

迷信與新創——論許丙丁《小封神》的 地景書寫與信仰視野

李淑如*

摘 要

《小封神》被視為書寫臺南民間故事的神魔小說，許丙丁建構一個以臺南為真實場景的天界空間，而許丙丁如何記錄臺南，《小封神》天界如何架構神聖空間？此為本文所要探討的問題。從地景書寫的角度出發，在《小封神》世界中寫入臺南所產生的意義，無論是虛構的故事或者是符合實際存在的廟宇，甚至是許丙丁的想像，都充分展現臺南的地方特質，更重要的是，這些小說情節都呈現臺南人的集體記憶並持續發酵。獨特的地景書寫模式被賦予深層的意義。許丙丁雖自言以「破除迷信」為寫作宗旨，卻反而首開先河的呈現當時臺南常民百姓的信仰視野，保留許多珍貴的傳說，甚至凸顯傳說與信仰相揉合的真實樣貌。筆者試圖在過去的研究基礎上，以當代臺南民間信仰的現況，來探析《小封神》對臺南信仰視野與地景書寫的影響，乃至《小封神》成書至今對臺南民俗與文化發展的作用力。

關鍵詞：許丙丁、《小封神》、地景書寫、民間信仰、集體記憶

* 國立成功大學中國文學系專案副教授。

Superstition and Innovation——On the Landscape Writing and Religious Visions of Bing-Ding Hsu's *Xiao Feng Shen*

Lee, Shu-Ju

Project Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Cheng Kung University

Abstract

Xiao Feng Shen is regarded as a supernatural novel to write the folk tales of Tainan. Hsu Bing Ding constructed a celestial space with Tainan as the spectacle. This paper aims to discuss how Hsu Bing-Ding records Tainan and how the celestial world in *Xiao Feng Shen* structures the sacred space? From the perspective of landscape writing, the significance of writing Tainan in the world of *Xiao Feng Shen*, whether it is a fictional story or is in line with the actual temples, or Hsu's imagination, it shows Tainan local characteristics adequately. Moreover, these stories are present in Tainan people's collective memory and continue to ferment. The uniqueness of the landscape writing mode is endowing with deep meaning. Although he said that his writing aim was to "dispel superstitions," he was the first to present the belief vision of ordinary people in Tainan at that time. Hsu retained many precious legends and even highlighted the realistic appearance of combining legends and beliefs. Based on the past research, this paper tries to analyze *Xiao Feng Shen*'s influence on the belief vision and landscape writing in Tainan and *Xiao Feng Shen*'s influence on the development of Tainan folklore and culture.

Keywords: Hsu Bing-Ding, *Xiao Feng Shen*, Landscape Writing, Folk Belief, Collective Memory

迷信與新創——論許丙丁《小封神》的地景書寫與信仰視野

李淑如

一、前言

許丙丁（1900-1977），臺南市人，字鏡汀，號綠珊龕主人，另有綠珊莊主、肉禪庵主人、默禪庵主等筆名，幼年曾入臺南大天后宮旁私塾習漢學。1920年，年僅20歲的許丙丁，考取臺北警察官練習所特別科，畢業後任臺南州巡查（後升為臺南州巡查部長），開始發表漢詩作品於《臺南新報》。1924年成立「桐侶吟社」、「天南平劇社」。一生博學多聞的許丙丁擁有眾多筆名與作品，一生創作無數，小說、古典漢詩、雜文戲作、漫畫、民謠填詞及歌詞創作皆有所發揮。許氏一生曾任臺南州巡查部長、派出所取締（主管），戰後任臺南市參議員、市議員、臺南市七信理事主席、臺南救濟院董事長等職。重要著作有《實話探偵秘帖》（日文）、《小封神》、《廖添丁再世》等，另外還有其他詩、文及臺灣歌謠多種，致力於將文學與臺語、民間信仰相融合，是一位鄉土情懷濃厚的文人。《小封神》是許丙丁最為人熟知的作品，其他作品散見於《漢文臺灣日日新報》、《臺灣警察時報》、《三六九小報》等。《小封神》原係連載於《三六九小報》50號—202號，時間為1931年3月26日至1932年7月26日，共歷時一年四個月。¹戰後1951年，許丙丁將其修訂為中文版，並大量增幅，自費出版。1956年首度由臺北南華出版社印行，出版改訂初版。隨後有多家出版社出版過《小封神》。²1996年樟樹出版社所出版的《小封神》以「日據時期最轟動的

¹ 內容總計24回，約三萬字。許丙丁除文字創作外，也包辦《小封神》小說插畫，連載結束後曾微幅修改，但仍以臺語形式重新連載於1938年至1939年之《詩報》，但僅刊出16回，未完。

² 據呂興昌研究表示，有許多版本是出版社未經許丙丁先生同意逕行刊印者。見呂興昌編校：《許丙丁

臺語神怪小說」為封面副標題，1967年由東映影業公司拍成電影，可見當年《小封神》風靡的程度。《小封神》故事內容結合了臺南諸多廟宇的神祇傳說故事與造像來歷，藉由類似《封神演義》的神祇鬥法故事塑造一個充滿人性的神聖空間，虛擬的故事情節搭配真實的空間地景，解構臺南廟宇間的網絡關係，刻劃出一個特殊且雋永的臺南意象，是故直至今日，《小封神》在臺南的文學、旅遊、信仰等文化方面，都仍占有一席之地。

這部特殊的小說自然引起研究學者的注意，目前對許丙丁小封神的相關討論集中有：（一）內容來源與特色的探討³、（二）小說空間與地景書寫⁴、（三）概念分析與啟蒙民眾⁵，然而不論是上述何種面向，大多仍聚焦在許丙丁對迷信的批判與對讀者的啟蒙。但筆者認為，自《小封神》問世以來至2020年的今日，已近90年，《小封神》對臺南民間文化與信仰的作用力仍持續發酵，而這樣的現象值得觀察並討論，故本文擬站在民間信仰與文化活動發展的立場，探討《小封神》的信仰視野與地景書寫對臺南民間文化的作用力。

作品集（上）》（臺南：臺南市立文化中心，1996），頁152。

³ 這類型的討論包含柯榮三：〈許丙丁小封神素材來源試探〉，發表於「島嶼・島語——國立成功大學第二屆臺灣文學研究所研究生論文發表會」（臺南：成功大學臺灣文學研究所主辦，2003.12.6），頁1-13。及柯榮三：〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，收入花蓮教育大學民間文學研究所編：《2006 民俗暨民間文學學術研討會論文集》（臺北：文津出版社，2006），頁291-320。

⁴ 張清榮：〈假小說以戲諸神——《小封神》初探〉，收入國立臺南師範學院編：《鄉土文化教育學術研討會論文集》（臺南：國立臺南師範學院，1996），頁1-29。柯喬文：《〈三六九小報〉古典小說研究》（嘉義：南華大學文學研究所碩士論文，2003）。李嫻樺：《許丙丁與民間文學》（花蓮：國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2005）。高振宏：〈許丙丁小封神文學研究〉，收入國立政治大學臺灣文學研究所編：《第四屆全國臺灣文學研究生學術論文研討會論文集》（臺南：國家臺灣文學館籌備處，2007），頁189-213。

⁵ 這類論述有余育婷：〈通俗與諷刺——論許丙丁《小封神》之文學啟蒙方式與文化省思〉，《臺南文化》新62（2008.9），頁231-246。羅景文：〈論許丙丁《小封神》民間信仰書寫與啟蒙論述之間的關係〉，《臺灣文學研究學報》8（2009.4），頁37-63。

二、《小封神》的素材來源探析與地景書寫

人本主義地理學者段義孚（Yi-Fu Tuan, 1930-）將地理學擴展為「把地球作為人類的家的研究」，以其學說理論發展為人本主義地理學，其研究途徑與理論受到許多學者沿用與推崇。⁶人本主義地理學是對「地方」（place）的研究，「地方」常常被視為「集體記憶的所在」，透過連接一群人與過往記憶建構及創造認同的場所。段義孚《經驗透視中的空間和地方》認為「人類團體幾乎皆趨向於把自己鄉土視作世界的中心」⁷，強調人對自然的感悟能力，認為地理學關注不同地方的差異，地方之間的差異則體現在各個地方的特點。

文學地景（Literary landscape）書寫近年來蔚然成風，乃「是寫一個地方的地景文物（含人文、地理、地貌、氣候、物產等）、民情、風俗以及作者敏銳、獨特的感覺和發現；其書寫要義，讓寫作者有機會關注自身生長、生存的空間和土地。」⁸可知地景書寫也包含了鄉土之愛與認同，指作者透過自身感受經驗，以「地景」為對象，融入作者的思想與文學修養，形成獨特的敘述觀點。同時這類作品也飽含集體記憶，往往會引發讀者思考其身份意識及其對身份的反思。

「景觀」記憶了自然與人文在環境中的力量，也涉及了集體認同、認知意識和審美欣賞。臺灣在清代將其納入政治版圖後，開始出現有關臺灣地景書寫地文學作品，主要是派駐來臺的官員、文人，這時期的作品主要是山水詩或八景詩。1895 年後的日治時期開始出現寫實性的遊記文學或旅行文學，1930 年代新文學的小說或新詩崛起，如翁鬧小說〈沒落〉描寫臺北街頭，林煥焜通俗小說《命運難違》（1935）大量具體的描寫臺北戀愛場所，而許丙丁《小封神》也在這一波創作潮流裡為臺南

⁶ 例如池永歆：《人本主義地理學者段義孚的學思歷程》（臺北：博揚文化事業有限公司，2011）。池永歆：〈人本主義地理學者段義孚對現象學的闡釋與運用〉，《鵝湖》34：12（2009.6），頁 39-46。周尚意：〈文化地理學研究方法及學科影響〉，《中國科學院院刊》26：4（2011.7），頁 415-422。

⁷ 〔美〕段義孚（Tuan, Yi-Fu）著，潘桂成譯：《經驗透視中的空間和地方》（臺北：國立編譯館，1998），頁 143。

⁸ 林煥彰：〈地景文學書寫的魅力〉，《文藝副刊之友》網站，2009 年 7 月 7 日，網址：<http://blog.udn.com/FOWNLP/3110090>（2020 年 11 月 17 日上網）。

的地景文學書寫留下經典的一頁。

許丙丁是有意識的透過創作保留臺南文化的先驅，他曾寫〈古台灣府治變遷考〉，文中整理考證臺南市街坊變遷過程。許氏透過《小封神》以赤崁樓為起點，開基靈佑宮為主要場地，稱過去崁南人視附近為魔窟，可見當時崁南是當地人對赤崁樓鄰近一帶的俗稱。故事中的玄天上帝因草花街已有大上帝⁹，只好轉往「無鬧無熱」的崁南，也因此香火稀微，故只好讓麾下的康、趙元帥前往打銀街同裕當店典當通天冠。二神典當後「由萬福庵對著米街走來。湊巧路經媽祖宮口。」正逢千里眼、順風耳正在聚賭，二元帥想以小博大，卻輸得精光，只好對上帝公胡謔被獠牙大漢搶走了。上帝爺為了奪回財物，在文昌祠前起過魁星，誤認魁星為千里眼便將其綁走吊在小上帝廟前示眾。

在這段故事裡，由開基靈佑宮¹⁰到草花街、打銀街、萬福庵、米街、媽祖宮等地都在今日的中西區，若以府城聯境來做區分，則屬六和境¹¹，境內主廟為祀典武廟。但若對照《小封神》所書寫的廟宇，可發現許丙丁在創作時並未考慮到府城廟宇聯境的串聯與運用，比較強調故事的敘事觀點，意即神祇的鬥法，且參與鬥法故事的神祇是否為廟宇主神或配祀神則無一定的規則。

筆者認為許丙丁以靈祐宮小上帝為故事主角可能與該廟傳說有關，康熙 37 年（1698），總鎮張玉麟調任來臺時遭遇風浪，「夢神披髮跣足自檣而降」¹²，後風浪才平靜下來，上岸後至該廟祭拜，見神袍猶濕，認為是該廟主神顯靈救他便將該廟予以整修，而其中上帝公「披髮跣足」與廟內香火稀微的情況成為許丙丁創造其典當通天冠的原由與故事背景。

⁹ 大上帝廟為臺南中和境北極殿，位於中西區民權路二段 89 號。別名「大上帝廟」是與位於赤崁樓附近的「小上帝廟」開基靈祐宮相對而來。

¹⁰ 該廟現在位於臺南市中西區赤崁東街 86 號。

¹¹ 臺南大天后宮是府城聯境的例外，並不屬於任何一個聯境組織。

¹² 康熙 59 年（1720）王禮《臺灣縣志》：「小上帝廟，偽時建。總鎮張玉麟調臺，中流震風，夢神散髮跣足降於檣，波恬浪靜抵岸，因重新帝廟焉。其後為郡侯蔣公毓英祠；時江西觀察命下，士民不忍其去，故立祠祀之。」見清·王禮：《臺灣縣志》（臺北：行政院文化建設委員會，2005），頁 273。乾隆 12 年（1747）范咸《重修臺灣府志》元帝廟一則也可見相關記載。

回顧許丙丁的生平，許氏幼年時期便與民間俗信有所接觸。他曾在大天后宮旁的私塾，跟著朱定理、石偉雲兩位漢學老師學習，同時也在課餘時間在大天后宮照牆前聽「講古潭仔」說書，在耳濡目染下，民間說書的養分成為許丙丁日後從事播音員，主持電臺節目時雜談、講古的基礎。¹³或許也因此大天后宮亦成為《小封神》故事的重要場景，一切的爭端皆由大天后宮展開。而故事中神祇交鋒的地點也反映了許丙丁的生命記憶，打銀街的同裕當舖正是許丙丁 24 歲時加入的「桐侶吟社」所在地¹⁴，創立吟社之名乃取其諧音。以下就故事中重要的地景與事件書寫做論述。¹⁵

（一）芙蓉洞主龜靈聖母與南廠保安宮白蓮聖母

魁星遭綁示眾後，故事接著寫眾神為了搶奪與解救魁星展開對立的鬥法，文武聖還共議解救的辦法，此處帶出孔子廟¹⁶與祀典武廟，保安宮龜靈聖母與昆沙宮太子爺。文武雙聖的孔廟與關帝廟都是府城舉足輕重的祭祀空間，而龜靈聖母更是許丙丁巧妙移植《封神演義》再結合府城地景的經典詮釋。龜靈聖母原本即為《封神演義》中的角色，是通天教主的親傳弟子，法力高強，但卻落得慘死的下場。《小封神》中龜靈聖母亦是如此，最後被雷震子打傷，眾手下龜精也因與雷震子鬥法而陣亡山仔頂（今大南門一帶）。《小封神》故事以雷震子令黃巾力士將三山五嶽的石碑移來壓此孽畜，使其永不超生：「日月推移，竟然化石，所以現在大南門外山仔頂有石龜九隻，被石碑壓住。」¹⁷

許丙丁藉由小說故事鉤合府城歷史，記載當時的大南門是乾隆皇帝為表彰福康

¹³ 相關資料可見柯喬文：《〈三六九小報〉古典小說研究》，頁 170。以及沈芳如：《〈臺南文化〉與戰後臺南「府城」集體記憶的建構（1951-2001）》（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系在職進修碩士班碩士論文，2008），第二章〈《臺南文化》的發行與編撰〉，頁 38。

¹⁴ 同裕當舖屬府城聯境的三四境，於今日忠義路二段 167 號，日治時期曾為臺灣產業金庫（即日後合作金庫的前身），目前是萬泰銀行大樓。可見同裕當舖雖不復存，但在不同時代都是金融機構的體系。

¹⁵ 《小封神》有多處臺南地景書寫，本文礙於篇幅無法於第二節進行全面性的論述，與民俗信仰及現代民俗文化活動相關者，將於後文三、四節另行討論說明。

¹⁶ 孔子廟在此處的書寫，除了是孔子亦為文聖的象徵外，許丙丁在南社壬戌年秋季大會時擔任日人演講的通譯，當時舉行大會的地點正是明倫堂。小說中的地點常常可見許丙丁生活的足跡。

¹⁷ 呂興昌編校：《許丙丁作品集（上）》，頁 21。

安平定林爽文事件有功，因而製作十面石碑由鼉黿背負，但卻在渡海來臺時發生其中一隻不慎跌落臺江的事實。而現今這十面碑文早已移往赤崁樓存放，而跌落臺江的那隻石龜在日治時期出土，供奉於南廠保安宮，因屢顯靈異而被奉為白蓮聖母。日治時期還曾有過因其香火太過興盛，遭日方警察以衛生及迷信為由遷至廟內後側，以阻止信眾太過崇拜，後又因常導致人患病，遭移往大南門並列，民國後才又遷回保安宮。¹⁸查考大南門的歷史，我們可以發現，許丙丁在小說內保留了鼉黿的歷史過往，也將其來歷傳說化。但鼉黿保留於大南門內卻也造成大南門的損傷，昔日大南門又有甕城之稱，連景初〈「拆城」遷碑〉：

臺南市大南門（市府後面）中，有清代福康安平定臺灣林爽文之變，乾隆高宗帝御至詩文碑九方，碑下有鼉黿的趺坐，俗稱之為「龜碑」。現市政府決定將這九方重要史蹟方碑，遷至赤崁樓康樂臺靠赤崁樓牆壁處，以便遊客的參觀。現本市大南門，違建棚戶林立，城門給堵塞成一線，石碑也被圍在棚戶後，加以石碑連坐高約一丈三尺左右，搬運困難，遂決定將大南門項進學街之一面，拆一缺口寬約三公尺，以便將石碑遷移，現「拆城」工程經已動工。此九方巨碑，每方估計重達七千公斤（一萬一千餘臺斤），遷移工程費達二萬元，再過幾天，此「龜碑」便將在赤崁樓畔與市民相見。¹⁹

連氏一文詳細記載民國 50 年（1961）為了遷移至赤崁樓，市府不惜拆毀部分甕城，以利搬運的過程，而文末最終寫道：昔年民間傳說謂臺南「平臺石碑」共十方，有石龜十隻，其中一隻因常作怪，至西區江邊都吃蚵仔，致為雷公擊落在江邊（後該地稱石龜塹仔），這是無稽之談，實則此石碑的鼉黿原擬運嘉義者。

這個說法看似記載臺南民間對於石龜作祟的傳說，但筆者認為，那隻傳說中常作怪，本來該運往嘉義的鼉黿，就是許丙丁杜撰龜靈聖母逃往諸羅山霞海城隍廟的靈感來源。因為筆者遍尋資料並無諸羅山霞海城隍廟的相關資料，柯榮三也曾試圖探詢《小封神》故事中諸羅霞海城隍廟有大龜哭了一夜，一時驚動街民，就是聖母

¹⁸ 此部分論述柯榮三〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉已有詳實考證，本文不再贅述。

¹⁹ 連景初：〈「拆城」遷碑〉，《臺南文化》9：1（1969.6），頁 45-46。

化身的傳說，但柯氏亦無所獲。²⁰嘉義並無霞海城隍廟，亦無霞海城隍廟的分靈宮，因此大龜哭一事極有可能是小說家為呼應石龜事實的杜撰。²¹

許丙丁隨後交代了因臺南挖掘運河，又在國姓港發現石龜，就是聖母肉身化石，今存放南廠保安宮奉祀香火。關於鼉鳳靈驗事蹟，1911年《臺灣日日新報》有過不只一則的報導，報刊內容無不以信者崇拜的愚狀為重點。據傳若有不孕症狀的婦女，可將糯米丸捏成龜蛋狀後供奉於白蓮聖母之前，祭祀過後婦女再食用龜蛋即可受孕，其香火之興盛驚動日本政府，認為這是迷信，而一度將白蓮聖母移往大南門與其他九隻鼉鳳團聚。柯榮三認為保安宮的石龜當是在日治晚期或戰後初期，白蓮聖母才由信民又移回南廠保安宮。²²柯氏經過報章記載與傳說故事互相比對，推敲出這個可信度極高的結論。筆者前往南廠保安宮進行相關的田野調查，以核實前人研究，但結果卻令人意外，當天約莫有十名宮內執事人員在場，不約而同地都表示，「石龜從未離開過保安宮」。按照廟方的說法，石龜只有從廟外移至廟內側邊空間，而且還是借助神力移入。李姓執事人員表示，當初還是舊廟，廟門比石龜小，是五府千歲顯靈，在無人注意之時慢慢滾動石龜，石龜才在不毀壞廟門的情況下，移入廟內。²³筆者進一步詢問《臺灣日日新報》所載〈負鳳又轉移〉一文，內容提及「前報載負鳳顯赫，自台南市頭街角之海埔移轉來保安宮前，愚夫愚婦，不分晝夜，攜金楮香燭往該地祈禱者，絡繹不絕。當道恐其迷信太深，咸能構禍……」。該負鳳係現今農場內留作紀念之一者也。故昨警務課調濟願書，召喚林陳二參事蓋印，作彼二人請願，將又移轉入農場內，與留作紀念者並列，以絕人民迷信之心云。」²⁴關於《臺灣日日新報》的記載，廟方表示未知，但也從未曾聽老一輩執事人員提起白蓮聖母有遷至

²⁰ 筆者認為此處亦有可能是許丙丁為了扣合後段國姓港發現石龜一事，塑造了不存在的嘉義霞海城隍廟與大龜哭故事情節，以利小說的進行。

²¹ 筆者亦曾於2020年4月13日前往高雄市霞海城隍廟，此廟分靈自臺北霞海城隍廟，在許丙丁創作小封神時已建廟，但經詢問廟方執事人員，並未聽聞以前有大龜哭的相關傳說。

²² 柯榮三：〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，收入《2006 民俗暨民間文學學術研討會論文集》，頁308。

²³ 受訪者：南廠保安宮執事人員李先生，受訪地點：南廠保安宮後殿，採訪日期：2020年5月25日。

²⁴ 不著撰人：〈漢文欄〉，《臺灣日日新報》第6版，1911年9月21日。

大南門又移回的相關敘述。故筆者僅能推斷，1911 年日本政府因為信石龜之水有靈者眾，而要求林姓與陳姓二位參事蓋印，提出請願書，以為移動石龜之由，但最後是否成功搬動石龜，則未可知。筆者檢索《臺灣日日新報》發現，昭和 5 年（1930）3 月 25 日，有一幀照片，足以證實日治時期有鼉屬移入南門公園²⁵，至於移入的鼉屬中是否有保安宮的石龜，則尚無法確定。（圖 1）

據南廠保安宮官網記載，早期信徒供奉石龜時稱其名為石龜聖母，因其名不雅，保安宮李府千歲降旨更名，從此之後以「白蓮聖母」稱呼，安享人間煙火。²⁶民國 70 年（1981）還有「代天府保安宮石龜沿革」碑。



圖 1 寫真說明。龜の龍宮入り。《臺灣日日新報》第 5 版，1930 年 3 月 25 日。

相傳石龜落海後吸收日月精華又得到白蓮聖母附身，成為神龜。廟方在原本鼉屬乘載石碑的凹槽內注入自來水，石龜旁邊擺放杯子讓信徒舀水取用。但 2015 年時

²⁵ 不著撰人：〈龜の龍宮入り〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1930 年 3 月 25 日。

²⁶ 不著撰人：〈白蓮聖母〉，《南廠保安宮》網站，2020 年 4 月 10 日，網址：http://www.bao-an.org/chinese/lotus_goddess.html（2020 年 9 月 15 日上網）。

已因應登革熱疫情，安裝 RO 水管，不再注水入槽中，改以瓶裝水方式提供信徒索取。2015 年是臺南市登革熱疫情在 1942 年²⁷後最為嚴峻的一年，全臺南市確診病例超過兩萬人，從廟方改變信眾求水的方式，可見民間信仰的儀式與防疫概念可以並行不悖。

時至今日，南廠保安宮的白蓮聖母，仍保有求水治癒疾病或求子的職能，相傳聖水可治各種奇病雜症，特別是眼疾。然石龜如何從日治時代具求子的功能轉變為治癒眼疾，筆者認為有兩種可能：

1、保安慈善會的眼科設立與慈善義診

就現存資料可知，民國 45 年左右，保安宮除董事會外，設有保安慈善會，後由保安慈善會在廟內開設眼科，提供附近居民洗眼睛治癒眼睛不適的服務，同時也有小兒科，透過延請醫生至廟內義診的方式來為病患服務。當時的眼科與診所義診處都在今日保安宮後殿虎邊的廂房。隨著老醫生離世，這些醫療服務才逐漸消失。²⁸

2、眼疾與婦女疾病的關聯

陳泰昇《臺灣藥籤調查與研究》在討論眼科藥籤時認為因媽祖為海神，媽祖廟常設於港口，海邊風沙大，居民得眼疾的機會較多，故有「內科看大道公，眼科看媽祖婆」的說法。²⁹以廟宇藥籤而言，常見的眼科藥籤有 90 首，數量之多僅次於內科，眼科藥籤被獨立歸納成為一個專屬的科別，多半有獨立的籤筒，數量又僅次於內科，這個特殊的成因，或許不單純只是過去先民居處風沙大的海邊，而容易得眼疾。南廠保安宮過去的確鄰近海邊³⁰，附近居民常患眼疾亦可以理解。但根據筆者詢

²⁷ 在臺灣的登革熱病史上，1942 年是最嚴重的一年，據統計當時居住在臺灣的人，可能大多罹患過登革熱。導致 2015 年臺南市爆發疫情時，死亡人數增多，因為可能有 1942 年罹患過的老年人於 2015 年時再被叮咬形成交叉感染。詳情參見姚正玉：〈1942 大流行 登革熱死亡交叉點？〉，《中華日報》臺南新聞 B3 版，2015 年 10 月 9 日。

²⁸ 受訪者：南廠保安宮執事人員李先生，受訪地點：南廠保安宮後殿，採訪日期：2020 年 5 月 25 日。

²⁹ 陳泰昇：《臺灣藥籤調查與研究》（臺中：中國醫藥學院中國藥學研究所碩士論文，2003），頁 44。

³⁰ 南廠之名為相對北廠而言，南廠是清代民間造船廠，專營戰船生產，面臨內海，航運便利，同時也是軍事要地，居民以漁業為主。

問高塘中醫院長高國欽先生，他分析眼科的藥籤有多數不限眼科使用，更多藥方內容其實能處理肝臟問題，中醫認為肝主血，故肝、眼、血乃相連的系統，肝臟不好的人自然血氣運行不佳，也容易罹患眼疾。例如《小封神》場景之一的臺南大觀音亭祀典興濟宮也設有藥籤，而當中沒有婦科，許多婦女前去求藥籤時，常常會得到眼科藥籤就是這個道理，女性因為生理期，較容易出現相關疾病，如經痛、經期不順等問題，因此眼科的部分藥籤有治療婦女疾病的功能，加上早期衛生條件不佳等外在條件影響下，方造就興濟宮眼科藥籤多達 90 首之譜。

筆者因工作之故，於 2020 年 3 月 15 日及 3 月 22 日上午皆前往保安宮，無獨有偶地，在沒有事先連繫廟方的狀況下，都在白蓮聖母的石像旁遇見前來誠心求水的信眾，廟方甚至因應新冠肺炎（COVID-19）疫情而限制信眾求水的瓶數。同時也在白蓮聖母石像旁擺放一臺飲水機，以供廟方填充聖水之用，顯見白蓮聖母在新冠肺炎肆虐全球的當下，再度擔當起治病驅瘟的神職，可見人類集體記憶在面對大規模疾病蔓延的時期，仍會呈現符合民間信仰思維的脈絡與心理選擇的傾向，透過祈求神力的加持來保平安，面對疾病造成的恐慌與不安。



圖 2 南廠保安宮側殿的鼎廬，現被供為白蓮聖母。（筆者拍攝，2020.3.29）



圖 3 白蓮聖母座前供信眾求取的聖水。（筆者拍攝，2020.3.29）

（二）安海街土地公與油行尾土地公

安海街土地公在《小封神》的後半段扮演舉足輕重的角色，李老君封神時說祂「見義勇為，和解盡瘁，深勤日夜，有魯仲連之風，特封爾為福德正神，上帝不忍忠厚無後，賞黃金百兩，以充結婚費用。」³¹因此安海街土地公喜獲婚配，而新娘是註生娘娘麾下自願結婚的火燒婆姐，故 1956 年中文改訂本內稱「臺南市內只有安海街有土地婆，因此而來」。關於安海街土地公與土地婆，柯榮三認為「恐怕是許丙丁自行『捏造』的成分居多，因為臺南市真正供奉有土地媽的二座福德祠，根本不在《小封神》所講的地區」。³²

柯氏引連景初〈土地公與土地媽〉一文：

近日有位朋友問我：「為什麼內地各省的土地祠內多祀土地公及土地媽，而臺灣的土地公祠多只祀土地公而少見土地媽？」是的，臺灣普通多祀土地公而未祀土地媽，祀土地公的眾多，而「公媽並祀」的只有市內的三山國王廟和鄭子寮舊柴頭港土地公廟而已。³³

認為三山國王廟與鄭子寮都離《小封神》故事所寫的安海街有相當的距離，詳觀《小封神》載該土地是「安海街兼油行尾的地保」，安海街為今忠義路二段近府前路的忠義國小一帶，油行尾則為開山路，據乾隆 17 年（1752）王必昌《重修臺灣縣志·祠宇志》所載：

又文武各衙門左，俱有土地祠。朔、望日本衙門行香祭，則本官主之。其居民所祀土主曰「福德祠」。……在寧南坊者五：打石街、安海街、磚仔橋、大南門邊、大埔尾。³⁴

可知過去安海街的確有土地公廟。而安海街土地公廟據傳是乾隆 5 年（1704）由安嶺山與王海波所建，故此街道也以這兩個名字來命名。但安海街土地今已廢。大

³¹ 呂興昌編校：《許丙丁作品集（上）》，頁 60。

³² 柯榮三：〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，收入《2006 民俗暨民間文學學術研討會論文集》，頁 317。

³³ 柯榮三：〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，收入《2006 民俗暨民間文學學術研討會論文集》，頁 316。

³⁴ 清·王必昌：《重修臺灣縣志》（臺北：行政院文化建設委員會，2005），頁 274。

正 7 年（1918）日本政府道路拓寬，安海街土地公只好就近寄祀朝興宮。土地公就近移入朝興宮保和宮奉祀，所以安海街土地公現今仍供奉於朝興宮。但不知何故，目前所見的註解資料都認為《小封神》故事中的安海街土地是油行尾土地公，筆者認為這可能仍有討論的空間。雖然就現存文獻與廟宇現況而言，找不到故事中那座唯一供奉有土地婆的安海街土地公廟，但有趣的是，2015 年油行尾土地公廟曾在網路平臺 FACEBOOK 發文表示原來該廟主神土地公的新娘是火燒婆姐。該則貼文主要乃依據《府城文學地圖 1・舊城區》的內容為主，書中簡述安海街土地公為何能娶火燒婆姐的原由，但小說中並未明確表示安海街土地公即為油行尾土地公。

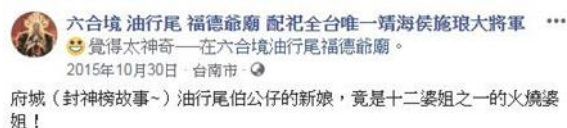


圖 4 油行尾土地公臉書粉絲專頁：「油行尾伯公仔的新娘，竟是十二婆姐之一的火燒婆姐」。發文日期：2015 年 10 月 30 日。（2020 年 4 月 20 日上網）

筆者於 2020 年 3 月 29 日實地探訪油行尾福德爺廟，廟方有三名執事人員都表示廟內從未供奉過土地婆，對於臉書發文一事也不太知曉始末。2015 年的網頁管理人員是誰也無法確定。這樣的探訪結果固然可惜，但可以肯定的是，不論這是小說家杜撰的說法，或是過去的確存在的祭祀現象，在今天都變成一種可能影響信仰態發生轉變的「依據」。從廟方認定與判斷廟宇為小說中的主角，乃至吸收小說情節產

生新的認知，都呈現一種將小說內化為信仰記憶的狀態，而形成信仰的再詮釋，至於是否會如同重慶寺重新供奉醋甕一般³⁵，出現該廟又開始供奉土地婆的情形，則有待進一步的觀察。

油行尾福德爺廟據傳為明永曆年間建廟，但明確有文獻可徵者在清代，府城聯境中屬六合境，當為其廟明確存在的證明。針對臺灣特有的供奉土地婆現象，尤其在臺南市內只有安海街有土地婆，許氏也在書中藉題發揮之，並借這場鬧熱滾滾的喜事作為本書的結尾。由書中的描述看來安海街有土地婆一事不像小說家虛構，但實際探查會發現許丙丁言有土地婆的安海街土地公廟不知是否尚存。筆者探訪油行尾土地公廟後在廟方指引下，又前往歷史悠久的小南天土地公廟，兩廟的執事人員都表示「臺南（南部）沒有在拜土地婆」。因此要釐清許丙丁書中所言的土地公廟，或許只能希冀日後有更明確可徵的文獻資料可佐證。

（三）臨水夫人與十二婆姐

第 10 回著墨於臨水夫人香火之興旺，小說中的臨水夫人媽廟位於延平郡王祠旁。³⁶據廟宇沿革碑誌載清乾隆年間創建，「主祀臨水夫人媽陳靖姑及林紗娘、李三娘等三夫人。光緒 12 年（1886），里人葉仰古重修，嗣後陳敬忠再修。」³⁷《小封神》臺語原版中只寫道金魚大仙進廟要騙混元斗「忽被臨水夫人覺察，喝聲有奸細，令眾婆姐拿住。」同一個片段，但中文改訂版寫「只一喝，驚動了註生婆姐陳四娘，註胎婆姐葛四娘，監生婆姐阮三娘，抱送婆姐曾生娘，守胎婆姐林九娘，轉生婆姐李大娘，護產婆姐許大娘，註男女婆姐劉七娘，送子婆姐馬五娘，安胎婆姐林一娘，養生婆姐高四娘，抱子婆姐卓五娘等一齊圍上來。」改訂版明顯羅列十二婆姐姓名與職能，使臨水夫人的信仰系統有更形完備的描寫，亦反映當時臨水夫人信仰的興盛，連十二婆姐也受到注意，而有了具體的神職。

故事雖描寫「看起來他的天葵已斷的老太太，亦奄雞隨鳳飛，真是欠通至極，

³⁵ 重慶寺的速報司前供有醋甕，醋甕的來歷與相關討論在本文第三節。

³⁶ 臺南市中西區建業街 16 號。

³⁷ 洪敏麟：《臺南市市區史蹟調查報告書》（臺中：臺灣省文獻委員會，1975），頁 12。

這個觀念很迷信。」³⁸但正巧實寫當時臺南人求子嗣的崇拜盛況，同時介紹民間信仰中十二婆姐的司職。關於臨水夫人陳靖姑與十二婆姐，小說《閩都別記》中有詳細的記載，小說中描述陳靖姑斬白蛇救閩王，閩王為表達謝意，賜予三十六宮女，而這三十六宮女隨後演變為三十六婆姐，便是十二婆姐的由來。相關記載在《晉安逸志》中也曾有所描述，「永福有白蛇為魅，數為郡縣害，或隱形王宮中，幻為閩王后以惑王。王及左右不能別也。」³⁹因此斬白蛇救閩王，也使閩王冊封陳靖姑為「順懿夫人」，並賜予三十六宮女，而這所賜的三十六宮女，後來即演變成臨水夫人廟宇內所陪祀的三十六婆姐，這三十六婆姐各有其司職，形成陳靖姑強大的婦孺保護系統，而這三十六婆姐各分布於福建各個不同的縣市，甚至遠自廣東省及浙江省，也可從中發現陳靖姑信仰的分布範圍。⁴⁰許丙丁呼應當時的科學節育概念，利用金魚仙搬弄是非，直指托塔天王李靖在《小封神》唱設產兒制限會正是針對打擊臨水夫人與十二婆姐情節，暗諷當時節育政策宣導對傳統「多子多孫」觀念的衝突，展現一個文人與政治家對社會政令的關心，更透過信眾攜來成山一堆的油飯謝禮與天葵已斷及早已生女又要求子的婦人形象刻畫，側寫地方臨水夫人信仰的興盛與國家政令宣導的違和。

（四）萬福庵齊天大聖與丹霞大聖

小封神第 14 回〈孫大聖威震萬福庵〉，以孫悟空為主角，一方面敘述孫悟空信仰與府城的因緣，一方面透過孫悟空與眾神之間的交遊，形容天上景況漸漸不如人間的種種景象。故事內容顛覆《西遊記》對孫悟空的形象塑造，講齊天大聖同三藏取經後，好勝心不死，想征服人間界的仙府，於是住在萬福庵⁴¹內作弄猴法，把臺南

³⁸ 呂興昌編校：《許丙丁作品集（上）》，頁 99。

³⁹ 明·徐燉：《榕陰新檢·晉安逸志》，收入《四庫全書存目叢書》史部第 111 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996），頁 179-285。

⁴⁰ 葉明生：〈福建道教女神陳靖姑信仰文化研究二〉，《福建道教》3（2001.9），頁 25。

⁴¹ 臺南市中西區民族路二段 317 巷 5 號。據傳為明永曆年間創立，原為鄭成功部將阮駿遺孀信佛持齋終老之所，故又稱「阮夫人寺」，嘉慶 8 年（1803）重建，改稱「萬福庵」。

的嬰兒弄得跟他一樣形體，世人稱「著猴」。⁴²但因為懼怕觀音大士，所以還是在萬福庵內伺候觀音。小說中塑造因為齊天大聖作亂，束手無策連醫書《醫宗金鑑》都未載療法的「著猴」，只好以備辦三牲酒禮到萬福庵祭拜大聖爺，小孩自然得治。

此段雖寫齊天大聖因喜人奉承，不甘平淡，但實際記錄了萬福庵在祭祀神與職能上的特點。同時也展現了許丙丁對當時醫療的關心與認識，因為書中的《醫宗金鑑》是舊時醫藥的官書，有分內外科。許丙丁更曾於 1930 年發表臺語短文〈新醫宗金鑑〉，刊載於《三六九小報》。除此之外，《小封神》故事吳真人施救李天王時，說祂使用「莫兒比涅丹」，「莫兒比涅丹」應該是「嗎啡」(morphine) 的音譯，嗎啡是鴉片的魔力來源，而鴉片問題在日治時期也有相當多的討論，因此被許丙丁化用為拯救李天王的仙丹。

萬福庵與鄭成功部將阮駿有緊密的關聯。萬福庵，在鎮北坊，建始未詳。內祀觀音菩薩，旁有明英義伯阮公季友牌位，俗稱阮夫人寺。阮駿，字季友，浙江人，魯王封為英義伯，後歸鄭成功，守舟山陣亡，神主為妻鄭氏攜至臺，現存放於萬福庵，上署「明英義伯阮季友牌位」，該處原為鄭氏王朝優恤戰亡遺族，在寧靖王朱術桂宅邸後方興建居所，供阮夫人與其獨子居住，阮夫人死後才稱為阮夫人寺，可知該寺原先應屬家廟性質。創建者應該和阮季友（或其後人）有關；而創建的目的，可能是為了遷臺後的退隱生活，或是為了紀念阮夫人。阮季友的相關文獻並不多，黃典權〈萬福庵遺事〉曾對阮季友及萬福庵進行考證。成為現今談論萬福庵重要的參考資料，萬福庵現為開基齊天大聖廟。而阮夫人寺何時改為供奉齊天大聖的萬福庵，則有兩種說法較為常見：

1. 嘉慶年間改稱萬福庵，因庵中尼姑救恤孤寡，收留孤兒，但幼兒眾多有哭鬧不休的現象，故在庵中供奉齊天大聖，以祈求孩童乖順健康，後來變成全臺開基齊天大聖廟，然仍保留萬福庵之名。

2. 萬福庵前有一棵狀如猴子爬樹的樹木，因而有人祭拜，並說是齊天大聖顯靈

⁴² 「著猴」書中指稱為當時臺南很多小孩子都有營養不良的毛病。現今對小孩容易受到驚嚇哭啼，難以照顧，或因寄生蟲引發營養不良等孩童病症，亦稱著猴。

於是成為齊天大聖廟，此樹後被視為「猴靈樹王公」祭拜。

許丙丁藉《西遊記》的故事概念詮釋萬福庵祭祀觀音與齊天大聖的關聯，同時也點出齊天大聖在民間信仰的職能。但值得注意的是，小說作者安排齊天大聖不甘平淡，喜人奉承故捉弄孩童導致「著猴」自是戲言。將齊天大聖視為幼童的守護神可能與福建移民，特別是福州人「丹霞大聖」信仰有關。丹霞大聖也是猴神，會幫忙照顧小孩，神祇相關來歷與職能可見小說《閩都別記》第24回〈靖姑割肉補父癰疽 元君救難收猴怪虎婆〉。講述唐朝有一千年道行的雄性猴妖，性好女色，見貌美女性便起色心，時常幻化成人。猴妖至福州，見商人楊世昌之妻沈氏貌美，趁楊世昌外出時，幻化為其形，假扮楊世昌以迷惑其妻，世昌返家後，見家中竟有人假冒自己，家人亦無力分辨真偽，因此對簿公堂，欲請老爺查明真偽。但縣老爺無法破案，楊世昌因緣際會得陳靖姑幫助。

陳靖姑看穿飲酒作樂的妖猴，念在其歷經千年化煉，才有此功力修為，但罪大惡極，因此「闔去淫根，以為淫人妻之報」。⁴³將猴安放在烏石山上的「宿猿洞」⁴⁴，以聽調遣。猴精名喚丹霞，在洞中修煉，法術精進，更常助陳靖姑收妖、助人，顯靈佑民、消災祛難極其靈驗，行功積德，被玉帝敕封為正神。福州人感念其功德，遂建廟奉祀或陪祀於臨水夫人廟，稱「丹霞大聖」⁴⁵，至今福州市內仍有多處「齊天府」，因其法力高深、神通齊天祀之，因此也號「齊天大聖」，俗稱「猴王廟」、「聖王廟」，以福州督司後香火最盛。民間傳說越見流傳，猴神逐漸被引到八閩各地。閩東長樂、連江等地皆有建廟祀之。

福州猴王廟在清朝時極負盛名，許多文獻都有記載，清人尤侗所著《艮齋雜說·續說》一書曾提到：「福州人多祀孫行者為家堂，又立有齊天大聖廟，甚壯麗；四、五月間，迎旱龍舟，裝飾寶玩，鼓樂喧闐，市人奔走若狂，視其中坐一獼猴。」⁴⁶時至今日，福州市內仍有眾多猴王廟，筆者於2019年前往福州進行田野調查時便發現

⁴³ 清·里人何求：《閩都別記》第1冊（臺北：臺北市福州同鄉會，1979），頁107。

⁴⁴ 至今仍存，宋朝程師孟曾篆「宿猿洞」三字，並有《與伯常會宿猿洞》一首。

⁴⁵ 一說其名為丹霞，一說因其家鄉地名為丹霞，故以家鄉為名。

⁴⁶ 清·尤侗：《艮齋雜說·續說》（北京大學圖書館藏清刊本），卷3，頁5。

此現象，緊鄰龍潭水部尚書廟的玉封齊天府⁴⁷，祭祀的便是齊天大聖。



圖 5 古蹟聖王亭玉封齊天府。(筆者拍攝，2019.8.3)

蒲松齡《聊齋誌異·齊天大聖》亦載福州祭祀孫悟空為大聖爺的靈驗故事。山東商人許盛至福州經商，隨其兄與同行商人入大聖廟祭祀神靈，許盛見是隻猴神，內心不以為然，不敬而去，回旅店後，許盛詆毀猴神，「逆旅主人聞呼大聖名，皆搖手失色，若恐大聖聞，盛見其狀，益嘩辨之，聽者皆掩耳而走。」⁴⁸是夜許盛即大病，一個月後許盛兄又因病遭庸醫治死，許盛痛失手足後誠心求大聖顯靈，救活其兄，並得財神賜財。其後許盛「屢至閩，必禱大聖之。」至此之後，齊天大聖的神格便有了財神的職司。《閩都別記》中記載丹霞大聖「乃千年之猴精，神廟處處有之，其元神在烏石山宿猿洞，神通變化不亞孫行者。」⁴⁹又說「外省人初到閩地，看各地皆

⁴⁷ 福州市臺江區臺江商圈后田街 24 號。

⁴⁸ 清·蒲松齡：《聊齋誌異》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984），卷 11，頁 1459。

⁴⁹ 清·里人何求：《閩都別記》第 3 冊，頁 95。

有聖王廟，以為齊天大聖孫行者，原來是丹霞大聖也。」⁵⁰我們可以發現此猴非彼猴，在小說中所反映的丹霞大聖信仰與孫悟空信仰並非同一回事。但對照蒲松齡《聊齋誌異》所言，顯見在清代的福州地區已出現祭祀孫悟空的齊天府，表示清代以降，丹霞大聖漸與《西遊記》中孫悟空合為一體，民間猴神與文學猴王互相融合。原先閩人拜祀之「丹霞大聖」與「齊天大聖」孫悟空匯流，成為現在的「玉封齊天大聖」。在民間信仰的發展史中慢慢被塑造、演變成佛道合一的齊天大聖，因此筆者認為，雖然萬福庵明確以祭祀齊天大聖孫悟空為主神，但其信仰的發展脈絡與《閩都別記》的丹霞大聖及《西遊記》故事對常民的認知啟蒙有密不可分的關係。在今日的臺南，我們既可在萬福庵看見兩造融為一體的齊天大聖信仰，我們也可在臨水夫人廟看見保留福州原鄉丹霞大聖信仰的獨特性。

（五）水仙宮前的旗杆與身世

《小封神》第20回〈天宮會傍聽奇問答〉敘述李靖上天庭欲借法寶破陣，正巧天庭正召開天宮大會，各議員個個討論熱烈，鬧得玉皇上帝無從應答。正當議論紛紛之時，張果老質問玉皇上帝，身為天地萬物主宰，是否知道天和地距離幾丈？天地共有幾斤重？玉皇上帝恐被眾議員譏笑無能，勉強起身回答：我常聽見下界，水仙宮前的旗杆，長有三丈六尺，臺南市民就說此旗長抵半天，據這樣推測起來，天地的距離有距離七丈二尺。

這個場景並非小說中重要的橋段，甚至帶有議會質詢的意味，展現許丙丁議會見聞的縮影，柯榮三認為：許丙丁嘗言，幼年時代常到水仙宮遊玩，應該正是由於他親眼見過水仙宮前的旗杆，故而將臺南市民對旗杆的傳說寫進《小封神》書中，也算是替水仙宮前曾有根雄偉旗杆聳天而立這件事，用文學留下了見證。⁵¹

柯榮三同時也透過田野調查與文獻搜索尋找旗桿的身世與下落，僅能從水仙宮的老太太口中得知過去聽聞有旗杆，但日治時期為了蓋永樂市場拆除的答案。再透

⁵⁰ 清·里人何求：《閩都別記》第3冊，頁95。

⁵¹ 柯榮三：〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，收入《2006 民俗暨民間文學學術研討會論文集》，頁317。

過朱鋒〈臺南的水仙宮〉的短文，得到部分佐證：

咸豐年間，廟前豎立了一對聳立雲霄的大旗杆，這是象徵水仙宮在全盛時代的標識，不幸這對旗杆，在日據時代，為了建築市場被拆下。一枝放在海安宮廟庭，另一枝放在中山公園，前者早被賣作船桅，而後者於光復後被某機關盜賣，充其私囊。⁵²

但事實上，我們可以有更明確而過去被疏忽的資料，可以確信日治時期旗杆尚存，且許丙丁的確是曾親眼目睹這長抵半天的旗杆，因為《臺灣日日新報》便曾報導過水仙宮的旗杆：

水仙宮內……欣逢大典，普天臣子盡山呼。宮之外庭，一對旗竿，係前之帆船，至大無匹，懋保盛號之船桅，船壞置於試（四）草湖，四十年前，三郊移來豎於宮外，此次用兩面大國旗，升上於半截，儼然張一天幕，臨風飄颻，宮之對面。⁵³

由上述報導可知，大正 4 年（1915）的時候，水仙宮之外庭的確有一對旗杆，旗杆又稱「舉人柱」、「功名柱」，據傳由明代始，凡科舉中舉之士，皆可返鄉豎旗祭祖，以光耀門楣。旗竿通常是左右相望的一對，材質有木製或石製的「旗竿夾」。民間信仰認為受過敕封的神也能比照科舉制度豎立旗杆，以增加威儀。故在廟前設立旗杆並非水仙宮獨有，報導中明確可知水仙宮的旗竿是帆船「懋保盛號之船桅」，因船壞於四草湖，才由三郊移至水仙宮外。《小封神》所描寫的臺南地景眾多，以下利用 google map 繪製《小封神》場景地圖，以場景四方之極為界，標註出書中重要場景，架構《小封神》世界中的神聖空間。

⁵² 朱鋒：〈臺南水仙宮〉，《南臺灣民俗》（臺北：中國民俗學會，1971），頁 117。

⁵³ 不著撰人：〈臺南三郊祝大典〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1915 年 11 月 14 日。

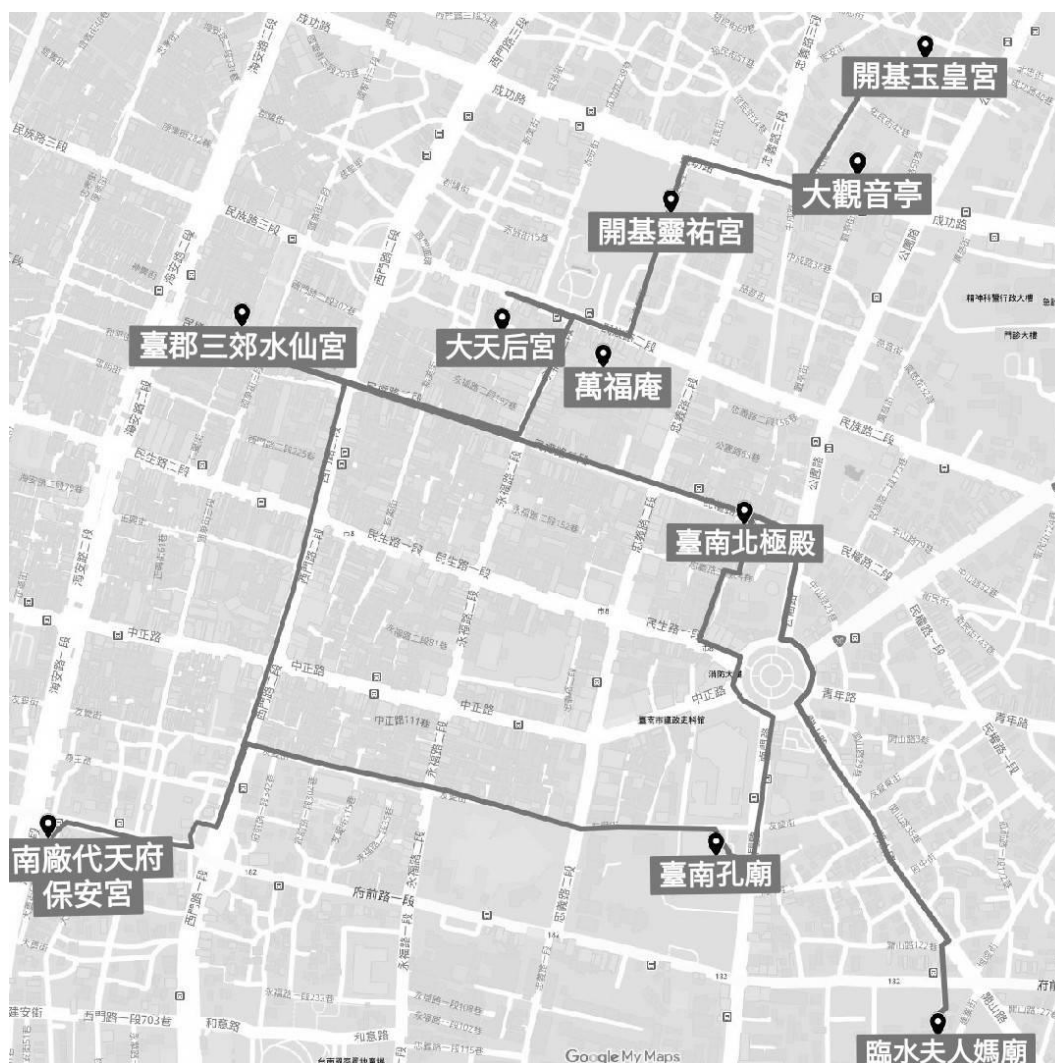


圖 6 《小封神》場景地圖。北起開基玉皇宮，南至臨水夫人媽廟，西迄南廠保安宮。

三、《小封神》的信仰視野與地景書寫

許丙丁創作《小封神》不論是取材方式或情節內容的化用，皆對《封神演義》

有所承襲，此部分討論前人研究論述已豐⁵⁴，也有論者認為《小封神》對迷信的顛覆，與源自民間文化和慶典活動的狂歡化詩學理論相符。⁵⁵羅景文認為「許丙丁卻運用這種被知識份子或文人視為無稽之談、宣揚迷信，又與民間信仰關係密切的小說類型，做為啟蒙讀者的媒介。這種打著迷信反迷信的書寫策略，能否充分達到作者所設定的言說目的，形成文本意義的一致，便是許丙丁在創作時所面臨的難題。」⁵⁶但筆者認為，許丙丁在日治時期的創作壓力與環境，以及許丙丁時任警察的工作型態，文人與警察的身分都使許丙丁不得不舉起反迷信的大旗來書寫地方信仰。這也是許丙丁自言「滑稽童話」的包裝，日本政府自 1915 年西來庵事件後便對臺灣本土民間信仰進行一連串的調查與了解，認為有其必要。《臺灣日日新報》對此也有所記載，提及總督府對這次調查的態度：

社會上諸般現象，宗教實佔重要地位，其於未開化之人民尤甚，觀夫本島人平素孜孜儲蓄，為祭祀一擲若干，毫無吝嗇，甚而信荒唐無稽之說，有賭其生命之愚舉已不知凡幾，其事實足以證明矣，當道夙於此有所注目，有意調查之。⁵⁷

由上述的報導可略窺日本政府對臺灣民間信仰的態度與關注，寫作《小封神》時的許丙丁仍是警察的身分，甚至還曾在《臺灣警察時報》、《臺灣警察協會雜誌》發表漫畫，由此觀之便不難理解許丙丁的書寫立場。李亦園對迷信的解釋為「凡是經驗技術與知識所能解決的事而不以之為解決的手段，轉而徵之於神靈或超自然的都應視之為迷信。」⁵⁸許丙丁曾於〈寫在《小封神》的前頭〉一文中表示：

老實的說：我是一個佛教徒中斥除迷信的革命者。……你看一些所謂社會仕紳賢達們，濟濟然滿途貿貿然迎神賽會，以此來迎合一般低級群眾心理，為

⁵⁴ 如柯榮三曾針對《小封神》化用《封神演義》的章回做過列表分析，羅景文也曾就《小封神》對《封神演義》等神魔小說的承衍進行過討論。

⁵⁵ 陳恒嘉：〈狂歡吧！諸神！——許丙丁小封神的狂歡詩學〉，收入吳達芸、方耀乾編：《2005 臺語文學學術研討會論文集》（臺南：國家臺灣文學館，2005），頁 231-246。

⁵⁶ 羅景文：〈論許丙丁《小封神》民間信仰書寫與啟蒙論述之間的關係〉，頁 44。

⁵⁷ 不著撰人：〈調查全島寺院〉，《臺灣日日新報》第 3 版，1915 年 11 月 8 日。

⁵⁸ 李亦園：《宗教與神話》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁 33。

了穩固自己的地位，甚至領導愚夫蠢婦，求神治病，求財，求子，結婚，選舉，利用神權萬能，一切靠求神佛保佑，如此勞民傷財，孰不知其用心安在！

許丙丁自言是一個佛教徒中斥除迷信者，但被認為是迷信的行為與宗教信仰之間的連結錯綜複雜，過去在民間信仰中被視為迷信的狀況時常都反映信仰的真實性，而時至科學昌明的今日，迷信行為與民間信仰仍無法切割，我們若以民間信仰的視野來反觀許氏《小封神》中對民俗信仰的書寫，我們會發現他留下珍貴的紀實。因為無獨有偶地，《小封神》效法的對象《封神演義》在日治時期也被視為是迷信的一種：

小說之書，所述迷信者甚多。然既能識字，又文理粗通，必不為其所述，獨有目不識丁者，閒暇之時，偏好聽小說，且好聽小說之最大迷信者，如封神、西遊。⁵⁹

但不可諱言地，這些被認為迷信的小說作品在普羅大眾的社會中得到高度的認同與廣泛的流播，群眾在閱讀時除了娛樂外，也接受小說所建構的知識與神祇系譜，因此民間信仰的認知也受小說的影響。許丙丁〈綠珊盒雜綴〉中言：

數年前余曾作孟蘭盆詩云：「勝會傳來倣故唐，家家典祭肉林張。人間一樣餓飢苦，底事施陰不濟陽。」蓋七月十五日，俗有孟蘭勝會之舉，而臺南則由七月一日開地獄門起，各街商鋪延僧誦經超度孤魂，懸燈結綵虔心致祭，每戶花費數百元，皆不吝惜。然而親朋欲求一飯，頗呈難色，足見人媚鬼心重也。⁶⁰

許丙丁感嘆世人願意花錢度亡求平安順遂，卻不願度濟生人，世態炎涼，時至今日，府城七月十五普度仍是規模宏大的民間信仰活動。許丙丁並非不信神佛者，只是他對神與祭神的認知，並非常民所反映的實況，許氏認為：

神者來無影，去無蹤，雲遊四方，變幻莫測，不是凡夫俗眼所能看到，更不是如大家所想像的，整天端坐在寺廟神龕內，任由膜拜，為歹徒藉機斂財利用；所謂要消災解危，必須要先修正其心，能修正其心，然後神必會降福給

⁵⁹ 許子文：〈破除迷信議〉，《崇文社文集》第1卷（嘉義：蘭記圖書部，1927），頁16。

⁶⁰ 許丙丁：〈綠珊盒雜綴〉，《許丙丁作品集（上）》，頁237。

大家，無庸置疑。……原載《東映畫刊》第一期，1967年4月。⁶¹

許丙丁並非是無神論者，文中表述他對於神與祀神的看法，既接受神必會降福的信仰觀念，更強調信民必須要心思端正，虔心禮敬而非藉機斂財，才是祀神之道，而神更是變幻莫測至高的存在，並非功利性的端坐廟內，等待供奉。這樣的堅持，許丙丁在《小封神》被改拍成電影時又重申了一次：

值茲科學昌明時代，一切均有事實為根據，有歷史作考證，應不容再有迷信存在，神者在天，廣庇群黎，不是一般凡夫俗子封謚就能保佑你，就能替你消災解厄，今東映影業公司以筆者所寫《小封神》改編，拍成電影，公諸社會，是一件值得宣揚的事實。⁶²

同時，雖然標榜反對迷信。但許丙丁對臺南信俗其實知之甚詳也頗有見地，如許丙丁曾撰〈有應公祠〉：

在臺灣的郊外或鄉村社頭以及都市里巷偏僻地方，普遍有構造很小有應公祠，祠前懸掛一條的紅布，寫是「有求必應」。祠內所供奉是神位牌、枯骨、骷髏。這小祠是臺灣獨特的民俗，和我國的社公又不同。

夷考載籍《周禮》：「二十五家為社，各樹其土之所宜木。」《論語》哀公問社於宰我，答曰：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。」古文〈周逸篇〉云：「社之主蓋用石為之。」社公唯立石作主為祀。所以和有應公不同。……

按有應公祠的來歷。《周禮》：「眾生必死，死必歸土。」所以我臺灣保守著我國傳統土葬的習俗。……因此世間人個個都為著找得吉地，有的父母經多年找不出吉穴，沒有埋葬，或死了後家道衰微，再發掘墳墓洗骨改葬，年久找不到好地理，沒法，就把父母的遺骨暫寄在有應公祠中，或整理墓地時沒有親屬出頭承認遺骨的，也都寄在有應公祠。其實有應公祠不是供奉骨頭。但南人尚鬼，每逢年節，一般迷信的鄉愚，要備辦三牲酒醴來祈求平安。至少賭徒冀求贏錢，也在祠前燒化冥紙，掛上「有求必應」的紅布，因此世人就稱之為有應公。⁶³

⁶¹ 許丙丁：〈我和《小封神》〉，《許丙丁作品集（下）》，頁396。

⁶² 許丙丁：〈我和《小封神》〉，《許丙丁作品集（下）》，頁397。

⁶³ 許丙丁：〈有應公祠〉，《許丙丁作品集（下）》，頁546-547。

由許丙丁對有應公的描寫可知，許氏對有應公的信仰來歷進行了文獻上的考察與民俗上的界定。體察有應公信仰的本質與改變，許丙丁認為有應公不是供奉骨頭，這與現在信仰的現況當然有所違背，但許丙丁以社公與有應公有所不同，表示這為臺灣獨特的民俗，從上述的分析我們都可以清楚的知悉許丙丁對民間信仰有一定的認識，而他反對的是迷信，而非祭祀本身。

除了〈有應公祠〉外，許丙丁針對當時年輕人戀愛約會的風氣頗不認同，曾寫過〈月下老人〉。文章用來揶揄將「婚姻視為兒戲一樣，乍離乍合，絲毫沒有貞操觀念的時人」。該篇利用月下老人繫紅繩綁定姻緣的職能，描述企圖讓人間男女忠貞於彼此的月老，想方設法要牢牢綁緊祂命定的愛侶，豈料最後仍因月老經久未曾使用紅線，沒有用愛火燒煉，導致紅繩發霉而宣告失敗，月老乃向玉皇大帝辭職。許丙丁於 1950 年代末寫下這篇文章，當時臺灣的月老信仰尚未興盛，而許丙丁自然不是因為信奉月老而為文，但許丙丁可能始料未及的是，他在創作《小封神》時便已杜撰取用過的題材「報司爺」，會在往後臺南的月老信仰發展裡佔有重要的地位。《小封神》第 11 回〈報司爺迷色失醋〉寫重慶寺的報司爺擁有厲害的法器醋罏，使當地女性皆前往祭拜，企圖情場得意。金魚大仙既欣羨報司爺的艷福不淺，又忌憚醋罏的威力，於是動起偷醋罏的歪腦筋，於是趁報司爺心猿意馬於美人時偷走醋罏，又在大知街偷走水守爺（特種酒家崇奉的佛）的迷魂幡，再到縣口尾街⁶⁴找王禪老祖討催命符。這段小說的創作，影響現今臺南月老信仰甚深。臺南民間相傳的府城四大月老，重慶寺的速報司與月下老人即為其一。⁶⁵清代劉家謀《海音詩》便曾對醋罏的靈驗以「魔魘之方，詭秘百出」形容之，許丙丁雖自言用「滑稽童話」撰寫《小封神》，但其實不難發現許氏是以遊戲之筆將臺南部分廟宇的史料，透過考證，寫成類似《封神演義》的神魔小說。連景初也曾寫過〈重慶寺中的醋甕〉來討論醋甕的由來，連氏一文書寫的時間重慶寺沒有擺設醋甕，故其言「現在重建的重慶寺，已不

⁶⁴ 縣口尾在今日臺南市中西區北區交界成功路一帶，範圍包括清代舊街名市仔頭、天地底、觀音亭、安祿、鴨母寮、小媽祖、縣口尾。

⁶⁵ 雖然以四大月老為名，但重慶寺的速報司因配有醋罏，據傳能攪去愛情裡的沙子（第三者）而聲名大噪，前去祈求速報司破鏡重圓的信民人潮並不亞於月下老人，故筆者將其與月下老人齊名論之。

見水守爺，也不見佛座下的醋甕，不知這一鎮寺「法寶」，是日據拆寺時撤去，抑毀於空襲。」⁶⁶

但連景初則提供了一個關於醋甕不同的看法：

雖用據地方故老相傳，醋甕係至於水守爺前，此說當較合事實，因水守爺係淫神之一，過去臺南妓院娼戶，多祀水守爺，老鴇們在拜水守爺時多口唸：「水守爺腳蹊蹊，面綳綳，保庇大豬來進稠（稠即豬糞）……」他們是把闊佬當作肥豬的。⁶⁷

連氏根據臺南故老鄉傳，認為醋甕理當是配置於水守爺前，但大知街（現今夏林路以西大智街、大勇街一帶）與重慶寺（中正路5號）尚有一段距離，許丙丁當無挪用水守爺醋甕給速報司之理。更何況許丙丁曾仿陋室銘體式作〈醋海銘〉，文中即清楚記載「攪杆重慶寺，做扣觀音亭」，顯見婦女至重慶寺攪醋杆祭拜在當時時有所聞，而這些記載恐怕也是日後重慶寺於民國88年間又重置醋杆的原因之一。《小封神》第11回〈報司爺迷色失醋〉除了助長重慶寺月老的職能演變為臺南四大月老之一以外，也因其故事形象鮮明，情節有趣動人，導致同一回故事中的水守爺被訛傳為醋杆的持有神⁶⁸，故近代出現討論醋杆為何供於水守爺前，以及水守爺為何神等諸多的討論，不論是「莊嚴的重慶寺內曾祀有娼妓行業神之說亦不無可能」⁶⁹認為重慶寺內祭祀水守爺是聖俗原為一體的展現，抑或是認為祭祀水守爺與重慶寺攪醋杆的傳說「實是屬於這個淵遠流長佛教靈驗故事中的一個支脈」⁷⁰，這些難已完全確定的訊息，或許只能說是《小封神》太過風行下的訛變。這點由重慶寺廟方不斷發文澄清

⁶⁶ 連景初：〈重慶寺中的醋甕〉，《臺南文化》9：1（1969.6），頁20。

⁶⁷ 連景初：〈重慶寺中的醋甕〉，頁19。

⁶⁸ 范勝雄〈府城生命的膜拜〉中說：「至若吃醋反目者，可至重慶寺水手爺神像前攪醋甕……今訪重慶寺之廟祝，已不見醋甕，水守爺亦不知何指，但見附神西嶽大帝在焉。……如是則重慶寺之西嶽大帝即昔稱之水手爺歟？」可見過去誤以為醋甕為水守爺所持有的法器，而導致有西嶽大帝被誤解為就是水手爺的說法。詳見范勝雄：〈府城生命的膜拜〉，《府城叢談：府城文獻研究》第2冊（臺南：臺南市政府，1997），頁65。

⁶⁹ 柯榮三：〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，收入《2006 民俗暨民間文學學術研討會論文集》，頁312-313。

⁷⁰ 顏美娟、陳貞吟：〈攪去愛情裡的沙子——重慶寺醋杆傳說考〉，收入陳益源主編：《府城四大月老與月老信仰研究》（臺北：里仁書局，2016），頁83-84。

即可昭見，郭堯山〈重慶寺的醋研之辨正〉寫道：「重慶寺的菩薩裡並沒有一尊『水守爺』……重慶寺從古至今一直是佛教聖地，也沒有祭祀王船，更沒祭祀妓女守護神，只有慈悲的觀世音菩薩，從劉家謀的海音詩中就可證明。」⁷¹顯示重慶寺管理者對此說並不以為然。由上述討論我們可以發現，《小封神》故事對月下老人傳說與信仰的流傳有一定推波助瀾的功效。

然而《小封神》除了對民間信仰與文化地景有所刻劃外，也保留了當時社會的真實風氣與活動。以下分點論述：

（一）對臺南新町的描繪

前文醋研究竟為誰所有的討論，除了記下月老信仰重要的轉折以外，也對當時臺南新町風化區狀況留下紀錄，當時的妓女受過嚴謹的訓練，能歌能文同時也兼具才藝與美色，遂讓文人沉迷其中，流連忘返。如來臺任官的日本人佐倉孫三在《臺風雜記》中提及：

臺島歌妓，猶我藝妓。芳紀自十二、三，至十六、七，衣裝鮮麗，粉黛凝粹。先入席，則絃唱數番。及酒筵，與客周旋，獻酬隨意，毫無曲禮嬌情之態。且吹竹彈琴，輕妙自在，有如春鶯出谷者，有婀娜如蓮花者，夭嬌可愛。⁷²

除了來臺官員的雜記外，連橫主持臺南新報漢文部時曾開「赤城花榜」，遴選十美，而其與詩社朋友創辦三六九小報時，也曾有過品評當時名妓的〈花叢小記〉專欄。這些現象都反應當時娼妓風俗興盛的狀態，許丙丁藉由水守爺迷魂幡的威力與婦女祭祀速報司的風氣來反應當時青樓興盛的社會現實。筆者認為當時擔任警察的許丙丁既是傳統的讀書人，又是日本政權下的公務人員，自然要標榜反對迷信以達到公然發聲之目的，也展現讀書人的見識與對社會的期許。

小說寫道：

原來大知街，是臺南銷金窟，金魚仙慣行的路，近年因為經濟不好，光景依

⁷¹ 郭堯山：〈重慶寺的醋研之辨正〉，《臺南市八吉境重慶寺沿革誌》（臺南：重慶寺管理委員會，2006），頁 52。

⁷² 〔日〕佐倉孫三：《臺風雜記》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），頁 18-19。

稀不似去年。近日又鬧出酒吧特種酒家，和養女的問題，因此缺少了狂蜂浪蝶，巡來巡去，到處都是冷清清的。⁷³

日人治臺時，於臺江東岸的海埔新生地，南廠一帶，開發為新町。為了管理方便，將府城舊城區的特種行業集中於此，即南廠四角頭，大致範圍在東起西門路、西至運河、南至水萍塢，北至友愛街一帶。大知街因「知」和「豬」同音，故在小說中成為老鴿祭祀水守爺時對嫖客的嘲諷與暗稱，透過金魚仙的視角傳遞：金魚仙聽了好氣又好笑，分明是花錢的閹舍，把他叫做大豬。⁷⁴特種酒家和養女的問題自然是警察身分的許丙丁所關心的社會議題。此處體現「男性客人與女性娼妓」及「日人治臺與面對臺人」時的矛盾心理，因為當時的新町流經福安坑溪⁷⁵，在福安坑溪尚未加蓋成為保安路之前，溪流分割新町為南、北兩塊。日治時期，南邊屬臺灣人區域，以北是日本人、朝鮮人聚集活動之處，「國族」之別也應現在風花雪月之處，而保安路一帶正是前文第二節所述地景南廠保安宮之所在。

（二）對吳園的描繪

段義孚認為「鄉土有它的地標，它可能是可見度和公眾特徵很高的景觀。……這些可見的符號和標記提高人們的認同感」。⁷⁶吳園對於臺南而言，正是一個這樣的存在。從清朝經歷日治時期至今，吳園的身分與功能幾經變遷，但庭園景色依舊。許丙丁以文人視角書寫《小封神》，自然也著眼於臺南文人的世界。第10回〈金魚仙巧騙乾坤斗〉中鹿角大仙與緣投魔王等眾仙因一時無處可去，不得已暫寄身在枋橋頭吳厝內飛來峰的假山洞。此處所言之吳厝為今日的吳園（日治時期為臺南公會堂）。乃清道光年間臺南富商吳尚新所興建，初名「紫春園」，當時又稱「樓仔內」。臺南枋橋頭的吳家，自吳春貴承販臺鹽致富，而後其子吳尚新繼承家業，於徙建洲南場後，承銷食鹽業務大為發展，家境日隆。道光初，吳尚新乃將其宅第北邊原屬

⁷³ 呂興昌編校：《許丙丁作品集（上）》，頁102。

⁷⁴ 呂興昌編校：《許丙丁作品集（上）》，頁102。

⁷⁵ 福安坑溪是府城城區內兩大溪流之一，發源地在小南門延平郡王祠一帶，流經臺南女中、建興國中、司法博物館，後由保安路一帶流入臺江內海。

⁷⁶ 段義孚著：《經驗透視中的空間和地方》，頁152。

荷治時期荷蘭通事何斌的庭園舊址加以收購，沿著地勢高低建構庭園，並聘名匠仿照漳州城外飛來峰的形勢，佈置假山、池臺水閣、奇花異木，極盡美觀，名為「吳園」，與板橋「林家花園」、新竹「北郭園」、霧峰「萊園」等號稱臺灣四大名園。連雅堂於〈臺南古蹟志·飛來峰〉亦言：「枋橋吳氏，為府治巨室，園亭之勝甲全臺，而飛來峰尤最。」⁷⁷可知吳家財力之雄厚，故庭園中最出色的飛來峰成為許丙丁化用為眾仙暫居之處⁷⁸，展現許丙丁對鄉土強烈的附著感。⁷⁹

（三）對臺南市區新興運動的描繪

《小封神》時空背景設定於 1930 年代的府城，其中所提及的神仙議會、人口節育、自轉車（腳踏車）比賽驚走三太子、雷震子與飛行機較量等情節，皆反應了日治時期臺灣現代化過程的軌跡。陳慧勻認為「1930 年代正是日本殖民臺灣的中晚期，『現代化』對臺灣而言不僅指涉的是來自西方的事物，也是經由日本明治維新後的『亞洲式現代化』，『現代性』（modernity）因此作為在日本殖民過程中，顯示殖民者優越位置的重要工具之一。」⁸⁰我們也可從日治時期的舊照片尋得佐證，如下圖為 1917 年 6 月 24 日舉行的全島自轉車大會，照片為即將出發前所拍。

⁷⁷ 臺灣銀行經濟研究室編：《連雅堂先生全集·雅堂文集》（臺北：臺灣銀行，1964），頁 252。

⁷⁸ 至今擁有達 190 餘年的吳園，如今僅餘「仿飛來峰」之假山、水池、池畔閩南平房一排九間、捲棚歇山頂四角涼亭與六腳攢間涼亭各一座、石砌廊道和一畔庭園。雖大部分建築房舍外觀大異從前，但假山、水池和四角涼亭尚維持一定型制，就整體而言，尚保有部份的傳統園林風格與造景，日治時期吳家家道中落後，產權為臺南廳所有，現在為遠東百貨公司持有。

⁷⁹ 段義孚認為附著於鄉土是通常的人類情緒。它的力量在不同文化和不同歷史時期皆有差異。見氏著：《經驗透視中的空間和地方》，頁 152。

⁸⁰ 陳慧勻：〈妖怪與後殖民臺灣：雞屎藤舞蹈劇場的民俗題材轉譯與創作〉，《實驗波》網站，2019 年 9 月 2 日，網址：<https://mag.clab.org.tw/monsters-and-postcolonial-taiwan-reinvention-of-folklore-tradition-in-the-works-of-fevrevine-dance-theatre>（2020 年 4 月 21 日上網）。

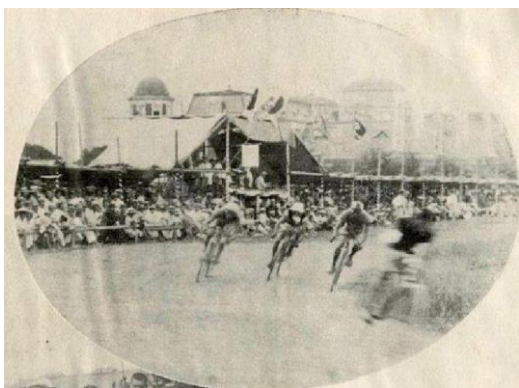


圖 7 1917 年 6 月 24 日舉行的全島自轉車大會。運動場背景為臺北州廳。
資料來源：桑梓故人歷史蹤影 FB 粉絲專頁。(2020 年 3 月 1 日上網)

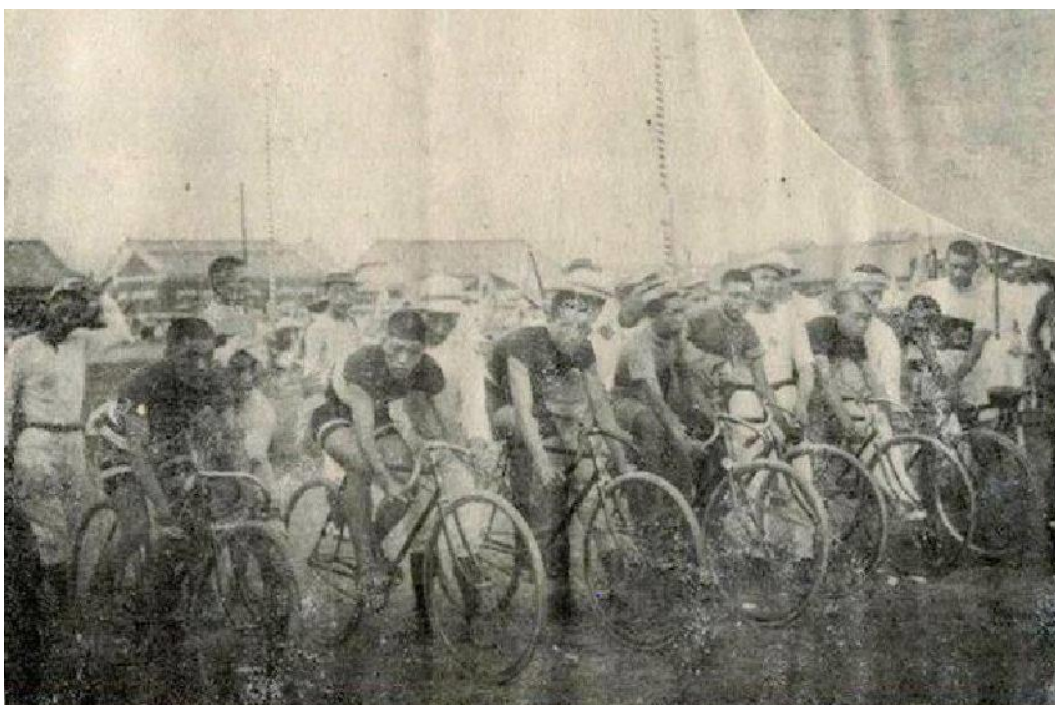


圖 8 1917 年全島自轉車大會。資料來源：桑梓故人歷史蹤影 FB 粉絲專頁。(2020 年 3 月 2 日上網)

從照片中不難發現這是當時風行的活動，臺灣社會面臨現代化的衝擊，小說家將時興的運動與故事結合，暗諷信仰的舊思維，故三太子落荒而走。同樣地，小說第 7 回〈雷震子仙翼賽飛機〉寫雷震子與飛機較量的情節：

雷震子裝束定當，手持黃金棍，展開二枚仙翼……恰巧那天是米國飛行家斯

密斯，初次來臺南表演高等飛行術。⁸¹

筆者複查關於美國飛行家來臺南表演一事，發現許丙丁所言不虛。美國飛行士鳥人史密斯（Art. Smith）的確曾在 1917 年 6 月間來臺做飛行表演，轟動全臺。⁸²小說家透過小說保留這個當時驚動全臺社會的新時代表演，也是反映當時各地機場出現飛機對臺灣社會的衝擊，從天空只有鳥類飛行到航空器出現天際，可以想見臺灣社會對時代進步的反應。



圖 9 1917 年 6 月鳥人史密斯氏臺灣飛行活動與觀眾合影。地點：嘉義競馬場（現芳草里）。資料來源：桑梓故人歷史蹤影 FB 粉絲專頁。（2020 年 3 月 5 日上網）

《小封神》與《封神演義》最大的不同就在於神祇人性化的詮釋，《封神演義》多把神祇鬥法昇華脫俗到神格層面，重視極高的道德意識，而《小封神》則多半著眼於人間的現實層面，並不諱言於人間煙火的種種現實考量，「嬉笑怒罵皆文章」正是《三六九小報》刊載文章極大的特色之一，是故《小封神》雖主寫神祇鬥法，但側寫現實社會的沉味恐怕是更為凸出的特點。因此，《小封神》中的鹿角大仙與金魚

⁸¹ 呂興昌編校：《許丙丁作品集（上）》，頁 86。

⁸² 1917 年 6 月 30 也有一場飛行表演，地點在臺中練兵廠。表演後，鳥人史密斯還試駕《臺灣日日新報》的汽車，現今留有照片存證。

大仙，神性的刻劃都極為薄弱，對於神的來歷與神格也不太講究。處罰完千里眼、順風耳之後，李老君又依罪論罰小上帝、天上聖母等人，再論功行賞雷震子、齊天大聖、李哪吒，但無論賞罰都是「處罰」的意味居多，展現許丙丁對現實社會的不滿與渴望矯正改善社會風氣的期待。

四、《小封神》對當代民俗地景文化發展的影響

本節透過《小封神》與現實民俗地景間的連動關係，來探討許丙丁《小封神》對當代民俗文化的影響。許丙丁《小封神》初連載於《三六九小報》為 1931 年，時隔二十年，於戰後 1951 年初版改訂版。篇幅大增，同時也是作者人生經驗累積後的再詮釋，1946 年 47 歲的許丙丁當選第一屆臺南市參議員，開始展開政治生涯，故 1951 年改訂版中有大量的關於議會見聞的小說化情節添入《小封神》改訂版。而這些素材也展現《小封神》地景書寫與民俗文化的相互作用。

許丙丁連載《小封神》時間為 1931-1932 年，時值昭和年間，當時臺南地區的民間信仰與廟宇活動相當可觀，以《小封神》第 1 回重要場景的大天后宮為例，《臺南新報》曾載〈迎神雜觀〉：

臺南大天后宮恭迎媽祖。月十六、七兩日舉行。已登前報。其遶境初日，雖為降雨，各團雲散。而第二日幸得陰晴，春風習習。燦行各團，接續成陣，頗有可觀。聞此兩日，四方來觀者，計數萬人。市內旅館，殆宿滿員。⁸³

由《臺南新報》的報導可知，昭和年間廟宇的神明聖誕或建醮活動都能聚集人潮，也顯示民間信仰的風氣。昭和 9 年（1934）西羅殿慶成建醮，《臺南新報》都尚可見普濟殿為準備贊普，不惜花用重金並組織子弟班軒社，為的就是希望活動能辦得風光，這種類似的交陪活動在臺南屢屢可見，直到昭和 12 年（1937）7 月 7 日發生盧溝橋事變，日本政府才禁止舉行迎媽祖等廟會活動，臺南所有寺廟活動也因第二次

⁸³ 不著撰人：〈迎神雜觀〉，《臺南新報》第 9054 號，第 6 版，1927 年 4 月 19 日。

世界大戰亞洲地區戰火峰起而暫時停止。因此許丙丁目睹常民大眾為了神誕慶典的支出與付出，遂有打破迷信的革命之言，但其實許丙丁除《小封神》外還有許多文章，都展現許氏對臺南民俗文化深刻的理解，而這些作品都對成為觀察臺南民俗文化發展的良好素材。

雖然許丙丁對迷信的抨擊使他屢發文議論，但就其書寫內容來看，許氏對民俗信仰等風氣實顯關心，又如他在〈綠珊龕雜綴〉中言：

臺人嘗言水鬼六年不討替者，陞任城隍爺，不知稽據何說？按城隍乃城池之意，《易·泰卦》：「城復于隍，其命亂也。」又《禮記·禮運篇》：「天子大蜡八，水庸居七。」天子於歲末饗祭群神，謂之大蜡。……南北朝《北齊書》有記載慕容儼，祈禱城隍得佑，唐張九齡有〈祭城隍文〉，五代唐愍帝清泰年間，始封城隍王爵，始有城隍爺之尊稱。明初朝廷令府縣一律築壇虔祭，加封府城隍公爵威靈公，……迨及清朝，各地方官奏請列祀典，建廟官祭云。⁸⁴

這段敘述展現許丙丁對臺南民俗及民間信仰都有深刻的認識，而正因為對此有所理解，《小封神》故事中方能展現民間信仰的視野。而許氏自言：

我是個鄉土觀念最深的人，也可以說我最愛的是鄉土，自然希望我的鄉土一切不合理的、開倒車的事理隨時代而改進，隨時代而發展！⁸⁵

從這段許丙丁自認是個鄉土觀念最深，最愛的是鄉土的論述我們可以發現，這也是許丙丁眾多作品都書寫臺南地景與民俗文化的原因。也因此不論許丙丁對民間信俗的看法為何，他的作品大量保留了當時信仰與風俗的社會樣貌，反而使其作品在現今社會成為探析臺南民俗文化的助力。

另外，《小封神》的風行，也影響了臺南民俗文化活動的發展。2004年中國時報〈《小封神》引路 歷史散步超轟動〉⁸⁶，報導內容描述參加由臺南市文化資產保護協會配合「臺南歷史散步特展」舉辦的「神仙也瘋狂——《小封神》之旅」，民眾持老地圖在赤崁樓一帶尋找古老傳說的遺跡。民眾在祀典武廟前集結後，分成九組，

⁸⁴ 許丙丁：〈綠珊龕雜綴〉，《許丙丁作品集（上）》，頁238-239。

⁸⁵ 許丙丁：〈寫在《小封神》得前頭〉，《許丙丁作品集（上）》，頁252。

⁸⁶ 詹伯望：〈《小封神》引路 歷史散步超轟動〉，《中國時報》臺南新聞C2版，2004年12月6日。

沿途經過赤崁街、成功路、民權路，行經赤崁樓、大士殿、縣署、小上帝廟、萬福庵、陳世興宅、十字大街、大井頭、小關帝廟、大天后宮等。報導內提及這「二百多名不畏百年冬颱肆虐」的民眾，熱情參與，同時「由於這次活動回響熱烈」，協會決定再加辦一場。

又如 2012 年，國立臺灣文學館舉辦「《小封神》文學踏查活動」，活動說明：

為慶祝 518 國際博物館日，臺灣文學館皆策劃相關活動，2011 年追尋葉石濤的文學地景，引發府城文學地景旅遊熱潮，2012 年循著許丙丁的《小封神》文本，配合小說地景及故事情節，規劃《小封神》文學路線踏查。⁸⁷

從這些結合臺南歷史的導覽解說與國家級文學館的文學地景踏查活動，我們可以發現《小封神》對臺南民俗文化的影響力，而當中最吸引人的部分莫過於民間信仰與小說故事的結合。近年來臺南市政府努力推動觀光，有豐富地景書寫結合臺南歷史傳說的《小封神》自然成為宣傳媒介。而這樣的推動與影響也不單停留在臺南，2015 年國立臺灣文學館與桃園國際機場合辦「走讀小封神：許丙丁的文學世界」展覽，讓出入境的旅客都能認識這位鄉土作家。



圖 10 「走讀小封神：許丙丁的文學世界」
展覽日期：2015.8.31（一）
至 2016.3.1（二）
展覽地點：桃園國際機場
第二航廈 C5 飛閱候機室

⁸⁷ 左美雲：〈小封神：上天下地，穿梭古今——踏尋許丙丁的府城文學地圖〉，《臺灣文學館通訊》35（2012.6），頁 56。

此外，自 2011 年起臺南市政府文化局每年主辦「愛情城市——七夕嘉年華」⁸⁸，至今已屆 10 年。其活動本質主要是以七夕為主軸，將府城的古都意象結合七夕情人節、月下老人等現代意涵與信仰活動結合起來，四大月老於 2013 年活動開始活絡於新聞稿，曝光率大增。而 2011 年首次參與「月老月甜蜜」的九座陪祀月老的廟宇，在 2012 年也繼續參加，甚至在 2012 年又新增了麻豆海埔池王府的月老，自 2013 年民間流傳的「四大月老」成為官方宣傳重點後，自然是活動當中的要角。⁸⁹「四大月老」因其神明特殊的造像、或因其廟宇主祀神的特性、又或是各自在凡人戀愛中有專司之職，成為較具有特殊性的月老，故統稱四大月老。⁹⁰而當市政府連續十年舉辦「愛情城市——七夕嘉年華」時，自然不難想見四大月老在活動當中的作用力，例如 2019 年，在臺南市民政局的策劃下，四大月老奉祀廟宇在新年期間聯合舉辦了「新年求月老口紅活動」。重慶寺月老為第四章，主題是「守護愛情」，重慶寺的月老特色是棒打外遇的一方，因此寺內「醋罏」供信眾輕輕攪動、便可和好，唇膏為代表醋的米白色，彩盒設計取其「守護愛情」之意。⁹¹這是商業活動結合信仰與觀光的範例，吸引大批年輕女性在新年期間湧入府城，不論是市政府統籌的活動亦或是民間廟宇串聯的活動，重慶寺月老與醋罏的故事都因此廣為周知，許丙丁的《小封神》自然也成為現代人接收月老信仰的渠道，攪動的醋罏不論是速報司持有或水守爺，「回心轉意」自然是希望「破鏡重圓」者最大的祈願，法器之神效無怪乎近百年前的金魚大仙要企圖染指，科學昌明的今日，倚賴者仍眾。《小封神》對臺南月老信仰發展確實有推波助瀾之效。

⁸⁸ 該活動每年以農曆七夕為核心，展開系列活動為期約一個月，通常在國曆 8 至 9 月間，在臺南市內相關地點舉辦以愛情為主題的活動。包含遊行、展演、電影放映、街頭音樂會、文學活動、實地踏查與四大月老廟祈願求胭脂等活動。

⁸⁹ 九座陪祀月老參宇活動的廟宇分別是：臺灣首廟天壇、祀典大天后宮、祀典武廟、重慶寺、開隆宮、大觀音亭祀典興濟宮、土城正統鹿耳門聖母廟、安南鹿耳門天后宮、關廟山西宮。

⁹⁰ 關於四大月老的來由及特殊性，前賢研究成果豐沛，成功大學人文社會科學中心於 2015 年與大觀音亭祀典興濟宮合辦「月老信仰國際學術研討會」，因為地點就在臺南，因此四大月老是當年會議熱門的研究議題，相關研究資訊詳見陳益源主編：《府城四大月老與月老信仰研究》。

⁹¹ 洪瑞琴：〈全台首支月老口紅上架 來台南走春愛結緣〉，《自由時報》網站，2019 年 1 月 31 日，網址：<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/2688699>（2020 年 10 月 5 日上網）。



圖 11 《小封神》文學踏查地圖。資料來源：國立臺灣文學館網站。

除了月老相關活動與《小封神》踏查活動外，來自臺南的「雞屎藤舞蹈劇場」（以下簡稱雞屎藤），從其介紹語「我們是雞屎藤，為各位帶來府城的故事」即知其作品多以府城及臺灣民俗、歷史與文學為素材創作。2015 年雞屎藤「文學舞蹈劇場」之《府城仙怪誌》，即是改編自許丙丁《小封神》。《府城仙怪誌》首演是 2015 年，以臺南延平郡王祠為環境劇場進行展演。雞屎藤的改編策略即是聚焦於小說中所呈現的「地方感」與日臺文化混雜的「時代性」，藉以迴避原著情節錯綜複雜，登場人物繁多，戲劇不易呈現的困境。展演地點所在的延平郡王祠位於臺南市中西區，《小封神》中神佛鬥法的場景雖有多處，但多數以中西區為主，透過實際劇場展演連動小說中的空間場景。

由上述的活動可知，《小封神》故事在這些展覽與戲劇中並不僅僅是個虛構的奇幻文學作品，正因為《小封神》具有鮮明的「時代性」與「在地性」，所以被現代文學與藝術所接受。而上述這些當代受到《小封神》影響的臺南在地民俗文化活動，則展現高度的集體記憶與情感認同。我們可以發現一個現象，即《小封神》由許丙丁的個人情感、記憶，上升至集體記憶，形成地方的文化特徵。

五、結論

個人或文化群體的記憶、情感造就共同經驗的空間被賦予意義，成為「地方」。文學作品中的地景建構，主要是透過寫作與閱讀，而當文學作品中的「地點」得到一再閱讀，被經典化（成為名著）或景點化（小封神踏查地圖），這些文學作品中的地點會因大量的人類群體的集體記憶，從地點變成地景。而《小封神》反映的正是這樣的現象。

許丙丁視為反對迷信與刻畫社會醜態現實的《小封神》，卻出乎意料的成為臺南民俗文化發展的養分。在許丙丁的《小封神》裡即可見到他藉神佛對於民間迷信的抨擊，亦能觀察日治時期受到殖民文化影響的知識分子，筆下對於「現代／傳統」、「先進／落後」價值觀的呈現。時至今日《小封神》都仍為人所津津樂道，許氏恐怕始料未及，透過國家級文學館的保存與推廣，《小封神》的世界成為年輕人另一個認識臺南的渠道。柯榮三曾言在《小封神》中挖掘原本存在臺南的傳說恐怕是要失望的，但現在的《小封神》已是部分臺南地方傳說的起源，與民間信仰相互融合，也呼應柳田國男所言，小說與真實之間的界線是非常模糊的，而這也是小說有趣之處。同樣的，這些常存在民間集體記憶中的養分，更是傳說形溯的來由。《小封神》增修出版後，篇幅大增，更多在闡述社會的現實，這與許丙丁的政治生命有不可切割的關係。

許丙丁透過神祇鬥法的故事角度，建構聖俗合一的臺南地景，以自身的歷史記憶（如幼年聽說書）塑形，挪移並改造，以進行自身對社會文化身份認同的宣示，嘗試透過對迷信的打擊來建構一個關愛鄉土的知識份子眼中的臺南。在小說的虛實交構間，許丙丁書寫臺南同時也記憶臺南，使故事中的臺南與廟宇成為一個不斷被賦予新意義的「地方」。

徵引文獻

一、原典文獻

- *明·徐燭：《榕陰新檢》，收入《四庫全書存目叢書》史部第 111 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996。
- 清·尤侗：《艮齋雜說》，北京大學圖書館藏清刊本。
- 清·王必昌：《重修臺灣縣志》，臺北：行政院文化建設委員會，2005。
- 清·王禮：《臺灣縣志》，臺北：行政院文化建設委員會，2005。
- *清·里人何求：《閩都別記》第 1 冊，臺北：臺北市福州同鄉會，1979。
- *清·蒲松齡：《聊齋誌異》，臺北：漢京文化事業有限公司，1984。
- *許丙丁原著，呂興昌編校：《許丙丁作品集》，臺南：臺南市立文化中心，1996。

二、近人論著

（一）專書與期刊論文

- 左美雲：〈小封神：上天下地，穿梭古今——踏尋許丙丁的府城文學地圖〉，《臺灣文學館通訊》35（2012.6），頁 56。
- 朱鋒：《南臺灣民俗》，臺北：中國民俗學會，1971。
- 池永歆：〈人本主義地理學者段義孚對現象學的闡釋與運用〉，《鵝湖》34：12（2009.6），頁 39-46。
- 池永歆：《人本主義地理學者段義孚的學思歷程》，臺北：博揚文化事業有限公司，2011。
- 余育婷：〈通俗與諷刺——論許丙丁《小封神》之文學啟蒙方式與文化省思〉，《臺南文化》新 62（2008.9），頁 231-246。
- 李亦園：《宗教與神話》，桂林：廣西師範大學出版社，2004。
- 李珮樺：《許丙丁與民間文學》，花蓮：國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2005。
- 沈芳如：《〈臺南文化〉與戰後臺南「府城」集體記憶的建構（1951-2001）》，臺北：

國立臺灣師範大學歷史學系在職進修碩士班碩士論文，2008。

周尚意：〈文化地理學研究方法及學科影響〉，《中國科學院院刊》26：4（2011.7），頁 415-422。

柯榮三：〈許丙丁小封神素材來源試探〉，發表於「島嶼・島語——國立成功大學第二屆臺灣文學研究所研究生論文發表會」，臺南：國立成功大學臺灣文學研究所主辦，2003.12.6，頁 1-13。

* 柯榮三：〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，收入花蓮教育大學民間文學研究所編：《2006 民俗暨民間文學學術研討會論文集》，臺北：文津出版社，2006，頁 291-320。

柯喬文：《〈三六九小報〉古典小說研究》，嘉義：南華大學文學研究所碩士論文，2003。

洪敏麟：《臺南市市區史蹟調查報告書》，臺中：臺灣省文獻委員會，1975。

范勝雄：《府城叢談：府城文獻研究》第 2 冊，臺南：臺南市政府，1997。

高振宏：〈許丙丁小封神文學研究〉，收入國立政治大學臺灣文學研究所編：《第四屆全國臺灣文學研究生學術論文研討會論文集》，臺南：國家臺灣文學館籌備處，2007，頁 189-213。

張清榮：〈假小說以戲諸神——《小封神》初探〉，收入國立臺南師範學院編：《鄉土文化教育學術研討會論文集》，臺南：國立臺南師範學院，1996，頁 1-29。

郭堯山：《臺南市八吉境重慶寺沿革誌》，臺南：重慶寺管理委員會，2006。

連景初：〈「拆城」遷碑〉，《臺南文化》9：1（1969.6），頁 45-46。

陳恒嘉：〈狂歡吧！諸神！——許丙丁小封神的狂歡詩學〉，收入吳達芸、方耀乾編：《2005 臺語文學學術研討會論文集》，臺南：國家臺灣文學館，2005，頁 231-246。

陳泰昇：《臺灣藥籤調查與研究》，臺中：中國醫藥學院中國藥學研究所碩士論文，2003。

* 連景初：〈重慶寺中的醋甕〉，《臺南文化》9：1（1969.6），頁 19-20。

黃茂盛編：《崇文社文集》，嘉義：蘭記圖書部，1927。

葉明生：〈福建道教女神陳靖姑信仰文化研究二〉，《福建道教》3（2001.9），頁25。

臺灣銀行經濟研究室編：《連雅堂先生全集》，臺北：臺灣銀行，1964。

* 顏美娟、陳貞吟：〈攪去愛情裡的沙子——重慶寺醋斫傳說考〉，收入陳益源主編：《府城四大月老與月老信仰研究》，臺北：里仁書局，2016，頁61-86。

* 羅景文：〈論許丙丁《小封神》民間信仰書寫與啟蒙論述之間的關係〉，《臺灣文學研究學報》8（2009.4），頁37-63。

* 〔日〕佐倉孫三：《臺風雜記》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961。

* 〔美〕段義孚（Tuan, Yi-Fu）著，潘桂成譯：《經驗透視中的空間和地方》，臺北：國立編譯館，1998。

（二）報紙及電子資源

不著撰人：〈白蓮聖母〉，《南廠保安宮》網站，2020年4月10日，網址：http://www.bao-an.org/chinese/lotus_goddess.html（2020年9月15日上網）。

不著撰人：〈漢文欄〉，《臺灣日日新報》第6版，1911年9月21日。

不著撰人：〈調查全島寺院〉，《臺灣日日新報》第3版，1915年11月8日。

不著撰人：〈臺南三郊祝大典〉，《臺灣日日新報》第5版，1915年11月14日。

不著撰人：〈迎神雜觀〉，《臺南新報》第9054號，第6版，1927年4月19日。

不著撰人：〈龜の龍宮入り〉，《臺灣日日新報》第5版，1930年3月25日。

林煥彰：〈地景文學書寫的魅力〉，《文藝副刊之友》網站，2009年7月7日，網址：<http://blog.udn.com/FOWNLP/3110090>（2020年11月17日上網）。

姚正玉：〈1942 大流行 登革熱死亡交叉點？〉，《中華日報》臺南新聞 B3 版，2015年10月9日。

洪瑞琴：〈全台首支月老口紅上架 來台南走春愛結緣〉，《自由時報》網站，2019年1月31日，網址：<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/2688699>（2020年10月5日上網）。

陳慧勻：〈妖怪與後殖民臺灣：雞屎藤舞蹈劇場的民俗題材轉譯與創作〉，《實驗波》

網站,2019年9月2日,網址:<https://mag.clab.org.tw/monsters-and-postcolonial-taiwan-reinvention-of-folklore-tradition-in-the-works-of-fevervine-dance-theatre>
(2020年4月21日上網)。

詹伯望:〈《小封神》引路 歷史散步超轟動〉,《中國時報》臺南新聞 C2 版,2004年12月6日。

(說明:書目前標示*號者,已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Hsu Bing Ding, *Xu Bing Ding Zuo Pin Ji* [Hsu Bing-Ding's Collection] ed. by Lv Xing Chang (Tainan: Tainan Municipal Tainan Cultural Center, 1996).
- Ko Jung San, "Xu Bing Ding Xiao Feng Shen Su Cai Lai Yuan Zai Tan" adpt. in Department of Folk Literature, Hua-Lien Education University, *Proceedings of the 2006 Conference on Folklore and Folk Literature* (Taipei: Wen Chin Publishing Co., 2006), pp. 291-320.
- [Qing] Li Ren He Qiu, *Min Du Bie Ji* [Legendary Records of the Capital of Min] Vol.1 (Taipei: Fuzhou Association of Taipei City, 1979).
- Lian Jing Chu, "Chong Qing Si Zhong De Cu Weng" in *Tai Nan Wen Hua* 9.1 (Jun. 1969), pp. 19-20.
- Luo Ching Wen, "An Analysis of the Relationship between Folk Belief and Enlightenment Discourse in Hsu Ping-den's 'Xiao-Fengshen'" in *Journal of Taiwan Literary Studies* 4 (Apr. 2009), pp. 37-63.
- [Qing] Pu Song Ling, *Liao Zhai Zhi Yi* [Strange Tales from a Chinese Studio] (Taipei: Hanjing Culture Co., Ltd., 1984).
- Sakura Mogozo, *Tai Feng Za Ji* [Record of Taiwanese Folklore] (Taipei: Dept. of the Economic Research Bank of Taiwan, 1961).
- Tuan Yi Fu, *Jing Yan Tou Shi Zhong De Kong Jian He Di Fang* [Space and Place-The Perspective of Experience] trans. by Pan Gui Cheng (Taipei: National Institute for Compilation and Translation, 1998).
- [Ming] Xu Bo, *Rong Yin Xin Jian* [Xu Bo's Short Stories Collection] adpt. in *Si Ku Quan Shu Cun Mu Cong Shu* [Complete Library of the Four Treasuries] (Tainan: Zhuang Yan Culture Business Co., 1996).
- Yen Mei Chuan & Chen Chen Yin, "Jiao Qu Ai Qing Li De Sha Zi—Chong Qing Si Cu Gan Chuan Shuo Kao" adpt. in Chen Yi Yuan, *Fu Cheng Si Da Yue Lao Yu Yue Lao Xin Yang Yan Jiu* [Proceedings of the Conference on the Cult of Yue Lao] (Taipei: Le Jin Books Co., 2016), pp. 61-86.

