

國立台灣師範大學

地理學系三十七屆碩士論文

地方性在現代性衝擊之下的轉變
——以蘆洲市信仰為例



指導教授：潘朝陽

研究生：李健次

中華民國九十七年六月

目 錄

第一章 緒論

第一節	研究動機與區位選擇·····	1
第二節	研究目的·····	4
第三節	文獻回顧·····	5
壹、	蘆洲相關研究整理·····	5
貳、	學者對地方性的定義 ·····	10
參、	學者對現代性的定義 ·····	16
肆、	論文使用的相關理論 ·····	22
第四節	研究概念流程圖和架構 ·····	27
第五節	預期成果 ·····	29

第二章 蘆洲傳統地方性的形塑

第一節	早期蘆洲環境概述·····	30
第二節	農村時期蘆洲信仰狀況·····	39
第三節	蘆洲早期的神聖空間性·····	51

第三章 外在環境對寺廟的衝擊與影響

第一節	蘆洲快速都市化、經濟成長	61
第二節	政府政策對寺廟地理、意義的影響	64
一、	五股洲後村的抗爭事件—忠義廟搬遷	66
二、	蘆洲水神信仰的青海宮信仰圈縮小	73
第三節	蘆洲現代民眾對寺廟的看法與祭祀行為	79

第四章 寺廟內在營運管理上的改變

第一節	湧蓮寺信徒的脫域化與寺廟運作上的改變	84
一、	湧蓮寺組織分工	87
二、	信徒的來源與資格認定日益健全	89
三、	湧蓮寺行政管理組織變革	90
第二節	繞境、陣頭組織、遶境的變遷	92
第三節	新的祭祀活動產生—湧蓮寺觀音文化節誕生	98
第四節	寺廟營運、宣傳管道的多樣化	103

第五節 結論

一、在蘆洲早期的信仰空間·····	104
二、外在環境對寺廟的衝擊影響·····	106
三、寺廟內在營運管理上的改變·····	108
四、小結·····	109
參考文獻·····	113
附錄·····	118
謝辭	

圖 次

圖 1-1 蘆洲人口成長趨勢圖	3
圖 1-2 蘆洲人口成長狀況	3
圖 1-3 研究區域圖—蘆洲市	4
圖 1-4 本文的研究概念流程圖.....	28
圖 2-1 蘆洲五大庄頭分布圖.....	31
圖 2-2 2008 年和尚港現狀.....	35
圖 2-3 日治時代湧蓮寺外觀.....	37
圖 2-4 蘆洲寺廟分布圖.....	39
圖 2-5 民國 48 年蘆洲人口姓氏比例.....	40
圖 2-6 保和宮角頭分佈圖.....	42
圖 2-7 湧蓮寺角頭分佈圖.....	45
圖 2-8 日治時期蘆洲湧蓮寺遶境路線.....	52
圖 2-9 2006 年湧蓮寺遶境路線圖.....	53
圖 2-10 九十六年國姓醮位置(農曆 10 月 15 日).....	55

圖 2-11 民國 96 年蘆洲九芎公廟之豎燈篙·····	59
圖 3-1 二重疏洪道設計圖·····	65
圖 3-2 忠義廟位置示意圖·····	71
圖 3-3 2007 年蘆州忠義廟·····	72
圖 3-4 清海宮現狀 (民國 97 年 1 月 28 日拍攝) ·····	74
圖 3-5 清海宮位置圖·····	76
圖 3-6 蘆洲產業數量變遷圖·····	77
圖 3-7 蘆洲市土地利用圖·····	78
圖 3-8 李先生的祭拜路線圖·····	80
圖 3-9 王先生的祭拜路線圖·····	81
圖 3-10 蘇同學的祭拜路線圖·····	83
圖 4-1 今日湧蓮寺外觀·····	84
圖 4-2 湧蓮寺三角頭丁口錢制度演進表·····	86
圖 4-3 湧蓮寺農曆七月十五丁口錢制度演進表·····	87
圖 4-4 湧蓮寺管理委員會組織架構表·····	88
圖 4-5 湧蓮寺分組明細表·····	89

圖 4-6 靈天宮外觀.....	97
圖 4-7 觀音文化節夜市活動地點.....	99
圖 4-8 蘆洲 2006 年觀音文化節夜市活動表演	100
圖 4-9 楊蓮福推出觀音文化節神將公仔	100
圖 4-10 民國 95 年觀音文化節傳單	100
圖 4-11 蘆洲廟口形象商圈	101
圖 4-12 民國 97 年農曆九月十八日馬英九先生來到蘆洲湧蓮寺參拜	103
圖 4-13 湧蓮寺捐贈清潔車	104
圖 5-1 蘆洲信仰空間轉變示意圖	111

表 次

表 1-1	蘆洲研究簡表	8
表 2-1	蘆洲庄頭的演變.....	33
表 2-2	日據台北州時期各街庄物品販賣業者分布表.....	38
表 2-3	湧蓮寺三角頭之祭祀日期與祭祀範圍.....	46
表 2-4	蘆洲早期知名寺廟整理.....	47
表 2-5	蘆洲國姓醮位置圖.....	56
表 2-6	蘆洲市八十七年二朝建醮(農曆十月)	56
表 2-7	延平郡王祭祀程序表.....	58
表 3-1	蘆洲歷年農地面積與建築面積變化表.....	61
表 3-2	訪談對象表.....	79
表 4-1	蘆洲陣頭組織整理.....	92
表 4-2	蘆洲湧蓮寺各年農曆 9 月 18 日遶境排序表.....	95

國立台灣師範大學地理學系碩士論文摘要

研究所別：地理學系

論文名稱：地方性在現代性衝擊之下的轉變——以蘆洲市信仰為例

指導教授：潘朝陽

研究生：李健次

論文內容：共一冊、約六萬字、分五章十五節

【論文摘要】

宗教在漢人世界之中，代表著象徵該民族文化的宇宙觀與世界觀，漢人藉由儀式、寺廟的座落中展現出中心四方的宇宙觀念。藉由這種宇宙觀的空間顯現，使人民能在聚落之中有安居的感覺。

然而面對今日人口快速流動之下，漢人宗教信仰的意義遭到扭曲、質變。漢人的儀式、寺廟座落所表現中心四方神聖空間的意義遭到變動，筆者試圖去探究現代都市化底下，信仰空間會遭到何種改變。而台北縣蘆洲市正是快速都市化底下的最佳代表地方，由傳統的農村短短數十年之間，產業由第一級產業轉變為以二、三級為主的土地，空地快速縮減，外來移入人口大增，蘆洲傳統地方性遭到消解。蘆洲本屬於一級產業為主，且血緣意識濃厚的地區，到了民國 60 年代面臨快速都市化之下，外來大量人口移入，對於蘆洲的宗教信仰方面產生重大的影響。筆者發現到蘆洲在快速都市化底下，蘆洲宗教空間產生了以下現象：1.寺廟祭典節慶化。2.寺廟運作透明制度化。3.湧蓮寺信仰圈脫域化。4.政治力介入。5.中心廟宇跟地方廟宇信仰發展極端化。6.舊有廟宇角頭的破壞。

這些宗教信仰現象的轉變的關鍵時間點就在於民國 74 年的二重疏洪道的興建。政府對於蘆洲、三重淹水問題雖然因為此項重大建設而徹底解決，但是卻對於蘆洲的地方性產生重大的影響。自民國 74 年此時間點以後，蘆洲的產業發展、

宗教發展都脫離了蘆洲的地方性，取而代之是包容且多元的宗教信仰文化。外地信仰的輸入蘆洲、蘆洲中心信仰湧蓮寺的信仰脫域化、濃厚地方性角頭寺廟的沒落，種種信仰現象都顯示出現代化底下的蘆洲寺廟必須吸收多元的信徒，廟宇需呈現出神聖性格，信仰圈脫域化方能生存。

然而這項信仰空間的轉變乃為不可逆的現象，也不能說此項的信仰空間轉變就是不好，但最重大的差異乃在於導致蘆洲的地方性不在濃厚，取代的是多元的價值信仰文化，廣為吸收信眾。

地方性在現代性衝擊之下的轉變——以蘆洲市信仰為例

第一章 緒論

第一節 研究動機與區位選擇

「地方」是人類依存、情感依附的地方，因為我們生存在這塊土地上，土地也因此被賦予了意義，進而產生了地方感，進而產生安居的感覺。因此「地方」的本質乃是日常生活的空間，因為日常日復一日的運作，而把所謂的空間轉換成地方，所以地方並不是無意義的空間。

然而，自臺灣 70 年代以來經濟的快速成長，交通建設大幅度增加，移動變的輕而易舉，當大家都在一片歡娛、樂觀的態度之中……，但悲劇正在發生。地方感、對土地的認同似乎漸漸遭到了侵蝕，生活節奏的快速變遷，生活感到焦慮，在在都顯示出地方對於人之存有之重要性。因此本論文試圖探究地方性在現代性的衝擊之下，會產生什麼樣的後果，在現代性衝擊之下的蘆洲信仰空間會有怎麼樣的變化，人類該如何適應當今環境的快速變動。

台灣經濟快速成長，但人們的生活似乎並未想像中那樣的快樂，生活中充滿了不確定的因素，充斥在我們的四周，我們不知道什麼時候會出現大問題，但是我們卻可以知道風險的的確確在我們的四周；傳統的生活被消解了，事情變得沒有固定且長時間「正確」，總是經常變動之中，現代性不斷且快速地改變這個世界，無止境地轉變。這樣現代性的結果，會充分地影響我們日常生活在地方的反應或者反抗，產生焦慮，影響到自我認同。

那這些日常生活的反應或者現象到底是什麼？而這些行動者的施為對於蘆

洲的宗教空間的影響為何？傳統的寺廟所代表的意義又將會變成如何樣式？將會是本論文的重點。因此本論文試圖探究，在快速的都市、經濟成長下，居民對土地的認同、自我的認同、生活的方式到底怎麼樣的適應、改變。

筆者選取蘆洲地區的原因有三：

- 一、蘆洲早期是個血緣、地緣性質很強的地區，是同安李姓為主的區域，地方特性相當濃厚，而且蘆洲大大小小的寺廟繞境、蘆洲國姓醮都未超過蘆洲這個文化區，可以說是一個自成體系的地方。
- 二、蘆洲早期淹水嚴重，居民生活跟環境緊密相關，連帶影響到信仰、強烈的地緣性，自從民國 74 年二重疏洪道、堤防興建完成，居民脫離淹水之苦，當地既無水患，所以移入人口開始激增，改變了蘆洲的人口生態。
- 三、蘆洲早期是個農業大鄉，又位於台北市的近郊，深受台北市都市化的連帶影響，蘆洲在民國 86 年升格為縣轄市，由農業鄉村過渡到都市生活，地方性的變遷一切都還在進行中，探討地方性的變遷，則再好不過。¹

由下圖可知，蘆洲人口快速成長，以遷移進入的社會增加為主，而自然增加的人口次要，且人口增加速度相當快速(見圖 1-1，圖 1-2)。

¹ 蘆洲市雖然近年在快速都市化成長之下，工、商業快速成長，但是仍有少部分農民依然繼續種田維持生計，因此要還原傳統農家性格、生活方式應不是件困難的事情。

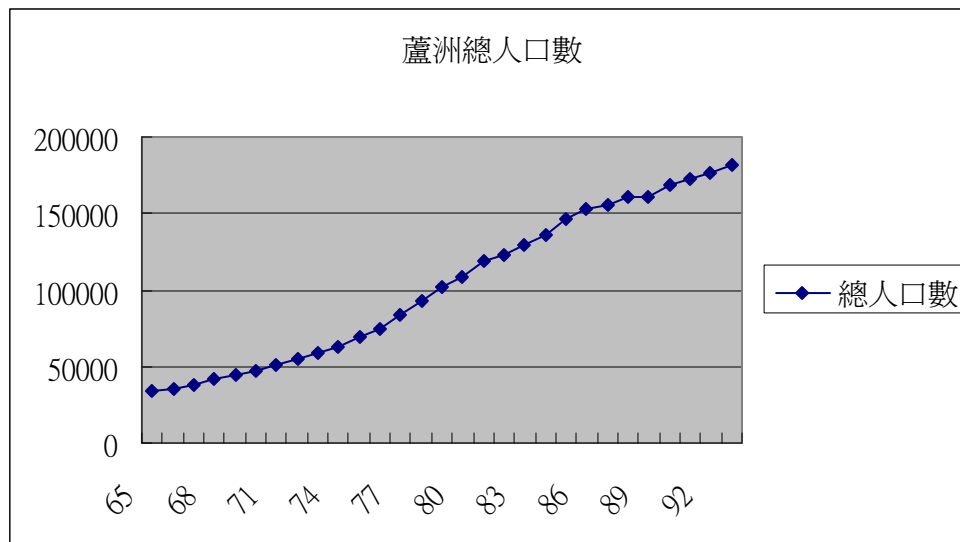


圖 1-1 蘆洲人口成長趨勢圖
資料來源：各年份《臺北縣統計要覽》

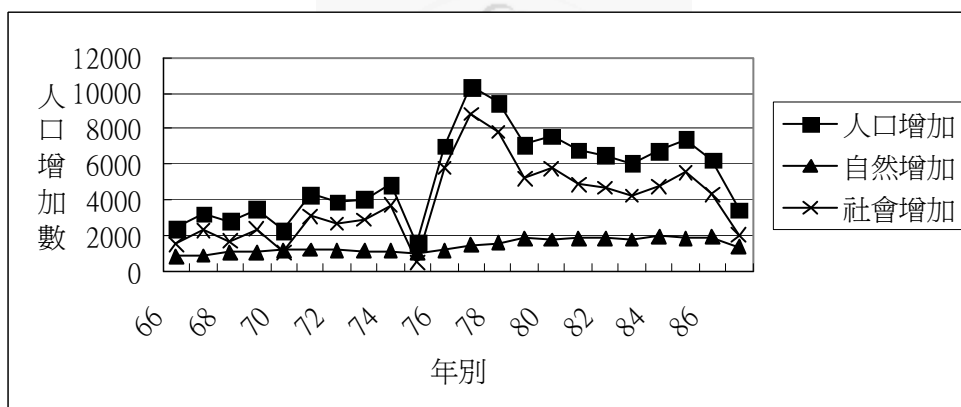


圖 1-2 蘆洲人口成長狀況
資料來源：「修訂臺北縣綜合發展計畫」地區發展計畫 2-3

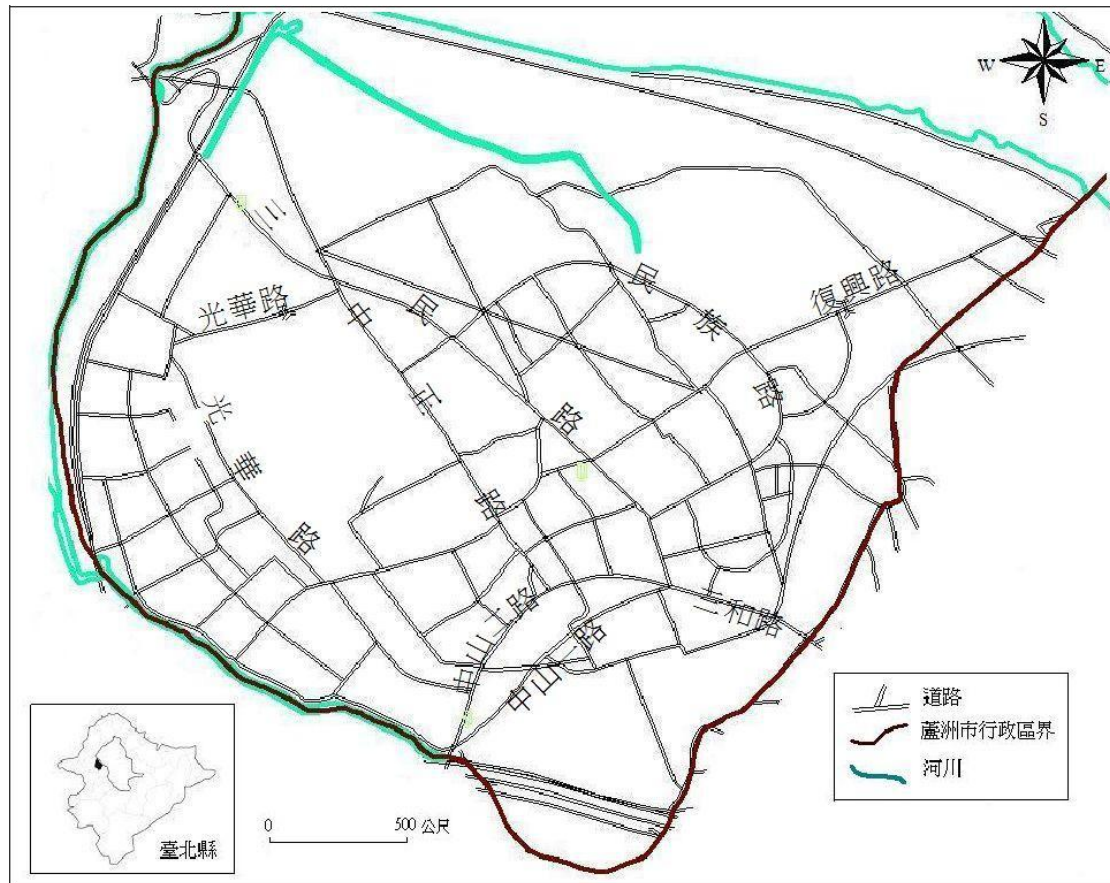


圖 1-3 研究區域圖—蘆洲市

第二節 研究目的

本論文的研究重點如下：

- 1.蘆洲早期地方性跟宗教信仰之間有何關聯？
- 2.探討蘆洲居民對於寺廟日常生活的意義、及其如何祭拜寺廟。
- 3.快速都市化、現代化底下，蘆洲的地方性造成如何的衝擊，蘆洲地方的宗教信仰又是如何回應？
- 4.蘆洲現代信仰空間有何現象？

本論文將以蘆洲的寺廟所展現的神聖空間，來形塑早期傳統的蘆洲地方性，寺廟對於傳統的農村地方(例如：早期的蘆洲)，具有十分重要的意義。

林美容認為，台灣民間宗教信仰的社會性是很濃厚的，社會層面的意義是很重要的，如果我們從公眾性、集體性的信仰活動來看，其實民間的宗教信仰，自有其社會意義，我們可以從中看到同一社區的人所展現的自主性，如社會學家涂爾幹所說的「對社會本身的崇拜」，此即他所界定的神聖，不是世俗層面的，而是具有神聖意涵。我們可以說，集體性的拜神，其實最重要的，是在崇拜屬於我們的社會，因為神是保護地方的神靈，崇拜它，表示我們對所屬社區的重視。(林美容，1983：186)。

余光弘也認為，公廟主神的年度祭典為此祭祀圈所屬村落街庄共同參與的大事，演廟戲、大拜拜、宴賓客，經由宗教的祀典展現整合人群的社會功能。因此，學者認為寺廟在台灣不僅僅是民眾敬拜神明的宗教信仰中心，以及一個聚落或社區認同的象徵，實質上，寺廟更是臺灣漢人傳統社會文化中的「基象徵」(keysymbol)，代表一個社群中所有成員聚集整合的整體(余光弘，1988：155)。

因此，利用寺廟來探討傳統農業社會的地方性，當然是最具關鍵性的取徑，但是經過現代化衝擊之下的今日蘆洲，地方性如何演變，寺廟意義是否還依然重要，將有待論文後續討論。

第三節 文獻回顧

壹、蘆洲相關研究整理

研究過蘆洲的研究種類繁多，且種類性質不一，筆者將根本論文有切身相關的文章研究拿來討論，並且發現研究問題，探究可能可以繼續探索的目標，以下

是筆者認為重要且相關的研究文章。

台北市近郊蘆洲鄉之土地利用(陳憲明, 1973), 此篇論文研究蘆洲由 1905 年到 1973 年之間的土地變遷, 作者做了紮實的田野工作, 文中研究得知蘆洲早期是個農村性格強烈的地方; 因為位居台北市近郊, 蘆洲的農田逐漸由稻作轉為經濟作物的蔬菜, 耕地農田也逐漸轉變為工業、住宅用地, 蘆洲中心市街區逐漸擴大, 表現出蘆洲土地利用的確快速地變動。但是此文對當時的宗教文化層面沒有著墨, 重點擺在經濟、產業方面。

蘆洲的寺廟與聚落(林秀英, 1978), 作者利用蘆洲幾間大型知名寺廟來做研究, 研究寺廟的特質, 以及寺廟所擁有的祭祀圈、農村人民跟寺廟緊密的連結情況; 由寺廟的探討也說明了蘆洲早期的開墾與同安李氏定居密切有關; 且分析出蘆洲中心公廟湧蓮寺的出現, 代表著蘆洲以地域性信仰取代了過去的血緣信仰的體系。唯一可惜的是並未把蘆洲的空間性充分表達出來, 僅侷限在少數寺廟的描述層面。

都市化過程中市郊城鄉結構轉型之研究—臺北縣蘆洲鄉變遷案例之探討(管志民, 1989), 此研究結論為, 蘆洲都市利用的改變, 乃因鄰近台北市的地利之便, 但是並非所謂的“都市外溢”的人口, 而大多數為來自於其他鄉村地區。在蘆洲早期, 房價低廉, 因吸引眾多人口, 依此導致高層住宅的出現、高度集約農業、農地租給工業使用等現象。此篇研究可以得知蘆洲人口是大量從南部移入的, 因此蘆洲的地方性格可能會跟南部的文化系統有所交融。

蘆洲湧蓮寺——一座鄉廟的形成(溫振華, 1996), 此篇文章詳實的敘述、記載著蘆洲的中心公廟—湧蓮寺, 透過湧蓮寺的探討了解蘆洲的地方特性——蘆洲早期的血緣與地緣綜合性質, 因為湧蓮寺公廟的出現, 進而轉變為地緣性質。湧蓮寺的出現把整個蘆洲結合為一個整體區域, 可以發現蘆洲是地緣性質相當強烈的

區域。

蘆洲百年來土地利用變遷與其都市化過程之研究 -1、2、3-(高傳棋，1996、1997a,b)，這三篇文章可以說是這之前研究的總整理，第一篇研究寺廟以及聚落、人口分布，此研究結論是蘆洲傳統農村聚落由血緣性轉變為地緣性，人口的分布跟自然環境的淹水頻率有很大的關係。第二篇研究蘆洲的第一級產業，蘆洲由清朝種植水稻、日治時代種植桶柑，再來轉作蔬菜，直到民國 74 年二重疏洪道、堤防的完成，蘆洲呈現一片高度離農的情況。第三篇是研究蘆洲都市化之下，產生的都市景觀、現象，住工相混、農工相混的景象，房地產飆漲，空地快速消失。由此三篇總和，將大部分研究蘆洲的論文精華作了一個綜合性的結論，而筆者的研究則想把宗教空間的變化跟蘆洲經濟的發展，試圖做個連結；並觀察都市體系底下的信仰會有何改變。

蘆洲之經濟變遷與區域發展(陳岫傑，1998)，此研究主題乃在於蘆洲 1732 年到近代的經濟變遷，研究結果認為蘆洲由漢人入墾到日治時期之間，產業是第一級產業跟第三級產業為主，因為第三級業的發達，因此撐起蘆洲早期的經濟；到了日治時期，因為在政府的運作之下，變成以一級為主，種植水稻；光復之後，因為快速都市化之下，變成以二、三級產業並重。此篇文章說明了蘆洲地產業變化相當快速，早期的發展雖有一定基礎，但仍以農業為根基；但都市化底下農業已經不再是蘆洲重要的產業發展。

淡水河岸同安人祖公會角頭空間分布—以燕樓李、兌山李、西亭陳、郭子儀會為例(王志文，2000)，此篇論文在結論時點出了當代祭祀的現代問題，例如：參與者觀念的改變、外來人口大量移入、角頭地方的流動、祭祀活動使人生厭等。但是作者僅只點出這些現象，並未進一步去探討這些現象的本質。

蘆洲遶境活動對街道空間影響之研究(王永偉，2002)，本篇論文是研究蘆洲地方少數具有空間性的文章，主要是探討蘆洲公廟湧蓮寺的繞境活動，進一步去規劃蘆洲都市的街道體系，以達到天、地、人和諧共處的境界。但是規劃固然是影響天、地、人共存的因素之一，也不可以忽視真實世界之下地方感的變化，如果未了解蘆洲居民地方感的變化，而空談規劃是不足的。

蘆洲：一個長期環境史的探討(1731-2001) (李進億，2003)，此論文為蘆洲提供了詳實的歷史資料整理，尤其是蘆洲人跟環境互動的環境史，蘆洲早期因受到淹水之苦，人民生活都跟環境習習相關，而發展出人民一套日常生活體系，也影響到信仰層面，其中信仰北部少有的水神大禹的信仰。然而此論文因太重視歷史，而忽略了空間的層次，且在講述宗教信仰的地方，也稍嫌粗略。

由上面簡短的文獻回顧之後，我們可以對蘆洲有一些基本概念上的了解，然而我們可以很容易發現到蘆洲的研究，都偏向於經濟開發、土地利用的層面，還有寺廟、環境的研究。但對於生活在蘆洲在地人的信仰想法、祭祀行為模式似乎無人去深入探索，因此本文試圖去了解在快速都市化底下的蘆洲，地方感、地方性到底會有怎麼樣的變化，抑或是無變化，由此來補足蘆洲研究的缺口。

表 1-1 蘆洲研究簡表

題 目	作 者	年 代	出 處
蘆洲鄉實地調查之例	陳正祥	1961	臺灣地誌下冊
蘆洲鄉之土地利用	孫得雄	1961	地理與產業第六卷
臺灣機能結構之變遷—以蘆洲鄉為例	W. Kod	1968	
蘆洲鄉鄉土地理之研究	萬 良	1970	油印本，未著出版
台北市近郊蘆洲鄉之土地利用	陳憲明	1973	國立台灣師範大學地理研究所碩士論文
蘆洲的寺廟與聚落	林秀英	1978	臺灣文獻
都市化過程中市郊城鄉結構轉型之研究	管志民	1989	中國地理學會會刊

—臺北縣蘆洲鄉變遷案例之探討			
市郊農地出售意願之決策分析-樹林柑園地區及蘆洲之個案研究	趙龍華	1990	國立台灣大學農業經濟研究所碩士論文
臺北盆地關渡蘆洲地區之淺層反射震測調查	蕭文啓	1992	國立中央大學地球物理學系碩士論文
地理資訊系統應用於捷運車站站位佈設之研究:以蘆洲支線為例	李忠璋	1994	國立臺灣大學土木工程學研究所碩士論文
蘆洲湧蓮寺——一座鄉廟的形成	溫振華	1996	臺北縣立文化中心季刊
尋找消失中的山水記憶——關於蘆洲	陳健一	1996	臺北縣立文化中心季刊
蘆洲李宅概述	李重耀	1996	臺北縣立文化中心季刊
蘆洲百年來土地利用變遷與其都市化過程之研究 -1-	高傳棋	1996	臺北縣立文化中心季刊
蘆洲百年來土地利用變遷與其都市化過程之研究 -2-	高傳棋	1997a	臺北縣立文化中心季刊
蘆洲鄉百年來土地利用變遷與其都市化過程之研究 -3-	高傳棋	1997b	臺北縣立文化中心季刊
蘆洲之經濟變遷與區域發展	陳岫傑	1998	地理教育
談蘆洲李宅--將古蹟社區化的範例	李嚴秀峰	1998	國立歷史博物館館刊:歷史文物
都市計畫地區容積移轉之試算：以蘆洲李宅古蹟的保存為例	詹有順	2000	空大行政學報
淡水河岸同安人祖公會角頭空間分布——以燕樓李、兌山李、西亭陳、郭子儀會為例	王志文	2000	臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文
清代蘆洲區域發展史初探--以李氏宗族的開墾及建廟活動為探討中心	李進億	2001a	史 匯
從族譜文書看李氏家族與蘆洲的發展關係	卞鳳奎	2001	臺灣史蹟
生態教材園實施探討--以蘆洲國小為例	林水源	2001	國立花蓮師範學院國民教育研究所碩士論文
蘆洲線 132 標之明挖覆蓋及出土段結構因應液化之設計概述	陳俊宏	2002	捷運技術
李氏家族醫療對蘆洲地區的貢獻	卞鳳奎	2002	臺北文獻直字
蘆洲邊境活動對街道空間影響之研究	王永偉	2002	國立台北大學地政學系碩士論文
蘆洲國姓醮之日期及日數	高致華	2003a	臺灣歷史學會會訊

蘆洲國姓醮之起始年釋析	高致華	2003b	臺北文獻直字
蘆洲：一個長期環境史的探討 (1731-2001)	李進億	2003	國立中央大學歷史研究所 碩士論文
臺北縣蘆洲市國小高年級學童 休閒運動之調查研究	劉洵駿	2003	臺北市立師範學院國民教 育研究所碩士論文
集合住宅避難之研究－以蘆洲 大藳市社區火災為例	李維家	2004	國立高雄第一科技大學環境 與安全衛生工程所碩士論文
蘆洲地區的土地開發與經濟發展 (一七〇〇-一九四五)	楊護源	2004	臺北文獻直字
第三人行爲介入之因果關係及客觀 歸責(上)--從北城醫院打錯針及蘆洲 大火事件出發	林鈺雄	2006	臺灣本土法學雜誌
第三人行爲介入之因果關係及客觀 歸責(下)--從北城醫院打錯針及蘆洲 大火事件出發	林鈺雄	2006	臺灣本土法學雜誌

貳、學者對地方性的定義

(一)段義孚對地方的觀點

段義孚認為，地方是人們最為熟悉的土地，依靠居有、暫停，進而對土地有了感情，使的原本無意義的空間轉變為富有感情的地方。

隨著我們越來越認識空間，並賦予它價值，一開始混沌不分的空間就變成了地方……。「空間」與「地方」的觀念在定義時需要彼此。我們可以由地方的安全和穩定得知空間的放、自由和威脅，反之亦然。此外，如果我們將空間視為允許移動，那麼地方就是暫停；移動中的每個暫停，使的區位有可能變成地方(Tuan, 1977: 6)。

地方(place)，是由文化力長期作用於自然地理空間而來的，並是人群關注的焦點與意義的核心(Tuan, 1975: 151-152)。

人文主義地理學對地方的定義主要來自於經驗的觀點，重視在地方中時間累積的經驗，這種經驗是無可取代的，如果缺乏這種經驗，地方將形成空洞、破碎的地方，跟空間並無二致。抽象的空間必須經由人在裡面存有，才能形成所謂的地方。

如果我們用心的話，可以迅速學到有關地方的抽象知識。如果我們有藝術家的眼光，就可能立即標示出可見的環境品質。不過，對於地方的「感覺」，就得花上比較長的時間才能獲得。這種感覺多半是在好幾年間，日復一日重複著轉眼即逝且平淡無奇的經驗而形成的(Tuan, 1977: 183)。

空間(space)與地方(place)，兩者共同闡釋地理學的本質，並一直是地理學者所關注的概念。然而，空間卻是個抽象(abstract)、空洞的(empty)概念，缺乏實質內容；相反地，只有地方，才是人群關注的焦點與意義的核心(Tuan, 1975: 164-165、1979: 387)

大體上，段義孚對地方的重視在於對地方內部情感的聯繫，對土地的感情，有一種依附的情感存在，強調的是一種跟土地密切結合的地方感，透過一群固定的成員，對同一片土地，一同與大自然奮鬥，進而產生的地方特性、文化(例如繞境、特產)，而這特性是富有地方意義且跟當地環境習習相關的，產生對地方的依戀。

每一個存在空間或實存空間，就是一個地方，一個存在空間內，可有著不同尺度的地方，皆是人類積極賦予空間意義所構成的。然而，唯有已凝澱歷史時間深度，與人類群體的文化特質的自然空間，才會轉變成地方。亦即，地方不但是文化空間，更有其時間向度的意義；「地方」(place)是一根植於過去，且導向未來成長的實體(reality)；「地方」是人群的經驗與願望(aspirations)的化身，並且是人群之意義、價值與

情感的關注中心(Tuan, 1975: 151-165、1979: 387-388)。

(二)D. Massey 對地方的觀點

D. Massey 呼籲一種新的地方概念化，視之為開放與混種——是互相連結的流動的產物——是路徑而非根源。這種外向的地方觀，質疑了視地方為關聯於根著且「真實」之認同感的意義核心，永遠遭受移動性挑戰的整段歷史。她也批判性的介入了認為全球化和時空壓縮侵蝕了地方的普遍觀點(Cresswell, 王志弘等譯, 2006: 87)。

D. Massey在發展她的「進步」或「全球」的地方觀念時，拒絕了大衛·哈維的地方觀²。她鼓勵將地方想成是以新方式結合身體、物體和流動(Cresswell, 王志弘等譯, 2006: 67)。

D. Massey 在八〇年代早期所寫的 *Geography Matters* 一文中認為，空間是一種社會建構(spatially is social constructed)，包含了社會的所有面向，我們必須透過在更廣的經濟、社會變遷下尋找社會因果動力，方可以了解空間，而不同的社會過程以及社會關係所產生的空間，也就產生不同的效果及意義(Massey, 1984)。不過在九〇年代末期，更進一步主張只視空間是社會的建構是不夠的，應該也視社會是空間的建構(social is spatially constructed)，綜合來說，地理不僅只是社會建構過程的結果，地理在社會運作過程中也是非常重要的，尤其在 globalization 時代的當下，透過空間及地方的再造，人類乃至於自然世界都正在被“再結構”著(Massey, 1999)。

在全球化、資本主義盛行的當下，文化藉由全球商品而被全球化，進而導致

² 大衛·哈維認為地方固定的認同跟全球化的流動空間，乃是充滿緊張而且矛盾的，地方會運用種種策略、方式製造差異來抵抗全化之下的流動空間，而流動空間會想盡辦法來打破地方的差異，使全球化暢行無阻。但是地方跟地方之間，也會積極的製造出差異，來吸引全球資本的投資，因此地方跟全球流動空間是互相幫助，又彼此矛盾的。

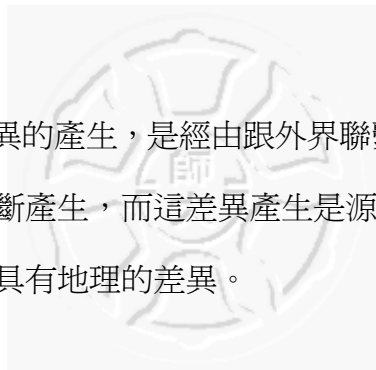
在地文化跟地方脫節以及斷裂，地方認同淡化或者喪失，所以 Massey 認為一種「進步的地方概念」(a progressive concept of place)於是發展出來。而「進步的地方概念」有以下四種特色：

一、進步的地方概念乃是一種動態的過程，而非靜態，也就是說當代的地方認同的形成，是透過動態社會關係的交互作用而形成。

二、在進步的地方概念之下，地方邊界是不固定的，不同的人群對外界不同的聯繫所產生的進步地方概念，也因人而異。

三、地方認同並不是單一的，而是多元的認同(identity)，地方內部的認同是具有矛盾且多元的性質。

四、地方跟地方之間的差異的產生，是經由跟外界聯繫、互動而產生的，也就是說地方的獨特性會不斷產生，而這差異產生是源自於更廣大的社會關係之中，因此地方本身及具有地理的差異。



由此可知，在此地方的觀點之下，地方被理解為從全球到地方一種社會關係的連結，而不是尋找一種鄉愁和虛假記憶為基礎的真實性，因此地方是沒有固定界線的區域，而是一種具有滲透性的社會網絡，地方會透過和其他地方交互作用而產生具體性而被建構(Massey，1994)。

(三)E. Relph 對地方的觀點

E. Relph 的地方觀點，筆者認為相當類似於段義孚的觀點，也是重視時間之中經驗的積累，人在土地上所產生的地方愛。

人所經驗的事項與行動只有在確切的地方脈絡中方有其意義，並且為

這些地方的特性所上涉及影響，但同樣地這些事項與經驗也促成了地方特性的形塑(Relph, 1976: 42-49)。

地方的基本意義(本質)不因此源於區位，或者地方所提供的瑣碎功能，也不來自佔據地方的社區，或是膚淺世俗的經驗……地方的本質在於大體上沒有自我意識的意向性，這種意向性將地方界定為深刻的人類存在中心(Relph, 1976: 43)。

另外，Relph 也認為記憶是地方的產物，但是記憶的本質必須建立在地方內部的聯繫，與土地的聯繫，方有可能產生，具有意義，否則記憶也是虛假的記憶。

「地方」這樣的經驗，必須在濃郁的時間向度中和記憶條件之下，方能存在於人的心目中。我們應該把「地方」當作我們日常經驗的生活世界(lifeworld)中的一種地理現象來探索，而其具體的展現在於人地不斷的互動後所產生的文化景觀中(Relph, 1985: 26、1967: 67)。

Relph 把人類對土地的經驗分為內在性的經驗和外部性的經驗，而要對地方認同有深刻的體驗必須建立在內部性上，而外部性的經驗是透過地方的經驗和外地的經驗的差別，進而產生認同。

大家越來越難感受到透過地方來與世界產生聯繫。Relph 將人類的地方經驗，區分為內在性與外部性的經驗。「內在於一個地方，就是歸屬並認同於它，你越深入內在，地方認同感就越強烈」(Relph, 1976: 49)。

Relph 有另外一個洞見，就是移動性和大眾文化導致了非理性而膚淺的地景，快速的移動性(例如：鐵路、飛機、高速公路等帶來的移動)，會破壞在地的地方感，而帶來快速移動性的東西，也是沒有地方性的意義，是脫離地方的歷史，進而破壞了地方有意義的整體。

Relph 認為，在現在世界中，充滿了無地方性的事物圍繞在我們四周，其本質將無法跟我們所在的地方建立真實的關係，因為新的無地方性不容許大家成為存在的圈內人。也就是說，現代性的產物脫離了地方歷史的連結，導致地方特色的喪失，導致地方跟他者地方無差異性，而導致所謂的無地方性。

透過一些過程，或者更精確的說是透過「媒體」，直接或間接鼓舞了「無地方性」，從而傳播了對地方的不真實態度，也就是削弱了地方的認同，以致地方不僅看起來很像，感覺相似，還似乎提供了同樣枯燥乏味的經驗可能性(Relph, 1976: 90)。

高速公路也是地方毀壞的元兇之一，因為它們不連結地方，也跟周圍地景區分開來——它們「從每個地方出發，卻不通往任何地方」(Relph, 1976)。

道路、鐵路、機場直接橫越或強加於地景之上，而非與地景一起發展，它們不僅自身就是無地方性的特徵，還由於它們促成人群的大量移動及附帶的風尚與習慣，因而除了直接衝擊外，還助長了無地方性的擴展(Relph, 1976: 90)

小結：

地方要有意義，就必須要有內在歷史的聯繫，否則記憶也是虛假，存有也將虛無，所以地方必須建立在內在聯繫和外在差異之下，地方才有可能產生。簡言之，地方是歷史之下所產生的認同空間。

內在聯繫包括了人群、環境、日常生活、信仰之間的內在互動，時間一久便產生了記憶，地方的歷史和認同感。

外在的差異乃是地方跟地方之間的差異，此乃是不同地方內部的聯繫所產生的不同，經由地方跟他者地方的接觸，更能突顯差異，進而認同自己的地方，但是此種差異也有可能是外來力量所造成的差異，不一定是來自於內部而來的。

至於內在的聯繫跟外部的差異所產生的地方認同，哪一個比重比較大，則會因時代而有所不同，需要進一步去調查來了解。

參、學者對現代性的定義

(一)大衛·哈維對現代性的觀點

大衛·哈維在他的後現代的狀況(The Condition of Postmodernity)的著作裡，運用了許多的馬克思的想法來鋪陳他對現代性的看法。

大衛·哈維認為‘破壞性的創造’(即構成個性化和形成的世界時間，一種破壞統一的過程)與‘創造性的破壞’(即破壞虛幻的個性化世界，一種涉及對統一的反應的過程)這兩股力量是存在於資本主義的邏輯之中。(閻嘉譯，David 著，2003：25)。要有破壞才有創新，而創新是為了帶來更低廉的成本，更加新穎的產品，因此需要不斷的破壞、再創新，而創造出新的產品之後，便要靠著媒體的運作，引起大眾慾望而販賣出去。

大衛·哈維認為資本主義的力量快速的破壞了傳統的日常生活，金錢交易取代了人際關係之間的交陪，商品的誘惑靠著媒體的運作之下，原本不需要的東西也變得吸引我們，而消費正是資本主義的邏輯。

大衛·哈維認為，貨幣賦予了對他人實施權利的特權——我們可以購買他人的勞動時間或者他們所提供的服務，或者甚至完全通過控制貨幣的力量而建立起支配被剝削階級的有系統的關係。貨幣與商品的共同物質語言，在市場資本主義之

內為把每個人同市場估價的同一體系聯繫起來，進而通過具有客觀基礎的社會關係系統實現再生產而提供一個普遍的基礎(閻嘉譯，David 著，2003：137-138)。

而資本主義在過度理性指導原則之下，講求效率，因而把生產鏈給專殊化，每一個勞工都不代表整個物品的生產，而只負責產品中的一小部分，如此做可以把產品數量極大化，而工人則必須迎合生產鏈的運作速度，成為機器的附庸。

社會勞動分工中的無序狀態被工作坊和工廠的專制主義所取代——通過權威的各種等級制度和各項任務的密切監視而得以強化。

這種強化了的分裂在單一勞動過程中既是社會的又是技術上的，他進一步因喪失對於生產工具的支配而得到突出。這把勞動者有效地變成了機器的一種“附屬物”（閻嘉譯，David 著，2003：141）。

市場競爭的“強制法則”迫使所有資本家尋求技術上和組織上的各種變化，以增強他們自身相關於社會一般水平的營利能力，進而把所有資本家帶進新的跳躍式過程，這種創新只有在大規模剩餘勞動的條件下才能達到其極限。把勞動者控制在工作場所的最低要求，壓低勞動者在市場上的討價還價的力量，也刺激資本家去創新。……“創造性的破壞”隱藏在資本本身的流動之中。創新加劇不穩定、不安全，最終成為把資本主義推進到周期性的危機爆發的主要力量。現代工業的生命不僅成為了一系列有節制的活躍、繁榮、過度生產、危機與蕭條的週期，“而且機器使雇傭、結果使生存狀況和工人的狀況從屬於的不確定和不穩定性成了正常的”（閻嘉譯，David 著，2003：142）。

簡言之，資本主義是一種社會制度，它把確保它在自身世界史之中保持長久革命性和破壞性力量的各種規則內在化了。大衛哈維對馬克斯的理解為，在資本主義之下起著作用的各種社會過程，他們有助於個人主義、異化、分裂、短暫性、

創新、創造性的破壞、投機性的開發、生產方式和消費方式不可預測的變化、變化著的對空間和時間的體驗，以及社會變化的充滿危機的動力(閻嘉譯，David 著，2003：149)。

小結：

資本主義的思考邏輯是理性的思維，因此過去的人際關係模式，變成以金錢利益考量的模式。生產也分裂成小部門的單位，每一個勞工都是一隻手，而不是一個完整的人，人的動作屈就於機器的運作，工人不需要大腦，只需要動作。

資本主義爲了創造利潤，爲了和其他廠商競爭，因此必須不斷的破壞性的創造跟創造性的破壞，分工也越專門化，也因此破壞了傳統的地方性格，利用這個破壞、創新的手法來不斷降低成本，減少勞動力，而勞動力也變的容易流動，也因爲不斷的創新因此導致了現代性的廣大的不確定性。創新帶來了新產品，因此進而必須創造新的消費慾望，所以透過了媒體，引誘大眾消費的慾望，慾望也因此變的多元而易變，生產者也必須爲慾望多變的大眾中冒著生產過剩的危險。也因爲資本主義的不斷的創造性的破壞，因此產生了資本主義的週期性的積累危機，資本主義社會可以說是一個風險的社會。

以民眾的立場來說，在媒體的慾望引導之下，所產生無窮的慾望，工作就是爲了要消費，爲了消費就必須工作，而休息也變成了一種奢求，在媒體的運作下，最後休息都必須在資本主義消費模式中度過。

(二)季登斯對現代性的觀點

季登斯在《現代性的後果》中提到，在前現代社會，空間和地點總是一致的，因爲對大多數人來說，在大多數情況下，社會生活的空間維度都是受“在場”(presence)的支配，即地域性活動支配的。現代性的降臨，通過對“缺場”(absence)

的各種其他要素孕育，日益把空間從地點分離開來，從位置上看，遠離了任何給定的面對面互動情勢。在現代性條件下，地點逐漸變的捉摸不定：即是說，場所完全被遠離它們的社會影響所穿透並據其建構而成。建構場所的不單是在場發生的東西，場所的“可見形式”隱藏著那些遠距關係，而正是這些關係決定著場所的性質(田禾譯，Giddens 著，2000：16)。

季登斯為了解釋這種現象而提出了所謂的脫域(disembedding)機制³，而這種機制可以打破前現代性固定不變的地方，而使的地方可以輕易的連接到世界各地。但是所有的脫域機制都依賴於信任(trust)。因此信任在本質上與現代性制度相關。信任在這裡被賦予的，不是個人，而是抽象能力(例如專家的能力、金錢的能力)(田禾譯，Giddens著，2000：23)。

季登斯區別兩種脫域機制的類型，這些機制都內在地包含於現代社會制度的發展之中。第一種稱之為**象徵標誌(symbolic tokens)**的產生，第二種稱之為**專家系統(expert system)**的建立。

所謂象徵標誌，指的是相互交流的媒介，它能將訊息傳遞開來，用不著考慮任何特定場景下處理這些訊息的個人或團體的特殊品質(例如貨幣)(田禾譯，Giddens 著，2000：21)。。

專家系統指的是由技術成就和專業隊伍所組成的體系，正是這些體系編織著我們生活於其中的物質與社會環境的博大範圍，人們對專家系統的信任是建立在對其專業知識上的信任，而不是專家的道德品質。

與象徵標誌一樣，專家系統也是一種脫域機制，因為它把社會關係從

³所謂的脫域(disembedding)，季登斯指的是社會關係從彼此互動的地域性關聯中，從通過對不確定的時間的無限穿越而被重構的關聯中“脫離出來”。它們使社會行動得以從地域化情境中“提取出來”，並跨越廣闊的時間—空間距離去重新組織社會關係(Giddens，1990：18)。

具體情境中直接分離出來。兩種類型的脫域機制都假定，時間從空間中的脫域是時—空延伸的條件，而且它們也促進了這種脫域(田禾譯，Giddens 著，2000：25)。

季登斯接著提到，前現代跟現代之間還有一個差別，那就是一反思性的差別，反思性從字義上說，是對所有人類活動特徵的界定。季登斯把它稱為“行動的反思性監測”，意即反思性是一種建立在過去知識之上，來作為現代知識的基礎，現代的行動體系必須回去回想過去的行為是否合適、認同，是接受、還是完全否定。那現代性的反思性跟前現代的反思性的差別則可以由下可以看的出來：

傳統是一種將對行動的反思監測與社區的時—空組織融為一體的模式，它駕馭時間與空間的手段，它可以把任何一種特殊的行為和經驗嵌入過去、現在和將來的延續之中，而過去、現在和將來本身，就是由反覆進行的社會建構起來。傳統並不完全是靜態的，因為它必然要被從上一時代繼承文化遺產的每一新生代加以再創(田禾譯，Giddens 著，2000：33)。

隨著現代性的出現，反思具有不同的特徵。對現代社會生活的反思存在於這樣的事實之中：社會實踐總是不斷地受到關於這些實踐本身的新認識的體驗和改造，從而在結構上不斷改變著自己的特徵(田禾譯，Giddens 著，2000：34)。

由上文得知現代“理性”思考下的反思性總是不斷地受到關於這些實踐本身的新認識的體驗和改造，從而在結構上不斷改變著自己的特徵，那為何會造成這樣的結果，季登斯則進一步說明：

如果理性的範圍完全是不受拘束的，就沒有任何知識能夠建立在毫無疑義的基礎之上，因為即使是那些基礎最牢固的觀念，也只能被看成是“原

則上”有效的，或者說，“直到近一步的發現”出來以前，它們是有效的。……“運用歷史來創造歷史”，實質上是一種現代性現象，而不是一個可以適用一切時代的普遍原理，它是關於對現代性反思的一種論點(田禾譯，Giddens 著，2000：43-44)。

因此，由此可知現代性的反思是具有高度變動且破壞的特質，前現代則是以相對漸進、穩定的模式進行著進步。

那我們為何要在現代之下去相信脫域機制？相信脫域機制跟快速變動的現代社會又有何關聯？事實上，對脫域機制的相信，可以更进一步的促進現代社會的反思性的快速變遷。

在現代性條件下，對抽象體系的信任態度通常都總是與日常行動的延續性相關聯，並且在很大程度上被日常生活自身的環境所強化。因此，與其說信任是“向承諾的飛越”，不如說它是對某種環境類型的默認，在如此環境中，其他種種選擇都在很大的程度上被排斥在外了(田禾譯，Giddens 著，2000：79)。

現代性制度的特性與抽象體系中的信任機制(特別是專家體系中的信任)緊密相關。在現代性條件下，不僅從日常事件突發性的角度來看，而且從組織社會實踐的知識的反思性的角度來看，未來是開放的。現代性這種反事實的、面向未來的特性，在很大程度上，是由屬於抽象體系——其本身的特性中滲透了並以確立了專業知識的可信任性——中的信任建構而成。

季登斯認為前現代性的本體安全已經被現代性的衝擊徹底的消解掉了，那我們現代人的生活該如何去取得認同呢？

(現代)必須通過自我挖掘的過程來建立個人的信任：發現自我，成了直

接與現代性的反思性相關聯的“項目”。……某些人把自我發展的前提看成是這樣一種事實，那就是昔日的社區秩序的崩潰了，產生出一種自戀式的享樂主義(田禾譯，Giddens 著，2000：107)。

季登斯運用自己對現代性獨到的見解，來鋪陳、敘述，《現代性的後果》一書不失為一部經典名著，從脫域到反思性，接著風險社會、信任…，每一個環節都緊密的結合，季登斯認為雖然現代性在今日影響非常強大，但是地方性還是隱約的在發揮著它的力量，並不是完全受到全球化而消失的無影無蹤，那地方性該如何去適應現代性的衝擊將會是很有趣的話題。

肆、論文使用的相關理論

一、「中心—四方(環)」的神聖空間的聚落形式

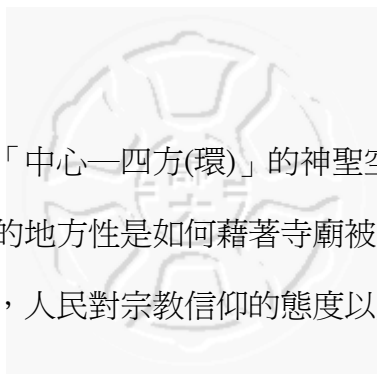
聚落是一「待風雨、辟群害」的形而下的器物之表層空間；另一方面，是一含蘊著形而上的「道體」之「目的性價值」的深層空間，此一空間，是人為追尋「存在於世之安全感」所發出的「憂患意識」，於地表上所創發成的一種「向心性」的人文構造，是一個形而上的「宇宙圖式(cosmological schemata)」，蘊藉於各個文化之深層結構中(潘朝陽，1994：216)。

這種「宇宙圖式」是一封閉，且呈現「圓形」的構造，是一依於神聖之「中心」而被組織的空間，或稱之「被結構的空間(structured space)」。由此，在各文化體系中的空間圖式中，產生了「中心」與「邊陲」之理念，而形構出「中心—四方(環)」的圖式。「道體」，即此一「向心性」的「中心」。亦即，「中心」與「向心性」是「居有群」營建之聚落樞紐(潘朝陽，1994：216)。此即構成聚落基本的空間圖式，稱之為「中心—四方(環)」的「空間性」。此空間圖式亦稱為「象徵空間(symbolic space)」，屬於一種心智構造(Tuan，1971：18-24)。此「中心—四方(環)」

之聚落的「神聖空間」圖式，其產生的根源，源於各個文化中的觀念與價值系統。

深植於漢文化中之「中心—四方(環)」的空間基本圖式，自漢朝於「五行」思想體系上奠定了「中心—四方(環)」的「五方」空間形式後，這樣的「神聖空間」，即成爲一個長時期穩定的文化歷史大傳統，其落實下來，造成民間日常「生活世界」的小傳統(潘朝陽，1994，215-233)。

所以「中心—四方(環)」的神聖空間，是漢人理想的「宇宙圖式」和居存空間，「中心—四方(環)」的空間形式深深支配著漢民族的空間模式。此空間圖式落實在地表的文化景觀，即是聚落「中心—四方(環)」的神聖空間，如村大廟、土地公廟、五營等。而由居有群依此空間圖式展開之存有活動則像是繞境活動等等。



本篇論文嘗試利用“「中心—四方(環)」的神聖空間的聚落形式”的概念試圖去探討了解傳統的蘆洲的地方性是如何藉著寺廟被營造出來，人民跟寺廟之間的如何建立起緊密的關係，人民對宗教信仰的態度以及意義等等。

二、第三空間

第三空間的核心概念是**生三成異**，而**生三成異**是將「非此即彼」(either/or)的範疇化封閉邏輯，轉換爲「兩間其外」(both/and also)的辯證開放邏輯的第一步，也是最重要的一步。

生三創造出一種累積性的**三元辯證法(trialectics)**，對於額外的他者性，以及空間知識的持續擴展，保持徹底開放。換言之，**生三成異**展開了不斷擴張而深具啓發的突破鏈結，強化了對整體化封閉及一切「永久構造」的對抗。每一次生三，每一次三元辯證，因此都是一個逼近，累積先前的逼近之上，讓知識的生產有實際的連續性，成爲一種解藥。

Soja 從列斐弗爾借用來的三種空間，分別是：空間實踐(spatial practice)、空間的再現(representations of space)，以及再現的空間(spaces of representation)。

(1)空間實踐被定義為生產出一種空間性，「包含生產和再生產，以及每個社會形構特有的特殊區位和空間組」。它「確保了連續性和某種程度的凝聚」，也「暗含能確保一定的能力水準和表現水準」。一個社會空間的實踐「隱匿了那個社會的空間；它以一種辯證互動的方式，提出且預設了社會空間，當它掌控與佔有社會空間時，緩慢而確定地生產了社會空間」。空間實踐作為產生社會空間性之物質形式的過程，因而被呈現為既是人類活動、行為和經驗的媒介，也是其結果。

這種物質化的、社會生產出來的經驗空間，被描繪為感知(perceived)的空間，可以直接感受，而且在某個範圍內，可以精確加以測量和描述。這是所有空間科學傳統關注的重點，也是作者重新界定的第一空間的物質基礎。

(2)空間的再現定義的是「概念化的空間，是科學家、計畫師、都市論者、細緻分工的官僚，以及帶有科學癖好的某類藝術家的空間，他們都認為，生活的空間及感知的空間就是構想的空間」。這個構想的(conceived)空間也緊緊於生產關係，以及特別是他們所施加的秩序和設計。這種秩序的建立，乃藉由控制知識、符號及符碼：控制了解讀空間實踐的方法，以及空間知識的生產。

簡單來說，此空間是心靈的空間因而是權力和意識形態的再現，是控制和監視的再現。這個作者稱為第二空間的空間，也是烏托邦思想和視野的主要空間，是符號學家或解碼者的空間，以及某些藝術家和詩人純粹創造想像的空間。

(3)再現的空間既與其他兩種空間不同，又包含前兩種空間，這種看法依循了他最初的生三中對於社會空間的策略性運用。再現的空間體現了「複雜的象徵論，有時編了碼，有時沒有」。它們連結上「社會生活中秘密或地下的一面」，以

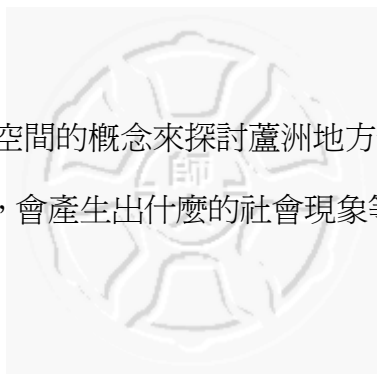
及藝術，是再現的空間的編碼。

因此，這裡的空間是直接生活的(lived)空間，是個延展跨越與之伴隨的意象和象徵的空間，是「居住者」和「使用者」的空間。

這生活的再現空間，以平等地位結合真實和想像、事物和思考，或者至少並未先驗地獨厚一方，因此是產生「對抗空間」(counterspace)的領域，是抵抗主導秩序的空間，它們正源自其臣屬、邊緣化的定位(Soja，1996：65-82)。

以上是 Soja 對第三空間的論述，而此三個空間是同等重要，並不是說第三空間就優於第一空間和第二空間，因此需要把此三個空間作為互相辯證的產物，乃所謂的三元辯證法。

因此本論文利用第三空間的概念來探討蘆洲地方性的變遷過程，它是如何的轉變，它轉變的結果為何，會產生出什麼的社會現象等，都可以藉此方法研究出成果。



三、季登斯結構化理論(structuration theory)

季登斯結構化理論(structuration theory)是社會理論的一種取向，關切能知能行的人類作用者和人類作用者所立足的較廣大之社會系統與結構之間的交錯。結構不能概念化為行動的阻礙，而是根本牽涉在行動的生產之中。結構會影響人類的行動，是一種有限的限制；但人的行動會進一步去改造結構，產生新的結構出來，結構並不是不會改變的構造物。

Giddens 確認現代社會理論的中心問題是二元論——作用者和結構，這是人文科學、社會科學的焦點。

季登斯認為結構(structure)是牽涉行動的過程—這是個限制(constraining)，也是能動性(enabling)。相反地，結構在另一方面是“缺場”的，結構僅呈現在生產和再生產的互動機制之中。

結構(structure)是依靠了三種基本的觀念：

- 一、 反思性(Reflexivity)：社會生活的生產和再生產是依靠著能知、能動的人類主體之上的技術成就，而不是自主的回答歷史轉變的邏輯或功能的絕對性。
- 二、 循環性(Recursiveness)：社會生活的進步不完全靠行動者來理解，也不是全然靠行動者來整合，但仍然直接是靠社會行動者實行的生產和再生產來建構起結構。季登斯構想這些規則、資源可以靠著意義、支配、合法化等結構，變的容易操作。這些都是社會實踐所造成的社會系統。
- 三、 地區化(Regionalization)：社會生活的連續是依靠著行動者之間的互動。有兩種力量互相作用—時空慣例(time-space routinization)和時空距離化(time-space distanciation)。必須通過地區化才能連結在“在場”(presences)“缺場”(absences)，域地域化來梳理社會生活是進路或離開。

季登斯主張在現代之下有兩種特色：

- 一、 在 20 世紀社會晚期，知識、資訊的擴散、循環，不只是持續不變的反思性，也是在現代性的反思性過程中的高度不確定性。
- 二、 透過時空距離化使社會生活的領域普遍脫域(disembedding)，會消解地方的日常生活狀態和透過全球的社會機制再結構起來。

第四節 研究概念流程圖和架構

研究流程圖與方法

(1) 深入訪談：

運用深入地訪問當地居民，以此來了解人民對當地的地方感，也必須以此方式來追憶過去農人對蘆洲這塊土地的感覺，以及農民跟寺廟間的互動情形為何，運用訪談的資料再跟過去前人對蘆洲研究的比對，可以盡量接近早期蘆洲的傳統地方性的性格。

寺廟的運作狀況、寺廟的興衰、繞境路線的改變、日常生活的節奏、以及對於未來的想法等等都必須運用到深入訪談來達到目的。

(2) 參與觀察法：

運用參與觀察法可以親身感受到現代的地方感會是一個什麼樣的情況，仔細去觀察大眾的日常生活，每年的繞境、祭拜神明等等，都可以在細微之處嗅到現代地方感的變遷，那觀察到這些現象之後，則再來探究這些現象的背後所隱藏的意義為何。如此才不致於研究跟現實社會中脫節。

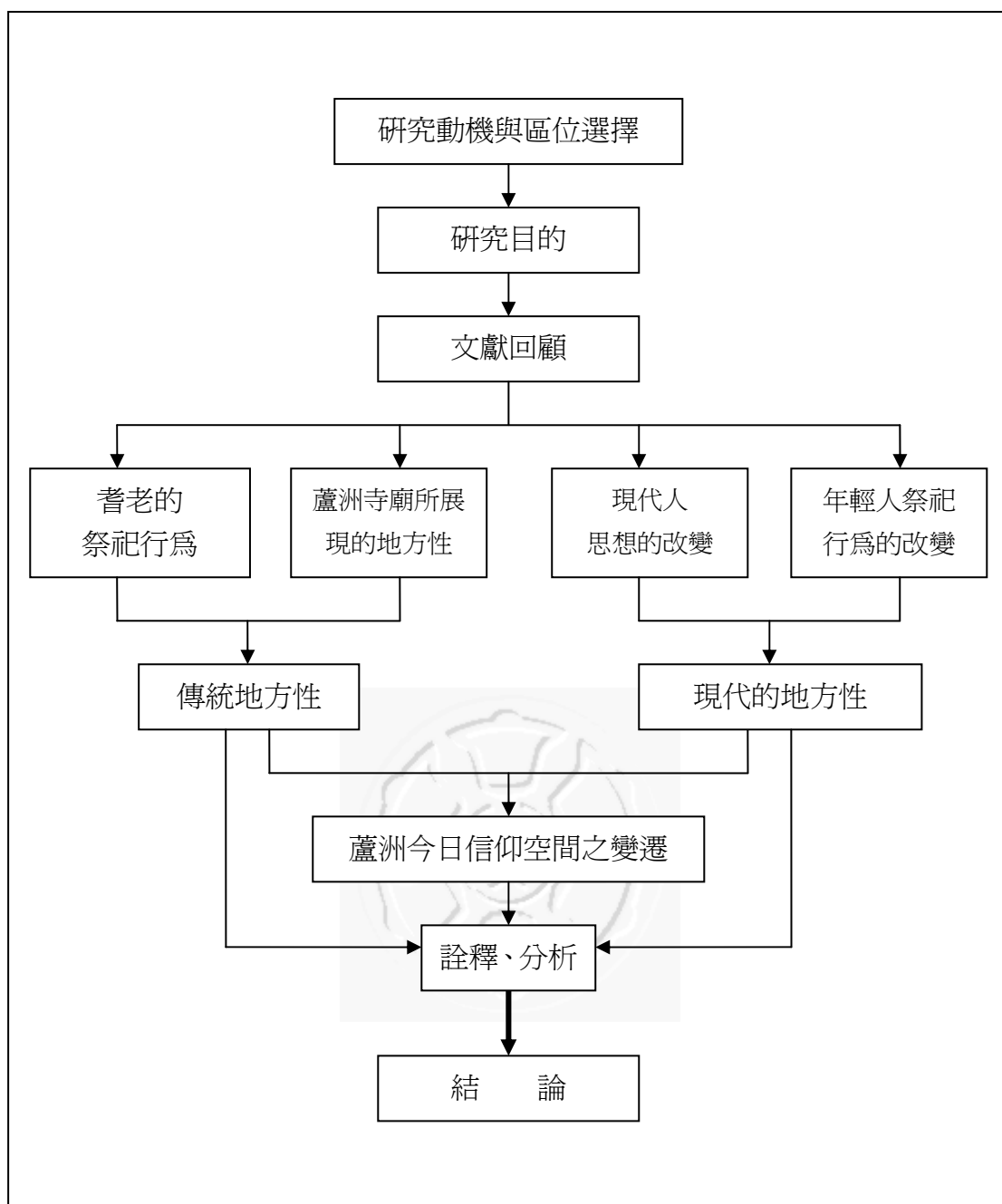


圖 1-4 本文的研究概念流程圖

第五節 預期成果

期許能展現出蘆洲在快速人口、經濟成長之下，鄉村轉變為都市體系之下的地方性、人的行動的轉變，進而了解現代性的影響的宗教信仰空間有何變遷。

寺廟在過去在農村社會扮演著地方中心、連結的角色。但是現今的工商業社會寺廟意義似乎變質的非常厲害，那本論文也意圖去探就這樣的轉變，到底意義何在，為何會有這樣的轉變，這樣轉變之下的結果地方性會是怎麼樣的一個東西，那假如寺廟不在具有連結、信仰的意義的話，那這些東西又被現代性的哪種東西所取代呢？許多現代性的衝擊之下的後果都有待釐清，為本研究的重點。



第二章 蘆洲傳統地方性的形塑

第一節 早期蘆洲環境概述

蘆洲地區位於臺北盆地西北部之淡水河下游西岸，東北以淡水河與臺北士林相望，東南接三重，西鄰五股。其狀似一豎立之菱形或河豚狀，東西與南北長均為 3 公里左右，面積為 8.321 平方公里，於今日台北縣二十九個鄉鎮市中僅略大於永和。

蘆洲地勢低平，地勢由東向西北傾斜，南、北兩邊為洲仔尾溝與水湳溝環繞(今已被鋪蓋成為停車場)，兩溝於全區地勢最低之西北端會合後，西行入塭子川注入淡水河。地區地面標高介於 0.5 公尺至 4 公尺之間，海拔 2.5 公尺的等高線自西而東穿過中部，將全區劃分為南北兩部，北部之地勢較低，地面高度均在海拔 2.5 公尺以下，南部則介於海拔 2.5 公尺至 4 公尺之間，全區之地面坡度相當平坦。⁴

蘆洲昔日稱河上洲、和尚洲⁵或鷺州，清初本區原在河底未浮出水面，據康熙三十六年(1697 年)郁永河所撰之《裨海遊記》中載：

由淡水港入，前望兩山夾峙處，曰甘答門，水道甚隘，入門淺處，水忽廣，漶為大湖，渺無涯涘。……此地高山四繞，周廣百餘里，中為平原，惟一溪流水，麻少翁等三社，緣溪而居。甲戌四月，地動不休，番人恐怖，相率徙去，俄陷為巨浸，距今不三年耳。指淺處猶有竹樹梢出水面，三社舊

⁴ 陳正祥，《台灣地誌(下)》(臺北市：敷明產業地理研究所，一九六一)，頁一〇五六。

⁵ 乾隆年間，竹塹(今新竹)城隍廟僧梅福，向官府稟請，以水湳一帶產業為關渡媽祖廟之業產獲准，即每年來此徵收租穀，於是有和尚洲之稱。

址可識。⁶

由文中可知，康熙三十三年(西元 1694 年)，臺灣北部的大地震使地層陷落至少一竹樹高，淡水河河床在臺北形成所謂的「康熙臺北湖」。到了康熙末年，淡水河之水位初次降低，原陷落在河底的蘆洲才漸離水浮出形成沙洲。

蘆洲地區至嘉慶年間，由於水力的興建，土地開發進展更速，已形成五個漢人拓墾地區，分別為水滴、樓仔厝、中路、溪墘、南港子。(見圖 2-1)

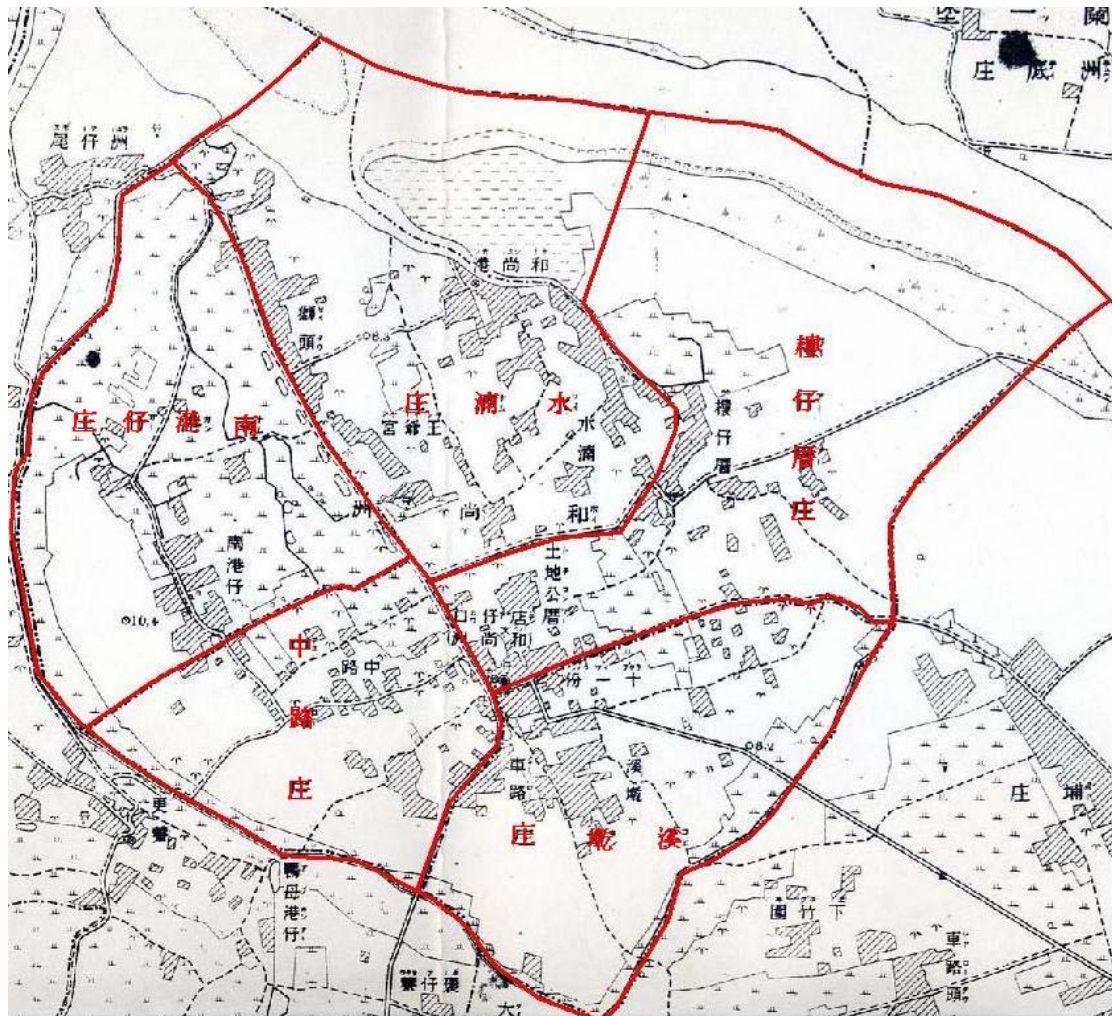


圖 2-1 蘆洲五大庄頭分布圖

資料來源：修改自台灣堡圖

⁶ 郁永河，《裨海遊記》(臺灣省南投縣立文化中心，一九九六年十月)，頁四~九。

水湳庄始闢於雍正七年(西元 1729 年)，該地因淡水氾濫而土地不堅，而稱水湳，因乾隆年間廟僧梅福設館於此，咸豐年間陳用仲、陳世祥建保佑宮於水湳，土地開始開發。為今日蘆洲水河里、水湳里、仁愛里、保新里、保祐里、忠孝里。

樓仔厝庄是嘉慶年間泉州李姓移民所闢，地名由來有兩種說法，一種說法初名為綠野厝，後傳訛為樓仔厝；另外一種說法為此區為蘆洲第一座磚造兩層樓房，故名樓仔厝。但以筆者考察發現應以第一種說法較為可信，因為筆者在樓仔厝地區並未發現有所謂具有代表意義的兩層磚造樓房，因此第二種說法可信度大為降低。樓仔厝庄為現今復興里、樓厝里、玉清里、信義里、鶯江里、保和里、德勝里、福安里、民和里。

中路庄的舊名有兩種說法，一種說法是泉州同安人張溫嘉慶初年到此開闢，在本地中開路以利交通，使八里至新莊之陸地得以暢通，故名中路；另一種說法則是張氏兄弟分家，以草結繩，一分為二，中間為界，即為中路。中路庄包含當今蘆洲的中原里、光華里、光明里、中華里、中路里、忠義里、九芎里、延平里、永安里、長安里。

溪墘庄名子的由來為因該地早期為淡水河、三重、五股、蘆洲間的一條小溝所沖積之小土丘，故名溪墘。為今日蘆洲的仁富里、仁德里、仁義里、恆德里、溪墘里、樹德里、得仁里。

南港仔庄的由來也有兩種說法，一是根據史載早期原住民平埔族凱達格蘭之一支南港社即居住本地，故名南港仔，但並未得到文獻證明，也無平埔族後裔之遺蹟；另一種說法為本地經年水濕，地勢低窪，位居淡水河之南的水邊濕地，故名湳港子，後成為南港仔。嘉慶年間即有泉州李姓入墾。南港仔庄位在今蘆洲南港里、正義里、永樂里、永康里等諸里(楊蓮福，2001：15-19)。

表 2-1 蘆洲庄頭的演變

清治五大墾庄	日治初期十三聚落	光復初期	民國 2007
樓仔厝	樓仔厝庄	樓仔厝村	復興里、樓厝里
	土地公厝庄	保和村	保和里
	店仔口庄	得勝村	得勝里部分
溪墘	溪墘庄	溪墘村	溪墘里、恆德里、仁義里、玉清里
	車路庄	仁德村	德仁里、民和里、溪墘里、樹德里、得勝里部分、仁復里、仁德里、鷺江里、信義里
	十一份庄		
中路	中路庄	中路村	中原里、光華里、光明里、中華里、中路由、永安里、九芎里、延平里、忠義里、長安里
南港仔	南港仔庄	正義村	正義里、南港里、永樂禮、成功里、永康里、永德里
水湳	水湳庄	水湳村	水湳里部分、忠孝里、仁愛里、福安里
	和尚港庄	水河村	水河里、水湳里部分
	王爺宮	保佑村	保新里、保祐里
	獅頭		
中洲埔	中洲埔	士林區社子島	

參考資料：實地考察；《蘆洲的大神將》，頁 15

在乾隆二十九年(一七六四年)余文儀所編的《續修台灣府志》上可以發現蘆洲舊名為和尚洲，由來可從廟僧梅福向官方稟請獲准一事可知。蘆洲地區部分土地產權原本屬於官方所有，而陳培桂纂修之《淡水廳志》有關官庄之部分記錄有載：

和尚洲，田每甲租穀四石，原三石，應額徵正供穀兩百六十七石一斗四升五合二勺。

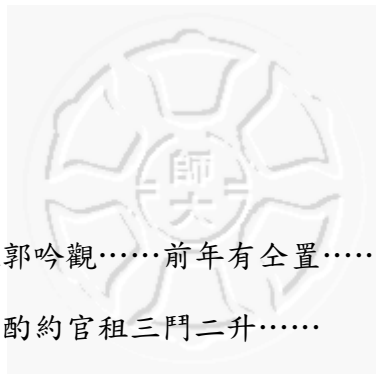
和尚洲，額徵耗穀七石四斗四升四合九勺，又徵餘租穀七十七石五斗五升九合七勺，又徵天后宮城隍廟耗穀一十四石八斗一升七合三勺，又徵里民陳尚充公田園耗穀六斗三升六合，又徵餘租穀一十七石七斗七升二合三勺。

按府誌云：淡廳官莊二所，乾隆二十二年新陞。⁷

另由現存蘆洲地區的古文書(參見陳支平編，《蘆洲李氏家族收藏文書契約彙編》)發現，清代蘆洲地區佃戶除繳大租、官租外，尚有繳納隆恩大租與媽祖宮大租之情形如下列舉例：

嘉慶年間郭吟等賣契

全立杜賣盡根田契人郭吟觀……前年有全置……水田貳段……座落土名和尚港田尾庄……立年酌約官租三鬥二升……



嘉慶四年(一七九九)李緝賣契

立杜賣盡根契人族叔祖李緝……有明買……埔園……座落土名和尚洲下南港仔……納隆恩大租一石八鬥一升五合……

同治元年(一八六二)李清水賣契

立杜賣盡根契人陳濺……有承先父鬮書應分內抽出北勢園……座落土名和尚洲中路頭……年配納關渡宮待租穀七鬥正……

⁷ 陳培桂，前揭《淡水廳志·賦役志》，頁九十五。

如前所述可知和尚洲知名的來由。和尚洲之官莊為乾隆二十二年(一七五七)所新陞者，而廟僧梅福向官方稟請獲准的土地，即為官方自官莊中所撥出者(楊護源，2004：84-88)。和尚洲之名最早出現是在清乾隆年間，當時這片河上沙洲初期開闢時，由關渡宮廟僧梅福向官方申請開墾獲准將此地產業充作關渡宮之香油錢，這些僧侶經常到蘆洲遊憩，並設一公館(收穀之房屋)徵收租穀，人稱和尚厝，另有「和尚港」之渡船頭⁸，因形成「和尚港」的稱號，也有人稱蘆洲為「和尚港」，取其為河上沙洲之之意。

在傳統的蘆洲農村時期，產業經濟以農業最為重要，蘆洲傳統的對外交通是水、陸並重，日治之後因聯外道路、橋樑的興建，使蘆洲的交通轉為以陸運為主，河運接近為零。蘆洲在日治時代以前在和尚港具有航運功能(今日以無航運功能)，利用和尚港可以通航到台北市社子島、八里、淡水等地，但目前已淪為工廠汙水排放處。

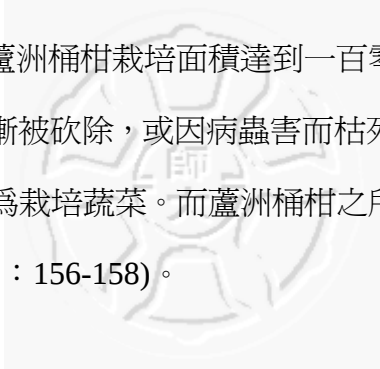


圖 2-2 2008 年和尚港現狀

左邊水涵溝加蓋成為停車場，右邊為鐵皮屋工廠，左前方為清海宮

⁸ 和尚港位在蘆洲水涵地區，在早期蘆洲陸運不發達期間，河尚港是蘆洲重要的交通出口，因此蘆洲跟社子島的聯繫相當緊密，但隨著河尚港的沒落，陸運的崛起，這些景象已成為記憶。

蘆洲傳統的種植作物為稻米，即為耕作水田，除了水稻種植以外，還有埔園栽種其他旱作，其中主要有雪柑、紅柑、桶柑等多種，日治時期蘆洲桶柑已聞名全台，因蘆洲柑橘園之外圍需要栽竹為防風牆，故出產的柑橘又稱為「高牆桶柑」或「河尙洲蜜柑」。蘆洲之所以適合栽種柑橘主要原因有：一、在自然環境上，氣候、高度、位置、土壤方面都適合栽種桶柑。在氣候上，適合氣溫較低的晚熟性桶柑，因此台北盆地及其四周低丘最適合種植，其中又以和尚洲蜜柑，即是在這種氣溫下栽培的高牆桶柑，再加上蘆洲的土壤又分布在現代沖積土地區，使的蘆洲柑橘發育較遲且果皮厚。二、蘆洲有栽種桶柑的社會環境，蘆洲地區因為有悠久歷史的桶柑栽培傳統經驗，不管在栽植技術、除蟲、施肥、儲藏、採收都有豐富經驗的人工。



西元一九〇四年時，蘆洲桶柑栽培面積達到一百零九公頃，此後因為受糧食生產政策之影響，柑園逐漸被砍除，或因病蟲害而枯死。一九六〇年時這些枯死或被砍除的柑園，多數改為栽培蔬菜。而蘆洲桶柑之所以枯死，主因是患「黃龍病」而枯死(楊蓮福，2001：156-158)。

蘆洲在未興建二重疏洪道以前，淹水事件相當頻繁，但也因為這定期性的淹水讓蘆洲土質的肥沃度得以維持。蘆洲過去的農業相當發達，土質肥沃，除了種植過高經濟價值的桶柑、蔬菜之外，還有一段時期種過草莓，但皆因土質的肥沃力的衰退，最終而消失，觀看現在蘆洲的高樓大廈並排在馬路上，實在難以想像過去廣大農田的景觀。

蘆洲在日治時代以前，雖以農業為重心，但也並非沒有商業活動。同治十一年，湧蓮寺要興建樓仔厝庄的貝局間口，當時已經成為市街區，湧蓮寺的周邊成為蘆洲最熱鬧的市集⁹。

⁹ 是當時台北地區第二大市集，僅次於新莊的大市街。

日治時期，日人在店仔口(即貝局間口)街興建國小、金融機構、市場、圖書館、醫院、派出所等公共設施。由拍攝於昭和六年(一九三〇年)的湧蓮寺照片顯示，當時湧蓮寺左邊為「鷺洲信用購買販賣利用組合」之金融信用合作機構，右邊為「同仁會附屬醫院」。

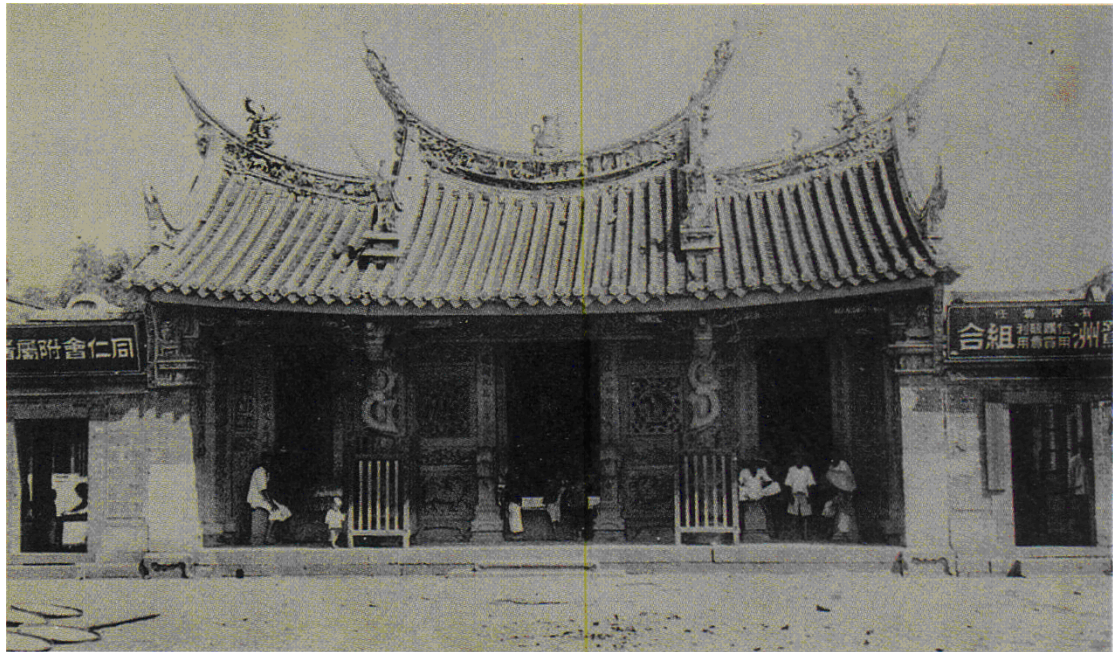


圖 2-3 日治時代湧蓮寺外觀

資料來源：和尚洲文史工作室

日治時期，日人將原有的露天市場改建為公共消費市場，明治四十四年(一九一一年)九月十五日新莊郡鷺洲庄第一食料品零售市場於樓仔厝店仔口街設立。零售市場販售的貨物項目有蔬果、鳥獸肉、生魚、飲食物與粗雜物(楊護源，2004：96-97)。

日治時期鷺洲庄地區之物品販售業以販賣日用雜物最多，有四十五家，地區之商業販賣者如下表所示：

表 2-2 日據台北州時期各街庄物品販賣業者分布表

行業類別	家 數	行業類別	家 數
布服旅行用品	三	百貨	一
鞋雨具	一	穀類粉類	十九
蔬菜青果	十七	豆腐	五
魚介海藻	二	鳥獸肉類	二十二
酒類調味飲料	八	糕餅類	二十二
冰店	二十七	木器傢具	十一
榻榻米席	三	陶器漆具玻璃	二
五金器材	八	燃料工業用油薪炭類	十三
文具紙張	一	藥器染料化妝品	二十六
度量衡儀器樂器	二	日用雜貨	四十五
木材竹材	二	棉絲毛線	一
機械車輛農具船具	二	其它飲料	三十七

資料來源：盛清沂總撰、王世慶編撰，〈日據台北州時期各街庄物品販賣業者分布表〉《台北縣志・商業志》（台灣省台北縣：台北縣文獻委員會，一九六〇），頁十六~十七。

但現在的蘆洲市街區已經不想過去那樣小規模，販賣物品也較多樣化，現今的蘆洲市街區的經營模式以大大地精緻化，土地利用更為細緻。蘆洲市街區從早上的 7 點到下午 2 點左右，主要販賣物品為蔬果、魚類、小吃等等為主，顧客也多以家庭主婦為主要的對象。而下午 3 點為轉換經營的時間點，蘆洲市街區這時候逐漸轉變為販賣影音光碟、衣服、墜飾、小吃等東西為主體，主要的顧客人群轉變為青少年為主體，蘆洲的市街區一向是蘆洲生活必需品的重要補給站。

蘆洲在近幾十年來遭逢巨大的改變，不管在經濟、社會、自然環境都有明顯改變。在這樣的改變之下，蘆洲的經濟型態已經大為改變，從以往的農業為主體的經濟環境，改變成為現今以服務業為主體的蘆洲，在這樣劇烈變革的環境中，蘆洲的信仰會發生哪些改變，將在後面繼續探討。

第二節 農村時期蘆洲信仰狀況

寺廟對於傳統漢人的社會生活習習相關，也是研究傳統漢人生活的重要研究指標。寺廟的建立、寺廟的性質也往往決定的這地方的地方性格，也就是一個地方的發展縮影。而在蘆洲興替也不例外，寺廟的發展往往就代表了蘆洲文化的變遷過程。

以下是蘆洲現今寺廟分布大概狀況。圖中紅圈所框圈的部份也就是蘆洲市街區的所在地，也可以說是蘆洲的菜市場，是居民賴以維生的重要場域。

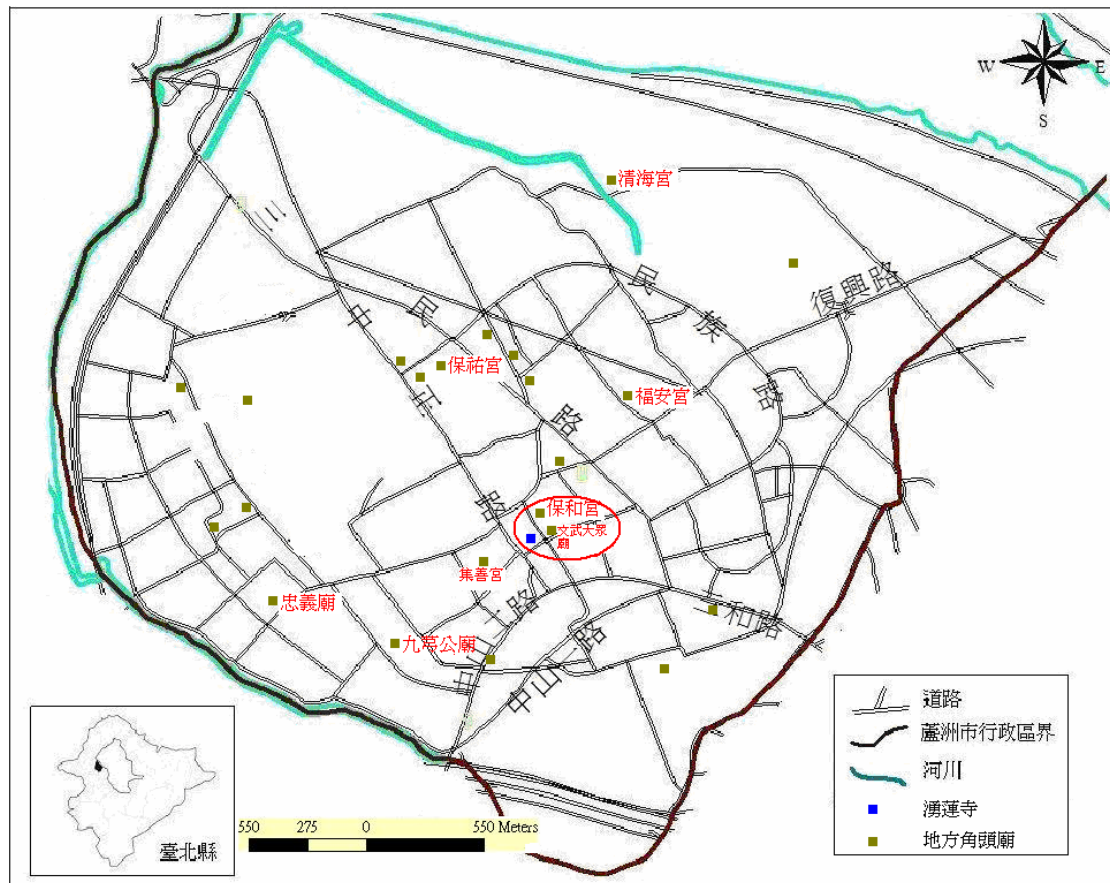


圖 2-4 蘆洲寺廟分布圖

資料來源：實地考察

談到蘆洲寺廟興建的發展過程，必須先提到蘆洲特殊的血緣性格。根據一九二九年日本人調查，當時蘆洲與三重同屬鷺洲庄，該庄同安祖籍別的人口佔百分

之九七點五，三邑籍的百分之一點五，安溪籍的百分之一(台灣總督官房調查課，1928：12)。顯然，蘆洲人的祖籍以同安縣為大多數。蘆洲居民姓氏調查方面，根據一九五六年陳紹馨與傅瑞德(Morton H. Fried)的抽樣調查研究，李姓佔有百分之四十八，居第一位；陳姓佔百分之十一，居第二位。在民國四十八年的蘆洲姓氏普查李姓佔 47%，陳姓佔 12%(見圖 2-5)。而此證據可以知道，蘆洲早期是以李姓為主體、陳姓居次的地方特性，且在民國六十年代以前蘆洲這樣狀況並沒有太大改變。了解這樣蘆洲特殊的血緣背景之下，接下來繼續了解蘆洲寺廟的發展過程。

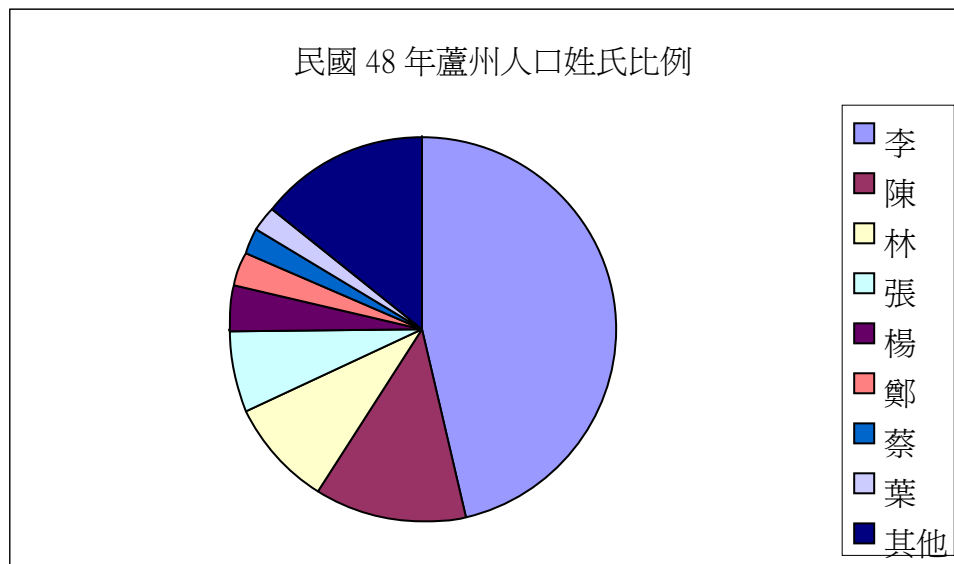


圖 2-5 民國 48 年蘆洲人口姓氏比例
資料來源：蘆洲鄉志 民國八十二年出版

蘆洲的寺廟早期的信仰以血緣信仰為主體，其中又以保佑宮、保和宮最為重要。以保佑宮來說，主祀池府王爺，據傳是蘆洲陳姓祖先於清乾隆年間自原鄉攜帶來的，初建草寮供奉，嘉慶年間改建，一八六〇(咸豐十年)建廟。池府王爺的聖誕是農曆六月十八日，分由七角頭輪流主持：(一)雜性，(二)士林土仔堀，(三)五股坑，(四)店仔口，(五)保佑村，(六)南港仔，(七)三重埔柑仔成(中興橋附近)(溫振華，1978：60)。

由以上角頭的分布情況可以瞭解，幾乎都分布在蘆洲附近地區，像是五股、三重、士林等地區，由此可見血緣組織的色彩相當濃厚。雖有雜姓角頭的參與，但因其強調陳姓血緣的连接為主體，因此其地區拓展性並不強大，信仰圈也有所侷限。但保佑宮在蘆洲中心公廟—湧蓮寺出現之前，可以說是蘆洲全境的信仰中心，畢竟這是當時蘆洲全境最大的廟宇。

至於代表李姓血緣信仰的保和宮，祭祀保生大帝，因保生大帝跟蘆洲李姓同為泉州府同安縣人，所以保生大帝成為當地李姓的守護神。保生大帝金身分靈於大陸金鞍山。雖然李姓為蘆洲第一大姓，但保和宮建廟卻晚於一九一一年才興建完成¹⁰，在建廟之前是由七角頭輪流供奉於爐主家中祭祀。七角頭是(一)三重埔角(二)八里角(三)水湳角(四)溪墘角(五)土地公厝角(六)樓厝角(七)崙仔頂角，其分布範圍見下圖。而保和宮這七角頭的分布範圍，也展現出大陸同安兌山李姓到北台灣開墾的區域範圍。李雲豐(保和宮委員)表示，社子島之所以被分割成三個角頭部份，而非一個社子島角頭，分別為水湳角、樓厝角、崙仔頂角這三個角頭所分割，有可能是早期蘆洲跟社子之間的渡船互相通航所造成的結果，社子島上面有兩個航道分別跟蘆洲互相聯繫，乃致於現今社子島被分割的角頭局面—社子島被切分成保和宮三大角頭的樣貌。

¹⁰ 保和宮晚於一九一一年興建完成，主因是當地耆老認為保和宮的興建不應該早於蘆洲中心信仰—湧蓮寺的建成，也因此決議先把保和宮興建基金轉讓湧蓮寺興建，再來研議完成保和宮的興建。

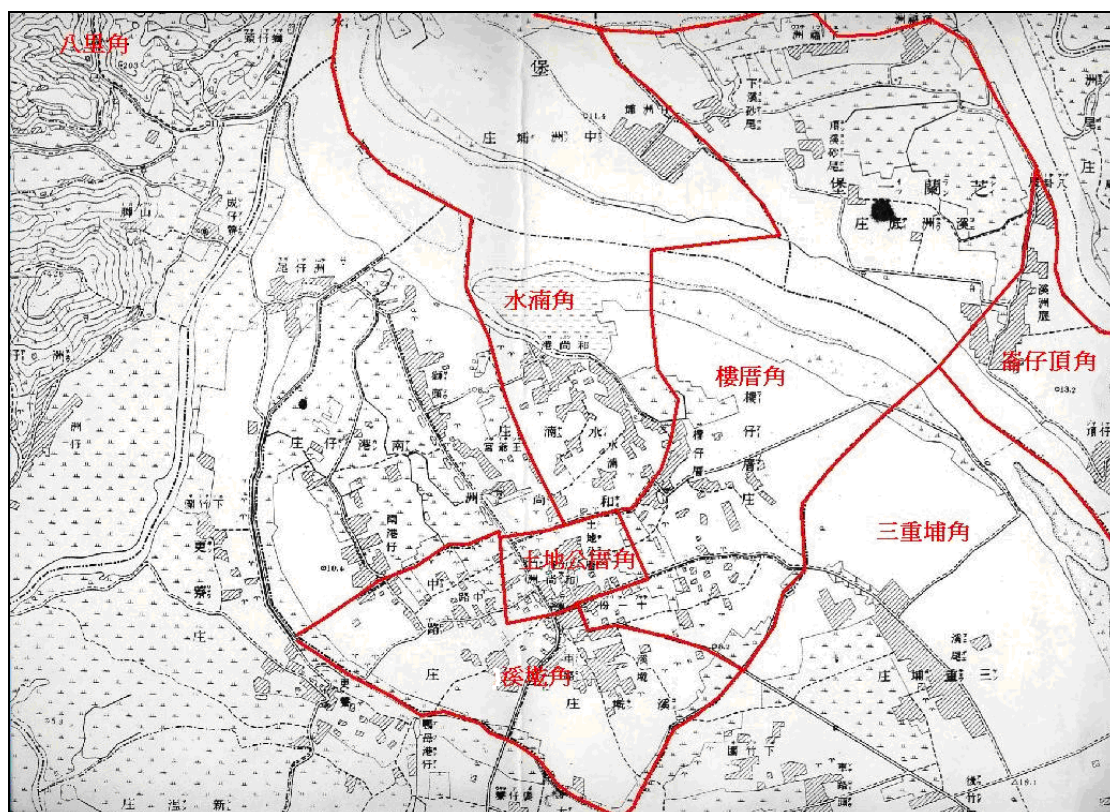


圖 2-6 保和宮角頭分佈圖

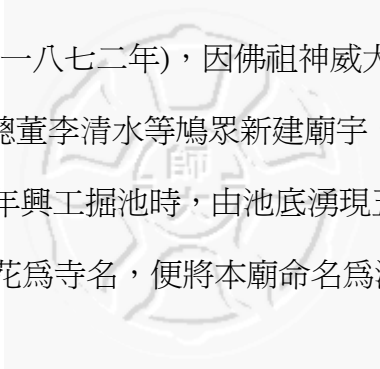
資料來源：修改自台灣堡圖

由以上保和宮角頭的分布情況來看，可以了解到，早期蘆洲的生活環境，社子島跟蘆洲有著密切的關連性，由此不難想像早期李姓分佈開墾範圍如此廣泛，遠至社子島、八里。但是據筆者訪談社子島耆老李雲豐得知，目前保和宮有打算要將分布在社子島的三個角頭—水湳角、樓厝角、崙仔頂角，合併成爲一個社子島角頭，但這仍在商議之中，未付諸實行。這種議題的出現也不難發現其實是蘆、社水運的沒落，導致保和宮傳統的角頭劃分失去了意義，以致於有重新檢討社子島內角頭劃分的議題。

在蘆洲不管是陳姓的保佑宮，或者是李姓的保和宮，這些信仰組織都說明了早期漢民移民透過神明信仰形成血緣性質的合作組織，透過血緣性質宗廟可以保持同姓的连接與團結，對抗天災人禍，確保生存的保障。

隨著時間的推移，土地開發趨於飽和，以同姓作為號召、團結開墾的手段越

來越不適宜，取而代之是以地域作為團結為首要目標，於是蘆洲地區便誕生了中心信仰—湧蓮寺。湧蓮寺起源於清同治元年(西元一八六一年)，浙江舟山列島的南海普陀山隱秀庵，有兩僧人大機及咸林，攜帶南海圓通教主觀音佛像(即本寺鎮殿祖及善才、龍女三尊)搭船欲赴外地化緣，突遇颱風，帆船隨風漂流，終於停靠在台北渡船頭(大稻埕)，清晨兩位比丘遇見本鄉竹圍人李佑搭船到大稻埕做生意，見到佛祖尊像敬拜祈求：「如果當日生意順利，回程一定前來參香！」當日李佑的生意特別順利就提早收攤，依願返回帆船進香，結果香爐發爐，經請示觀音佛祖的指示，佛祖指示進駐蘆洲貝局間口(即現址)。經通報總理李宴林及鄉民後，全鄉表示歡迎，於是信眾依佛祖指示，背靠觀音山正峰為安座的方向，並即以茅草立廟。



到清同治十一年(西元一八七二年)，因佛祖神威大顯，信眾日增，原茅舍不敷應用，由總理李宴林、總董李清水等鳩眾新建廟宇，翌年完工，此次動工完成奠定了湧蓮寺的基礎。當年興工掘池時，由池底湧現五朵蓮花，漂浮於水面上，經佛祖指示指點，欲以蓮花為寺名，便將本廟命名為湧蓮寺。

早期，湧蓮寺所在的位置處於全鄉最高處，淹水不若其他地區嚴重¹¹；附近逐漸有全鄉性的公共設施，如國小、信用合作社、市場、醫院等，蘆洲國小創始之初，即以湧蓮寺的一部份當做教室開始授業，所以蘆洲湧蓮寺不僅是廟宇、更是地方的政治、經濟及文教中心(湧蓮寺佛祖宮簡介，2004：2-5)。

蘆洲與三重的關係，一向不若與社子那般緊密。光緒元年(1875 年)，二重埔與三重埔隸屬於興直堡的三重埔庄，而蘆洲與社子的中洲埔則是芝蘭二堡的轄下。日治初期，蘆洲與社子同隸於士林辦務署，此時二重埔與三重埔是在新莊辦務署的轄下，顯示三重與新莊的關係較為密切；直到明治三十四年，蘆洲、社子

¹¹ 蘆洲湧蓮寺地處蘆洲最高的地理位置，但這並非刻意安排，據訪談湧蓮寺廟務組長王義治了解湧蓮寺的廟址是在早期地方的有錢人氏所捐贈的土地，當時並未考慮到地勢的高低；但是湧蓮寺的翻修，地基有墊高一層樓，而這就是人為考慮到淹水的建築設計。

與三重始同歸於士林支廳的管轄，而到了大正九年地方制度改正，以淡水河爲界來劃分新莊郡與七星郡的行政轄區，蘆洲與社子因而首度被分割成兩個行政區——社子被併入七星郡士林街，而蘆洲則與三重合併爲新莊郡蘆洲庄。民國三十四年(1945 年)的時候，蘆洲跟三重皆隸屬於台北縣新莊區蘆洲鄉。到了民國三十六年(1947 年)因爲三重工商快速發展，而蘆洲卻依然是農村型態的產業，因此政府決定三重埔地區跟蘆洲劃分開來，而劃分的標準爲湧蓮寺(蘆洲信仰中心)跟先嗇宮(三重信仰中心)的信仰範圍來作爲劃分(臺北廳志，1903：6-7；蘆洲鄉志，1993：14)。

由上可知，蘆洲跟三重的關係不若蘆洲跟社子島的淵源來的深。然而在日治政府的強力劃分之下，才將蘆洲跟社子行政區分開，而跟三重分屬同一行政區界。而在民國三十六年蘆洲跟三重埔地區開始行政區劃分，是依照其中心信仰寺廟的信仰範圍來做標準，這也形成蘆洲這區域具有濃厚的鄉土地方特色，具有統一的文化系統。這也符合二十世紀卡爾·紹爾(Carl Sauer)提出一個「文化區」(cultural area)的概念。紹爾定義文化區爲「物質與文化形式的獨特組合而成的單位」，並將文化區作爲地理學的單位概念及分析的基石。由此觀念出發，他界定「具功能一致性的生活方式所支配的地區」作爲一個文化區，並從同一文化區中人群共有的生活方式，尋找其獨特的「區域性格」。

蘆洲湧蓮寺的出現象徵地團結了蘆洲全境跟社子島中洲埔地區，在湧蓮寺的角頭劃分可以看到端倪，但雖說湧蓮寺的角頭的劃分能看出其地域信仰範圍，但其角頭的劃分方式基本上並無太多意義，以筆者分析其湧蓮寺角頭劃分跟蘆洲歷史、地名的演進並無太大關係，只能說是當時角頭的一種劃分方式。

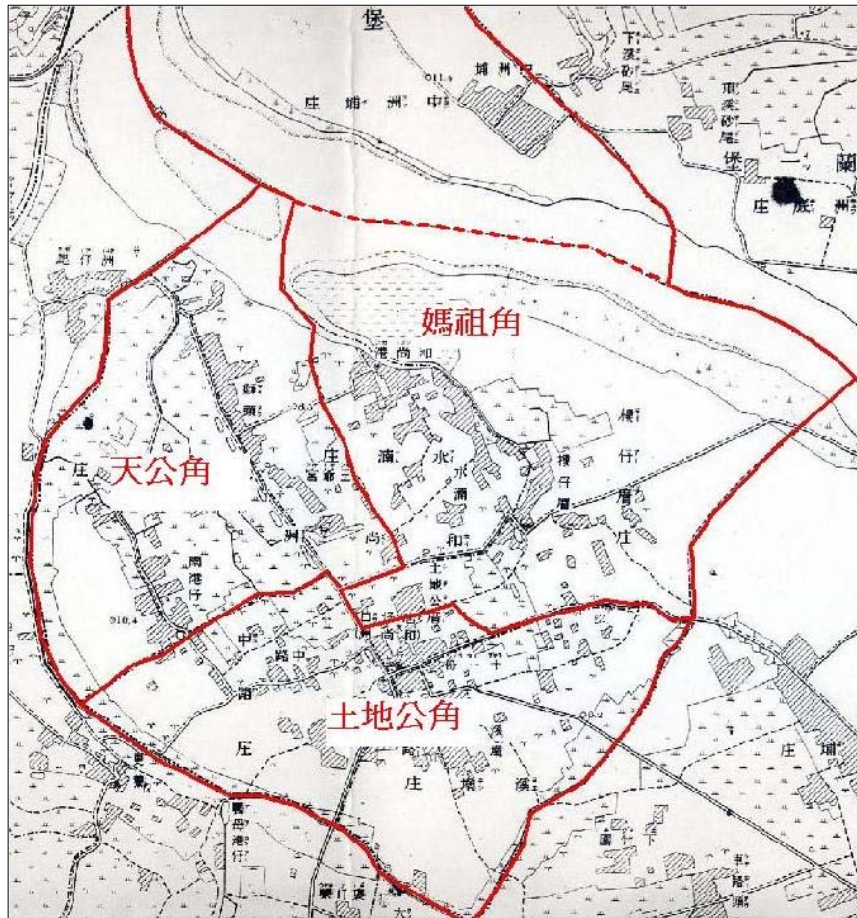


圖 2-7 湧蓮寺角頭分佈圖

資料來源：修改自台灣堡圖

蘆洲湧蓮寺的角頭劃分為三大角頭(見表 2-3)，分別為媽祖角、土地公角、天公角，在每年佛祖慶祝三次祭典時，輪流由各角頭的負責人在其轄內募收「丁錢」以作為主辦祭典及演戲等費用。此一傳統到了民國六十一年才由水河村村長李清潭提議：「湧蓮寺的財政已充裕，每年三次祭典及演戲等費用應由廟寺負責。」因此收丁口錢這個傳統因而廢止。湧蓮寺的三大祭典中以九月十九日的規模最大，並於前一日即農曆九月十八日舉行境內大拜拜和遊境(湧蓮寺簡介，1997)。

表 2-3 湧蓮寺三角頭之祭祀日期與祭祀範圍

角 頭 名	媽 祖 角	土 地 公 角	天 公 角
祭 拜 日	二月十九日 (佛祖誕辰)	六月十九日 (佛祖得道日)	九月十九日 (佛祖出家日)
角頭範圍	五保：水河、水湳、 樓仔厝、保和、中 洲埔	五保：中路、車路 頭、溪墘、仁復、 得勝	三保：灰磘(下角獅 頭)、王爺宮(頂 角)、南港子

參考資料：《湧蓮寺簡介》(1997)、溫振華〈蘆洲湧蓮寺〉(1996：8)修改而成

在湧蓮寺的媽祖角中有個地方—中洲埔。中洲埔位在社子島，它之所以能加入湧蓮寺的信仰圈是因為早期社子島跟蘆洲之間水運發達，但到了今天由於水運的沒落，陸運發達，蘆洲跟社子島之間的關係已經越來越薄弱，社子島居民會來到蘆洲參拜湧蓮寺的人口越來越少，只剩下耆老還會惦記著湧蓮寺這地方信仰；到民國八十年之後，中洲埔乃因為沒有繳交丁口錢，遭到廟方的除名，百年來的角頭制度乃有所變動。

湧蓮寺的信仰圈範圍百年以來僅侷限在蘆洲以及中洲埔兩地，相較於鄰近的台北市保安宮、關渡的關渡宮、三重的先嗇宮，可以說是相當小的範圍。為何百年老廟湧蓮寺其信仰圈會只限於蘆洲跟中洲埔兩地呢？茲敘述如下。

1. 蘆洲原本是一個河上沙洲，四面臨水形成天然封閉的洲界，雖然今日蘆洲已經跟三重連成一片，但仍然保有其獨立的地理特性。這樣的封閉地方位置下，乃至於地方性得以維持相當完整特性之下，湧蓮寺的信仰圈自然無法發展出特別廣大的信仰圈。
2. 蘆洲傳統大家族—李姓跟陳姓，在蘆洲開墾有明顯聚集開發的現象，且這些族群都同屬於同安籍閩南人，因此這種族群團結的現象，也導致外地人難以融入蘆洲的信仰中。

蘆洲除了湧蓮寺、保和宮、保佑宮等知名寺廟之外，尚有一些地方的知名寺廟，例如像是懋德宮、文武大眾爺廟、清海宮、九芎宮、懋德宮、土地公王等等，這些蘆洲早期知名廟宇都跟蘆洲的地方性有很深的關連性。¹²

表 2-4 蘆洲早期知名寺廟整理

資料來源：筆者自行整理

寺廟名稱	屬性	地理位置	主祀神	建廟的時間
湧蓮寺	蘆洲中心公廟、具有團結蘆洲整地的代表性廟宇	蘆洲市得勝街4號	觀音佛祖	清同治元年(西元一八六一年)
懋德宮	蘆洲的守護神	湧蓮寺後方	延平郡王	
保和宮	同安縣李氏的宗廟	蘆洲市成功路160號	保生大帝	民國前兩年(西元1901年)
保佑宮	同安縣陳氏的宗廟	蘆洲市中正路192巷8號	池府王爺	西元1860年興建(咸豐10年)蘆洲最早的寺廟之一
文武大眾爺廟	祭祀孤魂野鬼	蘆洲市成功路156號之1	孤魂野鬼	西元1893年興建
清海宮	水湳地區的角頭廟，早期跟社子島有航道，曾極盛一時	蘆洲市民族路422巷82弄9號	水仙尊王	民國79年興建，在此之前都是由水湳村中的鄰長擲杯搶頭家爐主。
九芎宮	國姓爺部將		國姓爺部將	三百年歷史
土地公王	蘆洲裡最大的土地公，湧蓮寺邊境必須由土地公王先開路。	民國80年光華路拓寬工程之前，位置在光華路跟中正路交界處，拓寬後寄放在光華路集善宮。	土地公	不可考，大概有幾百年歷史。

首先是懋德宮，懋德宮位於湧蓮寺正後方，和湧蓮寺連結為一體。懋德宮主

¹² 民國74年以後，還有五股洲後村搬遷到蘆洲的忠義廟，香火、信徒都相當興盛；但這間廟是在民國74年興建二重疏洪道的因素之下，才搬遷到蘆洲，故不在農村時期探討忠義廟。

祀神爲延平郡王鄭成功，屬於道教體系；而湧蓮寺主祀神觀音佛祖，屬佛教體系；這兩種不同體系的廟宇，把它合併成爲一體，也可以看出中國人對於道教、佛教並沒有太大的區隔。

蘆洲國姓爺的信仰(蘆洲國姓醮的由來)，起源於清嘉慶十四年(西元一八〇九年)，海盜蔡牽率眾侵犯滬尾(今淡水)，淡水泉州人前往蘆洲請援兵，蘆洲壯丁獲悉後，趕往相救。居住在新莊、林口一帶的漳州客家人(蘆洲西南方武獵灣至平頂一帶之漳州客家人)得知蘆洲境內空虛，便領兵來犯，蘆洲父老們擔憂無法應敵，於是求助於延平郡王。經延平郡王指點後，鄉內的婦女個個披甲冑，舉旌旗，假扮民兵鳴金擊鼓，排成疑陣固守邊疆，並利用飛鳥傳書送達淡水，蘆洲壯丁接獲鄉親的救援書後，連夜趕回。在出師攻打新莊之前，父老乃率軍開向開山王鄭成功像祈禱，倘若此次出兵能戰勝敵軍，保住領土，往後就將三年一醮，子子孫孫萬世之後，永不敢忘懷延平郡王之恩。祝禱完畢，便率領民兵百餘人攻打敵軍數萬人，終於以寡擊眾，戰勝敵方，從此漳州客家人不敢再侵犯蘆洲。自清道光十七年(西元一八三九年)起，每三年建醮一次，誠心叩拜國姓爺之恩，至今已有 160 幾年的歷史。蘆洲國姓醮爲全台灣除了台南延平郡王祠外，唯一的國姓爺建醮活動，成爲蘆洲地方一項特殊的宗教祭祀活動。

大台北地區發生泉漳械鬥，據淡水廳志記載，該年之械鬥遍及淡水、艋舺、新莊等地區，而古來即爲泉州同安人所居住的河上洲，亦不可避免地捲入了這場歷史的族群衝突之中。清末蘆洲地方碩儒李雲雷曾在民國前十年撰寫「鄭成功祭祀記」，了解了完整介紹國姓醮之由來，其文如下(《湧蓮寺簡介》，10-11)：

蘆洲闢自乾隆之間人煙又是稀少而武獵灣之境遠洲之西南皆廣東漳州之人所居當家慶十四年漳客之亂之亂滬之泉人來請援兵洲之民兵悉往滬相救當是時武獵灣之彰客偵知我洲兵虛傾兵犯界我洲父老深憂之即相議籌計父老皆曰事在須臾不可議籌計父老皆曰事在須臾不可緩也乃以洲中婦女甲冑舉

旄旌兵士鳴金擊鼓嘶殺連天排成疑陣死守洲疆立草救援之書書插鳥羽隨使郵之士士如箭飛援書到滬洲兵馳回父老心慰乃命曰待吾儕祈禱於開山王然後出師於是向開山王誓約我洲師出倘能湊功不失斯土三年一醺我洲民雖子子孫孫萬世之後不敢忘眷顧之恩誓畢則命壯士陳捷綽號目捷林全綽號青馬全等二十餘人率洲民百餘人觀敵人之陣陣擬鯨魚分自己之兵兵布羅網奈敵人幾萬我兵僅百以寡擊眾能取勝乃仰皇天之保佑使神靈之呵護之故一戰而敵人敗北遁走楓樹腳目捷青馬全等奮爭先勢如破竹斬敵人不計出數死屍縱橫於武獵灣之野鮮血湧於楓樹腳之溪我兵追至楓樹腳而返戰勝歸來目捷青馬全等手執利刃因血膠漆以湯化之始解從茲敵人膽落在不敢復謀犯境斯時父老卜寅甲己亥之歲以謝延平郡王之恩自是每屆建醺之年洲民莫不虔備牲豚潔齋誠心叩答至今歷百餘年而不廢我洲民亦可謂不不望祖德矣是為之記焉

中華民國前十年十月十五日

省庵 李雲雷撰

因此一歷史事件，開啓了蘆洲接近兩百年的對國姓爺三年一醺的建醺祭典。另外有種說法，保生大帝與鄭成功皆為泉州出身之神祇，因為和蘆洲兌山李姓同鄉，因而雙雙成為「台灣泉洲庄」的蘆洲之守護神似乎也很合理。鄭成功是蘆洲地方的守護神不只有在懋德宮中可以看見，在蘆洲的九芎街中有間九芎宮，其祭拜對象為鄭成功部將，據傳三百多年前(約明永曆年間)，鄭成功蒞臺伐荷蘭軍，經過蘆洲時，曾在中路西隅地帶埋藏大量軍火，並且該地植樹一株作為標記，名為九芎。後人認為此樹為紀念鄭氏功績之膜拜對象，尊其為「九芎公」，受眾方瞻拜(楊蓮福，《戀戀蘆洲情》：54)。但是據史料考證，實際上鄭成功並未實際踏上蘆洲這塊領域，應是後人感念鄭成功之功蹟而給予祭拜。

另外是蘆洲最為獨特的信仰—水神信仰。蘆洲清海宮主祀神水仙尊王，蘆洲因長期以來淹水頻仍，又以務農為主，因此發展出祭祀水神的文化。在民國 79

年以前(未建清海宮以前)，蘆洲跟社子島中洲埔是輪流祭祀水仙尊王金身，且蘆洲跟社子每年端午節有龍舟競渡活動，這項活動由清治時期出現，直到日治及戰後初期都盛行不衰，而蘆洲的水湳跟對岸的社子中洲埔地區，一直聯合舉行這項活動，顯示出水仙尊王是兩地的共同信仰。根據岡田謙於昭和年間的實地調查，蘆洲與社子兩地以水仙尊王為祭神的龍舟競渡活動，共分兩階段進行：第一階段的時間訂在五月五日端午節，由蘆洲水湳、社子溪州底、中洲埔這三區域單位，各借船一艘舉行競渡，活動費用為三、四十圓，以三地的田甲額與丁口數，由各住戶依比例繳納；至於第二階段則是在五月七日，設爐主一人，構築小屋奉祀水仙尊王神像，兩地住戶各供牲禮祭拜，另由河上洲水湳借船一艘，中洲埔出船一艘，合為兩艘舉行競渡，但後由於水運的沒落、水湳溝的淤塞，以及民國七十年築起的堤防阻隔了河岸與陸地，這項蘆洲與社子龍舟競渡的宗教活動，在戰後逐漸消失在淡水河的水域上。此舉也衝擊到水湳庄頭清海宮的水神信仰範圍。

蘆洲在現代性衝擊以前，是具有濃厚的地域性格，從其信仰的寺廟、其信仰的空間、信仰的特色都可以發現濃濃的鄉土氣息。漢人利用信仰來團結，形成鄉土意識，人跟地有長時間的緊密結合，對蘆洲這生活空間有了認同感，湧蓮寺、懋德宮、保和宮、保安宮、清海宮都成了早期蘆洲生活圈不可缺少的一份子。

第三節 蘆洲早期的神聖空間性

聚落，是人群所營建的人文化環境，藉以安身立命；同時，也是人類依其生活方式所構築之居存空間。居住寓居於世界之中，是人類對空間的營造過程；因此，可指出的是：聚落，是文化群體依存在活動所營造之空間性(spatiality)或存在空間(existential space)(潘朝陽，1994)。海德格也認為，人與地方的關係，以及通過地方而達到的人與諸空間的關連，其追問的起始點，就在於人類居住的本質中。換言之，探問人和空間的關係，就需追問人類在世界之中存在時其居住的方式(Heidegger，1971：145-161)。

聚落，是合於人在世界中存在之安全感所營建的存在物。一方面，聚落是一待風雨、辟群害的形而下器物形式之表層空間；另一方面，是一含蘊著形而上道體之目的性價值的深層空間，此一空間，是人為追尋存在於世之安全感所發出的憂患意識，於地表上所創發成的一種向心性之人文構造(潘朝陽，1994：215-218、1995：84-85)。此一向心性的人文構造，是一個形而上的宇宙圖示(cosmological schemata)，蘊藉於各個文化體系的深層結構中。

人類在世界之中存在(being-in-the-world)，必存在對於在世之安全感的熱切渴望。而中國人之宗教正是聚落地方「中心—四方」之空間形式的營建動力。

在蘆洲的宗教也反映出了中國人「中心—四方」居存有的空間思想。蘆洲以湧蓮寺為信仰的中心(社子島中洲埔早期也是以湧蓮寺為信仰中心)，四方有地方角頭廟宇，守護蘆洲的四方空間，像是護天宮、清海宮、保和宮、保佑宮等等。這些寺廟一同構築蘆洲的認同空間。

而要了解蘆洲的神聖空間最簡單的方式便是去觀看蘆洲中心信仰—湧蓮寺農曆九月十八的蘆洲大遶境。蘆洲湧蓮寺在西元一八七二年成立，最初期湧蓮寺

的遶境範圍並沒有現在的規模，遶境範圍是逐漸擴大的趨勢。湧蓮寺在日治時期的遶境範圍因受到聚落開發不完全以及土地並未徹底開發的影響，所以遶境路線只侷限在湧蓮寺的周圍。(見圖 2-8)

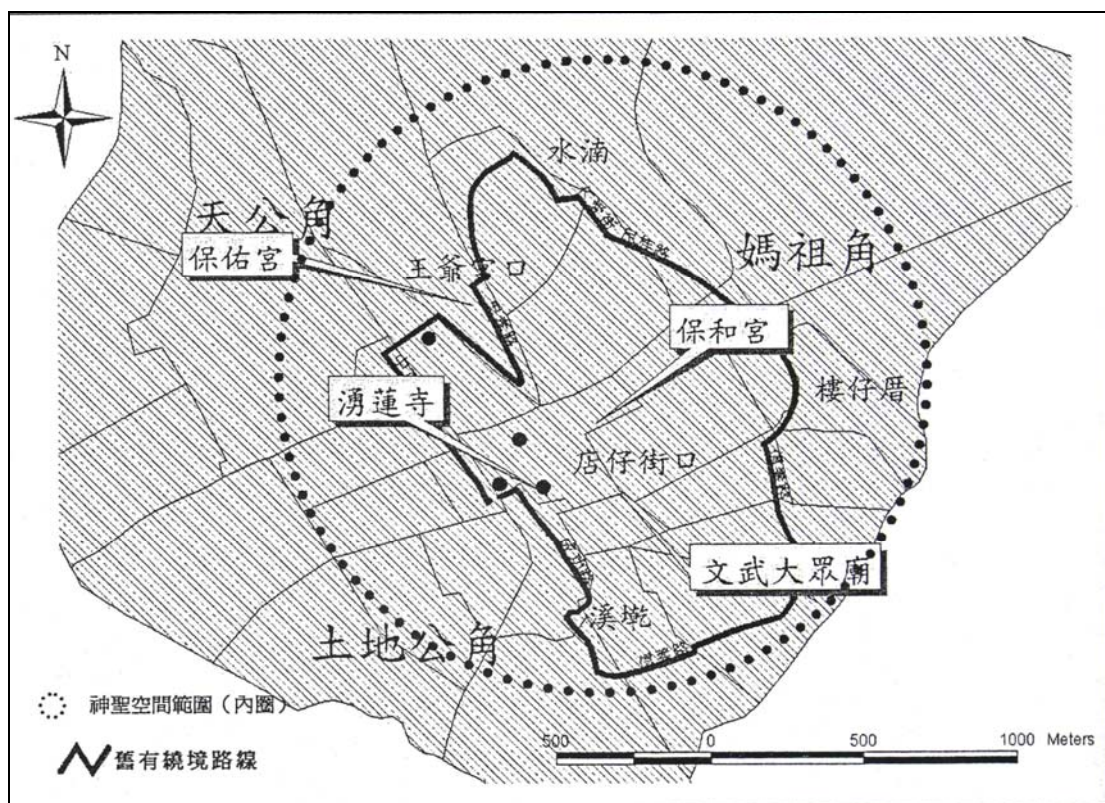


圖 2-8 日治時期蘆洲湧蓮寺遶境路線

資料來源：蘆洲遶境活動對街道空間影響之研究 p.3-20

光復之後，蘆洲行政區域內開發日益齊全，外來人口增加，開發日益成長，民國 96 年由蘆洲鄉升格為蘆州市，由原本的 10 村改變成現今的 38 里，由於村里的行政區變多，每個里長都希望佛祖能通過該里，求得平安，因此湧蓮寺遶境逐漸擴張到現今的規模。(見圖 2-9)湧蓮寺座落之方位為座北朝南，因此起駕的方向大致如下，只會從東、南、西三方出發，而決定其起駕方向首要因素為農民曆中的大利方向，由該年太歲查知出發方向沖煞何方，煞者即從中剔除，而餘下之方位則要經由佛祖指示，方能決定。

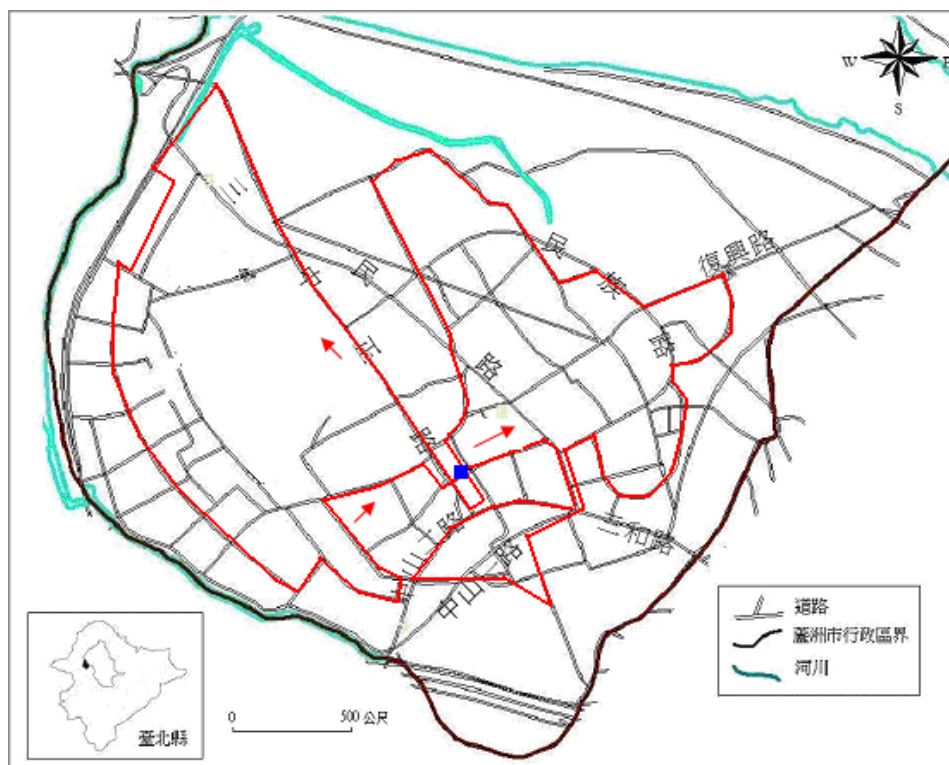


圖 2-9 2006 年湧蓮寺遶境路線圖

資料來源：訪談，筆者自行繪製

湧蓮寺的遶境儀式有許多特別的規矩，反應出中國人要求完美的空間型態的心理。像是繞境活動的起駕方位，由觀音佛祖擲筊指示後，方可決定，此舉顯示出廟方主事者對於觀音佛祖的崇敬，一旦決定方位出駕後，必從反方向回駕，取其合境平安之意。此外從遶境過程中能發覺地方對於觀音佛祖信奉之虔誠，隊伍所經之處，地方民眾莫不以鞭炮、祭拜方式迎接，期望佛祖神轎能在地方多作停留，求得庇祐。此外，各里里長莫不爭取遶境路線能多繞行該里，促使該廟方規劃路線時，規劃兩條路線，一為隊伍繞行主線，另一則為佛祖花轎進入較小之巷弄，供人膜拜。

遶境路線的規劃與決定，象徵著蘆洲地方聚落開發之脈絡，是地方勢力角力之場所，同時也表達出在地居民對於佛祖的尊敬；然而面對現實環境劇烈改變，遶境路線以及遶境方式也相對做出變動，雖然路線規劃為的是讓隊伍順利通行，而車行的方式是為了繞境範圍擴大而不得已作的決定，但是遶境時只見遶境隊伍

在主要道路上與來往車輛爭道，遶境隊伍匆匆地經過家家戶戶門前，固然滿足了地方勢力要求，卻讓過去徒步行走，民眾熱鬧的氣氛漸漸消失了。

但不管時代有何變遷，湧蓮寺的遶境路線依然是最能顯示出蘆洲市整體的最佳表徵。蘆洲的神聖空間性格除了在湧蓮寺遶境當中可以發現，另外還可以在懋德宮(湧蓮寺正後方)的國姓爺三年一次的國姓醮儀式中發現。

蘆洲懋德宮的主祀神為延平郡王，其慶典蘆洲國姓醮乃為酬謝延平郡王保佑境內平安之恩，一則還願謝恩，一則祈神求安，為全境居民不忘祖德遺命之具體呈現，因而舉行三年一次之鄉土鄉鎮性二朝祈安醮。固定年月日備牲禮供品，誠心叩謝，為全台少見之例子。蘆洲國姓醮今日全鄉一共十六支國姓醮，在最早期國姓醮只有十三支，由於蘆洲人口的增加，國姓醮的數目乃增加到今日數目。

蘆洲國姓醮的整個儀式流程大致分為以下三個方向：(一)豎燈篙、(二)二朝建醮、(三)延平郡王祭祀(楊蓮福，2006：62-66)。

(一)豎燈篙

開台聖王鄭成功兵盛馬強，歷經數次征伐，兵馬大多損傷潰散，為求還願酬謝，於是在主廟湧蓮寺廟前及各地角頭聚落、廟宇豎立「謝燈篙」，以召鄭成功兵馬回到蘆洲團聚，並保佑全境平安。早期有十三庄參與，計有樓仔厝、水南、溪墘、中路、南港子、大旗尾、水河、灰磘、王爺宮、大道公宮、和尚港、中洲埔、湧蓮寺。後來因為人口漸增，便陸續增加燈篙數目，到今日已經有十六支之多，以作為對國姓爺的崇敬(見圖 2-10)。

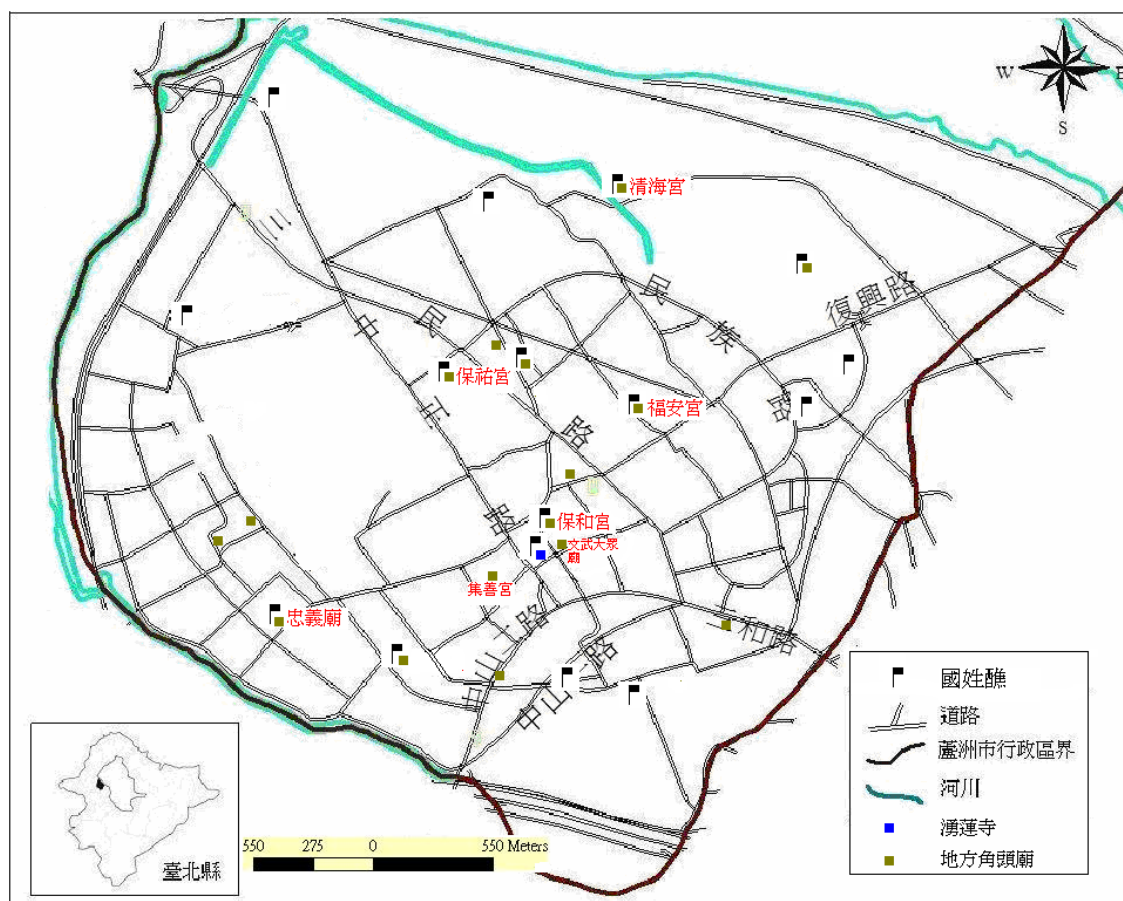


圖 2-10 九十六年國姓醮位置(農曆 10 月 15 日)

資料來源：湧蓮寺廟務組

筆者從耆老李平財先生口中得知，蘆洲豎燈篙的維持天數每個角頭地區都不一定，完全要看當地謝神戲、慶典是否持續進行，長則一月多，短則十幾天。演戲進行的越久，豎燈篙的天數也就越長。而且今日都市化底下的蘆洲豎燈篙維持的天數比起農業時期的蘆洲，豎燈篙天數短了不少。

表 2-5 蘆洲國姓醮位置圖

巡燈篙共十六支、大眾爺、保和宮、保祐宮、保新里

編號	里別	豎燈篙地址
	大眾爺	蘆洲市成功路
1	保和里	蘆洲市成功路保和宮內
2	保佑里	蘆洲市中正路保佑內
3	保新里	蘆洲市中正路 516 巷土地公邊
4	正義里	蘆洲市長榮路箕穎宮
5	忠義里	蘆洲市長安街 106 號忠義廟
6	永安里	蘆洲市九芎街九芎公
7	民和里	蘆洲市信義路 34 巷 37 弄底
8	樹德里	蘆洲市中山一路 223 巷 12 號對面
9	玉清里	蘆洲市民族路 150 號玉清宮
10	樓厝里	蘆洲市中興街 90 號對面
11	復興里	蘆洲市復興路 227 巷 26 號護天宮
12	水河里	蘆洲市青海宮大溝頂
13	水湳里	蘆洲市水湳街 289 號和尚港
14	水湳里	蘆洲市三民路 128 巷土地公大寮
15	福安里	蘆洲市民權路 68 巷口福安宮邊
16	湧蓮寺	蘆洲市得勝街 96 號

資料來源：湧蓮寺廟務組

(二)二朝建醮

表 2-6 蘆洲市八十七年二朝建醮(農曆十月)

蘆洲市八十七年(歲次戊寅年)			
	科儀	時間	注釋
第一天 十四日	拜發表章	晚上十一點十五 分	恭向所有神祇祝禱，宣讀表章，告 以建醮主旨，懇求下降
第二天 十五日	啓聖諸神	上午七點	恭迎已經降臨之眾天神地址鑾駕
	請水安灶	連續	請水：旨在請水神，賜予聖水，用 以清境道場壇宇。

			安灶：祈求灶神「上天奏好事，下地保平安」。
	外供燈篙	上午九點	
	三官妙經		
	北斗真經		於三清壇，祈求消災解厄。
	星辰寶懺		祈求居民元辰光彩。
	午餐	中午十二點	
	上元賜福	下午兩點	祈求天官賜福。
	中元赦罪	下午兩點四十分	祈求地官赦罪。
	下元解厄	下午三點十分	祈求水官解厄。
	雲廚妙供	下午四點	為神進餐。
	祝燈延壽	下午五點	旨在借火之靈力，祈求延壽。
	晚餐	晚六點	
	蓮放水燈	晚七點	
	暫停法音		
第三天 十六日	早朝中白	早晨六點	朝觀三清之意。
	度人妙經	連續	祈求濟度。
	早餐	早上八點	
	五朝科儀	早上九點	朝觀三清之意。
	玉樞寶經	連續	送神
	龍張鳳篆	中午十一點半	乃將紅、黃兩大榜文，折疊放置科儀桌上，諸人行三跪九叩，為之拜榜；然後由金榜手捧出道場，為之出榜。
	中餐	中午十二點	
	敬奉三界	下午一點半	
	尊拜眾神	連續	
	晚朝科儀	下午兩點半	朝觀三清之意。
	轉誦北斗	連續	於三清壇，祈求消災解厄。
	宿朝祭酒	下午四點	
	晚餐	晚六點	
	犒賞軍將	晚七點	犒賞天兵天將之勞。
	登臺普施	晚七點半	貢獻眾鬼。
	醮宮圓滿	晚九點	
	合境平安	大吉	

資料來源：湧蓮寺廟務組

(三)延平郡王祭祀

表 2-7 延平郡王祭祀程序表

延平郡王祭祀程序		
項次	名稱	注釋
一	讀祝生就位	
二	請宣讀祝文、平身、復位	一叩首、二叩首、三叩首、興、平身、復位
三	樂作	
四	行亞獻禮	請主祭官、詣盥洗所、盥手、進巾、詣酒樽所、思鑄者、舉幕酌酒、詣、開台恩延平郡王神位前 跪 獻爵叩首、叩首、三叩首、興、平身、請主祭官由西階復位。
五	行終獻禮	請主祭官、詣盥洗所、盥手、進巾、詣酒樽所、思鑄者、舉幕酌酒、詣、開台恩延平郡王神位前 跪 獻爵叩首、叩首、三叩首、興、平身、請主祭官由西階復位。
六	參列員上香	請參列員詣盥洗所、盥手、進巾、詣延平郡王神位前上香。
七	飲福受胙	請行飲福受胙禮、請主祭官、詣香案前跪飲福受胙肉、叩首、叩首、三叩首、興、平身、復位
八	徹饌	
九	送神	一同起立眾官皆跪 敬禮 跪 叩首、叩首、三叩首、興 跪 叩首、叩首、三叩首、興 跪 叩首、叩首、三叩首、興、平身
十	司祝者捧祝。司帛者捧祝。 各詣燎所。	
十一	望燎。	請轉向廟前
十二	復位	
十三	禮成	
十四	嗑扉	
十五	徹班團圓	依次退場

資料來源：湧蓮寺廟務組

在搭設國姓醮過程所用工具最特別者有燈篙杉跟三色連醮旗。這些都是日夜替換之祈安法器，用來招喚鄭成功之部將、兵馬回來聚集。而據說豎燈篙越高，代表著所招回的鄭成功兵馬越多，且有驅邪避難之效。架設過程中會有人向天空拋擲金白錢，一黃一白以供鄭氏兵馬使用。等到豎燈篙儀式完成，會有人打鑼，告知鄉親儀式完成，眾人會拿湯圓來祭拜國姓醮，成為「謝平安」。國姓醮在蘆洲有十六支，在國姓醮燈篙下，會有許多陪祀神，其中又以保生大帝與池府王爺作為陪祀最為常見(見圖 2-11)。



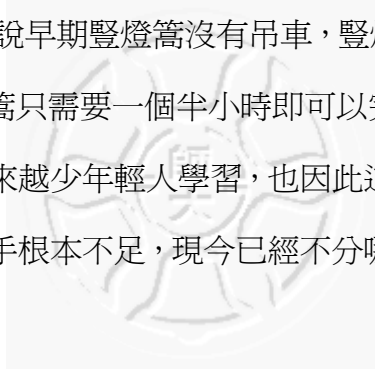
圖 2-11 民國 96 年蘆洲九芎公廟之豎燈篙

蘆洲國姓醮乃蘆洲大型之慶典，行之已百餘年，目前蘆洲空地日益縮減，豎燈篙理想的場所越來越少，但民眾依然行之不輟，對於蘆洲耆老來說這乃是對於蘆洲這塊土地認同的空間表徵。但國姓醮此等重要的儀式，在蘆洲年輕人的眼中似乎並不是那樣的重視，也未必知曉。而蘆洲國姓醮豎燈篙的數目並不能隨意增

加或減少，蘆洲國姓醮的豎燈篙數目目前也都維持在 16 支之水平，而豎燈篙的任務大多由村里長或寺廟人員來負責安插。

以西元 2007 年的國姓醮為例，蘆洲國姓醮共有 16 根，其分布範圍相當平均，大部分分布在角頭廟宇，少部分是以村里來分配，國姓醮的豎燈篙維持的天數不一定，跟當地謝神戲的多寡有關，謝神戲越多，豎燈篙的時間也就越長。以西元 2007 年的國姓醮為例，中心公廟湧蓮寺豎燈篙日期由農曆十月初二到二十四，為期二十二天。但是角頭廟宇福安宮，豎燈篙日期由農曆初三到三十號，為期二十七天。由此可以知道地方角頭廟宇豎燈篙維持時間不一定比湧蓮寺豎燈篙時間來的短，但是豎立燈篙的起始時間，湧蓮寺必須是第一支豎燈篙。

豎燈篙的老師傅表示說早期豎燈篙沒有吊車，豎燈篙需花費一整個早上，到了今日，利用吊車，豎燈篙只需要一個半小時即可以完成。老師傅又說豎燈篙這項技藝有失傳的危機，越來越少年輕人學習，也因此這些老師傅都會到蘆洲四處幫忙豎燈篙，否則根本人手根本不足，現今已經不分哪位耆老負責哪邊角頭的區域限制。



第三章 外在環境對寺廟的衝擊與影響

第一節 蘆洲快速都市化、經濟成長

蘆洲市民國 50 年以前，境內產業仍停留在以蔬菜、果樹及水稻生產為主的農村生活。民國 60 年以後，由於劃設了第一個工業區—「中路工業區」，民國 66 年時，蘆洲內製造業人口達到 5250 人。而境內登記之各類工廠家數，也增加至 162 家。工廠沿著道路逐漸設置，漸漸使原有的「農村聚落」轉型成為「農工混合聚落」，吸引了許多中南部北上來此謀生的勞工，尤其以雲、嘉、南一帶最多。民國 74 年二重疏洪道完工，脫離淹水之苦，蘆洲進一步飛躍，之後再過渡到「服務機能為主的城市」。西元一九九七年蘆洲鄉人口突破十五萬，升格成為「蘆洲市」。

從蘆洲歷年產業結構來看，54 年、55 年期間，農業方面十二歲以上男性就業人口行業百分比資料均在 40% 左右，民國 56、57 年的農業就業人口行業百分比已降為 30%，民國 58、59 年則又降為 20% 以上，民國 60 年至 75 年間，則漸降至 10% 左右；農業人口大幅下降，民國 70 年間農業則維持在 10% 左右。到今日的蘆洲景象，已經難以觀察到有種植蔬果的農業景觀。

表 3-1 蘆洲歷年農地面積與建築面積變化表

年代	農地面積	建築敷地	人口數	工場數
民國 35 年	586.65 公頃	50.82 公頃	9457	1
民國 40 年	589.27 公頃	51.21 公頃	12276	2
民國 45 年	592.07 公頃	51.60 公頃	13322	5
民國 50 年	576.84 公頃	65.28 公頃	15853	30
民國 55 年	569.68 公頃	80.54 公頃	18682	49
民國 60 年	531.60 公頃	89.71 公頃	25355	114
民國 65 年	505.18 公頃	109.63 公頃	34247	162
民國 70 年	497.22 公頃	157.34 公頃	48568	338
民國 75 年	403.43 公頃	168.54 公頃	71042	501

民國 80 年	348.08 公頃	194.76 公頃	112560	538
民國 85 年	324.69 公頃	238.41 公頃	146144	520

資料來源：歷年《台北縣統計要覽》

蘆洲在民國 74 年完成二重疏洪道對蘆洲的產業來說，可以說是一大變革。像是在民國 76 年的時候，蘆洲製造業人口已經達到 14972 人數，占就業人口的 46.83%，相較於農業人口 2899 人(9.06%)，高出了近 5 倍之多。蘆洲解決了水災之苦，許多工廠便願意在蘆洲設立；農民考量到農地出租工廠使用，租金將較全年耕種所得高出多倍，使得蘆洲境內農地逐漸被外來違章建築取代，現今蘆洲鄉已經鮮少真的務農為業的農人了。

現今(民國 96 年)的水湳區域，已經佈滿違建的鐵皮屋工廠(都市規劃下為農業用地)，但這塊水湳地區土地相當重要，將來水湳整治計劃開始動工，將成為蘆洲未來的新希望，也是蘆洲製造業為主產業轉型的關鍵。筆者則希望，這塊區域可以規劃成為蘆洲親水公園，跟旁邊供奉水神的清海宮連結成為蘆洲獨特景點，還原蘆洲早期親水環境的意象。

蘆洲在二重疏洪道之後、交通設施陸陸續續建成，重陽橋、台北橋等重要跨河連結建設完成，再加上蘆洲當時地價便宜又緊鄰台北市，造成蘆洲土地快速開發，房市熱絡，農地、空地快速減少，過去蘆洲的田園景色已不復見，已經難以想像從耆老口中所述說的農田景象。

蘆洲房價從 75 年一坪 4.5 萬元，上漲至民國 84 年的 18.3 萬元，但與當時對岸士林、社子一坪三、四十萬比較，仍然屬於低價位，所以建商乃有「一橋之隔，差價一半」的宣傳策略，來促銷房地產。到了民國 96 年的蘆洲，房子每坪已經要 25 萬的價位，蘆洲捷運線即將完工，且加上八里台北港的帶動之下，蘆洲已經不在是空地連片、房屋低矮的傳統農田景觀，取而代之是高樓大廈林立之景觀。

在將來，蘆洲的交通將會有重大的革新，像是蘆洲捷運線即將建竣；政府已展開規劃興建蘆社大橋，來聯絡對岸社子島；水湳重劃區則正準備整頓，這些政策都將使蘆洲更進一步現代化。而蘆洲的未來是更加親水，抑或是更加離水，這些規劃將扮演著關鍵的角色。蘆洲雖然嚴重離農，但不代表過去環境沒有親水意象，蘆洲有親水、玩水的划龍舟傳統，是個可規劃親水環境的地方，沒有理由不能重新形塑過去蘆洲的水都意象。



第二節 政府政策對寺廟地理、意義的影響

政府實施的政策對於蘆洲宗教方面有深刻的影響。政府政策施為往往是強而有力的空間計畫推手，但往往無形中、無意識之下卻改變了原本傳統的空間格局。而說到能強力改造蘆洲空間格局的關鍵性計畫莫過於二重疏洪道的開闢。

台灣省水利局自民國 49 年起即著手研究台北地區整體防洪計畫，民國 52 年提出「淡水河防洪治本計畫」，民國 57 年起由經濟部先後成立專案小組審議計畫外，繼續推動可能方案；民國 58、59 年間經濟部又邀請美軍工程師團及荷蘭防洪專家來台協助研究，於民國 62 年提出「台北地區防洪計畫建議方案」。¹³

行政院在民國 68 年元月四日的第一六一二次院會中決議，先行辦理台北地區防洪計畫初期實施計畫。當初制定先期實施方案時，政策單位設計八種方案，最後採用：沿淡水河興建安全高度的堤防，並在西岸興闢二重疏洪道，增加洩洪量，以及保護三重、蘆洲地區之排水工程，希望使淡水河左岸受災最嚴重地區先獲得適當保護。此方案是基於利用洪水平原管制區之天然地形，以「疏洩洪流」為原則。預計在民國 73 年完工。

依照台北地區防洪計畫初期實施計畫，其保護程度是斟酌淡水河兩岸防洪措施現況，及計畫效果，訂定台北橋左岸三重堤防頂標高為五·五〇公尺保護洪水量為一二、四〇〇秒立方公尺，約相當於十年一次頻率之洪水。工程內容大致如下：(一)疏洪道工程。(二)堤防工程。(三)排水工程。

¹³ 台灣水利局，《台北地區防洪計劃簡介》，民國 71 年 2 月，頁 2-3。

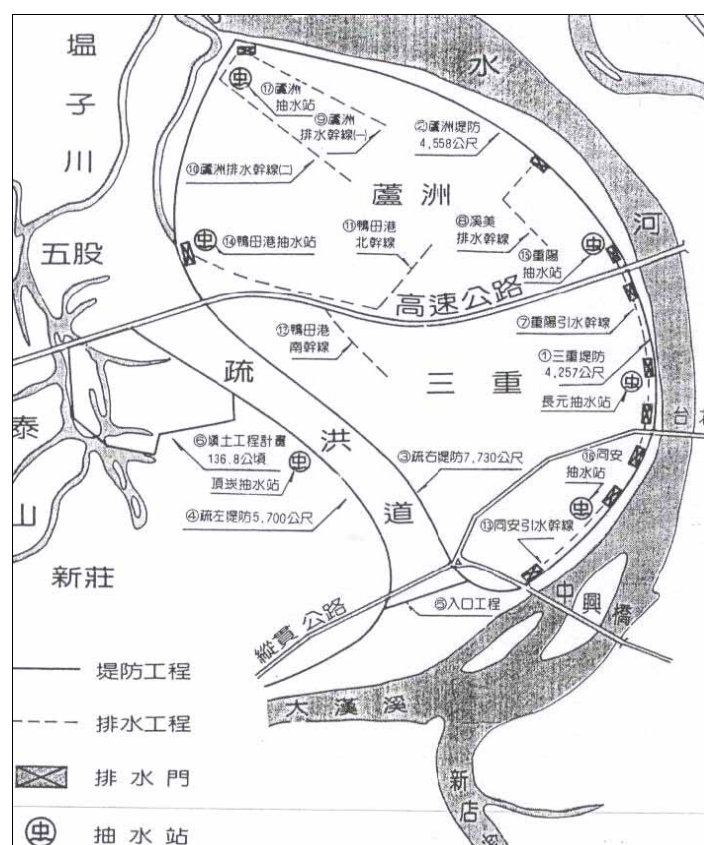


圖 3-1 二重疏洪道設計圖

資料來源：臺灣省水利局，《臺北地區防洪初期實施計劃執行報告》

二重疏洪道之佈置及功能在於：由於淡水河在較大洪水時即在中興橋上游左岸漫溢，流經褒子寮附近至溫子川再於關渡上游匯入淡水河，此為一天然溢洪流路，又如將進水口選在大漢溪與新店溪河流處，可提高分水效果，為減輕淡水河在台北橋河段流量之負荷，因此利用此一天然疏洪地區開闢疏洪道。

至於二重疏洪道的效益，依政府評估，其堤防工程可以減輕三重、蘆洲地區的災害；疏洪道可以宣洩淡水河台北縣無法宣洩的洪水；排水工程則可排除堤防內的積水，而達到全面防洪的效果。

二重疏洪道的工程完工，導致蘆洲信仰空間的巨大改變，最重要的改變有兩個地方信仰空間的改變：一、五股洲後村忠義廟搬遷到蘆洲；二、蘆洲水神信仰的青海宮信仰圈縮小。而這些變遷，我將在下文來探討。

一、五股洲後村的抗爭事件—忠義廟搬遷

民國 71、72 及 73 年預辦理防洪工程及繼續完成各項附屬工程。計畫執行過程中並提示三個主要措施為：一、用地及補償在法定範圍內盡量考慮優先原則。二、先建後拆：除堤防工程用地外，盡量維持先建後拆之原則，於五股低窪區另填土開發一百三十餘公頃，以供被拆遷工廠、住宅遷入。三、購屋貸款：研擬長期低利貸款，以供拆遷戶貸購新屋。¹⁴

民國 71 年 2 月 10 日，台北地區防洪計畫初期實施計劃正式開工，執行單位原定至二重疏洪道口先行開工，改為開闢二重疏洪道的三百多名民眾，上午七時起手持標語、旗幟靜坐群集三重市重新路五段兩百一十七號錢，展開抗議行動。

抗議的民眾在現場散佈「反對開發二重疏洪道民眾共同聲明」，聲明指稱：一、省政府的賠償不公平，沒有按公告地價為標準，造成與鄰地地價二十二倍以上的差距，疏洪道每坪用地不到八百元不合理。二、開闢疏洪道投資太大，同時計劃不好會造成三重、蘆洲成為陸上孤島，影響繁榮，將來築堤後，堤外水位高漲反而造成更大災害。三、政府應優先履行「先建後拆」的措施，安頓好被拆遷戶。

從民國 72 年 1 月間二重疏洪道開始動工，整條線上的居民及不斷的請願抗議，迫使當局一度不得不停工，將拆除工作延後。而在整個拆遷工作接近洲後村之際，洲後村民仍嘗試以自力救濟與奔走各級民意機關的方式，乞求在最後階段搶救自己免於流離失所。¹⁵

邱創煥隨即在答覆，處理二重疏洪道工區民房是既定政策，呼籲民眾自動拆遷，7 月 1 日起依規定強制拆除，勿存觀望。

¹⁴ 《台北地區防洪計劃簡介》，頁 20-21。

¹⁵ 洲民，〈洲後村最長的一周〉，《新潮流》周刊，第 5 期，民國 73 年 7 月 9 日，頁 24。

民國 72 年 7 月 2 日，洲後村的村民在該村忠義廟前舉行記者會，全村三百餘戶一千六百多人幾乎全部到齊，由村長陳增主持，鄉民強烈指責政府不履行「先建後拆」的承諾，卻要他們搬到林口國宅，使他們無法在從事耕作，將來生活成問題。村民要求暫緩拆除，盡快完成洲子洋重劃，提供居民土地。

洲後村請願要求延緩拆遷的理由來看，非常明顯的，他們不反對拆遷，其所以提出訴願，要求延緩拆遷者，主要在兩個重點：其一、認為政府官員曾有過先建後拆的諾言，而今未能實現，且否認有過如此承諾，因此而有憤憤之感，引發失望的情緒性反應；其二、則認為政府安排他們遷建林口國宅，不符合他們的生活條件，勢必將影響其生計。

有關遷村預定地問題，除洲子洋地區仍繼續規劃外，然因涉及洪水平原管制問題，一時不易解決，為爭取遷村時效，另將先行開發蘆洲鄉一〇三號道路以南、疏洪道右岸灰磙 地區五十六公頃土地，作為「替代方案」，約兩年可由住都局完成填土及各項工程施工，供洲後村民遷居之用。邱創煥表示，不論選擇在洲子洋或蘆洲，村民每戶都可以獲得五十坪土地。如居民暫時無處搬遷，政府願提供林口國宅暫住。最後決議如下：

- 一、 遷村預定地二重疏洪道右岸蘆洲灰子磙土地，省府保證在兩年內開發完成，並轉售供洲後村遷村使用。
- 二、 蘆洲灰子磙地段開發完成後，原決定每戶可承購五十坪，每坪依開發成本一萬六千元轉售，現改為一萬四千元，即承購每戶由政府再補助十萬元，以減輕村民之負擔。
- 三、 洲後村低收入戶，由社會處及台北縣政府按照規定給予社會救助。
- 四、 在蘆洲灰子磙開發完成前為協助洲後村民眾搬遷，由住都局及台北縣

政府設法在遷村預定地先行撥借每戶三十坪土地，供村民搭蓋臨時建築住居，洲後村建築一率拆除。

但是村民仍有疑慮，乃再度提出要求，要求如下：

- 一、 在臨時遷村地，要求填高，平於一〇三道路面以免淹水，水電、排水也該由政府做好。
- 二、 臨時遷村房屋希由政府統一籌建，並以力霸建築每戶三十坪之貸款十萬元，盼增為二十萬元。
- 三、 一部份土地地上物，房屋查估不實際，請再重估。

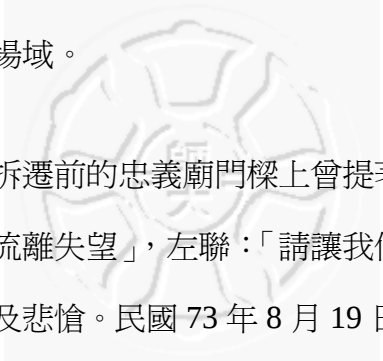
村民最主要的意願仍是緩拆，他們指出，蘆洲的遷村預定地會淹水，安全堪慮，他們不敢住(但是有堤防保護)。

到了 72 年 8 月 20 日，台北縣政府已將洲後村所有民宅拆遷完畢，僅剩忠義廟、土地公祠、陳家祠堂廟宇，此時卻只有一戶村民前往堤後水利地搭屋居住，大多數居民已遷離洲後村，少數仍留在原地搭帳篷露營；尚未找到房子住的村民，有二十二戶被暫時安排在更寮國小舊址居住，每間教室住四戶人家，平均有二十多人住在一間教室。

8 月 22 日凌晨四時左右，忠義廟舉行移神儀式，沒有發生任何騷動。到了 8 月 23 日，有十幾戶洲後村民開始在灰磙地區的堤邊地重建家園，部分村民撿些舊建料自行搭蓋屋架，部分經濟不寬裕的村民寄居在親友家裏，或在洲後村原址搭帳篷居住；有二十三戶八十多名洲後村和鄰近各村村民，寄居舊更寮國小僅存的六間教室裏，形如「難民村」；有六戶人家擠在灰磙遷村地臨時搭蓋的新忠義廟。

劉英毓教授曾針對洲後村民的拆遷反應加以分析，其研究中指出：洲後村是以農作為主，世代居住於其上，彼此間具有血緣關係的家庭所組合而成，長時間共同生活。土地與作物，單就其經濟意義而言，不僅是財物的一部份，更是生產提供生活資源的來源，尤其土地更是生活不可缺少的一部份。二重疏洪道的開闢，迫使洲後村民失去祖承的土地、住宅，並斷絕農業收入，換取政府微薄的補助。這種改變完全不同過去洲後村歷經水災之後的環境改變，而是完完全全的改變、威脅到村民的維生方式、居住空間、跟村民的緊密關係。

村民對於洲後村具有強烈的認同感、歸屬感，村民擁有共同的觀點之下，再加上彼此之間擁有血緣上的關係，使全村形成生命共同體，而產生一致反對政府、拒遷的反應結構。而其洲後村民的中心信仰—忠義廟，理所當然成其共同開會、共同凝結村民的最佳場域。



民國 73 年 7、8 月間拆遷前的忠義廟門樑上曾提著幾行大字，橫聯：「吾愛吾家」，右聯：「勿使我們流離失望」，左聯：「請讓我們安居樂業」，表達了洲後村民生命中最深沉的無奈及悲愴。民國 73 年 8 月 19 日《自立晚報》「周日專題」曾報導：

但是，政府除一心一意要拆除洲後村，以維持其公權力的威嚴外，省府有關主管官員認為，政府對於洲後村已經仁至義盡。

無息貸款十萬元及每公頃八十萬元自動拆除獎勵金為例，……省府的優厚條件，並未受到真正居住此地的村民歡迎：因為十萬元對村民而言，是一項沉重且無謂的負擔；八十萬元獎勵金，分配到每一戶村民身上，只不過數千元。

最令村民感到不滿的是，村民的土地補償費每坪平均七、八百元；而省府

提供的永久遷地每坪售價卻高達一萬六千元，這兩個地點相隔一道堤防而已。

洲後村強制拆除工作，雖然遭遇到一些阻礙，但這已不是重要的問題，重要的是，這些無助而純樸的村民，還有很多問題，極待有關單位協助解決。

從這段報導回顧洲後村拆遷過程，不僅「先建後拆」原則的承諾，政府一再出爾反爾，失信於民；永久遷村地點的決策，亦反覆無常，朝令夕改，使得洲後村村民滿懷的希望付之厥如，致「民情沸騰，怨聲載道」¹⁶。

再來所謂的堤邊臨時遷村地，除了地勢低窪，頻遭水患外，兩年後灰磽地區土地整理完成，村民又必須離開臨時遷村地，再一度面臨拆屋毀屋的命運。而根據建築商的估算，蓋一棟三十坪大的鐵皮房子需二十萬元左右，加上內部整修計要二十五萬元，兩年後房子拆掉，二十五萬元也隨之泡湯，算起來一個月平均要花費一萬元，比在附近租房子還要貴。這即是多數村民不願暫時遷住在堤邊地的原因。

忠義廟是五股洲後村村民的信仰中心，在面臨集體遷村的共體危難的時候，更是大家集結共同抗爭的場所，忠義廟信仰成為五股洲後村村民的向心力來源。據五股洲後村移居蘆洲的村民陳先生表示：「當時五股洲後村村民雖屬五股鄉，但村民的消費主要是在蘆洲菜市場，村民主要是以務農為業，過去經驗來說並不太會發生大淹水事件，集體遷村認為沒有多大的必要。且當時政府相當不講道理，補助相當少，又違反了先建後拆的承諾，很多戶人家一夕間家產蕩然無存。搬遷地點蘆洲灰磽重畫區早期根本都是爛田，無法耕作植物，基本的收入問題都成了棘手的問題。」筆者由陳先生口中得知，該村民對事隔 24 年前的五股洲後村遷村事件依然無法諒解政府，其村民在蘆洲目前大多還定居在蘆洲灰磽重畫區

¹⁶ 五股鄉公所，〈台北縣五股鄉二重疏洪道用地洲後村遷村計畫暨洲子洋地區市地重劃變更都市計劃案說明及建議事項〉，民國 73 年 7 月。

內，村民間在忠義廟埕前互有往來，在蘆洲形成自成一格的風貌。

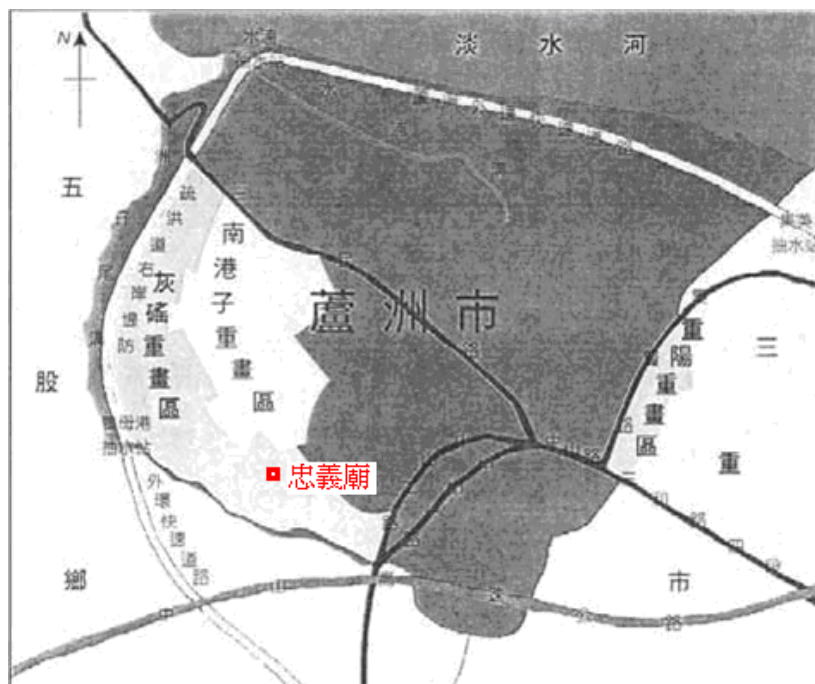


圖 3-2 忠義廟位置示意圖

資料來源：修改自鄭益洲等著，《蘆洲故鄉情》，頁 55。

忠義廟主祀神池府王爺，為洲後村村民於百年前由蘆洲保佑宮分靈至五股鄉洲後村奉祀，始由信徒爐主輪流管理，有求必應；後感覺有所不便，乃於民國前三年由地方仕紳集資興建，命名為「忠義廟」，以彰顯池府王爺「忠君愛國，義氣佑民」之意。民國 73 年夏，忠義廟為配合政府闢建二重疏洪道，乃請時任台北縣長林豐正先生親臨洲後村本廟敬拜祈福，並允諾撥地重建本廟，民國 73 年秋乃擇吉地遷移至蘆洲灰磙重畫區堤岸邊安置，民國 76 年夏灰磙重畫區完工，再遷移至蘆洲長安街一〇二巷三號安置，民國 77 年 12 月 2 日林豐正縣長親臨主持忠義廟重建動土典禮，忠義廟於是生焉。



圖 3-3 2007 年蘆洲忠義廟

忠義廟的所在地位在蘆洲灰磙重畫區，灰磙重畫區早期並未有太多的開發，人煙罕至，自從五股洲後村村民的遷入，才加速灰磙重畫區的快速發展。觀察現在灰磙重畫區的景觀，商業發達，交通便利，實在難以想像當時爛田的光景。忠義廟受到四周商業快速經濟、產業發展之下，忠義廟的香火也日益興盛，可以說僅次於蘆洲湧蓮寺最興盛的寺廟之一。

忠義廟前有廣大的廟埕，對於蘆洲缺乏廣大空地舉辦活動來說，大有幫助。蘆洲在工商業發展之下，空地日趨減少，而忠義廟前的這片廣場成為舉辦活動場所的最佳地段，而這些活動的舉辦也大大增加了忠義廟的曝光機會。

忠義廟在蘆洲每年農曆六月十五日會進行慶祝池府王爺聖誕遶境，其遶境範圍主要是灰磙重畫區，並且會經過蘆洲中心信仰湧蓮寺；據洲後村村民表示：「該天遶境村民會展現強大的向心力，相當熱鬧，但假若是幫湧蓮寺的蘆洲全境遶境，村民比較難以表現熱情。」陳先生表示洲後村雖然集體遷村到蘆洲，但是村民們仍然是以忠義廟為信仰中心，而非蘆洲的地方中心信仰湧蓮寺為村民的信仰中心。

由此可知該村民仍保有相當大的團結精神，並沒有因移居蘆洲而有所改變。忠義廟的廟埕會聚集很多老先生在那邊聊天，據訪談得知，有很高的比例是洲後村村民的民眾，忠義廟埕為他們感情的維繫空間。在目前來看，有多數居住在蘆洲的洲後村民雖然已經認同蘆洲這塊土地，然而在他們心中仍然對於原鄉洲後村仍有難忘的情感存在，但隨著時間推移，一代代傳承，誰也不敢保證洲後村這個地名是否能長記不忘。五股洲後村忠義廟出現在蘆洲，對蘆洲信仰體系來說是外來信仰，對以湧蓮寺為信仰中心的蘆洲空間特性是具有破壞性威脅。

二、蘆洲水神信仰的青海宮信仰圈縮小

蘆洲的宗教信仰中，較為特殊的是源於蘆洲水患頻仍的自然環境，住民為祈求風平浪靜、洪濤不興，進而發展出來的水神信仰及龍舟競渡習俗—青海宮大禹信仰。蘆洲的水神祭祀活動以水湳溝畔的青海宮為信仰中心，戰後民國79年建成的青海宮，本來只是水湳地區輪置神像於信徒家中祭拜的宗教行為，後來才興建廟宇，主祀神為水仙尊王大禹，其建廟源流與蘆洲的自然環境緊密結合，現存於青海宮左廊的〈蘆洲水湳青海宮建廟碑誌〉有載：

．．．綜觀大禹畢生事跡，最重要者，為治水，允推為中華史上最偉大之水利專家—工程師，後人且尊為中華大帝美名。及至隋末開鑿南北運河，工事艱鉅，官民困苦，大禹顯聖庇佑之。運河竣工，冀、魯、江、浙，官民沐其恩澤，乃建廟「水仙尊王」以奉祀。及至清乾隆中葉，海禁開放，福建全境，山陡地瘠，食齒浩繁，不得已冒險渡臺。黑水溝水急風大，先民奉「水仙尊王」神像，以祈平安過海，橫跨關渡門，其時水湳埔沙洲，荒蕪蘆葦叢生，魚蝦成群，白鷺結隊覓食，有農漁之利焉。先民選此開拓繁衍。一旦梅雨颱風，唯恐洪水為患，田宅淹沒，先民乃效法大禹治水八

年，居外十三年之博大無畏精神，刻苦耐勞，胼手胝足，滄海變桑田，故供奉「水仙尊王」以佑吾民安居樂業，至今香火頂盛，而昔之「蘆洲泛月」，乃成綠野平疇。尤以政府建設北區防洪大堤防後，水湳一躍為工商城市。．．．

這篇碑誌清楚說明了崇祀水神的動機，在於水湳地區是一片河濱沙洲，雖有農漁之利，卻常遭洪水滅頂之災，因此自初墾時期即信奉治水有功的水仙尊王大禹，求取其神力之保佑，以希冀洪水不興、人民安居。事實上，這種為遏止水災而祭拜水神的宗教活動，並非蘆洲所獨有，崇祀水神向來就是漢人社會重要的信仰活動，尤其是居於河海之濱的住民，為求出海捕魚安全順利，或是祈求水神不要發動洪水侵襲村莊，便以崇奉水神的行為來換取心靈上的安全感。



圖 3-4 清海宮現狀 (民國 97 年 1 月 28 日拍攝)

水湳地區水患頻生且農、漁業盛行，祭拜水仙尊王為水湳人為適應自然環境與產業發展，逐漸演變而成的宗教信仰，除於平日祈求波濤不興、漁獲豐收之外，在端午節舉行龍舟競渡的活動，亦為蘆洲水神信仰的重要儀式。

蘆洲清海宮的龍舟競渡活動，自清治時期即出現，直到日治及戰後初期仍盛行不輟，而水湳與對岸的社子中洲埔地區，一直聯合舉辦著這項活動，顯示出兩地之間存在著由對渡口岸連結而成的共同信仰。但後來由於水運的沒落、水湳溝的淤塞，以及民國七十年代築起的堤防阻隔了河岸與陸地，這項蘆洲與社子龍舟競渡的宗教活動，在戰後逐漸消失於淡水河的水域之上。

清海宮是蘆洲水湳庄重要角頭廟宇，清海宮在日治時期雖未建廟但信徒跨越淡水河，信徒廣至社子島。但在民國 74 年興建二重疏洪道之後，清海宮的信徒漸漸侷限在蘆洲水湳庄的區域(見圖 3-5)。民國 74 年二重疏洪道興建之後，蘆洲跟社子島之間的往來由陸路取代了水路，社子島與蘆洲往來變得相當不方便，逐漸地兩塊地方形成逐漸脫鉤的態勢。據社子島耆老李雲豐先生表示：「在民國 50、60 年代蘆洲、社子之間仍有小型船隻往來互動，早期社子島居民有相當大的比例是由蘆洲移墾過來，而現在老一輩社子島居民仍然會把蘆洲湧蓮寺、保和宮認定為信仰中心，但是並沒有去過清海宮。」由以上訪談社子島耆老李雲豐可以得知，社子島的居民仍有湧蓮寺、保和宮的信仰，但已經不太會去理會清海宮的水神信仰。

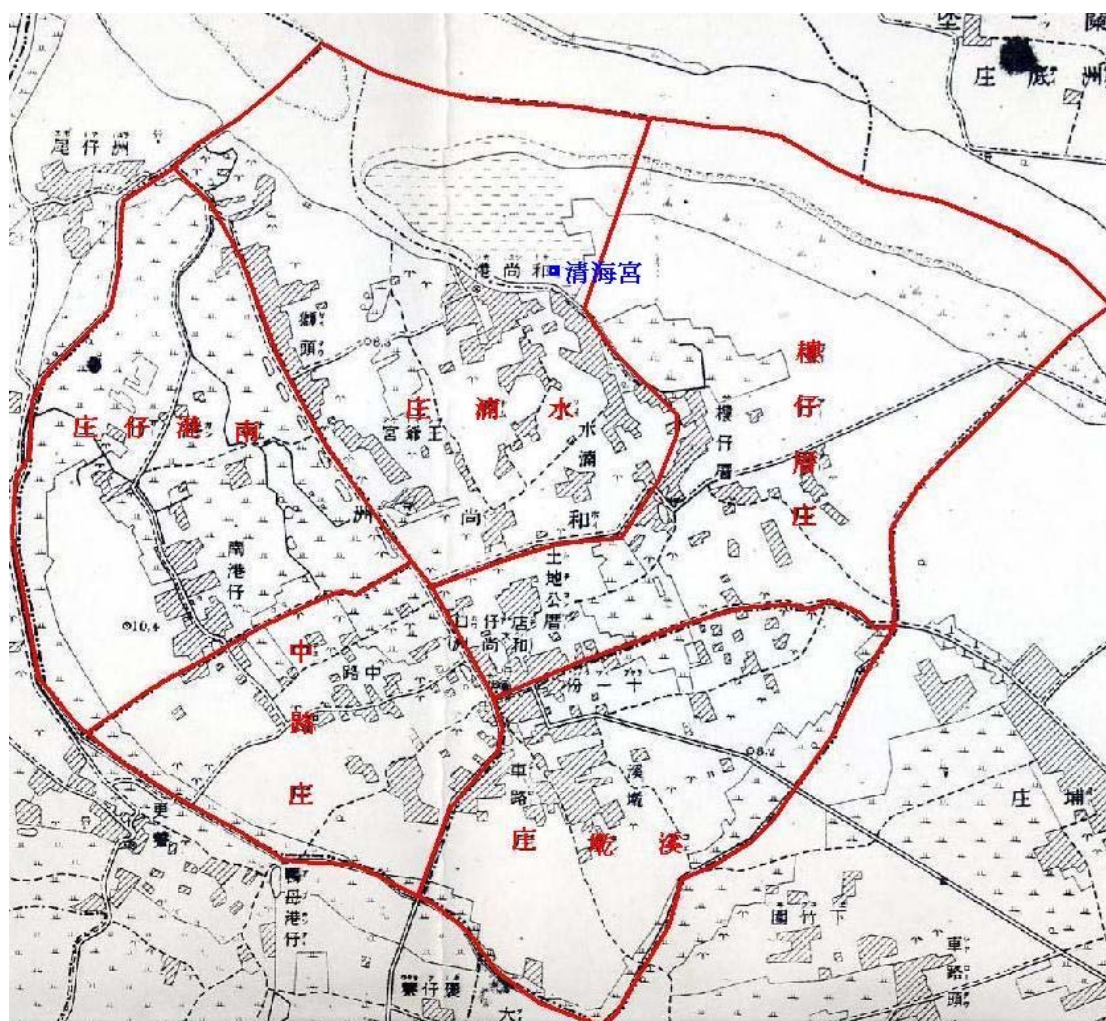


圖 3-5 清海宮位置圖

資料來源：改繪自台灣堡圖

民國 74 年二重疏洪道興建之後，清海宮信仰受到的衝擊不只是信仰圈的縮小，還有水湳庄信徒的減少，以及龍舟競渡活動的停辦。據清海宮總幹事李金生先生表示：「清海宮的龍舟競渡活動自從西元 2003 年開始就已經停辦，主要還是因為工商業社會活動時間無法統一、願意配合的人數少，因此停辦數年；另外因為蘆洲現今真正務農為業的居民幾乎很少，且現今蘆洲又鮮少發生淹水，也更進一步衝擊蘆洲的水神信仰，信徒減少許多。」由以上訪談得知，外在社會的變遷，明確地衝擊著過去的在地信仰。筆者探討蘆洲哪些東西的轉變衝擊著清海宮信仰如下。

首先先從蘆洲產業改變的趨勢來看，見下表可以得知，蘆洲的農業是呈現逐漸衰退的趨勢，而工廠的數目卻是逐年增加，尤其是在民國 74 年跟 76 年之間的變化最為關鍵，這期間是工廠家數超越農業戶數的時間點，而這個時間點更恰巧跟民國 74 年完工的二重疏洪道時間點吻合，由此可以知道二重疏洪道對於清海宮信仰的衝擊是有高度相關性存在的。

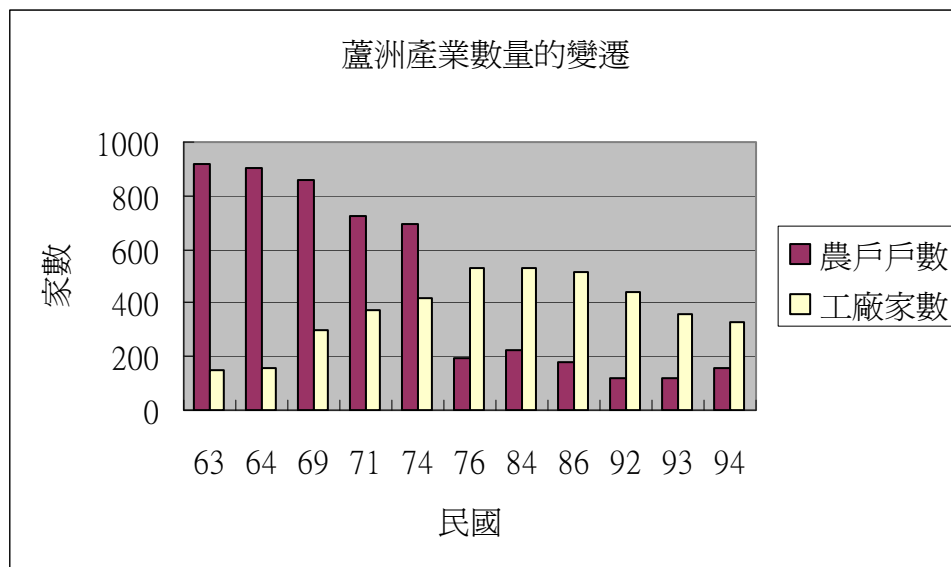


圖 3-6 蘆洲產業數量變遷圖

資料來源：歷年台北縣統計要覽

在蘆州市政府所公佈的蘆州市土地利用圖中可以得知(圖 3-7)，在水湳庄的土地利用是以農業區為主要地用方式，而清海宮的坐落位置也是在這區塊之中，然而現在水湳庄的土地利用方式是以違建搭蓋的鐵皮屋製造業工廠為主要的產業模式，而水湳溝也加蓋變成停車場的利用方式。這些生產方式的利用完全都是高度離水的產業，水神信仰似乎也成為多餘的地標。

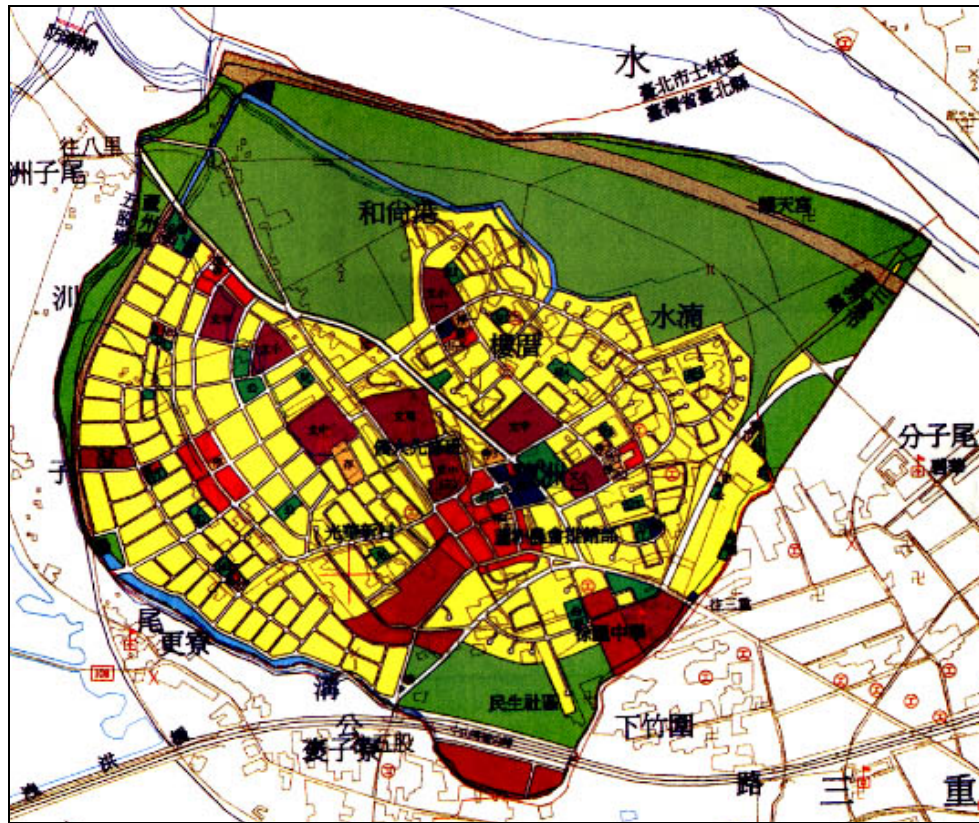


圖 3-7 蘆洲市土地利用圖

資料來源：蘆洲市公所

第三節 蘆洲現代民眾對寺廟的看法與祭祀行為

蘆洲面臨快速都市化之下，居民對於宗教信仰方面的看法也產生了重大的改變，至於人民的行動是如何？又是如何看待寺廟？用何種心態去朝拜廟宇呢？這的確是很需要了解的領域。以下我將以我訪談的人物，以他們的日常生活路徑，跟祭祀的路線圖，來試圖分析他們對於廟宇的想法。以下是我的訪談對象，有些人物他們不希望公布姓名，因此以先生、女士或者同學來稱呼。

表 3-2 訪談對象表

訪談對象表			
	名 稱	現 況	背 景
1	李先生	八十幾歲的耆老	居住蘆州的耆老
2	李雲豐	八十幾歲的耆老	居住社子島的耆老
3	王先生	五十幾歲中年人	務農為業的蘆洲居民
4	陳先生	五十幾歲中年人	五股洲後村移居蘆洲的村民
5	許先生	四十幾歲中年人	嘉義移居蘆洲的居民
6	蘇同學	十多歲的年輕人	居住蘆州的高中生

首先第一位訪談對象李先生，今年八十多歲，從小居住在蘆洲，據李先生表示他在蘆洲任何大大小小的廟宇都會去參拜，但以湧蓮寺跟保和宮為最常拜拜的廟宇，而保和宮又是他們兌山李姓的宗廟。在下午李先生經常在保和宮裏面跟其他的耆老聊天，因為彼此都很熟識，對李先生來說保和宮是他一天中花費最多時間的地方，也是他交朋友的所在地。李先生高齡八十幾歲，對於湧蓮寺跟保和宮的大小慶典都相當熟悉，寺廟成為李先生日常生活不可缺少的一部分。李先生對於寺廟信仰並不會只參拜固定少數廟宇，只要有機會都願意去參予各廟宇的祭祀活動，可以說是多神信仰的行為模式，但其中又以保和宮跟湧蓮寺為最常參拜廟宇。以下是李先生在生活路徑圖：

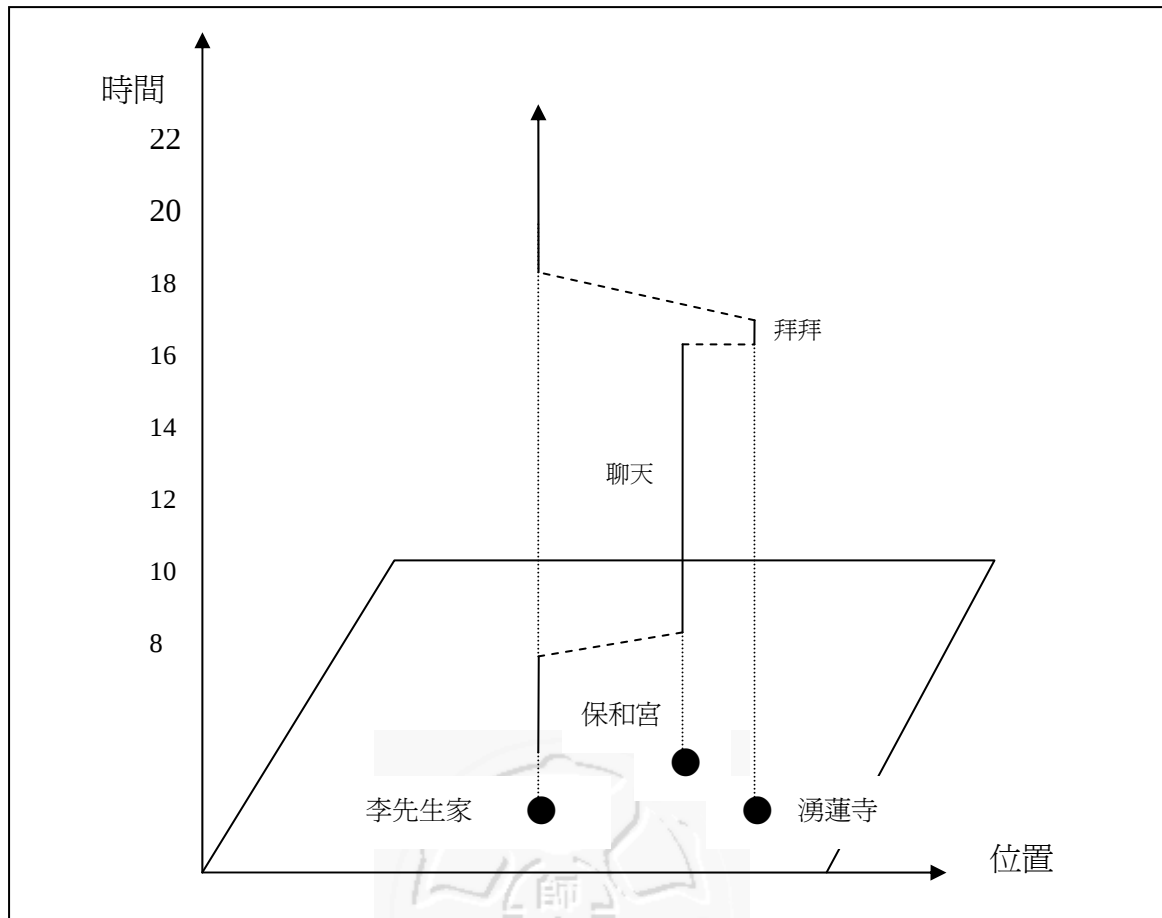


圖 3-8 李先生的祭拜路線圖

第二位的訪談對象是李雲豐先生，他是在社子島上的耆老，據他所說，其祖先也是由蘆洲移居到社子島，早期他在蘆洲有土地在耕作，年輕時候用船隻作為社子島居家跟對岸蘆洲農業的交通工具，因為他對於蘆洲的保和宮跟湧蓮寺依然時常去參拜。但是李雲豐先生也不否認，蘆洲跟社子島之間水運的沒落，時間久遠的確有可能社子島的居民會逐漸不去湧蓮寺、保和宮上香拜拜。李雲豐他本身是保和宮的委員，因此對他認知來說，保和宮會比湧蓮寺的重要性來的大，經常是為了要去保和宮拜拜，而順道去湧蓮寺祭拜，但湧蓮寺絕對不會忽視他而不去參拜。由以上兩位李姓的訪談，皆發現他們都認為兌山李姓宗廟保和宮是一個重要的祭祀重點，甚至有超越湧蓮寺的現象。由此也可以發現到以血緣信仰組織起來的保和宮，對於蘆洲跟社子島李姓仍有一定的團結力量。而湧蓮寺對社子島的影響力則沒有像李姓宗廟保和宮那樣來的強大。

第三位訪談對象是務農為業的蘆洲本地人—王先生，王先生他表示因為它是務農為業，一切都靠土地來吃飯，以他來說地方角頭廟宇—水神信仰的湄海宮跟土地公廟是他最重視的兩間廟宇，但是蘆洲中心公廟湧蓮寺在他心中依然有一定的地位存在。土地公對王先生來說是最不可輕忽的神明，平常就會時常祭拜土地公，過年王先生表示他不太會去湧蓮寺插頭香，但是土地公他過年一定會去祭拜。由以上可以知道在蘆洲從事農業生產的耆老，對於水神的信仰依舊存在。以下是王先生的時空路徑圖：

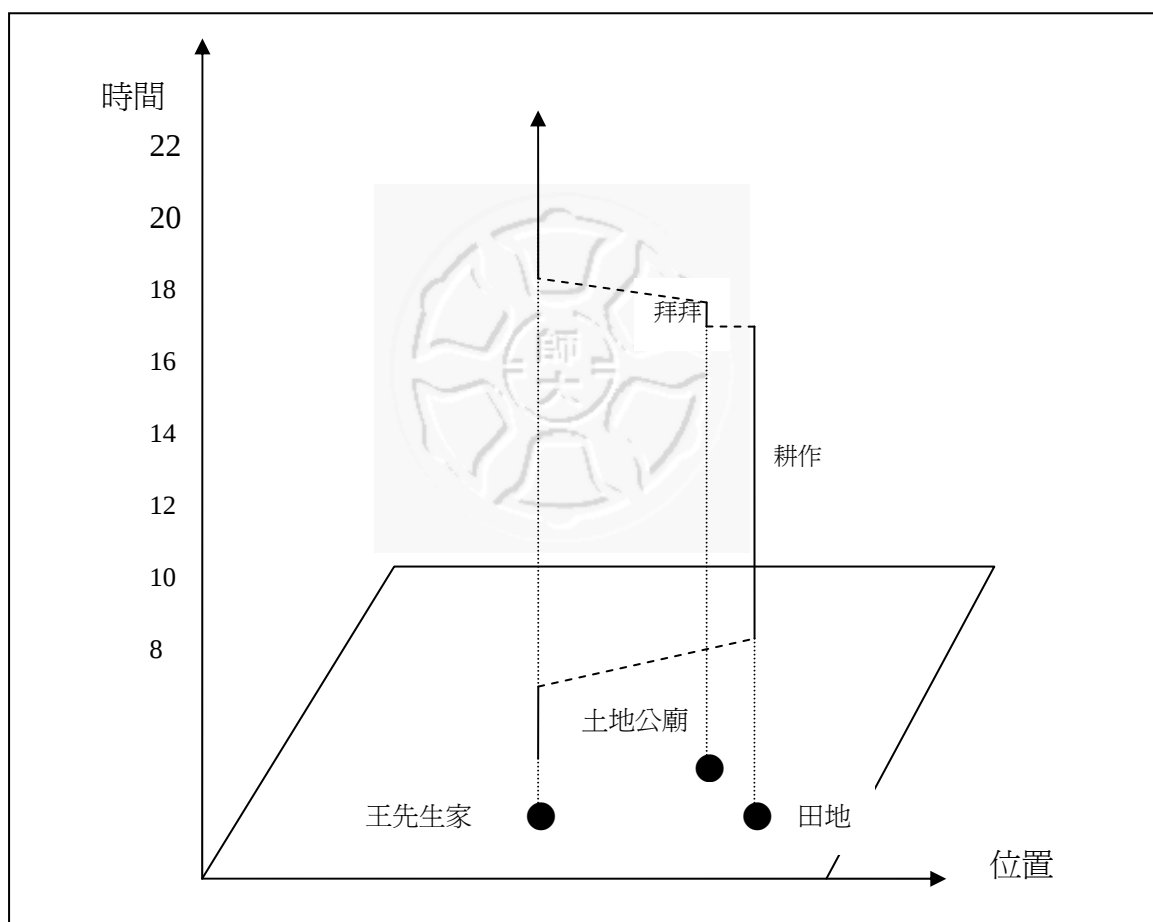


圖 3-9 王先生的祭拜路線圖

第四位訪談的對象是洲後村遷村到蘆洲的村民，陳先生今年五十六歲，他在民國 74 年集體遷村來到蘆洲，對他來說還是比較認同五股洲後村那塊土地，但是王先生在蘆洲居住久了也逐漸開始去湧蓮寺去拜拜，但他最常祭拜的廟宇仍是

洲後村的信仰中心—忠義廟。對王先生來說，忠義廟是最能代表洲後村村民的象徵。或許湧蓮寺是蘆洲信仰中心，但是對洲後村村民來說卻是以忠義廟為祭拜的重點；但隨著時間推移，洲後村年輕一輩的年輕人的確漸漸地拜湧蓮寺的現象越來越多，也有可能逐漸淡忘自己是洲後村的後代，進而認同蘆洲這塊土地。

陳先生他表示，忠義廟在參予湧蓮寺蘆洲全境遶境的當下，洲後村遷村到蘆洲村民對與蓮寺的遶境熱情比較低；相反地，忠義廟自己所舉辦的繞境活動，五股洲後村民則是相當熱情踴躍。五股洲後村村民利用忠義廟的存在，讓他們的聯繫更為緊密。

第五位許先生在三十幾歲的時候離開家鄉嘉義東石鄉，定居在蘆洲。在蘆洲他最經常祭拜的寺廟是湧蓮寺，許先生表示湧蓮寺是蘆洲的信仰中心，入境隨俗，理應要拜湧蓮寺，至於地方角頭廟宇則很少去拜拜。許先生表示他有許多親朋好友都移居台北定居，這些親朋好友經過許先生介紹之下，其親朋好友都會來到蘆洲湧蓮寺來朝拜；像是他家鄉的母親，偶爾有機會來到蘆洲，都一定會帶母親來湧蓮寺拜拜。由此可以發現到，外來移居蘆洲民眾大多都僅參拜湧蓮寺為最多，地方角頭廟宇則經常遭到忽視。

第六位訪談對象居住在蘆洲的蘇同學，蘇同學他表示他對於保和宮、湧蓮寺的任何祭典、日期都不熟悉，但是蘇同學他還是偶爾會去湧蓮寺拜拜，但對他認為保和宮對他來說只是一個停車的空間而已，蘇同學經常把腳踏車停在保和宮廟埕，但卻很少會去進去保和宮裏面拜拜。筆者到保和宮廟埕觀察，的確有許多機車、腳踏車停放在保和宮廟埕。蘇同學認為寺廟如果能夠再有趣一點，在年輕化一點會更吸引他們年輕人的目光，或許會加強他們更一步了解蘆洲寺廟的文化。蘇同學也表示對於蘆洲的地方廟宇以及國姓醮並不熟悉。而蘇同學去湧蓮寺的拜拜路線大致如下：

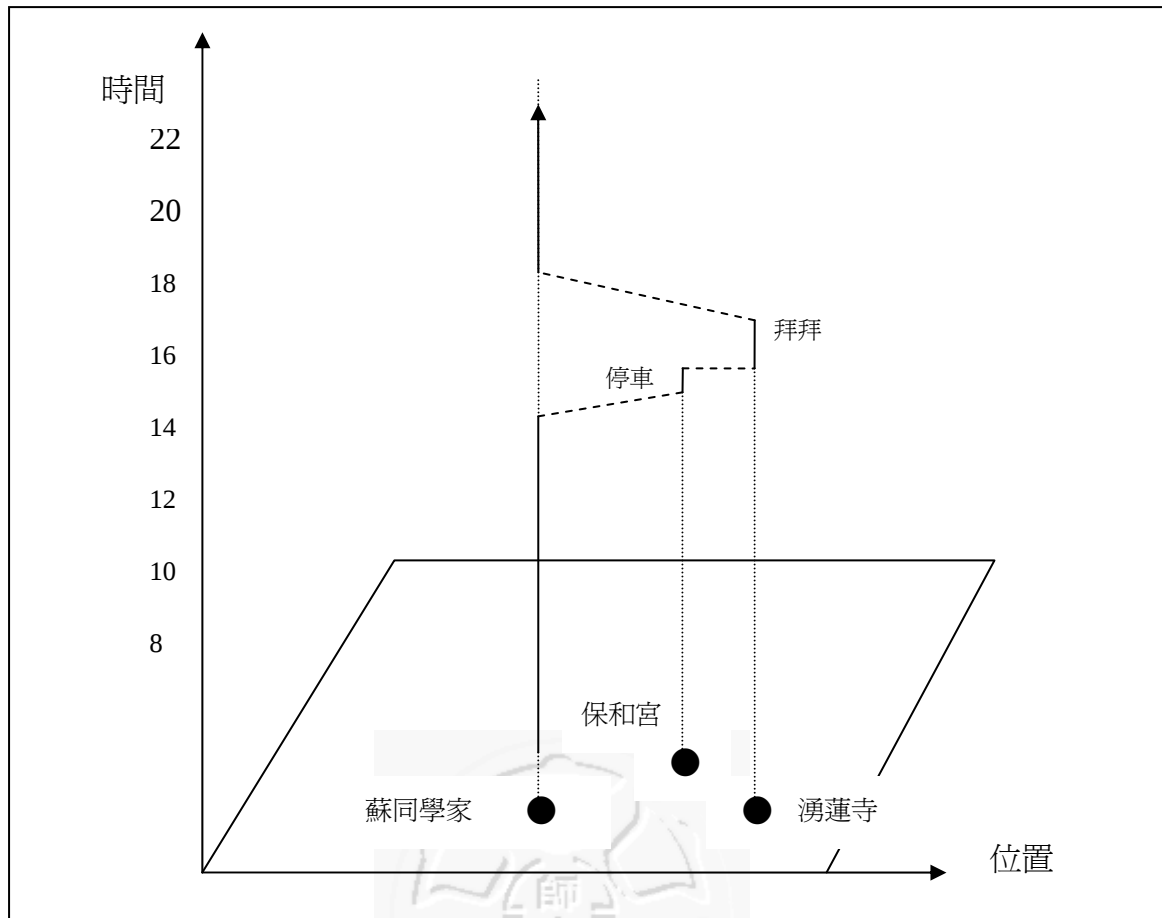


圖 3-10 蘇同學的祭拜路線圖

由以上的訪談大致可以發現到，不同的人物對於寺廟的重視程度也不盡相同，但是中心信仰湧蓮寺卻絕對沒有受到忽略。在耆老方面，他們所祭拜寺廟的數量會比較廣泛，但是保和宮跟湧蓮寺為最多去朝拜的對象。而以外地人定居蘆洲打拼的中年人來說呢，他們所祭拜的廟宇以中心寺廟湧蓮寺為主要的祭拜對象，對於角頭廟宇的意義不甚了解，也無意去祭拜。對於年輕人來說，湧蓮寺是他們唯一會想去拜拜的地方，原因就是他們是蘆洲最大的寺廟，角頭廟宇對他們可能是視而不見。年輕人也反映出假若寺廟的運作、遶境、祭典方面如果能更加生動、有趣，比較容易吸引他們年輕族群的目光。

第四章 寺廟內在營運管理上的改變

第一節 湧蓮寺信徒的脫域化與寺廟運作上的改變

湧蓮寺自清同治十一年(西元 1872 年)興建以來，成為蘆洲全境的信仰中心，迄今已有一百三十七年的歷史，主祀神觀世音菩薩則是蘆洲地區信仰、香火最為興盛的神明。湧蓮寺廟宇建築體座落於蘆洲市街中心的得勝街與成功路口，整體建築為前半部的湧蓮寺與後半部的懋德宮合祀型態的廟宇，但在一般信眾的認知皆以「湧蓮寺」來稱呼這座合祀廟宇建築的名稱。蘆洲湧蓮寺曾歷經日治時代大正八年(西元 1919 年)跟民國 50 年(西元 1961 年)的兩次重建，現行的建築主體則是民國七十年(西元 1981 年)再次擴建的成果，此次擴建持續到民國 86 年(西元 1997 年)方才告一段落。為期長達十六年的擴建工程，不但擴大了建築體的尺度規模，也使寺廟格局上大為丕變。



圖 4-1 今日湧蓮寺外觀

湧蓮寺雖然是蘆洲的地方公廟，但因主祀神觀音佛祖的顯靈與湧蓮寺廟務人員的用心經營之下其信仰圈已不再侷限於蘆洲這地方，根據西元 2006 年湧蓮寺農曆九月十八所進行的蘆洲遶境捐獻者名單可以看出一些端倪。由表中可以看出捐贈者的名單有三分之一的人並不是居住在蘆洲，這樣的現象要歸功於湧蓮寺在宣傳方面的努力，在電視、報紙、看板等宣傳上可以讓大眾所了解。再加上有湧蓮寺有許多知名政商人士的參與更增添了湧蓮寺的光采，例如：連勝文、楊蓮福、李友親、陳信義、鄭四維等知名人士。這些人物對於廟務的推廣有極大的幫助。

在湧蓮寺農曆 9 月 18 遶境的當日，在筆者隨意訪談之下，意外發現一位遠從雲林來的老先生來參與遶境；那位老先生表示，他女兒嫁來蘆洲當媳婦，他來蘆洲一來可以上來看看女婿跟女兒，二來可以參與湧蓮寺遶境。由此可以發現到，外來移民定居蘆洲人數的增多，對於湧蓮寺的信仰方面的確有正面的幫助。

在蘆洲早期傳統農村時代，要舉辦湧蓮寺慶典是需要相的的費用，過去傳統農業時代所建立的廟宇，總是需要收「丁口錢」¹⁷，來支應舉辦節慶所需要的費用，蘆洲早期也是如此。

湧蓮寺早期是頭家爐主制度下，由地方仕紳家戶募取丁口錢，以作為廟與祭祀經費之用。到了日治時代早期，湧蓮寺祭祀圈已經形成土地公角、媽祖角、天公角三大角頭分佈，因此就由三大角頭分別負責三大祭典的經費籌措，三大角頭內也有頭家爐主制度，由爐主、頭家分別向角頭內收取丁口錢。到了日治時代後期，則轉由保甲制度下的保正、甲長負責，戰後變成由村長來負責收取丁口錢的業務，西元 1997 年蘆洲升格為市後，則由里長負責收取丁口錢。而湧蓮寺廟務組長王義治表示在當時，收丁口錢制度不完整的當下，村長污錢的案例屢見不顯，實可以看出收取丁口錢有其弊病；在當時蘆洲湧蓮寺丁口錢的收取，並沒有

¹⁷ 「丁口錢」的繳交是祭祀圈內居民對於地方公廟的義務。所謂丁是指男丁，口則是指女性，居民向廟方敬奉丁口錢後，廟方在辦理祭典或法事時，就會上疏天聽，祈求境內丁口平安。

男女之別，而是計算人口，每一人口收取十元。

村長收取丁口錢的傳統到了到民國 61 年(西元 1972 年)時，水河村村長李清潭提議：「湧蓮寺的財政已充裕，每年三次祭典及演戲等費用應由廟寺負責。」當時湧蓮寺乃採納村長停收湧蓮寺三大節慶(農曆 2/19、6/19、8/19)所收取的丁口錢制度，但是中元普度農曆 7 月 15 的丁口錢仍繼續執行。至此以後湧蓮寺三角頭舉辦全年三次祭典的收取丁口錢模式，始於光緒年間的三角頭的出現，終止於民國六十一年，前後約一百一十年的歷史。

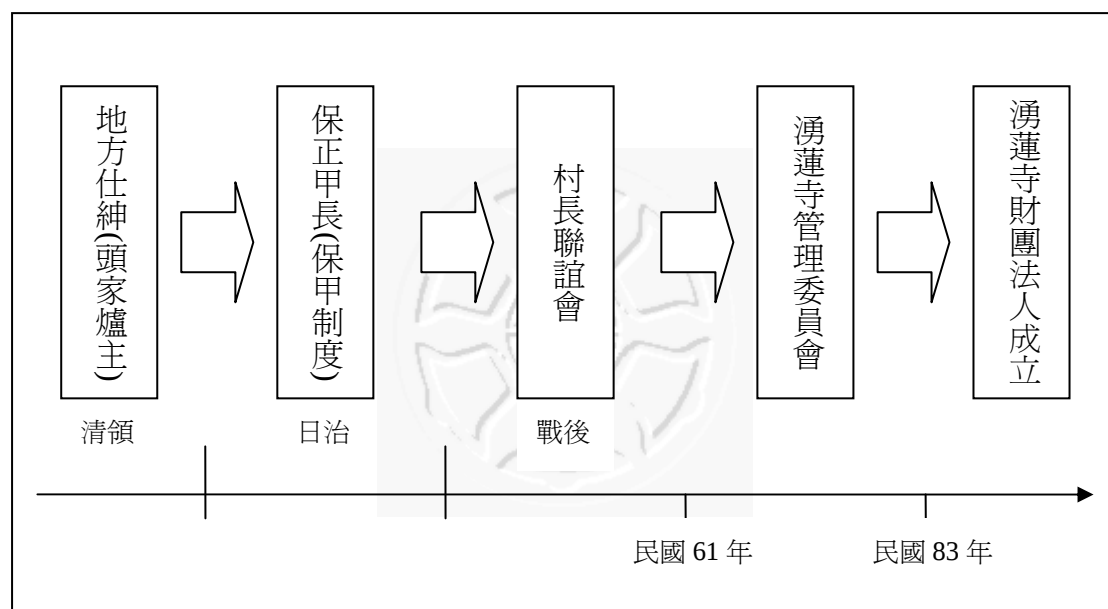


圖 4-2 湧蓮寺三角頭丁口錢制度演進表

資料來源：訪談湧蓮寺廟務組組長王義治先生

而湧蓮寺中元普渡丁口錢收取制度仍持續到民國 90 年(西元 2001 年)，藉由一次里長會議之下，認為收取丁口錢已經不合時代潮流，溝通形成共識乃決議取消湧蓮寺收取丁口錢制度。由此以後湧蓮寺祭祀經費完全由廟方自行負責。

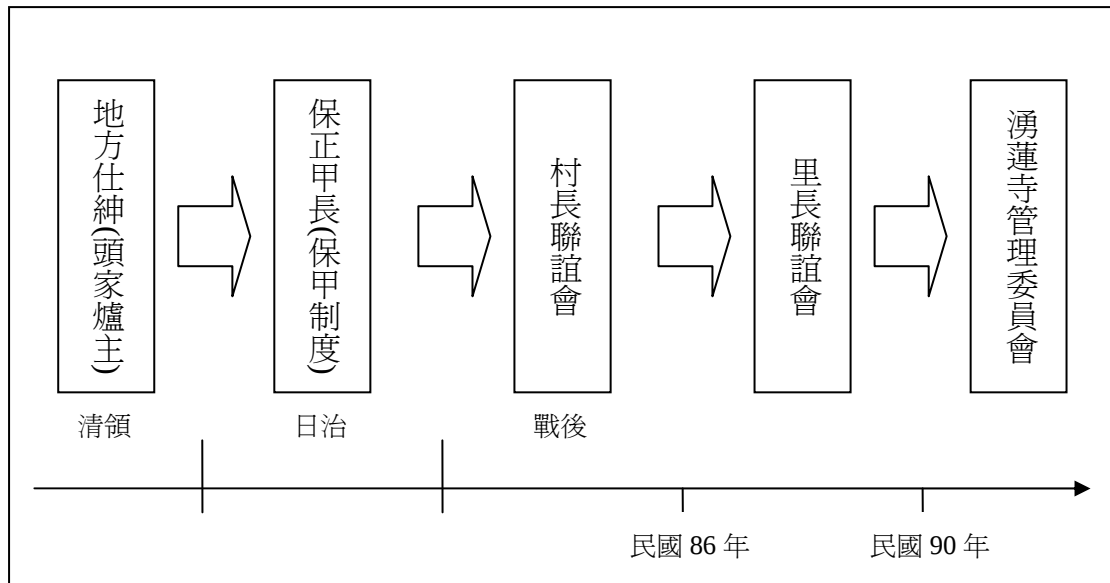


圖 4-3 湧蓮寺農曆七月十五丁口錢制度演進表

資料來源：訪談湧蓮寺廟務組組長王義治先生

事實上除了湧蓮寺廟方財政充裕之外，村、里長也不願意承擔收取丁口錢的任務，蘆洲因外來人口不斷移入，地方發展快速，人口流動率高，蘆洲居民也彼此不相熟識，導致收取丁口錢的難度大為提高，願意出丁口錢的人數也大為減少。外地人口的移入，停止收取丁口錢乃是趨勢，湧蓮寺在這樣的態勢發展之下，停止收取地緣象徵的收取丁口錢，也進一步打破蘆洲湧蓮寺侷限於蘆洲地方信仰中心的態勢，而是更進一步將信仰圈往外地擴張，以往只守護蘆洲安全的湧蓮寺形象已經成為過去的思維。

湧蓮寺除了在丁口錢制度加以改革，另外在湧蓮寺內部體制方面也日益健全，筆者試圖從：一、湧蓮寺組織分工；二、信徒的來源與資格認定；三、湧蓮寺行政管理組織變革。由這些面向來討論湧蓮寺改革的過程，也因為這些的革新，使得湧蓮寺的運作更符合信眾的期待。

一、湧蓮寺組織分工

現在的蘆洲湧蓮寺組織以一年召開一次的信徒大會為最高的決策會議，管理

委員會則為常設的執行決議的核心機構，此一委員會乃由信徒中所選出所選舉出來的管理委員和監事所組成，在依實際業務之需要分職分工：下設財務、工務、發展、總務、慈善、祭典、人事、安全和監察等不同之組別，行政劃分如下圖：

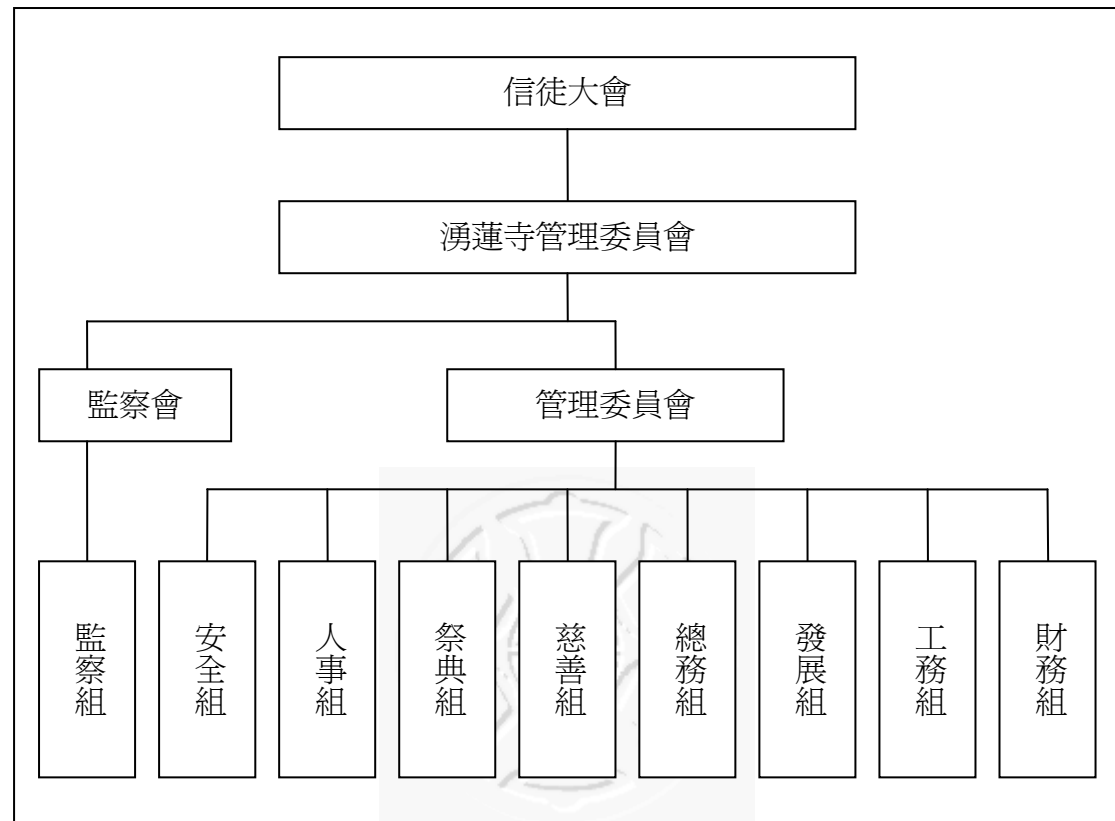


圖 4-4 湧蓮寺管理委員會組織架構表

資料來源：湧蓮寺廟務組

湧蓮寺平常的行政管理階層組織，以主任委員代表寺方的、綜理全盤事務，又設有副主任委員兩名，輔佐主任委員順利推動寺務，並聘有住持一人，主持宗教性事務活動；而日常的各項業務則由總幹事統籌處理。並且設有會計、慈善、祭典、發展和工務等業務，各司其職以求順利推動寺務。其分工如下圖

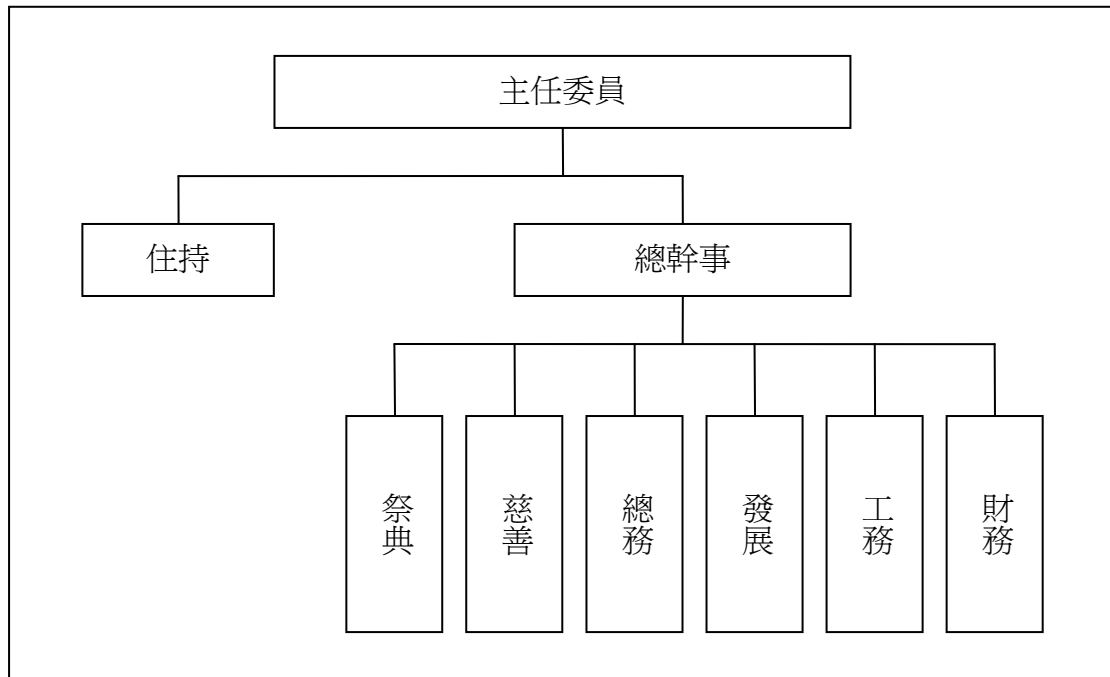


圖 4-5 湧蓮寺分組明細表

資料來源：湧蓮寺廟務組

二、信徒的來源與資格認定日益健全

地方性的公廟是一種政經權力結構的代表，同時也是一種地方身分的階層體現，其早期成員往往由於世襲或傳統的因素，而獲得合法性的領導階層，成為傳統社會組織的權力核心，而這些地方仕紳領袖即掌握這當地決策的關鍵。

蘆洲面對外來人口不斷移入的壓力之下，社會日漸多元，使得不同階層之間的升降逐漸加快，因此蘆洲以往的地方大族姓氏所領導的傳統局面也有所鬆動。不過由於社會變遷仍只是在逐漸地改變中，加以多數的廟宇各自具有其歷史傳統，所以主導其大方向的內部組織，至今也仍然具有較重要的影響力。

隨著理性的合法選舉制度的建立，和時代背景的變遷所產生新的強而有力的地方頭面人物的積極參與，湧蓮寺的權力核心，便成為蘆洲地區政經界非常重視的頭銜。想要成為湧蓮寺的決策部門，首先要成為湧蓮寺的信徒，如此才有資格被選為管理委員會成員。依據湧蓮寺民國 69 年舊法規定的信徒資格：「凡屬中華

民國國籍且具有宗教信仰，在本寺熱心貢獻有重大事跡或品行端正，對本寺修建曾捐助新台幣五百元以上，或對本寺祭典油箱經常捐助達一千元以上有確切之證明者，得報經主管官署核備為信徒。」這些條件並不嚴苛，但早先的信徒多少是同具特色、互相熟識或為地方領導家族身分為主，較具有傳統的保守性格。分析此一信徒的組成乃以李、陳、林等姓為大宗，這當然與他們祖先早期較早至蘆洲開墾有關，並且信徒多為蘆洲的居民，具有信仰地域性的特色。

上述舊有的信徒的資格認定標準，一直沿用至民國 83 年「管理委員會組織章程」通過前，而依據後來通過的新法規定，要具備以下兩大條件，方能成為湧蓮寺的信徒：

- (1) 凡虔誠信仰本寺主神既所供奉神佛經常前來本寺參聖及活動，對本寺有人力、財力貢獻者為本寺信眾。
- (2) 本寺信眾中凡中華民國國民年滿二十歲，除依政府有關信徒資格認定法令規定外，對本寺修建維護具有特殊貢獻或表現優異者，經主任委員提經管理委員會暨監事聯席會議審定後提請信徒大會通過，報經主管機關核備後，得為本寺信徒。

此條款區分信眾和信徒兩者，要成為信徒比原有的規定嚴格許多，同時也明確賦予主任委員提名新的信徒的權限。

三、湧蓮寺行政管理組織變革

台灣光復後湧蓮寺的管理負責人，據廟方資料指出，民國 38 年前是由前蘆洲鄉鄉長蔡雍接任管理人，民國 44 年則推選同鄉秀才李聲元之子李瑞生擔任，直到民國 61 年成立管理委員會，經由地方選舉方式選出當地士紳李朱其擔任首屆主任委員。民國 66 年，蘆洲鄉立委林榮三提議組織並籌組財團法人，並進一

步修改組織章程使之更加完備。民國 70 年 2 月 10 日台北縣政府(一)字第 22745 號函准以備查「捐助暨組織章程」，依此湧蓮寺董監事會及以當時的組織編制向台灣台北地方法院申請財團法人登記，但卻受當時當時法令限制而無法受到核准。

幾經波折，湧蓮寺財團法人始終未能如願登記，於是爲了符合實際寺務運作之需要，乃於民國 83 年 5 月 19 日由第三次董監事聯席會議通過，將行之多年的原有財團法人組織辦法，重新修改後定名爲「台北縣蘆洲鄉湧蓮寺組織章程」。經當年信徒大會通過後，便以管理委員會名義正式申請寺廟登記，經台北縣政府核准成立後(83 北縣寺字第二一七號)，組織章程一直沿用至今。(湧蓮寺丁丑年五朝慶成祈安福醮志，P50-52)



第二節 繞境、陣頭組織、遶境的變遷

蘆洲神將文化的發展約有百年的歷史，到今日蘆洲已經有 116 尊神將，蘆洲因此也得到「神將窟」的美名。蘆洲陣頭有混龍獅團、合義社、保佑宮神將會、清平社、同樂社、忠義廟神將會、保和宮神將會、清樂社、玉清宮神將會、和義軒、清海宮神將會、忠樂軒、忠樂軒神將會、樂樂樂、南義軒、和安樂社。其陣頭屬性、性質可以參照下表。

表 4-1 蘆洲陣頭組織整理

陣頭	主廟	村里	神將	屬性	起始時間
混龍獅團		溪墘地區	金獅 3 隻、綠獅 6 隻、達摩祖師一尊	金獅團、神將團以走拳、練獅為主，兵器操演為輔	155 年歷史
合義社	文武大眾廟	大寮口	18 尊 分屬以大眾爺為首的陰系神祇，跟北管子弟團守護神西秦王爺所屬部將	車鼓→歌仔戲→北管、神將團	
保佑宮神將會	保佑宮	溪墘、樹德、民和里	五營等神將 10 尊	負責神將事宜	民國 77 年
清平社	保佑宮	同上		車鼓→南管→北管	不詳
同樂社	中正路底福壽宮	保新里		南管	
忠義廟神將會	忠義廟	忠義里、長安里	14 尊 (康趙元帥、黑白將軍)	南管→歌仔戲→神將團	民國 73 年 最晚加入
保和宮	保和		16 尊	神將團，北管請人來	民國 77

神將會	宮		(門神、各路元帥)	演奏	年
清樂社	保和宮轉移護天宮			歌仔戲→北管	不詳
玉清宮神將會	玉清宮		22 尊神將(十三太子太保神將)	神將團、誦經團	
和義軒	清海宮	水湳、水河、仁愛、忠孝		南管	日治時期，已倒軒
清海宮神將會	清海宮	同上	8 尊神將(周倉、關平將軍、金玉守將)	最晚成立之神將會	民國 90 年
忠樂軒	九芎宮	中路、九芎、中華等里		北管	民國 66 年
忠樂軒神將會	九芎宮	同上	6 尊(中壇元帥、二郎神君)	負責神將事宜	民國 85 年
樂樂樂	懋德宮		6 尊(甘輝將軍、萬里將軍)	北管神將團	1904 年
湧蓮寺大祖會 南義軒	湧蓮寺	正義、永樂、永康、南港里	唯一雙管並奏的社團、大祖駕前軒社 4 尊神將(善財、龍女神將)	歌仔戲→南管及北管→北管神將團	日治時期
湧蓮寺二祖會、和安樂社	湧蓮寺		2 尊(韋馱護法、伽藍護法)、二祖駕前軒社	未轉型的南管社團神將團	清末、日治初期
總 合	16 個團體組織			116 尊神將	

資料來源：蘆洲大神將、訪談

蘆洲在民國初年期間，蘆洲陣頭組織是北管跟南管並行的、相同興盛的狀

態，當時北管陣頭有合義社、樂樂樂、南義軒；南管有同樂社、清平社、忠義廟神將會、南義軒、和安樂社。但隨著工商業的發達，青年學子有意學習傳統戲曲者日漸稀少，且南管比北管還要複雜，除了吹管樂之外，還需要唱腔，因此南管在蘆洲日漸衰微。在蘆洲熟練南管的老輩日漸凋零，於是蘆洲北管逐漸成為蘆洲陣頭的主流，僅只剩下和安樂社跟同樂社保有南管的技藝之外，其餘的蘆洲陣頭組織皆以北管為主要的伴奏組織。

在工商業發達底下，除了蘆洲陣頭伴奏的轉變之外，另外還有一項相當棘手的課題——那就是神將團的練習空間。蘆洲因快速發展之下，大樓林立，空地快速減少，這也嚴重衝擊著神將的訓練空間。據前保和宮神將會會長李國濱指出，保和宮的訓練場地是在忠義廟前面的廟埕，蘆洲也只剩下那塊空地比較廣大而已，而忠義廟他們的神將也是在那邊練習的。整體可見蘆洲神將團體，面臨相當嚴重的生存問題，但最嚴重莫過於年輕學子是否願意學習陣頭這項傳統技藝。

在蘆洲中，所有的遶境過程中，最為熱鬧的時間乃是湧蓮寺 9 月 18 的蘆洲大拜拜遶境當天，當天所有的陣頭組織皆會以最盛大的陣頭來參與。而湧蓮寺遶境的陣頭組織排序也流傳已久，已經大致上定型，但依然偶有一些變化產生。

蘆洲湧蓮寺陣頭排序的規則大致是：**先是路關**，開導前面的交通；**再來是土地公帶路**，五福宮祭祀的土地公素有「蘆洲土地公王」的稱號，觀音佛祖的遶境就是由這尊三角頭土地公帶領的；**獅頭陣**，即屬於獅陣性質的混龍獅團及忠義獅團；**陰系神明開路**，文武大眾爺廟為蘆洲知名的陰廟，乃由其陣頭合義社來負責掃除遶境路途中任何不乾淨的事物；**天公角陣頭團體**；**媽祖角陣頭團體**；**土地公角陣頭團體**；**湧蓮寺觀音佛祖壓大**，乃迎請大祖的南義軒跟迎請二祖押尾鎮的和安樂社。湧蓮寺在各三大角頭中，其陣頭排序越是後面，代表其神格越大。

看表 4-2 可得知，民國 90 年湧蓮寺陣頭排序中，可以發現忠義獅團原本屬

於獅頭陣，但在民國 93 年陣頭排序忠義獅團卻跑到樂樂樂、懋德宮的前面。湧蓮寺廟務組組長王義治先生指出，會這樣安排是希望把混龍獅團跟忠義獅團區隔開來，以免混淆成同一團體，而將忠義獅團向後挪到樂樂樂、懋德宮的前面，而是希望能把三大角頭陣頭跟主廟的陣頭能作一個區個的界線。王先生又指出，當初這樣設計也有考量到過去以往忠義獅團遶境當天都只派出一頭獅，就打發全天的遶境，也跟其他團體領同樣的 5 萬元薪水，實在很不公平，因此乃想說把忠義獅團跟混龍獅團切割開來，讓忠義獅團沒有混水摸魚的空間。而民國 93 年，玉清宮挪到獅頭陣，主要是因為玉清宮主祀神是三太子，具有開路、壓煞的性質，於是乃將玉清宮的陣頭挪往前頭。

在湧蓮寺陣頭排序中，在角頭內中排序在越後面代表該神神格越高，而在天公角頭內的忠義廟跟保佑宮皆是以池府王爺為主祀神，但是卻保佑宮在後面，代表其神格比較大。其主因是因為忠義廟的池府王爺是由保佑宮分火而來，因此以祖廟的池府王爺神格為大。但就以現實中的香火而言，忠義廟的香火會比保佑宮的池府王爺的香火來的興盛。但湧蓮寺遶境陣頭排序，主要是依照神明神格大小排序，並非以香火興旺為主要考量；而這也顯示出神格的大小與否跟人民祭拜與否並沒有絕對的關連性。

表 4-2 蘆洲湧蓮寺各年農曆 9 月 18 日遶境排序表

排列意涵	聚落名	民國 90 年遶境	民國 93 年遶境	民國 95 年遶境
		警察開路	開導車	開導車
路關		路關牌、丸燈、大鼓亭	路關牌、丸燈	路關牌、丸燈、大鼓亭
土地公帶路		三角頭土地公	三角頭土地公	三角頭土地公
獅頭陣		混龍獅	混龍獅	混龍獅
		忠義獅	玉清宮	玉清宮
陰系神明開路		合義社 文武大眾爺	合義社 文武大眾爺	合義社 文武大眾爺
天公角	洲仔尾	忠義廟神將會	忠義廟神將會	忠義廟神將會

	王爺宮	保佑宮神將會	保佑宮神將會	保佑宮神將會
	灰磗	同樂社、福壽宮	同樂社、福壽宮	同樂社、福壽宮
媽祖角	樓仔厝	保和宮神將會	泰寧宮	淡水清水祖師
		福安宮	保和宮神將會	保和宮神將會
		玉清宮神將會	福安宮	福安宮
		清樂社、護天宮	玉清宮神將會	清樂社、護天宮
			清樂社、護天宮	
	水湳	關渡天上聖母 清海宮神將會 、和義軒	關渡天上聖母 清海宮神將會 、和義軒	關渡天上聖母 清海宮神將會 、和義軒
土地公角	溪墘	保安宮保生大帝	保安宮保生大帝	保安宮保生大帝
	中路	忠樂軒	忠樂軒	靈天宮
		淡水清水祖師	淡水清水祖師	忠樂軒
	店仔口	樂樂樂、懋德宮	忠義獅團	忠義獅團
			樂樂樂、懋德宮	樂樂樂、懋德宮
誕辰日主 神所屬之 軒社壓大		湧蓮寺四祖祭典 委員會	湧蓮寺四祖祭典 委員會	湧蓮寺四祖祭典 委員會
		湧蓮寺三祖會音 樂團	湧蓮寺三祖會音 樂團	湧蓮寺三祖會音 樂團
	南港仔	南義軒	南義軒	南義軒
	和尚港	安和樂社	安和樂社	安和樂社
		湧蓮寺誦經團	湧蓮寺誦經團	湧蓮寺誦經團

資料來源：蘆洲大神將，訪談。

在民國 95 年遶境中可以發現一個陣頭組織過去皆未出現過—靈天宮，靈天宮主祀神是五府王爺，其主祀者為許進吉先生，許進吉先生在民國 75 年由嘉義東石鄉經親朋好友介紹之下移居蘆洲，在民國 77 年的時候，經王爺指示要他在蘆洲成立靈天宮，並且到嘉義朴子找一位雕刻師傅雕刻王爺金身的專家，到朴子去找果真有這樣一位雕刻師傅，然後到台南南鯤身進行分靈到蘆洲，民國 84 年成立了靈天宮。靈天宮外表狀似神壇，但是卻以善念為業，未來有志成立一個公廟。靈天宮在蘆洲成立起初是以嘉義的親朋好友為主要的信仰成員，這些嘉義信徒大概分布在五股、蘆洲、三重、八里一帶。剛開始移居蘆洲成立靈天宮的確遭受到許多排擠，但時間久了，蘆洲的居民也漸漸接受這樣的外來信仰。靈天宮的

陣頭組織—擲乩劇坊，跟靈天宮原本素不相識，經由楊蓮福(湧蓮寺管理委員會委員)的牽線之下成為合作團體。

在民國 94 年的時候經楊蓮福先生的引薦之下參予了湧蓮寺的遶境活動，這在蘆洲市還是頭一遭可以讓狀似神壇的寺廟來進行遶境活動，這一切都要歸功於楊蓮福的大力提拔。而擲乩劇坊是在台北縣文化局有立案的表演團體，楊蓮福先生也有意拔擢此團體為蘆洲地方有特色的地方陣頭組織。

靈天宮是嘉義人來到蘆洲所產生的信仰空間，藉由這信仰空間再跟湧蓮寺的遶境進行連結，融入蘆洲的地方上，但這樣的信仰組織的出現其實也對於地方角頭的公廟產生嚴重的威脅。這個案例算是過去以往湧蓮寺遶境未見，但這也可以顯現出湧蓮寺對於外來信仰的尊重，以及湧蓮寺轉變成為開放性的信仰寺廟，而非僅是過去的蘆洲地方性的中心公廟。



圖 4-6 靈天宮外觀

資料來源：實地考察

第三節 新的祭祀活動產生—湧蓮寺觀音文化節誕生

民國八十九年，當時河上洲文史工作室執行長楊蓮福提出觀音文化節的構想，觀音文化節的構想主要是要把蘆洲中心公廟—湧蓮寺的信仰給發揚光大，成為蘆洲的地方特色，並撰寫企畫書呈交給當時民政課課長汪德國先生，獲得蘆洲市市長李翁月娥的支持，促成了第一屆觀音文化節，並獲得了地方政府、湧蓮寺與居民的熱烈支持。乃於民國 91 年舉辦蘆洲第一屆觀音文化節。

以民國 95 年的觀音文化節為例，節目活動一共為期四天，節目有宗教遶境活動、民俗文化大街、夜市活動、音樂表演、明華園演出等等。吸引大量蘆洲年輕學子的目光。以民國 95 年觀音文化節推出的夜市活動來說，筆者到現場觀察，到現場參予的群眾，的確吸引了眾多青少年的參予。但筆者認為這樣的活動基本上跟傳統夜市沒有太多差異，其中所販賣的內容幾乎都跟觀音文化沒有任何關連性，似乎促年輕學子對於蘆洲在地文化了解的功能大打折扣。據訪談得知，其觀音文化節夜市租金頗高，且販賣物品同質性超高，例如：大熱狗、飲料、射氣球，販賣物大同小異，到第三天的觀音文化節的活動已有許多攤販收攤不賣，可見其時觀音文化節不是很成功，且蘆洲市公所跟湧蓮寺溝通也相當欠缺。

另外以觀音文化節夜市的舉辦活動場地來看，其舉辦的位置離主辦單位湧蓮寺有一段距離，這樣也讓人不容易聯想此夜市活動跟湧蓮寺觀音文化節有何關聯。不過蘆洲空地快速的縮減，要舉辦這樣的大型夜市活動，似乎也只能選在南港仔重畫區內，因為這邊空地比較廣大。

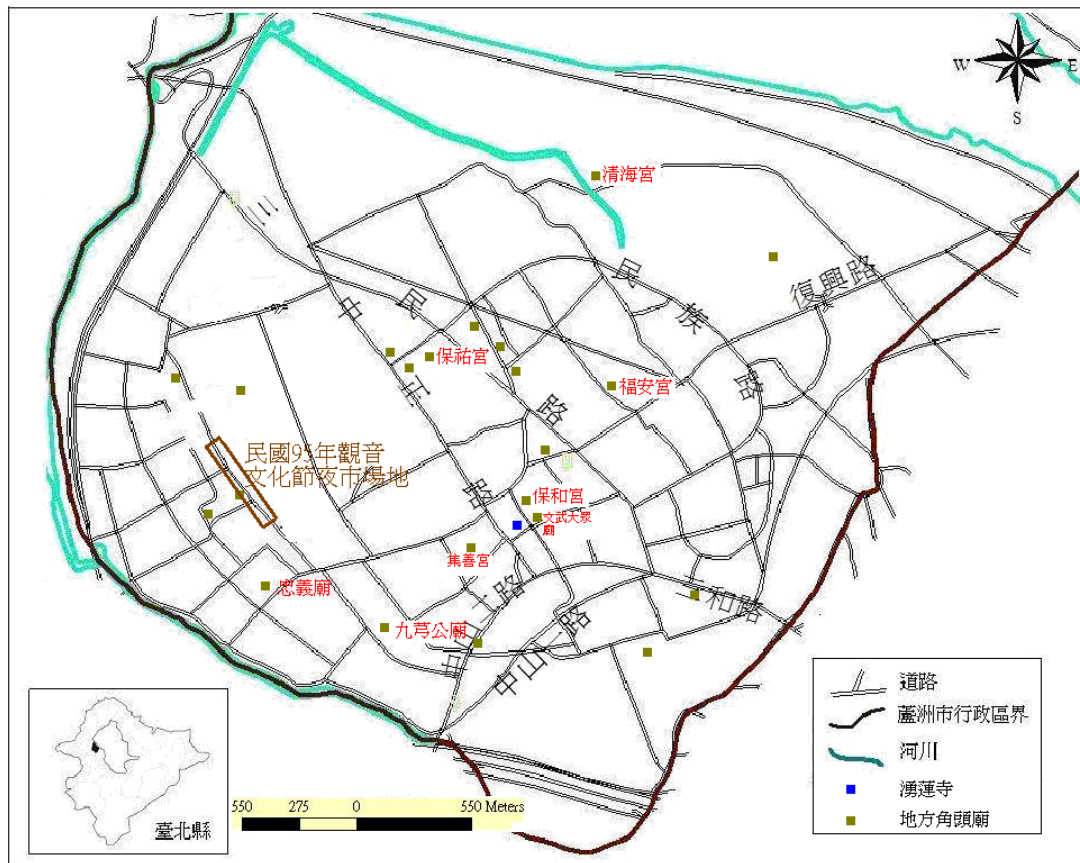


圖 4-7 觀音文化節夜市活動地點

資料來源：實地考察

筆者認為蘆洲有許多大大小小的經濟活動、宗教活動皆舉辦在空地較多的南港子重畫區、灰磙重畫區，基本上對於該地方廟宇—忠義廟產生了其香火日益興盛的附帶效果。像是湧蓮寺觀音文化節夜市活動的舉辦，距離忠義廟比湧蓮寺近許多，對於忠義廟的香火大有助益。

夜市活動正面積極地助益了觀音文化節的成立；在觀音文化節的夜市活動當中，有超過 3 成以上的人數是國中、高中的青少年族群，應該多少提升了青少年對於蘆洲地方信仰的重視程度。蘆洲湧蓮寺跟蘆洲市政府合作推出的觀音文化節，充分達到吸引年輕學子對於在地蘆洲宗教的關注。



圖 4-8 蘆洲 2006 年觀音文化節夜市活動表演

神將公仔 行銷觀音文化節

強力可／蘆洲報導

農曆九月十八是一年一度的蘆洲觀音文化節，今年將有20個陣頭參與繞境遊行。蘆洲市愛鄉協會重製作神將圖像的公仔、鑰匙圈、馬克杯和手機吊飾，盼以流行方式推廣宗教文化。

蘆洲愛鄉文化協會理事長楊蓮福說，蘆洲有「神將窟」美譽，相傳早期有位商人，從大陸帶取財、龍女、蘇軾、伽藍，及兩對七爺、八爺共8尊神將頭來台兜售。七爺、八爺在宜蘭賣出後，商人輾轉到蘆洲賣出其餘神將。

蘆洲目前登記的神將數目達128尊，楊蓮福說，1935年，日本在台舉辦萬國博覽會，蘆洲有2尊神將展出，後來的時光

復進行，蘇軾、伽藍2尊也受邀參加。

近來棒樣地瘋推美好手工王建民公仔，楊蓮福想到可用公仔推廣神將文化，因此製作16個神將公仔，贈送忠義廟、合義社、保和宮、保祐宮、清海宮、忠樂軒、崇樂樂、南義軒等當地陣頭。

楊蓮福說，由於數量有限，首次製作的紀念品不對外發售，但他希望各陣頭思考用流行文物行銷，增加大眾對傳統文化的接受度。

觀音文化節陣頭繞境，本月八日上午10點由湧蓮寺出發，信眾可在復興、三民路口、保和街、忠孝路口，及保和宮後方、衛生所前等3地迎接。



◀蘆洲觀音文化節即將展開，楊蓮福（左）託人製作神將公仔，行銷傳統宗教文化。（張力可攝）



圖 4-9 楊蓮福推出觀音文化節神將公仔 圖 4-10 民國 95 年觀音文化節傳單

另外值得一題的就是，民國 88 年蘆洲廟口形象商圈的成立，以湧蓮寺為中心，東西向分別向得勝街、成功路延伸，形成一個以傳統零售業為主的商圈。在

經濟部商業司積極輔導之下，除了成立商圈組織之外，並製作商圈導覽手冊、商圈網站行銷、業者教育訓練、商圈特色重新塑造等，期望在廟口一帶巷弄狹小的困境中找回第二春。

蘆洲廟口商圈特色是「跟日常生活、購物結合的宗教聖地」，蘆洲市街區早上是販賣蔬菜、魚、肉等生鮮食品，購物民眾也多以家庭主婦或年紀稍長的老者；到了下午兩點市場開始有交接的過程，蘆洲市街區逐漸轉變成為以販賣衣服、珠寶、唱片等為主，主要的消費對象轉變成為年輕、壯年族群。蘆洲廟口商圈內除了有湧蓮寺、保和宮、文武大眾爺等知名寺廟之外，還有紫禁城博物館、蘆洲李宅等知名景點可供參觀。蘆洲廟口商圈最知名的小吃乃是切仔麵和蚵仔煎。

然而廟口形象商圈的成立，似乎對於蘆洲市街區的幫助有限，雖然有形象商圈內鋪設人行紅磚道利於民眾購物，市民依然駕車騎車其上，完全沒有考量會破壞人行磚而且威脅行人的安全，但這現象也突顯出政府政策實施似乎跟民眾的日常生活需求有所出入，使民眾難以配合。蘆洲市街區畢竟巷弄狹小，發展已呈飽和狀況，要開發成為觀光地點有其困難性。面對忠義廟一帶的灰磙重劃區的快速發展，蘆洲市街區的經濟成長已經趕不上時代的需要。不過蘆洲廟口形象商圈更重要的是其歷史意義，以及其溫暖的情感交流場域。且著名的湧蓮寺、保和宮、文武大眾廟也都在此區域，因此蘆洲市街區就算呈現飽和狀況，也不會有絲毫衰退的感覺。



圖 4-11 蘆洲廟口形象商圈
資料來源：現場實查

第四節 寺廟營運、宣傳管道的多樣化

湧蓮寺的發展能夠有今天規模，首要歸功於湧蓮寺對於地方貢獻良多，且經營管理透明化。湧蓮寺廟務組組長表示，目前湧蓮寺信眾、信徒遍佈全省，湧蓮寺在農曆 4 月 4 日浴佛節舉辦法會，有許多信徒是來自台中、台南、南投等地。且在農曆 9 月 18 日蘆洲湧蓮寺遶境當天會邀請一些知名的政治要角前來參予。以民國 96 年的遶境來說，湧蓮寺邀請到連勝文先生來到湧蓮寺參拜，而在次年再來到蘆洲湧蓮寺參拜時已經當父親了，連勝文直說來到湧蓮寺參拜會有好報，果然一舉得子，活生生替湧蓮寺大打廣告。民國 97 年適逢立委選舉跟總統選舉，因此當天更是政治明星雲集，湧蓮寺邀請到馬英九先生、連勝文先生、柯淑敏女士等人來到湧蓮寺。民國 97 年該天的遶境，因為馬英九先生的到訪，使得湧蓮寺在媒體的曝光度大大增加，可謂政治跟宗教之間實為魚幫水，水幫魚的特殊景象。



圖 4-12 民國 97 年農曆九月十八日馬英九先生來到蘆洲湧蓮寺參拜

湧蓮寺除了在宣傳方面下了許多苦心，但若沒有實質貢獻地方，也無法使寺廟的信仰圈擴大。湧蓮寺在每年的國曆六月一號會推出清寒獎學金，只要是蘆洲市任何一間學校，每一個班級都有一位可以領取獎學金，這對於清寒學子是大有助益。在蘆洲交通方面，湧蓮寺提供蘆洲境內的免費社區小型巴士，替蘆洲的交通打下更便利的基礎，等到蘆洲捷運線完工，這些巴士將發揮更重要接駁之使命。湧蓮寺因念及五股交通不便利，也在五股方面投入了社區巴士，五股在地居民對於這項交通工具如視珍寶，五股居民表示因為當地沒有公車路線經過，學子要上學都必須依靠湧蓮寺免費社區巴士來接送。五股的居民依賴湧蓮寺免費社區巴士甚深，甚至希望湧蓮寺能多開幾班巴士服務交通不方便的五股山區居民。近些年湧蓮寺又大舉捐贈蘆洲地方清潔車，為地方清潔盡一份心力。



圖 4-13 湧蓮寺捐贈清潔車

資料來源：民國 97 年 1 月 31 日自由時報

湧蓮寺各地方若是遭遇天災人禍，湧蓮寺的捐款也一向不落人後，所以其信仰圈也不再僅侷限於蘆洲。湧蓮寺內部的管理委員會、信眾們更是人才輩出，許多人士都是蘆洲地方知名者，對地方貢獻良多。像是楊蓮福、李友親、陳萬全、陳信義等，這些知名政商人士對於廟務推廣有極大幫助。

第五章 結論

蘆洲市快速的外來人口移入、都市化、產業快速變遷，於民國 86 年升格為縣轄市。然而在這樣歡娛聲之中，蘆洲都市化在無形間衝擊到蘆洲原生的生活模式，也改變了蘆洲宗教信仰的空間分佈。筆者欲從以蘆洲這塊土地來窺探，宗教信仰在快速都市化底下會產生何種改變跟調適。並且以居民的生活經驗作為出發點，來詮釋當前蘆洲信仰空間為何。最後在利用第三空間的概念來解釋這些變遷的現象，藉以形成一套完整的改變狀況。

一、在蘆洲早期的信仰空間

蘆洲早期的信仰比較知名的寺廟有湧蓮寺、保和宮、保佑宮、文武大眾爺廟、清海宮等。而這些廟宇該廟的信仰屬性、神格，就大致決定了其信徒的信仰範圍與信仰屬性。以保佑宮、保和宮來說，保佑宮為陳姓宗廟，保和宮為李姓宗廟，而這樣的廟宇屬性就決定了其信仰區域以及信徒。以清海宮來說，主祀神水仙尊王，為蘆洲農業發達的水湳地區的地方角頭廟宇，清海宮成為民眾心中守護農作物跟土地的象徵，成為水湳庄頭的信仰中心。

在民國 74 年興建二重疏洪道以前，蘆洲的居民保持著高度且穩定的信仰結構。在民國 48 年，蘆洲李姓占百分之 45 左右，陳姓佔約百分之 12。這樣的結構也可以充分解釋說明，為何早期蘆洲信仰中保和宮(李姓宗廟)跟保佑宮(陳姓宗廟)的信仰是如此興盛，此乃藉由同族宗廟信仰的連結來克服天災人禍的挑戰。在當時的環境中，中心寺廟湧蓮寺跟在地角頭廟宇的信仰沒有所謂的嚴重矛盾的現象。當今蘆洲耆老李平財表示：「在蘆洲早期沒有所謂專門拜哪些廟宇，基本上很多廟宇都會經常去參拜，以我來說就常拜湧蓮寺、保佑宮等等，只拜一間廟宇是年輕人比較會做的事情。」由此可見，當時地方角頭廟宇跟中心公廟湧蓮寺並沒有所謂搶信徒的現象發生，而是合諧的信仰分布狀況。

蘆洲的中心公廟—湧蓮寺，因為其主祀神觀音佛祖的神格高，乃成為蘆洲的信仰中心。而湧蓮寺的出現也代表著過去以血緣的信仰轉變成爲以蘆洲地方爲主的地域信仰。在二重疏洪道建成之前，蘆洲湧蓮寺的信仰圈乃是以蘆洲整體跟社子島中洲埔爲主要信仰範圍。

二、外在環境對寺廟的衝擊影響

蘆洲外界環境的改變，也嚴重衝擊到蘆洲信仰空間的變化，其中又以政府的政策跟民眾對於宗教的祭祀行爲影響最爲嚴重。

政府在推行都市化政策，無形中嚴重影響了蘆洲的信仰空間。政府在推行如何快速經濟成長，如何快速在地產業轉型，往往忽視到蘆洲原生在地的信仰以及傳統的維護。而政策的推行、實施之後，其最重大的影響是在後續的時間發展。在蘆洲這塊土地中，影響最爲重大的建設莫過於二重疏洪道的興建。

民國 74 年二重疏洪道的興建，的確導致蘆洲淹水機會大幅縮小，地價快速成長，居民的確享受到建設後應該獲得的好處。但此項建設對於蘆洲的信仰有無比的影響力，但這樣的改變未必是好，但是也未必不好。

首先二重疏洪道興建完工之後，因淹水不再，外地移入人口大幅成長，這樣結果最直接衝擊首當是宗廟性質的保和宮與保佑宮。對於外來移入蘆洲人口來說，蘆洲以宗族來做爲信仰號召的廟宇，其影響力根本不存在。然而這蘆洲此兩間宗廟的命運卻大不同。以保和宮李姓宗廟爲例，他位在蘆洲重要的蘆洲菜市場之中，其因爲地理位置相當優越，在都市化底下，信徒日益增加之中，且並非以李姓爲主體的信徒，但是然而保和宮的權力核心仍然是由李姓所把持。而反觀保佑宮陳姓宗廟，保佑宮也是其宗廟性質日益沖淡，但是因其地理位置不佳，導致其無法吸引大量外來人口的注意，該信仰已經有趨於沒落的現象。

第二，要提到的是蘆洲水神信仰的青海宮，蘆洲民國 74 年以後已經不再容易淹水，因此水神信仰也變的不在重要。原本早期以農業為主體的水湳庄頭也轉型成為以鐵皮屋工廠製造業為主體，產業的轉變、淹水環境的不在也導致該廟信仰的趨於沒落。青海宮總幹事表示：「該廟的信仰圈由早期由水湳庄跨越到對岸社子島中洲埔，逐漸縮減到僅限於水湳庄頭的一半，而這些都是因為蘆洲跟社子島之間水運的沒落，蘆洲河堤的興建，直接影響到青海宮廟宇的發展。原本每年五月五端午節會跟對岸社子島舉辦的龍舟競渡儀式已經停辦有好幾年的時間了。」由此可以知道蘆洲跟社子島的關係已經日益衰退之中。其中在湧蓮寺跟湧蓮寺角頭分佈中也可以發現端倪。湧蓮寺在民國 80 年以前該信仰角頭分佈中有包含社子島中洲埔，但是到了民國 80 年以後因社子島就沒有再繳交丁口錢給湧蓮寺，乃遭道廟方除名，這有可以反應出蘆洲跟社子島之間關係趨於冷淡。在保和宮當中其角頭分部中，在社子島部分是被切分成三個角頭，原本這樣劃分是因為過去社子島各有渡船跟蘆洲加以聯繫，乃因為蘆洲跟社子島聯繫程度來劃分角頭位置；但今日保和宮委員中有人提議傳統把社子島切分成三個角頭已經不合時宜，應該把這三個角頭合併成為一個社子島角頭，而這也可以象徵著社子島已經逐漸成為一個獨立的整體，而非只是蘆洲信仰圈其中的一個地區。蘆洲跟社子島的聯繫，信仰的連結有日益減退之中，筆者訪談社子島居民發現到，社子島的耆老仍有對蘆洲湧蓮寺有去參拜的現象出現，但是在年輕族群當中已經漸漸不再以湧蓮寺為信仰中心，反倒是以社子島信仰中心—威靈宮為信仰中心。或許再過幾個世代，社子島將和蘆洲沒有任何信仰關係的牽連吧。

第三，是在興建二重疏洪道中，所搬遷的洲後村信仰中心廟宇—忠義廟。忠義廟在民國 74 年興建二重疏洪道之前是屬於五股洲後村村民的信仰中心。然而為了要配合二重疏洪道的興建乃被拆遷到灰磙重劃區。忠義廟跟洲後村村民一起搬遷來到蘆洲灰磙重劃區，當時灰磙重劃區還是一片爛田的景象，好在有這批村民的辛苦開發之下，才有今日灰磙重劃區的發達景象。忠義廟雖然被迫遷入蘆洲

的信仰圈中，但是住在蘆洲的五股洲後村村民仍然以忠義廟為其信仰中心，而非蘆洲中心公廟湧蓮寺。忠義廟前具有廣大的廟埕，吸引的蘆洲許多大型活動到那邊舉辦，也導致忠義廟的香火日益興盛。以筆者觀察忠義廟的信仰可以說是僅次於蘆洲市街區湧蓮寺信仰圈之外的次級信仰中地。但這也表示著說，外來的信仰組織，也開始破壞了原初的蘆洲信仰空間結構。

三、寺廟內在營運管理上的改變

寺廟運作的改變也是為了適應時代社會背景的需求而有所變遷。在蘆洲許多知名大型寺廟欲使信徒對廟宇的運作更有信心、財務透明化，也都陸續開始成立管理委員會的組織機構。以湧蓮寺為例，在民國 83 年就成立了所謂的湧蓮寺財團法人，使得財物的運用更加透明化，信徒也更願意捐獻香油錢供寺廟運用。

另外對於制度面衝擊，首要就是對於丁口錢制度的衝擊。湧蓮寺在早期收丁口錢，一律是算人頭，沒有分男女，一個人頭收取十元丁錢，但是一般都民眾都會多給丁錢，不會少於十塊錢。但是這像收取丁口錢制度，必須依靠居民之間要彼此有一定的熟識，且居住時間夠長久，對於蘆洲土地的認同感相當地深，才有辦法維繫此種制度。但是面對外來移入蘆洲人口日益增多，收取丁口錢的難度日益增加，且容易有污丁口錢的行為發生，湧蓮寺乃決定於民國 61 年開始停止收取湧蓮寺三大節慶的丁口錢。這乃是因應時代的變遷，而做出來的制度性調整，而這項制度的調整也可以破除使湧蓮寺的信仰圈只侷限在蘆洲區域而已，反到讓湧蓮寺有機會向外面的信仰圈來拓展。

後來蘆洲湧蓮寺又推出了蘆洲觀音文化節的行銷節慶方式，對於讓年輕學子體認蘆洲的觀音文化有正面的幫助。蘆洲觀音文化節的名詞出現，是於民國 89 年由河上洲文史工作室執行長楊蓮福提出觀音文化節的構想，獲得市長李翁月娥的支持，促成了第一屆觀音文化節(民國 91 年)。

觀音文化節觀音文化節的成立，主辦單位為湧蓮寺跟蘆洲市政府，然而事實上這兩者單位並沒有太多的溝通與協調，據湧蓮寺廟務組組長林義治表示蘆洲市政府他們在長榮路所舉辦的夜市、表演活動並沒有跟湧蓮寺商量過(距離湧蓮寺頗遠，反而接近忠義廟)。而且筆者到觀音文化節的夜市活動中，發現其中所販賣的物品或者表演跟觀音文化的關連性相當低，充其量只能算是夜市活動。到第三天的觀音文化節的活動已有許多攤販收攤不賣，可見其時觀音文化節不是很成功，蘆洲市公所跟湧蓮寺溝通也相當欠缺。

但觀音文化節的成立、觀音文化節的夜市活動也有其正面幫助，在觀音文化節的夜市活動當中，有超過 3 成以上的人數是國中、高中的青少年族群，對於青少年對於蘆洲的地方信仰的重視似乎也有產生一定正面的作用。

觀音文化節或許有許多需要改進的地方，但這種宣傳湧蓮寺觀音文化的手法的確是一種可以採用的方法，假若能用更精緻的手法來包裝觀音文化節，肯定蘆洲的在地文化可以推廣到更多的區域。

四、小結

在二重疏洪道興建以前的蘆洲，宗教信仰呈現相當完美的神聖空間，地方中心公廟跟地方角頭廟宇之間彼此間搭配相當合諧，各廟宇有各自廟宇的屬性，而廟宇的屬性就決定所信仰的信徒樣態。

然而在二重疏洪道完工之後，在自然環境的改變之下，蘆洲變成不易淹水，地價上漲，外來人口大量移入，打破了蘆洲的傳統地方性格，大大地始蘆洲的信仰產生改變，地方角頭廟首當其衝，地方角頭廟的信徒必須依靠著強烈的在地性格才有辦法維持它的信仰，再加上今日年輕學子對於地方公廟的不重視，導致很多地方公廟都呈現衰退的現象。

在蘆洲中心信仰中心—湧蓮寺方面，則信徒呈現脫域化，信徒範圍相當的廣

泛，但信仰的熱忱卻不深。在外來移居蘆洲的居民很多都只祭拜湧蓮寺，而不去理會地方的角頭廟宇。據筆者觀察今日湧蓮寺的信仰在蘆洲的確無人能敵。

但另外還有忠義廟，這廟宇算起來是外來移入的信仰，跟湧蓮寺信仰可以說是不同的信仰空間(洲後村未搬遷以前算是五股鄉)，然而在民國 80 年左右加入湧蓮寺的遶境陣容，算是很晚才加入遶境組織，由此可知忠義廟最後還是融入蘆洲的信仰體系之中。但其原洲後村村民仍以其忠義廟為其信仰的中心。

蘆洲都市化底下在信仰空間上面，湧蓮寺出現 1.寺廟祭典節慶化。2.寺廟運作透明制度化。3.湧蓮寺信仰圈脫域化。4.政治力介入。5.中心廟宇跟地方廟宇信仰發展極端化。6.舊有廟宇角頭的破壞。這些信仰現象都是為了適應時代變化需要而誕生，在人群的大量移入蘆洲定居，在人群以利益為考量之下的行動，以及政府政策的施為之下，無形之中已經改變了蘆洲最原始的信仰空間。最為明顯例子就出現在蘆洲湧蓮寺把社子島排除在信仰圈之外，而對蘆洲人而言也認為社子島跟蘆洲似乎關聯性似乎不大，反倒是跟三重關係密切。但社子島老一輩的居民卻對蘆洲保和宮跟湧蓮寺卻也經常來祭拜，因為這些人都曾經用渡船來到蘆洲工作，但該地耆老也憂心表示，或許再過幾代，社子島或許真的會逐漸沒有人會以蘆洲湧蓮寺為信仰中心了。

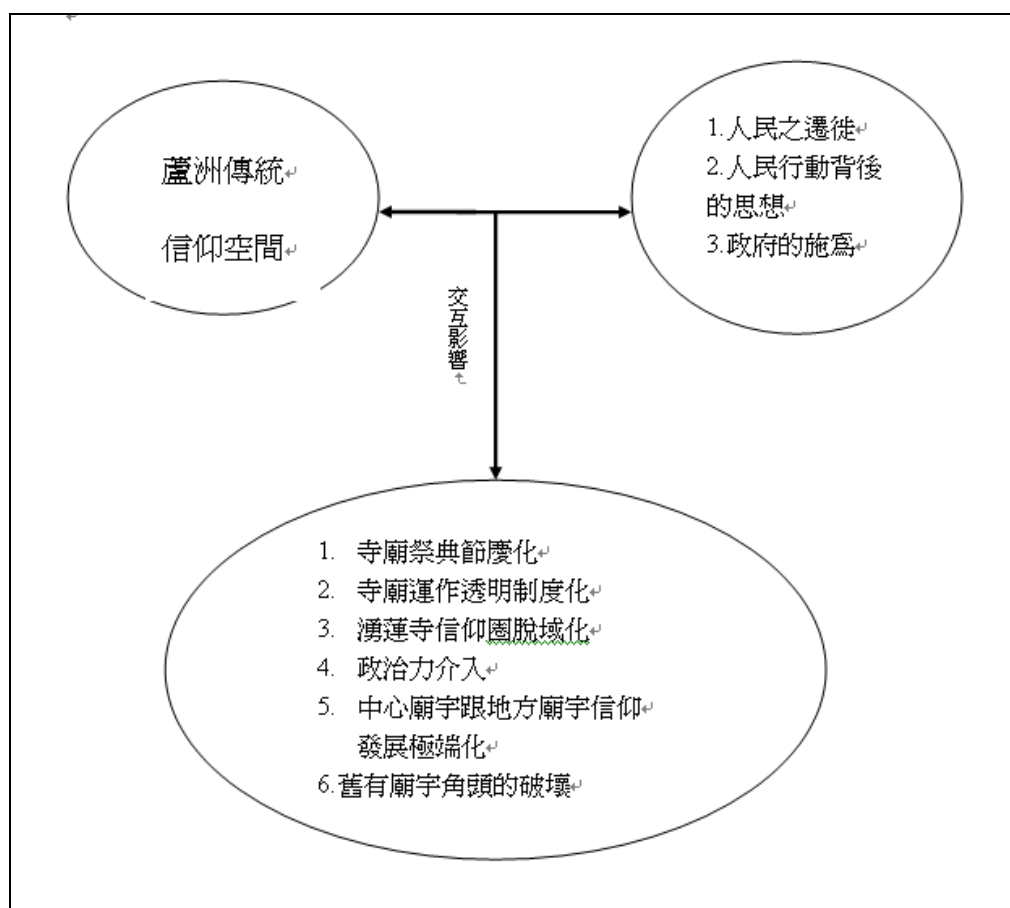


圖 5-1 蘆洲信仰空間轉變示意圖

筆者最後套用第三空間的理論來呈現研究的結論，在圖 5-1 左上角圓圈是第三空間中的第一空間，也就是農村時期的蘆洲，最原始的信仰空間結構，寺廟的屬性決定所謂的信徒特性；右上角的圓圈代表第二空間，代表的是思想方面、政策、施為方面的衝擊面向，像是人民行動的思想，政府的政策等方面，這些都會改變第一空間的結構面。圖中下面的圓圈代表的是第三空間，也就是當第一空間跟第二空間交互影響之下所產生的結果，筆者研究發現當前的信仰空間有這些現象：1.寺廟祭典節慶化。2.寺廟運作透明制度化。3.湧蓮寺信仰圈脫域化。4.政治力介入。5.中心廟宇跟地方廟宇信仰發展極端化。6.舊有廟宇角頭的破壞。

其中的第六點舊有廟宇角頭的破壞也象徵的在高度都市化底下的寺廟，利用傳統的角頭或者信仰圈的概念來判斷信徒範圍似乎已經不合時宜。像是蘆洲湧蓮寺來說，他真實的信仰區域絕對遠遠大於他的角頭劃分範圍。

參考文獻

中文部分

王永偉

2003 《蘆洲繞境活動對街道空間影響之研究》，國立臺北大學地政學系碩士論文。

王志文

2000 《淡水河岸同安人祖公會角頭空間分布—以燕樓李、兌山李、西亭陳、郭子儀會為例》，臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。

王志弘

1998 《文化概念的探討—空間之文化分析的理論架構》，台北：田園城市文化公司。

王志弘等譯，Edward W. Soja 著

2004 《第三空間》，台北：桂冠出版有限公司。

王志弘等譯，Tim Cresswell 著

2006 《地方、記憶、想像與認同》，台北：群學出版有限公司。

田禾譯，Giddens, A. 著

2000 《現代性的後果》，南京：譯林出版社。

余光弘

1988 《媽宮的寺廟》，中央研究院民族學研究所專刊乙種第十九號。

沈清松

1984 《解除世界魔咒》，時報文化出版事業有限公司。

池永歆

1996 《嘉義沿山聚落的「存在空間」：以內埔仔「十三庄頭、十四緣」區域構成爲例》，國立台灣師範大學地理學系碩士論文。

2000 《空間、地方與鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性》，國立台灣師範大學地理學系博士論文。

李進億

2003 《蘆洲：一個長期環境史的探討(1731-2001)》，國立中央大學歷史研究所碩士論文。

林秀英

1978 〈蘆洲的寺廟與聚落〉，《臺灣文獻》，29-1，176-180。

林美容

1983 《臺灣人的社會與信仰》，自立晚報文化出版部。

郁永河

1996 《裨海遊記》，臺灣省南投縣立文化中心。

高傳棋

1996 〈蘆洲百年來土地利用變遷與其都市化過程之研究-1-〉，《臺北縣立文化中心季刊》，50：19-26。

1997a 〈蘆洲百年來土地利用變遷與其都市化過程之研究-2-〉，《臺北縣立文化中心季刊》，51：64-71。

1997b 〈蘆洲百年來土地利用變遷與其都市化過程之研究-3-〉，《臺北縣立文化中心季刊》，51：72-76。

陳憲明

- 1973 《台北市近郊蘆洲鄉之土地利用》，國立台灣師範大學地理學系碩士論文。

陳岫傑

- 1998 〈蘆洲之經濟變遷與區域發展〉，《地理教育》，24：17-36。

許鈞等主編，David Harvey 著

- 2003 《後現代的狀況》，北京：商務印書館。

管志民

- 1989 〈都市化過程中市郊城鄉結構轉型之研究—臺北縣蘆洲鄉變遷案例之探討〉，《中國地理學會會刊》，17，77-95。

溫振華

- 1996 〈蘆洲湧蓮寺——一座鄉廟的形成〉，《臺北縣立文化中心季刊》，50：4-9。

趙永富

- 1998 《「大肚」地方性的構成—文化歷史地理的詮釋》，國立台灣師範大學地理學系碩士論文。

楊蓮福

- 2001 《戀戀蘆洲情—鄧麗君在蘆洲的歲月》，博揚文化事業有限公司。

- 2006 《蘆洲古厝的故事》，博揚文化事業有限公司。

劉英毓

- 1985 《台北地區防洪計畫二重疏洪道案拆遷戶拆遷反應之研究- 台北縣五股鄉洲後村個案研究》，國立台灣大學地理研究所碩士論文。

潘朝陽

- 1994 《台灣傳統漢文化區域構成及其空間性—以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋》，國立台灣師範大學地理學系博士論文。

蔡文芳

- 2001 《跨國娛樂資本的空間生產—以台北星巴克為例》，國立台灣師範大學地理學系碩士論文。

鍾振坤

- 2005 《蘆洲的大神將》，財團法人綠色旅行文教基金會。

謝宗榮

- 1998 《湧蓮寺—丁丑年五朝慶成祈安福醮志》，湧蓮寺管理委員會。



英文部分

Heidegger, M.

- 1971 "poetry、Language、Thought(trans by A.Hofstadter)", New York:Harper&Row Publishers Inc.

Massey, D.

- 1994 "Space, Place, and Gender, Minneapolis", University of Minnesota Press.

- 1999 Geography Matters in a Globalised World, Geography, Vol.84(3), pp.261-265.

Relph, E.

1976 “Place and Placelessness” , London:Pion.

Seamon, D.

1979 “A Geography of the Lifeworld” ,London: Croom Helm Press.

Tuan, Yi-Fu.

1971 “Man and Nature” , Association of American Geographers.

1974 “Topophilia: A Study of Environmental Perception 、 Attitudes 、 and Values” , New Jersey: Prentice-Hall Inc.

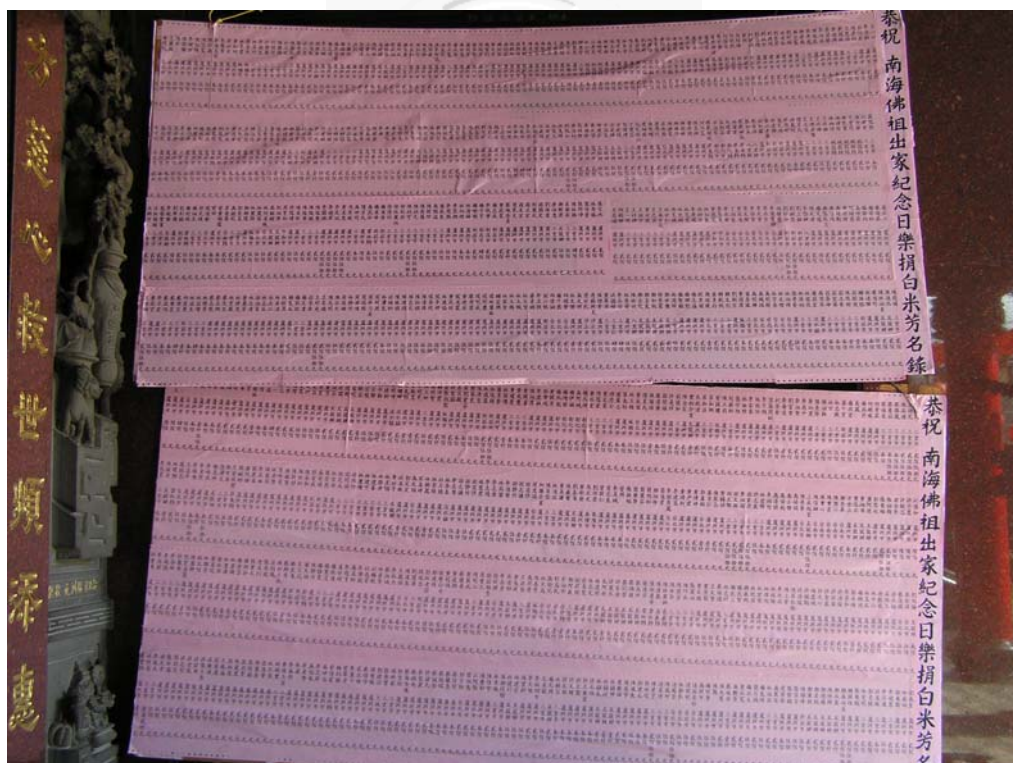
1975 “Place: An Experiential Perspective” , The Geographical Review, 65(2):151-165.

1977 “ Space and place: The Perspective of Experience” , London: Edward Arnold.

1979 “Space and Place: Humanistic Perspective” , in Gale, S. & G. Olsson(eds.) Philosophy in Geography, London: D.Reidel Publishing Company.

1993 Passing Strange and Wonderful: Aesthetics, Nature, and Culture Washing, A.A.A.G., 81(4):684-696.

附錄



湧蓮寺民國 95 年農曆 9 月 18 日遶境的白米捐贈者名單部份



清海宮建廟誌



湧蓮寺所捐贈的免費社區巴士



保和宮前廟埕，成為大眾停車空間。



民國 95 年湧蓮寺遶境當天盛況



挪吒劇坊在民國 95 年湧蓮寺遶境之展演



謝 辭

回想起三年前，當我知道自己錄取師大地理系碩士班的那一刻，我開心不已！師大地理系求學三年後，知道自己論文已經完成，可以順利畢業，我則滿懷感激！

歷經三年的師大地理系碩士班的歷練，使我體認到研究過程的不容易，需要眾多人士的大力幫忙之下方能完成。在這段日子中，我首先感謝我的指導老師——潘朝陽教授，由於老師您的指導之下，指導我需要注意的細節，才能順利完成本篇論文。另外，我的父母、楊蓮福先生也對我論文提出有建設性的幫助，使我受益良多。也謝謝我的同窗好友廖建生、蕭承典，在求學的路途上，給我幫助的與扶持。

這篇論文雖然還有很多需要加強的地方，但這是我人生中第一本完成的著作。在未來我也要憑藉這份經驗、這份研究精神來應付未來可能遭遇到的挑戰與研究。人生研究的旅途還很漫長，碩士班三年的路只是人生的一個停靠站，希望在將來我能把在指導教授上所學到的知識，傳承給下一代。

我滿懷感激我能進入到師大地理系就學，師大的師資、資源、學生都是相當優秀的，在這邊我吸收相當多的東西，我喜愛師大這邊的環境，也喜愛這邊的一草一木，更熱愛對地理系專業的堅持。師大地理系真的是一個溫暖、博學且實用的一個科系，謝謝指導老師，謝謝曾經教過我的每一位老師。

民國九十七年六月三十日於國立台灣師範大學
地理系研究生李健次筆