

# 清代臺灣文獻中的恆春傳說

李宜靜\*

## 摘 要

恆春舊名瑯嶠。清初，蔣毓英《臺灣府志》稱沙馬磯頭山為「仙人山」，並記載其傳說；晚清，《恆春縣志》採錄神秘的女靈山茶傳說，串連出棋盤與茗茶的仙境意象。《臺海使槎錄》記載瑯嶠十八社對於雞，有「番以為神」的傳說；《恆春縣志》的採錄，卻有「禁不畜雞」的典故，畜雞傳說的變異，反映出瑯嶠社群的興衰更替。《噶瑪蘭志略》記載瑯嶠後有金山傳說與寶物傳說，呈現出金光閃耀、作物豐收的景象。總之，清代文獻中的恆春，是一個縈繞仙境意象、期望富有豐收的地方，也是常常須與內外族群抗衡的地方。

**關鍵詞：**恆春、瑯嶠、仙人山、女靈山、傳說

---

\*康寧大學 通識教育中心 副教授  
電子郵件：ycli@ukn.edu.tw  
收稿日期：2015.11.16

修改日期：2016.04.06

接受日期：2016.04.20

# Legend of Hengchun in Taiwan Literature of Qing Dynasty

Yi-Ching Li \*

## Abstract

Hengchun was known as Lonkjouw. In early Qing Dynasty, the “Taiwan Chorography” written by Chiang Yu-ying calls Schama Kiteu Mountain as “Fairy Mountain” and records its legend; in late Qing Dynasty, “Hengchun County Chronicle” collects and records the mysterious female mountain tea legend, concatenating a wonderland image of chessboard and tea. “Taiwan Recorded so Croucher” records the lang-gao za bei huan settlement has a legend on chicken which says “the aboriginal people think the chicken as God”; in the collection of “Hengchun County Chronicle”, there is an allusion on “forbidding the raising of chickens”, the changes on the legend for raising chickens reflect the rise and fall and changes on the people and tribes in Lonkjouw. “Kavalan Historical Chronicle” records there are gold mountain legend and treasury legend in Lonkjouw, exhibiting an image of golden shine and great crop harvest. In summary, Hengchun in the literatures of Qing Dynasty is a place with a lot of fairy images and a place with rich harvest, it is also a place where the fights with internal or external races existing all the time.

**Key Words:** Hengchun, Lonkjouw, Fairy Mountain, Female Spirit Mountain, legend

---

\*Associate professor, General for Education Center, University of Kang Ning

## 壹、前言

恆春舊名瑯嶠，隸於鳳山分汛；牡丹社事件後，沈葆楨疏請設縣，命名為「恆春」，並於光緒元年設官分職；<sup>1</sup>屠繼善解釋名為「恆春」，源於「冬不寒沍，草木蓬蓬；夏不酷暑，黍苗芄芄」<sup>2</sup>；往昔被寫成「郎嬌」、「郎嶠」、「瑯嶠」、「瑯璫」，因排灣族稱西海岸車城一帶為「Jonkea」，以致形成「郎嬌」之地名。<sup>3</sup>

蔣毓英是清代首任臺灣知府<sup>4</sup>，其《臺灣府志》四次提及沙馬磯頭山為「仙人山」，並記載其傳說；<sup>5</sup>可見清領臺灣之前，此山已甚知名，後來的府、縣志多有述及，但有不同程度的變異；晚清，《恆春縣志》記載女靈山有海上蓬萊之觀，並採錄神秘的女靈山茶傳說。本文先論仙人山傳說諸異文，次述女靈山茶傳說，再就古籍中與棋盤、茗茶相關之傳說探討仙山靈茶傳說中的仙境意象。

明末，陳第〈東番記〉、張燮〈雞籠淡水〉記錄原住民畜雞的目的在於飾旗，不在於食用。<sup>6</sup>清康熙六十一年（1722），黃叔瓚為首任巡臺御史<sup>7</sup>，其〈番俗六考

〉「飲食」項皆提及「雞」，鳳山縣不同社群有不同的情況，如「瑯嶠十八社」有「番以為神」的傳說<sup>8</sup>，但是，光緒二十年（1894），《恆春縣志》「軍門碑」後的採錄，卻有「禁不畜雞」的典故<sup>9</sup>，本文先分述清朝中、晚期的畜雞傳說，進而說明瑯嶠社群的興衰更替與族群印象。

道光十七年（1837），《噶瑪蘭志略》「玉山三考」記載瑯嶠後番王國中，有玉山、銀山、金山，也有連龍都想搶奪的寶物。<sup>10</sup>事實上，二百年前的《熱蘭遮城日誌（一）》已記載荷蘭人探聽到瑯嶠附近有黃金的訊息<sup>11</sup>，本文先在金山傳說中比較荷蘭採錄與清代文獻的瑯嶠印象，次就寶物傳說論述瑯嶠原住民對農作物豐收的期望。

清代文獻中，有關恆春的傳說不少，如：石頭公、八卦井、鄭延平女娣墓等<sup>12</sup>，可另列信仰、井水、國姓爺等專題討論之，本文擬將重心置於上述三項，就文獻先後，析論仙山靈茶傳說、畜雞傳說與瑯嶠後傳說，並說明傳說中所蘊含的寓意。

## 貳、仙山靈茶傳說

蔣毓英《臺灣府志》分從不同門類四次提及仙人山傳說，可見清領臺灣之前，此山已甚知名；在後代史籍與詩歌中，傳說內容或有小異，史書條目也有不同，分述如下。

海使槎錄》出版年為乾隆元年（1736）。

<sup>8</sup>黃叔瓚《臺海使槎錄》（《臺灣文獻叢刊第四種》）「南路鳳山瑯嶠十八社三」，頁156。

<sup>9</sup>屠繼善《恆春縣志》，頁234-235。

<sup>10</sup>柯培元《噶瑪蘭志略》（《臺灣文獻叢刊第九二種》），頁205。

<sup>11</sup>江樹生譯註《熱蘭遮城日誌（一）》（臺南：南市府，2000.1），頁229。

<sup>12</sup>屠繼善《恆春縣志》，頁301、302、304。

<sup>1</sup>陳文緯〈荆修恆春縣志序〉，《屠繼善《恆春縣志》（《臺灣文獻叢刊第七五種》），頁5。

<sup>2</sup>〈游瑯嶠賦〉，《屠繼善《恆春縣志》》，頁137。

<sup>3</sup>安倍明義《台灣地名研究》（臺北市：武陵出版公司，1998.8二版），頁225。輾轉向排灣族人查證，排灣語「Jonkea」，是牛喜歡吃的一種草。

<sup>4</sup>高拱乾《臺灣府志》「秩官志」臺灣府知府：蔣毓英「康熙二十三年任；二十八年陞江西按察使司」，頁56。

<sup>5</sup>蔣毓英《臺灣府志》（北京：中華書局，1985.5）。陳捷先《清代臺灣方志研究》（臺北：臺灣學生書局，1996.8）認為：「蔣志雖在康熙二十四年就寫成了草稿，成稿可能已是康熙二十七年」，頁24。

<sup>6</sup>分見：陳第〈東番記〉，收入《閩海贈言》（《臺灣文獻叢刊第五六種》），頁26；張燮〈雞籠淡水〉，收入（宋）趙汝适《諸蕃志》（《臺灣文獻叢刊第一一九種》），頁84。

<sup>7</sup>范咸《重修臺灣府志》（《臺灣文獻叢刊第一〇五種》）「職官志、列傳」：黃叔瓚「康熙六十一年，初設巡察臺灣御史，公首膺命」，頁141。其書《臺

## 一、仙人山傳說

摘錄蔣毓英《臺灣府志》記載仙人山傳說如下：

（臺灣之山）起伏二千餘里到郎嬌沙馬磯頭而山始盡。……。至如仙人之山，云有絳衣、黑衣仙子時常下遊，石磴、碁盤儼然在焉，則別一洞天世界也。（敘山）

沙馬磯頭山：山頂常戴雲霧。俗傳此山有仙人，衣紅、衣黑降游於上，今有生成石棋盤及石磴在，見古蹟志。（臺山分界）

沙馬磯頭山：在郎嬌山西北，其山西臨於海，上頂常掛雲。人視之若有人形往來雲中，疑為仙人降游其上，見古蹟志。（鳳山縣山）

仙人山：在鳳山縣沙馬磯頭。其巔，往往帶雲如仙人狀。傳聞絳衣、黑衣常遊其中，今有生成石棋盤及石磴在焉。（古蹟）<sup>13</sup>

綜合上述四項記載，沙馬磯頭山特點有四：

一是條目名稱，蔣毓英分別在前三條說明沙馬磯頭山各在所屬府、縣的位置與傳聞，並於「古蹟」稱之為「仙人山」。二是仙人服色，「臺山分界」記載仙人「衣紅、衣黑」，意同「敘山」、「古蹟」之「絳衣、黑衣」。三是仙人活動，這四條資料都記載有仙人降臨山上，常遊山中的傳說。四是仙人遺跡，除「鳳山縣山」條，其餘皆提及有生成石棋盤及石磴。

康熙三十五年（1696），高拱乾《臺灣府志》對沙馬磯頭山的記載，內容略有變化，還有前後不一的現象：

沙馬磯頭山，在鳳山治西南，離府治五百三十餘里。其山西盡大海，高峻之極。山頂常

帶雲霧，俗傳此山有仙人衣紅、衣黑，降遊於上；今有生成石磴、石碁盤在。（山川）仙人山，在鳳山縣界沙馬磯頭。其巔，往往帶雲如仙人狀，傳聞有服絳衣、縞衣者，對奕其中。今有生成石棋盤及石磴在焉。（古蹟）<sup>14</sup>

上引二條，分可為仙人服色與仙人活動兩方面來看：

在仙人服色方面，「山川」的記載是：「俗傳此山有仙人，衣紅、衣黑降遊於上」；「古蹟」卻是：「服絳衣、縞衣者」。高拱乾文字前後不一的矛盾，略可看出此書具有「承先啟後」的現象：「山川」之說，可視為承蔣毓英《臺灣府志》或舊志而來；「古蹟」之說，則是後代史籍所本。<sup>15</sup>在仙人活動方面，蔣毓英《臺灣府志》：「常遊其中」之說，無法看出仙人的活動內容，敘事稍為籠統；高拱乾《臺灣府志》：「對奕其中」之說，較為具體，且與文末證明有仙人遺跡之「石棋盤及石磴」相呼應。

乾隆二十九年（1764），《重修鳳山縣志》收錄卓肇昌〈仙山謠〉，與上述二府志相較，又有一些變化：

〈仙山謠〉（仙人山，在沙馬磯山頂。相傳晴明天氣時，有紫、素二仙人對奕石上）：「逍遙登絕巔，來往仙人跡：或馭青牛騎，或控飛鶴白。……。杉松鬱虬龍，雙仙坐危石。仙童三四人，環觀相對奕；楸枰五指分，輕敲金韻擲。餐以百煉丹，啖以青田核。……。山中局未終，人間幾

<sup>14</sup>高拱乾《臺灣府志》：「山川」，頁9；「古蹟」，頁223。「鳳山縣山」內容同蔣毓英《臺灣府志》，異文如：「上頂常掛雲」、「降游」，高拱乾《臺灣府志》作：「『山』頂常『帶』雲」、「降『遊』」，頁14。

<sup>15</sup>在仙人服色方面，後代史籍皆同高拱乾《臺灣府志》：「服絳衣、縞衣者」之說，例外的是《重修鳳山縣志》「藝文志」卓肇昌〈仙山謠〉：「有紫、素二仙人對奕石上」。

<sup>13</sup>蔣毓英《臺灣府志》：敘山，頁30；臺山分界，頁31；鳳山縣山，頁37；古蹟，頁234。

猶柞。千載倘歸來，不復知城郭。<sup>16</sup>

此詩與上述府志不同之處有三：

首先是天候狀況：上述府志用「山頂常帶雲霧」或用「其巔往往帶雲如仙人狀」等詞，因為有「雲霧」，則所謂「仙人」是在不確定的「如」之下呈現的；詩序用「晴明天氣」，天氣晴朗可以清晰照映事物，則所謂「仙人」是明確被望見的。其次是仙人服色：上述府志或記載「衣紅、衣黑」或「服絳衣、縞衣者」；詩序則說「有紫、素二仙人」，這是仙人山傳說在服色方面的再次變異。特別的是山上情境：蔣毓英《臺灣府志》「常遊其中」或高拱乾《臺灣府志》「對奕其中」之說，只呈現有二位仙人到此一遊；此詩先描述仙人坐騎「或馭青牛騎，或控飛鶴白」，再說「仙童三四人，環觀相對奕」，且大家「餐以百煉丹，啖以青田核」，新增這段情節，將有石棋盤的山頂化身成仙界的奕棋聖地，尤啓人遐思。

此外，《鳳山縣志》、《清一統志臺灣府》也記載沙馬磯頭山，文意與高拱乾《臺灣府志》相近，值得注意的是諸異文所反映的現象：

一是條目異名：康熙朝出刊的蔣毓英《臺灣府志》、高拱乾《臺灣府志》、《鳳山縣志》同列「古蹟」；乾隆二十九年的《重修鳳山縣志》標為「名蹟」；道光二十二年的《清一統志臺灣府》置於「仙釋」。亦即沙馬磯頭山從列為「古蹟」到「仙釋」，反映出史家對此山的態度，是由視為現存遺跡的「山」，轉為具有宗教意涵的「仙人」。事實上，從蔣毓英《臺灣府志》以來，該山已是兩名並傳：在「敝山」中說臺灣之山起伏二千里到「郎嬌沙馬磯頭」，「郎嬌」

是排灣族稱車城一帶為「Jonkea」的音譯<sup>17</sup>；但在「古蹟」中用「仙人山」這個漢人式的地名，已可看出它未來的走向——從山川類慢慢被轉移到仙釋類。

二是縣治分轄：從蔣毓英《臺灣府志》（1685）起，沙馬磯頭山皆屬「鳳山縣」；光緒元年（1875），設恆春縣改名「鵝鑾鼻」<sup>18</sup>。從清初之「鳳山縣沙馬磯頭」，到晚清之「恆春縣鵝鑾鼻」，「仙人山」在清領臺灣 190 年後的變化是——縣治分轄，地名更新。

三是內容變異：蔣毓英《臺灣府志》所述，是此傳說的雛型；高拱乾《臺灣府志》的變化是在衣服顏色與「對奕其中」；〈仙山謠〉的服色再換成「紫、素」，且增益坐騎、童子、食物，後出轉精的結果讓沙馬磯頭山更縈繞著仙境氛圍。

鑒於《恆春縣志》「仙人井」條印證仙跡的說法與仙人山相近，補述於下：

在縣南二十五里大石山下。其泉仰出，味甚甘。龜仔角番取飲於此；且可愈疾，並刀火傷者，洗之即愈。井上石紋，如靴、如履、如赤足者，不一。相傳謂仙人之足跡，故名。<sup>19</sup>

此條記載仙人井之水味道甘甜，飲此水不但「可愈疾」，連受「刀火傷者，洗之即愈」，即此水具有醫病療傷的功效。

仙人井在恆春縣城南方二十五里大石山下，沙馬崎「在縣城南三十里，與龜仔角山接脈」，而龜仔角山「在縣城南二十

<sup>17</sup>安倍明義《台灣地名研究》，頁 225。

<sup>18</sup>屠繼善《恆春縣志》，頁 253。安倍明義《台灣地名研究》認為沙馬磯頭是今日的貓鼻頭，理由是：「今日恆春大樹房之地名有所謂的『沙尾堀』蓋『沙馬磯』這個總稱轉為一地名而流傳下來」，頁 226。

<sup>19</sup>屠繼善《恆春縣志》「雜誌」，頁 302。

<sup>16</sup>王瑛曾《重修鳳山縣志》，頁 473。詩末「人間幾猶柞」之「柞」，為常綠灌木；與此字相近的「柞」，年歲。依文意，應作「柞」。

里」<sup>20</sup>。從地理位置來看，龜仔角山往南五里是仙人井「龜仔角番取飲於此」；再南下五里是仙人山「與龜仔角山接脈」。

從蔣毓英《臺灣府志》仙人山傳說，到《恒春縣志》仙人井傳說，二者相距 210 年，仙人井、仙人山地點相近，印證仙跡之法亦相近：說仙人井「井上石紋，如靴、如履、如赤足」，說仙人山則是「今有生成石棋盤及石磴在焉」。或許，在龜仔角原住民的世界中，早已流傳類似的仙人傳說，只因缺乏文字記載，只能藉由史官採錄而傳世。

## 二、女靈山茶傳說

光緒二十年（1894），《恒春縣志》「雜誌」記載女靈山高數千丈，山石突兀，大木參天，有海上蓬萊之觀，並據采訪錄敘述女靈山茶傳說：

昔有樵者相約入山，至一處，峯巒疊翠，花草迷離，有老人摘樹上茶，款留淪茗，香沁心脾。樵者私攜茶去，迷不得路。老人莞爾笑曰：「此非人間所有，飲之則可，取之則不可」。樵者乃棄茶而歸。當時偕往者三五人，現在楓港尚有得飲其茶之人，清癯矍鑠，百倍精神。<sup>21</sup>

此條傳說可就內容與特質二項說明之：

在內容神異方面，樵夫喝了「香沁心脾」的茶之後，想將茶葉帶出，卻迷了路，老人解釋原因是：「此非人間所有」。此種說法，早在晉朝，干寶《搜神記》也有放下柑果，才可離去的記載：

南康郡南東望山，有三人入山，見山頂有

果樹，眾果畢植，行列整齊如人行，甘子正熟。三人共食，致飽，乃懷二枚，欲出示人。聞空中語云：「催放雙甘，乃聽汝去。」<sup>22</sup>

東望山故事是說有三人看見東望山頂有果樹，柑樹正熟，他們飽食柑橘，有人想帶二顆回去，聽到空中傳來聲音：「快放下二顆柑橘，才讓你回去」。東望山之柑「可吃，但不可取」，如同女靈山之茶「飲之則可，取之則不可」；「空中語」給人「空山不見人，但聞人語響」的神秘；而慈祥老人說「此非人間所有」時，人與茶俱成神話。

在傳說特質方面，文末說「現在楓港尚有得飲其茶之人」，但是，據同書「物產、茶之屬」記載，恒春縣的茶有二種，一是羅佛山茶：「其茶味甚清，色紅」、二是港口茶：「色香味三者與羅佛茶相似」，<sup>23</sup>卻無「女靈山茶」。「物產」與「雜誌」無法互參，看似矛盾，但若從「女靈山」地名傳說來看，或可理解：

國初延平之役，有女子避兵其上，迷不得歸，遂卒巖下。後有至其地者，亦失所返；女子導之出，謂女靈山。

故事開始的時代是在明鄭與清軍交戰之際，傳說有女子避難山上，因迷路而死於山下，後來再上山的人，得她引導而順利出來，所以被稱為女靈山。或許是因山名由來靈異感人，因此，生長山上的茶葉傳說，也有其引人入勝的情節。不論是同書互相矛盾，或是神異相互輝映，這些現象正好映現出傳說的特質——真實與想像混同。

<sup>20</sup>屠繼善《恒春縣志》，頁 253；沙馬崎，舊志皆作「沙馬磯頭」。

<sup>21</sup>屠繼善《恒春縣志》，頁 302。

<sup>22</sup>（晉）干寶《搜神記》（臺北：鼎文書局，1980.3 再版），頁 134。

<sup>23</sup>屠繼善《恒春縣志》，頁 156。

### 三、傳說中的仙境意象

李豐楙〈六朝仙境傳說與道教之關係〉中，將六朝筆記中的民間傳說分為四種遊歷仙境的類型，女靈山茶與仙人山傳說，分別符合第一、二項的「服食仙藥類型」與「仙境觀棋類型」，茲以古籍中與茶、棋相關的傳說，說明上述二項傳說所蘊含的仙境意象。

#### (一) 棋盤的仙境意象

蔣毓英《臺灣府志》稱沙馬磯頭山是「仙人山」，除了依據「俗傳此山有仙人」之傳說，應是以「今有生成石棋盤及石磴」為佐證，但是，如何從有「石棋盤及石磴」證之為「仙人山」？試從古籍中觀棋遇仙的故事，推測山名原由。如南朝劉敬叔《異苑》：

昔有人乘馬山行，遙望岫裡有二老翁相對樗蒲，遂下馬造焉，以策注地而觀之。自謂俄頃，視其馬鞭，摧然已爛，顧瞻其馬，鞍骸枯朽。既還至家，無復親屬，一慟而絕。<sup>24</sup>

某人乘馬山中，看到遠處有二老人在下棋，下馬觀之，自覺為時不久，卻是鞭爛鞍朽；回到家，更是親渺自絕。為何「自謂俄頃」竟會產生「恍如隔世」的故事？王孝廉先生以為會產生時間落差的故事是因：在時間改變一切的現實事實下，人們會開始渴望征服或逃避時間的控制，幻想能有一個沒有時間或時間過得極慢的自由世界，這就產生了仙鄉思想。<sup>25</sup>

南朝任昉《述異記》「石室山」條與上

<sup>24</sup> (南朝宋) 劉敬叔《異苑》(北京：中華書局，1996)，頁 48。

<sup>25</sup> 王孝廉《神話與小說》(台北：時報出版公司，1986.5)，頁 86-87。

述故事相近：

信安縣石室山，晉時王質伐木至，見童子數人碁而歌，質因聽之。童子以一物與質，如棗核，質含之，不覺饑。俄頃，童子謂曰：「何不去？」質起，視斧柯爛盡，既歸，無復時人。<sup>26</sup>

與上一條情節相較，王質的奇遇是：遇見「童子數人碁而歌」，童子給他一個像棗核的食物，他含棗核即「不覺饑」。文末「斧柯爛盡」之說，在唐朝丘光庭《兼明書》中，已直接標明為「爛柯山」：

爛柯山，相傳云昔人採樵於山中，見二人奕棋於松下，因坐而看之。及棋罷，斧柯已爛，至家三歲矣。因名其山曰爛柯。<sup>27</sup>

這則故事是解釋名為「爛柯山」之因：有人採樵山中，看見二人在松樹下奕棋，等到棋局結束，才發現「斧柯已爛」，所以名之。

李豐楙先生將此類故事歸為「仙境觀棋類型」，認為觀棋傳說具有歷史淵源，即古仙人博戲說的傳統：

棋局雖小卻變化莫測，以此隱喻「世事如觀棋」。因此，漢朝以下，棋戲為神仙悠閒、預測世事的象徵，成為神仙圖的重要形象。<sup>28</sup>

上述三則故事，都是凡人在山中看人下

<sup>26</sup> (南朝宋) 任昉《異苑》(收入《百部叢書集成》，台北：藝文印書館，1968)，頁 13-14。

<sup>27</sup> (唐) 丘光庭《兼明書》，收入李劍國《唐前志怪小說輯釋》(臺北：文史哲出版社，1987.7)，頁 554。

<sup>28</sup> 李豐楙〈六朝仙境傳說與道教之關係〉，頁 301。

棋，不覺時光飛逝的故事，當仙境觀棋傳說普遍流傳民間，棋盤成為神仙圖象之一時，因此，據「俗傳」與「今有生成石棋盤及石磴」，而給與「仙人山」之稱，也是名實相符的美談。

清代文人歌詠仙人山時，爛柯山傳說屢被引用，如：

〈巡行詩十二首〉：仙山縹渺閣斜曛，石上棋枰舊印紋；沙馬磯頭人罕至，爛柯樵子話烟雲。

〈仙人對奕〉（「志」載：「仙人山，有仙人對奕」）：「天公遺下石棋盤，洞裏神仙日月寬。十九路誰分黑界，幾千年自帶雲寒。劇憐人世紛爭道，只換山中妙戲談。乾電聲聞同玉聲，不知還許採樵看。」<sup>29</sup>

〈巡行詩十二首〉次句「石上棋枰舊印紋」、〈仙人對奕〉首句「天公遺下石棋盤」，都以「棋」呈現仙境的形象；結尾時，前首之「爛柯樵子話烟雲」、後首之「不知還許採樵看」，皆以爛柯山傳說作收。

這些歌詠沙馬磯頭山是「仙人山」的詩作，詩意與「仙境觀棋」傳說相應，亦可見此山深受文人喜愛。

## （二）茗茶的仙境意象

李豐楙先生認為仙境植物與凡間者不同，具有象徵仙凡之意，六朝筆記中記載眾仙所食的奇特物品，後來常成為後世仙道文學中的重要意象：如桃、棗、茗等。<sup>30</sup> 女靈山茶傳說的奇特即是樵夫想將茶葉帶

出卻迷路，老人的解釋是：「此非人間所有，飲之則可，取之則不可」，也就是說，世人可偶然遇之，但不可任意取之。至此，香沁心脾的茗茶已成為可遇而不可求的仙藥。以下試從古籍中的茗茶文獻，釐清靈茶傳說的內在理路。

《茶經》是唐朝陸羽的論茶名著，事實上，六朝已有飲茶功效頗佳的文獻，如：

飲真茶令人少眠。（《博物志》）

巴東有真香茗，其花白色如薔薇，煎服令人不眠，能誦無忘。（《述異記》）<sup>31</sup>

這兩條皆提到飲茶可令人少眠，甚至不眠，且誦無忘。因此，飲女靈山茶令人「清癯矍鑠，百倍精神」的傳說，是在茶具具有令人少眠、不眠等說法的基礎上，提出更積極有效能的願景。

古籍中不乏茗茶是仙道所愛的傳說，如晉朝《神異記》「丹丘茗」條：

餘姚人虞洪入山採茗，遇一道士，牽三青牛，引洪至瀑布山曰：「予，丹丘子也。聞子善具飲，常思見惠。山中有大茗，可以相給，祈子他日有甌犧之餘，乞相遺也。」因立奠祀。後常與家人入山，獲大茗焉。<sup>32</sup>

此條記載虞洪入山採茶遇見丹丘子，丹丘子除了贈茗，也期望虞洪他日若有茗茶也能相送，若說出住在傳說神仙所在地的修道者，也希望擅採茶者相贈茗茶，可見，在傳說中，茗茶有助修道。

<sup>29</sup>夏之芳〈巡行詩十二首〉，范咸《重修臺灣府志》（《臺灣文獻叢刊第一〇五種》），頁763；夏之芳，雍正六年任巡臺御史，留任一年，同書，頁101。王瑛曾《重修鳳山縣志》，卓肇昌〈仙人對奕〉，頁473。

<sup>30</sup>李豐楙〈六朝仙境傳說與道教之關係〉，收入《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生，1996），頁296、300。

<sup>31</sup>分見：（晉）張華《博物志》（臺灣中華書局，1983.4五版）卷二；（南朝）任昉《述異記》，收入《百部叢書集成》，（臺北：藝文印書館，19681），頁18，（明）董斯張《廣博物志》亦收錄此條，頁3526。

<sup>32</sup>王浮《神異記》，引自李劍國《唐前志怪小說輯釋》，頁172。

茶不但是道士所愛，更是仙人飲品的傳說，如明朝《廣博物志》「茅君」條，在內容上與女靈山茶有異曲同工之妙：

**昔有客過茅君，時當大暑，茅君於手巾內解茶葉一葉與客。食之，五內清涼，茅君曰：「此蓬萊山穆陀樹葉，眾僊食之以當飲。」<sup>33</sup>**

文中茅君解訪客一片茶葉，食之「五內清涼」，意同《恆春縣志》老人煮茶給樵夫，飲之「香沁心脾」；此條言茶葉是蓬萊山穆陀樹葉「眾僊食之以當飲」，意同《恆春縣志》老人言女靈山茶「非人間所有」。

從晉朝的道士丹丘子對採茶者說：「祈子他日有甌犧之餘，乞相遺也」，到明朝的茅君對訪客說：「此蓬萊山穆陀樹葉，眾僊食之以當飲」，這是一道一仙的茗茶傳說。晚清，採錄老人對樵夫說女靈山茶「非人間所有」，至此，香沁的傳說變成美麗的神話，也就水到渠成。

### 參、畜雞傳說

明朝萬曆三十年底，陳第〈東番記〉（1603）是「明季親臨本島目擊本島情形者所遺之最早文獻」<sup>34</sup>，文中記錄原住民畜雞的目的是：

**食豕不食雞，蓄雞任自生長，惟拔其尾飾旗。射雉亦只拔其尾。見華人食雞雉輒嘔，夫孰知正味乎？<sup>35</sup>**

陳第筆下的東番所居地大約是臺灣西南沿海一帶，從今天的嘉義南邊到屏東以北。<sup>36</sup>

<sup>33</sup>（明）董斯張《廣博物志》，頁3526。

<sup>34</sup>沈有容輯《閩海贈言》（《臺灣文獻叢刊第五六種》方豪「弁言」。

<sup>35</sup>收入《閩海贈言》，頁26。

<sup>36</sup>周婉窈〈陳第〈東番記〉——十七世紀初臺灣

張燮〈雞籠淡水〉（1618）所記亦同<sup>37</sup>。可見，明末臺灣南北部原住民畜雞的目的在於飾旗，不在於食用。

清代文獻中，不同時期、不同族群，畜雞態度各異，這些差異正好映現出瑯嶠的社群消長與族群印象。

### 一、視雞為神的傳說

康熙六十一年（1722），黃叔瓚〈番俗六考〉「飲食」項皆提及「雞」，不同社群各有不同情況，如鳳山番：「歲食宴會，魚肉雞黍，美味重設」<sup>38</sup>，可見雞是鳳山八社的食物之一；傀儡番是「土官畜雞犬，卻不食」<sup>39</sup>，但沒有說明原因，不過，在「瑯嶠十八社」則有進一步的解釋：

**日凡三餐。不食雞，有傳紅毛欲殺生番，俱避禍遠匿，聞雞聲知其所在，逐而殺之；番以為神，故不食。<sup>40</sup>**

所謂紅毛，張燮《東西洋考》解釋命名原由：「紅毛番，自稱和蘭國，與佛朗機鄰壤；自古不通中華。其人深目長鼻，毛髮皆赤，故呼紅毛番云」<sup>41</sup>，「和蘭」今通用「荷蘭」，其東印度公司從一六二四年佔領台灣到一六六二年被鄭成功驅逐，統轄台灣前後共三十九年，<sup>42</sup>這是台灣史上的「荷領時

西南地區的實地調查報告》，《故宮文物月刊》第241期（2003.4），頁35。

<sup>37</sup>張燮《東西洋考》之〈雞籠淡水〉，此段內容同〈東番記〉，惟省略前後各一句，收入（宋）趙汝适《諸蕃志》（《臺灣文獻叢刊第一一九種》），頁84。

<sup>38</sup>黃叔瓚《臺海使槎錄》「南路鳳山番一」，頁144。

<sup>39</sup>黃叔瓚《臺海使槎錄》「南路鳳山傀儡番二」，頁153。

<sup>40</sup>黃叔瓚《臺海使槎錄》「南路鳳山瑯嶠十八社三」，頁156。

<sup>41</sup>張燮《東西洋考》，收入（宋）趙汝适《諸蕃志》，頁103。

<sup>42</sup>周婉窈《臺灣歷史圖說》（臺北市：聯經出版公司，1998），頁54。

期」。

這則傳說講的是瑯嶠原住民面對外來族群入侵，從避禍遠匿，到聞雞聲知其所在，逐而殺之，事後感謝雞聲讓社眾轉危為安，視之為「神」因而不吃的典故。記載時間上距荷蘭離台恰好一甲子，許多耆老尚存人世，故此傳說應可視為瑯嶠原住民對荷蘭人的族群印象。

## 二、禁不畜雞的典故

《恒春縣志》「軍門碑」文前有一小序：「臺澎水陸掛印總鎮斐凌阿巴圖魯劉軍門明燈，同治丁卯秋，統師防海，勒石車城，今碑在車城福德廟內」。文後補述一則採錄：

同治初年，有外國番船一隻，遭風飄至鵝鑾一帶，被龜仔角番戕殺多命。內有番女一名，其上下牙齒，不分顆數，各連一排。龜仔角番見而異之，懸首示人。嗣該船逃回本國，興師復仇，至鵝鑾鼻、大坂埕一帶，荊棘滿山，四無人踪。一日，聞雞鳴聲，遂發兵通道，尋聲而進。得龜仔角社，戮番人，無噍類。走脫孕婦一人，延續至今，亦僅三、四十番。故社中，禁不畜雞。相傳被殺番女，為該國公主云云。<sup>43</sup>

劉明燈「統師防海」源於同治六年（1867）二月七日美船「羅妹」號，駛至紅頭嶼，衝礁擊碎，船員駕杉板逃生，至龜仔角鼻山登岸，被該處生番捉殺十三人，僅存一人。五月十二日，美輪船駛赴傀儡山之龜仔荳社有帶兵洋官一員、洋兵一百七十八名，被生番詐誘上山，帶兵官斃命，洋兵傷數人，聲言回國添兵再來。<sup>44</sup>九月十五

日，劉明燈進紮龜鼻山，十六日據李領事照會，稱十三日帶領通事吳世忠及閩粵頭人親赴火山，途遇總目卓杞篤，面議和約。起得女洋人頭顱及照影鏡，領事贖回，並代番照請撤兵，懇免深究。<sup>45</sup>

這則「羅妹事件」，27年後，卻變成龜仔角社「禁不畜雞」的典故：採錄前半確為史實（因風飄至鵝鑾一帶，被龜仔角番戕殺多命，逃回本國，興師復仇）；後半「聞雞鳴聲，遂發兵通道，得龜仔角社，戮番人」之說，雖非史實，卻是龜仔角社眾口耳相傳的歷史記憶：

五十年前龜仔角社生番曾被外國洋人登山酷殺，幾無子遺，以致世世挾仇，希圖報復。<sup>46</sup>

龜仔角社眾歷代相傳「希圖報復」的滅族之仇，在遇到遭風觸礁逃生上岸的美國船員時，終於「雪恨」了——這也是美國駐廈門領事官李讓禮願意與龜仔角社和解的原因。至於末句「相傳被殺番女，為該國公主」，實則為船主夫人<sup>47</sup>。這則採錄介於史實與傳說之間，反映出晚清龜仔角社眾對抗洋人的族群記憶。

此外，藉著李讓禮敘述「途遇總目卓杞篤，面議和約」<sup>48</sup>，也可看出瑯嶠族群

亦譯作「羅發」。

<sup>43</sup>「十一月丁丑（二十八日）福建臺灣鎮總兵劉明燈奏」，李讓禮《臺灣番事物與商務》，頁90。文中「李領事」指美國駐廈門領事官李讓禮；李讓禮與卓杞篤之合約，同書，頁13-14。

<sup>44</sup>「十一月丁丑（二十八日）福建臺灣鎮總兵劉明燈奏」，收入李讓禮《臺灣番事物與商務》，頁90-91。

<sup>45</sup>「七月壬申（二十一日）閩浙總督吳棠、福建巡撫李福泰奏」：「該船主及其妻並第二夥長水手三名，下杉板登岸，約離打狗口一百五十里之遙，被該處之人戕害」，李讓禮《臺灣番事物與商務》，頁82-84。

<sup>46</sup>「十一月丁丑（二十八日）福建臺灣鎮總兵劉明燈奏」，李讓禮《臺灣番事物與商務》，頁90

<sup>43</sup>屠繼善《恒春縣志》，頁234-235。

<sup>44</sup>「七月壬申（二十一日）閩浙總督吳棠、福建巡撫李福泰奏」，李讓禮《臺灣番事物與商務》（《臺灣文獻叢刊第四六種》），頁82-84。羅妹（Rover），

的消長：卓杞篤是「豬勝束社的土目，並統轄瑯嶠十八社之大土目」<sup>49</sup>，但在〈番俗六考〉（1722）中，瑯嶠各社「俱受小麻利番長約束」<sup>50</sup>，也就是說，這 145 年間，瑯嶠仍維持十八社的社群，但是，君長之位則已更替。

綜合上述，從〈番俗六考〉記載瑯嶠原住民因雞聲轉危為安，到《恆春縣志》採錄龜仔角社因雞聲幾乎滅族，瑯嶠社群的興衰，略可從畜雞傳說中看到蛛絲馬跡——「視雞為神」傳說中，對抗的是荷蘭東印度公司，尚可主動出來對抗；「禁不畜雞」典故中，面對的是美國軍隊，導致該族幾乎被殲滅，曲折反映出時代變遷。

#### 肆、瑯嶠後傳說

道光十七年（1837），《噶瑪蘭志略》「玉山三考」記載瑯嶠後番王國中，有金山、銀山，也有連龍都想搶奪的世傳寶物，摘錄如下：

瑯嶠後為全臺適中之地，番王居之，統內外社。……國中有三山，曰玉山，最高；曰銀山；曰金山，最卑。金山為番人挖掘，故番王日用器物，率以金為之。所墾田園耨鋤之類，亦以金為之。婦人以金條脫為飾，臂間有積至七、八付者。玉山則有禁，不得輕入，恐遭天譴也。番王世傳一赤珠，大徑寸，凡國中天旱，番王請珠置烈日中，紅光燭天，四面雲物層層而起，頃刻風雨驟至。急收珠藏之，恐為龍奪也。又蓄一枯草如甘蔗，凡新墾田園，以草浸水遍灑地中，所植繁盛，年稱大有。據此，玉山在番界，番亦以為神矣。<sup>51</sup>

《噶瑪蘭志略》連收三篇「玉山考」，上引雖名為「考」，實則反映的是清代史官的瑯嶠印象。文中未述「銀山」，「玉山」僅有三句，內容略少，故不論此二山，僅依內容先後，論述金山傳說與寶物傳說。

瑯嶠十八社「向有上十八、下十八之分」<sup>52</sup>，據「恆春山川總說」：「楓港以南為下十八社，當以牡丹番山為祖」，並描述此區域之山形水流，<sup>53</sup>此當為「瑯嶠後」之簡稱。

#### 一、金山傳說

「玉山三考」前段說瑯嶠後番王國中有金山，原住民挖出黃金後，製成番王的日用器物、農夫的田園農具、婦女戴成串手環，可見採金後的用途在於實用與裝飾。

以下試就實用與裝飾二項，與其他族群用金情形互比，藉以看出各自的特色：在裝飾方面，同書「玉山再考」記載噶瑪蘭原住民將砂金煉成金絲「製魚掛項間」，「雜識志」甚至有「金鯉魚」之美稱：

內山土番以金絲纏繞、橫斜作魚，懸之項頸間，名曰「金鯉魚」，以相誇耀。<sup>54</sup>

從噶瑪蘭原住民將金絲以「纏繞、橫斜」等手工，做成魚形項鍊看來，比瑯嶠後婦女戴七、八付手飾，更具冶金技藝。在實用方面，〈番俗六考〉說紅頭嶼「產金，番無鐵，以金為鏢鏃、槍舌」<sup>55</sup>，可見，紅頭嶼原住民將黃金用在製作武器，則瑯嶠後普遍用金的現象，較令人目眩神迷。

種))，頁 205。

<sup>52</sup>屠繼善《恆春縣志》，頁 308。

<sup>53</sup>屠繼善《恆春縣志》，頁 261。

<sup>54</sup>柯培元《噶瑪蘭志略》，分見：「玉山再考」頁 204；「雜識志」，頁 199。

<sup>55</sup>黃叔璥《臺海使槎錄》，頁 160。

<sup>49</sup>李讓禮《臺灣番事物與商務》「附錄二：譯文考證」：「卓杞篤，原文作：Tauketok」，頁 100。

<sup>50</sup>黃叔璥《臺海使槎錄》（《臺灣文獻叢刊第四種》）「南路鳳山瑯嶠十八社三」，頁 158。

<sup>51</sup>柯培元《噶瑪蘭志略》（《臺灣文獻叢刊第九二

其實，早在二百年前，《熱蘭遮城日誌（一）》已記載 1636 年 4 月 8 至 11 日之間，荷蘭人探聽到瑯嶠附近有黃金的訊息：

我方的人從一個住在放索仔，經常前往瑯嶠（位於更南方的山裡，擁有 16 村落，全部都由一個酋長治理管轄，跟放索仔敵對）的中國人得悉，從上述瑯嶠再過去三日路程的山裡（那裡的人也跟瑯嶠的人敵對）有黃金，黃金不是從山裡取得的，而是從一條河裡取得的。<sup>56</sup>

此條採錄瑯嶠附近與黃金相關的訊息有三：一是地理位置，瑯嶠位於比放索更南方的山裡，從瑯嶠再過去三日路程的山裡（那裡的人也跟瑯嶠的人敵對）有黃金。二是部落互敵，瑯嶠有 16 村落，由一個酋長管轄，「跟放索仔敵對」；提及產金地時，記錄者補述「那裡的人也跟瑯嶠的人敵對」，亦即三方住民，處於互相敵對的狀況。三是黃金屬性，採錄者說黃金不是從山裡取得的，而是從一條河裡取得的，可見此金屬於砂金。

據《臺灣中央山脈金礦床》所述：民國二十八年至三十年之間，日本人探出臺灣三十六條發源於中央山脈之主要河川，幾乎皆含有不等量之砂金，以流向而言，分為東、西向河流二系統，東流部份有恆春半島東坡河系，西流部分有下淡水溪水系。<sup>57</sup>此項探查或許能為 1636 年荷蘭人的採錄佐證——瑯嶠附近確有砂金，但是，所謂「瑯嶠再過去三日路程的山裡」有砂金之說，則無法確知產金的地理位置。

傳說中，番王國中有三座山，金山令全社金光閃閃，玉山令「番亦以為神」，可

見，所謂瑯嶠後的金山，是傳說中的金山，非地理上的金山。

## 二、寶物傳說

「玉山三考」後半段傳說番王有世傳的寶物——「赤珠」與「枯草」，內容都與原住民農耕有關：

一是赤珠傳說，文中番王世襲一顆赤珠，珠出雨至，連龍都想奪取的情節，充滿神奇性與趣味性。至於說「番王世傳一赤珠」，據〈番俗六考〉所述，瑯嶠各社「番長及番頭目，男女以長承襲」<sup>58</sup>，可見王位屬於世襲，且無男女之別。

二是枯草傳說，以此草浸水遍灑新墾田園，可使作物欣欣向榮，年年豐收，此段情節與高拱乾《臺灣府志》「雜記」之「靈箭」傳說有異曲同工之妙：

諸羅縣大肚社番首名大眉者，每歲東作時，眾番請大眉出射，其箭所及之地，稼輒大熟，鹿豕不來損傷；箭所不及者，稼被殘損罔獲。<sup>59</sup>

這是記載諸羅縣大肚社原住民春耕習俗，習俗中有著神奇的傳說。

靈箭傳說與寶物傳說，皆傳述該地首領擁有神奇寶物，法寶雖各有不同，但是，都能反映出希望作物豐收的心願。這二則故事相異點有二：在內容上，就枯草傳說而言，大肚社番首的靈箭，尚有箭所不及「稼被殘損罔獲」的遺憾；瑯嶠後番王的枯草，浸水遍灑地中，即可「年稱大有」，

<sup>56</sup>黃叔璥《臺海使槎錄》「南路鳳山瑯嶠十八社三」之「附載」，頁 158

<sup>57</sup>高拱乾《臺灣府志》「雜記」，頁 224-225。《諸羅縣志》「外紀」亦摘錄此事（頁 291），惟高拱乾《臺灣府志》「稼被殘損罔獲」句，《諸羅縣志》作：「輒被蹂躪，不亦枯死」，語意更為詳盡；而「不亦枯死」之「不」字，《彰化縣志》「叢談」（頁 387），作「禾」，語意比較恰當。

<sup>56</sup>江樹生譯註《熱蘭遮城日誌（一）》（台南市：台南市政府，2000.1），頁 229。

<sup>57</sup>方建能、余炳盛《臺灣中央山脈金礦床》（台北市：臺灣省立博物館，1998.6），頁 65-71。

有此神草，豐收可期。就赤珠傳說而言，珠出雨至，連龍都想奪取，使番王傳說之神奇性與趣味性更為濃厚。在地理上，靈箭傳說的地點在「諸羅縣大肚社」，諸羅縣在府治之北，屬於「北路」；番王寶物傳說的地點在「瑯嶠後」，瑯嶠，《鳳山縣志》作「嶺嶠」：「山高而險，下有番社」，在府治之南，屬於「南路」。嶺嶠山以南的「沙馬磯頭山」，「相傳常有仙人降遊」，又名「仙人山」<sup>60</sup>。較之北路的大肚社，南路的瑯嶠後，是個充滿神秘傳說的方——是個仙人喜歡降遊、番王世傳寶物的仙山。

靈箭傳說始於高拱乾《臺灣府志》（1696），瑯嶠後寶物傳說見於《噶瑪蘭志略》（1837），二者相距 141 年，為何年代越久遠，傳說卻越豐富神奇？若從光緒五年（1879），《臺灣輿圖》「恆春縣輿圖說略」：「山多田少，謀食惟艱」<sup>61</sup>看來，或可理解作物豐收的心願「與日俱增」，實則源於「謀食惟艱」的現實困境。

## 伍、結語

總結仙山靈茶傳說、畜雞傳說、瑯嶠後傳說如下：

清初，蔣毓英《臺灣府志》是仙人山傳說的雛型，高拱乾《臺灣府志》的變化是：仙人服色與對奕其中；中葉，〈仙山謠〉服色再變，且增益坐騎、童子、食物，後出轉精的傳說讓沙馬磯頭山更添仙境氛圍。晚清，《恆春縣志》記載女靈山峯巒疊翠、花草迷離，醞釀出香沁心脾、百倍精神的茶葉，樵夫不告而取故迷路，源於「此非人間所有」，此說將飲茶雅興變成美麗神話，也串連出棋盤與茗茶的仙境意象。

<sup>60</sup>分見李丕煜《鳳山縣志》（《臺灣文獻叢刊第一二四種》）：「山川」，頁 7；「古蹟」，頁 164。

<sup>61</sup>夏獻綸《臺灣輿圖》（《臺灣文獻叢刊第四五種》），頁 51。

從畜雞傳說中，可以側面看到瑯嶠社群的興衰更替，如君長之位，清初是小麻利社，中葉則是豬勝束社；是否畜雞取決於對抗外力的勝負：視雞為「神」，反映的是瑯嶠原住民對荷蘭人的族群印象；「禁不畜雞」，則是龜仔角社眾對抗洋人的族群記憶。

瑯嶠後金山傳說中，番王境內的金山令全社金光閃耀、玉山令「番亦以為神」，可見，所謂瑯嶠後的金山，是傳說中的山，非地理上的山；至於寶物傳說與靈箭傳說，相距 141 年，年代越久遠，傳說越神奇，看似原住民希望作物豐收「與日俱增」，實則源於「謀食惟艱」的現實困境。

綜合上述，在清代文獻中，恆春是一個縈繞仙境意象、期望富有豐收的地方，也是時時須與內外族群抗衡的地方。

## 參考文獻

- 干寶（1980）。**搜神記**。臺北市：鼎文書局。  
（原著出版年代：晉朝）
- 方建能、余炳盛（1998）。**臺灣中央山脈金礦床**。臺北市：臺灣省立博物館。
- 王孝廉（1986）。**神話與小說**。臺北市：時報出版公司。
- 王瑛曾（1764）。**重修鳳山縣志**。臺北市：臺灣大通書局。
- 任昉（1968）。**述異記**。載於百部叢書集成，臺北市：藝文印書館。
- 安倍名義（1998）。**台灣地名研究**。臺北市：武陵出版公司。
- 江樹生（譯）（2000）。**熱蘭遮城日誌（一）**。臺南市：臺南市政府。
- 余文儀（1760）。**續修臺灣府志**。臺北市：臺灣大通書局。
- 沈有容（1629）。**閩海贈言**。臺北市：臺灣大通書局。
- 李丕煜（1720）。**鳳山縣志**。臺北市：臺灣

- 大通書局。
- 李劍國（1987）。**唐前志怪小說輯釋**。臺北市：文史哲出版社。
- 李豐楙（1996）。**誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集**。臺北市：臺灣學生。
- 李讓禮（1871）。**臺灣番事物與商務**。臺北市：臺灣大通書局。
- 周婉窈（1998）。**臺灣歷史圖說**。臺北市：聯經出版公司。
- 周婉窈〈陳第〈東番記〉——十七世紀初臺灣西南地區的實地調查報告〉（2003）。**故宮文物月刊**，241，35。
- 周璽（1830）。**彰化縣志**。臺北市：臺灣大通書局。
- 周鍾瑄（1717）。**諸羅縣志**。臺北市：臺灣大通書局。
- 范咸（1747）。**重修臺灣府志**。臺北市：臺灣大通書局。
- 柯培元（1837）。**噶瑪蘭志略**。臺北市：臺灣大通書局。
- 高拱乾（1696）。**臺灣府志**。臺北市：臺灣大通書局。
- 夏獻綸（1879）。**臺灣輿圖**。臺北市：臺灣大通書局。
- 陳捷先（1996）。**清代臺灣方志研究**。臺北市：臺灣學生書局。
- 屠繼善（1894）。**恒春縣志**。臺北市：臺灣大通書局。
- 黃叔璥（1736）。**臺海使槎錄**。臺北市：臺灣大通書局。
- 張華（1983）。**博物志**。臺北市：臺灣中華書局。（原著出版年代：晉朝）
- 董斯張（1972）。**廣博物志**。臺北市：新興書局。（原著出版年代：明朝）
- 劉敬叔（1996）。**異苑**。北京市：中華書局。（原著出版年：南朝宋）
- 蔣毓英（1985）。**臺灣府志**。北京市：中華書局。（原著出版年：1684）