

「童乩研究」的歷史回顧

嵇童

壹、引言

近些年來，臺灣學術界最醒目的一件事，或可說是「臺灣史研究」的勃興，而今年四月卅日總統府正式核准中央研究院設立「臺灣史研究所」一事，更是標示著臺灣史研究另一個新階段的開始。值此之際，身為一個研究歷史的「臺灣子弟」，心情自不免欣悅不已。然而，欣悅之餘，我更盼望有志於臺灣史研究的前輩與後進，真能掌握此一良好機緣，在前人已墾拓過的良田上殷勤耕耘、播種，使世人得以早日看到豐碩的成果。然而，於此春耕之際，我們又該播下什麼樣的種呢？籌設中央研究院「臺灣史研究所」的一些前輩當然早已有些腹案，且已明確地揭櫫了若干未來的研究主題（參見本刊本期許雪姬教授的「臺灣史研究所即將成立」一文）。可是，令人不解的是：以臺灣廟宇之多、祭祀活動之頻繁，「宗教史研究」何以未能列名該所的「工作清單」？是因為目前尚乏質量俱佳的「臺灣宗教史研究」的學者以組成研究群？還是認為「宗教史」在臺灣史研究的領域中不具有「優先性」呢？若是前者，叫我勉強可以接受，若是後者，則大有商榷的餘地。無論如何，我希望有志研究臺灣史的學者能多花點心力在宗教史研究上，這個領域雖然還是相當

荒蕪，但也極易有所創獲。「童乩研究」，更是其中最重要的幾個研究課題之一。

嚴格來說，截至目前為止，幾乎沒有任何一篇有關「童乩」的研究著作稱得上是「歷史學」的作品。除非我們把清代時期所編的各種「方志」和連橫《臺灣通史》裡的一些浮光掠影式的零星記載計算在內，否則，我們可以說，「童乩」的歷史研究似乎還不曾開始。然而，有關「童乩」的研究，卻非一片空白的。相反的，近百年來，已有許許多多的學者，分別從人類學、民俗學、精神醫學的角度，記載或分析了臺灣童乩的活動。他們的研究成果，其實，已為歷史學家提供了不少絕佳的「史料」。

貳、日據時期（1895—1945）的童乩研究

在日人據臺的五十年間，絕大多數致力於「童乩」研究的學者，如伊能嘉矩、丸井圭治郎、片岡巖、鈴木清一郎、增田福太郎、池田敏雄、國分直一、飯沼龍遠等，都是日本人。他們的研究基本上是以「實用」為導向，亦即配合總督府治理臺灣的需求而展開其研究工作。他們之中，有些即任職於日本在台的殖民政府，例如丸井圭治郎為臺灣總督府編修官兼翻譯官，鈴木清一郎任職於臺灣總督府警務局，而片岡巖則為臺南地方法院檢查局通譯。而即使不具官方身份，他們的研究工作也大多和官方脫離不了關係，例如增田福太郎的《童乩》（1937）即由臺南州衛生課出版，國分直一在《民俗臺灣》第一卷（1942）所發表的「童乩研究」，其資料來源即由當時的臺南州衛生課長野田兵三博士所提供。即使是當時最傑出的研究者如伊能嘉矩者流，其研究臺灣（童乩）的動機亦在協助日本政府治理臺灣。不過，他們的調查報告和研究成果，事實上也為童乩的活動留下了歷史的見證和記錄。

日據時期的童乩研究者，查其知識背景，有人類學（含民族誌）家（如伊能嘉矩、國分直一等）；有心理學家（如飯沼龍遠）；也有對於「民俗」有強烈興趣的業餘研究者。他們之中或任職於政府機構（如丸井圭治郎、鈴木清一郎、片岡巖）或任職於報刊雜誌（如池田敏雄）。故而，其研究水平相當參差不齊，但其關心的課題則相當多樣，不過，大致亦不出下列七項。

第一是「童乩」在臺灣人民的反叛或反抗運動中所扮演的角色（伊能嘉矩，1901；1903）。第二是「童乩」的起源和由來（梅陰生，1901；丸井圭治郎，1919；片岡巖，1921；增田福太郎，1937；國分直一，1942）。第三是對於童乩的信仰和種種法術的描述（丸井圭治郎，1919；片岡巖，1921；鈴木清一郎，1934；增田福太郎，1937；國分直一，1942；池田敏雄，1942）。第四是「童乩」的人格特質及行法時的心理狀態（飯沼龍遠，1953）第五是「童乩」的正面（滿足信徒的心理需求、治療疾病等）和負面（斂財、迷信、妨害治安、有礙公共衛生政策之推行等）的社會功能（伊能嘉矩，1901、1903；丸井圭治郎，1919；增田福太郎，1937；國分直一，1942；飯沼龍遠，1955）。第六是分析童乩的社會背景，例如其教育程度、職業、收入、社會地位、成為童乩的過程等（增田福太郎，1937；國分直一，1942）。第七是童乩與醫藥的關係（增田福太郎，1937）。

上述研究所根據的材料大致都輾轉相抄，記述也非常簡略，很少有利用歷史檔案者（伊能嘉矩是個例外），也少有實地從事田野調查者，大多數人所使用的材料都來自丸井圭治郎完成於1919年的《臺灣宗教調查報告書》。然而增田福太郎的《童乩》一書卻相當值得注意。此書雖也利用了丸井圭治郎的調查報告，但除此之外，作者還利用當時臺南州警務部所取締的數百名童乩的檔案，做為其研究的素材，並且廣泛的討論和童乩有關的各項課題：（1）童乩的

檢舉和取締；(2)童乩的定義；(3)童乩由來的傳說；(4)童乩的人物調查(精神狀態、人格、性別、年齡、教育程度)；(5)童乩的修養及開業方法；(6)童乩的祈禱方法(其實即各種儀式和法術的描述)；(7)神明的種類；(8)研救童乩的藥物之方法；(9)童乩常用藥物的種類；(10)處方；(11)藥物的服用方法；(12)童乩的信徒所支付的費用；(13)童乩和通譯的收及；(14)童乩和通譯間的計謀；(15)童乩、通譯和藥種商的關係；(16)童乩、通譯和雜貨商的關係；(17)童乩的社會地位；(18)童乩盛行的原因及其對策。這樣的一種研究架構，略作調整之後，其實仍可適用於今日的童乩研究。

參、臺灣光復之後(1945—1993)

自從臺灣光復之後一直到1970年，二十五年之間，有關臺灣童乩的研究幾乎是一片空白。這期間，由何聯奎編纂的《臺灣省通志稿》卷二 人民志·禮俗篇 中，僅用寥寥數語即交待了所謂「深中於人心」的童乩(巫覡)迷信(何聯奎，1955)。此外，1959年的《臺灣風物》上雖有吳瀛濤的 臺灣的降神術 和國敏的 臺灣的女巫 二文，但其內容卻毫無新見可言(吳瀛濤，1959；國敏，1959)。1962年吳醒周發表於《民間知識》上的(臺灣的女巫——紅姨 一文，因未得見，故不予置評。無論如何，這段期間的童乩研究似乎毫無進展。這或許和日本學者的撤退、以及本土學者的臺灣研究受到壓抑有關吧！

然而，進入1970年代之後，有關「童乩」的研究突然之間有了相當蓬勃的發展。首先，日本學者大有捲土重來之勢，如早期的國分直一(1980—)即於1971年在《民俗學評論》上接連發表了數篇有關臺灣童乩的研究(國分直一，1971)。而事實上，早在1968年，

因國分直一即已重返臺灣，於臺南地區重做探訪的工作，並在當時日本學界興起「薩滿」(Shaman)研究的風氣刺激之下，利用舊有資料，重新修訂、出版其舊作。其年輕一代的人類學家，也開始登陸臺灣從事田野工作。其中，最值得注意的是鈴木滿男(1926—)，在1970和1980年代，他至少發表了四篇有關臺灣童乩的研究報告(鈴木滿男, 1973; 1976; 1980; 1983)，並且在1973年於芝加哥召開的第九屆人類學及民族學國際會議上，成為「臺灣童乩」的代言人(鈴木滿男, 1976)。鈴木滿男的研究主要貢獻有三：(一)提供了他於1969至1970年在臺灣的田野工作報告，為童乩史的研究增添新的材料；(二)以比較的方法(以日、韓、臺地區同類型人物為對象)勾勒出臺灣童乩的獨特風貌；(三)站在社會人類學的立場，肯定童乩在臺灣漢人社會中的重要功能。然而美中不足的是其田野報告過於簡略，事例也太少。

1970年代之後，除了日本學者之外，開始有大批歐美的人類學家陸續來臺從事田野工作，或開始發表其「臺灣研究」報告，而其關注的重點之一則是臺灣的宗教活動、通俗信仰、以及民間習俗。欲從事臺灣宗教史研究者，絕不可輕忽他們的大量著作。不過，有關「童乩」的研究卻不是他們的主要關懷，僅有Emily M. Ahern、Katherine G. Martin、Arthur Kleinman等人於探討臺灣醫療體系時，附帶討論「童乩」的獨特療法(E.M Ahern, 1975; K.G. Martin, 1975; A. Kleinman, 1980)。除了醫療人類之外，也有學者從社會人類學的角度，探索臺灣童乩所存活的社會、文化脈絡及其功能(Gary Seaman, 1981)。

然而，於1970年代之後，投入童乩研究的學者，還是以臺灣本土出身者數量最多。其中又以人類學家、醫師(尤其是研究精神醫學者)、民俗學家、基督教的宣教士或神學院的學生為主。

在臺灣的人類學家中，劉枝萬先生或可稱之為童乩的代言人，其1970年代的作品都以日文在日本刊出（劉枝萬，1975；1978），因尚未能一窺其文，故在此無法詳述其論點。唯從其刊布於1981年的中文講稿來看，其研究仍失之過簡，且未交待其材料來源，殊為可惜，不過，以劉先生長期研究臺灣民間宗教的經驗及豐富學養來說，甚若干論點（如童乩密佈的地帶與王爺之信仰圈幾乎一致）仍不可忽視。此外，如宋和、張珣二位女士則循「醫療人類學」的路子探索童乩的活動和社會功能（宋和，1976，1978；張珣，1981），而陳祥水先生則以田野工作報告的方式，詳盡的記錄了一個村落選擇其童乩的整個的過程（陳祥水，1974）。再者，張恭啟先生藉竹北一乩壇的問乩內容細密地分析了童乩的宇宙觀（張恭啟，1986），而謝世忠先生則著重於討論「童乩」與「尪姨」的性別差異（謝世忠，1986）。此外，李亦園先生曾分析南投縣竹山鎮一名莊姓童乩於1971年所完成的220個「病例」，以呈現童乩的信仰及其在臺灣社會中所扮演的角色（李亦園，1976），而後，因1977年南投縣名間鄉「受天宮」發生三名童乩助手因「坐禁」而死亡的事件，故再度利用同一批資料，重新檢視「童乩」「神靈附體」的真假和其「治病解難」的能力，同時也分析了成為「童乩」的幾種情境（李亦園，1977）。值得注意的是，李先生在1977年的文章中並不僅扮演一個人類學家的角色，事實上他已成為一名「社會評論者」和「獻策者」，並大談其「處理」「童乩問題」之道。

其次，醫師（和精神醫學家）在童乩研究的領域中所扮演的角色也相當重要。他們主要側重於研究「童乩」個人的生活史和家庭背景，以及「童乩」的精神和人格特質（曾炆煌，1972；鄭信雄，1975；文榮光等，1992）。不過，也有部份著作著重於描述童乩「醫者」角色和功能（曾炆煌，1971；蔡瑞芳，1975）。童乩之所以會吸引

醫學研究者的注意，其主要原因可能有二：（一）童乩「降神」時和所謂的「邪病」（或所謂「靈魂附體」）、精神分裂者、歇斯底里症者病發時的舉止有某些近似之處；（二）「童乩」在臺灣社會中和「醫師」（尤其是心理、精神醫師）事實上存在著一種職業上的競爭關係。

在臺灣，和童乩有著職業上競爭關係的人，還有基督教的宣教師也曾投身童乩的研究。其中最著名者要算是董芳苑牧師。其臺灣民間的神巫——童乩與法師一文，基本上可說是充分利用日據時期日本學者的研究成果整理而成，作者雖自言曾加上其「實地的觀察」，文中卻很難發現有任何異於前人的「觀察」結果，而其「結論」更是赤裸裸地表現出其對「童乩」（和「法師」）的嫌惡和攻擊，並大力宣揚其基督教的神學立場和信仰（董芳苑，1975）。另一本以「小靈醫」為筆名刊行的《童乩桌頭之研究》，事實上是作者就讀於「神學院」時所寫的碩士論文，其目的就在於要「揭穿」童乩「騙人」的把戲。作者雖自言係以實地查訪的方式取得資料，但是，其二名報導人都非童乩，而是已「改信」基督教的「桌頭」（即童乩的通譯），因此，其可信度甚低（小靈醫，1977）。然而，此種著作於「童乩史研究」卻有無比的價值，因為其競爭的批判和攻擊，其實即是「童乩史」中不可或缺的一部份，同時也可證明童乩在臺灣宗教市場上的霸主地位。

再者，在臺灣一直有為數不少的民俗學者殷勤地從事臺灣民俗的調查和記錄工作。他們的作品也頗有可觀之處，如黃有興先生對於「澎湖的法師與乩童」的研究，即提供了不少寶貴的資料可用來和臺灣本島的童乩做比較研究（黃有興，1987）。其次，黃文博先生則生動地刻畫了1980年代臺灣童乩的面貌，並為他們在這島上活躍的情形留下見證（黃文博，1989）。而宋龍飛先生則相當忠實地

表達出其對童乩的觀感和態度，並轉述了不少其得自友人、傳聞、和報章雜誌中有關「童乩」的點點滴滴（宋龍飛，1982），這些被他匯整在一起的資料，正可反映一些所謂的現代的「知識份子」對童乩的基本態度。

除此之外，不可忽視的是一些從事新聞、雜誌、和攝影的工作者所撰寫的報導、評論，以及所拍攝的影片、相片，這都是研究臺灣童乩史不可或缺的一手史料（Robert Hegel,1971；邱坤良，1978；趙慕嵩，1982；劉還月，1986；黃漢躍，1986；加藤敬，1990）。

肆、結語

總之，回顧這百年左右的「童乩研究」史，我們可以發現，歷史學者對於這個課題，幾乎是從古到今都一直保持沈默，偶有記述，也只是一鱗半爪、浮光掠影式的幾筆帶過。這或許是我未曾細察各個歷史學研究所的博 碩士論文，以致有此錯誤印象（但願是如此）。而無論「童乩史」的研究領域是否真的荒蕪未拓，我相信其他學科的研究者所留下的「成果」應值得治史者重視和利用。其中有若干課題，更急需以「歷史學」的方法和觀點（配合田野工作）重新加以檢視。例如：「童乩」一詞的字義和起源則有待釐清。學界對於「童」字至少有四種不同的看法；一謂「童」指「兒童」或「年輕人」（李亦園、劉枝萬等皆持此一看法）；二謂「童」字為「童昏」、「童蒙」的意思，喻「童乩」被神靈附身的無知愚陋狀態（董芳苑）；三謂「童」字乃因神明和其神媒之間存在著一種父子關係，故以「童乩」稱神媒（Gary Seaman）；四謂「童」之語源為南亞語，只是表音的漢字，其語義則指靈媒為鬼神所憑附時的狀態（鈴木滿男）。這四說法中以第一、第四種較具說服力，然欲證成其說，除了更廣

泛的「語言學」和「民族誌」的調查工作之外，則需藉助各種歷史文獻（尤其是明清時期的資料）以斷定其語源和語義。

其次，「童乩」在臺灣史上浮浮沈沈的整個歷程，也唯有透過歷史學的「長時間」觀照，才足以看出其起伏的曲線和影響其盛衰的政治、社會、文化因素。

第三，「童乩」的政治活動（例如反叛），以及歷代據臺政府對待童乩的態度、政策和法令，可說最為其他學科的研究者所忽略，這有賴歷史學者利用歷史文獻和檔案做精密的研究。

第四，「童乩」的支持者和反對者，往往不為研究「童乩」的學者所重視，其實，要了解童乩在臺灣社會中的地位變遷和其機能，絕不可不對其支持者和反對者的社會及心理背景做一詳盡的分析。

第五，「童乩」非臺灣之特產，其與東南亞一帶華人社群中的靈媒、以及中國大陸的巫覡之間的親密關係已早為學界所熟悉，更有人將之和歐亞北部以及美洲的「薩滿」相提並論，然而，其間之關係如何，則大多含混言之，有待進一步細究，而於比較研究上，歷史學者應可發揮其善於掌握及運用文獻的長處而獲得較為豐碩的成果。

第六，以「人群史」的研究法，撰寫「童乩列傳」，分析其性別、年齡、婚姻、家庭、教育程度、成為童乩的過程、職業收入、社會關係、社會地位、乃至其信仰和儀式的內容，更是史學研究者用以統合各種研究成果的絕佳途徑。

總之，童乩研究非任何人、也非任何學科的研究者所能單獨勝任，唯有透過科際間的分工合作，發揮群體的力量，才能有所成就。而現在，應該是歷史學者加入「童乩研究」陣容的時刻了。

1993年5月

寫於南港「薩滿工作室」

「童乩研究」書目(1900—1992)

1901

伊能嘉矩， 迷信之勢力及影響 ，《台灣慣習記事》(中譯本)1：4，台灣省文獻委員會編譯(台中：台灣省文獻委員會，1984)。

1901

梅陰生著，王世慶譯， 乩童之由來 ，《台灣慣習記事》(中譯本)1：7，台灣省文獻委員會編譯(台中：台灣省文獻委員會，1984)。

按：梅陰生應該是伊能嘉矩的別號或筆名。

1903

伊能嘉矩， 利用迷信的戴萬生之亂 ，《台灣慣習記事》(中譯本)3：7，台灣省文獻委員會編譯(台中：台灣省文獻委員會，1984)。

1919

丸井圭治郎， 巫覡 ，《台灣宗教調查報告書》第一卷第十二章。

1921

片岡巖， 台灣 巫覡 ，《台灣風俗志》第十集第一章，台北：台灣日日新報社。

1934

鈴木清一郎， 巫覡術士 法術 ，《台灣就慣冠婚葬祭 年中行事》，台北：台灣日日新報社。

1937

增田福太郎，《童乩》，台南州衛生課。

(缺40,41頁)

《南杏》22。

1976

宋和， 童乩是什麼 ，《健康世界》5。

1976

王溢嘉， 神諭與童乩 ，《健康世界》5。

1976

Mitsuo Suzuki (鈴木滿男) , "The Shamanistic Element in Taiwanese Folk Religion", in A Bharti ed., The Realm of the Extra-Human: Agents and Audiences (The Hague and Paris, Mouton Publisher)。

1976

Li Yih-yuan (李亦園) , "Shamanism in Taiwan: An Anthropological Inquiry", in W. Lebra ed., Culture-Bound Syndromes. Ethnopsychiatry and Alternate Therapies (Honolulu: Hawaii Univ. Press, 1976)。

1977

李亦園， 是真是假話童乩 ，《中國論壇》3：12；收入《信仰與文化》（台北：巨流出版社，1978）。

1977

翁臺生， 童乩的根在那裡 ，《仙人掌雜誌》1：3。

1977

小靈醫， 《童乩桌頭之研究》，台南：人光出版社。

1978

宋和， 台灣神媒的社會功能——一個醫藥人類學的探討 ，台大考古人類學研究所碩士論文。

1978

劉枝萬， 台灣 ，收入櫻井德太郎編《
世界》，東京：春秋社。

1978

邱坤良， 敢叫天地驚鬼神——南鯤魚身的乩童大會串 ，《時報周刊》18；收入氏著《民間戲曲散記》，台北：時報出版社，1979。

1979

鈴木滿男，漢人村落 宗教空間 巫——漢蕃接觸地帶
一事例，〈韓〉84號。

1979

鈴木滿男，童乩 文化史背景——南亞語研究 手
《社會人類學年報》第六卷。

1980

A. Kleinman, Patients and Healers in the Context of Culture, Berleley:
Univ. of California Press。

1981

Gary Seaman, "In the Presence of Authority: Hierarchical Roles in
Chinese Spirit Medium Cults", in A. Kleinman and T.-Y. Lin eds.,
Normal and Abnormal Behavior in Chinese Culture, Dordrecht, Holland:
D. Reidel Publishing Co.。

1981

張珣，民俗醫生——童乩，〈民俗曲藝〉10；收入《疾病與文
化》（台北：稻鄉出版社，1989）。

1981

廖昆田，薩滿——民俗醫療的心理輔導者，〈魅力——中國民
間信仰探源〉，台北：宇宙光。

1981

劉枝萬，台灣的靈媒——童乩，〈台灣風物〉31：1。

1982

宋龍飛，手之、舞之、足之、蹈之——假託神意替神說話的童乩，
收入《民俗藝術探源》，台北：藝術家。

1982

趙慕嵩， 鬼神有話他來說——乩童在民間信仰中扮演什麼角色 ，
《時報周刊》248。

1982

賀美， 群鬼鬧娃娃—茄定鄉學童集體起乩 ，《時報周刊》229。

1983

劉還月， 神靈顯附乩童身 ，《台灣民俗誌》，台北：洛城出版社。

1986

黃耀漢， 賭吹邪風，學童堂乩童——彰化地區「乩童訓練班」深入追蹤 ，《時報周刊》428。

1986

張恭啟， 多重宇宙關的分辨與應用：竹北某乩壇問乩過程的分析 ，
《中央研究院民族學研究所集刊》61。

1986

謝世忠， 是論中國民俗宗教中之「通神者」與「通鬼者」的性別優勢 ，《思與言》23：5。

1987

周榮杰， 閒談童乩之巫術與其民俗治療 ，《高雄文獻》30，31合刊。

1987

黃有興， 澎湖的法師與乩童 ，《台灣文獻》38：3。

1989

黃文博， 忘了我是誰——乩童巫器揮祭汨鮮血 ，《台灣信仰傳奇》，台北：台原出版社。

1990

加藤敬， 童乩——台灣 ———— ，東京：平河出版社。

1992

文榮光等， 靈魂附身現象：台灣本土的壓力因應行為 ，中央研究院民族學研究所「中國人的心裡與行為」科際學術研究會論文。

(檔名：930629a.doc)