

## 「三歲姑」歌謠及其故事析探

劉淑爾

國立勤益科技大學基礎通識教育中心副教授

(收稿日期：100 年 8 月 16 日；審查通過日期：100 年 12 月 23 日)

### 摘 要

「三歲姑」是「關三姑」儀式活動中被迎請的神靈，又有「椅子姑」或「籃子姑」的別稱。有關「三歲姑」的歌謠，常在民間文學之儀式歌謠的詭術類（含巫術性質）中出現<sup>①</sup>。為了紀念一個被嫂嫂虐待而死的可憐三歲小女孩，女孩們會在元宵夜（或是中秋夜）的時候，準備一些供品、拿一個籃子、再拿一件白衣服、一條烏巾，把籃子打扮成三姑的樣子，再把籃子放在椅子上，之後抬起椅子搖晃，唸起「三歲姑」的歌謠，對三歲姑招魂請靈，希望「三歲姑」的神靈快快降臨或快快上身，除了享受這些祭品之外，也與他們一同玩耍、回應他們的問題，這樣的儀式活動稱為「關三姑」。本文探討的重點，便在論述有關「三歲姑」儀式歌謠和故事傳說的關聯性、歌謠儀式的程序內容，以及其隱含的民俗及文化意義。

關鍵詞：三歲姑 民間文學 儀式歌謠 巫術 民俗

---

① 「三歲姑」的文本出現在各縣市政府的民間文學集裡，其中包含《台中縣民間文學集》、《彰化縣民間文學集》、《台中市民間文學采錄集③》、《雲林縣民間文學集》、《嘉義縣民間文學集》、《苗栗縣民間文學集》等都有「三歲姑」的文本出現，其敘述形態以儀式歌謠為數最多，故事性的文本則為數甚少。



## 一、前言

爲了更深入瞭解中彰地區，在歲時節慶時是否有特別的民俗活動，筆者認爲，除了此地區的方志可以提供線索外，民間口頭文學敘事的記錄，應是可以提供最深入民間，最貼近民俗的第一手資料。筆者近年因持續於中彰民間文學的研究，在蒐集與審閱的過程中，發現了多首「三歲姑<sup>②</sup>」的儀式歌謠。而從采集者的訪談記錄中發現，台中與彰化雖然鄰近，卻也有所不同，其最大的不同是——台中的訪談者都說：他們是在正月十五元宵夜時進行這項歌謠儀式活動<sup>③</sup>；而彰化的訪談者則說：他們是在八月十五中秋夜的時候進行這項歌謠儀式活動。

臺灣因爲區域狹窄，有些節慶風俗雖具地方特色，如元宵節時的南（鹽水）蜂炮、北（平溪）天燈，但更多的節慶風俗則是具有類似的共同性。這驅使我去探究：有關「三歲姑」的歌謠儀式活動，除了中彰地區，台灣其它的地方是否也進行？如果有，在那裡？各地的「三歲姑」歌謠儀式活動是各具特色？還是有共同的相似點？儀式活動的淵源是什麼？儀式活動的目的又是什麼？……這些都是令我著迷，而極想獲知答案的問題點。

在過去相關的研究文獻中，筆者發現到幾個比較重要的線索：在較多傳統的論述及研究文獻<sup>④</sup>中，都認爲臺灣的「關三姑」（或稱爲「關椅子姑」、「關籃子姑」）活動，與中國「迎紫姑」（迎廁神）的巫術文娛活動淵源是一脈相承的，而有較晚近的論述<sup>⑤</sup>，

② 在《台中縣民間文學集》第7冊頁108、第14冊頁168、第17冊頁26、頁28；《台中市民間文學采錄集<sup>③</sup>》頁169-171、頁180-184；《彰化縣民間文學集》第10冊頁22、頁132、頁224、第14冊頁26-28。

③ 曾藍田主修，《台中市志卷二——人民志禮俗篇》（台中市政府 1984.06）頁11-12，亦記錄到：「正月十五日，爲上元節，亦謂元宵節。……又是夕，……並有『穿燈腳』求生貴子，『關椅子姑』、『照月光』、『拜月光』、『拜冬生娘』等俗。」此記錄與《台中縣民間文學集》、《台中市民間文學采錄集》中講述者的說法是相應證的。而與彰化縣市相關的地方志中，則無任何關於三歲姑的相關記載。

④ 婁子匡、許長樂，〈十五上元暝〉，《臺灣民俗源流》（臺灣省政府新聞處編印 1971.05）頁13。吳槐，〈椅子姑〉考，《民俗臺灣》第四輯（台北：武陵出版有限公司 1999.10）頁236-243。以上這些論述，都認爲與中國的「紫姑神」是相關或是雷同的。

鈴木清一郎著、馮作民譯，〈關三姑及其由來〉，《臺灣舊慣習俗信仰》（台北：眾文圖書公司 2000.10）頁459-460，則沒有論及信仰來源，但認爲：「關三姑」固然有悼念三姑的含意在內，但還是遊戲的成分居多。

⑤ 陳素主，〈從巫術到遊戲——台灣關三姑研究〉，《台灣民間文學學術研討會暨說唱傳承表演論文集》（台



則認為「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。」這兩者之間便存在著歧異，也是促使筆者探究此一議題的原由之一。

本文透過儀式歌謠與故事傳說文本，以及講述者的輔助說明，再對照歷史文獻及方志的記載，希望能還原此項節慶活動的民俗及文化意義。

## 二、儀式歌謠的內容呈現

「三歲姑」的儀式歌謠，內容有詳有略，不同的異文，不僅提供了我們更清楚地瞭解儀式進行的內容與程序，同時也能瞭解參與儀式的人，他們參與儀式的重點與目的何在。為了閱讀的方便，已將歌謠的不同異文製成附錄置於文末，而為了儀式內容與程序的綜合瞭解，則分類說明如下：

### (一)、呼請神靈：

從「天清清 地靈靈 請您三歲姑 出壇前」、或是「天清清 地靈靈 請阮三姑仔出壇庭」這些歌謠內容，最容易看出「三歲姑」是屬於帶有巫術性質的儀式歌謠，因為它們都用到了祈請神靈降臨時的起壇專用咒語——「天清清 地靈靈」。

在這之後，便是呼請他們祈請之神靈的名稱（有的歌謠甚至直接從呼請神靈之名稱開始），而神靈的名稱在歌謠中有「請您三歲姑 出頭前」、「籃仔姑 籃仔姊……請您三歲姑仔來坐椅」、「有物毋分伊 卜（要的意思）分阮三姑娘確是親」、「椅仔姑 來坐土 坐土起……三歲姑仔 來坐椅」、「天清清 地靈靈 請三姑做頭前」、「籃仔姑 籃仔姨……三歲姑 來坐土 四歲姐 來坐椅」。由此可見，三歲姑的別稱確實不少，而每個名稱其實也都有它的原因——「三歲姑」、「四歲姐」之來由，最主要是因為主角大約在三歲時便被虐而亡，所以被祈請回來時，也被認為還是三、四歲時的小女孩，所以稱她為「三歲姑」、「四歲姐」；而「三姑娘」、「三姑」則應是省略了「歲」之後的簡稱；「籃仔姑」、「籃仔姨」、「籃仔姊」等稱呼，則是因為參與歌謠儀式的人，常憑藉籃仔把它打扮成三歲姑的樣子，讓三歲姑可以附身在此，所以又稱三歲姑為「籃仔姑」；「椅子



姑」則是在歌謠儀式進行時，他們請三歲姑的神靈坐上椅子，與他們進行互動，所以又稱她為「椅子姑」。

## (二)、妝扮神靈

祈請三歲姑時，祈請的女孩子們會為三歲姑妝扮，妝扮的目的，就不同的面向，可以有不同的解讀：就祈請的女孩子們而言，他們是在將三歲姑擬人化、具體化，把籃仔「穿白衫 烏領兜（領頸的意思） 烏烏巾仔罩上頭」，那麼，籃子便是三歲姑的具體化身了，三歲姑回到陽間時便有了依附；就三歲姑而言，祈請的人們終於幫她達成了生前未能實現的願望，讓她穿上了有錢人家的小姐才能穿的衣服——「穿白衫 烏領兜」。除了「穿白衫 烏領兜」的共同妝扮之外，有的內容較仔細的歌謠中還說「結（圍的意思）青裙 繡結包（有繡花的紅肚兜） 結包多多糧 膝褲滾（鑲）青墘（青色滾邊）」則亦是女孩夢想的漂亮妝扮。

## (三)、祭祀神靈

在歌謠內容中，有關祭祀物品的呈現，以「食檳榔 烏嘴齒」、「檳榔青 荖葉藤」拔得頭籌。在臺灣閩南族群的儀式歌謠中，「檳榔」出現在與結婚相關的儀式歌謠中為數最多，所以在當時的閩南族群中，以「檳榔為禮」的習俗是相當普遍的，「檳榔」在喜慶儀式典禮中有著「禮物」的珍貴性象徵及代表意義，而檳榔也被廣泛地應用在祭祀及化解矛盾等種種場合，這種習俗實際上亦來自大陸原鄉<sup>6</sup>。而在這項祭典中，檳榔的使用拔得頭籌，便顯現出獻祭者是使用珍貴性植物獻祭的心意。再其次的一組，則是「花粉鏡 絞刀（剪刀）尺」、「面前亦有花 亦有粉 亦有胭脂點嘴唇」，則顯現出神靈的女性特質——花、粉、鏡、胭脂，則是為其美麗的妝扮而準備；絞刀尺，則是女紅技藝的必備品。

<sup>6</sup> 范玉春，〈以檳榔為禮：嶺南漢族婚俗的文化地理學考察〉，《廣西民族研究》（2005年第2期 總80期）頁153：「南方地區普遍是『客至，不設茶，唯以檳榔為禮』，形成以檳榔代茶的特殊待客習俗，……檳榔被廣泛地應用於吊喪、祭祀、化解矛盾等種場合。……今（清乾隆年間）易以檳榔、清茶，甚便。檳榔在今福建地區應用也較廣泛，明清以來，漳、泉移民把這種習俗帶到臺灣，導致『全臺土俗皆以檳榔為禮』。」



除了這些，有的內容比較完整的歌謠，則還會敘述到「燒金獻紙買路過 燒金獻紙買路行」，則可以清楚地看到——儀式進行中，燒金紙是重要的，因為這是為三歲姑買通其從陰間邁向陽間路的重要手段。

除此之外，像是雞腿、紅龜粿、精肉，則沒有直接出現在歌謠的內容中，而是出現在說唱者的輔助說明⑦中。

#### (四)、神靈回陽

呼請神靈、妝扮神靈、祭祀神靈，都是為了讓「神靈回陽」而所做的準備。而「神靈回陽」，則是透過行走陰間路途的艱辛來呈現的。歌謠中普遍出現「行到奈何庄 腳酸手亦酸 行到六角橋 腳搖手亦搖」的內容，這便將女孩子們在儀式進行中晃動椅子的動作意義化——他們是到陰間去抬請三歲姑回陽的。同時，這也顯現了三歲姑是陰神的特質。也因為這樣的特質，「關三姑」的儀式活動，便常被認為是與「關落陰」的儀式活動是相類似的⑧。

如何能證明三歲姑的神靈已回陽了呢？歌謠中有「三歲姑 來坐土 四歲姐 來坐椅」、「籃仔姑 來坐土 籃仔姐 來坐椅」或是「請你三姑來坐椅 坐椅定 坐椅 siann5（上下晃來晃去）」、「請您三姑姐仔緊來上轎 緊來上轎」。這表示「土」與「椅」應是三歲姑回陽時的重要憑藉，所以在儀式進行中，當抬椅子的人突然覺得椅子沈重了起來，或是椅子開始自動晃了起來時，這時便表示三歲姑的神靈已回陽了。

除了上述那種藉土、藉倚的請神方式外，有些地方，會還讓一個要參與「關三姑」的小女孩坐上椅子，而這個小女孩的作用就類似乩童，而其它那些抬椅或圍繞在旁的小女孩就會唸著「好酒搭來啲（喝） 啲來三姑面紅紅 三姑快快來上童」。當三姑上童後，那個坐在椅子上的女童就會抖。

當有了神靈回陽的感覺，或是覺得三歲姑已上童之後，女孩子們便可以開始進行令他們最期待的儀式——那便是與回陽的三歲姑進行互動，並得到三歲姑的神靈回應。

⑦ 陳素主，〈從巫術到遊戲——台灣關三姑研究〉，頁 167。

⑧ 在「三歲姑」歌謠採錄者對講述者的訪談記錄中，當採錄者詢問此歌謠的性質或是功能時，講述者的答案包含：這是屬於「關落陰」方面的歌謠、占卜、宗教儀式的遊戲。



### (五)、神靈回應

回陽的三歲姑是令人期待的，而歌謠中出現「接引三姑娘仔來彳亍（遊玩）」、「坐予正 講話分阮聽」、「三姑顯興（顯靈）有名聲」的內容，則顯現出祈求神靈回應的多重目的——希望神靈回陽是快樂的，能以「遊玩」的心與進行儀式的女孩子們進行互動，以彌補她在人世間未曾享有遊玩樂趣的遺憾；另外，則是希望三歲姑能「講話分阮聽<sup>9</sup>」——告訴一些他們想知道的問題，比如今年的收成好否？如果好，被上身的孩童會點三個頭，如果不好，則會一直退、一直退到後面；或是孩子們問她一些有關數字的問題，三歲姑會以椅子晃動幾下來回答。當然，不管問題是什麼，那些關三歲姑的女童們，都會希望三歲姑所有的回答是靈驗的，那麼「三姑顯興（顯靈）有名聲」，女孩們是會為她大大贊揚一番，並真心期待來年再次相見。

就各縣市所蒐集到的儀式歌謠內容來看，大概都不超出前面這五項的內容，他們都具有巫術儀式性質，只是繁簡不同——平均以具備三項者為最多。有的重在呼請神靈時的慎重、有的重在妝扮神靈的靈巧與美麗、有的重在祭祀神靈的真誠與親切、有的重在神靈回陽時的艱辛與難得、有的則重在神靈的占卜顯靈及回陽遊玩的歡欣。不同縣市的「關三姑」儀式內容，大致都有著如上的儀式內容，我們可以說，台灣各縣市「關三姑」的儀式內容大致是相同的，只是繁簡各有差異。

## 三、相關傳說的口頭敘事文本

在臺灣地區的民間文學相關出版品中，「中國口傳文學學會」所出版的臺灣地區（漢民族）民間故事中<sup>10</sup>，都沒有發現「三歲姑」的傳說故事出現，而臺灣各縣市政府所出版的民間文學集<sup>11</sup>，只有在《雲林縣民間文學集——雲林縣閩南語故事集（二）》發現

<sup>9</sup> 向三歲姑詢問並且得到解答，是「關三姑」之儀式活動的重要目的，在訪談記錄中，問題大致分為三大類：年收成、女孩子們想知道的事（幾歲之類的數字問題？或可否結婚等？此類問題最多）、過世的人在陰間生活的如何。

<sup>10</sup> 包括《屏東後堆客家民間故事》、《台灣桃竹苗地區民間故事》、《澎湖縣民間故事》、《金門民間故事集》。

<sup>11</sup> 包含《桃園縣民間文學集》、《台中縣民間文學集》、《台中市民間文學採錄集》、《彰化縣民間文學集》、《雲林縣民間文學集》、《嘉義縣民間文學集》、《嘉義市民間文學集》。



到一篇「三歲姑」的文本是以傳說故事的型態出現，《台中市民間文學采錄集③》有一篇〈觀椅仔姑〉及〈觀三姑〉是以民俗解說為內容外，其餘的「三歲姑」文本，則都是以儀式歌謠的型態出現，而故事與傳說內容，則隱藏於歌謠儀式的輔助及註解說明中。也就說，當采集工作者，詢問受訪者為什麼要唱這首歌謠？有什麼目的？此時，受訪者才說出關於「三歲姑」的一些相關遭遇的傳說。換言之，關於「三歲姑」——歌謠儀式的進行活動才是重點，故事或傳說內容只是輔助說明，並不是主角。因此，故事內容之於歌謠內容，相對就顯得簡略或粗糙。然而，因為每一個口頭敘事，或多或少都有其相異之處，而這些異文便顯現其價值——當我們把他們合在一起時，我們便能把「三歲姑」的相關傳說做更完整的呈現。

在這一單元中，將分為三個部分進行文本內容的呈現與說明：一是「三歲姑」相關文本的呈現，二是被認為相類似淵源的「迎紫姑」傳說之文獻記載，三是與台灣地緣相近的廈門「冬生仔娘」傳說。這些文本，是之後相關陳述與立論的重要根據。

## (一)、「三歲姑」的相關傳說

### 1. 儀式歌謠輔助說明中的相關傳說

臺灣各縣市政府所出版的民間文學集中，有關「三歲姑」的儀式歌謠，在其輔助說明中的相關傳說，都有一個共同的情節單元，那就是湯普遜《民間文學情節單元索引》中 S 55.號的「Cruel sister-in-law」(殘忍的嫂嫂屬其中之一)，因為不管三歲姑是被嫂嫂虐待而死，或是直接被嫂嫂打死，總之三歲姑就有一個「殘忍的嫂嫂」。相對於「Cruel mother-in-law」(殘忍的後母)，這樣的親屬關係與遭遇是相對少數，但是在「三歲姑」的相關傳說中卻顯得穩固——因為所有的「三歲姑」的傳說，不管是簡略或是詳細的文本，三歲姑就是有一個殘忍的嫂嫂。這樣的親屬關係與遭遇，除了引起人們的同情之外，人們在講述這個事情的同時，實際上有很大部分的原因是在為「三歲姑」的歌謠儀式做說明。例如：

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<sup>12</sup>。

在這內容中，一是說明歌謠儀式進行的地點，是在豬槽邊；另一，則是說明儀式進行的禁忌：不能喊「嫂嫂」。另外，筆者認為：這也能為進行歌謠儀式的人為什麼一定要是處女做說明——因為不是處女的，都有可能是別人的嫂嫂，而三歲姑怕嫂嫂。所有儀式歌謠的輔助說明，大致都會講到這段相關傳說。這個禁忌說明，在原鄉相類似的傳說中並沒有出現，這相對顯現出臺灣的本土性。

## 2.獨立以傳說故事型態出現的三歲姑文本

不是附在儀式歌謠後的輔助說明，而是獨立以傳說故事型態出現的三歲姑相關文本，它的情節單元（motif），比起儀式歌謠的輔助說明，就相對顯得有變化及生動，但「殘忍的嫂嫂」則依舊是情節單元的主軸，茲舉二例如下：

### (1)、〈元宵懷念「椅子姑」〉<sup>13</sup>

故事內容簡述如下：

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，邊走邊搖邊祈求「椅子姑」降臨到椅子上，接受那些供品，並安慰她的在天之靈。

### (2)、〈椅子姑〉<sup>14</sup>

故事內容簡述如下：

<sup>12</sup> 胡萬川，《彰化縣民間文學集⑥——歌謠篇（三）》（彰化縣立文化中心，1995.07），頁119。

<sup>13</sup> 陳慶浩、王秋桂主編，《中國民間故事全集——臺灣民間故事集》（台北：遠流出版事業股份有限公司，1989.06），頁68-69。

<sup>14</sup> 胡萬川、陳益源，《雲林縣民間文學集⑤——雲林縣閩南語故事集（二）》（雲林縣文化局，2001），頁84-95。





這是那個「關三姑」的傳奇故事。

椅子姑生下不久便父母雙亡，兄嫂進門後就被兄嫂虐待，才三歲，成天便有做不完的家務。有一次因打破碗，嫂嫂竟用火箝燒烙她，隔天她就死在椅子上了。嫂嫂爲了怕人發現她的罪行，就把她的屍體埋在豬吃食物的豬槽下方。後來，嫂嫂就常看到椅子姑的鬼魂坐在爐灶前，或屋簷下搖晃著。不久，嫂嫂也就因病而死了。

「被嫂嫂虐待而死的女孩」是故事裡的主角，換一個角度來說，這個被虐死的小女孩也就是歌謠儀式中被迎請的鬼神。這個女孩或說這個鬼神——在參與儀式活動的人的心目中是什麼形象？會相對應地呈現在歌謠中的巫術儀式意涵裡。

人與鬼的關係，從民間故事的角度來看，我們可以發現——在漢文化社會裡，人與鬼的關係是多元而複雜的。有鬼害人（鬼作祟最常在故事中發生）、人害鬼（例如：漁夫妨礙水鬼投胎）、鬼求人（例如：鬼魂托夢求報仇）、鬼助人（例如：鬼魂托夢助破案），另外，還有人鬼相鬥、人鬼相戀、人鬼相助等故事發生。從這些爲數頗多的鬼故事中我們可以看到：人與鬼的關係中，在漢人的邏輯思維裡，人是不一定處於弱勢的。

在民間，那些凶死者或是無嗣的孤魂，都是屬於惡鬼，是典型那種會作祟害人的鬼，對於這樣的鬼，人們會採取兩種方式，一種是驅趕（大難），另一種則是懷柔（祭厲）。一年一次的中元普渡，便是最典型的爲不特定對象之凶死者或孤魂所進行的懷柔祭厲方式——鬼魂在得到祭祀後，便有所歸而不會成爲作祟危害人間的厲鬼。

就故事內容而言，三歲姑便是屬於凶死者，但在故事形象中，她弱小而值得同情（只要聽到「嫂嫂」便嚇得逃走），甚至是需要幫助的。因此，人們對她所採取的方式便是屬於懷柔的祭厲方式。那些小女孩們在從事歌謠儀式活動時，與這個「凶死者」打交道進行溝通時，並沒有一點面對「厲鬼」的恐懼意味，甚至還流露著歡樂氣息。最主要的原因，應是小女孩們認爲（她們的長輩也應如此認爲）：她們正在爲三歲姑做好事——在祭祀她，讓她有所歸。所以，得到祭祀的三歲姑，便不會成爲作祟的惡鬼，而是會成爲幫助她們的善鬼。因而，她們不必有任何恐懼之心，甚至，還可以和善歡欣地與其溝通、遊戲。



## (二)、「紫姑神」的相關傳說

關於「紫姑神」的相關傳說，最主要的原始資料，有下列幾項：

南朝梁·宗懷《荆楚歲時記<sup>15</sup>》：

其夕，迎紫姑，以卜將農桑，并占眾事。

按劉敬叔《異苑》云：「紫姑本人家妾，為大婦所嫉。正月十五日感激而死，故世人作其形迎之。咒云：『子胥不在，云是其婿，曹夫人已行，云是其婦，小姑可出。』可由於廁邊或猪欄邊迎之，捉之覺重便是神來。」

唐·《顯異錄》：

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

依上述資料之顯示，就故事主角人物之角度而言，三歲姑與紫姑神都是「凶死者」。就儀式進行的層面而言，他們也有相同之處：就是在每年農曆的正月十五日（台灣有的是在八月十五日），人們會作其形，於夜間迎祀，以占（卜占中也有一樣是相同的：就是問農收成）。

比較不同的是，三歲姑不管是在儀式歌謠或故事裡，人們都沒有說她是某種特定作用的神，但在《顯異錄》中，紫姑神則因「天帝憫之，命為廁神。」其實說是「天帝」可憐她，而命她為廁神。倒不如說是「人」可憐她，而且人還想出一個「神職」任命她呢！否則，「天帝憐之」，天帝又把這件事告訴了誰？

至於在「紫姑神」的傳說中，迎紫姑的人們，是那些人參與並不清楚，不像三歲姑很明確地說——只有未婚的女孩才能參加；而「世人作其形」，是憑藉什麼來妝扮神靈，傳說資料非常簡略也無從知曉，不像三歲姑，從歌謠中我們可以看到是用籃子、烏巾與衣服，或是從故事中知道是布娃娃。這些不清楚的情況之所以產生，最主要都是因記錄方式有其時代的局限性。這令我想起：以筆記小說的方式所寫下的「葉限姑娘」，以及用童話故事的語言所表達的「灰姑娘」。童話故事的灰姑娘，其故事情節當然生動且清

<sup>15</sup> 南朝梁·宗懷《荆楚歲時記》（台北：藝文印書館 1965《百部叢書集成》影印《寶顏堂秘笈》第十四函），第二冊頁10。



楚許多，這便是「童話故事」的時代性貢獻；相對地，三歲姑的儀式歌謠與三歲姑的故事，也讓我們對三歲姑這個神靈，能有更清楚地認知，這也是民間歌謠、民間故事之采集的一種時代貢獻——如果，「紫姑神」的年代也能有這樣的民間采集，那麼，我們對「紫姑神」祭祀儀式的瞭解，相信也可以和三歲姑一樣地清楚。

### (三)、廈門的冬生仔娘傳說<sup>16</sup>

故事內容簡述如下：

冬生仔娘是一個出生廈門的女孩，本名紫姑。擅長刺繡，五歲時就繡遍了所有的花朵，只剩夜裡才開的山桃花，她沒有繡過，爲了讓山桃花浮現在她的繡布上，在一天夜裡她便出外尋找，卻不幸掉進郊外的糞池裡，結束了她的生命。門人爲了哀悼她的死去，以及爲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。在舊曆正月十五日夜裡，五到十六歲的女孩們都會祭拜她。祭壇設在郊外農家的糞池邊，或城市裡自家內的便桶旁。祭壇上要點上蠟燭和線香，並供上各式水果和一隻雞頭、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。

會選這個傳說故事的原因之一是：在臺灣地區所采集到有關三歲姑的文本，不管是儀式歌謠或是民間故事，都來自閩南族群。而福建廈門與這些閩南族群的原鄉，其地緣關係是相同或是接近的——在這個地方，如果也有相類似的祭祀儀式習俗、相類似的民間故事。對我們瞭解三歲姑的歲時儀式活動內容，來自大陸原鄉是那一部分？發源發自臺灣本土的又是那一部分，則會有許多的助益。

從「冬生仔娘」這個傳說故事看來，她的人生際遇與紫姑神或三歲姑是不相同的。不過，她死後人們每年固定在正月十五夜裡祭拜她，則是三者都是一致的；祭壇設在糞池或尿桶邊，則是與紫姑神幾乎是一致的（三歲姑的祭壇在豬槽邊，其實離廁亦不遠）；祭拜時會唱相關的歌謠，則與三歲姑是相同的；參與祭拜的人是五到十六歲的女孩，亦是與三歲姑幾乎是相同的。

<sup>16</sup> 海江田正孝，〈廈門的冬生仔娘〉，《民俗臺灣》第五輯（台北：武陵出版有限公司，1995.04）頁 51-52。



所以，以垂直的時間觀點而言：紫姑神、冬生仔娘及三歲姑，不管就祭拜的時間點、或作其形以祭之的方式而言，她們有一脈相承的相同連結點；而就水平的地域關係而言：冬生仔娘與三歲姑，在儀式活動進行的方式、時間點及參與者，相似的程度就更接近了。

#### 四、巫術、歌謠、儀式與人們

就儀式義涵來說：「巫術是一種廣泛存在於世界各地區和各歷史階段的宗教現象，它的通常形式是通過一定的儀式表演來利用和操縱某種超人的神秘力量影響人類生活或自然事件，以滿足一定的目的。巫術的儀式表演常常採取象徵性的歌舞形式，並使用某種據認為賦有巫術魔力的實物和咒語<sup>17</sup>。」就實踐操作而言：「巫術的實踐操作一般包括念咒、占卜、唱頌、歌舞、祈求、祭祀、招魂、驅鬼、施蠱、避邪和禁忌等<sup>18</sup>。」就這兩個面向而言，帶有巫術儀式性質，的確是三歲姑歌謠儀式的主軸。

而進行「關三姑」歌謠儀式活動的時間點，就采集記錄之資料顯示，以農曆正月十五日為數最多，其次則是八月十五日，這都不是一般的日子，而是具有「非常性」及「特殊性」的節日。所以，三歲姑的歌謠儀式活動，算是典型的節日巫術。「節日巫術行為依其性質與目的大致可分為避邪巫術、求福巫術與預知巫術三種形態<sup>19</sup>。」而節日巫術，大都源於歲時農事（例如：正月十五是春播之前的重要節日，八月十五日則秋收後的重要節日），因此，巫術儀式活動與祈求豐收或是卜問農事，便時常會產生關聯。

三歲姑的歌謠儀式活動過程中，有一個取土、迎土的過程——就是到豬槽邊先挖取一些泥土放進籃子裡，然後才開始呼請三歲姑，所以歌謠中有的便會唱到：「椅仔姑 來坐土 坐土起……」或是「三歲姑 來坐土 四歲姐 來坐椅」，土成了迎請三歲姑的一個重要憑藉。而由於對於「土」的解讀不同，也讓三歲姑的巫術儀式意涵，產生了迴

<sup>17</sup> 呂大吉，《宗教學通論》（北京：中國社會出版社，1989）頁 254。

<sup>18</sup> 王洪琛，〈巫術研究與現代認同〉，《上海交通大學學報——哲學社會科學版》（2010 年第 5 期 第 18 卷總 75 期） 頁 76。

<sup>19</sup> 蕭放，〈歲時生活與荆楚民眾的巫鬼觀念——《荆楚歲時記》研究之一〉，《湖北民族學院學報——哲學社會科學版》（2004 年第 6 期 第 22 卷第 6 期），頁 24。



異的詮釋。

《禮記·祭法<sup>20</sup>》：「人死，曰鬼。」又《禮記·祭義<sup>21</sup>》：「眾生必死，死必歸土，此謂之鬼。」由此可見，在漢文化的意識中，土是鬼之所歸的依憑。當人們要與鬼有所溝通時，鬼之所歸的土，當然就成了重要的憑藉——祂回去哪裡，我們便從哪裡再將祂接回。所以，依此觀點，筆者認為：故事裡的三歲姑，就成了要被迎回的鬼靈，那麼，故事中「小女孩被虐死，埋在豬槽下的糞土」形象，就讓三歲姑代表著祂是來自土地的陰神，而不是來自天上的神仙。土於是就代表了三歲姑的神靈，土是三歲姑的化身。祂歸向土、來自土、當然也就瞭解土。所以，要向祂詢問有關在土地上的農收也就不足為奇。因此，在元宵夜或中秋夜進行關三姑這項巫術儀式活動，其巫術儀式最主要的意涵是——這是一項向神（鬼）靈卜問農收成及其它問題的預知巫術。所以，巫術活動的意涵，有著祭神、娛神，乃至於自娛的遊戲意味。

另一個詮釋<sup>22</sup>則認為：土—女人—生殖之間的關係十分密切，土地被視為蘊含著無限生殖能力的女性，人是從土中誕生的。泥土本身即代表了母性、母體子宮以及無盡豐饒的力量，在某些地方還會將未成年而死的小孩埋在土裡，象徵著小孩回到大地母親的子宮裡，準備再生的意涵。而以活人祭祀土地之後再生的祭儀，它本身即是一種創世神話的重現儀式。人類為什麼要以活人獻祭土地，就是要重覆創世神話中再創生命的意涵。

所以，就上述觀點，在三歲姑的故事中，那個小女孩被虐而死埋在豬槽下，就可視為具有促進生命和繁殖的影響。因此，在元宵夜或中秋夜進行關三姑這項巫術儀式活動，其巫術儀式最主要的意涵是——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。但是隨著時代的進步，這個嚴肅的巫術農耕儀式意涵已為人們所忘卻，但人們因習慣使然，還是會在年節時進行這項巫術儀式活動，使得巫術儀式活動的嚴肅意味淡化，甚而變成一種遊戲<sup>23</sup>。

雖然，土地隨著四時的變化，不斷循環，雖是大部分農業地區的民族所共同擁有的

<sup>20</sup> 《禮記今註今譯下冊》（台北：臺灣商務印書館 1984.01），頁 739。

<sup>21</sup> 同上註，頁 759。

<sup>22</sup> 陳素主，〈從巫術到遊戲——台灣關三姑研究〉一文引用弗雷澤《金枝：巫術與宗教之研究上》的詮釋。

<sup>23</sup> 陳素主，〈從巫術到遊戲——台灣關三姑研究〉，頁 143-168。



經驗；而人們以巫術行爲贊助大地之活化，也是普遍性的神話與儀式之母題。但是在共同性與普遍性之中，區域性及差別性畢竟仍存在於人類之間——縱使都是農民，東西方仍有其差異，在西方有的，在東方不一定存在；在原始部落有的，在文明國度就更不一定出現。

五穀既然係中國農耕民族所賴以維生之主要糧食，進而以穀爲司命，崇而敬之，乃認爲穀粒中涵有某種特殊之超自然靈力，是爲穀靈 (Corn-Spirit)，亦即世界上許多農耕民族所共有之觀念。惟所謂穀靈者，顧名思義，當係「穀中之靈，亦即穀粒本身所具有之靈力。然而在中國，自有史以來，文獻所載，此一觀念業已微而不顯，竟予神格化而爲穀神 (或鬼)。而且所謂穀神，亦非五穀本身之神 (即以穀爲神)，而係司掌五穀之神。……而五穀生長於大地，地有其靈，故若由此一觀點言，穀靈亦可視爲地靈之分身，互相配合而養民，故地神之社與穀神之稷，並駕齊驅，被天子、諸侯所祭，不分軒輊。<sup>24</sup>

中國自有史以來，不僅有司掌五穀的「稷神」，亦有司掌土地的「社神」，所以祭祀被抽象化神格化的「社稷」之神，以求五穀豐收，在中國不僅是祭祀的主軸路線，而且已有非常久遠的歷史。換言之，直接祭穀、直接祭地——這樣的祭祀行爲與思維，在中國的漢族社會是微而不顯的。所以，「有以活人祭祀土地的習俗」——這種以活人直接祭祀土地的祭祀活動，並不見於中國歷朝的文獻記載中。在傳統的文獻裡，上自天子，下至鄉民，所祭祀者皆不是土地或穀物本身，而是神格化——「管理」土地之社神、或「管理」五穀之稷神。中國歷代，穀神、社神爲誰？所司何職？在劉枝萬〈中國稻米信仰緒論<sup>25</sup>〉一文中，有相當清楚的經籍史料及方志記錄。例如：

《尚書·召誥》：「越翼日戊午，乃社于新邑，牛一、羊一、豕一。」 傳：「共工氏子曰句龍，能平水土，祀以爲社，周祖后稷，能殖百穀，祀以爲稷，社稷共宰。」

《周禮·地官大司徒》：「設其社稷之壇。」 疏：「鄭義依《孝經緯》，以句龍

<sup>24</sup> 劉枝萬，〈中國稻米信仰緒論〉，《中國民間信仰論集》（中央研究院民族學研究專刊之二十二 台北：中央研究院民族學研究所 1974）頁 185。

<sup>25</sup> 同上註，頁 185-205。



生時爲后土官，有功於土，死配社而食。……棄爲堯時稷官，立稼穡之事，有功於民，死乃配稷而食，名爲田正也。」

《漢書郊祀志》：「自共工氏霸九州，其子曰句龍，能平水土，死爲社祠。有烈山氏王天下，其子曰柱，能殖百穀，死爲稷祠。故郊祀社稷，所從尚矣。」

《清·廬州府志》：「六安州，鄉社壇：舊制，各處鄉村人戶，每里一百戶內，立壇一所，社五土、五穀之神，專爲祈禱雨暘時若、五穀豐登。」

從上述的經籍文獻記載我們可以發現：那些社稷之神，不管是「句龍」、「后稷」、「柱」、「棄」，在傳說中他們都曾在世爲人，因在世時對人類有功，而於死後被「神格化」，成爲掌管土穀的社稷之神。在中國悠遠的歷史長河裡，人們習慣以「間接」方式——祈請司掌土穀的社稷之神，發揮其管理之效：使「雨暘時若、五穀豐登」。

而祭社稷之神，獻祭何物？經籍文獻及方志也有詳細記載：

如經籍文獻：

《禮記·王制》：「天子社稷皆大牢，諸侯社稷皆少牢。」

如與臺灣地緣較近的閩地方志：

《明·八閩通志》：「宴社：每歲春秋社日，具雞豚酒食，以社土穀之神。」

如時間較爲接近的清朝地方志：

清·徐州府志：「本州，里社壇：明洪武八年定制，每里立社，祀土穀二神。

里中耆老，歲以春秋仲月，用羊豕酒果致祭。」

由上述可知：祭祀社稷之神，可能由於主持祭祀者身分的不同，而準備的祭物有所不同，但不外是以牲牢、雞豚、酒食、酒果獻祭，就是不曾以「活人」獻祭。（那些神靈曾經在世爲人，而主祭者亦是人，當不用同類爲其獻祭。）

除了經籍文獻、歷朝方志之外，我們也可將視角轉向民間，在中國的民間故事中，惜穀、敬穀是祈求五穀豐收前的應有態度，「雷公眼花，誤看瓜種籽爲白米，以致誤殺。」便是民間故事中很普遍的情節單元，而這個情節單元，同時也透露出賤穀會遭天譴的思維，所以祈求五穀豐收前，人應該從自我克制——從不浪費米糧開始。而臺灣還有一句諺語「田頭田尾土地公」，這句諺語除了顯現「土地公」在臺灣是非常普遍之外，也同



時顯現，臺灣的農民是非常仰仗「土地公」神為他們看顧農田土地——當然也包含農田土地裡的收成。

綜合上述，中國農民從遙遠的年代就把司掌土地活力及穀物豐收的使命給了「神」，因而，他們為神獻祭而不為土地獻祭。所以，關三姑這樣的儀式歌謠，雖然是一種帶有「巫術性質」的儀式歌謠，然而，要推論這樣的巫術儀式代表著「一個以活人祭祀土地的習俗存在著」——不管就時間或空間觀點，從經籍、文獻或方志、故事的記載中，在漢社會裡並沒有看到它存在的證明。尤其，連進行這項歌謠儀式活動的人，都沒任何這樣的自覺時，那麼，要從這項儀式確定這項習俗的存在，似乎就更加飄渺了。

隨著時代的進步、人類知識的增進，巫術的使用就越發減少。然而，不管時代再怎麼進步，總有科技解決不了的問題，而人也總是有他的局限。因此，巫術一直存在於每個不同的時代、不同的地方——當然，它也以不同的姿態出現。巫瑞書〈「迎紫姑」風俗的流變及其文化思考<sup>26</sup>〉一文便論述到：最初的「迎紫姑」習俗，屬原始性巫術，重在卜農桑、占眾事。以後，隨著古老風俗、祀典中的宗教色調漸次減弱，娛樂成分也就日益增加。

「從 19 世紀開始，人類學家就認為儀式最明顯、最集中地反映和表達了當地人們對人與世界的理解、解釋與看法，並揭示了他們的文化與社會生活的基本結構及整體運作規範、邏輯與秩序。<sup>27</sup>」就人類學的這個面向而言：三歲姑儀式歌謠的存在，便是它們保存了 20 世紀前半期之前，閩南族群的臺灣農村<sup>28</sup>，在歲時節日（元宵節、中秋節）時的巫術儀式活動內容。這使我們能藉其儀式內容，更瞭解當時的人們，以及當時的人們看待世界的邏輯——包含人與鬼神、人與大自然的關係。

依前述儀式歌謠的內容呈現，以及講述者所提供的資料看來，「關三姑」、「關椅子姑」、「關籃子姑」的歌謠儀式活動，是一個在特定節日（元宵或中秋節），公開地、愉快地在社區中所進行的一種主動獻祭（為三歲姑獻上祭祀）的儀式活動，而儀式中則含

<sup>26</sup> 巫瑞書，〈「迎紫姑」風俗的流變及其文化思考〉，《民俗研究》（1997 年第 2 期 總第 42 期）頁 28-35。

<sup>27</sup> 顏姿，〈民間節慶中民俗文化展示類型分析——以廣西賓陽縣炮龍節為例〉，《重慶科技學院學報——社會科學版》（2008 年第 2 期）頁 116。

<sup>28</sup> 根據所蒐集的相關文本，提供「三歲姑」文本的受訪者，在記錄上都是閩南人。





有降靈、召魂及占卜的巫術性質。那些參與歌謠儀式活動的女孩們，則是有著相同神靈想像的共同體，他們希望透過這樣的儀式活動，能在歲時節日中與鬼神（三歲姑）溝通，並通過儀式溝通而對年收成或自己在意的事情能有所預知。我們可以說，這是一種民間的集體行為敘事——他們集體在儀式活動中分享著近似的樂趣、祈求相類的幸福、甚至分擔相同的憂慮，並在儀式活動中寫下自己的民俗認同與文化記憶。

## 五、結語

「關三姑」這項歲時節日的巫術儀式活動，在 20 世紀的前半期之前，是一個曾盛行於臺灣閩南農村的巫術文娛活動。然而，在 20 世紀後半期，臺灣農村快速變化，農業生產更趨於分工與專業，農村裡家家戶戶養豬的情況也不復以往，而這個要到豬槽邊去取土、甚而就將祭壇就設在豬槽邊的「關三姑」儀式活動，也就在農村環境快速變化的同時日趨消逝。

在過去這二十幾年來，臺灣有許多有心的學者，帶著團隊到民間、到鄉野、到部落，去做各項的口頭敘述文學的采集與記錄，像「關三姑」這樣的儀式活動，以及其它具地方特色的風俗習慣、民間信仰及民俗文化……等，若沒有這些采集與記錄，在快速變動的時代裡，我們可能很快地就都將無從知曉。在每一個地方、每一個部落、每一個族群，民間口頭文學的記錄與保存，都為他們保留了珍貴的、獨特的、飽含生命力的文化資產。

「關三姑」儀式歌謠的保存，使我們對這項儀式活動的內容與程序，有更清楚的認知，而傳說故事的存在，則使儀式活動的禁忌得到詮釋。而這些口頭文學，不僅為自身的儀式活動留存了寶貴身影與憑藉，同時也為以往相類似（如迎紫姑）的儀式活動，提供了可還原的路徑。



## 引用書目

### 一、傳統文獻：

《禮記》，台北：臺灣商務印書館，1984 修訂版《禮記今註今譯》。

南朝梁·宗懷，《荆楚歲時記》，台北：藝文印書館，1965，《百部叢書集成》影印《寶顏堂秘笈》第十四函第二冊頁 10。

### 二、近人論著：

王洪琛，〈巫術研究與現代認同〉，《上海交通大學學報——哲學社會科學版》第 5 期 第 18 卷 總 75 期 2010 年。

江寶釵，《嘉義縣民間文學集④——布袋鎮閩南語諺》，嘉義縣立文化中心，1998。

呂大吉，《宗教學通論》北京：中國社會出版社，1989。

巫瑞書，〈「迎紫姑」風俗的流變及其文化思考〉，《民俗研究》總第 42 期，1997。

吳槐，〈「椅子姑」考〉，《民俗臺灣》第四輯，台北：武陵出版有限公司，1999。

林田富，《彰化縣民間文學集⑩——歌謠篇（四）》彰化縣文化局，1996。

林松源主編，《彰化縣民間文學集⑭——鹿港二水永靖區》，彰化縣立文化中心，1999。

范玉春，〈以檳榔為禮：嶺南漢族婚俗的文化地理學考察〉，《廣西民族研究》，2005 年 第 2 期 總 80 期。

胡萬川，《台中縣民間文學集⑦——沙鹿鎮閩南語歌謠（二）》，台中縣立文化中心，1993。

胡萬川，《台中縣民間文學集⑭——沙鹿鎮閩南語歌謠（三）》，台中縣立文化中心，1993。

胡萬川，《台中縣民間文學集⑰——大甲鎮閩南語歌謠（二）》，台中縣立文化中心，1995。

胡萬川，《彰化縣民間文學集⑥——歌謠篇（三）》，彰化縣立文化中心，1995，頁 119。

胡萬川、陳益源，《雲林縣民間文學集⑤——雲林縣閩南語故事集（二）》，雲林縣文化局，2001。

胡萬川、陳益源，《雲林縣民間文學集——雲林縣閩南語歌謠集（三）》，雲林縣文化局，2001。



- 海江田正孝，〈廈門的冬生仔娘〉，《民俗臺灣》第五輯，台北市：武陵出版有限公司，1995。
- 婁子匡、許長樂，〈十五上元暝〉，《臺灣民俗源流》，臺灣省政府新聞處編印，1971。
- 陳素主，〈從巫術到遊戲——台灣關三姑研究〉，《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。
- 陳益源，〈「關三姑」的儀式與歌謠〉，《國文天地》第14卷08期 1999年1月號。
- 陳慶浩、王秋桂主編，《中國民間故事全集——臺灣民間故事集》，台北遠流出版事業股份有限公司，1989。
- 黃哲永，《嘉義縣民間文學集①——東石鄉閩南語歌謠（一）》，嘉義縣立文化中心，1997。
- 曾敦香，《台中市民間文學采錄集③》，台中市立文化中心，1998。
- 曾藍田主修，《台中市志卷二——人民志禮俗篇》，台中市政府，1984。
- 鈴木清一郎著、馮作民譯，〈關三姑及其由來〉，《臺灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書公司，2000。
- 劉枝萬，《中國民間信仰論集》，中央研究院民族學研究專刊之二十二，台北：中央研究院民族學研究所，1974。
- 顏姿，〈民間節慶中民俗文化展示類型分析——以廣西賓陽縣炮龍節為例〉，《重慶科技學院學報——社會科學版》2008年第2期。
- 蕭放，〈歲時生活與荆楚民眾的巫鬼觀念——《荆楚歲時記》研究之一〉，《湖北民族學院學報——哲學社會科學版》第22卷第6期，2004。



## 附錄：「三歲姑」歌謠文本<sup>24</sup>

〈三歲姑〉彰 6：118

天清清 地靈靈  
請您三歲姑 出頭前  
頭前亦有花 亦有粉  
亦有檳榔心 荖葉藤  
毋分您 毋分您  
分阮三姑有較親

〈三歲姑〉彰 10：22

搖啊搖 行到奈何橋  
腳亦搖 手亦搖  
行到奈何頂  
腳亦冷 手亦冷  
有物毋分伊  
卜分阮三姑娘確是親  
親囉親  
親一條繡烏巾  
烏巾白衫烏領脰（領頸）  
你著緊緊行緊緊到  
大路大波波  
小路好彳亍（遊玩）

〈三歲姑〉彰 6：119

籃仔姑 籃仔姊  
食檳榔 烏嘴齒  
請您三歲姑仔來坐椅  
檳榔青 荖葉藤  
請您三歲姑仔來上身  
快快關 快快上身

〈三歲姑〉中 7：108

三歲姑 四歲姐  
食檳榔 烏嘴齒  
姑仔定 姑仔聖（靈驗）  
姑仔顯興（顯靈）有名聲  
大路平鋪鋪  
小路通奈何  
行到奈何庄  
腳酸手亦酸  
行到六角橋  
腳搖手亦搖

<sup>24</sup> 文本註記說明——彰 6：118 表示為《彰化縣民間文學集》第六冊，第 118 頁。以此類推：「中」為《台中縣民間文學集》、「嘉」為《嘉義縣民間文學集》、「雲」為《雲林縣民間文學集》。



〈三歲姑〉彰 10：224

Chin1 Chin1 Chin1 三姑仔梳頭包烏巾  
穿白衫 花粉鏡  
鉸刀尺 檳榔心  
荖葉藤  
請三姑來𠄎于  
天清清 地靈靈  
請三姑做頭前  
大路大波波  
小路好𠄎于（遊玩）

〈觀籃仔姑〉彰 14：26-29

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

〈三歲姑〉中 14：168

三歲姑 四歲姐  
食檳榔 烏嘴齒  
請你三姑來坐椅  
坐椅定 坐椅 siaan5（上下晃來晃去）  
三姑顯興（顯靈）有名聲

〈椅仔姑〉彰 10：132

椅仔姑 來坐土 坐土起  
九 loan2 花 七 lian2 子  
三歲姑仔 來坐椅  
食檳榔 烏嘴齒  
穿白衫 烏領脰（領頸）  
繕（圍的意思）青裙 繡繕包（有繡花的  
紅肚兜）  
繕包多多糧  
膝褲滾（鑲）青墘（青色布邊）  
大路大波波 小路通奈何  
奈何烏景緻 烏巾鈞卍字  
卍字烏柳牌（掛腰間的牌子）  
三姑二姑路上來  
姑仔您厝亦有花 亦有粉



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  
接引三姑娘仔來仔予（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  
  
賞花園 百花開 清香味  
籃仔姑 來坐土  
籃仔姐 來坐椅  
坐予正 講話分阮聽

亦有檳榔心 亦有荖花藤  
好食歹食毋分您  
分阮三姑二姑較是親  
（以下內容疑講者把另一首歌謠的內容  
也混進來了）  
紅大妗 做媒人  
做佗位（佗位：哪裡） 做大房  
大房人剖豬 二房人剖羊  
拍鑼仔拍鼓娶新娘  
新娘到半路 毋插花  
瓠仔換金瓜 金瓜反輪轉  
火篋換火管 火管 gau5（很會）歎風  
老婆拍老公 老公走去宷（躲藏）  
老婆偷糶米  
糶幾升 二升半  
買豬腳 拌麵線  
人得食 你得看



〈三歲姑〉中 17：26

天清清 地靈靈  
請阮三姑仔出壇庭（祭壇前）  
壇庭亦有花 亦有粉  
亦有胭脂點嘴唇  
好食毋分您  
分阮三姑仔才是親  
親囉親 親豆藤  
豆藤架  
今年姑仔才三歲  
三歲姑 四歲姊  
請阮三姑仔來坐椅  
食檳榔 烏嘴齒  
穿白衫 烏領脰（領頸）  
烏烏巾仔罩上頭  
大步行 大步走  
走到六角庄  
腳亦酸 手亦酸  
走到六角橋  
腳亦搖 手亦搖  
走到六角壁  
腳亦攞（倚靠） 手亦攞（倚靠）

〈觀椅子姑歌〉中市 3：180

三姑仔 三歲起  
請伊來土腳椅

〈關三姑〉中 17：28

天清清 地靈靈  
請阮三姑姐仔出壇庭（祭壇前）  
壇前物項有  
亦有花 亦有粉  
亦有檳榔心 亦有荖葉藤  
好食毋分您  
分阮三姑姐仔較是親  
親囉親 親豆藤  
大路大波波  
小路好仔（遊玩）  
走到六角庄  
腳亦酸手亦酸  
走到六角橋  
腳亦搖手亦搖  
請您三姑姐仔緊來上轎  
緊來上轎

〈觀椅子姑歌〉中市 3：169

椅子姑 來坐土  
坐土椅 金交椅  
三蓮花 四蓮子（九粒檳榔）  
吃檳榔 黑嘴齒  
面頭前 還有花 還有粉  
還有紅胭脂 互妳抹嘴唇……



〈椅仔姑（一）〉嘉 1：38

椅仔姑 椅仔奴  
關恁（你）三歲姑仔來坐鋪  
粗粗椅 椅連花 花連理  
今年三姑仔幾歲 三歲  
三歲三 穿白衫 烏領兜（衣領）  
手巾仔 繡荷包  
荷包多囉咩  
膝褲滾青墩（滾著青布邊）  
亦有花 亦有粉  
亦有檳榔心荖葉藤  
好食不分恁（好吃不分給他們吃）  
欲分阮三姑仔較多親  
三姑仔你若欲來  
就覘（點）三下水桶頭來作聖  
耳鈎珠 水粉鏡

〈椅仔姑（一）〉嘉 4：174

椅仔姑  
勸你來坐土 土土椅（土作的椅子）  
椅仔蓮花  
今年姑仔幾歲 三歲  
穿白衫 滾黑領兜  
手巾仔 繡荷包  
荷包兜兜圓  
色褲滾青墩  
也有花 也有粉

〈椅仔姑（二）〉嘉 1：42

椅仔姑 椅仔奴  
粗粗椅 加蓮花 繡蓮子  
蓮子極 請姑仔來問話  
姑仔今年幾歲  
三歲三 穿白衫 烏領兜（衣領）  
手巾仔 繡荷包  
荷包多囉咩  
膝褲滾青墩（滾著青布邊）  
亦有花 亦有粉  
檳榔心 荖葉藤  
檳榔甜甜好食不分恁  
分阮三歲姑仔確實親  
纒咯纒 纒咯纒（法器鼓樂鏗鏘響）  
阮三歲姑仔由這來

〈椅仔姑（二）〉嘉 4：178

姑仔椅仔  
三歲、四歲姊  
請姑來坐椅  
坐予定 坐予聖（坐得靈）  
姑仔則會有名聲  
鉸刀尺 花粉鏡  
這是姑仔的本命

〈關椅仔姑〉雲林縣閩南語歌謠集 3：52

椅仔姑 椅仔姊





也有胭脂點喙（嘴）唇  
予我阿姑身  
予你一條花手巾

請你阿姑仔來坐椅  
坐椅定 問伊聖  
若有聖  
椅頭仔敲三下來做聖

〈關椅仔姑〉雲林縣閩南語歌謠集 3：54

椅仔姑 椅仔奴  
請你三姑仔來坐土  
土土椅 繡蓮花  
蓮花姊 今年姑仔是幾歲  
三歲三 穿白衫 烏領罩  
手巾仔繡腰包  
腰包佻濟錢  
腰包錢足濟  
色褲滾青丹  
亦有花亦有粉  
亦有胭脂兼膨粉  
亦有檳榔心荖藤葉  
好食分你食  
分你三姑仔較是親

〈關椅仔姑〉雲林縣閩南語歌謠集 3：56

三歲姑 四歲姊  
阮厝亦有檳榔心  
亦有荖藤葉  
好食分你食  
分你三姑仔較是親  
親啊親 親荖藤  
荖藤白波波  
一條小路過奈何  
行到奈何橋  
腳亦搖 手亦搖

〈三歲姑〉苗栗縣閩南語歌謠集 2：26

三歲姑 四歲姐  
金蓮花 繡言語  
言語過 姑仔今年你三歲  
穿白衫 烏領脰



烏烏巾仔罩落頭  
亦有花 亦有粉  
亦有檳榔心 亦有荖花藤  
荖花毋分您  
分阮三姑較上親  
親囉親 親豆藤  
豆藤大坡坡  
小路好彳亍（遊玩）  
彳亍到六角庄  
腳亦酸 手亦酸  
彳亍到六角橋  
腳亦搖 手亦搖



# Explore and Analyze the Meaning of 3-year-old Gu Folk Song

*Liu, Shu-Erh*

Associate Professor  
General Education Center  
National Chin-Yi University of Technology

## Abstract

This research is to explore and analyze the meaning of 3-year-old gu folk Song, being called “Yi-Zi (chair) Gu”, or “Lan-Zi (basket) Gu”. This type of folk song often appears in folk religion in literature that involves with witch characters in Taichung and Chang-Hu areas. The song is to remember a 3-year-old poor girl who was abused by her sister-in-law. On moon Festival Day, there is a folk ceremony to recall the story. In the ceremony the young girl children prepare sacrifices and a basket that is decorated with a white shirt and black towel to make the basket looking like a San Gu. Then they put the San Gu on the chair; and after that they lift it up and down and shake it forward to backward or left to right by singing the folk song of 3--year-old gu to expect the spirit of the San Gu comes onto them. Besides, enjoying the sacrificed food, the San Gu also plays with them. This ritual activity is called “Guan (close) San Gu “. The focus of this research is to explore this folk story and analyze the relation between the song and story. Also, discuss the procedure of the folk ceremony and its metaphor meanings.

**Keywords:** 3-year-old gu, folktales, ceremonial song, witchcraft, folk custom

