

airiti
研究論文 Research Article

文化研究 第二十五期 2017年秋季
Router: A Journal of Cultural Studies
Autumn 2017 No.25:139-182
DOI : 10.6752/JCS.201802_(25).0006

State, Symbolic Violence and Popular Religion in Taiwan:
a Case Study of the Ru Er Men Tian Hou Temple

Wei-Hua CHEN

國家、象徵暴力與民間信仰：
以鹿耳門天后宮為例的討論

陳緯華

本文為科技部計畫MOST 104-2410-H-024 -001 -MY2
陳緯華，國立臺南大學文化與自然資源學系教授
電子信箱：sam080356@yahoo.com.tw

投稿日期：2016年03月24日。接受刊登日期：2017年01月13日。

摘要

在世俗化的社會中，政治上的意識形態轉變如何能夠影響宗教的發展？本文討論的是臺灣民間信仰場域，透過一間廟宇個案的討論，闡述政治上的意識形態轉變，如何經由國家歷史與國家文化的重新建構，從而影響了民間信仰的發展。焦點放在戰後為了反攻大陸之需所進行的國家歷史敘事，以及1990年代本土化力量下的國家文化建構，如何影響了民間信仰活動的發展。透過對鄭成功相關祭祀制度與地景之建立，以及教科書編纂與媒體報導的描述，本文分析了「國家歷史」的建構如何影響民間信仰場域中「歷史時間」這項文化資本的內涵，並引發了廟宇之間對這項資本的長期爭奪行動。經由對「中華文化復興運動」、「全國文藝季」等國家文化建設運動及相關論述的分析，本文討論了新「國家文化」的建構是如何地在民間信仰場域中建構出「高文化」，成為廟宇追求的新文化資本，因而改變了廟宇的經營模式，促成了「新廟會文化」的誕生。本文指出，在1950年代與1990年代兩次政治意識形態的轉變過程中，國家象徵暴力在民間信仰場域中重新界定了資本的內涵，改變了場域的資本結構，因而促成了民間信仰活動面貌的轉變。

關鍵詞：象徵暴力、資本、場域、國家歷史、國家文化

Abstract

Using Bourdieu's perspective of "symbolic violence", the author discusses how the rewriting of "national history" influenced the development of the temple by depicting the worship institution, memorial landscapes of "Zheng Cheng-Gong" constructed by the state and the relevant textbooks used in education institution after the World War II. Analyzing how the rebuilding of "national culture" constructed "high culture" in the field of popular religion through the description of "the movement of the revitalization of Chinese culture" and "the national session of literature and art" in the 1990s, the author discusses how a new form of cultural capital was constructed and gave rise to "new temple festival culture". The author points out that the temple discussed in this article had gone through two significant political ideology changes. They redefined the content of the capitals of the field and resulted in the change of popular religion. The first one influenced this temple by the rewriting of "national history". This rewriting influenced the implication of "historical time" in the popular religion field and made the relevance to "Zheng Cheng-Gong" an efficient capital. And that made the village people started to engage in developing their temple. The second one influenced the temple by the rebuilding of the "national culture". It defined new contents of the legitimate cultural factors in the field and therefore changed the course of the progress of this temple. This article points out that local society translates them into meaningful things according to the logic of the popular religion field while they face the national ideologies. And that redefines the contents of capital of the field and therefore changes the structure of the field.

Keywords: Symbolic violence, Capital, Field, National history, National culture

一、前言

在世俗化的社會中，政治上的意識形態轉變如何能夠影響宗教的發展？本文討論的是臺灣民間信仰場域，闡述政治上的意識形態轉變，如何經由國家歷史與國家文化的建構，將其力量擴展至民間信仰場域，而場域本身又如何對此做出反應。焦點鎖定在第二次世界大戰後至今所經歷的二次大的政治意識形態轉變，包括爲了反攻大陸之需而進行的意識形態建構以及1990年代後的本土化浪潮如何能夠影響民間信仰的發展。以鹿耳門天后宮爲案例，本文透過布迪厄(Pierre Bourdieu, 1930-2002)的「象徵暴力」(symbolic violence)這個概念來理解國家如何發揮其影響力，嘗試說明這兩次的政治意識形態轉變如何影響該廟宇的發展。關於國家力量影響民間信仰的研究在學界已經有相當的累積，不過這些研究多數討論帝制中國時期的情況。帝國時期國家基本上可以直接以武力暴力的方式來影響民間信仰，且帝國時期「國家」在民間信仰場域中具有至高的宗教權威，這些都與當代世俗化國家顯著不同。面對這種差異，本文嘗試以不同的理論概念來討論當代國家如何仍然可能影響民間信仰的發展。

在臺南鹿耳門天后宮的發展過程中，除了受到國家力量的影響之外，當然也受到複雜的地方社會網絡與地方政治的影響。本文主要目的並非要說明鹿耳門天后宮如何從一間村落小廟壯大成爲全國聞名的巍峨大廟，而是要討論國家意識形態是否能夠影響民間信仰，如果可以，是以什麼樣的方式。因此把焦點放在1950年代與1990年代的兩個事件，這兩個事件都因國家欲推廣某種新的意識形態而進行的行動所引起。雖然在一間廟宇面對國家意識形態的轉變而採取某些行動的過程中，會牽涉到地方政治的運作，不過這是兩個不同層面的問題。在本文有限的篇幅中，廟宇行動背後的地方政治並非討論的重點，相關的描述僅點到爲止，主要焦點在於分析國家意識形態經由什麼方式觸及到民間信仰，從而影響了民間信仰的發展，並在這當中呈現出布迪厄所說的「象徵暴力」。

二、國家力量與民間信仰

(一) 國家力量形塑民間信仰

有關國家力量如何影響民間信仰的研究，多數以帝制中國時期爲討論對

象。在這些討論中，許多的學者強調了國家力量對民間信仰的形塑力。例如有些研究者主張在國家的影響下，各地漢人民間信仰呈現出某種一致性的特質，將這種現象稱為「標準化」或「正統化」。所謂一致性的特質，有些研究者指的是中國各地普遍都信奉某些符合國家統治意識形態的神明，如媽祖、關帝、城隍等(Watsons 1985; Feuchtwang 1977)；有些指的則是各地民間信仰擁有某些共同的儀式作法(科大衛、劉志偉 2008; Watson 1988)；也有些指出受歷代朝廷不同統治意識形態的影響，民間信仰的神明逐漸累積出今日所見的某些共同特質。例如神明都具備有封號、神蹟與生前義行這三個要素(濱島敦俊 2008; 朱海濱 2008)。相對於強調國家對民間信仰的形塑力，另一些學者則強調了地方的自主性以及民間信仰文化的多樣性，提出「異端實踐的標準化」(heteroprax standardization)、「偽正統實踐」(pseudo-orthopraxy)等概念來表達地方對國家力量的反抗或虛應(Sutton 2007; 蘇堂棟 2009)。¹

相對而言，有關當代國家力量與民間信仰關係的討論則較少，以臺灣來說，僅有的幾篇文章可以概分為兩種類型：一種是討論國家力量對宗教的壓迫；另一種是討論在民間信仰場域中，國家力量所引起的中央與地方之間複雜的政治糾葛。林本炫(1990, 1996)討論了國家對特定宗教所進行的論述如何壓迫了該宗教的發展，例如將一貫道、統一教等冠上「從事祕密政治活動」、「以性為中心」等政治與道德上的罪名。林秀幸(2012)則討論了光復初期苗栗大湖地方居民決定將日治時期被殖民政府打壓的義民廟重建，然而新建後的義民廟卻無法取得官方核准使用執照。為了解決這個問題，地方民眾決定迎合政府對「義民」或「烈士」的論述，將羅福星等被國家界定為「抗日英雄」的人之骸骨迎入義民廟內奉祀，並將義民廟改名為「昭忠塔」，最終得以取得官方的核准，甚至得到「蔣公」頒賜「忠烈永示」的匾額。林秀幸的研究將重點放在中央與地方政治的關係上，剖析了中央政治鬥爭與地方派系競爭在這一廟宇更名事件當中所扮演的角色。文章也觸及了國家意識形態如何影響到地方廟宇的發展，不過由於這並非該文的主要焦點，而其對廟宇發展的討論亦僅止於迎奉羅福星與更改廟名，因此與本文關注的焦點有所不同。林本炫的研究聚焦在威權統治時期國家對宗教的壓迫，在其討論中國

1 2007年*Modern China*第三十三期推出「華琛專題」，刊登了多位學者的文章，這些文章都強調了地方的自主性。這些文章引起了對此議題的一番論戰，2008與2009年《歷史人類學學刊》刊出了相關的論戰文章。

家力量呈現為一種對宗教進行直接干預的赤裸暴力。而本文所要討論的國家力量則呈現為一種隱晦、不易意識到的象徵暴力，因此兩者亦有所不同。

筆者(2012)曾在另一篇文章中討論過當代國家對民間信仰的影響，在該文中引用了布迪厄的場域理論，因而與本文的研究取向相近。在該篇文章中筆者討論了國家的社區營造、文化資產與文化產業等制度，如何在民間信仰場域中界定出新形態的資本，進而造成了民間信仰活動的某些變遷。在該討論中，被用來描述國家力量的是「元資本」(meta-capital)這個概念，筆者指出國家擁有豐厚的各類資本，因而有能力在各個場域中界定出資本的形式與內涵。相對於該篇文章中描述國家具體的制度措施如何改變場域資本結構，本文則聚焦於國家抽象的意識形態如何在場域中界定出新的文化資本。並且，本文尤其強調這項資本在場域內的分布是不平均的，那些歷史較久或財力較雄厚的廟宇較有機會建構這項文化資本。換言之，某種程度上，這造成了場域內廟宇之間競爭上的不平等，拉開了一般社區廟宇與前述類型的廟宇之間競爭上的差距。筆者認為這一現象是值得關注的，尤其當各地方政府不斷地在推出他們的民間信仰管理措施時，有必要對這一點有所察覺。基於此，本文選擇使用「象徵暴力」這個概念來描述國家力量，這個概念從符號的「任意性」(arbitrary)出發，比較強調國家對文化所擁有的專斷力量，以及它所製造出的場域內的不平等。

(二) 本文所使用的概念

在過去研究者的討論中，帝國國家之所以能夠影響民間信仰，主要是因為國家具有「封敕」與「毀廟」這兩種權力。封敕之所以能夠具有效力，是因為地方民衆認為封敕能夠提升神明的靈力與廟宇的權威。而民衆之所以會認為國家的封敕可以提升神明靈力，則與帝制中國的國家性質有關。正如楊慶堃所說，一般都知道帝制中國是以儒家思想來統治國家，卻常常忽略帝國其實建構了一套非常有效的宗教體系來協助其統治的遂行。在這套宗教體系中國家政體具有某種神權特徵，皇帝本身是最高神「天」之子，除了「天」之外，所有神明都在皇帝之下，皇帝可以對神明進行封敕而提升其權威。相對的，國家也會針對不符合國家理念的廟宇，進行毀「淫祠」的行動（楊慶堃 2006；Hansen 1990；須江隆 1994；朱海濱 2008：5；松本浩一 1986；馮賢亮 2002；羅冬陽 2006：132；王健 2007：19；趙世瑜 2003；陳春聲 1995：80-91；林玉茹 2009：66、陳熙遠 2009）。當代世俗化的國家已不具有「封敕」的權力，而宗教自由的憲法精神也使國家不可能「毀廟」。這使得當代國家行使權力的方式與帝國時代有所不同。另一方面，當代民間信仰

的社會處境與過去也有所不同，隨著世俗化的發展，當代宗教逐漸處於一個市場化、競爭的環境之中，²臺灣民間信仰也不例外，「廟宇經營」已經成為民間的顯學，這與傳統每個人都隸屬於某一座廟宇的鄉土社會時代極為不同。傳統與現代的這種差異，使得當代國家影響民間信仰的方式與過去已經有所不同，因此筆者認為，嘗試提出一種更切合當代國家屬性與民間信仰境況的討論方式有其意義。

布迪厄將社會看成由一個一個的「場域」(field)組成，每一個場域都是一個競爭的社會空間。對筆者而言，當我們想要強調民間信仰之市場化的、競爭的處境時，「場域」這樣的概念便很適合用來處理民間信仰議題。在這個概念之下，民間信仰場域的結構被理解為資本(capital)配置的形態，資本類型及其內涵、行動者如何採行策略累積資本、如何進行資本之間的兌換等是探討的重點。一旦資本結構改變，在慣習(habitus)下的實作(practice)便會有所改變，因而使民間信仰活動的面貌有所變遷。由於將社會視為「場域」，布迪厄對「國家」的看法也相應有所不同。布迪厄指出：

自從王朝國家的建立，或晚些時候科層國家的建立以來，就發生了一個長期的不同種類的權力或者說資本集中化過程。在第一個階段，這一過程首先導致的是公共權威的私人壟斷（即由國王壟斷），同時國王壟斷的這一公共權威外在於並優越於所有其他私人權威（地主、市民階層等的權威）。與這些不同資本……經濟資本（主要來自徵稅）、軍事資本、文化資本、司法資本，以及更具一般性的象徵資本……的集中化過程相伴而生的，就是相應的不同場域的興起和鞏固。這一過程的結果是產生了一種特定資本，或準確地說就是國家資本(statist capital)。這種資本通過它的積累，可以使國家對不同場域和在其中流通的不同形式的資本施展權力。這種元資本(meta-capital)能夠對其他不同種類的資本，特別是它們的兌換比率（並因此對分別持有這些資本的所有者之間的權力平衡）實施支配的權力，而正是這種元資本確定了國家的特有權力。（布迪厄、華康德 1998：156）

布迪厄將國家的形成理解為一個將各類資本逐漸集中掌控的過程，包

2 本文「宗教市場化」的概念衍生自彼得·伯格(Peter Berger 1929-2017)對當代宗教處境的討論。他認為世俗化促成了宗教的私人化，導致多元化，進而造成市場化，並因而促成了宗教的理性化。以下引述他關於市場化的一段討論：「無論多元化的歷史背景為何，其主要特質在於，昔日壟斷的宗教不能再把信徒的服從視為當然。服從是出於自願，因此也較不確定。因此，先前以權威使人服從的宗教傳統，現在必須市場化，它必須『賣』給不一定要『買』的信徒。總之，多元環境是個市場的環境。在其中，宗教組織成為交易場所，而宗教傳統變成消費商品。無論如何，宗教活動的交易逐漸由市場經濟的邏輯來主導。」（彼得·伯格 2003：164）

括有形力量資本（軍隊、警察）、經濟資本（稅收）、文化資本與象徵資本等。布迪厄認為各類資本的集中形成了一種特殊的「國家資本」(statist capital)或「元資本」(meta-capital)。由於掌握資本便掌握了權力，資本的集中使得國家擁有了極大的權力，能夠對不同場域內的各特定資本的內涵進行界定，改變資本之間的兌換率，因而能夠對場域行使權力，改變場域內原本的平衡關係，「國家」便是這樣一種因握有「國家資本」而擁有權力的存在 (Bourdieu 1988: 41-42)。國家的權力包括有形的物質暴力與本文所要談的無形的象徵暴力(symbolic violence)，他說：

我要用馬克斯·韋伯著名語句的變體來說，國家是一個X（尚待確認），它成功地主張了對某一特定領土及其相應的全體住民，壟斷合法施行物質的與符號的暴力的權力。(Bourdieu 1998: 40)

由於本文所要討論的是廟宇如何在市場化的環境中相互競爭追求發展，而所描述的案例的發生，正是導因於國家所製造出來的某些能夠影響廟宇發展的新「要素」（資本），因此筆者認為布迪厄的「場域」以及相應的「國家」概念很適合用來討論這樣的社會現象，並使用「象徵暴力」這個概念來分析國家力量如何影響民間信仰場域。

在布迪厄的理論中，「象徵暴力」基本上就是一種「象徵權力」(symbolic power)，不過大多數時候，他都是使用象徵暴力這個詞彙。而本文之所以不是使用「象徵權力」而使用「象徵暴力」一詞，是因為這個概念有助於我們在看似合理的現象中，注意到其中所隱藏之可能的不平等。從前述有關「國家」的布迪厄引文中可以看到，布迪厄把國家所行使的物質的或象徵的權力都稱為暴力。對布迪厄來說，國家握有大量資本，因而具有壓倒性的力量可以影響各個社會場域。就此而言，它可以被稱為一種暴力，此時「暴力」一詞專指國家力量的相對不可抵抗性而言。此外，布迪厄在使用象徵暴力時，經常用它來討論國家力量在特定場域內所造成的不平等，在這樣的脈絡下，「暴力」一詞具有某種價值評斷上的意義。本文在使用「暴力」一詞時同樣有兩個意涵：首先，不管民間對「鄭成功作為國家歷史上的民族英雄」或「本土文化作為一種國家文化」這兩件事的態度如何，當它們變成由國家來推動時，其力量並非民間可以比擬，就此而言，「暴力」指的是國家因為擁有「元資本」而具有的難以抵抗的力量；其次，這二次的意識形態推動都在民間信仰場域中界定出新的文化資本，造成某些廟宇的地位提昇，某些廟宇的地位受到威脅，某些廟宇能夠輕易地累積這類新的文化資本，某些廟宇卻

似乎先天地很難做到。簡言之，國家改變了場域內原本的競爭形勢，並且事實上（意外地）造成了廟宇之間競爭關係的不平等。從這些居於劣勢的廟宇的角度來看，這可以被理解為「暴力」。因此本文對「反攻復國」或「本土化」這些意識形態本身並無價值評斷，使用「象徵暴力」一詞是希望在分析國家意識形態如何能夠影響民間信仰活動的同時，也能凸顯一個不太被注意到的現象，那就是在這當中國家也製造出了廟宇之間競爭關係的不平等。

布迪厄在討論教育體系時著重地使用了「象徵暴力」這個概念，教育體系是一個學生在其中進行競爭的場域，相對於人天生的「賦予」(ascription)，在競爭中所獲得的「成就」(achievement)具有決定一個人將來的社經地位的合法性。不過布迪厄指出，學生在與同儕的競爭中能夠脫穎而出，文化資本扮演了重要的角色，擁有文化資本的人具有在競爭中勝出的優勢。在學校體系中何種文化特質能夠成為有效力的文化資本，這基本上是由國家所決定。而被選擇為文化資本的文化特質基本上是上層階級的文化慣習，這使得在上層階級家庭中承襲階級文化慣習的學生具有競爭的優勢而往往能夠勝出，從而在往後的生涯中獲得較好的社經地位。

布迪厄的討論是從結構主義出發，援用「符號任意性」(symbolic arbitrariness)的觀點，然後跳出結構主義的框架，指出正因為符號的意義是任意，因此我們應該去發掘決定符號意義的力量來源。他就是在這裡把國家的角色拉進來，認為決定教育體系中符號意義的就是國家，他把這稱為國家對符號意義的「專斷性」，這種文化專斷隱含著一種暴力，教育系統就是一個制度化的、合法化的象徵暴力系統(Bourdieu and Passeron 1990)。在宗教市場化的背景下，當代民間信仰場域也是一個競爭的場域。正如同國家在教育場域中透過象徵暴力製造出文化資本，導致學生之間競爭上的不平等。本文所要討論的現象是國家力量在民間信仰場域內製造出新的文化資本，而這在廟宇之間造成了競爭上的不平等。並且，就在各廟宇竭力追逐新的文化資本的過程中，民間信仰活動的面貌改變了。

「廟宇經營」乃當代民間顯學，各廟宇的經營者們努力地經營廟宇，其中不乏深具智慧者，在上述這一變遷過程中，我們可以將他們視為被動地、機械地受意識形態支配而採取行動的人嗎？本文所討論的兩次國家意識形態建構行動如何能夠影響到這些廟宇經營者，使他們採取了最終看來是與國家意識形態一致的行動，因而改變了場域的資本結構，這當中的文化過程

是什麼？布迪厄指出，象徵暴力之所以能夠順利施行，需要被施加暴力者與之「共謀」(Bourdieu 1991: 164)。從布迪厄「場域」的觀點來看，要理解此一「共謀」就必須瞭解該特定場域的運作邏輯，理解該場域中的人所關心的「利益」。正如布迪厄所言，國家對各場域的影響並不是以一種直接的方式：

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。(布迪厄、華康德 1998: 144)

布迪厄主張每個場域都有其自主性，外在因素對場域的影響不是直接發生作用，而是經由場域內在運作邏輯的轉化後才產生影響。透過這樣的觀點，被施加象徵暴力的人不再是一個被動、機械地被意識形態洗腦的人，而是一個有行動策略、追逐「利益」的能動者。

在布迪厄的理論中，每個場域中都有各自驅使人們去行動的動力，那個驅使人們行動的東西，布迪厄稱為「利益」(interest)或「幻象」(illusion) (布迪厄、華康德 1998: 157-160)，而「資本」則是有助於人們獲得「利益」的東西。每個場域都有其特定的資本，人們會在場域中追求資本的積累。在上述引文中所謂「預先經歷了一次重新形塑的過程」，事實上就是外在力量被場域內的行動者，根據場域邏輯轉化為在該場域中具有效力的「資本」，因而促使人們產生行動的自主動力。外在力量之所以能夠順利發生影響力，是因為人們發現它帶來了有效力的資本，是有「利益」可圖的，因而主動去接受它，利用它來增強自己的優勢與競爭力。

三、1950年代「國家歷史」的建構：重新定位鄭成功

本文所討論的廟宇為位於臺南市安南區顯宮里的鹿耳門天后宮，該廟宇為顯宮里與鹿耳里的社區公廟，其中鹿耳里原屬顯宮里，1952年從顯宮里區劃出來（以下本文將以「顯宮」來指稱這兩個里的區域範圍）。³鹿耳門天后宮興建於1947年，⁴當時顯宮只是一個產業並不發達、人口約一千人的小漁

3 安南區戶政事務所資料。

4 根據鹿耳門天后宮所提供之廟宇資料，該廟宇乃明鄭時期即已存在的古鹿耳門天后

村，因此所興建的也只是一間小廟。廟宇初建時名為「天后宮」，而到1984年更名為「鹿耳門天后宮」時，這間廟宇已經是一座巍峨大廟，到了1990年代以後更成為名聞遐邇的知名廟宇。

在鹿耳門天后宮的發展過程中，經歷了兩次國家意識形態的轉變，且兩次都與該意識形態產生直接的遭遇，並對廟宇的發展產生了重大的影響。其中第一次的遭遇發生在1950年代，當時國民政府為了配合反攻大陸的政治需要，對「國家歷史」論述進行了重構。鄭成功與明鄭政權相對於蔣中正與國民政府被視為有某種結構上的相似性，在此一國家歷史建構的工程中成為需要被重新定位與詮釋的重要對象。此一歷史建構一方面透過教科書與媒體來進行，另一方面則伴隨著一連串祭祀制度與紀念地景的建立。就在這樣一個新的意識形態背景與相關的紀念行動中，1956年救國團的一個史蹟考察隊來到鹿耳門天后宮所在的顯宮里，尋找當年鄭成功擊敗荷蘭人的登陸地點，這一事件改變了鹿耳門天后宮的命運。

（一）祭祀制度與紀念地景的建立

1948年，省政府將鄭成功登陸臺灣的日子（4月30日）訂為「鄭成功興臺紀念日」，每年舉行春祭延平郡王的活動。1950年又增加了每年的秋祭活動，在鄭成功的誕辰日8月27日舉行秋祭。1959年，臺南市文獻會考證鄭成功登陸的日期應該為4月29日，於是省府改定春祭日期為4月29日。1961年，時值鄭成功登陸三百週年，國家決定進一步將鄭成功的祭典提升列為國家祭典，並且將春祭祭典日的名稱改為「鄭成功復臺紀念日」。⁵

1963年，國家重建臺南延平郡王祠。1964年，經考證後在鄭成功登陸地點豎立「民族英雄鄭成功鹿耳門登陸紀念碑」，由副總統陳誠(1895-1965)、監察院長于右任(1879-1964)、內政部長連震東(1904-1986)、省主席周至柔(1899-1986)署名。1969年，由於金門乃鄭成功駐軍練兵之地，在時任國防部長的蔣經國(1910-1988)倡導下，金門建立了延平郡王祠。1970年，國家在臺南縣永康鄉豎立「鄭成功墓址紀念碑」，由省主席、內政部長等官員署名。1977年，臺南市「鄭成功紀念公園」破土，落成後於園內豎立銅像，由蔣經國署名題字「民族英雄鄭成功銅像」。

宮之延續，該廟宇於清同治年間(1871)被洪水沖毀。因此若根據這個脈絡來看，此處所稱1947年興建，是指被洪水沖毀後於1947年重建。

5 1963年舉行首次的國祭。

上述這一連串的祭祀制度與紀念地景的建立，顯示了從1950年代以來國家對鄭成功歷史定位的重視。尤其1961年正逢鄭成功復臺三百週年，因此在1960年代時相關的紀念行動更為頻繁，媒體也更加地大幅報導。從明代、清代到日治，作為一個符號，「鄭成功」的內涵在國家的定位中不斷地變化。正如布迪厄採用的結構主義立場所言，符號並無本質，其內涵基本上是「任意性」的。而由於國家掌握了教育體系、行政體系甚至媒體，因此掌握了強大的「象徵權力」(symbolic power)而擁有了對符號的專斷力。使得鄭成功這個符號的內涵為何，完全視國家統治的需要而變化。那麼，前述這段1950到1970年代的時間裡，國民政府為何推崇鄭成功，乃至稱其為「民族英雄」？

(二) 國家歷史的建構

比較不同時期國民政府所使用的學校教科書，我們可以看到國家透過教育系統所要灌輸的鄭成功形象。而分析新聞媒體的報導，也可以看到國家透過媒體所要推廣的是什麼樣的鄭成功。透過這些材料我們可以瞭解，上述一連串祭祀活動的舉行與紀念地景的建立背後之國家意識形態。從教科書來看，當國民政府仍在大陸時，初期對鄭成功並不重視，到了對日抗戰時才開始比較重視鄭成功。1914年的《訂正中國歷史讀本》中，只有在〈明永曆帝始末〉以及描述康熙政績的〈攻取臺灣〉中稍微提到鄭成功這個人，對於他個人的種種作為並沒有予以描述（吳曾祺 1914：124-125）。顯示當時鄭成功在國家霸權論述中並不具重要性。抗日期間對鄭成功的定義雖稍有變化，但都不像1952年編訂的《國民學校歷史課本高級第二冊》中那樣與臺灣密切關聯在一起，並獲得崇高地位：

唐王部下有位大將名叫鄭成功，福建泉州府南安縣人，父親鄭芝龍，原為明將，卻暗通清軍，想保全一己的富貴。成功哭諫著說：……「從來作父親的是教子以忠義，那會教他去作貳臣？……」芝龍不聽，終於投降清軍。成功滿懷悲憤，痛哭失聲……原來臺灣本是中國的領土，居民十之八九都是漢人，後被荷蘭人占據，成功為了爭回故土，作復明的基地，於是整軍向鹿耳門進發……他收復了臺灣後，便組織政府，制訂法律，提倡農業，充實軍備，盡力經營，一意恢復大明的江山。……成功英年早死，誠可惋惜，但他卻留下光輝的臺灣精神，也就是中華民族傳統的愛國精神。（國立編譯館 1961：44-46）

上面這段課文中我們看到，它首先強調了鄭成功率領部眾退據一方的「不投降、不作貳臣」的忠誠精神，這正對應著中國大陸淪於共產黨政府手中，國民政府退據臺灣絕不投降而持續奮鬥的情況。這樣的概念可以對比到1947年白崇禧(1896-1966)將軍在臺南延平郡王祠所留下的匾額與對聯，匾額

上寫的是「忠肝義膽」，兩側對聯寫的則分別是「孤臣秉孤忠浩氣磅礴留萬古」、「正人扶正義莫教成敗論英雄」。

接著課文指出「臺灣本是中國的領土」，強調了臺灣與中國大陸的一體關係。最後闡述鄭成功退守臺灣、努力經營臺灣，以圖恢復國土的精神，並稱之為「光輝的臺灣精神」、「中華民族傳統的愛國精神」。這些都與當時國民政府退守臺灣的情況相互呼應。到了1962年編訂的《國民學校歷史課本高級第二冊》課本中，國民政府進一步清楚地將鄭成功驅走荷蘭人界定為「臺灣的第一次光復」，以對比於國民政府來臺的「臺灣光復」。這可以呼應到1961年省政府將紀念鄭成功的祭典名稱從「鄭成功興臺紀念」改為「鄭成功復臺紀念」。當時課文內容是這樣寫的：「當時臺灣被荷蘭人強占，人民痛苦，切望光復。鄭成功的艦隊，……終於將淪陷了三十八年的臺灣，第一次光復。」（國立編譯館 1969：48-50）課文內容隨後談到「民族精神」，陳述「南明的光復運動，充分表現了中華民族不屈不撓的精神。」（ibid.）進而將鄭成功正式定位為「民族英雄」。也因此我們可以看到1964年國家在鹿耳門所豎立的紀念碑，其名稱為「民族英雄鄭成功鹿耳門登陸紀念碑」。之後的教科書中便陸續出現「臺灣先後兩次淪陷，兩次光復」這樣的概念，例如1979年的《國民小學社會課本第四冊》就提到：「在鄭成功光復臺灣後的二百三十四年，臺灣又再度淪陷了。那時滿清衰弱，日本強盛……」（國立編譯館 1979：11）。並且把蔣中正與鄭成功相互類比，稱之為「光復臺灣的兩位偉人」，例如1987年《國民小學社會第七冊》課文中提到：「民國前兩百八十八年，臺灣被荷蘭人占領，後來由民族英雄鄭成功光復。我看到目前生活的安定和社會的繁榮，就想到光復臺灣的兩位偉人……」（國立編譯館 1987：78-79）。

鄭成功在教科書中定位的持續轉變，反映的是國家因應局勢的需要，持續對「國家歷史」進行重新書寫，以便能夠將統治的正當性予以強化，並灌輸國民符合國家目標的意識形態。這種意識形態的宣傳，除了透過教育體系來進行外，也透過媒體來進行，當時相關的報導很多，僅舉以下二則報導為例。1950年2月2日《中央日報》刊出了孫立人(1900-1990)將軍在「臺灣軍士教導團」軍士入營典禮上的致詞：

三百年前民族英雄鄭成功在臺灣豎立了為民族爭生存的旗幟，三百年後臺灣同胞又再度加入為民族爭生存的反共抗俄戰爭，這實在是三百年來第一件大事。今天的臺灣同胞就是許多愛國家愛民族，而投奔鄭成功的志士們的後裔。所以，今天每個臺灣同胞的血液中都充滿了這種傳統的愛國家愛民族的熱忱。

1961年4月29日鄭成功登陸紀念日當天，《中國時報》刊出了一篇社論〈怒吼的海：鹿耳門登陸三百年紀念〉，社論的內容同樣是將鄭成功以臺灣為基地力圖收復大明江山的情事，與臺灣當時的處境相比，並且強調臺灣全體國民都有著中華民族血液，應該團結一心，完成鄭成功未竟的大業——反攻大陸收復河山：

三百年前，……鄭軍還是以堅強的鬥志與當地居民的擁護，擊敗了荷蘭軍，奠定了以後二十二年間，臺灣「以一隅抗天下」的保存民族希望的偉大史蹟。今天，我們重溫這一頁史蹟，看到鄭成功力排眾議，浮海取臺，以及他經畫反攻，安定內部的種種措施，對於這一位不計艱難，孤忠獨詣的民族英雄，還覺得他彷彿披上戰袍，西望鄉邦……鄭氏的終於失敗，乃是由於內部的失和，給清廷以可乘之機。……當時清廷的大軍都集中於東南一帶，稱曰「海防」。清廷的心目中，「海」是他們最大的敵人。……三百年後，「海」又成為共黨的最大剋星。在海的一邊，又矗立著中華民族抗暴自救的偉大希望。……但是，在海上的我們，也應當以往事為鑑。我們的成功將以我們之中一切底人底通力合作為前提。這裡居住著三百年前抗暴先民的子孫；也居住著三百年後循著抗暴先民同一路線轉戰來歸的中華兒女。不管是誰，都秉著同樣中華民族血液，同樣抗暴精神。……今天臺灣的任務是神聖的，……讓我們繼續抗暴先民的遺志，完成當年鄭成功抱憾未就的事業，海的吼聲是愈來愈響亮了。

（三）廟宇與國家象徵權力的第一次遭遇

在上述意識形態背景下，尋找當年鄭成功登陸地點成為「國家歷史」書寫中一件重要的工作，也吸引了媒體的關注。

1956年臺大歷史系教授楊雲萍(1906-2000)受到救國團（蔣經國為主任）的委任，帶領史蹟考察隊到臺南找尋鄭成功登陸的地點。楊雲萍所帶領的考察隊於1956年8月9日來到臺南古鹿耳門一帶地區進行考察，由於從史料中得知，當年鄭成功登陸地點附近有一間媽祖廟，因此便從找尋這間古廟著手。楊雲萍在村民的引導下來到今日的顯宮地區，由於古廟在1871年（清同治十年）已遭洪水沖毀，當時的村長出示一尊神像，說明為當年鄭成功座艦上的媽祖神像，並帶領楊雲萍來到今日鹿耳門溪邊，指出一處地點告知那裡便是古媽祖廟的位址，而村中廟宇便是當年古廟的延續。隨後報紙便刊登出史蹟考察隊尋找到鄭成功登陸地點的消息（禹公1956）。

楊雲萍在顯宮附近找到鄭成功登陸地點的消息一經報紙刊出，隨即引起了軒然大波。同在古鹿耳門一帶的土城⁶地區居民對於顯宮方面的說法無法認

6 「土城」一詞為舊地名，範圍包括今日的城東、城西、城南、城北、城中、青草、

同，立刻邀請了臺南縣市文獻委員會的委員以及民意代表前往土城，出示了古媽祖廟所遺留的各種古物，對顯宮所聲稱的古廟遺址地點、鄭成功座艦媽祖神像以及天后宮為古媽祖廟的繼承者等皆予以反駁。說明真正的遺址地點在土城境內，展示其所擁有的古媽祖廟神像，並主張土城的廟宇才是古廟的繼承者，報紙也隨即刊出了相關的報導（中華日報1956）。於是顯宮與土城雙方開始在報紙、期刊、出版品以及文宣上展開了持續的論戰。鄭成功登陸地點的尋找，演變成兩間廟宇之間對於古廟繼承者、神像的真假與登陸地點的相互競爭。由於事關鄭成功登陸地點的考證，使得兩廟的爭論更加獲得媒體的關注，顯宮天后宮⁷這座漁村小廟於是獲得了它前所未有的知名度，從一個原本默默無聞的漁村小廟，一夕之間躍上了媒體版面，吸引了眾人的目光。⁸

四、從「國家歷史」到「廟宇正統」：廟宇間的競爭

（一）爭奪「國家歷史」中的一席之地

楊雲萍事件後，顯宮與土城雙方持續為相關問題進行論爭。到了1961年，時值鄭成功登陸三百週年，國家準備擴大慶祝，先是決議將鄭成功祭祀列為國家祭典，並由臺南市成立了「民族英雄史蹟修建委員會」，籌畫修建與鄭成功相關的史蹟。除了計畫重建延平郡王祠外，也打算在鄭成功登陸鹿耳門的地點建立紀念碑。於是由「鄭成功復臺三百週年紀念祭典籌備委員會」組成五人小組，負責考察鄭成功登陸地點。考察小組於該年9月發表了〈鹿耳門古港道里方位考〉，指出登陸地點應該在土城境內。顯宮方面除了提出抗議之外，更搶先請五年前到顯宮考察鄭成功登陸地點的楊雲萍教授撰寫碑文，在顯宮天后宮豎立了「鄭成功登陸地點紀念碑」。⁹而官方所欲設立的紀念碑，則由於顯宮的抗議，以及部分考察小組成員有不同的意見，並牽

砂崙七個里。而正統鹿耳門聖母廟為土城七個里的社區公廟。以下都以「土城」相對於「顯宮」來指稱這個地區。

7 以下行文中本文在大多時候將以「顯宮天后宮」指稱鹿耳門天后宮，以「土城聖母廟」指稱正統鹿耳門聖母廟，以免混淆。

8 有關顯宮天后宮與土城聖母廟的正統之爭的過程，讀者可以參考陳登風(1990)、謝國興(1996)、高志彬(1997)。

9 參考林文漲(1994: 142)。

扯到地方政治勢力的競爭，建碑事宜因而延遲。¹⁰等不及官方紀念碑的興建，由於考察鄭成功登陸地點的關鍵指標是古媽祖廟，於是土城方面便於該年先在廟宇旁豎立了「正統鹿耳門天上聖母紀念碑」，對外昭示土城聖母廟乃是古媽祖廟的正統繼承者，鄭成功登陸地點在土城。而官方則遲至1964年才由內政部做出最後定案，在土城境內豎立「民族英雄鄭成功鹿耳門登陸紀念碑」。同年，土城聖母廟又在他們所指認的古媽祖廟遺址豎立了「鹿耳門原址天上聖母遺蹟紀念碑」。

二廟對鄭成功登陸地點的競爭一直沒有停止，紀念碑事件結束後，繼續以各種方式進行競爭。¹¹1970、1971年市政府在疏浚鹿耳門溪時，從河中陸續挖出了二塊古碑，分別是「重興天后宮碑記」與「新建鹿耳門公館碑記」。前者為咸豐、同治年間官方與民間為了重建天后宮所立的碑記。「鹿耳門公館」則為清代官方所建，基本上是官員休息住宿等候船班之處，始建於1774年（乾隆四十二年）。根據史料，鹿耳門公館位在古媽祖廟的旁邊。因此這二塊碑的出土關係到古媽祖廟位置的確認，同時也就關係到鄭成功登陸地點的位置。在雙方的競爭下，二廟各自帶回了一塊碑。「重興天后宮碑記」歸土城聖母廟所有，「新建鹿耳門公館碑記」則歸顯宮所有。顯宮則另外仿製了一塊「重興天后宮碑記」，連同「新建鹿耳門公館碑記」一起立在廟宇中。1975年適逢臺南市觀光年，市政府對古蹟名勝進行整建，計畫興建鄭成功登陸鹿耳門紀念公園。這件事又引起了顯宮與土城雙方的競爭，市政府根據先前的考證案，計畫在土城地區興建紀念公園。顯宮方面除了極力爭取外，甚至在省主席南巡時攔路「告御狀」，指陳鄭成功登陸地點考察、紀念碑與紀念公園的興建有所不公。¹²雖然鄭成功紀念公園最終於1977在土城破土興建，但是為了平息風波，紀念公園的名稱去掉了「登陸」、「鹿耳門」這些字眼，而僅以「鄭成功紀念公園」名之。

10 由於牽涉複雜地方政治，本文不詳加討論。大體上在考察小組的組成與運作過程中，引發某些小組成員的不滿以及顯宮方面的抗議，他們認為地方政治勢力介入其中，且小組成員中有人與顯宮方面有選舉恩怨，而使考察結果有所不公。

11 例如顯宮與土城雙方各自陸續發表與出版了許多文章或專書，如〈鄭成功建鹿耳門聖母廟之前後〉、〈鹿耳門天后宮遺蹟辯〉、〈鹿耳門天上聖母神像暨聖母廟遺跡辯〉、〈鹿耳門尋勝蹟〉、《鄭延平登陸地點之論爭》等。

12 參考《正統鹿耳門土城聖母廟沿革暨風雲滄桑錄》（鹿耳門史蹟研究委員會1981：79-80）。

1950年代開始的這一連串意識形態的建構，雖然是由國家所主導，但不管是豎立紀念碑或建立紀念公園等行動都必須透過地方來進行，因而牽涉到地方政治。在地方政治的層面上，相對於土城聖母廟，顯宮天后宮處於弱勢，然而當國家力量被土城方面掌控而欲採取行動時，卻仍然遇到了顯宮方面的抵抗，因而不得不做出修正妥協。不過，儘管在具體的紀念碑、公園的設立方面國家力量遇到了阻力，但是在抽象的意識形態的層面上，國家所進行的國家歷史論述推廣卻獲得了成功。因為當顯宮天后宮與土城聖母廟雙方在競爭鄭成功的登陸地與廟宇紹承時，隱含了國家對鄭成功新的地位之界定的認同，甚至使廟宇成為推廣國家意識形態的一個據點。這正如布迪厄所言，象徵暴力之所以能夠成功施行，基本上是得到了被施加象徵暴力者的「共謀」。重要的是，我們必須理解被施加者為何會與國家「共謀」。亦即，為什麼雙方要去爭奪與鄭成功的關聯？



土城（土城仔庄）與顯宮（媽祖宮庄）隔鹿耳門溪相鄰。雙方都指出自己所認定的古廟遺址。作者根據1904年《臺灣堡圖》製作。

（二）「國家歷史」與民間信仰場域中的「歷史時間」

在民間信仰場域中，有某些因素會讓一間廟宇變得更有靈力上的權威，因而是廟宇所企望能夠擁有的。譬如說，在臺灣，與湄洲祖廟的分靈系譜關係愈近，往往能擁有愈高的地位。又譬如一間廟宇年代久遠，通常會使得該廟宇獲得比較大的權威地位。張珣曾經把上述這兩種有助於廟宇靈力權威的要素分別稱為廟宇本身的「系譜時間」與「物理時間」（張珣 1999：91）。我們可以看到臺灣有許多的廟宇都爲了擁有這類要素，而與其他廟宇發生了激烈且長久的爭鬥。例如北港朝天宮與新港奉天宮相互爭奪誰是「笨港古廟」延續者（林德政 1996；Sangren 1987，1988），大甲鎮瀾宮也透過直接到湄洲進香而取代了到北港朝天宮的傳統，使得自己的系譜地位不再居於北港朝天宮之下。臺南大天后宮與北港朝天宮也有清代時期究竟是誰到誰那裡進香的位階與系譜爭議。安平開臺天后宮與鹿耳門天后宮之間也有類似的爭議，爭論點在於清代安平天后宮是否有到鹿耳門天后宮進香的傳統（蔡相輝 2000，2006；李獻璋 1965）。關於臺灣廟宇競相爭奪這類要素的現象，黃美英有如下的描述：

全臺主祀媽祖的寺廟多達五百多座，因此各地的媽祖廟的主事者若要建立「神威顯赫」和「香火鼎盛」，所運用的資源和策略各有不同，或各自標榜「開臺」、「最老」、「較老」、「正統」等方式，或藉由和湄洲祖廟直接的香火淵源，強調其淵源的權威性，或凸顯媽祖和地方開始及歷史事件的關聯；此外，經由官方的認可，也可提升媽祖的地位。因此，儀式活動的組成，也以多種方法密切地和地方的歷史結合，「歷史」扮演一重要角色，而歷史事件的爭議和堅持，往往隱含了當時的社會價值。（黃美英 1993：44）

正如引文所言，臺灣廟宇爲了尋求發展，競相爭奪「開臺」、「開基」、「最老」、「正統」、「祖廟」這類名分，這是臺灣民間信仰場域的一個顯著特徵。在民間信仰場域中，廟宇如果擁有這類象徵符號，會使該廟宇在各廟宇之間擁有較高權威，這種權威使它在與其他廟宇互動時能夠處於一種優勢，例如它會成爲其他廟宇前來進香的中心，它可以有資格去遠境巡視其他廟宇而擴大其信徒範圍等。而且也會因爲各廟宇對它的尊重，而使得信徒也覺得該廟宇擁有很大的靈力權威。上述所舉各個爭論與衝突的例子只是民間信仰場域中諸多類似案例中的一部分，這些爭論事件的存在，正顯示這類元素對一間廟宇的發展有著極大的影響力，以布迪厄的概念來說，它們是場域中有價值的「資本」。在闡述象徵暴力的理論時，布迪厄指出，國家象徵暴力施行的方式是在教育場域中界定出何者爲有價值的文化資本，擁有這類資本的人就能夠在學校教育的競爭中取得優勢。

在上述諸類象徵符號中，「年代久遠」這一項資本與顯宮天后宮的發展密切相關。雖然在民間信仰場域中年代久遠本身是一項資本，亦即「物理時間」是廟宇所擁有的一項資本，但是如果那年代本身除了是純粹的物理時間久遠外，還具有特殊的歷史意義，而成為「歷史時間」，那麼就更增加這個時間的資本價值。一間廟宇也許有兩百年的歷史，在臺灣這的確算「老廟」，應該會為廟宇贏得一定的權威。但是如果那個兩百年前的建廟時間點與某個歷史事件有關，往往會讓那間廟宇具有更高的權威。譬如說那個時間點是該地區最早開闢的時間，亦即那間廟宇是該地區居民的祖先來到此地開墾時所建。我們可以看到臺灣許多廟宇都設法想讓自己的廟能夠冠上「開基」的名號，就是希望能透過強調自己是該地開闢時所建的第一間廟宇來提升地位。又譬如臺灣也有一些廟宇強調自己是「開臺」廟宇，這不但代表了年代的久遠，還跟整體臺灣的開拓有關，如果被承認，對該廟宇的權威更會有很大的幫助。換言之，「物理時間」對一座廟宇來說有其重要性，而如果該時間同時具有特殊意義而成為「歷史時間」，那麼就更具有價值，而能成為廟宇發展的重要資本。

不過問題在於，什麼樣的時間點可以被稱為一個地區的「開基」，什麼樣的時間點可以被稱為「開臺」，什麼樣的歷史事件具有開基或開臺的意義。歷史上陸陸續續有先民進入臺灣謀求生計，陸陸續續有先民進入某一地區開墾，考古學的研究甚至顯示早在臺灣的史前時代就有漢人來到臺灣留下了與當時的史前住民接觸的遺跡。那麼哪一個時間點才算是那個有價值、有意義的時間點呢？鄭成功之前早有漢人來臺灣開墾，他們算不算是「開臺」？施琅正式將臺灣納入中國版圖，算不算「開基」？漢人很早就進入澎湖算不算「開臺」？這就牽涉到「歷史」建構的問題。哪一個時間點或者哪一個事件的發生，可以被稱為開基或開臺，基本上是由人們所界定的，是歷史建構的問題，牽涉到整體社會的意識形態。正如前述引文中黃美英所說，「『歷史』扮演一重要角色，而歷史事件的爭議和堅持，往往隱含了當時的社會價值」(ibid.)。

由於「歷史」基本上是人所書寫、建構出來的，歷史事件的價值與意義也是人所賦予的。因此，如果廟宇的「歷史時間」是廟宇的一項資本，那麼接下來的問題就變成，什麼樣的歷史事件是有價值的，因而可以讓一間廟宇的年代從純粹的物理時間轉變為有意義和價值的歷史時間。有一間廟宇的例子有助於我們了解這個問題。臺南市的安平地區有一間媽祖廟創建於明鄭時期，原本香火鼎盛，但自從施琅擊敗明鄭將臺灣收入清帝國版圖，它的地位便急遽下降，原因便在於該廟宇與鄭成功的關係太過密切。在明鄭時期這個因素

使該廟宇獲得權威地位，但是入清後鄭成功失去了他在國家歷史中「開臺」或「開基」的尊榮，並且官方還特意另外建立一座天后宮（即今日的臺南大天后宮）來取代該廟宇的地位。因此整個清代安平這間媽祖廟都因為這樣的緣故而發展受限，一直到沈葆楨奏請朝廷重新定位鄭成功，它的地位才重新翻轉。同治十三年，日本侵臺，船政大臣沈葆楨奉旨巡視臺灣，隨即上奏朝廷建議建立延平郡王祠，將祭祀鄭成功列為國家祀典，並引用康熙皇帝曾說過的話「朱成功係明室遺臣，非朕之亂臣賊子」，重新定位鄭成功，將鄭成功定位為民衆可以學習的忠義典範。朝廷接受了沈葆楨的建議，追諡鄭成功為「忠節」。隨著鄭成功地位的改變，安平媽祖廟也在幾年後得到光緒皇帝頒賜「與天同功」的匾額，並改稱為「開臺天后宮」，從此廟宇重新得到了蓬勃的發展（林鶴亭 1976：53-56）。由此我們可以看出「鄭成功」這個符號內涵的任意性，以及國家對符號內涵的專斷力如何地影響了廟宇的發展。

如果我們把鄭成功與施琅相比較，就更可以看出國家符號權力對廟宇的影響。臺南市除了有延平郡王祠外，事實上也有祭祀施琅的廟宇，而且就在延平郡王祠附近。但是施琅廟就很難因為與施琅的關聯而獲得更好的發展。就這兩個人的功績來看，鄭成功驅走荷蘭人收復臺灣，施琅同樣也是擊垮了鄭氏王朝而將臺灣收歸版圖。但是在國民政府的國家史觀中，施琅既非「復臺」也非「開臺」，他不是「民族英雄」。所以施琅沒有被列為國家祭典，也沒有紀念碑、紀念公園。在媒體與社會大眾的認知中，施琅並不是一個被重視的人物，因此與施琅的關聯對一間廟宇的助益有限，並不是一項高價值的資本。換言之，國家透過對「國家歷史」建構的主導性，影響了民間信仰場域中「歷史時間」的界定，從而改變了場域中特定象徵符號所具有的資本價值。

（三）從「國家歷史」到「廟宇正統」

由於在國民政府的國家歷史建構中，將鄭成功界定為「復臺」的民族英雄，因而確立了前述民間信仰場域中「開基」、「開臺」的「歷史時間」，使得與鄭成功的關聯對廟宇來說成爲一項有價值的資本。在談及這一點時，顯宮的林老先生說：

像我們臺南縣的善化方面的、大內鄉喔……都認爲我們這邊的媽祖是大姊就對了啦！啊我們這邊就鄭成功登陸地點，也有鄭成功請來的媽祖，大家都覺得很寶貴，所以都來我們這邊進香。¹³

13 2012年1月13日訪談資料。

就像引文中所說，由於國家霸權賦予了鄭成功復臺的地位，鄭成功成爲開關臺灣的英雄，當時所建立的廟宇便成爲民間信仰場域中所重視的「開臺」廟宇，因此「大家都覺得很寶貴」，「所以都來我們這裡進香」。

自從尋找鄭成功登陸地點事件發生後，顯宮天后宮與土城聖母廟都重新書寫自己的廟宇沿革，強調廟宇與鄭成功之間的關聯，並且更改廟宇名稱。當楊雲萍事件發生後，土城方面隨即於1960年把原本「保安宮」的廟名改爲「鹿耳門聖母廟」，1981年廟宇新建落成後，又加上「正統」二字，成爲「正統鹿耳門聖母廟」。而顯宮方面也在事件發生後數次更改廟名，最終於1984年將廟宇名稱改爲「鹿耳門天后宮」，原本要冠上「開基」二字但被市府刪除。¹⁴另一方面，爲了強調廟宇與鄭成功的關聯，兩廟都在廟宇的雕刻壁畫中，放上了許多鄭成功相關故事的壁畫，建立許多與鄭成功相關的地景，如鄭成功文物館、鹿耳門古海道紀念碑、鹿耳門公館、海防同知署、鹿耳門紀念公園等，並製作相關文宣品放在廟中供人取閱。這種種的作爲都是爲了爭奪「開基」或「開臺」這一民間信仰場域中的高價值資本。

由於強調廟宇乃鄭成功開臺所建立，因此二廟都必須宣稱自己的廟宇是明鄭時期的那間古廟的延續，於是便產生了誰是古廟繼承者的「正統」之爭。在楊雲萍來尋找鄭成功登陸地點之前，顯宮與土城之間原本相互通婚，居民之間關係密切，也從無廟宇相爭的問題。楊雲萍事件發生後，除了爭奪聚落本身在「國家歷史」（鄭成功登陸地）中的一席之地外，也衍生出「廟宇正統」（鄭成功建立的廟宇）的激烈爭奪。林老先生談到這一點時指出：

其實鹿耳門天后宮跟鹿耳門聖母廟是由楊雲萍引起的啦！蔣經國引起的啦！因爲蔣經國在當行政院長的時候，民國四十幾年，你也知道蔣家在臺灣四十，說難聽一點到七十年代啦，說一沒有人敢說二啦！就是蔣經國那個時候，他just想說以前鄭成功有請媽祖來臺灣，他請楊雲萍去找啦！說難聽的我們這一些媽祖啦，以前也沒有這麼保護啦！¹⁵

按照林老先生的說法，原本顯宮居民對本身廟宇神明並沒有特別想要去發展。另一位受訪的廟方人員也提到同樣的情況，指出早年他們的態度是

14 這一改名行動的受挫，背後牽涉到臺南的地方政治角力。大體來說，顯宮方面認爲土城方面由於人口遠多於顯宮，並且擁有較多的民意代表，因此對官方的影響力明顯大於顯宮，這使得他們在這場正統之中屢屢在官方的決策中居於劣勢。

15 2012年3月26日訪談資料。

「甘願一個窟，不要一尊佛！一個窟我可以養魚，我可以養水產。啊一個神明的話，神明生日我就要給他拜拜，我都已經吃不飽了，我怎麼還會有魚肉去拜拜？」。¹⁶因此顯宮居民是在鄭成功登陸地點爭議事件發生後，才開始展開了廟宇發展的行動。由於報紙的報導，使得顯宮與土城兩地的廟宇名稱躍上了媒體，基於廟宇乃村民認同所在，廟宇正統身分的真偽牽涉到村民的榮譽感，而在事件中村民也意識到本身廟宇所擁有的有助廟宇發展的珍貴資本，因而展開了一連串行動，從而揭開了廟宇追求發展的序幕。正如林老先生所說：「其實鹿耳門天后宮跟鹿耳門聖母廟是由楊雲萍引起的啦！蔣經國引起的啦！」。

（四）資本積累下廟宇的壯大

在民間信仰場域中，彰顯或建構廟宇權威的一種重要表徵性行動便是神明的出巡遶境。自從開始建立與鄭成功之間的關聯後，顯宮天后宮便開始致力於確立並發揮這項資本的效用。1961年，土城聖母廟舉辦了盛大的神明出巡遶境，從此開始了號稱臺南五大香醮之一的「土城香」活動。於此同時，顯宮天后宮也在同一年舉辦了神明出巡遶境的活動，稱為「鹿耳門媽出巡」，以鄭成功所建廟宇之承續者的身分，「開基鹿耳門媽」的名號，繞行顯宮周遭過去的七庄十六寮，也就是今日所謂的「臺江十六寮」地區。1962年，顯宮天后宮又舉辦了一次鹿耳門媽出巡的遶境活動，原本1963年還要舉辦，但因當年發生白河大地震而取消。

1961年的顯宮天后宮仍然只是一間規模很小的廟宇，它卻能夠以「出巡」的名義遶境周遭各聚落，關鍵就在於與鄭成功相關聯而獲致的「開基鹿耳門媽」這個名分。就像林老先生回答筆者的提問時所說：「啊我們去他們那邊就是說去出巡的啊！因為我們的神明輩分比較高，鄭成功請過來的原尊啊！」。¹⁷

在這一次次的遶境活動中，顯宮天后宮發展廟宇的行動，從原本的論述建構與符號爭奪行動，轉變為實際的宗教實踐活動，將原本論述上所建構出來的文化資本，逐漸落實為實際的廟宇神明權威。

16 2011年10月14日廟宇幹部陳先生訪談資料。

17 2012年4月2日林老先生訪談資料。



鹿耳門天后宮廟中匾額，強調其「開基」地位。作者於2013年拍攝。



正統鹿耳門聖母廟於其廟前豎立「鹿耳門古港道遺址」，強調土城為鄭成功登陸地。作者於2013年拍攝。

除了鹿耳門媽出巡活動外，另一個重要的資本也在此時來到了顯宮天后宮。歷史悠久的臺南五大香醮之一的「西港香」¹⁸從1961年開始來到顯宮天后宮「請水」。早在1856年（咸豐六年）西港香就到鹿耳門古媽祖廟請水，後來1871年古媽祖廟被洪水沖毀，1918年土城建立廟宇，1940年西港香醮遶境活動改往土城「請媽祖」，恭請媽祖神尊一同與西港香醮的王爺一同遶境。1958年西港與土城雙方因為該年的遶境活動產生誤會，導致雙方合作終止。由於此時的顯宮天后宮在古鹿耳門媽祖廟的正統之爭中也累積了正統名聲，於是西港方面決定於下一屆，也就是1961年的香醮活動中，改到顯宮天后宮請水，並在1964年改成迎請顯宮媽祖一同出巡遶境。由於西港香在清代是到古鹿耳門媽祖廟請水，如今到顯宮天后宮請水，等於是肯定了顯宮天后宮在繼承古鹿耳門媽祖廟上的正統地位。由於西港香醮歷史悠久、規模龐大且極負盛名，獲得西港香醮的肯認，大大地強化了顯宮天后宮所擁有的資本。談到當時的情況時，林老先生是這樣說的：

那個時候就交通方便了阿！要過港都有橋了阿！「我們要來你們這邊進香，你們覺得好不好？」啊我們就已經在爭取了，西港這一大軍又來給我們加溫，我們的氣勢就不一樣了！我就接受了！¹⁹

從林老先生的話中可以瞭解，對顯宮來說，由於西港香醮享有極高的宗教名聲，大大增加了顯宮天后宮本身所擁有的資本量。正如林老先生所說「西港這一大軍又來給我們加溫，我們的氣勢就不一樣了！」。從此每三年舉辦一次的西港香醮便成為塑造顯宮天后宮靈力權威、以及廟宇熱鬧氛圍的重要祭典活動，顯宮方面稱之為「西港媽祖回娘家」，而報紙也經常以類似的標題報導這個活動，例如〈西港慶安宮媽祖回娘家：建醮活動展開，西南沿海遶境明天上路〉（陳俊文、陳慧明 民生報1991）、〈西港媽祖回鹿耳門真熱鬧：數萬信徒湧向南市祖廟參拜，藝陣上場大擺長龍〉（林中正，中國時報1991）、〈鹿耳門天后宮好不熱鬧：迎請開基媽祖，慶安宮神轎西港而來〉（民衆日報1991）等。這些活動不但在符號名分上提高了顯宮天后宮的權威地位，在實質上也成為該廟宇最熱鬧的祭典之一，讓香火更為興旺。

經過鹿耳門登陸地的爭奪、廟宇正統的競爭，再透過「鹿耳門媽出巡」、「西港香請水」等等大型的廟會遶境活動，顯宮天后宮逐漸累積了可觀的象徵資本，因而得以在1976年號召信徒捐款開始重建廟宇。與此同時，土城聖母

18 「西港香」為文建會指定之「國定民俗」活動，俗稱「臺灣第一香」，在臺灣民間信仰場域中極富盛名，以遶境活動中擁有全臺最完整的一、二百個各類陣頭著稱。

19 2012年1月13日訪談資料。

廟也在同一年開始進行廟宇的重建。歷經五年的廟宇重建工作，1981年，土城聖母廟及顯宮天后宮都在同一年落成安座。重建後的顯宮天后宮成爲巍峨大廟，與昔日狹小的樣貌截然不同。而土城聖母廟規模也非常龐大，號稱遠東第一大廟。從「國家歷史」到「廟宇正統」，二間廟宇在這一資本爭奪的過程中各自都得到了支持者，並在這一競爭過程中累積了資本而獲得壯大。

五、1990年代「國家文化」的建構：「本土化」與民間信仰活動

（一）「國家文化」的建構

1. 從「中華文化復興運動推行委員會」到「行政院文化建設委員會」

自從國民政府成立後，陸續推動或發生過不同的文化政策與文化運動，例如「五四運動」、「中國本位文化運動」等（周世輔 1975）。共產黨在統治大陸後，也發生過著名的「文化大革命」，以及後來的「河殤」等文化運動。而退守臺灣的國民政府則在文化大革命發生後，隨即展開「中華文化復興運動」，於1967年成立了「中華文化復興運動推行委員會」。「文復會」歷屆會長都由總統擔任，會中的成員也都是黨政要員，因此在運動的推行上，它是透過黨與政同時進行。相對於文化大革命的「批孔揚秦」，中華文化復興運動則強調繼承孔子的儒家文化，以堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子的中華道統繼承者自居。主張孫中山(1866-1925)的三民主義乃是承襲了中華文化，而蔣中正(1887-1975)則是奉行三民主義，承繼孫中山的道統。透過這樣的方式，中華文化復興運動旨在強調中華民國乃真正的中國，而蔣中正則是此一中國道統的繼承者。因此該運動一方面在政治上的目的乃在鞏固統治的正當性，另一方面該運動所訴諸的倫理、民主、科學則成爲政府推行各項文化政策的基本精神與原則（林果顯 2005：224-225）。1971年國際發生變局，中華民國政府宣布退出聯合國，爲了因應局勢改變，中華文化復興運動的政策走向也相應地做了改變，從原本以蔣中正爲中心強調「中華道統」，轉而逐漸以蔣經國爲中心強調「現代化」（林果顯 2005：217）。

1981年「行政院文化建設委員會」成立，文化建設工作逐漸改由「文建會」接手，最終取代了「文復會」角色，成爲國家文化建設的主要推動機構。當1990年代「文建會」政策發生重大轉型時，同時也影響了民間信仰，民間信仰的面貌也開始發生了變化。

2. 「全國文藝季」與國家意識形態轉變

從1981年文建會成立以來，每年度的最重要活動之一就是所謂的「文藝季」活動。「文藝季」活動的主要目標在於提升國民的藝文水平，因此主要的活動方式是透過音樂、舞蹈、戲劇等藝術團體的巡迴表演，以及各縣市文化中心的繪畫、書法等藝文展覽，來推廣與提升藝文活動。自1982年起，文建會所舉辦的文藝季活動一直都是以「傳統與創新」為主題，這個主題基本上是在當時的「中華文化復興運動」精神的統攝下所產生。1972年轉向追求現代化的中華文化復興運動中的第一個目標，便是「致力中華文化現代化的研究與推行」（林果顯 2005：217）。所謂「傳統與創新」就是要將傳統中華文化賦予現代化的內涵，這也是中華文化復興運動經常強調的「傳統不是守舊」的概念（王邦雄 1974；谷鳳翔 1984）。

而「文藝季」的這種政策目標，隨著1990年代國家意識形態的轉向而有了改變。1990年「文復會」的經費在立法院被刪除，象徵了「中華文化復興運動」的意識形態內涵已經不再能夠繼續，「文復會」從此走入歷史。「文復會」經費被刪象徵了國家文化建設將有新的方向，而文建會所推行的「文藝季轉型」，正是這一新方向的具體表現。從1993年開始，文建會重新規畫「全國文藝季」，並於1994年正式推出新活動，從此文藝季的內容有了巨大的變化。1994年12月接任申學庸擔任文建會主委一職的鄭淑敏對文藝季的轉型做了以下的說明：

行之多年的全國文藝季，隨著近年國內外政經局勢的快速發展，以及社會族群意識的急速變化，促使我們在完成多年來的階段性目標之後，重新調整，再度邁向更為寬廣雄厚的地方文化關懷。……終於織繪出開臺四百年來，從未有過的全國文藝季大纛，開啓了地方文化及民間鄉土的實景傳動，令人激賞亦令人感動，畢竟地方文化有著無限的文化生命蘊藏著，而且正等著我們永續的關懷與深掘開採。（鄭淑敏 1994）

轉型後的文藝季的目標是關懷「地方文化」，因為「地方文化有著無限的文化生命蘊藏著」。而且鄭淑敏還提到這個活動是「開臺四百年來」從未有過，這跟「中華文化復興運動」把國家文化歷史上溯到「堯、舜、禹、湯」有很大的不同，此時國家文化的歷史變成了「開臺四百年」。這些都顯示，國家文化論述已經轉向，文藝季的論述明顯走向「本土化」。這一點從申學庸為文藝季出版品所寫的序中也能夠得到瞭解：

大家看到我們這次文藝季的文宣海報，它象徵了一個新生命的開始，代表了我們文化發展的一個新開端。我們愛這片土地，我們愛

生長在這塊土地上的人民，這不是喊喊口號而已，我們要把它落實
在我們實際的作為中。這就是為什麼我們今年的全國文藝季總主題
定為「人親、土親、文化親」的道理。（申學庸1994）

申學庸提到「大家看到我們這次文藝季的文宣海報，它象徵了一個新生命的開始，代表了我們文化發展的一個新開端。」檢視他所說的這張海報，上面畫的是一個新生的嬰兒，那麼這個新誕生的嬰兒是什麼呢？參與這次文建會全國文藝季活動規畫的主要學者之一的林保堯在談到這次的活動時指出：

一班班的地方文化列車，依時地慢慢地加速開出……那吶喊下的文化原音顫動力，那饗宴下的文化底魂跳躍力，已是好幾百年從未有過的臺灣本土文化的速寫集錦登場。（林保堯 1994：289）

林保堯指出這個新生的嬰兒，有著「文化底魂跳躍力」，它就是「好幾百年從未有過的」——「臺灣本土文化」。

鄭淑敏在提到文藝季轉型的原因時指出「隨著近年國內外政經局勢的快速發展，以及社會族群意識的急速變化」，顯示文藝季的轉型是因為社會掀起了本土化的潮流，國家為了鞏固統治的正當性，因而進行國家文化的重新建構。

這樣的新的國家文化論述從中央政府一直傳遞到地方政府，負責承辦臺南市全國文藝季活動的臺南市文化中心主任，在承辦1995年全國文藝季活動時指出：

全國文藝季王城系列活動，它是文化中心本土文化重建工作之一，也是繼去年發現鹿耳門為主的文藝季再一次出擊……為了讓此次活動能在歲月中留下記憶，特別蒐集此次活動精華印製成書，……為臺灣文藝復興運動留下見證，也為安平文化在臺灣文化史上的地位作一次肯定。……使得文化中心在推動「文化本土化」的目標，又有了一個新里程。（陳永源 1995：192）

依照臺南市文化中心主任的說法，全國文藝季活動是一項「本土文化重建工作」，目標從「中華文化復興」變成了「臺灣文藝復興」。由此可見文化建設轉為朝向「本土化」，是一個從中央到地方政府都明確瞭解的新方向。相對於1982年到1992年的文藝季都是以「傳統與創新」為主題所體現的「現代化」方針，1994到1997的全國文藝季則全部都是以「人親、土親、文化親」為主題，體現著「本土化」的文化建設新方向。

（二）「全國文藝季」與民間信仰活動

1994年第一屆全國文藝季包含八個系列活動，其中一個重要的系列活動就是「寺廟系列」，總共選定了六處地方廟宇來舉辦全國文藝季活動，包括臺南市的鹿耳門天后宮與正統鹿耳門聖母廟、臺南縣的南鯤鯓代天府、雲嘉地區的北港朝天宮與新港奉天宮、臺中市的萬和宮、臺北市的保安宮以及臺

北縣的關渡宮。分析這些廟宇所舉辦的活動，可以瞭解這六處廟宇基本上是基於兩類原因而被選擇。一類是因為該廟宇與該地方的開發史有關且歷史悠久，另一類是因為該廟宇保有傳統的民俗技藝活動。前者如臺南市的鹿耳門天后宮與正統鹿耳門聖母廟、北港朝天宮與新港奉天宮以及臺中市的萬和宮。臺南市所舉辦的活動是「發現鹿耳門」，臺中市所舉辦的是「犁頭店思古」，雲林縣舉辦的是「笨港到北港——廟會大觀」。以臺南市所舉辦的「發現鹿耳門」來說，在全國文藝季的宣傳單上對這個活動的「活動簡介」是這樣的：

讓歷史再度活起來！三百三十年前，媽祖神靈護佑，鄭成功由鹿耳門外海，溯臺江、直逼赤崁樓。今日臺南市請您一同來追蹤先人腳步，發現古戰場。（國立藝術學院傳統藝術研究中心1994）

由此可見「發現鹿耳門」活動主要是追溯鄭成功開臺的歷史，而活動的重頭戲之一就是由顯宮天后宮策劃了「模擬鄭成功登陸鹿耳門」活動。另外關於「民俗技藝」方面的廟宇則包括關渡宮舉辦的「元宵燈會」，南鯤鯓代天府舉辦「南瀛藝陣」，保安宮舉辦「保生文化節」、「保生祕訣」系列活動。以南鯤鯓代天府的「南瀛藝陣」為例，全國文藝季的活動簡介中式如此介紹：

輸人不輸陣！十六種不同陣頭在南鯤鯓代天府廟埕熱鬧上演！包括難得一見的稀有藝陣。還有藝陣研習、器物展等活動，走一趟藝閣陣頭的故鄉，必定不虛此行。（國立藝術學院傳統藝術研究中心1994）

從上述「寺廟系列」的活動內容我們可以瞭解，全國文藝季對廟宇活動的定位很明確是在「本土化」，選擇的是與臺灣開發史或地方開發史有關，以及與保存臺灣傳統民俗技藝有關的廟宇來舉辦活動。不過除了「本土化」這個概念外，全國文藝季對廟宇活動的定位還有另一個重要的概念，那就是「精緻化」。

1993年負責規劃與推動全國文藝季的文建會副主委陳其南，表達了文建會對於廟宇在國家文化建設中所扮演角色的看法，他說：

傳統的廟宇，實在是擔任了千年以上的地方文教生命與傳播。……近數十年來由於廟宇本身對社會、文化各面向的積極投入，以及民間文化工作者的不斷努力，使得大家對於傳統廟宇欲以更大的文化形象與生命期許賦予。（陳其南1994：267）

這段話明確認為廟宇在傳統上一直在地方上扮演「地方文教生命傳播」的角色，亦即相對於現代化後各縣市所設立的文化中心（早期文藝季舉辦的場所），廟宇其實就是傳統社會中的「文化中心」。

Ernest Gellner (1925-1995)在討論文化與國家的關聯時指出，國族國家的建立與一種共享文化的建構是同時出現的，而這種共享的國家文化必須是

「偉大或高級文化（識字且需接受訓練），不再是多元的、局限在地方的、無知識的小文化或小傳統」（Gellner 2001: 50）。民間信仰被提升為國家層級的文化後，開始由國家菁英（學者、知識分子乃至文史工作者）以及行政官僚進行輔導，這些人全部都是受過高教育的國家「高文化」的承載者，在文化慣習影響之下，他們自然地將特定的文化品味帶入民間信仰場域中，因而便有了希望能提昇民間信仰文化層次的理想。所以我們看到文建會除了肯定寺廟文化之外，也表達了對廟宇的「更大的文化形象與生命」的期許。參與全國文藝季的學者李豐楙因而關懷「寺廟……是否仍能轉化為新時代的社區文化中心？」（李豐楙 1994：86）。而對於廟宇該如何符合期許，陳其南在描述文藝季的規畫過程時談到：

透過文藝季活動的規畫，提升社區廟宇的藝文活動層次，強化社區居民的參與度藉以發展鄉村社區文化特色。有計畫的運用政府資源，開拓地方藝文團隊的活動空間，從事社區及不同族群的整合。
（陳其南 1994：261-264）

陳其南希望廟宇能夠提升「藝文活動的層次」，指涉的就是讓民間信仰活動能夠往「高文化」的方向靠近，而其方法則是透過引入高文化的承載者如藝文團體與政府資源等。從參與文藝季活動規畫的學者李豐楙的說法中也可以對此有所瞭解：

這次的廟會文化基本上並非為了要舉行文藝季，才特別加以「組織」安排一系列所謂的「民俗」，而是要在原有的寺廟定期、週期活動中，賦加一些「文藝」、「文化」的氣息，期望能打開文化視野，轉變甚或提升其文化體質。（李豐楙 1994：100）

所謂「賦加一些『文藝』、『文化』的氣息」與「提升其文化體質」表達的就是希望將廟宇活動朝「高文化」轉變的意涵。這種轉變一方面表現在廟宇論述能力的提升（關於廟宇沿革、廟宇特色的歷史論述），另一方面則表現在活動項目的新增（增加了許多文化性的活動）以及對儀式展演的藝術性的提升。而這種「提升」後的廟宇活動，當時被文史工作者、官方承辦人員與媒體等稱為「新廟會文化」。

六、「新廟會文化」的形成：廟宇與國家意識形態的第二次遭遇

（一）全國文藝季：發現鹿耳門

1994年第一屆全國文藝季的「寺廟系列」選了六個地方的廟宇來舉辦活

動，其中之一就是鄭成功的登陸地點臺南「鹿耳門」，活動名稱爲「發現鹿耳門」。²⁰由於顯宮天后宮與土城聖母廟都宣稱自己是鄭成功登陸地與古鹿耳門媽祖廟繼承者，這兩間廟宇都被選爲舉辦活動的廟宇。顯宮天后宮基本上是把「發現鹿耳門」與廟宇本身所舉辦的「鹿耳門文化季」活動結合，使之成爲整個「文化季」系列活動中的一部分。「文化季」系列活動包括六大主題，分別爲禮俗文化篇、宗教信仰篇、漁村古風篇、農村懷舊篇、臺江溯源篇與民藝廣場篇等，每個大主題的下面分別又包括了許多小主題。從這些主題可以看出，活動的規劃基本上反映了「本土化」的國家文化建設新方向。廟方的名譽主任委員當時在談到此次活動時說：「鹿耳門是開臺的血緣、地緣基點，臺灣文化的根」（李明通 1994）。他又說：「老一輩的人，當他們參加開幕式的封印大典後，他們感動流淚；他們互相慶賀著今朝有生之年，能夠參加此盛典。」（李明通 1994）這些話顯示，廟方明確地有著「本土化」的概念，所以說出「開臺的血緣、臺灣文化的根」這樣的話。而且很明顯地，這樣的活動方式所帶來的熱鬧景象讓地方上的居民感到非常滿意，他們「感動流淚、互相慶賀著」。他的另外一段話也同樣明確地表達了廟方對廟宇活動本土化的認知：

年輕的，當他們看到模擬鄭成功登陸的現場，他們沒有歡呼，他們沒有讚嘆，他們似乎穿越時光隧道，清楚地看見洪荒世界的真貌文化臍帶的牽引，突然間，一股文化的使命感，從眉睫間降落心頭，他們從此「發現鹿耳門」，發現臺灣也發現了自己。

另一方面，廟方也致力於將廟會活動層次提升使之「精緻化」。顯宮天后宮主任委員指出：

「文化季」活動乃以文化形態，來取代鋪張浪費的建醮拜拜和電子花車的色情汙染，希冀展現新廟會型態……我們深信：「當人們吃膩了大魚大肉的豐盛宴席後，一定會回過頭來品嚐富有鄉土文化氣息的「精緻」清粥小菜。……當務之急是如何「尋根溯源，去蕪存菁」，接著才是「創造革新」。

廟方認爲要提升民間信仰的內涵，必須「去蕪存菁」，把電子花車之類的元素去除，把有價值的傳統保存下來，並且透過創新使之更爲精緻化。因此，顯宮天后宮從第一次文化季活動開始，就聘請學者專家對儀式進行研究與創新，讓祭典看起來古典而精緻。²¹並且爲了打破廟會是落伍老人活動之

20 「發現鹿耳門」屬於1994全國文藝季的廟宇系列活動，不過活動實際舉辦的時間是1993年12月19日到26日

21 鹿耳門天后宮1993年第一次嘗試性地舉辦「鹿耳門文化季」。第二次舉辦就與官方

airiti

印象，致力於將年輕學子納入儀式展演當中，每年舉辦「少年禮官」、「仙女」的甄選，讓年輕學子參與祭典活動。

(二) 「發現鹿耳門」與「新廟會文化」

「發現鹿耳門」活動的舉辦，使顯宮天后宮獲得了熱烈迴響與讚譽，稱其開創了「新廟會文化」，甚至有媒體提出了「小漁村的文藝復興運動」這樣的說法。所謂的「新廟會文化」是什麼？我們從當時的媒體報導內容可以看出其內涵。附錄一收集了當時12家媒體對該活動的21篇報導，²²從這些報導中首先可以發現，許多篇報導的文章篇名就指出了廟會活動有所轉型，並稱之為「新廟會文化」，例如〈傳統寺廟人文轉型〉、〈發現臺灣新廟會文化略記〉、〈來喔，趕場不一樣的廟會〉等。而這所謂的「新廟會文化」的內涵是甚麼？〈小漁村的文藝復興運動〉這篇報導的小標題中寫到「把人帶回鄉土」；〈發現鹿耳門以後〉的小標題有「主動建立本土意識，展現鄉土文化成果」；〈媽祖宮仔那位漁人在廟裡悠閒的走動〉的小標題有「說土地故事，如倒甕底的老酒」等。從這些報導內容中很明顯地可以看出它們指出了「本土化」這項內涵。而「精緻化」也是報導中的另一項重要內容，例如〈鹿耳門天后宮以「藝術廟堂」自期〉、〈騷壇人瑞〉、〈親子拓印〉等文章都在報導廟會中的藝文活動，盛讚這些活動提升了廟會活動的內涵，從下面的報章引文中可以看出這一點：

在各地廟會節目走向庸俗化、一致化之下，顯得清新樸實，令人耳目一新。除了單純的宗教性祈福活動，天后宮按著節慶和時序，從農曆過年到三月媽祖生，持續推出了融入古典舞蹈的迎喜神、迎媽祖祭典；傳統染網表演、數魚苗吟唱；踏水車、抓春雞、乘竹筏抓水鴨等農漁村懷舊活動。還有臺南四少聯展、臺灣演詩、鹿耳門尋根等藝文活動。（蔡文婷 1994）²³

為了恢復歷史的驕傲，也為了追尋日漸散佚的禮法，臺南海邊一個一百多戶的漁村，結合學術界，動員全村老少，辦出了一場精緻的文化尋根饗宴…西方的文明源自於希臘的小島上，臺灣的文藝復興，是否會從這偏遠的漁村萌芽呢？（許芳菊 1994）²⁴

引文中指出天后宮的廟會不同於其他「庸俗」的廟會，是一場「精緻的

合作將「鹿耳門文化季」與「發現鹿耳門」活動結合。

22 由鹿耳門天后宮所出版的《1994發現鹿耳門》專輯中收集了當時各媒體的報導，附錄一根據專輯中所收錄的新聞加以整理而成。

23 參考附錄一。

24 同上。

文化饗宴」。並指出這些活動的內容既包括了考究傳統的儀式並予以精緻化地展演，也包括了當代的藝文人士作品的展出，以及鄉土文化的體驗等。

布迪厄在分析國家象徵暴力的問題時指出，國家在教育體制中界定出什麼樣的語言、服飾、言談舉止、休閒活動與藝術偏好、價值觀是好的、優秀的，使擁有這類特質的人具有較佳的文化資本，能夠在教育體系中更容易地勝出(Bourdieu and Passeron 1990: 165)。對布迪厄來說，學校所傳授的文化屬於支配階級的文化，相對的也使其他類型的文化淪為較低層級的文化。教育系統將這些文化灌輸給學生，並使得來自支配階級家庭的子弟獲得競爭的優勢，形成一種教育場域內的不平等，這是一種「象徵暴力」。在民間信仰被提升為國家層級的文化之後，我們也看到了類似的現象。鹿耳門天后宮為了朝向「高文化」發展，除了舉辦能夠體現地方歷史與文化傳統的活動外，在活動舉辦的過程中也摒除了「鋪張浪費的建醮拜拜和電子花車的色情汙染」。在這裡我們看到傳統的建醮拜拜被定位為鋪張浪費，而原本在廟會活動中頗為流行的電子花車則被指為色情汙染。而媒體在稱讚鹿耳門天后宮的廟會活動時說：「在各地廟會節目走向庸俗化、一致化之下，顯得清新樸實，令人耳目一新。」我們可以看到，某些傳統的廟會活動此時被定位為「庸俗」，而新的廟會活動則被稱為「清新樸實」或「精緻」。這種品味的區分形成的同時，國家文化建設的經費也投注於能夠體現這種品味的民間信仰活動的廟宇，使得這類廟宇能夠得到較好的發展。以布迪厄的概念來說，這使得這類能夠體現高文化品味的廟宇擁有了文化資本，能夠在民間信仰場域的競爭中取得優勢。相對的，沒有能力體現這類高文化品味的廟宇便在競爭中居於劣勢。換言之，國家在場域內製造了不平等。因為能夠體現地方歷史以及傳統文化的活動，除了需要具體的活動設計之外，還需要抽象的地方歷史與文化傳統的論述，這兩種能力都不是一般小型社區廟宇的主事者所具備的。鹿耳門天后宮當初除了主事者的智慧之外，更得力於大批文史相關的學者、教師與文化工作者的幫助。而這些知識菁英之所以幫助鹿耳門天后宮，與廟宇本身所擁有的條件有關。它是一間歷史非常悠久的廟宇，與地方、甚至臺灣的開發史密切相關，擁有著豐富的歷史與人文底蘊，因而具備能夠發揚地方歷史與文化傳統的條件。具有這種「先天」條件的廟宇在民間信仰場域中數量有限，而本身具備能夠舉辦文化活動能力或者能夠吸引知識菁英協助的廟宇數量也有限。再者，舉辦這類文化活動需要較多的經費，這種經濟條件也不是普通廟宇能夠擁有。

(三) 「新廟會文化」作為一種文化資本

「新廟會文化」之所以能夠成為民間信仰場域中的文化資本，與宗教的市場化密切相關。在市場化的當代民間信仰場域中，「廟宇行銷」已經是廟宇的重要工作，其中提升廟宇知名度以及塑造廟宇的特定形象是廟宇行銷中重要的一環，而國家力量在這方面能夠對廟宇有很大的助益。當民間信仰被提升為國家文化之後，擁有國家認可的文化資本的廟宇，能夠透過社區營造、文化產業、文化資產等各項制度，得到國家資源的挹注，有助於廟宇形象的塑造；另一方面經由官方體系的文宣網絡，能夠在許多的管道中增加廟宇的曝光率，大大提高廟宇的知名度。再者，「高文化」本身也對一般的媒體或受較高教育的民衆以及年輕世代具有較大的吸引力。這都使得某些廟宇亟欲建構這類新的文化資本。今日我們看到許多廟宇在舉辦廟會時強化非宗教性的文化活動，在平日不定期地舉辦地方文史工作營、解說員訓練甚至是學術研討會等，都是廟會經營與累積其新形態文化資本的表現。

布迪厄在表述象徵權力與象徵暴力的概念時，強調了這些概念與John Austin (1790-1859)“do things with words”的理論之間的關聯。Austin曾提到要能「以言行事」必須是在一個「適切的條件」(felicity condition)下，這個適切的條件在Austin的理論中並非分析的重點，而布迪厄則把焦點放在這上面。隱身在後的強大國家權力，正是教育場域中的文化資本能夠具有效力的條件(Crossley 2005: 316-320)。若留意布迪厄理論中的此一背景，我們應該注意到民間信仰場域與教育場域之間具有「適切條件」的差異。雖說國家在場域中界定出新的文化資本，使得某些廟宇設法去爭取與累積這些文化資本，因而在民間信仰場域中形塑出一種新的廟會文化。不過民間信仰場域與教育場域有其差異。在教育場域中，文憑的發放、成績的評定等都掌握在國家與菁英的手中，學生基本上沒有參與標準訂定的權力，在權力上有懸殊的差距，且學生要畢業必然要通過這些門檻，因而必然在某種程度上經受了象徵暴力，也吸納了特定的文化慣習與品味。而在民間信仰場域中，若在帝國時期，國家可以直接以武力來拆毀廟宇，在民間信仰宇宙觀中，皇帝又具有敕封神明的宗教權威，其地位只在最高神「天」之下，因而國家具有至高的權威。但在現代國家體制中，國家不再擁有宗教上的權威，且廟宇不同於學生，它是地方社會力量的匯集地，具有很高的自主性（尤其是民主社會），國家要推廣新廟會文化，需要與地方社會進行協商來取得共識。而且廟宇也不一定要取得「文憑」或是「認證」（例如臺南後甲關帝殿就拋棄了三級古蹟的身分

進行廟宇重建)²⁵，各廟宇可以依自己的條件自由選擇發展策略，不一定要走新廟會文化的路線（例如土城聖母廟1990年代之後就走了與鹿耳門天后宮不同的路線，致力於將傳統的熱鬧活動擴大為「嘉年華會」活動）。這些都使得國家高文化品味不必然會席捲各地，將所有的廟宇都進行改造。正如Henry Giroux(1981: 15)、Samuel Shamai(1990)、Derek Robbins(1991: 17)等人討論布迪厄的象徵暴力理論時所指出，象徵暴力的概念有時會忽略被施加暴力者的抗拒以及文化多樣性的可能。

（四）「新廟會文化」與鹿耳門天后宮

1994年第一屆全國文藝季在鹿耳門舉辦「發現鹿耳門」之前，鹿耳門天后宮事實上已經自行舉辦過一次具有新廟會文化特質的「鹿耳門文化季」活動。1992年，鹿耳門天后宮邀請60多位文史工作者、學者、媒體工作者等專家共同籌畫「鹿耳門文化季」活動，並於1993年1月到4月間舉辦了顯宮天后宮的第一次「北汕尾迎媽祖——鹿耳門天后宮文化季」活動。活動為期4個月，從農曆春節前開始到農曆3月份的媽祖誕辰為止，總共有30多項活動，內容包括禮俗文化、宗教祭典、漁村古風、農村懷舊、民藝廣場、藝文比賽、親子活動、水上活動、慈善愛心活動、溯源尋根活動等，可見在文藝季轉型之前就已經有少數廟宇進行這種新形態的廟會活動，意即「新廟會文化」並非國家所始創。正如1994年當時文建會主委鄭淑敏在說明文藝季轉型的原因時提到，「隨著近年國內外政經局勢的快速發展，以及社會族群意識的急速變化」。本土化意識形態對文化的影響，早在文建會開始進行本土化的國家文化建構之前就已經開始。不過，國家以其資源來推動一個文化運動跟少數個別廟宇的自發性發展，效果明顯不同。

經過了全國文藝季的洗禮，顯宮天后宮從「發現鹿耳門」活動的舉辦中更加確認到「新廟會文化」不但能夠吸引媒體與大眾，也能夠獲得國家資源的協助，因而更加確認此一發展路線的價值，成為繼1950年代之後廟宇經營的新策略。從此每年舉辦「鹿耳門文化季」、「來媽祖宮過臺灣年」等具有本土化與精緻化性質的活動，並持續加強廟宇歷史與文化的各項論述，提

25 原則上廟宇會在各類資本之間進行策略選擇，累積對自己最有利的資本。關帝殿是在1984進行重建，當時它具有三級古蹟的身分。在那個年代「古蹟」這一「文憑」的價值相較於今日比較不具場域競爭上的文化資本效力，因此在與「廟宇建築堂皇」這一資本相較之下，關帝殿選擇了後者。

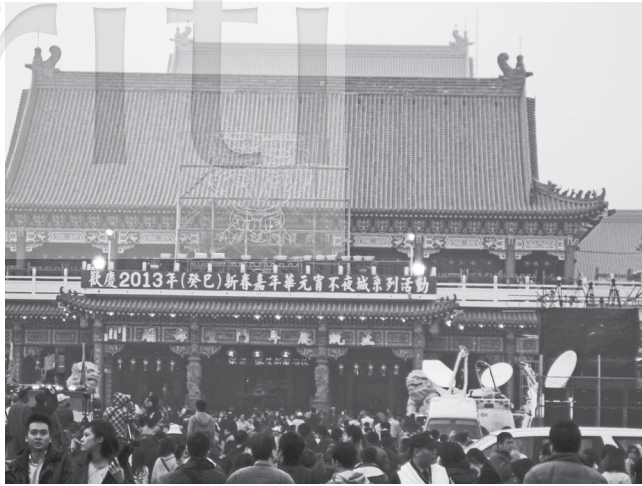
供民眾進一步瞭解廟宇與地方的歷史，而能對民間信仰活動有更高層次的瞭解。這項新資本的積累，讓顯宮天后宮在民間信仰場域享有名聲，吸引許多民眾參與該廟宇的祭典活動。有些廟宇還向廟方請教舉辦活動的方法，甚至請廟方協助撰寫企畫書以及規畫活動內容，從而提升了天后宮的地位。另一方面，顯宮所擁有的這項資本，讓它成為官方經常合作舉辦活動的對象，像是臺南市政府每年舉辦的「媽祖文化節」、「鄭成功文化節」等觀光文化活動中，顯宮天后宮都是固定的合作對象。2012年臺南市政府規畫了大型的「臺南香科年」活動，顯宮天后宮也是其中的一間廟宇。而臺南市政府每年所補助的廟宇活動名單中，顯宮天后宮的名字亦頻繁地出現。由於受到官方的肯定，官方的旅遊網站、宣傳品中顯宮天后宮也都列名其中。這些官方的各類「加持」，都讓顯宮天后宮提升了知名度，吸引了更多的香客。與鄭成功相關聯而得到的「開基」符號，以及與國家高級文化相關聯而得到的「新廟會文化」符號，成為鹿耳門天后宮賴以發展的兩項重要文化資本。



鹿耳門天后宮舉辦「臺灣年、文化季」活動。作者於2013年拍攝。



鹿耳門天后宮在其廟旁重建了清代的「鹿耳門公館」與「海防同知署」。作者於2013年拍攝。



正統鹿耳門聖母廟舉辦「新春嘉年華元宵不夜城」系列活動。作者於2013年拍攝。

七、結論

政治上的意識形態影響民間信仰的發展，自古皆然，差別在於影響的方式與結果有所不同。由於學者們的努力，我們瞭解到在帝制中國時期，民間信仰一直是國家「神道設教」政策的一部分，民間信仰活動中所蘊含的意識形態內涵向來都為國家所關注與控制（楊慶堃 2006；朱海濱 2008；濱島敦俊 2008；Feuchtwang 1977）。一間廟宇的信仰活動所蘊含的文化內涵，如果能夠符合國家統治意識形態，例如強調皇帝的神聖權威、宣揚忠孝節義等符合儒家倫理的觀念，那麼這間廟宇就有可能得到國家的獎勵。有的是得到國家所賜予的匾額，名聲因而廣播且地位提昇；有的則是被國家列入祀典，官員會於春秋兩季前往祭祀，廟宇的運作會得到官方經費的支持。像這類得到官方肯定的廟宇，基本上其發展都會得到很大的幫助。由於帝國時期的皇帝具有賜封神明的權力，除了「天」之外，神明的權威低於皇權。因此國家對神明頭銜的賜封，對廟宇匾額的贈與，對一般民衆來說，都能夠直接提升神明的靈力與廟宇的地位。而由於得到官方的認可，官員便可能來參與廟宇祭典，因而吸引社會菁英階層的參與，希望透過該廟宇與官員建立關係。菁英階層不但擁有資金與人脈，更擁有知識與地位，因而極有助於廟宇的發展(Hansen 1990: 1127-1276)。換言之，在傳統時代，一間廟宇的信仰活動如果能夠蘊含具有高度正當性的文化元素，將可能因為得到國

家的肯定而有助於該廟宇的發展，而成爲有價值的資本。這樣的原理也適用於現代，只是由於國家體制的不同，因而在實際的體現方式有所差異。

帝制中國時期的政權與當代世俗化政權有所不同，一方面，帝國國家可以直接對宗教進行干預，以宗教的理由對廟宇進行懲罰或獎勵，而且可以對之施行武力暴力。現代國家體制之下，宗教享有免於被國家干預的宗教自由權利，國家更不可能直接暴力相向。但這些並不意味著宗教因此而獲得了置身國家力量之外的完全自主性。本文透過布迪厄的「象徵暴力」的概念來討論此一問題。在本文的討論中，我們看到在鹿耳門天后宮發展的歷程中仍然深受國家力量的影響，鄭成功這個符號在清光緒之前，曾經是民間信仰場域內的一個負面元素，國民政府爲推動反攻復國意識形態所進行的歷史建構，讓鄭成功成爲了民間信仰場域內的一個具有正面效力的文化資本。在中華文化復興運動時期，國家鼓勵廟宇附設圖書館、舉辦國學研習營，本土性的元素並非廟宇發展上的正面資本（臺灣省政府 1981）。儘管1950年代臺灣民衆對鄭成功本就有所景仰，1990年代社會已醞釀出本土化的思潮，當它們變成國家推動的意識形態時，其影響是民間不可相提並論的。

正如結構主義所主張，「鄭成功」、「國學」、「本土」等符號的意義是任意性的，而國家對符號意義則具有布迪厄所強調的「專斷力」。從布迪厄的觀點來看，這種專斷力源於國家擁有力量強大的「元資本」，可以對各場域的資本結構進行有效的干預。本文重點正在於說明擁有「元資本」的國家，如何能夠影響民間信仰場域。「象徵暴力」這個概念一方面說明了國家對符號意義所具有的「專斷力」，一方面也揭露這種文化專斷力在特定場域內所製造出的行動者之間競爭上的不平等關係。對土城聖母廟來說，顯宮天后宮原本並不具備競爭力，顯宮本身無發展廟宇的意圖，然而1950年代國家歷史的建構改變了這樣的場域形勢。顯宮天后宮不但擁有了可以跟土城聖母廟競爭的資本，並且一舉從周遭各鄉村社區的廟宇中脫穎而出，獲得了可以巡視遼境的權威地位。而土城聖母廟爲了不居於劣勢，也採取了跟顯宮天后宮爭奪同一文化資本的策略。這是今日我們到這一區域內的廟宇，不管是廟宇空間或廟宇活動都可以看到濃厚的鄭成功相關元素的緣由。

1990年代的新國家文化建構，讓歷史悠久或財力雄厚的廟宇可以相對容易地累積新形態的文化資本，並得到官方資源持續的挹注，因而拉開了一般社區廟宇與這類廟宇之間在競爭位置上的差距。雖然一些廟宇的主事者會對此感到無力或無奈，但很少會認爲這當中有不公平之處，多半只是感嘆「畢

竟人家的廟歷史比較久」、「人家有錢啊」。不過如果我們拉開歷史的深度來看，被列入官方推廣的觀光行程、被官方邀請合辦活動、被授與「歷史建築」、「有形／無形文化資產」之類的頭銜、舉辦有內涵的文化活動……等等，這些都是伴隨新國家文化建構而來。場域內競爭形勢的改變，是國家力量作用的結果。使用「象徵暴力」這一概念的目的之一，是希望能把這一點突顯出來，使它獲得關注。

總括來說，國家施行象徵暴力的結果，是在當代市場化的、競爭的民間信仰場域中界定出新的文化資本，改變了場域內原本的資本配置結構，因而改變了各廟宇之間原本在競爭上的位置。並且因為許多廟宇爭相累積新的文化資本，因而衍生出新類型的民間信仰活動，而創造出民間信仰活動的新面貌。不過與布迪厄所描述的教育場域中的象徵暴力有所不同的是，廟宇乃地方力量的匯集地，且現代國家不像帝國時期國家那樣擁有至高的宗教權威，因此國家象徵暴力的施行並不像教育場域那樣具有全面席捲的力量，地方廟宇擁有更多追求多元的、差異性的文化資本的自主空間。

引用書目

一、中文書目

- Berger, Peter (彼得·伯格) 著，蕭羨一譯。2003。《神聖的帷幕》(*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*)。台北：商周。
- Bourdieu, Pierre and Loic J. D. Wacquan (布迪厄、華康德) 著，李猛、李康譯。1998[1992]。《實踐與反思：反思社會學導引》(*An Invitation to Reflexive Sociology*)。北京：中央編譯社。
- Gellner, Ernest (艾尼斯特·葛爾納) 著，李金梅、黃俊龍譯。2001。《國族與國族主義》(*Nations and Nationalism*)。臺北：聯經。
- 王邦雄。1974。〈中華文化復興運動的意義及其觀念的澄清〉，《海外學人》第三十二期，頁11-19。
- 王健。2007。〈明清江南毀淫祠研究：以蘇松地區為中心〉，《明清史》第四期，頁17-26。
- 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。

- 谷鳳翔。1984。〈中華文化復興運動基本路線〉，《中華文化復興月刊》第十七卷第三期，頁5-13。
- 李明通。1994。〈發現了自己〉，收錄於《1994發現鹿耳門》，鹿耳門天后宮編。臺南：財團法人鹿耳門天后宮文教公益基金會。
- 李豐楙。1994。〈寺廟之美，慶典之歡：文藝季寺廟系列的檢討報告〉，收錄於《八十三年度全國文藝季精華錄》，國立藝術學院傳統藝術研究中心編，頁86-110。臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心。
- 李獻璋。1965。〈安平、臺南的媽祖祭典〉，《大陸雜誌》第三十卷第九期，頁276-280。
- 林文漲。1994。《回首鹿耳門：紀念鄭成功復臺三百三十三週年》。臺北：澤偉。
- 林玉茹。2009。〈潟湖、歷史記憶與王爺崇拜：以清代鯤身王信仰的擴散為例〉，《臺大歷史學報》第四十三期，頁43-85。
- 林本炫。1990。《臺灣的政教衝突》。臺北：稻鄉。
- 。1996。〈國家、宗教與社會控制：宗教壓迫論述的分析〉，《思與言》第三十四卷第二期，頁21-66。
- 林秀幸。2012。〈縫隙中的抉擇：地方與國家交鋒下的象徵建構〉，《臺灣社會學刊》第四十九期，頁103-146。
- 林保堯。1994。〈開臺新境，文化元年〉，收錄於《八十三年度全國文藝季精華錄》，國立藝術學院傳統藝術研究中心編，頁286-354。臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心。
- 林果顯。2005。《「中華文化復興運動推行委員會」之研究(1966-1975)：統治正當性的建立與轉變》。臺北：稻鄉。
- 林德政。1996。〈笨港媽祖之爭：臺灣媽祖信仰史上的一件公案〉，收錄於《海峽兩岸道教文化學術研討會論文》（下冊），龔鵬程主編，頁585-636。臺北：學生書局。
- 林鶴亭。1976。〈安平天后宮志〉，《臺灣風物》第二十六卷第一期，頁37-71。
- 吳曾祺。1914。《訂正中國歷史讀本》。上海：商務印書館。
- 周世輔。1975。〈中華文化復興運動推行之經過〉，《訓育研究》14(2):5-6。
- 科大衛、劉志偉。2008。〈「標準化」還是「正統化」？：從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學刊》第六卷第一、二期合刊，頁1-21。
- 高志彬。1997。〈鹿耳門媽祖廟正統爭論平議〉，《臺灣源流》第七期，頁69-83。
- 張珣。1999。〈香客的時間經驗與超越：以大甲媽祖進香為例〉，收錄於《時

間、歷史與記憶》，黃應貴主編，頁75-126。臺北：中央研究院民族學研究所。

陳其南。1994。〈再開文化新生：全國文藝季規畫辦理過程概述〉，收錄於《八十三年度全國文藝季精華錄》，國立藝術學院傳統藝術研究中心編，頁182-192。臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心。

陳永源。1995。〈文化古都的古都〉，收錄於《八十四年度全國文藝季精華錄》，國立藝術學院傳統藝術研究中心編，頁182-192。臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心。

陳登風。1990。〈鹿耳門媽祖廟紛爭的沿革〉，《臺灣風物》第四十卷第一期，頁91-121。

陳春聲。1995。〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第八十期，頁61-114。

陳緯華。2012。〈資本、國家與宗教：「場域」視角下的當代民間信仰變遷〉，《臺灣社會學》第二十三期，頁1-49。

陳熙遠。2009。〈在民間信仰與國家權力交疊的邊緣：以明代南京一座祠祀的禁毀為例證〉，收錄《明清法律運作中的權力與文化》，邱澎生、陳熙遠主編，頁87-143。臺北：中央研究院、聯經。

黃美英。1993。〈媽祖香火與神威的建構〉，《歷史月刊》第六十三期，頁43-46。

馮賢亮。2002。〈明清江南的正統寺廟、民間信仰與政府控制〉，《江蘇社會科學》第三期，頁110-115。

趙世瑜。2003。〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉，《民間信仰與社會空間》，鄭振滿、陳春聲主編。福州：福建人民出版社。

鹿耳門史蹟研究委員會。1981。《正統鹿耳門土城聖母廟沿革暨風雲滄桑錄》。臺南：鹿耳門史蹟研究委員會。

——。1994。《1994發現鹿耳門》。臺南：財團法人鹿耳門天后宮文教公益基金會。

國立編譯館。1961。《國民學校歷史課本高級第二冊》。（1961年1月修訂暫用本）。

——。1969。《國民學校歷史課本高級第二冊》。（1969年1月修訂暫用本）。

——。1979。《國民小學社會課本第四冊（四下）》。（1979年1月十版）。

——。1987。《國民小學社會第七冊（四下）》。（1987年8月七版）。

國立藝術學院傳統藝術研究中心。1994。《八十三年度全國文藝季精華錄》，國立藝術學院傳統藝術研究中心編。

- 臺灣省政府。1981。〈台灣省加強鼓勵寺廟推行中華文化復興工作實施要點〉，
《臺灣省政府公報七十年春字第五十二期》。
- 鄭淑敏。1994。《八十三年度全國文藝季精華錄》，國立藝術學院傳統藝術研究中心編。
- 中學庸。1993。《八十三年度全國文藝季精華錄》，國立藝術學院傳統藝術研究中心編。
- 蔡相輝。2000。〈北港朝天宮與臺南大天后宮的分合〉，《臺灣文獻》第五十一卷第四期，頁143-156。
- 。2006。〈兩岸交流與臺灣媽祖認同的轉變：以大甲媽祖進香為例〉，《空大人文學報》第十五期，頁97-132。
- 楊慶堃著，范麗珠等譯。2006〔1961〕。《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》。上海：上海人民。
- 濱島敦俊著，朱海濱譯。2008。《明清江南農村社會與民間信仰》。廈門：廈門大學。
- 謝國興。1996。〈鹿耳門的媽祖信仰與正統之爭〉，《思與言》第三十四卷第二期，頁137-173。
- 顏興、王鵬程、賴建銘、高崇煦、黃典權、許丙丁。1961。〈鹿耳門古港口里方位考〉。《台灣風物》11(9):3-34。
- 蘇堂棟。2009。〈明清時期的文化一體性、差異性與國家：對標準化與正統實踐的討論之延伸〉，《歷史人類學刊》第七卷第二期，頁139-163。
- 羅冬陽。2006。〈從明代淫祠之禁看儒臣、皇權與民間社會〉，《求是學刊》第三十三卷第一期，頁131-138。
- 〈作者不詳〉。1961/04/29。〈怒吼的海：鹿耳門登陸三百年紀念〉，《中國時報》。
- 飢荒。1950/02/02。〈發揚鄭成功精神，為民族復興奮鬥：孫立人將軍致詞勸勉〉，《中央日報》。
- 禹公。1956/08/16。〈周諮博訪，考古證今：記古史遺跡攻察隊工作成果〉，《中央日報》。
- 〈作者不詳〉。1956/09/03。〈南市文獻委員會昨日應邀赴土城調查媽祖宮遺址〉，《中華日報》，南部版。
- 〈作者不詳〉。1991/05/30日。〈鹿耳門天后宮好不熱鬧：迎請開基媽祖，慶安宮神轎西港而來〉，《民眾日報》。
- 陳俊文、陳慧明。1991/05/30。〈西港慶安宮媽祖回娘家：建醮活動展開，西南

沿海繞境明天上路》，《民生報》。

林中正。1991/05/30。〈西港媽祖回鹿耳門真熱鬧：數萬信徒湧向南市祖廟參拜，藝陣上場大擺長龍〉，《中國時報》。

二、外文書目

- 松本浩一。1986。〈宋代の賜額・賜號について—w主として『宋會.要輯稿』にみえる史料から〉，收錄於《中國史における中央政治と地方政治》，野口鐵郎編，昭和六十年年度科研費報告。
- 須江隆。1994。〈唐宋朝における祠廟の廟額、封號の下賜について〉，收錄於《中國社會と文化》第九號，頁96-119。
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1998. “Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field,” in *Practical Reason: On the Theory of Action*. pp. 35-74. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. and Passeron J. C. 1990. *Reproduction in Education, Society and Culture*, translated by R. Nice. London: Sage.
- Crossley, Nick. 2005. *Key Concepts in Critical Social Theory*. London: Sage Publications.
- Feuchtwang, Stephan. 1977. “School Temple and City God,” in *The City in Late Imperial China*. pp. 581-608. edited by G. William Skinner. Stanford: Stanford University Press.
- Giroux, A. Henry. 1981. *Ideology, Culture and the Process of Schooling*. Philadelphia: Temple University Press.
- Hansen, Valerie. 1990. *Changing Gods in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press.
- Robbins, Derek. 1991. *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*. Buckingham: Open University Press.
- Sangren, P. Steven. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1988.) “History and the Rhetoric of Legitimacy The Matsu Cult of Taiwan,” in *Comparative Studies in Society and History* 30(4): 674-697.
- Shamai, Samuel. 1990. “Critical Sociology of Education Theory in Practice: the Druze Education in the Golan,” in *British Journal of Sociology of Education* 11(4):449-163.
- Sutton, Donald S. 2007. “Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China,” in

Modern China 33(1):3-21.

Watson, James L. 1985. "Standardizing the Gods: the Promotion of T'ien Hou (Empress of Haven) along the South China Coast, 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*. pp. 292-324. edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press.

——.1988. "The Structure of Chinese Funeral Rites," in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. pp. 3-19. edited by Watson and Rawski. Berkeley: University of California Press.

附錄一

鹿耳門天后宮1994「發現鹿耳門」活動媒體相關報導

篇名	標題	媒體	時間*	作者
小漁村的文藝復興運動	1. 廟宇文化的革命 2. 把人帶回鄉土 3. 如果一粒麥子不死	《天下雜誌》	83.05.01	許芳菊
傳統寺廟人文轉型	1. 廟宇是文化重鎮 2. 增添非宗教意義 3. 「光是拜拜行不通」	《遠見雜誌》	83.03.15	余宜芳
發現鹿耳門以後： 發現臺灣新廟會文化略記	1. 主動建立本土意識 展現鄉土文化成果 2. 積極投入軟體建設 培育臺灣文化青年	《臺灣時報》 臺灣副刊	83.05.14	黃徙
來喔，趕場不一樣的廟會： 鹿耳門天后宮文化季	1. 似曾相識大拜拜 2. 有「禮」敬上天 3. 野人獻曝 4. 廟會等於老人會 5. 錢財易得，人才難撈 6. 鹽份地帶大同盟 7. 幫忙也是分享 8. 媽祖杯運動會 9. 吃媽祖香火長大的	《光華雜誌》 18卷第6期	82.06	蔡文婷
媽祖宮仔·那位漁人在廟裏·悠閒的走動	1. 說土地故事，如倒甕底的老酒 2. 又出現在耳門溪口 3. 鄉土的，人情味濃	《臺灣時報》 副刊	83.07.03	

*編註：本表皆為民國紀年

看海·鹿耳門的海： 記「臺江文學之旅」	1. 小小魚莊，類似江南風光 2. 媽祖助漲潮水的神話 3. 鄭成功的腳印踏在這裏 4. 海水茫茫，心也茫茫 5. 臺灣歷史的重鎮，不要冷落它	《中華日報》 副刊	83.04.22	陳益裕
走在那一條古航道： 鹿耳門溪畔	1. 一個驛站 2. 秋祭活動，在感恩在懷思 3. 阿婆，是這塊大地的子民 4. 諺語「無田無園，只看六月門」 5. 採蚵人家，水鄉澤國 6. 希望能保留古航道的風貌	《臺灣日報》 副刊	83.01.17-18	陳益裕
鹿耳門的文化季	1. 歡欣開鑼·文化饗宴 2. 溯源尋根·古風懷舊	《臺灣畫刊》 三月號	82.03	鍾東容
渡海·薪傳·拓展： 鹿耳門組曲	1. 講古 2. 海神——媽祖 3. 紅樹林 4. 鷺鷥林 5. 心願			王雲龍
鹿耳門溪的養蚵人家	1. 也有釣魚客，抱著希望 2. 流域當田畝耕耘似的 3. 親炙看海水，玩弄著蚵棚 4. 都是媽祖庇護下的子民	《太平洋日報》 副刊	83.05.18	陳裕益
鄭成功登陸鹿耳門		《臺灣畫刊》 七月號	83.07	溫秀嬌
尋訪鹿耳門舊址		《中國時報》 人間副刊	83.05.18	陳健一
媽祖是母親： 鹿耳門天后宮文化季的詮釋		《中華日報》 副刊	83.05.12	黃徙
吃菓子拜樹頭： 臺南鹿耳門天后宮 「北汕尾迎媽祖暨 文化季」活動		《時代雜誌》 雙週刊158期	83.04.24-05.07	黃柔莉

感恩的心，誠摯的情： 支援「鹿耳門文化季」活動有感		《臺灣時報》 副刊	83.7.03	盧曜煌
鹿耳門天后宮以「藝術廟堂」自期		《文化通訊》 第11、12期	83.06.13	林貴美
阿爸牽阿母		《臺灣日報》 副刊	83.04.20	潘詠梅
親子拓印：從有趣的活動中，尋找古人墨跡		《臺灣畫刊》 四月號	83.04	黃雅竹
恬恬椗椗也籽		《臺灣時報》 副刊	83.07.03	黃徙
騷壇人瑞： 傳統詩壇大老李步雲	<ol style="list-style-type: none"> 1. 詩壇大老，南瀛的文化瑰寶 2. 奪得詩魁，縱情在詩的世界 3. 各地吟社連絡聲氣，宏揚詩教 4. 五十年代，被戲稱為詩皇帝 5. 傳統詩壇繁華不再 6. 抒發感情，歡喜就好 	《自由時報》 副刊	83.06.13-14	
當文化城堡攻來保育尖兵	<ol style="list-style-type: none"> 1. 不抓雞怎麼殺、怎麼吃？ 2. 天生萬物為我用？ 3. 對話的開始 	《光華雜誌》 18卷第6期	82.06	蔡文婷

資料來源：作者整理²⁶

26 由鹿耳門天后宮所出版的《1994發現鹿耳門》專輯中收集了當時各媒體的報導，本表根據專輯中所收錄的新聞加以整理而成。