

臺灣七爺八爺信仰的由來與演變：
以城隍廟為中心的考察*

謝貴文

國立高雄科技大學文化創意產業系教授

摘要

七爺八爺是臺灣民間信仰中最具特色的一對神明，常以神將、家將形式出現在各大廟會中，也常是地獄與司法體系神明的配祀神。本文以城隍廟為中心，就該信仰的由來與演變進行考察，研究發現其源於福建「八將」中一高一矮的黑白無常組合，可能由福州直接傳入臺灣，或由福州經閩南傳入，時間約在清代中末葉之際。傳入臺灣後，其神格逐漸提升，職能日益多元，形象也有更多人性化的表現，不僅不再是令人害怕厭惡的鬼，還是可以為地方掃除鬼魅、為信眾消災解厄，具有道德、童趣與親切感的神明。不過，即便七爺八爺已被視之為神，但仍無法獨立成為主神，神性較接近大眾爺，但神格在其之下。由此亦可對神明的官僚體系及鬼神之間的轉化提出再思考。

關鍵字：七爺八爺、神將、家將團、城隍廟、民間信仰

壹、前言

七爺八爺是臺灣民間信仰中最具特色的一對神明，又稱謝范將軍、大爺二爺、艱爺矮爺等，外型一高一矮、一黑一白，頭戴冠帽，手持令牌、鐵鍊或枷鎖，面容猙獰恐怖，神似地獄勾魂使者黑白無常，¹常配祀於主神為城隍爺、東嶽大帝、閻羅王、地藏王菩薩、青山王、大眾爺、五福大帝的廟內，負責捉拿惡鬼、懲治不法、押解亡魂及護衛主神等職務，也會以神將（大仙尪仔）、家將的形式出現在各大廟會活動，誇張、神秘又帶有趣味的造型與動作，令群眾又愛又怕，常是全場最受矚目的焦點。

有關臺灣七爺八爺的信仰，已有一些研究成果，如江義雄〈臺灣「黑白無常」與「范謝將軍」研究〉，先討論勾魂鬼使黑白無常的起源，再比較其與七爺八爺在傳說、造型與供奉位置上的異同，指出興起於閩臺地區的後者，應為前者之後續旁分，並且在臺灣發展出獨特而多元的信仰文化。²吳彥鋒〈臺灣七爺八爺傳說及其與信仰關係研究〉，則從清代筆記小說中的勾魂冥吏，追溯七爺八爺的形象來源，再從傳說分析其與黑白無常並非同一神，而是「同源」的關係；另也討論到其在廟內的奉祀及在廟會陣頭的表現。³辜神徹〈謝范將軍信仰與神將文化：以臺北市艋舺為中心〉，則從七爺八爺的成神傳說切入，認為該信仰具有濃厚帝制中國官方衙門的性質，他並以臺北艋舺地區為例，指出該神都附屬於王爺及司法神、地獄神體系的主神之

* 本文係國科會專題研究計畫「分香、境主與孤魂轉化：臺灣民祀城隍廟之研究」（MOST 111-2410-H-992-045-MY2）的成果之一，承蒙本期刊兩位匿名審查人提供寶貴意見，在此一併致謝。

1 「黑白無常」為白無常、黑無常的組合。白無常對應七爺、大爺、艱爺、謝將軍；黑無常對應八爺、二爺、矮爺、范將軍。如就此而言，應稱「白黑無常」方與「七爺八爺」對應，但因民間習慣稱「黑白無常」，本文仍採此一普遍稱法，在此先行說明。

2 江義雄，〈臺灣「黑白無常」與「范謝將軍」研究〉（臺北：臺灣師範大學國文系碩士論文，2016年）。

3 吳彥鋒，〈臺灣七爺八爺傳說及其與信仰關係研究〉（花蓮：東華大學中文系碩士論文，2017年）。

下，卻發展出精彩的神將陣頭、儀式與習俗，甚至還成為一種異文化展示。⁴此外，在城隍廟、家將、神將等有關論著中，也多少會涉及七爺八爺，同樣具有參考的價值。⁵

有鑑於這些研究雖都認為七爺八爺是由黑白無常演變而來，但並未詳論其演變過程，尤其前者僅存在於閩臺地區，且主要傳說皆謂其生前為福州的衙役，因此必須先瞭解福建的信仰狀況，才能推論其如何傳入臺灣。再者，雖有不少學者對當前臺灣七爺八爺的傳說、奉祀、陣頭、儀式及誕辰活動等進行詳細調查，但並未由此討論該神在神格、職能與形象上產生何種改變，亦未說明其具有何種民間信仰的意義。因此，本文將在此一研究基礎上，以七爺八爺最常出現，且關係最密切的城隍廟為中心，就該信仰的由來與演變做完整而深入的討論，期能更清楚呈現這對神明的來歷與定位，並有助於推进城隍信仰、家將、神將等有關研究。

貳、臺灣七爺八爺信仰的由來

由於七爺八爺的外型類似黑白無常，一般都認為前者是由後者轉化而來，或是兩者根本為同一神。根據日本學者大谷亨的研究，早在宋代即開始有文學資料出現作為勾魂使者的「無常二鬼」或「二鬼無常」等詞句；但在明代小說插圖中的「無常小鬼」，並非今所常見戴高帽的無常鬼形象，且直至清代初期這種形象都還未固定下來。他從清末上海出版的畫報中，發現最

4 辜神微，〈謝范將軍信仰與神將文化：以臺北市艋舺為中心〉，《古典文獻與民俗藝術集刊》，3期（2014年10月），頁101-121。

5 較值得關注的有：石萬壽，〈家將團：天人合一的巡捕組織〉，《台南文化》，22期（1986年12月），頁47-65；賴亮郡，〈家將的裝扮與傳說〉，《興大歷史學報》，24期（2012年6月），頁99-181；江怡葳，〈新竹市城隍信仰與六將研究〉（臺北：政治大學宗教所碩士論文，2011年）；江美惠，〈蘆洲神將文化與王兩傳神將雕刻〉（臺北：臺北市立教育大學視覺藝術系碩士論文，2011年）等。

初的「無常鬼」主要是指現今的「白無常」；再分析《申報》及文言小說中的有關記載，推論「黑無常」則是由江蘇南部特有的土鬼「摸壁鬼」所演變而來，而成為與白無常固定的搭檔。不過，他也認為相對於白無常，黑無常有明顯的地域特色，清代中期的白無常僅有不特定的搭檔，江蘇的摸壁鬼或福建的矮個子黑無常皆屬之，直至清末才形成今所習知的黑白無常。⁶

由大谷氏的研究可知，黑無常具有明顯的地域特色，這也可解釋為何中國各地普遍存在著黑白無常，但獨有福建地區出現以其一高一矮組合之七爺八爺。那麼福建特有的七爺八爺之根源為何？如就其有如排序「七」、「八」的稱呼來看，似歸屬於一個有八名以上成員的團隊，此最有可能即是本地獨特的「八將」。葉明生認為福建的「八將」信仰可能來自祠祀先民神祇的餘緒，或是古代厲鬼瘟神的衍化物，這些皆與傳統的儺文化有關。他並指出不僅閩中迎泰山神儀隊中有人負神像及由人扮演的「八將」，其中七爺八爺即是黑白無常；而其他地區亦可見不同形態的八將，如閩北儺舞中的「跳八蠻」、建甌的「舟歌」中的「八大將」、閩南的「遊八



圖1 善書《玉歷寶鈔》中的黑白無常

6 大谷亨，〈黑無常的誕生與演變：以江蘇南部的摸壁鬼傳說為中心〉，《民間文化論壇》，2期（2021年），頁60-70。

閩」、「閩東迎龍袍中的「鬼臉八將」及臺灣的「八家將」等陣頭與儀式，其中建甌「舟歌」舞隊中有吊死鬼、黑臉、白臉的「無常」，閩東的「鬼臉八將」及臺灣的「八家將」則皆有七爺與八爺。⁷ 這些都說明福建的黑白無常組合極可能是在「八將」信仰中形成，且被稱之為「七爺八爺」。

這種源自於古老儺文化的「八將」，雖無文獻記載其出現年代，但可以肯定的是明末福州的廟會活動中，已可看到真人所扮的「八將」充斥其間。根據署名「海外散人」所著《榕城紀聞》，記載明崇禎 15 年（1642）福州五帝信仰與驅瘟逐疫習俗，曰：「二月，疫起。鄉例祈禳土神，有名為五帝者。於是，各社居民糾集金錢，設醮大儺。初以迎請排宴，漸而至於設立衙署，置胥役，收投詞狀，一如官府。……更有一種屠沽及游手之徒，或扮鬼臉，或充皂隸，沿街迎賽，互相誇耀。」⁸ 在此迎神驅疫的「設醮大儺」中，出現有人「或扮鬼臉，或充皂隸」，此皆與「八將」的功能與造型相符，也與傳說中七爺八爺的身分相同。

清代福州的五帝信仰更加興盛，因其屬傷風敗俗、勞民傷財的淫祀，地方官員曾多次禁毀其廟，但風頭過後又恢復如昔，如《福建通志·風俗志》所載：「俗稱鬼為大帝，設像五，謂之五帝，其貌猙獰可畏，……康熙三十九年，知府遲惟城毀其廟，再祀者罪之。……乾隆間糧道攝知府朱珪，亦嘗毀淫祠牛馬諸像，後復如故。」葉明生認為此「淫祠牛馬諸像」，即是閩中祭儀中的「八將」神像，不同的是其在廟祀中是以泥塑神像出現。⁹ 由此來看，最晚在清代中葉，「八將」不僅以真人裝扮穿梭在廟會活動中，還以神像形式奉祀於廟宇之內，此亦與現今臺灣的七爺八爺相同。

7 葉明生，〈論「八將」在福建的流布、變異及儺文化意義〉，《民俗曲藝》，85 期（1993 年 9 月），頁 63-103。

8 中國社會科學院歷史研究所清史研究室編，《清史資料第一輯》（北京：中華書局，1980 年），頁 2-3。

9 葉明生，〈論「八將」在福建的流布、變異及儺文化意義〉，頁 96。

五帝信仰傳入臺灣的年代甚早，在明鄭時期已有廟宇出現，如清康熙 59 年（1720）陳文達《臺灣縣志》記載寧南坊有一觀音堂，「偽時建。原為五帝廟，今改祀觀音。」¹⁰可見這間五帝廟必然早於觀音堂，興建年代不會晚於明鄭時期。又根據康熙 34 年（1695）高拱乾《臺灣府志》記載附郭縣寧南坊有一五帝廟，¹¹則可知原五帝廟雖為觀音堂取代，但不久即又在附近重建，顯見當地居民的重視程度。

雖然無法得知當時「八將」是否隨五帝信仰傳入臺灣，但可以肯定的是臺灣八家將發源地的府城白龍庵，即是一座五福大帝（即五瘟神，福州俗稱「五帝」）廟。該廟與福州有密切關係，如清光緒 17 年（1891）唐贊袞《臺陽見聞錄》所載：「俗傳觀音亭街井內獲一香爐，鐫有『福省白龍庵』五字。



圖 2 臺灣八家將中的七爺八爺

資料來源：筆者拍攝於高雄市茄萣區賜福宮

10 陳文達編纂，《臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年），頁210。

11 高拱乾修纂，《臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960年），頁220。

因此，建廟後遂為戍兵禱神求福之所。」¹²日治初期連橫《臺灣通史》亦載：「廟在鎮署之右，為福州人所建，武營中尤崇奉之，似為五通矣。……歲以六月出巡，謂之『逐疫』。喬裝鬼卒，呵殿前驅。」¹³可見其為福州人所創建，香火源自福州五福大帝總廟白龍庵，並作為福州籍班兵的信仰中心，且每年六月會舉辦與福州五帝信仰相同的逐疫儀式。這些都顯示作為八家將成員的七爺八爺，其傳入臺灣亦當與五帝信仰有所關連。

不過，「八將」並非只出現在五帝信仰，如上述閩中迎泰山神（東嶽大帝）儀隊中即有之；而閩東迎龍袍中的「鬼臉八將」，則是從祀於城隍神。事實上，在清代中葉福州東嶽廟、城隍廟的迎神賽會，已可看見「八將」充斥其中，甚至到官府要下令禁止的地步，如乾隆 24 年（1759）4 月 18 日的禁令：「又如省城有東嶽、城隍等會，俱係日間出迎，春祈秋報，應從民便；但有裝扮鬼臉、奇形異狀、持斧弄叉者，不下百十餘人，並有身裝臨決重囚，於示眾牌內開寫代父代母字樣者，更屬不經惡習，一體禁止。」¹⁴這些「裝扮鬼臉、奇形異狀、持斧弄叉者」即屬「八將」，每次出迎竟有高達百餘人，足見已是廟會中頗為重要的陣頭。

誠如胡樸安所言：「閩人信鬼又畏官，久而久之，將兩種心理合而為一，於是乎廟宇之木偶皆施以官場制度，致有此特別之怪現狀，奇乎不奇。」¹⁵上述福州迎請五帝的醮典中，「設立衙署，置胥役，收投詞狀，一如官府」，即是仿照此一官場制度而來。而在古代眾多神明中，最能表現官場制度者，則非城隍莫屬。早在唐代該神即是地方官府主要的祭祀對象，也開始出現節

12 唐贊袞，《臺陽見聞錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年），頁 132-133。

13 連橫，《臺灣通史》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年），頁 571。

14 臺灣銀行經濟研究室編，《福建省例》（臺北：編者，1964 年），頁 1200。

15 胡樸安，《中華全國風俗志》（上海：上海書局，1985 年），頁 65。

制一境的冥界地方官形象及神格官僚化的特徵。¹⁶ 明清兩代更將此一信仰納入國家祭祀制度，在京都及各府、州、縣皆有對應的城隍廟，形制與官署廳堂相同，地方官員上任宿廟、朔望謁廟，一年三次迎請城隍祭厲，該神成為冥界一定區域的守護者與管理者，又擴展成與現世行政機構對應的冥界行政官，亦扮演陰間司法審判官的角色，廟堂的空間陳設與部屬配置皆如同森嚴衙門。¹⁷

不過，自明代中葉之後，城隍神的祭祀儀式逐漸世俗化，最明顯是將官方每年於清明、中元與十月初一的三次迎城隍祭厲，轉化為民間的「三巡會」，如康熙《蘇州府志》即記載當地原本只迎府城隍祭厲，後來以其下兩縣城隍隨從，「明末好事者，並以十鄉土地陪祭，香華儀從之盛，絡繹山塘，游人雜沓。」¹⁸ 光緒《太倉州志》亦載其城隍祭厲，「不知何時游手好事，倡為神會，大抵州之吏胥與大家之僮僕耳。……別造一像，奉以出入，儀衛十倍州守。」¹⁹ 此以下屬神及儀衛隨從之，顯然都是模仿官方排場而來。

在信官畏鬼的福建地區，此種「三巡會」當更加熱鬧，如道光 30 年（1850）來福州居住長達 14 年的美籍傳教士盧公明（Justus Doolittle），曾記載當地一年三次迎城隍祭厲，分別為「清明放鬼」、「中元點鬼」、「下元收鬼」，每次都會巡遊城內主要大街，並有數千人為還願而以自我折磨方式參加巡遊，²⁰ 此即上述乾隆年間官府曾下令禁止的城隍賽會亂象。又如乾

16 楊俊峰，〈唐代城隍信仰與官府的立祀：兼論其官僚化神格的形成〉，《新史學》，23 卷 3 期（2012 年 9 月），頁 33-36。

17 有關明清時期城隍祭祀制度及其在地方的執行實況，可參看濱島敦俊著，朱海濱譯，《明清江南農村社會與民間信仰》（廈門：廈門大學出版社，2008 年）；巫仁恕，〈節慶、信仰與抗爭：明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行為〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，34 期（2000 年 12 月），頁 145-210；王健，〈官民共享空間的形成：明清江南的城隍廟與城市社會〉，《史學月刊》，7 期（2011 年），頁 57-66。

18 沈世奕，《蘇州府志》，康熙二十二年序刊本，影印自日本內閣文庫（臺北：漢學研究中心，1990 年），頁 12b-13a。

19 王祖畬，《太倉州志稿》，光緒三十一年著者重輯手稿，頁 37b-38a。

20 盧公明著，陳澤平譯，《中國人的社會生活》（福州：福建人民出版社，2009 年），頁 136。

隆《安溪縣志》記載：「是（二）月，邑內陳鼓樂、結彩棚，迎城隍神會，通衢熱鬧，遊覽甚眾。」²¹ 嘉慶 17 年（1812）〈清溪城隍造船碑記〉又載：「安溪城隍尊神，靈應如響，……每年春齋醮迎儺，不惜重費，禮節殷繁。」可見安溪城隍廟在乾隆年間即有熱鬧的迎城隍賽會，後來又擴大為「齋醮迎儺」，極可能亦有源於儺文化的「八將」參與其間。

此外，當城隍神逐漸被賦予陰間司法審判官的形象，在廟會中也開始出現信眾自我負罪受審的情形，如清中葉《吾學錄》所載京師城隍廟會的景象，曰：「更有燃肉鐙以解罪，裝冥判以自豪，足縛喬竿，面施五彩，喪神厲鬼，陌什成群。」²² 而上述福州城隍廟會「身裝臨決重囚」者亦然。不僅廟會中有此情形，城隍廟內亦出現斬雞頭、放告、審瘋子等神判儀式，在明清筆記小說中也有許多百姓到廟裡告狀，城隍在陰間審判的故事。²³ 另根據清代各地方志的記載，有些城隍廟內陪祀與地獄司法體系有關的冥司之神、地獄變相、閻羅王、十殿閻王、東嶽大帝、地藏王菩薩、左右鬼判等，²⁴ 則作為地獄勾魂使者的無常鬼當亦配祀其中。

臺灣於鄭氏時期即在府城東安坊建有首座城隍廟，清領時期改為臺灣府城隍廟。隨著清代全臺行政區的建置，各府、縣、廳幾乎皆設有官祀城隍廟，甚至有一縣或廳有兩座者；²⁵ 而各地也出現不少民祀城隍廟，香火之盛不遜於官祀者，如嘉義鹿草中寮安溪城隍廟、彰化鹿港城隍廟、臺北大稻埕霞海城隍廟等。雖然文獻中有關清代臺灣城隍廟廟會或配祀神的記載不多，但如

21 莊成重修，《安溪縣誌》，乾隆二十二年重修本影印（臺北：臺北市安溪同鄉會，1967 年），頁 80。

22 吳榮光，《吾學錄》（臺北：臺灣中華書局，1963 年），頁 10a。

23 詳見康豹，《從地獄到仙境：漢人民間信仰的多元面貌：康豹自選集》（臺北：博揚文化，2009 年），頁 191-286。

24 林俞君，《從城隍廟陪祀神觀察城隍神的角色與職能》（臺北：政治大學宗教所碩士論文，2014 年），頁 137-169。

25 如鳳山縣有左營、鳳山兩廟；澎湖廳有文澳、媽宮兩廟。

就整體城隍信仰的發展來看，當不會與福建地區相去太遠，甚至還可能因地處邊陲，而更加的世俗化。例如清末新竹縣廩生陳朝龍以竹枝詞描寫當地城隍遶境的盛況，曰：「滿街香案蕪旃，報道爺來拱手看；笑煞嬌柔好兒女，荷枷爭上賑孤壇（七月十五日城隍神遶境，街上均列香案；婦女有禱祈消災解厄者，均荷紙枷到北城外厲壇燒化）。」²⁶ 此即是中元節迎請城隍遶境至厲壇的「三巡會」，婦女荷紙枷亦與上述福州「身裝臨決重囚」的情況相同。又如連橫記載臺北大稻埕霞海城隍廟，「每年五月十三日，開堂繞境，晉香者常數萬人，市況一振。隨喜男子以墨塗面，喬裝鬼卒，謂之家將；而女子則著白裙，帶紙枷，以事懺悔。」²⁷ 此雖為民祀城隍廟，但遶境時仍有婦女戴紙枷的情形，且亦有男性扮家將隨行，顯示七爺八爺已現身其中。而由於清末臺灣南北部皆出現家將團，加上日人增田福太郎在 1929 年至 1936 年間調查各地城隍廟，許多都已有配祀七爺八爺（或稱謝將軍、范將軍；盧清爺、韓德爺；日遊巡、夜遊巡），²⁸ 則可推測至晚在清末，該對神明不僅活躍於城隍廟會中，也已奉祀於其廟內。

由此來看，七爺八爺當源自於福建地區的「八將」，再隨五帝或城隍信仰傳入臺灣。那麼福建何時出現一高一矮黑白無常形象的七爺八爺呢？根據上述盧公明在福州的觀察，發現迎五帝、泰山、城隍的遊巡隊伍中，總會看到一些偶像（即神將，當地稱「塔骨」）成對或四個一組地出現，其中即有長柄鬼與矮八鬼。前者據說是陰間的警察，個頭有一丈多高，頭戴兩三尺長的方帽子，一手拿大扇子，一手拿寫有「獎善罰惡」的牌子，長臉散髮，眼凸吐舌，著白長袍，走路很慢，大搖大擺。後者則又矮又肥，黑臉黑衣，

26 鄭鵬雲、曾逢辰編，《新竹縣志初稿》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年），頁256。

27 連橫，《雅堂文集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964年），頁186。

28 增田福太郎著，古亭書屋編譯，《臺灣漢民族的司法神》（臺北：眾文圖書公司，1999年），頁55-61。該書對於城隍衙司組織及地獄司法體系有較詳細的說明，可藉以瞭解七爺八爺在其中的功能定位。

頭戴大黑帽，張口吐舌，步伐踉蹌亂蹦，搖頭晃腦，轉著舌頭。他並指出廟內也都有其泥塑神像，模樣跟塔骨差不多，只是尺寸大小與站立姿態略有不同。²⁹ 從兩神（鬼）的造型觀之，顯然即是七爺八爺，其不僅以神將形式活躍於有關神明的廟會，還被塑造神像供奉在廟內，可見已廣泛為信眾所崇拜，當如前面大谷亨的研究，約在清代中葉福建已形成一高一矮的黑白無常搭檔，此即是七爺八爺。

迄至清末，七爺八爺已充斥福建各地，甚至需要官府出面禁止。同治 10 年（1871）11 月 21 日，閩浙總督與福建巡撫即下令全省禁止迎神賽會，因「閩省俗尚虛誣，崇信神鬼。刁徒惡棍，藉賽會之名，為染指之計。甚有潤殿、塔骨等項不經名目。」其下有兩條禁令與七爺八爺有關，一是「不准道旁添搭矮屋，供奉土神。如男堂、女室、長爺、短爺之類，標榜名目，條東條西，最堪駭怪。」二是「不准扮作長爺、矮爺。長爺有名謝必安，矮爺有名犯無救者，此皆無稽之談，何必習其形似？」³⁰ 由此可知，此時兩神已有謝必安，犯（范）無救之名，且是迎神賽會中最为重要的塔骨，還會在沿路搭蓋矮屋作為暫祀之所，顯見對其重視有加，但也因過於荒誕而為官方所禁止。

由於傳說中的七爺八爺生前為福州人，加上塔骨及八家將皆源於福州，則兩神有可能直接從福州傳入臺灣。雖然福州人並無大規模移民臺灣，但仍有不少工匠、幕友與教職、商人及游宦等來臺，³¹ 而直接將七爺八爺信仰傳入本地。另外，因福州為省城所在，對省內其他地區具有一定的「權威」，其信俗與儀式也容易被模仿，³² 故亦有可能七爺八爺先傳至閩南，再經當地

29 盧公明著，陳澤平譯，《中國人的社會生活》，頁 153-154。

30 臺灣銀行經濟研究室編，《福建省例》，頁 1218-1219。

31 劉大可，〈臺灣的福州移民與民間信仰〉，《福建論壇·人文社會科學版》，6 期（2003 年），頁 80-82。

32 劉大可，〈臺灣的福州移民與民間信仰〉，頁 84。

移民傳入臺灣。不論是何種傳播路徑，就上述閩臺地區七爺八爺的發展來看，傳入年代當在清代中末葉之際。



圖3 臺灣民間迎神賽會常見七爺八爺神將

資料來源：筆者拍攝於高雄市左營區新庄仔星顯宮

叁、臺灣七爺八爺信仰的演變

從作為地獄勾魂使者的無常鬼，到福建儺文化的「八將」，再到一高一矮黑白無常組合的七爺八爺，這對外形誇張奇特、令人又愛又怕的神明，來到臺灣已有一百多年，不論在神格、職能與形象上，皆有明顯的改變。以下即從其稱號、聖誕、造型、奉祀方式及有關的傳說、儀式、廟會活動等加以討論，梳理出此一信仰的演變軌跡。

一、神格提升

從無常鬼演變成七爺八爺，亦即由鬼轉化為神之過程。如上所述，早在宋代出現「無常二鬼」或「二鬼無常」等詞句，即說明當時「無常」被視之為鬼，尤其祂奉閻羅王之命來陽間勾魂，更是令人避之唯恐不及的惡鬼。而出現在福建儺儀式的「八將」，這些持枷帶鎖的牛頭、馬面、黑白無常，依然被視之為惡鬼，只是藉其以兇制兇、以厲制厲，達到驅逐疫鬼之目的。³³即使 1850 年代盧公明在福州所見的七爺八爺，亦稱之為長柄鬼與矮八鬼，且兩者皆有吐舌，仍具有吊死鬼之特徵。

然而，現今臺灣的七爺八爺已逐漸由鬼轉化為神。例如在其稱號上，已無人會稱之為鬼，一般都稱呼為七爺八爺，或尊稱為謝范將軍。民間以「爺」稱之，如就其性質與神格來看，當與大眾爺最為接近。雖然有少數學者以大眾爺與有應公無異，³⁴但大多數仍認為其在有應公之上，為管理眾小鬼之鬼王，如鈴木清一郎指其為「陰間的長官，恰如鬼中的酋長」³⁵。盛清沂則以其「為陰司，即鬼中之酋長，所司為陰曹刑事偵探職務」³⁶。鍾華操亦謂其為「陰司鬼王長的統稱」、「鬼中的厲鬼」³⁷。洪惟仁進一步說明其來歷與演變：「本來是指因公殉職的將軍、士兵，後來才成為孤魂野鬼的鬼頭」³⁸。高賢治則指其為「陰間鬼將，恰如鬼中之鬼王」³⁹。如以七爺八爺在迎神賽

33 葉明生，〈論「八將」在福建的流布、變異及儺文化意義〉，頁 93。

34 仇德哉，《臺灣之寺廟與神明（四）》（臺中：臺灣省文獻委員會，1983 年），頁 381；林富士，《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》（臺北：臺北縣立文化中心，1995 年），頁 65；王志宇，〈臺灣的無祀孤魂信仰新論：以竹山地區祠廟為中心的探討〉，《逢甲人文社會學報》，6 期（2003 年 5 月），頁 196。

35 鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書公司，2000 年），頁 600。

36 盛清沂，《臺北縣志·民俗志》（臺北：臺北縣文獻委員會，1959 年），頁 34。

37 鍾華操，《臺灣地區神明的由來（四）》（臺中：臺灣省文獻委員會，1979 年），頁 384。

38 洪惟仁，《臺灣禮俗語典》（臺北：自立晚報社，1986 年），頁 238-239。

39 高賢治，〈臺灣幽冥界特殊的神祇：大眾爺、有應公、崩敗爺及池頭夫人〉，《臺灣風物》，39 卷 3 期（1989 年 9 月），頁 129。

會、夜巡暗訪及配祀於城隍廟的功能觀之，確實在一定程度上扮演捉捕惡鬼的鬼王角色，也被公認是「陰曹刑事偵探」，此皆與大眾爺頗為相似。不過，由於七爺八爺亦常配祀於大眾廟內，接受大眾爺指揮辦事，神格明顯在其之下。

又如上述，七爺八爺的「七」、「八」，可能是其在「八將」中的排序；然而，現今臺灣亦有將其推至為首位，稱之為大爺、二爺者，明顯有拉高其神格位階之用意。例如家將團中的捉拿二神（謝范將軍），即稱為大爺、二爺，一般認為其為將爺的頭頭，法力也最為高強，故都會特別重視此二將員的訓練，尤其是扮演大爺者，大多充任全團的教練。⁴⁰ 又如新竹市的城隍廟、東寧宮、境福宮、南壇大眾廟等皆設有「六將」，乃當地特有的六尊神將組合，以七爺八爺為首，亦以大爺、二爺稱之，城隍廟特別強調其造型有長眉及鬚鬚，且經開光入神儀式，供奉於廟內祭拜，與一般僅是遊藝陣頭的七爺八爺不同，職責亦非只擔任低階的勾魂工作。⁴¹



圖 4 新竹城隍廟七爺八爺具有長眉及鬚鬚之特徵

資料來源：筆者拍攝。

40 賴亮郡，〈家將的裝扮與傳說〉，頁 152；石萬壽，〈家將團：天人合一的巡捕組織〉，頁 53。

41 江怡葳，〈新竹市城隍信仰與六將研究〉，頁 42；江義雄，〈臺灣「黑白無常」與「范謝將軍」研究〉，頁 93。

謝范將軍則是七爺八爺的尊稱，不僅有名有姓，且貴為「將軍」，神格明顯提升許多。一般皆謂七爺名謝必安、八爺名范無救，但如就上述清末禁令以矮（八）爺名「犯無救」來看，則此姓名最初當指其賞善罰惡的職責，亦即善良者只要酬謝神明則必保平安，作惡者違法犯紀則嚴懲無救，但後來在轉化為神明的過程中，為使其有一明確身分，以別於來歷不明之野鬼，而逐漸被訛傳成姓名。至於「將軍」雖屬神明的稱號，但謝范將軍並非如開漳聖王麾下的四輔將軍一般，因生前有戰功而死後成神，而是較接近於臺南地區常見由無祀孤魂轉化為神明的「將軍」，⁴² 神格亦如同大眾爺般為管理眾小鬼之鬼王。

早年七爺八爺最常出現在廟會中，以神將或家將團的形式展演；但隨著其神格日益提升，也常可在主祀地獄或司法體系神明的廟內見之，且不只是安置神將，還會供奉神像讓信眾祭拜。根據江義雄的全臺調查，發現這些神像大多供奉在主神的兩側、廟殿兩側神龕或櫥櫃，及三川殿的出入口，七爺八爺分列龍虎兩邊，大小與材質各異，有不足一尺的木雕小神像，也有超過十尺的泥塑巨大神像，形貌各有千秋。⁴³ 由於神像是區別神明與祖先、鬼之重要外在特徵，七爺八爺以神像形式供奉在廟殿內，顯示已被視為正式的神明。不過，這些供奉七爺八爺的廟宇，皆以其為配祀神，目前僅有彰化彩鳳庵以之為主神，但仍同祀其上司城隍爺；而澎湖馬公陰陽堂本主祀白衣吉神七爺公，但戰後增祀陰陽公，廟名亦由「顯靈廟」改為今名。這些都說明七爺八爺的神格並不高，無法獨立成為主神，仍需依附在其他神明之下。

42 戴文鋒，〈臺南地區民間無祀孤魂轉化為神明的考察〉，《臺灣史研究》，18 卷 3 期（2011 年 9 月），頁 141-173。

43 江義雄，〈臺灣「黑白無常」與「范謝將軍」研究〉，頁 85-86。



圖 5 臺灣府城隍廟內供奉七爺神將與神像

資料來源：筆者拍攝

既然臺灣民間視七爺八爺為神明，則亦當有神誕日及其慶典活動。江義雄曾調查全臺 38 座廟宇，發現七爺、八爺的神誕日各分布在全年的八個月份中，其中有 13 座兩神誕辰為同一日，但亦有 11 座無神誕日，他對此紛亂現象深感費解。⁴⁴ 其實這種現象並不難理解，一是兩神並非歷史人物，姓名也是訛傳而來，身分來歷皆不明，自然難以有統一的生日。二是兩神的神格較低，又僅是配祀神，為不增加神誕活動的負擔，有些廟方會將兩神誕辰合一，或乾脆不訂定神誕日，以求簡化省事。不過，如以城隍廟為例，相較於文武判官、牛爺馬爺、枷爺鎖爺、班頭排爺、各司幕僚等配祀神，幾乎皆無神誕日，則七爺八爺的神格或受重視程度仍是明顯較高。

44 江義雄，〈臺灣「黑白無常」與「范謝將軍」研究〉，頁 102。

二、職能多元

七爺八爺的最初原型為無常鬼，職能僅侷限於勾魂。「無常」出於佛教用語，原指世間一切法，生滅遷流，剎那不住；而人之生命，亦是如此，故《六祖壇經》有曰：「生死事大，無常迅速。」這種生死無常的觀念，後又與佛教的地獄思想相結合，如（譬喻）十王經曰：「閻魔法王遣閻魔卒。一名奪魂鬼，二名奪精鬼，三名縛魄鬼。即縛三魂至門關樹下。」⁴⁵此閻羅王手下專司勾人魂魄的鬼役，即名之為「無常」。在明清的話本與筆記小說中，已常見無常鬼的身影，雖然形象與組合仍有變異，但不變的是其勾魂之職，現身後死亡隨之而來，也因此令人聞之色變、見之喪膽。

福建的「八將」也納入這種恐怖的無常鬼，但其職能不是勾魂，而是驅邪除疫。如上所述，「八將」的組成與傳統儺文化有密切關係，無論是福州五帝信仰的「送瘟船」，或是閩北建甌的「舟歌」、邵武的「跳八蠻」，目的都在驅逐瘟疫。「八將」在這些儀式中，皆具有善、惡的雙重神格，既是冥間地獄的惡鬼，又在迎神賽會的儀隊陣頭中，扮演驅鬼逐疫、巡境安民的保護神。而在閩中的祠祀中，不論是善神（如東嶽、城隍等），或是惡神（如五帝之類）都以「八將」為配祀，目的皆是取厲鬼以制疫鬼。⁴⁶

臺灣的七爺八爺隨著神格提升，職能也漸趨多元，但原始的勾魂任務並未消失。例如吳彥鋒曾採訪屏東都城隍廟總幹事，她講述該廟有一名香客，因急症住在醫院加護病房，隱約有看到該廟的七爺八爺來病床前看名牌，還討論說應該是隔壁床的名字才對，結果當天下午隔床的阿婆即過世，且名字正與祂們所言相同。⁴⁷又如在苗栗地區有則傳說，內容說有個鄉下小孩幫母

45 丁福保編，《佛學大辭典》（臺北：新文豐出版公司，1992年），頁2173。

46 葉明生，〈論「八將」在福建的流布、變異及儺文化意義〉，頁93。

47 吳彥鋒，〈臺灣七爺八爺傳說及其與信仰關係研究〉，頁34-35。

親買醬油，回程因天色已暗，愈走愈怕，所幸看見一高一矮的兩人走來，乃與之結伴而行。兩人說要前往某人家，小孩說是他伯公家，結果當晚就傳出伯公的死訊。後來小孩將路上經過告知父母，大人才知其所遇為七爺八爺。⁴⁸姑不論這兩則傳說有多少真實性，但仍可看見七爺八爺職司勾魂的印象，迄今依然深植人心。

此外，臺灣的七爺八爺也具有如「八將」般驅鬼逐疫的職能，只是驅逐壓制的不只是疫鬼，還擴及各種在人間流竄擾亂的孤魂野鬼。例如新竹城隍廟、大稻埕霞海城隍廟皆有夜巡暗訪，前者由城隍爺的大、二公子輪流領旨，在七爺八爺的護衛下巡查中元賑孤遶境主要幹道，以掃淨路關、查訪民情。



圖 6 安平鎮城隍廟的八爺

資料來源：筆者拍攝

48 羅肇錦、胡萬川編，《苗栗縣客語故事集》（苗栗：苗栗縣立文化中心，1998年），頁 24-29。

後者則在城隍遶境前兩天，由家將團奉請城隍爺令牌巡查，七爺八爺手持釘棍、鎖鏈等刑具，掃蕩沿線不潔鬼魅。又如安平鎮城隍廟的七爺八爺，則會支援安平開臺天后宮，在四年一科的迎媽祖「上香山」活動中，負責行前連續三天的夜巡，稱為「八班夜巡」，目的在掃除妖邪、淨化地方，以確保遶境路線的平安。這些都顯示七爺八爺扮演先鋒護衛的角色，並具有驅除鬼魅的職能，也因此總站在第一線，利用夜間鬼魂活動之時，預先掃除路線上的污穢與干擾，確保主神出巡的順利圓滿，實可謂勞苦功高。

除了行前的夜巡暗訪外，在正式的迎神出巡時，七爺八爺更是不可或缺的角色。例如臺灣首邑縣城隍廟在每年農曆 7 月過後的第一個周六會舉行「暗訪夜巡查」，主要目的在巡查府城四城門及其內的大街小巷，抓捕逾期未歸的好兄弟，七爺八爺不僅是城隍爺的駕前護衛，更是抓鬼大隊的主力，



圖 7 臺灣首邑縣城隍廟內的七爺八爺

資料來源：筆者拍攝

2023年還因捉捕戰況激烈，導致轎內八爺神像的右手莫名斷掉，令人嘖嘖稱奇。⁴⁹而在遶境過程中，七爺八爺還會到特定地方或家宅驅除邪煞，如農曆八月新竹城隍參加秋社平安祭典時，信眾會請求其到曾有自殺或車禍頻傳等不平靜之處進行「祭煞」，七爺八爺即在其中負責重要的驅煞任務。⁵⁰嘉義鎮南聖神宮的七爺八爺則會進入家宅「清厝體」，由七爺把守門外，八爺入內以手中器物在各處揮掠，從內到外驅趕邪穢，以確保住居安寧。⁵¹

由於七爺八爺在驅邪除煞上的突出表現，祂手上所拿的手巾及令器、配飾身後的篙錢、頸上所掛的鹹光餅、肩上所搯的包袱等，亦皆被認為具有特殊威力，而為信眾爭相祈取或借用，藉以鎮驚祈安。此外，七爺八爺還會透過儀式為信眾消災解厄，如在嘉義鎮南聖神宮、花蓮城隍廟的迎神活動中，該神會以手中所持的扇子、火籤、令牌，朝跪拜信眾的頭上揮掠而過，為其驅除厄運。東港東福殿城隍廟則有「草人祭改」的儀式，由七爺八爺以手上的法器連同草人，在信眾的正面背後揮掠，象徵將厄運轉移至草人，再加以火化祛除。而該廟尚有一特殊的「牽亡魂」儀式，由城隍爺指派八爺入冥間牽引亡魂，暫返陽間訴冤或交代後事，只能停留三分之二炷香的時間，再由八爺帶回冥間。⁵²由此來看，七爺八爺不僅能為地方驅邪除煞，還能为信眾提供各種宗教服務，這也是其雖具有恐怖的外形，但仍深受喜愛的原因所在。

除了驅除無形的鬼魅邪煞外，在地獄司法體系神明底下任職的七爺八爺，還扮演陰間司法警察的角色，對於現世的社會正義與治安維護亦有所貢

49 王姝琇，〈黑兔年台南城隍大駕夜巡戰況激烈 護駕二爺神尊直接「斷手」〉，《自由時報》，（2023年9月18日），生活版。

50 江怡葳，〈新竹市城隍信仰與六將研究〉，頁61。

51 江義雄，〈臺灣「黑白無常」與「范謝將軍」研究〉，頁117-118。

52 江義雄，〈臺灣「黑白無常」與「范謝將軍」研究〉，頁118-125。

獻。例如在城隍爺底下當差的部屬中，七爺八爺被稱為謝皂總、范捕總，專司檢舉惡人，押解至陰司法庭受審，也因此常流傳協助陽官破案的傳說，如《新竹文獻會通訊》即記載有三個強盜逃逸，知縣祈禱城隍爺及燒草鞋、甲馬，並派差役捕快前往追捕，沿途有農夫說看見三頂垂有鐵鍊的轎子經過，乃知七爺八爺已代為追捕。後來差役果然抓到強盜，三人被處以死刑，遊街示眾時都表現出異常與驚恐的狀態。⁵³ 即使在講究科學辦案的今天，依然有不少其協助破案之案例，如鹿港城隍廟的八爺即被視為箇中高手，不少重大刑案都因其相助而順利偵破，最為人所知的是 1984 年宏碁電腦積體電路板竊案。當時因警方偵查月餘無進展，董事長施振榮乃親自到該廟祈求，再請八爺到公司坐鎮協助辦案，果然短短五天即宣告破案。⁵⁴ 這種捉捕惡人的特有職能，使七爺八爺不再只是冥間衙役，也在現實世界發揮懲治不法、維護治安的作用，而成為城隍廟內最受重視的配祀神。



圖 8 鹿港城隍廟的「破案高手」八爺
資料來源：筆者拍攝。

三、形象人性化

由於黑白無常的外形怪異，面容有如非自然死亡者的猙獰，又是聞之喪

53 高賢治，〈城隍信仰的由來〉，收入增田福太郎著，古亭書屋編譯，《臺灣漢民族的司法神》，頁 115-116。

54 林宛諭等，〈鹿港城隍廟有個破案范將軍〉，《聯合報》，（2008 年 12 月 2 日），版 A3。

膽的地獄勾魂使者，整體形象是恐怖、危險、死亡與異乎尋常，亦即一般人對鬼的認知。不過，隨著黑白無常轉化為閩臺民間信仰的七爺八爺，信眾與之有更多的互動，加上神格逐漸提升、職能日趨多元，形象也有明顯的改變，不再是令人害怕厭惡的鬼，而是像常人一般也具有道德、脾氣、喜好與習性。

在七爺八爺信仰的發展過程中，除衍生出謝必安、范無救的姓名外，還形成幾則其成神事蹟的傳說，內容都帶有道德色彩。最為人知者是說兩人為福州衙役，也是結義的兄弟。有次出差行經南臺橋，忽然天氣變壞，七爺決定回家拿傘，八爺則依約定在橋下等待。七爺回家後因身體不適，無法立刻趕回，矮小的八爺在暴雨中仍堅守橋下，最終為暴漲河水所溺斃。七爺趕到見此悲劇，本欲投水同死，但因身高水淺而未成，乃於橋邊上吊身亡。玉皇大帝感其守信重義，乃派任於城隍爺駕前捉拿罪犯。⁵⁵ 這則傳說除以兩人身高與死因，解釋為何一吐長舌、一臉黑赤的原因外，更在塑造其守信重義的道德形象，說明能夠成神的關鍵所在。時至今日，臺灣民間尚有謂八爺在橋下等待時，河水暴漲，他用盡全力撐持橋頭，待橋上行人安全走過，才力竭為河水沖走。⁵⁶ 此一說法將兩人之間的守信重義，擴大為捨身護眾的英勇義行，道德層次明顯更加提升。

另還有兩種說法，一是與家將團有關，謂七爺八爺為監獄牢頭，因心懷慈悲，暫放 8 名囚犯回家過節團圓，再約定於期限內返回受刑。不料囚犯因故未能準時返回，兩人無法交代而自殺。待囚犯返回後，發現兩人已死，自責之餘也自殺謝罪。玉帝感其義行，乃命七爺八爺為首，率領 8 人任王爺（或城隍）的駕前護衛。⁵⁷ 二是稱兩人乃唐代安史之亂時，死守睢陽城的張巡、許遠之部下，奉命出城討救兵，七爺遇敵被擒，遭吊死於城頭，八爺則藏在

55 王詩琅，《臺灣民間故事》（臺北：玉山社，2007年），頁 114。

56 江義雄，〈臺灣「黑白無常」與「范謝將軍」研究〉，頁 49。

57 賴亮郡，〈家將的裝扮與傳說〉，頁 151-152。

護城河畔，不慎落水而死。兩人因為國殉難，而被封為護國將軍。⁵⁸ 這兩則傳說當然都是虛構而來，兩人或因悲憫之心而自我犧牲，或為保衛國家而壯烈成仁，同樣都在凸顯其道德情操，增加成神的合理性。

雖然七爺八爺如同許多神明一樣，都因高尚道德或壯烈犧牲而成神，但因神格較低，也保留較多人性中的偏好、脾氣與習氣。日治時期即有傳說稱七爺八爺內心純真，喜歡小孩。當廟前有孩子在玩耍時，祂們會變成同齡模樣，加入遊戲的行列。直到小孩進到廟內，看見七爺八爺的神像，才驚覺剛剛的玩伴，正是站在眼前這兩尊。⁵⁹ 今有學者亦提到七爺八爺因無子女，特別喜愛幼兒，有時化身混入童群遊戲，以保其平安。⁶⁰ 此外，還有傳說七爺八爺因長相可怕，小孩常會被嚇哭，祂們就拿餅乾安慰小孩。後來只要有小孩受到驚嚇，家人就會向該神求餅乾來哄小孩，因而演變成祂們胸前都會掛著一串平安餅。⁶¹ 這些都說明七爺八爺在可怕的外表下，卻保有童真之心，喜歡與小孩玩，也守護著小孩，相較於眾多神聖莊嚴的神明，祂們更多了一份童趣與親切感。

所謂「食色，性也」，凡人都喜歡好吃的食物及美好的事物，也會將此種喜好投射到神明身上，七爺八爺的表現尤為積極明顯。金門浯島城隍廟即有則傳說：早年廟旁有間肉麵店，常會莫名收到紙錢，經查常在夜間買麵的一高一矮男子最為可疑。店家透過線索追查到城隍廟，發現此二人正是廟內的七爺八爺。消息傳開，信眾都知道祂們愛吃肉麵，也都會準備此一供品來祭拜。⁶² 另外，屏東都城隍廟總幹事也講述一則神奇事蹟：有個住在臺中的

58 林進源編，《臺灣民間信仰神明大圖鑑》（臺北：進源書局，2005年），頁232。

59 黃鳳姿，《七爺八爺》（臺北：東都書籍株式會社，1940年），頁54-59。

60 仇德哉，《臺灣之寺廟與神明（四）》，頁233。

61 吳彥鋒，〈臺灣七爺八爺傳說及其與信仰關係研究〉，頁46-47。

62 唐蕙韻編，《金門民間文學集·傳說故事卷》（金門：金門縣文化局，2006年），頁68。

太太，夢見該廟八爺說祂想吃一種餅乾，要她買來廟裡拜拜。她一路南下找到該廟，發現八爺即是夢中所見者，驚訝之餘就捐了一筆餅乾錢與香油錢。⁶³一般神明的供品都由信眾自行準備，愈豐盛愈表示敬意，但很少會知道或考量神明愛吃甚麼；但這裡的七爺八爺卻透過示現與託夢，告知信眾其愛好，顯露跟常人一般的口腹之欲，也表現與信眾之間有趣的互動，更增添自身的親和力。



圖 9 愛吃肉麵的金門浯島城隍廟八爺

資料來源：筆者拍攝

除了有愛吃的食物外，七爺八爺也喜好穿新衣。例如臺灣府城隍廟有則傳說：有次迎神賽會，廟方請一位董姓師傅為八爺做新衣，並約定交貨時間。當時間將至的某清晨，有個廟裡矮個子者來董家敲門，質問董氏為何還未來量尺寸，看見他無關緊要模樣，又踢了一腳，讓他痛得大叫。董妻見事有蹊

63 吳彥鋒，〈臺灣七爺八爺傳說及其與信仰關係研究〉，頁 41。

蹺，猜想是八爺不高興來催，乃叫丈夫趕快去廟裡量尺寸、做衣服，事情才告平息。⁶⁴ 臺南東嶽殿也有則傳說：有次該廟為每尊神明換新衣，因疏忽而遺漏了七爺。某天有個女信徒來到廟內，指著七爺說要為其換新衣。她說夢見七爺探頭看她，但因僅穿舊衣而不敢出來。她因此找到該廟，並決定出資為祂換新衣，廟方此時才發現確實將祂遺漏了。⁶⁵ 一般廟方基於對神明的敬意，都會主動為其更新神衣；但此處七爺八爺卻為此特別去找師傅或信徒，顯示對新衣的喜好與執著，亦將如同凡人的欲求與習氣表露無遺。



圖 10 愛穿新衣的臺灣府城隍廟八爺

資料來源：筆者拍攝

從上面七爺八爺要新衣的方式，可看見兩者不一樣的個性。一般認為八爺因是被暴漲河水沖走，死前曾極力掙扎，因而面容猙獰。而在上述牢頭縱

64 胡萬川、林培雅編，《臺南市故事集（三）》（臺南：臺南市政府文化局，2013年），頁32-35。

65 胡萬川、林培雅編，《臺南市故事集（三）》，頁178-181。

放囚犯的故事中，亦有指八爺乃服毒自殺，因痛苦而狂跳打滾，形成現今出巡的常見動作。⁶⁶ 這些說法都塑造八爺成神後的個性較為暴躁調皮，七爺則相對溫和沉穩。在臺南有不少傳說都只出現八爺，且常有展露個性的舉動，如臺灣府、安平鎮兩城隍廟都有早年居民睡在廟內，遭八爺腳踢的趣聞。⁶⁷ 此外，臺灣府城隍廟還有兩則傳說，一是八爺神像被工匠撞到而有擦傷，祂竟然自己買膏藥貼在傷口上。二是有個賣壽司的小販，因酒醉對八爺出言不遜，結果在坐三輪車回家途中，翻車滾到水溝下，明顯是八爺在懲罰他。⁶⁸ 這些都凸顯八爺調皮暴躁的個性，也看見民眾與之有更多的互動，此當與其個子矮小，容易為人親近有關。

肆、結語

本文先從福建地區的民間信仰與廟會活動，推論臺灣的七爺八爺從何而來；再就其神格、職能與形象進行分析，梳理出此一信仰的演變軌跡。研究發現七爺八爺源於福建儺文化中的「八將」，其中有一高一矮的黑白無常組合，它以人負神像（神將）與真人扮演（家將）的方式，出現在五帝、城隍的廟會活動中，亦以神像形式供奉在廟內，可能由福州直接傳入臺灣，或由福州經閩南傳入，時間約在清代中末葉之際。

七爺八爺傳入臺灣後，逐漸受到重視與喜愛，此表現在三方面：一是神格提升，不僅不再以「無常」或「鬼」稱之，⁶⁹ 還會尊稱為謝范將軍或大爺

66 胡萬川、林培雅編，《臺南市故事集（六）》（臺南：臺南市政府文化局，2013年），頁231-239。

67 胡萬川、林培雅編，《臺南市故事集（三）》，頁114-117；胡萬川、林培雅編，《臺南市故事集（五）》（臺南：臺南市政府文化局，2013年），頁192-195。

68 胡萬川、林培雅編，《臺南市故事集（三）》，頁66-69、46-49。

69 根據筆者的調查，現今福建地區仍有廟宇稱七爺八爺為「黑白無常」，可見其傳入臺灣後，神格明顯有所提升。

二爺，在家將團或「六將」中皆居首位，且會以正式神像供奉於廟內，並多有神誕日及其活動。二是職能多元，不僅保有原來的勾魂與驅鬼逐疫，還透過夜巡暗訪與護衛主神出巡，掃除在地方流竄的鬼魅，並為信眾提供消災解厄的宗教服務，同時也扮演陰間司法警察，發揮維護社會治安的作用。三是形象人性化，不再是令人害怕厭惡的鬼，而是像人一般具有道德、童趣與親切感，也有吃穿的欲求與習氣，還具有鮮明的個性，尤其八爺的調皮暴躁最為人知。不過，即便七爺八爺已被視之為神，但仍無法獨立成為主神，神性較接近大眾爺，但神格在其之下。

從上述對臺灣七爺八爺的討論，亦可提出幾點民間信仰的思考。一是美國人類學者 Arthur Wolf (武雅士) 研究漢人民間信仰，提出「神、鬼、祖先」的觀念。他認為漢人依自己的社會模型，尤其是傳統科層體系的模型創造了一個宗教，神、鬼和祖先就像現實社會的三種人，神如同科層體系中的官員，鬼為陌生人、乞丐或流氓，祖先則是親屬。在神明世界的科層體系中，不僅單一神明本身有上下統屬關係，不同神明間也有高低位階之分。⁷⁰ 不過，如就七爺八爺作為地獄與司法體系神明的配祀神，又奉主神之命掃除邪煞、捉捕不法及擔任駕前護衛來看，則此一科層體系不僅侷限在神明之間，亦應擴及神明下屬的各配祀神。

二是有學者對 Wolf 「民間信仰的神明體系是人間官僚體系的反映」之說法提出反思與修正，如 Meir Shahar 與 Robert P. Weller 於 1996 年合編的 *Unruly Gods: Divinity and Society in China* 一書中，即提到六類不符合科層官僚體系、「難以規範」或「無法駕馭」的神明，其中包括呈現家庭關係或自我情緒，而非政治關係的哪吒；正邪並具的八家將；反常或反叛的濟公、孫

70 Arthur P. Wolf, "God, Ghost, and Ancestors." Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. (Stanford: Stanford University Press, 1974), p.131-182. 張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，《思與言》，35 期 3 卷（1997 年 9 月），頁 233-292。

悟空等。⁷¹如同上述葉明生指出福建「八將」具有善、惡的雙重神格，既是冥間地獄的惡鬼，又是為地方驅鬼逐疫的保護神，此在臺灣的八家將中仍可見之。不過，隨著七爺八爺成為地獄神或司法神的配祀神，尤其在城隍底下當差，已被納入官僚體系之中，不再是「難以規範」或「無法駕馭」；但因其神格較低，依然保有許多凡人的習性，與一般官僚體系的神明仍有差異，某種程度亦可歸類為 *Unruly Gods*。

三是余光弘以其對「上身的」的研究，認為神、鬼和祖先的關係應呈圓形，介於三者間之弧則由各種中介之靈所據，不論是孤魂野鬼、祖靈或木石動物之精，只要能展現達成人類願望的能力，即可踏上成神的第一步，但要真正成神的路途卻頗為漫長，必須發展出「一套神異的說法」，當然這種神異的口碑須建立在「群眾基礎」之上。⁷²從臺灣七爺八爺信仰的發展來看，該神應是由鬼向神流動，雖然已接近神明，但仍保有鬼的外形與部分職能（如勾魂）；但隨著其職能日趨多元，與信眾的互動更加頻繁，未來是否能累積更多的「群眾基礎」，而可以獨立成為主神，值得進一步關注。

71 Meir Shahar and Robert P. Weller, eds. *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994). 張珣對此書內容有詳盡介紹，見其〈變異、變遷與認同：近年臺灣民間宗教英文研究趨勢〉，張珣、葉春榮編，《臺灣本土宗教研究：結構與變異》（臺北：南天書局，2006年），頁63-69。

72 余光弘，〈臺閩地區漢人民間信仰中「上身的」現象初探〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》，54期（2000年），頁97-113。

參考書目

壹、古籍文獻

中國社會科學院歷史研究所清史研究室編，《清史資料第一輯》。北京：中華書局，1980 年。

王祖畬，《太倉州志稿》。光緒三十一年著者重輯手稿。

吳榮光，《吾學錄》。臺北：臺灣中華書局，1963 年。

沈世奕，《蘇州府志》，康熙二十二年序刊本，影印自日本內閣文庫。臺北：漢學研究中心，1990 年。

唐贊袞，《臺陽見聞錄》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年。

高拱乾修纂，《臺灣府志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960 年。

莊成重修，《安溪縣誌》，乾隆二十二年重修本影印。臺北：臺北市安溪同鄉會，1967 年。

連橫，《雅堂文集》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964 年。

連橫，《臺灣通史》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年。

陳文達編纂，《臺灣縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961 年。

臺灣銀行經濟研究室編，《福建省例》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964 年。

鄭鵬雲、曾逢辰編，《新竹縣志初稿》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959 年。

貳、專書

丁福保編，《佛學大辭典》。臺北：新文豐出版公司，1992 年。

仇德哉，《臺灣之寺廟與神明（四）》。臺中：臺灣省文獻委員會，1983 年。

- 王詩琅，《臺灣民間故事》。臺北：玉山社，2007年。
- 林富士，《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》。臺北：臺北縣立文化中心，1995年。
- 林進源編，《臺灣民間信仰神明大圖鑑》。臺北：進源書局，2005年。
- 洪惟仁，《臺灣禮俗語典》。臺北：自立晚報社，1986年。
- 胡萬川、林培雅編，《臺南市故事集（三）》。臺南：臺南市政府文化局，2013年。
- 胡萬川、林培雅編，《臺南市故事集（五）》。臺南：臺南市政府文化局，2013年。
- 胡萬川、林培雅編，《臺南市故事集（六）》。臺南：臺南市政府文化局，2013年。
- 胡樸安，《中華全國風俗志》。上海：上海書局，1985年。
- 唐蕙韻編，《金門民間文學集·傳說故事卷》。金門：金門縣文化局，2006年。
- 康豹，《從地獄到仙境：漢人民間信仰的多元面貌：康豹自選集》。臺北：博揚文化，2009年。
- 盛清沂，《臺北縣志·民俗志》。臺北：臺北縣文獻委員會，1959年。
- 黃鳳姿，《七爺八爺》。臺北：東都書籍株式會社，1940年。
- 鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》。臺北：眾文圖書公司，2000年。
- 增田福太郎著、古亭書屋編譯，《臺灣漢民族的司法神》。臺北：眾文圖書公司，1999年。
- 盧公明著，陳澤平譯，《中國人的社會生活》。福州：福建人民出版社，2009年。

濱島敦俊著，朱海濱譯，《明清江南農村社會與民間信仰》。廈門：廈門大學出版社，2008 年。

鍾華操，《臺灣地區神明的由來（四）》。臺中：臺灣省文獻委員會，1979 年。

羅肇錦、胡萬川編，《苗栗縣客語故事集》。苗栗：苗栗縣立文化中心，1998 年。

Shahar, Meir and Robert P. Weller, eds. *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

參、期刊、專書與學位論文

大谷亨，〈黑無常的誕生與演變：以江蘇南部的摸壁鬼傳說為中心〉，《民間文化論壇》，2 期（2021 年），頁 60-70。

王志宇，〈臺灣的無祀孤魂信仰新論：以竹山地區祠廟為中心的探討〉，《逢甲人文社會學報》6 期（2003 年 5 月），頁 183-210。

王健，〈官民共享空間的形成：明清江南的城隍廟與城市社會〉，《史學月刊》，7 期（2011 年），頁 57-66。

石萬壽，〈家將團：天人合一的巡捕組織〉，《台南文化》，22 期（1986 年 12 月），頁 47-65。

江怡葳，〈新竹市城隍信仰與六將研究〉，臺北：政治大學宗教所碩士論文，2011 年。

江美惠，〈蘆洲神將文化與王兩傳神將雕刻〉，臺北：臺北市立教育大學視覺藝術系碩士論文，2011 年。

江義雄，〈臺灣「黑白無常」與「范謝將軍」研究〉，臺北：臺灣師範大學國文系碩士論文，2016 年。

余光弘，〈臺閩地區漢人民間信仰中「上身的」現象初探〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》，54 期（2000 年），頁 97-113。

- 吳彥鋒，〈臺灣七爺八爺傳說及其與信仰關係研究〉，花蓮：東華大學中文系碩士論文，2017年。
- 巫仁恕，〈節慶、信仰與抗爭：明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行為〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，34期（2000年12月），頁145-210。
- 林俞君，〈從城隍廟陪祀神觀察城隍神的角色與職能〉，臺北：政治大學宗教所碩士論文，2014年。
- 高賢治，〈臺灣幽冥界特殊的神祇：大眾爺、有應公、崩敗爺及池頭夫人〉，《臺灣風物》，39卷3期（1989年9月），頁125-150。
- 張珣，〈變異、變遷與認同：近年臺灣民間宗教英文研究趨勢〉，張珣、葉春榮編，《臺灣本土宗教研究：結構與變異》。臺北：南天書局，2006年，頁61-84。
- 辜神徹，〈謝范將軍信仰與神將文化：以臺北市艋舺為中心〉，《古典文獻與民俗藝術集刊》，3期（2014年10月），頁101-121。
- 楊俊峰，〈唐代城隍信仰與官府的立祀：兼論其官僚化神格的形成〉，《新史學》，23卷3期（2012年9月），頁1-43。
- 葉明生，〈論「八將」在福建的流布、變異及儺文化意義〉，《民俗曲藝》，85期（1993年9月），頁63-103。
- 劉大可，〈臺灣的福州移民與民間信仰〉，《福建論壇·人文社會科學版》，6期（2003年），頁80-85。
- 賴亮郡，〈家將的裝扮與傳說〉，《興大歷史學報》，24期（2012年6月），頁99-181。
- 戴文鋒，〈臺南地區民間無祀孤魂轉化為神明的考察〉，《臺灣史研究》，18卷3期（2011年9月），頁141-173。
- Wolf, Arthur P., "God, Ghost, and Ancestors." Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. (Stanford: Stanford University Press, 1974),

p.131-182. 張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，《思與言》，35卷3期（1997年9月），頁233-292。

肆、報紙

王姝琇，〈黑兔年台南城隍大駕夜巡戰況激烈 護駕二爺神尊直接「斷手」〉，《自由時報》，（2023年9月18日），生活版。

林宛諭等，〈鹿港城隍廟有個破案范將軍〉，《聯合報》，（2008年12月2日），版A3。

The Origin and Evolution of the Seven Lord and Eight Lord Belief in Taiwan: Inspection centered on the City God Temples

Kuei-wen Hsieh *

Abstract

The Seven Lords and Eight Lords are the most distinctive pair of gods in Taiwanese folk beliefs. They often appear in major temple fairs in the form of divine generals and family generals. They are also often the companion gods of the gods of hell and the judicial system. This article focuses on the City God's Temple to investigate the origin and evolution of this belief. The study found that it originated from the combination of black and white impermanent ghosts in Fujian's "Eight Generals", one tall and one short. It may have been directly introduced to Taiwan from Fuzhou, or from Fuzhou to Taiwan via southern Fujian around the middle and late Qing Dynasty. After being introduced to Taiwan, its godhead gradually improved, its functions became increasingly diversified, and its image became more humane. Not only was it no longer a fearful and disgusting ghost, it could also clean up ghosts in the local place, eliminate disasters for believers, and was moral, childlike, approachable god. However, even if the Seven Lord and Eight Lord are regarded as gods, they still cannot become

* Professor, Department of Culture and Creative Industries, National Kaohsiung University of Science and Technology.

the main gods independently. Their divinity is closer to the Lord of the Masses, but their godhead is below it. This can also lead to rethinking the bureaucracy of gods and the transformation between ghosts and gods

Keywords : Seven Lords and Eight Lords, Divine Generals, Family Generals Group, City God Temple, Folk Belief.