

臺灣宗教研究 2014.12

第13卷2期 頁5-40

專題論文

由象徵功能論到象徵資本動員論： 臺南保安村的宗教場域變遷*

丁仁傑

中央研究院民族學研究所研究員

摘要

David Jordan《神·鬼·祖先》一書與筆者《重訪保安村》一書，都是針對臺南西港保安村所進行的民族誌考察，二書觀察點間隔約四十年，形成重要的對照性文本。1960年代的臺灣農村社會，處在國民黨威權時代，農業是當時最主要的生產型態。和諧與整合，不論在現實或是象徵層次，都是社會權力正當性的基礎，也是其運作的主要模式。David Jordan以鬼神之間的互動和乩童居中調控，來作為理解漢人社會超自然與社會組織之間相互再生產的基礎，近乎於結構主義分析，但他又特別強調象徵系統的社會功能，整套解釋可以被稱之為「象徵功能論」。四十年來，保安村歷經劇烈變化，村民大眾共有的核心象徵概念也許並未改變，但相關概念所能發生的效果，在範圍與強度上都大大減弱了。還有，過去各類資本高度重疊與未分化的狀況也有所改變。不過另一方面，農村的象徵系統和相關實踐活動，在新的情境裡，相對於都市的各類活動，卻可能是象徵資本的相對稀少且關鍵性的來源。對比於Jordan的解釋框架，我嘗試用「象徵資本動員論」來解釋今日臺灣農村的民間信仰活動。研究方法上，本文是以保安村的行動者作為考察焦點，由地方菁英領導型態的變遷與轉化過程，呈現地方層次行動場域的轉變，以及結構與個人能動性之間的關係。

關鍵詞：重訪研究、宗教場域、資源動員、社會變遷、象徵資本

* 感謝主編及兩位匿名審查人的細心指正和提供寶貴修改意見，有助於本文後續的修改。也要特別感謝編輯李家愷先生在本文編輯作業上的協助。本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。本文相關研究執行期間，曾獲國科會研究計畫經費補助，計畫編號為：NSC102-2410-H-001-054，謹此致謝。

一、前言

1960年代末期到1980年代末期大陸開放以前，臺灣是研究中國的代替性田野點，西方人類學家的漢人研究，幾乎都是在臺灣鄉村的田野工作中來蒐集資料。對於漢人社區宗教和民間信仰來說，一本具有先驅性意義的田野民族誌《神·鬼·祖先》，來自於David Jordan的保安村研究。¹筆者曾將該民族誌譯為中文，並於2008至2011年間對保安村進行重訪性的田野追蹤考察，而於2013年出版了《重訪保安村》一書。²

《重訪保安村》一書主要的焦點，擺在民間信仰宗教社會學命題微觀層次的邏輯分析，並沒有對宏觀理論層次的問題談太多，不過即使如此，《重訪保安村》背後確顯現與《神·鬼·祖先》一書討論立場上的差異。兩書理論立場的選擇，顯然並不是任意性的，而是反映出時空變遷下，村落民間信仰活動所占社會位置差異上的變化，進而影響了兩位作者討論議題的選擇與分析重點的強調。

以上這些問題值得深入做一探討，有可能幫助我們對於漢人民間信仰本質與變遷的議題，有更深入的認識。鑒於此，本文將把討論焦點，放在兩書理論觀點的對比上，並希望藉兩書背後視野差異的對比中，一方面以此檢討漢人民間信仰研究理論觀點上的變化，一方面也藉此凸顯漢人地方村落宗教場域所曾經歷過的劇烈變遷。本文的材料，以保安村的菁英領導型態變遷為主，這一部分，在《重訪保安村》一書中並不曾出現。而本文的理論觀點，呈現的則是《重訪保安村》一書中所隱含而尚未被加以明顯凸顯的理論上的立足點。

二、《神·鬼·祖先》一書背後的理論觀點：象徵功能論

《神·鬼·祖先》一書所書寫的保安村是臺南西港地區曾文溪畔的一個農業村落。筆者曾在多處提供過有關的田野材料，³此處不再做細節性的描述。

1 David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*, 1972. (中譯本：丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》(2012)。)

2 丁仁傑，《重訪保安村——漢人民間信仰的社會學研究》。

3 丁仁傑，《重訪保安村——漢人民間信仰的社會學研究》。

Jordan書寫其民族誌的時代（1960年代），結構功能論和結構主義都是當時非常流行的分析取徑。Jordan在書中曾批判結構功能論的過度靜態性（Jordan不認為社會組成間必然是均衡的，參考書中第九章），也特別強調結構性認知（結構主義觀點）背後人爲的操縱性（Jordan強調乩童與桌頭會因社會變遷而提出不同的診斷方式，參考第九章），但事實上由他的論述中可以看得出來，他在各方面深受這兩種理論角度的影響，但卻又想刻意淡化其理論屬性而專注於經驗性分析的企圖。

總結來說，Jordan雖然同時隱含了功能論和結構主義式的分析，似乎不認為結構功能論或結構主義，足以充分地解釋漢人村落脈絡中的民間信仰，而應該等待更爲成熟分析架構的出現，Jordan本身所提出來的是：強調象徵系統的獨立性和功能上的靈活性。當然，這固然是試圖以資料的多元性來擺脫僵化的理論侷限，但還是看得出來，其討論背後有著向功能論和結構主義分析借鏡的軌跡。

Jordan考察範圍由家庭到村落，說道：

由移民到成爲村落和宗族，由宗族組織到產生神明信仰組織，由藉由神明來保護村落，到藉由神明來保護家庭，到藉由神明來防範所有的危險，這一步一步下來，到了本書的最後面，相關討論將可以讓我們對於臺灣鄉村各種超自然類屬之間的關係，以及「臺灣人對事情的宗教解釋，和克服周遭環境困難的方法之模型」等得到充分了解。這個模型，和一般人類學家所提出的「功能模型」不同。因爲在邏輯上，這個運作模型是獨立於社會結構變遷之外的。而且，在保安村的社會關係有所演變的情況下，它還能夠持續發揮功能。臺灣的民間信仰是流動而具有適應性的，它對於價值與實踐變遷中的各種人類問題，提供解釋和克服問題的手段，因此民間信仰絕對不是如同一般人過去所想的，是僵硬刻板和不能跟上時代變化的信仰體系。⁴

這一段話顯示，Jordan採用了一種近乎是過度推論式的說法（Jordan書中第七章稱此爲「同形學」〔Homology〕），認爲這一個解釋模型：第一、它顯然是「獨立於社會結構變遷之外的」；第二、因此，在社會關

4 David K. Jordan著，丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》，頁5。

係有所演變的情況下，它還能夠持續性地發揮其功能；第三、進一步的，臺灣的民間信仰是流動而具有適應性的，它能夠對處於價值與實踐變遷中的各種人類問題，提供解釋和克服問題的手段。該書結論第九章中也就這些議題有更詳細的申論。

因為強調漢人民間信仰中之超自然體系的獨立性，而非是直接對應於社會結構或功能而產生，Jordan說自己不是「結構功能論者」，不過這裡，他把漢人的超自然體系看成是能夠去處理社會結構的「非正常狀態」的一種模型，這很難避免地仍帶有一種「功能論」的色彩。

不過，他所強調的象徵體系達成社會功能的方式，賦予了象徵體系某種獨立而不受制於社會變遷的特性，這一部分又很像結構主義的觀點。Jordan拼湊功能論和結構主義的做法，我們很難給予其一個名稱，或許我們可以稱Jordan的看法為一種「象徵功能論」。而比較值得討論的，是他分析中所帶有的濃厚的結構主義式的想法⁵（提出超自然結構中二個元素〔神與鬼〕間的相互平衡性），這可以看成是早期漢人民間信仰研究（大約是由1960年代末期到1990年代初期）中最為鮮明的理論印記，Jordan可以說是其先驅者。

Jordan因為寫作於功能論流行，而結構主義則剛開始影響於人文社會學術圈的時代，他一方面採用了結構主義分析的方式，一方面又想據此批判僵硬的功能論。他所開的風氣之先是使用結構主義方法來分析漢人宗教，但結構主義本來應是和功能論相抵觸的（既然結構性元素有先驗性

5 Jordan書中結構主義的分析方式是，把鬼的概念跟「社會結構的不完整性和不正常狀態」連結在一起。而所謂完整的狀態，是以父系原則界定出來的「圓滿」作為標準。圓滿，表示一個父系家庭的循環史很完備（男人能結婚、女人能結婚並生兒子、小孩子不會夭折、老人保持健康並活到高齡），也表示了一個父系家庭沒有結構上的缺陷（父系繼嗣的那一條線可以一直傳下去）。圓滿是「平安」的先決條件，如果家庭不圓滿，就有可能發生「不平安」，家中成員彼此爭吵、有人生病或死亡、經濟破產等，就是家庭層次的「不平安」。同樣的，村落或國家，也都有著「平安」或「不平安」，「不平安」是指村落或國家遇到了各種人事紛亂或天然災難。在家庭層次，暫時的「不平安」也許還可以忽略不見，但是連續的災難，譬如說家中連續有人死亡、疾病找不出原因、經濟接連出現問題，這就表示家庭出了問題，而且必然是來自於超自然的因素。換言之，以疾病做例子，並不是因為家中某人生病而造成了家裡的「不平安」，而是說，因為家中「不平安」，才會造成了某人生病。而這個「不平安」，原因通常出在一個家庭的「不圓滿」，也就是「父系繼嗣原則」出了問題，這個問題的文化表述，往往會在乩童或桌頭的診斷中，認定為是鬼或祖先出來作祟的結果，而神的出面，則是有助於恢復社會結構中秩序性的狀態。參考丁仁傑，《重訪保安村——漢民間信仰的社會學研究》，頁4-5。

的特質，功能分析就變成是次要的了），在Jordan筆下，卻採取了奇特的組合，降低了思維元素（如神鬼觀念）先驗性的屬性，而仍以其社會功能上的效果來加以檢驗。以Jordan推理上的主要特徵來看，更接近於結構主義這一邊，但卻也沒有能完全擺脫功能分析。這可能是他的理論發展不成熟之處，卻也可能是他在面對經驗現象時，刻意保持的一種混和性和妥協性。

不論如何，本文會把Jordan稱之為是一個：漢人宗教研究結構主義觀點應用的初期嘗試者；但是，因為他不夠純粹，且還帶有功能論的色彩，名稱上，我還是較為保留性地僅稱其立場為「象徵功能論」，或「類結構主義者」。

三、漢人宗教研究的結構主義觀點的發展

Jordan的「象徵功能論」，大致上是一種彈性較大的結構主義，只是他並沒有提出結構主義這個標籤，他似乎也不會接受這種將豐富的田野材料框限在固定的認知元素的理論立場。不過，不管怎麼說，結構主義式地理解漢人民間宗教的視野，的確隱含在他的分析裡。我們還是可以把Jordan的觀察角度，和漢人宗教研究中結構主義觀點的發展脈絡做一個連結。以下，就這個脈絡，我們將做一個簡要的回顧，因為結構主義觀點曾在一個很長的時間內，主宰了西方人類學界的漢人宗教研究。更詳細的討論已見於筆者論著，⁶讀者可另作參考。

（一）結構主義在漢人宗教研究中的應用

除了Jordan的著作以外，幾乎和Jordan同一個時間，Wolf對於臺灣民間社會的分析，同樣以「神、鬼、祖先」為名，認為這三個範疇反映出農民對於外在社會世界（官員、乞丐、與家人）的投射，我們或許可以稱這是一種「象徵的社會唯實論」。⁷

結構主義式的看待漢人民間信仰內在邏輯的角度，在一本關於臺北縣淡水和關渡地區宗教活動的民族誌裡，有相當完整的呈現。Baity由一般民衆的世界觀與宗教需求，尤其是由其中關於處理死亡汙染的問題著手，發現村民的需求，經由不同廟宇與教派得以達成。在其分析中，公與

6 丁仁傑，《重訪保安村——漢人民間信仰的社會學研究》，頁29-32。

7 Arthur P Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," pp. 131-182. (中譯本：張珣譯，〈神、鬼和祖先〉(1997)，頁233-292。)

私、潔淨與汙染等，則是村民宗教內涵中對稱性象徵圖像裡的基本構成元素。⁸

這種內在基本象徵邏輯的探索，到了Sangren有了很大的發揮。他明白表達就是要以「結構主義」的分析方法處理漢人民間信仰，他認為「陰與陽」（失序與秩序）元素間的關係，以及其間的媒介物「靈」等，加起來可以說明整套漢人世界的社會組織模式和宇宙構圖。⁹

最近C. F. Blake或許是受到Sangren的影響，有類似於Sangren的研究取向，他以中國陰陽五行的概念和結構主義的分析模式來討論漢人社會裡的燒紙錢儀式，產生了相當具體的研究成果。¹⁰Blake指出，燒紙錢不只反映出來一種有關於生產力和生產關係的辯證性的統合，它也是存在於常識生活世界裡的一種頑固的和擴散性的文化表達形式（和結構主義的思想特徵有關）。¹¹更具體來講就是：當生產力超過生產關係，原本會崩解的生產關係，總是會經由「陰與陽」的這種辯證性的含括中，得以有所掌控或重新得到協調，日常生活裡的信徒透過燒紙錢的這種行為，以一種永恆的形式來想像整個世界（活人與死人）裡的關係形式。這種結合結構主義與社會再生產模式的儀式分析取徑，帶給漢人宗教研究中已漸消沉的結構主義分析，一種新的活力和可能性，更深層的理論意義則仍有待進一步地開發。

（二）「後—結構主義」

透過結構主義的分析方式來掌握中國宗教的整體性，大致上是1980年代許多學者曾做過的嘗試。Weller曾回憶道：

當時人類學界深受法國結構主義的影響，我覺得這主導了我們對於中國宗教的理解。我著作部分的目的是要挑戰這個認為意義只存在心智結構裡的想法，我強調的是，當在不同的脈絡裡產生了不同的意義，詮釋的行動是很重要的。這和當時中國宗教人類學裡的重要論旨有關：我們是否要把宗教實踐的複雜線索看成是一個宗教（如Freedman所述）或是多重的（如Wolf所述）。我的強調脈絡裡的詮釋，讓我比較接近於論戰中「多樣

8 Philip Baity, *Religion in a Chinese Town*.

9 Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*.

10 Fred Blake, *Burning Money: The Material Spirit of the Chinese Lifeworld*, pp. 77-93

11 Fred Blake, *Burning Money: The Material Spirit of the Chinese Lifeworld*, pp. 115

性」的那一邊。……Sangren的書與我幾乎同時出版，他比較傾向於「同一性」的那一邊。……他比較代表了一個對於中國宗教較為結構性的理解，而我更像是在一個後結構主義的（post-structuralist）位置。¹²

對於Weller來說，也許他沒有直接否認某種結構同一性的存在，不過他更強調某種詮釋的分歧性，他以三峽普渡儀式為例，而提出了「詮釋社群」（interpretative communities）的概念，認為不同社會群體，對同樣的儀式，在理解與詮釋上會有著極大差異，他說這樣的立場，形同於一種「後結構主義」。¹³

事實上，當結構主義退潮，學者多半不再強調深層認知層面決定性的影響。Feuchtwang早期著作雖流露出濃厚結構主義色彩，但後來也提出了與Weller「詮釋社群」理論之結論有些近似，但出發點稍有不同的（不是在於強調多元，而是在於強調差異性的存在）「帝國的隱喻」的說法：表面上同屬於「帝國的隱喻」，但官方、民間與道士團體的世界觀之間，卻有著劇烈的差異。¹⁴

以上這些看起來和結構主義有些相似，其源頭也是來自於結構主義分析的成果，但理論內容卻是以討論同樣認知結構底下的差異性和分歧為主要焦點，理論旨趣也是在以差異性的生產為討論主旨，借用Weller的用語，我們或許可以將其立足點標示為是一種「後結構主義」的立場，Weller和較後期的Feuchtwang，明顯的已是屬於這種理論立場。

而如同Weller所述，和他相對的另一邊是Sangren，Sangren也確實曾嚴厲批判過Weller，不過他的立足點，其實主要還不是在於結構與後結構間之間的分歧，而是在於不同社會集體間差異性的來源需不需要加以進一步討論的問題。事實上，Sangren的理論已是一個結構主義的進化版，他比早期結構主義者更能夠承認差異與多元性的存在，只不過他仍堅信整個中國文化背後有一個後設性的社會再生產過程，這是只強調多元性的理論立場所不能夠解釋的。如當結構主義的觀點，事實上仍然還是被Sangren納入了漢人文化社會再生產的歷程裡重新加以檢視，Weller、

12 參考2014年，Purdue大學宗教與中國社會研究中心網站上所刊載的Weller教授訪問稿（<http://www.purdue.edu/crcs/itemProjects/beijingSummit/interviews/weller.html>），訪問時地為2008年10月間於北京，採訪者為盧雲峰。

13 Robert P. Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion*.

14 Stephan Feuchtwang, "Domestic and Communal Worship in Taiwan," pp. 105-30.

Feuchtwang、Sangren等人筆下的漢人社會，實質描述並沒有太大不同（都強調多樣性），只不過對於導致差異的來源？（內在性的？或是僅出於各次級團體實用主義的目的？）以及差異是否是社會再生產過程裡的一部分？不同學者間仍保留著基本的認識論上的分歧。

四、保安村中的行動者：1960年代

David Jordan所描述的1970年代的保安村，還是一個超自然體系與現實社會體系都相對穩定的小村落。在研究立場上，Jordan雖強調象徵體系對於社會體系的調節作用和功能，但他反對結構功能論之認為象徵體系和社會體系中有一種對應性的關係的說法。他認為，超自然體系有一種相對穩定性，能獨立而不受制於社會變遷。

Jordan雖然沒有說明得很清楚，不過我們大致可以想像：一個社會，經由鬼（失序）與神（秩序）這類結構主義式的概念元素，有可能幫助村民面臨現實人生的混亂，而得以對社會關係重新有所掌控和得到協調。簡言之，一種形式上的想像，是漢人面對自然處境的武器，也是漢人社會得以維持千年不墜自我協調和再現的微妙機制。在這樣相對穩定的超自然結構下，能動者雖然並沒有完全被隱而不見，但他所能採取的行動，是在相當有限性的劇本中去進行抉擇，而其行動上的效果也大致可以被預期。

筆者《重訪保安村》一書，利用Jordan《神·鬼·祖先》中的背景資料，配合田野重訪而產生的貫時性的對照，包括神明信仰歷時性的發展、地方儀式前後的連續性與斷裂性、村落連結網絡的變遷、宗教組織的變化等，以鋪陳出民間信仰的現象學上的特質（靈驗、香火、過渡性儀式、地方性等等）。而這種現象學層次的討論，對Jordan的象徵功能論，還沒有直接形成任何挑戰，而主要是做了更為動態性的歷史性資料和社會學概念上的補充。

不過，無可否認的，由於國家框架的遞變，和全球性資本的流動，漢人地方村落所處的時空脈絡，已產生了極大的變化，在這種情況下，如何理解漢人民間信仰，象徵功能論式的理解固然重要，但是村落情境中的行動者所產生的各類新的行動可能性，其實更是一個不可忽視的面向。

Jordan所描述的1970年代末期的保安村，正值國民黨一黨執政，村落正處在那種寡頭控制與協商下的相對封閉與穩定的時期。在那之後，事實上保安村的地方派系產生了很大的變化；接著，都市化間接導致保安村農村生產體系凋零，同時，保安村又經過了政黨政治下的意識型態的洗禮

（幾乎全村村民都漸歸屬於民進黨的政黨認同），種種衝擊中，保安村已經產生了很大的變化。

對照Jordan所描繪的保安村，我們還不能說目前漢人傳統的象徵結構已經失靈或失去功能，但是我們可以說，比起Jordan所描述的保安村，地方行動者的社會位置已顯得更不確定和更具有流動性；傳統社會裡原來是鑲嵌在地方公眾場域裡的象徵資本的創造與累積（象徵資本的概念，詳後），以及象徵資本和其他類資本間的高度重疊性，已歷經了極大的變化；傳統社會裡象徵資本所具有的一種世襲性和長期累積性，也已經大大地減弱了。

也正是在前述所描述的這種情況下，那個曾經是有效的，結構主義或類結構主義式的對於相對穩定之漢人社會的詮釋與理解，還需要經過某種補充與修正。在今日臺灣村落民眾生活世界的背後，雖然可能是依然存在著一個相對穩定的超自然象徵結構，但是此外，一個所謂實踐場域¹⁵的出現，也就是行動者能主動去創造權力與累積各類資本的行動平台，似乎是顯得愈來愈為明顯了。而在這一個實踐場域裡，參與者的來源已經更為廣泛，場域中也出現了更為頻繁的資本轉換，以及交互揉合的價值創造的過程。

《重訪保安村》一書中，筆者並沒有就地方行動者場域的變化進行分析，因此也不易看出該書和Jordan《神·鬼·祖先》一書中理論觀點的差異。本文將在這一方面提供新的材料，以有助於相關論點的釐清。

本文雖然是要探討象徵功能論解釋力上的變化，不過，為了透析地方村落宗教象徵背後的社會世界，將另闢蹊徑，主要焦點會擺在保安村近一百年來菁英領導型態的變遷與轉化上。由其中，將可以鮮明呈現出漢人地方村落的變化，並也會呈現出，為什麼我們需要新的解釋框架來理解漢人地方村落？

以下的討論，以前後兩個歷史階段來做對照。早先的階段，大致上是Jordan所描述保安村中地方頭人領導的階段，後面的階段則是當代村落中

15 根據Bourdieu，社會是一個多面向的空間，而其中每一個面向，就是一個「場域」，場域由一組目標，和由固著在某種權力（或資本）形式間的位置背後的歷史性關係所構成。（參考Pierre Bourdieu and Loic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, pp. 16）在其中，個人和機構的代理人，彼此之間會對於特定場域中的特定資本形式的生產、管理和消費等，進行著爭奪與競爭。（參考Pierre Bourdieu and Loic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, pp. 97.）

更爲動態的地方性領導模式。在這個新的階段裡我們將看到：一個原本是可以由結構主義加以解釋的穩定農村，如何後續發生了劇烈變化，並在地方行動者之間，產生了嶄新的行動場域。

（一）Jordan筆下保安村的地方頭人

Jordan所描述的保安村，政治上相當統合，村民極爲團結，它也是西港郭派派系的大本營。村內有公認的頭人，頭人間有時會意見相左，但仍會透過各種關係達成協調。幾位主要頭人，決定性地影響著全村的公共決定，頭人的產生，和村內的血緣或親族關係有關，也和擔任村長或鄉民代表的身分有關。這種背景，或許也正是那個有著相對穩定的超自然象徵結構，和有著中間人（乩童與桌頭）存在的社會背景。引用Jordan的描述：¹⁶

保安村在政治上是獨立的村落，內部幾乎沒有分裂。在政府不同層次的選舉中，它都積極熱烈地參與著，由省級的選舉到地方級的選舉都是如此。在鄉的層次，有兩個重要的派系，分別是郭姓和黃姓，但是各派系中事實包含了各種不同姓氏的人。

在日治時代，村長是唯一依法選出的官員，通常任職很久（十年以上）。其中有兩位前村長，年長而富有聲望，目前仍然熱心於村裡的事務。前村長A是一個教條主義者而且常常坦率直言，他尖銳的批評和急躁的脾氣是有名的。他在宗教方面知識豐富並且擅於說故事，對地方歷史也甚爲了解。前村長B是一個脾氣溫和好相處的人，他的善於調停以及兩位兒子熱心積極於村中政治事務，讓他仍可維持著某種政治影響力。……由各種角度來看，保安村的派系鬥爭並不明顯，但是有時出於對公共事務的不同意見，前面講的這兩位人物經常處在對立面。……基本上，這兩個人〔兩位都姓郭〕的影響力，除了非常有限的部分，主要並不是透過姓氏或親戚關係來作用，而更主要是建立在個人性格上的特質，和一些在個別議題上的態度。這兩人能夠相當巧妙地運用一些小手段，而得以成爲村中大小事務的發言人，又加上他們與不少村民間的親戚關係，使得意見上的相左，還能夠在不傷感情的狀況下達成某種一致性的共同決策。

16 丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》，頁20-23。

現任村長C也姓郭，和前兩位並無親戚關係，但是與前兩位村長仍盡量保持好交情。村長C很有聲望，他的決定，不管是跟村有關的，或是跟調停私人事務有關的，都頗受尊敬。當我問別人，誰是這個村子裡最重要的人物時，一個年輕女人唸著當地小孩常常唱的調子給我聽：

D（一位十分受到尊敬的保安的長者）說話有夠大聲D *gau toa-sia*

C 十分會勸說別人C *gau ko-chia*

B 慢慢騎著他的腳踏車B *kiachhia ban-ban*

A 的會罵人是極為出名的A *kan-kiau u chut mai*

書中所記述的保安村中最富有影響力的四位長老，分別是：曾長期擔任保正、個性強硬執著、富有教條主義，罵人口無遮攔，卻又是熱心公益的A；也擔任過保正，性情溫和，還有兩位兒子幫忙聯絡與從事協調的B；當時的現任村長C，頗受到村民尊重，擅於協調溝通，經其處理過的公共事務，多能被村民所接受；最後，頗受村民尊敬的D，在地方上很有份量，也熱心公共事務，說話時聲音嗓門特別大。

保安村的現況有何變遷呢？我們後面將直接由這四位頭人及其後代的發展現況開始看起。不過，為了讓資料的呈現更細膩，我們將對這四位頭人的周邊背景與故事做一些補充性的說明。

（二）ABCD四位頭人的生平事蹟

以上這四位頭人，在村中發揮其影響力的巔峰時期，大致上也就是Jordan書中所出現的1960年代後期。我們先鋪陳四個人的故事，後面再來說明其家族後人的後續發展。因為各家族後人狀況不同，有些資料取得不易，所以四個人生平事蹟的描述分量並不平均。

A 君（1896-1976）：A君的爸爸郭文¹⁷是擁有70甲土地的大地主。A為漢學私塾出生，曾擔任農會組合理事。A由日治時期到光復初期，長期擔任村中保正，個性威嚴而有魄力，講話很大聲，教訓人也相當直接，是撐起村中大小事務的傳奇人物。他也接手了家族留下來的臺南市銀樓，但平日主要在村中活動，即使未擔任保正時期，也是村中主要頭人，並長期主導公廟事務。

17 以下所出現的保安村人名均為假名。

令人傳頌的佳話是，日本在皇民化末期的「神佛昇天」運動中，A冒著身家危險，在家中藏了兩尊神像，一尊媽祖，一尊郭氏始祖榴陽王。兩尊都是早期由大陸遷台時所留下的神像，前者後來移樽到了西港慶安宮，後者後來則是郭氏宗親會光復後開始運作時全省輪值擲爐主的依據。¹⁸

B君（1897-1979）：在日治時代末期也擔任過兩屆保正，個性比較溫和，也曾擔任過農會代表，雖然個人學歷不高，但行事風格很具有讀書人的性格，這主要和其豐富的產業經驗有關。B曾與人在屏東潮州合開磚窰廠，後來還在西港與人合夥做薄荷油工廠，接著又自營米粉工廠，每有餘款即購買土地，擁有好幾甲土地，都是自購而得。

C君（1915-1997）：C的父親是擁有4、5分地的小自耕農。C本來不務農，年輕時就很有賺錢頭腦，17、18歲時出外在關廟附近混日子，在當地批甘蔗，雇兩個人在西港賣甘蔗，發了一筆小財。後來C又到高雄旗山從事拆橋業，得了熱病昏迷不醒，家人才去把他一路拖回老家，之後C就留在本村。日治時代，C在村中私製紅糖販賣，賺了不少錢，後來C娶了海寮世家方姓人家（從事牛犁製作業）的女孩，經濟情況愈來愈好。後來，C弄到一張肥料生意特許證，專賣生意讓他賺了不少錢，而C只要一有錢就拿來買地。

C年輕時人帥且人緣也很好，村中長老A找C出來從政，C在30歲時便擔任了一屆鄉民代表，接著C就被選為村長，而由1948到1978年，C連續就任了30年村長。C擔任村長期間，很會協調事情，全村也很團結。黃郭派系對峙中的郭派，幾次叫C出來選議員和鄉長，但是C因為不識字，擔心無法做好行政工作，因此始終僅停留在村長的職位。當時每次各級選舉期間，郭派競選團隊都會在C家開會，保安村C家儼然是西港郭派的總指揮所。

D君（1895-約1975）：D君學歷並不高，光復後曾擔任一屆副村長，家族幾代以來都擁有大量土地，耕者有其田政策後當然也受到了影響，但在村內仍是富有影響力的家族。

五、當代保安村中的行動者

（一）今日保安村中的四家族

40年後，當筆者又來到保安村，一方面發現保安村當地的領導型

18 丁仁傑，《重訪保安村——漢人民間信仰的社會學研究》，頁137-140。

態，已不是過去僅由幾位強人共同領導與做決策的形式；一方面也發現Jordan書中所描述的四位頭人，家族後代子孫在保安村都已不再有影響力。

A君，其長子曾受228事件牽連，後來下落不明。A君的其他兒子和女兒雖在保安村還擁有少量土地，但已全部遷居到臺北市、臺南市發展，在故鄉已無影響力。

B君的長子在一次意外中身亡，次子和村民則在發生過土地糾紛後產生許多不愉快，之後遷居臺南，家族中不再有人留在保安村。

C君的次子確實繼承衣鉢，出來競選過鄉民代表（選上一任）和鄉長（落選），但在擔任過一屆鄉民代表後，與村民關係相處並不好，在村中聲望很差。C君的其他後人也都沒有人再從政。

D君的後代仍然住在西港地區，但對村中事務不再有任何影響力（原因詳後的農會事件）。

這幾個家族在保安村的沒落，是我到保安村初起從事田野工作時，內心一直感覺到非常納悶的事情。後來我慢慢了解，A君、B君、C君、D君都是大地主的後代，受到耕者有其田政策影響，家族不再擁有太多土地資本，A君後代乃紛紛向外發展，家族並沒有沒落，反而是有了更好的發展（族人有些去了美國和日本，有些在都市從商）。B君後人，也是出外到都市發展，而不再與保安村有太多牽連。至於C君與D君後人仍多在保安村或附近的西港居住，但確實是在保安村已毫無影響力了。

不過，後來我才知道，B君、C君、D君家族後人在保安村失去影響力，是另有其特殊原因。

（二）1970年代保安村的大分裂

1960年代末期，保安村227戶中，郭姓約占72%，其餘有張姓6%和徐姓5%，及其他各姓氏。¹⁹就整個村子來說，一直到1970年代以前，保安村都仍是相當團結一致的，雖然其中的張姓、徐姓有可能對於郭姓的配合僅是表面上的。

那麼，一個如此團結的村子，是什麼原因讓保安村開始有了裂痕呢？這要由1970年12月12日《臺灣新生報》七版出現的一則小小的地方新聞說起。新聞標題：

19 丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》，頁32。

貸款職員虧空潛逃
西港農會存款昨被擠領一空
縣府將協調行庫支援

【南縣訊】

臺南縣西港鄉農會主辦貸款業務的職員黃財貫，虧空公款九十餘萬元潛逃，存戶於十、十一兩日擠領存款一百餘萬元，將現款提領一空；縣政府將協調當地行庫，支領西港鄉農會的財務，並勸導會員不要再急於提款。

黃財貫業已向臺南地檢處投案，並已由佳里分局借提偵辦。

當時的西港農會，事實上都是由派系力量所把持，信用部主任更是其中的重要職位。1960年代末期農會總幹事來自於郭派的竹林村，信用部主任則是由村中長老D之長子郭本龍擔任。信用部放款部門的職員，是與郭本龍同祖父的族親黃財貫。

農民耕作需要資金的周轉，保安村村民小額貸款都是直接找農會裡的黃財貫辦理，因為多數農民識字不多，有時直接就將證件與印章交由黃財貫代辦。連續四五年，黃財貫以職務之便，用村民證件進行貸款而做為己用，後來東窗事發，受害者多是保安村村民，約有30多戶，總金額高達百萬元。這件事情本身或許不見得會撕裂保安村，但長老們事後的態度和處理方式，以及西港鄉的派系生態，擴大了這件事情的影響。

黃財貫叔父D是大地主，村長C出面加以調停此事，希望D能代黃財貫賠償了事，也許村民也就可以不再追究。但D並不同意。

而農會方面，急著進行切割，一方面向外宣稱說信用部主任與農會總幹事都不知情，一方面則透過法律管道要求貸款人償還。法院傳喚村中長老B，但村中長老多屬於農會派系力量的這一邊。B作證時說：雖然被冒貸是事實，但受害者和黃財貫之間已經協調好了，上面可以不用介入。後來這事驚動了監察院來進行調查，但監察委員謝坤山（本名）本身就出生於西港郭派派系，且事先已被郭派中B的次子有所疏通，官官相護的結果，反而是村民們都敗訴了，甚至需要繼續償還被冒借的貸款。

Jordan所描寫過的ABCD四位長老，除了A以外，BCD三位都深深地介入了農會冒貸案事件當中，而且是站在維護郭派既得利益中的一方，這件事原本或許還能有所轉圜，但一旦當村以上，更高之西港鄉級層次的派

系黃派的介入，村子的分裂終於無可逆轉。

（三）戰後西港地區郭黃兩派的長期相互競爭

臺南西港自光復後，在歷次地方選舉中，已經形成穩固的郭黃兩派長期對立的情況。如同政治學者陳明通就國民黨與地方派系的關係所指出：「因為國民黨的外來政權屬性，不能沒有本土勢力的支持，又要辦理地方選舉，更需要地方派系代為動員選票，在這種現實政治的考慮下，只好暫時容許地方派系的存在，不過卻先採取侷限化、平衡化，經濟籠絡的策略，限制並操控地方派系的發展。」²⁰這其中的一種做法是所謂「雙派系主義」；²¹對存有地方勢力的縣市，扶植至少兩個以上的派系，以收權力平衡之效，使利於黨中央的操控。當時的臺南縣，自1970年代中葉以後，已有所謂山派與海派間的長期對峙。²²不過，即使是都能被統合在臺南之海派底下，西港鄉內部卻也仍然有著極為劇烈的郭黃兩派間的長期對峙。

郭黃兩派的鬥爭，圍繞在地方選舉席位的爭奪，以及有關地方基層行政機構權力的分享上，包括鄉公所、代表會、農會、農田水利會、調解委員會等，帶頭的是幾位政治人物，參與者則是全面性的，每一個村莊的村民都被捲入。黃派的起源是光復後第一任鄉長黃炭（由鄉民代表會間接選舉，任期1946-1948），後來在爭取鄉長連任時輸給郭泰山，黃炭誓言要報仇並捲土重來，自此西港鄉形成兩股勢力間的對抗。1950年起，臺灣全面實施縣市地方自治，鄉長、鄉民代表與村長等都是直選，各級選舉促進了地方派系間的對立。而西港的郭黃兩派勢力，和西港地區19世紀末期因土地紛爭所形成的郭黃械鬥的兩邊陣營間，²³又隱約有著某種連貫性。

派系鬥爭中，除了一些人口較多的村落如後營村，是兩派人馬各有外，其餘以單姓為主的村落，通常全村會是屬於同一個派系，並且在派系競爭的氛圍中，每一個村子通常也會顯得異常團結。

保安村也不例外，在西港，大竹林、保安村與新復三個郭姓村，向來是郭派的核心集團，本來三村彼此間就多少都有親族關係，又加上派系

20 陳明通，《派系政治與臺灣政治變遷》，頁150。

21 若林正丈著，洪金球、許佩賢譯，《臺灣：分裂國家與民主化》，頁139。

22 陳延輝、蕭晉源，《臺南縣派系興起與政黨政治的確立》。

23 丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》，頁33-40。

對峙下的激發，整個村子顯得相當團結。這種團結尤其會表現在選票上，各級選舉時，只要村長一聲令下，保安村當地，連買票都不需要，全村80%以上幾乎都會圈選派系所指定的那位候選人。

農會事件後，30多位被冒借的村民，由郭大威（1934-2014）帶頭打官司，郭大威不識字，但找到了中華日報社地方新聞一位記者協助寫訴狀，而開始了長期的訴訟。文盲的郭大威，口才並不好，但富有正義感，耕者有其田政策之前還是佃農，後來勤奮工作也擁有了五六分地。

冒貸事件經過了漫長的訴訟過程，但受害者們的訴訟沒有成功。不過，這讓受害者之間產生了緊密的革命情感，他們也都對保安村的長老政治徹底絕望。後來，這一方面的政治資源，流轉到了黃派，接著，黃派介入保安村，而推舉出保安村的郭松山來選村長，郭松山也順利當選。

簡言之，國民黨威權統治下，是透過地方派系而得以掌控地方。而地方派系，出於選舉資源分配上的特性，通常有兩個層次，縣級層次和鄉鎮級層次。在鄉級層次派系對立中，一開始，較低層次的村落，往往同屬同一派系，所以內部往往更加團結。但是，反過來說，一旦當村落出現了重大裂縫（如保安村所發生的農會冒貸案），在外力介入之下（鄉級層次派系對於村的介入），裂縫必然無可彌合，並且會被政治化成為鄉級層次派系在村級層次的複製。這也造成保安村由1970年代到1990年代初期間的劇烈不穩定，淪為郭黃兩派間劇烈爭鬥的時期。

保安村由1950年到1973年長達24年之間，村長都是一人同額競選的情況，反映出一種高度整合的狀態。但是之後，每屆村長與鄉民代表選舉競選都極為激烈，而且必然是郭黃兩派之間的競爭。據村民回憶，甚至有很長一段時間，當時村內還有兩組轎手和桌頭，每換一位村長或主委，就會採取不同組人馬來向神明問事。似乎神意也會因人設事而產生很大的差異。

（四）由派系政治到全面性政黨政治時代（1993年以後）

如前所述，光復以後到1970年之間，保安村全村極為團結，這個團結也因鄉和縣層次的派系對立的氛圍而有所強化。

但是在1970-1995年之間，村的整合產生了分化，內部的分化又引導成為利益上的尖銳對立，更高層次的派系與村落層次的派系，演變成必須以利益交換或分享的方式來維持派系的平衡，整個村子內部已無法擁有由少數長老領導所創造出來的和諧與一體感了。不過，到此為止，整體社會

的大環境都還是屬於一黨威權專制的國民黨時代。

1990年代，國民黨在中央已出現分裂（主流與非主流之爭），地方方面，地方派系愈來愈有自主性而逐漸擺脫了國民黨的掌控，再加上民意的向背和民主化潮流的出現，全國與臺南縣已漸漸進入了政黨政治的動員模式。鄉級層次具有濃厚利益導向的派系政治，也在這些變化中，趁機搭上了訴求上更富有正當性，政黨的意識型態的對立態勢中。

現在，縣級層次的派系對立和鄉級層次間派系對立（在過去鄉級層次的派系仍有可能在縣級選舉中合作），一旦被政黨化，彼此間已再無合作與妥協的可能。起先，村落層次內部派系仍然壁壘分明，但最終在臺南縣已由民進黨取得了強烈的主導性以後，國民黨原有的派系力量並無法創造出村民共同的認同，即使傳統派系仍然有某種作用力，但保安村多數選民，在原來派系關係紐帶較弱之處（如張姓與徐姓住民），一旦面臨其他可能的選擇，就可能捨派系傾向不顧而另以政黨認同作為投票上的選擇。

以上的敘述，若回歸歷史，就國家政黨政治對於地方派系的影響，這涉及到一連串的連鎖反應。我們一步一步來看：

1.臺南縣由國民黨內之派系對立轉變為兩黨對峙的情勢

地方派系政治是國民黨掌握地方的主要工具。我們簡略回顧一下臺南縣的地方派系變化。臺南縣由1951年到1989年11屆縣長，都是國民黨籍人士當選。國民黨策略性培植地方政治勢力以控制縣政。1951年到1959年學甲庄庄長陳華宗擔任13年餘的議長；高文瑞，將軍鄉人，連任6年縣長。二人皆屬北門區，形成北門派也就是海派。²⁴

國民黨為制衡北門派，選擇培植新地方勢力以控制地方。胡龍寶政治勢力在農會系統（即安定、善化、新市等地區），國民黨加以吸收並加以栽培。1957-1964年胡龍寶擔任兩屆縣長，這股勢力稱為山派，是國民黨派系平衡化策略，或者稱雙派系主義的操作。一般來說海派以教育系統為主，山派以農會為主。²⁵

1972年蔣經國出任行政院長，黨務系統以青年才俊策略來整頓地方派系，事實上是以前年輕黨工、地方黨部及救國團組織，取代地方派系在地

24 陳延輝、蕭晉源，〈戰後臺南縣政府政黨輪替原因之探討：以1993年縣長選舉為例〉，頁144-146。

25 陳延輝、蕭晉源，〈戰後臺南縣政府政黨輪替原因之探討：以1993年縣長選舉為例〉，頁144-146。

方政壇的運作，這是一種「派系替代」策略。派系替代的同時，是整頓舊派系，1972年臺南爆發六甲農地重劃弊案，海派縣長劉博文去官下獄。接著國民黨提名高育仁當選縣長，這也形成國民黨內的第三勢力，高系勢力主要以和其互動良好的民意代表、鄉鎮長或地方意見領袖為主。²⁶

國民黨整頓海派，結果是派系的大反彈，轉而支持非國民黨參選人。吳豐三因此當選立委，無黨籍的勢力漸漸成形，這有很大一部分和國民黨內部派系的倒戈有關。1981年，反對勢力與違紀參選的國民黨員合作（蔡四結競選縣長），鬆動了縣政長期被國民黨勢力主導的局勢。國民黨在派系平衡與派系替代策略之間來回進退，但是當扶植的派系力量本身已經坐大，國民黨對其即發生失控而無法處理的狀況，幾次脫黨競選的候選人或是能當選，或是常能捲走相當的票源。

民進黨雖然沒有組織動員的力量，但一方面與國民黨內部分裂的派系相結合，一方面提出符合農民利益的訴求，創造出一種社會正義的形象，譬如說1992年的立委選舉，民進黨的幾位候選人就以抗繳水利會小組會費及爭取老人福利金為訴求，得到了選民的迴響。又如，1993年市長選舉，民進黨參選人陳唐山率先提出發放敬老津貼的訴求，主張65歲以上的老人每月5000元。終於，1993年，臺南縣選舉民進黨推出陳唐山，相對於國民黨提名的黃秀孟，一舉擊敗了國民黨，在縣級的層次創造了政黨輪替的發生。²⁷

在中央層級的部分，國民黨的威權形象也產生動搖。1993年國民黨十四全代會上，發生了主流非主流之爭。期間，「新黨」成立，國民黨正式分裂。此外，十四全代會舉行的中常委選舉，原任高育仁未被列為規劃名單而落榜，工商界的高清愿也沒有當選中常委。政治資源的分配不均，也動搖了臺南縣的國民黨基礎。²⁸

綜合來說，國民黨威權力量在中央的瓦解；地方上國民黨執政過久，利益糾葛太深；縣級地方派系力量的坐大與分裂；民進黨掌握民意所提出的全民福利措施；以及候選人個人特質的影響（國民黨黃秀孟無法整合地方，民進黨陳唐山則形象出眾）等，這幾個因素相互作用與加強，是臺南

26 陳延輝、蕭晉源，〈戰後臺南縣政府政黨輪替原因之探討：以1993年縣長選舉為例〉，頁147。

27 陳延輝、蕭晉源，〈臺南縣派系興起與政黨政治的確立〉，頁221-312。

28 陳延輝、蕭晉源，〈戰後臺南縣政府政黨輪替原因之探討：以1993年縣長選舉為例〉，頁155-156。

縣縣級層次政黨輪替的背景因素。在全國的層次，則國民黨的分裂和民進黨的崛起與成長，是全國性環境中所創造出來的，利於兩黨政治發展的大時代框架。

2. 西港鄉民進黨的崛起

1986年民進黨成立，黨外力量有了黨的組織。1993年民進黨的陳唐山當選縣長，臺南縣政治生態產生很大的變化。西港鄉處於郭黃兩派長期鬥爭中，基本上執政的優勢經常在郭派，而黃派處於在野的力量多。但每次超越鄉級層次的縣議員、國大代表、立法委員的選舉，黨部還是會盡量整合郭黃兩派，而共同支持國民黨推出的候選人（有時較接近郭派，有時較接近黃派）。在更高層選舉層次（縣級以上）時，郭黃兩派必須要做某種利益的交換，才可能團結在一起，但有時基於政治強勢，已答應的交換卻有可能在事後否認，這就會發生極大的政治衝突。

在縣級黨部的協調下，郭黃兩派願意共同支持西港後營郭派的謝崑山參選省議員（並當選），但後來本可續任農會總幹事的黃派蔡西倉，卻被郭派加以阻擾，甚至以透過省議員謝崑山施壓省農林廳和地方農會的方式來阻止其續任。這件事情造成了黃派的大反彈。

在過去，以上這種情勢的發展頂多也就是再一次造成國民黨內部的派系之爭，但現在因民進黨的存在以及已取得臺南縣政權的情況下，黃派由前鄉長余慶明（真名）帶頭，不但集體退出國民黨，還加入了民進黨。

發生了這件事，起先郭派還非常高興，認為自此可以獨享國民黨資源。然而在兩黨政治全國性的對立中，加上臺南縣已開始了民進黨的執政，整個帶動了地方民意的導向。國民黨傳統組織動員的力量，在西港，尤其是在僅剩的郭派之下，走上了日漸萎縮之路。而黃派人物看起來在地方上是較具氣勢，不過實質上也是被納入兩黨對立的態勢裡，不再擁有地方派系原有的較高的自主性。

對於鄉級派系雪上加霜的是，2010年，臺南縣升格改制屬於大臺南市，鄉長改為區長並成為官派，鄉民代表會也完全取消，鄉級地方派系已沒有操作的舞台。2013年當我訪問郭黃兩派的掌門人，兩派人物都提到了派系瓦解消融的情況。2010年（改制之後）選出的縣議員，都是民進黨籍（也都屬於黃派）。看起來地方上是在民進黨之下的黃派人物較具有氣勢，不過實質上黃派也已被納入兩黨對立的態勢裡。

（五）凋零農村與政黨政治下的村莊領導

進入了政黨政治時代之後，我們再來看一看今日的保安村，主要是由哪些人來領導呢？今日保安村，各種大小事務的推動，有四個人扮演了較為重要的角色。村長郭昆達，保安宮管理委員會主委郭光武，總幹事王學勇，重建委員會主委郭泰文。其中郭光武是卸任鄉民代表，也是之前所提到過的黃派樁腳郭大威的三子，現在因為臺南縣改制頓時失去舞台，回到村裡協助村務的推動，出於其人脈、社會關係與地方聲望，當然極為有利於村莊事務的推展，他和傳統保安村的領導人物形態上是較為接近的。

下面，我們想要談得比較多的是另外三位村內的領導菁英，他們介入村中事務的方式，過去所不曾發生過，也反映出今日鄉村領導型態的一個劇烈的蛻變。

我先由重建委員會主委郭泰文（1942-）開始。郭泰文的爸爸是佃農出身，但父親輩在耕者有其田政策後認真經營並購買土地，由於勤奮加上關係良好，長期擔任製作的工頭角色，譬如說曾幫可果美公司承擔番茄製作，並在下游還連結一兩百個農民。出於良好的社會關係，他父親也成為選舉上的樁腳，而且還是保安村反對派黃派的一份子。他父親相當關心地方宗教事務，還曾參與過去保安宮的整修工作。

郭泰文畢業於港明中學化工科，畢業後即到臺北投奔姑姑尋求發展，經親人介紹先到報關行當小弟，慢慢升遷成為專員，30歲時經朋友鼓勵自己創業成立報關行，大約5、6年後事業達到高峰。民國78年，郭泰文的爸爸59歲，開牛車時被砂石車撞死。當時已36歲，身為長子的郭泰文，處理喪事之餘，更是協助父親下游的數百位製作農民完成當期農作，也因為這樣，郭泰文開始跟村民有了更廣泛和更深刻的連結。由於經常捐款給村中廟務，2008年新任保安宮主委邀請郭泰文回鄉擔任副主委。整體來說，出於父親在村子中的身分，個人在外發展的經濟上的基礎，以及他在村中已獲得的聲望，使得郭泰文逐漸成為檯面上的人物。

郭泰文事業重心在臺北，對於地方事務的參與主要還是金錢上的，每年的捐款總有數十萬元。不過他在臺北的工作經驗，也會帶回來新的活力和視野。譬如說他總覺得保安宮廟容破舊需要重建，便提出建議，但主委認為村民多老邁以及重建費用龐大而不敢進行。但郭泰文還是不斷提出這件事來，認為廟宇代表地方形象和村民認同，無論如何應該加以整修。後來當管理委員會改組，新任主委力邀郭泰文擔任重建委員會主委，保安宮

廟宇重建的工作才如火如荼展開。

郭泰文雖然在臺北工作，也積極參與民間社團如曾擔任臺北縣獅子會會長，但他真正的榮耀感和滿足感，還是來自於他回饋鄉民而得到村民認同一事。郭泰文自己認為，一個南部的小孩，又沒讀太多書，能夠在這個行業賺到錢，是因為他有信用並且勤奮，而且還常承蒙南部同鄉照顧他的生意，他的內心非常感恩。用他自己的話來說，他能回饋鄉里，是一件令自己高興的事，他說：

我在保安村很單純，以前是默默無聞，因為我父親往生我才出來。……其實我們村莊裡面，對我印象應該都很深刻，因為有好幾次的社區遊覽來臺北，我都請大家吃飯，所以村裡面對我的印象都還滿深的。我感覺很舒服，我很高興，我認為我有這個能力，剛好自己本身有這個能力。保安宮的管理委員會今年是第一次出來玩，他們做得非常好。今天縱使我花錢請他們吃飯，我都覺得請得非常有意義。

簡要而言，對於郭泰文來說，原鄉的宗教活動，提供了他在都市奮鬥中經濟資本的累積之外，所難以獲得的，或是說即使獲得卻難以加以累積或傳遞給下一代的象徵資本。原鄉宗教活動的參與，讓郭泰文得到村民的認同和肯定，這是促使他回鄉參與最重要的背後動機。

就雙方面來看，對保安村來說，必須由村子以外，才有可能得到較為大量的經濟資本；對郭泰文來說，他由村子裡所累積的象徵資本，只能在原鄉裡做累積與轉換，出了原鄉，他很難將這種象徵資本轉換為經濟資本，換句話說，郭泰文以這種方式所累積的象徵資本，並沒有經濟上的轉換性。可是，由另一方面看來，當郭泰文以經濟資本轉化成特定地域情境裡的象徵資本時，這有可能在另一種形式上（在村中公廟建築物上留住名聲），保留住或累積他的經濟資本，也就是創造出了經濟資本的可累積性與可傳遞性。

當郭泰文藉由關心原鄉的宗教活動而努力爭取村落裡的象徵資本，現任村長郭昆達（1950-）卻是要刻意避開對於村中宗教事務的過度涉入。我們先簡單介紹其事蹟。

2006年起擔任村長的郭昆達是一個既無家世背景也沒有從政經驗的素人村長。他小學畢業就出外至臺南擔任學徒和從事各種行業，包括榨油、鑄造業等，歷經艱辛，後來擔任泥水匠師傅，30多歲就舉家搬回故

鄉居住，但工作場所仍在臺南市。

1988年父親過世，家裡留下了一些田地，而當時的建築業又非常不景氣，他一邊從事泥水匠工作，一邊向母親請教農耕方面的技術。對他來講，家裡兄弟姊妹很多，父親留下的5、6分土地根本不夠分，所以他年輕時也從來沒有想過務農。

雖然自己土地不多，但出於豐富的社會經驗，在母親教導下，郭昆達很快成爲一個擅於經營的農民。他在自己的田地上經常變換作物，也參與契作。而他也買了大型農業器械，幫其他農民代耕，通常一分地收費在800-1000元之間，他會幫人代耕數十甲田地。很快地他成爲村里少數的「做大齋」（耕作土地範圍較大的專業農民）的農家了。

郭昆達過去對村里的派系政治毫無興趣。不過因爲村中廟會訓練陣頭的過程中，與村長郭光輝意見不合產生爭吵。郭光輝作風強硬霸道，也與不少村民結怨，但是因爲他爭取資源的能力很強，也是西港郭派裡面忠誠的樁腳，每次村長選舉他也都還能獲得連任。在郭光輝的第四任任期時，部分村民（主要是張姓）慫恿郭昆達出來競選，大家你一言我一語，認爲不要讓郭光輝覺得保安村沒有人才了，況且郭光輝在行政與廟務上一把抓，做事情確實常有傷村內和諧。

從外部來說，1993年剛好也是民進黨陳唐山當選縣長的時候，屬於國民黨的郭派確實氣焰已在西港下降不少。總之，出於賭氣的心理，50歲出頭的回鄉壯年郭昆達，在郭光輝的反對者聳用之下，一舉選上了村長。

郭昆達連任兩屆村長，他個性溫和而消極，不過問廟務，外部也沒有很強的人脈，行事上也沒有任何派系色彩。不過村中倒是和諧平安無事，雖然私下的批評者不少，但目前也沒有人想去跟他爭取村長的職位。

對郭昆達而言，他本人似乎並無太大的政治野心。壯年回鄉定居後，純粹出於社會經驗與個人能力上的好勝心，在相當意外的情境中他當上了村長。然而郭昆達在當上村長之後，卻刻意不過問廟務，而將廟務完全回歸於管理委員會來處理。

兩相對比，和前述郭泰文的想法完全相反，郭昆達竟刻意拒斥與宗教活動所可能帶來的象徵資本相連結，這一點雖受村民批評，他竟還是能維持著這種分際。這似乎顯示，在現代國家的政治體系裡，村長的職位竟然可以只是單純一個基層政治上的工作，而不必然是在具有象徵意義的同時還兼具政治、宗教、文化與社會關係多重角色的地方頭人。

另一方面來說，當村級派系的資源已無法有助於向上流動，村落層級的政治活動似乎愈來愈顯得無利可圖。村落層級象徵資本的增加，竟然已成為在地政治人物村長之所不感興趣的元素。這固然和村長的個人性格和野心有關，但實在也是地方村落政治的萎縮與邊緣化之後，或是說當村落已被完全納入現代國家體系之後（而喪失了自主性、獨立性、完整性）的一個疏離性的發展。

相對於村長的刻意不碰觸宗教事務，又加上城鄉經濟階層的差異，讓重要的經濟資本提供者往往不住在村內。在這些情況中，地方事務的維繫，顯然需要另一類實際嫻熟宗教事務者來加以操辦。王學勇，就是這樣一個地方型人物。

王學勇（1955-）是目前村中大小事務實質的規劃者，目前擔任保安宮總幹事，崑山電子科畢業的他，在村中算是知識份子。王學勇並沒有很強的家世背景，父親從安定鄉定居保安村做長工，家中至今都未擁有田地。王學勇長期在西港附近的公司擔任會計職務，目前已退休，太太則仍在西港市場經營服裝店。王學勇個人相當熱心於地方事務，幾次村民希望他出來選村長或代表，但他不願意出來當檯面上的人物。

王學勇的發展主要來自於他在西港鄉綿密的人際網絡，使他幾乎是一個在郭黃兩派之間都吃得開的人，但也因為他不是真的屬於任何一派，又加上家族在西港扎根並不深，因而他只願意居於第二線的幕後。

1980年代郭派的代表人物謝英昌的二老婆和王學勇的媽媽是好朋友，使王學勇很年輕時就介入於郭派的助選。王學勇年輕時也參加救國團，在救國團中認識了黃派色彩較重後來擔任鄉長的余維祥，因為志趣相投成為好朋友，甚至後來兩度擔任余維祥的競選副總幹事。

在何慶輝擔任代理鄉長時期，黃派掌握了調解委員會，但也受到郭派強烈的抵制，在派系爭執中，黃派挑選個性溫和的郭派王學勇擔任調解委員，是兩派都能接受的人物。在派系糾葛中，王學勇能持續擔任西港鄉調解委員會委員17年，也算是個異數。

王學勇善於文書管理與行程規劃，又加上在西港地區很豐富的人脈，富有責任感，由於沒有很強的政治野心卻又非常熱心，成為村莊實質的領導人物，連續七年擔任保安宮的總幹事，總籌保安宮的重建以及兩次刈香的繁瑣事務。摘要來說，王學勇有處事能力和豐富的社會網絡，不過他的出身背景不是直接屬於特定派系，卻又能在各派系之間遊走而相當吃得開。王學勇在村中累積的人望事實上已經比村長還要高，好幾次還看到他

當面責備村長沒有將事情處理好。

但是，爲什麼王學勇僅僅停留在宗教場域形式裡實踐，累積數量有限的象徵資本，而刻意保持做檯面下的人物呢？王學勇和村長一樣都是自我設限的地方頭人。王學勇雖然在郭黃兩派系間關係都很好，但他的出生背景實在是不屬於任何派系。村中僅有四戶爲王姓，且毫無關連。王學勇在村中是高學歷，過去長期擔任公司專業管理人，近期才退休而熱心協助村中廟務，也就是專注於最能生產出象徵資本的地方公共宗教事務，而它所帶來的實質權力與威望，事實上比擔任村長一職還更有分量。筆者推測，以他長期從事專業工作的背景（公司管理階層裡的一員）以及身分上（王姓家戶）的侷限性（這也反映在王學勇母親對他從政的消極勸阻上），還有他目前的年紀（60歲），讓他並沒有對政治工作有更上一層樓的野心，而更關心的，比較偏重於過去王家在村子裡所不曾具有過的威望和影響力的建立。已由專職工作退休下來的他，除了象徵資本的累積以外，似乎並不希望再擔負實際的責任。而村長的刻意逃避宗教事務的操辦，也使得王學勇有可能以停留在宮廟總幹事的這種角色上，扮演一個雖是二線，卻是有實權和實質聲望的地方廟務工作的活躍者。

六、象徵資本的概念

前面曾多處提到「象徵資本」這個來自於Bourdieu的名詞，這裡要略作說明，我們後面的討論，也會利用到這個概念在分析上的便利性。依據Bourdieu和Wacquant，²⁹象徵資本是指：以文化感知範疇，誤識了各種資本，將僅是任意性占有和累積的性質，視爲是正當與合理的。

象徵資本，是相對於經濟資本（金錢或財務的實質擁有）的另一種可以被社會集體所感知的形式。它大致上指的是一種由他人所得到的認可和承認。象徵資本也就是以一種正當性賦予的方式，藉以理解社會既有的，可能只是出於相當任意性所組成的階層或社會關係。不過，隨著歷史時空的不同，象徵資本的內容、累積的形式、以及它可能與其他類資本之間進行轉換的方式等都會有所不同。當一個個人或是一個行動體，在某個特定場域中占據某個位置，這個位置，有時會被附加某種公眾性的承認和信賴，這大致上也就是我們所最常見的一種象徵資本的形式。

29 Pierre Bourdieu and Loic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, pp. 119.

回到Bourdieu的概念脈絡，「資本，可以被定義為一個人或一個位置，可以被拿來交換貨品、服務或聲望的性質或所有物，而它可以存在於許多種形式裡——象徵的、文化的、社會的、語言上的，和經濟的。」³⁰

在〈資本的形式〉一文中，Bourdieu區分出來了三種資本的形式，經濟資本：對經濟資源（錢、財物）的擁有；社會資本：社會關係上的資源、影響與扶持的網絡；文化資本：知識的類型、技能、教育、任何一個人可以讓他在社會上獲得較高地位的優勢等。³¹Bourdieu還將文化資本區分為三種形式：內化在身體上的形式，如個人的品味與風格；客觀化的具象形式，像是各類文化財貨，如名畫等；制度化的形式，指的是制度化的社會性認可，如學歷等。

各類資本之間彼此是可以相互轉換的，不過在轉換時有所謂兌換率的問題；資本也是可以相互繼承的，繼承中則有損失率的問題，而這種可繼承性也就牽扯到了所謂資本的再生產性。這些面向都是Bourdieu在〈資本的形式〉一文中所詳加討論的。³²Bourdieu說：「不同形式資本之間的可轉換性，構成了行動策略的基礎，這個行動的策略在於以最少成本（是指在既有的社會權力關係中，轉換這件事情上所會發生的損失而言）的轉換來進行資本（以及社會空間中的位置）的再生產。我們可以根據它們的再生產性，或者更精確地說，它是否能輕易被傳遞，也就是耗損程度的多少和隱蔽程度的多少（耗損率和隱蔽率之間會成反比），來區別不同型態的資本。」³³Bourdieu也指出：

在現實生活中，資本的持有者為了維持自己在社會空間的位置或者為了避免資產的貶值，會將他們持有的資本形式轉換為在社會再生產認可的狀態中更有利、更合法的資本形式。經濟資本可以更容易、更有效率地被轉換成象徵資本（包括文化資本和社會資本），反之則不然，雖然象徵資本最終可以轉換成經濟資本，但這種轉換卻不是即時性的。³⁴

不過，在Bourdieu還沒有提出過這三種資本的名稱之前，Bourdieu已

30 Paul DiMaggio, "Review Essay: On Pierre Bourdieu".

31 Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," pp. 243-252.

32 Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," pp. 252-255.

33 Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," pp. 253-254.

34 轉述自宮留記，《資本：社會實踐工具——布爾迪厄的資本理論》，頁124。

經用過「象徵資本」(symbolic capital)的名稱，集中性地討論了阿爾及利亞農民生活裡的非經濟性層面。這個象徵資本的概念，和Bourdieu後來用法裡的文化資本或社會資本概念有重疊性但又不完全一樣，它比較一般性地概括了與經濟資本不同的其他類資本的屬性。簡言之，象徵資本是相對金錢計算形式以外的資本而論的，也因此當我們以文化感知的形式去理解某人或某團體所擁有的資本時，這就是一種象徵資本。

此處，本文不擬涉入Bourdieu太深，而主要是要借重其象徵資本的概念來輔助本文的分析與討論。在本文的脈絡裡，簡單來說，象徵資本也就是以一種正當性賦予的方式，藉以理解社會既有的，可能只是出於相當任意性而所組成的階層或社會關係。而這個概念，在本文目前的討論脈絡裡，將可以作為一個橋樑來幫助我們去理解地方村落中，地方頭人權力基礎的改變，以及其權威展現與擴散的格局。

七、由象徵功能論到象徵資本動員論

1960年代的臺灣農村社會，處在國民黨威權時代，農業是當時最主要的生產型態。和諧與整合，不論在現實或是象徵層次，都是一個具有正當性的社會權力之運作與表現形式。在這樣的表象下，結構主義（關注於現象背後幾個基本元素之間的關聯性，以及在此關聯性間所形成的關於系統再生產的模式）的詮釋框架，對於臺灣鄉村社會的生產與再生產，確實具有很高的解釋力。甚至於，衍生自結構主義的「後結構主義」，雖然開始強調結構背後的分歧性，但事實上並沒有直接去否認結構同一性的存在，也可能被引用來解釋漢人宗教既統合又多元的現象。

雖然Jordan在《神·鬼·祖先》一書並未正式使用結構主義的名稱，而且其分析也仍帶有功能論的色彩，但不管怎麼說，他實是開結構主義分析於漢人宗教研究的第一人。不過，他全書的分析架構，結合了結構主義分析的特徵，又將之放在功能論的大框架下，這帶有某種混和性。在我們的討論裡，為了保留Jordan立足點的完整性，或許，我們還是用一個較為中立性的名稱：「象徵功能論」來加以標示會比較妥當。

Jordan筆下所書寫的，是一個相對穩定與和諧的漢人農村社會，而由個人到家庭到社區或甚至到國家，在一些基本認知元素的調控與統合下，也就是經由秩序（神）與無秩序（鬼）的概念，不同層次間，有可能得到一種相互調控與轉換的平衡與和諧性。民間信仰的象徵場域，以鬼的騷擾與神明的保護為主要認知元素，並衍伸為圓滿與平安的概念與操作，這大

致可以說明1960年代末期臺灣農村的宗教與社會狀態。相應的，Jordan所提出的這個象徵功能論，大致上是一個具有解釋力，有助於理解當時臺灣社會或民間信仰的詮釋框架。我們可以參考圖1：

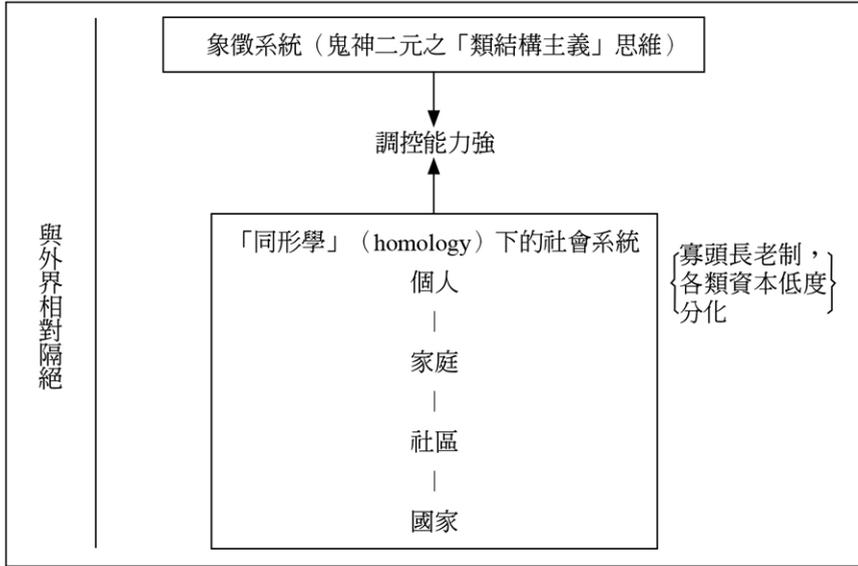


圖1 象徵功能論下的臺灣鄉村和民間信仰

早期的保安村，雖然經過土地改革，但大家族的影響力仍然存在，富有影響力的長老，即使自己不出面，也會共同協調選出村中有作為的年輕人來擔任行政或宗教管理職位，乩童與桌頭，和村中相對固定的長老群之間，在利益與社會關係上，都處在相對協調的性質。全村整合在郭派派系之下，而以團結的實力和象徵，構成了西港地區郭黃兩派對立下，郭派堅實的大本營。

寡頭統治下長老的權力基礎，是以地方農業資源為生產重心所形塑出來的社會結構，地方長老也成為能同時是擁有文化資本、經濟資本、政治資本，和象徵資本的人，這幾種資本之間並不會過度分離，而是較集中地出現在村中寡頭統治的幾位長老家族中。文化層面則是以圓滿、平安、好命等概念，投射在少數的個人身上。而這些少數的個人，再加上乩童與桌頭這些神職人員，維繫與體現了傳統象徵世界的生產與再生產。

40年來，生產與文化環境經過鉅變，保安村在歷經劇烈變化後，或

許村民大眾共有的核心象徵概念並沒有改變太多，但是這些概念所能發生的效果，在範圍與強度上都大大減弱了。還有，過去各類資本高度重疊或是說尚未分化的狀況也大幅改變了，這由今日村中領導人物的屬性裡也看得出來。不過另一方面，農村的象徵系統和相關實踐活動，在新的情境裡，相對於都市的各類活動，卻更能夠創造出永續性象徵資本相對稀少且關鍵性的來源。我們要以圖2來摘要本文的發現：

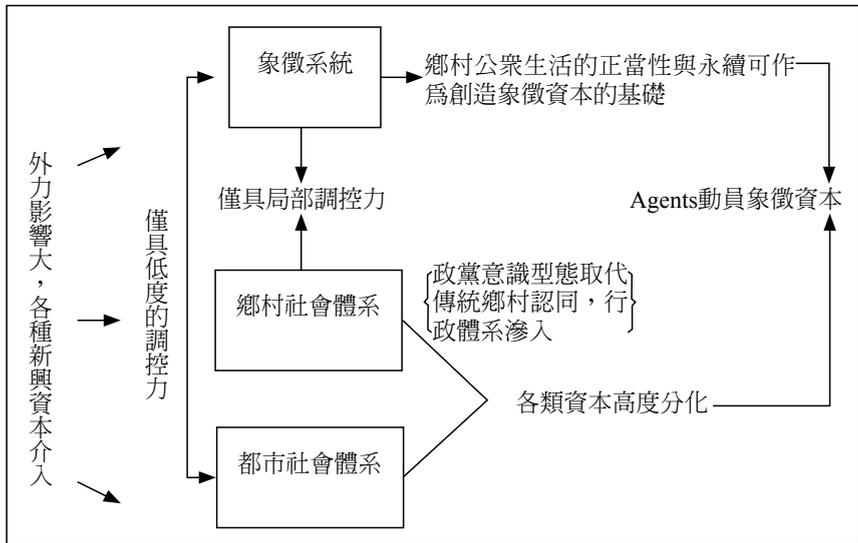


圖2 象徵資本動員論下的臺灣鄉村

比較具體來說，保安村寡頭長老制的領導型態已經歷經了極大變化。在社會基礎上，面臨的變化是：1. 土地改革以後，大家族在村中的經濟基礎逐漸瓦解，經濟資本通常也不再能夠由村中內部的土地上來獲得，而更多來自外部其他來源；2. 鄉級派系對於村落的滲透與分化，使得單姓村的整合性大大減低；3. 一黨威權的國民黨體系逐漸崩解，單一村落的認同逐漸讓渡給政黨認同，地方的自主性出現一種虛幻化的現象；4. 地方權力相對自主性的邊緣化，也就是國家體系的滲透改變了地方權力生態，鄉長不再經由選舉產生，鄉民代表會也廢除，即使透過選舉產生的村長，也越來越只是國家官僚體系裡的一部分；5. 鄉村世界已經不能與外部相對隔絕，它已越來越被外界的商業資本所侵入。

整體來講，地方長老與國家機器之間的共謀所達成的，地方是有一定

程度的自主權、村民極為團結、少數長老也能具有高度指導性和代表性的狀態，已經一去不復返了。

村落中的各類資本，也呈現為分散與低重疊的狀態。譬如說今日保安村的幾位頭人或公眾事務參與者，一般來說，父執輩多僅是小自耕農或佃農。其中的一位郭泰文，他年輕時完全在村外發展，中年後卻必須要回到村中來累積他的象徵資本。即使他所擁有的經濟資本在都市和鄉村都仍可能被轉換為象徵資本（如參加臺北市獅子會），但顯然在鄉村中，他可能更快速，也更能獲得較具有累積性和再生產性的象徵資本。另外一位王學勇，在保安村，他可以單純占據象徵資本的源頭（長年擔任保安宮總幹事）而進行實踐與展演，卻從不涉及實質的政治責任。象徵資本資源的完整性本身，成為地方一種關鍵性的文化資源，但它卻有可能脫離政治資本而存在。另外一個較極端的例子來自於郭昆達，他堅持僅做鄉村地方行政工作，而不願涉入太多廟務，他的出來參選村長，原本僅是出於賭氣與好強的心理，於是他在欠缺地方廟務與行政經驗的背景下，擔任村長職位。但是他所握有的政治資本，竟然可以以完全脫離象徵資本的狀態而存在，維持著一種單純行政官僚的形式，這也是今日農村各類資本分離化的一個側面性的展現。

我們看到，即使說農村的象徵系統仍能具有某種功能，但是隨著統合性社會基礎的削減，地方經濟的衰微，以及農村人力凋零化的現象，它對於社會系統的調控性似乎是大大減弱了；而這個象徵系統，在缺少統合性社會關係和高度世俗化的都市情境裡，其調控力當然是更薄弱。不過，在各類資本分化以及都市生活瑣碎化的背景下，地方宗教的象徵系統，仍然具有其正當性與永續性，參與其中的宗教與社會實踐，顯然地具有更佳的創造象徵資本的基礎。³⁵漢人民間社會的象徵系統，逐漸以象徵資本創造的形式，提供了行動者資源動員的基礎，它的社會功能的扮演（如同

35 組織社會學中的「資源依賴理論」（參考Jeffrey Pfeffer and Gerald R. Salancik, *The External Control of Organizations: A Resource Dependence Perspective.*）指出，對於組織所需的資源，「關鍵性」（Criticality）和「稀少性」（Scarcity）是我們所特別需要去加以考慮的面向（參考Mary Jo Hatch, *Organization Theory: Modern, Symbolic, and Postmodern Perspectives*, pp. 82.）。「關鍵性」，指的是指組織沒有它就不能操作；「稀少性」則是指在環境中非常稀有（參考丁仁傑，《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》，頁391-396.）。同樣的，今日臺灣農村社會裡的宗教實踐，其所能創造出象徵資本的潛力，相較於都市中象徵資本累積的困難，已愈來愈具有著這種資源上的「關鍵性」和「稀少性」。

Jordan象徵功能論裡所強調著的)，已不是當代社會裡它主要的動能之所在。

八、結語

David Jordan《神·鬼·祖先》一書與筆者《重訪保安村》一書，都是針對臺南西港地區保安村所進行的民族誌考察，二書觀察時間點間隔超過40年，形成重要的對照性文本。本文希望藉兩書背後隱藏性視野的對比，一方面以此檢討漢人民間信仰研究理論觀點上的變化，一方面也藉此凸顯漢人地方村落宗教場域所曾經歷過的劇烈變遷。

1960年代的臺灣農村社會，處在國民黨威權時代，農業是當時最主要的生產型態。和諧與整合，不論在現實或是象徵層次，都是一個具有正當性的社會權力之運作與表現形式。在這樣的表象下，結構主義的詮釋框架，對於臺灣鄉村社會的生產與再生產，確實具有很高的解釋力。David Jordan理解漢人民間信仰的方式類似於結構主義，並強調象徵系統的社會功能，本文稱此為「象徵功能論」，確實有助於我們理解一個相對穩定平衡的漢人村落。

40年來，保安村已歷經劇烈變化，村民大眾共有的核心象徵概念也許並未改變，但相關概念所能發生的效果，在範圍與強度上都大大減弱了。還有，過去各類資本高度重疊與未分化的狀況也有所改變。不過另一方面，農村的象徵系統和相關實踐活動，在新的情境裡，相對於都市的各類活動，卻更能夠創造出永續性象徵資本相對稀少且關鍵性的來源，對比於Jordan的解釋框架，我們嘗試用「象徵資本動員論」來解釋今日臺灣農村的民間信仰活動，而Bourdieu的某些關鍵概念，也被本文引用為可加以參考的反思工具。

最後，有兩個相當關鍵而且是彼此密切相關的問題還有待進一步釐清，一個是關於變遷的原因，一個是關於兩個模型間的相互關係。本文在此對這兩個問題完全沒有觸及，³⁶但希望未來能收集到更多資料以做更細節性的討論，在此願意先做一些初步的臆測。

第一、Jordan的象徵功能論和我所提出的象徵資本動員論，顯示出社會變遷所產生的結果。這個變遷的原因何在？除了外來因素以外，是否民

36 感謝其中一位審查人對本文所提出的這兩點質詢。

間宗教場域本身也有其內部發生變遷的內因？在Jordan的想法中他認為：

這一套信仰系統或許會被削弱，為外力——也就是西化、科學、政治上的偏執等等——所削弱，這些外力認為：這些鬼與神明並不存在（或者說神是一個基督徒），還有：這些神明的事情可能都是自我暗示所產生的幻想等。但是就這個系統的本身而言，它不會因為自己本身的內在不一致，或是因為它的無法處理漢人社會生活的內在問題而被削弱。而這一點之所以會成立，是因為這個系統有著高度的彈性，而且它能夠與變遷中的漢人社會生活（緩慢的社會變遷並無法將漢人的生活整個翻轉過來）亦步亦趨地緊緊跟隨在一起。³⁷

換句話說，Jordan認為，漢人民間信仰象徵系統本身不太可能有所改變，但是它發揮功能的重要性和不可替代性卻有可能逐漸被削弱或被替代，而且這主要是出於外在（西化、科學主義興起、政治力改變等）的原因。

筆者也認為，本文所提出的解釋模型的變遷，主要是外在原因，而這些外在原因，Jordan並未深究，而我們要說，在本文的脈絡裡（多元象徵資本的興起與競爭），這些原因，至少來自於三方面：1.現代國家出現所造成的中央與地方村落關係的改變（削弱了地方的自主性，間接削弱了傳統象徵結構的應用範圍）；2.現代政治動員水平的提高（打破了象徵資本為少數人所壟斷的情形）；3.工業化與都市化一方面產生農村經濟生活的邊陲化，但卻也奇妙地創造了鄉村象徵資本的復甦化（鄉村被視為是保存了「地方性」的最後淨土）。

第二、兩個模型（象徵功能論和象徵資本動員論）都以象徵作為核心，但前者的「象徵」相對穩定且對行動者有某種內化性的影響，後者的「象徵」則變成行動者自覺性地去操弄的符號。但是，兩個模型內又有文化定義類似的象徵符號（陰陽、神鬼祖先、公共性等），那麼，兩個模型間是完全不相容嗎？二者間的關係又是什麼？象徵發揮社會功能的過程，在象徵動員的歷程裡難道已完全不存在嗎？其實這個問題也就是：當象徵被「資本化」，儀式實踐對於行動者來說，到底已具有什麼樣的意義呢？

37 丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》，頁247。

行動者的儀式實踐到底真是爲了取悅神或防範鬼？還是爲了展演給他人看以換取其他資源的策略性的行動呢？然而若純粹只爲了換取其他資源，行動者還會覺得這種行動是有效的行動嗎（若展演者不相信真的有神鬼，這種展演還能在集體情境中具有影響力嗎？）？

簡言之，筆者認爲，在漢人的生活世界，象徵功能的歷程，仍是一個無所不在的生活世界的核心，新出現的象徵資本動員過程，包含了個人或團體能動性的大幅提高、資本的高度流動，和儀式意義的多重脈絡化，但它也確實會侵擾到傳統世界觀的說服力（爲祭拜而祭拜的單純性受到侵擾），但是講到根本處，它仍要以傳統的世界觀（祭拜神鬼祖先、陰陽與社會秩序的調整等）爲基礎（若無此共同信仰，將完全沒有可動員的基礎）。兩種模型運作間，處在一種既競爭（資源的競爭）又相互依賴（彼此的「可信性」〔plausibility〕相互依賴）的微妙辯證關係中，或許更多的實證資料（地方情境中，宗教儀式實踐多重脈絡的矛盾、交會與協調等），將能有助於本議題進一步的澄清與說明。

總之，保安村地方菁英領導型態的變遷與轉化過程，是本文主要的考察對象，相關資料有助於呈現地方層次行動場域的轉變，以及結構與個人能動性之間的各種複雜關係，並能凸顯本文的理論性重點。不過，有關議題（村落層次宗教場域的時代變遷）的資料呈現，本文還是相當局部，相關的理論性討論仍有待開發，本文作爲一個初步的探索，希望能產生一定程度的啓發性，並能激起後續研究者更多的關注與討論。

參考書目

一、近人論著

- 丁仁傑，《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》，臺北：聯經出版公司，2009。
- 丁仁傑，〈災難的降臨與禳除：地方性社區脈絡中的改運與煮油淨宅，保安村的例子〉，《臺灣宗教研究》，11: 1（臺北：2012），頁150-180。
- 丁仁傑，《重訪保安村——漢人民間信仰的社會學研究》，臺北：聯經出版公司，2013。
- 李淑玲，〈西港鄉聚落的拓墾與開發之研究〉，臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2005。
- 若林正丈著，洪金珠、許佩賢譯，《臺灣：分裂國家與民主化》，臺北：月旦出版社，1994〔1992〕。
- 宮留記，《資本：社會實踐工具——布爾迪厄的資本理論》，河南：河南大學出版社，2010。
- 陳延輝、蕭晉源，〈戰後臺南縣政府政黨輪替原因之探討：以1993年縣長選舉為例〉，收錄於臺灣地方政治變遷研討會編輯委員會主編，《臺灣地方政治變遷：第一屆「臺灣地方政治變遷」國際學術研討會論文集》，臺北市：國立臺灣師範大學政治學研究所，2003，頁143-188。
- 陳延輝、蕭晉源，《臺南縣派系興起與政黨政治的確立》，臺北：秀威資訊科技，2005。
- 陳明通，《派系政治與臺灣政治變遷》，臺北：月旦出版社，1995。
- Baity, Philip. *Religion in a Chinese Town*. Taipei, Taiwan, R.O.C.: The Orient Cultural Service, 1975.
- Blake, C. Fred. *Burning Money: The Material Spirit of the Chinese Lifeworld*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.
- Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital" in Richardson, J.G. ed., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. trans. by Nice, R. New York: Greenwood Press, 1986, pp. 241-258.
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. trans. by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Bourdieu, Pierre. "Genesis and Structure of the Religious Field," trans. by Jenny B. Burnside, Craig Calhoun and Leah Florence. *Comparative Social Research*, 13 (1991), pp. 1-44.
- Bourdieu, Pierre and Loic J.D. Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- DiMaggio, Paul. "Review Essay: On Pierre Bourdieu," *American Journal of*

- Sociology*, 84: 6 (1979), pp. 1460-1474.
- Feuchtwang, Stephan. "Domestic and Communal Worship in Taiwan," in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 105-130.
- Freedman, Maurice. "On the Sociological Study of Chinese Religion in Religion and Ritual in Chinese Society," in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 19-42.
- Hatch, Mary Jo. *Organization Theory: Modern, Symbolic, and Postmodern Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Jordan, David K. *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press, 1972. (中譯本：丁仁傑譯，〈神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰〉，臺北：聯經出版公司，2012。)
- Pfeffer, Jeffrey and Salancik, Gerald R. *The External Control of Organizations: A Resource Dependence Perspective*. New York: Harper & Row, 1976.
- Rey, Terry. *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox, 2007.
- Sangren, P. Steven. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University, 1987.
- Sangren, P. Steven. *Chinese Sociologies: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. New Brunswick, N.J.: The Athlone Press, 2000 (中譯本：丁仁傑，〈漢人的社會邏輯：對於社會再生產過程中異化角色的人類學解釋〉，臺北：中央研究院民族學研究所，2012。)
- Weller, Robert P. *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press, 1987.
- Wolf, Arthur P. "Introduction," in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 1-18.
- Wolf, Arthur P. "Gods, Ghosts, and Ancestors," in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 131-182. (中譯本：張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，《思與言》，35: 3 (臺北，1997)，頁233-292。)

From Symbolic Function Theory to Symbolic Capital Mobilization Theory: Changes in the Religious Setting of Tainan's Bao'an Village

Jen-chieh Ting

Research Fellow, Institute of Ethnology,
Academia Sinica

Abstract

Anthropologist David Jordan studied Tainan's Bao'an village, while the author of the present study reexamined the same village; the two works were separated by approximately forty years. In comparing these two studies, is it possible that historical circumstances drove the authors to employ different conceptual frameworks? Jordan uses a symbolic function viewpoint to emphasize the enduring balance between the symbolic and social worlds. Using data regarding changes in local authority, I try to show how this oligarchical system evolved in Bao'an. Agricultural production is no longer the main source of capital accumulation in the village, and the one party political system has changed. Now, people migrate to metropolitan areas to accumulate more wealth, and then return to the village to gain symbolic capital. Local autonomy has also been invaded by the new local administration. In sum, the symbolic system may not have changed greatly, yet the agents have new positions to play within the traditional symbolic system. As the traditional symbolic system now gains the features of "criticality" and "scarcity," people may accumulate symbolic capital more easily by attending traditional religious activities. Thus, in this paper, I use a symbolic capital mobilization model to examine Bao'an in contemporary Taiwan and discuss theoretical implications for religious change in Taiwanese local villages.

Keywords: revisited research, religious setting, resource mobilization, social change, symbolic capital

