廣澤尊王傳說研究

陳佳穗

桃園創新技術學院通識教育中心

摘要

廣澤尊王是大陸福建、台灣與東南亞地區廣受人民奉祀的神祇，在目前可見的各項研究成果中，其研究內容與方向著重於文獻資料的考據與信仰活動的傳播，對於資料內容包含的廣澤尊王傳說並未深入探討，有鑑於此，本論文即以目前可見之各類廣澤尊王傳說加以分類，並探討各類傳說所反映之信仰觀點與民間文學特質。

研究結果發現，廣澤尊王的諸多傳說反映了民眾在信仰體系中對信仰主體的期待、依賴與畏懼，這些傳說說明了民間信仰體系在建立與擴散過程中所融入的民眾集體意識，同時也透過做為媒介者的民眾與傳說的情節內容，具體地將民間文學的集體性與變異性特質呈現在傳說的流傳過程中。

關鍵字：廣澤尊王；傳說；民間文學

*Email:mayano@tiit.edu.tw Tel:03-4361070#7505

STUDY IN THE LEGEND OF GUANGZE KING

Chia-Sui Chen

General Education Center

Taoyuan Innovation Institute of Technology

Abstract

Guangze King is one of the gods which was respected by people in Fujian, Taiwan and Southeast Asia, most of the research pay attention to the material of literature and the development of the faith, but there is no re research pay attention to the legend. This paper classified the legend of Guangze King, investigate the opinion of the faith and the characteristic of Folk Literature.

The research discovered that the legend of Guangze King reflect expect, depend and fear to the god by people, and it not only explained the collective consciousness of people, but also explained the characteristic-“Collective” and “Variabilit” of Folk Literature.

Key word: Guangze King; legend; Folk Literature.

Email: mayano@tiit.edu.tw Tel: 03-4361070 ext 7505

壹、前言

廣澤尊王是大陸福建、台灣與東南亞地區廣受人民奉祀的神祇，歷來在兩岸已出現針對其信仰所進行的各項訪查及研究，如：1997 年李玉昆〈廣澤尊王信仰及其傳播〉[1]、2000 年陳梅卿《說聖王・道信仰：透視台灣廣澤尊王》[2]、2003 年卓克華〈鹿港鳳山寺－牧童化成神，信仰遍台閩〉[3]、2004 年李天錫〈廣澤尊王信仰在華僑華人中的傳播和影響〉[4]、2008 年陳蓉《廣澤尊王信仰研究》[5]等等，均對廣澤尊王的信仰源流作了多方面的考證，在各類研究中並述及了有關廣澤尊王的種種傳說故事，然而信仰活動的傳播與形象的分析，即使涉及傳說內容，大多限於參考輔助之用，未能立足於文學層面對傳說本身所呈現文化觀點與情節結構深入探討，有鑑於此，本論文即以目前可見之各類廣澤尊王傳說加以分類，並探討各類傳說所反映之信仰觀點與民間文學特質。

貳、廣澤尊王傳說分類

廣澤尊王的傳說十分多樣化，基礎內容多與光緒十四年（西元 1888 年）楊浚編撰的《鳳山寺志略》[6]與光緒二十三年（1897）戴鳳儀編撰的《郭山廟志》[7]近似，兩者內容均專門記錄廣澤尊王及其廟宇源流概況，因此大多數民眾在「有本可考」的情況下，往往加以傳述，同時由於早期漢人移居來台的過程中，宗教信仰往往是人們對於不確定未來的精神寄託，因此各類相關的傳說便隨著移居的路線輾轉流傳。日人增田福太郎曾於 1929 年來台擔任台灣總督府委託的台灣宗教調查主任[8]，當時所蒐集到的廣澤尊王傳說，已與二書所記載的內容大有不同，甚而脫離原有的故事，轉而形成新的傳說，由此可知，由於傳播的過程中具備著來自傳播者與聽眾背景等各項變因，導致廣澤尊王的傳說出現各種不同的異文。以下即就各類廣澤尊王的傳說依情節主題加以分類，並藉以瞭解傳說背後所隱含的意義。

---

[1]李玉昆，〈廣澤尊王信仰及其傳播〉《世界宗教研究》，1997 年第 3 期，p.122-127。
[2]陳梅卿，《說聖王・道信仰：透視台灣廣澤尊王》，台灣建築與文化資產，吳氏總經銷，初版：2000 年 5 月。
[3]卓克華〈鹿港鳳山寺－牧童化成神，信仰遍台閩〉，《新世紀宗教研究》第 2 卷第 2 期，92 年 12 月，p.232-272。
[4]李天錫，〈廣澤尊王信仰在華僑華人中的傳播和影響〉《華僑大學學報》（哲學社會科學版），2004 年第 3 期，p.78-83。
[5]陳蓉《廣澤尊王信仰研究》，福建師範大學碩士論文，2008 年 4 月。
[6]清・楊浚，《鳳山寺志略》（《四神志略》），冠悔堂募刊本。
[7]清・戴鳳儀，《郭山廟志》。
[8]江燦騰主編，增田福太郎原著，黃有興中譯，《台灣宗教信仰》，東大圖書公司，2005 年 5 月，初版，p.26。

一、成神傳說

這類傳說主要在說明廣澤尊王成神之過程或出身，儘管在收錄版本上出現各種異文，但大致可歸納出下列數則：

（一）

廣澤尊王幼時父母均辭世，因貧困難以餬口，受雇為當地陳富豪的牧童，以飼羊為業，據說在飼育上特具靈能，無論賣出多少頭羊，翌日必恢復原來頭數。這時主人陳富豪欲選定祖先墓地，聘一位地理師（一名風水先生）尋找龍眠吉地。然陳富豪性情慳吝，對待地理師甚為刻薄，地理師已發現上吉的墓地乃在富豪自宅的羊欄裡，為欲試富豪的心術，並不言明，仍滯留其家，廣澤尊王實為富豪的牧童，在其家與地理師一起同居，朝夕相處，且誠懇相待，故而地理師隨著對主人無禮對待憤怒的加深，亦加眷愛牧童，如此日復一日，某日慳吝的主人竟然難得地招待地理師最喜好的的羊肉菜餚。地理師心喜而食之，事後並對牧童言及此事。牧童聽後露出同情之表情。照實告知此羊乃當日溺死於廁所者。於是風水先生對主人的心術不良而大怒，認為如斯慳吝之人，實無以好事相報的必要，好事應給親切的牧童，轉問牧童已否安葬父母？答以擬行安葬，因一貧如洗，尚未達成願望，至感遺憾。風水先生曰：欲吉葬不需一切費用亦得為之。問牧童希望作一代天子？或享受萬世香煙不絕之神？經再三詰之，牧童乃回答希望享受萬世香煙。風水先生乃命其於某日某時將父母遺骨燒成粉末帶來。牧童從其言，依時持骨灰而至，風水先生將其移至盛水的面桶（面盆），毫無顧慮地散布於羊欄附近。牧童見父母遺骨散布於讓動物蹂躪之地，既驚且怪，乃問其故？風水先生曰：「你不必憂慮，此地為龍眠吉地，在此為墓必成為一代天子或享萬世香煙不絕之神明。唯此地將黑蜂群生，蜇人致死，故你須遠遁至有銅笠、牛騎人、魚上木之處趺坐，若然你可即成神。」不久果如其言，黑蜂群生，蜇死慳吝的主人一家，牧童立即馳出，途中遇大驟雨，時附近有喪禮，見一僧以銅鐃為笠遮雨，又一牧童為避雨而躲在水牛腹下，又有一漁夫將所釣之魚懸在釣竿踞於樹上。少年見此，悟先前地理師所言乃此處也，適有磐石，乃於其上趺坐，遂化為神云云。[9]

此一傳說，台南市供奉廣澤尊王的西羅殿則於傳說末段增添：

[9]同前註，p.154-155。

牧童見一切都如地理師所言，遂選一場所，趺坐神化，時年僅十六歲。翌日其母聞訊，尋來認屍，並將屍體抱回家去。不注意，使祂左腳下垂，所以今天所見的尊王像，左腳下垂，就是本於這一傳說。牧童自歸神後，時常顯化救世，祈願者必有靈驗，後來鄉人就集資建廟宇祀奉，號為聖王廟，鳳山寺。[10]

馬書田於《中國民間諸神》中亦收錄此一傳說，相異處為「牧童為叔父所收養」、「風水先生為獨眼者」、「無蜂群螫死主人之事」、「埋葬處為蜂穴」以及「叔父於牧童坐化後跑來扯下左腿」等內容[11]。

（二）

廣澤尊王為泉州府南安縣人。姓郭，名洪福。唐汾陽王郭子儀的後裔，性至孝，幼時被別家雇為看牛人，每日往返遠路省其父母。年十六，某日牽牛登山，翌日趺坐古籐之上逝世，母來悲甚，欲抱其體時，而左足垂下，今日尊王神像的左足垂下乃因其云。[12]

西羅殿的傳說則增添其受供奉與陸續受封之情節：

廣澤尊王係泉州府南安縣人，郭姓，洪福其名。唐汾陽王郭子儀之裔孫。性至孝，家貧，為人牧牛，雖路遠，日日必歸家省親。十六歲時，牽牛入山，日暮不出，主人異之；次晨入山，見趺坐於古藤之上，魂正隨一白髮老者盤山而去。導其母去，悲甚，抱其屍，垂其左足，意欲使下，而右足已僵，久撫不能伸。鳳山寺僧乃為其唸經七日，埋屍寺側，並塑一木像供諸偏殿。從此，靈應輒聞，聲震遐邇。宋封廣澤尊王；明封慈惠真人；入清，同治封保安尊王、宣統封救濟真人。[13]

（三）

廣澤尊王名叫郭乾，因父母早逝而受兄嫂虐待。一次因無薪柴燒飯，就以自己右腳代替火柴焚燒，結果於當日羽化成神，祂的右腳也因此翹起。[14]

（四）

廣澤尊王年少時，因故離開雇主陳富豪之家，到鳳山寺採薪維持生計，某日欲砍竹，但總不能砍斷，終因疲勞而坐於樹根隨之仙化。其後某皇

[10]同註 2，p.17-20。
[11]馬書田，《中國民間諸神》，台北：國家出版社，2005 年 8 月初版二刷，p.241-243。
[12]同註 8，p.153。
[13]同註 2，p.17-20。
[14]董芳苑，《台灣人的神明》，台北：前衛出版社，2009 年 6 月初版二刷，p.213。

帝罹黑痘瘡受苦時，有名醫治癒其病，自言自己係鳳山寺聖王公而去，因而贈保安尊王的封號，眾人亦崇拜之（台北州板橋街）。[15]

（五）

有強盜一群來襲雇主陳富豪之家，欲殺害主人，強奪財寶，廣澤尊王乃擊退強盜，救了主人，但其本人當場死亡，時十三歲。故今日被奉為避盜難的神祀之。（台北市大龍峒）。[16]

綜觀上述傳說，第一則傳說之基礎結構應是源自《鳳山寺志略》所記：

世傳神母傭食楊長者家，神隨之，為牧羊（或云牧牛）。長者延地師擇吉穴，家人誤以墜廁之羊具饌，師恚其不潔，母伺師盥漱甚虔，日為澣衣。師問母曰，而夫得佳城否，答以餬口不遑，安能及此，然時以為憂。師曰，爾欲一朝天子耶，抑萬代血食耶，母願其次。遂指以若見所牧之羊圈下（或曰牛圈）即正穴。爾碾夫骸，明晨雜沫湯進，予佯怒其汙，摑以掌，爾大哭，傾骸灰於圈地，速挈兒遁，予亦從此逝。爾母子逃數武，遇僧戴銅笠，牛倒騎兒，是即故居，可駐足焉。值大雨，一僧以銅鈸覆首，有牧童避淋於牛腹，母曰，是吾居也（即今之龍山宮）。回顧長者家，灰水盡化黑蜂，一門皆螫死，今先祭長者，不忘本也。[17]

在說明牧童成神背景之餘，透過風水地理師的報恩指引，選擇接受後人萬世香火而獲得吉穴，然而傳說內容與《鳳山寺志略》最大的差異在於《鳳山寺志略》所敘述之幫傭者、選擇受後人供奉者均為廣澤尊王之母，所需安葬的僅為其父；第一則傳說所收錄之內容則為牧童自主性選擇，並且融合《鳳山寺志略》各章節內容，在不同的傳播點出現了「抱其屍使左腳下垂」或是「拉住左腳使其下垂」的情節，此類情節出現之因在於傳說在記錄時不僅擴大原有《鳳山寺志略》的內容，同時亦將《鳳山寺志略》中其他部分的傳說與之相結合。在《鳳山寺志略》中，對於尊王成神亦記載：

神年十歲（泉州府志云十六歲，安溪縣志作十三歲，福建通志、南安縣志並作十歲。）忽攜酒牽牛，登絕頂古藤尚蛻化，時為八月二十二日。[18]

威鎮廟在縣北十二都，五代晉天福中偽閩建，其神郭姓，生而神異。甫十歲，一日忽取甕酒全牛，登郭山絕頂，明日坐逝古藤上，牛酒俱盡，

[15]同註 8，p.154。
[16]同註 8，p.154。
[17]同註 6，附錄。
[18]同註 6，卷二傳略。

其後常見夢於人，因為立廟，號郭將軍。[19]

神十歲時（安溪縣志云十三，泉州府志云十六），將蛻化，請其母持一匏一書來，盤坐以待，母誤匏為牛，書為豬，牽而至，為伸右足垂地，神目仰天，母槎令直視，故遠人禱尤靈。[20]

由《鳳山寺志略》記錄可知，廣澤尊王成神傳說第一則之重心在於廣澤尊王成神的不平凡情形，不論是增田福太郎、台南西羅殿或是馬書田所收錄之內容，「風水師相助」、「施法」及「預言成真」的情節與《鳳山寺志略》所記相符，又融合《鳳山寺志略》其他情節而形成不同版本的紀錄。第一則傳說首段提及廣澤尊王生前為牧童時「在飼育上特具靈能，無論賣出多少頭羊，翌日必恢復原來頭數」，即是以特殊異能強調其不平凡之處；第二則傳說則明顯可知由志略轉述而來，其重點則在於說明廣澤尊王坐化升天時的形象是「左足垂下」，後人並依據這類傳說構造出廣澤尊王的外貌與塑像。

第三則傳說則將故事情節大幅更動，藉由「將右腳代替火柴焚燒」之情節解釋右腳翹起之因，在這些傳說中，不難看出傳播過程中各類傳說所著重的「足部」形象，由於人們對廣澤尊王形象的深植於心，又希望其形象之由來並非尋常因素所造成，因此衍生出眾多相關於「足部」的說法。

而在第四則與第五則傳說中，則由其成神背景強調廣澤尊王的職能與地位，事實上，第四則傳說與《鳳山寺志略》所記廣澤尊王於清代受封之內容相似，而第五則傳說又與《鳳山寺志略》所記眾多神異事件相近；由此可知，上述各則傳說的內容，實際上是講述者與聽眾將各類內容交互運用而生，此種交錯的情節，可看出傳說在傳播過程中透過講述者與聽眾所進行的重新整合，這樣的整合很可能是增加或刪減情節，有時甚至可能因此融合出一則全新的傳說。

二、敕封傳說

關於廣澤尊王被敕封的時間，依據陳蓉於《廣澤尊王研究》所整理[21]，最早應於南宋紹興年間（1131～1162），其後陸續出現各種不同的敕封名稱，至清朝同治九年（1865）四月十四日被敕封「保安」二字，是以後代又有「保安尊王」之稱。由於擁有來自官方的敕封。對一般民眾而言，透過敕封的儀式，廣澤尊王等於擁有了來自官方權力的認同，正因為如此，有關廣澤尊王被敕封的傳說，通常也與

[19]同註 6，卷三志乘。
[20]同註 6，叢談。
[21]同註 5，p.10-13。

其對官方的貢獻有關，其敕封傳說大致有以下數則：

（一）

廣澤尊王的靈驗乃某朝（大概是清朝？或為前述同治年間也未可知）時，外夷來獻內填炸彈的大蠟燭，朝廷不知其內情，而以為珍品嘉納之，此時忽有一侍臣童乩（所謂掠生童）喊曰：「我是廣澤尊王，外夷呈獻之大蠟燭裝有炸藥，如在宮中點燃，有危險。」隨引至郊外試驗該蠟燭，果如其言，朝廷為報廣澤尊王的神恩，乃賜封號云。[22]

（二）

傳雍正帝為太子時得天花，病勢危急，夜夢有人送降痘丹之藥，雍正服後問以姓名，送藥者自稱「泉州郭乾」，遂不見其人，次日雍正果病勢好轉，癒後派人至泉州查訪，始知郭乾即廣澤尊王，致又加封保安廣澤尊王，其廟有五十二。[23]

（三）

雍正出天花長出痘瘡，登基後派人到泉州尋訪，找到了鳳山寺，下令擴建。到了同治皇帝時，又敕封為廣澤尊王，所以在閩台民間，也常把廣澤尊王作為痘神來祈禱。[24]

（四）

泉州一帶居民大受亢旱之苦，乃集眾向尊王祈雨，旋獲甘霖普降，百姓感恩而崇祀更隆，玉帝論功賜號廣澤尊王。後來人們就在這裡建廟，把祂的不死之身供奉在正殿。如此，人民就把祂視為守護神，並且連名上奏朝廷，敕封為「廣澤尊王」。以上傳說流傳於民間甚久，福建泉州的移民奉之為神。故「廣澤尊王」可謂是閩籍移民所奉祀的「守護神」。[25]

上述四則傳說，廣澤尊王獲得敕封均是藉由某一事件中對君王、官方或百姓的貢獻而來，其中第二、三則傳說與前述成神傳說第四則的後半段相同，只是成神傳說中僅提及「某皇帝」患痘瘡之病，但在此二則中，則點明為清朝雍正帝生痘瘡，事實上，這是早期封建制度下傳說故事在透過民眾口傳時，往往希望某一神明之神蹟，是透過一強而有力的掌權者體驗並認可，從而使聽講民眾更加信服與崇拜。而第四則的傳說則在敘述其受敕封的經歷外，強調其身為百姓「守護神」

[22]同註 8，p.153。
[23]同註 2，p.17-20；註 14，p.214。
[24]同註 11，p.242-243。
[25]同註 2，p.17-20。

的職能，比較特殊之處則在於第四則傳說的原始賜號者為「玉帝」，此種情節，恰足以說明了在一般民眾認知的傳統道教體系中所產生的階級概念。

廣澤尊王被敕封的稱號據增田福太郎所記：

廣澤尊王為晉朝人。晉朝廷初賜郭將軍稱號，次賜提伯王，再次賜廣澤尊王封號。清同治帝敕封保安尊王，宣統帝賜救濟真人封號云。[26]

以及《鳳山寺志略》所載：

……郭尊王者，自宋光宗朝敕建威鎮廟，敕封威鎮忠應孚惠廣澤侯，寧宗朝，晉封提伯王，累加忠應孚惠威武英烈廣澤尊王。[27]

……於同治九年四月十四日奏，奉　旨依議。欽此，禮部鈔錄原奏，移文會內閣典籍廳，撰擬封號字樣，奉　旨加封保安。[28]

可知廣澤尊王最初乃以「侯」、「伯」之名被敕封，「廣澤」之名亦於南宋時期出現，但被敕封保安尊王或保安廣澤尊王，乃是同治年間之事，然而在第二則傳說中加封保安廣澤尊王為雍正時期、第三則傳說中由同治帝敕封為廣澤尊王的說法，應是口傳過程中混淆了「廣澤」與「保安」敕封之時間點與先後順序所致。

三、配偶傳說

在一般民間的觀念中，職司保護百姓的神明生活其實與凡人無異，有時亦具有著與凡人相同的貪嗔痴愛或七情六欲，甚或民眾往往在感謝神明保佑之餘，認為神明亦需要一位配偶，因此有了以下幾則傳說。

（一）

聖娘，姓陳，名依娘，號懿德，龍溪陳法師之女，生於北宋後晉開運甲辰六年（公元 944 年）正月二十二日，生即奇異。

北宋太祖趙匡胤乾德年間的一天，依娘其母黃氏前往鳳山寺行香，觀聖王金身塑像才貌豐雅，不禁脫口而出：「聖王，可惜你是神不是人，若是人，願將吾女依娘許配與你」。

次日，依娘在溪邊洗衣，突然，一小木盒逆流而上，飄至依娘面前，依娘將洗衣棒托送而去，這樣連續數次飄來托去，依娘頗感疑惑，不敢拾回，速收起衣服，奔回家中告訴其母。黃氏聽完後，對依娘說今後若有此事再發生，拾回便是。

[26]同註 8，p.153。
[27]同註 6，卷三，藝文上，廣澤尊王譜系紀略系。
[28]同註 6，卷三，藝文上，奏請加封記。

翌日，依娘仍到溪邊洗衣，果然那小木盒又逆水飄來。依娘即遵母意，順手拿回家中，告知黃氏，待打開一看，內有金釵一支，依娘將此金釵收藏於梳妝盒。當晚三更時分，一位白衣秀士在依娘閨房中突然出現。依娘見他相貌堂堂，斯文溫雅，願許白衣秀士為其終身。

時過數月，此事忽被其父發覺。陳法師責問依娘：「三更時分，你在閨房中與何人言談？」依娘欲瞞不能，便將實情詳告其父。法師聽罷勃然大怒：「吾絕不許你與神相配。」並發誓藥水淹鳳山寺。

第二天，陳法師搭神臺大作法術，並命其妻以紡車助應，企圖水淹鳳山寺。聖王也施展神威，以碗投入水中退水，但不久碗將用盡，忙用碎碗塊退水，水雖是未再上漲，也不見退。於是，聖王急中生智，化為一農夫感到陳法師家對陳妻說：「鳳山寺已被大水沖倒，你速倒紡紡車，不然，百姓性命難保。」陳妻信以為真，依言而做，大水迅速退去，鳳山寺安然無恙。而陳法師法力用盡，口吐鮮血，臨終交代其妻，他死後一定要放四塊火炭在棺木的四角。原來，陳法師並不死心，水淹鳳山寺未成，又準備火燒鳳山寺。聖王識破其計，忙化一乞丐婆來到陳家，對黃氏說：「人既然死了，你還拿火燒他，太狠心了，快將火塊取掉。」黃氏才將火塊撿起，但棺木的一角尚留一點火星，以致使鳳山寺殘缺一角。

北宋乾德己丑三年（公元 965 年）的五月二十三日，陳依娘出嫁，當轎子路過鳳山寺山下時，轎伕感到轎子突然輕三下，後又重三下，等轎子抬到新郎家一看，新娘已不在轎上，只剩下土胚三塊。

後來聖王以佛力指點寺裡和尚，依娘已入寺脫體成佛，於是，寺裡主持集資塑造聖娘金身佛像，依娘成佛時年二十二歲[29]。

（二）

廣澤尊王既祀於廟後，看中安溪司公（即道士） 女係具有神骨（謂具有為神天賦的性能者，例如天上聖母可化為神之女子稱有神骨）的處女，欲娶為妻，一日她來到河川洗衣，尊王流放內置鏡、簪、梳子等物的匣子作為定婚禮品讓其拾得。她不解神意，不久乃依父母之命與某男訂定婚約，乘花轎出嫁時，途中大風起，花轎被吹至廣澤尊王廟內。安溪司公認為廣澤尊王妨礙民女出嫁，要讓祂難堪，以道術掀起洪水，擬沖毀其廟，於是廣澤尊王乃化為陶器商販，荷一擔陶器入廟，時水已深至神

[29]據「聖王公墓威震廟勝覽」文本而得。

桌，乃坐案上，丟一個飯碗水深則減去一寸，再三丟碗，水稍微減退，後覺太麻煩，乃打破飯碗，散布碎片，每片威力不遜於一飯碗，洪水遂退，安溪司公見洪水不能毀其廟，遺恨而死，臨終時囑其妻，於棺木四隅置火，此乃等於在廣澤尊王的四隅放火，企圖火燒其廟。廣澤尊王乃化為一老婦，弔問司公之妻，謂於棺內置火，對死者未免太過無情，勸其中止，但其妻為尊重夫之遺言，不聽勸止，尊王乃改勸導僅在一隅放火，最後司公之妻勉強答應僅放一隅，此後鳳山寺雖經過幾次修築，但廟之一隅必失火，依參拜者所談今日亦然。由於如上述的糾紛，紅頭司公迄今仍不祭祀廣澤尊王。[30]

（三）

在大陸泉州鳳山古寺後面住一道士，其女一日在河川流衣，忽漂來一盒內有革結的環，好奇往手一套，竟然再也取不下來，隔日廣澤尊王化為人身前往道士家提親，遭到道士反對及質疑，便說其女手上的革環即是訂親之物，道士大怒，想與郭聖王鬥法，終究不敵，不久，婚嫁之日，途中起大風將花轎吹入廟內，大風後轎夫發現新娘不見，原來已得道升天，坐於廣澤尊王之旁。 道士大怒想與郭聖王鬥法，命終時囑其妻在棺內四周置炭火，依其法可以使鳳山寺燒毀。尊王化為老者登門造訪，勸道士的妻子死者不能復生，要求把炭火挾出，但由於挾得不夠徹底，影響所及泉州鳳山寺如何修建，都不免有漏水之虞。[31]

上述三則傳說，除了強調道士（法師）與廣澤尊王鬥法的過程外，並且以「埋棺置炭」的情節解釋鳳山寺後來出現殘缺或漏水之因，可知傳說本源自鳳山寺，然而據《鳳山寺志略》所載廣澤尊王娶妻之內容：

相傳神蛻化後，有尤溪黃氏女浣衣，見金釧迴旋，不離左右，母令取之。一日乘輿過神廟，大風忽失所在，或言入廟坐化，宋時已加封曰妙應懿德黃氏仙妃。惠安莊牧亭觀察志謙有贊云，仙風道骨，本自天生，配王廟食，妙應留名。[32]

上文僅說明妙應仙妃浣衣之事，有關鬥法之事則記載：

有道士，得異術，嘗咒水淹神廟，神幻為販磁器者，擲一碗則水退三尺，或言為黃太尉事。又言有老人馳告道士之妻曰，而夫將沒於水，紡車急

[30]同註 8，p.153-154。
[31]同註 2，p.17-20。
[32]同註 6，叢談。

正轉之，水立涸。先是道士隱授妻以術，右手倒紡紗，左手炒麻，水即驟漲，此者無稽之談也。[33]

《鳳山寺志略》所記內容增加「或言為黃太尉事」，而在民間，亦出現了以下與鬥法及廣澤尊王部下黃太尉相關的傳說：

「廣澤尊王」有四個部將，其中一個叫黃太尉，真實姓名已不可考，有人說他原是一個賣碗維生的人。相傳「廣澤尊王」曾因故和祂的岳父鬥法，岳父以大水淹廟，黃太尉恐滾滾大水會使詩山鎮的居民淪為魚蝦， 就施法以碗舀水， 大水遂退數十丈，解救了居民。居民感念其恩，故尊稱他為「碗公」。[34]

綜合以上傳說情節的差異與故事主角人物的變化，可知傳說之內容，實為後人混合了《鳳山寺志略》的記載並加以擴增而得。此種情節的變異與增刪，也反映出民眾對於神明傳說的內容，即使是呼應著與凡人一般的配偶或部屬關係，卻仍然存在著希望此一配屬關係亦與供奉之神明本身同樣具備「不平凡」或「特異」的情節，如此一來，民眾理想中的神明身份方足以真正具備其「非凡」的特質並構成一個完整的信仰體系。

四、子嗣傳說

傳統的民眾在面對未知的神明力量時，往往存在著一種矛盾心理，對於不可知的神明雖感到高高在上、戒慎恐懼，卻又在潛意識中將神明拉近到自己的生活周遭，認為神明既能體認民眾的祈求與感受，其存在自然也如同凡人一般，不僅能有著正常的情感，甚而能娶妻、生子，也因此往往在民間出現有關神明子嗣之傳說，廣澤尊王亦不例外。一般對廣澤尊王子嗣的敘述，多認為「十三太保」為廣澤尊王的後代，其傳說如下：

（一）

廣澤尊王之妻稱為聖王媽。相傳曾在夜間聽到廟內有孩兒的哭聲，翌朝到廟看到神桌前的舖石隆起，以為此乃廣澤尊王之夫妻生子云。廣澤尊王有夫妻及兒子，在中國皇帝之子稱為太子，王之子稱為太保。將聖王媽配給廣澤尊王，以廟內舖石隆起時，視為生子，第一面隆起時，採其

[33]同註 6，叢談。

[34]陳俊傑，〈神明也掃墓：廣澤尊王「封塋祭祖」〉《王城氣度》第 2 期，95 年 4 月，台南：財團法人台南市文化基金會，p.89（86-89）。

土雕塑神像稱為大太保，第二面以後，各以二太保、三太保稱之，今已有四太保。[35]

（二）

相傳「陳依娘」脫離凡胎成佛，與「郭聖王」成親之後，每當夜中，連續都會聽到聖娘房間有嬰兒哭聲，鳳山寺的主持與眾和尚，覺得奇怪，為何聖王與聖娘房間，會有嬰兒哭聲，就前往觀視，但卻不見嬰兒。有一夜，聖娘託夢給寺中主持說：「嬰兒哭聲就是我親生兒子出生，床底下有凸起的紅土，你取下為太子塑造金身」。結果前後取下十三粒紅土，塑造十三位太子金身，後來十三位太子，都安排在各處廟宇坐鎮，弟子尊稱「十三太保」[36]。

（三）

十三太保 有的傳說是廣澤尊王的兒子，有的傳說是尊王的部將。保安廣澤尊王與妙應仙妃結婚後，曾於夜間聽聞孩兒的哭泣聲，次日廟桌前之鋪石隆起，廟祝採石塑像稱太保。他們的造形與保安廣澤尊王完全一樣。十三太保在全省也受到廣泛的奉祀。[37]

上述三則傳說內容差異不大，與《鳳山寺志略》所記亦雷同：

鄉人夜間，每聞廟中呱泣聲，比明入視，得泥堆，遂塑像為神之儲，至今凡十三太子，散處崇祀，威鎮廟所奉為長男，自宋已然。[38]

不論是「鋪石隆起」、「凸起的紅土」或是「泥堆」，均不難理解此一概念來自於婦女懷有身孕時大腹便便之樣貌；而在第一則傳說所記由大太保至四太保，雖然未如其他傳說均已載明至十三太保，卻也說明了十三太保乃「陸續」出現，並非同時產生。傳說將凡人懷孕生子的觀念同樣運用在廣澤尊王與妙應仙妃的信仰中，甚至記載大陸威震廟所奉為長男，反映出民眾將傳衍後嗣觀點投射於信仰中，期望其所信奉的神明能夠與自我的生活更為貼近，藉此強化其認同感；但就信仰層面而言，第二、三則傳說與《鳳山寺志略》均記載十三太保散播各地奉祀，顯見「分靈奉祀」的思維在信仰體系中早已根深蒂固地存在。

[35]同註 8，p.156。
[36]據「鳳山寺建廟源由」而得。
[37]同註 2，p.17-20。
[38]同註 6，叢談。

五、神蹟傳說

民間信仰之所以能夠深植於民心，除了民眾對神明的期望與精神寄託，尚有一部份因素來自於民眾對神明能力的崇拜，然而神明能力之展現若是在尋常生活中輕易可見，對民眾而言則未具其「特殊」之處，也就無從分別神祇與凡人的差異，因此大多數的人寧願在潛意識中相信自己所崇拜的神祇會在千鈞一髮之時伸出援手解決問題，而此種解決危機的「巧合」或「關鍵」，也就成為民眾口耳相傳的神蹟，由於每個神明的職能不同，神蹟的表現方式自然各異，甚而有一位神明身負多種職能的神異傳說，廣澤尊王的傳說即是如此；由於如前述傳說中所記，廣澤尊王曾為雍正帝醫治痘瘡，因而使得民眾將除疫祛病視為廣澤尊王的職能之一，增田福太郎便曾記錄：

廣澤尊王於台灣流行瘟疫時，曾以部下五萬替代民眾受難，救濟人民。[39]

除疫祛病既是為百姓而為，其他有關平亂、除災等護祐百姓的工作，自然無可避免，在《鳳山寺志略》中，記載廣澤尊王神蹟的各類內容多達二十一則：

1.宋建炎四年，寇湯某掠迫近境，民欲遁避，卜於神，弗許。翼日大雨，溪漲，寇不得渡。有白衣乘馬者，誘之他去，黠者多溺死，邑賴以全。[40]

2.紹興間，里人吳德以掾赴京邸，奉香火偕往，適帝宮災，神麾白旗，火遂滅。[41]

3.明嘉靖辛壬之歲，島倭擾及詩山，相去二里許，永春寇呂尚四復起，多應之。鄉大姓築堡廟北，與里中三四百輩，避居焉。堡乏水，幸鄰人率鄉兵三百，夜半直趨廟門，斃賊十餘人，逸去，因得汲。詰朝更番困之，火其廟，糧幾絕，夜忽大雨，賊中火藥驟燼，驚為神，乃遁。[42]

4.咸豐三年，土匪林俊，由德化竄陷永春州城，蔓延南安，脅從日眾，甚猖獗，俊詣鳳山寺，禱神助，珓弗許，詢其成敗，示以籤，有樹倒花殘勢自傾句，至興化果中駑死，先是俊攻州城，正危急時，忽城北大鵬山上，甲兵森立，見郭字旗號，士卒乘勢，斬馘無數，俊奔竄南永交界，鄉團協力堵禦，神復顯靈助戰，奪獲器械馬匹，孝廉陳榮登獻於官，上其功，敘知縣。[43]

---

[39]同註 8，p.154。
[40]同註 6，卷二傳略。
[41]同註 6，卷二傳略；卷三藝文上，詩山郭山廟記。
[42]同註 6，卷二傳略；卷三藝文上，詩山郭山廟記。
[43]同註 6，卷四感應。

5.是年同廈會匪董得美等滋事，李勳伯廷鈺統兵進勦，有從逆武舉，變姓名投軍，時軍中奉神香火，忽顯靈示夢，搜獲從逆確證，誅之。[44]

6.同治二年，惠安莊姓，到寺進香，沿途蛇行，三步一叩，或問之，曰，老母病三年，百藥罔效，號泣不已，願以身代，夜夢神持藥二丸，令其母吞之，頓愈。[45]

7.同治三年，泉永大旱，田禾盡稿，章太守倬標憂之，偕邑侯禱於廟，未迴車而甘霖立沛，太守書雲霓慰望四字匾額，以答神庥。[46]

8.同治六年，永春土匪謝險，嘯聚山寨，焚掠鄉民，官兵至則拒之，其地甚險，難以埽除，翁州牧學本，詣寺虔禱，隱卜方略次第，授計營員，購獲兇黨數輩，移兵直搗巢穴，平之，後謝險潛縱於省城南臺，復捕正典刑，皆神庇也，九年入　告，加封保安二字。（互見藝文）[47]

9.同治十三年，有竊漳人行李者，其人叩禱畢，甫出廟門，見一盜兩手自縛，兩足跪地，口中狂言，竊某銀物，願以送還。[48]

10.又光緒七年，有牽羊繫於廟樹，為人所盜，復入叩神，行至古宅嶺上，羊忽自躍而來。[49]

11.又某甲著狐皮短衣，詣廟，有大盜尾其後，將俟旋時斃於僻處而奪之，及叩神屢珓不答，終曰，神殆需我短衣耶，許之，遂付爐火一燼，盜失所望去，比歸家，其妻曰，有寄汝短衣先還者，檢視毫毛不爽焉。[50]

12.同治間，溫陵瘟疫，多死者，僉迓神至開元寺，焚香頂禮，各家薦馨，神箕示禳疫文，不數日而時氣平，闔郡士庶瓣香，不忍離左右，更塑像於開元寺奉之。[51]

13.光緒元年，山頭人黃姓，業冥鏹，偶病篤，夢神與安溪城隍，同坐一殿，階下縛五人，皆鄰里相識者，神語城隍曰，此二人罪不容赦，請極刑之，彼三人多詭計，取人財，可令悖出，以償其數，醒後默記，果數日，二者遽逝，其三人亦暴病，醫藥所耗，素蓄一空。[52]

---

[44]同註 6，卷四感應。
[45]同註 6，卷四感應。
[46]同註 6，卷四感應。
[47]同註 6，卷四感應。
[48]同註 6，卷四感應。
[49]同註 6，卷四感應。
[50]同註 6，卷四感應。
[51]同註 6，卷四感應。
[52]同註 6，卷四感應。

14.光緒二年，福州遭巨浸，官衛民舍，一望洶湧，民呼神救，不一日而漲平，神復栖箕示以真經，勸令回心向善，以消劫難。[53]

15.光緒三年八月，有自遠方來者，異服異言，入廟流連不去，夜宿於山頭塔腳陳姓家，主人詰之，索筆以答曰，我蜀人也，家居摩天嶺下，去年舉家得時疫，設壇禱告，忽有神栖箕，自稱福建泉州府鳳山寺廣澤尊王，云，感汝精誠，特來救護，毋憂，遂鎮以靈符，示以神方，疫即止，故不憚數千里，自初春首途，沿訪至今纔至，臨旋以行篋繁重，覓一僕送歸，費至三百金云。[54]

16.光緒七年九月，浚病甚，兒輩瓣香遙禱，即日轉樞獲安，計大便十四日纔下，夢中若有持塵尾，遍體拂拭，陡覺清爽。[55]

17.光緒十年，南安近邑諸鄉，得時疫，值神駐蹕於縣治黃姓家，鄉民虔迎神往，到一鄉則一鄉安愈，不數日而疫氣一空。[56]

18.光緒十年，臺灣滬尾之役，法夷自晨至暮，開花砲子凡數百響，無一中傷者，居民見神旗助順，隱隱有郭字，法人每言是役也，但見大屯山甲兵最盛，衝轟復合，無一遁者，是何英勇，不知為神助焉。神所得地，僉云正穴也，近歲洋人思破蛇穴斷其身，比至惘然不知所向，一再如此，斂跡而歸。[57]

19.平和葉上舍紱林，容光澤，患石淋，水火兩閉，腹膨脝，臥地求死，旁人為焚香請神，以箕錄神方，僅四味，飲之，下濁水三斗，霍然起坐。[58]

20.姜孝廉啟鎔，在興化時，妻孕八月，忽胎橫腰腹間，累日夜，醫士穩婆，無可措手，居停為扶神箕，隨扶者入藥肆中，取小豆五種，配以芍草，其方與安胎行血，兩不相涉，服之胎復上轉，十月滿足，舉一男子。[59]

[53]同註 6，卷四感應。
[54]同註 6，卷四感應。
[55]同註 6，卷四感應。
[56]同註 6，卷四感應。
[57]同註 6，卷四感應。
[58]同註 6，卷四感應。
[59]同註 6，卷四感應。

21.光緒十三年，郭觀察溶，得下消，服涼藥百劑不效，憶葉姜二事，乃往鳳山寺分神香火，其太翁員外郭柏蒼，晨叩醫之是非，祝曰，非神力指點，醫將負短偏執，至午醫者忽投茸桂，病以就痊。[60]

表一 《鳳山寺志略》神蹟故事統計表

類　別	編　　號	合　計
平亂	1.2.3.4.5.8.18	七則
治病除疫	6.12.15.16.17.19.20.21	八則
為百姓除害	9.10.11.13	四則
解除天災	7.14	二則

上表將《鳳山寺志略》所記之神蹟加以歸納，可知其中平亂之事有七則，治病、除瘟疫之事有八則，為百姓除害抓賊有四則，解除天災的危害有二則。但不論是平亂、除害甚至解除天災，民眾在傳述眾多神蹟的目的並非要深究其真實與否，而是期望藉由不斷增加的神蹟傳說，強化廣澤尊王仁民愛物的形象，使原有的信仰者對廣澤尊王的職能與存在價值更加深信不疑,從而鞏固民眾的信仰中心，並且進一步藉由神蹟的傳說擴大信仰範圍。

叁、廣澤尊王傳說所反映之信仰觀點與民間文學特質

一、信仰觀點

民眾對信仰傳說的選擇，總是尋找那些最能體現民眾生活、傳達民眾心聲、顯示信仰主體力量、表現人們對於信仰主體的自豪感，並具有一定典型意義的事件來作為傳說的內容，在這之中，民眾的理想、願望及內在自豪感往往就是傳說情節選擇過程中的主要原則[61]，也就是傳說本身便反映了民眾對信仰主體的期許與投射，在廣澤尊王的傳說中，便可觀察出下列民間信仰觀點：

（一）將信仰主體人性化

在廣澤尊王的傳說中，可發現民眾通常會將一般人的生活邏輯，投射並建構在自己所信仰的神明主體上，以廣澤尊王娶親傳說為例，在傳統民間信仰的觀念中，神明娶親並非是一種常態，相反的，絕大多數民間信仰的神祇是以單身的形象出現，之所以會出現配偶傳說，是由於在民眾的觀念中，廣澤尊王成神前本就

[60]同註 6，卷四感應。

[61]初雪，〈口述史學與民俗學基本理論管窺〉，北京：《國外社會科學》，1997 年第 1 期，p.31-36。

為家世清寒的牧童，其出身背景已與其他如關公、媽祖等具有特殊能力的凡人成神傳說有所不同，人們在集體性地選擇尊王由牧童成神的傳說之時，也同時選擇了其背景與絕大多數平凡百姓相近的生活，正因為如此，一般民眾所經歷的人生大事，廣澤尊王也應當經歷。然而民眾畢竟理解自我與神明是有所差異的，因而在傳述廣澤尊王娶親的內容情節時，也希望身為神明的尊王並非隨意地選擇一名女子。對民眾而言，身為高高在上的神明之妻，理當與神明同時接受香火供奉，若是一個過於平凡的經歷或身份,則無法說服民眾內心深處對神明的崇拜與期待，因此民眾在傳述廣澤尊王娶親的過程中，不自覺地選擇了波折起伏的故事情節加以敘述，彷彿如此一來，民眾所信仰的廣澤尊王才能真正展現其身為神明的無邊法力與高深莫測。

同樣的集體意識也反映在十三太保的傳說中，若以一般邏輯而論，已然成神的廣澤尊王與妙應仙妃理應身於仙班，廣受民眾香火，然而卻出現了十三太保的子嗣傳說，這說明了民眾對廣澤尊王力量的崇拜，並不僅止於滿足尊王本身的神蹟與職能，更希望其力量能夠加以擴大，因此在妙應仙妃的傳說出現之後，自然而然地又將傳統家庭思維中結婚生子的概念繼續加諸於廣澤尊王身上，於是有了十三太保的出現。人們一方面將透過子嗣開枝散葉、繁衍後代的概念融入了傳說中，使廣澤尊王的力量得以透過十三太保廣被於各地，護祐百姓；另一方面則意欲透過十三太保的傳說，完整地建構廣澤尊王的家族體系，此一體系，實際上是民眾信仰體系的基礎，因為唯有在此種完整的體系下，民眾方而認為神明的生活與之貼近，而其體系之強大又足以強化廣澤尊王的神職力量，從而使得民眾心中的廣澤尊王信仰是完整而為民眾所信服的。

（二）信仰主體的認同度

在廣澤尊王的諸多傳說中,關於其成神後被敕封或增加封號的傳說為數不少，此種現象在民間信仰的體系中十分普遍，以致於往往出現如廣澤尊王般一位神明具有諸多封號的情形，其主要原因即由於民眾對信仰主體的認同度，通常需要外在助力加以強化，進而更加鞏固信仰主體之地位。

以廣澤尊王而言，其成神之背景為名不見經傳的牧童，儘管在民眾心中具有非凡的遭遇與事蹟足以流傳，然而其地位卻缺乏一強而有力的背景支撐其「成神後具有能力」的地位，對民眾而言，廣澤尊王的出身不似關羽在成神前是叱吒沙場的武將，亦不似媽祖傳說在成神前即具備救世的能力；僅以廣澤尊王特殊的成神經過與後續傳衍的神蹟，似乎不足以確立其普渡眾生的能力，是以傳說的內容將廣澤尊王的神蹟施予對象設定為雍正或其他官方立場，透過對帝王或官方的施

恩，意欲將其所崇拜的神明地位提昇至與帝王相當的層級，因為對早期民眾而言，封建階級制度下的一切事物，均屬帝王管轄，天子的地位等同於天，既然如此，由天子進行之敕封等同於來自最高階級的認同與表彰，民眾於是在敕封這種「儀式化」的行為中獲得心靈上的安撫，亦因來自於官方的認同而更加信賴、崇拜廣澤尊王，從而由外在的敕封達到內心的滿足，並繼而將傳說的內容內轉化為廣澤尊王信仰體系中重要的存在價值。

（三）禁忌在信仰中的意義

在民間信仰中，民眾對於「禁忌」的存在，往往抱持著戒慎恐懼卻又仰賴其制約能力的矛盾心理。絕大多數的禁忌在信仰體系中所欲約束的是民眾的行為，期望藉由某些禁忌勸阻人們諸惡莫作、諸善奉行，因此最初的禁忌概念也僅止於在道德行為觀點上的限制；然而由隨著民間信仰體系與對象的日趨複雜，信仰傳說內容的變化多端，「禁忌」一詞逐漸演變為民眾所必須遵守的某種體制外規範，例如女性在祭祀過程中所受到的限制；抑或是民眾一旦對未知事物的發生由茫然轉為恐懼，受到事件發生當時所出現異狀的影響，而將事件本身歸咎於此一異狀，並從此將之視為預警或暗示；而這些限制與暗示，經過時間的積累與訊息的傳遞，便逐漸形成民眾賴以教化或警惕他人在信仰體系中的行為準則，禁忌亦從此產生。

在廣澤尊王娶親的第一則傳說中，陳法師之妻前往鳳山寺行香時的戲語，恰是一般民眾認知觀念中的禁忌。在傳統的觀念中，拜神禮佛當抱持虔敬之心，不可有絲毫的怠慢或輕挑，然而陳法師之妻所言，近似戲謔玩笑，這是一般人在信仰活動中的大忌，而傳說也敘述在陳法師之妻的戲語之後，廣澤尊王即有意娶依娘為妻，然而人神本無法共存於同一時空背景，迎取依娘等同於讓依娘失去生命，此種「戲語成讖」的情節，來自於民眾在祭祀之時，往往教育他人「不可嘻笑戲謔」的謹慎態度，為使此種勸誡能夠真正達到嚇阻目的，於是出現了讓戲語成讖的各種神明顯靈之說，在制約民眾的同時，也不知不覺地發展成為不成文的「禁忌」。

除了「戲語成讖」以外，傳說中尚有依娘因拾回木盒而等同於接受定婚信物的情節。此一情節與傳統民間「誘人冥婚」的習俗接近，亦即傳統民間家中若有早夭之女，至成年時若欲冥婚，家人則將紅包放入現金，丟於路旁，埋伏在側，若有男子拾獲，則家人便一擁而上，要求娶早夭之女冥婚，因此民間多有著「路旁紅包不可任意撿拾」的禁忌。此種禁忌的產生背景，源自早期人們「路不拾遺」與「不求非分之財」的道德警語，然而道德的自主約束力未必抵擋得了人性的貪

婆，加上民間冥婚風俗的傳播，民眾為了避免與不可知的陰冥世界有所聯繫，遂將此視為某種禁忌，而依娘拾木盒的傳說，與冥婚的過程同樣有著「因撿拾信物而定姻緣」的邏輯，加上「戲語成讖」的情節，正說明了早期民眾在看待信仰主體的力量時，不僅存有崇拜與尊敬的心態，更將自我認知的禁忌加諸神明力量之上，藉此塑造出神明神聖不可知卻又令人畏懼的形象。

二、民間文學特質

（一）集體性

傳說作為民間文學的一環，傳播的主要媒介與其他文學不同。來自於「人」的傳說內容，其形成、發展與傳播，都與民眾的集體意識息息相關，這是由於在一個群體中，往往有許多具有符號意義的事物。這些事物由於歷史的記載、傳說與文學藝術的描述而變得極為重要，成為人們集體記憶的象徵[62]，以神明為中心的信仰群體亦然。如果沒有這些人們共同認可的「符號」，一個信仰的群體便難以傳承其集體記憶，集體記憶是集體認同的前提，亦是信仰體系得以發展擴張的特徵，這些特徵構成一個群體集體意識的基礎[63]，也從此一基礎上發展出人們對信仰主體的崇拜與信任。

在廣澤尊王的成神傳說中，不論牧童是為人僱傭或自行採薪維生，其背景均為貧寒出身，儘管在傳說中曾出現其為郭子儀後裔之說法，但僅在說明其族系，情節仍在強調其出身之困苦與成神之不凡，此種觀念來自於早期民眾在封建階級制度的生活中，出身富裕或權貴世家者是衣食無缺且遙不可及的，既是在先天條件中高人一等，若將此出身背景投射於廣澤尊王則欠缺其成神過程「不平凡」的說服力。在大多數民眾的觀念中，愈是高度的反差，愈能代表其信仰主體的特殊性；此外，在前文中曾提到民眾在信仰觀念中易將信仰主體塑造出人性化的一面，然而此種人性化，在民眾的訴求中應當是貼近民眾生活並符合民眾的認知與期待，倘若將其出身塑造為來自富貴家庭的形象，則無形中加深了民眾的距離感，並由於不是民眾熟悉的身份背景，在敘述故事情節時便容易出現情節內容的模擬兩可。由此可知，無論是牧童或採薪者，都是以民眾最能夠認同並熟知的生活背景加以敘述傳達，這是民眾集體意識的展現，亦是廣澤尊王傳說所體現之集體性特質。

（二）變異性

日本學者柳田國男曾就民間文學的變異性提出以下說法：

[62]李強，〈符號、集體記憶與民族認同〉，北京：《讀書》，2001 年 5 月，p.104-107。
[63]同註 61。

> 住在鄉村裡的村民們，將那僅有的傳說，無比地重視著、愛護著傳到今天，實在也是通情達裡的，至於「後代人」隨著時間的演變，將自己的理解補充了一些解說，或添枝加葉地往原傳說中塞進了一些固有名詞（人名、地名）等，其動機也不外乎是「想著永遠地信下去」，而別無其它。換句話說，也是感覺到按其原來的說法，總有些站不住腳的難以置信的部分，這是因為人們的分辨能力隨著時代的變遷有所提高了的緣故。很多地方的傳說，也都由於這樣的原因，或多或少地「變化」了。有些，則把使人覺得總有些荒誕無稽而難以置信的部分，有意識作了刪除。還有的，則將別處的傳說借了來，試圖把說明不清的章節，填補完善。[64]

柳田國男所言，說明了即使是相同的傳說，一旦出現傳播的過程，便會由於「人」的因素，使其情節出現或多或少的改變，一則傳說在傳播過程中，必須透過講述者鋪陳→聽眾吸收→聽眾整合訊息→聽眾轉化為講述者的流程，一再地流傳，但是「希望受到關注」是講述者的原始目的，為了達成此一目的，講述者在講述的過程中，通常會觀察聽眾的反應並藉此調整講述內容，有時是增加其情節的高潮起伏，有時則是配合聽眾與周遭的環境加以修正，甚至可能在講述過程中加上個人的經驗或感受；聽眾在此所獲得的訊息，又透過內心的理解與詮釋予以修正成自我可認同的內容，並且在自我成為下一個講述者時，遵循同一個模式加以調整，如此一來，一則傳說在流傳過程中，很可能發生了多次的重整，甚而出現另一則新的傳說，這便是廣澤尊王成神傳說第一則出現版本差異的原因，儘管「富豪吝嗇」、「風水師指引」、「拋灑骨灰」等過程在各類說法中差異不大，但是在「牧童收養者」、「風水先生背景」、「蜂群螫人」等情節的調整，則可看出其於傳播過程中所產生的細部變化。

除了故事本身的細節外，廣澤尊王的配偶傳說則出現另一種變異特質。配偶傳說第一則所出現的「戲語成讖」情節，亦曾出現於城隍娶親及金門開浯恩主娘的傳說中，此種變異性是指相同的情節卻出現於不同的故事主體中，傳說之所以出現此種現象，來自於傳播過程中首先產生的集體意識，民眾將「不可戲語」的規範深植於腦海之中，然而此一規範又與信仰的禁忌緊密結合，因而戲語的對象必須是可結為配偶之主神與配偶神，因而只要是此種因不可知力量而結合的婚姻關係，民眾便下意識的將其與自我畏懼的禁忌觀點結合，但是由於在不同地區、族群中，其所奉祀的對象不盡然相同，民眾在依據自我背景與信仰對象做出調整

[64]柳田國男著，連湘譯，《傳說論》，北京：中國民間文藝出版社，1985 年，p.57。

的過程中，便造成類似的情節內容出現於不同信仰主體傳說的情形，也使得傳說呈現出截然不同的變異性特質。

肆、結語

廣澤尊王的諸多傳說，反映了民眾在信仰體系中對信仰主體的期待、依賴與畏懼，一方面期待信仰主體的本身是貼近自我而又可為自我消災解厄的，另一方面又礙於傳統思維所建構的人神分際不知不覺地產生了許多禁忌與限制，這些傳說說明了民間信仰體系在建立與擴散過程中所融入的民眾集體意識，同時也透過做為媒介者的民眾與傳說的情節內容，具體地將民間文學的集體性與變異性特質呈現在傳說的流傳過程中。

參考文獻

江燦騰主編，增田福太郎原著，黃有興中譯，2005 年 5 月，《台灣宗教信仰》，東大圖書公司，初版。

李天錫，2004 年，〈廣澤尊王信仰在華僑華人中的傳播和影響〉《華僑大學學報》（哲學社會科學版）第 3 期， p.78-83。

李玉昆，，1997 年〈廣澤尊王信仰及其傳播〉,《世界宗教研究》第 3 期，p.122-127。

李強，，2001 年 5 月〈符號、集體記憶與民族認同〉，北京：《讀書》，p.104-107。

卓克華，92 年 12 月，〈鹿港鳳山寺－牧童化成神，信仰遍台閩〉,《新世紀宗教研究》第 2 卷第 2 期，p.232-272。

初雪，1997 年，〈口述史學與民俗學基本理論管窺〉，北京：《國外社會科學》第 1 期，p.31-36。

柳田國男著，連湘譯，1985 年，《傳說論》，北京：中國民間文藝出版社。

馬書田，2005 年 8 月，《中國民間諸神》，台北：國家出版社，初版二刷。

清・楊浚，《鳳山寺志略》(《四神志略》)，冠悔堂募刊本。

清・戴鳳儀，《郭山廟志》。

陳俊傑，95 年 4 月，〈神明也掃墓：廣澤尊王「封塋祭祖」〉《王城氣度》第 2 期，台南：財團法人台南市文化基金會，p. 86-89。

陳梅卿，2000 年 5 月，《說聖王・道信仰：透視台灣廣澤尊王》，台灣建築與文化資產，吳氏總經銷，初版。

陳蓉，2008 年 4 月，《廣澤尊王信仰研究》，福建師範大學碩士論文。

董芳苑，2009 年 6 月，《台灣人的神明》，台北：前衛出版社，初版二刷。