

台灣童乩的社會形象初探（二稿）*

林富士（中央研究院歷史語言研究所）

壹、引言

在台灣各式各樣的宗教人物之中，童乩似乎是最具爭議性的一種。從大眾傳播媒體的報導來看，童乩的社會形象可以說是相當負面的。報紙的記者和編者動輒以「神棍」稱之，「騙財」、「騙色」、「迷信」、「血腥殘忍」、「傷風敗俗」、「蠱惑人心」、「邪術」、「老魔」等譴責性、貶抑性的字眼，常伴隨著童乩一起出現在報紙的地方版或社會版中。¹

* 本文是中央研究院「亞太研究計畫」分支計畫「巫者的面貌」以及中央研究院新興主題研究計畫「宗教與醫療」之子計畫「巫者與中國醫療文化之關係」的研究成果之一。本文得以完成，首先，必須感謝中央研究院及中央研究院歷史語言研究所在研究經費上的資助。其次，必須感謝陳藝勻、丁元君、王雯鈴、陳雅惠、范淑玲、林峰立、林坤磊、張育峰、張育芬、劉佩柔、洪肇苡、林群桓等十二位同學協助我從事調查和訪談工作，以及助理吳佩珊小姐協助我進行資料的整理和統計、分析。此外，感謝康豹（Paul Katz）、邱澎生二位教授以及吳秀玲小姐提供相關的研究資料。當然，也必須感謝所有識與不識的童乩朋友願意和我們分享他們的生活點滴及宗教世界。

本文初稿完成於2002年3月21日，春分之日。於2002年4月15日在中央研究院歷史語言研究所九十一年度第八次「講論會」發表後，承蒙黃寬重、黃進興、劉增貴、王明珂、祝平一、李建民、邱澎生、李福、吳銘能、康豹等多位師友、同仁惠賜意見，特此致謝。二稿完成於2002年7月7日。

¹ 參見陳藝勻，童乩的社會形象：以聯合報、中國時報報導分析(1994-2000.5) (2000，

然而，在多數台灣民眾的宗教生活中，童乩似乎又是不可或缺的人物。僅以人數來說，依1918年日本殖民政府的統計，當時全島至少有1114名童乩，²而當時的台灣的道士人數也只有1091人。³此後，雖然欠缺全面性的統計數字，而且，日本殖民政府也積極展開取締和壓抑的工作，但到了1937年，僅東石地區被檢舉的童乩人數就有329人，而1941年，台南一地的童乩也多達578人。⁴在1945年之後，隨著政權的改變，許多在日本統治時期被拆毀的寺廟紛紛重建，並且展開「採童」（即選取、訓練新童乩）的活動。⁵其後，國民政府對於童乩雖然還是採取壓制的措施（詳下文），但人數似乎不減反增。例如，一位長期研究台灣民間信仰的基督教牧師在1970年代初便指出：

不可否認的，「童乩」與「法師」在今日的時代依舊是民間信仰的靈魂人物，凡地方的廟宇舉行祭典，都少不了他們。⁶

1976年，人類學家李亦園和他的學生、助理們經過了一番調查工作之後，也說：在台灣的鄉間幾乎大部份的村廟都有童乩或扶乩存在，即使在現代化教育至為普遍的台北市，據估計仍有七百多座神壇附有各種不同替神說話的人。⁷

到了1982年，有一位高雄療養院的心理衛生室主任更是抱怨道：

在國內平均每十萬人口才有一個精神科醫師，但以高雄市旗津來說，五萬人口就有五十名乩童，平均每一千人中就有一名乩童。⁸

未刊稿)；陳藝勻，聯合報民國40-90年乩童報導一覽表、乩童與刑案關係的報導統計(1951-1990)(2001)(未刊稿)。按：在各種宗教人物之中，被傳播媒體「污名化」的似乎不僅限於童乩，值得全面而深入的探討宗教人物在「媒體人」眼中的形象。

²詳見國分直一，《童乩》(台南：台南州衛生課，1937)；國分直一，《童乩的研究》，《民俗台灣》(中譯本)，1(1942)，頁90-102。

³瞿海源編纂，《重修台灣省通志》，卷三：住民志宗教篇(南投：臺灣省文獻委員會，1992)，頁18。

⁴詳見國分直一，《童乩》；國分直一，《童乩的研究》。

⁵詳見劉枝萬，《臺灣的靈媒：童乩》，《台灣風物》，31:1(1981)，頁104-115。

⁶董芳苑，《台灣民間的神巫：「童乩」與「法師」》，收入氏著，《台灣民間宗教信仰》(1975；台北，長青文化事業股份有限公司，1984年增訂版)，頁246-266(頁263)。

⁷李亦園，《是真是假話童乩》，原載《中國論壇》，3:12(1977)，收入氏著，《信仰與文化》(台北：巨流，1978)，頁101-115(頁107)。

⁸宋龍飛，《手之、舞之、足之、蹈之：假託神意替神說話的童乩》，收入氏著，《民俗藝術探源》，頁516-529(頁519)。

也有學者宣稱：

在台灣祇要有人居住的城鎮或聚落，幾乎到處都有童乩活動的蹤跡，人口之眾，有如過江之鯽，很難給他們作一正確的統計。他們人多勢眾，助長了他們在宗教上所扮演角色的聲勢，大凡有神明祭典的廟宇，童乩都會大批出動參與，而形成台灣宗教祭典上的一項特色。⁹

到了1990年代，還有一位講授「台灣民間宗教」的學者大膽推測：

通常一廟有一乩童，台灣目前有八千一百四十五間廟宇，再加上私人神壇的靈媒，最保守的統計，台灣民間宗教的靈媒至少有一萬個以上。最近幾年應簽「大家樂」「六合彩」的要求，訓練靈媒乩童的速成班到處林立，其數目必然超越廟宇的數目。¹⁰

上述說法雖然都欠缺完整而嚴謹的調查、統計，但是，這種經驗性的推斷至少足以說明，童乩在台灣社會的宗教市場中的確佔有一席之地。

因此，我們不免懷疑，童乩既然是民間信仰的「靈魂人物」，何以會有如此負面的社會形象？要回答這個問題，我認為，我們不能採取從前一些學者的做法，只憑個人的印象和有限的經驗便大發議論。也不能和若干精神科醫生或精神醫學的研究者一樣，將研究的焦點放在檢視童乩的人格特質和精神狀態。我們也不宜倣效一些人類學家的做法，只針對少數的童乩做個案研究。¹¹因此，本文擬採取傳統歷史學的研究途徑，將童乩放在「長時間」和「大空間」的時空架構中，考察其社會形象的形塑者及其策略，並以一種近似「普查」的方式，勾勒出童乩在當今台灣社會中存活的面貌，以說明其社會形象和「本來面目」之間的差異和關聯性。

貳、童乩社會形象的塑造者

在當代台灣，傳播媒體可以說是一個人或一種人的社會形象最強而有力的塑造者，不過，媒體工作者對於報導的對象、角度、詳略程度的選擇，乃至評論，其實很難超然獨立，他們所受到的影響，顯而易見的是媒體擁有者的意識形態、政治立場和商業利益的考量，隱而不顯的則是他們個人的認知能力和價值觀念，而這一部分則又必須歸諸於其生活經驗、宗教信仰和教育背景。換句

⁹同上。

¹⁰廖昆田，《魅力：中國民間信探源》（台北：宇宙光，1991），頁92-103（頁92-93）。

¹¹有關童乩的研究成果及其研究途徑，詳見嵇童（林富士），「童乩研究」的歷史回顧，收入林富士，《小歷史：歷史的邊陲》（台北：三民書局，2000），頁40-60。

話說，媒體工作者其實是在不知不覺中，無可逃避的成為社會「主流價值」和「優勢力量」的代言人。因此，當代台灣童乩社會形象的塑造者，從表面上來看，應該就是媒體工作者。但是，從深一層來看，媒體工作者對於童乩的認知和評價，其實只是反映了官方、學者和一些主流宗教的態度。

一、官方的壓制

從有歷史記錄以來，無論政權如何更迭，台灣官方對於童乩始終採取壓制的政策。姑且不論統治時間較短的明鄭和荷、西時期（十七世紀），就以清代來說，其法律便很嚴厲的禁止童乩的活動。例如，大清律令中便有「禁止師巫邪術」律，其條文規定：

凡師巫假降邪神，書符咒水，扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆名色；及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道異端之術；或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，煽惑人民；為首者，絞監候；為從者，各杖一百，流三千里。

若軍民裝扮神像，鳴鑼擊鼓，迎神賽會者，杖一百，罪坐為首之人。

里長知而不首者，各笞四十。其民間春秋義社以行祈報者，不在此限。¹²

這條律文規範的範圍遍及全國，對象也不僅限於所謂的「師巫」，各地官員是否都能嚴格執行還有待檢驗，不過，遠在邊陲地區的台灣，童乩的活動似乎不免受到這條律文的限制，因為，台灣的童乩也算是「師巫」的一種，¹³ 因此，也在這條律文的管束之列。也就是說，他們隨時都有被處以「絞刑」的危險。事實上，在清光緒11年（1885），劉銘傳便以福建巡撫的名義在澎湖媽宮設立石碑，宣示禁令。其碑文提到：

左道異端，實閭閻之大害；妖言惑眾，為法律所不容。乃有不法之徒，輒敢裝扮神像，妄作乩童，聚眾造謠，藉端滋事，往往鄉愚無知，被其

¹²引自薛允升著，黃靜嘉編校，《讀例存疑》[重刊本](台北：成文出版社，1970)，卷18，禮律，頁421。

¹³倘若「神明附體」(possession)或如清律所說的「降神」是巫覡人物的基本特質，那麼，在台灣的漢人社會中，似乎只有「童乩」和「尪姨」(「紅姨」)才能算是巫覡。不過，一般學者往往使用較寬廣的定義，將大部份和鬼神打交道的人都以「巫覡」稱之，比如連橫就將「醫師」、「法師」、「尪姨」、「乩童」、「王祿」都歸為「巫覡」，並視之為「道教」的末流；詳見連橫，《台灣通史》(1920-1921；台北：幼獅文化事業公司，1977重印)，卷22，宗教志，頁447-448。

煽惑，此風斷不可長。爾等須知：藉神惑眾，例禁甚嚴。¹⁴

不過，當時究竟有多少童乩曾被定罪則不得而知。

其後，在日本人入主台灣期間（1895-1945），殖民政府對於台灣原有宗教的政策，雖然有由寬柔到嚴苛的變化，¹⁵但對於童乩卻始終採取打擊的手法。例如在日本明治41年（1908），台灣總督府頒佈了「台灣違警例」，其中有幾條都可用來「取締」童乩之流的人物。其中，第1條第65號規定：「禁止為了祭典、祈禱，而故意傷害自己身體」，很明顯的就是針對童乩在迎神廟會中血淋淋的自砍、自割、自刺的儀式活動。另外，第1條第17號規定：「禁止妄說吉凶禍福，或為招訣念咒、祈禱、符咒等，或授與護符惑眾」，而第1條第77號也規定：「禁止對病人施行禁厭、祈禱、符咒之術，或是給予神符、神水等醫藥」，主要是針對童乩的宗教活動和醫療行為而設。¹⁶其目的都在「打破」日本人眼中的台灣「陋習」。據說，「台灣違警例」公佈之後，在嚴格取締之下，童乩的人數有銳減的現象，但是，當時的日本官員和學者都認為，童乩的存在是一種很難根絕的民間習俗。¹⁷不過，日本警察的鐵腕措施畢竟還是給予童乩相當大的打擊，有一位日治時期的台灣學者便說：「屢遭檢舉的結果，十多年來已近滅跡了」。¹⁸

1945年，隨著日本殖民政府撤出台灣，長期遭受壓制的童乩似乎又恢復了生機，根據吳永猛的回憶：

臺灣剛光復的時候，可以說是臺灣民間信仰最盛的時候。這時候有很多廟開始「採童」，訓練小法師。正好我在這個時候，被指定到廟裏去坐禁。七七四十九天在禁中的生活，我都親身經歷過。¹⁹

不過，「接收」台灣的國民政府對於童乩的政策，其實並不比前人寬鬆。²⁰

¹⁴轉引自伊能嘉矩，《台灣文化志》（1928；東京：刀江書院，1965年重印），中卷，頁457-458。

¹⁵參見陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》（台北市：自立晚報社，1992）；蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣口宗教政策》（東京：同成社，1994）。

¹⁶參見黃有興，澎湖的法師與乩童，《台灣文獻》，38:3(1987)，頁133-164(頁156)。

¹⁷詳見國分直一，《童乩》；國分直一，乩童的研究。

¹⁸吳瀛濤，台灣的降神術：關於童乩的迷信，《台灣風物》，9:5&6(1959)，頁25-27(頁25)。按：此文雖然發表於1959年，但依全文的內容判斷，其所描述的情形應該是日治時代後期之事。

¹⁹劉枝萬，臺灣的靈媒：童乩，頁112。

²⁰詳見陳藝勻，為政者塑造的乩童形象，發表於中央研究院歷史語言研究所、中央研究院「亞太研究計畫」主辦，「巫者的面貌」學術研討會（台北：中央研究院

例如，內政部在1948年9月7日便頒佈了「查禁民間不良習俗辦法」，在第二條中明文規定「應予查禁」的「不良習俗」有六項，其中列名第一項的便是「崇拜神權迷信」，至於其具體內容，在第三條中列舉如下：

- 一、以卜巫、星相、巫覡、勘輿為業者。
- 二、崇奉邪教開堂惑眾者。
- 三、供奉淫神藉以斂財者。
- 四、設立社壇降鸞扶乩者。
- 五、舉行迎神賽會者。
- 六、妄造符咒、圖讖、預言，或散布此類文字、圖畫者。
- 七、印刷或販賣傳播迷信之書籍、傳單及圖畫者。
- 八、藉符咒、邪術醫治傷病者。
- 九、假托神權迷信，從事其他非法活動或祕密結社者。²¹

有上述情形者，第一款「應強制改營他項正當職業」，其他八款則予以「解教或沒收」，或是「移送法院審判」，²² 凡是不遵行者，也可以「依行政執行法處以罰鍰」。²³

臺灣省府在接到內政部「查禁辦法」的公函之後，隨即在1949年1月25日通令所屬機構及各縣市政府「加強推行」。²⁴ 在這樣的法律規範之下，童乩等於是「非法」的行業，其相關的活動也會遭受取締。

其後，1968年11月1日，內政部又頒佈了「改善民間祭典節約辦法」，這雖然不是直接針對童乩而設，但其中第八條也規定：

祭典日或平時，如有神棍斂財及不法人民以跳神、邪術治病，或散佈妖言者，由警察機關取締，其情節重大者，依法懲處。²⁵

在這條條文中，所謂的「神棍」、「不法人民」基本上就是指童乩之類的人物而言。

除了直接取締、禁止童乩的活動之外，內政部還擬訂了一些配套措施，企

歷史語言研究所，2002年7月17日），「附錄」：與乩童有關之法律條文與行政命令。

²¹何鳳嬌編，《臺灣省警務檔案彙編 民俗宗教篇》（台北：國史館，1996），頁1-2。

²²同上，頁3-4。

²³同上，頁4。

²⁴同上，頁4-5。

²⁵轉引自林衡道，〈台灣寺廟的過去與現在〉，《台灣文獻》，27:4（1976），頁41-49（頁45）。

圖徹底禁絕童乩及其相關的宗教活動，例如，在「改善民間祭典節約辦法」第四條中還訂有「宣傳」的策略，要求發動有關單位、社會團體、及大眾傳播媒體（廣播電台、電視台、報紙）宣導有關「祭典節約」的具體做法，其次，也訂有「推行」的策略，要求教育機關「加強國民教育，以破除迷信。在有關教材中，增加有關改善不良習俗之內容」。²⁶

上述規定似乎不只是官僚機構的紙上作業而已，事實上，從若干跡象來看，政府取締童乩、「破除迷信」的政令確實曾被執行。

以教育體系的配合程度來說，在國中至高中階段的教科書裡，有關宗教的描述，或是直說中國非宗教國家，或避而不談中國社會中的宗教，或多著墨於宗教的負面活動，或宣揚「反宗教」的言論，很少教科書的編者能給予宗教適度的篇幅和持平的介紹。換句話說，在中學階段，幾乎沒有所謂的「宗教教育」，透過教科書，學生對於各種「宗教」（尤其是中國宗教）很難有稍微完整而正面的認識。²⁷

其次，就所謂的「宣傳」而言，台灣省政府便編印了一本《迷信害人知多少》的小冊子，故事中害人的主角大多是童乩。²⁸ 至於傳播媒體所做的配合，更是不勝枚舉。以《聯合報》來說，單是1952年，便有五次有關「改善民間陋俗」的政令報導，至於有關童乩的報導，在1990年代以前，也多以童乩涉及刑案或所謂的「騙財」、「騙色」的案件為主。²⁹

至於警察或主管機構實際取締或禁止童乩宗教活動的案例，根據媒體的報導來看，似乎曾有不少童乩因為舉行儀式而被認為違反醫師法、製造噪音、污染空氣、妨礙交通，並因而被取締或移送法辦，或被其「信徒」控告詐欺、妨害風化、妨害家庭等罪名。³⁰

²⁶同上，頁43-44。

²⁷詳見林富士，〈台灣中學教育體制中的「宗教教育」〉，收入輔仁大學宗教學系主編，《宗教教育：理論、現況與前瞻》（台北：五南圖書出版公司，2001），頁191-210。

²⁸詳見臺灣省政府編，《迷信害人知多少》（南投：臺灣省政府，1977）。

²⁹這五次報導分別是，3月15日、6月10日、7月25日、8月4日、8月19日、8月22日；詳見陳藝勻，〈聯合報民國40-90年乩童報導一覽表〉。

³⁰參見陳藝勻，〈聯合報民國40-90年乩童報導一覽表〉；陳藝勻，〈乩童與刑案關係的報導統計（1951-1990）〉。按：這主要是根據《聯合報》所做的統計，若以官辦或執政黨經營的報紙（如台灣省政府的《台灣新生報》，中國國民黨的《中央日報》）來做統計，相信其配合政令所做的報導會更多。就以1959年彰化新港（伸港）張玉姑廟的「顯靈」事件來說，由於前往該廟進香、參觀的人潮盛況空前，當時媒體也大幅報導，其中《民聲日報》顯然採取比較正面或中性的報導角度，相反的，《中

有些地方政府雖然不直接取締童乩，卻採取一些間接禁制的措施，例如，1985年新竹縣竹北鄉公所舉辦「迎神遊行活動」時，便曾「通知各廟負責人，希望能不讓童乩隨著神明巡境，鄉公所人士認為乩童的行為表現，對民俗活動之提倡和社會風氣之改善，將帶來負面的影響。」³¹

此外，1997年4月29日，台北市議員在議會對於國中、國小學童擔任童乩、八家將一事表示關切時，當時的民政局長陳哲男明確表示：「未成年的在學學童絕不適宜也不得擔任乩童」，並說他「將通令各區公所全面向寺廟、神壇宣導，要求遵守」。³²

不過，似乎不是所有地方政府都嚴格遵行內政部的政令，尤其在1980年代之後，隨著政治上的「解嚴」，以及「本土化」運動的蓬勃發展，一些原本被壓抑、禁止的東西，逐漸被釋放，甚至被鼓勵，童乩便是其中之一。例如，1999年5月2日，嘉義縣政府在朴子市舉辦「假日文化廣場暨民俗技藝華會」時，便刻意安排了當地特有的「乩童陣」，由七位乩童在廟前廣場操練「五寶」，舉行調閱「五營」的儀式。³³

從十七世紀到二十世紀，在三百多年的歲月裡，無論官方取締、壓制童乩活動的成效如何，至少在清楚的法律規範和政令禁制之下，童乩已被深深的烙上「非法」的印記。³⁴

二、知識分子的貶斥

在台灣社會，無論是在清帝國轄下，還是在日本殖民政府統領之下，或是在早期國民政府的威權統治之下，絕大多數的知識分子基本上都和政府同屬一

央日報》以及其他官方報紙則強烈批判、譴責這一股「迷信」的風潮，並要求有關單位予以取締；參見黃萍瑛，〈臺灣民間信仰「孤娘」的奉祀：一個臺灣社會史的考察〉，碩士論文，國立中央大學歷史研究所（2000）。

³¹詳見莊英章、黃美英，〈觀光與民俗宗教的結合：一次官辦迎神賽會之檢討〉，收入李亦園、莊英章主編，《「民間宗教儀式之檢討」研討會論文集》（台北：中央研究院，1989），頁56-68（頁64-66）。

³²詳見《中國時報》，1987年4月30日，第14版（台北都會版）。

³³詳見《自由時報》，1999年5月3日，第7版（生活焦點版）。

³⁴當然，各個時期的政府壓制童乩的動機或考量都不盡相同，以傳統王朝來說，主要是基於維護「治安」與「祀典」的考量。而日本殖民政府雖然不無維護「治安」的考量，但也從建立一個「科學」、「理性」的「現代化」（或「文明」）社會著眼。國民政府也是如此。

個陣營。他們對於童乩大多抱持著懷疑、輕蔑、嘲弄，甚至是深惡痛絕的態度。

以清代來說，清康熙56年（1717）陳夢林的《諸羅縣志》提到台灣漢人風俗時便說：

夫衣飾侈僭、婚姻論財、豪飲呼盧、好巫、信鬼、觀劇，全臺之敝俗也。

35

既說「好巫」是「敝俗」，巫者（童乩）在陳夢林眼中自屬低賤之人。此外，陳培桂描述19世紀下半葉的北台灣風俗時也曾寫道：

淡地膏沃易生財，亦易用財。凡遇四時神誕，賽愿生辰，搬演雜劇，費用無既。又信鬼尚巫，妄示方藥，手執刀劍，披髮剖額，以示神靈；有為紅姨，託名女佛，探人隱事：類皆乘間取利，信之者牢不可破。最盛者莫如石碇堡：有符咒殺人者，或幻術而恣淫，或劫財而隕命，以符灰雜於煙茗檳榔間食之，罔迷弗覺，顛倒至死。³⁶

很明顯的，在陳培桂眼中，「乩童」（童乩）之流的人物，不過是為財利而以法術騙人、害人的巫者。

至於日治時期台籍知識分子對童乩的態度，可以以連橫的說法為代表。他在1909-1918年間撰寫的《台灣通史》中說：

其足惑世誣民者，莫如巫覡。台灣巫覡凡有數種：四曰乩童，裸體散髮，距躍曲躄，狀若中風，割舌刺肩，鮮血淋漓，神所憑依，創而不痛。³⁷

當時，認為童乩「惑世誣民」的知識分子自然也包括親近或任職於「殖民政府」的台籍和日籍學者，他們大多主張以嚴厲的手段取締童乩、「打破陋習」，在他們的著作中，我們幾乎無法找到任何有關童乩的正面和肯定的敘述。³⁸ 例如，以研究台灣童乩聞名的國分直一，其主要材料便是來自日本警察單位取締、審訊童乩的資料，而根據他的分析，台灣的童乩大多是「文盲」、「厚顏」、「無恥」、「懶惰之人」。³⁹

在1945年之後，除了少數的民俗學家和人類學家之外，也很少有知識分子

³⁵陳夢林，《諸羅縣志》（1717；台北：臺灣銀行經濟研究室，1962年排印本；南投：台灣省文獻委員會，1993年重印），卷8，風俗志，頁136。

³⁶陳培桂，《淡水廳志》（1871；台北：臺灣銀行經濟研究室，1963年排印本；南投：台灣省文獻委員會，1993年重印），卷11，風俗考，頁303-304。

³⁷連橫，《台灣通史》，卷22，宗教志，頁447-448。

³⁸詳見林富士，「童乩研究」的歷史回顧。

³⁹詳見國分直一，《童乩》。

對於童乩抱持肯定和支持的態度。例如，在「光復」後不久，吳瀛濤曾發表一篇文章指稱：

【童乩】其狀被髮半裸狂蹣而行，五體血流淋漓，跡象無外乎極是瘋狂殘暴，因其給與無智迷信之徒弊害之深甚，屢遭檢舉的結果，十多年來已近滅跡了。不過這種乩童的存在，曾經給人的深刻印象，至今還不失為談起往昔台灣民俗的最好獵奇題目。⁴⁰

從文中使用「瘋狂」、「殘暴」、「無智」、「迷信」、「弊害」這些字眼來看，他對於童乩的負面評價可以說相當明顯。而由何聯奎編纂的《台灣省通志稿》（1955）也說，童乩（巫覡）是「深中於人心」的「迷信」。⁴¹

其次，在政府壓制童乩活動的過程中，有些知識分子似乎還扮演了推手或助手的角度，例如，有一位學者便坦言：

民六十八年（1979）彰化縣鹿港鎮舉行第二屆全國民俗週，會前《聯合報》邀約學者專家舉行座談，作者有幸應邀與會，會中對童乩是否應該參與陣頭遊行表演的事情討論激烈，大家一致的看法是應該取消，雖然童乩的參與可代表臺灣民間宗教上的一項特色，並富有強大號召參觀的力量，但這種砍殺錘擊、血流滿身鏡頭，實在過於殘忍，在端正善良民俗風氣聲中，可能引起不良的教育效果，好在主辦單位從善如流，那年民俗週，便取消了童乩遊行表演的節目。⁴²

由這一段自述可以知道，當時參加座談會的「專家」、「學者」對於童乩的看法是相當一致的，他們認為童乩的儀式活動「過於殘忍」，會有「不良」的教育效果。這種「專家」的看法在強勢媒體的宣導之下，自然會對主辦「民俗週」的單位產生極大的壓力，致使童乩無法參與公眾遊行的隊伍。至於與會的「專家」是否真的曾經針對童乩做過深入的研究，則不得而知。

不過，從1970年代開始，的確有不少學者開始投入童乩的研究，而比較有價值的研究成果大多出自人類學家之手，其中最具影響力的學者應屬李亦園，從事童乩研究的人類學家大多是他的同事或學生，童乩真正成為台灣學術界長期而有系統的研究，應歸功於他的努力。⁴³然而，他對於「童乩」基本上還是抱持一種貶抑的態度，他認為「童乩是一種特殊精神狀態而不是真有神降附於

⁴⁰吳瀛濤，〈台灣的降神術：關於童乩的迷信〉，頁25。

⁴¹詳見何聯奎編，《台灣省通志稿》（台北：台灣省文獻委員會，1955），卷2，〈人民志 禮俗篇〉，頁58。

⁴²宋龍飛，〈手之、舞之、足之、蹈之：假託神意替神說話的童乩〉，頁520。

⁴³詳見林富士，〈「童乩研究」的歷史回顧〉。

他身上」，他雖然認為在沒有更「合理」的方法可以供給民眾心理與精神的憑藉之前，「禁絕童乩等民俗宗教活動所引起的社會問題恐怕要比童乩本身的問題更為嚴重」，⁴⁴但他仍坦承：

對若干人來說，【童乩】這種活動就是迷信，應該立即禁絕才行。從某一層次上說，這種「絕對理性」與「純科學」的看法是對的。⁴⁵

因此，他還是主張，應該「管束」「那些明顯發生傷風敗俗，斂財欺騙以及藉宗教為名而行其他不正當活動者」，同時，還要經由「教育與導引的方法」，使「種種巫術性活動從宗教生活的領域裏逐步減除」。⁴⁶事實上，在1985年5月11、12日台灣省政府民政廳與中國民族學會合辦的「台灣民間宗教之檢討」研討會上，他還認同一位基督教牧師的看法，認為「要改革外在宗教儀式，倒不如先革新民間信仰的基本世界觀」。⁴⁷

除此之外，從1970年代來，還有一些精神科醫師和精神醫學的研究者，開始從心理學和精神醫學的角度研究童乩，他們的「研究」成果也相當成功的將童乩和精神病人或人格「異常」者聯繫在一起。⁴⁸例如，有二位任職於高雄療養院的醫師，曾以高雄旗津的二十五名童乩為研究對象，撰成「童乩的人格研究」，其結論是：

大多數的乩童都經歷過貧窮、感情意外的變故，因而走上乩童這一行。各種測驗可以証實，乩童的人格的確屬於不成熟的，富有戲劇性歇斯底里及妄想型人格類型。⁴⁹

根據這項「研究」，有一位民俗學者更進一步闡述說：

這篇童乩之人格研究報告，為近年來最具科學基礎研究的論文，很具學術價值。它不僅用科學的測驗方法，揭開了乩童的奧秘，同時將乩童跨越陰陽兩界與鬼神相通的爛言拆穿。鬼神附身的說法，祇是由於他們本身智力低、易衝動，人格不夠成熟，而產生神鬼附身的宗教妄想。⁵⁰

其次，有一位醫師則是利用一位曾任童乩的女性精神病患的個案，以精神醫學的觀點來「理解」童乩，他認為：

⁴⁴詳見李亦園，〈是真是假話童乩〉，頁113-114。

⁴⁵同上，頁114。

⁴⁶同上。

⁴⁷詳見廖昆田，《魅力：中國民間信探源》，頁102。

⁴⁸林富士，〈「童乩研究」的歷史回顧〉。

⁴⁹詳見宋龍飛，〈手之、舞之、足之、蹈之：假託神意替神說話的童乩〉，頁520-521。

⁵⁰同上，頁521。

精神恍惚狀態 (trance state) 或狂奮狀態 (ecstatic state) 中的乩童，和精神醫學上的解離型歇斯得里亞症狀 (hysterical dissociation)，有很多相類似的地方。不僅有人格的改變，精神意識上的改變，同時均為過一段時間就可恢復原來狀態的變化。至於乩童被鬼神所憑依的行為 (possessed state)，在多種精神疾病中常可見到，並非獨特的現象。

有許多乩童在開業之前，有類似歇斯得里樣的暈倒或解離的經驗，也有些是患過精神疾病好轉以後，被解釋或認為有被鬼神依附過。物色乩童後補者及訓練過程，實際上是選擇易接受暗示性 (high suggestibility) 及高度解離性的個性的人，來做乩童。所以乩童並不是與生俱來或被神指定而當的。⁵¹

同樣的，高雄醫學院精神科的文榮光醫師和他的研究團隊也是利用一名被認為有精神疾病而住院的女性童乩的「病例」，解釋這一名童乩的「靈魂附身現象」 (spirit possession phenomena) 或通靈乃是其因應壓力之道，她及其丈夫其實患有「共有型妄想性精神病」。⁵²

事實上，曾經從事過類似研究的精神科醫師似乎不在少數，在中華民國精神醫學會的年會暨學術研討會上，或是一些專門的醫藥雜誌 (如《南杏》、《臨床醫學》等) 上，便不乏類似的「病例」報告。⁵³ 而這些精神醫學「專家」的研究，也常成為其他領域的學者引述的觀點。

上述學者，基本上都是近代主流價值 (「理性」與「科學」) 的信仰者和捍衛者，因此，透過他們的研究和宣揚，其他的知識分子或是受過教育的人應該很容易就相信，童乩是一種和精神病患相近或有異常人格的人，是瘋狂、狡詐、無恥之人 其儀式充斥著「血腥」、「殘暴」與「迷信」的色彩。在他們眼中，童乩是可恥、可恨、或可憐的人，是應該加以教化、禁絕、或醫療的人。

三、異教者的批判

在貶斥童乩的知識份子之中，醫學研究者 (尤其是精神科醫師) 其實是童乩在醫療市場上的競爭對手，因為，在台灣社會中，童乩一直扮演著醫療者的

⁵¹鄭信雄 從精神醫學論乩童及個案報告，原載《臨床醫學》，8：4，重刊於《南杏》，22(1975)，頁70-73(頁72)。

⁵²詳見文榮光等，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 (1992)。

⁵³林富士，「童乩研究」的歷史回顧。

角色，提供民眾醫療上的服務。⁵⁴

而除了精神科醫師之外，在台灣，和童乩有著職業上競爭關係的人，還有「宗教市場」上的各種「異教者」。諸如道教的道士、佛教的僧尼、天主教的神父和基督教的宣教師等，都視童乩為其強勁的對手，有些甚至想除之而後快。其中，道教和佛教的信徒，由於在中國傳統社會中早已和巫者經過千百年的鬥爭，彼此之間在信仰和儀式上也已有所交流，⁵⁵ 並且同被視為「本土宗教」或「傳統宗教」，因此，童乩在台灣社會，受到來自道、佛二教的攻擊便顯得較為罕見或不顯著。

至於外來的基督宗教，由於是在最近一百年間才正面和童乩在台灣宗教市場上交鋒，因此，其傳教士和信徒對於深具本土色彩，擁有眾多信徒，在政

⁵⁴詳見丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書，第一卷》(台北：臺灣總督府，1919)，頁104-105；片岡巖，《台灣風俗誌》(台北：台灣日日新報社，1921)，頁872-874；鈴木清一郎，《台灣舊慣 冠婚葬祭口年中行事》(台北：台灣日日新報社，1934)，頁78-83；(國分直一，《童乩》；飯沼龍遠著，林永梁譯，關於臺灣的乩童，《南瀛文獻》，2:3&4(1955)，頁83-85；蔡瑞芳，從中國的醫學演變談乩童的由來，《南杏》，22(1975)，頁63-65；蔡瑞芳，從台灣民間信仰探討今日乩童存在，《南杏》，22(1975)，頁66-68；小靈醫，《童乩桌頭之研究》；宋和，《台灣神媒的社會功能：一個醫藥人類學的探討》，碩士論文，台灣大學考古人類學研究所(台北，1978)；張珣，民俗醫生：童乩，收入氏著，《疾病與文化》(台北：稻鄉出版社，1989)，頁73-82；張恭啟，多重宇宙觀的分辨與運用：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)，頁81-103；周榮杰，問談童乩之巫術與其民俗治療，《高雄文獻》，30&31(1987)，頁69-112；林富士，《孤魂與鬼雄的世界——北臺灣的厲鬼信仰》(台北：台北縣立文化中心，1995)，頁164-170 175-177；K. G. Martin, "Medical Systems in Taiwan Village: The Plague God as Modern Physician," in A. Kleinman et al., eds., *Medicine in Chinese Culture* (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1975)；Li Yi-yuan, "Shamanism in Taiwan: An Anthropological Inquiry," in W. Lebra, ed., *Culture-Bound Syndromes, Ethnopsychiatry, and Alternate Therapies* (Honolulu: Hawaii University Press, 1976), pp. 179-188；Richard C. Kagan and Anna Wasescha, "The Taiwanese Tang-Ki: The Shaman as Community Healer and Protector," in S. L. Greenblatt, R. W. Wilson, and A. A. Wilson, eds., *Social Interaction in Chinese Society* (New York: Praeger Publishers, 1982), pp. 112-141。有關台灣「童乩」及其相關課題的研究書目，詳見林美容編，《台灣民間信仰研究書目》(增訂版；台北：中央研究院民族學研究所，1997)，頁300-311。

⁵⁵詳見Fu-shin Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," Ph.D. dissertation, Princeton University (Princeton, 1994).

治社會地位上卻又居於弱勢的童乩，自然不會輕易放過。

在此且不談其傳教士或信徒在「佈道」、「證道」時是否有一些攻擊性的言論，也不論教會內部在討論其宣教策略時是否曾針對童乩擬訂對策，⁵⁶ 僅以若干兼具學者或研究者身分的神職人員或信徒的討論，便可知道他們對於童乩的基本態度。

例如，長期研究台灣民間宗教信仰的董芳苑牧師，便在其研究童乩的論文中，赤裸裸的表露出他對「童乩」的嫌惡。他說：

根據台灣民間的習慣，除把神人之間的「靈媒」叫做「童乩」外，又稱做「乩僮」或「僮子」（後者為客家人的看法）。在中文的詞上有的寫成「僮魑」。但正確的法應為「童乩」。因「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，故一般婦人罵其子女戲謔失態的動作都說「跳童」。⁵⁷

他認為「童乩」是「神棍」之輩，他們的存在「不但有衛生上的弊病，尚有教育上、風俗上、以至宗教上的流弊」。⁵⁸ 在這一篇學術論文的「結論」中，還進一步呼籲：

凡健全的宗教一定教人心靈向上、擺脫魔障、積極人生。可是目前尚流行的神巫法術，無法引人達到此一目的，因此，這一改革之使命應由基督徒來做。基督徒確信台灣同胞要脫離巫術的魔障，惟「在基督裡」（in Christ）才可辦得到。耶穌基督有改造的力量，是文化的成全者。同時能叫我們的風俗習慣新生，使台灣同胞成為新民。⁵⁹

其次，有一位曾從事童乩研究，其後任教於台灣浸信會神學院，講授「台灣民間宗教」的學者，雖然承認童乩的「象徵性醫療」，「確實具有心理輔導的功能」，⁶⁰ 但他還是認為：

靈媒的醫療體系及醫療行為，固然能解釋不知病因的焦慮和不安，但鬼魂亡靈的信仰並不完全有利於社會，無形中重新塑造對亡魂的憂慮和恐怖等心理觀念，促使民間花費更多財力（祭拜的禮品）去禦防鬼魂的糾纏，否定了用科學的因果關係去解釋病因，阻止文化向現代化發展。⁶¹

⁵⁶要瞭解這些問題，可以查看教會公報及其相關的出版品。

⁵⁷董芳苑，〈台灣民間的神巫：「童乩」與「法師」〉，頁248-249。

⁵⁸同上，頁263。

⁵⁹同上。

⁶⁰詳見廖昆田，《魅力：中國民間信探源》，頁92。

⁶¹同上，頁98。

最後，他還強調，唯有耶穌才是「當代最偉大的心理輔導者」。⁶² 他似乎認為，應該以耶穌或基督教信仰取代童乩在台灣社會中的角色。

此外，有一本以「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。「小靈醫」雖然自言係以實地訪查的方式取得資料，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）。⁶³ 總之，在書中，他雖然也承認童乩的存在具有社會、文化、宗教和醫療方面的價值，並且主張要「尊重其宗教，才能促進互相了解及對話」，⁶⁴ 但他的「結論」還是認為：

童乩桌頭之治病及宗教行為，確實有許多不妥當之處，與其說迷信，倒不如說它是幼稚。我們所不能苟同的就是他們以童乩「上童」使人相信有神靈臨現，即神附身在童乩身上，說話，開處方，診斷等，其實是假藉神明之名而已，實際是童乩及桌頭在搭配表演，目的在使人對其診斷及處方有絕對之信心。⁶⁵

對於這種「幼稚」的行為，他主張要學「耶穌的方式」：

指出其事實及真理，及至他放棄自己之信仰，需要一個新而且更好的來代替時，我們介紹我們所信的這位又真又活的神，全能的至高上帝，及祂所差遣來救世人的耶穌基督。⁶⁶

在全書的最後，作者還以剪報的方式，摘錄了所謂的「神棍愚弄鄉民之花樣實錄」。⁶⁷

由以上三位基督徒的研究論著來看，他們的確努力嚐試要去「認識」童乩，甚至不全然否定其存在的意義和價值，但是，在他們筆下的童乩及其信仰，基本上還是一種「迷信」或「幼稚」的東西，違反「科學」，會「阻止文化向現代化發展」。他們也一致認為，唯有基督教信仰才能使台灣脫離童乩的「魔障」。

總之，無論是做為一種職業或是一種宗教人物，「童乩」這種人，在台灣社會中都可以說是一種「邊緣」人。長期以來，童乩一直是政府取締、管束、壓制、打擊和迫害的對象，也是知識分子嘲笑、貶斥和指責的對象，更是其他

⁶²同上。

⁶³詳見小靈醫，《童乩桌頭之研究》，頁1-7；19-21。

⁶⁴同上，頁102-105，108。

⁶⁵同上，頁107-108。

⁶⁶同上，頁108。

⁶⁷同上，頁117-139。

宗教人物競爭、辱罵和攻擊的目標。

在這三種社會主導力量的長期夾擊之下，童乩不知不覺的被判定為一種具有邪惡、欺詐、瘋狂、病態、無恥之個性或人格特質的人，而其行為和宗教活動則被稱之為「非法」、「迷信」、「殘忍」、「騙術」、「弊害」、「陋習」。這樣的社會形象，透過教科書、研究報告、座談會、演講和媒體報導，反覆的刻畫和傳播，可謂深入人心，即連童乩本身也有人以此看待自己的行業和宗教角色，因而產生自卑、自賤、畏懼、矛盾的心理。

參、童乩的本來面目

經過官方、知識分子、異教者及媒體工作者長期而強力的塑造，台灣童乩負面的社會形象已牢不可破。然而，我們不禁要問：如此引人非議的人物，在社會主導者強力的壓制、禁斷、批判之下，為什麼仍能活躍於各個角落？而媒體所形塑或呈現的童乩形象究竟有沒有一些真實的依據？

要回答這樣的問題，我們似乎應該先調查現存於台灣社會的童乩，對於其人數、地域分佈、性別比率、年齡、家庭狀況、職業、教育程度等有比較全面性的掌握，並且記錄其宗教信仰和儀式內容，以便分析其宗教特質和社會角色。然後，我們才能比較真確的掌握其本來面目，才能理解他們在信徒心目中和在「媒體人」眼中的形象何以會有重大差異，也才能進一步解釋他們始終在台灣宗教世界中佔有一席之地的緣由。

不過，全面性的普查、訪談和記錄，單憑少數的人力和物力，在短時間內實在無法完成。因此，本文只能先行利用在1999至2002年間所完成的164個童乩的訪談記錄，⁶⁸ 做一些初步的分析工作。以下，便將訪談所呈現的有關台灣童

⁶⁸這項「台灣童乩基本資料」的調查工作，開始於1999年歲末，先後有陳藝勻等十二位同學（他們大多是我近年來在輔仁大學宗教學研究所開授「宗教人物」、「巫覡文化」專題研究等課程時選修或旁聽的學生，部分則是透過在大學任教的朋友介紹的學生，因個人興趣及地緣關係而加入工作行列），利用課餘時間及假日協助我進行訪談和記錄的工作，截至2002年2月底為止，共計完成164個童乩的初步訪談工作（見附件一），其中絕大多數完成於2001年。主要的調查程序是：一、由我設計「童乩資料調查表」（見附件二）；二、由我向負責調查的同學講解「調查表」的填寫方式及調查工作的要領和守則；三、由調查的同學赴各地查訪童乩，完成「調查表」的建構工作；四、由我審閱「調查表」的內容，若有疑問或不詳之處，便請調查人員再次確認，必要時則由我親自再次查訪。這項調查工作已進行二、三年，未來將至少持續進行三年。不過，由於不少童乩對於訪談都抱持排拒的態度，因此，工作並

乩的幾項特點略加敘述。

一、性別

宗教人物（尤其是神職人員）的性別比率常為「性別研究」者及宗教社會學者所關切。有些地方的宗教只有男性神職人員，有些則只有女性神職人員。至於台灣的童乩，在164名當中，男性有121人，女性有43人，其比率分為74%和26%（見圖1）。這個性別比率大致和其他學者的調查或推測相當。例如，根據日治時期的調查，當時童乩之中，以男性佔絕大多數，女性並不多見，即使有也以年老的女人居多，年輕的女童乩極為罕見。⁶⁹ 李亦園根據他在1970年代的觀察也指出，男童乩遠較女童乩為多，⁷⁰ 女童乩大約只佔25%。⁷¹ 男性的確在台灣童乩中佔有「性別優勢」，⁷² 但是，女性童乩也不能說極為罕見。

二、年齡

若以每10歲做一個單元，那麼，我們會發現，在164名童乩當中，51-60歲這個年齡層的人數最多（49人；30%），其次是依序為：41-50歲（38人；23%），61-70歲（37人；23%），31-40歲（25人；15%），71-80歲（9人；5%），81-90歲（2人；1%），21-30歲（1人；1%），11-20歲（1人；1%），另有2人不詳（1%）（見圖2）。可見其平均年齡有點偏高，41歲以上的中老年人合計有82%，其中，51歲以上者更佔59%，年輕的童乩相當罕見。

若就其「成乩」時的年齡來看，則以31-40歲這個年齡層的人數最多（57人；35%），其次依序為：21-30歲（36人；22%），11-20歲（24人；15%），

不是進行得很順利，而且，負責調查工作的同學在校所受的訓練不一，同時大多缺乏這一類的工作經驗，因此，其所繳交的調查報告在品質上仍有待提昇，或必須由我再一次一一予以補強，但童乩遍佈各地，單憑我一己之力，要在短時間之內完成此事，實在是相當困難，盼望有更多的專家和我一起投入這項工作，結合數人或數十人之力，或許可以加速完成全台童乩基本資料的調查工作。

⁶⁹詳見國分直一，《童乩》。

⁷⁰詳見李亦園，《是真是假話童乩》，頁103。

⁷¹詳見 Bruce Harrell, "Chinese Psycho-Social Medicine," *Bulletin of Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 37(1975), pp.85-112.

⁷²詳見謝世忠，《試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（1986），頁511-518。

41-50歲（20人；12%），51-60歲（13人；8%），61-70歲（4人；2%），1-10歲（1人；1%），另有9人（5%）不詳（見圖3）。由此可見，絕大多數的童乩都是在成年（21歲）之後才「成乩」，20歲以下者才佔16%，其中，10歲以下者更只佔1%。這項調查、統計資料和先前不少學者的推測有相當大的出入，值得一提。

學界對於「童乩」這個詞彙的由來與詞義曾有不少討論，而且其討論的焦點大多放在「童」的字義上。而到目前為止，學界大致有四種不同的看法。第一種是說，「童」字為「童昏」、「童蒙」的意思，比喻「童乩」被神靈附身的無知愚陋狀態。第二種認為，「童」字是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。第三種認為，「童」字是指「孩童」而言，因童乩成乩之時多在孩童之時而以此稱之。第四種則是認為，「童乩」的「童」字，閩南語讀為dang，其語源是古越語（南亞語系），在漢文文獻上又可以寫作「僮」、「獮」、「銅」等同音字，其義指能讓神明附體的人或神明附體的現象，當今越南話中的dang也有和神靈溝通、進入精神恍惚狀態的意思。換句話說，「童乩」的「童」其實是外來語，既非童昏，也非孩童。⁷³

上述四種說法，第一、二種，由於欠缺適當的佐證，基本上只是一家之言，並未廣被接受，可以不必過度重視。第四種則涉及漢語方言學及古越語的專門知識，非該領域的專家不易辨其是非。⁷⁴唯孩童之說廣被接受，幾乎已成「童」字之正解，但從實際調查的資料來看，這個說法似乎無法成立。其他的相關報導也說明，孩童或少年便成為童乩是稀有的情形。

三、婚姻狀況

神職人員是否「獨身」（celibacy）往往是區隔宗教派別的主要指標之一，例如基督宗教中「新教」與「舊教」（天主教）的神職人員主要區分便在於後

⁷³詳見林富士，《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》，頁159-164。

⁷⁴語言學家都將「童乩」的「童」字之語源指向越語，不過，值得注意的是，在韓國的漢文文獻中，韓人稱其地之巫者為「巫堂」，韓語則讀為mu-dang，「堂」字之音和閩南話的「童」字之音完全一樣。這兩者之間有何關聯似乎可以進一步探討。有關韓國的「巫堂」，研究成果相當豐碩，無法一一列舉，唯赤松智城、秋葉隆，《朝鮮巫俗口研究》（東京：大阪屋號書店，1938），堪稱這個領域的經典性作品。此外，《Cahiers d'Extrême-Asie》第6期（1991-1992）是「韓國巫俗」（Korean Shamanism）專號，收有多篇文章和珍貴的文獻資料，可參看。至於研究史的回顧，詳見崔吉城，《韓國口口 - 口口口 社會人類學的研究》（東京：弘文堂，1984），頁7-40。

者必須遵守「獨身」的戒律。其次，中國佛教僧尼的主要特質之一也是在於其「獨身」（出家）。而道教的道士也是以是否「獨身」而可以大致分成「在家道士」（又稱「火居道士」）和「出家道士」（又稱「山居道士」）兩種。因此，童乩的婚姻狀況應該值得探討。而根據調查的結果可以知道，「獨身」絕對不是童乩的戒律，在164人之中，未婚者才10人（6%），其中有幾位還是因為年齡太小所致。其餘154人之中，喪偶者有10人（6%），離婚者才2人（1%）（見圖4）。除非受訪者有所隱瞞，否則，童乩喪偶及離婚的比例確實非常低，尤其是他們之中大多是中、老年人。

從童乩的婚姻狀態，我們可以推斷，童乩這種身份或行業似乎不太會影響童乩求偶或造成離婚，他們之中，絕大多數是在婚後才成為童乩，其中，只有一位台北土城的林姓女童乩坦承因為從事童乩的工作導致夫婦情感失和而離婚。其他的童乩，其配偶有的本身也是童乩，有的則成為其助手，有的則給予精神上的鼓勵與支持，有的一開始反對，然後逐漸接受事實，有的則不置可否或沒有明顯的衝突。總而言之，絕大多數的童乩似乎都能獲得其配偶的支持或諒解。

四、教育程度

在傳統中國及台灣社會，一個人社會地位或社會聲望的高低，其教育程度往往是相當顯著而可靠的參考指標之一。因此，在訪談中，我們特別針對童乩的教育程度進行調查。

結果，我們發現，童乩的教育程度明顯偏低，在164人之中，國中程度以上（不包國中）者，只有22人（14%），其中，18人（11%）為高中（含高職）程度，大專程度有3人（2%），研究所肄業者只有1人（1%）。其餘142人之中，完全不曾接受教育（指體制內的學校教育）者高達59人（35%），國小程度（含畢、肄業）者有55人（34%），國中程度者有28人（17%）（見圖5）。

這種無學歷、低學歷的情形，連帶的也會影響童乩的職業選擇以及經濟收入，因此，單憑這個指標，我們幾乎可以斷言，從世俗的價值標準來看，童乩應該是台灣社會的「底層」人物。但是，這兩者之間的因果關係卻還有待釐清。一方面，我們可以說，由於從事童乩工作的人大多是教育程度低下的人，所以，童乩在社會中無法取得較高的社會地位或名望。但是，另一方面，我們也可以說，因為童乩被視為低賤的工作或身分，因此，擁有較高學歷者便不願成為童乩。事實上，這兩者應該是互為因果的。不過，若從歷史的角度來看，至少在中國社會，和童乩同類的巫覡人物，其實是在政府與士大夫聯合排擠之後，才

逐漸喪失其崇高的社會地位，從而令智識、高貴之士不願投身其陣營。長期之後，《國語》所說的「聖、智、聰、明」的古代之巫或是《左傳》所載的那些飽學、高明的春秋時代的巫官，便告絕跡，巫者(童乩)也成為社會底層之人所專擅的工作。

五、職業

教育程度低下，使童乩在職場上的競爭力也顯得相當薄弱，在164人之中，以從事農、漁業者最多，有42人(26%)，其次依序為：專門技術人員(包括建築工、水電工、裁縫、廚師等)33人(20%)，商販(大多是小販)17人(10%)，專職之童乩17人(10%)，服務業(如司機、電子花車業、理髮師、業務員、臨時工等)14人(9%)，宗教事業(如廟公、宗教用品之買賣、擇日等)12人(7%)，另有29人(18%)沒有職業(包括家庭主婦)(見圖6)。

由這個職業統計表看，童乩似乎很難成為一種專門的職業，只有一成的人以此為專職，絕大多數的人無法賴以維生，只能從事其他工作。由這一點也可以知道，童乩似乎不是一種可以讓人致富的行業。換句話說，大概不會有人是為了追求財富才當童乩。事實上，從訪談記錄中也可以發現，絕大多數的童乩並不向信徒收取固定的費用，有些是免費服務，有些則任由信徒隨意給予「紅包」。基本上，這不是一種以「營利」為目的的行業，至少，要從中取得太多利益相當困難。有些受訪者甚至還抱怨，就是因為「做童乩」，以致影響其經濟收入。事實上，無論是否專職，大多數的童乩都是貧窮之人。

六、成乩因緣

既然童乩是無利可圖的行業，那麼，我們便不得不要問：他們為什麼會成為童乩？

根據目前的調查資料表看，我們發現，絕大多數的人都是因「神召」而成為童乩，共計有112人(68%)，其次則是因為生病，共有33人(20%)，其他屬於自願者，有19人(12%)(見圖7)。

所謂「神召」，意指由神明主動遴選其「靈媒」(spirit medium)，透過夢中的顯現，或是「降乩」(扶乩或附身於童乩)的方式，指示要某人成為其童乩。被選中者，有些欣然同意，有些則想辦法逃避或抗拒，但多數人最後都不得不成為童乩。這種情形，閩南語稱之為「抓童」、「取童」、「採乩」或「關

乩」。⁷⁵ 由此可見，大多數的人成為童乩都是被動的，都是因應神明的「召喚」(calling)才從事童乩的工作。

至於因生病而成為童乩的情形，值得稍加解說。「巫病」(shamanic illness)可說是各地「薩滿信仰」(shamanism)共有的普遍現象。⁷⁶ 所謂「巫病」(韓文稱之為「神病」)是指，多數的巫者在「成巫」之前，都曾經歷過嚴重的病痛的折磨，而最常見的病則是宗教學所說的「附身」(possession)或醫學所說的精神疾病(以幻聽、幻覺為主)。這種病痛往往和病者在生活上的痛苦遭遇連結在一起，其中最常見的是喪親之痛(喪偶、喪父母、喪子、喪手足等)、感情受創(失戀、妻妾爭寵失歡、配偶外遇等)和事業挫折(考試失敗、經商不利、失業等)。總之，在病中(尤其是陷入昏迷狀態時)，病人開始和神靈有所接觸，並逐漸接受其「召喚」(calling)和指導，終至成為一名巫者，而其疾病也得以痊癒，同時還具有替人治病的能力。

此外，有些病人則是在病中向神靈祈求救助，並承諾在病癒之後擔任神靈的靈媒，而在獲得回應、治療之後，向神或其他巫者求取相關的知識和技術，透過學習而成為一名巫者。

在這種情形之下，疾病和痛苦被視為神給予人的啟示、召喚和試煉，是個人「成巫」的必經之途，通過之後，才能透過神授或師傅，成為巫者。

台灣的童乩也有類似的經驗，有些童乩把這種「巫病」稱之為「靈學病」，其症狀通常是身體會莫名的疼痛，有時會突然暈倒，但至醫院檢查卻又查不出病因，後來在求神醫治的過程中，才知道疾病是神所造成，用來考驗其「乩身」或促使其成為童乩。而在允諾成為童乩之後，其病大多不藥而癒。此外，也有一些是精神方面的疾病(有的被診斷為精神分裂)，或是嚴重的生理疾病，求

⁷⁵參見陳祥水，關乩記，《人類與文化》4(1974)，頁35-39。

⁷⁶薩滿(shaman)或巫者的「啟悟」(initiation)或「成巫」儀式以及其和「巫病」(shamanic illness)之間的關係，深受學者所重視，相關著作不少，較著名的作品有：Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, translated by Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1972), pp.23-144; I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, second edition (London and New York: Routledge, 1989), pp.59-89; Joan Halifax, *Shaman: The Wounded Healer* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1982), pp.16-21; Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987), pp.447-167。事實上，不僅巫者「成巫」之前有「巫病」，中國早期道士的「入道」過程中，疾病也常常是主要的因緣之一；詳見林富士，疾病與「修道」：中國早期道士「修道」因緣考釋之一，《漢學研究》，19:1(2001)，頁137-165。

醫無效之後，轉而求神，許願在病好之後「服務」神明，而在痊癒之後，便為「還願」而成為其童乩。根據調查的資料來看，這種因病而成乩的例子雖然不多，但是，必須注意的是，在「神召」的案例之中，有不少人曾經提到，在被神明選中之初及「訓乩」或「操乩」（即訓練童乩由「生童」變成「熟童」）的過程中，他們常會有嚴重的失眠、舉止怪異、飲食失常的現象，有時也被人視為「精神病」，同時，他們也多半處於經濟貧困、事業不順的情境中。只不過，在接受訪談時，他們都不認為這是促使他們成為童乩的原因，而是簡單的將自己「成乩」的因緣歸諸於神主動的召喚。因此，在「神召」的個案之中，似乎有一些也可以歸為因「巫病」而成乩的例子。

至於「自願」成乩的情形，又可以分成三種。第一種是因為家庭中有長輩（主要是父親）擔任童乩，為繼承家業或經長期薰陶而生興趣，因而自願從事童乩的工作（3人）。第二種是在生活中碰到挫折，有些是親人（父母或子女）生病，有些是生意失敗、負債累累，有些是諸事不順，因而自願當童乩，希望能因而獲得神明庇佑，逢凶化吉，諸事順遂（3人）。第三種則是對於童乩的工作有興趣，或是想藉這種工作濟世、救人，因而請求學習成為童乩（13人）。

總之，在當代台灣社會中，只有極少數的人是自願而主動的想成為童乩，其中，因繼承家業或所謂「世襲」而成為童乩的例子更是罕見，這和日治時期的情形有顯著的不同。根據國分直一的說法，1930-40年代，在東石鄉下，因繼承父、祖而成為童乩的例子便有329名之多。⁷⁷

不過，「世襲」的情形倒常見於中亞、北亞的部分氏族社會裡。⁷⁸ 像通古斯族、滿族的「家薩滿」或「氏族薩滿」，通常都是由同一家庭的成員擔任、傳承，由於地位崇高，有時也會由氏族長親自出任。⁷⁹ 其次，在非洲，例如衣索匹亞（Ethiopia）的馬查（Macha）人也有類似的傳統。⁸⁰

此外，在韓國社會，「巫」被視為賤業，而根據日據時期的調查，在1930年初期，在12380名巫者之中，大約有28%是出身於「賤民」之家，因繼承「世業」而成為巫者。⁸¹

⁷⁷詳見詳見國分直一，*童乩的研究*。

⁷⁸Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, pp. 13-15.

⁷⁹詳見莊吉發，《薩滿信仰的歷史考察》（台北：文史哲出版社，1996），頁28-38。

⁸⁰詳見I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, p.59.

⁸¹詳見朝鮮總督府編，《朝鮮口巫覡》，（1932；東京：國書刊行會，1972），頁1-9。

七、成乩途徑

一個「生童」（剛入門的童乩）要成為「熟童」（合格的童乩），無論是被動還是自願，都必須經過一段所謂「訓乩」的學習過程，至於學習的管道，最多的是來自神授，在164人中，有143人（88%），其次是師傅12人（7%），其餘9人（5%）則是得自家傳（見圖8）。

所謂「神授」，意指神靈在童乩重病昏迷、夢中或精神恍惚之際，親自只以聲音或直接現身傳授有關鬼神世界的知識或是賦予神奇的能力。許多具有天賦或因病痛而獲得「神召」（calling）的童乩，大多經由這個途徑成乩。多數童乩都表示，神明通常是在其夢中或是「坐禁」之時傳授相關的知識和應有的修為。⁸²

所獲「師傅」，則是指由年長或有經驗的童乩，將相關的知識和技術傳授給新進的學習者，彼此間建立師和弟子的關係，成乩之後，還能共同執業，老童乩死後，弟子往往可以繼承其神壇或是他在「公廟」中的工作。不過，也有一些在成乩之後便自行設立神壇，獨立行業。而在所有案例之中，比較特殊的是，有一位童乩的師父竟然是一個出家的佛教僧人，可惜無法訪問到那位僧人，無法知道其背景。

值得注意的是，不少童乩似乎不是只循一種途徑而成乩。例如，在「神授」的童乩中，雖然都否認曾經拜師或有家傳的情形，但也有人承認，除了「神授」之外，也曾「請教」一些老童乩，或是觀摩其他童乩的儀式和作法。即使不曾如此，我們相信，絕大多數的童乩在成乩之前，應該都有參與童乩儀式或活動的經驗，或有其他管道獲得和童乩相關的知識。至於「師傅」和「家傳」的童乩，也都不否認，師父或父祖所傳授的主要是外在的一些儀式知識（如步法、咒語、符法、禁忌等），內在的心性修練或「心法」還是得自於「神授」。

八、主祀神明

無論是在「生童」的階段，還是成為「熟童」之後，童乩都會有一位固定

⁸²所謂「坐禁」，通常是將童乩關在廟內，完全與外界隔絕，長則四十九天（大禁），短則七天（小禁），坐禁期間，逐漸節食，甚至斷食，每天必須靜坐、冥想，有些地方（如澎湖）則由法師教導一些法術及相關的儀式知識，有些地方則任由童乩直接和神明溝通。比較簡單的「坐禁」方式是在家中或神壇的神桌前打坐，晚上則在神桌下睡覺便可以。關於「坐禁」，參見黃有興，《澎湖的民間信仰》（台北：臺原出版社，1992），頁97-99。

的神明，扮演其指導者、守護神或主神的角色，少數童乩則會同時服侍一位以上的神明，但在其神壇或廟宇中，主祀神明大都只有一位。而根據調查，我們發現，童乩主祀的神明以「王爺」最多，在164人中，有48人（29%），其次依序為：「母娘」（19人；12%），⁸³ 佛、菩薩（18人；11%），關公（13人；8%），三太子（12人；7%），媽祖（12人；7%），玄天上帝（10人；6%），濟公（8人；5%），「夫人」（7人；4%），⁸⁴ 法主公（3人；2%），大眾爺（2人；1%），恩主公（1人；1%），三山國王（1人；1%），三清道祖（1人；1%），五顯大帝（1人，1%），其餘7人（4%）各自奉祀一些名聲較不顯赫的神明（包括虎爺、無極老祖、萬教帝君、龍德皇君以及不知名字及來歷的神明）（見圖9）。

以上這些神明，若以性別來分，則奉祀女神（媽祖、母娘、夫人）者只有38人（23%），其餘多為男神或中性神（如菩薩）。這個性別比率大致和童乩的男女比率一樣，不過，並沒有只奉祀同性神明的情形，媽祖的童乩之中也有男性，而三太子的童乩之中也有女性。

若以性質來分，則大致可分成五類。第一類是因橫死、冤死、死後乏嗣或乏祀而成「厲鬼」，再轉而成神的，這似乎佔最大多數，包括王爺、關公、大眾爺、「夫人」等都屬於這個範疇，甚至連媽祖也有這樣的性質。⁸⁵ 第二類是神話中的人物，包括各種「母娘」，以及三太子、濟公、玄天上帝等，其數目也不少。第三類是佛、道二教的神，包括佛祖、菩薩、三清道祖等。第四類是帶有地域及族群色彩的（或稱之為「鄉土神」），包括三山國王、保生大帝、法主公等。第五類則是一些屬性不明或不易歸類的神明（如無極老祖、萬教帝君等）。

由此可見，童乩的主祀神明之中，絕大多數都不是少數特定族群或地域的人群所崇祀的對象。此外，值得注意的是，童乩也不排斥奉祀其他宗教的神明，但似乎有偏重佛教的傾向，相對的，道教神明的角色顯得微不足道，除非我們將玄天上帝歸為道教神。

⁸³本文所謂的「母娘」包括：王母娘娘（瑤池金母）、無極老母、黎山老母、九天玄女等神話中的女性人物。有些神壇也將王母、老母、地母、九天玄女等神統稱為「五母」（其內容不盡相同）。

⁸⁴本文所謂的「夫人」（信徒一般稱之為「夫人媽」），包括一品夫人、三奶夫人、三品夫人、三帥夫人、五夫人媽、蘇奶夫人等有「夫人」稱號的女神，基本上，她們多是橫死或壯烈犧牲的女性人鬼轉化而成之神。

⁸⁵詳見林富士，《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》。

九、「起童」方式

一般來說，人和鬼神溝通的方式，由間接接觸到直接接觸，大致不出下列九種類型：一是占卜；二「暗碼」交通法；三是「文書往來」；四是聽覺的接觸；五是視覺的接觸；六是夢的交通方式；七是「遊魂」或「出神」(ecstasy)；八是「性」的接觸；九是「憑附」(possession)。⁸⁶ 而台灣童乩最常用的方式就是最直接的「憑附」，亦即讓鬼神進入人的身體，呈現一種人神合一或是所謂的精神「迷離」(trance)的狀態，這種鬼神附體而開口說話的情形，若發生在童乩身上，一般便稱之為「起童」。

至於「起童」或是使自己進入精神「迷離」狀態的方式，各個社會的巫者(shaman)都不盡相同，例如中南洲的巫者慣用「致幻劑」(hallucinogens)，傳統中國社會的巫者則常用樂舞。⁸⁷ 而根據調查資料，台灣童乩最常用的方法是所謂的「靜坐」，在164人中，99人(60%)，另外的65人之中，只有4人(2%)利用「扶乩」(以「關手轎」為主)的方式，有1人(1%)仰賴法師以符咒「催乩」，⁸⁸ 其餘60人(37%)，或因受訪者交待不清，或因調查人未能親睹其儀式過程，或因調查人的知識背景不足以判斷其「起童」方式，所以，暫列入「不詳」(見圖10)。

因此，就已知的「起童」方式來看，台灣的童乩幾乎都是仰賴「靜坐」或「靜思」的方式，至於其具體的操作過程，大致如以下兩個事例。

事例一

時間：1994年11月15日晚上8：30-10：30。

地點：台南市南廠「尊王壇」(主祀「保儀尊王」)。

童乩：姓莊，男性，約三十多歲。

儀式過程：

莊姓童乩首先上香祝禱，接著便焚燒紙錢以薰繞己身和長板凳(似乎是淨化儀式)。然後便靜坐於長板凳上，低頭沉思，赤足，交腳，兩膝大開，足踵離地(據云：足踵離地鬼神才能附體)，雙手(手心向下)置放於兩膝之上，其後，雙掌先變成一拳一掌，再變成雙拳緊握。大約五

⁸⁶同上，頁153-158。

⁸⁷詳見林富士，「巫叩元絃」考釋——兼論音樂與中國的巫覡儀式之關係，《新史學》，7:3(1996)，頁195-218。

⁸⁸以法師催乩的方式，比較常見於澎湖地區；參見黃有興，《澎湖的民間信仰》，頁80-122。

分鐘之後，開始打哈欠，其兩名助手助其脫去上衣，半身赤裸。再過十分鐘左右，其腦袋開始左右搖晃，身體呈現規律性的顫動，甚至一度自板凳躍起，落地，以同一姿勢（雙拳緊握置於腰際，身體佝僂，頭部低垂）在原地急速上下跳躍十來下，然後回座，持續原本的搖晃動作。再過五分鐘左右，其一名助手持拿點燃的一束柱香走至其身前，莊姓乩童猛吸幾口柱香的香煙之後，起身走至神桌前，開始接受信徒問事，並能開口說話。至此，顯示「尊王」已憑降於莊姓童乩身上（此即「起童」或「入乩」的過程）。

該晚，共有七名「問事者」，其求問的內容依序為：一、生病，求符；二、移居，問吉日；三、家中安八卦，問位置及尺寸；四、做生意（開文具行），問開業日子、時辰；五、族行，求平安符；六、生病，求藥方（中藥）；七、幼兒（早產），求平安。在「問事」過程中，莊姓童乩可以直接聽信徒稟告，但其指示則需透過陳姓助手的解譯，而當信徒覺得指示滯礙難行時（如開業或移居的日子），童乩也會應其要求，重新指示，直到信徒滿意為止。至於求符、求藥方，則當場畫符、書寫藥方賜予信徒，並指非服用之法。而幼兒求平安的最後解決方案，則是由「尊王」收幼兒為「契子」以保其平安。當所有問事者都獲得解答之後，「尊王」便「退駕」，莊姓童乩身體後仰，背靠其助手肩上，休息數分鐘後便醒轉，穿上原有的衣服和鞋子，神情恢復常態。

事例二

時間：1994年12月15日晚上9：00-10：50。

地點：台南市南廠「保安宮」（主祀「五府王爺」）。

童乩：姓王，男性，約五十多歲。

儀式過程：

王姓童乩首先坐在交椅之上，雙手互握置於胸腹之間，閉目，腳穿拖鞋，腳尖著地，足踵離地。其身前有一小板凳，其上置放金紙和點燃的香條。十分鐘後，頭部和身軀開始輕微晃動，並不斷吸入香條的煙。又十分鐘後，起身，焚燒紙錢以薰繞其座椅和小板凳（似為淨化儀式），然後入座，脫去拖鞋，閉目，雙手又互握置於胸腹之間，兩腳大開，腳尖略微離地，不久，頭部和身軀開始顫動，並開始打哈欠。又過五分鐘左右，起身，脫去夾克，改坐小板凳，腳掌落地，雙手（手心向下）置放於兩膝之上，兩名助手分別蹲立於其右側和後方。又十分鐘後，開始打嗝，

腦袋開始左右前後搖晃，身體呈現規律性的顫動，幅度逐漸加大、加強，並作嘔吐狀，呼吸逐漸急促，並有口沫和鼻水噴出。不久後，便自板凳躍起，落地，以同一姿勢（身體佝僂，頭部低垂）在原地急速上下跳躍三、四十下，然後起身，至此，顯示「王爺」已憑降於王姓童乩身上（此即「起童」或「入乩」的過程）。第三名助手於是點香（夾放於紙錢封中），迎請其至神桌前，接受信徒問事。

該晚，共有十名外來的「問事者」，其中有七位是為治病而來。據廟中執事者言，該廟之「王爺」向來以治病（尤其是「鬼祟」之病）靈驗聞名，但不給藥方，只給符水，由「王爺」和「虎爺」暗中採藥替病人治病。因此，童乩只賜符（以燃香在金紙上書畫，畫畢，折斷香條，包裹於符中）。此外，有一人問運途，求庇祐，賜符了事。另一人當兵，求平安，也賜符了事。而一名少婦則因夫婦感情不和，要求改運，童乩卻說，不須改運，神明也無從介入夫婦、情愛之事，只說男命「帶野馬」，喜歡外出、飲酒，勸少婦「以柔克剛」，要以柔順的方式規勸丈夫，等待其回頭，不過，在少婦苦苦哀求之下，仍承諾賜福助其度過難關。而當所有外來的問事者都獲得醫治或解答之後，其三名年經的助手也輪番「問事」，但所問者都是日常生活的瑣事，頗似聊天，彼此間也可以直接對談，而其他問事者，則有另一名老者，代其以白色粉筆在神桌上書寫問題，神明的指示（口語並不清楚，簡短、急促、有力，以單音字居多）也都由老者解譯。

在和三名年輕助手聊天之後，「王爺」（「吳王爺」）便「退駕」，王姓童乩身體猛跳數十下之後，突然後仰，由老者扶其至原先之交椅坐下休息。其間，三名年輕助手不斷嘻戲、喧鬧。約三分鐘後，王姓童乩突然再度躍起，並迅速進入「神明附體」的狀態，但姿勢和表情都和先前有所不同，老者說這次是「朱王爺」降駕。而降駕之後，王姓童乩便斥責三名年輕助手不該在神殿上喧嘩、不敬，命其悔過。其後，老者順便「問事」，神明於是告訴老者，說其肝和腎有病，必須尋求醫師的治療。不久後，又再度躍起，後仰，退駕。

雖然童乩「靜坐」或「靜思」的方式並不是遵循一套統一而固定的程序或標準，但是，基本上，都不必仰賴藥物、樂舞或咒術，從外表來看，似乎只靠嗅香、呼吸控制、坐姿的調整及身體的律動，至於其內在的心理活動或是否有觀想、冥思的精神活動，則不易得知。

肆、結論

台灣的童乩在其信徒的心目中可以說是族群與社區的守護者，是神的代言人，也是弱勢者的捍衛者。他們可以預知未來，可以消災解禍，可以醫治疾病，甚至可以起死回生。⁸⁹

但是，長期以來，在一些政府官員、知識分子以及「異教者」的眼中，童乩卻是另有一種面貌。他們有意或無意的，聯合的或各自的，將童乩塑造成一種無恥、昏庸、低賤、邪惡、瘋狂、異常的人，將童乩的信仰、儀式及活動描寫成迷信、殘忍、陋習、騙術、弊害之類的東西。透過法律、行政手段和警察，他們對童乩及其活動進行壓制和禁斷。透過教育體制和大眾傳播媒體，他們將童乩的負面行為及形象廣為宣導。長久之後，他們替童乩所塑造的社會形象便逐漸定形，並深入人心。當然，從世俗的社會層面或主流的價值標準來看，多數的童乩教育程度的確相當低，經濟收入也不好，算是「社會底層」或是所謂的「低下階層」的人物。因此，其所刻畫的形象也能獲得一些民眾的認同。

在這種情形下，童乩及其信徒幾乎因而噤聲，只能私密的，遮遮掩掩的在社會底層活動。而這種負面的社會形象對於多數童乩的心理似乎造成不少的影響。根據訪談記錄可以知道，童乩對於自己的身分和工作，一般來說，大致有以下三種感受。

第一，自認所為乃是救人、濟世之事，為服務性的工作，是自然而平常之事。也有人認為是一種榮譽，是光明正大的行為，沒有自卑之心理。但這是少數。

第二，雖自認為正當之事，但強調自己是因命定或神召才「不得已」從事這種工作，並且強調自己不是瘋狂之人，也不是騙財騙色之人，對於社會人士賦予童乩的社會形象，或辯稱那是童乩中的少數敗類所為，或表示那是外界對於童乩的誤解或誣賴。

第三，雖自認是因命定或神召而不得不成為童乩，而且，所做所為都是助人、行善、積德之事，但是，仍不免有自卑、恐懼的心理，或自認童乩是非法

⁸⁹參見劉枝萬，〈臺灣的靈媒：童乩〉；劉枝萬，〈臺灣口口口口〉，收入氏著，〈臺灣口道教口民間信仰〉（東京：風響社，1994），頁143-172；Richard C. Kagan and Anna Wasescha, "The Taiwanese Tang-Ki: The Shaman as Community Healer and Protector," K. G. Martin, "Medical Systems in Taiwan Village: The Plague God as Modern Physician;" Donald S. Sutton, "Ritual Trance and Social Order: The Persistence of Taiwanese Shamanism," in Andrew E. Barnes and Peter N. Stearns, eds., *Social History and Issues in Human Consciousness* (New York: New York University Press, 1989).

而低賤的工作，會擔心親友或外界對其批評。例如，有一位住在台中清水的鄭姓童乩便認為，童乩是「不合法的工作」，是「低等的行業」，做童乩是「一件倒楣的事」。

無論如何，現有的童乩的確有平均年齡偏高、教育程度偏低、經濟生活貧困的情形，⁹⁰ 這雖然不能全然歸因於政府的長期壓制、知識分子的貶斥，以及異教者的競爭所造成，但是，負面的社會形象似乎也是童乩不易有年輕人及高教育程度者加入的主要原因，連帶的，多數的童乩也無法謀取較好的職業或利用其宗教服務獲取豐厚的報酬。因此，絕大多數的童乩都是被動或不得已才從事這種工作。

總之，面對政治威權、主流文化（「西方」、「科學」與「理性」）以及優勢傳播（大眾媒體）的攻擊，童乩似乎顯得相當無奈和無力，連自我辯護的能力和機會都沒有。然而，童乩既然能在如此惡劣的環境中生存下來，應該有其道理。事實上，童乩及其相關的信仰並不是台灣或華人社會獨有的宗教信仰，而是人類社會最古老、最普遍的「巫覡信仰」或「薩滿信仰」（shamanism）的一部分，⁹¹ 若和其他地區的巫者（或薩滿）相較，我們會發現，台灣童乩通神的方式和儀式，以及所信仰的神靈世界，都具有許多獨特性，值得進一步探索。這對於瞭解人類宗教文明的全貌及其演變過程，是不可或缺的。就此而言，台灣童乩可以說是我們珍貴的文化成分，我們的政府、知識界、宗教界，以及媒體工作者，也許該重新思考童乩的社會形象這個課題。

⁹⁰以目前的資料來看，童乩的確有平均年齡偏高、教育程度偏低、經濟生活貧困的情形，但是，這也有可能是因為到目前為止多數的調查資料都來自雲林和嘉義的農村地區有關。因此，今年下半年將強化大台北地區的都會型童乩的調查，年底重新統計後，或許會有不同的結果。

⁹¹參見Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*; I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*; Fu-shin Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd -6th Century A.D.);" 莊吉發, 《薩滿信仰的歷史考察》。