

台灣方志所載禮儀與飲食文化的詮釋

林淑慧

國立台灣師範大學台灣文化及語言文學研究所助理教授

摘 要

早期的台灣方志不僅保存歷史脈絡下的情境，也蘊含十七到十九世紀台灣文化的研究素材。從爬梳府志、廳志、縣志、采訪冊等方志的文字記錄中，將可發掘台灣早期飲食文化與禮儀的意涵。為詮釋台灣方志中信仰、禮儀與飲食文化的關聯，本文從兩層面加以論述，(1)宗教儀式與飲食文化方面：先就平埔族巫俗儀式與祭品，以及耕作儀式與飲食文化的關係；再論漢族民間信仰除疫巫俗與媒介食物，以及媽祖信仰與飲食文化的象徵意涵。(2)探討台灣方志中的生命禮儀與飲食文化：詮釋生產階段、滿月到度晷，以及成年禮俗與飲食文化的關聯；再從食物與婚前禮、親迎禮、婚後禮等婚姻禮俗儀式中的作用；最後論析飲食文化於治喪、出殯及出殯後科儀在喪葬禮俗中的意涵。

本文應用弗雷澤(James Frazer)《金枝》的「交感巫術」，以及范瑾尼(A. VanGennep)「生命禮儀」的概念，探討飲食文化在這些宗教儀式與生命禮儀中所具有的意義。分析台灣方志記載平埔族「尪姨」(女巫)的「作向」，以及「王爺」信仰結合「逐疫」儀式等，以探討飲食於民間祛病、婚喪禮儀、或王醮等宗教儀式中的作用，期能進一步詮釋早期台灣各族群飲食文化與禮儀的意涵。

關鍵詞：台灣方志、生命禮儀、巫俗、信仰、飲食文化



一、前言

十七到十九世紀的台灣方志，保存歷史脈絡下之情境，也蘊含文化的研究素材。台灣方志的纂修始於清治時期，其種類依纂輯範圍之異，分為「府志」、「縣志」、「廳志」及「縣內採訪冊」等類別。其編纂的源起，是清廷為了熟諳各地特殊的山川形勢、風土民情，及增進中央與地方之聯繫與統治，而明令各地必須按時編纂方志的行政措施。¹大體而言，台灣方志多延續中國方志的書寫模式，其書寫策略多具有教化的目的。²台灣清治時期的方志存在一些編纂上的問題，如：內容多大量抄錄前志，故關於文化活動的描述有時難以辨識指涉的地域時間。另一方面，方志的記錄有其地域性，無法以某部方志的記載來說明全臺的狀況。縱使官方主修的方志於編纂有其特殊書寫模式，但在編纂過程中，另聘請許多台灣在地文人進行大規模的田野調查，故可說是集體合作參與的文化工程。例如在北部淡水同知陳培桂主編的《淡水廳志》中，便可見當時有許多台灣在地文人如張書紳、林維讓、陳霞林、蘇袞榮、鄭如梁、林英、李聯英、鄭化南、鄭秉經、林紹唐、林維源、林汝梅、李騰芳、陳經、黃中理、蘇章榮、陳鸞升、傅以揚、高廷琛、潘永清等參與分纂、採訪或監刻等工作。又如，中部《彰化縣志》總纂為廣西人周璽，然參與分纂的彰化縣邑文人為數亦頗為可觀。³在地文人參與方志纂修，不僅參考若干早期文獻，同時也實地採訪一些風俗儀式，為當地文化留下文字紀錄。

十七到十九世紀台灣方志本以記載風土民俗的功能為主，同時也網羅政治、經濟、軍事、社會各層面的資料，可說是當時的百科全書。早期台灣方志的編纂，保存了文人的觀察與記錄，蘊含了文化的多重面向。這些研究素材的內涵，可從

¹「康熙二十五年春正月甲申條」載有：「江南道御史嚴魯疏言：『近禮部奉命開館纂修《一統志》，適臺灣、金門、廈門等已屬內地，設立郡縣文武官員；請敕禮部增入《通志》之內。』」由於該疏的提議，使清廷漸關注對臺灣方志的纂修。《清聖祖實錄選輯》（臺北：大通書局，1984年），頁7。

²有關方志教化作用的論述，可參閱章學誠：《文史通義》（臺北：漢聲影印吳興劉氏嘉業堂刊本，1973年）。

³參與台灣方志編纂工作的在地文人名單，請參閱附錄「本文引用臺灣方志一覽表」。



三個層面來瞭解：(一)因克服自然並藉以獲得生存所需而產生的「技術文化」或「物質文化」，如食、衣、住、行等生活方式所需的工具。(二)因社會生活而產生的「社群文化」或「倫理文化」，如社會規範、典章制度、律法、倫理道德等層面。(三)因克服自我心中之「鬼」而產生的「精神文化」或「表達文化」，如藝術、音樂、文學、戲劇以及宗教信仰等。展現出台灣文化的多元特色。⁴食物為物質文化中重要的一環，從台灣方志中有關飲食文化的記載，透露了物質文化與社群文化及表達文化之間的聯繫。又因方志所記錄的風俗多以平埔族與漢族為主，高山族的資料極少，故本文擬從爬梳府志、廳志、縣志、采訪冊，探析方志所記載的平埔族與漢族飲食文化與信仰及禮儀的對話。

在《重修臺灣府志·番社風俗·鳳山縣》、《重修臺灣縣志·風土志·番俗》、《台東州采訪冊·風俗》、《噶瑪蘭志略·風俗志·民風》、《新竹縣志初稿·風俗·閩粵俗》、《安平縣雜記·調查四番社一切俗尚情形詳底》、《鳳山縣志·風土志·番俗》、《澎湖紀略·風俗紀》、《雲林縣采訪冊·斗六堡·風俗》、《彰化縣志·風俗志》等書中，常提到台人「信鬼尚巫」的情形。這些志書並列舉多種宗教儀式，如：平埔族「尪姨」(女巫)的「作向」，以及「媽祖」、「王爺」信仰的「作醮」儀式等。而食物在這些巫俗(shamanism)儀式的進行中，有哪些特殊的文化意義？方志所書寫的儀式常載錄哪些祭品？且因祭儀是宗教信仰的實踐，飲食文化與祭儀、信仰之間究竟有何關聯？此外，通過禮儀是個人在各生命階段和關口的儀式。而飲食文化在這些「通過」儀式的過程中又具有何種意義？飲食文化與「通過禮儀」又有何種關聯？故本文參考弗雷澤(James Frazer, 1854-1941)《金枝》(The Golden Bough)的「交感巫術」，以及范瑾尼(A. VanGennep, 1873-1957)「通過」儀式等概念，探討台灣方志所載飲食於民間祛病、作醮等宗教儀式或婚喪禮儀中的作用。民間信仰與生命關口的文化意義，常藉由禮俗儀節以表達內在意涵，而飲食在儀式的進行中常具功能性，所以擬從這兩面向分層析論，期望能進一步詮釋早期台灣各族群飲食文化與禮儀的意涵。

⁴ 李亦園：《田野圖象——我的人類學生涯》(臺北：立緒文化事業有限公司，1999年10月)，頁72-74。



二、台灣方志中的宗教儀式與飲食文化

(一)平埔族的宗教儀式與飲食文化

早在荷治時期的文獻中，已可見有關平埔族宗教儀式與祭品的記載。例如荷蘭人派來台灣的第一位牧師為 George Candidius (1597-1647)，他於西元 1627 年五月四日來到台灣，並於西元 1628 年十二月二十七日撰寫了一篇觀察西拉雅族 (Siraya) 的田野報告。此篇報告描述西拉雅奉獻牲禮的儀式，過程中的祭品包括殺好的豬、米飯、檳榔、大量的飲料、公鹿或野豬的頭。奉獻犧牲之禮後，一或兩位尪姨開始念長咒請神，然後轉動眼珠，倒在地上大叫，此即所請的神明出現的徵兆。後來尪姨又爬上公廨屋頂念長咒，脫去衣服，以手打自己身體，並清洗全身，這種「公向」儀式多於公廨舉行。另有在家裡舉行的「私向」，當各戶人家遭遇任何困難，即請尪姨到家裡作法，舉行許多怪誕 (fantastic) 的儀式。尪姨若認為邪魔鬼怪與人住在一起，就以叫嚷與吆喝的方式驅趕邪靈。她們手裡拿著斧頭，追趕邪魔鬼怪，直到它跳入河裡溺斃。⁵另一本荷治時期來台，署名 C.E.S. 所著《被遺誤之台灣》也提到這段尪姨作向的紀錄。除了十七世紀初期荷治時期的遊記與檔案的紀錄外，十七到十九世紀台灣方志中的平埔族巫俗儀式，常載錄哪些祭品？有關耕作祭儀與飲食文化的關係為何？以下將分為巫俗儀式與祭品、耕作儀式與飲食文化的關係兩層面加以分析：

1. 巫俗儀式與祭品

清治時期台灣方志有關平埔族的記載，雖多零星且簡略，但這些方志資料也保留一些早期漢人對平埔族巫俗的觀察。如刊刻於西元 1717 年 (康熙五十六年) 的《諸羅縣志·番俗》對於「作向」儀式多有描寫，此書所提到的「向」有二義：一指鬼神，即眾人不致碰觸的向魂、向靈。過年賽戲之際，則露天立一柱以祭祀，就是所謂的「向竹」或「向神座」，即鬼神所在的地方。另一義則指作法詛咒，《諸羅縣志》描述懂得向術的人，先嘗試以樹木為作向的對象，如果能使樹木立刻枯

⁵ 此篇原稿今藏於荷蘭，曾有多種譯本。參考 George Candidius 著，葉春榮譯註：〈荷據初期的西拉雅平埔族〉，《台灣風物》第 44 卷第 3 期 (1994 年)，頁 194-228。



死，並且解向之後又復活過來，才使用這個巫術。不然，恐怕是只能作向，而不能解向的情況。因此，當時平埔族家中不用鎖鑰，也沒人敢行竊。他們亦於田園中放向，環之以繩，雖山豬、麋鹿也不敢入內。漢人初至，誤摘其果而食，嘴脣立腫，只得求其主人解之。⁶通常擅長作向的人多為年老婦女，即所謂的「尪姨」。而尪姨「私向」儀式中的盛水磁罐，後來演變成今日西拉雅族祀壺或阿立祖信仰的主角。「向」即為一種作法咒詛，民間相信巫覡能賦予其他物質某種不可侵犯的禁制勢力，有時將其禁制勢力運用於防止漢人的土地侵佔。⁷有關「作向」過程及效用，於《重修臺灣縣志·風土志·番俗》⁸等志書中亦多有敘述。

至於有關作「公向」的習俗，《安平縣雜記·調查四番社一切俗尚情形詳底》⁹提到：通常在每年的舊曆三月十五日閉向，九月十五日的時候開向。各庄社需設一個公廨，於屋頂舖上茅草、在棟樑的兩端擺上三隻土座的假鳥，鳥身以竹模加以糊上，鳥口中啣著稻草。在屋子的兩旁排列刀鎗等武器，以祈福射獵的順利。屋內豎一根長度可達屋頂的大竹，大竹的前面再立約四尺的小竹，小竹中插一香燭稱為「向神座」。在座前放一塊大石頭當作神桌，桌上排列檳榔、燒酒，朔望之日更換一次。並在禁向或開向的前一天，相率入山捕鹿或山豬，然後將這些牲畜的頭取下，掛在神座後面的大竹竿上。各社民眾至公界家必須備辦檳榔、白米或禾米和荳炊成的供品，歡欣歌舞後，個人吃自己所帶來的供物，剩的則帶回家。閉向以後，男女都必須致力於農事，射獵、歌舞、婚嫁在這段期間是被禁止的，一直要等到開向後才能解除這些束縛。此外，另有「私向」的巫俗儀式。《安平縣雜記》提到：「更有番社之人，欲害人者，只要與尪姨相商，取其所供磁瓶之水暗

⁶ 《諸羅縣志·番俗》描述「向」的原文為：「作法詛咒亦名『向』。先試樹木立死，解而復蘇，然後用之。不則，恐能向、不能解也。不用鎖鑰，無敢行竊，以善向故也。擅其技者，多老番婦。田園阡陌，數尺一，環以繩；雖山豬、麋鹿弗敢入。漢人初至，誤摘啖果窠，脣立腫；求其主解之，輒推託而佯為按視，轉瞬平復如初。」周鍾瑄：《諸羅縣志·番俗》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963年），臺灣文獻叢刊第172種，頁174。

⁷ 伊能嘉矩著，江慶林等譯：《臺灣文化志》（南投：臺灣省文獻委員會，1985年），頁443。

⁸ 王必昌：《重修台灣縣志》，頁404-405。

⁹ 《安平縣雜記》不著撰人。安平縣始設於清光緒十三年臺灣建省之時，由原臺灣縣改稱，為臺南府附郭之邑。篇目計分「節令」、「風俗」、「臺灣海防廳沿革」、「租稅」以至「保甲」、「團練」等，所記多為舊制、舊俗且多建省不久之情況。由於書中原有「清國」（指清廷）、「帝國」（指日本）字樣，並敘及日治以後之事，應為日治時期之撰作。



灑其人身中，立即法行病至。知者則就請該尪姨收禱，不知者被害無窮。」¹⁰《淡水廳志·風俗考》又提到北部的巫俗：「有為紅姨，託名女佛，探人隱事」，並記錄石碇堡出現「以符咒殺人者，或幻術而恣淫，或劫財而隕命，以符灰雜於烟茗檳榔間食之，罔迷弗覺，顛倒至死。」¹¹有些平埔族人相信，可以請「尪姨」以「向」傷害人，令人生病，也必須請「尪姨」才能解除、免禍。在實踐中這兩種巫術經常是合在一起進行，平埔族的巫俗包括運用相似或接觸的聯想原則，多以「作向」或「符咒」的方式來作法詛咒。

原始社會人類往往因為求助於神靈，答謝神靈守護，以至止息神怒與神和解，皆有獻上供物的行為。供物的奉獻有兩大類，一是奉獻祭牲，二為奉獻穀物花果。因為初民認為神靈同人一樣，喜歡人間的血食及各種食物，當神靈接受人的供獻時，就會降福給部落族群。¹²平埔族的巫覡被視為具有神祕能力，尪姨可以作法傷人，志書也提到受害者欲解除災害，不須香花、蠟燭、銀紙，而是以燒酒、檳榔及米製成的供品，來請尪姨解咒。檳榔在平埔族巫俗祭儀中也占了重要的地位，即使許多儀式因時代不同而有所變遷，不過到現在檳榔這項祭品未曾被取代。¹³除了巫俗儀式運用到檳榔之外，十七到十九世紀的文獻常記載平埔聚落遍植檳榔的情形，由於檳榔易生產、產量多、便利分享、易於上癮，而被廣泛使用，所以居民常就地取材以調節身體。¹⁴

¹⁰ 台灣銀行經濟研究室主編：《安平縣雜記》，頁 59-61。

¹¹ 陳培桂：《淡水廳志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963 年），臺灣文獻叢刊第 172 種，頁 304。

¹² 董芳苑：《原始宗教》（臺北：九大文化，1991 年），頁 73。

¹³ 田野調查的報告也記載平埔族中的西拉雅族一般的祭品是酒和檳榔。據石萬壽《台灣的拜壺民族》提到只要能裝水的容器，不限壺、罇、罐、瓶或僅為一段竹節，都可以作為西拉雅人的祀壺。平埔族蕭壠社的祭品，一般是檳榔、酒、粽子，也有漢式的牲禮、紅龜粿等。石萬壽：《台灣的拜壺民族》（臺北：台原出版，1992 年），頁 215。

¹⁴ 如《嘉義管內採訪冊》中提到：「凡有客來往，先以檳榔為先，次以茶」，臺灣銀行經濟研究室編：《嘉義管內採訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959 年），臺灣文獻叢刊第 58 種，頁 43；《新竹縣志初稿》也說到以檳榔作為「每詣人，則獻以示敬」，鄭鵬雲、曾逢辰主編：《新竹縣志初稿》，頁 178；許多人際關係間的潤滑、調和，也常以分享檳榔的形式來進行。《苑裏志》：「遇小話評，亦以是物為和事公親。所謂物輕而意重也。」蔡振豐主編：《苑裏志》，頁 84；檳榔的運用已不僅限於平埔族的巫俗祭儀，也普及在建立人際關係網絡、重視食物分享活動的移墾社會中。



2. 耕作祭儀與飲食文化的關係

祭儀是宗教信仰的實踐，台灣方志中有許多農耕儀禮的記載。如《重修臺灣府志·風俗四·番曲》所蒐羅平埔族各地民間歌謠裡，有許多關於農耕儀禮及信仰的歌謠。¹⁵舉例而言，方志中有關西拉雅族的歌謠「蕭壟社種稻歌」：

呵搭其礁(同伴在此)，加朱馬池咧噶麻如(及時播種)。包烏投烏達(要求降雨)，符加量其斗逸(保佑好年冬)！知葉搭著礁斗逸(到冬熟後)，投滿生噶迦僉藍(都須備祭品)，被離離帶明音免單(到田間謝田神)。

這首歌謠反映出位於臺灣西南部的蕭壟社(約位今臺南北門)，在十八世紀初期在農作物收成後，以祭品到田間舉辦謝神的儀典。而有關熱鬧的豐年祭記載，如《重修臺灣府志·風俗四·番曲》的「諸羅山社豐年歌」：

麻然玲麻什勞林(今逢豐年大收)，蠻南無假思毛者(會約社眾)，宇烈然Ã沙無嘎(都須釀美酒)；宇烈嘮來奴毛沙喝嘻(齊來賽戲)，麻什描然麻什什(願明年還似今年)！

這首豐年歌反映了諸羅山社(約位今嘉義市)的洪雅族(Hoanya)，在豐年祭的時節，以賽戲與鄰人歡慶的情景，而聚落各戶多需釀酒共飲，烘托祭典的氣氛。另有「大傑巔社祝年歌」，譯成漢語為：

今過年，為粉餐殺雞，祭天地；祝新年勝去年，倍收穫食不盡。

大傑巔社約位於今高雄岡山，亦屬西拉雅族的一支。從這首歌謠中可見平埔族常在過年時準備雞等祭品以祭拜天地，祈求能年年豐收。另外在黃叔瓚《臺海使槎錄·番俗六考》「北路諸羅番七」則特別提到有關粟收成時的慶祝活動，所謂：「收粟時，則通社歡飲歌唱，曰『做田』；攜手環跳，進退低昂，惟意所適。」

¹⁵ 本文所引原住民歌謠最早紀錄於黃叔瓚：《臺海使槎錄》。范咸：《重修台灣府志》，頁460-464。



亦呈現出一片農家歡樂的儀典情景。從文獻中可見農耕儀禮中有播種、除草、收割、入倉、豐年祭等定時祭儀，求雨求晴等不定時祭儀，每種祭儀的目的多在祈求動植物之繁殖與豐收。¹⁶

平埔族相信靈魂的存在，祖先崇拜是鬼魂崇拜中最發達的一種。¹⁷平埔各族宗教祭儀，有時通稱為「祭祖」，大都以祭祖求平安為主要觀念。祭祀時所用的祭品大體都相同，包括粟酒、糯米飯糕、山豬肉、鹿肉、雞、檳榔等。祖靈祭最後以飲宴和歌舞作結。¹⁸《重修臺灣府志·風俗四·番曲》亦載有祭祖歌¹⁹，如「大肚社祀祖歌」：

仔麻隱嗶什(今日過年)，靡呵麻仔武嘮馬礁乞咿珊(都備新酒，賽戲祭祖)。
思引咿珊年起林(想祖上何等英雄)！夜嘮務力咿珊牟起林(願子孫一如祖上英雄)！

在祭祖儀式中，亦以各戶多提供所釀新酒共襄盛舉，配合戲劇活動，以歌誦祖先的英勇。又如「澹水各社祭祀歌」：

虔請祖公，虔請祖母，爾來請爾酒，爾來請爾飯共菜。庇祐年年好禾稼，
自東自西好收成，捕鹿亦速擒獲！

另外，下澹水頌祖歌、阿猴頌祖歌、搭樓念祖被水歌、武洛頌祖歌等，也都是祭祖歌。這些祭祖歌顯現祖先的靈魂人格化，子孫務須勤於祭祀才能獲得其保佑，所以人們為祈求作物豐收、漁獵獲得多、身體健康而展開了一系列的歲時祭禮。祭典儀式食物的運作，主要解釋的架構是以該族的作物生產（糯米、豬肉等）

¹⁶ 阮昌銳：《臺灣土著族的社會與文化》（臺北：臺灣省立博物館），頁 16-18。

¹⁷ 據田野調查發現，具有祖靈祭的凱達格蘭、雷朗、噶瑪蘭三族分佈於北，「賽跑型」祖靈祭的道卡斯、巴則海、貓霧 三族居中，「祀壺」的西拉雅族則在南部。賽跑型祖靈祭是祖先祭與成年禮的混合祭儀。李亦園：〈臺灣平埔族的祖靈祭〉，收錄於《臺灣土著民族的社會與文化》（臺北：聯經出版事業公司，1982 年），頁 29-47。

¹⁸ 李亦園：《臺灣土著民族的社會與文化》（臺北：聯經出版事業公司，1982 年），頁 45-46。

¹⁹ 范咸：《重修台灣府志》，頁 467-469。



對應文化再生產（各式祭祖拜神採用的歌謠）的模式，該族社會生產的主要穀物或動物資源，也是儀式中文化生產和再生產的重要象徵。²⁰有些原住民的祭儀具有「給予神祇（或靈）食物」的意義，人與神二者之間透過食物互相建立起關係。吃的動作代表食物通過儀式執行者的身體，透過其身體的移動與轉化，而與當下的時間和空間產生關連。²¹

（二）漢族民間信仰與飲食文化

1. 除疫巫俗與媒介食物

就民間信仰的神明組織而言，從天公到中央、地方、陰間的行政神，各有其執掌的任務。如王爺為中央行政神之一，具有除疫的神格。祭祀王爺為主的瘟神廟在臺灣南部較為盛行，主要是因驅邪壓煞的風氣蓬勃。《諸羅縣志·風俗志》提到：

欽金造船，器用幣帛服食悉備，召武設壇，名曰王醮。三歲一舉，以送瘟王。醮畢，盛席演戲，執事儼恪跪進酒食。既畢，乃送船入水，順流揚帆以去。或泊其岸，則其鄉多厲，必更禳之。²²

《臺灣縣志》也詳載延請道士設醮，並盛設筵席演戲以請王，進酒上菜後，將瘟王置於有食物、器用、財寶的船上，醮畢抬至水涯焚燒的情景。²³《澎湖廳志》則除了描寫「作醮演戲，設席祀王」，並在「跪進酒食祀，祀畢仍送之遊海，或即焚化」後，又提到風俗的來源與功用。此書記載：「竊謂造船送王，亦古者逐疫之意，使遊魂滯魄有所依歸，而不為厲也。南人尚鬼，積習相沿，故此風特甚，亦聖賢

²⁰ 胡家瑜：〈賽夏儀式食物與 Tatinii（先靈）記憶：從文化意象和感官經驗的關聯談起〉，《物與物質文化》（台北：中央研究院民族學研究所，2004年），頁 171-210。

²¹ 阿美族舉行祭儀為 pakaen to kawas，意思是「給予神祇（或靈）食物」。

²² 周鍾瑄主編：《諸羅縣志》，頁 150。

²³ 陳文達：《鳳山縣志》，頁 60-61。



所不盡禁。」²⁴歐洲古代和現代的民族中也流行相似的作法，如把疾病、災難和罪孽的負擔從某人身上轉給別人、轉給動物或其他物體身上。《金枝》一書舉例：轉嫁災禍的習俗在阿拉伯遇到瘟疫盛行的時候，有的人就牽一隻駱駝，走遍城裡各個地區，使得駱駝把瘟疫馱在身上。然後，他們在一個聖地把牠勒死，他們認為一舉去掉了駱駝，也去掉了瘟疫。又有另一個例子為：在哈福德郡的伯克漢普斯特，患者把一綵頭髮釘在橡樹上，然後猛然一擰，就把那一綵頭髮和瘡疾都留在樹裡了。²⁵台灣的造船送王儀式一般多含有民眾所要產生效果的模擬，採用的巫術也是順勢的或模擬的。

十八世紀臺灣各地的病人通常會請巫者以禳除之法治病，且以「米卦」診疾頗具特色。《彰化縣志·風俗志》提到：

俗素尚巫。凡疾病輒令僧道禳之，曰進錢補運。又有非僧非道，以紅布包頭，名紅頭司，多潮人為之。攜一撮米，往占病者，名占米卦。稱神說鬼，鄉人為其所愚，倩貼符行法，而禱於神，鼓角喧天，竟夜而罷。病未愈而費已十數金矣。²⁶

《噶瑪蘭志略·風俗志》則詳細提到「米卦」的巫俗：當村民患疾沒胃口之初，先請其飲甜粉湯，稍為痊癒則以一盞米泡九盞水煮食，稱為「九龍糜」，或食以雛雞；若未見起色，則請紅頭師，進行「米卦」的巫俗²⁷《彰化縣志》、《噶瑪蘭志略》、《澎湖廳志》、《嘉義管內採訪冊》、《雲林縣採訪冊》皆曾提到這種巫俗。²⁸其中《彰化縣志》、《噶瑪蘭志略》指出「客師」或「客仔師」又叫「紅頭師」（「紅

²⁴ 林豪主編：《澎湖廳志》，頁 325。

²⁵ J. G. Frazer 著：《金枝：巫術與宗教之研究》，頁 787-794。

²⁶ 周璽主編：《彰化縣志》，頁 293。

²⁷ 柯培元主編：《噶瑪蘭志略》，頁 111。

²⁸ 從台中的田野訪查資料米卦可區分成兩種：一種比較屬於對未來的預測，也就是求占者為婚姻、事業等問題求教於占者。占者教導求占者拈米 2 次或 3 次，占者依拈出米粒數量形成卦象，再從卦象解答求占者的問題。另一種比較傾向對現在問題（特別是疾病）的診斷與解決。後者在台中縣石岡鄉依然存在，求占者似多以治療久病不癒的患者為主。其拈米卦過程簡述如下：求占者拈米卦時，先報上當事人的名字、歲數生肖，占者會將其寫於一張小紅紙上，之後占者以毛筆筆頭在盛裝於小鋁盆的米粒上畫幾圈，然後要求占者拈米 2 次，拈後占者根據拈出米粒「診斷」當事



頭司」)；《嘉義管內採訪冊》、《雲林縣採訪冊》則不提「客師」或「客仔師」，只稱為「紅頭師」(「紅頭司」)。《澎湖廳志》更直言「雖有米卦，而無客子師」，文獻往往以「巫」作為這些宗教人物的總稱。米為台灣的主要糧食，以這大地孕育出來的媒介食物溝通鬼神，呈現當時治病常有用巫不用醫的情形。

2. 宗教儀式與飲食文化的象徵意涵

在媽祖進香過程中，有許多祈福神聖象徵的飲食，例如在繞境時，民眾會自行準備豬腳、韭菜等，換得掛在報馬仔傘後的豬蹄、韭菜、酒，帶回家食用以求平安。經過了報馬仔換掛的動作之後，原本普通的豬蹄、韭菜就轉化成了長生肉、長生菜，經過此一「儀式」，普通的食物轉換成神聖的象徵。²⁹媽祖的靈力或保佑是一種符號，食物等各種象徵是意符，而相關的儀式過程可視為編碼的過程。

漢人移墾臺灣後，受到社會秩序不嚴謹、醫療不發達的影響，容易因為生命缺乏保障而產生不安全感，進而強化其神鬼崇祀的心理；另一方面其追求經濟利益渡海來臺，對於在鬼神庇護下獲得致富機會的期望也就更加殷切，希望透過祭品的呈獻，以交換神鬼在身體上保護或財富上酬償，希望透過祭品的呈獻，以交換神鬼在身體上保護或財富上酬償的動機，也就格外強烈，祭品也愈加豐富。³⁰在重視民間信仰的文化背景下，許多生活中的事物成為一種「符號」。懷特在《文化科學》一書中指出：符號可以定義為使用者賦予意義或價值的事物，各種物質形

人的疾病原因(如「犯到陰」)與注意事項(如喜事喪事不要參加、普渡的供品不要吃等)。說完，占者開出兩日份的符咒給求占者，每日分別有服用與擦洗各一張符咒，並以剛才的小紅紙如包藥般包好，並在紅紙上寫下擦洗時應配合的植物、物品的名稱與數量(例如菜三——菜草葉3片、桃七——桃葉7片等)。求占者回去後，在傍晚時備齊所需植物或物品放入臉盆，燒化擦洗用的符咒一張，以冷水與滾開水(陰陽水)沖入臉盆，再用毛巾沾臉盆中水擦洗面部、身體四肢共三次。先擦洗後服用。另一張服用的符咒燒化在碗中，同樣以冷水、滾開水沖泡，小啜3口。最後，將碗中、臉盆符水倒入水溝中。

²⁹ 神聖象徵如「香火」等數量有限，廟方的領導階層對於這些神聖的象徵物具有主導的優先權，一般民眾難以觸碰得到，於是民眾只能運用各種方式，運用自我理解及創造傳說信仰，來得到媽祖的賜福庇佑。洪瑩發：〈大甲媽祖進香飲食的文化意涵初探〉，《台灣文化研究所學報》第2期(2005年1月)，頁275-297。

³⁰ 曾品滄：〈從田畦到餐桌——清代臺灣漢人的農業生產與食物消費〉(臺灣大學歷史學研究所博士論文，2006年)，頁188。



式如：物體、顏色、聲音、氣味、物體的運動等都可以充當符號的形式，如按照習俗準備與麥穀有關的食品以求多子多孫時，實際上與麥穀或麵包本身的物理性質是完全無關的。³¹媽祖信仰中常借用某物作為得到祝福的象徵，例如向「報馬仔」祈換「長生肉」與「長生菜」，作為代表媽祖的神聖賜福。此因媽祖的庇佑是無形的，信徒無法確知自己是否取得，於是利用實際物質上的象徵，來得到無形的媽祖保佑。

臺灣民間信仰的「作醮」宗教儀式，多是向天神地祇眾靈許願祈求，得驗後便擇期舉行隆重謝恩祭典並祈未來之福。通常每隔幾年定期舉行醮祭活動，或每逢地方不寧即糾眾集議，將香案設於廟口或村莊廣場等不定期舉行的方式。《安平縣雜記》詳細描寫作醮細節，又提到凡作醮必普度，祭品極豐盛。「羅列廟前，以物少者為恥。」³²今日臺灣的醮祭有不同性質，其中以祈安、慶成、瘟、火醮典較為常見，醮典物品包羅萬象，飯擔、肉山、牲禮果品、罐頭、米粉、粽粿等庶饈琳瑯滿目。所謂肉山之象徵意義，指的是「全豬」、「全羊」（留鬃毛及尾毛），或帶尾之「全雞」，表示全心全意，完全虔獻；豬羊口銜柑橘或菜頭或紅龜粿，以喻甘吉、彩頭、長壽吉祥，全雞則隱喻保佑全家。而飯擔其意義在於祭供來醮場之四方幽魂（俗稱好兄弟），使其吃得飽、帶得多，以達普施之意。敬神果品常見「紅龜粿」、「蟠桃粿」、「雙聯龜」，皆象徵「長壽吉祥」；上有「連錢紋」、「魚紋」的「牽仔粿」代表「有財有餘」；「芋搓仔粿」代表「宜子」。另如「壽桃壽麵」代表「長壽長命」，「豬腳」代表「堅韌行遠」，「黑糖」代表「甜蜜美好」，紅圓則代表圓滿貴重、甜蜜。³³人類學者弗雷澤提到，積極性的巫術或法術，其目的在於得到預期盼望的結果，為了獲得某些所希望的素質，而去吃那些相信具有這些素質的動物或植物，這種關於人或物之間存在著超距離的交感作用的信念就是巫術的本質。³⁴「作醮」宗教儀式中象徵性的祭品，即是具有巫術的交感作用。

³¹ 葉相林：〈俄羅斯傳統婚俗儀式中的象徵意義〉，《禁忌與禮儀》（政治大學外語學院跨文化研究中心，2007年），「國際學術研討會」論文，頁111。

³² 台灣銀行經濟研究室主編：《安平縣雜記》，頁21。

³³ 簡榮聰：〈臺灣民間醮典文化〉，《臺灣月刊》第253期（2004年1月），頁4-8。

³⁴ 此外，消極的巫術或禁忌的目的則在於要避免不希望得到的結果。所以要避免食用那些相信會感染不想要的素質的動植物，這是消極巫術。例如馬達加斯加的士兵必須避免吃腎，因為在馬達加斯加語中，「腎」和「射死」是同一個字，他要是吃了一個「腎」，那他肯定會被「射死」。J.



台灣民間信仰中供品牲禮有「生食」、「熟食」的區分，如李亦園於《信仰與文化》一書分析漢族宗教信仰中各種香火及供品的比較。

表一 香火及供品的比較一覽表

項目 \ 神靈	天	神明	祖先	鬼
香火形式	盤香	三枝	二枝	一枝
供品牲禮	全、生	不全、半生	切割、煮熟、調味	普通熟食

(資料來源：李亦園：《信仰與文化》，1974，頁 131。)

點香的儀式意義在於與神靈或超自然進行溝通，從表一可見民間對各種不同類別的神靈，所點的香多有所不同：拜天公所用的香最為隆重，不用一枝一枝的香，而用可吊掛起來而繞成圓圓的「盤香」，對神明、祖先、鬼，則依序為三、二、一枝香，對鬼魂用最少的香，表示不得不與之交往，然關係愈少愈好的態度。另一方面，供品牲禮的類型也表達了對不同類別神靈的態度，其基本原則有兩個，「全」與「部分」，「生食」與「熟食」。「全」(如全豬、全羊)表達最高的崇敬與最隆重的行動，「部分」則切塊愈小，尊敬的程度也就愈低；「生食」表示關係的疏遠，「熟食」則代表關係的熟稔和較為隨便。若以呈獻給土地公的祭品為例：土地公是地位最低的神，與人親近，因而其祭品與人的食品類似，以煮熟的雞、豬肉、魚三牲為主，而沒有經過調味和經過細切；家裡的祖先，又比土地公親近，因而其祭品為經過煮熟、調味、細切的食品，與人的食品一樣；至於天公為地位最高的神祇，離人最遙遠，其祭品是只留下一點點羽毛的全雞、全鴨、或是生的全豬、全魚等，供品牲禮的類型也表達了對不同類別神靈的態度。

G. Frazer 著：《金枝：巫術與宗教之研究》。



三、台灣方志中的生命禮儀與飲食文化

二十世紀初年荷蘭學者范瑾尼曾提到，若干儀式對於個人在生老病死等生命的階段和關口中產生的重要意義，因此他稱這種儀式為「通過」儀式。美國人類學家柴普（E. Chipple）和孔恩（C. Coon）補充范瑾尼對個人生命禮儀的論說，認為儀式的意義除去對個人之外，對社會整體的作用也應著重，因此他們在「通過禮儀」之外，又補敘「加強禮儀」（rites of intensification），以說明儀式對加強社群關係、整合社會群體的重要性。而飲食在這些生命禮儀中具有何種意義？從女子生育前到祭祀祖先都是生命禮儀關注的範疇，然因方志中有關飲食與生命禮儀的記載，主要集中於生育、婚禮、喪葬等階段，故本文將從這三個面向加以詮釋。

（一）生育禮俗

生命儀禮從開始至結束的整段時間，對儀式中的成員來說都是過渡時期（transitional period）。台灣民間從妊娠到生育多有相關的禮俗，民眾深信它們與各個生命階段的安危有關，所以舉行各種禮俗並遵守禁忌，才能順利通過這個階段，而實現人們祈求的願望。³⁵有些具有巫術和象徵（symbol）意義的禮俗，是建立在語言力量的信仰上，如討口彩、諧音取義等。下文將分析生產階段到出生後到滿月以及成年的禮俗，與飲食文化的關聯。

在生產階段方面，早期傳統農業社會婦女分娩有許多醫療風險，生兒為女性生命中的難關，因此有「生贏雞酒芳，生輸四片板」這樣諺語的產生。這是形容若順利分娩，產婦就天天吃麻油雞等補品，難產則會喪失生命。在順利生育後，有哪些與飲食相關的風俗呢？如《澎湖紀略·風俗紀》³⁶描述澎湖的習俗：生育

³⁵ Victor Turner 著，楊麗中譯：《過渡儀式與社群》（台北：立緒出版社，1997年），頁176-179。

³⁶ 本書凡十二卷，胡建偉纂輯。建偉，廣東三水人；學者稱「勉亭先生」。清乾隆己未（四年），成進士。三十一年，由閩縣知縣陞授澎湖通判。在任四年，公餘成此書。吳幅員：《臺灣文獻叢刊提要》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1977年），頁53。



當日「凡生育男女之家，是日必宰雞一隻，以熟酒煮好，送外家報更。」³⁷即是記錄無論生男生女，必先以熟酒煮雞，送至外家報喜，這亦表示對外家的尊重、感謝。親家也需禮尚往來，在外家收到報更之禮後三日，為表示對女兒及外孫的關愛，家境寬裕者準備豐富的雞、米、酒、布等物質資源，為甫生產的女兒補身，亦為未來一個月「做月內」添補資源，減輕親家負擔，而外家貧者則量力而為。其中特殊的是主家對於雞、米僅收一半的禮俗，此主要表達的應為主家、外家互相體諒之誼，於物質不豐的農業社會，此一收受禮品的細微動作，亦可見當時純樸厚道的民風。胡健偉《澎湖紀略·風俗紀》又記載：

到十日後，各親亦有送雞、米者，亦謂之送更。主家亦必宰雞十餘隻或數隻，貧富不等，將麻油和薑屑鹽煮飯，分送與送更之人。又備酒席油飯，請男女客。

各方親戚送來米、雞，主家也必須回以油飯之禮。早期台灣農民生活困苦時，鄉間的飲食多是粗茶淡飯，因此產生「查甫要吃望人請，查某愛吃望生子。」這類的俗語。男性如果要吃得豐盛，只能等待別人請客；女性則只能於坐月子時，才有補充營養的機會。³⁸不只是產婦有福氣享受美食，採錄民間諺語時可聽到：「某月內，翁月外，雞腿分一支予我。」³⁹呈現往昔家庭經濟較不充裕的時代，產婦的「牽手」也可藉機補充營養。

有關「滿月」的禮俗，如產後滿一個月嬰兒需要剃胎髮，通常先用雞蛋、鴨蛋、石頭各一個、古錢十二枚，加上少許的蔥煮湯洗髮。雞蛋、鴨蛋是用來象徵嬰兒健美，如諺語所謂「鴨卵身、雞卵面」；石子則象徵頭殼硬實，錢象徵好運道，蔥是象徵頭髮濃密。而關於飲食方面《澎湖紀略·風俗紀》載⁴⁰：滿月剃頭，主家

³⁷ 胡建偉主編：《澎湖紀略》，臺灣文獻叢刊第 109 種，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961 年），頁 160。

³⁸ 黃氏鳳姿：〈做月內（做月子）〉，《民俗台灣（中譯本）》（台北：武陵出版社，1990 年），頁 58-60。

³⁹ 胡萬川主編：《台南縣民間文學集 7 台南縣閩南語諺語集 1》（台南：台南縣文化局，2002 年），頁 107。講述者：謝王碧玉、謝林寡。採錄者：謝文雄、蔡春梅。時間為 2000 年 7 月 5 日，地點為東昇村講述者家中。

⁴⁰ 《澎湖紀略·風俗紀》載：「到滿月剃頭，主家則分送雞蛋，亦仍前宰雞煮油飯請客。是日，外家



須分送各方親戚雞蛋、油飯；滿月當天，外家送來米粉和紅豔做丸一百枚，邀外甥到家，各方親戚亦會送來銀牌、手鐲或月餅、桃麵，祝賀囡仔滿月。囡仔滿月時，外家也會送頭尾來作滿月。「頭尾」是指嬰兒從頭到腳要穿戴的東西，包括帽子、金項鍊、金戒指、鞋子，還有紅圓(俗稱「外媽圓」、香蕉、紅龜粿等。香蕉、紅龜不能全收，留下三成，與紅桃、米糕、雞酒油飯一併回禮。親友來賀時，主人即以「紅圓」請客。⁴¹

幼兒滿周歲要「做度晬」，備辦牲禮、紅龜祭拜祖先。而清治時期澎湖習俗「至周歲，外家送紅綾衣一領、帽鞋襪俱備及桃麵紅雞等物，親朋亦有致送者，主家亦備酒席以酬謝云。」周歲時，外家需準備紅綾衣、帽鞋襪、桃麵、紅雞等物，各方親友亦會送來禮品，主家便得備酒席來酬謝回禮。今日並有抓周的儀式。先在大廳神壇前準備一個米篩，裡面放十二種東西來舉行「抓周」的禮俗。之後在晬盤內放上紅龜粿，並讓小孩的腳踩於上，象徵長壽之意。然後將紅龜粿與小凳子撤去，在晬盤內放入十二或更多的物品，任由嬰孩從中抓取一物，以判斷他的性向與未來，這種習俗稱為「抓周」。⁴²例如囡仔抓到筆、墨、書，可能未來將成為讀書人；抓到稱仔，將來會做生意；抓「銀角仔」，將來會富有。與食物有關的則如抓到雞腿、豬肉，將來會成為「大食佛」；抓「蔥」將來會聰明。這些有趣的習俗，即是運用諧音、相似性等原則，賦予食物象徵性的意義。

在成年裡的儀式方面，臺灣民間「拜床母」的習俗，是從小孩出生的一個月內，每三、五日為一次，其後則在正月十五日、三月三日、清明日、五月五日、七月七日、八月十五日、九月九日、冬至日及十二月除夕，在孩童睡床前，供飯一碗及酌量的菜數項，燒線香三枝、金紙數張等拜祭「床婆」，一直持續到小孩十六歲為止。⁴³《安平縣雜記》載：

備米粉和紅豔做丸一百枚送來，邀新外甥到家。其親朋於滿月時，亦有送銀牌、手鐲如內地者，亦有送月餅、桃麵者。」胡建偉主編：《澎湖紀略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年），臺灣文獻叢刊第109種。

⁴¹ 吳瀛濤：《臺灣民俗》（台北市：眾文，1994年），頁115。

⁴² 陳瑞隆、魏英滿：《台灣生育、冠禮、壽慶禮俗》（台南市：世峰出版社，1998年），頁58-59。

⁴³ 鈴木清一郎：《台灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》（台北：台灣日日新報社，1934年）。劉還月、陳阿昭、陳靜芳：《台灣島民的生命禮俗》（台北：常民文化，2003年），頁117。



七月七日，名曰七夕。人家多備瓜、糕餅以供織女(稱曰「七娘媽」)。有子年十六歲者，必於是年買紙糊彩亭一座，名曰「七娘亭」。備花粉、香果、酒醴、三牲、鴨蛋七枚、飯一碗，於七夕晚間，命道士祭獻，名曰「出婆姐」。言其長成不須乳養也。」⁴⁴

幼童滿十六歲成年，才算正式離開註生娘娘、床母等神的照顧，稱為「出婆姐」(「出姐母宮」)。《台灣通史》記載：「成人之禮，男冠女笄，臺灣多以婚時行之。唯富厚之家，子女年達十六者，七夕之日，祀神祭祖，父師字之，戚友賀之。以紙製一亭，祀織女，以介景福。」⁴⁵慎重的成年禮習俗，顯示早期對此儀式的重視。台灣某些地區小孩滿十六歲那年的七月七日，常舉行「做十六歲」的禮俗。當天親朋好友送來賀禮，並說「做十六歲真恭喜，給你較緊大漢」等吉祥語，而主人在這天必須準備如紅龜粿、油飯、七娘媽亭等供品，由家長帶領小孩行三跪九拜之禮叩謝神明的庇祐。在燒過香後，接著燒掉七娘媽亭，並將供品如水果、紅龜粿等物分送給親友。早期從這一天開始，男孩的頭可以結辮子，女孩的髮型則能渦卷起來像成年人一樣，以此象徵小孩已達成年階段。⁴⁶十六歲又稱「成丁」，在傳統的觀念中，滿十六歲才能算是正式的成年。⁴⁷所以一般都會選擇神明誕辰的當天，在家長的陪同下備妥牲禮香燭前往寺廟拜謝神明。⁴⁸

出生的儀式包括做滿月、做周歲等，嬰孩的地位或逐漸稍有改變，其角色、自我認知，及其他社會互動則鮮有變化；但其父、母、祖父母等親人之角色變化則是明顯的，與在外婆家所行儀禮中不斷的禮物互換，為兩個家族及初為人父人母者，由姻親變成「血親的血親」的逐漸互相確認過程。⁴⁹而成年禮為男女生命過程中，引導從青少年進入成人之年的禮儀。藉由成年禮儀式，強化青少年自己

⁴⁴ 台灣銀行經濟研究室主編：《安平縣雜記》，頁 15。

⁴⁵ 連橫：《台灣通史》，臺灣文獻叢刊 128 種，(台北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年)，頁 608。

⁴⁶ 藍草民：〈做十六歲〉，《民俗台灣(中譯本)》第 2 期(1990 年)，頁 256-257。

⁴⁷ 片岡巖：《台灣風俗誌》(台北：大立出版社，1985 年)，頁 8-9。

⁴⁸ 林承緯：〈生育禮俗中的吉祥物與民間價值〉，《台灣文獻》第 54 卷第 2 期(2003 年)，頁 128-144，頁 133。

⁴⁹ 鈴木清一郎：《台灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》，頁 111-117。



對步入成年人的角色及行為，於心理及認知上能有充分的準備。⁵⁰一般通過了成年禮後，當事人就可以結婚了。

（二）婚禮

人群關係的轉換或社會關係的擴展，經由婚姻交換關係的建立，以雙方世系群為主軸而締結的婚姻交換關係，將陌生的人群納入日常生活的禮物交換系統中，以宴客等不同的生活方式，轉換彼此的關係，積極地延伸既有的人際網絡。世界上多數社會對於結婚常有隆重的習俗，這些習俗常具有相當的社會意義。結婚是生命歷程中的重要階段，當事人或家族常有心理適應、及社會關係變化的困難。這時如果能借用一些儀式使它容易通過，或提供一種緩衝的措施，使當事人在心理上有所調適，在社會人際關係上又能被接受，可使其在新階段順利扮演新的角色，這就是生命禮俗的功能所在。⁵¹台灣方志中記錄哪些婚姻禮俗的儀式？與飲食文化又有何關聯？以下分成婚前禮、親迎禮、婚後禮加以詮釋。

在婚前禮的資料方面，台灣方志所載平埔族婚姻禮俗內容，與飲食相關之儀式，如《重修臺灣府志》所記鳳山縣番社婚姻習俗，「不擇婚，不倩媒妁」、「各番結婚，不問伯叔之子，自相配偶」⁵²，另《臺東州采訪冊》亦載：「番俗婚配由男女自擇，父母不能為之主。」⁵³，婚姻無媒妁之言亦無父母之命，能否結為連理惟視雙方情投意合與否，其後則男方以「青紅布為聘」，女方則「父母具牲醪，會諸親以贄焉」⁵⁴；而《重修臺灣府志》記載彰化縣番社婚姻禮俗，則特別記載此地訂婚姻之習俗：「自幼訂姻用螺錢，名『阿里捫』。及笄，女家送飯與男家，男家亦如之」、「男家父母先以犬毛紗頭箍為定，或送糯飯；長則倩媒。」⁵⁵自幼以

⁵⁰ 成年禮及婚禮兩種宗教儀式，本身就是目的，是在基本的生理事件中，建立對團體和文化具有無比價值的心理習慣和社會習俗。馬凌諾斯基著，朱岑樓譯《武術、科學與宗教》（臺北：巨流圖書公司，1978年），頁22-23。

⁵¹ 黃有志：《社會變遷與傳統禮俗》（臺北：幼獅文化事業公司，1991年），頁79-80。

⁵² 范咸主編，《重修臺灣府志》，頁419-426。

⁵³ 胡傳主編，《臺東州采訪冊》，頁50。

⁵⁴ 范咸主編，《重修臺灣府志》，頁419。

⁵⁵ 范咸主編，《重修臺灣府志》，頁438-441。



螺錢或糯米飯為聘送訂，後以媒妁之言完成婚姻；《淡水廳志》記載淡水廳平埔族婚俗則更為特殊：

娶婦先以海蛤數升為聘，竹塹間用生鹿肉為定。蛤大如拇指，殼有青文，生海邊石壁間，晝日採取不過數升，甚珍之。⁵⁶

此地結婚前聘禮，為「海蛤數升」或「生鹿肉」，此二物皆稀有珍貴，特別是海蛤，盡力採取日不過數升，以此為娶婦之聘，以示其用心之處。由上述三地所備聘禮，可見原住民異地間婚前禮俗差異。《諸羅縣志》中記載「女將及笄……男親送檳榔，女受之，即私焉。」在平埔聚落中的男女婚嫁，檳榔也是一項不可或缺的聘禮。

方志所載台灣漢人傳統的婚前禮，受到閩南婚俗的影響，諺語中所謂「六禮齊到」，表示按照正式的結婚禮數：問名、納采、納吉、納徵、請期、親迎，六個儀節過程來成親。⁵⁷「問名」即得女方的同意，將欲娶女方的名字卜於宗廟。如《雲林縣採訪冊》：「問名：媒氏送女庚帖於男家，尊長即晚焚香告神，置清水一碗於神座側，以無蟲蛾飛投水中為吉；又須三日內家中無事，並無傷煞雞犬、毀壞器物；或問神算命皆吉。」⁵⁸問名過程之中，有兩項特殊禁忌，其一為置於神座側之清水，必須無蟲蛾飛投水中為吉，另一則為家中無傷煞雞犬、毀壞器物為吉。「納采」為備好禮物到女家，到女方家商議可否結為親家的儀式。「用番銀、紅彩、大餅、檳榔；殷實家則加禮盤等件。女家隨其輕重而報以綉緞、刺繡之物，隨將大餅分送親友。」⁵⁹。另外《噶瑪蘭志略·風俗志》則記載：

婚禮倩媒送庚帖後，即諏吉日，具生熟豚肩、雞鴨兩副，糖品、香燭諸物，充備禮盤，同聘儀送至女家廳堂，謂之『押訂』；無力者只送銀簪一副，名曰『插簪子』；蓋即納采也。及笄送聘……女家回以大餅，而以五穀少許置禮盤中，取其傳種之意。⁶⁰

⁵⁶ 陳培桂主編，《淡水廳志》，頁 305。

⁵⁷ 《禮記·昏義》提到：「昏禮納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜迎於門外；入，揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎重正昏禮也。」

⁵⁸ 倪贊元主編：《雲林縣採訪冊》，臺灣文獻叢刊第 37 種，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959 年），頁 22。

⁵⁹ 倪贊元主編：《雲林縣採訪冊》，頁 22。

⁶⁰ 柯培元主編：《噶瑪蘭志略》，頁 110-111。



此段敘述呈現訂婚時，女方回以大餅並分贈親友的習俗。「納吉」為占卜得吉，則回告女方；而「納徵」為致送女方聘禮。至於決定結婚日期，到女方家徵求同意，屆時男方前去迎娶，就是「請期」與「親迎」。

有關親迎禮的紀錄，臺灣方志中所載各地番社親迎禮過程，多於結婚當日宰割牛、豕，備妥酒醪，會眾結社共飲。《重修臺灣府志》記載：「娶時，宰割牛、豕，會眾敘飲。」⁶¹而《淡水廳志》記載，結婚當日除了宰割牛豕、飲酒之外，還會與眾人共同分享聘禮海蛤：「及嫁娶時，用海蛤一搭紀（搭紀用竹篾編成，大口小腰，高尺餘，可容數斗），殺牛飲酒，歡會竟日。」⁶²

而漢人親迎前的風俗如《彰化縣志》所記：「親迎先期，舂糯米為大丸，上點以紅，分送親友。」⁶³在親迎前夕會先分送親友「糯米丸」，預示喜事將來。《雲林縣採訪冊》也提到入門前以象徵團圓的紅米丸湯款待親友。⁶⁴下轎前則「令一童子八、九歲，手捧錫盤一個，盤上置紅柑二粒，向轎前作揖，恭請新婦出轎。新婦將紅柑收入袖中。」⁶⁵。而在新婚席宴中常會特別準備數道菜，各有其特殊象徵意涵。這些有關「食酒婚桌」的禮儀，食料名稱多諧音押韻，亦取意喜氣。⁶⁶《澎湖廳志·風俗志》提到在女兒出嫁之時，母親送給新娘「桔餅二個，取大吉之義；冰糖一包，取甜和之義。」待新郎新娘入房後，房內備席一筵，夫妻行合巹之禮（交杯酒），「飲畢，即備湯圓二碗，每碗湯圓六枚。」⁶⁷這些禮儀過程中所選擇的飲食，多取其吉利、甜和、圓滿等象徵意義。

⁶¹ 范咸主編：《重修臺灣府志》，頁 441。

⁶² 陳培桂主編：《淡水廳志》，頁 305。

⁶³ 周璽主編：《彰化縣志》，頁 281。

⁶⁴ 倪贊元主編：《雲林縣採訪冊》，頁 23。

⁶⁵ 臺灣銀行經濟研究室編：《嘉義管內採訪冊》，頁 35。

⁶⁶ 如：「如食雞，才會起家」、「食魷魚，生囡好育飼」、「食鹿，全壽福祿」、「食豬肚，囡婿大地步（鴻圖大展）」、「食肉圓，萬事圓滿」、「食魚領鰓下，快做爸」、「食魚嘴項（嘴巴），快做母親」、「食魚尾叉、快做婆婆」、「食福圓，生囡生孫中狀元」、「食紅棗，年年好」、「食冬瓜，大發花（做生意發財）」、「食芋，新郎好頭路（工作），新娘緊大肚」、「食甜豆、翁婦食到老老老（長壽）」、「食甜桔，好尾結（白頭偕老）」。高以璇：〈從傳統婚禮儀式中的祝辭看台灣社會的文化意涵〉，《國立歷史博物館學報》，第 33 期（2006 年 5 月），頁 101-102。

⁶⁷ 胡建偉主編：《澎湖紀略》，頁 153。



在婚禮後的相關習俗方面，如新娘在婚後離開娘家，步入另一個新生活階段，心理上須有段時間調適；臺灣民間這種「會親」的習俗，即是讓新嫁娘能多得到親友的支援及祝福。而由婚姻關係所形成的人際網絡，也在婚後禮逐漸建立。新婚三日後，外家小舅前來「探房」，送帖請新郎同新人「回門」，《噶瑪蘭志略·風俗志》則記載：

七日或十二日，女家以轎迎婿及女旋家，俗呼「返厝」，亦置酒邀戚屬陪婿，而以女眷陪女，謂之「會親」。讌畢，夫婦同歸，或婿先回。⁶⁸

俗稱「頭轉客」因為是結婚後，新郎首次陪同新婚妻子回娘家。故諺語有「轉外家作客」，意即新婚夫婦回岳家，俗稱「轉厝」、「探外家」、「雙人返」，即所謂歸寧，娘家亦要設宴款待，並請親朋作陪。新人做客時隨帶「伴手」禮品至女家，新郎以紅包贈女方父母老幼，女家又以倍增之數額回贈新郎。歸寧多待至日落時分，民間有句諺語：「暗暗仔摸，生查甫」，意謂摸索夜路回家會生男孩子，暗許新娘能早日添丁。

(三) 喪葬禮俗

葬儀較婚禮來得複雜，其持續的時間也更為長久。飲食文化在喪葬禮俗中又有何意涵？

於治喪方面：台灣方志曾記載採訪平埔族喪葬的儀式，《重修臺灣府志》原住民喪葬習俗：「番死，男女老幼皆裸體用鹿皮包裹，親屬四人舁至山上，用鹿皮展鋪如席，將平生衣服覆身，用土掩埋。服尚白色。既葬，本家及舁喪人三日不出戶，不舂、不歌，番親供給飯食；一月後，赴園耕種。通社亦三日不赴園，以社有不吉事也。」⁶⁹亡者喪家日不出戶、通社亦三日不赴園，藉此來獲得重新的調和。

⁶⁸ 柯培元主編：《噶瑪蘭志略》，頁 110。

⁶⁹ 范咸主編：《重修臺灣府志》，頁 450。



台灣閩南的喪禮中，結合及分割儀式相循的模式極為明顯。從病者或老人即將嚥氣時親友需「隨侍在側」開始，所有的分割儀式如：張穿、分手尾錢、入殮、出殯、下葬等，子孫親友都須先行聚集。可見個人身分地位有急遽轉變的生命關口中，生命儀禮是以接二連三的分割、結合儀式，將一個成員喪失舊有地位，取得另一新地位的事實，逐漸地灌輸給社羣中的所有成員，以便彼此間的互動關係可以重新得到調整。台灣的喪禮從一個家族成員死亡的那一刻開始，整個家庭內的成員及其家庭不待有任何儀式之舉行，即變成受死亡污染的人員及場所，暫時性的受到整個社區的排斥；事實上此種「過渡」的性質，常更早於死亡的發生即已開始「釋放」出來。⁷⁰有關喪葬習俗的諺語，從喪葬相關的準備，儀式進行中的習俗，到眾人對喪葬的看法，多呈現民間對喪葬禮俗的態度、觀念。

台灣的喪葬儀式中，入殮、出殯、埋葬等等每個分割儀式之前，幾乎無可避免的有一個結合儀式先行出現，所有的近親、密友在死者屍體殮入棺木，離開原居家屋、或落土掩埋之前，必先聚於其四周，然後分割死者與親友的儀式才能施行。⁷¹入殮後，親人於服喪期間號哭悼念逝者或請僧人作法事外於除每日朝夕以「孝飯」祭拜，每隔七日奠旬祭一次，稱「做旬」。死者亡後第七日，「喪禮，七日內成服，為頭旬，名曰『頭七』。」⁷²死者直至此日始知自己死亡，其亡靈將歸宅哀哭。為此，喪家於亡魂歸宅以前，於是日午夜以後開始號哭。而至正午，致祭供養或延請僧道在靈前誦經「開魂路」。《重修台灣府志·風俗》提到：「五旬延僧道禮佛、焚金楮，名曰「做功果」、「還庫錢」(俗謂人初生欠陰庫錢，死必還之)。」⁷³另有關於做旬祭的諺語，如：「死人快過七，活人快過日」。給亡者做旬祭不按照七日一旬來做，而是將七日縮減為六、五、三日為一旬，如此喪家就可以縮短做旬的時間。因為儘快做完旬祭，生者才能縮短處在喪亡的憂悶和法事煩擾中。

⁷⁰ Van Gennep 討論生命禮儀分類的主體是行為或行動((activites 或 acts)而非時間階段。余光弘：〈A. Van Gennep 生命儀禮理論的重新評價〉，《民族學研究所集刊》第 60 期 (1986 年 12 月)，頁 229-257。

⁷¹ 鈴木清一郎：《台灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》，頁 225。Ahern, E.M. "The Cult of the Dead in a Chinese Village." Stanford: Stanford University Press, 1973, P171-172.

⁷² 臺灣銀行經濟研究室編：《安平縣雜記》，頁 11。

⁷³ 范咸：《重修臺灣府志》，頁 400。



在出殯與出殯後科儀方面；平埔族相信人死則化為靈魂，若死者為善靈，善靈可到人界，能保佑子孫，惡靈留於人間作祟，令人生病或帶來厄運。撰於日治初期的《安平縣雜記》〈調查四番社一切俗尚情形詳底·四社番喪祭〉提到：平埔族喪祭喪祭殮葬及延僧功果等禮節與閩人相似，多受到漢人影響。唯有「問向」是平埔族獨有的儀式，此書所描寫「問向」的情形為：當人死將收殮之時，必請尪姨到家，於屍體前祝告請其附身，說明致死源由，是否壽數當中，亦或遭藥枉死、被人毒害。⁷⁴即使自己家有擔任「尪姨」者，亦須請其他「尪姨」來詢問。平埔族「尪姨」以「問向」的儀式，藉由祭典與亡靈溝通，亦是「交感巫術」的一種類型。此外，在許多方志多記載，於平埔族的喪葬儀式進行中，「酒」亦是一關鍵性的祭品。

臺灣漢人喪葬期間與飲食相關儀式，具有特殊象徵意義的為出殯之時。《雲林縣採訪冊》提到：「俗少停棺；既殯即葬，曰出山。親戚備牲醴祭奠，曰上路，謝以紅白布或五色布及發粿、韭菜之類。虛饊俗名發粿。韭土話與久同音，取發達久長之意。備豬羊吊祭者，則謝以銀至少六元、多則十餘元。」⁷⁵在出殯上路時，「發粿」、「韭菜」為必備飲食，象徵發達久長。

喪葬儀式過程中，《重修鳳山縣志·風土志》提到除牲醴及酒之外，並「羅列饈饌果蔬，或二、三十席。剪紙為車馬、人物，將以鼓樂誼闖閭里。」此即「做功果」、「還庫錢」。所謂做功果，即是子孫以死者的名義施行功德，藉以為死者贖罪業，請僧人道士超渡念經，並且供祭祀以及作法事。漳州人的風格，在三旬、五旬、七旬、小祥、大祥時，請和尚為死者念經，家屬一邊跪地哀哭，一邊焚燒金紙，並由僧人謝神和引薦亡魂。更甚者，又有「弄鑊鉞等名目」⁷⁶所謂「弄鑊」儀式一般施行於喪禮完畢的下午或晚上，「做功德」的最後幾個儀式之一，其表演除了耍弄鑊鉞、火把、登刀梯等特技外，常有許多逗趣的表演以吸引路人圍觀或引發喪家開懷一笑，這樣的儀式與以哀傷為基調的葬禮極為不合，但卻是死者的遺族重新進入日常社會生活的結合儀式，民間相關的諺語如下：「有孝後生來弄

⁷⁴ 國分直一亦曾引《安平縣雜記》來對照日治末期平埔族巫俗儀式的情形。詳見國分直一〈四社平埔族的尪姨と作向〉，《民俗台灣》第3卷第3號（1943年3月5日），頁8。

⁷⁵ 倪贊元主編：《雲林縣採訪冊》，頁24。

⁷⁶ 余文儀主編：《重修鳳山縣志》，頁58。



鏡，有孝查某因來弄猴。」形容為了讓逝世的父母亡靈愉悅，兒女不惜耗費錢財，延請道士來弄鏡，或演鄙野詼諧的師公戲。至於從墓地歸來的喪家成員，「過火」返回家宅的行為，在「門戶」之外的是舊有的、不吉的，而在一跨之間，這些都被割離捨棄；同時也因為一跨，喪家成員從此進入遠離死亡陰影的新生活。⁷⁷喪家於出殯儀式後，通常需宴請參加喪禮的親友，亦具有藉由同聚享用美食以轉換服喪的心情。只是此種宴席多以白布為桌巾，餐桌上的食物亦與婚宴有所不同。

〈赤嵌筆談〉論及臺灣喪葬風俗時，黃叔瓚以為：「若夫居喪，朔、望哭奠，柩無久停，則又風俗之美者矣。」⁷⁸他提到兩個值得稱美的習俗，一為逝者的親人在服喪期間在靈前的哭泣、祭拜；及無將棺柩長期久放的陋習。除了親人於服喪期間，號哭悼念逝者、或等僧人做法事外，並於每月初一、十五日在靈前供膳或上香祭拜，具有「事死如事生」的禮儀意涵。當時臺灣很少將棺柩故意停靈數月、甚或幾年久放的不葬的情形發生⁷⁹，這都是黃叔瓚認為當時臺灣喪葬習俗的特色。至於太早舉行「除靈」的儀式，則是黃叔瓚認為臺灣喪禮違背古義精神之處。黃叔瓚〈赤嵌筆談〉提到：

既畢除靈，孝子卒哭謝弔客；家貧或於年餘擇日做功果除靈。小祥致祭如禮，大祥竟有先三、四月擇吉致祭除服，此則背禮之尤者。

傳統上「小祥」指的是一週年的祭禮、「大祥」則指三週年的祭禮。⁸⁰黃叔瓚觀察到台灣有「小祥」祭禮，即民間所謂的對年；但是竟有三、四個月就擇吉日除喪服，並行大祥之禮。此為不同於漳州人在死者去世後滿三週年才能「除靈」的習俗，顯示出台灣喪葬與祭禮的特殊性。一般而言，方志提及民間祭拜親人時，大多以三牲或以果蔬、酒等作為祭品。

⁷⁷ 余光弘：〈A. Van Gennep 生命儀禮理論的重新評價〉，頁 235-241。

⁷⁸ 黃叔瓚：《臺海使槎錄》，頁 40。

⁷⁹ 民間曾有停柩時間越長的，就表示子孫越孝順的陋俗；而有些因下葬的吉日、墳地、及喪葬費等問題未解決，而將棺柩停靈數月甚或幾年，而將棺柩久放。鈴木清一郎：《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 311-312。

⁸⁰ 鈴木清一郎：《台灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》，頁 336-341。



四、結 語

早期台灣方志的編纂，保存了文人的觀察與記錄，蘊含了文化的多重面向。十七到十九世紀台灣方志中有關巫俗儀式的記載，呈現出平埔族與漢移民信仰的特色。台灣方志常提到台人「信鬼尚巫」的情形，並列舉多種宗教儀式，如：平埔族「尪姨」（女巫）的「作尪」，以及「王爺」、「媽祖」信仰的「作醮」儀式等，而食物在這些巫俗與宗教儀式的進行中，具有特殊的文化意義。故第一個層面先詮釋宗教儀式與飲食文化的關聯，分就：（一）巫俗儀式與祭品、耕作儀式與飲食文化的關係兩層面，探討平埔族的宗教儀式與飲食文化。檳榔在巫俗祭儀中佔了重要的地位，直到今日檳榔在諸多儀式中未曾被取代。且祭儀是宗教信仰的實踐，從台灣方志中有許多農耕儀禮的記載，有播種、除草、收割、入倉、豐年祭等定時祭儀，求雨求晴等不定時祭儀，每種祭儀的目的多在祈求動植物之繁殖與豐收。（二）再分析漢族民間信仰與飲食文化：除疫巫俗與媒介食物方面，「造船送王」的儀式含有民眾需求的順勢或模擬的巫術效果，如把疾病、災難和罪孽的負擔轉給其他物體上的應用。許多方志的風俗志亦提到「米卦」，此種巫者除病之法的診疾方式，以大地孕育出來的米為媒介溝通鬼神，呈現當時治病常有用巫不用醫的情形。於媽祖信仰與飲食文化的象徵意涵上，借用有形的物質象徵媽祖賜與的無形保佑。（三）宗教儀式與祭品的關聯：臺灣民間信仰的「作醮」，多是向天神地祇眾靈許願祈求，得驗後擇期舉行謝恩祭典的宗教儀式，其中象徵性的祭品，即是具有巫術的交感作用。

第二個層面，於台灣方志中的生命禮儀與飲食文化方面：「生命禮儀」於個人在各生命的階段和關口中產生重要意義。出生禮俗所舉行的儀式，代表家族多了一個新成員；成年禮儀則代表個人將有別於青少年時代不同的社會地位與角色；結婚對於男女而言，則表示在家族中角色與社會地位再次改變；而人死亡後，成為祖先，又有了新的社會地位，為子孫所奉祀。當社會關係發生重要的改變時，儀式通常扮演區別、強調、確定、隆重化與安撫的角色。⁸¹而飲食在這些生命禮儀中具有意義。本文分從台灣方志所載飲食文化與生育、婚禮、喪葬禮俗等面向

⁸¹ 鈴木清一郎：《台灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》，頁 336-341。



加以詮釋：(一)先分析生產階段、出生後的滿月到度晷以及成年的禮俗與飲食文化的關聯。無論生男生女，必先以熟酒煮雞送至外家報喜，而各方親戚亦送來米、雞，主家也必須回以油飯之禮。當幼童滿十六歲成年，正式離開註生娘娘、床母等神的照顧，主人在這天必須準備紅龜粿、油飯、七娘媽亭等供品。(二)婚前禮與飲食文化間的關聯，如有些平埔族以螺錢或糯米飯為聘送訂，有些則以「海蛤數升」或「生鹿肉」為聘禮，然各地平埔族在結婚前不可或缺的聘禮皆為檳榔。台灣漢人受到閩南習俗的影響，訂婚時男方致贈大餅、檳榔至女方，女方隨後將大餅分贈親友。親迎禮方面，許多平埔族於結婚當日宰割牛、豕，備妥酒醪，會眾結社共飲；而漢人在新婚席宴中常會特別準備十二道菜，食料名稱多諧音押韻，取其喜氣的象徵意涵。婚後禮方面，新郎首次陪同妻子回娘家，娘家亦要設宴款待，並請親朋作陪。(三)葬儀較婚禮來得複雜，其持續的時間也更為長久，飲食文化於治喪方面，平埔族喪葬的儀式，本家及奔喪人三日不出戶，親友供給飯食；台灣閩南的喪禮中，亡者入殮後，除每日朝夕以孝飯祭拜之外，另每隔七日奠旬祭一次，稱「做旬」。出殯及出殯後科儀方面，台灣漢人在出殯路上則以「發糶」、「韭菜」為必備飲食，象徵發達久長。喪葬儀式過程中，除牲禮及酒，亦羅列瑤饌果蔬。

食物在宗教儀式及生命禮儀上，多具有作物生產對應文化再生產的模式，社會生產的主要穀物或動物資源，是儀式中文化生產和再生產的重要象徵。例如米及諸多米食製品，於宗教儀式上，常成為與神靈、祖先或鬼魂溝通的媒介食物；在生命禮儀上，米酒、糯米製成的湯圓、油飯、米糕等，也常於生育及婚喪的儀式過程中發揮象徵作用。此外，檳榔、豬肉在各儀式使用的次數及頻率，如檳榔在多數平埔族的「公向」、「私向」、漢人婚前「納采」等儀式中皆不可或缺；而豬肉則在多數平埔族的「公向」、祭祖及漢人宗教信仰儀式或作醮等過程中多次使用。兩種食物在台灣社會中，具有普遍性、生活化、及易於取得等特質，亦使其成為延伸社會關係及文化記憶的媒介。本文期望藉由台灣方志的早期資料，能發掘飲食於儀式中的象徵作用，以詮釋早期台灣各族群飲食文化與信仰、禮儀的文化意涵。



徵引文獻

(一) 古籍

- 清·丁紹儀，《東瀛識略》，臺灣文獻叢刊第 2 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957。
- 清·王必昌主編，《重修臺灣縣志》，臺灣文獻叢刊第 113 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 清·余文儀主編，《重修鳳山縣志》，臺灣文獻叢刊第 146 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。
- 清·周鍾瑄主編，《諸羅縣志》，臺灣文獻叢刊第 141 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室 1962。
- 清·周璽主編，《彰化縣志》，臺灣文獻叢刊第 156 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。
- 清·林豪主編，《澎湖廳志》，臺灣文獻叢刊第 164 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963。
- 清·姚瑩，《中復堂選集目錄》，臺灣文獻叢刊第 83 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
- 清·柯培元主編，《噶瑪蘭志略》，臺灣文獻叢刊第 92 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 清·胡建偉主編，《澎湖紀略》，臺灣文獻叢刊第 109 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 清·胡傳主編，《臺東州采訪冊》，臺灣文獻叢刊第 81 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
- 清·范咸主編，《重修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第 105 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 清·郁永河，《裨海紀遊》，臺灣文獻叢刊第 44 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。



- 清·倪贊元主編，《雲林縣採訪冊》，臺灣文獻叢刊第 37 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。
- 清·陳文達主編，《臺灣縣志》，臺灣文獻叢刊第 103 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 清·陳文達主編，《鳳山縣志》，李丕煜主修臺灣文獻叢刊第 124 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。
- 清·陳培桂主編，《淡水廳志》，臺灣文獻叢刊第 172 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963。
- 清·章學誠，《文史通義》，臺北：漢聲影印吳興劉氏嘉業堂刊本，1973。
- 清·黃叔璥，《臺海使槎錄》，臺灣文獻叢刊第 4 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957。
- 清·黃逢昶，《臺灣生熟番紀事》，臺灣文獻叢刊第 51 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960。
- 清·臺灣銀行經濟研究室主編，《清聖祖實錄選輯》，臺灣文獻叢刊第 187 種，臺北：大通書局，1984。
- 清·蔡振豐主編，《苑裏志》，臺灣文獻叢刊第 48 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957。
- 清·鄭鵬雲、曾逢辰主編，《新竹縣志初稿》，臺灣文獻叢刊第 61 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。
- 連橫，《台灣通史》，臺灣文獻叢刊 128 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年。

(二) 近人論著

- 干治士 (George Candidius) 著，葉春榮譯註 1994 〈荷據初期的西拉雅平埔族〉，《台灣風物》 44 (3)：194-228。
- 不著撰人 1959 《嘉義管內採訪冊》，臺灣文獻叢刊第 58 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 不著撰人 1959 《安平縣雜記》，臺灣文獻叢刊第 52 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 片岡巖 1985 《台灣風俗誌》，台北：大立出版社。



- 王進崑 1993 《檳榔嚼塊中興奮性成分之研究及替代品的研製》，臺灣大學食科所博士論文。
- 弗雷澤 (J. G. Frazer) 著，汪培基譯 1991 《金枝：巫術與宗教之研究》，台北：久大：桂冠。
- 石萬壽 1992 《台灣的拜壺民族》，台北：台原出版。
- 伊能嘉矩著，江慶林等譯 1985 《臺灣文化志》，南投：臺灣省文獻委員會。
- 宇驥 1970 〈從生產形態與聚落景觀看臺灣史上的平埔族〉，《臺灣文獻》 21：1。
- 余光弘 1986 〈A. Van Gennep 生命儀禮理論的重新評價〉，《民族學研究所集刊》 60：229-257。
- 吳幅員 1977 《臺灣文獻叢刊提要》，臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 吳瀛濤 1994 《臺灣民俗》，台北市：眾文。
- 李亦園 1955 〈從文獻資料看臺灣平埔族〉，《大陸雜誌》 10：9。
- 李亦園 1974 《信仰與文化》，台北：巨流圖書公司。
- 李亦園 1982 《臺灣土著民族的社會與文化》，臺北：聯經出版事業公司。
- 李亦園 1999 《田野圖像——我的人類學生涯》，台北：立緒文化事業有限公司。
- 阮昌銳 1976 〈傳統生命禮俗的特性〉，《中國論壇》 1 (8)：17-19。
- 阮昌銳 1994 《台北市傳統儀禮(生命禮俗篇)》，台北：台北市文獻委員會。
- 阮昌銳 1994 《臺灣土著民族的社會與文化》，臺灣省立博物館。
- 林承緯 2003 〈生育禮俗中的吉祥物與民間價值〉，《台灣文獻》 54(2)：128-144。
- 林淑慧 2004 《台灣文化采風：黃叔瓚及其臺海使槎錄研究》，台北：萬卷樓圖書公司。
- 林富士 2005 〈清代臺灣的巫覡與巫俗——以《臺灣文獻叢刊》為主要材料的初步探討〉，《新史學》 16 (3)：23-99。
- 洪瑩發 2005 〈大甲媽祖進香飲食的文化意涵初探〉，《台灣文化研究所學報》 2：275-297。
- 胡家瑜 2004 〈賽夏儀式食物與 Tatinii (先靈) 記憶：從文化意象和感官經驗的關聯談起〉，《物與物質文化》 台北：中央研究院民族學研究所，頁 171-210。
- 胡萬川主編 2002 《台南縣民間文學集 7，台南縣閩南語諺語集 1》，台南：台南縣文化局。



- 高以璇 2006 〈從傳統婚禮儀式中的祝辭看台灣社會的文化意涵〉，《國立歷史博物館學報》 33：101-102。
- 國分直一 1943 〈四社平埔族の尪姨と作向〉，《民俗台灣》 3（3）：6-10。
- 曹永和 1979 《臺灣早期歷史研究》，臺北：聯經出版事業公司。
- 陳瑞隆、魏英滿 1998 《台灣生育、冠禮、壽慶禮俗》，台南市：世峰出版社。
- 曾品滄 2006 《從田畦到餐桌——清代臺灣漢人的農業生產與食物消費》，臺灣大學歷史學研究所博士論文。
- 黃氏鳳姿 [1941] 1990 〈做月內(做月子)〉，《民俗台灣(中譯本)》 4：58-60。
臺北：武陵出版社。
- 黃有志 1991 《社會變遷與傳統禮俗》，臺北：幼獅文化事業公司。
- 葉相林 2007 〈俄羅斯傳統婚俗儀式中的象徵意義〉，《禁忌與禮儀》 「國際學術研討會」論文，政治大學外語學院跨文化研究中心，頁 109-118。
- 董芳苑 1991 《原始宗教》，臺北：九大文化。
- 鈴木清一郎 1934 《台灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》，臺北：台灣日日新報社。
- 劉還月、陳阿昭、陳靜芳 2003 《台灣島民的生命禮俗》，臺北：常民文化。
- 鄭玄注、孔穎達疏 1993 《禮記注疏》，臺北：藝文印書館。
- 鄧景衡 2002 《符號、意象、奇觀—台灣飲食文化系譜》，臺北：田園城市文化事業。
- 簡榮聰 2004 〈臺灣民間醮典文化〉，《臺灣月刊》 253：4-8。
- 藍草民 [1941] 1990 〈做十六歲〉，《民俗台灣(中譯本)》 2：256-257。臺北：武陵出版社。
- 羅素玫 2005 〈性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式〉，《台大人類學刊》 3（1）：143-183。
- 懷特 (White, Leslie A.) 著，曹錦清等譯 1990 《文化科學：人和文明的研究》，臺北：遠流。
- Ahern, E.M. 1973 “*The Cult of the Dead in a Chinese Village.*” Stanford: Stanford University Press.
- C.E.S. 1956 “*Verwarrloo sde Formosa*” 周學普譯，《被遺誤之台灣》，臺灣文獻叢刊第 34 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。



- Leslie A. White. 1949 “*The science of culture : a study of man and civilization*” ,
New York : Farrar, Straus and Giroux.
- Van Gennep. 1960 A “*The Rites of Passage*”. Monika B. Vizedom & Gabrielle L.
Caffee (trans.), Chicago: The University of Chicago Press.
- Victor Turner. 楊麗中譯 1997 《*過渡儀式與社群*》，台北：立緒出版社。



附錄：本文所引台灣方志一覽表

方志名稱	主編	編纂時期	參與編纂之 在地文人
《諸羅縣志》	周鍾瑄、陳夢林	1716（康熙五十五年） 至 1717（康熙五十六 年）	李欽文、林中桂
《鳳山縣志》	李丕煜、陳文達	1719（康熙五十八年）	陳文達、李欽文、陳慧、 陳逸
《臺灣縣志》	陳文達、王禮	1719（康熙五十八年） 至 1720（康熙五十九 年）	陳文達、林中桂、李欽文、 張士箱
《重修臺灣府志》	范咸、六十七	1744（乾隆九年）至 1746（乾隆十一年）	張纘緒、郭必捷、陳文達、 林中桂、李欽文、張雲抗、 盧芳型、蔡夢弼、金繼美、 劉榮燮、石鍾英、洪成度
《重修臺灣縣志》	王必昌	1752（乾隆十七年）	陳輝、方達聖、盧九圍、 蔡開春、金鳴鳳、龔帝臣、 方達義、侯世輝、
《重修鳳山縣志》	余文儀	1763（乾隆二十八年）	卓肇昌、柯廷第、張源義
《澎湖紀略》	胡建偉	1769（乾隆三十四年）	未記錄
《彰化縣志》	周璽	1831（道光十一年）至 1832（道光十二年）	陳震曜、曾作霖、廖春波、 楊占鰲、楊奎、羅桂芳、 曾拔萃、戴天定、林廷璋、 賴占梅、紀夢熊、羅在田、 陳仁世、李鳳翔、張襄、 莊日躋、楊廷琛、洪對揚、 曾廷紀、陳國材
《噶瑪蘭志略》	柯培元	1835（道光十五）脫 稿，時間不甚詳	未記錄
《淡水廳志》	陳培桂	1870（同治九年）	吳子光、翁林萃、張書紳、 林維讓、陳震林、蘇袞榮、 鄭如梁、翁林英、王春塘、 李聯英、林維源、林汝梅、 李騰芳、陳經、黃中理、 蘇章榮、陳鸞升、傅以揚、



			高廷琛、潘永清
《澎湖廳志》	林豪	1892（光緒十八年）	林豪、蔡玉成、郭鵬翔、陳維新、薛元英、徐癸山、許占魁、陳雁標、許芬、洪朝陽、洪捷元、林維藩、洪純仁、許晉纓、蔡時文、李煥章、許家修、陳徵湖、陳錫命、鄭祖年、呂作甘、陳精華、高攀、劉承命、黃文衡、許樹林、洪清奇、黃欽明
《雲林縣採訪冊》	倪贊元	約在 1894（光緒二十年）	未記錄
《台東州採訪冊》	胡傳	1894（光緒二十年）	未記錄
《安平縣雜記》	未著撰者	1895（光緒二十一年）後，時間不甚詳	未記錄
《苑裏志》	蔡振豐	1897（光緒二十三年）	蔡振豐、蔡相、蔡壽山、湯祿、蔡玉書、蔡汝修、劉子德、邱弼臣、陳斗臣、蔡左泉、蕭清河
《新竹縣志初稿》	鄭鵬雲、曾逢辰	《新竹縣志》初成於 1893（光緒十九年），後因乙未舊稿散佚，1897（光緒二十三年）重編為初稿。	陳朝龍、鄭鵬雲、曾逢辰
《嘉義管內採訪冊》	未著撰者	約在 1897（光緒二十三年）至 1901（光緒二十七年），時間不慎詳。	未記錄



Interpretation of Ritual and the Dietary Culture in the Taiwanese Local History

Lin, Shu-Hui (林淑惠)

In the early official documents of Taiwanese history during the Ching Dynasty, the historians not only recorded the events and people from the past, but they preserved many important materials for the research on Taiwanese culture. Through different level of governmental documents on the daily life of the people, We were able to acquire a deeper insight into early Taiwanese culture on diet and religious rituals. In order to elaborate on the relation of religion, rituals, and the culture of diet in Taiwanese official documents, we began our analysis from two aspects: (1) Religious ceremony and the culture of diet. First we discussed the witchcrafts and immolation of Taiwanese aborigine of Pingpu, and we also worked on the relation between farming rituals and the culture of diet. Second, we discussed the medicinal witchcraft and the “Intermediary Food”, and also the cultural significance of Ma-Zhu worshipping and the culture of diet (2) In Taiwanese official documents, We discussed the idea of “the Rite of Passage” which was brought up by Arnold Van Gennep and the culture of diet. We tried to interpret the relation between the culture of diet and the important stage of a new-born baby, such as pre-labor stage, when a baby become one month old, and his first birthday, and we also discussed the relation between adult customs and the culture of diet. Then we proceeded to the discussion of the symbolic meanings of food in the traditional Chinese wedding ceremony, including the other traditions before and after the wedding. The last thing we discuss is the funeral and its relation with diet, and this also included some traditions before and after the funeral.

We applied the concepts of sympathetic magic in the Golden Bough by Sir James



George Frazer and the idea of “Rites of Passages” by Arnold Van Gennep to discuss the importance of different regional activities from Taiwanese aborigine of Pingpu and the traditional Chinese society. Through the analysis of “Tsuo-Shang” of Inibs who are the witches of Pingpu, and the combination of the belief of “Wangye” and the rituals of the illness banishments, we discussed significance of diet in the banishment of illness, wedding, funeral, and religious rituals. We interpreted the meaning of diet in these regional activities, and it may account for the difference of the culture phenomena in diet and rituals.

Keywords: Taiwanese local history ,the Rite of Passage , witchcrafts, Belief dietary culture

