（本文尚待排版與校對）

《臺灣社會學刊》第 76 期
2024 年 12 月，頁 xx-xx 【研究論文】
10.6786/ TJS.202412_(76).0001（doi 尚未確定）

製造跨海峽宗教聚集事件：
中國神像來臺繞境的政治社會考察

張貴閔

感謝兩位匿名審查人與學刊編委會給予的寶貴意見和編修協助，使本文論點得以更加清晰呈現。

※收稿日期：2023.12.01　接受刊登：2024.05.09

張貴閔
國立臺灣大學政治學系
通訊地址：106319 臺北市大安區羅斯福路四段 1 號
Email：changkueimin@ntu.edu.tw

（本文尚待排版與校對）

摘要

神明信仰為臺灣民眾最主要的信仰，其香火多由中國大陸東南沿海移民攜來，隨其在臺灣逐漸落地深根，加以地理和政治阻隔，創造了臺灣民間宗教發展的內生制度環境。1987 年底兩岸開放交流後，原本抽象、精神上的中國祖庭，成為信徒具體可謁祖的進香地點，國內宮廟興起到中國進香的風潮。在兩岸重新連結、建構的分靈與分香網絡的脈絡下，神像做為靈力的具化，變成兩岸民間宗教交流中的主體。本文探討中國神像在臺遶境的動員模式、過程、以及其影響。文章主要論點為：中國祖廟神尊遶境的動員成效在於其能否成功嫁接臺灣民間宗教的制度邏輯；民間宗教統戰有其結構限制，中國祖廟在兩岸政教制度秩序中的雙重弱勢，限制了其宗教能動性。首先，中國祖廟神尊缺乏臺灣地方連結，而必須搭載接駕宮廟的廟際網絡，每次來臺遶境路徑，都須經由中介組織重新協商。因此，中國神尊每一次來臺遶境，都是一個特設「跨海峽宗教聚集事件」的創造，其文本的去鑲嵌化、人事集結的暫時性、各類參與者詮釋的開放性，使每次事件發展的軌跡與效果不可預期。再者，當中介者缺乏社群正當性，在遶境實作中，往往難以有效統整祖廟和承接廟宇雙方需求，不但製造衝突敘事，還限制了中國祖廟在臺遶境動員的能力。

關鍵詞：遶境、宗教交流、宗教統戰、聚集事件、民間宗教

（本文尚待排版與校對）

Taiwanese Journal of Sociology
Dec. 2024, 76: xx-xx / Research Article
10.6786/ TJS.202412_(76).0001

Making Cross-Strait Religious Events: A Sociopolitical Investigation of Chinese Deities' "Tours of Inspection" in Taiwan

Kuei-Min Chang
Department of Political Science, National Taiwan University

This research investigates the mobilizational patterns, processes, and impact of Chinese deities' "tours of inspection" in Taiwan. This paper argues that China's cross-strait religious united front work is limited by the ancestral temples' weak institutional positions in both societies. On the one hand, the tours are exogenous to Taiwanese religious practices and dependent on the hosting temples' network relations. Each tour is thus an ad hoc cross-strait religious event whose temporality invites uncertain outcomes. On the other hand, intermediaries lacking religious legitimacy regularly fail to communicate demands from both sides. The resulting disgruntlement limits the Chinese ancestral temples' mobilizational capacity in the Taiwanese religious community.

Keywords: Deity patrol, religious exchanges, united front work, religious events, popular religions

（本文尚待排版與校對）

一、前言

神明信仰為臺灣民眾最主要的信仰，根據近十年臺灣社會變遷基本調查宗教組數據，道教和民間宗教信仰者超過總人口六成（傅仰止 2020：161）。其中，臺灣的神像或是神明香火多由中國大陸東南沿海移民從家鄉分靈而來。早期移民回鄉祭祖結合進香，但隨其在臺灣逐漸落地深根後，也開始在臺建立祠堂和廟宇，而有「開臺祖」和「開臺祖廟」。此外，島內人口持續增加，產生興建廟宇的需求，鄉民於是延聘「唐山師傅」來臺建廟，其中部分工匠在臺落戶，也將建廟和神像雕刻的技術傳到臺灣（徐世華 1984；顏娟英 2007）。日治時期，仍有部分廟宇會到中國祖廟進香，但國民政府遷臺後，兩岸宗教互動在雙方政權嚴格邊境控管之下，中斷長達半世紀，卻也創造了「臺灣祖庭」和其廟際網絡發展的內生制度環境。

1987 年底兩岸開放交流後，原本抽象、精神上的中國祖庭，成為信徒具體可尋根謁祖的進香地點，國內宮廟興起到中國進香的風潮。跨海峽民間宗教關係重建影響雙方社會，對中國信仰社群而言，民間宗教對臺統戰價值，在中共當局對其態度不明時，提供復甦正當性，而臺灣的宮廟和信眾，亦填補改革開放初期，中國廟宇復建的資本和儀式缺口；對臺灣社群而言，中國神像夾帶祖庭神聖權威，也對臺灣信仰社群內原有的進香網絡關係帶來衝擊（Dean 2006；洪瑩發 2007；丁仁傑 2012；張文玉、林瑋嬪 2015；古明君、洪瑩發 2017；張珣 2019a）。

在兩岸重新連結、建構的分靈與分香網絡的脈絡下，神像做為靈力的具化，變成兩岸民間宗教交流中的主體。照理說，神像的跨境移動應屬邊境行政問題，但在兩岸的世俗政權對立的脈絡之下，中國神像來臺與否以及來臺形式，成為臺灣執政當局與信仰社群之間的爭執點。本文探討中國神像在臺遶境的動員模式、過程、以及其影響，文章主要論點為：中國祖庭神像因缺乏在地社會鑲嵌性，來臺巡境必須搭載接駕宮廟既有的廟際網絡，使其遶境動員最終回歸臺灣社會既有的宗教實踐，削弱祖庭神像的統戰效應。

本文接下來章節安排如下：（一）我將從兩岸政教制度差異之觀點，結合中國響力和宮廟與地方關係之相關研究，討論中國神尊遶境做為外生社群傳統的特

（本文尚待排版與校對）

設「聚集事件」;（二）說明研究方法及資料來源;（三）我從相關檔案和文獻中，考察解嚴後中國神像來臺的形式及影響，以提供歷史縱深視角;（四）以習近平前兩任主要神尊來臺巡境為個案,具體分析這些聚集事件動員的廟際網絡與內部政治;（五）總評民間宗教做為中國對臺影響力施作的效用與限制。

二、祖廟在中國的政治社會學

臺灣社會多數信奉神明信仰，[1]在臺灣，神明出巡是地方社會甚至跨域動員的活動。中國「祖廟」神尊來臺巡境，做為兩岸信仰社群的交流的一種形式，為外生於地方實踐的事件，也是中國透過宗教影響臺灣社會的一個策略。

（一）中國崛起的地緣政治和權力投射

中國崛起的地緣政治經濟意涵及其國力投射對其他社會的影響,已經成為社會科學研究的核心關懷。21 世紀初，中國經濟持續高速增長創造「北京共識」（Beijing Consensus）一詞，主張中國的改革經驗，已成為可替代新自由主義經濟發展模型（Ramo 2004），而引發學界對中國發展模式的辯論。儘管學者對中國發展的動力有所爭辯，但多同意「中國模式」有其制度特殊性，非其他經濟體所能複製（Scott 2010; Naughton 2010, Huang 2010, 2012; Naughton and Tsai 2015）。有趣的是，「中國模式」的概念源頭來自經濟發展，但其吸引力卻在政治領域發酵,即中國的經濟表現助長了威權體制的正當性。加以威權國家彼此之間的軍事、經濟、與外交援助，引起「威權擴散」（autocracy promotion）的討論，[2]尤其是威權國家干預對標的國政治發展的後果。有別於冷戰後西方強調對普世民主價值的推進,威權政體目的在創造一個對其有利的生存環境,比起提倡威權意識形態,它們更關心政權存續和地緣政治經濟利益（Nathan 2015; Way 2016）。正因威權國家對外權力施作的主體和意圖，無法由傳統的權力二分（軟實力與硬實力）所掌

---

[1] 根據 2018 年臺灣社會變遷基本調查，民間信仰者 49.3%，若加上道教 12.4%（傅仰止，2020：161-162），至少超過六成民眾有神明信仰。

[2] 例如：*Journal of Democracy* 於 2015 年 7 月登出 Authoritarianism Goes Global 專題；*Foreign Affairs* 於 2019 年 9/10 月號，以 Autocracy Now 為封面標題。

（本文尚待排版與校對）

握，「銳實力」（sharp power）的概念架構應運而生（Walker and Ludwig 2017）。

銳實力概念創生的國際政治脈絡為西方國家對中國和俄國戰略思維的轉換。臺灣做為中國影響力的前沿，學界對於此概念的討論，有認為銳實力描述了權力施作的新型態，也有認為銳實力和統戰的權力邏輯一致，差異在施作對象的內外之別。總之，銳實力來自對中俄國家行為的觀察，其成為一般化的理論通則，仍需具有歷史縱深的比較個案研究（張登及 2018；王宏仁 2019；Groot、王韻 2019；林正義 2021）。

近年建立在臺灣經驗的中國影響力研究，最具代表性的為「中國因素」和圍繞其概念在選舉、媒體、產業、網絡、宗教等議題領域的相關發表（吳介民 2009、2015；吳介民等 2017；Fong et al. 2021；吳介民、黎安友 2022）。中共政權透過信仰社群影響境外社會，大致可分為兩個在實作上常常並行的策略：一是提供政治經濟紅利來拉攏具有多重身分的信仰社群成員，如獎勵中國投資機會、助抬其政治聲量（古明君、洪瑩發 2017；陳宥喬 2021）；二是透過操作宗教內生的制度，開放中國境內傳教市場與祖庭象徵資源，以建立儀式網絡、強化宗派認同（劉怡寧 2017；李志誠 2018）。

政治運用宗教內建於中共的治理邏輯，具化為統戰做為一個制度與意識形態，目的在「使全體信教和不信教的群眾聯合起來，……建設現代化的社會主義強國」（中共中央 1982），中共的宗教自由政策與宗教中國化政策皆反映了這個工具主義（Leung 2005; Chang 2018）。中共宗教治理的實用主義也展現在其對外關係，其中重要的操作案例為去宗教化的媽祖信仰，以文化之姿配合官方大統戰對外傳播（古明君 2019）。統戰制度運行的工具邏輯也造成其目的與方法的內在矛盾，強制的社團統合主義無法妥善處理多元代表性問題，使「愛國團體」成員最終無法代表其社群（Groot 2012; Wang and Groot 2018）。

（二）兩岸政教秩序發展的制度分歧

兩岸因政治體制差異而有截然不同的政教關係和互動模式，在跨海峽宗教交流中，創造了兩造不同的行為者和制度誘因。中共透過在每個行政層級建置分屬

（本文尚待排版與校對）

黨政群的三個機構來管理宗教，這個建制在中央為中央統一戰線工作部、國家宗教事務局、以及愛國宗教團體：統戰部負責宗教政策方針；國宗局執行、負責宗教行政；愛國宗教團體則為國家和宗教社群的橋樑，協助動員信仰社群支持官方政策。這些機構制度上功能分工但人事重疊，所有宗教政策的制定和執行，都必須經過此制度三角（Palmer 2009; Chang 2018）。中共於 2018 年的國家組織調整，把國宗局併入統戰部，成立宗教綜合局、宗教業務局，對外仍保持國宗局牌子。自此，國宗局宗教業務的審批權改到統戰部，而非國務院，中共透過官僚機構整併，解決統戰部在宗教事務上，因政策制定和執行二元分化的制度弱勢，更加強化了黨對宗教的控制。

臺灣在二戰後並沒有建構真正的宗教政策，對民間宗教團體的管束多著力於威權社會控制，主要形式為透過國家統合主義以中國佛教會和中華民國道教會，來整編寺廟（鄭志明 2006）。國家對宗教發展大致採取不干涉立場，僅在重大政教衝突個案，由情治單位介入，加以黨國受限於國際壓力，使臺灣宗教整體而言，不像中國一樣受到強烈政治力量的衝擊。1980 年代末期，當局對宗教的管制已實質上大幅減弱（林本炫 1990；瞿海源 1990；黃克先 2021）。兩岸開始開放交流之時，正處於政治力量大幅退出對宗教團體干預之際，臺灣民主化之後，當局更自律避免介入宗教事務（Laliberté 2009; Kuo 2013）。不論是內政部民政司掌管宗教事務的三個科或 2023 年改制後的宗教及禮制司，[3]都僅限於負責日常宗教行政。

兩岸政教秩序發展制度分歧，造成參與跨海峽宗教交流的雙方主要行為者及其行動邏輯的差異（張貴閔 2023）。中方多為具有半官方身分的愛國宗教團體成員，以及臺辦和統戰部官員。這些中方道協或宮廟主事者並非全然無宗教動機，只是他們在中國的統戰系統內生存，必須服膺當局所賦予的政治與經濟任務，限制了他們的宗教能動性。正如 Groot（2012）所言，這些宗教代表選任的首要條件為其對黨國的忠誠度，其統戰身分的條件和隨之而來的利益，強化他們對黨國

[3] 宗教輔導科、自治事業科、基層建設科。2023 年 5 月《內政部組織法》由立法院通過之後，9 月 20 日內政部成立宗教及禮制司，下設五科：宗教政策科、寺廟輔導科、法人及公業輔導科、殯葬管理科、禮制行政科。

（本文尚待排版與校對）

的依賴，使他們更傾向執行黨國利益，而弱化他們反映宗教社群真實喜好的能力。至於台灣方面的行爲者，以宮廟和宗教團體為主，他們的正當性和權威來源，不直接依恃國家，而是其所處的信仰社群。因此，探討中國祖廟神尊來臺遶境的政治與社會意涵，必須從信仰的地方實踐談起。

（三）臺灣神明遶境的地方鑲嵌

臺灣廟宇神明的香火緣起多元，包括私壇轉公、先人遺留、島內同祀神分香、中國原鄉或祖廟分香、海中撈撿、無祀孤魂轉化、浮屍立廟、未知神靈抓乩等，不論其起源，都必須和地方密切互動，建立靈驗功績、佔得風水地理，而成為地方共同信仰（林美容、陳緯華 2008；謝貴文 2013；陳瑋華 2014；溫宗翰 2015；林美容等 2017）。神明信仰和其祭祀活動是漢人整合社群和生活的重要關鍵，祭祀圈是以漢人以共同居住關係所形成的民間公眾祭祀組織，聚落內的居民有參與共同祭祀神祇的義務，祭祀圈範圍通常為一個村莊、數個村莊、或是一個鄉與鎮；而信仰圈是以一個神明信仰為中心所形成的信徒志願組織，對象通常為歷史悠久、靈驗的廟宇主神，其信徒分布範圍跨越鄉鎮，為地域人群的集結。

神明信仰和祭祀活動，雖然反映帝制官僚體系而充滿帝國隱喻，但地域性的祭典組織或信仰圈，同時也是聚落發展和族群整合的產物。因此，迎神賽會的另一層政治隱喻是地域社會動員所象徵的民權（林美容 1990、2019）。神明遶境與進香[4]在臺灣是公共事件，過去扮演創造跨祖籍意識及整合移民社會的功能，在殖民與威權統治時期，臺灣社會透過異於統治者信仰的儀式展演，建構泛臺灣族群意識與認同（Dawley 2019; Sangren 1988, 1993）。

到了當代，民間信仰的核心宗教觀雖然沒有改變，卻也在與現代國家互動的過程中，被納入民族國家集體動員和文化治理的一部分，而產生了新型態的文化和象徵資本，以及更複雜的網絡關係和動員模式。於是，神明遶境和進香除了維持傳統地域性祭儀之外，也納入去地域化的實踐（陳緯華 2012；呂玫鍰 2016；

[4]遶境和進香本質上是不同的儀式，遶境是神明在其轄境內，定期巡遶，以保境安民；進香是神明到香火旺盛的廟宇朝香，分割該廟神明香火，以補充靈力。神明進香後會遶境，與轄境內居民分享香火，進香配合遶境，在民間香火觀中，有靈力再生產的儀式意義，見林美容（2020）。

（本文尚待排版與校對）

丁仁傑 2019）。張柏鋒（2010）研究大甲鎮瀾宮的進香路線，觀察到其早期路線中的停、駐駕廟宇，多是友宮被動受託擔任進香網絡節點，以協助進香團的食宿需求；後來隨著鎮瀾宮知名度增加、進香活動規模和文化象徵提升，有愈來愈多的廟宇主動要求成為停、駐駕廟宇。進香路線的變遷，呈現臺灣媽祖廟宇網絡生態和大甲鎮瀾宮的權力位置。總之，民間信仰場域的公共性建構，其儀式展演的主體、對象、空間，包括路徑與交陪網絡，由個人、地方、和區域的神蹟敘事所堆疊，並與當地政治經濟結構與社會文化變遷彼此形構，反映的是社群的祭祀傳統和發展經驗（林正珍 2006；顏娟英 2007；齊偉先 2011；張珣 2019b）。

（四）做為特設「聚集事件」的中國祖廟神尊遶境

中國祖庭雖為神明系譜源頭，並不在前述臺灣社會發展的脈絡。中國神尊來臺遶境，除了連結和再現祖廟和子廟香火關係的儀式意義之外，也受到其他外在於信仰因素的影響。三尾裕子（2003）在社會的層次上，討論 1997 年湄洲媽祖首度來臺的政治意涵。據她觀察，民間信仰做為臺灣認同的符碼，面臨外來因素的衝擊，經歷了從族群到民族象徵的意義創生過程。她認為雖然對一般信眾和寺廟經營者而言，中共的統戰意圖並非其是否恭迎神尊的主要考量，但中國官方涉入媽祖金身遊臺行程，以及中方以信仰凝聚兩岸民族統一的主張，引發臺灣社會內部的反向動員，使民間信仰從做為抵抗外省人和國民黨的族群象徵，重新被賦予對抗中國的臺灣民族主義象徵意涵。中國祖廟神尊首次來臺巡境的高度爭議，也在臺灣社會中，創造兩岸宗教交流已非單純廟宇之間權力動態的政治意識。

丁仁傑（2012）以 2009 年南安詩山鳳山寺廣澤尊王神尊遊臺為例，探討祖廟和子廟因兩岸歷史與地理區隔而模糊的分香關係，如何形塑其來臺遶境時的權威階序展演。中國祖廟因其政治與經濟意圖，亟欲將臺灣廣澤尊王廟宇納入其子廟系統，而未遵照民間神明信仰系譜的次序原則，跳過臺灣以西羅殿為核心的神明系譜叢結，讓頭人具有臺商身分的下林玉聖宮做為祖廟神尊遶境的承接者。由於主辦廟宇不具備臺灣廣澤尊王系譜核心的正當性，在缺乏次序清楚的動員模式下，個別接駕宮廟逕自依照其公眾正當性與資源，以不同的方式將祖廟靈力轉化給信眾。例如：地區公廟透過巡繞轄境均分所承接的靈力；角頭廟或私人神壇按照其關係網絡，透過定點公開祭拜、在既存地域社會或交陪網絡中遶境，藉機擴

（本文尚待排版與校對）

張其公眾性及社會正當性。

或許因爲祖廟神尊來臺遶境的非常態性，相關研究稀少。但前述兩項研究皆試圖將看似偶發性事件的中國神尊來臺遶境，連結到更大的系統性現象。前者談臺灣民族主義面對中國所產生的對照主體的置換；後者則透過單次外生性廟會活動，檢驗臺灣民間信仰邏輯的實作。本文接受既有研究成果，認為中國神尊來臺巡境，涉及系統性變項的互動，尤其是兩岸政制與民間宗教制度（包括中共的宗教統戰制度、民間信仰中的分靈和分香關係、神明信仰和遶境的地方鑲嵌性等），而將中國神尊來臺界定為「跨海峽宗教聚集事件」（詳後文說明）。即中國祖廟神尊缺乏地方發展的歷史脈絡，必須搭載接駕宮廟的香境和廟際網絡，每次來臺遶境路徑，都須重新經由該次主辦單位協商、邀請臺灣方宮廟參與，因此，中國神尊每一次來臺，都是一個特設「聚集事件」的創造。

三、研究資料

本文試圖對當代中國神尊來臺的政治及社會脈絡做全面性的梳理。針對兩岸交流之初資料來源，以檔案為主，包括中國時報全文報紙影像資料庫（1991-1999）、聯合全文報紙資料庫（1989-2019）、臺灣國家安全局「二二二專案」檔案。本文共參考 267 則中國神像相關新聞（中時 136 則；聯合 131 則），這些報導提供中國神像來臺的情境資訊，記錄各類行動者的公開論述，本文從這些情境資訊的堆疊和敘事的重複性，來歸納中國神尊來臺的形式及其影響。本文亦參考國家安全局 1988 年中至 1996 年中，共 96 案、約 2,000 頁「二二二專案」的工作報告。「二二二專案」於 1988 年 2 月 22 日，由國安、調查、情治、警政單位彼此協作成立，[5]盤點並偵防宗教團體的政治動態，以防範、監控中共利用宗教統戰影響臺灣地方政治生態。這些檔案詳細記錄兩岸民間交流參與者、事件過程，並從政

[5] 內政部警政署即於 1988 年 6 月 1 日檢陳「國內寺廟掀起前往大陸進香風潮專題報告」轉送中央金湯會報，見國家檔案局檔號 A803000000A/0057/C300309/1/0005/025。「金湯會報」為調查局定期保防會議，參與代表來自國安局、調查局、警備總部、國防部、憲兵隊、警察局、各單位人二室）。促進轉型正義委員會，「20190515『金湯會報』新聞稿」，https://web.archive.org/web/20190701070307/https://www.tjc.gov.tw/news/119，取用日期：2023 年 11 月 30 日。

（本文尚待排版與校對）

權安全的觀點，分析這些事件的政治意涵，為讀者理解安全部門視角的難得窗口。本文對同一事件的建構，盡量交叉使用報紙與國安檔案的紀錄，以確保多重資訊來源和觀點。

本文並選擇近年直至疫情前，多次來臺的主要祖廟神尊為分析個案，正好都在習近平任內發生：玄天上帝（2014 年、2018 年）以及關聖帝君（2013 年、2014 年、2015 年、2016 年）。除了 2014 年玄天上帝，這些祖廟神尊來臺巡境日期皆非神明聖誕慶典活動時，[6]不屬於地方社會的常規動員；除了 2013 年關聖帝君外，中國祖廟神尊都接近年底來臺；2014 年、2016 年、2018 年，更遇到臺灣的選舉週期。本研究針對遶境過程的主要資料來源為 14 位臺灣主辦團體及接駕宮廟的主事者，共 23 次的深度訪談。本文試圖透過臺灣主要參與者的微觀敘事，理解兩岸政教秩序的差異邏輯，在遶境實作中所造成的影響。

四、從匪貨到祖廟神尊：跨境來臺的中國神像

中國神像來臺涉及人和物跨越兩個政治實體邊界的移動，中國神像來臺的形式，受限於兩岸關係的動態，有階段性的變遷。同時，中國神像的跨境移動也推動兩岸民間宗教交流進程。戒嚴期間，中國神像以海上小額貿易走私入臺。1987 年解嚴後，臺灣信眾開始到中國祖廟分靈神像，而廟宇也透過轉口貿易，大批從中國訂製神像。兩岸重建分香網絡，祖廟神尊來臺，有來自民間宗教信仰和中共對臺統戰的制度動力。1993 年底，在臺灣學界和民間宗教社群的合力推動下，中國媽祖神像首次得以文物身分正式登臺活動。文物媽祖的先例，也開啟了祖廟神尊來臺的途徑。1997 年，湄洲媽祖成為首度來臺遶境的祖廟神尊。兩岸文教交流雖為當時臺灣政府的大陸政策，但當局對中共透過民間宗教交流對臺統戰，以及臺方參與者動機不明的疑慮，而有國安部門針對民間宗教大規模偵處的「二二二專案」。

（一）走私神像

[6] 關聖帝君聖誕為農曆 6 月 24 日、飛升之日為正月 13 日；玄天上帝聖誕為農曆 3 月 3 日、飛昇之日為 9 月 9 日。

（本文尚待排版與校對）

國民政府遷臺後，以經濟作戰、國家安全為由，禁止「匪偽物品進口」[7]並限制人民出境，但當局的禁絕政策並不符合地方社會的經濟與信仰需求。1980 年代初期，早在臺灣政府開放兩岸民間交往之前，已有臺灣人違反當局對中國的三不（不接觸、不談判、不妥協）政策，零星經過第三地前往湄洲天后宮進香，請回分靈媽祖神像。此外，中國神像也透過兩岸漁民在臺海上的小額貿易，做為走私商品進入臺灣，當時臺灣漁民轉手一小尊神像可獲利千元、半身大小神像最高可獲利五萬元（林瑞愷 2018：31）。

1987 年 7 月中解嚴後，島內政治氛圍鬆動， 8 月南方澳南天宮迎回 5 尊被當局扣留的漁船走私「匪貨媽祖」，1989 年 5 月更以分靈媽祖必須謁祖為名，發動漁船集體直航湄洲進香。該事件在地方民意機關護航，以及中央各部門如警政署、民政司、國防部、航政司、漁業處、境管局、教育部等[8]，對如何處理兩岸交往態度不一致、互相推諉的情形下，使南天宮得以成功直航湄洲，並再迎回 20 多尊媽祖神像。事實上，臺灣當局於 1987 年底開放大陸探親之後，向湄洲進香開始盛行，時至 1989 年，湄洲分靈媽祖神像在臺灣已相對常見。但南天宮高調衝撞體制，使中國神尊和臺灣人到中國進香行為的屬性，得以進入公共空間辯論（瞿海源 2006：69-78；林瑞愷 2020）。

（二）分靈／訂製神像

來自祖庭的神尊增加廟宇的神聖權威，如大甲鎮瀾宮為了提升其在臺灣媽祖廟之間的香火階序，1987 年過境日本到湄洲迎回媽祖神像後，隔年便不再到北港朝天宮「謁祖」，而改為到新港奉天宮「遶境」進香（張珣 2019a）。祖庭神像除了提升廟宇在信仰內部的系譜位置，如嘉義奉天宮於 1995 年從湄洲媽祖廟和泉州天后宮迎回「開臺湄洲媽祖」匾額和一尊清初媽祖神像，以昭示其在臺媽祖廟間的香火地位。[9]從中國祖廟迎回的神像透過遶境祈福等儀式接受信眾朝拜，

---

[7] 見《取締匪偽物品辦法》，1969 年 8 月 5 日公布、1989 年 7 月 24 日廢止，「全國法規資料庫」https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=C0000011，取用日期：2023 年 11 月 30 日。

[8] 「捕魚沒理由不放行，進香是否違法待考」，民生報，第 15 版，1989 年 5 月 11 日。

[9] 「大陸媽祖『信物』坐鎮奉天宮，自大陸迎回匾額和清初媽祖金身，有『開臺』的味道」，中

（本文尚待排版與校對）

提升廟宇的知名度並增加收入。[10]此時，中國神像因工資成本低廉，大批進入臺灣市場以及東南亞，加速了臺灣神像雕刻業的凋零。各地宮廟開始大批訂製中國神像，[11]在臺灣開光後，讓信徒請回供奉，如北港朝天宮便曾於 1995 年訂製六千尊陸製媽祖神像。[12]《中國時報》從 1991 到 1998 年間，北中南地方新聞，都曾相繼報導了雕刻師傅因為受到低價中國神像對市場的衝擊，紛紛失業和轉業的新聞，[13]這個全臺範圍的現象，意味著臺灣寺廟工藝產業鍊的萎縮。

（三）文物神像

臺灣信仰社群開始到中國謁祖進香，接引祖廟神尊來臺巡境，就民間信仰邏輯而言，是很自然的發展。1989 年中共中新社即報導湄洲媽祖廟神像將於該年底赴臺巡遊半年，[14]但實際上，中國媽祖神像要等到 1993 年底才以「媽祖信仰民俗文物展」的形式第一次正式來臺。撇除中共宗教統戰的疑慮，神像巡境複製

國時報，1995 年 6 月 21 日，第 16 版。

[10] 「關聖帝君遶境遊行，神輿所經之處，人山人海」、「大陸媽祖庇佑，南天宮香火鼎盛，將塑造純金天上聖母」，中國時報，1991 年 5 月 21 日，第 14 版；「湄洲媽祖作客，廣福宮『警』張，掛滿金牌，身價非凡，官方警方加電眼，全天候警戒」，聯合報，1993 年 12 月 31 日，第 13 版。

[11]「湄洲過火，二崙鄉天后宮媽祖回駕：大義崙今舉行安座法會謝平安」，中國時報，1996 年 1 月 10 日，第 17 版；「太歲星君威風八面：水里永豐宮自大陸迎回 60 尊神像」，中國時報，1996 年 2 月 16 日，第 13 版；「進口小媽祖供信徒認俸：竹南龍鳳宮創宮神新招，昨替六百尊神像開光」，中國時報，1996 年 3 月 2 日，第 17 版；「福安宮請為七尊大陸神像：明起三天入火，不少信徒以捷足先上香」，1996 年 11 月 19 日，第 15 版；「新化朝天宮太歲殿香火盛：60 多尊神像 22 日完成入香火儀式，已被認安 40 多尊」，中國時報，1996 年 12 月 24 日，第 14 版。

[12] 「諸神落難，僅以身免，『神衣』被焚，神像『塗炭』，亟待補妝添衣」，中國時報，1995 年 1 月 22 日，第 13 版。

[13] 見 1990 年代 《中國時報》關於神像雕刻業的各地方報導：高雄「大陸神像大量傾銷，本地雕刻師傅紛紛改行」，1991 年 10 月 23 日，第 14 版；麥寮「麥寮神像雕刻業生意有勁敵，大陸貨便宜瓜分外銷市場，本省市場也不保」，1991 年 3 月 9 日，第 14 版；新竹「神像雕刻香煙不濟，便宜大陸貨充斥雪上加霜」，1991 年 3 月 9 日，第 15 版；宜蘭「雕刻神像業不敵大陸貨，宜蘭常見本地粗劣木雕品，淪為地攤貨」，1992 年 9 月 10 日，第 16 版；北港「大陸師傅工資低廉吸引大部分訂單，神像雕刻業拉警報」，1992 年 10 月 30 日，第 16 版；基隆「大陸瓷器神像市場新寵，手工細緻深受消費者喜愛」，1993 年 8 月 26 日，第 16 版；高樹「大陸神像開放入境搶生意，本土雕刻師備感吃力」，1993 年 9 月 26 日，第 14 版；斗六「唐山雕塑壓境，本土貨披靡」，1996 年 8 月 25 日，第 16 版；太保「臺灣寺廟已成大陸神像新市場，業者擔心地方傳統雕刻師傅，雕刻業解放臺灣，老師傅反攻困難」，1996 年 12 月 20 日，第 16 版；斗南「大陸低價搶攻外銷市場，神像面具雕刻業近黃昏，後繼無人木雕師父嘆無奈」，1998 年 10 月 30 日，第 19 版。

[14] 「媽祖、鄭成功自彼岸來臺巡遊」，聯合報，1989 年 10 月 24 日，第 3 版。

（本文尚待排版與校對）

了帝國政治秩序的象徵，中國神像來臺遶境更有重建等級秩序的隱喻，而有國家安全和主權象徵的雙重敏感性。

文物媽祖在雙方用五年時間「突破諸多困難」，讓「政治歸政治、宗教歸宗教」，以「民間文化交流」的形式來臺。文物展由財團法人中華民俗藝術基金會、中國文物交流中心策劃，臺南市正統鹿耳門聖母廟、福建省考古博物館學會主辦，聯合報系協辦，主辦方並保證以文物身分來臺的媽祖「絕不涉及任何與巡臺、繞境有關的活動」。[15]儘管如此，文物媽祖並未能阻止臺灣宮廟動員大批陣頭和信徒接駕，主辦方更為了感謝各地迎媽祖的盛情，安排一尊宋代媽祖神像，以及具有帝國象徵的清「奉旨春秋諭祭牌」與「敕封護國天上聖母」神位牌，到各地姐妹廟「謝駕」。[16]

文物媽祖成功抵臺後不久，1994 年 6 月，苗栗縣關聖帝君廟聯繫輔導委員會和中華聖教總會舉辦「全國各界恭祝關聖帝君聖壽及祭祖大典」，也從山西解州關帝廟迎來兩尊宋朝、明朝文物神像。但不同於文物媽祖由雙方文保單位及人員按「信仰民俗文物」正式申請來臺，[17]關公大典臺灣籌委會以神尊全臺巡迴供奉所得部分香油錢為交換條件，向山西祖廟借得神像。受限中國政府對文物出口管制，這兩尊文物神像在海關經過重新塗裝才獲得放行，導致「造型、神韻、形制、色澤及年代等」都和籌委會宣傳不符，引起信徒批評主辦方違反「講求忠義誠信的關公精神」。[18]文物關公名實不符事件，除了反映兩岸民間宗教交流機制未明，也顯示交往雙方對祖廟神像象徵的差異想像。

---

[15] 國家安全局，檔號：059/C301448/1/0001/002，「檢陳『海峽兩岸籌辦媽祖信仰民俗文物展』簡報資料乙份」，檔案產生日期：1994 年 1 月 21 日。

[16] 「想看大陸媽祖？25 日請來臺南！」，聯合晚報，1993 年 12 月 16 日，第 5 版；「大陸南宋媽祖神像抵達高雄」，聯合報，1993 年 12 月 18 日，第 5 版；「莆田媽祖過臺灣」，聯合報，1993 年 12 月 17 日，第 25 版。

[17] 來臺專業人士向教育部申請、宗教人士向內政部申請、文物向國貿局及內政部申請，見國家安全局，檔號：059/C301448/1/0001/002，「檢陳『海峽兩岸籌辦媽祖信仰民俗文物展』簡報資料乙份」，檔案產生日期：1994 年 1 月 21 日。

[18] 「全國祭祀關公大典生波：傳自大陸迎回神像關刀不符宣傳籌委會訴苦衷」，中國時報，1994 年 6 月 13 日，第 18 版。

（本文尚待排版與校對）

（四）祖廟神尊

文物媽祖來臺開啟的學界和民間結合的交流新模式。[19]1995 年，中華兩岸事務交流協會、中國時報、和佛光大學擬於該年底前舉辦「媽祖民俗學術研討會暨福建省泉州天后宮祖廟媽祖聖座遶境活動」。由中國時報社支持為期一個月遶境活動的文宣和新聞，主辦為了增加中國神像來臺的正當性，還邀請當時立法院長劉松藩為研討會的榮譽總會長，也徵得海基會同意協辦。原本泉州天后宮媽祖將成為首度來臺遶境的祖廟神尊，然而，兩岸關係因為年中總統李登輝訪美後持續緊張，以至國臺辦臨時取消受邀學者赴臺許可，泉州天后宮廟方也無法參與全臺遶境。研討會最後只有臺方學者參與，而三尊已由主辦方迎來臺灣的媽祖神像，最後以輪流到 24 個寺廟會香取代原定遶境活動。[20]

1997 年湄洲媽祖廟首次出動正殿元始金身，仍必須以「遊境」名義來臺，而非尊位神祇對下位神祇轄區的「出巡」。然而，中國神像來臺遶境的政治聯想，還是引發臺灣輿論對「統戰媽祖」的論戰。[21]有趣的是，湄洲祖廟正殿金身來臺百日為臺灣媽祖信仰史的大事，但臺灣主要媽祖廟如北港朝天宮、新港奉天宮、鹿港天后宮、大甲鎮瀾宮等，並未被列入遶境名單，有的甚至一反過去熱絡交往態度，堅持不參與活動，[22]鎮瀾宮執事者接受媒體採訪回應更是出奇淡漠：

湄洲媽祖要來？我們不知道，沒有通知我們，農曆三月我們「大甲媽」

---

[19] 國家安全局，檔號：059/C301448/1/0001/002，「檢陳『海峽兩岸籌辦媽祖信仰民俗文物展』簡報資料乙份」，檔案產生日期：1994 年 1 月 21 日。

[20] 國家安全局，檔號：059/C301448/1/0002/005，「康振華陳報『媽祖民俗學術研討會暨福建省泉州天后宮來臺會香調查專報』，簽請鑒核」，檔案產生日期：1996 年 5 月 17 日。

[21] 「『元始金身』出動，千年首次？統戰選戰耳語不斷」，聯合報，1997 年 1 月 13 日，第 3 版；「湄洲媽祖來臺，出遊非出巡」，聯合報，1997 年 1 月 22 日，第 6 版；「本尊或分身其實都只是一種象徵」，聯合報，1997 年 1 月 23 日，第 11 版；「看媽祖的身份地位與歷代政權、地方權勢的關係」，聯合報，1997 年 1 月 24 日，第 11 版；「媽祖遶臺，三成質疑中共居心叵測：過半數民眾樂觀其成，國民黨支持者認為大陸尊重信仰，在野黨群眾則多持疑懼心態」，中國時報，1997 年 1 月 31 日，第 7 版。

[22] 「八家至親廟抵制費疑猜，林文豪拜碼頭，鎮瀾宮：價碼太高，朝天宮：來臺目的不明」，中國時報，1997 年 1 月 27 日，第 5 版；「陳適庸：聯繫有誤會才扯出爭議：只要奉天宮和鎮瀾宮有誠意參與，將盡力配合」，中國時報，1997 年 1 月 27 日，第 7 版；「湄洲媽祖遶境，鎮瀾宮不想蹚渾水：指去年有斂財行為，不願信徒平白再被騙」，中國時報，1997 年 1 月 29 日，第 14 版。

（本文尚待排版與校對）

> 自己也要遶境，到時候各繞各的，他們「姐妹」會不會相會，就看緣分了。[23]

原因在於，中國神像來臺遶境除了牽動兩岸政治敏感神經外，更涉及神明遶境龐大的香火利益。

祖廟神像來臺遶境首要處理的就是遶境成本與香火利益分配的問題。原來，1992 年 8 月新港奉天宮前往湄洲接洽媽祖神像來臺遶境，湄洲祖廟要求奉天宮負擔所有遶境費用，包括人員食宿與交通，但遶境所得香油錢，則必須由中方全數攜回，奉天宮董事會核算估計至少必須花費五千萬元，廟方因無力負擔而放棄承辦。[24]1995 年間，鎮瀾宮也曾接洽湄洲媽祖來臺遶境事宜，但在祖廟要價一千萬人民幣（臺幣三千多萬）、承辦單位臺閩經貿協會亦要求一千萬臺幣贊助費，加上原本預計的四千多萬元的活動費用，總額高達九千萬元的費用遠超過鎮瀾宮預期而作罷。[25]1997 年初湄洲媽祖來臺前，傳出主辦單位聯繫各宮廟提出湄洲媽祖駐駕費用三十萬元，相當大幅增加宮廟接駕的成本，不但小型宮廟無力負擔，也有宮廟認為此舉不符合宗教禮節而拒絕接駕。[26]

1997 年湄洲媽祖率先登臺「遊境」後，其他主要神明也紛紛來臺：山西關聖帝君（2007，2013）、青礁慈濟宮保生大帝（2007，2008，2010）、泉州關聖帝君（2014）、洛陽關聖帝君（2015）、東山關聖帝君（2016）、武當山玄天上帝（2014，2018）、張天師及諸天尊（2016，2018）、湄洲媽祖（2017）。此外，金門近年來也成為中國神像遶境的目的地（保生大帝 2017，關聖帝君 2018，玄天上帝 2019）。

---

[23] 「『元始金身』出動，千年首次？統戰選戰耳語不斷」，聯合報，1997 年 1 月 13 日，第 3 版。

[24] 「湄洲媽祖來臺遶境取消，無力負擔五千萬花費，新港奉天宮放棄承辦」，中國時報，1992 年 8 月 16 日，第 13 版；國家安全局，檔號 0058/C300202/1/0021/001，「二二二專案第九階段佈偵狀況摘要」，檔案產生日期：1993 年 4 月 17 日。

[25] 「湄洲媽祖廟遶境，八家至親廟抵制：香油錢價碼引發爭議，湄洲祖廟董事長林文豪：將協商安排鎮瀾宮和奉天宮參與」，「陳適庸：聯繫有誤會才扯出爭議：只要奉天宮和鎮瀾宮有誠意參與，將盡力配合」，中國時報，1997 年 1 月 27 日，第 7 版。

[26] 「湄洲媽祖大駕，臺北不歡迎：邀請遶境須付卅萬，天后宮等認為不符禮節」，中國時報，1997 年 1 月 28 日，第 13 版；「湄洲媽祖遊臺變成吸金大隊？接駕價碼文件外流，大陸祖廟否認，相關人士拒談」，中國時報，1997 年 1 月 30 日，第 7 版；「媽組會親：斗南天后宮阮囊羞澀難請湄洲媽聖駕，只好每年自己『回娘家』」，中國時報，1997 年 1 月 30 日，第 15 版。

（本文尚待排版與校對）

（五）中國神像來臺的國安動員

這股延續到九零年代末的大陸「宗教熱」，製造中共可影響臺灣社會的施力點，但臺灣當局對以宗教為名的兩岸交流活動，既無法禁絕亦無法公開同意。對於中共宗教統戰勾結反對勢力的疑慮，給國安部門介入的迫切性，宗教團體因此成為國安部門佈偵的對象。1987 年 8 月，國安局聯繫金湯會報後，責由調查局於 1988 年 2 月 22 日成立「二二二專案」，動員地區金湯會報各單位力量，包括警總、憲兵、警察局、調查局，清查臺灣各道館、武術及宗教團體。二二二專案將臺灣各地宗教組織區分為「前往匪區」、「與分離分子勾聯」、「與分離分子勾聯並曾前往匪區者」，「二二二專案」盤查各宗教團體之初，即報告近八成的清查對象已經和各地方國安單位有工作關係，顯示其佈建網絡的綿密。[27]專案每半年一個階段，到第九階段（1992 年 7 月至 1993 年 2 月）累計總共盤點 19,637 家教會、寺廟、佛堂。[28]實際上，絕大多數宗教團體在第一階段就已完成盤點，共 17,286 間，其中，「疏導轉化」157 家，提列「專案佈偵」233 家（佛道教寺廟 116 家）。[29]此時，前往中國大陸者，不論是參與宗教活動、組織、訂製神像、建材，皆成為國安部門眼裡背景可疑對象，必須查明其動機、目的，以及返臺後有無「受匪利用」。[30]

> 大陸宗教活動徒具其名，實為統戰活動之一環；而臺灣地區部分佛道教人士，卻迷惑於兩岸「宗教交流」，只在迎和信徒「溯祖索源」之心理，藉以鼎盛香火，獲取更多奉獻金，極易為匪統戰利用。[31]

對於未與敵人勾聯、未參與政治性活動的絕大多數宗教團體，國安部門採佈

---

[27] 國家安全局，檔號 058/C300202/1/013/021，「檢陳『二二二專案清查工作檢討報告』乙份」，檔案產生日期：1989 年 7 月 15 日。
[28] 國家安全局，檔號 0058/C300202/1/0021/001，「二二二專案對重要違常寺廟、佛堂及道館實施第九階段調查（81.7~82.3）」，檔案產生日期：1993 年 4 月 17 日。
[29] 國家安全局，檔號 058/C300202/1/013/018，「『二二二專案』對重要違常寺廟佛堂階段性偵處情形」，檔案產生日期：1989 年 8 月 25 日。
[30] 國家安全局，檔號 058/C300202/1/012/001，「檢送『二二二專案』重要對象彙整檢表」，檔案產生日期：1989 年 8 月 11 日。
[31] 同上。

（本文尚待排版與校對）

建關係以「聯繫運用」；對與「分離分子」和「海外叛國分子」勾聯、積極參與「黨外」、利用宗教團體從事反政府工作者，如反五輕、臺獨，進行「專案佈偵」，偵蒐其不法事證；至於對不滿政府、心向黨外人士，如曾提供場地給民進黨人、到機場迎接黑名單人士、介入勞資糾紛等，因其未積極參與黨外運動，則給予「疏導轉化」，使之成為可被聯繫運用的對象，若疏導無效，則改採「專案佈偵」。

二二二專案也對中國大陸宗教人士來臺活動進行偵防，例如 1993 年 4 月學甲慈濟宮邀請大陸祖廟人士來臺參加上白礁謁祖祭典活動，以及 6 月文化大學邀請「嵩山少林寺佛學文化訪問團」來臺交流情形，包括雙方參與人員、活動行程細節，如以下調查局針對少林寺參訪團員在臺言行之報告：

> 該團秘書長張鵬翔及其他團員在參訪活動中，曾多次發表希望藉宗教交流促進兩岸和平統一、國共和談及三通四流，並要求赴大陸投資設廠等言論，惟民眾對其統一論調反應冷淡，而張某言詞尚謹慎，同時為避免引發反效果，故該團在臺期間本單位僅嚴密掌握渠等言行動態，未採取處置作為。[32]

對前述 1994 年隨文物媽祖來的大陸代表團四位成員，二二二專案也進行了仔細的蒐證：[33]

> ……曾於 821228 參訪苗栗縣苑裡鎮慈和宮用餐時表示：臺灣海線各媽祖廟都是從湄洲媽祖廟分香而來，證明兩岸宗教文化有血濃於水感情，希望臺灣廟宇及信徒多組團前往大陸進香、觀光，增進彼此瞭解、信任，另海峽兩岸應藉通航、通商才能加速文化、經濟交流，以做未來統一基礎。

同一份文件對該代表團其中一位團員曾經的官方身分有如下紀錄：

> 記者曾詢問……，渠等為何自福建省對臺辦公室退休，是否規避官員身

[32] 國家安全局，檔號 0058/C300202/1/0023/007，「『二二二』專案中共『嵩山少林寺佛學文化訪問團』在臺期間言行動態」，檔案產生日期：1993 年 7 月 23 日。

[33] 國家安全局，檔號 059/C301448/1/0001/001，「二二二專案臺南市土城聖母廟主辦媽祖民俗文物展，大陸代表團童正宏等四人在臺言行動態」，檔案產生日期：1994 年 2 月 7 日。

（本文尚待排版與校對）

> 分得以來臺，張某答稱：不盡然，不過以民間身分從事，畢竟是方便許多。

二二二專案對於擬辦泉州天后宮媽祖遶境的臺灣主辦方「中華兩岸事務交流協會」，則有以下研析：

> ……以該協會及「工黨」名義積極參與兩岸事務及從事兩岸交流活動，與中共對臺單位時有聯繫，雖尚難論定渠等為中共工作或統戰，唯從其遊走兩岸之間行徑研判，渠等藉由兩岸交流活動，謀取個人政治上或經濟上利益之企圖至為明顯。[34]

二二二專案初設目的為偵防政權敵人利用宗教遂行其政治目的，[35]有趣的是，該專案卻也將其判斷沒有政治顧慮但會造成不良社會風氣的「宗教斂財」納入規管。[36]在臺灣民主轉型之際，兩岸開放民間交往卻意外短暫地擴大了國安部門涉入宗教事務的範疇。

隨著臺灣建立憲政秩序進程，二二二專案各執行單位在國安局 1994 年法制化後，[37]基於情治分立原則，疏導及偵證法辦改由調查局協調負責，國安局工作轉型為情報蒐集與支援。

> 中共對我宗教統戰滲透陰謀未稍或減，我對兩岸宗教（文化）交流政策卻有日益寬鬆之趨勢，故如何有效掌握我兩岸宗教「交流」動態，以供偵處及提供行政部門決策之依據與參考，乃為本工作最重要的課題，以

---

[34] 國家安全局，檔號：059/C301448/1/0002/005，「康振華陳報『媽祖民俗學術研討會暨福建省泉州天后宮來臺會香調查專報』，簽請鑒核」，檔案產生日期：1996 年 5 月 17 日。

[35] 國家安全局，檔號 058/C300202/1/013/021，「檢陳『二二二專案清查工作檢討報告』乙份」，檔案產生日期：1989 年 7 月 15 日。

[36] 國家安全局，檔號 0058/C300202/1/0022/004，「假藉神壇危害社會問題，時有所聞，請各單位加強二二二專案計畫作為，發現不法可疑，應深入蒐證，依法偵處見告」，檔案產生日期：1993 年 2 月 5 日。

[37] 根據憲法第一次增修條文第九條規定：「總統為決定國家安全有關大政方針，得設國家安全會議及所屬國家安全局。行政院得設人事行政局。前二項機關之組織均以法律定之，在未完成立法程序前，其原有組織法規得繼續適用至中華民國八十二年十二月三十一日止。」1993 年 12 月 30 日《國家安全會議組織法》與《國家安全局組織法》公布，完成法制化。

（本文尚待排版與校對）

續積極強化策動。[38]

於是，國安局以三級「一般動態資料」、「一般注偵」、「專案佈偵」，持續偵查各類提列對象，其在另一份文件也重申：

本專案工作方向主要在發掘中共利用宗教以遂行其滲透活動，及部分宗教利用信徒宗教狂熱，以遂其影響治安之不法活動，請尚未調整工作方向之地區協調會報，立即檢討調整。[39]

隨著此類宗教交往愈發頻繁，臺灣社會對中國神像來臺繞境的反應也逐漸去敏感化，但神像遶境做為能夠聚集大量臺灣社會基層群眾的單一事件型態，仍然為中共試圖對臺施作影響力的管道，例如，2014 年 10 月，武當山有 600 年歷史的玄天上帝神像赴臺巡境，當時武當山道教協會領導清楚地描述此行的政治意義和效應：

事實上，在武當山玄帝赴臺巡境之前，已有福建媽祖、山西關帝等神像赴臺巡境，尤其是媽祖……震動海峽兩岸。武當山玄天上帝赴臺巡境能否取得同樣的效果呢？在武當山道長們看來，……不僅可以展現武當山道教的良好形象……對於傳承中華民族優秀文化、……促進兩岸和平統一，都具有重要意義。……由於巡境期間正值臺灣地區九合一選舉前夕，政治敏感性強，島內各政黨卻超越藍綠對抗，對於玄帝神像巡境十分重視。……活動為海峽兩岸交流合作找到一個最佳切入口。其涉及地域之廣、組織機構之龐大、參與信眾之多、規格之高、影響之遠、前所未有。[40]

主辦雙方更約定將此交流形式制度化，讓祖庭神尊每四年來臺一次。[41]遶境

---

[38] 國家安全局，檔號 0058/C300202/1/0021/001，「二二二專案對重要違常寺廟、佛堂及道館實施第九階段調查（81.7~82.3）」，檔案產生日期：1993 年 4 月 17 日。

[39] 國家安全局，檔號 059/C301448/1/0002/004，「『二二二專案』清查、注偵要項及工作管制要求」，檔案產生日期：1995 年 11 月。

[40] 李光富、李玄辛，「共謁玄帝、福澤兩岸：武當山玄天上帝赴臺巡境拾零」，《中國宗教》，2015 年第 4 期，第 72-73 頁。

[41] 2023 年 2 月 2 日，臺中市；2023 年 1 月 31 日，南投市，宮廟主事者訪談。2018 年神尊如期來臺，原計 2022 年的遶境活動，因為新冠疫情而延宕。兩次皆參與的兩位宮廟主事者告訴我，

（本文尚待排版與校對）

時間點剛好和臺灣的地方選舉週期重疊。這意味著每次地方選舉之前，中國神尊得以做為兩岸信仰同源的象徵，出現在公眾視野中，神尊遶境亦成為中國官方得以試圖影響臺灣地方政治的形式。

中國神尊來臺遶境的動員網絡為何？各類參與者如何被納入或排除在外？宮廟參與和不參與接駕的主觀敘事為何？缺乏在地脈絡的中國神像來臺，執行其政治任務的挑戰與效果為何？下一段將以習近平任內多次來臺的主要神尊：玄天上帝（2014 年、2018 年）以及關聖帝君（2013 年、2014 年、2015 年、2016 年）為個案，分析中國神像在臺遶境的中介組織、接駕宮廟召集方式、以及遶境動員的網絡過程。

五、製造跨海峽宗教聚集事件：中國神像來臺的遶境動員

本文以「跨海峽宗教聚集事件」界定中國神像來臺。「事件」做為一個歷史分析概念，不同於結構史和日常生活史所關懷的長期趨勢、過程、結構、規律等，聚焦在對歷史事件單一性、即時、和主體參與的詮釋（Hühn 2009: 85）。從敘事觀點而言，研究者詮釋事件必須建立在彰顯其特殊性的基礎（ground）上，亦即社群的集體日常生活建置，包括模式、習慣、週期、和其他政治和社會生活中可預期的軌跡。小規模的擾動內生於這個基礎建構，當一系列行動打破慣常，則成為事件。事件的影響可能是基礎的暫時性擾動，其後續也可能是大規模現象學上的斷裂而導致基礎的重塑，如革命、罷工、大蕭條等。事件揭露平時慣常、隱身的基礎、其本體論狀態、氛圍；基礎賦予事件意義、為事件命名（Wagner-Pacifici 2017）。中國神像來臺之所以為「事件」，在其非為臺灣地方社會或民間信仰社群的常規動員，而由兩岸動機不同的行動主體所共同形構的「跨海峽聚集」事件；雖有國家力量的介入，但其發生的制度場域、權威和正當性來源，皆來自民間宗教，因而為「宗教」聚集事件。

每次中國神像來臺在經驗層次上，皆屬單一聚集事件。但若從制度觀點，中國神像來臺涉及兩岸政教制度邏輯的互動，可被視為一連串類似的事件，而有類

希望能辦第三次，三次活動才算圓滿。

（本文尚待排版與校對）

同的動員次序。本文分析跨海峽宗教聚集事件的形構，依次探討（一）做為事件行動主體的中介組織；（二）次級行動者接駕宮廟如何被動員；（三）整個信仰社群的遶境動員。我們很難在宏觀層次上，創造一個量化的門檻來辨識這一連串事件，是否已對臺灣民間宗教基礎造成根本上的衝擊。因此，本研究在微觀層次上，藉由分析參與者在前述過程的敘事，探討中國神像來臺遶境的政經邏輯如何挑戰中國祖廟權威基礎，再進一步評析中國以宗教象徵資源對臺施作影響力的效用與限制。

（一）中介組織

跨海峽民間宗教交流，中方雖刻意降低官方色彩，由愛國宗教團體代理，包括祖廟董事會或道教協會成員。但是參與者除了「民間」宗教人士外，還有主要涉臺事務的黨政官員，例如，2013 年山西運城關公來臺時，隨行有山西省常委兼宣傳部長、副省長、省臺灣事務辦公室處長、運城市長、市委書記等；2014 年武當山玄天上帝來臺，隨行的中方官員包括國臺辦處長、湖北省臺辦官員、省民族宗教事務委員會官員、十堰市副市長兼武當山特區工委書記和管委會主任、市民宗局局長、市臺辦主任、管委會副主任等。隨行中國官員加上祖廟派遣抬轎和儀仗隊，幾次神像來臺遶境團規模都超過百人。中共黨政人士隨神尊來臺行之有年，使中介組織和其廟際網絡成為中共將人和訊息輸入臺灣的節點。談到未參與駐駕儀式的中方代表團成員，一位北部接駕宮廟執事者向我表示：「那些人都來過臺灣好多次，下飛機後都有自己的行程」。[42]

中國神像雖稱來自祖廟，但因為不在臺灣信仰圈發展的社會和歷史的脈絡中，在臺並沒有既定的遶境網絡。加以中國神像來臺巡境，牽涉到人與物在兩岸的跨境移動，因此，中國神像來臺必須依賴中介者來召集參與宮廟。不同於中方參與者由官方組織派任，臺灣方全由民間組織主導。臺灣政治人物的參與，通常由主辦方邀請或自發要求出席，畢竟此類聚集事件是民選政治人物接近群眾的場合，尤其是地方政治人物，基本上不分黨派都會現身。

[42] 2022 年 8 月 31 日，宮廟主事者訪談，新北市。

（本文尚待排版與校對）

臺灣的主辦單位大致上可分為三類，因其組建的脈絡和成員基礎，而有不同的社群代表性和權威。一、以祭祀同一神明的宮廟和個人所組成的宗教社團，如中華道教關聖帝君弘道協會、中華道教玄天上帝弘道協會。這類社團通常成立時間較為悠久、組成多元、公共性強，組織領導由會員選任，具高度社群正當性。社團平時固定辦理會員聯誼、提供會員祭儀支援、舉辦神明慶典，兩岸交流為其組織功能之一，但非唯一功能。二、宮廟，如下營上帝廟以及兩次邀請張天師和諸神明來臺巡境的高雄道德院。這些中介祖廟神尊來臺的宮廟，財力雄厚，藉由其分靈關係、歷史、儀式權威，為同祀神明宮廟網絡的重要節點，具備較高度聲望，但動員廟宇數量不及前述社團；三、以兩岸交流為主要目的的社團，如玄天上帝研究會，也包括為單一交流活動而生的「一次性」社團，如「中華宗教文化協會」、「中華武當山玄天上帝海峽兩岸宗教文化交流協會」，此類社團在活動結束後，便停止運作。這類單一功能社團，人頭會員（不參加會務、不繳會費）比例高、組織制度化程度低、主事者決策相對不透明，因此缺乏社群正當性，網絡動員能力最低。

（二）召集接駕宮廟

臺灣主辦方的身分決定動員的廟際網絡及靈力分享範圍。一、由同祀宗教社團主辦，透過定時會員議事聯誼的管道向會員公佈消息，例如會員大會、理監事會。個別宮廟是否接駕，再由其內部討論後回報。這相當於在社團網絡內，廣泛動員和共享祖庭神尊靈力。前三次關聖帝君來臺，關聖帝君弘道協會即依循此模式，然而，協會第四次向駐駕宮廟收費，提高了靈力分享的門檻。二、宮廟主辦，則通常本身已有厚實的財力和廟際網絡，動員方式和範圍，主要為追隨宮和友宮。2014 年玄天上帝來臺遶境北、中、南區分開舉辦。北區由玄天上帝弘道協會主辦，配合該會年度「玄天上帝飛昇得道全國聯合慶典」，有近 100 間宮廟參與，[43]為社團網絡內的整體性動員；南區由財力雄厚的下營上帝廟主辦；中部因缺乏整合，「路線到神尊來的前一個禮拜都還沒喬攏」，[44]大幅限縮可動員的廟際網絡。

[43] 中華道教玄天上帝弘道協會，「103 甲午年慶祝北極玄天上帝飛昇得道聯合慶典」，https://www.tiengod.org.tw/ang111.html，取用日期：2024 年 3 月 16 日。
[44] 2023 年 2 月 2 日，宮廟主事者訪談，臺中市。

（本文尚待排版與校對）

[45]三、至於專事兩岸交流包括一次性社團，因為成員流動性高，平時缺乏聯誼機制，社團基礎薄弱，所召集接駕宮廟多與中國祖廟已有長期、直接的交往關係，靈力分享限於這些宮廟。2018 年玄天上帝第二次來臺，非由前次舉辦北區遶境、具有廣泛社群正當性的「中華道教玄天上帝弘道協會」中介，而由「中華武當山玄天上帝海峽兩岸宗教文化交流協會」和「玄天上帝研究會」主辦。雖為同一尊祖廟神尊遶境，但是兩次動員網絡和事件效果，有相當大的差異。

大多數宮廟因為尊崇神明譜系，都有意願參與祖庭神像來臺遶境活動，但實際是否參加、參與形式，則要看個別宮廟是否已經在主辦方的交陪網絡之內，以及宮廟本身是否有實力接駕。一般宮廟不管組織形式，都有決策機制，如財團法人寺廟的董事會、一般登記寺廟的執事會議、或由信徒代表大會所產生的管理委員會，以及成文或不成文的會計規範。接駕考驗一個宮廟內外動員的能力，對內必須能動員足夠信徒、志工參與活動，對外必須動員友宮前來會香。陣頭藝閣、酬神戲、鞭炮煙火、給信徒志工的平安餐等都是大筆開銷，一位宮廟主委便戲稱遶境是「開錢（花錢）比賽」，表 1 為中部某宮廟遶境的陣頭開銷。

表 1：癸卯年（2023）中部某玄天上帝廟聖誕遶境活動陣頭捐獻列表（部分）

陣頭類	金額
龍陣	四〇、〇〇〇
龍陣	四〇、〇〇〇
獅陣	三五、〇〇〇
康趙二	一五、〇〇〇
千里眼、順風耳	一五、〇〇〇元
太子、濟公、福德正神	一五、〇〇〇元
八管	八、〇〇〇
八管	八、〇〇〇
大鼓陣	六、〇〇〇
大鼓陣	六、〇〇〇
大鼓陣	六、〇〇〇
大鼓陣	六、〇〇〇
電子琴	五、〇〇〇
電子琴	五、〇〇〇
藝閣	五、〇〇〇
藝閣	五、〇〇〇
藝閣	五、〇〇〇
藝閣	五、〇〇〇
藝閣	五、〇〇〇
藝閣	五、〇〇〇

[45] 在 24 天的行程，神尊在北區待了 10 天（駐駕 6 宮廟）、南區 11 天（駐駕 8 間宮廟），僅在中區待 3 天（駐駕 3 間宮廟）。

（本文尚待排版與校對）

宮廟參與形式包括主祀神像隨隊伍遶境、接待祖庭神像短暫停駕、以及過夜駐駕，一位兩次玄天上帝來臺都恭迎神尊駐駕的中部宮廟主委說：「神尊要來以前，大陸那邊都會來評估好幾次，有沒有實力辦理，和祖庭有沒有合作關係」，他提到一般叫一個陣頭至少三、四萬。[46]一位在關聖帝君來臺遶境曾三次隨隊伍遶境和恭迎停駕的南部宮廟主委告訴我，「輸人不輸陣」，[47]他每次至少請了六七陣，花了二三十萬。迎接祖庭神像駐駕的開銷更大，因為還必須負擔晚宴費用，一位於 2018 年恭迎玄天上帝駐駕的北部宮廟主事者告訴我，他一個晚上「燒了七十萬」。[48]

祖庭神尊遶境還有隨行人員的食宿、場地與交通費用，中臺主辦雙方拆帳和多少轉嫁給接駕臺灣宮廟，是宮廟決定是否接駕的考量。前面三次接駕的關公廟主委談到第四次不接的原因為主辦單位另外要求十萬、二十萬神像停駕或駐駕費用，他認為此做法是對窮宮大小眼。

> 關公來臺灣自己有背錢來，他們住自己負責，我們（接待宮廟）負責辦桌，（關聖帝君弘道協會）補助的五千、一萬，根本不夠用。……我們接駕沒對外再宣傳，因為光我們的志工就有兩百多人，再多來會被吃垮……不是庄頭廟，事情發落下去就會有人接著做，私人宮（花費）要自己承擔。[49]

同樣地，玄天上帝第二次來臺駐駕的一間北部宮廟，第一次沒承接的主因就是認為必須由其支付食宿，成本太高作罷。[50]玄天上帝第二次來臺停駕的另一間中部宮廟也提到，第一次主辦方要求除了接駕花費外（這點他們並不排斥），駐駕還要另外給香油錢以及負擔來團食宿，管委會計算成本將近 1,000 萬，而廟裡超過 100 萬元的花費都必須交由信徒代表大會決定，「花那麼多錢是為什麼？」，

---

[46] 2023 年 1 月 29 日，宮廟主委訪談，南投縣。
[47] 2023 年 4 月 2 日，宮廟主委訪談，嘉義縣。
[48] 2022 年 8 月 31 日，宮廟主事者訪談，新北市。
[49] 2023 年 4 月 2 日，宮廟主委訪談，嘉義縣。
[50] 2023 年 2 月 2 日，宮廟主事者訪談，臺中市。

（本文尚待排版與校對）

被當時代表會否決。[51]

近年來，中方多會提供食宿費用，但是實際上遠不夠支付遶境活動的合理開銷，問到承辦神像遶境的雙方到底有沒有人賺錢，一位兩次全程參與玄天上帝遶境的中部宮廟主事者說：

> 沒人拿到錢，神尊出巡一天可以花一億元，包括陣頭、交通、場地、吃住，主要由各宮廟吸收，(2014 年)淡水那一場就出了超過一千個陣頭，新莊體育場每尊神像上臺要五萬或十萬，都是用來支付這些花費，……北部場主辦玄天上帝弘道協會沒有錢，巡境食宿費用全部由武當山道協自行吸收，……中南部以下由下營上帝廟全扛。2018 年……道協給的錢根本不夠用，主辦以沒有錢的方法辦事，要求接駕宮廟付錢，……過程當然有不盡人意的地方。[52]

中國神明來臺遶境的利益與成本分配的實體政治，主辦方做為祖庭和臺灣宮廟的中介者，協助溝通、協商彼此需求。在臺地方鑲嵌性高、具備社群權威、同時和祖廟有良好信任關係的主辦人或組織，能同時兼顧祖庭和宮廟的利益，使雙方「各取所需」：[53]祖庭獲得來臺交流與擴展網絡的機會，而臺灣宮廟得分享祖廟神尊靈力，這類活動往往依循臺灣習慣，如捐募自願、財務公開、神明靈力共享等。

然而，若主辦方與臺灣的宗教社群關係薄弱，或其動機利益未明，非但無法召集主要同祀宮廟，在召集參與者的過程中，亦無法有效協商雙方需求，容易製造各類誤會與衝突。一參與玄天上帝第一次來臺協商的中部宮廟主事者提到，主辦方派出代表在北部會議態度強勢，提出團員一人一間大床房的條件，即便祖庭事後澄清其用意是讓參與遶境團員能充分休息，且其原本就打算自行負擔該費用，但仍有宮廟認為要求不合理而不接駕。[54]一位北部宗教社團主事者更表示，迎駕

---

[51] 2023 年 3 月 12 日，宮廟主事者訪談，南投縣。
[52] 2023 年 2 月 2 日，宮廟主事者訪談，臺中市。
[53] 2022 年 9 月 24 日，宗教社團主事者訪談，臺南市。
[54] 2022 年 8 月 31 日，宮廟主事者訪談，新北市；2023 年 2 月 2 日，宮廟主事者訪談，臺中市。

（本文尚待排版與校對）

有「價碼」約定俗成，[55]這類敘事會在社群網絡中傳布，挑戰祖庭的神聖權威和與其交往的動力，一位中部宗教社團主事者雖然本身沒有參與遶境，談及祖庭神尊來臺遶境，仍能指名中臺雙方主辦單位代表，他認為神像沒有繞到當地的原因是他們向宮廟要錢被拒絕，「大家攏認為（擔）神尊來臺灣討錢，無意無思」。[56]

（三）遶境動員

在臺灣，遶境主要為特定境內主神定期巡繞其轄境，通常於神明誕辰時舉辦，目的在保境安民。神明出巡為由地方組織的公眾活動，通常由擲筊或選舉產生的輪值正副爐主和委員會分工，本境主神出巡，境內各廟宇都會出神轎和陣頭隨行，也會有信眾徒步隨香，遶境路徑上的民眾也多會於門前擺設香案祭拜。中國的神明來臺遶境，非屬此類地方社會的常規動員，而是透過接駕宮廟的廟際網絡動員：

> 每一間廟都有十幾間比較好的廟，至少也有五六間關係很好的，我們有活動就會發文請他們參與，平常也會「相佇（相互扶持）」，我們轎班會平常就會自己出去支援友宮，我們（管委會）也會盡量支持轎班會的活動。[57]

如前文所述，中國祖廟神尊來臺，必須搭載臺灣中介者的廟際網絡。按照中共對臺宗教統戰的制度邏輯，祖廟以及隨行黨政人員來臺企求最大化其所觸及的宮廟。因此，實際參與動員宮廟的數量，應該相當程度反映了中介組織的動員潛力和廟宇的接駕實力和意願。本文整理參與關聖帝君四次來臺（包括駐駕、停駕、遶境）的宮廟共 221 間，[58]分佈於全臺灣 22 縣市、80 個鄉鎮市區、183 個村里，相當於每駐駕宮廟動員 4 間宮廟。其中，主祀關聖帝君的宮廟共 75 間，佔 34%，其他參與宮廟主神依序為天上聖母 29 間、王爺 25 間、玄天上帝 10 間、城隍爺 8 間、福德正神 8 間等，反映了臺灣地方性共同祭祀由主祀神和其他天地神鬼組

---

[55] 2022 年 11 月 15 日，宗教社團主事者訪談，臺北市。
[56] 2022 年 9 月 10 日，宗教社團主事者訪談，南投縣。
[57] 2023 年 1 月 29 日，宮廟主委訪談，南投縣。
[58] 主辦單位公佈的名單可能遺漏部分自主動員的宮廟和神壇，實際上參與遶境的宮廟數量可能更多。

（本文尚待排版與校對）

成的特徵。4 次都參與有 10 間、3 次有 20 間、2 次有 32 間，159 間為單次參與，佔了絕大多數（72%）。若分次來看，第一次動員 104 間（21 天）、第二次 95 間（43 天）、第三次 93 間（75 天）、第四次 31 間（76 天）。若只計算停駕和駐駕廟宇數量，則分別為 21 間、30 間、31 間、20 間。第四次參與度大幅降低，符合受訪者的敘事：主辦方對會員宮廟收取費用，增加接駕成本，因而有協會對窮宮大小眼的批評。

參與兩次玄天上帝來臺（包括駐駕、停駕）的宮廟共 42 間，分佈於 13 個縣市、33 個鄉鎮市區，其中，2 次都參與的宮廟 5 間。由於只計駐駕和停駕廟宇，主祀玄天上帝的宮廟佔了多數，共 33 間（78%），其他為王爺、媽祖、關聖帝君、財神等廟宇，仍然可看出地域社會多神系廟宇動員的特徵。若分次來看，第一次玄天上帝停駐駕 27 間宮廟（22 天），第二次 20 間（9 天）宮廟。前次配合玄天上帝弘道協會的年度神明慶典的總動員，北部遶境有近 100 宮廟參與；而後次在主辦缺乏社群正當性和動員實力，又要求駐駕宮廟付費的情況下，神尊僅遶境 9 天，宮廟參與形式以停駕為主。

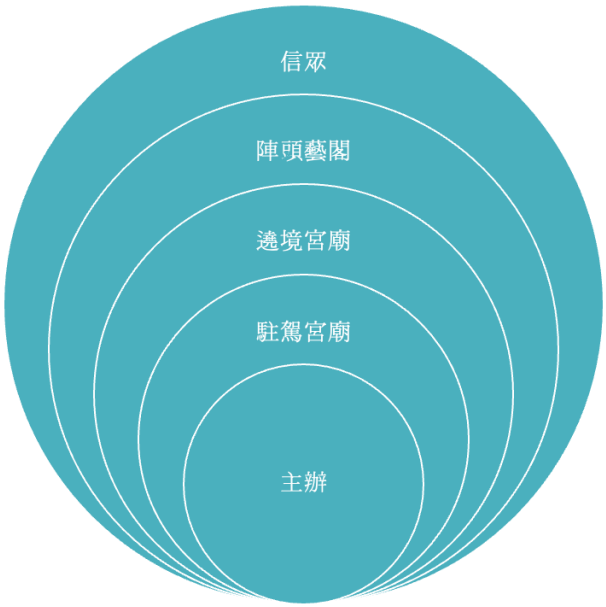

圖 1：遶境動員

祖庭雖有做為神明系譜源頭的神聖權威，無法操持全臺同祀神的廟宇網絡。其在臺遶境由於缺乏地方連結，不管在後勤、食宿、接駕儀禮，尤其遶境是高度

（本文尚待排版與校對）

耗費體力的活動，途中需要後勤支援與合理休憩，都必須依賴主辦方和接駕宮廟。因此，中國祖庭在臺不見得能維持其主動性，也增加神像遶境的不可預測性。2018 年玄天上帝來臺，臺灣主辦方在缺乏資源的情況下，安排過於緊湊的遶境行程（9 天停駐駕 20 間宮廟），神尊和儀仗隊一下飛機就馬上遶境，過程也沒有提供相應的飲食補充。此外，主辦對做為遶境主體的儀仗隊成員和黨政官員食宿安排上的差別待遇，也使參與者質疑主辦中介的動機。再者，多數臺灣宮廟不曾有中國祖庭神尊停駕或駐駕的經驗，中介方未能有效溝通雙方需求，導致雙方參與者不快。除了前述有受邀宮廟直接退出活動之外，甚至過程也發生過停駕宮廟沒有出陣頭接駕，以及神尊沒有入廟駐駕等看似不合儀禮的爭議情事發生。[59]

（四）斷裂敘事與祖廟權威基礎

中國祖廟神尊來臺遶境做為「跨海峽宗教聚集事件」，在臺灣民間宗教的制度場域，引進外生於其基礎的行動者。首先，中國祖廟雖為神明香火源頭，其制度基礎受到政治力量衝擊產生斷裂，和臺灣民間宗教基礎無法對稱嫁接。再者，神明遶境路徑和網絡的生成，有地方鑲嵌的特性，中國祖廟神尊來臺並無此脈絡，在遶境動員上，必須依賴中介者。

關聖帝君 2013、2014、2015 年來臺，以及玄天上帝 2014 年的北區遶境，由臺灣同祀神明社團透過會員宮廟的總動員，將祖廟神尊靈力做為公共財在信仰社群中分享。關聖帝君 2016 年和玄天上帝 2018 年來臺，在前者主辦差序動員和後者中介神像營利的爭議下，降低祖廟神尊遶境動員規模的同時，也產生不少衝突敘事。這些參與者敘事，反映了跨海峽聚集事件形構的過程中，不同制度基礎碰撞的結果。其中，主要爭議來自接駕成本和香火利益分配不合理，認為祖廟和中介者利用神尊營私謀利。這觸犯了民間信仰場域中對「營私」和「營利」的傳統禁忌，傷害了廟宇做為靈力生產中心的神聖性。從靈力經濟的角度來看，民間宗教活動資源動員規模下降，意味著靈力中心生產力發生變化，影響神明的權威（陳

[59] 2022 年 8 月 31 日，宮廟主事者訪談，新北市；2023 年 2 月 2 日，宮廟主事者訪談，臺中市；2023 年 3 月 12 日，宮廟主事者訪談，南投縣。

（本文尚待排版與校對）

緯華 2008a: 90-91，2008b: 32-33）。[60]

另外一個與此相關但本質不同的爭議，來自雙方在聖物和儀式權威認知上的斷裂，即中國祖廟贈與「分靈」神像的材質和聖化與否，也成為衝突敘事的一部分。「那個塑膠的沒有靈，廟公一拿到就放到旁邊去了」[61]、「神像沒開光，沒有靈，來騙臺灣人欸」。[62]這些不論是祖廟營利或是未聖化神像的敘事，都來自民間宗教最核心的神聖性基礎的經驗斷裂。

因此，從中國祖廟神像來臺事件的微觀敘事來看，中共在臺灣操作祖廟象徵資源的結果充其量是正負參半的。這和不同中介組織能力所帶來的不穩定性，以及「聚集事件」軌跡不可預測的本質有關。那麼，一連串聚集事件是否能降低中國祖廟神尊來臺遶境的不確定性？畢竟臺灣神明遶境路徑也是經過重複協商後固定下來。本文認為，除非雙邊的政教秩序基礎出現本質上的變動，中共放棄對臺宗教統戰的主導權，中國神尊在臺遶境的常態化恐怕是長期也難以企及的目標，如同一位受訪者感嘆:「他們和我們要的東西不一樣，大費周章交流有什麼意思？」[63]

五、結論

中國祖廟神尊來臺繞境，就香火關係的維持而言，為內生於民間信仰邏輯的活動，臺灣同祀神明廟宇，不論是否直接分靈，在成本合理與資源允許的情況下，多樂於參與。然而，在巡境的實作上，中國神尊來臺跨越兩個政治實體邊界，必須倚賴中介人承接。加以中國神尊不在臺灣地域社會的發展脈絡中，並沒有與地方長年互動所建立起來的遶境文本，遶境路徑、儀軌、成員、成本與香火利益分配等，都必須重新協商。本文以「跨海峽宗教聚集事件」此一分析概念，從中介組織的型態、接駕宮廟召集、以及遶境動員，逐次討論中國神尊來臺的動員模式。中國神尊在臺遶境，因為其去鑲嵌化文本、人事集結的暫時性、各類參與者詮釋

[60] 感謝審查人指出資源動員和靈力生產之間的關係。
[61] 2023 年 3 月 12 日，宮廟執事者訪談，南投。
[62] 2023 年 8 月 25 日，宮廟主委訪談，嘉義。
[63] 2023 年 1 月 29 日，宮廟主事者訪談，電訪。

（本文尚待排版與校對）

的開放性，每次事件發展的軌跡與效果有不可預期的特性。

本研究發現，中國祖廟神尊來臺遶境動員的成效，在於其能否成功嫁接臺灣民間宗教的制度邏輯，當中介者具備社群正當性、遶境活動配合神明慶典週期、神尊靈力公共財化等，都能提昇遶境動員規模。我們也可以從遶境做為特設聚集事件，進一步探討中國透過民間宗教影響臺灣信仰社群的結構性限制。首先是中國祖廟在兩岸的雙重制度弱勢，中國官方階層化整編宗教團體、高度控管宗教活動，祖廟位處中共統戰系統，必須配合世俗政權的政治與經濟任務，限制了其宗教的能動性。因為地理和政治分隔，中國祖廟神尊缺乏與臺灣地方的連結，本身無力操持和動員信仰社會，必須依賴承接者的廟際網絡。再者為對中介者的依賴勢必產生的代理問題，在具備高度社群正當性和動員實力中介者缺位時，中方因為其政經意圖，仍願意接受缺乏條件的中介組織，他們可能神明系譜位階不高、或者缺乏神聖權威、或有各自議程，製造許多衝突敘事，非但未能拓展及強化與子廟連結，反而限制了中國祖廟在臺遶境動員的能力。這些衝突敘事的累積，是否進一步弱化祖廟權威，值得持續觀察。

（本文尚待排版與校對）

附錄 1：2013-2019 年關聖帝君來臺遶境停駐點

來臺日期	臺方主辦單位	駐駕宮廟[64]	遶境縣市[65]
關聖帝君			
2013.3.29~4.18 （山西運城關公）	中華道教關聖帝君弘道協會、中華宗教文化協會	鳳山文衡殿、東照山關帝廟、臺南府城祀典武廟、鹽水武廟、嘉邑鎮天宮、虎尾順天宮、日月潭文武廟、彰化太極恩主寺、臺中南天宮、新竹普天宮、三峽廣行宮、松山慈惠堂、臺北行天宮、基隆天德宮、桃園明倫三聖宮	高雄市、臺南市、嘉義市、雲林縣、南投縣、彰化縣、臺中市、新竹市、桃園市、新北市、臺北市、基隆市、桃園市
2014.12.10~2015.1.21 （福建泉州關公）	中華道教關聖帝君弘道協會	臺中醒修宮、新竹普天宮、中壢三教紫雲宮、桃園明倫三聖宮、鳳林壽天宮、玉里協天宮、富里義聖宮、臺東瑞豐協天宮、屏東統埔鎮安宮、東港鎮埔仔角鎮靈宮、高雄汕尾爐濟殿、高雄意誠堂、文武聖殿、鳳山文衡殿、東照山關帝廟、臺南前甲顯明殿、臺南府城祀典武廟、嘉邑鎮天宮、虎尾順天宮、臺中南天宮	臺中市、新竹市、桃園市、花蓮縣、臺東縣、屏東縣、高雄市、臺南市、嘉義市、雲林縣
2015.10.9~12.21 （河南洛陽關公）	中華道教關聖帝君弘道協會	鳳山文衡殿、高雄意誠堂、屏東統埔鎮安宮、嘉邑鎮天宮、溪口慈覺堂、臺南龍崎文衡殿、虎尾順天宮、彰化太極恩主寺、臺中南天宮、臺中玉敕聖武宮、臺中醒修宮、二林天瑤宮、白沙屯東龍宮、花蓮聖天宮、鳳林壽天宮、臺東太平文衡殿、瑞豐協天宮、玉里協天宮、蘇澳區界帝君廟、礁溪協天宮、三峽廣行宮、基隆天德宮、新竹關帝廟、桃園明倫	高雄市、屏東縣、嘉義縣、雲林縣、臺南市、彰化縣、臺中市、苗栗縣、花蓮縣、臺東縣、屏東縣、宜蘭縣、新北市、基隆市、新竹市、桃園市

[64] 按照駐駕先後排序。
[65] 按照遶境行程先後排序。

（本文尚待排版與校對）

		三聖宮、臺南前甲顯明殿、東照山關帝廟	
2016.10.11~12.25 （福建東山關公）	中華道教關聖帝君弘道協會	澎湖馬公鎖港紫微宮、高雄意誠堂、虎尾順天宮、臺南府城祀典武廟、永康凌霄寶殿武龍宮、屏東統埔鎮安宮、臺中玉敕聖武宮、南天宮、醒修宮、彰化太極恩主寺、豐原南天協興廟、新竹關帝廟、慈明堂、中壢三教紫雲宮、桃園明倫三聖宮、桃園蘆竹誠聖宮、基隆天德宮、礁溪協天宮、花蓮聖天宮、東照山關帝廟	澎湖縣、高雄市、雲林縣、臺南市、屏東縣、臺中市、彰化縣、新竹市、桃園市、基隆市、宜蘭縣、花蓮縣

（本文尚待排版與校對）

附錄 2：2013-2019 年武當山玄天上帝來臺遶境停駐點

來臺日期	臺方主辦單位	駐駕宮廟	遶境縣市
玄天上帝			
2014.10.15~11.5 （武當山玄天上帝）	中華道教玄天上帝弘道協會、新北市道教玄天上帝會、臺南下營上帝廟	新莊體育館、羅東奠安宮、五股賀聖宮、松山慈惠堂、八里真慶宮、淡水竹林慈玄宮、桃園深圳玄天宮、梧棲真武宮、員林衡文宮、豐原武明山玄天上帝廟、臺南大上帝廟、高雄過田仔北極殿、梅山玉虛宮、阿里山受鎮宮、南投玄義宮、雲林永興宮、下營上帝廟、高雄道德院	新北市、宜蘭縣、臺北市、桃園縣、臺中市、彰化縣、南投縣、臺南市、嘉義縣、雲林縣、高雄市
2018.10.21~10.29 （武當山玄天上帝）	中華武當山玄天上帝海峽兩岸宗教文化交流協會、玄天上帝研究會	北港武德宮、員林衡文宮、臺中中樞院、苗栗天雲廟、後龍玉虛玄靈宮、外澳接天宮、五股賀聖宮	雲林縣、彰化縣、南投縣、臺中市、苗栗縣、新竹縣、宜蘭縣、新北市

（作者整理）

（本文尚待排版與校對）

參考書目

丁仁傑，2012，〈廣澤尊王遊臺灣：漢人民間信仰神明階序的結構與展演〉。《民俗曲藝》177: 57-116。

丁仁傑，2019，〈大型地方性：台南西港刈香村際網絡再思考〉。頁 297-357，收錄於謝國興編，《進香・醮・祭與社會文化變遷（台灣史論叢民間信仰篇）》。臺北：臺大出版中心。

Groot、王韻，2019，〈「統一戰線」專刊編輯導言〉。《中國大陸研究》62(4): iv-v。

三尾裕子，2003，〈從兩岸媽祖廟的交流來談台灣的民族主義〉。頁 193-204，收錄於林美容、張珣、蔡相輝編，《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》。雲林：北港朝天宮。

中共中央，1982，《關於中國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》，http://www.mzb.com.cn/html/folder/290171.htm，取用日期：2023 年 11 月 30 日。

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，收錄於吳介民、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》。臺北：左岸。

吳介民，2009，〈中國因素與台灣民主〉。《思想》 11: 141-157。

吳介民，2015，〈「中國因素的在地協力機制：一個分析架構」〉。《台灣社會研究通訊》 83: 4-11。

吳介民、蔡宏政、鄭祖邦編，2017，《吊燈裡的巨蟒：中國因素作用力與反作用力》。臺北：左岸。

（本文尚待排版與校對）

吳介民、黎安友編，2022，《銳實力製造機：中國在台灣、香港、印太地區的影響力操作與中心邊陲拉鋸戰》。臺北：左岸。

呂玫鍰，2016，〈遺產化過程中的媽祖進香：儀式變遷與地方賦權的考察〉。《民俗曲藝》192: 47-95。

李志誠，2018，〈當代中國道教的跨地域網絡建構：以 1980 年代至今香港及澳門道教與中國內地的交流為中心〉。《華人宗教研究》12：75-113。

林本炫，1990，《台灣的政教衝突》。臺北：稻香出版社。

林美容，1989，〈彰化媽祖的信仰圈〉。《中央研究院民族學研究所集刊》68: 41-104。

林美容，2019，〈由祭祀圈到信仰圈：台灣民間社會的地域構成與發展〉。頁 71-97，收錄於謝國興編，《進香・醮・祭與社會文化變遷（台灣史論叢 民間信仰篇）》。臺北：臺大出版中心。

林美容，2020，《媽祖婆靈聖：從傳說、名詞與重要媽祖廟認識台灣第一女神》。臺北：前衛出版社。

林美容、三尾裕子、劉智豪，2017，〈從田中綱常到田中將軍的人神蛻變：無關族群的民眾史學〉。《臺灣文獻》68(4): 147-180。

林美容、陳緯華，2008，〈馬祖列島的浮屍立廟研究：從馬港天后宮談起〉。《臺灣人類學刊》6(1): 103-132。

林正珍，2006，〈宗教儀式的展演：以台中市樂成宮旱溪媽祖遶境十八庄為例〉。《宗教哲學》37: 70-86。

林正義，2021，〈臺灣與美國對中國銳實力的認知與分析〉。《安全與情報研究》4(2): 1-47。

林瑞愷，2018，《媽祖與水客：南天宮與戰後蘇澳地方社會的重構》，國立臺灣大學歷史學系碩士論文。

林瑞愷，2020，〈當代臺海關係下的媽祖形象建構：一場解嚴後蘇澳漁民的集體

（本文尚待排版與校對）

朝聖行動〉。《思與言》58(2): 53-103。

洪瑩發，2007，〈戰後大甲鎮瀾宮的發展（1946-2005）——以管理人員為中心的討論〉。《臺灣文獻》，58(1): 93-162。

徐世華，〈敬謹虔誠，精雕細琢──談神像雕刻的今與昔〉，《漢聲雜誌》1984 年 8 月 。 https://www.taiwanpanorama.com/Articles/Details?Guid=a4f5cd02-22ec-4dab-86be-5fc53d8265be，取用日期：2023 年 11 月 30 日。

陳宥喬，2021，《一「媽」各表：兩岸媽祖信仰交流再檢視》，臺北：國立政治大學東亞研究所碩士論文。

陳緯華，2008a，〈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。

陳緯華，2008b，〈婉飾、慣習與神蹟創造：現代性下的神如何不死〉。《台灣社會學》15: 1-46。

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〉。《台灣社會學》23: 1-49。

陳緯華，2014，〈孤魂的在地化：有應公廟與臺灣社會地緣意識之轉變〉。《民俗曲藝》183(2014.3): 253-338。

黃克先，2021，〈跨國宗教與受限制的黨國：從監控檔案再探長老教會的政教關係〉。《臺灣社會學刊》70: 1-76。

張文玉、林瑋嬪，2015，〈仙姑、台商與廟宇經理人：新時代的廈門土地公廟〉，《考古人類學刊》87: 27-60。

張伯鋒，2010，〈權力、空間與象徵：大甲鎮瀾宮的進香路線〉。《地理研究》53: 49-70。

張珣，2019a，〈多元認同與進香儀式：以解嚴之後兩岸媽祖進香為例〉。頁 153-172，收錄於謝世維、郭承天編，《華人宗教與國族主義》。臺北：政大出版

（本文尚待排版與校對）

社。

張珣，2019b，〈儀式與社會：大甲媽祖轄區之變遷〉。頁 99-132，收錄於謝國興編，《進香・醮・祭與社會文化變遷（台灣史論叢民間信仰篇）》。臺北：臺大出版中心。

張登及，2018，〈習時代中共的「銳實力」戰略？概念構成與理論反思〉。《展望與探索月刊》16(4): 119-133。

張貴閔，2023，〈解構中國因素：跨海峽民間宗教交流的制度邏輯〉。《政治科學論叢》98: 111-148。

齊偉先，2011，〈臺灣民間宗教廟宇的「公共性」變遷：台南府城的廟際場域研究〉。《臺灣社會學刊》49: 57-114。

溫宗翰，2015，〈民間鄉受天宮玄天上帝香期形成探究：兼談民間信仰文化資產化的發展省思〉。《臺灣宗教研究》14(1): 93-120。

簡瑛欣，2016，〈祖廟在台灣：台灣民間信仰神明祖廟的權威來源與正統性〉，《思想》30: 191-209。

顏娟英，2007，〈日治時期寺廟建築的新舊衝突——1917 年彰化南瑤宮改築事件〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》22: 191-266。

瞿海源，1990，〈臺灣與中國大陸宗教變遷的比較研究〉。頁 1-23，收錄於朱松柏編，《分裂國家的文化整合：以中韓兩國為例》。臺北：國際關係研究中心。

瞿海源，2006，〈台灣的民間信仰〉。頁 61-83，收錄於《宗教、術數與社會變遷：台灣宗教研究、術數行為研究、新興宗教研究》。臺北：桂冠圖書。

傅仰止，2020，〈台灣社會變遷基本調查計畫 2018 第七期第四次：宗教組（D00170_1)【原始數據】〉，中央研究院人文社會科學研究中心調查研究專題中心學術調查研究資料庫。

鄭志明，2006，《臺灣全志——卷九社會志：宗教與社會篇》。臺北：國史館臺灣文獻館。

（本文尚待排版與校對）

謝貴文，2013，〈論神明與地方關係的建立與發展：以高雄地區的保生大帝信仰為例〉，《高雄文獻》3(2): 34-66。

Chang, Kuei-min, 2018, "New Wine in Old Bottles: Sinicisation and State Regulation of Religion in China." *China Perspectives* 2018(1-2): 37-44.

Dawley, Evan N, 2019, *Becoming Taiwanese: Ethnogenesis in a Colonial City, 1880s to 1990s*. Cambridge: Harvard University Press.

Dean, Kenneth, 2006, "The Return Visits of Overseas Chinese to Ancestral Villages in Putian, Fujian." Pp. 235-263 in *Faith on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State*, edited by Tim Oakes and Donald S. Sutton. Lanham. Maryland: Rowman & Littlefield.

Fong, Brian, Wu Jieh-min, and Andrew J. Nathan eds., 2021, *China's Influence and the Center-Periphery Tug of War in Hong Kong, Taiwan and Indo-Pacific*. London and New York: Routledge.

Groot, Gerry, 2012, "A Self-defeating Secret Weapon? The Institutional Limitations of Corporatism on United Front Work." Pp. 29-49 in *The Chinese Corporatist State: Adaption, Survival and Resistance*, edited by Jennifer Y.J. Hsu and Reza Hasmath. London and New York: Routledge.

Huang, Yasheng, 2010, "Debating China's Economic Growth: The Beijing Consensus or The Washington Consensus." *Academy of Management Perspectives* 24(2): 31-47.

Huang, Yasheng, 2012, "How Did China Take Off?" *Journal of Economic Perspectives* 26(4): 147-70.

（本文尚待排版與校對）

Hühn, Peter, 2014, “Event and Eventfulness.” Pp. 159-178 in *Handbook of Narratology*, edited by Peter Hühn, Jan Christoph Meister, John Pier and Wolf Schmid. Berlin, München, Boston: De Gruyter.

Kennedy, Scott, 2010, “The Myth of the Beijing Consensus.” *Journal of Contemporary China* 19(65): 461-477.

Kuo, Cheng-Tian, 2003, “State-Religion Relations in Taiwan: From Statism and Separatism to Checks and Balances.” *Issues & Studies* 48 (1): 1-38.

Laliberté, André, 2009, “The Regulation of Religious Affairs in Taiwan: From State Control to *Laisser-faired*?” *Journal of Current Chinese Affairs* 38(2): 53-83.

Leung, Beatrice, 2005, “China’s Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity.” *The China Quarterly* 184: 894-913.

Nathan, Andrew, 2015, “The Authoritarian Resurgence: China’s Challenge,” *Journal of Democracy* 26(1): 156-170.

Naughton, Barry, 2010, “China’s Distinctive System: can it be a model for others?” *Journal of Contemporary China* 19(65): 437-460.

Naughton, Barry, and Kellee S. Tsai, eds., 2015, *State Capitalism, Institutional Adaptation, and the Chinese Miracle*. New York: Cambridge University Press.

Nyitray, Vivian-Lee, 1996, “The Sea Goddess and the Goddess of Democracy.” *The Annual Review of Women in World Religions* 4: 164-177.

Palmer, David, 2009, “China’s Religious Danwei: Institutionalizing Religion in

（本文尚待排版與校對）

the People's Republic." *China Perspectives* 2009/4: 17-30.

Sangren, P. Steven, 1988, "History and the Rhetoric of Legitimacy: The Ma Tsu Cult of Taiwan." *Comparative Studies in Society and History* 30 (4): 674-497.

Sangren, P. Steven,1993, "Power and Transcendence in the Ma Tsu Pilgrimages of Taiwan." *American Ethnologist* 20 (3): 564-582.

Wagner-Pacifici, Robin, 2017, *What Is an Event?* Chicago: The University of Chicago Press.

Walker, Christopher and Jessica Ludwig, 2017, "From 'Soft Power' to 'Sharp Power': Rising Authoritarian Influence in the Democratic World." Pp. 8-25 in International Forum for Democratic Studies report *Sharp Power: Rising Authoritarian Influence*, https://www.ned.org/wp-content/uploads/2017/12/Introduction-Sharp-Power-Rising-Authoritarian-Influence.pdf.

Wang, Ray, and Gerry Groot, 2018, "Who Represents? Xi Jinping's Grand United Front Work, Legitimation, Participation and Consultative Democracy." *Journal of Contemporary China* 27(112): 569-583.

Yang, Mayfair Mei-hui, 2004, "Goddess across the Taiwan Strait: Matrifocal Ritual Space, Nation-State, and Satellite." *Public Culture* 16(2): 209-238.