

界線、認同和忠實性：

進香，一個客家地方社群理解和認知他者的社會
過程*

**Boundaries, Identities and Authenticity –
Pilgrimage of a Hakka Community as Social Process
of Understanding and Cognition of Others**

作者：林秀幸 交通大學客家文化學院 人文與社會學系

助理教授

地址：新竹市大學路 1001 號交通大學客家學院

電話：(03) 5712121 轉 58034

0936814977

E-mail: hh700@mail2000.com.tw

Lin, Hsiu-Hsin

Assistant Professor

Department of Humanities and Social Sciences

National Chiao Tung University

* 本文的田野工作於苗栗、新竹地區斷續進行多年，主要完成於 2005 年，感謝田野地鄉親的幫助，莊英章院長的支持，客委會的經費資助。論文撰寫部分，感謝徐正光、蕭新煌、郭佩宜、莊雅仲、呂玫媛諸位師長、同輩的意見。

摘要

「界線」概念的提出呼應了當代的社群意識的高漲和隨之而來的社群重構運動，但是問題也接踵而至。界線重構之後呢？我們以何為重構後之社群文化的本質（substance）？如果界線的重構只是對過於抽象的理性結構的反動，或說只滿足於和他者有所區別（distinction）的目的，那麼足球隊或任何其他圍繞商品標籤而建構的小群體（譬如某某品牌車隊）和族群或地方社群有何差異？「認同」是什麼？是一個或多個？如果「界線」和「認同」只是交易過程（transaction）「協商」（negotiable）的結果，「認同」這個概念是否可以有效地探測或說明人們對族群和地方社群所許下的「生命一般」的承諾？這就牽涉到「忠實性」（authenticity）的問題。小型社群的重構，能夠完全重拾「原先」實質的社會生活感（most substantial experience of social life）嗎？這樣的實質的社會生活感的修辭，可否轉譯為論述性的概念語彙？

我們認為這些問題都要回歸到社會人類學上非常基本的議題來討論，這牽涉到「整體」和「部分」（whole and part）、社會過程（social process）、文化的形塑過程、個人性和集體性的分配性位置、社會結構和認知模式（cognitive models）、以及主觀理解他者的議題。本文的目的即是要透過一個客家地方社群每年例行性地朝北港等地進香的旅程，來試圖對以上的問題作出可能的對話以及對現象的詮釋（interpretation）。

關鍵詞：進香，界線，認同，社群，認知

Boundaries, Identities and Authenticity: Pilgrimage of a Hakka Local Community as Social Process of Understanding and Cognition of Others

The proposition of the concept of 'boundaries' corresponds to the raising of community consciousness and its reconstruction in contemporary society. However, there are more questions to be asked. Boundary reconstruction is about distinction, but it is more than that. After the reconstruction of boundaries, what constitutes the cultural substance of a community? The concept of 'identity' is often offered as an answer, but what it really means needs further discussion. Is 'identity' single or plural? What is the relationship between boundary and identity? Some scholars argue that boundaries and identities both result from negotiation in 'transactions,' while others question whether in this perspective the concept of identity is capable of explaining the commitment people have toward their ethnic group or local community. Then we have to deal with a third concept: authenticity. If nostalgia for the most substantial experience of social life is the driving force behind the movement to reconstruct community, how do we translate it into theoretical concepts in social science? The reconstruction of boundaries, the formulation of identity, and the problem of authenticity are social processes through which local communities understand and recognize Others.

All these questions are fundamental in the field of social anthropology, in which we study the concepts of 'whole and part,' 'social process,' 'formation of culture,' scale in the context of encounters, individuality and collectivity, social structure and cognitive models, and subjective interpretation and understanding of Others. This paper explores these issues by examining a Hakka local community's annual pilgrimage to the Mazu temple in Beigang.

Keywords: pilgrimage, boundary, identity, community, cognition

一、前言

「全球化」與「地方化」的辯證幾乎橫據了這個時代的學術心靈。前者指涉城市化、經濟與生產、市場化、大眾媒體的播散、流動性、交通的無遠弗屆，以及語言、家庭結構、政治、教育機構、經濟過程和休閒形態的相似性；後者指涉當代大量湧現的社群意識，不管是以族群或地方等等為名，或是對「傳統」的重新擁抱和地方語言權力的政治要求。這兩股力量或並存，或拉扯，或互相形塑；我們可以 Anthony P. Cohen 的 *The Symbolic Construction of Community* (1992[1985]) 一書之目的做為一個參考點來開始本文的論述。照 Cohen 的說法：正因為當代社群的地理界線 (boundary) 被弱化，所以對於社群界線的象徵性表達 (symbolic expression) 特別地受到重視。亦即當社群經歷快速和失衡的社會變遷過程，將引致某些本能的反應，這樣的反應經常是對社群整合以及對社群界線重構的意願和承諾。

然而這種本能反應是基於什麼願景呢？Cohen 感性地描述，做為族群成員，可以自我呈現一幅更為完整的畫像 (much fuller portrait)；而成為一個地方社群成員，可以體驗更多意涵的社會生活感，包括愛與死、親族、友誼、家居生活、生活形態、一個完整的人 (whole person) 的含義。人們透過族群、地方來表達對社群感的需求，乃因他們透過社群這個最佳媒介來表達一個更完整的自我 (expression of their whole selves)，獲得歸屬感，學習社會化並獲得文化。因此社群被視為一種文化經驗，由象徵所提供，是普同性的需求，以致於 Cohen 樂觀地認為，不論外來結構如何介入，人們都可以藉象徵之助，建構小群體的界線。

Cohen 的書在某種程度上說明了當代社群意識的高漲和隨之而來的社群重構運動，但是問題也接踵而至：界線重構之後呢？我們將以何為重構後之社群文化的本質 (substance)？如果界線的重構只是對過於抽象的理性結構的反動，或說只滿足於和他者有所區別 (distinction) 的目的，那麼足球隊或任何其他圍繞商品標籤而建構的小群體(譬如某某品牌車隊)和族群或地方社群有何差異？「認同」是什麼？是一個或多個？如果「界線」和「認同」只是交易過程 (transaction) 中「協商」(negotiate) 的結果，「認同」這個概念是否可以有效地探測或說明人們對族群和地方社群所許下的「生命一般」的承諾？也就是「忠實性」(authenticity) 的問題。對小型社群的重構，能夠完全重拾「原先」實質的社會生活感 (most substantial experience of social life) 嗎？此一實質的社會生活感之

修辭，可否再轉譯為論述性的概念語彙？無論如何重構界線，還是要面臨與他者的關係，難道在巨大的工業化力量來臨之初，社群不會經歷和他者相遇的經驗？它當時又是如何處理這個和他者的關係？如果文化本身就是一個不斷和他者協商的創造性過程，那麼過去的文化形塑過程，能夠給予身處在當代的我們什麼樣的啓發嗎？其中，「界線」是否扮演一個決定性因子？

筆者認為這些問題都要回歸到社會人類學上非常基本的議題來討論，這牽涉到整體和部分（whole and part）、社會過程（social process）、文化的形塑過程、個人性和集體性的張力與分配性位置、社會結構和認知模式（cognitive models），以及主觀理解他者的議題。本文將運用相關概念和方法對一個客家地方社群每年例行性朝北港等地進香的旅程進行詮釋，也期待這些經驗研究的材料能夠回饋補充上述理論和概念的內涵，並對「界線」、「認同」和「忠實性」以及文化的形塑過程有更細緻的描述，提供對全球化場域中的社群行動有更多面向的想像。

在進入田野描述之前，容筆者對交易、社會過程、界線、族群認同、象徵建構、社會尺度等議題歷時性的理論發展做一回顧，其中最主要的理論建構者當屬 Frederik Barth 和 Anthony P. Cohen。兩位學者在 1996 年的一次論壇裡重新檢討了他們自己當年所提出的概念和理論，並在 2000 年出版了極富啓發性的合集 *Signifying Identities*。這些理論發展過程並沒有全然被否定的對象，每一次的理論陳述都對以上議題做出一定面向的貢獻。接下來的文獻回顧，將試圖經由每一次的理論建構和修正，截長補短，以對筆者陳述的問題提出可能的視角和取徑。

二、 理論回顧與評析

（一）「整合」還是「理解」？

Barth 在完成膾炙人口的 *Ethnic Groups and Boundaries*（1969）之前的一本小書 *Models of Social Organization*（1966），提出對文化形式和社會形式較為寬廣的視野，如今回顧仍然深具價值。在這本小書裡，Barth 借用了 Erving Goffmann（1959）的角色理論和印象整飾的概念，發展出一套文化和社會形式的動態模式，其中「交易」（transaction）的互動模式是為關鍵。透過此一互惠的交易的觀點，Barth 認為：以往經常將文化的整合視為心理一致性的獲得，它暗示了透過凝思和反思的過程，使原本看似相異的價值，在經過比較、重整後，最終達成一致。然而是什麼樣的心理趨力和微細互動面而達到這樣的「一致性」

(consistency)，則較少被論述，因此 Barth 轉而探討「關係」與「價值」之變化的經驗過程，衡量其對文化的影響。Marcel Mauss 的「供賦」(prestation) 的概念(Mauss 1950: 145-284)被 Barth 引入，如果說雙方的 prestation 是可交換的，最起碼他們必須具有可「比較」的前提。雙方的意義和價值如果一時之間無法使用同樣的參考系統來衡量，就必須創造可跨越不同標準的原則。透過重複的交易過程，流動於雙方之間的 prestation 價值被共享甚至系統化；只有不斷地面對這樣的「選擇」，人們才能試圖解決兩難困局，進行比較和評價「對立面」，這是社會生活永恆存在的課題。細察 Barth 的論述，可進一步再延伸以下幾點：

1. 「經驗」的面向被引入文化形塑的過程，「創造性」存在於「跨越雙方」的某種模式的建立，由此而形成文化的模式。文化形塑的動力即存在於雙方認知能力的互動上，因此文化不見得就是一個跨越雙方的「原則」的確立，反而比較是一個不斷進行的過程 (the process remain the process)。

2. 「整合」概念的有效性受到限制，這個涂爾幹學派 (並非 Durkheim 思想的全部) 奉為圭臬的概念，其實某種程度限制了人們對文化的想像。如果「整合」概念容易引起誤解 (一種機械強制的整合?)，那麼人們在追求什麼，似乎比較是一個「相互理解」(understanding) 的過程，而這樣的過程，並沒有所謂單一的規約可言。

3. 如果對照 Clifford Geertz 在 “From the Native’s Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding” (1977) 一文中對「理解」的觀點，我們會發現其與 Barth 論述之間高度的可互相援引處——即所謂永恆地來往於雙方的詮釋循環 (hermeneutic circle)，而可以進一步推演 Barth 對文化的觀點，比較趨向於理解他者；透過類比、隱喻和象徵，從部分到整體，從整體到部分，接近對諺語 (proverb)、暗示 (allusion) 或詩的理解。人類學家對他者的「理解」正類似於社會過程裡任何「自我」對「他者」的理解。

4. 雙方合意、互惠的交往模式，相當程度是人們期待之「合理」的溝通情境。在此我們可以對照哈伯瑪斯的「理想的言辭情境」概念 (黃瑞祺 1996: 181)，該情境是一個期待值，但是有可能被不平等的權力關係所扭曲、壓迫；因此我們可以進一步推演，權力的變數對文化的形塑具有很大的決定性。

(二)「界線」本身的「定義」是浮動的

筆者認為Barth編輯的人類學經典之作*Ethnic Groups and Boundaries*，開啓了

對族群與認同概念之論述的廣度，但卻由於族群的高度政治性，以致於其價值被過度導向族群之社會建構論的結果，而上述對文化的豐富視角反倒隱而不彰了。也因為同樣的效應，界線被凸顯為非常具有決定性的因子（*determinant*），「界線」接近形式（*form*）與結構的屬性，本來就是具高度政治意涵的面向，它隱約地被指向一種區別（*distinction*）的含義。然而細察該書每一篇章，社會情境和權力張力相差甚大，譬如Harald Eidheim 對挪威境內Lappish族群的討論，相較於Gunnar Haaland所描述的Fur 和Baggara人之間，前者的政經權力張力遠大於後者。因為不同的權力張力，當地人可能運用不同的認知能力去感知所謂的「界線」，那麼做為決定性因子的「界線」本身的定義顯然是浮動的。¹譬如旗鼓相當的交易雙方，還可以有討價還價的機會；而有些權力落差甚巨的例子，則幾乎要到達全面棄守的情況，連協商的心理機制都不及建立。然而「界線」做為一個不被質疑的變數，在後來許多關於族群的討論中發生作用，其中以Cohen在*The Symbolic Construction of Community*（1992[1985]）中的論述更是將「界線」的概念發揮到極致。

如果我們理解了 Barth 在 *Ethnic Groups and Boundaries* 之前的企圖，就不難瞭解為什麼他在完成該書之後，將充滿爭議的「族群性」暫放一邊，而著手討論另一個社會文化因子——「尺度」（*scale*）。

（三）「尺度」——社會過程裡經驗特質的變數

Barth 集結了一群作者企圖將「尺度」概念化為社會互動之脈絡的特徵（*conceptualize scale as a characteristic of context of social interaction*）（Barth 1978），以做為系統的量度（*a parameter of system*），並瞭解它是否改變了社會互動的屬性。「尺度」因此是社會過程裡經驗特質的變數，並非一個僵硬之客觀數字的變數；而既然是經驗特質，那麼其觀察就必須是過程式的，兼具了象徵和結構的特性。

我們可以理解「尺度」之所以被放進文化形塑的討論，其實正是微觀和鉅觀連接之處，同樣地關係著和他者的接觸、社群想像規模的增減（從地球村、民族國家、族群、地方……以致於個人），以及各種規模之社會互動的特性之差異；這其間隱約地透露了一個問題：當我們的社群想像趨向於越來越大時（譬如，傳

¹ 是「界線的定義為浮動的」，不是「界線是浮動的」。

媒的流動性加劇)，社會互動的特質做了什麼轉變？而筆者進一步要問，這樣的特質轉變和每個文化裡的社會人的觀念（*notion or concept of the person*），其相容性如何？這就牽涉到認同的問題，以及個人性和集體性之互動的問題。

不管是 John A. Barnes (1978) 對 R. Redfield 以降之 folk-urban 做為連續體（*continuum*）的批評（亦即尺度的擴增對應於 folk-urban 兩極化連續軸線的簡單對應），或 Elizabeth Colson (1978) 探討當代人雖身處快速、開放空間，仍然必須對深切互動的社會關係做出選擇（因為人有不可放棄的同理心以及對時間感最實質的把握），這些學者對於尺度之經驗特質的探討都有其重要的貢獻，而筆者認為其中以 Theodore Schwartz (1978) 的討論更富發展的價值。

Schwartz 認為越是在多元化、多樣性、地區歧異性、族群複雜度高的社會裡，我們對文化概念的檢討越形重要。他反對 Durkheim 將個人性和集體性視為消長關係的看法（Durkheim 1964[1893]:129），²譬如人們經常視宗教儀式為最具社會整合和一致性的場合；但是 Schwartz 發現，儀式崇拜卻同時允許甚至提供個人性呈現的場合和機會，一種個人版本的聲明（*assertion of the individual's version*），Schwartz 又稱其為個人的文化圖騰（*cultural totemism*）。我們太容易將文化視作共享的規則、信仰和實踐，其實文化的全貌不僅包括重疊的部分，也包括個人歧異的部分，個人性建構了他的那部分的文化的織紋，然而其所在（*locus*）分配在何處？如何與集體性共構呢？於是 Schwartz 提出建立一個文化的分配模型（*a distributive model of culture*）之必要性，而這樣的分配模型和尺度的漸增有一定的關係。Schwartz 也引用了 D'Arcy Thompson 強調認知和認識力與尺度的關係（*cognitive or epistemological relativity of scale*），認為不同的尺度有相對應的認知能力，就好像不同的尺度有不同的物理屬性一般（Thompson 1917:71）。我們不至於相信人的社會感知力能夠對等於物理性，既然連純然力學的連結力都因為尺度的變化而不成正比的改變，那麼遑論人和社會之間的互動以及來往於其間的認識力了。Schwartz 終究並未提出明晰的模型圖像，然而以上的幾點觀察卻對文化形構的個人性和集體性以及和尺度之間的關係，有一定的啟發。

（四）「象徵」的面向：文化現象或社會過程？

Cohen 在 *The Symbolic Construction of Community* (1992[1985]) 一書裡，將「界線」和「象徵」當作兩個社群建構的最重要面向，其論述直接地碰觸「象徵」

² 其實就這點而言，Durkheim 的意見是紛歧多元的，後文將有討論。

的議題，不管在「族群」、「地方」或任何不具地理界線的社群現象、認同和意義建構上都達到一定的廣度。但是 Cohen 的這本著作也必須放在當代的社群現象來討論，他在某種程度上反映或加強了當代大部分有關民族主義和族群文化之「象徵建構性」或所謂「文化現象」的著作與論述。然而筆者也必須強調，只有在凸顯權力落差時，社群現象中的「界線」才具有它單面向的強度。透過這本書，筆者對 Cohen 的幾項主張進行整理並加以檢討、補充：

1. 凸顯象徵在意義建構上的卓越性：Cohen 曾言，象徵是共同的符號，個人卻可以賦予其獨特的意義。正因為象徵這種不被定義的特性，社群意識因此得以保持動感與生命力。象徵乃最佳媒介，人們可以說共同的語言，卻不需向集體性全然繳械，個人性和集體性因此而獲得協調；透過象徵，成員持續地轉換歧異性為相似的外表之同時，仍舊保持著讓個人繼續在其中獲得認可的效力。

然而弔詭的是，Cohen 雖然歌頌象徵的生命力，卻沒有解釋個人性和集體性如何獲得「協調」的「社會過程」。協調的能力不但和象徵的轉換 (transformative) 能力有關，此一「社會過程」和「協調」的模式也非常可能是瞭解外部結構與在地的「意義建構力」如何接軌的所在，反而象徵的效力被單一地導向建構「界線」的目標上。或許將 *The Symbolic Construction of Community* 這部作品放在當代的脈絡中察看，便容易理解 Cohen 如此地強調象徵、揚棄結構的論述，也許是站在一個相當人道關懷的起始點，旨在歌頌在地微弱卻又強韌的意義建構能力；當面對長驅直入的結構性暴力時，也因為在這個壓力的脈絡中，社群的意義過度被化約為界線的問題，旨在區辯自我與他者，維繫可能的主體性。意義建構力翻轉成抵禦的武器，「界線」的面向因此被強力凸顯，甚至成為象徵建構的最重要目的了；也在同時，其論述弔詭地掉入結構的模式當中。

2. 強調主觀詮釋的面向：Cohen 認為結構決定論被韋伯和米德學派所改變，形成後來的 interpretism, phenomenology, ethnomethodology, interactionism 等等，社會人類學的方向因此有所改變。meaning 被認為才是問題所在，社群不應該被視作社會形式 (morphology)，或是制度性的結構等客觀性的定義和描述，反而應該從成員對社群她的經驗中去「理解」(understand)；應該穿透結構，從社群她的核心往外看，而非從社群外面的有利地位去觀看，詮釋他者的主觀詮釋。而象徵的特性應允這樣的詮釋，並且提供給予詮釋和表現的視角 (scope)。

Cohen 雖然提出主觀詮釋的視角，綜觀其論述，卻稍微遠離了社會互動論的原意，在米德的 *I* 和 *me* (Mead 1967[1934]) 的互動中，自我的能動性和對外在世

界的整合性是不斷的來往過程，外部結構仍然是必須面對的課題。因此研究者對事件的觀察必須是一個不斷交換觀點的過程，也是一個永不休止的詮釋，試著去詮釋別人的詮釋（Geertz 1975），而Cohen在這方面卻規避了相關的考量。³

3. 舉出機械連帶（mechanical solidarity）和有機連帶（organic solidarity）的相容性：Durkheim 和 Ferdinand Tönnies 各執一詞的分法，一直主導著社群研究的概念，「整合」也成為涂爾幹學派關懷的重心，因此文化成為社會的整合器，不管是 T. Parsons，或後來 Arensberg and Kimball（1965）所發展的社群理論，整合是關鍵因素和最高功能，文化因此成為成員所共有的一種思考、感覺和信仰的方式。但是如 Cohen 所言，其實 Durkheim 也指出「機械連帶」和「有機連帶」在歷史上的相容性，二者只是相反的態度傾向，共存於任何一個時代，表達在社會過程裡，個人和社會關係的不同傾向。照 Durkheim 的說法，「機械連帶」是「社會在個人裡作用」（society living and acting within us）（1964[1893]：129），乃集體性的強制要求；換言之，是從社會看個人。相反地，有機連帶是由個人組成社會，在合作當中，個人性是基礎並獲得認可；這樣的連帶允許每個人擁有一定的行動空間，即個人人格展現的地方（同上引：131）。James A. Boon 也引述了 Durkheim 這部分的說法來支持機械連帶不是某個歷史時期的社會形式，而是象徵表達群體相似性（likeness）的那一面（Boon 1982：54-55）。換言之，涂爾幹學派所強調的「整合」，其實比較傾向從社會看個人，類生於機械連帶的「視點」；而有機連帶所牽涉的社會互動方式，正是本文所欲探索的模式。

筆者認為 Durkheim 將 Tönnies 的看法倒置，無非是想要強調其所身處的當代社會並不是沒有實現有機連帶的可能。重點在於這兩種態度是社會生活的兩個重要面向，有些社會傾向前者，有些傾向後者；問題也不出在社會形態和兩種連帶的歸類，而是兩種態度的分配，甚至調節的過程。這依然還是回到社會人類學的基本命題，包括對他者（包括結構）的詮釋、社會過程、集體性和個人性（或說機械與有機連帶）的調節、象徵的運用、不同尺度的社會關係對應的認知能力等。Cohen 視社群現象為「文化韌性」的一種正常表達，正當化當代的社群現象，然而所形塑的新的「自我感」依舊必須面對上述之基本命題；**當代許多挪用、拼貼的說法，也只能說是現象的描述**，其中喪失社會脈絡的考量，終究還是必須回

³ 其實Cohen在這方面的虛弱，在社會學理論構造的歷史中，並不罕見。在個人主觀建構性和客觀存在之間的擺盪，構築了社會學理論的基調，米德因為提出了generalized other而免於被指責過度的將籌碼置於個人主觀建構性上面，但是其它的互動論者如Blumer則被批評對集體性的結構視而不見。（Alexander 1987）

到上述之基本命題來討論。

（五）生活經驗、認知模式，他者和自我的嵌合

Cohen 和 Barth 與其他學者在 1996 年一場名為「Boundaries and Identities」的研討會中共同檢討了「界線」和「認同」的概念，並出版了合集 *Signifying Identities* (Cohen 2000)。其時「界線」概念的適用性受到質疑：它是研究者心中的界線，還是當地人觀點？認識論的基礎被引入討論，和他者的相遇到底發生了什麼事？如果界線不再扮演一個決定性因子，如果界線的概念因文化不同而相異，將之看成是分類的概念是有欠妥當的。更恰當的作法，應該是從群體的社會實踐中釐清該群體對界線的觀念 (notion)。個人如何「經驗」界線？是否這樣的經驗伴隨著對「自我」的擴展的體驗，就好像社會群體透過關係、經濟活動以及地景和人群活動來感知其對外在世界的擴展？其中 Anne Salmond (2000) 提到，毛利人對基督教文化的抗拒，其實並非單純地來自於政治覺醒，而是深沈地感受到兩種文化思考模式的差異：前者注重「連結」，後者注重「分辨」。至於對認同的看法，James W. Fernandez (2000) 不論及認同的內容物，而是著眼於「知的方法」(way of knowing)；他認為中心和邊陲 (centre and periphery) 不是類別的描述 (categorical descriptions)，而意指「看」的方法和知識建構的方法，個體的視角同時既朝外又內視 (outward and introspective)。Salmond 檢討了認知能力、行動和分類的關係，Fernandez 則將認同的討論從內容物轉換成視點方向的問題。Cohen 基本上認同 Fernandez 的看法，並借用 David McCrone (1998) 的說法，將多重認同的問題從「根」(root) 的意象轉變成「路」(routes)。這些看法都深化、細緻化以往界線和認同的觀念。

其中 Barth 爲了對當年所提出的界線概念負責，認為界線之間的連結或溝通，乃是建立在「過程」，而非由先入爲主的「界線」所界定和運作。他和 Maurice Bloch 相呼應，認為人類學的內涵有待「認知」理論的補充，人群生活是由社會互動所建構，而非僅是「認知的再現」(cognitive representations)；透過互動，「社會過程」(social processes) 決定認知模型 (cognitive models)，一如認知模式決定社會過程的一樣多。認知的分類和生活經驗 (cognitive categories and lives experience) 的質性不同，前者明確，後者接近陰暗 (murky)，人們如何「理解」(understanding) 他者的世界，並非認知先行，而是使用大量的形象 (images)、

行動。Barth 借用 George Lakoff (1987) 的觀點，認為人們並非為了活出一個結構 (playing out a structure)；個人自身即是一個「所在」(locus)，運用象徵、想像 (imagery) 來建構事實、發展理性；而這些象徵則相應於人們從日常生活中所「感知」和「經驗」的。此時「類比」(analogy)、隱喻 (metaphor) 和「意象」(mental imagery) 扮演了重要角色，而經驗的塑形 (configuration of people's experience) 則影響生活和行動。

從 Barth 對界線概念的檢討，可知他重新把議題拉回到「社會過程」、經驗的塑形和認知分類能力，以及對他者的理解、象徵的運用、個人的所在和外在結構的接軌。筆者認為 Barth 這翻重新論述，提供後來者在認同、文化的論述上一個更寬廣的空間，只是仍舊缺乏一個完整的「社會過程」和象徵之間相互指涉過程的例證和討論，也沒有指出更明確的個人所在與集體制約的位置和其間調節過程的詮釋，看不到認知能力與外在結構之間的互動。這裡筆者要進一步提出的就是界線不管是如何的質地模糊，除了區辯、溝通或連結的意涵，本質上是社群「整體」的一個面向。「自我」擴展的體驗伴隨對「他者」的理解，其實還包含一個「回程」的論述。如何地將「他者」變成「自我」的一部分，其過程不是一蹴可幾的「路程」，而是一連串「部分」和「全體」的**辯證與和解**的過程。

(六) 北港媽祖進香儀式文獻

有關北港媽祖進香儀式之文獻，主要來自 P. Steven Sangren、林美容和張珣三位學者長年研究的豐富結果；其中 Sangren 認為進香研究的重要性在於它有別於人類學的傳統——亦即將地方社會視為受侷限、自給自足的社會。進香研究要求人類學考量更大範疇的社會和文化複雜度對該社會的影響，透過宗教組織的社會連帶，提供對整合及分化更為複雜的圖像。因此進香應被視作文化整合的模型；做為打開文化視野的社會機制，其形式比地區系統的整合更為複雜 (Sangren 1987)。Sangren 運用 Victor W. Turner 的象徵人類學來詮釋這個重複的主題，有別於 Turner 認為朝聖是脫離原先的世俗狀態和社會分類，體會 *communitas* 而超越對立。Sangren 認為，進香在社會結構的布置上，既有超越、也有生產，它超越原先社會環境的想像，而生產或再製了社會環境 (1993)。他主張到北港進香的儀式，應視作是生產不同層次的社會認同的過程——從個人到地方社群、到北港所隱喻的臺灣認同——此乃北港的媽祖和臺灣歷史的密切關係所致。分香的觀念，則牽引個人和集體認同的建構，當朝天宮的香灰分到地方廟宇、再到個人家

庭，媽祖的靈力即被視作在每一個社會層面融合 (unifying force) 的力量。Sangren (1987, 1993, 2003) 企圖結合社會整合和象徵建構兩條途徑來解釋進香，視進香旅程為一整體，視進香為異質經驗的來源，從中溢出原先的社會關係，並再回來建構一個重新的「社會我」。不管是在個人的層次還是社區的層次，這個效力被貢獻在社會整合，由不同區域的人群的相會，形塑一個由媽祖所暗示的更大社群的整合。

林美容 (2003) 多年來對媽祖信仰的擴散、分布以及類生的民間社團組織的豐富性調查，將媽祖信仰的社會面向與臺灣漢人社會形成和發展的脈絡予以連結，來解釋臺灣的地方性和區域性的社群組織之間的關係，也解釋了這樣的社會互動所發展出來的文化景觀。此一連結當然帶著濃濃的社會整合意涵，然而筆者對於她在進香儀式上直接的直覺性觀察，亦深感同意：1)「去」進香是為了「回來」，也就是行動者主體性位置的確立；2) 臺灣的地域社會乃由隱喻著流動性之媽祖信仰來進行聯盟和互動。

張珣 (2003) 從文化的角度研究媽祖信仰，企圖在社會整合的理論之外加入文化的角度。她從主觀詮釋的視角，運用象徵互動的方法，將媽祖進香的多重面向表現出來，而非只有結構功能論觀點之下的社會整合意涵。視點從整個大社會調焦至行動者——進香成員身上，去理解他們的時間觀、空間觀和人觀，並賦予主動詮釋者不下於社會性的決定性能力，反過來形塑社會形式。張珣從進香地點和親屬關係系譜位置的互相隱喻，祖居地和移民地之擬親屬關係所類生的社會關係，探討儀式如何轉換逐漸改變的社會關係 (媽祖轄區的改變) 所造成的衝突。

三位學者在媽祖信仰和進香儀式研究上所提供的豐富材料和在視野上的貢獻，不論是在媽祖信仰的鉅觀層面，或者是在方法論方面皆有所啟發；其中 Sangren 的研究取徑和筆者欲進行者是最為接近的模式。Sangren 已經看出「進香」和打開文化視野、不同社會認同的生產、異質經驗來源的關連性，以及它如何在回程時建構新的「社會我」的過程。種種洞見，已為臺灣的「進香」活動做為「認同」和「文化形塑」等理論之重要經驗材料，發揮了前導作用，包括：文化變遷、認同的多層生產以及「社會我」建構之論述。筆者將在此一基礎上，以一個客家地方社群的進香活動所引起的社會場域的擴展做為材料，運用前述之理論來詮釋文化形塑更細緻的過程；以象徵、經驗和認知之間的互動來補充「界線」、「認同」和「忠實性」概念的內涵，以期對全球化場域中的社群經驗 (包括族群、地方等等) 提供更多面向的想像。

三、大湖媽祖信仰的背景與進香儀式

本文個案為苗栗縣大湖鄉北六村社群一年一度的北港進香活動，在進入個案深度描述之前，筆者暫且將大湖鄉北六村社群的媽祖信仰放在新竹、苗栗之客家地區的媽祖信仰背景中來觀察，當有更詳盡的理解。

新竹縣的芎林鄉、竹東鎮和橫山鄉三個鄉鎮和苗栗縣的大湖鄉，分別位於兩縣境內的客家族群生活區域，也是筆者長期的田野觀察地點。芎、竹、橫三個鄉鎮地處頭前溪上游支流的上坪溪和油羅溪形成的河谷平原，也是新竹縣客家地區三山國王廟最密集的所在。該區域裡的三山國王廟都是當年客家人開發時的聚落所在，廟宇大部分是清道光至咸豐年間所建。另外苗栗縣大湖鄉是筆者觀察苗栗地區關帝爺信仰的起點，該地關帝廟建於清光緒十二年（1886），但推測神明的輪祀組織應早於該年，並且也和當地的拓墾組織有相當的關係（林秀幸2003）。這幾個地區的主神奉祀——三山國王信仰和關帝爺信仰大概都和該區拓墾聚落之社群組織有密切的關連，一直是筆者長期進行田野調查的對象；不管是祭祀組織或文化方面，都有許多類同之處和普遍現象，而今天要討論的有關媽祖婆的進香、繞境和演戲酬神活動等主題，就是這些地區共同的現象之一。

（一）此地客庄的媽祖婆進香儀式是向外學習的

這些客家地區年度祭儀活動有著共同的韻律：一年作三次戲，⁴包括年初媽子戲，年中若非主神生日則是作中元，或各行一次（早年作四次戲的機會較少，因為勞師動眾、花費較多，近年則多是合併其中二者），年尾叫收冬戲或平安戲。三個「作鬧熱」的機會，構築了當地一年的韻律，通常這三次機會是戲班子最忙碌的時節，也是親戚好友互相請客、流動溝通的機會。無論年中那次作戲以何為名，年初和年尾的戲都是以媽祖和收冬（平安）為名，這兩個戲是當地客家習俗的共同特色，年初的媽子戲大概在開春以後，年尾的收冬戲則在農曆十月左右（現在新竹地區為了因應放假日，全部改成國曆十月十日）。年尾的收冬戲為了感謝神明一年來的保佑，通常會演大戲來歡慶豐收與平安，有些地方還伴有「賽閩雞」的活動。⁵然而我們現在要討論的年初的媽子戲，⁶另一個名稱叫「春祭」，它是

⁴ 舉凡宗教節慶有演戲、請吃盛宴的機會，客家人概稱「作戲」、「作鬧熱」，包括建醮。

⁵ 一種比賽閩雞的活動，因為閩過的雞特別肥大，是比賽的好項目。有關賽閩雞的社會文化意涵，

客家地區唯一伴有「進香」、「繞境」、臺上大戲、街上小戲的「戲劇演出」，參與成員廣、形式也最活潑，乃伴隨以街、村為區域的比賽活動機會之慶典與祭儀。

依據筆者的田野資料，將媽祖婆當作是社區儀式的對象這一項習俗是向外學習的，並且和當地客家地區有一特殊的嵌合過程和演變。媽祖婆在這些客家庄頭裡極少是廟的主神，就算有，也是成廟較晚，且多半是在日治以後由私人堂或私人供奉轉變而成的。媽祖婆最普通的情況是「陪祀神」，通常陪祀於關帝爺或三山國王或三官大帝旁。譬如新竹縣芎林鄉、竹東鎮和橫山鄉三鄉鎮除了伯公祠（土地公廟）和萬善祠之外，計有三山國王廟十一間、三官大帝廟四間、關帝廟一間、五穀爺廟一間，以及媽祖廟一間。在大湖地區計有關帝廟三間、義民廟兩間、媽祖廟一間；而這間媽祖廟是由私人堂轉變而成，原先是奉祀「三恩主」的鸞堂系統，後來轉成公廟以後，有感於需要一位大湖當地所缺乏的主神來做鎮廟主神，於是到新港請了媽祖婆來鎮殿。芎、竹、橫這三鄉鎮的三山國王廟和三官大帝廟，幾乎都以媽祖婆為陪祀神，有時和觀音佛主共列，有時獨坐。而在大湖的兩間關帝廟亦然，以媽祖婆做為該廟的陪祀神。

（二）早期喬借媽祖的歷程

從以下的事證可以推測：此地媽祖婆在成為陪祀神之前，曾歷經一段「前來作客」的時期，後來慢慢才成為陪祀神的。竹東惠昌宮的主神是三山國王，但是竹東迎媽祖是當地三鄉鎮間出了名的盛大祭典。竹東在日治時期因為製材事業所累積的財富而繁榮，人多、錢也多，當地每年在農曆十二月二十日時會到北港割香，並迎回一尊媽祖。⁷迎回來的媽祖先駐在廟裡，一直到正月十五在竹東鎮上繞境，接受信眾的膜拜。此地街、庄的陣頭非常熱鬧，老一輩的人都還記得日治時期是如何扛大鼓比賽陣頭，附近鄉鎮居民也都記得到竹東看熱鬧的情景。繞境結束之後，媽祖婆便駐在惠昌宮接受敬奉，廟方並演戲酬神。有趣的是附近山區聚落由於人力、財力較弱，比較沒有能力每年到北港迎神，因此都會到惠昌宮借這尊媽祖到他們庄頭繞境，並接受村民祭拜。這些聚落包括芎林鄉的石壁潭、王爺坑，橫山鄉的大部分庄頭（如橫山村、九讚頭等）以及竹東靠山區的聚落（如

筆者將另文探討。

⁶ 當地人有時稱媽祖為媽子婆或媽祖婆，「媽子」有母親的意思，是一種親暱的稱法，故稱媽子戲或媽祖戲。

⁷ 北港朝天宮目前還是保有不少神像是專門外借的。通常借方要敬奉一筆奉獻金給該廟，這種借神的情形，目前越來越少了。

上坪聯庄)，都曾經到惠昌宮借媽祖回去當地繞境，接受信眾膜拜、演戲酬神，神明在當地過夜兩天，第三天再送回竹東。竹東的媽祖在這些庄頭輪一圈回來已經是三月了，再將媽祖請回北港。這種情況大概在三、四十年前就停止了，因為交通便利、經濟情況較為改善以後，這些庄頭逐漸有能力自行到北港割香，借媽祖的情形大概也在同時停止。但即使後來這些庄頭或鎮上的廟開始有了自己的神像，神明也常駐廟裡，仍舊保持年尾到北港過爐，開春以後找一天繞境並演戲的習慣。譬如芎林外七村的祭祀組織，宗教活動中心在廣福宮，過去一年演四次戲，包括正月媽子戲、二月王爺生、七月做中元和十月平安戲，媽祖婆也維持舊例在正月到北港過爐。兩、三年前為了減少一棚戲，媽祖戲和王爺戲合併，媽祖也改成二月進香。

大湖鄉北六村的居民透露媽祖是現有廟裡神明最晚進駐的，雖然他們已經遺忘何時開始擁有自己的媽祖，但是他們倒是會將現有的媽祖借給附近山區沒有廟或只有伯公祠的聚落。譬如大南勢聚落只有伯公祠，當地在很多祭祀事宜上和大湖鄉北六村已是不可分割的；然而由於地處邊緣，享受不到北六村「作鬧熱」的熱鬧情景，於是以自己庄頭為名，元月初二到關帝廟把媽祖婆請過去繞境並接受膜拜，也趁此演了兩天大戲，自己當了東道主，邀請街上人到他們那邊作客看戲。另外泰安鄉的馬都安聚落本身並沒有廟，也沒有參加北六村的任何祭祀組織，而是在元月初六到大湖的關帝廟把媽祖婆請去繞境並接受信眾膜拜，也是演了兩天戲，請客看戲，當了體面的東道主。現在關帝廟裡還藏有其他神明的木牌，包括五穀大帝等，這是因為早期客庄較少神像，大多是以木牌書寫神明之名供信眾膜拜。但大湖關帝廟一些神明牌位被藏在新建的樓上，表示媽祖婆進駐之前有其他的陪祀神明（譬如五穀大帝），而後來被媽祖婆所替換了。

另外透過筆者在東勢的田野資料顯示，臺中縣東勢鎮是講大埔語的客家人聚集的地方，當地的魯班公廟（即先師廟）位於東勢最早開發的區域「寮下」，集結在那裡的祭祀組織也是在開發早期成立的。該廟裡現有兩尊媽祖婆，原因是當地早期也是在年尾時到北港請神，年初六媽祖開始「遊庄」巡境的活動，當天東勢角四個里的陣頭全部出動，比賽身手並在廟前演戲，藉著媽祖婆來臨，以戲祈求眾神保佑全境一年平安。這場戲有個專名叫「開庄戲」，意思是東勢地區開年第一場戲，只有在寮下演完了，其他庄頭才能開始演敬神戲；這個「開庄戲」的傳統，使寮下得以繼續確立其東勢「第一庄」的地位。每年這個時候親朋好友趁此走動看戲，有些女兒回娘家都刻意待到初六吃完大餐、看完戲才走，熱鬧一陣

後居民在初八將媽祖婆請回北港。然而據說日治時期某一年的年尾，東勢人照例到北港請媽祖，沒想到過完年「作大水」（河水氾濫，大甲溪的「作大水」是當地有名的）將橋樑沖毀，媽祖婆回不了北港，只好常駐廟裡。當地人惦記著這尊媽祖是要歸還人家的，於是另外請人刻了一尊，因此廟裡現有兩尊媽祖，也見證了早期商借媽祖婆繞境的歷程，後來才演變成常駐廟裡的陪祀神。

（三）中介者

這些客庄本身在早期並沒有媽祖婆信仰，這個商借媽祖繞境的行為如何發生，亦即客庄的這個學習過程是如何進行的？這些客庄當地人並沒有徒步進香的記憶和記載，筆者推測，應是在日治時期南北縱貫鐵路開通之後才發生的。

曾月吟〈日據時期朝天宮與北港地區之發展〉（1996）一文詳細論述了南北鐵路縱貫線之開通是北港媽祖信仰擴散的關鍵，並從北港的角度詳載了當時北港方面的作為，包括：修廟、全臺灣進行募款、到各地出巡、日本政要之訪廟種種積極性作為，做為招攬香客以及傳播神威的方法。然而在客庄這方面的當地記憶呢？除了該文所論及的面向，筆者還發現了一常態性的商業招攬活動，即北港地區商會主動到地方上的拜訪。

北港地區的商會藉著鐵路交通的便利性進行地方上的招攬拜訪，當地亦必須有中間人幫忙溝通，筆者的曾祖父就曾經是這樣的一位角色。依據筆者父親口述，日治末期他還是小孩的時候，北港地區的商會，包括賣金紙的、旅館業、肉舖等組成的商會代表會到各地去接頭，代表們來到地方上找一位在地的中介者展開在當地的接觸，這位在地人士就會開始籌辦進香的事宜，包括報名、繳錢、安排住宿、交通。至於為何和當地肉舖有關呢？原因是路途遙遠，外來團體到了北港都是向當地的肉攤子租用全豬或全羊來祭拜，通常一隻全豬可以被出租好幾次，直到肉質快壞了為止。對這些遠來的團體而言，只要付租金，就可有備好的牲儀，也不用帶回，省去很多麻煩。據說媽祖婆很慈悲地允許這樣的重複使用行為。雖然是坐火車前去割香，然而從大湖到最近的火車站也要走上半天腳程，這樣的宗教熱誠仍是相當感人的。

（四）香旗、遊街、大鼓陣

這些地區到北港迎回的媽祖，會在祭祀組織範圍內進行繞境活動，再回到廟裡接受各地信眾的敬奉，演兩天大戲，非常熱鬧。爐主或村長負責收戲金、請

車，信徒家裡奉祀的媽祖婆香旗通常於割香前先請來廟裡，大家再一起拿去北港過爐。這些香旗據稱在北港有得買，通常信徒會在旗子旁邊書寫自己的姓名、住所、某年某月某時立；旗子的正面有的書有「天上聖母」字樣，有的任由空白，有些縫有流蘇，有些裝飾鑲邊，而少部分的沒有處理收邊（圖 1 與圖 2）。

圖 1 各式香旗（一）

圖 2 各式香旗（二）

若仔細觀察不難發現，這些旗子雖然有四方和三角兩種，但是其尺寸一致，布面卻五花八門。有些看得出來是在北港所購，像一般我們看到的金色絲面紋圖案，但旗面的圖案也不盡相同。大部分的旗面是客庄自己所製作，有素面的、有類似花布被單的，布面隨意，尺寸卻一定要符合，以致於這些旗子集中起來，就有如萬國旗一般熱鬧。從旗旁文字可以得知每一面旗立旗的年代，有好幾面甚至可以追溯到日治時期；在芎林地區見到的最舊的一面是於明治四十一年所立（圖 3），即 1908 年，正好是縱貫線鐵路通車那年。從北港回來之後要遊街，在日治時期和戰後初期，媽祖婆繞境是這些客庄一年當中最熱鬧的慶典，據老一輩的說有大鼓陣、老鼓班，還有老婆戲、大襖婆戲；當天大家可以出陣頭對拼，上街對下街拼，有時這庄和那庄拼。這些戲還可以互相揶揄、挖苦，譬如上街的人譏下街某人，雖然有錢卻不孝種種。有時輸人不輸陣，爲了借大鼓，大湖人不惜走幾小時路程到公館的山邊聚落借鼓，遊街結束還會「打等數」（比賽）並頒獎，可惜這種盛況目前已不復見。現在割香回來以後也還有遊庄，但形式已大爲簡化，大概就是家家戶戶在門前擺起香案，祭拜前來保護平安的媽祖。

圖 3 最舊的一面香旗於明治四十一年立旗

（五）大湖鄉北六村社群的進香旅程

以上是對芎、竹、橫新竹縣三個客家鄉鎮以及苗栗縣大湖鄉的媽祖信仰背景的大致介紹，這些地區的媽祖信仰形式和變遷過程皆具有類似的輪廓，藉此可對本文的研究個案——大湖社群的進香儀式有更為縱深和整體的理解。⁸這些口述或留下的證據，顯示對這些客庄而言，媽祖進香儀式是客家人向福佬人學習而來的。我們想要從現在仍舊可以觀察到的「進香的旅程」以及廟宇的配置和祭祀形式中，理解大湖社群的客家人是如何地將「他者」轉換成「自我」的一部分；而這個「部分」，經由每年例行性的旅程，又如何地保持其流動性，並且被一再、重複地「理解」。這樣的討論或可對前文所提出之「社會過程」的基本概念內涵有所補充，包括自我和他者、理解、個人性和集體性的協調、界線和認同、忠實性、文化的生成等等。

筆者以大湖鄉北六村祭祀組織的北港進香活動為例，觀察其細緻的旅程過程。大湖鄉位於苗栗縣，東與泰安鄉、南與卓蘭鎮、西與三義鄉、北與獅潭鄉為鄰。大湖鄉為客語族群所在，現轄區內有十二村，以南湖為界，山南的南湖、義和、東興、武榮、新開、栗林等六村俗稱南六村，山北的大湖、明湖、靜湖、大寮、富興、大南等六村俗稱北六村，為商業與行政中心集中之處，南北六村的劃界，應與歷史上拓墾區域和組織的分屬有關（林秀幸 2003）。北六村居民信仰活動的中心為建立於清代的關帝廟，其祭祀組織於清代即已形成，一年之中履行的祭祀活動和當地大部分的客家地區類同，包括三大祭典：開春媽子戲、年中關帝爺聖誕、年尾收冬戲。當地人在每年年初到三月間選擇一天到北港進香，稱為「到北港割香」。凡家裡有祀奉媽祖婆的居民在出發前一天，都會將他們的香旗先迎來廟裡，放進廟方準備的桶子裡；通常必須從家裡以一支香相伴，告知神明：「要去過爐咯」。到了廟裡之後，將這支香插進廟裡的主爐，而非媽祖婆的爐裡，然後把爐內的香綑綁起來，隔日隨著眾人到北港過爐。

圖 4 大湖鄉行政區域圖

1. 旅程開始：離廟

⁸ 雖受同一潮流的影響，在類似性當中絕對有其細微的變異性，從中或許可以探討客家地區內部的差異性；然而此非本文目的，或許留待另文討論。

第二天清晨五點左右，大家陸續來到廟裡，雖然是去北港，但是當地人有一習慣，他們只要一踏進廟埕，第一件事一定是開始點香並按照廟裡原來的順序依序上香完畢，才坐在旁邊等候。五點半左右，典禮開始，鐘鼓齊鳴，義工們依分配好的職務開始幫忙起駕，他們恭敬地傳遞著神像，首先是移動千里眼、順風耳和一個綁著紅巾、有門可以開合的神秘木盒子，繼之是媽祖婆，最後是眾人的香旗。此地媽祖婆是在神壇右首陪祀的，因此出廟的時候，這些神像和聖物都必須從右邊先到中間越過廟的主爐（圖 5），從正門出去（圖 6），⁹再越過天公爐離廟，也就是依廟本身的形制啓程。此時旁邊的信徒低頭祭拜，恭送媽祖出門，當神像和聖物登上了第一車的前座，信徒才依序登車。

圖 5 神像與聖物從主爐離開大湖關帝廟

圖 6 神像與聖物從正門離關帝廟

第一站到了彰化南瑤宮，依父老敘述，日治時期坐火車進香的時候，只停留三站：第一站北港，第二站新港，回程第三站是南瑤宮，並在彰化住宿一晚，第二天再回大湖，在三義下火車，再由三義步行回大湖，腳程要花半天的時間。在那個物資短缺的時代，這一趟可是花了不少財力、人力。當時只有北港和南瑤宮信徒們才有讀「表章」，原因是「北港是主要目的，南瑤宮比較大間」，現在則每一廟都有讀表章了。改成坐遊覽車進香之後，先到南瑤宮，依序是鹿港天后宮、新港再到北港。到了南瑤宮，千里眼和順風耳二位副將與媽祖婆依序下車，神秘木盒子和香旗並未下車，信徒則跟在後面徒步進入；對方鐘鼓齊鳴迎接來客，三座神祇越過廟裡的天公爐進入正殿，再越過主爐，由南瑤宮廟方的人接下神明，迎在主桌，並替三位神明戴上南瑤宮準備的紅色肩帶，有如授信的舉動，表示認可這尊大湖來的媽祖。大湖來的信徒此時持香拜拜，然後信徒代表用客家話跪讀表章。表章是一種敬告神明的文體，一定得用毛筆書寫，表章內容通常要載明幾件事：以本祭典團體敬告某神、此祭之名目為何、感謝神恩、信徒具名感謝，最

⁹ 客家地區的廟門不同於福佬人區域，平常時節廟門不開，只有在神明進出之際才開啓。

重要的是每一位參與的信徒都要具名，沒有人可以被遺漏，名字也不可以寫錯，大部分做表章的人，¹⁰都喜歡誇說他們從不寫錯名字。讀完表章、燒金並把表章焚化，禮畢。這時大湖這邊敬奉南瑤宮香油錢，今年的價碼是一廟三千六百元，這個數目是幾年調漲一次，拿捏出一個夠面子的數目。然後大湖的媽祖起駕，同樣由南瑤宮廟方的人從內殿經過主爐傳出來，大湖這邊的人在爐外邊接過神明，再從正門出來，經過天公爐，回到車上。下兩站是鹿港天后宮、新港，同樣依照南瑤宮的程序，行禮一遍。

2. 到達目的地

最後一站是北港，除了神明之外，木盒子和綑綁成一束的香旗也都下了車，木盒子和香旗由進香團裡最老的兩位先生慎重地捧著，一位九十幾歲，另一位八十幾歲。北港朝天宮雖然接待了來自全臺各處的媽祖，但是一樣不能馬虎地對待任何一個團體，起碼在宗教儀式的禮數上面，同樣是以鳴鐘鼓來迎接這個苗栗大湖來的媽祖。神明和聖物一樣地越過天公爐、正爐到達內殿，由於朝天宮已有太多各方來的媽祖，以致過於擁擠，因此媽祖神像和香旗只能坐在旁桌上。大湖的團體同樣祭拜行禮、讀表章，表達對媽祖聖誕的慶賀，其他團體如果後續到來，也得先在外面等待大湖的團體行禮完畢。進香團有集體的祭拜、燒金紙和禮金的奉獻，但是每一位香客幾乎也會同時向神明表達他們各自的祈求和奉獻，通常是先參加集體的祭拜和讀表章的儀式，但是隨後便個別向神明祈求願望，也個別地奉獻禮金。由於廟裡的媽祖和信眾的香旗都來自於北港的淵源，因此這裡才是他們真正要過爐和割香的地方。而原來神秘木盒子裡放置的是分香灰的容器（圖7），進香團一直小心翼翼地將香灰盤藏在這個講究的木盒子裡；神明和聖物不但過爐、還要在此過一夜，明天一大早再來迎回。大湖這邊奉獻了三千六百元的禮金，北港的廟方通常會以茶相待。

圖 7 放置香灰盤的木盒子

當天晚上進香團和信徒到嘉義街上過夜，大家各自到處逛逛，沿途引起眾

¹⁰ 在過去的習慣，表章都是由祭典專業禮儀人員書寫，一般是道士或懂得作禮儀的先生；一份通常要價一、兩千元。

人注意的是當地農產品的價格，他們會和大湖的價格做比較，以及從價格推測當年的產量，譬如大蒜等乾物。奇妙的是越來越接近進香的目的地時，就越有機會看到其他福佬庄的各式陣頭，而對這些客家人來說，這些陣頭表演幾乎是「異象」，不管是起乩、八家將、刺球、過火、配著一些呼喊等等，在客家庄都是非常罕見的現象，但是他們會讚嘆地說：「你看他們南部福佬人儘誠意咯，比我們上背人」。¹¹這裡面沒有對「非我族類」的批評，而是帶著讚嘆、以非常好奇的心情觀看，但是卻幾乎從來不進入儀式細部的描述，而將之籠統以「誠意」來解釋。易言之，他們以其對外的功效認可這樣的誠意的表現，但是對那些出神的內部技巧、服飾、行頭、身體的發揮，好像並沒有太大的學習動機。這也是為什麼從日治時期以來雖然已經歷數十年的進香觀摩，此地客家庄的「問神」儀式還大致保留鸞生的系統，一襲藍衫配上桃枝、沙盤，用詩詞表達神意，¹²聖誕慶典也保留三獻禮和九獻禮的形式。對神明最大的奉獻是以誦經來表示，客家庄的廟裡經書特別豐富，幾乎每一位神祇都有特別相應的經典，譬如太陽、太陰、南斗、北斗，更別說那些平常就祭拜著的神。而大廟幾乎排斥個人的出神狀況，通常以冷漠相待；但縱然如此，也絲毫不減他們當場觀摩他者的興致，也不忘給予讚美。

進香團和信徒在第二天清晨早早來到朝天宮，廟方將母爐的香灰分一份到大湖的香灰盤子裡，放進木盒子，接著神像和聖物又再越過主爐、大門、天公爐而出廟（圖 8）；此時三位神明配帶著沿途各廟授與的肩帶，木盒子貼上朝天宮的符以封住木門（圖 9），神像和聖物上了車，開始了進香團的回程。

圖 8 神像、聖物越過朝天宮的天公爐離去

圖 9 回程時木盒子封上封條

3. 回程

終於把正事辦完了，眾人在北港買了各式名產，有餅、麻油等等，此時心情比較輕鬆，筆者也比較能夠靠近神像拍攝較為細部的照片。在去程的時候，有一種任務需要完成的緊張感，如果在那時要求拍神像的細部照，¹³大概會被認為是不識相的行為。筆者隱約感覺被期待要隨著他們旅程的韻律而記錄，譬如去程

¹¹ 相較於北港，苗栗位處北端，客家話稱較北之處為「上背」。

¹² 有關鸞堂更詳細的通神儀式和歷史，可參見王見川（1996）。

¹³ 由於年代久遠，神像的雕工頗具神韻，引起筆者的注意。

的時候拍他們如何謹慎地抱著神像前往目的地，又如何虔誠地跪讀表章向媽祖祝壽，如何果斷而有自尊地佔住朝天宮的內殿行動，如何專注地注視他們分香火的過程。換言之，用進香團的心情來記錄他們的謹慎、榮耀與自信。

回程時經過斗南一間媽祖廟順安宮，神明也下車進廟內交流。現在因為是搭乘遊覽車，可以多繞一些地方，大家也樂於到處參拜，但是禮儀就不像前幾間媽祖廟那麼地周到，譬如沒有讀表章。大概南瑤宮、鹿港、新港、北港等地的媽祖廟都名聞遐邇，自然地透出一股威嚴感，廟宇建築也反映出這種莊嚴氣息，因此其香火的強弱確實引致對等的尊敬。回程接下來幾乎是半遊覽性質的廟宇之旅，途中也到有名的竹山鎮社寮伯公那邊，一行人採自由行方式，沒有集體的參拜，隨意地品嚐小吃名產，求一下幸運金，還順便被遊覽車載去買茶油、橄欖。

4. 「落媽」

快到家了，大家在車上互相約定明年還要一起進香。¹⁴然而就此互道晚安再見了嗎？不，還有一道重要的程序等待完成，稱為「落媽」，也就是媽祖如何回到祂原來的神座。遊覽車快回到廟裡的時候，廟裡已經準備好了，先鳴砲恭迎，那些未跟去進香的民眾也已在廟裡等候了。神明一下車就鐘鼓齊鳴、開大門，信徒持香跟著，神明也是依照之前的程序，越過天公爐、從大門進入、越過主爐，再被慎重地傳回到右首媽祖的座位。一落座，準備好的牲儀立刻奉上（圖 10），這時持香跟著的信徒同樣依照廟裡原有的格局，先拜關帝，接著左首、右首、天公爐依序拜完，才齊聚媽祖前面，向神明稟告行程圓滿完成，祈求賜予平安康泰。接著就有鄉人陸續提著牲儀前來參拜從北港回來的媽祖，好似搶著沾染新落回的神力，媽祖婆座前也被布置得華麗、熱鬧，鮮花水果豐盛地點綴著燭光，開始有人準備在座前唸誦聖母經了。

圖 10 「落媽」完成，舉行祭拜儀式

那些家裡奉祀媽祖的人家，也點著一支香準備將香旗迎回家裡，他們先持香在廟裡祭拜並告知香旗——代表家裡的神「回家咯」（圖 11），接著將香旗迎回

¹⁴ 越來越多的家庭擁有自用車之後，信徒自行進香的情形也變多了。

家裡，插回家裡神座旁的桶子，並燒金禮拜，祈求媽祖保佑平安。

隔天媽祖婆將繞境祭祀組織的範圍。父老口述當年陣頭表演、比賽、諷刺戲的熱鬧情景，如今已不復見；現在是由車子載著媽祖婆繞行，敲鑼打鼓一番，門前擺香案的人家也變少了。繞境完畢，住在村落遠方的人家陸續前來祭拜，接著演戲酬神。

圖 11 迎香旗回家

四、如何詮釋他們的詮釋

如果北港媽祖信仰的擴散來自於南北鐵路縱貫線的開通，以及北港方面種種以全臺灣為視野的作為，那麼當地人又是如何來面對與詮釋這個外力的進入？筆者將嘗試以行動者的視角、主觀感受與認知來詮釋媽祖婆信仰如何被「採用」與「納進」的過程，和此信仰在這些客庄的位置、展現，以及一再重複進行的旅程。

(一)「同意」如何達成？

媽祖婆在客庄經歷一段借來繞境的時期，個人家庭也在日治時期開始奉祀，並進而成為地方上的陪祀神。這個過程的開端始自北港方面的外力進入，然而當地人如何被說服持續不斷地進行這個一年一度辛苦的盛事，以及家中長期的奉祀，並進而轉變成社區陪祀神的過程，是值得深究的議題。首先中介者做為啓動者必須尋找此地客庄行動的趨力，我們可以借用 Barth 在 *Models of social organization* (1966) 中提出的「交易」觀點在文化整合過程裡的意義，**從單一的功能性或一次完成的論述，轉向「社會活動」——「進香」對價值的不斷「比照」和「重整」的過程 (process) 為觀點**來理解：透過互動過程和創造性，人們如何地在不同的價值之間達至「可理解性」以及「文化形塑」。如果這個信仰所內含的價值在當地是「異者」，這個「交易過程」也藉此提供一個「價值」的選擇機會。

首先我們探討，這個價值雖然相異，但是當地必須有一個可接納的空間。接著將論述當「可接納」做為一個起點之後，行動者並非一次被說服，而是透過不斷的參照、理解，而不斷地拓深、拓開接納的層次和廣度。

這一帶客庄一年之宗教祭儀以上、中、下元，以及春祭和秋祭為經緯而構成（莊英章、林秀幸 2000）；上元有隆重的「天公福」，中元放水燈、賽豬公，下元還天公福，三者是最為慎重的社區祭典。大部分的祭祀組織不管有無奉祀媽祖，通常年初、年中、年尾都各做一次「鬧熱」。而當地家族祠堂的祭典也都訂在春祭或秋祭。春祭和秋祭與農作期有較直接的關係，開春是一年中農人難得清閒的時日，趁此機會酬神演戲、娛神娛人，為一年之始祈神保佑，應該是合乎時序的，那麼我們可以推測開春的時間點本來就是客庄為慶祝一年之始的「機會」。如果慶祝媽祖聖誕從年初到三月二十三都被允許，那麼客庄在自身的時間節點上是可以接納這個儀式的。也就是當雙方的「意義」和「價值」在交換之前，起碼有可「比較」的前提，即是這個非常具普同性的「時序」的韻律，那麼交易過程即已啟動。媽子戲在當地的別名為「春祭」，而整個活動定名為「媽子戲」而非「繞境」。他們最在意的還是一年之始的作鬧熱、演戲酬神。在東勢「開庄戲」的意義並行於「媽祖慶典」，和南部沿海地區將媽祖、王爺出巡視作除瘟、除煞有很大的不同。當然我們也可以推測，沿海地區流動較頻繁，「動感」帶來的不安和焦慮遠較此地客庄為烈，以致於神明的「出巡」特別頻繁，有固定的也有機動的，大部分都和除煞、去穢有關。祭儀的「動感」十足，和此地客庄穩定、照年曆行止的祭儀架構是為一對比，而後者應該是和農業作息有關。

「節慶」本來就和「時間的節點」有關，當這個節點被接納之後，對方的價值和意義呢？母神的形象應是可比較的，此地客庄原來的母神信仰當屬觀音為最普遍，觀音菩薩被賦予保佑婦孺的形象，這點到目前為止並未被取代，以致於聖母的意義應不在此。筆者觀察鹿港和此地客庄地方廟宇內神明位置的格局時發現，前者由王爺、夫人媽、將軍五營和中壇太子以及下壇之虎爺所構築，幾乎每一位神祇都具有「動」的本質，每一位都驍勇善戰、讓敵人畏服。而後者以關帝或三山國王或三官大帝為主神，配以觀音、聖母陪祀，再以龍神鎮守地脈；除了聖母之外，每一位神祇都是鎮守、穩定、不動如山的形象。我們不知道這種「穩定」的基本結構或倫理是何時被打破的，但此地客庄信仰的流動性應該始自對「媽祖」的信奉，是因為移民來臺後流動的人群組合加強了這種意象和需求？還是日治時期鐵路開通後所引起的流動的必要性？或者二者皆是？但是這樣的「流動」的「價值」和「意義」確實逐漸地被接受了，是透過一種轉換的創造，以及不斷地往來的「參照」和「理解」——進香的旅程，以及隨後的社群價值的重整。

1. 三元系統的鑲嵌物

當我們再細察其接納的部分和轉換的部分，發現流動性是當地原先缺乏的元素（或許應該說原先社群的流動性可能不是以如此明顯的宗教象徵來標示，而是透過一些其他的活動形式）。被接納的原因可能是當地居民的社群感知擴大了原先的尺度，而流動性是社群擴大的必要行為，然而當居民有感於這一個更大社群結構上的要求，而必須接納這個「流動」象徵時，他們將此象徵放在什麼位置？筆者發現節點保留在原來的生產時序裡——即三元的系統並未受到破壞，當地人也以該系統來認知媽祖的節慶，他們說春祭、媽子戲主要都是把這個節慶當作一年之始來慶賀。這個節慶伴隨的是「流動」的象徵，呼應了當時的外在結構的要求，然而並未代替嚴肅的三元祭典，而是三元系統的鑲嵌與附著。這種鑲嵌只要在既有結構內，是不定型的、流動的，因此具有高度可創造的彈性。這也是為何媽祖繞境在當地曾經是陣頭最熱鬧，諷刺戲、比賽等形式最活潑，最有民間參與和創造的節慶。借用了繞境的形式，卻沒有除煞的意象，外來者正好就是鬆動原先僵硬度的好媒介，這樣的活潑氣氛很可能受到進香地觀摩的啟發，也帶來一種活力。然而當地人畢竟傾向以自己原有較樸素的方式來娛樂，當時代改變時，繞境這部分也最快被省略；但是演戲是萬萬不能省的，因為它本來就是開春祭典的目的。

2. 永恆的「我」裡的「他者」

然而就整體地方社群而言，成員並不急於將此流動的象徵納入社群倫理格局的一部分，也就是廟中長期奉祀的神明，而僅先以客神的位置接納，迎接其一年一度的來訪，這種情況可能維持了二十年以上，甚至更久。在將之接納為自己社群的一部分之後，也並未成為主神，仍舊進行一年一度送往迎來。除了維持舊例或和其原發地的習慣有關之外，若以客庄為行動的主體觀之，陪祀神的現象和進香的習慣能夠被勤勉地實踐，和以下兩點因素有關：

（1）當地人如何接納「他者」的態度，祂永遠是「我」裡面的「他」。被社群接納為自己的一部分之後，媽祖並未代替當地的主神，「流動」並未成為主體，成為那個「必要」的「部分」。祂不只是由外面流入，當地人也將之向外流出；譬如竹東請來的媽祖，會再出借到山邊的聚落，而大湖的媽祖也出借到鄰近沒有廟的村落。這個「流動性」成為自身文化的一部分，甚至擴散到新的社會群體，來加強鄰近社群的溝通，成為此地社群新的文化元素。

（2）文化既然不全然是一個跨越雙方之「原則」的確立，而是一個不斷進

行的過程，繼續保持這部分的流動性，也就同時保持了向「他者」開放的一個「部分」。亦即讓「流動性」成爲「自我」的「一部分」，持續不斷地「理解」這個永恆的「我」裡的「他者」，一種持續地來往於雙方的詮釋循環(hermeneutic circle)。媽祖婆象徵化爲「他者」的「象徵」，畢竟社會生活裡存在一道永恆的課題——面對不斷的「他者」，因此如何奉祀媽祖婆便等於是以前儀式奠下了如何面對未來不斷的「他者」，或一個更大的「自我」裡的「他者」之典型態度。

(二) 如何理解「他者」的儀式

每年一度的進香旅程正是典型化當地人如何理解「我」裡的「他者」的儀式。進香的旅程開始於個人將家裡奉祀的香旗迎到廟裡，香旗代表每一個個人家裡的神之象徵，和地方社群的媽祖、也和那遙遠的北港媽祖相呼應，有如個人家裡的圖騰和地方社群、遠方的圖騰相呼應。這樣的共通性當然意味著涂爾幹學派「整合」的意義，但是筆者欲提出的正是要補充整合概念的不足之處。

在進入詮釋儀式之前，筆者將引述兩位人類學家在儀禮、美學和倫理以及象徵轉化上的論述做爲支柱，一是Edmund R. Leach，另一是Raymond Firth。Leach在《上緬甸諸政治體制》(1999)一書中的導言，特別有一段落解釋他對儀禮的看法：他認爲儀禮經常表達個人在社會結構體系中的位置，社會行爲中除了功能性要求之外，還點綴著無關緊要的花邊，這些花樣應是人類學家最重要的資料，邏輯上的美感和倫理是同一物，¹⁵研究其美學，得以瞭解其社會的倫理規範，這些細節是象徵的行爲、意義的表徵。儀禮性行爲應視作社會體制的象徵表白，是受讚許的「正當」關係的體系，被一再提醒，雖然人們在實用性行爲中不完全遵守。涉及群體互動時兩種文化的關係與接觸，Leach認爲關係之內就存在社會結構，對文化差異的維持和固守，其自身即能變形爲表達社會關係的儀禮性行爲(同上引：12-18)。這些洞見運用在充滿美學行動和倫理隱喻的儀式上非常具有價值，尤其以之來觀察進香儀式做爲連結兩個文化群體的社會關係的表達，Leach的看法更富啓發。

1. 香旗：「生活經驗」和「認知分類」

接下來筆者將細察當社群感越趨擴大時，微觀如何連結於鉅觀。如果不將

¹⁵ 此處他引證了維根斯坦的相關論述，在Tractatus Logico-Philosophicus。

整合過程看做是集體規約 (common rule) 的形塑，而是相互理解的過程，個人性和集體性是如何獲得協調的？其中香旗到地方廟裡的會合再集體到北港過爐的過程是值得深入討論之處。首先談到香旗之製作，筆者發現其尺寸必須合於規定，以致於當許多面旗一起插在香桶裡時，尺寸的一致性和每一面旗相異的織紋就造成一種既一致又熱鬧的效果；如果尺寸與織紋皆異或皆同，則都無法呈現出美感。再者旗面的織紋、顏色引發的是經驗上的、想像力的呼應，有兒時花布被單上的花色，有些像祖母身上穿的布面，有的儉樸、有的熱鬧，有些亮麗、有些破破爛爛，我們甚至可以從旗面想像這家庭的氣氛。雖然旗面勾起在地生活經驗與時間感的感知，但是卻不至於流於感官的馳盪，因為它們都被相同的尺寸所限制或塑形 (configuration)，旗邊不但記著這家人的住處、立旗的年代，還沾有灰僕僕的香灰。這樣的美感經驗正是來自於個人性和集體性的共存，旗面是個人的文化織紋所在 (locus)、一種個人版本的聲明 (assertion of the individual's version)、象徵與想像的空間，是Barth所言和「認知分類」(cognitive categories) 相對應的「生活經驗」(lives experience) 的痕跡，¹⁶相對於尺寸的明確，旗面保留了不可言說的陰暗 (murky) 的質感。尺寸的一致正是集體性的制約，它是明確、單一的，是「理性」(ration) 的所在，「認知」(cognition) 的發生點，也是「界線」(boundary) 的位置，經驗被形構 (configuration) 之處。二者，個人性和集體性，不見得是一種分配模式，而是互相給予形式和內涵的過程。然而筆者也發現不少旗邊有流蘇或收邊收得非常精緻，「界線」的質感接近模糊 (fuzzy) 的地帶，它是意識的邊界 (fringe)，是個人性和集體性相交之處的美學處理，迴避了直接碰觸的暴力性。家裡要奉祀神明並立旗的時候，必須稟明天公，將此旗「聖化」為神明的令旗，將其「聖化」為可持續不斷地讓他者和自我共容的「圖騰」，可以說集體性和個人性的和解，必須以「聖化」來協調¹⁷，**這樣的協調手續還會陸續地在「尺度」擴增的節點上出現。**這是旅程中第一階段的「社會過程」：外在結構必有其要求——尺寸，在地也有其主動而不失主體的「認知」結構的方式——留下個人的織紋的「空間」，並經由「聖化」的儀式轉換了個人性和集體性的衝突，於此建構意義。有如Turner所謂的「理想極」(ideological pole) 和「感覺極」(sensory pole) 的衝突和緩解 (Turner 1967:28)。

¹⁶ 經驗和意識與認知的關係，對應到社會互動、關係和形式，是現象學與社會科學結合的重要議題之一。

¹⁷ 這讓我們想起Husserl的transcendental subjectivity (Husserl 1966)。

2. 「社會我」的轉換：「質變」的隱喻，「跨越」的美學

Firth 在 *Symbols: Public and Private* 一書中特別提及了一般社會科學比較不敢碰觸的主題，即象徵的內在真實 (inner reality) 的問題，包括 Turner 也迴避探討象徵那不可見又無所不在的本質 (substance) (Firth 1975[1973]:405)。Firth 列舉了基督教世界熟悉的聖餐禮以及 Tikopia 著名的「聖食」為例，說明宗教上的象徵，經常經歷一道必要的「轉化」過程；利用可見的物理性轉化，指涉參與者「自我」的轉化，先融化再形塑一個新的「自我」的過程，這個新的「自我」包含了人、自然與神聖性。所以不僅是形式上的 (transformation)，也是本質上的轉化 (即質變, transubstantiation) (同上引: 418–428)。筆者認為 Firth 的這些見解，非常適合做為補足結構論底下的象徵論述，即象徵不僅表徵在社會過程中的結構性位置的變動，它還涉及「質變」；也就是「社會我」(persona) 的轉化過程中，「經驗面」所牽扯「自我認知」轉化的問題。那麼本文中，這些牽涉到連結和過程中所使用的象徵，其質變引發的認知面的轉換，實為重要。

當信徒從家裡把香旗 (又稱令旗) 迎來廟裡，必須點一支香向家裡的神明稟明要去過爐了，此時令旗代表了家裡的神明，這面旗「象徵」或「隱喻」了「家」的群體做為一個「整體」(whole)，一個「我的整體」，因為這支旗必須完好無缺地再回到家裡。而那支香必須沿路伴隨令旗直到廟裡，「香」具有持續燃燒的能力，不會中途熄掉是其最大功效，它的物質性的轉化是其特點。亦即香是持續的「連結者」，帶著這邊的「本質」(substance)，連結到那邊的「本質」，經歷一種「質變」的過程 (同上引 1973: 420) ——香變成灰，這裡的「香」變成那裡的「灰」，從這個「我」進入到那個「我」的質的轉換，「我」的認知的轉換伴隨著「社會我」的擴展。「灰」的神聖性經常超越「香」，成為親緣關係的信物和可食用以治療的聖物，說明了其「連結性」和「轉化」的屬性。

「家」雖有界線，卻具有流動性，「流動」的能力隱含在各種尺度社群之「圖騰」的相應裡。從這個媽祖婆到那個媽祖婆，「香」象徵了界線之間的連結，因此這個文化裡的「界線感」是伴隨著「連結」的屬性，而非只是分隔或區辯；到了廟裡，香首先必須「進入」，跨越門檻進入一個新的「整體」——廟和諸神所象徵的大湖鄉北六村社群。「跨越」是當地人所要求的行為的美感，踩在門檻上將被斥責，廟的門檻通常比一般民居要高出許多，為的就是象徵化「跨越」的動作，期待的是一種果斷、行動的跨越。當成員要進入這個「整體」，必須誠心誠意地進入，尊重「他者」的「界線」，或說尊重另一個「整體」的界線，踩踏「界線」是禁忌，是不尊重「整體」的神聖性，一旦進入了這個「整體」，儀禮的最高表現是「真誠」。當行動者進入代表大湖鄉北六村社群的「整體」時，便不再能注視他手中的旗，他的行動被廟的格局所制約和牽引，持香依序祭拜主神、陪

祀神、天公。¹⁸行動者凝視手中的一支香合進眾人的香並被「爐」所承載，其與這個新的「社群感」的連結，必須經歷（1）「質變」——「香」已變成灰，從那裡點著的「香」，它的「灰」是落入這裡的爐；以及（2）對諸神的敬奉——亦即對諸神所形構的倫理和價值的心領神會，由這些象徵來和解這個新的「部分」和「整體」的形變（transformation），由家的「整體」形變為社群的「整體」，成員的身體、行動、感知也被這更大社群的嚴肅性所要求。每一次的祭拜都是一種「連結」的意願以及「化解」「整體」和「部分」之衝突的神會，以「質變」的暗示和宇宙論——即主神、陪祀神和天公所形構的倫理所和解；主神是中心，陪祀神是不斷擴展的社群元素，天公意味遠方的凝視、向外的連結、朝外的視野。

祭拜完畢，家裡的神納入了社群的神，原先的「我」轉換成這個新的「我」的「整體」；它不是空洞或混沌的，而是有其美學上的秩序及倫理上的含義，經由祭拜的儀式，成員同理了這個新的倫理和價值，成就了一個新的「社會我」的「整體」。

3. 同理他者的「整體」，維護自我的「整體」

第二天離廟時，鐘、鼓敲動秩序「變動」的信號，媽祖婆和其他聖物將出廟，「整體」裡的一部分將流動出去，同樣經由廟的格局出廟門。所有的變動，不管流入或流出，都必須經由敬奉「整體」的倫理或秩序之後，才能被納入或流出，這是維護這個「整體」的「完整性」或「界線」而做。或許這個「整體」之後可能變成「部分」，更因為如此，這個「整體化」的儀式除了維護「界線」，也是將其倫理烙印在成員的意識中。在此有雙重意義，其一，為了「反思」或「回程」時，成員必須重新啟動這個完整的「整體」；其二，任何的「變動」或面對「他者」，不能破壞原先的「我」的「完整性」。以致於這個不斷同理他者之後所形塑的「社會我」（persona）不是空洞或流動或混沌，而是一個**漸增漸減的「完整的全然」的漸層圖**，有如不斷擴增的四合院，不排斥流動，甚至是流動乃本身的一個元素。然而每一次的面對、理解，甚至同理他者、締結關係、建立新的「社會我」，原先那個「整體」都必須受到尊重和敬畏，有如一把宇宙的鑰匙，將之鎖緊，留待回程再予以開封啟動。這象徵性的動作同樣地在物件裡留下痕跡，那就是護送香灰的聖物是一個封緊的木盒子，其性狀像極了房子（見圖 6），有兩扇門，裡面是旅程中不能熄滅的香，「香」暗示它將進行連結的手續，從「這裡」到「那裡」。這組聖物出了廟門就由廟裡的「部分」轉變為旅途中的「整體」，帶著大湖關帝廟的印記與象徵——房子與裡面的香將與另一個「整體」——北港的媽祖廟進行交會、理解和溝通。

雖然北港有著媽祖源頭的意義，並不影響進香成員與南瑤宮、鹿港、新港

¹⁸ 新竹地方的廟宇大部分仍舊保有龍神的神位，然而在苗栗地區不少廟裡的龍神神位已被省略，大湖的關帝廟亦然。這個現象筆者將另文討論。

等地的媽祖產生關係；因此我們可以說，大湖的媽祖婆已經代表了「大湖地方社群」的「整體」，並不隸屬於北港，而有充分之社會互動的自由。各地的媽祖婆所代表的是祂所象徵的社群，不管是地方社群或象徵性社群；譬如北港媽祖，不是只象徵北港，而是象徵那個全臺灣所隱含的流動性的必要——由鐵路所帶動的流動性。既然這一趟出來是爲了認識「他者」，那麼只要時間和空間動線上允許，於圖騰有相呼應的不同的「他者」都可以是溝通的對象。不管和哪一個「他者」交往，行動者都必須以「聖物」相會，並在進入另一個整體時，禮敬他者的倫理、秩序；依照其廟的形制進入與離去，這是對他者的「整體性」的禮敬，也是同理他者的倫理、價值、美學、秩序，而非物質性或規約的強制性。

最後到達最主要的目的地——北港，北港媽祖隱含了和全臺灣交往的溝通性，以及不外於這個溝通網絡的象徵。當象徵的類生性把這個元素擴散出去時，大湖社群將此象徵接納爲自身的一部分，也就是肯定了自身納入這個流動網絡的意願。然而這樣的接納他者爲自身的一部分，並非一次完成的，進香者定時來到此地理解這個「他者」，而對「他者」的溝通，也不是「元素」互換的，**或僅是掠奪、簡化為單面像的規約、秩序、效率、流動或權力**。這個「理解」的過程必須視「他者」爲「整體」，同樣地聖物從正門經天公爐、正爐進入內殿，進香成員亦須依序祭拜完廟裡的每一位神明，這些神明及其格局都和大湖關帝廟不同，進香成員重新理解這個他者的整體的倫理、秩序、美感，以行動、經驗，象徵、形象的感知，隱喻、聯想的認知方式，經過這個整體的格局他們才接近最核心的元素，即香爐裡的香灰。這個經過物質之質變的「灰」，得以化解自我和他者的扞格，而隱含的力量來自於它既連結又質變的屬性。進香成員小心地將灰藏入木盒子裡，並且加封條密封住，意圖將這個濃縮了的他者之整體，鎖在原居社群的界線或整體裡。在這樣的行動倫理中，接納的是「整體」，沒有單獨存在的元素或面向；從這個整體的經驗、感知、認知，進入另一個整體的經驗、感知和認知。代表大湖社群的團體跪拜並以客家話讀表章，表達對媽祖生日的慶賀和感謝神恩；此時雙方因爲語言的相異，歧異性達到高度的反差异性，然而作客的一方對他者整體格局的尊重、秩序的搭配，成爲可溝通的前提，香變成灰的質變以及對神聖性的崇拜化解了衝突，**香灰的分享正有如達到了類似聖餐之共享的意義**。

4. 「落媽」：更新的「理解」落回「自我」的格局——完成神會

所有的聖物經由越過每一個爐的手續而連結了一次這個「整體」，經由香灰的分享，進香成員即將帶回這個「整體」的感知、經驗、象徵。香灰轉換的屬性得以將這些經驗、認知與象徵轉換到大湖的社群經驗，因此，這個理解「他者」的過程，**「回程」是絕不能省略的**，是必須完成的手續。北港不是目的地，而是遙視他方的凝視之處，必須將視點重新循線回到自身所在，回到自身的「整體」的倫理，旅程才算完成。這也是爲何媽祖回廟時，儀禮甚至比離廟時更爲隆重，

並且還有一個特別的儀式名稱——「落媽」——媽祖落回自身的「整體」的美學格局裡。鞭炮聲歡迎歸來的媽祖婆，接著又是鐘鼓聲敲動的變動，和「他者的整體」交會過的聖物，又一一地循本廟的格局回到媽祖婆的右首座位。信徒回廟之後的祭拜亦是循同樣的格局和動線，當媽祖和二位副將被小心地引回並安坐在右首座位時，木盒子的封條被拆除，由香灰所象徵的經過理解的「他者的整體」被小心地納入媽祖婆的爐裡，代表新的媽祖婆經歷了一次新的理解，並且將這新的「神會」納入自身。信徒以一副牲儀敬奉這象徵重新理解過「他者」的「自我中的他」，這個新的自我有著更為深層、寬闊的對他者的理解，牲儀的敬奉亦是信徒和神的相會，¹⁹當信徒以本廟的格局祭拜完成，等於重新地認知有著「新的他者」的理解的「自我」，此時「他者的整體」引入了「自我的整體」，對二者的「整體」的「認知」(cognition) 構成了真正的「承認」(recognition)。

令旗重新鬆綁，還原成一面一面的旗面，個人性和個人的圖騰或個人的整體性又重新開展出來，等待重新認知這個新的自我的整體。信徒同樣地祭拜完成每一位「神位」，以「香」將令旗引回自己家裡的神案，這個過程有如大湖鄉北六村社群的「承認」手續——認知到他者與自我的「整體性」，而獲得一個全新的「自我」——即一個更有生命力的家庭社群。

(三) 小結

這個旅程所欲實踐的是什麼？正是進行相應於各種「尺度」(scale) 之社群的「圖騰」的相會，而非一昧地以大(尺度)為重的整合。其間重要的差別即在於各個圖騰的完整性的維持，小社群並不在整合過程中被溶解，以及對大範圍社群的理解保留一個具有縱深與多元的整體性，而且永遠開放的彈性。Durkheim 的「宗教生活的基本形式」雖然傾向於凸顯宗教和社會分類的關係，但是字裡行間已經隱含了「認同」概念原初的意義，他說：「圖騰崇拜……並非互不相干……它們互相暗示，它們是整體中的各個部分」(Durkheim 1968[1912]:220)。在這個個案中，「地方社群」佔有最大的「明顯性」，就像 Durkheim 論及圖騰信仰中的多層次，個人圖騰、氏族圖騰和部落圖騰，其中氏族的圖騰崇拜最具有完整性和獨立性，但是這三個層次卻又互相完整化、互相暗示。同樣本文也認為地方社群是最具「明顯性」的社會實體，其信仰帶有強制性，接納媽祖牽涉全體，因此較慎重。

¹⁹ 有關這方面的討論，筆者將另文論述。

儀式是卓越的象徵儲存庫，提供人們經驗社群感，為社會過程、社會組織的擴展提供脈絡、媒介和模式。而「進香」這個高度象徵性的儀式行為，則給予當地人面對任何「他者」時的典型態度與溝通模式。任何一方的權力壓制性都可能改變、扭曲這樣的模式，另一方除了全面棄守，或許只能架起「界線」的藩籬，標示自我做政治宣示，爭取文化形塑的空間和時間，並重拾「詮釋他者」的權力。宗教儀禮有其特殊的倫理秩序、美學格局、「禮」的堅持，得以儘量避免集體性造成的權力壓制——即 Durkheim 所謂的機械連帶，而更接近他所謂的有機連帶。如果說「整合」的概念類生於「機械」連帶，象徵性整合容易流於權力面向的同步勾連，那麼我們所採取的「理解」的認識論，則傾向於「有機」連帶的視角，藉由「象徵」還原「自我」與「他者」的「整體性」。

這個對「他者」、「流動」的理解和承認，是永遠的現在進行式，也是永不休止的詮釋循環，藉由這個一年一度、一往一來的割香儀式，當地社群以香旗、神像、香灰等聖物為象徵或隱喻，以過爐、割香、朝拜等儀式行為進行它的理解、感知與認知的過程。香旗的呈現表達了集體性和個人性的位置和相應的認知模式，相對於前者之明確，後者經常較為幽暗；前者發生於界線上，後者發揮在個別空間。二者的互相嵌合以聖化的手續緩和(mitigate)、化解雙方相遇的衝突性，象徵不僅容許集體性和個人性的詮釋共容於一體，它還允許這個質變(transubstantiation)的過程。象徵因此擁有多音色(polysemy or multivocality) (Turner 1967)的特性，它的多音色正是呼應「社會過程」可能引發的多個面向的位置和效應。

在高度象徵化的旅途的軸線上，隨著尺度的漸增，當地社群的「自我」不斷地面臨和「他者」的相會，也不斷地形變(transform)「整體」和「部分」。在每一次的秩序變動或形變的過程，行動者(也是詮釋者)不畏麻煩地以「整體」來定位「自我」和「他者」，而非擴大單一面向(不管是理性或感官、精神或物質等)的交換或掠奪或臣服，拒絕「簡化」對「自我」和「他者」的認知，透過象徵、形象、類比等，詮釋者運用感知、行動、認知能力，視「自我」為一個整體——有其美學格局、倫理經驗和秩序的整體。當進香團於「自我」中流動出去時，以儀式將原先的「自我」的「整體」定格並烙印在成員的意識中；既是對「界線」的維繫，也是對「整體」的「倫理」視為價值的維護。他們將這個自我的整體以物件象徵化，因此留下回程時重新還原、啟動對每一個「整體」認知的提醒，不管是族群、地方社群或家族群體。

短暫的停留使得進香地點不可能轉化成日常生活場域，對它的理解也非一

次完成；然而對其象徵性表達——即廟宇的「整體性」的尊崇，以及週而復始的儀式，則保留了對「他者」之整體性內涵更為多元的認知，以及拉長時間縱深的理解程序。強而有力的「他者」不僅有其權力面向，也有其多元、美學的內部元素。對大範圍社群的理解保留一個具有縱深、寬廣且多元的整體性的開放態度。

縱然被撿取回來的「他者」很容易被簡化或工具化為單一面向：不管是「權力」、「流動性」、「效率」、「結構」或「秩序」，然而經由每一年的重新認知「他者」，「他者」得以還原為「整體」，這個「我」得以拓深、開展更新理解的深度、廣度和活力。經由認知到「他者」和「自我」的整體性，才完成「承認」的手續，因此這是一個互相還原、互相認知以及朝外又內視（outward and introspective）的永不休止的「理解」，而整個一來一往的旅程亦構成了一個「整體」，在「朝外」與「內視」的參照中，完成「自我」與「他者」的和解，維持了「整體性」的美學。因此「整體性」不是一個被「包覆的整體」（bounded whole），而是得以重新面對、參照、可逆式關係的「整體」，它牽引出社會關係裡的當地價值：溝通、連結、反思、協調、尊重、理性與感性的昇華。

不同群體（家族、地方社群、族群）對媽祖婆的崇拜，使同樣的圖騰落於不同的社群，隱含了群體之間或界線之間的流動與溝通的潛力。圖騰不僅牽涉分類和整合的概念，圖騰做為一個象徵，更不斷地反映、調和群體之間溝通、互動所牽涉的面向和衝突，以及對衝突的調解：生與死、我與他的和解正是社群之所以為「整體」的重要面向。這個圖騰和那個圖騰縱然表徵大小不同的群體，然而其「整體性」在宗教的表達——即儀式的展演，卻是不容簡化的；正如同對每一個「社會人」（persona）的整體性的尊重，從那個圖騰到這個圖騰的整體性，「主體性」得以有文化上的例證和說明，²⁰不僅表現在自我圖騰（個人、地方社群或族群）經驗面的留存，也表現在「視野」的轉換和詮釋的主動性。如果說Durkheim在「宗教」的「整體」裡發展社會學的面向，宗教的「整體性」或許應該引回社會學的面向，進行縫補。

自從Tönnies第一次以「整體」和「部分」（whole and part）來討論社群的整合和分類，「整體性」似乎以「修辭學」的方式被引用，不管是「完整的人」（whole person）、「完整的自我」（whole selves）或「整體」（as a whole）。本文所舉之實例提供我們理解人們並非純然臣服於結構，也非恣意妄為個人的生活或感官經驗；個人自身是一個「所在」（locus），也是一個「整體」；人們運用象徵、想像（imagery）、隱喻、行動，認知自我、發展理性、理解他者，而這些象徵相應於此社會過程所牽引的面向和力量，在此宗教的轉換性有其不可取代的位置。縱然

²⁰ Husserl 的現象學某種程度在處理 'transcendental subjectivity' 的問題，亦即個人意識面如何轉換感知為客觀真實的社會現象，個人如何利用類比、配對等技巧來擴增認知的社會集體性（Alexander 1987）。筆者認為本文所詳述的社會過程基本上與此有所對話。

鐵路交通帶動的「流動性」本身即隱含「工具理性」的暗示，然而當地社群仍舊以宗教的儀式行爲，模塑面對流動的「他者」的行爲與認知模式，將「他者」還原爲「整體」的美學態度，企圖避免對「他者」簡化、掠奪、利用或因此反向被簡化、掠奪甚至被吞噬。我們無法斷言這樣的整體性認知的慣性感知可否繼續維持，然而我們可用經驗來驗證，這樣的美學涵養仍舊殘存在一些地方社會的生活感之中；譬如在地方社群的價值中，最有錢的不一定是最有威望的。這樣的認知模式也是不少社群成員在面對文明利器時「觀望」態度的來源，或者僅將「工具利器」定位在純粹「使用」的層面。²¹

在旅途中進香團形變爲地方社群的「整體」，當這個「整體」和「他者」相會時，「他者」亦被視爲「整體」而溝通。同樣地以行動、經驗、感知來體認這樣的「整體」的「他者」，「香」的延續性和質變爲「灰」的特性，使其成爲溝通、連結的媒介，並使得從這個「整體」到那個「整體」的衝突得以轉化，進行神聖的溝通與共享（communion）。這個「他者」經由香灰轉化的象徵，置入原先自我的整體，轉化爲「自我」中的「他者」或「部分」，回程因此是「理解」的必要路程，這個被重新認知的「他者」，必須「落回」原先的「自我」，成爲「整體」中的「部分」，這個理解的程序才算完成。

五、結 論

經由苗栗、新竹地區客庄媽祖婆信仰形塑的社會過程，我們理解了這不是一個一次完成的創作，也不是單方面強力的權力運作所致。當時臺灣鐵路交通的擴展促成了這個福佬和客家、南部和北部等相異價值的相遇，也暗示了流動性的必要。在互動過程裡，縱然北港方面有較強大的政治、經濟強勢，然而商會的招攬商機，仍舊必須經過本地人的接納和認知的漫長過程，地方上的中介者必須找到當地人到北港割香的行動驅力。流動的必要性雖然帶有結構上的強制性，然而當地人仍舊以其傳統的儀禮，來理解、接納或回應這個要求。媽祖婆的節慶納入了當地人宗教儀典的三元系統，亦符合客庄務農的節氣時令，而成爲原來結構的鑲嵌物，雖然採納了繞境和拚場的形式與氣氛，終究還是以當地原先在年初開春之「作戲」、「作鬧熱」爲主要目的。陣頭仍舊以客庄的鼓陣爲主，但增添了更爲活潑的街庄村里間的互拚氣氛，可以說媽祖慶典提供了一個新的媒介來表達當地價值。經過多年的互相「理解」，這個「流動性」、「他者」並未成爲主神，而以陪祀神的位置成爲此地社群整體中的一部分，一個接納他者的窗口。在這個接納

²¹ 這樣的定位雖不至於造成被工具理性完全反嗜，卻造成另一種的「工具性」和「整體性」認知的衝突，這需要更爲深入的論述，非本文目的。

過程中，處處可見客家社群主動的詮釋行動以及合意的協商機制，正因為它不是權力單方面的強制性，而是經由互動而達致的價值變化的經驗過程，所以處處可見文化形塑過程中的創造性以及主動詮釋力。如果說哈伯瑪斯所謂的「理想的言辭情境」是一個理想型，相較於當代對工具理性帶來的結構性暴力的反應，如何面對媽祖婆的儀式模式顯然更接近這個理想型。

大湖鄉做為一個地方社群，在現代化之初以其儀禮為模式，建構了「理解」他者的「社會過程」，在此溝通過程中維持了界線和界線內的「整體性」：多元性內涵、多重的經驗感知和分類認知。雖引回新的元素增加了本身文化的多元性，卻並未替換核心主體性，對「整體性」的尊重，避免了單面向的簡化和工具性使用。在群際互動時，以神明相會的儀禮來化解群際衝突。如同 Firth 對象徵的描述：「象徵不僅有關力量，它的內部本質就是力量」(symbol is not merely about power, but in its inner substance is power) (Firth 1975[1973]:425)。我們可以說，這些儀禮所內涵的倫理和美學，不但反映了當地的文化建構模式，由此形塑了當地新的文化內容，本身也體現了當地的文化樣貌。這些或許可讓身處於當代的我們，在「不斷」地面臨「他者」的來臨時，如何面對、認知、行動，並據以建構新的文化內涵時有所啟發。

界線與整體性：當「界線」變成不被「質疑」的「變數」(variable)時，論述就會停留在界線以內和以外的區辯(Cohen 在 *The Symbolic Construction of Community* 所討論的重點即在此)，當代的社群想像如果也只停留在「區辯」意識，那麼築起「界線」之後的社群，如何建構其文化內涵還是必須面對的問題。與其討論「界線」，不如討論當地人如何和他者互動的整個「社會過程」和「脈絡」所建構的文化動力：「界線」不只有區辯，還具「連結」的含義。在當地人的認知裡，和他者相會，也不僅是「界線」的跨越和連結，而是「整體性」(wholeness)的相會，有其「整體性」的倫理和美學格局；不僅涉及理性的面向(即「界線」之所在)，還包含內部空間的、經驗的、感知的、生活的面向，以及化解理性和感性之衝突的共享的神會。這樣的相會建構了逐漸擴增的「整體」，有如漸層的四合院——亦即一個分化與整合的永恆循環。它的必要性在於環繞核心主體的回返線所構成的漸層的「整體」，也就是對主動詮釋力的堅持，而非因界線的建構性而產生對「認同」為虛無性的判斷。

認同，歸屬或路徑：何謂「認同」？是那個被界線包覆的「所在」，還是權力壓制之下產生的「區辯」意識？或許都是。它既帶有「界線」上的政治意識，又蘊含著「整體」內的能量。²²「離開」是「到達」與「理解」「他者」的必要

²² 此時我們不得不想到Durkheim所謂的「道德威力」(Durkheim 1968[1912])。

途徑，而牽引出多重的「認同」。「香」的連結性和「質變」的特質，印證了從這個「我」轉換到那個「我」的可能性，也說明了人們從這個整體進入到那個整體的潛能，以及文化變異性。然而多重認同的轉換必須以回程為依歸，因此「認同」的意涵似乎應該從「歸屬於什麼？」的問題輔以「往返的旅途」的意象，²³主體的詮釋力與自我脈絡化的完成。儀式上所堅持的「整體性」，貫穿代表全台的北港媽祖廟，到大湖北六村地方社群，再到家庭社群，其中地方社群的強制性最為突出。代表族群界線的客家語言和儀式語彙的區辯性，反而並沒有被宗教儀式化，多少提醒我們對族群界線的認知，必須再回歸到地方社群的生活實踐，展現出其最真實的生活世界（life-world）。

有限的認同：然而「認同」因此可以無限擴增嗎？旅途中家庭或地方社群曾經被象徵化為香旗、置香灰的木盒子以及神明等，然而對這些象徵物的認同都必須在回程時予以重新啟動，並返回到對真實的日常生活空間的體驗和認知。身體、空間和時間的實質結合，行動的倫理和美學，面對面的感知和生活經驗的「整體性」，它們都不能被化約為被意識把玩的「物件」，那麼「回程」和返還為實質生活的必要性都不可能允許我們在「想像」的層面無限擴增「認同物」。「體驗」的實質性牽涉時間的長流和身體感的綿密互動，然而「視野」的轉換只需眨動雙眼的視角。除非我們寧可選擇「幻影」（Baudrillard 1981）的不斷更換，捨棄實質的生活感：面對面的合作、衝突、協調、離開與再面對的勇氣和耐心——不斷拓深的「理解」。

忠實於什麼？和他者的相會，建構了多重認同，以及文化新元素的加入。人們忠實於什麼？或許不是對界線內包覆物的堅持，而是維護整體格局，抵抗線性、簡化與掠奪的誘惑，²⁴以及對返還路徑——對「他者」的理解必須落回到自身「格局」的承諾。在回返的旅途中，族群、地方社群、家族到自我，它們不是目的，是旅程中難以放棄的中繼站。而當代正充滿著「放棄」的誘惑，匱乏的正是「回程」的允諾。

參考書目

王見川

1996 臺灣的齋教與鸞堂。臺北：南天書局。

林秀幸

2003 以社群概念探討祭祀組織與文化——以大湖鄉北六村的臺灣客家

²³ David McCrone將多重認同的問題從「根」（root）的意象轉變成「路」（routes），然而我們認為二者都有其意義，因此將之轉換成「往返的旅途」。

²⁴ 這讓我們想起容格（C. G. Jung）對西方理性思維和宗教之關係的批判。

聚落為例。民俗曲藝 142：55-102。

林美容

2003 媽祖信仰與漢人社會。哈爾濱：黑龍江人民出版社。

張珣

2003 文化媽祖。臺北：中央研究院民族學研究所。

黃瑞祺

1996 批判社會學。臺北：三民書局。

莊英章、林秀幸

2000 福佬、客家民間信仰模式的比較——以鹿港及新竹廟宇神明區位配置為例。發表於「中央研究院第三屆國際漢學會議」，中央研究院主辦，臺北南港，6月29日~7月1日。

曾月吟

1996 日據時期朝天宮與北港地區之發展。中正大學歷史研究所碩士論文。

Alexander, Jeffrey C.

1987 *Sociological Theory Since World War II*. New York: Columbia University Press.

Arensberg, Conrad, and Solon T. Kimball

1965 *Culture and Community*. New York: Harcourt, Brace & World.

Barnes, John A.

1978 *Neither Peasants Nor Townsmen: A Critique of a Segment of the Folk-Urban Continuum*. In *Scale and Social Organization*. Frederik Barth, ed. Pp. 13-40. Oslo: Scandinavian University Books, Universitetsforlaget.

Barth, Frederik

1966 *Models of Social Organization*. London: Royal Anthropological Institute.

2000 *Boundaries and Connections*. In *Signifying Identities*. Anthony P. Cohen, ed. Pp. 17-36. London; New York: Routledge.

Barth, Frederik, ed.

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Scandinavian University Books, Universitetsforlaget.

1978 *Scale and Social Organization*. Oslo: Scandinavian University Books, Universitetsforlaget.

Baudrillard, Jean

1981 *Simulacres et Simulation*. Paris: Galilée.

Boon, James A.

1982 *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*.

Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Cohen, Anthony P.

1992[1985] *The Symbolic Construction of Community*. London; New York: Routledge.

2000 *Peripheral Vision: Nationalism, National Identity and the Objective Correlative in Scotland*. In *Signifying Identities*. Anthony P. Cohen, ed. Pp. 145–169. London; New York: Routledge.

Cohen, Anthony P., ed.

2000 *Signifying Identities*. London; New York: Routledge.

Colson, Elizabeth

1978 *Redundancy of Actors*. In *Scale and Social Organization*. Frederik Barth, ed. Pp. 150–162. Oslo: Scandinavian University Books, Universitetsforlaget.

Durkheim, Émile

1968[1912] *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF.

1964[1893] *The Division of Labor in Society*. George Simpson, trans. New York: The Free Press.

Eidheim, Harald

1969 *When Ethnic Identity Is a Social Stigma*. In *Ethnic Groups and Boundaries*. Frederik Barth, ed. Pp. 39–57. Oslo: Scandinavian University Books, Universitetsforlaget.

Fernandez, James W.

2000 *Peripheral Wisdom*. In *Signifying Identities*. Anthony P. Cohen, ed. Pp. 117–144. London; New York: Routledge.

Firth, Raymond

1975[1973] *Symbols: Public and Private*. Ithaca: Cornell University Press.

Geertz, Clifford

1975 *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*. In *The Interpretation of Cultures*. Clifford Geertz. Pp. 3–30. New York: Basic Books.

1977 *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*. In *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer, and David M. Schneider, eds. Pp. 480–492. New York: Columbia University Press.

Goffmann, Erving

1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, New York: Doubleday.

Haaland, Gunnar

1969 *Economic Determinants in Ethnic Processes*. In *Ethnic Groups and*

- Boundaries. Frederik Barth, ed. Pp. 58–73. Oslo: Scandinavian University Books, Universitetsforlaget.
- Husserl, Edmund
- 1966 *Cartesian Meditations : an introduction to phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lakoff, George
- 1987 *Women, Fire, and Dangerous Things*. Chicago: Chicago University Press.
- Leach, Edmund R.
- 1999 上緬甸諸政治體制：克欽社會結構之研究，張恭啓、黃道琳譯。臺北：唐山出版社。
- Mauss, Marcel
- 1950 *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- McCrone, David
- 1998 *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*. London: Routledge.
- Mead, George H.
- 1967[1934] *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Parsons, Talcott
- 1961[1937] *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press of Glencoe
- Redfield, Robert
- 1967 *The Little Community*. Chicago: University of Chicago Press.
- Salmond, Anne
- 2000 *Maori and Modernity: Ruatara's Dying*. In *Signifying Identities*. Anthony P. Cohen, ed. Pp. 37–58. London; New York: Routledge.
- Sangren, P. Steven
- 1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1993 *Power and Transcendence in the Matsu Pilgrimages of Taiwan*. *American Ethnologist* 20(3):564–582.
- 2003 *American Anthropology and the Study of Mazu Worship*. 刊於媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集，林美容、張珣、蔡相輝主編，頁 7–21。臺北：臺灣宗教學會。
- Schwartz, Theodore
- 1978 *The Size and Shape of a Culture*. In *Scale and Social Organization*. Frederik Barth, ed. Pp. 215–252. Oslo: Scandinavian University Books, Universitetsforlaget.
- Thompson, D'Arcy
- 1917 *On Growth and Form*. London: Cambridge University Press.
- Tönnies, Ferdinand.
- 1955[1887] *Community and Association (Gemeinschaft und Gesellschaft)*.

Charles P. Loomis, trans and supplemented. London: Routledge & Kegan Paul.

Turner, Victor W.

1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.