

象徵資本、宗教場域與村落的地方自主性——臺南西港保安村的例子*

丁仁傑

摘要

漢人的地方社會，有其一定程度的地方自主性，這個自主性，在帝國時期和當代民族國家格局下，會有形式與程度上的不同。不過，在不同格局中，總能讓地方宗教活動，以不同方式，在一定程度上具有表現地方主體性、正當性與統合性，和彰顯地方菁英領導權威的作用。這接著，會創造出地方宗教實踐能與象徵資本間做轉換的可能性。不過，在不同格局中，宗教實踐和象徵資本間的轉換形式和轉換率是有不同的，對於這個轉換形式和轉換率的討論，也幫助我們呈現出不同格局中的地方頭人，其權威展現與擴散格局上的不同。本文即以臺南西港鄉保安村（假名）的村落領導型態變遷為例，試圖就以上議題，提出歷史考察與社會學分析。40年前西方人類學家 David Jordan，曾就西港鄉保安村的村落政治與民間信仰型態有所報導，在他的筆下，保安村的地方領導型態是寡頭菁英制，生活世界則是以追求圓滿與平安為主。圓滿與平安背後帶有超自然的象徵意義，而整個村落則在超自然與社會生活的平衡中，展現出一種動態性的和諧與統合。40年後的保安村，單姓村裡的和諧性已經大受衝擊，村落的農業生產比重大大減弱，村民的認同由派系認同轉變為政黨認同，地方民

代與鄉長選舉制度已經取消，地方宗教活動則成為國家文化資產裡的一部分，並也開始有大量商業資本介入。本文即在這種演變趨勢的背景中，特別挑出村中領導型態的變遷及各時期地方頭人的生平事蹟為考察重點，試圖藉這些材料來呈現出臺灣地方社會的宗教與文化變遷。

本文分四個時期討論保安村的領導型態變遷：一、1900年至1953年，在地地主家族的直接領導時期；二、1953年至1978年，寡頭控制與協商時期；三、1978年至1993年，村落的分裂與地方反抗性頭人的誕生；四、1993年至今，全面性政黨政治時代的到來。本文的結論，呈現出地方象徵資本場域在現代國家體系裡的性質上的變化，本文也指出，地方村落層次的自主性，已由內斂且具有局部自主性的空間型態，演變為自主性相對變弱，各類資本相對匱乏與分離，並具有高度跨越性與流動性，但卻仍能在宗教層面衍生或創造出永續性象徵資本的空間型態。

關鍵詞：象徵資本、宗教場域、地方菁英、地方派系、地方自主性。

* 感謝匿名審查人所提供的寶貴修改意見。感謝本文初稿在不同研討會上發表時，評論人林美容教授與林本炫教授的細心指正及建議，及當時多位與會者所提供的意見與批評，有助於本文後續的修改，當然本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

壹、前言

漢人的地方社會，有其一定程度的地方自主性，這個自主性，在帝國時期和當代民族國家格局下，會有形式與程度上的不同。不過，在不同格局中，總能讓地方宗教活動，以不同方式，在一定程度上具有表現地方主體性、正當性與統合性，和彰顯地方菁英領導權威的作用。這接著，會創造出地方宗教實踐能與象徵資本（地方社會所具有的一種能賦予特定人或特定對象某種公眾所承認的正當性的文化感知形式）間做轉換的可能性。不過，在不同格局中，宗教實踐和象徵資本間的轉換形式和轉換率是有不同的，對於這個轉換形式和轉換率的討論，也幫助我們呈現出不同格局中的地方頭人，其權威展現與擴散格局上的不同。本文的目的，就是在透過臺南西港鄉保安村近百年來地方頭人發展史的貫時性資料，試圖呈現以上這些面向之間的複雜連動關係，也有助於我們更具體化幾個關鍵變項或概念（地方自主性、宗教實踐、象徵資本、地方頭人領導型態等）背後的歷史意涵、社會脈絡與彼此間緊密的相互定義性。簡言之，本文也就是以歷史材料，來對於地方社會不同政治格局下的一組「非線性方程式」（各變項間的轉換關係是會隨著不同歷史條件而改變的）所做的初步探索。

本文透過田野中所蒐集到的有關於地方村落領導型態變遷的資料，試圖將地方自主性、地方領導型態及地方宗教活動等之間的複雜關係進一步加以概念化。而在連結這些具體項目之間的關係時，「象徵資本」是我特別提出來，以利於說明各項目之間的轉換或連繫較為抽象性的概念建構。「象徵資本」是指他人對某人所擁有的各類資本的承

認，也就是社會賦予個人認可和正當性的具有文化意義的形式，這不僅會隨著時間改變，也很難量化性地加以指標化，不過，經由這個抽象性概念的建構，或許可以讓我們更容易去說明在不同時空中，地方自主性、地方領導型態和地方宗教活動之間的關係。

除了象徵資本以外，在定義上，我們還要先有所說明的是幾個本文中會用到的概念：宗教資本：是指對於宗教知識或儀式嫺熟的程度，或是指一個人在宗教組織中位置的高低；地方政治資本：在地方村落層次，經由正式或非正式位置，所展現出來的政治能力和影響力；超地方政治資本：在超越地方村落層次，經由正式或非正式位置，所展現出來的政治能力和影響力，通常是指國家層級的民代或官員等所展現出來的能力與影響力。我們在結論中將說明：象徵資本和宗教資本間，在不同情況下，兩種資本間或者是緊密連結，或是有不同程度的可轉換性；進一步的，這兩者又都可能與地方政治資本（詳後）或超地方政治資本（詳後）間產生進一步的關係。

象徵資本與宗教資本在不同地方自主性的狀態中，具有不同的關係模式，而這種不同關係模式，也反映了不同時期地方頭人的權力基礎，和其權威展現與擴散的格局。本文的目的，即在以臺灣西南部一個村落的百年歷史演變，來呈現與討論前述主旨。在討論之先，我們先繞個圈子，由美國小鎮的民主政治經驗來開啓本文，因為美國小鎮民主的例子，會是形成本文概念架構的一個對比性的案例。此處先呈現這個例子，後面則再依序進入本文的主要經驗資料與概念架構。

民主政治的基礎，除了制度層面，還需要奠基在一種

日常生活中的政治經驗。Tocqueville 在探討美國民主政治史時，¹ 曾將美國地方社會自我管理的經驗對比於法國，其中讓他印象最深刻的是，在美國新英格蘭地區典型的那些約有 2,000 人到 3,000 人規模的小鎮裡，幾乎是每一個鎮民都熱烈的參與著地方決策的討論，而且透過選舉選出的地方小鎮的官員和民意代表，一個小鎮就約有 20 人。經過年年改選，累積的這些地方菁英，成為美國人才培育的溫床，也是全民政治素養的一個基礎。²

Tocqueville 說，³ 在法國，即使政府為百姓提供了許多服務，但人民享受這些服務就如同房客一樣。在美國，則人們對其居住的環境，以擁有者自居。住在小鎮裡所擁有的市民權和參與，讓一般市民覺得他們自己是一個地方的擁有者。

簡言之，在美國，小鎮是一個可以對「直接民主」加以直接實習的場所，人民在這個場所裡，學習到如何表達意見和協調利益，並能夠熱烈參與在公眾事務當中；而這個場所裡所產生的地方政治人物，也是更高層次政治菁英的培育所。Tocqueville 說：「小鎮之於自由的重要性，就如同學校之於科學的重要性。」也就是說，⁴ 如果一個國家

¹ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

² 關於美國地方小鎮與民主社會的關係，Tocqueville 相關論述主要出現於《美國的民主》(Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*. by Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop. Chicago: University of Chicago Press, 2000 [1835/1840]) 一書，v. 1, pt. 1, chap. 5, pp. 56-93；v. 2, pt. 2, chap. 5, pp. 651-666.

³ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, pp. 63-65.

⁴ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, pp. 57-58.

沒有富有活力的地方政府，人民將不能保持其權力上的自主性和獨立性，一個社會的民主自由也就無由達成。

在《美國的民主》一書中，曾有這樣一段相當理想性的描述：⁵

在一個把人民的主權擺在第一位的國家裡，在國家政府中，每一個個人間，形成了一個具有的同樣比重的主權，並且也以同樣的程度參與在其中。每一個人會被認定，他與其他每一個人一樣都是已被啟蒙，而且是正直的和強大的。

不過，另一方面來看，就實際的情形而言，Tocqueville 也很清楚地指出來，這種所謂「直接民主」或「地方性的民主」，它仍是非常的脆弱和不易維繫的，⁶因為這個小鎮的民主，他們必須經常要和上層的政府相交涉，甚至於還需要服從於由上而下訂定的法律，並且也在財政上受到上層政府高度的控制。其實，近代政治學有所謂「無財源提供之強制責任」（Unfunded mandates）這個名詞，⁷更是說明了地方直接民主的困難。

當然，如同 Tocqueville 所指出的，民主經驗的形成，有賴於歷史的傳統，美國社會的形成，本來就是由地方政府先開始，而再逐層往上形成郡、州與國家的，這種歷史經驗所形成的民主素養，或許也不是那麼容易的能夠轉移到其他地方。

⁵ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 61.

⁶ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 57.

⁷ 指中央訂定的政策，地方財源卻要支持相關的費用，這個問題在美國政治場域一直是一個廣受討論的憲政層次問題。

不論如何，在前述的討論背景之下，由地方的自主性與民主經驗着手，我想把本文的焦點放在臺灣地方社會，並將由地方頭人與領導型態的變遷，以及宗教象徵秩序建構與民間象徵資本建構等的分析角度，來思考有關議題。相關的論旨到本文結論時會更加清楚。

以時間向度來說，臺灣的鄉村社會，由傳統帝國到殖民統治，再由政黨控制到當代多元化社會，民主社會顯然歷經了重重的奮鬥、啓蒙與落實，然而就基層社會來說，地方性的民主經驗，到底曾歷經一種什麼樣的轉變呢？地方鄉鎮的自主性，⁸ 它的性質到底曾發生了什麼變化？地方頭人的產生與領導方式，以及它與上層政府的互動，或是它在地方政治決策裡所扮演的角色等？這些面向是地方民主政治的一個縮影，也是影響和決定市民社會性質的各種關鍵性的因素。在臺灣長時間的時代變遷中，這些面向曾歷經了什麼樣的變化呢？

後面，我們將以一個小鎮的田野民族誌為基礎來思考有關議題。一個小鎮的故事，雖然只能反映出相當局度性的畫面，但背後仍潛藏著種種理論和歷史意義上的啓發性，值得我們加以省思。

⁸ 所謂地方的自主性，是指在國在國家與地方村落的關係中，地方村落仍可自行處理地方事務的權力。通常它包含兩個層面，豁免權 (immunity) 和創制權 (initiative)，前者指地方能夠免於來自更高國家權力的監管而自行運作的權力；後者指地方對於居民的行為有自行立法和加以規範的權力，參考 Gordon Clark, "A Theory of Local Autonomy," *Annals of the Association of American Geographers*, 74:2 (1984).

貳、象徵資本的概念

爲了幫助本研究的分析與討論，我們將借用 Bourdieu 的象徵資本和場域等概念。此處，不擬進入過於細節性的說明，但幾個有助於達成本文相關分析的概念將會被討論的較爲深入。而我之所以會以 Bourdieu 的有關概念爲分析工具，並不表示我完全贊同 Bourdieu 的理論立場和學術藍圖，而是在於其所提供的幾個概念，確實相當有助於呈現本文田野民族誌背後地方菁英領導型態與地方自主性變遷等面向中的複雜環節，相關議題會隨著本文的開展而得到進一步的說明。

Bourdieu 的理論資源

Bourdieu 的基本理論立場，在於想要打破客觀主義與主觀主義，或是說結構與能動者之間的二元對立的立足點。爲了達到此目的，Bourdieu 曾提出各種概念幫助我們理解個人能動性與社會結構之間的辯證性關係，如場域（field）、資本（capital）、慣習（habitus）等等。⁹

Bourdieu 說，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

⁹ Bourdieu 認爲自己的學說可以被稱之爲是「源生性的結構主義」（genetic structuralism），見 Pierre Bourdieu, and Loic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 5，事實上，這個概念最早應是來自於文化理論者 Lucien Goldmann（Goldmann, Lucien, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*. trans. by Philip Thody. New York: The Humanities Press, 1964）他認爲結構主義裡的思維性結構，應該要放在其生成的歷史過程裡來加以理解。Bourdieu 的用法和 Goldmann 原來的用法雖不完全相同，但基本精神大致上是類似。

在某種權力（或資本）（資本的概念詳後）形式間的位置背後的歷史性關係所構成。¹⁰ 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。¹¹

而個人為什麼會對各類不同社會形式的資本會去追求，則可以透過「慣習」（habitus）這個概念來加以說明，「慣習」是社會結構內化在個別行動者的部分，它同時是行動者「知覺的基礎」（matrix of perception），和行動者的性情傾向之所在（seat of positions）。「慣習」，因此是人格和行動決策背後的決定性因素，它並產生了一個人對於社會世界的身體上的、認知上的、和實際操作上的感受。¹²

出於「慣習」，會將人教養或內化成想要去追求各種形式的資本，而一旦追求得到，這種物質上的或是象徵性的資本（作為一種權力或資源的形式），將會進一步決定了一個人在多重權力場域裡面的某一個特定場域裡的「位置」。¹³ 對於社會不平等，透過「慣習」，人們會產生一種知覺，認為這種社會區別，是自然存在的，而不是社會所強制產生的，於是這乃將「社會區別」，完全具體化了在「慣習」裡的認知模式上，這時，也就產生了「象徵性的暴力」（symbolic violence）。社會中的任何手勢、動作、

¹⁰ Pierre Bourdieu and Loic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, p. 16.

¹¹ Pierre Bourdieu and Loic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, p. 97.

¹² Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990), p. 56.

¹³ Terry Rey, *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy* (London: Equinox, 2007), p. 56.

或者宣稱，都會增加了這個構成了「象徵性暴力」的某種「錯誤性的認知」（misrecognition），最後會讓人類社會裡面的宰制性的關係繼續持續下去。¹⁴

資本的形式

因為給予日常生活中的能動者一個更為主動性的角色（出於反對當時主流社會學中 Parson / Durkheim 以來的較為僵硬的結構觀），Bourdieu 曾被學界以實踐理論的建構者來看待，¹⁵ 不過，Bourdieu 對個人行動的理解，不是僅出於理性選擇或對於社會規範的順服，而是鑲嵌在文化或社會場域，並具有身體與慾望本質的一種日常生活實踐。

實踐是有時間序列的累積性的。Bourdieu 提出了一個式子來呈現這幾個概念之間的關係：¹⁶

[（慣習）（資本）] + 場域 = 實踐

[（habitus）（capital）] + field = practice

其大意是表示，個體在生存的客觀結構中，已累積出某種知覺與情感的較為固定的指向性（慣習），這個指向性會導向於各類資本（詳後）的爭取，而它會發生在各類社會位置所構成的互相競爭的社會空間網絡中（也就是「場域」），場域是會隨著不同歷史時空而有變化的，而前述這些元素加起來，說明了實踐的構成。

¹⁴ Terry Rey, *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, p. 56.

¹⁵ Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties," *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1984), pp. 126-166.

¹⁶ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), p. 101.

一些學者曾批評 Bourdieu 所大量使用的「資本」的概念，¹⁷ 有將社會行動過度類比於經濟學邏輯的危險。另有學者則為 Bourdieu 辯護，¹⁸ 認為 Bourdieu 雖套用了「資本」的比喻在各種領域裡，但他並不是用經濟理性的角度來解釋行為，而是試圖以社會學家的眼光，將非經濟因素拉入人類行動多元場域中來理解，這一方面固然應用了經濟模型的思維方式，但內涵已經完全改變，其實這正是對經濟學的激進的修正。

Bourdieu 資本的概念，明顯地來自馬克思，¹⁹ 但他又把其由物質層面擴充到了象徵性的層面。²⁰ 對 Bourdieu 來說，資本作用在交換系統中的社會關係裡，而且可以被應用在所有物件、貨品、和象徵性層面，它呈現在具體社會形構中之值得追尋的稀有或貴重物件當中。²¹ 場域、慣習和資本之間的連結關係密切。特定場域中必須有資本的存在，這

¹⁷ Alain Caillé, “La sociologie de l’intérêt-elle intéressante?” *Sociologie du travail*, 23:3 (1981), pp. 257-274. 及 Favereau, Olivier, “Penser (l’orthodoxie) à partir de Bourdieu. Oul’économie du sociologue,” *Communication au séminaire* (2000).

¹⁸ Erwan Frédéric, “Pierre Bourdieu: Economic Models against Economism,” in D. L. Swartz and V. L. Zolberg eds., *After Bourdieu* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004), pp. 87-101.

¹⁹ 參考 Jon Beasley-Murray, “Value and Capital in Bourdieu and Marx,” in Nicolas Brown and Imre Szeman, eds., *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000), pp. 100-119.

²⁰ Cheleen Mahar, Richard Marker and Chris Wilkes, “The Basic Theoretical Position,” in Richard Marker, Cheleen Mahar and Chris Wilkes, eds., *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory* (New York: St. Martin’s Press, 1990), p. 13.

²¹ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 178.

個場域的存在才會有意義，資本的價值則取決於慣習的社會與文化特性，場域則是被有經濟基礎的客觀權力關係所限定的。²²

回顧 Bourdieu 的相關討論，DiMaggio 指出，²³ 人類的行動在於累積和壟斷不同形式的資本，不同於傳統定義資本的方式，資本不只存在於經濟層面。在 Bourdieu 討論的脈絡裡，「資本，可以被定義為一個人或一個位置的，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。」²⁴ Bourdieu 在他已成經典的文章〈資本的形式〉中，指出：²⁵

社會世界是一個累積出來的歷史，如果不把它化約成行動者（被當作是可替換的粒子）之間不斷發生的機械性平衡之非連續性的段落，我們就必須要再引入資本的概念，以及和此相伴隨的、累積的概念和累積出來的效果。資本是被積累出來的勞動（在它物質性的形式，或是它的身體化的體現的形式裡），當它被能動者或是群體性能動者所挪用在一個私人性的，也就是獨占性的形式上時，能夠使

²² Cheleen Mahar, Richard Marker and Chris Wilkes, "The Basic Theoretical Position," in Richard Marker, Cheleen Mahar and Chris Wilkes, eds., *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, p. 13.

²³ Paul DiMaggio, "Review Essay: On Pierre Bourdieu," *American Journal of Sociology*, 84:6 (1979), p. 1463.

²⁴ Paul DiMaggio, "Review Essay: On Pierre Bourdieu," p. 1463.

²⁵ Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," in Richardson, J. G. ed., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (New York: Green Wood Press, 1986), pp. 241-242.

能動者們在一個具像化或勞力形式裡去挪用社會性的能量。這是一個固有性的力（*vis insita*），一個內含在客觀或主觀結構裡的力量，但它也是一種固有的法則（*lex insita*），社會世界運作規則背後的原理。這構成了社會的遊戲（特別是經濟遊戲），不同於那種計算奇蹟機率發生單純的運氣遊戲，賭博輪盤，在短時間內得到的機會去贏很多錢，然後可以立刻改變一個人的社會地位，而之前所贏得的，可以馬上在下一輪下注或輸掉，這個圖像反映出完美競爭或完美的運氣遊戲的性質，一個沒有慣性和累積性的世界，沒有遺傳或爭取而來的性質，每一個時刻和之前的時刻相獨立……。資本，在他的客觀性的和身體化的形式裡，需要時間去加以積累，它有潛在地承載能量去產生利益，和再生產出和自己同樣的形式或擴充性的形式，包含了一種在原形式上繼續持續的傾向，他是一種能夠被包含在物件的客觀性的一種力量，因此這造成了不是每一件事情都有同樣的可能性或不可能性。在一個特定時間裡，不同類型或次類型的資本分布的結構，反映出來了社會世界的現在的內在性的結構，也就是內含於這個世界本質的各種限制，它控制了它的運作成為一種較為持續性的方式，也決定了實踐成功的可能性。

如果只引進經濟理論所承認的單一一種形式，而不介紹有關於資本的所有的形式，這是無法說明社會世界的結構與功能的。經濟學理論是圍繞在資本主義的歷史創造中的經濟實踐層面上的定義而發展出來的；它將交換世界化約為商品的交換，它主觀或客觀方面都導向著利益的極大化，也就

是（經濟上的）自利導向，它將其他的交換形式視為是非經濟的，因此認定其中是沒有利潤屬性的。……於是，既有經濟理論裡面，利益（在它嚴格的形式裡），要產生出它的同時，不能不產生出它的反方向的對應的層面，也就是不關心利益。要定義出這種「以追求最大金錢利潤的實踐」，就不能不同時也產生出來了那種沒有目的有關於文化或藝術的實踐及其產物之最終結果，……這個包含了商業關係的科學，當它將私有財產、利潤、薪資勞動等等這些它所要分析的對象的基礎視為理所當然，它甚至於還不夠格被稱作是經濟生產場域的一門科學，而它的狹隘性使它無法構成為有關經濟實踐的一般性科學（這個一般性的科學，會將商業性交換僅視為是所有交換性裡的一種特例而已）。

簡言之，世界不同於單次的賭博，而是具有慣性和累積性的，在一個經過累積的人類社會集體形式裡，創造出來了各類資本（具有累積性的性質）的存在，這個資本還內化在個人的身體上，而且累積成某種客觀性的社會結構。而資本，並不像馬克思主義或經濟理論所說的，只有一種單一的物質或金錢的形式，它還有其他所謂藝術、文化、知識等層面的資本形式，而且其他類資本形式也不見得就是經濟資本形式的反面（例如，沒有功利性）。要全面地探討人類的實踐活動，必須包含各類資本形式的分析，以及它們之間的互動與轉換等層面的分析。

而在〈資本的形式〉一文中，Bourdieu 也區分出來了三種資本的形式，²⁶ 經濟資本：對經濟資源（錢、財物）

²⁶ Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," in Richardson, J. G. ed., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, pp. 243-252.

的擁有；社會資本：社會關係上的資源、關係、影響與扶持的網絡；文化資本：知識的類型、技能、教育、任何一種個人可以讓他在社會上獲得較高地位的優勢等。Bourdieu 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。²⁷ Bourdieu 說：²⁸

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）的轉換來產生資本（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），來區別不同形態的資本。

正如同 Bourdieu 所指出：²⁹

²⁷ Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," in Richardson, J. G. ed., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, pp. 252-255.

²⁸ Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," in Richardson, J. G. ed., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, pp. 253-254.

²⁹ 轉引自宮留記，《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年），頁124。

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。

象徵資本的概念及其應用

前述經常被人提到的這三種資本形式（經濟、文化與社會），最早出現於 Bourdieu 在 1986 撰寫的文章。³⁰ 不過事實上，在 Bourdieu 理論藍圖還不成熟，而還沒有提出過這種三資本的名稱之前，Bourdieu 已經用過「象徵資本」（symbolic capital）的名稱，集中性的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，它比較一般性的概括了與經濟資本不同的其他類資本的屬性。簡言之，象徵資本是相對於金錢算計的資本而論的。而後來，Bourdieu 僅偶爾會回到這個主題上來做討論。不過在 Bourdieu 與 Wacquant 合寫的專著中，Bourdieu 最忠實的詮釋者 Wacquant 曾說，³¹ 象徵資本的觀念是 Bourdieu 所提出過的最複雜的觀點之一，Wacquant 認為，Bourdieu 的全部學說，又可被解讀為不斷努力地探索和

³⁰ Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," in Richardson, J. G. ed., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, pp. 241-258.

³¹ Pierre Bourdieu and Loic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, p. 119.

追求有關於「象徵資本」的各種形式和效應。³²

Bourdieu 說，當我們透過各種感知範疇，³³ 認可上述三種形式的資本（經濟、社會、文化）的各自特定邏輯，而把握了這幾種資本，或者如果我們要說，這是誤認了這些資本占有和累積的任意性也可以，這時我們就可以說，這些資本所採用的形式就是象徵資本。

我認為，象徵資本也就是以一種正當性賦予的方式，以來理解社會既有的，可能只是出於相當任意性而所組成的階層或社會關係。尤其在傳統社會，或許是還沒有認識到，或許是會刻意去拒絕承認現代社會的經濟原則，在這些地方，象徵資本的範疇和可累積性便會相當明顯。

Bourdieu 說：³⁴

〔對阿爾及利亞的農民來說〕，在傳統社會裡，住民並不會去特別區別工作的生產性與非生產性。……因為這些（小勞動）的勞動生產力很低，所以農民必須避免去計算他花上面的時間和份

³² Wacquant 並且在他和 Bourdieu 合著的 *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 119. 指出，在 Pierre Bourdieu 的著作裏，有較為詳盡的關於象徵資本的討論：(1) *Esquisses d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (Geneva: Droz., 1972), pp. 227-243; (2) *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 171-183; (3) *The Logic of Practice* (California: Stanford University Press, 1990), pp. 112-221; (4) *La Noblesse d'Etat: Grands Corps et Grandes* (Paris: Editions de Minuit, 1989), part 5; (5) "Genesis and Structure of the Religious Field," trans. by Jenny B. Burnside, Craig Calhoun and Leah Florence. *Comparative Social Research*, vol. 13 (1991).

³³ Pierre Bourdieu and Loic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, p. 119.

³⁴ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, pp. 117-118.

量，……以來衡量那種工作時期與生產時期（它也是消費時期）間的不成比例性，以保存他在工作本身上的意義；要不然，這會產生一個明顯的矛盾，這會變成一個食物的稀少性很巨大，時間的稀少性卻很小的矛盾。農民的最佳而且是唯一的過生活的方式，是使用他的時間而不去計算它，是去任意處理他不餘匱乏的部分。

……勞動的發現，建築在生產的一般性的基礎之上，也就是說，自然世界的除魅，讓勞動只停留在經濟的面向。當人們不再需要為秩序付出貢品，行動將完全被導向於經濟的目標，金錢開始成為一切事情的度量，這表示能夠創造個人與集體性的錯誤認知之「原初性未分化狀態」自此不在。當一概用金錢利潤來衡量時，最神聖的活動自此相反的成為只是一種象徵，也就是說，如神聖這個字常常代表的，缺少具體的和物質性的效用，如在這個字 *Gratuitous*（無償的）裡面所表達的，既沒有利益也沒有用處。

……在一個拒絕承認關於「經濟」實踐之「客觀事實」——以「純自利性」和自我中心的算計性法則為中心——的經濟體系裡〔譯按：指傳統社會〕，除非是能夠經過一種價值轉換，來讓效率原則被隱蓋起來，「經濟」資本是無法產生作用的。這個否決經濟原則的資本（*denied capital*）就是象徵資本，它被以一種正當性形式來被辨識，而被誤識為是一種資本（一種認可和承認，這是因為人們可因被承認而能得到某種獲利感），且是和宗教資本一起，³⁵ 被認為是這個社會，這個不承認經濟資

³⁵ Bourdieu 之宗教資本的概念，出自他“Genesis and Structure of the Religious Field” 這一篇文章的法文版，後來在 1991 年被譯為英文，參考本文引用書目。

本的社會裡，惟有的累積性的形式。

簡言之，在傳統社會，並不只把具有生產性的勞動當作純經濟上的面向，而是廣泛將生產性與非生產勞動都視為生活意義中的一部分，讓生活的方方面面都產生意義感，不然其居民很難去解釋，除生產以外他大部分閒逛的時間和小勞動的價值，也只有如此才能讓經濟資本的運作繼續持續下去。當時的社會，象徵資本和宗教資本才是公認的具有社會意義的範疇，自我中心的經濟算計則無法公開運作。但當代社會已將此情況加以除魅化了，前述這種情況已不復見。雖然 Bourdieu 並沒有講得很清楚，不過現代經濟活動生產力的大增，以及經濟領域運作邏輯的獨立化，似乎是除魅化歷程背後的歷史動力。

另外，以上引文中要有所補充說明的是，原文中所出現的註釋，是 Bourdieu 唯一的一篇較為完整談論「宗教場域」的文章，³⁶ 該文認為，宗教的主要社會功能，是去正當化社會秩序，以及提供人們在社會秩序中的位置的一個正當化。該文還討論了宗教場域的由其他場域分化出來的歷史過程，也討論了宗教場域內部的分化，在 Bourdieu 討論的脈絡裡，宗教場域和其他場域一樣，為慣習、資本、實踐以及場域所形塑的結構中的競爭所構成。而關於宗教資本的累積，是指宗教語言和素養的熟練的程度，而在有正統教會壟斷的情況下，人們往往要去消費教會生產出來的宗教資本，並以此來源的資本為累積基礎。

學界對 Bourdieu 的應用相當廣，不過筆者並沒有發現在象徵資本這個層面上有太多人加以討論。張小軍曾使用

³⁶ Pierre Bourdieu, "Genesis and Structure of the Religious Field," *Comparative Social Research*, 13 (1991), pp. 1-44.

Bourdieu 象徵資本的概念，來解釋民國時期福建陽村地方社會的發展。³⁷ 在張小軍的用法裡，在其特定的福建陽村的脈絡中，所謂的象徵資本，指的是宗族被一般大眾所感知的形式，而且宗族內部有一種客觀的權力關係，當它以象徵資本的形式存在，它還可以被再生產出新的權力關係，也就是權力的象徵關係傾向於再生產並強化那些建構了社會空間結構的權力關係

張小軍對話的對象是 Duara，Duara 用國家政權內捲化的概念，³⁸ 來理解民國時期國民黨政府在華北農村治理上的失敗。內捲化（involution），是指不能以新的方式來治理，而只能用舊的結構的更加延展和精密化的舊的方式來治理。Duara 認為，與晚清國家政權基本成功地將自己的權威和利益融入文化網絡之中相比，民國時期「現代化」過程中，國家政權完全忽視了文化網絡中的各種資源，於是沒有能有效地利用和發展舊的信仰及權威，當它企圖在文化網絡之外建立新的政治體系，它無法解決現代化國家財政需求過快與傳統農業經濟的發展不相適應的矛盾。³⁹ 張小軍不同意 Duara 的是，根據他的材料發現，關鍵的問題並不是在國家政權結構在基層治理方式的內捲化，因為當時的治理方式，確實已改採了積極的徵稅模式，反而真正的問題在於一種政治文化的內捲化，一個舊的象徵生產體系

³⁷ 張小軍，〈象徵資本的再生產——從陽村宗族論民國基層社會〉，《社會學研究》，第3期（2001年），頁51-62。

³⁸ Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942* (California: Stanford University Press, 1988).

³⁹ Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*, pp. 233-237.

的複製和延伸。如他所述，「權力的文化網絡（社會資本）在民國時期的變化，主要是受象徵資本的再生產制約的。民國的失敗，主要產生自『文化理解』的失敗（包括曲解和誤解），如果歸納為學術概念，則是『象徵資本再生產（reproduction of symbolic capital）』的結果。」

簡言之，透過「象徵資本再生展」的解釋框架，張小軍認為民國時期國家權力侵入基層，權力的更迭，是在舊的觀念和手段下進行的。例如，他們進入村落政治舞臺，並沒有經過新式的民主選舉。縣裡辦保長訓練班，為的是把老的改下去。顯示了國家進入基層的強制性一面，另一方面，新的鄉紳還是通過各種「關係」，藉著社會秩序的轉型而出現，並不是因為他們本身怎樣的新。張小軍認為，從象徵資本再生產的角度來看，對新文化的誤解、曲解和舊政治文化的內捲，才是舊文化網絡破壞後沒有可行替代物，以及新制度、新規範無法建立的關鍵。

此外，同樣是引用 Bourdieu，河合洋尚曾比較兩個廣州附近村落划龍舟儀式裡的象徵資本的面向。⁴⁰ 河合洋尚將市場經濟下的資本，分為經濟資本和象徵資本，前者是指追求經濟利潤的金錢，後者指的是名譽和權益，只是間接的追求經濟利潤，它本身是非金錢的形式。接著，他將那些特別突出旅遊觀光形式，以來爭取觀光客和媒體正面印象的舉動，稱之為「象徵資本化」，而稱那些「刻意保留地方傳統和保存集體土地權或村民權利」的作法為「身體化」。於是根據其田野考察所得到的結論是：各村落在兩

⁴⁰ 河合洋尚，〈城市景觀再生下的民間儀式：廣州划龍舟儀式的象徵資本化〉，「中國宗教人類學的回顧與前瞻研討會」，發表於廣州中山大學，2010年。

個面向上會各有不同比重的強調，雖然開始強調觀光資源的轉化（「象徵資本化」的發生），但也還是會強調傳統儀式中不能妥協更改的部分，而結果是，「象徵資本化」與「身體化」二者並不是對立的，而有可能並存在一起。

叁、保安村農村菁英領導型態的變遷

現在，我要開始鋪陳本文分析主要的材料依據，臺灣南部一個小村落保安村，近一百年來菁英領導型態的變遷與轉化。⁴¹敘述的方式，會以村中領導人物的事蹟為線索，但實際引導村落故事的主軸，是村落集體決策與主體性構成的一個形態上的變化。⁴²

⁴¹ 保安村是一個假名，本文所出現的人物，除已具有全國性知名度的政治人物外，其餘一概以假名出現。

⁴² 地方社會裡的權力領導型態，也經常是社會學或人類學社區研究裡出現的主題。王銘銘（《溪村家族：社區史、儀式與地方政治》（貴陽：貴州人民出版社，2004年），頁153-159）稱：漢人地方儀式領導人為「民間權威」（popular authorities），而認為這種權威特點與 Weber 在 *The Theory of Social and Economic Organization* (1947) 一書中所講的科層化的權威有很大區別。他們的權威不是來自官方的任命，而是來自傳統文化的規範及對「能人」的形象建造。換言之，傳統文化賦予他們社區的「同意權力」和「教化權力」，使他們為了社區利益施展各種政治的本領。而有關於這個議題的幾種代表性的說法：1. 費孝通的三分法，地方權力運作可見的方式有「橫暴權力」、「同意權力」和「教化權力」三種。「橫暴權力」指利用暴力進行自上而下的、不民主的威嚇統治；「同意權力」指在社會中經由默許、契約、退讓而形成的力量；「教化權力」指通過文化的傳承和傳統的限制所造成的力量和社會支配。費孝通指出，中國傳統的農業經濟所生產的，不足以提供橫暴型政治權力所需要的大量資源，因此封建帝王通常採用「無為而治」來「平天下」，讓鄉土社會自己用社區的契約和教化進行社會平衡，從而造成農村社會「長老統治」的局面（費孝通，《鄉土中國》（北京：三聯書店，1985年），頁60-70）。2. Richard Madsen 在 *Morality and Power in a Chinese*

西港鄉保安村是臺灣南部一個典型的單姓農村，1966 年時人口為 1,669 人，郭姓占全體居民 72.3%。2008 年時人口為 1,245 人，郭姓占全體居民 57.2%。主要農作物以稻米、甘蔗、玉米、甘藷、胡麻等為主。2010 年時，大約有 30% 的專業農戶，每戶農地平均約 0.82 公頃。保安村曾是人類學家 David Jordan 在 1960 年代末期來臺長期從事田野研究的地點，以此地點寫成的民族誌，成為漢人民間信仰研究的經典之作。筆者則在 2008-2011 年之間，對該地點進行重訪，出版了後續重訪性質的相關研究。有關於這個村子更為細節性的描述，參考 Jordan 和丁仁傑的文章。⁴³ 不

Village (1984) 一書中的「毛時期與後毛時期」中國鄉村研究指出，中國鄉村社會裡有三種領導人格：「暴君型」(local emperor)、「道德革命型」(Moralistic revolutionaries)、「實用技術型」(Pragmatic technocrat)。他研究的廣東「陳村」中，這三種人格在 1949 年之後就一直並存於中國鄉村，而以「道德型」加部分的「實用取向」成為改革以後的民間信任的主流。3. Feuchtwang & Wang 在 *Grassroots Charisma: Four Local Leaders in China* (2001) 一書中的研究，和王銘銘〈民間權威、生活史與群體動力〉一文的研究，將時間向度納入了考量，以臺灣日治世代到光復初年對石碇山街村最有貢獻一位地方權威，說明了現代國家無法取代地方頭人的角色，而地方的「自然權威」，以特殊人品，巧妙地運用特定的信仰一象徵體系把人生的悲喜劇聯繫起來，並在地方上起著公正和權力平衡性的作用。此處，本文也以保安村中的人物為例，說明了地方權威型態的變遷，但我們的重點比較擺在國家與派系環境變遷下相應的地方領導型態的變遷，而不在於找出地方上固定而永恆性的鄉村領導模式。另外，本文嘗試以象徵資本的概念去探討地方菁英領導型態的內容，也是既有研究所不曾做過的。王銘銘，〈溪村家族：社區史、儀式與地方政治〉（貴陽：貴州人民出版社，2004 年），頁 153-159。王銘銘，〈民間權威、生活史與群體動力〉，收入：王銘銘、王斯福主編，〈鄉土社會的秩序、公正與權威〉（北京：中國政法大學出版社，1997 年），頁 258-313。費孝通，〈鄉土中國〉，頁 60-70。

⁴³ David K. Jordan, *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 年）。

過，之前 Jordan 和筆者都還是以民間信仰為考察主題，尚未涉及到漢人村落領導型態與象徵資本等方面的議題。

保安村村落菁英長老型態的變化，一方面是臺灣鄉村地主階級的變化，一方面也是臺灣派系與政黨政治操作方式的一個變化，階段性的轉折，雖受內外政治經濟環境變遷的影響，但和村內產生糾紛的事件與領導人物的性格特質等，往往有著密不可分的關係。我們將以歷史時期的變化，分幾個段落來鋪陳保安村這一方面的變化與發展。

一、日治時代到光復初期（1900-1953）： 在地地主家族的直接領導

在日治時代，保正隸屬於警察單位，是無給職。保安村當時分為頂、下兩保，而日治末期擔任頂保和下保較久的保正，都是村內的大地主：頂保為郭長恩，下保為郭遠東。⁴⁴

郭長恩（1882-1955）：保安村的郭氏有多個來源，⁴⁵有一個主要來源是郭八房（共有八支），大約乾隆中葉 1770 年左右，郭八房的三房子孫先到保安村開墾。郭長恩生於清光緒 8 年（1882）。他祖父郭頂時已是村內的大地

⁴⁴ 黃明雅，《南瀛大地主誌（北門區卷）》一書，曾報導過北門地區的大地主，郭長恩與郭遠東均在報導之列，顯示保安村這兩位日治時期的保正，確實是屬於地方上有名氣的地主階級。黃明雅，《南瀛大地主誌（北門區卷）》（臺南：臺南縣政府，2009 年），頁 141-166。

⁴⁵ 一部分來自於竹林村的郭八房，另外則有來自西港鄉中社、安定鄉官寮、學甲鎮等不同來源，更詳細的說明，參考 Jordan, *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》，頁 21。）

主。郭長恩三兄弟光復前未分家，家族農地數十甲，大部分租放給佃農，家中也有請長工。

郭長恩排行老大，除擔任保正外，他還擔任保甲書記。（保甲書記是有給職，協助西港莊各類政令宣導與衛生保健）。從日大正9年（1920）到日昭和8年（1933）郭長恩一直擔任西港庄協議會員（類似後來的鄉民代表），此外他也擔任製糖會社的原料委員。

比較特殊的是，郭長恩是齋教龍華派的修行人，也是現今西港鄉信和禪寺的創始人之一。他先在佳里含寮參加聚會，後來教派分裂，他和一些信眾分出而另在西港市區成立了信和堂（1927年），信和堂今日稱信和禪寺，是目前西港鄉最大也最著名的地方型佛寺。郭長恩經常到信和堂長住，據後人說他一生常常救濟窮困家庭，喪家沒錢下葬時，也會出面幫忙，並招集同修為人助念。

郭長恩的兒子郭水波，擔任過一屆村長和原料委員職務，並擔任過西港鄉公所民政科長，多次西港鄉政界人士邀請郭水波出來選鄉長，⁴⁶但他個人沒有意願。郭長恩的孫子郭光輝（詳後），則是後來在1990年到2006年的16年間，擔任過四屆村長。⁴⁷

郭遠東（1896-1976）：屬於來自安定鄉官寮的郭氏。郭遠東的爸爸郭文，是擁有七十甲土地的大地主。郭文有兩位老婆，大老婆協助在保安村負責農田管理事務，二老婆在臺南市經營銀樓。郭文土地大部分租放給佃農。兩位同父異母的兒子，哥哥郭遠東，弟弟郭遠威。遠威是西港著名仕

⁴⁶ 這個訊息來自於 B6 的口訪資料。

⁴⁷ 郭長恩的資料主要來自黃明雅，《南瀛大地主誌（北門區卷）》，頁141-148，和 B5 與 B6 的口訪。

紳，曾擔任西港庄助役（相當於現今鄉公所秘書），並是西港庄「市街改正」（日治時代的都市計畫）的重要推手。

郭遠東漢學私塾出身，曾擔任農會組合理事。郭遠東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，但平日主要還是在村中活動，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。

令人傳頌的佳話是，日本在皇民化末期的「神佛昇天」運動中，郭遠東冒著身家危險，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臺時所留下的神像，前者後來移樽到了西港慶安宮，後者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。⁴⁸

同住村內郭遠東的遠親**郭遠志（1897-1979）**，在日治時代末期也擔任過兩屆保正，但個性比較溫和，比較有讀書人的性格。

以上所提到的這三位村中長老，在耕者有其田政策頒布（1953年）以前，都屬於大地主的家族，他們雖也務農，但絕不是普通的農夫，因為他們的生活比一般農民要複雜得多。他們的社會地位與政治角色和宗教角色相互強化，在地方社會農村中，維持了一種優勢的地位，而這個優勢地位和其背後家族所擁有的土地與財產等，都是相互連結在一起的。

⁴⁸ 郭遠東的資料主要來自黃明雅，《南瀛大地主誌（北門區卷）》，頁149-158，和C1的口訪。榴陽王的資料，參考丁仁傑，《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，2003年），頁137-140。

二、土地改革後的村落菁英集團（1953-1978）：寡頭控制與協商下的地方民主

土地改革後，地主家族力量被大幅削減，在本鄉的土地基礎變得相對薄弱，固定的土地資本也被大幅轉化為流動性的商業資本。隨著臺灣都市化與工業化，許多地主家庭子弟紛紛遷出向外發展。

不過，地主家族仍在某個程度上控制著村內菁英的選拔。村內菁英雖然不見得派出自己家的子弟來擔任公職，但村中仍是由少數精英集團所掌控。每次選舉總是由幾個家族中的長老，來挑選村中能力較強的年輕人來擔任候選人。

村長選舉制度雖然是開放性的自由競選，但實際上每次選舉幾乎都是長老協議下的同額競選。這裡有內外兩方面的因素。內部因素，當時村民普遍知識與教育程度不足，任何事情還都是有長老們出面對外處理，雖然經過土地改革，但是頭人與一般村民之間的差距仍然很大，頭人政治的基本治理結構並沒有改變。⁴⁹

另外一個重要外在因素：威權政府掌控下地方派系的影響。臺南西港自光復以後，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：⁵⁰「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

⁴⁹ 訪談稿 B7。

⁵⁰ 陳明通，《派系政治與臺灣政治變遷》（臺北：月旦出版社，1995年），頁150。

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。」這其中的一種做法是所謂「雙派系主義」⁵¹：對存有地方勢力的縣市，扶植至少有兩個以上的派系，以收權力平衡之效，使利於黨中央的操控。⁵²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。⁵³

在鄉鎮層次，統合在海派底下的西港鄉，內部也有極為劇烈的郭、黃兩派的長期對峙。郭、黃兩派的鬥爭，圍繞在地方選舉席位的爭奪，與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），後來連任輸給郭泰山，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，和西港地區十九世紀末期因土地紛爭所形成的郭黃械鬥的兩邊陣營間，⁵⁴又隱約有著姓氏間之連結或分隔上的連貫性。

⁵¹ 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年）。

⁵² 轉引自陳明通，《派系政治與臺灣政治變遷》，頁152。

⁵³ 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年）。

⁵⁴ 參考David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*；中譯本：丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》。

派系鬥爭中，除了一些人口較多的村落，如後營村兩派人馬各有外，其餘單姓村為主的村落，通常全村會是屬於同一個派系，並且在派系競爭的氛圍中，每一個村子通常會顯得異常團結。⁵⁵

保安村也不例外，在西港，大竹林、保安村與新復村3個郭姓村，向來是郭派的核心集團，本來各村彼此間就多少都有著郭姓的親族關係，又加上派系對峙下的激發，整個村子顯得相當團結。這種團結尤其會表現在選舉上，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，全村百分八十以上幾乎都會圈選派系所指定的那位候選人。

在這種情況下，在村的層次，經過村中長老郭遠東和郭遠志的選找與指定，曾挑選了一位年輕英俊又有頭腦的年輕人郭達擔任村長，⁵⁶而這一做就是30年（1948-1978），也反映了保安村在派系對峙下的相對穩定與一致性的時期。

郭達（1915-1997）：郭達的父親是擁有四、五分農地的小自耕農。郭達本來不務農，年輕時就很有頭腦，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。後來郭達又到高雄旗山從事拆橋業，得了熱病昏迷不醒，家人才將他一路拖回老家，

⁵⁵ 以西港鄉十一個村落來說，竹林村、保安村、新復村、港東村傳統上是屬於郭姓派系色彩較重的村；南海村、檳林村、金沙村、劉厝村是屬於黃姓派系色彩較重的村。後營村與營西村，郭黃兩派之間互有高下波動較大，西港村與慶安村則屬於市街區域，派系色彩比較淡。（得自B6的口訪資料）

⁵⁶ 郭達的資料主要來自B8和C4的口訪。

之後郭達就留在本村。日治時代，郭達在村中私製紅糖販賣，賺了不少錢，後來郭達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，郭達弄到一張肥料生意特許證，專賣生意，讓他賺了不少錢，而郭達一有錢就拿來買地。

郭達年輕時長得帥，且人緣很好，村中長老郭遠志找郭達出來從政，郭達 30 歲時便擔任了一屆鄉民代表，接著郭達就被選為村長，而由 1948 年到 1978 年，郭達連續就任了 30 年村長。郭達擔任村長期間，很會協調事情，全村也很團結。黃郭派系對峙中的郭派，幾次叫郭達出來選議員和鄉長，但是郭達因為不識字，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郭達家開會，保安村郭達家，儼然是郭派的指揮所。

郭達雖擅於協調，但是有時在公共事務上，也會採取較為強制性的態度。選舉時全村的配票是一例；又如用水問題上，蓄水池用水的分配，水塔興建時費用的強制分攤等也是一例。不過，有一件事則沒有成功，當時全村有公厝，擺置全村公共性的神明，主要有廣澤尊王、媽祖、謝府元帥、觀音佛祖等，不過各角頭也仍有各角頭所敬拜的神明（並沒有進入公厝），如張姓拜池府千歲，徐姓拜齊天大聖等，郭達曾試圖說服村民，各角頭祭拜的神像，最好是都能統一充入全村共有的神廟中，將有助於全村的團結，也不致於各姓氏拜各姓氏的，但結果並沒有成功，這也埋下來了後來保安村分裂後全村勢力長期分為兩派的伏筆。

三、分裂對立下反抗性頭人的誕生 (1978-1993)

1960 年代末期，保安村各姓氏在全村的比例如下：⁵⁷

表 1、保安村的姓氏分布

姓氏	家戶的數目	占有所有家戶的百分比
郭	164	72.3
張	14	6.2
黃	11	4.9
徐	11	4.9
林	7	3.1
王	4	1.8
侯	3	1.3
賴	3	1.3
李	2	.9
謝	2	.9
陳	1	.4
丁	1	.4
鄭	1	.4
江	1	.4
蕭	1	.4
葉	1	.4
總計	227	100.0%

⁵⁷ 參考 David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*; 中譯本：丁仁傑譯，《神・鬼・祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》，頁 32。

其中的張氏大約在 19 世紀末期還是居住在西港打鐵庄（可能約有近百戶），後來打鐵庄因瘟疫與水災等而敗庄，⁵⁸ 人口四散，其中十幾戶遷到保安村，先是向郭姓借地耕種，後來才慢慢穩定下來。徐氏則是由西港堀仔頭庄遷來，可能也是因尋找耕地問題而遷來，目前在保安村已歷經四、五代，有 10 多戶。張氏和徐氏在村內各自都相當團結，而其凝聚力則經由神明會的組織而更得到了加強（張姓拜池府千歲，是原來打鐵庄的主神；徐姓則拜宗族內的共同神明齊天大聖）。至於十幾戶黃氏間則沒有特別整合在一起。

不過，不論是出於哪一個姓氏或哪一個角頭，就整個村子來說，一直到 1970 年代以前，保安村仍是相當團結一致的，雖然其中的張姓、徐姓和黃姓有可能對於郭姓的配合僅是表面上的。關於當時的情形，幾乎由每一位村中耆老的口中，我都聽到如下的類似說法：

村中有任何事情，大家一定口徑一致共同向外。當時在西港或附近，沒有人敢隨便欺負來自保安村的子弟，有一件事情充分顯示了這個情況。光復初期，海寮庄一位拳腳師傅名叫海伯，功夫了得。海伯有一次和孫子在某廟前廣場前看戲，因為人很多，孫子騎在他頭上，擋到了後面的人，後面的人叫海伯不要擋住視線，海伯仗著自己武功高強且有威名，不但不禮讓，還回頭打了對方。被打的人來自保安村。三天後，保安村全村糾集一些人去

⁵⁸ 根據日治時代明治 36 年（1903）的記載，打鐵庄當時住戶僅存兩戶，顯然大部分已經遷出，轉引自李淑玲，〈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 年），頁 55。

找海伯理論，意見不合又打起來，海伯被打受了內傷，臥病不起，經三個月以後就過世了。海寮村在西港地區人口眾多且民風強悍，但出了這件事情，也不敢對保安村有什麼微詞。保安村也因為這件事情，其團結之風更是在各村莊之間名聞遐邇。

那麼，一個如此團結的村子，又加上郭黃派系對峙中的危機感所加深的村落內的凝聚力，是什麼原因開始讓保安村這個村子開始有了隙縫與裂痕呢？這要由 1970 年 12 月 12 日《臺灣新生報》第七版出現的一則地方新聞說起。

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。

據縣政府農會輔導課處理該案的輔導員郭金塗表示：黃財貫是用以少報多的方式，向農會套借貸款，自五十五年到五十七年，共套借九十餘萬元，無法歸償，而於日前潛逃。

郭金塗說：西港鄉農會存款額有一千四百萬元，放款額一千兩百萬元，虧空九十餘萬元，並無太大的影響。但是黃財貫逐年虧空而未被農會發現，顯有失職，縣政府將追究有關人員的責任。

郭金塗指出：縣政府目前所能做的是協調當

地行庫支持西港鄉農會的財務，並勸導會員不要擠兌，以渡過難關。

黃財貫潛逃的消息外洩後，十日一天之內即擠領存款一百萬元，將所有現款提領一空。在警方協助勸導下，十一日仍有許多客戶提款，唯情勢已趨緩和。

郭金塗曾於昨（十一）日前往西港鄉，協助處理善後。

西港的農會，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，信用部主任則是由一位村中長老郭豹（不識字但擁有不少土地，則短暫擔任過副村長一職）之長子郭耀隆來擔任。信用部放款部門的職員，是與郭耀隆同祖父的族親黃財貫（因中間發生過招贅關係，以致不同姓）。

農民耕作需要充分資本的周轉，保安村村民小額貸款都是直接找農會裡的黃財貫來辦理，因為多數農名識字不多，有時就直接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，對保安村政治生態的後續影響確實是十分重大。⁵⁹

黃財貫叔父郭豹是大地主，村長郭達出面加以調停此事，希望郭豹能代黃財貫賠償了事，也許村民也就可以不再追究，但郭豹並不同意。

⁵⁹ 農會事件的相關訊息，除簡報資料外，主要來自於 B2, B5, B7, C2, C4 的口訪。

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來要求貸款人償還。法院傳喚村中長老，但村中長老也屬於農會派系力量的這一邊，而在作證時說：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身就出生於西港郭派，且事先早被郭派人馬所疏通，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。

30 多位被冒借的村民，是由村民**郭大威（1934-2014）**帶頭來打官司的，郭大威並找到了「中華日報社」一位地方新聞記者協助寫訴狀，⁶⁰而開始了長期的訴訟。郭大威本身不識字，口才也不好，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。經過了漫長的訴訟過程，雖然沒有成功，但受害者之間相當團結，並且也對保安村的長老政治開始澈底感到失望。後來這一方面的政治資源，流轉到了黃派，黃派介入而推出的郭松山，則順利當選了保安村村長。

郭松山（1943-2007）

郭松山在村子裡是一個毀多於譽的傳奇人物，⁶¹也是黃派在保安村得以站穩腳跟的一個轉捩點。當農會事件爆發以後，黃派就和郭大威接頭，希望他能出來選鄉民代表，但他不識字，且口才不好，雖然頗有人望，但無法成為檯面上的

⁶⁰ 郭大威的資料主要來自 B2 和 B7 的口訪。

⁶¹ 郭松山的資料主要來自 B6 和 C4 的口訪。

人物，郭大威曾當選一任農會代表，但也僅此而已。⁶²

黃派內部的會議決定：「必須要破郭派」！最後，黃派拉攏僅有小學畢業，但口才極好的郭松山出來與老村長郭達競選。1978年村長選舉，郭松山比郭達多出13票，擊敗了任職已有30年的老鄉長郭達。

郭松山跟郭達沒有宗親關係，但和郭達的次子郭全祿則是初中同學，彼此交情很好，郭松山其實平日就常在郭達家走動。郭松山很年輕就離家鄉到外奮鬥，沒有人知道他做過甚麼工作，但每次回鄉總是西裝筆挺油光粉面。

有不少關於郭松山的故事在村中傳頌，但都不是什麼好事。譬如說，郭松山知道郭達在臺東的一片山坡地上飼養了數百頭羊，郭松山趁管理人疏忽時，領著西港幾位鄉民到臺東參觀羊群，號稱自己是養羊大王，而這些羊想要廉價轉手，結果郭松山收了一大筆定金後便逃之夭夭。又如，郭松山曾請託商家寄賣襯衫，商家勉強答應展示，郭松山之後再請朋友前去購買，買後並不斷向商家誇讚衣服質料有多好，並還想大量訂購云云。商家很高興，於是跟郭松山下大量訂單，郭松山收了大量定金後，也是逃之夭夭。另一件事，佳里國小一位老師，在帶隊學生旅行時遇到虎頭蜂襲擊，老師因保護學生而不幸死亡，留下了遺孀和小孩，當時遺孀得到了300萬元的撫卹金，郭松山知道了這件事之後，就想盡辦法接近這個遺孀，事後不但欺騙了她的感情，也捲款逃走。諸如此類故事很多。總之，郭松山是一個頭腦靈活而凡

⁶² 農民會員每50名可選出1名農會代表。農會代表的目的是可以由求中互選出9位理事，理事中又將選出理事長，理事長則可以任命總幹事。全西港鄉共選出45位農會代表，保安村通常是選出3位。在農村，農會掌握許多地方性資源與人際網絡，是地方派系必爭之地。

事無所不用其極的人。不過，這些事都是後來才被傳出來的，會傳出來，也是因為郭松山在派系間四處遊走，得罪了不少人，早先則大部分的本地人並不清楚他的為人。

1970 年農會事件以後，保安村已進入紛爭矛盾時期，黃派一直想介入其中。其實郭達在村中執事已久，已有不少反對他的人。黃派找到了農會事件的主角郭大威，郭大威帶領全部受害者投靠了黃派，但郭大威本身卻沒有能力擔任檯面上的人物。黃派繼續找上了長袖善舞的郭松山。黃派知道郭松山有政治野心，也知道他和郭達家私交很好，就拿大筆錢出來，要支持他出來選村長，而這也得到郭大威等人的贊同。

郭松山很清楚，保安村除了郭姓的 160 多戶，張姓與徐姓還有 30 多戶，這些異姓並不是真的服從於既有郭派的指揮。如今加上農會事件的大批受難者，再加上黃派背後的金援，情況大有可為。首先，郭松山趁著張姓宗族內舉辦池府千歲壽誕，和徐姓宗族內舉辦齊天大聖聖誕時，他主動示好並各捐出大額捐款（6,000 元）來贊助神明會，這給張姓與徐姓宗族很大的好感。接著，郭松山再加上遊說與買票，幾經動員，終於郭松山以多出 13 票險勝了郭達。至此，村內的黃派便已成形（雖然他們並不姓黃），且完全走到檯面上來了。而在這之後，買票已經成為了村中大小選舉，兩派人馬都需要去盡力加以施為的必要性元素了。

郭松山當村長（任期為 1978-1982）不久，就決定將村內的公廟保安宮予以擴建，一時聲名大噪。不過，又經過了兩年，郭松山收了不少重建費用，廟還是只蓋成了粗胚，但錢卻早已用完，而且帳目不清不楚。支持郭松山的人還是大有人在，但另一方郭派的人馬，當然是對他極為

不滿。郭松山也就在廟務興建債務不清楚的陰影中，做完了一任村長。

因為有派系力量的支撐，卸任村長的郭松山，即使公共財務處理上有瑕疵，還是可以以反對黨領袖的角色活躍於村中事務。而且，他又攀上了更高的舞臺。1980年，前西港鄉鄉長，前慶安宮董事長，也是黃派的掌門人黃圖逝世，已是黃派人馬的郭松山協助黃家處理喪事，不但辦理的井然有序，更是對黃圖極表哀泣悲傷之情，這讓黃圖公子，也是慶安宮繼任的董事長黃慶芳相當感動，也很欣賞，便聘任郭松山擔任慶安宮的總幹事。郭松山做了幾年總幹事，虧空公產不少，但聘用者黃慶芳也有幾分責任，就不聲不響讓郭松山離開。本來虧空的事不會傳出，但郭松山後來又想要轉回去投靠郭派，才讓黃派的黃慶芳大老不悅，將郭松山在慶安宮虧空公款的事全數抖出來。但這個時候，郭松山已經跑去佳里和那位小學老師的遺孀住在一起（如前述），暫時離開西港鄉而去佳里避風頭了。

村內派系力量對壘明顯化之後

焦大衛書中曾提到，1968年時，當時保安村村中小孩常常掛在口頭傳頌的幾句話，很傳神地表達出村中具有影響力的人物有哪些，⁶³也反映出村內的決策如何在少數幾位頭人之間來達成：

豹仔說話有夠大聲 D *gautoa-sia*

達仔十分會勸說別人 C *gauko-chia*

⁶³ 參考 David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*; 中譯本：丁仁傑譯，《神・鬼・祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》，頁23。

遠志慢慢騎著他的腳踏車 B *kiachhia ban-ban*

遠東會罵人是極為出名的 A *kan-kiau u chutmai*

這四位長老中，遠志、遠東的後人，1990 年代以後，多已至外地發展，僅有少數幾戶還留在村子裡；豹仔和達仔的後人雖仍住在保安村內，但都受到農會事件的牽連，其家族，在村內的人望已經變差了不少。

郭松山當過村長以後，雖然口碑不佳，但黃派在村內仍有舉足輕重的影響力，他們想推舉樁腳涂大千出來競選村長，但他卻沒有意願當檯面上的人物。

歷經郭松山村長之後，村子已經瀕臨分裂，在雙方都希望村子還能夠維持於一種表面平衡的盼望下，兩派進行了協商。最後，村內黃派人士同意郭派所建議的：由家族背景色彩較淡，且已較無經濟負擔的 45 歲泥水匠師傅郭德民（1937-）來擔任村長一職。兩任村長任內，郭德民是個平庸無建樹的村長，但他的平庸，也讓村內的派系免於更為劇烈的爭執。

接著繼任的郭光輝（1944-），學歷小學畢業，是日治時代保正郭長恩的後人。在農會事件裡，郭長恩家族完全沒有被牽連到。郭光輝年輕時在高雄一代當拳腳師，跑江湖賣藥賺錢，還娶了其師父的女兒，經濟情況相當不錯，雖離鄉在外，仍經常捐款給家鄉的保安宮，並在 1985 年回鄉定居（42 歲），而他個人也有回鄉一展長才的願望。不過當時村中還另有年輕人想要出來參選，經兩派村中長老共同協商，在郭光輝提出願意拿出 30 萬元捐給公廟保安宮的承諾後，長老們支持光輝出來擔任村長。⁶⁴

⁶⁴ 郭光輝的資料主要來自 B6 的口訪。

原本村中長老的構想可能是：選擇色彩較淡的離鄉者來擔任村長，有利於沖淡村內的派系衝突，但是郭光輝上任後，他的表現卻是一個強勢村長，而且很快的，他成為了郭派在地方上的強勢樁腳，甚至於他自己就在地方上兼做六合彩的組頭。郭光輝的強勢，一方面固然能夠為村內爭取不少資源（如水塔、排水溝、道路的整修，活動中心的興建等），一方面也產生了爭議，包括安排保安宮成立委員會卻又自兼主任委員，強力控制問事場合的轎手與乩童，強行解除其敵對派系人物郭松山在保安宮管理委員會所擔任的主委職務，並解散管理委員會等。總之，在村內，對郭光輝有不少反對聲浪，他卻仍連續擔任了四屆村長，雖然村內公共建設多出了不少，但是全村共同性的決策卻很難達成（例如，該如何讓廟務順利運轉、公廟該如何進行整修、參加進香的隊伍要請誰來騎馬等。〔郭光輝堅持村長也應騎馬，這是過去所未見的。〕）

另一方面，往年村內郭派同時擔任村長和鄉民代表的權力集中的情況也已不存在了。1986年後，除一屆鄉民代表是由郭派人士當選以外，其他都是由黃派的人士所當選，一屆由郭大威（黃派）年輕的女兒（就任時24歲）當選，另兩屆則是由郭大威三子郭光武（1968-）（就任時38歲）當選。

就整個西港鄉來說，由1970年代中期到1990年代末期，是派系惡鬥最劇烈的時候，代表會與鄉長之間常常爭鬧不休，農會內部也是經常相互對立。甚至不斷傳出諸如暗殺、放火毀損資料、罷會休會、檢舉、相互抵制等事宜，鄉級政治人物也不斷因弊案或毀謗案入獄。即使如西港大廟慶安宮，已是由南寶黃家長期擔任董事長，但每次進香，黃姓派系的村落和郭姓派系的村落，為了爭「駕前副帥」

（保護代天巡狩的王爺的最重要的職位）的職位，總是爭得不可開交，甚至有時結果還以退出進香慶典為收場。⁶⁵

保安村的新村長郭光輝很想要有所作為，對外是透過郭派派系的觸角來爭取到村內的建設資源，對內則是希望以廟務的統整，作為地方整合與團結的一個手段。但是，雖然家族也是村內的望族，他在村內的強勢作風卻招致了極大反對。廟務與村長事務的強制推動，經常遭到公開的批評和抵制。

2006 年，派系色彩不明顯的郭昆達出來競選，贏了郭光輝 193 票（485 票對 292 票）而當選，似乎也暗示著保安村的村落政治，不太可能再出現強人政治了。

四、由派系政治到全面性政黨政治時代的到來（1993 年以後）

保安村的村落整合，和村落以上各個層次間的黨派生態關係極為密切。⁶⁶ 細節在此篇論文內尚無法進行深入討論，但至少我們注意到，所謂的派系，在不同層次有不同的內容和意涵，而不同層次間也有一種連動性的關係，我們先參考表 2 中所列出的臺灣各時期不同層次裡的派系結構：

⁶⁵ 參考 David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*；中譯本：丁仁傑譯，《神・鬼・祖先：一個臺灣鄉村的漢人民間信仰》，頁 66。

⁶⁶ 王金壽曾指出，有關地方派系的研究文獻，雖提出了鄉鎮級派系和縣級派系兩個層級上的區別，但對二者間的關係不是避而不談就是過度簡化。王金壽且以屏東幾次選舉為例，探討了以上這二級派系間的關係。本文目前的保安村研究，也有助於說明臺南縣級派系和鄉鎮級派系，甚至於是更低一層的村落級派系之間的複雜連動關係。王金壽，〈瓦解中的地方派系：以屏東為例〉，《臺灣社會學》，第 7 期（2004 年），頁 181。

表 2、保安村與不同地域層次的派系

發展階段 不同地域 層次的派系狀態	1970 以前	1970-1995	1995-2005	2005 以後
村的層次（初級地域）	一派	二派	二派	一黨
鄉的層次（次級地域）	二派	二派	二黨	一黨
縣的層次（縣級地域）	二派	二派	二黨	二黨
全國的層次（非地域性）	一黨	一黨	二黨	二黨

根據表 2，簡單來說，1945 年以後到 1970 年之間，保安村全村極為團結，全村同屬一派，這個團結也因鄉和縣層次的派系對立的氛圍而更有所強化。

1970-1995 年之間，村的整合產生了分化，但內部的分化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，整個村子內部已經無法達到由少數長老領導所創造的和諧與一體感了。到此為止，大環境則都還是一黨威權專制的國民黨時代。

1995 年以後，國民黨威權力量在中央的瓦解，以及地方派系的坐大而擺脫了國民黨的控制，再加上民意的向背和民主化潮流的出現，全國與臺南縣都進入了政黨政治的動員模式，鄉的層次的利益導向的派系政治，趁機搭上了更富有正當性的黨的意識型態的對立態勢中。在縣與鄉的層次的派系對立，一旦被政黨化，彼此間已再無合作與妥協的可能了。起先村落的層次，派系仍然壁壘分明，但最終在臺南縣已由民進黨擁有了強烈的主導性以後，國民黨原有的派系力量，無法創造出村民認同，即使傳統派系仍

然有某種作用力，但保安村多數選民當處在派系關係較弱的情況下，會越來越傾向於以政黨認同作為投票的選擇。

我們回歸歷史，就國家政黨政治對於地方派系的影響來做說明，而這涉及到一連串的連鎖反應我們一步一步來看：

（一）臺南縣的由國民黨內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。⁶⁷

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。⁶⁸

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，事實上是年輕黨工、地方黨部及救

⁶⁷ 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〉，收入：2003 年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學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣師範大學政治學研究所，2003 年），頁 144-146。

⁶⁸ 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〉，收入：《臺灣地方政治變遷：第一屆臺灣地方政治變遷學術研討會論文集》，頁 144-146。

國團組織，取代地方派系在地方政壇的運作，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。⁶⁹

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。無黨籍的勢力漸漸成形，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，國民黨對其往往產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，或是捲走相當的票源，即為明證。

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，就得到了選民的回響。⁷⁰又如，1993

⁶⁹ 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〉，收入：《臺灣地方政治變遷：第一屆臺灣地方政治變遷學術研討會論文集》，頁147。

⁷⁰ 提名3人就有兩人當選：魏耀乾、蘇煥智，得票率為38.58%。（臺南區5席立委，國民黨民進黨各得兩席，國民黨違紀參選蘇火燈得1席）。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〉，收入：《臺灣地方政治變遷：第一屆臺灣地方政治變遷學術研討會論文集》，頁154。

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 5,000 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。⁷¹

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。接著新黨成立，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

⁷¹ 經常參與鄉長助選工作的 B3，他對臺南縣由國民黨轉變為民進黨的描述相當生動：「其實會變民進黨是蘇煥智有很大的因素，蘇煥智當選立委的時候，因為以前我們在吃水有水租，水租要繳錢嘛，比如說我今年吃水要繳二千、六千，蘇煥智當選立委他認為這個不合理，他就要廢除，廢除對這些農民有很大的利處，吃水不用錢阿，他是民進黨的立場嘛，然後他就大張旗鼓就叫一些農民：你就不需要繳租，把租單都交給我。他一肩扛起這些租單去抗議，就順理成章過去了。然後陳唐山是因為他發五千塊的老人年金，他本來是要發四年，結果他上任了以後沒辦法發四年，他就發四個月吧……所以說蘇煥智也是個遠因，然後近因是陳唐山發老人年金，所以順理成章，大家都……因為一個月有五千可以領，比養一個孩子還好，養孩子都是回來討錢的，所以順理成章大部分的人不管什麼人就會……這是民進黨給我們的啊，不會講說市政府編預算給我們的，大家認為是因為蘇煥智讓我們不用繳水租、陳唐山給我們老人年金。現在國民黨要翻身很難了嘛，現在南部，包括現在國民黨上次選舉提高一千塊，他們也沒有認為是因為國民黨，覺得如果不是陳唐山的話現在沒有這筆錢，還是這樣子認為，錢會增加也是因為當初民進黨爭取來的，現在才有可能增加，而不是因為國民黨給我們的，那時如果沒有陳唐山的話，現在也不會有這筆錢給我們。老一輩的人的思想就是這個樣子。」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 年），頁 221-312。

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。⁷²

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，民進黨陳唐山形象出眾）等，這幾個因素相互作用與加強，是臺南縣層次的一個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，是全國性的創造兩黨政治發展的大時代框架。

（二）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，成為臺南縣政治生態的一大變化。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。但每次縣議員、國大代表、或立法委員的選舉，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。⁷³

⁷² 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〉，收入：《臺灣地方政治變遷：第一屆臺灣地方政治變遷學術研討會論文集》，頁155-156。

⁷³ 西港派系的有關訊息，以口訪A2, A3, A4, B3, B5, B6, C2, C4, C5為主要資料來源。

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，⁷⁴卻被郭派加以阻擾，甚至以透過省議員謝崑山加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，但現在在民進黨已公開存在，甚至是取得臺南縣政權的情況下，黃派由前鄉長余慶明帶頭，不但集體退出國民黨，還加入了民進黨。

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長期執政，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，於是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，不過實質上也是已經被納入兩黨對立的態勢裡了，不再擁有地方派系的自主性。

對於鄉級派系雪上加霜的是，2010年臺南縣升格改制而屬於大臺南市，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臺。2013年當我訪問郭黃兩派的掌門人，兩位都提到了派系瓦解消融的情況。而2010年後西港、七股、佳里三鄉鎮所共同構成的

⁷⁴ 新任農會共有9位理事，5位郭派，4位黃派，郭派有權替換之前屬於黃派的總幹事蔡西倉，但是省政府當時另有一條規定，總幹事評鑑特優可得以連任。黃派認為已和郭派在之前省議員選舉謝崑山這件事上和郭派達成某種協議，郭派理應放手讓黃派總幹事蔡西倉續任，但沒想到郭派事後不答應。黃派人馬至省政府請願，希望蔡西倉能留任，郭派卻又透過省議員謝崑山施壓農林廳來阻止黃派蔡西倉的續任。資料來自於對A4的口訪。

選區，其所選出的三位縣議員，竟然都是民進黨籍。民進黨之下的黃派人物在西港地區，顯然是具有較高的氣勢，不過當然，黃派實質上也已被納入更高層次的兩黨對立的態勢裡。至此，傳統鄉籍的派系組織力量，雖不致於完全萎縮，但作為爭取資源與組織動員的政治基礎大為削弱。

我們拿這五位候選人的得票率做一比較，參考表 3：

表 3、2010 年臺南縣改制後第一次市議員選舉臺南市第五選區各候選人得票數

（資料來源：臺南市選舉委員會）

	1	2	3	4	5	總和
	方一峰 中國國民黨 西港後營人（郭派）	蔡蘇秋金 民主進步黨 西港後營人	余榮和 中國國民黨 佳里人	陳朝來 民主進步黨 佳里人	蔡秋蘭 民主進步黨 西港後營人（黃派）	
	4,293 (29%)	3,204 (21%)	1,100 (7%)	1,797 (12%)	4,573 (31%)	14,967
西港（郭派）						
1 竹林里	163 (17%)	235 (25%)	53 (6%)	124 (13%)	375 (39%)	950
2 永樂里	141 (18%)	140 (18%)	52 (6%)	88 (11%)	369 (47%)	790
3 新復里	291 (36%)	144 (18%)	81 (10%)	37 (5%)	255 (31%)	808
4 港東里	495 (46%)	116 (11%)	60 (6%)	112 (10%)	285 (27%)	1,068
西港（黃派）						
5 南海里	337 (21%)	403 (25%)	109 (7%)	232 (15%)	507 (32%)	1,588

6 樣林里	251 (22%)	254 (23%)	35 (3%)	281 (25%)	296 (26%)	1,117
7 後營里	482 (43%)	214 (19%)	29 (3%)	54 (5%)	336 (30%)	1,115
8 營西里	410 (43%)	155 (16%)	49 (6%)	46 (5%)	284 (30%)	944
9 劉厝里	171 (17%)	218 (22%)	119 (12%)	240 (24%)	238 (24%)	986
10 金砂里	55 (9%)	167 (26%)	15 (2%)	56 (9%)	342 (54%)	635
西港（市街）						
11 西港里	597 (27%)	515 (23%)	256 (11%)	227 (10%)	641 (29%)	2,236
12 慶安里	900 (33%)	643 (23%)	242 (9%)	300 (11%)	645 (23%)	2,760
佳里	4,596 (14%)	6,896 (21%)	8,118 (25%)	8,667 (26%)	4,626 (14%)	32,903
七股	2,834 (19%)	3,939 (26%)	2,016 (13%)	3,222 (21%)	3,260 (21%)	15,271

5 位候選人中，余榮和（國民黨）與陳朝來（民進黨）是佳里在地人，有黨團和地方派系力量的支持，皆是尋求連任。方一峰、蔡蘇秋金（前任縣長蘇煥智的親戚）、蔡秋蘭 3 位則都是西港後營人，方一峰為郭派所支持，蔡秋蘭為黃派所支持，蔡蘇秋金為民進黨提名，但地方派系色彩比較淡薄。

由候選人的票數看來，我們發現：

1. 派系的力量並非全然沒有作用，但是有大量的派系票流失了，而且這個流失主要是流向民進黨。譬如說以郭派為主的 4 個里，在新復里與港東里，候選人方一峰仍然能拿到多數票，但在同是傳統郭派村

庄的竹林里與永樂里，方一峰的選票卻只有 17% 和 19%，反而是里內所占比例較少的黃派，和黃派所相連結的候選人蔡秋蘭，在竹林里得到了 39%，及在永樂里得到 47% 的票數，這和候選人蔡秋蘭個人的經營固然有關，但更和西港鄉民因政黨認同的改變，而想要選擇投給民主進步黨的候選人的意向的改變有關。顯然的，國民黨仍能在派系的基礎上鞏固自身的票源，但這同時，民進黨的候選人卻能在派系動員以外，還能大幅向外擴張。

2. 對臺南縣的選民來說，當在沒有派系關係的牽連時，會傾向於以政黨認同來做投票的選擇，而這個政黨認同還會是以民進黨做為主要認同的對象。譬如說對於七股地區的選民來說，5 個候選人都不是七股人，他們在七股地區也都沒有派系上的牽連，結果得票數卻顯示，3 個民進黨的候選人的票數都較高（分別是蔡蘇秋金拿到 26%，陳朝來 21% 和蔡秋蘭的 21%）。

總之，在傳統派系仍然運作之處，某些村落中的選民已有部分鬆動；在派系力量較薄弱處，或派系與候選人間並沒有較長遠連結關係之處，則已完全被政黨觀感或政黨動員所取代，對臺南的選民來說，則幾乎是完全流入了民進黨。

五、凋零農村與政黨政治下的村莊領導

進入了政黨時代之後，我們再來看一看今日的保安村，主要會是由哪些人來加以領導呢？今日保安村，各種大小事務的推動，有 4 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（1968-）**，總幹事王學勇，重建委員會主委郭泰文等。其中郭光武是卸任鄉民代表，因為改制後頓時失去政治舞臺，重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等，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在型態上較接近，我們暫不多談。接著，我們想要談得比較多的，是另外3位村內的領導菁英，他們介入村中事務的方式，都是過去所不曾發生過的，這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，⁷⁵ 郭泰文的家是佃農出身，但父親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，長期擔任契作的工頭角色。譬如說，經常幫可果美公司承擔番茄契作，他在下游還會連結一、兩百位農民。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分子。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。

郭泰文自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，自己乃出來創業成立報關行，大約5、6年後事業達到高峰。由於父親關心地方，並也義務擔任廟務工作，這影響了郭泰文，他事業發達後乃經常會捐款給保安宮。民國78年，父親在59歲時開牛車被砂石車撞死。當時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契作農民完成當期農作，

⁷⁵ 郭泰文的資料主要來自口訪所得（B4）。

也因為這樣，郭泰文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去擔任副主委。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，以及他在村中已累積的聲望，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，也會帶來新的活力和視野給保安村。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，以及重建之費用龐大而遲遲不敢進行。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，新任主委並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開始如火如荼地展開。

郭泰文雖然工作在臺北，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，還是來自於他的回饋鄉民而能得到村民認同。郭泰文自己認為，一個南部的小孩，又沒讀太多書，而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，是一件令自己深感高興的事，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，我都覺得請得非常的有意義。

摘要而言，我們看到，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背後最重要的動機。對保安村來說，由村子以外，才有可能得到較為大量的經濟資本。而對於郭泰文來說，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，沒有經濟上的轉換性。可是，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（如在村中公廟建築物上留住名聲），來永續保留住他的經濟資本所能具有的象徵性意義，也就是在另一種形式中，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。⁷⁶

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，

⁷⁶ 郭昆達的資料主要來自口訪所得（B1）。

但工作仍在臺南市。

1988年父親過世，家裡留下了一些田地，而當時的建築業非常的不景氣，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（5男5女），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要務農。

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800-1,000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。

郭昆達本身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。而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，也是郭派裡面忠誠的樁腳，每次選舉都還能獲得連任。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。而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。

而在外部來說，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，在郭光輝反對者的聳恿之下，出來競選村長，而一舉選上了村長。

郭昆達連任兩屆村長，個性溫和而消極，他不過問廟

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。

摘要性的來說，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，而這一點雖受村民批評，他竟也真的刻意維持了這種分際。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政治官僚基層體系裡的一個工作，而不必然是具有象徵意義的，同時兼具政治、宗教、文化與社會關係多重角色的地方頭人。

另一方面，當村級派系的資源已無法有助於向上的政治流動，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（如前面郭泰文的例子裡所顯示的），竟然已成爲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地方宗教事務者來加以操辦。我們將討論的王學勇，就

是這樣一個地方型人物。

王學勇（1955-）是村中大小事務實質的規劃者，⁷⁷目前擔任保安宮總幹事，崑山電子科畢業，在村中算是知識分子。王學勇並沒有很強的家世背景，父親由安定鄉定居保安村做長工。家中沒有擁有任何農地，他個人長期在西港附近的公司擔任會計職務。目前已退休，太太在西港市場經營服裝店，他個人相當熱心於地方事務，幾次村民希望他出來選村長或鄉民代表，但他不願意出來當檯面上的人物。

王學勇的發展，主要是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，但也因為他並不是真的屬於任何一派，又加上家族在西港扎根並不深，使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，他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，當了謝英昌的助選員。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但後來擔任鄉長的余維祥，二人因為志趣相投成為好朋友，王學勇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，因為他是兩派都能接受的人物。在派系糾葛中，王學勇持續擔任西港鄉調解委員會委員達17年，也算是個異數。

王學勇善於文書管理與行程規劃，在西港地區有很豐

⁷⁷ 王學勇的資料主要來自口訪所得（B3）。

富的人脈。王學勇富有責任感，卻沒有很強的政治野心，加上做人十分熱心，逐漸成為村莊實質的領導人物。他連續七年擔任保安宮的總幹事，並總籌保安宮的重建以及兩次進香的繁瑣事務。如果根據他自己的說法：

他們就一直叫我回來選村長，……但是剛好那個時候要上班，不方便。我的想法是說，我沒有要當職務，但是我會幫忙作一些事情。譬如說20年、15年以前，村裡面有喪喜事，那個時候沒有像現在葬儀社包辦，我就會招集十幾二十個來，哪一家有甚麼事情，就我去從頭到尾我幫忙。……有的家屬會帶一些東西過來，我說不可以這樣子，因為我們真的是村裡幫忙，我的意思是說，我在這邊長大，有些事情我會自動去幫忙。……可能是個性，可能事情我都會做比較好一點。……

那時郭光輝當選主任委員，我就做常務監察人。因為我媽媽在，不讓我選。但很多事情都是我在做。……沒有收入啊，還是要捐錢，因為我們這樣一點一點心力，得到大家認同。

摘要來說，我們看到，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。近五年來，保安村宮廟大小事宜，幾乎都是由他一手操辦，在操辦過程中，他累積了聲望，也具有能傳達號令一呼百諾的威望。雖然村中一直有人勸他出來選村長或做鄉民代表，但他始終不願意當檯面上的人物。他在村中累積的人望，事實上已比現任村長還要高，筆者好幾次看到他曾在公眾前，當面責備現任村長沒有將事情處理好。

但是，為什麼王學勇僅僅停留在宗教場域裡進行實踐，而且都還是幕後總幹事的工作，可以說是僅累積了數量有限的象徵資本，而刻意保持著僅是檯面下的人物呢？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，但由他的出生背景看來，原並不屬於任何派系。而村中僅有四戶為王姓，且毫無關連，這也不是一股可以做後臺的力量。

王學勇在村中是高學歷階層，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，也就是開始更積極專注於那種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，事實上是比擔任村長一職還更有分量的。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），以及他目前的年紀（60歲），都使得他並沒有對政治工作產生更上一層樓的野心。王學勇所更關心的，似乎比較偏重於過去王家在村子裡所不曾有過的威望和影響力之建立。已由專職工作退休下來的王學勇，除了象徵資本的累積以外，似乎並不希望再擔負其他實際的責任。而當村長刻意去逃避關於宗教事務的操辦，這個空餘出來的空間，也使得王學勇有可能長期以宮廟總幹事的角色自居，而來做一個雖是幕後，卻是有實權和實質聲望的地方廟務工作的活躍者。

肆、分析與討論

本文擬以一個村落百年來的歷史，來呈現臺灣村落層次地方領導型態的長期變遷。而本文的分析焦點，將會擺在象徵資本的形式和運作，以及它和宗教場域之間的關係上。

宗教場域和構成地方象徵資本運作方式的村落領導，雖屬於不同場域，但兩者之間既分隔又息息相關，甚至於可以說二者間有高度的相互轉換性和相互挪用性。而這一方面議題的討論，不僅有助於我們去理解漢人民間社會的基本形式與內容，更可以幫助我們來說明，在歷史時空變遷中，我們要如何來理解村落的地方自主性？相關內涵在本文最後將會顯現的更為清楚。我們先以一個表格來摘要本節的分析：

表 4、村落領導型態與地方的自主性

有關於村落中資本 與場域性質 的變化 村落領導型態	象徵資本的型態	象徵資本與宗教資本的關係	村落的自主性
A 地主頭人時期 (1900-1953)	統合性本身就具有正當性的基礎，但與上層政府間有間隔	象徵資本與宗教資本間未分化	象徵世界與中央政府的理想世界趨同；村落統合，但也是被少數長老所控制
B 寡頭協商時期 (1953-1978)	統合性本身就具有正當性的基礎，地方政治人物有可能向上流動	地主階級的式微，長老形式改變，象徵資本與宗教資本間也開始分化；派系對立情境下，造成宗教資本與象徵資本間等價，且轉換相當直接	地方以派系為媒介平臺，而能擁有某種自主性，但操控權仍僅在少數人的手中
C 村的分裂以及鄉級派系在村級的複製時期 (1978-1993)	對立本身對兩邊都會具有正當性，村中領導人物透過派系而能向上流動	派系對立情境下，造成宗教資本與象徵資本間等價，且轉換相當直接	派系媒介下的地方自主性；但村落本身已處於分裂狀態
D 政黨意識形態化時期；各類資本連結上的零碎化 (1993-迄今)	地方象徵資本與其他類資本間分裂嚴重；象徵資本部分被吸納到政黨意識形態當中	象徵資本需經過宗教場域轉化後方能具有持續性與累積性；地方各類資本的連結性薄弱，只有宗教資本具有完整性	地方主體性的想像增大；各類資本高度分裂；鄉村由在地住民與都市移民共治

象徵資本與宗教場域

如前所述，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處所得到的認可和承認。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，在某個特定場域中會占據某個位置，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。

而宗教場域和象徵資本之間的關係是什麼呢？宗教的主要社會功能是正當化社會秩序，而在此同時，它也同時將某些人們在社會秩序中的位置加以正當化了。宗教雖然是一種集體性的而且是公眾性的形式，但過程中常會有詮釋權與儀式執行資格上的壟斷，這種壟斷與獨占的性質，正是導往宗教資本累積與傳遞的關鍵，就此而言，我們可以說，宗教資本也就是一種有關於宗教知識與素養的累積，而它通常是通過壟斷和經常性的操練而得以提昇，而且前者比後者提升的速度會更快。

當宗教資本被私人加以挪用，這就開始成爲一種象徵資本的形式，將有助於個人在社會體系中獲得承認和得到位置上的正當性。宗教資本和象徵資本雖然意義不同，但宗教場域中的角色扮演，是一種公眾性的和具有信用性的形式，它可以正當化個人在社會裡的位置。宗教資本一旦被移轉到個人的聲望與信仰場域，它將被轉化成爲一種具有累積形式和可傳遞形式（傳遞給當事人的家人）的象徵資本。

臺灣鄉村領導型態的百年變遷

扣緊本文的資料來看，在臺灣實施耕者有其田政策（1953）之前，就村落層次而言，地方菁英的財富主要來自於本村所擁有的土地，這時經濟上的地主身分和政治上的地方領導者身分二者是一致的（如保安村的郭長恩與郭遠東）。

當國家機器採取某種間接治理的方式來面對地方，地方精英集團與上層政權之間，隱約有一種隔絕性（中央政權相對於地方是另一套外在的政府體制，如日本殖民政權或國民黨政府，即使如清代政權，國家之於地方，也是有統治上的距離的）。而地方長老雖是國家行政體系的一部分，但他更是本村居民的一部分，地方長老經濟上的地主身分和政治上的長老身分，使他對村民有一種道德上的跟社會性的義務。村落處於相當整合性的狀態，內部人際連結在血緣關係與地緣關係上相當密切，村內的宗教地位與政治地位也相對一致（政治頭人和宗教事務執行者相當一致）。

耕者有其田政策使土地擁有受到限制（每人擁有土地不得超過3甲），地主的下一代不可能再靠土地的經濟資本來轉化成象徵資本、社會資本或文化資本，有能力外移的下一代紛紛外移發展。不過，村莊在新的國家體制（全國由國民黨威權政府所控制，但在地方治理方面，則以地方派系來作為選舉動員的基礎）裡，出於地方派系的存在，它仍維持著某種整合性，而且它還能以派系為管道向上延伸，透過少數菁英頭人，而能與黨國體制做垂直性的連結。

某種程度來說，出於派系在地方的活絡，地方有一定

程度的自主性；但是就村落的層次來說，當它被吸納在鄉級以上的派系活動時（如保安村被吸納在西港鄉的黃郭兩派鬥爭中），村落本身卻是喪失了它的獨立性。在這一個時期，村落層次地方的領導，通常不是由那些原先的地主家族子弟所直接出面，而是由這些地主家族中的長老們所出面協商與選擇的，選擇的人選則通常是有出外經驗、而且年輕有活力、且儀表較為出眾的人，來擔任村長或鄉民代表的人選，人選既經派系認可，往往在村內也是同額競選且高票當選的情況（如本文所提到的郭達），這也就是所謂「寡頭協商下的村落民主」。這，一方面是因為地主家族本身子弟多已向外發展，需要另謀人才；一方面是因為，派系對立與競爭中，各派系都需要有競爭力的人選來加入派系。

鄉級派系對峙中，村落的團結相當強，但當村落出現了重大裂縫（如保安村的農會冒貸案），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（如郭松山的出現，體現了黃派在保安村的茁壯）。村級層次內兩派對峙的影響，會成為在兩個方向之間劇烈的來回擺盪，也就是：或是引發風波的強人性格者的出現（如郭光輝），或是完全妥協無作為的和平者（如郭德民）的出現，前者想要重現傳統秩序的統整性而不可得，後者因兩派的妥協而得以上任，卻無法有任何積極性的作為。

地方性情境裡的關係與派閥，在漢人社會裡本是無所不在的，不過因為地方選舉以及國民黨治理手段之所依託，它讓民間既存的派系更有所發展與連結，並且也使其增添了極大的政治屬性。

派系是一種社會系統，如果以其交換與互動頻率來看，可以將較常做內部交換的區塊，視為是一個派系社會系統，於是我們可以將鄉的層次和縣的層次之派系視為是兩個不同社會系統（如西港鄉的郭黃派系是一個系統；臺南縣的山派海派則又是另一個系統）（即使說兩個系統間互動相當頻繁）。而當國民黨所使用的培養地方派系的策略，是一種「雙派系主義」的平衡策略，我們也可以發現，幾乎任何一個縣級區域，內部的兩級社會系統中，通常又都各有兩個主要的派系。

大致來說，臺灣選舉制度下的派系社會系統或社會制度，是這種至少有兩級派系制度所並存，而且每級派系內又以兩個派系為主的運作體系。雙級派系之上，則是一黨專政的權力分配體系，黨可以利用各級派系內雙派系間的平衡與鬥爭，以及二級派系之間的交換，而達成利益分配和權力鞏固的任務。

對村落來說，鄉級派系固然可能有助於單一村落更團結（以與另外派系的另一些村落相抗衡），但當村落分裂產生，這反而會深化分裂使其成為不可挽回。就地方政治而言，派系制度創造了鄉級以及縣級的政治人物，這一方面確實是提高了村落或鄉鎮的自主性和榮譽感。但另一方面來說，當權力不再是為維持村落本身的自治性與獨立性而操作，反而成為導向上層權力的一個管道時，派系所創造出來的象徵資本，與作為村中長老領導的那一種為公眾福利盡心而所獲的象徵資本，二者間便有著相當大的分歧性。而且，派系對立生態中，地方型領導的象徵資本，會逐漸匯聚成擴張性的，派系競逐者之強人似的風格與操作能力這一類的展演模式，再也不是僅侷限於村子本身的地

緣性，以做為象徵資本展演的場所了。

政黨國家（民主化和政治參與的提升會促成政黨政治的發展）雛形出現以後（1986年民進黨成立，1993年民進黨陳唐山當選臺南縣長），「一黨（國民黨）二級（鄉鎮級與縣市級）」的派系體系逐漸轉化，鄉與縣二級派系，或是萎縮或是被黨所吸納。而鄉級派系，因為臺南市的改制（廢除鄉長與鄉代表的民選制），鄉級派系頓時失去操作的舞臺。同時，經過政黨政治的洗禮與操作（政黨對立中以鮮明政黨立場來吸引選民，並呼籲選民擺脫派系桎梏）之後，國民黨成為大時代趨勢中顯得相對保守的舊勢力，民進黨在臺南縣終能爭取到農業區域廣大農民的政黨認同（積極面是以免田賦和老人福利為訴求，消極面則以「換人做做看」以替換國民黨作為主要民主訴求）。即使派系仍是地方社會重要的政治勢力，但政黨認同（因為無法掌握地方派系，民進黨更著力於政黨認同與政黨對立性的經營模式）成為新的動員平臺，每每在城鎮區（社會關係網絡較鬆散）、或派系萎縮處、或兩派勢均力敵時、或原本派系力量就較為薄弱地區，發揮出關鍵性的作用。

雖然鄉鎮級派系力量逐漸萎縮，不過在鄉鎮級層次，對於停留在國民黨裡的郭派和轉向民進黨的黃派，其意義差別很大。黃派的政治人物，一轉身成為民進黨的戰將，即使在不需特別動員原有派系網絡的情況下，仍能維持原有政治舞臺（如蔡秋蘭），派系實質上是經過轉型（更以檯面上的政治人物為中心，而不是以綿密的網絡為主體）與意識形態化（派系與黨的認同合流）了。對郭派的政治人物（如方一峰）而言，國民黨的派系力量（農會、水利會、教育系統、軍警系統等）固然相對可靠，但在民進黨

風起雲湧而處於極為強勢的這個臺南縣市的大環境之下，國民黨這個標籤卻成為其動員群眾的一個包袱。

在村落層次來說，固然因此或許可以由鄉鎮級派系裡所解放出來，並經由新興的政黨認同而將全村團結起來。實則不然，這尤其反應在村莊層次地方菁英角色的零碎化與分殊化上面。我們看到，在村落層次，鑲嵌在社會網絡與歷史傳統中的象徵資本，依然穩固而具有延續性。然而，除了象徵資本以外，鄉村資源相對於都市資源，在各方面都是相當匱乏的，包括經濟資本與人力資本的匱乏（農業的式微和青壯人口的大量外移）等等。而當傳統村落內原本整合性的資本形式裡，經濟資本與象徵資本之間往往連結相當密切，也就是地方菁英往往同時具有經濟、行政、宗教與聲望上的影響力，當前農村社會的各類資本之間卻是相對分離的，相應的各種角色彼此之間不再高度重疊，而有各行其是的情況（如地方事務由村長郭宏文魁、廟務管理者王學勇與大額捐獻者郭泰文3人來承擔）。

國家行政權對地方已進行了更強的滲透，而使得地方原具有其相對自主性的行政權被邊緣化了。表面上，國家對於基層社會的自主性是賦權的，例如提高了農民的福利權和鄉村的文化權，但實質上它卻是取消了地方獨立的行政權（例如，鄉長的改由官派，廢除鄉民代表的存在，以及將西港鄉財政納入臺南市，而使其沒有獨立向中央請款的資格等等）。

政黨認同感的提升（全村村民多數認同民進黨），固然提升了鄉村居民對於政治的熱情，但這是一種難於做資本形式轉換的情緒狀態，除了創造一種超越性基礎外，並無法提供實質運作與社會流動的平臺（缺少實質性的網絡

或管道），村莊層次既有的派系資源，在替換成或是被擴散為政黨認同以後，並無法有助於村民獲得其他類的資本，也無法有助於村落菁英的向上流動。

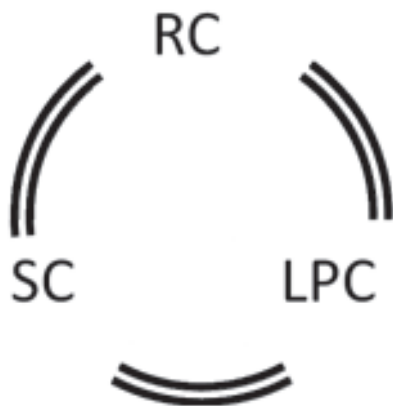
宗教資本與象徵資本

在延續性的地方傳統中，民間信仰（地方性的拜神活動與各類慶典）代表一種具有永恆性意義的地方實踐。在固定而歷史綿延的空間當中，民間信仰中的宗教資本，具有可累積性、可傳遞性以及再生產性。對每一個村落來說，民間信仰形構出一個在歷史傳統沉澱中的實踐場域。不過，當民間信仰活動在表面上看起來具有一種永恆的超越性，但其超越性的建構本身，卻更大的受到了政治經濟生態的影響。

形式上，民間信仰當然是地方開放性空間裡村民所共享的象徵資本，而並不是由少數人所獨占。不過，民間信仰的基本精神固然是共享與開放，但是它內部的分配卻不是成比例的。過去，在傳統社會之權力集中與精英壟斷的情況下，主要是由頭人來承擔宗教活動的操辦與帶動，這將同時增加了頭人宗教資本與象徵資本的累積。或是更準確來說，對頭人而言，象徵資本（SC）跟宗教資本（RC）之間並沒有分離，宗教活動的操辦和對神明的護持，是頭人在村落中居住所具有的道德義務與社會義務中的一部分（例如，郭遠東在日治時期冒著生命危險來保護媽祖與榴陽王神像）。一般村民對於宗教活動的參與，和頭人比起來，其所累積的宗教資本與象徵資本是相對不成比例的。在這一個歷史時期，宗教實踐和頭人政治格局間，相互增強其正當性，或者應該說這二者尚未分化，本就是一體的。另外，地方政治資本

（LPC）也是屬於其中未分化的一部分，但是出於國家與地方權力上的分隔，地方頭人並無法直接獲得超地方性的政治資本（TLPC）。於是我們可以看到，如圖 1：

圖 1、保安村在地主頭人領導時代（1900-1953），各類資本間所呈現的關係

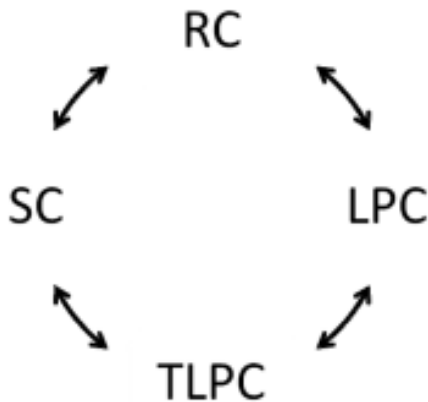


也就是在象徵資本、宗教資本與地方政治資本間，處於一種未分化的狀態，而這些資本的集中，體現在少數地方望族及其子弟上，他們通常也是地主階層。

後來，土地改革以後，財產不再唯一由土地而獲得，村落中的階層關係起了很大變化，各類資本間逐漸產生分化，經濟資本與地方政治資本間已無必然關係，象徵資本和宗教資本也不再由少數家族所獨占。不過，在資本分化中，不同類資本彼此間仍有很高的相互轉換性。這個轉換性的基礎，在於國民黨外來政權利用地方派系而來進行治理，賦予了地方頭人壟斷地方各類資本的可能性，也給予其向上流動

的機會。於是，在一黨威權統治的「統合主義」治理格局下，雖然各類資本間已產生分化，但各類資本間有頻繁的轉換與流動。地方宗教活動，在派系政治格局下，具有表現派系實力的象徵性意義，宗教資本可幾乎以等價兌換為象徵資本和地方政治資本，而這個地方政治資本，經由國民黨的派系管道，也有可能做向上轉換，也就是成為超地方性的政治資本（如中央級民代）。相關情況可以用圖 2 來表示：

圖 2、保安村在派系寡頭協商時代（1953-1978），各類資本間所呈現的關係

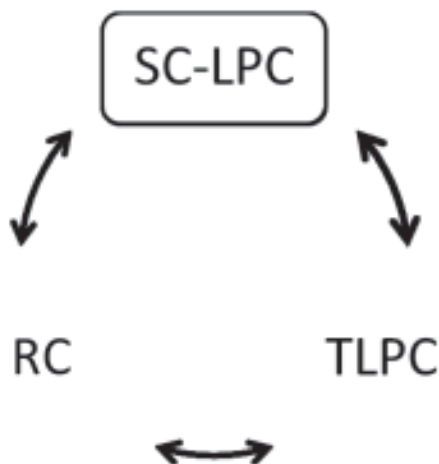


也就是說，在一黨威權統治及地方派系平臺的運作基礎上，宗教資本、象徵資本、地方政治資本與超地方政治資本之間，具有頻換的流動與轉換關係。

不過，當進入鄉鎮級派系爭執的白熱化時代，村落本身的宗教活動固然仍是相當單純，但鄉鎮級層次一旦進入激烈的稀少性資源的競爭，競爭本身將會影響宗教活動的公眾性意義，使得公開宗教活動中的角色扮演，本身就是

派系實力展示中的一部分。譬如說由 1970 年代中期到 1990 年代末期，每次西港進香活動，黃姓派系的村落和郭姓派系的村落，爲了爭「駕前副帥」的職位，總是爭得不可開交，甚至當爭奪失敗時，有時結果還會以退出進香慶典爲收場。換言之，派系激烈爭取各類資本的累積與擴大，這會造成：在公眾展演的場域裡宗教角色的扮演本身，已成爲一種等價象徵資本的增加。宗教資本與象徵資本之間能夠輕易的做轉換，且都是派系資本極大化目標裡的一個等價的元素。以圖形來加以表達，情況會和圖 2 有些類似，不過在這個派系競爭白熱化的階段，在公開性展示的派系對峙中，象徵資本與地方政治資本之間的關係會更直接，二者幾乎不用作任何轉換，而都反映出同樣的政治與文化意涵，我們會以圖 3 來加以表示：

圖 3、保安村在分裂期及鄉鎮級派系複製於村落時期（1978-1993），各類資本間所呈現的關係



簡言之，宗教資本、象徵資本、地方政治資本和超地方政治資本之間，有頻繁的轉換關係，而在地方脈絡裡，在各種社會關係運作和展示的場合裡，象徵資本和地方政治資本間幾乎就等同於一件事：地方上的面子也就是地方上的政治實力的展現。

接著，進入了當代社會、工商業社會中，經濟資本固然可作為象徵資本的基礎，但出於社會關係與網絡的變化很大、活動空間亦不像鄉村中來的固定，這讓經濟資本對於象徵資本的轉化，不易累積也缺少永續性。相較之下，對於都市移民來說，一種較快的創造象徵資本的方法，將會是由贊助和參與原鄉的宗教活動，來讓自己的社會與文化地位得到承認，並得以累積和傳遞給家族。也就是藉由進入歷史與地方傳統中的永續性與累積性，可以較快速與便捷的獲得其象徵資本。反映在圖形上，我們可以這樣說：地方宗教的實踐，是最具有象徵資本意義的活動，該類活動本身，幾乎可以同等的轉換為象徵資本的累積。但是這個累積本身，在政黨政治崛起而派系政治已愈來愈式微的情況下，將不再與地方政治資本，也不再與超地方政治資本間有一個必然性的連結。如圖 4 所示：

圖 4、保安村在兩黨政治時期（1993 年迄今），各類資本間所呈現的關係



簡言之，當代的鄉村，宗教資本幾乎等於全部的象徵

資本累積的形式，但這個累積不再和地方政治資本或超地方政治資本間，有直接或明顯的轉換關係。

村落象徵資本形式的變化

總結以上的討論，我們大致可以對村落象徵資本形式與基礎的變化做一個摘要。村落的象徵資本，是指由村落情境中所獲得的有關於個人地位的承認與贊同。村莊脈絡裡的象徵資本，和村莊的整合性、派系的狀態、村內社會階級的情況等都有關係，這些因素都影響了村內領導階層獲得其正當性的手段與結果。而這個情境裡的象徵資本，在形式與內容上的變遷，也反映出來了村落領導型態的變化。

在傳統社會，村落的整合性本身就具有某種正當性。村子的團結，也反映出來了菁英長老在地領導的有效性與正當性。後來，當地方鑲嵌在國民黨的「統合主義」⁷⁸

（corporatism）或是「恩庇主連結網絡」（Patron-client networks）裡，村落整合加上垂直性的權力來源，這成為地方領導菁英主要象徵資本的來源。以上兩個情況中，象徵資本價值的創造，都和某種獨占性有關，前者來自於村落長老的地主階級身分，及由此衍生出來的對村民的道德與社會責任；後者來自於一黨威權結構的認可及核准，且授

⁷⁸ 政治學者 Schmitter 對於統合主義（或者譯為整合主義）（corporatism）的定義為：「統合主義可界定為一種利益代表系統，在此系統中，所有組成分子組成有限數目、單一、強制性、非競爭性、層級性及功能分化的團體，並由國家機器所認可及核准，且授予代表性的獨占，用以交換對它們的領導人之選擇及需求、支持之表達的控制。」（Phillipe C. Schmitter, "Still the Century of Corporatism?" in *Review of Politics*, 36 (1974) pt. 1, p. 93, 轉引自吳文程，〈臺灣政治轉型理論的分析架構的探討〉，《東吳政治學報》，第4期（1995年），頁146。

予其代表性的獨占。而根據臺南選舉委員會的資料，保安村由 1950 年到 1973 年長達 24 年期間，村長都是一人同額競選的情況，也反映出這種整合性的狀態。

不過，村落雖是屬於統合主義結構中的一部分，也是統合主義結構中的重要元素地方派系裡的一部分，它卻還不是一個獨立的派系體。如前所述，臺灣大約由 1950 年到 1980 年間，地方派系的社會系統主要有兩個社會層次，鄉的層次和縣的層次。在相關運作模式裡，地方派系的基本單位，往往是在鄉鎮層次而不是在於單一村落。而鄉鎮層次派系的對立，一旦擴散到村落本身，且又當村落本身出現了統整上的裂縫，鄉鎮層次二元對立派系對於村落的滲透，將會打破村落原來透過獨占性而所產生的象徵資本。鄉鎮層次的派系，進而將會是村落層次分化的一個促進因素。

結果是，村落分化後會有兩批不同的地方菁英擁有領導資格（各屬於不同派系），原本主要是因村落階級身分壟斷而所創造出來的象徵資本，也開始轉移其基礎和正當性的來源了。接著，於是在村落層次，統合與對立，隱約成爲了不同的象徵資本庫。

對立之成爲新的權力來源，有其歷史與社會淵源，大致說來，對立之正當性的基礎，在內部來說，是訴求於更公平的資源分配和更透明化的決策過程，在外部而言，則是來自於它具有鄉鎮級派系的連結性，可以讓原本沒有政治流動性的新興自耕農（由佃農變爲小自耕農者，或由小自耕農變爲較大自耕農者），有向上連結的可能。對立的發生，一方面和社會階級結構的轉變（地主階級沒落和小農階級與工商階級的興起）有關，一方面則是「恩庇主連

結網絡」下，少數村落頭人或頭人家族壟斷利益過久而產生了各種弊端的結果。一旦象徵資本庫的單一來源被打破，便開始出現了更為激烈的象徵資本的競爭（反映在派系對峙下的地方選舉過程中）。

而關於宗教資本的擁有（嫻熟與操辦地方宗教事務），在村落層次，固然必定會創造個人的象徵資本。不過，一旦宗教資本和地方派系情境連結在一起，宗教資本與象徵資本間的轉換，變得更為直接，甚至於宗教資本本身，就是派系實力展演的一部分，它不再需要經過複雜的轉換，直接就等於個人地位與權力之象徵資本的競逐與展演。

進入政黨國家之後，宗教場域與象徵資本間的關係再度發生變化。在意識形態對立與新的政黨認同的動員過程中，鄉級的地方派系形式有所縮減，縣級的地方派系則被吸納到兩黨對立的對峙中。一般鄉民的政治想像，有更大的成分投射在縣級或全國級政治人物的克里斯瑪當中，反而和村鄉派系原有的網絡連帶間關係變得相對減弱甚至是形式化。至於村級的政治人物（主要是指村長），已無法太多的由政治權力這個層面來獲得或擴張他的象徵資本了。

雖然鄉村的象徵資本庫變得薄弱，以及它的「可交換性」變得大幅降低。然而，在兩個方面而言，當它和宗教場域相聯結，這將會有助於該象徵資本成為更有效與更具累積性的象徵資本。第一方面，對於村落的都市移民來說，藉由贊助與參與原鄉的宗教活動，來讓自己的社會與文化地位得到承認，並得以累積和傳遞給家族。也就是藉由進入歷史與地方傳統中的永續性與累積性，經過宗教場域的轉化，能夠更快與更有效地創造出個人象徵資本的可傳遞性與可累積性。第二方面，對於一個村莊的住民來說，當其各類資本的

擁有變得更為零碎與分離，而僅有由宗教場域中累積與創造的象徵資本，更具有累積性與可傳遞性，這將反映在鄉村中各類資本的擁有與集中不再是聚合在少數領導人之上，而是分別集中於不同的人身上，各角色之間的聯繫性也相對薄弱，不過宗教活動所創造出來的個人權威，卻又能比其他類資本具有更大的持久性與影響力。此外，各類角色中象徵資本的創造，與政治愈來愈脫離，往往還必須經由宗教場域中的活動與實踐來加以轉換和有所累積。

村落層次的地方自主性

不管是在哪一個歷史時期，在漢人社會，村落層次的地方自主性，或是說，相對的地方自主性或主體性，都是確實存在，但卻也是相當脆弱而不容易維持的。

在清帝國體系或是日本殖民政權裡，在程度大小不一的間接統治的治理格局裡，地方確實能夠自我維持著某種主體性和自主性，村落的經濟資本與象徵資本統合在一起，地方長老是地主階級、政治領導者、也是宗教活動主持者。不過，這種地方自主性，經過少數菁英或頭人來領導，是地方上的寡頭統治，很難說是完全的民主化。

1949年以後的國民黨統治，這是一種統合主義式的一黨威權治理，地方領導成為一黨專政下「恩庇主系統」裡的一部分。地方領導需要經過黨的認可，並成為全國性黨的選舉機器的一個基層，當地方與上層透過黨或派系連結，也讓這些地方菁英有了向上層流動的可能性。地方的自主性也許並沒有提高，但是菁英階層的向上流動，經由派系媒介，創造了新的可能性，地方所能擁有的象徵資本庫，也大大的有所擴展。

不過，因為派系的結構，不是以村落為基本單位，而是以鄉鎮級和縣市級為主，起初尚能讓村落的整合性與凝聚力間接有所提昇，但透過派系運作的政治資源競奪，讓村落內的領導集團始終是相互維護，經過一段時間，村子稍有人事裂縫，極易擴大，甚至很容易就被更高層的鄉級派系所滲透與分化。更何況，地方派系所促進的村落整合，完全是以政治資源的爭取為訴求，並沒有較為崇高或公眾性的實質意義。

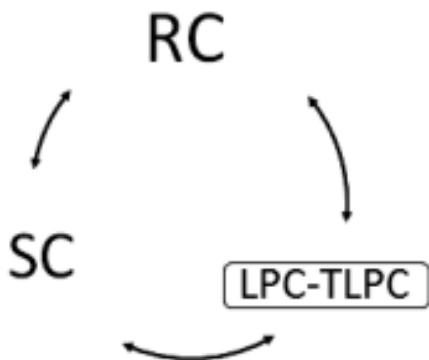
至於外在政治經濟的大環境，更是一層一層的減弱了村落的獨立性與自主性，工業化所創造出來的都市擴張，始終是以鄉村的邊緣化為代價，村中青壯人口大量外流，尤其是原來具有濃厚象徵資本的地主家族，後代更是紛紛出外發展。對於地方發展影響甚大的一個近期發展則是在2010年，臺南縣升格改制屬於大臺南市，鄉長改為區長並成為官派，鄉民代表會也完全取消，鄉級地方派系至此已沒有太大可操作的舞臺，雖然這也許不是原來各方面想要將地方性都會升格為全國性直轄市的主要目的，卻實質上產生了瓦解鄉級地方派系的效果。

Tocqueville 在《美國的民主》一書曾指出，⁷⁹ 美國地方小鎮的政治參與，是全民政治素養的一個基礎，人民由其中學習到如何表達意見和協調利益，也熱衷於參與競選地方官員和民代，地方小鎮所產生的地方政治人物，更經常有可能成為政府更高層次的政治菁英和領導者。這裡面，在同一個憲政體系下，既看不出來地方小鎮與全國層次的政治，在象徵資本（個人地位的正當性）的累積或象徵秩序的建構下有

⁷⁹ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*.

什麼明顯差異，甚至於就政治資本的累積（政治能力的學習與累積）而言，地方層次政治資本與超地方性的政治資本間其價值也是相同的。反映在式子上，如圖 5 所示：

圖 5、Tocqueville 所描述的 19 世紀後半期間美國新格蘭地區小鎮民主經驗中，各類資本間所呈現的關係



簡言之，圖 5 和圖 2 其實是相當類似，不過在美國地方民主的經驗中，似乎地方政治資本和超地方政治資本間的轉換與交流，非常流暢與容易，而幾乎就是同一件事。

對比而論，雖然臺灣歷史上任何一個時期的漢人社會，在政治參與和人員流動上，都並不曾達到如美國民主經驗裡的那種廣泛的政治參與和參政經驗的連續性，但在象徵資本的建構上，透過民間信仰地方主體性的創造與維繫，它確實也曾建構出來了某種類似性的平臺，也就是具有聯繫地方與中央，以及創造地方自主性與認同，並且可能銜接各種資本間的轉換與流動的平臺。雖然說這個平臺只存

在於一種象徵意義上的層次，而不是實質社會網絡或政治結構的層次。

這個平臺，對漢人地方社會而論，以民間信仰場域（地方宗教場域）為基礎，我們看到，相對來說，至少它曾達成了以下的功能和目的：

（一）民間信仰形構出來了一個在歷史傳統沉澱下的實踐場域，在地方持續性的與具有累積性的社會關係與權力空間裡，宗教場域中的角色扮演，正當化了個人與家族在地方空間裡的社會位置，於是地方民間信仰場域創造出了地方象徵資本運作的相對獨立的場域，有助於地方象徵資本的累積、傳遞與再生產等都不受到太大的干擾，即使歷經不同的時代變遷，地方宗教場域與象徵資本間的連結，都仍是相對穩定而未被削弱的；

（二）在這種可累積與傳遞的形式裡，它也提供了各類資本可以做轉換的平臺，而在不同時空中，轉換的比例或形式可能會有所不同。或者是：

A. 宗教資本與象徵資本間尚沒有分化（長老寡頭統治時期）；或是

B. 已分化但兌換率完全相同（兩派派系競爭激烈時期）；或是

C. 現代國家發展成熟與都會化情況明顯，而農村處於相對邊緣化，此時就鄉村移居都市的移民而言，由地方宗教場域中獲得的象徵資本，已成為能讓都市經濟資本具有象徵價值的重要媒介，以及對鄉村在地居民來說，宗教場域中獲得的象徵資本，也已經成為地方各類資本零碎化情況下，唯一還能具有完整性的資本形式。而在 C 時期，經濟資本與宗教資本、象徵資本，三者之間的兌換率與可傳遞

率等都產生了變化，而這將是一個值得加以討論與分析的新課題。

不過，即使漢人民間信仰場域創造出來了以上的互動基礎，但我們已清楚看到，今日的鄉村，除了宗教場域下的象徵資本外，各類資本的存在已是相對匱乏而分離，還有鄉村層次的資本連結形式，雖提供都市移民累積其象徵資本的可能管道，但它本身並不能擴展到都市，整個來說，即使當鄉村宗教場域有其獨立的來源，以來產生具有累積性與可傳遞性的象徵資本，這可能有助於地方自主性的維繫，但這畢竟是相對隔絕而不能延展到全社會的。

即使說，我們認為不同歷史傳統中會累積出不同的民主傳統，但臺灣基層宗教場域中所創造出來的象徵資本，有多大的可能有助於漢人社會民主傳統的建立與擴展？雖然這個問題很難回答，但的確在其背後所仍欠缺的許多民主社會應該具有的元素（更廣泛的地方參與的形式、村落應具有各類資本的豐富性與連結性、地方應保留獨立的行政權、避免村落政治成為派系政治資源累積的平臺等），以及歷史發展中所不斷出現的各類歧路（寡頭統治、鄉級派系的滲透、政黨認同的對峙等），都是我們所不能不去注意的，這也是本文寫作的一個主要目的。

本節最後，我們發現：象徵資本和宗教資本，在不同情況中，這兩者間或是緊密連結，或是有不同程度的可轉換性；進一步的，這兩者又可能與地方政治資本，或超地方政治資本間能產生進一步的關係。象徵資本與宗教資本在不同地方自主性的狀態中，具有不同的關係模式，而這種不同關係模式，也反映了不同時期地方頭人的權力基礎，和其權威

展現與擴散的格局。在本文討論的素材中，我們大致呈現出以下幾種不同的歷史情況，如表 5 所示：

表 5、不同環境因素下的地方自主性及其結果

中央與地方的 連結模式 動員水平	介面連結	系統連結
低	傳統中國的間接治理	統合主義（corporatism） 治理模式（地方則為派 系政治）
高	以直接民主為基礎的 介面性連結（十九世 紀美國新英格蘭地區 的情況）	泛意識型態的政黨政治

表 5 中，我們所要說明的是，漢人地方村落的自主性，不是一個恆常的定數，而是隨著國家統治結構而改變，這個改變也會影響地方內部的自我治理與地方領導型態。基於討論上的便利，我們會以兩個面向，來理解不同的地方自主性的運作格局：中央與地方的連結模式（或者是介面連結，或者是系統連結）；動員水平（或者低，或者高）。所謂中央與地方的連結模式，是指中央政府如何和地方社區連結在一起，介面連結（facet connection），是指中央盡量不干涉地方，只停留在介面上的相互接觸；系統連結（systematic connection）則是中央與地方已連為一體，彼此在系統運作體系中相互扣連，中央也在多方面穿透於地方，這顯然是現代國家興起以後所出現的情況。至於動員

水平，是指政治體系的運作，或者僅由少數人參與（動員水平低），或是說多數人都被納入到政治機器的運作當中（動員水平高）。

兩個面向相交叉，可以得到四種狀況，介面連結與動員水平低：傳統中國帝國時期的間接治理的情況，國家沒有能力直接控制地方，直接向地主、長老或族長收稅，長老政治則是村落內部的自我治理形式，僅少數家族或人物涉入政治；同樣是介面連結但動員水平高：美國十九世紀新英蘭地區的社區經驗，地方有很高的自主權，國家對此予以尊重（因為美國的歷史經驗與民主傳統，本是由下而上的），而地方市民彼此間水平較整齊，人人也熱衷於政治事務；系統連結與動員水平低：例如，國民黨威權時代，現代國家對於地方的控制，表面上具有民主形式，採取了統合主義的治理方式，也就是存在有數目有限的功能分化團體，並經由國家機器所認可及核准，由地方的角度出發，則經由地方派系，來將地方的人才與國家相連結，在這種表面上看起來具有地方代表性的國家機器中，動員水平只是局部性的而未達到全民動員的水平；最後，系統連結與動員水平高：當代臺灣的政黨政治，國家對地方的穿透愈來愈深入，行政權由國家全面掌控，地方只有少數財政與賦稅上的自治權，不過經由政黨政治所創造出來的熱情與參與感，卻能達成一種全民動員的狀態。

最後，摘要性的來看，對應於前述這四種不同情況，各有不同的資本轉換的平臺，這已詳細出現在本文的討論之中，我們可以進一步將表 5 和圖 1 至圖 5 間連結起來，做一個統合性的摘要，這會如圖 6 所示：

圖 6、不同環境因素下的地方自主性及其反映在各類資本關係與轉換模式上的結果

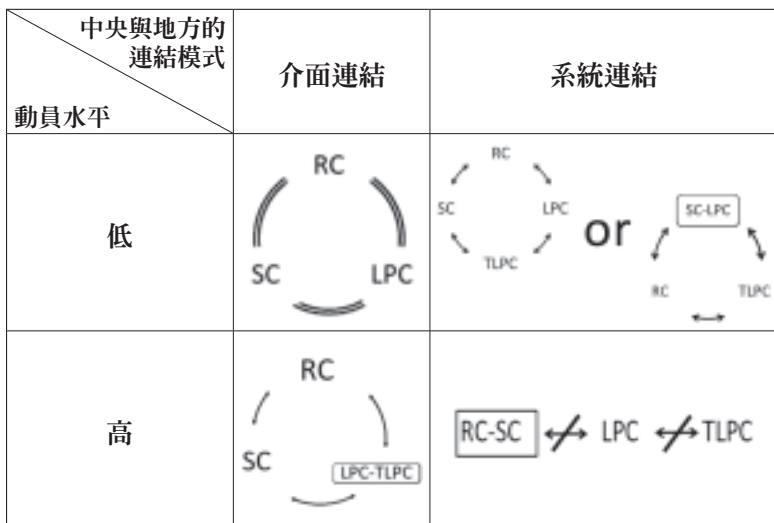


圖 6 所顯示的，是本文相關發現的一個精簡的摘要，以文字來說明，也就是：象徵資本和宗教資本，在不同情況中，這兩者間或者是緊密連結，或是有不同程度的可轉換性；進一步的，這兩者又可能與地方政治資本，或超地方政治資本間能產生進一步的關係。象徵資本與宗教資本在不同地方自主性的狀態中，具有不同的關係模式，而這種不同關係模式，也反映了不同時期地方頭人的權力基礎，和其權威展現與擴散的格局。至於地方自主性的狀態，則主要取決於不同時期國家與地方之間的關係，以及政治參與歷程裡的動員水平的高低。當國家與地方經由介面來連結時，地方自主性可發揮的空間較大，但即使在這種情況裡，仍有動員水平高低之別，若動員水平低時，這個地方

自主性，有可能是僅由少數人來壟斷地方自主性下的地方領導權威；當國家與地方是經由系統連結時，地方自主性確實會受到很大的滲透和干擾，但系統連結卻也在某個程度上創造出地方人才的向上流動，以及各類資本間垂直性的流動，同樣的這也會因動員水平高低而產生不同結果，動員水平低時，地方會流於派系治理，但一旦當動員水平提高，這會產生更廣泛的民眾參與，將能創造出基層民眾一定程度的參與感和主體性（經由政黨認同的形式），雖然實質行政體系操作上是地方自主性的萎縮，但在民眾的觀感上，卻會覺得這是一種地方權力與自主性的提升。

伍、結語

在某個程度上來說，本文是屬於 David Jordan 保安村田野民族誌的一個重訪。⁸⁰ 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而少劇烈變化的小村落。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，Jordan 反而認為，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，有可能幫助村落村民面臨現實人生的混

⁸⁰ David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*.

亂，而得以對社會關係重新有所掌控和得到協調。簡言之，永恆的一種形式上的想像，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背後的自我協調和再現的微妙機制。而在這樣相對穩定的超自然結構下，能動者雖然並沒有完全隱而不見，但他所能採取的行動，是在相當有限可能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。

本文並沒有承襲 Jordan 之對於保安村超自然象徵體系的考察，而是把焦點放在村落內的菁英領導型態上，但本文卻也由另一個側面檢視了漢人民間村落的象徵與功能面向。

Jordan 所描述的 1970 年代末期的保安村，在本文的描述中，正值國民黨一黨執政下，村落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，依據本文所述，保安村先是經過鄉級派系在村落的複製，以及村落的二元分化；接著，都市化間接促成的農村生產體系凋零中，保安村又經過了政黨政治下的意識形態的洗禮（幾乎全村村民都漸歸屬於民進黨的政黨認同）。

種種衝擊中，保安村處於分化且資源分配更為分散的情況，某種程度來說，相對於過去村落各類資本重疊與集中，甚至於是既定不變與世襲性的情況，這的確是開始出現了，利於行動者來改變其處境的社會行動場域。不過，地方自主性一方面確實是提高了（地方傳統受到全國重視），另一些方面卻也是降低了（國家剝奪了地方的自治權）。新的行動場域則是多層次的，是位於國家、都市與鄉村之間的既分隔又相互連接的行動上的可能性。更頻繁的資本轉換和資本互補，跨越村落與都市之間不斷地發生著。只是，就村落層級的地方菁英所擁有的資本形式而論，

明顯的出現零碎化與分散化的情況（單一個別菁英很難同時擁有豐富的象徵資本和經濟資本）。

對照於 Jordan 所描繪的保安村，我們還不能說：在目前，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 所描述的保安村中的地方菁英，相對而言，地方行動者的社會位置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，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，也已經大大的減弱了。

也正是在前述所描述的這種情況下，那個曾經是有效的、結構主義式的對於相對穩定之漢人社會的詮釋與理解，還需要經過補充與修正，而今，在那個依然相對穩定的超自然象徵結構之外，實踐場域的輪廓顯得更為鮮明與直接，實踐場域參與者的來源更廣泛，並且場域中也出現了更為頻繁的轉換和交互揉合的價值創造的過程。⁸¹

本文的分析還停留在相當初步與探索性的層次，本文在理論或經驗材料上，也都還有許多不足之處，但這個試圖整合宗教場域、象徵資本與地方自主性的分析主軸，在漢人地方社會與民間信仰研究等領域裡，筆者個人認為，這將是一個相當值得繼續努力，而且富有啟發性的研究方向。

⁸¹ 參考筆者對兩個時期（1960 年代和 2010 年代）不同作者對田野資料詮釋之不同方式，背後所反映出來之理論意涵的深入討論，見丁仁傑，〈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〉，《臺灣宗教研究》，第 13 卷第 2 期（2015）。

徵引書目

一、專書

- 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，2003年。
- 王銘銘，《溪村家族：社區史、儀式與地方政治》。貴陽：
貴州人民出版社，2004年。
- 若林正丈著，洪金珠、許佩賢譯，《臺灣：分裂國家與民主
主化》。臺北：月旦出版社，1994年，〔1992年〕。
- 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年。
- 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年。
- 陳明通，《派系政治與臺灣政治變遷》。臺北：月旦出版
社，1995年。
- 黃明雅，《南瀛大地主誌（北門區卷）》。臺南：臺南縣
政府，2009年。
- 費孝通，《鄉土中國》。北京：三聯書店，1985年。

二、期刊論文

- 丁仁傑，〈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〉，《臺灣宗教研究》，第13卷第2
期（2015年）。
- 王金壽，〈瓦解中的地方派系：以屏東為例〉，《臺灣社
會學》，第7期（2004年）。
- 吳文程，〈臺灣政治轉型理論的分析架構的探討〉，《東

吳政治學報》，第4期（1995年）。

張小軍，〈象徵資本的再生產——從陽村宗族論民國基層社會〉，《社會學研究》，第3期（2001年）。

三、論文

王銘銘，〈民間權威、生活史與群體動力〉，王銘銘、王斯福主編，《鄉土社會的秩序、公正與權威》。北京：中國政法大學出版社，1997年。

河合洋尚，〈城市景觀再生下的民間儀式：廣州划龍舟儀式的象徵資本化〉，「中國宗教人類學的回顧與前瞻研討會」。廣州，中山大學，2010年。

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〉，收入：2003年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學術研討會論文集》。臺北：國立臺灣師範大學政治學研究所，2003年。

四、未出版學位論文

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年。

五、英文專書、論文

Beasley-Murray, Jon, "Value and Capital in Bourdieu and Marx," in Nicolas Brown and ImreSzeman, eds., *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000.

Bourdieu, Pierre, *Esquisses d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Geneva: Droz, 1972.

———, *Outline of a Theory of Practice*. trans. by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [1972].

———, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. trans. by Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press, 1984 [1979].

———, “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: Green Wood Press, 1986.

———, *La Noblesse d'Etat: Grands Corps et Grandes Écoles*. Paris: Editions de Minuit, 1989.

———, *The Logic of Practice*. trans. by Richard Nice. California: Stanford University Press, 1990 [1980].

———, “Genesis and Structure of the Religious Field,” trans. by Jenny B. Burnside, Craig Calhoun and Leah Florence. *Comparative Social Research*, 13, 1991 [1971].

———, *Language and Symbolic Power*. trans. by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Polity Press, 1991.

Bourdieu, Pierre and Loic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Caillé, Alain, “La sociologie de l'intérêt-elle intéressante?” *Sociologie du travail*, 23:3 (1981).

- Clark, Gordon, "A Theory of Local Autonomy," *Annals of the Association of American Geographers*, 74:2 (1984).
- DiMaggio, Paul, "Review Essay: On Pierre Bourdieu," *American Journal of Sociology*, 84:6 (1939).
- Duara, Prasenjit, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*. California: Stanford University Press, 1988. [中譯本：王福明譯，《文化、權力與國家：1900-1942 年的華北農村》。南京：江蘇人民出版社，2003 年 1 版 3 刷。]
- Favereau, Olivier, "Penser (l'orthodoxie) à partir de Bourdieu. Ou l'économie du sociologue," *Communication au séminaire*, 2000.
- Feuchtwang, Stephan and Wang, Mingming, *Grassroots Charisma: Four Local Leaders in China*. London: Routledge, 2001.
- Frédéric, Erwan, "Pierre Bourdieu: Economic Models against Economism," in D. L. Swartz and V. L. Zolberg eds., *After Bourdieu*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Goldmann, Lucien, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*. trans. by Philip Thody. New York: The Humanities Press, 1964.
- 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 年。]

Madsen, Richard. *Morality and Power in a Chinese Village*.

Berkeley, California: University of California Press, 1984.

Mahar, Cheleen, Richard Marker and Chris Wilkes, "The Basic Theoretical Position," in Richard Marker, Cheleen Mahar and Chris Wilkes, eds., *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*. New York: St.

Martin's Press, 1990.

Ortner, Sherry B., "Theory in Anthropology since the Sixties,"

Comparative Studies in Society and History, 26 (1984).

Rey, Terry, *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*.

London: Equinox, 2007.

Schmitter, Phillipe C., "Still the Century of Corporatism?"

Review of Politics, 36:1 (1974).

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*. trans. by Harvey

C. Mansfield and Delba Winthrop. Chicago: University of Chicago Press, 2000 [1835/1840].

Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization*.

trans. by H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1947.

附件一、本文出現主要人物列表

出現於文中時期	人物
1. 日治時代到光復初期	郭長恩（1882-1955）：大地主，日治末期保安村頂保保正，並擔任保甲書記。 郭遠東（1896-1976）：大地主，日治末期擔任保安村下保保正，光復初期亦曾任村長。 郭遠志（1897-1979）：郭遠東遠親，曾在光復初期擔任過村長。
2. 土地改革後的菁英集團	郭達（1915-1997）：1948-1978 年之三十年間，長期擔任保安村村長，並曾任一屆鄉民代表。
3. 分裂對立下反抗性頭人的誕生	黃財貫（1943-）：1970 年西港爆發的農會冒貸案時虧空公款的農會職員，為郭豹家族中的一員。 郭豹（1906-？）：1970 年代保安村長老，曾擔任一屆副村長，擁有土地約十甲。 郭松山（1943-2007）：1978-1982 年擔任保安村村長，是黃派推舉出來與郭派作對的人物。 郭大威（1934-2014）：西港農會冒貸案時的受害者，因為其他村民爭取權益而受到敬重，並被拉攏到黃派這邊，後來也是保安村民進黨重要樁腳，曾擔任一屆農會代表。 郭德民（1937-）：1983-1990 年間擔任兩屆保安村村長，屬於郭派，但個性較溫和，是派系妥協下郭黃兩派都能同意的人選，但平庸而無特別建樹。 郭光輝（1944-）：郭長恩後人，1990-2006 年間擔任四屆保安村村長，也是郭派和國民黨在保安村的樁腳。
4. 意識型態化時期	郭光武（1968-）：郭大威三子，曾擔任一屆西港鄉民代表，屬於黃派。 郭昆達（1950-）：2006 年迄今擔任保安村村長。 王學勇（1955-）：現任保安宮總幹事，1990 年迄今擔任西港鄉調解委員會委員。 郭泰文（1942-）：保安宮重建委員會主任委員，家住板橋，曾擔任臺北縣獅子會會長。

附件二、訪談人列表

（號碼即代表訪談資料的編號，除 A 外，其餘皆為假名）

A 村級以的政治人物	A1 陳玉賢（約 60 歲）現任西港區區長
	A2 程昆同（約 60 歲）前西港鄉鄉民代表會主席
	A3 郭華堂（約 85 歲）曾任西港鄉民代表會副主席，現為郭派掌門人。
	A4 余慶明（約 80 歲）曾任西港鄉鄉長，現為黃派掌門人。
B 安村村中頭人等級人物	B1 郭昆達（63 歲）現任村長
	B2 郭光武（45 歲）前任鄉民代表，現任保安宮主委。
	B3 王學勇（58 歲）現任保安宮總幹事
	B4 郭泰文（70 歲）現任保安宮重建委員會主委
	B5 郭常（85 歲）村中長老，曾擔任農會代表，並曾競選鄉民代表（落選）。
	B6 郭光輝（70 歲）曾任四屆村長，國民黨在保安村的主要樁腳。
	B7 涂大千（約 70 歲）曾任保安村農會代表，民進黨在保安村的主要樁腳。
	B 8 郭全祿（70 歲）保安村老村長郭達的次子，曾擔任一屆鄉民代表，並曾參選西港鄉鄉長（落選）。
C 其他	C1 謝山海（63 歲）（日治時期保正郭遠東的外孫）
	C2 郭福遠（70 歲）（日治時期保正郭遠志的次子）
	C3 郭本文（65 歲）（日治時期保正郭遠志的長孫）
	C4 郭經國（64 歲）保安村老村長郭達的三子，曾長期在西港農會任職。
	C5 黃志德（63 歲）曾任西港鄉農會信用部主任，西港鄉秘書。