

資本、國家與宗教：

「場域」視角下的當代民間信仰變遷

陳緯華

國立臺南大學文化與自然資源學系

隨著社會的不斷變遷，當代台灣民間信仰究竟發生了什麼樣的改變？目前有關民間信仰變遷的各種描述，背後都存在某種特定的界定民間信仰的方式。因為對民間信仰的界定不同，不同研究者所描述出來的變遷圖像便不盡相同。本文嘗試以「場域」這個新的視角來理解與描述當代民間信仰變遷，並且透過「靈力生產」的觀點將考察的焦點放在場域對神明靈力的關注上。在布迪厄「場域」的視角下，民間信仰場域的變遷主要呈現為資本結構的改變。在傳統的社會資本、文化資本、經濟資本與象徵資本之外，當代民間信仰場域出現了新型態的文化資本以及象徵資本，從而改變了場域的結構，也因而改變了當代民間信仰活動的面貌，使靈力生產模式從傳統的「自發型網絡模式」轉變為「建構型網絡模式」。而定義出新的資本類型的，則是擁有「元資本」的國家。經由「靈力生產」這個概念，本文嘗試說明民間信仰傳統的延續與變遷之間的關係，並且透過布迪厄有關場域自主性的觀點，提供一種理解國家力量如何影響民間信仰的不同視角。最後，本文透過「資本」的概念，也嘗試對去地域化、世俗化等民間信仰活動變遷做出初步的詮釋，希望這個視角也能在一定程度上解釋這些現象。

關鍵詞：資本、場域、國家、靈力生產、民間信仰

Capital, State, and Religion: The Transformation of Contemporary Chinese Popular Religion in the Perspective of "Field"

Wei-Hua Chen

Department of Culture and Natural Resources, National University of Tainan

What happened to contemporary Taiwanese popular religion as society changed? This article presents a new perspective to comprehend and depict changes in contemporary Taiwanese popular religion. Through this perspective, the changing profile of popular religion can be depicted clearly and simply, and various current descriptions of popular religion can be understood in the same framework. This article uses Bourdieu's theory of "field" to describe changes in popular religion and suggests that the nuclear change is the transformation of the types of capital and their deployment. There are new forms of cultural and symbolic capital emerging, thus transforming the religious field. This is the main reason why contemporary popular religion shows a new appearance. It is the force of the state, which owns the meta-capital, that comes into religious field and redefines the types of capital and the relations among them. This article provides a different view of the changing pictures of popular religion, such as "de-territory" and "secularization" through the mastery of the nature of new capitals. This article also illustrates the relationship between continuity and change in popular religion by describing its practical logic. Through Bourdieu's view of religion as an autonomous field, this article provides an alternative perspective for understanding how the state can influence religion.

Keywords: capital, field, state, magical power, popular religion

一、前言

隨著社會的不斷變遷，當代台灣民間信仰究竟發生了什麼樣的改變？已經有許多研究者嘗試對當代民間信仰的變遷做出描述，本文也加入此一行列，不過是以一種不同的方式來進行。目前有關民間信仰變遷的各種描述，背後都存在某種特定的界定民間信仰的方式。因為對民間信仰內涵的界定不同，不同研究者所描述出來的變遷圖像便不相同。這種特定的界定與觀看民間信仰內涵的方式，在本文稱之為「視角」。本文以一個新的視角來描述當代民間信仰變遷，這個視角便是布迪厄(Pierre Bourdieu)的「場域」(field)。在「場域」視角下，本文將民間信仰看成是一個由資本、慣習、利益等所構成的體系，一方面描述當代民間信仰場域結構的變遷，一方面也指出國家是影響這種變遷的主要力量之一，並且討論國家力量如何造成了這樣的變遷。提出這樣一種視角，主要是基於本文將「市場化」視為當代民間信仰的重要處境特徵，「場域」的視角可以用來理解廟宇爲了在市場化環境中生存和發展所採取的種種作爲。

目前有關民間信仰變遷的描述呈現出一種分歧與複雜的狀況。所謂「分歧」指的是，有些研究者主張民間信仰仍然是「傳統的」，並沒有發生改變，有些研究者則認為當代民間信仰已發生了明顯的轉變而與過去有所不同。所謂「複雜」則是指，在主張民間信仰發生變遷的各種研究中，不但研究者之間所指出的變遷內容不同，甚至有些彼此之間是相互矛盾的。本文認為這些研究都正確地指出了民間信仰的某些面向，它們之間的差別主要在於視角的不同，例如有些是從「宗教作為一種觀念體系」的角度，有些是從「宗教作為一種社群組織」的角度，有些則是從「世俗化」的角度來看待民間信仰。因為視角的不同，所以研究者所描述的面向便有所不同。本文回顧了這些研究，分別指出這些研究背後的特定視角是什麼，並在本文結論一節嘗試以本文的視角，簡略地對上述研究所指出的那些變遷現象做出詮釋，希

望藉此顯示這些不同視角下所描述的變遷現象，也可能共同在「場域」的視角下被理解，彰顯「場域」視角的解釋力。

事實上目前已有研究者以類似的方式嘗試提出新的研究視角。李丁讚、吳介民(2005)援用了傅科(M. Foucault)的觀點，嘗試以「治理性」(governmentality)來理解當代民間信仰變遷，將此一變遷描述為「宗教治理」時代的到來。這個概念基本上是把一般研究者所稱的「廟宇經營企業化」進一步深化為「宗教治理」，因此比較強調民間信仰活動中的「技術」層面，例如廟宇透過光明燈的設計拉近與信徒的關係，透過與旅遊公司的合作吸引信徒前來等。相對於此，本文援用布迪厄的「場域」概念，則是從「結構」的層面來理解與描述當代民間信仰變遷。

本文以高雄市鼓山區的一間廟宇為例，¹從「場域」的視角來描述與分析其發展歷程，將重點放在與「變遷」有關的部分。因此本文基本上是一個案研究，希望諸多個案之累積能夠有助於瞭解整體台灣民間信仰的變遷。²從本文的個案來看，當代民間信仰顯然發生了一個關鍵性的變化，那就是場域的資本類型與配置發生了改變，並因而改變了民間信仰的面貌。本文也嘗試指出，某些民間信仰傳統實作邏輯的延續、社群性質的改變以及世俗化等現象，也可以透過對新資本性質的掌握而獲得一定程度的理解。此外，現有研究已經指出了許多影響民間信仰發展的社會因素，而在本文中我們看到的是，在特定的政治、經濟與社會背景的推動下，國家力量如何進入民間信仰場域，從而改變了民間信仰的面貌。若從「場域」的觀點來談，亦即布迪厄所說的那個手中握有「元資本」(meta-capital)的國家介入了民間信仰場域，定義出新的資本類型與內涵，改變了資本之間的關係，因而造

1 本文關於這間廟宇發展的資料主要來自筆者在 2010-2011 年期間所進行的田野調查、訪談以及參與觀察，加上廟宇所發行的宮誌、特刊等資料。有關該地區歷史發展的資料主要參考前人的研究著作以及民間團體與官方出版的文獻。

2 隨著都市化程度的不同或某些特殊因素的差異，台灣各地廟宇可能可以區分為幾個不同的類型，本文研究的代天宮代表了其中的一種類型。因此筆者無意主張基於代天宮的分析可以代表整體的情況，這有待其他的研究來驗證。

成了民間信仰場域的結構變遷。就此而言，本文所提供的也是一個理解現代國家力量如何影響宗教發展的視角。

二、當代台灣民間信仰變遷

（一）民間信仰的變與不變

當代台灣民間信仰變了嗎？如同許多人在爭論民間信仰到了台灣以後是否與其原鄉的面貌有所不同一樣，答案取決於論者所採取的視角。有些研究者認為當代台灣民間信仰並沒有發生變遷，因為民間信仰中的一些主要的宗教觀念並沒有改變，亦即民間信仰並沒有發生「質變」(Jordan 1994; Pas 2003)。的確，像是有關神、鬼、祖先等超自然範疇的分類，陰陽的思想，神明階序體系的想像，進香的觀念等等，這些支撐民間信仰主要實踐活動的宗教觀念並沒有改變，所以從「宗教作為一種觀念體系」的角度來看，民間信仰並沒有發生變遷。也有研究者甚至認為當代民間信仰所面對的社會處境與過去也沒有太大的不同，他們認為一般人都指稱當代民間信仰受到了政治力的介入、商業的入侵以及都市化的影響，但事實上這些東西在歷史上都曾發生過，甚至一直都存在(Katz 1995)。這樣的說法也是事實，國家的力量對民間信仰的介入一直都存在，從唐代開始，國家就以敕封神明的方式介入了民間信仰，到了宋朝以後，敕封神明與取締淫祠的制度發展得更為完備（朱海濱 2008: 4-10）。而商業對於民間信仰的影響也很重大，尤其在宋朝的時候，商業的發達迫使國家改變政策，允許神明可以離開自己原來的祭祀社區，到外地去接受更多人的供奉，因而造成了跨地域神明的興起(Hansen 1990)。

相反的，很多研究者則認為當代民間信仰發生了許多變遷，他們所指出的變遷現象主要是「去地域化」、「再地域化」、「信仰人口減少」、「活動規模變大」與「廟宇經營企業化」等。例如很多研究者都指出很多地方已不再徵收丁口錢，廟宇與社區的關係已經減弱，傳統祭祀圈面臨解體（張珣 2002；林瑋嬪 2005）。與此相伴隨的現

象則是，當代廟宇的信徒已經不再侷限於傳統的地域範圍，廟宇也不再將傳統地域範圍設定為信徒來源區域，而是向四面八方廣招信徒，有研究者將這些現象稱為民間信仰的「去地域化」（李丁讚、吳介民 2005）。相對於去地域化，有研究者提出了「再地域化」的概念，認為許多當代廟宇透過參與社區營造之類的工作，重新強化了廟宇與社區的關係（陳瑞樺 1996）。前述研究者在描述民間信仰變遷時，基本上是採取「宗教作為一種社群組織」的視角，將重點放在廟宇與社群之間的關係上。另外有些研究者則將關注點放在民間信仰活動性質上，從「世俗化」的視角來看民間信仰。例如許多研究指出民間信仰具有功利性的特質，而這種特質隨著經濟發展越來越明顯（李亦園 1984；宋光宇 1985；瞿海源 1990），與此相關的近期研究則是把焦點放在廟宇經營越來越企業化這一點上（李丁讚、吳介 2005；林瑋嬪 2005）。有研究指出現代化與都市化使得很多人不再相信民間信仰，因而信徒人口比例下降（吳蓮進 1986；瞿海源、姚麗香 1986）。不過也有許多研究者觀察到民間信仰活動變得比過去更蓬勃，像是繞境、進香、法會之類的活動次數更頻繁、規模更龐大以及更多的活動創新（余光弘 1982；宋光宇 1985；瞿海源、張珣 1989；包如廉 1996）。而且雖然信徒比例下降了，但整體來說，廟宇數量與人口間的比例卻是上升了（余光弘 1982；瞿海源、姚麗香 1986），尤其是都市中的私壇數量更是大幅增加（宋光宇 1995；李淑慧 1999；陳杏枝 2003）。

（二）複雜的變遷圖像

不管是主張民間信仰沒有變遷，或者是認為已經產生了改變，可能都沒有錯。以民間信仰沒有變遷這個主張而言，正如論者所說的，民間信仰中的一些核心宗教觀念千年來並沒有改變；由於傳統民間信仰在地方社會中是一個公共場域，因此歷史上不斷地有政治、經濟、社會等各種力量介入其中影響著它，若從這個角度來看，民間信仰的社會處境在現在與過去也沒有太大的不同。不過，雖然我們可以從觀

念體系的角度聲稱民間信仰沒有變遷，但是卻很難從這個角度來解釋「去地域化」、「活動規模變大」、「廟宇經營企業化」等實踐層面的改變。如果單從影響因子的類別有哪些來主張民間信仰的社會處境沒有改變，那麼我們就容易忽略國族國家、資本主義經濟、世俗化社會等，與過去的國家、商業、社會都有極大的性質上的差異，他們對民間信仰施加影響的方式也有很大的不同。

而對主張民間信仰發生變遷的論者來說，宗教與社會的關係是如此地密切，因此理所當然地，民間信仰必會隨著社會變遷而發生改變，而他們除了指出各種變遷現象外，也都指出這些改變與某種社會變遷相關連。例如「去地域化」與「再地域化」論者把民間信仰的改變，與當代社會中社區連帶的減弱連結。「活動規模變大」或「廟宇經營企業化」論者，則認為是經濟發展的結果。「信仰人口比例降低」則被與教育普及所帶來的理性化相關連。這些討論都提供了有關民間信仰變遷的不同面向的描述，呈現出整體民間信仰變遷的圖像。不過這張圖像顯得有些複雜，例如，民間信仰一方面呈現「去地域化」現象，一方面又有「再地域化」的情況。由於這方面的研究者是從「社群」的角度來看待宗教，宗教被視為社群的反映，因此當社群關係減弱，民間信仰便產生祭祀圈解體與去地域化的現象，而當社區民衆透過社區營造而重建了社群連帶時，民間信仰便又呈現出再地域化的情況。但問題是，對許多廟宇來說，這兩種趨勢事實上是同時存在的。我們應該說該社區在同一時間的社群連帶既減弱又增強嗎？類似的，當研究者談論民間信仰信徒減少時，同時也有研究者指出民間信仰活動規模變大。為何信徒減少，活動的規模與參與人數卻變大，民間信仰到底是衰落還是興盛？這也不能單從理性化或經濟發展來解釋。

（三）宗教場域的自主性：利益、資本與慣習

1. 引入布迪厄的理論

前述的這些討論反映出一個理論層次上的問題。首先，「宗教作

為一種觀念體系」的視角經常會忽略一個事實，那就是行動不只是觀念的展現，更重要的是人們是為達成某種實際的目的才採取行動。因此當外在客觀環境改變時，即使宗教觀念不變，人們卻必須採取不同的行動以達成目的。「觀念」的視角常會因為忽略了這一點，而難以將客觀環境的改變納入其討論當中。本文引入布迪厄場域理論中的「利益」(interest)這個概念，以之代表行動背後那有意識或無意識的意圖。根據布迪厄的觀點，「實作」(practice)是「利益」取向的，行動者的行動有實際目的的考量，因此帶有「策略」的色彩(Bourdieu 1977: 9, 1990: 16-17)。而所謂「利益」的內涵則決定於場域，每個場域都有其自身定義出來的「利益」(或「幻象」(illusion))，而為參與場域活動的人或機構所追求(布迪厄、華康德 1998[1992]: 157-160)。有關台灣民間信仰的研究則指出，民間信仰場域中人們最重要的集體關懷就是「靈驗」(瞿海源 1990；瞿海源、張珣 1989)。因此，本文的討論將扣緊「靈力」這個場域核心「利益」來進行。

其次，相對於「觀念」視角，「社群」與「世俗化」的視角雖然掌握了外在客觀環境的改變，但卻傾向於將宗教實踐上的改變視為社群狀況、世俗化程度的直接反映，使宗教變成了一種附屬物而失去自主性。事實上，宗教場域中的行動者有其特定的行動邏輯與利益追求，外在因素的影響必須透過對這些因素的掌握才能被理解。本文引入布迪厄的「場域」觀點來處理這個問題，特別是場域中的「資本」這個概念。根據布迪厄的觀點，外在客觀因素對場域的影響是接間的：

場域是那些參與場域活動的社會行動者的實作同周圍的社會經濟條件之間的一個關鍵的中介環節。對置身於一定場域中的行動者產生影響的外在決定因素，從來也不直接作用在他們身上，而是只有先通過場域的特有形式和力量的特定中介環節，預先經歷了一次重新形塑的過程，才能對他們產生影響。一個場域越具有自主性，也就是說，場域越能夠強加它

自身特有的邏輯，強加它特定歷史的積累產物，上述的這一點就越重要。（布迪厄、華康德 1998[1992]: 144）

根據布迪厄的觀點，宗教場域有其自主性，任何外在因素的影響，都不是直接發生作用，而是經由場域內在運作邏輯的轉化後才產生影響。本文的分析顯示，外在因素對場域的影響，主要是改變了人們追求「利益」時的客觀條件，而這個客觀條件就是「資本」(capital)的類型與配置。從布迪厄的觀點來看，亦即改變了場域的客觀結構，因為場域的結構就是由不同類型的資本以及它們之間的關係構成（布迪厄、華康德 1998[1992]: 135-139）。

2.以「靈力生產」概念為基礎

根據布迪厄的理論，「場域」是一個行動者在其中透過資本的累積來競逐「利益」的場所。筆者認為，如果我們把「宗教市場化」視為當代宗教處境的一個重要特徵，那麼布迪厄的場域概念便非常適合用來討論市場化環境中的宗教。那麼民間信仰市場中廟宇之間競爭的是什麼呢？這牽涉到消費者（信徒）在意的是什麼。如前所述，根據瞿海源等人的研究，民間信仰中人們最關心的是神明靈力大小問題。換句話說，要在民間信仰場域中求取生存發展，必須設法維持或提升神明的靈力。神明的靈力可以被提升嗎？事實上民間信仰中神明靈力的大小並不是固定的，會從小變大，也會從大轉小，其中的關鍵便在於「神是一種關係性的存在」——神明靈力並非本質性的存在，在民衆的觀念中，神明靈力的大小依賴於人，神與人之間是相互影響的（陳緯華 2008: 85）。民間有許多俗諺，例如「人要妝，神要扛」，「神靠人靈，人靠神平」等，都說明了神明靈力需要人去經營，用研究者的概念來說亦即靈力需要人去生產。這聽起來似乎有點奇怪，如果人們覺得神明靈力要依賴人去生產，難道不會懷疑神明靈力的真實性嗎？事實上，「靈力生產」是研究者的分析性概念，人們對「神靠人靈」有自己的一套認知觀念，這些認知基本上可以分為三種典型的敘述：一種是「衆氣成神」說，即衆人有衆人之氣，在衆人的祭拜

下，人氣會醞釀激發出神明的靈力；一種是「神明喜悅」說，即越多人祭拜神明，神明會越高興，就會越展現靈力；還有一種則是「感覺好」說，即人氣興旺的情況下會形成一種氛圍，人們會感覺到神明的強大靈力，對神明比較有信心，感覺比較「好」。在這樣的「神觀」的基礎上，人們並不會覺得「神靠人靈」有何奇怪之處。對人們來說「神聖那就是我們人給他敬啦，多人拜就較靈感」，只要有很多人來祭祀神明，神明靈力就會提升（陳緯華 2008: 78-81）。因此對廟宇經營者來說，要提升神明靈力，就是要讓廟宇人氣興盛。那麼要如何才能讓廟宇人氣興盛呢？

一般人常以為神明靈力大自然會有很多人去祭拜，但這只是事情的一個面向，更重要的面向則是人們說的「扶頭的人很重要」，亦即人氣需要主事者去經營。而在經營人氣這件事情上，民間的實作邏輯就是「熱鬧」。「熱鬧」對人們來說代表了一種正面的價值觀（是對神明的心意），一個描述事件的詞彙（名詞或形容詞，人們喜愛熱鬧活動），也是一套行為模式（有固定的舉辦模式）。當人們想要經營神明人氣時，想到的就是「熱鬧」。以布迪厄的觀點來說，這種行為模式是一種「慣習」(habitus)。而「熱鬧」需要龐大的人與錢，因此本質上就是一種資源動員活動。換言之，「靈力生產」基本上是一種資源動員活動（陳緯華 2008: 82-87）。在民間信仰活動中，人們都知道香火越盛的神明靈力越大，也知道主事者的經營能力可以影響廟宇香火的盛衰，卻不會因此覺得神明靈力是被人「製造」出來的而懷疑其效力，原因就在於人們雖然有類似「靈力生產」的「神靠人靈」的觀念，但是以前述三種類型的「神觀」來認知這件事。

這一關於「靈力生產」的概念是本文論證的一個重要基礎，在這個前提上我們才能理解廟宇的各種經營策略在信仰上的正當性基礎，而不把它們看成是一種純粹的商業經營，或試圖用單純的經濟理性來理解。在布迪厄的場域視角下，本文把民間信仰場域中具有資源動員力的東西稱為「資本」。廟宇若想要具有資源動員力以便能夠生產神明靈力，便必須致力於累積各種類型的資本。而不同廟宇之間的相互

競爭，也是透過資本的積累來進行。誰能夠積累出較大的資源動員力，誰就能營造出較旺盛的人氣，提升神明的靈力。基於這樣一種「靈力生產」的概念基礎，本文把民間信仰活動視為一種資源動員活動，分析傳統的資源動員模式與新的動員模式之間的差異，透過這樣的方式，描繪出民間信仰場域結構的變遷。

綜合以上所述，在布迪厄的場域視角下，本文把民間信仰看成是一個由資本、慣習、利益等所構成的體系。其中，「靈力」為場域的「利益（幻象）」，「熱鬧」為場域的關鍵實作邏輯與慣習，而「資本」則是那些在場域中具有資源動員力的事物——廟宇因為擁有各種類型的資本，因而能夠具有資源動員的能力，例如社會資本、文化資本與象徵資本等。本文認為正是由於資本類型與內涵的改變，使得當代民間信仰的資源動員模式發生變化，從而改變了民間信仰活動的面貌。本文並使用「自發型網絡」與「建構型網絡」的概念，來描述舊與新的兩種資源動員模式。³ 前者指的是透過生活中的社會網絡來進行資源動員，後者指的是透過制度來超越日常生活範圍，擴張到原本社會網絡之外的一種資源動員模式。

三、都市中的一間廟宇

本文的研究對象是位於高雄市鼓山區南端的一個社區及其廟宇，這個社區是一個包含九個行政里的區域，分別是延平里、新民里、惠安里、峰南里、登山里、維生里、麗興里、壽山里、哨船頭里。之所以可以把這個區域看成是一個社區，有客觀上的條件，也有主觀上的因素。在主觀上，這個地區的居民以一個整體性的名稱「哈瑪星」來稱呼這片區域。這樣的稱呼顯示這個區域在當地居民眼中是一個整體，而且，他們也把這裡的一間公共廟宇——高雄代天宮——稱為

3 「自發型網絡」與「建構型網絡」的概念乃借用自陳介玄(2005)有關「台灣產業再結構」的討論。他將產業運作看成是一種資源動員活動，以這兩個概念來表示傳統產業與現代產業在資源動員模式上的差異。

「哈瑪星大廟」，這意味著居民把這間廟宇當成是地方的集體認同象徵。在客觀上，哈瑪星這個地區之所以成爲一個區域，主要因素是這個區域的大部分土地是在一個都市計畫中誕生的海埔新生地，因而這個地方的發展，也跟隨著都市計畫而有著整體性的改變——一起興盛、一起衰落。哈瑪星大廟是在這塊土地開闢、人口移入之後誕生，作爲社區的集體表徵，這間廟宇的發展也隨著社區的興衰而變化。

（一）地方的誕生、興盛與衰落

從靈力生產的觀點來看，一間廟宇的誕生與興衰，取決於廟宇所在地所擁有的資源動員力，因此與該地人口數和經濟力密切相關（陳緯華 2008: 88）。哈瑪星的人口移入、移出與經濟的興盛、衰落，基本上是隨著該地所具有的機能多寡而改變。大體上，該地起初是一個天然漁港，後來增加了商港的機能，之後又成爲海、陸運輸的節點並扮演了政治中心的角色。這是該地興起的過程，而其衰落則是隨著港口功能的下降、海陸運輸節點功能的消失以及政治中心地位的喪失而逐步發生。而不同時期移入的居民的祖籍差異，則成爲這個地方的人口組成與權力結構的基礎。

由於台灣西南沿海在明清時期爲華南沿海地區的優良漁場之一，因此一直以來便有華南沿海漁民到這個地區來捕魚，而哈瑪星因爲是一個天然的港口，所以來這裡捕魚的漁民便常在這裡上岸休息。由於是季節性的捕魚作業，因此漁民在這裡搭建臨時的居所，等到漁季結束後離去。在荷據時期，荷蘭人對來這一帶捕魚的漁民收取規費，並設立一個檢查哨，監視漁民作業（吳連賞 2005: 32）。隨著漁業活動的進行，久而久之，有些漁民在這裡定居下來，成爲這個地方的第一批漢人居民，於是哈瑪星成爲了一個小漁村（葉蓓芳 2005: 14）。隨著人口的日漸遷入，在清領時期，除了是一個漁村外，這裡的港口也扮演著小型貿易港的角色。並且在天津條約簽訂後，成爲台灣開放通商的港口之一——打狗港（楊玉姿、張守真 2004: 2），一躍成爲重要的商港，地位逐步提升。

日據時期，於由台南安平港逐漸不敷使用，殖民政府決定進一步開發打狗港。殖民政府在這裡進行了兩項建設，其一是修築港口並填海造陸，產生大片的海埔新生地；其二是修築鐵路連接台南與高雄，在這裡設置火車站。這條新建的鐵路被稱為濱線鐵路，由於濱線的日語發音為 "Hama Sen"，於是這片以新的海埔新生地為主體的區域便被當地人稱為「哈瑪星」（高雄市文獻委員會 1998: 2-4）。除了發展海陸交通外，殖民政府也在這裡設立高雄漁業組合(p.23)，發展漁業，繼而實施都市計畫，將高雄州政府與高雄市政府設在這裡(p.4-5)。於是哈瑪星同時具有了漁港、商港、火車站與政治中心的機能，這一段日本殖民政府統治時期是哈瑪星人口與經濟發展的高峰期，許多居民都是在這個時期移入。他們大都來自台南、澎湖與琉球等地，起初是從事船上苦力、碼頭搬運工、漁行工、牛車工、工匠與水泥匠等行業（張守真、許一男 1998: 24），慢慢有些人成為了老闆、雇主與資本家，成為當地的士紳。於是台南人、澎湖人、琉球人以及明清時期就已移居這裡的「在地人」，構成了哈瑪星的基本人口結構。

從荷據時期一直到日據時期，哈瑪星基本上處於一個不斷發展的階段，不過在日據晚期遭遇了第一次重大的打擊。由於哈瑪星西、南臨海，北面有壽山阻隔，東邊有濱線鐵路為界線，再往東則受到愛河的阻隔，因此能夠發展的腹地有限。因應著發展的需要，1940 年前後，日本殖民政府在新的都市計畫中，將州廳與市役所都遷離哈瑪星，並且將火車站遷移至今日高雄火車站的站址（楊玉姿、張守真 2004: 7-8）。哈瑪星一下子失去了許多重要的政經機能，發展大受打擊，一直到光復後才出現轉機。1950 年前後，國民政府在這裡設立了高雄區漁會（高雄市文獻委員會 1998: 24），全力推展遠洋漁業，重新在這裡注入了經濟活力，使之成為南台灣的漁業重鎮。哈瑪星於是又成為一個百業興盛的地方，而被地方民衆稱為哈瑪星大廟的「高雄代天宮」就是在這個時期的 1954 年落成。在此之前，廟中的主神都是在爐主家中輪流供奉。

重新以漁港的機能而興盛的哈瑪星，不久又遇到了重大打擊。由

於遠洋漁業發展日盛，哈瑪星的鼓山漁港容納不下衆多船隻，於是政府另外在前鎮興建遠洋漁港，乃至最後逐漸取代了哈瑪星的地位。1984 年高雄區漁會也遷至前鎮（高雄市文獻委員會 1998: 24），哈瑪星逐漸衰落。直到今日，哈瑪星基本上都處於經濟衰退、人口外流的狀態。而正如「靈力經濟」觀點所言，人口外流、經濟衰退必然帶來靈力生產力的衰退，因而給廟宇帶來危機（陳緯華 2008: 88）。代天宮今日的各項革新行動，便是在這樣的一個背景下所產生。

（二）廟宇的組織、建立與發展

雖然遠從荷據時代就有漢人移民來到哈瑪星，不過，由於哈瑪星的大部分土地是在日據時期填海造陸所產生的土地，很多的居民是在日據時期才陸續移入。在民間信仰文化中，移民總會將故鄉的神明攜帶至新的移居地，不同來源的移民會有各自的神明。一開始大家各自祭祀自己的神明，經年累月之後，慢慢會產生出一位大家共同祭祀的神明。由於哈瑪星是一塊新的土地，因此一直到日據後期才逐漸產生一位公共的神明——清水祖師，並且到 1949 年居民們才開始商議建立廟宇，成立董事會負責廟宇的籌建。董事會是按照當地人口的祖籍結構來組成，由台南籍、澎湖籍、琉球籍以及更早來到哈瑪星的「在地人」組成。廟宇於 1951 年開始動工興建，到 1954 年落成安座。落成後的廟宇除了原本的清水祖師之外，另外還從南鯤身代天宮請來五府千歲，從北門鄉的蚵寮保安宮請來深山尉池府，於是成爲一座以五府千歲、深山尉池府及清水祖師爲主神的廟宇，居民將之命名爲「高雄代天宮」。之後陸續增建後殿、牌樓、鐘鼓樓等其他廟宇建築，成爲今日的樣貌。

代天宮的經營由董事會負責，一開始廟宇組織就如同台灣各地廟宇的早期狀況一樣，組織較爲簡單，也沒有任期的限制。第一屆董事會就是 1951 年的廟宇籌建董事會，由董事長與董事共 12 人組成。隨著廟宇的發展，董事會組織也逐步擴大，任期也有了限制。從 1994 年開始，任期確定爲四年一任，董事會由董事、監事、委員、代表組

成，人數增加為五十人左右，都由當地人出任。

四、傳統靈力生產模式

廟宇藉以生產靈力的「熱鬧」活動包括平日和節慶時的廟宇活動，又以節慶時的活動最具資源動員力。在節慶的熱鬧活動中，廟宇傾盡全力，透過各種方式動員人力與金錢，因此節慶活動是我們研究一間廟宇的靈力生產活動的最佳對象。以下首先從高雄代天宮過去的建醮、神明壽誕等活動來分析其傳統的靈力生產模式，⁴ 接著分析這代天宮用來動員資源的資本類型，最後再討論社會變遷如何降低了傳統的資源動員力。

（一）傳統資源動員模式

1982 年代天宮舉辦了建廟以來第一次的建醮活動。自從 1951 年破土建廟，1954 年完成主體建築並安奉神明，當時並沒有舉行慶成建醮。之後隨著廟宇的發展，陸續增建附屬廟宇建築，一直到 1980 年完成廟庭兩側的龍鳳樓後，整體廟宇結構算是完整了，便在 1982 年舉行「慶成祈安五朝清醮大典」。根據當地人的回憶，當年的建醮可說是歷年來代天宮最熱鬧的活動之一，老一輩的居民至今仍津津樂道地提起當時家家戶戶設宴招待親友，整個地區因為擁擠的人潮造成交通堵塞、人群無法疏散的熱鬧景況。有位研究者記錄了當時的熱鬧狀況：

七十一年度的「舉王」為三十年來僅有的一次五朝清醮大典，故場面格外熱鬧，共搭建十七支斗燈、十二座醮壇，以

4 本文採取了「靈力生產是一種資源動員活動」的觀點（陳緯華 2008），因此所謂「靈力生產模式」指的就是「資源動員模式」。民間信仰場域中的資源動員活動與其他場域的主要差別在於，民間信仰中資源動員的結果是神明靈力的生產，因此本文把這種資源動員模式稱為「靈力生產模式」，以表達民間信仰場域資源動員活動的特殊性。

及花燈、歌劇、街頭電影等。由於各式配合活動別緻而生動，吸引各地湧來的人潮。尤其是作醮的最後一天恰為一年一度的元宵節，是日湧入了十萬以上的食客。來自各方的信徒，以及哈瑪星長年旅居在外的親友，自中午以後即呈現長龍陣，堵塞了公園路橋經鼓山一路的交通，直到晚上十時謝醮之後，始略疏通…。哈瑪星的信徒，眾多戶戶均設宴流水席，少者一、二十桌，多者席開近百桌，加上供奉的祭品，以及搭建於大街小巷的花燈、醮壇等，坊間的非正式估計，要花二億以上，其花費確屬驚人。（曾玉昆 1994: 45-46）

從這一段描述可以看出這次的建醮是一次成功的「熱鬧」活動，它動員出十萬以上的人群，也展現出由龐大的金錢所營造出來的喧鬧與壯觀景象。除了各式花燈、戲劇使場面炫目外，根據廟方記載，當時的普渡會場擺設了約 34,500 個裝滿供品的蘭盆以及 650 頭獻給神明豬羊，場面非常壯觀（高雄市代天宮管理委員會 1982: 54）。

這樣一個熱鬧非凡的建醮活動，它的人與錢從何而來？曾玉昆（1994）提到「坊間的非正式估計，要花二億以上」，這所謂二億應該主要包括了兩個部分的花費，一部分是廟方辦理活動的支出，另一部分則是地方居民準備供品、設宴招待親友的支出。在廟方支出的金錢來源方面，廟方表示當時他們向地方民衆徵收了丁口錢，徵收的方式與當年建廟時籌措經費的方式類似，由分屬台南人、澎湖人、琉球人與在地人的幹部，各自向自己群體中的人收錢。差別在於，當年建廟資金並不是以丁口錢的方式，而是以募捐的方式收取。丁口錢帶有義務性，募捐則是自願性的。而且，收丁口錢的對象必定是社區民衆，募捐則經常會有廟宇幹部或社區成員透過自己的人脈，向非屬社區民衆的友人募款。至於地方民衆個別支出方面，民間信仰習俗中，只要是地方公共性的祭祀活動，民衆大多會配合參與。例如神明出巡繞境時，民衆會在家戶門口擺設供桌祭祀神明、燃放鞭炮等，而像建醮這樣大型的祭典活動，則會邀請親友設宴款待，一起熱鬧，也藉此交流

情誼。

除了廟方動員的工作人員、參與祭祀的地方民衆及親友外，構成建醮活動的熱鬧場面的，還有那些來自公私機構的服務人員，他們或是指揮交通、維持秩序、維護電力穩定，甚至提供醫療服務。這些機構包括公車處、警察局、港務局、消防局、台電等公家機構，以及像是柯外科醫院、李啓祥內科診所等私人機構。代天宮發表的「致謝函」對這些單位在建醮期間的功能有所描述：

本宮此次建醮大典期間，為方便眾信徒禮拜，承高雄市政府公車處盛意，調整本地區各線公車行駛路線，並在高雄市警察局第四分局及轄下臨海、濱海兩派出所派出警員同志及義警配合下，維持正常交通之進出，疏導參觀禮拜人潮，前後長達十天之久。……又為疏導普渡大會當天之人潮，承高雄港務局誠意，特別開放第一及第三號碼頭出入口，供人員、車輛自由通行，建醮期間，地區消防單位隨時待命，柯外科醫院、李啟祥內科診所免費提供信徒醫療服務，台灣電力公司隨時對電力接供提供技術服務。俱誠意感人……（高雄市代天宮管理委員會 1982: 55）

由以上的描述中可知，代天宮的這次建醮活動可以說動員了整個社區的民衆與公私機構。

通常每間廟宇都供奉了多位神明，因此每年會有多次的神明壽誕祭典，不過並非每位神明的壽誕祭典規模都相同。以代天宮來說，每年 2 月 29 日的觀音誕辰都相當熱鬧，除了誦經團誦經、信徒上香之外，廟方所準備的素筵經常席開百桌，更是增添了廟會的熱鬧氣氛。然而就如同建醮活動一樣，熱鬧需要人力與金錢的動員。壽誕的金錢花費基本上來自信徒的香油錢，在這天來上香拜拜的信徒都會添香油錢，尤其有享用筵席的信徒多半會額外多添點香油錢。辦理宴席的人力也來自信徒，多半是那些經常來廟裡幫忙的女性義工們。由於桌數

多、菜量大，因此不管是準備的時間或所需的人力都非常多。從事前的採買、加工、保存，到當天的洗、切、烹煮、端菜、打掃，一場素筵下來，經常需要動員近百的人力。由於這是每年舉辦的活動，多年來已經形成制度，工作的各個細項都有帶頭的義工負責召集人員，只要廟方決定桌數，這些領班的師姐便會分頭進行人員的聯絡與招募工作。人力來源大都是當地民衆，少數為私人網絡帶入的社區外民衆。透過活動的參與，這些義工們除了增強了對神明的信仰外，彼此間也形成緊密的社會連帶，成為彼此的社會支持力量。

（二）傳統資本類型分析

靈力生產是一種以熱鬧邏輯來動員人力與金錢的資源動員活動，而廟宇所擁有的能夠動員資源之能力的事物，本文中稱為「資本」。從上述代天宮的兩種熱鬧活動來看，我們可以發現「社會資本」以及「象徵資本」在資源動員上扮演了重要的角色。關於「社會資本」布迪厄說：

社會資本是實際的或潛在的資源的集合體，那些資源是與對某種持久性的網絡的佔有密不可分的。……特定行動者佔有的社會資本的數量，依賴於行動者可以有效加以運用的關係網絡的規模的大小，依賴於和他有關係的每個人以自己的權力所佔有的（經濟的、文化的、象徵的）資本數量的多少。

（布迪厄 1997: 202）

至於社會資本，則是指某個個人或是群體、憑藉擁有一個比較穩定、又在一定程度上制度化的相互交往、彼此熟識的關係網，從而累積起來的資源總和。（布迪厄、華康德 1998 [1992]: 162）

在上述有關社會資本的論述中顯然談到了兩種東西，一種是社會網絡，一種則是透過這個網絡所能動員出來的東西。在上述說法裡，

布迪厄似乎是把這兩種東西合稱為社會資本，筆者認為這是合理的。但筆者認為在實際的研究分析過程中，卻有必要將兩者區別開來。在本文的用法裡，就是把兩者區別開來，將社會網絡稱為「社會資本」，而透過社會網絡能夠動員出來的東西，稱為「資源」。不過資本與資源的區別是相對性的，因為被動員出來的「資源」有時本身也具有動員其他資源的能力，在這個脈絡下，它又變成是「資本」。例如社區公廟因為其象徵資本而能夠動員社區居民組織常設性附屬於廟宇的陣頭（如八家將）參與儀式活動，此時陣頭是被動員出來的人力資源。然而這些陣頭又因其具有吸引人們前來觀賞的動員力，因而又可被視為是廟宇所擁有的（文化）資本。正是因為資本與資源這兩個角色實際上的可交換性，所以對指稱一個行動者所擁有的資本而言，把兩者合稱為資本是合理的。

就社會資本而言，不管是廟宇籌建時的資金募集，或者是建醮活動的丁口錢徵收，都是由董事會中的幹部各自向自己的祖籍群成員徵收。而這種徵收工作與一般鄉間村莊的徵收方式有些許不同，一般村莊的丁口錢是村中每戶都要徵收，而代天宮並非如此，因為哈瑪星基本上是一個都市中的港口社區，居民流動性與異質性皆高於鄉村，嚴格的每戶徵收在實務上並不容易。因此所謂透過祖籍關係來徵收是一種透過人脈徵收丁口錢的方式，負責的幹部盡可能透過自己在祖籍群中的人脈來掌握對象進行資源動員。而廟宇籌建資金的募集，還另外依賴幹部的人脈向社區外的個人或企業勸募。此外，像是建醮期間幾間醫院與診所的免費義診，或者是書畫展、插花展等，都需要透過人脈去進行動員。甚至公車處、港務局、台電等公部門的動員，也需要透過人脈去聯繫。因此對代天宮來說，董事會就是它所擁有的一個制度性的社會資本。

公部門的配合除了跟人脈有關之外，也牽涉到廟宇所擁有的象徵資本。在布迪厄的理論中，象徵資本主要被相對於經濟資本來進行描述，因此可以被視為象徵資本的東西非常廣泛，例如行善、信用、慷慨等聲譽(Bourdieu 1990: 112-121)。而本文所謂象徵資本指的是廟宇在

民衆認知中所建立起來的屬於公衆所有、爲公衆服務的公衆形象，特徵在於權威性與可信任性。⁵ 廟宇的公衆形象越強，獲得的民衆認同就越多，因此也具有越高的權威和動員力。代天宮因爲被哈瑪星地區的民衆公認爲「哈瑪星大廟」，是地方的公共廟宇，它的活動也就具有了地方公共活動的性質，因而具有了強大的資源動員力。首先，因爲是公共廟宇，所以有向各祖籍群的人徵收丁口錢的正當性。其次，因爲是公共廟宇，所以在建醮期間地方居民都共襄盛舉，家家戶戶除了準備供品祭拜外，還動員親友來參加盛會。最後，之所以能夠動員公部門，除了有人脈的關係外，更重要的是廟宇的公衆地位使這種公家資源的動員具有了正當性。公衆形象低的廟宇或許也能透過人脈動員公部門，但正當性卻較低而容易受到質疑。

代天宮所擁有的可以動員資源的資本，隨著社會的變遷而有了改變。首先是其社會資本與象徵資本的資源動員力下降，其次是，在經營階層的努力下，廟宇建構了新型態的象徵資本——理性象徵資本，並且發展出新型態的文化資本——現代國族或文化經濟脈絡意義下賦予「文化」的價值。以下我們先討論傳統資源動員力的下降問題。

（三）傳統模式的困境

代天宮的建立與興盛是隨著哈瑪星地區的發展而發生，而其所面臨的危機也是跟著哈瑪星地區的衰落而來。信徒遷出社區是代天宮所面臨的第一個困境。1984 年高雄區漁會遷出哈瑪星，標誌著該地區走向沒落。反映在人口數上，1984 年哈瑪星人口數爲 22,557 人，之後逐年減少，到了 2011 年人口數下降到 11,320 人。而同一時期，整個高雄市的人口卻是逐年增加，甚至哈瑪星所屬的鼓山區，整體的人口數也是逐年增加，可見哈瑪星人口外移的嚴重。⁶ 人口數的減少意味

5 關於傳統廟宇如何在社區中建立起公眾地位，成為社區公廟的過程，可參考陳春聲(2003)、林瑋嬪(2005)。陳春聲並且將傳統廟宇神明獲得公眾地位的過程稱爲神明的「地方化」。

6 2011 年 7 月人口數。資料來源：高雄市政府主計處、高雄市鼓山區戶政事務所網頁資料，經筆者加總計算。

著舊有信徒的外移，也意味著新信徒的增加不會太多，這首先衝擊了代天宮的社會資本。原本代天宮透過各祖籍群的人脈所進行的動員活動，因為祖籍群成員的外移而削弱了成員間彼此的連帶，使得這種人脈的動員力下降。這種社會資本削弱的現象也出現在神明聖誕活動的動員上，以前述的觀音聖誕為例，除了人口外移減少能夠動員的義工數量外，女性就業人口的增加也削弱了動員力。參與壽誕活動的義工多為女性，就業減少了女性義工的閒暇時間，尤其神明壽誕無法刻意選擇在假日舉行，更增加了義工參與的障礙。其結果是，廟方將原本由義工負責的筵席外包給廠商負責。如此一來，連原本還能夠來擔任義工的師姐們也失去了參與筵席準備活動的機會，壽誕期間那種因為義工穿梭會場所營造出的為神服務奉獻的氛圍便大不如前。

社會變遷所削弱的不只是代天宮的社會資本，還有它的象徵資本。女性投入就業市場所反映的不只是女性信徒參與率下降的問題，由於當地工作機會減少，也有更多的男性到地區外的公司行號上班。女性因為不能參與廟宇活動除了會削弱她們與廟宇之間的連帶外，義工師姐們之間的社會連帶也因此削弱，因為這種連帶是透過參與廟宇活動而建立。同樣的情況也發生在男性身上，到社區外上班的男性因為大部分時間在社區外工作，與社區、社區成員及社區廟宇的關係也不再緊密。此外，從外地移入的居民與社區之間也不一定會建立連帶，換句話說，整體社區的社會連帶減弱了。傳統社區之所以整體社區居民都是廟宇的信徒，很大的原因是因為社會連帶強的關係，在社會連帶的力量下，社區居民多半成為廟宇信徒。當社會連帶減弱，成為社區廟宇信徒的外在力量跟著減弱，是否成為信徒便成為個人的自由選擇。這便是當代社會宗教私人化現象中的一部分，是整個社會世俗化發展中的一個環節。如果再加上宗教的市場化這個環節，信徒可以選擇的宗教類型變多，或者可以選擇信仰的廟宇變多，這一切都讓社區廟宇的公眾地位下降。換句話說，隨著社區內部連帶的削弱、宗教的私人化與市場化，廟宇的象徵資本減少了。所以當問及為何現在廟宇不再徵收丁口錢時，廟方人員的回答是「沒立場」。

社會變遷弱化了社會資本與象徵資本，降低了代天宮傳統的資源動員力。不過社會變遷也帶給廟宇新的機會，提供廟宇創造新的靈力生產模式的可能，而代天宮確實也掌握了這樣的契機。接下來將討論代天宮新的靈力生產模式。

五、新靈力生產模式

在社會變遷中，有兩個主要的社會趨勢為代天宮提供了新的發展方向，一是社區營造風潮的盛行，另一是「民間信仰文化化」。除去宗教面向外，廟宇本身通常是地方上的一個重要地景，也經常擁有相當大的廟埕空間。首先，「地景」是一種能夠濃縮意義、記錄歷史的象徵物。作為一個地景，廟宇本身通常刻畫著地方發展的歷史印記，對研究地方史的人來說是瞭解地方歷史的一個重要切入點。而對社區營造工作來說，地方歷史是營造工作中核心的一環，因此廟宇很容易會被納入社造工作之中。其次，「空間」是人們塑造地方感的場所。作為一個現成的公共空間，社區營造在舉辦各項活動時，常把廟宇空間納為使用的對象，利用它來創造人們對地方的感知。再者，廟宇因為擁有香油錢，擁有經濟資本，對社區營造工作來說，能夠得到廟宇資金挹注將是莫大的助益。而廟宇所擁有的社會資本及象徵資本如果能夠為社造工作所利用，更是讓社造工作如虎添翼。基於這些原因，作為地景與空間的廟宇，在結構上便與社造工作存在著發展密切關係的可能性。除了社區營造之外，民間信仰被視為台灣重要的「文化」，也給廟宇發展提供了新的可能。所謂「民間信仰的文化化」指的是，在宗教的面向之外，民間信仰被認為是最重要的俗民文化之一，它不僅代表了庶民生活，保存了傳統工技與藝術，也記錄了歷史，乃至成為台灣社會重要的文化認同。這使得廟宇成為一個擁有文化資本的地方，不僅可以作為人們瞭解與體驗台灣歷史文化的場所，而成為「文化資產」。在文化經濟產值日升的當代，也具有發展「文化產業」的潛力。

不管是參與「社區營造」、成為「文化資產」或者發展「文化產業」，對傳統廟宇來說，這些都是新的概念。要往這些方向發展，除了廟方人員必須吸收這些概念、理解這些概念外，更重要的是這些新的概念與行動，必須符合廟宇作為一個宗教場所的基本立場，因為宗教才是廟宇經營的核心價值。因此，要瞭解一個廟宇如何能夠從傳統的靈力生產模式轉型為新的靈力生產模式時，我們必須瞭解廟方如何接觸與接受這些新的概念，以及如何理解新的經營模式與傳統廟宇價值之間的關係。社區營造、「民間信仰文化化」等社會趨勢的背後，基本上都有相應的國家制度在推動，以下將逐一描述代天宮與這幾個制度接觸的情況，從中討論代天宮靈力生產模式的轉變。

（一）國家制度一：社區營造

行政院文化建設委員會於 1994 年正式提出社區總體營造概念，對社會大眾來說這是一個新的概念，對廟宇經營者來說當然也是如此。代天宮的廟宇經營階層基本上是以「社會公益」的概念來理解參與社區營造工作這件事，而事實上「社會公益」對代天宮來說也是一個接受不久的概念。政府於 1970 年代開始在政策上引導寺廟利用收益幫助政府從事社會福利工作，鼓勵廟宇從事公益與慈善事業（瞿海源、張珣 2006: 121-128；莊芳榮 1987: 302-326），1994 年更進一步制訂〈內政部辦理宗教團體興辦公益慈善及社會教化事業獎勵要點〉，持續表揚績優廟宇。代天宮基本上是在這過程中慢慢有了「社會公益」這個概念，不過在此之前，它其實原本就有傳統的「慈善」觀念。對代天宮來說，神明駐駕廟中的目的是為了「濟世」，例如有時會聽到廟方人員提到「神明有跟玉皇大帝領旨，因此可以來濟世」這樣的說法。所謂的「濟世」，在超自然的層次上就是神明保佑民衆、指點民衆，讓民衆感受神明的靈力眷顧；在世俗的層次上則是廟宇代替神明進行對民衆的慈善救濟行動，讓民衆感受神明的恩澤。因此「慈善」的概念對廟宇來說是一個傳統的概念，當初代天宮基本上就是以這個概念來理解所謂的「社會公益」，並因而認為符合廟宇的

經營理念。也因為如此，它最初所進行的社會公益活動多半以慈善救濟為主，例如救濟低收入戶、發放白米、救濟災民等。⁷ 後來代天宮漸漸有了「公益」的概念，開始從事一些社會公益事業，例如固定資助附近的鼓山國小圖書館館員薪資。根據廟方人員的說法：

慈善與社會公益的觀念不太一樣，慈善是說我們廟宇主動去幫助需要幫助的人。社會公益主要是一種回饋的想法，就是我們廟宇的香油錢來自十方大眾，那麼我們要回饋社會。⁸

廟方一般都是以「公益慈善」來指稱它們所進行的這類事情。不過從上述說法中可以知道，廟方所抱持的「慈善」與「公益」的概念並不相同。兩者之間的一個重要差別是，前者是基於神明慈悲的「濟世」價值，後者則是基於將廟宇視為一個公共機構對社會所負有的責任。亦即在社會變遷中，廟方的觀念是有所轉變的。

上述所謂的「社會公益」仍然與「社區營造」的概念不同。社區營造基本上是以促進地方居民交流、凝聚社區意識、改造社區環境與建立社區文化特色等為目標（行政院文化建設委員會 2004: 187）。雖然概念上與社會公益不同，但是實際上社區營造所進行的那些具體、個別的行動，例如舉辦親子園遊會、社區導覽活動等，卻都可以被理解為「社會公益」活動，因此即使廟方並不瞭解社區營造這個概念，仍然可以用「社會公益」的概念來理解每一個具體的個別的社區營造行動。換句話說，在以「慈善事業」的概念為基礎，並擴大為「社會公益」這個概念的情況下，廟宇能夠接受並參與社區營造工作。當然，正如同有些廟宇從原本的「慈善」概念轉變為「公益」概念，廟宇也可能進而產生「社區營造」的概念。在一定的程度上，代天宮就

7 根據瞿海源、張珣(1989: 125)的研究，以 1987 年內政部表揚的 399 項廟宇興辦的公益與慈善事業為例，數量最多的前 10 項中有 7 項屬於慈善救濟，而排名前 5 項的都是慈善救濟事業，可見一開始廟宇多半以「慈善」的概念來理解社會公益活動。

8 這段話出自筆者於 2011 年 8 月 8 日與代天宮王常務董事、王董事與洪總幹事進行訪談時，王董事所陳述。

是這樣的狀況。

值得特別釐清的一點是，傳統上廟宇原本就扮演著凝聚社區認同、促進社區居民互動的角色。這難道不能說廟宇原本就有某種程度的「類社區營造」概念嗎？不能。因為傳統廟宇所具有的這種社區功能並不是在社區營造的概念下進行，而是「自然而然」的過程下的產物。如果傳統廟宇有某種程度上的類似社區營造的功能，必須注意，那是客觀「功能」而不是行動邏輯。所謂「自然而然」指的是，傳統上人們在廟宇中處理社區事務，利用廟宇進行社區活動，除了因為廟宇是社區中主要的公共空間外，更因為如此則公共事務可以在神明的監督與保佑下進行。我們可以發現，當社區公共事務隨著社會的世俗化而退出廟宇，當村里辦公室、社區發展協會與社區活動中心取代了傳統廟宇的上述功能後，廟宇的經營者並沒有類似社區營造的概念。這可以從許多廟宇在進入世俗化時代後，都認為廟宇的功能是宗教性的，社區事務不歸廟宇負責看出來，代天宮在剛開始接觸社區營造概念時也是如此（顏菱潔 2011: 94）。

1995年高雄市的產官學界舉辦了「民間都會會議」研討會，討論如何打造一個健康都會。會議的結論指出健康都會應該從每一個小社區著手，累積一個個的小社區而成整體的都市。因為要從打造小社區著手，於是社區營造的概念便被引入。「民間都會會議」主要由「高雄二十一世紀都市發展協會」所推動舉辦，協會主要成員是中山大學的教授們，中山大學位於哈瑪星，於是該協會選擇了哈瑪星嘗試進行社區營造的工作。社區營造要由當地民衆主動參與，因此這個計畫的第一步工作便是舉辦研習活動，讓地方民衆開始有社造的相關概念。研習活動的確取得了成果，一些參與研習營的哈瑪星居民決定嘗試社區營造的工作。於是他們邀請了代天宮的董事長、常務董事、監事等幹部以及一些里長一起開會，討論社區營造的想法。工作的推行首先需要的是經費，這個問題因為代天宮的支持而順利解決，時任第四屆董事長的李董事長以廟宇名義捐助了二十萬，社造工作因而得以展開（哈瑪星社區營造工作室 1998: 4-7）。也因此，開展了代天宮與社區

營造之間的關係。

代天宮之所以與社造工作產生關連，首先是因為發起社造的成員們體認到廟宇在整個工作中的重要性，正如前面曾提到，廟宇對社區而言不僅是濃縮社區記憶的地景，也是一個可以被多功能使用的社區公共空間，更重要的是廟宇所擁有的經濟資本與社會資本對社造工作而言具有根本的重要性。社造成員邀請代天宮組織成員開會便得到了很大的幫助，代天宮不僅提供資金，還提供廟宇會議室給社造工作室使用，使社造工作室得以順利展開運作。而對代天宮來說，捐助社造團體是一個前所未有的行動，這件事若不能具有符合廟宇價值的意義，他們不會也不能做這個決定，因為廟宇金錢並非私有，任何的捐助行動都必須有正當性。在他們的認知中，社造工作室所做的是對地方有益的事，因此幫助他們算是一種社會公益，而從事社會公益符合神明「濟世」的價值，理論上神明應該會高興，而「讓神明高興」則符合了靈力生產的邏輯，所以當時的李董事長在決定捐助二十萬元時便是以「按呢做，王爺嘛也歡喜」來詮釋此一行動，使其具有正當性而能獲得認同（哈瑪星社區營造工作室 1998: 6）。

代天宮對社造工作室的幫助不止於經濟的援助，1995年哈瑪星社區營造工作室成立，成立後的第一個大型活動便是在代天宮的廟埕舉辦親子園遊會，這個活動進一步拉近了社造工作與代天宮的關係。活動舉辦當天不巧碰上颱風天，一開始風雨很大，於是工作人員集體在廟中向神明祈禱，不久風雨真的停止，地方民衆開始來參加活動，結果活動非常熱鬧而成功。根據社造成員的說法，當時哈瑪星之外的地區其實仍然下著大雨，只有哈瑪星風雨變小，所以大家都覺得是代天宮神明的保佑。社造成員的這一說法對研究民間信仰活動的人來說非常熟悉，因為廟宇在舉辦祭典活動時很多時候也會碰上天氣不好，於是廟方人員便會向神明祈禱，如果天氣真的好轉，便會出現類似的「保佑」敘事。這次園遊會天氣事件對初次贊助這類活動的代天宮來說別具意義，因為這證明支持社造活動符合神明的旨意，因為「王爺嘛也歡喜」，所以顯靈幫助活動順利舉行。如此一來更證成了參與社

造活動的正當性，所以之後社造工作室缺乏金錢支付辦公室租金時，代天宮也予以資助（哈瑪星社區營造工作室 1998: 45）。

除了資助金錢、提供廟宇空間外，代天宮也動用社會資本來幫助社造工作，例如在推行工作時經常需要地方里長、居民配合，有廟方人員幫忙就方便許多，因為廟宇幹部在地方上多半具有良好的社會關係基礎，正如一位廟方人員所說「他們多少會看在我的面子上給些方便」。當社造工作室到宜蘭參加全國社區總體營造博覽會時，廟方也召集人力一起前往，幫工作室壯大聲勢。而社造工作室在進行哈瑪星的導覽工作時，將代天宮列入重要景點，代天宮也提供必要的配合，因此雙方的合作可說非常密切。1998 年社造工作室決定登記為民間團體並改名為「哈瑪星文化協會」，第一任的理事長便邀請代天宮李董事長擔任，李董事長礙於健康因素而推薦當時的常務董事王先生擔任。不久，王先生也當選了代天宮董事長一職，於是文化協會理事長與代天宮董事長便為同一人所擔任。

雖然代天宮董事長同時也擔任了文化協會的理事長，但是代天宮與文化協會仍維持原本的關係，亦即，社造工作由文化協會負責，廟方只提供贊助而不實際涉入活動的舉辦。對廟方來說，廟宇只負責宗教活動，社區活動不在「廟的事情」這個範疇內。廟宇所做的是提供贊助，屬於一種「神明也會歡喜」的社會公益活動。不過在許多廟宇都在重新思考如何經營廟宇的當代，代天宮透過贊助社區營造的活動，也漸漸產生了新的思維。廟宇經營的核心目標是靈力生產與消費，而具體的方法就是匯集人氣（以及伴隨的香油錢）（陳緯華 2008）。實際觀察文化協會的活動後，廟宇體認到可以透過舉辦社區活動來與民衆產生互動，一方面吸引民衆到廟裡以累積人氣，一方面凝聚民衆對廟宇的認同。因此從第四屆的李董事長贊助社造工作室，到第五屆王董事長身兼文化協會理事長，到了第六、七屆的蔡董事長便開始舉辦圍棋比賽、健康篩檢、捐血、表揚模範母親等社區活動。⁹

9 雖說代天宮廟宇組織中有人有「社區營造」的概念，不過多數人仍是以「公益慈善」的概念來理解這些活動。組織中存在著類似的觀念分歧，也成為廟務推動時必須解決的問題。

從廟方的角度來看，舉辦社區活動是基於「熱鬧」這一靈力生產實作邏輯。從客觀的分析角度來看，廟方新作爲的結果事實上爲廟宇建構了一種有別於傳統的新的公衆地位，重新強化已被世俗化所削弱的象徵資本。前面討論代天宮傳統動員模式的困境時曾提到，社區本身內部連帶的弱化、宗教的私人化與市場化等降低了廟宇的公衆地位，削弱廟宇本身的象徵資本，而這種削弱最直接的表現就是廟宇活動欠缺民衆的自願性參與。公衆地位建立的基礎在於讓民衆認知到廟宇屬於民衆，爲民衆服務。傳統上廟宇的公衆地位主要透過神明靈力來進行，包括神明以靈力保佑了全社區的風調雨順，廟宇的風水影響地方整體的地靈人傑，居民的出生、成年、當兵、結婚等生命過程都有神明參與其中，而地方發生災變、出現危機時，也一定依賴神明出面處理。¹⁰ 在這樣的生活形態中，廟宇的公衆地位自然而然地從這些日常行動中被建立。而社會變遷顯然在意識與行動的層面上同時改變了這樣的情況，當廟宇嘗試以舉辦社區活動來吸引民衆參與時，事實上正是以一種新的非宗教性行動來建立廟宇爲公衆所有、爲公衆服務的形象，亦即是在建立一種新形態的象徵資本。

（二）國家制度二：文化資產

在民間信仰中，廟宇與神明若年代久遠，通常有助於香火的鼎盛。因爲人們一般認爲「老神卡在」，¹¹ 年代久的神明比較能夠穩定展現靈力。所謂「有助於」意味並非一定能夠使廟宇香火鼎盛，而是表示「年代」對廟宇來說是一種資本，一方面具有號召信徒的吸引力，一方面是在跟其他廟宇互動或比較時可以具有輩份上的優勢，這是一種傳統的象徵資本。不過，自從 1982 年〈文化資產保存法〉公布以來，「年代」具有了一種新的價值——文化資產。一旦廟宇的年代達到法定的標準，經過審查就可以被登錄爲「古蹟」。作爲古蹟，

10 關於神明如何在地方上取得認同而成為社區公共神明的傳統過程，可以參考林瑋嬪(2005)對台南市北門區一座廟宇的描述。

11 「老神卡在」為閩南語音譯，大體可翻譯為國語的「老神較穩」。

廟宇一方面可以得到公部門的資源，一方面可以吸引民衆前來。因此一旦成為「文化資產」，廟宇便具有了新的資本——文化資本。透過文化資本，廟宇可以動員國家資源，也可以動員民間資源。

有許多例子可以說明傳統上廟宇對於「年代」的概念與「古蹟」有所不同，舉例來說，台南市東區有一間創建於明代的關帝殿，原本被市政府列為三級古蹟，不過因為部分廟宇建築年久失修，所以廟方希望能夠拆掉重建，但這違反了〈文化資產保存法〉，因而未能得到市政府的同意。最後廟方主動申請撤銷古蹟的身分進行廟宇整建（關帝殿管理委員會 2004: 6）。對廟方來說，神明年代久遠這一事實並不會因為廟宇重建而有絲毫損傷，因為傳統上廟宇本來就是會不斷地進行整修或重建，整建不會損及象徵資本，反而重修重修後的廟宇變得更加堂皇更能彰顯神明的靈威，但是古老的廟宇建築一旦經過重建，放在古蹟的概念下，價值便有所毀損，亦即文化資本便大幅地被削弱。關帝殿當初的整建決定，顯示廟方在傳統的象徵資本與新型態的文化資本之間選擇了前者。

高雄代天宮創建於 1951 年，並不符合古蹟的條件，不過它所擁有的另一項條件，卻使它晉升國家文化資產的行列。2000 年〈文化資產保存法〉經過修正，增列了所謂的「歷史建築」一項，將那些「未被指定為古蹟，但具有歷史、文化價值之古建築物、傳統聚落、古街市及其他歷史文化遺跡」列入文化資產的範疇之內。這項規定讓代天宮繼旗津天后宮與楠梓天后宮這兩個高雄市定古蹟之外，第三個被列為文化資產的廟宇，擁有了新形態的文化資本。〈文化資產保存法〉增列歷史建築一項是在 2000 年，代天宮列為歷史建築則是在 2008 年，這中間所涉及的是廟方人員如何獲得有關文資法的知識，如何認知到自己的廟宇擁有某些具有歷史與文化價值的事物，進而申請登錄為文化資產的過程。

當年代天宮創建時，正值哈瑪星隨著光復後國民政府的漁業政策而重新興盛之際，地方人士為了建造一座能夠彰顯神明靈力、取悅神明的輝煌廟宇，特地聘請手藝精湛的匠師來進行廟中的各項裝飾工

作，包括彩繪、木雕、石雕、書法、剪粘等，都出自當時有名的匠師之手。¹² 這些匠師在後來多數成為獲得薪傳獎的台灣傳統工藝大師，例如潘麗水的彩繪、葉經義的木雕、蔡元亨的書法、葉進益的剪粘以及陳玉峰的石雕等。廟方雖然知道這些廟宇裝飾乃名家手藝，不過一開始所抱持的仍是傳統的靈力觀念，用意是讓廟宇更堂皇而能吸引信徒、讓神明更高興而能發揮靈力。

廟方觀念的改變來自一個偶然的事件。受到濕氣的侵蝕，廟中的一幅潘麗水彩繪壁畫產生嚴重的剝落現象，廟方於是請來一位彩繪師傅評估修復事宜，這位師傅驚訝地發現廟中擁有近百件潘麗水的彩繪作品，便向廟方陳述這些作品的價值，並建議廟方應該請文化局前來勘查。代天宮自從接觸社區營造工作之後，經營階層對新觀念已經有很高的理解與接受力，因此這一建議立即引發了廟方有關文化資產的概念。於是在廟方人員良好的社會關係下，請來了立法委員、文建會以及文化局的官員一同會勘，會勘結果認為代天宮具有登錄為歷史建築的資格，並且建議廟方登錄，以便能夠在官方的協助下進行修復與保存的工作。於是代天宮在 2008 年底正式登錄成為文化資產中的「歷史建築」。¹³

「歷史建築」對廟宇來說是很有效力的文化資本，能夠帶來多方面的益處。首先，登錄為歷史建築可以減免房屋稅與地價稅，在廟宇的維護上也能得到官方的經費補助，任何有關廟宇維護技術與知識上的問題，都可以得到官方的支援。例如廟方曾為屋頂漏水問題困擾多年，而在官方協助下解決了這個問題。其次，廟宇原本歸屬於民政業務，一旦被列為文化資產，便同時歸屬於文化業務，可以得到來自文化局、文建會等文化部門的資源，例如廟方只要在活動中加入文化內容，便可得到文化部門的資源挹注，而文化部門也會選擇代天宮來舉辦相關的文化活動。這對於提升代天宮的名聲、地位，增加廟宇的人

12 資料來源：田野訪談，王常務董事。

13 資料來源：田野訪談、自由時報(2008/11/13)、高雄市政府文二字第 0980019665 號公告、高雄市政府文化局 97 年度施政績效成果報告（參考高雄市政府研究發展考核委員會網站公布資料）。

氣，都非常有幫助。例如 2008 年 12 月，文化局就在被媒體稱為「潘麗水彩繪博物館」的代天宮舉辦「藝術薪傳、彩繪人生」的研習推廣活動；2009 年廟方與民政局合辦「彩繪平安燈活動暨彩繪藝術保存維護講座」；2010 年與文化局合辦「葉經義木雕藝術創作采風展暨高雄代天宮參觀導覽」活動。¹⁴除了前述這些可以直接得到國家資源的好處之外，登錄為文化資產後，代天宮被列入官方的資料中，不論是介紹地方觀光景點或介紹高雄文化資產等，代天宮都在被介紹的行列中，這對於提高知名度、吸引民衆前來都有很大的助益。

處身於當代宗教市場化的競爭環境中，各廟宇都極力想要創造自己的特色來吸引民衆，特別是社區之外的民衆。為此，有的廟宇創造了網路拜拜，有的定期舉辦國際煙火節、有的每年進行盛大的媽祖繞境、有的申請 ISO9002 認證、有的每年舉辦未婚男女聯誼活動等，而「歷史建築」就成為了代天宮的一個特色。代天宮廟方人員就說：

你除了神明的神威以外，你還要加上其他可以吸引人家進來的。……要某種東西讓人家產生好奇心或是有吸引力讓他進來，現在做行銷就是這樣。……以前是一個人來請示，有感應，再去拉朋友來，沒有在廣告，現在時代不一樣……不然廟那麼多間，廣告就是要讓人家知道我們這裡有什麼，……王爺坐在那裡，如果我們不幫祂那個，祂怎麼發揮……你來看這些，順便拜拜。我們也讓你們知道我們廟裡有在點光明燈、文昌燈、祭改、問事等等……十個裡面有兩個有感應到，就會變成我們的信徒。……吸引人來，有人在走踏，有人氣，就卡興，就像房子沒有人住、沒有體溫，就會稀微、會壞。……有人在出入，香火旺，神明卡在。¹⁵

14 資料來源：哈瑪星代天宮活動文宣、活動手冊。

15 訪談中受訪者是國語、閩南語交雜使用。當使用閩南語時，引文盡量按原本的說法寫出，例如「走踏」、「卡興」、「稀微」等。「走踏」意指人們在廟中活動，「卡興」意指較興盛，「稀微」意指缺乏人氣、氣氛冷清、蕭條。

這裡出現了一個問題，當人們因為代天宮的文化特色或者在觀光導覽上看到介紹而來到廟中，這些人是信徒嗎？他們的到來對廟宇有幫助嗎？事實上上面這段引文中已經回答了這些問題。首先，到廟裡的訪客多多少少會拜拜、添香油錢，一方面增加廟的收入，一方面如果有所感應，日後還會再來乃至成為信徒。其次，只要能吸引人來，就讓廟有比較多人「走踏」，比較有人氣，對廟方人員來說，廟宇有人氣是好事，神明會比較靈感。因此對廟方來說，人氣是最重要的，不管人們是因為宗教、文化或者觀光的原因來到廟中，他們都為廟宇增添了人氣。尤其根據「靈力生產」的觀點，信徒基本上認為神明若高興，會比較靈驗。這些來到廟中的人們若是來祭拜神明，神明當然會很高興，而若只是來欣賞或參觀神明住所（廟宇）的藝術，神明同樣會很高興。在民間信仰中，信徒總是以人間的邏輯與價值來揣摩神明的想法，例如有信徒被問到為何熱鬧一些神明會比較靈驗時，他們的回答是：「熱鬧一些神明比較歡喜，就好像你做大官，人家對你這樣你也會較歡喜」（陳緯華 2008: 80）。代天宮廟方人員認為廟宇是神明的居所，居所漂亮，吸引別人來參觀，這對一般人來說是有面子、令人高興的事，神明也一樣，這樣的想法是可以理解的。因此不管是從人氣可以激發神明靈力的角度，或者參觀者會讓神明高興的角度，在民間信仰的實作邏輯中，這些來到廟宇的人潮對廟宇的靈力生產來說都是有幫助的。

上述說法與認知基本上都來自代天宮廟方人員，那麼一般信徒對此的認知又是如何呢？一般信徒通常無法像廟方人員那樣明確而邏輯清楚地提出一套說法，畢竟廟方人員長期浸淫在相關事務中。不過我們還是可以從他們簡短的談話中掌握其大致的想法。在與一些當地居民談話的過程中，針對筆者問及「Q1：代天宮辦文化活動吸引觀光客，你覺得怎麼樣？」、「Q2：用這種方式吸引人潮，你覺得對神明來說好不好，神明會不會不高興？」，當地居民是這樣回答的（以下引文中 A1 代表對 Q1 的回答，A2 代表對 Q2 的回答）：

甲：洪小姐（公務人員，年約 30 歲，哨船里居民）

A1：辦活動吸引觀光客，帶動地方人潮的想法很好，不過這幾年西子灣和旗津湧入許多觀光客、大型遊覽車進來，尤其假日，常造成交通阻塞，如果再加上代天宮要辦活動，交通混亂情況會更嚴重。

A2：神明應該會很高興，因為很多人認識到廟。

乙：方小姐（家管，年約 50 多歲，麗興里居民）

A1：雖然地方會變得熱鬧，但是環境好像又變得複雜，就像以前廟口擺很多賣藥的攤販。

A2：如果有進去拜拜，神明會比較高興，不然受惠的都是做生意的人。

丙：陳先生（工人，年約 50 多歲，登山里居民）

A1：廟辦的活動其實我不太瞭解，也沒什麼興趣，是有聽說辦圍棋活動，不過這種活動應該不會有太多人，參加的大概都是住在廟周圍的人，其他里的人都不見得會參加，更何況是觀光客。

A2：神明會高興，因為廟裡都有在做事情。不過神明是需要香火的，所以進來拜拜才是最重要的。

上述三位居民的說法雖然有些差異（本文刻意挑選互有差異的說法），不過基本上都認為廟方舉辦文化或觀光活動，神明會高興，這一點與廟方的觀點一致。而他們也認為如果能夠讓來的人都進廟裡去拜拜，那當然更好，因為可以增加神明的香火，而神明是需要香火的。受訪者所說的「神明需要香火」事實上與廟方人員所說「神明需要人氣」的概念類似，只是居民強調進廟的人能拜拜最好，而廟方人員則認為即使沒有拜拜，也是讓廟裡比較有人走動，比較有人氣，因此一般居民與廟方人員的觀念基本上也很接近。事實上雙方觀點一致是可以理解的，因為廟宇管理階層也來自社區，是當地社區居民的代

表，因此他們的理念與居民不會有太大的落差。

此外，正如受訪者洪小姐所說「很多人認識到廟」。雖然廟方舉辦文化活動來提高名聲首先是希望能夠吸引社區外的民衆，但是當廟宇的名聲提升，當社區因為廟宇而吸引更多人潮並因而獲益，不管這人潮屬於信徒或非信徒，廟宇在社區的地位都會提升，因為廟宇等於是為社區做出貢獻，這對於提高廟宇的公衆地位與民衆認同會有所助益，廟的象徵資本會因而提高。尤其在哈瑪星地區，由於傳統的漁業、運輸業功能下降，部分地方經濟逐漸依賴觀光客的到來，如果代天宮能夠吸引人潮，對地方經濟便能有所貢獻。

（三）國家制度三：文化產業

代天宮成為市定歷史建築，除了使它成為文化資產外，也讓它被整合進地方的觀光產業之中。譬如說高雄捷運到西子灣站的街道地圖上，代天宮被標示出來，強調其「歷史建築」的身分。2011 年暑假在西子灣站出口處設立了醒目的代天宮廣告看板，一出捷運站，還會看到市政府所規劃的「哈瑪星文化公車」，該公車經過哈瑪星的一些景點，而在站牌上也以醒目的方式強調代天宮，甚至還在旁邊另設立牌介紹代天宮這一歷史建築。這是高雄市文化局為了推展地方文化經濟所規劃的兩條「文化公車」路線，哈瑪星是其中一條。在與廟方人員進行訪談時，廟方人員提到活動期間他們曾經打電話給文化局，要求改善文化公車上的導覽人員介紹代天宮的方式，而他們之所以有這個立場去提出要求，最重要的憑藉是「歷史建築」這一身分。

代天宮被整合進地方文化產業之中，除了表現在地方觀光旅遊活動中，也表現在它也被高雄市政府選為高雄百大拍片場景之一。電影產業是政府推動文化創意產業的十三個項目之一，在各種扶植與獎勵電影拍攝的措施中，有一項是鼓勵電影工作者以國內各地方為拍片場景，以行銷地方觀光。2008 年代天宮被電影「漂浪青春」選為拍片地點。被選為拍片場景不是廟方主動作為的結果，而是高雄市政府與電影工作者接洽後所促成。高雄市為了鼓勵業者到高雄拍片，於 2003 年

制訂了「高雄市獎勵電影片製作者至高雄市取景實施要點」，並於2009年成立拍片支援中心，由該中心勘查選擇市內可作為電影拍攝場景的地點，代天宮也被選入百大拍片場景之一。對廟方來說，就如同被列入官方文化資產的網站中一樣，被列入拍片場景有助於廟宇的全國知名度吸引民衆前來，也有助於提升廟宇在地方上的地位，這些對廟方來說都是好事。以「漂浪青春」拍攝期間的情況來看，地方居民因為劇組人員來此拍電影，同感驕傲之餘，也增加了對代天宮的認同感。

根據「漂浪青春」導演的說法，選擇代天宮是因為「代天宮所具有的歷史價值以及周邊的攤販、居民與當地的生活、廟會結合在一起。比起那些觀光氣息過重的廟宇，代天宮更能呈現出故事的氣息」。¹⁶而高雄市拍片支援中心選擇代天宮的理由則是「哈瑪星算是高雄市較為老的、又有歷史的地方，在很多方面保持舊有風貌，如小小的巷弄、窄窄的街道等，加上它瀕臨海港，那道湛藍的天際線是其他地方所沒有的」（顏菱潔 2011: 97）。上述導演或者官方人員所指出的代天宮特色，加上代天宮附近有中山大學、西子灣，以及它所具有的「潘麗水彩繪博物館」的名聲，這些都讓代天宮成為一個具有觀光旅遊條件的景點。而近年來廟方也對此有所知覺並試圖善用這些文化資本，例如為了要提高民衆參觀代天宮的興趣、增加對代天宮的瞭解，2010年在代天宮舉辦了解說員訓練課程。雖然主辦單位主要是「高雄市文化藝術創意發展協會」，不過該協會的理事長正是代天宮董事會中的董事。課程計畫的目標在於結合代天宮的文化藝術以及哈瑪星其他的景點，訓練可以導覽的解說員，以推展地方的觀光發展。

廟宇作為觀光景點這件事對廟宇來說並非新事物，因為觀光娛樂本是廟宇的傳統功能。不過傳統上的廟宇觀光基本上類似朝聖，屬於宗教觀光，民衆還是把祭祀上香當作重要目的之一，這種觀光活動在民間一般被稱為「進香」。當代的觀光客到廟宇卻很可能沒有宗教目的，不過廟方對此仍然歡迎，因為觀光客來到廟中是對廟宇文化價值

16 引用自高雄拍片網，影人筆記，《漂浪青春》導演周美玲專訪。網址：<http://www.filmkh.com.tw/bisdata.jsp?=-imrpsKqu71>。查詢日期 2011/9/7。

的一種肯定，仍然是「王爺嘛也歡喜」的事。只要遊客對神明仍有敬意、沒有不敬的行為，觀光客進入廟宇仍然是增添了廟宇的人氣，而他們也可能購買廟方提供的宗教紀念品，增加廟宇的香油錢。另外，如果代天宮能夠吸引觀光客前來，就像「高雄市文化藝術創意發展協會」在代天宮舉辦解說員訓練的目的一樣，對於推展地方觀光將有所助益，這也將提高代天宮在地方的公眾地位，增強其象徵資本。2010年代天宮加入由市政府規劃的「左營萬年文化季」的系列活動，與民政局合辦了「火獅出巡繞境祈福活動」，為地方帶來了熱鬧的人潮，其意義也是如此。

2011年為代天宮從1951年破土興建以來的六十週年紀念，廟方所籌辦的慶祝活動基本上是以文化藝術為主軸，雖然神明壽誕祭典、進香、巡營等傳統例行活動仍然舉辦，但廟方額外付出更多的心思在文化活動設計上。根據廟方人員的構想：

希望以文化藝術為主軸，再搭配一些活動，可能會邀請匠師到廟裡與民眾互動學習，或者講古、寫生、美食行銷等等，但這些都還在策劃中，期望能與公部門相結合，畢竟有公部門協辦的活動，更能提高名聲並把人潮帶進來。¹⁷

從這段談話中我們可以瞭解，從1995年贊助社區營造工作開始，1988年董事長兼任文化協會理事長，2008年成為拍片場景，並於2008年12月登錄成為歷史建築，經過這十幾年的經驗，廟方對於廟宇的經營已經有了與傳統不同的模式。

（四）新形態資本類型分析

代天宮1990年代以來經營模式的轉型是一步一步累積而成，在

17 轉引自顏菱潔《社會變遷下的廟宇活動與空間：以高雄市哈瑪星代天宮為例》，2011：104。

這過程中我們可以發現，廟宇經營所追求的核心「利益」（靈力）並沒有改變，每一次新腳步的跨出，都是在符合靈力生產邏輯的基礎上進行，真正改變的是廟宇對「資本」的認知。

就靈力生產邏輯而言，「熱鬧」仍然是不變的實作邏輯，如何吸引人潮、聚集人氣一直都是廟方思考的核心問題。不管是決定辦理社區活動、推廣廟宇建築的傳統文化與藝術、舉辦帶有觀光性質的文化季活動，都著眼於提升廟宇名聲、吸引人潮、增加民衆與廟宇的互動。這些表面看似與信仰無關的活動，背後都有著諸如「王爺會歡喜」、「有人氣，就卡興」等宗教性的靈力生產邏輯與正當性。

就「資本」概念而言，傳統的廟宇資本主要是以社會網絡為基礎的「社會資本」，以及以神明靈力展現為基礎的傳統「象徵資本」，當然，廟宇所擁有的香油錢也是它的「經濟資本」。這些都是廟宇據以進行動員以匯聚人氣與金錢的「資本」。代天宮近年來的改變主要表現在對新型態資本的認知上，首先就是對新型態「文化資本」的認知。對布迪厄來說，除了經濟資本、社會資本這些明顯易見的東西外，有些東西也可以帶來物質或象徵利益，他用「文化資本」來描述它們。在布迪厄的概念中，文化資本有三種形式，分別是「身體化」的，例如長年受教育所累積的涵養、氣質、說話方式等；「客觀化」的，例如擁有繪畫收藏等；以及「體制化」的，例如學術證書、文憑等（布迪厄 1997: 192-201）。對布迪厄來說文化資本能夠帶來物質或象徵利益，以本文的概念來說，就是它具有資源動員力。對代天宮來說，過去廟宇中的彩繪、雕塑等被認知為一種彰顯神明靈威的表徵，經歷過〈文化資產保存法〉的洗禮後廟方的認知有所改變，這些東西的意義變成了「文化資產」，是一種能夠動員國家與民間資源的「文化資本」。其次，廟宇的整體環境也不再只是一個傳統的神聖空間，而是一個具有「台灣文化」氛圍的場所，可以被用來拍攝電影，也可以用來吸引觀光客，因此也是一種文化資本。若以布迪厄的區分來說，文化資產屬於體制化的文化資本，而「台灣文化氛圍」則是一種身體化的文化資本（這裡的身體不是人而是廟宇）。在傳統時代中，

廟宇的陣頭可以吸引民衆的參與，因此也是一種具有動員力的文化資本。不過「文化資產」、「台灣文化」這些基本上都是在現代國族與文化經濟脈絡下被賦予重要的價值，因而與傳統時代的文化資本有所不同，是新型態的文化資本。另外，廟宇也不再只是人們日常生活中的信仰中心，廟方體會到不能再把自己限縮在只舉辦宗教活動，參與社區營造的經驗讓他們開始認為舉辦各種非宗教性的社區活動對廟宇有好處，可以提升地方居民對廟宇的認同，建立廟宇的公衆地位。值得注意的是，這種公衆地位是一種新型態的象徵資本，因為傳統上廟宇的公衆地位主要是透過神明展現靈力來庇佑民衆、為民衆解決問題而建立（林瑋嬪 2005；陳春聲 2003），而舉辦社區非宗教性活動，其過程則與神明靈力的展現無關。如果我們說傳統廟宇公衆地位的建立是一種基於神明靈力展現的「神聖性象徵資本」，那麼新型態的廟宇公衆地位則是建立在為社區服務的世俗理性基礎上，是一種「世俗性象徵資本」。

六、場域結構的變遷

（一）「新文化資本」與「世俗性象徵資本」的出現

根據布迪厄的觀點，場域結構乃由場域內的資本配置構成，而場域中的競爭則是透過行動者努力累積各種資本以增加自己的競爭力而表現出來（布迪厄、華康德 1998 [1992]: 135-139）。代天宮的例子所顯示的民間信仰場域結構的改變，首先就顯現在新型態資本的出現上。如前面所討論，傳統民間信仰場域基本上乃由象徵資本、社會資本、文化資本與經濟資本構成。而當代民間信仰除了出現新的文化資本外，在象徵資本上也增加了新的內涵。以文化資本來說，不論是廟宇的建築工藝、廟宇的年代與宗教儀式等，在傳統上都屬於用以彰顯神明靈威的傳統文化資本，以布迪厄的觀點來說，屬於身體化的文化資本。但在當代它們都另外具有了歷史與文化的意義，能夠獲得國家的肯定、吸引民衆的關注，成為了一種新類型的文化資本，以代天宮

來說，被列為歷史建築，相當於擁有了布迪厄所說的那種體制化的文化資本，擁有國家認證的薪傳獎工藝，則是一種客觀化的文化資本。就象徵資本來說，傳統象徵資本的建立基本上都與神明的靈力展現相關，例如透過保佑民衆、滌淨地方而建立起公眾地位，因此是屬於神聖性的象徵資本。而當代廟宇則可以透過積極舉辦不訴諸神明靈力護佑的非宗教性活動、提供非宗教性服務，而建立起新的公眾地位，形塑出一種世俗性的象徵資本。

既然資本類型有了改變，連帶的資本之間的關係也有所變化。由於宗教的私人化與市場化以及傳統社區連帶的減弱，許多廟宇的傳統社會資本與象徵資本都被削弱，這使得那些有心要推展廟務的廟宇，必須將更多的心力放在新型態資本的建構上。而新的文化資本與象徵資本在當代民間信仰場域中，其影響力與資源動員力對某些廟宇來說可能更甚於傳統資本，在市場化的競爭環境中，甚至是許多廟宇突破現狀、增強競爭力的主要憑藉。

（二）從「自發型網絡」到「建構型網絡」

新型態的資本除了有著不亞於傳統資本的動員力外，其動員力的性質也與傳統有所不同。從代天宮早期的建廟、建醮與神明聖誕慶典活動來看，其傳統的資源動員活動基本上是依賴社會資本與傳統象徵資本而進行，具體的表現就是這種動員是透過在地生活中的社會網絡來進行。本文將這樣的資源動員模式稱之為「自發型網絡」的動員模式。由於這種動員模式是透過生活結構中的社會網絡來進行，因此當這種社會網絡的強度或廣度下降時，其動員能力便會削弱。這正是代天宮所面臨的問題。傳統上的社會資本與象徵資本所能夠發生作用的領域往往具有地域化的特性，因此自發型網絡的動員模式也通常具有地域性。在這一點上，新型態的文化資本與象徵資本則有所不同。新文化資本不論是動員起國家資源，或者是吸引了一般民衆，這些都不必然具有地域性，而且經常是超出傳統的社區地域範圍，這也是當民間信仰從傳統祭祀圈走向去地域化時，新形態的資本會對廟宇具有吸

引力，而成為重要廟宇資本的原因。代天宮的例子所顯示的正是這樣的狀況，它在傳統的動員模式之外所建立的新形態動員模式，主要就是透過新文化資本與世俗性象徵資本的建構與運用。這種新的動員模式的特色是透過制度性機制進行不同場域間的資源移轉，例如透過〈文化資產保存法〉動員屬於國家再分配場域的資源，並因此而吸引、動員起大社會中的一般民衆；或是透過文化產業的運作模式動員出原屬於商品經濟場域的資源，把原屬於商品經濟場域中的消費者與金錢動員出來。這種動員模式不以生活結構中的社會網絡為基礎，而是一種被創造出來的能夠超越社區而動員整體大社會中的資源的動員模式，本文稱此為「建構型網絡」的動員模式。除了具有「去地域化」的特徵外，相較於傳統動員模式，這種動員模式也更具有「理性化」的特性，更需要新的知識與資訊，且需要與國家單位協商，因此其限制性因素也與傳統模式不同，它的動員能力的限制主要與廟宇組織能力的強弱相關。

（三）組織能力的提升與制度性資源移轉的出現

社會變遷給廟宇帶來危機，但也提供了新的機會。從代天宮的例子我們看到，社區營造、民間信仰文化化等趨勢為廟宇提供了發展新型態資本的空間，透過發展新文化資本及世俗性象徵資本，代天宮建立了一種新型態的靈力生產模式。它更加注重非宗教性的社區服務工作，更加關注廟宇文化資產的維護與推廣，更積極參與及舉辦文化節性質的活動，並且更加密切地與政府單位保持聯繫，善用國家資源。這一切都使代天宮不僅提升在社區內的地位，也讓它在社區之外享有名聲，使原本日漸衰落的資源動員力重新獲得提升。

雖然社會變遷為代天宮提供了新的發展空間，不過代天宮之所以能夠有效利用這些空間，與廟宇組織能力的提升密切相關。從前面的描述中可以看到，歷任董事長與董事等幹部本身在觀念、視野上，能夠跟上社區營造、文化資產與文化產業的發展趨勢，是代天宮能夠重新建立其新型態象徵資本與文化資本的主因。相應於社區營造、文化

資產與文化產業等社會發展趨勢，民間與國家都產生了相關的制度性設計來處理這些事務。例如本文提到與代天宮發展相關的屬於民間性質的「高雄二十一世紀都市發展協會」、「哈瑪星社區營造工作室」、「哈瑪星文化協會」與「高雄市文化藝術創意發展協會」，以及屬於國家性質的「社區總體營造」、「文化資產保存」、「文化創意產業」等相關制度。廟宇要能夠建構新型態的場域資本，要能夠進行新型態的靈力生產，其組織便必須具有理解與使用這些制度性設計的能力。透過組織能力，廟宇才能夠經由各種制度將原本不屬於民間信仰場域的資源，轉移至場域之內。亦即，廟宇必須提升組織能力以建構新型態的資本，並進行不同場域之間制度性的資源移轉。而這種組織能力的提升，基本上是在吸收新知與經驗實作中逐漸累積而成，因此事實上也是廟宇必須去為自己積累的一種資本。而從布迪厄的定義來看，這屬於一種「身體化」的資本，是沉澱在廟宇內部的一種能力。

七、結論

（一）資本、慣習、利益與當代民間信仰變遷

如果把民間信仰看成一個宗教場域，從本文案例中我們所看到的是，這個場域近年來已發生了場域結構的變遷。靈力生產仰賴廟宇所擁有之資本的動員力，代天宮的傳統資本主要是社會資本（可以動員人與錢的社會網絡）、神聖性象徵資本（透過神明以靈力保佑社群而建構起來的公共地位）、經濟資本（廟宇經年累積而來的財力）以及其他傳統類型的文化資本。而新的靈力生產模式除了倚賴傳統資本之外，又增加了新型態的文化資本與世俗性象徵資本。身處於一個宗教市場化的環境中，為了增強廟宇的競爭力、提高神明的靈力、讓神明能夠庇佑更多人與更大地方，代天宮努力建構、累積自己的各種資本。而場域的資本結構已經與過去有所不同，傳統的社會資本與象徵資本有動員力下降的危機，而場域中則出現了新的具有動員力的資本

——新文化資本與新象徵資本，並成為力圖發展的代天宮所高度倚賴的資本。從代天宮的個案來看，當代民間信仰場域結構的變遷可以被表述為新文化資本與世俗性象徵資本等新資本類型的出現，以及場域中各項資本之間關係的重構。而這當中並涉及到一些相關制度的存在（它們能夠促成不同場域之間的資源移轉），以及廟宇組織運用這些制度的能力（屬於廟宇必須培養的新文化資本），這些共同構成了民間信仰場域結構性變遷的主要內涵。

從本文的案例中我們可以看到，場域結構的變遷關鍵在於資本類型與內涵的改變。而這種改變是隨著社區營造、文化資產與文化產業等相關制度的實施而來，亦即背後的力量實乃國家。是文化資產、文化產業等相關制度讓廟宇的歷史、文化與藝術成為一種有價值的資本，是社區營造制度賦予廟宇的社區活動新的價值。正如布迪厄所說，國家基本上是各種類型的資本集中化之後的產物，這些資本的集中使得國家擁有了特殊的、力量強大的「元資本」，而具有界定各場域中有價值資本的能力（Bourdieu 1998: 41-42；布迪厄、華康德 1998[1992]: 156）。也如同布迪厄所說，外部力量是經過場域內部邏輯的轉化才發生其影響力。國家力量在進入民間信仰場域時首先是被轉化為靈力生產的邏輯，才順利地被內化成場域內部的力量，而此一力量作用的結果則是定義出新的資本類型與內涵，改變了場域的資本結構。

由於場域的核心利益（幻象）是「靈力」，而圍繞著此一關懷所進行的靈力生產與消費活動基本上是一種資源動員活動，這必須仰賴廟宇所擁有的各類資本，因此資本的類型與性質便影響了資源動員的模式，而使民間信仰活動呈現出不同的外觀。而本文也認為，某些過去研究者所指出的民間信仰變遷現象，也能夠從資本性質的改變這一點來得到一定程度的理解。例如，傳統的社會資本與象徵資本基本上都從日常社會生活中醞生，具有地域性的色彩，因此在傳統的「自發型網絡」靈力生產模式的運作下，民間信仰呈現地域化特質。新的文化資本因為具有不受地域限制的性質，因此使得那些累積與運用這類資本的廟宇呈現了去地域化的特徵。與此同時，世俗性象徵資本乃奠

基於非宗教性公眾活動的舉辦，當廟宇所舉辦的這類活動具有社區性時，這項資本便使廟宇有了新的「再地域化」的能力，而當這類活動屬於跨地域性質時，世俗性象徵資本便如同新文化資本一樣具有去地域化的特徵，例如供奉月老的廟宇舉辦未婚男女聯誼活動，來參加的民眾便不一定是傳統廟宇祭祀圈範圍內的人。因此，當某些廟宇同時進行著新文化資本與世俗性象徵資本的累積與運用時，該廟宇便呈現了既「去地域化」又「再地域化」的特徵。又譬如，雖然有些研究者指出民間信仰信徒人數比例下降，但由於新文化資本與世俗性象徵資本所能夠動員的資源很大的部分並非來自信徒，因此民間信仰活動會呈現出投入的資金與人數都更龐大的情況，因為活動的資金來源與參與者很多都不是傳統的信徒。同樣的，許多研究者所觀察到的所謂「廟宇經營企業化」的現象，也可以從資本性質的改變來理解。由於新的文化資本與象徵資本相較於傳統資本都較具理性化的特徵，且這類資本的累積與運用，都涉及與公部門官僚體系的交涉，都需要廟宇組織有更強的資訊蒐集與使用制度的能力。因應此一資本需求而來的廟宇組織能力的提升，便使得廟宇的運作顯得更具制度化與理性化的特徵，廟宇經營看起來便越來越「企業化」。

透過「場域」的視角，本文嘗試描繪民間信仰的變遷圖像。在這個圖像中，民間信仰場域的變遷主要是資本結構的改變，而民間信仰傳統慣習「熱鬧」及其背後相關的宗教觀並沒有變化。透過對新資本之性質的掌握，本文提供了另一種理解去地域化、世俗化等民間信仰活動變遷的角度。經由對「慣習」的掌握，本文嘗試說明民間信仰傳統的延續與變遷之間的關係。而透過布迪厄有關場域自主性的觀點，本文也嘗試提供了一種理解國家力量如何影響民間信仰的不同視角。

（二）場域理論與當代宗教變遷

宗教變遷議題最主要面對的是環境發生了什麼改變，而行動者又為何採取了某些行動，以及這樣的行動導致了什麼樣的結果。從本文的討論中我們可以瞭解，布迪厄的「場域」觀點在處理這樣的議題上

有其優點。首先，由於客觀環境的改變對不同場域具有不同的意義，因此其影響各個場域的方式與結果也不同。布迪厄有關場域自主性的觀點可以讓我們來處理這樣的問題，他強調外在因素的影響並不是直接發生作用，而是轉化為場域內部的因子後才發生影響（布迪厄、華康德 1998 [1992]: 144）。以本文的分析為例，社區營造、文化資產與文化產業這些客觀因素是先轉化為場域的「資本」因素，才對這個場域具有意義並發生影響。亦即，所謂「客觀環境變遷」對民間信仰而言，事實上是場域的「資本結構發生改變」。其次，不同場域有不同的意義體系，其行動者也因而有著不同的行為動力，這些對於場域外的研究者來說經常是陌生的，尤其宗教場域更常顯示其神祕性，更需要對此先有所掌握。「場域」觀點中的「利益（或幻象）」這個概念便提供了我們捕捉場域動力的一個很好的路徑。民間信仰是一個政治、經濟、社會與文化等各種因素皆介入其中的場域，參與其中的人可能各有其特定的私人利益，這很容易讓研究者在探討行為動力時感到困擾。而場域「利益」這個概念是一個集體的概念，指的是對場域中的人而言都是值得去追求的東西，是由集體所建構出來的具有正當性的東西（布迪厄、華康德 1998 [1992]: 158-159）。因此它讓我們捕捉到的並非各式各樣的私人利益，而是面對社會變遷時，不同場域各自內在的獨特文化動力。以本文的分析為例，神明靈力或香火的提升便是民間信仰場域內在的文化動力，或許參與其中的人有個人的私人考量，但不論其動機為何，最終所採取的行動都必須符合這一集體利益才能具有正當性，才可以得到支持。換句話說，布迪厄的「利益」概念一方面讓我們能夠掌握集體文化動力，另一方面，也因為掌握了集體文化動力而能夠理解各種類型的私人動力如何能夠存在並發生作用。

目前台灣民間信仰研究中的「世俗化」與「社群」的觀點，基本上都比較偏向客觀主義的角度，「觀念體系」的角度則比較著重主觀層面的關注。而透過「資本」、「慣習」與「利益（幻象）」這些概念，「場域」的視角則能夠讓我們同時掌握客觀與主觀兩個層面。尤

其對於宗教研究來說，除了客觀層面之外，主觀層面的掌握也非常重要，因為不同宗教的內在文化動力並不相同。民間信仰追求靈力、強調熱鬧，基督宗教則不見得如此，其他的新興宗教也可能各有其特定的「利益（幻象）」與「慣習」，因此在社會變遷中他們所採取的行動也會有所不同。布迪厄的理論強調超越客觀主義與主觀主義，因此對宗教研究有很大的幫助。以本文的分析為例，在場域的視角之下，我們看到在客觀的層面上社會環境發生了變化，台灣社會在社區、文化以及產業上都有了新的發展，而在主觀的層面上，這些轉變在行動者的靈力生產邏輯下被感知，並採取了相應的行動。這些行動的結果使場域中出現新型態的資本，因而改變了民間信仰場域的客觀結構，使得民間信仰活動呈現出不同的面貌。換句話說，布迪厄的理論能夠讓我們理解客觀與主觀之間如何交互影響的過程。此外，由於布迪厄強調擁有「元資本」的國家有著定義各個場域中「資本」內涵的強大力量，因此，在宗教與國家之間的關係上，布迪厄的觀點也提供了一種讓我們在宗教發展中捕捉國家力量蹤影的有效方法。正如本文分析中所呈現的，國家制度正是透過重新定義了民間信仰場域中象徵資本與文化資本的內涵，從而影響了民間信仰的發展。

「宗教市場化」是當代宗教環境的一個重要特徵，「市場化」的結果是各宗教團體之間必須相互競爭，而「場域」的概念則非常適合用來討論這樣的一種環境，因為在布迪厄的概念中，「場域」的基本特徵便是：一個行動者在其中透過資本的積累或界定來競逐「利益」的場所。這樣的概念所強調的不僅止於單一行動者如何在場域中累積資本、利用資本，還強調多位行動者們如何在場域中爭奪資本，甚至設法去爭奪資本內涵與價值的界定權，以增加自己所擁有之資本的市場價值。在這樣的過程中我們將可以更清楚地掌握場域中的資本類型與內涵以及他們如何被使用，乃至場域結構的再生產。本文的目的基本上是要分析民間信仰當前的場域結構，釐清各類型資本之內涵，並討論是什麼樣的力量促成了這樣的轉變，以作為進一步描述場域中不同行動者如何相互競爭的概念基礎。因此限於篇幅的關係，無法在本

文中描述不同廟宇在場域中的競爭，這有待日後的研究來進行。此外，本文也沒有交代廟宇本身在面對場域結構變遷的過程中可能存在的內部矛盾，例如如何解決委員會成員之間對資本價值不一致的看法，而只描述形成共識後所採取的行動。因為這可能牽涉到每一成員背後所代表的地方力量之間的折衝，因而必須對當地歷史與社會過程作更深入的分析，而這將使本文的焦點轉移分散。限於文章的篇幅與問題意識的聚焦，本文也沒有處理這個問題。事實上本文提出「自發型網絡」與「建構型網絡」靈力生產模式概念，與這個問題的處理是相關的，它們並不僅止於用來描述資源動員模式的變遷而已，更重要的企圖是，希望這兩個概念可以被用來分析民間信仰活動所涉及的社群與社會網絡問題，因為資源動員本身就是一個社會關係生產與再生產的過程，這兩個概念所描述的就是兩種不同性質的社會連帶。換言之，「靈力生產作為一種資源動員活動」的概念不僅是對神明靈力內涵的文化分析，指出靈力本質上是一種社會力，也是一個針對民間信仰中的社會關係運作而提出的分析性概念。本文認為搭配上本文所使用的「資本」觀點，這個概念不僅可以用來討論研究者所關注的民間信仰與社群關係的問題，也可以用來討論當代廟宇交陪活動越來越興盛，乃至形成各種聯誼組織而帶動新型態民間信仰活動的重要現象。當然，這個概念是否真能具有這樣的分析效用，有待日後的研究來驗證。

誌謝：本文的完成需感謝許多人的幫助。首先是寫作過程中劉名峰閱讀本文並給予意見，其次是顏菱潔在本文資料蒐集過程中提供了很大的幫助，再者，文章送審後，兩位審查人以及編委會耐心地提供許多意見，促使筆者對文章進行更深入的思考與修改，本文才得以完成。最後，由於期刊編輯謝麗玲對整篇文稿提供了文字的潤飾與修訂建議，本文才能以更嚴謹的面貌呈現。衷心感謝上述諸位的幫助。

參考文獻

- 包如廉(Pas, Julian)(1996)現在台灣的宗教生活。陳有方、陳豫林譯。中央研究院民族學研究所資料彙編 11: 81-100。
- 布迪厄(P. Bourdieu)(1997)文化資本與社會資本。見包亞明譯，文化資本與社會練金術，頁 189-211。上海：上海人民出版社。
- 布迪厄、華康德(Bourdieu and Wacquant)(1998 [1992])實踐與反思：反思社會學導引。李猛、李康譯。北京：中央編譯社。
- 朱海濱(2008)祭祀政策與民間信仰變遷：近世浙江民間信仰研究。上海：復旦大學出版社。
- 行政院文化建設委員會(2004)2004年文化白皮書。台北：行政院文化建設委員會。
- 自由時報(2008)哈瑪星代天宮，潘麗水的彩繪博物館。11月13日。
- 李丁讚、吳介民(2005)現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術。台灣社會研究季刊 59: 143-184。
- 李亦園(1984)宗教問題的再剖析。見楊國樞、葉啟政主編，台灣的社會問題，頁 385-412。台北：巨流。
- 李淑慧(1999)神明住在我家隔壁——談都市神壇現象。台北：國立台灣大學新聞研究所碩士論文。
- 余光弘(1982)台灣地區民間宗教的發展——寺廟調查資料之分析。中央研究院民族學研究所集刊 53: 67-103。
- 宋光宇(1985)台灣民間信仰的發展趨勢。漢學研究 3(1): 199-234。
- (1995)神壇的形成：高雄市神壇調查資料的初步分析。見漢學研究中心編，寺廟與民間文化研討會論文集，頁 97-127。台北：文化建設委員會。
- 林瑋嬪(2005)台灣廟宇的發展：從一個地方庄廟的神明信仰、企業化經營以及國家文化政策的影響談起。國立台灣大學考古人類學刊 62: 56-92。
- 吳連賞(2005)高雄市港埠發展史。高雄：高雄市文獻委員會。
- 吳蓮進(1986)現代化對民間宗教信仰與行為的影響，郭文般譯。見丁庭宇、馬康壯編，台灣社會變遷的經驗：一個新興的工業社會，頁 209-247。台北：巨流。
- 哈瑪星社區營造工作室(1998)哈瑪星築夢記：來自西子灣的社區改造經驗。台北：行政院文化建設委員會。
- 高雄市文獻委員會(1998)哈瑪星風華。高雄：高雄市文獻委員會。
- 高雄市代天宮管理委員會(1982)高雄代天宮三十一週年壬戌科醮慶成祈安五朝清醮大典紀念特刊。高雄：代天宮管理委員會。

- 莊方榮(1987)台灣地區寺廟發展之研究。台北：中國文化大學歷史研究所博士論文。
- 陳介玄(2005)台灣產業再結構與資本全球化：建構型網絡之發展。見陳介玄著，制度變遷與產業發展，頁 39-77。台中：文笙。
- 陳杏枝(2003)台北市加蚋地區的宮廟神壇。台灣社會學刊 31: 93-152。
- 陳春聲(2003)「正統」神明地方化與地域社會的建構：潮州地區雙忠公崇拜的研究。韓山師範學院學報 24(2): 19-31。
- 陳緯華(2008)靈力經濟：一個分析民間信仰活動的新視角。台灣社會研究季刊 69: 57-105。
- 陳瑞樺(1996)民間宗教與社區組織：「再地域化」的思考。新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 曾玉昆(1994)瘟神信仰與高雄市王爺廟之考察。高市文獻 6(4): 17-56。
- 張守真、許一男(1998)哈瑪星的前世今生。高雄：哈瑪星社區營造工作室。
- 張 珣(2002)祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨。國立台灣大學考古人類學刊 58: 78-106。
- 葉蓓芳(2005)今高雄市歷史變遷中人群遷移的空間對應(1624-2004)。台南：國立台南大學台灣文化研究所碩士論文。
- 楊玉姿、張守真(2004)哈瑪星的文化故事。高雄：高雄市文化局。
- 顏菱潔(2011)社會變遷下的廟宇活動與空間：以高雄市哈瑪星代天宮為例。台南：國立台南大學文化與自然資源學系碩士論文。
- 瞿海源(1990)台灣的民間信仰。見瞿海源著，宗教、術數與社會變遷，頁 61-83。台北：桂冠。
- 瞿海源、張珣(1989)民間信仰的基本特徵與奉獻行為。見瞿海源著，宗教、術數與社會變遷，頁 99-132。台北：桂冠。
- 瞿海源、姚麗香(1986)台灣宗教變遷之探討。見瞿海源、章英華編，台灣社會文化變遷，頁 655-685。台北：中央研究院民族學研究所。
- 關帝殿管理委員會(2004)關帝殿。台南：關帝殿管理委員會。
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1990) *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- (1998) *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity Press.
- Hansen, Valerie (1990) *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press.
- Jordan, David (1994) *Cultural Change in Postwar Taiwan and Their Impact on Popular*

- Practice on Religion. Pp. 137-160 in *Cultural Change in Postwar Taiwan*, edited by Steven Harrell and Chun-Chieh Huang. Boulder, CO: Westview Press.
- Katz, Paul (1995) *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany: State University of New York Press.
- Pas, Julian (2003) Stability and Changes in Taiwan's Religious Culture. Pp. 36-47 in *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, edited by Philip Clart and Charles B. Jones. Honolulu: University of Hawaii Press.