

澎湖七美望夫石傳說的形成、聯繫、 流傳歷史^{*}

彭衍綸^{**}

摘 要

波濤洶湧的台灣海峽上分布著澎湖群島，群島的南方有座名為「七美」的島嶼，島嶼上有一望夫石，一般稱作「七美望夫石」；這望夫石不僅是嶼上勝景之一，其更有令人動容的傳說伴隨。在此之前，筆者曾為文探討此傳說，重點置於傳說本身的形成條件、時間，獨特之處及傳達意涵等議題，但對於傳說的原型，其與中國大陸，尤其閩粵地區望夫石傳說的關係等問題則未論述，因此在本文中，筆者將以這些新議題為核心，並結合已獲得的成果，持續探討闡釋此傳說。

整體而言，論述的內容包括以下三部份：其一、七美望夫石傳說形成元素的探討，包括傳說原型的追溯以及特有形成條件的分析；其二、七美望夫石傳說來自閩粵的可能，藉此傳說試圖尋找台灣與閩粵間望夫石傳說的聯繫；其三、七美望夫石傳說流傳歷史的推敲，結合古今文獻資料及田野調查所得，加以推測傳說流傳於澎湖的時程。簡單地說，全文的論述即在於企圖營造一立體研究面向，期使議題探討的完善。

關鍵字：民間文學、傳說、望夫石傳說、澎湖七美

* 承蒙二位匿名審查人不吝指正，特此致謝。

** 作者為花蓮教育大學民間文學研究所助理教授。

一、前言

波濤洶湧的台灣海峽，有著如同人間珍珠般的 64 座島嶼，這 64 座島嶼在地圖上稱作「澎湖群島」。這裡有艷陽強風，藍天碧海，白雲金沙，玄武石柱，軍事古堡，閩南舊宅，綠蠟棲地，烈女墳頭，以及熱情島民。如此得天獨厚的地質環境和豐富多元的人文色彩，順理成章造就澎湖成為馳名中外的觀光勝地。而在澎湖群島中，位於南海旅遊線的「七美」，由於島上設立多處景點，所以常成為澎湖南向旅遊的重要據點。而在七美嶼的南岸橫躺著一塊形似懷孕婦人的礁石，當地人原稱「石人」，今則另有「望夫石」的稱呼。這裡的望夫石同其他地區的望夫石一般，亦有相關的傳說伴隨，使得它更添幾許淒涼，甚或真實。

筆者曾於 2002 年在《碇碇石：澎湖縣文化局季刊》中，以〈無情山石有情人——澎湖七美望夫石傳說探析〉為題，¹開啟了對澎湖七美望夫石傳說的探討。爾後因為此篇論述的啟發，以及中國地區長久以來豐富的望夫石傳說資料的吸引，遂以「中國地區的望夫傳說」為主要研究範疇，完成了學位論文，並且在其中首度結合田野調查所得，以專章進一步論述七美望夫石傳說。²拙作完成後，受到學界諸多指教，其中除了肯定原先設定議題的重要性外，主要提醒筆者針對該傳說的原型及其與閩粵望夫石傳說的關係，亦值得加以注意。基於此，在本文中，筆者即以這些議題為核心，結合歷史層面的因素，持續思索析論澎湖七美望夫石傳說，以期對此傳說的研究更臻完備。

整體而言，本文此次針對澎湖七美望夫石傳說所進行的考察，重點有：其一、七美望夫石傳說形成元素的探討，包括傳說原型的追溯以及特有形成條件的分析；其二、七美望夫石傳說來自閩粵的可能，藉此傳說試圖尋找台灣與閩粵間望夫石傳說的聯繫；其三、七美望夫石傳說流傳歷史的推敲，結合古今文獻資料及田野調查所得，加以推測傳說流傳於台灣的時程。

簡單地說，在本文之前，筆者對於澎湖七美望夫石傳說的 research，主要在於

1 參見拙著，〈無情山石有情人——澎湖七美望夫石傳說探析〉，《碇碇石：澎湖縣文化局季刊》29期，2002.12，頁88-103。

2 參見拙著，〈中國望夫傳說研究〉第5章，〈臺灣澎湖七美望夫石傳說〉（政治大學中國文學系博士論文，2005.06），頁245-325；該章主要分為三個主題論述：其一，全面蒐集七美望夫石的相關傳說；其二，分析七美望夫石傳說的形成條件暨形成時間；其三，探索七美望夫石傳說的獨特之處暨傳達意涵。

相關材料的搜羅，以及傳說形成條件、時間暨特質、意涵的探討；而在本文中，則希望一方面從縱向的歷史進程中，結合傳說原型的追溯，再次更縝密地探討傳說的形成元素。另一方面透過橫向的地緣關係，試圖尋找傳說由來的蛛絲馬跡。最後並附帶推敲傳說的流傳歷史。全文的論述即在於企圖營造一立體研究面向，期使議題探討的完善。

二、七美望夫石傳說形成元素的探討

「七美」在清朝原有「南嶼」、「南天嶼」、「大嶼」、「南大嶼」諸多稱呼，名字含義顯示七美位於澎湖之南、面積不小。而近世之所以改名為「七美」，導因於明朝（或說日治時期）嶼上七位女子的殉節傳聞：「到民國卅八年，當時劉燕夫縣長（澎湖第四任縣長）為感念七美人貞烈節操及動人的事蹟，乃邀集地方仕紳研商更改地名，並呈報予省府奉准更名，原『大嶼鄉』於是改名為『七美鄉』作為永久誌念，以迄於今，……」³改名之事在《澎湖縣誌》中也曾有記述。⁴而有關舊時七位女子不願受惡人（倭寇、海盜、日人……）污辱而（投井）自殺的貞烈事蹟，歷來陳述者頗多，所以筆者這裡便不再贅述。

雖然「七美」之名如同翁安雄先生所表示，是透過政治力而來的，⁵然而，從民間文學的角度來思索，這卻是一個因傳誦、紀念女子堅貞節操故事而譜寫成的地名。

就今日的行政區域規劃來說，七美鄉為澎湖縣所轄一市五鄉中的一鄉，⁶面積雖祇有7.5895平方公里，但在這蕞爾小嶼上，卻分布著許多令人流連忘返的景點，如：七美人塚、七美嶼燈塔、鯤鯉海灣、大獅風景區、牛母坪（小台灣）、頂隙風景區等等，當然這其中還包括下面即將介紹的望夫石。

3 資料來源：「澎湖七美鄉公所全球資訊網」網站（網址：<http://www.chimi.gov.tw/>）；點選步驟：首頁「中文版」→「歷史沿革」。

4 李紹章編修，《澎湖縣誌》卷四〈政事志〉第一章〈行政〉第一節〈區劃沿革〉（澎湖：澎湖縣政府，1960.04）：「大嶼鄉於民國38年，因縣長劉燕夫之請准，易名為七美鄉，以紀念該鄉七美人塚故事。」（頁169）；後台北成文出版社影印民國49年至67年排印本，1983.03，頁231。

5 翁安雄，〈傳說、歷史與集體記憶：文化史的側寫——從澎湖七美故事及其地名談起〉，《臺灣風物》49卷3期，1999.09，頁95-96。

6 另一市四鄉分別為：馬公市、湖西鄉、白沙鄉、西嶼鄉、望安鄉。

七美望夫石位於七美嶼的南部海岸，地處七美鄉的南港村，在其上方有「七美嶼燈塔」，並鄰近著名的「七美人塚風景區」，約僅需五分鐘車程，即可到達七美鄉最重要的交通出入口「南滬港」。隨著澎湖縣的大力推廣觀光事業，各個景點陸陸續續獲得較以往更為完善的規劃，七美望夫石亦不例外。七美嶼位於澎湖群島的極南，望夫石位於七美嶼的南端，所以望夫石可說是整個澎湖群島最南端的觀光景點。

七美望夫石如同大部份望夫石遺跡一樣，亦伴隨著或悲傷、或淒涼的傳說。經由筆者透過不同的管道，包括「國家暨地方出版的旅遊文宣、出版品、網站」，「七美當地鄉土教材」，「田野調查采錄」三部份，共計蒐獲18則相關七美望夫石的傳說（參見附錄1：七美望夫石傳說出處一覽表），它們最大的共同點都在於具有以下情節：其一，一位出海捕魚的丈夫遇難未歸；其二，妻子（或說「懷有身孕的妻子」），日以繼夜等候，終至死亡；其三，死後海邊出現一平躺的人形石。

簡單地說，七美望夫石傳說是一個講述漁民妻子苦候丈夫，卻不知丈夫早已遭遇海難，最後自己變成石頭的淒美傳說。就其梗概而言，基本上與其他流傳於中國地區的望夫石傳說十分相似。但就其中男子離開愛人的原因等處來觀察，卻又有其本身屬地的條件。因此，在針對七美望夫石傳說形成元素的探討工作中，即可朝著一般所見的望夫石傳說的原型追溯，及其本身特有形成條件的分析來著手。

（一）望夫石傳說的原型

早在1931年5月，知名民間文學學者鍾敬文先生便把「望夫型傳說」列入「中國地方傳說」的十個類型之一。⁷另一位相同領域的專家張紫晨先生亦把「望夫化石型傳說」歸為「中國古代傳說」中21個常見的情節類型之內。⁸而1992年出版的《中國傳說故事大辭典》一書，對於此傳說也有介紹：

著名傳說類型之一。通常寫有夫被迫遠征或外出經營，妻目送或日日盼

7 鍾敬文先生1931年發表於《開展月刊》的〈中國的地方傳說〉一文，今收錄於《鍾敬文民間文學論集（下）》（上海：上海文藝，1985.06），頁74-100。

8 張先生的說法見譚達先，《中國傳說概述》第二章〈民間傳說的類型〉第二節〈古代傳說的情節類型〉（台北：貫雅文化，1993.06），頁25引述。

歸，所立之處，成望夫遺跡，有望夫石、望夫山、望夫岩、望夫臺等，亦有望夫化成石人者。⁹

由此看來，這類傳說在中國確實流傳已久。的確，自魏晉之後，歷代的志書史傳、私人雜錄、大型類書，都有望夫石傳說的載錄，時至今日，我們仍不難於各地發現它的蹤跡。這也使得望夫石傳說在中國流傳不墜，許多地區更存在著與望夫石傳說關係密切的遺跡。目前相關望夫石傳說的文字記載，最早見諸魏晉時期的《列異傳》：

武昌新縣北山上有望夫石，狀若人立者。傳云：昔有貞婦，其夫從役，遠赴國難；婦攜幼子餞送此山，立望而形化為石。¹⁰

《列異傳》的記載不僅是最早出現者，也是古典文獻中的望夫石傳說最具代表性者，分析其中的情節為：（1）貞婦其夫遠赴國難；（2）貞婦攜幼子餞送；（3）貞婦立望；¹¹（4）貞婦形化為石。

這是古典文獻的部份，至於現今各地流傳的望夫石傳說，包括七美者，基本上則是循著以下的情節進行：（1）男、女主人公相愛→（2）男主人公因故離開女主人公→（3）女主人公癡心等候盼望未果→（4）女主人公變為石頭

由此可知，綜觀古今以來的望夫石傳說，取其交疊的部份，發現其中必備的情節及步驟，不外乎：首先，男主人公因自身或外力的因素而離開女主人公；接著，女主人公在男主人公離開後，開始一心一意地等候盼望，期待男主人公早日回來，可是期望卻一再落空；最後，女主人公在男主人公未返回前即變化為石頭。

再簡言之，望夫石傳說必備的情節暨順序亦即：（1）男離開→（2）女守望→（3）女變形

回顧方才所說，望夫石傳說這些必備情節的描寫，《列異傳》的載錄為最早，然而是否在《列異傳》之前，即有其中某些情節的出現？這時它可以不必如同《列異傳》的完整呈現，祇要部份，爾後經由串聯匯集，即成為後來《列

9 祁連休、蕭莉主編，《中國傳說故事大辭典》之「望夫型傳說」條（北京：中國文聯，1992.02），頁17。

10 魏·曹丕（西晉·張華），《列異傳》，魯迅校錄，《古小說鈞沈》（濟南：齊魯書社，1997.11），頁92。

11 包括《列異傳》這裡的記述，在古典文獻的載錄中，通常未交待經過多少時間，也就是省略等待時間長短的敘述。

異傳》的記述，乃至今日所見的望夫石傳說。而這個問題的探討，其實關係著望夫石傳說在情節描寫方面的原型追溯。

1. 禹妻塗山氏既望夫且化石

原本這個問題有如千頭萬緒、千絲萬縷難以下手，所幸李道和先生〈試論作為望夫石傳說原型的塗山氏傳說〉一文，¹²即是針對這個問題而發，並且對筆者產生頗大的助益。因此探討問題的初始，便以說明李先生的大作為序幕。

如將〈李文〉內容予以分析區隔，簡單地說，作者一方面推論禹和塗山氏的傳說為望夫石傳說的原型；另一方面，再將塗山氏傳說分別與女嬃、瑤姬傳說進行聯繫。因此全文與本單元關係最為密切者，莫過於前者。而加以剖析這方面的論述，李先生的筆法即在於結合從古典文獻中所爬梳出有關「禹長期離家」、「塗山氏望夫」、「塗山氏化石」三部份的線索，從外顯情節和內在情理兩方面嘗試進行推論望夫石傳說的基本原型。

進一步分析李先生立論的邏輯即在於：（1）「禹長期離家」：禹因治水而於結婚後離家多年→望夫石傳說中男主人公因自身或外力的因素而離開女主人公的遭遇即如同禹。（2）「塗山氏望夫」：塗山氏因思戀禹而築台望之→望夫石傳說中女主人公一心一意地等候盼望男主人公的處境即如同塗山氏。（3）「塗山氏化石」：塗山氏最後化石→望夫石傳說中女主人公最後變化為石頭之際遇即如同塗山氏。

因為「禹長期離家」，所以「塗山氏望夫」，最後「塗山氏化石」。而如此地聯繫串聯，正符合方才所分析的望夫石傳說必備情節暨順序：（1）男離開→（2）女守望→（3）女變形。也因此，〈李文〉在推論工作進行至一個段落後，有了如下的結語：

通過對塗山氏傳說表層敘事和深層意蘊的實證分析，我們可以發現，基於當時事件的實際形勢和個體的內在情理，禹和塗山氏的傳說具有可和後世望夫石傳說相互印證的外顯情節。一方面，是丈夫遠行，長期未

12 本文原於2001年7月，在天津舉行的「第三屆魏晉南北朝文學與文化國際研討會」提交，後刊登於《民族藝術研究》2期（天津南開大學文學院，2003），頁42-53，刊登時已略作修改；又，後文如再出現李道和先生〈試論作為望夫石傳說原型的塗山氏傳說〉一文，乃以〈李文〉簡稱之。

歸；另一方面，是思婦候望夫婿，化而為石。禹治洪水，定九州，足跡踏遍千山萬水，躬勞天下四方；居外十餘年，三過家門而不入。在這種情勢下，塗山氏候禹望夫，並累築青臺，登高遠望，最終化為永恆的石頭。從內外兩個層次看，塗山氏傳說都應當是後世望夫石傳說的原型。退一步說，即使塗山氏化石不一定是因望夫所致，塗山氏和大禹的傳說也隱含著構擬後世望夫石傳說的可能。¹³

咀嚼全文，發現作者對於線索的掇拾、聯結、推論，著實令人佩服。追溯塗山氏傳說作為望夫石傳說的 basic 原型，試圖從外、內二個層次，做出具體縝密的實證分析，且具有突破窠臼的演繹說明，對於望夫石傳說原型的勾勒實有相當程度的幫助。

無獨有偶的，以上的看法，李道和先生並非惟一秉持者。稍遲些，張維娜先生亦曾撰文，同樣認為望夫石傳說可追溯至如《淮南子》中記載禹妻塗（塗）山氏化石的描述：

望夫石故事的原型可追溯到上古神話變形母題中「人石互化」。如《淮南子》中記述的：「禹娶塗山化為石，在嵩山下方生啟，曰歸我子，石破北方而生啟。」（《太平御覽》卷第五十一·地部十六）《隋巢子》中也寫道：「禹產於鸛石，啟生於石。」（《太平御覽》卷第五十一·地部十六）……¹⁴

事實上，早在李道和、張維娜兩位先生於21世紀初發表如上塗山氏傳說為望夫石傳說原型的主張之前，二位學者於20世紀所撰寫的相關論述更是不能不提，其一為日人松岡正子，另一為高國藩先生。

日人松岡正子1985年12月發表的〈望夫石傳說〉一文，曾將《搜神記》卷11〈望夫崗〉的「登崗望夫」與《詩經·召南·草蟲》的「陟彼南山，言采其蕨」加以聯繫。從〈望夫崗〉的「登崗望夫」，尋覓出望夫石傳說普遍含有「登山望夫」的意味，由這一點追溯至〈草蟲〉中「陟彼南山，言采其蕨」的描寫，認為詩中登上南山的婦人，採蕨之際亦會產生望夫行為，將此作為古代

13 同前註，頁47。

14 張維娜，〈中國古代石頭神話傳說中蘊涵的人格精神〉，《錦州師範學院學報》（哲學社會科學版）24卷1期，2002.01，頁44。

女子登山望夫的原型。¹⁵事實上，《詩經》中有關登山望夫的可能描述尚不止〈草蟲〉一處，〈小雅·杕杜〉的「陟彼北山，言采其杞。王事靡盬，憂我父母。檀車幝幝，四牡瘡瘡。征夫不遠。」¹⁶講的亦是思婦藉登北山採杞之時，遙望征夫的行徑。而如僅就「（登山）望夫」一項而言，因為《詩經》成書的年代頗早，大致為西周初年至春秋中期（西元前12世紀至前6世紀），這裡的說法當有值得再深入觀察之處，甚至擴及其他古籍。此外，在〈望夫石傳說〉一文中亦有述及塗山氏化石、石中生啟之事，但重點已不在原型的追溯。

接著，再看的是高國藩先生。高先生曾在20世紀末，於《中國民間文學》一書中，談到「大禹神話治水系統」這議題時，甚至將塗山氏變成的石頭直接看待為「望夫石」：¹⁷

（九）大禹神話治水系統。……（禹）結婚四天便去治水了，在他治水時間，在外勞作了八年，總是三過家門而不入。為了打通轅轅山，他化為熊鑽山開路，化熊前對妻子塗山氏說：“聽見鼓聲再來送飯。”由於鑽山時踏滾了石頭，誤中了鼓，塗山氏便來送飯，見大禹竟是一頭熊，不禁又怕又羞，回頭就跑，跑到了嵩高山下，化為一座望夫石。¹⁸

這裡將塗山氏所化石頭直接稱作望夫石，倒是十分罕見的論調。後來，高先生又認為大禹神話中的望夫石傳說，顯然是後世發展的塗山姑娘的故事。換句話說，現今看到的大禹治水神話，事實上已將大禹神話結合上塗山姑娘傳說。¹⁹不過比較可惜的是，關於望夫石傳說的論述，高先生僅點到為止。

2. 塗山氏與望夫女

綜覽古籍中有關禹娶妻塗山氏，或者塗山氏因為看見禹變成熊，一時慚愧不已，竟化為石的記載，確實微而可考，包括戰國的《隨巢子》，²⁰以及《漢

15 〔日〕松岡正子，〈望夫石傳說〉，《中國文學研究》11期，1985.12，頁42-46。

16 東漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，《詩經·小雅·杕杜》（十三經注疏本）（台北：藝文印書館，1993.09），頁340下。

17 《中國民間文學》一書由台灣學生書局出版時為民國84年9月，亦即西元1995年9月，但高先生於本書〈後記〉說明在台出版過程後，末了署記的日期則為「1990年10月20日」。換句話說，高先生本書中如下相關望夫石傳說的論調，至少早李、張二位十年。

18 高國藩，《中國民間文學》第二章〈古代神話〉第二節〈中國古代神話十大系統〉（台北：台灣學生書局，1995.09），頁46。

19 同參見前註，第三章〈民間傳說〉第3節〈民間傳說的特點〉，頁80。

20 清·馬驥，《繹史》卷12（台北：新興書局，1983.10）引《隨巢子》：「禹娶塗山，

書》卷6〈武帝紀〉唐顏師古《注》、²¹《太平御覽》卷51〈地部十六·石上〉、²²《楚辭·天問》南宋洪興祖《補注》²³諸處引述的《淮南子》，還有東漢的《吳越春秋》，²⁴皆有相關載錄。

但針對大陸學者將塗山氏傳說與望夫石傳說相互聯繫，且以前者作為後者原型的有關論述，尤其是李、張二位，我們發現相對於張維娜先生的僅著力於「女變形」部份，²⁵李道和先生的撰述是較為全面的。他串聯了望夫石傳說中必備的「男離開」、「女守望」、「女變形」諸情節。所以同理，松岡正子雖亦有提及「登山望夫」之事，甚至追溯至《詩經》的描述，以及古本《淮南子》有關塗山氏化石、石中生子的記載，但乃著重於拆解式的論說，況且全文的論述並不完全在原型的探討。

其次，如果我們加以分開檢視「禹長期離家」、「塗山氏望夫」、「塗山氏化石」等相關記述，可以明白「禹長期離家」的論證最沒有問題，「塗山氏望夫」的說法亦可以接受，「塗山氏化石」的引述也沒有爭議。但是塗山氏是否因望夫而化石？這是一個關鍵，因為所有的望夫石傳說都得建立在女主人公守望的是與其互有愛人關係的男主人公基礎上，所謂「女守望」即含有「女主

治鴻水，通轅轅山，化為熊，塗山氏見之，慚而去，至嵩高山下，化為石。禹曰：『歸我子！』石破北方而生啟。」（頁8）

- 21 東漢·班固，《漢書》卷6〈武帝紀〉（北京：中華書局，1962.06）：「春正月，行幸緱氏，詔曰：『朕用事華山，至於中嶽，獲駿廕，見夏后啟母石。……』」唐顏師古《注》引《淮南子》：「啟，夏禹子也。其母塗山氏女也。禹治鴻水，通轅轅山，化為熊，謂塗山氏曰：『欲餉，聞鼓聲乃來。』禹跳石，誤中鼓。塗山氏往，見禹方作熊，慚而去，至嵩高山下化為石，方生啟。禹曰：『歸我子。』石破北方而啟生。……」，頁190。
- 22 北宋·李昉主編，《太平御覽》卷51〈地部十六·石上〉（台北：新興書局據東京岩崎氏靜嘉堂文庫藏宋刊珍本《太平御覽》影印，1959.01，初版）引《淮南子》：「禹娶塗山化為石，在嵩山下方生啟，曰：『歸我子！』石破北方而生啟。」（頁366下）
- 23 周·屈原，《天問》，西漢·劉向編，東漢·王逸章句，南宋·洪興祖補注，清·蔣驥山帶閣註，《楚辭》（台北：長安，1991.08）：「焉得彼姁山女，而通之於台桑？」《補注》引《淮南子》：「禹治鴻水，通轅轅山，化為熊，謂塗山氏曰：『欲餉，聞鼓聲乃來。』禹跳石，誤中鼓，塗山氏往，見禹方作熊，慚而去。至嵩高山下，化為石，方生啟。禹曰：『歸我子。』石破北方而啟生。」，頁97。
- 24 東漢·趙曄，元·徐天福音注，《吳越春秋》下卷第6〈越王無餘外傳〉（台北：世界書局影印景明弘治覆元大德本，1979.12，3版）：「禹三十未娶，行到塗山，恐時之暮，失其度制，乃辭云：『吾娶也，必有應矣。』乃有白狐九尾，造於禹。禹曰：『白者，吾之服也；其九尾者，王之證也。塗山之歌曰：綏綏白狐，九尾龐龐。我家嘉夷，來賓為王。成家成室，我造彼昌。天人之際，於茲則行。明矣哉！』禹因娶塗山，謂之女嬀。」，頁178-179。
- 25 張維娜先生所言禹妻塗山氏化石為望夫石傳說原型的推論，僅關涉其中「女變形」一個情節單元；就整體內容而言，這推論至少還欠缺了望夫石傳說中「男離家」、「女守望」二部份。

人公守望丈夫（愛人）」的意涵。再往下說，假使女主人公非因守望丈夫（愛人）而化石，那麼即使化石也沒有意義，稱為「望夫石傳說」更是名不正、言不順。

然而，如果根據《隨巢子》，以及《漢書·武帝紀》顏師古《注》和《楚辭·天問》洪興祖《補注》分別引述的《淮南子》，說塗山氏因望夫而化石，其實更精準的講法應該是：塗山氏因為看見丈夫禹變熊，一時羞愧而化石。

所以，再仔細分析這部份的記載，可以發現其中的塗山氏實為：（1）明確知道丈夫禹的所在位置；（2）已經看到了丈夫禹才化為石；（3）因為一時羞愧難當才化為石。但是，望夫石傳說中的女主人公則是：（1）幾乎不清楚丈夫的確實位置，充其量祇知道方向；（2）未看到丈夫之前便已變為石；（3）不知為何原因造成而變為石。

也因此，無怪乎李道和先生在前引文中曾留有餘地說：「退一步說，即使塗山氏化石不一定是因望夫所致，塗山氏和大禹的傳說也隱含著構擬後世望夫石傳說的可能。」

所以探討至此，在追溯望夫石傳說的原型這議題上，可有如下的結論：從情節描寫的角度來觀察，塗山氏見禹後而化石的描述，當然與望夫石傳說有一定程度的相似，最相似處莫過於塗山氏、望夫女均產生變形。但是，從傳說訴求的意旨來推敲，塗山氏傳說或許稍嫌渾沌不明，望夫石傳說則以宣揚表徵女子堅貞情操為主。

（二）七美望夫石傳說特有的形成條件

以上乃針對一般所見的望夫石傳說中的共同情節發展來推敲望夫石傳說的原型，但我們相信，各地望夫石傳說的流傳，難免不與屬地條件結合，而這些屬地條件自然也成為傳說的形成元素，七美望夫石傳說亦不例外。根據筆者的分析，七美望夫石傳說在此方面大致可以歸納出二項：一為七美居民的「生活模式使然」，一為七美居民的「工作環境惡劣」。

1. 生活模式使然——七美人以討海為主的生活模式

丈夫因討海而喪失生命，即因職業關係而遇難。在早期，不僅七美一地，「漁業」可說是整個澎湖地區居民的主要行業，這現象與當地的生活環境有絕

對的關係，歷來文獻對澎湖環境的記載即可說明一切。如清朝杜臻的《澎湖臺灣紀略》：「其土燥剛，不宜木與禾黍，……」、²⁶林謙光的《臺灣紀略（附澎湖）·（附）澎湖》：「澎湖初無水田可種，人或採捕為生、或治圃以自給。」、²⁷胡建偉的《澎湖紀略》卷7〈風俗紀·習尚〉：「澎湖地皆赤鹵，可耕者甚少，俱以海為田。男子日則乘潮掀網，夜則駕舟往海捕釣；女人亦終日隨潮長落，赴海拾取蝦蟳螺蛤之屬，名曰討海。……」²⁸澎湖因為地質的關係，不適合種植農作物，可耕作的面積稀少，致使居民祇好向四周的海洋討生。陸地不行，惟有「以海為田」，白天「乘潮掀網」，夜晚則「駕舟往海捕釣」。

除了沒有良田可以耕種的被動因素外，因為七美附近海域擁有豐富的漁藏，自然而然促使居民向海洋發展，如《澎湖史略》即說：

三、七美島——臺灣堆。七美原名大嶼，在澎南海最南端，為澎湖第五大島，地勢較高，次於花嶼；因其偏僻，向未被注意，而其鱷魚場臺灣堆宜為發展漁業之中心也。……²⁹

引文重點都在說明七美海域，即一般稱呼的「臺灣堆」為著名的「鱷魚場」，可以發展為漁業的中心。此外，七美當地的鄉土教材《我愛七美》、《七美島上的故事》，大致也以相同的訴求介紹了七美的海域。³⁰而今日在七美鄉公所對外的重要窗口之一「澎湖七美鄉公所全球資訊網」中，同樣也不忘如此敘述著：「七美鄉周圍的海域為洋流交會的區域，形成魚類資源豐富的漁場。因此，漁業從以前就是七美鄉相當重要的產業。」³¹

所以總的來講，七美海域自古以來便是個著名的鱷魚漁場，水產豐富，以鱷魚及鱧魚為大宗。除此之外，尚有龍蝦、九孔、小九孔、紫菜、海膽、海苔、魷魚、小管等等。這樣的環境當然對早期的七美居民產生了莫大的吸引

26 清·杜臻，《澎湖臺灣紀略》（台北：台灣銀行，1961.05），頁2。

27 清·林謙光，《臺灣紀略》（台北：台灣銀行，1961.05），頁65。

28 清·胡建偉，《澎湖紀略》（台北：台灣銀行，1961.07），頁149。

29 見陳知青，《澎湖史略》卷2之2、〈澎湖地域之位置與形勢·地形〉（澎湖：澎湖縣文獻委員會，1973.10），頁9。

30 分別參見張俊欽主編，《我愛七美》下篇〈可愛的家鄉——七美〉13、〈生產事業〉（澎湖：澎湖縣七美鄉公所、澎湖縣立七美國民中學，1990.06，再版，頁68），以及張俊欽主編，《七美島上的故事》上篇〈七美家園真可愛〉3、〈地理環境〉4、〈海域〉（澎湖：澎湖縣七美鄉公所、澎湖縣立七美國民中學，1990.06，再版，頁4）。

31 同註3，點選步驟：首頁「中文版」→「地方產業」的「漁產」項目。

力，誘使他們向海謀生。

2. 工作環境惡劣——澎湖海象險惡而時有海難發生

澎湖四面環海，居民以捕魚為業自是當然，然而澎湖的氣候卻不見得眷顧居民，尤其它的強風即常造成災難。筆者四次的造訪，更能深刻地感受到強風的威力。而多處可見的石敢當，則是最佳明證。當然，這對於職業與氣候息息相關的漁民來說，更有影響，他們最擔心的，莫過於因氣候所造成的風浪。關於這點，清朝的《澎湖紀略》可以佐證：

惟澎湖風信不惟與內地不同，亦與他海迥異。周歲獨春夏風信稍平，可以種植。然有風之日，已十居其五矣。一交秋分，直至冬底，則無日無風。其不沸海覆舟，斯亦幸矣。³²

在以往既沒有充分氣象資訊，又缺乏先進捕魚設備的時期，相信「其不沸海覆舟，斯亦幸矣」應不是危言聳聽。

因為風強，進而浪大，致使自古迄今的文獻在述及澎湖的氣候時，總不免會對「風」加以著墨。除了《澎湖紀略》外，再如《澎湖臺灣紀略》的「其氣候常溫，多風少雨，……」、³³《臺灣紀略（附澎湖）·（附）澎湖》的「自廈門至澎湖，有水如黛色，深不可測，為舟行之中道。順風，僅七更半水程。一遇颱風，小則漂流別港，阻滯月餘；大則犯礁覆舟。……」³⁴民國的《澎湖縣誌》的「冬季東北季風通過管狀地形之台灣海峽，台灣本島北端海外之彭佳嶼（管口），與澎湖列島（管中）兩地，風力最為強烈。」³⁵諸處對於澎湖的風都有相當程度描述。無論是颶風抑或颱風，對航海人都是絕對的危險。

由於世人對於澎湖的風敬畏三分，於是也有將此感受以文學形式呈現的，如清人陳廷憲的〈澎湖雜咏〉（20首之2）：「陰雲忽起颶風生，雪嶺銀峯頃刻成。不獨船中人膽落，山頭閒看也心驚。」³⁶強風來襲，佇立山頭者尚且心

32 同註28，卷1〈天文紀·風信〉，頁5；另清·林豪纂修的《澎湖廳志》卷1〈封域·風潮（占驗附）〉（台北：台灣銀行，1963.06）因是參考《澎湖紀略》而來的，所以記載內容頗似：「澎湖風信，與內地他海迥異。周歲獨春、夏風信稍平，可以種植；然有風之日，已十居五、六矣。一交秋分，直至冬杪，則無日無風，常匝月不少息；其不沸海覆舟，斯亦幸矣。……」（參「胡氏紀略」），頁36-37。

33 同註26。

34 同註27。

35 同註4，卷1〈疆域志〉第2章〈氣象〉第2節〈季風〉，頁41，成文出版社影印版，頁77。

36 見清·陳廷憲，〈澎湖雜咏〉（20首之2），清·潘文鳳主修，清·林豪總纂，《澎

驚，船中之人更不用說了。他們不惟膽落，連膽破似乎也不為過。

道光12年（1832）正月初七，時年54歲，於清朝擔任福建興泉永道的周凱，奉檄前往澎湖視察撫卹風災。當時為祈求行程一帆風順，曾寫下〈乞風行〉一首，³⁷藉由此詩即可證明澎湖確曾遭受風害之苦。身為賑災官員的周凱，擔心澎湖子民「饑不得食寒不衣」，祇得轉而向上天祈求幫助。而造成澎湖百姓陷入困境的禍首即是颶風。

澎湖平日的強風已令人難以忍受，一旦遇上颶風、颱風，相信後果更加不堪設想，成災自然可能。而此時最危險者，莫過於在海上作業的漁民，稍不小心，即可能命喪大海。許順利、夏保進二位先生為筆者講述七美望夫石傳說時，均談到傳說中的丈夫是因為「犯上風颶」，即「遇到颱風」而罹難，對照上述文獻的記載，回顧歷來實際的經驗，這樣的說法放諸古今皆準。

整個澎湖地區如此，即便針對七美一地來看，情況也不佳。《七美島上的故事》在介紹自身的地理環境時即有以下的陳述：

由於島的四周風浪甚大，號稱「無風三尺浪」，所以港埠建設至為重要，……³⁸

無風尚且三尺浪，如遇強風、狂風，甚至颱風，風勢的強勁可想而知。所以澎湖的「風」的確聞名全台，難怪俗諺有云：「澎湖風，雞籠雨。」³⁹

有了強風，大浪自然隨之而來。除了強風巨浪的威脅外，澎湖海域無數的暗礁，對漁民來講，也是一大潛藏危機，且看《澎湖風土記》以下的說明：

澎湖六十四島及之れに屬する無數の暗礁嶼脚は其間に散點す船舶不幸にして一度天時の變に遭遇せば座礁沈没の難に罹るを免る、や寧ろ僥倖なりと云ふ可し小舟漁舟の僅に片帆輕舵の力を以て此近海を航行するの容易ならざるや固より論なく大船巨舶と雖も此近海に於て航行に艱める實に甚しきものあり史の徴すべきものありて以來此近海に於て難破せるもの數ふるに遑あらず⁴⁰

湖廳志稿》卷15〈藝文下・古今體詩〉（台北：成文出版社影印清光緒18年修抄本，1983.03），頁1220。

37 參見清・周凱，〈乞風行〉，同前註，《澎湖廳志稿》，頁1242-1243。

38 同註30。

39 見洪敏聰，《澎湖風情話：諺語集》一、〈節氣與氣候類〉（澎湖：澎湖縣立文化中心，1996.06），頁14；又，「雞籠」即指「基隆」。

40 見〔日〕井田麟鹿，《澎湖風土記》二、〈海路〉（原東京井田麟鹿於明治44年（1911）5月發行，後台北成文出版社影印日本明治43年油印本附排印本，1985.03，台1

暗礁的存在，對於海上作業的人來說，確實是一大威脅，更何況是擁有眾多島嶼的澎湖海域，即有無數嶼腳暗礁散布其間。

類似《澎湖風土記》的記載，在更早些的《澎湖紀略》中其實也曾稍有描述：「凡澎湖之嶼，嶼腳俱有礁石，商船、戰艦俱不可近泊，惟本地小漁船始可灣停。」⁴¹蓋因小船體積小，比較容易穿梭行駛於礁石間。但祇要一不留意，無論是大船巨舶，還是竹筏小舟，隨時都有觸礁的可能。

所以風浪的威脅，加上潛伏的暗礁危機，均有可能造成望夫婦人的丈夫致命的傷害。一為七美居民的生活模式使然，一為工作環境惡劣，加以一般望夫石傳說原型潛在的元素，一則令人唏噓，使人鼻酸，引人落淚的七美望夫石傳說於焉產生。

三、七美望夫石傳說來自閩粵的可能

上一單元中，筆者自傳說的情節發展去探討七美望夫石傳說的形成元素，並兼論該傳說的原型。而在本單元裏，筆者則要由空間層面切入，借七美望夫石傳說，繼續從地緣方面來論述台灣與閩、粵二地望夫石傳說的關係。

經過筆者多方的搜尋，僅在蔡鐵民先生主編的《高山族民間故事選》以及姜佩君先生主編的《澎湖民間傳說》二書中，分別找到〈鵝鑾鼻和望夫石〉、〈七美望夫石的由來〉二則相關台灣地區的望夫石傳說。⁴²由於筆者目前祇尋獲澎湖七美的望夫遺跡，且親赴該流傳地進行采錄。因此，在本文中乃先就澎湖七美的望夫石傳說為例，作為台灣地區的代表，藉以一探台灣與閩、粵二地望夫石傳說的關係。探討的目的，簡單地說，即在瞭解地理環境、歷史背景、民俗文化、人口遷徙諸方面與台灣皆有深厚淵源的福建、廣東，其望夫石傳說與台灣（澎湖七美）的望夫石傳說是否有所聯繫？

版），頁20；本記載中文譯意如下：澎湖其屬64個島嶼海域，有無數嶼腳暗礁散布其間，船舶一旦不幸遇上天候變化，即有可能觸礁，船隻沈沒在所難免。小舟、漁船僅靠風帆輕舵的力量，尚可在此海域行，但堅固的大船、巨舶就很難。所以不用解釋為何歷史記載這裡發生海難的數字如此多的原因。

41 同註28，卷2〈地理紀·島嶼〉，頁26。

42 分別參見龍尼花講述，宋一平整理，〈鵝鑾鼻和望夫石〉，蔡鐵民編，《高山族民間故事選》（上海：上海文藝，1987.09），頁88-89；許金雄（五十歲、漁、識字、臺語、聽老一輩的人說的）講述，張美雀、吳秋賢、蔡維丹、賴和聖、陳正國采錄，〈七美望夫石的由來〉，姜佩君編，《澎湖民間傳說》三、〈地方傳說〉（台北：聖環圖書公司，1998.06），頁115-116；采錄時間：1997.10.25；采錄地點：七美。

數年前辭世的台灣民俗學界耆宿林衡道先生，在〈臺灣的民間傳說〉一文中提及福建、廣東一帶的望夫石傳說曾傳播至台灣時，他說：

……按福建、廣東沿海，因山多田少，地瘠人稠，居民向多謀生海外，其妻室常在海邊等待丈夫回來，於是沿海山丘，處處皆有「望夫山」、「望夫臺」、「望夫石」等之傳說。香港啟德機場背後之山，稱為望夫山，乃是其實例之一。

臺灣最早開發的嘉南海濱，祇有廣闊的沙灘和林投樹林，絕無山丘和岩石，因此從福建、廣東傳來的望夫山這一類的傳說，在此祇得改頭換面了，以沙灘和林投樹為背景，來談「林投姊」怨魂不散的故事，而來自圓其說。⁴³

「林投姊」故事在早期的台灣社會可說家喻戶曉，無論是所謂的「台灣三大奇案」，還是「臺灣四大奇案」，⁴⁴ 它皆在其列。就內容來看，它講述的是負心漢的故事，而觀察其情節發展、最終結局，其實都與望夫石傳說大相逕庭。況且單就望夫石傳說中女主人公最後變成石頭，與林投姊變為冤魂報仇或者冤魂到處遊蕩這一點來看，就有頗大的出入。

雖然台灣「林投姊」故事與望夫石傳說在情節發展方面有著一段差距，但自林衡道先生的撰述中，也令我們獲知，應該曾有望夫石傳說自福建、廣東流傳至台灣。因此，筆者以下即要透過整理、分析古典文獻和現代流傳二方面提供有關福建、廣東的望夫石遺跡、傳說資料，⁴⁵ 試圖尋找台灣的望夫石傳說由福建、廣東流傳而至的痕跡。

（一）現代流傳、古典文獻中的台灣地區暨福建廣東的望夫石傳說

由於目前在古典文獻中尚未尋獲任何有關台灣地區望夫石傳說的載錄，因此下面的工作要先從現代流傳的部份開始進行，接著再回溯至古典文獻。

在現代流傳的望夫石傳說部份，台灣、福建、廣東三地，就筆者蒐集的成

43 林衡道，〈臺灣的民間傳說〉，《漢學研究》8卷1期，1990.06，頁666-667。

44 根據廖漢臣的《臺灣三大奇案》說明，「三大奇案」分別為「林投姐」、「周成過台灣」、「呂祖廟燒金」；至於「四大奇案」的說法較為紛歧，但每種說法都包含「林投姐」。

45 由於部份傳說中的女主人公最後變化的異類是與石頭質地相似的山、岡，所以這裡所謂的望夫石傳說亦包含如此變化的傳說。

果而言，台灣地區前文已言明以澎湖七美望夫石傳說為論述代表，福建地區則有廈門的〈美人山望臺灣〉，⁴⁶ 廣東地區有羚羊峽的〈望夫歸〉⁴⁷ 和〈羚羊峽上的望夫歸〉、⁴⁸ 連山的〈望君頂〉（二則）。⁴⁹ 另外，香港新界沙田的〈望夫石〉⁵⁰ 亦於廣東深圳流傳，所以一併加入討論。

根據以上七則現代流傳於台灣、福建、廣東三地的望夫石傳說內容，可以製成下表，以利進行下一階段的探究。

- 46 鮑周義講述，洪泓、李文章采錄，〈美人山望臺灣〉，中國民間文學集成全國編輯委員會、《中國民間文學集成·福建卷》編輯委員會、《中國民間故事集成·福建卷》（李仲主編）編輯委員會編，《中國民間故事集成·福建卷·傳說·地方傳說》（北京：中國ISBN中心，1998.12），頁227-228。

傳說名稱雖無「望夫」字眼，遺跡雖也叫「美人山」，但就其內容而言，可說是望夫石傳說的情節發展模式。其實篇名稱〈美人山望臺灣〉，「美人山」即指女主人公「美娘」，「臺灣」則代表美娘的丈夫「潘耕」。所以篇名的意涵也等於是妻子望丈夫，即「望夫」。

- 47 莫積勤、鄧東賢記錄整理，〈望夫歸〉，關漢、韋軒編，《廣東民間故事選》（廣州：花城出版社，1982.12），頁228-232。

- 48 端民搜集，〈羚羊峽上望夫歸〉，同前註，頁218-227。此傳說和上一則均為講述廣東羚羊峽的望夫歸傳說，但是上一則的羚羊峽位於高要，這裡則位於肇慶。今日在廣東分別有高要縣、肇慶市，就地理位置而言，羚羊峽較靠近肇慶市。但羚羊峽僅有一個，如何位於二地？或許這是因為清朝之時，肇慶府府治即在高要，亦即今日的肇慶市，所以上一則中的高要即是本則中的肇慶。

再加以觀察，這二則傳說乃有以下的差異：其一，望夫遺跡名稱不同；其二，男、女主人公分離原因不同；其三，〈望夫歸〉中的女主人公曾遭遇婆婆的排斥，且有小孩，〈羚羊峽上望夫歸〉中的女主人公則是孤苦一人，未有小孩；其四，〈望夫歸〉的采錄者為莫積勤、鄧東賢二位先生，〈羚羊峽上望夫歸〉采錄者為端民先生。所以，經由種種跡象顯示，二則傳說雖同采錄於廣東羚羊峽一帶，但實屬不同情節發展的望夫石傳說。

- 49 陸雲伍口述，陸上來記錄整理，〈望君頂〉，韶關民間文學三套集成編輯委員會編，《韶關民間故事集成》上冊（《中國民間故事集成·廣東卷韶關分卷》）（韶關：韶關民間文學三套集成編輯委員會，1988.11），頁195-200。

上海文藝出版社曾在1984年以壯族為主，發行了藍鴻恩先生編選的《壯族民間故事選》，其中亦有收錄〈望君頂〉，蒐集整理人也是陸上來先生，故事中的男、女主人公亦相同。不過兩相比較，《韶關民間故事集成》中的〈望君頂〉，男、女主人公分離的原因較單純，是因為戰事的發生。但在《壯族民間故事選》中，男主人公雖也是因為從軍而和女主人公分開，但追根究底，男主人公之所以從軍，乃因土財主「活閻王」的好色，從中設計而造成的。

- 50 原見陳岳暉整理，深圳市羅湖區民間文學三套集成辦公室編，《羅湖區民間文學三套集成資料本》第一集（1978），頁21-22，這裡轉引並整理自譚達先，《中國描敘性傳說概論》第十一章〈愛情傳說〉（台北：貫雅文化，1993.06），頁279-280。

表1 現代流傳相關台灣、福建、廣東三地望夫石傳說比較表

省行政區	傳說名稱	遺跡名稱	女子望夫的原因	女子變形的種類	備註
台灣	澎湖七美望夫傳說	望夫石	男主人公因捕魚而溺水	石	由於傳說來源為筆者親自採錄，因此名稱如表中所示。
福建	美人山望台灣	美人山	男主人公因天災而遠行尋找水源未歸	山	
廣東	望夫歸	望夫石	男主人公外出謀生未歸	石	
	羚羊峽上望夫歸	望夫歸	男主人公因財主好色而遭陷害遠行服役未歸	石	
	望君頂之一	望君頂	男主人公從征未歸	石	
	望君頂之二		男主人公因財主好色而遭陷害從征未歸	石	
	望夫石	望夫石	男主人公外出謀生未歸	石	

再者，在古典文獻的望夫石傳說部份，並不見有關台灣方面的任何載錄。至於福建、廣東二地的望夫石傳說資料見載於本部份者，亦可以下表示之：⁵¹

51 有關下表中「載錄文獻」欄的代稱情況依序分別為：集：《古今圖書集成》、清：《嘉慶重修一統志》、廣：《廣東新語》、稿：《清史稿》、輿：《輿地紀勝》、韓：《韓江聞見錄》、海：《海南雜著》；再者，遺跡地點統以今名標示。至於下表中各筆資料的出處依序為：1、清·陳夢雷編，《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》卷1055〈建寧府部彙考三·建寧府山川考三·崇安縣〉（台北：鼎文書局，1977.04），職方典-頁9464；2、清·穆彰阿（接纂），《嘉慶重修一統志》卷449〈高州府一·山川〉（台北：中國文獻，1964），頁7；3、《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》卷1355〈高州府部彙考一·高州府山川考·電白縣〉，職方典-頁12403-12404；4、清·屈大均，《廣東新語》卷5〈石語〉（北京：中華書局，1985.04），頁181；5、趙爾巽等，《清史稿》卷72〈地理志十九·廣東·高州府〉（北京：中華書局，1976.07），頁2284；6、南宋·王象之編，《輿地紀勝》卷96〈廣南東路·肇慶府·景物下〉（台北：文海，1962.04），頁553下；7、《輿地紀勝》卷98〈廣南東路·南恩州·景物下〉，頁561下；8、《嘉慶重修一統志》卷447〈肇慶府一·山川〉，頁10；9、《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》卷1343〈肇慶府部彙考一·肇慶府山川考一·高要縣〉，職方典-頁12283；10、清·鄭昌時，《韓江聞見錄》（潮州文獻叢刊之四）卷7之「望夫山留人石望夫河思夫水思鄉水」條（香港：香港潮州會館董事會，庚申年12月），頁109下；11、《清史稿》卷72〈地理志十九·廣東·潮州府〉，頁2282-2283；12、《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》卷1343〈肇慶府部彙考一·肇慶府山川考一·四會縣〉，職方典-頁12286；13、《廣東新語》卷5〈石語〉，頁181；14、《廣東新語》卷3〈山語〉，頁69-70；15、《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》卷1343〈肇慶府部彙考一·肇慶府山川考一·高要縣〉，職方典-頁12283；16、《廣東新語》卷5〈石語〉，頁181；17、清·蔡廷蘭，《海南雜著·炎荒紀程》（台北：台灣銀行，1959.06），頁25；18、《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》卷1302〈廣州府部彙考四·廣州府山川

表2 古典文獻所載錄相關福建廣東望夫石傳說一覽表

編號	省行政區	遺跡地點	遺跡名稱	載錄文獻	載錄內容	女子望夫的原因	女子變形的種類	備註
1	福建	崇安	望夫石	集	水嶺，嶺界江閩二省有分水關，嶺西頭有望夫石，度關者以見為吉。	未交代	石	
2	廣東	電白附近	望夫山	清	望夫山 在電白縣東北七十里，接肇慶府陽江縣界，一名界山，山旁有兩峯，翠若雙鬟，名丫髻石。	從商	石	另據《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》卷一三四四〈肇慶府部彙考二·肇慶府山川考二·陽江縣〉：「望夫山，傍有丫髻石，在縣西一百六十里外，界電白縣，高四百餘里，上有石如人引領。世傳有婦因夫久商不歸，登望所化。」（《職方典·頁12292》）判斷女子望夫的原因為「從商」，以及生前化石。
3				集	望夫山，在城東北二十里，有一石若婦人望夫狀，故名。			
4				廣	陽江西一百六十里有望夫山，旁有丫髻石。			
5				稿	電白……東北有儒垌河，源出分水凹，西南流，過望夫山曰望夫水，屈南與界頭河合，又南為五藍河，入於海。……			
6		肇慶	望夫岡	輿	望夫岡在高要縣西北。	未交代	岡	
7		陽江附近	望夫山	輿	望夫山在古杜陵縣之西南。	未交代	山	
8		肇慶	望夫山	清	望夫山 在高要縣西八十里，盤亘數十里，屹然天際，中有孀人，接陽江縣界。又陽江縣西一百四十里，亦有望夫山，接電白縣界。	遠行	山	

考四·新安縣》，職方典-頁11874；19、《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》卷1314〈廣州府部·雜錄〉引《西樵志》，職方典-頁11994；20、《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》卷1430〈梧州府部彙考二·梧州府山川考二·懷集縣〉，職方典-頁13086。

9	廣東	肇慶	望夫山	集	望夫山，在縣西八十里祿步都，高數百丈，周百餘里，屹然天際。按《郡志》云：「古端州有望夫山，即此。上有猺。」	遠行	山	
10				韓	廣東肇慶祿步都有望夫山，廣西南寧江北岸有留人石。東人客西多為西人所留，故諺云：「廣西有一留人石，廣東有一望夫山。東人不見西來路，山焦石爛摧心肝」；又電白有望夫河，德慶有思夫水。廉州界乃有一水去而又還，曰思鄉水。土人謠曰：「水亦思鄉向故山，人流不似水流還；人流若似思鄉水，那有離愁在世間。」……			
11		普寧附近	望夫山石	稿	普寧……南溪自揭陽入，歧為二：一東逕馬嘶巖山，東北入揭陽；一西南逕鯉湖埠為鯉湖水，屈東南，與上沙墟水合，過望夫石山，為寒婆徑水，東北為白昉湖，又東入潮陽為練江。	未交代	(石)山	
12		四會	新婦石	集	新婦石，在縣西一百里。舊傳有婦望夫不至，化為石。宋林小山有詩。	從商	石	另據《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》卷1354〈肇慶府部·雜錄〉引《肇慶府志》：「《府志》：『肇慶峽望夫石，舊傳其夫為商，久立望不歸，化為石。林小山詩云：『瘦骨凌層立海濱，綠苔曾是舊時衣。江郎去作三衢客，目斷天涯竟未歸。』』」（職方典-頁12398。）判斷女子望夫的原因為「從商」，以及生前化石。
13				廣	四會西百里有新婦石。			

14	廣東	英德清遠間	望夫台 (望夫山)	廣	自英德至清遠有三峽，一日中宿，一日大廟，一日湏陽。……而中宿峽往時嘗有潮至，……峽中又有望夫台，予歌曰：「望夫臺，儂今化為石，郎且不須迴。」望夫臺，一名望夫山。又歌曰：「望夫山，儂雖化為石，猶自待郎還。」自南禺以下有七灣，則歌曰：「一灣復一灣，朝流儂淚去，暮流郎淚還。」又歌曰：「一灣復一灣，朝流郎淚去，暮流儂淚還。」蓋皆言行旅之苦也。	遠行	石	
15		肇慶	望夫石	集	高峽山，在縣東三十里黃岡都，高百餘仞，周三十里，與爛柯山對峙，……相傳山有羊化石，因名羚羊峽，又名靈羊，一名高要峽。……峽對岸有龍華寺，鄉人建。峽中有九頭頂阿頂釣魚臺，水漲湍急處，對岸有虎坑、有望夫石，皆幽勝。……	未交代	石	二者疑似相同
16				廣	羚羊峽南亦有望夫石。			
17			望夫山	海	二十七日，經肇慶府城（距德慶州城水程一百八十里），岸側有閱江樓。至龍門汛，有望夫山。夜經三水縣城（屬廣州府，距肇慶府城水程一百三十里）。		山	
18		寶安附近	望夫石	集	望夫石，在官富海濱，背一小石，形如繡兒。		石	

19	廣東	廣州	神女石 (望夫石)	集	神女石，一名望夫石，在碧雲峯南，高三十餘丈，絕肖人形，作遠望狀。居民晨出者，常見緋衣女子徘徊石下，正德中，一日晴空無雲，暴雷擊石，墮其鬢幾二尺餘，其怪始滅跡云。	未交代	石	
20		懷集	望夫石	集	望夫石，在城東北三十里，石在山巔，形如婦人仰望，故名。……			

根據記載，在13處遺跡中，僅有四處知道由來為何，約占三分之一。也就是說，大部份的記載僅顯現遺跡之名而已。

(二) 自現代和古典中進行望夫石傳說從福建廣東到台灣地區之間的聯繫

接著所要進行的，是本單元中最為重要的部份，即是綜合自現代流傳和古典文獻中所整理出的台灣、福建、廣東三地的望夫石傳說資料，以尋找福建廣東與台灣之間的聯繫。

1. 望夫遺跡的名稱

就這個項目而言，無論是在現代流傳，還是古典文獻的部份，可以既清楚又容易地發現台灣和閩粵使用的名稱，其意涵是相同的，部份甚至連用字都一模一樣。事實上，依照歷史背景、語言文字、住民來源等各種發展條件來看，「望夫石」這個稱呼（名詞），是從中國大陸（閩粵）傳播而至台灣的說法，是可以為人接受的。

2. 女子望夫的原因

關於女子望夫的原因，在現代流傳的部份，透過前文的探討可以得知，分布台、閩、粵三地的望夫石傳說，其中台灣的澎湖七美望夫石傳說，福建的〈美人山望臺灣〉，廣東的〈望夫歸〉、〈望夫石〉，乍看之下似乎不同，但其實都共同維繫於生計問題。

再追溯至古典文獻這個部份，暫且不論無法得知女子為何望夫的九處望夫傳說，獲知原因的四處，則告知了「遠行」、「從商」二種。⁵² 其中，男主人公之所以從商，肯定和生計難脫關係；至於男主人公之所以遠行，亦有可能是因為生計所需而遠走他方。

進一步地說，透過現代流傳和古典文獻這二方面資料的比對，可以發現台、閩、粵三地，皆有因為生計問題導致男、女主人公分離，進而形成望夫石傳說的例子。這等於告訴我們，台灣與閩粵之間確具有某種聯繫。如果再從兩岸之間歷史上各項發展關係來看，台灣實有可能是在承接閩粵流傳過來的望夫石傳說之後，結合本身海島地理環境的特色，發展出男主人公導因生計而出海冒險捕魚，卻一去不返，留下孤獨的女主人公終日盼望苦守，以致最後變化成異類的望夫石傳說。

3. 女子變形的種類

就女子變形的種類而言，綜觀現代流傳和古典文獻兩部份，台灣與閩粵的望夫遺跡，大多變化為「石頭」，⁵³ 即使變化為山、岡，其質地亦與石頭相似。而這裡分析的結果，也等於再次增強了台灣與閩粵之間望夫石傳說的聯繫性。

所以，就以上各項目比照的結果來觀察，台灣與閩粵之間的望夫石傳說，應該存有聯繫的空間，尤其在「望夫遺跡的稱呼」及「女子望夫的原因」這二方面，台灣與閩粵之間的聯繫更是緊密。

誠如前文所言，就台灣歷史上各項發展關係，尤其是台灣外來居民的遷徙史來看，確實與中國大陸，特別是福建、廣東等地密不可分。於是乎，便有研究者時而提出台灣望夫石傳說外來說的主張，像林衡道先生即在前面提及的〈臺灣的民間傳說〉一文中，認為福建、廣東一帶的望夫石傳說曾傳播至台灣。至於姜佩君先生，更直言澎湖七美望夫石傳說就是由外地傳播而來：

52 遠行者包括廣東肇慶的望夫山（曾出現於《嘉慶重修一統志》、《古今圖書集成》、《韓江聞見錄》者）、英德和清遠間的望夫台（望夫山）；從商者包括廣東電白附近的望夫山、四會的新婦石。

53 除了現代流傳的廈門〈美人山望臺灣〉，古典文獻中的廣東肇慶望夫岡（《輿地紀勝》卷96〈廣南東路·肇慶府·景物下〉）、望夫山（《嘉慶重修一統志》卷447〈肇慶府一·山川〉）、望夫山（《海南雜著·炎荒紀程》），陽江附近望夫山（《輿地紀勝》卷98〈廣南東路·南恩州·景物下〉），其餘皆變化為石頭。

其實七美的望夫石傳說，根本是由外地傳進來的，而正好七美的海邊有一塊臥狀的人形石，加上島上常有丈夫出海捕魚未歸的事實（由早期科技的不發達及澎湖海域的險惡來看，這是很有可能的），二者結合的結果，便形成今日我們見到的七美望夫石傳說。⁵⁴

對於二位民間文學（民俗）學界前輩的論述，確實有值得加以注意的地方。祇不過，當我們在探討台灣與閩粵之間望夫石傳說的聯繫，明白地說，即台灣的望夫石傳說是否源自福建、廣東，甚或中國大陸其他地區這個議題時，卻不能忽略民間故事學領域中，一個既奇特卻又普遍的現象：類似的人物或者情節，往往會在不同的民族、地區、國家相互流傳著。人物形象、敘述情節或因時因地而有差異，但就描寫的架構來說，基本上則是類同的。這現象中最著名的例子，非「灰姑娘」故事莫屬。就文字的記載來看，該類型故事最早出現於中國晚唐（約九世紀）段成式撰寫的《酉陽雜俎》續集卷1〈支諾皋上〉之中，而根據張湘君女士的研究，全球「灰姑娘型」故事已有一千多個。⁵⁵

確實，這現象本已存在，甚至早在19世紀初，曾以出版《格林童話》而舉世聞名的德國童話蒐集者格林兄弟也已注意到：

有關這些問題的第一個重要觀點（按：民間故事的起源）是出現在格林兄弟於1819年撰寫的第二本著作《兒童與家庭幻想故事》中。格林兄弟明顯注意到了民間故事間存在的相互聯繫，因為，在他們出版自己的第一本書的時候，類似的故事居然還在其他國家，……⁵⁶

「類似的故事居然還在其他國家」一句，即點出我們這裡所談的現象。而自這種現象受到矚目後，西方學者便投以關注的態度加以研究。研究者通常採取「影響研究」及「平行研究」二種方式進行探討；「影響研究」側重追索不同國家、民族間的交流影響關係，尋求歷史和地理方面的證據，主張這種方式

54 姜佩君，〈七美的地方傳說〉，中國口傳文學學會主編，《澎湖民間文學學術研討會論文選》（台北：中國口傳文學學會、澎湖：澎湖技術學院，2001.08），頁142。

55 朱恩伶，〈惡人自有巧人欺……流傳各民族的《白賊七》故事〉，《中國時報》，1994.12.15，48版，所載有關張湘君女士的統計。

56 〔美〕斯蒂·湯普森撰，鄭海等譯，鄭凡譯校，《世界民間故事分類學》第四部分〈民間故事的研究〉第一章〈有關民間故事的種種理論〉（上海：上海文藝，1991.02），頁439。

者，有如「流傳學派」、⁵⁷「歷史地理學派」；⁵⁸「平行研究」著重於民間文學在歷史文化發展方面的類同性，主張這種方式者，有如「人類學派」。⁵⁹

至於「影響研究」、「平行研究」這二種方式所探討得出的說法，歸結而言，則分別類同於所謂的「同源說」、「同境說」。⁶⁰

然而無論是「同源說」，抑或「同境說」，總有各自的局限性，尤其是一廂情願地認為故事都是來自同一源頭的主張，更是招來質疑和批評，劉魁立先生即說：

流傳學派在研究中嚴重地漠視了人民群眾在創造和承傳口頭文學中的重要作用。他們把民間文學作品當作某種自生現象來認識，很少研究民間文學作品的創造者和代表者的生活和感情，苦痛和憧憬。⁶¹

沒錯，當我們研究民間文學作品，其中創造者和代表者的生活、感情、苦痛、憧憬是不容抽離的，這部份甚可說是作品的菁華、精神所在。像澎湖七美望夫石傳說即至少擁有「艱苦漁民與天搏命」這屬於七美自身才有的意涵，而這一

57 此學派主張的學說又稱為「遷徙說」、「外來說」、「題材流傳說」。19世紀下半葉繼神話學派日陷危機之際形成於德國，後廣泛傳播於西歐。以德國學者特奧多爾·本菲（T·Benfey）在1859年出版的古印度《五卷書》譯作及五百頁序文為奠基之作。針對神話起源論所無法解釋的大量雷同故事在毫無聯繫的民族中被發現，本菲仍運用歷史比較研究法，研究古代東方文獻，認為：「為數不多的寓言和絕大多數的故事、傳說均來自於印度，然後才在世界各地廣泛流傳開來。」該派的重心不是致力於故事的原始基因及形態的探索，而是潛心於其流傳過程中各民族歷史——文化聯繫上的闡述。因其不是將自己的判斷建立在先驗的基礎上，較之神話學派，尤顯得實證性強。參見姜彬主編，《中國民間文學大辭典》之「流傳學派」條（上海：上海文藝，1992.06），頁23。

58 此學派又稱為「芬蘭學派」。19世紀末20世紀形成於芬蘭，以芬蘭的卡倫父子（J.Krohn；k.krohn）和阿爾奈（Antti Aarne）為代表。該派的理論背景是達爾文的講化論和斯賓塞的實證論；在民間文學領域中，其研究方法與19世紀下半葉的流傳學派，有著內在的繼承性。該派認為民間文藝作品研究，可歸結為對題材模式由簡到繁的遷徙狀況，以及對其「原始形態和發祥地」的尋求和萌芽期的確定。主張潛心於探考題材流傳的歷史地理範疇，並將這種方法稱為「歷史地理比較研究法」。該派在民間故事的情節統計分類和編纂索引方面，具有許多世界性的建樹。同參見前註，「歷史地理學派」條，頁22。

59 此學派又稱為「民族學派」。著眼於人類的進化程度、民族的開化程度，對神話進行分析。同參見註57，「人類學派」條，頁20。

60 「同源說」主張同類型的各種故事中，有一個共同的源頭。由於不同國家、民族、地區之間的物質文化交流，民間故事也從一地傳播到另一地，從而導致類似故事的存在；「同境說」的理論與「同源說」相反，其認為類似故事是各民族自行產生的，而非流傳、轉借的結果。並認為民間故事產生於各民族的原始時代，現今所傳故事為原始時代的「殘留物」。因各民族的原始人信仰、風俗、思想大致相同，所以才產生相同或極為相似的民間故事。同參見註57，「同源說」條、「同境說」條，頁24-25。

61 劉守華，《民間故事的比較研究·一個故事的豐富變異性——「猴子和烏龜」故事的比較研究》（北京：中國民間文藝，1986.10），頁181。引劉魁立，〈歐洲民間文學研究中的流傳學派〉，《民間文學論壇》3期，1983年之說。

點亦正是流傳學派所忽略的。也因此，鄭振鐸先生曾嚴厲地批判說：

自「比較神話學家」出來，取了各地相同的傳說、神話、故事而加以比較的研究之後，乃發現他們是如此的相同，竟難以使人不相信他們不是同出于一源的。因此他們便提倡著「故事的阿利安來源說」。換言之，即說一切歐洲的神話與傳說，其源皆出印度，或出于阿利安民族未分家之前。後來，專門研究民間故事的人，便根據了這種的理論，用精細的考察手段，去證明歐洲中世紀的許多傳說、寓言、故事皆係從印度的來源轉變而來。……然而這個學說果有根深蒂固、顛撲不破的理論麼？沒有！他們的理論是站在十分脆弱的基礎上的，是經不起打擊的。自從最近半世紀，對於人類的史前文化及生活，以及原始人的生活與文化研究大為發達之後，一切學問幾乎都換了一副眼光。……他們（按：人類學派）說的很好，自古隔絕不通的地域，卻會發生相同的神話與故事者，其原因乃在于人類同一文化階段之中者，每能發生出同一的神話與傳說，正如他們之能產出同一的石斧石刀一般。⁶²

的確，在考察同一類型故事出現於不同區域這個現象時，人類文化的類同發展這個因素，著實必須加以考量，因為它一直存在於人類文化的發展歷程中。因為生處於相同或相似的環境，因為人類具有思考邏輯的一致性，於是乎，在不同的區域，也能流傳著相似的故事。

所以，民間文學，尤其是民間故事，在主題、情節、形象方面的類同，確實難以使用單一方式蓋括說明，誠如劉守華先生所說的：

我們從事比較研究，不必拘泥于某一種模式，可以把這兩種方法（按：影響研究、平行研究）結合起來。普列漢諾夫在《論一元論歷史觀之發展》中說過一段為世界比較文學家所讚賞的話：「一個國家的文學對於另一個國家的文學的影響是和這兩個國家的社會關係的類似成正比例的。」我們可以分別把這兩種比較方法用于它所適用的範圍，也可以在同一對象身上，進行多側面的研究。故事本身並沒有流動的能力，它總

62 鄭振鐸，〈民間故事的巧合與轉變〉，北京大學比較文學研究所編，《中國比較文學研究資料（1919-1949）》（北京：北京大學，1989.03），頁423-424；〈民間故事的巧合與轉變〉一文後收錄於鄭振鐸撰，鄭爾康編，《鄭振鐸說俗文學》（上海：上海古籍，2000.05），頁317-321，本引文於頁317-318。

是適應一定社會環境中民眾的需要而傳播和演變的。⁶³

包括普列漢諾夫主張的「類似成正比例」，以及劉守華先生所說的「故事總是適應一定社會環境中民眾的需要而傳播和演變的」，在在告訴我們，一項文學（民間文學），要從某地傳播到另一地，兩者之間如果沒有類似的歷史文化、生活條件等傳播環境，是難以辦到的。這也就像賈芝先生曾說的：

如果固執地為每一篇故事尋找祖源，甚至統統歸於一個發源地，那是不切實際的，也是難以做到的。同源說只在一定的條件下存在，而且有的同類型的故事並非同源，而不過是基於同樣的物質生活條件和同樣的心理趨向才產生的雷同。故事隨人而走，但單憑傳播，沒有交融或地區化，故事是難以在另一民族中扎根的。⁶⁴

賈芝先生的說法，不僅深切地批判了「同源說」，亦為「同源」、「同境」二說，做了一折衷的融合。的確，如要將某一學說套用於上述現象，恐怕是無法周延的。畢竟一個民族國家的故事想要流傳到其他地域，他地民眾的生活、信仰、風俗、心理、思想如果與故事發源地沒有相當共性的話，故事是不易被接受的。就算能夠開始流傳，相信時程也是短暫的。所以，在融合了「同源說」、「同境說」之後，「互相影響說」便成了更為進步的說法：

不同的地區、民族、國家，存在著同類型民間故事的現象，是在彼此進行文化交流的影響下，結合自身具體狀況，進行創作的結果。⁶⁵

簡單地說，既受影響且有自身特色，既接受且創作。

台灣與閩粵均有望夫石傳說的流傳，彼此間亦有所聯繫。當然，就台灣與閩粵歷史上各項發展關係來觀察，台灣的望夫石傳說實有受閩粵影響，或者自閩粵流傳而至的推論空間。然而，如果台灣與閩粵之間，沒有共通的生存條件，相信是無法產生情節相仿的傳說、故事，甚至連其間的聯繫都難以尋覓。換句話說，即使要將一個傳說移植至另一地區，也必須該地區具有與發源地相同或類似的生存條件，才較具有流傳的空間。而這個前提更不局限置於探討台灣與閩粵之間的望夫石傳說議題上，它適用於任何互有情節相仿作品流傳的地

63 劉守華，〈多側面擴展民間文學的比較研究〉，同註61，頁8。

64 賈芝，〈關於民間文學的比較研究法〉（代序），同註61，頁10-11。

65 同註57，「互相影響說」條，頁25。

區，這其中自然包括中國境內其他相互擁有望夫石傳說的區域。

當然，在這現象中扮演重要角色的，除了外在的生存條件之外，另有不可忽視，在其中具有發揮推波助瀾效力，擔任傳承要角的人類，所具有的普遍心理因素。

探討至此，可以獲得如下的結論：台灣與閩粵之間的望夫石傳說，透過分析，得知它們之間實有聯繫的可能，尤其在「望夫遺跡的稱呼」及「女子望夫的原因」這二方面，更是聯繫緊密；加以從它們之間的歷史發展關係來看，台灣的望夫石傳說確實也會有受閩粵望夫石傳說影響，或者由閩粵流傳而至的可能。祇不過，假使台灣居民沒有具備與閩粵居民相通的生存條件、心理狀態，望夫石傳說是難以在台灣地區生根、發展的。也因此，澎湖七美的望夫石傳說，自然有受閩粵望夫石傳說影響的可能。

四、七美望夫石傳說的流傳歷史

筆者曾向澎管處詢問兩個問題：其一，「望夫石」景點於何時設置？其二，「澎管處」網站上，關於七美望夫石的傳說，從何處而來？⁶⁶兩天後（民國93年6月25日）該處回覆筆者，內容如下：

七美「望夫石」係火成岩受自然侵蝕而成之自然景觀，非人為設置，至於其傳說應是地方對其特殊地貌加以穿鑿附會而來。

筆者之所以向澎管處提出這兩個問題，第一個問題的提問動機，是設想望夫石傳說是否因為澎管處對景點的設置而附會產生？後來經過實地拜訪了澎管處的企劃課和遊憩課，方發現這個想法是極為荒謬的。事實上，在民國93年6月29日的那次造訪七美鄉公所過程中，民政課呂奇波課長即表示：望夫石景點早在澎管處成立之前，便已存在七美嶼上。至於七美當地何時將望夫石（石人）設立為景點？下面這段話或可資參考：「差不多民國50幾年的時候，七美要發展觀光，除了七美人塚，沒有其他觀光景點，……。」⁶⁷又，筆者在親

66 詢問方式為：於民國93年6月23日（三），以電子郵件去函澎管處的「處長信箱」（penghu@mail.penghu-nsa.gov.tw），請求協助。

67 上述話語為呂調明先生於民國88年11月24日在七美講述，由呂綉桂、陳本香采錄（未刊稿）。這裡轉引自〈七美的地方傳說〉一文，同註54，頁137。

臨望夫石觀景點時，曾在不遠處發現一塊上刻有「石人」二字的石碑，想來是作為指標之用。石碑已有風化痕跡，亦即豎立在該處早有一段時間，但究竟何時設置？由於碑上沒有相關文字說明，因此無從得知。

所以，七美望夫石，是個原本就存在於七美嶼上的景點，並不是由澎管處開發的。景點名稱原來稱作「石人」，開始大力推展的時間點應在澎管處運作之後，大約是民國八〇年代之際。或許因為如此，在這之前，諸如民國70年澎湖縣政府發行，由陳知青先生主編的《澎湖》，以及民國74年澎湖風光編輯委員會出版，由曾連彩先生編撰的《澎湖群島》等書，均無七美望夫石的介紹。

至於第二個問題，筆者是希望從解答中，盡可能獲得七美望夫石傳說來源的蛛絲馬跡，但沒有成功。不過這遺憾也在實地採訪後，獲得了些許彌補。

以上的考察僅是從景點設置的角度來推敲七美望夫石傳說的流傳歷史，這顯然是不夠的。所以筆者擬再從兩個管道著手：一為「文獻資料」，一為「采錄資料」。

（一）從文獻資料考究

為考究七美望夫石傳說的流傳歷史，筆者必須檢索眾多可能有關的台灣文獻資料，自其中尋找蛛絲馬跡，而這絕對是項繁浩的工程。所幸拜中央研究院漢籍電子文獻中「臺灣文獻叢刊」資料庫的協助，省卻了不少時間。透過此資料庫的檢索，⁶⁸ 雖曾在諸如《重修臺灣府志》、《續修臺灣縣志》、《鳳山縣志》、《重修鳳山縣志》、《鳳山縣採訪冊》、《海南雜著》、《臺灣詩乘》、《無悶草堂詩存》、《寄鶴齋選集》、《徐闇公先生年譜》、《張蒼水詩文集》、《櫟社沿革志略》等12種文獻，合計15筆紀錄中，發現相關望夫石傳說的蹤跡，但從內容上來看，都與七美望夫石傳說無關。

另包括已收入「臺灣文獻叢刊」資料庫的《澎湖臺灣紀略》、《澎湖志略》、《臺灣紀略（附澎湖）》、《澎湖紀略》、《澎湖續編》、《澎湖廳志》，以及其他專門記載澎湖情事的文獻，諸如《澎湖廳志稿》、《澎湖縣

68 中央研究院台灣史研究所史籍自動化室原製作「臺灣方志」、「臺灣文獻（一）」、「臺灣文獻（二）」、「臺灣文獻（三）」、「臺灣文獻（四）」、「臺灣文獻（五）」等六種資料庫，現已全部合併於「臺灣文獻叢刊」資料庫，此資料庫內含310種台灣文獻。文獻詳目請進入「中央研究院」網站（網址：<http://www.sinica.edu.tw/>）查詢；查詢步驟：首頁「中文版」→「圖書館」→「院內特藏資源」→「漢籍電子文獻」→「資料庫」→「臺灣文獻叢刊」。

誌》、《澎湖史話》、《澎湖史略》、《澎湖鄉土史話》、《澎湖通史》、《澎湖縣鄉土史料》等，筆者也一概未能見到七美望夫石或其傳說的載錄，有的僅是「七美人塚」的記述。

再者，日人統治台灣時期，為了更加瞭解、掌握澎湖的風土民俗，曾以日文撰寫了數本有關澎湖的書籍，包括：《澎湖島》、《澎湖風土記》、《澎湖を古今に涉りて》、《澎湖島》、《澎湖事情（一）》、《澎湖事情（二）》、《澎湖事情（三）》，這些日文書籍大多亦僅提及「七美人塚（墓）」由來之事，卻未有望夫石及其傳說的載錄；而論述範圍擴及與整體台灣風土民情采集有關的《臺灣》、《臺灣習俗》諸書，也不見有七美望夫石及其傳說的出現。

此外，日人亦曾利用各種方式蒐集本地的傳說故事，有的後來還集結成冊出版發行，這包括：《臺灣昔噺》、《臺灣の歌謡と名著物語》、《神話臺灣生蕃人物語》、《生蕃傳說集》、《蕃人童話傳說選集》、《支那・朝鮮・臺灣 神話傳說》、《高砂族の話》、《華麗島民話集》、《臺灣むかし話》、《臺灣面白いオトギばなし》、《臺灣地方傳說集》等集子，就筆者的瞭解，在這部份的資料中，亦皆不見有七美望夫石傳說的收錄。

光復之後，幾本專門介紹、發表澎湖地區民間傳說、故事的民間故事集中，除了前提姜佩君先生編著的《澎湖民間傳說》有載錄七美望夫石傳說外，薛明卿先生的《澎湖搜奇》、⁶⁹ 金榮華先生整理的《澎湖縣民間故事》⁷⁰ 也都未見。如將故事集子收錄的範圍擴大，遠流出版事業公司在民國78年發行的《中國民間故事全集》中的《臺灣民間故事集》，也不見七美望夫石傳說的收錄；再近些，這十幾年來，由中國文化大學金榮華教授、清華大學胡萬川教授、成功大學陳益源教授等人主持執行，於台灣各地采錄蒐集的民間故事中，同樣也沒有七美望夫石傳說的相關線索出現。

69 作者薛明卿先生原服務於「海二廠」（「海軍第二造船場」），工作之餘和同事天南北地互訴所見所聞，薛先生將聽聞內容一一記錄並考證，筆潤後曾在民國五〇年代發表於《台澎週刊》。後來澎湖縣立文化中心（今「澎湖縣文化局」）為保存流傳已久的澎湖民間故事，特商請薛先生重新整理、查證、潤飾過去發表的文章，計分「人物」（11篇）、「傳說」（39篇）、「地方誌」（13篇）、「宗教」（5篇），四個部份，68篇，於民國85年6月彙編出版（之後澎湖縣文化局又於民國89年12月再版發行。）簡言之，《澎湖搜奇》談論者，其實皆為流傳於澎湖地區的民間故事。

70 此書為台北中國文化大學中國文學研究所師生（金榮華教授帶領）於民國86年、87年在澎湖地區的民間故事采錄成果呈現。之後，將采錄所得擇其菁華，於民國89年10月由台北的中國口傳文學學會出版發行。全書收錄的澎湖民間故事，總計多達135則，十分豐碩。

所以，迄至今日，有關台灣地區的望夫石傳說，僅分別在前提的《高山族民間故事選》和《澎湖民間傳說》中，找到了二則流傳地為屏東墾丁鵝鑾鼻、澎湖七美的望夫石傳說。換句話說，無論是出版的故事集子，還是經由田野調查所得的採錄資料，都鮮少見到望夫石傳說。關於這個現象，初步推斷，或許因受到地域區隔的影響，加上人民生活形態、謀生模式改變，或者台灣鮮少見到外形相似望夫狀態的山石，以致在台灣近來採錄的故事中罕見望夫石傳說。

目前可知，七美望夫石傳說最早見諸文字記載者為《我愛七美》一書，該書初版於民國73年6月，但此書是熱愛七美文化的有識人士，奔走七美各處，採訪、蒐集所得，所以時間當可再往前追溯，祇是確切時間不知何時。因此，如能透過講述者獲得傳說的來源，便可能對傳說的流傳歷史有更進一步的瞭解。

七美望夫石（石人）的傳說在當地普遍流傳，卻不見載於大多數民間故事集子、史料文獻等相關資料中。這現象告訴我們，部份寶貴的民間文學遺產，如果沒有親自深入該發源地、流傳地，是很難獲得的。

（二）從採錄資料考究

在這次採訪的四位對象中，他們的傳說來源分別為：

1、許進豐先生：7、8歲時，從民國前25年出生的祖母那裡聽來的。按：許進豐先生民國34年出生，7、8歲時，為民國41、42年；再者，許先生祖母講述當時年約66、67歲。

2、許順利先生：20多歲時聽當時40、50歲的長輩說的。按：許順利先生民國33年出生，20多歲時，為民國五、六〇年代。

3、許順桶先生：7、8歲時聽祖父、祖父輩的人說的。按：許順桶先生民國37年出生，7、8歲時，為民國44、45年。

4、夏保進先生：十多歲時聽老一輩的人說的。按：夏保進先生民國24年出生，十多歲時，為民國三、四〇年代。

根據以上資料可以製作出下表：

表3 七美望夫石傳說講述者聽講時間推算表

講述者	出生年次（民國）	聽講時年齡	聽講時間（民國）
許進豐	34	7、8歲	41或42年
許順利	33	20餘歲	50-60年代
許順桶	37	7、8歲	44或45年
夏保進	24	10餘歲	30年代-40年代

如果根據講述者聽講時間推算的結果來觀察，七美望夫石傳說至晚在民國三〇年代便已開始流傳，這雖較文字載錄的民國73年早了許多，但民國三〇年代也不過是講述者的聽講年代而已，如果再往前追溯，流傳時間可能更早。以許進豐先生為例，他的聽講來源為祖母，其祖母於民國前25年出生，該年即清光緒13年（1887），據此推算，距今已有118年。換句話說，如果許老夫人是在18歲前就已聽講過七美望夫石傳說，那麼這傳說的流傳歷史就超過了百年，為一則至晚於清朝末年流傳下來的傳說。不過，所有的推算必須有憑有據，也不能無限上溯。

綜合文獻和采錄的資料，保守地推論出：七美望夫石傳說的流傳時間應是較晚的，大約開始於20世紀，但也極有可能追溯至19世紀。所以相對地，它的流傳歷史也較短。

五、結語

七美望夫石傳說，是一因應海洋環境而產生的傳說，擁有眾多大小島嶼的澎湖群島，在地理上與台灣本島有著同為海洋圍繞的環境，所以順理成章地產生與海洋相關的傳說故事；它主要流傳於七美的閩南族群，⁷¹但不因男女性

71 雖然在傳說聯繫的探討上，或許是因為福建方面的資料目前尚未蒐集完備，以致文中引用的樣本，無論是古典文獻或者現代流傳，均以廣東者居多。但畢竟澎湖七美的人口結構仍以閩南族群為主，如《澎湖縣誌》有云：「明萬曆年以後，澎湖第二次有移住民，以福建泉州府屬同安縣金門人遷來最早；其後接踵而至者，亦以同安縣人為最多。彼等捷足先至者，得以優先選擇良好地區定居之，澎湖本島即多被同安人所先佔；尤其素稱土地沃腴之湖西鄉，完全成為同安人之區域。較後至之漳州府屬移民，則集中於白沙鄉，少部份散居馬公鎮、西嶼鄉等地。澎湖列島南部八罩、七美等離散島嶼，則為最後遷來之移民所定居。」（同註4，卷3〈人民志〉第二章〈氏族〉第一節〈居民籍貫〉，頁26；成文出版社影印版，頁165。）（筆者按：近年余光弘先生藉由實地採訪的方式，從白沙島的移民史觀察，得出漳州人不見得晚於泉州人遷入澎湖的結論：「以明末澎湖的情況來論，土地肥瘠並非唯一的考慮，方便進出的港灣也甚為重要。從白沙島的移民史看出，漳州人徙入澎湖的時間不見得晚於泉州人，而早期移民對漳、泉的分類並不明顯。」見余光弘，《清

別、教育程度等條件，而局限它的傳播人口。

它的形成除了需具備一般望夫石傳說原型這共有的潛在元素外，自然與七美當地居民的生活模式和工作環境難脫關係。至於望夫石傳說的原型，塗山氏見禹後化石的描寫，在情節方面則與望夫石傳說最為相似。

再者，透過分析，得知台灣與閩粵之間的望夫石傳說實有聯繫的可能，尤其在「望夫遺跡的稱呼」及「女子望夫的原因」這二方面，更是聯繫緊密；加以從它們之間的歷史發展關係來看，台灣的望夫石傳說確實也會有受閩粵望夫石傳說影響，或者由閩粵流傳而至的可能。祇不過，假使台灣居民沒有具備與閩粵居民相通的生存條件、心理狀態，望夫石傳說是難以在台灣地區生根、發展的。所以澎湖七美的望夫石傳說，自然有受閩粵望夫石傳說影響的可能。事實上，祇要有相當生活背景的地方，無論甚麼族群，其實也都有可能產生望夫石傳說。

有關七美望夫石傳說的流傳歷史，筆者曾經根據台灣各地，包括澎湖地區的方志、中日文獻，日治時期的故事集子，近年專載澎湖傳說故事的集子，以及筆者採錄所得等資料加以考究，發現此傳說應該在20世紀才開始流傳於七美，但追溯至19世紀的機率也頗高。也因為流傳的時間短，所以在流傳的歷程中，傳說尚未產生顯著的變化。

經由採訪方得知，原來平日遊客稱呼的「望夫石」，七美人其實是習慣叫它作「石人」的。與其稱「望夫石」，倒不如叫「石人」，這樣更吻合當地人道地的叫法。所以望夫石傳說就是石人傳說。澎管處成立後，為大力擴展澎湖地區的觀光事業，積極開發、設置景點，七美石人於是雀屏中選。此外，透過許進豐、許順利、許順桶、夏保進諸位受訪者的說法，與文獻資料的顯示，尚可約略建構出七美望夫石傳說在澎管處成立之前，⁷² 流傳區域主要在七美嶼

代的班兵與移民：澎湖的個案研究》第四章〈澎湖人的祖籍〉五、〈明末清初澎湖移民概觀〉，台北：稻鄉，1998.05，頁116；然而，無論是泉州還是漳州，實均屬福建閩南地區。）又，《我愛七美》一書也說：「相傳雍正年間，福建廈門及漳州人相繼來台（澎湖），散居馬公、湖西，其後，部分遷居離島（七美）開發，在島上定居，以農漁維生，延續至今。」（同註30，《我愛七美》下篇〈可愛的家鄉——七美〉參、〈「七美」鄉名的由來〉，頁13。）以及《澎湖縣鄉土史料》載錄七美耆老顏議先生的說法「七美鄉住民來自漳州、泉州、廈門等地」（見呂順安主編，《澎湖縣鄉土史料》四、〈澎湖縣耆老口述歷史座談會紀錄〉之（六）〈望安鄉、七美鄉耆老口述歷史座談會紀錄（第六組）〉，南投：台灣省文獻委員會，1994.01，初版，頁269）等等。加以此次採錄工作的受訪者亦皆為閩南人（見附錄1，編號15至18的備註資料），所以筆者認為此七美望夫石傳說主要流傳於閩南族群。

72 民國79年元月，交通部觀光局評鑑劃設澎湖地區為國家級風景特定區，民國80年2月成立

內的說法。

或許在民眾心中，咸認為先有望夫之事方有望夫之石，但從科學角度視之，則可能先有狀似望夫之石，後有望夫之事，「望夫石」就如同七美「石獅」、「小台灣」這類因為外貌因素而命名的景點，因此自然有人會主張望夫石及其傳說是附會而來的。⁷³ 然而，就算是附會產生的，如同前文所說，通常也要具備相當的地理環境、人文背景等條件的配合，才能形成。七美人以海為家，討海過活的生活模式，造就了生命無可避免的危機。大海遼闊不可知，天候陰晴難以測，強風巨浪無情無義，隨時等著吞噬認真拼命的漁民。丈夫一旦失去蹤影，生死未卜，隨之而來便是妻子的無期苦候，……七美望夫石傳說於焉產生。所以傳說除了有一般望夫石傳說主要傳誦的「女子從一而終的堅貞情操」外，其實它尚且傳達了廣大漁民生活暨辛勞且危險的訊息。

由於采錄傳說、蒐集資料的需要，因而再次走訪七美，這才深深地領會許多七美人是真正發自內心熱愛他們朝夕相處的土地，讓我這個以當地資源作為文章撰寫素材的外地人不僅深受感動，也有些許慚愧。如果不是因為寫作的需要，或許永遠無法深刻體驗到七美這塊土地的美麗、樸素、良善、熱情……。



※ 在此筆者要感謝澎湖各界，包括澎管處、澎湖縣文化局、澎湖縣政府、七美鄉公所、七美國小、七美國中等單位的或慷慨饋贈書刊，或欣然借閱資料。更感激七美國小的許進豐校長、高謙老師，前七美國中校長葉天賞先生，七美鄉公所民政課的呂奇波課長，澎管處遊憩課的陳造明課長、企劃課的詹淑伶小姐，澎湖縣文化局的高先生，澎湖縣政府禮俗文獻課的鄭小姐、交通遊憩課的劉美凡小姐，馬公高中的蔡丁進老師、王文良老師，澎湖采風文化學會理事長郭金龍先生，諸位先進的接待、協助，以及所有接受採訪的七美居民。因為他/她們的熱心，方有本文的完成。

「澎湖風景特定區管理籌備處」，民國84年7月1日正式成立「交通部觀光局澎湖國家風景區管理處」。

73 金榮華教授即認為該礁石原稱「石人」，後以「望夫石」名之，可見望夫之事是後來才附會上的。

附錄1 七美望夫石傳說出處一覽表

編號	管道	出處	備註	
1	國家暨地方出版的旅遊文宣、出版品、網站	澎湖國家風景區管理處（澎管處）	《七美之美》	此資料為觀光文宣摺頁；1996.06增印。
2		澎湖縣政府	《菊島之旅・南海諸島・七美嶼》	郭金龍等撰，高齊繁等攝影，1996.07，再版，頁110。
3		澎湖縣文化局	《澎湖之美——主要遊憩據點簡介・南海系統——海外桃源》	莊文星等撰，曾明堂攝影，2001.08，再版，頁26。
4		七美鄉公所	《澎湖旅遊資訊・南海采風行》	此資料為觀光文宣摺頁；2003.12，三版。
5		國史館臺灣文獻館	「澎管處」網站	網址： http://www.penghu-nsa.gov.tw/
6		澎湖縣政府	《澎湖旅遊導覽手冊・海島行蹤・七美景點導覽》	2002.08出版，頁71。
7		澎湖縣文化局	「澎湖縣政府」網站	網址： http://www.penghu.gov.tw/
8		七美鄉公所	《菊島之美——百題唱和詩文集・勝景詩情・望夫石》	陳鼎盛、陳國彥撰，2002.05出版，頁148。
9		國史館臺灣文獻館	《模範島嶼・海上樂園——七美之美》	此資料以光碟片呈現。
10		國史館臺灣文獻館	《臺灣地名辭書，卷六，澎湖縣》	郭金龍等撰，施添福總編纂，國史館台灣文獻館採集組編輯，2002.06，初版，頁490。
11	七美當地鄉土教材	七美鄉公所	《我愛七美》下篇〈可愛的家鄉——七美〉拾貳、〈觀光簡介〉三、〈石人勝景〉	張俊欽主編，1990.06，再版，頁60-61；本書初版時間為1984.06。
12		七美國中	《七美島上的故事》下篇〈七美島上的故事〉伍、〈淒美的望夫石——石人島〉	張俊欽主編，1990.06，再版，頁28-29；本書初版時間為1985.05。
13		七美國小 雙湖國小	《愛在七美》壹〈總論〉十二、〈觀光遽（據）點〉（五）「望夫石」	許進豐、高謙、江淑玲等編，1997，頁18。
14	田野調查采錄	已發表的采錄成果	《澎湖民間傳說》參、〈地方傳說〉十九、〈七美望夫石的由來〉	許金雄講述，張美雀、吳秋賢、蔡維丹、賴和聖、陳正國采錄，姜佩君編，台北：聖環圖，1998.06，頁115-116；采錄時間：1997.10.25；采錄地點：七美。
15		筆者自行采錄所得	許進豐先生講述	許進豐，男，34年次，閩南人，國小校長；采錄時間：2004.06.29（二）10時55分；采錄地點：七美國中校長室。
16			許順利先生講述	許順利，男，33年次，閩南人，漁民；采錄時間：2004.06.29（二）17時50分；采錄地點：許順利先生自家庭院。
17			許順桶先生講述	許順桶，男，37年次，閩南人，七美鄉代表會祕書；采錄時間：2004.06.29（二）22時02分；采錄地點：順天旅社一樓。
18			夏保進先生講述	夏保進，男，24年次，閩南人，漁民；采錄時間：2004.06.30（三）8時30分；采錄地點：夏保進先生自家客廳前空地。

參考資料

一、專書

- 東漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，《詩經》（十三經注疏本）（台北：藝文印書館，1993.09）。
- 西漢·劉向編，東漢·王逸章句，南宋·洪興祖補注，清·蔣驥山帶閣註，《楚辭》（台北：長安，1991.08）。
- 東漢·班固，《漢書》（北京：中華書局，1962.06）。
- 東漢·趙曄，元·徐天福音注，《吳越春秋》（台北：世界書局影印景明弘治覆元大德本，1979.12）。
- 魏·曹丕（西晉·張華），《列異傳》，魯迅校錄，《古小說鉤沈》（濟南：齊魯書社，1997.11）。
- 北宋·李昉主編，《太平御覽》（台北：新興書局據東京岩崎氏靜嘉堂文庫藏宋刊珍本《太平御覽》影印，1959.01）。
- 南宋·王象之編，《輿地紀勝》（台北：文海，1962.04）。
- 清·杜臻，《澎湖臺灣紀略》（台北：台灣銀行，1961.05）。
- 清·林豪纂修，《澎湖廳志》（台北：台灣銀行，1963.06）。
- 清·屈大均，《廣東新語》（北京：中華書局，1985.04）。
- 清·林謙光，《臺灣紀略》（台北：台灣銀行，1961.05）。
- 清·胡建偉，《澎湖紀略》（台北：台灣銀行，1961.07）。
- 清·馬驥，《釋史》（台北：新興書局，1983.10，初版）。
- 清·陳夢雷編，《古今圖書集成》（台北：鼎文書局，1977.04）。
- 清·潘文鳳主修，清·林豪總纂，《澎湖廳志稿》（台北：成文出版社影印清光緒十八年修抄本，1983.03）。
- 清·鄭昌時，《韓江聞見錄》（潮州文獻叢刊之四）（香港：香港潮州會館董事會，庚申年12月）。
- 清·蔡廷蘭，《海南雜著》（台北：台灣銀行，1959.06）。
- 清·穆彰阿（接纂），《嘉慶重修一統志》（台北：中國文獻，1964）。
- 趙爾巽等，《清史稿》（北京：中華書局，1976.07）。
- 中國民間文學集成全國編輯委員會、《中國民間文學集成·福建卷》編輯委員會、《中國民間故事集成·福建卷》（季仲主編）編輯委員會編，《中國民間故事集成·福建卷》（北京：中國ISBN中心，1998.12）。
- 北京大學比較文學研究所編，《中國比較文學研究資料（1919-1949）》（北京：北京大學，1989.03）。
- 余光弘，《清代的班兵與移民：澎湖的個案研究》（台北：稻鄉，1998.05）。
- 李紹章編修，《澎湖縣誌》（澎湖：澎湖縣政府，1960.04；後台北成文出版社影

- 印民國49年至67年排印本，1983.03）。
- 呂順安主編，《澎湖縣鄉土史料》（南投：台灣省文獻委員會，1994.01）。
- 金榮華整理，《澎湖縣民間故事》（台北：中國口傳文學學會，2000.10）。
- 姜佩君編，《澎湖民間傳說》（台北：聖環圖書公司，1998.06）。
- 洪敏聰，《澎湖風情話：諺語集》（澎湖：澎湖縣立文化中心，1996.06）。
- 高國藩，《中國民間文學》（台北：台灣學生書局，1995.09）。
- 陳知青，《澎湖史略》（澎湖：澎湖縣文獻委員會，1973.10）。
- 張俊欽主編，《我愛七美》（澎湖：澎湖縣七美鄉公所、澎湖縣立七美國民中學，1990.06）。
- 張俊欽主編，《七美島上的故事》（澎湖：澎湖縣七美鄉公所、澎湖縣立七美國民中學，1990.06）。
- 許進豐、高謙、江淑玲等編，《愛在七美》（澎湖：澎湖縣七美鄉七美國民小學、雙湖國民小學，1997）。
- 〔美〕斯蒂·湯普森撰，鄭海等譯，鄭凡譯校，《世界民間故事分類學》（上海：上海文藝，1991.02）。
- 韶關民間文學三套集成編輯委員會編，《韶關民間故事集成》上冊（《中國民間故事集成·廣東卷韶關分卷》）（韶關：韶關民間文學三套集成編輯委員會，1988.11）。
- 劉守華，《民間故事的比較研究》（北京：中國民間文藝，1986.10）。
- 鄭振鐸撰，鄭爾康編，《鄭振鐸說俗文學》（上海：上海古籍，2000.05）。
- 蔡鐵民編，《高山族民間故事選》（上海：上海文藝，1987.09）。
- 薛明卿，《澎湖搜奇》（澎湖：澎湖縣文化局，1990.12）。
- 鍾敬文，《鍾敬文民間文學論集（下）》（上海：上海文藝，1985.06）。
- 譚達先，《中國傳說概述》（台北：貫雅文化，1993.06）。
- 關漢、韋軒編，《廣東民間故事選》（廣州：花城，1982.12）。
- 譚達先，《中國描敘性傳說概論》（台北：貫雅文化，1993.06）。
- 姜佩君，〈七美的地方傳說〉，中國口傳文學學會主編，《澎湖民間文學學術研討會論文選》（台北：中國口傳文學學會、澎湖：澎湖技術學院，2001.08），頁125-146。
- 〔日〕井田麟鹿，《澎湖風土記》（原東京井田麟鹿於明治44年（1911）5月發行，後台北成文出版社影印日本明治43年油印本附排印本，1985.03）。

二、論文

（一）期刊論文

- 李道和，〈試論作為望夫石傳說原型的塗山氏傳說〉，《民族藝術研究》2期（天津南開大學文學院），2003，頁42-53。
- 林衡道，〈臺灣的民間傳說〉，《漢學研究》8卷1期，1990.06，頁665-676。
- 翁安雄，〈傳說、歷史與集體記憶：文化史的側寫—從澎湖七美故事及其地名談

起》，《臺灣風物》49卷3期，1999.09，頁95-125。

張維娜，〈中國古代石頭神話傳說中蘊涵的人格精神〉，《錦州師範學院學報》24卷1期（哲學社會科學版，2002.01，頁43-44。

彭衍綸，〈無情山石有情人——澎湖七美望夫石傳說探析〉，《碇碇石：澎湖縣文化局季刊》29期，2002.12，頁88-103。

〔日〕松岡正子：〈望夫石傳說〉，《中國文學研究》11期，1985.12，頁41-58。

（二）碩博士論文

彭衍綸，〈中國望夫傳說研究〉（台北：政治大學中國文學系博士論文，2005.06）。

三、電子媒體

「澎湖七美鄉公所全球資訊網」網站（網址：<http://www.chimi.gov.tw/>）。



The Formation, Relation, Spread History of Penghu Chimei Husband Waiting Rock Legends

Peng, Yen-Lun *

Abstract

On the mighty waves turbulent Taiwan Straits distributes the penghu islands, the archipelago south has the place named " Chimei " the islands, on the islands is having as soon as Husband Waiting Rock, generally is called as " Chimei Husband Waiting Rock ", This Husband Waiting Rock not only is on the islet one of beautiful scenery, it has makes the sad legends follow. Before this, I once discussed this legends for the article, put in legends itself with emphasis the formation condition, the formation time, the special and meaning to contain and so on the subject, but regarding the legends prototype, it with mainland China, especially the Fujian and Guangdong area Husband Waiting Rock legends question and so on relations has not elaborated, therefore in this article, I take these recent subjects as the core, and the union has obtained the achievement, continued to discuss explains this legends.

The whole says, elaboration content including below three parts: Its one, Chimei Husband Waiting Rock legends to form the element the discussion, traces including the legends prototype as well as unique forms the condition the analysis; Its two, Chimei Husband Waiting Rock legends to come from Fujian and Guangdong's possibility, takes advantage of this the legends to attempt to seek between Taiwan and Fujian and Guangdong Husband Waiting Rock legends the relation; Its three, Chimei Husband Waiting Rock legends to spread historical deliberating, the union ancient and modern literature material and the field investigation obtained, performs to extrapolate the legends spreads to Penghu's time interval. Puts briefly, the full text elaboration namely lies in the attempt to build a three-dimensional research to face, hope the subject discussion into perfect.

Keywords: Folk Literature, legends, Husband Waiting Rock legends, Penghu Chimei

* Assistant Professor, Graduate Institute of Folk Literature, National Hualien University of Education