳槐，〈椅仔姑考（上）（下）〉，《民俗臺灣》3卷1期（1943.01），頁26-34、3卷2期（1943.02），頁30-34，後收入林川夫主編，《民俗臺灣》（第四輯）（台北：武陵出版公司，1990.05），頁236-243；婁子匡、許長樂編著，〈十五上元暝〉，《臺灣民俗源流》（南投：台灣省政府新聞處，1971.05），頁13。

13 如鈴木清一郎的〈關三姑及其由來〉、池田敏雄的〈椅仔姑に就て〉、吳尊賢的〈童謠抄〉、吳槐的〈椅仔姑考（上）（下）〉、婁子匡、許長樂的〈十五上元暝〉等。相關篇章對其關聯性多僅一語帶過，其中又以吳槐的〈椅仔姑考（上）（下）〉一文對相關民俗的繼承性質有較深入地討論。

14 片岡巖著，陳金田、馮作民譯，〈臺灣人的奇事怪談〉，《臺灣風俗誌》，頁15。

15 鈴木清一郎著，馮作民譯，〈關三姑及其由來〉，高賢治編，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁459-460；余富貴子，〈民俗採訪：關三姑——（臺北州七星郡汐止）〉，林川夫主編，《民俗臺灣》（第五輯），頁280-281。

16 李國俊，〈閩南「落陰」歌謠初探〉，《漢學研究》8卷1期（1990.08），頁684。

歲姑」，則是引領人們進入冥界的靈媒或「陰間之神」。¹⁷同時，更有研究者利用「神話——儀式」理論及田野調查採錄的口傳及歌謠，主張「關三姑最早應該是一種以小女孩來祭祀土地，祝禱萬物生長、祈求大地豐收的農耕儀式。」¹⁸遂使得相關民俗的起源與功能，染上了神秘的色彩。

由於前賢學者的討論多偏重在相關民俗與中國紫姑信仰關係之探究，而對於紫姑信仰流傳到了閩、台等地為何演變為「關三姑」、「椅仔姑」及「冬生仔娘」？還有「關三姑」到底是不是「關落陰」？似仍存有不少待釐清之處。故不避續貂之嫌，擬就所見資料，除對「關三姑」、「椅仔姑」及「冬生仔娘」與中國「迎紫姑」之俗的關係作更進一步地梳理外，並利用19世紀末至20世紀間在閩南、廣東等地保存的民間歌謠與民俗志材料，重新探討閩、台地區流傳的「關三姑」與「關落陰」俗信之間的關係與混同的可能原因，希望能藉此釐清相關問題，並探討民俗與傳說的互動互生關係，以就教於博雅方家。

二、「關三姑」與「迎紫姑」的關係

關於「關三姑」與「椅仔姑」的民俗，早在連橫的《雅言》中即有這樣一段記載：

中秋之夕，小兒女集庭中。兩人扶一竹椅，上覆女衣一襲，裝義髻，備鏡奩、花米、刀尺之屬，焚香燒紙，口念咒語，以迓「紫姑」（臺人謂之「椅仔姑」）。至則其椅能動，問以吉凶則答。如聞呼嫂聲，則神忽止。¹⁹

連橫直接稱台灣的「椅仔姑」民俗為「迓紫姑」。此外，如前引鈴木清一郎、

17 施炳華，〈《最新落陰相褒歌》內容概述〉，收於「國立台灣文學館——台灣民間說唱文學歌仔冊資料庫」（來源：<http://koaacheh.nmtl.gov.tw/>，2016.04.30），頁3-5。

18 陳素主，〈從巫術到遊戲——台灣關三姑研究〉，清華大學台灣文學研究所主編，《台灣民間文學學術研討會暨說唱傳承表演論文集》（台南：國家臺灣文學館，2004.12），頁143-168；劉淑爾〈三歲姑歌謠及其故事析探〉一文基本上繼承陳素主的觀念，參氏著，〈三歲姑歌謠及其故事析探〉，《東華中文學報》4期（2011.12），頁81-108。

19 連橫著，《雅言》，臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣文獻叢刊》第166種（台北：臺灣銀行經濟研究室，1963.08），頁104-105。

池田敏雄，以及片岡巖等日治時期調查者亦曾指出，台灣的「關三姑」民俗與中國傳統的迎紫姑民俗有關。²⁰ 另如吳槐、婁子匡、陳益源等研究者也都認為「關三姑」與「迎紫姑」有一脈相承的歷史。²¹

關於「迎紫姑」之俗，目前可見最早且較完整的說法，是為南朝（宋）劉敬叔《異苑》中的記載：

世有紫姑神，古來相傳云是人家妾，為大婦所嫉，每以穢事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜於廁間或豬欄邊迎之，祝曰：「子胥不在」，是其婿名也；「曹姑亦歸」，曹即其大婦也。「小姑可出戲。」捉者覺重，便是神來。奠設酒果，亦覺貌輝輝有色，即跳躡不住。能占眾事，卜未來蠶桑。²²

在這則傳說中，紫姑是一位不堪大婦虐待而死的小妾，人們因憐惜而祭祀她。此外，在同為南朝時期的梁人宗懷《荊楚歲時記·上元事攷》中也記有：

正月十五日……其夕迎紫姑，以卜將來農桑，并占眾事。²³

由以上《異苑》及《荊楚歲時記》的記載，我們大致可歸納出迎紫姑之俗的幾個特點：（一）在迎祭時間上，因紫姑是於正月十五日被虐死的，故人們會在正月十五日的夜晚奠設酒果祭祀之；（二）在迎祭的儀式部分，按《異苑》所載，紫姑死後，人們迎神的方式是以「作其形」，參與者扶之，以待神降，若「覺重，便是神來」，且神降時會「跳躡不住」；（三）迎紫姑的地點為廁所或豬欄邊，其目的是為「卜未來蠶桑」，但亦能「占眾事」。

20 如鈴木清一郎著，馮作民譯，〈關三姑及其由來〉，高賢治編，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁459-460；池田敏雄，〈椅仔姑に就て〉，《民俗臺灣》1卷2期，頁36-38；片岡巖，〈臺灣人的奇事怪談〉，《臺灣風俗誌》，頁15。

21 吳槐，〈椅仔姑考（上）〉，《民俗臺灣》3卷1期，頁236-243；婁子匡、許長樂編著，〈十五上元暎〉，《臺灣民俗源流》，頁13；陳益源，〈「關三姑」的儀式與歌謠〉，《國文天地》14卷8期，頁30-32。

22 （南朝宋）劉敬叔，《異苑》，王根林等校點，《漢魏六朝筆記小說大觀》（中國上海：上海古籍出版社，1999.12），頁638。

23 （南朝梁）宗懷，《荊楚歲時記》（中國北京：中華書局，1991.01），頁5-6。

而由以上三個「迎紫姑」活動的特點來看，則可發現自日治時期以來台灣地區的「關三姑」或「關椅仔姑」民俗，與其確有不少結構相似之處：

（一）在迎祭時間方面

按鈴木清一郎的〈關三姑及其由來〉所載：

在本省婦女間，有作「關三姑」的，時間主要是在正月十五、三月初三、八月十五的夜裡。²⁴

另在池田敏雄的〈椅仔姑〉中也提到進行椅仔姑的占卜遊戲是「在正月十五日上元節」。²⁵此外，按台灣民間文化工作者在上一世紀的九〇年代訪問苗栗苑里80歲耆老戴素梅女士所述，她們也都是在每年農曆的正月十五日晚上舉行這個儀式。²⁶

而據前所引劉敬叔《異苑》及宗懷《荊楚歲時記》的記載，正月十五是迎紫姑的時間。另如李商隱在〈正月十五夜聞京有燈恨不得觀〉及〈昨日〉二詩中，亦有「羞逐鄉人賽紫姑」、「昨日紫姑神去也」等詩句，²⁷也提到「正月十五」是迎紫姑的日子。可知台灣流傳的「關三姑」、「椅仔姑」與中國的「迎紫姑」在迎祭時間上是相同的。

雖然，到了宋以後，由於迎紫姑之俗逐漸由「卜未來農桑」演變為扶箕之術，故迎祭的時間也不限定在正月十五日。如（宋）沈括在《夢溪筆談》中便提及：「舊俗，正月望夜，迎廁神，謂之紫姑。亦不必正月，常時皆可召。」²⁸另在同為宋人的孔平仲所撰《孔氏談苑》卷二「廁神」條中也記有：

24 鈴木清一郎，馮作民譯，〈關三姑及其由來〉，高賢治編，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁459。

25 池田敏雄著，黃有興、簡俊耀譯，〈民俗臺灣第壹卷選譯（一）：椅仔姑〉，《臺灣文獻》37卷2期，頁101。

26 陳素主，〈從巫術到遊戲——台灣關三姑研究〉，清華大學台灣文學研究所主編，《台灣民間文學學術研討會暨說唱傳承表演論文集》，頁149。

27 李商隱，〈正月十五日夜聞京有燈恨不得觀〉、〈昨日〉，清聖祖彙編，《全唐詩》第16冊（中國北京：中華書局，1960.04），頁6221、6203。

28 （宋）沈括著，胡道靜校注，《夢溪筆談校證》（中國上海：中華書局，1959.12），頁685。

「紫姑者，廁神也。……每歲率以正月一日來，二月二日去。……」²⁹可知，迎紫姑的日期到了後來，就不完全限定在正月十五日，「常時皆可召」。因此，在鈴木清一郎的調查中也出現有在「三月十五、八月十五的夜裡」這樣的說法。

（二）在儀式內容方面

除了迎祭的時間相同外，在儀式內容方面，按池田敏雄訪問萬華的老媽子所述，舉行「關三姑」活動的過程為：

……椅子上豎立著飯匙，飯匙表面描繪眼睛、鼻子、嘴巴，頭上插著花簪。又椅仔要蓋上紅衣裳，左右兩個袖口要用竹子編的箍桶篾穿過中間，使其撐得圓滾滾的，在前面把兩個袖子放在一起，上面也插上紅花，儘量的讓它看起來像個姑娘的樣子。³⁰

可知台灣的關三姑也是以飯匙為偶，令其穿上衣服，飾之以眼、鼻、嘴等，與《異苑》所說的「作其形」過程相同。

除了《異苑》的記載外，如在宋人徐鉉的《稽神錄》及蘇東坡的〈少年遊〉中也有「時俗取飯箕，衣之衣服，插箸為鬚，使畫粉盤以下。」³¹以及「每歲正月迎紫姑神，以箕為腹，箸為口，畫灰盤中為詩。」³²這樣的記載，可知到了宋代，人們也是以「飯匙為偶、以箸為口」的方式來製作紫姑神。及

29 (宋)孔平仲，《孔氏談苑》，《筆記小說大觀》第4編第4冊（中國揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1983），頁2027。

30 池田敏雄著，黃有興、簡俊耀譯，〈民俗臺灣第壹卷選譯（一）：椅仔姑〉，《臺灣文獻》37卷2期，頁101。

31 據（宋）徐鉉的《稽神錄》載：「江左有支戩者，餘干人。世為小吏，至戩，獨好學為文，竊自稱秀才。會正月望夜，時俗取飯箕，衣之衣服，插箸為鬚，使畫粉盤以下。戩見家人為之，即戲祝曰：『請卜支秀才，他日至何官？』乃畫粉宛成司空字。……戩後為金陵觀察判官，檢校司空。……」，參（宋）徐鉉，《稽神錄》（中國北京：中華書局，1996.11），頁108。

32 在蘇東坡的〈少年遊〉一詞前有這樣一段說明：「黃之橋人郭氏，每歲正月迎紫姑神，以箕為腹，箸為口，畫灰盤中為詩，敏捷立成。余往觀之，神請予作少年游，乃以此戲之。」參（宋）蘇軾撰，《東坡詞》，《景印文淵閣四庫全書》（第1487冊）（台北：臺灣商務印書館，1983。據國立故宮博物院藏本影印），頁36。

至明清，甚至民國以後，各地多仍沿襲以飯匙為紫姑「作其形」的方式。³³

除了以飯匙為偶外，還有儀式進行的方式也相似。按池田敏雄的記載：

……待將所有東西準備好後，由二位姑娘各握著椅子的一腳，一同唱著如下的歌詞：「椅仔姑、椅仔姊、請您姑姑來坐椅。坐椅定，問椅聖、水桶頭、柝三的（敲三下）、來作聖。」在她們唱著歌的當中，如果椅仔姑的神靈到來的話，會感到椅仔非常重，也會開始稍稍地搖動，姑娘們會問各種各樣的問題。這樣做，椅仔姑的飯匙做的頭會前後的動。敲前面的水桶，以為回答。³⁴

此亦與《異苑》所記載的「捉者覺重，便是神來」，且神降時會「跳躩不住」相同。至於池田敏雄與鈴木清一郎都提到的：關椅仔姑或三姑時，都不能提到「嫂」字，否則椅子會停止晃動等說法，³⁵似也與迎紫姑時祝云「子胥不在」、「曹姑亦歸」等咒語相類，只是「大婦」換成了「兄嫂」罷了！

綜上可知，二者在占卜的儀式上，同有極高的相似性。

（三）廁神信仰的遺留

除了祭祀時間及儀式內容的相似外，另在台灣地區所保留的於進行「關三姑」時所唱唸的歌謠中，亦可見紫姑作為「廁神」信仰的遺留。如據鈴木清一郎〈關三姑及其由來〉的介紹：嫂嫂將打死的三姑屍體埋在豬舍的豬飼槽

33 如在光緒年間的《嘉定縣志》中便載有上海地區迎紫姑時，「以筭箕插箸，蒙以巾帕，兩人對舉，曰：『請箕姑』（能作字，以應卜者所叩）。」另在道光年間的《川沙撫民廳志》亦載有：「小女子以飯籬蒙帕，插花勝，邀廁姑問休咎。」筭箕、飯籬皆為盛飯器具。丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料彙編》華東卷（上）（中國北京：書目文獻出版社，1995.02），頁55、頁20。此外，在民國年間的《巴縣志》中則引有李鳳翽《覺軒雜著》所記四川地區的迎紫姑習俗為：「罐客神者，以木板匙紙糊之，畫頭面，束于答梁，縛紮如人形，以小兒衣衣之。幼女二人，靜夜時於黑地以柱香燒其面，祝之數四，即搖動而來。客重如石，問事以揖為微，或戲之及煩數，即頓立不動。」也是以木匙為偶。參丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料彙編》西南卷（上）（中國北京：書目文獻出版社，1995.02），頁40。

34 池田敏雄著，黃有興、簡俊耀譯，〈椅仔姑〉，〈民俗臺灣第壹卷選譯（一）：椅仔姑〉，《臺灣文獻》37卷2期，頁101。

35 池田敏雄著，黃有興、簡俊耀譯，〈椅仔姑〉，〈民俗臺灣第壹卷選譯（一）：椅仔姑〉，《臺灣文獻》37卷2期，頁101；鈴木清一郎著，馮作民譯，〈關三姑及其由來〉，高賢治編，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁459-460。

底下。³⁶而在胡萬川等人於彰化地區所採得的〈籃仔姑〉唸謠中，也有「猪稠（豬舍）公，掃帚婆來接引。接引三姑娘仔來彳亍（遊玩）……」³⁷的句子。此外，在《彰化縣民間文學集》相關歌謠的註解中則說：「三歲姑被她嫂子打死埋在豬槽下，所以要到豬槽邊去關。」³⁸都提到了要到「豬舍」去迎祭「三歲姑」或「籃仔姑」。

而據《天中記》引唐人《顯異錄》所云：

紫姑，萊陽人，姓何名媚，字麗卿。壽陽李景納為妾。其妻嫉之，正月十五陰殺於廁間。天帝憫之，命為廁神。故世人作其形，夜於廁間迎祀，以占眾事。³⁹

紫姑因被「陰殺於廁間」，故被天帝任命為「廁神」。另在前引《孔氏談苑》中也說紫姑是「廁神」。⁴⁰雖然，在中國民間信仰中，「廁神」的身分有多種說法，⁴¹然紫姑作為「廁神」的說法，卻也是眾多「廁神」之說中較為人們所熟知的。如在沈括的《夢溪筆談》中即提及：「舊俗，正月望夜迎廁神，謂之紫姑。」⁴²可知「關三姑」、「椅仔姑」和「紫姑」一樣，都與「廁神」或「豬槽」等象徵「豐饒」的民間信仰密切相關。

以上，從迎祭時間、儀式內容及廁神信仰的遺留等三方面進行分析，都可發現台灣地區的「關三姑」民俗與中國各地的「迎紫姑」俗信，在傳說的內容上雖有所紛歧，然從其民俗的內容與內涵來看，實具有極高的關聯性與繼承性，應仍是同一種民俗的變衍。

36 鈴木清一郎著，馮作民譯，〈關三姑及其由來〉，高賢治編，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁459。

37 胡萬川總編輯，《彰化縣民間文學集10 歌謠篇（四）》，頁224。

38 胡萬川總編輯，《彰化縣民間文學集6 歌謠篇（三）》，頁119。

39 （明）陳耀文著，（明）屠隆校，《天中記》第二冊（台北：藝文印書館，出版年不詳），卷四引，頁41。

40 （宋）孔平仲，《孔氏談苑》，頁2027。

41 關於「廁神」是誰？民間說法眾多。除「紫姑」外，還包括有：戚夫人、劉安、后帝、帝嚳之女「胥」、郭登、大耳深目虎鼻豬牙之怪物、一不知名女性等。郭麗，〈廁神紫姑探析〉，《東方人文學誌》9卷1期（2010.03），頁2-7。

42 （宋）沈括著，胡道靜校注，〈異事〉，《夢溪筆談校證》，頁685。

三、從「紫姑」到「關三姑」、「椅仔姑」、「冬生仔娘」

既然，閩、台地區的「關三姑」民俗是繼承了中國古代的「迎紫姑」之俗，但為何「迎紫姑」之俗流傳到了閩、台地區，又被稱為「關三姑」或「椅仔姑」，甚至「冬生仔娘」呢？以下試分別從「別名的誤解」及「方言訛傳與假借字」兩方面析論之：

（一）別名的誤解：「紫姑」與「關三姑」、「椅仔姑」

首先，「關三姑」又常被稱作「觀三姑」。這裡的「關」或「觀」，有學者以為是動詞，有「引」之意，指的是「招魂請靈」；⁴³但也有學者以為「關」是名詞，乃「古之公文」，如潮汕研究者蕭遙天以為：

按關，古之公文，……以巫婆為靈媒，召亡者之魂附于巫者之體以言禍福，此事必用符篆，如官府之文移，故謂之「關」。⁴⁴

但無論是動詞或名詞，其實皆有「召請」之意。而在20世紀五〇年代以前，中國的南方地區更普遍存在有一種所謂「關神」或「觀神」的巫術活動。如潮汕地區有「關籃飯姑」、「關箸神」、「關蛤蟆神」、「關猴神」、「關牛牯神」、「關戲童」、「關七仙女」……等召請各種神靈的巫術活動，統稱為「關神」。⁴⁵由此，可知「關三姑」的意思應是指「召請三姑」的活動。

至於「三姑」是誰？是否是那位被虐而死的三歲小姑？事實上，「三姑」實是「紫姑」的俗稱。據前引《顯異錄》載：

紫姑，萊陽人，姓何名媚，字麗卿。……俗呼為三姑。⁴⁶

又，在蘇軾的《東坡集》中也有：

43 陳益源，〈「關三姑」的儀式與歌謠〉，《國文天地》14卷8期，頁30。

44 蕭遙天，〈潮州戲劇志〉，廣東省藝術創作研究室主編，《潮劇研究資料選》（出版者不詳，1984.05），頁41。

45 蔡澤民，《潮州風情錄》（中國北京：中國民間文藝出版社，1988.01），頁138-141。

46 （明）陳耀文著，（明）屠隆校，《天中記》（第二冊），頁41。

……僕嘗問三姑，是神仙邪？三姑曰：「曼卿之徒也。」欲求其事為作傳。三姑曰：「妾本壽陽人，姓何，名媚，字麗卿，……」余問云：「甚時人？」三姑云：「唐時人。」……⁴⁷

另於孔平仲的《孔氏談苑》中則說：

紫姑者，……沈遘嘗就問之，即畫粉為字，曰：「文通萬福！」遘問三姑姓，答云：「姓竺，南史竺法明，乃吾祖也。」……⁴⁸

在唐宋時期的各種文人筆記中，「紫姑」雖有不同的身分，⁴⁹但由以上相關的記載中仍可發現：「三姑」實為「紫姑」之異名。

至於紫姑為何又稱「三姑」？近人吳槐以為：民間之所以又稱紫姑為「三姑」者，是因紫姑掌蠶桑之事，是為蠶神，而由於蠶一日三眠，所以又叫「三姑」。⁵⁰其實，在宋元以後的許多歌詠蠶桑之俗的作品中，也偶而可見人們稱蠶或蠶神為「三姑」者。⁵¹莊伯和則以為蠶之所以又稱「三姑」者，是因蠶「經三晝夜才脫殼，故呼蠶為『三姑』。」⁵²而由前引《異苑》中說紫姑能「卜未來蠶桑」之語可知，迎紫姑之俗自古即與蠶神信仰關係密切，故民間又俗呼紫姑為「三姑」。

47 (清)俞樾著，《茶香室續鈔》(中國北京：中華書局，1995.02)，卷19引，頁233。

48 (宋)孔平仲，〈廁神〉，《孔氏談苑》，《筆記小說大觀》第4編第4冊，頁2027。

49 大約到了宋以後，迎紫姑之俗，除了逐漸由「卜未來農桑」演化為扶箕之術外，也常見藉由降身於人來卜問事情的形式。如在沈括的《夢溪筆談》中載有：「景祐中，太常博士王綸家，因迎紫姑，有神降其閨女，自稱上帝後宮諸女，能文章，頗清麗，……其家亦時見其形。」紫姑除了可附身在王綸閨女的身上外，在明人王圻的《稗史彙編》卷134也有：「荊州士子多信紫姑。嘉靖壬午春，鄭天祐與徐岳、李完、李中孚四人，被箕問前程事。至，則云：『我，王安石也。』天祐方秉誠致詞，神遽書：『李完笑我當年事，新法於今我白愚，堪笑史官皆太貶，晦翁方是半相知。』不答所請而去。」在這裡，紫姑又成了王安石。或如清人張培仁《妙香室叢話》中也有：「余少時，見姊妹等為卜紫姑之戲。……因問為仙為鬼？判曰：『余姓尤名熙鳳，明萬曆時孀婦，年三十二，……』」此時，紫姑又成了孀婦尤熙鳳。

50 吳槐，〈椅仔姑考(下)〉，林川夫主編，《民俗臺灣》(第四輯)，頁240。

51 如在元人馬臻的《村中書事二首》詩中，也有「村婦相逢還笑問，把蠶今歲是三姑。」參(元)馬鍊師臻，《霞外集》，(清)顧嗣立編，《元詩選·初集下》(中國北京：中華書局，1987.01)，頁2393；另如明人高啟的詩中則有「三姑祭後今年好，滿簇如雲繭成早。」(明)高啟著，(清)金檀輯注，《高青丘集》(中國上海：上海古籍出版社，1985.12)，頁83。

52 莊伯和，〈註生娘娘民俗源流考〉，中華民俗藝術基金會主編，《菊島人文之美：澎湖傳統藝術研討會論文集》(台北：國立傳統藝術中心籌備處，2001.12)，頁23。

至於所謂的「三歲姑」，則可能是由「三姑」衍生、附會而來的。而為弔念那位不幸三歲小姑的說法，應也只是一種因民俗信仰流傳到了後世，由於原始的民俗含意漸被遺忘或不能理解，人們為解釋其由來而編造出來的淒美傳說。

除了因紫姑又名「三姑」，人們望「名」生義而踵事增華了一個「關三姑」是為弔念不幸被嫂嫂虐死的「三歲小姑」的說法外，誠如前引池田敏雄所記，日治時期還流傳有這位三歲小女孩是坐在椅子上死去的「椅仔姑」的說法。那麼，此一說法的產生背景又為何？則可能也是值得關注的。

首先，據片岡巖在其《臺灣風俗誌》一書中所記：

所謂椅仔姑，是在陰曆八月十五日夜晚進行的，先把一張椅子擺在廳堂中央，在椅子上用衣服或布覆蓋起來，然後幾個人圍著椅子，旁邊供奉著剪刀、尺、白粉、胭脂、鮮花等東西，並且燒金紙和線香，大家一起唸唱咒文，這時中央的椅子便會震動起來，站在周圍的人就可問年的豐凶、事的好壞、疾病的痊癒與否、失財與否、旅遊可否、周圍人的年齡等等。如果椅子姑回答疾病可以痊癒，那椅腳就會震動一下。……⁵³

另在前引池田敏雄的文章中也提到：「首先將蓆子舖在下面，其上放置越舊越好的四角竹椅仔，這椅子愈矮越好。」⁵⁴都言及占卜活動中要用到「椅子」。

而誠如前面所言，在中國南方，早期民間曾普遍存在有一種「關神」的巫術活動，據潮汕民俗研究者任堅成在其〈潮州的觀神〉一文所云：

……信仰這些的人，以婦女為最主要的人物。他們或她們觀神的情形，有觀籃飯姑、葵笠姑、筲箕姑等。「觀」時，將每種神需要用的東西披上頭巾，蓋上婦人的上衣，安放在一張小凳子上。……⁵⁵

也說在「觀」神時常需用到「一張小凳子」。據此可推知「椅仔姑」之名，應

53 片岡巖，《臺灣風俗誌》，頁520-521。

54 池田敏雄著，黃有興、簡俊耀譯，〈民俗臺灣第壹卷選譯（一）：椅仔姑〉，《臺灣文獻》37卷2期，頁101。

55 任堅成，〈潮州的觀神〉，《民俗》復刊號（1936），頁139。

是源自於施行「觀神」占卜巫術時所使用的道具——椅子。

其次，早在清代的《安平縣雜記》中即已提及「請紫姑神」俗名「請椅仔神」：

（上）元夕、中秋、婦人及孩童多焚燒紙，請紫姑神，以供笑樂（俗名請棹神、椅仔神、簸箕神、米篩神、笞帚神）。⁵⁶

另在朱鋒的〈臺南年中行事記（上）〉一文中也提到：「一月十五日，婦女在中庭關椅仔姑以占卜事情，除此之外，也有關箸神、掃帚神、扁擔神等，椅仔姑即是紫姑神。」⁵⁷可知，早期台灣地區亦有以桌子、椅子、簸箕、米篩、笞帚、籃子「關」紫姑的，人們往往會因迎請紫姑神所使用的工具之不同，而稱紫姑為「棹神」、「椅仔神」、「簸箕神」、「米篩神」、「笞帚神」。

其實，紫姑之名除了常因時因地而有不同外，人們也常會因神靈附身之物；甚至用來「作其形」的工具之不同，而或有稱紫姑為「箕姑」、「葦姑」、「針姑」、「掃帚姑」、「笞箕姑」、「箴籬娘姑」、「皂籬姑姑」、「倉籬姑姑」，或「淘籬頭娘子」、「瓢姑娘」、「飯籬仙」……者。⁵⁸因此，雖然在民間的傳說中多以為之所以稱其為「椅仔姑」，是因為被嫂嫂虐死的三歲小姑是坐在椅子上死去的，然由以上的考察可知，其之所以稱為「椅

56 臺灣銀行經濟研究室編，《安平縣雜記》，〈節令〉，《臺灣文獻叢刊》第52種（台北：臺灣銀行經濟研究室，1959.08），頁3。

57 朱鋒，〈臺南年中行事記（上）〉，《民俗臺灣》2卷5期（1942.05），頁26。

58 如據南宋詩人范成大的〈上元紀吳中節物俳諧體三十二韻〉一詩中「筵尊巫志怪，香火婢輸誠」句下注云：「俗謂正月百靈草，故帚、葦、針、箕之屬皆卜焉，多婢子之輩為之。」又於「帚卜拖裙驗，箕詩落筆驚，微如針屬尾，賤及葦分莖」句下亦有注云：「弊帚繫裙以下，掃帚姑。即古紫姑，今謂之大仙。俗名笞箕姑，以針姑卜，伺其尾相屬為兆，名針姑。葦莖分合為卜，名葦姑。」此外，在明人田汝成《熙朝樂事》卷1中亦記有明代上元夜「婦女則召帚姑、針姑、葦姑、笞箕姑，以卜問一歲吉凶。」可知人們也會依神靈附身之物或占卜工具之不同，或稱「紫姑」為「掃帚姑」、「笞箕姑」、「葦姑」、「針姑」等。參（明）田汝成撰，《熙朝樂事》，《歲時習俗資料彙編》（第30冊）（台北：藝文印書館，1970。據明萬曆孫幼安校刊稗乘本景印），頁5。另也有些地方會依「作其形」之工具的不同來稱呼紫姑，如據日人永尾龍造《支那民俗誌》的考察，中國北方的紫姑神偶多以柳條編成的箴籬製成，故稱「皂籬姑姑」、「倉籬姑姑」；浙江則是以淘米用的勺子製成的「淘籬頭娘子」；廣東南海地區是以平底竹籃為身體，故稱「請籃姑」；而揚子江下游則有以裝穀物的簸箕和草帚作成的「箕姑」、「帚姑」；另在湖南地區，則有以葫蘆瓢製成的「瓢姑娘」。永尾龍造，〈元宵節之其前後〉，《支那民俗誌》（台北：東方文化書局；中國民俗學會，1971。據日本昭和16年（1941.07）排印本景印），頁523-540。此外，從丁世良、趙放主編的《中國地方志民俗資料彙編》中亦可知，清代江蘇地區有稱紫姑為「飯籬仙」者。

仔姑」的主要原因，還是因為迎請紫姑的道具，即媒介物是為「椅子」的關係。⁵⁹

綜上，可知無論是「關三姑」或「椅仔姑」，都是由於人們對紫姑「別名」的誤解，即如吳槐在〈椅子姑考〉一文中所說的：

在臺灣把記事中的語句誤解了，又因為經過相當長的歲月，記事中的傳說逐漸走樣，把正妻誤為兄嫂，把小妾誤為小姑，為了使用椅子作占卜之具，而加油添醋地說她坐在椅子上往生，又紫姑一名三姑，這個「三」字就是歲數。⁶⁰

而所謂「冰冷的坐在椅子上死去了」的小姑，也同樣是民俗在傳播的過程中，望「名」生義而有的想像，相關說法未必可作為考察民俗、儀式起源與背景的依據。所以，「關三姑」或「三歲姑」儀式是以「未成年小女孩獻祭」的說法，似亦不攻自破。

（二）方言訛傳與假借字：「紫姑」與「冬生仔娘」

除了「關三姑」與「椅仔姑」外，在閩台地區還有一名為「冬生仔娘」（或也有稱「冬生娘仔」）的民俗。其由來除了前引謝雲聲及阮昌銳的說法外，日人海江田正孝在其〈廈門的冬生仔娘〉一文中，對於「冬生仔娘」的由來有更為詳細的說明：

廈門人都相信冬生仔娘是一個出生廈門的女孩，她的本名為紫姑。……在她很小的時候就能繡一手好刺繡。五歲時她就繡遍了所有的花朵。但是有一種花是她從來沒有看過的，日本名叫山茶花。據說這種花是在晚上開花。……在她五歲的有一天夜晚，她出外去尋找山茶花。因為天色陰暗……掉到郊外的糞池裡，於是她的生命就此結束了。

59 戴文鋒，〈日治晚期的民俗議題與臺灣民俗——以《民俗臺灣》為分析場域〉（嘉義：中正大學歷史研究所博士論文，1999），頁201-202。

60 吳槐，〈椅子姑考（下）〉，林川夫主編，《民俗臺灣》（第四輯），頁240。

廈門人為了哀悼她的死去，以及為了祈求能夠和她一樣繡一手好刺繡，於是就把她當神一樣祭拜。

舊曆的正月十五日，從五歲到十六歲的女孩們都一定會祭拜她。……祭壇是設在郊外農家的糞池旁邊，如果是在城市裡，就設在自家內的便桶旁邊。……在便桶前面點上蠟燭和線香，並且擺上各式各樣的水果和一隻雞頭、雞腳、還有一隻小布靴。……然後開始唱著有關冬生娘的歌謠，並一邊祈求冬生仔娘能賜給她們聰明和智慧。……雞頭是代表希望能夠有一個像她這樣聰明的頭腦；一隻雞腳代表補償她當初摔疼了的那隻腳，……⁶¹

同樣在日治時期的一些記載中，也提到台灣艋舺地區有拜「冬生娘仔」這種遊戲兼占卜的民俗，而婦女們在拜冬生娘仔時，多會唱著類似這樣的歌謠：

冬生娘仔、冬絲絲。教阮繡花、好針子。

繡厝仔、好目鼻；繡手繡腳、尖瑠瑠；繡弓鞋、好鞋鼻。

教阮梳頭、好後份；教阮縛腳、落米升；教阮排花、兼刺繡；教阮能敏、加能瑠。

教阮盤馬齒、尖秀秀；教阮畫花、花枝清；教阮畫柳、柳枝明；教阮嫁夫、夫婿和好百年榮。⁶²

從以上的傳說和歌謠內容來看，「冬生仔娘」或「冬生娘仔」應是一位善刺繡的女子，人們祭拜她是為祈求手巧、善女紅。

除了「冬生娘」外，自20世紀五〇年代開始搜集的《中國民間歌曲集成》的《福建卷》中，也收有多首與「冬生娘」有關的歌謠，如在「風俗歌」的部分收有一首〈冬絲娘〉；另在「漁歌」的部分也收有一首〈棕蓑娘〉。⁶³ 由歌

61 海江田正孝，〈廈門の冬生仔娘〉，《民俗臺灣》3卷3期（1943.03），頁14-15，此據林川夫主編，《民俗臺灣》（第五輯）（台北：武陵出版公司，1995.04），頁51-52。

62 池田敏雄，〈臺灣の家庭生活〉（台北：東都書籍株式會社臺北支店，1944.08），頁185-186。

63 中國民間歌曲集成全國編輯委員會、中國民間歌曲集成·福建卷編輯委員會編，《中國民間歌曲集成·福建卷》（上冊）（中國北京：中國ISBN中心，1996.12），頁568、584。

謠的內容來看，應與台灣流傳的〈冬生仔娘〉歌謠屬同一系列的民歌。據此，可知在閩南地區亦有人稱「冬生仔娘」為「冬絲娘」或「棕蓑娘」。而謝雲聲所採錄到的「冬生娘」之名是緣於不識字父親因女兒在冬天出生的說法，應不可信。

至於「冬生仔娘」或「冬絲娘」、「棕蓑娘」是誰？過去研究者為何都說它與關三姑及椅仔姑等民俗為同一源頭？⁶⁴ 首先，早在1935年，婁子匡即在其《新年風俗志》中提及廈門地區於元宵之夜有一種「祭祀Don Sweea娘娘的習俗。」⁶⁵ 日人三島格在其與朱驕陽共同根據婁子匡之文所譯作的〈廈門、漳州的新年風俗〉一文中，也曾於附註中提到「Don Sweea是否是本島的冬生（Tan-Shi），待考。」⁶⁶ 懷疑廈門的「Don Sweea娘娘」即台灣民間所稱的「冬生仔娘」。而朱鋒在看到三島格所譯的文章後，則提到Don Sweea「這個拼音是在島內經常使用冬生仔娘的假借字」，並發現在清道光己亥年刊的《廈門志》卷十五〈風俗〉有「上元……未字少女賽紫姑，俗呼東施娘。」的記載，以為Don Sweea娘娘或冬生仔娘，應都是「東施娘」的假借字。⁶⁷

而「東施娘」又是誰？早在清人施鴻保所撰《閩雜記》中即記有：

閩俗，婦女多善扶紫姑神。上諸府則在七月七日，稱為「姑姑」；下諸府則在上元夜，稱為「東施娘」。……又下府未字少女多於是日潛揭門前所貼春聯，於紫姑前焚之，以為他日必得讀書佳婿。⁶⁸

又在林焜燝的《金門志》中也記有：「上元祀神，……閩女賽紫姑，歌詞卿儂，俗呼為東施娘，詞曰：東施娘，教儂挑，教儂繡。」⁶⁹ 可知在閩南地區，「紫姑」又被稱為「東施娘」。

64 朱鋒，〈語元とめて字（二）・東施仔娘〉，《民俗臺灣》2卷11期（1942.11），頁32-33。

65 婁子匡，《新年風俗志》（台北：臺灣商務印書館，1967.10），頁9。

66 〈廈門・漳州新年風俗〉一文主要節譯自婁子匡先生於民國24年出版的《新年風俗志》一書，參朱驕陽、三島格共譯，〈廈門、漳州的新年風俗〉，《民俗臺灣・新年風俗特輯》2卷1期（1942.01.05），頁15。

67 同註64，頁32-33。

68 （清）施鴻保輯，《閩雜記十二卷》（清咸豐8年（1858）序巾箱本），頁14。

69 （清）林焜燝著，《金門志》，《臺灣文獻叢刊》（南投：臺灣省文獻委員會，1993.01。據民國49年臺灣文獻叢刊第80種影印），頁387-388。

至於閩南地區的紫姑為何又名「東施娘」？真是戰國大美人「西施」的鄰居嗎？筆者以為，「東施娘」可能也是「東司娘」的假借字。首先，在任堅成的〈潮州的觀神〉一文中，曾記有潮州的迎紫姑之俗：

觀籃飯姑時，大家圍著，先使小孩到「東司頭」（露天糞池），大聲：說「請大姑！」另一個小孩代應道「大姑唔在處。」那小孩便跑到「屎溝墘」（溝渠邊）喊「請二姑！」另一小孩代應：「二姑囉堂處（在看家）。」便再跑到「瀆缸腳（傾倒米水餒餘的缸邊）」，說：「請三姑！」代應的小孩便答道：「三姑抹粉跟你去。」這樣，邀請手續才算完畢。然後請兩婦人扶住籃飯。……⁷⁰

這裡提到在閩南地區稱露天糞池為「東司頭」。而關於「東司頭」一詞，據晚唐五代至南宋初期所編寫的禪宗語錄彙編《古尊宿語錄》卷三十八中有「東司頭，廁籌子」一語來看，⁷¹「廁籌子」應是指古人如廁後用以清潔的竹片，則「東司頭」便是指東廂的廁所。

由於受紫姑為「廁神」觀念的影響，過去人們除了會在廁所或露天糞池旁迎紫姑外，後來民間也多稱紫姑為「廁姑」、「廁坑姑」、「茅姑」；或也有結合紫姑「三姑」之別稱，而稱紫姑為「坑三姑」、「坑三姑娘」者。⁷²直至清代的上海地區，也多稱紫姑為「坑三姑娘」、「扛三姑娘」。⁷³而在晚近的

70 任堅成，〈潮州的觀神〉，《民俗》復刊號，頁139。

71 （南宋）僧隲藏主持編輯，《古尊宿語錄》，《卍新纂大日本續藏經》第68冊，No. 1315（日本東京：國書刊行會，1975-1989），頁246。

72 如在《清嘉錄》中提到：「（上元）望夕，迎紫姑，俗稱接坑三姑娘，問終歲之休咎。……」參（清）顧祿，《清嘉錄》，北京大學中國民俗學會編，《民俗叢書》第128冊（台北：東方文化書局，1970。據1821-50年版排印本影印）卷1，頁16。

73 丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料彙編》華東卷（上），引光緒16年刻本《川沙撫民廳志》、光緒五年刻本《川沙廳志》，頁20、21。陳勤建以為「扛三姑娘」是「坑三姑娘」的訛傳。因「坑」當地方言為kang，與「扛」gang音相近。參陳勤建，〈村落少女情懷的藝能化展示——松江井凌橋村與聯建村坑三姑娘信仰祭祀的調查〉，《華東師範大學學報》（哲學社會版）33卷6期（2001.11），頁73。

廣東地區，甚至還有像「屎坑三姑一易請難送」這樣的歇後語。⁷⁴ 因此，「東司娘」可能即是閩南地區對「廁姑」的另一稱呼。

按「東司」、「東施」閩南語皆唸作tang-si；「冬生」、「冬絲」則分別唸作tang-sinn、tang-si，皆應是「東司」的一音之轉。至於「棕蓑」雖唸作tsang-sui，亦與tang-si音近。故「東施娘」、「冬生娘」或「冬絲娘」、「棕蓑娘」，都可能只是「東司娘」的假借字，即「廁姑」的意思。但或由於「東司娘」這個稱呼到了後來，人們漸遺忘了其在閩南方言中「廁姑」的原始意涵，而徒留其名稱及方音，遂漸被訛傳為「東施」、「冬生」、「冬絲」、「棕蓑」。不過，其原始「廁姑」的信仰卻仍殘存在人們的記憶及儀式中，人們才會說她是因為尋找山茶花，「掉到郊外的糞池裡」死去。因此，以為「冬生娘」是冬天生的；或「東施娘」是戰國大美人「西施」的鄰居，一樣是人們「望名生義」而產生的誤會與想像。至於傳說中冬生娘「聰慧善於刺繡」，以及祭拜目的是「以祈求學好女紅」等說法，則也還是紫姑與蠶桑民俗信仰的另一種遺緒。

綜合以上的討論，我們大致可以歸納出這樣的結論：閩、台地區的「關三姑」、「椅仔姑」及「冬生仔娘」，其實都是在中國源遠流長的「紫姑」俗信，因各地區人們對同一神靈不同的稱呼以及方言的使用與誤解而產生的變異。在神話學的研究中，有一被稱為「語言疾病說」（a disease of language）的神話起源理論，此一理論的奠基者麥克斯·繆勒（Friedrich Max Muller, 1823-1900）認為，神話之所以在後代變得難以理解，主要是由於語言的發展走向抽象和概念化，致語詞原有的意義被遺忘了，加上後來人們又對這些古老語言做了錯誤的解釋，神話便應運而生。而「同名異實」的字和「同實異名」的字是最容易混淆的，同一字詞到了後來，由於原意已經遺忘，或者是造字的根源已經改變，便成為了一個虛有其表的名詞，但仍在家庭談話之間遺

74 因「屎坑三姑」乃箕仙紫姑，經常會不請自來，來了附身又不願走，要姑娘們許多承諾才離體回去，故有「易請難送」之意。如在黃石的〈再論紫姑神話——兼答婁子匡先生〉一文中即載有《皇朝類苑》中所記「有召之而不肯去」的紫姑，「則又與吾鄉『廁坑姑，易請難送』之謬相合。」可知在黃石的家鄉廣東確有此謬。黃石著，《黃石民俗學論集》（中國上海：上海文藝出版社，1999.11），頁320。

存下來，這樣過了三、四代以後，便生出誤解來了。⁷⁵雖然，此一學說因過度簡單化神話的產生背景而為後世所詬病，然而，除神話外，在民間信仰流傳的過程中，也常常會因為語音的訛誤，致使神靈的名號，甚至信仰內涵有了不同的轉化。如在宋人俞琰的《席上腐談》一書中便記載了這樣一個例子：

溫州有土地杜十姨無夫，五撮鬚相公無婦，州人迎杜十姨以配五撮鬚，合為一廟。杜十姨為誰？乃杜拾遺也。五撮鬚為誰？乃伍子胥也。少陵有靈，必對子胥笑曰：「爾尚有相公之稱，我乃為十姨，豈不雌我耶？」⁷⁶

「拾遺」乃唐代言官，但因到了後來，民間老百姓不知「拾遺」為杜甫的官名，加上「拾遺」音同「十姨」，在口口相傳中很容易出現訛傳，杜甫遂成了「杜十姨」。據傳，當地人還為杜十姨立廟塑女神像，並將她許配給也因語音的訛傳而被誤稱為「五撮鬚相公」的春秋末期吳國太夫伍子胥。此外，有些地方甚至更充分發揮了豐富的想像力，將「五撮鬚相公」塑造成有「五撮髭鬚」的男神，或成了五位有髭鬚的男子。⁷⁷

事實上，這種因誤解別名，並訛傳為另一神靈的現象，在中國民間神靈

75 「語言疾病說」的奠基者麥克斯·繆勒（Friedrich Max Muller, 1823-1900）認為，在遠古時期，諸神的名字最初只是對自然現象的形容，而由於古代印歐語言的抽象詞彙很少，當中某些概念性詞彙必須賦予人格化的聯繫，否則就無法運用，後來因詞彙的人格化，神話由此誕生。也因此，引起敬畏的對象逐漸被語言所掩蓋，並由於隱喻行為而最終與直接的知覺相分離。故神話的產生，就如同珍珠產生於蚌的疾病一樣，是源於語言的疾病。例如希臘神話中的主神宙斯（Zeus），這個詞的本義是「天」，後來本義模糊了，便又理解為天神；再如盜火英雄普羅米修士（Prometheus），這個詞在希臘文本中本義不明，但在梵語中有對應詞pramatyas，譯為「鑽木取火的人」，但當鑽木取火的古老方法廢棄後，人們無法理解這個詞的意義，於是盜火的神話才從誤讀中產生出來。詳參麥克斯·繆勒著，金澤譯，《比較神話學》（中國上海：上海文藝出版社，1989.08）。

76 （宋）俞琰，《席上腐談》，（明）陶宗儀編纂，《說郛》（中國上海：商務印書館，1930。據明鈔涵芬樓藏板本影印），頁25-1。

77 參（宋）王欽撰，周勛初校證，《唐語林校證》（中國北京：中華書局，1997），頁741。載：「一鄉一里，必有祠廟焉。為人禍福，其弊甚矣。有為伍員廟之神象者，五分其髭，謂之五髭鬚神。如此皆古，有靈者多矣。」「五撮鬚」成了有五撮髭鬚的神。另據（明）馮夢龍編著的《古今譚概·謬誤部第五·祠》載：「沮州……江陵村事子胥，誤呼『伍髭鬚』，乃塑五丈夫，皆多鬚者。每禱祭，輒云：『一髭鬚』、『二髭鬚』至『五髭鬚』。』」「五撮鬚」又成了「五位有髭鬚」的男子。（明）馮夢龍，《古今譚概》（上）（中國天津：天津古籍出版社，1995），頁149。

信仰中屢見不鮮。⁷⁸而像「紫姑」這樣流傳時間及階層尚稱廣遠的民俗事項，或無法避免地也會產生這樣的訛傳現象。因此，所謂的「三歲」坐在椅子上冤死的「小姑」；甚至因不慎掉到糞池而結束生命的「冬生娘」，也都只是民俗在傳播的過程中，由於名號的訛傳或方言的假借字使用等因素，致其名稱產生變異而致原始意涵遺失，加以後人因無法解釋，於是便借助想像，杜撰了一個表面看來合情合理的「解釋」，以使其具有合法性，同時又富有趣味性的結果。

四、儀式與歌謠的混同：「關三姑」與「關落陰」

除了名號的變化外，從片岡巖、鈴木清一郎、池田敏雄等民俗調查者所留下的記載還可以發現，大約到了日治時期，原屬扶箕之戲的「關三姑」活動，也開始有和至陰間與亡魂相會的「關落陰」、甚至牽引亡靈的「牽亡」等民俗儀式相混同的現象。

「關落陰」又作「觀落陰」，是一種藉靈媒或乩童的帶領，「落陰」前往陰間尋找亡故親人的巫術，有些類似現在所謂的「催眠術」。由其儀式內容與性質來看，其實與迎紫姑這類扶箕、占卜巫術，並不相同。

首先，在約成書於1914年的片岡巖所著《臺灣風俗》中便記載有這樣的說法：

據說關三姑任何人都可行其法術，首先是被術者站在中央，周圍焚燒大量的銀紙，唸唱咒語，兩個小時之後，被術者進入催眠狀態而身體亂動，並召喚出問話者想找的其死去親人的亡魂，問話者可和亡魂（被術者）對話。⁷⁹

78 另在（明）楊慎，《升菴集·嫦娥》一詩中還提到：「杭州有杜拾遺廟，有村學究題為杜十姨，遂作女像以配劉伶，人皆知，笑之。」杜甫被誤作「杜十姨」後，竟嫁給了竹林七賢中的劉伶。此外，在《古今譚概·謬誤部第五》中也記載了這樣一個例子：「閩州有『陳拾遺廟』，乃陳子昂也。訛為『十姨』，更肖女像，崇奉甚嚴。拾遺之官，誤人如此！子昂屈為婦人猶可，獨奈何令子美為鴟夷子妻乎！」唐代著名詩人陳子昂也成了「陳十姨」，且據傳到了清代，鄉人重修廟宇時，塑了一尊女神像。參呂宗力、樂保群，《中國民間諸神》（上冊）（中國石家莊：河北教育出版社，2001.01），頁275。

79 片岡巖，《臺灣風俗》（台南：臺灣語研究會，1914.08），頁132。

後來，片岡巖又在其《臺灣風俗誌》一書中說：

所謂關三姑，是任何人都可以做的一種催眠術。首先讓被催眠者坐在小椅子上，數個人在他周圍燒香，而且大量燒金紙，周圍的人一起唸唱咒文，中央被催眠者就漸漸進入催眠狀態，而幾乎達到不省人事的狀態。這時周圍的人或想問話的人，就可以問他自己已死家屬的姓名、死者在何處、死者作什麼、死者想什麼、死時是否受到苦難等等，被催眠者好像完全被死者的靈魂附身，……⁸⁰

在這裡，片岡巖以為「關三姑」是一種「催眠之術」，並認為它與「椅仔姑」是不同的民俗。⁸¹

另在稍晚的池田敏雄所撰〈椅仔姑〉一文中，也提及他從一位鹿港嫁到台北萬華老婦人處聽到的說法：

關三姑就是關落陰之事，並不是藉由椅子來進行占卜，而是藉由施行法術為媒介將人陷入催眠狀態，使受催眠者進入陰府和亡靈見面。⁸²

也說「關三姑」就是「關落陰」，且還特別提到關三姑「並不是藉由椅子來進行占卜」。

除了片岡巖與池田敏雄的調查外，在同屬日治時期的余富貴子在談及於台北州七星郡汐止所見的「關三姑」活動時，也出現了這樣的描述：

本島人相信，人死後將會前去陰府，……喪家若想再瞧瞧死者的模樣，或者再跟死者說說話，就必須做關三姑才能如願。

從前有位尼姑名叫三姑，是位有德之人，因做了許多善事，死後得以昇天。在那裡的人們都向三姑乞求指引到陰府和亡魂見面的通道。……施

80 片岡巖，《臺灣風俗誌》，頁520-521。

81 片岡巖著，〈臺灣人的奇事怪談〉，陳金田、馮作民譯，《臺灣風俗誌》，頁15。

82 池田敏雄著，黃有興、簡俊耀譯，〈民俗臺灣第壹卷選譯（一）：椅仔姑〉，《臺灣文獻》37卷2期，頁102。

法術者稱為棹頭，他先用包袱巾或浴巾蓋在被施法者的頭上，令他在長椅上坐下，然後唸動咒語向三姑求願，坐著的人則突然從椅子上起來開始擺手弄足亂跳一通，咒語唸得越快，其人跳得也越快，如此就能渡過三途河，穿越山嶺，找到自己所欲探視的亡靈。然後三姑開始和亡者一問一答，當叫到欲訪亡魂的名字時，舞者說聲「是了」，即表示已找到此亡魂的意思。

接著三姑開始詢問一些有關死者的事。舞者都能代替亡魂作答。又，當家族中有人被叫到名字時，此人必須立刻出列，向著祭壇禱告和做禮拜才行。⁸³

明顯也是「關落陰」的內容。此外，據陳素主在台北雙溪泰平村所採訪的幾位七、八十歲耆老的說法，也認為關三姑就是「關落陰」。⁸⁴從以上自日治時期以來不只一位曾親見過「關三姑」儀式的受訪者都認為它是一種探視亡靈的活動來看，可知至晚到了日治時期，「關三姑」與原以占卜及遊戲為主的「迎紫姑」民俗，已有所不同。

其次，在由日治時期以至近20年來所採錄的〈關三姑〉、〈椅仔姑〉等歌謠中，亦可得見此一現象。如前引鈴木清一郎在前引〈關三姑及其由來〉一文中便記錄了當時人們施行關三姑儀式時所唱的歌謠：

三歲姑，四歲姊。阮厝亦有檳榔心，亦有荖葉藤，好食不分恁，分阮三姑較是親。親落親，親豆藤。豆藤白波波，一條小路透奈何。行到奈何橋，跂搖手亦搖。⁸⁵

歌謠中也提到三姑進入陰曹地府，行到「奈何橋」的過程。而在20世紀末民間文學工作者於彰化地區所採集到的〈關三姑〉歌謠中也有：

83 余富貴子，〈民俗採訪：關三姑——（臺北州七星郡汐止）〉林川夫主編，《民俗臺灣》（第五輯），頁280。

84 陳素主，〈從巫術到遊戲——台灣關三姑研究〉，清華大學台灣文學研究所主編，《台灣民間文學學術研討會暨說唱傳承表演論文集》，頁143-168。

85 鈴木清一郎著，馮作民譯，〈關三姑及其由來〉，高賢治編，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁459。

籃仔姑，籃仔姨，牽花枝，少年時，年期也未過，今年姑仔才三歲。三歲姑，來坐土；四歲姐，來坐椅。坐予正，講話分阮聽。面前也有花，也有粉，也有鏡，也有胭脂點嘴唇。清茶、青果籽，吃檳榔，黑嘴齒。檳榔心、荖葉藤，荖葉好吃不分恁，分阮三姑娘仔卡是親。親囉親，親交藤，豬稠（豬舍）公，掃帚婆來接引，接引三姑娘仔來彳亍（遊玩）。緊緊行，緊緊走，大步行，小步走。燒金獻紙買路過，燒金獻紙買路行。行到六角橋，腳也搖，手也搖。行到六角庄，腳也酸，手也酸。六角庄中六角亭，行到六角亭。腳也停，手也停，六角亭中飲茶湯。……⁸⁶

這裡的「燒金獻紙」、「六角橋」、「六角庄」、「六角亭」也都是陰間的景物。⁸⁷

除了關三姑的活動及歌謠內容中有「關落陰」的情境外，在台灣地區所流傳的「關落陰」儀式歌中，也出現有迎請「三姑」的情形。如在閩南歌仔冊《最新落陰相褒歌》中有這樣的敘述：

編出落陰卜相褒，聲聲句句念兮和。有人聽歌那卜學，無好心神是學無。大家聽歌聽分明，……卜去陰間尋帳簿，那去尋無倒番籬。來去陰間尋帳簿，只厝設壇請三姑。卜請三姑煮我路，煮我落陰就對都。在厝三姑做汝請，我燒銀紙乎嫂行。三姑那卜即有聖，緊去落陰尋阮兄。……⁸⁸

對於這樣的現象，過去研究者或將二者混為一談；⁸⁹或將「關三姑」視同「關落陰」，如李國俊在其〈閩南「落陰」歌謠初探〉一文中便提到：

「落陰」一詞，泛指民間舉行之各類請神入冥、牽亡儀式。……閩南

86 林松源主編，〈觀籃仔姑〉，《彰化縣民間文學集14》（彰化：彰化縣立文化中心，1999），頁26-29。

87 劉還月，〈台灣民間信仰小百科（靈媒卷）〉（台北：臺原出版社，1994.02），頁180。

88 編著者不詳，〈最新落陰相褒歌〉上本（新竹：竹林書局，1987.02）。

89 陳素主，〈從巫術到遊戲——台灣關三姑研究〉，清華大學台灣文學研究所主編，《台灣民間文學學術研討會暨說唱傳承表演論文集》，頁143-168。

舊時民間風行之落陰習俗，包括有「捐尪姨」、「捐三姑」、「捐七姑」、「捐椅仔姑」、「捐扁擔乩」、「捐落陰」、「捐四腳仔陰」等不同稱法或形式，各種不同請神方式，皆有相關傳說及歌謠流佈。其中「捐尪姨」、「捐三姑」、「捐七姑」、「捐椅仔姑」、「捐落陰」等幾類型式及歌謠皆相近，姑且稱為「尪姨類」落陰歌謠。⁹⁰

李氏以為「關三姑」、「關椅仔姑」屬「尪姨類」的落陰歌謠。其後，施炳華也引述李國俊之說，並對照《落陰相褒歌》的內容，以為「三姑」是「陰間之神」。⁹¹

然而，對於這樣的現象，根據戴文鋒仔細比對日治時期學者所採集的「椅仔姑」、「關三姑」及「關三歲姑」歌謠內容後發現：「鈴木清一郎所採集到的『關三姑』與池田敏雄、吳尊賢、黃連發的內容雖都以『三歲姑』之詞開始，但後來歌詞既未談到『來坐椅』之事，也未提到『剪刀尺』、『花粉鏡』等語，歌謠的重點反而是在『奈何橋』等字眼。」因而認為「『三歲姑』由占卜巫術轉化到牽亡意味十分濃厚的關落陰俗信活動，在戰後極其明顯。」而「鈴木所載的關三姑的儀式過程即關椅仔姑的占卜儀式，只是歌謠咒語已漸轉化成關落陰的牽亡意味，這代表著鈴木所觀察到台灣民間某部分地區的關三姑儀式尚在過渡階段，尚未轉化成型，並未完全脫離椅仔姑的原型；而片岡巖及池田敏雄觀察採集到的部分台灣地區的關三姑，其內容與儀式則是已經轉化完成，已經完全脫離原始椅仔姑的占卜儀式，而轉化成牽亡俗信活動」，⁹²因此他以為：

日治早期是關三姑由關椅仔姑轉化到關落陰的過渡時期，而日治晚期則是關三姑說成是關椅仔姑轉化到關落陰的過渡時期。⁹³

90 李國俊，〈閩南「落陰」歌謠初探〉，《漢學研究》8卷1期，頁683-684。

91 施炳華，〈《最新落陰相褒歌》內容概述〉，國立台灣文學館「台灣民間說唱文學歌仔冊資料庫」（來源：<http://koaachheh.nmtl.gov.tw/>），頁3-5。

92 戴文鋒，〈日治晚期的民俗議題與臺灣民俗——以《民俗臺灣》為分析場域〉，頁202。

93 同註92，頁205。

戴氏於其博士論文〈日治晚期的民俗議題與台灣民俗——以《民俗臺灣》為分析場域〉一文中，對日治時期包括「關三姑」、「椅仔姑」、「冬生仔娘」與「關落陰」等民俗及歌謠作了極細緻地比對，確實釐清了一些研究者將「關三姑」與「關落陰」混為一談所衍生的疑惑與盲點，然除了詳實的比對工夫外，仍應留心民俗繼承與傳衍的脈絡。

首先，從20世紀於福建、閩南地區所採集到的「關三姑」與「關落陰」歌謠內容來看，即已出現二者混同的現象。如在閩南漳州南靖地區流行有一訣術歌〈觀三姑〉，其歌詞為：

月清清，月明明，先請三姑娘姐出壇前，請阮三姑娘姐來望靈。
望靈望哀哀，三姑娘姐阮厝來。
阮厝也有花，也有粉，也有檳榔心，也有老葉藤。
也有好吃嘜分伊，好吃嘜分你，分阮三姑娘姐恰知親，
親都親，一條手帕繡鳳巾。
鳳凰飛過首天開，仙童仙婢你也知，日時燒香給娘知，暝時燒香點火給娘來。
一條大路大坡坡、一條小路好七桃。
前人叫咱莫聽，後人叫咱莫應。
做你急急行、急急走，走到奈何江，鬆手也松。走到奈何橋，鬆手也搖。
走到六角亭下好花園，好花咱莫插，好酒咱莫吃，吃到臉紅紅，三姑娘姐惡認人。⁹⁴

這裡也出現了「奈何江」、「奈何橋」等描述陰間的字眼。雖然，相關歌謠的採集為1950年代以後，然以近一世紀以來兩岸的隔絕，「關三姑」與「關落陰」歌謠內容的混同，先發生於台灣地區進而影響福建閩南地區的機率可能並

94 南靖縣民間文學集成編委會，《中國歌謠集成·福建卷·南靖縣分卷》（中國北京：中國ISBN中心，1992.07），頁55-56。

不大。

事實上，過去李國俊等研究者早已指出，像自日治時期以來所採錄的「關三姑」歌謠中所出現的這些描述陰間景物的內容，應源自南音指套《弟子壇前》。⁹⁵《弟子壇前》為道教請神時演唱的套曲，由四部分組成⁹⁶：首節〈弟子壇前〉為請神咒，拜請田都元帥、土地公公、金絲舍人、分花娘娘等諸神；次節則為〈請月姑〉，主要演述請「三姑」前來問卦的過程：

請月姑，請月姨，排蓮花，少年時。年紀亦句通，亦句未。
天阮一個姑仔纔即三歲。三歲姑，二歲姨。請恁今冥通來伴阮勅桃。
阮厝乜亦有，乜會無？亦有花，亦有粉，亦有胭脂通來抹嘴唇。
亦有耳鉤共尾梳，亦有金針通來刺綉鞋。
請嘮請嘮！請卜大娘來聽香，請卜二娘來伴場，請卜三姑來問聖。
坐卜久，說卜定，說卜分明，通來乞恁聽。
千里發毫光嘮，萬里都發毫芒。千里毫光照童身，萬里毫光都照童形。
生人市上在只兜，怯人市上在許頭。
三步拼做都二步走嘮，二步拼做一步行。急急走，急急行。前人叫，你莫聽；後人叫，你莫應。

第三節為〈直入花園〉，則描寫三姑一路遊玩過冥陽嶺的情狀：

直入花園是花味芳，直入酒店都面帶紅。
田蜨飛來都真成陣，妮蝶飛來都真成雙。
冥陽嶺上是好蹺歌，我今過只冥陽都心歡喜。
掀開羅裙都疾趕去，走得阮頭茹都又敬。
急急走嘮急急行，走到市上共恁說分明。
六角亭上是六角磚，六角亭下都好茶湯。

95 李國俊，〈閩南「落陰」歌謠初探〉，頁689；施炳華，〈《最新落陰相褒歌》內容概述〉，國立台灣文學館「台灣民間文學歌仔冊資料庫」，頁3-5。

96 相關內容參劉鴻溝編，《閩南音樂指譜全集》第43套「弟子壇前」（台北：學藝出版社，1976），頁286。

六角亭上六角石，六角亭前都好萼葉。

素香不如是茉莉芳，妮蝶成陣來採花樣。

噠啊口柳來嘮，口柳噠來嘮。腳踏草，一個腳踏草。

噯，真個好勑桃，噯阿，真個都是好勑桃。

關於南音指套《弟子壇前》的時代，根據著名漢學家龍彼得於20世紀五〇、六〇年代發現的中國明代刊刻行世的《新刻增補戲隊錦曲大全滿天春》和《集芳居主人精選新曲鈺妍麗錦》、《新刊弦管時尚摘要集》三種閩南戲曲、弦管選集（簡稱《明刊三種》），大致可以確認至少在明代萬曆年間，泉州南音已經有了刊刻印行的曲本，可知「南音」的時代可上溯至明清時期。⁹⁷而特別值得注意的是，據清末廈門文人林霽秋歷時十年編集完成的六冊《泉南指譜重編》一書中對第22套《弟子壇》的「本事」考證以為：《弟子壇》的內容是「迎紫姑神，以卜將來蠶桑，並雜事，然亦須先念其咒罵。」並在套曲名下註明「紫姑」。⁹⁸由此可知，在林鴻於1912年編寫《泉南指譜重編》時，《弟子壇前》套曲仍被視為「迎紫姑」之曲。

然由前引《弟子壇前》第三首〈直入花園〉的內容來看，此曲主要在敘述三姑由陽間遊歷到陰間，進入自己的本命花園，探看本命花叢的過程，即民間所謂的「探花樣」的民俗，⁹⁹是一種藉催眠之術「落陰」的活動。

由此則可推知，早在明、清之際，在原屬扶箕之戲的「迎紫姑」的儀式與歌謠中，即已出現了藉紫姑之神「落陰」的現象。

除了南音指套《弟子壇前》外，在今閩南歌仔冊中也保留有一清道光丁未年（1847）印行，於施行「落死鬼」時所唱的〈落神歌〉，其中有段歌詞為：

97 龍彼得（Piet Van der Loon）輯，泉州地方戲曲研究社編，《明刊閩南戲曲弦管選本三種》（台北：南天書局，1992.05）。

98 林鴻編，《泉南指譜重編》，《續修四庫全書》第1096冊（中國上海：上海古籍出版社，1997年。據中國藝術研究院音樂研究所藏清光緒21年上海賜書堂石印本影印），頁17。

99 「探花叢」是指下陰間觀看女性的「本命花叢」，包括可探看個人的健康狀況及一生中子女的性別與數量等。據劉還月《台灣民間信仰小百科（靈媒卷）》一書中提及：「傳統觀念，認為人們活在世上，但元神仍留在陰曹地府，婦女的元神，則是閻王判廳旁六角亭花園的花樹，也因此，有所謂進花園或者探花樹的法術。」參劉還月，《台灣民間信仰小百科（靈媒卷）》，頁180。

請乚月姑，請月姨，年花少年時。年几（紀）亦句通，亦句未。
天（天）阮姑予（子）即三歲。三歲姑，二歲姨，請卜今冥來撻挑。
阮厝乜亦有，乜亦無，亦有花，亦有粉，亦有胭脂通抹口唇。
亦有耳鈎共髻梳，亦有金針度恁繡鞋。
請羅！請卜大娘來听香，請卜二娘來外場，請卜三娘來問聖。
坐卜久，說卜定，說卜分明乞恁听。急乚走急乚行，走到天上說分明。
六角亭上六角磚，六角亭下好茶湯。
六角亭上六角石，六角亭下好茗葉。
素香不如茉莉香，尾蝶飛來採花樣。噠呵柳來囉，噠呵柳來囉……。¹⁰⁰

在這首〈落神歌〉中，雖然沒有出現「奈河橋」的字眼，但整首歌的節奏、旋律與唱詞，卻與前引南音指套《弟子壇前》的許多段落有極高的相似性，應是繼承自《弟子壇前》。而所謂的「落死鬼」，據潮學研究者的說法，是一種招來亡靈與人對話的遊戲，舉行時必須事先請一名會落神的女巫前來作法，讓巫婆的魂魄進入地府與去世的親人交流，¹⁰¹ 有點類似台灣地區所謂的「關落陰」。據此，我們或可推測，可能也並不是的「關三姑」向「關落陰」過渡，而是「關落陰」的歌謠借用了「迎紫姑」歌謠的曲調及內容。

至於二者為何會產生混同？筆者認為，這可能與從事儀式的人相同有關。

首先，由《弟子壇前》的首節和第二節〈請月姑〉的曲調都用了「炁姨歌」；而第三節的〈直入花園〉則也用了「炁姨疊」來看，所謂「炁姨」，又作「紅姨」，據《清稗類鈔·方伎類·巫降神》載：

巫有降神之術，嘗以之為人治疾病，覓失物。有延之者，輒紅巾裹頭而至，從以侍者二。入門，即踞高座，披髮瞪視。未幾而回袖作舞，侍者巫挾持之，乃以刀刮舌使破，噴血書符以焚之。至是而神降，有所問，即答，聲甚微，侍者為達之。語畢而更以舌血作符，焚之於室隅。若治

100 王順隆整理，中央研究院「閩南語俗曲唱本『歌仔冊』全文資料庫」，木刻本第78冊《新設十勸娘》附《落神歌》（來源：<http://sun-liong.myweb.hinet.net/>）。

101 陳漢初，〈噠囉曲·歌仔·潮語歌曲〉，《廣東史志》2000年3期（2000.03），頁64-65。

疾，則又焚之于淨水中，使飲。久之而安坐如常人，則神去矣。¹⁰²

可知這類「紅姨」即為人行降神之術的女巫，她們可以「為人治病，覓失物」，而當她們在施行巫術時「神降，有所問，即答，……久之而安坐如常人，則神去矣。」與紫姑的形象頗為類似。

另，在清道光年間的閩南歌仔中，還有一種名為《神姐歌》的歌謠：

……一帖紙儼對面燒，引卜亡魂過河橋。
 亡人行到河橋東，腳鬆手也鬆。
 亡人行到奈河橋，腳搖手也搖。
 橋頭將軍、橋尾土地，獻儼獻鈔，買路過河橋。
 引來一位亡魂仔，說伊年登即十二，離父離母就過世。
 煞了甲汝引阮媽，汝引亡魂仔。
 既然要引汝媽，未知汝媽是江也是母。
 煞了阮媽是姿娘，不是半陰陽。
 既然汝媽是姿娘，男亡請退邊，女亡引來說。
 亡人亡哀哀，信女請汝出壇來。媳婦呵……¹⁰³

一樣也是有「亡人行到河橋東，腳鬆手也鬆」、「亡人行到奈河橋，腳搖手也搖」這類句子。只是從相關內容來看，神姐的職司是替親人引來亡魂，而非催眠死者的家屬進入陰間地府。而所謂的「神姐」，按《閩南方言大詞典》的解釋：神姐（sîn-tsiá），就是巫婆。又叫神婆、紅姨，舊指以裝神弄鬼替人祈禱為職業的女人。¹⁰⁴ 據光緒30年（1904）泉州名士吳增在其所著《泉俗激刺篇·神姐》中對神姐則有這樣的描述：

燃香火，焚金楮，神姐閉目坐。頃刻鬼來語，身搖手復搖。先說奈何

102 徐珂，《清稗類鈔》（第10冊）（中國北京：中華書局，2010.01），頁4559-4560。

103 此據王順隆整理，中央研究院「閩南語俗曲唱本『歌仔冊』全文資料庫」，木刻本第14冊《神姐歌》。

104 周長楫主編，《閩南方言大詞典》（中國福州：福建人民出版社，2006.12），頁356、462。

橋，急淚墜潸潸。又說亡魂山，覓新亡，覓舊亡，真人假鬼哭一場。無人心，無人理，醜態堪冷齒。騙盡鄉村癡婦女，將錢買得淚如水。如此傷風化，安得西門豹，投之濁流死無赦。¹⁰⁵

由以上敘述可知，這類「尪姨歌」可能只是這些尪姨、神姐們在行降神之術時經常唱唸的曲調或套語。

或由於「迎紫姑」和「關落陰」這兩種俗信皆有藉鬼神附體的形式，再加上這類「落陰」儀式歌謠中的「三姑」、「三歲姑」，與屬占卜巫術的「關三姑」中的「三姑」名號亦相近，因而產生了混淆，甚至「借用」的情形。

五、結語

由以上的考察可以發現，曾流行於閩台地區的「關三姑」、「椅仔姑」及「冬生仔娘」民俗，實是中國流傳久遠的「紫姑」俗信的變衍，與為弔念那位年僅三歲被虐死在椅子上的小姑，以及為紀念一位因撿鞋時不慎掉落糞坑而溺斃的小女孩，全然無關。當然，也不是什麼引領人們進入地府的「陰間之神」，更不是以小女孩來祭祀土地，以祈求大地豐收的巫術儀式。相關的說法，只是因民俗在傳播的過程中，民間信仰神靈的俗稱或異名漸為後人所不解，再加上各地方言的運用以及假借字的使用，致相關神名的原始意涵為人們所遺失，後人因無法解釋，於是便借助想像，杜撰了一個個表面看來合情合理的「解釋」的結果。這樣的演變過程，或正如李亦園在探討神話與儀式的結構關係時所說的：

儀式與傳說之間本來並無真正的關聯，或者更明白地說，儀式的舉行背後並不一定真正有一個戲劇性的「本事」存在，但是為了保證儀式的合理執行，就是需要借用一則動人或富有戲劇性的傳說來支持肯定它，……對知識分子（士君子）來說，我們知道祭祀儀式是為人之道，所以可以安行之，然而對老百姓而言，則要以崇拜自然鬼神的辦法來誘

105 古豐州人撰，《泉俗激刺篇》（清光緒34年[1908]嘯雲山館刊本），頁516。

導，才能使之成俗。……因此要借用非常動人的傳說來支持它，使老百姓即使不知其所以然，卻也能知其然地成俗舉行各項儀式、此即是神話傳說的辯證關係所在。¹⁰⁶

因此，雖然許多所謂的「起源傳說」通常會以故事的形式對各種事物的來歷作出「合理」的解釋，以使其具有合法性，同時又富有趣味性，但神話或傳說的內容，並不一定是忠於事件的原貌並符合邏輯的，它可能只是一種利用「戲劇性的『本事』」來「保證儀式的合理執行」，以及使百姓「知其所以然」的結果而已。

106 李亦園，〈端午與屈原——神話與儀式的結構關係再探〉，《宗教與神話論集》（台北：立緒文化出版公司，1998.01），頁323。

參考資料

一、古籍文獻

- (元)馬鍊師臻《霞外集》，(清)顧嗣立編，《元詩選》(中國北京：中華書局，1987.01)。
- (宋)王讜撰，周勛初校證，《唐語林校證》(中國北京：中華書局，1997)。
- (宋)孔平仲，《孔氏談苑》，《筆記小說大觀》第4編第4冊(中國揚州：廣陵古籍刻印社，1983)。
- (宋)沈括著，胡道靜校注，《夢溪筆談校證》(中國上海：中華書局，1959.12)。
- (宋)俞琰，《席上腐談》，(明)陶宗儀編纂，《說郛》(中國上海：商務印書館，1930據明鈔涵芬樓藏板本影印)。
- (宋)徐鉉，《稽神錄》(中國北京：中華書局，1996.11)。
- (宋)蘇軾，《東坡詞》，《景印文淵閣四庫全書》(第1487冊)(台北：臺灣商務印書館，1983。據國立故宮博物院藏本影印)。
- (明)王圻，《稗史彙編》(中國北京：北京出版社，1993.08)。
- (明)田汝成，《熙朝樂事》，《歲時習俗資料彙編》(第30冊)(台北：藝文印書館，1970。據明萬曆孫幼安校刊稗乘本景印)。
- (明)高啟著，(清)金檀輯注，徐澄宇、沈北宗校點，《高青丘集》(中國上海：上海古籍出版社，1985.12)。
- (明)馮夢龍，《古今譚概》(上)(中國天津：天津古籍出版社，1995.11)。
- (明)陳耀文，(明)屠隆校，《天中記》(台北：藝文印書館，出版年不詳)。
- (南宋)僧蹟藏主持編輯，《古尊宿語錄》，《卅新纂大日本續藏經》(第68冊，No. 1315)(日本東京：國書刊行會，1975-1989)。
- (南朝宋)劉敬叔，《異苑》，上海古籍出版社編，王根林等校點，《漢魏六朝筆記小說大觀》(中國上海：上海古籍出版社，1999.12)。
- (南朝梁)宗懷，《荊楚歲時記》，《叢書集成初編》(第3025冊)(中國北京：中華書局，1991.01)。
- (清)林焜熿，《金門志》，《臺灣文獻叢刊》(南投：臺灣省文獻委員會，1993.01。據民國49年臺灣文獻叢刊第80種影印)。
- (清)俞樾，《茶香室續鈔》(中國北京：中華書局，1995.02)。

（清）施鴻保輯，《閩雜記》（清咸豐8年〔1858〕序巾箱本）。

（清）張培仁，《妙香室叢話》，《叢書集成·三編》（第76冊）（台北：新文豐出版社，1997。據《筆記小說大觀續編本》影印）。

（清）清聖祖彙編，《全唐詩》（中國北京：中華書局，1960.04）。

（清）顧祿，《清嘉錄》，北京大學中國民俗學會編，《國立北京大學中國民俗學會民俗叢書》（第128冊）（台北：東方文化書局，1970。據1821-50年版排印本影印）。

古豐州人撰，《泉俗激刺篇》（清光緒三十四年[1908]嘯雲山館刊本）。

二、專書

（日）片岡巖，《臺灣風俗》（台南：臺灣語研究會，1914.08）。

（日）片岡巖著，陳金田、馮作民譯，《臺灣風俗誌》（台北：眾文圖書公司，1993.02）。

（日）永尾龍造，《支那民俗志》（台北：東方文化書局、中國民俗學會，1971。據日本昭和16年[1941.07]排印本影印）。

（日）池田敏雄，《臺灣の家庭生活》（台北：東都書籍株式會社台北支店，1944.08）。

（日）鈴木清一郎著，馮作民譯，高賢治編，《臺灣舊慣習俗信仰》（台北：眾文圖書公司，1981.01）。

中國民間歌曲集成全國編輯委員會、中國民間歌曲集成·福建卷編輯委員會編，《中國民間歌曲集成·福建卷》（上冊）（中國北京：中國ISBN中心，1996.12）。

丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料彙編》（中國北京：書目文獻出版社，1995.02）。

中華民俗藝術基金會主編，《菊島人文之美：澎湖傳統藝術研討會論文集》（台北：國立傳統藝術中心籌備處，2001.12）。

呂宗力、樂保群，《中國民間諸神》（上冊）（中國石家庄：河北教育出版社，2001.01）。

李亦園，《宗教與神話論集》（台北：立緒文化出版公司，1998.01）。

李獻璋，《臺灣民間文學集》（台北：龍文出版社，1989.06。據台灣新文學社昭和11年（1936）排印本影印）。

- 阮昌銳，《重修臺灣省通志》（南投：台灣省文獻委員會，1992.04）。
- 周長楫主編，《閩南方言大詞典》（中國福州：福建人民出版社，2006.12）。
- 林川夫主編，《民俗臺灣》（第四輯）（台北：武陵出版公司，1990.05）。
- ，《民俗臺灣》（第五輯）（台北：武陵出版公司，1995.04）。
- 林松源主編，《彰化縣民間文學集14》（彰化：彰化縣立文化中心，1999.09）。
- 林鴻編，《泉南指譜重編》，《續修四庫全書》（第1096冊）（中國上海：上海古籍出版社，1997。據中國藝術研究院音樂研究所藏清光緒21年上海賜書堂石印本影印）。
- 南靖縣民間文學集成編委會，《中國歌謠集成·福建卷·南靖縣分卷》（中國北京：中國ISBN中心，1992.07）。
- 胡萬川總編輯，《台中縣民間文學集14 沙鹿鎮閩南語歌謠（三）》（台中：台中縣立文化中心，1994.05）。
- ，《台中縣民間文學集7 沙鹿鎮閩南語歌謠（二）》（台中：台中縣立文化中心，1993.08）。
- ，《彰化縣民間文學集10 歌謠篇（四）》（彰化：彰化縣立文化中心，1996.06）。
- ，《彰化縣民間文學集6 歌謠篇（三）》（彰化：彰化縣立文化中心，1995.06）。
- 胡萬川、陳益源總編輯，《雲林縣民間文學集5 雲林縣閩南語故事集（二）》（雲林：雲林縣文化局，2001.01）。
- 徐珂，《清稗類鈔》（第10冊）（中國北京：中華書局，2010.01）。
- 婁子匡，《新年風俗志》（台北：臺灣商務印書館，1967.10）。
- 婁子匡、許長樂編著，《台灣民俗源流》（南投：臺灣省政府新聞處編印，1971）。
- 清華大學台灣文學研究所主編，《台灣民間文學學術研討會暨說唱傳承表演論文集》（台南：國家台灣文學館，2004.12）。
- 陳慶浩、王秋桂主編，《中國民間故事全集：台灣民間故事集》（台北：遠流出版事業公司，1989.06）。
- 麥克斯·繆勒著，金澤譯，《比較神話學》（中國上海：上海文藝出版社，1989.08）。
- 黃石，《黃石民俗學論集》（中國上海：上海文藝出版社，1999.11）。
- 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣文獻叢刊》（第52種）（台北：臺灣銀行經濟研究

室，1959.08）。

——，〈《臺灣文獻叢刊》（第166種）〉（台北：臺灣銀行經濟研究室，1963.08）。

劉還月，〈《臺灣民間信仰小百科（靈媒卷）》〉（台北：臺原出版社，1994.02）。

劉鴻溝編，〈《閩南音樂指譜全集》〉（台北：學藝出版社，1976）。

廣東省藝術創作研究室主編，〈《潮劇研究資料選》〉（出版者不詳，1984.05）。

編著者不詳，〈《最新落陰相褒歌》〉（新竹：竹林書局，1987.02）。

蔡澤民，〈《潮州風情錄》〉（中國北京：中國民間文藝出版社，1988.01）。

龍彼得（Piet Van der Loon）輯，泉州地方戲曲研究社編，〈《明刊閩南戲曲弦管選本三種》〉（台北：南天書局，1992.05）。

謝雲聲輯，〈《福建故事（上）》〉（台北：東方文化書局，1973）。

三、論文

（一）期刊論文

（日）池田敏雄著，黃有興、簡俊耀譯，〈民俗臺灣第壹卷選譯（一）：椅仔姑〉，〈《臺灣文獻》37卷2期（1986.06）〉，頁101-102。

任堅成，〈潮州的觀神〉，〈《民俗》復刊號（1936）〉，頁139-140。

朱鋒，〈臺南年中行事記（上）〉，〈《民俗臺灣》2卷5期（1942.05）〉，頁22-24。

——，〈語元とめて字（二）・東施仔娘〉，〈《民俗臺灣》2卷4期（1942.11）〉，頁32-33。

朱驕陽、三島格共譯，〈廈門、漳州新年風俗〉，〈《民俗臺灣・新年風俗特輯》2卷1期（1942.01）〉，頁14-16。

李國俊，〈閩南「落陰」歌謠初探〉，〈《漢學研究》8卷1期（1990.06）〉，頁683-699。

吳尊賢，〈童謠抄〉，〈《民俗臺灣》2卷12期（1942.12）〉，頁33。

郭麗，〈廁神紫姑探析〉，〈《東方人文學誌》9卷1期（2010.03）〉，頁1-14。

陳益源，〈「關三姑」的儀式與歌謠〉，〈《國文天地》14卷8期（1999.01）〉，頁30-32。

陳勤建，〈村落少女情懷的藝能化展示——松江井凌橋村與聯建村坑三姑娘信仰祭祀的調查〉，〈《華東師範大學學報》（哲學社會版）33卷6期（2001.11）〉，頁73。

陳漢初，〈噠囉曲・歌仔・潮語歌曲〉，《廣東史志》2000年第3期（2000.03），頁64-66。

黃連發，〈民俗探訪：虎穴、關三姑〉，《民俗臺灣》2卷12期（1942.05），頁25。

——，〈臺灣童詞抄〉，《民俗臺灣》3卷4期（1943.04），頁18-24。

劉淑爾，〈三歲姑歌謠及其故事析探〉，《東華中文學報》4期（2011.12），頁81-107。

（二）學位論文

戴文鋒，〈日治晚期的民俗議題與台灣民俗——以《民俗臺灣》為分析場域〉（嘉義：中正大學歷史研究所博士論文，1999）。

三、電子媒體

王順隆整理，中央研究院「閩南語俗曲唱本『歌仔冊』全文資料庫」（來源：<http://sun-liong.myweb.hinet.net/>）。

國立台灣文學館「台灣民間說唱文學歌仔冊資料庫」（來源：<http://koaachheh.nmtl.gov.tw/>）。