

「靈力經濟」中的廟宇與社區

——以臺灣竹山紫南宮為例

陳緯華

莊英章

臺南大學文化與自然資源學系 中央研究院民族學研究所

提要

許多廟宇逐漸朝「觀光型」廟宇的方向發展，是當代民間信仰中一個令人矚目的現象。這些廟宇是如何從一個傳統型的廟宇向新型態的廟宇發展？在這當中，傳統與現代之間有着什麼樣的延續與轉變？而廟宇與社區之間的關係在這樣的發展中，又產生了什麼樣的變化？本文以紫南宮為例，從「靈力經濟」的角度對這些問題進行討論。清代紫南宮因地處交通樞紐，因而能夠擁有由社會網絡構成的強大社會資本，並藉此來發展廟宇，但也隨着交通地位的喪失而失去原本的社會資本導致廟宇的衰落。1980年代起，紫南宮首先從傳統的再造開始，接着引入國家資源的幫助，再結合現代行銷技巧，從而超越了傳統對「社會資本」的依賴，逐漸建構出新的「文化資本」，使廟宇從傳統的「自發型」走向「建構型」靈力經濟，轉型成為一個觀光型的廟宇，並透過興盛的香火與豐厚的金錢回饋，重建原本已經瓦解的清代祭祀圈。

關鍵詞：廟宇觀光、傳統的再造、社區營造、廟宇經營、靈力經濟

陳緯華，臺南大學文化與自然資源學系，臺灣臺南市中西區樹林街二段33號，電郵：sam080356@yahoo.com.tw；莊英章，中央研究院民族學研究所，臺灣臺北市南港區115研究院路二段128號，電郵：chuangyc@gate.sinica.edu.tw。

本文乃中央研究院民族學研究所客座講座研究計劃，以及科技部計劃「國家力量如何形塑民間信仰面貌：現代國家與傳統帝國時期的比較研究」（計劃編號：NSC 101-2410-H-024-001-MY2）之研究成果。

一、前言

許多廟宇逐漸朝「觀光型」廟宇的方向發展，是當代民間信仰中一個令人矚目的現象。這樣的一種新型態的廟宇是如何從一個傳統型的廟宇朝向新型態的廟宇發展？在這當中，傳統與現代之間有着什麼樣的延續與轉變？而廟宇與社區之間的關係在這樣的發展中，又產生了什麼樣的變化？本文針對紫南宮這一案例，對這些問題進行討論。

「廟宇經營」並非傳統民間信仰研究中的一個重要議題，而在有關廟宇與社區關係的討論中，「廟宇經營」向來也不是一個會被關注的重點。然而在當代這個宗教市場化的環境中，許多的廟宇已經脫離了傳統的廟宇與社區的關係模式，尤其是都市中的廟宇，以及鄉村中那些致力於廟宇經營並獲得顯著成效的廟宇。當我們要討論這類廟宇的發展以及它與社區的關係時，「廟宇經營」便成為一個不能不被討論的議題，略過了它，我們無從了解廟宇如何生存發展以及它與社區的新形態關係。為了處理「廟宇經營」的問題，以及新的廟宇與社區的關係，本文使用了「靈力經濟」這個概念。

人們常認為當代廟宇的經營與一般的企業經營有其相似之處，甚至稱許多廟宇的經營方式為企業化經營，亦即廟宇經營帶有經濟活動的色彩。事實上，人們到廟宇中求取神明靈力的護佑，並付出金錢（香油錢）或勞務（自願性服務），這本質上就是一種人與神或者人與廟宇之間的交換活動，因此可視為一種廣義的經濟活動，尤其在當代的廟宇經營中這種「交換」的色彩變得更为鮮明。本文即是從這個角度將廟宇的這種「經濟」活動稱為「靈力經濟」。「靈力經濟」的一個基本概念就是，神明的靈力大小並非神秘的、自然生成的現象，而是人為的結果。用在廟宇經營上，也就是說，廟宇香火的興盛是一連串人為操作與經營的結果。^①「靈力經濟」在理論的層次上，指的是民間信仰的基本運作邏輯，如「靈力需要生產」、「靈力經濟活動需要婉飾」、「靈力生產依賴資本」等。^②當代民間語彙中的「神要人抬」基本上可以反映靈力經濟中的「靈力生產」這個最核心的概念，它表達的是

① 有關「靈力經濟」理論的進一步內涵，讀者可參考陳緯華，〈靈力經濟：一個分析民間信仰活動的新視角〉，《臺灣社會研究季刊》，第69期（2008年3月），頁57-106；〈婉飾、慣習與神蹟創造：現代性下的神如何不死〉，《臺灣社會學》，第15期（2008年6月），頁1-46；〈資本、國家與宗教：「場域」視角下的當代臺灣民間信仰變遷〉，《臺灣社會學》，第23期（2012年6月），頁1-49。

② 陳緯華，〈婉飾、慣習與神蹟創造：現代性下的神如何不死〉，頁1-46。

「神的存在是關係性的」^③ 這樣一種認知邏輯。此一邏輯千年來並沒有改變，從宋代出版的《夷堅志》中可以看到許多呈現這種概念的民間故事，韓森在考察這些故事後以「人神互存」這個概念來表達與此相似的觀點。^④ 筆者在臺灣一間廟宇的牆壁上也看到了相似的邏輯，牆壁的沿革上鐫刻着「嘗聞神靠人靈，人靠神平，誠非謬也……」（新竹縣峨眉鄉富興村隆聖宮）。雖然古今民間信仰的基本「靈力經濟」邏輯相同，不過因為外在社會環境改變，會以不同方式來表現，因而形成了不同型態的民間信仰活動面貌。本文將傳統社會的靈力經濟型態稱為「自發型靈力經濟」，將當代有所改變的型態稱為「建構型靈力經濟」。^⑤

傳統祭祀圈概念中，是從社區的角度來看廟宇與社區的關係，認為社區有組織與凝聚群體的需求，人們透過廟宇來滿足這種需求。在「靈力經濟」這個概念中，則是從廟宇經營發展的角度來看廟宇與社區的關係，主張廟宇需要香火，神明需要越多人祭祀才會越有靈力，祭祀組織的形成滿足了廟宇對穩定的香火與人群祭祀的需求，在這種尋求宗教滿足的過程中，社群經由祭祀組織的形成而被組織與凝聚。這兩種概念不是誰對誰錯的問題，只是看事情角度的不同，因而看到事情的不同面向。「靈力經濟」的邏輯自古至今並無不同，因此這個概念也同樣適用於分析傳統時代的廟宇，這也是本文的做法。只不過，在傳統的社會中，廟宇因為有村莊居民提供穩定的香火與祭祀群體，廟宇經營的問題比較不明顯，因此研究者比較不會去注意到廟宇經營這個議題。但是在當代社會中，現代化與都市化使得許多社區中多數的居民並非廟宇信徒，讓許多廟宇無法得到社區居民穩定的香火支持，因而必須透過廟宇經營來維繫香火。也有一些廟宇因為經營得當，使得信徒超越了原本社區的範圍，從而不再依賴社區居民的香火支持。不管是前者或後者，都改變了廟宇與社區的關係。這使得我們在了解廟宇與社區的關係時，不得不關注廟宇經營。加上近年來廟宇觀光化成為民間信仰活動中的重要現象，使得廟宇經營問題浮上臺面，成為一個研究上必須被重視的議題。

現代化對廟宇的影響在鄉村與都市不盡相同，研究者多半認為都市中的

③ 陳緯華，〈婉飾、慣習與神蹟創造：現代性下的神如何不死〉，頁1-46。

④ 韓森(Valerie Hansen)著，包偉民譯，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》，（杭州：浙江人民出版社，1999），頁45。

⑤ 這樣的區別嚴格說來不一定是傳統與現代的區別，因為有些當代的廟宇仍然停留在自發型靈力經濟的狀態，而或許也曾有某些傳統時代的廟宇發展出建構型的靈力經濟。

廟宇與社區的關係已經明顯弱化，^⑥ 尤其是都市化程度愈高的地區愈是如此。^⑦ 而鄉村中的廟宇多半仍維持傳統的祭祀圈，不過只要該廟宇朝觀光性廟宇發展，通常會改變廟宇與原祭祀社區的關係，目前所看到的研究多半指出這類廟宇與原社區的緊密關係有所削弱。^⑧ 相較而言，本文所要討論的紫南宮則非如此，朝觀光性廟宇發展的結果，反而使廟宇與原社區的關係更為緊密，不但建構起新的緊密的社會網絡，甚至重新回復了早已瓦解的清代祭祀圈範圍。而且考察該廟宇當代的發展歷程，可以發現它不斷地利用傳統的文化資源，將其轉化、再創造而成為新的廟宇發展資本。

紫南宮位於臺灣中部南投縣的竹山鎮，該廟宇在清代擁有包括十個莊的祭祀圈，而在日治晚期逐漸萎縮成為村莊中的一個角頭小廟。1980年代之後，透過廟宇經營，吸引了全臺灣各地的香客，創造了興旺的香火，每年有數億元的收入。因為興盛的香火與豐厚的收入，使得原本祭祀圈已經萎縮的紫南宮，重新擴張而再生產了清代包括十個村莊的祭祀圈，此時紫南宮與祭祀圈社區的關係極為緊密，不過其內涵已經與傳統時代有所不同。^⑨

⑥ 陳杏枝，〈臺北市加納地區的宮廟神壇〉，《臺灣社會學刊》，第31期（2003年12月），頁93-152。

⑦ 舒奎翰，〈神聖與凡俗的交錯：臺中市東、西區土地公廟的研究〉，《民俗曲藝》，第152期（2006年6月），頁85-137。

⑧ 林瑋嬪，〈臺灣廟宇的發展：從一個地方莊廟的神明信仰、企業化經營以及國家文化政策的影響談起〉，《臺灣人類學刊》，第62期（2005年2月），頁56-92；呂孜媛，〈社群建構與浮動的邊界：以白沙屯媽祖進香為例〉，《臺灣人類學刊》，第6卷，第1期（2008年6月），頁31-76。

⑨ 本文「祭祀圈」一詞乃沿用施振民、林美容等人的用法，1970年代在張光直主持的「濁大計劃」中，參與計劃的學者發現相較於 William Skinner 的墟市理論，廟宇更能夠用來理解臺灣地方社會的整合問題，於是選擇了日本學者岡田謙所提「祭祀圈」這個詞彙作為理解臺灣地方社會整合的概念，同時也作為研究地方社會史的切入方法。而後者在許多大陸地區的研究中被充份地運用，並與臺灣的祭祀圈研究進行對話，對祭祀圈研究的理論與方法提供了許多有用的修正，例如鄭振滿、劉永華、王銘銘、蕭鳳霞等學者。關於這方面的討論，讀者可參考張珣的相關論文。施振民，〈祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第36期（1973年秋季），頁191-208。林美容，〈由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間社會的地域構成與發展〉，張炎憲編，《第三屆中國海洋發展史研討會論文集》（臺北：中央研究院三民主義研究所，1988），頁95-125。岡田謙，〈臺灣北部之祭祀圈〉，陳乃學譯，《臺北文物》，第9卷，第4期（1960年），頁19-24。William Skinner, "Marketing and Social Structural in Rural China: Part I," *Journal of Asian Studies* 24: 1(1964): 13-44。鄭振滿，〈神廟祭典與社區空間秩序：莆田江口平原的例證〉，收入王斯福等主編，《鄉土社會的秩序、公正與權威》（北京：中國政法大學，1997），頁171-204。劉永華，〈文化傳統

二、紫南宮祭祀圈的形成與發展

(一) 廟宇的創建

紫南宮位於臺灣南投縣竹山鎮社寮里，社寮里在竹山鎮的北端，北面以濁水溪與名間鄉的濁水村界分開來。^⑩ 2004年紫南宮與濁水村的福興宮合作舉辦了「百年兩岸三通會香」的宗教民俗活動。這個活動將紫南宮帶回到光緒五年（1879），當時的永濟義渡是交通濁水溪兩岸的重要津渡，南投、臺中、彰化一帶的漢人要進入水沙連堡（竹山鎮）地區，這個渡口是重要的交通樞紐。濁水溪南岸渡口就是紫南宮所在的位置，而北岸則是名間鄉的濁水村。「兩岸三通」的活動就是在追溯這段歷史。紫南宮作為渡口的這個地理特徵，是紫南宮得以建立並發展出祭祀圈的關鍵。

事實上紫南宮所在地作為濁水溪的重要渡口，早從乾隆年間就已經開始。文獻上無法找到確切的渡口成立的時間資料，不過在乾隆二十五年（1760）的〈臺灣民番界址圖〉中可以看到當時在這個位置已經有了渡口。根據社寮地區的口傳資料，紫南宮成立於乾隆十年（1745），有人則考據認為應該約在乾隆五十年（1785）左右。^⑪ 無論確切年代為何，乾隆年間漢人要進入水沙連地區，由於該區為原住民的生活領域，因此必須面對「番害」的問題，^⑫ 而離開水沙連前往南投、臺中、彰化一帶也必須面對旅途風險與經商順逆等問題。因此當時的人便在這個重要的交通樞紐位置建立了一座土地公廟，也就是今日的紫南宮。這座廟在當時是募款公建，出錢建廟的人是

的創造與社區的變遷》，《中國社會經濟史研究》，1994年，第3期，頁57-69。Mingming Wang, "Place, Administration and Territorial Cults in Late Imperial China a Case Study from South Fujian," *Late Imperial China* 16: 1 (1995): 33-78. Helen F. Siu, "Recycling Tradition: Culture, History and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China," *Comparative Studies in Society and History* 32: 4 (1990): 765-794. 張珣，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈研究時代的來臨〉，《考古人類學刊》，第58期（2002年6月），頁78-106。

⑩ 本文有關竹山鎮社寮地區與紫南宮的相關資料，乃作者之一從1971年起在該地區進行田野調查，持續至今所累積的成果，其中部份資料曾寫成專書出版。

⑪ 林文龍，《社寮三百年開發史》（南投：社寮文教基金會，1998），頁119。

⑫ 隨着在臺灣開墾的擴大，漢人逐漸進入到原本的原住民生活領域，因而時有衝突的發生。有時原住民對於漢人的入墾生活領地採取攻擊漢人的方式來因應，造成漢人墾民的傷亡。由於清代將臺灣原住民稱為「番」（近年改稱為「原住民」），因此這類事件在當時稱為「番害」。

紫南宮附近的居民，這所謂的「紫南宮附近」在本文中稱為「社寮地區」，因為清代紫南宮所在地的聚落名稱為「社寮」。「社寮地區」的範圍約為今日竹山鎮行政區劃中的社寮、山崇、中央與富州四個里的範圍。若以自然環境來看，它是濁水溪以南、鹿谷以北、東埔納溪以東、清水溝溪以西的這片區域。（參見附圖1）

如果紫南宮創建的年代是1745年，那麼當時的社寮地區還是一個漢番交錯居住的地域。要到乾隆二十年（1755）清廷在此設立官治，設置水沙連堡時，社寮地區才是一個以漢人為主體的地域，原住民則退入更高的山區，從〈清代濁水溪中游漢番界線變遷圖〉（見附圖2）中可以看到，乾隆十五年（1750）及二十五年（1760）時的番界已經退到社寮地區的邊界。^⑬事實上整個竹山鎮早年都是原住民的生活領域，首先進入這片土地開墾的是明鄭時期的一位參軍林圯（清代文獻中也有紀錄為「林驥」）。1662年明鄭實施屯田制度，林圯就帶領了一批人進入竹山地區開墾，也因此竹山過去的地名是林圯埔。林圯所開墾的這片區域是今日竹山鎮市區的部分，與社寮地區相鄰，位置在濁水溪以南，清水溪以東、東埔納溪以西的區域。就地理位置而言，社寮地區比林圯埔地區更深入原住民的生活領域，如果漢人從今日的雲林斗六地區進入林圯埔，想要進一步往內山再開墾，或者要與原住民進行貿易，那麼就得往社寮的方向前進。就此而言，社寮是林圯埔地區往內山前進的重要路線與據點，也因此是一個設立通事辦公室的適合地點（「社寮」這個稱謂原本就是指通事居住與辦公的處所）^⑭。清廷在康熙末年就在竹山地區設立通事，康熙末年的通事辦公處設在哪裡文獻上無法查知，但是可以確定在乾隆初葉的時候通事的辦公地點就在社寮地區，因為在〈乾隆中葉臺灣輿圖〉中，社寮地區除了標示出後埔仔與水底寮二個村莊外，還標示了「新社」，並注明是通事所居之處所。而根據施添福的考證，這份地圖約在乾隆二十一年到二十四年（1756-1759）之間繪成。^⑮社寮位置的重要性不只於

⑬ 「番界」指清代臺灣漢人與原住民居住地區的分界線，在界線的一邊為漢人的合法居住區，另一邊則為原住民的生活領域。

⑭ 「臺灣僻處海外，向為土番聚居。自歸版圖後，遂有生、熟之別。生番遠住內山，近亦漸服王化，熟番則納糧應差，等於齊民。凡社中皆擇公所為舍，環諸編竹蔽其前，曰公廨，即社寮，通事居之，以辦差遣」。劉良璧，乾隆《重修福建臺灣府志》（臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫），卷6，〈風俗·土番風俗〉，頁101。

⑮ 施添福，〈「臺灣地圖」的繪製年代〉，《臺灣風物》，第38卷，第2期（1988年），頁95-96。

此，若漢人是從彰化二水或者南投名間的方向要進入竹山地區，那麼越過濁水溪到達的第一個地方就是社寮這個區域。也就是說，清代漢人要進入水沙連甚至往更內山的鹿谷或日月潭前進，基本上有兩條路線：一條是從斗六往東越過清水溪進入林圯埔，另一條是從彰化二水或南投名間往南越過濁水溪進入社寮。而從林圯埔要往集集、埔里、日月潭前進，則必須經過社寮。正因為這樣的地理位置，使得社寮在清代是一個重要的交通樞紐點。不管對於當地的居民或者進出此區進行貿易的商賈，選擇在此處建立一間可以護祐平安的土地廟是可以理解的。所以劉枝萬《南投縣風俗志宗教篇稿》提到紫南宮當初建立的功能時就指出：「除祈求該二部落之平安與五穀豐登外，莊民入山或出外旅行，必詣旨禱告，隨帶其香火或護符，冀避番害，頗驗。」^{①⑥}

不管紫南宮是在乾隆十年（1745）或乾隆五十年（1785）創建，它都是社寮地區目前所存最早建立的廟宇。而它的建立年代也是漢人在此區致力拓墾的初期，它的祭祀圈之發展因而就與此區漢人的拓墾過程密切相關。

（二）祭祀圈的形成

1662年明鄭實施屯田政策，林圯率眾入墾竹山地區，但不久後林圯為原住民所殺，漢人入墾竹山的行動也暫時終止，文獻上再看到有漢人入墾此區是在康熙中葉。不過根據社寮地區的口傳資料，在明鄭時期有杜、賴兩位部將率眾入墾社寮，這個說法使社寮開發的歷史上溯到三百多年前，因此紫南宮在1996年舉辦「社寮開莊暨紫南宮三百年祭」。康熙二十四年（1685）的方志上記載了「北路之斗六門，二重埔而進，至林驥，環溪層拱，有田可耕，為野番南北之咽喉」。^{①⑦} 這段話說明了林圯埔地區有漢人的田園，並指出此處為漢番交界之處，在交通上是一個重要的樞紐。^{①⑧} 康熙五十六年（1717）的方志上又寫到「竹腳寮山，內有林驥埔，漢人耕作其中」；「由斗六門山口東入，渡阿拔泉，又東入為林驥埔，亦曰二重埔」。^{①⑨} 這說明康

①⑥ 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》（南投：南投縣文獻委員會，1961），頁117。

①⑦ 蔣毓英，康熙《臺灣府志》（臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫），卷10，〈扼塞〉，頁240。

①⑧ 此處「漢番交界」意指此一地區原為原住民生活領域的邊緣，但開始有漢人越界入墾，因而呈現漢人與原住民同時生活於此一區域的情況。不久此區的原住民便往更高山區退去。

①⑨ 周鍾宣，康熙《諸羅縣志》（臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫），卷1，〈封城志·山川〉，頁9；卷12，〈雜記志·外紀〉，頁286。

熙末年有漢人在林圯埔地區耕作，同時也指出當時從斗六門往東越過清水溪（阿拔泉溪）是漢人入墾此處的路線。早期漢人入墾林圯埔地區人數不多，且根據上述方志的記載，其路線是從斗六門（今雲林縣斗六鎮）往東越過清水溪進入林圯埔。而隨着漢人入墾人數越來越多，也開始從彰化、南投一帶越過濁水溪進入社寮地區，社寮地區交通濁水溪南北的渡口也隨之成立。

雍正時期清廷改變治臺政策，登基不久即下達墾荒令，於雍正二年（1724）頒布御旨「福建臺灣各番鹿場閒曠之地方，可以墾種者，曉諭地方官聽各番租與民人耕種」，^⑩此外也於雍正十年（1732）下令開放移民眷屬來臺。這樣的政策使得雍正年間來臺開墾的漢人大量增加，在此一背景下，屬於墾荒令中「各番鹿場閒曠之地方」的林圯埔地區也湧入了許多的墾民。文獻上可以確認的資料有乾隆五年（1740）葉初入墾林圯埔，約同時期則有張創入墾社寮地區。乾隆年間社寮地區的開墾約與林圯埔同步，在清朝的一份奏摺中提到，乾隆十六年（1751）時水沙連地區已經有大小24個村莊，^⑪這裡的「水沙連」應該指的是包括社寮在內的整體竹山地區。那麼，社寮地區本身在當時實際上存在着多少個村莊呢？在繪製於乾隆二十一年至乾隆二十四年（1756-1759）之間的〈乾隆中葉臺灣輿圖〉（參考附圖3）中，社寮地區只標示了後埔仔與水底寮兩個莊，而一份乾隆二十一年（1756）的契字〈乾隆貳拾壹年拾壹月業富杜賣契〉中，在「甲頭」二字的下方蓋了兩個印，上面寫着「給水沙連前後埔仔等四莊甲頭賴興記」、「給水沙連水底寮等三莊甲頭張子開記」。由此可以判斷，在當時社寮地區有「前後埔仔等四莊」及「水底寮等三莊」等共七個村莊。清代地圖與方志中並沒有記載這七個莊是哪七個，不過根據1898年二萬分之一的〈臺灣堡圖〉（見附圖4）判斷，所謂水底寮三莊應該指水底寮、山腳、他里溫，而後埔仔四莊則應該是後埔仔、田中央、獅尾岬、北世仔。從這些村莊的數字可以知道當時竹山、社寮地區已經湧入了大量的漢人在此居住開墾，並且當地原住民也逐漸退入更高的山區，所以文獻中描述「水沙連離生番三十里」。^⑫這使得此區域成為一個漢人社會，因此乾隆二十年（1755）清廷便在此處設立官治，成立水沙連保，實施保甲制（前述兩個「甲頭印」印證了這一制度的實施）。不過到這個時期為止，文獻上還沒有出現「社寮」這個聚落，只有〈乾隆中葉臺

⑩ 《清會典臺灣事例》（臺北：大通書局，1984），頁43。

⑪ 《清高宗實錄選輯》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964），卷387，頁84。

⑫ 《清高宗實錄選輯》，卷496，頁111。

灣輿圖》中出現駐有通事的「新社」的標示（後來發展成為社寮莊）。到了乾隆二十六年（1761），一份契字中才出現了「社寮」這個地名。²³可見此時社寮仍只是一個小聚落。

隨着整個臺灣的開發，灌溉技術也被引入臺灣，到了乾隆末年，隨着漢人移民分佈全臺各地，農耕技術也隨之擴展至全臺，臺灣可說是經歷了「第一次農業革命」。²⁴在這樣的臺灣開發背景下，竹山地區隨着漢人入墾者日眾、聚落日增，漢人的水田灌溉技術也被引入。乾隆年間竹山地區興建了許多水圳，其中在社寮地區興建了隆恩圳。水利設施的興建自然帶來了農作生產力的提高，也更增進地區的繁榮與發展，宗教活動也隨之更為發達。在宗教生活方面，漢人到一地開墾經常是先建立土地廟，然後再建立守護神廟。乾隆十年（1745）或乾隆五十年（1785），居民在今日的社寮莊建立了紫南宮，隨後在乾隆晚期（確切年代不明）社寮地區的居民又建立了一座守護神廟開漳聖王廟，廟宇建立地點也在社寮莊，開漳聖王廟並沒有取代紫南宮的地位，而是與紫南宮共同成為區域性的信仰中心。²⁵新的區域性的守護神廟宇設立在社寮莊，可見乾隆末年的社寮莊已經不再是一個小聚落。

乾隆時期的隆恩圳常常因為大水而沖毀，因此地方居民便急於重新建造一個更堅固的灌溉水圳。根據《雲林縣採訪冊》的記載，乾隆年間的隆恩圳乃業戶張天球、陳佛照、陳同升等、曾石等人鳩工開鑿。而根據日治時期《臺灣土地慣行一班》²⁶的記載，由於隆恩圳逐漸損壞，嘉慶年間張天球等業戶又在墾民的請求下合資進行隆恩圳的重建，由墾民每年分兩季向張天球等人繳納水租穀五石，在嘉慶十九年（1814）完成了新的隆恩圳。此圳灌溉功能強於過去的隆恩圳，包括溪洲仔、後埔仔、社寮、山腳等整個社寮地區都因此受益，農業生產獲得了進一步的提升。除了稻米之外，甘藷也是重要的糧食作物。竹林業也很發達，生產竹材與竹筍等經濟作物，並開始有少量的樟腦之生產。²⁷到了道光年間包括社寮地區在內的整個竹山地區大致已經

²³ 林文龍，《社寮三百年開發史》，〈乾隆二十六年（1761）正月曾隨君立杜賣契〉，頁56。

²⁴ 陳秋坤，《十八世紀上半葉臺灣地區的開發》（臺北：臺灣大學考古人類學研究所未刊碩士論文），頁1。

²⁵ 莊英章，《林圯埔：一個臺灣市鎮的社會經濟發展史》（臺北：中央研究院民族學研究所，1977），頁142。此處「信仰中心」一詞意指該廟宇為區域內居民所共同認同的主要權威廟宇。

²⁶ 臨時臺灣土地調查局編，《臺灣土地慣行一班》（臺北：南天書局，1998），頁563。

²⁷ 施添福，〈「臺灣地圖」的繪製年代〉，頁95-96。

開發完成，道光年間的《彰化縣志》列出竹山地區23個莊，今日竹山地區的傳統聚落都已經出現在名單中。而就宗教生活來看，紫南宮廟宇中現存有一個寫着「大公廟」石香爐，年代是道光二十七年（1847），「大公」的名稱一直沿用到現在，其意指區域公廟，可見當時明確地以紫南宮為信仰中心存在着一個祭祀圈。而就社寮的開漳聖王廟也在乾隆末年成立來看，道光年間開漳聖王廟也是這個祭祀圈的信仰中心。簡單說來，就是以社寮莊為中心，形成了一個祭祀圈，而這個祭祀圈則包含了社寮、後埔仔、溪洲仔、過坑仔、水底寮、獅尾嶼、山腳、水車、田中央仔、他里溫等十個左右的村莊，後來這個地區的人習慣以「社寮十莊」來指稱這個祭祀圈。換言之，就文獻上可查證的資料來看，紫南宮祭祀圈的範圍在乾隆二十一年（1756）是「後埔仔四莊」與「水底寮三莊」等七個村莊（如果紫南宮的創建年代是乾隆十年，1745），而至遲在道光年間其祭祀圈則發展成為「社寮十莊」的十個村莊。

根據過去學界對祭祀圈的研究，祭祀圈不僅是一個宗教組織，更是一個社會組織。而以臺灣的經驗來看，這樣的社會組織經常與水利、防衛或族群認同等功能密切相關。²⁸從這個角度來看，不管是乾隆年間的七莊或道光年間的十莊，都是新舊隆恩圳的灌溉區。而從七莊轉變為十莊，則是因為新的隆恩圳促進了地方的發展，使得人口增加，出現新的聚落。因此紫南宮祭祀圈組織存在的社會基礎基本上與農業發展中的水利系統密切相關，具有農業灌溉的區域性水利經濟組織之性質。紫南宮祭祀圈從七莊的範圍擴展到十莊，是隨着隆恩圳的灌溉功能與範圍增強擴大，而逐漸擴張的結果。事實上在這個區域內大大小小的聚落並不止十個，所謂十莊是取當時規模較大的村莊，其他像山仔腳、後溝坑、狓仔寮等幾個小聚落雖然也在此祭祀圈內，但並未被獨立計算。而原本屬於後埔仔四莊中的北世仔，也因為後來相較於其他新發展各莊屬於規模較小，也沒有被獨立計入十莊當中（參考附圖4）。

另一方面，在社寮地區逐漸發展的過程中，紫南宮之所以成為信仰中心、社寮莊成為區域的核心村莊，取代早期的後埔仔與水底寮莊，則與社寮莊的地理位置密切相關。其中的關鍵便在於社寮地處該區域的交通樞紐。前面提到，漢人進入竹山地區有兩條路線，最早進入竹山地區的漢人是從斗六門越過清水溪這條路線進入竹山。而隨着入墾的漢人越來越多，從彰化二水

²⁸ 張珣，〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈研究時代的來臨〉，頁78-106。林美容，〈由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間社會的地域構成與發展〉，頁95-125。

以及南投地區渡過濁水溪進入社寮的人也越來越多，而且竹山地區的許多山產也必須經由濁水溪以竹筏運載，送至鹿港或者安平。因此濁水溪自然出現渡口，而且成為人與貨物運輸的重要的交通樞紐。乾隆二十五年（1760）的〈臺灣民番界址圖〉（參考附圖5）中濁水溪標示出了一個渡口，其位置在社寮地區的後埔仔莊與名間的廣福新莊之間。從這個地理位置可以判斷，渡口的位置就在紫南宮所在地的社寮莊，如前所述，此時它可能還是一個小聚落。不過由於這個小聚落位處重要的交通樞紐，因此它日後的興盛已是可以預期。

從附圖5中可以看到，若由西向東進入水沙連，渡過清水溪就是林圯埔；若由北向南進入水沙連，則渡過濁水溪就是社寮。由於社寮位於濁水溪畔，開發初期，成為漢人進入竹山地區與原住民進行貿易的重要據點，因此成為通事居住辦公的地點，從附圖2中我們可以看出社寮的這個地理位置特徵。當漢人開始大量入墾竹山地區時，社寮是竹山與名間之間交通的重要樞紐。從附圖3中可以看到，當時若從斗六門進入林圯埔，進入林圯埔之後交通路線分為兩線，一線往南，一線往北，南線最後會北上與北線在東埔納溪會合，然後進入社寮地區的後埔仔莊，並在社寮附近渡過濁水溪進入名間鄉濁水村，接着往湳仔（今名間街區），再通往南投。而從林圯埔前往集集、水里以及埔里，社寮也是必經路線。由於兩溪的環抱，林圯埔與社寮在整個清代都是重要的交通樞紐，清代晚期清政府實施「開山撫番」政策，並展開山區道路的修築工作，其中竹山通往花蓮的的路線稱為「中路」，而中路的起點就有兩個，分別就是林圯埔與社寮，兩條路線隨後在大坪頂（鹿谷村）會合繼續往現在的花蓮前進，這條中路即為所謂的「八通關古道」。

由於地理位置的特徵，紫南宮成為社寮地區居民以及進出此區的商賈的信仰中心，因而香火興盛，而社寮莊也因為這樣的地理位置而逐漸興盛。乾隆二十一年（1756）社寮地區的七個村莊中，是以後埔仔與水底寮為代表，被泛稱為「後埔仔四莊」與「水底寮三莊」，但是至遲到了道光年間，社寮已經脫穎而出成為此區域的代表性村莊，區域的祭祀組織被稱為「社寮十莊」。雖然沒有直接的文獻資料，但是從乾隆中葉社寮渡口出現在地圖上，以及乾隆末年區域性的開漳聖王廟在社寮莊建立來看，「社寮」可能在乾隆晚期已經取代了後埔仔與水底寮成為此區的代表性村莊。

（三）祭祀圈的變遷

紫南宮與社寮莊基本上命運相繫，交通樞紐的地位使得二者同時興盛，

但也因失去交通樞紐地位而相伴衰落。整個清代，除了人的進出必須仰賴渡口，貨物的進出也同樣仰賴渡口。乾隆年間竹山地區已經有了豐富的稻穀生產，許多的稻穀從此地往外運輸到內地出售。除了稻穀之外，此區也有經濟作物，嘉慶年間竹材、竹筍是此區重要的經濟作物，咸豐年間，又有甘蔗、樟腦與茶葉的生產，到了日據時期則還有香蕉與菸葉的生產。這些經濟作物都經由濁水溪以竹筏順流而下，運送到各地。²⁹ 由於渡口的重要性很高，因此渡口的經營成為一個重要的事業，也對此區有着重要的影響。光緒五年（1879），社寮莊設立了永濟義渡，免費渡送往來行人。免費的渡口大大增加了社寮莊的交通地位，使得原本就已經繁榮的社寮莊更加蓬勃發展，舖戶林立，因而在渡口形成了一條熱鬧的街肆。由於當時的紫南宮為社寮地區的公廟，被稱為「大公廟」，因此這條街便稱為「大公街」。由於重要交通樞紐的地位，使得大公街在光緒年間的方志《雲林縣採訪冊》中被描述為「社寮等處交易總市，又為往來南北暨埔里社交通孔道」。³⁰

永濟義渡的成立可以說是社寮莊發展的鼎盛時期，不過這樣的榮景並沒有持續太久。隨着日本殖民政府的統治，昭和八年（1933）橫跨社寮溪洲仔、集集林尾之間濁水溪的集集吊橋完工，取代了永濟義渡交通南北的地位，渡口廢止。這使得社寮莊原本的交通樞紐地位大受影響，不過基本上要前往集集吊橋仍然會經過社寮莊。到了民國五十年（1961），竹山水底寮與名間湳仔之間南雲大橋通車（後改稱名竹大橋），此時南來北往已經不必再取道社寮，這是對社寮地區的第二次重創，社寮於是因完全失去其原本所具有的交通優勢地位而沒落。而紫南宮也隨着社寮莊的沒落而香火衰微。

紫南宮祭祀圈的興衰可以從文獻上的一些記載看出端倪，歷史上不斷有社寮地區的人士捐獻土地租穀作為紫南宮或者開漳聖王廟的油香，或者在地方上募款整建廟宇，因而彰顯其作為公廟的地位。《南投縣風俗志宗教篇稿》記載的這類行動最早出現在嘉慶年間。嘉慶五年（1800）由居民陳怡首倡，對社寮地區莊民募款3,000元，擴建開漳聖王廟。嘉慶二十四年（1819），社寮莊的水沙連社通事黃林旺捐租穀作為開漳聖王廟的油香。紫南宮方面的相關記載則最早的是咸豐五年（1855），莊民陳東水首倡，向莊民募款700元，重修紫南宮。而這類行動最後出現的時間點，是明治三十八

²⁹ 莊英章，《林圯埔：一個臺灣市鎮的社會經濟發展史》，頁55-105。

³⁰ 倪贊元，《雲林縣採訪冊》（臺灣文獻叢刊第37種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁146。

年（1905）後埔仔莊武秀才陳獻瑞捐小租穀給開漳聖王廟，稱該廟宇「實蔭庇十莊之人民也」；以及明治四十年（1907），由陳克己首倡，就社寮各莊募款1,400元，重修紫南宮。^{③①}地方人士對紫南宮與開漳聖王廟的最後捐款是出現在日治初期，之後兩間廟宇便逐漸走向沒落。社寮地區的宗教活動在日治時期開始走向衰落除了因為失去交通樞紐地位外，也與殖民政府對宗教活動的壓抑有關。由於日治初期竹山地區的居民曾經激烈抵抗日軍進入，遭受日軍屠殺，因此日本殖民政府對此地區集結人群的宗教活動採取壓抑的態度。^{③②}根據田野調查資料，社寮十莊原本共同舉行中元普渡，而這個活動在日治後期被日本殖民政府廢止。另外，社寮十莊原本還有到竹山鎮連興宮迎接媽祖到社寮地區繞境的活動，這項祭祀圈成員的集體活動也因殖民政府的禁止而停止，改由各莊各自舉行。這類祭祀圈祭祀活動在殖民時期的停止舉辦，加上社寮地區因失去交通樞紐地位而衰落、經濟蕭條，連帶使紫南宮廟勢衰落，而光復後的土地改革行動將紫南宮的水田予以徵收，使廟勢雪上加霜，這些使得這兩項大型的祭祀活動即便在臺灣光復後也沒有恢復。^{③③}公共募款與捐獻的停止以及祭祀儀式的停止舉辦，都顯示了紫南宮祭祀圈的瓦解。社寮的另一間廟宇開漳聖王廟也同樣在這過程中衰落。^{③④}日治末期到戰後初期社寮莊本身甚至進而分割為「北中」與「大公」兩個祭祀範圍，「北中」（今社寮里一至三鄰）居民負責開漳聖王廟的維持，「大公」（四至八鄰）的居民則負責紫南宮的維持。根據田野調查，紫南宮在此一時期衰落到缺乏香油錢來維繫廟宇運作，而必須設立「香牌」由「大公」這個角頭的居民按戶輪流，每天早晚到廟裡燒香奉茶，這個香牌一直留存到現在（見附圖6）。而這維持紫南宮運作的「大公」居民就是以大公街為主，今日社寮里中四至八鄰的住戶。因此今日紫南宮管理委員會的組織章程中也明訂「信徒須本社寮里第四、五、六、七、八等鄰內」居民。換言之，紫南宮的祭祀圈從清代的十個莊，演變成為今日的五個鄰。清代社寮地區的十個莊在日治時期被區劃為後埔仔莊與社寮莊兩個大莊，光復後被劃分為四個里直到今日，這四個里分別為社寮里、山崇里、中央里、富州里。

③① 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，頁118、139。

③② 劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》，頁89-90。

③③ 莊英章，《林圯埔：一個臺灣市鎮的社會經濟發展史》，頁144-148。

③④ 除了社寮本身因交通樞紐地位喪失導致社區與廟宇的衰落外，開漳聖王廟的祀田在光緒十四年（1888）劉銘傳清丈時悉皆歸官，光復後國民政府實施土地改革時，開漳聖王廟的許多土地也被徵收，這些也都導致了開漳聖王廟的衰落。

紫南宮的祭祀圈到了日治末期已經縮小為半個莊的範圍，並一直持續到光復之後的數十年間。然而到了1990年代，紫南宮的香火卻循着不同於傳統廟宇興盛方式的軌跡獲得了空前的發展，其信徒的分佈範圍遠遠超過了清代的社寮十莊，而擴及到整個臺灣地區，並因此而重新建立起它和社寮十莊之間不同於傳統祭祀圈的新型態關係。

三、紫南宮的靈力經濟

在當代廟宇的經營中，一間廟宇要能夠吸引廣大的信徒，必須要具備某些有吸引力的特色，這些特色在本文中被稱為「資本」。「資本」這個概念屬於「靈力經濟」理論中的一部份。根據「靈力經濟」的原理，神明的靈力必須被生產，而靈力的生產基本上是一個資源動員活動，亦即必須設法將人與錢引入廟宇。而要能夠吸引人與錢的到來，廟宇必須具備某些能夠具有動員力、吸引人的「資本」。^⑤然而「資本」必須被建構與累積，它們可能是廟宇本身原本就擁有的特質，經過發掘而加以運用，也可能是廟宇經營者的全新創造。因此要從「靈力經濟」的觀點了解一間廟宇如何小廟轉變為大廟，應該要了解幾件事：首先，該廟宇擁有哪些資本；其次，這些資本是如何地在歷史過程中被建構以及累積；最後，這些資本為何能夠具有資源動員的效力。從廟方與信徒的訪談，加上媒體報導的分析，可以了解紫南宮吸引信徒的主要特色為「發財金」、「吃丁酒」、「開運金雞」、「五星級公廁」、「金雞文化季」等。以下將敘述紫南宮如何從1980年代起，透過傳統的再造、國家資源的引入、社會公益的興辦以及與觀光休閒產業的結合，建構起前述這些既能吸引媒體目光又能吸引香客的新資本。

（一）1980年代新資本的建構：傳統的再造

1、紫南宮的傳統祭祀活動

清代社寮十莊的祭祀圈到日治末期已經不存在，戰後的紫南宮僅僅是社寮里四至八鄰居民的信仰中心。每年農曆正月十五日元宵節，二月二日土地公生日，以及八月十五日的中秋節，村民會在廟宇舉行祭祀活動，尤其是正月十五日的元宵節是最重要的祭典日期。正月十五日當天除了祭祀土地公

^⑤ 陳緯華，〈資本、國家與宗教：「場域」視角下的當代臺灣民間信仰變遷〉，頁18。

外，也是村民分享喜悅、凝聚認同的時間，村中凡是有新婚、添丁、生女的人家都要特別準備祭品來祭祀土地公酬謝神明。新婚者準備的是豬頭，添丁者準備的是闔雞，生女兒的則準備母雞與雞蛋。這些祭品在第二天正月十六的時候，被烹煮成麻油雞，讓全村的村民一起來享用，稱為「吃福」、「吃正月福」或「吃丁酒」。村民於土地公廟前吃完丁酒後，便舉行卜頭家、爐主的活動，選出負責翌年祭典的人。

日治末期由於戰爭的影響，社寮地區經濟困頓，光復之後，國民政府除了進行土地改革之外，也實行了許多促進農村發展的措施，在政府的「計劃經濟」下，讓社寮地區得到了一定程度的經濟榮景。³⁶ 不過民國五十五年（1966）南雲大橋的興建讓社寮喪失交通要道的地位，而隨後政府所推行的工業化政策，使得農村的經濟地位被城市取代，在這樣的大環境下，社寮地區跟臺灣其他各鄉村一樣產生了人口外移的現象。從附圖7人口數據表中可以看到，社寮里從1971年開始人口便逐年減少，而在紫南宮於1990年代香火大盛之後，從1996年起人口又逐年增加。

人口外移與負增長意味着信徒的流失或至少是不增長，紫南宮的香火除了不像清代興盛時期那樣的興旺外，甚至隨着人口流失還有更衰落的趨勢。但作為村民的信仰中心，紫南宮繼續保佑着村民與村莊的發展。在臺灣開始工業化與都市化的1960與1970年代，有些村民在經濟上陷入了困境，有些村民則開始離鄉到都市發展。在這樣的環境下，村民透過廟宇來相互扶持，紫南宮開始辦理借錢給村民的活動，供村民經濟周轉或者外出經商打拚之用，借金的時間為元宵節的正月十五、十六兩日，錢的數額則視村民需要而不固定，最高金額可以借6,000元。因此，在1960與1970年代，除了元宵節酬謝神明、分享喜悅的「吃福」活動外，社寮村民也透過借「福德金」的活動來進行互助，成為另一種凝聚村民集體認同的宗教活動。

因應經濟情勢而借「福德金」給村民外出經商打拚的活動，提供了土地公發揮其靈力的新機會。1970年代有兩位社寮村民外出到臺北建成市場做生意，由於生意興隆，他們宣稱是土地公借金保佑的關係。這樣的消息在建成市場傳開，1977年開始有人跟隨他們回到紫南宮求取發財金，幾年後演變為包遊覽車到紫南宮求金的活動，開啟了紫南宮發展的另一階段。

³⁶ 莊英章，《林圯埔：一個臺灣市鎮的社會經濟發展史》，頁105-137。

2、從「福德金」到「發財金」

社寮莊從1970年代開始的人口外流現象到了1980年代仍然持續着，不過外出的村民卻帶回了外地的信徒。1977年外出到臺北建成市場做生意的村民帶回了市場中的商家來村廟中求取「福德金」，這使得原本的「福德金」性質發生了第一次的轉變。原本的「福德金」本是因應着經濟環境的改變而被創造出來作為村民互助的宗教活動，因此借金的人限於村民。自從1977年開放村外人來求金後，其內涵從村民之間的互助行動，轉變為外地民眾的許願祈福活動。而由於主要許的願是發財，原本的「福德金」開始有了「發財金」的名聲。隨着建成市場來求金的人數增加，相對也會有靈驗的事蹟被宣稱，這些人開始向外傳播紫南宮的發財金名聲，而外人包遊覽車來紫南宮的行動，也使紫南宮在竹山當地與南投地區成為話題。於是紫南宮「發財金」的名聲開始由南投與臺北兩個地方透過口傳而逐漸散播開來。

1983年紫南宮廟宇重建完成，管委會成立，開始更正式積極地投入紫南宮的經營活動。首先做的就是改變「發財金」的求借方式，原本「福德金」只有在元宵節的正月十五、十六兩日才可以來求，從這一年開始改為全年開放借金。而由於這一年廟宇剛重建完成，用掉了許多的資金，因此這一年開始限制借金的上限為200元，一直到四年後才改為現在的600元上限，以配合六六大順的吉祥數。更重要的是，原先外地人來紫南宮求取發財金需要有村民來做保人，此時開始也改為不用村民做保。不需村民作保的作法促成了「福德金」性質的第二次轉變，這次的轉變發生在「信徒內涵」上。「福德金」所吸引的信徒之來源，從依賴在地生活網絡的關連（與社區居民有社會聯帶關係）轉變為與在地生活網絡沒有關連，或者換個角度來說，信徒從祭祀圈內的在地居民轉變為去地域化的香客。這使得紫南宮的信徒社群之性質與傳統祭祀圈時代有了很大的不同。

3、從「吃福」到「吃丁酒」

傳統上村民求借「福德金」的時間是在正月十五、十六兩日，而正月十六日也是村民「吃福」時間。1982年正月十六日，在臺北建成市場做生意的兩位村民帶着市場的同業好友一同包了兩部遊覽車來到紫南宮。時值中午，村民正準備要開始「吃正月福」，看到這麼多外來香客村民都很高興，當下決定將丁酒讓給客人吃，以表達熱情的歡迎之意。村民們自己的「吃福」活動則改為晚上進行。香客在享用豐盛的丁酒之後，感動之餘慷慨地添了許多

香油錢。用餐過後，應香客要求，也讓香客們求取「福德金」。賓主盡歡之餘，相邀明年再來「紫南宮吃丁酒」。³⁷這次的經驗除了讓紫南宮在隔年的1983年開放「發財金」全年可以求取並且不需保人外，也造成了「吃福」活動的轉變。1983年開始，村民的「吃福」活動改到正月十六日的晚上舉行，而白天則另外準備丁酒，讓外來的香客以流水席的方式享用。從此開始，紫南宮出現了一種與其傳統不同的「吃丁酒」活動。傳統的「吃福」是村民之間透過「酬謝神明」來分享添丁、新婚與生女之喜悅的活動，具有凝聚村民的集體認同的功能。轉型後的「吃丁酒」活動則是一種「招待客人」沾染神明靈力的充滿人情味的活動，這是「吃福」活動的第一次轉型。

4、從「乞龜」到「招財金雞」

由於「發財金」成功吸引了大量的信徒，據紫南宮表示，推出「發財金」之後數年後，紫南宮已經穩定的每年約有五萬名求取「發財金」的信徒，紫南宮土地公助人「發財」的靈力名聲已經形成。在這個基礎上，紫南宮於1995年推出了一個新的宗教活動「求金雞」，以一種新的形式讓信徒能夠帶回土地公的靈力。其方法是由廟方打造經過土地公加持的「招財金雞」作為土地公的分身，讓信徒請回去，每天以一杯冷開水供養，每年回到紫南宮過香火。以類似「招財金雞」這樣的象徵物代替神像讓信眾請回去供奉的作法並非紫南獨有，例如臺南的西港慶安宮也有「鯉魚公」讓信徒請回去供奉的作法，而且行之多年。值得討論的是紫南宮推出代替土地公神像的象徵之緣起為何，又為何會選擇「雞」作為象徵。

傳統上在元宵節祭典時，社寮莊民會舉辦「乞龜」的活動，這是一個臺灣各地普遍存在的宗教習俗。其作法是由信徒於元宵節祭典當天進行卜杯，由聖杯多的人請回「糯米龜」，得到的人則於隔年元宵節製作同樣大小或更大的糯米龜來歸還，再重新進行卜杯活動由村民請回。這樣的活動限於祭祀圈內的村民才能參與，因此只有社寮莊民才能參加。不過紫南宮在歷史上曾經是社寮四里村民的共同信仰中心，因此另外三里的人也想得到代表吉祥發財的「土地公龜」。1983年管委會成立的同一年，富州里一位村民想到了一個替代的方法，他自己請人製作了一個以銅錢製成的金錢龜，於元宵節當天帶到紫南宮來祭祀，然後將沾染了土地公靈力的金錢龜帶回家供奉，並於隔年將金錢龜請回紫南宮，在金錢龜身上掛上答謝土地公的紅包，並準備一齣

³⁷ 參考《紫南宮文化精神》（南投：財團法人社寮文教基金會，2003），頁48-63。

戲來答謝土地公，然後再將金錢龜請回家繼續供奉，以這樣的方法來享有「土地公龜」的靈力。這樣的做法引起了信徒的共鳴，廟宇因而於1985年製作了二隻金錢龜，連同富州里村民所製作的那隻金錢龜，三隻分別在元宵節、土地公生日以及中秋節提供給信徒求取，而且是開放給包括外地信徒在內的所有信徒。此後每年來求取的人數頗多，形成熱潮。

求金錢龜的熱潮顯示了外地信徒對於請回一個能夠沾有土地公靈力的象徵物的需求，廟方接着於1995年進一步推出了與「金錢龜」寓意類似的「招財金雞」，並且不像金錢龜那樣每次只能有一個人得到，而是無限供應，只要卜杯得到土地公同意，添3,000元油香，就可以將「金雞」請回。那麼為什麼廟方在選擇代替金錢龜的象徵物時會選到「金雞」呢？西港慶安宮創造出「鯉魚公」主要是因為該廟宇據說是位於鯉魚穴，而紫南宮金雞的想法也非憑空而來。社寮莊的居民早年家家戶戶都養雞，而且在1960年代，為了供應臺中清泉崗基地駐紮的越戰美軍對雞肉、雞蛋的需求，村中建立了許多大大小小的養雞場，直到現在村中仍然存在着一些大型養雞場，例如作為廟宇主委的莊姓家族就有人經營養雞場。因此雞跟社寮里的居民有着密切的關聯，加上漢人傳統民俗中賦予雞的吉祥寓意，使得「金雞」成為紫南宮土地公神像的替代象徵。

紫南宮推出「招財金雞」後，由於金雞寓意「起雞（家）賺錢」，其閩南語諧音「金多」也有發財的吉祥意涵，而請回金雞供奉又比請土地公神像分身的供奉方法要簡單的多，因此頗受信眾的歡迎。一個「招財金雞」3,000元，剛推出三個月內，就為紫南宮帶來了約200萬元的收入。此後「求金雞」便成為紫南宮另一個長年開放的活動。而這個「金雞」後來也轉型衍生出新的宗教民俗活動，最後並成為社寮里社區總體營造活動中的社區意象。

（二）1990年代的社區總體營造：國家資源的引入

1994年行政院文化建設委員會正式推出「社區總體營造」計劃，臺灣各地方政府都在政策的引導下開始推行社區總體營造活動。1995年竹山鎮公所委託雲林技術學院以社寮地區為推動點，進行社區總體營造的規劃，並於1997年提出期末報告「南投縣竹山鎮社寮地區輔導美化地方傳統建築文化空間計劃案」。位於社寮地區的紫南宮本身原本並不特別關注官方推動社區營造這件事，不過另外一件事卻促使紫南宮加入了社區營造的工作。

1990年代是臺灣各地廟宇開始熱衷舉辦宗教文化祭的年代，尤其文建會從1994年開始推動全國文藝季的轉型，陸續在各地廟宇舉辦了盛大的宗教文

化祭活動，更是帶動了這股「廟會文化化」熱潮。在這股風潮中，紫南宮於1996年有了舉辦廟宇創建300年祭典活動的想法，希望能夠仿效各地廟宇的文化祭模式。不過紫南宮本身自認缺乏舉辦這類活動的經驗與能力，因此向竹山鎮公所請求協助。而此時正是鎮公所計劃推動社寮地區社區總體營造活動的時間點，對官方來說，透過宗教文化活動的舉辦來打造地方文化特色，正是社區營造工作的重點之一。於是在鎮公所的規劃下，一部份資金由紫南宮提供，一部份資金則由臺灣省政府補助，紫南宮於該年舉辦了「社寮開莊暨紫南宮三百年祭」活動。「三百年祭」活動在地方造成了轟動，吸引了周遭地區居民的參與，可說是紫南宮有史以來第一次有這樣的熱鬧廟會活動，因而獲得了紫南宮以及社區居民的極大認同。另一方面，南投縣文化中心、省文化處以及文建會也都從社區營造的脈絡，對此一活動給予了高度的肯定，認為這是一次地方主動結合宗教活動建構文化特色的成功社區營造模式。受到來自地方與官方的一致肯定，紫南宮回應了官方的呼籲，於1997年出資成立了「社寮文教基金會」，由基金會投入社區營造的工作。

社寮文教基金會基本上是地方的民間團體，在制度上並不是紫南宮的附屬單位，不過由於紫南宮每年固定資助基金會100萬，且另外補助基金會各項活動的費用，並規定基金會的董監事必須有四分之一來自紫南宮管理委員會的委員。加上基金會董事長或常務董事通常都由紫南宮委員擔任，因此實質上基金會與紫南宮的關係非常密切。由於社寮文教基金會的成立，地方上有了可以與官方直接互動的推動社區營造的單位，1997年基金會接受臺灣省文化處的委託，辦理鄉土藝術季活動，舉辦了「竹山文藝季」活動。1996年與1997年這兩次的文化活動舉辦經驗，以及社寮文教基金會的設立，使得紫南宮於1998年文建會的「全國文藝季」活動中被選擇作為南投縣的活動舉辦地點。這次活動對紫南宮來說意義重大，根據廟方表示，由於全國文藝季的舉辦，不但吸引了龐大的人潮，透過官方的宣傳企劃，更吸引了全國性的媒體注意，使得紫南宮在媒體上大量曝光，大大增加了紫南宮的知名度。而這種知名度的提升帶來了極大的效益，並直接反映在求取發財金的人數上。據廟方提供的資料，該年的發財金比前一年翻倍成長，從附圖8「紫南宮發財金人數成長趨勢圖」中可以看到，求取發財金的人數從1997年的五萬人，大躍升到1998年的12萬人。並且從此紫南宮成為媒體報導的經常性對象，持續提升着紫南宮的名聲。

(三) 1990年代社會公益的興辦：「公共性」的建構

廟方指出1998年「全國文藝季」的舉辦是廟宇香火大躍升的關鍵，這一點雖然沒錯，不過事實上1996年向鎮公所請求協助舉辦「三百年祭」更是一個關鍵性的行動。這個行動不但是開啟了國家資源持續進入的大門，社寮文教基金會的成立也替廟宇匯集了地方上各方面的人才，而且與官方的持續接觸以及地方人才的匯聚，使得廟方的思想觀念更能夠跟上社會文化的變遷，進而提升了廟宇組織的能力，在這樣的基礎上，廟宇才能開始下一階段的轉型活動，一方面積極進行社會公益活動，另一方面則是逐步將廟宇朝觀光休閒的方向發展。

1998年全國文藝季的舉辦固然吸引了媒體的報導並使紫南宮每年成為媒體報導的對象，不過也得有吸引媒體報導的事物才能讓這樣的媒體曝光持續下去。綜觀歷年媒體的報導可以發現，「發財金」、「吃丁酒」以及「社會公益」可以說是媒體報導的三大經常性焦點，另外「五星級公廁」也不時被媒體報導，可說是紫南宮的另一引人注目的焦點。

紫南宮所進行的社會公益活動，一方面因其內容的特殊而吸引了媒體的報導，提升了廟宇的知名度。另一方面，從事社會公益活動也在民眾認知中營造出公共的形象。這種公共形象對廟宇的經營極有助益，不但使紫南宮經常得到政府的表揚而使得官方樂意與其合作而能夠引入官方資源，並且避免了廟宇金錢流向被質疑的問題。不管是傳統或現代，只要廟宇的財務處理被認為有問題，尤其是被認為金錢被挪為私人所有，或者廟宇被認為是以賺錢為目的，都會使得信徒不樂意再前往該廟宇，而導致廟宇的沒落。³⁸ 在民間信仰的觀念中，神明是眾人的，不管這個「眾人」指涉的範圍大小，都蘊含了廟宇基本上是一個公共機構的觀念，因此廟宇被認為不可以被個人用來營私。而神明在人間是為了「濟世」，是來護佑眾人，不是來賺錢，因此廟宇也被認為不應該以賺錢為目的。既然廟宇被認為是一個公共機構，因此在一個宗教市場化的環境中，其屬於公共所有、為公共服務的「公共性」形象之建立也就關係到廟宇的競爭力。換言之，「公共性」也是廟宇的一項重要資本，在廟宇經營中是一項必須被建構與累積的要素。

「發財金」與「吃丁酒」都是傳統再造的產物，「社會公益」對紫南宮來說則是一項全新的事物。紫南宮作為地方公廟，過去基本上都是祭祀圈內

³⁸ 陳緯華，〈婉飾、慣習與神蹟創造：現代性下的神如何不死〉，頁33。

的信徒提供丁口錢給廟宇以維持廟宇的運作。如今的狀況卻與過去截然不同，今日的紫南宮僅憑祭祀圈外信徒的捐款就已經能夠維持廟宇運作，而且還有大量的金錢剩餘。基於廟宇為祭祀圈內信徒出資興建屬於圈內信徒共有的傳統觀念，紫南宮投注大量金錢照顧祭祀圈內的居民。另一方面，從1970年代開始，政府便持續以各種方式鼓勵、引導廟宇從事社會公益活動，使得各地廟宇逐漸有了應該進行「社會公益」活動的觀念。紫南宮也不例外，廟方基於「取之於社會，用之於社會」的觀念，對社會公益活動的投入也不遺餘力。而檢視紫南宮的公益活動會發現，其社會公益活動中的「社會」之範圍基本上也以祭祀圈為主要的範圍，這或許是受到前一個傳統觀念的影響。

無論是基於傳統的祭祀圈觀念或現代的社會公益觀念，其結果是，紫南宮所進行的社會公益活動非常引人注目，因為它每年所花費的金額相當高，而且所從事的公益項目也頗具獨特性。包括支付社寮各國中小及幼稚園的學雜費、午餐費，高中、大專獎助學金，重陽節致贈社區內70歲以上老人金戒指，替社區居民購買意外險、繳納健保費，贈送社區居民腳踏車等。若將紫南宮所有公益活動加以分類，大體上可以分為「社區組織經費補助」、「社區居民教育補助」、「社區居民醫療補助」、「社區活動經費補助」以及「社區居民急難救助」等項目。所謂「社區組織經費補助」指的是補助社區內老人會、社區發展協會、社寮文教基金會等各種組織及附屬團體的運作經費。而「教育補助」指的就是前述的各級教育的學雜費、餐費補助。「醫療補助」指的是健保費、住院費、意外險、生育、死亡等補助。「社區活動經費補助」指的是社區舉辦各種社區活動的經費補助，如中秋晚會、音樂晚會、老人槌球、母親節、里民自強活動等。³⁹而由於這許多的補助都以社區居民為對象，因此也讓許多人羨慕社區居民的好福利。報紙就曾以「從搖籃到墳墓都有神明照顧」為標題來報導紫南宮神明如何對社區居民「神恩廣

³⁹ 以下列出部分補助項目與金額狀況作為參考：1、國小學生：每位學生每學期補助5,500元。2、國中學生：每位學生每學期補助6,000元。3、社寮老人會：每位老人補助4,000元。4、獎學金申請：凡社寮里民就學高中、大專以上在學學生。5、凡居住在社寮里轄區內里民，全部由紫南宮投保意外險，每人100萬元。6、紫南宮之信徒，每年端午節、中元節、中秋節、過年節，這四節氣，每節每戶一萬元補助，其他外圍里民，每人1,000元。信徒每四年補助出國一次，每次25,000元，不出國可領現金。7、凡居住在社寮里轄區內里民，70歲以上每人每年重陽節可領純金一錢，90歲以上每人每年重陽節可領純金二錢。8、凡居住在社寮里轄區內里民，生育補助每胎一萬元，死亡喪葬補助一萬元，傷病者，依診斷書情節輕重，給予數千元補助。

被」，使得每戶每年可以節省約10萬元的開支。^⑩

紫南宮對社區居民的照顧自然使得紫南宮獲得了居民的高度認同，因而能夠有效發揮凝聚社區集體意識的功能。換言之，除了透過「吃福」等傳統的宗教活動來凝聚社區認同外，紫南宮還透過世俗性的社區福利活動強力地將社區意識凝聚起來。因此當代紫南宮發揮凝聚社區功能的方式，與它在傳統祭祀圈時代並不完全相同。

如果說紫南宮社會公益的對象大多以祭祀圈為範圍，那麼這個祭祀圈的範圍為何？是清代到日治的社寮十莊，還是日治末期之後的大公街以東至楓仔林一帶，亦即現在的社寮里四至八鄰？根據紫南宮的管理委員會的組織章程，其信徒限定於社寮里四至八鄰這五個鄰內的居民，管委會成員自然也是如此。這個狀況主要跟日治末期以來紫南宮祭祀圈已經縮小，其廟宇的維持主要依賴五鄰居民有關。不過，由於紫南宮創建之初的出資者是整體社寮地區的居民，並且在整個清代乃至日治前期，其祭祀圈都以社寮地區的社寮十莊（現在的社寮四里）為範圍，因此紫南宮在分配其社會福利時，某些福利也把對象擴及到社寮、山崇、中央及富州這四個里的範圍。若實際去分析紫南宮福利措施的施行範圍，可以發現它分為「五鄰內」、「社寮里」、「社寮四里」以及「社寮四里外」等四個層級，公益活動的受益內容從核心往外逐層減少，最後一個層級的公益活動最少。「五鄰內」是核心區域，因此所有公益措施它都被包含在內，其次是「社寮里」，然後是「社寮四里」。

（四）2000年代的宗教行銷：與觀光休閒產業的結合

1、從「吃丁酒」到「吃丁酒系列活動」

1983年紫南宮正式成立了管理委員會，從此展開廟宇經營之路。1980年代他們將傳統的「福德金」改造為「發財金」，將村民的「吃福」中的丁酒開放成為外來信徒可以享用的流水席，這些都有賴於經營者獨到的眼光與智慧。社寮莊民經常告訴筆者們歷任主任委員在這方面貢獻卓越，是他們使得委員會成為一個有行動力的組織，創造出紫南宮的榮景。不過，要讓傳統的村廟能夠具有引入國家資源的能力，甚至進一步轉型為具有休閒觀光性質的廟宇，需要更多的組織能力的提升，社寮文教基金會的設立在這裡扮演了一個關鍵的角色。

^⑩ 〈從搖籃到墳墓都有神明照顧〉，《聯合報》，2012年8月21日。

1995年紫南宮創造出「開運金雞」這項土地公的替代象徵，並成為「熱銷」的「宗教商品」，已經初步展現出管委會在宗教行銷上的能力。不過仍有許多能力是該廟宇組織尚未具備的，因此當1996年廟方想要舉辦具有觀光休閒性質的宗教文化祭的時候，必須求助於鎮公所。而如前所述，這次活動的重要結果之一就是社寮文教基金會的成立。基金會的成立吸納了原本廟宇組織之外的各方面的人才，這些人才使得基金會能夠替紫南宮扮演起與政府接洽的角色，進而能夠將國家資源引入廟宇。另一方面，由於基金會在進行社區營造時會舉辦或構思一些文化活動，其中當然會有以紫南宮為對象的文化活動設計，這些文化活動使得紫南宮不僅只有宗教活動，也有民俗文化活動，因而往休閒觀光廟宇的方向邁進。其中一個代表性的民俗文化活動就是「吃丁酒」。

前面曾提及，1983年紫南宮將傳統的「酬謝神明」的「吃福」活動開放為「招待客人」的「吃丁酒」的流水席活動，造成了「吃福」活動的第一次轉型。2000年社寮文教基金會為「吃丁酒」活動設計了新的內容，增加了「步步高升」、「竹報平安」、「捉金雞」、「發土地公紅包」等民俗文化活動，使得「吃丁酒」不只是單純的吃東西而已，還有許多熱鬧的活動配合。由於「吃丁酒」活動成為了熱鬧的民俗文化活動，因此2002年鎮公所還與紫南宮合作推出「土地公傳奇—吃丁酒系列活動」，作為地方吸引觀光客的宣傳活動之一。2005年南投縣政府甚至在其規劃舉辦的宗教觀光文化系列活動中，規劃了「土地公土地婆迎賓祈福吃丁酒」活動。至此，「吃丁酒」已經成為了一種「文化觀光」的民俗活動，這是「吃福」活動的第二次性質轉變。原本「酬謝神明」的「吃福」活動固然是傳統宗教儀式，第一次轉型後的「招待客人」的丁酒流水席其實也是一種民間信仰中的傳統行為。民間信仰活動中原本就經常會有廟宇在神明進香繞境等外來客較多的祭典活動中，準備流水席來招待客人的活動。不過結合各式民俗活動的「吃丁酒」對多數廟宇經營者來說則牽涉到一種新的思維，這是一種透過「文化觀光」來吸引更多人來到廟宇的宗教行銷策略。2004年紫南宮與濁水溪對岸的濁水村福興宮合作舉辦「百年兩岸三通會香」的宗教民俗活動，透過歷史來吸引人們的關注，也是同樣新思維下新的宗教行銷活動。

2、從社區總體營造到「金雞文化季」

社寮文教基金會的設立，使得紫南宮能夠透過社區總體營造引入國家資源。社區總體營造活動中，實質環境的改善是重要的目標。而所謂實質環境

的改善中硬體的社區環境改造是其中的一個重要工作，這項工作固然是以整體社區為實施目標，但紫南宮因為在社區中具有重要性，因此自然也被包括在內。廟宇前的露天舞臺、大公街的仿古路面鋪設、擺設竹藝造景、風格路燈設計、永濟義渡碑等古蹟的保存與整修，甚至是社區入口的社區意象雕塑的興建等。這些都使得紫南宮本身及周圍地區的環境景觀獲得提升，增加了紫南宮作為觀光休閒去處的吸引力。這些環境景觀改造若非社區總體營造的進行，紫南宮本身可能不會去進行，甚至連這樣的觀念都不會有。透過社區總體營造，不但是引入了觀念，也引入了國家經費，社寮文教基金會自1997成立以來至2002年這五年間，得到了官方總計4,738萬元的補助。其中287萬來自竹山鎮公所，172萬來自南投縣政府，732萬來自臺灣省政府，3,547萬來自中央政府。^④

除了倚賴政府資源外，紫南宮自己也投入觀光休閒環境的打造中。2006年紫南宮斥資4,500萬建造了一個冬筍型的「五星級公廁」（冬筍是竹山特產），2007年推出免費「免費區間專車」，2008年編列5,000萬預算興建佔地七公頃的停車場等。這些都在創造一個舒適方便以及有特色的觀光休閒環境。發展地方觀光休閒產業原本就是官方推動社區總體營造的目標之一，紫南宮的這種經營方向，讓自己除了透過文教基金會之外，也可以以廟宇的名義直接與官方進行合作。例如2003年竹山鎮公所合作推出「平安發財米」與「皇米知性之旅」（據稱社寮地區的米在清代有「皇米」之稱）、與南投酒廠合作推出「土地公紀念酒」等。區域景觀的改造、民俗文化活動的推出、與文化產業的結合，這些都讓紫南宮增加了作為觀光休閒地點的吸引力，尤其耗資4,500萬的「五星級公廁」更成為媒體或民間口傳的廟宇特色，使得紫南宮被民間與官方列為南投地區重要的觀光景點，媒體曝光率更加提升。

此外，在社區總體營造工作中，建構社區文化特色作為居民認同象徵，是一個重要項目。前面曾提過1960年代養雞曾是社寮里非常普遍的經濟產業，即便現在也仍存有一些大型的養雞場。而紫南宮也於1995年推出了「招財金雞」供信徒求取，並且在2003年改版成為「開運金雞」，開始推出各項以「金雞」為主題的民俗文化活動。例如創作出一個竹編的金雞稱為「滿足金雞」，並製作金雞蛋，除了讓居民抬着它繞街遊行營造熱鬧氣氛外，還擺放在廟中供信徒手摸以沾染吉祥之氣，並對金雞的每個部位編寫吉祥話，讓

④ 資料來源為社寮文教基金會，轉引自陳信宇，《社寮紫南宮之宗教活動與公益事業》（花蓮：花蓮教育大學鄉土文化學系未刊碩士論文，2008），頁79。

信徒邊摸邊念以獲得好運。例如「摸雞胸，給你家和萬事興」、「摸翅股，給你娶好某」、「摸腳倉斗，好你才高八斗」、「摸雞巢，給你添歲壽」、「摸金雞卵、摸圓圓，給你賺大錢」等。這類型的民俗活動在臺灣的許多大廟中都可以見到，例如鹿耳門聖母廟就有「摸春牛」活動。而紫南宮以金雞為中心的民俗文化活動，最後發展成為紫南宮的「金雞文化季」。

基於這樣的社區與雞之間的關連，2003年社寮區民選擇了「金雞」作為社寮里的社區意象，在社區的前後出入口打造了兩隻大型的金雞，分別稱為「吉祥金雞」與「如意金雞」，作為社區入口意象。紫南宮的「摸金雞」活動、「開運金雞」的推出，再加上社區營造中以「金雞」作為社區意象，這些都使得金雞成為社區的文化認同，並且從一個社區營造的世俗的層面，使紫南宮成為社區認同的核心。

民俗文化活動的舉辦、廟宇本身及周遭地景的改造以及與地方產業的結合，這些都增加了紫南宮吸引信徒的能力，成為紫南宮發展中另一項重要的文化資本。而這項資本之所以能夠誕生與官方資助與鼓勵下的社區營造工作密切相關。事實上紫南宮的發展受益於官方資源的現象並不是一個當代才有的現象，清代紫南宮就曾因官方資源對地方建設的投入而受益。如果把「社區營造」理解為官方協助地方發展的行動，那麼清光緒年間社寮地區也發生過類似的事。從同治四年（1865）開始進行的「永濟義渡」籌設計劃，基本上是一個為了讓社寮地區能夠更加繁榮發展的行動，該計劃於光緒五年（1879）完成。在這個行動中，臺灣鎮總兵吳光亮捐銀200員，資助這個計劃的進行。^⑫光緒《永濟義渡碑》上清楚地記載了此一計劃的緣起以及捐贈者姓名：

蓋聞溱洧濟人，尚廣乘輿之惠；漢江漁父，猶高辭劍之風。沉桑梓之鄉，澗溪之險，一水橫流，萬人病涉；苟不給值以償勞，誰肯刺舟以待客。如彰屬之沙連堡濁水渡者，當內山南北溪流之衝，湍激漲急，加以春夏之間，久雨纏綿，山水暴至，溜急似箭，浪湧如飛，舵工稍一鬆手，即翻船觸石，凶占滅頂。論者謂「臺灣一小天地，濁水之勢與黃河等」，非虛語也！董君鬱文，家濁水之濱，

^⑫ 參考光緒《永濟義渡碑》，紫南宮藏，碑文內容詳述了計劃的緣起與參與捐款人姓名，其中題記「臺鎮憲吳光亮捐銀二百員」。另倪贊元，《雲林縣採訪冊》，〈津渡橋樑〉中也記載「光緒乙卯年，童生董榮華倡捐義渡，鎮軍吳光亮捐俸置義渡租粟」。

深痛其事，嘗與化成董業師大經論興義渡。師勤而勉之，董君遂倡捐佛銀六百元。時有吳君聯輝、陳君再裕等同心贊成，而董君遽逝，事遂中停。茲其令嗣鍾奇心存繼志，念切扶危，再邀吳君朝陽等協力勸捐，共得銀二千八百員買置義田十段，歲收子粒四百石，逐年完租納稅，發給工費，修理船具。議定章程。臚列於左。夫市義捐金，篙工不優乏食；顧舵買棹，寶筏用渡迷津。利涉可占，自無望洋之嘆。將賓至如歸，盛德與溪流俱遠；碑傳不朽，嘉名共山水爭光；豈非跋涉行人所永恃以為利賴哉！爰為之誌其緣起，以勒諸石。賞戴藍翎欽加五品銜直隸州州同己未科舉人簡化成拜撰。

捐提佛銀建立義渡諸芳名：臺鎮憲吳光亮捐銀貳佰員，鄉賓董鬱文捐銀陸佰員，職員吳聯輝捐銀伍佰員，鄉賓陳梓都捐銀貳佰四員，職員陳再鑾壹佰捌拾員，鄉賓張敬祠捐金壹佰大員，藥郊金合興捐金壹佰大員，鄉賓曾理養捐捌拾大員，鄉賓陳漂意捐捌拾大員：貢生林登榜叁拾捌員，蕭慶雲叁拾伍員，貢生簡廷俊叁拾壹員，生員張炳煌叁拾壹員，武生吳朝良叁拾大員，陳震電叁拾大員，陳振英貳拾五員，劉時勤貳拾叁員，陳正吉貳拾叁員，鄉賓蔡大清貳拾員，陳冷泉貳拾員，職員莊鍾英貳拾員、黃聰亮拾五員，陳合成拾四員。舉人簡化成、恩貢生董啟章、貢生曾秉彝、藥舖陳存德、曾長春、章廷標、林瑞隆、林祈和、陳瑞奢，以上各拾貳員。黃慶豐、洪兆祥、陳宗知、鄉賓莊文蔚、監生吳上珍、兄弟莊和田、鹿港眾販商陳瑞祿、塵世祥、魏良樹、陳鼎興、吳倉育、陳隆盛、吳清福、曾振國、吳赤牛、陳文梓、吳新興、高江河、莊梓虔、巫會扁、莊如掇、洪其昌、莊深坑、陳佛送、吳老力、洪正春，以上各捐拾員。共銀貳仟捌百員。

永濟義渡的設立帶動了紫南宮周邊地區的發展，出現了源於「大公廟」廟名的商業街「大公街」，不僅繁榮了社寮地區，也讓位於大公街的紫南宮香火更加興旺，從而更加鞏固其做為社寮十莊公廟的地位。這與今日官方透過社區營造發展社寮地區的時，也幫助了紫南宮重建其在社寮十莊中的地位有類似之處。國家力量透過影響民間信仰來影響地方發展的現象，自古皆然，所謂「社區總體營造」乃是一種當代的表現形式。從帝國時期官方力量就一直在影響民間信仰的發展，這一點已經在許多學者的研究中被充份地呈

現出來。^{④③}而這樣的情況直到當代也仍然如此，本文所討論之紫南宮只是諸多例子中的一個。在臺灣，當代國家的社區總體營造制度、文化資產制度以及文化產業相關政策，對許多地方的廟宇發展都發生了顯著的影響，甚至改變了整體民間信仰活動的面貌。^{④④}

四、靈力經濟中的廟宇與社區：從「自發型」到「建構型」靈力經濟

（一）資本類型與資本效力

1、清代紫南宮的資本

漢人的文化慣習中，土地公基本上有五種類型的形象，分別是「地理神」（村莊地理風水）、「地方行政小吏」（地域內的日常事務）、「土神」（土地農作）、「后土」（墓地安寧）、「財神」（財運福氣），而每個地方的土地公究竟會以哪一個形象較為凸顯，則是因地因廟而異。^{④⑤}根據地方居民的口傳，紫南宮在乾隆年間成立時，是以保佑居民避免番害以及保佑人們進出此地經商順利而著名，因此能夠吸引信徒。不但來此經商的商賈會來上香，本地居民也非常依賴土地公的保佑，因此經常有人捐地、捐穀租作為廟宇的香油錢。換言之，如果我們與今日紫南宮以「發財金」著名相比較，乾隆年間的紫南宮則是享有「避番害」與「佑經商」的名聲。^{④⑥}如果「發財金」是今日紫南宮得以興盛的重要資本，那麼「避番害」與「佑經

④③ 有關帝國時期國家力量如何影響民間信仰的議題，由於2007年 *Modern China* 第33期「華琛專題」的刊出，再次引起了一些辯論，這些辯論有助於學者對此一議題有所掌握。讀者可參考科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？：從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》，第6卷，第1、2期合刊（2008年10月），頁1-21；蘇堂棟，〈明清時期的文化一體性、差異性與國家——對標準化與正統實踐的討論之延伸〉，《歷史人類學學刊》，第7卷，第2期（2009年10月），頁9-163。

④④ 有關社區總體營造、文化資產以及文化產業等政策與制度如何影響廟宇的發展，可參閱陳緯華，〈資本、國家與宗教：「場域」視角下的當代臺灣民間信仰變遷〉，頁1-49。

④⑤ 陳緯華，〈漢人傳統社會中的「莊」與地緣意識：彰化平原福佬客地區祭祀圈文化的歷史考察〉，《臺灣宗教研究》，第5卷，第1期（2006年6月），頁105-126。

④⑥ 由於社寮地處交通樞紐，許多經商人士經常進出此地，因此紫南宮成為商賈祈求保佑經商順利的重要廟宇。也因祈求保佑的人多，其中那些經商順利的人便將經商的成功歸因於紫南宮神明保佑，使紫南宮享有「佑經商」的聲名。

商」則是當年紫南宮香火興旺的重要資本。在訪談中廟方人員常會表示「發財金」的推出能夠吸引那麼多人，跟當時臺灣社會的經濟發展狀況有關，亦即該項資本之所以具有資源動員（吸引人與錢）的高效力，與當時的社會背景有關。同樣的，清代紫南宮「避番害」與「佑經商」這兩項特色能夠具有資源動員的效力而使得廟宇香火興盛，也與當時的社會背景有關。

前面曾提過，雍正年間此區仍為原住民的生活領域，隨着漢人的入墾，到了乾隆初期此區成為漢人與原住民雜居的區域，而即便乾隆二十年（1755）前後此區已經成為漢人為主的區域，進出此區的人仍然與周遭原住民進行貿易或者承租土地，因此「避番害」一直是人們重要的需求。又乾隆年間此區除了有與原住民進行的貿易外，也有稻穀輸出的經濟活動。不管是由外地來此經商，或者本地人到外地經商，人們都有保佑經商順利的需求，尤其在進出此區時必須渡過濁水溪，而且渡過濁水溪便意味着進入原住民的生活領域，因此在渡口的廟宇必然會成為人們祈求護佑的對象。在社寮地區尚未有守護神廟宇建立的乾隆時期，土地公作為「地方小吏」，便扮演起掌管此區大小事務的角色，包括保佑人們避免番害以及經商順利。乾隆年間漢人也在此地開墾耕作，因此土地公必然也扮演了作為「土神」的角色。作為「土神」的土地公廟事實上可以是非常小的規模，甚至只是田間的一個高幾十公分的小小泥塑屋。不過紫南宮乃是當地仕紳號召建立，因此是一個比其他田間小祠大的土地廟，因而除了作為「土神」之外也扮演起「地方小吏」的角色，成為社寮地區的信仰中心。隨着人們不斷進出此區，原住民貿易與稻穀貿易順利進行，在民間信仰的文化慣習的認知中，這意味着許多人在紫南宮的祈求是有效的、靈驗的，紫南宮的「避番害」與「佑經商」這兩項資本便在這樣的過程中逐漸被建構起來。客觀說來，紫南宮乃是由於渡口的地利之便，因而得以有機會建構起「避番害」與「佑經商」這兩項特色。

隨着時間的演進，社寮地區在嘉慶、道光年間已經是一個成熟的漢人社會。嘉慶十九年（1814）重建了灌溉整個社寮地區的隆恩圳，稻米生產大增。道光四年（1821）社寮地區建立起書院，道光七年（1824）業戶張天球之子張煥文中秀才。^⑭另外宗族組織也從嘉慶年家開始建立，例如嘉慶十五年（1810）莊姓以合約制的方式成立了宗族組織。這些都顯示社寮已經從初期的拓墾社會進入了一個較為穩定的文治社會，現存的興建於咸豐十一年

^⑭ 林文龍，《社寮三百年開發史》，頁103。

(1861)的古蹟「敬聖亭」就是當時社寮地區文風鼎盛的遺留。⁴⁸此時，「避番害」已經不再是當地人主要的關懷，不過隨着此地經濟的發展，「佑經商」仍然是重要的需求，尤其許多的物資都經渡口以竹筏運送到濁水溪下游，使得位於渡口的紫南宮在「佑經商」這一點上仍然吸引着信徒。

在當時當地的民間信仰文化中，「避番害」與「佑經商」是兩項重要的信仰需求，紫南宮因為具備了這兩項名聲，所以能夠吸引信徒。由於「避番害」與「佑經商」基本上與當時當地的社會文化有關，本文將當時紫南宮所擁有的這兩項資本稱為「文化資本」。

清代紫南宮位於濁水溪畔，這樣的地理位置，不僅讓它在創建初期能夠有機會建構起前述兩項文化資本，也使得紫南宮所在地發展為一個大的村莊，甚至後來成為該區域的街市所在。村莊中不但有眾多的人口、強大的經濟實力，也有區域的頭人居住於此，例如開鑿隆恩圳的業戶張天球就居住於社寮。紫南宮因而不但能夠得到社寮莊本身資源的投入，也能夠透過村莊頭人與區域仕紳的協商而成為區域信仰中心，從而能夠動員起除了村莊本身之外整個社寮地區的資源。乾隆末年區域性守護神廟開漳聖王廟建立在社寮聚落，以及歷史資料中記載着持續有社寮地區的人捐獻土地或租穀給紫南宮與開漳聖王廟就說明了此一事實。再加上來往商賈旅人到此經商，也與本地仕紳建立起社會聯帶，紫南宮也會得到這些商旅的資源投入，使得紫南宮成為具有龐大資源動員力的廟宇。因而隨着區域經濟的持續蓬勃發展，以及村莊本身的更加繁榮，在嘉慶年間，或至遲在道光年間就已經有了制度性的祭祀組織，成為社寮地區十個村莊祭祀圈的公廟。在《永濟義渡碑》的捐款名單中，從捐款人的身份就可以對上述社寮的交通與社會經濟地位有所了解。除了臺灣鎮總兵外，還有生員、武生、貢生、職員、鄉賓、藥郊、藥鋪、「鹿港眾販商」等。換言之，由於村莊本身是一個位於交通樞紐的大莊，因此村莊本身的人口與經濟實力就比較大，加上仕紳與此區其他村莊以及商賈的社會聯帶，使得紫南宮擁有強大的「社會資本」，⁴⁹能夠透過村莊本身內部以及與莊外的社會聯帶，動員起龐大的資源。例如捐款人中有許多非社寮本地的生員、貢生等，這些是透過社寮本地的文人的社會連帶而來。道光四年(1824)社寮地區第一次出現秀才，之後陸續都有人獲得科舉功名；而永濟

⁴⁸ 「敬聖亭」為南投縣縣定古蹟，位於社寮里開漳聖王廟左側，見附錄4。

⁴⁹ 關於「靈力經濟」中「社會資本」內涵的界定，可參考陳緯華，〈資本、國家與宗教：「場域」視角下的當代臺灣民間信仰變遷〉，頁18-19。

義渡的提倡人董氏父子本身就是藥材商，因此捐款人中有「藥郊」、「藥舖」；社寮地區的物產透過濁水溪運送到鹿港，而社寮莊是渡口，因此會有「鹿港眾販商」捐款。而總兵吳光亮負責開闢的「中路」，社寮就是兩個起點中的一個，因此吳光亮的捐款也因社寮的交通位置而來。

正因為「地利」是紫南宮能夠發展出「文化資本」與「社會資本」重要因素，因此隨着日治時期永濟義渡的取消，集集吊橋的興建，乃至光復後南雲大橋的通車，都使紫南宮所擁有的「地利」消失。地利的消失使得社寮莊本身衰落而削弱了紫南宮的「社會資本」，「避番害」這項文化資本在進入嘉慶後就因社會轉型而失去效力，而「佑經商」這項文化資本也由於地利的消失與商業的衰落而失去效力。失去傳統「社會資本」與「文化資本」的紫南宮，其香火也就逐漸沒落。綜觀清代紫南宮廟宇的發展，「社會資本」相較於「文化資本」扮演着更為重要的角色，而當代紫南宮的情況則與此不同，「文化資本」扮演着更為重要的角色。

2、當代紫南宮的資本

前面提及，1960、1970年代是臺灣轉型為工業化社會的時期，隨着工業化也帶來了都市化，社寮莊民也不例外地產生人口外流的現象。也正是這個時期，村民透過紫南宮作為互助機制，構思出「福德金」來借給外出打拼的村人。而這些村民在1977年首度將外地人帶回紫南宮「借金」，為「福德金」的轉型埋下伏筆。隨着1970年代的工業化，到了1980年代的臺灣成為所謂的「亞洲四小龍」，經濟繁榮、中小企業持續成長，另一方面1980年代隨着臺幣升值、熱錢湧入，臺灣也成為一個「臺灣錢淹腳目」的國家，「大家樂」出現、股市上萬點，許多人熱衷於金錢投資活動。在這樣的社會背景下，「發財」似乎是一個人人都可能企及的願望，而紫南宮也在此時（1983年）完成了「福德金」的轉型，成為了「發財金」，在這樣的社會背景下，「發財金」因而成為一項極具資源動員力的「文化資本」。1990年代之後經濟發展雖有所起伏，但繼續維持着一個人人可以企望發財的環境，使得「發財金」這項資本的效力一直延續到現在。另外，1990年代發展出來的「招財金雞」或「開運金雞」也是與「發財金」性質相似的一項文化資本。

「吃丁酒」是當代紫南宮所擁有的另一項重要文化資本，「吃丁酒」在1983年從原本的「吃福」轉型為「吃丁酒」，再於2000年轉型為「吃丁酒系列活動」，成為一項具有觀光性質的宗教文化活動。從1997年成立社寮文教基金會開始，紫南宮就引入國家資源與觀念，開始打造一個休閒觀光的環

境。除了推出「吃丁酒」與「摸金雞」等民俗活動外，設置觀光廁所、街道美化、古蹟修復等等，配合廟宇的宗教活動，將紫南宮建構成為一個休閒觀光去處。本文以「吃丁酒」為代表，將這些統稱為紫南宮所擁有的另一項重要文化資本。同樣的，這項文化資本之所以具有效力，也與臺灣社會發展相關。1990年代之後隨着本土化的發展，在國家的推廣之下，配合觀光產業的發展，大型的廟會成為了民眾休閒觀光的重要活動，因此「廟會的文化化」成為廟宇吸引人潮的一項重要資本。紫南宮正是在這樣的趨勢下於1996年委託竹山鎮公所舉辦「社寮開莊暨紫南宮三百年祭」，從此開始學習與累積舉辦廟會文化活動的經驗，終於在2000年之後先是推出「吃丁酒系列活動」，再逐漸打造出今日成熟的「金雞文化季」系列活動。值得一提的是，清代紫南宮所擁有的「地利」雖然在日治之後消失，不過如今隨着南投縣成為臺灣重要的觀光旅遊地區，而紫南宮所在地也位於南投旅遊路線的要道上，因此「地利」再度成為讓紫南宮的文化資本更具吸引力的一項因素。

除了「發財金」、「吃丁酒」之外，「社會公益」也是經常被報導的一項紫南宮特色。能夠具有吸引媒體報導這個特質本身就是一種資本，同樣重要的是，「社會公益」為紫南宮帶來了良好的名聲。前面曾提及，在宗教市場化的環境中，廟宇必須能夠維持非營利、非營私的形象，否則可能遭致「廟店」的批評而影響廟宇的香火。興辦「社會公益」活動並且得到媒體的報導，使得紫南宮在接受信徒大量金錢的同時，能夠在一定的程度上避免「營利」與「營私」的可能質疑，並且為神明帶來普濟眾生的好名聲，更增神明的靈力權威。⁵⁰換言之，「社會公益」形象在當代民間信仰文化中有其吸引信徒的效力，因而是紫南宮所擁有的一項重要文化資本。考察當代紫南宮的發展，雖然「社會資本」在動員社區民眾或官方機構時有其重要性，但是「發財金」、「吃丁酒」與「社會公益」等則具有吸引社區之外全臺各地信眾的功能，而這些信眾是今日紫南宮主要的信徒來源。因而對比於清代，「文化資本」在紫南宮的發展中扮演著比「社會資本」更重要的角色。

⁵⁰ 當代有些廟宇會透過少量的捐款取得社會公益的證明，以此對外宣稱廟宇有進行公益慈善事業。

（二）靈力經濟與社會再生產

1、靈力經濟中的紫南宮與社寮

在祭祀圈理論中，關於廟宇與社區的關係基本上採取結構功能論的視角，強調社區居民在現實的生活中有凝聚群體的需求，透過廟宇而達成了這個目的。而如果從「靈力經濟」的角度來看廟宇與社區凝聚的關係，解釋的方式則有所不同。從「靈力經濟」的觀點來看，居民有宗教的需求，而神明的靈力需要生產，又靈力生產基本上是一種資源動員活動，為了讓每年祭典活動的資源動員可以穩定進行，社區形成角頭制度，透過角頭制度來分配責任，而地方頭人之間也必須就此進行協商，於是形成了祭祀組織與社會聯帶。換言之，社區的整合基本上是資源動員過程的結果。紫南宮清代的「社寮十莊」祭祀圈（包含地方士紳的對外社會聯帶），就是紫南宮靈力生產的資源來源，歷史過程中陸續有地方仕紳捐獻土地作為廟宇長期而固定的香油錢，祭典活動舉辦時，則十莊內的居民都有捐獻的義務。每一次祭典熱鬧活動的舉辦，都在十莊居民內進行了一次資源動員活動，居民出錢、出力也參與祭典。俗語說「神要人抬」，在這樣的熱鬧活動中，一方面神明建立起靈力的聲望，亦即靈力被生產；另一方面十莊居民則形成祭祀組織，地方社會獲得整合。也就是說，在傳統社會中，資源動員需要透過已存有的社會聯帶，或者為了資源動員必須建構新的社會聯帶，因此社區的整合是這種資源動員活動在靈力生產之外的另一種效果。這樣的觀點與傳統的祭祀圈理論並不矛盾，只是指出宗教信仰本身也具有能動性，可以自發性地形成社會組織。而傳統祭祀圈理論中，宗教信仰的能動性相對被忽略，只被視為一種社群組織用來凝聚群體的工具，靈力經濟的觀點則可以補充傳統理論對宗教能動性的忽略。事實上兩種觀點是一體兩面，很多時候我們很難區分何者具有主導性。

歷史過程中捐獻土地作為紫南宮固定香油錢的除了地方仕紳之外，在光緒十四年（1888），社寮大公街的70戶商舖共同集資買了一塊田，作為紫南宮永久的香祀田。大公街的形成是在光緒五年（1880）永濟義渡完成之後，因為紫南宮為社寮十莊的公廟，地方居民稱之為「大公廟」，因此這條在紫南宮旁形成的商業街就稱為「大公街」。大公街的形成既然是永濟義渡強化了該地作為交通樞紐功能的結果，紫南宮又長期在渡口旁保佑在地居民與往來商旅，大公街的商舖自然與紫南宮有着密切的相互依賴關係，大公街商舖

住戶集資買地捐獻就是這種緊密關係的展現。而戰後隨着交通樞紐地位的喪失、社寮的蕭條，紫南宮的香火也衰落了，最後負起維持紫南宮香火的就是這些大公街附近的住戶，也就是今日社寮里四至八鄰的居民。在紫南宮的社會公益活動中，這五個鄰的住戶之所以成為受益的核心對象，事實上有着上述的歷史淵源。而社寮里中的一至三鄰在過去屬於社寮莊中的一個角頭，稱為「北中」。乾隆末年的開漳聖王廟就建立在這個角頭地域內，因此戰後社寮莊就分成兩個祭祀圈，一個以紫南宮為中心，一個以開漳聖王廟為中心。開漳聖王廟在戰後曾經一度改名稱為「北中宮」，後來又改為今日的名稱「武德宮」。一至三鄰的住戶一方面在清代就與四至八鄰為同一村莊的居民，本就有着密切的關係。光復後在行政區劃上也被劃歸為同一個里，而許多的現代社區組織都是以里為單位，如社區發展協會、老人會、村里辦公室等等，因此在補助這些單位時自然也就以村里為單位。這兩個歷史的以及現代的因素，使得社寮里成為紫南宮社會公益活動的第二層受益對象。社寮里之外的「社寮四里」因為是傳統的「社寮十莊」祭祀圈，因此成為第三層的受益對象。^①

傳統祭祀圈中的廟宇基本上是透過神明的靈力保佑來照顧地方居民，也以這樣的方式得到居民的認同，而發揮凝聚社區的功能。當代紫南宮仍然存在着傳統的以社區為單位的宗教祭祀活動，例如「吃福」，這樣的宗記活動仍然如傳統時代那樣使得廟宇能夠扮演社區認同的角色。但是除此之外，當代紫南宮還透過社會公益活動而獲致地方居民強烈的認同，例如紫南宮對學雜費、午餐費的補助，以及獎學金的發放等，讓年輕的學子對紫南宮產生了認同，經常有學生來廟中擔任志工，學校也會派學生支援紫南宮的熱鬧活動。就有受訪的學生說：「土地公是最大恩人，讓我們求學無後顧之憂，同學都很羨慕呢！」^② 在家庭的支持下，過年期間許多學生自願來廟宇負責秩序的維護與清潔打掃，可見透過社會公益活動，紫南宮與社寮已經緊密結合。一間廟宇如果能夠獲得公眾的認同，認為該廟宇是為公眾服務、屬於公眾所有，那麼它便具有動員公眾資源的能力，本文稱廟宇所擁有的這項聲望為「象徵資本」。傳統祭祀圈時代，廟宇神明透過其靈力對村民進行護佑而獲得村民的共同認同，因而擁有象徵資本。擁有象徵資本便擁有權威，從而

① 隨着紫南宮的經濟收入不斷攀升，社會公益的範圍在這兩年開始有擴大到以竹山鎮為範圍的跡象。

② 〈竹山社寮學費保險費土地公埋單〉，《聯合報》，2007年9月2日。

能夠扮演凝聚認同的角色。而當代紫南宮獲得祭祀圈內居民認同的方式，除了傳統的靈力護佑之外，又透過社會公益的興辦。後者基本上是一種世俗性的活動，因此本文參考陳緯華的觀點，^{⑤③}把紫南宮透過社會公益活動所累積出來的公眾認同與權威稱為「世俗性象徵資本」，而把傳統的類型稱為「神聖性象徵資本」。^{⑤④}

另一方面，傳統的廟宇必須定期為神明舉行祭祀活動，因而存在着社會組織，也就是一般所說的祭祀圈組織，這樣的組織在神明的祭典活動中獲得再生產。而當代紫南宮則增加了因為社會公益活動而形成的社會連帶，紫南宮定期補助社寮四里中的老人會、社區發展協會、里長辦公室、媽媽教室、槌球隊、守望相助隊等等社區組織，這些組織基本上就是當代臺灣各地村里中的主要社區組織，當代臺灣社會中要競選村里長的人，大都必須先歷任這些社區組織，而各級民意代表、縣市長選舉時，這些組織都是基本的樁腳。因而以紫南宮為中心形成一個將整個社寮地區連結起來的社會網絡，並形成地方政治。這張社會網絡不斷地在紫南宮的社會公益活動中被再生產。這是「世俗性象徵資本」所發揮的類似「神聖性象徵資本」的功能。

根據祭祀圈的定義，祭祀圈內的居民與廟宇之間存在着權利義務關係，如果從紫南宮的組織章程來看，與紫南宮有權利義務關係的限於「五鄰內」。而今日紫南宮透過社會公益活動的興辦，一方面讓傳統社寮十莊內的所有居民都能夠享有獲得廟宇收益分配的權利，另一方面也使得範圍內的居民也對廟宇負有一定程度的義務，例如舉辦「金雞文化季」這種大型熱鬧活動中的人力動員。換言之，在今日紫南宮重新建構起傳統的社寮十莊祭祀圈的過程中，「世俗性象徵資本」扮演了重要的角色。透過「世俗性象徵資本」，紫南宮建構起自身的權威，並凝聚起三個層次的祭祀圈認同，分別是以社寮里四至八鄰為單位，以整個社寮里為單位，以及以社寮、山崇、中央、富州四個里為單位。這個祭祀圈的範圍與傳統時代相同，但是因着新的社會公益活動的存在而使其內涵有所差異。

^{⑤③} 陳緯華，〈資本、國家與宗教：「場域」視角下的當代臺灣民間信仰變遷〉，頁28、38。

^{⑤④} 「象徵資本」一詞指廟宇所擁有的權威，廟宇具有權威便具有凝聚認同與資源動員的能力。一間廟宇透過神明的靈力來保佑信徒，從而建立起其權威，這樣的權威稱為廟宇所擁有的「神聖性象徵資本」。而廟宇透過靈力之外的方式（例如紫南宮透過社會福利照顧居民）所建立起來的權威，則相對性地稱為「世俗性象徵資本」。由於神明的靈力帶有神秘的性質，因此以「神聖」一詞來指稱，而社會公益之類的事物則不具有神秘性，便相對地以「世俗」一詞來指稱。

2、從「自發型靈力經濟」到「建構型靈力經濟」

既然從「靈力經濟」的角度來看，靈力生產的資源動員過程促成了社區的整合，那麼傳統時代的紫南宮與當代的紫南宮在這一點上有何不同？

「靈力經濟」理論主張神明的靈力需要被生產，而靈力生產的模式則有「自發型網絡」的生產模式以及「建構型網絡」的生產模式。前者「資源動員活動基本上是依賴社會資本與傳統象徵資本而進行，具體的表現就是這種動員是透過在地生活中的社會網絡來進行」，而後者則是「不以生活結構中的社會網絡為基礎，而是一種被創造出來的能夠超越社區而動員整體大社會中的資源的動員模式」。⁵⁵紫南宮的傳統與現代正吻合了此一區分。

清代紫南宮靈力生產的資源主要來自於祭祀圈內的十莊，以及十莊內地方仕紳不定期的大筆捐款。到了日治末以及光復後，資源動員的範圍更侷限在「大公」這個角頭。而即便到了1970年代，其資源動員基本上還是透過在地生活的社會聯帶來進行。這也反映在「發財金」在仍屬於「福德金」的時期，基本上只能借給本莊的居民，即便1977年開始開放給外地人來求取，也必須有在地村民作為保人，而且這些外來的香客也是本莊居民帶來的，因此與村莊基本上仍然有社會聯帶的關連。1977年可以說是紫南宮靈力經濟將要轉型的時期。而到了1983年，「發財金」的求取已經不再需要本地村民的擔保，改採身份證的登記。換言之，紫南宮開始透過「發財金」對與本地沒有社會聯帶的香客進行資源動員。與此同時，紫南宮的傳統「吃福」活動也於1983年轉型為開放給外地人的「吃丁酒」活動，並於2000年進一步轉型為「吃丁酒系列活動」。1985年傳統的「乞龜」活動也轉型為開放給外地信徒的求「金錢龜」活動，並在1995年發展為「招財金雞」乃至後來的「開運金雞」。這些都使得紫南宮的資源動員對象從原本的在地生活網絡中的信徒，轉變為以與本地不具社會聯帶的祭祀圈外香客為主。亦即，不再是透過在地社會聯帶，而是以「發財金」、「吃丁酒」、「五星級公廁」等各項文化資本為基礎，透過傳播（主要是各類型的媒體）而吸引外地香客前來，因而為廟宇帶入了形塑廟宇熱鬧場氛圍的人潮與金錢，使得神明的靈力得到生產，建構出神明的靈力權威。

「靈力經濟」一詞在現象上指的是靈力的生產與消費活動，亦即它指的就是民間信仰活動。而在理論的層次上，「靈力經濟」指的是布迪厄(Pierre

⁵⁵ 陳緯華，〈資本、國家與宗教：「場域」視角下的當代民間信仰變遷〉，頁39-40。

Bourdieu)「場域」視角下的民間信仰運作邏輯，透過對這些邏輯的掌握，我們可以理解人力、金錢、社會網絡、行銷、廣告、組織管理、觀光旅遊等世俗性活動背後所具有的生產神明靈力的神聖性，而能夠呈現出廟宇經營與一般企業經營之間的差異，將廟宇經營的「靈力經濟」與企業經營的「商品經濟」區別開來。根據這樣的觀點，本文參考陳緯華「自發型網絡生產模式」與「建構型網絡生產模式」的區別，將紫南宮傳統時期的民間信仰活動類型稱為「自發型靈力經濟」，將1983年之後的類型稱為「建構型靈力經濟」。

不同時期的「靈力經濟」中廟宇與社區的關係有所不同。如果將地方社會的整合視為廟宇為靈力生產而進行資源動員的結果，那麼在紫南宮的「自發型靈力經濟」中，由於資源動員透過在地生活網絡而進行，因此促成地方社會聯帶的建立與強化，因而凝聚了在地的具有社會聯帶的社群，也就是傳統的「社寮十莊」祭祀圈社群。而在紫南宮當代的「建構型靈力經濟」中，過去的「社寮十莊」祭祀圈社群也獲得整合，但是達成這種整合的過程卻與傳統不同。「社會公益」所累積的「世俗性象徵資本」在這當中扮演了重要的角色，但興辦「社會公益」的資源卻並非來自祭祀圈本身，而主要是來自祭祀圈之外。這是紫南宮當代靈力經濟的一個特色，傳統的社會再生產基本上透過社區自身的資源來進行，而由於社會的變遷與社區經濟的衰落，日治末期之後的紫南宮無法有效動員十莊內的資源（祭祀圈縮小為社寮里內的五個鄰），直到轉型為「建構型靈力經濟」後，才能夠透過外部資源的引入而重新扮演起凝聚十莊居民的角色。

五、結論

從廣義的「經濟」角度來看，民間信仰活動基本上是一種「靈力經濟」活動。自古以來，人們在此種活動當中一方面滿足了信仰的需求，一方面也滿足了社群整合的需要。經濟活動的形態基本上會隨着社會變遷而變遷，「靈力經濟」也不例外，尤其是隨着「宗教市場化」與「民間信仰文化化」，民間信仰活動也產生了明顯的改變。⁵⁶ 從紫南宮的例子中可以看到，在「自發型」靈力經濟中，神明靈力的生產所依賴的主要是從在地生活網絡中所建構出來社會資本。在靈力生產的同時，社群及其網絡也被生產，宗教與社群整合兩種需求在同一項活動中同時被滿足。雖然史料有限，但我們仍

⁵⁶ 陳緯華，〈靈力經濟：一個分析民間信仰活動的新視角〉，頁99。

可看出，清代早期紫南宮的廟宇發展中水利組織中的諸多業戶及其後人扮演重要的角色，到了清道光時期，社寮地區已完全脫離拓墾社會的形態，永濟義渡碑上的捐款人有官員、職員、科舉文人、鄉紳、商郊、店鋪、鹿港販商等，顯示這些在地形成的社會網絡在靈力生產中扮演了重要的角色，而這樣一個社群與網絡透過紫南宮得到再生產。而到了光復初期，廟宇的發展則僅依賴村中的「大公」這個角頭居民透過「香牌」來維繫，紫南宮所凝聚的也僅止於「大公」這個角頭社群。

在「建構型」靈力經濟中，靈力生產相對地更依賴文化資本，社會資本的重要性變得不具必然性，這使得廟宇與社群之間的關係也變得充滿變數，其關係形態會因廟宇經營者的經營策略不同而有所不同。而透過文化資本所動員而來的香客，經常是非本地居民且彼此之間也不具社會聯帶，因而並不能形成傳統的社群組織。李丁讚與吳介民認為這類香客基本上不構成一種社群，而反諷性地稱之為「巫術社群」。⁵⁷ 呂玫媛則認為這些香客可能也構成了某種特殊類型的社群。⁵⁸ 本文並沒有對此進行討論，而將焦點放在祭祀圈社群上。在紫南宮的例子中，傳統「自發型」靈力經濟時期與當代「建構型」靈力經濟時期，紫南宮都凝聚了祭祀圈內的居民而成為一個有集體認同的社群。兩者的差別在於，在當代自發型靈力經濟中，廟宇除了以傳統的神明靈力護佑來凝聚社群認同外，在很大的程度上也透過世俗的社會公益活動澤惠社區而營造出集體的認同並建構出社區社會網絡。例如社會公益活動就將各個社區的老人會、社區發展協會、里辦公室、媽媽教室等等地方組織以紫南宮為中心連結在一起，形成一個在地的社會網絡。

紫南宮之所以能夠有龐大的資金來進行社會公益活動，主要是因為廟宇進行了靈力經濟的轉型之結果。從1980年代起，紫南宮超越了傳統對社會資本的依賴，逐漸建構出「發財金」、「吃丁酒」、「五星級公廁」與「金雞文化季」等新的文化資本，使廟宇走向建構型靈力經濟，朝觀光性廟宇發展。這樣的轉變並不是一個突然的發展，而是在社會變遷當中一連串偶然機遇與人為經營下的漸變過程。在臺灣經濟變遷的環境下，紫南宮對傳統文化進行再造；在國家文化政策改變的趨勢下，紫南宮善用了國家資源。「福德金」原本是1960、1970年代鄉村居民為了因應工業化與都市化的衝擊而設計

⁵⁷ 李丁讚、吳介民，〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉，《臺灣社會研究季刊》，第59期（2005年9月），頁143-184。

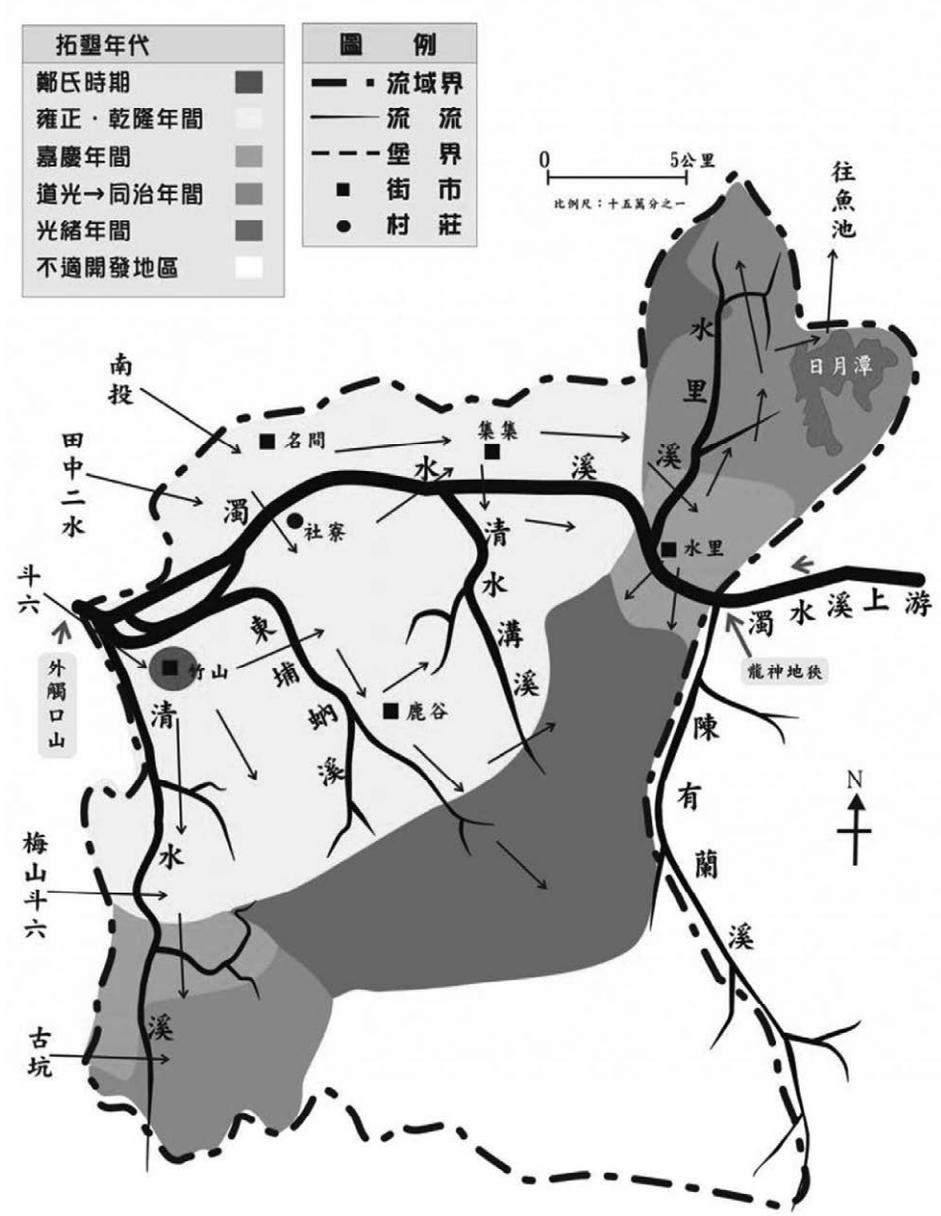
⁵⁸ 呂玫媛，〈社群建構與浮動的邊界：以白沙屯媽祖進香為例〉，頁31-76。

的一種居民互助的宗教活動，卻因1980年代臺灣經濟的起飛而轉變為外地香客一圓發財夢的「發財金」。「吃福」原本是元宵節的傳統社區宗教活動，在1990年代本土文化興起的風潮中轉化為「吃丁酒系列活動」，更進一步在1990年代國家社區營造政策的引領下，結合「五星級公廁」等行銷手法，於2000年代轉變為觀光休閒的「金雞文化季」活動。在這個將近30年的發展過程中，紫南宮首先從傳統的再造開始，接着引入國家資源，再結合現代行銷技巧，逐漸從原本的自發型靈力經濟走向了今日的建構型靈力經濟，並在此一過程中改變了廟宇與社區的關係。

就廟宇發展而言，今日的紫南宮已成為全臺知名的廟宇，每年光是來求取發財金的人數就超過50萬人，從原來的傳統地方性廟宇，蛻變為去地域化的觀光性廟宇。就廟宇與社區的關係來說，傳統自發型靈力經濟時期神明靈力的生產依賴的是社區本身的資源，並且在這個靈力生產的過程中再生產了社區本身。亦即，廟宇是透過社區本身的資源來建構本身與社區之間的關係。今日進入建構型靈力經濟的紫南宮，則很大的程度上是援用了社區外部的資源來進行神明的靈力生產，並在這過程中建構廟宇與社區的關係。換言之，不管是神明靈力的生產或者社區本身的再生產，都已經不再是一種封閉的、循環式的社區內部的自我再生產行動。

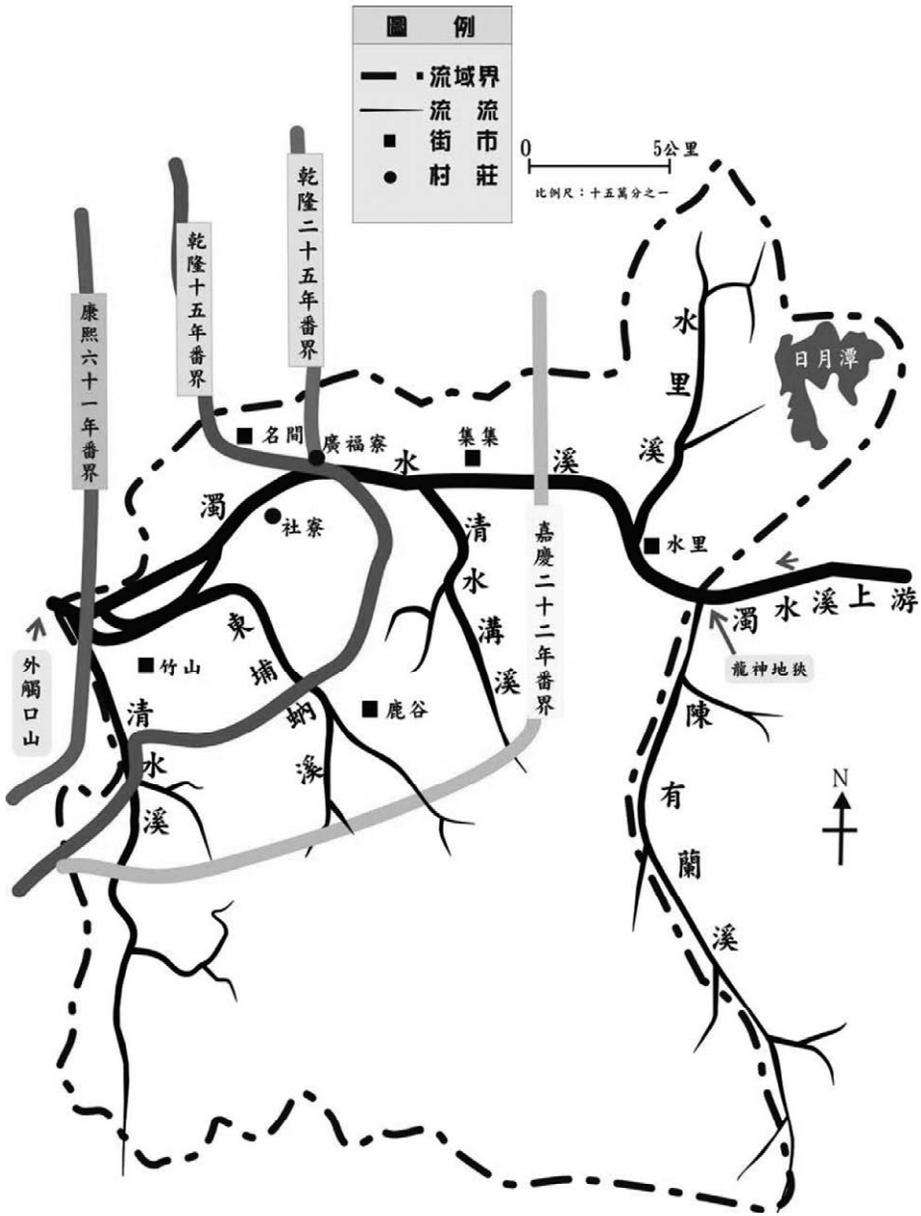
（責任編輯：唐金英）

附圖1：清代濁水溪中游漢人拓墾路線圖



資料來源：張永禎，《清代濁水溪中游的開發》（臺南：國立成功大學歷史研究所未刊博士論文，2007），頁98。

附圖2：清代濁水溪中游漢蕃界線變遷圖



資料來源：張永禎，《清代濁水溪中游的開發》，頁108。

附圖3：乾隆中葉臺灣輿圖



資料來源：洪聖英編著，《畫說乾隆臺灣輿圖》（臺北：聯經出版社，2002），圖中標記為作者所加。

附圖4：1898年二萬分之一〈臺灣堡圖〉社寮地區聚落分佈圖



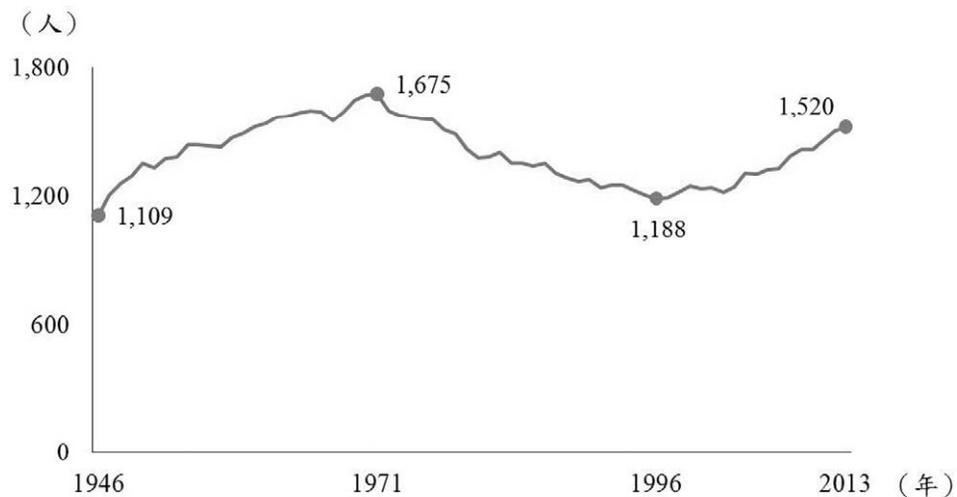
資料來源：杜正勝，《臺灣百年歷史地圖》，中央研究院數位典藏資源網，圖中標記為作者所加。

附圖6：香牌



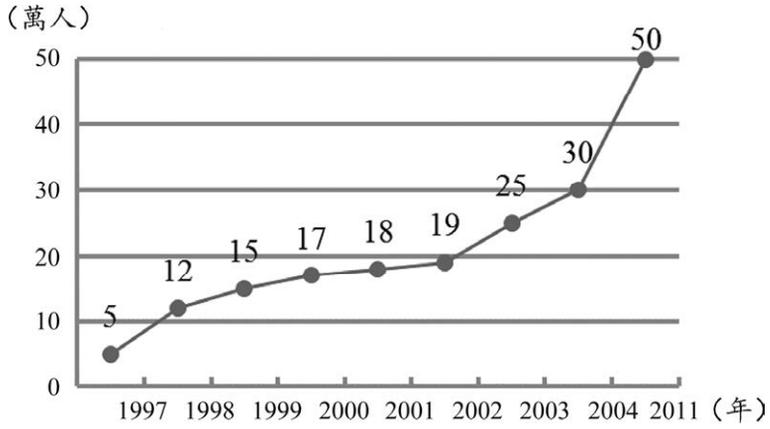
資料來源：莊英章拍攝於1970年代。

附圖7：社寮里人口變遷圖



資料來源：本圖為作者根據竹山鎮公所人口資料所製。

附圖8：紫南宮發財金人數成長趨勢圖



資料來源：作者根據歷年報紙訪談報導資料整理製作。

附錄1：1907年重修的紫南宮



圖片說明：莊英章於1970年代拍攝。

附錄2：紫南宮廟內土地公、土地婆



圖片說明：莊英章於1970年代拍攝。

附錄3：永濟義渡碑



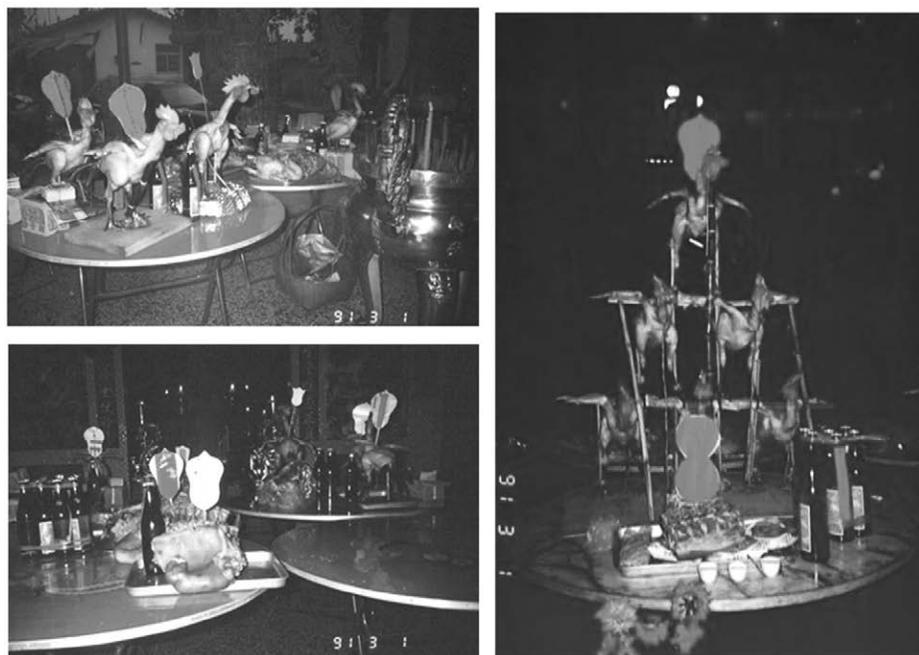
圖片說明：莊英章於1970年代拍攝。

附錄4：敬聖亭



圖片說明：莊英章於1970年代拍攝。

附錄5：紫南宮元宵拜雞酒



圖片說明：莊英章於1991年拍攝。

附錄6：紫南宮辦公室



圖片說明：莊英章於2000年拍攝。

附錄7：紫南宮五星級廁所



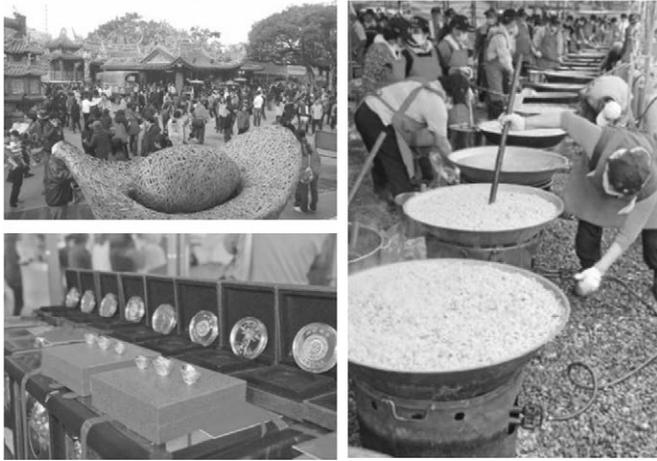
圖片說明：莊英章於2000年拍攝。

附錄8：紫南宮發蛇年錢母



資料來源：《自由時報》記者謝介裕攝影報導，「南投縣竹山鎮紫南宮元旦發放蛇年招財錢母，吸引人山人海排隊等候」；「南投縣竹山鎮紫南宮蛇年招財錢母特別以蛇頭龍麟圖案呈現，以示吉祥之意」。謝介裕，〈紫南宮發蛇年錢母排隊人龍3公里長〉，《自由時報》，2013年1月2日。

附錄9：土地公傳奇丁酒文化季



資料來源：《聯合報》記者張家樂攝影報導，「紫南宮前廣場有個竹編的超大元寶，遊客喜歡在這裡留影」；「紫南宮在春節期間分送龍銀錢母，深受民眾喜愛」；「紫南宮每年吃丁酒活動，都準備了一萬公斤雞肉、六千臺斤米酒，供信眾來吃平安」。張家樂，〈南投/來紫南宮土地公借發財金〉，《聯合報》，2013年2月9日。

附錄10：紫南宮拿下雅虎奇摩『二〇一三春節十大廟宇』熱搜榜首



資料來源：《聯合報》記者紀文禮攝影報導，「南投紫南宮春節湧入近百萬人潮，拿下雅虎奇摩『二〇一三春節十大廟宇』熱搜榜首」。紀文禮，〈十大廟熱搜王紫南宮後天請吃雞丁酒〉，《聯合報》，2013年2月23日。

Temple and Community in “The Economy of Spiritual Power” : the Chu-Shan Zinangong Temple of Zhushan, Taiwan

Wei-hua CHEN

Department of Culture and Natural Resources

National University of Tainan

Ying-chang CHUANG

Institute of Ethnology

Academia Sinica

Abstract

The transformation of some popular religious temples into tourist sites is an aspect of contemporary popular religion that has attracted much attention. It raises many questions. How do such temples transform from traditional into new forms? What kinds of continuity and transformation are involved in this transition from traditional to modern? How does the relationship between temple and community change as a result of this process? This article uses the theoretical perspective of “economy of spiritual power” and the Zi Nan Gong as a case study to discuss these questions. In the Qing dynasty, on the basis of its location at a transportation hub, the Zi Nan Gong garnered great social capital from its social network. The subsequent loss of this special location initiated a decline in the temple’s fortunes. But beginning in the 1980s, the Zi Nan Gong actively recreated its old traditions, benefitting from state support as

Wei-hua CHEN, Department of Culture and Natural Resources, National University Of Tainan, E-mail: sam080356 @ yahoo. com. tw; Ying-chang CHUANG, Institute of Ethnology, Academia Sinica, E-mail: chuangyc@gate.sinica.edu.tw.

well as modern marketing acumen to transcend its traditional reliance on “social capital” and develop new forms of “cultural capital”. This led to a further transformation from a spontaneous to a constructivist economy of spiritual power. Zi Nan Gong became a tourist temple. Moreover, relying on the prosperity of temple operations and large donations, it was able to rebuild the Qing-era ritual community (*jisi quan*) that had disintegrated by the end of the Japanese colonial period.

Keywords: temple tourism, re-creation of tradition, community empowerment, temple management, economy of spiritual power