考古人類學刊・第 78 期・頁 79-106・2013
DOI:10.6152/jaa.2013.06.0003

慶典、聖像與地方形成：以屏東萬金的天主教社群為例*

陳 怡 君**

摘 要

屏東萬金的天主教徒如何透過每年重複實行的儀式慶典 —— 主保瞻禮與聖母遊行 —— 將萬金與赤山標示成為一個與眾不同的「地方」？而聖母遊行如何塑造出人們對「聖母轎每行到的所在」的認識？本文將探討萬金天主教徒如何在以萬金聖母像作為關鍵象徵的儀式慶典裡，透過共享的歷史過去與身體經驗將空間、人群與地方連結起來。然而，本文也指出儀式慶典雖然能夠塑造出萬金天主教徒以萬金聖母為認同核心的一體感，但是萬金天主教社群內部仍然因祖源記憶的不同而產生差異與衝突，並且透過聖母象徵再現。最後，本文企圖以萬金天主教社群的研究對平埔研究提出反省與批判：平埔人群是否如同過去研究所建構的是內部無分別的「族群」？平埔人群是否能以客觀文化要素或是血統論來定義？至少從萬金天主教社群的例子來看，筆者認為天主教提供不同來源的人群構成地方社會的重要機制，並且賦予改信天主教的人群得以藉此來重新理解過去、定義現在、重塑認同的全新框架。

關鍵字： 慶典、地方形成、認同、基督宗教、平埔研究

---

* 這篇文章是根據筆者的博士論文第二章與第三章改寫而成（陳怡君 2011）。文中的民族誌資料是筆者於 2000 年 11 月至 2001 年 2 月以及 2008 年 9 月至 2010 年 4 月之間，在屏東萬金先後進行碩、博士論文田野工作時收集的材料，非常感謝萬金人長久以來的接納與協助，以及兩位指導老師胡家瑜教授與林開世教授的教導與關心。同時，也感謝兩位匿名審查人給予的寶貴建議。

** 國立臺灣大學人類學系博士後研究。

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology • 78:79-106 • 2013

Festival, Statue of Virgin Mary, and Place-making: A Case Study of a Catholic Village in Taiwan

I-chun Chen*

ABSTRACT

This paper is concerned with how local Catholics perceive Bamkin as a particular place by re-enacting the annual festival of the Virgin Mary every December. I argue that local believers incorporate themselves with the statue of the Virgin Mary of Bamkin through intimately physical engagement in the festival. And central to the ritual process are bodily experiences by which a sense of oneness with the statue and the place is invoked. However, as Jonathan Amith(2005) suggests, place-making always involves place-breaking. I also discuss how the symbol of Virgin Mary represents internal differences and conflicts among Bamkin Catholics.

At the end, this paper proposes a challenge to the study of Plains Aborigines in Taiwan. Based on the assumption of ethnicity, researchers construct images of reified and objectified “Pingpu” cultures; furthermore, these academic discourses form an essentialized identity among “Pingpu” people. But the case study of Bamkin shows that converting to Catholicism provides a chance for local people to resituate the past, redefine the present, and reformulate a different identity.

Keywords: festivals, place-making, identity, Christianity, the study of Plains Aborigines

* Post-Doctoral Fellow, Department of Anthropology, National Taiwan University

臺灣大學學術期刊資料庫

早在天主教傳入萬金初期，西班牙道明會傳教士就建立了聖母遊行的傳統。1865年，良方濟神父在與會長神父的通信中寫下了他的觀察：

> 「在玫瑰聖母紀念日，我們舉行了聖母遊行，外教人一聽這消息，就大批地聚集來觀看，當隊伍慢慢前進時，可以聽到許多人禁不住低聲讚美聖母。民眾除了低聲地喃喃讚美外，都保持肅靜，他們對教友的熱心和虔敬都表示欽佩。許多人在注視聖母像時，顯得格外恭敬，回家後都大聲讚美天主和聖母。」（Fernandez 1991：61）

而一位當地的天主教徒，同時也是地方文史工作者憶起過去遊行的盛況：

> 「往年，遊行時除了全省各堂口隊伍以外，有天神隊、棍仔隊、宋江陣、獅陣、花車、本地或外地非教徒的民間藝團不時插入贊助表演…。當然主角聖母轎每行到的所在，鞭炮聲更不絕於耳……。」（潘謙銘 2000：113）

上面兩段文字描繪了從十九世紀中期天主教傳入萬金之後就持續不斷在當地舉行的聖母遊行情景。現在，每年十二月初以主保聖人——無染原罪聖母為核心的主保瞻禮不僅是地方年度盛事，更吸引了台灣各地天主教徒前往朝聖。在年復一年的慶典午後，由萬金男性教友抬著聖母轎與外地到此朝聖的天主教徒徒步遊行在萬金與赤山的街道上。遊行當中，華麗的聖母像與聖母轎以及熱鬧的鞭炮煙火與表演隊伍都讓在地的居民與外地的人們親身經歷豐富的感官震撼。聖母遊行如何塑造出人們對「聖母轎每行到的所在」的認識？當地天主教徒如何透過重複實行（re-enact）的儀式慶典——主保瞻禮與聖母遊行——將萬金與赤山標示成為一個與眾不同的「地方」？將是本文嘗試回答的問題。

有關地方形成的探討，源自於 1990 年代對於「文化」概念的反省，促使研究者開始重新思考文化概念背後被視為理所當然的空間（space）、地方（place）與地域（locale）等概念，批判將空間、地方與文化視為「同構」（isomorphism）以及文化、人群和地方有著自然之連結等習而不察的假設。研究者並進一步轉向了解地方形成的過程與實踐，探討地域性（locality）或社群（community）等概念如何受到論述與歷史過程的建構（Gupta and Ferguson 1992）。在分析方法上，結合了 Benedict Anderson（1983）的「想像社群」概念，Gupta 認為必須同時注意地方形成的過程與其全球性的政治經濟脈絡，地方形成涉及「歸屬於一想像社群的情感，人們將認同結合於空間地點之上，以此創造出社群與

臺灣大學學術期刊資料庫

地方的差異」（Gupta 1992：63）。同時，受到 Raymond Williams （1977）的「情感結構」（structure of feeling）概念啟發，研究者探討日常與特殊的實踐如何建構出地方主體，人們如何認為自己歸屬於一地（Raffles 1999）。

本文將探討萬金天主教徒如何在以萬金聖母像作為關鍵象徵的慶典裡，透過共享的歷史過去與身體經驗將空間、人群與地方連結起來。然而，本文也指出慶典雖然能夠塑造出萬金天主教徒以萬金聖母為認同核心的一體感，但是如同 Jonathan Amith（2005）指出的地方形成（place making）總是伴隨著地方分裂（place breaking），萬金天主教社群內部仍然存在著因祖源記憶的不同而產生的差異與競爭。特別的是，這個差異依舊是透過聖母象徵再現。最後，本文企圖以萬金天主教社群的研究對平埔研究提出反省與批判：平埔人群是否如同過去研究所建構的是內部無分別的「族群」？平埔人群是否能以客觀文化要素或是血統論來定義？至少從萬金的例子來看，筆者認為天主教提供不同來源的人群構成地方社會的重要機制，並且賦予改信天主教的人群得以藉此來重新理解過去、定義現在、重塑認同的全新框架。

萬金堂區的背景

萬金堂區位於屏東縣萬巒鄉東緣大武山山腳下。西班牙道明會傳教士於 1859 年由打狗進入台灣傳教，在前金建立第一個傳教據點之後，1861 年便進入屏東平原沿山地區在萬金建立第二個傳教據點。（圖 1）在日治時期之前，萬金天主堂與鄰近的傳教據點不斷遭受異教徒或客家人的攻擊。1868 年「台灣教案」之後，[1]道明會在當地興建教堂、購買土地，保障了當地天主教徒基本生活之所需，萬金天主教會才得以持續穩定成長，天主教信仰也成為當地社會生活的制度性模式（institutional pattern of life）（Shepherd 1996：126）。1870 年之後，幼兒取代成人成為教徒的主要來源，再加上當地天主教徒傾向教內通婚，「傳代教」逐漸成為萬金天主教的信教模式（黃子寧 2006）。以教堂為中心的「教友村」型態加強了教堂和信徒之間在宗教、經濟和日常生活等各方面的連結，兩者建立起緊密的依存關係（童元昭 1999）。從此，萬金堂區擁有臺灣天主教單一堂區最多的教友人口，並發展出屬於當地教會的獨特文化。

本文以萬金堂區的天主教徒為主要研究對象。萬金堂區包括居住在屏東縣萬巒鄉的萬金、赤山、佳佐等村的天主教徒，以萬金村教友為主，約佔所有教友的七成左右。[2]萬金南北狹長，以榕樹下為分界點，相對區分出位於村落北邊的「頂頭」與位於村落南

臺灣大學學術期刊資料庫

邊的「下頭」兩大區域；而且，村民習慣將村子分為六大「角頭」：大庄、田仔厝、檨仔宅、後壁埔、頂頭、紅土庄。[3]（圖 2）大庄、檨仔宅、田仔厝、後壁埔屬於教會土地；[4]除了後壁埔之外，大部分天主教徒圍繞著教堂聚居，天主教徒佔全村人口的三分之二。[5]不同於上述天主教角頭是教會土地，頂頭、紅土庄屬於私人土地，並以民間信仰信徒為主，村廟「三皇宮」供奉五穀先帝（神農）為主神。相較於萬金教友集中居住的情況，大部分的赤山天主教徒擁有自己的土地並散居在村子裡，當地教友約佔全村人口的三分之一。[6]其他赤山居民則是民間信仰信徒，村廟「慈濟宮」以媽祖為主神。

萬金與赤山相距不到一公里，兩村不僅空間距離相近、地理環境相似，周邊的人群分佈也相同：東邊是排灣部落、西邊是客家村落，南邊則是同樣講福佬方言的佳佐、新厝等村。教友和非教友是當地兩個重要的人群範疇：天主教徒自稱「教友」或「讀教的」，稱非教友「外教人」、「拜拜的」、「拿香的」；而非教友則自稱「拜拜的」，稱天主教徒「教友」。在萬金，兩個人群雖然在宗教信仰與居住區域上有所區隔，但是在日常生活中關係密切。特別是民國六十年代以前頻繁的村內婚形成綿密的親屬關係網絡，連結了教友與非教友，形成「在萬金，大家都是親戚」的自我認知（陳怡君 2001）。

地方形成的慶典

十二月八日是萬金天主堂的堂慶紀念日，同時也是主保聖人——無染原罪聖母的慶節，因此每年都會舉行主保瞻禮的儀式慶典。當地教友提到過去都是在正日慶祝，後來則是選擇十二月初最接近正日的星期日舉行，方便外地教友前來朝聖。萬金天主堂在慶典的一個月前，開始寄發邀請卡給台灣各地的天主堂。然後，陸續收取回函，直到慶典前幾天統計參加人數，發包給便當公司準備當日的午餐。慶典前，舉行「九日敬禮」（Novena）。九日敬禮之前，教會男性教友將聖母像連同聖母轎從角塔移到教堂裡面，將聖母像朝向門外放置在中間走道上。女性教友為聖母換裝，並且以鮮花布置聖母轎。九日敬禮以萬金天主教徒為主要參與者，每天晚上在教堂舉行彌撒或是安排特別的主題活動，並且分配各個善會負責當天的領經帶領大家唸誦經文。流程如下：七點四十分至八點，是例行的玫瑰經晚課；八點到九點彌撒或是特別節目；九點之後，全體教友跪著齊聲誦唸每年九日敬禮期間才會唸的經文。緊接在經文之後，所有教友在傳統弦樂的伴奏之下以高昂的情緒大聲歌唱古調聖歌結束當天的儀式。因為聖母像擺放在靠近教堂大門的中間走道上，教友離開前一定會經過聖母轎左右，大部分教友會向聖母鞠躬、伸手

臺灣大學學術期刊資料庫

摸摸她的衣服，或是停留片刻祈禱。慶典前一天，婦女們再次幫聖母換裝、清潔、梳頭髮。聖母換裝是一件極私密的事情，通常是由一、兩位婦女和修女幫忙換裝，不允許一般閒雜人等在場。然後，男性教友再將聖母轎從教堂內移至教堂外，女性教友以鮮花重新布置聖母轎。

除了在教堂裡進行九日敬禮的正式儀式之外，教友也著手整理與布置教會內外的環境。慶典一個星期前，男性理事在萬金通往五溝水與赤山的路口分別豎立上面寫著「慶祝萬金聖母聖殿開教 xxx 週年紀念」的牌樓。因為主保瞻禮參與人數眾多，教堂裡面容納不下，2000 年教堂後方的祭台落成之後，便在戶外舉行大禮彌撒。所以，牌樓豎立好之後，男性理事們在教堂後面的露天廣場搭蓋遮陽棚，並且修剪廣場周圍的樹木。教會秘書也請人整理在村子周圍暫時租用的停車場。慶典前一天下午，外地攤販開始湧入萬金，在教堂前擺設攤位，晚上就成了熱鬧的夜市，吸引當地人和鄰近村落的居民前來。和教堂裡針對當地教友的正式儀式不同，教堂外這些活動的主要目的是為了迎接前來萬金的外地教友。根據教會統計，慶典當天每年有超過一萬名天主教徒從臺灣各地湧進這個小村莊參加慶典。這天，萬金教友以善會為單位負責各項迎接外地教友的工作：職工青年會站在大門口接待、聖家聯誼會在進門處設置報到櫃臺登記到達的教會並將禮儀本發給各教會、婦女會負責將康乃馨分發給教友並帶領他們到聖母像前獻花、在俗道明會負責維持辦告解的秩序、青年會與聖詠團在戶外祭台練習聖歌、各區理事則是負責中午發放便當的工作。所有的分工都已是行之多年的例行公事。

主保瞻禮照著禮儀本在固定的時間進行固定的儀式。早上十點到十二點，在教堂後方的露天祭台廣場由樞機主教主持一場盛大的彌撒。各堂區教友在堂旗的引領下，身穿標示堂區名稱的同色背心，集中坐在廣場的椅子上，若是沒有參加彌撒，則是在教堂各處神父聽告解的地方排隊等待辦告解。萬金聖母面前依然是絡繹不絕的獻花人潮，女性教友常會圍繞在聖母周圍，觸摸她的手或輕抓她的衣角，向她低聲祈禱。至於萬金本地教友在慶典當天並沒有固定的座位，而是隨意坐在聖母亭周圍或是散在各處參加彌撒。彌撒結束之後，外地教友領取便當在教堂廣場吃午餐，本地教友則是在領完聖體、彌撒結束前就先趕回家裡準備中午的家族聚餐。外地的萬金天主教徒一定會在主保瞻禮時回到萬金，許多教友也會趁著熱鬧邀請親朋好友一起到家裡作客，所以主保也是當地教友們團聚、交誼的重要時刻。午餐通常是辦桌的形式，前一天村子裡的辦桌師傅便已將大圓桌按著各家預訂的桌數先搬到各家，當天小發財車便載著分裝好的菜餚分送到各家。

對萬金天主教徒來說，下午的遊行才真正進入整個慶典的高潮。不同於上午的正式

臺灣大學學術期刊資料庫

儀式以外地教友為主體，萬金本地教友構成聖母遊行隊伍的主要部分。最重要的抬轎者全由萬金本地男性教友擔任，想要抬轎的人早在一個月前就向教會秘書報名，然而還有更多沒有報名的人也會自動前來幫忙。因為古老的聖母像太脆弱又太珍貴，除了抬轎的八個人之外，周圍還有好幾十個教友準備隨時替換。下午兩點多，身著統一服裝、負責抬轎的萬金男性教友便已經在教堂準備。他們先將用來抬轎的長木棍安裝在轎子上，並且用粗麻繩綁緊棍子，不斷在繩子上面澆水讓繩子保持濕潤與彈性，以免在遊行途中因為摩擦而斷裂。主日學道理班組成的「打棍隊」，也提早到教堂排練預演。打棍隊是西班牙道明會神父在傳教初期帶入萬金的一種特殊表演形式，教友搭配聖歌以一定的韻律敲擊兩根木棍打出節奏，並且一邊敲打一邊變換隊形。教會保存著一張打棍隊的老照片，顯示打棍隊是萬金天主教的特殊文化，許多教友也認為這是專屬於萬金的悠久傳統。因此，過去是由資深年長的老教友教導，現在則是由道理班老師教導國小階段的兒童練習。各堂區的外地教友則是在堂旗的帶領下，依序排列在廣場上，等待三點準時出發遊行。

聖母遊行有一定的順序：首先是萬金的花車、旗幟與各善會，接著是依序從台北、新竹、嘉義、台南、花蓮、高雄等教區排列行進的各地教友，最後是聖母轎、神職人員、萬金的打棍隊等等。因為參與的人數眾多，所以遊行有固定路線。離開教堂之後，先往南繞行赤山。然後，回到萬金，經過教堂前面，往北繞過萬金的村廟三皇宮，沿著頂頭與大庄的外圍走，最後回到教堂，主要是沿著萬金與赤山的大馬路前進。（圖 3）在一個半小時的遊行過程中，教友們一邊步行一邊祈禱或是唱聖歌。雖然已是十二月，南台灣的冬日陽光仍舊熾熱，教友們以緩慢的步伐前進著。沿路上鞭炮陣仗的驚人聲響、亂竄炮竹，還有漫天煙霧頓時會讓遊行的腳步和隊形變得混亂。不過，各種強烈的感官經驗也讓遊行者留下深刻的印象。

許多當地教友，特別是老人家們，跟在聖母轎後面年復一年地全程步行參與。因為聖母遊行行之多年，路線與時間也都固定，所以即使沒有參加遊行，教友們能夠預估遊行隊伍到達住家附近的時間；當隊伍接近時，他們便停下手邊的事到路旁觀看聖母經過，同時也和遊行的教友們打招呼。許多人家在屋外放置茶水飲料讓抬轎者或是步行者飲用，也有萬金、赤山的民間信仰信徒準備鞭炮、煙火在聖母轎經過時燃放；尤其是在赤山，那些最熱烈的鞭炮總是非教友所準備的，教友說聖母遊行時拜拜的人也會一起熱鬧。至於教會各善會團體則是因為擔任遊行中的各種角色而實際參與在遊行當中。萬金天主堂的堂旗與十五端旗一直是由婦女會的媽媽們負責，她們身著套裝、包腳鞋，拿著

臺灣大學學術期刊資料庫

旗幟步行一個多小時，她們的身體必須不斷去適應不適合長途走路的服裝，忍受肩膀上旗幟背帶的壓迫，同時必須注意不讓旗幟東倒西歪。打棍隊的小朋友也是穿著和日常很不一樣的襯衫、背心和長褲，一路上不停手地敲打棍棒。為了安撫小朋友的疲累情緒，道理班老師和家長們必須不斷在旁邊鼓舞士氣。萬金天主教徒走在遊行隊伍的最前面與最後面，形成一個特殊的框架將外地教友與聖母轎夾在中間，顯示聖母遊行是一個正在發生的特別事件，而其中最重要的框架是由那些萬金男性教友組成的抬轎人員。

好幾百公斤的聖母轎全程由青壯年男性教友抬著，對他們來說這不僅僅是一項光榮而已，還參雜著男子氣概的表現和信仰道德的反省等等複雜的情緒。主要抬轎者是由聖母轎前後各四個人組成。因為重量與速度的關係，使得聖母轎在行進中容易後傾，因此前後抬轎者的身高體型必須平均分配、相互協調。較高的男性站在後方，撐住後傾的聖母轎，轉彎時旁邊的男性也必須伸手扶著轎子；較矮的男性則是抬聖母轎的前方。最前面兩個抬轎者最為重要，他們承受最多轎子的重量，同時必須控制轎子的方向，所以不斷有人輪替這兩個位子。聽說有一年一個年輕人在抬聖母時差點跌倒，但是因為他站在前面的位置，他的不穩連帶造成聖母轎嚴重地傾斜，結果當場被旁邊的老人斥責並且被要求馬上離開他的位置。聖母轎前通常有一個指揮，他必須隨時注意轎子是否傾斜而調整位置與速度；旁邊的人也依地形、路況給予建議。整個遊行的動態過程裡，所有抬轎者除了必須適應聖母轎壓在肩膀上的重量之外，同時他們也必須彼此適應、微調、成為一體。

當遊行接近尾聲，聖母轎在進堂前會先在大門前稍停片刻。這時，更多男性加入一起將聖母轎高舉過頭，然後一鼓作氣一邊高聲呼喊一邊衝入教堂。同時，教堂大門口也燃放起比路上更多的鞭炮煙火。這個時候的氣氛既危險又震撼，非常具有戲劇性張力和情緒感染力。遊行結束後，聖母轎暫時被放置在教堂門口。等最後的聖體降福結束，聖母像和聖母轎便被移入平常所在的角塔裡面。

兼容並蓄的聖母

九日敬禮期間，種種以聖母為中心的「框架機制」（framing mechanisms）（Mitchell 2002）使她成為教友目光與活動的焦點，並且提供他們比平日更頻繁更密切地與萬金聖母直接互動的機會。研究地中海馬爾他島天主教慶典的 Jon Mitchell（2002）指出慶典過程裡面需要利用許多框架機制將聖像分別出來成為主要焦點。如同相框、畫框一樣，特

臺灣大學學術期刊資料庫

殊的行動形成一個框架框住想要突顯的事物，以此吸引人們注意的目光。歷史悠久的萬金聖母像，除了主保慶典期間，一年到頭都存放在天主堂的南邊角塔，立在同樣古老的聖母轎裡。到了慶典期間，聖母像連同聖母轎便從角塔移到教堂裡，等待主保瞻禮當天再被移出來到教堂大門外面，等待下午在萬金、赤山的遊行。這樣的框架活化了聖母像，使它成為聖母本身的體現，而不僅僅只是萬金教會的象徵。也唯有成為聖母本身的具體顯現，人們得以透過身體的行動實際與聖母互動，進而引發強烈的情緒反應。

在聖母遊行當中，與聖母像密切接觸的身體行動不僅實際地在行動者身體上刻劃下痕跡，最明顯的就是那些抬轎者身上的瘀青、破皮與酸痛，步行者腳上的水泡等等，同時也為行動者留下深刻的記憶。Mitchell 將這種經驗稱為「實在的結合」（substantive incorporation）（Mitchell 2002：218），也是 Paul Connerton（1989）所說的能夠形成習慣記憶（habit-memory）的「結合的實踐」（incorporating practices）。藉由身體經驗不斷地反覆融合，過去得以沈積在身體中。年復一年重複實行的聖母遊行慶典提供參與者豐富的感官經驗與強烈的情緒感受，Harvey Whitehouse（1995：195）指出這種藉由感官與情緒所喚起的記憶特別鮮明強烈，因而能夠形成長期的記憶。那麼，在聖母遊行裡，對萬金天主教徒來說，究竟形成、喚起什麼樣的記憶？以下將從萬金天主教徒的認同核心——萬金聖母像來嘗試回答這個問題。

1870 年萬金天主堂建堂落成時，即奉「聖母始胎無染原罪」為主保聖人。[7] 教會保存著兩尊古老的無染原罪聖母像：一尊放置在聖堂祭台，另一尊即是用於遊行的萬金聖母；後者對萬金天主教徒而言具有認同與情感上的重要意義。當地教友並不清楚她到萬金的時間，也不知道她確切的來源，只能從教會的老照片推測她的年代應該超過百年。歷史同樣悠久的聖母轎是由福建工匠以木頭雕刻而成，其風格是由歌德式的拱頂與中國式花草紋飾的底部結合而成，而且底座刻有西班牙國王的徽飾。原始的聖母像是木製品，約有真人的高度與重量。她的頸部和手部具有活動式的關節，以方便為她更換衣物。她的衣服都是由當地婦女或是修女手工縫製，包括最裡層的白色襯衣、中間層的白色連身長袍以及最外層的白色或藍色長披風，精緻典雅的衣袍遮蓋住她腳下的蛇與地球。[8] 她的頭髮是由真人的頭髮製成，能夠被梳理和燙染。萬金聖母容貌的美麗一直備受教友與非教友的讚嘆，雖然近年教會請新竹的聖像生產者按照聖像尺寸製作出小型的萬金聖母像當作商品販賣，但是仍然無法複製出萬金聖母細緻的表情面容。因此，主要的購買者多是外地教友，萬金教友反而偏愛將萬金聖母的照片沖洗出來擺放在家裡。

Eric Wolf（1958）有關墨西哥瓜達魯佩聖母的研究指出瓜達魯佩聖母做為一個「關

臺灣大學學術期刊資料庫

鍵象徵」（master symbol），呈現出「地方化」（localized）的特性與「文化混合」（cultural mixing）的過程（Lambek 2008：160）。當中涉及各種不同層次的社會關係，能夠將過去記憶與現在景況連結在一起。其中，親屬關係構成最重要的社會關係面向，由此產生的情感衍生出聖母象徵的普同意義與瓜達魯佩聖母的特殊意義。筆者認為萬金的萬金聖母也擁有「關鍵象徵」的地位。一方面，聖母瑪利亞的母親意象使得聖母成為一個強有力的普同象徵，能夠引發信徒的強烈情感投射。萬金天主教徒以親子關係來理解與解釋聖母做為人與神之間的中介角色。不論是日常生活或是緊急時刻，他們習慣向聖母祈禱，並請她轉求天主或耶穌成就他們的願望。他們認為相較於天主的嚴厲父親形象，聖母做為母親更能夠瞭解孩子的需要，而且孩子也敢於向母親表達所需、尋求她的安慰與支持。因此，萬金天主教徒以非常親暱的語調和語氣稱萬金聖母為「聖母媽媽」或「媽媽」來表達他們與萬金聖母之間親密的情感依附；至於外地教友則是稱她為「萬金聖母」。萬金聖母藉著教友對她的親屬慣語與一般稱呼連結於萬金這個地方，而當地教友對她的情感依附進一步創造出個人與群體共享的地方認同。

另一方面，在地方化的特色上，Wolf（1958）指出瓜達魯佩聖母其實延續並轉化了阿茲特克人在西班牙殖民之前對土地與生育女神的崇拜，並且在獨立戰爭與後來的農民戰爭中，瓜達魯佩聖母帶領墨西哥人作戰，因此成為墨西哥文化與國族形成的關鍵象徵。而在屏東平原沿山地區排灣部落的天主堂裡，排灣人為聖母像穿戴傳統服飾、在頭上裝飾羽毛，並掛上琉璃珠項鍊，以此將外來物納入當地的階序之中。然而，不同於墨西哥的瓜達魯佩聖母或是鄰近排灣部落的聖母在外表上所呈現的明顯地方化特色，萬金聖母始終維持著西方白人的樣貌面容，一百多年來萬金聖母的面容、服飾看不到一絲在地化的痕跡，她一直都是一個外國人。我們應該如何理解這個「沒有地方化」的聖母像呢？這個問題必須置於萬金改宗的歷史背景來瞭解。

過去有關萬金人群改信天主教的研究採取社會結構的分析，強調 1860 年代當地人群在地方社會中因為處於權力結構的邊緣位置以及在經濟生活裏遭受鄰近客家的持續壓迫，而選擇依附於西方天主教道明會的外來勢力（Shepherd 1996；黃子寧 2006；簡炯仁 1997）。沒有地方化、始終維持白人外貌的萬金聖母像具體表徵了超越當時地方權力結構的「白人力量」（“White power”）（Ifeka-Moller 1974）。當時，部分沿山地區流動與混雜的人群因為改信天主教而匯聚在萬金，流離失所的移民與過去舊有的連結斷裂，反而藉著外來的天主教信仰與文化重新整合在一起。[9] 初代的萬金天主教徒捨棄舊有的連結，以萬金做為共同的新家園、以萬金聖母做為不同來源的人群的共同母親，天主教

臺灣大學學術期刊資料庫

徒之間藉著通婚與代父母等機制成為親同手足的一家人。在逐漸消弭內部差異並強化地方特色的過程裡，萬金聖母聖像始終如一、兼容並蓄的力量，成為過去改宗歷史的沈積與體現。在十九世紀末屏東平原沿山地區複雜的人群互動與激烈的宗教衝突裡，萬金聖母外表顯著的異國風情標示著萬金人群的特殊性，進一步維持萬金在區域中的差異性。

而歷史悠久的主保瞻禮與聖母遊行提供了一個關鍵形式，在儀式裡萬金天主教徒能夠直接與萬金聖母頻繁密切地互動，建立起特殊的關係與情感，這個儀式過程賦予萬金聖母獨一無二的地位。而聖母遊行做為一種特殊的實踐，在扛抬聖母轎與徒步遊行的儀式化行動中，萬金天主教徒藉由不斷重複實行的歷史行動將身體、聖像與地方接合成為一體，銘刻積累在當地天主教徒的身體記憶裡，塑造出他們做為萬金天主教社群的獨特認同。

內外人群的區隔

萬金天主教社群內部的異質性人群或是台灣各地信仰天主教的不同人群，都在以聖母做為關鍵象徵的慶典中尋找到得以溝通與連結的語言與行動。然而，主保瞻禮與聖母遊行為萬金天主教徒的地方認同提供了一個關鍵形式，並且透過不同層次的內外人群區隔，不斷強化此認同的獨特性。

在儀式結構上，在地與外地教友有著清楚的分別。對比於主保瞻禮的主要對象是外地前來朝聖的天主教徒，瞻禮前的九日敬禮則是以萬金天主教徒為主要參與者。萬金天主堂除了星期一沒有彌撒之外，星期二至星期六晚上皆由本堂神父舉行彌撒，不過平日參與彌撒的人數並不多。然而，到了主保瞻禮前的九日敬禮期間，在地的天主教徒攜家帶眷地每晚來到天主堂準備參加九日敬禮的儀式。敬禮的內容主要以彌撒為主，每年也會因應當年普世天主教會的年度主題安排特別的主題活動。敬禮期間，每天晚上七點四十分教友齊聚教堂內念玫瑰經，八點開始彌撒或是特別節目。以 2009 年為例（表 1），因為該年的年度主題為「聖召年」，因此萬金天主堂邀請了由該堂區出身的林吉男主教與黃忠偉神父回到萬金分享他們成為神父的過程。其中，正值中壯年的黃忠偉神父分享了許多小時候在萬金的生活故事，神父幽默風趣的語調以及歷歷在目的過往引起大部分教友的高度共鳴，整個天主堂笑聲不斷。若非是在萬金生活的經驗，外人難以體會大部分萬金人曾經共享過的過去生活點滴。

臺灣大學學術期刊資料庫

表1　2009年九日敬禮時間表

日　期	星　期	時　間	主禮／分享／主題	負責善會
11/28	六	19:40	李若望神父	道理班
11/29	日	19:40	慕道班歡迎禮	職工青年會
11/30	一	19:40	和好聖事	在俗道明會
12/1	二	19:40	林吉男主教	聖家聯誼會
12/2	三	19:40	黃忠偉神父	聖母軍
12/3	四	19:40	吳見佑夫婦	婦女會
12/4	五	19:40	艾修士	青年會
12/5	六	19:00	聖母敬禮	全體教友
12/6	日	10:00	劉振忠主教	全省教友

彌撒之後，由當天負責的善會帶領全體教友跪著誦唸每年九日敬禮期間才會唸的聖母相關經文：「讚頌聖母無玷染的經」、「託賴聖母經」、「奉獻聖母經」、「向聖母求潔德頌」以及「為求外教人歸化的祝文」等等。緊接在經文之後，所有教友在傳統弦樂（二胡、三弦、笛與磬）的伴奏之下以高昂的情緒大聲歌唱「至尊至貴聖童貞」、「讚頌聖母歌」兩首古調聖歌結束當天的儀式。在許多老一輩的記憶中這兩首古調聖歌的曲調相傳已久，歌詞也是由當地教友譜寫。雖然每個晚上都由不同善會負責主持，但是藉由每年一再重複的儀式過程，尤其是這段期間密集進行的和聖母有關的儀式實踐，當地教友從小便學習以萬金特殊的音調頌唸經文、以當地特殊的情感吟唱聖歌、以他們特殊的親密與聖母互動。儀式過程裡，獨特的感官經驗創造出內外的差異感受。以聽覺為例，從萬金教友集體在天主堂裡念玫瑰經時，聲音與空間共鳴產生綿延不斷的繚繞音感，以及從萬金當地教友以古調重新填詞編寫而成的頌讚聖母的聖歌，激昂的歌唱情緒搭配傳統弦樂的高拔音調等等，儀式裡的身體行動與感官經驗一再地將外地教友排除在外。如同 Michael Rowlands（2007）所說的，音樂能製造出一個「包裹」（package），將人包覆在內或是排除在外，但也有可能是即使在裡面卻無法屬於其中。他認為不論是在認知或是身體的層次上，聲音都與歸屬感密切相關，因此能夠創造出共享的情緒和經驗。

在整個慶典期間，萬金天主教徒與外來朝聖者之間存在著明顯的主客身份之別。籌備期間，萬金堂區寄發邀請函、整理內外環境；慶典當天，各年齡層的善會組織分工接待遠道而來的外地天主教徒：由青年構成的職工青年會在教堂大門口列隊歡迎、由中年教友家庭組成的聖家聯誼會登記來訪教會、由中年婦女組成的婦女會引導朝聖者為聖母獻花、年長婦女組成的在俗道明會引領朝聖者辦告解、學齡兒童組成的道理班則是在彌撒的領聖體儀式時舉著紅燈籠導引神父到定點送聖體。我們可以看到整個儀式過程，萬金教友忙著招呼、安排客人，而外地朝聖者則是四處移動、參觀直到彌撒開始。彌撒開始後，所有外地教友以堂區為單位坐在露天祭台廣場的座椅上，而萬金教友則沒有固定

臺灣本學學術期刊資料庫

座位，他們必須機動地調整所在位置好讓儀式能夠順利進行。

另外，服裝也能清楚區別萬金教友與外地教友。從台灣各地來訪的天主教徒身著標示該堂區名稱、不同顏色的統一背心，在象徵該天主堂的堂旗引領下魚貫進入天主堂。甚至，許多屏東地區原住民天主堂的天主教徒以傳統服飾出席慶典。相較於外地天主教徒，萬金當地教友的服裝並不特別凸顯堂區的身份識別。萬金教友以善會為單位穿著各善會的制服，有些善會每隔一段時間就訂製新的制服，但是除了青年會與職工青年會之外，大部分的制服並沒有印製萬金天主堂的名稱。即使是職工青年會的制服背心上有教會的標誌，也是特別設計成拳頭大的圖案繡在左胸上，不仔細看的話並看不出是萬金天主堂的單位。沒有參加善會的教友則是穿著如同平常主日彌撒時的衣著參加彌撒。不論是從分工或是服裝，整個慶典賦予萬金堂區做為家的意象，教友依其年齡、分工維繫著儀式的有序運作，並將當地教友塑造成一個行動整體以與外地教友區隔開來。

聖母遊行雖然是在地與外地教友共同參與的活動，但是兩者之間仍有著明顯的區別。外地朝聖者在遊行隊伍中雖然維持著以堂區為單位的集體行進，在實際的行走過程裡常常會隨個人的體力狀況而有走不動、脫隊、混雜在一起的情形。然而，只有萬金的女性教友能夠為聖母換裝、只有萬金的男性教友能夠為聖母抬轎，聖母轎的前後是萬金的天主教徒，種種框架機制更加突顯出萬金天主教徒與萬金聖母的一體感。萬金聖母做為這個家意象的核心，她所象徵的是聖像、堂區與教友之間密不可分的連結，並且透過教友徒步遊行的身體行動將聖母像連結於她所行到的所在。

萬金人並不喜歡走路，日常生活裡不管到哪裡都以機車、腳踏車代步。但是，在聖母遊行時，他們透過行走直接感受日常生活空間的物質特性。在連接萬金與赤山的主要道路上，因為馬路既寬又平抬轎者能以平穩一致的速度行進；到了赤山村界南端轉入沿著溝渠的小路時，抬轎者必須在路口暫停，調整抬轎人員的配置，以緩慢謹慎的步伐前進。一同和萬金天主教徒走在遊行的路線上時，他們常會指出哪一家是哪個教友居住、哪裡又是哪一個親戚的家、這一家與他們的關係如何等等人際間的互動，他們也會指出哪些鞭炮或煙火是由拜拜的人家所準備、這個區域並不屬於教友居住等等人群間的分別。外地朝聖者無從得知、無法參與、也無法分享這些社會生活細節。因此，聖母遊行的儀式行動不僅是身體律動與空間特性的密切配合，同時也透過身體行動再次確認地方上的社會關係。如同 Raffles（1999）所說的，地方形成根植於共享的經驗之中。

臺灣大學學術期刊資料庫

內在差異的浮現與融合

Jonathan Amith（2005）從歷史視野檢視殖民處境下墨西哥 Guerrero 地區的原住民社區，[10] 發現地方形成總是伴隨著地方分裂的過程。他認為「做為各種社會關係匯聚的所在地，地方不是靜態、內在一致、無分化的，也不一定是有明確界線的」(ibid.: 163)。在萬金的例子裡，雖然聖母遊行建構出萬金天主教徒對萬金的一體認同，但是在地方形成過程中，也並非完全是內部無分化的靜態過程，我們可以從萬金的聖母現象察覺到差異的浮現。尤其是 1980 年代末，因檨仔宅教友設置了屬於角頭內部的聖母洞，甚至仿古聖母轎製作了一頂新的聖母轎，而引發當地天主教社群內部分裂的爭議。

萬金村裡聖母像無所不在。外地遊客可以輕易地在教堂中、村子裡、教友家發現各式各樣的聖母像。每個天主教家庭至少都有一尊聖母像被放置在一樓客廳最顯眼的位置上，大部分是電視櫃上方的正中間。過去，教友在家屋正廳掛上描繪耶穌生平或是玫瑰經等主題的平面畫像。但是，到了 1980 年代，大部分萬金教友改建家屋之後，立體的聖母態像便取代了傳統的平面畫像。與家屋改建同時期進行的是萬金天主教墓園的重新整頓。教友不只是在家中放置聖母像，越來越多教友也以聖母像裝飾自家的祖先墳墓，甚至有教友設計出獨特的聖母洞形式而成為墓園裡的一種特殊風格。到處都是到聖母像的情景和當地居民的經濟型態轉變、生活狀況好轉密切相關；而且，在地的聖像生產者也使教友更加容易取得聖像，將各式各樣的聖母像運用在家屋、祖先墳墓與角頭空間裡。尤其是從 1987 年開始，各天主教角頭紛紛在角頭內部道路的匯聚點，或集資或由私人奉獻，建立自己的聖母亭或聖母洞。做為公共空間裡的重要地標與角頭的集體象徵，在一些特殊的節期慶典時，例如五月聖母月，各角頭教友便聚集在各自的聖母亭或聖母洞前舉行集體性的祈禱等活動。因此，聖母像在家屋或公共空間的廣泛設置雖然一方面再製了以聖母作為群體象徵的意涵，但是另一方面也代表著人群的內在差異界線。

檨仔宅居民自認為是第一個設置公共聖母洞的天主教角頭。1987 年，檨仔宅教友用咕咾石堆砌成洞穴安置他們的聖母像，這個聖母洞的樣式並不是他們自己的設計，而是參考當時高雄一個聖母洞的形式。而且，一開始原是放置法蒂瑪聖母像，後來為了配合露德聖母在山洞顯現的意象才換成露德聖母像。另外，他們希望聖母洞下方有流水的水池，也請人來挖井取水。所有經費主要是由角頭內部教友集資，也有少數其他角頭的天主教徒奉獻；一位該角頭從事聖像生產的教友奉獻聖母像，主要材料咕咾石則是在恆春以非常便宜的價格購買回來。聖母洞所在的土地牽涉兩個土地使用者，過去他們在那合夥經營烘穀間幫人烘穀，後來改種檳榔不需烘穀之後，那塊地就廢棄不用。計畫興建聖

臺灣大學學術期刊資料庫

母洞時，主事者跟兩個使用者協調，請他們將土地奉獻出來做為聖母洞的用地，保留當時烘穀間的屋頂做為聖母洞的屋頂。聖母洞過去是由男性教友興建，現在則是由女性教友維護。

當時主要的發起人之一回憶當初興建聖母洞的原因時，提到萬金天主教會內部的競爭。不像現在的傳教協進會是由各角頭教友按照人數比例選舉理事，過去的教友代表會人數不多，由各角頭的有能之士組成，各角頭代表彼此之間常在教會事務上相互競爭。當時，其他角頭的代表嘲笑樣仔宅對教會沒有貢獻，樣仔宅代表受到刺激便開始思考如何證明自己角頭的能力。當時萬金天主堂的庭院裡有一個聖母洞，他便想到可以仿效興建一個聖母洞。隔年，樣仔宅又仿照老聖母轎做了一頂新的聖母轎。新聖母轎做好之後，樣仔宅教友便用自己的聖母轎抬著自己的聖母像去參加其他天主堂的慶典。當時，做聖母洞與聖母轎這兩個舉動被其他角頭的教友解讀為樣仔宅要「分堂」，也就是認為他們要脫離萬金天主教會，曾引起萬金教會內部，特別是樣仔宅教友與其他萬金教友之間很大的爭議。從萬金天主教徒對於聖母像與聖母遊行的理解，有自己的聖母像代表樣仔宅擁有了屬於自己的關鍵象徵，有聖母轎能夠抬著聖母遊行代表樣仔宅宣稱自己有別於其他角頭的空間範圍。因此，當時的神父不願意為聖母洞與聖母轎祝聖，樣仔宅教友於是請高雄教區的神父為其祝聖。後來，1991 年，萬金聖母第一次全台遊行時，因為擔心老聖母轎不堪路途遙遠、旅程顛簸而損壞，樣仔宅的聖母轎取代老聖母轎，由萬金男性教友組成的侍衛隊用新轎抬著萬金聖母到台灣各地遊行。這個機會將樣仔宅的新聖母轎重新納入堂區整體，此後每年十二月在萬金當地的聖母遊行便是由男性教友抬新聖母轎遊行。透過聖母遊行的機制轉化地方分裂的危機，並將帶著差異卻又與舊有相似的新元素融合進入地方形成的過程之中。在樣仔宅聖母洞之後，其他角頭也紛紛開始設立自己的聖母亭，都具有各自獨特的形式與風格，成為一種內在差異的宣示與表徵。

我們該如何理解萬金堂區浮現的內在差異？筆者認為人們對過去的記憶扮演著重要的角色。萬金天主教會的教友領洗資料具體顯示初代萬金天主教徒的來源地點。根據教會的領洗簿，初代教友的構成頗為複雜。1862 年至 1900 年共有 1,142 人在萬金領洗，萬金本地人有 753 人，非在地人有 389 人，也就是說當時每三個萬金教友當中就有一個外地人。非本地的教友主要來自以下幾個地點，人數由多至少排列如下：赤山（209 人）、老埤（59 人）、溝仔墘（19 人）、杜君英（18 人）、加匏朗（14 人）、頓物潭（10 人）、社尾（8 人）、力社（8 人）。[11]（圖 1）不同來源的外地教友進入萬金之後，形成不同的居住空間分佈現象，反映在口述歷史裡面。

臺灣大學學術期刊資料庫

萬金當地出身的傳道員潘松浦在書寫萬金傳教歷史時，曾經根據耆老的記憶追溯萬金與赤山居民的祖先來源。他指出「力社來的人居住在現今萬金村之田仔厝及大庄；放索來的人，住在檨仔宅、頂頭和後壁埔；部分人較晚由老埤遷來的住於頂寮尾（廟後），共同聚居成村落。至於茄藤來的平埔族則居於赤山」（潘松浦 2008：34）。[12] 老人們的記憶顯示出萬金、赤山兩地不僅是由不同地方的人群遷居而來，並且不同人群也傾向聚居在一起而形成地方的角頭人群。除此之外，田野訪談中，當地天主教徒在談論祖先來源時，也不斷重述著初代的外地教友就此留在萬金，繼續繁衍代代教友子孫的故事，而且各角頭居民的祖源記憶也呈現出人群與地方的關連性。

「大庄」位於萬金天主堂的正前方，是人口最多的天主教角頭，所以稱為大庄。據說原住在大庄的萬金人在教堂建立之後，因為不願意入教而搬往聚落北邊的頂頭、榕樹下居住。因此，有些耆老認為目前住在大庄、頂頭、榕樹下的居民是「正萬金人」或「在地人」，以相對於後來遷入萬金改信天主教的居民。從大庄居民的訪談得知，大庄祖源具有多來源性，包括力社（今崁頂鄉力社村）、溝仔墘（今竹田鄉泗洲村）、仙公廟（今新園鄉仙吉村）或老埤（今內埔鄉老埤村）等地。可是，他們的祖源記憶也隱含不確定性，若不是被帶往祖源地認親的親身經歷，大部分居民都是從長輩的口中聽說祖先的來源。「檨仔宅」緊鄰教堂北側，因為過去曾種植許多高大的芒果樹而得名。後來人口增長，需要空間蓋房子才將樹砍掉，現在在檨仔宅已經看不到大樹。相對於多來源的大庄居民，檨仔宅住著從老埤搬來的教友是萬金居民的共識。「田仔厝」與「後壁埔」從名稱就可以推測是較晚才形成的角頭。田仔厝過去是田，後來才在田裡興建住宅；後壁埔則遠離教堂，緊鄰外教人的墓地。兩個角頭後來都成了吸收其他角頭過剩人口的地方。居民通常會指出自己原來住在哪個角頭，後來因為分家空間不夠才搬到田仔厝或後壁埔居住；或是一、兩代前才來到萬金，領洗成為天主教徒的外來者。因此，這兩個角頭的人口組成比較複雜，居民之間也比較沒有親戚關係。

由教會領洗簿、口述歷史與田野訪談等資料顯示，萬金的聚落發展和天主教傳入息息相關，接受天主教與否決定了當地人的居住空間。如同前文所述，改宗不僅牽動聚落間人口的遷徙流動，同時也導致聚落內部空間與土地資源的再分配與人群分佈的定著化。萬金天主教會原本就是由不同來源的人群組成，各個天主教角頭聚居著從不同地方遷移而來的教友。因此，各角頭居民有著各自的祖源記憶，對居住的土地空間有著各自鮮明的生活經驗。而且，當地教友對於不同角頭居民的集體性格也有著既定的刻板印象。這些刻板印象不僅常在日常生活中成為談論的話題，當筆者詢問其他教友有關檨仔

臺灣人學學術期刊資料庫

宅興建聖母洞的事件時，得到的反應也常是以此出發而去推論這些行動的背後動機。

然而，這些內在差異隨著 1980 年代經濟條件的提升，萬金天主教徒因不同的祖源記憶與居住空間所隱含的內在差異才開始透過聖母像、聖母轎與聖母亭等相關物質文化再現。1984 年教宗若望保祿二世敕封萬金天主堂為台灣第一座「宗座聖殿」，更將萬金天主堂的地位提昇至台灣天主教會的最高層級。此後，萬金聖母聖殿不僅成為台灣的天主教朝聖地，每年的主保瞻禮也吸引越來越多來自各地的天主教徒至萬金朝聖。同時，更大的台灣天主教會力量也進一步涉入形塑萬金的過程中。1984 年的敕封聖殿乃至於 1991 年的聖母全台遊行提供了萬金地方形成的重要動力。如同地方化理論同時蘊含全球化框架（Gupta 1992；Gupta and Ferguson 1992），更大的社會脈絡提供萬金天主堂與當地教友得以在超越地方的架構下思索什麼是萬金的特殊性，並且在地方形成的過程中不斷吸納差異進而融合於以萬金聖母為認同核心的群體意象之中。因此，在地方形成的過程中，萬金做為一個「地方」必須置於超越地方的架構中而獲得其獨特的意義。

結　論

Joanne Rappaport （1998：736）提出「歷史作為一種活動」的概念（history as an activity），探討人們如何在日常生活的活動當中經驗歷史。她指出哥倫比亞的安地斯山區居民透過地景、物品、文件等機制活化過去的記憶，人們在活動中同時也在生產歷史。人們如何在日常生活的行動中重新實行（re-enact）過去的生活方式？Pierre Bourdieu（1977）曾提出「慣習」（habitus）概念來解釋沈積於身體的過去經驗能夠模塑人們的行為模式，並且在日常生活的實踐中形成人們行動的特殊傾向與品味。延續 Bourdieu 對「慣習」的看法，Connerton（1989）提出「習慣記憶」（habit-memory）說明紀念儀式與身體實踐如何積累出社會成員共享的集體記憶，並且在當下的行動中重新實行過去。他特別指出天主教徒經由節慶儀式的重新實行一再重複地將過去轉化為現在；因此，天主教的節慶儀式具有連結過去與現在的力量，並能賦予過去一種「現在性」（presentness）（Connerton 1989：63）。

本文探討萬金的天主教社群如何運用天主教文化所提供的象徵與儀式賦予所居之地獨特性的地方形成過程。筆者認為聖母遊行做為一種歷史行動，以萬金聖母做為關鍵象徵，萬金天主教會將異質性人群融合在教會所在之地，同時萬金聖母像的異國風情也象徵萬金在沿山地區的獨特性，維持地方人群的差異界線。萬金聖母的母親意象雖然將

臺灣大學學術期刊資料庫

萬金天主教徒與更大的台灣天主教社群連結在一起，但是主保瞻禮與聖母遊行的儀式化框架同時也賦予並強化了萬金本身的特殊性。在年復一年重複實行的慶典儀式中，萬金天主教徒透過自己的身體行動經驗充滿感官意象的慶典，並且在自己的身體經驗裡形成與萬金聖母、萬金教友，以及萬金、赤山這個地方合而為一的一體感。在聖母遊行的歷史行動中，藉著遊行的路徑、實際的踩踏，將群體的認同標示在生活空間上。

過去有關地方形成的研究，一方面探討地方生產過程中，連結空間、時間與記憶的「情感結構」（the structures of feeling）（Amith 2005；Raffles 1999），另一方面則是將地方形成過程放置在全球的政治經濟脈絡裡，檢視更大的結構性力量如何重新刻畫地域化的空間（Gupta 1992；Gupta and Ferguson 1992）。而在 Hugh Raffles 探討巴西東北的亞馬遜地區，強調透過實踐（praxis）交織與轉化地方、自然與地域性三者時，區分了兩個概念的不同：「地方」（place）是指生產地方主體、建構地方認同的地點（the site of the production of local subjects and the construction of local identities）；地域性（locality）則是指地方的「鑲嵌性」與「在場性」（the embeddedness and locatedness of place）（Raffles 1999：329）。關於「想像的社群」如何被連結於「想像的地方」，本文不僅探討萬金天主教社群形成的歷史背景，同時也強調以聖母象徵作為連結機制的儀式化過程。並且，如同 Raffeles 所區辨出的具有主體性的「地方」概念，筆者認為在萬金地方形成的過程中更加強調身體經驗在地方形成過程中所扮演的角色，也就是萬金天主教徒透過重複實踐的儀式行動將對地方的認同、歸屬與情感融入在其身體記憶之中。

更重要的是，萬金地方形成的過程也讓我們重新思考屏東平原沿山地區人群構成的問題，特別是基督宗教傳入影響該地區人群分佈的結構性力量。清代晚期，基督宗教在屏東平原沿山地區建立兩個最早的傳教據點：一個是東港溪溪南的萬金，1861 年由西班牙道明會傳入天主教；另一個則是東港溪溪北的杜君英，1870 年由英國長老教會傳入基督新教。[13] 而且，基督宗教在萬金與杜君英的發展導致十九世紀中葉以後，屏東平原沿山地區部分平埔人群依附於教會並集中在教會所在地的再一次遷徙。[14] 然而，過去的研究並未清楚指出基督宗教如何型塑出這兩個地方人群的獨特性。

那麼，到底什麼才是屏東平原平埔人群的特色？不論是從萬金的地方形成過程或是基督宗教在屏東平原沿山地區的結構性力量，都讓我們重新反省過去平埔研究隱含的本質化立場。戰後台灣的平埔研究以日治時期伊能嘉矩等學者對平埔族的分類為基礎，研究者調查記錄各「族群」的社會文化，並且逐漸形成以客體化的文化要素定義人群範圍與文化內涵的本質化論述，甚至影響 1990 年代之後平埔人群本身的文化復振與正名運

臺灣大學學術期刊資料庫

動。以屏東平原的平埔研究為例，大部分戰後的研究者承襲日本學者的分類架構，將屏東平原的平埔人群歸類為「馬卡道族」，是廣義的「西拉雅族」底下的一支，而且透過「祀壺信仰」相關的儀式、物品等文化要素來界定人群的分佈範圍和區域性的差異（潘英海 1998；劉還月 1996）。

過去，研究者或地方文史工作者不斷搜尋屏東平原平埔人群有關「祀壺」、「阿立祖」、「夜祭」的文化，但是在潘英海（1998）所建立的「泛祀壺文化圈」裡，屏東平原，尤其是東港溪以南，其實是缺乏祀壺留存的地區。讓筆者覺得有趣的問題是既然缺乏祀壺留存，為什麼還要以「祀壺」做為文化識別的元素來界定區域人群呢？李國銘（2004a, 2004b）也指出以原本就不屬於當地人概念的文化要素去描繪屏東平原平埔人群的祭典，甚至建構出「傳統文化」的樣貌，都可能已經扭曲了我們對於當地社會文化的理解。他更進一步以沿山地區的兩個儀式——日治時期的 Ma-olau 祭典與當代的年尾節為例，從歷史文獻材料與實際田野調查嘗試描繪出沿山地區在宗教祭儀上的特色與變遷。基本上，筆者認同李國銘透過沿山地區特有的文化形貌來瞭解區域整體性的出發點，但是和他不同的是，筆者關注的是那些改宗基督宗教的人群如何透過新的框架來重新理解過去並定義現在的自己。

地方形成的研究迫使我們必須思考只要當平埔研究者依舊談論著「平埔文化」而不去釐清這個名詞究竟代表著什麼，只要我們還假定文化、人群和地方有著自然的連結的時候，就已經忽略了在我們眼前地方如何正透過人們的行動與實踐持續不斷地重新形成的過程。

臺灣大學學術期刊資料庫

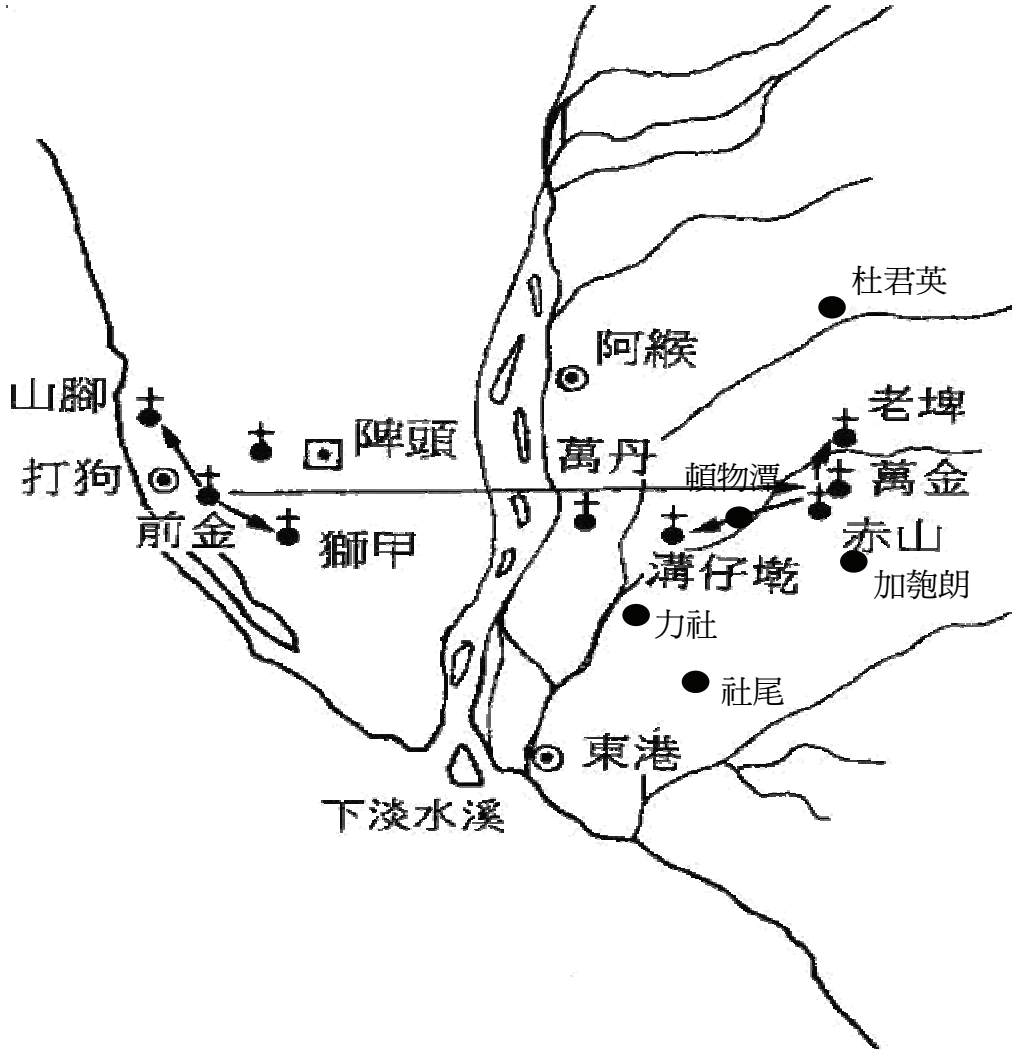


圖1　十九世紀末天主教傳教路線與萬金初代教友來源地點（修改自童元昭 1999：29）

臺灣大學學術期刊資料庫

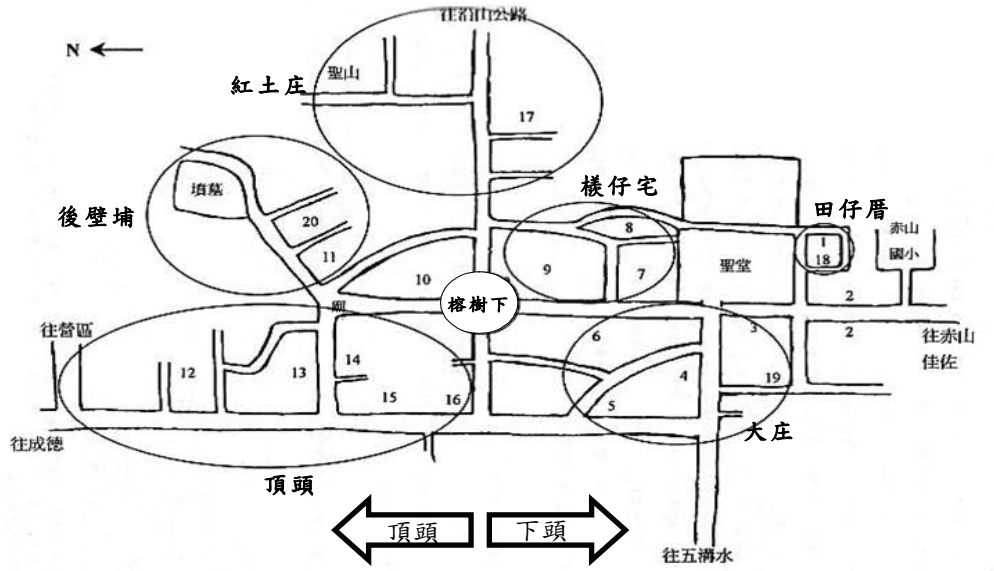


圖 2　萬金村地圖與六大角頭

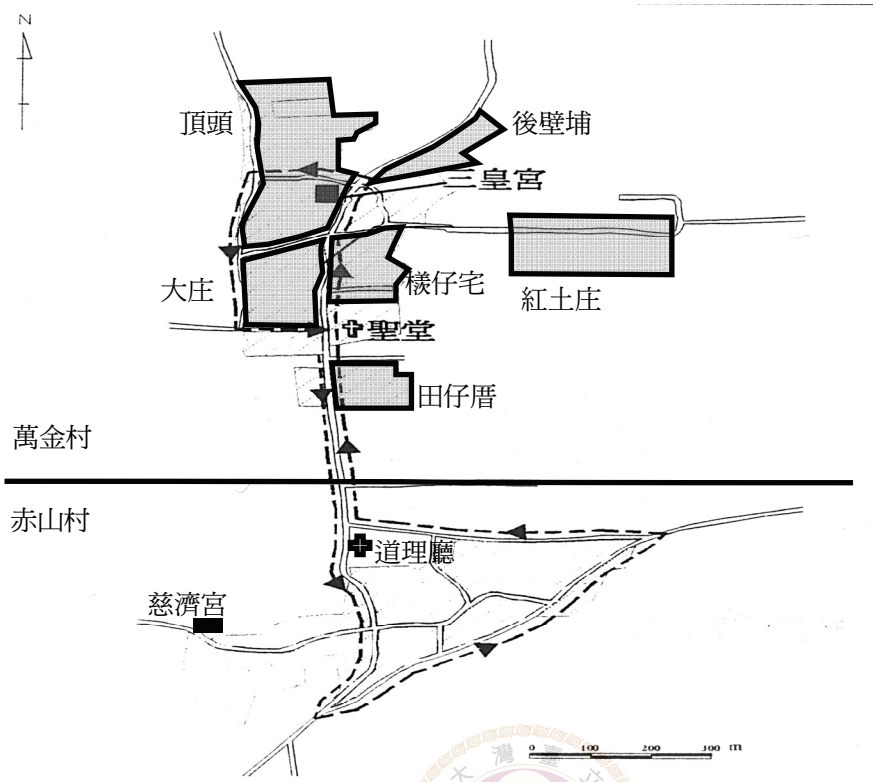


圖 3　聖母遊行路線（修改自陳淑慈 2004：126）

臺灣大學學術期刊資料庫

附　註

1. 1868 年一連串的民教衝突與樟腦糾紛引發同年十一月二十五日英國領事吉必勳主導的安平砲擊事件，整個事件又稱為「台灣教案」。而在 1869 年以後，台灣地方官員處理民教衝突的態度從消極敷衍轉趨積極介入。

2. 2009 年萬金堂區的教友總戶數為 586 戶。

3. 萬金居民以「角頭」稱呼村落內部更小的聚落空間單位，同時指涉居住在各聚落的人群。然而，「頂頭」與「下頭」則是相對的空間概念，以「榕樹下」此一具體地標作為分界點。

4. 聖堂地是教會最早購置的土地，1872 年之後到日治之前教會陸續購買了檨仔宅、田仔厝、赤山的土地做為教友住地，以及紅土庄的教會墓地。日治之後則是買下後壁埔（1912）、大庄（1914）的土地供教友居住。而大部分教會耕地在 1951 年國民政府開始實施耕者有其田的土地改革政策之後放領給教友，放領後教會剩下約八甲土地（陳淑慈 2004）。

5. 萬金村是屏東縣萬巒鄉人口最多的行政村。根據 2010 年底萬巒鄉人口統計資料，萬金村有 680 戶、2,479 位居民。

6. 赤山村是萬巒鄉人口次多的行政村。根據 2010 年底萬巒鄉人口統計資料，赤山村有 620 戶、2,056 位居民。

7. 「無染原罪」與「終身童貞」、「耶穌母親」、「蒙召升天」構成羅馬天主教中瑪利亞教義的重要內容。在「無染原罪」成為信理之前，每年十二月八日無染原罪慶典在歐洲天主教地區已是普遍被慶祝的節日。然而，直到 1854 年教宗碧岳九世宣布「瑪利亞在其母胎成孕之初，即因天主特恩未染原罪」為信條，1858 年據信聖母在法國露德顯現時自稱為始孕無染原罪者，使得這個信理得到更廣大的支持。不過，當被問及「無染原罪」的意義時，萬金天主教徒通常直接從字面意義解釋。他們並不清楚為什麼建堂之初會選擇無染原罪做為主保聖人，他們猜測可能是教堂在接近無染原罪節時落成，所以神父便將教堂獻給無染原罪聖母。

8. 一般來說，聖母像能夠從其外觀的特色來分辨不同，以無染原罪聖母為例，聖母站在地球上，腳下踩著一條蛇，以此象徵她沒有沾染原罪。

9. 清代屏東平原的人群遷移與空間分佈請參考潘英海（1998）、施添福（2001）、柯志

臺灣大學學術期刊資料庫

明（2001）。

10. 距離墨西哥市南方約兩百公里。

11. 黃子寧（2006）已將萬金天主教會 1862 年至 1900 年的教友領洗資料翻譯為中文。

12. 從鳳山八社的社群關係與遷徙路徑來看，社尾與赤山是茄藤社的舊社與移住地；力社與加匏朗是力力社的舊社與移住地；溝仔墘、頓物潭與老埤是下淡水社的移住地；杜君英則是上淡水社的移住地（施添福 2001）。在口述歷史中，耆老雖然提及力社、放索、茄藤等名稱，但不清楚他們是否將其對應於鳳山八社的社群，也不清楚他們對這些名稱的理解為何。

13. 相對於萬金，杜君英可說是溪北平埔的基督宗教中心。根據台灣基督長老教會中林教會的歷史記載，1870 年英國長老教會宣教師李庥、甘為霖與馬雅各醫師等人從台南到杜君英醫療傳道。1877 年建立老埤基督教會。然而，1896 年杜君英遭大水沖毀，1898 年教會的平埔信徒遷居到現在的中林並重建禮拜堂，而客家信徒則遷徙至魚寮（今內埔國中後面）建堂（台灣教會公報週刊 1996；黃瓊慧等 2001：592）。1996 年教會統計資料顯示，中林村 230 戶中基督徒有 143 戶，約有 120 人左右參加禮拜（台灣教會公報週刊 1996：194）。

14. 日治時期的戶口調查顯示，赤山（包括今赤山與萬金）與老埤都是屏東平原沿山地區熟蕃人口超過千人以上的大型聚落。

現今行政區	日治行政區	大正 14 年（1925）				昭和 10 年（1935）			
		平埔族人數：%		福建系	廣東系	平埔族人數：%		福建系	廣東系
萬巒鄉	萬巒庄赤山	1,658	82.49	10.75	6.07	1,942	78.56	11.69	9.22
內埔鄉	內埔庄老埤	1,315	54.68	35.01	9.44	1,625	50.40	38.65	10.27

（資料來源：黃瓊慧等 2001：30）

引用書目

台灣教會公報週刊編

1996 《台灣古早教會巡禮》。台南：人光出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

李國銘

2004a 〈屏東平原東港溪南岸山腳下的 Ma-olau 祭典：Ma-olau 祭典記錄一百週年〉。刊於《族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集》。頁 209-248。台北：稻鄉。

2004b 〈屏東平原山腳下的年尾節初探〉。刊於《族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集》。頁 249-288。台北：稻鄉。

柯志明

2001 《番頭家：清代台灣族群政治與熟番地權》。台北：中研院社會所。

施添福

2001 〈國家與地域社會：以清代台灣屏東平原為例〉。刊於《平埔族群與台灣歷史文化論文集》。詹素娟、潘英海編，頁 33-112。台北：中央研究院台灣史籌備處。

陳怡君

2001 《「菜瓜藤、肉豆親」：屏東萬金人親屬概念的探討》。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

2011 《宗教經驗的召喚與祖先記憶的重塑：屏東萬金天主教徒的記憶、儀式與認同》。國立台灣大學人類學研究所博士論文。

陳淑慈

2004 《萬金聚落空間之研究：以萬金天主教教會史料為基礎》。樹德科技大學建築與古蹟維護系碩士論文。

童元昭

1999 〈屏東平原沿山區域的形成與演變〉。刊於《噶瑪蘭西拉雅古文書》。曾振名、童元昭編，頁 20-41。台北：國立台灣大學人類學系。

黃瓊慧等

2001 《台灣地名辭書，卷四，屏東縣》。南投市：省文獻會。

黃子寧

2006 《天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）》。國立台灣大學文史叢刊 130。

臺灣大學學術期刊資料庫

劉還月

1996 《馬卡道民族誌：屏東地區平埔族群的歷史與文化；屏東地區平埔族群馬卡道族的分佈與現況》。屏東市：屏東縣立文化中心。

潘松浦

2008 《天主教在台開教史》。高雄：高雄教區福傳 150 年委員會。（未出版）

潘英海

1998 〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」：有關「壺的信仰叢結」分佈與西拉雅族群遷徙的思考〉。刊於《平埔族群的區域研究》。劉益昌、潘英海主編，頁 163-203。台中：台灣省文獻委員會。

潘謙銘

2000 〈赤山萬金庄的代誌〉。《屏東文獻》2：104-122。

簡炯仁

1997 〈屏東縣萬巒鄉赤山、萬金庄的平埔族與天主教道明會〉。刊於《台灣開發史論文集》。周宗賢，淡江大學歷史學系主編，頁 167-187。台北：國史館。

Amith, Jonathan

2005 Place Making and Place Breaking: Migration and the Development Cycle of Community in Colonial Mexico. American Ethnologist 32(1): 159-179. DOI: 10.1525/ae.2005.32.1.159.

Anderson, Benedict

1983 Imagined Communities: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism. London; New York: Verso.

Bourdieu, Pierre

1977 Outline of a Theory of Practice. Richard Nice, trans. Cambridge: Cambridge University Press.

Fernandez, Pablo

1991 《天主教在台開教記》。黃德寬譯。台北：光啟。

臺灣大學學術期刊資料庫

Connerton, Paul

1989 How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press.

Gupta, Akhil

1992 The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism. Cultural Anthropology 7(1): 63-79. DOI:10.1525/can.1992.7.1.02a00050.

Gupta, Akhil and James Ferguson

1992 Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference. Cultural Anthropology 7(1): 6-23. DOI: 10.1525/can.1992.7.1.02a00020.

Ifeka-Moller, C.

1974 White Power: Social Structural Factors in Conversion to Christianity, Eastern Nigeria, 1921-1966. Canadian journal of African Studies 8(1): 55-72. DOI: 10.2307/483874.

Lambek, Michael

2008 Introduction: Chapter 13. In A Reader in the Anthropology of Religion. M. Lambek, ed. Pp. 160. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.

Mitchell, Jon

2002 Ambivalent Europeans: Ritual, Memory and the Public Sphere in Malta. London & New York: Routledge.

Raffles, Hugh

1999 'Local Theory': Nature and the Making of an Amazonian Place. Cultural Anthropology 14(3): 323-360. DOI: 10.1525/can.1999.14.3.323.

Rappaport, Joanne

1998 History and Everyday Life in the Colombian Andes. Man (N.S.) 23: 718-739. DOI: 10.2307/2802601.

Rowlands, Michael

2007 The Sound of Witchcraft: Noise as Mediation in Religious Transmission. In

臺灣大學學術期刊資料庫

Learning Religion. D. Berliner and R. Sarro, eds. Oxford: Berghahn.

Shepherd, John

1996 From Barbarians to Sinners: Collective Conversion Among Plains Aborigines in Qing Taiwan, 1859-1895. In Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present. Daniel Bays, ed. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Whitehouse, Harvey

1995 Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea. Oxford: Clarendon Press.

Williams, Raymond

1977 Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press.

Wolf, Eric

1958 The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol. Journal of American Folklore LXXI: 34-39. DOI: 10.2307/537957.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫