

國立台灣師範大學歷史學系碩士論文

指導老師：蔡淵潔教授

行銷保生大帝

—台南縣歸仁鄉仁壽宮的新興宗教化

(1945-2010)

研究生：胡嘉琳 撰

中華民國一百年一月

謝辭

終於等到寫謝辭的這一刻，這一天真的等了好久。在研究所求學的這幾年，我十分有效率的完成了結婚、生子等大事，順利地擁有了另一半以及一對可愛的雙胞胎兒女，但在論文寫作路上卻跌跌撞撞、波折不斷，所以這本論文最後得以完成，著實有許多人得感謝。

首先要感謝的當然是一直以來對我不斷在研究上指導，同時生活上給予關懷的蔡淵潔老師。老師長期以來的鼓勵和指點，讓忙碌且容易緊張的我，終究還是一步步完成這項原本自認為不可能的任務。對老師的付出，我永遠銘感五內。蔡老師，真的非常謝謝您。

此外，也感謝歸仁仁壽宮廟方人員提供各期寺廟年刊，提供了寶貴的寫作資料。同時感恩諸位接受口訪的先生，百忙當中願意撥冗提供所知和看法。

由於這段求學路走的不算短，所以也要感謝高雄市前鎮國中的家欣老師，數年來願意協助我分擔學校暑假輔導的課程，並經常為我打氣，謝謝妳。

同時認識多年的好友小卡、阿毓、小流、阿鳳、菁菁、詩怡、姿含、阿火，多謝妳們在精神上的支持、低落時的開導、孤單時的陪伴、寫作上的支援，妳們真的很棒，認識妳們的我很幸福。

最後，沒有家人作為我堅強的後盾，就沒有今日的我。謝謝親愛的老公韋廷，除了不厭其煩陪我進行口訪、參加寺廟祭典拍照、協助處理論文的各項圖表格式繪製，更在無數個挑燈夜戰的無眠夜，默默的陪伴著我。也感激母親、妹妹、妹夫，長期以來幫忙我處理許多生活瑣事，以及陪伴照顧兩名稚兒，感謝你們。

在即將畢業的時刻，心頭百感交集，筆墨難以完全傳達，但總之謝謝大家，也僅將這份得來不易的成果與大家分享。

摘要

台灣學界開始從事新興宗教研究的時間，較其他先進國家來的晚，每個研究學者的看法也具有相當的歧異性。雖然有學者對於一些未脫離傳統宗教，只在組織和發展型態上隨著時代潮流做了某些相應改變的宗教團體，能不能納入新興宗教之列頗有意見和疑慮，但一些傳統宗教團體近年來順應社會變遷和時代需求展現出的新面貌、新舉措，的確與新興宗教多項重要指標特色相符。因此這些在新時代之下的傳統宗教組織團體，可說顯露出明顯的新興宗教化趨勢。位處歸仁的仁壽宮，便是其中一個範例。

仁壽宮創始於鄭氏時期，主祀保生大帝。祭祀圈範圍內共劃分為五角頭，涵蓋現今八個行政村落。傳統以來仁壽宮和多數一般民間寺廟相同，採取「道德」管理原則，得依個人自我道德判斷為行事標準，因此廟務操作空間和模糊地帶甚大。仁壽宮一度因為管理領導者的保守、消極心態，導致寺廟內外出現衰敗狀況。直到第八屆主任委員羅秋川上任，仁壽宮的困境才有了轉機。

羅秋川出身地方菁英家族，長期從商經歷使其展現不同傳統寺廟領導者的理念和企圖心。除自內部著手，改以企業經營方式改造管理經營團隊。對外在其主導下，運用過的行銷策略，大致歸納以下幾點：一、經營地方生活與文化；二、邁向國際化申請標準認證；三、屢創新聞性話題，造就仁壽宮三大特色：宗教行銷化、宗教網路化，以及信仰個體化。如此一來，現代仁壽宮發展的背景、歷程與結果，高度符合新興宗教定義和特徵。故仁壽宮雖仍屬民俗宗教廟宇，卻可以「新興宗教化」說明近十多年來的經營傾向。

關鍵詞：仁壽宮、民俗宗教、保生大帝、新興宗教、新興宗教化、
地方寺廟

目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 相關文獻探討	6
第三節 研究方法與架構	11
第二章 仁壽宮的創建.....	17
第一節 歸仁鄉的開拓與發展	17
第二節 仁壽宮的創立與修建	45
第三章 仁壽宮經營方式的轉變.....	63
第一節 仁壽宮的傳統管理方式	63
第二節 仁壽宮的創新經營理念	83
第四章 宗教超級市場—仁壽宮的行銷化.....	95
第一節 地方經營與國際認證	95
第二節 話題創造與媒體宣傳	107
第五章 神明也是電腦高手—仁壽宮的網路化.....	123
第一節 網路祭壇的成立	123
第二節 人神互動方式的變化	134
第六章 結論.....	139
徵引書目.....	147

地方菁英與寺廟—以台南縣歸仁鄉仁壽宮為中心

表格目次

◎表格編號係採取「a-b-c」的編號方式，a代表「章」，b代表「節」，
c代表該節的圖表序號。

表 1-3-1	本文主要研究範圍行政區劃沿革表	15
表 2-1-1	台南氣象站測量之三十多年間每月均溫及雨量表	21
表 2-1-2	歸仁鄉民國 88 年(1999)至 99 年(2010)人口資料統計表	23
表 2-1-3	鄭氏時期開墾本地人物表	28
表 2-1-4	清領時期開墾本地人物表	33
表 2-1-5	昭和 10 年(1935)新豐郡各庄人口相關資料統計表	42
表 2-1-6	昭和 12 年(1939)一萬圓以上的資產家統計表	43
表 2-1-7	昭和 6~11 年(1933~1938)一萬圓以上的資產家統計表 .	43
表 2-2-1	仁壽宮五角頭範圍劃分對照表	50
表 2-2-2	仁壽宮歷次修建時間及人物表	51
表 3-1-1	仁壽宮歷屆管理委員會主任委員名單	68
表 3-1-2	仁壽宮固定祭典舉辦日期	78
表 3-1-3	仁壽宮轄境各角頭廟陣頭一覽表	80
表 3-2-1	仁壽宮第八屆管理委員會組織行政系統表	87
表 5-2-1	仁壽宮網路祭壇實施前後人神互動方式對照表	138

行銷保生大帝—台南縣歸仁鄉仁壽宮的新興宗教化(1945-2010)

圖片目次

◎圖片編號係採取「a-b-c」的編號方式，a 代表「章」，b 代表「節」，
c 代表該節的圖表序號。

圖 1-3-1	仁壽宮祭祀圈現今行政區域位置圖.....	12
圖 2-1-1	歸仁鄉主要河流示意圖.....	20
圖 2-1-2	台南地區各月平均雨量圖.....	22
圖 2-1-3	台南地區各月平均溫度圖.....	22
圖 2-1-4	舊社埤圳示意圖	32
圖 3-1-1	仁壽宮與轄境角頭廟相關位置圖	81
圖 3-2-1	羅秋川名片正反面影像.....	85
圖 4-1-1	仁壽宮造街計畫圖	98
圖 4-1-2	仁壽宮通過國際 ISO9001 認證證書影像.....	104
圖 4-1-3	仁壽宮中英文對照簡介封面及內頁影像.....	105
圖 4-2-1	仁壽宮前為普渡豎立的燈篙影像.....	113
圖 4-2-2	為普渡嬰靈準備的小尺寸祭品影像.....	113
圖 4-2-3	「孤棚七十二棧祭儀」擺設影像.....	113
圖 4-2-4	民國 99 年(2010)世界博覽會台灣館模型祭品影像...	113
圖 4-2-5	仁壽宮志與仁壽宮年刊書影.....	121
圖 5-1-1	仁壽宮網路祭壇虛擬實境祭拜網頁影像.....	127
圖 5-1-2	仁壽宮網路祭壇和網路祈福首頁影像.....	129

行銷保生大帝—台南縣歸仁鄉仁壽宮的新興宗教化(1945-2010)

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

傳統寺廟在台灣社會裡的普及，可說有目共睹。打開過往的紀錄，民國60年代，向政府登記的寺廟數量有七千一百二十八座，許多私人神壇尚未包括在內。¹但截至民國98年底(2009)為止，國內登記有案的寺廟，總計已高達一萬一千七百九十六座。²顯然在這近四十年當中，即使台灣社會整體變遷快速且巨大，社會型態早已跟當初過去農業社會有極大的不同，寺廟數量卻依舊有一定的成長。

寺廟乃宗教信仰及活動的具體象徵，因此數目的增加代表著台灣宗教發展長期熱度不減，甚至有愈趨蓬勃之勢。也代表著台灣的宗教現象，成為過去社會學或現代化的理論下，認為隨著社會的高度分化，理性會逐漸取代或壓過宗教³的明顯反例。

上述所稱宗教，主要係指在台灣擁有廣大信眾的「民俗宗教」。⁴其源流及面貌雖然與儒、釋、道有相似及相關之處，但卻沒有明確的入教儀式或教

¹ 張志成，〈1965年後台南地區民間信仰發展與廟宇建築型態〉，《南瀛文獻》，改版後第3輯，2004，頁190。

² 中華民國內政部所屬內政統計資訊服務網 <http://www.moi.gov.tw/stat/>。

³ 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，台北：聯經，2004，頁8。

⁴ 日本學者渡邊欣雄認為漢族的宗教信仰應稱為「民俗宗教」，它乃是沿著人們的生活脈絡來編成，服務於生活總體的目的。其構成了人們的慣例行為和生活信條，但不是基於教祖的教導，沒有教理、教典和教義的規定。其組織以家庭、宗教、親族和地域社會等既存的生活組織為母體才形成。其信條根據生活禁忌、傳說、神話等上述共同體所共有的規範、觀念而形成並得到維持。渡邊欣雄，《漢族的民俗宗教》，臺北：地景，2000，頁3-6。至於其他臺灣學界研究者如林美蓉所使用的「民間信仰」一詞，因另可廣泛指稱包括齋教在內的民間教派，故在使用上

義、經典....等。明顯的特色在於其與一般人的日常生活和歲時祭儀互相融合，信徒向神明祈求解決生活中碰到的實際難題與需要，藉此滿足祈福避禍的世俗心理需求，具有十分濃厚的功利性及實用性色彩。

當今台灣的宗教，面對由農業轉向工業的劇烈社會變遷，正如歐美先進國家，自然也需經過一番的調適，方能繼續存在，並發揮宗教功能。既然台灣寺廟林立，雖然多半自稱佛道教信仰，但實質內容歸屬民俗宗教，那麼彼此便有已有相通之處。如供奉同一主神，則類同性更加提升。於是若能在或想在一片「寺廟海」當中脫穎而出，充分發揮功能，⁵甚或進一步擴充規模，當間廟宇勢必就得擁有自身不同於他者的獨特性。在此情況下，近年來一些不同於舊有習慣上的運作經營方式，似乎也因此在被視為承載豐富傳統文化的地方寺廟當中。例如本文研究中心仁壽宮就是一個極佳且成功的例子。

位於歸仁的仁壽宮歷史極為悠久，宣稱從創建以來已達三百多年之久，累積豐富人文內涵，被當地人稱之為「大廟」，是地方上重要的公共空間，具有特殊地位。和許多台灣民間廟宇一樣，廟前大樹下日復一日，每天總擠滿閒嗑牙或者等著來盤棋戰的老人，充滿著一種閒適之感，時光似乎經常在此凝結。而引起筆者這個歸仁媳婦對其特別注意，甚至引發研究動機的原因，除了其中主祀神保生大帝所帶來的溫暖庇護感受，以及寺廟累積的豐厚歷史文化資產外，更主要的是仁壽宮近十多年來經常以具有開創性的嶄新話題，見諸於雜誌或報紙內容上，大有突破一般寺廟形象的姿態。不論是網路祭壇、wii擲筊，還是國際ISO專業認證等，樣樣皆給人耳目一新的感受，且深獲信眾的普遍肯定。

捨之而就前者。

⁵ 若就寺廟本身來看，至少可以指出六點功能：一為宗教的功能，二為文教的功能，三為政治功能，四為社會的功能，五為經濟的功能，六為藝術的功能。林勝俊，《台灣寺廟的職權與功能

這些引發關注的大動作，不禁讓人思考聯想到仁壽宮這間以往代表著傳統信仰的地方廟宇，是否在無意或有意識的操作下，開始出現所謂「新興宗教」的特徵，抑或者早已經傾向此途。如果這並非仁壽宮的傳統面貌與管理風格，那麼當中轉折的因素為何？這些都令我感到好奇。

當然如果要解決上述問題，勢必首先得界定何謂新興宗教。這不是一件簡單的事，因為目前雖然不少學術研究襲用此一名詞，但關乎其準確的定義，仍有相當的爭議性。因為現今所謂的新興宗教在全球範疇當中，從初出萌芽到成千上萬的出現，形成一股強大的氣候，乃近百年之事，也就是說新興宗教是一項仍具有濃厚「新」氣味的事物，其熱潮仍在持續當中，故相關研究方興未艾，討論空間極大。而且新興宗教本身形形色色，極具多樣性，發展情況複雜。所以用統一的概念去歸類他們是有困難的。加上對於所謂「新興」和「宗教」這兩個根本上構成的詞彙，本來便經常出現各自表述的情形，於是更加深了提出標準的困難度。⁶難怪馬科斯·韋伯曾說：關於新興宗教的研究結束以後，這個定義可能才會初見雛形。⁷於是有些學者為了避免名詞上的爭議，內容改以「新興宗教現象」⁸涵蓋之進行討論。這是一個暫時性比較中性的名詞，保留了較大的觀察開放性。⁹而曾經直接針對「新興宗教」一詞所提出的定義，大致上也有廣義及狹義的區別。¹⁰

之研究》，臺北：文史哲，1988，頁158~160。

⁶ 高師寧，《新興宗教初探》，北京：中國社會科學出版社，2006，頁8。

⁷ 引自金勛，《韓國新宗教的源流和嬗變》，北京：宗教文化出版社，2006，頁107。

⁸ 例如早期研究台灣新興宗教的學者瞿海源即是此類代表。瞿海源，〈解析新興宗教現象〉，收錄於徐正光、宋文里合編之《台灣新興社會運動》，台北：巨流，1989。

⁹ 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教的社會學考察》，台北：聯經，2004，頁26。

¹⁰ 筆者認為早期研究台灣新興宗教，對定義著墨較多，且具代表性者的學者當中，採廣義標準者，可舉董芳苑為例，而判斷標準偏於狹義者，則以鄭志明為代表。兩者主要的差異點在於鄭志明認為傳統宗教為了適應時代的變遷，所進行的「新興化自我調整」，應該另稱為「傳統宗教新興化」現象和團體，而非新興宗教。董芳苑，《認識台灣民間信仰》，台北：長春，1986，頁

因此爲了不至於太失於偏頗，所以本文在討論此議題時，提升觀察高度，從時間與內容兩個面向，嘗試提出以下界定：所謂新興宗教指的是隨著時代變遷，進入工業社會後，自歐美社會開始，逐漸出現的一種脫離傳統宗教常軌的新類型宗教。除此之外，並配合多數新興宗教以下幾個特徵共同判斷，包括：乃工業社會或現代社會產物，具備時代適應性；領袖多爲具備超常條件與非凡領導力人物，不乏出現「人存政舉，人亡政息」情況；信教強調私人性和個體性，自由自主選擇，改宗頻繁；宗教功利化，注重靈異、神秘體驗等具體效果；以及宗教市場化，以主動行銷爲傳教手段，活動形式多樣。

過去地方廟宇由於所涵括的內容、發揮的面向豐富且複雜，被認爲是重要的歷史研究對象不容忽視，因此吸引不少學者在戰後從不同角度加以討論，特別是台灣史研究出現熱潮後，寺廟相關探討紛紛出爐。例如神明本身具備的宗教功能及意義、廟宇與地方社會的發展關係、寺廟建築的藝術價值、地方菁英與寺廟的互動關係等，皆留下了不少的成果，論文、專書也就此快速增加。在這當中有研究者確實注意到一點就是，近年來傳統民間信仰寺廟內已然開始出現明顯異於舊貌的「新興現象」。並認爲在台灣有些宮廟，爲了適應現代工業社會，就有可能轉變成新興宗教或出現新興宗教運動，而不再只是一般在台灣隨處可見具備傳統樣貌普通的廟宇和宮壇。¹¹目前台灣也的確有民間宮廟信仰嘗試提交官方申請成爲新興宗教的先例，例如民國93年(2004)向內政部申請登記爲「新宗教」的三個宗教團體，「萬宗」、「乾坤教」與「玄門真宗」皆屬此類。¹²

320-321；鄭志明，〈台灣「新興宗教」的現象商議〉，《宗教哲學》，1:4，1995，頁88-89。

¹¹ 例如研究新興宗教的學者林本炫便有如此看法。林本炫，〈「新興宗教運動」的意義及其社會學意涵〉，《世界宗教學刊》，3，2004，頁9。

¹² 三者皆出於傳統宮廟而來，其中「萬宗」供奉呂恩主爲主神，「玄門真宗」信奉關聖帝君，「乾坤教」則以玉皇大帝爲主要祭拜對象。轉引自張家麟，《當代台灣宗教發展》，台北：文景，

不過就目前現有的研究發表來看，仍然缺少學位論文就部分相關地方寺廟，以其所見新興宗教特色或「新興宗教化」趨勢為角度切入，完整深入討論當中具體發生相對於傳統型態的新興作為與現象，以及所呈現出的特色與意義。因此本文希望能補所不足，擬以「行銷保生大帝」為題，選擇原本只在地方為人熟知，但其後由於為適應現代社會，所發展出的新興宗教特色內容具體且豐富，以至於成功打響全台一定知名度的仁壽宮為例來進行。

基於上述，本文除了仁壽宮一般沿革外，將研究重點置於不同時期的管理經營方式與成果，其間大幅轉向的關鍵契機，並且要探討現代經營方式呈現的新興宗教化特色及相關意涵。同一時間，為了讓討論的內容能置於更完整的時空背景之中，以便現代和傳統情況相互對照，以釐清其變遷過程。當然連帶的必須有系統地介紹歸仁地區自然環境，以及建立起早期漢人入墾本地發展的過程與脈絡。一方面這是由於歸仁地區雖然開發時間可以追溯的起源甚早，但針對當地文史方面的相關研究，至今仍然是相當缺乏的。故期待能藉此篇即將展開的論文，為歸仁地區與仁壽宮發展，還有地方寺廟的新興宗教化現象提出一些具備價值的看法，貢獻自己一份微薄心力，用以回饋可親的鄉土。

第二節 相關文獻探討

一、傳統地方公廟與新興宗教關係研究

本論文以新興宗教的角度，來探討歸仁鄉重要地方寺廟仁壽宮自創立以來，隨著時代變遷，在祭典活動方式與對外經營管理層面等所做的突破創新。意在過去與現代的對照之下，突顯出一間台灣傳統地方公廟逐步趨向新興宗教化的範例。但是由於本文尚屬一項新的學術研究嘗試，故在過往研究成果回顧上，便面臨相關論著較貧乏的境況。

和現代仁壽宮角色定位較為雷同的一些知名地方廟宇，目前尚在運作的新式經營方法和相關具體措施，通常被注意到的重點是當中經過一定程度策劃的行銷手法。所以現今產出的論文有不少將地方寺廟團體定位為非營利組織，探討各廟宇現有的行銷策略，並依專業評量做出成果評估，作者則多出於企業管理等相關系所背景。例如：曾任本文研究中心仁壽宮主任委員一職的羅秋川著有〈非營利事業網路行銷之研究—以仁壽宮網站為例〉、¹³楊靜如發表〈整合行銷傳播在非營利組織之應用：以嘉義城隍廟為例〉、¹⁴陳榮楷研究〈非營利組織事件行銷之研究：以四結福德廟為例〉¹⁵等。宗教系所也有研究者從同一層面切入，對地方寺廟的行銷現象進行書寫，提出和前者相似度頗高的論文，像是詹惠萍〈宗教行銷活動與信仰之探討—以台北市大龍峒保安宮為例〉¹⁶等。

雖然缺乏長時間完整探討下的成果，但這些不同專業領域的研究結晶，

¹³ 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究—以仁壽宮網站為例〉，台南：長榮大學經營管理研究所碩論，2000。

¹⁴ 楊靜如，〈整合行銷傳播在非營利組織之應用：以嘉義城隍廟為例〉，高雄：中山大學企業管理學系研究所碩論，2007。

¹⁵ 陳榮楷，〈非營利組織事件行銷之研究〉，嘉義：南華大學管理科學研究所碩論，2002。

¹⁶ 詹惠萍，〈宗教行銷活動與信仰之探討〉，台北：輔仁大學宗教學系碩論，2009。

對於本篇論文仍有啓發參考作用。尤其羅秋川直接就主持的仁壽宮在其策劃下所推出的網路祭壇網站，進行起初架設過程介紹，與運作後成果分析，可說為本文提供了重要資料來源。而其他如詹惠萍選擇台北保安宮為研究個案，由於當中不論供奉之主祀神，或者架設寺廟網站的做法都和仁壽宮相同，因此可以是與仁壽宮對照參考的例子，同時論文當中所提及宗教行銷的基本概念，亦是本文進行時可採納的背景知識之一。

至於期刊論文部分，以代表台灣民俗宗教的地方傳統廟宇為探討主體，討論這項議題者更是屈指可數。目前內容和本文問題核心較相關的論文，可尋者為陳杏枝所寫〈臺北市加蚋地區的宮廟神壇〉¹⁷一文。文中提到宮壇主事者若較年輕，教育程度稍高，就會做一些大幅度的改革，譬如不燒金紙、鼓勵打坐自修等，也就是改革的宮壇已粗具新興宗教的雛形。這一點提供筆者寫作時重要思考點。

二、歸仁鄉與仁壽宮相關文獻研究

本文以歸仁鄉重要寺廟仁壽宮為觀察場域，因此勢必得蒐集相關史料文獻與研究成果，而以下便針對歸仁鄉以及仁壽宮各自進行討論。

首先歸仁地區雖然開發極早，但是有關本地的史料文獻卻因為零碎短絀且分散各地，因此在取得上並非容易之事。在清代方志部分，早期由台銀經濟研究室，或近年來由文建會在前者基礎上進一步補遺、修正出版之台灣文獻叢刊收錄數量頗豐，可說提供了包含本文在內的台灣史研究最足資引用的第一手史料。

至於日治階段，根據行政規劃，涵括本地區的地方志有台南州廳編輯之《台

¹⁷ 陳杏枝，〈臺北市加蚋地區的宮廟神壇〉，《台灣社會學刊》，31，2003，頁93-152。

南州產業狀況》、¹⁸新豐郡役所編纂之《新豐郡要覽》¹⁹等數本由日人出版印刷，且形式上相近的日文文獻。其中記錄了是時本地人口、教育、產業等各方面概況及統計資料。此外需要一提的是，另一項提供這時期研究區域內，豐富且具價值的史料來源為著名的《台灣日日新報》。此份報紙報導題材廣闊，從相關出版內容中得以反映當時歸仁地區部分的社會面貌，因此也成為本文背景資料之一。

到了戰後，台南縣政府委託洪波浪、吳新榮等學者先後編成《台南縣志稿》²⁰、《台南縣志》²¹等方志，以全縣為範圍依主題書寫，也是本論文必備的史料由來。其中寫成時間距離現在最近者，為民國93年(2004)縣政府才出版的《南瀛探索：台南地區發展史》。²²此書分上、下兩冊，由多位作者編寫，對台南縣地區自史前時代以來至今的重要發展大致做一詳述。

同時台南縣文化局自早期出版《南瀛文獻》這份鄉土研究上的重要期刊後，近幾年也陸續出版一系列南瀛文化研究相關書籍，例如：《南瀛地名誌》、²³《南瀛王船誌》、²⁴《南瀛古碑誌》²⁵等，由於已累積出一定數量，且題目涵蓋範圍十分多元，故對研究者進一步的深入探討，在資料收集上有所裨益。

不過因為上列文獻寫作不僅限於縣內某一鄉鎮，因此在應用上必然要特別挑出所需的區域材料。也因此歸仁鄉公所編纂之鄉誌《歸仁典籍》²⁶，扣除其只是通論性內容的這一點，事實上是相對應用時較方便的地方文獻書

¹⁸ 台南州廳，《台南州產業狀況》，台南州：台南州廳，1937。

¹⁹ 新豐郡役所，《新豐郡要覽》，台北：成文，1985。

²⁰ 洪波浪纂修，《台南縣志稿》，台南：台南縣文獻委員會，1957。

²¹ 洪波浪、吳新榮主修，《台南縣志》，台南：台南縣政府，1980。

²² 鄭佳韻等作，《南瀛探索：台南地區發展史》，台南：台南縣政府，2004。

²³ 黃文博，《南瀛地名誌》，台南：台南縣文化局，1998。

²⁴ 黃文博，《南瀛王船誌》，台南：台南縣文化局，2000。

²⁵ 何培夫，《南瀛古碑誌》，台南：台南縣文化局，2001。

²⁶ 李國棟等，《歸仁典籍》，台南：歸仁鄉公所，2002。

籍。

此外，學位論文部分以歸仁鄉為研究區域，與本文題目較有相關性者，只有簡辰全〈終戰前歸仁市街之發展—從舊社街到舊菜市場的空間變遷〉²⁷一文。作者重點在於討論戰前各個時代當中，歸仁聚落發展形態與相互消長關係，補充本地開發研究之不足。

若我們把文獻史料與研究成果回顧再縮小至仁壽宮寺廟本身，會發現至今擁有數百年歷史，且位居地方重要公廟地位的仁壽宮，資料其實不豐。除了目前仍留存於廟中兩塊分別立於清代與日治時期的石碑是珍貴的直接史料外，在前述清代方志裡面，只有簡略提出興建年代，並沒有留下更多相關資料。

日治時代的資料中，則以日人相良吉哉編著的《台南州祠廟名鑑》²⁸內容較為詳盡，日治時期仁壽宮祭祀日期、信徒人數、管理人、財產收入、建廟沿革等資料在此書裡被記錄了下來。至於戰後，陳清誥、謝石城合編之《台南縣市寺廟大觀》²⁹內容形式和前書最為接近。

此外，仁壽宮管理委員會於民國88年(1999)出版《仁壽宮志》³⁰，再次提出仁壽宮的創建時代，也記錄了仁壽宮各神明信仰源流、轄下各村狀況、各角頭廟的沿革、廟宇本身建築及裝飾藝術、宮內組織與人事狀況、廟宇所參與之社教公益活動、舉行過的各次建醮活動…等，是少數資料集中且重要的參考書籍。

期刊報紙部分，仁壽宮近十二年以來，幾乎年年出版之《仁壽宮年刊》

²⁷ 簡辰全，〈終戰前歸仁市街之發展—從舊社街到舊菜市場的空間變遷〉，台南：台南大學台灣文化研究所碩論，2007。

²⁸ 相良吉哉，《台南州祠廟名鑑》，台北：大通書局，1933，頁47~48。

²⁹ 陳清誥、謝石城合編，《台南縣市寺廟大觀》，台南：興台文化，1963。

³⁰ 王瑞興等，《仁壽宮志》，台南：仁壽宮管理委員會，1999。

³¹，詳細記載當年仁壽宮之重要祭典與活動，與《聯合報》、《中國時報》、台南當地重要報紙《中華日報》等報刊對仁壽宮活動及人物歷次報導，都是值得蒐羅之重要文本史料。此外，黃文博所寫〈歸仁地區的王船信仰〉，³²介紹仁壽宮的建醮活動源起及流程；施惇怡在雜誌中發表〈素描仁壽宮網站—神明，也聽得到數位的膜拜〉³³簡略訪問報導羅秋川與寺廟網路祭壇，是兩篇少數直接述及仁壽宮的期刊文章。

另外，前述曾任仁壽宮多屆主委職務的羅秋川，以研究生身分撰寫的論文〈非營利事業網路行銷之研究——以仁壽宮網站為例〉，是目前唯一一篇以歸仁仁壽宮為題的學位論文，內容重點集中在仁壽宮的網路經營理念緣起、過程經歷以及成效評估上。由於網路祭壇的成立是仁壽宮走向新興宗教化的重要里程碑，羅秋川又是最關鍵的幕後推手，因此這篇由當事人自述寫成的正式論文，就提供了筆者寫作上十分重要的資料。而黃麗芬的碩士論文〈保生大帝信仰文化意涵的研究——以台南縣為例〉³⁴中，探討了保生大帝的信仰內涵，並提及台南縣包括仁壽宮在內，各保生大帝廟宇和地方聚落發展以及居民互動的關係，亦對本文多少具有參考作用。

³¹ 《仁壽宮年刊》在羅秋川就任主委後開始發行，其中除了民國89年(2000年)停刊外，其餘每年固定出刊。

³² 黃文博，〈歸仁地區的王船信仰〉，《鄉城生活雜誌》，52，1998，頁44~53。

³³ 施惇怡，〈素描仁壽宮網站—神明，也聽得到數位的膜拜〉，《數位時代》，8，2000，頁102。

³⁴ 黃麗芬，〈保生大帝信仰文化意涵的研究——以台南縣為例〉，台南：台南師範學院鄉土文化研究所碩論，2001。

第三節 研究方法與架構

一、研究方法

本研究主要探討台南縣歸仁鄉仁壽宮在歷史進程中，隨著社會由農業轉向工業的變遷，所對應產生在運作經營方式上之調整與轉向。在過去與現在兩相對照下，指出當中顯現的發展趨勢。爲了達成研究目標，過程當中使用以下方法：

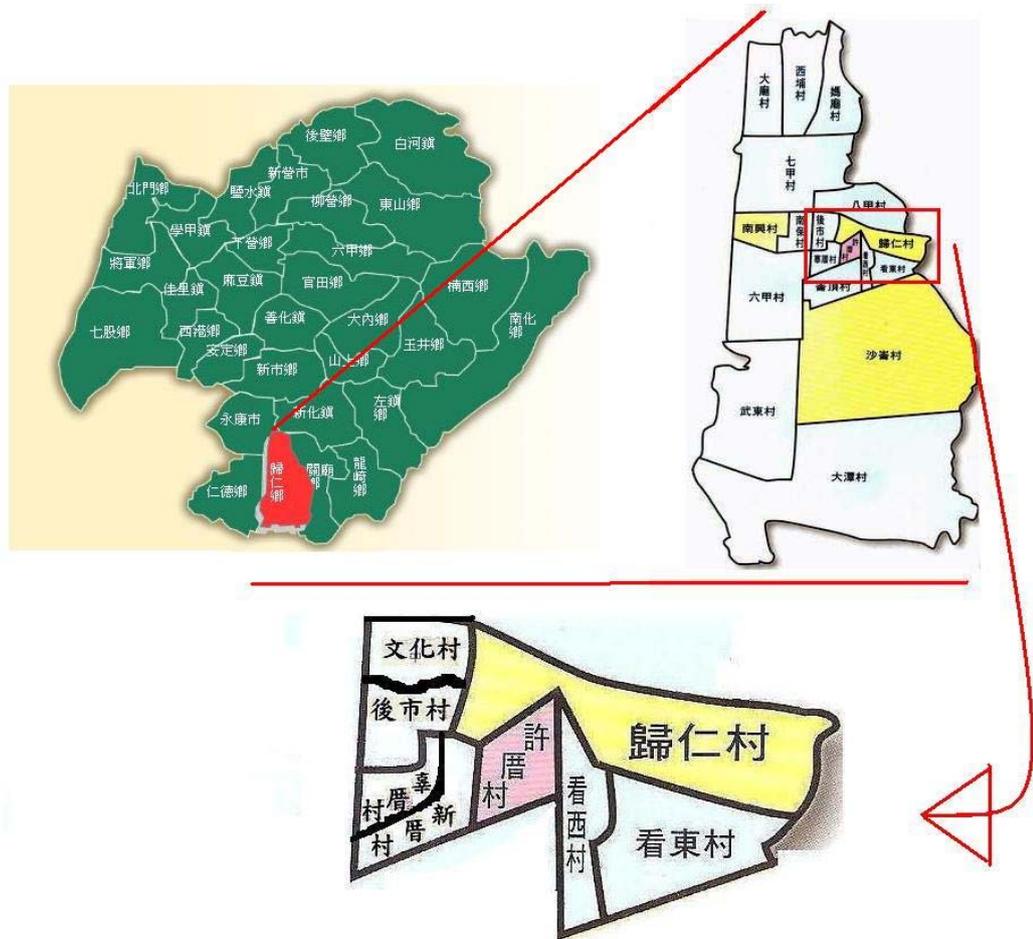
(一)文獻研究法

本文首用文獻研究法，或稱爲歷史研究法。此法爲歷史研究最基本的一種方式，具體做法乃緊扣歷史沿革，詳實蒐集自鄭氏時期一直到戰後各個不同時代階段當中，與本文探討中心台南縣歸仁鄉仁壽宮相關的各項文獻記載與研究專論。尤其特重第一手資料部分，包括各時期方志與所繪地圖、廟中碑記、廟宇管理委員會名單、廟宇沿革志及出版年刊、地方人物家譜、戶政資料、官方出版統計數據、報紙文章等。

不過由於各時期文獻史料保存狀況與份量多寡有所落差，因此尤其著重清領之後各階段，仁壽宮主事人員投入廟宇修建和管理經營的狀況。待資料大致搜齊後，即開始進行爬梳閱讀、分析比對與整合歸納的工作，以利下一階段實際從事論文撰寫。在地理空間方面，本文主要範圍劃定爲仁壽宮底下管轄之祭祀圈³⁵所涵蓋的八個行政村落，包括歸仁村、看東村、看西村、許厝村、辜厝村、新厝村、後市村、文化村。上述地區長期以來位居歸仁人口集中的菁華地帶，是當地最熱鬧的市區，相對位置如下圖所示：

³⁵ 發展祭祀圈概念的先驅為日治時期的學者岡田謙，至戰後施振民、許嘉明、林美容等研究者則將此概念進一步系統化與理論化，產生不少相關論文和研究。而今簡單來說，所謂祭祀圈指的是共同祭祀一位神明，大家共享權利義務的地域性鬆散組織。劉還月，《台灣民間信仰小百科：

圖 1-3-1 仁壽宮祭祀圈現今行政區域位置圖



資料來源：

修改自以下兩者：

1. 台南縣政府網站 <http://www.tainan.gov.tw/cp/10151/organization.aspx>
2. 李國棟，《歸仁典籍》，頁19。

(二)田野調查法

本文研究除了爬梳相關的文獻內容及前人研究成果，兩者相互搭配進行閱讀及分析之外，接下來，必然得以此為基礎，配合社會學研究的各項概念及方法，從事田野的實際調查與訪談。進行的方式一方面既採定點觀察和詳實記錄的方法釐清事實現象，一方面亦從與仁壽宮管理成員對話訪談當中取得所需資料。調查及訪談的重點，希望能盡量補足文獻當中所缺乏或者遺漏的部分，以建構更完整的研究內容，同時也期待與先前所得到的相關知識做一印證與對照，務求更正確完成研究中所要解決的各項問題。

二、研究架構

論文章節共分為六章，首先第一章緒論，說明整本論文寫作的起始動機、期望達成的目的，接著針對與論文主題相關的史料和前人研究成果做一回顧，並在末節說明研究方法與章節架構。

其次，因人類的歷史活動往往受到自然環境的影響，尤其在過去人為與科學技術不甚發達的年代，人們更得「看天吃飯」。因此歷史研究，尤其是宗教活動，少不了對於當地空間環境的介紹與關注。也可說在探討歷史議題時，必須將其置於空間背景之下，才能更貼近現實的情況。為此本文第二章第一節先就歸仁地區的地理位置和自然環境加以陳述，並探究漢人移入此地拓墾後，隨著時代發展，聚落形成與發展變遷的過程。目的在重現歸仁當地較完整的時空狀況，並藉以架構出當地人們宗教信仰活動形成的環境背景。而後第二節，首先對仁壽宮主祀神—保生大帝做一介紹，使讀者對其有基本認識後，便開始敘述本文中心仁壽宮起初創建的緣起，以及其後歷次修建的契機、主導菁英背景和相關過程，並論及仁壽宮底下祭祀圈的成形與範圍。

由於全文重點在呈現仁壽宮以傳統地方寺廟的角色定位，逐步顯現新興宗教化的變化過程。因此接著第三章第一節將介紹傳統以來仁壽宮管理人事

制度的演變，與所持之管理原則。並且述及各項重要宗教祭典和相關活動內容，包括每年固定的神明生日誕辰，以及不定時的建醮大典中，演戲酬神、陣頭表演還有信眾參與、經費籌措等情況，以便底下與現代的樣態做一對照。第二節則正式開始以仁壽宮現代經營理念與模式為行文重心，論述傳統走向現代的仁壽宮，管理經營上歷經的發展轉折關鍵、決策者的個人背景與理念內容。另外具體實踐時的內容和當中遭遇到的困難，也是此節不能遺漏的重點。

由於近年來仁壽宮被認為成功趨向新興宗教化過程中，相當顯眼鮮明的特色第一點就是行銷化。因此第四章將分析仁壽宮以那些新作為達到成功行銷之效，展現出新興宗教特徵。在此筆者將其分為二節，分別以地方經營與國際認證、話題創造與媒體宣傳為主題，提出其中操作過程和內涵。

至於仁壽宮另一項突出的新興宗教特色—網路化，則置於本文第五章的進行探討。其中第一節將說明仁壽宮所架設之網路祭壇，這項重要的宗教網路互動創舉，起初設立之發想緣起、所遇阻礙，還有各界反應與成果意義，突顯網路化在仁壽宮新興宗教化過程中特殊的重要性。至於第二節則進一步討論宗教結合網路化後，所帶來的人神互動模式變化，並引導出仁壽宮第三項重要的新興宗教化特色，也就是「信仰個體化」。藉由過去傳統時代與現代社會的方式比較，強調不同時代下的變遷。

最後第六章針對本文中各章節提出的討論主題，與研究後的結果，做一總結，並且加以申論。希望能在文末對仁壽宮由代表傳統民俗宗教的地方寺廟，逐步轉向新興宗教的趨勢，提出一些重要的看法或主張。

表1-3-1 本文主要研究範圍行政區劃沿革表

時期	時間	隸屬	轄境
荷治時期	西元1644年	北部地方會議區	
鄭氏時期	永曆15年(1661)	東都天興縣	歸仁里
	永曆18年(1664)	東寧天興州	歸仁里
清領時期	康熙23年(1684)	福建省台灣縣	歸仁北里歸仁北庄
	光緒13年(1887)	臺灣省安平縣	歸仁北里歸仁北庄
日治時期	明治29年(1896)	台南縣安平支廳	歸仁北里歸仁北庄
	明治30年(1897)	台南縣關帝廟辨務署	歸仁北里歸仁北庄
	明治31年(1898)	台南縣大穆降辨務署	歸仁北里歸仁北庄
	明治34年(1901)	台南廳關帝廟支廳	歸仁北里歸仁北庄
	明治42年(1909)	台南廳關帝廟支廳	歸仁北里歸仁北庄
	大正9年(1920)	台南州新豐郡歸仁庄	歸仁北
民國時期	民國34年(1945)	台南縣新豐區歸仁鄉	歸仁村、後市村、辜厝村、許厝村、看東村、看西村
	民國39年(1950)	台南縣歸仁鄉	歸仁村、後市村、辜厝村、許厝村、看東村、看西村
	民國90年(2001)	台南縣歸仁鄉	歸仁村、後市村、辜厝村、許厝村、看東村、看西村、新厝村、文化村
	民國99年(2010)	臺南市歸仁區	歸仁里、後市里、辜厝里、許厝里、看東里、看西里、新厝里、文化里

資料來源：

1. 林聖欽等,《台灣地名辭書卷七:台南縣》,南投:台灣省文獻委員會,1996,頁421~422。
2. 石萬壽,〈二層行河流域行政區劃的變遷〉,《思與言》,26:1,1988,頁3~23。
3. 陳怡秀,〈保西長興二里開發之研究〉,台南:台南大學鄉土文化研究所碩論,2003,頁4~5。

第二章 仁壽宮的創建

自然環境的條件與拓墾開發的先後，和後來人們所形成的種種社會和生活樣態有著密切的關係。不同的地理與歷史背景下，造就出相異的人文景觀。要了解地方人群，當然也得從地方上的自然條件與前人進行的開墾過程加以認識，因此接下來本節便就這兩方面展開敘述。且為了聚焦，研究區域原則上將以仁壽宮祭祀圈，也就是十四間角頭廟分佈範圍所涵括的八個行政村落為主，必要時則會旁及周圍其他村落。原則上即是以清領時期歸仁北里以及後來日治時代所指的歸仁北一帶為中心進行論述。

第一節 歸仁鄉的開拓與發展

(一)地理位置和自然環境

本文研究的中心範圍位於歸仁鄉境內偏中西部之處，但就整體位置與自然環境看來，和鄉內其他區域差異不大，因此在此先將其視為整體進行討論。首先地理位置上，歸仁鄉屬台南縣新豐區五鄉市之一，¹位於全縣境內最南端，又略偏於西，界於其他鄉鎮之間，包括東鄰關廟鄉，西面仁德鄉，北方連接永康市、新化鎮交界，南方則與高雄縣阿蓮鄉、路竹鄉相望。經緯度位置大約介於東經120度15分42秒至120度19分38秒，和北緯22度54分26秒至23度1分1秒之間。全鄉東西兩邊較狹隘，南北則較深長，總面積約56平方公里，占全縣總面積約2.78%。²

¹ 新豐區五鄉市為：歸仁鄉、關廟鄉、仁德鄉、龍崎鄉、永康市。

² 洪波浪、吳新榮主修，《台南縣志》卷一自然志上冊，台南：台南縣政府，1980，頁3。

台南縣雖然東鄰山地，西對海峽，地勢由東向西逐漸下降，卻是台灣平原面積比例最高的一個縣。³其中歸仁屬於嘉南隆起平原一部份，平原形成於晚更新世，因此全鄉地勢平坦，境內無山地、丘陵。少數如東南方的沙崙村，依據地名判斷，原本應為大湖期海侵時期形成之沙丘。⁴沙丘面由東向西緩傾，⁵稍有起伏外，其餘則幾乎全為泥沙沖積堆累而成的平原地形。整體來看，鄉中範圍內的海拔高度大部分都在二十公尺以下，⁶地理形勢上可謂相當的單純。

此外根據泥沙沉積的方式，當地的地質以台南層為主，含有海棲與半鹹水棲化石之砂泥層分佈十分廣泛，後來形成的土壤，則大多由砂岩，還有頁岩風化而成，所以土質較為堅硬，⁷也使得土壤滲透力弱，連帶影響地下水位甚低。

而沖積孕育出歸仁這一大片土地的重要河川，主要為流經本鄉南界的二仁溪以及東北邊的許縣溪。其中二仁溪上游亦稱分水溪，中游稱岡山溪，二仁溪則為下游之名。其餘為人所熟知的舊稱，也可稱之為二層行溪或二贊行溪。該溪乃發源於高雄縣內門鄉與台南縣南化鄉界的分水嶺，最後於台南市灣裡西南邊進入台灣海峽。溪水通過的流域，包含了歸仁、關廟、永康、仁德、龍崎、茄萣、旗山、路竹、阿蓮等鄉鎮，主流全長約莫 65 公里。⁸雖然長度不長，但在清領時期此溪為台灣、鳳山兩縣的分界，現今亦為台南縣市與高雄縣的天然界河，是台灣主要河川之一。

此外另一條從歸仁鄉中部流過的六甲溪，亦稱五帝廟溪、紅毛寮溪、港

³ 鄭佳韻等作，《南瀛探索：台南地區發展史》，頁37。

⁴ 林聖欽等作，《臺灣地名辭書卷七：台南縣》，頁422。

⁵ 方淑美，《南瀛地形誌》，台南：台南縣文化局，2000，頁175。

⁶ 林聖欽等作，《臺灣地名辭書卷七：台南縣》，頁422。

⁷ 林聖欽等作，《臺灣地名辭書卷七：台南縣》，頁422；洪波浪、吳新榮主修，《台南縣志》卷一自然志上冊，頁18。

仔尾溪，也是二仁溪延伸出來的支流，底下進一步分流成崙仔底溪、窩仔底溪。其主流流經歸仁鄉沙崙村、武東村，向南再經過仁德鄉中洲村與二仁溪會合。該溪是歸仁大潭地區與鄰近仁德鄉中洲地區主要的灌溉水源，卻因年久失修，導致河流淤塞，因此從民國 82 年(1993)開始進行疏浚工程。⁹

至於另一條流經本鄉的重要河川—許縣溪，舊名為咬狗溪、許寬溪，流經歸仁八甲村時，亦是當地人口中的八甲溪。其上游發源自龍崎鄉大坑尾中央山脈南部，過去在清朝時，末端溪水乃注入與仁德相鄰的鯽魚潭中。但在道光 3 年(1823)時，因為連日的大雨，使得鯽魚潭潰堤，潭水向南流入另一條三老爺宮溪中，而造成過去的許縣溪被鹽水溪襲奪成為其支流。¹⁰至今此溪除了仍然屬於鹽水溪一部份外，同時也是鄉內七甲、八甲、媽廟村與東邊關廟鄉的分界溪流，全長約 23 公里，以往歸仁的先民們開墾此地便多沿此溪而上。

⁸ 方淑美，《南瀛地形誌》，頁217。

⁹ 宋義祥、鍾和邦，《仁德鄉志》，台南：仁德鄉公所，1994，頁4。

¹⁰ 陳怡秀，〈保西長興二里開發之研究〉，頁8-10；簡辰全，《終戰前歸仁市街之發展—從舊社

圖 2-1-1 歸仁鄉主要河流示意圖



資料來源：歸仁鄉行政區地圖改繪而成

值得注意的是，不論二仁溪亦或許縣溪都有相同的問題，亦即兩者溪水從上游山區流入下游平原地區之後，流路彎曲減少，概成單流直線狀。平日雖然水流緩慢，河道淺狹無礙，但是到了夏季的暴雨期，水量倏然暴增，往往形成湍急水流，經常無法及時宣洩，導致氾濫成災，造成民眾財產嚴重損失。在過去科學防洪技術還未發達的時代，這樣的問題既可怕且普遍。目前在鄰近溪流的歸仁八甲村代天府裡，便仍存有一清同治3年(1864)所刻之碑文，當中內容述及水患造成了田園的流失：

同治三年十一月初八日，據保大西里八甲莊、嵌仔腳莊民黃合記等僉稱：『緣記等田園毗連記寬大溪為界，乾隆十四年間被水沖崩無存，記等祖父呈蒙前主魯報豁後，又有續被決崩，未蒙豁免。…』¹¹

顯現早在兩百多年前，水患問題不時的困擾當地居民。即使時至今日，在行政院環保署的資料中，依舊將歸仁鄉百分之九十九的面積列為洪水平原敏感地。¹²可見治水與築堤工程在歸仁地區長期是不可忽視的重要課題。

至於另一項自然條件—氣候，位於北迴歸線以南的歸仁鄉，屬於副熱帶季風氣候。因為鄰近台南市，氣候型態相近，因此以下氣溫、降雨紀錄引用中央氣象局台南氣象站，自民國67年(1978)至民國99年(2010)的平均紀錄。茲將氣候資料記錄分析如下：

表2-1-1 台南氣象站測量之三十多年間每月均溫及雨量表

地區/月	一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
降雨量	17.9	28.3	37.6	81.8	180.8	359.8	362.1	403.7	175.6	27.7	18.7	10.2
平均溫	18.19	19.14	21.93	25.32	27.9	29.4	30.1	29.6	29	26.8	23.4	19

¹¹ 台灣銀行經濟研究室編，《台灣南部碑文集成》，台北：台灣銀行經濟研究室，1966，頁490。

¹² 環保署地方環境資料庫—台南縣<http://edb.epa.gov.tw/localenvdb/TaiNan/Gueiren/index.htm>

圖2-1-2 台南地區各月平均雨量圖

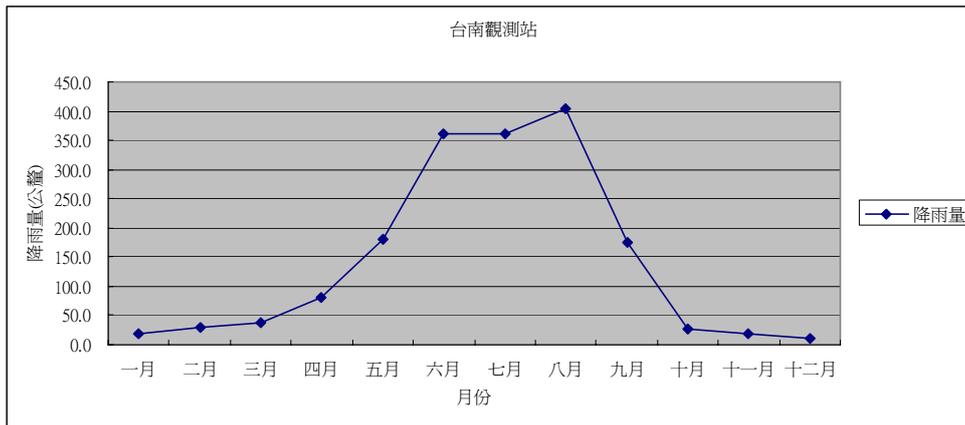
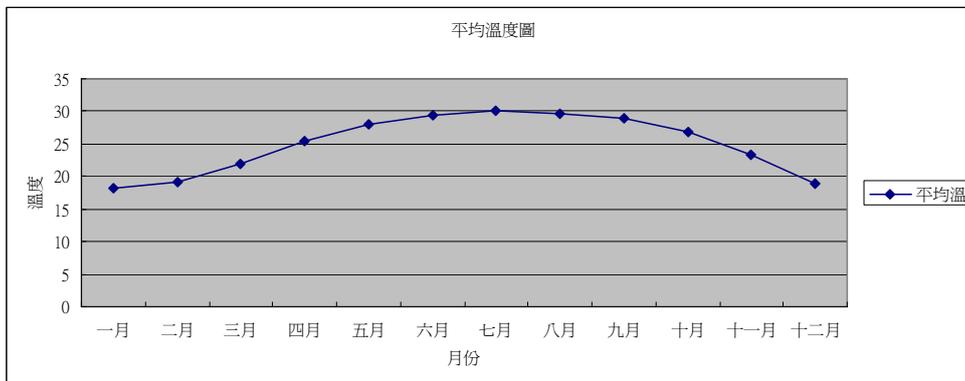


圖2-1-3 台南地區各月平均溫度圖



以上資料來源：中央氣象局南區氣象中心台南觀測站

從上列資料可以看出，鄰近台南市的歸仁地區類似於一般南台灣典型的氣候型態，每年5至9月同樣屬於較高溫的時期，12月至隔年2月溫度則略為下降，年均溫約在23至24度之間。夏日溫暖的時間明顯較冬日長，即使冬日寒冷的狀況也不甚明顯，因此終年草木不枯。雨量方面，年雨量大致介於2300至2800公釐之間。在西南季風吹拂和颱風侵襲帶來雙重水氣影響下，雨量絕

大部分集中在夏季且相當豐沛，約佔全年總雨量十分之八的比例，加上前述地形上的因素，造成夏季常有洪患問題。但是一到冬季，雖然吹起東北季風，情況卻完全相反，因為中央山脈的阻隔，歸仁降雨機率大減，土地缺水而乾燥，河流也進入枯水期，滔滔洪水成了涓涓細流，呈現和夏季截然不同的景象，常常引發乾旱的威脅。在如此反覆洪枯交替的作用下，導致本地旱田多於水田，絕大部份是所謂的看天田。高拱乾主纂之《台灣府志》中對台灣南部氣候即有如下的描述：

…春頻旱，秋頻潦，東南雲蒸則滂沱，西北密雲鮮潤澤。所以雲行雨施，必在南風盛發之時，而田穀之登，歲不能再熟…¹³

對照歸仁地區的情況也是十分貼切的。故種植作物時，相當需要仰賴灌溉，修築埤圳乃必要工程，在古地名中即可見端倪，如圳頭、壩頭、圳墘等。埤圳興修妥善，方能造就歸仁十景¹⁴中八甲春耕的景觀，荒田得以開闢成沃野。

(二) 住民的入墾與開發

歸仁鄉目前二十一村人口約有六萬五千多人，分爲一萬九千多戶。在台南縣各鄉鎮中排名第四，僅次於新營市、永康市和仁德鄉，因此算得上是一個人口眾多的大鄉。

表2-1-2 歸仁鄉民國88年(1999)至99年(2010)人口資料統計表

	戶數	男	女	人口
民國88年12月	17039	32405	30843	63248

¹³ 高拱乾，《台灣府志》，台北：文建會，2004，頁320。

¹⁴ 傳統所謂的歸仁十景包括：敦源夜課、善化晨鐘、三庠朝訓、八甲春耕、許縣曲水、吳館鸞池、碧潭齋月、紅瓦曉霞、歸巢燕影、產卵雞聲。

民國89年12月	17422	32754	31172	63926
民國90年12月	17648	32775	31220	63995
民國91年12月	17911	32824	31249	64073
民國92年12月	18174	32760	31318	64078
民國93年12月	18479	32858	31371	64229
民國94年12月	18775	33119	31485	64604
民國95年12月	19084	33376	31795	65171
民國96年12月	19421	33492	32072	65564
民國97年12月	19783	33558	32171	65729
民國98年12月	20246	33627	32297	65924
民國99年12月	20510	33616	32203	65819

資料來源：歸仁鄉戶政事務所

從上表看出本地近十多年來，人口數目大致呈現穩定緩慢成長。而吸引人群入住的原因，除了地形平坦、交通便利、鄰近台南市之外，當地的開發甚早也是其中原因。若順著人類活動的遺跡，以及相關歷史向上追尋，歸仁全鄉首現的人跡最早可溯及史前時代。之後歷經荷治、鄭氏、清領和日治等時代先人的入墾與開發，才造就出今日的面貌。因此接下來的內容，擬就本文研究範圍並配合時代前後進行描述，以期先對各個時期住民生活與活動的情形，構築出一幅較清晰的景象。

目前歸仁所發現的史前遺址中，以鄰近本文主要研究範圍的許縣溪八甲村段東西岸河階，在民國60年(1971)所挖掘出的八甲遺址時代最早。發掘的機緣乃因當時造橋的工程暴露了文化層的斷面，其中含有貝塚以及大坩坑形式的粗繩紋陶。除此之外，出土的遺物還包括120件陶片、陶紡輪、磨製石器、打製石器和骨器等。雖然出土文物不多，沒有墓葬資料，但從陶器形制

可上溯新石器時代，被認為屬於大坌坑文化早期的代表之一。張光直教授至當地調查後，曾採集貝殼做碳14定年，判定時間約距今5500年，是目前有碳14年代最早的大坌坑文化遺址。因此本遺址在全國一千多處遺址中，知名度和地位都相當高，在南瀛遺址評鑑裡頭，更是名列第一，其重要性與意義可想而知。¹⁵

不過此遺址雖然經過多次調查，是本縣最早發現的大坌坑文化遺址，卻只有在民國63年(1974)由台大人類學系教授黃士強，提出過調查報告，並發表於該校《考古人類學刊》。¹⁶在沒有經過試掘或者正式挖掘的影響下，許多寶貴的史前資料仍然深埋在地下，使得我們對於該文化的內容了解十分有限。雖然知曉除了上述年代較早的大坌坑文化層位於遺址下層外，上層應該還有大湖文化層，但考古學者粗略探勘後，卻並未發現任何遺物。因此也難怪當地的居民對此遺址的認識相當模糊，甚至從未耳聞。而至今該地除了仍未有任何後續挖掘活動外，連遺址範圍的標示線索同樣都付之闕如。

此外，歸仁鄉也曾在二仁溪北岸發現大潭遺址。經判斷其年代應已至金屬器時代，屬於蔦松文化類型。出土時間甚早，在民國30年(1941)以前，由日人比志島巖發現，所獲遺物為紅褐色的夾砂陶。但目前已不知遺址的確切位置，留下的資料甚少，推測可能是小型的遺址。¹⁷

史前時代延續的時間甚長，相較於資料零碎的考古遺址，少數能確知的是早在荷人來台之前，鄰近的台南市安平地區已住有西拉雅族台窩灣社的平埔族人。在荷人入台後，為了鞏固其統治，不但利用了宗教的力量，並在全台劃分出四大會議區。¹⁸每一年荷蘭東印度公司會召集會議區內歸順的部族

¹⁵ 許清保，《南瀛遺址誌》，台南：台南縣政府，2004，頁177。

¹⁶ 黃士強，〈台南縣歸仁鄉八甲村遺址調查〉，《國立台灣大學考古人類學刊》，35，1974，頁62-68。

¹⁷ 許清保，《南瀛遺址誌》，頁189。

¹⁸ 當時四大會議區所指乃南部地方會議區、北部地方會議區、卑南地方會議區、淡水地方會議區。

首長、長老，除傳達公司命令，也意在聽取各部落統治狀況。不過當時仍頻傳族人被荷人騙取土地和勞力的情事，於是後來在此種侵占及壓迫的情況下，該社被迫輾轉遷移。根據《台南縣志》記載：

台灣社Teyowan(今安平)又書為「台窩灣」，係當時一鯤鯓之地，明季陳第撰「東番記」所載之「大員」亦同一地，現在「台灣」之名亦由此出。荷人建Zeelandia城(今之安平城)後原住平埔族被迫遷徙新港及舊社(今之歸仁)。¹⁹

從上可知，在外力的影響下，台窩灣社不得不遠離原本生活之地，只能遷徙至今日新市鄉，成為新港社一員，另外有部分遷居至本文主要研究範圍內今日看東村的舊社一帶。舊社旁有一龍蝦潭²⁰至今仍存，水源的取用方便，應該是當時台窩灣社人選擇此地的原因之一。只是搬遷的旅程並未就此停止，往後隨著漢人一批批沿著許縣溪逐漸的移入開墾，原先活躍於此地的動物，如梅花鹿生活環境受到干擾後，生存的本能使得牠們的活動區域漸漸移往山區，也導致以捕獵為重要經濟生活方式的平埔族人，必須連帶由舊社繼續向東遷往關廟及龍崎等山地來維持獵場。²¹於是改以漢人為居住主體的歸仁，被認為「漢化」甚早，強勢的漢文明同化下，現在鮮有明顯平埔遺跡留存。

由於漢人的進駐與開發，使得平埔族人逐漸退出舊社一帶，前者也因此成了本地新的主導者。可以推測在一般結伴拓墾的情形下，這批開發先驅應

而居住於台南縣的平埔族屬於北部地方會議區。林聖欽等作，《台灣地名辭書卷七：台南縣》，頁1。

¹⁹ 洪波浪、吳新榮主修，《台南縣志》卷一自然卷上冊，頁97。

²⁰ 亦稱玉潭，位於歸仁今日東西向快速道路西邊，變電所南邊之水池。該地據聞原為龍蝦穴，後因敗地理之說而終至荒蕪。林聖欽等作，《台灣地名辭書卷七：台南縣》，頁433。

²¹ 簡辰全，〈終戰前歸仁市街之發展—從舊社街到舊菜市場的空間變遷〉，頁10。

該不只一兩位。不過早在鄭氏來台統治前，已經在舊社這塊土地上安身立命的漢人，目前仍可考者只有一位。這位是來自漳州府長泰縣後庵鄉程溪社的楊連行，根據紀錄他生於明朝萬曆27年(1599)，當時一同前來的，還有小他三歲的夫人章氏。楊氏選擇舊社為其拓墾定居的地點，乃因當時歸仁地區許多土地尚未開發，呈現荒莽原始的景象。在一切皆得從頭開始的情況下，原先已有平埔族開發基礎的舊社，基於便利性的考量就成了漢人優先考慮的地點。除此之外，目前唯一有資料可尋的是來自漳州府龍溪縣，約莫生於崇禎4年(1631)的翁京，在鄭氏時期前同樣帶著小他三歲的妻子，來到現在後市村國公府²²一帶開墾，安定繁衍後成為此地翁氏的先祖。²³整體來看，此時歸仁仍呈點狀的開發，範圍不大，人數上也不算太多。

但是隨著鄭氏政權來台，大批的中國軍民湧入，也為本地帶來了第一次的移民高峰，以及一套較正式的行政組織。是時台灣以承天府，也就是今日台南市為行政中心，當中劃分了四坊：東安坊、西定坊、寧南坊、鎮北坊。周圍並設有二十四里，里為已有漢人開拓較為繁盛之地，包括文賢、仁和、永寧、新豐、仁德、依仁、崇德、長治、維新、嘉祥、仁壽、武定、廣儲、保大、新豐、歸仁、長興、永康、永豐、新化、安定、善化、感化、開化諸里。本範圍所屬的歸仁里，命名由來取其「天下歸仁焉」之意，²⁴表現統治階級的關注力已經投射至此處，加上鼓勵拓墾的政策下，使得這個時期踏著前人腳步進行開發的漢人先民多出了不少。在本範圍內的人物，有紀錄可循者包括楊淳朴(樸)、陳伯元和謝道，以及姓名或事蹟較為含糊的蔡姓、鄭姓、陳姓、吳姓、辜姓、劉姓、許姓這些開墾先鋒。歸納整理資料如下：

²² 今仁壽宮廟前民族北街與國光街一帶，早期為明定國公鄭鴻達之部將吳鳩山所居地而得名；或說為朱一貴所封之地而得名。林聖欽等作，《臺灣地名辭書卷七：台南縣》，頁427。此地過去多翁姓人家，因此亦稱「姓翁的」。

²³ 李國棟編，《歸仁典籍》，頁10。

²⁴ 林聖欽等作，《臺灣地名辭書卷七：台南縣》，頁421。

表2-1-3 鄭氏時期開墾本地人物表

人物	原鄉籍貫	來台時間	開墾地點	相關事蹟及備註
楊 淳 朴 (樸)	福建漳州府 長泰縣後庵 庄埕街社	永 曆 22 年 (1668)	舊社(今看東村)	
陳伯元	福建漳州府 海澄縣圳尾	隨著鄭成功軍 隊來台，時年 32歲	舊社西北邊 (今歸仁村)	後接妻室與二子 來台，一為陳 助，一為陳貳
謝道	福建泉州府 同安縣浯州 嶼(指今日金 門)	鄭氏時期	與同父異母的弟弟 薛歲從浯州搬至澎 湖定居，再至歸仁 崁仔頭 ²⁵ (今辜厝 村)開墾	生有二子，一為 謝世傑，另一為 謝世英，皆鄭氏 時期的佃農。今 地仍多謝姓
辜姓	福建泉州府	鄭氏時期	辜厝(今辜厝村)	鄭氏佃農。辜厝 村便因早年辜姓 聚集拓墾而得 名，不過現大多 已搬離
劉姓	福建泉州府	鄭氏時期	辜厝	鄭氏佃農
鄭姓	福建泉州府 南安縣石景	鄭氏時期	灣厝 ²⁶ (今新厝村)	隨鄭成功來台的 族人

²⁵ 今歸仁國小南邊一帶，因位於河道上游較高處而得名。

²⁶ 本地因為有水流至此形成一形似彎月的水潭，居民沿潭邊建房，屋舍相連，排成彎曲的形狀，因此得名。但另一種說法是當地開墾的鄭氏為了解決灌溉水源問題，因而開挖形如月眉的月眉池，並在旁興建房屋而來。

	鎮			
蔡姓	福建漳州府 海澄縣	永曆年間	檳榔園 ²⁷ (今新厝 村)	今此地仍多蔡姓
陳姓		鄭氏時期	崁仔下 ²⁸ (今新厝 村)	鄭氏佃農
吳姓		鄭氏時期	崁仔下	鄭氏佃農
許姓	福建漳州府 南靖縣馬坪 庄	鄭氏時期	頂許(今許厝村)	隨鄭成功來台 時，定居此地開 墾，成為地主
許姓	福建漳州府 南靖縣石龜 社	鄭氏時期	下許(今許厝村)	開墾後成地主

資料出處：

1. 李國棟編，《歸仁典籍》，頁10~13。
2. 簡辰全，〈終戰前歸仁市街之發展—從舊社街到舊菜市場的空間變遷〉，頁16~18。

除了看西村外，範圍內的各村落在明鄭時期皆已見開發定居人群，雖然部分已遷徙他處，但是在這其中仍然不乏在歸仁發展史上占有一席地位的重要家族，例如陳伯元一族在清領、日治時皆為歸仁大戶人家。歸仁過去有「紅瓦厝」之稱，現在雖為歸仁國小南邊一帶的舊稱，但過去卻也可指稱整個歸仁地區。當中由來一般以三說為主：一說便是前述陳家第七代陳光烈為鄉飲大賓²⁹，為彰顯陳家地位，建造陳氏宗祠，結構採燕尾式建築，屋頂蓋紅瓦，

²⁷ 地名由來乃因當時此地長有許多檳榔樹。

²⁸ 位於前述灣厝西南邊，早年因為有溪流經過，且居於下游地勢較低之處而得此名。

²⁹ 據《清會典》記載：清初，每年會由各州縣遴訪紳士之年高德劭者，一人為賓、次為介、又次

久而變成了此地的代稱；一說此地有多戶人家以紅瓦建屋，故名；另一說乃鄭氏時期陳永華於保西區設立書院教育子弟，此地乃告安定，嗣後移民日增，莊社日擴又厝頂覆瓦多顯赤紅，因此得名。³⁰

其中第一說，根據陳家後人所寫之祖譜，則認為紅瓦厝之發源應該要溯及更早時期。當中推論磚瓦可能在西元1670~1680年間，由福建傳入，在此時期，陳伯元或其子陳助即使用中國紅瓦建屋。也或者是永曆33年(1679)鄭經兵敗退回台灣後，在陳永華的協助下開始整建內部進行建設，並利用此地具備的天然條件，包括嘉南平原的沖積粘土、許縣溪水源，以及鄰近關廟等丘陵地所能提供的材薪，教導百姓建起一座座的窯爐燒磚造瓦、建造民房。後來一度受到矚目的歸仁十三窯遺址，基礎的奠定應該與這一時期有關。而當時陳助年約三十，亦使用新出且方便取得的磚瓦來建造家屋，甚至自身也從事燒窯製瓦的工作。在外地仍以草茅覆頂的階段，此地已點綴朱紅磚瓦，自然顯得稀奇罕見，因而被稱為紅瓦厝，久而久之便成了本地名稱。³¹

不論何種說法，我們皆可合理認為，鄭氏時期歸仁一地的住民經濟上應較他地為優，且開發有成。民國62年(1973)在許厝村善化寺發現的「皇明陳門勤慈儒人李氏墓碑」便是這項事實另一有力的佐證，此碑署名為孝男陳慶所豎立。據考證陳慶為鄭經鑾儀衛中的副鑾儀，³²掌握鄭氏朝中的重要任務，地位頗高。因此這塊墓碑在此出土，可判斷當時本地的開發應該已有相當的程度，因此陳慶才會選擇將母親安葬於此。³³

為眾賓，詳報督撫，舉行鄉飲酒禮，且將所舉賓介姓名籍貫，造冊報部，稱為鄉飲者賓，又稱為鄉飲大賓。引自陳宗福編，《紅瓦厝陳氏祖譜》，台南：編者自印，1979，頁68。

³⁰ 林聖欽等作，《臺灣地名辭書卷七：台南縣》，頁426。

³¹ 陳宗福編，《紅瓦厝陳氏祖譜》，頁72。

³² 據黃典權考證鑾儀在明代是王府內官，常制稱為典儀，設典儀正一人，正九品，為親王的侍衛官，也就是明初錦衣衛前身。引自陳春木，〈最近台南縣出土的古文物〉，《南瀛文獻》，18，1973.5，頁102。

³³ 陳春木，〈最近台南縣出土的古文物〉，頁103。

另一方面，從埤圳的修築，亦可印證此時本範圍內已經有著不少的農業人口。有關埤與圳兩者的差別依《諸羅縣志》所述：

凡築堤瀦水灌田，謂之陂(埤)；或決山泉，或導溪流，遠者數十里，近亦數里。不用築堤，疏鑿溪泉引以灌田，謂之圳；遠者七、八里，近亦三、四里。³⁴

根據研究，本時期各地水利的開發，多為人工或天然的埤塘和水池為主，水源大多來自雨水、泉水，對河川關圳引水之設施未多見，或由於陂池蓄水尚能充足，或鑿圳引水時遭洪水破壞功效不著，是以未興。³⁵但本地早在永曆25年(1671)，即有莊民合築引許縣溪水的舊社埤和舊社圳。雖然當時在技術條件的限制下，只能以簡易的草土加以建成。但是可想而知，本地必然已經聚集了數量可觀從事農耕活動的先民。且除了人力的累積外，埤圳的興建沒有資本還是空談，如《彰化縣志》所云：

築費多數千金，少數百金。³⁶

因此再次印證此地開發成效顯著，居民生活逐漸穩定，小聚落隱然逐漸成形。

³⁴ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，台北：文建會，2005，頁112。

³⁵ 吳建民等作，《台灣地區水資源史》，南投：文獻會，2000，頁67。

³⁶ 周璽，《彰化縣志》，台北：文建會，2006，頁156。

圖 2-1-4 舊社埤圳示意圖



資料來源：歸仁鄉行政區地圖改繪而成

康熙22年(1683)施琅銜命攻臺，緊接著在鄭家之後，成為新統治者的清朝政權帶來了政治上的變動。許多過去在台的鄭氏軍民因此被遣返回中國大陸，同時為了降低再度變亂的機率，因此清廷頒布渡台禁令，意在限制並篩選來台人士。不過即使如此，時鬆時嚴的禁令對本地的開墾行動似乎並無造成太大的影響。此時依舊陸續有閩省先民前來本地開墾，而當中有明確記載資料可循者包括：

表2-1-4 清領時期開墾本地人物表

人物	原鄉籍貫	來台時間	開墾地點	相關事蹟及備註
羅姓	福建漳州府	康熙年間	羅厝(今許厝村)	現多已遷移
林傳	福建泉州府同安縣	康熙末年	看西(今看西村)	生於康熙24年(1685)，來台後，育有二子：林營和林博，此地才正式有人定居
吳姓		嘉慶年間	後市(今後市村)	
謝姓		嘉慶年間	後市(今後市村)	
蔡姓		嘉慶年間	後市(今後市村)	
林某(學)	福建泉州府	道光年間	看西(今看西村)	

※資料出處：

1. 李國棟編，《歸仁典籍》，頁10~13。
2. 簡辰全，〈終戰前歸仁市街之發展—從舊社街到舊菜市場的空間變遷〉，頁22。

清領初期對台採取消極治理的方式，行政區劃上只簡單的分成了一府三縣，前者為台灣府，號稱管轄全台，但實質統治地區以南台灣為主，西部地

區由北到南再劃歸諸羅縣、台灣縣以及鳳山縣所屬。本文研究地區所屬的台灣縣，與其他兩縣面積範圍差距甚大。根據蔣毓英所纂《台灣府志》中記載清領之初所劃分的三縣界線如下：

…台灣縣治、附郭，除澎湖三十六嶼，東至保大里大腳山五十里，西至澎湖水程四更，除水程外，廣五十里；南至鳳山縣依仁里交界十里，北至新港溪與諸羅縣交界四十里，南北延袤五十里；鳳山縣治，在台灣府南一百二十五里。東至淡水溪二十五里，西至打鼓山港二十五里，東西廣五十里；南至沙馬磯頭三百七十里，北至台灣縣文賢里二贊行溪一百二十五里，南北延袤四百九十五里；諸羅縣治，在台灣府北一百五十里。東至大龜佛山二十一里，西至大海三十里，東西廣五十一里；南至新港溪與台灣縣交界一百四十里，北至雞籠城二千一百七十五里，南北延袤二千三百一十五里。³⁷

至於三縣所擁有的口數也有以下的記載：

台灣縣

…實在民口一萬五千四百六十五…

鳳山縣

…實在民口六千九百一十…

諸羅縣

…實在民口七千八百五十三…³⁸

從上可以看出三縣治面積明顯劃分不均，當中最大的諸羅縣南北範圍為台灣縣四十六倍之廣，但台灣縣人口仍然較諸羅縣多出許多，因此起初範圍劃定應考量到平均統治人口和稅收因素。形成台灣縣地狹人稠之勢，諸羅縣則呈地廣人稀不同之面貌。

³⁷ 蔣毓英，《台灣府志》，台北：文建會，2004，頁70-71。

如此便可說明清領初期前來開墾的先民人數，為何相較於鄭氏時期反而明顯減少，且選擇的地點重疊比例不高。可以推測經過前一階段的開發後，劃屬台灣縣且靠近台南府城的歸仁地區，待墾的土地早已不像過去那樣的多，新移民能發揮的空間有限，尤其在舊社這些早已開發人跡較密的地帶更是如此。因此這個階段才前來的人士很自然地會將目光轉移至鄰近，但較有餘裕的地區。而先來者在此安身立命，努力開拓的結果，到了清領階段本地許多區域已成為頗有規模的聚落型態。

值得關注的是，為了便於以集體力量獲得更有效的開墾，且基於傳統對同姓宗族血緣關係的重視，加上在早期移墾社會中，生活得不斷面對許多來自環境與人為的艱鉅挑戰，格外需要互相照應的因素下，在台一段時日後，同一姓氏者經常會彼此吸引而群居在一起。除了造就一個個聚落的陸續出現外，這些聚落通常就直接以當地最多的某一姓氏來加以命名。在本範圍以這樣的形態出現的村落，包括看東村的楊厝、辜厝村的辜厝、看西村姓林仔、後市村姓謝的、姓翁的、姓吳的、姓蔡的、許厝村的羅厝、頂許和下許等。

開墾先民離開原鄉險渡來台，首要目的便是找尋一塊取水方便且安全的土地，以求盡力開發後，能有穩定的生活條件。但一開始囿於各項生產條件的原始與不足，一開始只能以粗耕的方式來進行，產量不高且不穩定。一切尚在打基礎的狀況下，生活上不足的物資，只能簡單用以物易物的方式來獲取。之後隨著水利的開發，以及耕作技術日益進步，居民的生活才隨之逐步安定了下來。連帶的田園面積擴大，收穫量增加，除了提供生活所需外，剩下來的物資帶動了商業的發展與興盛。過去以物易物的交易，慢慢的變成了貨幣交易。

而商人選擇貿易地點時，交通便利與否經常是考量的最大因素，因此往

³⁸ 蔣毓英，《台灣府志》，頁215~216。

往群聚於水陸運輸輻輳之處，本地舊社一帶就具備了這樣的條件。其所處位置正巧位於鄰近關廟山區與本地平原交界處，前述已提及早在荷治時期便有平埔族居住於此的紀錄，後來雖然因為鄭氏時期漢人陸續大舉的遷入，台灣社的平埔族人轉而搬遷至附近關廟龍崎等山區，但是由於舊社所具備的地利之便，因此該族人依舊會定期至此與漢人進行交易，本地可說很早便扮演了附近住民貨物集散地的角色。並在此基礎上經過持續的發展，至康熙年間，已較其他地方早一步形成熱鬧的街市。

《彰化縣志》對當時「街」所下的定義為：

凡有市肆者皆曰「街」；闐闐囂塵，居處叢雜，人煙稠密，屋宇縱橫。³⁹

而早在康熙24年(1685)蔣毓英所寫的《台灣府志》中，便有記載：

舊社街一所，在歸仁南保。⁴⁰

康熙35年(1696)所修的《台灣府志》也存有以下紀錄：

舊社街在歸仁南保。⁴¹

同時間，台灣縣中只有位於今永康市的蔦松街得以與其並列。之後在其他方志文獻中，也多記有此街。包括康熙59年(1720)的台灣縣圖中，⁴²一樣可以很明顯的看到當時台南府城東門向東前行的路線上，有一頗具規模的街市，標示的地名就是舊社街。

根據現有資料，及當地人士描述過去舊社街在清朝時極盛的景況，可知當時此街發展擴張為「雙獻(現)街」，也就是在街道兩旁皆有許多商店林立，為人聲鼎沸、商業繁盛之處。所佔範圍大約縱有半里橫則二里，⁴³可說是府城東門外最熱鬧的地方。那時舊社街除了買賣魚、菜和日常用品，具有普通

³⁹ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁128。

⁴⁰ 蔣毓英，《臺灣府志》，頁55。

⁴¹ 高拱乾，《台灣府志》，頁122。

⁴² 王禮，《台灣縣志》，台北：文建會，2005，頁47。

⁴³ 李國棟編，《歸仁典籍》，頁170。

市的性質外，後來還發展出牛墟，據王世慶所言：

在清季，台灣南部設有牛墟者，除了灣裡街外，尚有舊社(今歸仁鄉)、大穆降(今新化)、崇德里(今歸仁鄉武東村)、長興里(今仁德鄉)、新豐里(今關廟鄉)及鳳山等地⁴⁴

因此本地繁榮的景象自是不難想像。除此之外，值得注意的是，乾隆29年(1764)的《續修台灣府志》中提及：

舊社街，在歸仁北里，距城三十里，係中路。⁴⁵

表示此街在那時乃是府城向東前行至關廟山區一帶，或是通往今高雄縣內門必經的道路。如此重要的交通地位，很自然的不只吸引了鄰近的後市、八甲、崙仔頂聚落的居民前來貿易，包括關廟、龍崎、內門地區的買賣商品也都向此集中，以致至今老一輩的鄉民回想起過去此處的盛況都還印象相當深刻。

有關舊社街得以興起的原因，目前有幾項說法。除了前述所提位居地理及交通要地之外，還包括因旁有龍蝦潭提供水源且發揮調節防洪功能，讓舊社街一帶的農地不至於因為河水氾濫成災而造成損害，所以逐漸湧入人潮。且清政府起初嚴禁漢人侵占番人土地，深感漢番雜處之地常會有糾紛，因此在漢番往來頻繁的舊社設有軍事用途的汛塘，以維持區域秩序，形成聚居人群。一方面也確保從舊社街東邊，也就是從鄭氏時期的大穀倉，位於今日關廟鄉的小香洋所產出的大批米糧，經由舊社街這條中路能安全運抵府城。⁴⁶而擔任當時稻米運輸的必經之道，亦是舊社街能崛起的重要原因。此外，窯業的發展，同樣是舊社成為康熙時期的大街，十分重要的因素。那時歸仁窯生產的磚瓦、陶器、糖漏，冬春兩季透過中路運往府城，夏秋之際水漲，才改

⁴⁴ 王世慶，《清代台灣社會經濟》，台北：聯經，1994，頁253。

⁴⁵ 余文儀，《續修台灣府志》，台北：文建會，2007，頁188。

⁴⁶ 簡辰全，《終戰前歸仁市街之發展—從舊社街到舊菜市場的空間變遷》，頁50、85。

由水路運輸⁴⁷。最後吾人不能忽略的一大基礎因素，乃係舊社在荷治時代早有人群選擇此處居住開墾，較早的開發事實上也為日後的繁華打下了堅實的基礎。

街市的形成代表著一地的繁榮興盛，也意味著人群的往來密切，商業貿易活絡蓬勃，同時也是地方社會文化趨於複雜化的表徵。因此從舊社街的出現與興起，我們應該可以論斷在清領初期，大致上本地尤其東北方一帶拓墾開發的情形已臻於成熟，人們生活更加穩定，這一點也正好呼應了大部分研究清代台南地區移墾社會後，所提出的觀點：

對台灣縣而言，雍正時期其開發即已達到飽合點。⁴⁸

並且經過數代用心的經營開發後，燦然有成的光景必然使得原本的移墾社會性質有所改變。對於這片美好的新天地，人們認同感更深了，甚至是安養晚年，落葉歸根的最後選擇。過去位於看西村的歸園，便是最佳的見證。

歸園舊名吳園、下宅公館，或吳二老爹公館。相傳乃康熙41年(1702)，由當時居於府城的顯宦吳世繩所建。其因見同屬該地另一吳姓望族的吳尙新，築有華麗的「吳園」，故不甘示弱，而擇看西下宅仔之地興建，便於就地收租，也作為晚年靜養之所。因為建者社會地位頗高，且家道興旺，擁有萬頃田產，為了彰顯身分與財富，所以此園規模甚大，初建時設計有東、西、南、北四門，且園中風景各具特色，甚至有所謂的十景，包括了：露臺春風、月門秋色、丹桂飄香…等，可以想像當初園內之美輪美奐。所用的建材自然也是精心挑選，不辭辛勞遠運而來的。那時吳世繩把工作委託族人監督，建材限用來自廣東的「廣東石」、福建的「福州杉」，以及四川的山岩，並且僱工專門造窯燒磚塊以供使用。⁴⁹難怪此園曾列為台南縣十二大公館古蹟之

⁴⁷ 許清保，〈尋訪南瀛十五街〉，《南瀛文獻》，改版後第2輯，2003，頁256。

⁴⁸ 趙文榮，〈清代台南地區移墾社會的建立〉，《鄉土文化研究所學報》，1，1999.12，頁150。

⁴⁹ 胡珊，〈歸園 古時的豪門大宅〉，《南瀛文獻》，改版後第一輯，2002，頁275-276。另須說

一，為歸仁地區重要的文化資產，歸仁十景中的「吳館灣池」所指亦為此地。

雖然後來吳家後代沒落，此園產權歷經多次轉移，且隨著所有者疏於管理，園邸因此殘破不堪，最後遭到全數剷平的命運，徒留上有「歸園」二字的東門，遷徙至歸仁敦源聖廟內供後人憑弔，但過去此園的繁榮光景仍令當地老一輩鄉民津津樂道。此外歸園起初被規劃為屋主晚年清靜安養之所，似乎也說明了在本區中相較之下開發稍遲的看西一帶，相對於前述的舊社一帶算是較為僻靜的區域。

舊社街自嘉慶年間起，即有人口外移或減少以致出現日趨衰微的情況。造成本地人口外流因素之一，應與嘉慶年間發生在此的漳泉械鬥有關。至於原因，推測是由於過去此處漳泉籍的移民呈現雜居的狀態，數量上來看，泉人略多於漳人。⁵⁰衝突的引爆點，可能和當時其他地區類似，是爲了灌溉水源的爭奪。舊社街的居民引龍蝦潭潭水進行灌溉，土地初闢之時，人口尙屬少數，大家都可以相安無事的引水耕種，然而自鄭氏到嘉慶朝，經過一百多年的開發，人口增加許多，土地作物量必須隨之成長，相對的對於水源的需求就會更大，所以爲了水源，進行械鬥的可能性極高。此外，也有當地居民認爲械鬥的關鍵在於漳泉兩方人士在商業貿易上發生不合嫌隙的情事，最後累積形成雙方衝突。⁵¹後來屈居下風的漳人，被迫只得遷離舊社街，往東搬入今日關廟山西宮附近建立新市街，也就是清代的關帝廟街。

不過不可忽略的一點是，清代時衛生醫療條件仍然處於十分原始的狀態，瘟疫的發生乃係有時之事，尤其在人口密集民眾往來之處，更是疾病的溫床。在傳染性高又無有效醫治的情況下，往往造成許多人民生命財產上的傷亡及損失，因此無怪乎人們聞瘟疫色變。另一方面，爲了逃避這樣的災害，

明的是有一些資料記載歸園建者為當時臺灣鎮臺吳麟，如李國棟編，《歸仁典籍》，頁51。事實上吳麟乃吳尚新本名，文獻記錄上臺灣鎮臺也未有吳麟之名者，故此說顯然有誤。

⁵⁰ 陳漢光，〈日據時期台灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》，23：1，1972，頁98。

連帶容易引發人口的遷移，造成某些地方因此出現敗庄的情況，舊社街便是這樣的一個例子。從清末開始，此處也和台灣許多地方一樣，難逃瘟疫橫行肆虐的命運，當時居民只知這種「怪病」一旦染上，不但藥石罔效、束手無策，且傳播速度極快。所以爲了自保人們只好逐漸轉遷他處，包括後市、紅瓦厝一帶，造成人口銳減。

於是往後關帝廟街逐漸興起，相對的反倒是以往繁榮的舊社街經過械鬥，以及前述瘟疫的連續打擊後，開始出現頹勢，甚至因此出現相關的如下幾則傳說。第一個說法是，當舊社正值繁榮之時，曾有一位當地的進士騎馬經過，不小心把馬糞濺在一個從外地來的地理師身上，結果進士非但未下馬道歉，反而轉身就走，於是地理師懷恨在心，鼓動當地居民建造窯場燒製磚瓦，目的在破壞此地一旁龍蝦潭的好風水。以火燻龍蝦，能毀其龍脈，壞其地理，以致連帶整個舊社街風水也跟著敗壞，所以居民才會陸續染病，死傷無數。⁵²另外一個版本則是，相傳當時街內有名員外買東西前必先試吃，某天有魚販入街兜售土魷魚，因爲無法試吃，員外乃順手抓起一尾餵狗，引發魚販怨言，員外家丁見狀於是群起圍毆，魚販回庄後向庄人陳述，全庄憤恨，乃集資由對岸聘請地理師來破此街風水，導致街內開始意外頻傳。⁵³不論那則故事都爲舊社街之後的廢庄做了預告。

後來隨著清朝甲午戰敗，台灣主權易主，日人開始歷時半世紀的對台統治。這個階段對於本地開發來說，可謂進入了一個新的里程，不論政治、經濟、社會等各項制度皆多所變動。例如行政區域的劃分，在日人半世紀統治歷程中，便先後改制六次之多。爲了殖民所需，殖民政府除了設有庄役場、警察局，另一方面，也建立圖書館、公學校、公醫院。不過這些公共建設在

⁵¹ 簡辰全，〈終戰前歸仁市街之發展—從舊社街到舊菜市場的空間變遷〉，頁83。

⁵² 李國棟編，〈歸仁典籍〉，頁35。

⁵³ 黃文博，〈南瀛地名誌〉(新豐區卷)，頁205-206。

設立地點的選擇上，日人有意的捨棄了舊社附近，轉而落腳於歸仁村紅瓦厝—今歸仁國小以南一帶，造就了新的中心區域。加上這裡事實上從清末起便吸納了不少從舊社街爲了躲避瘟疫而遷入的人民，後來日本當局爲了加強運輸及控制而修建的輕便鐵道，起於今台南市青年路，終於關帝廟，也曾經在歸仁設立紅瓦厝一站，位置在現在歸仁圖書館之旁，這些做法都提升了紅瓦厝的重要性與人氣。連帶的造就了紅瓦厝附近，歸仁人口中所謂「舊菜市仔」的崛起。當時有許多地方名流買屋居住於此，或者租屋以開設商店。連在那時被視爲現代象徵之一的戲院，也在此地出現，⁵⁴因此熱鬧程度可以說比起清朝時在舊社的雙獻街是毫不遜色的。

但是相對於顯得朝氣蓬勃，且逐漸擁有新政經中心地位的紅瓦厝及舊菜市仔，另一邊的舊社街就又是另一番光景了。清代開始發生的瘟疫讓舊社街的人口凋零，到了日治時期傳染病仍繼續肆虐著。爲了方便管理，於是地方政府下令將重病但還能救治的病患，集中於當時位於街頭朝南的禪師公廟，至於完全無救治希望的病人則另外收容於街尾面北的福德祠。由於害怕染病，因此舊社街變得更加蕭瑟，一般人不願也不太敢靠近。不過因爲傳染病也非只有舊社街獨有，其餘如國公府、八甲等地，也都有傳出疫情。所以除了瘟疫重重的打擊了舊社街之外，後來交通上的優勢喪失，更是讓此處一蹶不振、繁華不再的重要因素。除了前述的輕便鐵道使得台南市至關廟的交通運輸方式與路線多了一項選擇外，後來日本人克服了自然障礙修築了更加寬廣且從台南東門城直貫關廟的南關公路，亦使該街喪失交通要衝的地位，最後不得不被取代，使得歸仁地區中心出現轉移的情況。同時交通上的便利，也讓各個聚落在連絡上更加容易，並且得以相互連結更形擴大。⁵⁵

⁵⁴ 簡辰全，〈終戰前歸仁市街之發展—從舊社街到舊菜市場的空間變遷〉，頁142、145-149。

⁵⁵ 簡辰全，〈終戰前歸仁市街之發展—從舊社街到舊菜市場的空間變遷〉，頁109、166-169；李國棟編，〈歸仁典籍〉，頁171。

基本上，日治時期的歸仁可說邁入了另一個階段的現代化開發，成績與鄰近區域比較起來顯得突出。這一點從當時的人口密度與資產家數目統計表中可以看出，舉昭和年間的相關統計數據為例如下：

表2-1-5 昭和10年(1937) 新豐郡各庄人口相關資料統計表

	安 順 庄	永 康 庄	龍 崎 庄	關 廟 庄	歸 仁 庄	仁 德 庄	永 寧 庄
面積 方里	5.4472	2.6113	4.1548	3.4779	3.6173	2.3207	2.1065
本省人	24104	15502	5424	13581	15971	10517	16029
日本人	100	278	15	66	80	48	389
其他	15	14	-	27	6	4	11
人口總數	24219	15794	5439	13674	16057	10569	16429
人口 密度	4446.14	6048.33	1309.09	3931.68	4438.95	4554.23	7799.19

資料來源：洪波浪、吳新榮主修，《台南縣志》卷三政制志(上)，頁137。

表2-1-6 昭和12年(1939) 一萬圓以上的資產家統計表

	一 萬 圓 以 上	二 萬 圓 以 上	三 萬 圓 以 上	四 萬 圓 以 上	五 萬 圓 以 上	十 萬 圓 以 上	計
永寧庄	13	2	3	2	-	1	24
仁德庄	43	2	-	-	3	1	43
歸仁庄	54	13	4	2	1	-	64
關廟庄	37	3	4	2	1	1	53
龍崎庄	16	4	1	-	-	-	20
永康庄	34	8	3	2	3	-	44
安順庄	22	5	-	-	-	-	34
計	219	37	15	8	8	3	282

資料來源：台南州廳，《台南州產業狀況》，頁59-60。

表2-1-7 昭和6~11年(1933~1938) 一萬圓以上的資產家統計表

	昭 和 六 年 末	昭 和 七 年 末	昭 和 八 年 末	昭 和 九 年 末	昭 和 十 年 末	昭 和 十 一 年 末

永寧庄	22	22	22	25	24	23
仁德庄	45	42	42	43	43	41
歸仁庄	51	53	54	59	64	75
關廟庄	56	51	51	53	53	49
龍崎庄	17	18	21	20	20	24
永康庄	28	46	45	43	44	46
安順庄	21	34	34	34	34	31
計	240	266	269	277	282	289

資料來源：台南州廳，《台南州產業狀況》，頁49、60。

日治後期歸仁地區與其他鄰近地區相比，人口數目及密度並非最高，但在日人的統計中，擁有一萬圓以上的財富，可以進入所謂「資產家」之列的人數，⁵⁶在連續幾年的資料中都顯示就屬歸仁庄最多。本範圍區域當時又屬歸仁的中心地帶，因此可以想見富人多半集中於此，以及開發趨於成熟後的榮景。雖然後來舊菜市場至民國50年代後期，因為過於擁擠沒有再進行拓寬，使得鄉公所於民國60年代初期將市場遷移至現今位於許厝村的公有零售市場，導致舊菜市場漸趨沒落。但是清末以及日治時期打下的深厚基礎，使得紅瓦厝地帶的重要性一直延續至戰後。甚至從此處向外擴大出去的中山路與中正路圓環周圍地帶，至今仍然是歸仁的繁華區與發展重心，仁壽宮即位於此處。

⁵⁶ 當時街庄長每月津貼不過15日圓以內，因此一萬圓以上應屬豐厚的財產。

第二節 仁壽宮的創立與修建

在早期人類社會當中，自然環境深刻影響了人類活動的展開。而人群的移動和定居，通常伴隨著信仰中心的成立。被稱之為台灣宗教研究先驅的增田福太郎，極早便有類似觀點，認為寺廟與一個地區形成、發展關係密切，因此可從早期移民聚落社會的變遷來觀察寺廟的建立和發展。⁵⁷換句話說，寺廟在台灣開發過程中，始終扮演不可或缺的角色。最初基於庇佑人民安全之需要而建立，但是因為早期寺廟神多具有鄉土神之性質，移民各以故鄉神為聯絡中心而形成聚落。在傳統聚落中，寺廟被用來當作建設地方、教育人民、自治和濟貧的機構，寺廟建築也能反映一地經濟榮枯，⁵⁸故在研究價值的重要性上不可言喻。

但一間寺廟從無到有、從小祠到大廟，其中經過世代代信眾的齊心努力才得以完成。在此一過程當中，通常會有地方菁英參與其中扮演重要的領導角色。一般來說，此類人士因有過人之處，才在群眾當中脫穎而出，具備較大的領導力、影響力與支配力。但除擁有優越的條件外，要持續維持身分，掌握地位、權力，獲取龐大的正面聲望，還需有手腕加以經營，其中經常被運用的一項方式便是藉由參與地方公務、組織，努力建構有效的文化權力網絡，⁵⁹以持續獲取看不見卻重要的角色資源。

檢視地方公共領域，吾人往往發現佔有地方上民眾信仰中心位置的公廟

⁵⁷ 江燦騰主編，增田福太郎原著，黃有興中譯，《台灣宗教信仰》，台北：東大，2005，頁102-108。

⁵⁸ 蔡相輝，〈台灣寺廟與地方發展之關係〉，《簡讀學報》，8，1979，頁332。

⁵⁹ 這個概念乃Prasenjit Duara所提出，指的是國家或社會菁英的力量，尤其是後者，在地方社會裡透過生活中既有的各種組織和非正式關係等領域或管道，以進一步在地方社會中建構一個以維持還有展現權威以及力量，或者是表現其合法性地位的網絡。Duara, *Culture, Power, and the State*, pp.5,15-16,24-25,35,40,265。引自陳世榮，〈國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，54，2006，頁147。

⁶⁰經常是地方菁英注意力聚集的重點。關鍵在公廟人群熙攘往來的表現底下，事實上存在著一個權力運用操作的大空間，各方勢力得以在此展開合作或者競爭關係。地方菁英也不願錯失機會置身事外，於是積極參與地方公廟興建和人事組織等。可說地方公廟是地方菁英形成與壯大的重要搖籃與管道之一。相對的，公廟同樣因菁英加入，而能在時間洪流及不同社會環境下，維持或進一步擴大規模，兩者形成互利狀態。

既然地方公廟從一開始創建到後來維繫經營，皆少不了地方菁英的身影，那麼以仁壽宮來說，從開始創立至今，每個階段地方菁英如何扮演推動角色，當中過程在敘述仁壽宮修建沿革時，將一併詳細說明。

一、仁壽宮主祀神明—保生大帝

保生大帝在民間有「吳真人」、「吳真君」等稱號，但一般俗稱「大道公」居多，多被歸類為道教鄉土神祇。相傳其生前本姓吳名本，字華基，別號雪東，為宋代福建泉州府同安縣白礁鄉人。出身微寒卻自幼展現聰穎天資博覽群書，後茹素絕色潛心研究醫術，精通採藥煉丹還有針灸。雖曾經一度中舉官任御史，但後仍辭官修道，行醫濟世。在行醫過程中，往往治病如神，罹患難纏之症，甚至絕症的病人也能夠痊癒，所以有神醫之稱，經常有人慕名求師，因此其一邊授徒，一邊著書傳世，留有內外科醫書十幾本。⁶¹

傳說吳本58歲時，因為修行圓滿，於是偕父、母、妹、妹夫飛昇辭世，雞犬皆從。⁶²之後且因在世醫術高明，加上醫德高尚為人所敬佩，故當地鄉民修祠加以祭奉。宋高宗時，曾下令在原址重建了一座宮廷式廟宇，也就是

⁶⁰一般而言，界定地方公廟的指標主要大致可分為寺廟經費來源和群眾的共同信仰。但隨著近年來社會型態的轉變，其實無論是經費上的資助或是活動上的參與，只要在此一區域內，基於居住關係而願意參與該廟事務的居民人數最多，祭祀活動所能影響的區內範圍最廣，便可以稱其為該地區的地方公廟。陳建宏，〈公廟與地方社會—以大溪普濟堂為例1902~2001〉，桃園：中央大學歷史研究所碩士論文，2004。

⁶¹ 王瑞興，《仁壽宮志》，頁31-33；馬書田，《華夏諸神》(俗神卷)，台北：雲龍，1993，頁138。

後來有「閩南故宮」之稱的白礁慈濟宮(另有西宮之稱)。此廟和稍晚建立的青礁慈濟宮(有東宮之稱)，⁶²被後來台灣許多保生大帝廟視為開基祖廟，同時皇帝的敕封也代表正式將吳本納入官方信仰體系。

由於生前或離世後，傳說吳本皆屢現神蹟，故多次獲得往後各朝皇帝加封追諡。至明朝仁宗洪熙元年(1425)，更被封為「昊天金闕御史慈濟醫靈妙道真君萬壽無極保生大帝」，獲得極高尊崇。一般說法乃因吳本曾經化為道人(有另一說由吳本的再傳弟子)為仁宗之母治療乳疾，藥到病除。當時身為太子的仁宗即位後，感念之下因此予以晉封。⁶⁴在《同安縣志》第二十四卷當中也有保生大帝相關記載如下：

吳真人者，諱本，同之白礁人。母夢吞白龜而孕。學到雲遊，得三五非步之術，以濟人為念，歿而靈焉，鄉人祠之。祠旁有泉湧，以治病，無不癒。……。景祐間蛻化於泉州白礁，乘鶴升天，其後屢有神異。⁶⁵

由於神蹟傳說的作用，以及當時醫學普遍落後的情況之下，明清時期在閩南一帶，保生大帝便已被視為相當靈驗的神明，廟宇香火鼎盛，分廟眾多。後來不論是追隨鄭成功抗清來台的將士，還是一般移民，在渡海來台前往先祈求香火護身，希望保生大帝能夠庇佑眾人航海順利，同時也能在平安抵達後，繼續看顧信眾們在當時瘴癘叢生的新天地裡順利地安身立命，藉由大帝醫術上的神力，免除疫病困擾，並求得心靈上安寧。

如此一來，使得保生大帝在初期台灣移墾社會中兼具兩種性格，一是幫忙信徒解決身體疑難雜症的醫神，另一則在當時移民習慣信仰原鄉神明的背

⁶² 范正義，《保生大帝—吳真人信仰的由來與分靈》，北京：宗教文化出版社，2008，頁26。

⁶³ 白礁相傳為保生大帝出生之地與得道飛昇之處，青礁則是其修煉之地。兩地皆被後來祀奉保生大帝的廟宇和信徒視為開基祖廟所在之聖地。

⁶⁴ 王瑞興，《仁壽宮志》，頁38-39。

⁶⁵ 《同安縣志(上)》，台北：福建省同安縣同鄉會，1986，頁655~656。轉引自黃麗芬，〈保生大帝信仰文化意涵研究—以台南縣為例〉，台南：台南師範學院鄉土文化研究所碩論，2001，頁

景下，被視作是閩南，尤其是泉州同安人的守護神，具有濃厚的原鄉祖籍神色彩。不過爾後由於瘟疫疾病的威脅普遍存在台灣各地，受到危害對象不分籍貫，因此保生大帝在醫療上的神力逐漸使其超越了祖籍地域上的限制，成了閩粵移民崇拜的對象，也隨著開墾的腳步，大道公廟逐步在各地設立。

二、仁壽宮的創立與修建

至今台灣主祀保生大帝的廟宇數量不少，也有全國性的聯誼會成立。從寺廟分布來看以南部居多，尤其是台南縣，從歷年調查來看都是居冠，⁶⁶這一點應該和過去台南地區乃移民最早落腳之處有關，而仁壽宮便是位於台南縣擁有重要地位的大道公廟之一。就前述所說，包括仁壽宮在內，台灣不少著名的保生大帝廟，經常對外宣稱廟中所祀神像乃鄭成功抵台抗清時，隨其部將攜帶來台，後來建廟供奉而創建的。⁶⁷根據仁壽宮已出版之宮志有如下之記載：

仁壽宮創建年代上溯至明鄭時期，所主祀的保生大帝，乃三百餘年前，南明定國公鄭鴻逵底下之部將吳鳩山，渡海來台時，為祈求航行順利，於是自福建同安縣白礁鄉祈得保生大帝金身一尊，隨身奉祀，後來果然安全抵達台灣，並定居歸仁。在感恩大帝庇佑的情況下，起初神像奉祀於吳宅，但後來因大帝多次顯化，十分靈驗，地方人士多所感受，香火開始鼎盛，於是開始有人提議立廟以祭祀。並推舉由吳鳩山發起募捐盛舉，在信眾合力之下始創建廟堂。後來並於清雍正二年，增建兩廂，規模始具。⁶⁸

以上為廟方所記之建廟緣起內容，不過由於年代久遠，因此就像許多其他廟宇一樣，關於仁壽宮的創建時間，在不同來源的資料中，記載也會有所

16。

⁶⁶ 黃麗芬，〈保生大帝信仰文化意涵研究—以台南縣為例〉，頁1。

⁶⁷ 張志成，〈1965年後台南地區民間信仰與廟宇建築型態〉，頁201。

出入。當中除了鄭氏時期較為人熟知外，另一常見且具有參考價值的年代，所採取的是上述最後的雍正2年(1724)之說。⁶⁸究竟何者為真？需要先行討論。

雖然不少廟宇爲了增加自身的正統性，會有將創建年代提前的狀況發生。但若從查閱清代方志著手，的確可以發現當中有不少清領時歸仁地區保生大帝廟相關且類似的重要敘述。例如：

在歸仁北里

大道公廟：在舊社口。偽時建。⁷⁰

首先大道公即指保生大帝，其次記載中清朝時的「歸仁北里」，就是現今仁壽宮所管轄之祭祀圈範圍，舊社位於其中，加上歸仁鄉至今只有仁壽宮主祀保生大帝，因此可以推論得知，雖然清代方志中並未見現今廟名，但所載「偽時建」，也就是在鄭氏時期所建的，正是今日的仁壽宮。所以廟方說法並非不可信，有史料之佐證。

而雍正2年(1724)的說法，筆者推斷可能是仁壽宮從小祠擴展增建成具有一定規模的廟宇，並逐漸建立地方公廟地位的年代。後來日治時期所進行的寺廟調查，由於日人採取較嚴謹的標準，所以將始建的年代下拉至雍正年間，而戰後亦多所沿襲抄錄，才會出現兩說的現象。

爾後隨著保生大帝靈驗事蹟愈發流傳，吸引更多信徒前來參拜，祭祀圈涵蓋區域也愈形擴大。根據廟中清朝時所立〈仁壽宮新充祀費碑記〉碑文內

⁶⁸ 王瑞興，《仁壽宮志》，台南：仁壽宮管理委員會，1999，頁27-28。

⁶⁹ 仁壽宮雖然在歸仁當地坐擁公廟地位甚久，但在日治時期資料中卻十分難尋。少數有所記載的史料，像是由日人相良吉哉編輯的《台南州祠廟名鑑》中，便將仁壽宮的創建年代定於雍正2年。戰後所編的台南縣志也採此說。相良吉哉，《台南州祠廟名鑑》，台南州：臺灣日日新報社臺南支局，1933，頁47。洪波浪、吳新榮，《台南縣志》卷二人民志，台南：台南縣政府，1980，頁133。另一異說為總督府公文類纂當中所記的康熙年間，不過仍以鄭氏時期和雍正2年說法居多。溫國良編譯，《總督府檔案專題翻譯(二)—宗教系列之一》，南投：台灣省文獻委員會，1999，頁408。

⁷⁰ 王禮，《台灣縣志》，頁276。

容所提：

歸仁北里仁壽宮為新充油香祀費事。照得先輩鳩資承買業產以充本廟香費。緣本里田園帶納^丁、辛勞，先輩議就此業抵納此款，香費欠缺。茲蒙欽差劉奏准清丈，轄免丁、勞。里中五角頭等鳩銀給領丈單，完納錢糧，仍將此業歸入本廟保生大帝以為永遠油香祭祀之資……..

光緒十四年八月日，生員陳廷魁、林漢宗、莊耆劉壽等同勒碑⁷¹

當中內容提及「五角頭」一詞，因此判斷最遲至光緒年間，現轄祭祀圈範圍已然形成，其中角頭各自涵蓋區域劃分則如下表：

表2-2-1 仁壽宮五角頭範圍劃分對照表

角頭名	清代庄名	戰後村名
第一角	紅瓦厝、社內、香果宅	歸仁村、辜厝村
第二角	辜厝、灣厝、檳榔園、崁仔下、崁仔頭	辜厝村
第三角	許厝、羅厝、姓林仔	許厝村、看西村
第四角	國公府、後市仔	後市村
第五角	公館邊、楊厝、舊社、向東仔	看東村、看西村

資料來源：王瑞興，《仁壽宮志》，頁16~17。

自雍正年間始具規模後，往後數百年間仁壽宮經過七次的修葺改建，才成今日之貌。其中四次修建後，為感謝神恩，曾經舉辦盛大的五朝王醮祭典。進行時間與主要參與者整理並進行附註如下：

71 台灣銀行經濟研究室，《台灣南部碑文集成》，頁740~742。

表2-2-2 仁壽宮歷次修建時間及人物表

修建時間	主要推動人物	附註
咸豐四年(1854)		信徒共獻金八百七十元，並購置十三甲土地做為廟產，直至戰後初期因政府實施土地放領，故廟產僅剩三千多坪地
光緒七年(1881)	陳廷魁、 林漢宗、 劉壽	
明治三十八年 (1905)	林桂馨	發起募金一千元重修，完成後舉行五朝王醮，林擔任總董事兼轅門官及大主會
昭和十二年(1937)	李和尚	
民國五十年 (1961)	許清抄	完成後舉辦五朝王醮，許擔任總董事
民國六十三年 (1974)	林宗慶	全部重建，完成後舉行五朝王醮，林擔任總董事
民國八十四年 (1995)	張主明	亦在完成以後舉辦建醮儀式，張擔任總董事

資料來源：王瑞興，《仁壽宮志》，頁28~29。

從表中可見除咸豐四年(1854)外，多數的修葺行動皆有主要推動者以徵稽考，同時不乏當時地方知名重要人物。首先從光緒七年(1881)看起，陳廷

魁與林漢宗兩人為同光年間生員，⁷²劉壽依碑文內容所記屬地方耆老。因此三人皆算得上是清領時期的地方菁英。尤其陳廷魁及其家族，為歸仁地方望族，長期擁有一定的勢力，至今仍存祖譜和宗祠可供研究。

根據相關資料記載，陳家第一代來台先祖，便是第二章所介紹，早在鄭氏時期，隨著鄭家軍隊自福建漳州抵台，後來定居歸仁拓墾的陳伯元。當時陳伯元32歲，直到85歲方纔離世，其間在歸仁居住時間約有53年，為陳家在本地的發展打下了基礎。至陳家第二代陳助開始使用歸仁新出現的紅瓦築屋，本身也從事燒窯行業，有人認為這就是歸仁早期舊名紅瓦厝的由來，由此可見陳家與歸仁本地關係匪淺，其重要性也不言可喻。

其後，傳至第七代的陳家在歸仁的勢力逐漸邁向高峰，家道更為興盛，而關鍵在於第七代成員陳光烈時即任鄉飲大賓。此時陳家在歸仁已然繁衍成一頗有規模的家族，為了感念先人早期一路拓荒墾地的艱辛困苦，也便於後人慎終追遠的情況之下，陳光烈以鄉賓身分修建了屋頂採燕尾樣式的陳家宗祠。此種形式的建築，當時只限於科舉中榜以及有官職的士紳始能蓋建，因此彰顯了陳家當時在地方上具有份量的身分地位。參與仁壽宮光緒年間重修的陳廷魁，便是陳光烈的第三子，身為陳家的第八代，他致力繼續發展家族在當地的影響力。於同光年間獲取了庠生，也就是生員的頭銜，在當時被認為是相當活躍的士紳。⁷³

清朝時士紳極受官方的優禮，因此一般來說這些人員在地方上時常成為公共事務的領導人。故陳廷魁除了一方面重修自家宗祠之外，也積極參與地方事務。現今歸仁境內有一敦源聖廟，原名敦源社，本設於仁壽宮內，昭和2年(1927)才移至歸仁村現址。起初便由陳廷魁及前述同為生員的林漢宗等惜字局成員，於同治6年(1867)所創設，內主祀至聖先師，陪祀倉頡、文昌帝君

⁷² 賴子清，〈南縣科甲縉紳錄及科舉詩文集〉，《南瀛文獻》，5，1959，頁32。

等神像，以弘揚固有文化，鼓勵文教之風，並設有學堂培育傳統漢學人才。⁷⁴後來日治時期刻有敦源社接受各方捐資名單的石碑現仍存於仁壽宮內，陳廷魁等舊時創立者亦名列其上。另外包括舊時歸仁本地文人之間吟詩交流的詩社—敦源吟社成立，亦可見陳廷魁在其中活動籌畫的身影。⁷⁵

而除了自命有文化發揚之責外，這位領導人物也將地方公廟的修繕與運作當成是責無旁貸的工作。因此當光緒年間地方信仰中心仁壽宮逐漸因為歲月更迭，建築本體日趨斑駁而需要維護的情況下，陳廷魁隨即糾集其他地方重要菁英，共同投入重修工作，並且如碑文所記於光緒十四年(1888)為寺廟因繳納田賦一度欠缺的油香祭祀之資而奔走。

日治時期一開始全台各地抗拒日人接收的戰火，曾經使得許多廟宇遭受占據或破壞，基於統治的考量，為了避免繼續刺激民心引起太大的政治抵抗，於是領台隔年殖民政府就由首任總督樺山資紀發表各地宮廟寺院相關保存的諭告，其內容如下：

本島在來之廟宮寺院等，在其創建或者雖有公私之區別，總之，是信仰尊崇之結果，又是德義之標準，秩序之淵源，保安治民上不可或缺者也。故目前軍務控德之際，出其不得已，雖有一時暫為軍用，切勿損傷舊觀，有特別注意之必要，就中如破壞神像，散亂神器等所為，苟且斷不許之。自今以後，須小心注意保存，如果暫供軍用者，須火速回復舊態，此旨特為諭告。⁷⁶

所以起初日人對於台灣的民間信仰與寺廟運作原則上不加干涉，採取的是較自由、溫存的態度。甚至一度為了進一步拉近官方與地方民眾的距離，

⁷³ 陳宗福編，《紅瓦厝陳氏祖譜》，頁16-17。

⁷⁴ 另一說敦源社組成時間為光緒9年(1883)，敦源聖廟則成立於昭和10年(1935)。

⁷⁵ 訪談張主明，2010.5.13，於受訪者住宅；簡辰全，《終戰前歸仁市街之發展—從舊社街到舊菜市場的空間變遷》，頁104。

⁷⁶ 洪波浪、吳新榮主修，《台南縣志》卷二人民志，頁117。

並使台灣人民將注意力集中於固有宗教活動上，淡化抗日情緒與意識便於控制，因此總督府對各寺廟的宗教祭典、建醮活動等，給予鼓勵和支持，各地區的統治者也以親自出席表達重視，被認為籠絡台人宗教信仰的意圖明顯。

77

但是到了日治後期，由於日本開始發動一連串對外侵略行動，爲了協助戰事順利進行，於是開啓皇民化運動，神社被利用做爲推廣帝國思想和軍國主義的教化場所，傳統寺廟與宗教反被認爲是破壞文化及思想發展的障礙。爲了使台人的信仰狀態徹底改變，總督府開始大幅轉變過去對台灣民間宗教廟宇的態度，明顯採行干預、破壞，甚至消滅的做法，積極推動擾民的寺廟整理運動，前後態度變化甚大。

而前期當殖民政府仍採綏撫、妥協政策時，仁壽宮曾進行過一次較大規模的整修行動，並於修葺完成後，舉行首次盛大的建醮大典。當中過程雖無詳細資料，但相信必定十分浩大繁瑣。此次重修和建醮有重要的主導人物林桂馨(林筱香)加以促成，其不但擔任修建行動主要負責人，也身兼建醮活動關鍵數職，在當時顯得特別突出。

翻閱相關資料，可以發現林桂馨的影響力及權力主要來源，明顯出自其身爲地方重要菁英的地位。根據日治時期戶政資料及書籍所載，林桂馨祖籍泉州，生於咸豐七年(1857)，當年台灣政權轉入日人之手，林桂馨年歲亦邁入四十大關，最後卒於大正12年(1923)，享年66歲。父親爲前一章所列之林某(戶政資料上登記爲林學)，⁷⁸在道光年間舉家遷居至歸仁今日看西村一帶。爲了謀生林某當時主要以農爲業，不過另一方面也不忘憑著學識育才授課，另開設私塾以訓蒙爲副業。身爲長男的林桂馨於是在父親督導與耳濡目染之下，自幼奠定傳統儒學基礎。目前雖未見其曾有獲取科名的紀錄，但從清時

⁷⁷ 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》，台北：自立晚報，1992，頁88~89。

⁷⁸ 歸仁鄉戶政事務所提供，〈台南廳歸仁北里歸仁北庄千五百四十七番地〉，《明治二十一年戶

在本地即有「少林先生」之稱，⁷⁹可知日人抵台前林桂馨在地方上應已受到矚目並累積聲名。不少人慕名前來求教，例如本地日治時期首富陳瑞東幼時即師事於林。⁸⁰

後來乙未鼎革之時，正逢林桂馨壯年之歲，其以地方菁英身分出面安撫地方穩定秩序，於是就如同其他協助殖民政府招撫反抗、維持社會安定的舊菁英一般，得以順利在政權轉換關鍵時刻，隨即成為殖民政府青睞拉攏的重要對象，延攬進入基層行政體系，既獲得來自官方的特殊禮遇，也在地方上繼續維持其優勢地位。爾後林桂馨就此一路擔任歸仁北里歸仁北庄長，並獲佩紳章，始終是地方焦點人物，包括家事子女等都受到注意。這一點從《漢文台灣日日新報》當中出現過的相關報導，多少可以加以證明，茲抄錄當中一則內容如下：

關帝廟支廳下歸仁北里歸仁北庄，李氏爽，林桂馨之婦，錦城之妻也。于歸數年，伉儷甚篤。現男女各一，事翁姑以孝聞。……且理家勤儉，事夫敬謹。求之近世，實難多得。惜乎天不假年，竟奪之速，日昨已歿。……⁸¹

雖然林桂馨並非報導中直接關係人，或內容闡述重點，但從該篇文章前頭文字的介紹，的確可以感受到和其有所關連的人事物都因此增加話題性，能引起群眾注意而成茶餘飯後談論的話題。而林桂馨也懂得在此情勢下，藉著出資造橋鋪路等公益事蹟，持續累加自身和家族的名譽資產。日治時期總督府所出版的《台灣列紳傳》一書當中，便對其個性與為人有這樣的描述：

…性直而和，仁慈殊厚。修築道路，以便交通。鑿井四五，多投私財。示範于莊民，是以威望特振…資產約八千圓…。⁸²

口調查簿》，冊號75，頁142。

⁷⁹ 台灣總督府，《台灣列紳傳》，台北：台灣總督府，1916，頁304。

⁸⁰ 陳宗福編，《浚尾派歸仁陳系祖譜》，台南：編者自印，1979，頁8。

既然林桂馨地方菁英的角色十分鮮明，擁有豐厚的無形與有形資源。不論向上面對殖民政府，亦或向下面對地方群眾，言語和行動皆能展現一定「份量」，任所又是仁壽宮直轄的範圍，加上受傳統文化洗禮出身，故發揮包括地方公廟在內的地方事務領導功能，似乎就成爲其無可卸責的工作。於是林桂馨除擔任廟中敦源社日治初期董事之外，也是對外代表仁壽宮的管理人。任內於明治38年(1905)進行寺廟修葺工作，並順勢在完成後主導舉辦五朝王醮，身兼總董事、轅門官、大主會三項重要職務，展現整合領導才能。

而另外一位在日治時代也曾經擔任重修工作負責人的重要人物—李和尚，經歷雖未如前者顯赫，但亦出身歸仁望族，其家曾出現當地家族中最知名的人物，即曾任衛生署長的李明亮。日治時期身爲管理人的李和尚，乃李明亮祖父。而李家被認爲和前述陳廷魁家族並列歸仁村兩大望族，兩家除了比鄰而居，相傳都以窯業起家，而李家始祖李驂也跟陳家有一段淵源。陳家祖譜記載，李驂之母原住高雄覆鼎金一帶，後來因爲喪夫而改嫁陳家，當時將李驂一同帶至陳家撫養。至李驂成年後，母親告知身世來源，才又恢復本姓，李驂並繼承繼父財產以成家立業，從此子孫繁衍，所以李陳兩家擁有一位共同的女性先祖，⁸³也都是歸仁地區舉足輕重的重要家族。身爲李家第九代的李和尚，由其參與仁壽宮修建也可看出地方菁英對公廟的維護與重視。

日治後期殖民政府爲了政治目的，對台灣傳統宗教信仰一改過去放任態度，對其轉貼上「迷信」的標籤，順勢採行清除動作，並積極提倡日本各宗教。在日人刻意高舉寺廟整理運動的大旗下，台灣各地有不少神明落難，神像慘遭祝融或者破壞，卻被美其名爲「寺廟諸神升天」，寺廟建築本身則被毀壞或另做他用。當時各地方執行程度與成效不一，但本研究範圍所屬的台

⁸¹ 台灣日日新報社，〈壽何不永〉，《漢文台灣日日新報》，明治40年(1907年)6月2日，4版。

⁸² 台灣總督府，《台灣列紳傳》，頁304。

⁸³ 陳宗福編，《紅瓦厝陳氏祖譜》，頁71。

南州新豐郡，地方官員選擇積極配合推行，甚至在實施之前特地召開協商會，決定統一的整理方針。⁸⁴結果據《台灣日日新報》所載本郡整理成績高達少見的百分之百，⁸⁵境內寺廟無一倖免，當然也包括仁壽宮在內。依宮內資深管理人員現年74歲的李明田先生表示，前述昭和12年(1937)李和尚管理人進行寺廟大致修整不久後，日人寺廟整理的觸角便伸向了仁壽宮。當時除了外在廟宇建築體部份被日人所破壞之外，保生大帝的泥塑神像也被日人從供桌上拉下而受損，信徒見狀不忍，於是偷偷將神明藏至私人家中供奉，直到日人戰敗離台結束統治，才又將神尊請回宮中祭祀，結束這場落難記。⁸⁶

可以想見的是剛經歷完這場寺廟浩劫的仁壽宮，信徒們必然希望盡速集結地方人力物力將其復原，但是戰後初期的台灣不但政治情勢不穩定，社會經濟狀況也處於不佳的狀態，民眾普遍所得有限，尤其在鄉村地區各項物資更是缺乏。在如此背景下，政府宣導「改善民俗」、「節約祭典」觀念，作法便是對寺廟修建設下諸多限制，將修建寺廟視之為浪費，不但新廟無所成立，許多戰爭破壞損毀的廟宇也不敢從事修復。⁸⁷

因此雖然公廟在地方民眾的心理上與生活上重要性依舊不減，加上民國43年(1954)配合政府土地政策，使得原本十多甲的廟地頓時銳減，所留下的區區部分不足油香祭祀。但是又要立即從事大規模的翻修行動，時機或許並未得宜。於是戰後的仁壽宮乃至民國50年(1961)，才在管理人許清抄主導下發起樂捐，籌資進行重修計畫，力求使當時棟宇已經頹廢的仁壽宮再顯新

⁸⁴ 昭和12年(1937年)5月8日臺日新聞報導當年5月2日，台南市和新豐郡守、市尹、署長共同協議「寺廟整理有關事件」，結果全體一致贊成實施。引自宮本延人，《日本統治時代台灣における寺廟整理問題》，日本奈良：天理教道友社，1988，頁39。

⁸⁵ 台灣日日新報社，〈新豐郡が率先して 神社を各庄に造營 全郡下の寺廟は全廢〉，《台灣日日新報》，昭和14年(1939年)2月2日，日刊，5版。

⁸⁶ 訪問李明田，2008.6.30，於歸仁鄉八甲村代天府。

⁸⁷ 陳秀蓉，〈戰後台灣寺廟管理政策之變遷〉，台北：台灣師範大學歷史研究所碩論，1997，頁138。

貌，並舉行宮史紀錄上第二次的建醮大典，吸引遠近信徒紛來觀醮。

而和前面幾位主要推動負責人一樣，在這一次修建行動及重要祭典當中投入極深的許清抄，相關背景令人好奇。查閱戶政資料記錄，可知其生於大正2年(1913)，日治時期公學校高等科畢業，⁸⁸曾任保正一職。按推算日本離台時，許清抄不過32歲，以此年齡擔任保正工作，應該極早便在基層行政中嶄露頭角，獲日人重視，為地方菁英人物之一。至戰後，延續日治時期所經營累積的基礎，許清抄進一步被選任為村長。而除了政治菁英的角色外，和前面幾位人物不同的是，許清抄比較積極開展經濟上的資源和實力，開拓公職之外的事業，為此開設了勤益布莊，為布莊董事長，⁸⁹展現戰後菁英更多元的發展。在忙碌的從政與經商事業之外，也能同時投入廟宇工作和活動。甚至藉由前者所帶來的影響力和名望，在進行和推動寺廟事務上或許也能更加游刃有餘。

而另一位在戰後仁壽宮經營發展過程中佔有重要地位者林宗慶，亦同於許清抄，皆為橫越日治及戰後兩時代的地方菁英，從政經歷豐富。在戶籍資料上其登記的出生年份為明治36年(1903)，⁹⁰因此當年日本結束統治離台時，林宗慶已屆42歲，可說人生最菁華的青壯年時期，絕大部分在日治時代度過。而早年身為雜貨商長男的林宗慶，在殖民政府始終存在差別待遇的教育政策底下，能就讀至初商畢業，已算得上地方知識份子之一。所以憑著學識，林宗慶參加國民學校教員檢定順利及格，曾經擔任過一段時間的國校教員。但是不久在國民黨拉攏之下，林宗慶開始加入地方基層行政體系，多次負起書記工作。經由如此數年的從政經歷累積，為林宗慶奠定歸仁地方政壇的基

⁸⁸ 歸仁鄉戶政事務所提供，〈台灣省台南縣歸仁鄉許厝村七鄰十七號〉，《民國三十五年戶口調查簿》，冊號16，頁217。

⁸⁹ 陳清誥、謝石城，《台南縣市寺廟大觀》，頁428。

⁹⁰ 歸仁鄉戶政事務所提供，〈台南廳歸仁北里歸仁北庄二百二番地寄留〉，《明治四十二年寄留戶口調查簿》，冊號67，頁33。

礎和人脈。也使其影響力一路從日治後期延續至戰後初期，在戰後鄉鎮選舉中，當選並擔任歸仁鄉第一、二屆副鄉長。之後擁有過的職務頭銜，還包括：地方調解委員會主席、鄉農會信用評定理事長等。⁹¹由此可知林宗慶在地方上，活動一直十分活躍。

但這位在戰後愈趨活躍的人物，名字最初出現在仁壽宮的記錄上已是戰後階段。一開始林宗慶於民國49年(1960)協助管理人許清抄處理廟務，並民國50年(1961)的建醮祭典中，林宗慶大力參與，擔任副總董事的工作，除了出錢贊助，也出力負責協助一切醮務及收支審查，並督促其他醮務的進度情形。而後積極投身管理委員會，從民國59年(1970)起連任兩屆主任委員，擔負平日領導工作，且於民國63年(1974)時主導寺廟的重建工作。當次重建乃因寺廟距前次修建，已然又歷經了十多年的光陰，廟內開始出現毀損積漏的現象，爲了信眾參拜時的美觀，以及不損神威的考量，因此本次重修乃將舊廟全部拆除，再重新興建，是個規模浩大的工程，但在林宗慶號召下，信眾們同心協力，募集資金與人力，而得以在隔年竣工，同時擇吉於民國65年(1976)再次舉行五朝王醮大典。此次林進一步被推舉爲總董事，爲總理醮務，祭典當中最高的負責人，後來五天的大典盛大隆重舉行並完滿結束，其功不可沒。⁹²

另外根據林宗慶之子，也是知名音樂家林榮德所述，在目前既有的廟方紀錄之外，事實上其父早在20歲時便陸續接觸廟務，開始接手整理帳務的工作，這項工作即使至其卸下管理領導重責，甚至是80歲高齡仍然不輟，長期以來不僅帳目清清楚楚，並且建立一套制度，博得了公正、廉能的稱譽，⁹³可說終身投入貢獻良多。

⁹¹ 陳清誥、謝石城，《台南縣市寺廟大觀》，頁428。

⁹² 王瑞興，《仁壽宮志》，頁29。

⁹³ 李國棟編，《歸仁典籍》，頁115。

至於之後跟隨前人腳步出錢出力，率領並推動最近一次重修工作的人物為張主明。民國84年(1995)工程進行時，由身為寺廟管理主任委員的張主明負責主持，並接受各方贊助之經費。完工後則循例在獲得保生大帝同意之下，以總董事身分展開五天祈求國泰民安的建醮活動。這次活動在其統籌之下，熱鬧非凡，據廟方形容遠近信徒蜂擁而來觀醮，如過江之鯽，盛況空前，包括當時總統李登輝亦接受邀請親自蒞臨觀禮，浩大的規模是歷來建醮大典中十分為人稱道的一次。⁹⁴

而身為重修和建醮主要推手的張主明，其實在地方十分活躍，就任主任委員之前，也和前人相同，對廟務已先有所接觸，被選任過宮內管理委員，在地方政壇上亦堪稱為識途老馬之一，地方選舉經常可見其名列當中。多次當選村長一職，後為鄉民代表，並參加台南縣農權會、地政士公會，成為其中委員、常務理事與監事。⁹⁵

以上乃仁壽宮自建立以來至今數次修建的大要，以及歷次主導人物的相關背景。除顯現仁壽宮長期以來各階段的發展概況，也的確發現與印證在地方公廟發展歷程上，不論那一時代，所謂地方菁英都是不可也不會輕易缺席的，兩者關係密切。原因如前所述，對於廟宇來說，一旦有地方菁英從中參與主導，藉由影響力的發揮，確實有助公廟地位的延續，且菁英身分地位愈顯赫，所獲得的迴響愈大。甚或因為菁英們多半在地方政治上佔有一席之地，透過他們使寺廟和地方政府，甚至國家政權保持一定的互動關係，有利於獲得更多官方資源。

相對的，地方菁英先後對公廟持續不斷的投入及參與，在寺廟發展過程中扮演重要角色，可以理解當中勢必有一定動機支持。此動機除單純是個人宗教需求滿足，也包括藉由運作寺廟公務，使之香火興旺，能突顯地方菁英

⁹⁴ 王瑞興，《仁壽宮志》，頁29。

們的付出與能力，如此受到地方居民的認同和肯定，進一步增加個人名聲及人脈累積，對地方菁英提升或維持現有優勢身分，連帶整個家族在地方上的地位和聲望來說相當重要。既然互相需要，故彼此結合也就可以預期了。

⁹⁵ 訪談張主明，2010.5.13，於受訪者住宅。

第三章 仁壽宮經營方式的轉變

第一節 仁壽宮的傳統管理方式

每座具備一定規模和組織的廟宇，經過歲月及環境的歷練與改變後，寺廟身為地方信仰中心的地位要能夠持續屹立不搖，除了取決於信徒感受到寺廟神明所展現的顯赫神威之外，管理階層的作為和表現也是不可或缺的重大關鍵。管理人員能否適切應對各時期國家權力的要求，以及信徒心理信仰上的需要，進一步拓展有形的廟產以及無形的地位人氣，這個重要的人為因素深刻的影響了寺廟的盛衰。

仁壽宮現今擁有組織龐大、成員眾多的管理委員會，不論是每年依慣例既定的廟務處理，或者宗教慶典活動的舉辦、參與其他的世俗活動，都展現了積極的行動力。而在此之前，隨著不同年代及宗教政策，仁壽宮的管理制度也曾歷經數變。這一點我們必須在此提出討論，以便對長期以來的變遷背景和歷程有一完整的概念，並得以對照現代發展狀況。

根據現有的少數資料來看，仁壽宮自鄭氏時期開始修建，主神保生大帝當時之所以由私家轉而以廟堂奉祀，乃因信眾有感大帝靈驗異常，地方人士多獲得庇佑，所以在念及神非廟無以憑依的情況下，才有立廟之議出現。但是此事畢竟非口頭約定即成，得集合點滴的人力物力，並有人出面協調領導才有完成可能。最後被選擇認可的帶領者，即是最先將保生大帝金身自福建白礁迎奉來台的吳鳩山，其以「爐主」之名發起建廟募捐。不過開始初立小祠後，信徒們是否有一套粗略的管理共識，擔任者又是何人，受限於史料加上年代久遠，目前並不清楚。

至清雍正2年(1724)，仁壽宮添建左右兩廂，開始粗具規模，需要處理的

宮務理應相對增加。影響之下，宮內的管理階層跟著擴充，並稱以「董事」的職位。據研究，清代時台灣被朝廷視為偏僻的化外之地，加上地方建廟被認為是移風易俗的方式之一，故只要非所謂的「淫祠邪祀」，並不會強加干預，甚至頒贈匾額，地方官對這些寺廟也通常不會嚴格規範。在此情形下，寺廟本身自然形成一套內部管理組織系統。並且僧道在其中逐漸失去地位，取而代之的是「俗人」所擔任的董事等職的人員。原因在於台灣僧道多未受戒，要求寬鬆下，僧道所具備的獨特神聖性下降，也就往往失去在傳統廟宇當中的管理角色。¹至於董事位居寺廟管理組織的決策層，有權力決定和負責寺廟的修建、制定寺廟管理規則，參加寺廟具體的管理工作。一般說來，人選以公眾推舉產生。條件上除了力求個性殷實之外，也多半是饒富資財者。如此不但在寺廟募資時，有利於捐助大筆款項，也較能避免發生廟產被侵占的情事。²

就仁壽宮來說，現有史料中記載清光緒20年(1894)以前擔任過董事頭人者為陳廷魁、傅先生、劉壽、陳子奮、曾景三、黃伯敬、張邦華和林漢宗等人。³來源出自於前述提及廟中立於光緒14年(1888)的「仁壽宮新充祀費碑記」，以及辛丑年(1901)的「敦源社惜字局捐資置產碑記」當中置於最後的署名。從中可以觀察的到，除了傅先生、曾景三、黃伯敬、張邦華目前未尋得資料外，其餘陳廷魁、林漢宗為當時生員，劉壽屬莊耆，陳子奮具備醫者身分，因此在地方上都有一定聲望與財力。目前關於這些董事那時進行廟務管理，以及代表寺廟對外活動的過程，並沒有留下太多的資料。較鮮明的只剩下廟內兩塊碑文上所記，仁壽宮兼惜字局董事們當年曾紛紛解囊捐資，以為敦源社置產。同時早在光緒年間，為了保護當時寺廟好不容易留下的油香祀

¹ 陳秀蓉，〈戰後台灣寺廟管理政策之變遷(1945-1995)〉，頁20~24。

² 顏章炮，〈略談清代台灣民間對寺廟的管理—台灣清代寺廟碑文研究之三〉，《中國社會經濟史研究》，3，1996，頁54。

費來源，也就是維護上一代信眾們集資所購土地產權，避免有被侵盜的危險，或者降低因為日久天長，田契可能損壞或遺失，而使田園被盜賣、典借的可能，於是便將田園所在的方位和四至、面積都清清楚楚刻在碑上，立於廟中，以確保永遠流傳，並供人監督⁴。

時至日治階段，初期殖民政府為了統治需要，必須對居住於台灣這塊異地上的異民族進行多方更深入的瞭解，故在明治34年(1901)即成立「臨時台灣舊慣調查會」，開始進行較大規模的調查。其後結果報告中，台灣傳統宗教乃被視為不良習俗。不過那時日本政府主要冀望能從台灣獲取大量的經濟利益，加上後藤新平主張「舊慣溫存」，因此基本上初期日人對台的宗教政策持續選擇採用較溫和的自由方式，並不強加改變。也正因為如此，此時台灣的寺廟內部管理方式，大致延續清領時習慣，⁵包括仁壽宮原本的董事制度也持續延用。

直到日人開始大規模對土地進行申告工作，為了確保寺廟土地產權在調查時有所依據，於是要求廟方推出登記土地的代表人，此人也被認定為寺廟的「管理人」，以此保護寺廟財產。為了順應政策，仁壽宮原有的管理制度也起變化。原本的董事制索性開始轉為管理人制，在原本的董事當中，公推出一位具有名望並為眾人所服的管理人。往後擔任此職務的人員，不同於原本的董事雖然握有參與寺廟內部決議事項的權力，但是對外並無代表權，⁶管理人被認定是寺廟唯一對外的代表，並且擁有寺廟財產實際管理及處分權。

7

之後雖隨政治情勢演變，日本政府針對台灣傳統宗教的態度由寬鬆轉趨

³ 王瑞興等，《仁壽宮志》，頁84。

⁴ 顏章炮，〈略談清代台灣民間對寺廟的管理——台灣清代寺廟碑文研究之三〉，頁57。

⁵ 陳秀蓉，〈戰後台灣寺廟管理政策之變遷(1945-1995)〉，頁26~27。

⁶ 陳秀蓉，〈戰後台灣寺廟管理政策之變遷(1945-1995)〉，頁27。

⁷ 張志成，〈1965年後台南地區民間信仰發展與廟宇建築型態〉，頁195。

彈壓，但仁壽宮在管理制度上倒是沒有隨之再起變化。值得注意的，此制既然以管理人為廟宇唯一對外的代表，因此人選的考量不能馬虎。例如在日治前期曾經擁有董事頭銜的林桂馨，後來曾在其他董事當中脫穎而出，改以管理人身分領導。林桂馨出面擔任此職，或許和當時眾人們考量到其具備的公職身分，和殖民政府關係良好，有助於廟務的推動有關所促成。

到了戰後，由於初期政治形勢緊張，因此自民國38年(1949)起，國民政府開始實施戒嚴，包括延續日治後期以來對各地寺廟採取的嚴格管制方式。主要被採行的宗教管理政策，乃沿用民國18年(1929)早在中國制定的「監督寺廟條例」。⁸雖然此法移植到台灣這塊土地上後，在實際執行上始終問題重重，但經1970年代政府對部分不合時宜之處修正後，仍施行至今。⁹這期間仁

8 此法共有十三條如下內容：

第一條：凡有僧道住持之宗教上建築物不論用何名稱均為寺廟。

第二條：寺廟及其財產、法物，除法律別有規定外，依本條例監督之。前項法物，所謂宗教上、歷史上、美術上有關係之佛像、神像、禮器、樂器、法器、經典、雕刻、繪畫及其他項由寺廟保存之一切古物。

第三條：寺廟屬於左列各款之一者，不適用本條例之規定。

1. 由地方政府機關管理者。
2. 由地方公共團體管理者。
3. 由私人建立並管理者。

第四條：荒廢之寺廟由地方自治團體管理之。

第五條：寺廟財產及法物應向該管地方官署呈請登記。

第六條：寺廟財產及法物，為寺廟所有，由住持管理之。

寺廟有管理權之僧道，不論用何名稱任為住持，但非中華民國人民不得為住持。

第七條：住持於宣揚教義修持戒律及其他正常開支外，不得動用寺廟財產之收入。

第八條：寺廟之不動產及法物，非經所屬教會之決議並呈請該管官署許可，不得處分或變更。

第九條：寺廟收支款項及所興辦事業，住持應於每半年終報告該管官署，並公告之。

第十條：寺廟應按財產情形辦理公益或慈善事業。

第十一條：違反本條例第5條、第6條或第10條規定者，該管官署得以革除其住持之職。違反第7條第8條之規定者，得逐出寺廟或送法院究辦。

第十二條：本條例於西藏、西康、蒙古、青海之寺廟不適用之。

第十三條：本條例自公布日施行。

⁹ 陳秀蓉，〈戰後台灣寺廟管理政策之變遷(1945-1995)〉，頁88-93。

壽宮起初採取保守不變的作法因應，續採前一時期的管理人制，陸續擔任過此職位者，包括目前可查的李和尚、許清抄兩人。

但隨著時代進步，廟務日益繁瑣，考量原本單設一位的管理人制度，造成個人負擔較大，且不符合現代民主常態。適巧在民國50多年時，又發生了許清抄管理人，因自家布行生意資金周轉不靈的危機，而挪用廟款以為私用，造成差點得訴諸司法對簿公堂解決的事件。¹⁰於是廟方在有需求的情況下向縣政府申請成立管理委員會，加上當時政府也正因許多寺廟為廟產或管理權引發糾紛，而開始重視寺廟的內部管理，¹¹因此隨即在民國58年(1969)2月1日獲得核准。從此仁壽宮正式成立管理委員會取代原本的管理人，廟務的運作上開始有了明確的組織，回歸共治狀態，並同時開始實施運作「仁壽宮管理委員會組織章程」。

經過民國62年(1973)、76年(1987)、87年(1998)三次修訂之後，上述章程內容共分七章，分別為總則、任務、信徒、組織及職權、會議、經費和其他等。章程裡規定信徒中選出代表所召開的信徒代表大會，為管委會一切業務議決機構，名義上為寺廟最高權力單位。如此一來除了配合政令走向，也希望依循民主原則，避免少數人士把持寺廟內務。而信徒代表為四年一任，連選得連任，名額約莫六十多名，¹²依照五角頭村落人數比例分配名額。以第九屆管理委員會為例：

第一角	歸仁村	十名		
第二角	辜厝村	七名	；	新厝村 十名
第三角	許厝村	十名	；	看西村 四名
第四角	後市村	十名	；	文化村 八名

¹⁰ 訪談張主明，2010.5.13，於受訪者住宅。

¹¹ 陳秀蓉，〈戰後台灣寺廟管理政策之變遷(1945-1995)〉，頁138。

¹² 王瑞興等，〈仁壽宮志〉，頁71-81。

第五角 看東村 七名；看西村 公館邊 三名¹³

信徒代表大會每一年常例召開兩次，若有臨時會議得經信徒代表三分之一以上之請求或者委員會認為必要時才召開之。

依規定管理委員會組織架構中，信徒代表大會底下再分成常務管理委員會和監察委員會兩部門。選舉跟罷免管理委員及監察委員，也就成了信徒代表們除了議決提案之外，另一主要職權。信徒代表們應從信徒中至少選出管理委員十五名、監察委員五名。管理委員接著再互選出正副主任委員各一名，人數較少的監察委員也要互選出常務監察委員一名，以進行領導工作。

¹⁴歷屆委員會主任委員名單則如下表：

表3-1-1 仁壽宮歷屆管理委員會主任委員名單

主任委員姓名	任期	備註
林宗慶	民國59-67年 (1970-1978)	
翁鎗	民國67-69年 (1978-1980)	任內過世， 由副主委接任
劉有永	民國69-75年 (1980-1986)	
謝水岸	民國75- 77年 (1986-1988)	任內過世， 由副主委接任
陳錦輝	民國77-79年 (1988-1990)	
林壬癸	民國79-83年 (1990-1994)	
張主明	民國83-87年 (1994-1998)	
羅秋川	民國87-99年 (1998-2010)	
陳特清	民國99年- (2010-)	

¹³ 仁壽宮管理委員會，〈第九屆角頭委員會席次分配表〉，《歸仁仁壽宮年刊癸未年》，2003年，頁21。

¹⁴ 王瑞興等，《仁壽宮志》，頁74-75。

資料來源：1.王瑞興，《仁壽宮志》，頁83。

2.訪談羅秋川所得，2010.6.9，於仁壽宮。

兩類委員一任皆為四年，連選得連任。除了處理會務時發給膳食，並補貼車馬費，基本上皆為名譽職。至於委員會議通常四個月召開一次，除非有必要時召開臨時會議。章程內容裡常務管理委員所要進行的工作，涵蓋了：

- 一、召開信徒代表大會，並執行其議決事項
- 二、訂定並執行年度重要工作計畫
- 三、監督本廟業務推行情形
- 四、任免職員事項
- 五、聽詢本廟有關一切事項

簡言之就是負責廟務的管理和運作。

另一類監查委員則要負責下列任務：

- 一、監查委員會之財產情形
- 二、監查委員會會務及事業執行事項
- 三、稽核委員會經費收支帳目
- 四、審核委員會各項報告事項

換句話說即在監督廟務的管理。會中並設立總幹事一名，由主任委員提名經過委員會議決定任免之，需承主任委員及副主任委員指揮綜理會務。¹⁵

成立管理委員會和另一種戰後常見的管理型態——財團法人，最大的不同地方在於寺廟若採行管理委員會制，寺廟財產必須要繳稅，但是較少公開，財團法人制的廟宇則相反，廟方不用繳稅，但是財產得公開透明。並且財團法人者須每一年從收入當中，取出百分之八十用做公益事業，管理委員

¹⁵ 王瑞興，《仁壽宮志》，頁77-78。

會制度則不必那麼多。當發生經濟問題時，財團法人制的寺廟將廟產售出，得歸入政府所得，有管理委員會者則不會有此限制。¹⁶戰後台灣宗教法令的頒布，大致以鼓勵寺廟成立財團法人，投入公益還有教化事業為主。¹⁷因此仁壽宮選擇以管理委員會而非財團法人做為管理型態，或許仍有考量到前者所受到的外力牽制較小，廟方本身自由運作空間較大的原因所致。

不過不論那一時代階段、那種被提及的管理制度，基本上傳統以來的仁壽宮和絕大部分台灣其他廟宇一樣，都以「道德」為主要管理原則。管理主事者們各自以本身所持的道德標準為原則，進行廟務的處理運作。除了少數情況因政治力量的強勢介入，使得寺廟不得不表面進行調整以達配合的樣態外，大多數時候地方寺廟管理階層所擁有的操作空間，因為道德所存在的抽象性質，還是極大的。換句話說，因為道德具有個體主觀差異，並無一套絕對的準則，因此寺廟的走向和盛衰繫乎於領導者本身條件和認知的成分甚高。

只不過寺廟身為地方公共空間、信仰中心的基本角色不能改變，祭祀活動又是民間信仰主要的表現形式，因此不論管理領導者如何作為，寺廟本質裡應有的祭祀和宗教活動仍得要盡力協助辦理。以仁壽宮而言，傳統以來慎重其事，極致隆重舉辦的宗教祭典，除了每年固定行程裡的歲時祭儀和神明誕辰慶典之外，還包括原則上十二年舉行一次，但事實上極少實施，俗稱為「作醮」的五朝王醮大典。

一、五朝王醮

一般來說，五朝王醮被認為是道教科儀中最為盛大，同時歷史淵源悠久的。目的在於還願酬神，同時祈求神明繼續護佑，消災解厄。現今台灣各地

¹⁶ 林勝俊，《台灣寺廟的職權與功能之研究》，台北：文史哲，1988，頁74。

¹⁷ 賴玉玲，〈新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展—以楊梅地區為例〉，中央大學歷史所碩論，2000，頁39。

醮典規模大小不一，名稱繁多，性質也稍有不同，包括祈安醮、慶成醮、火醮和王醮等。¹⁸仁壽宮醮典屬於盛行於台灣南部的王醮，或者稱之為王船醮。特別的是仁壽宮與同鄉當中的保西代天府(俗稱為大人廟)，以及關廟鄉的山西宮有著濃厚的「交陪」關係，因而傳統習慣上三者有接辦之俗。也就是十二年一科的醮典通常由大人廟先舉行，接著是山西宮，最後才是仁壽宮，此乃取「大道公押後」之意。並且一地建醮，其餘兩地亦會全力支援湊熱鬧，底下轄境皆各出陣頭參與遶境活動，形成當地一項重要特色。¹⁹

由於建醮耗資的人力物力龐大，過去礙於經濟因素，事實上並沒有按時舉行。²⁰從日治時期到目前，前後僅有四次紀錄。分別是明治38年(1905)乙巳科、民國50年(1961)辛丑科、民國66年(1977)丁巳科和民國84年的(1995)乙亥科。由上可以看出當今距離上一次的建醮大典已超出十二年的時間，據廟方人員說法現今遲未舉辦的原因，金錢費用已非主要考量，而是尚未獲得保生大帝的筊允。²¹所以理解傳統時代仁壽宮醮典的重要方式之一，祇好就目前舉辦過的四次王醮過程進行觀察。

從醮期來看，仁壽宮的醮典皆以舉辦五天為期的「五朝王醮」定稱。雖然戰後實際上曾延長舉行七天之久，但地方基於尊敬神明，還有遵循傳統慣例的原則，仍然維持原有名稱。每一次舉行王醮之前，都得要打造王船。探究最早由來，推論乃發源於中國原鄉。文獻當中，首見的相關記載為康熙56年(1717)修纂的《諸羅縣志》，有以下敘述：

煉金造船，器用幣帛悉備；召巫設壇，名曰王醮。三歲一舉，以送瘟王。醮畢，盛席演戲，執事儼恪踴進酒食，祭畢乃送船入水，順流揚帆以去。或泊其岸，則其鄉多厲，必更禳之。…近年有與船而焚諸水次者，伐木

¹⁸ 劉選月，《台灣民間信仰小百科：醮事卷》，台北：臺原，1994，頁44-50。

¹⁹ 黃文博，〈歸仁地區的王船信仰〉，頁46-47。

²⁰ 黃文博，〈歸仁地區的王船信仰〉，頁46。

以竹，五彩紙褙而飾之。每一醮動數百金，少亦中人數倍之產；雖窮鄉僻壤，莫敢吝者。²¹

由上文可見，舉行王醮向來便是動員地方全體居民的宗教大典。主事者慎重其事不敢怠慢每一步驟，其他與會民眾也不分貧富，一方面貢獻大把金錢共同完成這項盛事，同時也藉機享受平日少有的酬神大戲以及豐盛饗宴。建醮過程中，打造外表氣派華麗，內部填充豐富用品還有祭物的王船，目的是為了風光的送走使人致病的瘟神。過去台灣因為氣候風土不佳、瘴癘橫生，因此舉辦此類醮典在中南部或沿海地區不算少見。但後來隨著社會型態改變，醫療逐漸進步，耗時耗資的王船祭典也在某些地區消失了。目前就台南縣來說，還留存有舉辦燒王船祭典的廟宇只剩十二處，仁壽宮就是其中之一。²²

定期舉行五朝王醮對供奉保生大帝的廟宇來說是少見的，因為大部分同類型廟宇多半只在新建或大規模重建廟宇落成後舉辦較簡易的清醮。不過由於前述提到王醮大典得要有神意應允，也要有一定的經濟力支持，故觀察以往仁壽宮建醮紀錄，仍然是配合廟宇修繕重建的時機，進行慶成合醮。且每屆醮典相距太久，故當中諸多儀程出現不夠熟稔的狀況，為了慎重其事，以嚴謹態度辦理，廟方於民國84年(1995)還特別聘請熟悉古例的王李有志擔任正案公指導當中各項科儀，保留了許多舊有習俗，為本地王醮特色之一。

一般來說，仁壽宮的王醮多在農曆11月舉行，但準備的工作得從當年年年初即依神明指示陸續展開。以資料保留較完整的民國84年(1995)乙亥科為

²¹ 訪談李明田，2008.6.30，於歸仁鄉八甲村代天府。

²² 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁232。

²³ 台南縣目前除仁壽宮之外，仍保有燒王船習俗的廟宇，還包括西港鄉慶安宮、柳營鄉代天院、佳里鎮金唐殿、七股鄉保興宮、北門鄉保安宮、北門鄉東隆宮、安定鄉真護宮、安定鄉長興宮、歸仁鄉代天府、關廟鄉山西宮、永康市聖巡代天府。林奕欣，〈寺廟與地域文化—以關廟鄉山西宮為中心的探討(1661-2006)〉，台灣師大歷史系碩論，2009，頁138。

例，根據宮志記載內容²⁴以及黃文博所記錄的醮典流程²⁵，重要項目整理如下：

(一)杯選主會團：

首先早在當年國曆一月初，甚或更早之前，信徒們會選擇吉日在神明面前，利用擲筊的方式選出醮祭時主要執行人員，包括：正副主會、主醮、主壇、主普、主造、爐主等，聖筊較多者為首，共同組成主會團。眾團員與正副總董事以及此地特有禮聘的轅門官為醮祭的核心組織，須先行選出，以利之後流程進行。成員之間彼此並達成共識，重要領導人物得各自貢獻出不同數目的金額，充作祭典之用。²⁶

(二)取舟參、請舟參、安舟參：

取舟參於八月初進行，乃選取祭典當中重要主角—王船上龍骨的步驟，這是建造王船最早須完成的部分。因為龍骨決定王船大小與神性，所以得依神意指示，以角頭廟看東村北安宮的禪師菩薩為開路先鋒，轄境內各陣頭參與，在無特定目標的情況下，分向某一方位尋找，直至尋獲合適可做材料的樹木才停止。通常於祭拜後開斧鋸下樹幹，隨即送至木材行刨製成舟參。接著下一個步驟是請舟參，就是將舟參開光點眼。完成後則迎回建造王船的王船廠進行安舟參，此為正式造船第一步，需將舟參就定位後，在頭尾分別貼上書有「風調雨順」、「合境平安」的紅紙，然後合上船底，王船的粗形方纔形成。待基本木工完成後，還須請藝師進行雕刻與彩繪，同時製帆、製纜等，目標

²⁴ 王瑞興，《仁壽宮志》，頁178-277。

²⁵ 黃文博，〈歸仁地區的王船信仰〉，頁48-52。

²⁶ 建醮的耗費不貲，非寺廟運作常態，故經費由募集而來，且專款專用，和平時寺廟經費分開。以民國84年乙亥科為例，當年1月份建醮董事會即開始運作，董事們互有共識，每一位董事至少出資三萬元。並由信徒在廟前擲筊杯，由保生大帝憑筊杯之多數，選出主會、主醮、主壇、主造、主普等人，每人捐出三十萬元以上，爐主、舵公首負責二十萬，副舵公則為十萬元。再由鄰長採自由樂捐每戶緣金三千元，吃平安宴的飯擔一桌二千元。最後共募得緣金五千五百萬元，飯擔一千四百萬元。4月間正式成立建醮董事會後，4月30日結算管理委員會經費。5月1日起由建醮委員會開始分配運用建醮經費，以維持帳目清楚。王瑞興，《仁壽宮志》，頁179。訪談張

要與真船一致。並在王船正式成形後，緊接著擇選良辰吉日或者由王爺指定日期，請道士前來安樑頭、安坎巾以及安龍目。²⁷

(三)請水：

請水儀式在當地則直接被稱為取水，和取舟參類似，須依神意在武陣和先鋒轎的引領下出發找尋地點，最後舀取「聖水」返回廟宇。

(四)搭造王府衙門：

王醮當中除了重要的象徵物王船得要提早建造外，其中的主角也就是代天巡狩的王爺也得先行迎請。為了劃出特別的區域，以供王爺暫居，因此需要建造王府和衙門。此地象徵王爺地位的尊崇，因此門禁森嚴，需要通過關卡，經一定儀式才能進入。此後並陸續搭建其他相關設施，例如狀元寮²⁸等。

(五)豎燈篙：

豎立燈篙乃為邀請天上諸神前來共享功果，以及招引陰間孤魂前來共享孤食。燈篙豎立後，廟方人員和各斗首便開始齋戒，以表現虔敬心意。

(六)迎請天師和上帝公：

仁壽宮以醮壇之一的「玉皇壇」(天公壇)為醮祭總壇，需至台南市忠義路天壇(天公廟)「請天師」，也就是迎請張天師。習俗上先由轄境陣頭共同至北安宮迎請「先鋒官」禪師菩薩「上馬」，接著返回廟中受旨領取先鋒旗、先鋒劍和先鋒印。然後所有陣頭恭送保生大帝、先鋒官和主會團啓程乘車前往台南市天壇請天師回廟，並至位於仁和路的仁和宮請「上帝公」玄天上帝

主明，2010.5.13，於受訪者住宅。

²⁷ 所謂安樑頭，指用獸面銅鏡一個，紅紬一點二尺分為十二條，五色線一百四十四條分為十二只，銅錢三十六文，分每三文為一結，結在五色線尾，將女丁十二支，釘在樑頭前面；又用紅紬一點二尺，合在樑頭夾縫之處，以蓋獸面銅鏡，是為安坎巾，近年來上述兩項儀式已簡略許多；王船前繪有兩棵大眼睛於船頭兩側，謂之龍目，進行龍目開光點眼的儀式，即是安龍目，寓有辟邪之意。劉還月，《台灣民間信仰小百科：醮事卷》，頁212。

²⁸ 狀元寮或稱為狀元府，乃醮典進行時，寺廟為了避免前來向香客乞討的乞丐們，造成管理上的困擾，因此特設以安置乞丐之處，因此實為乞丐寮的美稱。

前來觀醮。各陣頭則在送行後開始進行全天的遶境活動。結束後，再由眾陣頭恭送禪師菩薩返回北安宮「下馬」才算完成。

(七)一朝火醮：

火醮是恭送火王預防火災之儀，也是台灣南部醮典的特色。五行當中火屬南方，故通常都將火王送往南方，但乙亥科依神示改送北方。通常由道士念咒祈安後，依東南西北中五個方位拍熄火種，以示滅火，然後全村熄火禁煙，恭送火王爺離境。

(八)敦聘轅門官：

轅門官為仁壽宮醮典的特色，職能類似其他地區醮務當中的旗牌官。一般會聘請擔任過相當職務的文武官員前來就任。²⁹此人需穿著清朝武將官服，坐八人大轎，手捧王令，每日代表王爺出巡轄內各主會、爐主等人宅第，入夜後並要查訪廟域四境。同時完畢後皆需繳令回報合境平安。

(九)王爺開光醮：

在火醮當晚午夜時分舉行，代天巡狩的五府王爺和中軍爺³⁰安奉在大轎當中，由主會、董事親自扛轎，直至「起乩」始開光點眼，代表已賦予神靈，一般稱「開五王」，同一時間，保生大帝、天師爺和上帝公等神在旁觀禮。

(十)五朝王醮：

王爺開光醮後正式展開，但當日起五天，屬於道士團科儀，不含一般信眾，只有主會團參與，顯現這些人員在醮典中的核心地位。

(十一)王船出澳：

王醮首日上午舉行，乃王船建造完畢後出廠之儀式，需舉行象徵性的下水禮，即將船首三支錨放下分置水中，代表下錨暫泊。

²⁹ 例如民國84年(1995)乙亥科的轅門官，即曾任鄉公所秘書一職的卓春樹。王瑞興，《仁壽宮志》，頁231。

³⁰ 中軍爺負責醮典王爺護衛軍團的領導統御工作，被供奉於中軍府，通常設置於王府旁側。王瑞

總體來說，從建造王船到王醮首日上午王船正式出澳為止，習俗上採取許多象徵性手法。不但王船外型仿照真船，當中各個儀式目的也在加強王船的神聖性。³¹

(十二)登棚進表：

此儀式指的是登上高台拜祭表文，目的在使上天得知為此次建醮出錢出力的人員名單，以施恩賜福。同時懇請玉皇大帝恩准開葷，以便接下來普渡工作順利進行。

(十三)點卯：

王醮最後一日上午舉行。此項乃源於過去軍營有卯時點名之習。廟方通常聘請縣長親臨主持，對主會團各成員點名。

(十四)普渡：

王醮末日下午舉行。前一日先施放水燈，招引水中孤魂上岸共享普渡祭品。普渡當天依信眾心意參與，但眾人仍在祭品份量上互相較勁，尤其各醮首牌樓、牲禮、造景等無一不出。

(十五)遶境：

王醮結束後翌日舉行一天。由所轄境內五角頭聯合關廟和大人廟等地有交陪關係的寺廟組成香陣遶行，以北安宮禪師菩薩為先鋒官在前帶領。屬於本地特有的，為了歡迎交陪隊伍蒞臨，仁壽宮轄境各陣頭會分站恭迎諸陣前來，稱為「接禮」。時間可持續自午夜直到天明，天亮後再聯合遶境。中午則依旗色，分區「吃飯擔」。下午遶境結束後，亦由轄境陣頭再分站歡送交陪諸陣踏上返途。

(十六)送王：

興，《仁壽宮志》，頁216。

³¹ 李豐楙，《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》，宜蘭：傳藝中心，2006，頁62。
轉引自林奕欣，〈寺廟與地域文化—以關廟鄉山西宮為中心的探討(1661-2006)〉，頁143。

遶境後休兵一天，讓神、人都得以休息，以備翌日進行隆重的送王儀式。待正式送王當天，首先由「狀元大哥」和眾善信共同牽拉起航，將王船順利送達預定火化的地點。接著請千歲爺也就是王爺，以及其他眾神祇登舟，並依職務大小登坐。然後進行醮典最後一次祭拜，或稱為打船醮。完成後王船升帆，各帶職人員於此時向王爺辭職叩別。這時王船上已添載信徒奉獻的各式用品與金紙金燭。等待開水路儀式引導前行，也就是在船前開溝，由道士手提水桶向船頭和船尾潑水，後面並請來消防車不斷放水入溝中，祈求水到渠成，恭送王船順水順風出海。最後在點閱完王船各兵將後，在所有信眾的簇擁下，王船緩緩前行，目標抵達王爺指示送王船的地點。等吉時一到，王船自然引火，稱之為「遊天河」，人們相信從此災禍和不祥就此遠離。

(十七)謝燈篙：

送王後翌日舉行謝燈篙儀式拆下燈篙，表示全體圓滿結束之意，正式為建醮活動劃下句點。

仁壽宮的王醮活動每舉行一次，乃累積多年能量而來，因此信眾們對這項宗教嘉年華會自然抱以極高的期待，並為眾矚目。所展現的樣貌和成果，包括活動舉辦時吸引的群眾多寡、安排的程序和場面周延隆重與否，這些都反映出寺廟管理者們領導辦事能力高低，以及協調合作的程度，深刻影響了信眾對寺廟本身的觀感，更關乎身為廟宇管理階層的地方菁英相當在意的「面子」，因此所受的重視可想而知，每一次花費相當的金錢和心力來辦理是十分常見的。

二、歲時祭儀與神明聖誕慶典

除了相隔多年才有的王醮盛事之外，每年傳統寺廟負責成員都必然在固定時間得重視並協助完成之事，就是與寺廟有關的例行性歲時祭儀與神明聖誕慶典。仁壽宮在這一項重要行事上，包括每年3月15日主祀神保生大帝的

祭典，和其他日子對陪祀諸神的祭拜等。(參見表3-1-2)

表3-1-2 仁壽宮固定祭典舉辦日期

日期(農曆)	祭祀項目
1月9日	玉皇大帝萬壽無疆
2月2日	福德正神聖誕千秋
2月3日	文昌帝君聖誕千秋
3月15日	保生大帝聖誕千秋
3月20日	註生娘娘聖誕千秋
7月16日	中元普渡
9月9日	中壇元帥聖誕千秋

資料來源：筆者依仁壽宮各年出版年刊整理所得

從表中可以看出大部分祭典均為神明的誕辰。而這些祭典過去每一年進行的流程細節其實不盡相同。主要的原因來自於仁壽宮依據傳統慣例，每年固定的祭儀並不似王醮為跨地域信徒共同參與的全面性活動，而是由祭祀圈內五角頭轄境人員得依年度輪流負責當年所有祭典活動的策劃和舉辦。一開始會做如此規劃的原因，據地方耆老陳吉雄先生表示：

五角頭劃分的方式與範圍大致依循以下兩點，第一人口多寡，第二相鄰地域。當初因為每到大道公壽誕時，大家都會齊聚大道公廟祭祀，並且準備許多豐盛的祭品祭拜，然而人一多就會因為誰的祭品擺在第一位而起爭執。事後大家約定成俗劃分角頭，每年各角頭輪流籌辦祭祀事宜，辦理辦桌請大家吃飯。³²

³² 轉引自簡辰全，〈終戰前歸仁市街之發展〉，頁118。

因此祭典粗略流程仍有一定，但內容詳情乃端看當年輪值角頭，尤其是前一年利用中壇元帥誕辰時擲筊選出的爐主如何規劃進行，形成仁壽宮舉辦這類宗教活動時的特色。至於寺廟原本的管理成員，在祭典時需扮演協助支援和整合協調的角色。

除了供奉基本香火祭祀所需的供品和金紙外，邀請戲團和各角頭廟陣頭前來共襄盛舉「熱鬧」一番，在祭典中經常也是免不了的。一般來說，主要受輪值角頭聘請前來演出的多半是歌仔戲班。藉由演出表達對神恩的酬謝，也增加慶典的熱鬧和喜氣。加上其他信徒自掏腰包邀請來的各式戲團演出，使得過去神誕之日，尤其是主祀神保生大帝聖誕時，廟前廣場呈現《諸羅縣志》中所記，如下的盛況：

演戲，不問晝夜，附近村庄婦女輒駕車往觀，三、五群坐車中，環臺之左右。有至自數十里者，不艷飾不登車，其夫親為之駕。³³

前主委張主明就曾回憶表示過去仁壽宮廟埕前，曾經一度出現從正月天公生到農曆三月保生大帝誕辰天天有戲上演的景況。但太過頻繁熱鬧的演戲活動，卻也對鄰近在旁的國中校園造成極大干擾，因此其仍任主委時，曾協調各方演出時間最長至正月20日為止。³⁴

而另一項自最初開始，廟宇管理人員也會召集前來增加慶典酬神氣氛，同時也具有娛樂效果的儀式活動，就是轄境內眾角頭廟組成至今仍保留的各式陣頭表演。其中包括的種類與所屬廟宇如下表所示：

³³ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁231。

表3-1-3 仁壽宮轄境各角頭廟陣頭一覽表

角頭廟宇	所屬村落	所屬角頭	所組陣頭
北安宮	看東村	第五角	前鋒轎
辜厝翰林院	辜厝村	第二角	金獅陣
北極殿	新厝村	第二角	金獅陣
武聖宮	看西村	第三角	金獅陣
弘農祠	看東村	第五角	金獅陣
忠順府	歸仁村	第一角	宋江陣
崁仔頭清水宮	辜厝村	第二角	打面 ³⁵ 宋江陣
代天府	許厝村	第三角	宋江陣
聖帝堂	許厝村	第三角	宋江陣
五公禪院	後市村	第四角	宋江陣
公館邊清水宮	看西村	第五角	宋江陣
觀音堂	新厝村	第二角	跳鼓陣、 宋江陣(民國88年以後成立)
檳榔園翰林院	新厝村	第二角	草鞋公 ³⁶

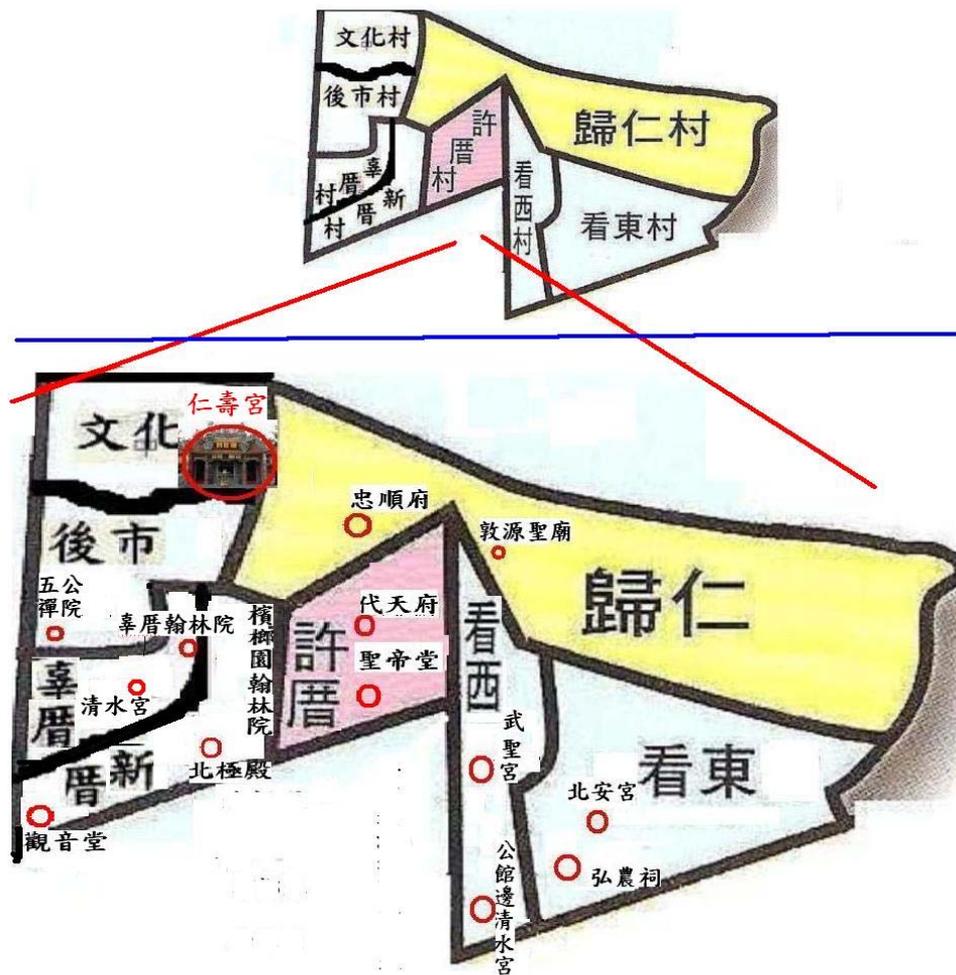
資料來源：王瑞興，《仁壽宮志》，頁93-148。

³⁴ 訪談張主明所得資料，但據羅秋川說法這幾年天公生時已無演戲活動。

³⁵ 打面，或稱為畫臉，意思是出陣時，成員必須在臉上依自己所扮演的水滸英雄角色進行彩繪，以象徵、寓意的臉譜來強化角色的性格特徵。吳騰達，《宋江陣研究》，南投：台灣省政府文化處，1998，頁47。

³⁶ 草鞋公屬於文陣，內容演出古代人物薛夢祥因父親薛榮赴京應考，母親周桂英也為尋夫棄子北上，薛夢祥於是被以綁草鞋為生的老人王老實收養，長大後面臨生育及養育恩情兩難的故事。由於薛夢祥後來認親後苦讀狀元及第，因此草鞋公在藝陣中位階極高。王瑞興，《仁壽宮志》，

圖3-1-1 仁壽宮與轄境角頭廟相關位置圖



資料來源：

改繪自1.李國棟，《歸仁典籍》，頁19。

2.王瑞興，《仁壽宮志》，頁16-17。

從表3-1-3可以看出仁壽宮底下各角頭廟幾乎都有平日所培訓的陣頭，又以宋江陣與金獅陣為主。其中最為特殊的當屬檳榔園翰林院的草鞋公藝陣，乃目前全台僅存。因為在藝陣中位階頗高，所以不但可以走中門入廟，亦經常在落成、安座等宗教活動中受邀演出。而其他陣頭，同樣每每在仁壽宮重要大型慶典，如王醮大典，或特別邀請的宗教活動中見其身影。

至於支持各項祭典和宗教活動舉辦所需的經費由來，一般有三項來源，包括：寺廟土地、房屋出租的收入，還有祭祀前的臨時募集。其中第三項，就仁壽宮來說，甚少發生。除了建醮這類特殊情況，一般來說過去仁壽宮其實少有收取丁錢支付祀費的情況，尤其在寺廟名下擁有十三甲土地的時代，廟務支出靠地租便可維持，甚至一度還可成立「學資共濟會」支持本地人才參加科舉考試。這一點在寺廟留存石碑上也可證明：

…公定：里內入泮幫銀十五員，鄉試幫銀二十員，會試幫銀六十員。

直到戰後政府實施土地改革，寺廟土地因此大幅流失，才使得廟方收入銳減，但大致仍靠信眾自由樂捐維持運作。其他現今常見如點光明燈、太歲燈等增加寺廟收入的管道，則等至張主明民國83年(1994)開始擔任主任委員期間，始提供信眾前來「寄附」。³⁷

³⁷ 訪談張主明，2010.5.13，於受訪者住宅。

第二節 仁壽宮的創新經營理念

當今世界，面對著快速的社會變遷橫掃各地，為求生存或維持優勢地位，絕大部分人們不得不對自身進行調整，以順應時代潮流。隨著現代化的腳步，這把強大的變遷之火，現在也多少延燒至原本根植於傳統社會文化中的寺廟。傳統民俗信仰如何植根現代社會土壤中繼續吸收養分，維持旺盛的生命力，是值得思考的問題。「適者生存，不適者淘汰」的定律，用在寺廟運作發展上多少還是有所符合的。

前一節敘述了創建以來仁壽宮數次的人事制度改革、不變的道德管理原則，以及長期以來宗教祭典活動運作的大致情形，對照現在仁壽宮出現的經營手法，顯然差異極大，相形之下也顯得保守許多。探究當中原因，時代環境的影響當然無法避免，和同時期的其他地方廟宇相比，仁壽宮只是普通典型的地方公廟之一，並無太特別。加上過去傳統農村地區，居民即使願意奉獻金錢於宗教活動上，但囿於整體社會經濟狀況，寺廟收入總是不如現代豐厚，這也影響了管理上所能進行的作為。³⁸

另外，管理經營方式的關鍵還繫於人為因素上。以往寺廟領導人多半重視的是祭典時熱鬧場面和氣氛的營造，至於寺廟對外經營、平日信徒們與寺廟的聯繫和互動，或者寺廟周圍環境和秩序的維持等相關事項所受到的關照，則視管理者個人想法與行事作風而定，情況不一而足，存在的差異性較大。畢竟參與寺廟這個公共空間的管理人員，本身所具備的條件背景紛雜各異、投入廟務的動機也多所不同。

尤其過去管理階層當中的領導者，起初擔任職務的原因，多由公眾推舉。但舉薦理由，除了可能是此人在地方上累積了一定的財富、聲望和影響

³⁸ 訪談文化村村長張太平，2010.5.13，於文化村辦公室。

力之外，根據現有口訪資料所得，戰後仁壽宮其實曾有數位管理領導人僅是單純由於平日對地方公務較為熱心，經一人提名，其他人隨之附和而被選出，並非實際上握有雄厚資源或明確的經營理念。甚至有些主委當選人在任事時，連仁壽宮過去基本歷史淵緣都感陌生。³⁹

而且這類型的管理者通常以守成爲務，只要在各個固定的祭典活動當中，請來戲團演出熱鬧一番，便以爲盡了本身的責任。在此情況下，寺廟管理方式呈現保守狀態是可以理解的。但長期下來卻造成過去的仁壽宮雖然神明猶在神威也未減，但卻有一段時期明顯陷入低潮，出現衰敗之勢。不但寺廟周圍聚賭之風盛行，廟前路邊攤雜亂有欠管理，且信徒來廟人數明顯減少。廟內光線也十分昏暗，兩廂堆滿雜物，儼然像是倉庫一般，失去原本應有香煙繚繞的莊嚴感。只剩下管理者最積極經營，附屬於寺廟的長壽協會顯得活力十足。⁴⁰

上述的怪現象終於演變到顯然需要檢討改變的地步，延續舊態看來對仁壽宮長遠發展來說，已是相當不利。對照那時鄰近大廟關廟山西宮在時值世代交替，台灣政治、經濟、社會各方面快速變化之際，能夠成功順應時代與信徒需求，使得每年持續擁有可觀收入的情況，的確開始帶給某些仁壽宮管理委員相當大的刺激。⁴¹

於是由此開端，促使那時已逐漸萌發改變想法的委員，商請原有管理階層之外，擔任歸仁村村長的張主明接棒主委職務，期待能帶來些許新氣象。只是後來即使任內乙亥科的建醮大典舉辦之場面隆重浩大，重量級政治人物親臨會場，張主明亦自認對仁壽宮經營改革有一定功勞，但後來整體實際成效，就絕大部分信眾看來似乎並未有大幅起色。在訪談過程當中，獲得絕大

³⁹ 訪談資深仁壽宮管理人員，且為地方聞人的楊輝文，2010.5.3，於受訪者自宅。

⁴⁰ 訪談張主明及羅秋川，時間分別為2010.5.13及2010.6.9，地點則為受訪者自宅與仁壽宮。

⁴¹ 訪談張主明，2010.5.13，於受訪者自宅。

多數正面肯定的管理者，或者被認為是現代仁壽宮新面貌催生者，並帶領在同類廟宇中崛起最關鍵的人物，反而多是之後從第八屆開始，一連擔任十二年主任委員的羅秋川。

民國43年(1954)出生的羅秋川，自幼成長於仁壽宮轄境許厝村。當年自軍中退伍後，最初的工作乃是至電子工廠擔任製圖人員，累積經驗和實力後，轉而以員工身份拿出資金投資工廠，最後進一步直接擔任工廠負責人。這樣的身份從羅秋川開始接觸仁壽宮事務到今日皆存，目前的頭銜則為億沅企業董事長，經營的內容仍屬電子科技類，辦公貿易據點和工廠所在地已橫跨台、中、菲三地，可謂一經歷豐富的商人。

圖3-2-1 羅秋川名片正反面影像



資料來源：羅秋川提供

具備濃厚商業背景的羅秋川之所以開始投入寺廟工作，其契機和父親有關。其父羅石龍被認為是早期的地方菁英，頗得地方人士敬重。平日樂於修路建廟，仁壽宮下角頭廟聖帝堂第一任主任委員就是羅石龍，一共擔任二十三年之久。也因頗孚眾望，故曾在民國71年(1982)當選許厝村長，同時持續兼任主委職務。不料民國73年(1984)卻旋即因病逝世，於是長子羅秋山補選村長一職當選，身為次子的羅秋川則接任聖帝堂主委。據羅秋川自述聖帝

堂所供奉的文衡聖帝後來指示其前往仁壽宮為大帝爺服務，因此民國84年(1995)仁壽宮的建醮祭典，羅秋川便率領聖帝堂陣頭宋江陣前往參加，並擔任主普首工作。⁴²因為其提出組織主會團建議，後來也被推選為主會團團長，過程當中表現傑出，顯現優秀的領導才能，於是開始受到其他寺廟成員的注意。⁴³後來經推薦參選仁壽宮第八任主任委員成功，於是自民國87年(1998)開始一路擔任至民國99年(2010)，橫跨三屆之久。是截至目前紀錄為止，仁壽宮歷任主委當中任期最久者。據了解當年一開始羅秋川在和張主明共同角逐主任委員職位，交付信徒代表投票表決之際，一度出現兩人各有支持者同票的情況，最後請出保生大帝指示，才決定由羅秋川勝出。⁴⁴

羅秋川一上任後，在未背負太多傳統包袱情況下，依其作為看來，強烈的商人性格使其視野和領導經營手法，與傳統寺廟管理者的確有所不同，較能用更積極多元的觀念，接受並嘗試新的改變，並藉由實際頻繁地主動作為，改變寺廟舊有氣象。關於這一點，其本人亦曾自許要能重塑寺廟新時代面貌，同時進一步創造所謂優質宗教文化內涵。致力打造仁壽宮成為不單只是地方上的信仰中心、祭典時的熱鬧場域，更重要的還是能明顯發揮社會教化功能的社會團體。⁴⁵

為達成目標，首先羅秋川改變過去個人意志自由發揮空間大，但卻容易被有心人士鑽漏洞，且實際執行內容抽象空泛的「道德管理」方式，改提出「制度透明化、宗教科學化、管理國際化、修行生活化」四項口號，結合經驗和所學，極力將熟悉的企業經營模式帶入新的宗教場域當中，改造計劃並自仁壽宮本身內部管理委員會組織重整起步。

在其任內三屆管委會組成之際，每一角頭人員送上管理委員推薦名單

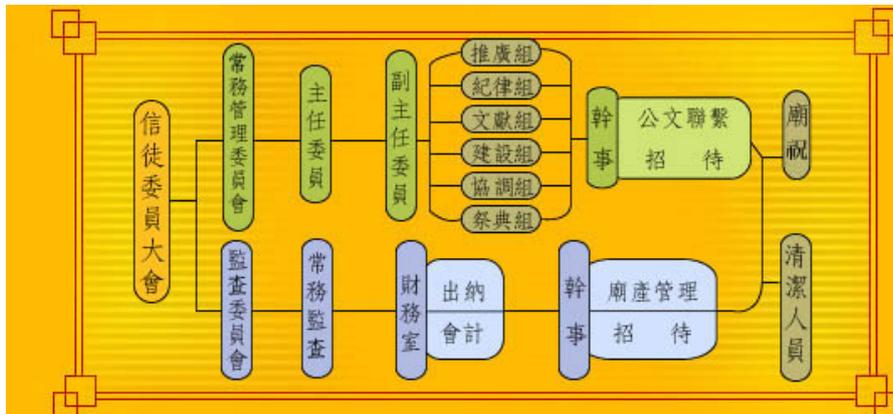
⁴² 訪問羅秋川，2010.6.9，於仁壽宮。

⁴³ 訪問楊輝文，2010.5.3，於受訪者自宅。

⁴⁴ 訪問張太平，2010.5.13，於文化村辦公室。

後，羅秋川首先針對每一位的背景進行深入了解，確實掌握後才依其專長或組織整體考量分配各組成員。⁴⁶在刻意的設計下，仁壽宮管委會的組織發展顯得比其他廟宇來的更為龐大、複雜。不似過去管委會未有分組，⁴⁷羅秋川一上任除設有正副主任委員職務外，會中多數成員還依工作內容分為六組，包括祭典組、協調組(公關組)、建設組、文獻組、紀律組和文藝活動推廣組。

表3-2-1 仁壽宮第八屆管理委員會組織行政系統表



資料來源：仁壽宮網站 <http://www.renshow.org.tw/manage/index.htm>

對照位處鄰鄉的關廟山西宮，同樣為坐擁地方信仰中心地位的大廟，山西宮管理委員會選舉出的信徒代表共三十六人，業務上只劃分總務、營繕、財務三組，⁴⁸顯然仁壽宮分工較為仔細。羅秋川對此所持的理由是，組織分組與投入人員可以成正比，如此便不乏可用的人才。⁴⁹秉持如此信念下，使

⁴⁵ 訪問羅秋川，2010.6.9，於仁壽宮。

⁴⁶ 訪問羅秋川，2010.6.9，於仁壽宮。

⁴⁷ 訪問副主委劉火榮，2010.8.25，於仁壽宮。

⁴⁸ 林奕欣，〈寺廟與地域文化—以關廟鄉山西宮為中心的探討(1661-2006)〉，頁57。

⁴⁹ 訪問羅秋川，2010.6.9，於仁壽宮。

得仁壽宮截至第十屆管委會為止，管理團隊人數已高達六十九人，這在其他地方廟宇是少見的。不過由於人數著實眾多，爲了讓成員們彼此之間能維持緊密聯繫，以培養團隊默契、建立經營共識，並且即時了解組織工作計畫，所以除了每年固定的兩次定期會議外，亦不時召開臨時會議。

除此之外，爲了增進效率，在羅秋川領導下各組職務內容分配明確，依其本人所著的碩士論文所述，以第八屆管理委員會爲例，每一組工作綱要可羅列如下：

一、祭典組工作綱要：

1. 年度慶典之規劃、佈置及推廣（可配合文獻組織之年刊加強各項推廣文宣）。
2. 光明燈與太歲燈各項流程書寫整理。
3. 年度大戲之聘請、編排(原為各角頭自行聘請)及大金、祭品等之承購。
4. 培訓各角頭祭典之人才。
5. 各項祭典「紅頭」、道士之聘請，特別注意信徒解厄之流程及規劃。

二、建設組工作綱要：

1. 承辦各項建設之設計發包
2. 硬體建設、水電…等之各項修繕。

三、文獻組工作綱要：

1. 年刊之製作：闡述年度各項慶典活動及時間流程、農民曆、本境特殊人才之介紹。
2. 為達文獻沿革之歷史延續及責任，得以讓吾等之後代子孫更了解本宮，著《仁壽宮志》一書。
3. 壁面沿革及相片之設計製作、各項文宣、服裝之美工設計。餅乾封面印刷製版設計。

四、紀律組工作綱要：

1. 承辦廟埕發包及規劃。
2. 指導承包商，做好攤販用電安全、攤位排列。尤其學生上下課時段之各項安全考量。
3. 各項慶典活動之安全交通維護指揮。
4. 本宮所屬文武陣、出陣之交通指揮及各項安全維護。

五、文藝活動推廣組：

1. 各項文藝、康樂活動之推廣和承辦。
2. 協助聘任幹事，做好各項廟產之規劃整理。
3. 支援本宮直屬長壽會及附屬媽媽教室之各項活動。
4. 成立古農具、文物、陳列展覽室，得以讓吾等之後代子孫了解時代之進化。

六、協調組工作綱要：

1. 代表本宮對外協調各項事務。
2. 社會福利金之規劃(配合政府之規定，每年收入需定額回饋社會，含獎學金、急難救助金、團體公益等)
3. 本境所屬文武陣(含北安宮)之角頭廟，每年其主神聖誕，致贈花籃乙對，賀金壹萬元，作為社會福利金支出。
4. 認證由本境村長呈報最高額壹萬元之急難救助金。
5. 本境轄區中小學校如獲全國性比賽前三名，而得以代表國家出國比賽，給予團體或個人定額之補助，以資鼓勵。(團體伍萬元，個人每人壹萬元)⁵⁰

近年來管委會更在原本六組之外，增加了膳食組、環境組以及招待組，讓分工更為明細，各組各司其職，盡力將功能發揮至最大。

正因為運作功能強大的管理組織，乃是羅秋川經營下仁壽宮管委會的特色之一，所以為了避免和傳統祭典輪值角頭在執行過程當中發生理念的扞

⁵⁰ 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究—以仁壽宮網路為例〉，頁56-57。

格，以及減少人力的浪費，因此現代管委會除保留中元普渡這項較特殊的民俗祭典，繼續如傳統方式由角頭推舉的人員主導負責，其餘重大慶典則由管委會統一辦理。雖然依過去慣例，在中壇元帥誕辰當日，由來年負責輪值之角頭代表擲筊選出的爐主，仍然出現於活動中擔任祭祀代表，但角色內容轉換，實際功能已然大減。過去爐主職位因為是地位的象徵、對個人能力的肯定，因此吸引地方菁英至神前競逐，但此景象現在已經少見到了。如今爐主多半只要於當天穿著管委會要求之服裝，前來焚香行禮祝禱即完成任務，或通常直接由管委會成員兼任。⁵¹

既然管委會決策權力較以往來的集中與增強，使得寺廟各項活動幾乎皆回歸廟中管理成員自行進行規劃和執行，此即意味著管委會必須負起更大的經營責任，而羅秋川身為當中領導者，成敗更是繫於一身。爲了提高寺廟各項管理活動的效果，並盡力確保能順利完成，於是在羅秋川的主導下，仁壽宮各項祭典或宗教活動事務流程較傳統過去顯得明確許多，也更加制度化，但是應該有的彈性空間也予以保留。如此待籌備工作完成後，最後再以確實有效的執行通往成功之途。

以上所提管委會運作方式及其特色，乃羅秋川領導之下，仁壽宮管理團隊展現的面貌。由於與過去相比，改變幅度頗大，加上由前述對羅秋川資歷與背景的相關敘述，可知其家族本身在地方有一定的實力與人脈基礎，但羅秋川本人由掌管角頭廟轉而直接參與公廟仁壽宮的管理事務，不過是十多年的事情，廟中資歷更深的人員所在多有，優點雖然是得以免卻太多的傳統包袱，但仍難免令人好奇，起初羅秋川如何掃除或削弱當中無可避免的雜音，說服眾議凝聚團隊向心力。

這個答案就筆者觀察與口訪所得，認爲羅秋川人格特質與交際手腕是當

⁵¹ 訪問羅秋川，2010.6.9，於仁壽宮。

中的重要關鍵。事實上多年的從商經驗與豐碩的事業成果，已說明羅秋川具備優越的經營能力，包括擁有感染力十足的口才，與圓融遇到的處事風格，都有利於讓他在面對經營與組織內部困難之時，最後得以順利化解。當然除此之外，能睿智地點出寺廟當前困境，提出具體解決之道，並且清楚明確地把握每一次機會闡述個人經營理念，也是羅秋川的主事特色。這樣的作法減少組織成員之間因想法上的誤解，可能造成的磨擦機會。另外為了維持管委會經營現況，減少組織成員彼此之間默契不足的情形，故合作多年且配合度高、理念相近的重點幹部，多半會隨著羅秋川連任繼續被延攬，不會輕易更換。例如第八屆管委會副主任委員翁添丁以及常務監察委員劉火榮，後來亦隨之續任至第十屆。⁵²再來依據羅秋川說法，為了減少管理組織內部對於新的經營手法可能會造成經費大量流失的疑慮，所以經常在各項寺廟大小活動中自掏腰包提供費用來源，待執行成果顯現後，自然許多原本的反對意見會因此改觀，⁵³同時也會增強眾人對羅秋川行事能力與經營想法的肯定，連帶減少下一次新舉所受到的質疑，形成一正面循環。

以上所述都是羅秋川用以獲得其他管理成員願意配合，並得到認同連任兩次仁壽宮主委的因素及方式。不過即使如此，當然還是無法完完全全杜絕來自管委會內外的反面意見。其中容易被人質疑的焦點，仍然是經費的來源和運用問題。雖然羅秋川聲稱寺廟許多相關活動的舉辦，自己皆不惜付出大筆金錢直接贊助，但仍然有些管委會人士認為在其運作之下，寺廟仍然耗損大筆經費，⁵⁴卻不一定有成比例的回饋或效果。例如民國97年(2008)春節期間管委會參加當時台南縣政府主辦之台灣燈會，推出一座「數位概念廟宇」，

⁵² 王瑞興，《仁壽宮志》，頁91；仁壽宮管理委員會，〈仁壽宮第九屆管理委員會名單〉，《仁壽宮癸未年年刊》，2003，頁22-28；〈仁壽宮第十屆管理委員會名單〉，《仁壽宮丁亥年年刊》，2007，頁31-37。

⁵³ 訪問羅秋川，2010.6.9，於仁壽宮。

⁵⁴ 林相如，〈羅秋川澄清未花光仁壽宮廟產〉，《中華日報》，2002年6月3日，23版。

整個活動舉辦下來的花費高達兩、三百萬元之多，事後便有管委會成員認為如此大筆耗費，也只是多了一次宣傳仁壽宮的機會，而對羅秋川做法多少產生動搖，甚至認為其有些舉動噱頭成分大過實質。⁵⁵

同時，前任主委張主明更是直接點出，近年來寺廟的財務紀錄不像過去自己主事之時，每一條款項用途流向皆記載清清楚楚，足堪公評。而且管委會各組人員分配，不過是「分豬肉」之舉，並不是真如羅秋川所言適才適用。當然這樣的說法，牽涉到兩人本來即有的矛盾關係。回顧起初羅秋川角逐主委職位之際，因為和張主明各有支持者，故曾出現勢均力敵、票數拉鋸的狀態，最後請出神明裁決才底定由羅秋川勝出的結果，這樣的過程在一開始即為兩人關係多少製造了煙硝味。後來因結果確定，管委會成員也進行重組，張主明便自此未再涉足組織內部擔任相關職務。造成如此局面的原因和兩者個性與行事作風大不相同，亦有關係。張主明熟於地方政壇，數年來經歷大小選戰，磨練出海派個性；羅秋川則以企業經營起家，標準的商人性格，交際手腕同樣高明，但凡事較求精確詳細。於是在寺廟領導理念、人格特質都大幅差異的因素下，加上難免產生的比較心態，使得兩人往來逐漸疏遠。

在張主明口訪過程當中，曾數次提及自己不熟悉現今仁壽宮各項活動運作狀況，因為極少受到邀請返回廟中。反觀過去自己在任期間，寺廟重要會議召開必定誠懇邀約歷屆主委蒞臨指導，和現在的狀況相比落差極大，因此不免為自己感到有些無奈與不平。⁵⁶也源自於這樣的芥蒂，讓雙方平時互動並不頻繁。但現實的情況是，屬於地方公廟層級的仁壽宮，仍是信仰中心與營造形象的重要場域，若完全脫離此地，結果恐弊多於利。故張主明基於如此考量下，並未因個人恩怨而輕易選擇放棄。只是再度現身廟中，多半於所屬歸仁村當年角頭輪職時，前去協助處理各項固定祭典活動的進行，或改以

⁵⁵ 訪問李明田，2008.6.30，於歸仁鄉八甲村代天府。

爐主或陪獻官身分參加祭典，收起心中的怨懟，在既定情勢之下，被動配合管委會流程進行。這顯現即使在「道不同不相為謀」的狀況下，基本的妥協與合作，對於參與同一寺廟事務、活躍於這塊公開且公有之舞台的地方菁英來說，還是必要的。

而排除可能因為夾雜個人恩怨而產生的負面看法，就目前筆者口訪相關人員所得的結果，以及連任兩屆主委的事實來看，羅秋川十二年來的眾多作為在組織內部還是獲得肯定居多，這似乎也說明隨著時代轉變，主動面對挑戰善加因應之的地方寺廟，的確比固守原地者，更能獲得認同。

從前面歷屆管理者相關敘述來看，不同時空條件下，個性和背景互異的領導者確實為寺廟帶來明顯差異的發展路徑與結果。因此民國99年(2010)6月改選主任委員的結果，便受到各界相當大的矚目。原因來自羅秋川職掌主委職位長達12年之久，雖然對外聲明將回歸商務本業，但在仍有相當支持度的情況下，是否會破例連任下去，維持現有仁壽宮經營方向，亦或有新人選出線，終止「羅秋川時代」，將仁壽宮帶向另一新局面，這顯然同時牽動著寺廟中人事權力版圖的重組，所以在事前自然成為地方人士關心注意的焦點。⁵⁷而最後的結果出爐，主委當選人換成時任歸仁鄉長的陳特清。

第十一屆主任委員當選人陳特清，未達高齡卻已擁有豐富的從政經歷。除了曾任歸仁鄉大家長之外，也曾經擔任過四屆縣議員，以及縣市合併後大台南市議員。因為多年擔任民意代表累積的經驗與名聲，使其成為地方知名政治人物。也由於具備舉足輕重的政治影響力，所以是重要的地方菁英之一。不過這位在地方政壇一向受到矚目的人物，以往在仁壽宮人事組織上，卻少見其直接參與活動。唯一的紀錄是乙亥科建醮時，任職副總董事。

據陳特清自述，本身是仁壽宮虔誠信徒，初一十五定期至廟中上香，也

⁵⁶ 訪問張主明，2010.5.13，於受訪者住宅。

經常會至廟中請示，因此就任主委職務絕對會盡力為神服務、安定人事，盡量做到適才適用、發揮團隊合作精神和決策採公開透明原則。雖然部分地方人士對其具備的公職身分，以及投入選舉活動存有分身乏術的疑慮，但陳特清仍信誓旦旦表示絕對不會讓外力影響廟務運作。⁵⁸不過因上任時間尚短，僅數月時間，仍在熟悉廟務階段。所以在未有明顯作為及改變的情況下，本文以下內容仍然針對大多數信眾印象深刻的羅秋川任內事蹟進行討論。

⁵⁷ 林偉民，〈羅秋川動向受關注〉，《中華日報》，2010年5月5日，B5版。

⁵⁸ 林偉民，〈仁壽宮主委改選 陳特清當選〉，中華日報電子報：
<http://www.cdnnews.com.tw/20100622/news/nsxw/U91006002010062118054738.htm>，2010年6月21日。

第四章 宗教超級市場—仁壽宮的行銷化

在現代化引領下，世俗化和全球化已共同形成一股無可遏抑的浪潮，沖擊包括台灣在內的各個世界角落，連帶影響當代宗教和社會互動關係產生質變。傳統宗教主導社會發展和提供社會核心價值的功能，或者扮演整合社會與維繫社會價值規範的守護者角色，通通面臨極大的挑戰，顯得搖搖欲墜。取而代之的宗教現象反倒是現今社會裡，宗教成為人們生活中可以選擇的商品。各種所謂制度與非制度化的傳統宗教，以及如雨後春筍般出現的眾多新宗教，紛紛呈現在社會大眾面前。每個人挑選他們認為能滿足個人需求的宗教自由度提高了，儼然就有如進入到宗教超級市場後，可以憑自由意願輕鬆購物，宗教成為滿足個人需要的一種消費性商品。¹

在此情況下，沒有明顯特色、優勢，甚至沒有進行行銷活動的宗教本身或者宗教組織，往往就成了偌大市場內被遺忘在角落的過期商品。意識到這一點之後，無怪乎近年來有不少宗教團體開始運用行銷包裝的技巧從事經營。至今成績亮眼，擁有全台高知名度的廟宇，例如大甲鎮瀾宮便是一例。每年該廟舉辦的媽祖遶境活動，吸引電視、報紙、雜誌等大宗媒體爭相報導，成功營造形象。八天七夜的活動中，所到之處萬人空巷，可說立下台灣宗教界空前的紀錄。而超高的人氣，也為寺廟帶來令其他同類廟宇稱羨，且極為可觀的收益。

因為鑑於成功的例子在前，於是全台許多歷史悠久的大廟，近十多年來，都特別重視宗教行銷，在宗教界中儼然形成一股風潮。正巧在此時機點

¹ 趙星光，〈宗教消費商品化：論當代宗教與社會互動關係的質變〉，《宗教哲學》，30，2004，頁1-19。

下，職掌仁壽宮的羅秋川，由於本身具備的商人背景，對這項趨勢感受更是格外深刻。

前一章提及自第八屆開始擔任管委會主任委員的羅秋川，標榜要重塑一優質的寺廟文化，經營理念和做法皆不同於傳統方式。故首先選擇自其所領導的經營團隊，也就是仁壽宮管委會內部進行重整活動，目的為建立起成員彼此默契良好、整體行動力甚強的合作團隊。待完成之後，接下來不論基於推廣優質文化的立場，或者為了廟宇長遠發展的理由，持續獲得更多來自各界的認可與關注都是需要的，而這些羅秋川顯然認為均需藉助行銷手法方足以達成，當然這也是其本業所擅長的。因此接下來本章即將論述的重點，即是仁壽宮在革新的過程中，被認為十分引人側目，且有一定正面成效的行銷策略，也因採行一些配合現代社會的新措施而逐漸走向新興宗教化。

第一節 地方經營與國際認證

一、地方經營

仁壽宮長期以來都是當地居民重要的信仰中心，同時也肩負著人群往來交流聚集之公共空間的功能。因此羅秋川認為將活動與影響力觸角擴大伸往他處的同時，必須先進行成功的地方行銷，藉著各種方式紮實地方根本，繼續不斷取得原有信眾的認同和參與，以強大的認同歸屬感作為後盾，才能奠定現代仁壽宮穩固的成功基礎。尤其在前述提及，仁壽宮一度面臨因為廟埕內外缺乏管理，不但廟內昏暗冷清，廟前更聚賭成風、各式攤商雜亂，導致信徒流失的危機後，如何再次凝聚人心，甚至吸引更多群眾，便成了仁壽宮現代轉型經營上十分重要且首要的課題。

為此羅秋川帶領管委會成員主動出擊，策劃及展開多項與地區居民生活結合的活動，提供地方民眾從各方面和寺廟接觸的機會與管道，不再堅持固守傳統做法，只靜待信徒們有需求時前來。具體作法，首先包括成立多個常

態性的地方性社團，像是傳統武術班、空手道班、國樂社和誦經班等，加上原本即已成立多年的長壽協會、媽媽成長團，種類上可說十分豐富多元。

這些社團多半開放給各年齡層有興趣的地方信眾報名參加，以服務為導向，故收費平均較低廉。而仁壽宮除從中補助經費外，亦出面聘請專業或熱心人士指導，同時提供各社團廟埕廣場或者活動中心，作為練習以及聚會交流之用。在用心與長期經營之下，有些社團成果相當優異。例如仁壽宮武術班招收地方國中小學生加入，成立九年來對外比賽屢獲佳績。甚至曾赴香港參加第八屆國際武術節競賽，創下榮獲六金二銀一銅共九面獎牌，獲獎率百分之百的紀錄，被認為揚名國際。

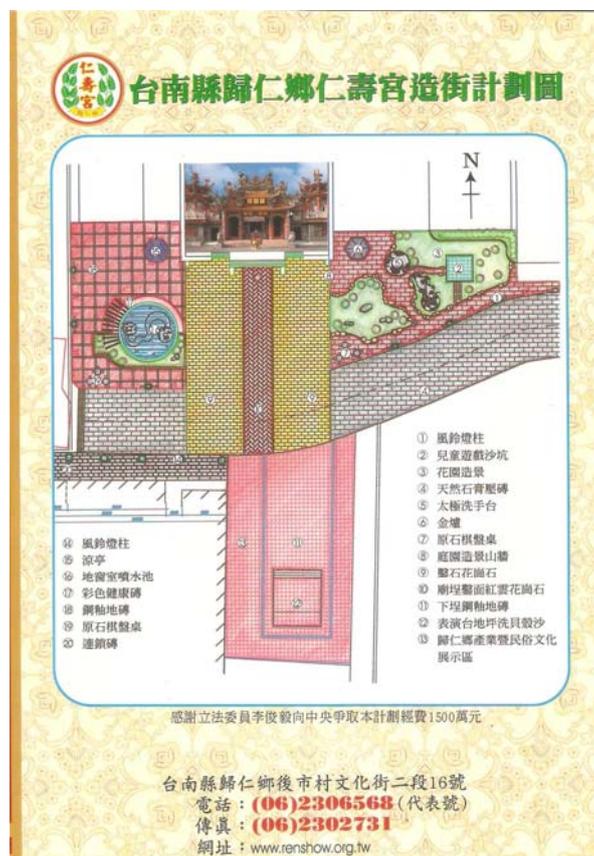
這份榮耀在成員歸國後，由教練領軍至保生大帝面前呈獻獎牌來表示。一方面回報神明的保佑和照顧，另一方面也感謝仁壽宮給予開班授徒的機會。²而類似情況也出現在其他的社團之中，因為社團成立使得當中參與的人員有了休憩、運動，或者彼此交流的好去處，所以同樣連帶的通常會增加他們對仁壽宮情感上的認同。在基於回饋的心理下，通常社團成員反過來也就成了仁壽宮重要可用的人力資源。現在不論在廟宇所辦的社區服務、環境維護，還是祭典活動上都時常可見他們的支援。

再來，另一個被認為仁壽宮地方經營的表現，就是羅秋川上任不久後，即率領管委會主要成員尋求地方民意代表合作，共同赴內政部營建署進行簡報，並爭取到經費一千五百萬元，所進行的造街計畫工程。為使這筆工程款達到最妥善利用，當初計畫書中以整體環境美化為規劃原則，結合教育、社區、宗教為發展前提，期待寺廟除了發揮宗教作用外，也能重新強化原有的教化、藝術、培養社區共同意識等功能。至民國90年(2001)第一期工程竣工後，不但廣場確實寬敞平整，多了地窗式噴水池，還有環繞廣場四周的石獅

² 林偉民，〈仁壽宮五虎將 揚名國際〉，《中華日報》，2010年4月7日，B5版。

藝術風鈴燈柱等設計。如此呈現藝術化後的優質環境，不論白天或夜晚皆吸引地方學生、社區其他團體經常在此聚會、演出，³仁壽宮再度成為地方活動的重要平台。

圖 4-1-1 仁壽宮造街計畫圖



資料來源：仁壽宮管理委員會，〈仁壽宮造街計畫圖〉，《仁壽宮年刊》，辛巳年，2001，封底。

³ 仁壽宮管理委員會，〈城鄉風貌 歸仁造街工程碑記〉，《仁壽宮年刊》，壬午年，2002年，頁52；仁壽宮管理委員會，〈梵宇琳琅—踏查歸仁鄉仁壽宮〉，《仁壽宮年刊》，壬午年，2002年，頁53-55。

不只平日廟前人群熙來攘往，假日管委會亦針對時段和空間，於每個星期六晚上在廟前成立假日文化廣場，協調排除附近住戶反映有關不便之處，規劃多元活動，目標是希望呈現有如百貨公司一般的感覺。不但安排各族群特色之風味餐攤位，且有咖啡車泡煮美味咖啡、民歌手和樂團進行現場演奏。如此一來，提供地方群眾另一個放假時刻娛樂休憩空間選擇，使得仁壽宮和地方生活更加貼近。⁴

其次，爲了表現對地方教育和鄉土文化的重視，增加民眾對寺廟的認同與好感，因此管委會固定每年通過決議，提供轄內各級學校獎學金、補助款經費以及教化書籍。並於當年考季來臨時，配合學校帶領學生前來祭拜祈福。典禮中雖然參與主角是境內年輕學子，但廟方未有絲毫馬虎，仍會事先策劃隆重莊嚴之流程，與主祭官正式服裝與披掛的綵帶，顯現出慎重態度。過程中且有走聰慧橋、敲智慧鑼等設計，典禮末了並贈送應考文具，展現十足誠意。甚至在暑假期間，仁壽宮亦不忘舉辦夏令營活動，分爲地方文化與生態教育兩大類，皆開放學生免費參與，目的在增加參加學員們對地方的認識，與培養鄉土情感。⁵

再來，另一項管委會爲達同樣效果的行動，就是在寺廟週邊特別規劃出一塊空間，擺放自當地各家戶收集而來的古農具及古文物，其中一部分則是由地方出身的藝術家林榮德所捐贈數十種古農具和十二幅名畫。此處提供作爲地方學校戶外教學與各界人士參觀場地，並形成寺廟景觀特色之一。雖然籌備與蒐羅展示品過程中，有一些地方民眾曾經懷疑不解廟方集中這些「垃圾」的用意何在，⁶但管委會仍持續完成此陳列室，爲寺廟在鄉土教育的付出添上一筆貢獻。

⁴ 仁壽宮管理委員會，〈假日何處去 廣場請你來〉，《仁壽宮年刊》，甲申年，2004年，頁61-62。

⁵ 林佳儒，〈子弟兵騎鐵馬 歸仁玩透透〉，《中華日報》，2004年7月13日，6版。

⁶ 訪問羅秋川，2010.6.9，於仁壽宮。

另外在此項目中，還有一件不可忽略的事件，即是在民國87年(1998)時，仁壽宮成了開挖當地重要十三窯文化遺址的幕後推手之一。其中緣起來自於當時仁壽宮籌劃成立上述文物陳列室，於是由文藝組透過台南縣文化局，邀請文史工作者鄭文彰前來解說古文物維護保存與分類事項。在雙方閒聊之際，鄭文彰與代表廟方的羅秋川達成共識，將利用仁壽宮地緣之便，共同合作探尋並開挖學界、收藏家長期關注之「歸仁十三窯」古窯址。後經田野調查，乃於當年12月宣布在歸仁看東村舊社街遺址附近的隱密竹林內，發現疑似十三窯之遺存。先行挖掘出的五、六座大小不一窯爐，分佈頗為密集、銜接，但保存狀況欠佳。遺存之窯牆後方，有透氣煙囪口。由出口往底部窺看，可清楚看到窯磚和窯內底部。同時周圍滿地的磚瓦、甕、鉢之碎片，數目之多，幾乎已達俯拾皆得的地步。⁷

據當地耆老表示，其實此處遍地的碎片早已存在許久，且被住在此地的居所所發現，但是過去並未覺得有何稀奇之處。直至此次仁壽宮結合學者甚至民意代表，推動挖掘工作展開後，才引起各界矚目。⁸事實上，歸仁十三窯長時間受學者重視且致力探尋的原因，在於其存在與否被認為關係著台灣整體陶瓷發展史的書寫，故有其重要性。而在看東村竹林內的窯址，在被正式挖掘後，地方上包括主導行動的羅秋川在內，皆將其直接視為十三窯遺址。所以為求完整保存重要文化資產，避免因土地私有或因其上沒有任何保護措施，而使文物遭受破壞、盜採，並同時展現仁壽宮對這類地方文化所投注之用心，故之後羅秋川多次向政府及學術單位喊話，要求繼續積極投入經費從事研究，考證其歷史定位，並且要實施具體的土地保全之道。

起初在爭取遺址成為指定古蹟時，因為遭受來自主管單位和地主兩方的

⁷ 仁壽宮管理委員會，〈歸仁重要文化資產—十三窯之發掘推展〉，《仁壽宮年刊》，辛巳年，2001年，頁48-49。

⁸ 訪問楊輝文，2010.5.3，於受訪者自宅。

阻力，羅秋川曾經一度宣布退出遺址鑑定工作。⁹但後來經協調後，還是領導仁壽宮團隊轉為籌設十三窯文化園區奔走，協辦文化園區整地工作，甚至自費出資買下部分遺址土地免遭破壞。¹⁰雖然文化園區最後仍在政府相關單位未重視下，至今仍無下文，遺址地點也逐漸荒廢。只留下仁壽宮在廟內保存出土的部分文物供人參觀，但十三窯的話題的確曾經成功創造了一次仁壽宮行銷機會。

此外，現代仁壽宮並與鄉公所合作，配合縣政府政策，主動關懷社區內獨居老人，為他們送餐，定期舉辦老人健康檢查、慶生會、重陽節表揚大會，¹¹也持續累積在地方推動公益活動之形象。甚至歸仁鄉公所編輯的第一本「鄉志」—歸仁典籍中，也可看到仁壽宮從中指導的紀錄。此書雖然內容與形式稍欠嚴謹，但由此可見寺廟對地方事務廣泛且積極的參與。以上種種，除了再次展現地方公廟地方經營，以增加行銷機會之外，從中或許難免也有一些意圖掌握地方對外資訊主導權的意味。

二、國際認證

以上種種作為表現仁壽宮用心耕耘地方，想在地方上再度站穩腳步的企圖心。羅秋川領導著所屬團隊，利用各種活動和方式進行仁壽宮的宣傳行銷。不時提醒著地方信眾和周遭居民，仁壽宮這間幾百年來的地方公廟，近年來如何蛻變出脫胎換骨的新時代姿態，又是如何與大家生活緊密相連。唯待此「近程」目標初步達成，有了地方民眾的信心背書後，接著在羅秋川行銷仁壽宮的構想中，與眾不同的創意展現，就是在本土經營外，相對地亦兼顧現代國際化趨勢，爭取國際標準認證，讓仁壽宮的企業管理成果，獲得更

⁹ 許榮宗，〈歸仁十三窯遺跡鑑定 只欠東風〉，《中國時報》，1999年3月13日，11版。

¹⁰ 馬尚斌，〈歸仁搶救十三窯遺址〉，《中央日報》，2001年4月17日，17版。

¹¹ 仁壽宮管理委員會，〈公益慈善〉，《仁壽宮年刊》，戊子年，2008，頁37-39。

明確具體的認可。

此處的國際標準認證，指的是ISO9001國際認證。所謂ISO(the International Organization for Standardization)是全世界約一百三十個國家的國家標準機構，共同組成的一個國際標準化品質組織。該組織成立於西元1947年的英國倫敦，現在總部則設於瑞士日內瓦。其成立宗旨在於促進國際合作，制定非電氣性產品的各項標準。ISO9001品質管理系統為ISO9000系列標準之一，是一項公平、公正且客觀的認定標準，也可以說是一套可供買賣雙方在使用前共同監測品質的標準。不但增加接受者(買方)對服務品質的信心，對提供者(賣方)而言同樣是一種提升服務品質形象的極佳方法。接受此標準認證可使人治化的管理趨於制度化，不因人員流動而產生負面效應。仁壽宮所申請的版本為ISO9001：2000版，特色在於除強調品質管理系統的有效性，將產品或服務的「品質保證」視為組織存在的基本條件，更重要的是邁向提高「顧客滿意度」。¹²

由於羅秋川領導下的仁壽宮管委會標榜將寺廟視為企業團體加以經營，因此為了表現已確實達到一定的執行成效，並將以此原則不斷改善、永續經營下去，故希望藉由通過國際ISO標準審核，獲致等同一般企業體客觀現代管理之肯定。並期待以此成為往後寺廟行銷時，服務品質以及顧客(信徒)導向的保證證明方式，提高成功行銷的機率。

為了順利取得認證，故當年民國91年(2002)時，管委會一方面召開會議，進行成員內部觀念宣導和意見整合溝通。另一方面也共同擬定出前述提及四項服務品質政策口號如下：

制度透明化、宗教科學化、管理國際化、修行生活化。

更進一步的說明包括：

¹² 張容寬、謝忠穆，《ISO9001：2000品質管理系統》，台北：商周，2001，頁2、16、48。

1. 我們承諾：依據服務品質政策之精神，擬定符合信徒需求之品質目標，以作為各項活動規劃之基礎。
2. 對於各項服務流程作業之結果，將定期予以審查及修正，並且確保持續改善之精神，不斷改善，以滿足信徒與社會各界之需求。
3. 對於各項政策、目標及實施成效，將透過各種溝通管道，向地方居民、信徒進行溝通。¹³

底下管委會開始依據上述服務原則，進行寺廟內外經營管理，接受相關課程教育，並持續累積有系統的檔案資料。正式審核當天，管委會各組人員以充足的事先準備，應對驗證公司代表之檢視。羅秋川本人同時進行詳盡的口頭報告，向代表們傳達仁壽宮在企業管理上所做之努力與目前成果。在如此同心團結的做法和氣氛下，仁壽宮於民國91年(2002)終於正式通過評鑑，開始宣稱仁壽宮為破天荒全世界第一間獲得ISO9001國際認證之宗教團體。羅秋川事後回顧當中過程，表示曾經遭遇不少的挫折及困難。有來自國內其他企業團體之批評，亦發生過認證單位因為認為基督教、天主教等宗教都尚未有申請認證之例，台灣的民俗宗教又大都不脫怪力亂神，因此以難登大雅之堂而被拒絕接受申請的狀況。不過這些阻撓未讓羅秋川打消取得認證資格的想法，反而更堅定其提出申請的意念，最後並得以在輔導之下獲得肯定。¹⁴

不論羅秋川所言或所稱之全世界首家通過認證的主張，是否稍有誇大之嫌。可以肯定的是，雖然ISO9000系列適用的範圍，可從有形的產品製造形態，如設計、採購、製造等作業程序，轉為無形產品的服務形態，如餐廳、醫院、銀行、飯店、超級市場等與「消費」大眾直接相關類別。¹⁵但是將以往很難和傳統抽象的宗教信仰相互聯想的現代國際標準化品質管理制度，兩者成功

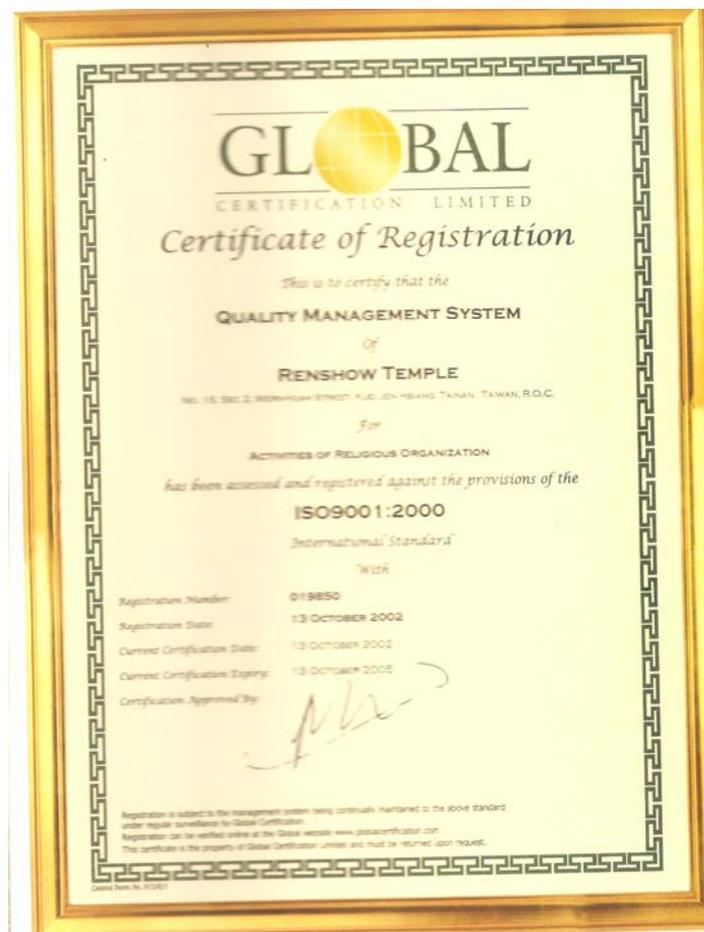
¹³ 仁壽宮管理委員會，〈服務品質政策〉，《仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，封面。

¹⁴ 仁壽宮管理委員會，〈主委序文〉，《仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，頁2。

¹⁵ 張容寬、謝忠穆，《ISO9001：2000品質管理系統》，頁17。

融合爲一，在全台灣確實是創舉，也是一項新的經營行銷策略。由於具備獨特性，所以正式通過取得證書後，長期都是仁壽宮對外宣傳的重點特色之一。其中用意和管委會曾經發行過，內容以中英文並列方式呈現的寺廟簡介¹⁶一樣，所要展現的都是仁壽宮足以和國際接軌的能力。

圖 4-1-2 仁壽宮通過國際ISO9001認證證書影像



資料來源：仁壽宮管委會，《仁壽宮年刊》，癸未年，2003，封面底頁。

¹⁶ 林佳儒，〈中英文簡介 仁壽宮國際化〉，《中華日報》，2004年5月22日，4版。

圖 4-1-3 仁壽宮中英文對照簡介封面及內頁影像



資料來源：仁壽宮中英文對照簡介

在前述結合地方以及國際認證兩大項目中所提及的種種作為，可以明顯看出羅秋川積極帶領仁壽宮深耕地方基層的決心，以及同時符合時代趨勢邁向國際化，提升寺廟層級的企圖心。正如其曾經在廟內會議中所述：

廟宇之管理，務必配合傳承，也必須注入時代性的管理。¹⁷

不但繼續發揮寺廟原本應有之功能是其任內目標，達成強而有效的寺廟行銷，亦是羅秋川時時刻刻謹記在心的新時代宗教任務。這樣的意念在展現以上決心和企圖心的眾多決策中，是十分顯著的。

¹⁷ 仁壽宮管理委員會，〈台南縣歸仁鄉仁壽宮第九屆九十一年度第一次委員大會會議記錄〉，《仁

第二節 話題創造與媒體宣傳

在眾多將宗教團體定位為非營利組織¹⁸的研究中，皆認為此類組織在社會中要永續經營，滿足信徒或信眾的需求，一個完善且良好的行銷規劃事實上扮演著極為重要的角色。對於宗教團體來說，所服務的對象通常在行銷活動或行銷過程中，抱著期待有所得的心理。因此現代所謂成功的宗教行銷應該是能吸引原本的信眾外，包含不同宗教或原本無特定宗教信仰的民眾也可以進入理解該宗教本身以及團體的範疇，並滿足其預期之目標。這當然並非玩弄花樣性的行銷手段即可達成，¹⁹事實上當中存有一定程度的專業技術。而且非營利組織的行銷是一個經營觀念，不是營利觀念，更非只是宣傳上的伎倆，²⁰應該予以正面看待。

寺廟所實施的宗教行銷方式代表著該廟的經營理念，那麼前一節內容便說明了現代仁壽宮的經營之道，的確朝向羅秋川原本規劃中的理想前進，既不失傳統亦融合了現代元素，其中以和地方信眾生活緊密結合為經營根本。因此仁壽宮首先從地方出發，地方民眾成了最基本的行銷對象。但除了來自最熟悉的鄉親支持外，從仁壽宮後來提出ISO國際認證申請的動作來看，顯示寺廟良好的時代適應力背後，事實上行銷活動所要訴求的對象有意逐漸突破，不再囿於原本祭祀圈範圍。

由於人們的記憶容量有限，特別在現代多元忙碌的社會中，沒有不斷重複增強認知與印象深刻度的事物，被遺忘或忽略的機率大增。加上仁壽宮行銷對象與範圍逐漸增加，所以即便廟中神威不減，但是如何持續強化或維持仁壽宮給人的記憶點，保持高度的「人氣」，還是在宗教行銷中，羅秋川以

壽宮年刊》，癸未年，2003年，頁13。

¹⁸ 指的是介於政府與私人營利企業間之組織，以公共利益為目標，而非以營利為目的之民間組織。其他類似的名稱相當多，包括第三部門、志願組織、獨立部門、公益團體等。羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究—以仁壽宮網站為例〉，頁4。

¹⁹ 詹惠萍，〈宗教行銷活動與信仰之探討—以台北市大龍峒保安宮為例〉，台北：輔仁大學宗教學系碩論，2009，頁30。

²⁰ 楊東震，《非營利事業行銷與管理》，台北：新文京，2008，序言內容。

及領導的管委會成員所需要集思廣益的。因此在近幾年來仁壽宮的表現上，也可以看到不同於其他同類廟宇的創新話題始終不停被製造出來，目的即在維持群眾對仁壽宮所投注的焦點熱度。在此大致可將這些話題分為兩大類，包括寺廟部分以及羅秋川個人舉止方面。

一、寺廟部分

(一)傳統祭典內容的變革

每一年固定舉行的各項祭典，雖承傳統樣貌而來，但其中仍有需要變革的不合時宜之處。因此羅秋川帶領著管委會成員，將這些神聖時刻也視為重要的寺廟行銷機會。藉著實施流程上去蕪存菁，再增添創新元素的動作，一方面仍達原本的信仰目的之外，一方面也增加了行銷必備的話題性。以下即就仁壽宮重要祭典傳統做法，和現今革新部分作一說明。

1.玉皇大帝聖誕（農曆1月9日）

玉皇大帝一般民間稱之為天公，其誕辰日民間亦俗稱天公生。在道教觀念當中玉皇大帝是神格最高的神界領導人，地位尤為尊貴，因此聖誕當日需慎重辦理。文獻當中記載：

初九日，傳為玉皇誕辰，家家慶祝。邑內嶽帝廟，俗訛為玉皇廟，前後幾日，燈綵輝煌，演劇歡慶，城內外仕女，結隊來觀，每宵達旦。²¹

由於正月為一年之始、四季之首，而九又是陽數之極，故一年當中第一個初九日便被認為是玉皇誕辰之日。上述方志所載內容，顯現天公生當天在傳統上一直都是台灣人在過年期間依照習俗一個普遍且重要的祭典日，信徒們大肆慶祝，以向這位具有生成保育萬物之德、神之至尊者表達最高敬意，為民間一重大熱鬧的宗教盛事。

過去信眾多在家中祭拜，在庭院擺設「頂桌」和「下桌」。²²頂桌前面要

繫上具有吉祥圖案的桌圍，傳統作法會在頂桌兩旁繫上頭帶尾青的甘蔗，兩只甘蔗尾青的部分以紅線繫在一起，且加掛高錢(或稱長錢)垂在兩側，並準備三只或五只代表天公的天公座(燈座)以及香爐、燭檯擺在頂桌中央。頂桌供品獻給天公，因此要備有蠟燭鮮花各一對、清茶三碗、紮上紅紙的麵線三束、五果和六齋等祭品。下桌則擺上獻給從祀神明的供品，以三牲或五牲等葷食為主，再搭配紅龜粿和甜料(例如：年糕)等。準備完畢後，正式祭拜時最傳統的大禮是打開大門，眾人則穿戴整齊，並依長幼順序上香，行三跪九叩禮。依習俗開始祭拜的時間需選擇子夜之時，也就是初八晚上11點至初九凌晨1點。行禮結束要燒「天公金」，同時燃放鞭炮，才算完成祭典流程。²³

據寺廟前主任委員張主明表示，民國80年(1991)之前，雖然舉行拜天公儀式是歸仁地區家家戶戶在新春期間的重頭戲，但主祀保生大帝的仁壽宮在過去卻沒有特別於當天辦理祭典。後來因為考量信徒祭祀的方便性、凝聚地方對仁壽宮的向心力，以及增加寺廟收入的種種因素下，才在當年開始舉辦。²⁴而自開始辦理之後，規模逐年擴大，過程細節愈發講究。發展至今，每到此日仁壽宮仍然遵循傳統行禮如儀，進行盛大隆重的慶典。現在廟方負責準備相關場地擺設及大部份供品，並聘請道士誦經，信眾負擔相對較輕鬆，於是在沒有強制規定信眾參與下，選擇前來廟埕廣場共祭的人數仍然相當可觀。當天祭拜對象除了玉皇大帝之外，可共享祝壽香火的神祇還包括三官大帝、太歲星君、南北斗星君，以及主祀神保生大帝。

較特別的是近年來仁壽宮每逢天公生在內這類重大祭典活動，除了選出輪值角頭範圍內，擔任祭祀代表的爐主之外，大的改變在於同時會依循古禮

²¹ 周璽，《彰化縣志》，頁286。

²² 用長板凳或矮凳將八仙桌墊高後稱為頂桌，頂桌下方前面再增放另一張供桌稱為下桌。

²³ 訪問張主明，2010.5.13，於受訪者住宅。

²⁴ 訪問張主明，2010.5.13，於受訪者住宅。

挑選出一位正獻官與兩位陪獻官負責持香獻祭，稱之為三獻禮。²⁵當中正獻官一職，由主委或者地方民意代表擔任。至於陪獻官，則是角頭廟主委或者轄境內各村長擔任之角色。三獻禮進行時，上述人員換穿廟方準備的禮服並披掛上綵帶，一旁服務人員也需穿著制服。行禮時每一細節，甚至舉香高度都需講究。過程之中還搭配國樂社奏樂顯示隆重，典禮完成後則與信眾分享準備好的湯麵，稱為「平安麵」，取其食用後能獲致平安之意。

2.保生大帝誕辰（農曆3月15日）

主祀神保生大帝誕辰之日，當然為仁壽宮年度重要慶典，廟方慣例費心籌畫慶祝。如《諸羅縣志》所記：

神誕，必演戲慶祝。²⁶

傳統負責之角頭除了準備隆重祭品加以祭拜，同樣少不了聘請歌仔戲班前來表演。加上信徒自請的戲團，使得每年大帝爺生日之時，廟埕前面都有好幾棚戲碼同時上演。內容除了歌仔戲之外，有時還夾雜了布袋戲，甚至是皮影戲。公戲上演時，就成了遠近村民共襄盛舉看熱鬧的最佳時機。

近年來管委會則又增加了不少儀式內容，大致流程以民國97年(2008)當年為例，祭典於前一天夜晚約莫9點鐘便已開始，廟方安排寺廟誦經團以誦念經文祈福開場，10點半開始由紅瓦厝國樂社進行演奏，至子時11點鐘一到，行祝壽三獻禮，同樣由正獻官以及陪祀在旁的爐主、陪獻官，共同上行禮祭拜。在場信眾隨之一同虔誠膜拜。隔天一早7點鐘亦由誦經聲開啓慶祝活動序幕，8點半至12點鐘期間廟方會邀請道士作法祈福以求消災解厄。信眾們可以自己準備牲禮到廟埕祭拜，或直接購買由廟方準備的祭祀物品進行上

²⁵ 三獻禮是傳統儒家祭典的通用儀則，正統來說獻禮由正獻官行禮，襄助執禮者包含「通」、「贊」、「引」及「執事」等。由於獻禮包含初獻、亞獻和終獻，因此稱為三獻禮。詹惠萍，〈宗教行銷活動與信仰之探討—以台北市大龍峒保安宮為例〉，頁67。

香祝賀。²⁷

除了莊嚴肅穆的祭拜活動外，其他相關安排也是每年祝壽重點。因為廟方為符合保生大帝行醫濟世的形象，於誕辰之日通常會舉辦義診、經絡推拿和捐血活動，提供保健養生茶、平安米、平安壽麵等，以及借助學校和寺廟附屬團體安排各式表演活動，增添熱鬧氣氛，這樣的慶祝方式照例通常會吸引不少目光。此外近幾年為了加入一些變化，於是有些年度會擴大舉行，增添聖誕祭典內容。例如進行仁壽宮傳統甚少舉行的祈安遶境活動，巡視轄境以及各角頭廟。或者依照古禮規劃十三間角頭廟人員分別挑著擔籃，盛裝壽麵、壽桃、牲禮等到仁壽宮祝壽，目的要從中展現不違傳統的新意。²⁸

3.中元普渡(農曆7月16日)

中元普渡一向也是台人重視的祭祀活動，基於敬畏心理，習俗上需在每年此時召請孤魂野鬼前來接受佈施。為了慎重起見，相關準備祭祀活動可長達一個月之久。過去傳統時代，一度發展成民眾彼此爭奇鬥奢的節日場域。不論貧富，家家戶戶皆會在門口貼上紅箋，大書慶讚中元，並擺設山珍海味的豐盛供品以焚香祝禱平安。甚或聘人演戲、彈唱、擺宴，景況可達燈火輝煌、笙歌達旦的境界，即使靡費上千上萬也在所不惜。因此普渡被認為達到薦拔幽魂的效果外，事實上也為了耳目的娛樂而舉辦。²⁹

發展至今，普渡之習每年依舊不變，除了各家門口設案焚香祝禱外，廟宇依循長期以來傳統慣例也會辦理祭典。因為性質特殊，這項工作仁壽宮維

²⁶ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁228。

²⁷ 仁壽宮管理委員會，〈保生大帝聖誕—捐血也要補血〉，《仁壽宮年刊》，己丑年，2009，頁17。

²⁸ 仁壽宮管理委員會，〈慶祝保生大帝聖誕 第一次依古禮擴大舉行〉，《仁壽宮年刊》，辛巳年，2001，頁38-39。

²⁹ 佐倉孫三，《臺風雜記》，台北：台灣銀行經濟研究室，1961年，頁6-7。

持過去方式交付角頭負責處理。循照習俗，廟方會於當天清晨先豎立竹竿上懸掛燈籠的燈篙，來昭告四方好兄弟展開普渡儀式。上午進行普渡科儀，由管委會及角頭負責人員參加。待各項擺設、人員準備就緒後，下午1點30分道士開始誦經作法，正式帶領爐主與在場各區信徒輪流進行祭拜。參與者所攜帶的各式祭品經常多達數百桌之多，十分壯觀，例如民國99年(2010)普渡供桌即多達四百桌。廟埕之前，並有輪值角頭與其他信徒邀請的戲團各自開演。至於夜晚時分，負責人員則會依神明指示前往許縣溪(八甲溪)八甲橋下放水燈，為水上孤魂照路來共享普渡，同時具有超渡之意。

這項祭典中，仁壽宮所擁有的特色在於，每年會擺設「孤棚七十二棧祭儀」，這指的是當天廟方準備雞鴨魚肉、五穀品、青菜和調味品等，象徵讓神明顯化成豐富菜餚，使受祭孤魂享受一頓盛宴。取七十二為名，則是以中國七十二煞的極數象徵最高誠意。³⁰同時近年來寺廟祭拜的對象，因為擴及到來不及長大的嬰靈，於是廟方準備的祭品特地用心設計超小尺寸的衣物與玩樂模型供其使用。³¹甚至由各種食材妝點成的轟炸機、金魚、漁夫、恐龍等造型的供品亦被擺上桌，相當少見，也達到娛人悅神的效果。³²可以說，類似的創意發想話題，近幾年在仁壽宮的普渡會場皆未缺席。

³⁰ 仁壽宮管理委員會，〈慈悲嬰靈 慶讚中元〉，《仁壽宮年刊》，甲申年，2004年，頁32。

³¹ 仁壽宮管理委員會，〈中元普渡〉，《仁壽宮年刊》，戊子年，2008年，頁30。

³² 蔡青容，〈仁壽宮普渡 祭品有創意〉，《中華日報》，2005年8月21日，4版。



圖4-2-1 仁壽宮前為普渡豎立的燈篙
資料來源：由陳韋廷先生提供



圖4-2-2 為普渡嬰靈準備的小尺寸祭品
資料來源：由陳韋廷先生提供



圖4-2-3 「孤棚七十二棧祭儀」擺設
資料來源：由陳韋廷先生提供



圖4-2-4 民國99年(2010)世界博覽會台灣館模型祭品
資料來源：由陳韋廷先生提供

4.中壇元帥聖誕(農曆9月9日)

中壇元帥即一般民間俗稱的三太子、太子爺，雖為寺廟當中陪祀神，但是誕辰當天除了負責祭祀的當值爐主及其他的管委會成員外，也會吸引不少信眾前來燃香參與。因為照慣例寺廟會於當天舉行乞龜活動，供信徒以擲筊的方式乞求分食以得神佑平安。

慶吊之事，以麵製粿，或磨米為之，形如龜，謂之紅龜。喪則用白。龜長壽也，讀如居，謂可居財。坊里廟會，陳龜數十，或重至十餘斤。人向神前乞之，謂可介福。明年此日，乃倍償焉。³³

從上可知乞龜習俗由來已久，所用之龜由麵粉所製，以往著重大小，今年乞得者，明年必須增加份量向神明還願。雖是如此，當年乞得麵龜者，仍感無上光榮與神威護佑，來年通常也以製作更大的麵龜來展示這一年來自己所獲得的優越境況，久而久之逐漸形成有財富的信眾菁英才有機會參加，其他人則望而卻步。在此背景下，這項傳統活動，和近幾年來許多仁壽宮舉行的祭典相同，主事者在其中加入了變化與創意。除了信徒製作傳統大麵龜外，管委會亦嘗試準備小型平安龜(長壽龜)，分為感情、發財、聰慧三種，信眾得依自己需求乞求，乞完為止，得龜者即使在神力加持下願望實現，也不必在來年作更大的回饋，不論有無財力都能前來祈福，並無貧富之分的差別待遇，對此外界均稱之為一項改革。³⁴至於其餘準備供品祭拜，邀請戲團演戲酬神則如傳統進行。

(二)配合節慶推出的創意活動

對傳統固定時間舉行的寺廟祭典活動內容加以變化，甚至從事別出心裁的一些改革，當然存在話題性，但事實上仍有所侷限。因為每年廟方所辦理

³³ 連橫，《雅堂文集》，台北：台灣銀行經濟研究室，1964年，頁183。

的歲時祭儀，不論次數或日期大致皆已固定，其中傳統的本質框架既不可能也不應該完全清除，所以和其他廟宇的同質性還是存在不低的比例。對於要持續並經常突顯仁壽宮與眾不同的優勢特色或前瞻性，著力點較為欠缺。於是羅秋川帶領管委會成員，利用其他節慶推出更多的創意活動，以此來補充前者的不足。

首先每年春節期間是仁壽宮大力行銷，增加信眾們對寺廟親民印象的好時機。所以除了在年前會以燈籠彩繪為內容，先舉辦參與人數多達千人的大型親子活動，同時近年來亦砸重金，利用此時舉辦全國花燈和蘭花競賽特展，搭配其他各項文化活動，例如葫器雕刻創作展、榕樹盆栽比賽等。成功營造廟埕熱鬧氣氛，吸引更多群眾前來共襄盛舉，甚至為了達到更好的效果，活動當中有時亦穿插一些「另類」活動。像是上述名榕比賽中，吸引身價上千萬的名榕前來參賽，廟方特地為其購買保險，並僱保全看守以防萬一，³⁵宣傳效果加倍。

而後民國97年(2008)春節之際，管委會參加當時台南縣政府主辦之台灣燈會，利用其中所設的宗教燈區，仁壽宮再次展現創意。大手筆舉辦「未來廟宇建築與法器創意設計」徵選活動，邀請南部各大專院校學生設計角逐，最後選出20件優良作品，包含數位門神、七彩平安橋，以及利用wii數位電玩遊戲來搏筊的設計，共同整合成一座「數位概念廟宇」，聲光影像互動效果相當炫目。尤其最後一項吸引相當多的目光焦點，當時正副總統、台南縣長前往試擲都讚譽有加，事後廟方還特意為此申請專利。³⁶

此外，順應每年所屬不同生肖，廟方也會加以結合推出不同創意宗教產品。以民國99年(2010)虎年為例，仁壽宮結合當地世界蛇王教育農場，免費

³⁴ 仁壽宮管理委員會，〈太子爺聖誕祈求長壽龜〉，《仁壽宮年刊》，甲申年，2004，頁34。

³⁵ 蔡青容，〈仁壽宮文化祭 名榕會集〉，《中華日報》，2006年1月28日，2版。

³⁶ 張清源，〈仁壽宮擲筊 Wii嘛ㄟ通〉，《中華日報》，2008年2月16日，B3版。

贈送一萬個虎毛平安符給予春節期間點光明燈和太歲燈的信眾，並找來五名生肖屬虎的小朋友代言。因為虎毛物以稀為貴，因此加入幾撮虎毛的平安符，推出後反應熱烈，帶動前往寺廟點燈的人數該年也增加兩成，甚至有遠從高雄慕名前來者。³⁷

不止傳統節慶，包括西洋節慶亦是仁壽宮發揮創舉的時刻。令人印象深刻的是民國95年(2006)，仁壽宮配合西洋情人節的到來，以及廟旁月老亭的興建，於是和廟口餐飲業者異業結合，開賣情人套餐附贈小禮物。當晚配合國樂演奏，打造浪漫氣氛，情侶同行還可半價優待。³⁸果然又再次吸引眾人焦點，以及顯現仁壽宮創意滿分的形象。

(三)結合其他團體的公益作為

傳統過去在國家政權力量不彰時，地方廟宇便經常有興辦社會慈善福利事業之舉。而且隨著時代進步，這項寺廟功能並未消失。時至今日，像是仁壽宮即曾經多次嘗試與地方其他機關組織合作辦理公益活動。除了前述為獨居老人送餐外，仁壽宮連續多年和台南監獄共同製作生肖大型花燈，以及提供燈籠和彩繪原料工具，亦和台南看守所合辦收容人彩繪燈籠活動。後者不但讓收容人發揮創意，也能達到開拓內心或者沉澱心情之效。至於完成後的花燈和燈籠，在春節期間便由仁壽宮進行展示或懸掛。³⁹此外包括利用保生大帝生日時，廟方和仁德青商會共同舉辦愛心蛋糕募集活動，並將蛋糕送給低收入戶及單親弱勢家庭傳達社會關懷也是一例。⁴⁰這些合作活動皆營造出仁壽宮熱心公益，關懷社會邊緣人或弱勢者的優良形象，創造出話題為寺廟行銷加分，同時也具體得到來自政府官方的正面肯定和回饋。至民國97年

³⁷ 張清源，〈仁壽宮虎毛平安符 搶手〉，《中華日報》，2010年2月21日，B8版。

³⁸ 蔡青容，〈仁壽宮浪漫 賣情人套餐〉，《中華日報》，2006年2月10日，7版。

³⁹ 仁壽宮管理委員會，〈台南看守所燈籠彩繪〉，《仁壽宮年刊》，庚寅年，2010年，頁9-12。

(2008)時，仁壽宮已獲得內政部表揚連續十年「興辦公益慈善及社會教化」績優宗教團體，⁴¹得獎紀錄相當豐富。

(四)舉辦大型國際會議或全國比賽

過去台灣風土不良、醫藥不彰的背景，造就了保生大帝從原鄉祖籍神逐漸脫離地域樊籬成爲一般移民普遍的信仰。即使發展至今，普遍醫療水準和生活環境已經突飛猛進，但是保生大帝已然是全台許多民眾根深蒂固的信奉對象。在多次全國寺廟主祀神的調查當中，保生大帝皆列於前十名以內。⁴²不過全台這麼多的保生大帝廟之間，以往多半只有維繫著分靈宮廟和祖廟之間的縱向連結關係，卻少有彼此間的橫向交流。因此民國78年(1989)在當年台南縣學甲慈濟宮董事長周大圍倡導之下，正式成立了「全國保生大帝廟宇聯誼會」⁴³，由周大圍本人出任首任會長。聯誼會基本上被賦與下列三項任務，包括：1.弘揚保生大帝平生慈悲濟世、護國活人之精神；2. 研究發揚保生大帝醫術、醫德及經典史蹟；3.促進同祀廟宇之發展及會員間之聯誼，並興辦公益、文化慈善事業。⁴⁴每年輪流在全台各地保生大帝廟宇舉行會員大會，期望藉由全台各地及同祀保生大帝廟宇的信眾，可以發揮宗教整合的力量和功能，擴大保生大帝的信仰層面。⁴⁵

⁴⁰ 林偉民，〈保生大帝生 仁壽宮做公益〉，《中華日報》，2010年4月20日，B5版。

⁴¹ 自民國86年(西元1997年)至民國95年(西元2006年)仁壽宮皆獲得內政部表揚。仁壽宮管理委員會，〈宗教團體公益表揚〉，《仁壽宮年刊》，己丑年，2009，頁44。

⁴² 莊芳榮，〈台灣地區寺廟發展之研究〉，台北：文化大學史學研究所碩論，1987，頁24-27；黃麗芬，〈保生大帝信仰文化意涵研究—以台南縣為例〉，頁4；余光弘，〈台灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，53，1982，頁81。

⁴³ 此聯誼會於民國96年已轉型為全國性宗教團體，並重新命名為「財團法人台灣保生大帝信仰總會」。詹惠萍，〈宗教行銷活動與信仰之探討—以台北市大龍峒保安宮為例〉，頁35-38。

⁴⁴ 黃麗芬，〈保生大帝信仰文化意涵研究—以台南縣為例〉，頁82。

⁴⁵ 劉玉堂，〈全國保生大帝同祀廟宇聯誼會摘記〉，《真人》創刊號，全國保生大帝廟宇聯誼會編印，1990，頁16-18。轉引自黃麗芬，〈保生大帝信仰文化意涵研究—以台南縣為例〉，頁82。

在聯誼會眾多會員當中，仁壽宮也是其中一員。不但定時參與，同時積極表現。身為常務委員宮的仁壽宮，在民國90年(2001)接辦聯誼會第四屆第三次會員大會時，不但邀請台澎金馬四地會員兩百六十四間廟宇參加，同時擴及中國、菲律賓、新加坡的保生大帝廟亦在來訪名單當中。據廟方資料，此次活動場面盛大，多達萬人參與，並有當時重要政治人物，如副總統、內政部長和台北市長等人前來共襄盛舉。據羅秋川表示，此次大會報名參與的宮廟數量規模是歷年來最龐大的。⁴⁶

仔細分析來看，除了為加強同祀廟宇之間的橫向互動外，聯誼會的成立其實還涉及到當初的時代背景。是時正值政府民國76年(1987)解除戒嚴不久，期待已久的自由氛圍使得包括聯誼會在內的許多社會團體如雨後春筍迅速冒出，同時隨著開放民眾赴中國旅遊，過去被緊張氣氛凝結的兩岸關係，也跟著民間交流逐漸活絡起來。於是聯誼會成立後，另一方面亦順政府政策之勢頻繁與中國祖廟及同祀宮廟往來，於是漸漸在兩岸宗教文化交流中扮演重要角色。因為如此，所以聯誼會不但在台灣宗教界受到注目，也開始受到政府當局的重視，像上述仁壽宮舉辦會員大會時重量級政府要角紛紛參與便可見一般。從中不但有助於塑造聯誼會無形的權威形象，有利於替保生大帝信仰爭取更多的資源。而就仁壽宮來說，其以個體加入像聯誼會這樣全台絕大多數同祀宮廟聯合體，除了可以透過團結和組織獲得集體力量，藉由團體實現個體無法完成的願望，而且經由成功的舉辦活動，製造話題達到宣傳效果，也擴展了廟宇的人脈關係，並增加了聲望與氣勢。⁴⁷因此即使參與或舉辦聯誼會活動有時得需支付大筆經費，但從利益獲取的立場來看還是頗為值得。

除了透過聯誼會從事兩岸宮廟交流外，民國98年(2009)仁壽宮亦舉辦過

⁴⁶ 訪問羅秋川，2010.6.9，於仁壽宮。

「兩岸夜光龍—龍獅藝陣嘉年華」活動。共有十一隊兩岸龍獅隊伍共襄盛舉。所謂夜光龍是指利用舞龍身上特殊的螢光材質，在黑暗中的紫色光線照射下，龍身呈現炫目的光影。隱身在黑暗中的舞龍者，會隨著鑼鼓節拍表演，使得七彩瑰麗的舞龍在空中舞動，形成光彩絢麗的景象。⁴⁸

不止如此，民國99年(2010)仁壽宮延續對藝陣活動的重視，主辦二〇一〇全國宋江陣暨南瀛盃龍獅藝陣錦標賽中的宋江陣比賽。十五支來自全國中小和大專組的隊伍，齊聚仁壽宮前廣場競技。除了吸引許多民眾圍觀，也話題性十足。因為此次比賽仁壽宮的保生大帝特地別上裁判證，和四位裁判「人神」共同評分。選手操演後，只要到保生大帝面前抽籤，便可確定神明評定的分數。⁴⁹

二、羅秋川個人舉止方面

從上述可知，羅秋川任內領導管委會成員可說盡心盡力利用各項時機，創造寺廟令人關注之話題。但除此之外，羅秋川本人打造個人形象與話題性的能力亦不遜色。首先，羅秋川在地方新聞報導下，以年輕姿態打破以往仁壽宮由地方大老耆宿主持的局面，並抱持新時代的經營理念，受到不少矚目，⁵⁰當時羅秋川和擔任仁壽宮角頭廟北安宮的主任委員羅秋山被認為是熱心公益的菁英昆仲。⁵¹其次，羅秋川更以「博士主委」之姿為人所津津樂道。其上任後，有感學識有限，無法滿足自我成長的需求，於是在廟務事業兩頭

⁴⁷ 范正義，《保生大帝信仰與閩台社會》，福建：福建人民出版社，2006，頁394~403。

⁴⁸ 仁壽宮管理委員會，〈兩岸夜光龍 龍獅藝陣嘉年華〉，《仁壽宮年刊》，庚寅年，2010年，頁13。

⁴⁹ 林偉民，〈宋江陣競賽 人神共同評分〉，《中華日報》，2010年5月17日，B1版。

⁵⁰ 許榮宗，〈羅秋川 改造廟口文化〉，《中國時報》，1999年1月7日，19版；許榮宗，〈書發仁壽宮歷史〉，《中國時報》，2000年1月29日，19版；汪慧星，〈羅秋川 推動優質寺廟文化〉，《中國時報》，2000年4月14日，21版。

⁵¹ 林相如，〈羅氏昆仲熱心公益 歸仁傳佳話〉，《中華日報》，2002年7月11日，25版。

忙碌之際，未放棄繼續進修，先後從台南長榮大學和菲律賓馬尼拉大學，取得企業管理還有公共行政碩博士學位，被認為是台灣少有的「博士主委」。⁵²此專業形象，不但使其任期屆滿後，在仁壽宮的去留備受各界關切，⁵³更讓羅秋川的發言被認為具有代表性，而成為宗教相關議題，甚至是其他領域議題的受訪對象。⁵⁴

仁壽宮在羅秋川策劃下，以經營地方為務，逐步邁向國際化為必然的遠程目標，創新話題更是寺廟長期孜孜矻矻的工作。只是有一點不能忽略的是，仁壽宮以上精心設計的行銷策略，少不了一項關鍵的成功催化劑，就是媒體的宣傳。藉著媒體的宣傳，才能使仁壽宮的各項行動以更有效的方式，傳達至預定的目標，甚至是更遠更廣的區域和人群。

這裡所指的媒體宣傳，包括了一般大眾傳媒和文宣出版品。前者經常被羅秋川所運用，因為其本身長期和各類媒體記者交際往來，出眾的社交手腕讓他和不少記者都十分的熟稔。而這樣累積出的人脈，讓仁壽宮只要發布任何訊息或具有新聞性的題材一出，便可迅速聯絡地方記者，召開記者會公開宣布。藉由記者產出新聞稿，所欲報導的消息隨即便曝光於電視、報紙、雜誌等大眾媒體之上。

至於文宣出版品部分，除了民國88年(1999)出版仁壽宮首部廟史《仁壽宮志》分贈轄境約七千戶信徒外，後來幾乎每一年管委會都會固定於當年元月發行印刷精美的年刊，免費贈閱。年刊內容一方面重點報告去年管委會管理經營的各項成果，並輔以照片說明，另一方面最後都會附上該年的農民曆。兼具實用和美觀價值，當然也達到宣傳媒介之效。此外為加強機動性和時效性，重要活動內容與流程，利用發放傳單的方式公告週知，也是廟方便

⁵² 林偉民，〈仁壽宮主委 羅秋川獲菲博士學位〉，《中華日報》，2010年3月19日，B5版。

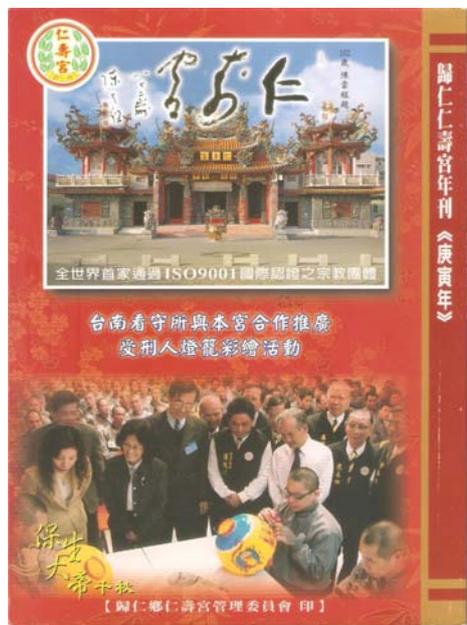
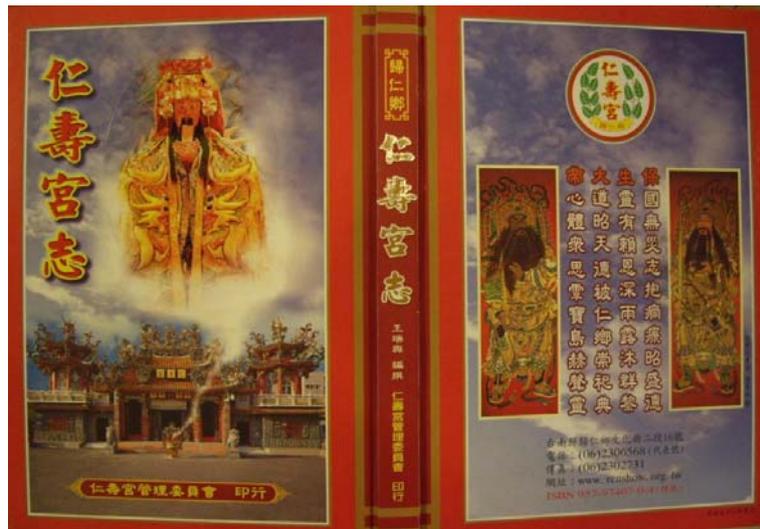
⁵³ 林偉民，〈羅秋川動向受關注〉，《中華日報》，2010年5月5日，B5版。

⁵⁴ 陳正一，〈宗教立法透明化 羅秋川：好事一樁〉，《中華日報》，2009年7月16日，B4版；

陳正一，〈仁壽宮主委：公開民調流程 釐清爭議〉，《中華日報》，2009年4月16日，B5版。

用的方式。

圖 4-2-5 仁壽宮志與仁壽宮年刊書影



資料來源：仁壽宮管委會，《仁壽宮志》、《歸仁仁壽宮年刊》，封面。

第五章 神明也是電腦高手—仁壽宮的網路化

第一節 網路祭壇的成立

現代台灣社會處於知識爆炸的狀態，近十年來各項傳播媒體迅速發展是一大原因。除了傳統的電視、廣播、報紙、雜誌以外，現今許多人生活當中不可或缺，甚至視之為生活必需品的資訊接收媒體，還包括了無遠弗屆的網際網路。既然網路世界無國界，透過網路可以彌補許多因為現實距離所造成的問題，使用上又無時間的限制，因此成了講求效率的現代人生活上方便的利器。

看準這一點，於是羅秋川甚早就有意將網路納入仁壽宮利用的媒體之列。不但用以傳播寺廟相關各項資訊，也要成為寺廟從事行銷的重要與有效管道。基本上以網路從事行銷的優勢共有以下幾點：網路行銷能突破傳統行銷的時空限制；因網路互動性的特質，所以可以使企業(宗教團體)藉此了解網路使用者對產品、服務的意見；網路行銷成本較低，而且可以帶來持續性的媒體暴露；網路使用者的數量龐大，可以訴求的人數可觀。也可以說網路行銷就是將行銷概念、行為、策略做網路化或數位化思考，帶來的是提供者與接收者雙贏的結果。並可與傳統行銷方式彼此相加相乘，達到加倍的效果。¹

在上述的考量之下，又鑒於過去仁壽宮的管理人員只能利用傳統參訪其他友廟的活動，或者經由信眾以一對一口耳相傳的方式宣傳寺廟，不但顯得廟方的態度太過被動、消極，事實上所達致的效果也確實有限。大部分前來

¹ 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究〉，頁38-40。

參拜或者參加活動的人員，還是侷限於原本固定祭祀圈的信眾，住在他處或遠地的民眾不會接收到仁壽宮的活動資訊。即使是原本仁壽宮的信徒，搬遷離開本地後，也有可能因為路途遙遠，不方便親自前來寺廟參拜，而逐漸流失。這種情況讓羅秋川在一開始擔任寺廟管理領導人時，產生不小的危機感，認為應該要有所改善。不過雖然曾經有意嘗試利用一般大眾傳播媒體進行廣告宣傳，但龐大的費用壓力卻讓管委會感到卻步。所以在綜合思考網路行銷的優勢，以及寺廟本身原來未有明顯與他者區隔的特色，需要建立起自己獨特「品牌」的因素後，就促成了仁壽宮專屬互動式網站「網路祭壇」的架設。²

不過雖然當初羅秋川認為網站的架設、網路的行銷特色以及功能發揮，都是仁壽宮所需要且必須發展的。但是畢竟仁壽宮在當地民眾印象當中，甚至不少管理團隊本身成員概念裡頭，都還是一間傳統地方大廟，管理方式一向中規中矩，甚至偏於保守。所以頓時要結合在當時仍然極為新穎的現代科技—網際網路從事宣傳行銷，可想而知相關人士在心理上皆面臨不小的衝擊。因此在網站推動成立的過程中，來自各方質疑或阻礙的聲音便未曾斷絕於耳。

首先在規劃階段，寺廟內部管理階層就對是否要藉由網路此類管道主動行銷，存在正反兩面的意見。正面的看法認為主動出擊能使仁壽宮聲名得以遠播，因此值得進行。但仍有部分人士還是認為應該由信徒主動前來寺廟，不應該用「誘導」的方式使信徒前來祭祀。或者反之，網路祭壇成立後，若效果良好，信徒們以上網祭祀為習，不親自前來廟中參拜，將影響實質的香油錢收入，反而導致與預期相反的結果。³其次連同管委會多數成員在內，許

² 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究〉，頁58-62。

³ 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究〉，頁60。

多年紀較長的信徒缺乏網路的概念知識，難以想像仁壽宮運用網路如何與信徒互動，以及這項新的傳媒到底能夠達成何種宣傳效果，致使一開始對這項行銷手法感到十分困惑，而未能全力支持。再來，網路祭壇的靈驗性受到質疑，有部分人士認為這單純只是一種廟方用來吸引各界關注的花招噱頭罷了，網路神明不如實際神明來的法力高強。另外，仁壽宮內部即使是相較之下比較年輕的成員，甚至是羅秋川本人，對於架設網站和連接網路等相關資訊工作，亦僅止於基本的概念，欠缺實際設計和執行維護的人才。所以如何在盡量降低成本的情況下，尋覓到可用的人力資源，也是仁壽宮在完成網路化的過程中遭遇的艱鉅挑戰。⁴

以上的諸多困難如何排解，考驗著羅秋川以及所領導管理團隊的智慧。回顧後來那些反對和充滿疑慮的聲浪，被逐一面對及解除，關鍵在於包括羅秋川在內，廟中贊成架設網站的管理成員花了極長時間，不斷的利用每次閒聊和溝通的機會，將網路的概念和效果灌輸給原本站在反對立場的信眾，力求降低觀念缺乏與意見分歧的狀況，努力達成共識。並在確定成立網站後，透過大家共同尊崇的保生大帝，表達神意皆應允贊同之意，目的是為了從中強化眾人從事的信心。至於架設網站的相關專業問題，如程式、美工、音效等設計，則尋求外部軟體公司組織專門技術團隊給予支援解決，⁵並請專人平時維護。看得出來當時羅秋川已盡力處理或消除遭遇到的難題。甚至為了表現自己投入的決心，也為了減輕寺廟財務上的壓力，依其說法，個人曾經付出了極大的金額贊助。最後在經過這些努力之後，剩下的便是直接展現實施後的成果，讓事實向所有相關人士證明網路化的確是仁壽宮正確的發展道

⁴ 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究〉，頁63-64。

⁵ 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究〉，頁65-66。

路。⁶

於是在千呼萬喚之下，民國89年(2000)時，仁壽宮的網路祭壇終於正式推出。按鈕啓用典禮上，廟方邀請地方與中央民意代表，甚至是當時總統候選人前來共襄盛舉，場面顯得十分盛大壯觀。而這項羅秋川自認為在任內感到最自豪的事蹟，⁷也被認為開全國風氣之先，一舉成功打響仁壽宮在全台的知名度。這是因為網路祭壇雖然呈現的還是電腦前的螢幕畫面，但是因為強調虛擬實境，所以十分擬真。就像是將寺廟內外的實景虛擬化後，直接放上網路。不論位於何處，信徒們都可以免卻舟車勞頓的麻煩，透過電腦操作便有如親自到達寺廟現場。不似其他寺廟多以靜態畫面構築網站內容，頂多附有簡易的擲筊功能，仁壽宮的網路祭壇乃是一標榜能與上網者互動的網站。透過電腦可見寺廟資料與相關事務的介紹外，只要登入網站，陸續選擇頁面上入宮祭祀、網路祭壇選項後，即可以進入模擬實境的主殿。接下來可選擇所要祭拜的神祇對象，選定後畫面上將提供六種素果、三種鮮花與金紙份數的動畫圖案任君選擇。一旦將上述供品點選完畢後，最後會出現三炷清香，如同一般實際的程序，代表祭拜儀式完成。全程雖然都透過網路進行，但廟方強調心誠則靈。

⁶ 訪問羅秋川，2010.6.9，於仁壽宮。

⁷ 訪問羅秋川，2010.6.9，於仁壽宮。

圖5-1-1 仁壽宮網路祭壇虛擬實境祭拜網頁影像



資料來源：仁壽宮網站 http://renshow.baibai.com.tw/worship/altar_htm/index.htm

除普通點香膜拜外，網站內還設計其他多項功能，像是問卜和祈福。前者只要輸入個人資料與求籤項目，網路便會開始出現籤筒滾動的畫面，代替求籤者自廟內共六十四支籤詩中選出合乎神意指示者，接著使用者再次按下筊杯圖示擲筊，求得三允筊後，畫面就會出現籤詩內容，完成求籤程序。後者則可供登入網站者，填寫祈福券，將心中的話語化為文字，按下送出鍵上達天聽。甚至連一般寺廟每年春節期間為信眾點光明燈、太歲燈消災解厄的服務，在仁壽宮的網站上，也能透過手指頭操作鍵盤達成。一樣只要填入個人基本資料送出，即可在網路上免費點燈，甚為方便。可以說過去需要親自

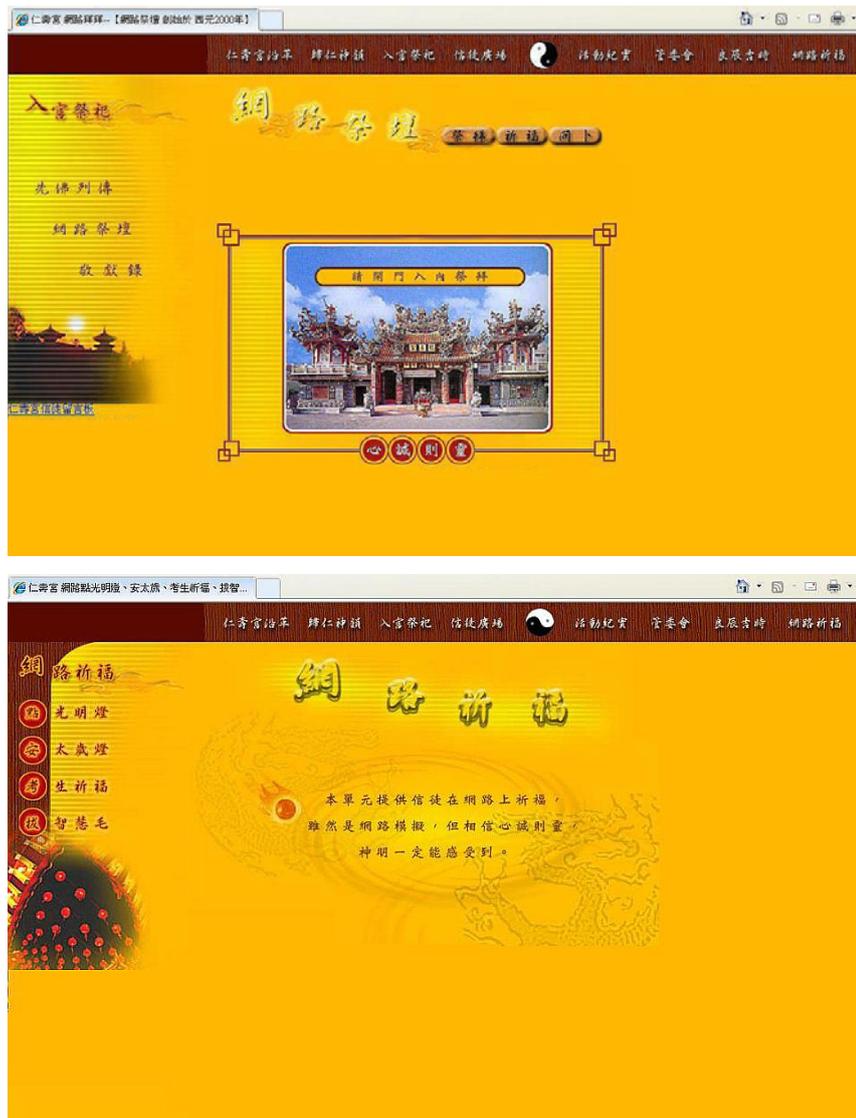
在廟中，才能進行的各項宗教活動，現在只要藉著網路就能辦到。

另外隨著時間演進，網站也會調整點選規則或新增服務項目，定時提升給人的新鮮感，維持瀏覽人氣。例如上述網路光明燈雖然是免費服務，但爲了提高信眾的網站再訪率，於是增加規則，點燈者每個月至少需要上網祭拜一次，否則燈火亮度便會變暗，若長達兩個月未登入探訪，則會整個熄滅。⁸但在熄燈之前，網站設有告知的系統，會以電子信件通知信徒網路光明燈即將熄滅，要趕緊上網以維持亮度。

此外民國90年(2001)，也就是網站成立隔年，爲了使服務更加周延，因此網站除提供當年考生上網祭拜傳統習俗中主管功名的文昌帝君，並上網登錄准考證號碼以祈禱考試順利之外，還增加了拔虛擬牛毛的選項，吸引考生們點進祈福。開發動機據羅秋川表示，乃是因應當年考季來臨，方便應試考生虛擬拔毛增長智慧。點入該功能項目後，螢幕上會先出現文昌帝君像，然後緊接著是一頭牛走進孔廟的畫面。上網者得依性別不同，分別遵照男左手女右手的指示，以動畫由專人代爲拔取牛毛。第一版的設計裡，拔下牛毛後，接下來要填呈給文昌帝君的「功名疏文」，並在網路上火化，最後文昌帝君出現接受疏文，始算大功告成。⁹

⁸ 蔡青容，〈上網點光明燈 免費喔〉，《中華日報》，2005年2月15日，6版。

圖5-1-2 仁壽宮網路祭壇和網路祈福首頁影像



資料來源：仁壽宮網站http://renshow.baibai.com.tw/worship/altar_hm/index.htm

⁹ 周宗禎，〈網路祭壇 開放拔虛擬牛毛〉，《聯合晚報》，2001年5月10日，7版。

由於保生大帝主管醫藥，所以網路祭壇也曾經推出香味靈符。包括薰衣草、檸檬、迷迭香等十九種具有排毒功用的香料結合符紙，供信徒上網求取。信徒只要點選網站上擲筊項目，獲得神明應允，就可以取得靈符。¹⁰

仁壽宮開設網路祭壇，帶動宗教界一陣網路熱潮。但網站成立逐漸受到注目和好評，穩定擁有一定數量的使用者後，卻還是不免引來出自寺廟內外的質疑和挑戰。內部依舊有部分信徒反彈提出反面意見，認為網站宣傳行銷效果愈好，愈有可能導致民眾光以上網點香、進行網路活動為滿足。原本規劃給予信眾方便維持信仰的設計，過猶不及反而排擠眾人實際到廟的意願，連帶的將使寺廟香油錢收入減少，引發財務危機，造成始料未及的後果。

對此羅秋川不得不特地出面提出回應，說明廟方會持續觀察網站效果進行評估，並對照來廟人數狀況，若真有需要必然會針對內容展開調整修正。另一方面，也藉此機會對外界喊話，提醒上網民眾，網路擲筊或者求籤都涉及或然率。¹¹如果要真正求得心靈慰藉，仍然需要親自前來廟中參拜，才能展現真誠得到神佑。¹²

不止如此，網路祭壇開辦後，由於號稱第一，於是也引發過其他地區部分大型知名廟宇不滿。曾經有北部廟宇代表因此特地南下謁館，直接找上羅秋川遞送「挑戰書」，揚言將投入更多資金開發「真正全國第一」的網站。面對這樣充滿戰意的言論，羅秋川除了重申仁壽宮網站所設計出的部分功能，雖然非居首創地位，不過整體來看內容豐富、畫面活潑。不似其他廟宇早期開發的網頁造訪人數寥寥可數，率先獲得各地網友青睞乃是不爭的事實之外，亦表示仍然會繼續結合鄰近學術單位，研發更多更人性化的功能和內

¹⁰ 林佳儒，〈香味靈符 上網可點選〉，《中華日報》，2004年6月10日，6版。

¹¹ 或然率等同機率，指的是同一件事重複極多次，每一百次平均會發生幾次的估算。

¹² 林相如，〈網路祭壇發燒 影響香油錢收入？〉，《中華日報》，1999年11月23日，25版。

容，加強對信徒承諾的服務並維持寺廟競爭力。¹³

以上所述兩件曾經登上報紙新聞版面的事件，從另一角度來看，引發點都與仁壽宮網路祭壇設立後，所引發熱烈效應有關。事實上，運用現代科技走在時代潮流前端的網路行銷設計，對當時宗教界來說的確十分新穎，被視作是項重大創舉，所以一開始推出就獲得相當多矚目。並在經媒體大量曝光後，吸引了許多信眾或者一般好奇民眾上網連結，頓時間網站新聞熱度驚人，宣傳行銷效果更形加分。

依據報紙內容所提供的數據，當年仁壽宮網路祭壇啓用的消息，經不少國內甚至國外媒體記者採訪披露後，短短數日即吸引多達兩萬的上站人數，三個月後已屆五萬人的紀錄，甚至經過三年多的經營後，造訪人數更是累加突破了一百七十萬人之門檻。¹⁴而羅秋川以網路祭壇為研究主題的碩士論文中，亦寫到起初剛開放信徒上網時，每日登入網站的人數都有兩三千人。且依寺廟本身對網路流量所做的統計，平均每一位網路使用者在網路祭壇上停留的時間大約可達二十五分鐘，¹⁵這顯現仁壽宮互動式的網站設計，的確能引起大量使用者瀏覽參觀的興趣。

至於上網群眾們所具備的背景類別，因為在本網站互動功能中時常需要輸入一些使用者的個人資料，例如姓名、出生年次、居住地址等，故能經由網站資料庫所儲存的訊息進行大致的統計分析。從結果中可以得知，觀看和使用仁壽宮網站的人群，除了本地舊有之信徒群外，因為網路無地域邊界限制的特性，所以全台其他地區的保生大帝信徒，或者只要信仰一般傳統民俗

¹³ 周宗禎，〈仁壽宮網站受歡迎 引來挑戰〉，《聯合報》，2000年1月5日，18版。

¹⁴ 林相如，〈網路祭壇發燒 影響香油錢收入?〉，《中華日報》，1999年11月23日，25版；周宗禎〈仁壽宮網站受歡迎 引來挑戰〉，《聯合報》，2000年1月5日，18版；林佳儒，〈仁壽宮網路祭壇瀏覽人次 破170萬〉，《中華日報》，2003年2月26日，25版。

¹⁵ 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究〉，頁67。

宗教的人們皆會來此造訪。

比較特殊的是，這種地域上的突破，同時也突破了國界的限制。從仁壽宮所收到的電子郵件來看，有不少來自國外。這些國外人士在信件內容中透露起初會注意到仁壽宮的網站，是因為觀看了國際知名媒體CNN特地抵台所進行的相關報導，加上對台灣民俗宗教有了解的興趣而引發。於是主動發信給廟方，進行相關宗教問題的詢問以及文化的交流。¹⁶

若從使用者的年齡層來看，包含範圍亦廣，其中有不少年輕學生。據了解年輕學子透過網路從事信仰活動的動機，大致有以下三點：首先，年輕族群對現代科技或網路使用，通常懷抱較高興趣，使用上也相當熟稔。所以有一部分年輕人是基於長期對網路使用的習慣，對仁壽宮網頁感到好奇而瀏覽的。其次，有一部分是爲了祈求考試順利而來。最後，當然也有人單純是爲了滿足個人信仰需要而使用網路祭壇。但不論出自於那一原因，使用者平均年齡降低都是仁壽宮架設網站，進行網路行銷後，所出現不同於傳統行銷的特殊現象。¹⁷

另一個同樣讓人特別注目的現象是，登入網站的使用者，有些甚至根本信仰不同宗教。他們之所以會來仁壽宮的網站參觀，據羅秋川推測或許有部分人是爲了觀摩網站設計形式，也或許另一部分是希望透過電腦螢幕，尋求另一種宗教信仰的心靈慰藉。¹⁸

以上結果顯現網路成爲寺廟傳播和行銷媒介，具有相當大的包容性，可以打破現實世界中各項既有藩籬，展現多元性。也代表著仁壽宮推出網路祭壇，且長期用心經營後，的確引起各界極大的迴響。不論從網站登入人數、個別使用者的背景分類等，都可以證明此爲羅秋川任內一次重要且成功的行

¹⁶ 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究〉，頁71。

¹⁷ 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究〉，頁71。

¹⁸ 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究〉，頁71。

銷決策，仁壽宮在全國知名度大增。影響之下，包括官方也對仁壽宮投注更多的關懷，並數次有官員直接前來參觀指導。網路化儼然成爲現代仁壽宮在同類地方廟宇中崛起的鮮明特色。訪談過程當中，地區信眾爲此感到與有榮焉，並相對增添前往寺廟上香祈禱，或者爲神服務的次數和意願。¹⁹

¹⁹ 訪問張太平，2010.5.13，於文化村辦公室。

第二節 人神互動方式的變化

宗教原本即為滿足人們心靈需求而生，在人類文明發展過程中是普遍存在的一種重要社會現象。而神與人之間連結關係的建立，構成宗教信仰最主要的本質。因此人們藉著各種宗教儀式，和在上位的神進行溝通互動，一方面表達對高超無形力量的崇敬，另一方面也表現人們渴望能從中得到神明對自己請求的傾聽和施恩，活動過程通常既神祕又引人入勝。

既然宗教儀式被認為具有神奇力量，足以搭起人神之間互動溝通的橋梁，是宗教內涵當中不可或缺的一環，那麼多數信徒當然都會從事此類活動。其中傳統民俗宗教的方式，主要包括前往廟宇直接立於神前捻香參拜，藉著裊裊香煙將個人的心願傳達至神處，或者經由參與廟會祭典活動，表現虔敬信仰以求心想事成。值得注意的是，在過去社會裡頭，這類宗教活動從開始階段到結束，絕大部分並非以個人為主體，而是家族、宗族，甚至是整個村落人群集體共同投入的事項。因為這類血緣與地緣組織，基於傳統文化裡頭重視倫理和人情的原則，在過去習慣一向為人們所看重。尤其在現代各項物質條件發達之前，以往處在惡劣生活環境中的人群團體，為了求取生存，必須彼此支援，所以往往從事集體行動。在此情況下，群體組織一般會以強大的力量主導當中的個人行為，也因此獨立的個人意志被置於集體行動之下，沒有自由選擇機會。

上述情形在早期台灣社會尤其明顯，因為本地具備特殊的移墾開發背景。一開始多數移民因為迫於在原鄉面臨生存上極大的威脅，才在不得已的情況下，甘願忍受親人分離、路程顛沛流離之苦，甚至冒著隨時致命的危險抵台。好不容易到達台灣，展開新生活後，接下來又經常為了土地取得、原民侵擾或者胥吏壓迫等接踵而來的艱困挑戰，感受離鄉背井孤立無援的辛酸。因此基於現實生活安頓，以及心靈層面慰藉的需要，故早期移民特別重

視彼此地緣上的關係。所謂「人不親土親」，由此產生出的所謂地緣意識，在清代的漢人社會裡頭，甚至被當作一種社群認同的法則，對整個社會造成十分巨大的影響，當時不少的械鬥事件便是因此而引發。往後隨著第一代移民逐漸在本地開枝散葉、繁衍宗族，台灣慢慢脫離移墾社會型態後，血緣關係才得以再次成爲重要的人群繫帶，和前述地緣關係長期作爲人們重視倚賴的人際往來條件，也經常以相關群體爲單位共同從事各項社會活動。

宗教活動就是在此所指的社會活動之一。過去群體在個人意識尚未高漲前，對其中的成員具有相當的約束力，加上除非是做惡之徒，否則每個人都應該曾經被澤蒙庥，無形中受過神明的庇佑，所以眾人集體共同向神靈請求事項並表達感謝，被認爲是理所當然的常態。觀察各地廟宇的建立，尤其是地方公廟的成立往往就是由此而來。既然寺廟乃合眾人之力所立，那麼接下來的管理，包含辦理各式祭典和相關神聖活動，當然就是群體成員的共同責任。尤其大型祭典活動的舉行，往往耗費驚人、細節瑣碎，所以一同出資奉獻、分攤工作並互相合作便相當需要，這也是宗教活動過去總是大家共同進行的重要因素。至於廟會祭典期間，摩肩擦踵的人潮所創造出的熱鬧娛樂氣氛，一方面爲傳統農業社會中，過著繁忙但單調生活的人們所期待，一方面也展現了這股群體力量的成果。只是爾後隨著時間推演，台灣開墾日漸有成，民眾經濟狀況漸趨好轉，生活得以走向穩定，進一步在地化，甚至於如今走向多元化，使得所謂的群體性質有所轉變。血緣和地緣關係在群體組成中，支配的重要性較過去大幅減弱，人際之間背景區分也顯得模糊。另外，寺廟信仰本身其實也具有人群整合功能，能將過去鮮明的分類標籤逐漸抹去，打造新的群體組成。²⁰

上述討論後可知，「宗教信仰是群體活動」這句話，在長期社會發展下，

²⁰ 陳其南，《台灣的傳統中國社會》，台北：允晨，1987，頁112-118。

幾乎無須再贅言多加解釋或者質疑。在家庭或者家族、宗族當中，下一代通常也會從小開始順應長輩原有的宗教選擇與模式，按照既有做法繼續投入其中。所以在寺廟這個公共空間裡面，整體來說，展現的是公開且世代傳承的集體力量。這樣的力量或模式至今依舊沒有消失，也有一定保留的必要，當然也存在於仁壽宮這間年代悠久的地方公廟裡頭。最直接的表現就是寺廟祭祀圈人群自清代以來一直保留五角頭的劃分，每一角頭大致涵蓋現今兩三個行政村落的人口數，在祭典舉辦時以約定成俗的輪值方式負責主持，一切看來十分自然、習慣，個人在其中多數扮演的是配合眾議、等待指示的角色。

以上信眾們和神明溝通的模式，卻因為以下事件的開啓，開始增添了變化。這指的是前一節所述羅秋川就任主委職務後，基於宣傳行銷目的，推出配合時代潮流的互動式宗教網站—網路祭壇，開放各界人士啓用。由於網路使用上具備的獨特性，因此從中帶動出另一種非傳統式的人神交流互動方式。事實上近幾年來，網路已被學術界認同具有超越時空、即時、互動和多媒體等特性。其中被認為和一般媒體最大的差別性，就在於它的高互動性。所謂的互動性可以指個人和組織之間溝通無礙，不受限時間和空間的特性。也就是說，網路比其他一般媒體賦予個人更多的控制權，可以依使用者的方便接收資訊，不必依照媒體固定的傳播時間。而網路運用在行銷用途上，與傳統媒體另一點明顯的差別在於，網路使用者可以主動挑出網路資訊內容中，適合本身需要的部份，不必對所有訊息一律照單全收。有研究者認為這展現了網路行銷的個人化精神，將個人的意願和需求置於優先考量的地位。

21

以個人為考量基準點的網路行銷，看似和傳統宗教活動所具備的群體性有所衝突，但仁壽宮的網路祭壇卻試圖將兩者結合。不但將仁壽宮的實景搬上網路，以動畫栩栩如生兼具趣味性地呈現實際前往寺廟所從事的各項宗教

²¹ 羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究〉，頁33、37。

活動。最獨特的是，即使本人不到神前，透過網路空間相隔，仁壽宮的神明仍然可以即時回應信徒祈求的種種事項，達到互動的效果。這項新的人神溝通方式，強調一切以虛擬實境、心誠則靈為原則。網路使用者憑著這項傳媒具備的特性，可以彈性調整自己的上網時間，不只次數和停留時間不限，上網地點也不拘。以現今網路建構密集度來看，欲達到「隨時隨地」上網不無可能，單純依個人意願。進入網站後，經過選擇點擊自己所要進行的功能項目，也是個人自由意志的展現。甚至在繁忙的工業社會當中，每個人經常得一心多用，短時間必須處理眾多事務的情況下，同時開啓多個視窗進行不同活動，或者中途因事短暫離開，以及直接放棄而登出，下次再繼續完成，都是可以被允許且輕易達成的。

就是因為網路祭壇既結合現代人使用網路的習慣，適時走在時代前端，充分利用網路傳媒的優勢，又能提供不同以往，另一種新的個人式宗教需求的滿足，因此才能如上節所述，在推出後極短時間內，便獲得極大迴響。網路參與人數迅速提升的結果，除了使得仁壽宮在全台知名度暴增，累積可觀人氣，成功達到行銷宣傳的預期目標，也意外引來其他同類廟宇陸續挑戰或者模仿學習，甚至帶動出一新的宗教現象就是「民俗宗教信仰個體化」。這是由於在電腦螢幕面前，信仰活動以個人為從事單位，信仰可以單純成為個人的事，不受以往群體意識或時空約束。個人因為網路帶來宗教選擇的自由，所以關注的焦點可以集中在自身主觀的內在體驗，顯現自我的特質。不過相較於西方社會，台灣當代這種信仰上的個體化現象，因為不必然包含「嘗試與傳統、階層性或制度性相對抗」的批判色彩，所以減弱了和傳統宗教形式之間，可能存在的矛盾。於是「制度性宗教的浮現」和「信仰的個體化」兩個不同甚至是相反的發展趨勢，可以同時存在當前台灣的時空當中，仁壽

宮的網路化便做了這樣的示範。²²

表5-2-1 仁壽宮網路祭壇實施前後人神互動方式對照表

	前	後
方式	1. 前往寺廟祭拜求籤 2. 集體辦理宗教儀式活動	除前述外，增加一項新的方式：可利用網路連接開啓仁壽宮網頁，點選所要從事的宗教活動
時間	每天寺廟固定開放時間，以及每年祭典固定舉行日期	除原本固定時間外，在網路上宗教時間不受限，隨時可與廟中神明意念交流
空間	寺廟內外實際空間	實體空間外，增加網路虛擬空間
個人化程度	較低	較高
優點	1. 直接傳達意志和神明溝通 2. 傳統寺廟公共空間，具備多樣功能	1. 信眾的選擇性增多 2. 符合現代社會個人化趨勢，個人從事宗教活動時的時空條件較彈性
缺點	較不便現代工商社會當中，忙碌人們的需求	網路是否能夠完全傳達神明和網路使用者的意志，仍有相當的疑慮

資料來源：筆者自製

²² 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷》，台北：聯經，2004，頁51-52。

第六章 結論

近一兩百年來在全球產生有別以往宗教常軌模式的新興宗教團體，在數量和表現形式上都大大超越過去。其投入人數之多，分布範圍之廣。不但引起傳統宗教關注可能帶來的挑戰，也吸引眾家學者進行研究，形成一股學術熱潮。如此將之視為一個專業的研究領域，開始的時間大致在西元 1970 年代末期。起初帶領風氣之先的研究者考察焦點只專注於歐美 60 年代以來，各種在教義和儀式上都脫離正統基督教派的異端團體，但範圍很快擴大，因為新興宗教組織在世界各地同樣都以極快的速度發展開來，¹各地的學者於是相繼投入研究行列，一些與新興宗教指稱同義的名詞接連被創造出來，例如日本學者先後以「新宗教」、「新新宗教」指出各時期出現不同於傳統宗教的新宗教團體。²

回頭反觀台灣學界在戰後，因為受到長期政治上整肅緊張氣氛的箝制，對於進行相關研究有所顧忌，故開始從事這項主題研究的時間，較其他先進國家來的晚，每個研究學者的看法也具有相當的歧異性。以新興宗教的定義部分來說，雖然此為基本的學術課題，不過因為台灣當代宗教現象本身仍在發生，並且牽涉到多重性和複雜性，所以在台灣學術界當中仍然屬於一個開放性的課題，各自表述詮釋的空間頗大。³為此本文在寫作時嘗試提出一合適定義，並以觀察絕大部份新興宗教共同特徵做為判斷依據。

¹ 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，頁8。

² 最早先日本學者也曾經採取「新興宗教」一詞指稱無法歸類於神道教、佛教、基督教等任何一個傳統宗教系統的新創宗教。但後來此稱謂逐漸帶有貶意，於是另一價值中立的「新宗教」在使用上漸漸取代之。至於「新新宗教」則用來指出二十世紀七十年代以後，在新一波宗教運動當中，出現的新宗教團體。金勳，《現代日本的新宗教》，北京：宗教文化出版社，2003，頁33-35；59-61。

另外需要說明的是，雖然有學者對於一些未脫離傳統宗教，只在組織和發展型態上隨著時代潮流做了某些相應改變的宗教團體，能不能納入新興宗教之列頗有意見和疑慮，但無可否認，在一些傳統宗教團體當中，近年來順應社會變遷和時代需求展現出的新面貌、新舉措，的確與新興宗教具備的多項重要指標特色相符。因此即使並未成形為一獨立宗教團體，正式成為新興宗教一員，但這些在新時代之下的傳統宗教組織團體，顯露出的新興宗教化趨勢卻是無誤的。本文研究焦點位處台南縣歸仁鄉的仁壽宮，便是一個明顯範例。

歸仁地區因鄰近府城，早在十七世紀本地便有漢人沿著許縣溪進入開墾，至鄭氏時期經濟上已較他地為優。在此基礎上，其中位居府城通往關廟、內門山區交通要道的舊社街，在清初一度擴張成為「雙獻街」，熱鬧非凡。但繁榮光景畢竟不敵接連天災與人禍的打擊，在歷經瘟疫的侵擾與發生當時台灣縣少見的漳泉械鬥後，此地人口大量流失，出現明顯頹勢。加上日治時期殖民政政府刻意將行政中心與交通建設移至紅瓦厝，更使得舊社街一蹶不振，至今已成荒涼小道。反之，紅瓦厝的重要性一直延續到戰後，由此延伸擴大出去的中山路和中正路圓環地帶附近，仍然是歸仁最主要的發展重心，仁壽宮也因此居於歸仁最繁華的中心地帶。

仁壽宮創始於鄭氏時期，主祀保生大帝。大帝金身一開始是由鄭氏部將渡海來台時，為求保身攜帶而至的。起初奉祀於私家住宅，大帝即展現神威，於是信眾們在有感靈驗之下，開始釀資在現址建廟，至雍正 2 年(1724)更增建兩廂，始具規模。其後隨著地方經濟發展，再歷經七次修葺改建，各階段地方菁英出面領導，出錢出力之下，才顯現今日樣貌。身為地方重要公廟之

³丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，頁27。

一的仁壽宮，⁴由現今國公府、後市一帶擴展出去的祭祀圈，據碑文記錄早在清領時期即已成形。祭祀圈範圍內共劃分為五角頭，涵蓋現今八個行政村落。傳統上五角頭每年輪流負責辦理當年各項歲時祭儀，唯舉行王醮大典此類特殊重大的典禮時，得跨角頭共同合作舉辦。

在記錄上，仁壽宮的管理制度隨著時代環境曾有數變，清領時期多人擔任的董事制度，至日治時期轉變成了推舉一人的管理人制度，此人既對外代表寺廟，又擁有寺廟財產實際管理和處分的權力。但傳統以來仁壽宮和多數一般民間寺廟相同，神職工作乃基於為神服務的心意，擔任者經眾人推選出來後，採取「道德」管理原則，得依個人自我道德判斷為行事標準，因此廟務操作空間和模糊地帶甚大。加上管理人制度，管理者的權力十分集中，故容易產生人謀不臧，有心人士可輕易鑽漏洞，對金錢上下其手的機會。於是在民國 50 年代，配合政府管理政策，仁壽宮向縣政府提出成立管理委員會之申請，並於民國 58 年(1969)正式通過官方程序，組織出第一屆管理委員會，往後四年一屆，目標在達成權力分散、責任分配的狀態。

過去傳統農業時代，不論人事組織制度如何變化，宗教慶典的舉辦，總是為所有人重視、務求盛大隆重的時刻。除了每年固定的民俗祭典、神明誕辰外，原則上十二年一次，但事實上相隔更久，通常在寺廟修建慶成之際才舉行的五朝王醮大典，更是蓄積祭祀圈信眾多年能量，極盡各項活動的大事。為了增加熱鬧氣氛、展現酬神誠意，祭典中不但必邀歌仔戲團演出，在建醮這類重大宗教盛會裡頭，各角頭廟培訓的藝陣也會共襄盛舉出動表演。只是，在少數特殊的慶典節日之外，平時寺廟的管理狀況好壞高低，仍然會因為管理者的做法而有所差異。仁壽宮便一度因為管理領導者的保守、消極

⁴ 歸仁鄉另一重要的地方公廟為保西代天府，或稱為大人廟。古與仁壽宮、關廟山西宮，對外並稱「東門外三大廟」，互相保持友好交陪關係，在宗教祭典互相支援助陣。林奕欣，〈寺廟與地域文化—以關廟鄉山西宮為中心的探討(1661-2006)〉，頁240。

心態，導致寺廟內外皆出現衰敗的狀況。直到第八屆主任委員羅秋川上任，仁壽宮的困境才有了轉機。

羅秋川出身地方菁英家族，長期的從商經歷使其接下仁壽宮主委職務後，展現不同傳統寺廟領導者的理念和企圖心，聲稱隨著時代潮流改變，必須賦予寺廟新的時代使命，基於對鄉土文化的熱誠和信念，不但要領導仁壽宮一改過去低潮時的為人詬病的管理缺失，致力提倡精緻廟口文化，更強調要強化以及推展寺廟文化內涵，重振宗教傳統教化功能。⁵於是自民國 87 年 (1998) 開始上任後，便展開一連串積極作為。

首先羅秋川自內部著手，改造寺廟本身管理經營團隊，一改過去道德管理原則，改以企業經營方式，集中與增強組織決策權力，廣納人才進行分組，明確編配各組任務，將工作流程制度化，並加強內部相互聯繫，隨時檢討執行效率，務求打造出一穩固有效的領導組織。過程中面對無法避免的負面質疑和聲浪，羅秋川發揮商人本色，以自身優異口才、圓融處事風格，加上不斷溝通、投入大筆自費金額等方式，逐步獲得認同，之後因此順利連任兩屆，仁壽宮改造過程得以延續不斷、漸顯成果。

內部先行站穩腳步後，對外為達目標，羅秋川同樣動作頻頻，一方面增加了各界對仁壽宮的好感和印象，另一方面也顯露了羅秋川在經營手法上廣泛運用的企業行銷手法痕跡。歸納在其主導下，仁壽宮運用過的行銷策略，大致包含以下幾點：

一、經營地方生活與文化

仁壽宮具備地方公廟地位，傳統上和地方信眾關係密切，卻曾因不當的人為管理，加上社會型態的變遷，損及信眾對寺廟的觀感和信心，從根本上使寺廟管理產生危機。因此仁壽宮行銷的第一要務，就是找回來自地方流失

⁵ 許榮宗，〈羅秋川 改造廟口文化〉，中國時報，1999年1月7日，19版；陳正一，〈羅秋川全力

的認同和信賴感。爲此管委會組織地方社團、爭取經費營造更佳的寺廟硬體環境等，利用這些管道貼近地方生活。此外，提供轄境各級學校獎學金、全力支持十三窯文化遺址挖掘工作、推動成立十三窯文化園區等做法，目的爲表現仁壽宮親近鄉土、關懷地方的形象。

二、申請國際 ISO 標準認證

羅秋川認爲在目前全球化的趨勢下，除了訴求地方支持之外，相對地進一步兼顧國際化的做法，可以開拓出更大的發展格局。同時，爲了可以更客觀呈現仁壽宮實施現代化改造的決心和成果，於是管委會開全台甚至是全世界首例，以宗教團體組織名義，向國際標準化組織提出 ISO9001 認證的申請，在「制度透明化」等四項口號下，後來順利取得證明。此舉具備獨創性，ISO 認證亦具有一定的公信力，因此成爲寺廟行銷時，訴求「服務品質」絕對掛保證的鮮明「賣點」。

三、屢創新聞性話題

除了贏得地方認同，並取得國際標準爲寺廟經營理念背書之外，爲了維持行銷活動中不可或缺的人氣熱度，還是必須經常加強仁壽宮給人的印象，所以在羅秋川任內幾乎年年都有具備話題性的新舉產生。在寺廟部分，話題創造的來源，依實施過的狀況來看，大致包括了以下幾項：傳統祭典內容的變革、配合節慶推出的創意活動、結合其他團體進行公益活動和舉辦大型國際會議或全國性比賽。以上這些活動，多半獲得不小的迴響。不只如此，羅秋川個人也具備新聞性，不間斷的求學歷程，讓他不僅取得碩博士學位，也建立起寺廟經營，甚至相關領域的專業形象。這對於仁壽宮行銷，或者羅秋川個人有形及無形資本累積，⁶無可諱言都是有利的。

推廣廟宇文化》，中華日報，1998年12月29日，30版。

⁶ 所謂有形資本，應指實體的財貨收入，而無形的資本，則指建構有效文化權力網絡，所需的象徵資本。

上述精心策劃的經營手法，不能忽略還有一項成功關鍵的催化劑，那就是媒體的宣傳。不論是大眾傳播媒體，還是文宣刊物，都是羅秋川與管委會重視且用心培養的管道，藉此得以有效率的將各項寺廟活動相關作為公告週知，並經文字包裝後更形加分。

在諸多的行銷活動中，仁壽宮成立網路祭壇，這一點必須單獨提出討論。其特殊性在於此互動式網站的架設，代表著仁壽宮的經營管理方式已走向網路化階段，可以視之為傳統寺廟為擺脫以往困境，同時適應時代潮流底下所從事的努力。而網站當中栩栩如生的動畫展現和互動模式，不但拉近了網路使用者和實際廟宇的距離，更增添了在全國同類廟宇中的首創性，使得整體實施效果相當良好，上網人數的累積速度與來源超出廟方估計，也讓這項網路化成果幕後最大的推手—羅秋川，對此感到與有榮焉，自認為是十多年任期當中，最感自豪的事蹟。

因為網路的連結具有突破時空限制的特性，所以個人不論何時何地只要透過螢幕，上網登入網路祭壇，便能完成所有原本得親至廟宇才能完成的宗教活動。甚至除了從事信仰活動的時間空間可由自己選擇外，過程中任何細節都可以是個人意志的展現，相對於傳統宗教活動具備的群體性，個人只是其中一員，需要配合團體活動，顯然有所不同，可以說仁壽宮的網路化引發出一種新的人神交流互動方式。透過虛擬網路，信眾和神明之間也能溝通、互動，信仰可以單純是個人的事，所以也可視為信仰趨向個體化的新發展。

總而言之，居於地方公廟地位的仁壽宮，隨著歸仁開發歷程，至今由來已久，卻在廟產配合政府土地政策大幅縮減，以及社會形態自農業轉向工業，管理者作為卻未順應進行調整情況下，一度遭遇發展上極大的瓶頸和低潮。直到第八屆管理委員羅秋川上任後，狀況才明顯有所轉變。豐富的商業背景和新式寺廟經營理念，使其在任的十二年當中，除了重整既有基礎，更屢創新舉。本文羅列出的種種項目中，事實上可歸納出三大特色，也就是宗

教行銷化、宗教網路化，以及信仰個體化。對照新興宗教的定義和特徵，現代仁壽宮發展的背景、歷程與結果，顯然皆有相符之處。故仁壽宮雖仍屬民俗宗教地方廟宇，但卻可以「新興宗教化」說明近十多年來的經營傾向。即使羅秋川無刻意突顯或以此自稱，但寺廟經營確實達到一定程度的局面和成果。可以說仁壽宮立下地方傳統寺廟邁向新興宗教化的重要範例，另一方面也表現傳統廟宇同樣可以與時俱進，擁有高度的時代適應力。至於十二年的「羅秋川時代」結束後，在不同主事者帶領下，仁壽宮發展是否以此方向繼續前行，則值得我們持續關注。

徵引書目

一、寺廟年刊

仁壽宮管理委員會，〈仁壽宮造街計畫圖〉，《歸仁仁壽宮年刊》，辛巳年，2001，封底。

仁壽宮管理委員會，〈慶祝保生大帝聖誕 第一次依古禮擴大舉行〉，《歸仁仁壽宮年刊》，辛巳年，2001，頁38-39。

仁壽宮管理委員會，〈歸仁重要文化資產—十三窯之發掘推展〉，《歸仁仁壽宮年刊》，辛巳年，2001年，頁47-49。

仁壽宮管理委員會，〈城鄉風貌 歸仁造街工程碑記〉，《歸仁仁壽宮年刊》，壬午年，2002年，頁52。

仁壽宮管理委員會，〈梵宇琳琅—踏查歸仁鄉仁壽宮〉，《歸仁仁壽宮年刊》，壬午年，2002，頁53-55。

仁壽宮管理委員會，〈服務品質政策〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，封面。

仁壽宮管理委員會，〈主委序文〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，頁2。

仁壽宮管理委員會，〈台南縣歸仁鄉仁壽宮第九屆九十一年度第一次委員大會會議記錄〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，頁11-15。

仁壽宮管理委員會，〈第九屆角頭委員會席次分配表〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，頁21。

仁壽宮管理委員會，〈仁壽宮第九屆管理委員會名單〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003，頁22-28。

仁壽宮管理委員會，〈慈悲嬰靈 慶讚中元〉，《歸仁仁壽宮年刊》，甲申年，2004年，頁32-33。

仁壽宮管理委員會，〈太子爺聖誕祈求長壽龜〉，《歸仁仁壽宮年刊》，甲申年，

2004，頁34-36。

仁壽宮管理委員會，〈假日何處去 廣場請你來〉，《歸仁仁壽宮年刊》，甲申年，2004年，頁61-62。

仁壽宮管理委員會，〈仁壽宮第十屆管理委員會名單〉，《歸仁仁壽宮年刊》，丁亥年，2007，頁31-37。

仁壽宮管理委員會，〈中元普渡〉，《歸仁仁壽宮年刊》，戊子年，2008年，頁30-33。

仁壽宮管理委員會，〈公益慈善〉，《歸仁仁壽宮年刊》，戊子年，2008，頁37-39。

仁壽宮管理委員會，〈保生大帝聖誕—捐血也要補血〉，《歸仁仁壽宮年刊》，己丑年，2009，頁17-25。

仁壽宮管理委員會，〈宗教團體公益表揚〉，《歸仁仁壽宮年刊》，己丑年，2009，頁44-45。

仁壽宮管理委員會，〈台南看守所燈籠彩繪〉，《歸仁仁壽宮年刊》，庚寅年，2010年，頁9-12。

仁壽宮管理委員會，〈兩岸夜光龍 龍獅藝陣嘉年華〉，《歸仁仁壽宮年刊》，庚寅年，2010年，頁13-14。

二、報紙

台灣日日新報社，〈壽何不永〉，《漢文台灣日日新報》，1907年6月2日，4版。

台灣日日新報社，〈新豐郡が率先して 神社を各庄に造營 全郡下の寺廟は全廢〉，《台灣日日新報》，1939年2月2日，日刊，5版。

陳正一，〈羅秋川全力推廣廟宇文化〉，《中華日報》，1998年12月29日，30版。

許榮宗，〈羅秋川 改造廟口文化〉，《中國時報》，1999年1月7日，19版。

許榮宗，〈歸仁十三窯遺跡鑑定 只欠東風〉，《中國時報》，1999年3月13日，11版。

林相如，〈網路祭壇發燒 影響香油錢收入〉，《中華日報》，1999年11月23日，25版。

- 周宗禎，〈仁壽宮網站受歡迎 引來挑戰〉，《聯合報》，2000年1月5日，18版。
- 許榮宗，〈書發仁壽宮歷史〉，《中國時報》，2000年1月29日，19版。
- 汪慧星，〈羅秋川 推動優質寺廟文化〉，《中國時報》，2000年4月14日，21版。
- 馬尙斌，〈歸仁搶救十三窠遺址〉，《中央日報》，2001年4月17日，17版。
- 周宗禎，〈網路祭壇 開放拔虛擬牛毛〉，《聯合晚報》，2001年5月10日，7版。
- 林相如，〈羅秋川澄清未花光仁壽宮廟產〉，《中華日報》，2002年6月3日，23版。
- 林相如，〈羅氏昆仲熱心公益 歸仁傳佳話〉，《中華日報》，2002年7月11日，25版。
- 林佳儒，〈仁壽宮網路祭壇瀏覽人次 破170萬〉，《中華日報》，2003年2月26日，25版。
- 林佳儒，〈中英文簡介 仁壽宮國際化〉，《中華日報》，2004年5月22日，4版。
- 林佳儒，〈香味靈符 上網可點選〉，《中華日報》，2004年6月10日，6版。
- 林佳儒，〈子弟兵騎鐵馬 歸仁玩透透〉，《中華日報》，2004年7月13日，6版。
- 蔡青容，〈上網點光明燈 免費喔〉，《中華日報》，2005年2月15日，6版。
- 蔡青容，〈仁壽宮普渡 祭品有創意〉，《中華日報》，2005年8月21日，4版。
- 蔡青容，〈仁壽宮文化季 名榕會集〉，《中華日報》，2006年1月28日，2版。
- 蔡青容，〈仁壽宮浪漫 賣情人套餐〉，《中華日報》，2006年2月10日，7版。
- 張清源，〈仁壽宮擲筊 Wii嘛ㄟ通〉，《中華日報》，2008年2月16日，B3版。
- 陳正一，〈仁壽宮主委：公開民調流程 釐清爭議〉，《中華日報》，2009年4月16日，B5版。
- 陳正一，〈宗教立法透明化 羅秋川：好事一樁〉，《中華日報》，2009年7月16日，B4版。
- 張清源，〈仁壽宮虎毛平安符 搶手〉，《中華日報》，2010年2月21日，B8版。
- 林偉民，〈仁壽宮主委 羅秋川獲菲博士學位〉，《中華日報》，2010年3月19日，B5版。
- 林偉民，〈仁壽宮五虎將 揚名國際〉，《中華日報》，2010年4月7日，B5版。

林偉民，〈保生大帝生 仁壽宮做公益〉，《中華日報》，2010年4月20日，B5版。

林偉民，〈羅秋川動向受關注〉，《中華日報》，2010年5月5日，B5版。

林偉民，〈宋江陣競賽 人神共同評分〉，《中華日報》，2010年5月17日，B1版。

三、專書

(一)中文專書

丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，台北：聯經，2004。

王世慶，《清代台灣社會經濟》，台北：聯經，1994。

王瑞興，《仁壽宮志》，台南：仁壽宮管理委員會，1999。

王禮，《台灣縣志》，台北：文建會，2005。

方淑美，《南瀛地形誌》，台南：台南縣文化局，2000。

台灣總督府，《台灣列紳傳》，台北：台灣總督府，1916。

台灣銀行經濟研究室編，《台灣南部碑文集成》，台北：台灣銀行經濟研究室，1966。

江燦騰主編，增田福太郎原著，黃有興中譯，《台灣宗教信仰》，台北：東大，2005。

佐倉孫三，《臺風雜記》，台北：台灣銀行經濟研究室，1961年。

宋義祥、鍾和邦，《仁德鄉志》，台南：仁德鄉公所，1994。

李國棟編，《歸仁典籍》，台南：歸仁鄉公所，2002。

余文儀，《續修台灣府志》，台北：文建會，2007。

林勝俊，《台灣寺廟的職權與功能之研究》，台北：文史哲，1988。

林聖欽等作，《臺灣地名辭書卷七：台南縣》，南投：台灣文獻館，2002。

吳騰達，《宋江陣研究》，南投：台灣省政府文化處，1998。

吳建民等作，《台灣地區水資源史》，南投：台灣省文獻會，2000。

- 周鍾瑄，《諸羅縣志》，台北：文建會，2005。
- 周璽，《彰化縣志》，台北：文建會，2006。
- 金勛，《現代日本的新宗教》，北京：宗教文化出版社，2003。
- 金勛，《韓國新宗教的源流和嬗變》，北京：宗教文化出版社，2006。
- 范正義，《保生大帝信仰與閩台社會》，福建：福建人民出版社，2006。
- 范正義，《保生大帝—吳真人信仰的由來與分靈》，北京：宗教文化出版社，2008。
- 洪波浪、吳新榮主修，《台南縣志》，台南：台南縣政府，1980。
- 徐正光、宋文里合編，《台灣新興社會運動》，台北：巨流，1989。
- 馬書田，《華夏諸神》(俗神卷)，台北：雲龍，1993。
- 高拱乾，《台灣府志》，台北：文建會，2004。
- 高師寧，《新興宗教初探》，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 許清保，《南瀛遺址誌》，台南：台南縣政府，2004。
- 連橫，《雅堂文集》，台北：台灣銀行經濟研究室，1964。
- 陳清誥、謝石城合編，《台南縣市寺廟大觀》，台南：興台文化，1963。
- 陳其南，《台灣的傳統中國社會》，台北：允晨，1987。
- 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》，台北：自立晚報，1992。
- 黃文博，《南瀛地名誌》，台南：台南縣文化局，1998。
- 溫國良編譯，《總督府檔案專題翻譯(二)—宗教系列之一》，南投：台灣省文獻委員會，1999。
- 董芳苑，《認識台灣民間信仰》，台北：長春，1986。
- 渡邊欣雄，《漢族的民俗宗教》，台北：地景，2000。
- 張容寬、謝忠穆，《ISO9001：2000品質管理系統》，台北：商周，2001。
- 張家麟，《當代台灣宗教發展》，台北：文景，2005。
- 楊東震，《非營利事業行銷與管理》，台北：新文京，2008。
- 蔣毓英，《台灣府志》，台北：文建會，2004。
- 劉還月，《台灣民間信仰小百科：醮事卷》，台北：臺原，1994。

劉還月，《台灣民間信仰小百科：廟祀卷》，台北：臺原，1994。

鄭佳韻等作，《南瀛探索：台南地區發展史》，台南：台南縣政府，2004。

(二)外文專書

台南州廳，《台南州產業狀況》，台南州：台南州廳，1937。

相良吉哉，《台南州祠廟名鑑》，台南州：臺灣日日新報社臺南支局，1933。

宮本延人，《日本統治時代における臺灣寺廟整理問題》，日本奈良：天理教道友社，1988。

四、期刊論文

石萬壽，〈二層行溪流域行政區劃的變遷〉，《思與言》，第26卷第1期，1988，頁3-37。

余光弘，〈台灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第53期，1982，頁67-105。

林本炫，〈「新興宗教運動」的意義及其社會學意涵〉，《世界宗教學刊》，第3期，2004，頁1-26。

胡珊，〈歸園 古時的豪門大宅〉，《南瀛文獻》，改版後第一輯，2002，頁274-277。

陳漢光，〈日據時期台灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》，第23卷第1期，1972，頁85-104。

陳春木，〈最近台南縣出土的古文物〉，《南瀛文獻》，第18期，1973，頁100-106。

陳杏枝，〈台北市加蚋地區的宮廟神壇〉，《台灣社會學刊》，第31期，2003，頁93-152。

陳世榮，〈國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第54期，2006，頁129-168。

許清保，〈尋訪南瀛十五街〉，《南瀛文獻》，改版後第2輯，2003，頁254-265。

黃士強，〈台南縣歸仁鄉八甲村遺址調查〉，《國立台灣大學考古人類學刊》，

第35期，1974，頁62-68。

黃文博，〈歸仁地區的王船信仰〉，《城鄉生活雜誌》，第52期，1998，頁44-53。

張志成，〈1965年後台南地區民間信仰發展與廟宇建築型態〉，《南瀛文獻》，改版後第3輯，2004，頁189-220。

趙文榮，〈清代台南地區移墾社會的建立〉，《鄉土文化研究所學報》，第1期，1999，頁131-164。

趙星光，〈宗教消費商品化：論當代宗教與社會互動關係的質變〉，《宗教哲學》，第30期，2004，頁1-19。

蔡相輝，〈台灣寺廟與地方發展之關係〉，《簡讀學報》，第8期，1979，頁317-336。

鄭志明，〈台灣「新興宗教」的現象商議〉，《宗教哲學》，第1卷第4期，1995，頁83-100。

賴子清，〈南縣科甲縉紳錄及科舉詩文集〉，《南瀛文獻》，第5期，1959，頁23-38。

顏章炮，〈略談清代台灣民間對寺廟的管理—台灣清代寺廟碑文研究之三〉，《中國社會經濟史研究》，第3期，1996，頁53-59。

五、學位論文

林奕欣，〈寺廟與地域文化—以關廟鄉山西宮為中心的探討〉，台北：台灣師範大學歷史學系碩士論文，2009。

莊芳榮，〈台灣地區寺廟發展之研究〉，台北：文化大學史學研究所碩士論文，1987。

陳秀蓉，〈戰後台灣寺廟管理政策之變遷〉，台北：台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1997。

陳怡秀，〈保西長興二里開發之研究〉，台南：台南大學鄉土文化研究所碩士論文，2003。

陳建宏，〈公廟與地方社會—以大溪普濟堂為例(1902~2001)〉，桃園：中央大

學歷史研究所碩士論文，2004。

黃麗芬，〈保生大帝信仰文化意涵研究—以台南縣為例〉，台南：台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2001。

詹惠萍，〈宗教行銷活動與信仰的探討—以台北市大龍峒保安宮為例〉，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2009。

賴玉玲，〈新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展—以楊梅地區為例〉，桃園：中央大學歷史研究所碩士論文，2000。

羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究—以仁壽宮網站為例〉，台南：長榮大學經營管理研究所碩士論文，2000。

簡辰全，〈終戰前歸仁市街之發展—從舊社街道舊菜市場的空間變遷〉，台南：台南大學台灣文化研究所碩士論文，2007。

六、口述訪談

李明田先生，2008.6.30，於八甲村代天府。

張主明先生，2010.5.13，於受訪者自宅。

張太平先生，2010.5.13，於文化村辦公室。

楊輝文先生，2010.5.3，於受訪者自宅。

劉火榮先生，2010.8.25，於仁壽宮。

羅秋川先生，2010.6.9，於仁壽宮。

七、網站

仁壽宮網站 <http://www.renshow.org.tw/>

中華民國內政部所屬內政統計資訊服務網 <http://www.moi.gov.tw/stat/>

台南縣政府 <http://www.tainan.gov.tw/cp/10151/organization.aspx>

環保署地方環境資料庫—台南縣歸仁鄉

<http://edb.epa.gov.tw/localenvdb/TaiNan/Gueiren/index.htm>

自由時報電子報 <http://www.libertytimes.com.tw/index.htm>

中華日報電子報 <http://www.cdns.com.tw/>

八、其他

內政部編，〈台南縣歸仁鄉行政區域圖〉，台北：內政部，2005。

陳宗福編，《浚尾派歸仁陳系祖譜》，台南：編者自印，1979。

歸仁鄉戶政事務所提供，〈台南廳歸仁北里歸仁北庄千五百四十七番地〉，《明治二十一年戶口調查簿》，冊號75，頁142。

歸仁鄉戶政事務所提供，〈台南廳歸仁北里歸仁北庄二百二番地寄留〉，《明治四十二年寄留戶口調查簿》，冊號67，頁33。

歸仁鄉戶政事務所提供，〈台灣省台南縣歸仁鄉許厝村七鄰十七號〉，《民國三十五年戶口調查簿》，冊號16，頁217。



徵引書目

一、寺廟年刊

仁壽宮管理委員會，〈仁壽宮造街計畫圖〉，《歸仁仁壽宮年刊》，辛巳年，2001，封底。

仁壽宮管理委員會，〈慶祝保生大帝聖誕 第一次依古禮擴大舉行〉，《歸仁仁壽宮年刊》，辛巳年，2001，頁38-39。

仁壽宮管理委員會，〈歸仁重要文化資產—十三窯之發掘推展〉，《歸仁仁壽宮年刊》，辛巳年，2001年，頁47-49。

仁壽宮管理委員會，〈城鄉風貌 歸仁造街工程碑記〉，《歸仁仁壽宮年刊》，壬午年，2002年，頁52。

仁壽宮管理委員會，〈梵宇琳琅—踏查歸仁鄉仁壽宮〉，《歸仁仁壽宮年刊》，壬午年，2002，頁53-55。

仁壽宮管理委員會，〈服務品質政策〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，封面。

仁壽宮管理委員會，〈主委序文〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，頁2。

仁壽宮管理委員會，〈台南縣歸仁鄉仁壽宮第九屆九十一年度第一次委員大會會議記錄〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，頁11-15。

仁壽宮管理委員會，〈第九屆角頭委員會席次分配表〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，頁21。

仁壽宮管理委員會，〈仁壽宮第九屆管理委員會名單〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003，頁22-28。

仁壽宮管理委員會，〈慈悲嬰靈 慶讚中元〉，《歸仁仁壽宮年刊》，甲申年，2004年，頁32-33。

仁壽宮管理委員會，〈太子爺聖誕祈求長壽龜〉，《歸仁仁壽宮年刊》，甲申年，

2004，頁34-36。

仁壽宮管理委員會，〈假日何處去 廣場請你來〉，《歸仁仁壽宮年刊》，甲申年，2004年，頁61-62。

仁壽宮管理委員會，〈仁壽宮第十屆管理委員會名單〉，《歸仁仁壽宮年刊》，丁亥年，2007，頁31-37。

仁壽宮管理委員會，〈中元普渡〉，《歸仁仁壽宮年刊》，戊子年，2008年，頁30-33。

仁壽宮管理委員會，〈公益慈善〉，《歸仁仁壽宮年刊》，戊子年，2008，頁37-39。

仁壽宮管理委員會，〈保生大帝聖誕—捐血也要補血〉，《歸仁仁壽宮年刊》，己丑年，2009，頁17-25。

仁壽宮管理委員會，〈宗教團體公益表揚〉，《歸仁仁壽宮年刊》，己丑年，2009，頁44-45。

仁壽宮管理委員會，〈台南看守所燈籠彩繪〉，《歸仁仁壽宮年刊》，庚寅年，2010年，頁9-12。

仁壽宮管理委員會，〈兩岸夜光龍 龍獅藝陣嘉年華〉，《歸仁仁壽宮年刊》，庚寅年，2010年，頁13-14。

二、報紙

台灣日日新報社，〈壽何不永〉，《漢文台灣日日新報》，1907年6月2日，4版。

台灣日日新報社，〈新豐郡が率先して 神社を各庄に造營 全郡下の寺廟は全廢〉，《台灣日日新報》，1939年2月2日，日刊，5版。

陳正一，〈羅秋川全力推廣廟宇文化〉，《中華日報》，1998年12月29日，30版。

許榮宗，〈羅秋川 改造廟口文化〉，《中國時報》，1999年1月7日，19版。

許榮宗，〈歸仁十三窯遺跡鑑定 只欠東風〉，《中國時報》，1999年3月13日，11版。

林相如，〈網路祭壇發燒 影響香油錢收入〉，《中華日報》，1999年11月23日，25版。

- 周宗禎，〈仁壽宮網站受歡迎 引來挑戰〉，《聯合報》，2000年1月5日，18版。
- 許榮宗，〈書發仁壽宮歷史〉，《中國時報》，2000年1月29日，19版。
- 汪慧星，〈羅秋川 推動優質寺廟文化〉，《中國時報》，2000年4月14日，21版。
- 馬尙斌，〈歸仁搶救十三窠遺址〉，《中央日報》，2001年4月17日，17版。
- 周宗禎，〈網路祭壇 開放拔虛擬牛毛〉，《聯合晚報》，2001年5月10日，7版。
- 林相如，〈羅秋川澄清未花光仁壽宮廟產〉，《中華日報》，2002年6月3日，23版。
- 林相如，〈羅氏昆仲熱心公益 歸仁傳佳話〉，《中華日報》，2002年7月11日，25版。
- 林佳儒，〈仁壽宮網路祭壇瀏覽人次 破170萬〉，《中華日報》，2003年2月26日，25版。
- 林佳儒，〈中英文簡介 仁壽宮國際化〉，《中華日報》，2004年5月22日，4版。
- 林佳儒，〈香味靈符 上網可點選〉，《中華日報》，2004年6月10日，6版。
- 林佳儒，〈子弟兵騎鐵馬 歸仁玩透透〉，《中華日報》，2004年7月13日，6版。
- 蔡青容，〈上網點光明燈 免費喔〉，《中華日報》，2005年2月15日，6版。
- 蔡青容，〈仁壽宮普渡 祭品有創意〉，《中華日報》，2005年8月21日，4版。
- 蔡青容，〈仁壽宮文化季 名榕會集〉，《中華日報》，2006年1月28日，2版。
- 蔡青容，〈仁壽宮浪漫 賣情人套餐〉，《中華日報》，2006年2月10日，7版。
- 張清源，〈仁壽宮擲筊 Wii嘛ㄟ通〉，《中華日報》，2008年2月16日，B3版。
- 陳正一，〈仁壽宮主委：公開民調流程 釐清爭議〉，《中華日報》，2009年4月16日，B5版。
- 陳正一，〈宗教立法透明化 羅秋川：好事一樁〉，《中華日報》，2009年7月16日，B4版。
- 張清源，〈仁壽宮虎毛平安符 搶手〉，《中華日報》，2010年2月21日，B8版。
- 林偉民，〈仁壽宮主委 羅秋川獲菲博士學位〉，《中華日報》，2010年3月19日，B5版。
- 林偉民，〈仁壽宮五虎將 揚名國際〉，《中華日報》，2010年4月7日，B5版。

林偉民，〈保生大帝生 仁壽宮做公益〉，《中華日報》，2010年4月20日，B5版。

林偉民，〈羅秋川動向受關注〉，《中華日報》，2010年5月5日，B5版。

林偉民，〈宋江陣競賽 人神共同評分〉，《中華日報》，2010年5月17日，B1版。

三、專書

(一)中文專書

丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，台北：聯經，2004。

王世慶，《清代台灣社會經濟》，台北：聯經，1994。

王瑞興，《仁壽宮志》，台南：仁壽宮管理委員會，1999。

王禮，《台灣縣志》，台北：文建會，2005。

方淑美，《南瀛地形誌》，台南：台南縣文化局，2000。

台灣總督府，《台灣列紳傳》，台北：台灣總督府，1916。

台灣銀行經濟研究室編，《台灣南部碑文集成》，台北：台灣銀行經濟研究室，1966。

江燦騰主編，增田福太郎原著，黃有興中譯，《台灣宗教信仰》，台北：東大，2005。

佐倉孫三，《臺風雜記》，台北：台灣銀行經濟研究室，1961年。

宋義祥、鍾和邦，《仁德鄉志》，台南：仁德鄉公所，1994。

李國棟編，《歸仁典籍》，台南：歸仁鄉公所，2002。

余文儀，《續修台灣府志》，台北：文建會，2007。

林勝俊，《台灣寺廟的職權與功能之研究》，台北：文史哲，1988。

林聖欽等作，《臺灣地名辭書卷七：台南縣》，南投：台灣文獻館，2002。

吳騰達，《宋江陣研究》，南投：台灣省政府文化處，1998。

吳建民等作，《台灣地區水資源史》，南投：台灣省文獻會，2000。

- 周鍾瑄，《諸羅縣志》，台北：文建會，2005。
- 周璽，《彰化縣志》，台北：文建會，2006。
- 金勛，《現代日本的新宗教》，北京：宗教文化出版社，2003。
- 金勛，《韓國新宗教的源流和嬗變》，北京：宗教文化出版社，2006。
- 范正義，《保生大帝信仰與閩台社會》，福建：福建人民出版社，2006。
- 范正義，《保生大帝—吳真人信仰的由來與分靈》，北京：宗教文化出版社，2008。
- 洪波浪、吳新榮主修，《台南縣志》，台南：台南縣政府，1980。
- 徐正光、宋文里合編，《台灣新興社會運動》，台北：巨流，1989。
- 馬書田，《華夏諸神》(俗神卷)，台北：雲龍，1993。
- 高拱乾，《台灣府志》，台北：文建會，2004。
- 高師寧，《新興宗教初探》，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 許清保，《南瀛遺址誌》，台南：台南縣政府，2004。
- 連橫，《雅堂文集》，台北：台灣銀行經濟研究室，1964。
- 陳清誥、謝石城合編，《台南縣市寺廟大觀》，台南：興台文化，1963。
- 陳其南，《台灣的傳統中國社會》，台北：允晨，1987。
- 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》，台北：自立晚報，1992。
- 黃文博，《南瀛地名誌》，台南：台南縣文化局，1998。
- 溫國良編譯，《總督府檔案專題翻譯(二)—宗教系列之一》，南投：台灣省文獻委員會，1999。
- 董芳苑，《認識台灣民間信仰》，台北：長春，1986。
- 渡邊欣雄，《漢族的民俗宗教》，台北：地景，2000。
- 張容寬、謝忠穆，《ISO9001：2000品質管理系統》，台北：商周，2001。
- 張家麟，《當代台灣宗教發展》，台北：文景，2005。
- 楊東震，《非營利事業行銷與管理》，台北：新文京，2008。
- 蔣毓英，《台灣府志》，台北：文建會，2004。
- 劉還月，《台灣民間信仰小百科：醮事卷》，台北：臺原，1994。

劉還月，《台灣民間信仰小百科：廟祀卷》，台北：臺原，1994。

鄭佳韻等作，《南瀛探索：台南地區發展史》，台南：台南縣政府，2004。

(二)外文專書

台南州廳，《台南州產業狀況》，台南州：台南州廳，1937。

相良吉哉，《台南州祠廟名鑑》，台南州：臺灣日日新報社臺南支局，1933。

宮本延人，《日本統治時代における臺灣寺廟整理問題》，日本奈良：天理教道友社，1988。

四、期刊論文

石萬壽，〈二層行溪流域行政區劃的變遷〉，《思與言》，第26卷第1期，1988，頁3-37。

余光弘，〈台灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第53期，1982，頁67-105。

林本炫，〈「新興宗教運動」的意義及其社會學意涵〉，《世界宗教學刊》，第3期，2004，頁1-26。

胡珊，〈歸園 古時的豪門大宅〉，《南瀛文獻》，改版後第一輯，2002，頁274-277。

陳漢光，〈日據時期台灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》，第23卷第1期，1972，頁85-104。

陳春木，〈最近台南縣出土的古文物〉，《南瀛文獻》，第18期，1973，頁100-106。

陳杏枝，〈台北市加蚋地區的宮廟神壇〉，《台灣社會學刊》，第31期，2003，頁93-152。

陳世榮，〈國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第54期，2006，頁129-168。

許清保，〈尋訪南瀛十五街〉，《南瀛文獻》，改版後第2輯，2003，頁254-265。

黃士強，〈台南縣歸仁鄉八甲村遺址調查〉，《國立台灣大學考古人類學刊》，

第35期，1974，頁62-68。

黃文博，〈歸仁地區的王船信仰〉，《城鄉生活雜誌》，第52期，1998，頁44-53。

張志成，〈1965年後台南地區民間信仰發展與廟宇建築型態〉，《南瀛文獻》，改版後第3輯，2004，頁189-220。

趙文榮，〈清代台南地區移墾社會的建立〉，《鄉土文化研究所學報》，第1期，1999，頁131-164。

趙星光，〈宗教消費商品化：論當代宗教與社會互動關係的質變〉，《宗教哲學》，第30期，2004，頁1-19。

蔡相輝，〈台灣寺廟與地方發展之關係〉，《簡讀學報》，第8期，1979，頁317-336。

鄭志明，〈台灣「新興宗教」的現象商議〉，《宗教哲學》，第1卷第4期，1995，頁83-100。

賴子清，〈南縣科甲縉紳錄及科舉詩文集〉，《南瀛文獻》，第5期，1959，頁23-38。

顏章炮，〈略談清代台灣民間對寺廟的管理—台灣清代寺廟碑文研究之三〉，《中國社會經濟史研究》，第3期，1996，頁53-59。

五、學位論文

林奕欣，〈寺廟與地域文化—以關廟鄉山西宮為中心的探討〉，台北：台灣師範大學歷史學系碩士論文，2009。

莊芳榮，〈台灣地區寺廟發展之研究〉，台北：文化大學史學研究所碩士論文，1987。

陳秀蓉，〈戰後台灣寺廟管理政策之變遷〉，台北：台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1997。

陳怡秀，〈保西長興二里開發之研究〉，台南：台南大學鄉土文化研究所碩士論文，2003。

陳建宏，〈公廟與地方社會—以大溪普濟堂為例(1902~2001)〉，桃園：中央大

學歷史研究所碩士論文，2004。

黃麗芬，〈保生大帝信仰文化意涵研究—以台南縣為例〉，台南：台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2001。

詹惠萍，〈宗教行銷活動與信仰的探討—以台北市大龍峒保安宮為例〉，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2009。

賴玉玲，〈新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展—以楊梅地區為例〉，桃園：中央大學歷史研究所碩士論文，2000。

羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究—以仁壽宮網站為例〉，台南：長榮大學經營管理研究所碩士論文，2000。

簡辰全，〈終戰前歸仁市街之發展—從舊社街道舊菜市場的空間變遷〉，台南：台南大學台灣文化研究所碩士論文，2007。

六、口述訪談

李明田先生，2008.6.30，於八甲村代天府。

張主明先生，2010.5.13，於受訪者自宅。

張太平先生，2010.5.13，於文化村辦公室。

楊輝文先生，2010.5.3，於受訪者自宅。

劉火榮先生，2010.8.25，於仁壽宮。

羅秋川先生，2010.6.9，於仁壽宮。

七、網站

仁壽宮網站 <http://www.renshow.org.tw/>

中華民國內政部所屬內政統計資訊服務網 <http://www.moi.gov.tw/stat/>

台南縣政府 <http://www.tainan.gov.tw/cp/10151/organization.aspx>

環保署地方環境資料庫—台南縣歸仁鄉

<http://edb.epa.gov.tw/localenvdb/TaiNan/Gueiren/index.htm>

自由時報電子報 <http://www.libertytimes.com.tw/index.htm>

中華日報電子報 <http://www.cdns.com.tw/>

八、其他

內政部編，〈台南縣歸仁鄉行政區域圖〉，台北：內政部，2005。

陳宗福編，《浚尾派歸仁陳系祖譜》，台南：編者自印，1979。

歸仁鄉戶政事務所提供，〈台南廳歸仁北里歸仁北庄千五百四十七番地〉，《明治二十一年戶口調查簿》，冊號75，頁142。

歸仁鄉戶政事務所提供，〈台南廳歸仁北里歸仁北庄二百二番地寄留〉，《明治四十二年寄留戶口調查簿》，冊號67，頁33。

歸仁鄉戶政事務所提供，〈台灣省台南縣歸仁鄉許厝村七鄰十七號〉，《民國三十五年戶口調查簿》，冊號16，頁217。

徵引書目

一、寺廟年刊

仁壽宮管理委員會，〈仁壽宮造街計畫圖〉，《歸仁仁壽宮年刊》，辛巳年，2001，封底。

仁壽宮管理委員會，〈慶祝保生大帝聖誕 第一次依古禮擴大舉行〉，《歸仁仁壽宮年刊》，辛巳年，2001，頁38-39。

仁壽宮管理委員會，〈歸仁重要文化資產—十三窯之發掘推展〉，《歸仁仁壽宮年刊》，辛巳年，2001年，頁47-49。

仁壽宮管理委員會，〈城鄉風貌 歸仁造街工程碑記〉，《歸仁仁壽宮年刊》，壬午年，2002年，頁52。

仁壽宮管理委員會，〈梵宇琳琅—踏查歸仁鄉仁壽宮〉，《歸仁仁壽宮年刊》，壬午年，2002，頁53-55。

仁壽宮管理委員會，〈服務品質政策〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，封面。

仁壽宮管理委員會，〈主委序文〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，頁2。

仁壽宮管理委員會，〈台南縣歸仁鄉仁壽宮第九屆九十一年度第一次委員大會會議記錄〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，頁11-15。

仁壽宮管理委員會，〈第九屆角頭委員會席次分配表〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003年，頁21。

仁壽宮管理委員會，〈仁壽宮第九屆管理委員會名單〉，《歸仁仁壽宮年刊》，癸未年，2003，頁22-28。

仁壽宮管理委員會，〈慈悲嬰靈 慶讚中元〉，《歸仁仁壽宮年刊》，甲申年，2004年，頁32-33。

仁壽宮管理委員會，〈太子爺聖誕祈求長壽龜〉，《歸仁仁壽宮年刊》，甲申年，

2004，頁34-36。

仁壽宮管理委員會，〈假日何處去 廣場請你來〉，《歸仁仁壽宮年刊》，甲申年，2004年，頁61-62。

仁壽宮管理委員會，〈仁壽宮第十屆管理委員會名單〉，《歸仁仁壽宮年刊》，丁亥年，2007，頁31-37。

仁壽宮管理委員會，〈中元普渡〉，《歸仁仁壽宮年刊》，戊子年，2008年，頁30-33。

仁壽宮管理委員會，〈公益慈善〉，《歸仁仁壽宮年刊》，戊子年，2008，頁37-39。

仁壽宮管理委員會，〈保生大帝聖誕—捐血也要補血〉，《歸仁仁壽宮年刊》，己丑年，2009，頁17-25。

仁壽宮管理委員會，〈宗教團體公益表揚〉，《歸仁仁壽宮年刊》，己丑年，2009，頁44-45。

仁壽宮管理委員會，〈台南看守所燈籠彩繪〉，《歸仁仁壽宮年刊》，庚寅年，2010年，頁9-12。

仁壽宮管理委員會，〈兩岸夜光龍 龍獅藝陣嘉年華〉，《歸仁仁壽宮年刊》，庚寅年，2010年，頁13-14。

二、報紙

台灣日日新報社，〈壽何不永〉，《漢文台灣日日新報》，1907年6月2日，4版。

台灣日日新報社，〈新豐郡が率先して 神社を各庄に造營 全郡下の寺廟は全廢〉，《台灣日日新報》，1939年2月2日，日刊，5版。

陳正一，〈羅秋川全力推廣廟宇文化〉，《中華日報》，1998年12月29日，30版。

許榮宗，〈羅秋川 改造廟口文化〉，《中國時報》，1999年1月7日，19版。

許榮宗，〈歸仁十三窯遺跡鑑定 只欠東風〉，《中國時報》，1999年3月13日，11版。

林相如，〈網路祭壇發燒 影響香油錢收入〉，《中華日報》，1999年11月23日，25版。

- 周宗禎，〈仁壽宮網站受歡迎 引來挑戰〉，《聯合報》，2000年1月5日，18版。
- 許榮宗，〈書發仁壽宮歷史〉，《中國時報》，2000年1月29日，19版。
- 汪慧星，〈羅秋川 推動優質寺廟文化〉，《中國時報》，2000年4月14日，21版。
- 馬尙斌，〈歸仁搶救十三窠遺址〉，《中央日報》，2001年4月17日，17版。
- 周宗禎，〈網路祭壇 開放拔虛擬牛毛〉，《聯合晚報》，2001年5月10日，7版。
- 林相如，〈羅秋川澄清未花光仁壽宮廟產〉，《中華日報》，2002年6月3日，23版。
- 林相如，〈羅氏昆仲熱心公益 歸仁傳佳話〉，《中華日報》，2002年7月11日，25版。
- 林佳儒，〈仁壽宮網路祭壇瀏覽人次 破170萬〉，《中華日報》，2003年2月26日，25版。
- 林佳儒，〈中英文簡介 仁壽宮國際化〉，《中華日報》，2004年5月22日，4版。
- 林佳儒，〈香味靈符 上網可點選〉，《中華日報》，2004年6月10日，6版。
- 林佳儒，〈子弟兵騎鐵馬 歸仁玩透透〉，《中華日報》，2004年7月13日，6版。
- 蔡青容，〈上網點光明燈 免費喔〉，《中華日報》，2005年2月15日，6版。
- 蔡青容，〈仁壽宮普渡 祭品有創意〉，《中華日報》，2005年8月21日，4版。
- 蔡青容，〈仁壽宮文化季 名榕會集〉，《中華日報》，2006年1月28日，2版。
- 蔡青容，〈仁壽宮浪漫 賣情人套餐〉，《中華日報》，2006年2月10日，7版。
- 張清源，〈仁壽宮擲筊 Wii嘛ㄟ通〉，《中華日報》，2008年2月16日，B3版。
- 陳正一，〈仁壽宮主委：公開民調流程 釐清爭議〉，《中華日報》，2009年4月16日，B5版。
- 陳正一，〈宗教立法透明化 羅秋川：好事一樁〉，《中華日報》，2009年7月16日，B4版。
- 張清源，〈仁壽宮虎毛平安符 搶手〉，《中華日報》，2010年2月21日，B8版。
- 林偉民，〈仁壽宮主委 羅秋川獲菲博士學位〉，《中華日報》，2010年3月19日，B5版。
- 林偉民，〈仁壽宮五虎將 揚名國際〉，《中華日報》，2010年4月7日，B5版。

林偉民，〈保生大帝生 仁壽宮做公益〉，《中華日報》，2010年4月20日，B5版。

林偉民，〈羅秋川動向受關注〉，《中華日報》，2010年5月5日，B5版。

林偉民，〈宋江陣競賽 人神共同評分〉，《中華日報》，2010年5月17日，B1版。

三、專書

(一)中文專書

丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，台北：聯經，2004。

王世慶，《清代台灣社會經濟》，台北：聯經，1994。

王瑞興，《仁壽宮志》，台南：仁壽宮管理委員會，1999。

王禮，《台灣縣志》，台北：文建會，2005。

方淑美，《南瀛地形誌》，台南：台南縣文化局，2000。

台灣總督府，《台灣列紳傳》，台北：台灣總督府，1916。

台灣銀行經濟研究室編，《台灣南部碑文集成》，台北：台灣銀行經濟研究室，1966。

江燦騰主編，增田福太郎原著，黃有興中譯，《台灣宗教信仰》，台北：東大，2005。

佐倉孫三，《臺風雜記》，台北：台灣銀行經濟研究室，1961年。

宋義祥、鍾和邦，《仁德鄉志》，台南：仁德鄉公所，1994。

李國棟編，《歸仁典籍》，台南：歸仁鄉公所，2002。

余文儀，《續修台灣府志》，台北：文建會，2007。

林勝俊，《台灣寺廟的職權與功能之研究》，台北：文史哲，1988。

林聖欽等作，《臺灣地名辭書卷七：台南縣》，南投：台灣文獻館，2002。

吳騰達，《宋江陣研究》，南投：台灣省政府文化處，1998。

吳建民等作，《台灣地區水資源史》，南投：台灣省文獻會，2000。

- 周鍾瑄，《諸羅縣志》，台北：文建會，2005。
- 周璽，《彰化縣志》，台北：文建會，2006。
- 金勛，《現代日本的新宗教》，北京：宗教文化出版社，2003。
- 金勛，《韓國新宗教的源流和嬗變》，北京：宗教文化出版社，2006。
- 范正義，《保生大帝信仰與閩台社會》，福建：福建人民出版社，2006。
- 范正義，《保生大帝—吳真人信仰的由來與分靈》，北京：宗教文化出版社，2008。
- 洪波浪、吳新榮主修，《台南縣志》，台南：台南縣政府，1980。
- 徐正光、宋文里合編，《台灣新興社會運動》，台北：巨流，1989。
- 馬書田，《華夏諸神》(俗神卷)，台北：雲龍，1993。
- 高拱乾，《台灣府志》，台北：文建會，2004。
- 高師寧，《新興宗教初探》，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 許清保，《南瀛遺址誌》，台南：台南縣政府，2004。
- 連橫，《雅堂文集》，台北：台灣銀行經濟研究室，1964。
- 陳清誥、謝石城合編，《台南縣市寺廟大觀》，台南：興台文化，1963。
- 陳其南，《台灣的傳統中國社會》，台北：允晨，1987。
- 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》，台北：自立晚報，1992。
- 黃文博，《南瀛地名誌》，台南：台南縣文化局，1998。
- 溫國良編譯，《總督府檔案專題翻譯(二)—宗教系列之一》，南投：台灣省文獻委員會，1999。
- 董芳苑，《認識台灣民間信仰》，台北：長春，1986。
- 渡邊欣雄，《漢族的民俗宗教》，台北：地景，2000。
- 張容寬、謝忠穆，《ISO9001：2000品質管理系統》，台北：商周，2001。
- 張家麟，《當代台灣宗教發展》，台北：文景，2005。
- 楊東震，《非營利事業行銷與管理》，台北：新文京，2008。
- 蔣毓英，《台灣府志》，台北：文建會，2004。
- 劉還月，《台灣民間信仰小百科：醮事卷》，台北：臺原，1994。

劉還月，《台灣民間信仰小百科：廟祀卷》，台北：臺原，1994。

鄭佳韻等作，《南瀛探索：台南地區發展史》，台南：台南縣政府，2004。

(二)外文專書

台南州廳，《台南州產業狀況》，台南州：台南州廳，1937。

相良吉哉，《台南州祠廟名鑑》，台南州：臺灣日日新報社臺南支局，1933。

宮本延人，《日本統治時代における臺灣寺廟整理問題》，日本奈良：天理教道友社，1988。

四、期刊論文

石萬壽，〈二層行溪流域行政區劃的變遷〉，《思與言》，第26卷第1期，1988，頁3-37。

余光弘，〈台灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第53期，1982，頁67-105。

林本炫，〈「新興宗教運動」的意義及其社會學意涵〉，《世界宗教學刊》，第3期，2004，頁1-26。

胡珊，〈歸園 古時的豪門大宅〉，《南瀛文獻》，改版後第一輯，2002，頁274-277。

陳漢光，〈日據時期台灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》，第23卷第1期，1972，頁85-104。

陳春木，〈最近台南縣出土的古文物〉，《南瀛文獻》，第18期，1973，頁100-106。

陳杏枝，〈台北市加蚋地區的宮廟神壇〉，《台灣社會學刊》，第31期，2003，頁93-152。

陳世榮，〈國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第54期，2006，頁129-168。

許清保，〈尋訪南瀛十五街〉，《南瀛文獻》，改版後第2輯，2003，頁254-265。

黃士強，〈台南縣歸仁鄉八甲村遺址調查〉，《國立台灣大學考古人類學刊》，

第35期，1974，頁62-68。

黃文博，〈歸仁地區的王船信仰〉，《城鄉生活雜誌》，第52期，1998，頁44-53。

張志成，〈1965年後台南地區民間信仰發展與廟宇建築型態〉，《南瀛文獻》，改版後第3輯，2004，頁189-220。

趙文榮，〈清代台南地區移墾社會的建立〉，《鄉土文化研究所學報》，第1期，1999，頁131-164。

趙星光，〈宗教消費商品化：論當代宗教與社會互動關係的質變〉，《宗教哲學》，第30期，2004，頁1-19。

蔡相輝，〈台灣寺廟與地方發展之關係〉，《簡讀學報》，第8期，1979，頁317-336。

鄭志明，〈台灣「新興宗教」的現象商議〉，《宗教哲學》，第1卷第4期，1995，頁83-100。

賴子清，〈南縣科甲縉紳錄及科舉詩文集〉，《南瀛文獻》，第5期，1959，頁23-38。

顏章炮，〈略談清代台灣民間對寺廟的管理—台灣清代寺廟碑文研究之三〉，《中國社會經濟史研究》，第3期，1996，頁53-59。

五、學位論文

林奕欣，〈寺廟與地域文化—以關廟鄉山西宮為中心的探討〉，台北：台灣師範大學歷史學系碩士論文，2009。

莊芳榮，〈台灣地區寺廟發展之研究〉，台北：文化大學史學研究所碩士論文，1987。

陳秀蓉，〈戰後台灣寺廟管理政策之變遷〉，台北：台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1997。

陳怡秀，〈保西長興二里開發之研究〉，台南：台南大學鄉土文化研究所碩士論文，2003。

陳建宏，〈公廟與地方社會—以大溪普濟堂為例(1902~2001)〉，桃園：中央大

學歷史研究所碩士論文，2004。

黃麗芬，〈保生大帝信仰文化意涵研究—以台南縣為例〉，台南：台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2001。

詹惠萍，〈宗教行銷活動與信仰的探討—以台北市大龍峒保安宮為例〉，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2009。

賴玉玲，〈新埔枋寮義民爺信仰與地方社會的發展—以楊梅地區為例〉，桃園：中央大學歷史研究所碩士論文，2000。

羅秋川，〈非營利事業網路行銷之研究—以仁壽宮網站為例〉，台南：長榮大學經營管理研究所碩士論文，2000。

簡辰全，〈終戰前歸仁市街之發展—從舊社街道舊菜市場的空間變遷〉，台南：台南大學台灣文化研究所碩士論文，2007。

六、口述訪談

李明田先生，2008.6.30，於八甲村代天府。

張主明先生，2010.5.13，於受訪者自宅。

張太平先生，2010.5.13，於文化村辦公室。

楊輝文先生，2010.5.3，於受訪者自宅。

劉火榮先生，2010.8.25，於仁壽宮。

羅秋川先生，2010.6.9，於仁壽宮。

七、網站

仁壽宮網站 <http://www.renshow.org.tw/>

中華民國內政部所屬內政統計資訊服務網 <http://www.moi.gov.tw/stat/>

台南縣政府 <http://www.tainan.gov.tw/cp/10151/organization.aspx>

環保署地方環境資料庫—台南縣歸仁鄉

<http://edb.epa.gov.tw/localenvdb/TaiNan/Gueiren/index.htm>

自由時報電子報 <http://www.libertytimes.com.tw/index.htm>

中華日報電子報 <http://www.cdns.com.tw/>

八、其他

內政部編，〈台南縣歸仁鄉行政區域圖〉，台北：內政部，2005。

陳宗福編，《浚尾派歸仁陳系祖譜》，台南：編者自印，1979。

歸仁鄉戶政事務所提供，〈台南廳歸仁北里歸仁北庄千五百四十七番地〉，《明治二十一年戶口調查簿》，冊號75，頁142。

歸仁鄉戶政事務所提供，〈台南廳歸仁北里歸仁北庄二百二番地寄留〉，《明治四十二年寄留戶口調查簿》，冊號67，頁33。

歸仁鄉戶政事務所提供，〈台灣省台南縣歸仁鄉許厝村七鄰十七號〉，《民國三十五年戶口調查簿》，冊號16，頁217。

