

國姓井母題分析 ——以豐田村國姓井為例*

楊玉君**

摘 要

插劍成泉的故事在台灣以鄭成功的大甲國姓井最為著名。雖然劍井並非大甲特有的故事，在中國其他地區也可找到類似的故事；然而在台灣的劍井故事特別與鄭成功有關，不論是在大甲或是在雲林縣大埤鄉豐田村的國姓井傳說都具備了十分相似的母題結構。本文將提出民間文學母題「有機結構」的概念，將國姓井類型故事的母題視為隸屬於同一結構，且彼此相互關聯的單位，而凡是屬於同一有機結構的母題都可能因為內在的關聯而在不同傳說之間互相吸納且發展。

本文將國姓井類故事的重要母題歸納為：劍、井泉、疫病，情節則大致包含將軍帶兵乏水，插劍成泉／井，而泉／井水可以治療瘟疫等階段。文中將深入考察這三個主要母題，並兼及相關的武將軍事性質以及蛇龍與瘟疫的關係，經由縝密的文獻爬梳，追索其母題的內在性質，並建構三者之間在民俗民間文學上複合的有機結構。最後本文將以近代的傳說與清代記錄的傳說相比較，驗證有機結構的可適用性。

關鍵字：鄭成功、劍、井、瘟疫、傳說、有機結構

* 本文修訂，承兩位匿名審查人提供意見，謹此致謝。文中尚有未盡完善之處，責任概由筆者自負。

** 作者為中正大學中國文學系助理教授

Analysis of the Motives of Guoxing Wells: A Case Study of the Guoxing Well of Fengtian Village

Yang, Yu-Jun *

Abstract

The story type that contains the plot of stabbing a sword to draw water has its most famous example in the Guoxing Well in Dajia, Taiwan. Sword well is not an exclusive story of Dajia, the same type of stories can be found many places in China. However, the sword well stories in Taiwan have a special affinity with the legends of Cheng Chengkong (Lord Guoxing). Whether in Dajia or in the Fengtian village in Dapi, Yunlin, the legends of Guoxing well share very similar motif structure. In this article, I shall propose the idea of “organic structure of motives” that all motives of the Guoxing Well legends belong to one organic structure and each motif relates to the rest of the same structure in one way or another. All motives under the same organic structure could absorb or develop into another legend given their internal relations.

The important motives of the Guoxing Well stories are sword, well/spring, and epidemic. Its plot basically consists of the following parts: a general whose troops were in desperate need of drinking water, he stabbed his sword into earth and drew spring water that later became a well, the well water then was considered to have healing power. I shall analyze the three motives in depth and include in the discussion the relating issues of military officers and the connection between snake/dragon and epidemic. Through textual analysis, I shall trace the original nature of the motives and construct the composite organic structure

of the three motives in folklore and folk literature. Finally, I shall use a much later, contemporary legend and compare it with the Qing gazetteer records to verify the validity of the organic structure.

Keywords: Cheng Chengkong, sword, well, epidemic, legend, organic structure



* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

在雲林縣大埤鄉的豐田村有一座鄭成功廟，廟前有一口四年前重新發掘出的一座古井，鎮守井欄之上的倒不是國姓爺鄭成功，而是一尊觀音像。村民在井欄旁設香案，上置香爐及酒杯，井欄上寫著「豐田村國姓井」。由香案的擺設看來，這口國姓井顯然是成功廟的延伸，也是信徒祭拜的對象。成功廟既然是主祀鄭成功，則其廟前的水井稱為國姓井似乎理所當然。然而再仔細一想，姑且不論一口水井在 21 世紀的現代具備何等意義，台灣到處也遍佈媽祖廟，為什麼少見「媽祖井」？而豐田村國姓井上坐鎮的是觀世音，為何不稱作「觀音井」？況且台灣的「國姓井」不只一處，有傳說中由鄭成功本人參與開挖或是親臨汲飲（詳下）的，或是因開鑿水井者為國姓爺子弟兵所以也稱為國姓井的¹；未必都被當成一信仰的對象。

那麼這口水井到底具有什麼樣的性質，所以稱為國姓井呢？為解開這個問題，本文擬自豐田村成功廟的歷史談起，排比廟宇沿革及鑿井始末的傳說及記載，歸納出環繞著豐田村國姓井的重要民俗及民間文學母題，並說明各種母題之間相互的關係，以解開國姓井受祭祀的原因及意義。



豐田村國姓井

一、豐田村成功廟暨國姓井簡史

豐田村的成功廟國姓井的歷史及再發掘的經過，成功廟管理委員會於 2002 年刊印了一份宣傳單記載了事件始末：

1 後者則比如彰化的國姓井，《彰化縣志》（1830），《台灣文獻叢刊》156（台北：台灣銀行經濟研究室，1962），卷1，頁17。「國姓井，在邑治東北六七里柴坑仔莊後。其水清澈，視之深僅尺許，白沙明淨。里人以繩縛石墜之，則深靡所底，繩盡少頃，石自湧出。以足探之沒脛，則似有從中挽下者。故老相傳：昔有兩牛相觸，一牛誤陷井中，俄頃沉沒，終無浮出。」傳說內容並沒有鄭成功本人，推測應是連橫所提過的情形：「蓋凡鄭氏兵力所至之地，皆稱『國姓』」，《雅言》（1933），《台灣文獻叢刊》166（台北：台灣銀行，1963），頁126。

尋挖井找寶劍之緣由

本村眾善男信女，有鑑於目前成功廟，已老舊，又太窄小，眼觀鄰近村落的宮廟都已改建成巍峨莊嚴大廟，所以本村眾信徒研議籌劃購地，重建較大之廟宇，並且籌劃廟的周邊環境，美化綠化。

今年農曆正月十五日請求廟中主神開台尊王，找新乩（訓練新乩）尋找適合之廟地，重建新廟。

今年農曆六月二十四日晚十時餘，南海古佛慈悲，降乩指示，廟前廣場北側空地，有一古井（根據記載已有一百五十年），井底有一支七星寶劍，要找出來，以後建廟有幫助。農六月二十八日晚，本村眾信徒虔心祈求成功廟神明，早日尋井開挖。晚十時許神明清水祖師、萬爺將軍降乩指示，明日上午九時十分動工開挖。農六月二十九日，本村眾信徒虔心膜拜，擺設香案，眾人一顆期待的心，九時許神明降乩，手持五寶現場作法，敕符指示開挖，果真有口古井，於是挖井尋劍之神聖任務此時展開，全部工作人員、挖土機工具都是自動義務性質，大家熱心，犧牲奉獻，連挖五天，其間神明都有降乩鼓勵大家，寶劍一定會出土，請大家要團結合作，要有信心，直至農七月九日再降乩指示，開挖深度，保持在八公尺二十公分（八點二米）即可，以後每逢星期日挖井就好，眾信徒遵守指示，七月十七日、七月二十三日都繼續挖，因井底泉湧很多，水、沙土都會湧上二公尺左右，農八月二日上午九時，寶劍埋於井底一百五十年，終於奇蹟式出土，這支寶劍古色古香帶點老舊，靈氣鋼又柔，成功廟神明神威、神力廣大，奧妙無比，早已暗示八米二，就是八月二日會出土，全村歡天喜地，放鞭炮慶祝，但是歡喜之餘，未來購地建廟之聖事，還要艱苦用心做下去，只有祈求上天及眾神明庇佑，全村攜手團結合作，早日將廟建好，期待落成之時。

附記：本村善士（鄉代會主席）徐水騰先生，極力促成，肩負重責大任，領導指揮眾人凝聚強大力量，形成共同的心願，眾志成城，完成浩大的建廟工程不遠矣！

成功廟眾信徒 謹識

中華民國九十一年農曆八月三日²

2 豐田村寶劍出土一事，另見《聯合報》雲嘉南地方新聞版（第3418版），2002.09.09。

上述記載有幾點值得特別指出，首先降乩指示古井所在地的是南海古佛觀世音，而非鄭成功。而且指示開挖深度不超過八米二，村民則認為這是「暗示」最終寶劍會在八月二日出土。根據筆者對村民的訪談，自國姓爺託夢至挖掘出寶劍為止，村民完全不知道有這把古劍存於井中，遑論古劍的來歷。一直到寶劍挖出之後，才有人去把刻在廟裡正殿壁上被長年香火蒙上一層黑色油污的碑文給清洗出來，發現了寶劍的身世，並且刊印成宣傳單（內容詳下）。寶劍出土之後，豐田村民珍重寶愛至甚，將寶劍鎖在廟內的保險櫃中。一直到公元2005年10月，因為寶劍已獲玉帝敕封為開台尊王代天巡狩之法器，所以請出來放在玻璃櫃中展示。隨後又因成功廟新建工程動土，寶劍及國姓井水都再度封閉，預期在新廟落成後才會再度開放供參觀及取水。

為便於後續討論，仍彙錄原建廟沿革碑文全文如下：

成功廟沿革

觀夫神聖發祥之均隨機運而顯靈，溯自遜清咸、同年間，本村偶遭時疫流行之感染，為禳災解厄，祈求平安計，虔誠扶鸞，望神庇佑，三日三夜，不眠不休，忽見空際雲霞成彩，細雨微風之時，國姓公竟然降乩指示，以七星劍一口，酌量地脈劃界，選屬龍者數名，著手開井，竟甘泉湧出，敕符化落水中，凡有染病者求乞井水飲之，莫不痊癒，未幾時附近村落，每日紛紛來乞水者達百餘人，於是本村國姓井靈泉之名，著於



成功廟七星寶劍

全台矣，光緒乙未日本據台後，遠近來乞井水者，依然接踵不絕，廟祝黃抱耳懾於日本人苛政，恐遭禍端，箚准將井填塞，繼後開鑿已無效驗，民國庚午年之秋，有村民張盆者，深荷神禱，感覺草廟有失觀瞻，咸儀改築廟堂，高崇祀春秋俎豆，屈指將屆四十年，追念延平郡王開台史籍巍峨光復初，各地方大小廟宇擴大增建，惟吾豐田廟貌，甘任其衰頹剝削，殿宇荒廢乎，五十五年丙午適是東西大利，吳福昌村長敬念神庥，竭誠組織興建委員會，購集建材，則吉興工，迨五十五年丙午九月初旬始告竣工，今見規模壯麗，勝景清幽，靈光普照，神民一心一德，誠可達天，香火萬年矣。

大埤鄉豐田村成功廟管理委員會 敬抄錄³
中華民國九十一年九月九日（農曆八月三日）

總結以上訊息，可知成功廟國姓井衍生自一口七星寶劍，而且豐田村的鄭成功信仰是先有劍，次有井，後有廟，促使村民將井作為祭拜對象的原因乃因井水具有治病療效。⁴然而多年來信仰肇始之初的劍及井卻沈埋於地，直至西元2002年方再度出土。水井填實的原因據碑文指出，乃因日治時期廟祝懼於日本苛政，自行箚准填實（推測應為日本殖民後期，積極廢除台灣民間信仰，推行神道教的時期）。同後雖曾再度開鑿，但原本可以治病的靈泉已然失效。而失效的原因，據筆者訪談村民莊存女士（72歲，肖狗，2005年11月10日訪談記錄）表示，係因有人汲水時以尿穢（木戲）下井舀水，致使泉水靈應消失。⁵

國姓井自寶劍出土之後，廟方投資器材將井水設管線引出，經過多道手續過濾提供信徒取水飲用。因為寶劍出土的新聞轟動一時，不但平時就有慕名而來的信徒前來取水，次年SARS流行期間甚至有人不辭路遙，自屏東前來汲水飲用，希冀能防疫保健。筆者訪談時，也多次目睹自備容器前來裝水的居民。

- 3 本篇沿革記乃抄錄自廟中牆上碑文，原勒記年代為民國55年（1966）年，民國91年方由廟方抄錄刊印發佈。
- 4 祭井固然是由來已久的習俗，《禮記注疏》，《十三經注疏》本（台北：藝文印書館，1955），〈月令〉，卷17，頁345：「仲冬之月，……天子命有司，祈祀四海、大川、名源、淵澤、井泉。」然而豐田村國姓井之接受祭祀顯然並非單純以其「井」之身份，而是因為國姓爺七星劍之神蹟而受到祭祀。
- 5 穢（木戲）原為瓠瓜類部半舀水之器具，尿穢特別指用來澆灌糞便肥料的穢，民俗上認為以臭穢加諸清潔，會使得靈應消失。

豐田村的國姓井傳說除了與鄭成功與觀世音信仰有關外，同時也突顯出幾個傳說常見的母題組合：劍、井以及防治疫病。以國姓爺的寶劍鑿井，井水治病的情節對台灣讀者而言應不陌生，位於大甲鐵砧山上的國姓井傳說就同樣具備這一組母題。為能詳細討論兩處國姓井之間的異同，以下先敘述大甲國姓井的傳說，再針對其傳說作比較分析。

大甲鐵砧山的國姓井又稱劍井，據 1885 年〈大甲國姓井碑記〉：

台北府新竹縣大甲鐵砧山國姓井，相傳鄭成功駐兵處，被困乏水；以劍插地，得甘泉，大旱不涸。年年清明前，有群鷹自鳳山來聚哭，不至疲憊不止，或云兵魂固結而成；山麓田螺，斷尾能活，謂當時螺殼棄置者：均著奇異。⁶

由於田螺斷尾能活的奇異與井無干，暫置不論。其餘的幾個重要的情節成份如下：鄭成功軍隊因為缺水，由鄭成功在當地插劍成泉，在清明節前後兵魂化鷹聚哭於井。此傳說中並未提及任何泉水與治病相關的說法，但約在十年後的《新竹縣志初稿》（1893-1897）卷五中記載：

國姓井 在大甲堡鐵砧山巔，距縣南九十五里。相傳鄭成功屯兵大甲，以水多瘴毒，乃拔劍斫地得泉，味清冽。旁有小碣，鐫此三字。光緒初年，巡檢泐碑記之。⁷

據此，則缺水的原因是水多瘴毒，此一國姓井提供了無瘴毒的安全飲水，井水和治病並無直接關係。然而降至日治時代，這則傳說又有了新的轉變：

如今當地的人仍迷信，在舊曆五月五日端午節的正午，可看到劍由井底浮出。而且據說喝了這種靈水，不會得到瘴疫。⁸

6 簡榮聰，《台灣中部碑文集成》甲，《台灣文獻叢刊》151（南投：台灣省文獻委員會，1994），頁60。

7 鄭鵬雲、曾逢辰纂輯，《新竹縣志初稿》（1893），《台灣文獻叢刊》61（台北：台灣銀行經濟研究室，1959），卷5，頁194。

8 大甲公學校編，《台灣省大甲鄉土の概觀》（1933）（台北：成文，1985），第15章，頁310-1？。所謂「瘴」者，乃山林間溼熱蒸鬱的毒氣，吸了這種毒氣可使人罹患傳染疾病，稱為瘴疫。可以說瘴氣是誘發瘟疫的狀況，所以說「重以瘴癘之氣鬱而成瘟疫之證，傳染甚易」，見方濬頤，〈淮軍平定台灣番社紀略〉，《台灣海防並開山日記》（1874）（台北：大通，1987），頁69。



大甲鐵砧山國姓井

請注意這傳說出現的新成份：5月5日正午可看到劍由井底浮出。照這傳說看來，重點不在井水潔淨無瘴毒，而是在於井水可能防治瘴疫的功用。這也是當前台灣端午習俗中人人耳熟能詳的「午時水」，因為眾人相信國姓井的午時水有特殊保健防疫的效果，所以端午當天汲飲午時水的人數總是特別眾多。至此，則大甲國姓井傳說的武將／劍／井／疫病母題結構也發展完成。

二、國姓井母題分析

豐田村的國姓井傳說，容或細節有異，但是傳說母題大致與鐵砧山的國姓井重疊，都包含了劍、井泉、疫病等母題的組合。⁹如果以母題複合的先後順序來看，大甲國姓井傳說的母題清楚的呈現了劍→井→（防治）疫病的過程，在傳說原型中插地成泉的劍與井幾乎是同時發生同時存在，而在故事傳說了一段年代之後，才加入了井水可以防治疫病的母題。在豐田村國姓井的傳說中，則是先有時疫流行，接著才有國姓爺指定七星寶劍劃地鑿井，信徒又飲水防治疫病等等情節。更有趣的是在水井填實之後多年，同一組母題又依（1）降乩指示神劍→（2）鑿井→（3）井水防治疫病的順序重覆了一次。

9 劍／井／疫的三個母題實際涵蓋的範圍比其字面為廣。以劍而言，由於形狀及功能類似，亦可包含刀、矛、長槍等武器。而由於井水來自地下泉水，而且發現泉水後慣例會築井蓄水，因此本文以井概括井水和泉水。同理，民間針對急性傳染病的稱謂並沒有太精確的分類，大率以瘟疫統而論之，然而實際可涵蓋瘟、疫、瘴、癘、毒、瘧等等。本文以最廣的定義來討論這幾個母題，俟後將不再另行標明區分。

不管這些母題加入先後順序為何，傳說的層累性造成過程原本就會吸收新的母題。本文想提出的看法是：母題的複合並非任擇毫無章法，相反的，能複合在一起的母題都具有某種內在關聯。我們不妨借用一下化學上「有機的」（organic）這個概念來說明。據 Merriam-Webster 辭典的解釋，organic 一字除了在化學上指的是「包含碳化物的物質」以外，也有另一種意思，指的是“of and relating to a whole”「屬於並且與一個整體相關聯」。傳說由於是口傳文學，藉由人的講述而傳播、而發展、而變異。傳講的人愈多，就好比注入生命體的「營養」愈豐富，傳說的生命就會一再延續。反之，則傳說亦有衰敗死亡之可能。組成傳說的母題就像一個生命體的組成器官，屬於傳說這個生命體，而且彼此相關聯。因為劍／井／疫的母題組合具有內在關聯，所以才有複合的可能。同時這組母題至今為止仍具有相當的生命力，才會繼續的出現在傳說中。

由於兩則國姓井的傳說中劍及井最終的目的都在避疫病，因此以下就分別針對劍及井與疫病的關係進行分析。

（一）劍

國姓爺鄭成功的故事在台灣遍及各地，遠超過鄭氏在台活動的範圍，甚至連東部的宜蘭都有與他相關的事蹟流傳。作為一個傳說英雄人物，國姓爺的相關故事具有某些可預測的公式化特色。¹⁰例如他的不平凡的出生、尋寶、除怪等等，莫不顯示出鄭成功與眾不同的、甚至是超自然的能力。鄭成功被尊稱為開台尊王，以一武將之身成為開發台灣的英雄，他的神蹟也多以神劍為樞紐。¹¹即以國姓爺插劍成泉（並進而築井）的故事為例，不但在福建有「劍泉」的傳說，¹²僅在台灣一地就有至少二處相類似的故事，而且以大甲鐵砧山的劍井故事為最著名。而因為鄭成功投劍於潭以刺殺妖怪，事後劍氣屢屢浮現

10 關於英雄傳說的公式，Lord Raglan曾整理了一份包含22個特徵的清單並且分析著名的神話傳說英雄的生平故事，得出的結果是一份高度相似的英雄類型故事。請見 Lord Raglan, “The Hero of Tradition” (1934) in Alan Dundes, ed., *The Study of Folklore* (Englewood, NJ: Prentice Hall, 1965), pp. 142-57. 蔡蕙如的碩士論文也有專章論及鄭成功的英雄性格與相關傳說的關係，見蔡蕙如，〈與鄭成功有關的傳說之研究〉第三章「與鄭成功有關的地形地物傳說」（成功大學歷史語言研究所碩士論文，1991）。

11 鄭建忠曾以此為主題，撰文討論，見氏著，〈台灣鄭成功神劍傳說主題研究〉，《東吳中文研究集刊》2（1995.05），頁75-89。

12 陳煒萍編，《廈門的傳說》（中國地方風物傳說之十三），（台北：淑馨，1991），頁50-51。

潭中也是台北劍潭廣為人知的傳說。

俗話說：「紅粉贈佳人，寶劍贈英雄」。不論古今中外，在所有的兵器當中，英雄與劍的關係最為密切。亞瑟王拔出石中劍證實自己王者身份的故事讀者們應該也不陌生。或許因為劍的驅邪降妖的功能與正氣凜然的英雄相匹配。即使是在西方的童話中，斬惡龍的英雄也多半持劍。民間故事中號稱包青天的包拯及臨水夫人陳靖姑都曾以寶劍斬妖。¹³在中國的民俗中，劍更是常見的驅邪器物。比如道士做法要用的桃木劍、安平地區民宅驅邪用的劍獅等等。而劍所驅避的妖邪中，很重要的一個對象就是致瘟病的疫鬼。

上古重要的逐疫儀式大儺中，具有強烈武打軍事的成份。由於先民將瘟疫擬人／鬼化，逐疫的對象是疫鬼，所以儀式中儘量以恐怖的裝扮，龐大的軍事陣勢來恐嚇跑疫鬼，其中如漢代宮廷大儺領首的方相氏裝扮「玄衣朱裳，執戈揚盾」，¹⁴南北朝時的鄉人儺「村人并擊細腰鼓，戴胡頭，及作金剛力士以逐疫」，¹⁵也是以佛教神像中作威猛武士打扮的金剛力士為逐疫的執行者，¹⁶這些例子都顯示逐疫驅邪會特別突顯軍事打鬥的性質。既然需要藉助武打軍事以達到驅逐疫鬼的目的，則武器的使用自是必然。在逐疫的武器中，我們可以看到劍占了其中一個重要的地位。

比如傳統的端午行事中有許多都以避惡氣防疫病為主，¹⁷劍的母題就出現在相關的習俗及傳說中。自明清以降，中國流行在端午時於壁上或門戶張貼鍾馗圖以鎮宅除煞，鍾馗圖最早也是最常見的造型就是腰繫一把除魔劍。¹⁸門上所懸的菖蒲艾草，就是取其形似劍似旗。顧祿，《清嘉錄》卷五：「截蒲為劍，割蓬作鞭，副以桃梗蒜頭，懸於床戶，皆以卻鬼。」¹⁹而端午節時門上貼的午時聯也呈現了這樣的象形寓意，如：「手執艾旗招百福，門懸蒲劍斬

13 〈江西卷〉，《中國民間故事集成》（北京：中國ISBN中心，2002），「包公斬蟒蛇精」，頁601-603。

14 范曄撰，李賢注，新校本《後漢書》志第5（台北：鼎文書局，1981），〈禮儀志〉中，頁3127。

15 宗懷（501-565）著，譚麟譯注，《荆楚歲時記》（武漢：湖北人民，1999），頁116。

16 金剛力士為佛教護法神，手持兵器金剛杵，以金剛喻其智慧堅利，是為斷煩惱，伏惡魔的法器。見翁佶，〈漫談金剛力士〉，《佛教文化》（1977.05）：38。

17 端午起源之一乃對於惡日的信仰，應劭，《風俗通》（台北：漢京文化，1983）：「夏至五月五日，五采辟兵，題『野鬼遊光』。俗說五采以厭五兵，遊光禳鬼，知其名，令人不病瘟。」；另請參見黃石，《端午禮俗史》8章，〈結論〉，「端午的源流」，頁209-218。

18 林春美，〈午日鍾馗畫〉，《歷史文物雙月刊》6卷3期（1996.06），頁6-17、108-109。

19 （清）顧祿，《清嘉錄》（序1830年）（台北：文海，1985），卷5，頁4上。

千邪」、「菖蒲作劍斬八節之妖魔，艾葉為旗招四時之吉慶」。吳瀛濤的《台灣民俗》所記的台灣端午習俗：「家家戶戶以紅紙束菖蒲，艾枝，榕枝，懸插門首，此稱榕艾苦草。菖蒲，形狀如劍，解為驅邪。艾字音通健，取意身體壯健。一說，艾則象旗，故解為祓鬼。」²⁰

以劍逐疫的概念，還可以舉幾則民間故事為證。有關重陽節插茱萸喝菊花酒的習俗，河南流傳的是桓景隨費長房學仙術的故事。最早期的傳說敘及桓景一家九月九日登高時遵費長房囑咐繫茱萸囊，飲菊花酒。而回來後發現家中雞犬牛羊「一時暴死」。²¹在簡單的文字後其實內藏登高避禍的災禍性質暗示：一時暴死表示感染的是急性傳染病，而茱萸的用法更透露了所避之病當為瘟疫。據劉安的《萬畢術》云：「井上宜種茱萸，落葉井中，人飲其水，無瘟疫；懸其子於屋內，鬼畏不入也。」²²如果說傳說的原型較為隱晦，則在近代所采集到的故事中就清楚的顯示了驅瘟的目的。河南的民間故事中提及：桓景學藝成就下山前，費長房即贈予一支降妖青龍劍，桓景隨後即以此劍斬殺汝河裡的瘟魔。²³又如海南島的民間故事裡，有位名為賓的勇士請命出發斬瘟瘴蠱三位女妖，所用的兵器也是寶劍，²⁴類似的例子不勝枚舉。

劍既然可以斬瘟魔疫鬼，而持劍的人如果剛好又是個充滿陽剛之氣的武將，則其劍氣當因之加乘而具備更強的威力。於是當將軍插劍成泉，將軍與劍的制煞能力因接觸巫術的原理而傳達到泉水之上，泉水便順理成章的具有防治瘟疫的功效了。然而理論上雖則如此，實際的民間故事中呈現的並非如此直接的母題複合。國姓井此一類型故事，多半以一軍事行動肇始（軍事行動泛指兩方敵對的各種爭鬥），正義之師在行軍途中遭遇缺水之苦，領軍之將因禱天求水，隨即拔劍砍地，甘泉應聲湧出。²⁵絕大多數的故事至湧泉即戛然而止，並

20 吳瀛濤，《台灣民俗》1章（台北：眾文圖書，1994），頁12。

21 《荊楚歲時記》引《續齊諧記》，頁107。

22 賈思勰（ca. 533）撰，繆啟愉校釋，《齊民要術》（北京：農業，1982），引淮南王劉安（ca. 179–122 B），《萬畢術》，頁227。

23 雪梨主編，《中華民俗源流集成——節日歲時卷》（蘭州：甘肅人民，1994），頁583-584。

24 〈海南卷〉，《中國民間故事集成》（北京：中國ISBN中心，2002），「檳榔的由來」，頁302。同樣是檳榔的故事，另一則「檳榔果」把檳榔當做治瘟疫的良藥，頁303。

25 在台灣此一類型故事似乎只以國姓爺傳說的型式流傳。筆者所能找到的其他情節接近的故事有台中縣東勢鎮客語故事「台灣水個由來」，講述一仙人下凡，以鐵杖插地，於是高山上便開始有了水。見胡萬川，王正雄總編，《東勢鎮客語故事集》5（台中：台中縣立文化中心，1999），頁66–68，以及高雄縣林園鄉林半仙指劍出泉的故事，見陳慶浩，王秋桂編，《台灣民間故事集》（台北：遠流，1989），頁92–94，但兩者均無泉水治病的傳說。

未出現劍泉可以治病的傳說。茲將筆者收集到的有類似情節結構的傳說排比並列舉其共通母題如下：

【表1】

故事	軍事	劍／刀 ²⁶	泉／井	治病
黃帝掘井 ²⁷	✓	✓	✓	✓
許真君大戰孽龍 ²⁸	✓	✓	✓	
李冰父子鑿離堆 ²⁹		✓	✓	
劍門梁山寺和志公寺 ³⁰		✓	✓	
秦穆公黃米山屯兵 ³¹	✓	✓	✓	
禹王石 ³²	✓	✓	✓	
貳師泉 ³³	✓	✓	✓	
卓刀泉 ³⁴	✓	✓	✓	✓
藥井 ³⁵	✓	✓	✓	✓

由以上表列可知，以劍鑿泉出現在所有的故事中，算是一穩定的傳說母題結構。而主人翁的武將性質也出現在四分之三強的故事中。唯有以井水治病，並未形成這類故事的必要母題，只出現在三則故事中。而且在「黃帝掘井」的故事中，黃帝雖是以劍鑿井無誤，但故事中並未指明泉水本身是否有治病功效，只是提及黃帝以泉水煮藥來治病。而另一個有泉水治病母題的關公的卓刀泉傳說，治病的母題也是到了近代才出現³⁶。

26 劍與刀的形狀相似，在這種傳說中的功能相同，因此本文不特別區分兩者。

27 〈湖北卷〉，《中國民間故事集成》（北京：中國ISBN中心，1999），頁35。

28 〈江西卷〉，《中國民間故事集成》（北京：中國ISBN中心，2002），頁150。

29 〈四川卷〉上，《中國民間故事集成》（北京：中國ISBN中心，1998），頁117。

30 同上註，頁327。

31 〈陝西卷〉，《中國民間故事集成》（北京：中國ISBN中心，1998），頁33-34。

32 〈甘肅卷〉，《中國民間故事集成》（北京：中國ISBN中心，2001），頁228。

33 同上註，頁276-277。

34 關公卓刀成泉的故事有許多的版本，請見洪淑苓，《關公民間造型之研究——以關公傳說為重點的考察》（台北：台大出版委員會，1995），頁268-273。洪文中多引地方志之記載，傳說內容並未提及泉水療疾之效。

35 藥井在金門牧馬王祠前，牧馬王據稱乃唐貞元中牧馬使，有指神劍湧泉的神蹟，其泉水可治病，「飲者立瘥」，林焜燾《金門志》（1882），《台灣文獻叢刊》80（台北：台灣銀行，1960），卷4，頁58。

36 關公所用的武器並非劍，而是大名鼎鼎的青龍偃月刀。然而劍與刀形狀相似，且卓刀泉故事與貳師泉及國姓井的情節如出一轍，沒有理由不將其視為同一類型故事的變異。據說關公到達江陵附近時，兵士乏水口渴，關公乃以刀卓地，遂沛然成泉。這傳說在明清兩代武漢地區的許多地方志都有記載，而且傳說的卓刀泉尚不止一處，只是其中並未見到卓刀泉可以治病的傳說。目前唯一將泉水的療效見諸文字的，出自光緒9年（1883）定廷梁為御泉寺（湖北省武漢市洪山區）的卓刀泉所作的〈卓刀泉記〉。〈卓刀泉記〉碑文

我們可據此推斷，劍與井的母題密切相關，其次才是主人翁的武將身份。同時我們還可以繼續問個問題：劍與井的關係為何？為何劍插地後的結果是湧泉，而非抽出一株高聳入天的大樹（F54.2 plant grow to sky）、³⁷瞬間長成的作物（F815.1 Vegetables (plants) which mature in miraculously short time），或是一棵搖錢樹呢？

首先，除了驅伏瘟魔疫鬼之外，劍本身的靈氣也常使它具有變化之能力。而劍最常幻化的形象就是龍蛇（在民俗意義上，龍蛇外形及性質互通 B11.2.1.1 Dragon as modified serpent），王孝廉先生就直指龍蛇為「神劍之靈」。³⁸戰國時期著名的干將莫邪劍，就有傳說它們會飛翔，而且入水化為龍：「莫邪干將古神劍，得水化作雙龍翔。」³⁹王立在〈劍的母題原型與神物幻想〉一文中，舉了許多文獻上的例子來指出劍的母題與龍蛇原型有內在相通性。⁴⁰同時，龍蛇又是水神，掌管雨水江河井泉。《周易》：「雲從龍，風從虎者，〔疏〕龍是水畜，雲是水氣，故龍吟則景雲出，是雲從龍也。」⁴¹《淮南子》：「蛟龍水居，虎豹山處」，⁴²眼尖的讀者或許也會記得，豐田村國姓井碑文記載開鑿之始，神乩即指示挑選生肖屬龍的人著手開井，在台灣也有多處水井稱為龍目井。由劍→龍／蛇→水／井，這樣的關係便是劍井母題有機結構的一部分。

但據前段之列表分析，插劍成泉的情節或許歷史悠久，但劍井之具有治病療效應是是後起的、在插劍成泉的故事成熟穩定後才依附其上的母題。不管井水的療治的是一般疾病或是專指瘟疫，我們仍需說明有療治功能的井水母題所代表的意義，以下筆者將以井水的傳說與民俗來建立劍井母題發展的軌跡。

云：「昔漢壽亭侯治兵江陵時，卓刀於此，故名斯泉之水冬溫而夏冽，其色淡碧，味甘如醴，飲之可以療疾。」轉引自秦重陽，程小河，向萬炎，〈卓刀泉〉，《武漢文史資料》（1994.04），頁135-7。。

37 母題編號請參見，Stith Thompson, *Motif Index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fables, Jest-Books and Local Legends*. Revised and Enlarged Edition by Stith Thompson. Bloomington: Indiana University Press, 1955, reprinted 1989, 下同不贅。

38 王孝廉，〈龍蛇——神劍之靈〉，《華夏諸神：水神卷》5章1節（台北：雲龍，2000），頁257-67。

39 （清）顧嗣立編，《元詩選》（北京：中華書局，1987）二集，戊集，頁455。

40 王立，〈劍的母題原型與神物幻想〉，《甘肅教育學院學報》（社科版）（1994.01），頁32-38。

41 《周易》卷1（十三經注疏本，台北：藝文印書館，1955），乾，頁15。

42 （漢）劉安撰，（漢）高誘注，《淮南子》；〈原道訓〉，《四部備要》1卷（台北：台灣中華書局，1981），頁17。

(二) 井

首先我們要強調在這個傳說結構中是水井與劍及疫病有關聯，而非一般的河流湖泊。這個概念，只要將劍井傳說及鄭成功投劍除怪型的劍潭類傳說相比較就會更清楚。

劍潭在台北城外。或云荷人插劍於潭邊大樹，久而樹合。或云延平郡王投劍潭中，風雨晦明，時騰劍氣。⁴³

一樣是劍與水的結合，也都有劍氣上騰的傳說，但劍潭類傳說就沒有潭水可以防治瘟疫或瘡癘的母題。井與疫病的關係，當然不在於井的硬體部分如井欄，井繩等等，而在於井水。

水的民俗象徵涵蓋諸多層面，特別是水代表生命的這層意義，使得水可以幫助女人受孕，起死回生，當然也可以使病者痊癒。⁴⁴而可以療治疾病的井或泉水，更是傳說及民間故事常見的母題（D1500.1.18. magic healing water）。珍貴的泉水，經常都源自於幽暗的洞穴之中，或是由凶猛的怪獸守護著（D927.2），⁴⁵為了取水就得有個智勇的英雄克服重重困難而取得水源（H1321.2）。鄭成功拔劍斫地成泉的情節正是一個英雄克服缺水的困難找到水源的例子。

原本就神奇的水，因為來自幽暗的地底，所以更加神秘珍貴。志怪小說中，經常以井作為通往另一個世界的通道，井又是揭示神諭的地點、埋藏寶藏的所在。⁴⁶從這樣神奇的井底冒出的泉水，被認為是可以治病的良方。蘇東坡論雨水和井水時道：

時雨降，多置器廣庭中，所得甘滑不可名，以潑茶煮藥，皆美而有益，

43 連橫，《台灣詩乘》（1923）（台北：台灣銀行，1960），卷4，頁189。

44 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (originally published 1958, University of Nebraska Press, 1996), V. "The Waters and Water Symbolism," pp. 188–202. Eliade在此章中舉出多種文化傳統中對水的崇拜例子，說明水因為可以洗淨不潔，也就可以洗去不吉。而且水具有賦予生命的能力，所以可以療治疾病。在歐洲，有許多的河流或泉水都被視為具有療效的神蹟展現。

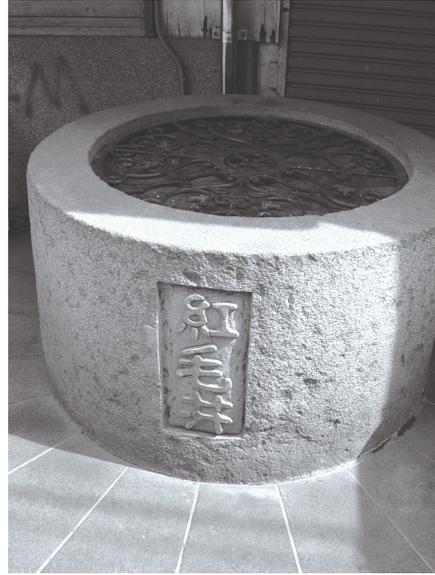
45 「西塔的傳說」，〈寧夏卷〉，《中國民間故事集成》（北京：中國ISBN中心，1999），頁128。

46 有關志怪小說中水井意象的運用，請參考蔣述卓，王瑩，〈中國文學中的水井意象〉，《社會科學》（2006.03），頁172–82；水井作為神諭揭示場所可以媽祖傳說中的「窺井得符」故事為例（V134.1 Oracles and auguries from holy well），見《天妃顯聖錄》（1726）（台北：台灣銀行，1960），頁18。

正爾食之不輟，可以長生。其次井泉甘冷者，皆良藥也。⁴⁷

《本草綱目》裡甚至有整整的兩個段落，專門討論「井華水」的醫療應用。⁴⁸在台灣，有治病功效的井泉，也多有所聞。如嘉義市蘭井街的紅毛井，還有屏東的龍目井，以及恆春的仙人井。⁴⁹

有特殊療癒的效果的井泉，又經常和節日搭配，凡在特定時間內汲引的水尤其功效卓著。讀者們很容易就可以聯想到端午節午時所汲的午時水，俗傳午時水久藏不腐，甚至可以用來解熱退燒。⁵⁰也不只是端午，其他的節日所汲之水也有特殊的功效，試舉數例如下：



嘉義市蘭井街紅毛井

三月三日，……病創者，多以長流之水洗患處，即古人祓禊遺意。⁵¹

立秋日，或以井水吞赤小豆七粒，謂可免瘧痢之疾。⁵²

七夕，相傳有仙人浴於河中，是早汲水，藏之經年不生孳子，水甚清

- 47 蘇軾（1037-1101）撰，王松齡點校，《東坡志林》（北京：中華書局，1981），卷1，論雨井水，頁8。
- 48 李時珍著，《本草綱目》（1578），第5卷（北京：人民衛生，1975），水之二，「井泉水」，頁399。
- 49 據（清）周鍾瑄著，《諸羅縣志》卷12，「紅毛井：在縣署之左。開自荷蘭，因以名。方廣六尺，深二丈許；泉甘冽於他井。相傳居民汲飲是井，則不犯疫癘」（《台灣文獻叢刊》141，（台北：台灣銀行，1962），頁407。龍目井：「在鳳山縣阿猴林內竹仔寮，兩井相連，狀如龍目，相傳沈痾者飲其水即愈」，《清一統志台灣府〈山川〉（《台灣文獻叢刊》68（台北：台灣銀行，1960），頁23。仙人井：「仙人井，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。」（清）屠繼善著，《恆春縣志》，《台灣文獻叢刊》75（台北：台灣銀行，1960）卷22，頁301。
- 50 《台灣民俗》，頁12。
- 51 光緒元年河北涿州志，《中國地方志民俗資料匯編》（北京：書目文獻，1989）華北卷，頁311。
- 52 崇正烏程縣志，《中國地方志民俗資料匯編》（北京：書目文獻，1995）華東卷中，頁679。

涼，能醫熱症。⁵³

在西方仲夏節的傳統裡，也有仲夏夜露水及河水特別有療效的說法。傳統的仲夏節習俗包含了與水相關的許多行事，諸如在仲夏節至海濱河岸洗浴，以及收集仲夏露水以治眼疾等等。人們相信仲夏節的洗浴可以滌清己身的罪惡，而且在仲夏節前夕（或稱聖約翰日前夕 St. John's Eve）收集的露水及泉水具有奇特的功效。⁵⁴

節日所汲之水具有特殊功效自不待言，特別是節日時以藥浸泡再汲飲的井水，在很早以前就被用來療治瘟疫。據宗懷的《荊楚歲時記》：

（屠蘇酒）俗說屠蘇草庵之名。昔有人，居庵中，除夜遺閭里一貼藥，令井中浸之，至元日取水，置於酒樽，一家飲之，不病瘟疫。

〔五月五日〕此日練葉置井中，而亥時取出治置。治瘧疾者，繫頸差止。⁵⁵

古人既無自來水可用，曰常生活用水多靠井水。將草藥置入井中，意思其實就等於淨化飲用水，水的來源乾淨，自然就不容易生瘟疫。

但井水與瘟疫之間的關係遠較上述之例子複雜。乾淨的井水雖是不生疫癘的消極條件，但相對的，缺水或是井水不淨都很容易造成疫病。《新唐書》〈五行〉志：「井泉竭，人渴且疫，死者甚眾」（卷35，頁917）。歐陽修諫仁宗書：「今春大旱，至有井泉枯竭，牛畜瘴死，雞犬不存之處。」⁵⁶其次，疫鬼又與水關係密切，有關疫鬼的最早文獻之一《搜神記》記載：「昔顯頊氏有三子，死而為疫鬼：一居江水，為瘧鬼；一居若水，為魍魎鬼；一居人宮室，善驚人小兒，為小鬼。」⁵⁷三種疫鬼中就有兩種居於水中，亦可見瘟疫與

53 民國龍州縣志，《中國地方志民俗資料匯編》（北京：書目文獻，1991）中南卷下，頁922。

54 仲夏節起源於前基督教時期的民間信仰，就和中國的端午節一樣，仲夏節也可視為夏至節的變形。直到基督教文明進入歐洲後，才以聖約翰節的名目將仲夏節的習俗改頭換面（聖約翰即施洗者約翰 St. John the Baptist，也是個與水關係密切的聖者），納入基督教體系之中。見弗雷澤（James Frazer）著，汪培基譯，《金枝》14章（台北：久大桂冠，1996），頁153、237、622。

55 《荊楚歲時記》佚文輯錄，收於守屋美都雄，《古歲時記之研究》2篇，〈資料篇〉（東京：帝國書院，1963），頁371、383。

56 （宋）李燾，《續資治通鑑長編》147卷（北京：中華書局，1979），頁3554。

57 干寶著，新校本《搜神記》卷16（台北：世界書局，1979），頁116。

水的密切關係。

除此之外，許多瘟疫的傳說也多和井水相關。台灣地區的五書生瘟神傳說中，就有一類自殺傳說是主角因為救人而投井收毒或仰毒而死的類型。⁵⁸前者可以溫瓊為代表：

地祇元帥封東嘉忠靖王，姓溫。傳說係前朝秀士來省中鄉試，寓中夜聞鬼下瘟葯於井中。思有以救萬民，即以身投井。次日人見之，撈起渾身青色，因知受毒，由是封神。⁵⁹

仰毒而死則可以《北遊記》當中的雷瓊為代表，其故事梗概則大略同於上面的溫瓊，只是雷瓊並非投井而死，而是在土地神施瘟入井之前就搶過瘟藥，毒發身死。⁶⁰

據上述故事，瘟疫的傳播是以井水為主，所謂投瘟藥入井只是這個觀念的戲劇化、情節化。近代醫藥發達後，也證實傳染病多藉污染之水源流播。因此，只要水源乾淨就可大大降低瘟疫流行的頻率。日治時代總督府的特派員有言：台灣「向時瘟疫極盛；自開水源後，疫症頓絕」。⁶¹

前此既已說明劍與井水及治／制瘟的關係，如今井水與治病療疫的關係又已釐清，與國姓井傳說直接相關的母題分析暫告一段落。

三、國姓井周邊母題分析

除了上一節與國姓井直接相關的母題外，尚有部分周邊議題可再作細緻討論，以使圍繞國姓井傳說的有機結構更加清楚。其一便是瘟疫與劍的原型（即龍蛇）之間的內在聯結，由此並可衍伸出劍井與端午節的關係討論，其二乃國姓井井欄上的觀音神像，及其淨瓶水與療治疾病的關係。

58 劉枝萬在〈台灣之瘟神信仰〉（1963）中，將瘟神傳說類型歸納為六種，其中第六種指的是「自殺傳說：為不願仕宦、不肯投降、投井收毒或仰毒而死」，劉枝萬，《台灣民間信仰論集》（台北：聯經，1983），頁226。

59 （清）范祖述，《杭俗遺風》，收於《歲時習俗資料匯編》（台北：藝文印書館，1970），頁32，「元帥會」。

60 余象斗，《北遊記》23回（《四遊記》，台北：文化圖書，1992），頁257-258。

61 邱文鸞，《台灣旅行記》（1916）（台灣文獻叢刊，台北：台灣銀行，1965）（一），頁14。

（一）瘟疫與龍／蛇

上一節末尾提到的投瘟入井之情節，另有一則變異傳說點出了瘟疫與井衍生出的另一種寓意，值得再深入剖析。姚元之（1776-1852）的《竹葉亭雜記》曾記：

「海船敬奉天妃外，有尚書，拏公二神。按尚書姓陳名文龍，福建興化人，宋咸淳五年廷試第一，官參知政事，宋史有傳。明永樂中以救護海舟，封水部尚書。拏公，閩之拏口村人，姓卜名偃，唐末書生，因晨起恍惚見二豎投蛇蝎於井，因阻止汲者，自飲井水以救一鄉，因而成神，五代時即著靈異，二神亦海舟所最敬者。」⁶²

在這則情節大致與瘟神傳說相符的故事中，我們可以看到瘟藥被蛇蝎所取代。雖然在最基本的層面上，蛇蝎之毒必將污染水源，造成飲用者的疾病。然而，更進而言之，因為在民俗上龍蛇不分，所以以蛇投井等於以龍投井，亦即以瘟毒投井。如前所述，龍與井有關是因為它的屬性屬水，可以行雲致雨。在這功能上，龍的形象即已集善惡於一身，可以降雨解除旱象，也能招致洪水淹沒田地人宅。龍的矛盾性質同時展現在它可以行瘟也可以送瘟的能力。白居易新樂府詩〈黑潭龍〉有云：「丰凶水旱與疾疫，鄉里皆言龍所為」，⁶³佛經中提及大悲咒的功效時云：「惡龍疫鬼行毒氣，熱病侵陵命欲終，至心稱誦大悲咒，疫病消除壽命長」，⁶⁴即是以龍有行瘟能力之例證。而上述瘟神溫元師，他在《三教源流搜神大全》中的變貌經過的描寫，也暗示了龍與瘟疫的關係。

見蒼龍墮珠于前，卧捨而含之，流于腹，其蒼龍直舞，障日騰金，帥扭為環，截尾于手，突然幻變，面青髮赤，藍身獠猛。因顯金盟玉字曰：有能行吾法誦吾偈者，慈惠民物，以伐妖精，治病驅邪，吾當顯應，斯言不忘。⁶⁵

62 姚元之（1776-1852）撰，李解民點校，《竹葉亭雜記》3卷（北京：中華書局，1982），頁87。

63 白居易著，顧學頡校點，《白氏長慶集》4卷（北京：中華書局，1979），頁88。

64 伽梵達摩譯，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《百部叢書集成》，《士禮居叢書》（台北：藝文印書館，1966），頁12下。

65 《增圖三教源流搜神大全》（據1909年葉德輝麗慶叢書本影印）（台北：聯經，1980），頁224。

溫元師吞下龍珠，外貌一變而成為青面赤髮藍身，正與上述溫元師投井後受瘟毒「撈起渾身青色」之死狀相吻合，亦即劉枝萬所指出，「面呈靛、黝、赭等色之原因，無疑是影射罹疫臨死時掙扎之恐怖狀。」⁶⁶根據這樣的故事情節，可知龍珠亦為瘟疫的隱喻。

同時，龍的形象也兼具送瘟之功能。例如端午划龍舟，在許多地方明確的指出龍舟是在送瘟。楊嗣昌（1588-1641）之《武陵競渡略》提及明代沅湘地區的龍舟道競渡習俗云：

今俗說禳災於划船將畢，具牲酒黃紙錢，直趨下流，焚酹詛咒，「疢癘夭札，盡隨流去」，謂之「送標」。⁶⁷

所謂疢癘即指疫病，夭札亦即遭疫病而夭折，足見划龍舟即是送疫的瘟船。（台灣的王爺信仰中，送瘟王的王船上要安「龍目」，也可算是以龍舟為瘟船的例子。）端午節與龍的關係密切，聞一多早已析論清楚。⁶⁸同時端午



鹿港新祖宮的午時水，特別註明是「龍王賜甘露」

66 劉枝萬，〈台灣之瘟神信仰〉，頁232。

67 楊嗣昌（1588-1641），《武陵競渡略》，收於《古今圖書集成》〈曆象彙編歲功典〉端午部／彙考，卷51，頁45之2。這段文字首先由黃石在《端午禮俗史》中提出討論，頁104-44。

68 聞一多在〈端午考〉及〈端午節的歷史教育〉中，考據端午的習俗與吳越地區少數民族的龍圖騰祭祀有關，見聞一多，《聞一多全集》之《神話與詩》（台北：里仁書局，2000），頁221-243、239-243。

承襲惡日的禁忌，其行事又多具備避瘟的目的。故而端午成為龍與瘟兩個母題的交集，鹿港新祖宮在端午節發送的午時水，即註明是「龍王賜甘露」，飲用可保平安。而所謂的「保平安」，在端午避瘟的脈絡中，亦不脫午時水防治疫病的大方向。這或可解釋因何大甲的國姓井傳說會由井水治瘴疫發展成為特定端午午時水治疫病的說法。豐田村的國姓井由於開挖至再度封閉僅有三年的時間，尚未能看出與端午有任何重要關聯。然而假以時日，瘟疫與龍的關聯或將因著其間內在的聯結，而將國姓井治疫的井水也當成端午的午時水來使用。

總結以上證據，龍／蛇→水／井→瘟疫的關係也已建立，井水既可能致瘟也可用以療疫；而據成功廟沿革志所載，為療疫必須指定生肖屬龍的人開井，也都可以得到合理的解釋。

（二）觀音淨瓶

最後，我們仍得解釋一下為什麼豐田村國姓井井欄上鎮守著的是一尊觀音。觀世音菩薩的形象是大慈大悲，聞聲救苦。為拯救眾生離苦，觀世音能以各種各樣的化身示現。⁶⁹據《妙法蓮花經觀世音菩薩普門品》，觀世音有三十三化現，《楞嚴經》上則有觀音三十二應。民間的觀音造像則集中表現於幾種較突出的形象：如水月觀音、魚籃觀音、白衣觀音、送子觀音、千手觀音等等。其中又以白衣觀音及楊枝觀音的形象特別與治病相關。在許多宗教的典籍裡，展現神蹟的方式就是使病人康復，而觀音治病的功能又與佛教宣揚的慈悲觀有關。觀音治病的方式除了授靈藥，以楊柳枝消災之外，手中的淨瓶水更是能讓病人飲下立即痊癒的靈丹妙藥。⁷⁰不管是佛教典籍或是民間俗信，都認為淨瓶甘露是滌清垢穢、起死回生、救疫治病之生命之水。《佛說溫室洗浴僧經》中有七物除去七病的說法，七物之中就包含楊枝及淨水兩項。所除去的七病有「一者四大安隱。二者除風病。三者除濕痺。四者除寒冰。五者除熱氣。六者除垢穢。七者身體輕便，眼目精明。」⁷¹寒冰及熱氣，都會造成冷熱不調，陰陽失衡，是招致疫病的原因，是以飲用淨水本身即有防止染疫的效果。觀音與水的結合在民間信仰中十分常見。筆者多次在廟庭、廟會乃至山巖飛瀑

69 觀音各種形象的圖解，可參考張總，《說不盡的觀世音》（上海：上海辭書，2002）。此書所列舉之觀音圖象來源包含整個東亞地區及印度佛教遺址之石刻，深具參考價值。

70 邢莉，《華夏諸神：觀音卷》（台北：雲龍，1999），「楊枝淨水的奧妙」，頁162-168。

71 《佛說溫室洗浴僧經》，《大正新脩大藏經》16卷，經籍部3（台北：新文豐，1983），頁802上。

流泉之處，見到水畔立著一尊楊枝淨瓶觀音。間或有寺廟在淨瓶中接水管，由楊枝淨瓶中灑出的淨水，便多有信徒因為相信它對身體的益處而承接去飲用。

豐田村國姓井上的觀音，乍看之下筆者以為是楊枝觀音，再仔細看，觀音右手捏手印，左手持淨瓶，瓶口向下，應該是三十三化現中最後一個：灑水觀音，或稱滴水觀音。楊枝觀音和灑水觀音的形象十分接近，差異只在右手有無執楊柳枝。國姓井的井水號稱可以治療瘟疫，效果等同於觀音淨瓶中的甘露水，既然二者民俗意義相通，則在豐田村國姓井的井欄上鎮守一尊觀音便不是無稽之作。更何況，國姓井重新開挖尋劍，即是村民在觀世音乩示後的決定。

觀音與井的組合在民間傳說中也不算少見，四川的天台山觀音井就相傳也具有治病的效果。在台灣也有一著名的觀音井，位於桃園縣觀音鄉的甘泉寺。傳說在乾隆45年，甘泉寺現址於豪雨沖刷後出現一尊酷肖觀音的石像。當時地方瘟疫流行，人畜不安，於是便有四方善信前來朝拜，並搭建草寮暫厝石觀音。同年稍後並在廟旁發現泉水，觀音旋即託夢指示開鑿井泉，以此泉水來治六畜瘟疫。由於建廟神蹟及甘泉水治瘟疫的靈效，原本少人居住的海邊荒地便漸漸形成市集，後來更因而命名為觀音鄉。⁷²也有傳說指出，曾在井上看到發



民雄大士爺廟中的灑水觀音，
旁附紙杯以供信眾承接「大悲水」飲用。



豐田村國姓井之灑水觀音

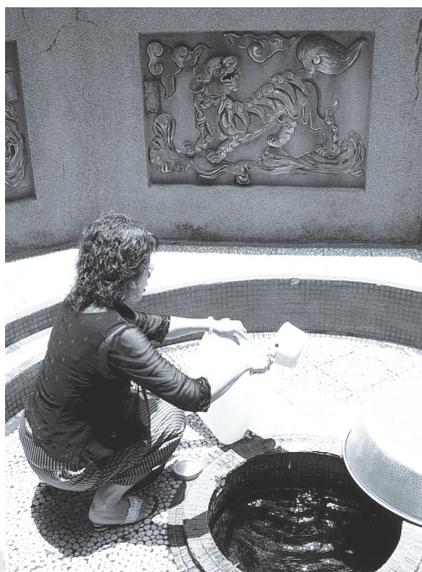
72 〈石觀音甘泉寺建廟沿革碑〉，1997.12.29。

毫光的大蛇盤踞，於是觀音井的盛名更加遠播。⁷³

如今廟右的觀音井仍然在假日開放，提供信眾汲水。筆者前往採訪之時，適逢一對兄妹前來汲水，據他們表示觀音井的井水可治百病；而且用來泡牛奶給小孩子喝，小孩子長得特別好。可見在信眾的心目中，觀音井的井水的的確確是生命之水，不但可以治病，還可以幫助兒童成長。

讀者們不難發現甘泉寺觀音井的形成傳說與國姓井傳說也有許多母題重疊，包括：井泉、疫病、及蛇／龍等等，甚至連盛甘露的淨瓶都可與聚泉水的井的形狀及功能相類比。即使觀音形象與鄭成功將軍身份大相逕庭，仍可因為二者之間的母題共通性而與豐田村的國姓井結合，成為鎮守井欄的守護神。

至此，我們已分別討論了與豐田村國姓井相關的各個母題以及它們之間的相互關係，建立了母題的有機結構這個概念。



甘泉寺觀音井

四、母題發展的可能途徑

再回到筆者先前提出的理論，即：能複合在一起的母題都具有某種內在關聯。前一節所討論的個別母題，相互之間都有意義關聯，而又全部隸屬於同一個傳說故事，正符合先前所提出的「有機的」定義。為了驗證這一理論是否適用性於其他傳說，以下再舉幾個例子來說明。

筆者認為，假使一則傳說具備了一有機結構裡的任兩種母題，那麼很有可能屬於同一結構的第三種母題遲早也會出現。大甲國姓井的傳說是在武將／劍／井泉的結構穩定後，才因為井與龍與瘟的內在關聯而吸納了井水可以防治瘟疫的母題。然則，我們是否也可以推測假使有處泉水特別強調它與龍的關係，那麼它也可能因為井泉→蛇龍→疫病這樣的母題關聯，而發展出井水治療疫病

73 林新政，〈觀音鄉甘泉寺的傳奇〉，《源雜誌》35期，2001.09.10，頁27。

的說法？或者也可因著井泉→蛇龍→劍→將軍的關係，而終將發展出有將軍刺劍而出泉的情節呢？

很幸運的，筆者找到幾個傳說恰可說明這樣的過程。自清代方志有記載開始，就可以看到台灣有多處水井稱為龍目井，其中多次見諸記載的有雞龍山下龍目井、台中縣龍井鄉的龍目井、鳳山縣治內的兩口龍目井等等。取名為龍目等於是將龍與井暗含的關係予以明示，而根據上面的討論，應可推測龍目井會依著井泉→蛇龍→疫病的結構關係發展出具有治療疫病的傳說。果不其然，位於阿猴林的龍目井「兩井相連，狀如龍目，沈疴者飲其水即愈」，⁷⁴而龍井鄉的龍目井則「嗽其流可蠲痼、蘸其華可祛。」⁷⁵

此外，高雄柴山的龍目井，又稱龍巖湧泉，是舊時鳳山八景之一。歷代記載這口龍目井的詩文大多重點放在它的泉水甘甜，且久旱不竭的特色。傳說這龍目井底下直通大海，是個龍穴。有鳳山秀才卓夢采詠龍目井的詩句道：「穴通海眼魚龍沸。」⁷⁶這口井的療疾效果倒未見諸正式記載，只在騷人墨客的詩賦中窺得一絲端倪。清代卓肇昌詠龍目井有詩句云：「蟹眼千尋滾，藥鼎沸松



目前的柴山龍目井，
只有大雨過後方有泉水湧出。

74 龍目井水可治病的說法則見諸（清）黃任《清一統志台灣府》，《台灣文獻叢刊》68（台北：台灣銀行，1960），〈山川〉，頁23。

75 洪棄生（1867-1929），〈修濬龍目井記〉，《寄鶴齋選集》，（台北：台灣銀行，1972），頁83。

76 （清）盧德嘉著，《鳳山縣采訪冊》（1894），《台灣文獻叢刊》73（台北：台灣銀行，1960），藝文2，頁450。

煙」，⁷⁷另卓夢采上引詩也有一句：「茶鼎夜寒分石乳，藥鑪春煖洗雲層」，從兩首詩中「藥」字的使用可推測出該龍目井也被視為具有療效。既然柴山的龍目井在清代就已經兼具井／療疾的母題組合，可以推測這則傳說的發展有兩個方向：其一是療疾的部分更具體指明是療癒瘟疫，其二就是與劍相關的情節再加入。果然，筆者不但找到了此龍目泉與劍的關係，甚至劍的主角恰好也是鄭成功！

據《高雄市各區發展淵源》所述，傳說鄭成功驅荷後曾駐紮柴山，適逢乾旱，兵馬渴乏，鄭成功乃上香禱祝求雨，不久後即在附近山石縫隙中找到泉水，「據云以此泉水煮茗煎藥，其味芬芳，藥效特佳。」⁷⁸也就是說，一個原本已具備井泉／疫病母題的傳說循吸納了同一有機結構中的將軍母題，將泉水起源附會到鄭成功身上。考量柴山的歷史背景，這樣的傳說發展倒不令人意外。鳳山縣設治始自於鄭氏家族，1661年鄭成功設萬年縣，轄域包括今之台南縣、高雄縣、屏東縣、高雄市；縣治初設於二層行（高雄縣湖內鄉太爺村），後移置興隆莊（左營，也是後來鳳山縣治所在），此處是鄭軍重要屯田的區域。雖然在清代之前的方志都只提到龍目井泉水甘美，卻因為鳳山地區與國姓爺的地緣關係（大甲山劍井的傳說清明節時，有群鷹自鳳山飛至環井聚哭，據云群鷹為兵魂固結而成），遂使井泉附會成了鄭成功這個箭垛式人物的事蹟。

而且，順著鄭成功國姓井的母題結構發展，這口據說是鄭成功禱雨出泉的井水又吸納了劍的母題，成為與之前兩處國姓井起源情節幾乎完全相仿的傳說。據柯耀源《柴山：高雄的綠色瑰寶》一書所記之傳說，柴山龍目井乃鄭成功以其佩劍刺山壁12次後湧出的泉水。⁷⁹則傳說發展至此，由井泉→龍穴→療疾→將軍→佩劍逐步完成了國姓井故事有機結構的每一個母題。

77 《鳳山縣採訪冊》，藝文2，頁473。

78 曾玉昆，《高雄市各區發展淵源》（高雄：高雄市文獻委員會，1992）上，第2篇，頁196。然而曾玉昆在另一著作《高雄市地名探源》（高雄：高雄市文獻委員會，1987）中，將阿猴林的龍目井「沈痾者飲其水即愈」誤植為柴山龍目井的井水療效。實則鳳山縣治下的龍目井有二，順此引證辯明如下：「龍目井，一在竹仔寮，為小竹橋、觀音山二莊交界：兩井相連，狀若龍目，故名。其泉清冽，相傳飲之可以愈病。一在打鼓山麓：泉出石罅，夏秋雨潤，泉湧如噴雪翻花，潺湲遠聞；冬春稍細，然築為陂圳，可灌田百餘甲；汲以煮茗，清甘異常，極旱不竭；凡有亢旱，官民禱雨於此。」，《重修鳳山縣志》（1764）（台北：台灣銀行，1962），卷11，頁266。

79 柯耀源，《柴山：高雄的綠色瑰寶》，「龍目井」（高雄，高雄教師會生態中心，2005），頁44-49，全文上網版請見：http://ecc.kta.org.tw/naturepark_html/eye-1.htm。

五、結語

國姓井的傳說母題結構目前的分析告一段落。從豐田村國姓井到柴山龍目井，本文所引用到的許多近代的傳說情節，著者均未引前人典籍，顯見此為當前口碑，亦即一活生生的傳說，國姓井母題結構生命力之旺盛由此可見一斑。一則傳說會繼續流傳，表示其內容為聽眾所喜聞樂見，而且情節可以引起聽眾的共鳴。國姓井類的傳說顯然仍與近代社會的脈動相關聯，那麼，此一關聯究竟是什麼呢？

根據稍早的討論，許多在中國流傳的劍井類傳說故事只有部分具備井水可以治病的情節。然而在台灣的國姓井類傳說不但都有治病的說法，而且其中幾處更突出了治療瘴疫的功效。劉枝萬先生在〈台灣之瘟神廟〉中曾廣泛徵引了清代台灣方志的記載，說明了自明以降閩粵移民遠涉重洋到台灣後，水土不服，受瘴癘之氣折磨，罹疫身死的悲歌。⁸⁰因為台灣大規模的開發始自鄭成功（因而鄭成功也有「開台尊王」的美稱），鄭氏官兵入台時台灣尚處於原始未開發狀態，茂林深山，煙瘴特盛，鄭氏軍必定受到瘟疫流行很大的衝擊。是以瘟疫的母題不但在台灣的民間信仰中占了一重要地位，也成為民間傳說的鄭成功事蹟中一個一再重覆出現（recurrent）的母題。

儘管近代醫藥發達，人類仍未能完全克服瘟疫的肆虐。近年來SARS、狂牛症、禽流感、腸病毒等等急性傳染病的疫情，都曾經發生無法有效控制傳染，造成社會恐慌的情形。社會在因應這些現代的瘟疫時，除了尋求專業醫療協助外，信仰的慰藉和民俗療法也頗受歡迎。在這樣的時空背景下，飲用國姓井水可防治瘟疫的觀念仍然持續的存於民間；特別是在端午期間，到大甲鐵砧山汲飲劍井午時水的人更是絡繹不絕。因為這樣的心理需求，所以國姓井類的傳說仍然受到認同，將生命力注入相關的母題結構中，使得豐田村國姓井這樣的故事可以一再的傳講下去。

80 劉枝萬，〈台灣之瘟神廟〉，《台灣民間信仰論集》，頁244-258。

參考資料

一、專書

- 大甲公學校編，《台灣省大甲鄉土の概觀》（1933）（台北：成文，1985）。
- 《大正新脩大藏經》16卷（台北：新文豐，1983），《佛說溫室洗浴僧經》。
- 《中國民間故事集成》〈四川卷、陝西卷、甘肅卷、湖北卷、江西卷〉（北京：中國ISBN中心，1998-2002）。
- 《中國地方志民俗資料滙編》〈華北卷、華東卷中、中南卷下〉（北京：書目文獻，1989）。
- 方濬頤，〈淮軍平定台灣番社紀略〉，《台灣海防並開山日記》（1874）（台北：大通，1987）。
- 弗雷澤（James Frazer）著，汪培基譯：《金枝》（台北：久大桂冠，1996）。
- 守屋美都雄，《古歲時記之研究》（東京：帝國書院，1963）。
- 余象斗，《北遊記》第二三回（《四遊記》）（台北：文化圖書，1992）。
- 吳瀛濤，《台灣民俗》（台北：眾文圖書，1994）。
- 邢莉，《華夏諸神：觀音卷》（台北：雲龍，1999）。
- 周璽，《彰化縣志》，《台灣文獻叢刊》156（台北：台灣銀行經濟研究室，1962）。
- 胡萬川，王正雄總編，《東勢鎮客語故事集》5（台中：台中縣立文化中心，1999）。
- 柯耀源，《柴山：高雄的綠色瑰寶》，（高雄：高雄教師會生態中心，2005）。
- 連橫，《台灣詩乘》卷4（台北：台灣銀行，1960）。
- 連橫著，《雅言》，《台灣文獻叢刊》166（台北：台灣銀行，1963）。
- 張總，《說不盡的觀世音》（上海：上海辭書，2002）。
- 黃石，《端午禮俗史》（台北：鼎文，1979）。
- 陳慶浩，王秋桂編，《台灣民間故事集》（台北：遠流，1989）。
- 曾玉昆，《高雄市地名探源》（高雄：高雄市文獻委員會，1987）。
- 曾玉昆，《高雄市各區發展淵源》（高雄：高雄市文獻委員會，1992）。
- 雪梨，《中華民俗源流集成——節日歲時卷》（蘭州：甘肅人民，1994）。
- 劉枝萬，《台灣民間信仰論集》（台北：聯經，1983）。
- 鄭鵬雲、曾逢辰纂輯，《新竹縣志初稿》，《台灣文獻叢刊》61（台北：台灣銀行經濟研究室，1959）。
- Motif-Index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends.* Revised and Enlarged Edition by Stith Thompson. Bloomington: Indiana University Press, 1955.

古籍部份

- (漢)劉安撰，(漢)高誘注，《淮南子》(《四部備要》，台北：台灣中華書局，1981)。
- (漢)鄭玄注，(唐)陸德明音義，(唐)孔穎達疏，(清)阮元校勘，《禮記注疏·月令》，《十三經注疏》(台北：藝文印書館，1955)。
- (漢)應劭，《風俗通》(台北：漢京文化，1983)。
- (魏)王弼，韓康伯注，(唐)孔穎達等正義，(清)阮元校勘，《周易》卷一(《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1955)。
- (後魏)賈思勰撰，繆啟愉校釋，《齊民要術》(北京：農業，1982)。
- (南朝梁)宗懷著，譚麟譯注，《荊楚歲時記》(武漢：湖北人民，1999)。
- (晉)干寶，《新校本搜神記》卷16(台北：世界書局，1979)。
- (唐)白居易，顧學頡校點，《白氏長慶集》卷4(北京：中華書局，1979)。
- (唐)伽梵達摩譯，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》(台北：藝文，1966，百部叢書集成，士禮居叢書)。
- (劉宋)范曄撰，(唐)李賢等注，(晉)司馬彪補志，楊家駱主編，《新校本後漢書》，台北：鼎文書局，1981)。
- (宋)李燾，《續資治通鑑長編》卷147(北京：中華書局，1979)。
- (明)李時珍，《本草綱目》第五卷(北京：人民衛生，1975)。
- (明)楊嗣昌，《武陵競渡略》，《古今圖書集成》〈曆象彙編歲功典〉端午部／彙考，卷51。
- (清)王瑛曾，《重修鳳山縣志》(1764)(台北：台灣銀行，1962)。
- (清)林焜熿，《金門志》(1882)，《台灣文獻叢刊》80(台北：台灣銀行，1960)。
- (清)周鍾瑄，《諸羅縣志》卷12，《台灣文獻叢刊》141(台北：台灣銀行，1962)。
- (清)邱文鸞，《台灣旅行記》(一)，《台灣文獻叢刊》211(台北：台灣銀行，1965)。
- (清)洪棄生，《寄鶴齋選集》(1886-1922)(台北：台灣銀行，1972)。
- (清)姚元之撰，李解民點校，《竹葉亭雜記》卷三(北京：中華書局，1982)。
- (清)屠繼善著，《恆春縣志》卷22，《台灣文獻叢刊》75(台北：台灣銀行，1960)。
- (清)范祖述，《杭俗遺風》「元帥會」，《歲時習俗資料匯編》(台北：藝文印書館，1970)。
- (清)黃任，《清一統志台灣府》〈山川〉，《台灣文獻叢刊》68(台北：台灣銀行，1960)。
- (清)廬德嘉，《鳳山縣采訪冊》藝文二，《台灣文獻叢刊》73(台北：台灣銀

行，1960）。

（清）顧祿，《清嘉錄》（序1830年）（台北：文海，1985）。

（清）顧嗣立編，《元詩選》（北京：中華書局，1987）。

二、論文

王立，〈劍的母題原型與神物幻想〉，《甘肅教育學院學報》（社科版），1994.01，頁32-38。

王瑩，蔣述卓，〈中國文學中的水井意象〉，《社會科學》，2006.03，頁172-182。

中國民間文學集成全國編輯委員會，〈西塔的傳說〉，《中國民間故事集成》〈寧夏卷〉（北京：中國ISBN中心，1999），頁128。

中國民間文學集成全國編輯委員會，〈包公斬蟒蛇精〉，《中國民間故事集成》〈江西卷〉（北京：中國ISBN中心，2002），頁601-603。

中國民間文學集成全國編輯委員會，〈檳榔的由來〉，《中國民間故事集成》〈海南卷〉（北京：中國ISBN中心，2002），頁302。

林春美，〈午日鍾馗畫〉，《歷史文物雙月刊》6卷3期，1996.06，頁6-17，頁108-109。

林新政，〈觀音鄉甘泉寺的傳奇〉，《源雜誌》35，2001.09.10，頁27。

洪淑苓，《關公民間造型之研究——以關公傳說為重點的考察》（台北：台大出版委員會，1995），頁268-73。

秦重陽，程小河，向萬炎，〈卓刀泉〉，《武漢文史資料》，1994.04，頁135-137。

翁佶，〈漫談金剛力士〉，《佛教文化》，1977.05，頁38。

陳煒萍編，《廈門的傳說》（中國地方風物傳說之十三）（台北：淑馨，1991），頁50-51。

鄭建忠，〈台灣鄭成功神劍傳說主題研究〉，《東吳中文研究集刊》2，1995.05，頁75-89。

蔡蕙如，第三章「與鄭成功有關的地形地物傳說」，〈與鄭成功有關的傳說之研究〉（成功大學歷史語言研究所碩士論文，1991）。

Lord Raglan, "The Hero of Tradition" (1934) in Alan Dundes, ed., *The Study of Folklore* (Englewood, NJ: Prentice Hall, 1965), pp. 142-57.

Mircea Eliade, "The Waters and Water Symbolism", *Patterns in Comparative Religion* (originally published 1958, University of Nebraska Press, 1996), V. pp. 188-202.