

玄奘大學

宗教學系

碩士論文

桃園縣大園地區宗教信仰之研究——以仁壽宮為例

Study on the Religious Belief in Dayuan Township,

Taoyuan County, Taiwan—Via Renshougong, the Temple

指導教授：黃運喜 博士

研究生：朱清亮 撰

中華民國一〇三年八月

致謝辭

本論文係在許多貴人的協助及關懷下始得順利完成，回憶在訂定論文題目抉擇困惑之際，幸遇故鄭老師弘岳教授提供寶貴意見，在教授年少時期曾在筆者家鄉(桃園縣大園鄉)從事田野調查的那份深厚情感因素下，經多次研討後，終於完成論文題目及章節內容。當著手撰寫過程中，弘岳教授處處展現兄長般關心，逐步指導筆者寫作，令人感動不已。無奈人生無常，慈祥關愛學生眾人推崇的弘岳教授，不幸於民國 103 年因病往生，在此向本論文啟蒙恩師弘岳教授表達內心的不捨及虔敬的感謝。

運喜教授是一位慈悲為懷，有情有義令人尊敬的長者，尤其在宗教學術領域淵博之知識及獨特之見解，更令人敬佩。當筆者面臨論文必須另覓指導教授之時，渠即熱忱允諾，續任本論文指導教授之職，令筆者有如黑夜中突遇明燈般，立即獲得前進之光明，在後續寫作期間，承蒙運喜教授提供珍貴典藏之文獻，及耐心傾聽筆者疑惑，費盡心力為筆者解惑，在此誠心敬表感謝；另亦萬分感謝本論文口試委員施教授淑婷與梁教授國真，對本論文的各項缺失，深入用心鉅細無遺予以指正及提供寶貴意見，以敦促提升本論文內容之完善及正確性，在此感激二位口試委員為本論文付出之心力，敬表最高之感謝。

感謝筆者內人筠華，在炎夏的烈陽下與筆者一同奔波於大園地區各廟宇間，協助取景照相，以增添本論文內容之視覺美感。在蒐錄資料方面，首先要感謝瓊珠同學熱忱之心，及高效率作業能力之協助，促進本論文得以儘速完成；也要謝謝煌裕同學，發揮本職學能協助筆者借閱各類書籍，甚且不辭辛勞至它校借調。另外國隆同學於論文寫作期間，給予筆者不間斷激勵與鼓舞，促進論文完成之速

度，在此深表感謝。

再者家人的關心，是最溫馨的精神支持力，謝謝母親及妹妹、妹婿、弟弟與弟媳們，對筆者在玄奘宗教所求學期間，時常給予的關切。

總之，在此筆者以萬分感恩之心，感謝所有的貴人。

清亮 敬謝



摘 要

「仁壽宮」是桃園縣大園地區的宗教信仰中心，亦是全臺灣祀奉「許真君」居首位且建築規模最宏偉的廟宇，該地區民眾信仰許真君(感天大帝)迄今已有 176 年之悠久歷史，該廟宇與大園地區民俗文化發展密不可分。本論文以仁壽宮為對象，就該廟之建廟沿革、奉祀神明及節慶儀式與建築風格等面向作探討，以瞭解其廟宇文化特色；另外以質性研究方法對信徒進行深度訪談蒐集資料，據以分析仁壽宮之信徒其皈依歷程之原因，經彙集訪談資料進行分析後，發現影響信徒皈依之主要因素分別為：一、社會因素之家庭成員導引。二、醫療身體之健康。三、宗教經驗之體驗。

中國道教重要道派之「淨明道」尊奉許真君 (許遜)為祖師，所謂淨明，其意主張人心本來清靜光明，且與道相通，但因人在俗世中縱慾恣欲，違背人心本性，造成心地不淨不明，未能落實為人之道，因此淨明道提倡孝道，以「忠、孝、廉、謹、寬、裕、容、忍」八字作為許真君之「垂世八寶」。

仁壽宮建廟後，即成為大園地區居民信仰中心，具有該地區首廟之地位，其廟宇除了發揮宗教功能外，每年定期之慶典宗教活動對凝聚及維繫鄉民情感，具有深厚之催化效益；另該廟推動公益活動，以淨化人心回饋社會，且積極推廣許真君「忠孝」精神之作為，對提升形象具有功效。

關鍵詞：許遜、淨明道、仁壽宮

Abstracts

The temple, “Renshougong”, is a religious center in Dayuan area, Taoyuan County. It is Taiwan’s number one and the grandest temple that enshrines Reverent Hsu Hsun. Villagers here started to believe in Reverent Hsu Hsun (The Kan Tien Great God) ever since 176 years ago. It can be said that Renshougong is one inseparable part in Dayuan’s folk culture. Aimed at Renshougong, this research carried out a multi-aspect discussion from the temple’s establishing history, enshrined gods, festive ceremonies, and temple architectures to obtain a thorough understanding on the temple’s cultural characteristics. In addition, by quantitative research practice, this research also conducted in-depth interviews with temple followers to collect information and analyze the reason that arisen Renshougong follower’s holy believe. After summarizing and analyzing the collected interview data, the research discovered three main causes that affected temple follower’s belief, that are I) social factors, such as guide from family members; II) medical and health factors; and III) religious experiences.

Ching Min Tao, one of the major sects in Chinese Taoism, venerates Reverent Hsu Hsun as the founder. Chin Min indicates that the pure origin of man is bright and clean and can always connect to the nature. However, in reality, man betrays the pure origin to indulge passions and follow desires, thus disconnects with nature and fails to be man. Thus, Ching Min Tao promotes filial piety and receives the teaching of Reverent Hsu Hsun: loyalty, filial piety, honesty, solemnity, generosity, affluence, adaptability and forbearance as the eight precious to guide the lost.

Renshougong becomes local people’s religious center in Dayuan area right after it was built. Local people consider Renshougong as the major temple in Dayuan area. Besides keeping general religious affairs and functions, Renshougong also regularly holds festive ceremonies to cohere and maintain villager’s emotions. In addition, the temple also tries to contribute to the society by promoting charity activities to purify human hearts. In the other way, its aggressive promotion of Reverent Hsu Hsun’s believing, loyalty and filial piety, can also enhance Renshougong’s temple image.

Key Words: Reverent Hsu Hsun, Ching Min Tao, Renshougong.

目 次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 信仰之學理與相關文獻探討.....	3
第三節 研究方法與架構.....	34
第二章 大園發展沿革.....	43
第一節 地理與民俗風情.....	43
第二節 宗教團體.....	60
第三章 仁壽宮之信仰與祭祀活動.....	83
第一節 建廟之沿革.....	83
第二節 奉祀神明.....	90
第三節 組織與管理.....	113
第四節 節慶儀式.....	117
第五節 仁壽宮之建築.....	132
第四章 仁壽宮信徒皈依原因與地方公益.....	149
第一節 信仰之原因.....	149
第二節 對地方之影響.....	159
第五章 結論.....	165
參考文獻.....	169
附錄.....	173
附錄一：訪談稿.....	173
附錄二：財團法人台灣省桃園縣大園仁壽宮捐助組織章程.....	197

表 次

表 2-1：大園地區宗教團體一覽表.....	82
表 3-1：仁壽宮歷史沿革大事紀.....	88
表 3-2：仁壽宮奉祀神明位置.....	111
表 3-3：大園仁壽宮慶成祈安五朝建醮行事日程表	126
表 4-1：受訪者基本資料	150



圖 次

圖 1-1：研究流程圖	41
圖 2-1：大園鄉行政區域圖	55
圖 2-2：福忠宮	60
圖 2-3：仁德宮	61
圖 2-4：五福宮	62
圖 2-5：福隆宮	63
圖 2-6：福海宮	65
圖 2-7：福元宮	66
圖 2-8：富文宮	67
圖 2-9：貴文宮	69
圖 2-10：保安宮	70
圖 2-11：法化寺	71
圖 2-12：眾聖宮	72
圖 2-13：乾元宮	73
圖 2-14：三和宮	74
圖 2-15：淨蓮寺	75
圖 2-16：鯤龍堂	76
圖 2-17：濟宮	78
圖 2-18：濟公雕像	78
圖 2-19：基督教長老教會大園教會	79
圖 2-20：天主教耶穌君王堂大園教堂	80
圖 2-21：創價學會	81

圖 3-1：仁壽宮重建前臨時行宮.....	85
圖 3-2：民國六年仁壽宮外貌.....	86
圖 3-3：民國五十六年仁壽宮改建完成外貌.....	86
圖 3-4：民國一〇〇年仁壽宮重建完成之外貌.....	87
圖 3-5：感天大帝神像(舊貌).....	94
圖 3-6：感天大帝神像(新貌).....	94
圖 3-7：金鳳啣珠，祖師降凡.....	94
圖 3-8：棄折弓矢，求道向學.....	95
圖 3-9：拜師吳猛，習仙修道.....	96
圖 3-10：結伴郭璞，覓求福地修煉處所.....	96
圖 3-11：鄉舉孝廉，官拜旌陽縣令.....	97
圖 3-12：點瓦成金，賑濟貧窮.....	98
圖 3-13：瘟疫流行，施藥法治病.....	98
圖 3-14：奉玉詔女仙童賜劍，驅妖斬邪.....	99
圖 3-15：斬蛟螭除孽.....	100
圖 3-16：得謚姆傳授符籙寶籙，以妙方行醫救世.....	100
圖 3-17：誅蛟治水，鑄造鐵柱鎮妖.....	101
圖 3-18：倡行「忠孝、廉謹、寬裕、容忍」垂世八寶.....	102
圖 3-19：寧康二年奉玉皇詔封九州都仙太史，兼高明大使.....	103
圖 3-20：一人得道，舉家四十二口，拔宅昇天.....	103
圖 3-21：天樞使相，玉皇玄譜上，品位至高，總領仙籍，閩山派開山祖師.....	104
圖 3-22：淨明溥化天尊，兼天醫大帝、度人祖師、諫議大夫等神職.....	105

圖 3-23：施法祈雨，頓解亢旱	105
圖 3-24：淨明十二真君修真傳道	106
圖 3-25：醫癒晉后敕封「感天大帝」	107
圖 3-26：玉皇大帝	108
圖 3-27：三官大帝	108
圖 3-28：南斗星君	108
圖 3-29：北斗星君	108
圖 3-30：觀世音菩薩	109
圖 3-31：關聖帝君	109
圖 3-32：福德正神	109
圖 3-33：文昌帝君	109
圖 3-34：紫微大帝	110
圖 3-35：長生大帝	110
圖 3-36：註生娘娘	110
圖 3-37：神農大帝	110
圖 3-38：太歲殿	111
圖 3-39：斗首殿	111
圖 3-40：功德廳	112
圖 3-41：感天大帝聖誕祝壽	118
圖 3-42：中元法會	120
圖 3-43：放水燈	121
圖 3-44：神豬競賽	121
圖 3-45：獻祭神豬	121
圖 3-46：民國 100 年入廟安座大典	122

圖 3-47：醮壇.....	128
圖 3-48：醮壇夜景.....	128
圖 3-49：各神明鑒醮.....	129
圖 3-50：廟內場景.....	129
圖 3-51：道士進行科儀.....	129
圖 3-52：信徒參拜.....	129
圖 3-53：成立醮務局.....	130
圖 3-54：燈篙.....	130
圖 3-55：紙糊神像.....	130
圖 3-56：孤棚普渡.....	131
圖 3-57：祭典疏文.....	131
圖 3-58：龍柱.....	133
圖 3-59：門楹對聯.....	134
圖 3-60：門楹對聯.....	134
圖 3-61：門楹對聯.....	135
圖 3-62：門楹對聯.....	135
圖 3-63：門楹對聯.....	136
圖 3-64：門楹對聯.....	136
圖 3-65：門楹對聯.....	137
圖 3-66：梁柱對聯.....	137
圖 3-67：牆面木雕.....	138
圖 3-68：屋脊剪黏.....	139
圖 3-69：歇山式屋頂.....	140
圖 3-70：彩繪.....	141

圖 3-71：八寶垂訓(忠孝廉謹).....	141
圖 3-72：八寶垂訓(寬裕容忍).....	142
圖 3-73：木雕彩繪.....	142
圖 3-74：感天大帝神殿.....	143
圖 3-75：藻井.....	144
圖 3-76：木雕龍柱.....	145
圖 3-77：立體木雕.....	145
圖 3-78：正門石雕.....	146
圖 3-79：龍門石雕.....	146
圖 3-80：禦路龍雕.....	147
圖 3-81：虎門石雕.....	147



第一章 緒論

自有人類以來，宗教是人類生命過程中的一環，人的精神生活與宗教信仰密不可分，藉由宗教信仰促使人類從有形的世界，參悟到形而上的領域，宗教信仰對個人而言，無論在何時，甚且於人生任何階段，均為個人自身的事情；信仰有各式各樣的層面與角度，所以信徒可以從各種面向趨近宗教，通常神與信徒之間的關係被訂定為「上對下絕對關係」，以神聖的概念來說，即信徒捨棄自我的意志，而依照神的意志來生活，平時見神而知神，直接感應自我的存在是依存於神的存，在日常生活的重要事情抉擇及困頓迷惑的解決方案，均仰賴神的指示。道教是中國固有的宗教，成教於東漢張道陵天師，是臺灣當前信徒最世俗化與普遍性，且廟宇最多的宗教。「仁壽宮」是桃園縣大園地區的宗教信仰中心，亦是全臺灣祀奉道教淨明道「許真君」居首位且建築規模最宏偉的廟宇，該地區民眾信仰許真君(感天大帝)迄今已有 176 年之悠久歷史，該廟宇與大園地區民俗文化發展密不可分。本論文以仁壽宮為對象，就該廟之建廟沿革、奉祀神明及節慶儀式與建築風格等面向作探討，以瞭解其廟宇文化特色；另外以質性研究方法對信徒進行深度訪談蒐集資料，據以分析仁壽宮之信徒其皈信歷程之因素。

第一節 研究動機與目的

科技的發明雖可提高人類的物質生活享受，醫藥的發達延長人類的壽命，但卻無法解決人類的空虛感和孤獨感。「人是宗教性動物」，換言之，人類是這個世界上，唯一有宗教信仰與宗教行徑的動物，不僅有個人宗教向度的思惟與行為，還具有集體宗教傾向的社會群居活動。那麼，宗教究竟是甚麼？杜普瑞(Louis

Dupre')認為它是人類心靈與實在世界之間的一種複雜的辯證關係。¹宗教不只是提供人們心靈寄託，也是給予一種精神方向之導引。

自有人類以來，就普遍存在著祭祀、神話、儀式、占卜等等宗教現象，同時，這些表現相當一致性的外在行為現象，又對應於人在情感、言語、行動、認知等方面的需要而發展，宗教的這種普遍性與一致性，加上其綿延至今的恆存性，說明了人類與宗教之間，自始即存在某種與生俱來的本性，及某種內在的關連性彼此相互牽引著。就西方文化的傳統而言，從希臘羅馬時代開始，宗教不僅扮演社會運作主導的角色，同時還始終保持文化奠基的功能。另外宗教思想與信仰對於近代啟蒙運動、文化改革運動與資本主義的興起，都發揮了重大的影響與作用。²

人類學家泰勒(Edward Taylor, 1664-1729)將宗教定義為「對神靈存在的信仰」；近代哲學家懷海德(Alfred North Whitehead, 1861-1947)宣稱宗教是「個人獨處時的行為活動」；十八世紀的哲學家康德(Immanuel Kant, 1724-1804)宣稱宗教就是「承認責任乃神的旨意」；而康德之後的德國神學家施萊馬赫(Friedrich Schleiermacher, 1768-1834)則認定「宗教的共同要素」就是「絕對依恃的自我意識」；田立克(Paul Tillich, 1886-1965)把宗教看成「人類的終極關懷」。³

查觀古今東西方歷史之國家興盛時期，均有一共同特有現象，即是該朝代皆為宗教發達時代，這種事證從中國盛世朝代或者西方獨霸一方之帝國興盛時代，均可獲得驗證，另外宗教興盛時代同時也是社會相對較為安和樂利，人民生活安定，國強民富的歷史分水點；反觀當前邁進二十一世紀所謂科技時代，科學昌盛物質充裕，人們生活在高科技環境中，理應生活幸福快樂，惟實際上現代人在富

¹杜普瑞(Louis Dupre)著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》，台北：幼獅，1986年，頁1-2。

²陳運星，〈主題論述〉，《止善》，創刊號，2006年，頁149。

³William Calloley Tremmel 著，賴妙淨譯，《宗教學導論》，台北：桂冠，2000年，頁3-4。

裕下，生活痛苦指數卻比農業時代高，心靈空虛感更強烈，許多人或有所感，在精神上似乎缺少一些支柱，造成內心空洞飄渺。

當今臺灣地區各種宗教派別散佈在社會各層面，佛寺、廟宇、道場與教堂林立於各地，不論高山或濱海均可隨處視睹上述之建築，有句臺灣諺語如此說：「臺灣第一是官府，第二是廟府」，可見宗教信仰已深深影響臺灣人民生活。桃園縣大園鄉為筆者自幼成長之故鄉，在該鄉之「仁壽宮」為居民信仰中心廟宇，該廟祀奉神明成為大園地區居民主要信仰對象，必有其宗教信仰原因存在，身為大園人茲為瞭解故鄉神聖信仰成因，故著手撰寫本論文。回憶在筆者規劃撰寫論文初期，對論文題目、研究方向及研究方法等均困惑不解時，幸蒙鄭老師弘岳適時展現如兄長般的關懷，在忙碌之有限時間下，熱忱於教學忙碌之中午撥出用餐時間，指導筆者寫作論文事宜，猶記得在研二下學期某日晚間至老師住處相談，訝異發覺弘岳老師對筆者的故鄉(桃園縣大園鄉)非常瞭解，而且均為民國六〇至七〇年代的情境，經深入交談後，得知老師曾在大園鄉從事國科會委託研究飛機噪音影響住戶之專案長達 4 年，對大園地區之環境及地方風俗事物相當深入瞭解，故當筆者研擬論文題目難以抉擇時，老師即建議以探討大園地區宗教信仰為方向，並且以「仁壽宮」為對象。

第二節 信仰之學理與相關文獻探討

一、皈依理論

斯塔伯克對皈依的觀點如下：主張皈依有二個面向，第一個面向指「一個人突然從一個較小的有限的存在範圍，進入一個較大的存在範圍」，另一個面向為「個體意願的降服，歸因於更大力量的誘導，而個體意願又是這一更大力量的一部

份」，這二個面向常常令人混淆不清，但是二者存在有許多共同之處，例如，存在著一個突然的情感變化和一個較之個人意願更高層次的認識，在新的頓悟之後，產生了同情心而且使生活的活動重心從部份轉向至整體。另依據「皈依主要存在於什麼」之議題，對受訪者進行核心狀態和過程之訪談，完成資料整理及分析後，將皈依畫分為七個類型如下：(一)屈服自我順服摒棄自負。(二)決心實行意願。(三)寬恕。(四)上帝的救助。(五)公開的懺悔。(六)自然的甦醒。(七)與上帝一體感。⁴

(一)皈依的意義

皈依 (conversion) 的定義非常多，不同的宗教對於皈依也有不同的界定，同理，不同學科層面對於皈依的定義也有所不同。McGuire (1997) 認為皈依就是意味著一個人同時發生了自我轉型和基本意義系統的轉型。皈依改變了一個人的感覺，以及一個人如何歸屬於社會的情況，即皈依轉變了個人對於社會的知覺、個人在社會中的位置，也改變了一個人的世界觀。McGuire 認為這個皈依的定義區別了上教會的簡單改變與個人意義系統中基本改變的差異性。Roof (1989) 的研究指出大約有三分之一的人口，由於婚姻、友誼關係及家庭等的影響，曾經不止一次皈依宗教。有時候個人改變參與其他教派，象徵著自我和意義系統更激烈的轉型，不過這種層面並不是皈依的變化，僅是參與宗教組織的改變而已，意即宗教活動參與之轉變，而非宗教皈依本質的轉化。

(二)社會學之觀點

根據社會的功能性對於宗教所作定義，其中最深刻且具有說服力的應屬盧克曼，他的宗教概念之本質，在於人類有機體有能力透過建構起客觀的具道德約束力，且全面性的意義世界，以超越其生物的本質，因此宗教不僅成為社會現象也

⁴斯塔伯克著，楊宜音譯，《宗教心理學》，台北：桂冠，1997年，頁85-142。

是絕妙的人類學現象，尤其宗教相當於象徵性的自我超越，因此所有真正人性的事務均是宗教的，而在人類範疇內，唯一非宗教的現象，就是那些植基於人類的動物本性的與其他動物的生物構造。⁵

從社會科學者的大量研究，可以瞭解到宗教皈依現象的重要性。Snow 與 Machalek（1984）提到西方社會科學對於宗教的研究主要集中於二個領域，其一是宗教皈依，其二則是新興宗教運動。宗教是人類建立神聖宇宙的企圖，換言之，宗教是神聖模式的宇宙化，所謂的神聖指的是奧秘的性質和令人敬畏的力量，且存在於某些經驗對象裡，其性質不同於人類，但卻和人類有息息相關之特質，其範圍可能是屬於自然或人為的客體，亦有屬於動物、人類或其他人類文化之客體化結果，另空間與時間也可能被賦予神聖特質，例如聖地或聖日，這些特質最後可能外化為神聖的，存有者的範圍從地方的鬼神到廣大宇宙的諸神，而諸神又可能轉化為統治宇宙的最高力量或原則，不再以位格神的角度被認知，但仍具有神聖的位階。神聖者在歷史裏的顯現方式各自不同，雖然從跨文化的角度審視仍有某種規則性可循，無論這些形式是否被詮釋為源自文化擴散，或來自於個人宗教想像的內在邏輯，神聖者被理解為「超越」日常生活的例行事物是很不尋常，且具有潛在危險的，雖然可以馴化其危險，也可以駕馭其潛能，以符合日常生活所需，儘管神聖者被理解為有別於人類的存有，卻仍然和人類有關，這種關係是其他非人現象所沒有的，因此宗教所定位的宇宙既超越且涵攝人類神聖的宇宙，相對於人類是有別於它的超強實在界，然而這個實在界會和個人對話，並將人的生命安頓在終極有意義的秩序裏。

神聖的反義詞是「俗世」，所有無法「超越」為神聖者的現象便是俗世的，所

⁵彼得·柏格(Peter L.Berger)著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素》，台北：商周，2003年，頁206-207。

有日常生活的例行事物都是俗世的，除非能以某種方式灌注神聖的力量，屬於日常生活的神聖性質本身保有不尋常的特質，這種特質通常會經由許多儀式反覆證實，如果沒有這些儀式，那麼這個特質就會被等同於俗世化，綜合言之，把實在界二分為神聖和俗世兩個層面，卻又彼此相關，這乃是宗教事物的本質。人類的存在本質係為外化活動，在外化過程中人類把意義傾注到「實在界」，每個人類社會都是外化和客體化的意義體系，每個社會都是永無止境在建造對人類有意義的世界，於是可以如此言之，宗教在人類的世界建構過程，扮演舉足輕重的角色，宗教蘊含著人類最極致的自我外化，以及人類自身意義灌注到實在界，也蘊含著人類秩序會投射到存有者全體，總之，宗教是從對人類的意義為起點，轉化去掌握整個宇宙。⁶

(三)心理學之觀點

心理學對於皈依的解釋，最常見的一種說法就是「洗腦」或「心靈控制」的模式。這個模式於五〇年代被引入來說明韓戰時期，不人道對待戰俘的方式，藉此迫使戰俘交代問題與政治的悔過。七〇年代學者重新使用「洗腦」一詞來描述皈依或加入新興、小型、異教的情形。這個模式的基本論點是由生理、心理學與心理分析理論結合而成的。Sargant (1957: 132) 提到這個生理因素的作用：「大腦功能在偶然或蓄意的干擾之下，而引發了恐懼、生氣或興奮，許多人因而被灌輸各種不同的信仰」。由此可知，大腦的生理反應功能被視為皈依的關鍵。因此，一個皈依者之所以很快接受新的思想，乃是因為周遭一切事物與自我均已經遭受控制。

西方心理學之學者，從人類心理不同面向，探討有關宗教信仰之問題，以下就詹姆斯、佛洛伊德、榮格等人的主張及看法略述：

⁶彼得·柏格(Peter L.Berger)著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素》，台北：商周，2003年，頁36-39。

詹姆斯指出，宗教領域可大體劃為兩個分支，即「制度宗教」(institutional religion)和「個人的宗教」(personal religion)。「制度宗教」注重的是神性，主要表現為崇拜、獻祭、神學、儀式、教會等層面；而「個人宗教」探討的焦點是人，其範圍如人的良心、美德、無助、不完善性等。在個人宗教層面，其本質特徵為能否得到上帝的恩寵關愛，而且神學思想亦是影響個人宗教行為之重要因素，但這個人宗教層面其所激勵的行為卻是個人的而非外在宗教儀式，意即是個人在單獨處理宗教事務，而教會、牧師、聖禮以及其他「仲介者」則降到了次要地位。這便形成了人與其宗教創造者的直接關係，係「從內心到內心，從靈魂到靈魂」。以上兩大分支相比，「個人宗教」比「制度宗教」更重要更根本，因為前者先存在於後者。各大宗教的創始人，最初均是透過個人與神性的交往而獲得力量的，例如基督、佛陀、穆罕默德等超人的創始者是這樣，各宗派的創建者也是如此。⁷

佛洛伊德對宗教起源研究，是以精神分析理論作為出發起點的。該理論主要基於以下面向之假設：第一，任何精神或心理現象都有深層原因存在，因此可借助深入而具體的精神分析，來揭示人類精神或心理活動的本來面目。第二，整個人類精神或心理活動主要是由潛意識，而不是意識構成的。因而，人類精神或心理活動的原因深藏於潛意識，而不是浮現於意識。意即整個精神或心理活動就像漂在海上的一座大冰山，露出水面的只是一角，這就是人們以往看到的意識現象，冰山的大部分則在水下，那就是未經探討過的潛意識。第三，「慾念本能衝突」潛伏於全部潛意識活動，它對整個人類精神生活作出了無可估量的貢獻，易言之，慾念是人的本能，是支配一切精神或心理活動的原動力。然而，傳統道德觀念和社會生活習俗卻殘酷無情地壓抑了人們的欲望、特別是作為本能的慾念衝動，這

⁷張志剛，《宗教學是什麼》，台北：揚智，2003年，頁67-68。

便是精神病的癥結所在。第四，就實質而言，人的精神或心理是一種「力」的活動，這種力量和饑餓相同，是一種力量，即藉這個力量以完成其目的。⁸

榮格就宗教心理研究而言，不贊同佛洛伊德的看法，他認為宗教信仰絕不能歸結於慾念壓抑。其透過長期的臨床實踐發現，相當一部分精神病重患者的癥結在於，他們失去了原有的宗教信仰，深陷於人生意義的困惑。榮格指出，「我想提醒大家注意下列事實：過去三十年間，我治療過數百名精神病患者，他們來自世界各地，大多數是新教徒，少數人信仰猶太教或天主教，其中三十五歲以上的中年人，無不心懷一種焦慮：怎麼才能透過宗教找到人生的根本意義呢？也就是說，他們的病根都在於，喪失了那種使自己成為信徒的東西。如果心理醫生無法幫助他們重獲宗教信仰，那麼，這一類患者便不可能痊癒。」榮格據此認為，人的整個精神或心理活動具有不可忽視的宗教功能，這種宗教心理功能實際上是不可還原的。為證實這一點，他把人格發展問題和宗教心理研究結合起來。⁹「個性化」(individuation)是榮格用來解釋人格發展過程的一個關鍵概念。按他的觀點，所謂的人格就是指「精神整體」；精神整體主要由三個互動的層次組成，即意識、個人潛意識和集體潛意識，同時包括諸多對立的極端因素，像意識與潛意識、理性與直覺、愛與恨等；個性化過程一般表現為，始於渾然的狀態，經過充分的分化，趨於「精神的整合」，也就是形成某種具有平衡性或統一性的人格。

從人的整個精神或心理結構來看，上述個性化過程實際上反映了「人的先天傾向」，即植根於集體潛意識的「原始模型」。而在宗教傳統，作為基本象徵的「神」或「上帝」，無非就是「原始模型的表達方式」，因為該象徵所要表達的就是「精

⁸張志剛，《宗教學是什麼》，台北：揚智，2003年，頁77-78。

⁹張志剛，《宗教學是什麼》，台北：揚智，2003年，頁86-87。

神的統一」或「存在的本源」，意味著宗教經驗在個性化過程中可起重要作用。¹⁰

從佛洛伊德到榮格，深層心理學和宗教心理學的互動關係大體形成了。榮格不再把精神分析理論套用於宗教心理研究，而是集體潛意識上發現了二者的共同生長點。儘管榮格的探索大多限於假設甚至猜測，批評者可從其結論、概念一直挑剔到證據或材料，但再重的批評也不影響這樣的評價：自榮格以後，宗教學家開始意識到了宗教心理研究的深度和潛力。¹¹

(四)佛教之觀點

佛光山星雲大師對皈依的看法如下，皈依是「皈依依靠」的意思，也含有救濟、救護之義。三皈依是指歸投三寶、依靠佛、法、僧三寶，藉著三寶功德威力的加持、攝護，能止息無邊的生死苦輪，以及能遠離一切怖畏，而得呵護、解脫一切憂悲苦惱。世間的人，依靠金銀財「寶」，就能獲得物質生活；若能依靠佛法僧「寶」，就能得到精神昇華的安穩。皈依，即由深切之信心，深信佛、法、僧三寶確為真正的皈依處，能因之而得種種功德；既知三寶有此等功德，乃立願做一名佛弟子，信受奉行，懇求三寶的威德加持攝受，將一己的身心歸屬於三寶，從此不再信奉天魔外道。

一般而言，皈依是信仰，希願領受外在的助力，從他力而得到救助，佛教皈依固然有此意義，而除此之外，更有不共外教的地方，因為皈依的最深意義、最終目的，乃是皈向自己的自心、自性。即如佛陀在涅槃會上教誡弟子的「自依止、法依止、莫異依止」的皈依真義。這明示了佛弟子應依仗自力，依正法修學，依自己的佛性，自己能成佛。因此自己身心之當體，即為正法涅槃。能夠有這樣的

¹⁰張志剛，《宗教學是什麼》，台北：揚智，2003年，頁87。

¹¹張志剛，《宗教學是什麼》，台北：揚智，2003年，頁89-90。

認識，這才是皈依的真正意義。¹²

(五)道教之觀點

道教的教義：上及老莊，中述神仙，下及符籙；其神仙理論、神仙系統、道功道術、齋醮科儀、宗派源流等層面，展現出道教的基本信仰，以下就道教信仰面向的宗旨予概述：

1. 尊「道」貴「德」：道教一切經典，均主張根本信仰為「道」，認為「道」是宇宙的本源與主宰者，無所不包，無所不在，無時不存，是宇宙一切的開始與萬事萬物的演化者，「道」與「德」駕馭宇宙的一切，天、地、人三個範圍都離不開「道德的維繫」，道教追求長生久視，因而其修持之首務便是修道積德，功德圓滿才能得道成仙。
2. 大道無形，生育天地：在《太上老君說常清靜經》中論述，大道無形生育天地，大道無情運行日月，大道無名長養萬物，這是道教自然演化宇宙生成論之概括。¹³
3. 宗元三寶，敬信三寶：「三寶君」在道教經書中，係指元始天尊、靈寶天尊、道德天尊，三寶君各為經教之祖師，各把天上之道經、秘籙傳授給世人，三寶君傳三洞真經，三洞即洞真、洞玄、洞神，道教將其經教皆托于三寶君之說教，道、經、師皆集中于三寶君，總之，無三寶即無道教，道教宗元于三寶君，故當敬信三寶。
4. 生道合一，長生久視：道教重視生命的價值，以生為樂，重生惡死，追求長生不死，道教認為「道」是生的基因，生命、生存、生長都是道的功能

¹²星雲法師，《星雲文集》2014年5月12日網站資料

<https://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/system/religionize/index.htm>

¹³胡道靜、陳蓮生、陳耀庭，《道藏要輯選刊》，上海：新華，1989年，頁11。

表現形式；在《西昇經》中說：「我命在我，不屬天地」¹⁴意即人的生、死及年壽的長短，決定於自身，並非決定於其他外在力量，道生萬事萬物，道與生相守，生與道相保，須臾不離；道在則生，道去則死，故人只要善於修道養生，安神固形，便可以長生不死，道教將道家哲理與長生之道結合，深信生與道相守，故而道教衍生眾多修道養生的道功、道術，認為能形神合道，亦如《道德經》所說：「深根固蒂，長生久視」。¹⁵

5. 體道修性，悟玄證道：道教以《道德經》為聖典，堅信一切修道養壽，出凡入聖的理論與方法皆蘊含於其內容，修道者如能從聖典中得到啟發，深悟清靜無為，修養凡性的玄妙體道，合道悟玄而生玄，認為真正妙術發自內心，仙經不必外求，內修心性遣慾澄心，心安無為神即無擾，常清常靜與真道會，是謂得道；以上是道教求精神超脫，悟玄證道者的信念。¹⁶
6. 天人一體，修丹與天地造化同途：道教相信人若經過道教所規範的修持煉養途徑，即可以成為長生不死的仙人，而在眾多的修煉養生方術中，最為神奇奧妙的即是「丹道」，丹道分為外丹和內丹二類，外丹係指用爐鼎燒煉丹砂等礦石、藥物而成的丹藥，服食能使人常生不死；內丹指以己身為爐灶，修煉精氣而在體內結丹，丹成則人可成仙，以天人一體的神仙學觀念為依據，認為天地自然形象變化與人體生理機構的形態，是相似、相應、相關的，進而認為宇宙為大天地，人體則為小天地，人體是自然天地的縮小體。

7. 天道承負，因果報應：道教認為天道循環，善惡承負，而「承負」有二種

¹⁴太上老子原著，合陽子註釋，《西昇經淺釋》，台北：文源，1999年，頁173。

¹⁵王雲五主編，陳鼓應註釋，《老子今註今譯及評介》，台北：商務，2013年，頁248。

¹⁶王雲五主編，陳鼓應註釋，《老子今註今譯及評介》，台北：商務，2013年，頁46-52。

說法，第一種指前人有過失，由後人承受其過責，前人有善行，則後人可得福；第二種指天、地、人三統共生長養財物，欲多則生奸邪，害而不止，便產生亂敗，不可復理，便還返於虛無，復歸於元氣恍惚，前者第一種是就一個家族內，子孫禍福的根源而言，第二種是指整個自然與社會的變化而言。有關因果報應，道教認為善、惡報應如影隨形，個人之現實命運，乃是個人行為善與惡的必然報應，道家認為上有日、月之神的照察，冥冥中有諸神疏記人的善與惡，人身上有心神亦知個人的善惡，均將人的行為上報予天庭，天神校其善惡予以賞罰，這種宗教觀是一般教徒最根本，最普遍也最深入人心的信仰。

8. 天應天威，心神合一：道教認為雲霄之上有天庭，而天庭有虛皇、玉皇及諸天神，該等神明具有無限權力，主宰宇宙的一切；所謂「天威一發，不可禁也」獲罪於天，令人夭死，得天心則吉，逆之則凶。另道教還認為「心神相通，心神合一」，意即人體是小天地，是自然界大天地的縮體，天庭有天君和四時五行諸神，人體中亦有之，各因陰陽五行的屬性，而內外相類相通，如五臟神中的「心」屬火，地位最尊崇，是人體內的「君」，它與天庭純陽之「日神」和至尊「天君」是相類相通的意義，這種人在天地中，天地亦在人體中，神在天上，神亦在人體中，念心思神，天神有感即至，專心善意乃可與神交結，這就是心神相通，心神合一的信仰宗旨。

9. 天界仙境地府及五道：道教主張上有三十六天，由三寶君所統領，最上為「聖境四天」包括「大羅天」和「三清境」，其次為「四梵天」包括「常融天」、「玉隆天」、「梵度天」、「賈奕天」，再次為「三界二十八天」包括「無色界四天」、「色界十八天」、「欲界六天」。道教以人死為鬼，鬼入陰曹地府

受酆都王之審判，惡鬼便被打入地獄受罰，另認為人死後靈魂入五道，一道者善人入之，升上天為神為仙；二道者入人胎復為人；三道者入禽獸，轉世為禽獸；四道者為惡鬼；五道者下入地獄。¹⁷

(六) Lofland 與 Stark 的模式

鄭弘岳老師對宗教皈依理論及皈依之田野調查研究素有專研，根據其彙集分析，Lofland 與 Stark（1965）對於統一教會信徒的皈依研究，提出描述與說明皈依的模式，這個模式包含了七個條件。後來 Lofland（1977）又持續研究統一教會，進一步釐清從非信徒轉變成虔誠信徒過程的各種因素。Lofland 與 Satrk 的理論應用了 Neil Smelser（1962）的「增加價值」（Value-added）模式，這個模式認為：社會運動或過程可以藉由辨識「連續地累積因素」來對社會運動或過程作最佳的解釋。根據這個觀點，這許多不同因素的累積，就會產生了特定類型的行為。

根據 Lofland 的觀點，只有經歷過所有條件的人，才有可能皈依到新的宗教團體，因此，這些條件的體驗有助於決定誰將要皈依與誰仍是不信者。Lofland（1977）認為「各種條件的順序安排可能被視為一個漏斗」。大部分的人可能會經歷到壓力或緊張，這是第一種條件；有較少部分的人可能採用宗教問題解決的觀點，這是第二個條件。因此宗教皈依主要就是人們生命中各種事件適當組合的作用。Lofland 認為皈依到統一教會，會經歷到預先的條件（Predisposing Conditions）與情境的偶然因素（Situational Contingencies）二者，預先的條件就是在未接觸到新異教之前的個人屬性，其項目計有：緊張、宗教解決問題的觀點、宗教的追尋等。以下將依序論述這些因素：

1. 預先的條件

¹⁷李養正，《當代道教》，北京：東方出版社，2000年，頁3-11。

(1) 緊張

在說明皈信的行動因素，沒有任何人類行動的模式，會逃離緊張、挫折、剝奪等概念的影響（Lofland & Satrk, 1965: 864; Lofland, 1977b: 35）。實際上，個人的改變通常是意味著對於保持現狀的不滿，且深刻覺得需要改變。這在一個經歷許多變遷的社會中，人們經常會經歷到無秩序（*anomie*）或無規範的情況。顯然這種無秩序感使得人們產生許多壓力，由無秩序感所引起的緊張可能經由自殺或加入專制式的宗教團體某種方式中的一種來解決；但是緊張或不滿並不是引起宗教皈信的充分原因。

(2) 宗教解決問題的觀點

只有在一個人開始把宗教或精神意義賦予事件時，個人才轉變成服從宗教團體的信息，其特徵就是採取宗教方法，而不是政治或心理治療方法，來解決問題。例如，青年們首次覺得宗教確實可以解決問題時，才會走進神光傳道會（*Divine Light Mission*）。由此可知在潛在皈信者，認真對待宣教團體的信息之前，其對於精神觀點的作用已經有相當程度的理解。

(3) 宗教的追尋

在皈信者當中，有一些人對一般約定俗成的宗教團體不滿，但實際上，所有的皈信者早就已經遊走在各個教會，或早已從一個宗教團體到另一個宗教團體。新的皈信者早已把自己視為真理的追尋者，不過並非所有追尋者均會皈信的，Lofland 提到一個人要成為統一教會的信徒，其必須擁有某些跟統一教會神學一致的態度。因此觀點的一致性，是潛

在皈信者要變成為實際皈信信徒的必要條件。

2. 情境的偶然事件

情境的偶發事件就是影響到潛在皈信者與信徒間社會互動的環境；如果上述之預先條件有效，則情境的偶發事件會變成有關連性的存在。以下予敘述之：

- (1) 生命中的轉捩點：皈信統一教會的信徒，在其自己生命中早已面臨一個重要的轉捩點。每位信徒在完成舊的行動之後、或面臨失敗與瓦解時、或當他們去從事一些跟他們生活不同事情的機會時，就是轉變的時刻；另一方面，Lofland 發現到夫妻的關係破裂與疾病，很少提供這種轉捩點的作用。顯然，某些類型的轉捩點比其他類型者，更會刺激意義與歸屬感的需求。不過，在未處於生命中轉捩點的人，比較不會去對宣教活動加以反應，尤其是對於非約定俗成宗教團體的宣教活動。
- (2) 新異教內親密的感情連帶：在對於統一教會的研究中，幾乎所有的信徒均是經由先前存在的友誼網絡來參加的。統一教會信徒認為認知上訴求於意識形態，並無法贏得信徒。所以，他們逐漸開始修正其吸收信徒的策略，轉而在感情層次上進行會員的招募與皈信。換句話說，他們體悟到信念乃是感情層次的奉獻先於道德層次的奉獻。
- (3) 新異教外情感連帶的減弱：一個人由於離開家庭或由於對家庭不滿，可能會經歷到孤立、疏離感、或寂寞。這種人在其面對人生的轉捩點時，更需要情感的支持。所以一個人如果沒有任何其他直接參考團體，則比較不可能會來反對皈信的過程；一個人如果沒有另一個人或團體來提供團體的另類詮釋，則一個人更可能會參與這個團體。

(4) 密集的互動：有些統一教會的信徒只是口頭上的奉獻，他們並沒有完全的奉獻。在這個條件下，成員之間經由密集的互動來加強團體的奉獻。在這方面，藉由提供跟團體的交融來增加奉獻，一旦有了密集的互動，就會產生一種統一感與一體感，則信徒就會積極來相信這種意識形態。他們有意地加強其信仰，促使相信這種意識形態、感覺到對於領袖的敬畏感、及維護團體的價值觀。¹⁸

二、宗教信仰

(一)宗教之意義

西方宗教學者 Winston L. King 在《宗教百科全書》的〈宗教〉一文中點出儘管古今中外對宗教的定義眾多，但在西方傳統聖、俗二分的氛圍下，西方宗教理論可分為功能論與本質論這兩大主流。功能論式的宗教研究學者，將宗教視為是心理、社會、經濟、歷史、文化等的產物。宗教在這些情境裡展現自己的風貌，社會學家、人類學家主張，宗教絕非一套與文化內涵無關而自行發展出來的理念、價值、或經驗，反而許多宗教的信仰、風俗、和儀式唯有參考文化的內容才能加以理解和認識。有些贊同這種看法的學者認為：宗教結構的分析就足以全面的解釋宗教的意義。相對於功能論的宗教學者，本質論的學者則主張宗教本身有其不可化約的本質，宗教不但不是人類社會、文化、心理或經濟的產物，宗教反而支配了人類，並在各個層面影響著人的生命觀與宇宙觀。本質論者的研究態度是尊重並肯定宗教人的內在宗教經驗、肯定宗教經驗是超越並有別於人世間一切可觀察的另類經驗，因此我們不能將宗教膚淺的視為是心理的需求、寂寞的安慰、或

¹⁸鄭弘岳，〈宗教皈依歷程的實證探討-以佛教徒為例〉，玄奘佛學研究第八期創校十週年增刊，2007年，頁 84-87。

是道德上行善的目的。¹⁹

(二)宗教與信仰

宗教是由神話(myths)、教義(dogmas)、儀式(rites)和典禮(ceremonies)所組成的一種體系。宗教現象可以很自然地分為兩個基本範疇，即信仰(beliefs)和儀式(rites)。信仰是觀點的表達存在於表象之中，儀式則是一些確定的行為模式。宗教信仰無論簡單型態或複雜型態的，都顯示一個共同特色，把人類一切真實或想像的事物以「凡俗」、「神聖」兩個詞語將整個世界區分為二大領域，一個領域包括一切神聖的事物，另一個領域包括一切凡俗的事物。然而被奉為神聖事物的對象之領域不可能一勞永逸地畫定，此領域範圍可能因不同宗教而發生變化，神聖與凡俗這兩個範疇的對立，以一種顯而易見的標記清楚地顯示自身，根據標記可以輕而易舉地辨認其分類，在人們的思想中，神聖的概念隨時隨地都是與凡俗的概念相分離的，在其心靈上是不允許神聖事物與凡俗事物相互混淆，甚至於不許兩者相互接觸。神聖事物是禁忌所保護和隔離事物，而凡俗事物則是實施這些禁忌的對象，必須與神聖事物保持一定距離的事物；宗教信仰是一種表象，表達了神聖事物的性質、神聖事物相互之間的關係以及神聖事物與凡俗事物之間的關係，而宗教儀式則為行為準則，規範信徒對神聖對象行事之依據。²⁰

宗教是一種歷史悠久影響深廣的社會現象，但若想要對宗教下個定義，確是相當困難的，因古今往來在宗教上的各種類型、儀式、組織等現象都不盡相同，為宗教下定義雖然是困難之事，宗教學者呂大吉認為，在近代的學術研究中，有三種學科和方法最有影響，一是宗教人類學和宗教歷史學，二是宗教心理學，三

¹⁹余秀敏，〈聖俗辯證的體現--伊理亞德的宗教象徵體系之介紹〉，教育暨外國語文學報，第一期，2005年，頁108。

²⁰芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》，Emile Durkheim 著，台北：桂冠圖書公司，1998年，頁38-42。

是宗教社會學，它們對宗教的本質和基本看法各有側重，在基礎上，對宗教提出了不同的界說，在定義宗教的本質問題上，第一種是以宗教信仰的對象(神)為中心、第二種是以宗教信仰的主體(個人)為中心、第三種則是以宗教信仰的環境(社會)為中心。

以宗教信仰的對象(神)為中心的代表，最典型的例子是從猶太教、基督教到伊斯蘭教等。所謂「亞伯拉罕的宗教」，也就是西方的一神教，其信仰中心是以上帝(天主)、基督、阿拉等造物主或救世主為中心；「宗教」拉丁文為「*religio*」，其意義為虔誠、對神的敬意和景仰、敬神的禮儀、神聖性、聖地、聖物等，而在東方的佛教與儒家思想中，「宗教」一詞亦與信仰的對象有關，佛教以佛說為教，以佛弟子所說為宗，宗為教的分派，合稱宗教，意指佛教的教理。儒家典籍中庸有所謂：「天命之謂性，率性之謂道，修道之為教」的說法，在易經則認為「觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣」，這種以「天命」、「神道」來教化人民，是中國古代的一種宗教觀。

以宗教信仰的主體(個人)為中心的代表，如美國實用主義哲學家和宗教家威廉詹姆士(William James)，他認為個人的宗教體驗是宗教中最先起，最根本的因素，提出對宗教的定義如下：「每個人在孤單時候，由於覺得自己與任何一種，認為神聖的對象保持關係所發生的感情行為和經驗」；德國神學家和宗教學者魯道夫奧托(Otto)，在 1917 年發表的名著《論神聖觀念》中，把信仰者個人對神聖的直覺體驗「對神既敬畏又嚮往的感情交織」，認為是一切宗教的本質；英國當代的著名宗教學者麥奎利(John Macquarrie)，認為宗教中最根本的就是人與神的交際和感通，他據此對宗教下了定義：「宗教是存在本身(神或上帝)對人的觸及以及人對這種觸及的反應」，強調宗教信仰者個人對信仰對象的主觀感受或宗教經驗。

以宗教信仰的環境(社會)為中心的代表，如宗教社會學者，一般把宗教在人類社會生活中的功能和作用，作為宗教的基本因素，日本宗教學者岸本英夫，認為「所謂宗教，就是一種使人們生活的最終目的明瞭化，相信人的問題能得到最終解決，並以這種運動為中心的文化現象」；宗教社會學者將宗教的功能視為宗教的本質，把與宗教有相同社會功能的文化現象視為宗教，以致在二十世紀六〇年代以來，西方宗教社會學出現一種趨勢，將在社會功能上近似於宗教的非宗教現象稱之為「非宗教的宗教」或「世俗宗教」，於是把共產主義、愛國主義、民族主義，甚至熱愛科學，推崇民主等，均當成類似宗教的「世俗宗教」。

上述三種學科和方法對於宗教涵義之敘述，雖然各有其立論，但亦存有諸多疑義，無法放諸四海而皆準，故有許多宗教學者不斷提出看法以強化之，例如學者楊慶堃將宗教形式分成「普化宗教」(diffused religion)與「制度化宗教」(institutional religion)，普化宗教淵源於初形的宗教，往往與庶民文化結合，如臺灣民間信仰即屬之，該類宗教沒有獨立的教義與神職人員，而制度化宗教則有獨立教主、教徒、組織、教義與儀式。

學者呂大吉將宗教的基本要素分為二類，一類為宗教的內在因素，另一類為宗教的外在因素，宗教的內在因素有二部份，一是宗教的觀念或思想，二是宗教的感情或體驗，宗教外在因素也有二部份，一是宗教的行為或活動，二是宗教的組織和制度，一個比較完整成型的宗教便是上述內外四種因素的綜合，從邏輯上來看，四個要素在宗教體系中有四個層次，處於基礎層或核心層的是宗教觀念(主要是神道觀念)，在有了宗教神道觀念的邏輯前提下，才能產生觀念主體對它的心理感受或體驗，因此把宗教的感受或體驗作為伴生於宗教神道觀念的第二個層次，宗教崇拜的行為(巫術、祭祖、祈禱、禁忌等)，顯然是宗教觀念和宗教體驗

之外在的表現，屬於宗教體系的第三個層次，宗教的組織與制度則是宗教觀念信條化、宗教信徒組織化、宗教行為儀式化、宗教生活規範化和制度化的結果，它為宗教體系的最外層，對宗教信仰者及其宗教觀念、宗教體驗和宗教行為產生凝聚固結之作用，造就宗教社會現象，成為社會結構之一部份。²¹

(三)有關台灣民間信仰之研究

長期專注研究台灣民間信仰文化田野調查學者謝宗榮先生，認為台灣早期興建廟宇的動機，除了答謝神明庇佑平安來臺之外，主要有逐疫的心理、鄉土的觀念、豐收的祈求、職業的分類等，除此之外，由於台灣社會族群關係複雜，凝聚族群的向心力也是建立廟宇的重要動機。以下就上述各因素，茲分析如下：

1. 逐疫之心理

漢人移民至台灣之初，立即需面臨航海安全、瘟疫侵襲與番人殺害三項問題。清初以前，由於台灣大部分地區林木茂密，毒蛇、害蟲、瘴氣、潮濕皆有害人體健康，使得初至此地者，產生水土不服，易生疾病，加以海上交通阻隔，先民一方面進行艱苦的墾拓生活，一方面又常遭受瘟疫的肆虐，使生活陷入緊張恐懼之中，在無法控制疾病瘟疫的時候，唯有求助於鬼神。於是醫藥之神如保生大帝、神農大帝、藥王，以及具有驅瘟除疫功能的瘟神王爺等信仰即大為興盛，並廣為建廟供奉。尤其是在台灣中、南部沿海及澎湖地區，各姓王爺更備受崇奉，成為台灣神祇信仰中數量最多的一群，以驅瘟逐疫為主要目的的王醮祭典，也成為台灣漢人社會中最盛行的祭典活動。保生大帝與王爺信仰的興盛，即反映出台灣漢人逐疫之心理。

²¹賴澤涵總編纂，《新修桃園縣誌【宗教禮俗志】》，桃園：桃園縣政府，2010年，頁4-5。

2. 鄉土的觀念

傳統漢人社會是一個宗法社會，十分注重血緣關係，並以此作為組成族群的基礎。明末清初，繫於移民禁令與傳統安土重遷的觀念等因素，閩、粵漢人的移民一般少有舉族遷徙之情形，故移民之初很少出現血緣性聚落。當移民在台灣逐漸定居且人數越來越多之後，基於人不親土親的鄉土觀念，很自然地就以同籍的地緣關係作為聚居的動力；加上這些來自於相同祖籍的漢人族群，在原鄉即信奉相同神祇，來到台灣之後，原鄉的鄉土神祇就成為同籍族群的守護神，並加以建廟奉祀，在彼此之間沒有血緣關係可供認同的情形之下，以信仰緣所形成的「擬親」關係，就成為凝聚聚落的主要力量，而定期性的廟會活動，也成為聚落之內強化鄉土觀念與相互交流的表現。尤其在清代各族群間競爭劇烈而發生械鬥時，奉祀族群守護神的廟宇，更成為各族群認同與凝聚向心力之主要地點。

3. 豐收的祈求

早期台灣人的生計，以農林漁業之生產為主，靠海者討海維生，居平地與山麓者則多是耕種農田，祈求豐收就成為護生之主要訴求，因此，人民很自然地會祈求神祇庇佑：討海者祈求海上守護神媽祖，祈求媽祖庇佑海上平安，漁貨豐收，所以早期的碼頭、港邊都建有媽祖廟，漁船、商船在出海之前與回港之後都會上香祭拜，而在船上也多供奉小型媽祖神像，稱為「船仔媽」；農耕者則基於「有土斯有財」的傳統習俗，祈求土地公庇佑農作物順利成長，家畜平安，因此台灣到處遍佈著土地公廟，所以有「田頭田尾土地公」的說法，而土地公也成為商家所供奉的財神，並在農曆每月初二、十五祭拜，稱為「作牙」或「牙祭」。除此之外，傳統聚落中也多

建有土地公廟，每年農曆二月初二與八月十五，為土地公生日與千秋聖誕日，民眾都會準備豐盛供品到附近的土地公廟祭拜，作為古代農業社會「春祈秋報」之傳承精神。基於農、漁業豐收的祈求，台澎金馬地區迄今，媽祖廟與土地公廟的數目，一直位居單一主神廟宇的前茅。

4. 職業的分類

台灣漢人社會自從聚落發展出市街之後，行業種類逐漸增多，社會組織日趨複雜；於是有了職業上的分工，工藝專門化，各種作坊產生，也吸引許多唐山師父前來落腳。後來，各種不同行業的工匠、從業人員便聯合組成同業公會，以穩定產品之品質水準與市場行情。而在傳統漢人社會中，各行業都有各自的職業守護神或祖師爺，各行業祈求守護神庇佑其技術與生計，因此，各職業團體即以職業守護神作為凝聚團體成員的核心，定時舉行集體性之祭祀，並進行成員之間的聯誼活動，進而建立廟宇加以供奉。如木匠、瓦匠、石匠崇拜魯班先師，理髮師崇奉孚佑帝君呂洞賓，屠宰業崇奉玄天上帝，紡織業崇奉嫫祖娘娘，造紙業崇奉蔡倫，中醫師、中藥業、米穀業崇奉神農大帝，戲班崇奉田都元帥、西秦王爺、郎君爺，命相家崇奉鬼谷先師，讀書人崇奉文昌帝君，商人崇奉關聖帝君等，奉祀這些神祇的廟宇也都成為各行業從業人員祭拜的對象。²²

(四)臺灣民間信仰神廟的發展演化過程，可分為下列時期：

1. 先民開創時期

由於漢人移民至台灣的過程，首先必須先經過風浪險惡的海上航行，如能平安順利越過「黑水溝」之後方可登陸台灣土地，又即便是登上陸地

²²謝宗榮，《臺灣傳統宗教文化》，台中：星晨出版公司，2003年，頁51-59。

之後，隨即必須面對另一個陌生環境的眾多考驗，以及原住民之侵擾危害。因此為了祈求生命財產的平安，乃隨身攜帶原鄉廟宇神明之香火或神像（如媽祖、開漳聖王、關聖帝君、觀音佛祖、祖師等）以作為護身符，當抵達台灣之後，即將香火或神像供奉於工寮、公厝或住屋，朝夕膜拜，以祈求平安。在這期間雖然不一定有較為形式化的廟宇出現，但香火的移植與傳播即成為信仰發展的基礎。等到生活較為穩定之後，即募集金錢建置小祠供奉以答謝神恩，或供奉於住宅公廳，對外開放讓鄰近信眾祭拜。

2. 庄社構成時期

漢人移民在台灣一旦開墾成功之後，建立村莊，而逐漸形成定居之型態，漢人社會發展進入庄社構成時期，亦即農業期。基於墾殖的關係，人與土地之間具有較為密切的感情關係，於是和農業有關的廟宇，如以五穀、瘟疫、土地等神明信仰為主者便逐漸出現，如各地的土地祠、五穀先帝廟、王爺廟等，其中以土地祠之普設為本期特徵。隨著漢人族群開發的腳步，不論田野或村莊，均設置簡單的土地祠，土地公成為祈求五穀豐收、閭境平安之對象。當庄社基礎更為穩固，漢人社會演化愈趨複雜之際，則祈求平安之願望日益殷切，於是其他守護神之崇祀亦隨之加入。

3. 庄社發展時期

等到庄社基礎已臻穩定，開拓的事業欣欣向榮，聚落市街發展成形，漢人社會即進入庄社發展時期。此一時期，商業貿易亦開始發展，社會走向細密分工的型態，即台灣清代社會的商業期。隨著生產力之提高，擁有財富之意見領袖、仕紳在社會上具有相當的號召力，即發展興建宏偉之廟宇，又由於社會進步，各種社會組織機構多樣化，祀神種類亦自然地日漸

增加。此一時期的廟宇特色有五項：(1)文昌祠之興建，此乃緣於經濟發展，生活安定之後，逐漸重視子弟的教育，乃建書院作為教育場所，並奉祀文昌神，以為士子之守護神。(2)齋堂之興建，因社會環境日趨複雜，人們頗有世態變異之感，禮佛誦經，祈求解脫苦海，於是齋友們即創設齋堂，以為共修之場所。(3)職業守護神之發達，街市既已形成，職業分化日細，各同業即發起籌建屬於各行業的守護神廟宇，如遍佈各傳統商業聚落的關帝廟、醫藥團體之華陀先師或神農大帝、音樂戲劇團體之田都元帥與西秦王爺等。(4)鄉土神明的隆盛，由於漢人鄉土觀念十分強韌，各漢人族群基於地緣關係，彼此相互扶持以謀發展，乃同奉原鄉之鄉土神為守護神，並建廟以作為同籍凝聚之具體象徵，如漳州人之開台聖王、泉州同安人之保生大帝、潮州客家人之三山國王等。(5)家廟祠堂之興建，由於漢人社會族群關係複雜，彼此之間爭鬥頻繁，甚至姓氏之間械鬥事件亦時有所聞，故除了同籍族群之間的團結之外，同姓族人更須團結合作以禦外侮，從而促進了家廟祠堂之建立。

4. 城市形成時期

等到漢人聚落一些街市發展到一個規模之後，即擴大為城鎮，成為郡城或邑治，開始具有地方政治、產業、交通中樞之功能，人民日益聚集，漢人社會便進入城市發展時期。此一時期，由官方興建或官民合建的廟宇大量增加，如文廟、武廟、城隍廟、社稷壇、節孝祠、旌義祠、昭忠祠等，一般都具有明顯的儒教色彩，甚至成為官方的祀典廟宇，其目的主要在宣揚名教，移風易俗，雖由官建，但亦符民望，這也是社廟信仰逐漸統一的階段。

此外，在商業期之前，由於神祇信仰在「功能」上較為單純，故多數廟宇以供奉單一神祇為主，等到商業期發展到一個相當程度時，基於不同信眾以及不同信仰功能的需求，廟宇中的祀神也因而逐漸增加，加上社會關係日益密切，各廟宇及其神祇信仰便無形中被納入一個鬆散的體系架構；最為明顯的就是各神祇之間有了所謂「神格」的高低差別，因此各廟宇也有諸如「閻府（港）廟」、「角頭廟」、「私壇」等地位上不同，此即台灣傳統廟宇發展的特色之一。²³

(五)民間信仰的特色如下：

1. 民間信仰與風俗習慣密不可分，綜觀風俗習慣所形成以及所裝飾的各種人生婚喪喜慶，各種節日，都含有宗教的氣氛。具體言之，人神共慶的方式多在民俗中體現，亦都在連繫此世與彼岸的人神或是神鬼，以期突現各種人世間的喜怒哀樂，實與鬼神世界同步發展。在這種情形之下，擬人觀的神明觀就必然興起，人們對神明的敬禮事奉，完全以尊敬長者或權威者一般，而且以「有求必應」的理念，來提升神明的慈悲形象。人們對神明奉獻食物、衣飾、金錢、鮮花，完全把神明作為「人性」的對象。

民間信仰的基本預設，就在這種「人性化」的方式，把人際關係的種類，過渡到天人之際的關係中。在民間信仰的觀念中，神明和人們一樣，具有喜怒哀樂；也和人們一樣，抑惡揚善。而神明的力量高於人類，在宗教信仰行為中，認為凡是人世間無法完成的善惡報應，或是救苦救難的困境，經由向神明投訴後，均會由神明來辦理化解。

民間信仰由於與風俗習慣密不可分，因而，不同時代，不同地區，不

²³謝宗榮，《臺灣傳統宗教文化》，台中：星晨，2003年，頁59-67。

同職業的群眾，都有不同的信仰神明，作為敬拜崇奉的對象。通常，遊牧民族由於全部財產依賴牛羊，保護畜牧，驅逐兇猛野獸的戰爭在所難免，因而多有戰神的崇拜。對那些山地居住以狩獵為生的民族來說，戰神也成為他們的保護神，一方面庇護在狩獵時的安全，不會被野獸所傷害，另一方面在與其他族群爭奪地盤時，保佑得以戰勝對手，而取得謀生的優越條件。至於農業為主的族群，亦就自然供奉土地公，並賦予祂掌管土地的職責，以保護農作物的平安成長，不致遭受天災人禍的困擾。至於五穀豐收的其他配合條件，亦各有所司的神明，而且亦都受農民的敬奉。各種風、雨、雷神，凡是能使「四時行焉」、「百物生焉」的各類神明，都有其「各安其位，各守其份」的體系。形成民間信仰，因而是多神的，塑造神明世界和人世間一般，是各司其職的。

同樣，在人生的各個重要階段，出生，結婚，生病，死亡，或是生活變遷中的遠行、遷居等亦各有敬神的儀式，來連繫此世與彼岸，進行祈福求吉利。民間信仰因而也是民眾生活利多的因素考量，在苦難時訴求救苦救難的菩薩協助，在順遂時答謝敬拜自己的祖先，也答謝敬祀某一特定神明，以感謝協助祖先能力所不及之處。

2. 在民間信仰沒有嚴格的制度情形下，通常沒有教士信徒之分，也就沒有什麼聖與俗的分野。族中長老也就成為種族的當然領袖，原則性的事情處理亦由長老來詮釋並執行傳統遺留下來的禮俗。當然，事務性的事情則可能有專司通靈的巫師或類似職務的人擔任。原始民族通常把這種宗教事務（此世與彼岸的聯繫），以及肉體的病痛，交付給同一個人去管理。巫醫的文化史實，確在各文化起源中，都有痕跡；原因無他，原始民族多認為疾病與

鬼神附身有關，需要神明世界的力量來化解；民間信仰縱使在現代化的社會中，仍然有其影響範圍，病人治病時不求醫而以巫醫處方的香灰作藥方，就是一例。

民間信仰另一方面卻是人文信仰的表現方式之一，而且是普及到全民的。如中國南方客家族群中，其移民事實所承傳的傳統文化，以及在遷徙途中所接受或開創的創新因素，終究能在生命歷程中，融合儒、佛、道三教於一爐，成為「統合」宗教的模式。

3. 民間信仰雖沒有特殊制度的建立，也沒有制度宗教的強勢作為，但是，其影響力卻潛在於人心中，潛在於百姓的生活習慣中，這種潛在性縱使在極嚴密制度下的宗教制度，仍然有其痕跡。例如佛教。其信仰本身本是無神的，無敬拜的對象的。可是現今所有佛教寺院無不供奉神像，而且，除了釋迦之像外，尚有數不清的神明之像，亦陳列其中。這都是民間信仰的有神論思想，夾雜進了不需神明的佛教之中。一般的佛教徒，佛堂之中除了佛之外，總亦容納其他神明，以及自家祖先的牌位。這都說明制度宗教中民間信仰的因素存在其中。
4. 民間信仰的地方色彩亦非常濃厚，而且完全以擬人化的方式呈現。在農業落後地區，農作物大都靠天時，常見在大旱之時，百姓自會把海龍王塑像曝曬在太陽下，意謂讓海神知道日曬無雨之苦，以促使其降下甘霖。
5. 民間信仰的另一種特性，就是它在遭遇到強勢的制度宗教之後的應變。如果這制度宗教，像佛教，只在積極宣揚自己的教義和修行的方法，而毫不涉及消極上的、禁令式的、排外的傳教，則這裡的民間信仰很容易發揮其原有的包容性，而使二種信仰共存共榮，二者絕不互相詆毀攻擊。相反地，

如果這制度宗教，如基督宗教或伊斯蘭教，富有排外的特性，所到之處，總認定當地所有宗教都屬迷信，而唯有自己的信仰才是正信時。如果這制度宗教不但宣揚教義或教規，且連帶地也興辦學校，開設醫院，則百姓所趨，多以利害關係的選擇，或是完全放棄傳統民間信仰，而歸順為制度宗教教徒；或是堅持自己從祖先傳下來的信仰，拒不接受制度宗教，但仍然會認該同該宗教興辦學校或提供醫療機構之作為，因為前述之作為具有現實看得見的利益功效。

6. 由於各宗教間相互對話交往的體驗，在宗教間存異求同的潮流逐漸形成。不少制度嚴密的宗教，且排他極強的宗教，逐漸都能在這種思潮下漸漸開放。例如天主教，在梵蒂岡第二次大公會議之後，對其他宗教以及對民間信仰，都採取了極大的包容性，以互相尊重的方式追求彼此間的共同點，來闡揚人世間的宗教情操。尤其是在教儀一事上，各民族各文化的禮儀亦都成為祭祀的典禮儀式。這種開放的精神，一方面能普及信仰的傳播，而使信仰變成普世化，而宗教的普世化同時也加速了教會的地方化。當富有地方色彩的教會，用其自身文化傳承的風俗習慣，來展示宗教的教義和教規。其教會的普世性以及地方性，促成制度宗教和民間信仰充分互補不足之處，以達相輔相成之功效。
7. 民俗形成民間信仰，同樣地，民間信仰亦反饋形成民俗。民俗中的婚喪喜慶，事實上都與民間信仰密不可分。這密不可分的方式可以是以禁忌的方式出現，亦可以是含有某種文化的深層意義。²⁴

三、相關文獻研究之回顧

²⁴鄔昆如，《宗教與人生》，台北：五南出版公司，1999年，頁130-134。

大園仁壽宮雖主祀赫赫有名的淨明道祖師許遜，或許因宮廟位處桃園縣偏遠濱海鄉鎮未吸引宗教學者之目光，故經查詢相關研究資料庫及書籍目錄，尚未發現有專門著作針對大園仁壽宮進行論述。惟經蒐查國內碩士論文資料庫，僅發現有一本國立台灣師範大學歷史學系碩士論文，由研究生劉佳玲以「桃園縣大園鄉仁壽宮之研究」為題，對仁壽宮的歷史沿革、信仰源流、祭祀活動、建築裝飾藝術等面向進行系統性探討。²⁵

四、許遜研究之回顧

淨明道尊奉許遜為祖師，在道教歷史演化過程中，淨明道為中國道教重要道派之一，相對地許遜亦是道教重要的宗教人物，以下就臺灣與大陸兩岸之學者，對淨明道與許遜相關研究作概略敘述分析。

國內著名學者李豐楙先生在《許遜與薩守堅》一書中，從「許遜傳說的形成與衍變」及「宋朝水神許遜傳說之研究」議題範圍，分析各式各樣的典籍記載內容，探討後發現，從六朝到唐代，許遜、吳猛及其弟子群，就以許、吳二人為核心人物的情況下，由歷史人物逐漸上昇其神格。從原本一家一姓的祠廟信仰，逐漸擴大為地域性的信仰，其上昇期為晉至六朝末年，然而至隋唐後，曾一度中衰，這可能與李唐統一天下之後，道教處在國家政治權力管制宗教政策之下，較易突顯受皇帝尊崇的代表性道派，諸如茅山道派，而以許遜教團所崇奉的許真君，因較少與朝廷往來，比較不受官方重視。在該教團面臨興衰關鍵之際，由於道士胡慧超起而振興之，除了重建頹壞的道觀外，也再度結聚、整理出新的許真君傳說，且是明確地與濱水區域的斬蛟除鱉有關係，換言之，許遜除蛟的傳說，在這一時期盛大流傳，乃象徵地區性的生存危機感，折射地反映在重新塑造一位英雄人物

²⁵劉佳玲，《桃園縣大園鄉仁壽宮之研究》，國立台灣師範大學歷史學系研究所碩士論文，2006年，頁5-6。。

的新形象上；許遜傳說及其信仰作為中國道教，乃至民間信仰的研究，是一個極具典型的個案，它屬於地域性的信仰但又能躍升為明初的江南四大教派之一，其中的關鍵就是唐代中葉胡慧超的重振，由於許遜與吳猛均在道德上具有孝悌精神，在六朝時期是伴隨諸多孝悌傳說，造就為孝道的精神象徵；吳猛為二十四孝之一，其形象意義已定型，而許遜固然也有孝悌的表現，但在民間選擇性取樣之下，既有取於吳猛之孝，當然就要為許遜另行塑造新形象，也因而滿足豫章地區民眾整合、認知功能，由此也可以證明，許遜傳說史的重要集結期，都與淨明道的振興作為有牽連關係，充分顯示道教在不同文化環境條件下，均能發展形成新的神話情境，而重新賦予新的信仰意義，並完成一種具有獨立風格的宗教。²⁶

淨明道教義以融攝儒道為特色，自稱其教名為「淨明忠孝道」。元人虞集說：「蓋其說以本心淨名為要，而制行必以忠孝為貴而已。」淨明忠孝全書也稱劉玉立教「以忠孝為本，敬天崇道，濟生度死為事」。所謂淨明，是指先天無極大道及自我清靜本心。淨明道認為大道清虛無為，人心本來清靜光明，與道相通。但因世人生來多漸染熏習，縱忿恣欲，背卻本性，使心地不淨不明，以致「曲味道理，便不得為人之道。」對治人心病，恢復本性淨明的辦法，唯有懲忿窒欲，正心誠意，收攝心念，使之不為物欲所動。所謂懲忿者，不僅要息滅心中嗔怒仇恨，而且要懲治嫉妒偏狹、猜疑察察知心，對細小的忿嫉也不放過。所謂窒欲者，不僅要斷絕淫邪色欲，而且對涉及溺愛眷戀、滯著事物之間的一切欲望，皆須窒塞。唯有懲治一切物，使內心纖塵不染，改過遷善，明理復性，方可德配天地，無愧人道。「不用修煉，自然道成」，可見淨明道的修煉是以宗教禁欲主義為宗旨的道德修養。

²⁶李豐楙，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，台北：臺灣學生書局，1997年，頁15-16。

淨明道提倡孝道，以「忠孝廉謹寬裕容忍」八字作為許真君降授的「垂世八寶」。尤其對忠孝神化到無以復加的程度，宣稱「忠孝大道之本也」；「孝之於天，日月為之明；孝之於地，萬物為之生；孝之於民，人道為之成。」又說忠孝為人性中固有的良知良能，「人人具此天理，非分外事也」。劉玉還強調提倡忠孝，扶植綱常不只是一句空話，而且必須「真踐實履」。這種態度使當時許多儒家大臣也不得不佩服稱嘆，認為有益於世道人心。

淨明道雖極力附合儒學，但畢竟屬於符籙道派，因此較儒家多了些驅邪攘災的本領。不過其符籙道法也強調先正其內，後治其外，要行法者著眼於懲忿窒欲的內功，以淨明之心為畫符念咒之本，而對法術儀式則儘量簡化。這一特點與神霄、清微等道派大體相似。²⁷

中國大陸學者黃小石在其《淨明道研究》一書中，表示初期許遜崇拜就是圍繞其個人展開的，主要內容有對許遜之孝行、法術、飛昇成仙的信仰和崇拜，以下就三大信仰層面予以敘述：(一)有關孝行層面的信仰，從信仰角度探討許遜在晉代還僅是民間孝道信仰，而其孝行事蹟是針對「祖先」發生的，因此具有傳統的祖先崇拜性質，主要內容就是「孝行」處於信仰的核心地位，實際上孝行貫穿了淨明道發展的整個歷史，其間經歷了萌芽、定形、興盛、衰落的過程，唐朝以前的許遜孝行信仰還處於萌芽期，只是以形象的神話故事進行傳播，缺乏宗教理論性。(二)對法術的信仰，在初期的許遜崇拜中，也有許多事蹟反映，例如六朝劉澄之的《鄱陽記》記載了「昔術士許旌陽，斬蛟於此岩下」²⁸；另劉義慶《幽明錄》所載許遜與祖先的心靈感悟，以及預測吉凶、驅除邪魔等法術，這些神異的法術故事，既表現出當時的民間巫術，也是初期許遜崇拜的必要表現形式，因為只有

²⁷王卡主編，《道教三百題》，台北：建安出版社，1999年，頁139-140。

²⁸樂史，(宋)，《太平寰宇記》，舊鈔本，卷107。

運用離奇生動的法術故事，才能將初期許遜崇拜的信念深入人心。²⁹

接著對許遜飛昇成仙的信仰進行探究，從晉朝至唐朝以前，未見記載許遜飛昇的資料，但至唐代，於《全唐文》「敕建烏石觀碑記」，敘述許遜于晉永嘉中，在何志遠故宅不遠處結廬煉丹，何宅在烏石峰，離豫章洪州西山不遠，該文記載內容如下：「至康寧二年八月十五日午時，許公舉家拔宅仙去」。³⁰任何宗教人物的演變都須經過一個漫長過程，不可能短時間內許遜就轉變為被崇拜信仰之神明，由此可見，唐以前就存在許遜飛昇成仙的信仰是合乎邏輯的；總之孝的信仰、法術的信仰、飛昇成仙信仰貫穿于淨明道的整個歷史發展，尤其飛昇成仙信仰，在許遜崇拜的初期，佔據了重要地位。³¹

道教之道士崇拜神仙，認為神仙具有不死不滅，形神同在之神秘性，因此致力於將人的生命無限地延長，超越死亡達到生存自由自在的境界，主張一般凡人欲達神仙境界，只要堅定信念，以持續不斷毅力遵照道法修煉，即能獲得道的「仙真」成果。道教著名道士葛洪在其著作《抱朴子內篇·論仙》中，對有關道教修煉方術如此描述「若夫仙人，以藥物養身，以術數延命，使內疾不生，外患不入，雖久視不死，而舊身不改，苟有其道，無以為難也。」說明修煉方術乃道士成仙之路。³²中國大陸學者李遠國先生在〈論淨明道法的沿革與特徵〉文中，指出淨明道其丹道修煉的核心內容為《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》³³，簡稱「黃素法」；以下就黃素法之修煉論點概述如下：（一）「黃素」意指「脾腎」，依中國傳統五行五色之看法，「黃」為土之顏色，在人體五臟中屬於「脾」；「素」為

²⁹劉義慶，(南朝宋)，《幽明錄》，卷 3。

³⁰陳宗裕，唐，《全唐文》，卷 162。

³¹黃小石，《淨明道研究》，成都：巴蜀，1999 年，頁 4-8。

³²轉引黨聖元、李繼凱，《中國古代道士生活》，台北：商務，1998 年，頁 33。

³³(明)，《正統道藏》，洞玄部，卷 10。

水之色，在五臟中屬「腎」。(二)脾腎為人體元氣沖氣之根源，修煉真丹的孕育，認為「黃」者運於上，「素」者養於下，必須上、下交際融合始能孕生真丹。(三)以脾臟為性命之根本稱為「中黃之道」，其修煉程序為「中黃即修，八柱便立，丹道必成」，主張「元氣為礎，而八柱立」，所謂八柱是指「虛四谷謂之五明之柱，塞二兌謂之兩極，開二洞謂之輔棟。」，而「四谷」係指人體的器官，即眼、耳、鼻、口，修煉乃致力於調合四種現象，意即「使眼無非視而神光熒熒，使耳無非聽而和聲殷殷，口無妄食而靈泉清，鼻無妄聞而真香馨。」，以達到惡慾不生，正氣清明，正氣交錯，洞然開闊，不流入妄念，即可得「道」。「二兌」係指人體之精門與谷道，認為這二處為精氣泄漏之門戶，應當塞閉始可長壽，開「二洞」指頂為乾靈之洞，為氣之出入門戶，上齶為玉神之洞，係精液出入之關鍵，該二洞若能開啟，則舉氣而向上，慶雲出入於乾靈之門，可以飛神，靈液出於玉神之泉，得以煉精。(四)凡是學習黃素書者，「以五氣朝元，三陽聚頂，或可飛昇入聖，或可脫質昇仙」，此乃認為人初生之時，元氣位於臍，而五行之氣散於五臟，進而加以世人貪嗜各種慾妄，導致五氣散蕩，元氣淪滅，精氣昇降阻礙耗散，隨即壽命夭折。因此修煉者，必須使五臟之氣朝於元，三宮之陽皆聚合於頂，始得飛舉昇真成仙。(五)學黃素書者，必為忠孝；淨明道主張人性的核心為倫理，而忠孝為倫理之核心，因此欲修仙道，應先修人道，而人道之礎石即是忠孝，其修煉程序傾向為「先性後命」。³⁴

³⁴詹石窗主編，《道韻(九)淨明閩山派與養生哲學》，台北：中華大道，2001年，頁5-9。

第三節 研究方法與架構

一、研究規劃

(一) 研究之涵義

「研究」research 這個英文字，含有反覆探索之詞意，學者對「研究」之定義看法如下：國內學者張春興（民 78）於《張氏心理學辭典》中認為：所謂研究是指運用科學方法對尚未充分瞭解的問題進行系統性之探究因而求取答案；國外學者丹恩（Dane, 1990）在《研究方法》（Research Method）書中指出「研究是問與企圖解答世界上相關問題的一種批判性歷程」；另有些學者從不同之角度解釋研究的意義，主張研究是為了某些目的而進行蒐集資訊並進行分析之系統化過程；研究是有關於發現建構與理解複雜知識的過程，而此種知識可用來建立理論發展政策支持決定或僅是在於發現某些現象。綜合上述學者見解，在此對「研究」給予的定義為：運用科學方法，蒐集資料客觀分析，以解答問題和驗證假設之過程。³⁵

求取知識有兩大領域之方法，即「非科學方法」與「科學方法」；在「非科學方法」領域有二項方法分別為「權威法」及「演繹推理法」，所謂權威法是指知識是由權威人物交待下來的如果這權威人物被認為是值得信賴的，就深信其所言為真理，亦不懷疑其傳授知識的效度，換言之知識的接受全憑對權威人物的信仰而定。然而對演繹推理法而言，知識的獲得是依據演繹之邏輯法則逐步推導出結論，其結論的真實性必須仰賴前提是否為真。科學方法取得知識最重要之辨識特徵為立基於經驗或直接觀察結果的「實證檢定」。³⁶

(二) 研究之歷程

研究是運用科學方法進行，而科學方法有其共通性的流程步驟，一般研究的

³⁵周文欽，《研究方法概論》，台北：國立空中大學，2000年，頁10。

³⁶Thomas Herzog 著，朱柔若譯，《社會科學研究方法與資料分析》，台北：揚智，1996年，頁3-4。

基本歷程從起始至結案如下：1.擇定研究主題 2.訂定研究目的 3.建立研究架構 4.提出研究問題與假設 5.建構研究設計 6.蒐集資料 7.分析資料 8.解釋研究結果 9.撰寫研究報告。³⁷

二、資料蒐集之方法

(一)實驗法

1. 定義: 指在控制各變項下，操作自變項，以觀察依變項隨自變項變化之情況的過程。亦即藉由實驗的程序以證明因果關係，或比較各變項之結果的方法；在性質上，實驗法是一種運用歸納理則，尋求探索事物的因果關聯，其此種方法特點為，可以根據原因去預測結果，亦可由現象去探究原因為何。³⁸

2. 種類

(1) 實地研究法

指在自然的環境下，評估自變數與應變數，但不操作變數的研究方法，此研究法必須有實驗設計，但是沒有實驗控制，研究者必須進入實地場所從事相關現象的研究，其使用多種的資料收集方式，收集的對象自一個至多個。

(2) 實地測驗研究法

指在自然的環境下，研究者儘可能控制其他變數，且對變數予以清楚定義，以觀察其變化的一種研究方法。

(3) 實驗室研究法

指在研究人員控制的環境下，操作自變數以衡量依變數的研究方

³⁷周文欽，《研究方法概論》，台北：國立空中大學，2000年，頁16。

³⁸葉至誠、葉立誠，《研究方法與論文寫作》，台北：商鼎，2002年，頁106。

法，主要特點為，在控制的實驗室中，使用定量分析的技術，精確定義出所設計變數間的關係，其主要觀點，就是使概括化的敘述能夠應用到實際的世界情境。³⁹

(二)調查法

定義：調查是自我報告式的測量方法，由兩項元素構成，即問項與反應項。透過測驗 (test) 或問卷 (questionnaire) 等工具經由系統化的程序蒐集樣本的資料，以推論母群體之現象的歷程。種類：依據資料蒐集的實施方式，可將調查法分為訪談調查與自我實施調查兩種。訪談調查包括面對面訪談調查和電話訪談調查，自我實施調查則包括現場調查和郵寄調查；訪談調查與自我實施調查的最大差異為訪談調查由訪員記錄受測者之反應，自我實施調查則由受測者自己填寫反應。⁴⁰

1. 訪談調查：研究者就預先擬定的問題，訪問受訪者，依其回答內容（有時亦觀察行為反應）進行蒐集資料之歷程；使用訪談調查必須先取得受訪者的同意及合作，訪問時並應隨時鼓勵受訪者，提高其受訪意願，以達知無不言言無不盡之境界，以利探究問題核心答案。

(1) 結構性訪談

結構性訪談的問題為封閉式問題，是指在訪談之前，就將擬探究的問題及訪談進程序設計為問卷型態，實施訪談則完全依照問卷內容進行，對所有受訪者均使用相同問卷，又稱為標準化訪談。

(2) 半結構性訪談

又稱為「焦點訪談」，是依事先構想的主題與假設提出問題，但是訪談時並不詳述真實問題的具體內容，此種訪談型態之特色為受訪對象

³⁹張紹勳，《研究方法》，台中：滄海，2004年，頁409-411。

⁴⁰周文欽，《研究方法概論》，台北：國立空中大學，2000年，頁132。

曾親身經歷特殊情境或經驗過特殊事件，使用半結構訪談目的是在於蒐集受訪者對曾經歷特殊經驗或事件的主觀看法。

(3) 臨床訪談

又稱為個人歷史訪談，通常由社會工作師、諮商師或精神科醫師等專業人員運用，此種訪談是對特定的個案進行深度的訪談，以瞭解其成長經驗、發展過程與特有的社會背景，以分析或歸納涉及當事人之問題或事件的原因與過程。⁴¹

(4) 非結構性訪談

又稱為非指導性訪談，受訪者的回答項是為開放式的，訪談目的在於探索受訪者最深層與最主觀的情感。此種訪問之主動權掌握於受訪者，訪談員只做鼓勵發言而不做引導性的問話或建議，任由受訪者就調查問題訴說情感或信念。⁴²

2. 自我實施調查：指將問卷直接交給受訪者由其自行填寫以進行蒐集資料之調查方法；此型態調查依其實施方式的不同而區分為二種，第一種係指將受訪者集合在一地點當場由訪談者與受訪者面對面進行問卷填寫，稱為團體現場調查；另一種為利用郵寄方式（或電子郵件）將問卷傳遞至受訪者手中，由其自行填寫後，回傳予訪談者，稱為郵寄調查。使用此種調查法，問卷的內容用語必須簡單易懂，且須說明填寫程序，以利受訪者順利完成正確表達。⁴³

⁴¹周文欽，《研究方法概論》，台北：國立空中大學，2000年，頁133-134。

⁴²葉至誠、葉立誠，《研究方法與論文寫作》，台北：商鼎，2002年，頁157。

⁴³周文欽，《研究方法概論》，台北：國立空中大學，2000年，頁137。

(三)觀察法

1. 定義：為資料蒐集技術之一種方法，而非為研究策略；觀察法蒐集資料途徑，不限定只可用視覺，尚可使用聽覺、觸覺、嗅覺等方式記錄資料，它可以為定性研究或定量研究。

2. 種類

- (1) 依觀察環境分類：視自然程度可分為自然的情境與控制的情境。
- (2) 從觀察內容分類：可分為事先選定觀察與開放式觀察。
- (3) 從觀察者參與程度分類：分為(A)局外觀察。(B)觀察者實際參與。(C)觀察者部分參與。(D)觀察者完全參與。⁴⁴

三、本文採用之蒐集資料方法

(一)個別訪談

個別訪談 (visiting survey) 是指研究者就研究主題按照預定的計劃或程序主動與受訪者進行面對面的實地訪問，藉以獲取研究議題資料的方法，其優點為：1. 可獲得較具真實性的資料。2. 對較複雜性議題可進行深度探索。3. 訪談者掌握訪談過程控制權。4. 可藉機會擴展調查範圍，補充訪談議題不足之處。此方法亦有缺點如下：1. 訪談時間冗長，人力成本高。2. 樣本代表性受限制。3. 受訪者不願意據實告知。

(二)訪談問卷設計

本文採質的研究，訪談議題計有 14 個，分別從如何來信仰仁壽宮、接觸仁壽宮的過程中，有沒有比較重要的事情發生、改變信仰過程、寺廟領導者之重要性、信仰前後之差異、信仰歷程的整體看法等層面訂定問卷議題。完成設計之訪談大

⁴⁴張紹勳，《研究方法》，台中：滄海，2004 年，頁 210-211。

網內容如下：

1. 能否請您談談為什麼接觸到仁壽宮這個廟？您又是如何來信仰仁壽宮這個廟？
2. 在接觸仁壽宮的過程中，有沒有比較重要的事情發生？每一件事情主要的影響因素為何？
3. 從接觸仁壽宮到目前為止的這整個過程，可以區分成不同的階段嗎？
4. 是甚麼主要因素影響您從一個階段往下繼續走到下一個階段？有遇到什麼障礙嗎？
5. 在每一個階段，您對於自己的看法為何？
6. 請您談談當時為什麼會信仰仁壽宮？當時有何動機與想法？您個人考量的因素為何？有何外在因素？
7. 請您談談當時信仰仁壽宮時有甚麼人介紹您來這個廟？為甚麼他（她）介紹您就跟著來了？
8. 信仰仁壽宮之前，曾經信仰過其他宗教？為什麼會信仰這個宗教？如何接觸且信仰該宗教？為什麼會改信仰仁壽宮？
9. 在信仰的過程中，寺廟的領導者重要嗎？為什麼？
10. 有沒有遇到令人佩服的寺廟領導者，他（她）們有什麼特質？包括行為或個人特質？或對您有何啟示？
11. 請您談談皈依前、後有何差異？並舉例說明。
12. 您對於信仰仁壽宮信仰歷程的整體看法是甚麼？
13. 您是一個仁壽宮的信徒，請問「我是一個仁壽宮的信徒」這意味著甚麼？您如何來看待（界定）自己是個仁壽宮的信徒？

14.最後，能否請您介紹一下您自己的整個出身與經歷？（出生日期、出生地、教育程度、職業、婚姻、信仰仁壽宮時間等）



(三) 本文研究之流程

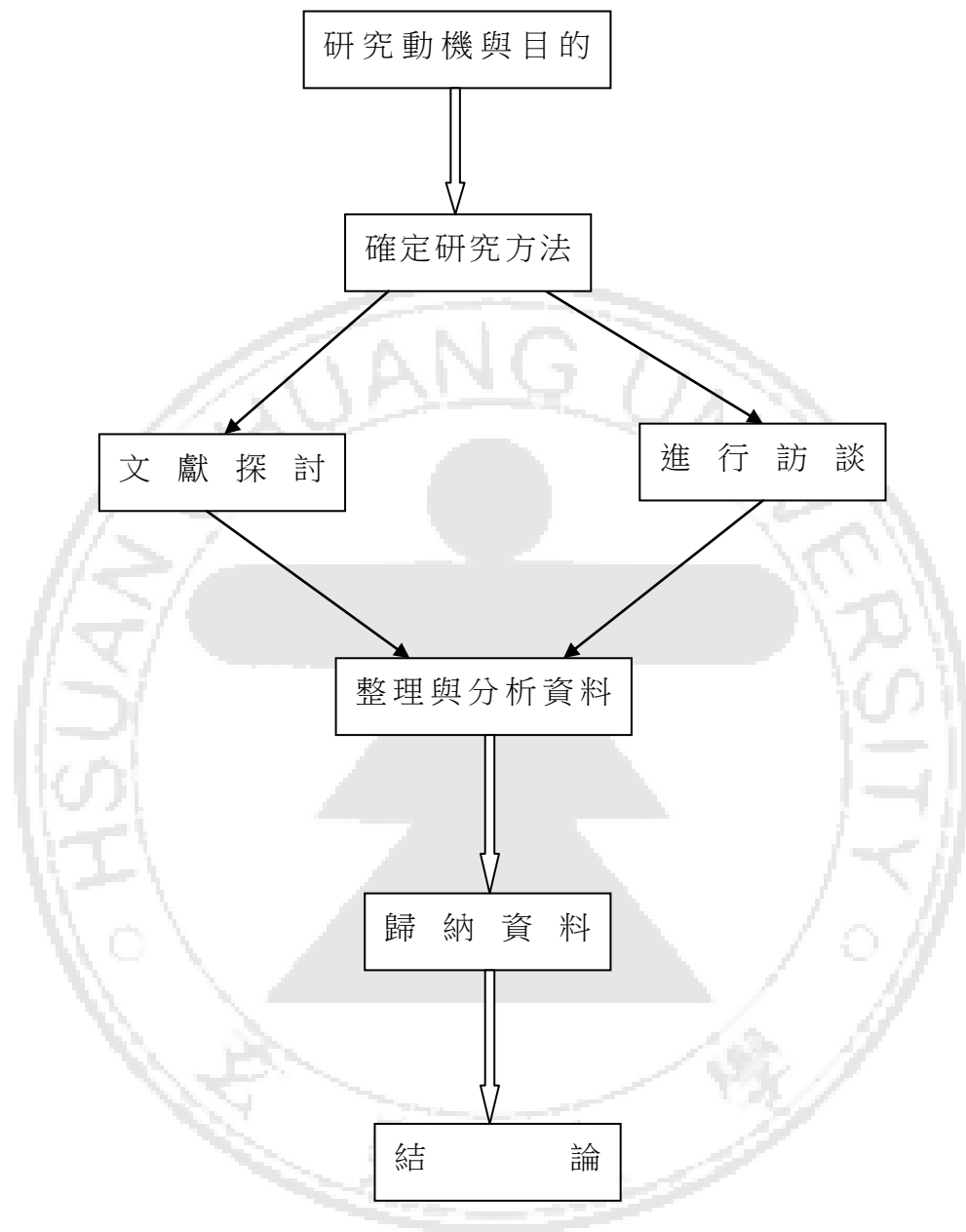


圖 1 - 1 研究流程圖

(四)本文研究之架構

本論文研究之架構內容計分為五章各章之概要如下：

第一章緒論：先就本論文之研究動機與目的先予敘述，再進行文獻探討，探討範圍包括皈信理論、宗教信仰、仁壽宮研究之回顧與許遜研究之回顧等文獻資料；另對本論文之研究方法與架構提出說明。

第二章大園發展沿革：一座寺廟的建立與存在必與當地之人文及自然環境具有緊密之關聯性，本章內容從仁壽宮祭祀圈(桃園縣大園鄉)之開拓史、地理自然環境與社會民俗風情等面向予以敘述。再者對大園地區之各宗教團體作概述，以瞭解該區域當前各宗教團體之狀態。

第三章仁壽宮之信仰與祭祀活動：仁壽宮為大園地區之主要信仰中心，本章從仁壽宮建廟沿革、奉祀神明、廟宇組織管理及重大節慶儀式等方面逐一探討。

第四章研究結果與探討：本章以本文訪談問卷內容，依仁壽宮信徒中願意受訪者，逐一拜訪完成個別訪談，就訪談結果資料彙編分析，進行信徒信仰之原因探討及仁壽宮作為大園鄉主要地方廟宇之地位，該廟對大園地區之影響層面進行探究。

第五章結論：依本文研究成果，就大園地區宗教信仰之後續研究，及仁壽宮因大環境的兌變，未來發展因應策略提出綜合性建議。

第二章 大園發展沿革

第一節 地理與民俗風情

一、大園鄉開拓史

大園鄉位於桃園縣西北方，東北鄰蘆竹鄉，西南與觀音鄉為界，南連中壢市，西北濱臨臺灣海峽；極東點位於菓林村，極西點位於北港村，極南點位於橫峰村，極北點位於南崁溪口。大園鄉古稱「大坵園」，其開闢有典籍可查考者，始於明朝永曆三十五年(1680)，鄭克爽派部將陳絳經營淡水、基隆一帶進行鎮撫土蕃，也在南崁附近建構防守拓地屯兵，軍士中多有娶原住民為妻室，而形成部落。清康熙二十二年(1682)，清軍征臺鄭克爽投降，清朝統治臺灣之初，對於大陸移民來臺灣採限制政策，當時桃園縣境內僅有大園鄉之南崁港和許厝兩港口有私渡之閩粵人與土著原住民進行商業貿易，及從事拓墾；其他區域仍然為荒涼之地，諸羅縣誌外紀曰「竹塹過鳳山崎一望平蕪，捷足者窮日之力乃至南崁，時有野番出沒，沿路行者亦鮮孤客，必請熟番持弓矢為護而後行，野水縱橫或厲或竭，俗所云九十九溪也，遇雨天地昏慘，四顧悽絕，然諸山秀拔形勢，大似漳泉，若碁置邨落設備禦，因而開闢之，可得良田數千頃」，以上是對當時的地理環境之描述。

至清朝雍正年間，福建省漳州與泉州人民陸續移居至本區域從事開墾，數年間即造就南崁及拔仔林一帶阡陌良田相連，當時艦舥設置「北路淡水營都司」統兵六百三十三名，其軍士均是由福建省各軍營調遣前來，分別屯兵在南崁、桃園等地，該等軍士役期為三年，當屆滿退營後，多不願歸去，紛紛流集於三塊石及拔仔林等區域，而與南崁地區的移民結合，共同開闢竹圍及海口一帶土地。

據查福建漳州人郭光天，是首位大規模開墾大坵園的唐山人，清雍正三年

(1724)，郭君自福建渡海來臺巡遊臺灣北部地區，僅見蔓草荒煙寸土未開闢，但其審視土地，發現此區域地質沃腴，深值投入開墾，於是返回福建呈准開墾，總督嘉勉其雄心，於是在雍正六年(1727)派遣同知尹士良率領兵力約百餘人，前來驅逐原住民，經平定原住民後，郭光天乃擇定圳股頭為中心，設館進行大規模開墾，首先開墾大坵園及許厝港沿海一帶，次而向南鳳山崎(現今新竹縣鳳山溪)、洽溪仔芝芭里、三座屋等地，而後又與八里社土目萬糖密及大加叻頭目等訂定契約，收買其社地，當時郭光天擁有之土地範圍，南至鳳山崎，北至八里社一帶，成為臺灣北部之大地主，光天歿後，其四位兒子召集鄉黨族戚繼續開墾，每完成開闢一處，即給以墾批賦予莊名，並給墾戶(即佃戶)定住，此係本地區地主與佃人關係之始祖。⁴⁵

大園鄉的行政沿革演化如下：明朝永曆十五年(1661)，鄭成功入臺，於臺南赤崁設置「承天府」府下設有天興、萬年二縣及澎湖安撫司，今大園地區隸屬於「天興縣，永曆十八年(1664)，鄭經繼位後，改縣為州，該鄉更為天興州管轄，康熙二十二年(1683)八月，提督施琅入臺，鄭克爽投降，劃臺灣為福建省管轄，翌年設臺灣府，府下設臺灣、諸羅、鳳山三縣，該鄉隸屬於諸羅縣，清雍正元年(1723)，該鄉屬淡水廳管轄，清光緒元年(1875)，該鄉分屬淡水縣桃澗堡以及新竹縣竹北二堡，清光緒十三年(1887)九月，該鄉屬臺北府淡水縣、新竹縣分轄。日治時代，明治三十四年(1901)，該鄉隸屬於桃仔園廳管轄，明治四十二年(1909)，隸屬於桃園廳大坵園支廳大坵園、竹圍、石觀音等三區；大正九年(1920)，隸屬於新竹州桃園郡大園庄；民國三十四年(1945)，改隸新竹縣桃園區大園鄉，民國三十九年(1950)，

⁴⁵許呈中總編輯，《大園鄉志》，桃園：大園鄉公所，1978年，頁73-74。

原新竹縣分為桃園、新竹、苗栗等三縣，該鄉歸屬桃園縣管轄迄今。目前該鄉共計分為 18 村，分別為大園村、田心村、溪海村、和平村、橫峰村、五權村、埔心村、大海村、三石村、菓林村、竹圍村、海口村、沙崙村、後厝村、圳頭村、內海村、北港村、南港村等；原有 19 村(另一村稱為建華村)因該村為眷村、配合政府改建政策，於民國九十五年 2 月 1 日併入大海村。⁴⁶

(一) 各村之源起

1. 大園村

大園村位於老街溪下游東岸台地，海拔約 20 公尺。「大坵園」地名是形容開墾完成的農田景觀，「園」在閩南語中的意思，是指旱田之意，即相對於「水田」的名稱，「坵」是指田地區劃的單位綜稱，「大坵園」意指大區塊旱田之意，大坵園至日治大正九年(1920)改稱為「大園」並沿用至今。清咸豐三年(1853)年十月，閩、粵人士激烈爭執之時，大坵園附近的漳州人，為防止許厝港一帶的粵人逞兇，此時有漳人許長江、張清元等人，發起召集漳人協議迎奉草寮天上聖母，以大坵園為中心，擇地建造石城以防止粵人入侵騷擾，並劃定原市街地為城內，於石城圍牆興建完成，即商請城外居民全數遷入城內。以確保安全。

舊有大坵園城的城牆範圍，約略是順著老街溪堤防，折轉后街與市場之間的水溝，再經后街至中山南路到老街溪堤防；現今中山南路園心橋附近一帶稱為「南門」，中華路郵局附近稱為「北門」。大坵園城因市街持續發展，於昭和 11 年(1936)拆除，如今已不見遺蹟。清光緒二十年(1894)，此地屬新竹縣竹北二堡大坵園庄，日治時代明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園

⁴⁶施添福總編纂，《臺灣地名辭書·卷十五·桃園縣》，南投：國史館臺灣文獻館，2010 年，頁 392-393。

廳大坵園支廳的大坵園庄，大正九年(1920)改制為新竹州桃園郡大園庄，中華民國政府來臺後，本村隸屬於桃園縣大園鄉迄今。⁴⁷

2. 田心村

本村俗稱「田心仔」，位於老街溪與溪州仔溪之間，地處中壢市新街溪與老街溪之間的中壢台地上，海拔約 24 公尺，「田心仔」即是因位於田園中央建立聚落而命名，此區域開墾於清朝乾隆年間，由許水生等人所墾。此村另有二個較大之聚落分別為「照鏡」及「崁腳」，「照鏡」位於洽溪河與老街溪之間的中壢台地上，海拔約 40 公尺，濱臨水塘西岸，該區域地形平坦，若站在高處往下看，當陽光照射時，宛如一鏡面，故稱為照鏡。「崁腳」其意是指位於隆起地形的下方，此範圍為田心村淨蓮寺附近一帶。⁴⁸

3. 橫峰村

日治時代，本區域稱為橫山，戰後改橫山為「橫峰」，並以為村名。清朝光緒二十年，此區域屬於新竹縣竹北二堡橫山、尖山和湳子三個庄之範圍，日治時代明治三十四年(1901)，隸屬於桃仔園廳大坵園支廳的橫山庄，大正九年(1920)改制為新竹州桃園郡大園庄，中華民國政府來臺後，本村隸屬於桃園縣大園鄉迄今。⁴⁹

本村有四個主要聚落，分別為「橫山」、「尖山」、「湳仔」、「赤牛稠」等。「橫山」位於現今大園國小南校門一帶，東有新街溪，西有老街溪，位在中壢台地上，因位於兩溪側蝕之間的橫崗之上，如同橫互的山丘，因而命名為橫山；此區域為游姓宗族為主要姓氏。「尖山」其意是指山坵的外形

⁴⁷施添福總編纂，《臺灣地名辭書.卷十五.桃園縣》，南投：國史館臺灣文獻館，2010 年，頁 401。

⁴⁸施添福總編纂，《臺灣地名辭書.卷十五.桃園縣》，南投：國史館臺灣文獻館，2010 年，頁 403。

⁴⁹施崇武等撰述，《臺灣地名辭書.卷十五.桃園縣》，南投市：臺灣文獻館，2009 年，頁 403-404。

為尖狀，此區域即為現今大園國小之校地範圍。關於尖山有一傳說典故如下：本區域原為平地，並無山丘，因鄭成功率兵北上，途中遇豪雨士兵衣履盡濕，其所穿著之草鞋粘著泥土甚重，當行軍至尖山附近，造成寸步難行困境，遂暫且停留休息，當休息期間，士兵將其草鞋上之土泥去掉，集中堆積於一處，於是形成尖山。⁵⁰

此尖山夕陽為大園鄉景色之一，有鄉賢人士題詩如下：「殘紅一抹小尖山，數幹喬榕覆碧簷。最是宜人高處望，平疇萬頃水雲兼」。⁵¹「湍仔」又稱為「湍仔田」或稱「濫仔」，其意指低窪地、沼澤地，位於現今大園交流道南側與中山南路之間一帶。「赤牛稠」赤牛是指黃牛而言，稠是指牛舍，因此區域古時牧養黃牛，故稱為赤牛稠，位於現今青埔國小的西南方。

4. 溪海村

由中壢市發源的月眉、芝芭里小河流在洽溪合流稱為雙溪，現今溪海村及和平村古時合稱為雙溪口。清光緒二十年(1894)，此區域屬新竹縣竹北二堡溪洲仔庄，日治時代明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的雙溪口庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。此區域主要聚落計有「雙溪口」、「劉厝」、「陳厝」、「吳厝」、「柴梳崙」、「草蓆厝」、「溪洲」、「李仔溪崁」等。「雙溪口」位於中壢台地上，海拔約 45 公尺，因村莊處於二條小溪會流河口附近，故稱為雙溪口。「劉厝」位於溪海村內，為劉姓家族聚居之地。「陳厝」位於溪海村內，為陳姓家族聚居之地。「吳厝」位於溪海村內，為吳姓家族

⁵⁰許呈中等人，《大園鄉誌》，大園：大園鄉公所，1978 年，頁 63。

⁵¹許呈中等人，《大園鄉誌》，大園：大園鄉公所，1978 年，頁 115。

聚居之地。「柴梳崙」位於溪海村境內，由中壠市月眉向雙溪口傾斜的數條高亢丘陵地，該地形為一高一低，如同柴梳，故此地形稱為柴梳崙。「草蓆厝」位於溪海村境內，早期居民從事編織草蓆而得名。「溪洲」位於溪海村境內，其意指河流沖積之地形。「李仔溪崙」位於溪海村境內，曾經發生不幸事件如下：在清朝咸豐三年(1853)大，坵園之閩、粵雙方為爭奪土地發生爭執，最後演變為雙方聚眾攜械鬥毆，由於粵人不敵，敗退至李仔溪崙上，該處崖壁落差高度有四丈餘，粵人因無退路可逃，紛紛遭閩人圍殺或逼迫墜落崖下，造成粵人死傷慘重之憾事。

5. 和平村

古地名雙溪口包含有溪洲仔和下縣厝仔二個小村莊，而下縣厝仔即現今和平村，於日治時代之小地名；居民以閩籍(漳州)為主，多數從事水稻種植。清光緒二十年(1894)，此地屬新竹縣竹北二堡下縣厝莊之範圍，明治三十四年(1901)，隸屬於桃仔園廳大坵園支廳的雙溪口庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，當時的主要聚落為下縣厝仔，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。本村內有一地名舊稱為「紅壇」，是因當時以紅磚紅瓦建造而成小廟壇，後因先民將三官大地供奉於此，改稱為「三界壇」，今已翻修稱為三和宮。

6. 埔心村

本村位於埔心溪東岸，村名由來如下：「埔」意指草埔，即未墾荒埔之地，而後拓墾完成，在埔地中心建立村莊取名為「埔心」。該村有三個主要聚落，分別為「大埔心」：大埔是一片未開墾之草原，埔心指草原中心，二次大戰後，有國民政府大量軍眷移入此地眷村，進而繁榮埔心街經濟。「海

豐坡」：從大陸海豐縣來臺的粵籍人士，定居於此，並築坡蓄水因而得名。

「三塊厝」：因早期聚落形成之初，只有三棟房屋因而得名。清光緒二十年(1894)，此地屬新竹縣竹北二堡埔心、海豐坡、三塊厝莊之範圍，日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的埔心庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

7. 五權村

本村昔日因初墾之時，在草埔地上僅築造五間房子，只有五戶人家居住，故稱為「五塊厝」，現已更名為「五權」。清光緒二十年(1894)，此地屬新竹縣竹北二堡五塊厝、下埔、大埔莊之範圍。日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的五塊厝庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

8. 大海村

本村原舊名稱為「大牛稠」，大牛稠是一處聚落，位在本村中央，原為荒涼草地，墾殖初期係作為飼牧牛隻的土地；牛稠即是牛舍，昔因有牛舍故得名，另有一聚落稱為「倒厝仔」，其位置靠近后厝一帶，據說此地昔日地勢低窪，埔心溪每逢雨即氾濫成災，淹沒住家，造成房屋倒塌因而得名倒厝仔。清朝光緒二十年(1894)，此地屬新竹縣竹北二堡大牛稠、倒厝莊之範圍。日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的大牛稠庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。日治時代，本村南端曾徵收 150 公頃農地建築軍用機場，民國六十四年政府興建桃園國際機場，徵收大牛稠北半部用

地，民國六十八年機場完工啟用，本村除機場用地外，隨國軍來臺的軍眷遷至村內，形成特別住宅區，稱呼為建國八、九、十、十一村，一般民眾將其俗稱為八號、九號、十號、十一號，該區域成立建華行政區，民國五十一年 7 月，重劃大海村增設軍眷村，名為「建華村」，桃園國際機場開工後，因徵用大批土地，部份眷村被迫遷移至菓林三和社區，導致建華村、大海村地窄人稀，而建華村於民國九十五年 2 月 1 日因眷村改建併入大海村。

9. 竹圍村

本村地名起源是居民於聚落四周圍，圍繞種植竹林而得名，日治時代，竹圍庄包括竹圍、崁腳、海方厝、海口、田寮、拔仔林、崁下、三塊石、四股等眾多聚落群。清朝光緒二十年(1894)，此地屬淡水縣桃澗堡竹圍仔、崁腳、海方厝莊之範圍，日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的竹圍厝庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，當時的主要聚落為竹圍、崁腳、海方厝，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

10. 三石村

本村往昔有「三塊石」與「四股」兩個地名，稱為「三塊石」，是因日治時代，境內有三塊石頭；稱為「四股」，係先民在此墾殖時，由當時住戶四人合股出資而得名。清朝光緒二十年(1894)，此地屬淡水縣桃澗堡三塊石莊、四股莊之範圍。日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的竹圍庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，當時的主要聚落為三塊石和四股，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

11.海口村

本村因位於新南崁溪出海口故稱為「海口」，雖是小村莊，卻是義軍抗日的聖地；光緒二十一年(1895)，甲午戰爭後清廷將臺灣割讓給日本，本地區人民悲憤之餘，決議獨立自主，於是紛紛組成抗日義勇軍，陳登元率先響應抗日，自募鄉勇 500 人為一營，而桃園陳連生也聚集 500 人為一營，共推陳登元為統領指揮，共駐兵二營，設兵營於海口崙仔後(現今海口墓地一帶)，防守臺北八里坌東勢山麓至竹圍沿海一帶，不久日軍登陸臺灣，主事者力量分散，抗日義軍於是潰不成軍。清朝光緒二十年(1894)，此地屬淡水縣桃澗堡海口莊、田寮仔莊之範圍。日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬由桃仔園廳直轄的竹圍庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，當時的主要聚落為海口和田寮，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

12.沙崙村

由於此地鄰近海岸地區多為沙丘地形，故稱為沙崙，清朝光緒二十年(1894)，此地屬新竹縣竹北二堡沙崙莊之範圍。日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的沙崙庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，當時的沙崙已經是主要聚落，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

13.菓林村

本村的名稱係日治時代之小地名「拔仔林」而來，「拔仔」就是閩南語番石榴，也稱芭樂，由於此地曾種植拔仔樹成林故得名。昔有一聚落俗稱「拔仔林租館」，其典故如下：清朝嘉慶年間，大業戶郭天光之子嗣漸次沒

落，至道光年間大租權次第轉移至林本源之手，林氏於拔仔林莊崁下設立租館，佔地約四千坪，該租館周圍砌造堅固之城廓，以防禦外敵，房屋約八十餘間，設有食廳、寢室、栗倉、勇兵室等，其建築規模之宏偉為當時之冠，後因日本侵臺，遭縱火焚燬，現今稱為公館。清朝光緒二十年(1894)，此地屬淡水縣桃澗堡拔仔林莊、崁下莊之範圍。日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳直轄的竹圍庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，當時的主要聚落為拔仔林和崁下；中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

14. 內海村

本村位在新街溪、老街溪之間，西北臨臺灣海峽，因早期兩溪口外側有沙洲，沙洲與海岸之間稱為內海，即潟湖；而聚落建在潟湖邊，故稱內海墘，意指潟湖邊之意。二次大戰後，以內海為村名。清朝光緒二十年(1894)，此地屬新竹縣竹北二堡內海墘莊之範圍；日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的內海墘庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

15. 北港村

本村在日治時代，因位處於許厝港的北部，故取名為北港村；許厝港是位於中壢老街溪河口的港口，因閩籍許姓移民在此聚居而得名。嘉慶年間，閩、粵移民利用此港口進出頻繁，許厝港為臺閩商船往來之良港，該港滿潮時深度可達 8 尺，往昔為大陸移民登臺之港口，墾民以此為據點，分赴桃園各地拓墾；乾隆年間，大坵園發展成為貨物集散交易中心，許厝港即為其外港而繁榮起來，船隻往來於福州、廈門之間。日治時代，明治

三十五年(1902)一月，設立「許厝港稅關監督署」，附屬於淡水關署並派官員駐防監視，但隨著大坵園商務的衰落，以及港口的淤塞，許厝港逐漸衰頹，現已無航運機能。往昔聚落有祖厝、蜘蛛崙、大崙尾、崙仔坪、田中央、牛港寮等處，清朝光緒二十年(1894)，此地屬新竹縣竹北二堡許厝港莊之範圍。日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的許厝港庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

16..南港村

本村於日治時代，因位於許厝港南方，故取名南港村；往昔聚落有艋舺、部崙、部崙頂、灣潭等處。清朝光緒二十年(1894)，此地屬新竹縣竹北二堡許厝港莊之範圍。日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的許厝港庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

17.圳頭村

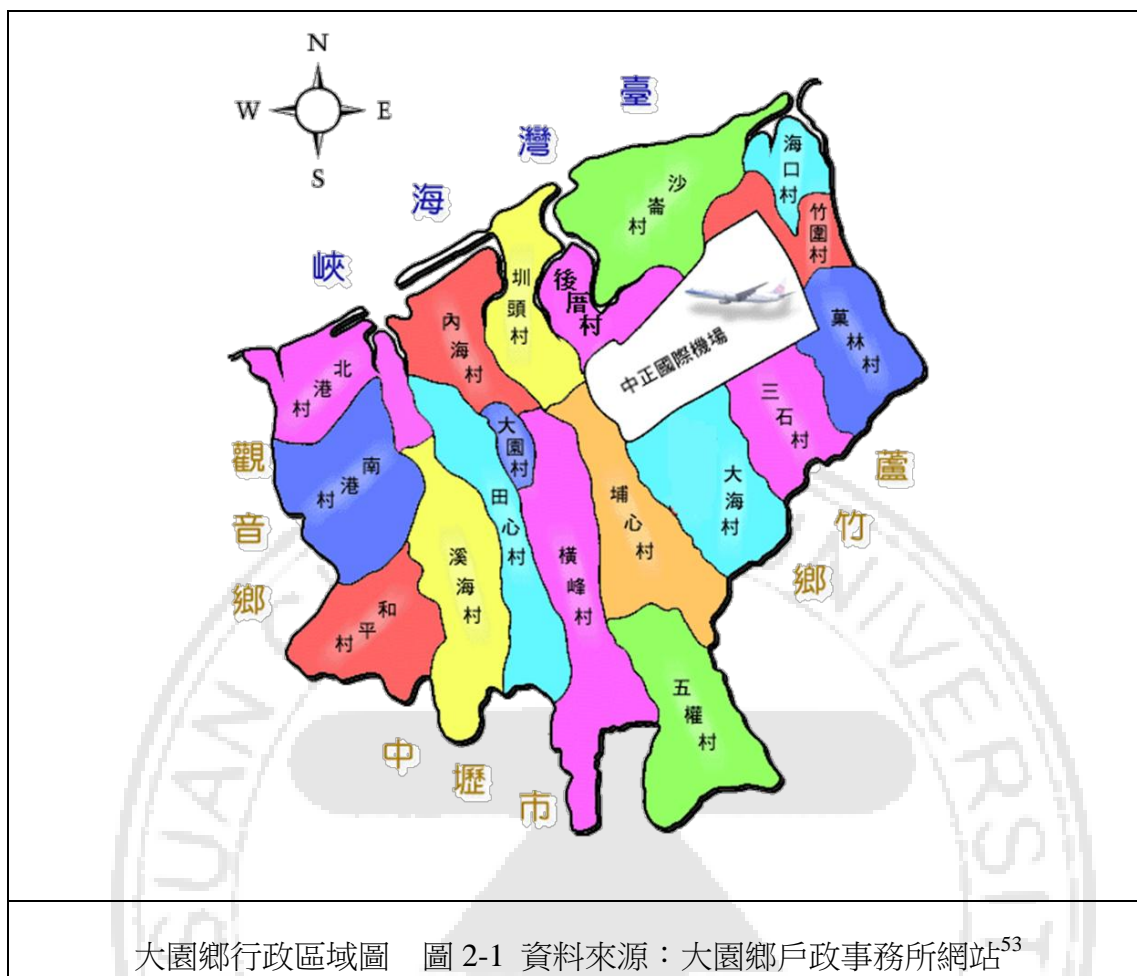
本村地名源起於清朝雍正六年(1728)，福建省漳州府龍溪縣人郭天光，奉清廷諭准率領鄉勇一百餘人來臺墾殖，並由現今大園國中南邊的新街溪引水灌溉，此聚落因建於引導溪水的渠道頭處，故得「圳股頭」之名，二次大戰後便取「圳頭」為村名，往昔聚落有圳股頭、後館、古亭等處。清朝光緒二十年(1894)，此地屬新竹縣竹北二堡圳股頭莊、後館莊、古亭莊之範圍。日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的圳股頭庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

18. 後厝村

本村因位處圳頭村後館聚落之後方，而得名「後厝」，往昔本地聚落有埔頂、坡堵等處。日治時代，坡堵設置「竹圍區長役場」治理竹圍庄(包括拔仔林庄、三塊石庄、海口庄、田寮仔庄)和大坵園區長役場並列、至大正九年歸併大坵園役場。清朝光緒二十年(1894)，此地屬新竹縣竹北二堡坡堵莊、埔頂莊、後厝莊之範圍。日治時代，明治三十四年(1901)，隸屬桃仔園廳大坵園支廳的圳股頭庄，大正九年(1920)，改制為新竹州桃園郡大園庄，中華民國政府來臺後，本村隸屬桃園縣大園鄉迄今。

從大園鄉各村莊之源起歷史過程及典故中，顯示出先民墾殖之艱辛及因時、因地、因整個環境之變化，而轉化出大坵園地區興衰史。⁵²當今政府刻正投入大量資源及鉅額款項，以大園鄉為中心，積極推動興建「桃園航空城」，冀望以桃園航空城，作為中華民國「立足臺灣，胸懷大陸，放眼天下」之礎石，進而帶領臺灣經濟起飛，達成與世界經濟強國併駕齊驅之富國目標。回首大坵園往昔曾作為大陸與臺灣重要「海運」通商口岸之燦爛榮景歷史紀錄，可見大園鄉是一具有發展潛力的區域，未來必將擔負臺灣與世界「空運」通商基地的重責。

⁵²施添福總編纂，《臺灣地名辭書·卷十五·桃園縣》，南投：國史館臺灣文獻館，2010年，頁403-422。



(二) 產業特性

大園鄉的經濟以大桃園地區的經濟為主導，在發展型態，長久以來一直以農林漁牧為主，一級產業在大園鄉具有重要地位，主要農作物為油菜、稻米、西瓜和甘藷，產區以田心、溪海、和平、橫峰、五權等五村為主，近年來由於社會經濟及產業結構轉變，造成農業成長趨緩；本鄉二級產業就業比數較全臺灣平均數值略高，主要原因在於目前有二個工業區存在，開發面積有 204.38 公頃，建廠用地達 173.38 公頃，致使製造業在本鄉佔有極重要地位；另本鄉的漁業，僅有沿岸漁業目前本鄉唯一的漁港竹圍漁港，已朝向觀光休閒漁業發展；有關乳牛農牧

⁵³大園鄉戶政事務所網站(<http://www.taynhr.gov.tw/cht/profile/areamap.html>)103 年 5 月 18 日搜尋。

專區及小乳牛育成專區，主要設置於五權村。⁵⁴

(三) 人口

至民國一〇三年二月底止大園鄉人口總計住戶有 28,374 戶 83,787 人，其分佈如下：大園村共計 2,477 戶 7,695 人。田心村共計 2,373 戶 7,399 人。溪海村共計 1,692 戶 5,312 人。和平村共計 590 戶 1,936 人。橫峰村共計 3,140 戶 9,023 人。五權村共計 1,742 戶 5,483 人。埔心村共計 2,393 戶 7,196 人。大海村共計 755 戶 1,929 人。三石村共計 1,111 戶 3,552 人。菓林村共計 2,630 戶 7,733 人。竹圍村共計 1,437 戶 3,786 人。海口村共計 779 戶 2,216 人。沙崙村共計 1,266 戶 3,317 人。後厝村共計 1016 戶 2,993 人。圳頭村共計 1025 戶 3,048 人。內海村共計 825 戶 2,555 人。北港村共計 1,018 戶 3,133 人。南港村共計 2,105 戶 5,481 人。⁵⁵

二、自然環境

(一) 地形

本鄉地勢由西南向東北傾斜，屬桃園台地之一部份，最高之海拔約 90 公尺(位於五權村水頭子)。鄉內的山丘計有沙崙海拔 26 公尺，尖山海拔 37 公尺，橫山海拔 65 公尺，五塊厝崙海拔 72 公尺，大埔崙海拔 86 公尺；⁵⁶全鄉地形平均高度海拔 35 公尺。本鄉地質由第四紀現世沖積層及更新世階段台地礫石層組成，其中沿各河流兩岸及竹圍經大園至觀音公路北邊，即靠近沿海一帶為沖積層，其餘地帶皆為階段台地礫石層；⁵⁷本鄉之土壤皆偏向酸性，其 PH 值多在四點零與五點零之間。

⁵⁴鄭明枝總編輯，《大園鄉志續編(二)》，桃園：大園鄉公所，2010 年，頁 329-354。

⁵⁵桃園縣大園鄉戶政事務所網站(http://www.taynhr.gov.tw/cht/population/populix_np819.html)資料，2014 年 5 月 4 日。

⁵⁶許呈中總編輯，《大園鄉志》，桃園：大園鄉公所，1978 年，頁 94。

⁵⁷許呈中總編輯，《大園鄉志》，桃園：大園鄉公所，1978 年，頁 95。

(二) 河川

鄉內各溪流均依地勢由東南向西北經沿海平原而流入臺灣海峽，主要溪流概述如下：

1. 南崁溪：發源於桃園縣龜山鄉坪頂台地蔡公堂附近，向南流經舊路坑，折向西南流於新路坑，會合楓樹坑溪自此向西流經王公山南麓後，復折向西北經大檜溪及小檜溪之間，會合小檜溪流經水汴頭，在南崁下庄會合茄苳溪、大坑溪、坑子溪，至竹圍之南崁港口(今竹圍漁港東面)入臺灣海峽，全長 26.7 公里，是桃園縣境內第一大河流。⁵⁸
2. 老街溪：發源於桃園縣龍潭鄉三角林西南，匯流銅鑼圈東側各小溪，向北流經龍潭坡烏樹林及山仔頭，至南勢折向北流，經平鎮市北勢、安平之間，穿入中壢市老街，續流向大園鄉田心村之北方，與檜溪相會，再經北港村匯流田心溪與雙溪口溪，由許厝港出海入臺灣海峽，全長 24.25 公里為桃園縣境內第二大河流。⁵⁹
3. 田心溪：發源於中壢市洽溪，流經大園鄉溪海與田心村交界處，再流經北港村交界處，於內海村與北港村交界處併入老街溪，全長 7.25 公里。
4. 雙溪口溪：發源於中壢市月眉里，流經溪海與和平村交界處，再流經南港村北港村，至許厝港口與老街溪匯合，流入臺灣海峽，全長 9.75 公里。

(三) 氣候

大園鄉的氣候屬於副熱帶季風氣候，在臺灣本島的氣候分區上，係屬於北部氣候區域，年平均雨量約在 1725 公釐，主要下雨季節分佈在二月至九月，為春雨、梅雨及颱風所帶來的降雨；年平均溫度為攝氏 22.3 度，最冷月份為一

⁵⁸許呈中總編輯，《大園鄉志》，桃園：大園鄉公所，1978 年，頁 94。

⁵⁹許呈中總編輯，《大園鄉志》，桃園：大園鄉公所，1978 年，頁 94。

月及二月，其月平均溫度為攝氏 15.3 度，最暖月為七月，其月平均溫度為攝氏 29 度；每月最常出現的風向頻率為東北風及東北東風合計佔 70%，西南西風次之佔 15%，為典型季風氣候區。⁶⁰另全年濕度平均 78.9%，相對濕度最高月份為一月至五月，約在 85%，其餘月份在 80% 以下；一般而言，日常生活最舒適的濕度環境為 60%，因此從以上數據得知，大園鄉係屬於濕度較高地區，其原因應是濱臨臺灣海峽所致。⁶¹

三、社會習俗

大園鄉轄內有二種主要方言，一為閩南語，另一為客家語，以說閩南語言者佔大多數，約佔全鄉總人口數 80% 以上，另說客家語言者，約佔 8%，其餘為大陸各省籍語言；客家語系分佈於鄰近中壢市之五權村、橫峰村、溪海村及鄰近觀音鄉之南港村等區域。⁶²

本鄉人民祖籍多為閩、粵，祖先播遷定居於此凡三百三十餘年，其間雖曾經受日本人佔據五十年，但百姓平時的生活體制，均沿襲先民遺傳下來之風俗，雖近百年科學文明之衝擊及社會都市化結構之變革，但民眾傳承先民禮俗之核心價值，仍根深柢固存在於日常生活中。茲概述本地各項習俗如下：(一)婚嫁：本鄉婚嫁計有二類型態，一為經過正當之儀式而結婚的，為當今主要類型，另一類型態為往昔存在現今極為少數，如招婿、招夫、養婿、童養媳等。(二)壽誕：往昔本鄉百姓壽辰皆食用壽麵及雞蛋，以象徵長命富貴之意；凡年三十而已婚者，岳家必備衣服、鞋、襪及其他禮物作為祝賀俗稱「三十作喜」，但是一到四十歲不作壽，其因乃「四」字之音與「死」字相同，認為是不吉利之徵兆；五十歲祝半百初度，

⁶⁰鄭明枝總編輯，《大園鄉志續編(二)》，桃園：大園鄉公所，2010 年，頁 132。

⁶¹鄭明枝總編輯，《大園鄉志續編(二)》，桃園：大園鄉公所，2010 年，頁 138。

⁶²許呈中總編輯，《大園鄉志》，桃園：大園鄉公所，1978 年，頁 157。

六十歲祝花甲，七十歲祝古稀，八十、九十歲祝耄耋，百歲祝期頤；子女對父母的壽辰除了製作紅龜粿供祀神佛外，並備有豬腳麵線、鞋、帽、袍褂等禮物。(三)在宗教方面：往昔每月農曆初一及十五均進行犒軍祭禮，另各村莊如遇該村庄頭廟之神明聖誕，或輪值中元普渡主辦村，必大事鋪張，設席宴客，親戚滿堂作客視為榮耀，如果遇到大的拜拜祭典，常有養豬公宰殺陳祀比賽，稱之為「神豬比賽」。⁶³



⁶³許呈中總編輯，《大園鄉志》，桃園：大園鄉公所，1978年，頁168。

第二節 宗教團體

大園鄉內分佈許多宗教團體計有佛教、道教、天主教、基督教、民間信仰宮廟及新興宗教等，以下就該鄉轄區內主要廟宇及宗教團體進行概述：⁶⁴

一、廟宇

1. 福忠宮

係奉祀初唐時代，被封為開國功臣之李、池、吳、范、宋五位千歲，其中之二王爺池府千歲，根據相傳王爺神像是來自福建省興化港，受眾信徒奉送上船漂渡大海，於乾隆四十二年(1776)，漂入大園古亭海港邊靠岸，當地民眾登船檢視，只見一尊神像及滿載糧食及大型杉木，眾信士將神像恭迎下船，奉祀並於圳股頭大片頂建築廟宇安座，歷經多次改建，最近改建完成於民國九十二年農曆二月二十七日。



福忠宮 圖 2-2(資料來源：筆者自攝)

⁶⁴賴澤涵總編纂，《新修桃園縣志【宗教禮俗志】》，桃園：桃園縣政府，2010年，頁204-213。

2. 仁德宮

清乾隆四十五年(1780)，有先民許宗傳，自福建省漳州府南靖縣潭仔墘，恭請聖母金身來此，初期奉祀於崁腳民宅，以庇佑宅吉人安，後因聖母神靈顯赫傳聞街坊，民宅因狹窄不敷頂禮膜拜，乃於道光十一年(1831)，由地方人士許仁福、游阿福、許阿鎮等發起興建土角廟宇一座，俾以供奉聖像，地方信眾又於明治四十四年(1911)，再度籌資改建，惟歷經數次颱風吹襲造成破損，於民國六十九年由村長等人發起重建，並改稱為仁德宮。



仁德宮 圖 2-3(資料來源：筆者自攝)

3. 五福宮

咸豐二年(1852)二月十日，有黃義郎者自桃園景福宮，將開漳聖王之神靈分火至五塊厝庄自宅奉安，當時瘟疫猖獗病魔肆虐，民眾求助無門苦不堪言，眾信士乃向開漳神靈祈求，此時聖靈顯蹟消災解厄，造成信者日眾，

前來占卜祈求者絡繹於途，咸豐三年(1853)，漳泉分族械鬥，匪徒殺掠四處，侵襲五塊厝城，傳說有一秋夜，月夜搖疏，匪砲逼城，眾信徒祈求聖王驅匪，此時忽然吹起狂風，遍地野茅草白芒陰影幢幢，匪徒以為是壯丁出城，受到慄膽紛紛逃竄，不敢再來犯。明治三十五年(1902)，有黃升福、呂玉田、游民南等人倡議建廟，共勸募一千一百圓，鳩工興建正殿，於八月動工，同年十一月竣工，為取意長壽、富貴、康寧、好德、善終故稱「五福宮」，後於民國三十六年及民國五十六年分別完成廟宇之整修。該廟因現況老舊，經地方仕紳倡議重建，於是組成「重建委員會」由江忠義先生擔任主任委員，在民國一〇二年一月二十一日(農曆為一〇一年十二月十日)，將神像遷移至臨時行宮(原廟前廣場)奉祀，另於一〇二年二月二十五日(農曆一月十六日)，正式拆卸五福宮原廟建物，積極展開推動重建五福宮廟宇工程。



五福宮 圖 2-4(資料來源：筆者自攝)

4. 福隆宮

清朝咸豐二年(1852)，來自中國大陸東南沿海的漳閩移民屯墾本地有成，人口漸增，鑒於地方未靖，乃有集資建廟以庇佑黎庶之建議，經募得88銀元並獲得地主游洪春君捐地二百坪，於是在海豐坡鳩工構建，次年(1853)秋，完成廟宇正殿工程，於完成後眾議前往桃澗堡(今桃園市)景福宮，迎請靈威顯赫的開漳聖王，分靈前來供奉。光緒十年(1884)，因風災復建，光緒二十一年(1895)，廟地為日本人所徵用，昭和八年(1933)完成遷建，民國六十一年修建，民國八十四年地方信眾有感於該廟宇經歷多年風雨摧殘，且主體結構因地震造成破壞，於是發起重建之議，於民國八十五年十月，將廟宇拆除重建，於民國九十年農曆十月十八日登龕晉座。



福隆宮 圖 2-5(資料來源：筆者自攝)

5. 福海宮

清咸豐三年(1852)，航海家陳佑冒重洋之險，前往福建省漳浦縣墩上社

輔信王公祖廟，欲迎奉金身回臺灣奉祀，但當地仕紳鑑於輔信王公聖德昭彰神蹟顯赫，不准陳佑分靈，且恐金身失蹤，於是派人刻意守護神像，陳佑無計可施失望之餘，只得駕船返臺，未料船行駛途中，突遇狂風暴雨，巨浪襲擊船身傾覆，人員昏迷矇矓中王公聖示：「既秉志而來，何無功而返」，陳佑隨即驚醒，發現所乘之傳竟自行返回墩上社港口，驚訝之餘奔往輔信王公廟，看到守護神像之信徒眾多，但均酣睡中，陳佑此時終於領會神意，於是從容恭迎王公金身登船返臺，終於在咸豐三年六月十四日夜安抵雞籠(基隆)，此時竹圍等四境弟子聞訊王公欲蒞境駐驛，於是以盛會恭迎安座於陳佑竹圍家宅供眾信徒敬拜；咸豐四年陳佑、李德龍、李天財等人倡議建廟，承竹圍、沙崙、海口等三村庄信徒捐助工程費八百元，並承李既、李嚴、李呼等捐獻廟宇基地，擇於同年三月二日興工，至同年八月竣工，該廟宇敬號「福海宮」，奉安輔信王公為主神。

光緒二十三年(1896)，日軍侵臺烽火燒毀部份廟殿，後加以重修。建宣統三年(1910)，增建前殿，所需中樑長三十二尺六寸，直徑二尺三寸，經遍尋各地均未發現合適木材，數日之後，卻於竹圍海邊發現漂流杉木材數十支，應用於殿樑尺度如似訂貨般量製，信眾紛紛表示，莫非輔信王公顯靈之結果。

民國七十九年十二月十日午夜，本廟忽遭祝融肆虐焚燬殆盡，全廟殿盡成灰燼，多尊神像嚴重受損不堪復原，唯獨輔信王公神像金身完好無恙，僅鬚髯受損，眾信徒目睹神蹟莫不震撼驚訝，於是廟方積極展開重建事宜，於民國八十四年農曆十一月十二日舉行輔信王公開光安座暨寶殿落成大典，另於民國九十一年農曆十一月二十至二十四日舉辦慶祝輔信王公來臺

一五〇週年五朝醮典。



福海宮 圖 2-6(資料來源：筆者自攝)

6. 福元宮

清朝道光二十年，閩省航海業者許龍，自福建省漳州漳浦縣鄰近澄海縣籃尾社，恭請柳府三王聖像護航來臺，於南坎港登陸(今竹圍)，落土為根闢地墾荒，並將神像安奉於住宅拜祀，因神威靈驗成為本地海口庄、田寮庄、崙仔後庄、下海湖庄、竹圍庄等區域民眾信仰中心；清朝同治十三年，鑑於原奉祀之民宅狹隘，難容眾信徒，此時海口庄豪農陳春福、陳春厚昆仲，發起建廟募得五百元，興建造草廟供民參拜，因威靈益顯庇佑信眾漁穀豐收，居民生活日漸改善，為感謝神恩浩蕩，且見草廟易塌不固，即以磚瓦重建神堂，並增祀開漳聖王、中壇元帥。於民國四十一年，再度

修建廟頂及兩廂，此時廟貌已完備，惜因聖地風水遭致破壞，交通堵塞，神尊託夢地方仕紳，指示新址重建廟宇，眾信徒謹遵諭旨，公推陳振風為首，成立重建委員會，民國六十六年農曆十二月十五日破土興工，至民國六十八年農曆元月十九日始完工告竣。民國七十八年農曆十月十一日至十五日舉行五朝大醮典。



福元宮 圖 2-7(資料來源：筆者自攝)

7..富文宮

光緒元年(1875)八月，許厝港漁民見一艘船靠岸，鼓樂喧天，此時庄民前往察看，發現竟是一艘神船，隨即由庄中仕紳迎請奉祀，因庄民均從事以海上捕漁維生，每每祈求王爺庇佑眾信徒在航海平安，且漁獲日益豐碩，故信徒日益增加，於光緒三年，由信士發起募款得七百銀元，擇定在「港仔嘴」海邊興建本宮廟，該年八月二十日完成竣工，光緒二十年(1894)，因遭大海浪侵襲，造成廟宇倒塌殆盡，許連枝等人乃發起重建之議，募款得一千五百銀元，另擇廟址於海乾興工建造新廟，同年九月十五日完工；民國五十六年，有鑑於本宮經長期風雨摧殘致使廟宇破損不堪，遂於農曆正月八日出火猜拆廟，二月十四日正式動工興建，經過二年餘施工期，於民國五十八年十月竣工，十一月二十七日舉行慶成醮，民國七十年十月再舉辦慶成圓醮。



富文宮 圖 2-8(資料來源：筆者自攝)

8. 貴文宮

光緒二十一年(1895)七月十日，清晨有居民郭燾九等人欲出海捕漁，突聞鑼鼓管絃樂聲陣陣入耳，即至海灣發現由大陸漂流至岸邊之一艘神船，經眾人群起前往察看，音樂頓息，但見艙內清淨富麗，安置有鄧府、金府、龐府、紀府、凌府、唐府、姬府、王府、袁府等王爺暨其夫人神像，並有家禽、家畜、什物、穀物、家具及鑼鼓吹絃等；此時保正郭燾九乃邀集壯丁合力搬運，奉安於民宅茅屋內，爾後王爺大顯神功，有所祈求必靈驗，信徒日增蜂擁而至，恭請拜祀者從不間斷。

光緒二十一年八月，郭燾九、林萬振等人發起募捐得一千二百銀元，擇現址拆神船為建材，九月興工十月十日完竣，取名「貴文宮」，陪祀神為九府王爺夫人神像。民國六十二年，有鄭淵福、郭蔡枝、戴阿喜等人倡議重修，共計募款八十六萬伍仟八百四十元，進行大規模整建。臺灣光復後，本廟宇一直為軍隊屯兵駐守，民國六十年下厝軍營建造完成，始行遷移軍隊。神轄內海墘、下厝、大庄、海湖各境，每年農曆正月十五日及八月十五日為例祭日，民國八十二年村長許泰和有鑑於本廟宇年久失修，部份設施殘舊不堪，因此成立修建委員會勸募緣金，重新整修廟頂、龍柱、石堵、木雕及油漆粉刷，並增建牌樓一座等，至民國八十四年完成竣工，並於該年農曆正月十日至十二日舉行三朝法會慶典。



貴文宮 圖 2-9(資料來源：筆者自攝)

9. 保安宮

民國三十六年，地方仕紳陳全福、陳土金等人發起募捐經費，陳萬盆捐獻基地約三十坪，開始創建廟宇敬名「保安宮」，時經地方繁榮，本廟宇三十餘年，因年久失修日漸陳舊，且原地無法擴建，經信徒陳朝和、蔡高峯、許榮源、簡連鳳等人倡議遷址擴建，擇定於民國六十五年三月七日子時動土興工，繼之於同年秋季竣工，擇定該年十月十五日，恭請廣澤尊王晉殿安座，民國七十七年辦理慶成醮典，民國八十一年舉辦圓醮大典。



保安宮 圖 2-10(資料來源：筆者自攝)

10. 法化寺

本寺供奉南海普陀山觀世音菩薩，源於民國五十年初，觀音菩薩顯靈指示要降臨此地行醫救世，一再的催示當時務農維生的開山祖唐宗寶，務須粉裝觀世音菩薩金身，經由地方仕紳黃阿春、楊陽、郭春福、郭先從等人商議籌備，在當年十二月十六日，舉行觀世音菩薩開光儀典，並正式開壇成立「法化堂」，凡信徒來堂祈安求福、消災解厄、勘選地理、選擇吉日、問事指點迷津無不靈驗，經歷三十餘年信徒絡繹不絕香火鼎盛。

在民國八十三年底，觀音菩薩再次顯靈指示，欲將「法化堂」升格為「法化寺」成為永久寺廟渡化眾生，由唐財旺提議，唐氏五兄弟捐獻土地七〇九平方公尺作為擴建廟宇用地；民國八十四年初，在觀音菩薩前遴選郭好風擔任重建委員會主任委員，正式成立重建委員會，同年二月二十九

日舉行重建動工典禮，民國八十五年五月十二日舉行觀音菩薩暨列位尊神入廟安座大典，此時第一期重建工程完成。



法化寺 圖 2-11(資料來源：(筆者自攝))

11. 眾聖宮

沙崙海岸漂流死骸埋葬於沙原地，年久後其骨骸曝露散落，居民不忍目睹，清朝嘉慶十年八月，農民郭霞、吳輝、汪昌、郭藍等人發起建築有應公廟，此時有郭宗古捐獻土地，經募款三十圓動工興建，於同年九月竣工。道光十年七月，因海沙侵襲將廟舍淹沒，由商人陳入高發起重建本廟，經募款得四十圓，於道光十年興工，同年八月竣工。民國十三年本廟遭遇颱風吹襲，整座廟宇被摧毀，信徒聚集商議後，合力印製土角重建一座約十坪的土角壁瓦頂的小廟，左間安奉大眾爺及觀音佛祖，右間安置無主骨骸，供眾信徒敬拜。至民國五十四年，因年久失修廟宇老舊不堪，此時地

方仕紳發動改建籌備改建委員會，獲地主郭弄捐獻土地動工進行改建，竣工完成後將大眾廟改取曰「眾聖宮」。

然而於民國七十九年農曆正月二十一日，清晨突然發生火災，神尊被火燒成面目全非，地方信徒聚會決議，先建造一座臨時廟安置神尊，再籌辦重建委員會，擇於民國八十一年農曆十月十七日動工改建，民國八十二年農曆十月二日入廟登位，民國八十三年農曆十月十一日前殿動工續建，民國八十八年農曆十一月十一日安龍謝土，啟建一朝三獻法會慶祝落成。



眾聖宮 圖 2-12(資料來源：筆者自攝)

12. 乾元宮

本宮奉祀雷、溫、蘇三府王爺，其奉祀源起典故如下：光緒元年(1874)八月，有一船舶進入許厝港與保障海邊交界處停靠，當時傳出鼓樂喧天之聲，庄民前往察看，發現係一艘神船，船內有王爺金身及香爐，旋即由庄中之仕紳，恭迎請回土角厝奉祀，在地庄民均以捕漁或務農維生，每每祈求王爺庇佑海上航行平安，漁獲收穫滿船，或保佑農物生產豐收，均獲得王爺神靈顯助，故信徒日益愈增，光緒二年(1875)，有信士莊嬰、郭清吉、劉乾、賴掌、莊來等人虔誠發起建廟，完成募款後，即擇定廟址同年興工建築，採用土角為牆，原木為頂，在信徒同心協力下始告完成。

廟中原王爺金身，後來被北港村許厝港庄民請至該地富文宮奉祀，就未再返還乾元宮，造成僅保存香爐在廟內供奉，現有之神像係後來再委請雕塑。鑑於原有廟體之土角牆及屋頂不堪多年之颱風豪雨侵襲，已呈現破舊不堪，經在地信徒倡議翻修重建，於民國五十七年，按舊廟現址重建完成，另現有乾元宮之廟貌，係民國八十六年由簡文發等信士發起擴大修建完成之格局。



乾元宮 圖 2-13(資料來源：筆者自攝)

13. 三和宮

本宮奉祀三官大帝，係自清朝時代就有土角造簡陋祠堂，俗稱三界壇，至日治年間，由地方仕紳阿桃仔仙發起勸募重修，顏曰「聖化堂」，由溪海、和平兩村村民共同奉祀，大帝神靈顯赫，有求必應香火鼎盛；民國六十六年政府推行興建社區活動中心政策，於是和平村長許清水，乃召開村民會議，議決將聖化堂改建為二樓結構，一樓為社區活動中心，二樓為長壽俱樂部並奉祀三官大帝，於民國六十七年正月動工興建，在同年農曆十二月十五日完工落成，即為現今之廟貌。



三和宮 圖 2-14(資料來源：筆者自攝)

14. 淨蓮寺

本寺為大園地區最主要佛教寺院，創建於民國四十六年，開山住持真性法師(俗名邱旺樹)，為靜修而辭去中壢圓光寺監院之職，湊資向地主游清飛、許日來等人購買土地，民國四十七年動工興建寮房、塔、精舍；民國六十一年真性法師命其徒如德法師(俗名張雪)擔任副住持兼監院之職，民國六十三年真性法師別世，由如德法師接掌為第二代住持。現任住持為如忍法師。



淨蓮寺 圖 2-15(資料來源：筆者自攝)

15. 龍龍堂

開山祖師范太空，天生具有佛緣，經三尊大帝引導皈依，弘揚佛法，旋於民國六十五年在桃園市永安路租屋成立天台山桃園進天宮，為四方信士度眾解厄。范太空古道熱腸泛愛眾而親任，人不論識否，地不分南北，時不計日夜，凡有所請，無不慨然允赴，是以三尊大帝之神感遠播，聲聞

遐邇，受信眾肯定與愛護，弘法日增。民國六十七年遠至台中民德堂拜施空空為師學習龍華經，並賜法號「普德」，亦在桃園地區傳授佛經，因地點狹隘不敷應用，民國六十九年奉三尊大帝聖示擇地於此，承邱天財善士捐獻土地籌建龍堂，其間眾委員同心協力，及四方信眾捐奉襄贊，終於民國七十三年，不辱聖命入火安坐，爾後每年舉辦龍華聖會，普度眾生。



龍堂 圖 2-16(資料來源：筆者自攝)

16. 濟宮

本宮建宮淵源溯於民國八十一年（歲次辛未），信女江麗瓊因擔憂其妹江易嵐迷信濟公威靈受騙，於是抱持懷疑心態隨其至台北市萬華三元街『聖德宮』欲請示濟公禪師，經百般試探後，禪師慈悲為懷神威顯赫不容置疑，從此受到濟公禪師多方開示及感召，舉家大小皆成為禪師虔誠之弟子並追

隨禪師濟世，民國八十四年間，禪師曾降旨意說僅在此處再濟世服務十年，隨後將繼續往南濟世，當時眾善信並不以為意。

民國九十四年（歲次乙酉），在禪師指示下，弟子賴長生、楊榮達、王美、林麗珠與眾善信等於機緣下捐獻今濟宮之福地，並於當時簡易建設「桃園濟宮」此時正符合禪師所說的十年後將續往南濟世服務的禪意。此後禪師及濟宮眾神扶乩徐吉成繼續在桃園縣大園鄉領旨降乩開示濟世。民國九十八年（歲次己丑），禪師降旨指示弟子賴長生發起於此福地正式建造濟宮之宮殿，於此同時禪師並托夢於台灣名建廟專家林新男師傅，令他配合禪師旨意設計建造今濟宮之宮殿，猶如『枯井運木』般神奇，禪師自有打算，得天時地利及人和，「濟宮」三川門及宮殿於民國一百年（歲次辛卯）建成，並於是年農曆十一月初六日濟宮所有神尊在隆重慶典儀式下舉行安座大典，民國一〇一年（歲次壬辰）禪師指示，雕作一尊本宮標誌性濟公神像（高度二十九尺二寸），經本宮弟子賴長生、江麗瓊等人尋訪名師雕塑模型、匠師們克服萬難、巧奪天工，終能於民國一〇二年（歲次癸巳）安作開光，本宮此尊標誌性石雕濟公神像，目前為全台最大且最高之濟公禪師石雕像。濟宮之建築設計集閩南與台灣傳統建築之大成，青斗石雕龍柱與石堵、樟木雕刻神龕與藻井等無不美侖美奐，真可謂巧奪天工。



濟宮 圖 2-17(資料來源：筆者自攝)



濟公雕像 圖 2-18(資料來源：筆者自攝)

二、西方宗教團體

基督教及天主教在大園地區建有教堂作為傳教處所，茲分述如下：⁶⁵

1. 基督教長老教會大園教會

本教堂位於大園鄉橫峰村中正東路一號，該教堂的沿革為民國二十三年派駐徐傳道娘駐雙溪口稱為「雙溪口講義所」，民國四十三年遷移至大園村後街二十九號，正式成立「大園基督長老教會」，民國四十五年再遷至大園村南門街五十八號，並購買現址土地，民國四十七年三月動工，十月完成獻堂，民國九十二年進行改建，於民國九十五年三月二十六日完工落成獻堂。



基督教長老教會大園教會 圖 2-19(資料來源：筆者自攝)

⁶⁵鄭明枝總編輯，《大園鄉志續編(二)》，桃園：大園鄉公所，2010年，頁628-629。

2.天主教耶穌君王堂大園教堂

本教堂由義大利方濟會，於一九五九年開教，一九六三年教堂落成，歷經愛爾蘭聖高隆會新竹教區神父，阿根廷道生會及阿根廷瑪達拉上主修女會傳教迄今，該教堂於一九六五年成立大園鄉第一所幼稚園，一九九六年整修，一九九七年兼管竹圍村天主堂，於二〇〇三年在埔心村設中華殉道聖人堂作為分堂，目前成立的組織有大園聖母軍、埔心堂聖母軍、埔心堂聖詠歌團青年會等。



天主教耶穌君王堂大園教堂 圖 2-20(資料來源：筆者自攝)

三、創價學會

台灣創價學會成立的宗旨，是以日蓮大聖人佛法積極入世、自行化他的精神為基礎，倡導人性的尊嚴與平等，積極致力於文化、教育及和平的活動，以創造生命最高價值，促進人類的友好與和平，是一個為了和平、文化、教育的人本主

義團體。在台弘教從一九六二年開始，於一九九〇年正式成立法人。目前在大園鄉亦有該宗教團體之組織，其組織在大園鄉劃分為二區，分別為大園地區及大觀地區，其下再分設組，大園地區設有埔心組、新生組、橫峰組，會友人數約 150 人。大觀地區設有溪海組、田心組、潮音組、內海組，會友人數約 200 人。採家庭聚會方式進行傳教活動，聚會地點均在會友住宅，其聚會固定程序為：1.唱題。2.座談會(內容為：事務報告、經典釋義、讀書心得分享、輕鬆帶動活動、生活經驗分享等)。3.唱題。另每月舉行乙次「世平會」(內容為：祈求平安、請領御本尊)。



創價學會 圖 2-21(資料來源：筆者自攝)

表 2-1 大園地區宗教團體一覽表

序 號	名 稱	主 祀 神 祇	教 別	地 址
1	仁壽宮	感天大帝	道教	大園鄉大園村大觀路 18 號
2	福忠宮	池府王爺	道教	大園鄉圳頭村 9 鄰古亭 25 號
3	仁德宮	天上聖母	道教	大園鄉田心村 29 鄰 30 號
4	五福宮	開漳聖王	道教	大園鄉五權村 6 鄰 62 號
5	福隆宮	開漳聖王	道教	大園鄉埔心村 4 鄰 1 號
6	福海宮	輔信王公	道教	大園鄉竹圍村 6 鄰 65 號
7	福元宮	三府三王公	道教	大園鄉海口村 11 鄰 78 號
8	富文宮	三府王爺	道教	大園鄉北港村 10 鄰海墘 2 號
9	貴文宮	九府王爺	道教	大園鄉內海村 2 鄰 19 號
10	保安宮	保安尊王	道教	大園鄉沙崙村 12 鄰沙崙 38-1 號
11	法化寺	觀世音菩薩	道教	大園鄉圳頭村 2 鄰後館 25 號
12	眾聖宮	大眾爺	道教	大園村後厝村 1 鄰 40 號
13	乾元宮	三府王爺	道教	大園鄉北港村 3 鄰 17 號
14	三和宮	三官大帝	道教	大園鄉和平村和平西路 2 段 9 號
15	淨蓮寺	釋迦牟尼佛	佛教	大園鄉田心村和平西路 115 號
16	龍龍堂	圓通自在天尊	道教	大園鄉南港村 3 鄰許厝港 85-1 號
17	濟宮	濟公	道教	大園鄉沙崙村 15 鄰 6-15 號
18	聚德堂	明明上帝	一貫道	大園鄉後厝村國際路 2 段 735 號
19	聖威宮	通天元師	道教	大園鄉埔心村海豐坡 17 之 15 號
20	菩因禪寺	南無阿彌陀佛	佛教	大園鄉後厝村 4 鄰 10-5 號
21	新興宮	福德正神	道教	大園鄉竹圍村成功街 59 巷 3 弄
22	福德宮	福德正神	道教	大園鄉田心村 9 鄰新興路 81 號
23	長老教會 大園教會	耶穌	基督教	大園鄉橫峰村中正東路 1 號
24	君王堂大 園教堂	耶穌	天主教	大園鄉大園村大觀路 53 號

資料來源：筆者整理

第三章 仁壽宮之信仰與祭祀活動

第一節 建廟之沿革

一、建廟緣起

仁壽宮主祀神感天大帝(許真君)，依據該宮廟誌記載，係於清朝道光十八年戊戌歲(1838)，由福建省漳州府漳浦縣人許文量恭請來台灣，初期奉祀於民宅，因前來朝拜之信徒日益眾多，且感天大帝顯現神威，為民消災解厄及醫治疾病，地方信徒感激大帝恩惠，遂於清光緒十一年乙酉歲八月十日，由大坵園地方人士李登及許阿斗等發起建廟勸募活動，共計募集緣金壹仟貳佰元，於現址建築土角茸瓦廟宇，取名為「仁壽宮」以奉祀感天大帝。⁶⁶

二、日據時代

明治二十九年(1896)，仁壽宮被日軍佔用，作為新埔辦務署大坵園支署辦公廳，信徒李登等人發起募集緣金，承買大坵園四十番地民房，遷移感天大帝奉安之。至明治三十四年(1901)十月，辦務署支廳竣工，將仁壽宮交還予信徒。地方信徒乃募資重修，恭迎大帝返宮。民國六年丁巳歲，因天災亢旱，由地方仕紳代表向感天大帝祈求降雨，以救民苦，果然神蹟靈驗甘霖如注，大旱解除萬民欣喜；為感激神明恩惠，於是由仕紳黃升福、陳財寶、游垂珠、游武等人發起重修仁壽宮活動、將前殿改為磚造，後殿仍維持土角壁，但屋頂及廟門均修成煥然一新。第二大戰期間，日本軍隊又將仁壽宮佔用，當時日本在臺灣推動「皇民化運動」，造成各廟宇毀廟囚神，燒神像以昇天，此風聲鶴唳之際，大坵園有一仕紳徐阿東

⁶⁶財團法人桃園縣大園仁壽宮，《感天大帝忠孝文化論壇活動專刊》，桃園：財團法人桃園縣大園仁壽宮，2014年，頁10。

先生，即恭迎感天大帝至臺北藏匿於自宅奉祀，以躲避日本人摧毀。⁶⁷

三、民國五十四年改建

民國五十二年癸卯歲春耕大旱，黃仲秋、陳全德和全鄉代表、村長及眾信士發起懇求大帝祈雨，又得大降甘霖，垂枯之田禾雜穀勃然而興，該季又得大豐收，於是全鄉士農工商各界又回憶自民國十三年甲子歲以還，經 6 次之大旱災懇請大帝祈雨，其大恩累積未報，思以總報答之，眼見本廟老朽不堪，故眾信士亟欲謝恩，一倡百和，自動要求鄉長、縣議員、鄉民代表、各村村長等為發起人，組織仁壽宮改建委員會。

於民國五十四年乙巳歲四月間召集全鄉信士會議，經會場人員全數贊成籌備，隨後展開募捐工程費，為圖一勞永逸，決議將舊廟全部拆卸，新建磚造鋼筋水泥屋頂，堂皇壯麗之大廟。於民國五十四年農曆六月十四日卯時先行動土，同月二十二日子時出火，連時拆卸，同年八月十二日子時興工奠基建築新廟，同年十月二十九日子時上樑，同年十二月十五日子時入廟歸火，此次改建工程費總結算之結果，共投下新台幣壹佰肆拾肆萬柒仟壹佰參拾伍元柒角，至民國五十六年丁未歲農曆十月十日工程全部完竣，於同年農曆十一月初四日起至初八日止，全鄉信士誠心恭設祈雨慶成清醮五日以酬答大帝鴻恩。

四、民國九十七年重建

仁壽宮之廟前鄰接大園鄉大觀路，因大觀路拓寬後，廟基只剩二六七・二八坪，廟埕狹窄，且廟宇自民國五十六年改建完成後，已逾四十年未整修，經廟方會議決定爰增購建地七七六・一八坪，於民國九十六年九月委託許育鳴建築師事務所設計、呂福榮監造，進行辦理重建聖殿工程。

⁶⁷大園鄉公所，《大園鄉誌》，桃園：大園鄉公所，1978 年，頁 176。

九十六年十二月十九日成立重建委員會，推舉陳立法委員根德先生為主任委員，籌辦規劃重建事宜。民國九十七年四月二十八日起連續三次公告招標三次議價，均因物價波動鋼筋價格飆漲導致流標，旋即改由廟方另自行採購鋼筋供給施工，再經第四次招標，才於民國九十七年七月一日由建道營造公司得標承包，同年七月十四日動土開工，十二月三十一日出火拆卸，民國九十八年六月十九日上樑，民國一〇〇年四月十五日豎立龍柱，宏偉的建築，採閩南傳統挑高三川五門，地下一層，地上五層，建築面積為 353 坪，高度為 28 公尺，寬度為 24 公尺。

重建聖殿以現代化鋼筋混凝土為結構，結合天成寺廟工藝，設計施工古色古香的剪黏，及崇武海峽雕刻公司騰龍翔鳳等石雕創作，藝達木雕美術公司巧奪天工的神龕網目，與雄盛木雕廠威嚴的金尊神像，並以寺廟彩繪張清皇的藝術作品等為裝飾，金碧輝煌巍峨莊嚴的聖殿，於民國一〇〇年十一月二十日完成入廟安座大典，各地信徒前來祝賀參香祈福，盛況空前。茲為慶祝聖殿重建完竣，於民國一〇二年歲次癸巳農曆十月十九日起至二十三日止，舉行慶成祈安五朝建醮祭典活動。



仁壽宮重建前臨時行宮 圖 3-1 資料來源：大園仁壽宮提供



民國六年仁壽宮外貌

圖 3-2 資料來源：引用「2013 感天大帝忠孝文化論壇活動專刊」，頁 87。



民國五十六年仁壽宮改建完成外貌

圖 3-3 資料來源：引用「2013 感天大帝忠孝文化論壇活動專刊」，頁 88。



民國一〇〇年仁壽宮重建完成之外貌 圖 3-4 資料來源：筆者自行拍攝。

表：3-1

仁壽宮歷史沿革大事紀

日 期	紀 事 內 容
道光十八年（1838）	由福建漳浦縣人許文量恭請感天大帝來台，初奉安於民家。
光緒十一年（1885）	李登及許阿斗發起勸募，建設土角造葺瓦廟宇。
光緒二十二年(1896)	日人闢為新埔辨務署，大坵園支署辦公廳，信眾捐獻緣金，承買大坵園四十番地民房遷而奉安之。
明治三十四年（1901）	大坵園支廳廳舍建築完成，將仁壽宮交還大帝，地方信眾募資重修。
明治三十六年（1903）	祈安建醮三日。
大正六年（1917）	祈雨救民，地方士紳黃升福、陳財寶、游垂珠、游武等發起重修，前殿改為磚造，後殿仍維持土角壁，完成屋頂、廟門整建後，廟貌煥然一新。
大正十二年（1923）	慶成建醮三日。
昭和十四至二十年 （1939—1945）	第二次世界大戰日軍佔為駐軍之用，在皇民化運動下推行「寺廟整理」，感天大帝由徐阿東先生恭請至台北藏匿其家中，直至台灣光復。
民國五十二年（1963）	春耕大旱，眾信懇請祈雨又得甘霖。
民國五十三年（1964）	組織「仁壽宮改建委員會」。
民國五十四年（1965）	1.農曆六月二十二日卯時動工。 2.六月二十四日子時出火，連時拆卸。

	<p>3.八月十二日子時興工下基。</p> <p>4.十月二十九日子時上樑。</p> <p>5.十二月十五日子時入廟歸火。</p>
民國五十六年（1967）	<p>1.農曆十月十日改建完竣。</p> <p>2.十一月四日至八日恭設祈雨慶成清醮五日。</p>
民國五十八年（1969）	增建康樂台。
民國六十四年（1975）	<p>1.重新油漆彩繪。</p> <p>2.農曆十一月二十三日至二十七日祈雨慶成圓醮五日。</p>
民國八十五年（1996）	增建文昌、武聖二殿。
民國九十六年（2007）	十二月十九日成立重建委員會，推舉陳立法委員根德先生為主任委員。
民國九十七年	<p>1.辦理第四次招標，七月一日由建道營造公司承包。</p> <p>2.七月十四日動土開工。</p> <p>3.十二月三十一日出火拆卸。</p>
民國九十八年	六月十九日上樑。
民國一〇〇年	<p>1.4月15日豎立龍柱</p> <p>2.11月20日舉辦入廟安座大典。</p>
民國102年	11月21日至25日舉行慶成祈安五朝建醮。

資料來源：2013 感天大帝忠孝文化論壇活動專刊

第二節 奉祀神明

一、神祇地位

在臺灣民間信仰廟宇奉祀之神像，其神格地位因情境之不同而有所區分，漢人在台灣開發初期，廟宇中所供奉的神祇多為單一的主祀神，頂多加上左右挾祀神而成為三尊，但隨著聚落發展與信徒的增加，基於信仰功能的需求，廟宇中所奉祀的神明也隨之增加，各神明之間便有了主從或主客之別；並且根據古代的君權政體結構，依據神祇的神格加以系統化，使眾神祇之間有了所謂的社會組織。台灣民間信仰所崇祀的神祇數量與類型相當繁雜，祀神可依其「地位」的不同而分為主祀神、從祀神、同祀神、寄祀神等四大類；以下分別予敘述：

（一）主祀神

一般祭祀廟為了滿足各類不同信徒之需要，通常都會供奉多種神祇，主要的祭祀對象稱為「主祀神」。主祀神不一定是單一的神祇，有時可以是三位，如三世佛、三山國王，也有五位如五府千歲者，甚至多達七位，如七府王爺、七星娘娘等，這些神祇地位通常是相同的；也有少數主神群是具有「兄弟」或「姊妹」性質的，僅以其中一位為代表。

（二）從祀神

從祀之中又可分為配偶、配祀、挾祀、分身、隸祀等。「配偶」神為主神之配偶，如城隍夫人、王爺夫人、土地婆；「配祀」是與主神有特定關係的屬神，如城隍的文武判官、范謝將軍，媽祖的千里眼、順風耳等；「挾祀」只供於主神兩側的侍神，如佛祖旁的文殊、普賢菩薩，觀音大士旁的善才、龍女，王爺旁的劍童、印童等；「分身」則是將同一主神的數尊神像並祀於神龕或神案上，如媽祖有大媽、二媽、三媽或是鎮殿媽、爐主媽、進香媽等之分；「隸祀」是指不同主神所共同有

的屬神，如各廟宇的門神、佛寺的護法神等。

（三）同祀神

同祀神的神祇與主神並無宗教上從屬或其他的關係，其神格地位可以與主神相當或是更高者，如主神為媽祖的廟宇一般同祀觀音佛祖、玉皇大帝；主神為觀音佛祖則同祀釋迦佛祖、媽祖等。早期台灣的廟宇祭祀的神祇較為單純，但隨著當代信仰的蓬勃發展，為了順應信徒的各式各樣需求，廟宇中的同祀神也愈來愈多，有時甚至多達數十種。

（四）寄祀神

寄祀神是指與主神有「來往」而在廟中「作客」的神祇，或是民眾自行供奉的、廟宇拆除廢棄的、流轉無主的神像等，暫時供奉在廟宇中的神祇；這類神祇有時也被民間稱之為「客仔神」。

二、祀神功能

每座廟宇所供奉之主神，依照其不同的功能可分為：開基神、鎮殿神、分身神等三大類型。

（一）開基神

開基神指廟宇建廟即供奉的神像。早期台灣的漢人社會，移民來台之初，為了旅途的方便，常隨身攜帶小型神像或神明的「香火袋」，供奉在家中。等定居之後即建廟供奉，或延聘匠師重新雕造；由於經濟、社會等因素，早期的廟宇規模較小，神像亦較小；迨至經濟條件充足而重建時，才擴大宮廟的規模，並另外雕造尺寸較大的神像，作為鎮殿之用；因此台灣多數歷史較悠久的廟宇，其開基神的神像尺寸通常較小，這類神像多數延請工藝精良的唐山師傅，或本地早期藝匠雕造，神像尺寸雖小，不過造形神韻生動、精緻，為廟宇中至為重要的文物藝術，

一般多不輕易請出廟外。由於部分廟宇初建時就有較大的規模，也會雕造尺寸較大的開基神像鎮殿。此外，早期也有部分廟宇延聘福州派匠施以泥塑或藤木編製方式製作大型神像，這類開基神也同樣作為鎮殿之用。

（二）鎮殿神

鎮殿神通常並非廟宇的「開基神」，卻是廟宇主神的象徵，作為鎮殿之用。台灣多數歷史悠久的廟宇，因為鎮殿神多半是在廟宇重建石雕造的，為了與祭祀空間搭配，營造出崇高神聖的感覺，故神像尺寸都較為巨大，一般是不能輕易移動的。早期廟宇的鎮殿神由於需要較大的尺寸，通常會以泥塑或木刻、分肢銜接的軟身方式製作，固定、供奉於廟宇神龕之上。

（三）分身神

分身神是指開基神、鎮殿神之外的主神神像，是開基神或鎮殿神的分身，一般作為出巡、繞境之用，或供爐主、信眾請回家中供奉。分身神為了移動上的方便，尺寸通常不大，以安置於神轎上，供外出進香繞境或出巡停駐以便各地信徒的問事；有時廟宇也會雕造許多一式的身神像，供信徒請回家中供奉，成為「家祀神」。⁶⁸

三、仁壽宮主祀神明

仁壽宮主祀神明為淨明道祖師許遜，(又稱許真君、大園人稱呼「感天大帝」或「老祖」)字敬之，曾祖父琰、祖父玉、父親肅，世為許昌(今河南許昌縣)人，父親漢末避地於豫章之南昌(今江西南昌)。許遜生於吳赤烏二年，幼少時努力向學，通曉經史及天文、地理、音律五行及讖緯之書，尤其喜好神仙修鍊之術，聽聞西安吳猛得至人丁義神方，乃前往拜師受傳其秘術，與郭璞尋訪名山勝地作為

⁶⁸謝宗榮，《台灣傳統宗教藝術》，台中：晨星，2003年，頁69-76。

修鍊之場所。於晉武帝太康元年，因孝廉被推舉為蜀郡旌陽縣(旌陽在今湖北枝江北)縣令，任職旌陽縣令執政期間，勤政愛民，體恤民間疾苦獲得民眾愛戴。後知晉室將亂，乃棄官東歸，與吳猛遊於嵩陽，聞知金陵丹陽縣黃堂靖有女師謚姆專精多種道術，遂與吳猛一同前往致敬，謚姆感其真誠，允以傳授孝道明王之法、銅符鐵券、金丹寶經、正一斬邪之法、三五飛步之術等諸階妙法，並命吳猛反以許遜為師。許遜周遊各處，以除妖斬邪為能事，南昌等地多有其斬蛟故事，晉武帝太寧二年許遜年一百三十六歲，八月十五日于洪州(今江西南昌)西山舉家白日飛昇。⁶⁹

許真君生前既道法高明，昇天後亦屢顯神功，自南昌、西山立祠後，聖蹟所在亦多祠祀。計有唐太宗敕建豐城烏石峰旌陽寶殿；宋徽宗敕封神功妙濟真君及敕建西山玉隆萬壽宮，並賜御書門額，以尊隆盛。其後諸朝累封以彰神威，元朝成宗加封「至道玄應」四字，南昌鐵柱宮賜額鐵柱延真萬年宮。明初高祖朱元璋幸臨鐵柱宮，特降御香；英宗詔許南昌鐵柱宮崇祀真君，列為祀典。清朝亦有封賜，仁宗嘉慶九年敕封「靈感普濟之神」，列入祀典；文宗咸豐五年鐵柱萬壽宮御書「誠祈感應」匾額，隆賜不絕。因其神威感應，廣及贛閩兩省，江西之人尊為「普天福主」，閩省信徒則取其靈感、感應之威，尊稱「感天大帝」。大帝歷經朝封得列祀典，為淨明道派祖師，登載道教神譜，既為玉皇大帝四相之天樞使相，道教流派中，許遜與張道陵、葛玄、薩守堅共為四大天師。⁷⁰

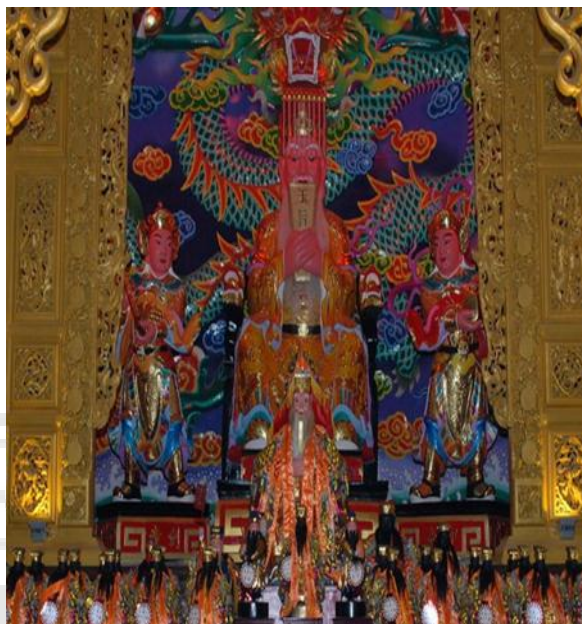
⁶⁹樂保祿，《中國神怪大辭典》，北京：人民，2009年，頁601。

⁷⁰財團法人桃園縣大園仁壽宮，《感天大帝忠孝文化論壇活動專刊》，桃園：財團法人桃園縣大園仁壽宮，2014年，頁15。



感天大帝神像(舊貌) 圖 3-5

資料來源：大園仁壽宮提供



感天大帝神像(新貌) 圖 3-6

資料來源：大園仁壽宮提供

許遜在道教歷史淵源過程中，具有眾多聖蹟傳聞，茲蒐集彙編如下：⁷¹

(一)金鳳啣珠，祖師降凡



圖 3-7 資料來源：大園仁壽宮提供

真君為道家稱號，我國古代將修真得道的人，稱為真人，其稱號由來久遠，大陸均尊稱福主，其母夢金鳳啣珠，墜於掌中玩而吞之，即覺腹動而懷孕，十八月未生，父憂疑，求卜王禪老祖(鬼谷先師)占後兆曰，非王、非霸，神仙也。於三國東吳赤烏二年(239)正月二十八日，祖師托胎降凡於江西南昌。

⁷¹大園仁壽宮廟方提供資料。

內容說明：傳說江西省南昌縣許家門前有一株高大茂盛梧桐樹，某日許遜母親在樹下之際，飛來一隻金色鳳凰，口啣寶珠棲息在梧桐樹上，突然間寶珠從鳳凰口中掉落至許遜母親懷中，令其大感驚訝，把玩寶珠之時，不慎將該顆寶珠吞入腹中，頓時感到腹內有物而動，不久便有身孕，然而懷胎十八個月仍未生產，許遜父親甚感疑惑，於是求卜於王禪老祖，占後得徵兆，認為此胎兒非王、非霸，而是一神仙投胎，終於在赤烏二年(239)農曆正月二十八日誕生。

(二)棄折弓矢，求道向學



圖 3-8 資料來源：大園仁壽宮提供

年少與長輩打獵，射中一母鹿，見母鹿忍痛舔著鹿胎，躑躅雙亡，感悟棄折弓矢，不亂殺生，勵志求道向學，博通經史、明天文地理，尤嗜神仙修煉之術。

內容說明：許遜少年之時，與長輩共同出外打獵，射中一頭母鹿，該母鹿負傷倒地，忍痛不斷舔舐因傷而流產之鹿胎，不久母鹿與鹿胎均死亡，許遜看到此一情景，心中萬分不忍，從此折斷弓矢，不輕易殺生，立志求道向學，以渡世濟人為終身志業。

(三)拜師吳猛，習仙修道



圖 3-9 資料來源：大園仁壽宮提供

拜道法高超，以孝名聞東吳的吳猛為師，習仙修煉各種法術、採藥煉丹，躬親侍奉母親，並結下深厚的師徒情誼。

內容說明：許遜生於東吳，當時國君孫皓荒淫無道，貪官污吏橫行，面對政事紛擾局勢，許遜深知無法一展長才，照顧百姓，更不願與官場惡吏同流合污，於是決心拜師當時道法高超，以孝聞名東吳的吳猛為師，吳猛見許遜天資聰穎又有濟世之慈悲心，便將所學道法悉數傳授予許遜，結下深厚師徒情誼。

(四)結伴郭璞，覓求福地修煉處所



圖 3-10 資料來源：大園仁壽宮提供

與博學多才精於占卜天文地理的郭璞，結伴為摯友遊遍名山，選擇逍遙山(現西山)定居為修煉福地。

內容說明：晉代名士郭璞博學多才並精通占卜之術與天文地理，與許遜結為忘年之交，兩人結伴遍訪名山大澤，最後許遜選定逍遙山(今江西)定居作為修煉福地。

(五)鄉舉孝廉，官拜旌陽縣令



圖 3-11 資料來源：大園仁壽宮提供

為人清正廉明，四十二歲郡里推舉為孝廉，他不為所動，又豫章太守再度保薦，朝廷詔命許遜，官派四川旌陽縣令，治政簡廉、廢除苛政，吏民悅服。

內容說明：東吳末年，許遜因德行高潔受人推崇，郡里推薦為「孝廉」，但他並不為所動，堅持辭讓；七年之後東吳滅亡，晉朝一統大業，豫章太守再度保薦許遜為孝廉，西晉朝廷昭命許遜為蜀旌陽縣令，在縣令任內親政愛民、廢除苛政、探訪民間疾苦、實施德政嘉惠百姓，深得民眾愛戴。

(六)點瓦成金，賑濟貧窮



圖 3-12 資料來源：大園仁壽宮提供

地方亢旱，農作歉收，百姓饑荒交不出稅金，遂以靈丹點瓦礫化黃金，暗藏田中待農民耕鋤挖掘黃金，周濟貧困繳稅，仁慈愛民。

內容說明：許遜任職旌陽縣令期間，某一年地方大旱五穀欠收，遍地饑荒，百姓紛紛無力繳納稅金，許遜暗中將土石瓦礫以道法點化成金埋於地下，再令生活困苦的百姓到埋有黃金之地墾荒，一但挖掘出現黃金財寶，即歸墾荒眾人所有，藉以償還賦稅，仁慈愛民之心令人感佩。

(七)瘟疫流行，施藥法治病



圖 3-13 資料來源：大園仁壽宮提供

太康二年，旌陽縣內及附近天災、瘟疫流行，百姓病死慘重，真君以神方妙法醫治，藥到之處無不痊癒，關心人民疾苦，庶民感戴，傳頌千里。

內容說明：西晉太康二年，旌陽縣內附近一帶天災瘟疫流行，四處患病者眾多，百姓死傷慘重，許遜配煉丹藥施捨病家，許多患者服藥後，人人藥到病除，消息傳揚開來，鄰近郡縣的百姓，也紛紛趕到旌陽求藥，許遜為滿足絡繹不絕的患者，在德陽東門外挖了一口井，將丹藥投入井中，並告知百姓，凡是前來求醫者，只要喝了井水均可痊癒，後人將此口井稱為「普濟井」。

(八)奉玉詔女仙童賜劍，驅妖斬邪



圖 3-14 資料來源：大園仁壽宮提供

真君預知晉室將亂，辭官東歸，途中遇五女仙童奉詔賜劍，承受劍法，驅妖斬邪，平定禍害。

內容說明：許遜卸下官職後，回到豫章與家人過著閒暇生活，此時江西地區紛紛傳出洪災與船難，並傳言為江中蛟怪為禍，百姓們聞蛟色變，生活苦不堪言，許遜行經江西新吳縣柏林地方，忽然遇到五位女仙童各持寶劍奉送，許遜受此寶劍後，以此神兵利器，斬妖除魔，平定危害江西的蛟害。

(九)斬蛟螭除孽



圖 3-15 資料來源：大園仁壽宮提供

西山山深林密，蛟螭出沒頻繁，危害人命，真君道法高深，神劍功力非凡，指天天裂、指地地塌、指星辰則失度、指江河則逆流，斬蛟除孽，為民除害。

內容說明：江西地區不時傳出洪災及船難，傳言江中蛟螭頻頻作亂，百姓生活於恐懼不安，許遜見百姓受苦受難，心中不忍，於是施展高深道法，降妖伏魔，手持神劍指天天裂，指地地塌，指星辰則失度，指江河則逆流，經歷一番鬥法後，蛟螭終不敵許遜神力被其所降。

(十)得謚母傳授符籙寶籙，以妙方行醫救世



圖 3-16 資料來源：大園仁壽宮提供

與吳猛拜謁謚母，單傳真君寶經符卷及斬邪飛步法術，以妙方行醫救世，吳猛反拜徒為師。

內容說明：吳猛本為許遜業師，許遜為求斬妖伏蛟之法，再次返回師門向吳猛求法，吳猛自感不足，與許遜結伴遊歷各地尋訪更高明道法，兩人獲知謚母道法高超，立即起程前往鎮江府丹陽郡，向謚母求法，謚母將其所學孝悌之道、銅符鐵券、金丹寶經、正一斬邪之法、三五飛步之術等妙法傳授許遜，並囑咐吳猛從此反拜許遜為師，兩人共同以道法醫術行世濟人，成就一段「師渡徒，徒渡師」的千古美談。

(十一)誅蛟治水，鑄造鐵柱鎮妖



圖 3-17 資料來源：大園仁壽宮提供

魏晉時期，江西洪水氾濫，百姓艱苦，真君鑄造鐵為柱，鉤鎖地脈，以鎖蛟螭治理水患。

內容說明：魏晉時期江西地區洪水氾濫，據傳是蛟怪為禍，當地百姓面對漫天洪水苦不堪言，許遜救人民於水火之中，施展大法與蛟怪纏鬥多回，最終邪不勝正，收服蛟怪，並在省城南井豎立鐵柱，地底以八條大索緊緊，鉤鎖地脈，以鎮蛟怪，世稱「鐵柱鎮洪州」。

(十二) 倡行「忠、孝、廉、謹、寬、裕、容、忍」垂世八寶



圖 3-18 資料來源：大園仁壽宮提供

忠孝神仙淨明之道靈魂，強調「道以忠孝為本，德以陰鷲為先」，「忠孝廉謹」乃修身從政之要道，「寬裕容忍」才是對待異己的原則，這種道德修養是中華民族文化精髓。

內容說明：許遜歸隱西山與眾家弟子勤修道法，每每向弟子告誡要以「忠、孝、廉、謹、寬、裕、容、忍」八字為訓相互砥礪；其主張「忠則不欺，孝則不悖，廉而罔貪，謹乃無失，修身如此，可以成德」，強調「道以忠孝為本，德以陰鷲為先」；「寬則得眾，裕然有餘，容而翕受，忍則安舒，接人以禮，怨咎滌除」。「忠、孝、廉、謹」乃修身從政之要道，「寬、裕、容、忍」為處世待人之原則，如能力行八寶垂訓，就能集大善於一身，如此修道已完備。

(十三)寧康二年奉玉皇詔封九州都仙太史，兼高明大使



圖 3-19 資料來源：大園仁壽宮提供

東晉孝武寧康二年(374)八月一日雲仗由天而下，玉帝詔封九州都仙太史，並宣告昇天日期。

內容說明：東晉孝武帝寧康二年(374)八月一日，崔子文、瑕丘仲二仙手持玉帝詔書前來，敕封許遜為「九州郡仙太史兼高明大使」，並宣告許遜昇天日期。

(十四)一人得道，舉家四十二口，拔宅昇天



圖 3-20 資料來源：大園仁壽宮提供

八月十五日一人得道，舉家四十二口包括雞、犬白日拔宅昇天，壽年一百三十六歲羽化成仙，宋帝追封為「神功妙濟真君」，一人得道，雞犬升天典故源自於此。

內容說明：東晉孝武帝寧康二年(374)八月十五日，崔子文、瑕丘仲二仙再度手持玉帝昭書前來迎接許遜昇天登仙，許遜以一百三十六歲嵩壽羽化成仙，舉家四十二口包含雞、犬同時白日拔宅昇天，留下「一人得道，雞犬昇天」之美談；後世宋徽宗敕封許遜為「神功妙濟真君」，並敕建玉隆萬壽宮，賜御書門額。

(十五)天樞使相，玉皇玄譜上，品位至高，總領仙籍，閩山派開山祖師



圖 3-21 資料來源：大園仁壽宮提供

玉皇玄譜上，品位至高，四大天師之一，總領仙籍並創立閩山大法院，門下陳靖姑盡得祖師真傳。

內容說明：許遜名列仙班後，受封為「天樞使相」與泰玄上相張道陵(正一教主)、玉清上相尹喜(樓觀教主)、天機內相陸通(接輿真人)並稱天府四相，共同輔佐玉皇大帝，品位至高總領仙籍；道教閩山派奉許遜為閩山派開山祖師，創設閩山大法院，門下陳靖姑盡得祖師真傳。

(十六)淨明溥化天尊，兼天醫大帝、度人祖師、諫議大夫等神職



圖 3-22 資料來源：大園仁壽宮提供

祖師行善立功，布德施仁，聖蹟顯赫，曾擔任溥化天尊、天醫大帝、度人祖師、諫議大夫等神職，為萬世所崇拜的大神仙。

內容說明：許遜一生行善立功，布德施仁，聖蹟顯赫，萬民屢次受恩，對其尊稱眾多，如：溥化天尊，兼天醫大帝、度人祖師、諫議大夫等，實為萬世尊崇之救世大神仙。

(十七)施法祈雨，頓解亢旱

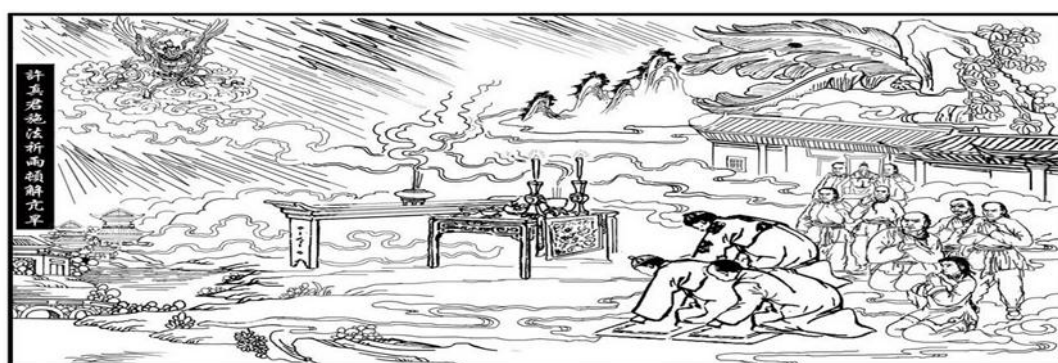


圖 3-23 資料來源：大園仁壽宮提供

嘉慶八年(1803)江西大旱，巡撫秦承恩，祈雨成功，次年奉旨加封許遜為「靈感普濟之神」列入官方祀典。

內容說明：許遜流傳於後世的神蹟，對於祈雨方面的靈感更是為人所樂道，嘉慶八年(1803)，江西發生大旱，巡撫秦承恩在許真君駕前為民祈雨，不久甘霖普降，拯救無數生靈，次年奉旨加封許遜為「靈感普濟之神」，列入官方祀典。

(十八)淨明十二真君修真傳道



圖 3-24 資料來源：大園仁壽宮提供

真君與家人親友及收留十一名弟子設壇傳教，潛修謚姆功法與淨明道「真忠至孝，本淨元明」的教義。

內容說明：許遜歸隱後，與家人親友弟子等共同潛心修道，於西山設壇傳教，修煉謚姆功法與淨明忠孝教義不輟，每遇降妖伏魔之際，吳猛、甘戰、施岑、時荷、曾亨、陳勳、周廣、彭伉、黃仁覽、盱烈、鍾離嘉等十一人，屢屢協助許遜解救萬民，立下汗馬功勞，後世將許遜與前列諸先聖等合稱「淨明十二真君」。

(十九)醫癒晉后敕封「感天大帝」



圖 3-25 資料來源：大園仁壽宮提供

晉帝母后患乳虎絕症，群醫束手無策，真君醫術高明，施妙術投丹藥立癒，即敕封為「感天大帝」。

內容說明：傳聞於晉朝時，晉帝后患「乳虎」絕症，當時宮內太醫面對此症，紛紛束手無策，經遍尋宮外名醫入宮診治，依舊未見起色，晉后病情日益加重，命危在旦夕之間，晉帝昭許遜入宮救危，其施以妙手，投用丹藥，病症立即好轉，晉帝感謝許遜醫術高明，救后大恩，敕封許遜為「感天大帝」。

四、仁壽宮同祀神明

該廟在民國九十七年重建前，同祀的神明計有：保生大帝、孫臏、觀音佛祖、火德星君、白鶴仙師、神農大帝、南斗星君、北斗星君、玄天上帝、開漳聖王、輔信王公、文昌帝君、福德正神、陳靖姑、關聖帝君、關平爺公、周倉將軍、媽祖、巧聖先師、財神爺等 20 尊神明。⁷²重建後因應新廟的格局限制，無充裕空間奉祀眾多神明，經廟方召集相關人員研商決議，同祀神明變更為：玉皇大帝、三官大帝、長生大帝、南斗星君、觀音佛祖、紫微大帝、北斗星君、關聖帝君、文

⁷²劉佳玲，〈桃園縣大園鄉仁壽宮之研究〉，國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，2006 年，頁 80。

昌帝君、福德正神、神農大帝、註生娘娘、太歲星君等 13 尊神明。



玉皇大帝

圖 3-26 資料來源：大園仁壽宮提供



三官大帝

圖 3-27 資料來源：大園仁壽宮提供



南斗星君

圖 3-28 資料來源：大園仁壽宮提供



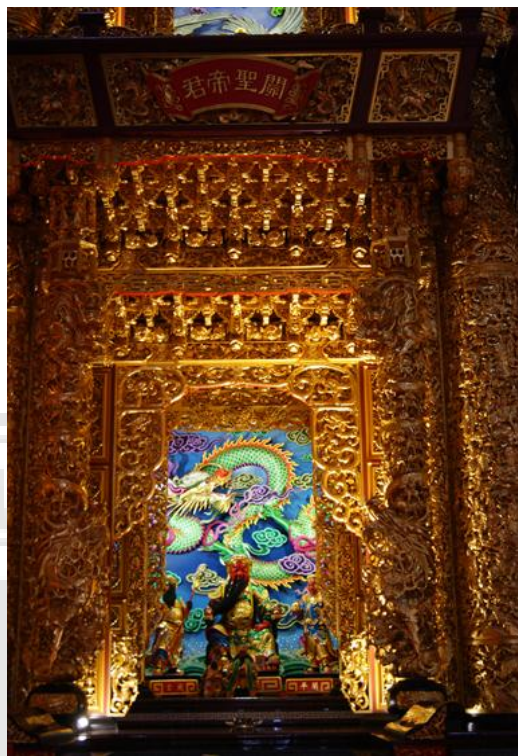
北斗星君

圖 3-29 資料來源：大園仁壽宮提供



觀世音菩薩

圖 3-30 資料來源：大園仁壽宮提供



關聖帝君

圖 3-31 資料來源：大園仁壽宮提供



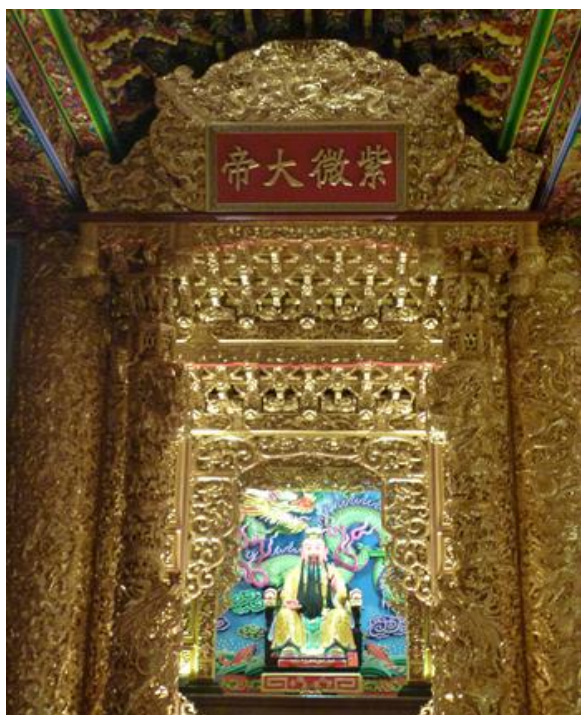
福德正神

圖 3-32 資料來源：大園仁壽宮提供



文昌帝君

圖 3-33 資料來源：大園仁壽宮提供



紫微大帝

圖 3-34 資料來源：大園仁壽宮提供



長生大帝

圖 3-35 資料來源：大園仁壽宮提供



註生娘娘

圖 3-36 資料來源：大園仁壽宮提供



神農大帝

圖 3-37 資料來源：大園仁壽宮提供



太歲殿



斗首殿

圖 3-38 資料來源：大園仁壽宮提供

圖 3-39 資料來源：大園仁壽宮提供

表：3-2 仁壽宮奉祀神明位置

註生娘娘	福德正神	紫微大帝	玉皇大帝	長生大帝	文昌帝君	神農大帝
		北斗星君	三官大帝	南斗星君		
斗首殿		關聖帝君	感天大帝	觀音佛祖		太歲殿

資料來源：筆者自繪

五、仁壽宮功德主

現該廟在廟宇左側設有一處「功德廳」，供信徒敬拜功德主許文量暨黃石生，許文量係第一位恭請感天大帝神像來台奉祀者；黃石生是感天大帝渡海來台時，隨同由大陸前來者，其居住在廟內，平時負責處理廟務，並為當地漢文啟蒙老師，渠一生奉獻予仁壽宮⁷³。經查「黃石生」係仁壽宮第一任廟祝，是一位獨身者，廟方感念其對仁壽宮廟務之終身貢獻，於其往生後，因無後嗣奉祭，因此在大園鄉中山南路(南門)舊有之桃園漁管處巷道旁，建造一座小祠堂安奉；每逢農曆七月仁壽宮中元普渡之際，廟方均敬備祭品前往祭拜，以示緬懷其功德。仁壽宮於民國九十七年重建工程規劃，為落實飲水思源，尊敬賢德之禮教，即於廟宇右側設置一處「功德廳」，以奉祀德主許文量暨黃石生二為前賢；並於民國一〇二年農曆四月十一日正式安奉供信徒敬拜。



功德廳

圖 3-40 資料來源：大園仁壽宮提供

⁷³劉佳玲，〈桃園縣大園鄉仁壽宮之研究〉，國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，2006年，頁49。

第三節 組織與管理

宗教組織有神聖與世俗二種型態，神聖部份是各宗教依教義或相關訓示，為實踐信仰而成立，為對內修行與教育，對外佈教或弘法的團體；世俗部份則是各宗教依政府法令規定形成的管理單位。在日治時期，因臺灣為日本殖民地，臺灣總督府的宗教管理政策，主要是協助日本佛教各宗派在臺灣發展，例如，當時日本佛教到桃園傳教的有曹洞宗、東本願寺、西本願寺、臨濟宗妙心派寺、淨土宗、真言宗，日本鼓勵當時臺灣原有的民間佛寺，與日本各佛教宗派簽訂契約加入日本佛教；對於齋教，則透過改造的方法與佛教合作，參與「南瀛佛教會」在各地舉辦的講習活動；對於道教、民間信仰、鸞堂等活動，有較多的限制。

桃園縣有許多佛、道教的寺廟，延續日治時期的傳統，設有信徒並組成信徒大會，寺廟信徒依現行規定，係指具有管理監督權責之信徒，亦即寺廟捐建或舉行祭典時，提供人力、物力、捐款或捐獻合於內政部規定信徒認定資格規定，並經申請列入信徒名冊，經公告確定或提經信徒大會通過者，行政機關所認定之信徒，原則上係與寺廟有經濟上關係為要件，信徒身份之確定係以信徒名冊之造報為依據。早期政府對信徒資格的取得與認定是採從寬審核，例如在民國五十三年之認定原則為：一、光復後，寺廟信徒名冊經登記有案者。二、各寺廟過去沿慣例辦理皈依者。三、對於寺廟之修建曾捐助新台幣五百元以上，或寺廟祭典及香油經常捐款達一仟元以上，有確切證明者。四、經政府許可之宗教團體，授予宗教洗禮並經寺廟管理人及住持書面同意者。另於民國八十三年，經內政部與相關團體研商討論後，對有關寺廟信徒身份之認定，作成四項重要決議如下：一、寺廟得於章程內，訂定設信徒大會、執事會或委員會，分別行使職權。二、設有信徒大會之寺廟應備信徒名冊，報請主管機關備查，其異動亦同。三、寺廟信徒資

格之取得有下列情形之一者為寺廟信徒：1.寺廟之開山或創辦者。2.出家並設籍居住寺廟滿一年以上，而無不良紀錄者，或在該寺廟出家剃度持有證明者。3.依寺廟章程規定者。4.依教制辦理皈依傳度者。5.對寺廟具有重大貢獻(人力、物力、公益、慈善教化事業)者。無論各宗教團體採取何種組織，在教團的發展過程中，無論神聖、世俗事業均會面臨管理上的問題，這些問題在神聖的方面，有宗教儀式、祭祀或聖事的舉行、弘法或佈道、皈依、神職人員的成長儀式、對信徒的指導等；在世俗方面，包括對人及對事的問題，在人方面，如對於神職人員、信徒、志工等執事，安排教育訓練、衝突處理等；在事的方面，如廟產管理、寺廟建築維修、募款活動、舉辦法會、與各民間團體或政府機關之往來等，事務繁忙程度並不亞於一般團體，所以宗教事務管理乃是多面向。⁷⁴

仁壽宮建廟迄今，為推展廟務順遂因應當時社會變遷及政府法令規範需求，其組織型態與管理模式歷經三次變革，茲分述如下：

一、廟祝管理

仁壽宮廟務運作初期，係採任用「廟祝」一人，代表廟方統籌處理例行各事務，第一任廟祝為黃石生先生、第二任廟祝為陳阿文先生、第三任為許激先先生、第四任為陳羊先生、第五任為許水圳先生、第六任為許春發先生、第七任為許鴻義先生。⁷⁵

二、管理委員會

設置「大園仁壽宮管理委員會」管理人，第一任為許泰山先生、第二任為游旺水先生、游阿福先生，第三任為許淵全先生、許水圳先生。⁷⁶

⁷⁴賴澤涵總編纂，《新修桃園縣誌【宗教禮俗志】》，桃園：桃園縣政府，2010年，頁11-13。

⁷⁵劉佳玲，《桃園縣大園鄉仁壽宮之研究》，國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，2006年，頁49。

⁷⁶劉佳玲，《桃園縣大園鄉仁壽宮之研究》，國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，2006年，頁

三、財團法人

(一)仁壽宮財團法人成立之過程如下：

財團法人之前身為「大園仁壽宮管理委員會」，原管理人許水圳先生亡故後，交許淵全先生擔任管理人職務，惟後來許淵全先生因身體行動不便，於民國 58 年間，屢次向廟方及廟宇主管機關提出辭職，但當時尚未有如何辦理遞補寺廟管理人之明確規定，及政府有意廢止該制度之考量，致使後續乏人接任管理人職位。

至民國六〇年間，政府申令各寺廟應儘速成立「財團法人」，仁壽宮響應政府前述之政策，因此中元普渡祭祀圈內之大園、田心、橫峰、內海、圳頭、後厝、埔心等七村之信徒，於民國六〇年四月間，由各村分別舉行信徒大會，選舉信徒代表，並於六十一年六月八日召開全體信徒代表大會，選舉董監事，成立財團法人；民國六十一年八月二日新竹地方法院執新登字第 33313 號法人設立登記公告確定在案。

(二)財團法人台灣省桃園縣大園仁壽宮第一屆董事會成員如下：

職 稱	姓 名
董事長	莊來發
常務董事	曾光奎、許秋金
董事	游景祥、李文財、王心匏、黃水樹、徐娘富、鄭淵福 郭石生、李振秀
常務監事	曾茂推
監事	陳振財、郭蔡枝

(三)財團法人台灣省桃園縣大園仁壽宮，現今(民國一〇三年)為第六屆董事會，其

成員如下：

職 稱	姓 名
董事長	陳根德
副董事長	許銘清
常務董事兼總幹事	許文芳
常務董事兼副總幹事	游稻松
常務董事兼財務	曾喜助
副總幹事	陳根深、王忠輝、蘇清港、黃建亨
董事	許賜德、游輝林、謝石定、徐葉幸子、曾和興 許長正、許旺盛、許健次、蔡惠猛、呂芳員、呂榮來
常務監事	曾長恩
監事	郭朝雄、魏輝鵬、張李秀、莊三勇

四、祭典組織

台灣地方公廟為推動例行之祭祀活動儀式，一般所組成之祭祀組織，係由爐主、頭家等職稱人員，分工合作負責推動各項祭祀事務以完成祭典程序活動，爐主的職掌是代表全部信徒祭祀以及收集祭祀費用；頭家則協助爐主推動各項祭祀工作，兩者均是從信徒中經由擲筊程序產生，辦理的時機係於公廟年度首要慶典時舉行，通常會選擇在主祀神明聖誕慶典之日，在神明前進行擲杯筊，以得最多聖筊者當爐主，次者數名當頭家之方式遴選出來。仁壽宮現行的年度祭典組織為「正總斗首」、「副總斗首」、「正斗母首」、「副斗母首」，前述四個斗首職位，係開放由信徒自由登記，每年農曆十二月上旬擇吉日，於感天大帝神像前辦理擲筊活

動，依得聖筊數量之多寡而依序當選斗首職位，該斗首職位任職為一年。另仁壽宮每年七月之中元普渡慶典活動，其祭祀組織係由輪值當年村之村長召集轄區賢達人士組成，於辦理中元慶典活動完竣後即解散。

第四節 節慶儀式

祭拜是人類對宗教信仰實踐的行為表現，藉著祭拜的儀式行為與神靈交通，以祈求獲致神靈的護祐，達到趨福避禍，消災解厄，心想事成如願所得獲致平安幸福。台灣民間篤信神佛、崇敬祖先，因而每逢年節、神佛誕辰、祖先忌辰，都要備祭品虔誠祭拜，以便與神靈相接，亦為崇敬紀念的具體表現。除了敬天尊主崇德報功以外，亦含有祈禱求庇佑之意。對個人來說則為祈求消災降福、富貴長壽，對社會則祈求風調雨順、國泰民安。一般對神靈的祭拜可分為幾個類型：徒手祭拜、燒金祭拜、牲禮祭拜。徒手祭拜指不備香燭、金銀紙等，僅在神靈前合掌拜拜；燒金祭拜指攜帶香燭、金銀紙對神靈祭拜；牲禮祭拜則為隆重的祭拜，一般係宰殺家禽或家畜作為供品獻祭，通常有一定的禮儀。若以祭品的性質來看，可分為流血祭和不流血祭，亦即素祭和葷祭之別；若從祭祀的目的來看，可分為表敬、謝恩、謝罪、祈求和避崇等項。⁷⁷祭祀神靈的供品，其主要目的在滿足神靈飲食需要，其中牛、豬、羊、三牲、五牲等牲禮並不僅祭用一次，有時可連用數次，即祭完上位的神明之後，尚可用來供下位的神，而最後更可用以祭祀祖先或孤魂等亡靈；例如從玉皇上帝所撤下的供品，可用來祭祀祂下面的一般神，然後還可拿來供奉祖靈與孤魂。⁷⁸

香燭與金銀紙是祭祀必須具備的物品，點香的意義是與神靈溝通，藉著香煙

⁷⁷阮昌銳，《中國民間宗教之研究》，台北：臺灣省立博物館出版部，1990年，頁49-50。

⁷⁸阮昌銳，《中國民間宗教之研究》，台北：臺灣省立博物館出版部，1990年，頁52。

嬋嬋而上，象徵與天上神祇的交通。燭是指蠟燭，目的在於表示神靈的出現。金紙和銀錢是神靈界的貨幣，使用區分為金紙屬神界，銀紙屬靈界，祭祀時焚化以供神靈使用，另在焚化金銀紙之後，燃放爆竹表示歡迎神靈鑒納。

大園仁壽宮一年之中最重要的祭典為感天大帝聖誕祝壽祭禮、中元普渡活動及安座紀念祭典等例行節慶，以下分別予以說明：

一、農曆正月二十八日聖誕



感天大帝聖誕祝壽 圖 3-41 資料來源：大園仁壽宮提供

二、農曆七月十五日中元普渡

中元節是台灣各地廟宇相當重視的歲時節慶，在報本感恩與怖懼厲鬼的心理影響，又適逢六朝宗教創發階段，民族宗教道教所形成的三元信仰，以及佛教盂蘭盆會的發展，因而融合成為慶讚中元的習俗。道教慶讚中元的習俗，乃源於七月十五日是道教地官大帝的生日，其職司主赦罪；據道經記載中元日地官降下人間「考校罪福」，以定信眾善惡罪福，所以道士於是日齋戒誦經，迎接地官巡察，

或為人設作齋儀祈福解罪。

台灣傳統的中元祭儀以道教為主，舉辦祭典的主要宗旨係為普渡無主孤幽，這些死亡的厲鬼孤幽，在道經中習稱為「孤魂滯魄」，民間常稱「好兄弟」，或者是大眾爺、萬善爺、老大公之類，在民間信仰的觀念中，被視為不吉祥的對象，這些既冤又怨的無形的孤魂，係為一般人所害怕畏懼。無論孤魂野鬼是死於水難、或死於瘟疫、或死於戰場、或死於拼鬥，均屬中元法會普渡超生的對象。⁷⁹

仁壽宮祭祀圈中元祭典，係採劃分區域輪值方式辦理，總計區分為 6 個輪值區如下：「大園村」、「田心村」、「橫峰村」、「埔心村與大海村」、「圳頭村與後厝村部分鄰里」、「內海村」。該廟中元普渡最重要的活動有二項，分別為農曆七月十四日晚間的「放水燈」遊街活動，及農曆七月十五日神豬競賽活動。放水燈活動進行的過程如下，由輪值區的村，原則上每一鄰(亦可數鄰合併)提供 1 輛水燈車，於農曆七月十四日下午依指定地點及時間集結，通常除水燈車陣外，均有增加聘請民俗陣頭、花車、舞獅等團體參與遊行，當所有車陣完成集合後，即依預先排定之路線，在仁壽宮祭祀圈區域遊行，當所有水燈遊行至仁壽宮廟前廣場，均必須將原平放的水燈豎立起來，向感天大帝敬拜 3 次，水燈遊行的最後終點為內海村海邊，此時隨行信徒將紙糊水燈厝放入水面，讓水燈厝隨波流向外海，象徵孤魂超渡苦海。另七月十五日神豬競賽活動，則是有意願參加競賽者，於仁壽宮公布磅秤「神豬」期限前，向該廟辦理報名，待安排人員至飼主處進行磅量作業，當完成磅量所有「神豬」重量後，即依重量大小排定名次。宰殺神豬之「發豬獻刃」時刻，須遵照廟方公告之時辰進行，以增添神聖性；參加神豬競賽獲得名次者，在七月十五日傍晚將神豬完成妝扮後，即陸續載運至展示會場依名次排列，接受

⁷⁹楊君仁編，《世界宗教與倫理論集》，中壢：國立中央大學，2006 年，頁 171-172。

仁壽宮頒發純金獎牌以茲獎勵及人山人海之人潮參觀。

往昔農業社會時代無論大人或小孩子均盼望中元節的到來，因中元節慶來臨前，夏季收割稻穀的農忙時期恰好結束，一連串祭典活動激發村民間敦親睦鄰情感，仁壽宮廟前舞台連續數天的酬神歌仔戲，提供缺乏娛樂資源的農村些許歡樂，在筆者的記憶中，幼年時期每逢中元節七月十四日及十五日，整個大園街坊充滿嘉年華會的氣氛，熱鬧喧囂連續二日。



中元法會

圖 3-42 資料來源：大園仁壽宮提供



放水燈

圖 3-43 資料來源：大園仁壽宮提供



神豬競賽

獻祭神豬

圖 3-44 資料來源：大園仁壽宮提供

圖 3-45 資料來源：大園仁壽宮提供

三、農曆十月二十五日安座紀念

往昔大園地區有一俗語：「儉腸勒肚，吃十月二五」，即是描述仁壽宮每年農曆十月二十五日舉行安座紀念祭典活動，該廟祭祀圈內之居民大拜拜，擺設流水席宴客之盛況，每逢安座紀念日，廟方聘請道士舉行慶典法會祭禮，各方信徒自行攜帶供品至廟內敬拜，為籌募建廟經費，已多年於安座紀念日晚上辦理「吃平安餐」活動，由信徒捐款認領桌位。



民國 100 年入廟安座大典

圖 3-46 資料來源：大園仁壽宮提供

四、歷次建醮

道教在行用祭祀的齋法之外，同時還行用祀神酬謝的醮儀。《說文解字》釋「醮」有二義：一指古代冠、娶之禮；一指祭。醮典為傳統道教的主要儀式祭典，是指民間為了許願祈神或還願酬神，設置道場並聘請道士所主持的一種以道教儀式為主，時間延續一天以上之隆重的公共祭典，俗稱「做醮」，其目的主要為地方信眾

祈福，是地方上的一大盛事。常見的類型有「平安醮」、「福醮」、「慶成醮」等。平安醮以聚落為主要對象，為一種定期性的地方祈福活動；而慶成醮與福醮則是以廟宇為中心，「慶成醮」之目的為慶祝廟宇建築新建或重建落成，「福醮」在台灣南部地區稱為「清醮」，其目的則是地方公廟為信眾祈福所舉行，但廟宇舉行慶成醮時習慣合併舉行福醮，稱為「慶成福醮」。

醮典的規模通常以舉行的天數來計算，舉行的天數以奇數（陽數）為原則，時間為一晝夜者稱為「一朝」，其次為「三朝」、「五朝」等，一朝醮典與三朝醮典較為常見，五朝以上則因耗費人力、物力、財力甚鉅，並不多見。醮典的儀式內容相當複雜，準備工作繁多，主要的儀式內容為：「豎燈篙」、「發表請神」、「誦經拜懺」、「放水燈」、「普渡施食」、「入醮謝神」等，其中放水燈的活動在台灣北部地區頗受重視，多採遊行繞境方式舉行，除了手捧水燈頭的信眾隊伍之外，還有許多遊藝陣頭參與其中，呈現與神明出巡時相同的熱鬧景象。做醮除了複雜的儀式之外，還需搭設醮壇製作各項紙糊條目、懸掛醮燈、醮綵等，將以廟宇為中心的聚落空間營造出一種節慶式的歡樂氣氛。近代由於台灣經濟條件的改善，民間在醮典的舉行時也相對投入更多的財力、物力，相當能展現地方民間所蘊含的豐厚資源。⁸⁰

台灣民間的宗教祭典儀式類型相當多樣，其中以地方公廟為慶祝廟宇落成所舉行的道教「慶成醮典」最為隆重。緣於傳統社會中，地方上的公廟一向是聚落的信仰中心，也是族群凝聚的指標，居民相信地方公廟的興衰，與聚落民眾的禍福有密切關聯。因此，往往數十年才舉行一次的地方公廟大規模修建工程，便成為聚落中十分重要的事情，倍受信眾的重視，而為了慶祝廟宇落成所舉行的「慶

⁸⁰謝宗榮，《臺灣傳統宗教文化》，台中：晨星，2003年，頁201-205。

成醮典」也就成為聚落中無可替代的信仰盛事。因此在道教慶成醮典舉行期間，醮典的壇場空間與神像、祀具、法物等亦特別受到重視，相對地做醮期間也嚴格規範許多禁忌，例如各項醮儀科目公告「日時不合年齡」者，均禁止進入該場地；以仁壽宮「一〇二年慶成祈安五朝建醮」為例，該廟在進行「搭醮壇」之醮儀科目，即禁止年齡為 19 歲與 55 歲者靠近會場。⁸¹醮典重要儀式概述如下：

- (一)安龍送虎：以米龍開光奠安象徵其重建的過程，均安排於發表前舉行，乃針對被破壞的龍脈、被擾動的龍神進行「安鎮」；另以桃弓柳箭分射五方，象徵驅除五方蟲煞；最後慎重以劍封紙虎利口，罡衣、八卦篩籙護持，將白虎送出境外，以達成合境平安。
- (二)發表：即呈奏表章，請功曹傳達，告聞三界，稟告此次舉行醮典的用意；然後才依次啟請各方神明降臨醮場，接受信眾的禮敬朝拜。其主體結構包括有：化符開天、淨壇、入意、召將、請功曹使者、請神、供獻、宣關牒文、奉送符使登程和禮三清等程序。
- (三)三朝行道：即依據基於事人以事神的原則，由高功道長親率道眾擔任人神之間的中介者，每逢朝科行儀即需嚴裝顯服，出官納官，分別朝見諸天仙聖，代眾人呈上疏表，鄭重表明此次醮事的動機事由，以此祈請賜福。
- (四)逢午獻供：即以清約之物供獻敬神，其乃基於「將至善至美之物奉獻給至高至尊」的祈謝精神；凡有五供、七獻及九陳、十獻諸名目，在儀式中曲調動聽，科介優雅，而奉獻之物也一再重複在詠唱中被美好地讚詠。
- (五)分燈：即請南方火垣宮火德星君呈進三昧真火，恭敬地送到三清宮殿前照耀光明，使地方的陰暗邪氛無處躲藏，因而得以獲致清淨平安。其所表現的宗教意

⁸¹謝宗榮，《台灣傳統宗教藝術》，台中：晨星，2003 年，頁 134。

義，即是道教宇宙觀中對於宇宙創世的「希望」，在儀式性的動作儀節中，前後三節分別以新火、新香及新聲象徵地表現宇宙的開創之功。

(六)敕水禁壇：就是以符咒淨水潔淨壇場，並召請四靈官將固守壇域，期使邪穢不干擾。道法二門高功道長演出此一科儀，要存想變現四靈，即變出東方清龍、南方朱雀、西方白虎及北方玄武的真形，以科介動作模擬其威形，並存想四靈的靈威之力鎮守四方法界；然後慎重其事以雙劍分打五方結界，掃蕩妖氛，清淨內外。靈寶派則以道眾扮演破壞力量的命魔，演出天師收押命魔，象徵天地潔淨靖安，使重新完成的秩序不再受破壞。上述皆是儀式性戲劇的典型，表現道教儀式與地方戲劇的融合運用。

(七)登壇拜表：即道長以儀式象徵昇天呈進表文，將清醮大典的信眾心意具體上呈，誠惶誠恐地將醮功圓滿的功德疏奏上天。過程中道眾們步罡莊重地拾階登上高臺，同時轉動手中黑傘象徵旋行星斗之間，再從容地跨過淨爐進入天界。儀式中高功執筆為表官、表馬開光，然後捧表、扣齒，以香薰於表上，再點指、放文，通知值符使者，以關奏天門，並伏跪於闕前，集中心神存想值日功曹，請將所進的表文呈入金闕御前。等呈進後高功再默唸斗咒，踏回壇罡，準備「復爐」，即將原先召出的身中功曹使者復召還宮室，然後再步罡下至人間地界，代表拜進醮功朱表，完成醮主所託。⁸²

大園仁壽宮自創建以來建醮計有 5 次，分別為：

第一次於日治時期明治三十六年（1903）祈安建醮三天；第二次於日治時期大正十二年（1923）慶成建醮三天；第三次於民國五十六年（1967）祈雨慶成建醮五天；第四次於民國六十四年（1975）祈雨慶成完醮三天；第五次於民國一〇

⁸²楊君仁編輯，《世界宗教與倫理論集》，中壢：中央大學，2006 年，頁 174-176。

二年（2013）慶成祈安醮五天。這五次建醮中最為特別的是以感謝祈雨有成而重修廟宇的第三次與第四次建醮，可見在大園仁壽宮的信仰上，信徒向感天大帝祈雨而獲得靈驗是十分重要的宗教經驗，雖然新廟落成自然必須建醮慶成，但酬謝祈雨靈驗還是最根本的原因。⁸³

表 3-3 大園仁壽宮慶成祈安五朝建醮行事日程表

醮儀科目	行事日期、時間
1.預告上蒼稟奏醮期	農曆 8 月 20 日辰時
2.搭醮壇	農曆 9 月 2 日巳時
3.恭請諸眾神佛蒞臨鑒醮	農曆 10 月 13 日辰時
4.豎立登篙	農曆 10 月 13 日巳時
5.昇燈篙火	農曆 10 月 13 日酉時
6.齋戒	農曆 10 月 19 日子時起至農曆 10 月 23 日辰時止
7.安護法	農曆 10 月 19 日寅時
8.安斗燈	農曆 10 月 19 日寅時
9.建醮起功	農曆 10 月 19 日寅時
10.請水官淨壇	農曆 10 月 19 日卯時
11.安灶君	農曆 10 月 19 日卯時
12.放蓮花燈	農曆 10 月 20 日未時
13.素食普施	農曆 10 月 21 日酉時

⁸³財團法人大園仁壽宮，《感天大帝忠孝文化論壇》，桃園：大園仁壽宮，2014 年，頁 90-91。

14.放水燈	農曆 10 月 22 日未時
15.發豬獻刀	農曆 10 月 23 日子時
16.齊天酬神	農曆 10 月 23 日辰時
17.普施孤魂	農曆 10 月 23 日申時
18.安龍謝土	農曆 10 月 23 日亥時
19.謝壇圓功	農曆 10 月 23 日亥時
20.送神	農曆 10 月 26 日巳時

資料來源：筆者整理





醮壇 圖 3-47 資料來源：大園仁壽宮提供



醮壇夜景 圖 3-48 資料來源：大園仁壽宮提供



各神明鑒醮

圖 3-49 資料來源：大園仁壽宮提供



廟內場景

圖 3-50 資料來源：大園仁壽宮提供



道士進行科儀

圖 3-51 資料來源：大園仁壽宮提供



信徒參拜

圖 3-52 資料來源：大園仁壽宮提供



成立醮務局

圖 3-53 資料來源：大園仁壽宮提供



燈篙

圖 3-54 資料來源：大園仁壽宮提供



紙糊神像 圖 3-55 資料來源：大園仁壽宮提供



孤棚普渡 圖 3-56 資料來源：大園仁壽宮提供



祭典疏文 圖 3-57 資料來源：大園仁壽宮提供

第五節 仁壽宮之建築

台灣民間宗教信仰興盛發達，寺廟的建築藝術充分展現中國傳統風格，廟宇的建造年代愈古老，代表其所在之地區開發愈早，廟的規模宏大壯觀、華麗則表示該地區之經濟能力雄厚，其廟宇信徒眾多香火興旺。建造廟宇均為信徒以最虔誠之心意，使用最高貴建材，禮聘最著名工藝匠師，群策群力集體所完成之藝術傑作成果，期望信徒在踏進莊嚴藝術廟宇內，得以安頓其心靈。⁸⁴

台灣大多數廟宇每隔若干年後均會進行整修、擴建或重建之工程，廟宇建築可反映出民間信仰、生活方式、社會結構、倫理禮制、建築技術、經濟力量、文化發展等層面。而廟宇每次興建，也會成為在地精英份子、意見領袖及各團體組織間之角力運作的場域，因此廟宇的興建、修繕歷程，不能僅只視為一項修建紀錄，或只是看作單一事件的沿革，而是應將其放置於廟宇整個祭祀圈社會變遷，甚且擴大是從台灣社會發展演化中去整體思量，始得瞭解真正的意涵。⁸⁵

廟宇建築整體而言是一項藝術品，從屋頂、柱子、門、廂廊等裝飾的類型除增加華麗莊嚴之美感外，同時也具備吉祥與風雅的象徵意涵，茲舉例分述如下：

- 一、採諧音象徵：如鹿(祿)、鯉(利)、蓮(廉)、蝙蝠(福)、金魚(金玉)、花瓶(平安)、花冠(官)、鯢魚(年年有餘)。
- 二、移情象徵：如鴛鴦(恩愛)、烏龜及白鶴(長壽)、牡丹(富貴)。
- 三、引申意義：如石榴(多子)、雞兔(日月)。四、寓意象徵：如八仙(祝壽)、天官(賜福)、羊(孝順)。⁸⁶

⁸⁴李乾朗，《傳統建築入門》，台北：行政院文化建設委員會，1984年，頁24。

⁸⁵卓克華，《從寺廟發現歷史-台灣寺廟文獻之解讀與意涵》，台北：揚智，2003年，頁13-14。

⁸⁶林會承，《傳統建築手冊》，台北：藝術家，1990年，頁147。

仁壽宮建築特色

民國五十六年(第二次重建)大園仁壽宮重建的建築佈局為兩殿兩廊式(兩殿兩護式)的建築，配置格局有前後兩殿，左右由護龍或廊相連接，平面為「口」字形的四合院形態。民國九十七年進行第三次重建(農曆六月十二日興工起基，十二月五日出火拆卸)，本次重建不再採傳統合院式建築，而是採用外觀歇山三簷三進、三川五門閩南傳統建築，樓層為地下一層，地上五層之建築，面積有三五三坪，高度二十八公尺，寬度二十四公尺，縱深長度四十二公尺，採鋼筋混凝土結構。該廟宇構造特色如下分述：

- 一、正面九龍、龍鳳柱是以整塊青斗石雕刻，高度為三十二台尺，直徑為四・五台尺，柱上九龍盤曲，似有騰空而起之狀，又有呼風喚雨之態。



龍柱 圖 3-58 資料來源：筆者自攝

二、門楹對聯以浮雕陽體字，以花鳥吉祥圖襯托，文詞展現淨明道宗旨。

淨明祖師道貫乾坤



忠孝神仙昭日月



門楹對聯 圖 3-59 資料來源：筆者自攝

德以陰鷲為先



道以行善為本



門楹對聯 圖 3-60 資料來源：筆者自攝

壽人有方閭山法門孰與齊



仁者無敵旌陽德政今猶在



門楹對聯 圖 3-61 資料來源：筆者自攝

天醫施神方隨時壽世回春



感上佈德政到處仁風厚俗

門楹對聯 圖 3-62 資料來源：筆者自攝

壽山福海顯佳氣遙庇蓬萊



仁術道心展神功夙稱妙濟



門楹對聯 圖 3-63 資料來源：筆者自攝

帝德功高如天萬物俱向榮



大恩宏深若海全民咸稱羨

門楹對聯 圖 3-64 資料來源：筆者自攝

壽世恩孚淡北德配千秋名



仁民利濟旌陽功高萬古頌



門楹對聯 圖 3-65 資料來源：筆者自攝

寬裕容忍涵養常修此人此品自然得壽



忠孝廉謹奉行不輟斯德斯行合當稱仁



樑柱對聯 圖 3-66 資料來源：筆者自攝

三、殿內「許真君」豐功聖蹟，及二十四孝故事石雕寓意深長。



牆面木雕 圖 3-67 資料來源：筆者自攝

四、屋頂剪黏、串角雙獅獻瑞、仙女散花，花中有詞，脊樑上龍鳳人物泥塑，呈現古色古香風貌。



屋脊剪黏 圖 3-68 資料來源：筆者自攝



歇山式屋頂 圖 3-69 資料來源：筆者自攝

五、彩繪作品，如二十四節氣神、二十八星宿神、九龍、五龍柱等，均以浮線作畫，按金彩繪，呈現立體精緻金碧輝煌視覺效果。



彩繪典故

殿內彩繪

圖 3-70 資料來源：筆者自攝



八寶垂訓(忠、孝、廉、謹)彩繪 圖 3-71 資料來源：筆者自攝



八寶垂訓(寬、裕、容、忍)彩繪 圖 3-72 資料來源：筆者自攝



木雕彩繪 圖 3-73 資料來源：筆者自攝

六、主神「感天大帝」神像高 7・7 台尺，另廟內所有神像，均以優質上等樟木為材料雕刻而成，工藝境界巧奪天工，栩栩如生神韻倍增。



感天大帝神殿 圖 3-74 資料來源：筆者自攝

七、藻井、木雕、石雕等，均為精雕細琢的藝術作品，匠心獨運耀眼奪目。



藻井 圖 3-75 資料來源：筆者自攝



木雕龍柱 圖 3-76 資料來源：筆者自攝



立體木雕 圖 3-77 資料來源：筆者自攝



正門石雕 圖 3-78 資料來源：筆者自攝



龍門石雕 圖 3-79 資料來源：筆者自攝



禦路龍雕 圖 3-80 資料來源：筆者自攝



虎門石雕 圖 3-81 資料來源：筆者自攝



第四章 仁壽宮信徒皈依原因與地方公益

第一節 信仰之原因

Rambo (1993) 應用 Lofland 與 Stark 的模式做為組織複雜資料的一種策略，在整合各種學科的研究之後，提出順序階段模式 (sequential stage model) 來解釋皈依的歷程。Rambo 認為這個模式，不僅是多元向度的與歷史的，而且還是歷程取向的，所以皈依被認為是一系列會隨著時間來互動與累積的要素組合。Rambo 的順序階段模式包含七個階段：一、脈絡階段 (context stage)；二、危機階段 (crisis stage)；三、尋找階段 (quest stage)；四、相遇階段 (encounter stage)；五、互動階段 (interaction stage)；六、奉獻 (commitment stage)；七、結果 (consequences stage)。⁸⁷

為了完成研究之目的，本研究採用質性資料蒐集策略的深度與開放式訪談法。將訪談錄音轉為逐字稿，再將受訪者逐字稿編定代號，當資料蒐集完成之後，則採用紮根理論 (Grounded theory) 的作法，將資料登陸、分類，獲得重要主題，並分析各主題間的關聯，將訪談稿運用歸納法，以導出皈依理論之要素。一個人尚未接觸宗教之前，最重要接觸的媒介就是社會因素，這個因素的核心就是社會網絡，特別是親人、朋友、同事網絡，這是未有信仰者接觸宗教最重要的一個連結機制。

其次，在個人因素上，對於生活、工作、感情及家庭生活種種的心理的挫折，與人生意義的困惑，均可以使用引發情境緊張因素，來說明與宗教追尋之關係。至於宗教因素，論及宗教接觸方面，以相遇與互動的概念來解釋，是有其合理性

⁸⁷ 鄭弘岳，〈宗教皈依歷程的實證探討—以佛教信徒為例〉，玄奘佛學研究第八期 創校十周年增刊，2007 年，頁 88。

解釋之處。雖然西方宗教皈依研究重心擺在新興宗教與皈依原因的探討，但是對於台灣民間信仰皈依歷程的現象依然具有解釋力，意即其仍對於民間信仰歷程中的社會影響、個人及宗教因素等仍具有解釋力。

以下就本研究完成訪談之內容，依皈依模式，探究大園地區居民信仰仁壽宮之因素進行分析：

表：4-1 受訪者基本資料

編號	性別	年齡	教育程度	職業	居住地	信仰年數
A1	女	57	初中	商	大園鄉	33
A2	女	58	高職	家管	大園鄉	40
A3	女	75	無	家管	大園鄉	50
A4	女	75	無	家管	大園鄉	50
A5	女	62	國小	商	大園鄉	40
A6	男	87	國小	農	大園鄉	70
A7	男	90	識字	農	桃園市	70
A8	男	80	國小	農	平鎮市	65
A9	男	68	國小	農	大園鄉	40
A10	男	72	國小	農	大園鄉	50

資料來源：筆者整理

一、社會因素

有關助長皈依的社會因素，主要由於初級與次級團體中的成員的影響而引入信仰仁壽宮。初級團體的成員，包括家庭成員之直系親屬及旁系親屬，如祖父母、父母親、兄弟、姊妹、親戚等。社會網絡在解釋人們如何被招募進入新宗教運動

與組織中的情況時，扮演一個非常重要的角色（Lofland & Stark, 1965; Bibby & Brinkerhoff, 1974; Harrison, 1974; Heirich, 1977; Snow & Philips, 1980; Snow et al, 1980; Stark & Bainbridge, 1980; Rochford, 1982）他們在研究非集體生活的團體時，發現諸如靈恩派基督教徒、福音派基督教徒及日蓮宗佛教徒等宗教團體，其大多數的成員是經由社會網絡招募而來的；甚至在集體生活的團體中，諸如統一教會與克里須那，同樣顯示有相當比例的信徒也是透過社會網絡來招募新成員的。而在社會網絡中的友誼網絡與親屬網絡，更是提供人們加入宗教團體的重要管道。⁸⁸

本文訪問受訪者「請您談談當時為什麼會信仰仁壽宮？」一些受訪者這麼說：

A1：我從新竹嫁到大園橫峰村，我婆婆原本就非常信仰仁壽宮，留傳下來我們就跟著信。

A2：小時候是農業社會比較貧窮，沒有東西吃，這廟會作大拜拜，因為有親戚住在廟附近，大拜拜會請客，就可以大吃一頓，也可以到仁壽宮拜拜；從小時候我們稱感天大帝為「感天祖」，覺得祂庇佑村民平平安安，從小我就有這個觀念。

A3：因為婆婆信仰感天大帝，我嫁過來就跟隨婆婆信仰。

A4：我從北港嫁到大園，跟著婆婆拜仁壽宮。

A5：我從臺北嫁來大園，跟隨婆婆信仰仁壽宮。

A6：信仰仁壽宮老祖(感天大帝)是跟隨父母的信仰而來。

A7：在我手中總共蓋五間廟其中三間是土地公廟，其中保德宮都有到大園請神，

所以與大園地區寺廟有交流，．．．．．因為帶領桃園市的廟去大園進香，
才會信仰感天公(感天大帝)。

⁸⁸轉引鄭弘岳，〈宗教皈依歷程的實證探討—以佛教信徒為例〉，玄奘佛學研究第八期 創校十周年增刊，2007年，頁82。

A8：從我阿公時代，我就一直都信仰感天公(感天大帝)。大概民國 85 年，有一位游正龍向我說大園仁壽宮門無人掌理廟務，叫我回來幫忙，我有建議其他人選，比如曾木溪、許銘清等人，但游正龍說他們不行，還是叫我回來。……因為地方耆老要求我來掌管仁壽宮廟務，當時無法推辭強烈的邀請，只好就答應。

A9：在莊來發先生時代，他安排我從登記為仁壽宮信徒，再當選為信徒代表，進一步參選理監事，一路走來到現在。

A10：我覺得很慶幸從小能跟著父母親信仰老祖(感天大帝)，延續到現在。

小結：經統計受訪者，發現有關初級團體對於受訪者皈信仁壽宮的影響，其比率達 80% 佔最多，由此可知信仰宗教對一般家庭而言，具有世襲傳遞性，尤其在農業社會時代，因資訊封閉的環境，造就家族對宗教世襲性更具鞏固性。

二、健康因素

宗教醫療是民俗醫療中最常見的系統，民間信仰的主要特徵，乃是延續原始社會的鬼神崇拜與薩滿巫術，繼承人神往來的靈感思維，民間信仰與民俗醫療具有同源共生之關係，所謂「同源」是指二者起源於古老的薩滿文化，主要在於通天地事鬼神，進行人神間的交感，獲得神聖力量以改善世俗生活；另所謂「共生」是指二者在同一個生態環境下，同時經歷宗教與人文等思想洗禮，發展出彼此互相涵攝的文化型態。⁸⁹

⁸⁹鄭志明，《宗教與民俗醫療》，台北：大元，2004 年，頁 61-62。

早期仁壽宮有設置「藥籤」，供信徒以杯筊求取後，至中藥房抓藥食用治療身體疾病；經訪問受訪者，發現受訪者亦有因治療本身或親人疾病而信仰仁壽宮感天大帝，渠等的說法如下：

A1：去年（民國 100 年）整年我身體都不好（喉嚨疼痛，看了很多醫生都無法根本治癒，常常吃藥頭，翻藥尾），四處去拜拜；有一次與阿桃姐電話聊天，她（阿桃姐）告訴我，身體不好，怎麼不去仁壽宮拜拜祭改！我聽從阿桃姊的話，就到仁壽宮請廟旁一位道士幫我祭改，那位道士告訴我，今年患病符一定會吃藥，他觀察我的外表後，說我這個月中旬（農曆十二月十五日）以後就會好。後來他幫我祭改再拿一些神符讓我帶回家洗身，結果自從洗了那神符後，我再吃藥覺得身體逐漸轉好，到十二月十六日那一天整個人完全恢復，不必再吃藥了。我康復後就買水果去拜拜答謝。

A3：祂很靈感，我大概在 17 歲時生疔，是祂出藥籤醫治好。

A4：我身體開刀動手術前，來向感天公(感天大帝)求庇佑手術順利，結果醫生說復原很好。另外我先生膝蓋動手術，也向感天公祈求庇佑，結果 6 天就出院。

A8：七、八年前我身體生病，一直發高燒無法退燒，家人到仁壽宮向感天公祈求爐丹(香灰)讓我服食後，幫我把身體醫好，．．．．．感天公醫治我的身體健康，我也完成廟的重建任務。

A10：我年輕時代在台北工作，因為我母親身體健康不好，星期日放假回來大園，都來仁壽宮向老祖求爐丹(香灰)給母親服用，結果母親身體有轉好，．．．．．因為感天大帝非常幫助我，我常祈求老祖（感天大帝）庇佑母親身體康復，每當母親身體病痛難過時，只要吃了我向老祖祈求的爐丹(香灰)，她就有明顯減輕病痛的情形，我母親也說她看到老祖坐在書桌上。

小結：往昔醫療體系不發達，一般庶民遭遇疾病痛苦時，為節省醫藥費用及便利性，多數人會選擇向「醫神」祈求藥方或以法術從事治療疾病；以當代的角度審視，往昔信徒求取香灰或藥方治療疾病之事，或許無法認同甚且予以鄙視，然而確實有信徒依據仁壽宮感天大帝賜予之藥方治癒病痛，此現象若以強化患者心理信念，進而提升生理系統之復癒能力，或許較符合現代醫學觀點。總之不論觀點如何？但仁壽宮感天大帝為信徒治癒疾病的神蹟，是存在的事實。

三、宗教經驗

著名的美國心理學家和哲學家詹姆斯指出，宗教領域可大體劃為兩個分支，分別為「制度宗教」(institutional religion) 和「個人宗教」(personal religion)。「制度宗教」注重的是神性，主要表現為崇拜、獻祭、神學、儀式、教會等；反之，「個人宗教」最關心的是人，意即人的內在性情構成了興趣中心，像人的良心、美德、無助、不完善性等。在個人宗教裡，能否得到上帝的恩寵是一個本質問題，神學思想雖然也對個人激起重要作用，但個人宗教所激勵的行為卻是個人的而非儀式的，意即是個人在單獨處理宗教事務，而教會、牧師、聖禮以及其他「仲介者」則降到了次要地位。這便形成了人與宗教創造者「從內心到內心，從靈魂到靈魂」的直接關係。

以上兩大分支相比，個人宗教比制度宗教更重要更根本，因為前者先在於後者。各大宗教的創始人，最初無一不是透過個人與神性的交往而獲得力量的。基督、佛陀、穆罕默德等超人的創始者是這樣，各宗派的創建者也是如此。⁹⁰

宗教經驗的特質如下：

⁹⁰張志剛著，《宗教學是什麼》，台北市，揚智文化，2003年，頁67-68。

(一)從本質上而言，宗教經驗是「對人之本體的想像」(the humanontological imagination)，此類想像對信仰者是極具有說服力的，它使得某些不可描述的存在物有實在感，其強烈程度很像幻覺的作用。因此，這類實在感能決定人生的根本態度。對信仰者而言，上述意義是對真理的真誠感受，此類感覺所啟示的那種實在經驗，是任何反面論證也否定不了的。當然，有些人可能全無此類感覺。但對那些有經驗者來說，此類感覺不但像任何直接的感官經驗一樣真實可信，而且，比任何的邏輯推理更真實可信。

(二)就特性而言，宗教經驗是「神秘的」，可劃歸神秘主義(mysticism)。在哲學上，與神秘主義相對立的就是「理性主義」(rationalism)。按理性主義的主張，所有的信仰均須提供明確的根據，這些根據主要包括：1.可陳述的、明確的抽象原理。2.來自感覺的確切事實。3.基於此類事實作出的明確假設。4.確切的邏輯結論。照此標準，「關於不明確東西的模糊印象」，在理性主義的思想體系裡是沒有任何地位的。就積極方面而言，理性主義無疑是一種很好的理智傾向，孕育了現有的哲學和自然科學。然而，如果觀察人的整個心理生活，依其生活狀況深入到個體的追求，理性主義所能說明的只是其中的一部分，而且這部分解釋還是比較表面性的。對一個宗教徒來說，理性主義觀點是無法使其信服或皈依的，因為它的直覺來自人性的更深層面，超出了理性主義的論辯範圍。

(三)在宗教信仰問題上，正如理性主義的駁難是次要的，正面的論證也不是首要的，神學家和哲學家曾從自然秩序那裡找到了大量證據，用來證明上帝存在。此類論證以前似有無可反駁的說服力，可時至今日，這方面的論著，現代人

已對其失去深信感。⁹¹

本文受訪者在訪談過程中，均紛紛表示對仁壽宮感天大帝的靈驗聖蹟肅然敬畏，渠等親身經歷之神蹟最為津津樂道的為大旱求雨，另有許多及時轉化危機，解救信徒性命於瞬間之奇蹟，總之，尚無受訪者不相信感天大帝具有廣大神力；以下就受訪者親自感受之宗教經驗，予以記錄：

A1：去年（民國 100 年）整年我身體都不好（喉嚨疼痛，看了很多醫生都無法根本治癒，常常吃藥頭，翻藥尾），四處去拜拜；有一次與阿桃姐電話聊天，她（阿桃姐）告訴我，身體不好，怎麼不去仁壽宮拜拜祭改！我聽從阿桃姊的話，就到仁壽宮請廟旁一位道士幫我祭改，那位道士告訴我，今年患病符一定會吃藥，他觀察我的外表後，說我這個月中旬（農曆十二月十五日）以後就會好。後來他幫我祭改再拿一些神符讓我帶回家洗身，結果自從洗了那神符後，我再吃藥覺得身體逐漸轉好，到十二月十六日那一天整個人完全恢復，不必再吃藥了。．．．．我都會邀請親朋好友來參加進香活動。因為我深刻感受到仁壽宮感天大帝的靈驗事蹟（以我去年治癒喉嚨痛為例）。

A2：年輕時代遇到困難，請求神明指點迷路，仕途順遂時就成為精神寄託．．仁壽宮感天大帝有給我心靈寄託。

A5：我兒子是職業軍人，有一次「補給證」遺失怕被處分，我去向仁壽宮感天大帝祈求庇佑可以找回來，結果竟然有人把那證件寄回來。還有我媳婦要考軍隊士官，我也去向感天大帝祈求，結果有考取。

A6：在我十多歲日本時代，大園地區發生乾旱災難，稻子缺水枯萎，老祖向一位張姓乩童表示某日某時會下雨，如果未下雨可以將老祖神像劈為兩半，乩童

⁹¹張志剛著，《宗教學是什麼》，台北市，揚智文化，2003 年，頁 74-76。

下油鍋。然而當日近中午時間仍然豔陽高照萬里晴空，乩童眼見此天氣，心中忐忑不安驚恐不已，擔心被日本警察以造謠罪名懲處，到中午十二時，忽然間天空飄來一片大烏雲，下起傾盆大雨，結果那一年稻穀大豐收。．．．．．

大約 40 餘年前，我大兒子去金門當兵，寫信回家說感冒氣喘無法起床參加軍中操練，我的妻子接到信後非常擔心兒子的安危，趕緊第二天就到仁壽宮祈求老祖（仁壽宮感天大帝）庇護，能趕去金門探望協助我兒子，事後我兒子回來說，那段期間有一天他晚上睡眠中，看見一位老人臉色是紅色，有長長的白色鬚鬚，站在床前探望，忽然間就消失了。隔日早晨竟然可以身無病痛起床參加軍事操練活動。我告訴我兒子，那位老公公就是我去祈求的老祖顯現。經過這件事情，我感佩老祖靈感，因此長久以來就一直信奉老祖。．．．．．

作為老祖的信徒，都會受到老祖靈感的庇護，例如前年我腦部有瘤要到醫院動手術割除，開刀前去拜請老祖保佑，一擲茭就獲得恩准，結果過程平安順利。

A7：因為日據時期桃園鎮公所至大園仁壽宮求雨，我才與仁壽宮有往來。．．

．．．當時的鎮長（外號：豬哥丹）穿麻衣去求雨，乩童被日本警察甩耳光，並斥罵指責乩童亂造謠言，求雨場地是在池塘中豎立四根柱子，將老祖（感天大帝）神轎綁在該柱子上，這有一個故事如下：乩童在柱子旁，口出咒語要讓神轎「發碾」，突然間跑出一隻黑公狗碰撞柱子，造成神轎自行轉一圈，結果就下雨了，這位日本警察看到下雨後，自我打耳光懲處，並且口說自己「八格魯」。．．．．就是因為當時桃園鎮鎮長為解決乾旱問題，到大園仁壽宮向感天公求雨有應，我才信仰仁壽宮。

A9：有好幾次感天公化解我的危機，．．．．．例如：有一次我走過後街的一個建

築工地，經過後竟然從天而降一塊模板，只輕微擦傷後腳跟，如果慢一步就後果不可設想，另外有一次游泳中，因為河中有深溝我游過時突然被水捲入深水中，在最危急的時候感覺感天公現身有一個很大的身影從我背後用力推讓我浮出水面，免於溺斃。．．．．．常在我危難的時候，突然閃現(感天大帝)。在大園華航空難發生之際正有四部車輛經過，我坐的是第一部順利經過後，第二部是計程車就被飛機壓住，所以我會持續在仁壽宮服務。．．．．．大約四十年前，我親身經歷求雨活動，當時抬神明轎出巡經過當時的大園派出所門前，有一位信仰基督教的警察，出手碰打抬轎人員，引起群眾激憤，將神轎衝入派出所內，引起警民衝突事件。求雨結果當日晚上傾盆大雨，但是下雨的範圍只有在大園鄉區域，蘆竹鄉就沒有下雨。

A10：我常常看到感天大帝坐在我家書桌上（當時母親睡在書桌旁），連我爸爸也看到感天大帝顯現。．．．．．我年輕時規劃要自行創業開設經營布店時，因不知店舖到底要在台北開設或回大園家鄉開設，當時無法決定之際，第一次向老祖求籤請示，得到的指示應在大園開店舖，但因我弟弟已在大園經營布店，其岳母（弟媳母親）勸阻我在大園開店，以免兄弟相互競爭影響生意，在我陷入困惑之時，又向老祖求籤二次，都指示應該在大園開布店，後來經過巧妙境遇（租店面及進布貨等都非常順利完成），終於讓我有一番事業得經營。經過這件事，我凡事都會祈求請示老祖，比如我在桃園購買房子、土地，或房子修改等，都來祈求老祖指示意見，只要老祖答應，我就不殺價將它買下。我女兒在彰化要買土地，動工興建房子時，也是請求老祖到現場勘察決定。另外我現在居住的房子，當時是大園鄉公所拍賣案件，我要參加投標時，到仁壽宮祈求老祖庇佑能得標，但老祖竟指示我不用參加投標，我很訝異向

老祖稟報，現在無自有房子可居住，懇切請求老祖協助。後來原得標者因財力問題竟主動願意讓售給我，經過辦理完成手續，就順利取得房子所有權。

小結：宗教信徒在信仰過程中，有些人會經歷不可思議的神聖感應，這類特殊事物，經由口耳傳播後，除對當事者強化其信仰之堅定性外，亦會對周圍之親友產生吸引皈依之效力；感應過程及現象愈奇異、愈神奇，其吸引效力愈強大、愈廣泛。

第二節 對地方之影響

一、地方菁英參與廟務

祭祀不只是神聖的禮儀活動，同時也是民眾群體組合的運作模式，有著與其他宗教不同的組織型態，即台灣民眾的宗教組織與社會組織係結合在一起，以祭典活動進行區域民眾的生活聯結，這種獨特的群眾組織模式，是以宗教信仰來建構區域民眾的社會關係網絡，民眾是因生活的需要而形成的信仰群體，其信仰心理與行為是和社會外在的文化相互作用成為一體，彼此是生活共同體，具有共生關係。

從仁壽宮廟宇之建廟、整修、重建等過程中，均須依賴大園地區重要仕紳、賢達、意見領袖等人，實際共同參與始得順遂完成神聖工程；另外如辦理建醮之大型祭禮活動，亦均公推地方菁英份子擔任祭典要職，以期藉由渠等擁有之各種社會資源投入祭祀活動，提升祭典的神聖性並擴張號召信徒參與活動，茲以民國一〇二年仁壽宮「慶成祈安五朝建醮」委員會為例，地方菁英份子參與情形如下：

- 1.董事長：陳根德先生(現任立法委員)。

- 2.主任委員：張建隆先生(大園鄉第 14、15 屆鄉長、大興高中董事長)。
- 3.總幹事：許文芳先生(大園村村長)。
- 4.政治領袖：縣議員、鄉民代表、各村村長。
- 5.其他各行各業之代表人：謝登旺先生(元智大學教授)、獅子會、青商會、扶輪社等社團領導人。

二、慶典宗教活動維繫鄉民情感

仁壽宮每年例行最盛會之宗教活動為中元慶典，該廟中元祭典係採六個輪值區輪流主辦，輪值區域如下：1.大園村。2.田心村。3.橫峰村。4.埔心村與大海村。5.圳頭村與後厝村部份鄰。6.內海村。中元祭典活動主要項目有：中元普渡法會、放水燈、神豬比賽等；每逢農曆七月十四日下午起，仁壽宮祭圈內洋溢一股嘉年華會氣氛，因為慶賀中元之放水燈遊街活動將展開，當水燈車隊遊行至仁壽宮前獻祭時，現場人山人海熱鬧鼎沸，另隔日(農曆七月十五日)傍晚神豬比賽展示會場，亦人群聚集川流不息，觀賞得獎神豬之各式華麗裝飾。仁壽宮每年中元慶典活動雖由輪值村主辦，但祭祀圈內其餘各村，亦動員人力及物力鼎力相助共同完成辦理慶典，此模式傳承已久，對凝聚及維繫鄉民情感，具有深厚之催化效益。

甚且地方重大事務紛爭，亦恭謹遵照感天大帝之決定，如本文訪談時受訪者(編號 A9)敘述一件農會選舉事件如下：上屆(民國九十七年)農會理事長選舉，參選人競選擺不平，我建議參選人到仁壽宮感天公前擲筊十杯為準，以最多數杯者為理事，結果蔡姓參選人十杯得六杯，許姓參選人十杯得八杯，最後許姓參選人順利當選理事。該事件有圓滿之結果，地方仕紳均肯定感天大帝的裁示。

三、推動公益活動淨化人心回饋社會

民間信仰各種具體的社會福利服務事業的開辦，除了與社會需求的互動因素

外，與民間信仰的教義觀念亦有著密切的關係，經由信仰觀念所提共的世界觀、價值觀與人生觀等體系指導下的參與社會活動，乃是信徒信仰感情與信仰態度的具體表現，轉而成為具有世俗目的與世俗價值的實踐行為。

社會服務一詞，轉換成宗教性語言，即為「濟世」，民間信仰的社會服務來自於其濟世的觀念，必須了解民間信仰的濟世觀，始能真切地理解到民間信仰的社會服務活動。濟世與社會服務在內容上是有些出入，也因此影響到民間信仰從事社會服務的價值走向。故推動民間信仰的社會服務，必須根源於其固有的濟世觀，方能有效地達成其世俗性的目的。

民間信仰認為濟世不僅是一種社會服務而已，而是信眾極為神聖的人生責任，是人類生活自身存在的終極目的，這種信仰感情的形成，與儒釋道的人生關懷有著密切的關係，深受儒釋道三教哲理的教化，轉而成為神諭的教義與教條，不單是個體生命存在的問題，還牽涉到宇宙存在的秩序與和諧的問題。由此可知，濟世觀是一套形而上學，實現了個體與宇宙一體化的存在原理，進而確立個體生命存在的意義與目的。這一套形而上學的組成是極為複雜，巧妙地雜揉三教的形上思想，糾正某些自相矛盾的謬誤與填補某些明顯的紕漏，發展出一套適應時代與信仰需要的觀念系統。

民間信仰的濟世觀也受到佛教思想的影響，將人與宇宙的關係擴大，以為人與宇宙的相貫通，不只是現世的圓滿自足，還必須達到自性的永生與超渡。故濟渡眾生不只是以社會福利來救助人間的災難與禍殃，還要協助眾生了斷生命的輪迴流轉，達到人生原籍的最高理想境界。民間信仰濟世活動的人生目的即來自於中國哲學與佛學的形上學，由個體生命的自我修養來闡釋宇宙存在的奧秘神奇，

與人類生活的偉大成就。⁹²

民間信仰的濟世行為大致上具有下列幾個性質：第一、救濟性質：重新分配有形的物質資源，進行各種資源的援助，如施粥、奉茶、施棺、急難救助與冬令救濟等。第二、教化性質：輔導或提昇無形的精神資源，幫助眾生自我實現或心靈淨化，確立生命存在的目的與價值，如經典講座、國學講座、傳齋受戒、著書宣化與心理輔導等。第三、神聖性質：以神靈的超自然力作為濟世的資源，即以神明的靈驗來化解人間現實的苦難，經由對神明的祈禱獻祭，求得神明的憐憫與協助，完成今生與來世的圓融自在，如祭祀、祈禱、許願、普渡、超生、消災、解厄、祈禳、齋醮與法會等。⁹³

仁壽宮於民國六十一年成立財團法人，即訂定其辦理濟世之宗旨為：宏揚道教，敦睦信徒，舉辦社會救助慈善公益事業為目的，對於特殊貧民之緊急救濟、冬令救濟、獎學金資助等，均積極繼續推行辦理；該廟於民國六十六年，接受臺灣省政府表揚，獲頒「熱心公益興辦社會福利」之獎狀。

民國八十七年間，該廟信徒人士為感念「感天大帝」濟世救人之典範，由張萬枝先生創立「大園感天大帝會」，每年辦理冬令救濟活動。民國九十八年感天大帝會部份成員，深感為擴大公益服務事項，組織應先具備法定地位，遂經該屆理監事會議討論，決議向主管機關桃園縣政府，依法令程序辦理申請立案，並更名為「桃園縣大園鄉感天行善協會」；經主管機關核准於民國九十八年十月三十一日成立，該協會明訂組織宗旨為「結合地方善心人士，以互助、扶恤、救濟、敬老、獎助學子，凝聚眾人力量，創造溫馨有情之祥和社會」，動員以人力、物力及財力投入大園地區各公益活動，例如：急難救助、關懷老人、救助貧困家庭、協助無

⁹²鍾福山總編輯，《宗教論述專輯第一輯－社會服務篇》，台北：內政部，1994年，241-244頁。

⁹³鍾福山總編輯，《宗教論述專輯第一輯－社會服務篇》，台北：內政部，1994年，248頁。

力安葬者家屬辦理安葬事宜等事項，以發揚感天大帝仁濟精神。





第五章 結論

今日台灣的神廟面臨到不少存在的困境，危及到神廟自身的整體發展，也危及到社會特定的秩序形式，這些困境實際上也是民間文化在轉型的過程所面臨到的問題。這些問題都與信仰文化的形而上學有著密切的關係，不僅是「具形結構」變遷的問題，亦是整個「解釋結構」調適與轉化的問題，也是舊有文化傳統重新創建的大課題。在傳統的農業社會裡，神廟是帶領社會面對各種文化挑戰的火車頭，以其宗教信仰的生機控制，創建了社會集體共有的象徵認知體系，重新整合其原有的價值觀念與行為系統。⁹⁴

在傳統社會裡，神廟可以說是社會文化的中心。據莊芳榮在「台灣地區寺廟發展之研究」一書中，指出早期台灣寺廟有下列九種社會功能：一、促進聚落的形成與地區的繁榮。二促進的地方安定與團結。三、自治防衛的中心。四、商業的聚集場所。五、反映民意的象徵性機構。六、祭典的多重社會功能。七、民俗醫療的功能。八、文化藝術之保存與傳承。九、社會救濟功能。在早期的社會，神廟不僅是宗教信仰的中心，同時也扮演許多不同的角色，是地區武力、財力、權力等中心，也是人們社交、聯誼、娛樂、教化等中心。神廟要成為民眾信仰的中心，最少應該具有兩種文化功能，即「神聖功能」與「教化功能」。

就當代神廟的文化形態來說，其神聖功能的變質與教化功能的萎縮，逐漸喪失其作為統治社會的價值、信仰與象徵秩序的中心，反而淪落為現代社會文化的邊陲，自身沒有自主性的創造能力，無法主導民間文化的正常運作，只能盲目地隨著外在社會文化的流轉，進行部份文化的片面整合，成為少數族群的次文化，

⁹⁴鄭志明，《台灣新興宗教現象－傳統信仰篇》，嘉義縣：南華管理學院，1999年，頁204。

游離於社會的邊陲地帶，喪失了優勢的文化擴散能力。神廟神聖功能的變質是當今神廟發展的最大危機，神聖功能可以說是神廟自成系統的精神文明，具有美化人生真善的境界與促進社會和諧的功能。一但變質了以後，就很難再發揮出其精緻性的創造能力，當前神廟雖然仍具有著高度救世的終極目標，但其給人的最大的印象卻是極端功利性的宗教行為，主要是因為世俗化的集體行為壓過了神聖性的信仰理念，企圖以超越存在的神秘力量來實現自己現實生活的生理滿足，這種世俗的實用態度造就了神廟信仰的模糊性格，抹殺了其原本存在的理想目標與終極價值。這種變質的現象是由於神廟的神聖宗教功能完全被生活的世俗文化所取代，過分地依賴神明的神秘力量，來滿足人民的生理需求與社會需求，造成精神追求與現實利益合而為一的現象。導致神廟的文化發展走向極端偏重在神明的靈驗性格上，直接就以巫術訴諸於神明的庇佑與指點。

神服務世人的神聖性質不見了，隨之而來的是世俗化的功利性格，抹殺了巫術禮儀中靈感的神恩，只是粗糙的布施利益，喪失了神人交感的心靈文化與精緻生活，展現的是日愈商品化的神恩與庸俗化的靈驗，神與人趨向於表面化與浮面化的交往，形成了一種功利形式的對報情感，缺乏了民間信仰超越性的終極關懷與倫常性的道德實踐，緊接而來的是金錢遊戲的崇拜競逐與神秘感通的術數狂熱。當今台灣一般信徒關心的只是神明的靈驗與術數的神奇，回饋神明就是捐巨款與興建大廟，澈底忽略了神明靈應濟世的神聖目的，造成神廟的神聖功能只是一種私自性的交易行為。這種現象也導致神聖性宗教儀式的物質化，如神壇的通靈巫術主要是偏重在個人私自性的交易，法會的儀式效用則是側重在集體公益性的交易。

廟宇神聖功能的變質，主要還是來自於教化功能的萎縮，造成神廟不再是一

個涵養性靈與教化人心的場所，而是祈福贖罪的交易地方。

神廟的教化功能主要在於維護社會人際關係與自然關係的和諧，這原本是民間信仰文化最深層的結構，可是由於神聖功能的變質，導致信仰文化產生迷失的危機，緊接著其形而上學也隨之脫序與失調，恐導致淪為劣勢邊陲地位的危機。⁹⁵

祭祀行為會隨著時間及空間的轉變，呈現出動態的演變過程，與行政區劃亦顯現某種程度的契合。大園仁壽宮雖甫於耗費巨資完成重建新廟宇，但從最近民國一〇二年建醮活動過程，該廟宇之祭祀圈信徒信仰熱忱，已顯現因著外在環境的變化，而產生信徒流動之改變現象，未來是否因桃園航空城開發，所造成的大園鄉社會結構重組，進而對仁壽宮在大園鄉的首廟地位及祭祀圈信徒結構產生重大衝擊，是一項值得深入探討的議題。

⁹⁵鄭志明，《台灣新興宗教現象－傳統信仰篇》，嘉義縣：南華管理學院，1999年，頁213-217。



參考文獻

一、史料(依年代排列)

- 1.許呈中總編輯，1978，《大園鄉志》，桃園：大園鄉公所。
- 2.賴澤涵總編纂，2010，《新修桃園縣誌【宗教禮俗志】》，桃園：桃園縣政府。
- 3.施添福總編纂，2010，《臺灣地名辭書.卷十五.桃園縣》，南投：國史館臺灣文獻館。
- 4.鄭明枝總編輯，2010，《大園鄉志續編(二)》，桃園：大園鄉公所。

二、專書(依姓氏筆劃排列)

- 1.王卡主編，1999，《道教三百題》，台北：建安出版社。
- 2.朱柔若譯，1996，《社會科學研究方法與資料分析》，Thomas Herzog 著，台北：揚智文化。
- 3.李養正，2000，《當代道教》，北京：東方出版社。
- 4.李豐楙，1997，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，台北：臺灣學生書局。
- 5.阮昌銳，1990，《中國民間宗教之研究》，台北：臺灣省立博物館出版部。
- 6.周文欽，2000，《研究方法概論》，台北：國立空中大學。
- 7.芮傳明、趙學元譯，1998，《宗教生活的基本形式》，Emile Durkheim 著，台北：桂冠。
- 8.財團法人桃園縣大園仁壽宮，2014，《感天大帝忠孝文化論壇活動專刊》，桃園：財團法人桃園縣大園仁壽宮。
- 9.張志剛，2003，《宗教學是什麼》，台北：揚智文化事業。
- 10.張紹勳，2004，《研究方法》，台中：滄海書局。

- 11.陳運星，2006，〈主題論述〉，《止善》，創刊號。
- 12.黃小石，1999，《淨明道研究》，成都：巴蜀書社。
- 13.楊君仁編，2006，《世界宗教與倫理論集》，中壢：國立中央大學。
- 14.楊宜音譯，1997，《宗教心理學》，斯塔伯克著，台北：桂冠公司。
- 15.葉至誠、葉立誠，2002，《研究方法與論文寫作》，台北：商鼎出版社。
- 16.鄔昆如，1999，《宗教與人生》，台北：五南出版公司。
- 17.鄭志明，1999，《台灣新興宗教現象－傳統信仰篇》，嘉義縣：南華管理學院。
- 18.鄭志明，2004，《宗教與民俗醫療》，台北：大元書局。
- 19.蕭羨一譯，2003，《神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素》，彼得·柏格(Peter L.Berger)著，台北：商周。
20. William Calloley Tremmel 著，賴妙淨譯，2000，《宗教學導論》，台北：桂冠。
- 21.謝宗榮，2003，《台灣傳統宗教藝術》，台中：晨星出版公司。
- 22.謝宗榮，2003，《臺灣傳統宗教文化》，台中：星晨出版公司。
- 23.鍾福山總編輯，1994，《宗教論述專輯第一輯－社會服務篇》，台北：內政部。
- 24.樂保裙，2009，《中國神怪大辭典》，北京：人民出版社。

三、期刊(依姓氏筆劃排列)

- 1.余秀敏，2005，〈聖俗辯證的體現--伊理亞德的宗教象徵體系之介紹〉，教育暨外國語文學報，第一期。
- 2.鄭弘岳，2007，〈宗教皈依歷程的實證探討-以佛教徒為例〉，玄奘佛學研究第八期創校十週年增刊。

四、碩士論文(依姓氏筆劃排列)

- 1.王珊華，2002，《元代淨明道之研究-以劉玉為中心》，私立輔仁大學宗教學系研究所碩士論文。
- 2.李登詳，1999，《宋高宗紹興元年以前許遜傳說與其教團發展研究》，國立成功大學歷史研究所碩士論文。
- 3.劉佳玲，2006，《桃園縣大園鄉仁壽宮之研究》，國立台灣師範大學歷史學系研究所碩士論文。

五、網路資料

- 1.星雲法師，《星雲文集》網站資料
(<https://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/system/religionize/index.htm>)，2014 年 5 月 12 日搜尋。
- 2.大園鄉戶政事務所網站(<http://www.taynhr.gov.tw/cht/profile/areamap.html>)，103 年 5 月 18 日搜尋。

六、其他

- 1.大園仁壽宮提供資料。
- 2.游原順，宜蘭三清宮，2013 年第 17 梯次道學研習營初級班上課講義。



附 錄

附錄一：訪談稿

（受訪者編號：A1，女性）

1.問：能否請您談談為什麼接觸到仁壽宮這個廟？您又是如何來信仰仁壽宮這個廟？

答：我從新竹嫁到大園橫峰村，我婆婆原本就非常信仰仁壽宮，留傳下來我們就跟著信，一直到現在，過年時（或過節慶）都會去那裏（仁壽宮）拜拜、過年去祭改。

2.問：在接觸仁壽宮的過程中，有沒有比較重要的事情發生？每一件事情主要的影響因素為何？

答：去年（民國 100 年）整年我身體都不好（喉嚨疼痛，看了很多醫生都無法根本治癒，常常吃藥頭，翻藥尾），四處去拜拜；有一次與阿桃姐電話聊天，她（阿桃姐）告訴我，身體不好，怎麼不去仁壽宮拜拜祭改！我聽從阿桃姊的話，就到仁壽宮請廟旁一位道士幫我祭改，那位道士告訴我，今年患病符一定會吃藥，他觀察我的外表後，說我這個月中旬（農曆十二月十五日）以後就會好。後來他幫我祭改再拿一些神符讓我帶回家洗身，結果自從洗了那神符後，我再吃藥覺得身體逐漸轉好，到十二月十六日那一天整個人完全恢復，不必再吃藥了。我康復後就買水果去拜拜答謝。

3.問：從接觸仁壽宮到目前為止的這整個過程，可以區分成不同的階段嗎？

答：沒有分別。

4.問：是甚麼主要因素影響您從一個階段往下繼續走到下一個階段？有遇到什麼障

礙嗎？

答：三十多年來，我就是跟隨婆婆一起信仰，沒有人阻礙。

5.問：在每一個階段，您對於自己的看法為何？

答：未回答。

6.問：請您談談當時為什麼會信仰仁壽宮？當時有何動機與想法？您個人考量的因素為何？有何外在因素？

答：跟隨婆婆信仰。

7.問：請您談談當時信仰仁壽宮時有甚麼人介紹您來這個廟？為甚麼他（她）介紹您就跟著來了？

答：我最敬佩的人是阿桃姊，因為她對寺廟神明非常虔誠，出錢出力；如果寺廟要進香拜拜或是辦理廟會活動，她都會熱心傳達訊息召集村民參加。

8.問：信仰仁壽宮之前，曾經信仰過其他宗教？為什麼會信仰這個宗教？如何接觸且信仰該宗教？為什麼會改信仰仁壽宮？

答：確實有人邀請信仰基督教，但因我一直是習慣拿香拜拜，所以未改變信仰。

9.問：在信仰的過程中，寺廟的領導者重要嗎？為什麼？

答：寺廟要興盛，該廟的領導者當然是重要的。

10.問：有沒有遇到令人佩服的寺廟領導者，他（她）們有什麼特質？包括行為或個人特質？或對您有何啟示？

答：我覺得人品（尤其是大公無私之心）很重要，其次是熱忱的服務心。

11.問：請您談談皈信前、後有何差異？並舉例說明。

答：我都會邀請親朋好友來參加進香活動。因為我深刻感受到仁壽宮感天大帝的靈驗事蹟（以我去年治癒喉嚨痛為例）。

12.問：您對於信仰仁壽宮信仰歷程的整體看法是甚麼？

答：未回答。

13.問：您是一個仁壽宮的信徒，請問「我是一個仁壽宮的信徒」這意味著甚麼？

您如何來看待（界定）自己是個仁壽宮的信徒？

答：我會覺得很光榮。

14.問：最後，能否請您介紹一下您自己的整個出身與經歷？（出生日期、出生地、教育程度、職業、婚姻、信仰仁壽宮時間等）

答：57 歲，新竹市出生，初中畢業，飲食店負責人，已婚，信仰仁壽宮約 33 年。

（受訪者編號：A2，女性）

1.問：能否請您談談為什麼接觸到仁壽宮這個廟？您又是如何來信仰仁壽宮這個廟？

答：因為我是大園村的人，上學都會經過這個廟，它是街上唯一的一座廟，小時候是農業社會比較貧窮，沒有東西吃，這廟會作大拜拜，因為有親戚住在廟附近，大拜拜會請客，就可以大吃一頓，也可以到仁壽宮拜拜；從小時候我們稱感天大帝為「感天祖」，覺得祂庇佑村民平平安安，從小我就有這個觀念。我覺得要拜就要拜地方的主神，我結婚後有接觸其他的小宮廟，報紙也有報導斂財事情，而仁壽宮主要的神明以前也有作一些祭解或是求雨，這些動作都是很正面的而且是公開化，不像一些私人宮廟，以人性本來就有的弱點，在無形中會利用名目來斂財，我覺得大型的宮廟就不會有這些現象。我信仰仁壽宮是小時候就有的，初中畢業後到社會(外地)工作回來或者初二回娘家我也都會來仁壽宮拜拜。

2.問：在接觸仁壽宮的過程中，有沒有比較重要的事情發生？每一件事情主要的影響因素為何？

答：我是以平常心虔誠來拜神明，並不是因我人生有特殊事情，才來拜拜。

3.問：從接觸仁壽宮到目前為止的這整個過程，可以區分成不同的階段嗎？

答：一直都是這樣拜拜。

4.問：是甚麼主要因素影響您從一個階段往下繼續走到下一個階段？有遇到什麼障礙嗎？

答：我覺得人總是要有一個信仰，在我個人來說會找一個經常會經過而且又是地方上一般民眾都會信仰的地方，我選擇感天大帝是因為祂是宗教神仙，而且裏面（指仁壽宮）供奉的主神也很多，除了感天大帝外，還有文昌帝君、觀世音菩薩等。

5.問：在每一個階段，您對於自己的看法為何？

答：未回答。

6.問：請您談談當時為什麼會信仰仁壽宮？當時有何動機與想法？您個人考量的因素為何？有何外在因素？

答：未回答。

7.問：請您談談當時信仰仁壽宮時有甚麼人介紹您來這個廟？為甚麼他（她）介紹您就跟著來了？

答：未回答。

8.問：信仰仁壽宮之前，曾經信仰過其他宗教？為什麼會信仰這個宗教？如何接觸且信仰該宗教？為什麼會改信仰仁壽宮？

答：我在讀中壢高商時，宿舍附近都是天主教，我們都會去作禮拜，畢業後就離

開了。很多是習慣問題，當習慣了這個廟以後，根深柢固對廟有感情，就不容易再去信什麼，但這也是要看個人。我有朋友推薦其他信仰給我，但自己的心要定，我認為神明之所以為神明是因為祂的格比人的層次還要高，所以可以當神明給大家膜拜。因為感天大帝有豐功偉績且受到皇帝冊封的，神與人之間如果有些事情無法跟人講，可以在神明前娓娓道來溝通，你想要的答案，在溝通當下可能就給你，如果真的徬徨無助又不能找到一個人很值得信賴的話，我覺得這也是一個溝通管道。

9.問：在信仰的過程中，寺廟的領導者重要嗎？為什麼？

答：我認為寺廟的領導者非常重要，因為一個宮廟它有文化特性與氣質特值，一個領導者有沒有這個心，要把宮廟經營出特色，比方像仁壽宮，感天大帝之所以為什麼受冊封為感天大帝，仁壽宮為大園信仰中心，領導者他要如何去經營一家宮廟，如何讓一家宮廟的功能發揮到最好，這個領導者要很用心，訴求的重點是什麼？像我爸爸說過：「臺灣第一是政府，第二是廟府」意思是說政府的錢是人民的民脂民膏，寺廟的香油錢一定是信徒貢獻的，經營者對信徒捐獻的善款如何運用，這是很重要；如何讓寺廟信徒愈來愈多香火愈來愈旺，信徒應該老中青人都要有，如果只有老人信徒，會愈來愈凋零，現在是少子化時代，如何讓人進入廟後，心能沉靜下來，心就可以淡定下來，覺得精神信仰有所寄託，除了提供一個很好的環境以外，這個領導者風範或經營方式，都有很大的連帶關係。

10.問：有沒有遇到令人佩服的寺廟領導者，他（她）們有什麼特質？包括行為或個人特質？或對您有何啟示？

答：目前還沒有遇到。

11.問：請您談談皈依前、後有何差異？並舉例說明。

答：年輕時代遇到困難，請求神明指點迷途，仕途順遂時就成為精神寄託，仁壽宮感天大帝有給我心靈寄託。

12.問：您對於信仰仁壽宮信仰歷程的整體看法是甚麼？

答：我可以推薦朋友信仰仁壽宮，人為的強求可能不見得會接受，但因緣到了，加上有介紹這麼好的寺廟，慢慢就會接受。

13.問：您是一個仁壽宮的信徒，請問「我是一個仁壽宮的信徒」這意味著甚麼？
您如何來看待（界定）自己是個仁壽宮的信徒？

答：我覺得這與主事者有互相連帶的關係。

14.問：最後，能否請您介紹一下您自己的整個出身與經歷？（出生日期、出生地、教育程度、職業、婚姻、信仰仁壽宮時間等）

答：58 歲，出生地大園鄉，高職畢業，職業為家管，已婚，信仰仁壽宮約有 40 年。

（受訪者編號：A3，女性）

1.問：能否請您談談為什麼接觸到仁壽宮這個廟？您又是如何來信仰仁壽宮這個廟？

答：因為祂很靈感，我大概在 17 歲時生疔，是祂出藥籤醫治好，（現已 75 歲），因為婆婆信仰感天大帝，我嫁過來就跟隨婆婆信仰。

2.問：在接觸仁壽宮的過程中，有沒有比較重要的事情發生？每一件事情主要的影響因素為何？

答：未回答。

3.問：從接觸仁壽宮到目前為止的這整個過程，可以區分成不同的階段嗎？

答：未回答。

4.問：是甚麼主要因素影響您從一個階段往下繼續走到下一個階段？有遇到什麼障礙嗎？

答：未回答。

5.問：在每一個階段，您對於自己的看法為何？

答：未回答。

6.問：請您談談當時為什麼會信仰仁壽宮？當時有何動機與想法？您個人考量的因素為何？有何外在因素？

答：未回答。

7.問：請您談談當時信仰仁壽宮時有甚麼人介紹您來這個廟？為甚麼他（她）介紹您就跟著來了？

答：未回答。

8.問：信仰仁壽宮之前，曾經信仰過其他宗教？為什麼會信仰這個宗教？如何接觸且信仰該宗教？為什麼會改信仰仁壽宮？

答：未回答。

9.問：在信仰的過程中，寺廟的領導者重要嗎？為什麼？

答：重要，因為廟要興旺，跟領導者有關係。

10.問：有沒有遇到令人佩服的寺廟領導者，他（她）們有什麼特質？包括行為或個人特質？或對您有何啟示？

答：沒有遇到令人佩服的領導者。

11.問：請您談談皈依前、後有何差異？並舉例說明。

答：未回答。

12.問：您對於信仰仁壽宮信仰歷程的整體看法是甚麼？

答：未回答。

13.問：您是一個仁壽宮的信徒，請問「我是一個仁壽宮的信徒」這意味著甚麼？

您如何來看待（界定）自己是個仁壽宮的信徒？

答：我覺得很光榮，我只捐款給仁壽宮，不會捐給別的寺廟，也要求兒子信仰仁壽宮及捐獻香油錢。

14.問：最後，能否請您介紹一下您自己的整個出身與經歷？（出生日期、出生地、教育程度、職業、婚姻、信仰仁壽宮時間等）

答：75 歲，大園鄉人，不識字，職業家管，已婚，信仰仁壽宮約 60 年。

（受訪者編號：A4，女性）

1.問：能否請您談談為什麼接觸到仁壽宮這個廟？您又是如何來信仰仁壽宮這個廟？

答：我從北港嫁到大園，跟著婆婆拜仁壽宮。

2.問：在接觸仁壽宮的過程中，有沒有比較重要的事情發生？每一件事情主要的影響因素為何？

答：我身體開刀動手術前，來向感天公(感天大帝)求庇佑手術順利，結果醫生說復原很好。另外我先生膝蓋動手術，也向感天公祈求庇佑，結果 6 天就出院。

3.問：從接觸仁壽宮到目前為止的這整個過程，可以區分成不同的階段嗎？

答：未回答。

4.問：是甚麼主要因素影響您從一個階段往下繼續走到下一個階段？有遇到什麼障礙嗎？

答：未回答。

5.問：在每一個階段，您對於自己的看法為何？

答：未回答。

6.問：請您談談當時為什麼會信仰仁壽宮？當時有何動機與想法？您個人考量的因素為何？有何外在因素？

答：未回答。

7.問：請您談談當時信仰仁壽宮時有甚麼人介紹您來這個廟？為甚麼他（她）介紹您就跟著來了？

答：嫁來大園就跟著婆婆信仰。

8.問：信仰仁壽宮之前，曾經信仰過其他宗教？為什麼會信仰這個宗教？如何接觸且信仰該宗教？為什麼會改信仰仁壽宮？

答：我只有信仰仁壽宮感天大帝，沒有信仰過其他的宗教。

9.問：在信仰的過程中，寺廟的領導者重要嗎？為什麼？

答：領導者人品很重要。

10.問：有沒有遇到令人佩服的寺廟領導者，他（她）們有什麼特質？包括行為或個人特質？或對您有何啟示？

答：我不清楚。

11.問：請您談談皈依前、後有何差異？並舉例說明。

答：未回答。

12.問：您對於信仰仁壽宮信仰歷程的整體看法是甚麼？

答：未回答。

13.問：您是一個仁壽宮的信徒，請問「我是一個仁壽宮的信徒」這意味著甚麼？

您如何來看待（界定）自己是個仁壽宮的信徒？

答：作為仁壽宮的信徒，感到很光榮；我會鼓勵子孫來信仰仁壽宮。

14.問：最後，能否請您介紹一下您自己的整個出身與經歷？（出生日期、出生地、教育程度、職業、婚姻、信仰仁壽宮時間等）

答：75 歲，雲林縣人，不識字，職業家管，已婚，信仰仁壽宮約 60 年。

（受訪者編號：A5 女性）

1.問：能否請您談談為什麼接觸到仁壽宮這個廟？您又是如何來信仰仁壽宮這個廟？

答：我從臺北嫁來大園，跟隨婆婆信仰仁壽宮。

2.問：在接觸仁壽宮的過程中，有沒有比較重要的事情發生？每一件事情主要的影響因素為何？

答：我兒子是職業軍人，有一次「補給證」遺失怕被處分，我去向仁壽宮感天大帝祈求庇佑可以找回來，結果竟然有人把那證件寄回來。還有我媳婦要考軍隊士官，我也去向感天大帝祈求，結果有考取。

3.問：從接觸仁壽宮到目前為止的這整個過程，可以區分成不同的階段嗎？

答：未回答。

4.問：是甚麼主要因素影響您從一個階段往下繼續走到下一個階段？有遇到什麼障礙嗎？

答：因為給予我很多靈感，因此我對神明很尊重。

5.問：在每一個階段，您對於自己的看法為何？

答：未回答。

6.問：請您談談當時為什麼會信仰仁壽宮？當時有何動機與想法？您個人考量的因素為何？有何外在因素？

答：未回答。

7.問：請您談談當時信仰仁壽宮時有甚麼人介紹您來這個廟？為甚麼他（她）介紹您就跟著來了？

答：未回答。

8.問：信仰仁壽宮之前，曾經信仰過其他宗教？為什麼會信仰這個宗教？如何接觸且信仰該宗教？為什麼會改信仰仁壽宮？

答：我只有信仰民間宗教。

9.問：在信仰的過程中，寺廟的領導者重要嗎？為什麼？

答：我認為領導者的品德很重要。

10.問：有沒有遇到令人佩服的寺廟領導者，他（她）們有什麼特質？包括行為或個人特質？或對您有何啟示？

答：我沒有與仁壽宮領導者常接觸，所以沒有感覺到。

11.問：請您談談皈依前、後有何差異？並舉例說明。

答：未回答。

12.問：您對於信仰仁壽宮信仰歷程的整體看法是甚麼？

答：未回答。

13.問：您是一個仁壽宮的信徒，請問「我是一個仁壽宮的信徒」這意味著甚麼？您如何來看待（界定）自己是個仁壽宮的信徒？

答：我感到很光榮，在親戚朋友間感覺榮耀。我鼓勵朋友及兒子、媳婦來仁壽宮參拜。

14.問：最後，能否請您介紹一下您自己的整個出身與經歷？（出生日期、出生地、教育程度、職業、婚姻、信仰仁壽宮時間等）

答：62 歲，台北市人，國小畢業，職業商，已婚，信仰仁壽宮約 40 年。

（受訪者編號：A6，男性）

1.問：能否請您談談為什麼接觸到仁壽宮這個廟？您又是如何來信仰仁壽宮這個廟？

答：大約 40 餘年前，我大兒子去金門當兵，寫信回家說感冒氣喘無法起床參加軍中操練，我的妻子接到信後非常擔心兒子的安危，趕緊第二天就到仁壽宮祈求老祖（仁壽宮感天大帝）庇護，能趕去金門探望協助我兒子，事後我兒子回來說，那段期間有一天他晚上睡眠中，看見一位老人臉色是紅色，有長長的白色鬍鬚，站在床前探望，忽然間就消失了。隔日早晨竟然可以身無病痛起床參加軍事操練活動。我告訴我兒子，那位老公公就是我去祈求的老祖顯現。經過這件事情，我感佩老祖靈感，因此長久以來就一直信奉老祖。

2.問：在接觸仁壽宮的過程中，有沒有比較重要的事情發生？每一件事情主要的影響因素為何？

答：在我十多歲日本時代，大園地區發生乾旱災難，稻子缺水枯萎，老祖向一位張姓乩童表示某日某時會下雨，如果未下雨可以將老祖神像劈為兩半，乩童下油鍋。然而當日近中午時間仍然豔陽高照萬里晴空，乩童眼見此天氣，心中忐忑不安驚恐不已，擔心被日本警察以造謠罪名懲處，到中午十二時，忽然間天空飄來一片大烏雲，下起傾盆大雨，結果那一年稻穀大豐收。

3.問：從接觸仁壽宮到目前為止的這整個過程，可以區分成不同的階段嗎？

答：無法區分階段，因為我一直信仰老祖。

4.問：是甚麼主要因素影響您從一個階段往下繼續走到下一個階段？有遇到什麼障礙嗎？

答：因為老祖非常靈驗庇佑信徒，支持我持續的信仰一路走來都無改變，現在因為我的腳不良行走，就無法到仁壽宮拜老祖。

5.問：在每一個階段，您對於自己的看法為何？

答：我虔誠拜老祖，祂很靈感庇佑我。

6.問：請您談談當時為什麼會信仰仁壽宮？當時有何動機與想法？您個人考量的因素為何？有何外在因素？

答：信仰仁壽宮老祖是跟隨父母的信仰而來，長大後來拜老祖，感覺祂都有庇護我。

7.問：請您談談當時信仰仁壽宮時有甚麼人介紹您來這個廟？為甚麼他（她）介紹您就跟著來了？

答：小時後跟隨父母拜老祖，等我成年後就自己常到仁壽宮拜老祖。

8.問：信仰仁壽宮之前，曾經信仰過其他宗教？為什麼會信仰這個宗教？如何接觸且信仰該宗教？為什麼會改信仰仁壽宮？

答：我只信仰老祖，沒有信仰過其他的宗教。

9.問：在信仰的過程中，寺廟的領導者重要嗎？為什麼？

答：我認為重要，因為要領導信徒。

10.問：有沒有遇到令人佩服的寺廟領導者，他（她）們有什麼特質？包括行為或個人特質？或對您有何啟示？

答：我與廟的領導者沒有往來，每次只去拜一拜就離開，對這方面不熟悉。

11.問：請您談談皈依前、後有何差異？並舉例說明。

答：因為一直信仰拜老祖，所以沒有什麼差別，只是我會騎摩托車後，初一及十五都會載我妻子去拜老祖，拜拜的次數變得較多。

12.問：您對於信仰仁壽宮信仰歷程的整體看法是甚麼？

答：真的是有神明存在。

13.問：您是一個仁壽宮的信徒，請問「我是一個仁壽宮的信徒」這意味著甚麼？
您如何來看待（界定）自己是個仁壽宮的信徒？

答：作為老祖的信徒，都會受到老祖靈感的庇護，例如前年我腦部有瘤要到醫院動手術割除，開刀前去拜請老祖保佑，一擲茭就獲得恩准，結果過程平安順利。

14.問：最後，能否請您介紹一下您自己的整個出身與經歷？（出生日期、出生地、教育程度、職業、婚姻、信仰仁壽宮時間等）

答：87歲，出生地大園鄉，不識字，職業為農，已婚，信仰仁壽宮約有70年。

（受訪者編號：A7，男性）

1.問：能否請您談談為什麼接觸到仁壽宮這個廟？您又是如何來信仰仁壽宮這個廟？

答：因為日據時期桃園鎮公所至大園仁壽宮求雨，我才與仁壽宮有往來。

2.問：在接觸仁壽宮的過程中，有沒有比較重要的事情發生？每一件事情主要的影響因素為何？

答：當時的鎮長（外號：豬哥丹）穿麻衣去求雨，乩童被日本警察甩耳光，並斥罵指責乩童亂造謠言，求雨場地是在池塘中豎立四根柱子，將老祖（感天大

帝)神轎綁在該柱子上，這有一個故事如下：乩童在柱子旁，口出咒語要讓神轎「發碾」，突然間跑出一隻黑公狗碰撞柱子，造成神轎自行轉一圈，結果就下雨了，這位日本警察看到下雨後，自我打耳光懲處，並且口說自己「八格魯」。

3.問：從接觸仁壽宮到目前為止的這整個過程，可以區分成不同的階段嗎？

答：我 20 餘歲服完兵役退伍回來就一直處理神明事，在我手中總共蓋五間廟其中三間是土地公廟，其中保德宮都有到大園請神，所以與大園地區寺廟有交流。

4.問：是甚麼主要因素影響您從一個階段往下繼續走到下一個階段？有遇到什麼障礙嗎？

答：我一直認為仁壽宮感天公很靈感，所以多年來我每年去拜感天公都帶 6 部遊覽車人群前往。

5.問：在每一個階段，您對於自己的看法為何？

答：對神明事一定要真誠奉持，不可欺騙神明，說出的事就要全力去做，誠心去完成。

6.問：請您談談當時為什麼會信仰仁壽宮？當時有何動機與想法？您個人考量的因素為何？有何外在因素？

答：我踏入社會工作後，一直在處理神明與接觸廟的事務，因為帶領桃園市的廟去大園進香，才會信仰感天公。

7.問：請您談談當時信仰仁壽宮時有甚麼人介紹您來這個廟？為甚麼他（她）介紹您就跟著來了？

答：就是因為當時桃園鎮鎮長為解決乾旱問題，到大園仁壽宮向感天公求雨有應，我才信仰仁壽宮。

8.問：信仰仁壽宮之前，曾經信仰過其他宗教？為什麼會信仰這個宗教？如何接觸且信仰該宗教？為什麼會改信仰仁壽宮？

答：我最信仰土地公，在我手中起造 5 間土地公廟，與仁壽宮的信仰關係自少年一直到現在都沒有改變。

9.問：在信仰的過程中，寺廟的領導者重要嗎？為什麼？

答：我認為寺廟的領導者，應該要有非常「慈善心」。

10.問：有沒有遇到令人佩服的寺廟領導者，他（她）們有什麼特質？包括行為或個人特質？或對您有何啟示？

答：沒有碰到特別的寺廟領導人。

11.問：請您談談皈依前、後有何差異？並舉例說明。

答：我自從懂事的年紀起，就信拜神明，所以沒有差異性存在。

12.問：您對於信仰仁壽宮信仰歷程的整體看法是甚麼？

答：神若要助人，神蹟不可思議，向感天公求雨是非常神聖。

13.問：您是一個仁壽宮的信徒，請問「我是一個仁壽宮的信徒」這意味著甚麼？您如何來看待（界定）自己是個仁壽宮的信徒？

答：在感天公的庇護下，人生得到平安。

14.問：最後，能否請您介紹一下您自己的整個出身與經歷？（出生日期、出生地、教育程度、職業、婚姻、信仰仁壽宮時間等）

答：90 歲，出生地桃園市，識字，職業為農，已婚，信仰仁壽宮約有 70 年。

（受訪者編號：A8，男性）

1.問：能否請您談談為什麼接觸到仁壽宮這個廟？您又是如何來信仰仁壽宮這個

廟？

答：大概民國 85 年，有一位游正龍向我說大園仁壽宮門無人掌理廟務，叫我回來幫忙，我有建議其他人選，比如曾木溪、許銘清等人，但游正龍說他們不行，還是叫我回來。

2.問：在接觸仁壽宮的過程中，有沒有比較重要的事情發生？每一件事情主要的影響因素為何？

答：七、八年前我身體生病，感天公幫我把身體醫好。

3.問：從接觸仁壽宮到目前為止的這整個過程，可以區分成不同的階段嗎？

答：沒有階段區分，我一直信仰感天公。

4.問：是甚麼主要因素影響您從一個階段往下繼續走到下一個階段？有遇到什麼障礙嗎？

答：感天公是很有修養的神，有求，沒求感天公自然會保佑你。

5.問：在每一個階段，您對於自己的看法為何？

答：感天公有在精神上有支持我。

6.問：請您談談當時為什麼會信仰仁壽宮？當時有何動機與想法？您個人考量的因素為何？有何外在因素？

答：因為地方耆老要求我來掌管仁壽宮廟務，當時無法推辭強烈的邀請，只好就答應。

7.問：請您談談當時信仰仁壽宮時有甚麼人介紹您來這個廟？為甚麼他（她）介紹您就跟著來了？

答：地方耆老游正龍先生的引進，他是大園地方名望人士。

8.問：信仰仁壽宮之前，曾經信仰過其他宗教？為什麼會信仰這個宗教？如何接觸

且信仰該宗教？為什麼會改信仰仁壽宮？

答：從我阿公時代，我就一直都信仰感天公。

9.問：在信仰的過程中，寺廟的領導者重要嗎？為什麼？

答：當然重要。

10.問：有沒有遇到令人佩服的寺廟領導者，他（她）們有什麼特質？包括行為或個人特質？或對您有何啟示？

答：每位領導者都有優缺點。

11.問：請您談談皈依前、後有何差異？並舉例說明。

答：我未改變信仰感天公，因為從小一直跟隨長輩信仰。

12.問：您對於信仰仁壽宮信仰歷程的整體看法是甚麼？

答：感天公是很有修養的神明，不一定要信他才保佑你。

13.問：您是一個仁壽宮的信徒，請問「我是一個仁壽宮的信徒」這意味著甚麼？

您如何來看待（界定）自己是個仁壽宮的信徒？

答：感天公醫治我的身體健康，我也完成廟的重建任務。

14.問：最後，能否請您介紹一下您自己的整個出身與經歷？（出生日期、出生地、教育程度、職業、婚姻、信仰仁壽宮時間等）

答：80 歲，大園鄉人，國小，職業農，已婚，信仰仁壽宮約 65 年。

(受訪者編號：A9，男性)

1 問：是甚麼機緣下你會接觸仁壽宮這個廟作為信仰？

答：我當兵回來以後從事半農半代書協助我哥哥代書業務，我負責跑外面，我哥哥鎮守在裡面便利接業務，所以我對鄉公所、地政事務所、國稅局非常熟悉，

我哥哥四十歲就有糖尿病、高血壓，所以有關業務外交都要靠我辦理，但是不能喝酒一切要照規矩，但是在國民黨時代能來到我們地方一定要以禮相待才不會失去地主之誼我就是這樣與他們打成一片，慢慢人脈關係漸漸建立，受到地方長官的支持，那時我的年齡差不多二三十歲左右，我今年已經六十八歲，將近三十歲時，我來仁壽宮當義工，大約做了五六年，因為前董事長(莊來發)要我配合作事，那時候我們廟有兩個管理員，一個叫:許溪圳，另一個叫許源泉(兩個都已經往生)，許溪圳往生後，廟的管理權由許源泉掌理(我的伯父)，那時候政府獎勵廟要財團法人化，他就一直響應政府的政令跟腳步，是有一些改變，但是要做法令的改變，地方風俗的改變是何等的困難跟艱苦啊!

那時候信徒約有三四千人，當時信徒的名冊是運用戶籍名冊登載，信徒名冊中如果要除名必須配合村名大會(以出席村名大會簽名為準)，若是確實知道這個人已經不存在，就將他除名。當時是廟公的制度，要講到廟公的制度那是非常遙遠，我的父親不會耕田，我與我的伯父共有兩間房子(後街三三號與三十四號)，中間有兩間通鋪，供給前來收租金的大地主住宿，那時候有白色恐怖，政府派了一些探客出來探訪民心，蒐集邀請參加組織，聲稱在任務完成後，派至大陸當省長做為酬勞，都是用這些誘拐的手段吸引組織的人心，我的隔壁有一位叫邱垂本，是高等科學歷(如果尚在世約八十餘歲)是邱阿派的兒子，當時光復後，如果是高等科是很了不起的高學歷，大家都勸他為甚麼不去找個官位做事(例如:鄉公所農會)，他回答說「在等機會」，原來這位邱垂本是與探客彼此之間有默契及交換條件存在，當時他比較霸道不願意交付租金給地主，後來地主認為既然不給租金就要回一半土地給阿益耕作，至

少阿益會煮稀飯給我(地主)吃。

我阿公以前是秀才，當時警察來到大園就任，必須到我阿公那邊拜訪，當時政府要興建石門水庫，有一位大地主要買六十甲的土地，請我阿公當仲介，但我阿公表明他是讀書人不會做生意，後來那位大地主請了一位許先生協助收買土地，這位許先生賺了很多錢，甚至連大園工業區徵收土地，他的後代子孫都還領取補償費；後來廟要改為財團法人，在政府獎勵期間莊來發(當時的大園村村長)來請教我的阿伯要求配合辦理仁壽宮變為財團法人的事情，我阿伯回應只要是對神明尊敬且信仰公正的事一定贊成。

我回憶小時候要繳補習費十元，但家裡沒有錢，我問我阿爸你為甚麼不去廟公，因為當時當廟公勝過耕作十甲田，化緣時有些感天公的契子，或是受過神明的幫助而感恩，或者妻子有病求感天公醫癒者，再捐出稻穀時都非常的慷慨，那時候我幼稚的想法是，認為阿爸去當廟公，我就有錢繳補習費，但是阿爸告訴我不可以當廟公，我問他為甚麼？他告訴我：化緣回來的稻穀約三百石，但廟公除了廟的開銷外，其餘都沒有作帳，就是公款與私款沒有分清楚，這種事是不好的，會損害到子孫，老祖(感天公)在我約三十歲時有託夢向我交代，以後有錢一定要買土地，而且要從小塊的土地開始買起。

在莊來發先生時代，他安排我從登記為仁壽宮信徒，再當選為信徒代表，進一步參選理監事，一路走來到現在，對廟的事物瞭解我是最資深的一位。

2 問：請問副董事長是什麼力量支持你對感天公持續的信仰?在你的人生過程中感天公有否給你協助幫忙?

答：有好幾次感天公化解我的危機。

3 問：請問危機是指哪方面的危機?

答：例如：有一次我走過後街的一個建築工地，經過後竟然從天而降一塊板模，只輕微擦傷後腳跟，如果慢一步就後果不可設想。另外有一次游泳中，因為河中有深溝，我游過時突然被水捲入深水中，在最危急的時候，感覺感天公現身，有一個很大的身影從我背後用力推讓我浮出水面，免於溺斃。

4 問：感天公曾現身讓你看到嗎？

答：常在我危難的時候，突然閃現。在大園華航空難發生之際，正有四部車輛經過，我坐的是第一部順利經過後，第二部是計程車就被飛機壓住，所以我會持續在仁壽宮服務。

5 問：請問副董事長，在你的人生宗教信仰過程中，是否有人請你改信其他宗教？

答：有，但是我只信仰感天公，因為他幫忙協助我一生，所以從廟要改建的時候起，我有三分之二的時間都貢獻給廟的事務。

6 問：一座廟要興旺領導者是否很重要？

答：是。

7 問：廟的領導者他重要的條件是財力、外交能力、人品、專長？

答：我認為人品最重要。

8 問：是否有令你最佩服的仁壽宮領導人？

答：最有愛心者是張金福，最熱心者為黃木成（前省議員黃木添兄）。

9 問：這些人為甚麼讓你很佩服？

答：因為這些人為廟都是無私的貢獻，而且都是熱心的服務。

10 問：請問大園地方重大事務，有否在仁壽宮請感天公主持處理？

答：上屆(民國九十七年)農會理事長選舉，參選人競選擺不平，我建議參選人到仁壽宮感天公前擲筊十杯為準，以最多數杯者為理事，結果蔡姓參選人十杯得

六杯，許姓參選人十杯得八杯，最後許姓參選人順利當選理事。

11 問：請問仁壽宮對大園地方的經濟發展是否有影響？

答：只能說有影響，多年前曾經有許姓人家要捐贈大園鄉明生路旁土地五百坪，

提供仁壽宮建廟用地，但是當時廟前有幾戶商家極力反對遷廟，因為若是廟遷

移他處，必造成廟前商業活動地衰落，影響商家生意。另外農業時期，乾早期

間求雨祭典感天公降甘霖，挽救農作物生長保障農業經濟。

12 問：請問副董事長，是否經歷仁壽宮求雨活動？

答：大約四十年前，我親身經歷求雨活動，當時抬神明轎出巡經過當時的大園派

出所門前，有一位信仰基督教的警察，出手碰打抬轎人員，引起群眾激憤，將

神轎衝入派出所內，引起警民衝突事件。求雨結果當日晚上傾盆大雨，但是下

雨的範圍只有在大園鄉區域，蘆竹鄉就沒有下雨。

(受訪者編號：A10，男性)

1 問：請問您如何接觸仁壽宮，為何會信仰仁壽宮？

答：我年輕時代在台北工作，因為我母親身體健康不好，星期日放假回來大園，

都來仁壽宮向老祖求爐丹給母親服用結果母親身體有轉好。

問：這大約是多久以前的事？

答：距今年大約 50 餘年。

3 問：在您祈求感天大帝庇佑母親身體健康過程，感天大帝是否有感應給您？

答：我常常看到感天大帝坐在我家書桌上（當時母親睡在書桌旁），連我爸爸也看

到感天大帝顯現。

4 問：請問感天大帝現身的模樣如何？請描述？

答：與仁壽宮廟裏的神一模一樣，是黑色臉那一尊神像。

5 問：請問是否有向感天大帝祈求藥籤，給母親服食治病？

答：因我母親排斥吃藥，所以我都是求爐丹給母親服食。

6 問：請問是何種力量，支持您多年來一直信仰感天大帝？

答：因為感天大帝非常幫助我，我常祈求老祖（感天大帝）庇佑母親身體康復，

每當母親身體病痛難過時，只要吃了我向老祖祈求的爐丹，她就有明顯減輕病痛的情形，我母親也說她看到老祖坐在書桌上。

7 問：在信仰仁壽宮感天大帝過程中，是否有人介紹改信其他宗教？

答：沒有這件事。

8 問：在信仰的過程中，寺廟的領導者重要嗎？為什麼？

答：我認為寺廟領導者的外交能力非常重要，因為交際能力強對外經營本廟與各寺廟建立良好關係，有助於本廟興盛。

9 問：有沒有遇到令人佩服的寺廟領導者，他（她）們有什麼特質？包括行為或個人特質？或對您有何啟示？

答：我最敬佩前董事長（許銘祿），因為他節儉精神令我感動。

10 問：請問您會鼓勵其他人來信仰老祖嗎？

答：我不知其他人對老祖的看法如何，因此我只堅定自己信仰老祖，未鼓吹他人來信仰。

11 問：您會鼓勵自己的子孫來信仰老祖嗎？若有，情形如何？

答：我非常鼓勵子孫信仰仁壽宮老祖，連女婿也一起信仰，仁壽宮改建我的兒子都有捐助金錢興建，每位都捐款 65 萬元。

12 問：您對於信仰仁壽宮信仰歷程的整體看法是甚麼？

答：信仰仁壽宮塑造我全家大小對老祖的虔誠，例如我年輕時規劃要自行創業開設經營布店時，因不知店舖到底要在台北開設或回大園家鄉開設，當時無法決定之際，第一次向老祖求籤請示，得到的指示應在大園開店舖，但因我弟弟已在大園經營布店，其岳母（弟媳母親）勸阻我在大園開店，以免兄弟相互競爭影響生意，在我陷入困惑之時，又向老祖求籤二次，都指示應該在大園開布店，後來經過巧妙境遇（租店面及進布貨等都非常順利完成），終於讓我有一番事業得經營。經過這件事，我凡事都會祈求請示老祖，比如我在桃園購買房子、土地，或房子修改等，都來祈求老祖指示意見，只要老祖答應，我就不殺價將它買下。我女兒在彰化要買土地，動工興建房子時，也是請求老祖到現場勘察決定。另外我現在居住的房子，當時是大園鄉公所拍賣案件，我要參加投標時，到仁壽宮祈求老祖庇佑能得標，但老祖竟指示我不用參加投標，我很訝異向老祖稟報，現在無自有房子可居住，懇切請求老祖協助。後來原得標者因財力問題竟主動願意讓售給我，經過辦理完成手續，就順利取得房子所有權。

13 問：您是一個仁壽宮的信徒，請問「我是一個仁壽宮的信徒」這意味著甚麼？

您如何來看待（界定）自己是個仁壽宮的信徒？

答：我覺得很慶幸從小能跟著父母親信仰老祖，延續到現在。

附錄二：財團法人台灣省桃園縣大園仁壽宮捐助組織章程

中華民國九十一年十二月四日桃院祺民春九十一法字第二二號裁定確定

第一章 總 則

第一條：大園仁壽宮改組捐助組織成立為財團。

第二條：本財團定名為財團法人台灣省桃園縣大園仁壽宮（以下簡稱本財團）。

第三條：本財團為宣揚佛道教敦睦信徒興辦社會救濟慈善公益事業為目的。

第四條：本財團事務所設於大園鄉大園村大觀路十八號。

第二章 任 務

第五條：本財團任務如下：

- 一、每年農曆正月十五日、四月二十六日、七月十五日、十月二十五日舉行
合境祈安法會及廟慶祭典。
- 二、興辦社會救濟慈善公益事業。
- 三、其他有關本財團興革事業。

第三章 財 團 及 會 計

第六條：本財團財產由捐助人捐助如另附財產目錄表所載。

第七條：本財團會計以每一年一月一日起至同年十二月三十一日止為會計年度每
年度底結算一次。

第四章 組 織 及 職 權

第八條：一、本財團以董事會為最高執行機關，但報經主管機關核備列冊信徒為
信徒，成立信徒大會，每四年召開信徒大會一次，同時改選信徒代
表。

二、信徒每十五名選出信徒代表一名，建立信徒代表大會，每一年召開

信徒代表大會一次，信徒代表可以代理全體信徒權責，但信徒大會及信徒代表大會，如有必要時得召開臨時大會。

三、如信徒過多者得分區舉行，可照現行警察派出所管轄之大園村、橫峰村、田心村為第一區。圳頭村、後厝村、內海村為第二區。埔心村、大海村為第三區。

四、每區信徒選出信徒代表，再將第一、二、三區信徒代表總合選出董監事。

五、信徒選舉信徒代表，以無記名單記法選之。信徒代表選舉董監事以無記名連記法選任之。

第九條：本財團董、監事必須具備有信徒、信徒代表之資格始得參選。

第十條：本財團設董事會及監事會，董事應選出十五名，候補董事五名。監事五名，候補監事一名。

第十一條：一、本財團董事會由董事組織之，置董事長一名，常務董事四名，均由董事中互選，以無記名單記法選任之。

二、本財團董事長對外為法定代理人，常務董事襄助董事長處理本財團事務。

第十二條：本財團監事會由監事組織之，置常務監事一名，由監事中互選之。

第十三條：本財團董事出缺時，由候補董事中遞補，但補足其剩餘任期為限。

第十四條：本財團監事出缺時，由候補監事中遞補，但補足其剩餘任期為限。

第十五條：一、董監事任期均定為四年，連選得連任，如任期屆滿不及改選時，得延長至改選新董監事就任為止。

二、董事長一職，連選得連任。

三、董事長如不召開會改選時，得經十分之一以上信徒連署，請董事長召開信徒大會，若再不召開時，得由連署信徒推選召集人召開信徒大會，推選主席主持會議辦理改選事宜。

四、董事長、常務監事有違反章程及政府法令、貪瀆失職、挪用公款等須經全體董監事三分之二以上出席，就出席董監事三分之二以上同意得罷免董事長、常務監事。

五、董監事有違反章程及政府法令、狡結商人詐取不法利益等同前全體董監事三分之二以上出席，就出席董監事三分之二以上同意得罷免董、監事。

六、信徒有違反章程及政府法令，煽惑他人損害本宮利益等同前全體監事三分之二以上出席，就出席董監事三分之二以上同意得除其名，撤銷信徒資格。

第十六條：董事會之職權如下：

- 一、制定本財團之內規細則。
- 二、編成預算及決算。
- 三、擬定事業及行事計畫。
- 四、管理及運用本財團之財產。
- 五、取得及處分本財團之財產。
- 六、審核信徒資格。
- 七、處理有關本財團之其他事項。

第十七條：監事會職權如下：

- 一、監查本財團之一切收支事項。

二、監查本財團之預算及決算事項。

三、監查有關本財團之其他事項。

第十八條：本財團之財產處分應由董事會決議通過，報准主管官署核准後行之。

第十九條：本財團經董事會決議得聘請德高望重或有功於本財團人士若干名為顧問，並得雇用有給職幹事若干名，董事長指揮處理本財團事務。

第五章 會議及決議

第二十條：本財團設置董事會、監事會二種。

第二十一條：本財團董事會每參個月召開一次，由董事長名義召集之，但遇有必要時得召開臨時會議，開會時均由董事長任主席，如因缺席時由常務董事中互推一人代理之。

第二十二條：董事會開會非有董事半數之出席不得開會，其決議以出席董事過半數之同意為之，如可否同數時由主席決定之。

第二十三條：本財團監事會每六個月召開一次，由常務監事名義召集之，如有必要時得召開臨時會議。

第六章 附則

第二十四條：本財團捐助組織章程如有未盡事宜經董事會之決議得修改之，但對修改條文應報奉主管官署許可後，經法人登記始生效之。

第二十五條：本財團之存續期間定為無限期。

第二十六條：一、本財團解散時其以捐助之款購置財產除清償本財團之債務外，所有剩餘財產仍歸屬於大園仁壽宮所有，但其所請財政部國有財產局受贈財產應歸屬於國有。

二、其原受贈國有財產不得以買賣、交換或贈與等方式為所有權之移

轉。

三、該原受贈國有財產永遠絕不得設定典權或抵押權等擔保物權。

第二十七條：本章程未盡事宜，悉依政府規定及有關法令所定行之。

