

國立清華大學社會學研究所

碩士論文

徵收神明：民間信仰與土地徵收的互動關係

Expropriating Deity : When folk religion meets land expropriation.

指導教授：姚人多 Yao,Jen-To

研究生：羅景賢 Lo,Jing-Shan

2015 年 10 月

October, 2015

本著作榮獲國立臺灣圖書館博碩士論文研究獎助，
特此致謝。

謝辭

每當論文寫作進行到瓶頸之處，我總會出現一個念頭：不如先寫謝辭吧。沒想到論文真的寫完了，謝辭卻難以下筆。寫論文的時候，時間與世界仿佛靜止，一點聲音都沒有。但隨著論文的完成，時間再度行走，擱置在一旁的情緒如排山倒海而來，每當回想，都會起雞皮疙瘩。因為論文的生產過程與在清大社會所就讀的三年要感謝的人、事與物實在太多，有太多的歡喜與悲傷的回憶，充實與頹廢的生活記憶，以及無法言喻的複雜感受。如果要為我的研究所生活留下幾個關鍵字，一定會有社會運動、讀書會、麥寮訪調團、研究生聯合會、酒水食物團、大埔訪調團、重訓運動團，當然還有「徵收神明」這篇畢業論文。

先從論文說起。自修習社會學研究方法至正式動筆撰寫「徵收神明」的過程，不僅曲折，也反映出我反覆不定的性格。在「徵收神明」之前，我有千百萬個研究構想，但我的能力與耐心卻如同濾篩，想法受到一層一層的考驗、檢視與限制而所剩無幾，最終存續下來的研究構想也多半半途而廢。直到姚人多老師因大埔事件組織訪調團，我才在訪調過程好好靜下心來，仔細思考自己的畢業論文到底要寫些什麼。也可能是神明有意要我停下來。大埔的受訪者提到萬善祠的故事，同時，位於桃園竹圍的輔信王公也在航空城計劃堅守自己的福海宮，這便啟發我一件事：在台灣到底有沒有什麼事物可以讓資本主義感到畏懼。巧妙的是，每當我搭高鐵往返高雄，我都會被高鐵竹北站對面那座於都市計劃中留存下來的土地公吸引。跟人多老師討論後，我決定不再猶豫，不如聽從神意，就做這個研究。我跟自己也跟神明說，研究的目的就當作以自己微小的力量幫忙神明討回屬於祂的公道。透過碩論的探究與撰寫，為這些鮮少受到學術關注的故事留下一些淺薄又稚嫩的己見。

或許真有神助，我在研究過程中受到許多人的幫助。像是大埔社區的大哥大姊、地理師與耆老長輩，竹北六家的陳板老師、黃運喜老師、耆老長輩、道士團與其他持續為六家文史工作努力的大哥大姊，還有在桃園竹圍福海宮管委會的大哥們。因為匿名的關係，我無法一一指名道姓地在謝辭中感謝他們。不過，除了萬善祠的甘千歲、竹北的土地公與竹圍的輔信王公外，我最感謝的是這些人，感謝他們同意我的訪談邀約，感謝他們耐心的指導我，感謝他們對我這個來自於外地的研究者最熱情的回應。另外，我也要感謝偉哲、勝韋、奇峰、寶萱、士永與志慧姊，如果不是你們熱心的引介與討論，我很難跟田野地的大哥大姐們認識，更遑論要完成一個個深度的訪談。

支撐我完成論文的動力來自於社會所的大家。在社會所就讀的三年期間，我們一同經歷

許多事情，我時常在想，到底是時勢的機運降臨在我們身上，還是我們的組成造成了時事機運的降臨。不過，我確定的是，我們總是不安本分，除了例行性的修課外，我們上街頭參與社會運動，組讀書會談天論地、相互辯論，組成研究生聯合會挑戰清華大學。最重要的是，我們共組而成麥寮訪調團隊，數次前往麥寮近距離觀察地方社會，並藉由分工在不同視角提出具體的報告。這些修課外的行動與社會所的學術訓練構成了我提問、分析、探究與撰寫等學術能力。我想，在這些行動的背後，有一個非常深刻的情感根源，這個情感根源的組成卻很簡單，由我們彼此之間的友誼與對台灣這塊土地的情感交織而成。

當然，我們並非不懂「過生活」的研究生，除了學習與探究社會學外，酒水食物穿插在我們的日常生活中，排解我們時常的苦悶。每當心血來潮，我們就在 B407 或 C 區走廊上舉行火鍋饗宴，或是走廊上的燉湯、滷菜與咖哩飯。懶得煮也沒關係，因為我們已摸清在新竹這個美食沙漠，到底有哪些好吃的食物。有食物，通常就會有酒。說到酒精，我永遠記得那天校園論壇結束的晚上，魏揚到底抱著什麼睡著了。碩二後，我們發覺這樣吃吃喝喝下去不行，尤其是軒瑋的肚子越來越大，所以我們也開始運動，像排球、籃球、游泳與重訓等。這些日常生活的細節成為了我在清大社會所最具體的記憶，吃什麼？喝什麼？幾點運動？這三個問題大概是我們每天必定出現的問號，也是我們游離在痛苦、憤怒、歡喜與悲傷等情緒下的生活。

「我們」到底是誰？其實就是清大社會所的大家。其中，時常陪伴於我身邊的軒瑋、淳卉、孟樺、培宏、朋達、敬文、淳森、竹君、湘琳、智怡、牧樺、佳樺、郁芬、魏揚與偉哲，感謝你們把我當作寶寶一樣，無微不至照顧我，買飯餵飽我，學術刺激我，生活娛樂我。另外，佳穎、正馨、虎門、昀濃、月苓、婧雯、佳琪、萃文、宇庭、原廷學長與傳位學長，感謝你們的陪伴，也感謝你們的啟發。「我們」並非只有研究生們，當然也有老師。我想要特別感謝在我的研究所生涯中，啟發與影響我最深遠的兩位老師，分別是我的指導教授姚人多老師與陳瑞樺老師。若非兩位耐心的引導與陪伴，我的學術研究與人生處境仍可能處於一個混沌不明的狀態。感謝你們帶領我在日常生活的各種時刻看見社會學，並提點我各種反身性的思考，讓我的思想更為成熟，書寫理路更為清晰。

最後，還有一個人我必須好好的感謝他。這個人在我苦惱的時候陪我聊天，在我難過的時候陪伴我，開心的時候與我同樂，焦慮的時候承擔我的不理智，缺乏信心的時候給我鼓勵。書云，謝謝你。

論文的完成只是挖掘出更多值得深究的問題，以及凸顯研究者處於社會脈絡中可能出現的盲點。對我來說，論文無疑是一種啟蒙的過程。除了論文的完成，其實讓我最捨不得是清

大社會所的大家，因為你們讓我的人生變的更完整、成熟與甘醇。此時此刻的我，心情又是欣喜，又是悲傷。畢竟要離開一個滋養我、支持我與陪伴我三年的地方，總是需要一些時間來調適。於是，我跟自己說，相信在清大社會所的三年並非結束，而是開啟日後我們情感基礎的序章。在接下來的人生，我們也會秉持在社會所的初衷與價值，持續相互陪伴彼此，持續共同陪伴台灣。

2015 年 10 月 霜降
撰寫於清大人社院 A423 研究室

摘要

一般來說，「民間信仰」與「政經結構」總被認定為是兩個互不干擾、彼此獨立的領域，它們有各自的運作邏輯。不過，在土地徵收與地方發展的情況之下，這兩個領域會被迫重疊在一起。近年來，因為土地徵收所引發之爭議在台灣各地層出不窮。多數的情況，這種以經濟發展為導向的社會運作邏輯，它的規劃與執行擁有相當高的正當性與合法性，並且可以得到當地社會上多數民眾的支持。然而，筆者發現，在開發與徵收的過程中，只要牽涉到「廟宇」、「風水墳墓」、「神明反對」、「顯靈」或是當地發生「異象」時，徵收就會停止或停頓下來，進入反覆確認的狀態，使徵收的過程多出一些額外的程序。換句話說，比起我們常見的拒絕拆遷戶而言，廟宇這種形式的「建築物」大大地提高了自身保留的可能性。

因此，本論文主要處理的問題是為什麼土地徵收遇到廟宇的時候會停頓下來？當土地徵收遇上以信仰為基礎的神明廟宇時，這二者會產生什麼樣的互動？為了要回答上述問題，我將選擇三個地方的案例作為研究分析的對象。它們分別是新竹高鐵特定區的土地公、苗栗竹南科學園區的萬善祠與桃園航空城的竹圍福海宮。透過對這三個案例的田野調查、訪談與分析探究，我想回答在什麼條件或狀態下，民間信仰如何能夠對國家力量產生實質影響？

本文指出，徵收廟宇的複雜性與困難度來自於信仰社群、神明意志、靈驗顯現與徵收處理廟宇的時機。這四點因素讓三地徵收神明的程序產生差異。本文更進一步指出，信仰社群內部的行動者與靈驗、神諭的不可預測性是廟宇於徵收留存的關鍵性因素，而其中行動者的特質在於其對神明或傳統事物的強烈情感價值。我們可以細分出信仰儀式實踐者與地方頭人或知識份子。一方面，信仰儀式實踐者在徵收廟宇時沿用傳統信仰知識詮釋、轉譯，甚至解決徵收廟宇衍生而出的信仰難題。另一方面，地方頭人、知識份子將地方色彩濃厚的民間信仰清晰化為具普世價值的文化資產，也透過其社群本身的社會資本、政治網絡與信仰文化關懷倡議保留廟宇。因此，為了不讓徵收的成本提高，在徵收單位不敢拆廟的現象背後，其實牽涉許多更深層的情感價值、政治、經濟、文化及信仰等集聚的綜合因素。

本論文的結論提出，以上的綜合性因素，導致廟宇在土地徵收的過程中會逐漸被轉化為公園化、校地化或宗教文化專用區的規劃管理形式。如此一來，廟宇不用拆遷，香火續存問題得到紓解；地權、產權方面則可以收編入官僚系統內進行管理；而廟宇留存的法律問題則可以「文化之名」解套。換句話說，經過規模性的都市計劃後，神明會被納入一個新的管理與信仰體系之中，即使牠們都留在原處，這些神明存在的意義在地方社會卻已悄然改變。

關鍵字：民間信仰、土地徵收、國家力量

Abstract

Folk religion and the political-economic structure are usually regarded as two mutually independent realms. However, the overlap appears when it comes to land expropriation. In recent years, there were many controversial cases of land expropriations in Taiwan. In most cases, under the banner of economic growth as the source of legitimacy, they gain support from the local majority. In this study, however, it's shown that the opposite situation occurs when it entangles religious phenomena relating to "temple", "grave", "apparition", or "vision", followed by the pause or extra processes of expropriation. In other words, religious phenomena mentioned above shown more strength than common means in terms of setting back land expropriations.

Therefore, the problematic of this study are: firstly, why would the setting back of land expropriation take place when entangling folk religion; secondly, what exactly happens when they entangle? There are three cases of land expropriation taken under scrutiny in my investigation: "Tudi Gong" in Hsinchu HSR Station Special District Land, "Wan Shan Ci" in Jhunan Science Park and "Fu Hai Temple" in Taoyuan Aerotropolis. By studying these cases, this study tries to figure out that, how, and under what circumstances, can folk religion form substantial influence on state power?

The finding shows that the complexities and difficulties of expropriations concerning folk religion comes from the religious community, will of deity, apparition of deity and its timing. The different path of the development of the three cases can be traced back to the four factors. The study further points out that the actors within the community which have great faith in deity, the unpredictability of efficaciousness and of oracles are the crucial factors to expropriating as such. Two kinds of actors can be distinguished from the interviewees: one kind tends to explain the matter with interpretation of the will of deity with traditional knowledge of religion; the other kind, who are usually local elites and the intellectuals, promotes the value of the temples as cultural heritage, under a more cosmopolitan view comparing to the former. Therefore, this study argues that the seemingly result of calculation of cost that preserving temples in the three cases, is actually more a matter of combination of faith, politic-economic, culture and religion.

Given the factors mentioned above, this study finds that temples, instead of being torn down in the process of a expropriation, are usually preserved under the name of administration of park, school or culture. Nevertheless, the temple, while prolonging its existence, has acquired a different meaning as it became a part of administration in the post-expropriation locality.

Keywords : Folk religion 、 Land expropriation 、 State power

章節目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究緣起.....	1
第二節 問題意識.....	2
第三節 分析架構.....	4
一. 現代國家、市場機制、地方社群與民間信仰.....	4
二. 神明的廟地與都市計劃圖的區塊：兩種空間的脈絡.....	6
三. 地方行動者的回應：民間信仰的發言權與詮釋權.....	7
四. 資本積累與民間信仰的空間競逐.....	7
第四節 章節安排.....	8
第五節 研究方法.....	9
一. 田野地介紹與範疇.....	9
二. 田野調查為主，文獻探討為輔.....	10
三. 觀察及訪談策略.....	11
第二章 文獻回顧.....	13
第一節 區段徵收與個案研究.....	13
第二節 漢人民間信仰.....	16
第三節 都市計劃與民間信仰的相關研究.....	19
第三章 兩種空間的脈絡：民間信仰與政治經濟的相遇.....	21
第一節 土地徵收與都市計劃：高鐵特定區、科學園區與航空城計畫.....	21
一. 新竹高鐵特定區.....	22
二. 新竹科學園區竹南基地.....	24
三. 桃園航空城.....	26
四. 從經濟建設特區到地方的都市計劃.....	28
第二節 政治經濟以外的民間信仰空間：土地公、萬善祠與輔信王公.....	29
一. 竹北六家土地公群.....	29

二. 竹南大埔萬善祠.....	34
三. 桃園大園福海宮.....	36
四. 民間信仰的範疇.....	39
第三節 徵收神明的程序.....	40
小結.....	44
第四章 地方的回應.....	46
第一節 地方的回應：當徵收遇到神明.....	46
一. 竹北六家土地公.....	47
二. 苗栗大埔萬善祠.....	51
三. 桃園竹圍福海宮.....	54
四. 不變的邏輯：互相尊重.....	58
第二節 溝通橋梁：兩種空間的轉譯者.....	59
一. 乩童.....	60
二. 地理師.....	62
三. 道士.....	66
四. 在徵收神明中轉譯與實踐.....	68
第三節 不敢拆：怕神、怕鬼還是怕人？.....	69
小結.....	72
第五章 磨合與平衡.....	73
第一節 神明的發言權.....	73
一. 竹北六家土地公.....	74
二. 苗栗大埔萬善祠.....	77
三. 桃園竹圍福海宮.....	79
四. 阿基里斯的腳踝.....	81
第二節 政府的回應：廟宇於都市的位置.....	83
一. 原屋原地.....	84
二. 拆遷保留.....	86

三. 各司其位，聯合辦公.....	87
第三節 廟宇與信眾不可兼得?.....	87
小結.....	91
第六章 結論.....	93
第一節 重返問題意識.....	93
一. 為什麼土地徵收遇到神明會停下來？是什麼關鍵性的條件讓神明在徵收案中被保留下來？.....	93
二. 神明可因徵收而拆除的嗎？地方上如何被詮釋、回應？.....	95
三. 當民間信仰與經濟發展被迫重疊時，它們如何進行磨合，取得平衡？.....	96
第二節 未竟之處.....	97
第三節 台灣現代化的特殊經驗.....	98
參考文獻.....	100

圖表目錄

圖 一：分析架構圖	8
圖 二：竹北高鐵特定區內廟宇位置分佈圖(筆者繪製)	30
圖 三：九芎樹伯公(筆者拍攝)	31
圖 四：詹屋伯公(筆者拍攝)	31
圖 五：水尾伯公(筆者拍攝)	32
圖 六：隘口伯公(筆者拍攝)	33
圖 七：番仔寮伯公(筆者拍攝)	33
圖 八：麻園伯公(筆者拍攝)	34
圖 九：兒六伯公(筆者拍攝)	34
圖 十：新竹科學園區竹南基地暨周邊地區內廟宇位置分佈圖(筆者繪製)	35
圖 十一：竹南大埔萬善祠(筆者拍攝)	36
圖 十二：桃園航空城內廟宇位置分佈圖(筆者繪製)	37
圖 十三：桃園竹圍福海宮(筆者拍攝)	39
表 一：田野介紹	9
表 二：訪談名單	12
表 三：三地徵收廟宇大事紀	42
表 四：徵收廟宇的四個變項	58
表 五：三地類型的比較	82

第一章 緒論

第一節 研究緣起

近年來，台灣面臨許多因經濟發展型態轉變而出現的爭議，其中引發廣大討論的苗栗大埔事件，上演出政府毫不遮掩地為實施區段徵收而強拆民房的過程。2013年，清大社會所組織大埔事件訪調團隊，試圖將苗栗大埔的脈絡釐清，期待在清大社會所參與式的觀察中，讓大家更了解大埔事件。根據田野訪調，我們發現大埔區段徵收的地段多被剷平，以水泥條與鐵絲圍繞起來，掛上標價牌出售；將徵收的地段鋪滿草皮、人行磚與植樹，並在空地裝置座椅、公廁、藝術品。顯然，苗栗縣政府以國家力量把徵收地段改造成「良好」的現代生活環境。正當我們以為大埔被徵收的地段「無一倖免」的時候，我們從受訪者的口中聽到「例外」。

大埔事件的開始源自於地方政府、地方社會與企業財團對於經濟發展的期待與行動，這股結合經濟神話與地方政治的力量似乎堅不可摧。但是，這股充滿爭議力量在「萬善祠」卻受到阻礙。受訪者¹提到苗栗大埔公義路上的萬善祠的故事，大意如下：萬善祠位置處於縣政府所有的公有土地，而縣政府將該位置劃為綠美化的地段，因而將萬善祠內安葬的先人骨骸取出。沒想到，同時間正在動盲腸手術的竹南鎮長 D 卻因得到猛爆性肝炎而匆匆過世。這件「意外」在地方上引發許多傳言與討論，許多大埔居民認為竹南鎮長的意外身亡與移動萬善祠的先人骨骸有密切的因果關係，因此，在施工人員也不敢繼續作業的狀況下，使得縣政府不得不重新將骨骸安置回萬善祠，作法事安撫亡靈，並且取消萬善祠的綠美化工程。

「萬善祠」並不是唯一的個案。同年的十二月，桃園航空城計畫的區段徵收也面臨到類似的狀況。位於桃園機場第三跑道預定區的大園鄉竹圍福海宮是周遭徵收區域唯一保存下來的建築物：

信眾遍及兩岸，具有 162 年歷史的福海宮據傳非常靈驗。日前卻因為航空城計劃差點遭到拆遷，福海宮位在桃園航空城計劃中第三跑道的終點，中間規劃地包含 4 個村落，5 千多戶人家通通要拆遷，而福海宮卻成為唯一抗議成功留下來的建築物。未來飛機起降的終點，將是一座廟宇。廟方不只擲筊問神明，神明還曾主動下神旨，堅持不搬家。桃園機場和政府不敢說不，又怕被民眾批迷信，只好將福海宮改列為宗教保留區，看在未來的拆遷戶眼裡，實在五味雜陳。(李依庭、翁震翔，2013/12)

¹ 2013 年 10 月 24 日訪談逐字稿。(Q)

事實上，土地徵收與民間信仰的相遇並非近年內才開始發生。過去在竹北高鐵特定區內，數座土地公也曾面臨徵收問題。地方居民與文史工作聽聞徵收訊息後，隨即組成伯公巡守隊以及文史調查工作隊，進行高鐵特定區內的地方文史調查，以此向高鐵局與新竹縣政府進行溝通協商。最後，在地方居民與文史工作者的努力下，高鐵局與新竹縣政府重新規劃徵收藍圖，多數的土地公才被以傳統建築的形式保留下來。而部分被拆遷的土地公也在地方人士與地方政府的安排下，集中到公園內，持續地供奉。所以，現在我們走入竹北六家地區會發現，儘管這個地方歷經都市計劃而「煥然一新」，但在許多角落我們仍然可以發現許多香火鼎盛且歷史悠久的土地公廟。

我還可以舉出更多的案例或故事，不過，上述三個地方的區段徵收個案已經足夠說明我想要表達的現象：依循著土地徵收／經濟發展的新聞或議題脈絡，我察覺到，當國家政府不論是以何種名義（如都市計劃、觀光發展、國家公園、工業發展、交通建設）進行土地徵收／經濟發展時，雖然地方上多數的民眾多會舉雙手歡迎。但是，只要徵收過程牽涉到「廟宇」、「神明反對」、「顯靈拒絕」或是發生「異象」的時候，徵收就會停止或停頓下來，進入反覆確認的狀態。有時，甚至會增加政府與民間／神間溝通的時間與空間，比起我們常見的拒絕拆遷戶而言，廟宇大大地提高保留的可能性。甚至，在徵收的過程，地方人士與政府、廠商也試圖找出地方發展與民間信仰之間的某種平衡，期待在減少紛爭的情況下進行地方的開發。

由此我不禁想提出幾個問題，像是廟宇作為一個民間信仰的空間場域，當它遇到土地徵收的時候會發生什麼事？比起徵收一般私人財產而言，徵收神明有什麼不一樣？甚至我想更直接的問，神明／人們是否願意為地方的經濟發展而答應拆遷廟宇？民間信仰到底具有什麼力量能夠影響眾所期待的經濟發展？在這些初步的疑問上，我打算進一步思考其中的核心問題所在。

第二節 問題意識

在我挑選的案例中，不論是從現象觀察或是田野訪談，我發現廟宇面臨土地徵收／開發案的時候，廟宇展現出的力量具有「不可動搖」的特性。一是它有令人畏懼的性質，如大埔萬善祠內供奉的神明遭移動的時候，屆時的竹南鎮長因「意外」而死。不論其是否有因果關係，這件事情在地方上引起廣泛的討論，更使萬善祠的綠美化工程終止。另外它也擁有不容

侵犯的力量，如福海宮內供奉的輔信王公透過顯靈、擲筊降旨拒絕遷建，不論是桃園縣長、交通部官員、立法委員或是桃園航空公司的董事長親自到廟裡「溝通」都無法逆轉輔信王公的意願。並且，輔信王公更表示福海宮所在位置是「龍鳳穴」，可保國泰平安。在這個態勢之下，任何權高位重的行動者都無法違背輔信王公的旨令。最後，從竹北高鐵特定區的案例中，我們也可以發現就算徵收過程神明沒有「展現靈驗」或「令人畏懼」的力量，其背後的社群行動也可能以另一種方式讓神明在徵收案中被保留。

我們不難想像的是，在一片徵收並重整後的土地中央留下一座廟宇，看起來相當吊詭，像是「去脈絡」的狀態。顯然，當這種狀況發生的時候，其實也凸顯出國家政府與民間社會之間的邏輯與認知差異。也就是說，「廟宇」對於民間社會而言並非只是「空間」，而是存有獨特社會意義的場域。反之，對於規劃與實行土地徵收／開發的政府而言似乎只是規劃圖上的一塊土地或空間。因此，相對於現代、理性的土地徵收／開發案中，「令人畏懼」、「不容侵犯」與社群力量顯然就是徵收案無法透過理性計算、規劃進而解決的變數，使得徵收案必須改變原本的策略。所以，相對於「現代」、「理性」與科學計算的經濟建設而言，廟宇在土地徵收／開發案的角色往往代表著「傳統」、「迷信／神鬼」與民間信仰。因此，我們可以這麼說，這是奠基在發展想像與社群信仰兩種不同屬性的運作邏輯的交會。

然而，在過去的研究中，我們知道台灣現階段的土地徵收、都市計劃存有高度的爭議性。特別是 80 年代末期新自由主義開始在台灣作用，導致台灣政治經濟結構走向去管制的狀態，使得台灣土地市場走向金融化而過度炒作。另外，我們也都知道民間信仰在台灣社會扮演相當重要的角色。從清代移墾時期開始，民間信仰一直是支撐移民渡海拓墾、守護田產與建庄的主要力量。這股源自民間的力量，甚至在歷經日治時期與國民黨高壓統治後依然存續至今。但是，我們卻很少有探究民間信仰與經濟發展正面對決的經驗。過去研究的討論多以「現代」如何旁敲側擊地改變「傳統」，或是「傳統」如何旁敲側擊地影響「現代」為主。所以，我們對於民間信仰與經濟發展進行正面交鋒後會發生什麼事一無所知。特別是台灣土地市場過度炒作的現在，土地徵收已然迫使民間信仰與經濟發展這兩個領域重疊在一起。

代表「現代」的土地徵收、都市計劃與代表「前現代」的民間信仰在過去通常被視為兩種互不相干的領域，它們分別具有兩種截然不同的運作邏輯。所以當它們在徵收案中被迫重疊的時候，其實也是兩種的理解範疇的交鋒、磨合。在土地徵收／開發的過程中，土地公、福海宮與萬善祠不論是透過「異象」、「降乩」、「輦轎」，還是其管理委員會、信徒或地方社群展現出其影響力。比起徵收私人財產而言，神明在徵收案中保留下來的可能性大幅提升。所以在本篇論文中，我便打算透過桃園航空城、新竹高鐵特定區與竹南科學園區等三個案例來

回答以下問題：(一)為什麼土地徵收遇到神明會停下來？是什麼關鍵性的條件讓神明在徵收案中被保留下來？(二)神明可因徵收而拆除的嗎？地方上如何被詮釋、回應？(三)當民間信仰與經濟發展被迫重疊時，它們如何磨合，取得平衡？

第三節 分析架構

由於本研究牽涉到三個地區的區段徵收，而這三個地區的民間信仰狀態、徵收時序、地方脈絡也有些差異。因此，本研究的策略是以扣合在徵收中保留下來廟宇進行研究。而在進入田野之前，我們必須藉由分析架構釐清幾件事，以此才有可能在時間與規模的限制中對本研究的核心問題提出解答。

一. 現代國家、市場機制、地方社群與民間信仰

如果我們理解徵收廟宇的力量為何，我們就必須先窺探區段徵收背後的結構組成。簡單來說，區段徵收是國家政府基於都市開發建設、舊都市更新、農村社區更新等開發目的，將一定區域內土地以國家公權力全部予以徵收並重新整理的工程。由於區段徵收的目標在於促進徵收區域內的「土地利用」與經濟發展，所以在官方的語言中，區段徵收屬於國家與人民的「合作開發」。然而，它最具爭議性的也在於此，由於徵收的土地是以地目變更回饋的方式將土地的「價值」提升，意即政府徵收土地後，透過整區的地目變更與土地整理，讓該區域的土地升值，並扣除工程款等徵收工程成本後讓徵收戶取回抵價地。

不論是從區段徵收的目的或是執行方式來看，其實我們不難發現區段徵收背後的主要有兩股力量，它們分別是「現代國家」與「市場機制」。關於它們如何在台灣形成結構性的力量我將會在文獻回顧中仔細的討論。不過，在這邊我想簡要地提出幾個關鍵性的概念：現代國家進行徵收工程的有哪些特點，另外，土地商品化如何成為人人舉手歡迎的經濟霸權。藉由這兩點的粗略說明，我想要進一步凸顯地方社群與民間信仰面對區段徵收時的尷尬處境。

「現代國家」一直都是社會學界長久以來關注的核心課題。雖然它是個擁有多重意義的概念，不過在土地徵收方面還是可以幫助我們進一步理解區段徵收中所內涵的現代性為何。Scott 曾在《國家的視角》中提醒我們，從二十世紀開始，許多國家開始推出大型計劃與社會工程，試圖建立出人類夢寐以求的烏托邦生活。不過，這些大型計劃卻失敗於過度簡單化(simplification)、極端現代主義(high modernism)與缺乏「米提斯」(metis)。Scott 告訴我們，國家要進行大型社會工程的前提是「社會」必須清楚的呈現在國家政府的眼中，例如說透過通

用的度量衡或編碼單位將人口、空間與自然進行歸類、統整，將「虛無飄渺」的社會具體地呈現在文件(documents)。另外，不論是要生產出一個「簡單化」的社會，或是規劃一個大型社會工程都必須依據科學與技術才有其可能。特別是在西方工業革命後，科學與技術早已成為現代的主流意識形態，因此國家總會透過工程師、設計師、建築師等參與社會工程，由此盡可能地提高效率(efficiency)、計算性(calculability)與可預測性(predictability)。用韋伯的話來說，就是理性化(rationalization)。最後，Scott 提出「米提斯」(metis)這個概念說明民間社會內涵的多元實踐技術、知識(know how)、常民經驗等概念，並說明這些來自民間的常識(common sense)如何被現代國家忽略而成為國家與社會之間失落連結(The missing link)。事實上，這些概念與許多台灣目前土地研究學者所提出的概念不謀而合。例如鍾麗娜與徐世榮就提到，在規劃、執行土地徵收的整體過程中，國家政府大多僅侷限於「技術面」，只在意「如何徵收」，不考量「該不該徵收」，土地徵收制度的規範純粹由政府主導(鍾麗娜、徐世榮,2011)。

區段徵收做為一種大型的社會工程。為了讓它受歡迎地順利進行，除了國家政府透過科學性的手段執行外，它在社會大眾面前還必須存有「誘因」。而區段徵收最大的誘因即為經濟發展所形構的意識形態。特別是新自由主義在台灣作用後，導致國內政治、經濟與社會等面向快速變遷，民營化、自由化、自由市場等去管制口號接踵而來，加上國內產業失衡、城鄉發展不均與國土限制等因素。區段徵收所帶來的土地開發利益演變為台灣社會眾所期待的發展模式，尤其是透過都市計劃在地方開發交通設施、科學園區與觀光遊憩區等方式，使土地無可避免地走向大規模炒作，進而造成資本積累的速度飛快。簡單來說，就如同 David Harvey 所言(2008)，都市化發展是一種革命性的生產模式，在科學技術的進步下，時空壓縮的形塑出一種新的時空關係。而這個時空關係的出現，目的就是加速資本流動的速率。所以，區段徵收與都市計劃一方面透過國家力量進行徵收與地目變更，將土地的價值提升；另一方面為許多人帶來現代又舒適的生活環境。在土地產權壁壘分明的情況下，區段徵收似乎就是台灣經濟發展與土地限制的解套方式。

某種程度上，我們可以將區段徵收視為國家處理空間的手段。如同我們以上所提到的，在現代國家與市場的眼中，土地多半被去脈絡而成為「數字」或「價格」，也就是將「地方」被轉化為「抽象空間」。然而，涂爾幹早在百年前就提醒我們，空間、時間都是社會性的產物。空間具有其異質性，也有不同的向度，而這些空間的異質性是由地方脈絡中的社會關係、權力與歷史所構成，所以它不單只有物質性基礎，它也有象徵性意涵。換句話說，儘管經濟發展作為當前的論述霸權，它也無法全然抹蓋所有的空間脈絡，特別是徵收區域的地方社群本身的地方感(sense of place)。因此，當區段徵收來臨的時候，這些富含象徵性意涵的社會場域

(field)面臨的是來自資本空間的權力爭奪。

二. 神明的廟地與都市計劃圖的區塊：兩種空間的脈絡

前面我已經簡要的說明，區段徵收與都市計劃中的空間想像屬於資本主導的抽象空間，它基本上是由「數字」構成。而它背後仰賴的運作邏輯多半屬於科學性的技術與知識，例如說土木工程學、水利工程學、結構工程學、測量學、交通工程學、環境工程學等等。雖然這些知識各有所專業，不過，我們卻可以看出這些知識多半與徵收區域毫無關聯。所以，在區段徵收與都市計劃的空間脈絡中，土地就是資本，而科學技術的運用是為了提高資本流動的速率。那麼，在被徵收的區域中，空間的脈絡是什麼？為了要凸顯出我要談的論點，在本研究中，我挑了一個極具象徵性意涵的空間—廟宇做為討論主軸。

許多關於漢人民間信仰的研究告訴我們，祭祀圈或信仰圈的運作其實反映的是傳統聚落的社會文化邏輯。如同林美容所說，地域性的民間信仰組織是漢人移民台灣的一種獨特發展，它不僅發展出傳統村莊或聚落聯盟的特性，也是台灣自然環境、族群關係與歷史條件等交織之後的圖像(林美容，1986)。所以，對於地方社群而言，廟宇空間有其異質性，它會依據它的脈絡而有所差異，也與地方社群的歷史、文化、社會等面向息息相關。例如說廟宇供奉的神明是誰：土地公、王爺、媽祖、城隍爺等；廟宇的位置、方位：五營、庄頭、庄尾；廟宇的傳說故事：拓墾傳說、族群關係、神蹟等，都會影響到廟宇空間的構成與村莊的空間型態，而其中牽涉到的考量或是運作邏輯往往包括風水地理、歷史地理、文化象徵、群體特徵等地方社群的共通範疇。

不過，儘管我們知道地方上的民間信仰有其運作邏輯與豐富的象徵內涵，也不代表民間信仰不受現代化或地方發展影響。雖然民間信仰仍為台灣社會重要的宗教信仰之一，但因為工業現代化的生活節奏，地方社會的社群連帶與民間信仰的關係已悄然改變，更直接地說，民間信仰在傳統社會的存在意義於現代社會產生質變。所以，當廟宇遇到徵收的時候到底會發生什麼事？廟宇的象徵性意涵如果被經濟發展的意識形態掩蓋，那它拒絕拆遷的動力來自於何處？這兩個問題我將在正文分析中回答。在這裡，我試圖進一步帶出的是哪些行動者在徵收廟宇的時候出現了。

三. 地方行動者的回應：民間信仰的發言權與詮釋權

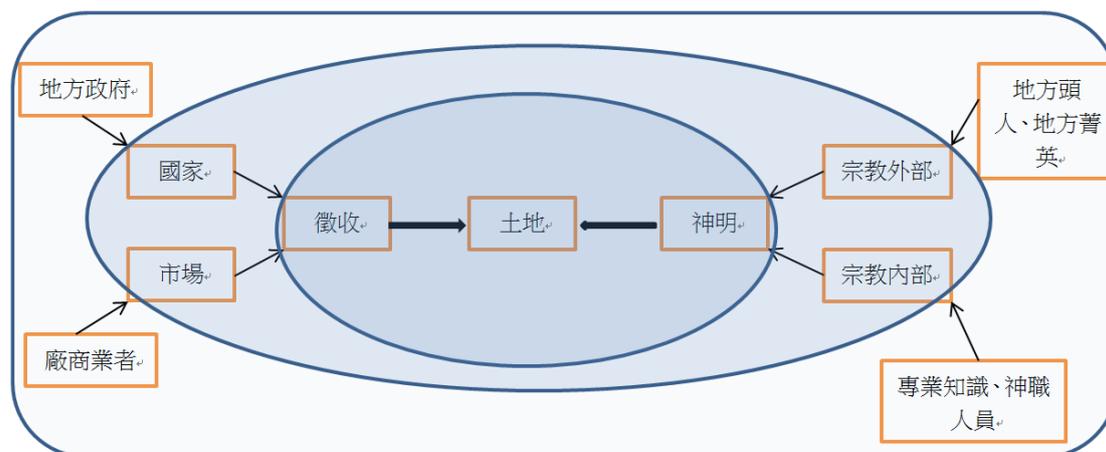
由於區段徵收發生的場域在地方社會，因此地方上的行動者對此的回應是我們必須仔細觀察的重點。其中，我們必須檢視行動者在區段徵收的位置與立場，並且檢視行動者說了什麼，他的說法如何形成一套有用的論述，論述又是如何在區段徵收中引起作用。如此的考量很簡單，因為我們都知道廟宇通常富有象徵性意涵，但在現代化的力量驅使下，廟宇的象徵性意涵也在民間社會中消弱、轉化或再現。於此，我們必須透過行動者的詮釋與說明才能進一步理解廟宇的象徵性意涵在現代生活中的樣貌，以及他們如何理解「徵收神明」，甚至是在他們的世界圖像中，神明如何理解徵收。另外一點是，我們也都知道不同的地方脈絡所詮釋的意涵皆有差異，但為什麼有些論述可以作用有些卻不行？所以，透過對於地方行動者的論述分析還有他們的位置，我們才有可能理解廟宇阻擋徵收的力量來源於何處。

為了對分析更聚焦，我將行動者的論述分成兩大類，一是宗教內部的行動者，另一是宗教外部的行動者。具體而言，宗教內部的行動者是以民間信仰的神職人員或專業知識者為主，例如乩童、道士、地理師等。而宗教外部的詮釋者是以地方頭人或地方菁英，如里長、管理人、組織者、文史工作者等。如此分類的考量除了想要找出廟宇反徵收力量的核心所在以外，我更想知道這股力量的構成為何。畢竟，民間信仰在地方社群所涉及的層面極廣，而通常決定廟務的人員多由以上兩種人群組成。一方面民間信仰的儀式、詮釋與轉譯必須由「聽的懂神明語言」的人向信徒說明，另一方面，雖然地方頭人與精英握有的權力不盡然來自民間信仰，但他們的象徵資本卻足以代表村民或信徒參與民間信仰的重要儀式。所以，他們如何取得發言權與詮釋權是我研究的重點。而下一步是，他們生產出來的論述如何改變徵收藍圖，徵收與神明之間在這些論述下如何取得平衡。

四. 資本積累與民間信仰的空間競逐

當民間信仰產生足以對抗國家力量的論述時，民間信仰最終是以什麼狀態存留下來？這個問題將會隨著廟宇的位置、規模、類型、論述，以及地方政府的土地區位配置、細部法規與交通規劃等有所差異。不過，我們還是可以粗略的分類。一般來說，廟宇碰到徵收會有以下三種下場，分別是拆遷、移至公園綠地或劃為宗教專用區。而依照民間信仰的邏輯，只要牽涉到移動廟體，還會有一項問題就是廟宇有沒有移出村莊或是神明的管轄範圍。另外，如果是依造國家政府的邏輯，就會變成廟體的建築執照、地權名目與宗教自由等法律考量。因

此，就算廟宇在徵收中得以保留下來，「如何保留」也是一項問題，因為它必須在法律、市場與民間信仰等考量之間取得平衡。如同我的分析架構圖：



圖一：分析架構圖

第四節 章節安排

本文以「徵收神明—民間信仰與土地徵收的互動關係」為題，從田野的現象觀察中，察覺都市計劃、土地徵收與民間信仰廟宇發生交集之處在於土地，使得「徵收神明」的難題(puzzle)因而產生。在此，「經濟發展」與「民間信仰」都面對一個它們各自不曾面臨的問題，亦是目前相關研究中鮮少著墨之處，其問題的根源則在於廟宇並非一般私人財產，所以「徵收神明」所面對的是「國家」與「廟宇內的信仰文化邏輯」。在這兩個決然不同的理解範疇之下，一般而言，大多數的認知都趨向於國家具有超然的力量，相較於此，在「徵收神明」的現象中，雖然國家主動進入地方進行經濟發展的運作，但事實上廟宇並非沒有反擊國家的能動性。這不同於私人財產徵收戶的回應方式，民間信仰會因為神明的意志、社群的屬性與行動者的能力，整合信仰文化邏輯與地方脈絡，使得國家政府正視民間信仰廟宇的存在。綜言之，在國家與民間信仰的來往之間，為了整體開發進程，雙方必須讓廟宇存在於一個曖昧模糊的狀態。整體而言，第一章與第二章的內容就是「徵收神明」如何成為台灣現代化的特殊經驗的過程以及相關的文獻回顧。

為了解答廟宇如何在徵收中留存，以及「徵收神明」背後所牽涉的各種因素與考量，在第三章—兩種空間的脈絡：民間信仰與政治經濟的相遇，我必須解決的問題是，為何經濟建設促動的都市計劃不得不處理信仰的問題，也就是分析架構圖中「徵收」與「神明」如何在同一塊「土地」上發生互動。民間信仰廟宇受到兩股空間脈絡的力量的拉扯，一方面是經濟

建設所觸動的都市計劃，另一方面則是信仰社群運作已久的民間信仰場域，本章節即要處理的是這兩股力量如何交疊。

接續著第四章—地方的回應，我要處理的問題是地方如何回應土地徵收的過程，展現出何種地方獨有的特殊性，以及在回應的內容中，民間信仰的實踐者(信仰專業知識者)扮演什麼角色。如同分析架構圖所示，我分別在「徵收」與「神明」背後畫出其影響的「國家」、「市場」與「宗教內部」、「宗教外部」行動者。我在第四章主要論證的是，民間信仰是否具有對抗經濟發展的力量。

第五章—磨合與平衡，旨在說明民間信仰如何在經濟發展的場域中取得發言權，且其發言權的根源來自於民間信仰範疇抑或其他領域。不僅如此，當民間信仰取得發言權後，它如何存續於都市計劃中。在這個部分也如分析架構圖，為解答「徵收神明」，最終我們必須具體了解徵收背後的「地方政府」、「廠商業者」與「地方菁英」、「信仰專業知識者」等行動者他們如何溝通協調，在「徵收神明」的磨合後如何在特殊的時空環境下取得平衡。整體而言，本論文將會在結論中以「徵收神明」做為案例說明台灣現代化的特殊經驗。

第五節 研究方法

一. 田野地介紹與範疇

表 一：田野介紹

	桃園航空城福海宮	新竹高鐵土地公	苗栗大埔萬善祠
徵收依據	大型園區建設規劃	高速鐵路建設計劃	科學園區竹南基地
案例特殊性	全台規模最大，徵收範圍 6,845 公頃	台灣最早採用公辦區段徵收、民間興建營運方式開發的都市計劃區(全世界最大的 BOT 案)	大埔事件引發全國性聲援與關注土地議題
神明類型	輔信王公	土地公群：番仔寮伯	萬善祠

		公、隘口伯公、九芎 (甘千歲與先賢) 樹伯公、水尾伯公、 詹屋伯公、麻園伯公	
廟地位置	桃園機場第三跑道 預定地	道路、住宅區、商業 區與機關用地	公有綠美化預定地
主要行動者	乩童、福海宮管理委 員會	道士、里長、文史工 作者	地理師、里長、縣議 員

在此我必須先行說明的是，本論文主要討論的是以原屋原地保留的廟宇為主。如最典型的桃園福海宮，它是徵收區域裡面已經確定原屋原地保留的廟宇。而在竹北六家與苗栗大埔的脈絡中，由於它們徵收工程已經結束，因此在這兩個地方除了原屋原地保留的廟宇外，還有一些因徵收而遷移的神明。這些神明雖然被拆遷，不過並未被遷移出祂們原處的村莊區域。所以本論文也會將祂們列入討論範圍，將祂們視為在區段徵收中被保留下來的神明。如竹北六家的兒六土地公即為六家地區的田頭田尾土地公集合而成，在兒六土地公裡面供奉有 11 尊土地公，還有一尊石婆娘，進而形成一種神明「聯合辦公」的情況。在竹南大埔，除了萬善祠以外，還有一尊庄頭土地公。不過這尊土地公雖然沒有因為區段徵收而被拆遷，不過在徵收工程後，基於民間信仰的地理考量，這尊土地公被移動到大埔里的另一個位置持續供奉。

二. 田野調查為主，文獻探討為輔

我主要的研究方法就是田野訪談。在「廟宇—土地徵收／開發」之間的關係，第一步，前往到桃園福海宮、新竹高鐵土地公與苗栗大埔萬善祠進行脈絡的全盤理解，試圖從廟宇的視角觀看徵收案。由於三間寺廟的類型不一，福海宮內供奉輔信王公並設有廟務管理委員會，所以透過廟務管理委員會的主要成員與乩童進行深入訪談；而土地公則是地區的不同，有些可能由社區共同負責廟務，有些可能由專人負責，因此，透過竹北地區的道士、里長、文史工作者、管理人與六家庄伯公情發展協會進行深入訪談；萬善祠則不同於以上兩種，屬陰廟。所以我的策略是透過清大社會所先前開設的課程—大埔社會調查的訪談者進行萬善祠的脈絡理解，並嘗試找出其管理人員、地理師。

第二步，透過地方政府與開發公司的視角觀看廟宇。這個部分我主要透過個田野地的都市計劃規劃書進行理解。另外，我也訪談開發公司的業者，嘗試從不同於民間信仰的觀點理解「廟宇—土地徵收／開發」的關係演變。

第三步，把田野訪談的資料與新聞、文獻作整體整合，還原「廟宇—土地徵收／開發」的完整樣貌，同時補足田野資料無法給我的訊息，如民間信仰在現代化的台灣存續方式。並與既有的研究進行對話、分析、研究與歸納。藉由「廟宇—土地徵收／開發」的討論，回應兩種相異邏輯正面交鋒時所展現出的意涵，以及到底是什麼關鍵性因素使廟宇在區段徵收中保留下來。

三. 觀察及訪談策略

民間信仰牽涉到的術數、知識與技術極為廣泛，在多數的情況下，民間信仰的儀式、行動與表徵會隨著它們所因應的對象而不同。所以在本論文中，我們必須透過訪談才有辦法理解這三個地方不同神明與地方脈絡的運作邏輯。特別是當神明遇到徵收時的溝通轉譯方式，更具體的說，行動者如何運用他們的在地知識、脈絡解讀神明與徵收的關係。所以，首先我們必須透過擁有民間信仰知識或是長期實作的行動者，如乩童、道士與地理師進行訪談。而訪談的重點在於徵收神明的過程，以及為何徵收會失敗、神明的意思為何。透過這三點，我希望從他們的社會位置了解他們如何詮釋「徵收神明」。釐清他們詮釋「徵收神明」的話語(discourse)。

再者，我們都知道地方頭人或是菁英一直都是地方社會中民間信仰不可或缺的行動者。當區段徵收來臨時，他們的地方意識、派系網絡與權力結構是否有助於生產論述是我們必須關注的重點。所以，在訪談他們的策略上，我必須注意他們除了在民間信仰佔有一席之地外，他在地方社會的位置與象徵資本為何。奠基在以上兩類人群的訪談與觀察，我必須持續思考的是，最終使廟宇保留下來的論述又是如何和地方政府接軌，在法律、技術與權力的張力下，來自神明這方的論述如何維持保留的正當性。

最後，我將把視角拉到對資本最敏銳的土地業者身上。透過他們實務經驗的訪談，以及業者的經營邏輯，我希望從中找到民間信仰與區段徵收的平衡性如何可能。由此全盤觀察「徵收神明」的完整樣貌。以下是我的訪談名單：

表二：訪談名單

田野地點	訪談時間 (西元/月/日)	訪談地點	訪談角色	編碼
竹北六家	2014/10/13	兒六伯公	兒六伯公 建廟發起人	LO
	2014/10/23	兒六伯公	電子公司員工	E
	2015/01/15	咖啡廳	文史工作者	陳板
	2015/01/18	社區活動中心	文史工作者	H
	2015/01/18	兒六伯公	地理師	C
	2015/01/28	自宅	玄奘大學教授	黃運喜
	2015/03/22	社區活動中心	里長、耆老	W
	2015/03/27	道觀	道士	N、K
竹南大埔	2013/11/16	自宅	前縣議員	L
	2013/10/24	自宅	里民	Q
	2014/10/12	自宅	地理師	G
	2014/10/12	自宅	里民	Q2
	2014/10/16	自宅	地理師	B
桃園竹圍	2015/03/25	福海宮	乩童	F
	2015/03/25	福海宮	管理委員會	S
廠商業者	2014/09/23	自宅	建設顧問公司專員	M
	2015/03/28	工地	土地業者	Y

第二章 文獻回顧

為了要凸顯出本研究的觀察視野，在文獻中我將分成三個部分來回顧。首先從台灣土地相關的先行研究著手，窺探區段徵收背後的政治經濟邏輯與動力，並在錯綜複雜的歷史因素中，系統性地整理國家力量、市場因素與其特殊性，用以理解為何土地成為台灣現階段經濟發展的重地。再者是台灣民間信仰的討論，由於民間信仰涉及廣泛，所以我的文獻主軸定位於民間信仰的定義、特性以及現代化下的樣貌。如此的考量在於釐清相關先行研究中，民間信仰於傳統與現代的特徵。第三部份則是統整過去對於都市計劃與民間信仰兩者交會的相關研究，讓我們對這兩種絕然不同的領域的交會更有概念性的理解。

第一節 區段徵收與個案研究

陳新民在為台灣土地徵收的情況下了一個直接了當的說明：基於國家利益，而對於人民受憲法保障的財產權，經由法律程序予以剝奪的制度。而此國家利益之合法性及建立在「公共利益」之上(陳新民，1990)。即土地徵收的前提必須是政府主導興辦的公共事業的公共利益的必須超過足以剝奪私人財產權，如國防、交通、公用、水利、公共衛生、環境保護、政府機關、地方自治機關、公共建築、教育學術、社會福利、國營²等事業。所以，目前土地徵收最大的爭議也出現在此，國家政府掌握土地徵收的公益性與必要性的主導詮釋。

如同徐世榮於〈悲慘的台灣農民—由土地改革到土地徵收〉所說，「公共利益」是個抽象的詞彙、不確定的法律概念(文章收錄於《土地與政治》2012：57-86)。所謂的「公共利益」僅由政府、行政官僚或學者專家定義、決策，而土地所有權人與民眾卻鮮有參與管道。土地徵收在法理上雖有其正當性，但它所涵括的行動者並不具公共性。因此，在政府與權力擁有者掌握「公共利益」詮釋權的情況下，並不符合基本人權的保障。鍾麗娜更於〈再探變質走樣噬地的大怪獸—區段徵收〉一針見血地提出，區段徵收已淪為政府與資本利益團體汲取土地利得的工具(鍾麗娜，2013)。其原因在於，徵收並非以急迫性的公共利益作為首要考量，辦理過程亦不符民主程序，而是在資本利益團體追求利益極大化的目標下，政府透過公權力強制辦理區段徵收。鍾麗娜與徐世榮在〈省悟—土地徵收問題之根源所在〉清楚說明，使得台灣現行土地徵收的根本問題在於，政商權力行動者僅在意如何取到土地的技術面問題，而非為何需要土地的結構面問題(鍾麗娜、徐世榮，2011)。

² 土地徵收條例第三條。

對於土地徵收中的政商關係而言，施正鋒、吳珮瑛在〈政府徵收民地的政治與經濟分析〉一文中借用 Prichett、Jackson 與 D.Kelly 等學者提的概念：成長聯盟(growth coalition)與「不神聖的同盟」(unholy alliance)加以說明。施正鋒、吳珮瑛以政治經濟的角度解析徵收民地時提出，由於地方政府期待提高稅收與就業機會，而建商則以救世主的姿態將資金進入地方。使得政府必須以公共利益作為最低解釋標準，讓政府的公權力得以成為建商獲取利益的助力。更直接地說，開發廠商一手控制政府一手剝削人民，而政府不但沒有箝制開發廠商，反倒打壓人民(文章收錄於《土地與政治》2012：9-55)。

然而，土地徵收與政商關係到底如何成為台灣當今的結構性力量？Darin-Drabkin 曾於《Land Policy and Urban Growth》內定義土地政策時提到：「土地政策為受多種國家歷史背景因素影響的發展政策之一(Darin-Drabkin, 1977：183)。」為此，我們必須理解台灣的土地發展脈絡。李承嘉在《台灣戰後(1949-1997)土地政策分析》中，將台灣戰後的土地政策依照時序發展分為四個階段，說明台灣戰後土改的各時期特徵。分別是：1945 年到 1949 年之間，國民政府接收台灣至農地改革進行以前³；1949 年到 1953 年之間，農地改革展開期間⁴；1954 年到 1987 年之間，提出都市土地改革、實施都市平均地權條例以在農地外全面實施平均地權⁵；1987 年後，隨著平均地權的理念淡化，台灣房地產價格與股市飛漲，中下階層者無力購屋買地而產生社會問題⁶ (蕭新煌、劉華真，1993)，土地政策顯現無力感。屆時是台灣土地政策轉型的重點時間。王振寰於《誰統治台灣：轉型中的國家機器與權力結構》中，認為 1987 年正為國民黨步入轉型的開始，一方面因應國際經濟不景氣與島內環保意識抬頭，另一方面政治結構變化使得各級權力者與土地資本的關係越來越密切(王振寰，1996)。加上當時具有影響力的學者多以新古典都市經濟學為主張，他們認為自由競爭可以創造最大利潤，趨近資本主義。他們提出的土地政策包括：農地釋出方案、土地發展許可制等，以去管制、自由競爭為首要考量(李承嘉，1998)。

³台灣至二戰結束前仍屬於傳統封建式的農業社會，在國民政府來台後，普遍地發生省籍歧視與各種文化衝突，經過二二八事件，本土菁英也無法進入政治決策的核心。簡單來說，當時的政治權力與台灣土地經濟、權力無從建立關係。

⁴此時的農地改革政策包括三七五減租、公地放領與耕者有其田，透過這三項政策，國民政府不但建立其政治基礎，並且取代原地主及地方紳士掌控的農村，使得現代國家的力量開始進入地方社會，吸收農村的生產剩餘，為台灣資本發展工商業的資本進行積累。事實上，瞿宛文也提到，台灣在面臨西方國家的挑戰下，台灣土改牽涉到的其實就是傳統地主制度農業轉型至現代工業社會的社會工程，它涉及了文化、價值、政治、經濟與社會結構的轉變(瞿宛文，2015)。

⁵ 國民政府除延續農地改革外，同時將改革目標擴展到都市地區，於此，李承嘉發現原有土地政策的「平均地權」的理想已然淡化。此時期為台灣經濟發展的關鍵時代，地方派系的中小型實業逐漸興起，進而成為地方派系的經濟後盾。並且，藉由經濟崛起的派系同時也是地方政治的政治菁英，他們透過選舉的管道進入中央政府。1973 年後，本土資本家與中央國民黨的關係已非過去的互斥，而是逐漸的建立起緊密的關係。同時在國際政治孤立的態勢下，台灣本土化的方向使得更多的本土派政治菁英取得權力。

⁶除投機炒作外，當時的土地政策與地價稅無法抑制房地產價格，且多數獲利都歸私人所有，造成社會貧富差距擴大，因而產生「無住屋者運動」。

因此，在種種的政治因素、生產環境、經濟活動、意識形態等社會脈絡的拉扯下，台灣在 1992 年後，身攬政治權力與經濟資本的「新地主」、「新資本家」逐漸主導台灣土地政策發展，他們主張農地釋出、國有地出售、土地使用變更、工業區開發、工商綜合區設置、環境敏感等地區開發(陳東升，1995；施威全，1996；王振寰，1996；李承嘉，1998)。2000 年之後，為極致發揮自由市場與經濟發展的效能，台灣施行「促進民間參與公共建設法」，期待藉由政府徵地，民間經營(Build Operate Transfer)的方式減輕國家政府的財政風險以及提高土地的經營效率(蘇南、陳昆成，2012)。所以，依據以上的台灣土地政策脈絡的爬梳，我們便不難理解政治與經濟對於土地徵收具有緊密的關聯。

伴隨著土地徵收而來的是都市計劃。既然土地徵收的運作邏輯是以經濟發展為導向，那麼都市計劃即是將徵收而來的土地透過都市交通、環境規劃與設計、都市工程學等專業知識打造具現代象徵的都市生活，將資本積累的速度提高。對於台灣都市計劃特性而言，周志龍於〈台灣新都市主義與都市規劃的挑戰〉提到，台灣的都市計劃行動者是一群由政客、民意代表、地主、土地開發商與工商企業投資者等組成的共生網絡，他們利用都市化的不動產市場的擴充，以跨大人口成長，擴充工業、商業與住宅用地需求，將土地利用度透過高密度的開發方式，達到政治與經濟資本積累的目的(周志龍，2004)。換句話說，都市計劃的行動者並非只有中央，也不是僅有地方政府，而是一個中央、地方與特定政經行動者共構而成的緊密結構。鍾麗娜、徐世榮在〈都市政治與都市計劃之政經結構分析—以南科樹谷園區為例〉就指出，地方政經行動者透過挾帶民意所構成的自主性挑戰中央政府，要求擴充專用區腹地，並藉由開發利益鞏固地方政經結構。基本上，在台南的案例中，樹谷園區開發案即代表中央、地方與資本利益團體的利益共生關係(鍾麗娜、徐世榮，2013)。

奠基在都市計劃與土地徵收背後結構因素的認識，我們對本研究案例面臨土地徵收的相關研究具有更深刻的理解。目前關於竹北六家、竹南大埔與桃園竹圍三地的土地徵收研究中，我們可以分成幾種類型，分別是反徵收抗爭、公共利益、文化保存、財產保障、土地使用等研究面向。關於大埔徵收的研究多半在反徵收抗爭與公共利益方面，如徐旭在《社區動員如何可能？—以灣寶與大埔反土地徵收抗爭為例的比較研究》以大埔事件與灣寶事件兩個反土地徵收的地方組織進行比較(徐旭，2014)。何雅群在《苗栗大埔農地區段徵收之爭議：以商議式民主為核心》中以大埔事件說明國家政府因缺乏與人民溝通、協調而造成政治失靈，並倡議商議式民主的必要性(何雅群，2013)。竺學致在《苗栗縣竹南大埔事件危機管理之研究》中，認為大埔事件凸顯出政府危機失靈的問題，屬於農業縣市的苗栗縣政府應建立 SOP 應對政府與民間之衝突(竺學致，2014)。

竹北六家的相關研究則主要討論在徵收後的社區組織、文化保存面向與財產保障等。如涂美芳在《文化保存與文化治理：以新瓦屋客家文化保存區為例（2005-2010）》中，以 Tony Bennett 治理性（governmentality）概念出發，討論處於都市計劃區內的新瓦屋客家林姓聚落如何在都市計劃下劃設為客家文化保存區(涂美芳，2012)。劉如意在《社區如何展現能動性：在地與空間的研究，以台灣竹北六家地區為例》討論到，竹北六家地區在面對高鐵特定區計畫與新竹科學園區等發展計畫後，如何藉以社區行動試圖恢復當地的客家文化與認同(劉如意，2010)。古瓊漢於《區段徵收地主配地選擇行為之研究—以高速鐵路新竹站為例》以高鐵新竹車站特定區的區段徵收為研究場域，觀察地主如何因考量財產權而選擇抵價地的行為(古瓊漢，2010)。

關於桃園航空城徵地之研究主要在都市計劃的治理性與土地徵收的公益性。如李沛樺在《桃園航空城規劃過程之治理性分析》以傅柯治理性觀點，檢視並分析桃園航空城規劃過程的政治內涵與治理策略，他認為桃園航空城開發案的權力關係中，中央具有較多的權力而得以成為地方發展的掌權者(李沛樺，2014)。呂美暄在《桃園航空城計畫整合與協調之研究—全觀型治理的觀點》以全觀型治理分析桃園航空城，進而提出跨部門、跨層級的組織協調、資源整合與公私部門、地方居民的配合是提升桃園航空城競爭力的關鍵(呂美暄，2014)。許家豪在《我國區段徵收公益性及必要性評估制度之研究—以桃園航空城機場園區建設計畫案為例》中，以財產權、徵收公益性作為分析點，思考公共利益與比例原則之實質意義為何(許家豪，2014)。

我們不難發現，關於土地徵收與都市計劃的既有研究中，先行研究的提問多半聚焦在法律正當性、公民權益與政經發展等三個巨觀層次。而在本研究案例的相關個案研究中，提問也多半在反徵收抗爭、公共利益、文化保存、財產保障、土地使用等類型。因此，本研究挑選民間信仰作為分析視角是先行研究者鮮少注意到的面向。對於巨觀視野而言，本研究可以豐富、補足行動者回應徵收的行動方式與內容，另一方面，也可以豐富、補足既有個案研究中不曾注意過的研究視角，特別是牽涉徵收層面的政治經濟結構以外的信仰公共事務。

第二節 漢人民間信仰

專就於漢人的民間信仰而言。過去民族學、人類學或社會學的研究早已告訴我們民間信仰的重要性為何，定義也隨著先行研究的累積愈形清楚。如李亦園即說明民間信仰是一種綜合陰陽宇宙、祖先崇拜、泛靈、泛神、符錄咒法而成的綜合體，其成分包括儒家、佛家與道

家的部分思想教義在內，而分別在不同生活範疇中表現出來(李亦園，1991)。而林美容對於民間信仰的定義則著重指涉台灣漢人之所有超自然信仰以及與超自然信仰有關的思想、儀式、組織、活動、事物等，並且包含的不只是「神明」，還包括祖先、鬼魂、巫術等超自然信仰(林美容，1991)。由此可知，民間信仰與民間宗教仍是有些差異的，其最主要的差別在於民間信仰指涉的是自然、地域、族群、血緣、巫術性格等較為寬廣的超自然信仰，例如說代表自然神格的土地公、天公、三山國王，代表人鬼神格的萬應公、義民爺、水流公，又或是祖先崇拜中的公媽、神主等(林美容，1991)；而民間宗教則是強調創教神明、組織，例如佛教、道教。

事實上，焦大衛於《人·鬼·祖先》也指出，道教、佛教和民間信仰都極為深入於台灣漢人宗教生活，它們相互緊密滲透到個別的宗教傳統中的各個元素。不過，他在1966年台南西港鄉保安村的田野經驗也告訴我們，民間信仰廟宇不同於道教、佛教系統，雖然有時道士或佛教僧也會操持廟務，但民間信仰廟宇並不會有佛僧居住，也非屬道士管轄。另外，雖然民間信仰廟宇裡面常包含佛教或道教神明，但佛教與道教通常不會供奉非屬其系統的神明。因此，民間信仰廟宇具有開放性、民間普及性等特性(焦大衛，2012：44)。奠基在焦大衛的基礎上，丁仁傑帶入社會學的理論關懷，於《重返保安村》中綜合性地對民間信仰定義為：「在一塊特定區域裡，掌握了每一個人生活的每一部分細節的一種傳統。(丁仁傑，2013：8)」也就是說，民間信仰通常是發生在小型聚落或社區的宗教活動，它的地方性、同質性義務參與性極強，也因此如此的地方性宗教活動是強化、鞏固地方社會生活的重要元素。

關於民間信仰於社會生活的樣貌實在而言，許多先行研究可以幫助我們理解社群與民間信仰之間如何進行共構、相互再生產，以及民間信仰如何於漢人社會的日常生活中運作。例如，林美容透過由廟宇與社區構成的祭祀圈來討論地方社會的信仰性、習俗性、人群性、地域性、社交性、歷史性等概念，進而描繪民間信仰的樣貌(林美容，2008)。齊偉先則透過「神示」(超越性的公共認知)與「人意」(世俗性的公共認知)告訴我們民間信仰與實體社會中存在「雙向轉譯複寫」，如此共構運作的內在關聯，共構共生出信徒群眾的「公共性」(齊偉先，2011)。丁仁傑更深入了解民間信仰的核心—靈驗，告訴我們社會集體與神明如何透過「交互對等性關係」在「經驗性場域」與「超經驗性場域」中進行「相互定義」、「相互再生產」，以維持社會與神明之間的社會結盟的關係(丁仁傑，2012：41-101)。除了日常生活的信仰實踐外，民間信仰有的時候也是社區動員的能量來源。如呂欣怡在碩論《後勁反五輕運動的研究》提到後勁反五輕的過程中，地方上的公廟、私家神明及乩童都扮演重要的角色；公廟象徵全體社區的整合力量，而私家神明及乩童則被弱勢領袖用來造勢，作為抗爭策略(呂欣怡，1992：74-80)。

在鹿港反杜邦研究《Pollution, Politics, and Foreign Investment in Taiwan: The Lukang Rebellion》中，研究者也提到鹿港天后宮內供奉的媽祖在抗爭時期發爐是凝聚鹿港民眾的重要能量 (Reardon-Anderson, 1992)。

當然，民間信仰並非永恆不變的東西，隨著社會型態的變遷，我們所視之為傳統的事物也在改變。誠如吳蓮進在 1986 年的文章〈現代化對民間宗教信仰與行為的影響〉中提醒我們的，社會體系的深度轉型其實包含三個面向，(1)世俗化—宗教文化現代化；(2)工業化：經濟現代化；(3)都市化：社會的現代化過程，他透過量化研究指出每一個現代化因素對宗教信仰有著負面的作用，其中以世俗化最為重要，而工業化與都市化則次之(文章收錄於《台灣社會變遷的經驗》1986：209-247)。

不同於吳蓮進的巨觀視野，陳瑞樺鑒於 50、60 年代因工業化而起的「去地域化」至 90 年代因社區營造的「再地域化」。透過三個具有社區公廟的田野觀察，他於《民間宗教與社區組織—「再地域化」的思考》提出「去地域化」是造成民間信仰的文化意義體系解離主因，而民間信仰對「再地域化」已然因為工業生活的規律而鮮有助力。面對新興宗教與新型態社區的所帶來的影響，民間信仰的廟宇一方面必須朝向廣大地域範疇的觀光發展，一方面則是加強地域民眾的連結，以此加強與信徒的關係(陳瑞樺，1996：80)。針對於民間信仰的變遷，李丁讚與吳介民更深入地於〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉提到，現代理性化一方面讓社群突破傳統權威的控制。但另一方面，在理性化的驅力下，民間信仰廟宇也走向積極控制、管理，因此而進行所謂的「治理」，造成許多廟務管理委員會以新的經營模式管理廟宇，各種新的儀式技術被發明出來，反將人的身體包圍。也就是說，民間信仰中的道德性格逐漸淡化，取而代之的是因「治理」而出的新儀式，這些新儀式是休閒的、消費的、網路的、巫術的等，讓民間信仰在現代理性社會中存活下來(李丁讚、吳介民，2006)。

從以上的文獻爬梳中，我們概念性地理解台灣民間宗教信仰定義、運作邏輯與變遷樣態。但我們必須謹慎處理的是，到底在什麼程度上民間信仰是傳統的？現代化是一股長時間的動態力量，民間宗教信仰已然受到世俗化的影響，陳瑞樺、李丁讚與吳介民也清楚地說明，民間宗教信仰與現代社會的變遷是相互改變的。由此，為緊扣在本研究討論的主軸，我們必須把民間信仰理解為被現代社會生產關係排除在外的系統。換句話說，我們指涉的傳統與現代最直接的判斷標準即為進行資本運作中的治理、管理、效率、理性、價值觀等功能性的差別。

再者，從先行研究我們也發現，過去對於民間信仰的研究觀察多半以長時間的地方宗教活動的變化為主。意即，為了要捕捉民間信仰的日常、活動與社會面相特徵，研究者必須進入地方社會生活考察，以此歸納社會生活與信仰活動之間的變化、關聯。但是，對於短期又

必須立即回應的土地徵收期間而言，我們仍無法具體理解民間信仰廟宇的回應內容，特別是土地徵收牽涉到國家力量、地方政府、市場經濟等多角張力，而民間信仰廟體面臨徵收情況下。另外，由於徵收區域廣闊，筆者探究的民間信仰廟宇含括了陰廟、陽廟，大廟與小廟祠。

第三節 都市計劃與民間信仰的相關研究

關於民間信仰廟宇面臨都市計劃而被徵收的研究，我們可以分成文化空間、信仰空間與文化資產三個部分來看。辛晚教與林政逸在〈廟宇文化空間與社群互動之關係：三峽清水祖師爺廟的個案研究〉中提到，三峽都市計劃中的橋樑設計本會破壞祖師爺廟的廟宇與廟埕，但是在地方人士的反對下才停止空間衝突的情形。有鑑於此現象，他們以空間結構理論與人類學的探討方式，釐清廟宇與地方發展之關係。並在經濟發展、社會結構、社會意識與空間規劃等四個研究觀點下，歸納出祖師爺廟的三個空間意涵，分別是宗教祭祀與文化展演空間、社會空間與商業休閒空間。以此說明祖師爺廟具有歷史性、社會性空間性質：它不僅是社群共同互動的空間，也讓居民感到歸屬感、熟悉感。同時也凸顯出，在社會變遷導致的文化觀念解構以及媒體大量複製文化活動深入民眾家庭的情況下，空間規劃也受到生活價值轉變的影響，進而視廟宇、廟埕為非正式部門。因而政府在擬訂都市計劃的過程中，忽略了廟宇與社群的關係探討，更使得處理廟宇空間的手段過於輕率（辛晚教、林政逸，2001）。

在信仰空間的部分，舒奎翰在〈神聖與凡俗的交錯—臺中市東、西區土地公廟的研究〉中，針對都市計劃與庄頭土地公廟的影響提出兩點，分別是：都市計劃排除了民間信仰既存狀態的合法性；庄頭廟對當地居民的社群意義轉變（舒奎翰，2006）。不同於辛晚教與林政逸關注的地方大廟與研究觀點，在都市計劃忽略廟宇重要性的情況下，舒奎翰提到都市計劃帶來的土地升值使得地方居民難以在規劃後的空間購買土地、建置廟宇。除了技術性的侷限，更重要的是對於都市居民而言，庄頭廟也早已喪失重要地位，特別是普遍的土地公廟。所以，當信仰空間面對都市計劃，其實存在一種空間不確定感，更突顯都市空間的決策者、管理者與使用者之間的矛盾心態。

以上的先行研究中，他們都注意到了都市計劃忽略信仰文化空間與信仰社群衰弱的問題，但這還不是全部。高喬茵以建築觀點針對新竹高鐵特定區內的土地公廟進行考察，他在《新竹高鐵特定區內伯公廟歷史性資產保存之研究》提到都市計劃與土地徵收對民間信仰廟宇空間帶來的衝擊。不過與前者不同的是，他提出傳統文化資產的認定問題：政府觀點是以具有文化資產價值的建物才有原地保存資格，若僅為傳統歷史性資產則是在不妨礙都市計劃的條件下才有留存機會。因此，儘管是對地方居民具有歷史、文化與信仰意涵的土地公廟也並不

代表它具有原地留存資格，其中的判準還是以官方認定為主(高喬茵，2013)。當然，文化資產的確立是一項行動者的詮釋建構過程，誠如林崇熙所說：「文化資產並非僅是物質性地存在或人為的文明成果，而是關於文化資產的價值被建構出來，並成為社會價值觀的一環後，這個文化資產才終於成立(林崇熙，2007)。」所以，雖然高喬茵提出了批判性的思考視野，他也對高鐵徵收區內的土地公進行考察，釐清它們保留、拆除與移地依據，但可惜的是，他並未進一步探究土地公廟的文化資產價值的建構過程。

綜上而言，當都市計劃或土地徵收遇到民間信仰時，先行研究都注意到其背後社會變遷所引發的各種影響。不過，他們僅止步於巨觀視野下的衝突，我們並無法具體看見民間信仰行動者如何理解、回應，甚至是建構民間信仰的重要性，以讓廟宇在徵收中留存。因此，探究民間信仰廟宇於地方經濟發展中留存的論述建構與其中所展現的文化邏輯，以及具體的行動過程是本研究主要的貢獻。

第三章 兩種空間的脈絡：民間信仰與政治經濟的相遇

在本章的篇幅中，我將透過新竹高鐵特定區、竹南科學園區與桃園航空城等三個土地徵收計劃描繪民間信仰與政治經濟相遇的過程。在以下的內容中我主要分成三個部分。首先依造計劃發展的時序說明這三個經濟計劃在台灣社會執行的代表性、正當性與共通性為何，以此說明台灣經濟發展進程的現代性意涵。再者，這三個經濟計劃於何處遇上民間信仰，它們遇到的神明在地方社會代表的象徵意涵、歷史意義或文化內涵為何，為何在都市規劃中它們必須處理民間信仰。最後，我將整理出這三個地區計劃徵收神明的程序所展現的整體樣貌。透過本章的脈絡釐清，更清晰地理解民間信仰與政治經濟如何被迫重疊。另外，我也將凸顯出兩種空間：民間信仰與區段徵收的矛盾之處，為下一章提供論述的書寫基礎。

第一節 土地徵收與都市計劃：高鐵特定區、科學園區與航空城計畫

在台灣，土地徵收與都市計劃並非空穴來風，它們背後的運作邏輯與國土規劃、產業結構與政治經濟的脈動具有密切的關係。尤其自 1980 年代末期政治解嚴後，威權體制逐漸瓦解，地方派系與企業財團正式浮上檯面，在中央政府取得政治權力。與此同時，經濟發展亦遭受勞動意識、環境意識與土地價格的牽制，使得國內產業紛紛外移中國與東南亞設廠。因此，在政治權力變動與經濟發展轉型的歷史背景下，正好給與新地主、新資本家興辦工商業的「大舞台」(李承嘉，1998)。國土利用與土地開發在農地釋出、國有地出售、土地使用變更、工業區開發、工商綜合區設置、環境敏感地區開發等法規的鬆綁與驅動下，許多地區逐漸走向都市化發展，土地也走向金融資本化。

當然，都市化或土地金融化並非只因法規而產生其效應，它必須有經濟建設主導。所以我們不難發現的是，在 1990 年代後的都市化發展與土地炒作多半是伴隨著經濟建設而來。如本論文討論的高速鐵路、科學園區與航空城計劃，這些計劃不僅要完成它們內部主要的運輸、生產功能，它們也要背負鄰近地區的經濟發展的責任。換句話說，1990 年代後的經濟計劃將台灣人民的日常生活消費與社會生產關係更密切地結合起來，透過都市計劃將兩者更有系統地整合。因此，雖然土地徵收與都市計劃來自於經濟建設，但它們帶來的龐大土地利益卻也成為了地方民眾歡迎的主角。不過，並非所有的經濟建設都可以成功地牽動地方的都市化發展，這些經濟建設必須具備多數人對於現代發展想像的特質，如現代化、高科技、永續發展、生活品質、產業潛力等。簡單來說，就是它引起土地炒作的條件。

一. 新竹高鐵特定區

台灣高速鐵路計劃源自於 1991 年的國家建設六年計劃。為增進國土的使用效率以及均衡城鄉發展，國建六年計劃主要目的為重整國內產業定位，配合國內外生產趨勢，以產業區位配合土地規劃的方式促使產業升級，期待重整國內經濟秩序。其中一項均衡區域建設⁷的「一日生活圈」計劃即為高速鐵路。而建設高速鐵路則是期待透過高鐵的六點特性：速度、運量、土地、能源、環保、效率，達成以下目的：

- 一、因應公元 2000 年後西部走廊的都會間交通需求：現在南北都會間交通只有三種選擇：高速公路、台鐵及飛機，這三種系統經過擴充後(含二高及西濱)，到公元 2000 年均將達到飽和，能兼顧高速大量、安全，真正解決交通質與量需求的交通工具只有高鐵。
- 二、縮短北、中、南城鄉建設差距：高速鐵路將南北點狀的都會區串聯成帶狀的一日生活圈，並帶動新市鎮的開發，使地方得以均衡發展，可以真正有效的縮小城鄉建設的差距。
- 三、提升國民生活品質：21 世紀的台灣，工商業繁榮、國民所得高，商務、休閒及生活品質需求，有賴於最先進交通工具來滿足，高鐵是我國邁向 21 世紀國家建設指標。⁸

事實上，在相關的研究中告訴我們，台灣高速鐵路的建設除了建立交通運輸和提升生活品質之外，事實上也具有許多不同的象徵意義。

(一). 象徵政治經濟的轉型

溫蓓章從高速鐵路計劃的政策行動過程告訴我們，在解嚴初期、威權體制轉型的社會脈絡中，高鐵規劃中的權力競逐者含括專業知識、行政與立法機構、中央與地方政府、國家資本與力量以及地主群體、菁英等行動者。如此多元並跨部門的權力角逐扭曲了高鐵的計劃路線、建設方式，甚至改變了車站位置與特定區面積。他更進一步提到，高鐵計劃實質規劃權以地方層級主導，因此高鐵的運輸規劃知識與邏輯在地方化的爭論中被動地調適、學習，導致高速鐵路計劃從運輸設施轉變為地方土地開發計畫。所以，高鐵的路線與站區的規劃設計其實展現出了台灣政治經濟轉型的內涵(溫蓓章，2001)。

⁷ 國家建設六年計劃於民國 80-85 年進行，其總目標共有兩項，分別是：重建經濟社會秩序、謀求全面平衡發展。政策目標則包括：提高國民所得、厚植產業潛力、均衡區域建設與提高生活品質(行政院經濟建設委員會)。

⁸ 高速鐵路局工程籌備處，《關心高鐵，關心明天》，1993，p6。

(二).象徵技術政治下的國家主體性

奠基在政治經濟轉型的論述上，張國輝進一步以技術社會學的視角帶出興建高鐵的政治性考慮為何，以及台灣官方工程師如何在高速鐵路工程計劃中獲得政治性期待。他提到高鐵計劃中的技術政治指涉的是一種國家主體性的共同體主張：台灣不僅應被國內認同，也必須不同於中國，在國際環境中更要被視為一個主體。因此高鐵工程計劃是政治人物實現台灣共同體主張的重要手段之一。另外，他透過官方工程師的工程思維與實踐指出，除配合民主轉型外，高鐵工程師社群亦不斷尋找內部的專業認同以及思考他們與外國工程師的關係，以此思索他們本身的在地經驗與專業知識的可用性。更直接地說，他們思考的是高鐵建設於台灣社會的定位問題，從工程專業上的政治性企圖中，他們期待台灣獲得未來自我核心系統的主導權(張國暉，2011)。

(三).公私合辦、交流的複合體

除了政治經濟與技術政治的意義外，高鐵之所會成為台灣公共工程的重要里程碑還有一個重要的特徵，那就是高鐵計劃是台灣第一個由民間興建、營運的公私合辦計畫。1994年十一月，立法院通過「獎勵民間參與交通建設條例」，從而打開民間集資興建高鐵的大門，以BOT(Build-Operate-Transfer)的方式引進民間資金、技術參與與經營效率，而政府則透過土地徵收與都市規劃的方式提供空間。如此一來，政府不僅能減輕財政負擔，另一方面也可透過尋租的方式另闢財源。因此，高速鐵路計劃的運作在政治經濟與技術政治的意義上皆展現了新形態的「彈性」效果。透過跨部門與公私合辦的知識、資金、技術的整合而產生新政商聯盟，不僅讓具有政治實力的新舊財團成為經濟自由化的受益者，透過利益交換，國家機器也不會失去主導力量，反而能夠鞏固地方政治勢力(王振寰，1993；陳東升，1995；張鐵志，2008)。

所以，高速鐵路不僅是交通運輸建設，它包含了許多「任務」，而社會大眾也將高鐵計劃視為地方經濟發展的契機。高鐵的計劃路線長達 345 公里，沿線經過 14 個縣市，總共設置台北、桃園、新竹、苗栗、台中、彰化、嘉義、雲林、台南、左營等十個站區。透過時速高達三百公里的運輸科技，以及規劃單位所涵蓋的車站區位考量，高鐵必須把台灣西部整合為一體成型的經濟生活圈。進而達成高鐵站區與鄰近土地功能的聯合發展；建立和諧具人性化並生活化的土地利用模式；結合高鐵車站運輸特性，整合地區交通系統功能，成為各縣的樞紐中心；整合相關產業專用區之發展機能，引進附屬相關服務業，創造高品質商業服務；塑造生態性的舒適品質的居住生活環境；樽節政府財源，提供可行之開發機制。⁹因此，在高鐵計

⁹ 行政院經濟建設委員會，《以國土規劃觀點擬訂高速鐵路車站特定區整體發展策略之研究》，2002。

劃中，每一個站區的發展定位也在國土規劃與地方產業特性的考量下予以規劃。

高速鐵路新竹車站特定區位於竹北六家地區，總面積為 309.22 公頃，其範圍東以竹二十號鄉道，西鄰竹北市斗崙都市計劃區東界，南至頭前溪隘口與六家堤防，北至一二〇縣道為界。依據行政院經濟建設委員會於 2002 年的《以國土規劃觀點擬訂高速鐵路車站特定區整體發展策略之研究》，新竹高鐵站空間與國土計劃指導之間的關係被分類為「都會地區生活圈」。奠基在新竹科學園區的基礎，藉由高鐵車站專用區的興建與「生醫科學園區」、「新市鎮計劃區」擴大竹北地區發展範圍。高鐵公司對竹北車站專用區的定位主要有三點，分別是新竹生活圈的大門、新竹科學城發展計劃的輔助動力、地方發展與觀光資源整合。因此，在車站專用區中不僅有車站，它還必須有佔地廣達 5.58 公頃的站區廣場及附屬事業用地，透過發展觀光旅館、辦公大樓、國際會議中心、商品展示中心、大型購物中心等營業項目達到高鐵建設自償性的目標。不過，光是有運輸設施並不足以支撐起均衡城鄉發展願景，如果要產業進駐地方就必須有足夠的誘因促使財團、廠商進場投資。因此高鐵計劃相關單位提出生醫科學園區之構想，以招募廠商、地方政府與鄰近研究型大學、單位合作的方式讓產業在特定區中發展。最後，影響當地生活最為激烈的還是高鐵車站特區計劃帶來的新市鎮願景，也就是都市計劃。因為它包括土地使用的分區以及公共設施的興建，最直接地影響當地民眾日後的生活狀態與私人財產。

二. 新竹科學園區竹南基地

台灣第一座科學園區在 1979 年設置於新竹。不同於高速鐵路的運輸計劃，科學園區有個具體的產業革新目標，就是創造以電子代工為核心的高科技產業。由於當時台灣面臨許多挑戰，包括外交孤立、欠缺現代化工業能力、出口導向經濟的瓶頸等，為促使國內產業升級，由科技部、經濟部與教育部積極合作推行新竹科學工業園區計劃。透過廣納國內外高級專業技術與知識人才、國家力量跨部門合作介入土地徵收、立法程序與鼓勵投資以及清晰的市場定位、產品設計研發等，使新竹科學園成功地成為台灣高科技產業的濫觴之地。所以，新竹科學園區的創立不僅意味著台灣改變勞動密集產業的開始，連帶地，附加價值高、追求環保且尋求創新可能性的高科技精密產業，除了創造知識密集的經濟價值外，也提升台灣的國際形象。吳泉源(2013)曾提到，關於定位科學園區於台灣產業發展的位置其實就是制度性創新與科技政策的突破：建立科學園區的行動者以跨部門組織形式的回應台灣政治、經濟與社會的發展需要，去政治而以科技發展為當前，動員資源、找尋解決問題的對策。

科學園區的創立除了展現出不同以往傳統重工業的生產方式外，為求國內外廠商的資金、人才進駐，園區內部設有相當細緻管理辦法。如行政管理中的建造、工商、營建、儲運等項目就以中央政府國家科學委員會主導，並且生活硬體面的道路規劃、運動設施、餐廳宿舍、商店、銀行、公園綠地等，或產業制度面的租稅優惠、投資保障、融資便利、區內法令等，又或著鄰近工研院、清大、交大等研究機構，無一不以打造優質的投資環境為目標。但值得注意的是，屆時的科學園區是以高度產業集中的方式進行產業創新，所以，儘管園區內部擁有現代化的生活設施與多元人才的競爭，鄰近的新竹地區卻與之呈現高度的生活脫節。如同蔡仁堅擔任市長期間在新竹市網站的受訪紀錄所言：「園區內像美國，園區外像菲律賓」。爾後，在地方政治與園區經濟的交融下，「園市合一」的概念伴隨著科學園區的規模擴大逐漸浮現，「新竹科學城」成為科技產業與地方發展緊密結合的的產業城市典範，也為日後產業導向的都市計劃開啟新形態的共同生活圈想像。

於此同時也開啟一項問題：科學園區與地方發展的關係到底是什麼？陳柳鈞提到，在地方居民的反抗下，新竹科學園區面臨園區三期土地徵收的困境，而「新竹科學城」計劃不僅被視為一種解套方式，對於不同行動者而言也各具有其意義。隨著園區勞動人口的增長與資本的擴張，新竹市政府提出以「園市合一」為核心概念的科學城計劃，期待透過整合園區內的高科技產業與園區外的地方產業、生活文化的整合，仿效日本築波科學城，成為一座以現代科技為基礎的城市。如此的考量很簡單，一方面園區的外溢效果(spill-over benefit)能夠帶起新竹地區的地方經濟，如不動產開發、商務旅館、大型連鎖商場與服務業等等產業的進駐。另一方面，高科技產業與地方的結合有助於提升新竹市的地位。以科學園區、清大、交大、工研院等科技研發單位為基礎，配合新竹古蹟觀光、地方產業、公共設施與交通運輸等，在產業結構、都市發展與社區發展等三方面皆可取得極佳的發展利基(呂清松，1997；陳柳鈞，2000)。

隨著時序推進，周素卿透過 1996 年設置的台南科學園區告訴我們台灣科學園區的第二個發展階段。首先，他觀察到過去中央政府在園區的發展上扮演相當積極的角色，不過帶動台南科學園區發展的動力卻是以在新竹科學園區營運的廠商的投資保證。再者，科學園區以非中央政府與廠商的事，地方政府在其中扮演極為積極的角色。最後，雖然同為科學園區，但新竹與台南的科技地景與廠商的組織網絡卻極為不同。其中特別重要的是，在台南科學園區的設置過程，地方政府與民眾對於園區的發展規劃、土地使用計劃皆要求能夠充分參與(當然其中還是會牽涉到地方的權力結構、派系問題)。不同於新竹園區的中央主導，台南地方層級積極介入園區內外之發展需求與方向，以期科學園區與地方得有同步的成長效應(周素卿，

1998)。

從台南科學園區的發展過程中，我們不難發現，科學園區從園區性的產業政策成為地方性的公共工程的微妙轉變，從此促動了園區與地方政經發展的綁定。在台灣政治經濟的變遷下，鍾麗娜與徐世榮以南科樹谷園區開發案提出了更深刻的觀點。他們提到樹谷園區開發案在地方、中央政府與資本利益團體三者之間以土地規劃鏈結成一種利益共生的緊密關係。一方面地方與中央政府透過土地開發與都市計劃的方式為資本利益團體提供開發用地，另一方面以地方科學園區發展作為政績宣揚，也同時鞏固政商關係，三者進而成為妥協互利的結盟關係：「選舉靠鈔票，鈔票靠土地，土地靠都計，都計靠選舉(鍾麗娜、徐世榮，2013)。」換句話說，科學園區挾帶著現代高科技的發展意識形態，使得「土地」無可避免地成為了科技產業進駐附帶的另一種「產業」。

事實上，新竹科學園區竹南基地所引發的大埔事件¹⁰即在如此的脈絡下發生，也是近期引發土地徵收議題討論的關鍵事件。1997年七月國科會科管局鑒於新竹科學園區用地已呈飽和狀態，向行政院申請將第四期擴建用地設置於苗栗竹南鎮頂埔里，以土地面積 123 公頃支持新竹科學園區發展。2003 年，苗栗縣政府為因應科學園區興建與周邊地區發展，進而提出「擴大竹科竹南基地周邊特定區計劃」，打算藉由公共設施與生活服務機能打造優質的產業投資環境。隔年，內政部函覆同意苗栗縣政府新訂都市計劃，並規定以區段徵收開發，徵收面積為 136 公頃。2007 年，群創光電向苗栗縣政府提出用地需求陳情書，表達需地面積希望擴充為 30 公頃，並提出投資 5000 億的投資意向書。苗栗縣政府為此重新修訂計劃藍圖，因應群創光電的陳情，除已開發的竹科竹南基地，再擴大徵收土地，以都市計劃新增住宅區、商業區、農業區、遊憩區、園區事業專用區、公共設施與科技商務專用區等等共計 154 公頃的區域。其範圍東至與竹科竹南基地，北至大埔圳，西至台 13 省道，南至竹南頭份都市計劃範圍為界。簡單來說，現代高科技的產業進駐被視為地方走向都市化發展的捷徑，特別是有了新竹、台南科學園區的成功經驗，以至於多數的苗栗縣居民多半舉雙手歡迎它們。

三. 桃園航空城

從高速鐵路與科學園區中，我們可以察覺在近年來的台灣不論是運輸建設或產業計畫，

¹⁰ 發生於苗栗縣竹南鎮大埔里之區段徵收與強制拆遷的抗爭事件。2010 年 6 月 9 日，苗栗縣政府在佔百分之九十八當地地主同意區段徵收並完成抵價地申請後，進行整地工程，同時對於在區內尚未同意徵收農戶但已被強制徵收的農地上，在即將收成的稻田中直接執行整地施作公共設施工程，破壞了徵收範圍的稻田，引發抗爭。並且分別在 2010 年與 2013 年朱馮敏與張森文相繼自殺身亡。經媒體報導與批判，引發後續一連串公民團體的抗爭與全國性的聲援，要求修改法令。

它們都必須與地方做結合以完成一套更具系統性的經濟整合。雖然它們內在的產業屬性與外在的地方脈絡無法強加密合，不過，開發、規劃單位透過公權力設計更廣大的腹地、更縝密的交通、更深厚的資金等試圖去擴大開發計劃，使地方無可避免地被捲入經濟建設所帶來的巨變。而在我挑選的案例中，最近期的桃園航空城計劃更符合如此特徵：現代化、國際化與產業競爭力，規劃也更加完整、成熟。所以更簡潔地說，來自愛台十二建設¹¹的桃園航空城可說是台灣近年國家對於經濟想像的極致表現：

在全球競爭的潮流中，機場時代隨之興起，不僅對時間敏感的貨物處理及分配設施被吸引到門戶機場，也由於全球服務經濟快速往前邁進，機場成為吸引長途運送的公司總部、區域辦公室及專業組織協會的磁鐵。以機場為中心的商業發展也使其成為引領都市發展的發動器，因為其本身就是就業、購物、貿易、商業聚會及休憩的目的地，這些非航空機能及商業土地使用已將不少城市機場轉變為機場城市。而機場城市透過逐漸產生的廊帶、群聚及脊骨狀的機場關聯產業，逐漸引發一種新的都市形式—航空城(Aerotropolis)。

機場不再只是轉運站而是吸引相關產業的聚寶盆，亦是國際競爭力的象徵；機場所在的城市在各國政府與產業全球佈局中，扮演運籌樞紐的重要角色。因此，世界各國無不傾舉國之力打造具競爭優勢的航空城，期能成為全球人流、物流、金流、資訊流及科技流的匯流基地，進而帶動國家經濟之整體發展。¹²

正如我們在前面篇幅所提，這些經濟建設必須跨出它們的「本行」向外整合地方。而桃園航空城是台灣目前腹地需求最廣大的計劃案，整體範圍達 6,845 公頃，涵蓋鄉鎮包括大園鄉與蘆竹鄉，而兩鄉聚落加起來共有二十座村里。在這廣大的腹地上以原有桃園機場作為基礎，除預計擴增第三、四航廈外，並要向外建設航空產業區、自由貿易港區、經貿展覽園區、生活機能區、濱海遊憩區、精緻農業發展區、機場相容產業區等不同功能之專區¹³。儘管這些專區隨計劃進行時程有些更動，不過，它基本上就是以整合交通、金融、貨運、科技產業與住宅為運作主軸。並且，透過帶入「城」的概念，以中央負責「蛋黃」，地方負責「蛋白」¹⁴的跨部門分工方式完成以下目標：

¹¹愛台十二建設是中華民國第十二任總統馬英九與副總統蕭萬長，於 2008 年總統大選競選期間所提出的經濟建設政見，預計投資新台幣三兆九千九百億元。分別是全國便捷交通網、高雄自由貿易及生態港、中部高科技產業聚落、桃園航空城、智慧台灣、產業創新走廊、都市及工業區更新、農村再生、海岸新生、綠色造林、防洪治水、下水道建設等。

¹² 資料來源：擬定桃園國際機場園區及附近地區特定區計劃書，p1-1。

¹³ 這些專區在吳志揚上任桃園縣長後改為五大分區：台灣門戶區、文創科研產業園區、物流經貿園區、行政及金融中心、樂活優質住宅區。

¹⁴資料來源：擬定桃園國際機場園區及附近地區特定區計劃書，桃園國際機場園區可視為蛋黃，周邊產業發展區可視為蛋白；以蛋黃外溢效益帶動周邊產業發展，而周邊產業發展又反過來產生良性循環，強化核心機場多元競爭力。p1-2

1. 帶動台灣下階段整體經濟發展：以「蛋黃-蛋白」相互支援滾動發展運輸、產業、城市三核心完整架構。
2. 帶動華人新都市型態與生活模式：營造未來華人城市示範發展綠色、永續、韌性、智慧都市。
3. 帶動台灣下階段高科技產業轉型：運用智慧生活規劃方法與新科技創新重組新產業，實現價值。
4. 帶動台灣國際化：台灣高科技產業新出路，在地驗證、整廠輸出智財佈局，產業競爭力強化。¹⁵

簡而言之，航空城計劃在航空外整合了高速鐵路、科學園區的功能與概念，進而縮短產業距離，並帶入智慧都市的新型態生活概念，將經濟建設的運作範疇擴大至我們生活中的更多細節與消費層面。

四. 從經濟建設特區到地方的都市計劃

從以上三個經濟建設計劃中，我們不難發現它們都在強調同一件事：結合在地社會的國家經濟力發展。如同我們一再提到的，這些經濟建設必須將它周遭的區域納入計劃考量，雖然這個現象到桃園航空城才開始被正式以「城」的概念提出，但在高速鐵路、科學園區的規劃中我們卻也可以發現它的蹤影。換句話說，伴隨經濟建設而來的區段徵收其實就是開發方有意識地將產業、區位、都市與地方生活一同綁定起來的手段之一。期待藉由經濟建設的外溢效果帶動地方發展，所以，它們與地方發展與否的關係也越來越密切。

如此的考量很簡單，不論是高速鐵路、科學園區或是航空城，從它們設置的位置我們可以做出幾項判斷。首先，這些地方都在都市或產業特區邊緣處，但又是可以透過高速公路、鐵路或高鐵的可及之地。再者，這些地方多半處於工農社會之間，如竹南大埔與竹北六家在經濟計劃進駐前多以農業生產為主。而桃園大園雖然早有桃園機場設置，但機場外的大園鄉也仍以工農生產為主。最後，在國土發展的區域整合策略上，它們三者本身就是一個含括交通、產業與生活的區域生產系統。因此，所謂的產業競爭力背後的內在邏輯就是規模性地整合區域內部的各種生產與非生產部門，以及整合區域與區域之間的聯合發展。透過都市計劃更有效的全然掌控、設計與設置產業內外區域，藉此更有效率的讓在地或非在地的人們進行

¹⁵ http://www.tycg.gov.tw/aerotropolis/page3_6.html 桃園市政府：桃園航空城計劃四大願景。

生產、生活，讓資本更順暢甚至快速流通，進而達到資本積累的效能提升。

第二節 政治經濟以外的民間信仰空間：土地公、萬善祠與輔信王公

顯然，對於以資本積累或生活機能為導向的都市計劃而言，代表民間信仰的廟宇通常只是一塊有待分類管理的「空間」，因為在大多數的情況下，民間信仰無法進行資本積累。並且，在現代生活的秩序中，民間信仰也難以像住宅區、商業區或產業區具有清晰的定位。因為除了它無法直接參與生產與消費外，它也鮮有服務或再生產的作用。不過，這並不代表民間信仰的空間在台灣社會發展中扮演的角色不重要。

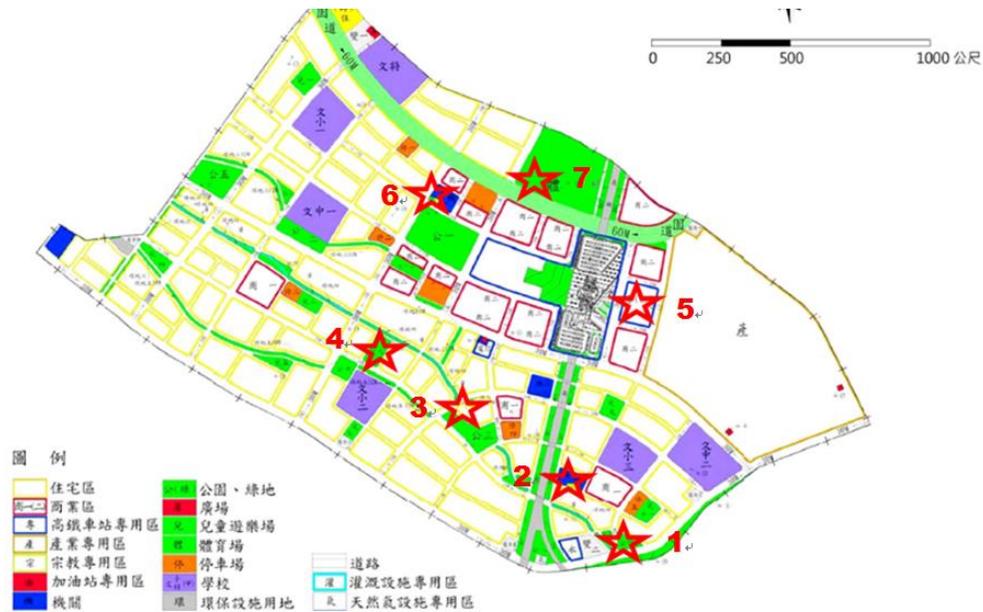
在文獻回顧中，我們已然提及「民間信仰」具有地方性、同質性與義務參與性，它是與日常生活高度重疊的宗教實踐，同時也強化地方的社會生活連結(丁仁傑，2013)。借用丁仁傑的觀點，我們不難察覺民間信仰內涵的意義其實就是人們長期累積的社會關係、自然環境與歷史文化的縮影，這個縮影可以是地方的慣習、文化地標，甚至是自我認同。因此，一樣的神明在不同的地方、位置會有不同的意義，而不同地方之間展現的民間信仰也會有其獨特而深厚的地方脈絡。也因此，地方民間信仰內涵的知識系統代表的是一種地方居民理解他們世代生活所在的一種地域性、歷史性或文化性的觀點。所以，在以下的篇幅我將會綜合性地介紹這些廟宇在地方上的象徵意義為何。

一. 竹北六家土地公群

竹北高鐵特定區內的土地公群與六家庄的聚落發展具有密切的關係。眾所皆知，六家庄是以客家族群分布為主的聚落。依據目前建築學、民族學對於客家伯公的研究，我們可以理解「土地公守護地方」沿伸出領域(territory)的界定、地方安寧的保護、人群的分類、代替的村廟的功能、村莊拓墾的指標、「把水」等意義(邱永章，1989；夏雯霖，1995；張二文，2002)。這些象徵意義來自於早期自然環境、地理風水的空間觀、村莊田地的拓墾、族群關係等長期的生活狀態延伸而出，並長時間地相互建構、詮釋。尤其是以拓墾時期先民面對自然環境與族群關係所出現的高度風險環境，為求安居樂業而安設的土地公居多。因此，研究台灣土地公的學者 Alessandro 曾提到，土地公的安設象徵的是居民地方感(sense of place)的形成，以及土地與人們情感的綁定(Alessandro，2002)。並且，除了象徵意義上的風水空間觀與地方情感外，在土地公廟的廟體結構也展現出與一般閩南式土地公的差異，例如說有簡易形式的石頭

伯公、樹頭伯公、墳塚式的伯公或神廟形式等。

而在竹北高鐵特定區內保留下來的土地公共有七座，牠們籠括了小型的田頭田尾土地公以及大型且較多人共同祭祀的庄頭土地公。牠們分別是：一、九芎樹伯公(張屋)；二、隘口伯公(廣福宮)；三、番仔寮伯公(福昌宮)；四、兒六伯公群；五、水尾伯公(十三甲)；六、麻園伯公(福隆宮)；七、詹屋伯公(福興宮)。牠們於都市計劃圖的位置如下：



圖二：竹北高鐵特定區內廟宇位置分佈圖(筆者繪製)

一般而言，田頭田尾土地公的功能多以守護田產為主，牠的管轄範圍較小，祭祀者也僅以鄰近的幾戶人家。我的受訪者曾提到，六家庄的田頭田尾土地公就像是現實社會中的「鄰長」，負責較小單位，如家庭、人群與田產等管轄範圍。在竹北高鐵徵收保留下來的七座土地公中，九芎樹伯公(張屋土地公)是唯一以三顆卵石築成的田頭田尾土地公，是最傳統的立石形式。牠就位於隘口里的張屋田產旁，背後化胎種有百年九芎樹、白肉雞油樹與羊角籐。如圖：



圖 三：九芎樹伯公(筆者拍攝)

另一座田頭田尾土地公是坐落在體育場用地的詹屋伯公(福興宮)，祂坐落在詹屋的田產旁，同樣也是百年土地公，早期的型式構造是以石頭築成，幾經改建後變為祠廟形式，廟旁種有榕樹，如圖：



圖 四：詹屋伯公(筆者拍攝)

還有一座田頭田尾土地公位於高鐵事業用地，祂是水尾伯公(十三甲)。這座土地公除了守護鄰近人家的田產外，祂也必須「把水尾」。其把水尾意義便在於該位置在灌溉水源的尾端處，先民為求灌溉水源充足以及留守財源，便設立土地公於此，一方面為農民看守水源，一方面鎮守財源、田產。並且因為附近田地由劉、陳、何三姓人家耕作，面積廣達十三甲，所以祂也叫十三甲伯公，其化胎種有榕樹。如圖：



圖 五：水尾伯公(筆者拍攝)

在竹北高鐵徵收區域內除了田頭田尾伯公外，還有具村廟功能的大型土地公廟或庄頭土地公，祂是全村的守護神，由全村成員共同祭祀，照當地居民的說法，祂們就是「里長」或「大家長」，負責村里整體的事務、全村命運。不同於田頭田尾土地公，大型伯公的歷史通常較小型伯公悠久，香火也較為鼎盛，甚至也較靈驗。功能上也不僅僅守護田產，除了風水地理的考量外，大型伯公通常有其特殊脈絡。在節慶儀式或管理制度上，大型伯公也具有平安戲、首事(爐主)與收丁口錢的制度。並且每到舉辦慶典儀式的時刻，鄰近的小型土地公也多會被請至村莊土地公聯合舉行。

如隘口伯公(廣福宮)就是隘口里最大的村莊伯公廟，其廟體坐落在「蜘蛛穴」上，化胎種有兩棵榕樹。根據田野與資料，隘口一帶在清朝時期就有閩人入墾，而隘口伯公祭祀權在閩人手上，直到民國四十年左右閩人才將管理權交付給客人。在這段期間伯公的儀式慶典曾一度中斷，地方即有傳說提到，由於擔任爐主者的家中整年不安寧，甚至人丁折損，使得地方上人心惶惶。後來經過童乩指點將作怪的香爐丟棄東興圳內，才不再發生怪異之事。此後隘口伯公作戲酬神都訂於每年農曆正月初四到初五¹⁶。如圖：

¹⁶當地伯公戲多半在農曆八月十六日，隘口是唯一的例外



圖 六：隘口伯公(筆者拍攝)

而番仔寮伯公(福昌宮)則為橫跨中興、隘口與東平三里的信仰中心，是六家庄內規模最大的伯公廟。如同其名，該處早期的是為族群邊界，廟口的道路是乾隆 26 年設立的漢番界線一土牛溝，化胎種有榕樹。如圖：



圖 七：番仔寮伯公(筆者拍攝)

最後則是麻園伯公(福隆宮)，祂是中興里的信仰中心，化胎也種有榕樹。與其他伯公不同是，麻園伯公廟內具有沿革誌，裡面提到伯公的修建與遭受日人破壞之情形，以及日後如何復祀的過程：

...溯自清季，先民聚居於斯，拓野墾荒，食毛踐土，亦不外乎是例，擇高埠之處，豎原石而祀，斯為本宮梗概由來也。至若創始之端詳，年代之記載，事過境遷無從稽考，據先輩傳聞，本庄麻園，曾遭洪水之浩劫，一帶田園廬舍，殆被肆虐，唯毗鄰本宮之屋宇，卻安然無恙而得倖免者，豈非神靈之威靈歟...後經日人之暴政，遭廢神之悖論，將神牌拋棄於溪中，旋有信民葉阿火奮勇抱回兒復祀，間有傳說，此地真龍駐脈...



圖 八：麻園伯公(筆者拍攝)

然而，在竹北高鐵區徵區域中，有一座被「保留」下來的土地公最為特別，那就是兒六伯公群。原因在於裡面供奉七尊土地公、四尊石頭公與一尊石婆娘，祂們都是來自六家庄內部的田頭田尾土地公、自然界神明。形式上有些是立石型，有些是小祠型，祂們都在高鐵的徵收工程中被集中安置在兒六公園內，直到徵收工程告一段落後，才由地方居民興廟蓋舍。



圖 九：兒六伯公(筆者拍攝)

二. 竹南大埔萬善祠

萬善祠在台灣社會是極具特色的民間信仰現象，因為其反映出台灣發展史中的重要特質，特別是它凸顯出台灣作為一個移墾社會而具有許多來自中國的單身移民，同時也因為複雜而多元的族群械鬥導致高度的死亡率，進而產生許多無人祭祀的骨骸。一般而言，由於萬善祠內的靈魂、骨骸無人祭祀，所以在地方信仰的角色中萬善祠多半被歸類為「陰廟」。而台灣社

會對於陰廟則通常都具有三種認知，一是認為祂們是可憫的，必須帶著撫慰的態度祭祀祂們；二是祂們會作祟，所以要敬而遠之，以希望祂們不要作祟的態度來祭祀祂們；三是祂們具有相當靈驗的能力，所以對祂們提出祈求並希望實現(陳緯華，2014)。而我在大埔的田野中，從受訪者的說明也進一步了解地方居民如何理解村莊與萬善祠的關係：「祂們沒得吃，沒有子孫會供奉，所以就一代傳一代，想說可憐阿，沒有子孫會拜，我們就當作祂們的子孫來拜祂們，等於就是我們這個庄頭一起來照顧祂們。¹⁷」

在此，我必須說明的是，大埔萬善祠曾經因為公義路道路拓寬工程而搬遷過兩次，現在的萬善祠廟體是在過去兩次的道路拓寬工程中重新興建，過程中並以兩到三座小型萬善祠聚集起來而有現今的規模，其位置在下圖一號星星處。而二號星星則是大埔的庄頭土地公，土地公並未因為徵收爭議而浮上檯面，不過在大埔徵收工程結束後，地方人士有鑑於土地公的地理位置被鄰近工廠遮蔽，因而向縣府爭取將祂移位，另建廟體。所以，在下一章我也會將大埔庄頭土地公一同納入討論。祂們於都市計劃圖的位置如下：



圖十：新竹科學園區竹南基地暨周邊地區內廟宇位置分佈圖(筆者繪製)

有意思的是，透過田野調查，我們發現大埔萬善祠在地方社群的詮釋下已然成為一間具有「公廟」屬性的「陰廟」。原因在於萬善祠裡面除供奉無主孤魂外，透過乩童的傳譯，他們相信裡面也包含鄭成功的將領骨骸。雖然我們無從考證其骨骸身分，但從大埔居民以傳說故事的方式詮釋萬善祠的敘事內容中，大埔居民透過明確的「姓氏—甘千歲」的指稱，一方面認為萬善祠有其主神甘千歲，另一方面也認為甘千歲帶領無主孤魂共同「照顧」地方。所以，

¹⁷ 20131024 訪談逐字稿。(Q)

大埔萬善祠除了具有一般陰廟不會有的神職人員—乩童外，萬善祠也具有刈香活動，其廟體也不斷地擴建中。因此，大埔萬善祠有其獨特的地方脈絡：

聽老一輩的人說，以前鄭成功過來打荷蘭，所留下來的戰士骨骸，就是鄭成功的部下戰死的骨骸葬在那邊，全都放在一起，原本是小小一間，在鐵路旁邊，鐵路又經過開發，變成公路，公路又拓寬，拓寬一次就移一次，越移就越大間了...就越拓寬，那間廟(萬善祠)就一直移。沒辦法了，旁邊是大池塘的排水溝了，沒地啦，就只好往大池塘的沿岸處上。然後在上面整地，就在那邊蓋。萬善堂本來是一間小小的，每年都是在雙十國慶，村莊的人就會買一些東西過去拜。¹⁸

因為都是國軍，因為鄭成功的部下也是軍隊。軍隊戰士往生的骨骸，後來就是以雙十國慶日來拜。後來這邊是有一位乩童，老人家。想說那間廟(萬善祠)沒有人照顧，他就自動發心整理廟，整到後來，就感應到了，開始跳乩童了，會辦事了，一些疑難雜症都可以處理了。然後他講出主帥的姓氏，他說他是姓甘，我們就稱呼為甘千歲，所以說現在萬善堂前殿有供奉甘千歲，其實甘千歲本身的骨骸也是在裡面，...骨骸也是在裡面，分成前後殿，後堂就是萬善堂，有很多旁邊另外兩間的萬善堂的骨骸蒐集到這一間，所以到後來，後殿才另外在立碑為萬善堂，前廟就是做成廟一樣，供奉甘千歲。¹⁹



圖 十一：竹南大埔萬善祠(筆者拍攝)

三. 桃園大園福海宮

不同於竹北的土地公群與大埔的萬善祠的規模，桃園福海宮是台灣沿海的大型廟宇，不僅建築形式碩大華麗，寺廟內部也具有細緻的管理與信徒組織，而福海宮供奉的主神是輔信王公。因此，在民族學或宗教社會學的分類上，福海宮具有其信仰圈。若依造林美容提出的

¹⁸ 20141012 訪談逐字稿，括號為筆者所加。(G)

¹⁹ 20141012 訪談逐字稿，括號為筆者所加，粗體字為筆者所加。(G)

概念我們可以更具體的理解。首先，信仰圈以一神信仰為中心，並且通常是歷史最為悠久的主神，而祭祀圈則祭祀多神。再者，信仰圈的成員資格是自願性的，不同於祭祀圈因同庄共居的義務性強迫，信仰圈成員基於對主神的信仰，自主地祭祀、捐獻或出力，所以信徒不一定是居住在附近的民眾。並且，信仰圈是區域性的，與祭祀圈的地方性不同，它並不會限制地方內的居民或是某一祖籍、姓氏才能參與。最後，信仰圈的活動是非節目性的，而祭祀圈活動通常具有節目性格並具有節日性。信仰圈的活動包含主神的千秋祭典，或是顯示主神管轄領域的過爐、遶境活動。不同於祭祀圈多半有共同的節日慶典，信仰圈往往是依造其主神的生日或特別日來舉辦慶典儀式(林美容，1996)。

雖然福海宮已然確定在航空城計劃保留，但目前廟方仍在向桃園縣政府爭取廟宇保留下來的形式、面積與各項細節。其原因除了輔信王公本身的宗教意義外，也在於福海宮坐落的位置在桃園機場第三跑道預定地中。如圖：



圖 十二：桃園航空城內廟宇位置分佈圖(筆者繪製)

許多人對於輔信王公可能相當陌生。我們可以在史料找到，輔信王公其實是開漳聖王陳元光的軍師李伯瑤，他是唐朝開國名將衛國公李靖之孫，生於西元 612 年，逝於西元 672 年。由於生前為開漳聖王陳元光輔政而帶有戰功，因此死後被明朝洪武帝敕封為「輔信王公」，並以漳人專由奉祀。根據廟方沿革誌，清咸豐三年(1853)信徒陳佑自中國來台時，即從福建省漳浦縣墩上社輔信王公祖廟帶著王公金身一同渡海來台，於雞籠(基隆)登陸，王公並親自挑選於大園竹圍村落腳，安座於陳佑家宅。次年，在信徒陳佑、李德龍與李天財的倡議下，各方信徒集資捐助工程費用 800 元，並以李既、李巖與李呼捐獻的吉地—龍鳳穴興建福海宮。

輔信王公雖屬台灣移墾時期的重要鄉土神之一，但祂在台灣民間信仰中卻非屬常見的神明，祂並不像土地公、萬善公、媽祖、王爺、三太子、玄天上帝等神明如此普遍。根據田野資料，地方上的居民認為福海宮擁有如此眾多的信徒是因為廟內供奉的輔信王公是從中國請來的「大王」，屬於開基神像。事實上，關於輔信王公的靈驗故事在王公來台過程、修建廟與供奉至今具有許多神話傳說。例如信徒陳佑來台時並非一開始就帶著王公金身，雖然王公以聖杯允許來台，但在中國漳浦縣墩上社的地方仕紳鑒於王公神蹟顯著，因而不願讓陳佑帶王公金身離開。正當陳佑無計可施而渡船來台時，卻突然遇上狂風大浪，使得陳佑昏迷在船上。此時，朦朧之間，有一人現身在陳佑面前告知：「既秉志而來，而無功而返？」陳佑醒後驚覺船自返墩上社港口。於是，陳佑往返輔信王公祖廟，眼見看守金身的信徒都酣然入夢，陳佑頓領神意，從容恭迎王公金身上船來台。另外，在清宣統三年修建廟的過程中，王公曾指示中樑必須得用長三十二尺六寸，直徑二尺三吋的杉木樹料。不過，當時信徒在全台各地都找尋不到，並將情況告知王公，王公則降乩指示：「幾日內有杉木自海外飄入。」果不其然，數日後漁民在南崁溪廣口北岸拾獲杉木，並如同王公指示之尺寸。

在訪談過程中，受訪者也提到福海宮上方天公廟舉行上樑工程的王公神蹟：

祂看得日期剛好颱風來，你緊不緊張，現在颱風預告都很準，颱風都要進來了，前三天建築公司還跟我說那天他們休息，叫我跟神明說那天不能出車，我說神明說一定要那一天。到當天早上八點，他們還打電話問我說，今天是為了我們上班，他說風這麼大，混泥土不會凝固，工人也危險，為什麼要挑這一天。神明指示當天十點動工，要灌漿上樑，結果九點之後馬上進入颱風眼，在廟的周圍兩公里以內，全部無風無雨，他們灌漿的人員經過機場的時候才進入無風雨地帶，他們說怎麼那麼奇怪。就從早上十點灌漿弄到下午三點多，都順利完成，沒有風雨。這一段是我親自見證，四點以後毛毛雨才下來，沒有人有危險。那間公司的費用也沒有收，他們說要寄付給廟，奉獻。²⁰

由於王公生前屬於開漳聖王的軍師，因此信徒對於王公的神格定位上多認為王公是「上知天文，下知地理」的地理師，所以，王公「辦事」的能力範圍除了地方的消災解厄、家事不順外，王公也會透過乩童指示各種地理方位事宜。所以，除了輔信王公施展在福海宮本身的靈驗神蹟外，許多信徒也因為供奉輔信王公而感受到神明的幫助，這便說明了福海宮的鼎盛香火從何而來²¹。另外，福海宮除了本身供奉有靈驗的輔信王公外，它也有特別的宗教儀式：飛輦轎、過聖火。在農曆三月八日王公生日那天，信眾相信，扛著王公神轎赤腳踏過高

²⁰ 20150325 訪談逐字稿。(S)

²¹ 輔信王公許多地方的信徒，並且在屏東、南投、雲林、花蓮、苗栗、基隆、新北、桃園、新竹等皆有輔信王公的分靈廟。

溫的金火可以消災解厄達到「清淨」的效果，有些信徒也會帶著親人的衣物在火堆上揮舞祈求消晦氣，或著將儀式現場的灰燼取回家埋在房舍地基可庇佑宅第平安；將灰燼煮水飲用可保身體健康；將灰燼餵食牲畜則能使牲畜免遭瘟疫。總而言之，福海宮因為輔信王公來台後長期累積的神蹟故事、歷史傳說與持之以恆的傳統儀式，而具有足以在現代生活中持續發展的宗教力量。



圖 十三：桃園竹圍福海宮(筆者拍攝)

四. 民間信仰的範疇

從竹北六家的土地公群、竹南大埔的萬善祠與桃園竹圍的福海宮的介紹中，雖然筆者從這三個地方強調的神明在神格、規模，甚至在信仰的功能與意義上都有所差異，但我們卻可以發現牠們從不同「位置」展現出台灣民間信仰的特徵。基本上，牠們還是有些規則可循。首先，民間信仰與民眾的日常生活有密切的關係，在民眾生活的各種層次都可能與神明有關，而神明也都會庇佑與指點。並且不管你的身分為何，神明都一視同仁，只要你對神明秉持尊重並且對自身作為有所把持。再者，不同地方的民間信仰都有其特殊的脈絡、故事或傳說，地方也因信仰而凝聚。尤其是在早期拓墾社會中，因為自然環境、族群關係與生產型態所產生的生存困境，使得民間信仰在地方深化，成為凝聚人群的方式之一。最後，民間信仰強調靈驗與個人努力。關於靈驗的部分其實在各種歷史階段都一樣，也是神明香火的來源。民眾多為祈求平安順利而供奉神明，藉由神明的力量突破自身或社群所遭遇的困境、逆勢。而個人努力的意義則在於如果自身不努力，神明庇佑也無法有太大的效用，因此基本上民間信仰呈現的觀點即為「也要神，也要人」。所以，從民間信仰的特性我們可以發現，人與神之間的「結盟」特性，一方面神照顧人，一方面人為神明提供香火。

在此，我們必須停頓下來思考的是，民間信仰雖然不是具有嚴謹架構或組織的宗教類型，但是它們在各個地方社會的重要角色卻是無庸置疑。例如竹北六家守護田產的小型土地公、守護村莊的大型土地公，或竹南大埔與地方相互照顧的萬善祠甘千歲，又或著是守護竹圍村而信徒廣布全台的福海宮輔信王公。由此可見，當我們從在地視角觀察其民間信仰時，才有可能進入脈絡看見神明在地方的社會、信仰意義以及其重要性。相對地，我們並不難察覺，從都市計劃或區段徵收的成本考量視角來看，產業競爭力與經濟發展最為首重，所以民間信仰的廟宇通常被簡化為某種社會生活的活動空間，而必須被整併、拆遷或是拆除。國家與地方對於民間信仰的理解誤差也由此而生，在現代的理性都市設計與傳統的聚落型態之間，產生徵收神明的難題。

第三節 徵收神明的程序

誠如上述，都市計劃與民間信仰對於地方社會的功能有所差異，雖然它們都以公共性或地方為主，但兩者背後的知識框架與歷史脈絡卻有天差地別的差距。一是透過現代化的規劃技術以資本流通讓地方經濟順利發展，另一則是以神明的庇佑透過人鬼、自然主義讓地方社群平安順利的得以延續。因此，儘管現代台灣社會具有許多細緻的法律基礎、遊戲規則，當這兩種範疇碰觸在一起的時候，仍會產生許多無法預測的變數。不同與一般私人財產，民間信仰的具體實在一廟宇通常具有神聖、公共、地域與社群性格。所以，當徵收神明的時候，除了土地與地上物的產權釐清外，徵收方有的時候必須處理一些法律途徑規範不明，甚至是在土地徵收法令範疇以外的模糊地帶，例如考量神明的意願。而這個時候，就不會只是所有權人與政府的單向協商、議價，而是邁向更為複雜的處理程序。

依據內政部於 2004 年編撰的《土地徵收作業手冊》，我們可以將一般土地徵收的作業流程²²簡化為公聽會之辦理、與所有權人協議價購、公告徵收與通知、發放補償費、所有權的轉移登記、依計劃使用土地等階段。如同鍾麗娜與徐世榮提醒我們的，政府對於「如何徵收」土地的技術層面上具有相當細緻的法律基礎。土地徵收最主要的行動內容就是土地產權的轉移，在土地產權的協議價購、所有權轉移與發放補償費的徵收程序中，土地產權的狀態必須是明朗清晰的。但是，在台灣也有一些土地的產權是隨著歷史因素而盤根錯節的，即使有細緻的法律規則都無法順利的執行徵收程序。因此，在 2007 年立法院通過「地籍清理條例²³」

²² 詳見於《土地徵收作業手冊》，內政部，2004，頁 22-84。

²³ 中華民國九十六年三月二十一日總統華總一義字第 09600035211 號令制定公布全文 43 條；本條例施行日期，由行政院定之。中華民國九十七年三月十八日行政院院臺建字第 0970008349 號令發布定自九十七年七月一日施行。

與「祭祀公業條例²⁴」，期待透過公權力法律程序的確立，將台灣從移墾時期至今產權不清的土地進行釐清，並投入市場促進土地利用。這種類型的土地包括家族嘗田會、神明會、寺廟及宗教團體土地與祭祀公業等產權問題。不過，對於徵收方而言，儘管具有清晰的法令規範，跟「情感」有關的土地仍被視為一項「麻煩」。其中就有兩位擔任開發顧問公司的資深專員分別提到：

基本上，因為我們做顧問的，我們原則上就是要避開這些事情，有時候難免會碰到一些墳墓用地，可是它的處置就會很麻煩。因為是你自己要去處理，然後去申請，不是公部門的力量。就是變成我們必須幫業主避開這些事情，除非它的墳墓用地上面其實沒幾個墳墓。其實以前也有公共建設有要徵收墳墓啊，然後要遷葬啊，就會公告，就會叫家屬來辦手續。你說一年才去掃一次墓，有一些人還沒有一年掃一次，所以有的時候你也不知道怎麼去追家屬，因為誰會知道公墓裡面的人的子女是誰啊。²⁵

...然後做土地的很怕這種事，因為最怕遇到有強烈情感的東西，像是廟、信仰，然後最後又有出事。所以做土地的一定是在他利潤範圍內，能夠處理掉就處理掉，你要簽什麼，需要什麼儀式都會盡量幫忙。做土地開發的，很怕這種爆發事件。²⁶

本文討論的高鐵竹北特定區、竹南科學園區與桃園航空城即為顯例。竹南大埔的案例告訴我們，當徵收方進行萬善祠的拆遷工程的時候，因為工程觸犯神明的神聖性—不尊重神明，迫使拆遷工程停擺，作法謝罪；竹北高鐵特定區在決定徵收土地公的時候，地方社群與文史工作者認為代表竹北六家的客家文化不能受到破壞，進而與政府進行協商。而處於私人田產的田頭、田尾土地公也在工程人員與法師的移請下，完成徵收；桃園航空城內的福海宮則是經過縣府與廟方的多次協商才決定予以保留，並且過程中皆以神明意願作為廟方意見，包括福海宮於航空城計劃中保留下來的形式、規模與名義等。因此，我們不難發現徵收神明的過程要考量的並非只有法令規範，而且還必須配合民間信仰中的傳統儀式、文化邏輯與神明的意志。

由此可見，民間信仰在土地徵收的過程中，需要透過另一種方式來進行。不過，在此也浮現一項問題：觸動神明保留的機制在三地為何呈現相異的樣態？三地民間信仰回應土地徵收的方式、內容為何不同？竹南大埔的萬善祠是「靈驗」而「迫使」工程停擺；高鐵竹北特定區的土地公在徵收期間則「沒有顯靈」，是由地方社群與文史工作者於規劃階段「先行」與

²⁴中華民國九十六年十二月十二日總統華總一義字第 09600167571 號令制定公布全文 60 條；本條例施行日期，由行政院定之中華民國九十七年五月十九日行政院院臺秘字第 0970018139 號令發布定自九十七年七月一日施行。

²⁵ 20140923 訪談逐字稿。(M)

²⁶ 20150328 訪談逐字稿，粗體字為筆者所加。(Y)

政府協商；而福海宮則是王公在徵收信息出來前「顯靈」告知信徒福海宮即將被徵收，讓信徒運作反徵收的協商事宜，並且時序至今仍在協調保留形式。

因此，即使徵收神明是一套不同於一般私人財產的徵收程序，它也不代表所有地方徵收神明的方式是一樣的。換句話說，徵收神明牽涉到的並非只有「神明」主動顯靈與否，其中還包括社群、信徒、開發方如何理解「神意」並進一步採取行動。另外，甚至我們意想不到的行動者都可能牽動徵收神的程序，以及神明保留機制的樣貌。因此，為了在下一章更具體、清晰地分析各地廟宇如何回應土地徵收，我在下列表格整理出竹北六家土地公群、竹南大埔萬善祠與桃園航空城福海宮自得知徵收訊息到確定保留的事發經過的整體樣貌：

表 三：三地徵收廟宇大事紀

	高鐵竹北特定區	竹南科學園區	桃園航空城
神明	番仔寮、隘口、九芎樹、水尾、詹屋、麻園與兒六伯公群	萬善祠—甘千歲與先賢	福海宮—輔信王公
位置	九芎樹—綠地、隘口—機關用地、番仔寮—機關用地、兒六—公園、水尾—車站專用區、麻園—機關用地、詹屋—體育場	竹科竹南基地周邊地區公園綠地	桃園機場第三跑道預定地
時序	1996 年到 2006 年	2011 年 10 月 14 日到 2011 年 10 月 29 日	2012 年至今持續協調中
程序	<ul style="list-style-type: none"> ● 1996 年核定都市計畫案，都市設計圖內將土地公一併徵收。僅保留三座庄頭土地公。 ● 1998 年 3 月黃運喜接受美商凱瑟工程顧問公司邀請，負責環評報告內的文化遺址部分。同年，由陳板撰寫的《六家庄 	<ul style="list-style-type: none"> ● 2009 年完成新竹科學園區竹南基地暨周邊地區特定區徵收程序。同年 12 月開始徵收工程。 ● 2011 年 6 月劉政鴻指示萬善祠遷葬至普覺堂，在萬善祠原地規畫停車場、綠地並興建土地公 	<ul style="list-style-type: none"> ● 2012 年 9 月啟動桃園航空城計畫。同年 3 月，福海宮已然得知徵收訊息。10 月，信徒擲杯請教王公意願，王公表明不遷。並有意擴建樂齡大樓。 ● 2013 年 2 月王公再度降旨，在官員

《風土誌》出版；受交通部高鐵局委託，中原大學建築系林會承與劉敏耀團隊進行《高鐵新竹車站特定區客家傳統建築特色之研究》。

- 2000年在環境評估報告《高鐵新竹車站特定區客家傳統建築特色之研究》中，都市設計圖決定將部分土地公予以制度性保留。
- 2001年11月高鐵特定區動土儀式。分三期進行東平、中興與隘口三里徵收工程。
- 2004年9月，地方民眾向客委會主委羅文嘉陳情為受徵收的十三尊小型土地公、石頭公興建兒六土地公廟。
- 2006年高鐵通盤檢討報告《高速鐵路新竹車站特定區土地使用分區管制要點》中將七座土地公予以制度性保留。同年地方居民組織伯公巡守隊。並舉辦第一次「六家庄伯公情發展協會」。
- 2012年1月舉行兒六土地公新廟安座

廟。

- 2011年10月14日萬善祠內的神明「甘千歲爺」被移置大埔社區活動中心樓梯下，香爐也被移動。
- 2011年10月29日竹南鎮長逝世，萬善祠因而停止拆遷。
- 2012年1月萬善祠安座普渡。
- 2014年7月竹南大埔里平面多目標使用空間工程動工：庄頭土地公移位工程。

見證下說明福海宮不遷。同年7月航空城都市計劃首次公開展覽，廟宇保留範圍：宗專區0.56公頃；公園3.49公頃；停車場0.63公頃；廣場0.47公頃；道路1.19公頃。9月，竹圍福海宮飛輦轎、過金火登錄文化資產保存。

- 2014年2月第二次公開展覽：福海宮0.19公頃，竹圍村剔除區段徵收，全村保留。同年3月，福海宮陳情恢復第一次公展方案。7月，桃園航空城都市計劃審定版：都委會決議福海宮0.55公頃。
- 2015年3月，神明助陣 航空城居民雨中抗爭。4月，航空城聽證會臨時取消，桃市籲交通部重起召開。鄭文燦市長允諾，福海宮保留綠地 當航空城守護神。

大典。

保留規模	除了高鐵特定區內的七座伯公廟體，部分水圳、老樹、三合院也一併以自然、人文資產的形式保留。	萬善祠廟體。	最終公展版本為除福海宮廟體外，保留廟體四周 20 公尺(共 0.55 公頃)。
------	--	--------	---

主要差異	徵收工程前，規劃時期「同時」向政府協商保留；時序與程序皆較長、複雜；大規模。	徵收工程中，「迫使」政府保留神明；時序與程序皆短暫；小規模。	徵收工程前，仍在規劃協商階段，廟宇從頭到尾都是保留的狀態；時序與程序在保留規模與方式的協商下拉長與複雜化，並牽涉村里；中規模。
------	--	--------------------------------	---

小結

在檢視國家經濟建設與地方民間信仰的脈絡後，我們得以更有系統的理解為何「徵收神明」會在國家政府與地方社會之間構成一項問題。誠如本章內容所述，政治經濟與民間信仰這兩個截然相異的範疇被迫重疊的原因在於，經濟建設所帶來的區域都市計劃必須處理經濟建設以外的土地。然而，分別從國家與地方的視角來看，民間信仰所代表的空間意義卻有所相異，並非國家無法理解地方信仰的重要性，其中產生理解差異的關鍵在於地方脈絡的掌握與切入在兩者認知不同的情結下產生「錯位」。一方面以都市設計的視角，地方社會的空間是被以均質化或去脈絡的方式來進行都市設計，因為它必須符合公共利益的公平、公開性原則。但是，另一方面，當我們進到地方廟宇觀察的時候，卻也發現民間信仰具有獨特的地方脈絡，它具有歷史感、地方感與認同感，甚至地方社群也將廟宇視作與村莊共生死的命運共同體。所以，廟宇在國家與地方之間的空間意義具有極大的落差。也因此，都市計劃必須妥善處理民間信仰，因為廟宇通常牽涉強烈「情感」與社會意義。而在徵收工程中如有任何意外發生都將容易被導向「侵犯神明」的詮釋，進而導致整體工程停擺的可能性上升。

另外，廟宇通常歷史悠久並有其特殊的傳統儀式與文化慣習，廟宇具有文化資產的特性。其實，在我們討論的案例，不論是土地公、萬善祠或輔信王公，我們都不難發現它們多有自己的地方文化、歷史脈絡與神蹟傳說，在這個多元而豐富的情節下，徵收神明就不可能會是一種以制度性法規就得以完成的工程，它勢必牽涉到地方社群與信徒的詮釋、認知、回應與

行動。反之，徵收方也是。所以在第三節的表格內，我們就可以發現，儘管都是徵收神明，但三個案例表現出來的時序、程序與特徵都會因為神明性格、都市計劃的設計與行動者的類別而有所差異。更直接地說，廟宇或許不是私人財產，但它面臨徵收或拆遷的時候總會有人群會站出來為神明回應徵收方，而神明保留機制的差異性也由此而生。因此，徵收神明並非只是開發方與神明之間的事，其中牽涉到的是社會關係，甚至是更深層的文化、政治、信仰或經濟內涵。

然而，接下來我們又必須追問，當民間信仰與政治經濟被迫重疊後，到底引發那些問題。在國家政府主導的都市計劃與區段徵收中，這些廟宇如何取得在經濟發展領域中的發言權？不同的廟宇又如何因為其供奉的神明、地方社群與信徒而促使保留神明的路徑產生差異？

第四章 地方的回應

從上一章的內容中，我們對於民間信仰與政治經濟的相遇已然具有一定的理解。在本章的篇幅中，我將進入地方廟宇觀察並說明民間信仰如何回應、理解徵收神明。在以下的內容中我主要分成三個部分。首先，進入竹北六家土地公、苗栗大埔萬善祠與桃園竹圍福海宮等三地案例脈絡中，從地方或神明的視角觀察他們如何回應「徵收神明」，不同地方的神明、神蹟與人群如何導致「徵收神明」的路徑差異。再者，挑選地方上最理解神明、儀式與信仰知識的乩童、地理師與道士進行訪談。以本研究挑選的案例，切入地方社會的「信仰內部」世界，觀看國家政府以土地徵收進入地方社會時的樣貌，以及乩童、地理師與道士在兩者之間如何扮演「橋樑」，協助解決「徵收神明」衍生而出的難題。最後，針對神明如何在土地徵收中保留下來，我會對現代民間信仰對國家政府的影響力做出綜合性的分析，期待藉此釐清民間信仰在「徵收神明」的位置、角色以及侷限為何。簡而言之，我希望在本章理解「不敢拆廟」背後的文化邏輯為何，以及這個文化邏輯在面臨徵收時期的地方社會所展現的樣貌；文化邏輯與台灣社會變遷關係。在理解來自地方的回應後，我們才能更具體的掌握國家如何因應地方的回應做出徵收計劃的調整。

第一節 地方的回應：當徵收遇到神明

事實上，在「不敢拆廟」的背後其實具有許多民間信仰長期與地方社群相互建構出來的力量。誠如第二章最後我所提出的「徵收神明」的整體樣貌，當經濟建設來到地方的時候，「徵收神明」內含許多變數。這些「變數」會在不同的徵收程序，如規劃設計、環境評估，甚至在徵收工程結束後出現，並且它會因為神明的意志、地方社群與徵收工程中的互動產生多元而豐富的故事情節。從研究中我們也發現，發生在不同的徵收程序，政府的因應也會有所相異。因此，帶著「公平理性」宣稱的都市計劃仍須跟「迷信」的廟宇做出一定程度妥協。關於國家政府回應的部份我將於下一章說明，在本章的首要任務中，我要做的是透過田野蒐集來的資料、故事與詮釋彙整出這三個地方徵收神明的樣貌，說明這些在徵收神明過程中的「變數」並非毫無規則。而三地之間「徵收神明」差異性其實就是我們切入的主要視角，我們必須進入這些豐富故事細節中，才有辦法一一定位、釐清神明在社群的影響力為何。以此理解這些原本要被拆除的廟宇如何在徵收中保留下來。

一. 竹北六家土地公

高鐵新竹特定區與六家土地公的相遇發生在台灣社會劇烈變遷的歷史背景之下。如同高鐵的規劃與興建過程，不論是它的站區選地、營建技術或與都市發展的規劃設計都充滿著資本流通與政治性的考量。與此同時，竹北六家土地公於徵收工程中的保留更具有其獨特的時代意義，因為它等同於在地文化與國家建設的拉扯，而這兩股力量皆源自於同樣的歷史背景。相對於政治經濟的產業轉型，它與政治解嚴、本土運動、客家運動與族群政治等在地意識的覺醒具有密切的關係。特別是在客家族群的身分認同與文化實踐，自 1988 年 12 月的「還我母語運動」到 1990 年客家公共事務協會的成立，在各方有機知識分子的努力下，各式各樣以客家文化為主題的文學、歌曲與雜誌等如雨後春筍般出現，導致客家意識逐漸的在台灣各領域展現其文化象徵與集聚力量。

所以，在街頭上的社會運動與族群意識逐漸成為反抗國家機器的發展意識形態後，「社區總體營造」成為當時實踐在地文化意識的具體方式。隨著民主化與本土化的進行，許多關於「地方化與地方風潮」的行動思潮湧起，國家文化單位也改以「人親、土親、文化親」做為政策主軸。1994 年，李登輝更直接提出「社區總體營造」之概念。撇開中央政府內部本土與外省的政治爭奪。我們可以發現，許多社區營造工作的推展、資源編列與知識份子回鄉都在如此的脈絡進行，而「大家來寫村史」便是當時竹北六家正在進行的社區工作。由此可知，為何竹北六家土地公群面臨高鐵徵收的時候並非以個別式的回應，而是群體式地被包覆在地方文化的論述框架中，並且與老樹、水圳與三合院等充滿地方記憶或客家文化的元素一同在徵收中予以保留。然而，對於許多六家庄的居民而言，這是一個在面臨經濟發展與地方記憶之間的選擇難題，保留地方文化或神明的過程也不是一件簡單的事。

以六家庄的在地視角來看，因為人地關係的轉變，高鐵的進駐是六家從工農社會轉變為都會區的「分水嶺」。特別是在伯公的傳統信仰儀式上的轉變，如同我的受訪者跟我說：

土地徵收之後就沒有再收丁戶錢，改用樂捐。像這邊(隘口)就是自由樂捐，以前是挨家挨戶收丁口錢。樂捐的話就包括新的住戶，只要你願意都可以捐，有一些從這裡搬出去的還是會回來拜，也會捐，外面的一些工廠在這邊營業也會捐。²⁷

徵收前有收丁口錢，每年的農曆八月十六日，那時候要演平安戲，所以有收丁口錢，還沒有徵收。那就按照家裡成員，一丁收二十塊或三十塊，一分也是收二十塊或三十塊，每一戶按照人口，還有你耕種多少田，是按照這樣來收。不過土地徵收之後

²⁷ 20150128 訪談逐字稿，括號為筆者所加。(黃運喜)

就沒有了，因為土地打散掉，沒辦法去跟每戶每丁這樣收錢。現在一般土地公人家一去看到有功德箱，就會投錢進去。所以以前每年農曆八月十六日演平安戲。因為請演戲的大概要幾萬塊，所以就按照一畝、一丁來收丁口錢。以前都是農曆八月十六號，現在都改成八月十五，因為八月十五是中秋節，全部都放假。以前農曆八月十六號是因為農業社會，所以他不管你有沒有假日，你都要來拜。現在是都會型的，大家都要上班，不一定可以碰到節日。改成中秋節全台灣都放假，大家就可以一起來拜。平安戲也是改成八月十五。要因應時空背景不一樣，現在整個竹北市都是農曆八月十五在演戲。²⁸

土地公在高鐵進駐六家庄前是守護田產、家戶與村莊的神明，到了 1980 年代本土與族群運動的浪潮下，土地公也被視為極有地方代表性的文化元素，特別是客家伯公；不過不論伯公是神明或文化傳統，其實六家人都以伯公信仰來強調背後的社群與土地之間的密切連結、情感關係。但是，土地公在高鐵計劃中得到制度性保留的過程並沒有因為客家文化意識的興起而順遂。

1996 年，正當新竹高鐵特定區都市計劃書與環境評估報告擬定的同時，由陳板主導的第三工作室也正在六家庄進行社區文史普查。陳板於訪談中提到，規劃單位並非沒有意識到民間信仰的重要性，特別是庄內大型的土地公廟。當時高鐵初步的都市計劃就已決定保留三座土地公，分別是：麻園、番仔寮與十三甲伯公，並將這三座伯公被劃定在機關用地。不過也僅此而已，並非他們不知道哪裡還有土地公，其實，當規劃單位欲進行土地規劃、設計之前，他們必須完成精密的土地測量工作，而土地測量的細緻程度遠比文史工作者更加了解六家的土地狀態，但他們的期初報告中的文化資產內容卻是空白的。如此的狀況並不讓第三工作室感到意外，因為分別從國家規劃與地方文史、信仰的視角來看，除了文化價值的認知有些差異，對於公共性的想像也存有落差：

在做計劃的同時，發現說高鐵也在做環評的報告。他們的期初報告出來，我看了一下發現他們文化資產那邊是空白頁，本地文化資產，那是一章，不過是空白的。想一想也沒錯，依據文化資產保存法，沒有認定的文物的確不代表是文化資產。我那時心裡想說，怎麼可能，這邊發展兩三百年，怎麼可能沒文化，所以我那時就認為文化資產保存化不等於文化的保存，這個制度是這樣。那時我的期中報告也寫出來，我裡面就有很多東西，其中有個表格我就列出來，有十幾間伯公，那時還是初步調查，老屋也很多，私有家戶我就不說了，也是很多，光是伯公就很多了，而且最少都是兩戶人家、三戶人家一起在拜的，那就是他們的公共領域，不過因為文資法無法判斷，所以它們是沒有價值的。(但它們是有價值的)因為有他們的公共性。²⁹

²⁸ 20150322 訪談逐字稿。(W)

²⁹ 20150115 訪談逐字稿，括號為筆者所加。(陳板)

陳板提到的公共性指涉的並非像公園綠地、道路街燈或排水設施等國家公共建設，而是一個地方長久發展以來，由在地社群發展出的共同範疇、生活默契或道德共識，更直接地說，就是社群與土地緊密的傳統文化。但如此的「在地文化」卻也不等同於文化資產法所涵蓋的文化範疇，因為其中的篩選機制仍由國家掌握權力，它仍須透過外在於在地社群的國家認同來決定伯公能否成為客家文化。因此，過去坐落於私人田產或村莊祭祀空間的土地公面臨隨都市計劃而來的土地測量時，這些土地公多半處於「尷尬」位置。簡單來說，伯公在兩種空間的認知脈絡下被推擠入國家法規的灰色地帶。

面對這種處境，伯公要在土地徵收中被保留下來，就必須擁有祂在當地留存的價值論述，而這個價值論述也必須在開發者的認同下才有其效果，但伯公與規劃單位的連結該如何建立？在陳板發現高鐵環評報告書內的文化資產內容後，地方上的文史工作者也開始積極行動，針對高鐵特定區內部的有形／無形文化資源做規模性的蒐集，如六家庄的古文物、文件、老照片、口述史等，他們都知道，要與國家主導的規劃單位協商就得具有完整的文史調查。畢竟對於整體都市計劃而言，文化歷史、民間信仰往往只是眾多事務中的待辦事項之一。所以，1988年出版的《六家庄風土志》內的多數內容被高鐵局借引為都市計劃期中報告的主要內容。另外，地方仕紳黃運喜也在美商凱瑟工程顧問公司邀請下，負責編撰高鐵環評報告內的文化遺址部分；同年，交通部高鐵局亦委託中原大學建築系林會承組織團隊進行《高鐵新竹車站特定區客家傳統建築特色之研究》調查報告，為六家庄內的文化資源重新開啟全面性的調查。除了伯公之外，也賦予老樹、水圳與老建築於高鐵徵收工程中保留下來的論述依據。2000年，在《高鐵新竹車站特定區客家傳統建築特色之研究》出爐後，都市計劃設計圖將部分土地公予以制度性保留，另外也包括老樹與老建築。

當然，重啟文化資源調查到規劃單位採用其意見並調整計劃書的過程並非我們預期的順遂，其中牽涉到許多地方與政府之間權力運作、論述爭奪、動員行動與保留處理的整體性籌劃問題，關於這點我將在下一章詳細說明。於此，我要提出的重點在於對在地或客家文化具有危機意識的知識份子在地地方與規劃單位之間提供了更豐富也更細緻的視野。撇開文化主導、詮釋權的問題，他們在高鐵徵收的規劃設計中，賦予文化資源留存的意義與重要性。不過，我們也該注意，文化屬於高度抽象的概念，多數的情況下它是與規劃單位協商的籌碼、概念工具，它也不能全然成為我們解釋民間信仰面對國家的代名詞。原因在於，對地方社群而言，在文化概念下的伯公的社會意義仍是對在地知識份子與常民具有影響力的信仰，這也是促使他們依自己的位置與知識以各種方式行動的多元內在因素。信仰內涵的文化邏輯是他們號召行動的能量。

所以，除了有些人在國家與地方之間生產論述外，也有人專就於地方的工作，以社區營造的方式組織社區力量，如里長、居民或文史工作者。特別是當高鐵局確定文化資產的制度性保留，開始徵收工程到結束之間六家庄頻頻發生竊案，使得居民不得不自力救濟：

高鐵竹北站東海里特區內，一處當地民眾供奉半個多世紀的土地公廟，整座石材土地公廟被竊，幾個月來都沒有音訊，信徒們激憤要求內政部設法尋找。在竹北隘口里百年老蔴桐失而復得後，東海里民對遭竊報警數月查無音訊的土地公廟，感到極為不平，認為警方和相關單位沒有重視地方信仰遭戕害的問題。東海里里長彭清林說，該里部分土地被高鐵竹北站特區徵收，包括位於東海國小對面的石頭土地廟，高鐵已經把該土地廟列為文化資產保留，讓民眾延續供奉土地廟香火，去年年底突然整座廟被偷走，讓民眾失去精神寄託。當地居民表示，每天早上很多老阿嬤習慣到土地廟裡，燒香祈求平安，土地廟失竊當天，很多老阿嬤到土地廟燒香，發現整座廟連土地公都被偷走，不但意外而且相當害怕，覺得治安太差很不安全。(2002/04/04，中國時報第十八版，新竹縣市新聞)

雖然高鐵局予以制度性的保留，但文化資產在徵收工程中還是存有高度的風險。受訪者³⁰跟我提到，在徵收工程中六家庄的屋舍、田地全都被夷為平地，遍地雜草叢生形同荒野。不僅許多人在六家亂倒垃圾還有許多竊案，除了行竊具有古董價值的石板伯公外，也盜取庄內的百年老樹。地方因此共組巡守隊，在多處設置傳統建築保存巡邏箱，同時組織隊員、路線安排與分時分工的方式每日巡邏。其巡邏路線分成 11 個駐點：一號點忠孝堂、二號點問禮堂、三號點兒六伯公、四號點番仔寮伯公、五號點四知堂、六號點隘口伯公、七號點張屋伯公、八號點清河堂、九號點水尾伯公、十號點詹屋伯公、十一號點麻園伯公。值得一提的是，徵收期間的信仰運作狀態仍在居民的日常生活中實踐，如巡守隊日記內提到的，以前居住在伯公旁的人家儘管因為徵收的緣故搬到外面住，他們仍會來伯公廟上香、清掃。如此的場景使得巡守隊員備感親切，為巡守的工作上增添動力。

徵收工程告一段落後，兒六伯公廟的興建工作正要開始。如同上一章提到，兒六伯公供奉的十三個神明是拆遷保留的小型土地公、石頭公與石婆娘(接生婆)。同樣是文化資產與傳統建築，牠們多屬於立石型土地公、神明，在徵收工程中被集中安置在兒六公園預定地臨時搭建的鐵皮屋內。也因為多是石頭的外型，所以當居民決定為牠們興建廟宇的時候，除了前往政府調閱資料外，也去做田野調查，甚至請通靈者到鐵皮屋內進行通靈，試圖一一指認出各個神明的稱謂以及牠原處的所在地。針對於此，LO 具有深刻的體驗：

我就查一下這邊有多少土地公，從哪裡來，一下子就講說有 12 尊土地公，我說不對阿，我在內政部那邊拿的資料，是拆了 13 個地方，有照片、有住址，很確實的事情。

³⁰ 20150118 訪談逐字稿。(H)

我說還有一個土地公是到美國留學了是嗎，我這樣說，那個通靈的人有點不高興，我請他再查一查。他再查，我沒想到真的那麼厲害，真的查的到。他再查，也是說有 12 尊土地公，又說接生婆在門外不能進廟，很大聲的說。後來，停了一下，他問我，可不可以讓他進廟。我說考慮一下，他說到接生婆我嚇一跳，因為我以前住在番仔寮，他的位置離我家大概 200 多公尺，很近。我做小孩子的時候就知道有接生婆。一般人知道的很少。祂常常出現給人家看到，很漂亮，祂也是很多人拜。後來祂問我可不可以給祂進廟，我說我考慮一下，我就想說祂和土地公沒有兩樣，土地公是石頭，接生婆也是石頭，兩個都是很多人拜，我說祂福氣應該到了給祂進廟沒有關係。因為祂要進廟要從中間進，那時候我站在旁邊，我說這旁邊可以過呀，他們說不行，一定要中間進來。那就中間讓祂過，一進去我又第二次嚇到，真的會嚇到，一進來之後和通靈人的說話變成兩種聲音，雖然他講的東西我們聽不懂，有兩種聲音。有神明，我從來都很不相信哪裡有神明，就想說簡單弄個小廟給人家拜拜。後來我越來越怕，想說真的有神明，不是沒有喔。他們溝通完，就轉過來跟我說謝謝，謝謝讓祂進廟。³¹

兒六伯公的建廟過程除了神明的指認外，還必須到新竹城隍廟辦理「留任」。另外，也充滿了信仰知識、居民共識與政府之間的互動。並且過程繁複地牽涉到用地、法規問題，所以在徵收工程結束後到 2012 年 1 月兒六伯公廟才完成新廟安座大典。某種程度而言，兒六伯公的重整、興建牽涉到高鐵徵收後為民間信仰增添的難題，在信仰與國家之間皆是。

二. 苗栗大埔萬善祠

如同我在第二章所提，大埔萬善祠與地方的關係相當微妙，居民與萬善祠之間是以互相照顧的關係運作：居民供奉祂們，祂們保佑居民。不過，它不具有一般認定的文化資產資格，大埔萬善祠是一間佇立於縣政府公有地上的陰廟。不同於徵收竹北六家土地公的脈絡，大埔萬善祠事件發生在徵收工程後期，時序短暫，卻也讓大埔居民感到印象深刻。而我之所以稱它為「事件」，除了拆遷萬善祠在徵收工程中發生的時間短促，一方面萬善祠座落的地點在縣政府劃定的公有綠地上，另一方面資訊封閉，所以鮮少居民因為縣府預期拆遷萬善祠而站出來反對，甚至廟內神明被移請出廟也在居民不知情的情況下發展。但地方上認為竹南鎮長猝然辭世與拆遷萬善祠的動機脫不了關係，整起事件在充滿爭議的大埔事件中反映出地方政治、人際網絡與土地徵收之間的矛盾關係。

其實，現有的大埔萬善祠是以多個小型萬善祠拆遷並集中而來，祂們之前就被「徵收」過幾次。前縣議員 L 提到：「八十六年公義路拓寬時，路旁的「甘千歲爺」必須拆遷，公路局

³¹ 20141013 訪談逐字稿。(LO)

補助七百多萬，將附近幾座規模較小的萬善公集中，在公義路旁的縣有地上，蓋了這間萬善祠。³²」直到 2011 年 6 月，苗栗縣政府有意在竹科竹南基地公共工程，將萬善祠與其後方的社區活動中心共同劃為公園綠地、停車場預定地，並預計將萬善祠內供奉的神明、骨骸移請至鄰近的公有納骨塔—普覺堂。不過，在地方與縣府尚未取得共識前，廟內的神像卻突然被人移出來放在後方活動中心的樓梯下，內部也被破壞的一團混亂。由於地方居民對於這個消息並非第一時間得知，所以他們從中推論有人刻意操作「拆遷萬善祠」事件：

好像長春會要辦宴會，然後煮東西的總舖師來我們家買東西，我就問他說，你是要去哪裡辦桌，他說在活動中心那裡，然後就講說主辦單位臨時提前一個禮拜。我後來我把它兜起來才知道(從長春會聚餐到得知萬善祠事件)，原來他把祂(神像)搬起來放在那邊(樓梯下)好幾天都沒有人發現，沒有人講，然後他故意把宴客時間提前，讓那些搭帳篷的人發現(神像被移到樓梯下)，然後消息放出來，都是有心人士在操作的。然後，祂讓人家發現以後就是，就發生鎮長過世。³³

在這裡，受訪者的理解有兩個含意，一是破壞萬善祠的人和辦理長春聚會的人可能是同一人群，將聚會時間往前提早原因在於讓廟已被破壞的消息，透過參與聚餐的人員傳遞到村內，而目的是迫遷萬善祠；另外一個含意是萬善祠內的甘千歲也因此展現靈驗，使得有拆廟動機的前鎮長 D 因病而逝。對於受訪者的第一個含意而言，我們必須更仔細檢視不同立場與指認之間的理解衝突。不過第二個含意卻是地方上普遍的理解方式，地方上第一時間介入處理的地理師也深刻提到現場狀況以及他的見解：

看到神明被請出來，香爐也是被人家移位，裡面香灰、金香都不見了，香位也是被人家用手去挖，東一坑西一坑，那你兩個香爐還有神桌下的虎爺也都不見啦。虎爺也不知道跑去哪裡不知道。請出來都沒有。反正裡面能夠動的東西就是香爐、神尊，外面的大爐也是被移位。講一句術語啦，這叫做毀爐。爐已經被毀掉了，如果爐毀掉了，沒有重新淨過就是不行了，那個香灰全部都要弄出來，全部換新，爐要浸水，浸一浸才能重新安座，大爐也是，都要重新弄過。後來，甘千歲四尊嘛，那是三兄弟，三兄弟弄四尊，另外一尊就是每年要交際、出門用的，要請出門進香就是用這一尊，另外三尊就是上面鎮坐，三兄弟鎮坐，另外一尊就放比較前面，一年幾次會出門會香，會請出去的...

所以鎮長上任以後，過沒多久那些神明被人家偷請出來，偷請出來放在活動中心的樓梯下，鐵樓梯下，全都在那，廟裡面神明都沒有了。通通放到那邊，那時發現到，奇怪，神明跑去哪裡了，沒有人請怎麼會跑，所以去找，發現怎麼放在樓梯下。不管有神沒神，你給祂放在樓梯下，就是對神明不敬，因為放在樓梯下，樓梯是大眾在出入的地方，放在樓梯下對祂根本不尊敬。這是一種不敬。後來沒多久他就得病

³² 20131116 訪談逐字稿。(L)

³³ 20131024 訪談逐字稿，括號為筆者所加。(Q)

了，真的就得病了。可能是他交代下來叫人家辦，後來過沒多久他就得病了，猛爆性肝炎，也是有猛爆性肝炎啦，很不好的病。人家說，一般人往生，除非是意外往生的，臉才會變形才會變色，一般生病往生的臉不會變形也不會變色，他往生的時候臉就變形就變色，臉都黑掉了。人家去幫忙他弄的人，都覺得奇怪，他怎麼臉都黑黑的。你問為什麼，因為就得罪神明阿。尤其那是陰廟，只有神明請出來喔，裡面的骨骸他不敢動，幸好骨骸沒動，只是外面神明請掉而已。³⁴

在田野調查整起事件的過程中，我們對於到底是誰把神像放到活動中心的樓梯下，以及誰進行毀爐仍不得而知。不過我們卻可以從訪談的內容中發現幾件事。首先，儘管大埔徵地事件對地方居民的人際網絡具有強烈的影響，如互相猜測、不相往來，甚至抹黑。但，對於萬善祠被不明人士破壞這件事，居民們皆認同地理師的推論：前鎮長 D 的猛爆性肝炎與去世和拆遷萬善祠的動機有關。畢竟在事件發生前，地方即有傳聞縣府有意將萬善祠拆遷，綠美化該地段。所以，在多數人都沒有親自經驗拆遷萬善祠的情況下，D 之死與拆遷萬善祠被賦予絕對的因果關聯。再者，大埔萬善祠是在缺乏完善、縝密的管理組織的情況下被破壞。原先的管理人員因為具有乩身體質，能夠傳譯萬善祠甘千歲的旨意，因此累積了不少信徒捐獻的香油費用。不過在老管理員去世後，基本開銷所需的經費驟然減少，就連水電費用也由居民暫墊，如同受訪者所說：「因為現在沒有錢，所以大家都不會想去理，現在萬善祠變成這邊的燙手山芋。因為每年都要拜拜，都需要費用，所以划不來。³⁵」除了基本的水電問題，萬善祠內也有許多落難神像，包括觀音、媽祖與土地公等，這些神明多來自於私人供奉的神像，而土地公³⁶則同是在徵收區域被拆遷的神明。在缺乏妥善管理的情況下，依照地理師的說法，家神或陽廟神明在陰廟供奉會造成陰陽失衡。

最後，關於破壞萬善祠的訊息傳遞，雖然多數居民皆認為其與 D 脫不了關係，但他們也認為牽涉拆廟的行動者並非只有 D，還包括在地方同派系的人。而 D 之死是因為他手上握有決策權與行政權，所以他得擔負拆廟的最大責任。並且，以拒絕徵收戶的角度來看，更明顯的是，他們認為拆遷萬善祠是贊同並鼓吹土地徵收的主要行動者，這群人有意識地操弄拆廟事件，卻也玩火自焚。但針對於此，參與辦理長青聚會前縣議員 L 卻也提到他不認同拆遷萬善祠，他重述自己所經歷的狀況為：

有一天晚上我們要辦活動，就叫人來搭棚帳，搭棚帳的人跑來跟管理人員說，怎麼你們的神明都被請到樓梯腳下。我們就過去看，那因為里長在那邊有裝監視器，我

³⁴ 20141012 訪談逐字稿。(G)

³⁵ 20141012 訪談逐字稿。(Q2)

³⁶關於這尊土地公在拆遷時也發生令人難以理解的事蹟，根據居民的說法，當時怪手要開挖的時候，機械頻頻故障，反覆調整開挖角度後才可運作，沒想到挖下去土地公依然完整如新。這尊土地公被移請至萬善祠供奉後，原在廟旁的老樟樹也無緣無故乾枯而死。

們就想說監視器開起來看看到底是誰把神明請出來，很巧的，里長去看完出來跟我們說，什麼都沒有，空空的，沒插到電。當下我沒當面跟他說，因為他不是跟我說，他是跟另一個管理萬善祠的人，也是以前的老里長。結果說沒拍到，我說你不要騙肖仔，怎麼可能剛剛好那個時候沒有插電。那我們也不要批評什麼，結果沒多久我們這邊的鎮長，也是我們這裡的人，D 這段期間就發病去住院，住院期間，我們這邊發生這件事的時候，鎮公所請一位先生說要來請神歸位，但是我們這邊的管理人員，就是老里長，就說不行，因為神明不是要請就請，應該要很隆重的作法會。那我們說就這樣做啊，可是管理員又不敢答應，又打電話給鎮長還有誰這樣，沒多久，鎮長就越來越嚴重，就死掉了。大家都怕到了，這些好兄弟沒人敢弄動。這個鎮長也太過於衝動，憑良心講，他也是住我們隔壁的人，跟我同鄰，我覺得他這樣太衝動，因為我對他說話比較不客氣，他比較年輕，我跟他爸同輩份，我說你這樣搞的太誇張，他媽媽也有跟他說，因為有一些神主牌還有一些東西全都請到普覺堂，都請到那邊去化掉。但是他有照程序倒是真的。他媽媽都有跟他講，那這些都是別人講的，不是只有我自己講，就是叫他不要這麼做。結果就死掉了，沒有人敢動。³⁷

從 L 的敘述中，我們可以發現更細緻的社會網絡：里長、管理員／老里長。並且可以發現 L 想要表達的重點是，儘管他在地方明確主張地方發展與徵收土地，但也不代表他同意拆遷萬善祠。關於地方派系與徵收拆遷的關係我將在下一章說明。於此有意思的是，L 認為 D 不僅因為主張拆遷萬善祠，也主張「處理」³⁸掉許多神主牌或無主祭祀的墳墓，雖然很多人提醒過 D，D 也都有按照「程序」。但顯然地，L 認為 D 的行為是對神明與靈體不道德、不尊重的。而 2011 年 10 月 29 日 D 去世後萬善祠確定終止拆遷計畫，並於 2012 年 1 月進行神明安座普渡。

三. 桃園竹圍福海宮

誠如我們在第二章提到的，竹圍福海宮內供奉的輔信王公是開基神明，意即在台灣眾多輔信王公神像中，祂是台灣最早自中國移請而來的神像，廟方因而稱王公為「大王」。根據廟方的考察，祂是中國與台灣兩岸輔信王公的祖廟，而台灣內部的輔信王公幾乎都由竹圍福海宮分靈出去。所以，儘管祂是開漳聖王身旁的軍師，卻也擁有一間香火鼎盛主廟。由於輔信王公生前屬軍師、文武將，在歷史定位上是上知天文、下知地理並精通五行、醫術的參謀策略總長。桃園縣境內許多廟宇、土地公、私人風水都是由輔信王公輦轎出字協助「點」³⁹地

³⁷ 20131116 訪談逐字稿。(L)

³⁸ 送至竹南鎮立納骨塔—普覺堂內焚化。

³⁹ 信徒擲筊請教王公地理位置是否合適，或是由王公附身於其專屬的乩身 F，以輦轎的方式到現場指點地理方位。

理。因此，輔信王公不僅是一間主體性極強的地方大廟，也因為輔信王公的神威、慈悲，讓王公有許多虔誠的信徒支持。

不同於以上兩地故事脈絡，竹圍福海宮回應土地徵收的過程凸顯出神明與國家「正面對決」的特殊樣貌：神明—攬轎、出字、擲筊—國家。雖然桃園航空城的徵收工程尚未開始，徵收程序也在交通部決議停辦全區聽證下暫停。但福海宮自聽聞徵收信息後至停辦全區聽證期間，輔信王公多次展現神蹟與開發方對話，廟方信徒與管理委員會亦隨神明意志行動，多次的互動結果也具體影響政府公開展覽的計畫內容。因此，我們可以從三個時間點來觀察輔信王公回應桃園縣政府的內容，分別是 2013 年 7 月、2014 年 2 月、2014 年 7 月計劃公開展覽。

其實，輔信王公自始至終的立場都是一樣的，就是不走；廟方信徒與管委會的進退考量也都依照神明旨意，只要神明答應，說走就走。直到第一次計劃公開展覽之前，開發單位明確表態希望王公遷廟。2012 年 3 月，當廟方得知福海宮被劃入航空城範圍內時，廟方即請示王公留存意願，王公指示因信徒來自全國各地，在廟址的地理上屬「龍鳳寶穴」⁴⁰，所以不願遷廟。因應王公旨意，廟方舉行信徒聯署，短短的時間內即有 1600 名信徒向交通部聯署不願遷廟，期待福海宮劃為排外區。雖然王公表明有意留在航空城境內，但第一次公展前仍有許多民航局、交通部或縣政府的官員都帶著許多「條件」與王公協商廟址遷移，但得到的答案始終如一。王公甚至語出驚人地提到兩點，第一福海宮並不影響第三跑道之飛航安全，第二原先的規劃也沒有將竹圍村納入徵收範圍。針對於此，廟方深刻提到：

我們想說這件事情要訴諸民意和神意，我們自己管理委員會先開會，先擲筊問神明要不要走，神明不想走。後來我們就開信徒大會，信徒大會大家都在，當場再問，還是不走。也就是說，不管我們私下問也好，或著是官員來說一起來拜拜問神明，把條件開出來看神明要不要走，也是不走。再過來，官員說好吧，用公開儀式，在農曆正月初九，再辦一場公開儀式，就開始辦事，大家都來看。就是說官員你們來提條件給神明聽，神明如果說要走，我們沒話說，結果神明不但說不走，還說第一，**我不影響你的飛航安全**。這個就奇了，意思說我這間廟存在，你第三跑道跟我沒關係，我不會影響飛航安全，**原來規劃也沒有把竹圍村納進去**，這個有誰知道，只有官員知道。你懂意思嗎？這個奇不奇妙，很奇啊。後來我私下問縣政府的規劃的人，我說真的有這件事嗎？他說的確以前竹圍村沒有規劃，那時候原本是考量到竹圍村納進去的成本比較高，因為這邊住宅密集，往那邊的話...就會變成要角力，雙方政治的問題。那邊的居民可能要避開某一條聯合道，所以就往這邊擠一下，竹圍村就

⁴⁰福海通管理委員會請地理師將王公所在地理位置寫為以下詩句：後龍入首太陽金。到穴肥大清秀真。形似蟾蜍咬金形。世代鄉出清秀人。聰明俊達之人士。三四五六年內應。鄉三年內發大財。六畜人丁財平安。亥卯未巳酉丑人。金水生意得發財。申子辰寅午戌人。應文書事業亦發。貴人應東方南方。事事相幫家福祿。又詩云：蟾蜍咬金形自然。太極形真亦可言。廟在蟾宮深處坐。鄉人得此福無邊。三年以後財丁發。四五年來門戶扞。要記袖風何日有。癸巳歲及慶堂前。

被犧牲進去了。⁴¹

甚至在 2012 年 12 月，王公突然降旨有意出巡。廟方提到，過去只有地方出現異象或不平靜時王公才會出巡，而王公上一次出巡的時間已是民國 20、30 年的事。起初，廟方與信徒甚至認為王公久違的出巡是要尋找徵收後的廟地，準備和開發單位妥協。結果後來他們發現王公非但不是在尋找新廟地，反而是在宣揚神威，屬意不遷廟。而他們解讀的依據在於王公出巡的路線與航空城計劃範圍幾乎剛好重疊：

那時候神明突然說要繞境，我們很少繞境，幾乎沒有，我從小到大沒有看過繞境，可是神明突然出字說幾月幾號要繞境，而且幾點幾分從哪個方位出去，繞哪裡都是神明指示。剛好祂把航空城繞一圈，很有意思。祂說要出巡，結果後來開始公告，因為廟的事務都會讓大家參與，大家來參加出巡，那個陣容長達三四公里，花車、陣頭的資源多龐大，我們看到怎麼報名的有這麼多，我們就再跟神明說，既然難得出巡，需不需要去做宣傳，繞到桃園南崁去，去繞一繞，花車這麼多，很可惜，神明不准。所以這裡面有幾個神蹟，第一個就是莫名其妙，我從小到大沒有看過出巡，神明突然說要出巡，剛好把航空城繞一圈，縣政府看到這個廟怎麼勢力這麼龐大，玩真的。然後繞一圈回來以後，我以為神明是要去找廟地，說不定神明繞到海軍基地突然說要在哪個地方，我們沒有人知道，我本來這樣想，結果繞回來之後一個出字，祂不走。很清楚，祂在宣揚祂的神威，祂告訴縣政府的政府官員，這是祂的地盤，這是祂的神轄區。⁴²

與此同時，除王公主動展現神蹟外，福海宮管委會亦開始積極考察王公歷史、廟宇沿革、神蹟故事與辦理活動，他們開始做一些過去他們沒有做過的事。透過這些資料整理，前往到縣府、民航局向各方官員協調，期待將福海宮劃為宗教保留區。不過到 2013 年 6 月以前，開發單位仍嘗試許多方案希望王公遷走，例如說讓王公自行挑選廟地、提撥預算建廟，但王公仍堅持不遷。甚至官員一度到福海宮洽詢遷廟，而王公多次輦轎下跪請求開發單位保留廟址⁴³，並且發怒指責官員立場反覆，因為王公堅持除保留廟體外，在廟址四周也各保留一百公尺的空地。最後，第一次的計劃公開展覽中福海宮得以保留廟體和廣場，並整體規劃為宗教文化園區。時任桃園縣長吳志揚眼見福海宮盛大的繞境陣容與動員能力，認為王公有意扶持航空城發展，稱王公為「航空城守護神」。

但是，事情並未因此而落幕，龐雜的開發單位並非只有桃園縣政府。同年 10 月，同為開發方的交通部提出反對案，要求宗文化區限縮為 0.5 公頃，其他土地劃入機場用地。王公認為交通部違反誠信，廟方亦對於這件突然的決議感到相當不滿。因為 0.5 公頃的保留方式讓

⁴¹ 20150325 訪談逐字稿，粗體字為筆者所加。(S)

⁴² 20150325 訪談逐字稿。(S)

⁴³ 參考資料：<https://www.youtube.com/watch?v=NsmZIGw57cE>。

廟宇連前方戲台都無法保留，等同於監獄般被機場包覆。而王公也因此向吳志揚請求協助，吳志揚也答應請城鄉發展局出席內政部都委會時，據理力爭。

雖然在第一次公展福海宮廟體已然確認得以在第三跑道留存，但也從此開啟福海宮爭取廟地空間的曲折路程。時序邁入縣市長選舉的 2014 年 2 月，第二次計劃公開展覽版本中，福海宮確實是保留的狀態，範圍縮限至 0.19 公頃，事態峰迴路轉。因為除福海宮外，整個竹圍村都被保留下來。如此的態勢反而讓情況演變成屬意徵收的竹圍村居民抗爭，使得福海宮成為眾矢之的。福海宮眼見規劃單位的政治性操作立即陳情縣府恢復第一次公展方案，而王公至此更因為縣府違背誠信而發怒。據廟方說法，吳志揚原有意透過王公造勢選舉，但縣府反覆不定的立場使得王公再度攆轎出字，生氣的表示拒絕辦理文化季造勢活動，同時又語出驚人地預告桃園縣府弊案的爆發：

縣政府希望辦文化季，他們想要借力使力(選舉造勢)，這無可厚非啦。我們神明說也可以啊，就選農曆的二月二號，這是去年的事情，結果正月九號，他們的副秘書長、航空城總經理來這邊公開問神明說，二月二號有點趕，希望能移到下半年，因為下半年就要選舉了。我知道他可能要造勢，說要移到下半年。結果神明就生氣了，轎子一揮就說不辦了。這個不辦，馬上又出字，說縣政府裡面有六個大人，有兩個大人在反對祂。祂就這樣指名，說你縣政府六個大人裡面，有兩個大人在反對我福海宮留下來。這兩個大人其中一個四月會出大事，你知道是誰嗎？葉世文。葉世文四月出大事，弊端就出來了，可是神明農曆正月九號就講出來了。那時候縣政府他們自己，副局長跟航空城都嚇一跳。⁴⁴

儘管王公多次展現靈驗，福海宮在航空城保留機制的裁斷仍處於泥淖狀態。2014 年 7 月最終審定版都市計劃公開展覽版本中，都委會決議福海宮廟體加廣場的保留範圍為 0.55 公頃，也就是廟體四周各保留 20 公尺的版本。面對縣府立場不定又違背誠信的表現，本來對航空城發展保持中立的王公決定「走出」福海宮，與反對徵收戶站在一起，一同抗爭：

連廟這麼大的主體，政府官員在跟我們談的時候，都可以出爾反爾，他們太小看竹圍廟的力量。我們就要政府付出代價，廟現在要拉回來站在居民這邊，不惜提供一切的資源、管道，我們問神明內政部要不要去，祂說要去，我們問說行政院要去抗爭，神明要不要去，祂說要去。這種時候神明都會說要去。這是一個很微妙的轉變，當這個廟是地方的信仰中心，祂本來是中立，政府也同意祂留下來，但是你對廟產生誠信的問題，我們現在是訴求誠信。你要嘛第一階段就告訴我們沒辦法同意留一百米下來，那我們就知道立場是怎麼樣，可是當我們這樣經過兩三年折衝，認為說我居民都說服好了，廟就不管了，那只留 20 米是不是要讓廟知難而退遷走。我們就合理懷疑政府用這個手段，既然這樣，在未來的開發過程，我們廟就要提供所有資

⁴⁴ 20150325 訪談逐字稿，括號為筆者所加。(S)

源去跟政府對抗。⁴⁵

並且，王公除上街抗爭外，也前往新竹城隍廟投名狀，請求威靈督城隍協助爭取航空城廟地。除此之外，廟方管委與信徒也積極辦理王公文化活動，將地方與福海宮的歷史連結呈現在文化教育方面，並於 2013 年 9 月申請將福海宮祭典儀式：飛輦轎、過金火登入為文化資產⁴⁶。同時也藉由縣市首長選舉的政治轉換過程，向各方政治勢力說明廟方立場以請求協助王公。

如同我一開始所說，廟方在徵收計劃去留的決定主意在於王公舉行的公開儀式中。不過在開發單位的計劃調整下，使得福海宮不得不走出地方。在過程中，廟方與周邊的密集住宅、各方政治勢力產生微妙的張力關係，使得原本獨立於徵收全區的輔信王公逐漸地在留存策略上展現出獨特的樣貌。

四. 不變的邏輯：互相尊重

在以上的說明中，我們不難發現幾個影響「徵收神明」的變項，像是社群的屬性、神明的意志(如主動降旨與否、神格高低)、靈驗顯現或處理廟宇的時機等。這些變項其實也是「徵收神明」過程中難以預測的「變數」，以徵收方的角度來看，它們都是徵收一般私人財產中不會發生的事。不過，雖然說它們是徵收神明的變數，但這些變項的構成卻不是無跡可尋，如同我在各個案例中提到的，回應徵收神明的社群有不同背景的社會意識：具有客家文化意識的六家人、人際關係崩裂的大埔與順從王公旨意的信徒、管委會。除了經驗性的現實社會，神明的意志則是長久以來人們對神明的理解，在靈驗顯現的當下則又加深人們與神明之間的信仰關係。在信仰思想根深柢固狀況下，當然人們也會依據「徵收神明」的時間點發展出相異的回應。簡單地說，三個案例「徵收神明」的歧異性並非毫無規則。下列表格可以更清晰的表達我的觀察：

表 四：徵收廟宇的四個變項

竹北六家	竹南大埔	桃園竹圍
------	------	------

⁴⁵ 20150325 訪談逐字稿。(S)

⁴⁶ 登入名稱：竹圍福海宮飛輦轎、過金火。分類：信仰及相關文物—祭典儀式。登入理由：(一)神尊過火為民間常見之潔淨儀式，福海宮過金火保存信仰習俗的純樸性，兼具傳統性與文化性。(二)福海宮過金火規模盛大，尤其輦轎過程騰空飛舞的飛輦轎，極具祭祀文化特色，加上地方民眾積極參與，凝聚地方向心力，在北台灣地區具有指標性特色，深具地方性。(三)廟宇本身歷史價值與未來配合航空城發展的空間改變須承載之信仰圈責任，值得肯定。(四)地方菁英積極參與，福海宮管理委員會運作健全，適任保存工作。公文字號：1020233112。

參與社群	社區營造、客家文化	人際關係崩裂、相互猜忌	王公信徒、廟方管委會
神明意志	良善、平易近人、守護田產與村莊	將軍甘千歲帶領廟內同袍與無後代祭祀亡魂保佑地方、陰廟	開基王公祖、大王、上知天文下知地理、五行、醫術
靈驗顯現	鮮有顯靈，甚至沒有(或是社群不以顯靈詮釋)	鎮長過世	多次主動指示「不走」
徵收時機	規劃、設計階段	工程尾端、公共工程	規劃、設計階段

儘管三個「徵收神明」的案例告訴我們多元的變數促使政府以不同的手段解決，但我們還是可以得知一件事，那就是處於神明與國家中間的社群皆認為「徵收神明」必須在「尊重」的前提下運作。這是不變的邏輯，不論是否決議拆遷、立場異同或祂是否為文化資產都得先行詢問神明意願，並且就算徵收方備有多種替代方案、拆遷條件，最終都必須以神明的意思為主。因此，「尊重」底下的多元詮釋內容構成了上述變項的可能。在這個邏輯底下，挾帶政治、經濟力量的開發單位必須以尊重的方式與神明妥協，而尊重地溝通也成為土地徵收與民間信仰的交集處。然而，「尊重」到底是什麼？它如何在超自然與經驗社會兩種空間中形成一種普遍的道德共識。為了回答這個問題，我決定訪談兩種空間的轉譯者，也就是長期在地方民間信仰中實踐的人：乩童、道士與地理師。

第二節 溝通橋梁：兩種空間的轉譯者

「徵收神明」與徵收私人財產之間最明顯的差異就在於徵收方無法直接確保神明的拆遷意願。雖然土地徵收有一套細緻的施行辦法、法令依據，神明身邊也有信徒、居民或管理委員會，但他們仍需透過專業的信仰、儀式知識，甚至是神明的乩身來確定神明的意願。在我們討論的三個案例中則出現了三種在民間信仰中常見的實踐者：乩童、道士與地理師。他們的出現反映出一個重要的現象，即都市計劃這一套知識系統並沒有辦法直接並全然地在民間信仰的場域中運作，在它們之間必須有一座橋樑傳譯訊息、執行儀式與確保工程平安順利。而

我們即將討論的乩童、道士與地理師，他們便分別在不同時機出現，面對不同的問題，有不同的見解，在他們相異的位置上也動用了不同的解決方式。簡單地說，他們各自透過前現代的知識、邏輯在現代徵收案中處理政府、地方與廟宇衍伸出的難題。

於此，我得先說明的是，由於民間信仰內部具有相當豐富多元的流派，以及依據其派別發展出的專業知識，如地理風水就有鑿頭與理氣方位的派別之分，或是道士則有積善、經典、丹鼎、符籙與占驗等道派。為了凸顯「徵收神明」過程中的「尊重」意涵，我將避免過度深入討論他們的流派或專業知識，而將這群人視為徵收方與神明之間「橋樑」，觀察他們如何透過以往的信仰實踐經驗來回應一個他們鮮少，甚至不曾碰過的狀況。所以我也依造他們扮演的角色進行分類，如神明憑依的肉身—乩童，理論上起乩時，乩童就等於神明，而乩童的做法內容則視宮廟的傳統與神明的意志而定。而道士與地理師則屬於專業儀式者。不過他們兩者也有明顯的差異，如道士多半處理大型儀式、誦經、科儀或是做醮。而地理師則多與常民的日常生活有密切關係，如擇日、命理與勘輿等。

一. 乩童

在我們的案例中，乩童只出現在桃園福海宮。因為在航空城徵收處於規劃、設計的階段，所以王公透過乩身傳達的訊息成為了廟方立場的根據。一般而言，乩童就是替神靈說話或是傳達神意的人，對於信仰、儀式的專業知識門檻要求並不高，主要是身體作為神靈傳達訊息的媒介。這種人基本上可以分成三種類型，分別是(一)童乩：用語言(口說)宣示神意；(二)扶乩：在沙盤上寫字宣示神意；(三)乩姨(女性)：替人找亡魂說話者。(李亦園，1998)另外，也可以分成文乩與武乩，文乩起駕多半是以吟唱或口述的方式辦事，而武乩則多在神明遶境、刈香的儀式中出現，並會透過「操五寶」：七星劍、鯊魚劍、月斧、銅棍與刺球來完成儀式，證明處於神明附身狀態。而福海宮辦事的乩童只有一位，屬於文類的扶乩類型，僅幫王公出字、輦轎。他的名字叫F，是一位年過80歲並言行羞赧的老農民。也因為不識字的緣故，使他擔任扶乩在輦轎、出字方面皆有高度的公信力。

F提到，神明會「抓」乩身。他在33歲的時候就與王公結緣，從年輕時期就開始替桃園大園鄉沿海一代的居民「辦事」。F在當地有個響亮的暱稱—老仙，因為在他從事農作之餘的時間，他多半是替王公濟世救俗的乩身。所以，在他的日常生活中即充滿了王公顯靈的神蹟故事，他總能在人家提出辦事內容前說出問題癥結：

筆者：怎麼大家都叫你老仙？

F：就常去幫人家辦事。以前有一個人住在附近，他搬去桃園住，說有事情，那他還沒有來叫我，我們還沒去，我們隔壁有一個去問王公說是怎麼回事。我就說你不用講，昨晚王公就跟我說了，他家門口有兩棵茄苳樹，門前有一口埤，一個小孩跌進埤仔底，他說你怎麼會知道，就說我是半仙，之後都叫我仙仔。王公就真的跟我說有個小孩跌進他門口的埤裡面，我就跟他說，結果一去，還真的是這樣，真的有兩棵茄苳樹，說他的小孩掉到埤裡面...結果我就被叫半仙、仙仔，就這樣取的。我自己想到也覺得好笑。說實在的，王公都會跟我說，那些人會什麼會住在那邊，為什麼會出事。那些說起來真的很有趣。⁴⁷

除了王公會先提醒「辦事」內容外。F 硬朗的身體也是被稱為老仙的原因之一，而身體硬朗的原因也被大家歸因於他是王公的乩身。F 提到，在他擔任王公乩身多年以來，王公都有在保佑他，所以鮮少生病，也很少食用保健食品、藥品之類的東西。甚至廟方也說，F 每天打赤腳在農田工作，打赤腳走上走下，三不五時就從海口走到王公這裡上香。「辦事」的時候也體力充沛：「我們如果辦事，他在出字，要抬轎他都抬一兩個小時，都沒在休息的，後面的都要一直換。其他都壯年的人啊，都要換，就他都不用換。⁴⁸」當然，既然擔任神明的乩身就必須遵守神明規範的禁忌。如我在訪談的當天 F 與廟方人員正要去桃園南崁的私人家辦事，F 即提到：

祂託夢跟我說，像今天晚上七點(要辦事)，就不能吃葷的，如果吃的話祂就要處罰我。有規定，要到隔天十一點才能吃葷的。所以我們出去辦事的時候，人家請我們吃點心，我都不吃，我什麼都不吃，也不會餓。

廟方：像我們今天這樣出去辦事情，一行人差不多一、二十個，那我們去辦事都會要求要辦事的人，因為我們都沒有收費，但是會要求他們煮給我們吃。⁴⁹

由於是專門幫王公辦事的乩身，王公經常託夢給F，F形容：「就像是我看著你，坐在對面跟我說話這樣。⁵⁰」而輦轎、出字的時候也是，如要出字就是透過F的手握的轎桿來寫在桌上，如要畫符就透過手拿毛筆的F來畫。所以F起駕的狀態就等同於王公出現在眾人眼前，只是外型樣貌是位老先生。也因為如此，F並沒有個人意識，甚至在航空城官員來詢問王公意願的時候，王公透過F的身體下跪以求廟地保留，F事後對此也僅模糊表示有股巨大的力量向他往前並往下推。

不過，儘管F沒有個人意識也不識字，但身體長期與王公結合的他卻也相當理解王公對於航空城計劃的立場。當我問起王公是否託夢表達拆遷意願的時候，他清楚的跟我說：

⁴⁷ 20150325 訪談逐字稿。(F)

⁴⁸ 20150325 訪談逐字稿。(S)

⁴⁹ 20150325 訪談逐字稿。(F)

⁵⁰ 20150325 訪談逐字稿。(F)

祂就是不要走就是了。祂不要走，地就是祂自己的，祂也沒去給人家怎樣，或是去占用人家的地方。人家這塊就是古早庄民獻給我們王公祖了啊。

祂說如果真的硬要把祂弄掉，祂就要回大陸了，不要住這邊了。⁵¹

但是當我問他自身對於航空城徵收王爺的見解時，F只是笑而不語，啜飲杯中的高粱。

基本上，F連結王公的方式只有託夢與輦轎出字，而輦轎的時候F是被王公附身的狀態，並沒有辦法思考。所以，F在王公托夢的時候才有辦法進行對話。而F對於王公的意願的解讀在於：王公自基隆(雞籠)上岸後就一直往南走，走到這裡才停下來。所以，這塊廟地自清朝開始就是王公的。而王公在F的夢中也清楚的表明立場甚至「起性底⁵²」。因此，如同過往的模式，F透過他長期與王公結合的乩身關係，在航空城與輔信王公之間扮演的是傳達王公意願的角色，而王公透過F的雙手而的出字內容也成為福海宮信徒、管委會的謹守的立場。

二. 地理師

地理師這個人物則出現在大埔萬善祠與六家兒六土地公的脈絡中，他們出現的時機與面對的問題不一樣：像是在萬善祠事件，地理師處理萬善祠被毀爐、解釋現象、責任歸因與重新安座；在兒六土地公則是處理因徵收而被遷移之土地公的蓋廟事宜。雖然這兩地的狀況不同，但他們都是在運用漢人地理風水的知識在徵收引發的信仰問題中進行實踐。如同林開世對於地理風水的考察觀點：「風水應當放在漢人多元性的世界觀的脈絡來了解，從實踐的角度來考察社會、神靈與自然等面向的糾纏與關聯，並注意它在權力運作中的中介作用。(林開世, 2007: 66)」延續林開世的觀點來觀察地理師在處理、詮釋這兩件事情上，我們會發現由於知識體系的差異，傳統與現代的空間、文化、信仰的想像與實踐是決然不同的：傳統的聚落空間發展通常鑲嵌在周遭的自然環境中，例如「山管人丁水管財，玉帶環腰財自來」即在說明聚落、屋舍與自然環境的關係可能直接影響一個村莊／家庭的發展。除了有形有像的空間外，無形的「氣」與「靈」也是地理風水必須考量的要素，他們所運用的知識基本上都可以歸因於陰陽平衡的宇宙觀。當代的都市發展則是脫離原有社會脈絡，以極端的現代主義打造出簡單明瞭都會空間。儘管如此，現代生活中的地理師仍舊會沿用他們的知識實踐在現代的都市發展中，特別是我們討論的案例。

(一). 輔建兒六土地公

⁵¹ 20150325 訪談逐字稿。(F)

⁵² 發脾氣(閩南)。

高鐵徵收工程告一段落後，兒六土地公才開始興建。由於廟地處於都市計劃中的公園預定地，在綠地公園法規與嚴密的道路設計的限制下，兒六土地公的興建具有許多限制。而地理師必須透過他所擁有的知識與經驗在眾多限制中找到一套可行建廟方法。例如說神明指認、留任、財位、方位與物件擺設等技術問題。C 與兒六土地公有個特殊的緣分，他並不是第一手協助處理建廟的地理師，不過他卻是第一手處理的地理師的徒弟。直到 C 的師父過世一年後，在因緣際會下才由他接手幫忙建廟事務。

在興建兒六土地公的過程主要可以分成兩個階段，首當其要的是指認神明與辦理留任，再來才是硬體部分的建設問題。關於指認神明的部分我在前面已經提到，就是透過徵收資料與通靈者的指認，以確認每一尊神明(石頭)的來處。確認之後，就得依造傳統儀式向土地公的上司城隍爺申請留任，這個動作的意義在於，除了稟告上司外，也要確保其他靈體不會趁機奪取土地公的位置。根據 C 的說法：

第一你如果要建廟，就算只是小廟，你一定要去城隍爺那邊拜拜，跟祂說這些土地公住在這邊要搬走，在重建，一定要申請留任土地公原有的職位，一定要跟城隍爺報告，才不會說，因為這間廟做好有沒有，其他神鬼都會進去，就像土匪強盜一樣，有很強的，只是我們看不到。如果你沒有先做告知城隍爺這個動作，廟會被占據。所以要先報備，這樣建廟完成後土地公才有位置，這叫留任。⁵³

廟體的部分，由於周遭早已被新建的高樓大廈包圍，因此 C 在挑選廟體方位時，排除過去尋龍點脈的方式，改由在受限的地理中用鶴形取像的方式。以左前方的長條狀大樓作為文筆、右前方的方塊狀大樓作為印璽，就此營造出土地公坐在辦公桌隨時準備辦公的形象。另外，又透過公園腹地內的土丘作為替土地公把守財位的屏障，同時也是阻擋公園溜冰場這個「反弓煞」的解決方法。當廟建好後，則是神明的「工作分配」問題，由於這些來自四面八方的神明本來不是共同辦公，所以兒六土地公以生肖值星的方式進行每年神明的工作輪值表，如此一來，包括土地公、石頭公與石婆娘等十三尊神明就可以順利進行守護地方的工作分配。

C 除了說明興建兒六土地公的問題外，也提到他對「徵收神明」的看法與他幫忙兒六土地公的出發點：

假如以我來說，我被徵收，徵收是被趕出來，我是很貧窮，沒有錢蓋房子，我怎麼辦？所以我把土地公的立場換做我的心，所以那時候我也感受到我要來幫忙，因為土地公沒房子住，今天政府徵收，徵收是要建設，這很好，但是，你這點沒有做好，換回老百姓的話，老百姓是會去自殺的，因為沒房子阿，我們本來有房子的，結果你把我們騙到一個地方去，變成沒有房子，沒地方住了。所以土地公就是這樣，沒

⁵³ 20150118 訪談逐字稿。(C)

地方住阿，所以第一我就開始頌地火經，我就祈求土地公建設能夠順利完成，我的出發點和立場是這樣。

這一定會牽扯到因果，百分之百...很多事情會牽扯到因果，所以高鐵董事長他為什麼虧本，因為很多地方都把墳墓弄掉，有形的是拆掉了，無形的靈魂你如何安撫，你也沒做安撫，所以這點要做超渡的工作，安撫靈魂，而且要供養，答應了才能拆，如果沒有高鐵百分之百會倒。所以一定會牽扯到因果，如果你做的好當然就會沒有事情，做的不好，一定將來或下輩子一定要還，很明顯。當初他們就交代，這土地公在哪個地方，這三個里的里長要負責，結果一個里長不負責，就不管土地公，後來沒多久就死了。不是土地公去找他，是土地公都會有護法，會找上他，會跟某某人的祖先講，祖先才有辦法把你收掉，依照往生，第一就是祖先，你不要想說祖先看不到，祖先是會把你帶走的，所以那個人，因為有三個里，其中一個就往生了。就莫名其妙喝酒就走了。⁵⁴

C 對於「徵收神明」看法中，我們不難發現他極為強調兩點，一是替神靈設身處地著想，另一則是說明因果關係的重要性。基本上，C 的邏輯等同於地理風水常用的「隱喻」觀點：土地公就像我們一般人，是個良善又委屈自身為人民求發展的神明。因此，我們也應該好好對待祂。並且，如果沒有做到這點，後果就是不順利，甚至喪命。

當然，兒六土地公來自於六家各處的小型土地公，在徵收時期移請祂們的人物是由承包工程的廠商聘請的道士來執行。雖然我已經找不到當初執行遷移神明的道士，不過我找了另一群道士進行訪談，關於這個部分我稍後會提出。

(二).大埔萬善祠事件

在大埔萬善祠事件中，地理師 G 透過前鎮長的逝世的狀態判斷其原因在於不尊重神明，而遭受懲罰。另外，我也在大埔詢問反對徵收戶：地理師 B 的見解。作為一位地理師，雖然他沒有介入萬善祠事件，不過他也依他的經驗告訴我們大埔在土地徵收之後地理環境遭受破壞，特別是風水、墳墓，使得地方上車禍意外、自殺事件攀升。另外，他也提到大埔萬善祠事件中喪命的應是苗栗縣長劉政鴻，而非前鎮長 D，只是劉政鴻前世是酋長、番王，命格硬，所以依行政層級算下來，前鎮長是替縣長而死。在他的說明下，我們可以看見一個與 G 不同的說法：

我們大埔的地理被劉政鴻破壞掉了。因為蓋科學園區的時候，大埔這邊的墳墓堆就佔了科學園區三分到一半，所以過去那邊仁愛路再過去，全部都是墳墓，這是我了解的。所以他現在做這些建設，大埔已經死了很多人了...因為我地理也做五十年了，這邊蓋這些東西地方非常不平安，死了很多人，你有聽說嗎？蓋房子的、學生跳樓

⁵⁴ 20150118 訪談逐字稿。(C)

都有人死掉，你們應該都不知道，劉政鴻應該也不知道，他應該也沒再怕...我們這個庄頭，你們可以去調查，自從徵收之後，很多年輕人去世，真的，現在派出所旁邊辦喪事的也還沒出殯，那也是車禍。

孤魂野鬼沒有一個棲身之地，所以現在地方很不平安，你可以去調查。之前差不多在一個月前，在蓋房子那邊，一個五、六十歲的女生要去買早點，騎摩托車去買，回來的時候被車子撞死，被車輾的血肉模糊。所以我才跟這些主事的人說，我們不是什麼大人物，只是小卒，我說劉政鴻應該做一個法會，不然這邊的人不平安的很多，死很多人了。

陰和陽只有差一張紙皮而已，你看不到祂們，祂們也看不到我們，不過時間到了之後全都看的到...因為這條事件鬧得很大，劉政鴻本來要拆那間廟，就是叫甘千歲，那個是有被指認出來的，祂現在是神明，雖然是說他是荷蘭人(河南人)叫做飯擔公，不過人家有修善果，人家現在是甘千歲，所以祂可以蓋廟起來。劉政鴻就是想要拆，這個D本來跟劉政鴻也不算一起的，不過人為財死鳥為食亡，他就選上鎮長，就要劉政鴻撥錢給他用，所以D是替劉政鴻死的，為什麼這樣說，我其實本來不知道，因為地方上的事我也沒在參手，我都跑外面的。我看報紙說，這個神被請到活動中心的樓梯下，我知道說神明被請出來是想要拆廟...我算起來劉政鴻的前世是番仔頭，是番，所以他這個人很敢做，他不怕人反對，他徵收之後你看死多少人了。報紙上有寫，神明被請出來後，又被請回廟裡...我有去看甘千歲的情形怎麼樣，發現又請回去了，前殿那邊有三尊，正位的沒有靈體回去...就向著D來，這是我親眼看見，那時我就知道D不會超過一個禮拜了，就煞走了。⁵⁵

B 透過他在大埔的空間記憶告訴我們徵收地帶在過去幾乎都是風水、墳墓。而意外事故發生頻率的上升則是因為原居於大埔的孤魂野鬼在徵收之後沒有安身之地，所以劉政鴻必須在徵收完成後辦理法會，安撫亡靈。

而 D 逝世後，萬善祠的拆遷工程停擺，不過地方上的其他工程仍在進行中。但是萬善祠事件發生後，縣政府對於處理大埔其他廟宇的態度有了轉變。縣政府為了將大埔的庄頭土地公廟遷移廟址，改建為廟宇紀念館，更透過地理師 G 作為溝通橋梁，點地建廟。地理師 G 生動的提到：

現在因為土地開發的問題，就那一條河就往廟(庄頭土地公)的前面，沒有開到廟，不過就是很近，太過於靠近，河水的聲音又太雜，河過去就是嬌聯(工廠)的圍牆，廠房蓋起來後，雖然有留空地，不過廠房的高度高過於土地公的視線，所以說，迫不得已就是要往這邊遷移。那時候在徵收的時候，我們有跟縣政府講，我們說你們這樣搞，這間廟怎麼生存，廟的不是這樣的啊，比如說我們住家裡也好，這樣也會受不了的啊。後來就一直爭取，爭取到現在甲粗飽(商家)對面，那邊有規劃一

⁵⁵ 20141016 訪談逐字稿，括號為筆者所加。(B)

個公園地，就答應在公園裡，在那邊興建，地是我給祂（庄頭土地公）點的。當時縣政府就拿整片的規劃圖出來，問我說要遷到哪邊，我看一看，說我要這一塊，為什麼要這一個點，他問我別的地方不行嗎，我說不要，我就給他指著這一點，後來看不下去了，去燒香拜拜，那時候還沒開始擬定，去那邊燒香拜拜、擲筊，我說，不然不相信的話，你們自己去擲筊，看土地公要哪一個點，去擲筊也是選在我說的那個點，別的地點土地公都不要。後來縣政府那些人就說，奇怪欸，你說這個點就這個點，我們說的那些點祂都不要，我說這是有原因的阿，地理環境的問題啊，水溝流向的問題啊，你那邊根本是反向，土地公當然不要阿，本來要對面那個公園，他叫我們蓋到對面的公園，我說不要，我就是要那個公園。⁵⁶

由此來看，地理師在地方社會的「位置」與其扮演的角色都可能造成詮釋的差異。但是，透過其地理風水的知識系統來看，他們對於「徵收神明」的詮釋觀點與理解方式依然構築在地理風水的基本概念之上，如五行、天干、地支、四季、卦象等知識系統，以及儒家論述。在現代情境下，他們在土地徵收中「再現」地理風水的知識實踐，不論是空間、神靈或象徵性儀式皆是。不過，地理風水背後的知識系統並非地方唯一的認識觀，其中還有更多的地方脈絡、社會關係運行。這也是不同地理師對同一件事會有不同見解的原因。

三. 道士

在竹北六家徵收工程報告書中，有幾張特別引人注目的照片。照片中除了工程承包商、內政部監工與待移存的小型土地公外，還出現了身穿紅袍負責儀式的道士。雖然我已經找不到當初為六家土地公進行儀式的道士，但我還是透過新竹市的道士團訪談，試圖藉此了解拆遷儀式的道士必須處理哪些事務，背後的考量依據為何。

N 於訪談中提到，如是原村落內部的遷移土地公⁵⁷，在儀式上有三個步驟，分別是告知土地公、告知城隍爺(留任與復職)以及點香移靈。並且視時代背景、地方社群與拆移因素決定儀式規模。事實上，從土地公上乘給城隍爺的留任秉文與復職秉文中，我們可以發現拆廟在過去並非一件不容發生的事，只是它有儀式性的程序與一個正當的理由。其中提到：

地方昔年前輩創建福德祠壹座。崇奉福德正神，保衛境土護佑黎民，自安奉以來重
信遠近遐邇家家戶戶蒙麻，士農工商沾恩。因昔時建造簡陋狹窄，且年久月深摧殘

⁵⁶ 20141012 訪談逐字稿，括號為筆者所加。(G)

⁵⁷ N 的意思是在原有祭祀圈範圍內部的遷移。如果遷離原有的祭祀圈之外，那麼土地公的意義有全然盡失，基本上就會直接退神、請神歸位，然後將神像火化。不過，在多數的現實經驗中，神像不會被火化，也不會被退神，而是會被移請到鄰近較大的廟宇合併供奉。另一位受訪者提到，當時三個里聚集起來討論這些小型土地公到底該如何安置的問題，出現兩派說法，一派是主張將小土地公合併到各庄大土地公裡面。另一派說法則是將這些土地公聚集起來蓋土地公聯合辦公的廟，也就是現在的兒六土地公。當時考量的依據在於區段徵收後的土地中，無法找到一塊可以蓋廟的地。所以，在多次的協商下，才開啟兒六土地公的建廟過程。

陳舊不堪。雖福神得安，但冒瀆莊嚴我眾信人等目睹斯景時常討論發起改建 眾信踴躍...晉封威靈公新竹都城隍公爺，案前舉行留任請示。都城隍公爺，恩准，我信等不勝瞻仰激切懇禱之至。⁵⁸

登龕重陞寶座永安吉位履任原職視事地方，保衛境土佑庶康寧，變理轄內眾信行事，護佑士農工商順利，勿負職則飭令遵行。⁵⁹

不過，不同於過去的是，在我們的案例中拆移廟宇的原因並非年久失修，而是徵收。關於因建設而拆廟一事，N也處理過相似的案例。他提到，原則上神明的拆遷與否的決定權在神明自己，但如果人事已定，特別是公共建設，也只能跟神明說：「是政府要動，就算不想移也不行。」並透過各種方式與條件跟神明「溝通」。而大家會請道士來進行儀式的原因，他則認為：

是為了莊重。而且現在生活比較富裕了，所以才會請道士來幫忙，然後一個憑準這樣。因為大家如果都說不知道該怎麼處理，不如就請一位道士。如果是以前，自家的土地公被大水沖走，也是自己磚頭疊一疊，他有請道士嗎？也沒有啊。很多土地公都是只有一塊石頭在拜的。如果沒有錢，又要拜土地公才覺得平安，有錢才會弄個金身，沒錢就是這樣。⁶⁰

另一位 K 道士則補充一點，他認為除了物質基礎提升與技術問題而請道士外，其實也是一種「保障」。原因在於，如同兒六土地公的 C 所說，我們並無法確認廟裡面到底還有「誰」。為了避免發生不可預知的風險，專業道士的做法可以降低因觸動鬼神而來的災難的可能性：

也是要慎重其事，因為老實說，可能也有人(其他靈體)占據在那邊我們也不知道，你動祂就要把祂安置好，祂可能在那邊辛苦，就遊離在那邊，如果沒有安置好，祂可能就是找你出氣。這個東西不是大廟，小廟要尊重。我說流離在外的，說的是那些先賢，可能佔據在那邊，或是在那邊修行幹嘛，**如果把祂的居住地破壞掉，而且你沒有把祂安置好，很容易造成不可預知的事情。**⁶¹

由此可知，基本上舉行拆移儀式的考量是讓地方平安與莊重行事，而最大的目的還是祈求讓徵收工程順利進行。值得一提的是，當我問起他們對大埔萬善祠事件的見解時，他們提出了與地理師不同的看法，他們認為要讓工程順利進行就必須先幫萬善祠內的眾靈蓋好新家，在進行拆遷、請神，因為萬善祠比起一般廟宇更加「靈驗」，而非單單廿千歲的問題：

其實那不是神明的問題，應該是那些先賢的問題。我覺得一個禮貌是新的先蓋，舊的才挪掉。你不能舊的拆掉，新的還沒蓋好，你叫他們帶在外面一定出問題阿。**將心比心**啦，裡面的話你也不知道誰比較兇惡，各方人士都在裡面，如果祂剛好跟你

⁵⁸ 福神留任秉文。

⁵⁹ 晉封威靈公新竹都城隍一飭尊事。

⁶⁰ 20150327 訪談逐字稿。(N、K)

⁶¹ 20150327 訪談逐字稿，括號為筆者所加，粗體字為筆者所加。(N、K)

要命，所以這種不要試，又不是像我們還活著的，大家互相聯絡一下就好，那種看不到的不要試。⁶²

四. 在徵收神明中轉譯與實踐

由上我們得知，這些最理解或實踐於民間信仰的乩童、地理師與道士解決了一些徵收方無法處理的信仰難題。他們的實踐經驗提供了開發方與社群一套客觀的神靈知識，讓兩方具有一個處理廟宇的判斷標準。他們基本上是兩種空間的媒介，替神靈進行傳譯或是轉譯，像是王公透過 F 輦轎出字，或是地理師與道士解讀「異象」。只是乩童 F 並不需要專業儀式的信仰知識，他起駕時就是王公的化身，可以直接執事。而地理師與道士則是透過各種儀式、信仰知識與實踐經驗來解讀並解決許多難以理解的事情。

所以「尊重」指涉的是什麼？以各個案例的脈絡來看，我們大約可以分成兩種層次。一是地理師與道士在徵收神明的儀式內容中，尊重即為試圖避免「不可預測性」的風險觀。這個風險就是超自然世界中的各種靈體，不論是神明、孤魂野鬼或其它靈體可能帶來的報復、懲罰，而使地方不安寧、不平順。另一則直接牽涉到神明的意志，王公在航空城中的旨意都展現極強的主體性，只要透過 F 的身體，廟方與徵收方都會將王公的意願列入考量。而 F 只要遵照神明的旨意與廟方一起執行即可。基本上這兩種尊重層次的差別在於神明意志、轉譯者的位置與情感。不過，這兩種「尊重」展現出來的樣貌其實極為相似，那就是神靈比人更需要以尊重、禮儀相待，因為大家都相信牠們具有撼動現實社會的超自然力量，以及牠們長期以來都在守護村莊、信徒，所以必須謹慎、謙虛與尊重地處理。

於此，我們必須追問一個問題，我們知道廟不是不能拆遷。只是過去拆廟理由是為修建或神明屬意，而現今則是土地徵收，但是兩種不同的拆廟前提用的卻是同一套儀式、知識。雖然都是「尊重」神靈，但兩者之間有什麼差別？如此的情節在六家土地公的案例中特別明顯，儘管土地公被以文化論述保留，道士與地理師在「徵收神明」的前或後仍被邀請進入負責信仰問題，以他們的信仰知識移請神靈。另外，大埔萬善祠事件因為鎮長過世，使得萬善祠停止拆遷，否則照居民的說法，如果前鎮長沒死萬善祠必拆無疑。而福海宮的狀況則與其他兩個案例有些不同，就算王公表示不想走，也具體表示牠要以廟體四周各留一百公尺的方式留在航空城，但目前福海宮也仍在爭取中廟宇的留存方式。其實，如果民間信仰的力量不受社會變遷影響，那也不會出現「徵收神明」。所以，神鬼／迷信到底在土地徵收中影響了什麼？它做到了什麼？侷限是什麼？

⁶² 20150327 訪談逐字稿，粗體字為筆者所加。(N、K)

第三節 不敢拆：怕神、怕鬼還是怕人？

我們都知道，徵收神明比徵收私人財產具有更多動態發展的可能性，因為它至少具有我們在上面提出的變數：社群屬性、神明意志、靈驗顯現與徵收時機。然而，到底是什麼因素讓廟宇在徵收中保留下來？為什麼不敢拆？從地方的回應中，我們發現雖然乩童、道士與地理師在「徵收神明」過程中提出的說法在各案例之間的樣貌都不一樣，他們確實都具體的影響，甚至改變了徵收方原本的計畫。然而，就此我們就可以說民間信仰的力量依然對當代台灣社會具有絕對的影響力嗎？其實不然，如果依照這個推斷，在其他都市計劃的案例中，我們應會看到更多從徵收中保留下來的廟宇。

因此，從本研究的三個案例中，我們知道民間信仰的力量不僅「鬆動」了，它還須靠其他力量來輔助它。或著說，它更像是轉化與再現的過程。否則像是六家土地公根本無需文化資產的包裝也可保留；苗栗縣政府不敢打萬善祠的主意；輔信王公說一是一，不會有討價還價的空間。也就是說，民間信仰的型態在社會變遷下導致它過去絕對性的象徵權力被逐漸瓦解：神明的旨意或神靈的權力弱化。在不出人命的前提下，它可以有任何一種補救方式。但是在徵收的過程，經過乩童、道士與地理師，或是文史工作者、地方社群與管理委員會，有一些論述被綜合性地在「地方的回應」中被提出來。這些論述是讓三地案例的廟宇在徵收中保有韌度的因素，而且是以一種道德論述的方式顯現。

道德論述的根本實在其實就如同民間信仰強調陰陽兩界的平衡，以及對於神明的尊重。但是，「尊重」並非廟宇之於開發方，而是社群對於廟宇基本思考原則。而開發方與地方社群之間的認知差異在於兩種空間脈絡。舉例而言，就像大埔地理師所說提及，地方自開墾到現在，在長期發展的過程中，地方上的人記憶空間方式並非像都市計劃帶來的街名道路、建築，而是以事件、故事、傳說以及口傳記憶(oral history)等。他們認知地方的方式是記憶，因此許多地方上認知的孤魂野鬼帶來的報復在開發方的眼裡可能就會變成都市設計不良而導致的意外。但這也不代表開發方並不具有信仰意識。事實上，竹北六家的案例中，移請兒六土地公便是由開發方聘請道士來處理。所以，在地方社群與開發方的民間信仰意識之間，他們的認知是不同的，最大的差別在於地方社群具有情感與歷史記憶反映在他們對於神明的留存上。開發方則是以工具理性式的請道士來把神明移開，目的是讓地方的「聲音」降到最低。儘管都是利用信仰知識解決問題，但他們的考量是相反的，一個是為了神明的處境，一個是為了徵收工程的順利。

在我們討論的三個案例中出現的道德論述也不盡相同，它會因為社群屬性、神明意志與靈驗與否而產生差異，不過他們基本上都是以尊敬神靈為出發。如六家對於土地公多半是以一般的信仰認知來看待，即土地公是良善又和藹的里長、鄰長，又加上祂是客家文化資產，所以在徵收的時候必須好好安置祂們，不能讓土地公遭受破壞、偷竊。而在大埔萬善祠中，他們認為萬善祠雖然是一間供奉甘千歲的廟，而甘千歲也因為自身的修行而得到香火，但萬善祠內並非只有甘千歲，還有各種形形色色的先賢住在裡面。所以禮貌和尊重一定要做足，否則就會像前鎮長 D 突然逝世。在福海宮，他們則會強調王公長久以來四處幫助人民解決困難，所以有眾多的信徒。並且福海宮的輔信王公是開基神，是最靈驗、最具歷史文化的代表，甚至這塊處於龍鳳穴的廟地是王公自己找的。更重要的是，王公指示祂並不影響飛航安全，原本也不在徵收範圍內，實在沒有理由要祂非走不可。綜合起來，他們有一個共同的認知就是神明是大慈大悲的，神明並不會懲罰人們，不過神明身旁的護法⁶³與孤魂野鬼就會，否則就是人們自己的因果報應。所以「尊敬」並非只有對於神明，而是在另一個空間中所有我們看不見的形體，地方深信這些看不見形體能夠對現實社會產生影響，而同處於一個地方一起共存就必須「尊敬」。

不過，「尊敬」的方式會隨著時代變遷具有詮釋差異，尤其是透過儀式「補救」的心態。因此，我們可以理解祭祀空間的位置對於信仰社群並非絕對性的重點，重要的是神靈在徵收期間透露了什麼信息，或是空間背後的象徵意義，如穴位、傳說等地方記憶的叢結。這也是他們提出的道德論述背後的依據。所以，乩童、道士與地理師為何在「徵收神明」中扮演如此重要的角色就在於，不論他們是以工具性地在利用他們的信仰知識來替開發方解決信仰問題，或是他們情感性地為神明設身處地著想徵收中的處境，地方社群與開發方皆可認同他們握有的信仰知識。基本上，只要民間信仰系統持續運作，這些人都還是會以各種方法來替神明在現代社會找尋留存的論述。因此，廟宇的留存其實不是乩童、道士與地理師可以決定，也不是單由神明可以決定，另一關鍵在於社群力量如何確定神明旨意與論述包裝，以便在都市計劃或土地徵收中取得「發言權」。

因此，尊敬神靈的立場也僅是與開發方協商的部分條件，因為都市計劃對於一個區域的徵收必須考量到全區土地的獲得。所以，道德論述與地方社群的存在也不代表廟宇必定可以在徵收中原屋原地保留。以開發方的角度來看，神明移到其它地方也是可以供奉，為何祂不能走？在道士、地理師提醒我們的信仰知識中，他們其實也不斷暗示廟不是不能移，只是要如何讓神靈同意的問題而已。而讓神明同意的方式通常有兩種，一是備妥條件，如另選更好

⁶³ 依照田野資料，在地理師與道士的理解中，他們認為神明身邊多會有跟著修行的靈體，祂們也同時是神明的護法。

的廟地、先建好新廟、運作基金等。二是不斷跟神明溝通，擲筊擲到神明同意為止。除非是像輔信王公具有強烈的主體性格，否則在我們討論的萬善祠與土地公都容易因為這種半強迫的方式而拆遷。所以這麼說起來，民間信仰對地方社群的重要性是一種文化的運作邏輯。這個文化邏輯並不是文化資產法規中的客觀文化，而是由神靈的歷史、神蹟、靈驗與香火等累積而成。更直接地說，它就是某種資格、權力形式。雖然平時並不明顯，或是只反映在神明於地方的位階上，但面臨土地徵收或都市計劃的時候，這種文化邏輯會在地方社群的詮釋與動員下，被綜合且放大、轉化成與都市計劃進行空間競逐的力量基礎。在這個狀況下，我們就不難理解為什麼有些廟會消失、重建新廟，或是神明被請到另一間廟。又或著為什麼秉持著謙虛、尊重與誠信等方式來處理神廟是如此重要。

因此，在這個態勢下，民間信仰的文化邏輯在徵收中做到了什麼？侷限是什麼？對於地方社群而言，文化邏輯使得地方社群皆認為廟宇應該保留，因為這是尊敬神靈的表現，是道德的。如同我一再強調的，在地方民間信仰實踐的乩童、道士與地理師的詮釋和地方社群認知的文化邏輯是同一套知識，它牽動到地方整體民眾的命運與發展關係：陰陽兩界的平衡。所以大家不僅相信，也認為在開發的同時必須兼顧神靈。

然而，在開發的立場卻是以成本考量在思考神明的去留。如同土地開發業者提醒我，儘管廟宇在這一次的土地徵收中保留下來，也不見得代表它以後不會消失。隨著第二次、第三次的開發進程，不同的行動者進場後，廟宇還是極有可能被慢慢地「移位」。尤其當主張廟宇保留的人群越來越少，距離信仰脈絡越來越遠的人群進場。再者，廟宇的保留也可能只是策略性的考量，畢竟全面性的取得地權是區段徵收的目標。只是地權轉移後，原本主張廟宇保留的聲音也會越來越小，因為他們的權力已經隨著產權的轉移而消除。最後，即便廟宇在徵收後留存在公園，廟宇的信仰意義也大大的改變了。因為它已經被納入官僚的管理系統中，往後不論是要舉辦慶典儀式、重建、修建都得在政府的允許下才有可能完成，也就是說廟宇內涵的社群自主性在官方介入後就會降低。總之，對於開發方而言，廟宇的去留都在成本考量之間：

開發商就會評估說這塊地多難，會拖多長，利潤多大，這是他評估的點，如果這塊地今天都是廟或是墳墓，可能才賺五千萬，它就要評估十年跟你抗爭這個划不划算，就要算說墓要遷要補償，廟要遷要費用要幹嘛之類的，就會算划不划算，划算就會跟你耗。所以越有價值的地越容易被動就是這樣，說不定政府就直接處理掉了，輪不到一般的重劃公司。⁶⁴

⁶⁴ 20150328 訪談逐字稿。(Y)

由此可知，民間信仰的文化邏輯凝聚了地方社群，但是它的侷限也在於在市場成本與國家政府的政治經濟考量下，地方信仰社群無法提供一個具體可行的留存論述與方法。所以，在廟宇應該如何保留？我們的案例告訴我們規模較大的廟宇有機會劃為宗教專用區，而規模較小的則被劃在地方機關用地或綠地公園中。但是牠們留存並不是純然因民間信仰的力量所致，而是有其他力量在其中運作，這點也是我將在下一章提出說明的重點，就是民間信仰與區段徵收如何在地方去取得平衡；社群經由民間信仰的文化邏輯被凝聚起來是觸動廟宇在徵收留存的基礎，但是他們如何在國家政府的法規中找到方法、依據？顯然，關於這點我們必須從他們與國家政府的互動與國家政府的回應來考察。

小結

神明具有力挽徵收狂瀾的能力嗎？從地方對於徵收的回應中，我們知道宗教內部的力量彰顯出信仰的「情感價值」面向，它確實有「令人畏懼」或「不可動搖」的特性，但面對國家，它仍需有一些「客觀中立」而可影響徵收方的論述。本章從「地方的回應」與民間信仰的「實踐者」的相互參照中，我們得到的一個結論，許多傳統的信仰儀式、知識在現代情境下已然轉換為一種客觀的「工具」：可以拆遷神明，也可以保留神明。因此，在徵收的情境下，當民間信仰面對國家，它必須有一些不同於以往的詮釋方式，讓神明不論在有無顯靈的情況下，於徵收中留存機會提高。也因此，神明的意志、靈驗故事因而被信仰社群強調出來，因為唯有透過這個方式才能說明牠是獨特而靈驗的，而詮釋者跟神明的關係是影響神明留存原地與否的關鍵。簡單來說，除了宗教內部的「神」，也要宗教外部的「人」，奠基在裡外的互動與理解，將情感價值性的地方民間信仰具體化為論述依據。

所以，光是神明的意志與靈驗故事並不足以讓神明在徵收中留存。如同民間信仰一再強調的「也要神，也要人」神明的力量要影響國家政府需要「管道」。而這個管道其實是源自信仰社群基於民間信仰的認同而生，但「管道」的打造卻必須透過外在於民間信仰的論述來支持，如文化資產、政治力、國家矛盾等。也就是說，民間信仰必須跨越原本的信仰範疇，由社群替牠們找到不同於以往的意義，否則它將會被開發方所帶有的均質化力量湮滅。所以我下一章即將進行的論證也在於此，在國家與地方的磨合中，地方如何依據自身的位置整合論述，以及國家如何透過細部法規來回應地方。最後他們如何取得信仰與發展並存的平衡。

第五章 磨合與平衡

從上一章的內容中，我們得知促使神明於徵收工程保留下來的力量並非僅有民間信仰的內部詮釋，它還必須有民間信仰之外的力量來輔助、支持。所以，本章的首要任務也在於說明民間信仰外部的力量究竟為何？如何運作？為何這個力量讓開發方不得不合作？以及在開發與保留廟宇之間，它們如何取得平衡？為了解決這些問題，我將本章分成三個部分來討論。首先，奠基在地方回應徵收神明的基礎上，我將進一步說明神明與社群如何取得徵收工程中的發言權。地方社群除了詮釋神明的意志外，他們如何透過行動來具體的影響國家政府的決策，以及說明在什麼意義上它是屬於民間信仰之外的力量。再者，國家政府接收到地方社群的回應後，如何在法規、規範與整體徵收工程之間取得最大的共識。不論在官方或是民間的各種條件中，廟宇以何種形式、法規留存下來，它們進行磨合後如何取得平衡，過程中廟宇如何取得比私人財產更充足的正當性。最後，面臨國家處置廟宇的回應與保留方式，地方是否滿意？以及神明存續意義發生什麼變化？在本章，我期待綜合性地說明為何徵收神明會有如此複雜的過程，在不敢拆廟的背後到底具有什麼深刻的台灣經驗，藉此呼應本論文的問題意識。

第一節 神明的發言權

在第三章〈地方的回應〉中，我已經指出影響徵收神明路徑的變項基本上包括參與社群的屬性、神明意志、靈驗顯現與徵收時機。這些變項在本研究的調查案例中交織出多元豐富的故事情節。不過，也如同我所強調，導致神明在徵收留存的主因在於社群的行動，而社群的行動除了他們本身的意識狀態、人際關係網絡外，他們也受到神明意志與靈驗顯現的牽動。也就是說，地方社群對於他們熟悉的神明的各種意義表現，如歷史、情感、文化、信仰與神話傳說等詮釋都會比徵收方來的深刻。因為他們就生活在此，意義是由地方社群生產而出。儘管社群對神明也會進行神格、儀式功能上的分類，但社群與神明是無法分割的。

而對於徵收方而言，他們並非不清楚神明對於地方社群的重要性，不論是在歷史、文化或信仰的意義上。但是，在他們的視角下，神明成為了可分割、分類與集中管理的普遍對象。這種情形過去不是沒有發生過，只是過去處理的對象多為經濟考量下的自然資源，而目的是將之轉換為資本的一種工具、手段。由此我們便可理解，國家視角與民間視角下的神明會有不同的認知是因為情感價值與工具理性的差別。

所以，情感性質濃厚的神明要如何在強大的經濟開發力量中取得發言權？如同我在上一章提到的，祂必須有一些管道、方法甚至是論述以便跟國家政府取得互通的溝通頻率，以此才有可能在各種法規限制與期待下產出一套具體的留存方法。因此，在這些豐富的故事中，我們必須細緻的解析誰替神明在面對國家的過程取得發言權，他們是誰，以及在情感理性的基礎上，他們說(做)了什麼。

一. 竹北六家土地公

文化的論述包裝是六家土地公留存的關鍵。在大多時候我們看不見「文化」，因為它多半隱匿在人們日常生活的運作細節中。所以，就連實踐「文化」的社群都不見得可以察覺「文化」。理所當然地，國家政府根本難以察覺，特別是在社會急遽變動的脈絡下。因此，當面臨徵收的時候，地方上可以看見文化的人無形之中便意識到保留文化的重要性。誠如我先前提到的，六家土地公的保留是以群體式地包裝在客家文化的論述中，與水圳、老樹與老建築站在同一戰線面對高鐵開發。他們之所以透過這種方式則與當時族群文化意識、社會運動的復甦脈絡有關。「他們」是文史工作者，以及地方上的公共知識份子。

於此，我必須先提醒大家的是土地公群的保留並非只有文史工作者與知識份子的努力，而是多數六家人的共同努力與情感共識。例如就有土地業者跟我提到⁶⁵，坐落在高鐵事業用地的十三甲土地公(水尾伯公)會保留下來，不僅是因為開發方知道這是一個大型伯公，也因為該地主提出原屋原地保留伯公作為徵收土地的條件。而我特別將這群人標註出來的意義是，比起常民而言，他們具有文化的敏銳度，除了可以為客家文化提供論述與紀錄外，他們也奠基在對於六家客家文化的情感上，一邊聆聽、找尋六家的文化元素，一邊紀錄並讓開發方理解這些「文化」指涉的究竟為何物，內涵意義為何。簡單來說，他們是讓六家文化變具體可見的(visible)一群人。所以，他們必須跨足在兩種範疇：六家的日常生活與國家政府的運作邏輯，在兩者之間轉譯、行動。另外，我必須強調的一點是，「六家文化」意旨為何並非本研究討論的重點，重點在於他們如何運用「文化」這個概念去提醒開發方進行徵收工程的同時，必須認知六家不是一片空白的區域，而是一塊已經發展三百年的客家聚落；六家並非一個可以透過科學常識進行粗暴分類，隨意分割的區域。

然而，他們到底如何運用「文化」概念？儘管有文化資產保存法保護文化，但如同陳板提醒我們的：要透過外在於六家的法律來定義何為六家文化具有高度的風險，因為多數的文

⁶⁵ 20150328 訪談逐字稿。(Y)

化元素皆沒有一項客觀的認定判準。例如一棵樹、石頭伯公，甚至是民房在什麼意義上是文化？所以，為了賦予這些元素文化意義，找尋它們的歷史、文化意涵成為了文史工作者與公共知識份子首要的任務。除了找到這些日常生活中的文化元素外，他們還得跟開發方說明這是什麼，為什麼重要：

對政府來說他們的依據是文字，不管是口述歷史還是什麼，如果沒有文字，他沒辦法根據什麼東西，那要怎麼辦，他們就來找我。問我說有人一直在找伯公，問我該怎麼辦，我說好來去看，我才發現是個等人惜(眾人珍惜)的伯公。在田邊，百姓一方面要種田，一方面要拜，所以就安設在田邊。我就想說來寫個沿革誌，因為沿革誌就是依據...政府有非常多資訊，不過他們公家都是依法辦理，依規定辦理，有文字依據才行，口述也可以，但是如果都沒有就真的不行。所以文化資產保存法是保護有成文規定的文化資產，不是保護文化。⁶⁶

我們就把很多有形無形的文化資產資料、古文物、文件、老照片那些，全部交給他(高鐵)，跟那些專家學者報告，跟他們說。他們才知道說原來六家有這麼多好東西，沒有整理這些資料給他們，等於沒有靠山、沒有實力去跟人家談，你一定要把這些資料當作很重要，去跟高鐵局談他們才會懂。不然他們只要跟我們說東西給我們看啊，不能只用嘴巴講，你說水圳很好，伯公很好，要拿出來給他們看，所以就要把照片弄出來，做訪問調查，把耆老們講的故事，很豐富的人文故事，水圳的走向，全部整理好給他們看他們才會相信。所以並不是說高鐵局不好，他們當然設計是沒有考量到這麼多，通常只是想要都市計劃，想要發展，只想要讓這個竹北六家變的工商業飛黃騰達...高鐵會有轉向的原因一定是因為我們地方提供很多資料給他們，如果地方上一問三不知，他們鐵定不甩你，公部門一定是這樣，他如果覺得你講不出東西，他一定不會按照你的意思。所以要說服他們的方式，要他們採納我們的意見，這也不是開一次兩次會就可以決定，是開好幾次，因為牽扯到真正實務的方面。⁶⁷

彼時，陳板正在六家進行地方文化普查，以國藝會的補助編撰《六家庄風土誌》，並組織「第三工作室」文史工作團隊。當他們發現高鐵的環評與都市設計圖同時進行時，他們便知道除了幾座大型的土地公外，多數的土地公將被拆除，那些原被屏除在規劃之外的土地公頂多只能以「細調」都市計劃的方式留存。所以，當時的情景已然演變成「搶救」文化緊急態勢。面對如此的情況，他們必須規模性地進行田野調查，並整理成一套論述資料，以此與高鐵公司反覆協商。用他們的話來說就是：「救一個算一個」。

無可避免地，既然文史工作者身處於六家，他們也容易沾惹上徵收的政治與利益問題。在他們自身的財產也面臨徵收的情緒下，他們必須跳脫出被徵收戶的情緒狀態，才有可能在高鐵與六家居民面前客觀的提倡保留文化的重要性，而非陷入徵收與反徵收之間的政治泥淖。

⁶⁶ 20150115 訪談逐字稿。(陳板)

⁶⁷ 20150118 訪談逐字稿，括號為筆者所加。(H)

所以，他們必須小心翼翼的分辨哪些是抗爭活動，避免涉入，專為客家文化開啟一個發聲平台。這個態度與行動也得到徵收區里長、居民的認同。受訪者⁶⁸提到：由於徵收前期不僅是里長，整體六家人幾乎都在為補償費而苦惱，根本沒有多餘心思處理公共性的事務。直到事態逐漸穩定後，亦開始有里長加入文史保存的行列，包括田野調查的引介、活動宣傳與里民宣導等，甚至組織文化巡守隊固守徵收工程中的文化資產。由此我們得知，文史工作者要取得高鐵開發案中的發言權必須有論述基礎：文史資料，以及在六家居民面前展現鮮明的立場。

然而，如此就足以產生保留文化的力量了嗎？事實上，如果要促成六家文化得到制度性的留存，那他們必須進入到都市設計的制度結構中。當然，此處有一個前提是，開發方為維持它進行土地徵收與都市計劃的正當性，它們必須經營出全盤考量且深思熟慮的業主形象，透過如此的形象經營，將徵收的成本降到最低。如同我一再強調的，它們的目的是完成整體的大面積徵收，而文化或土地公僅是眾多事務的其中一項。在這個前提以及設計圖已然確鑿的情況下，除了第三工作室的代表作《六家庄風土誌》計畫的成果成為高鐵的參考依據外，高鐵對於六家文化資源的參考對象還包括由高鐵委託中原大學建築系林會承主持的《高鐵新竹車站特定區客家傳統建築特色之研究》調查報告，以及由高鐵外包廠商—美商凱瑟工程顧問公司的環評報告書為主。其中環評報告中的文化遺址部分即由六家公共知識份子黃運喜負責編撰。儘管一本本鉅細靡遺的研究調查報告出爐，不過就像受訪者提到的，這些報告其實是六家文化的「墓誌銘」。

我要強調的是，除了進入審核參考體制的研究報告書外，開發方為何不得不邀請文史工作者與公共知識份子進入制度結構？其實，不僅是開發方意圖維持的徵收正當性，也在於文史工作者與公共知識份子具有其一定社會資本、論述能力與公信力。簡單來說，他們相當清楚開發方的運作機制，也知道該如何「說話」以及向「誰」說話。而開發方為提高徵收正當性，他們無可避免地邀請文史工作者與公共知識份子進來。

代表人物則為具有決議表決權的陳板與黃運喜，他們分別是規劃設計委員與環境評估委員。這個與政府溝通的能力並非無中生有，陳板回到六家做文史調查前，就已經為了公共電視的計畫「客家風情畫」、「客家風土誌」、「客家庄」、「小客庄的故事」等，在台灣各地的客家聚落進行文史調查。除了大量的田野工作外，他也擔任《新竹文獻》的編撰委員、客家電視諮議委員會共同召集人與社區營造學會理事。所以，他不僅是一位文史工作者，他也是一位致力推動客家文化的社區工作者。他在竹北高鐵徵收工程進行前就已累積大量的田野經驗，並透過這些田野經驗以傳播、社區營造的方式推廣客家族群文化。所以，當他回到六家的時

⁶⁸ 20150118 訪談逐字稿。(H)

候，他很清楚該去哪裡找六家文化，該如何呈現，以及如何與開發方進行協商。畢竟，在這之前他就已然具有面對國家機器的經驗。另外，黃運喜則是任職於玄奘大學宗教學系的教授，雖然他並非出生於六家，不過他與他的妻子定居在六家隘口，其岳父即隘口里長。在徵收工程啟動時，他受邀擔任高鐵的環評委員，過程中他以宗教與地政學知識進行六家的文史調查，並著有《蛻變的家園—隘口百年變遷沿革誌》一書。他們都對六家地區的客家文化存有高度的熱情。

因此，讓土地公在徵收中得到留存機會最重要的是透過規劃與環評制度使開發方不保留就無法結案。如此一來，開發方也就無法進行下一步徵收程序，進而提高增加成本的風險。畢竟，對於開發方而言，在有限的時間內，說能夠快速地使高鐵商轉是他們最高的期待。不過，這個過程也不如我們想像中的順利。如黃運喜提到，他撰寫的環評報告書遭到環評公司的篡改，特別明顯的是關於土牛溝的遺址位置與保留。黃運喜明確的指出，土牛溝在隘口已存在兩百餘年，隘口居民也多能指出確切的位置。不過，在開發方的發言中卻成為：「本區原有土牛溝，是重要的人文景觀，應有其歷史意義，惟經過兩百年之更易，已不見其遺跡，或成為道路，大多數人均不知其位置，似無保留之必要⁶⁹」。再一次地，我們確認開發方的空間認知與地方存有高度落差，特別是在深度的地域性脈絡下，開發方多半會自動地去脈絡。

二. 苗栗大埔萬善祠

從六家土地公的案例，我們察覺到如果行動者的位置原在開發權力網絡之外，那讓政府規劃保留神明的前提是必須進入制度結構說服開發方。但是，這並非促使神留保留的唯一方法。在大埔萬善祠的案例中，我們已然提到地理師 G 的詮釋是終止萬善祠拆遷的主因。不過，為什麼是 G？而非另一位地理師 B，甚至是大埔里的其他地理師？在訪談 B 的過程中，他也提出了跟 G 類似的觀點：拆廟者不尊重甘千歲與先賢，所以被懲罰。但明顯的，B 並未捲入這起因拆廟與開發所引發的事件中。而 G 除了替萬善祠的神明重新安座與開光外，他也負責大埔里庄頭土地公的遷移工程的地理事宜，甚至在這兩件事之前，G 也參與拆遷一座徵收區內的土地公。因此，我們必須仔細檢視 G 的社會位置除了是地理師外，他還具有什麼讓政府與民眾聽信於他的條件。他的發言權來自於何處。

地理師 G 與 B 最大的不同在於，除了 G 多處理庄內的地理風水與 B 多處理庄外的地理風水外；B 是大埔徵收案的反徵收的四戶人家之一，而 G 並未在徵收區域內。讓我再提醒一

⁶⁹ 黃運喜，《蛻變的家園—隘口百年變遷沿革誌》，2005，p83。

下，大埔徵收案的範圍是公義路以南，而 G 則是居住在公義路以北，大埔的信仰中心福龍宮旁。所以在屋舍財產的層面上，他並未牽涉到徵收與反徵收的利益問題。再者，G 在大埔里除了是位有名氣的地理師外，在進行訪談的同時，我發現他們家客廳掛滿了大大小小的匾額與各種表揚獎章，他有媽祖會會長、海上救難協會會長、同濟會會長與農事小組長等身分。換句話說，他在地方上的是個具有聲望，甚至是社會資本的人。最後，G 與前里長 I、前議員 L 同屬於同一地方派系，這點可以從他們日常生活的互動中發現。不論是協助里長、議長選舉事務或是友誼交情，地方上皆知他們是同派系的政治行動者。

然而，因萬善祠而逝世的前鎮長 D 與這群政治行動者到底是什麼關係？為什麼 G 去拆遷土地公安然無事，而 D 拆動萬善祠就出事？於此，我們並無法證明事實是否如同道士或地理師所說的：萬善祠內的神明與先賢比起土地公更「兇惡」，所以必須更加尊重。但從訪談內容中的字裡行間，其實不難發現他們都認為 D 之所以匆匆病逝是因為拆遷萬善祠一事沒有和地方達成共識，沒有和地方溝通拆遷事宜，並直接指涉 D 透過職權找人去把萬善祠的神明移到活動中心的樓梯下。而這個依據在於處理 D 後事的 G 提到的，D 的遺容不是一個正常病逝或是正常死亡的狀態，而是觸犯神明：

我也不曉得。我不知道他有什麼想法，他想要把那間廟拆掉，因為後面是活動中心，廟這樣擋住後面的活動中心，變成是不明顯。當初活動中心在後面不明顯，因為廟先蓋的阿，活動中心後面才蓋的阿。人家就先蓋了，人家說，乞丐趕廟公，人家廟先蓋，你活動中心後來才蓋...那會擋到你幹嘛還蓋在那，西邊還有地阿，你可以想辦法在西邊蓋，你何必一定要蓋廟後面，蓋在後面才來嫌說這間廟擋住你，才想辦法要來拆廟...是說擋到那間活動中心的美觀啦。因為他就蓋在廟後面阿，就想辦法說要把廟廢掉，神明想辦法要處理掉，再來就想辦法要請到普覺堂去啦。因為神明請出來要怎麼處理不知道，後來有聽說要請到普覺堂去，請過去供奉。反正就是請出來樓梯下了，是前里長發現到，想說奇怪，從那邊過去廟裡面怎麼暗暗的，一看進去都沒有神像在那邊，就去找，發現放在樓梯底下。⁷⁰

除此之外，前縣議員 L 也提到：D 的作法是不尊重神靈的。因為除萬善祠外，D 也主張清除大埔的孤墳風水，在 L 的眼裡，D 的手法過於粗糙，對處理神靈一事而言相當不道德。

顯然，D 在處理萬善祠事務的時候並未邀請 G、L 等地方人士參與討論，所以 G、L 認為 D 自己一意孤行而招受報應。畢竟，同樣是拆遷廟，但他們認為他們的處理方式比起 D 粗暴的手段更加尊重神明，如事先請示神明、安排拆遷後的位置、擲筊詢問神明意見等，都是等到神明允杯同意後他們才執行拆廟的動作。也因為遵守繁複的細節，G 他們並沒有因為拆廟

⁷⁰ 20141012 訪談逐字稿。(G)

而受到報應。由此我們得知，地理師 G 在地方與政府具有發言權的原因，除了他具有地理風水的專業知識外，他不涉入徵收事務，不抗爭也不鼓吹。他與地方派系關係密切，以及最重要的，他並沒有因為動廟而受報應，甚至他也在徵收工程告一段落後負責庄頭土地公移廟事務。以上便說明了 G 在人際關係破裂的大埔如何獲得多數認同的原因所在。

三. 桃園竹圍福海宮

比起上述兩個案例而言，福海宮做為桃園竹圍的沿海大廟，它擁有更多與開發方直接對話的機會：開發方進到福海宮內與王公面對面溝通。不過，對話機會並不會憑空而來。這個對話機會的開展不僅是因為福海宮具有細緻分工的管理組織，也因為輔信王公在規劃徵收期間多次展現神蹟，如繞著航空城範圍繞境、海巡或各種神諭的宣示。但如要進入徵收工程的制度結構中，王公一樣得透過關鍵的行動者來發言、行動。在上一章我已然提到，對於福海宮的管理委員會與信徒而言，王公的留存與否之意願全由王公自己決定。而王公自始至終都不願離開，並要求開發方必須以劃定廟地前後左右各保留一百公尺為保留方式，另外王公也不插手干涉竹圍村民的徵收意願。因此，王公的旨意已經非常清楚，福海宮的管理委員會與信徒也都秉持這項處理原則向開發方協商。但儘管如此，福海宮仍舊遭遇許多困難，從一開始的廟體保留，到後來的保留規模與形式的問題，都一再凸顯出王公的旨意對於開發方而言只是協商的話語。因此，誰替王公的旨意進行詮釋，將王公的旨意轉換為經驗世界的具體力量，使開發方不得不同意是王公如何取得發言權的關鍵。

福海宮在航空城計劃留存下來的過程我們可以分成兩個部分來談，分別是確定廟體保留與爭取保留形式、範圍。前面我已經提到，第一次計劃公開展覽前，開發方對於福海宮的態度一直都是期待能夠遷廟。並且，為了說服王公與廟方，開發方也提供許多條件，如民航局施工副處長在信徒面前向王公提出：「我們會好好的幫您整地，好好的幫您建廟。在選地的部分，如果您選到中意的地，我們會特別幫你劃出來⁷¹。」而王公始終不答應的原因則在於福海宮坐落的位置是個極佳的穴位—龍鳳穴，身為神界地理師的王公認為要兼顧信徒與廟址，所以不能拆遷。爾後，雖然第一次的計劃公展呈現出王公屬意的保留形式。但是隨著後來的計劃公展，開發方因內部的張力問題讓他們並未依造原先承諾王公的廟地範圍，使得福海宮群起奮勇。這使福海宮意識到必須找到一個更強烈，更有力量的保留論述。

其實，在報章雜誌或田野調查的內容中我們不難察覺福海宮回應航空城計畫的行動背後，

⁷¹ 20130218 民航局施工副處長潘陳火，桃園有線新聞。

具有許多政治力量策略性地介入、衝撞。我把這種政治力量分成兩類，分別是與王公結緣的善信，以及關鍵行動者動員的人際網絡。依造廟方的說法：王公過去幫助很多人，所以當王公遭受困難的時候，這些曾受王公幫助的來也會來幫助王公。所以，我所指涉的政治力量部分來自王公的網絡，特別是曾經與王公結緣的議員、立委或官員。他們不是信徒，而是善信。也就是來廟裡拜拜，信服神明的人，與神明沒有直接的利害關係。關於這點，其實也是福海宮成為沿海大廟的原因，許多達官顯要都是信服王公的善信，不僅受過王公指示、幫助，他們也會在王公需要的提供資源、協助。但這並非王公保留的關鍵。當王公面臨航空城的時候，這些人多半是在旁敲側擊，而無直接代表廟方發言。

關鍵仍在於福海宮的執行秘書 S，他與廟方替王公找到了三個讓開發方不得不特別關注福海宮的策略，分別是無形文化資產、政治力量與聯合抗爭。於此，我必須先說明為何特別將執行秘書 S 標記出來。首先，輔信王公金身是由桃園竹圍陳姓人家自中國移請過來，基本上王公與陳家的關係密切。特別的是，福海宮現任執行秘書 S 的父親是服侍王公的廟公—法定管理人。福海宮對於 S 而言不僅是王公廟，也是家族史與身分認同的重要象徵。再者，福海宮內部的組織先前並不如現在平和。依造廟方說法，福海宮曾因為廟內財物的問題而歷經十年的內部鬥爭。在鬥爭同時，福海宮也因意外造成火災，使得廟內組織的鬥爭日益嚴重。屆時，S 接替父親的廟務工作，也負責廟體的重建。過程中，他深刻的理解廟務應由更細緻的管理組織經營，因此在內部鬥爭平息後至今，他提到自己僅負責福海宮對外事務以及活動策畫，絕不參手財務、工程。所以，後來在對抗航空城的過程，管委會與信徒之間的信任基礎亦來自於此。最後，S 具有深厚的社會資本、聲望。如他擔任過公會理事長、桃園縣老人福利委員、基金會理事長、樂團會長、元智大學兼任講師、立法院厚生會主任、行政院體委會體育志工委員、行政院青輔會諮詢委員、環保署河川委員、桃園縣社區營造委員會委員等等。換句話說，這些經歷是他帶領福海宮回應開發方的經驗基礎。

我必須再次強調，福海宮的留存並非單由執行秘書長的力量能所及。原則上，仍是由王公作為整體管委會與信徒的號召，以輦轎、出字表達旨意，並由管委會與信徒執行。但神明旨意要如何具體影響開發方？在福海宮的案例就告訴我們，許多時候仍需透過行動者的人際網絡來達成。如執行秘書 S 所提的經驗：

民國一百年，到七月八月的時候，江宜樺宣布正式啟動(航空城)。到九月的時候，縣政府就告訴我說，江宜樺要下來辦事，隔一個禮拜江宜樺就率領行動團隊到桃園機場召開第一次行動內閣會議，討論有關航空城的事情。縣政府第一個接到通知，就請我去，然後那一次，其實那個都是因緣，知道江宜樺禮拜一要來，我前一個禮拜四收到通知。我們就回來問神明，就是要把這個機會。因為我以前在立法院待

過，所以我知道政治怎麼運作，那時候我當國會助理。我就想說，這個時候最快的方法就是找立法委員，而且要找交通委員那邊的楊麗環，我就打給他說要拜託他，跟他說江宜樺下禮拜要到桃園航空城開會，我們發現他的行程有半小時是要勘查地方民情，我就說希望把那半個小時把他拉來我們竹圍廟。他說這應該很難，他說連他都還沒接到通知，我怎麼知道。我說是縣政府跟我說的。他就答應說要試試看，不過他也提到他星期一有事情，我就請她直接打給行政院辦公室主任，不要透過國會，因為這時間太趕了。我知道這要怎麼運作，這個時候只能打給主任，就說無論如何江宜樺那半個小時一定要到竹圍廟來看。把竹圍廟列入必要的參觀點。透過立法委員的力量，不能讓江宜樺有拒絕的機會。結果立委下午就通知我說行政院答應，但是要求我們不能有不理性的抗爭。我就說當然不會，我們絕對以禮相待。⁷²

除了透過 S 自身長期累積的人際網絡、社會資本來增加福海宮的存在感外。他也清楚地知道，除了動用政治網絡，福海宮必須有自己的論述基礎，如要讓王公於徵收中保留，就必須賦予王公不同於其他廟宇的特殊意義。因此，福海宮以於 2013 年 9 月 27 日登錄的無形文化資產—飛輦轎、過金火，進行廟地保留的論述基礎。說明無形文化資產的依附空間即為福海宮的廟地範圍⁷³。同時他們也重修、編撰廟誌，將福海宮 165 年的歷史以更有系統性的整理讓外界理解輔信王公的文化與歷史。甚至，為了更具體影響開發方的決策，輔信王公也在管委會與反迫遷戶的結盟下，走出福海宮與民眾站在一起對抗開發方。藉此提升反迫遷者的士氣外，也讓開發方了解對王公承諾毫無誠信的後果。所以，這些策略行動的結果造成各界政治人物、兩黨都紛紛介入關心。促使福海宮在整體航空城議題中提升存在感、關鍵性與重要性。

最後，儘管縣府歷經選舉而改朝換代，新任市長鄭文燦仍需重視福海宮的舉動，他亦承諾，在未來的規劃定會將福海宮完整保留為宗教專用區。雖然我們還不知道結果，不過我們從這些經驗中就可以知道，福海宮的力量已然成為開發方眼裡不容忽視的一方。

四. 阿基里斯的腳踝

所以，為什麼開發方無法依造原本的計劃進行徵收或拆遷廟宇？從以上的內容中，我們不難察覺在這三個案例中，皆凸顯出國家政府的弱點、內在矛盾。於此，我並非想要說明「國家政府」是什麼，而是要從「徵收神明」的情節中凸顯國家政府並不如他們所宣稱的理性行事。以三個案例來看，不論是六家文史工作者與知識份子提出的文化論述，或著大埔地理師

⁷² 20150325 訪談逐字稿。(S)

⁷³ 參考資料：<https://www.youtube.com/watch?v=1H263Lg6ucg> 2015 年 4 月 15 日，航空城都計案斬斷福海宮無形文化資產，管碧玲批違法。

的地理詮釋、社會位置，又或著是福海宮動用的政治網絡、文化論述與聯合抗爭。如同這三個案例的神明保留機制的異同，他們所牽涉到的時間、空間、位置與角色也會讓他們面對開發方的時候，取得發言權的樣態有所差異。為了更清楚的表達他們類型的差異，我整理出此表格：

表 五：三地類型的比較

	竹北六家	竹南大埔	桃園竹圍
開發方	新竹縣政府、高鐵公司、行政院內政部	苗栗縣政府、行政院國科會、行政院內政部	桃園市政府、交通部、航空城公司、行政院內政部
廟址產權	土地公—私人、公共 (包括掛在神明名義下的)	萬善祠—縣政府	輔信王公—管委會(王公的)
發言權來源	客家、文化資產、傳統建築	地方派系、D 猝逝	文化資產、政治力、王公顯靈
代表性行動者	陳板、黃運喜	G	S
共通點	不牽涉私人財產的徵收議題	不牽涉社群的徵收議題	不牽涉社群的徵收議題，不管財務

當然，開發方並不會因為廟宇而延宕整體徵收工程的進度。因此，遇到「情感強烈」的廟宇，甚至是「出事」或「發生異象」的時候，他們就必須停下來跟神明談條件。對於神明而言，這也是一件過去鮮少，甚至不曾處理過的事情。並且，在三個案例中的行動者不論是以何種方式取得發言權，他們都以文化或信仰的情感層面出發—尊敬神明，且在地方社群的眼裡，他們都具有鮮明的立場：不牽涉徵收，只處理神明事務或文化課題。

在如此的情況下，開發方難以找到拒絕他們意見的理由，因為他們提出了另一種公共性的概念。值得一提的是，如大埔萬善祠的案例，儘管具代表性的行動者 G 與主張徵收的地方

政治人物具有密切關係。不過，他仍以道德論述作為萬善祠應保留的依據，並藉此提出另一派系的不當作為。而六家土地公與竹圍福海宮則巧妙地運用文化性的概念，讓開發方體認到國家法律的內在矛盾，進而增強神明的保留論述。總而言之，不論是否「接近」開發方內部的權力、制度結構，行動者各自所站的社會位置為他們說出的話奠基了信任基礎。

因此，為何讓神明在徵收中保留下來的部分力量也來自於民間信仰外部？從以上的內容我們得知，面對開發方的時候，神明不論有沒有展現神蹟或提出旨意對於開發方而言都是可以解決的，重點在於開發方如何說服地方信仰社群。如果地方信仰社群的力量展現出強烈情感意念，那麼開發方就不僅要得到神明的同意，還得得到社群的同意。當然，社群的力量具有異質性。不過在關鍵行動者的行動與論述中，我們知道，他們都相當了解政府的運作機制，他們知道該找「誰」說話，也知道該站在什麼論述位置，以及利益迴避。此時，不論是來自文化概念或是地理風水的知識，發言權的掌握並非以民間信仰的範疇能全以涵蓋。更多的是這些行動者在過去的日常生活中所累積的地方社會資本與其「客觀」立場，不論與神明有沒有關係。

所以，在多數的情況下，情感價值無法影響國家，但由情感價值衍生而出的地方行動，特別是涉及不可預測的信仰力量、地方公共性的廟宇與具影響力的行動者，是現代國家難以掌控的項目。

第二節 政府的回應：廟宇於都市的位置

原本神明在都市計劃中是開發方極力要剷除的部分，不過在地方社群的努力下，神明得以留存。但是，問題也來了：如何在具有細緻規劃與系統性的功能分類的都市計劃中替神明找到留存的憑藉？顯然，這是屬於開發方必須回應的問題。因為它必然會牽涉到處理的時機（設計圖、環評規劃前後）、廟體規模與產權問題等因素，以及是否原地保留，抑或拆遷保留。而開發方必須考量的重點在於宗教自由、建築法規與都市計劃法規等各種國家法律的規範。另外，在國家母法的大框架下，細部法則如何在地方政府的詮釋與變更，得以使廟宇留存又不觸法是開發方必須思考的觀點。所以，在以下的篇幅中，我將把本研究涉及的廟宇分成兩大類型，分別是原屋原地與拆遷保留。在這兩種類型下，觀察廟宇如何在國家政府的分類、處置下，穿越都市計劃的土地管理，延續至今。

一. 原屋原地

(一).宗教專用區

宗教專用區如同字面的意思，它是專為宗教信仰活動留存的空間。由於宗教專用區是都市計畫法中的土地使用分區類別之一，因此它必然是在規劃設計的階段就必須劃定的決策。所以，我們可以說宗教專用區內部的神明是地方政府在規劃初期就已認定並分類予以管理的項目。然而，雖然宗教專用區是由開發單位核定的區塊，但它們具體的法規內容卻依各地方政府不同，如經濟建設的內容、自然地形、廟宇規模、或民間陳情意見等都可能導致宗教專用區的條件、規範有所差異。換句話說，宗教專用區具有一定的彈性，除了依地方政府的詮釋外，地方政府也必須將實際的地方狀態納入考量。因為他們的考量是，既然原屋原地保留廟宇已成事實，那就必須做到與都市計畫區域做出更緊密的結合，且不影響都市計畫的大原則—產業發展為主，此外也可以在廟宇原屋原地保留的情況下依順民情。不過另一面，一旦廟宇被劃入宗教專用區，它勢必得受制於地方政府的細部法則，也就是都市計畫制度結構的規範。例如專用區內的土地、建物的使用、空地比率、容積率，建物高度、深度、寬度，以及交通、景觀與防火防災等設施。

在我們研究所涉及的案例中，被劃宗教專用區的廟宇共有四座，分別是竹北六家的三座土地公：麻園伯公、隘口伯公與番仔寮伯公，以及桃園竹圍的福海宮。牠們都在都市設計的階段被劃入宗教專用區，但牠們實際狀況卻有一些不同。例如福海宮在桃園市政府被劃為宗教專用區的依據為：第一，福海宮不妨礙都市計畫及飛航安全之虞。第二，具合法寺廟登記、合法建物執照。第三，檢具百分之百的土地使用同意書。當然，宗教專用區除了保留主要廟體外，還有一些模糊空間，那就是福海宮極力爭取的廟地廣場的規模。因此，桃園市政府也提出彈性調整規劃的規則，如留設必要性的出入道路，或是增設停車場與綠地空間等。

反觀在竹北六家的三座土地公，我們則可以發現開發方的考量是以產權、規模與鄰近的機關用地為主。如同我在前面提到的，麻園伯公、隘口伯公與番仔寮伯公都屬於庄頭的大型土地公，牠們有自己的信仰儀式、慶典，也由於是庄頭共有，所以產權是屬於公共的。更重要的是，牠們原先就是影響都市設計的變數，所以道路、建築都不可能在牠們坐落的土地上出現。值得一提的是，麻園伯公與隘口伯公坐落的位置分別與中興里與隘口里的里民集會中心併合在一起，如此一來，伯公不僅可以延續香火，里民也可以在集會中心進行社區活動。

所以，我們簡單比較竹圍福海宮與六家土地公於宗教專用區留存的差別可得知。首先，

規劃階段開發方極力希望福海宮能夠移地建廟，不過因為王公與廟方信徒的反對使得福海宮拿到宗教專用區的資格。而麻園伯公、隘口伯公與番仔寮伯公則是在規劃階段開發方就決定予以保留，因此祂們並非後來經為計畫「微調」而納入宗教保留。再者，我們可以發現宗教保留對於廟宇的資格其實是視開發方而定，它並無一套具體可含括全數的機制，或反過來說，開發方的自我詮釋法規的彈性極大。這點可以從福海宮與土地公都被劃為宗教專用區得知，不難發現，不論在神格、廟體、組織與信徒規模，甚至是「廟宇」資格，照理而言福海宮應是比僅具神壇資格的土地公更具宗教專用區的資格。儘管規劃初期航空城以影響飛航安全為由，要求福海宮遷廟。但是在我們的現象卻更清楚地告訴我們，不同開發方的理解與詮釋才是法規以外他們處置廟宇的原則。最後，專用區必須有其具體的功能，並且得具有多功能的屬性，甚至包含經濟目標。例如福海宮在規劃的設想為宗教文化園區，王公不僅要成為航空城守護神，還得在航空城扮演文化園區的無形文化資產。而六家土地公則是與集會所結合，讓里民不僅可以供奉伯公，也可延續在都市計劃後的社區生活。

(二).高鐵專區、公園綠地與體育場

原屋原地保留的土地公並非僅存於宗教專用區內。如竹南大埔的萬善祠即原屋原地保留，而祂的位置處於公園綠地中。不過，由於苗栗縣政府目前對萬善祠仍無動作，因此我們並不知道未來當萬善祠受到都市計算法規的質疑時，縣府將如何處理。而在竹北六家的案例中，我們還發現分別留存於高鐵專區、公園綠地與體育場的土地公們，祂們分別是水尾伯公、張屋伯公與詹屋伯公。誠如我所提到的，祂們沒有被劃入宗教專用區的原因並非祂們在民間信仰的意義層面不重要，或是廟體規模太小，而是開發方在規劃同時並沒有將祂們納入規劃考量，以至於在地方社群反應後，改以「微調」計劃的方式讓祂們留存。所以，既然祂們不在宗教專用區的規範內，祂們就有極大的可能在日後的空間規劃、使用中移除。因此，在現階段的處境反映出土地公與開發方之間微妙的平衡。

在這些原屋原地保留的土地公中，僅有張屋伯公是傳統立石型的伯公，祂僅有三顆石頭組成，形式極為簡單。原本祂應會被迫拆遷，不過祂身處的公園綠地已於徵收區的邊緣地帶，因此，除非是日後都市計劃的擴張，否則現階段祂仍會在原地持續祂的香火。而水尾伯公則因為處於高鐵專區土地中央，對於高鐵而言，它並無法做整合性的開發以做商業性用途。因此高鐵極力希望水尾伯公能夠遷移，但除了地方社群的反對外，水尾伯公背後的老榕樹也是制度性保留的項目之一。所以只要高鐵牽動老樹或廟體都可能因此而吃上官司。最後，關於詹屋伯公，開發的處理原則以用地主管機關進行體育場規劃設計時，應併同特定區內其餘多處田頭伯公，選擇合適的公園綠地或兒童遊樂場予以遷移。不過根據先行研究者高喬茵的訪

談記錄⁷⁴，他提到地方耆老 LO 與一同前往勘查伯公的地理師都莫名受傷與感冒，並接收到伯公透過託夢帶來的訊息，說明不想搬家，在連續情況的發生下，最後採取原屋原地保留於體育場用地內。

二. 拆遷保留

不難理解，既然有原屋原地保留的廟宇，除非廟宇被拆除神明被火化「歸天位」，否則一定會有拆遷保留的情形，因為有神靈就得有「位」。在我們的案例中，我觀察到的拆遷保留的案例共有兩個，分別是竹北六家的兒六伯公群與竹南大埔的庄頭土地公。祂們都在徵收工程結束後被拆遷至公園綠地、兒童遊樂場中重建廟體。於此，我們必須注意的是，在都市計画法中，公園綠地、兒童遊樂場屬於公共設施用地，基於憲法宗教自由，原則上公共設施用地並不能蓋廟。因此，我們的案例告訴我們，地方政府是以「平面多目標使用空間」的法律依據來在公園綠地或兒童遊樂場用地內蓋「廟」。因此，重建後的廟宇並不是「廟宇」，它一樣具有香爐、神明、信徒。不過，在法律上，它是具有文化意涵，可促進地方觀光、深化地方內涵的多功能空間。所以，在重建的過程中，神明的位置從廟宇轉變成為紀念館、文化館等具多樣模糊意義的空間。而開發單位的考量即在於找到合乎宗教自由與都市計画法中廟宇存續的正當性。

雖然六家兒六土地公與大埔庄頭土地公都以「平面多目標使用空間」重新建造，但在它們背後推動的力量相當兩極。誠如我在先前的內容中所提，兒六土地公的興建不比大埔庄頭土地公順利。因為兒六土地公裡面具有十二尊土地公與一尊石婆娘，祂們來自於六家庄的各個角落，遇到徵收工程後被工程人員與道士暫放置六號兒童遊樂場公園的臨時搭建的鐵皮屋內。後來，在地方社群察覺後，才開始兒六土地公的新建工程，從一開始的指認神明、申請水電、建造到使用執照，以及廟宇內部的雕刻、龍柱與香爐等建廟經費皆由民間負擔。值得一提的是，地方社群組織以 LO 為首的六家庄伯公情協會，以此向新竹縣政府反覆協商，並四處募款，最後才逐漸地完成兒六土地公的工程。完成神明的開光後，也就是神明正式辦公，也因應眾多神明齊聚一廟宇的處境，進而衍生出以值星形式的「聯合辦公」型態。相較於此，大埔的庄頭土地公則因為地方頭人兼地理師 G 的要求下，縣府提撥經費建廟。相較於兒六土地公歷經七年的建廟過程，大埔庄頭土地公僅耗時一年就完成。

⁷⁴ 高喬茵，《新竹高鐵特定區內伯公廟歷史性資產保存之研究》，2013，中原大學建築研究所畢業論文，p187。

三. 各司其位，聯合辦公

從開發方回應廟宇的內容中，我們不難發現他們在做的其實就是分類、集中並管理神明。在我們討論的案例中，土地徵收後的地方信仰多半被以公園綠地化、紀念館化或以宗教專用區的形式被納入政府官僚系統。這個過程的考量很簡單：第一，廟宇不用拆遷，或是廟宇可以在原先的聚落中留存。留存下來的廟宇也可作為被拆遷神明的新家，也就是集中神明並「聯合辦公」的形式，當然這項的前提必須考量神明屬性與神格；第二，信徒找的到神明，使香火得以延續外，被併入的新神明也可延續香火。另外，都市計劃後的廟宇也具有其他功能，如文化、歷史教育，或觀光功能；第三，廟宇的產權具有理性客觀的規劃，巧妙地閃躲都市計劃法與宗教自由等國家政府的內在矛盾，具有合法性。

事實上，既然神明保留下來，這就不會是一個令人太意外的結果。畢竟，如果從竹北六家與桃園竹圍的案例來看，當初主張保留神明的行動者確認神明保留後，神明被納入政府系統本應是他們最理想的結果，特別是文化資產化就可以透過公有資源延續神明的存在正當性；而大埔萬善祠所處的土地產權本來也屬於縣政府公有地，只是在綠地化的程序上「不尊重」而迫使停擺。所以，公園化、紀念館或是宗教專業區說明的是台灣獨特的城市變遷過程。當然，公園化、紀念館或是宗教專業區是開發方參照國家法律、細部法則與社群力量、權力或規範等變項集結而出的最大共識，這並不全然代表地方社群的期待。特別是，徵收前後使得民間信仰過去深植的社群土壤產生劇烈變動，這便間接說明了神明於地方存續的意義也將有所改變。

第三節 廟宇與信眾不可兼得？

本論文進行到此，我們理解在徵收中保留下來的廟宇背後都有支持它們不被拆遷的人群。但是，在區段徵收已成定局的情況下，他們最終還是得與開發方取得最大的平衡，如此一來，徵收工程後才有機會在原本的空間上與都市建築共存。而平衡的方式就在於綜合考量土地區位的發展潛力、法規的積極性與消極性，還有開發方與社群之間協調的密合度，基本上主導權在於徵收方。對於民間信仰的特性而言，這是一個「廟宇與信眾不可兼得」的態勢。

一如多數民間信仰的相關研究所說，地緣、血緣或聚落、庄頭、社區是支撐地方信仰的文化意義的人群，也唯有他們的生命經驗和他們所供奉的神明具有脈絡、實踐的關係。關於這點，陳瑞樺曾在《民間宗教與社區組織—再地域化的思考》中針對三個具有公廟的社區做

考察。他提出，「去地域化」將會因為文化脈絡的脫離而導致民間宗教社群性的變遷，雖然不至於造成宗教社群的解組、崩解，但隨著新成員的加入將使社群內部的約束力下降，也就是信仰社群內部的文化邏輯將會隨新成員的加入而鬆脫。如此的原因在於工商業的生活規律、秩序對社會面向的吞噬。而民間宗教在現代社會留存的原因則是因為它具有「普化宗教」的性格：民間信仰的影響力仍舊深厚，具有心靈撫慰的功能，巫術性格也滿足新／舊的現實功利需求。(陳瑞樺，1996)

雖然桃園航空城與竹南大埔的徵收工程甫結束，但都市計劃完成多年的竹北六家如同陳瑞樺所言。地方在徵收後，留存下來的神明的香火並沒有因此而減少。相反地，竹北六家在高鐵徵收十餘年後，我們可以在各個當初留存下來的土地公廟看見許多人潮，特別是土地公生日期間，總有大量鄰近的公司行號帶著旗下員工到土地公廟拜拜、捐獻。甚至是徵收後重建的兒六土地公也因為產業進駐而獲得不少建廟基金。換句話說，這些隨著都市計劃、土地徵收後進來竹北六家的「新成員」就如同開發方，他們都知道土地公是神明，不過不見得理解神明在徵收前的歷史與文化意涵。因為在他們的家鄉也有土地公，他們在他們熟悉的地方拜土地公，當然到竹北上班也會持續地拜。不過，我們卻也都知道，各處的神明，特別是具有歷史性的神明各個皆具有其特殊性。因而理所當然地，他們並不在信仰社群的文化約束範圍內。所以，新成員供奉香火基本上屬於「普化宗教」的信徒。如同我在兒六土地公隨機遇到的電子公司員工跟我提到他的理解：

當然我們總會有一些預期和希望，可是我個人覺得，因為天地人之間有一個自然的平衡，人敬天、天愛人，人敬地、地養人，所以這是一個很自然的生活邏輯。所以如果你可以在這個自然的和諧當中生存，你的一切能量跟正向的想法就會產生。所以不刻意的去追求說土地公保佑或著說我們做了什麼事情才得到土地公的保佑。就很自然的像我們回家一樣看看父母，會跟父母吃吃飯聊聊天，我個人是抱著這個心態，畢竟我們是生活在這個環境裡面，去尊敬土地公或自然是很自然的。⁷⁵

不難發現的是，新成員是以「敬仰天地」來理解、實踐他自身對於信仰的虔誠。因此，無關社群、社區、村莊或聚落之中的秩序與規範，他們所祈求的目標除了自身之外，再來就是他們日常生活中觸及的個人家庭或任職公司一家順人和、營運順利。所以對於新成員而言，竹北六家已然不是一個生命共同體，神明之間也是個別存立，其文化系統與約束的力量已然式微。由此我們更深刻的理解「徵收神明」尷尬情節：雖然神明留存，但祂們的香火意義早已轉變。就像竹北的受訪者提到的，徵收後廟宇慶典不再向居民收丁口錢，而是以自由樂捐，甚至如此而來的經費還比丁口錢多。另外，徵收後的廟宇慶典也不再以過去的農業曆法為準，

⁷⁵ 20141023 訪談逐字稿。(E)

而是以多數人休假的國定假日為主。

當然，本研究的問題並非討論地方社群在土地徵收所帶來的劇烈變動對於民間信仰社群的衝擊。我關注的問題是民間信仰作為一個信仰或文化意義體系，當國家政府以區段徵收的方式剝奪信仰文化依附的空間時，國家與人民該如何處理深含地方脈絡的廟宇。毫無疑問地，這是一個關於歷史過程的問題。在國家政府的眼裡，他們期待完成的是讓現代經濟系統運作的空間；在地方常民的眼裡，他們期待的是地方經濟能因此而飛黃騰達；所以，在信徒與居民的解讀中，地方的經濟發展亦是神明所期待的結果。

事實上，在田野的過程中，不論是在竹北六家、竹南大埔或是桃園竹圍，只要我問到神明是否期待地方發展，地方的回答多半是肯定的。他們也認為地方得以有發展的機會也是因為神明的庇佑。不過矛盾的是，當我問到神明是否干涉徵收內容時，他們回答的內容卻是神明不會對國家建設有意見，更不會干涉居民的徵收意願。由此我們發現，地方發展與神明之間的矛盾。特別是以徵收來帶動發展的方式，使得地方陷入一個混沌不明的狀態：一方面這是地方整體的發展，多數人皆會因此而獲得利益，所以神明有絕對的功勞。另一方面，徵收是居民處理私人財產的方式，神明不會去管國家建設，也沒有辦法參手。因此，這個混沌不明的狀態直接地反映在「徵收神明」的實際情節。使得神明只能透過特定的人群來向政府協商留存事宜，所以在徵收神明的過程中，我們鮮少看到規模性的抗爭事件。關於廟宇、神明的事務，政府面對的並非以補償費用、抵價地、私人財產或是抽象的公平正義做為號召的抗爭人群，而是與廟宇有特定關係的一群人。

然而，這群替神明築起反徵收防線的人群滿意徵收後的保留方式嗎？於此，我必須強調的是，區段徵收除了有中央政府制定的都市計畫法作為依據外，它還有寬裕的詮釋空間掌握在地方政府的細部法則，他們必須視當地徵收區域的實際狀況來應變。所以基本上它並無法做到國家政府所宣稱的公開平等，如同具有多年土地開發顧問經驗的受訪者所說：

像很多地方政府可以透過都市計畫，通盤檢討，然後變更土地，你看那些地方民代炒地皮就是這樣阿，就是說本來沒路，然後他幫你劃一條路，徵收你的土地，然後，你有路才有建築線，你裡面的土地才可以蓋，這樣的話有一些人就可以獲利。你沒有看過一些房子被削到很薄很小嗎？所以我非常不能夠接受台灣的都市計畫法，都是一些官僚坐在辦公室裡面，然後用圖畫一畫，根本不管現況，也不管老百姓怎麼樣。⁷⁶

這位受訪者所提的看法是我們在目前常聽聞的說法。值得我們思考的是，徵收後被納入政府

⁷⁶ 20140923 訪談逐字稿。(M)

管理的廟宇同樣也會面臨「通盤檢討」的情況，這便再度應證一件事：廟宇在區段徵收中留存下來並不代表它就再也不會面臨拆遷的困境。相對地，因為神明土地在區段徵收後被編制在國有土地內，政府擁有百分之百的土地使用權，要進行土地變更的門檻將會更低。

因此，既然牽涉到地方脈絡與地方政府的處理方式，我們就必須拆成三地來看。首先是最早完成徵收並商轉運作十餘年的竹北六家，關鍵行動者黃運喜就提到，原本被劃定在宗教專用區的三座土地公：麻園伯公、番仔寮伯公與隘口伯公皆面臨土地變更的問題：縣府意圖藉由都市計劃後的通盤檢討將三座土地公的宗教用地變更為公園用地。而縣府的理由是希望將土地公與公園連結在一起，如此一來不僅公園用地較為單純，土地公也可以繼續使用，縣府認為這項變更並不會影響民間信仰。不過，在黃運喜的觀點，他則認為日後廟宇若要改建或重建勢必會受到公園綠地法的限制，並且縣府人事、權力結構改朝換代後，對於廟宇日後的存續變數是極大的風險。因此他透過陳情極力反對，並投書媒體向縣府施壓：

新竹縣竹北市 3 座土地公廟，原已通過環評得以保留，縣府剛公告變更高鐵站特定區計畫第二次通盤檢討案，地目竟從「宗教用地」變更為「兒童遊樂場用地」，地方譁然，紛紛祝禱土地公顯靈保全自己的家...黃運喜表示，通盤檢討案將竹北市隘口（中興里）、番仔寮（東平里）、麻園（隘口里）3 處土地公廟地目變更，這 3 間廟都是地方信仰中心，歷史溯至清朝，每年均有隆重祭典，且設有爐主輪值制度，農曆初一、十五里民均會去上香，每天清晨都有信徒打掃，人神互動頻繁，絕非都計法中「非必要之公共設施用地」，可以任意變更。一旦變更地目，這 3 座土地公廟將不能修繕、增建或改建，他說，民國 87 年高鐵新竹站特定區計畫通過環評時，開發單位承諾原地保留這 3 座土地公廟，如今開發完成，就迫不及待提出用地變更，有「過河拆橋」的嫌疑。(2009/05/30/聯合報/竹苗綜合新聞)⁷⁷

徵收後的通盤檢討、地目變更並非縣府唯一可以對土地「動手腳」的方式。另外也出現責任歸屬的問題，如陳板在訪談中提到，徵收區內有幾間老建築本不具文資法認定的古蹟資格，也沒有任何論述依據。不過開發方已然決定要將其於徵收中保留，因此他們在保留計劃中留下了一個但書：未來如要處理這些老建築，就必須請陳板提供建議。後來，這幾間在徵收中保留下來的老建築在政府的產權轉移中，陳板的建議成為了政府躲避責任的依據，甚至地方人士發出拆除、保留聲浪的時候，政府就以陳板作為「擋箭牌」，迫使陳板承擔公共建築拆除與否的責任。除此之外，如同我在以上所提，拆遷保留的神明也沒有得到適當的安置，如兒六土地公就是以居民 LO 為首的地方組織進行建廟，才使被拆遷保留的土地公有新的安座廟宇。否則這些拆遷保留的土地公也只是被工程人員安置在兒六公園臨時搭建的鐵皮屋內。

⁷⁷括號為筆者所加。

顯然，在竹北六家的案例中，我們發現倡議保留廟宇、文化元素的人群並不對政府的處理方式感到滿意。不難理解的是，他們會有如此的反應是因為除了他們本身對於古蹟、信仰文化的熱情與知識外，這些被保留下來的文化元素原先的土地產權多半不屬於縣府，而是私人財產或聚落共有，以及他們的意志理念與經濟發展相衝突。所以，反觀竹南大埔的萬善祠與庄頭土地公的脈絡。在地理師兼地方頭人 G 的建議與詮釋下，萬善祠原本就處於縣府所有的綠地，前鎮長因拆廟而猝逝後，萬善祠重新開光、安座，至今沒有縣府人員敢再動廟。而庄頭土地公也在 G 的要求下被移請至公園，以宗教紀念館的形式重建。由此我們得知一件事，儘管日後萬善祠與庄頭土地公可能隨縣府改朝換代，或是新的發展計劃而消逝。不過就現階段而言，這兩間廟宇不被動的原因是 G 的發言對縣府，甚至是大埔居民有高度的影響力。

桃園竹圍的福海宮則全然不同於上述兩個案例。雖然桃園航空城全區聽證已然停擺，徵收工程也勢必延宕，不過我們從王公自廟裡走上街頭與反迫遷戶一同抗爭就可得知福海宮對於政府的態度⁷⁸。顯然，王公並不滿意市府將祂劃定為如同監獄的保留方式。而王公之所以要求以廟體為基準向外前後左右各保留一百公尺作為綠地、停車場的原因，並非只是宣揚自己的神威與考量信徒的活動空間。事實上，在航空城計劃之前，先前因火災而燒毀的福海宮廟體剛重建完畢，也正在擴建。而擴建的原因是福海宮有意打造結合信仰與老人照護的社區中心，讓福海宮在地方的角色更加多元。不過在航空城計劃運轉後，福海宮的計畫不僅遭受打斷，就連廟宇的留存與儀式空間也受到威脅。

小結

綜上而言，為何「徵收神明」會產生如此複雜的過程？在本章我們嘗試更精煉的說明到底是「誰」在張羅徵收神明。他們與神明、信仰社群的關係為何，他們替神明爭取發言權的基礎是什麼，他們如何在開發單位取得發言權，開發方如何回應他們提出的見解。其實，這

⁷⁸對於航空城開發案，聲明如下：1、從來沒有任何官員提到：如果福海宮搬遷可以得到 4 億、5 億補助重建；同樣福海宮也沒有要求過任何搬遷經費的條件，如果有人公開造謠誹謗，將以福海宮名義正式提出司法訴訟，澄清事實。2、福海宮要不要搬遷？都是透過公開儀式請示，不管幾次公開擲筊，結果都是一致。機率不是任何人可以操縱，除非心中沒有神明，才會惡意曲解並造謠。3、福海宮爭取自己的範圍，與竹圍里民搬遷權益完全無關。當初（正月初九日公開儀式，由神明乩示，官員在場直接交換意見與神明對話，幹部都只是旁觀者。4、如果問我(S)個人意見：搬遷以後反而有機會可以重新規劃，實踐我個人要結合宗教力量推動老人福利的願景，在全新社區取得完整的資源，這是我晚年的目標。但是神明堅持不走，我只能執行旨意。5、陳家祖先因為福報可以迎請神尊來台建廟，身為後代只是延續香火，只有奉獻出錢出力，我個人至少捐獻百萬元以上。對於沒有信仰的人，既然心中無神明存在，一再挑釁，不值得浪費時間，所以選擇刪除或是不回應，畢竟立場及磁場不同，多說無益。輔信王公非常靈驗，祂會庇護眾生，航空城開發過程是福是禍？時間會證明一切，竹圍即將消失於未來，就像當年機場開發，許多住戶搬遷外地，落腳他鄉，對政府是發展，對住民是機會，對老人是無奈！立場不同，當然會產生同異。

些問題的本身就是徵收神明複雜化的原因：經驗社會中的行動者因為他與神明的關係，不論是文化、情感、記憶或道德，甚至是政治上的，他們透過自身握有的經驗、知識、資本與權力，以不同的方式，強制或說服開發方讓廟宇留存。

當然，這絕非個人性的意識與行動，他們的行動具有地方與信徒社群的支持。儘管面臨徵收，地方居民無力參與或不知所措。但居民都知道神明不能因為徵收就此在地方消失，也不能因為經濟發展就把神明趕走。所以，居民也在觀望與等待一個適當處理又尊重神明的方法，而本研究所提的關鍵行動者則具體的提出他們認為可行的辦法。開發方接收到來自地方的聲音後，鑒於整體土地徵收工程的進度與正當性，他們不得不同意，並依據法規、實際狀況進行都市計劃的調整。由此，便構成了徵收神明中發生的豐富故事情節，也就是變項的出現：社群的屬性、神明意志、靈驗顯現與徵收時機。

然而，就算關鍵行動者提出了神明保留的依據、論述與方法，也並不代表開發方就必須全然買單。除非像竹南大埔的案例，具有發言權的行動者與開發單位的權力結構相近。否則就如同竹北六家與桃園竹圍，與開發方的溝通協商時序必定會拉長。甚至在徵收工程結後，神明所在的土地還是可能經由政府的「通盤檢討」而進行土地變更，使得全然無法適用的法規套用在廟宇。簡單來說，這並非一個一翻兩瞪眼的結果，而是一個逐漸侵蝕的過程。畢竟只要土地的所有權納入國家政府體系後，神明與社群說話的「聲音」便會越來越微小。特別是徵收後，地方信仰社群的改組，舊成員離去，新成員的加入。

第六章 結論

本論文的核心關懷是台灣現代化的特殊經驗為何。為此，筆者以曾面臨都市計劃與土地徵收的竹北六家、竹南大埔與桃園竹圍三地，分別針對其土地公群、萬善祠與福海宮等三種不同類型的漢人民間信仰廟宇，嘗試以微觀的田野方式，觀察「傳統的」民間信仰與「現代的」都市計劃兩種範疇的互動以進行考究。

奠基於前五章的研究分析，本章的篇幅主要分成三個部分，分別是 1.重返問題意識。2.未竟之處。3.台灣現代化的特殊經驗。

第一節 重返問題意識

一. 為什麼土地徵收遇到神明會停下來？是什麼關鍵性的條件讓神明在徵收案中被保留下來？

在我們考察的三個案例中，經濟建設與地方社會整合而出一套完整細緻的都市計劃：經濟建設提供外來人口的經濟誘因，地方社會則是提供土地空間，使得民間信仰與都市計劃不得不重疊。

如同民間信仰的特性，我們發現廟宇於徵收中留存的力量來自於「人與神」的相互共構，以筆者的分析方式而言，就是「信仰內部」與「信仰外部」的互動，促使具神聖性的「價值情感」與世俗性的「經驗社會」的整合。具體而言，信仰內部的信仰知識、神諭與靈驗展現的是漢人民間信仰的情感價值，那是除了對神明或靈體的敬畏外，地方信仰社群深信與秉持的精神意念。在如此的精神意念下，信仰的價值意念以文化、神諭與靈驗等傳統或現代的樣貌展現於徵收工程。進一步地，在不同的地方脈絡下，關鍵行動者透過「信仰外部」的論述建構與自身的社會位置，提出了一種新的宣示「情感價值」的方式，而宣示的對象不是信徒，也不是居民，是國家機器。

我的觀點跟 Feuchtwang 曾提到的「靈驗」的力量頗為相似，他提到，「靈驗」是一種國家權威的中央行政體制無法掌控的力量(Feuchtwang, 2001)。但是，我們在「徵收神明」中卻也發現，「靈驗」多半強調的是因不可預測性而生的「敬畏」，但地方民間信仰的實踐除了「敬畏」神明外，其實也包含「情感」層面。庄民對神明或靈體的「敬畏」與「情感」基本上就是「信仰」與「社會」的關係，它們是無法分割的。

所以，在「信仰內部」與「信仰外部」的互動過程中，其實我們可以看見「情感價值」具有主體性，也就是「神明意志」的能動展現。在我們的案例中，它有兩種樣貌。一是主動性的靈驗與神諭，這種「神明意志」與「靈驗顯現」一如過往地凸顯出「神明」被非靜態地處於信仰領域，等待「人」去詮釋「神」，而是「神明」本身即藉由靈驗與神諭在表達意見或影響社群。如同我們在本文中一再提及的，福海宮的輔信王公與大埔萬善祠的甘千歲、先賢都展現出六家土地公沒有展現的靈驗與神諭。因此，在這兩個案例中，「參與社群」是隨神明的靈驗與神諭在行動，並向國家詮釋與說明廟宇「不可動搖」的原因。而靈驗與神諭的不可預測性成為福海宮與甘千歲在徵收中留存的論述依據之一，也催化信仰社群的共識凝聚。在行動者的心中，民間信仰內涵的「情感價值」是神明的靈驗與神諭得以有效運作的根源。

另一種樣貌是在竹北六家的「人為」，信仰「情感價值」的展現方式非由神明主動顯現，是直接由人於經驗社會中賦予神明文化價值。竹北六家土地公雖然沒有在徵收工程中展現靈驗或神諭，但這並不代表祂不靈驗或沒有表達神諭的能力。而是對於六家庄民而言，靈驗與否已然不是他們判斷是否拆廟的依據，畢竟依照他們的說法，土地公自六家開庄以來就一直守護地方，而「靈驗」或「敬畏」的意義亦早已內化至社群與神明的日常生活互動中。換句話說，「情感價值」是他們供奉神明的核心意義之一，而非僅因「靈驗」。因此，在三地案例中，「敬畏」與「情感」構成人的行動，也就是「神意」與「人意」是具有共識的，兩者也分別做到了不同的事情。

更進一步來說，如要具體影響國家的策略，「神意」是不夠的，還得有支持「神意」的「人意」，兩者缺一不可。如同民間信仰一再強調的「也要神，也要人」，關鍵行動者將信仰的文化邏輯轉化為對現代國家具影響力的論述方式。當然，行動者是「誰」與「參與社群」的屬性會具體反映在民間信仰何時、何種「徵收時機」會對國家機器產生影響。他們擁有幾項特點，分別是深厚的地方社會資本、虔誠的民間信仰者以及跟握有行政權者溝通協調的能力與管道。最重要的是，他們都試圖避免介入私人財產的徵收議題，將焦點全力關注於徵收神明的公共事務上。

所以，像徵收工程前的都市規劃與設計，六家的文史工作者與竹圍輔信王公的管委會以傳統文化資產為依憑，整理、爬梳廟宇歷史、神話傳說與靈驗故事，說明廟宇的脈絡與其歷史厚度。他們意識到廟宇必須跨出信仰範疇，找到其自身在現代社會的歷史、文化與族群上的特殊意涵，以避免被「普化宗教」掩蓋。並且，他們攜連了都市計劃權力結構中具有影響力的行動者，如環評委員、立法委員與媒體記者。大埔萬善祠的經驗則不同於前兩者，在徵收工程進行時，做為信仰實踐者與地方頭人的地理師仍是以傳統的轉譯方式提出信仰認知上

的見解，而萬善祠留存的部分原因在於地方派系的立場與其深厚的地方資本。

最重要的是，信仰內涵的情感價值使地方社群具有一定的共識，不論其同意徵收與否，當牽扯到「神明意志」或「靈驗顯現」的時候，地方必定是以神明的意願為主，而沒有主動展現靈驗或神諭的神明，則由地方社群秉持與延續「神明意志」，將其建構為有留存機會的文化資產。所以，這是一個由情感價值與社會行動相互共構共生的過程。而在本論文，我們清楚地發現，儘管在徵收工程中，國家備妥各式專業的科學知識，以及擁有鉅細靡遺的法令依據，但當它面對具有強烈「情感價值」的事物時，它仍無法全然掌控與恣意操弄。特別是當經驗社會的「參與社群」與超經驗社會的「靈驗顯現」兩者緊密結合的時候。

綜而言之，民間信仰廟宇本身即具有讓徵收方必須「敬畏」的特性，不過徵收方對於廟宇並沒有「情感」。但是，生活在地方的信仰社群具有「情感」，這使關鍵行動者的論述建構更具現代國家無法掌握的力量，特別是發生「異象」的時候，又會催化社群因共同情感而凝聚共識，讓廟宇在徵收留存的正當性提高。因此，在徵收方考量到徵收成本的情況下，他們不得不讓廟宇留存，傾向著力於整體性徵收工程的順利完成。

二. 神明可因徵收而拆除的嗎？地方上如何被詮釋、回應？

在本文中我們曾提到，過去廟宇並非不能拆遷，其前提是廟宇老舊或神明屬意之下地方才會採取行動。然而，在研究中，我們發現徵收過程處理廟宇的行動程序是以沿用過去「動廟」的傳統信仰知識來「徵收神明」。如同地理師、乩童或道士等信仰行動者所言，當面臨國家公共建設而須請神明移位時，就必須備好條件與神明溝通，並且要尊重神明意願。不過，我們卻也發現，過去神明在決定廟宇拆遷與否具有絕對性的象徵權力。但在面對徵收時，絕對性的權力已然不在神明手上，還是在徵收單位，因此才會出現「無杯擲到有杯」的說法出現。換句話說，當面對國家機器，神明的「意願」已然成為數學機率的零和遊戲，雖然同樣秉持著「尊重神明」，但出發點已隨著場域內的權力轉移而有所不同：從敬仰神明轉變為徵收工程的順利與否。

另外，私人財產的重要性是多數居民參與徵收庶務的主因。相較於協議與處理公共信仰廟宇而言，他們多半為自身財產的徵收而忙碌。也因此，地方民眾多半處於觀望的狀態，但又希望廟宇能於徵收中留存，畢竟自古以來他們就是支撐信仰文化意義的社群。不過，對於實際、具體介入政府行動的人群而言，仍是少數的信仰、地方行動者，特別是與神明情感深厚的年長者。

所以，在地方信仰社群失去多數人群的情況下，本研究案例凸顯出三種不同的回應國家

的方式。基本上，他們仍舊以傳統的信仰知識理解神明旨意，或詮釋徵收神明當下發生的故事，並且，依照不同的地方的出場人物有不同的論述建構方式，如公民社會式的文化資產保護、傳統政治網絡的行動，甚至是與反迫遷戶一同走上街頭的社會運動方式。所以，面對徵收，民間信仰依然展露出其開放的可塑性格，它可以有多元的詮釋，亦可協調。因此，若神明試圖在現代國家面前展現絕對性的象徵權力，神明就必須一腳站在地方信仰情節，另一腳站在都市計劃的權力網路，藉以凝聚出具體並可在現代社會運作的論述。更直接地說，就是將過去的信仰活動、日常經驗與傳說故事清晰而簡單地文件化。不過，對地方而言，廟宇就此從一個日常公共性的開放式信仰轉為須具有知識資本或政治資本的少數者才有能力介入處理的事務。

三. 當民間信仰與經濟發展被迫重疊時，它們如何進行磨合，取得平衡？

當都市計劃的區域範圍越大時，為了符合公共利益與公平正義，內涵的各種生活、生產空間就理當越清晰，並具有法律依據。不過矛盾的是，都市計劃也必須有一些模糊而可自我定義的區塊去容納那些徵收單位不知擺放或分類於何處的項目。民間信仰空間即為顯例，本研究的案例創造了政府與民間之間的溝通時間、空間，雖然並非所有的廟宇都得以在徵收中留存，因為其中牽涉到各信仰空間參與的社群屬性、神明意志、靈驗顯現與徵收時機的問題。更直接地說，民間信仰面對臨國家機器如同遇見篩選機制，廟宇必須取得進入都市化的「門票」。除非如大埔的地理師因接近開發方權力結構而握有發言權，否則一方面，它必須表露、證明各個神明意志、廟宇建築的特殊性、文化性與歷史性，找尋得以對外宣稱的普遍與世俗的文化資產價值。但另一方面，它又必須透過地方脈絡來維持它的特殊性。所以，如此的行動過程具體的展現了民間信仰如何回應都市計劃與土地徵收。

因此，分別在經濟發展與民間信仰兩種範疇，我們得以補足、豐富既有研究。在都市計劃方面，首先，關鍵行動者挑戰了土地徵收的法律正當性，他們以信仰道德論述與文化資產法，凸顯國家法律的內部矛盾。而在大埔案例則又更明顯的彰露出地方政治與地方政府的密切關聯，無須挑戰即可實踐行動者的意識；再者，關鍵行動者以文化邏輯組織僅有的信仰社群，又以普世價值說服具影響力的政經行動者，藉以提升廟宇於徵收中留存的可能性。最後，我們由此理解都市計劃所宣稱之公共利益實為經濟發展意識形態的宣示，在實際的運作上，他們是以徵收方利益考量為優先。所以，在不破壞政治平衡的前提下，為避免徵收成本提高，徵收單位現階段僅能採取關鍵行動者之意見。

在民間信仰方面，多半從徵收留存下來的廟宇都以「文化」名義為依憑。首先，雖然面臨徵收，信仰實踐者以文化邏輯、信仰知識解讀，但此文化邏輯、信仰知識已然喪失信仰社

群意義，而走向形式上的工具化。也就是，信仰實踐者是以握有發言權者的立場為主，以信仰知識處理廟宇，所以，對徵收方而言，信仰知識是減少地方異議的手段；對信仰者，信仰知識是增加留存機會的基本論述。再者，Hans Mol 曾提到信仰的文化意義在於人們為避免意外(surprises)或不可預知的環境(unforeseen circumstances)，依據生活經驗與事件(events)整合而出的秩序(order)(Hans Mol, 1983)。所以，文化論述建構的過程其實說明了信仰與土地、人民的距離越行越遠，民間信仰因都市計劃把自人與土地解離後，成為了「曾經的信仰」型態。或是可以這麼說，隨著民間信仰空間被經濟發展壓縮的歷史過程，在都市計劃與土地徵收後，民間信仰更不能輕易轉變其形態，它必須保持它在台灣社會，甚至是全球化下的特殊性。

因此，於都市計劃與土地徵收中留存的廟宇少數被劃為宗教專用區，有些則留在公家機關用地，而有些則是在公園綠地，雖然牠們各自停留的位置名義不同，但他們都位在公用地，並以「文化之名」留存，如此一來牠們才有存續的依憑。但對日後的信仰活動而言，這卻是民間與信仰分離的開始。所以，表面上民間信仰是國家機器無法併吞的事物，但實質意義上，原住戶社群的逐漸離散說明了該信仰系統質變的開始。

第二節 未竟之處

在「徵收神明」的歷史過程中，我們具體觀察到國家處理傳統信仰公共空間時所展露出的微妙樣態，以及地方行動者、信仰實踐者如何回應政府、如何理解徵收神明。這些都是過去我們鮮少注意到的面向。

但是，本研究主要還是有六點未竟之處，分別在於：(一)無力考察土地徵收後，廟宇如何重建它和社會的關係。以及規模性與系統性理解在徵收前地方廟宇的歷史脈絡、傳說故事與信仰狀態；(二)本研究以徵收廟宇當下之行動者論述為主軸，對於祭祀圈或信仰圈內的信徒而言並沒有進行系統性、規模性的田野調查，僅以有限的田野訪談；(三)研究中我們提到徵收廟宇的過程其實是徵收方與廟宇行動者一來一往的互動過程，而本研究判別徵收方的回應邏輯的依據在於都市計劃書，以及實際執行的過程。所以，關於國家政府內部的行動者如何考量地方回應而言，我們理解有限；(四)本研究挑選的案例橫跨三種園區式城市發展計劃，也橫跨將近 20 年。所以，在這些開發計劃背後的政治經濟結構也必然有更動，其中牽涉到國家力量、房地產走勢、政治局勢與城鄉區域發展等變遷。不過，本研究並未深入處理政治經濟的結構歷史與信仰廟宇留存的關係，此亦為日後研究者可持續追蹤的部分；(五)廟宇在土地徵收的留存是否造成反迫遷徵收戶的助力與否。依我們在田野接觸到的經驗，雖然不論徵

收戶與反徵收戶都贊同廟宇保留，但廟宇的保留仍會造成地方上的政治效應。如桃園竹圍福海宮之案例，原本極力避免介入地方居民的徵收事務，但因廟地爭取，王公也答應與反迫遷戶走向街頭。如此一來，在信仰力量的支持下，反迫遷戶的動員能量的構成狀態是個值得注意的研究課題；(六)除了漢人民間信仰之外，台灣也同時擁有許多宗教系統，如佛寺、道觀、教堂等各種信仰建築。相較於民間信仰而言，它們是否在都市計劃或土地徵收保有其韌性仍是我們不得而知的事情。

第三節 台灣現代化的特殊經驗

以微觀視野觀察民間信仰與都市計劃的互動，我們發現了台灣現代化中的特殊性。基本上，這是一個矛盾又複雜的經驗，其矛盾的經驗又展現在徵收後的新都市地景。如同 Scott 所言，現代國家進行社會工程時，會刻意避開、忽略傳統地方社會的生活邏輯、常民知識經驗。在本研究中，雖然不至於造成社會工程的失敗，但國家卻因為地方的「情感價值」更改原初的計畫，以完成現階段的徵收任務。另一方面，對於無形的民間信仰邏輯也無疑走向簡單化、現代化的過程，因為它面對的再也不是地方社會，而是既有細緻分工、跨部門且官僚階層的陌生社群—國家機器。特別是都市計劃後，原本所有有關公共性的事務都由這個巨大機器接手管理。因此我們可以深刻的理解，現代國家自掌控具體可見的自然資源、人口、經濟生產後，也必然開始掌控看不見的事物，如日常生活、民間信仰。

為了更深刻說明台灣現代化的特殊經驗，我最後要引胡萬川的研究說明徵收神明的矛盾根源。胡萬川曾經於〈土地·命運·認同一京官來台灣敗地理傳說之探討〉解構清代京官來台敗地理之傳說。大意如下，台灣本來有好地理，是個可以出人才的好地方，但是身在北京的皇帝派了官員來台斬了數條重要的龍脈，使得台灣的發展深受限制。經過胡的考察，他指出來台的官員有個共同特點，那就是他們都致力於台灣的公共建設，如河渠道、灌溉設施等土木工程。不過，大興土木並不足以構成「來台敗地理」的傳說，而是來自北京的官員以及自我定型的台灣身分認同，這兩點形成「他者」與「我們」的差別，使得大興土木被台灣人詮釋為「敗地理」(胡萬川，2005)。

在本文提及因徵收神明而出現的故事中，所謂的「我們」指的是地方社會，在開發過程中，國家的運作被視一種介入地方的「他者」，如此的邏輯展現與胡萬川所指涉著「敗地理」的矛盾根源有所不同。細緻而言，「徵收神明」一方面反映出地域性極重的民間信仰與現代經濟形構出「我們」(地方)與「他者」(國家)。另一方面，有關於地方對「徵收神明」過程中的

詮釋(詳於第四章)，表面上看似一種對於國家徵收的反抗行動，但事實上土地開發在地方並無受到阻礙。因此，從「徵收神明」除了是「我們」(地方)與「他者」(國家)的劃分之外，更重要的是，藉由「徵收神明」，去發現土地徵收或都市計劃並非僅是一種工具理性的經濟運作過程，而是部分兼具漢人記憶與民間力量所構成的情感價值。如此情感價值成為一種既期待發展又怕受傷害(報應)的矛盾根源，亦是我在本論文中所觀察到的台灣現代化的特殊經驗。

參考文獻

一、期刊論文

- 丁仁傑，2012，〈靈驗的顯現：由象徵結構到社會結盟，一個關於漢人民間信仰文化邏輯的理論初探〉。《台灣社會學刊》49：p41-101。
- 王振寰，1993，〈臺灣新政商關係的形成與政治轉型〉。《臺灣社會研究季刊》14：p123 -163。
- 吳蓮進，1986，〈現代化對民間宗教信仰與行為的影響〉。收錄於《台灣社會變遷的經驗——一個新興的工業社會》p209-247。
- 李丁讚、吳介民，2005，〈現代性、宗教與巫術：一個地方公廟的治理技術〉。《台灣社會研究季刊》59：p143-182。
- 李亦園，1991，〈台灣民間宗教的現代趨勢——對彼得柏格教授東亞文化因素論的回應〉。《考古與歷史文化》p23-35。
- 辛晚教、林政逸，2001，〈廟宇文化空間與社群互動之關係：三峽清水祖師廟的個案研究〉。《都市與計畫》28(1)：p107-125。
- 周志龍，2004，〈台灣新都市主義與都市規劃的挑戰〉。《都市與計畫》31(3)：p195 – 213。
- 周素卿，1998，〈科學園區的另一個發展版本：台南科學園區〉。《台灣社會研究季刊》32：p125-163。
- 林保煙，2007，〈高鐵新竹六家車站特定區內的「三合院」與「伯公」〉。《新竹文獻》29：p86-107。
- 林美容，1986，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》62：p53-114。
- 林美容，1991，〈台灣民間信仰的分類〉。《漢學研究通訊》10(1)：p13-18。
- 林崇熙，2007，〈文化資產詮釋的政治性格與公共論壇化〉。《文化財產保護》1：p64-76。
- 林開世，2007，〈風水作為一種空間實踐：一個人類學的反思〉。《台灣人類學刊》5(2)：p63-122。
- 施正鋒、吳珮瑛，2012，〈政府徵收民地的政治與經濟分析〉。收錄於《土地與政治》p9-55。
- 胡萬川，2005，〈土地·命運·認同——京官來台敗地理傳說之探討〉。《台灣文學研究學報》p1-21。
- 徐世榮，2013，〈悲慘的台灣農民——由土地改革到土地徵收〉。收錄於《土地與政治》p57-86。
- 張國暉，2011，〈追尋主體性的工程設計——威權政治轉型下的台灣高鐵土木設計〉。《台灣社會研究季刊》85：p157-200。

- 張鐵志, 2008, 〈台灣經濟自由化的政治邏輯: 黨國資本主義的轉型與新政商聯盟 1980—2000〉。《台灣政治學刊》12(1): p101-145。
- 陳柳均, 2000, 〈新竹科學城的迷思〉。《師大地理研究報告》32 : p125-145。
- 陳緯華, 2008, 〈婉飾、慣習與神蹟創造: 現代性下的神如何不死〉。《台灣社會學》15 : p1-46。
- 陳緯華, 2012, 〈資本、國家與宗教: 場域視角下的當代民間信仰變遷〉。《台灣社會學》23 : p1-49。
- 陳緯華, 2014, 〈孤魂的在地化: 有應公廟與台灣社會地緣意識之轉變〉。《民俗藝曲》183 : p253-338。
- 舒奎翰, 2006, 〈神聖與凡俗的交錯—台中市東、西區土地公廟的研究〉。《民俗藝曲》152 : p85-137。
- 葉春榮, 1999, 〈風水與報應——一個台灣農村的例子〉。《中央研究院民族學研究所集刊》88 : p233-257。
- 齊偉先, 2011, 〈台灣民間宗教廟宇的「公共性」變遷: 台南府城的廟際場域研究〉。《台灣社會學刊》46 : p57-114。
- 劉敏耀, 2007, 〈新竹六家地區伯公廟及其建築研究〉。《新竹文獻》29 : p61-85。
- 蔡偉銑, 2014, 〈新竹科學園區政策過程的重新檢視〉。《人文及社會科學集刊》26(3): 427-481。
- 蕭新煌、劉華真, 1993, 〈台灣的土地住宅問題與無住屋者運動的限制〉。《香港社會科學學報》2 : p1-20。
- 鍾麗娜, 2013, 〈再探變質走樣噬地的大怪獸—區段徵收〉。《土地問題研究季刊》12(2): 82-101。
- 鍾麗娜、徐世榮, 2011, 〈省悟—土地徵收問題之根源所在〉。《土地問題研究季刊》p22-31。
- 鍾麗娜、徐世榮, 2012, 〈從權力的觀點省視土地徵收之結構性問題〉。《社會科學論叢》6(2) : p69-100。
- 鍾麗娜、徐世榮, 2013, 〈都市政治與都市計劃之政經結構分析—以南科樹谷園區為例〉。《台灣土地研究》16(2) : p63-87。
- 瞿宛文, 2015, 〈重探台灣戰後農村土地改革〉。《台灣社會研究季刊》98 : p1-9。
- 羅世發, 2007, 〈六家庄後現代時期〉。《新竹文獻》29 : p52-60。
- 蘇南、陳昆成, 2012, 〈論 BOT 制度的土地徵收與使用〉。《財產法暨法律法》31 : p45-102。

二、碩博士論文

Reardon-Anderson, 1992, Pollution, Politics, and Foreign Investment in Taiwan: The Lukang

Rebellion. Armonk, NY: M.E. Sharpe.

古瓊漢，2010，《區段徵收地主配地選擇行為之研究—以高速鐵路新竹站為例》。國立政治大學地政研究所碩士論文。

何雅群，2013，《苗栗大埔農地區段徵收之爭議：以商議式民主為核心》。國立政治大學地政學系碩士在職專班碩士論文。

呂欣怡，1992，《後勁反五輕運動的研究》。國立清華大學社會學研究所碩士論文。

呂美暄，2014，《桃園航空城計畫整合與協調之研究—全觀型治理的觀點》。國立暨南國際大學公共行政與政策學系碩士論文。

呂清松，1997，《科學園區對地方發展之論爭與臺灣實證：新竹科學園區個案研究》。國立中興大學都市計劃研究所碩士論文。

李沛樺，2014，《桃園航空城規劃過程之治理性分析》。國立台灣大學地理環境資源學研究所碩士論文。

竺學致，2014，《苗栗縣竹南大埔事件危機管理之研究》。國立中興大學國家政策與公共事務研究所碩士論文。

邱永章，1989，《五溝水—一個六堆客家聚落實質環境之研究》。私立東海大學建築研究所碩士論文。

夏雯霖，1995，《清末後堆地方傳統聚落之研究》。國立成功大學建築研究所碩士論文。

徐旭，2014，《社區動員如何可能？—以灣寶與大埔反土地徵收抗爭為例的比較研究》。國立台灣大學國家發展研究所碩士論文。

涂美芳，2012，《文化保存與文化治理：以新瓦屋客家文化保存區為例（2005-2010）》。國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

高喬茵，2013，《新竹高鐵特定區內伯公廟歷史性資產保存之研究》。私立中原大學建築研究所碩士論文。

張二文，2002，《美濃土地伯公信仰之研究》。國立台南大學鄉土文化博士論文。

許家豪，2014，《我國區段徵收公益性及必要性評估制度之研究—以桃園航空城機場園區建設計畫案為例》。國立台北大學不動產與城鄉環境學系碩士論文。

陳瑞樺，1996，《民間信仰與社區組織—「在地域化」的思考》。國立清華大學社會學研究所碩士論文。

舒奎翰，2001，《都市中庄頭廟的現況與分析—以台中市東西區為例》。私立東海大學社會學研究所碩士論文。

溫蓓章，2001，《國家轉型與運輸規劃：台灣南北高速鐵路政策規劃過程之研究》。國立台灣

大學建築與城鄉研究所博士論文。

劉如意，2010，《社區如何展現能動性：在地與空間的研究，以台灣竹北六家地區為例》。國立暨南國際大學人類學研究所碩士論文。

三、專書

David Harvey 著，王志弘、王玥民譯，2010，《資本的空間：批判地理學芻論》，群學。(David Harvey,2002,Spaces of Capital: Towards a Critical Geography, Routledge press.)

David Harvey 著，王志弘譯，2008，《新自由主義化的空間：邁向不均地理發展理論》，群學。(David Harvey,2005, Spaces of Neoliberalization: Towards a Theory of Uneven Geographical Development, David Brown Book Co press.)

Dell,Alessandro,2002,Place and spirit in Taiwan :Tudi Gong in the stories,strategies,and memories of everyday life.London : RoutledgeCurzon.

Emile Durkheim 著，渠東、汲喆譯，2009，《宗教生活的基本形式》，商務印書館。(Emile Durkheim,1965,The Elementary Forms of the Religious,New York free press.)

Feuchtwang,Stephan,1992,The imperial metaphor : popular religion in China,Routledge press.

H.Darin-Drabkin,1977,Land Policy and Urban Growth,Oxford press.

Hans Mol,1983,Meaning and Place : An Introduction To The Social Scientific Study Of Religion, Pilgrim press.

James Scott 著，王曉毅譯，2004，《國家的視角：那些試圖改善人類狀況的項目是如何失敗的》，社會科學文獻出版社。(James Scott, 1998,Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed, Yale University Press.)

Tim Creswell 著，王志弘、徐苔玲譯，2006，《地方：記憶、想像與認同》，群學。(Tim Creswell,2004, Place : a Short Introduction, Wiley-Blackwell press)

丁仁傑，2009，《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》。台北：聯經。

丁仁傑，2013，《重返保安村：漢人民間信仰的社會學研究》。台北：聯經。

王志宇，2008，《寺廟與村落：臺灣漢人社會的歷史文化觀察》。文津出版社。

王振寰，1996，《誰統治台灣：轉型中的國家機器與權力結構》。台北：巨流。

呂理政，2000，《傳統信仰與現代社會》。稻香出版社。

李亦園，1978，《信仰與文化》。臺北：巨流圖書公司。

李亦園，1998，《宗教與神話論集》。臺北：立緒文化公司。

- 李承嘉，1998，《台灣戰後(1949-1997)土地政策分析—平均地權下的土地改革與土地稅制變遷》。台北：正揚出版社。
- 李豐楙，1999，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》。台北：中央研究院文哲所。
- 林美容，1993，《台灣人的社會與信仰》。台北：自立晚報。
- 林美容，2008，《祭祀圈與地方社會》。台北蘆洲：博揚文化。
- 施威全，1996，《地方派系》。台北：揚智文化。
- 施雅軒，2007，《區域、空間、社會脈絡：一個臺灣歷史地理學的展演》。麗文文化。
- 夏鑄九，1995，《空間、歷史與社會：論文選 1987—1992》。台北：唐山。
- 夏鑄九、王志弘編譯，2002，《空間的文化形式與社會理論讀本》。台北：明文書局。
- 張昀浚，2008，《台灣奇譚：民間地理風水傳說》。台北：台灣書房。
- 陳東升，1995，《金權城市：地方派系、財團與台北都會發展的社會學分析》。台北：巨流。
- 陳板，1998，《六家庄風土志》。台北：唐山出版社。
- 陳新民，1990，《憲法基本權利之基本理論》。三民書局。
- 焦大衛，2012，《人、鬼、祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》，丁仁傑譯。台北：聯經。
- 黃運喜，2005，《蛻變的家園—隘口百年變遷沿革誌》。新北市：長春樹坊。
- 董芳苑，1984，《台灣民間宗教信仰》。長青文化事業股份有限公司。
- 董芳苑，1996，《探討台灣民間信仰》。常民文化。
- 董芳苑，2008，《台灣人的神明》。台北：前衛。
- 鄭志明，1999，《臺灣新興宗教現象：傳統信仰篇》。南華管理學院宗教文化研究中心。
- 鄭志明，2001，《台灣神明的由來》。台北：中華大道文化事業股份有限公司。
- 戴寶村，2007，《桃竹苗地區的發展》。台北：莎士比亞文化出版。
- 瞿海源，2006，《宗教·術數與社會變遷》。臺北：桂冠圖書公司。

四、報章雜誌

- 李依庭、翁震翔，2013，〈神明不搬！航空城班機 福海宮廟前起飛〉。三立新聞，12月19日。
- 彭芸芳、王慧瑛，2009，〈高鐵特區 3 土地公廟難保〉。聯合報，5月30日。

五、廟方出版

竹圍福海宮管理委員會，2014，《醮誌·宮誌—輔信王公己丑年慶成護國祈安五朝建醮大典》。

六、官方資料

內政部，2004，《土地徵收作業手冊》。

內政部，2014，《擬定桃園國際機場園區及附近地區—特定區計畫書》。內政部都市計畫第 823 次會議審定版。

內政部土地重劃工程處，2010，《高速鐵路特定區桃園、新竹、台中、嘉義及台南等五個車站區段徵收公共工程成果總報告》。

交通部高速鐵路工程局，2000，《高鐵新竹車站特定區客家傳統建築特色之研究》。中原大學建築系林會承主持。

交通部高速鐵路工程局、內政部中部辦公室、新竹縣政府，2014，《高鐵新竹車站特定區開發環境影響評估報告第一次變更內容對照表(定稿本)》。

行政院經濟建設委員會，2002，《以國土規劃觀點擬定高速鐵路車站特定區整體發展策略之研究》。森海國際工程顧問股份有限公司辦理。

苗栗縣政府，2009，《擬定新竹科學園區竹南基地暨周邊地區特定區(不含原新竹科學園區竹南基地)細部計畫書》。

桃園縣政府，2013，《〈台灣下一個旗艦計畫—桃園航空城簡介〉》。

高速鐵路局工程籌備處，1993，《關心高鐵，關心明天》。