

可及與摩擦： 台灣媽祖進香團跨海峽進香的移動政治

古明君

國立清華大學社會學研究所副教授

本研究視台灣媽祖信仰赴中國大陸進香為跨國界宗教實踐，以移動研究的理論視角與概念工具，分析媽祖跨海峽進香移動經驗與移動政治。跨海峽進香移動於制度與權力形塑的空間，不僅要穿越兩個政治實體的邊界，也移動於不同的宗教治理體制之間。透過訪談、參與觀察與文獻分析，本文發現：首先，聖地可及性並非均等分布在台灣進香團之間，且受制於當地政府對媽祖信仰之治理目標；其次，在跨海峽進香移動的過程中，進香團會遭逢多重且不穩定的摩擦。如何克服摩擦以抵達聖地，成為跨海峽進香移動之重要議題；第三，進香過程中的可及與摩擦等議題，存在灰色空間與權力隱蔽，使得廟宇主事者得以將順滑的移動詮釋為廟宇神尊靈力的世俗效驗；第四，進香團體的移動能力，涉及多重因素，包括廟宇主事者在面對可及與摩擦等議題時動員資源的能力、是否傾向於與尋求中介者協力甚至向對岸之正式力量借力，以及當時的兩岸政治動態。歷經三十餘年來的兩岸宗教交流，跨海峽進香移動經驗與能力的差異，呈現在信仰社群與兩岸政府的眼中，成為形塑廟宇團體間地位階序的重要因素之一。

關鍵詞：媽祖進香、兩岸政治、跨國移動、移動政治

台灣社會學第 45 期（2023 年 6 月），頁 107-150。

收稿：2023 年 1 月 10 日；接受：2023 年 11 月 9 日

* 通訊地址：300 新竹市光復路二段 101 號，國立清華大學社會學研究所

Email: mcku@mx.nthu.edu.tw

Access and Friction: The Politics of Mobility in Cross-Strait Mazu Pilgrimage

Ming-chun Ku

Associate Professor, Department of Sociology, National Tsing Hua University

This paper considers the cross-strait pilgrimages of Taiwanese believers as a type of cross-border religious practice. Adopting the theoretical perspective and conceptual tools of mobility research, this paper analyzes the mobility experiences of cross-strait Mazu pilgrimages during different periods in three decades and explores the politics of mobility involved. This paper points out that cross-strait pilgrimage groups not only move across the Taiwan Strait as a political border between two political entities with territorial-power and border-control disputes, they also move across spaces regulated by different regimes of religious governance. Issues of access and friction are significant in such cross-strait pilgrimage mobility. This paper finds that, first, the ability of pilgrimage groups to access the sacred site are constrained by the religious governance in China. Second, during their journeys the pilgrimage groups encounter multiple and unstable frictions. Third, when dealing with issues related to access and friction during the pilgrimage, temple leaders in some cases prefer to attribute the results to the efficacy of their deities instead of disclosing the mechanisms and power dynamics they encounter in the real world. Fourth, cross-strait pilgrimage mobilities are constituted and constrained by multiple factors: the political dynamics of cross-strait relationships, and the temple leaders' ability to mobilize resources. Some temple leaders may achieve the pilgrimage mobilities with the assistance of collaborative mediators or the leverage of formal authorities in mainland China. The differences in the mobility experiences of the cross-strait Mazu pilgrimages are conceived by Taiwanese belief communities and governments, and hence significantly influence the formulation of status hierarchies among Taiwanese Mazu temples. Research methods include interview, archive, and participatory observation.

Keywords: Mazu Pilgrimage, Cross-Strait Politics, Cross-Border Mobility, Politics of Mobility

一、現象與問題意識

2020年我訪談某間媽祖廟，問及他們在2019年第一次組團去中國大陸進香（以下簡稱赴陸進香）的經驗時，主委直接說「太辛苦了」。在出發之前，主委不僅詢問過往辦過赴陸進香團的友宮相關經驗，還先行赴中國四次安排相關事宜。主委說該廟香火來自中國大陸，但實際上無法考證源於何廟。所以當媽祖指示要赴陸進香時，要去何處就是第一個問題。他依據前人說法，限縮至幾處可能的地點，自行先出發去勘查有可能的廟宇，把資料帶回台灣擲筊請示媽祖。但結果仍然無法確認該廟宇在中國大陸的香火來源，因此最後決定去湄洲媽祖祖廟進香。主委在第一趟踏點之旅時拜訪過十幾間廟宇，返台後將名單列出，請示媽祖是否去會香。決定了赴陸進香與會香參訪的廟宇之後，主委與幾位委員又再去了對岸幾趟，正式拜會這些要去進香會香的廟宇，了解對方的態度並且與對方討論接待方式和相關配合事項；不僅如此，預計承辦進香活動的旅行社業者也與主委等人同行，搜集旅程相關資訊並確認進香行程安排是否合宜，不僅規劃移動路線、移動方式與每個停駐點的時間和流程，包括旅館、飲食、交通甚至是衛生設備，都要事先了解情況並做出因應，並且考慮媽祖的駐駕地點安排在旅館還是哪間廟裡。

返台後，主委與旅行社業者做出行程方案向媽祖稟告後，該廟正式寫了香條，由主委等人再赴陸貼香條，同時一併將上次討論事項之決議以書面形式交付給對方，內容包括到訪時間、對方的接待方式與規格、請對方協助準備的祭祀用品等等。旅行社業者也再次同行，確認旅程所有相關細節。即便主委等人親身踩點並且先遣去了三四趟，這個數百多人的進香團出發後還是發生許多出乎預料的情況，端賴主委和旅行社業者的機敏應變，才能如行程安排，在特定時間抵達特定地點進行特定活動。此外，還有許多事無法僅依賴與當地廟宇事前的密集聯繫協調，就能搞定，像是抵達旅館時進行相關儀式放鞭炮，或

是進香團攜帶了大量神聖物件的報關與通關等等，都要與對岸的相關機構打交道。當我問道：「不能直接參考其他友宮赴大陸進香經驗來執行嗎？」主委說：「媽祖的事情要慎重來辦。我們第一次去大陸（進香），又帶了這麼多人去，友宮也有請神尊一起去，還有（神轎、法器聖物）……他們那邊和台灣不一樣……一個關節卡住就完蛋了。」¹

赴陸進香涉及各種現實考量與移動的實際經驗，很少在既有研究中被提及。難道這些考量與經驗，不具有現實上的重要性與理論上的意涵？本文以移動研究的理論視角與概念工具，切入這些甚少被討論的現象，形成以下的問題意識：對信仰社群來說，赴陸進香所遭逢的阻力與旅程的不確定，具有怎樣的意涵？信仰社群如何理解並回應這些阻力與不確定性？赴陸進香移動經驗的差異，和廟宇團體的地位以及廟宇神尊的靈力，之間如何發生關聯？

二、理論反思、概念工具與研究問題

（一）進香與靈力之間關聯性的再思考

1980 年代起，台灣的媽祖廟宇團體跨越台灣海峽赴陸進香，由於涉及兩岸政治議題，赴陸進香的某些廟宇及主事者，在台灣甚或海峽對岸受到注目並且取得名聲與地位。最顯著的個案，是大甲鎮瀾宮董事會於 1987 年赴陸進香後在台灣媽祖信仰社群間取得名聲。在分析此個案時，既有的解釋聚焦在香火象徵階序、廟宇地位及聲望之間的關聯性：大甲鎮瀾宮董事會帶媽祖神像至湄洲媽祖祖廟進香，並取得祖廟聖物及香火返台，象徵該廟直接接續了湄洲祖廟的香火，以此提升了自身在台灣內部各媽祖廟之間的香火階序位置，也因此增加其地位與聲望（古明君、洪瑩發 2017；洪瑩發 2005；張珣 2005；黃美英 1994: 91-94）。雖然這是一個受歡迎的解釋框架，但在不同個案與

1 受訪者 E1，訪談時間 2020/11/05。

不同時期，取得湄洲媽祖廟香火或分靈神像的廟宇團體，都提高了地位與聲望嗎？經驗現象上並非如此。無法在這個框架下取得解釋的歧異個案之存在，引發了尚待解答的問題如下：赴陸進香的廟宇多宣稱取得了某種形式的香火正統性，但並沒有一致提升其地位，那麼，廟宇團體透過赴陸進香得到的，具有差異化且足以影響地位的，究竟是什麼？

要更好地回應這個問題，有必要回顧相關理論與經典研究。在考察漢人民間信仰的進香活動時，西方學者使用的概念是 pilgrimage（如 Sangren 1987），翻譯為中文是「朝聖」。台灣的學術社群討論漢人民間信仰進香活動時，也將宗教朝聖作為理論概念參照（黃美英 1983）。對於朝聖的研究，可追溯至 Victor Turner 與 Edith Turner（Turner 1974; Turner and Turner 1978）的理論，朝聖指的是信徒移動至日常勞動處所或居所相當距離之外的聖地或聖殿的文化現象（Turner and Turner 1978: 4）。以基督宗教為例，Turner 與 Turner 指出，這些朝聖地點被信徒視之為神蹟曾發生或仍在發生之處，此外，在朝聖的旅程中遭遇的困頓艱險，對信徒來說具有宗教懺悔的意涵（Turner and Turner 1978: 6-8）。朝聖涉及的超越性（transcendence），既可能象徵性地座落在聖地，也可能被朝聖者在旅途中體驗。後進的朝聖研究，對 Victor Turner 與 Edith Turner 的理論範式有許多的回應與挑戰，尤其是反思將朝聖視為闕限經驗（liminoid experience, liminality）的論旨（如 Eade 2000; Sangren 1987: 189-206; Sangren 2000 / 丁仁傑譯 2012: 191-224）。這些研究所指涉的朝聖，在經驗現象上也越發多樣化，但仍保有一定的交集，尤其是宗教朝聖，其不同於其他類型的跨越空間移動，是旅行至神聖地點的社會與文化實踐，其旅程具有超越性（Gale et al. 2016: 3）。過往，朝聖研究的理論概念多聚焦於宗教超越性的空間形式，近期則轉向於移動中行動者體驗的超越性，涉及的身體、情緒、社會、空間之間的交錯關係（Gale et al. 2016: 2）。

在不同的宗教與信仰中，超越性的意涵與體驗的形式相當不

同。在漢人民間宗教的靈驗觀，神明與神尊²的靈力是具有超越性意涵的力量（Sangren 1987；Sangren 2000 / 丁仁傑譯 2012；林瑋嬪 2020）。在其經典的研究中，P. Steven Sangren（1987: 189-206）提出進香移動、靈力與社會再生產之間的關聯性。首先，Sangren 提出不同於 Turner（1974）的分析視角。Turner 認為朝聖過程創造出消融彼此差異的社域（*communitas*），呈現出朝聖者主體欲求逃離世俗結構的渴望。然而，Sangren 不從朝聖者主體的分析角度，而由文化意涵與社會過程的角度指出，進香帶來了分類範疇的再生產（1987: 190-192）。他在大溪至北港的媽祖進香的研究注意到，香客是組織在所屬的村莊或廟宇團體之進香團中，進香團之間各有認同，進香並非個體化且消融社會差異的過程，而是村莊層次的宗教社群組織的象徵行動（1987: 87-92），具現且再生產了文化分殊（*cultural distinction*）（1987: 191）。進香涉及漢人社會中諸種文化範疇（*cultural categories*）的符號生產，以此建構與再生產社會（Sangren 1987: 190-191）。其次，Sangren 指出，進香過程既凝聚信仰社群的認同，也生產靈力。神尊靈力雖然在個別信徒或是地方信仰社群的日常生活中展現，但需要由超越日常或超越地方層次，例如經由歷史，來證明可性度。進香的目的地往往是具有歷史性的聖地或是信仰中心。歷史修辭，其不言自明的權威性，具有意識形態的力量，賦予聖地或是信仰中心以正當性（Sangren 1987: 202；Sangren 2000 / 丁仁傑譯 2012: 123-128）。除了歷史修辭之外，艱苦的進香旅程中神明顯靈的故事，對於證明神尊靈力也非常有說服力。「香客有時會宣稱，在進香過程中，媽祖特別有可能在這時展現出祂的力量」（Sangren 2000 / 丁仁傑譯 2012: 214）。Sangren 指出進香涉及跨越空間移動，移動帶來

2 審查人指出台灣人提到神時，通常都用「神明」，特別提到神的全身時，會以「神尊」稱之，或直接稱「金身」，這兩者之間的區辨，有理論性的意涵。特別感謝審查人的提醒。在本文中，如果引述相關理論文獻，我採取原作者的用語。在我自己的分析中，往往用「神尊」一詞，因為進香涉及宗教物質的移動，本文受訪者在赴陸進香移動的經驗中，全身的處理與置放也是最受關注的議題之一。由於篇幅限制，本文無法更進一步開展對於進香物質性的探討，是未來值得繼續努力之處。

了香客之間的、社群之間的接觸，讓經歷了旅程的艱苦與不確定的香客之個人靈驗證言，在社群接觸的過程中被轉化成為具有公共性與社會基礎的超越性（Sangren 2000 / 丁仁傑譯 2012: 213-214）。然而，當社會認同凝聚及分類範疇再生產所涉及的社會力，被呈現為靈力，也就神秘化了其社會起源，甚至有利於權威的正當化（Sangren 1987: 203）。

如果說，進香是廟宇等信仰社群，透過移動至外地獲得超越性力量（靈力），來增強或補充自身廟宇神尊的力量（丁仁傑 2013: 192-193, 234-236），廟宇組織的進香團如何獲得靈力？首先，靈力可能是象徵性地座落於廟宇香爐或神尊，進香團至其他廟宇以儀式取得香火靈力。雖然都稱為進香，但進香團可能是至香火來源的祖廟謁祖進香，或是至信仰中心廟宇（而非分香關係下的祖廟）進香，甚或在今日的用法裡，到據稱有靈力的廟宇、或到彼此互動交往情誼濃厚的廟宇會香，一般人也稱為進香。此外，進香團神尊靈力的獲取與展現，未必都是連結到特定廟宇的香火，也可能在旅途之中發生。像是至某些具有特定象徵性的邊緣地點（林美容 2006: 281），或是在旅程中的特殊經歷具有超越性，被視為神尊靈力的顯化（呂玫鏗 2007: 83-86）。在旅程中的艱困與奇特經驗，展現出的靈力，被參與和見證奇特事蹟的香客親身經歷、形成進香旅程中的靈驗證詞，在信仰社群之間傳播，這種形式的靈力，是香客與神尊在進香旅途遭逢各類困難及非日常經驗時，共同生產出來。進香涉及的靈力生產，無論是上述哪一種形式都與移動相關，是移動到社區之外的特定空間（另一個廟宇或某些地點）以獲取象徵性力量，或是艱困的移動經驗具有的超越性意涵。不同廟宇團體的進香移動經驗不一，透過進香移動也有不同類型的靈力生產。

（二）靈力、移動能力與赴陸進香移動政治

進香涉及的靈力生產，又與廟宇團體的地位如何發生關聯？採取馬克思主義立場的 Sangren 指出，媽祖進香週期性地讓信仰社

群群聚並進行社會再生產，但也將社會力投射且神秘化為神明靈力（Sangren 2000 / 丁仁傑譯 2012: 136-139）。進香是一個同時建構並產生社會的儀式過程，藉由外在的超越性來真確化信仰社群的主體性。進香中的靈力則是將社群自身的社會力，異化地再現為超越性的力量，這樣的再現也掩蓋了權力（Sangren 2000 / 丁仁傑譯 2012: 81-114, 191-224）。丁仁傑（2013: 189-228）延續 Sangren 對進香作為社會再生產的儀式過程，以及社會力的異化等面向的理論架構，進一步探討進香如何使超越性持續的再生產以及在地化。丁仁傑指出靈力與社會力的關聯涉及超自然與人的互動，包含神明與社群的社會結盟（丁仁傑 2013: 158-170），透過進香，不僅神明補充或強化了靈力，圍繞著神明的信仰社群也得以展現其社會力（丁仁傑 2013: 194-198, 235-237）。社會力既包括廟宇團體內部團結力量，也包括不同廟宇團體之間交往互動建立的社會連結或競爭的動態。廟宇之間的地位差異，尤其是具有上下階序的香火系譜關係，是這樣的社會連結或競爭的象徵化。

雖然深受啟發，但我也認為在上述的論證中，社會力、靈力與廟宇地位之間的關係，仍有值得探究之處，尤其是在世俗世界中移動時的靈力生產、廟宇團體之間的地位差異，之間的關聯性。陳緯華（2008）、丁仁傑（2013）的相關研究，有助於我們注意到在靈力的社會建構過程中廟宇頭人的角色。就信眾而言，神明靈力的效驗必須在現實世界中展現出來，陳緯華（2008）指出，在信徒的理解中靈力包括兩個層面，一是靈感，即神明回應信徒的能力，二是權威，即神明處理事情的力量及權限的大小。在陳緯華的分析中，神明的權威連結到廟宇地位的差異，但未必涉及香火系譜關係：每一尊神明的靈力有興衰動態，且靈力大小的判準具有社會性與公共性，因此，某一尊神明的靈力，以及祭祀該尊神明的廟宇地位之變化，涉及廟宇主事者的能力，將世俗的社會資源，以「婉釋」的方式轉換為「熱鬧」來生產靈力（陳緯華 2008）。丁仁傑則指出世俗資源與廟宇主事者的能力，透過「交互對等性邏輯」轉化為信徒認知中的神明靈力，並概念

化為「做靈驗」：廟宇主事者創造出各種管道，讓信眾感受到神明對人的協助，與其對等的，則是人們對神明的各類回饋，像是慶典參與者的規模與熱鬧程度，來證成神明靈力（丁仁傑 2013: 162-172）。

延續上述分析，我們可以提問：是否具有企圖心的廟宇頭人，就可以運用世俗資源來生產靈力？越有世俗資源的廟宇，越可能生產出更大的靈力，越可以拉開與其他廟宇間的地位差異？顯然，上述的分析仍欠缺考量廟宇頭人行動涉及的力量關係。若以本文考察的主題來說，首先，廟宇的地位往往是世俗世界中的社會力投射在信仰社群的認知中，而世俗世界中社會力的展現，有多種形式，其中之一是穿越多種力量交織的空間的進香移動能力。其次，廟宇頭人要在世俗世界中朝向特定目標展開行動時，無可避免的會受到其他各種力量的牽引或阻抗。尤其在赴陸進香時，不僅需要運輸工具輔助以跨越山川海峽，也必須穿越主權領土的權力空間，移動的信仰社群會遭逢多種力量，包括跨越地理障礙時涉及的運輸規範，以及現代國家的國界管制等力量，甚至是宗教治理的力量。因而，絕非僅靠廟宇頭人的意志，以及運用所擁有的資源，就可推動赴陸進香。廟宇頭人的行動，必須因應甚至運用在兩岸關係脈絡下的權力地形中的某些力量，才可能使赴陸移動滑順前行。再者，移動中的信仰社群與各類力量的遭逢，可能削弱亦可能重塑該信仰社群的移動能力。採取 Sangren 的分析架構，本文認為在力量關係下廟宇團體的赴陸進香移動能力，被異化性地再現為神尊靈力。

至此，我們可以回答本文稍早的提問：台灣媽祖信仰社群赴陸進香，具有差異化且足以影響其地位的影響因素為何？我的主張是移動經驗與移動能力。那麼，差異化的赴陸進香移動經驗與移動能力，如何成為展示廟宇團體地位的指標，甚而證成廟宇神尊之靈力？就此提問，本文採取移動研究的理論框架與概念作為分析的視角與工具。

移動研究此一領域，形成於 2000 年起 John Urry 與相關學者的倡議和努力（Urry 2000; Sheller and Urry 2006）。權力是此領域的核心議題之一（Sheller and Urry 2006; Hannam et al. 2006; Jensen and

Richardson 2007)，其中，Tim Cresswell（2010）以「移動政治」（politics of mobility）來概念化這些圍繞著移動而呈現的權力關係與不平等。Cresswell 使用「政治」一詞，指涉「生產與分配權力時涉及的社會關係。……社會關係當然是複雜且多樣的，包括階級關係、性別關係、族群關係、國族間的關係、宗教群體之間的關係，以及其他樣貌的群體認同之間的關係」（Cresswell 2010: 21），而移動政治則是探討這些涉及權力之生產與分配的社會關係和移動之間的關聯性。延續 Cresswell，Peter Adey 指出移動政治涉及不同的分析層面，包括：移動與政治過程相互形塑、移動相關的爭議與審議等政治能力、移動生產了社會不平等、移動形塑的生命機會樣貌（Adey 2017: 106-107）。本文關注赴陸進香移動經驗，主要涉及 Adey 提出的分析層面其一：移動經驗的差異與社會地位不平等，之間如何發生關聯。³

移動研究已提出一些議題與概念工具，探究移動經驗差異和社會地位不平等的關聯。移動經驗的差異，可從可及（access）、速度等現象來切入。可及涉及兩個面向：首先，交通工具或是公共運輸資源的可及性，並非均等分布，因而某些人比另一些人更不便於移動。其次，不便於移動往往意味著更難以到達工作、學習、健康照護或其他具有社會意涵的活動之所在（Urry 2007: 190-194）。階級、種族、性別、年齡、肢體障礙，甚至是政治參與能力等社會因素，造成人們移動至特定空間以取得資源或進行社會參與的難易程度不一，進而影響了人群之間的優劣勢關係，甚至再生產了人群間的階序

3 Adey（2017: 106-107）指出可從四個層面來探究移動政治：第一，移動被政治過程所形塑，也形塑了政治過程。第二，移動提供了政治關係的空間，其中人們對移動相關的爭論、審議、反對的能力，具有政治性。第三，移動並非平等一致地可及，可及性的差異既是社會關係的產物，也生產了不平等。第四，既然移動涉及權力的生產與分配，那麼，移動很可能形塑人們的生命機會。要探究兩岸宗教交流涉及的移動政治，可從這四點切入並聚焦於不同的議題，其分析可以包括但不限於下述的經驗層次：赴陸進香議題如何鑲嵌於兩岸政治動態中？推動宗教直航涉及的政治過程為何？赴陸進香以及邀請神尊來台巡遊引發的爭議呈現怎樣的政治動態？行動者的生命軌跡與機會樣貌，如何成為其參與或推動兩岸宗教交流的渴望與動力，又如何受到跨海峽政治經濟叢結所形塑？限於篇幅，本文在分析上僅聚焦於赴陸進香移動經驗，以此探討跨海峽移動中的廟宇主事者的能力、神尊靈力、廟宇地位，三者之間的關聯性。

(hierarchies)。

而速度上的差異，不僅涉及移動能力，也呈現出人群分類與階序。速度是相對的概念，速度具有社會性，相較於被滯留或是被迫快速移動，可以依移動者之預期速度進行移動，往往是自主性的象徵。無論是快速、遲緩或滯留，都涉及移動時遭逢的力量關係，因此也就與權力有關（Cresswell 2010: 21-23）。Cresswell 提出「摩擦」概念，幫助我們進一步分析速度涉及了移動時遭逢的力量關係（Cresswell 2014: 114）。在 Cresswell 的框架中，摩擦具有兩種意涵：首先，移動涉及許多制度性的安排，使某些移動平順快速、某些移動遲緩或滯礙（Cresswell 2014: 110）。以跨國移動為例，遭逢移民檢查與安全檢查的人與物，停滯在海關等國界檢查哨口（Cresswell 2010: 26），或是入境時公民與其他人群分流，讓有公民身分者可以電子快速通關（Cresswell 2014: 110），皆是國家在領土邊境上將其行政力量展現為移動的摩擦。就此，Cresswell 指出，摩擦這個概念指涉的不僅是物理學意義上使移動趨緩或停止的阻抗力量，而是「權力生產的一種工具，可以被有權者使用，減緩或者停止弱者的移動。……權力的實踐，往往關乎摩擦的管理，增加某些人事物移動的摩擦，並為某些消弭摩擦」（Cresswell 2014: 110 -111）。另外，摩擦可能成為弱者的武器，阻抗國家或其他權力形式的推進（Cresswell 2014: 111）。這兩種意涵下的摩擦，都是施力者與受力者之間的力量關係。

採取上述的分析架構與概念工具，本文分析不同廟宇團體赴陸進香移動經驗，其中涉及可及與摩擦等議題，如何生產了廟宇團體間的地位差異，以及被詮釋為神尊靈力。當然，跨越海峽移動的樣貌與兩岸政治密切相關，亦涉及運輸規範與兩岸人民交往等制度性安排。本文不從兩岸政治或制度關係切入，而分析可及與摩擦，目的在於希望從微觀層次來探究赴陸進香團之移動經驗涉及的「跨海峽進香移動政治」，我以這個概念來含括在特定的兩岸政治脈絡下，赴陸進香移動、社會差異與力量關係，三者間的關聯，以及這樣的關聯具有的權力意涵。在本文中，力量關係涉及廟宇團體的社會力，以及在赴陸進

香移動中遭逢的其他類型的力量，相互之間的關係。而本文中所謂的權力，則是各類力量施作與其總體輪廓所具有的社會和政治效果。不同的赴陸進香團之移動經驗與移動能力是本文的研究切入點。為了解釋赴陸進香、廟宇團體地位及靈力之間的關聯，本文將探究以下問題：一、從移動政治的角度來看，赴陸進香旅程的不確定性，性質為何？二、廟宇主事者在因應這些不確定性時，其行動會形成怎樣的力量關係？三、在怎樣的情境下，赴陸進香的移動經驗與移動能力的差異，會以廟宇神尊之靈力來解釋，並且形塑廟宇團體的地位？

三、研究設計與方法

本文以媽祖信仰赴陸進香為分析的對象，不擴及其他民間信仰或制度宗教的跨海峽移動，主要的考量是不同類型的信仰或宗教團體之跨海峽移動，涉及的宗教性及其與對岸交流所處的國家社會關係之脈絡，各有殊異。為了方便進行比較，本文僅分析媽祖信仰社群。此外，媽祖信仰赴陸進香的現象，已有豐碩的相關研究及文獻，也有助於我與這些既有發現和論點對話。

台灣的媽祖信仰團體樣貌多樣、數量繁多，本文以廟宇大小作為主要的變項，進行立意抽樣。首先，包括大甲鎮瀾宮等幾間全台知名的媽祖廟宇以廟誌或專書記載並詮釋赴陸進香的重大事件，不僅如此，學術界也多以這些事件進行研究。相較之下，區域型的廟宇、庄頭廟、家廟與私壇等的跨海峽進香移動經驗則被低度呈現和分析。因此，在研究設計上，我將信仰團體分為三類組織類型：大型廟宇、中型廟宇、小型廟宇，進行立意抽樣尋找受訪對象，分析不同類型的廟宇團體在主辦跨越海峽進香移動過程中，如何理解並克服各類制度性與非制度性摩擦。

廟宇大小是相當具象且直觀的形容方式。一般人往往會從廟宇外觀、活動規模、甚至是名聲，直觀地判斷出一間廟宇是否為大廟。若要進一步概念性地掌握這個直觀的理解，本文主張：信仰社群透過

具有物質性的宗教實作，例如蓋廟，展現動員資源達成特定目標的社會力，而廟宇大小正反映出這樣的社會力以物質形式呈現該信仰社群之資源多寡。簡言之，在本文的定義中，廟宇大小是各類世俗資源的總和。要進一步分類廟宇大小，本文受益於陳緯華（2012, 2017）的研究，其採用布迪厄式的分析方式，視民間信仰為存在著不同類型的資本（capital）配置的場域，並且探討場域外的力量（如國家文化治理）界定的資本形式，如何深刻地影響民間宗教場域（陳緯華 2012, 2017）。採取類似的取徑，本文從經濟資本、社會資本、象徵資本等三面向的資本組合，作為分類廟宇大小的變項。由於無法以量化方式精密估算，我將這幾種類型的資本視為名目變項，列為大中小三級。就經濟資本來說，某些廟宇組織有正式登記，可查詢其財產登記進行分級。由於廟產登記並不準確，而且許多廟宇組織或信仰團體並沒有財產登記，財力難以估算，往往會有資料缺失或不精準的情況。因此在經濟資本的向度上，會佐以廟宇建築群的大小、多寡與富麗程度，協助判斷並分級經濟資本規模。社會資本的面向則涉及廟宇的各類社會網絡，包括分香廟宇數目、是否在組織聯誼會列名為重要成員等。此外，在廟宇舉辦的重要儀式活動中，參與者及交陪團體是限縮於地方社區或是跨越特定地理區域？是否邀請地方或中央層級政治人物參與儀式？也是展現社會資本的指標。至於象徵資本部分，最主要的指標是廟宇的知名度。具有最大象徵資本的廟宇享有全國知名度，其次是未達到全國知名度但在媽祖信仰社群中有一定的名聲者，最後是僅被特定的信眾群體所認識的廟宇。此外，也參考該團體形塑形象與名聲的能力，例如是否編修並正式出版廟誌。

上述三類資本的變項，可取得的實證資料性質不一，我在分類時，只要有任兩類可以協助判斷其屬性，即據此將該團體分類。舉例來說，大甲鎮瀾宮具有全台知名度，一般民眾無論是否為媽祖信徒都知道有此廟宇，且根據 2021 年底廟方對外公布的資料，總資產為 18 億多元。在本文的分類中，即屬於大廟。某些媽祖廟是全鄉或全鎮的信仰中心，或是由數個庄社聯合共建的公廟，在該區域或是媽祖信仰

社群中有一定的知名度，但未能擴及區域之外的民眾或非媽祖信仰者，檢視其董事會或管理組織的名單，也沒有超越地方社會層級的政治人物或是企業家，在本文的分類中，即屬於中型廟宇。台灣各地的角頭廟、庄廟，以及民居中的私壇，在本文的分類中，即屬於小型廟宇或其他小型組織。當然，依此操作型定義，仍有許多媽祖廟宇無法分類，有可能是因為無法取得該廟宇任何兩類資本的相關資料，也有可能該廟宇處於分類的邊界，因此不易判斷。為了方便分析，我不選取這些無法判定類型的團體。

赴陸進香移動經驗之殊異，不僅分布於不同媽祖廟宇團體之間，也分布在不同的時期。從體制的角度來看，跨海峽移動的形式有一些重要的制度時間點，雖然在 1970 年代末即有部分人士以各種方式從台灣前往對岸，但當時台灣對中國採取三不政策，且在戒嚴狀態下限制兩岸人民往來，當時僅有少部分廟宇團體冒政治風險以及移動不確定性，赴陸進香。1987 年台灣解除戒嚴令，當年年底正式開放民眾赴中國返鄉探親。此時廟宇團體常以返鄉探親名義赴陸進香，雖然已經降低了政治風險，但移動遭逢的制度不確定性仍然存在。到了 1990 年代中期，離島發展以及兩岸政策變化下，推動離島與福建沿海「小三通」的呼聲逐漸提高，2000 年在《離島建設條例》下，開放試辦金門、馬祖、澎湖與中國部分口岸通航，並於次年正式實施金門等地有定點、定時的客運船班行駛至福建幾處港口。2008 年起馬英九總統任內積極推動兩岸交流，原先僅於春節行駛的兩岸包機直航於當年常態化，實施平日包機並擴大運行航路與班次，且亦於同年底實施兩岸客運及貨運海運直航，並開放更多跨海峽的海運航路。因此，本文將 1987 年底正式開放赴中國探親之後的跨海峽移動經驗，分為三個制度時間段落：1987 年底至 1999 年、2000 至 2007 年、2008 年迄今。

本文使用之研究方法為文獻分析及訪談，佐以部份的參與觀察。文獻來源包括媒體報導、廟宇誌書與出版、中國官方與半官方出版品，包括國台辦的《中國台灣網》、中華媽祖文化交流協會發行的

表 1 本文受訪者列表

組織	受訪人數 / 代號	組織類型	組團主辦赴陸進香活動之時間點			訪談時間
			1987 年底 至 1999 年	2000 至 2007 年	2008 年 迄今	
A	3人/A1, A2, A3	大型廟宇	v	v	v	2018/06/14 2020/11/02
B	1人/B1	大型廟宇	v	v	v	2020/09/12
C	3人/C1, C2, C3	大型廟宇	v		v	2021/09/01
D	1人/D1	中型廟宇	v	v	v	2019/04/03 2019/04/22
E	4人/E1, E2, E3, E4	中型廟宇			v	2020/11/05
F	1人/F1	中型廟宇			v	2022/07/11
G	2人/G1, G2	小型廟宇			v	2019/02/11 2021/04/17
H	1人/H1	小型廟宇		v	v	2021/10/16
I	4人/I1, I2, I3, I4	小型廟宇			v	2022/02/27
J	4人/J1, J2, J3, J4	小型廟宇			v	2022/03/05
K	1人/K1	旅行社	v	v	v	2018/06/14 2018/07/05
L	2人/L1, L2	旅行社	v	v	v	2020/11/05 2021/08/25

《中華媽祖》雜誌等。訪談對象則根據團體規模進行分類，再於不同類別中徵集個案接受訪談（見表 1）。由於台灣的媽祖廟宇團體眾多，我透過下述幾種方式找到合適的受訪者。首先是從《中國台灣網》以「媽祖」為關鍵字搜尋媽祖進香相關報導，整理出一批近年赴陸進香之廟宇名單。其次是我過去研究時曾收集一筆中國某媽祖廟自 1989 至 2017 年間接待台灣媽祖廟宇名單。彙整這兩筆名單後，先依時間與團體類型進行分類，之後按類別以電話或電郵約訪。媽祖赴陸進香團，許多是由一個以上的信仰團體共同組成一起出行，我只訪談該次進香活動主辦團體的主事者或核心工作人員，不訪談伴隨同行的

廟宇團體成員，因為主辦者是進香移動進行細部規劃與事務安排並且對突發情況做出因應的決策者，是評估並涉入赴陸進香移動政治的行動者。此外，台灣的媽祖廟宇團體有組成幾個大型的聯誼組織，是媽祖信仰社群網絡的制度化。為了避免過度呈現特定聯誼組織成員的赴陸進香移動經驗，在選擇受訪對象時，我特別留意涵蓋不同的媽祖聯誼組織成員，兼具某些不屬於任何既有聯誼組織的廟宇團體。我也訪談了承接辦理赴陸進香團的旅行社業者，透過他們的實作知識來了解跨海峽移動相關制度程序之歷時變化，以及進香移動之相關安排。我於 2014 年、2019 年參加某受訪對象組織的赴陸進香團，這兩次的進香體驗與觀察，有助於形成之後的訪談問題。本文的核心關懷之一，是進香移動經驗的差異如何與神尊靈力、廟宇團體地位，發生詮釋性的關聯？或有讀者會質疑：進香團主事者與核心工作人員的說法，能否表示信仰社群也有相同的理解？關於這一點，本文的受訪者具有雙重身分，他們既是廟宇團體主事者及工作人員，也是信仰社群之成員。我在訪談時，不僅請教其對自身廟宇團體所主辦的赴陸進香移動經驗，也會請他們分享如何看待其他廟宇主辦的赴陸進香，並且對彼此之間移動經驗差異做出詮釋；此外，許多受訪者曾以一般團員的身分參與過其他廟宇主辦的赴陸進香甚至不止一次，訪談時也請他們描述參與其他廟宇進香團的經驗。若訪談時廟宇團體受訪者提出詮釋性理解，我會以其他受訪者（作為信仰社群成員）的訪談，進行交叉比對檢證，僅分析其中有一定程度重合的部分。

四、赴陸進香的移動政治

（一）聖地可及性

相較於其他形式的移動，朝聖是朝向聖地的移動，來自不同地點的人群匯聚於聖地，此處不僅是朝聖移動在空間上的中心，亦是情感、文化、人群與物件等流動的中心（Bajc et al. 2007）。作為朝聖移動的中心，聖地的神聖超越性有其時間面向：朝聖涉及的超越力量

並非均質地分布在世俗時間中，在某些特定的時間點，聖地的中心意涵更為強烈，因此會更吸引大規模的朝聖者前往。因而，朝聖是在具有宗教想像的時間性 / 空間性中進行的移動。在宗教朝聖的現象上，可及性涉及朝聖者前往特定地點獲得象徵資源的難易程度。從朝聖的角度思考媽祖赴陸進香的聖地，我注意到：各個組團廟宇之香火來源，其實未必來自湄洲媽祖祖廟。以本文受訪對象來說：ABCDF 宣稱他們的開基媽祖來自湄洲；E 並不確定其香火來源；H 與 I 建立廟宇和團體時，是由台灣廟宇分靈，G 與 J 的媽祖甚至來自中國其他地區。但是這些廟宇都到湄洲媽祖祖廟進香。在我的訪談中，旅行社業者也指出，台灣媽祖廟宇赴陸進香團的必備行程之一，即是湄洲島。⁴ 因此，本節分析作為媽祖進香聖地的湄洲島的可及性。

台灣媽祖信仰社群至湄洲進香，一部分的原因是廟宇香火來自湄洲。這些廟宇及信眾對香火來源與開基過程之敘事，是該廟信仰社群成員的移民集體記憶之一部分。然而，目前湄洲島成為台灣媽祖廟宇赴陸進香行程必然造訪之處，無論香火來源是否來自湄洲。造成此現象的主要因素之一，是近年來中國官方與湄洲媽祖祖廟共同構築了湄洲媽祖在神聖超越性上的壟斷地位。雖然在莆田地區過去曾有其他廟宇與湄洲媽祖祖廟競爭聖地的象徵地位，例如在媽祖出生地的議題上就引發不同廟宇間的爭執，企圖搶奪媽祖出生地具有的正統象徵（古明君、洪瑩發 2017: 309-310），但在政府支持下，湄洲媽祖祖廟獨占了正統象徵，成為媽祖信仰神聖超越性的主要中心。中國政府在 2008 至 2009 年向聯合國教科文組織提出申報媽祖信仰民俗為人類非物質文化遺產，申請文件中描述：媽祖信仰民俗此一非物質文化遺產的核心地區是福建莆田的湄洲島，影響地區包括台灣。申報工作小組的組長，湄洲島國家旅遊度假區管理委員會（以下簡稱湄洲島管委會）主任暨黨工委副書記，在受訪時提到，遺產申報成功「明確了湄洲島是媽祖文化的發源地，強化了湄洲島作為世界媽祖文化中心的地

4 受訪者 L1，訪談時間 2021/08/25。

位」(陳生 2010)。

對台灣的媽祖信仰社群來說，湄洲島的可及性有歷時性的變化。在 1980 年代，不僅路程遙遠，且由於政治因素兩岸長期阻隔帶來的陌生感，往湄洲移動遭逢的摩擦非常大。台灣廟宇頭人提到，在 1981 年他從香港想去湄洲祖廟，無論是入境通行證申請、海運與行車交通運輸安排，甚至已到達當地但要安排坐船登湄洲島，都充滿不確定性以及困難不便(蔡輔雄 2012)。1980 年代中國媽祖信仰的復甦，有來自台灣信仰社群的支持(Dean 1998: 263-266；古明君、洪瑩發 2017: 302-311；鄭振滿 2010: 129-130)，湄洲媽祖祖廟在 1970 年代末開始重建，1980 年代恢復祭典儀式，當時的祖廟頭人意識到台灣人來進香具有的象徵性，有助於爭取政府政策支持或者資源挹注，積極邀請台灣廟宇赴中國進香交流(Ku 2021)。1987 年，湄洲媽祖祖廟舉辦媽祖昇天千年祭活動，在市級對台辦公室的協助下，對台灣的媽祖廟宇發邀請書(古明君、洪瑩發 2017: 304-306)，且根據《中華媽祖雜誌》的報導，當時亦有省級台辦主任偕同市政協委員，直接與台灣的廟宇頭人於香港會面，邀請參與該活動(蔡輔雄 2012)。在 1970 年代末到 1980 年代，湄洲媽祖祖廟並沒有能力降低台灣媽祖廟宇團體跨海峽移動時遭逢的制度摩擦。直到大甲鎮瀾宮在 1987 年接受邀請，以赴湄洲進香的名義參與該次活動，讓宗教交流浮上兩岸政治議程。此後，省級與中央統戰部門逐漸注意到媽祖信仰是對台工作戰略高地(Ku 2021)，積極協助台灣媽祖赴陸進香團。雖然如此，當時赴陸的進香移動仍存在各類摩擦，多位受訪者第一次去湄洲進香都不是自行組團前往，而是參加已經成功去過湄洲進香的廟宇所組織的進香團，像是參加大甲鎮瀾宮在 1987 年之後連續舉辦的大型進香團。

去湄洲進香的可及性議題上，赴陸進香先行者的優勢大約持續了數年。但是伴隨著越來越多廟宇團體都有赴陸進香經驗之後，加上後續小三通與直航等交通運輸制度安排，且中國政府統戰部門積極運用媽祖進香動員台灣廟宇團體(古明君、洪瑩發 2017: 315-316)，並於

2010年批准湄洲島為海峽兩岸交流基地，⁵ 挹注政府資源來建設湄洲島，促進兩岸的媽祖信仰社群交流，至此，廟宇團體之間移動能力差異，已經不全然是先行者與後進者之間移動經驗的落差。近年來，聖地的可及性，在中國官方的安排下，以另一種方式分殊化廟宇團體的進香移動經驗。從宗教神聖性的角度來探究，會發現聖地具有的神聖性隨宗教時間變化。因此，聖地可及性必須納入宗教時間的考量。對民間信仰來說，某些特定日子（如神明的生日、成道日、忌日等），是神明進入世俗凡間或者由凡轉聖的時間標記，具有更強的宗教象徵意涵，信仰社群舉辦祭典或特定的儀式活動，週期性地標注這些神聖時間點，並投注集體情感。媽祖信仰社群也不例外。雖然赴陸媽祖進香，平日也有成團，但在媽祖生辰日（農曆三月廿三日）與升天日（農曆九月九日），有大規模的赴湄洲媽祖祖廟進香活動。近年間中國媽祖信仰復甦，擬獨占正統象徵地位的湄洲媽祖祖廟更擴大舉辦一年兩次的媽祖祭典活動（Ku 2021）。能否在媽祖祭典當天登上湄洲島參與大型祭典，成為台灣媽祖赴陸進香團的移動能力之重要展現。

中國的廟宇和宗教聖地，往往是特定權力支配下的飛地，可及性受到特定的權力集團及其守門人掌控，湄洲島尤是。湄洲島的管理機構是湄洲島管委會。要登湄洲島，必須從莆田的文甲碼頭搭乘渡輪。港務及渡輪船務，由莆田市忠湄輪渡有限責任公司獨攬，是湄洲島管委會旗下的莆田市湄洲島旅遊建設集團的子公司。⁶ 因此，進出湄洲島的公共運輸或是旅遊服務，基本上都由湄洲島管委會掌握與調控。湄洲媽祖祖廟董事會和湄洲島景區管理處，更合室辦公，以便於協調工作（周金琰 2012）。祖廟董事會中有席次保留給湄洲島管委會，

5 〈湄洲媽祖祖廟〉（中國台灣網，2021），http://www.taiwan.cn/xwzx/zxzt/zhuanti111/jjdxl/jjdxl/fjjd/mzmzzm/jdjj/202109/t20210928_12381379.htm，取用日期：2022年6月27日。

6 〈湄洲島渡輪公司簡介〉，<https://www.ptzml.com/html/web/gongsigaikuang/gongsijianjie/index.html>，取用日期：2022年3月21日。〈湄洲島旅遊建設集團 莆田市忠湄輪渡有限責任公司概況〉，<http://www.mzdljtt.com/zh/aboutus/category/ldjj>，取用日期：2022年3月21日。
〈湄洲島旅遊建設集團 首頁〉，<http://www.mzdljtt.com/zh>，取用日期：2022年3月21日。

使廟務管理可以與基層行政保持一致（古明君、洪瑩發 2017: 306-308）。當有大規模台灣進香團前來進香時，祖廟可以安排在文甲碼頭增開船班甚或另行安排包船形式的渡輪，方便台灣進香團登島。⁷相較之下，小型的進香團往往是自行上網或是到碼頭售票口購票。此外，舉辦大型祭典儀式的日子，因前往湄洲島的人數大增，登島有一定的管制，⁸因此，在祭典儀式當天登島，是移動管制創造的珍稀資源，只有某些廟宇組織的大型進香團，收到邀請函參與媽祖祭典儀式，才會受到協助確保可以登島。聖地可及性是稀缺的象徵資源，赴陸進香的廟宇團體於是可透過對此象徵資源的競爭與占有，對信眾展示自己與其他廟宇團體的高下差別。

2009 年之後，中國政府安排在媽祖生辰日當週舉辦海峽論壇，論壇活動之一即是「媽祖文化活動週」，以此邀請台灣廟宇組織以進香名義帶團參與並出席論壇。古明君、洪瑩發（2017: 315-316）的研究稱其為「進香動員」，是將媽祖信徒進香活動轉化為帶有宣傳目的或政治效果的活動。省級與市級的台辦會協助安排此類「進香動員」的旅運、通關、甚至飯店住宿，讓參與活動的大型進香團之移動可能遭逢的摩擦減至最小。相較之下，在這段期間，如果不是參加知名大廟組織的進香團，本身也沒有受邀參加海峽論壇的「媽祖文化活動週」，廟宇團體無可避免地會遭逢旅運摩擦，包括訂不到船票或旅館，因此往往避開在此時去湄洲進香。官方舉辦的湄洲島大型活動中的旅運安排與接待，等於為某些台灣廟宇團體減低旅運摩擦，也創造了廟宇之間的地位差異。由於聖地可及性對信眾具有重要的意義，在可及性稀缺的情況下，在特定時間能登島或是在島上順利辦理特定儀式，形成了具有階序意味的地位，不僅在進香過程中展示在參與者面前，甚至於返台之後仍可持續在信仰社群之間口耳相傳，進入信仰社群的公共認知。

7 受訪者 K1，訪談時間 2018/07/05。

8 受訪者 L1，訪談時間 2021/08/25。

登島經驗的差異化，尤其是在特定宗教節日時，說明了聖地可及性並非均等分布在台灣進香團之間。值得指出的是，並非只有具有資源的大廟才有辦法在特定宗教節日時登島。過往，有能力組織大型聯誼會並動員其他廟宇的知名大廟，受到中國政府的重視，是進香動員的主要對象。近年中國對台工作在民間信仰交流部分，不侷限於以大型廟宇及聯誼會為對口的模式，而是企圖接觸更多地方和村落層級的廟宇，尤其 2017 年之後中國對台工作側重青年一代、基層一線，有更多中小型的廟宇收到進香動員的邀請函。不同廟宇在聖地可及性上的差異，雖然可能與廟宇團體自身資源多寡有關，但更大程度上，是受制於當地政府對媽祖信仰之治理目標。

（二）進香移動的摩擦

赴陸進香與一般去中國的旅行團，不同之處為何？受訪者認為：「就是金身（台語，意指神像）有去……稍微複雜一點點的，除了金身之外會帶（香）爐。」⁹「如果連金身都沒有去，那只是去玩，去交流，不是進香。」¹⁰神像是精神力量的具身化（embodiment）（林瑋嬪 2020：29-62），也是進香旅程中集體情感投射的擬人化物質具身，往往被視為進香團中最核心的成員，而香爐 / 香擔是移動與護衛香火靈力的承載物。在進香移動中，神像和香爐的搬運與安放受到特別關注，信眾相信這樣才能保護神明或香火的靈力，以免因為世俗旅程的顛簸，甚或因為穿越空間擾動其他的超自然力量，致使進香團中的神聖之物的靈力離散，例如神明離開神像、¹¹或是香火被劫。¹²除了神像與香爐之外，赴陸進香團還可能攜帶各類神聖物品，例如鑾

9 受訪者 L1，訪談時間 2021/08/25。

10 受訪者 I1，訪談時間 2022/02/27。

11 受訪者 I1，訪談時間 2022/02/27。

12 受訪者 I2，訪談時間 2022/02/27。

轎、¹³ 香金、¹⁴ 令旗，¹⁵ 甚至因為隨團的其他交陪團體有武乩乩童，還需攜帶五寶等法器。¹⁶ 赴陸進香時，信眾與上述這些各自具有不同象徵意涵與宗教功能的神聖物品都在進行移動。這些諸多的聖物，不僅是象徵性的存有，亦是具有體積與重量、要運用力量才能使其移動、穿越空間時會遭逢障礙的物質。赴陸進香中，信眾與聖物的移動受到跨境運輸規範、安檢、出入海關規管，以及在中國境內移動時各種管理。這些制度性的力量，可能減緩甚至阻礙進香移動，本文的分析中皆視其為摩擦。

赴陸進香的跨海峽移動會遭逢各類摩擦，其中之一是飛航、海運等運輸技術物的旅運規範。以最核心的聖物神像為例，航空公司根據機艙空間的限制，將神像依尺寸歸類為不同類型的行李，並且要求在航行中放置入壓克力盒子中，作為手提行李放置在座椅下方或是上方置物箱，或是作為占艙行李放置在加購的機艙座位上。¹⁷ 即便如此，有進香團包機出行，並且與航空公司協商後讓媽祖神像不裝箱直接放置在座位上，¹⁸ 甚至可以拆下機艙座椅，將鑾轎直接運上飛機，¹⁹ 顯然，航運規範並非僵硬不變的硬性規定，仍存在協商的空間。在飛機上媽祖神像是裝入壓克力盒放入置物箱，還是坐在頭等艙座椅上，涉及進香團主辦廟宇的財力，以及主事者與制度打交道的能力，結果則是進香團的核心精神成員—媽祖神尊，在世俗世界中被對待方式之高

13 受訪者 A2，訪談時間 2018/06/14。受訪者 B1，訪談時間 2020/09/12。受訪者 C1，訪談時間 2021/09/01。受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。受訪者 E1，訪談時間 2020/11/05。受訪者 F1，訪談時間 2022/07/11。

14 受訪者 A2，訪談時間 2018/06/14。受訪者 J1，訪談時間 2022/03/05。

15 受訪者 A2，訪談時間 2018/06/14。受訪者 B1，訪談時間 2020/09/12。受訪者 C1，訪談時間 2021/09/01。受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。受訪者 E1，訪談時間 2020/11/05。受訪者 F1，訪談時間 2022/07/11。受訪者 G1，訪談時間 2021/04/17。受訪者 I2，訪談時間 2022/02/27。受訪者 J2，訪談時間 2022/03/05

16 受訪者 E1，訪談時間 2020/11/05。

17 受訪者 A2，訪談時間 2018/06/14。受訪者 L1，訪談時間 2021/08/25。目前進香團攜帶神像的飛航規範，可參見《2022 中國大陸旅行實用手冊（第 14 版）》（財團法人海峽交流基金會），<https://www.sef.org.tw/eBook/CHeBook/index.html>，取用日期：2022 年 3 月 21 日。

18 受訪者 A2，訪談時間 2018/06/14。受訪者 B1，訪談時間 2020/09/12。受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。

19 受訪者 K1，訪談時間 2018/07/05。

下差異。尤其是某些廟宇的媽祖坐飛機時得到的尊榮對待，不只進香團參與成員當場目睹，還可能透過主辦方的紀錄與宣傳，向其他的廟宇團體以及一般信眾展示，成為宗教場域中公共認知的一部分。

除了飛航海運等旅運規範之外，赴陸進香團必然會遭逢的制度，還包括海關與安全檢查（以下簡稱安檢）。要避免進香團中的聖物被海關扣押或者通不過安檢，多數的受訪者是委託旅行社及報關行實際執行報關通關事務。雖然旅行社或報關行基本上掌握相關的實作知識與能力，還是可能出現預期之外的情況。某個中型廟宇組織赴陸進香時，進香團中的友宮有武乩隨行，需要攜帶「乩身的法器，就是我們俗稱的五寶，七星劍、銅棍、鯊魚劍、月斧、刺球五樣法器……（這些法器實際上也）是利器兵器，通關困難。」²⁰ 承辦該次進香團業務的旅行社人員表示，一般來說旅行社大約在出發兩星期前進行海關送件，就來得及完成報關，但是該團攜帶五寶入境，所以有很多波折：「（五寶）被看成是危險物品，要申報，到最後我們要和大陸公安局打交道……（問：要到哪個等級？）省級的公安局。要公安局行文說（五寶）這是我們宗教交流使用的法器，不算危險物品或者是武器……。我們四處拜託人家去處理五寶的問題，透過多少關係。一直拜託拜託，一直到出發前一天才拿到公文。」²¹ 此外，受訪者也提到，中國海關存在著制度不確定性的灰色空間，所以，如果通關遇上困難，不僅要找到對的人去交涉，且要在制度的時間差範圍內進行。當我問到卡海關的東西要怎麼拿出來？受訪者解釋：「如果他有造冊就不行了，如果在造冊之前，正好不小心有認識他們的某某隊長之類的，他會跟你講先不要造冊，他先去看看有沒有危險性。……但造了冊就沒辦法。不是聽說某某廟（知名大廟）還有一尊（珍稀木材的神像），還在廈門（海關）。七八年拿不回來了，就卡在那邊了。」²²

至於安檢，多數受訪者在購買機票船票時，會告訴航空公司或船

20 受訪者 L2，訪談時間 2021/08/25。

21 受訪者 L2，訪談時間 2021/08/25。

22 受訪者 L1，訪談時間 2021/08/25。

公司是進香團，有攜帶神像香爐等聖物，需要時也會向航警局或港務局提出申請，因此在出關安檢時，是由某一位成員捧著神像，安檢人員用棒狀的掃描器前後揮動掃過成員及神像，即可通過安檢並進入等候區準備搭船搭機。²³ 某些受訪者甚至會申請禮遇通關，不僅讓神像以及捧著神像的人員優先通關，²⁴ 甚至「用肉眼看，就直接進去」。²⁵ 或有轎轎登機登船時，也另走一個通關通道，抬轎的人需要過全身安檢儀，但轎轎僅用「掃描棒象徵性地掃一掃」。²⁶ 但這並不是所有赴陸進香團的移動經驗。某位受訪者主辦的赴陸進香團，由於未於事先提出申請，在出境安檢時，是將媽祖神像放置在透明壓克力箱裡，夾雜在一般旅客的隨身行李中，被輸送帶推進安檢 X 光儀。進香團成員則是和神像分開，和一般旅客一起排隊通過金屬感應門，過棒狀掃描，之後再趕快去另一端，從輸送帶上取回完成安檢的媽祖神像。²⁷ 這個個案中，在與安檢制度交會的時刻，媽祖神像只是一件隨身行李。這位受訪者本身也參加過其他廟宇舉辦的赴陸進香團，當我請他比較自己組織的進香團和他參加過的其他進香團，在過安檢的經驗時，他說：「我們不能和某某廟相比啦……他們（進香）團（規模）大，五六百人，都有先去申請（交涉安檢），我（是）小間（小廟）照規矩來。」²⁸ 在這位受訪者的主觀認知中，安檢和通關時的待遇差別、廟宇地位、廟宇大小，三者被劃上等號。由於遭逢制度摩擦時的經驗差異，在信仰社群認知中成為廟宇地位高下的指標，因此，具有一定地位與名聲的廟宇，在赴陸進香時會特別重視行程中具有象徵意涵的移動安排，尤其是涉及神像等重要聖物在旅運中的安置和對待。

那麼，只要有赴陸進香移動經驗的廟宇，就知道該如何辦理相

23 受訪者 A2，訪談時間 2018/06/14。受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。受訪者 E1，訪談時間 2020/11/05。受訪者 G2，訪談時間 2021/04/17。受訪者 I2，訪談時間 2022/02/27。

24 受訪者 A2，訪談時間 2018/06/14。受訪者 B1，訪談時間 2020/09/12。

25 受訪者 C1，訪談時間 2021/09/01。

26 受訪者 A3，訪談時間 2018/06/14。

27 受訪者 J1，訪談時間 2022/03/05。

28 受訪者 J1，訪談時間 2022/03/05。

關事宜，避免發生聖物沒有被適切對待甚至無法移動的窘境嗎？即便是辦理赴陸進香團業務經驗豐富的旅行社也指出，跨越海峽的人與物的移動，規範多重且複雜，而且在制度上並不穩定。「比較麻煩的是，有時候……好像就很容易就過得去……有時候規定好像就變嚴格了。」²⁹ 人與物穿越國境，遭逢國家主權力量對移動的規管，一般情況有制度可循，也就是國家的邊境行政制度力量，對跨國界移動產生摩擦。但就赴陸進香團來看，跨海峽移動的制度多重、複雜、不穩定且存在許多灰色地帶，以至於往往出現許多無法事前規劃的突發障礙，不同於一般狀態下跨國移動所遭逢的制度摩擦。此外，赴陸進香不僅跨越兩岸的政治疆界，會遭逢運輸、通關、安檢等制度性摩擦，在中國境內移動涉及中國政府的宗教治理甚至交通運輸規管，也對進香移動帶來摩擦。例如：抵達旅館或次日啟程時，可否安排相關儀式並且放鞭炮？進香團若搭乘長途動車，聖物可否不經安檢直接進站？當地可否安排交通管制以利進香團移動？行經高速公路收費站是否必須逐車繳費？這些種種，都有可能影響進香移動。

跨海峽移動時國境規管的制度不穩定，加上對岸的宗教管理不同於台灣，這些都使得赴陸進香「不好安排」³⁰ 或常常會發生「意想不到的事」。³¹ 赴陸進香移動過程中多重且複雜的力量作用下，進香移動的窒礙或順滑，有時存在某些未知或隱蔽的因素，超越一般人可預料與掌握。這也使得赴陸進香的不確定性與阻礙，增添了神祕的性質，克服這些不確定與阻礙的某些移動經驗，被視為廟宇神尊之靈力顯化於世俗世界的證據。首先，某些未能預料或難以用既有模式來化解的摩擦阻力，往往被視之為未知的力量，而這些摩擦的消滅排除，則被廟宇主事者詮釋並被信眾認知為「神奇」、³² 「媽祖很靈驗／靈感」。³³ 訪談中這些靈力顯化的事例，有幾類模式：第一，進香移動

29 受訪者 L1，訪談時間 2021/08/25。

30 受訪者 H1，訪談時間 2021/10/16。

31 受訪者 G1，訪談時間 2021/04/17。

32 受訪者 E2，訪談時間 2020/11/05。受訪者 K1，訪談時間 2018/07/05。

33 受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。受訪者 F1，訪談時間 2022/07/11。受訪者 G1，訪

中遭逢大自然力量，包括起大霧下大雨³⁴受潮汐影響³⁵等因素，造成交通運輸不便或是祭典儀式受影響，這些自然現象往往被詮釋為超自然場域的力量。這樣的認知框架不限於赴陸進香，信徒在台灣島內進香時，也常有此類敘事。第二，與旅運規範相關的制度力量影響了進香團跨越空間移動，包括洽談包機包船、³⁶解決報關與通關問題等。³⁷第三，進香移動途中涉及當地的宗教管理，包括放鞭炮、³⁸到了當地的巡遊如何安排、³⁹儀式活動時間太晚引發當地居民報警⁴⁰等議題。第二類與第三類的事件中，往往是由於進香團主事者找到特定的中介者協力、甚或是向當地正式力量借力解決問題，在下一節中會更具體說明並分析協力與借力。但若是解決困難、克服阻礙的具體機制說不清楚，甚至無法明說時，主事者偏好以神蹟敘事來表述，讓機制與過程隱蔽在神尊靈力的神秘解釋之下，像是「媽祖指引貴人的方向」、⁴¹「媽祖自己找人來做這些事」、⁴²「冥冥之中，到底是人決定的還是神決定的，我沒有辦法分辨。」⁴³這些說法不僅有隱蔽的效果，同時亦可作為神尊靈力顯化的神奇事蹟，在進香團員及媽祖信仰社群之間口耳相傳。由於赴陸進香移動的不確定性，且其中有許多減低摩擦增強可及性的操作過程，不願為外人所知，因此，赴陸進香移動中往往生產了許多靈力敘事。

除此之外，在赴陸進香移動中，主事者也偏好用世俗的政治權力位階來證成廟宇的地位及神尊的靈力。赴陸進香團在對岸接受的接待規格，無法全然依循宗教場域的邏輯來判斷，像是對方廟宇是否派陣頭來接駕，或是舉辦儀式的隆重程度。所謂的接待規格，往往意指動

談時間 2021/04/17。

34 受訪者 J2 及 J3，訪談時間 2022/03/05。受訪者 K1，訪談時間 2018/07/05。

35 受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。受訪者 K1，訪談時間 2018/07/05。

36 受訪者 A3，訪談時間 2018/06/14。受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。

37 受訪者 C1，訪談時間 2021/09/01。受訪者 E2，訪談時間 2020/11/05。

38 受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。

39 受訪者 E1，訪談時間 2020/11/05。

40 受訪者 E1，訪談時間 2020/11/05。

41 受訪者 C1，訪談時間 2021/09/01。

42 受訪者 A3，訪談時間 2018/06/14。

43 受訪者 K1，訪談時間 2018/07/05。

員哪一層級的正式政治力量，來消滅或化解進香移動中遭逢的摩擦。例如某個受訪者先提到早期赴陸進香的困難，許多過程「媽祖冥冥中有安排……（交通路線無法確定的問題）擲筊請示媽祖，祂說就去，沒問題，真的很玄」，⁴⁴ 受訪者非常得意地說，去了大陸之後他們進香車隊：「第一台就是公安開路，第二台就是國台辦陪同……（某些地方）車子不能進去，就跟國台辦講，他電話聯絡馬上就可以開進去，都沒有關係……。」⁴⁵ 在這樣的認知框架下，對岸接待部門的政治層級、進香廟宇團體的地位和神尊靈力，在雙重轉化中聯繫起來。首先，對岸接待時涉及的政治層級，反映出正式部門對進香廟宇團體地位的肯認。其次，在廟宇頭人的靈力敘事中，能得到越高政治層級的正式力量給予協助，似乎也意味著廟宇神尊靈力越高。值得注意的是，大廟未必就能接受到更高政治層級的接待。在某些情境下，小廟也會被提升接待層級。接待的政治層級涉及各類因素，並非廟宇頭人可以完全掌握。某個大型廟宇希望安排的進香活動複雜度極高，以至於「對方（廟宇）跟我們講，很多事情這一次只有中央可以處理，神已經搞不定了」。⁴⁶ 接待時的政治層級，往往受制於對岸的對台政策框架，以及負責接待部門的對台工作議程。

（三）赴陸進香團主事者的行動策略

面對上述的可及性與摩擦等議題，赴陸進香團主事者，如何在力量關係下推動進香移動？他們的行動策略又彰顯了怎樣的移動政治？

1. 尋求中介者協力或向正式力量借力

在不同的制度時間段落，赴陸進香移動遭逢的摩擦總量與樣貌不同，也有不同的可及性議題。在兩岸開放交流初期，對多數的台灣廟宇團體來說，要怎麼去湄洲島，旅途上如何解決吃、住、行，到了

44 受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。

45 受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。

46 受訪者 K1，訪談時間 2018/07/05。

當地後如何安排朝拜與相關儀式等等，都充滿不確定性。本文受訪的赴陸進香先行者，從歷年來多次進香中逐漸發展出一些與當地廟宇或是官方的互動模式來降低摩擦，讓進香移動不至於遲滯，並確保可及性。像是請台辦協助帶路或代為安排車船前往特定廟宇，或是發展出與當地信仰社群頭人的信任和協作關係後，在當地鋪路方便前往廟宇、或是在當地廟宇的土地上建自己的香客樓以解決住宿問題。到了小三通及直航時期，赴陸進香雖已經有前例可循，且中國官方也逐漸認知到台灣媽祖團體赴陸進香具有的兩岸政治意涵，但仍然存在各種摩擦，可能減緩進香團的移動速度甚或使其停滯。有些摩擦未必涉及政府與兩岸政治，例如鑾轎登機、在旅程中神尊的駐駕安排等等。有些則需要政府來協調安排，例如直航航線、當地交通管制等。用受訪者的話來說，這些都是要去「喬」⁴⁷的事，往往被赴陸進香團主辦者簡單且去政治化地描述為「為媽祖辦事」。⁴⁸ 這樣的框架中，世俗事務被視之為敬神之舉，隱蔽了這些事務所涉及的不同制度，甚至是與對岸政府打交道的過程。

對於更後期才開始主辦赴陸進香團的後進者來說，雖然可以參加其他廟宇的進香團，但仍會有自己主辦的原因與動力，例如標舉以該廟為主體的移動經驗（組織自己的信眾與交陪團體，以該廟宇名義與對岸媽祖信仰社群交流），並證成神尊靈力以及主事者的決心與能力。所以，廟宇會因建醮、⁴⁹ 新的主委或總幹事上任，⁵⁰ 或是在媽祖信仰社群之間逐漸受到重視等原因，⁵¹ 組織自己的赴陸進香團，雖然在受訪時總是以「媽祖交代要去進香」⁵² 一語略過這些世俗性原因。

在赴陸進香的經驗落差下，後進者採行了幾種策略：首先是學習與經驗複製。例如向之前成功辦理過赴陸進香的廟宇頭人請教經驗

47 受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。

48 受訪者 A2，訪談時間 2018/06/14。

49 受訪者 J1，訪談時間 2022/03/05。

50 受訪者 F1，訪談時間 2022/07/11。受訪者 G2，訪談時間 2021/04/17。

51 受訪者 I1，訪談時間 2022/02/27。

52 受訪者 F1，訪談時間 2022/07/11。受訪者 I1，訪談時間 2022/02/27。

及相關細節，具體包括要帶哪些東西過去？各類物品是否從台灣運過去或是可以在當地準備？交通運輸、住宿安排、每日行程規劃是否合理？登島和舉辦儀式的相關安排要找當地哪些人確認？甚至是可能的花費以及如何帶錢過去等等。⁵³ 其次，就算已經請教過其他廟宇的經驗，仍有受訪者會在正式行程之前先行探勘路線，關注每個制度環節（如入關安檢、出關、接駁、登島）需特別注意的細節安排，以及每晚媽祖的駐駕地點，⁵⁴ 預期如何因應各類摩擦，以期進香移動的順暢。

口頭請教經驗並無法承接其他廟宇多次辦理赴陸進香所累積的各類默會知識甚至人際關係，先行探勘也不能保證所有的制度環節都能掌握細節。因此，多數的廟宇團體會採行下一種策略：尋找掌握制度性知識的行動者之協力。有相關研究指出，赴陸進香的不確定性往往是中小型廟宇加入大型聯誼組織的原因之一，因為大型聯誼組織既有辦理赴陸進香移動的經驗，又熟悉當地人脈與制度，還有長期配合的旅行社協助辦理相關事務，對資源有限經驗不足的中小型廟宇來說，加入聯誼組織可以有效地取得赴陸進香所需的資訊與資源（陳宥喬 2021: 85-86, 103-105）。然而，就本文受訪者來看未必如此。ABCFI 是大型聯誼組織的成員，他們也因此取得組織累積的經驗與資源，DEGHJ 卻沒有加入聯誼組織。此外，在由旅行社業者承辦進香團業務的受訪者中，有些並非透過大型聯誼組織之推薦，而是請其他友宮⁵⁵ 或是熟人⁵⁶ 介紹有相關業務經驗的旅行社業者。換句話說，本文並沒有發現赴陸進香是台灣廟宇團體加入大型聯誼組織的主要原因。

無論是先行者或是後進者，多數受訪者是找旅行社業者協助赴陸進香。然而，台灣的旅行社業者需要在地中介者協力，才能讓進香團在抵達中國之後順利移動。旅行社業者認為，找到適當的當地接待

53 受訪者 E1，訪談時間 2020/11/05。受訪者 F1，訪談時間 2022/07/11。受訪者 I3，訪談時間 2022/02/27。

54 受訪者 E1，訪談時間 2020/11/05。

55 受訪者 B1，訪談時間 2020/09/12。受訪者 E1，訪談時間 2020/11/05。

56 受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。受訪者 J1，訪談時間 2022/03/05。

旅行社（地接社）非常重要，「（托運、通關等制度不明確或有問題時）我們是麻煩當地的地接社，我們這團配合的是廈航國旅，廈門航空的關係企業，他們會有辦法。」⁵⁷ 若進香團要在湄洲島過夜，旅行社業者也要預作考量：

（某一團）合作的就是湄洲祖廟（集團旗下）的海神（旅行社），（海神旅行社）他有優勢啊，就是跟住宿綁在一起。要上島就要坐船，你團給我（就地接待），我（地接社）就給你掛保證，海神（旅行社）在湄洲島這一帶是一定搞得定，吃住行都不會出問題……。大陸幅員廣闊，他有地區保護（主義）……到當地還是要找當地人，一個是地區保護（主義），換個角度來說，選在地（地接社）才比較不會（到了當地）被欺負。⁵⁸

更為特殊的是，亦有廟宇團體完全不依賴旅行社而尋求官方行動者協力。受訪的一間小型廟宇，僅仰賴當地台辦來確保赴陸進香的過程順利：「台辦就是負責台灣事務啊，我們（從台灣）來進香，也算是他的業務範圍啊……（那些廟宇）我們是有先發傳真過去，但是有他們（台辦）幫忙再聯絡安排，比較不會出問題，行程也會比較順。」⁵⁹ 這位受訪者用一個例子很生動地說明了他怎麼理解這些官方的關係，有助於進香移動。他提到：某天下午過了集合時間，才發現進香團中有一位略有認知障礙的年長信徒走失了，還好當地公安積極協助，調出街上的攝像紀錄，循著找到了走失者，但是已經耽誤了近兩個多鐘頭，接下來的行程不斷延誤，還碰上了交通尖峰時間，等到將媽祖神像送抵晚上要駐駕的廟宇時，已經超過夜間九點了。

57 受訪者 L1，訪談時間 2021/08/25。

58 受訪者 L1，訪談時間 2021/08/25。

59 受訪者 G2，訪談時間 2021/04/17。

那間廟早就要關門了，他們是上下班的啦，沒有要等我們，還好我們一路上一直聯繫台辦請他幫忙聯絡那間廟（的工作人員），而且因為這一次（進香團）有和當地的領導吃過晚宴，（宴席上互動）又很融洽，還談到未來很多的合作想法，也算有給台辦面子讓他有業績，所以他（台辦）很幫忙，一直幫我們聯絡那間廟（的工作人員）喬到後來（工作人員）又從家裡趕回來幫我們開廟門。媽祖有保佑啦，出門在外靠朋友，一切都是媽祖緣。⁶⁰

我注意到，為了因應可及性稀缺與制度摩擦不穩定，無論廟宇大小，多少都會尋求協力以推動進香移動。由於當地廟宇未必有能力可以降低摩擦，台灣的進香團主事者往往會尋求其他類型的行動者協力，無論是台辦，或是委託台灣旅行社再連接至業務合作的地接社。但事實上，無論是旅行業者還是台辦，其實都不具有能力可以移除制度性摩擦，或是增加可及性。舉例來說，加速通關、交通管制，這些都不在台辦的行政業務範圍內。台辦對赴陸進香團的協助，仍必須尋求政府其他部門的行政力量支持，前提是當地或是更高層級的政府認為台灣進香團的來訪具有重要性。在不同時期與不同地方，重要性可能包括經濟發展、對台工作指標等等。因此，在某些情況下，廟宇團體會直接接觸有特定權限的部門，像是前文中曾提到的海關隊長，或是在下一小節中將會提到省級政府甚至中央層級相關部門，借助其力量來推動進香移動。尤其當進香團量體規模太大，甚至跨越行政區域移動時，當地的行動者能力會有地域限制，進香團主事者必須尋求行政層級上高於地方層次的官方力量來協調整合。

2. 對進香團量體規模之考量

進香團是信徒與聖物的組合，進香團中一起移動的人與物之類

60 受訪者 G2，訪談時間 2021/04/17。

型、數量、體積之總體面貌，我稱之為進香團的量體規模。具體來說，組織一個赴陸進香團，除了主辦方自己之外還有哪些友宮團體參與？各團體會有多少人、多少物？又是哪些類型的物？這些人與物的組合型態，涉及每個進香團組織者的經驗、心意、甚至是對旅運制度規範的因應能力。不同的時空背景與個案中，因應不同的跨海峽移動體制規約，進香團的人與物之組合型態不一。在數十年的赴陸進香移動歷程中，進香團的量體規模成為某些大型廟宇的行動策略之一，以彰顯其與後進者之間移動能力之差異。

1987 年在兩岸交流禁令尚未解除之前，大甲鎮瀾宮決定赴陸進香，當年一行僅有董監事等 17 人及「三媽」媽祖神像，先赴日本大阪至中國大使館接洽事宜，數日後再由大阪飛往中國，至湄洲媽祖廟進香並參與當年祭典（洪瑩發 2005: 44-45；董振雄 2004: 8）。這次的進香團以單一廟宇核心幹部為主、聖物數量不多，是機動性高的人與物的組合方式。但接下來連續數年，大甲鎮瀾宮的赴陸進香團量體一再擴大，1988 年農曆九月九日約二百多人，1989 年農曆三月廿三日約為二百多人，1989 年農曆九月九日約四千三百多人（董振雄 2004: 28-77），2000 年的湄洲媽祖進香約兩千多人（洪瑩發 2005: 170）。2006 年帶領台灣媽祖聯誼會 49 間媽祖廟、5,000 名信眾、近 200 尊媽祖神像，參與湄洲祖廟舉辦的祈福大典。⁶¹2009 年以台灣媽祖聯誼會名義組織 40 間媽祖廟、500 多名信徒，赴湄洲島進香並參與首屆海峽論壇。⁶²2014 年舉行「萬眾朝拜」活動，安排了 400 間宮廟組成一萬兩千人的進香團赴湄洲參與祭典大典（陳宥喬 2021: 79），當次的慶典儀式其實也被安排成為第六屆海峽論壇的活動之一

61 〈湄洲進香 大甲媽起駕〉（自由時報，2006/09/25），<https://news.ltn.com.tw/news/life/paper/93856>，取用日期：2022 年 3 月 21 日。〈大甲媽赴湄洲 逾 2.2 萬人參與 循小三通進香 北部八縣市水路遶境〉（蘋果日報，2006/09/25），<https://tw.appledaily.com/headline/20060925/PKSQBSMZDO2XQQEMN7UDKHNTOM/>，取用日期：2022 年 3 月 21 日。〈沿革記事〉（臺灣媽祖聯誼會網頁），http://www.taiwanmazu.org/aboutus.php?au_id=5，取用日期：2022 年 3 月 21 日。

62 〈沿革記事〉（臺灣媽祖聯誼會網頁），http://www.taiwanmazu.org/aboutus.php?au_id=5，取用日期：2022 年 3 月 21 日。

「媽祖文化週」，以大甲鎮瀾宮為首的台灣媽祖聯誼會，則列名為共同主辦單位。⁶³ 大甲鎮瀾宮歷次主辦的赴陸進香團，不斷擴大信眾與聖物組合的進香團量體規模，帶來了雙重的效果：一來，超大量體進香團的移動，需要更多複雜的操作，像是安排讓台商迎接媽祖出關的接駕儀式，或是讓所有人與物都能夠在儀式當天抵達湄洲島。能在如此複雜的操作下依計畫進行，在廟宇頭人的靈力敘事中，意味著廟宇神尊靈力廣大。二來，超大量體的進香團無論在移動經驗與移動能力上，都拉開了與其他赴陸進香團體之間的差距，無論這樣的差距是主事者預期的目標或者是非預期造成的效果。

赴陸進香團量體規模增大，會使得旅運的複雜度上升，大量的人與物共同移動也有較多的不確定性，因此，大量體規模的赴陸進香，主事者往往需要與當地機構交涉，以確保移動順暢。以 2000 年大甲鎮瀾宮赴湄洲媽祖祖廟進香為例，鎮瀾宮幾位董事於行前先赴北京，與中央層級的相關部門協調外籍輪船靠岸議題（董振雄 2004: 163-164）。不只是大甲鎮瀾宮，當赴陸進香團量體規模到一定程度時，如何減低可能遭逢的制度摩擦，都是需要事先安排與規劃的議題。例如：由於人與物眾多，安排快速通關並且減省聖物安檢的程序以免耽誤行程；⁶⁴ 由於遊覽車隊眾多，必須在行經路段交通管制，甚至請公安車輛開道。⁶⁵ 在主辦量體規模大的進香團時，主事者及承攬其業務的旅行社業者往往需事先與政府協調。於事前確保不同層級的政府部門的支持，甚至達成跨部門協調進香移動相關的具體事務。借力於當地正式部門的力量，超大量體規模的進香團才可能滑順前行。

不只要跟廟方開會，（也）到每個市的台辦開會，送計畫

63 〈媽祖文化活動周台胞唱主角 張志軍：我們是一家人〉（東南網，2014/06/13），https://taihai.fjsen.com/2014-06/13/content_14275880.htm，取用日期：2022 年 3 月 21 日。
 <海峽論壇官方網站 論壇日程·第六屆>（中國台灣網，2014/05/27），http://www.taiwan.cn/hxlt/gylt/ltrc/timetable_45178/201405/t20140527_6220303.htm，取用日期：2022 年 3 月 21 日。

64 受訪者 A2，訪談時間 2018/06/14。受訪者 C1，訪談時間 2021/09/01。

65 受訪者 A2，訪談時間 2018/06/14。受訪者 D1，訪談時間 2019/04/03。

書……跟莆田市台辦打交道，泉州市台辦、廈門台辦都會打交道。然後台辦就會報市政府，要封街、要幹嘛，他們就會再通知我方再過去跟所有的部門開會。……（之前）是（透過）市級（政府協調）的，後來（當大型進香團的行程跨越不同的市級行政範圍時）我們就已經要跑到省政府了。因為它會有跨（不同行政區域或不同規管制度），（要協調這許多事）沒有省政府來做是做不了的。⁶⁶

那麼，在進香團量體規模的議題上，中小型廟宇的行動策略為何？受訪者呈現了幾種傾向：首先，某些中小型廟宇會組織量體較大的進香團。小型廟宇 I 原為私壇，建廟之後「收到……神尊的指示說，我們就是需要湄洲媽祖來幫我們的忙，然後我們就籌劃……去湄洲」。⁶⁷ 為了展示廟方的資源與能力，其主辦的第一次赴陸進香就大量動員信眾，也積極邀請友宮一同前往，組織了百餘人的進香團。I 廟主事者在規劃赴陸行程時並沒有打算和政府部門打交道，但是因為量體規模到達一定程度，

台灣人來得太多了，驚動（省級）台辦……安排福建省的電視台來拍攝，還有福建省什麼報社啊，記者想要跟你做一個採訪。我當下說，你等我一下，就請示媽祖。媽祖就說，不用了啦。那我們就謝絕啊，說下次還有機會啦，不好意思今天行程太趕了。就沒有（受訪），可是我們回來之後，他們的媒體（報導）還是有出來啦，⁶⁸ 還是有報導。⁶⁹

I 廟主事者提到，他們運用自身的資源和能力就可以完成赴陸進

66 受訪者 K1，訪談時間 2018/07/05。

67 受訪者 I2，訪談時間 2022/02/27。

68 該廟的進香報導，最後不僅刊登於省級媒體上，還被放上了國台辦的中國台灣網。

69 受訪者 I1，訪談時間 2022/02/27。

香，不需要借力當地正式部門的力量，也不希望沾染政治色彩。「我們去那邊不談政治，（其他幾位受訪者此時紛紛接話：對啊，我們不談政治... ..）我們不接受採訪，我們不聊黨派，我們就是純粹的去走祖廟，謁祖拜拜。很單純。我們的行程都沒有（官方拜會之類的）其他的活動。」I廟主事者是乩身，在赴陸進香過程中，當要進入廟宇時會起乩讓神尊帶領眾人，在廟宇內也往往是在起乩狀態下進行宗教儀式，進香團成員在這樣的情境中與之互動，集體感受到神尊靈力。⁷⁰ 起乩的行為在當地可能具有風險，I廟主事者在安排赴陸進香時盡量不與官方正式部門發生太多互動，多少與此因素有關。然而，在擴大進香量體規模以展示自身的資源與能力時，主事者沒有預期到當地政府會因此試圖將其納入為對台工作的對象。在量體規模的議題上，廟宇主事者必須開始摸索與官方互動的分寸拿捏，如何不讓進香的靈力經驗受到官方的干預。

由於進香量體規模提高可能增加摩擦或是引發其他更複雜的議題，資源有限的小廟常採取的策略是減低進香團量體規模。然而，小規模的進香團是否會與台辦或者當地政府互動，不同的廟宇團體有不一的風格。G廟首次赴陸進香時遭逢一些無預期的摩擦，差點無法完成進香旅程，因此在安排第二次赴陸進香時，G廟不委託旅行社但積極努力取得台辦協力，為此，主事者透過當地親友及台商，安排與市級領導和台辦座談，議題含括兩岸青年交流、台商投資、金廈共同生活圈等等，G廟主事者都提出方案，之後市級台辦安排晚宴款待，主事者也樂稱此為透過媽祖結緣。⁷¹ 相較之下，訪談的另一間小型廟宇J廟則完全沒有打算與官方打交道。⁷² J廟的進香團成員包括媽祖義女十餘人，義女們稱接到媽祖旨意，平時在台灣為媽祖辦事，赴陸進香時則要在當地坐禁修煉，⁷³ 由於頭人無法確知這樣的宗教實踐是否

70 受訪者 I3，訪談時間 2022/02/27。

71 受訪者 G2，訪談時間 2021/04/17。

72 受訪者 J1，訪談時間 2022/03/05。

73 受訪者 J2，訪談時間 2022/03/05。

被當地官方允許，總是小心低調安排。⁷⁴也許是因為如此，加上頭人本就不喜好與官方打交道，只打算集中有限的資源與精神「辦好媽祖交代的事就好，其他的免……」。雖然香火來源不是湄洲，J 廟赴陸進香時還是安排去湄洲媽祖祖廟，再移動前往位於另一個省份的香火廟。該廟的赴陸進香團人數，多是 10 餘人至 20 人左右，這樣「一台遊覽車剛好」，⁷⁵不用擔心分散在不同車輛，而發生人員落單、物品遺落，甚至是車輛脫隊等問題。某次進香人數多於一輛遊覽車的規模，他們改搭長途動車進行跨省移動。旅客進入動車站時，人與行李分別過安檢，J 廟主事者詢問站務人員：神尊可否由人捧在身上？得到的答案是：不行。於是，他們擠在進站旅客之中，配合安檢輸送帶的速度，把神尊放在其他旅客的行李中一起通過安檢儀，這讓主事者和團員承受很大的壓力：「很緊張喔，就是怕弄到神尊……不禮貌。我們有跟媽祖稟（報）一聲，出外比較不方便，互相啦。」⁷⁶即便量體規模再小，在進香移動過程中仍可能遭逢當地的制度摩擦，由於不向官方正式力量協力借力，而在地台商親友或當地廟方人員未必有能力調節這些制度摩擦，主事者只能將進香旅途中各類無法預期的事件，「當成是媽祖給你的考驗。」⁷⁷

上述個案中，進香團量體的安排，首先涉及了主事者以此管理摩擦甚至提高地位的行動策略。在兩岸開放交流初期，跨海峽移動遭逢的摩擦，源於兩岸隔斷多年後重啟交流時的各種制度不確定以及社會陌生。先行者創造並累積赴陸進香移動經驗之後，赴陸進香成為有例可循，並發展出一些特定的模式來處理制度摩擦，台灣的媽祖信仰社群或多或少都提高了赴陸移動能力。此時，原本有較多移動經驗的先行者，若要持續在信仰社群中保持赴陸進香的要角地位，進香團量體規模就成為具有策略意味的安排。超大量體規模的進香團，遭逢的摩

74 受訪者 J1，訪談時間 2022/03/05。

75 受訪者 J2，訪談時間 2022/03/05。

76 受訪者 J1，訪談時間 2022/03/05。

77 受訪者 J1，訪談時間 2022/03/05。

擦多重複雜，能順利辦理者，不僅拉開與其他廟宇團體的差別，也能以超大量體進香移動能力，在兩岸的信仰社群及政府部門間持續扮演信仰社群要角的形象。本文發現：摩擦不僅可能如 Cresswell 筆下涉及權力施作與移動者之間的對抗，移動能力高者更用以強化與其他群體之間的社會分殊。此外，上述的個案也讓我們注意到，進香移動中的靈力經驗有多種樣貌。若是在宗教場所進行大規模但有秩序的進香儀式，或是由交警開道、領導陪同的進香移動，在中國具有正當性，往往被進香團主事者運用作為證成神尊靈力的敘事材料。若是進香團所經驗到的靈力不是上述這些形式，由於可能帶來風險，主事者就必須綜合考量量體和靈力生產等議題的連動關係。不具正當性的靈力經驗，雖被廟宇團體內部成員分享，但廟宇主事者並不傾向於將其轉化為具有公共性的靈力敘事並在廟宇團體之間傳播。⁷⁸

五、結語

自 1980 年代起的台灣媽祖信仰社群赴陸進香現象，本文視之為跨國宗教實踐，然其跨越的並非正常國家間的政治邊界，而是在兩岸關係動態下制度與權力形塑的空間。本文從移動研究的視角，分析台灣媽祖信仰社群赴陸進香移動經驗與移動能力之間的差異，進香團主事者的行動策略，進而探討移動、靈力、廟宇地位三者間的關聯所呈現的跨海峽進香移動政治。

本文指出，在充滿困難與不確定性的赴陸進香中，移動經驗與移動能力的差異往往成為廟宇地位的世俗指標。赴陸進香與其他類型的跨海峽移動不同之處在於，對信仰社群來說，在聖地以及前往聖地旅

78 有意思的是，問及是否有起乩等靈力模式出現於赴陸進香過程時，我訪談的大型廟宇團體受訪者都不回應。是否當量體規模越大，行程越正式，進香團中少部分信眾若有起乩等靈力實作，會被包裹於台灣進香團的旅遊泡泡中？中國官方會策略性以及選擇性地將某些台灣赴陸進香團體靈力實作視為例外？或是赴陸進香團採用某些策略，使那些有風險的靈力經驗得於國家視野中隱身？這些問題值得進一步探究，但是本研究尚無相關資料進行分析。

程中的特殊經歷，具有宗教超越性的意涵。在赴陸進香中，聖地可及性的稀缺以及旅程中的摩擦，都是進香團主事者必須納入考量並做出相應安排之事。本文從可及與摩擦兩方面說明赴陸進香的困難和不確定性的性質：作為聖地之湄洲島的可及性經歷了不同時期的變化，即便在兩岸交流熱絡時期，湄洲島可及性仍非均等地分布在赴陸進香團之間，除了廟宇團體可動員的資源與赴陸進香經驗之外，關鍵因素是當地政府對媽祖信仰在對台工作上的治理目標，這並非台灣進香團主事者可以操作的因素。此外，赴陸進香移動過程中往往遭逢多重制度力量帶來的摩擦，包括跨境運輸、安檢、海關、中國境內移動管理，以及中國官方對民間宗教的治理等，皆可能減緩甚至阻礙進香移動。然而，從台灣進香團主事者的角度來看，這些制度摩擦往往不穩定且存在灰色地帶，僅遵從制度規範或依循經驗往往無法消滅摩擦。

由於處於不同的制度時間段落與兩岸政治脈絡，且進香廟宇團體擁有的資源之差別，加上廟宇頭人與中國非宗教類型的中介協作者的互動模式不一，赴陸進香的廟宇團體在移動經驗與移動能力上呈現出差異的樣貌。有豐富的資源且在較早的階段先行啟動赴陸進香的大廟，就必然比小廟或是後進者，有更好的移動能力並因此享有更高的地位嗎？本文擴大分析範圍，包括跨海峽移動不同制度時期的變化，以及廟宇團體資源的差異，發現如下：要穿越政治邊界、因應行程中出現的摩擦、在可及性稀缺中如期抵達聖地進香，並非僅依靠廟宇團體所擁有的資源即可達成。赴陸進香團體的移動能力涉及多重因素，包括廟宇主事者在面對可及與摩擦等議題時動員資源的能力、廟宇主事者是否傾向尋求中介者協力甚至向對岸之正式力量借力，以及兩岸政治動態下對岸的對台工作方針等。在本文中，廟宇大小是依所擁有的資源作為分類判准，但是資源必須被運用才會產生推動進香移動的力量。而運用資源時行動者無法獨立於既存的力量之外。

赴陸進香作為一種跨海峽的宗教實踐，所遭逢的力量不僅是空運海運的運輸管理、兩岸政府施放於國境的邊境行政，也包括中國對於民間宗教實作的治理手段。赴陸進香團既行走於這些力量交錯形成

的權力地景上，他們的行動也促成了某些力量的重新部署，並因此帶來宗教地景的變化。改革開放之後，由於境外信徒朝聖參拜帶來的旅遊與儀式經濟甚至招商效果，使得原先在官方範疇中被視為封建迷信的民間宗教，開始進入地方政府的治理視野。許多台灣的廟宇團體積極參與中國的民間信仰復甦，頻繁赴陸進香、捐獻蓋廟、參與祭典儀式、甚至協助信仰傳承等，因此成為地方政府對台工作項目，其中某些民間宗教，如媽祖信仰，由於進入兩岸政治議程中，逐漸上升至國家層次的對台工作重點，且演化出更多樣的治理手段（古明君 2019；Ku 2021）。圍繞著對民間宗教的治理演化，中國的黨國力量重新部署於跨海峽進香移動的權力空間中。本文具體描述了這樣的力量部署於可及與摩擦的面向，包括：聖地可及性稀缺且受到特定權力支配，可及性結合為對台工作項目以進行進香動員，進香移動的制度摩擦不穩定且存在灰色地帶，對台部門成為台灣進香團與在地正式力量之間的中介等等。正因為如此，赴陸進香移動能力，不但受廟宇團體自身資源影響，也可能受到這樣的力量部署之牽引或阻抗。從本文訪談的廟宇主事者視角來看，中國的黨國力量重新部署，呈現了複雜的權力運作。相應於此，為了推動進香移動，多數的受訪廟宇團體都與當地發生協力或是借力的力量關係。協力指的是廟宇團體找地陪旅行社、台辦等中介者共同協作，並透過中介者去接觸在地的權力擁有者，以推進移動。借力指的是廟宇團體直接接觸有特定權限的部門，借助其力量讓進香團順利移動，例如找省政府來指揮協調各相關部門使移動順暢，找中央批准使用還沒正式啟用的港口來通關。在後期出現的超大量體進香團，其進香移動更是綜合了協力與借力等力量關係。

為了分析移動能力與靈力之間的關聯性，本文重返 Sangren 的觀點，其經典研究採取馬克思主義的觀點，認為進香中的靈力，是社群將其自身的社會力，異化地再現為超越性的力量，這樣的再現掩蓋了權力的社會性質。在民間信仰靈驗觀中，進香為神尊獲取或展示其靈力的儀式過程。然而，由於赴陸進香涉及的可及性稀缺與摩擦不穩定

等議題，其因應過程與解決機制，存在灰色空間與權力隱蔽，進香團主事者偏好將其神秘化，以神蹟敘事來解釋這些議題如何被解決，以此作為神尊靈力在世俗世界中的效驗，進而在信眾認知中，提升該廟宇團體及神尊的名聲。此外，赴陸進香團受到對岸接待的政治層級，既可以向信眾展示該廟宇團體的地位，主事者也能詮釋為神尊靈力高下。延續 Sangren 的論點，本文指出此種靈力敘事的效果，隱蔽了廟宇團體與協力或借力於對岸正式力量的世俗操作。赴陸進香涉及的移動政治中，廟宇主事者運用了民間信仰的靈驗觀所生產的靈力敘事，讓信眾認知廟宇地位來自神尊靈力，這樣的敘事將世俗的力量關係互動的後果投射為靈力此種象徵力量，也以此象徵力量掩飾世俗力量之間的關係。但是，本文也注意到進香移動中的靈力生產有多種類型，某些源於信眾與神明親密互動下的靈力生產，未必能被收束於廟宇地位高下的敘事架構之下，加上某些靈力經驗在中國可能存在風險，因此這些不具有正當性的靈力經驗往往很少被建構為靈力敘事並在廟際間傳播，無助於維護或提升廟宇的地位。進香移動中的靈力生產與廟宇地位之間的關係，涉及了移動政治與文化治理之間的交纏，尚有許多值得深究的議題。

國家施放其權力的技術之一，是關於移動的控制管理或引導。赴陸進香作為特殊的跨國宗教實踐，其中最重要的特徵之一即是移動。兩岸交流數十年來，中國官方逐漸認知到台灣媽祖信仰社群赴陸進香可能具有的兩岸政治意涵，並且在某些指標性個案上以專案處理以消滅其移動摩擦。那麼，作為力量的部署，中國是否會因為政治因素而讓特定團體或個人無法赴陸進香？理論上，在主權領土的邊境施放摩擦力，例如不核發簽證或不允許入境，本就是政府施作權力的方式之一，但由於本研究並沒有訪談那些想去卻去不成的團體或個人，也就未能從這個角度探討跨海峽進香移動政治，這是本文未竟之處。

本文以台灣的媽祖廟宇團體赴陸進香為研究對象。不同的民間宗教其信仰實踐樣貌不一，未必都有進香活動，且其他宗教團體和中國政府的政教關係之動態也未必如同媽祖信仰，因此不宜直接套用本

研究的發現於其他民間宗教或各類宗教。但是，本研究分析視角，像是跨海峽移動涉及的多重摩擦，或是聖地的象徵性壟斷和可及性稀缺，或許還是可以提供作為相關研究之參考。尤其是中國的民間宗教多元複雜，在治理上往往會制度趨同於那些被視之成功的模式，媽祖信仰在治理上已演化出受到黨國肯定並積極運用的目標與工具，相當有可能會被套用至其他民間宗教。因此，本文的分析視角應具有比較或參照的價值，我也期待透過此文，能與兩岸宗教交流或是宗教治理的相關研究，在未來有更多的對話。

誌謝：我於2018年台灣社會學會年會，發表過往參加赴陸進香團的田野觀察，感謝當時評論人陳杏枝老師的提問與建議，引發我關注廟宇之間移動經驗與移動能力的差異。其後以此問題意識，申請並執行科技部研究計畫「媽祖信仰跨海峽進香的移動政治」（MOST 109-2410-H-007-012），本文即為該研究計畫部分成果。投稿過程中，《台灣社會學》編委會以及三位匿名審查人給予寶貴評論和修改建議，我從中受益甚多，改寫過程大幅提升本文的品質，至為感謝。惟一切文責由作者負全責。

參考文獻

- 丁仁傑，2013，《重返保安村：漢人民間信仰的社會學研究》。台北：聯經。
- 古明君，2019，〈作為中共發揮海外影響力工具的媽祖文化〉。《中國大陸研究》62(4): 103-132。
- 古明君、洪瑩發，2017，〈媽祖信仰的跨海峽利益〉。頁 289-324，收入吳介民、蔡宏政、鄭祖邦編，《吊燈裡的巨蟒：中國因素作用力與反作用力》。台北：左岸。
- 周金琰，2012，〈媽祖宮廟管理模式探論〉。《莆田學院學報》19(4): 6-11。
- 林美容，2006，《媽祖信仰與台灣社會》。台北：博揚。
- 林瑋嬪，2020，《靈力具現：鄉村與都市中的民間宗教》。台北：國立臺灣大學出版中心。
- 呂玫媛，2007，〈傳統的再製與創新：白沙屯媽祖進香的「行轎」儀式與徒步體驗之分析〉。《民俗曲藝》158: 39-100。
- 洪瑩發，2005，《戰後大甲媽祖信仰的發展與轉變》。台南：國立臺南大學台灣文化研究所碩士論文。
- 張珣，2005，〈進香儀式與台中大甲地區的發展：兼論媽祖信仰與國家的關係〉。論文發表於「區域再結構與文化再創造：一個跨學科的整合研究研討會」。台北：中央研究院民族學研究所，2005年5月15日至16日。
- 陳生，2010，〈奔忙不歇樂此不疲：唐柄椿宣揚媽祖文化印象記〉。《中華媽祖》28: 35。
- 陳宥喬，2021，《「媽」各表：兩岸媽祖信仰交流再檢視》。台北：國立政治大學東亞研究所碩士論文。
- 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: 57-106。
- ，2012，〈資本、國家與宗教：「場域」視角下的當代民間信仰變遷〉。《台灣社會學》23: 1-49。
- ，2017，〈國家、象徵暴力與民間信仰：以鹿耳門天后宮為例的討論〉。《文化研究》25: 139-182。
- 黃美英，1983，〈訪李亦園教授從比較宗教學觀點談朝聖進香〉。《民俗曲藝》25: 1-22。
- ，1994，《台灣媽祖的香火與儀式》。台北：自立晚報。
- 董振雄，2004，《心靈原鄉：大甲媽祖湄洲行 1987-2003》。台中：台中縣立文

- 化中心。
- 蔡輔雄，2012，〈我與湄洲媽祖的三十年因緣〉。《中華媽祖》43: 34-38。
- 鄭振滿，2010，〈湄洲祖廟與度尾龍井宮：興化民間媽祖崇拜的建構〉。《民俗曲藝》167: 123-150。
- Adey, Peter. 2017. *Mobility*. London: Routledge.
- Bajc, Vida, Simon Coleman, and John Eade. 2007. "Introduction: Mobility and Centring in Pilgrimage." *Mobilities* 2 (3): 321-329.
- Cresswell, Tim. 2010. "Towards a Politics of Mobility." *Environment and Planning D: Society and Space* 28(1): 17-31.
- . 2014. "Friction." Pp. 107-115 in *The Routledge Handbook of Mobilities*, edited by Peter Adey, David Bissell, Kevin Hannam, Peter Merriman and Mimi Sheller. London: Routledge.
- Eade, John. 2000. "Introduction." Pp. ix-xxi in *Contesting the Sacred: Anthropology of Christian Pilgrimage*, edited by John Eade and Michael J. Sallnow. London: Routledge.
- Dean, Kenneth. 1998. *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*. Princeton: Princeton University Press.
- Gale, Tim, Avril Maddrell, and Alan Terry. 2016. "Introducing Sacred Mobilities: Journeys of Belief and Belonging." Pp. 1-16 in *Sacred Mobilities: Journeys of Belief and Belonging*, edited by Avril Maddrell and Alan Terry. London: Routledge.
- Hannam, Kevin, Mimi Sheller, and John Urry. 2006. "Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings." *Mobilities* 1(1): 1-22.
- Jensen, Anne and Tim Richardson. 2007. "New Region, New Story: Imagining Mobile Subjects in Transnational Space." *Space and Polity* 11(2): 137-150.
- Ku, Ming-Chun. 2021. "Local Strategies of Engaging the State: The Cultural Legitimization and Heritagization of Mazu Belief." Pp. 340-361 in *Evolutionary Governance in China: State-Society Relations under Authoritarianism*, edited by Szu-chien Hsu, Kellee S. Tsai, and Chun-chih Chang. Cambridge: Harvard University Press.
- Sangren, P. Steven. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University.
- . 2000, *Chinese Sociologies: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. 丁仁傑譯，2012，〈漢人的社會邏輯：對於社會再生產過程中「異化」角色的人類學解釋〉。台北：中央研究院民族學研究所。

- Sheller, Mimi and John Urry. 2006. "The New Mobilities Paradigm." *Environment and Planning A* 38 (2): 207-226.
- Turner, Victor. 1974. "Pilgrimages as Social Process." Pp. 166-230 in *Drama, Field, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Turner, Victor and Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Urry, John. 2000. "Mobile Sociology." *The British Journal of Sociology* 51 (1):185-203.
- . 2007. *Mobilities*. London: Routledge.