

教育部第二梯次提昇大學基礎教育計畫
大學校院通識教育巡迴講座

計畫成果展暨教學研討會

淺論民間傳說對教學活動之啟發及影響

陳佳穗

南亞技術學院通識中心助理教授

壹、前言

劉守華、巫瑞書曾於《民間文學導論》中提到：

傳說，是人民群眾口頭創作、傳播，與一定的歷史人物、歷史事件或地方古蹟、自然風物、社會習俗有關的故事^一。

由此可知，傳說是人們對生活周遭事物的陳述。在缺乏教育資源的年代，傳說往往是長輩們口耳相傳的生活教材；儘管隨著社會的變遷，各類教育書籍紛紛問世，但種種的傳說仍然以多樣化的風貌在各地流傳。時至今日，民間傳說已成為記錄各地風土民情的重要元素，不僅讓人們得以透過傳說瞭解特殊的事物與習俗，而其所隱含的集體性、變異性等民間文學特質，也適度地呈現了傳說本身具備的社會人文內涵，此種內涵正是早期人們在講述各類傳說內容時，本欲傳達予聽眾

^一：劉守華、巫瑞書，《民間文學導論》，（湖北長江文藝出版社，一九九二年），頁二二七。

的思想觀點；值得注意的是，當這樣的概念運用於教學活動當中時，民間傳說除了傳遞各類訊息的功能之外，卻在同時出現了來自於聽眾的共鳴及反饋，這是由於在教學活動中，來自各地的學生聽眾或許對傳說中之人物、事件有著基礎的概念，但卻由於對各類的傳說有不同的理解程度與認識，因而對教學內容產生不同的心得與認知；有鑑於此，本文中即透過民間傳說中的集體意識與變異性特質，進一步探討其於教學活動中的啟發與影響。

貳、民間傳說對教學活動之啟發

一、集體意識的論證

段寶林在《中國民間文學概要》中曾提到：

傳說是歷史性較強的一種民間故事。它和神話不同。它的主人公是人，不是神。和神話比較，它的幻想成份相對地減少了。傳說一般有客觀的歷史事件、歷史人物或地方風物作根據，產生較快，數量很多^二。

大體而言，傳說描寫的是歷史時代，人物常常也是歷史人物；傳說中的內容通常是一個人物、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^三；此外，傳說具有解釋性的功能，即是以某物、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，和這主題故事有關^四；在此同時，直接敘述與描寫人物、事跡的民間傳說，則又具備了紀念性的功能，而傳說此種解釋與描述的功能應用，往往必須依附存在於人類生活周遭的人或事或物之上，也因此，傳說的基礎通常具有某些程度的真實性與可信性，這是因為傳說雖然偶爾夾雜某些神奇的因素於其中，但描寫的事情發生在實有的地方，而在歷史時代裡，人物經常也是實有的人物，同樣地，傳說所要解釋的物件，自然也是實有的物件。簡單地說，即是在一則傳說中，必然會發生人、事、物其中一項或一項以上的條件是具體且真實存在的，否則便容易被視作想像的神話或民間故事，以另一個角度來看，也就是原本單純解釋萬物來源的神話或敘述人、事、物的故事，有可能因其中某項要素具體且真實存在而形成所謂的「傳說」，即如「灰蘭記」的故事，曾出現於歷代各類筆記小說中，但因後人將故事中判官之角色定位為真實存在的「包公」，故事的本身增加了人們對「包公」的既定印象，使這則故事成為不折不扣的「包公傳說」，而對「包公」的既定印象，則來自於人們潛在的集體意識，此種集體意識，是民間文學傳播過程中必備之特質—集體性，也是民間傳說應用於教學活動中、可與學生相互交流的一項重要基礎。

^二：段寶林，《中國民間文學概要》，（北京大學出版，新華出版社發行，民國七十四年），頁五十二。

^三：李福清，《從神話到鬼話》，（晨星出版社，民國八十七年），頁三十九—四十。

^四：譚達先，《中國描敘性傳說概論》，（貫雅出版社，民國八十二年），頁一。

從古至今，不論是一個村莊、城市甚或是一個地區、國家，往往存在著許多具有意義的事物，這些事物由於歷史的記載、傳說、文學藝術的描述而變得重要，成為人們集體記憶的象徵。具體來說，人們對傳說的選擇，總是尋找那些最能體現時代要求、傳達民眾的心聲，顯示民眾的自身力量，表現人們內在自豪感，並具有一定典型意義的歷史人物、事件來作為傳說的對象，在這之中，民眾的理想、願望及內在自豪感就是一則傳說選擇過程中的主要原則^五，從傳說的內在而言，一則「傳說」在流傳的同時，其內容之涵義或精神是會轉換的；其轉換之過程，往往由於其內容情節呼應著講述者、聽眾及記錄者的內心情感，並在傳播過程中配合著各參與者的選擇取向，才得以流傳後世。民間傳說是起源於人們對各地歷史及風土人情的集體記憶，依照個人或團體的利益或社會政治現實建構出具有代表性的各種傳說，但是人們並非總是能夠記住各種歷史事件或人物，所有存在人們記憶中的事物，是仰賴各式各樣的社會制度儲存與解釋的^六。因此從歷史的角度看，建構民間傳說的各地文化，是民族在其長期生存發展中所形成的思維方式、審美傾向及倫理觀等的總和；從群體發展的角度來看，則指其由長期積存的種族經驗所構成的一種心理結構傾向，它決定了其成員在面對新的文化成分時的反應^七；在這樣的前提之下，各類的民間傳說亦可被視作為一種「文化模式」。而這樣的模式與歷史有所不同的地方，在於傳說通常都代表著人們長期的生活習慣與思考中心，也就是說，不論一則民間傳說是起始於一個歷史的存在或是完全不存在的虛構，都必須在某一地方、某一群人中建立一個象徵性的認同符號，所謂的「儀式化」行為即為這個符號提供一個群眾共同認知定位，它含有明顯的神話化因素，亦即不論這則傳說的起源是什麼，都在儀式化的傳播過程中加強了群眾的信服感，這是傳說所以能流傳並且經久不衰的原因^八，也是傳說在一般社會活動中所呈現的特性。而當民間傳說被使用作為教材時，傳說的傳播過程並未因傳播範圍與聽眾群的縮小而受到影響，在實際的教學活動中，不難發現學生的定位如同一般的群眾般，對於特定的歷史人物、事件與週邊環境有著共同的印象與瞭解，這是由於在相同途徑的教育背景下，學生們所接受的知識理論觀點往往一致，因而不約而同地對傳說中之人物、事件有著十分近似的認知，此種認知態度，即是學生的集體意識在經歷家庭、學校與團體教育下逐年傳承的結果。

以人們熟知的鄭成功傳說為例，鄭成功在臺灣是家喻戶曉的英雄人物，一般相信鄭氏時期對臺灣之開發卓有貢獻，人們每每將斬妖除魔、開荒闢土的傳說主角加諸於鄭成功身上，例如位於今日台北縣鶯歌鎮中正路旁山坡地上之「鶯歌石

^五：初雪，〈口述史學與民俗學基本理論管窺〉，北京：《國外社會科學》，一九九七年第一期，頁三十一—三十六。

^六：翁安雄，〈傳說、歷史與歷史記憶：文化史的側寫〉，臺北：《臺灣風物》，民國八十八年九月，第四十九卷第三期，頁九十五—一二五。

^七：王倩予，〈斯土生吾民〉，重慶：《重慶工學院學報》，二〇〇〇年八月，第十四卷第四期，頁八十五—八十七。

^八：彭兆榮、魏愛棠，〈新民俗傳說的的地方化敘事〉，濟南：《民俗研究》，二〇〇〇年一月，頁一〇二—一一一。

」與台北縣三峽鎮的「鳶山」（今三峽鎮鳶山風景區），便有著與鄭成功相關的傳說，其內容大致如下：

三百年前，鶯歌一帶，一日狂風怒起，村子裡突然增添了兩塊巨大的石頭，一塊好像栩栩如生的鸚鵡，一塊好像振翼欲飛的鳶鳥，每在午夜發出淒厲的叫聲，令人不寒而慄；一天，天還沒亮，各種不同顏色的煙霧，從怪石中噴出，越噴越多，村民紛紛逃離，來不及逃走的，都被捲入煙霧中，連屍體都找不到，此後再也沒有人敢從這兒經過。鄭成功打敗荷蘭人之後，漸漸向北進軍，至此為煙霧所困，失蹤了許多士兵。於是，國姓爺命令部下攻擊之，也有去無回，只好以龍砲射擊，打中鶯歌妖石的頭和鳶鳥妖石的嘴，自此妖石不再興風作怪，就成了現今所看到的兩塊巨石^九。

類似的除妖傳說，尚有台北市「蟾蜍山」（今台北市大安區、文山區交界，台大園藝實驗農場後方）之傳說：

台北市公館附近有一座山，形狀像隻蟾蜍。傳說以前此山住有蟾蜍精，常常噴吐出毒霧，加害住民牲畜。鄭成功以龍砲擊之，擊中尾巴，有一角的山土曾經崩下，從此蟾蜍精不再作怪，……這就是蟾蜍山^十。

宜蘭外海的「龜山島」與「龜卵島」亦相傳：

淡水河下流，有一山靈是一隻大龜，昔日伸長脖子喝水，結果使下流的水，被吸得向上倒流，國姓爺看到這樣的怪物，深恐將來禍害村民，開砲轟擊牠，終於把牠打死。……就成了今日所見的龜山^{十一}。

「龜山島」的另一個傳說是：

國姓爺進攻噶瑪蘭一帶時，看見有個巨大怪物在太平洋上傲慢地吐著霧，旁邊還有兩個白色的東西，或沉或浮的跟著滾過來。頃刻間，那怪物逼進鄭軍，原來是一隻巨龜，白色的東西是她的卵。國姓爺連忙按鎗瞄準，射向龜精，龜精沉入海。變成了一個島。龜山島旁邊的兩個小島，就是她的卵^{十二}。

台北市六張犁「拇指山」（今台北市信義區、南港區交界處）則傳說：

鄭軍到了六張犁的山邊，夜晚，前面山上伸來一隻好大、黑漆漆的

^九：陳慶浩、王秋桂主編，《中國民間故事全集—臺灣省》，（遠流出版社，民國七十八年六月），頁三五—三七。

^十：吳瀛濤，《臺灣民俗》，（眾文圖書出版，民國七十八年十一月），頁三五八。

^{十一}：陳慶浩、王秋桂主編，《中國民間故事全集—臺灣省》，遠流出版社，民國七十八年六月。

^{十二}：蔡蕙如，《與鄭成功有關的傳說之研究》，臺南市立文化中心，民國八十七年。

大怪手，捉走了士兵，鄭成功以大砲攻擊之，斷了一根小指，剩下四根仍然繼續捉人，鄭成功又以炮攻打之，……砲煙散了，只剩下一根大拇指，還在不安份的動著。最後，終於掉下來變成一座山^{十三}。

不論是台北縣市的鶯歌石、鳶山、蟾蜍山、外海的龜山島，或是拇指山等，都是將種種具有動物形象之山石視作為鄭成功降服之對象，使鄭成功具有神格化之「為民除害」的代表性意義，將人民對鄭成功功勳之崇拜象徵，擴大其功業職能，而形成了種種的傳說。

類似的情形尚如台北縣金山海邊的「國姓埔」，相傳最早移居金山鄉的大陸移民都很窮苦，鄭成功有一次前來考察，見到這種情況心中不忍，便派人到福建帶來很多蛤蜊給當地的居民繁殖，所以過去金山鄉有一度是臺灣的蛤蜊之鄉^{十四}，當地為了感念鄭成功，於是名為「國姓埔」。而鄭成功軍隊之屯田軍右武術劉國軒，追擊台中縣大肚鄉一帶平埔族大肚社，深入此地駐紮，將大肚番驅趕至北港溪，於是，屯兵之地名曰「國姓埔」，後來劉國軒帶兵屯墾今南投地區，當地即名為「國姓鄉」，近年地方上更為紀念劉國軒而豎立銅像，多年來這一直是國姓鄉地名起源的說法。

各種說法的流傳使得鄭成功在臺灣成為神格化的歷史人物，各地往往將不同的傳說結合於鄭成功的種種經歷與事蹟以加強傳說之可信度，如鄭成功所吃過的魚與螺，被稱作「國聖魚」、「國聖螺」；而直接冠上「國姓」二字的地名更是不勝其數，如台中縣「國姓里」、南投縣「國姓鄉」、「國姓村」等，都是為了紀念鄭成功收復與開發臺灣的卓越貢獻，而直接運用明朝所封賜於其之「國姓」二字，以表尊崇之意。

事實上，根據歷史的考證，澎湖、廈門、台南一帶是鄭成功曾經帶兵進駐過的地點，因此具有歷史真實感，雖然有其神奇事蹟流傳，但受限於歷史的論證，因此相關的傳說多半較為簡略；相對的，其他鄭成功並未到達的地方，對事實既遙遠又模糊，在缺乏考據論證的背景之下，加上人們近乎「偶像崇拜」的心理，造成了一種特殊的現象，也就是不論鄭成功是否曾駐足於傳說發生的地點，也不論各類的傳說是否虛構而得，但是中國自古以來將有功者神格化的觀念，使得人們將鄭成功之角色加諸於各項傳說之上，此一原因固然來自鄭成功由荷蘭人手中收復臺灣，但在臺灣民間，對鄭成功的尊崇已然超越了一切合理與不合理的條件，這樣的意識行為，正是一種非具體的「儀式化」表現，亦即人們早已在不自覺的情況下經由集體意識構築出鄭成功的英雄形象，並使傳說在此基礎上不斷經由各種媒介傳播，而各類的媒介，亦包含著傳統的歷史教育資訊，從而亦使得學生們在長期共享的資訊來源之下，逐漸建構出對「鄭成功」形象的集體概念，並在接收此一訊息之後，透過各類生活或學校教育的資訊交流，一而再、再而三地將此一

^{十三}：《中國童話》，（台北漢聲出版社，民國七十八年一月），頁七七。

^{十四}：林衡道，《鯤島探源》，臺北：稻田出版社，民國八十五年二月，頁四十五。

意識對外傳播，鄭成功的傳說是如此，其他英雄人物的傳說亦如是；如此一來，原本屬於歷史性的事蹟，透過各類正式或非正式的教學活動與人們集體意識的作用，逐漸演變為風貌多變的民間傳說，同時隨著集體意識的一再強化，根深蒂固地存在於人們心中。

二、有限制的變異特質

屬於民間文學一環的「傳說」，並非靠文字轉述而來，而是靠人們彼此間的口耳相傳才能夠廣泛流傳。所以當人們在講述傳說的時候，內容可能因講述者當時的心情或不同的環境而有所改變。在沒有電腦的年代裏，沒有人可以將從別人那裡聽到的事情一字不漏地記下來，稍微忘記一點細節是很正常的，所以在轉述消息給下一個人時，可能會想辦法瞭解後再告訴他人，或針對已忘記的部分作改編，幾經傳述後，內容大概都會有很大的改變，正因為如此，在傳說轉述的過程中，也存在著很大的變數。

由於「傳說」具備著民間文學在創作與流傳上的獨異特徵，因此在其傳播過程中不可能出現固定不變的作品，此種建立在自願基礎上的授受關係決定了傳說本身存在的根由，亦即任何一則傳說只要有人聽、有人傳、並且傳播者不在少數，便可證明它仍有其生存與發展的空間。

值得注意的是，隨著時間的推衍和講述者的累積，傳說在傳播過程中失真度可能隨之擴大，當失真度達到某種極限，則可能產生新的傳說。此外，在傳說的傳播過程中，人們常是有意識地對歷史事件加以改造，使其轉化為具有濃厚傳奇色彩的傳說，這種有意識的改造，實際上與講述者及聽眾在不自覺的情況下滲透之好奇心直接相關。就講述者而言，總是希望自己所講述的故事能感動聽眾，引起人們的內心共鳴，這種想法必然地驅使他在講述過程中增添傳說內容的色彩與生動的情節場面，使之更具藝術化及傳奇化。而對於聽眾來說，只有那些與自己的生活、命運等相關的，並且又帶有一定神秘感的傳說，才更能引起自己的注意，並從中獲得審美享受與好奇心的滿足；正因為如此，講述者與聽眾雙方在傳說的傳播過程中，彼此為滿足好奇心的目標趨於同一，也正是這種心理上的同一趨向，使得傳說在傳播過程中，逐漸為滿足各種不同層面的好奇而不斷增加情節中的傳奇性，從而導致傳說支系的擴大；又由於人類的好奇心是一種永遠的存在，因而傳說這種自覺轉化也將是一個永恆的過程^{十五}。傳說在這樣的傳播過程中，往往不自覺地轉化或失真，此外，由於傳播過程中，講述者為因應時空背景，甚至會有意識地加以改造，如此一來，在時間與地點的轉換下，甚至可能產生另一種完全不同的傳說；這是由於一則民間傳說的流佈，往往隨著流傳的聽眾或講述者背景的不同，增添各地的民情風俗，而成為具有各地特色的傳說；在這樣的傳播背景下，一個外來的故事會逐漸成為聽眾或講述者所在地的故事，傳說中外來生疏

^{十五}：胡炳章，〈傳說發生支系研究〉，北京：《民間文化》，二〇〇〇年第七期，頁一十一—一十五。

的事物會改變成聽眾或講述者熟悉的事物；故事中不同的信仰，不同文化的價值判斷，也一定會轉變為合乎聽眾或講述者本身信仰與文化的價值判斷，此種將原有傳說中之事物改成講述者或聽眾所熟悉的事物，即是傳說在流傳時所產生的變異性。

例如打狗山被林道乾斬劍一分為二的「十八攜籃半金銀」的故事傳說：

明嘉靖年間林道乾在海上為盜，將劫掠而來金銀財寶堆滿了打狗山（又名打鼓山）。而林道乾貪心不足，妄想稱帝，於是聽信勸與家吳半仙之言：「葬父於蕭瀧（佳里）龍穴，祭神於供案，口含百粒白米，睡百日。百日期滿之時，五更時分向西北京城，連射三箭，即可取得天下。」

五更時分，在古時是以更夫的梆更為主，可是在打狗山上，無法找到更夫，於是在打狗山峰頂捕獲一隻碩大的錦雞，作為報曉的依據。而林道乾捕獲的錦雞，啼聲三百里，群雞也隨之大啼，所以又叫「神雞」。

道乾之妹林金蓮，特別喜愛，又怕「神雞」被捉去宰烹，所以林金蓮不僅悉心照顧，而且常懷抱入眠。當祭箭百日期滿之時，金蓮為避免誤其大事，因此徹夜未眠。由於太過疲累，反而將「神雞」驚醒。一見燭光，誤以為破曉時分，於是振翅高啼，群雞附和，霎時啼聲大起。林道乾以為機不可失，隨即取出刻上「林道乾」之箭，登上打狗山巔，向西北方向的「京城」連射三箭。射畢後，道乾滿心歡喜的回到營寨，大做「皇帝夢」。

此時只是三更，尚未到五更，因此「林道乾」三枝神箭，均射上金鑾寶殿的龍椅之上。五更早朝，嘉靖皇帝大為震怒，於是派遣水師討伐，都督俞大猷帶兵進剿，讓林道乾倉皇失措，不克搬運山中的「十八攜籃半金銀」，林金蓮捨不得寶藏，不願離去。於是林道乾在焦急之中，為免其妹受辱，所以腰斬了金蓮，遁走打狗山。由於當時打狗沒港，只是「鹽水湖」，四處都是礁岩；在前有追兵，後無退路的情況下，林道乾只好祭起寶劍，向西一擊，乍然石破天驚，打狗山分為二段。從此打狗山和旗後山（今旗后山）分開，中間的隙口，稱之「打狗仔隙」。以後的「鹽水湖」，才有真正的「港」，稱之為「打狗港」。這就是「高雄港」最早的故事傳說。^{十六}

^{十六}：參閱《續修高雄市志》卷五〈交通志〉，高雄：高雄市政府文獻委員會出版，民國八十二年。

《高雄三十年志》，高雄：高雄市政府文獻委員會出版，民國八十七年。

《高雄港一九九六畫刊》，高雄：高雄市政府文獻委員會出版，民國八十五年。

在金門則將主角附會於宋朝末代皇帝帝昺身上，地名則是「烈嶼」：

烈嶼本名做「麟嶼」，而且和大金門有一角相連，就是現在的九宮碼頭和大金的水頭，你有沒有發現那兩個角好像是可以拼連起來的？後來是因為宋帝昺的關係，大金小金從那裡裂開了，「麟嶼」才被叫做「烈嶼」。……這宋帝昺本來是有皇帝命的，上天註他要當皇帝，賜他三支令劍，劍上刻著他宋帝昺的名字，告訴他某年末日的某時，提劍向北射去，將可射死當朝的皇帝，……他兄嫂算時間，一直算一直算，算到最後算糊塗了，竟算錯了時辰，……，三箭都射中皇帝的金交椅，但是皇帝還沒上班，沒射到，劍上又有名有姓，皇帝當然派大軍要來拿人。……宋帝昺一直跑，一直往南跑，跑到金門麟嶼來。大軍一直追呀，也追到這邊來，一直把他們逼到麒麟山頭去。跑到這裡，他這兄嫂說：「沒法了，我沒法跑了，你自你跑去吧！」宋帝昺看著後面的追兵和山頭兩邊的大海，喃喃唸著說：「這山若能裂作兩邊分開來就好了。」話聲一落，就天搖地動，山頭就慢慢裂開了，大軍所在的麟嶼慢慢飄離大金，宋帝昺站的這頭就是大金的水頭，……。^{十七}

這是兩則同一類型的傳說故事，卻因傳播區域的不同，而呈現出不同的特色。在高雄流傳的林道乾故事，主要是由於林道乾之活動範圍僅限於南部地區，又是當地人所熟知之海寇，因此將其塑造為主要人物；但此一傳說在金門的發展，則將地點改變為符合金門地形的烈嶼，人物則變化為曾經存在於當地居民記憶中之帝昺與盧遠。這樣的轉變，除了為符合當地地形地物之外貌，更由於兩地居民對歷史人物的不同認知、熟悉度而產生傳說角色的替換。此種替換的狀況，緣起於各個地區的人們總是彼此相互交流各種傳說，而在相同的文化圈或地理位置接近的地點則更易於傳播，因此背景近似的地點往往有著相似的傳說^{十八}，這是由於民間傳說是由群眾集體性、口頭性流傳下來，再配合聽眾與講述者背景的不同被渲染上不同的色彩，具有時代性和區域性的特徵。然而，當此種傳播活動運用於教學當中時，對應於背景各異的學生聽眾，民間傳說的變異特質卻容易呈現出有條件限制的變化，在教學環境中，學生既是聽眾、教育訊息的接受者，同時也將是另一個轉述者，學生們對於傳說內容的理解，除了教學內容之外，也許有部分來自於本身的經驗，當這樣的經驗結合原有的傳說再度傳播的同時，則傳說本身已結合學生的各項背景產生變異，不同地區的學生有著各自不同的生活體驗，但是受限於學生在成為聽眾的初期所接受的多屬於正面的、富教育意義的傳說內容，因此即便學生已成為一個正式的講述者，傳說也在不知不覺當中出現各類分

《高雄市發展史》，高雄：高雄市政府文獻委員會出版，民國八十四年。

曾玉昆，《高雄各區發展淵源》，高雄：高雄市政府文獻委員會出版，民國七十五年。

^{十七}：唐蕙韻，《金門民間傳說》，臺北：稻田出版社，民國八十六年三月，頁一一五——一七。

^{十八}：高橋宣勝，《靈異世界的訪客》，臺北：旗品文化出版社，民國九十年三月，頁二〇六。

支，但是相似的傳說除了在一個基礎觀點與形式穩定不變的架構下，有著多樣且不穩固的情節發展，其所傳達的內容，卻多數保有著原本身為聽眾時所接受的教育內涵，這也正說明了為何許多人物、枝節相異的傳說，卻往往有著相同的主體結構與恆久不變的正面本質。

參、民間傳說對教學活動之影響

一、教學內容的互動

古代的教育並不普及，有能力接受教育的，若非豪門子弟，至少也必須是小康之家，才能負擔起受教育的費用，而一些貧窮且少有機會接受教育的家庭，除了仰賴父母親友的教導，從家庭教育中學習立身處事的道理及古往今來的歷史外，仰賴口頭傳播的民間傳說，便在無形中成為人們教育與學習的活用教材^{十九}。從民間傳說所擁有的歷史、人文與社會價值來看，它幾乎可被視作為人們生活的一部份，是人們觀察、認識世界的經驗來源，反映生活觀念與經驗的創作，將傳統的道德倫理教育灌輸於其內容當中，使人們在接受訊息的同時，也獲得教育意義上的啟發，並奠定了做人處事的基本態度。儘管民間傳說的內容都是源自人們的意識，並隨著社會經濟的發展、時代的變遷生活方式、價值觀念、風土習俗的改變而不斷發生演變，但由於傳說內容本身所反映的是人們生活的經驗、思想感情與歷史背景，自然同樣也將從前由長輩處傳承而來的種種觀念植入必須「再傳播」的傳說中，也就是這樣的循環作用，使得民間傳說在傳播之餘，也突顯出人們在接受與傳播的同時，其思想觀點也受到既定道德規範與時代背景的影響。

每個時代都會有新的傳說出現，各式各樣的傳說會不斷地打上新時代的烙印，產生變異；存在於舊傳說中的道德規範也不斷地被創新與補強，民間傳說的題材便在不斷的變異過程中，緊密而靈活地伴隨著各類知識，從各個角度反映過去社會中豐富而多樣的事象，讓人們學會如何應對進退、待人處事，並藉由傳說認識重要的歷史人物、歷史事件，瞭解家鄉的種種風物習俗、名勝古蹟等。在從前教育不普及的時代，靠著傳說的講述，人們得以適當的彌補教育的不足，增加對自我生活環境的瞭解，並藉由傳說的傳播，學習到從古至今綿延不絕的傳統道德倫理規範。而在教育普及的今日，民間傳說已不僅在鄰里之間傳播，更多時候，傳說的本身已成為書面或是口語化的教材，運用於教學活動中。

在靈活多變的教學活動中，不難發現學生不僅在課堂上對於民間傳說的故事內容有著高度的好奇心，同時開始對學校及家庭周遭的傳說產生興趣，並進行初步的認識與探索，多數的學生開始關注自己生活環境的傳說故事，並經由這樣的學習過程，不斷地發掘生活周圍環境的歷史沿革與文化背景，透過教學內容的各項規劃，學生在作為聽眾的同時也成為下一個講述者；更由於採訪、記錄各種傳

^{十九}：姜佩君，《澎湖民間故事研究》，臺北：中國文化大學中文研究所博士論文，民國八十九年，頁三四四。

說，親身地參與傳說的傳播過程，使得學生們對各類傳說的接觸不再是旁觀者的身分，自然感受到與切身相關的種種訊息。從這樣的立場出發，學生逐漸對自我生活空間產生了極大的向心力與認同感，開始重視周遭的一切。而在教育與學習的互動中，許多原本隱藏於各個角落或民間的傳說，透過師生的積極尋訪與互動而得以問世，並且進一步地被編寫成鄉土文化教材而得以繼續傳播與保存。若將教育的觀點擴大來看，種種的傳說是歷史文化的反映，也是自然而然由生活衍生而出；是族群共同的智慧財產，也可說是族群的共同語言。各式各樣的傳說在內容情節中濃縮了人們長期流傳的生活觀點與文化，記錄了世世代代特有的內在涵養。這樣的教學方式，不僅有助於學生對傳說內容的認識與理解，從另一個角度看，各式各樣的傳說也由於教學活動的傳播，得以將其中蘊含的文化和價值觀念傳承下去，透過教學的互動，使學生得以接觸到了不同內涵的民間傳說，這些民間傳說又隨著教育知識的對外擴展而得以傳播，也使學生在對學習的過程中，透過對傳說的理解與再傳播，既是記錄者亦是創作者，在學習的同時也反饋予社會，達到了學習的真正目的。

二、民間傳說之教育價值

民間傳說無論在知識教育、品德教育、語言教育甚至是審美教育方面，都有著重要的意義。在知識教育及品德教育方面，傳說中所反映的戒貪、勤奮等寓意，透過口傳文學最單純且直接的傳播方式，將傳統的道德倫理觀念教化人們。在審美教育方面，許多民間傳說以其鮮明的立場告訴人們什麼是美、醜、善、惡²⁴，這樣的審美觀點不盡然來自對人、事、物的評價，有更多層面是來自人類心靈深處審美意識的評斷，同時在傳播的過程中，經由講述者或記錄者的思想引導，使人們在欣賞傳說時，產生了無窮的想像空間，這種想像力的啟發，無形中激發了人們審美的天賦。

然而不論是知識、品德或審美的教育啟發，著重的都是傳說本身的內容，但是在語言教育方面，則隱含了傳說在傳播過程中特殊的敘事模式及語言現象等條件。具體而言，民間傳說所使用的語言表述，與傳說本身族群背景相關，一旦與教育功能有所聯繫，也就成為今日眾所矚目的母語教育素材。顯而易見的，目前所見各族群所編寫之母語教材，大多是以該族群之傳說作為其最主要的輔助教材，一方面是由於傳說具有故事性和娛樂性，使得人們能在一種較輕鬆的狀態下學習；一方面則是因為傳說故事本身具有的教育性與傳承性，使人們在接受母語的傳承之外，能夠寓教於樂並使其族群文化得以藉此而保存²⁵。此外，由於許多傳說情節內容是由少數族群語言音譯而得，因而使傳說在教化之餘，得以保存少數族群即將消失的語音資料；更可藉由故事中之情節，體現出各族群早期生活與

²⁴：賈芝，〈民間文學與啟蒙教育〉，《國際民間敘事研究會》第十次大會，奧地利，一九九二年七月，頁七十二—七十六。

²⁵：劉育玲，〈臺灣賽德克族口傳故事研究〉，花蓮：花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，民國九十年，頁二五二。

行為之雛形，為歷史留下頗具價值的族群生活記錄。至於許多傳說中大量記載的鄉土語言，一方面保存了長期以來不受重視的各族群母語，另一方面，則透過近年來對鄉土教育的重視與傳說自然而然的傳播過程，達到了提升母語教育的要求，各類傳說也由於教育的傳播，得以將其中蘊含的文化和價值傳承下去，凡此種種，都是民間傳說應用於教育上所呈現的特殊意義。