

論神明與地方關係的建立與發展 ——以高雄地區的保生大帝信仰為例*

撰文／國立高雄應用科技大學文化事業發展系專任副教授 謝貴文

摘要

本文以高雄地區的保生大帝信仰為例，從香火緣起、神蹟展現與祭祀圈等三個面向，探討神明與地方關係的建立與發展。就香火緣起而言，許多神明最初都屬於族姓私佛，後因展現有益於地方的神蹟，而成為地方共同的信仰。最普遍的是由大陸或臺灣其他廟宇分香者，這些神明常會選擇在風水寶地建廟，象徵與地方居民成為「命運共同體」，也常與祖廟保持連結，一層層擴展「地方」的範圍。就神蹟展現而言，神明成為地方的守護神後，除維護居民日常生活的平安外，也會在重大事件中帶領地方度過危機，這不僅表現出人神之間親密的關係，也可看到神明靈力「異化」的過程。神蹟或神意常透過乩童來表現，乩童的產生代表村民與神明建立一種親屬關係，他藉由符合公眾利益的決策，來深化神明與地方的關係。就祭祀圈而言，廟宇不僅能使同姓連結更加深化，也能包容少數外姓居民，使地方凝聚成一個共同體。祭祀圈會因聚落分合、行政區劃或信眾意見而有所變動，且以縮小、分裂者居多。現今祭祀圈之丁口錢、頭家爐主等指標雖已淡化，但仍可從收契子、選舉制度與社區公益服務等，看見民間信仰的地域性，以及神明與地方的緊密關係，這種關係並擴及至旅外鄉親。

關鍵詞：民間信仰、保生大帝、香火緣起、神蹟、祭祀圈

投稿日期：2013年4月13日

接受日期：2013年5月10日

* 本文係國科會專題研究計畫「正統性、地方化與歷史記憶：保生大帝及其廟宇之傳說研究」（101-2410-H-151-018-）的成果之一；在田野調查期間，並承蒙高雄地區各保生大帝廟宇執事人員的協助與提供資料，在此一併致謝。

壹、前言
貳、香火緣起
參、神蹟展現
肆、祭祀圈
伍、結語

壹、前言

漢人民間信仰之神明與地方間的關係，乃許多歷史及人類學者所關注的課題。他們首先注意到的問題是，絕大多數的地方所崇祀的神明，皆非源自於本地，那麼這些外來神明如何能讓地方民眾所接受？中國歷史學者陳春聲即以潮州地區的雙忠公崇拜為例，指出元代潮州的豪族參與雙忠廟的興建，將此一信仰與韓愈、文天祥等兩位在本地有卓著事功的「神聖人物」連結起來，使雙忠公開始在潮州「地方化」。明代時期，地方士紳又創造雙忠公在本地顯靈，為百姓捍災禦患的靈驗傳說，使其信仰更加「地方化」且「民間化」。後來隨著雙忠公信仰在潮州的普及，又有些與本地社會生活直接相關之新的靈驗傳說與占卜儀式被不斷創造出來。經歷這段漫長的「地方化」過程，方使此一唐代即被納入官方祀典的正統信仰，逐步被潮州的地方百姓所接受。¹

其次，有學者關注到這些無形而遍在的神明，如何具象地進入村落的社會網絡中，而成為地方共同的信仰？臺灣人類學者林瑋嬪透過神像內外兩個面向，來檢視神明具象的象徵過程。就內在而言，神像從選材、雕刻到入神、開光點眼等儀式，使神像成為具有生命力的形體。此外，從入神物及刈火、請水的儀式賦予其統御五營兵馬、保衛聚落的能力。就外在而言，神像完成四個月後，開始進入信徒的社會網絡，一方面參與村民的婚喪喜慶，為其治病或解決不幸，如親屬般的連結，也逐漸累積其靈力；另一方面則保護村民免於邪靈干擾，展現保衛村民居處之地的能力。²

三者，一個地方共同信仰的神明，究竟只保護居住在當地的民眾，或是也會庇祐旅居他地的鄉親？人類學者張珣以大甲媽祖進香為例，指出外地鄉親熱衷參與故鄉進香

1 陳春聲，〈「正統」神明地方化與地域社會的建構——潮州地區雙忠公崇拜的研究〉，《韓山師範學院學報》，24（2）（2003），頁19-31。

2 林瑋嬪，〈臺灣漢人的神像：談神如何具象〉，《臺灣人類學刊》，1（2）（2003），頁115-147。

活動，乃因一個人與出生的土地之間有一種神秘的連結，每個人的「人觀」成分中有一部分是出生地。一個人與出生土地之連結有一個重要指標，即是與村廟主神之間的權利義務關係。村民一出生即屬於村廟主神的信徒，信徒資格由父傳子，代代相傳，一個人終其一生均屬於該神明保佑的對象，即使遷居外地仍會以分香、分靈來取得與家鄉的連結。因此，移民能感受到家鄉神明的神蹟與保佑，即證明他仍是該神明管轄的人口，仍是家鄉的一份子。³

最後，神明既具有守護、管轄地方的功能，則此地方範圍如何界定？如何形成？是否會改變？這涉及到宗教組織及其整合社區的功能，也是國內外人類學者長期關注的課題。早在二次大戰期間，日本學者在華北聚落進行調查，即認為廟宇及其祭祀活動是整合社區人群與生活的重要關鍵。他們提出「共同體」一詞，用以說明整個社區因共同宗教儀式而有認同、一體感。戰後「共同體」的概念，持續為日本及西方漢學界所關注，臺灣方面則由早期的岡田謙、許嘉明、施振民到近期的林美容所專注的「祭祀圈」研究，都是在強調宗教儀式在連結不同社群時所扮演的角色。⁴

許嘉明定義「祭祀圈」為以一個主祭神為中心，信徒共同舉行祭祀所屬的地域單位；其成員則以主祭神名義下之財產所屬的地域範圍內之住民為限。他並提出四個指標來確認祭祀圈內成員，包括有當爐主頭家及請神鎮宅的資格、主祭神有為成員遶境驅邪之義務、成員有交丁口錢及分攤祭祀、修建廟宇之責任。⁵林美容則指出祭祀圈是以神明信仰來結合與組織地方人群的方式，它具有一定的範域（territory），在此範域內居民以共神信仰而結合為一體，有某種形式的共同祭祀組織，維持例行化的共同祭祀活動。她也提出祭祀圈的六項指標，包括建廟與修廟居民共同出資、有收丁錢或募捐、有頭家爐主、有演公戲、有巡境、有其他共同的祭祀活動等，並認為祭祀圈可能會擴大、縮小、合併或分裂。⁶在祭祀圈的形成方面，林美容認為有出自信仰、同庄、同姓、水利、自治等五項原則的結合；⁷中國歷史學者鄭振滿則強調地方性祭祀組織與轄區範圍，有著因循

3 張珣，〈文化媽祖：臺灣媽祖信仰研究論文集〉（臺北：中央研究院民族學研究所，2003），頁163-164。

4 同上註，頁139-140。

5 許嘉明，〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》，11（6）（1978），頁62。

6 林美容，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《祭祀圈與地方社會》（臺北：博揚文化公司，2008），頁132-216。

7 同上註，頁193-205。

歷史時期的發展與官方政策而帶來之因素，並非完全任由地方居民自主形成的；⁸張珣則以大甲鎮瀾宮的個案，強調神明的祭祀網絡或轄區是動態的，它可能有「中心——邊陲」差序之分，也可以因時代與地方制度演變，或因自然界的因素，而被人為或居民主動地變更。⁹

由上述學者的研究可知，神明與地方具有密切而複雜的互動關係。神明必須展現有益於地方的神蹟，方能逐漸「地方化」，而為居民所普遍接受。神明藉由神像而具象地進入地方的社會網絡，被賦予具有生命力的形體與保衛聚落的能力，祂與村民如親屬般的連結，不僅保護其轄區內的居民，也守護旅居外地的鄉親。由於共同神明的信仰，使地方形成具有認同、一體感的「祭祀圈」，其範圍內的居民有擔任爐主、頭家的資格，並有請神鎮宅、受神明巡境保護的權利，也有出資修建廟宇、繳交丁口錢等義務；而祭祀圈的範圍是動態的，可能因歷史或聚落的發展而有所變動。因此，從這些神明與地方的互動關係中，吾人不僅可以看見民間信仰如何在一個地方生根、發展與演變，也可以藉此掌握整體臺灣的地緣組織、社群意識與社會變遷，實有深入探究之必要。

本文即嘗試在此一研究基礎上，以高雄地區的保生大帝信仰為例，探討神明與地方關係的建立與發展。保生大帝本名吳本，福建泉州府同安縣白礁鄉人，生於北宋太宗太平興國4年（979）3月15日，卒於仁宗景祐3年（1036）5月2日，享年58歲。生前茹素不娶，而以醫活人，死後為民傳頌，立廟祠之，南宋曾賜廟額「慈濟」，並敕封「忠顯侯」、「英惠侯」，今民間則以「保生大帝」、「大道公」、「吳真人」稱之。保生大帝為福建漳州、泉州最重要的民間信仰，保守估計現今當地的同祀廟宇在2,000座以上；¹⁰而隨著閩南地區的商人與移民，保生大帝信仰也傳入臺灣、新加坡、印尼、馬來西亞、菲律賓及香港等地區，皆設有同祀宮廟，尤其臺灣更高達300座以上，已形成一個跨越閩、臺兩地，並擴及至東南亞華人社會的廣大信仰圈。

目前高雄地區主祀保生大帝的宮廟有51座，在全臺排名第二，僅次於臺南市，並擁

8 鄭振滿，〈神廟祭典與社區空間秩序〉，收於王斯福、王銘銘主編，〈鄉土社會的秩序、公正與權威〉（北京：中國政法大學，1997），頁117-204。

9 張珣，〈文化媽祖：臺灣媽祖信仰研究論文集〉，頁110。

10 目前大陸地區的保生大帝宮廟總數，尚無明確的統計數字。根據大陸學者范正義以東、西祖宮的進香添油帳簿統計，則有2,010座。范正義，〈保生大帝信仰與閩臺社會〉（福州：福建人民出版社，2006），頁84。當然這只是曾到兩個祖宮進香，且有捐獻香油錢的宮廟數，實際數量當遠在此一數字之上。

有後勁聖雲宮、左營慈濟宮、戲獅甲廣濟宮、湖內月眉池慈濟宮、林園興濟宮、大社保元宮、鳳山過埤仔真君宮等歷史悠久，且為地方信仰中心的宮廟，在臺灣保生大帝信仰圈中佔有重要地位。筆者曾在2010至2012年間就這些宮廟進行全面的調查，對各廟的香火緣起、歷史沿革、神誕祭典、管理與祭祀組織、宗教服務、社會公益、神蹟傳說等皆有初步的掌握，¹¹也發現在高雄地區兼具有都市型與鄉村型的廟宇，頗能呈現傳統與現代社會中民間信仰的不同面貌。本文將運用這些宮廟的調查資料，從香火緣起、神蹟展現與祭祀圈等三個面向，探討神明如何與地方建立關係？這個關係又如何深化、擴展及表現？期待能藉此與前述學者的研究相互對話，並提供民間信仰與地方社會研究一個新的思考方向。

貳、香火緣起

神明與地方關係的建立，首先涉及到香火緣起的問題。在臺灣年代久遠的寺廟，最初多屬於族姓私佛類型，亦即在神明成為地方公廟的主神之前，乃由地方某姓族人所供奉，這牽涉到傳統臺灣漢人庄社常有一姓獨佔的情形，同族聚居也一起供奉相同的祖先與神明，日久由於神明的靈驗，吸引村中其他居民的信仰，及至建立村廟時，即順理成章地成為村廟的主神。¹²

這種由一姓的「私佛仔」或「祖佛仔」變成「公佛仔」的情形，也出現在高雄地區的保生大帝信仰中，茲舉三例討論之：

一、梓官濟陽宮之主神保生大帝，乃蔡姓來臺開基祖蔡廷鳳公，於康熙丙子年（1696）率妻魏氏祝娘，子喜公、祿公及長工二人，由廣東潮州潮陽縣供奉來臺。神案最初設於祖廳，後又遷移至蔡姓私廳奉祀，戰後因信徒祭拜不便，乃正式建廟曰「保生堂」。其後又因追念廷鳳公冒險渡海來臺之開創精神，乃以蔡姓堂號為名，將「保生堂」改為「濟陽宮」。今該廟為梓平村之角頭廟，管理階層與信眾皆以蔡姓為

11 本文所引之寺廟資料，除有特別加註外，皆由此次調查所得。

12 林美容，〈高雄縣王爺廟分析——兼論王爺信仰的姓氏說〉，《祭祀圈與地方社會》，頁303。

主，宮廟左側設有蔡姓宗祠，供奉開基祖廷鳳公之牌位。

二、戲獅甲廣濟宮係緣於乾隆6年（1741）祖籍福建漳州府長泰縣的董氏先民渡海來臺，為祈求水陸平安而隨身供奉保生大帝，定居當地後由董家專奉朝拜。由於當時高雄地區瘴氣濃重，董家之保生大帝屢顯醫藥神蹟，附近居民多前來朝拜，董家乃捐獻神像及現址土地，在眾弟子的合作下，先搭蓋茅竹廟宇供奉，即稱之為「廣濟宮」。乾隆11年（1746）眾信徒再行募集資金改建為磚造宮殿式廟宇。

三、鳳山牛潮埔北辰宮的主神巫府千歲與保生大帝，原本私祀於趙姓宗祠，清道光年間當地發生瘟疫，兩尊神明降駕取藥救世，順利解除瘟疫，居民感念神恩，將其奉為全庄的公佛，並組織王爺公會、大道公會，由爐主輪流奉祀，迄至戰後方正式建廟。

這三座廟宇的主神最初皆為某一姓氏的「私佛仔」，然戲獅甲廣濟宮與牛潮埔北辰宮的主神因顯靈解除瘟疫疾病，展現有益於地方的神蹟，故能跨越族姓的限制，成為地方居民共同信仰的神明。相較而言，梓官濟陽宮並未特別強調與地方有關的神蹟，這與其所具有的血緣性質有關，故即使今已成為地方公廟，但仍以蔡姓堂號為名，並在廟旁興建蔡姓宗祠，管理階層與信眾也以蔡姓為主，顯示其仍保有早期臺灣血緣聚落的特色。因此，有益於地方的神蹟乃神明與地方建立關係的充分條件（sufficient condition），但非必要條件（necessary condition），在血緣聚落中，神明藉由與先祖的信仰關係，即可能延續並擴展成全聚落共同的信仰。

在臺灣神明的香火緣起中，尚有一種特殊的類型，即香火或神像是由海中撈起，或是由外地人所遺留者。在高雄的保生大帝廟宇中，屬於海中撈起者有高雄新庄仔、內惟青雲宮的前身，位在原興隆里桃仔園莊保生大帝廟。清乾隆29年（1764）王瑛曾編纂的《重修鳳山縣志》記載該廟：「在興隆莊萬丹港口。創建舊，尋



圖2-1 梓官濟陽宮



圖2-2 戲獅甲廣濟宮

圮；乾隆28年重修。相傳海岸上漂流神像於此，鄉民立廟祀之。」¹³此一神像從海上漂流而來的傳說，迄今仍為廟方與信眾所津津樂道，有一說是謂康熙年間，從大陸漂來一艘帆船，內有一尊神像，興隆里桃仔園莊的住民出海捕魚發現，無所關照，繼續在附近拋網作業，但收網時出現奇蹟，網內無魚，僅有此尊保生大帝的神像，乃請上岸建廟供奉。¹⁴另有一說乃鍾姓村民出海捕魚，接連撒網三次，分別撈到神像、香爐和令旗，於是安放在茅屋中供信徒膜拜。後來，神明顯靈告訴村民，祂是泉州來的保生大帝，在其保佑下，村莊日漸繁盛，於是村民乃出錢出力建廟供奉之。¹⁵另據內惟青雲宮執事人員的說法，乃居民出海捕魚，下網捕不到魚，卻撈到保生大帝神像，將其丟棄後，在別處下網，又撈到同尊神像，如此重複三次，才將該尊神像奉祀於岸上草寮，從此出海捕魚多

13 王瑛曾編纂，《重修鳳山縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），頁268。

14 新庄仔青雲宮進香委員會，《新庄仔青雲宮歲次辛巳科進香程序手冊》（高雄：新庄仔青雲宮，2005），頁1-2。

15 鍾宗憲、蕭淑芳，《保生大帝——大道公》（臺北：稻田出版社，2006），頁27-29。

滿載而歸，於是始正式建廟供奉。這種廟宇香火緣於海中撈撿而來，在臺灣的媽祖廟與王爺廟中頗為常見，¹⁶主要是與海神及王船信仰有關；但在全臺保生大帝廟宇中則甚罕見，桃仔園莊會出現此例，應與其位於海港的地理環境有關。



圖2-3 新庄仔青雲宮

外地人遺留類型則如大樹姑婆寮保能宮，據說其香火緣起乃「咸豐2年（1852）歲次壬子，有一商人途經竹腳厝庄頭，掩蔽如廁時，將隨身佩戴的臺南縣慈濟宮保生大帝香火掛於榕樹上，離開時香火遺留原處。保生大帝目睹此處地靈人傑，民情淳樸，應天命在此分靈，故夜間於榕樹上發出萬丈毫光，庄民好奇，不約而同前往一探究竟，見一香火，莫不合什膜拜。大帝感念虔誠，屢顯神通，拯民救世。」¹⁷這種外地人遺留香火類型，雖然富有玄奇色彩，但卻不罕見，如主祀保生大帝的屏東枋寮北勢寮保安宮，及高雄阿蓮清和宮、鳳山過埤仔鳳南宮等四座王爺廟，皆有類似的傳說。¹⁸不過，在大樹姑婆寮保能宮的傳說中，加入保生大帝目睹此處地靈人傑，而決定在此分靈的情節，則還有另一層意義。林美容在研究臺灣漢人村庄的祭祀圈時，曾提出「命運共同體」的概念，認為同庄村民是一體的，他們受共同的時空因素所制約。她以民間流傳的地理傳說為例，指出其內容多用風水好壞來解釋地方的興衰禍福，庄頭的地理可以影響庄內人丁興旺與否，也可以影響居民的脾性，好的「地理產品」可以治病，好地理被破壞則會引起

16 詳見林美容，〈媽祖信仰與地方社區——高雄縣媽祖廟的分析〉、〈高雄縣王爺廟分析：兼論王爺信仰的姓氏說〉兩文，皆收於《祭祀圈與地方社會》，頁267-268、306。

17 魏淑貞編，《臺灣廟宇文化大系——保生大帝卷》（臺北：自立晚報社文化出版部，1994），頁68。

18 林美容，〈高雄縣王爺廟分析：兼論王爺信仰的姓氏說〉，頁305。

天災人變，這皆證明村庄是一體的，村民是一體的，其命運的好壞，乃由村庄的地理所決定。¹⁹因此，當姑婆寮保能宮的保生大帝因當地的好地理而決定留下時，即代表祂認同這個地方，願意成為其「命運共同體」中的一員，這種神明與地方的關係是更為深刻而穩固的。

不論是海中撈起或外地人遺留，其香火緣起本身即是一種神蹟展顯。芝加哥宗教學派耶立阿得（Mircea Eliade）認為某些東西之所以會被人們賦予神性，乃因它自己顯現它的「不同凡響」，此即為「聖顯」（hierophany）。²⁰在海中撈起的神像或外地人遺留下的香火袋，並無太大的特殊處，但當同一神像屢次在不同海面被撈起，或香火袋發出萬丈毫光時，此即是一種「聖顯」，它們因而成為民眾崇拜的對象，與地方的關係也就此建立。因此，神明與地方的關係建立，並不一定需要展現有益於地方的神蹟，只要能顯現自己的「不同凡響」，再藉由口碑的傳播，即有可能成為地方共同的信仰。

在臺灣最常見的香火緣起類型，乃由大陸原鄉或臺灣其他廟宇分香而來。分香又稱為分靈、分燈或分身，

通常是因家鄉子弟要移居他地，為求平安順利，而將家鄉神明的香火或神像攜至移居地供奉；但也有非家鄉移民，純粹因仰慕他地大廟神明的靈力，而將其香火或神像分至本地供奉。在高雄地區的保生大帝廟宇中，有幾間是由先民直接從大陸原鄉



圖2-4 大樹姑婆寮保能宮

19 林美容，〈由地理與年籤來看臺灣漢人村庄的命運共同體〉，《祭祀圈與地方社會》（臺北：博揚文化公司，2008），頁67-85。

20 Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. (Trask, Willard R. Trans.) (New York: Harper & Brothers, 1961), P.11.

分香而來，如湖內月眉池慈濟宮乃緣於明末清初，本地先民由漳、泉兩州渡海來臺，為祈求海上平安，而向白礁慈濟宮分靈保生大帝金身，安抵臺灣後散居於文賢里十三庄，搭建草寮供奉之。康熙20年（1681）月眉池夜夜出現毫光，並有一名老者徘徊，老者告知庄民此乃「神明顯化，要得此地理者」後隨即消失，庄民乃在此地建廟奉祀大帝，取名為「月眉池慈濟宮」。又如湖內普濟宮係緣於明清之際，先民追隨鄭成功來臺，定居當地後結廬奉祀白礁分靈之保生大帝。嘉慶丙辰年（1796）董事王天培鑑及無廟，神明無所憑依，故倡議建廟，在眾善信合力贊助下，擇西湖靠山之天梯靈穴為廟基，恭塑保生大帝、清水祖師、中壇元帥金身合祀，而正式建廟。

湖內月眉池慈濟宮與普濟宮所分香的白礁慈濟宮，興建於南宋紹興21年（1151），與同年所建的青礁慈濟宮同為保生大帝的祖廟。然而，即使是來自大陸祖廟的神明，要在海外移居地為居民所接受，進而成為地方共同的信仰，仍需要有特殊的表現，這兩間廟宇即表現在風水的取得上。前已述及在民間的觀念中，風水好壞可以決定地方的興衰禍福，村民乃一「命運共同體」，由村庄的地理決定共同的命運。此外，林瑋嬪也指出民間將村落視為具有生命的身體，居於其中的村民也因而與此土地以及其他村民「共體」、「共脈」。這種「共體」、「共脈」的看法不僅是一種風水的概念，也是村民對聚落以及聚落成員彼此間一種強烈的認同與深刻的情感。²¹由此可知，風水與地方關係至為密切，它不僅決定一地的興衰禍福，也將地方居民凝聚成一個共同體，彼此間具有認同的情感。因此，當月眉池慈濟宮與普濟宮的主神香火被攜至當地供奉時，未必能為地方居民所普遍接受，但當兩廟建在其風水寶地時，則主神保生大帝已成風水的象徵，祂決定地方的興衰禍福，也成為所有居民情感認同的中心，至此神明與地方才建立穩固而恆常的關係。

不過，月眉池慈濟宮與普濟宮的保生大帝雖與移居地建立穩固關係，但並不會因此與大陸原鄉切斷關係，兩地仍會藉由謁祖進香來維持關係。例如月眉池慈濟宮在兩岸尚未開放交流之前，即搭專機轉第三地到白礁、青礁慈濟宮進香，之後又曾組團前往進香兩次；普濟宮也曾於2011年組團赴大陸祖廟進香。另外，如旗山圓潭保安宮之主神香火

21 林瑋嬪，〈血緣或地緣？臺灣漢人的家、聚落與大陸故鄉〉，收入陳文德、黃應貴編，《「社群」研究的省思》（臺北：中央研究院民族學研究所，2002），頁129。

亦由福建先民渡海攜來，早年兩岸隔絕，該廟會固定赴臺南安平海邊遙祭大陸祖廟，後來兩岸開放宗教交流後，也立即組團赴大陸白礁慈濟宮進香。進香一方面是分身神回到祖廟謁祖，另方面也是移民回到原鄉探親；而進香時常會將祖廟神明分身請回自家廟宇供奉，或有「刈火」、「掬火」儀式，亦即掬取祖廟香爐的香灰，再帶回自家廟宇的香爐「合爐」。藉由此一謁祖進香的過程，彰顯移民與故鄉祖先共體共脈的意義，則神明不僅與移居地建立關係，也將此關係擴展到大陸原鄉。

在高雄地區的保生大帝廟宇中，最普遍的香火緣起類型是由臺灣其他外縣市廟宇所分香而來。尤其在縣市未合併前的高雄市，乃一典型的移民城市，日治時期高雄港的開發，使其由一漁村蛻變為全臺的工業重鎮，也因此吸引大量的外來人口到此就業定居；據統計外縣市移民占高雄市人口的比率，從1946年的3.27%提升至1991年的52.93%，²²顯見外縣市移民在城市發展過程中占有重要的地位。這些外縣市移民主要來自澎湖及臺南兩地，他們移居高雄市後，往往會以分香方式，將家鄉的神明請到此地供奉，等經濟好轉之後，再共同捐資蓋廟。

高雄地區由澎湖分香而來的保生大帝廟宇，有鹽埕區的威靈宮、沙地威靈宮及三民區的南高保安宮、覆鼎金保仁宮。鹽埕區為澎湖移民的主要聚集地，從澎湖分香而來的廟宇也甚多，張守真曾調查鹽埕區的14座廟宇，從澎湖分香而來者即有9座。²³威靈宮緣於日治時期澎湖湖西鄉許家村及白沙鄉後寮村、吉貝村人逐漸移民至鹽埕，大多在高雄港從事碼頭工人，或以木工及船員為業，形成一個以澎湖移民為主的聚落。移居此地的後寮村民許善、許生業、方助、顏坤森等人，因感於保生大帝威靈顯赫，而於大正15年（1926）從故鄉後寮威靈宮分香，在此地建廟塑像奉祀，並開始濟世治病。沙地威寧宮則係日治時期，來自澎湖馬公雞母塢（即五德里）人移居至愛河三角洲一帶的「沙仔地」，在高雄港碼頭工作，大正13年（1914）間，自故鄉五德里威靈宮迎請保生大帝香火及金身至今鹽埕必忠街廟址附近民宅私祀，直至昭和15年（1940）始遷移至現址建屋供奉，廟名曰「威靈宮」。此外，三民區的南高保安宮亦緣起於日治時期，許多澎湖湖西鄉南寮村民移居高雄新興區明星街一帶，大多從事木工及營造業。戰後由旅高鄉親趙

22 葉振輝，〈高雄市社會發展史·移民篇〉（高雄：高雄市文獻委員會，2004），頁44。

23 張守真，〈臺灣的移墾社區與神明信仰——以哈瑪星、鹽埕埔為例〉，《高雄市立歷史博物館館刊》，3（2004），頁36-43。



圖2-5 鹽埕威靈宮



圖2-6 沙地威靈宮

昌、趙清選、許寶等人，返回故鄉南寮保寧宮恭迎保生大帝香火至此地奉祀，經數次遷移方在三民區大連街現址正式建廟。另該廟曾因信徒與執事人員意見不合，而有部分信徒另創設保仁宮，亦經多次遷移始在同區鼎力街現址建廟。

鹽埕區的兩間威靈宮因位在澎湖同鄉的移居地，這種地緣關係使其主神保生大帝很自然地成為地方共同的信仰。兩廟的香火雖在高雄落地生根，但與故鄉祖廟的連結依然緊密，威靈宮常組團返鄉參與重要慶典，如2008年農曆3月參加祖廟重建十二週年遶境慶典，同年7月4日至7日參加海滄青礁慈濟宮保生大帝神像旅遊澎湖活動，2011年農曆9月也參加祖廟的迎王祭典。沙地威靈宮與澎湖祖廟的互動也很密切，曾於2009年底配合五德里威靈宮，由信眾三百餘人組團返鄉參加嵵里水仙宮的送王慶典；另該廟曾設有具澎湖地方色彩的普庵派小法團，今雖已解散，但如有法事需要仍會從故鄉請來。高南保安宮與祖廟也保持密切往來，凡遇有重大慶典，都會組團返鄉參加；1996年澎湖祖廟拆除重建時，該廟信眾即贊助經費1,800萬元，而2011年該廟重建，祖廟亦贊助經費120萬，顯見兩廟深厚的情誼。由此可知，漢人民間信仰的世界確為人間的投射，神明與人有許多相同的活動模式，人移居到某地後，常會回到故鄉探親；神明分香至外地後，也常返回祖廟進香或參與各種活動，維繫兩地的關係。民間信仰雖具有地域性，但此地域性並非封閉的，至少子廟與祖廟之間是開放而流通的。

除澎湖之外，高雄地區的臺南移民也甚多，早年多與牛車夫有關。1910年代淺野水泥開廠，學甲一帶牛車夫因載運水泥工作而移民前來；戰後高雄港整復，北門蚵寮一帶

牛車夫又因載運土木材料工作而移民前來。²⁴因此，高雄市保生大帝廟宇從臺南分香而來者，亦多集中在早期重要的產業設施及港區一帶，如鼓山慈濟宮乃日治時期由信徒郭抄從學甲慈濟宮分香而來，1956年建廟，當地信徒多為水泥廠員工。苓雅區慈聖宮在日治初期草創於愛河中游地區，因緊鄰中都唐榮磚窯場，地方貧窮落後，常有乞丐在此聚集，被稱為「乞丐寮大道公」，後來居民遷移至五塊厝，而於1923年建廟，並從學甲慈濟宮恭請神像奉祀。鼓山區慈仁宮原位於鹽埕區「北野町」，當地居民為祈求身體健康、諸事平安，常徒步前往鳳山西門保興宮，參拜自故鄉學甲慈濟宮分靈而來的保生大帝。後因往返頗為不便，乃於1934年由信士鄭水、黃宇宙、黃茂林等人，前往學甲慈濟宮祈求帝令至北野町奉祀。戰後因香火日盛，乃決議雕塑大帝神像，輪流由爐主奉祀，至1988年方正式在愛河畔現址建廟。此外，如烏松田草埔保民宮、梓官蚵仔寮興濟堂由臺南市興濟宮分香而來；寶珠溝南興宮、永安新厝仔慈濟宮分別由臺南將軍區金興宮、仁德區石崙分香而來，皆是高雄地區主祀保生大帝的「臺南廟」。

這些廟宇的主神最初僅為少數臺南鄉親所供奉，後因展現有益於地方的神蹟，方成為當地共同的信仰。例如慈仁宮主神保生大帝曾在北野町展現兩次神蹟，一是昭和18年（1943）高雄地區霍亂流行，民心惶惶，惟飲過大帝玉敕符水，皆能安然無恙，免受傳染之災。二是1946年北野町發生火災，在火災發生前，大帝指示信眾以其符令用一碗清水置於自宅屋頂，後來信眾的房子皆化險為夷，免於回祿之災。又如慈聖宮在「乞丐寮」時，當地磚窯廠附近常有冤魂危害地方生靈，居民迎請保生大帝前往排解，順利將冤魂收為部下，且其預言亦都應驗，因而聲名大噪，信眾益多。這些為地方解除



圖2-7 鼓山慈濟宮

24 葉振輝，《高雄市社會發展史·移民篇》，頁47。

疫疾、防範火災、收服鬼魂的神蹟，使其神明跨越地緣的限制，而成為地方共同的信仰。這也說明當一個聚落未具有明顯的血緣或地緣性質，展現有益於地方的神蹟，確實是神明與地方建立關係的關鍵所在。

另外，這些廟宇也多與臺南的祖廟保持連結，尤其是分香於學甲慈濟宮者，幾乎每年都會返鄉參與「上白礁」活動。一般認為學甲慈濟宮是臺灣保生大帝的開基祖廟，²⁵其緣起於明永曆15年（1661）鄭成功之軍民於學甲西方四公里處之頭前寮登陸，先民建簡屋奉祀保生大帝，因香火益盛，乃於康熙40年（1701）改建宮廟。建廟之後，每年學甲十三庄居民皆於登陸



圖2-8 鼓山慈仁宮

的3月11日，組成香陣前往登陸地的頭前寮「請水」謁祖，遙祭大陸白礁慈濟宮祖廟，即知名的「上白礁」祭典。「上白礁」不僅具有飲水思源的意義，「請水」也象徵著「請兵」，「呼請」故鄉祖廟兵將渡海來保護學甲的鄉民，體現移民與故鄉祖先共體共脈的意象。因此，這些高雄的分香子廟返鄉參與「上白礁」，不僅是維繫與學甲祖廟的關係，更將此關係擴展至大陸祖廟。這也說明神明雖定著一地，但此一「地方」並非固定的空間觀念，它可以藉由進香、請水等各種與祖廟連結的活動，一層層地擴張「地方」的範圍。

25 黃有興，〈學甲慈濟宮與王申年祭典紀要——兼記前董事長周大圖〉，《臺灣文獻》，46（4）（1995），頁106。學甲慈濟宮雖非臺灣最早的保生大帝廟，但由於位在信仰密度最高的臺南縣，南部地區又有許多同祀廟宇由其分香而來，加上具有三百多年歷史的「上白礁」活動，將各個分香子廟及其他同祀廟宇連結在一起，也吸引大批的保生大帝信眾前來參與，逐漸形成其為保生大帝開基祖廟的印象。當然後來該廟董事長周大圖個人的聲望及發起成立全國保生大帝廟宇聯誼會，也有助於穩固其開基祖廟的地位。

參、神蹟展現

神明與地方建立關係後，即成為地方的守護神，首要任務是在維護境內的清淨與平安。祂除藉由定期的安五營、犒軍、巡境、建醮等宗教活動，避免邪靈干擾居民的日常生活外，遇有重大事件也常展現神蹟，帶領地方安然度過危機。日治時期，高雄由於是日本的南進基地，在二次大戰期間遭受猛烈的空襲，許多保生大帝廟宇都出現庇祐居民免於戰火波及的神蹟。例如後勁地區因境內有日本海軍第六燃料廠，成為美軍空襲的目標，當時居民紛紛避難逃離，聖雲宮保生大帝指示「疏險有難，眾聚祐之以靈」，眾信遵奉神旨，終能化險為夷。苓雅寮鼓山亭也曾遭美軍空襲，炸彈掉落至內殿神桌卻未爆炸，廟宇與信眾皆安然無恙，咸謂保生大帝顯靈庇祐。大寮赤崁保安宮也傳說二次大戰期間，有一美國轟炸機遭日軍砲擊，本來將墜落於村落之中，所幸該廟的保生大帝顯靈，將戰機推到山邊爆炸，當地方無重大傷害。該美軍飛行員僥倖未死，躲藏於鳳山水庫邊，為當地住民所解救，後來平安返國，曾於二十多年前回來找尋恩人，雖然未能如願，但也讓這段保生大帝的神蹟廣為流傳。此外，大寮拷潭保福宮也傳說日軍在二次大戰結束前一年（1944），因為防禦國軍攻臺登陸，在廟後興建軍事掩護堤岸，擬在國軍登陸時破壞堤岸，以水淹阻止之，也勢必將殃及附近居民。是時，保生大帝顯靈將堤岸全部破壞，保全當地居民之生命財產，故更為信眾所虔誠敬奉。

這種神明保護地方免於戰火侵襲的傳說，在臺灣各地也皆有流傳，較常見的是「媽祖接砲彈」的事蹟，幾乎無處不有，也形成臺灣人對二次大戰的集體意識，如戴寶村所指出：「在希望渺茫之際，媽祖就成他們心目中一個很重要的精神寄託，而留下一樁樁的傳說故事，進出於B29的轟炸空襲的事實與媽祖接炸彈的傳說之間，交織成臺灣人的戰爭集體記憶。」²⁶這類傳說除了反映出集體意識外，也是一種地方意識的展現，神明所關心的不是戰爭的成敗，而是其所管轄區域之百姓安危，因此不論是讓炸彈未爆炸、飛機轉向墜落，或是破壞軍事掩護堤岸，目的都不在幫助日軍、美軍或國軍，而是在維護地方的安全，讓居民的生命財產得到保障。尤其是後勁聖雲宮的保生大帝指示居民勿逃離社區，更具有神明、地方、居民三者緊密連結的意義，居民只要堅守自己的社區家園，神明亦將護

26 戴寶村，〈B29與媽祖：臺灣人的戰爭記憶〉，《國立政治大學歷史學報》，22（2004），頁270。

祐這裡所有的子民，充分體現出一種人與土地生死與共、不離不棄的情感。

除了與戰爭有關的神蹟外，由於保生大帝乃一醫神，因此也常有施藥醫人、解除疾病的靈驗事蹟。例如左營舊聚落有句俗諺曰：「大道公薤菜把」，乃在描寫當地慈濟宮普度以薤菜把（連根的空心菜）致祭的特殊現象，此相傳是

保生大帝曾顯靈教民眾食薤菜充飢，並解除瘟疫之害，故其後每年普度信徒皆以薤菜把致祭，廟方也會製作「大道公薤菜平安茶」，分送信徒飲用。苓雅寮鼓山亭平時雖較少



圖3-1 苓雅寮鼓山亭

圖3-2 大寮拷潭保福宮



遶境，但登革熱等傳染病流行時，還是會特別繞境出巡，化解疫情。鳥松林內大安宮在醫藥方面也頗為靈驗，早年曾依神諭開藥為信眾治病，最多時有六十多人負責煎藥；而現任廟祝曾在三十多年前罹患鼻咽癌，經服用保生大帝所賜藥方後神奇痊癒，為感謝神恩而在此服務。大寮後庄興濟宮的信眾則常將廟內敬神及五營的中杯茶請回飲用，據說頗有醫藥效果；而其藥籤也常有靈驗事蹟，現任戴主委夫人在幾年前曾檢查出胸部有腫瘤，醫生建議開刀切除，她向保生大帝祈求藥籤，服用兩帖後再去醫院檢查，腫瘤竟神奇消失，令她深感神恩浩蕩，更加虔誠為神明服務。林園半廓保生宮也時有在醫藥方面的神蹟，信眾常挖取開基神像底部的木屑當做藥引，長久下來造成其底座中空的有趣現象。

這些醫藥方面的靈驗事蹟，不論是守護整體地方的健康，或是解除個別信徒的疾病，都深化神明與地方的關係，並拉近人與神之間的距離，神明不再是高高在上、遙不可及，居民有大小病痛都可向神明求助，甚至可挖取神像木屑當作藥引，顯見兩者之親密關係。再者，由這些神明的醫藥神蹟，也可看到其靈力的由來。美國人類學者Sangren曾以「異化」（alienation）的觀念來解釋神明的靈力，認為靈力是個人（individuals）與集體（social collectivities）之自我再生產的異化表徵。他以傳說為例，指出每個社會群體都有不少在神力的協助下，克服疾病、災疫或外侮，使得群體得以延續的傳說；這些傳說原本是該群體自我再生產的過程（如同個人的見證是個體再生產的過程），然而最後卻異化為神明的靈力。²⁷因此，姑不論神明是否真能治病，地方或個人能度過疫病的危機，本是其自我再生產的過程，但藉由這些地方傳說與個人見證的流傳，反而將此再生產力賦予神明，無形中提升了神明的靈力。由此也可看見神明與地方正向發展的關係，神明帶給地方超越的力量，使居民克服生存的危機；地方居民則將此求生存的過程，歸功於神明的助力，賦予神明更多的靈力。就在此正向循環下，神明與地方的力量都日益提升，這既體現民間信仰的宗教意義，也彰顯其重要的功能價值。

神明既進入地方的社會網絡之中，也會因應地方所面對的重大問題，而展現各種新的功能。以後勁地區為例，1987年行政院計畫於當地興建中油第五輕油裂解工廠，地方

27 轉引自林瑋嬪，〈臺灣廟宇的發展——從一個地方庄廟的神明信仰、企業化經營以及國家文化政策的影響談起〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》，62（2004），頁58。

民眾乃成立自救會圍廠抗爭，甚至北上經濟部、立法院絕食抗議，此即是臺灣環保運動史上重要的「反五輕運動」。此一抗爭運動一直持續到1990年，才因當時行政院長郝柏村到後勁夜宿協商，在承諾25年後遷廠，落實環境污染監測，且提出回饋基金方案後，五輕廠方得以動工興建。直至今日，後勁居民仍積極監督中油五輕的環保與工安，並要求政府履行中油公司高雄煉油廠於2015年遷廠的承諾。

在這段「反五輕運動」的過程中，後勁聖雲宮的保生大帝也扮演重要的角色。在1988年抗爭運動之初，後勁居民即配合保生大帝的聖誕，舉辦號稱「環保大拜拜」的流水席，有來自全國各地的反五輕人士大約二百多人參與，並在當地舉行遊行、歌唱及陣頭表演等活動，祈求反五輕成功。²⁸2008年初，中油五輕煉油廠發生氫氣爆炸，後勁居民不滿接二連三的工安事件，群情激憤地聚集千人抗議，並有民眾在廠區門外搭起棚架，迎請保生大帝坐鎮，準備長期抗爭。²⁹2013年初，後勁聖雲宮舉行地方傳統節慶「甘尾會」，有一居民在廟內擲出罕見的「立杯」後，立刻引來廟方人員的注意，開始擲杯請示神明。廟產管理委員會主任委員李玉坤表示，當晚多次擲杯問到的結果是「中油104年得落實遷廠」，為了將神明指示傳達給後勁居民，廟方人員透過社區廣播，要大家「團結一致，務必要讓中油高雄廠遷廠」。李玉坤並指出，由於出現「立杯」的地點聖雲宮，是當地居民討論環保抗爭運動及誓師出發的據點，因此這個請示神明的結果，更具有說服力。³⁰

臺灣在1970年代因污染公害問題逐漸嚴重，環保的呼聲日益高漲。1980年代，臺灣的環保運動開始風起雲湧，尤其1987年解嚴後，各地環保抗爭不斷，「反五輕運動」即在此背景下產生。除後勁聖雲宮的保生大帝「參與」反五輕運動外，在其他重大的環保運動中，都可以看到當地神明的身影，如彰化鹿港天后宮的媽祖「反杜邦」、臺北貢寮仁和宮的媽祖「反核四」等。誠如張珣針對此一環保與神明結合的現象指出，這些環保運動背後均不乏有政黨與派系的介入，但他們無法取得全社區民眾之參與，經常得藉助宗教信仰，尤其是當地老的社區大廟之支持。透過擲杯、發爐或附身開口來測知神明意

28 〈後勁保生大帝過生日，反五輕人士共襄盛舉〉，《民生報》（1988年5月1日），18版。

29 施鴻基、林保光、林秀美，〈中油氣爆2傷，千人圍廠嗆滾蛋〉，《聯合報》（2008年1月6日），A11版。

30 林保光、蘇郁涵，〈聖雲宮立杯，居民稱「遷廠」指示〉，《聯合報》（2013年2月28日），B1版。

思，有神明做後盾，民眾才會不分黨派合作，凝聚共識成為社區訴求。³¹由此也可說明為何後勁地區的反五輕總與聖雲宮的保生大帝連結在一起，神明聖誕要辦「環保大拜拜」的流水席、包圍中油抗爭要請神明坐鎮，連擲杯出現「立杯」也要宣稱是神明指示要中油遷廠，這些不管是神意或人意，都在藉由公廟神明之力來整合社區的意見，並凝聚居民反五輕的決心。神明的意志即代表社區共同的意志，只要是社區的一份子，就不能違反此一意志，否則不僅須背負違背神明旨意的罪惡感，更要承受社區公論的壓力，這正是地方環保運動常求助於村廟神明的原因所在，而神明對於地方公共事務的影響力也由此可見一斑。

神明的指示常能影響地方的公共事務，因此如何準確無誤地測知神明的意思，也成了地方的大事。如前所述，地方可透過擲杯、發爐或附身開口來測知神意，而其中又以乩童附身開口為最直接的方式。林瑋嬪曾觀察選乩童的儀式過程，指出其從「觀童乩」、「坐禁」到「過火」，都在象徵被選出來的乩童是代表聚落的村民與神明建立一種親屬的關係，他擁有的是聚落性的身分，已超越了各自建立在不同「血緣」的（宗族）認同，而形成一個村落共同體的概念。³²因此，一個乩童的產生不僅是多了個神明的代言人，更重要的是神明與地方建立更親密的關係，整個地方也藉此凝聚成一個共同體。

在高雄地區的保生大帝廟宇中，早年大多用乩童來傳達神意，有些廟宇的形成還與乩童有直接關係，如烏松白礁慈濟宮乃乩身謝天護受大陸白礁祖廟保生大帝的龍脈托夢，欲來此地救人濟世，而依指示雕刻金身、設立神壇，後來方正式建廟。又如鼓山慈濟宮、梓官蚵仔寮興濟堂等，早年皆有神無廟，因乩童救人濟世，頗為靈驗，後來方在信眾支持下正式建廟。乩童既為神明所附身，因此常會出現一些神奇事蹟，如林園半廓保生宮有一乩童，操練七星劍、刺球等法器十分勇猛，曾因自殘而受傷嚴重，但終能平安復原。後勁聖雲宮先前更有位百歲乩童「車公仔」柯會，三十四歲為神明所附身，開啓其為保生大帝代言的生涯，期間有頗多神蹟展現，除前述二次大戰期間，指示居民勿逃離社區而確保平安外，又如1958年後勁信徒前往高雄仁武烏材林進香請火，因紅頭法師請火時間過早，凌晨兩點多就完成儀式，進香隊伍準備遶境拜訪；此時遠在後勁還在

31 張珣，〈文化媽祖：臺灣媽祖信仰研究論文集〉，頁196。

32 林瑋嬪，〈血緣或地緣？臺灣漢人的家、聚落與大陸故鄉〉，頁120-127。



圖3-3 後勁聖雲宮廟貌

睡夢中的「車公仔」，突然被保生大帝附身喚醒，急奔至仁武村外，阻止進香隊伍，告訴大家：「此時入境必擾人清夢，應暫緩行止，以順村人作息，待黎明再行，可免受擾人之議。」另在2003年 SARS疫情嚴重時，神明也曾降附「車公仔」，提醒居民注意防範，並吃平安湯圓祈福。³³

美國人類學者David Jordan曾於1960年代在臺灣南部農村進行田野調查，對乩童有深入的觀察與敘述。他指出乩童在神明附體時戕害肉體的自殘行為，是一個「顯示出了這是真正的被附身的徵兆」，此時他「已能由日常的死亡和責任中被分割出來」，完全成為特定的神明工具。³⁴由此可說明半廊保生宮的乩童為何要有此激烈的自殘行為，一方面證明他已跳脫俗世的自我，而與神明合為一體；另一方面也藉以表現神明之英勇威靈，

33 李友煌，〈百歲乩童車公仔，後勁的活歷史〉，《民生報》（2003年9月17日），A3版。

34 焦大衛（David K. Jordan）著，丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的民間信仰》（臺北：聯經出版公司，2012），頁109、115。

讓他能承受自殘的嚴重傷害，又能平安無恙地康復。另外，Jordan也指出乩童是一個宗教仲裁者，他的一個決策能讓村民從混淆中建立秩序，這種權威是別人所沒有的。但是此權威仍來自於社區，他能滿足村民的需求，即獲得信任，被視為是神明代言人；反之則被當作是鬼怪附身，而遭社區懷疑及驅逐。³⁵由此也可說明「車



圖3-4 後勁聖雲宮正殿

公仔」為何能成為聖雲宮保生大帝的乩身六十多年，因為他的決策讓後勁居民逃過二次大戰的空襲危機，避免因進香擾人而造成可能的衝突，也安撫居民面對SARS疫情的不安心靈，這些事蹟都滿足公眾利益的需求，自然能獲得地方的信任。由此也可看見乩童在神明與地方間所扮演的重要角色，他除了以自殘展現神明的英勇威靈，來建立地方對祂的信任外，更以一次次符合公眾利益的決策，來深化神明與地方的關係；即使他的決策未符合公眾利益與期待，民眾也會歸因於鬼怪附身而不再信任他，但不會直接質疑神明的靈力，神明與地方的關係也會在下一個「稱職」的乩童出現後，而繼續良性的發展下去。

肆、祭祀圈

神明與地方建立關係之後，雙方各自產生權利與義務，神明接受地方居民的香火供奉，但也必須負起保護地方的責任；地方居民可請求神明的庇祐保護與排解困難，但也必須出錢出力為神明建廟及辦理各種酬神祭祀活動。國內學界一般稱這種以神明信仰為

35 同上註，頁117。

中心的地方範圍為「祭祀圈」，由祭祀圈的形成、變動與運作，不僅可瞭解臺灣基層社會的地緣組織，也可看見神明與地方間的互動關係。

有關祭祀圈的形成，林美容曾以南投草屯為例，認為聚落性或村落性的祭祀圈乃因信仰或同庄的結合而形成，超村落或超鎮域的祭祀圈則出於同姓、水利或自治的結合。³⁶不過，在高雄地區的保生大帝廟宇中，同姓的結合也出現在聚落性的祭祀圈，如上述梓官濟陽宮即是以蔡姓結合所形成的祭祀圈，這是因其神明本為族姓私佛，而隨著的聚落的發展，其血緣性質並無太大的變動，故即使神明變成地方的公佛，同姓結合仍是其祭祀圈形成的主因。

另外，位在湖內田尾的玉湖宮代天府，當地為一血緣聚落，全村幾乎都姓謝。謝家子孫在村中建有宗祠，以謝姓堂號「寶樹」命名為「寶府祠」，其後又興建有玉湖宮、天真福廟、府中壇，四者同組一個管理委員會，同為當地的信仰中心。這種情形說明即使是一個血緣聚落，建有祠堂來凝聚同姓宗親，但仍需要興建廟宇來聯結其他少數姓氏的居民，因為神明信仰具有開放性與社區性，其整合地方的功能是封閉性的祖先信仰所無法取代。由此也可看見神明在地方的重要性，不管一個地方具有多濃厚的血緣性質，都無法自我封閉拒絕外姓入居，此時一個共同信仰的神明除能使同姓連結更加深化，更能包容少數外姓居民，給予其歸屬感，而使地方超越姓氏隔閡，成為一個共同體。

雖然隨著人口流動與社會轉型，今天多數地方已不見血緣色彩，但有些村落從其公廟的祭祀活動中，仍可看見早年的血緣性質。例如位在路竹的鴨寮保安宮、大社東安宮與永安的烏樹林保寧宮，這三廟緣於清康熙年間，蘇家先祖從福建泉州府同安縣的白礁鄉奉迎保生大帝、清水祖師來臺，後



圖4-1 路竹的鴨寮保安宮

36 林美容，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，頁193-205。

分居於大社村、保寧村、鴨寮村，乃議由三村輪值供奉。又據烏樹林保寧宮廟方表示，因蘇姓先民渡海應試科舉，在白礁保生大帝庇祐下考取，回臺後因感念神恩而建祠供奉，後因有三個兒子分別居於上述三地，故改由三村輪祀。今這三廟仍維持輪祀保生大帝、清水祖師的習俗，每廟奉祀兩年，六年一輪，地方也將此視為大



圖4-2 永安的烏樹林保寧宮

事，當每六年迎回兩神時，都會舉行盛大的繞境或醮祭活動。雖然這三地已分屬不同行政區，也各自建廟形成新的祭祀圈，但舊的祭祀圈仍隨著輪祀習俗而保存下來，也見證早年三地的血緣關係。如前所述，張珣曾以大甲鎮瀾宮為例，指出神明的祭祀網絡或轄區是動態的，可能因時代與地方制度演變，而被人為或居民主動地變更；但在此三廟的輪祀制度中，吾人卻看到舊有的祭祀圈不隨外在環境的演變而有所改變或消失，這正展現出神明與地方間深刻而穩固的關係。

神明信仰雖可能因香火緣起或社區屬性而有血緣色彩，但其最主要功能是在整合一個地方內的所有人群，故仍屬於地緣性質。在高雄地區的保生大帝廟宇中，大多數皆因信仰或同庄的結合而形成祭祀圈，且會因聚落的發展變遷而有所改變，茲舉四例討論之：

一、小港空地仔真君宮之沿革碑文記載，該廟在清乾隆年間建築在鳳山鎮郊外之過埤仔，當時信徒分庄於山仔腳、過路厝為一柱；草埤腳為一柱；佃尾、田中央為一柱；過埤仔、土庫、萬金庄、頂庄為一柱；埤墘為一柱；中大厝、大腳冬為一柱；下庄、空地仔、籬仔內、外空地為一柱。上開等稱為七柱，每年由各柱輪流聖誕祭典。嗣後部落興廢，離合至今留存者有田中央、頂庄、下庄、過埤仔、空地仔、籬仔內、外空地等。二次大戰期間，廟宇被風雨塌壞，香火中斷，神像奉祀於信徒陳蔭家中；戰後眾信徒提議樂捐，選定在空地仔興建新廟。另在今鳳山過埤仔亦有一真君宮，兩廟顯然是系出同源。據空地仔真君宮廟方表示，該廟所供奉保生大帝為

舊廟之二大帝吳真人，今過埤仔供奉的則是許真人。

- 二、大樹姑婆寮保能宮的香火緣起於外地人所遺留，因屢有神蹟顯現，乃於同治2年（1863）倡議建廟。最初因行政區域尚未劃分，姑婆寮、竹腳厝、三腳寮通稱為「三角落」，共同建廟於竹腳厝，廟名為「保興宮」。後因人口增加，為方便祭拜起見，乃於昭和11年（1936）由三角落各自建廟，姑婆寮乃建保能宮之前身「能保寺」。竹腳厝保興宮主祀保生大帝三尊，分為大大帝、二大帝、三大帝，廟方表示是姑婆寮、竹腳厝、三腳寮等「三角落」分開建廟時，大大帝留在竹腳厝，廟方後來又另刻二大帝、三大帝兩尊金身。姑婆寮保能宮亦主祀保生大帝三尊，不過稱為孫真人、吳真人、許真人。
- 三、大寮後庄興濟宮也於清代建廟，根據清末《鳳山縣采訪冊》記載該廟初名為「保興宮」，曾在咸豐元年（1851）由戴國英修建，³⁷故其創建年代當在此之前。另根據廟方說法，大寮的前庄、中庄、後庄原有一共同的公廟，但隨著聚落的擴大，三庄分別迎請王爺、玄天上帝、保生大帝各自建廟。該廟興建之初，祭祀範圍內僅有三百多戶，多以務農為主，而今住戶已高達三千多戶。今廟內除主祀三尊保生大帝外，尚陪祀由東港東隆宮、旗後池王宮分香而來溫府王爺、池府王爺，其中池府王爺有一乩童，提供信眾問事及收驚等宗教服務。
- 四、湖內月眉池慈濟宮於建廟初期，祭祀圈涵蓋海埔、下厝、中厝、拔仔林、太爺、葉厝甲、頂庄、下庄、頂黃、下黃、月眉池、草池尾、草仔寮等十三庄頭，但不久因太爺、草仔寮兩庄信徒發生歧見，經協議後同意撤離權責。戰後因人口遷徙與地理變遷，祭祀圈涵蓋海埔、海山、劉家、葉厝、文賢、中賢及逸賢等七村，佔全區一半以上，住戶高達四千五百多戶，為湖內地區的大廟。今該廟除主祀保生大帝之大大帝、二大帝、三大帝等三尊外，尚有陪祀多尊其他神明，後殿並建有觀音殿與天公殿。

由這些祭祀圈改變的案例來看，有下列幾點值得注意：其一，神明信仰的祭祀圈確實會因聚落的興廢分合、行政區劃的演變、信眾意見的分歧等因素，而被人為或居民主動地變更。誠如林美容的研究指出，祭祀圈可能會擴大或縮小、合併或分裂，但以縮

37 盧德嘉編纂，《鳳山縣采訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁175。

小、分裂者居多，這是因為聚落人數增加，血緣性漸減，廟宇結合同姓的作用漸難發揮，故祭祀圈紛紛縮小，或分裂出去獨立祭祀。³⁸上述高雄地區的案例也頗能呼應林氏的看法，皆屬祭祀圈縮小或分裂者，原因也多與聚落人口增加有關。事實上，當人口增加即代表有更多異姓人口入居，聚落的血緣性勢難維持，居民的意見自然容易分歧，官方也會因此而調整行政區劃，以便於管理，這些都會造成祭祀圈的縮小或分裂。

其二，祭祀圈雖然常會分裂，但並不代表分裂出去的廟宇與原廟宇脫離關係，兩者仍會藉由神明及有關祭祀活動來保持連結。在小港空地仔真君宮、大樹姑婆寮保能宮的案例中，前者與過埤仔真君宮分裂，後者與竹腳厝保興宮分裂，但分裂的兩廟神明仍以大大帝、二大帝、三大帝，或孫真人、吳真人、許真人來標示彼此的關係。根據陳全忠調查廈門、鼓浪嶼兩島23座保生大帝廟宇，發現所供奉神像的容顏有金色、淡紅色及黑色三種，民間耆老謂此三尊容顏各異的神像，乃孫思邈、吳本、許遜三位真人。傳說這三位真人是成神後結拜為兄弟，金面為孫真人，排行老大；紅面是吳真人，排行老二；黑面為許真人，排行老三。³⁹這種情形在臺灣的保生大帝廟宇中也頗為常見，皆是同時將孫、吳、許三真人當作主神奉祀，有的尊稱為大帝、二帝、三帝，但都視之為保生大帝。因此，當上述廟宇宣稱自己的主神是大大帝或吳真人時，雖不免有爭排名地位的用意，但更重要的是承認與分裂出去的廟宇具有如兄弟般的血緣關係；這種血緣關係也見諸祖廟與子廟之間，它不僅是神明的，也是廟宇的、地方的，將臺灣的地方社會連結成一個血脈交織的共同體。

其三，祭祀圈分裂之後，神明的血脈關係雖仍相連，但也不妨礙各自與其他新的神明建立關係。如大寮的前庄、中庄、後庄原有一共同的公廟，供奉王爺、玄天上帝、保生大帝，其分裂成三庄後各自建廟，後庄興濟宮雖僅迎奉保生大帝，但後來又由東港東隆宮、旗後池王宮分香溫府王爺、池府王爺，與主神保生大帝共同守護後庄居民。湖內月眉池慈濟宮雖然因太爺、草仔寮兩庄撤離，而造成祭祀圈縮小，但也在廟內增加奉祀其他神明，協助主神保護地方。這些都說明祭祀圈雖然分裂或縮小，但人口數卻逐漸增加，地方的事務也日趨複雜，單一主神無法全然照顧或處理，故需要其他神明來輔佐協

38 林美容，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，頁188-193。

39 陳全忠，〈三尊容顏各異的大道公神像述略〉，收入羅耀九主編，〈吳真人與道教文化研究〉（廈門：廈門大學出版社，1993），頁161。

助。由此也可看見神明與地方的關係既有穩固的一面，也有變動的一面，神明守護地方的範圍會隨祭祀圈而改變，地方的主祀或陪祀神明也可能因公眾需求而發生變動，這些變動背後都記錄著地方發展的重要歷程。

許嘉明與林美容都曾提出數個指標來界定祭祀圈的範圍，這些指標也是地方居民與神明之間的權利義務關係，包括地方居民有當爐主頭家、請神鎮宅、參與宴客、吃福、乞龜等祭祀活動及接受神明巡境保護之權利，但也有交丁口錢、出錢修建廟宇及分攤各種祭祀活動費用之義務。在高雄地區的保生大帝廟宇中，也常可看見這些指標的運作，但隨著社會轉型及廟宇經營方式的改變，有些指標也逐漸淡化或消失。以最足以表示祭祀圈範圍的收丁口錢為例，有些廟宇仍明確維持此一制度，且以此為廟宇最主要的收入來源，如大樹竹腳寮保興宮的祭祀圈涵蓋竹腳厝、車頭、樹林、姑山、竹腳厝山頂、興化廊山頂、大樹等五個聚落，每年農曆3月15日收丁錢，每丁300元，今總丁有467丁，扣除60歲以上的蔭丁，實丁有428丁。大樹姑婆寮保能宮的祭祀圈涵蓋姑山里的1至6鄰及8至11鄰，每年農曆3月15日及7月15日收丁錢，每丁300元，今總丁有571丁，扣除蔭丁有500丁。林園林仔邊興濟宮在每年中元普度收丁口錢，林園里1,449丁、廟內13丁、仁愛里600丁，每丁100元。這些廟宇都會在廟內公告丁口錢的收入明細，以昭地方公信。

不過，有些廟宇雖仍有收丁口錢，但已無強制性，如左營慈濟宮由信眾自由繳交，每丁僅收50元，且可領取一隻以蛋糕製作的「丁龜」。大寮後庄興濟宮則於每年七月象徵性地收取丁錢，每丁50元，主要目的在通知信眾前來參與普度。鼓山慈仁宮已不收丁口錢，但附近信眾仍會在保生大帝聖誕時主動繳納，用以維繫與廟宇神明的關係。此外，還有些廟宇已完全不收丁口錢，其中不乏地方的大廟，如湖內月眉池慈濟宮、大社保元宮、後勁聖雲宮、戲獅甲廣濟宮等，不收的原因在於這些廟宇都有豐厚廟產或香油錢收入，不需要靠丁口錢來挹注經費，且由於轄區內的住戶大為增加，居民背景也日趨複雜，要全面收丁口錢顯有困難，故皆改由信眾自由捐獻。

除了不收丁口錢外，還有些廟宇也廢除爐主、頭家及讓信眾請神鎮宅的制度，並不再要求居民需分攤修建廟宇及各種活動的費用。不過，雖然這些祭祀圈的指標逐漸淡化，但仍可從其他事項看到神明與地方的緊密關係。例如鳳山過埤仔真君宮、西門保興宮、湖內大湖長壽宮、普濟宮等多間廟宇都有收契子的儀式，這通常是信徒家中如有體弱多病、不好照顧的小孩，就會到地方公廟請保生大帝收其為契子，保護他平安長大。

其中如苓雅寮鼓山亭還附設有契子會，分為甲乙兩組各一百多人，每逢神明聖誕會各自於請戲班演戲酬神；戲獅甲廣濟宮的收契子則須填寫拜契書，未成年者尚需父母到場，方能進行拜契儀式，至為慎重。如同前述林瑋嬪認為透過神像、乩童都代表村民與神明建立一種親屬的關係，而此一收契子儀式則直接將人神關係比擬成父子，這些擬血緣關係都使神明與地方更加緊密地連結在一起。

神明與地方的關係還表現在「丁龜」與選舉制度上。例如高雄新庄仔青雲宮、鳳山牛潮埔北辰宮境內如有信徒生子，都要在保生大帝聖誕準備「丁龜」前來祭拜，再分送至其他信徒家中。這種祭儀除感謝神明庇祐生子而來還願外，也藉此告知神明在其管轄範圍內又增加一名成員，請神明將其納入保護的對象。另外，今大部分廟宇皆經由選舉產生管理組織，而選舉與被選舉人也都侷限於境內居民。例如湖內月眉池慈濟宮設有管理委員會，分海埔里、海山里、劉家里、東保角、葉厝里、文賢里、中賢里、逸賢里等8個選舉區，選出信徒代表55人，再依各區共選出管理委員9人、監察委員3人，再由委員選出正副主任委員，並聘請境內退休之校長、老師等擔任顧問。後勁聖雲宮管理委員會由境內年滿20歲、居住滿30年的居民選出委員20名，5個里各有委員3名、監事1名，再由委員選出正副主任委員。大樹竹腳厝保興宮的管理委員會，由信徒代表一百五十餘人，選舉出18名委員，分別為竹腳厝一區2人、二區3人、車頭4人、樹林4人、姑山4人、其他1人，再由委員選出常務委員及正副主任委員。這些選舉方式一方面具有明顯的排他性，僅有境內長久定居的住民才能參與選舉；另一方面則兼顧平均性，各個角頭都有相同或相近比例的管理委員，避免集中在某個角頭或群體，這都顯示神明是屬於境內所有居民的，兩者所具有的權利義務關係，是外人所無法進入，也非少數人所能壟斷的。

神明對地方的保護除表現在宗教層面外，還有許多廟宇會透過實際的社會公益服務來照顧地方居民。例如新庄仔青雲宮對於境內年滿70歲以上之信徒，每年重陽節發給禮金1,200元；信眾子女大學畢業發給獎學金5,000元、博士班畢業者發給1萬元；每年普度、端午節及冬令救濟，發放白米給境內低收入戶及孤兒院。高雄大港保安宮每年保生大帝聖誕、普度及冬令舉行3次救濟活動，發送全區33個里、七百多戶貧困家庭白米及日常食品，並提供境內5所學校清寒學生助學金。鳥松田草埔保民宮常利用週末假期辦理社區騎單車健行活動，境內信徒如有人住院，主委及幹部也都會前往探視慰問，致贈水果禮盒。戲獅甲廣濟宮則於保生大帝聖誕及普度發放白米、食用油及救濟金給當地低收入

戶，並出資贊助社區之獅甲國中、國小成立獅陣，推廣戲獅文化。這些社會公益活動都具有鮮明的地域性，照顧對象大多侷限在社區內的居民，與佛教、基督教、天主教等制度性宗教所從事不分地域、國界的公益事業明顯有別，這不僅表現出神明與地方的緊密關係，也突顯民間信仰異於一般宗教的特色所在。

神明守護的對象雖然侷限在社區內的居民，但這個社區並非封閉空間，居民可能進進出出，新進的居民要長久定居於此，獲得地方的認同，才能成為地方的一份子，而獲得村神的保護；但遷離的居民只要仍認同故鄉，就依然是村神保護的對象，即使身居遙遠異鄉，仍能感受到村神的靈驗與庇祐，也常會以分香來維持彼

此緊密的連結。在高雄地區的保生大帝廟宇中，也可看見村神與旅外鄉親保持連結的案例，如高雄沙地威靈宮在2007年因整修而需要經費時，有一遠在新竹科學園區工作的信徒夢見此事，特別託其母親來廟裡捐款。又如湖內月眉池慈濟宮，清初有葉、王二姓鄉民遷至臺南府城北郊的南路寮，因水土不服，乃在道光年間回鄉分靈保生大帝金身，建厝供奉，因頗為靈驗，而被南路寮、陳卿寮、新和順等三部落先民尊稱為「開基老大道



圖4-3 湖內月眉池慈濟宮



圖4-4 大樹竹腳厝保興宮

公祖」。今三部落雖已分別建廟，但仍維持三年一科的輪祀制度，⁴⁰每逢湖內祖廟有重大祭典活動，各廟也都會返鄉參與。由這兩個案例可知，神明與地方信徒的關係並不會因信徒遷居而斷絕，彼此仍保持各自的權利與義務，故當村廟要整修時，外地鄉親自然會想到捐款，以盡到對神明的義務；而信徒遷居外地遇有困難時，想到的也是故鄉的神明，不論是分香或建廟，都是相信祂依然會保護旅外的信徒。因此，神明管轄的地方雖有一定的範圍，照顧與保護的對象也侷限於此範圍內的居民，然一旦神與人的關係建立後，又能突破地域空間的限制，即使人遷離這個地方範圍，依然與神明保持權利義務的連結，這正突顯神明與地方之間一種無法分割的緊密關係。

伍、結語

本文以高雄地區的保生大帝信仰為例，從香火緣起、神蹟展現與祭祀圈等三個面向，探討神明與地方關係的建立與發展，對於民間信仰的宗教性、功能性與地域性，以及地方社會的血緣性、集體性與組織性，都有一些新的發現，也可以與前述學者的有關研究相互對話。

就香火緣起而言，在臺灣早期開發之初，許多神明都屬於某一族姓的「私佛仔」，後因展現有益於地方的神蹟，而成爲眾人信仰的「公佛仔」；但也有些血緣聚落，神明藉由與先祖的信仰關係，而延續發展成地方共同的信仰。另有些神明的香火或神像是由海中撈起，或是由外地人所遺留者，這種香火緣起本身即是一種「聖顯」，在此「不同凡響」口碑的傳播下，亦可能發展成地方共同的信仰。最常見的香火緣起類型，是由大陸或臺灣其他廟宇分香者，這些分香而來的神明常會選擇在風水寶地建廟，象徵與地方居民成爲「共體」、「共脈」的「命運共同體」，也會藉由進香、請水等活動來保持與祖廟的連結，一層層擴展「地方」的範圍。

就神蹟展現而言，神明成爲地方的守護神後，除維護居民日常生活的平安外，也會在戰爭、瘟疫等重大事件中展現神蹟，帶領地方度過危機，這不僅表現出人神之間親密

40 慈濟宮管理委員會編，《慈濟宮誌》（高雄：湖內慈濟宮管理委員會，2001），頁8。

的關係，也可看到神明靈力「異化」的過程，體現民間信仰的宗教意義與功能價值。現今神明也會因應地方新的需求，參與如環保運動等公共事務，發揮整合地方意見、凝聚共識的功能。神蹟或神意常透過乩童來表現，乩童的產生代表村民與神明建立一種親屬關係，他除了以自殘展現神明的英勇威靈，來建立地方對祂的信任外，也以一次次符合公眾利益的決策，來深化神明與地方的關係。

就祭祀圈而言，在血緣聚落中，同姓結合是祭祀圈形成的主因，廟宇不僅能使同姓連結更加深化，也能包容少數外姓居民，使地方凝聚成一個共同體。另有些地方雖已無血緣色彩，但仍可從祭祀活動看見早年的血緣性質與舊有的祭祀圈。祭祀圈會因聚落分合、行政區劃或信眾意見而有所變動，且以縮小、分裂者居多；但分裂出去的廟宇與原廟宇之間，仍會藉由神明及有關祭祀活動來保持連結，不過也不妨礙各廟神明與其他新的神明建立關係。現今祭祀圈之丁口錢、頭家爐主、請神鎮宅、分攤修建廟宇與祭祀費用等指標，雖已逐漸淡化或消失，但仍可從收契子、丁龜、選舉制度與社區公益服務等，看見民間信仰異於一般宗教的地域性，以及神明與地方的緊密關係，這種關係並且擴及至旅居外地的鄉親。

如將本文與前述學者的研究合併討論，則有幾個問題值得注意：其一，陳春聲認為一個外地神明要為地方民眾所接受，必須要出現有益於當地的靈驗事蹟，才能使其信仰「地方化」。但根據本文的研究發現，有益於地方的神蹟乃神明與地方建立關係的充分條件，但非必要條件。在血緣聚落中，神明藉由與先祖的信仰關係，即可能延續發展成地方共同的信仰。此外，神明藉由顯現自身的「不同凡響」，再經口碑傳播，也可能成為地方公眾的信仰。不過，這些並不否認展現有益於地方的神蹟，確實是神明能跨越血緣或地緣的限制，而與地方建立關係的關鍵所在。

其二，林美容與林瑋嬪都注意到民間的風水觀念，它反映同一個地方的居民為一「命運共同體」，具有「共體」、「共脈」的關係。本文研究則發現許多神明因好風水而留駐此地，地方公廟也都建在風水寶地之上，這都表現出神明與地方的相互認同，風水觀念不僅存在於人與土地之間，也可擴及至神明，將三者連結成緊密的共同體。

其三，林瑋嬪認為神明藉神像進入信徒的社會網絡，參與村民的日常生活，為其解決大小問題，而建立如親屬般的連結。本文則指出這種親屬般的關係，也表現在選乩童、收契子等儀式上，它使神明與整個地方或個別村民建立擬血緣的緊密關係。此外，

在祖廟與子廟，或同一神明的不同分身之間，也都會出現這種擬血緣的關係，顯示血緣關係在地方社會組織的重要性。

其四，本文認為許嘉明、林美容等人提出以共神信仰結合地方人群的「祭祀圈」理論，至今仍是瞭解臺灣地方社會組織的重要途徑。不過，隨著社會的轉型與變遷，祭祀圈的幾個重要指標已逐漸淡化與式微，但這並不代表祭祀圈將會消失，透過選舉制度、社區公益服務等新的事項，仍可看見祭祀圈中地方居民與神明的權利義務關係。再者，祭祀圈不應是一個封閉的地域觀念，地方的人口會流動，神明保護的範圍常擴及旅外的鄉親，且廟宇也會藉由進香、分香與外地的祖廟、子廟保持連結，這些都會導致「地方」範圍的擴張。誠如張珣指出由於人類學者的保守心態，堅持傳統社區或宗教的研究才能呈現文化深層結構，如今面臨現代化之後的宗教變遷，在都市化人口平均多於鄉村人口的宗教信仰型態之下，不只祭祀圈解體，舊有寺廟無法維持紛紛尋求生存之道的情況之下，「後祭祀圈研究」的時代已經悄然降臨。⁴¹本文的研究亦呼應此一說法，「祭祀圈」仍是認識與解釋地方社會組織的重要理論，但必須因應現代社會的型態，以更多元、開放的視野來加以觀察，才能豐富其研究的內涵。

最後本文必須強調的是，雖然神明與地方仍保有密切的關係，但誠如有些學者的研究指出，隨著臺灣社會邁入現代化後，廟宇以各種治理技術創造宗教的需求，吸引來自各地的信徒，加上國家文化政策的介入，雖使民間宗教出現興旺景象，但也鬆解神明與地方的關係，廟宇逐漸失去整合社群、凝聚認同與情感的功能。⁴²在筆者對高雄地區保生大帝廟宇的調查研究中，也發現確實有此現象，不過因涉及的問題頗多，日後將另為文討論之。

41 張珣，〈打破圈圈——「祭祀圈」研究的反省〉，《媽祖-信仰的追尋》（臺北：博揚文化公司，2008），頁266-267。

42 有關討論可參看三尾裕子，〈從地方性廟宇到全臺性廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉、張珣，〈儀式與社會：大甲媽祖祭祀圈之擴大與變遷〉，皆收入林美容主編，《信仰、儀式與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，2002），頁229-296、297-338。林瑋嬪，〈臺灣廟宇的發展——從一個地方庄廟的神明信仰、企業化經營以及國家文化政策的影響談起〉，頁56-92。李丁讚、吳介民，〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉，《臺灣社會研究季刊》，59（2005），頁143-184。陳緯華，〈靈力經濟：一個分析民間信仰的新視角〉，《臺灣社會研究季刊》，69（2008），頁57-106。

參考書目／

一、專書

- 王瑛曾（1961），《重修鳳山縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 林美容（2008），《祭祀圈與地方社會》。臺北：博揚文化公司。
- 范正義（2006），《保生大帝信仰與閩臺社會》。福州：福建人民出版社。
- 張珣（2003），《文化媽祖：臺灣媽祖信仰研究論文集》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 葉振輝（2004），《高雄市社會發展史·移民篇》。高雄：高雄市文獻委員會。
- 鍾宗憲、蕭淑芳（2006），《保生大帝——大道公》。臺北：稻田出版公司。
- 盧德嘉（1960），《鳳山縣採訪冊》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 魏淑貞（1994），《臺灣廟宇文化大系——保生大帝卷》。臺北：自立晚報社文化出版部。
- 焦大衛（David K. Jordan）著，丁仁傑譯（2012），《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的民間信仰》。臺北：聯經出版公司。
- Eliade, Mircea(1961), The Sacred and the Profane: The Nature of Religion.(Trask, Willard R.Trans.) New York: Harper & Brothers.

二、論文

- 三尾裕子（2002），〈從地方性廟宇到全臺性廟宇：馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，收於林美容主編，《信仰、儀式與社會》，頁229-296。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 林瑋嬪（2003），〈臺灣漢人的神像：談神如何具象〉，《臺灣人類學刊》，1（2），頁115-147。
- 林瑋嬪（2002），〈血緣或地緣：臺灣漢人的家、聚落與大陸故鄉〉，收入陳文德、黃應貴編，《「社群」研究的省思》，頁91-151。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 林瑋嬪（2004），〈臺灣廟宇的發展——從一個地方庄廟的神明信仰、企業化經營以及國家文化政策的影響談起〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》，62，頁56-92。
- 李丁讚、吳介民（2005），〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉，《臺灣社會研究季刊》，59，頁143-184。
- 許嘉明（1978），〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》，11（6），頁59-68。
- 張守真（2004），〈臺灣的移墾社區與神明信仰——以哈瑪星、鹽埕埔為例〉，《高雄市立歷史博物館館刊》，3，頁27-44。
- 張珣（2008），〈打破圈圈——「祭祀圈」研究的反省〉，收於張珣，《媽祖·信仰的追尋》，頁240-268。臺北：博揚文化公司。
- 張珣（2002），〈儀式與社會：大甲媽祖祭祀圈之擴大與變遷〉，收於林美容主編，《信仰、儀式與社會》，頁297-338。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 黃有興（1995），〈學甲慈濟宮與王申年祭典紀要——兼記前董事長周大圍〉，《臺灣文獻》，46（4），頁103-220。
- 陳春聲（2003），〈「正統」神明地方化與地域社會的建構——潮州地區雙忠公崇拜的研究〉，《韓山師範學院學報》，24（2），頁19-31。
- 陳全忠（1993），〈三尊容顏各異的大道公神像述略〉，收入羅耀九主編，《吳真人與道教文化研究》，頁161-164。廈門：廈門大學出版社。
- 陳緯華（2008），〈靈力經濟：一個分析民間信仰的新視角〉，《臺灣社會研究季刊》，69，頁57-106。
- 鄭振滿（1997），〈神廟祭典與社區空間秩序〉，收於王斯福、王銘銘主編，《鄉土社會的秩序、公正與權威》，頁117-204。北京：中國政法大學。
- 戴寶村（2004），〈B29與媽祖：臺灣人的戰爭記憶〉，《國立政治大學歷史學報》，22，頁223-275。

三、寺廟與新聞資料

- 新庄仔青雲宮進香委員會（2005），《新庄仔青雲宮歲次辛巳科進香程序手冊》。高雄：新庄仔青雲宮。
- 慈濟宮管理委員會（2001），《慈濟宮誌》。高雄：湖內慈濟宮管理委員會。
- 〈後勁保生大帝過生日，反五輕人士共襄盛舉〉（1988年5月1日），《民生報》，18版。
- 李友煌，〈百歲乩童車公仔，後勁的活歷史〉（2003年9月17日），《民生報》，A3版。
- 林保光、蘇郁涵，〈聖雲宮立林，居民稱「遷廠」指示〉（2013年2月28日），《聯合報》，B1版。
- 施鴻基、林保光、林秀美，〈中油氣爆2傷，千人圍廠嗆滾蛋〉（2008年1月6日），《聯合報》，A11版。