

「八家將」新研究：  
蘇堂棣（Donald S. Sutton）《如意步》  
（Steps of Perfection：Exorcistic Performers  
and Chinese Religion in Twentieth-Century  
Taiwan）評介

張 珣（中央研究院民族研究所研究員）

在 2003 年由哈佛大學亞洲中心出版的《如意步》一書，是蘇堂棣（Donald S. Sutton）教授長期研究南台灣八家將團體的心血結晶。筆者於 2003 年歲末替 *Journal of Ritual Studies* 撰寫了該書書評之後，王見川教授邀請筆者也為中文讀者撰寫書評，筆者欣然答應。兩篇文評因為讀者不同，內容也不盡相同。英文文評主要針對英文讀者，多數英文讀者不熟悉八家將或其現場表演，因此著重在該書內容之說明，並指出其優缺點，以及未來可繼續研究之線索。中文

文評因為中文讀者多數見過八家將表演，加上中文文獻已經有數篇討論八家將的文章，因此本文兼論及其他已經出版的中文文章，來呈現蘇堂棣《如意步》一書之特色。不過，因為筆者並未實際訪查過八家將團體及其廟宇，因此，各篇文章之中有些是討論家將團孰先孰後之歷史傳承，筆者不加以檢視孰是孰非，而是做為一個第三者，評論各篇文章特色與學術價值。

筆者雖非台灣民俗技藝的研究者，但是因為八家將表演通常在宗教活動之中，以及其表演內容深含中國宗教象徵符號，因而也深深吸引筆者注意。在閱讀蘇教授該書時，筆者也大量參考相關著作，可以說獲益匪淺。也認為小小的廟會活動實在蘊含豐富的文化意義，值得吾人進一步挖掘其內之歷史傳承與哲理典故。蘇教授之書可以說是奠定了一個里程碑，為將來這方面之研究立下一個模範。

台灣對八家將做專業的學術研究大概是以成功大學歷史系石萬壽教授為先，他於1984年撰寫的〈家將團—天人合一的巡捕組織〉一文，採用口訪方式，實地採訪幾個重要家將團的代表人物，追溯其來源、組成與陣法之外，也參考史書與地方志，推論家將團之產生應該是模仿清代官府的巡捕組織而設置的。此文簡短扼要地勾勒了台灣家將團的信仰來源與組成要素，是一篇開創性的文章。

之後八家將研究並未引起學界的注意，一直到1990年左右才開始有人重拾此一題目。此人即為蘇堂棣教授。蘇堂棣教授為一專研中國歷史的學者，在出版本書之前，已經有許多篇論文登載在不同期刊上面。由其發表著作順序來推測，他應該先是注意到中國大

陸的靈媒，後來才轉而對南台灣廟會活動中的陣頭與八家將團體有興趣。以下便簡介其相關論文要點：在1981的文章，他由中國地方誌資料，統計得出1875-1945年間，中國邊陲地區靈媒（shaman）的盛行率高於中原地區。顯示靈媒與文明之間有某種程度的排斥性。

1984年他初次來台南，觀察南台灣的廟會與乩童，將原先的歷史研究融合了英美人類學家在台灣的大批宗教研究成果，開始注意台灣的民間信仰與活動。其後幾年陸陸續續來台做實際訪查，寫有兩篇關於台灣乩童的文章（1989，1990b）。1989年這篇文章主要討論歷經歷代朝廷與知識份子的壓制，華南靈媒與其入神起乩的儀式（ritual trance）不但沒有消失，反而跟著閩粵移民傳到台灣，而且在台灣更加盛行。1990b的文章則說明外表看來是操寶自殘（self-mortification）的乩童表演，其實無論是在廟會或進香當中，乩童都是為了社區而操寶的，此點相當異於世界其他地區的類似活動。

後來，2000年又有一篇文章從史學觀點討論晚清中國文人對靈媒（spirit medium）由輕易相信到貶抑的態度轉變。除了上述乩童的文章之外，有兩篇關於家將團之文章（1990a，1996）。1990a的論文嘗試建構出台灣廟會中的各種陣頭有其維持社區道德，宇宙秩序，以及分別社區敵我的內在意涵。其中八家將是屬於維持宇宙秩序的一類陣頭。1996年的文章則探討中國宗教歷經千年，有其延續性但也有創新性，究竟常與變，延續與創新的因子為何？蘇教授特別以八家將陣頭做個案來說明，八家將的傳說與神話並不統一，臉譜、陣法、步伐、配件等也各團不一，這些是八家將「變」的部分。

但是無論如何各團的表演都有其背後相通的陰陽哲學與民間倫常，這些是八家將「常」的部分。而令人欣慰的是在這幾篇文章中觸及的問題，均在 2003 年的書中有更成熟與豐富之討論。

90 年代以後，除了蘇堂棣上述家將團的文章之外，有一些文章，例如康豹（Paul Katz）有兩篇關於新莊地藏庵的文章（1997、2001）提到其官將首的組織，呂江銘（1996）、李宗益（1998）等，有關新莊市地藏庵的官將首等。因為新莊官將首與南部地區家將團的傳承不同，無法納入此處討論，但是呂文與李文所提，北台灣官將首發源地是新莊地藏庵，以及官將首目前是全台組陣最多的演藝團體等，這二點是值得注意與再追查的。

葉明生是一位大陸學者，在追溯八家將主神源頭時（葉明生 1993）很具說服力。其文章有幾點值得參考：1.應將八家將的儀式劃入儺文化範疇，2.八家將的「家」字可省略，而稱八將。若稱「家將」時，含有把「家將」視為主神部下，有如主神的家族組織成員的意味。3.在福州閩侯縣城門鄉後板村所祀的泰山神的陪祀神當中有「八將」，有牛頭、馬面、七爺、八爺、文差、武將等八位神像。此一泰山神當地傳說為康元帥。作者估計應是早期康元帥廟與泰山神廟，兩廟並祀，久而久之，在民間產生混淆。4.關於「八將仿照唐以後，尤其是清季縣署的巡捕組織而設置的」的說法，作者大致贊成。但是認為若從福州八將所有人物的身份分析，似乎除了驅鬼逐疫的功能之外，還有教忠教孝、懲惡揚善的一面，因此比較是廣泛的民間世俗倫理道德的教育。5.不只閩中福州地區有「八將」，閩

北地區有「跳八蠻」，閩北中部建甌縣端午節有「八大將」的表演，閩南有「遊八閩」，閩東「迎龍袍」中有「鬼臉八將」等等，名稱不同，驅瘟逐疫目的相同的宗教儀式。6.作者估計「八將」的名姓、職能、形象明確，其形成年代應該晚於「八蠻」，至於二者之承傳或轉換關係，還有待考察。7.«八將」與古代「八靈」的關係，「八靈」在先秦是八方之神，是宇宙空間信仰之一。而「八靈」在漢代又有可能是厲鬼的代稱，是要被大儺驅逐的厲鬼。因而作者認為八將信仰的文化源頭可能早在先秦民俗信仰中即存在。

葉明生此文不但將台灣「八家將」的研究延伸到其源頭地福建，而且對八將的不同變異表現做整理，推論其與八蠻、八閩等之關係，也考慮其與先秦巫術、漢代道教等信仰間之關係。當然也有一點提醒我們，不能執著於台灣「八家將」的名稱，而企圖去福建尋找一模一樣的調查對象。此文有被蘇堂棣教授列入參考書目中，兩位作者均對八家將可能是先秦漢代信俗的遺風有所討論，這給人類學和民俗學研究者很大的鼓勵與警惕。小小的民俗儀式卻蘊藏有上古中國文化的遺跡，可能不令人驚訝，但是懷著嚴謹的研究心態與考證功夫，將之陳述追溯出來，卻是令人感動的。

呂一中（2002a，2002b）嘗試探討台南縣佳里鎮三五甲地區，鎮山宮八家將的文化源頭，以及四季神加入八家將行列的原因。第一篇文章特別針對鎮山宮八家將做訪談，絕不參雜作者本人之臆測，或其他地區之資料，很有個案實證研究之精神，第二篇文章則是很有問題意識的一篇文章。

吳騰達（2001）很難得地跑到大陸福州拜訪白龍庵，發現已經無八家將陣頭或遺跡了。文章插圖顯示表演中有「坐杯」、「對照」等動作。這幾個動作是蘇堂棣教授 2003 年書中仔細推敲其含意的動作。吳騰達《家將團團員心理歷程》（1999）一文是有關團員心理方面唯一的一篇文章，但是可能受限於材料不多，分析得太簡單了。僅有幾點值得參考：1.團員大多是 14、15、16 歲，屬於國中階段，是多數團員入團的年紀。2.神明附身多數是假的。3.團員自認為加入家將團之後，在思想行為上面有來自信仰上的規範與淨化。蘇堂棣教授 2003 年書中也自承在團員心理過程描述上，比較缺如。因而這方面的進一步調查是未來研究的重點之一。

王見川（2001）引用日據時期《台灣日日新報》資料，1.推算台南白龍庵的建立時間不會早於 1863 年（同治二年），而家將團於 1898 年（明治三十一年）已經開始活躍於白龍庵的驅瘟活動中，其傳布路線是先在台南府城內，大正初期傳向嘉義市，再由嘉義市傳入台南縣。而大正末期，台北霞海城隍繞境也已經有家將團的表演。2.五福大帝信仰不必然與家將團的存在並行。3.八家將與清末聯境組織應該無關係。王見川近年運用日據時期資料釐清台灣民間宗教信仰許多疑點，是其貢獻之一。

徐麗霞（2001）描述南台灣的八家將，與陳麗娥（1999）報導台北大稻埕霞海城隍廟打八將，是兩篇可以備考的作品。

由蘇堂棣 2003 年書的參考資料顯示，上述多篇中文資料均被納入，亦即有參酌華人論者的著述，我們相信該書有集大成的架勢。

而且作者更想在既有成果之上，取得進一步的成績。以下便詳細介紹此書。此書的優點有：1.有完整的實地訪查資料（包括台南縣佳里、麻豆、鹽水，嘉義市，高雄縣仁武、鳥松，屏東潮州、旗山、東港等地的 9 個家將團），對各家將團的歷史傳承有耙梳。2.其中牽涉到的大小儀式均有詳細描述與分析，包括儀式象徵的內涵解釋。3.有詳細的註解，包括各議題相關方面以前曾有過的中英文論著均有，4.通常人類學家寫的書會有太多理論術語與討論，本書以描述分析為主，但是又不缺理論探討，可以說相當適合各種學科的人閱讀。就此一點來說，本書可以是一本很好的台灣民間信仰的教科書。

全書分八章，第一章指出即使在非常現代化的台灣，人與地方的連帶關係仍然非常重要，在日常生活中與儀式節慶中都可以看到。地區性質的廟會活動，如建醮、進香、繞境等非常盛行。廟會活動不可少的是多式多樣的陣頭，其中特別引人注意的就是家將團的陣頭。第二章便分別介紹作者走訪南台灣各地廟會之後，特別挑出的 9 個家將團。9 個當中有業餘的，也有專業的，彼此之間會互相競爭。競爭的理由不是對社區的認同，而是對家將團所屬的堂（廟）的認同。第三章分析家將成員人物與神話的意涵。一般來說，家將團有雜役、文差、武差、甘爺、柳爺、七爺、八爺、春、夏、秋、冬、文判、武判等成員。這些成員的姓氏（甘、柳、范、謝），臉譜，顏色（如青色、黑色等），圖樣（如蓮花面、鳥面等等），手上拿的道具（如火盆、木板等等），腳上穿的草鞋，衣服的颜色等等的文化意義，作者分別一一探討。這是蘇教授顯示其努力與功力的地方，

因為一般華文作者都將這些圖案與花紋視為稀鬆平常，不需要深入解釋的，但是在蘇教授的追索之下，也有很多被我們忽視的文化意義出現。例如七爺、八爺臉上畫的蝴蝶與蝙蝠，蘇教授推測應該是象徵七爺、八爺二人可以來回於生死陰陽兩域，如同蝴蝶與蝙蝠兩種動物的曖昧性一樣。

第四章描述家將的訓練，有內部儀式（出巡之前的齋戒、沐浴、畫臉、上馬、下馬儀式）、禁忌（出巡前的禁口不語、行進中不分散）與對外儀式（護衛主神、驅鬼逐瘟）等部分。而近年家將團出現操寶與附身的表演是值得討論的現象。傳統的家將團是不操寶附身的，但是近年一些職業家將團因為種種原因，而做出不實或不當的操寶與附身表演，蘇教授推論此與台灣政治解嚴以後，社會環境的變化趨向鬆散，不重視行規所造成。

第五章指出臉譜或儀式可以抄襲或借用，但是陣法與舞步則需經過嚴格傳授與訓練。因而，常常可以用來區分家將團的不同派別。作者依之分出五個派別（東港共善堂、麻豆三五甲、嘉義拱吉堂、鳳山、嘉義慈濟宮）。五個派別在一些基本陣法上，例如七星陣、四門陣、八卦陣、以及坐杯，都有不同的舞法。作者仔細地用圖描述出其陣法舞步之差異。此章表現出作者在美學藝術上之講究與重視。

第六、七章則是歷史傳承的追溯。第六章側重在福州時期的五福大帝信仰與傳入台灣的初期，以及日據時期的演變（1646-1947），特別是在台灣的幾個分支傳布路線。第七章則集中在戰後國民黨時期的變化（1947-87），尤其是商品化與政治解嚴兩個因素所帶來的

創新。第八章是結論章，筆者建議沒時間閱讀全書的讀者不妨閱讀本章。因為作者將全書的大意以及重點，簡明地在本章做一個總述。討論範圍包括台灣民間信仰的地區性質以及陣頭繞境的意義，台灣人究竟信不信神？在什麼層面信呢？信仰與現代化以後的生活如何搭配？家將團的變與不變，傳承與創新，牽涉到廟宇和社區的利害，也與政府中央方面的宗教政策有關。最後作者討論到人類學中常爭論的「文化與社會的關係」議題，在家將團個案來說，其背後的文化意涵與深層的文化象徵傾向於延續，歷久彌新。而團體成員組成或社區需求則是因人而異，傾向於變動。

此書與中文既有文章最大差異是具有強烈的問題意識。意即華人或洋人一樣地是由表面現象著手，但是接下來，華人傾向於描述現象，給予情感評述，或追溯其歷史淵源。而洋人則是由表象生出問題，提出假設，接著以解答問題，或解釋現象的路徑下手。這應該是牽涉到華人所受訓練之思考方式與洋人所受教育之思考方式之不同吧。

蘇教授在此書中提出的幾個重要理論問題是：文化與社會之間的常與變的落差，儀式與信仰之間變化的落差，師承與創新之間的落差，家將團的表演出現操寶（自殘）的社會文化原因（職業團隊『法仔隊』與乩童的介入），以及地區宗教信仰與儀式表演會有不同參與人的立場不同之解釋與看法，他認為至少有三類人是要注意的：家將團師傅或經理、家將團團員、廟宇董事等立場與說法之不同。對華人來說，習以為常的「八卦」、「八卦步」、「七星」、「七星

步」、「四門陣」等等名詞，即使不是真的很懂，也不需要追究其意義。但是對於一位洋人研究者來說，這是他好奇而且必須追究的名詞。也因而讓他們對家將團的一些陣法與步伐，以及家將團員手持的道具，如火爐、木桶、魚伽、花籃等等做深入的追究與考察。同樣在歷史追溯上面，華人作者擅長深入不同文獻，考察家將團成立年代，而洋人作者可能將重點放在某一象徵意義的追查（例如，黑白無常出現在家將團的原因，在該書 223-229 頁，花很長篇幅說明）。

本文主要評介蘇堂棣《如意步》一書，旁論及華人與洋人學者在探究某一現象時的著重點及論述之差異。他山之石，可以攻錯，截長補短，有助雙方未來研究。

### 八家將研究書目

王見川

2001 〈白龍庵與八家將在台灣的流傳〉，宣讀於“Religious Thought and Lived Religion in China”：歐大年（Daniel L. Overmyer）教授榮退學術研討會。University of British Columbia 主辦，加拿大溫哥華，9 月 15-16 日。

石萬壽

1984 〈家將團——天人合一的巡捕組織〉，《史聯雜誌》4：1-9。

呂一中

2002a 〈台南縣佳里鎮鎮山宮八家將〉，《台灣宗教研究通訊》3：1-20。台北：台灣宗教文化研究會。

2002b 〈佳里鎮三五甲鎮山宮八家將文化源流之探討〉，《台灣宗教研究通訊》3：21-33。台北：台灣宗教文化研究會。

呂江銘

1996 〈將神人敬四方名——淺談「官將首」〉，《北縣文化》48：42-52。台北：台北縣立文化中心。

吳騰達

1999 〈家將團員的心理歷程〉，《台灣傳統雜技藝術研討會論文集》，頁 1-11。台北：國立傳統藝術中心籌備處。

2001 〈八家將——台灣民間最富生命力的表演藝術〉，《傳統藝術雙月刊》15：18-21。台北：國立傳統藝術中心籌備處。

徐麗霞

2001 〈八家將〉，《中國語文》525：102-114。

陳麗娥

1999 〈台北大稻埕霞海城隍打八將之研究〉，《台灣傳統雜技藝術研討會論文集》，頁 210-228。台北：國立傳統藝術中心籌備處。

康豹（Paul Katz）

1997 〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉，《人文學報》16：123-159。中壢：國立中央大學文學院。

2001 “Festival Systems and the Division of Ritual Labor：A Case Study of the *An-fang* at Hsin-chuang’s Ti-tsang An”，《民俗曲藝》130：57-124。

黃文博

2000 《台灣民間藝陣》。台北：常民文化。

葉明生

1993 〈論「八將」在福建的流布、變異及儺文化的意義〉，《民俗曲藝》85：63-103。

Sutton, Donald S.

1981 “Pilot Surveys of Chinese Shamans, 1875-1945 : A Spatial Approach to Social History.” *Journal of Social History* 15(1) : 39-50. Pittsburgh : Carnegie-Mellon University Press.

1989 “Ritual Trance and the Social Order : The Persistence of Taiwanese Shamanism.” In *Social History and Issues in Human Consciousness : Some Interdisciplinary Connections*, A. Barnes and P.N. Stearns eds., pp.108-127. NY : New York University Press.

1990a “Ritual Drama and Moral Order : Interpreting the Gods’ Festival Troupes of Southern Taiwan.” *The Journal of Asian Studies* 49(3) : 535-554.

1990b “Rituals of Self-Mortification : Taiwanese Spirit-Mediums in Comparative Perspective.” *Journal of Ritual Studies* 4/1 (Winter) : 99-125.

1996 “Transmission in Popular Religion : The Jiajiang Festival Troupe of Southern Taiwan.” In *Unruly Gods : Divinity and Society in China*, M. Shahar and R. Weller eds., pp.212-249. Honolulu :

University of Hawaii Press.

2003 *Steps of Perfection – Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan*. Harvard University Asia Center Press.

