臺灣民間傳說與文化經營之互動及影響

陳佳穗[1]*　李坤金[2]

1.南亞技術學院通識教育中心助理教授

2.清雲科技大學經營管理研究所研究生

摘　要

隨著人們知識水準的提昇，商業發展逐漸進入了成熟階段，人們在物質生活獲得滿足的同時，開始追求精神方面的充實，而與每個人切身相關的各類文化事物逐漸受到重視，各地的居民與文史工作者興起了一股對生活空間之歷史、景觀、資源加以調查復原的熱潮，舉凡在地的風土民情、生活背景、居住特性乃至於攸關民眾生活的細微事物，都成為研究或討論的對象，而能夠保存這些文化事象的，便只有仰賴對文化主體的經營與推廣。近年來無論官方或民間，普遍地形成了一股探討傳統文化事象的風潮，希望透過對文化資產的經營或觀光的推廣，進一步地推動對當地文化事象的經營與保存，在此過程中，來自臺灣各地的民間傳說在無形中保存了不同時代、不同事象的文化特質與內涵，對於觀光與文化的經營 與推廣也在無形中產生了影響，有鑑於此，本文將抽象的文化美感與實際的文化藝術與資產同視為「文化」之定義，首先以臺灣民間傳說與各地文化間的互動關連為基礎，分析民間傳說所呈現的文化美感及其具備的文化娛樂功能，進而深入探討其於藝術、觀光及文化資產經營層面所造成的影響。

關鍵字：傳說，文化經營。

*[1]Email：mayano@nanya.edu.tw　Tel:03-4361070#7505

STUDY ON THE INFLUENCE AND CONNECTION TO THE MANAGEMENT IN CULTURAL AND THE FABLE IN TAIWAN

Chia-Sui Chen[1]* Kun-Chin Li[2]

1.General Education Center, Nanya Institute of Technology.

2.Institute of Business & Management, Ching Yun University.

Abstract

In this article, the object of study is according to the fable in Taiwan, based on the collective of Folk Literature, analyzed and categorized the fables, because the fable in Taiwan was changed by the politics and history, moreover, affected by the religious belief, collective consciousness and the logical thinking, for this reason, the fable kept the cultural by some areas.

The question of “cultural” was attached importance to the governnment and non-governmental circles, The research discovered that the fable in Taiwan was developed in the politics, history, and the religious belief by the collective consciousness, the fable in Taiwan was not only represented a peculiarity of Folk Literature, but also appeared the different cultural of people in different period. The aesthetic feeling and recreation function of the fable kept the cultural, promote tourism and cultural exchange, and the cultural needs good way to conduct, afterwards, people can equipoise to the management in cultural and tradition.

Key word: fable; management in cultural.

*[1]Email: mayano@nanya.edu.tw Tel: 03-4361070 ext 7505

壹、前言

在臺灣當前的社會，隨著人們知識水準的提昇，商業發展逐漸進入了成熟階段，人們在物質生活獲得滿足的同時，開始追求精神方面的充實，而與每個人切身相關的各類文化事物逐漸受到重視，各地的居民與文史工作者興起了一股對生活空間之歷史、景觀、資源加以調查復原的熱潮，這是一種對於在地文化的研究，在此種以平民百姓生活空間為主體的文化研究中，「人民」是具體存在的主體，它所涉及的人物、事件都是比較平常的，與平凡人眾接近，既無遠古「神話式」歷史的神奇，也沒有「英雄式」歷史俯視人群的傲岸[1]；這樣的文化事象是生活中任何一個對象都可能成為主角的歷史，在這樣的研究範圍中，「人民」與「土地」不再流於空泛、抽象，而是確實存在於周遭生活的一磚一瓦，任何人物的一言一行；而人們在其中所關注的是生活於一片土地上的居民所建構而成的文化，由這樣的關注產生了人們對在地文化的深入探討，因此舉凡在地的風土民情、生活背景、居住特性乃至於攸關民眾生活的細微事物，都成為研究或討論的對象，然而無論民眾所探討的依據或對象為何，傳統的「文化」其實是處於逐漸衰微的無形空間中。文化的定義極為廣泛，舉凡與民眾生活相關的各種事物、背景與邏輯，均可視作為文化的一種表現方式，而能夠保存這些傳統文化事象的，便只有仰賴對文化主體的經營與推廣，正因為如此，近年來無論官方或民間，普遍地形成了一股探討傳統文化事象的風潮，與此息息相關的，則是透過對文化資產的經營或觀光的推廣，促使人們對與自己生活並不貼近的人、事、物產生認同與一探究竟的意願，希望經由人們對各個觀光景點所產生的興趣，進一步地推動對當地文化事象的經營與保存，而在推動的過程中，如何能使民眾對特殊的觀光與文化事物產生興趣，成為一項重要的課題，除了必要的宣傳與推廣活動外，來自各地的民間傳說也是民眾對各地文化事象產生興趣的依據之一，因為傳說所記錄的通常是一個人物、村莊或任何小地方的事，描寫的人、事、物都含著濃厚且鮮明的地方性[2]；而傳說以某物、某事、某風物為出發點，引伸出一個主題故事，最後又回到解釋該物、該事、該風習的成因，又具有解釋一地文化事物的功能[3]；在這樣的立場上，來自臺灣各地的民間傳說在無形中保存了不同時代、不同事象的文化特質與內涵，對於觀光與文化的經營或推廣也在無形中產生了影響，有鑑於此，

[1]杜正勝，〈鄉土史與歷史意識的建立〉，臺北：《國立中央圖書館台灣分館館刊》，第 3 卷第 4 期，民國 86 年 6 月，p.119。
[2]李福清，《從神話到鬼話》，臺中：晨星出版社，民國 87 年，p.39-40。
[3]譚達先，《中國描敘性傳說概論》，臺北：貫雅出版社，民國 82 年，p.1。

本文將抽象的文化美感與實際的文化藝術與資產同視為「文化」之定義，首先以文化資產、臺灣民間傳說與各地文化間的互動關連為基礎，分析民間傳說所呈現的文化美感及其具備的文化娛樂功能，進而深入探討其於藝術、觀光及文化資產經營層面所造成的影響。

貳、文化的認同與經營促進民間傳說的發掘

在民眾追求在地文化精神的過程中，看似微不足道的社區營造工作，事實上卻有其存在的具體價值，透過社區營造的各項規劃，人們在接受規劃的同時成為社區營造內容的一部份，也成為當地歷史記錄的一部份，人們考察、記錄歷史，同時親身地參與歷史，並為歷史所記錄，如此一來，人們對當地事物的接觸不再是旁觀者的身分，自然感受得到與切身相關的種種訊息，從這樣的立場出發，人們逐漸對自我生活空間的歷史文化產生了極大的向心力與認同感，在這樣的研究態度下，人們開始重視周遭的一切，首當其衝的，便是對象徵著各地人文意識的民間傳說有了全新的體認，因此在各地社區營造的過程中，人們往往由傳說開始，慎重的展開對一地歷史文化的深入探索，而地名傳說由於與民眾基本生活息息相關，因而成為人們首先探討的傳說目標與類型。

地名研究在臺灣原本是附加於人文地理學或方志著述中。二十世紀以來，地名學的研究著重於三方面：一為地名之語源、讀音、含意及其演變，藉以探索民族或族群分佈、遷徙、習俗或生活方式；二為探究地名反映的自然或人文地理特徵，以復原當地之歷史景觀，或研究區域開發、環境變遷過程；三為透過地名探究當地之政經社文組織等之演化。由這樣的角度來討論，不難發現地名的本身是具有語言、地理和歷史意義的，洪敏麟曾提到：

> 臺灣今日使用的地名就是長久歲月裡，先後到這個島嶼定居的「人」與這個島嶼的「地」結合而創造的[4]。

這句話對重視在地文化之民眾而言，確實是一語道盡了其中精髓，因此凡是研究鄉土歷史文化者，對於歷史遺留下來的原有地名都應採取慎重的考察態度，因為對一個強勢社會而言，地名可以只是空間和歷史的座標，但對於存在於內部的族群來說，地名之意義是領域主權之指標，是生態哲學的一種，聯繫著生活空間與社會組織，同時也代表人類與土地特有的對話形式[5]。正由於地名在文化研究中佔

[4]洪敏麟，《臺灣舊地名之沿革》第一冊，南投：臺灣省文獻委員會，民國 88 年 6 月，p.101。
[5]汪明輝，〈臺灣原住民地名的意義--以鄒族 tfuya 與 tapangu 兩社為例之探討〉，《臺灣本土文化國際學術研討會論文集》，臺北：臺灣師大人文教育中心，民國 87 年，p.279-298。

有極重要的地位，依附地名而存在的地名傳說，在地名被深入探究的同時，也不斷地經由文史工作者的考據與採錄大量地被發掘，以雲林縣斗六市的地名傳說為例，在人們開始著手進行對當地歷史文化的考察時，不同內容情節的各種傳說紛紛被記錄下來，以下即分別列述：

傳說一：

相傳在清朝時期，滿清政府要決定縣址的所在地，當時斗六與諸羅（今嘉義）爭執不下，於是兩方協議以土地的肥沃程度來決定。規定雙方拿出相同體積的泥土來稱重，以土地的重量為裁決的依據。裁決當日，嘉義一斗土的重量等於斗六的土「一斗六升」。於是滿清政府裁決將縣治設在嘉義。一樣處於嘉南平原，兩地的土為什麼會有這樣的差別呢？因為斗六人拿的是純土，嘉義人為了取得勝算，在拿的泥土中加了鹽，又浸泡較多的水份，所以較重。據說就這是「斗六」一名的由來之一。

傳說二：

斗六東市場附近，原名「番社」，在康熙年間，平埔番洪雅族在此定居開墾。「斗六門」，本來是洪雅族的一個社名，因洪雅族於狩獵捕獲山鹿，歡喜之餘，常常齊聲歡呼：「ㄉㄨ　ㄌㄨ　ㄇㄣ；ㄉㄨ　ㄌㄨ　ㄇㄣ」，斗六門因而得名。後來省略門字，就成了今天的斗六。

傳說三：

斗六一名的由來，據說在清朝時期，有一位由唐山渡海來台的地理先生，在經過斗六之際，發現此地地靈人傑，卻未見有地名，遂以「南斗六星」為名，命名為斗六。自此之後，文人武士輩出。

傳說四：

斗六平原靠近山區，古時野鹿成群，客家話「打鹿」，是堂堂正正的漢語古音，因尾音略重，被清朝的縣官誤聽為「斗六門」，遂以「斗六門」填報朝廷，因此地方正式被稱為「斗六」。

傳說五：

《東瀛識略》：「嘉義縣轄熟番八社：曰蕭壠、曰麻豆、曰哆囉嘓、曰目加溜灣、曰豬羅山、曰打貓、曰他里霧、曰斗六門柴裏。」再看其他清代文獻，都記載著「斗六門」為原住民社民。

上述各種有關斗六傳說是摘錄自雲林縣斗六市公誠國小在民國 90 年（西元 2001 年）所編寫的國小鄉土教材，事實上，第二則與第五則的內容並不屬於傳說，僅

能視作為對當地地名起源的一項記錄，而這兩則關於當地原住民洪雅族的記錄，是早期人們探究斗六地名時僅見的資料，卻也是斗六地名的真正起源。在此姑且不論編寫教材者對傳說與記錄的認定及歸納方式是否值得商榷，但就這些記錄存在於國民小學教材中的立場來看，可知臺灣近年對鄉土歷史文化研究觸角，已擴大到包含兒童在內的社會各階層中；而由教材中傳說的數量，更可以確定在相同的一個區域中，各式各樣不同的傳說往往隨時代、社會與人文背景的不同而出現，並得以讓人們交叉印證一地的歷史文化。斗六的諸多傳說中，不僅讓人們注意到當地曾經野鹿成群以及原住民狩獵生活的習慣（傳說三），同時也透露出當地曾有客家移民的人文背景與清代的政治管轄概況（傳說一、傳說四、傳說五）；而這一切，也正是人們在積極探討當地地名之外更應關注的歷史文化訊息。

由斗六的種種傳說可知，隨著人們對歷史文化的認同與研究，相關的口頭與書面資料必定不斷地被發掘與討論，各地的地名傳說是如此，屬於當地的風土民情等其他傳說也是如此；這是由於一地歷史文化的誕生和發展必定脫離不了它的歷史脈絡與歷史軌跡，因為文化的存有性格就如同人的存有性格一般，必須以它的歷史條件作憑藉，然後才能夠不斷地揭露歷史所賦予的意義，而這樣的歷史往往被記錄在任何與當地既有事物相關的環節當中，這些環節或許是一個人物、一個事件，甚至是一則傳說當中。正因為如此，人們在期望喚醒一地歷史文化的生機的同時，自然首先必須建立起人們對原有歷史文化的認同感，並對其在當代所反映的種種問題上積極地反省與回應，如此才能將原有的歷史文化擴大傳承。在臺灣各地鄉土文化生機盎然的今日，人們除了積極地強化對自我鄉土的肯定以外，同時也努力地找回各地文化的憑藉，依循歷史的脈絡與軌跡去拓展，期望藉此發掘出屬於自我獨特的文化意義。

叁、臺灣民間傳說所呈現的文化美感

許多民間傳說之所以能廣泛流傳，與其語言和藝術手法是有關係的。大部分的傳說就如同民間故事一般，具有生動、樸素、通俗易懂且感染力強的語言，採用象徵、誇張、對比等藝術手法，利用性格鮮明的形象，帶給聽眾強烈的印象，而這些看似單純卻別具風格的敘事技巧，也使得傳說在敘述上具備了文學的藝術表現手法，並藉此呈現出獨特的文化美感，例如澎湖奎壁山周圍五島之傳說：

> 湖西鄉北寮村有一座奎壁山，因外型酷似烏龜而得名。村中的居民都是靠捕魚為生，但由於經常發生意外，所以居民便向神明請示原因。神明說這是西邊虎頭山的虎頭精在作怪，虎頭精因為肚子餓，所以出

> 來吃烏龜，烏龜就是奎壁山，所以村中的居民出海便容易出意外。解決的方法就是準備其他的食物給虎頭精吃。所以當地百姓就把北方的五座無名島取名為：小白沙（表白米）、屈爪（表雞爪）、錠鉤（表黃金）、雞善（表雞肉）、鳥嶼（表鳥肉），把他們叫做「五寶」，獻給虎頭精，希望藉著此舉，能讓虎頭精改吃五寶，不要再吃奎壁山這隻烏龜，以保護大家的性命。果然，自從「獻五寶」之後，當地再也沒出什麼意外了。[6]

傳說中小白沙、屈爪、錠鉤、雞善、鳥嶼分別是以其形體、語音、文字或意義上的象徵代表供奉虎頭精之物；整則傳說中，除了通俗純樸的敘述方式外，同時運用了強烈的虛擬技巧，將原本毫無生命的虎頭山虛擬為虎頭精，奎壁山虛擬為恐懼虎頭精的烏龜，同時運用想像，以週邊五島當作人們奉上的貢品，傳說中誇張的表象手法與擬人化的對象設定方式，不僅造就了澎湖五個離島的地名由來傳說，更為聽眾提供了無窮無盡的想像空間，這也正是許多民間傳說呈現在內容情節中的文學與文化意義。

由臺灣任何一個地區、任何一個族群所創作出來的傳說，無論是口述的或是文字的，都不會脫離其原有的生活去創造其藝術形象；而這些傳說中的藝術形象，一般而言都是透過當地特有的風土民情去表現人與人、人與社會的關係以及宇宙萬物的變化，並且是由各式各樣的生活畫面所構成的。這種文化現象在來自民間的口頭創作傳說中本就十分明顯，因為一則傳說中所提到的人、事、物，都包含著傳播過程中所有參與者自身的經驗，而他們自身的體驗，又往往是納涵整個當地族群，甚至如同一個社會結構般廣大的群體，這種屬於民間文學中「直接的人民性」[7]，一方面使傳說反映出各時代的生活背景，另一方面則結合了整個群體共同的審美意識，產生了具有無限延伸空間的傳說內容。臺灣各類民間傳說可以說是當地居民生活的折射，也是人們對現實的一種關切，一地的居民通常在生活周遭的文化事象中努力想要保存傳統的意義，又不斷地為傳說注入了新時代的內容；另一方面，人們也為了突顯這些文化事象在當地的代表意義而積極地將這些文化事象展現於現實的生活中，並透過傳說的記錄將它們轉化為意識思考中審美的對象[8]。從這點看來，民間傳說可說是一種解釋當地文化的特殊工具，這樣的傳

[6]姜佩君，《澎湖民間傳說》，臺北：聖環出版社，民國 87 年 6 月，p.93。
[7]韓伯泉，〈海角天涯的七彩虹〉，廣州：《廣東民族學院學報》，社會科學版，1995 年第 2 期，總第 34 期，p.21-26。
[8]馬翀偉，〈旅遊・故事・文化解釋〉，吉首：《吉首大學學報》社會科學版，2000 年第 4 期，第 21 卷，p.58-62。

說，不僅可作為附屬於風景名勝地點的審美對象，同時在保存當地族群生活文化特色之餘，又由於傳說的流傳過程而融入了其他族群的文化因素，即如阿里山之傳說：

> 從前，阿里山叫禿山，因為它渾身上下不長一棵樹，一棵草，一朵花。在這座禿山北面的一個溝岔上，住著一個靠打獵為生的小伙子，名叫阿里，有一天，阿里為了救兩個採花姑娘，砍死了一隻老虎，可是這兩個姑娘又被一個天上落下手拿龍頭柺杖的白鬚老頭往南山坡上拉，阿里以為老頭是壞人，狠狠地朝老頭的額頭上打，老人轉眼不見了，沒多久，晴天響起了雷聲，由遠而近，越來越大，原來這兩個姑娘是天公的仙女，貪玩誤了回天宮的時辰，玉帝於是派老壽星下來捉拿，卻被阿里打跑了，玉帝於是下令讓雷神燒死這一代的生靈。阿里為了救大家，拿起從老壽星那裡奪下的龍頭柺杖，跑上禿山去引雷火，雷神來到禿山上空，舉起雷鑽和閃錘，把阿里打了個粉碎。阿里雖然被雷火打死了，他死後這座禿山的滿山遍野，卻長出了一片片樹木，人們都說，這些樹木，是阿里被雷火打碎了的皮肉和頭髮變成的，兩個仙女為了給阿里作伴，也為給人們造福，變成了花草，從此這座禿山才有了樹木和花草，人們為了紀念阿里，就把這座山改名阿里山。[9]

原有的禿山之名起源於當地原始地形地物外觀，但是當傳說的內容加入了部分少數民族民間故事之中的內容，曲折變化的情節使人們欣賞的重心遠離了當地無法多加形容的外在景觀，欣賞的對象由具體的地形地物轉化為傳說內容中栩栩如生的人物，而加諸在人物形象上的種種性格，例如青年阿里的見義勇為、具有至高無上權力的仙人與報恩的仙女，在在都顯示了人們透過傳說所欲表達的道德思想，而這些道德思想也正是當地居民長久以來存在於心中的一種文化涵養，這樣的文化體現使傳說除了具有豐富的人性意識，更由於其神話性的特質，使得平凡無奇的地名得以擁有無盡的審美與想像空間供人傳誦迴響。

由事物的表象來看，一地的山石草木、名勝古蹟、人物生活只不過是具形的平凡事物，並不具有其他意涵，人人易見，而一旦把傳說故事引入其中，便使得這些原本毫不起眼的自然及人文景觀產生了生命，它們頓時包含了無窮的意蘊與情趣，讓人們賞味不盡。而這種由外象的自然轉變為內在的自然，由物性到人性

[9]陳慶浩、王秋桂主編，《中國民間故事全集—臺灣省》，臺北：遠流出版社，民國 78 年 6 月，p.455-457。

的審美昇華作用，所仰仗的就是傳說的神奇力量[10]。一般而言，美感的產生，是審美對象訴諸於審美主體的感官印象，進而由視覺與聽覺所接受的訊息結合，並引起人類的精神活動而產生美感。在臺灣許多民間傳說的流傳過程中，視覺與聽覺的美感接受也是同樣並存的，這些視覺的美感通常出現在地方風物或地名的傳說中，起源於傳說本身所解釋之地點或景物；聽覺的美感則來自種種有關於各地景色、歷史、文化的民間傳說，視覺與聽覺一旦結合起來，便達到了心靈與外物之間由物而心的審美過程。當無生命的山山水水或是留有人類活動遺跡的人文景物出現在人們面前時，人們原本只能針對外物形象作出直觀的讚賞，但若加上傳說的誘導與感染，天馬行空的聯想於焉展開，在傳說的作用下，人們的種種生活意象將被喚起，審美的意識觀點也隨之引發作用，當此種意識與傳說內容互相交融時，人們的審美意識進入一個超越物形的自由世界[11]，此時，人們往往都能將自我無窮無盡的想像力與傳說內容相聯結，將所有自傳說中所接受到的美感體驗再度投射於具體的自然或人文景觀之上，從而滿足了視覺、聽覺與思考邏輯上的美感體驗，這也是傳說在一般的敘事型態之外，與其他民間文學作品不同的一層審美價值。

特別的是，對於並非原本就生活在某一則傳說發源地的人們來說，不同的文化差異現象卻會影響美感的體驗，因為對於一般人而言，不是日常生活習慣接觸到的文化事物，即使是周邊背景甚為相似，但總是與熟悉的文化有所差異，因為一般人大都不是人類學家或民俗學家，能夠接觸到異地文化機會與時間都是短期的、有限的行為，對異地文化多是淺嘗即止，沒有辦法深入地進行研究並認識異地文化。事實上，一般人對於異地文化的理解，往往追求的是一種想像的真實而不是客觀的真實，在此種追求過程中，對事物美感的渴求遠甚於對事物真實性的探索，在這樣的背景下，各類與在地文化相關的民間傳說往往成為人們認識異地的首要窗口，因為傳說內容情節中所帶給人們的美感體驗，是人們在接觸異地實物之前便已產生，即如 Elliott oring 曾提到，異地的各種故事「機智地吸引我們，它使我們離不開它。……它能調動我們的心智和情感。我們體會到憤怒、恐懼、開心、遺憾、疑惑、希望等所有的感情」[12]，而人們一旦接收到這樣的美感訊息，自然而然地對於異地充滿無遠弗屆的期待與想像，無論是否實際探訪此一傳說

[10]彭誼，〈傳說故事的旅遊價值論〉，桂林：《桂林旅專學報》，1998 年第 9 卷第 3 期，p.19-21。
[11]同前註。
[12]Elliott oring . Folk Groups and Folklore Genres，1986 Utah State University Press，p122。

所記錄的異地文化，人們的審美聯想都隨著傳說帶動找到了發揮作用的場合。以「能高山」傳說記錄的內容為例：

> 清水溪邊有一個孤兒叫做能，他為大眾做事，敢作敢為。有一天，天上忽然出現千里長、千里寬的烏雲，遮住了藍天，也遮住了太陽，地上陰暗暗的，沒有了太陽，人們哪能活呢？後來有個老人收到瑪祖婆托夢，原來是天帝換新棉被，一腳把黑棉被踢下天空，落在半空中不動了，需要有人到大海龍宮取下龍王頸上的寶珠，吞下肚裡，變成高高大大可以摸著黑雲的人，把黑棉被撕碎。能為了大家，和龍王搏鬥，取下寶珠，一口吞下，身體也漸漸高大一千丈，撕碎了黑棉被，大家都歡呼。可是能變成千丈的高山，不能再變成人了，人們稱這座山「能高山」。[13]

在現實生活中，能高山並不是一般人隨時可以前往觀光遊覽的旅遊勝地，但在傳說中，將青年「能」的勇氣、擔當與形象結合實際存在的高聳山林，創發出人們意欲寄託之悠遠想像，使得平凡無奇的山林在神話傳說的烘托之下，一方面具有藝術之美感，另一方面則使一般人對能高山之印象，即使無法身處當地，卻也不再受限於自然描述的單調性，並且連帶地對自然景物產生人性化的認同感，這樣的感受其實也是人們在接受傳說內容情節之餘所希望得到的。儘管在現實生活中，人們大多明白萬物變化都只是科學的結果，但他們更希望去親近有血有肉的情感世界，於是人們在繁忙的日常生活中消磨殆盡的美好想像，因為各類傳說而再度被激發，如此一來，即使不曾接觸過傳說中所描述的實際人、事、物，但透過傳說的表述，其所賦予人們的印象不再是平面化的、一目了然而毫無意趣的事實，而成為富有境界、韻味、餘音裊裊的美感意象。

> 綜上所述，可知各地民眾對一個地區、地形或地物的審美要求與民間傳說的發展是息息相關的。人們對民間傳說所感應的文學境界，一種來自感官的主要感受，亦即人們實際地接觸或生活於當地的風土民情中，這樣的傳說所給予人們的想像畫面是滲透著感官印象的，人們在傳說的講述之下欣賞著與傳說相融的各種事象，審美情感的交流油然而生，同時在主客體美感的融合中，把自己融入於其中，使情感得以激發，理智得以啟迪，而人們對一地景物的欣賞審美，換言之亦是對當地景物在另一種層面上的深入理解，理解得越深，認識得越透徹，

[13]同註 9。

獲得的美感就越多、越強烈，在這樣的欣賞過程中，傳說也在一定程度上加深了人們對文化內涵的理解和認識[14]。另一種則是如前文所述，人們在短時間內或是不曾接觸到傳說中的實際事象，卻對於傳說中的種種形象注入了情感，這樣的美感賞析不僅是感官的，而是情感上的投射，這表示一則傳說已讓人們在心靈中迴盪起難以言喻的滋味[15]。許多的臺灣民間傳說表現的正是這種高層次的文化美感與文學境界，這些傳說如「阿里山」、「能高山」的內容一般將傳說人物的音容笑貌、性格情操賦予景物之中；並由於傳說的描繪，使萬物有了靈性，草木江山均顯得生機勃勃，人們於是能夠與這些地點在未接觸的想像空間中產生精神上的交融[16]；而這些文化事象經過純樸美麗傳說的潤飾，除了具有想像包裝之下的形體美，更體現到了其隱含於內在的精神意義，使人們無論是身處其中或是想像所得，都能達到物我合一的審美享受。

肆、臺灣民間傳說所具備的文化娛樂功能

從傳統的民俗活動上來看，許多為了慶祝人生由一個階段過渡到另一個階段的儀式中，講故事往往是其中最常見的一項活動。在猶太人的婚禮上，講故事是儀式主持人快樂工作的一部份。在匈牙利和愛爾蘭也有在葬禮中請人說故事的習俗[17]，這些被講述的故事及傳說有訓誡、有讚美，並且有娛樂及緩解緊張情緒的作用，但是這種活動更重要的意義，在於使人們輕鬆地去面對周遭變化的事物，這是民間文學的一大功能，自然也是臺灣民間傳說存在的重要價值。

民間文學的娛樂功能產生背景原因之一，是由於早期人民群眾因為寓工作於娛樂而經常隨意哼起山歌或唱唱情歌才有許多動人的歌謠產生；而傳統民間生活也總是在茶餘飯後會圍起爐火說說笑話、講講故事，因而使得許多膾炙人口的民間傳說與故事得以流傳，然而部分的傳說本身原本並不具有特殊的背景意涵，僅是單獨地由一則笑話或有趣的事件所衍生，例如苗栗縣三義鄉雙湖村「打爛缸」之傳說：

[14]同註 10。
[15]陳濤，〈旅遊文學：現代的理論闡釋〉，成都：《西南民族學院學報》，哲學社會科學版，2000 年 1 月，總 21 卷第 1 期，p.89-96。
[16]同註 10。
[17]Venetia Newall . Tell us a story . in Not Work Alone .ed .Jeremy Cherfas and Roger Lewin，1980 by IPC Magazines Ltd，p201。

松樹崗西麓先民開發三義時上有山胞出入其間。當時有一陶器販，肩挑兩隻大水缸由竿草湖經山道至雙連潭販賣，經此地時，適逢山胞出襲，匆忙中甩下擔子，躲入草叢逃命，不意慌亂中一隻大水缸沿山坡滾下山崖，待山胞走遠，再從草叢中爬出，心想一隻草叢滾下山崖必破無疑，剩下一隻不能肩挑，背負又不易，且隨時可能再碰上山胞，為了逃命乾脆舉起大石塊把水缸打破，揀起繩子才起步，忽又想起與水缸滾下的繩子棄之可惜，遂下崖底取此繩索，輾轉至崖下，卻發現那隻水缸連繩完整無缺掛在山崖的樹上，在懊惱又氣憤之下再打爛了水缸抓了繩索回家，此事經傳開後，遂將此地名之為打爛缸。[18]

這是則聽來令人莞爾一笑的詼諧故事，傳說的內容儘管單純地說明陶器販子哭笑不得的際遇，但其中具有趣味性情節的部分使講述者和聽眾都能夠會心一笑，傳說的傳播也得以在歡愉的氣氛中繁衍，在臺灣早期缺乏娛樂活動的傳統生活裡，許多傳說便如「打爛缸」的內容般，記錄了各類文化背景起源的同時又適時地發揮其娛樂功能。

作為文化現象記錄者的臺灣民間傳說，不論從內容層面或語言表述方式來看，其著眼點大致表現在人文精神方面，但是傳說本身所具備的娛樂功能，卻逐漸將其帶離了此種較為沈重的精神內涵取向，轉而發掘其強大且具現代性的社會價值，例如各類方志中記載的各地名勝古蹟、名人宅第及陵墓洞穴等，如配合著當地扣人心弦的傳說廣為宣傳，往往自然地成為當地展開旅遊事業的硬體條件。在臺灣，許多傳說的情節均圍繞著方志中所記載的名勝古蹟、名人宅第及陵墓洞穴而存在，方志文化也將有關它們的傳說記錄下來，這些傳說使原本靜態的物象產生變化，已逝去的歷史人物也在傳說的敘述中活躍起來，傳說增強了這些物象的生動性與豐富性，這樣的傳說能使聽眾由眼前的現實追循到遙遠的過去，使傳說記錄於方志，又傳之於民間，它以不同的渠道在社會上傳承流播。透過傳播的過程，使這些妙趣橫生又不乏哲理的傳說往往也受到來自各地旅客的喜愛，他們一傳十、十傳百，深深地影響著周圍的人們，使不曾接觸當地環境的人們萌生了去認識、欣賞這些文化事象的期望，相應的也就有著宣傳旅遊景點的廣告作用，亦帶動了當地經濟的發展[19]。在這樣相輔相成的背景下，隨著旅遊事業的發展，風景名勝古蹟的傳說也越來越被廣泛地使用與傳播，這樣的名勝古蹟，既服務於旅

[18]《苗栗縣地名探源》，苗栗：苗栗縣地名探源編輯委員會，民國 70 年，p.168。

[19]林繼富，〈試論中國方志文化中民間傳說的特點及價值〉，武漢：《華中師範大學學報》，人文社會科學版，2000 年 1 月，第 39 卷第 1 期，p.45-49。

遊事業，又透過旅遊事業得到了宣傳[20]。由此可知，各地的傳說可以作為一種文化背景，成為旅遊客體的一個組成部分，能引起旅客的注意，產生一定的旅遊效果。各地方的自然景觀和人文景觀是旅客遊覽觀賞的對象，這些景觀對於初次來到當地的旅客而言都是陌生的，於是附麗在這些景觀上的當地傳說就為前來欣賞遊覽的人們提供了一定的文化背景[21]，這些傳說幫助旅客提高了對一地景觀的理解，使那些原本是靜態而缺乏生命性的景物在充滿想像的傳說內容烘托下，漸漸充滿了靈性，饒富異趣，同時使一地的各種景觀變成了許多具有內容情節、人物動作與歷史的生活畫面，人們在驚嘆之餘，自然對當地的一草一木充滿了獨特的體驗與感受，這也正是臺灣各地民間傳說傳說對一地人文及自然景觀所提供之附加價值。

傳說以其特殊的敘事模式出現在人們的旅遊經驗中，不論是導遊口中的、還是當地人口中的、亦或是遊客自己聽到的種種傳說，都得以充實旅遊途中的生活，因為人們是以一種平和的心態接受著這些傳說，即使事後人們可能對傳說的內容情節產生各種不同的評斷，但在傳說被講述的當下，說者自說，聽眾自聽，聽到優秀的自會感動，聽到平庸的也自會一笑了之，其關鍵就在於有「講述」與「聆聽」的傳播過程[22]，而臺灣各類民間傳說也是透過這樣的流傳過程，在旅遊途中一再地反覆被講述與流傳，這種種傳說在旅遊活動中可被視為一種調劑，同時也有著特殊的導遊作用，傳說一則對臺灣各地的景物、景點進行描繪，二則透過傳說內容與實象的連結貫穿了旅遊路線，當旅客在一個景點遊覽觀光時，除了藉助導遊手冊、書籍刊物的介紹外，還可以利用當地的民間傳說作為導遊，體會它所描繪的景物[23]，而在旅遊過程中，若能有著民間傳說的講述伴隨著遊覽，自然會給予遊客截然不同的旅遊印象。

在臺灣民間傳說中，其內容所描述、歌詠、反映的大多是一地的風土人情、風景名勝、山山水水。舉凡是當地稍有代表性意義的山水，或多或少都被當地居民賦予了美麗傳說情節在其中，記載著這些山川名勝的起源、發展，以及某個特定時期的特殊作用、某個歷史人物的特殊事件等等，相對地也提高了這些山川名勝的地位和知名度。這既是歷史的一部份，也是大自然和前人賜予後人的寶藏，臺灣也有不少地方利用這類的地點當作特殊的旅遊景觀，並將這些景點的傳說貫

[20]安宏，〈風景名勝古蹟地名傳播途徑談〉，上海：《中國地名》，1998 年第 5 期，總第 83 期，p.38-39。
[21]同註 10。
[22]同註 8。
[23]同註 10。

穿於一條既定的旅遊景點，串連於旅遊路線中，使原本各具其美，形象鮮明且獨立的各地風物景觀，透過一個又一個動人傳說的聯繫得以串連起來，成為無數個可供遊覽欣賞的旅遊路線，一旦經由旅遊業者的開發，便為當地帶來了一定的經濟效益。

伍、臺灣民間傳說對文化經營之影響

一、民間傳說的附加價值引起人們開發觀光與文化景點興趣

臺灣各地的民間傳說反映著一個地點不同的自然與人文特色，同時也反映著一個地點長久以來的建設成就和城市風貌，這些外在的建設與風物景觀所代表的，是人們對生活積極改善的成果，但在另一方面，人們若有意對隱藏於一地外在包裝下的自然、人文環境特色、歷史與文化深入探究，那麼反映這一切的當地民間傳說無疑是一項絕佳的參考素材。

民間傳說的研究是一個值得重視的課題，由於民間傳說的紀錄深入於人們各類文化事象發展之核心層面，同時實際地反映了民眾人文思想與社會背景等部分，因而隨著對傳說深入研究的同時，亦等同於深入探究一地人文事象起源之內涵與變革。在這樣的基礎上，民間傳說的存在已然成為研究各地文化時不可忽視的一環。而傳說在傳播途徑中所產生的變化，一方面有助於研究民間文學的變異性特質；但其另一項重大意義，則在於此種傳播過程誘發了人們好奇的心理，在傳說一再變化的情節中，人們轉而對傳說發源地有了一探究竟的想法，意欲理解一則傳說的原始背景與實際景象，這樣的想法，激發了人們前往傳說起源地旅遊參訪的意願，同時在群眾參訪旅遊的活動背後，也為當地帶來了大量的經濟效益與商機。這樣的情形逐漸被相關的政府單位與業者、甚至是一地居民所重視，於是人們開始探討屬於一地的形式語言，並尋求足以代表當地色彩與風格的「代表性圖象」，這個「代表性圖象」不但必須能夠表現當地人文環境與自然景物的特色，同時必須融入當地特有的文化素質與地方風格；這些代表當地的事物，不僅僅是追求對旅客視覺印象上的吸引，更要著重於詮釋表現地方文化特質，而這些特質即來自屬於當地的民間傳說、民俗藝術與人文結構等，這些事象使人們在感官印象之外，同時擁有心靈上的審美感受，屬於當地的風土民情，自然由於與人們心靈上的契合，得以透過人為的活動與訊息的交流再度傳播出去，從而促成許多觀光景點的發展。而這樣反覆循環的傳播過程，正是各地廣為流傳的民間傳說為當地所帶來的附加價值，同時也是民間傳說得以在外發展流傳的一大動力。

此外，對臺灣各地的開發單位而言，使用源起於當地的民間傳說作為觀光旅遊的指引與附加說明，對於廣告宣傳方面也是相當有利的。當一個地點的規劃定位後，若能有一個足以反映當地地貌特色、產業活動、甚至是充滿想像與藝術氣息的文化媒介作為引導，使參訪的群眾能藉由這樣的引導實際地將精神與感官的印象結合，對於帶動當地的觀光必然有所助益；而民間傳說正可作為其中的一項媒介，而此種透過民間傳說達成宣傳一地事物的方式，無論從社會效應、地區管理或是開發單位的角度來說，都是正面並能夠獲得肯定的。

伴隨著週休二日的實施，人們對休閒生活的品質也就愈形重視。在早期，人們休閒的主要目的在於遠離日常工作所造成的種種壓力，因此休閒的主要目的在於抒解身心，所選擇的旅遊地點大多是人們耳熟能詳的重點觀光區，觀光遊覽的行程也往往由於時間與交通工具的限制僅僅對當地驚鴻一瞥，因此旅遊的結果通常是短期駐足而未能留下深刻印象。但是近年來，政府推行週休二日，人們除了追求壓力的疏解外，在寬鬆的時間條件下，進一步地追求對遊覽地區的深入瞭解，因此舉凡一地的風土民情、生活習慣與人文活動，在在都是旅客深入探索的對象，正因為如此，大量的文化事物被加諸於一個單純的觀光景點中，人們在遊覽一地景物之餘，也隨著當地政府單位或觀光業者、商業投資者有意識地訊息傳播下，大量地接收了來自各旅遊景點的訊息，由於一地在觀光旅遊上的廣告宣傳，使得當地所有人文與自然景觀具備了強烈的指標性，因而有利於擴大社會影響和知名度，屬於當地的各類民間傳說自然也隨之在人們的生活中反覆地被流傳，這樣一來無形中增強了傳說本身的變異性與群體性特質，但更值得注意的是，由於講述者、聽眾與記錄者的身分隨著傳播過程的日趨複雜，使傳說的變化條件不再限制於當地居民的生活範圍，甚至可能由於遊客背景的不同造成各則傳說由根本上產生質變，這樣的質變，在某些程度下可能保持了傳說的原始要素，但更可能由於其變異特性進而造成另一個新的傳說出現，此種變化一方面記錄了人類物質與精神生活的變化痕跡，另一方面也突顯出傳說在流傳過程中往往會出現許多不可預期的變因，這也是在研究民間傳說的同時所必須注意的。

一些經由旅遊事業帶來知名美譽的觀光景點，對當地經濟的發展是非常有利的，特別是作為風景旅遊城市的地點，本身就是公共消費場所、旅遊目的地，其自身形象是吸引旅客的先決條件。臺灣各個官方或民間的觀光機構，在進行觀光活動宣傳時，透過民間傳說對在地文化的潤飾，往往有著宣傳當地文化，促進觀光發展的作用。但在這些良好的效果下卻依舊隱藏著許多問題，值得仔細的思考。臺灣許多風景觀光區的傳說作為一地的符號和歷史記錄，與一般傳說一樣，具

有固定性和表現性，這些傳說不僅僅代表一個具體的地點實體，更是歷史的產物，是一種深厚的文化累積，人們長期沿襲，對它有某種依賴與共識，這些傳說一旦隨著各地而來的遊客介入傳播過程並加以改變，人們自然會感覺失去了根底，抽去了賴以沿襲、生存、發展的文化與土壤，因而極為不適，逐漸對外來的傳播作用產生反對情緒；同時，有些傳說本身就是歷史文化的記錄，一旦受到外來文化的入侵而改變它們，彷彿就意味著某種歷史延續下來的、具有地方文化內涵的代表物質就此告別歷史舞台，也在一定的層面上預示著某種文化的終結[24]。從這點看來，如何適當地保有與宣傳屬於各地的民間傳說，不使其在傳播的變異特性中失去了原有的基本架構與人文內涵，是一項極需深入思考探究的課題。

不可否認的是，在許多人文與自然訊息的背後，隱藏的是地方政府與業者強烈發展經濟的願望，因此這些訊息有某部分甚至可被視為是誇大的宣傳，如此一來，原本屬於當地特有的自然景觀與歷史文化或多或少會被增刪、移植或虛構，傳說的內容自然也無法避免此一狀況的發生；這樣的更動，或許有益於當地經濟活動的熱絡，但更大的影響卻在於對當地傳統歷史文化的破壞；當人們的生活與一地的歷史文化產生衝突時，人們究竟應該為了經濟利益捨棄文化，還是為了延續一地的文化而將經濟效益置於其後，這本就是一個進退兩難的問題，更是人們必須在現實生活中仔細權衡的問題。

二、民間傳說結合信仰帶動觀光與文化藝術發展

對具有信仰的民眾來說，信仰是自我生活的一部份，不需要特意地強調或確認其存在，然而由於信仰的形成是由一個區域的群眾針對同一信仰主體所形成的思維概念構成的精神中心，因此大多數的信仰活動是針對某一地區的民眾而實行，並隨著信仰範圍的擴大，逐漸這這些信仰活動擴及於其他區域與民眾，一般俗稱的俗稱的「進香」或神靈「繞境」、「出巡」等信仰活動，實際上便是信仰範圍擴大的實際表現。

「進香」是一地的信眾為了瞻仰或表達對信仰主神的分身或分靈所舉辦的活動，此種活動最早期是單純的神靈瞻仰，民眾認為自身所崇拜的神靈已是具有神異能力的崇高對象，倘若此一神靈是由他處分靈而來，人們潛意識中會認為原有的神靈（一般稱為本尊），其身分與職能勢必高強於分靈，因此產生對其敬奉的觀念；但又由於原有神靈主體通常處於較遠的外地，進行對其奉祀與敬拜往往需

[24]柴海燕，〈風景旅遊城市地名變更現象透析〉，鄭州：《地域研究與開發》，2000 年 6 月，第 19 卷第 2 期，p.82-85。

要較長的時間，為了避免長途跋涉只是進行單一目的，於是在這段時間與距離中會經過的與原有神靈有關的神靈分身，便同樣地成為人們參拜的對象，於是進香活動由原本的單一目標，逐漸演進為在長程旅途中對所有相關神靈的參拜，在這類進香活動中，最能夠吸引民眾注意且讓民眾對信仰深信不疑的，便是沿途所聽聞的各類有關此一神靈的傳說，這些傳說絕大多數都在強調神靈的靈驗性，正因為如此，民眾在進香過程中藉由平日未見的「他者」一而再、再而三以種種傳說內容鞏固了對神靈的崇敬感，來自四面八方的人們最終匯集的信仰價值便集中於原有的神靈主體之上，例如有關新港虎爺的傳說：

> 台灣諺語：「北港媽祖，新港老虎」，意謂北港媽祖靈驗，新港則是以虎爺聞名。新港奉天宮的虎爺頭戴金花，站立神桌上，與一般廟宇的虎爺屈居供桌下大不相同。傳聞清道光年間雲、嘉交界地區，時有妖怪作祟人畜均受其害。當時有一村民到奉天宮請回一尊虎爺供奉在家中，當天晚上全村寧靜平安，第二天早晨村民發現虎爺嘴角沾滿血跡，且口邊還有雞毛，經扶乩請示，方知虎爺顯靈收服為害地方的雞精。從此，新港虎爺就被供奉在神桌上，而全國各地寺廟，欲奉祀虎爺也都到奉天宮迎請分靈[25]。

此外，尚有「虎爺預警口湖大海嘯」的傳說：

> 道光初年雲林口湖沿海地區，有一日突然烏雲密佈雷雨交加，當時民眾所奉祀的新港虎爺降乩，高呼眾弟子災難將至，速往本家逃命，於是多位信徒即刻逃到新港避難。第二天口湖一帶發生大海嘯，沿海居民遇難者近萬人，而當時信奉虎爺逃往新港者均倖免於難。至今每年農曆六月初八口湖萬善爺廟「牽水（車藏）」，即是為了普度當年海嘯之罹難者[26]。

上述傳說內容都來自於新港虎爺的分靈而非新港虎爺本身，但由於傳說內容的神異性，使人們對位居新港的虎爺本體極為推崇，因而即使與新港距離遙遠的民眾仍不遠千里地希望藉由進香瞻仰的活動得到神靈主體的護祐，由信仰本身的分靈活動強化了傳說的意義，又由傳說的內容帶動了進香的信仰活動，這是傳說與信仰活動相互影響的結果，也是傳說藉由信仰向外流傳的一個具體現象。

然而，隨著社會經濟的進步，人們有了多餘的金錢與時間，開始思考到休閒生活的必要性，於是結合了進香活動的遠行過程與傳說內容對人們的吸引力，人

[25]台中：靜宜大學中文系臺灣民俗文化研究室。
[26]台中：靜宜大學中文系臺灣民俗文化研究室。

們在進香的信仰活動中希望增添一點生活的樂趣，同時又為了滿足人們對神秘事物的好奇心，因此現代的進香活動往往結合著特殊的神靈傳說內容與特殊的信仰主體，隨著神靈主體的分靈所到之處隨性參拜，並在過程中結合對沿路景點的遊賞，進香儼然成為觀光旅遊的另一種名詞，在而民眾也在觀光旅遊的過程中藉由進香膜拜的行為，獲得心靈上的安寧，又透過對各式各樣傳說的吸收，強化了對信仰的忠誠度，而觀光事業結合了進香活動，造就了某些香火鼎盛的寺廟成為觀光勝地，而與寺廟相關的信仰活動也成為帶動觀光的盛事，這是傳說與信仰活動相互融合下所成就的獨特功能，也是民眾在社會發展下逐步形成的特殊現象。

值得注意的是，此種將神靈主體居於主導立場的信仰活動發展到後來，在信仰區域民眾刻意的宣揚與甚或是官方協助規劃之下，成為了配合宣導觀光的文化活動，例如每年農曆三月下旬台中大甲鎮瀾宮媽祖繞境，儼然成為民間信仰活動中的盛事，不僅信眾參加踴躍，甚至成為文化研究與推廣觀光的目標；又如每年元宵節台東所舉行的「炮炸寒單爺」，更是結合了神靈繞境出巡與傳說所形成的信仰活動，並透過官方與民間的推廣成為當地特殊的觀光文化活動，伴隨著這些活動所存在的，是各式各樣的信仰觀念與傳說，但也由於某些傳說內容的注入，使得這類信仰活動中充滿了與傳說相應而存的文化藝術特質，例如有一則七爺八爺的傳說記錄著：

> 臺灣祭典的行列中，最常見到的，除了樂團和神像之外，可算是一對高高的和矮矮的神像，而由穿紅褲子的人鑽在它的體內，搖搖擺擺地踏著奇異的步伐，最引人注目。這矮的叫七爺，也叫矮爺；高的叫八爺，也叫脹爺（脹閩南語是高個子的意思）。又因為七爺的臉色作赤黑色，所以叫赤爺；八爺的臉色很白，所以也叫白爺。
>
> 據說這兩人都是城隍爺的部下，他倆的工作是帶人的靈魂到陰間冥府去，每到夜晚，就要變成人，巡哨市街，捉捕壞人，所以人們都很懼怕他倆，不敢得罪他們。
>
> 脹爺是個心地慈善的神，即使人們對他有所得罪，他也不大介意，所以也叫他為「謝必安」。可是矮爺卻是個性急暴躁的神，萬一得罪他，即使怎樣向他陪罪，他也不會原諒人，所以也叫他為「范無救」。
>
> 兩個人都很天真，喜歡小孩子；每當小孩子在廟前面玩耍，他們就會變成小孩子參加，一起來玩。可是，普通小孩子看見不相識的陌生孩子加進來，不願意和他們玩，圍攏過來對付。他們一碰到這種攻擊，慌慌張張逃入廟裏去，恢復了原形，站在原來的位置。小孩子一看見

他們那副醜惡的面相，害怕起來，嚇得又跑出來[27]。

傳說中提到「臺灣祭典的行列中，最常見到的，除了樂團和神像之外，可算是一對高高的和矮矮的神像，而由穿紅褲子的人鑽在它的體內，搖搖擺擺地踏著奇異的步伐，最引人注目」，這段文字原本是記錄城隍出巡時，七爺八爺以配屬神地位出現的形象，但是這種形象的出現，原本就與七爺八爺的成神背景傳說相關連，因為相傳七爺是高個子，上吊而死，八爺是矮個子，溺水而亡，民間將傳說故事給予人們的印象深植於腦海中，當現實生活需要一個實際的形體去代表此一神靈時，人們於是將內心的想像具體化，於是便構造出符合民眾內心意識的神像，經過信仰與傳說長時間的浸潤，七爺八爺出巡時「搖搖擺擺地踏著奇異的步伐」也成為此一信仰活動中特殊的文化標誌，這是來自於傳說所賦予信仰活動的藝術創造，也使信仰活動兼具著藝術文化的深層意義。

三、傳說內容對文化資產的經營與保存

日本民俗學家柳田國男曾對傳說與某一地區文化事象的關係提出重要的關連性：

> 傳說的中心必有紀念物的存在。自然、神社、寺廟、古冢以及其他的靈地、家族的本冢，原本就是信仰的相關，因而各自佔據了可謂是傳說的花壇之地位。村落成為中心之一，在於其作為發生地之外廓：奇岩、老木、清泉、橋、坡等的每一樣，或許原本是類似於大紡織品中的一個圖樣之物，如今卻大部分獨立出來，並成為了傳說的紀念物[28]。

按照柳田國男的說法，傳說中心的「紀念物」結合了信仰的發生，是一種確切的存在，然而此種存在有時又必須負載著「見證」信仰靈驗性的責任，同時回歸於其身為信仰中心的重要地位，而傳說即是對此「紀念物」形象的一種想像性敘事，是對於民眾某些生活概念的詮釋，其目的在於確認和提昇此一紀念物與生活概念的文化地位並注入歷史的邏輯力量，正因為如此，民間神靈傳說中所記載的中的寺廟或宮院通常出現了並非一定發生過的事實，卻成為當地居民「集體記憶」的歷史資源[29]；或是即使在現實生活中曾發生過某一部份事實，卻未必全如傳說所言，而只是民眾將心中的詮釋依附於傳說之上，希望藉此確立寺廟或宮院

[27]王詩瑯，《台灣民間故事》，臺北：玉山社出版事業股份有限公司，1999 年 2 月，p114。
[28]柳田國男著，連湘譯，《傳說論》，北京：中國民間文藝出版社，1985 年。
[29]萬建中，〈非物質文化遺產與“物質”的關係—以民間傳說為例〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，2006 年第 6 期（總第 198 期），p.46。

在某一個信仰中所具備的地位，對民眾而言，任何的寺廟或宮院是神靈主體被存放的所在地，也就等同於信仰的中心，此一中心不可能隨著民眾的意識任意地變化，一旦發生遷移或變化，則勢必代表著神靈主體的意志發生改變，其意義等同於民眾的集體意識必須在同時出現改變，此種改變是巨大的、對民眾的生活具有強大影響的，也因為如此，一般民間信仰甚少會任意地遷移或改變寺廟與宮院的所在地，甚至因為不能隨意改變，致使許多寺廟或宮院便因其歷史的悠久而成為古蹟，並進一步成為同時具備觀光與文化資產價值的地點，與其相關的傳說在這當中便同時存在有「造就其地位」與「見證並延續其地位」甚或是「傳說的紀念代表」意義，並為民眾的生活注入具有信仰價值的意義，傳說經過長時間的累積與寺廟宮院建築的久遠，便逐漸結合為某種代表當地特質的文化事象，並透過傳說的流傳與信仰的宣揚，增加其觀光價值。

此外，許多民間傳說喜好以「嘉慶君遊台灣」附會於其中，例如南投慶安宮的傳說：

> 南投草屯北投里的慶安宮內供奉土地公及土地婆，傳說是清朝嘉慶君在遊抵草屯，夜夢土地公示警，使得嘉慶君逃脫劫數，而嘉慶君為了感謝土地公顯靈相助，特賜禦書“慶安宮”三字，並賜封土地公冠冕，同時特別敕封土地婆陪侍[30]。

傳說用意本是藉嘉慶君之敕封強化寺廟神靈的地位，這類傳說往往是以某種並非真實存在的事實，結合歷史人物的存在而造就其代表意義，這是因為民間信仰作為一個地區或一個群體精神世界的重要部分，具有特定的文化傳統特質，人們一方面希望自身所相信的信仰具有歷史發展的傳承跨度，是一定時期文化累積的結果；另一方面又希望這個信仰能夠融合時代特徵的精神力量，從而擴大其信仰範圍，並足以引導、影響著其他區域或群眾的文化生活[31]，正因為此種影響作用的發生，使其他地區的民眾本於好奇或對信仰的崇拜，總希望對傳說的發生地或實際情況有所認識，從而促使民眾前往傳說發生地區一探究竟，傳說與信仰交流的觀光功能便逐漸顯現，一旦加上歷史年代的背書，則這類傳說又對寺廟的文化資產保存意義增加了某種心理上的佐證意味，從而創造出其於文化與觀光上的價值。

[30]高賢治：《臺灣宗教》，臺北：眾文圖書公司，1995 年 3 月，p.473。

[31]王憲昭，〈論民間信仰中的“小人物”崇拜〉，《韶關學院學報・社會科學》，2009 年 11 月，第 30 卷第 11 期，p.35。

陸、結語

由於臺灣工商業社會的發展，人們對經濟的要求日漸提高，相對地，一些傳統文化的技藝如編織、雕刻及歌舞，逐漸因對經濟的反饋度不佳而被人們視作為低價值性的事物，部分作品雖得以成為文化商品而換得經濟效益，卻也由於仲介業者的剝削以及作品的商業化，喪失了文化的自主性，使文化作品與事物在臺灣社會逐漸被漠視，各項文化資產出現了滅絕的危機，文化作品的創作與推動亦同樣出現了發展的瓶頸，商業社會帶給人們富足生活的同時，也為人們帶來了文化上的破壞。有鑑於此，官方與民間開始積極地企圖改善工商化之下逐漸變質的臺灣社會，民國 66 年（1977）政府提出設置縣立文化中心的構想，這是政府首次出現關於文化建設的提案。同年（1978）又頒定了「加強文化及育樂活動方案」，此時文化發展仍是納入與育樂相關的活動；68 年（1979）政府再度公布「改善社會風氣重要措施」，其中包含在鄉鎮公所推動早覺會等各種「正當育樂性活動」，並將此列入官員之考核成績內，顯示了政府對文化建設的關注，已逐漸延伸到民間社會的社區力量；80 年（1991）文建會成立，將文化建設正式納入政府的管理，同年並通過「文化資產保存法」，正式將文化資產的保存納入法令管制之內，此階段的「文化建設」活動，分為二種：一是形式化的民俗活動，由民間劇場邀請知名民俗藝人集中表演，一為西方式的精緻文化推廣，例如歌劇、現代舞等。次年，政府更在「加強基層文化活動新措施」中明定推行傳統文化與現代生活結合。在政府重視文化發展的同時，臺灣民間也出現不同的聲音，各縣市鄉鎮的有心人士逐漸展現對這片土地深入瞭解的積極態度，並在民間形成一股尋求臺灣傳統文化根源的趨勢，各地林立的地方文史工作室顯示了文史工作者旺盛的企圖心，他們不遺餘力地探訪並挖掘長期以來隱藏於臺灣的珍貴寶藏，努力地對自我關注的民間傳統文化經營奉獻出一己的心力。

在官方與民間的共同努力之下，不但推動了各項民俗活動的進行，也促成了文化經營保存論述的興起，人們逐漸體驗到保存傳統文化的深層涵義，發現到一些具有本土意義的歷史事件、文化象徵正是維繫當地居民情感的源頭，透過對地方性歷史人文環境的回溯和瞭解，對自我生活的空間與環境產生了深入探究的興趣，並且開始重視一地文化資產的保存與延續。在此同時，許多記載著先民生活背景的古蹟不斷地被發掘，各地的民間傳說由於記錄著當地自然與人文環境的變革，亦被視作為珍貴的文化資產；許多失傳已久的民間傳說，也在文史工作者大力的訪查之下，逐漸的為人們所憶起並且被記錄與保存，而這一則則記載著一地

歷史文化、標誌著一個地區居民生活中心意識的民間傳說，不僅解釋了當地文化事象的起源，同時也喚醒了一地居民對在地文化的認同感，這樣的民間傳說，也透過各種媒介與傳播過程，使各地的人們對歷史文化有了基礎的瞭解，並在對其加以關注的同時，達到了經營與保存這類文化資產的間接目的。

參考文獻

1. Elliott oring . Folk Groups and Folklore Genres，1986 Utah State University Press，p122。
2. Venetia Newall . Tell us a story . in Not Work Alone .ed .Jeremy Cherfas and Roger Lewin，1980 by IPC Magazines Ltd，p201。
3. 《苗栗縣地名探源》，苗栗：苗栗縣地名探源編輯委員會，民國70年。
4. 王詩瑯，《台灣民間故事》，臺北：玉山社出版事業股份有限公司，1999年2月。
5. 王憲昭，〈論民間信仰中的“小人物”崇拜〉，《韶關學院學報・社會科學》，2009年11月，第30卷第11期，p.35。
6. 安宏，〈風景名勝古蹟地名傳播途徑談〉，上海：《中國地名》，1998年第5期，總第83期，p.38-39。
7. 李福清，《從神話到鬼話》，臺中：晨星出版社，民國87年。
8. 杜正勝，〈鄉土史與歷史意識的建立〉，臺北：《國立中央圖書館台灣分館館刊》，第3卷第4期，民國86年6月，p.119。
9. 汪明輝，〈臺灣原住民地名的意義--以鄒族tfuya與tapangu兩社為例之探討〉，《臺灣本土文化國際學術研討會論文集》，臺北：臺灣師大人文教育中心，民國87年，p.279-298。
10. 林繼富，〈試論中國方志文化中民間傳說的特點及價值〉，武漢：《華中師範大學學報》，人文社會科學版，2000年1月，第39卷第1期，p.45-49。
11. 姜佩君，《澎湖民間傳說》，臺北：聖環出版社，民國87年6月。
12. 柳田國男著，連湘譯，《傳說論》，北京：中國民間文藝出版社，1985年。
13. 洪敏麟，《臺灣舊地名之沿革》第一冊，南投：臺灣省文獻委員會，民國88年6月。
14. 柴海燕，〈風景旅遊城市地名變更現象透析〉，鄭州：《地域研究與開發》，2000年6月，第19卷第2期，p.82-85。
15. 馬翀偉，〈旅遊・故事・文化解釋〉，吉首：《吉首大學學報》社會科學版，2000年第4期，第21卷，p.58-62。
16. 高賢治：《臺灣宗教》，臺北：眾文圖書公司，1995年3月。
17. 陳慶浩、王秋桂主編，《中國民間故事全集—臺灣省》，臺北：遠流出版社，民國78年6月。

18. 陳濤，〈旅遊文學：現代的理論闡釋〉，成都：《西南民族學院學報》，哲學社會科學版，2000年1月，總21卷第1期，p.89-96。
19. 彭誼，〈傳說故事的旅遊價值論〉，桂林：《桂林旅專學報》，1998年第9卷第3期，p.19-21。
20. 萬建中，〈非物質文化遺產與“物質”的關係—以民間傳說為例〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，2006年第6期（總第198期），p.46。
21. 韓伯泉，〈海角天涯的七彩虹〉，廣州：《廣東民族學院學報》，社會科學版，1995年第2期，總第34期，p.21-26。
22. 譚達先，《中國描敘性傳說概論》，臺北：貫雅出版社，民國82年。