

厦门大学

博士学位论文

民间信仰与社群关系——以莆田湄洲岛之妈祖信仰研究为例

姓名：姚文琦

申请学位级别：博士

专业：中国近现代史

指导教师：黄顺力

20071101

論文提要

鑑於湄洲島在媽祖信仰體系中不可取代的地位，以及諸多對於其與媽祖生平事蹟之歷史淵源依據的質疑，本論文以湄洲島的媽祖信仰為研究對象，著眼於以湄洲祖廟為中心之媽祖信仰的傳播發展與歷史積累，分別於島內地方媽祖宮廟群之間的互動關係，以及與台灣地區的交流往來，藉以說明民間信仰對於鏈接區域空間之社群關係的重要紐帶效應。

本研究，首先以文獻分析法進行的歷史文獻之考據，探討湄洲島與媽祖相關生平事蹟的真實性，分析確立湄洲祖廟在媽祖信仰之開基地位的奠定依據，進而探究湄洲島在媽祖信仰中的歷史定位與影響。並且以湄洲祖廟的香火傳播於台灣地區的歷史事實考證，包括往來的紀錄考證，諸多湄洲分靈神像的傳說，和過往歷史中湄洲祖廟曾經先後採用的籤組，其流佈軌跡和版本名稱、內容的變遷，據以觀察民間信仰宮廟香火興盛與否和所採籤詩的互動影響，復證以湄洲祖廟之於媽祖信仰的深遠影響。再者，以田野調查法所得之資料，證諸于史，認真審視向來為學界所忽略，且鮮為人知的湄洲島內的地方媽祖宮廟群及其與湄洲祖廟的互動關係，考察媽祖宮廟群分布的區位和特色，並對基於傳統以來全島對於祖廟之崇敬而將島上媽祖宮廟群分為“四閣”，且逐年輪流分擔祖廟部分事務（含勞務與財務）的慣例，作出說明，進而從每年正月“鬧元宵”時，頻繁多樣的廟會儀式活動所展現出媽祖宮廟群之間的歷史香火淵源，分析其與湄洲島社群互動關係的流變和影響。

據此，一方面析論其分別之於湄洲本島當地和台灣的移民社會的影響，以揭示民間信仰於社群關係的重要鏈結效應，與藉由湄洲媽祖信仰為文化紐帶所進行的兩岸交流活動之下，對於在地經濟建設和旅遊事業的蓬勃興盛，與兩岸宗教文化發展等方面之帶動與影響。另一方面，藉由湄洲島內“鬧元宵”活動期間各類儀式慶典所反映出的社群互動關係，以及各區域空間內的信眾對此之認知態度的研究，期能以此進一步作為提供日後廣大華人地區，尤其是閩台各地有關媽祖宮廟之進香、交流活動的借鏡及其相關研究的參考。

關鍵詞：湄洲祖廟；媽祖信仰；兩岸交流。

Abstract

This dissertation studies Mazu cult on Meizhou Island, based on the original Mazu temple in Meizhou, drawing on its dissemination and accumulation, and deciphering interrogations towards Mazu's life stories. Meizhou, hometown of Mazu, stands for an irreplaceable status in Mazu cult. This research elaborates the impacts of folk religion on linking community relationship among areas, through the interaction of Mazu temples on Meizhou Island and the exchange with Taiwan.

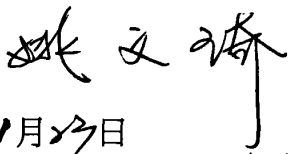
First of all, this study conducts literature review to investigate the genuinity of Mazu's biography, and further to confirm the founder's status of the original temple in Meizhou, to scrutinize Meizhou's historical position and influences in Mazu cult. It also explores the historical facts of Mazu cult's distribution and evolved versions of fortune lots adopted by the original Mazu temple. The interrelationship between intensity of Mazu cult dissemination and lot verses adopted verifies profound influences of the original temple in Meizhou. In addition, by means of field study, this research analyzes the relationship between the original temple and other Mazu temples on Meizhou Island, through the distribution of their locations, classification of Mazu temples and specification of labors and tasks in organizing regular events. An example applied here is NaoYuanXiao ceremony in January of lunar calendar, which explains the development and evolution of community interactions on Meizhou Island.

Following the above arguments, the study discusses the mutual ties between Meizhou Island and Taiwan's immigration society from a perspective of common folk religion. Their link fosters recent progress in indigenous economy and tourism, as well as cross Taiwan Strait cultural exchange. Furthermore, the community relationship and believers' cognition within certain geographical space reflected in NaoYuanXiao ceremony is expected to act as a paradigm for future visits and exchange among Mazu temples in Taiwan and Fujian provinces.

Keywords: The Original Mazu Temple in Meizhou; Mazu Cult, Cross Taiwan Strait Exchange.

廈門大學學位論文原創性聲明

茲呈交的學位論文，是本人在導師指導下獨立完成的研究成果。本人在論文寫作中參考的其他個人或集體的研究成果，均在文中以明確方式標明。本人依法享有和承擔由此論文產生的權利和責任。

聲明人（簽名）：
2007 年 11 月 23 日

廈門大學學位論文著作權使用聲明

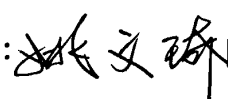
本人完全瞭解廈門大學有關保留、使用學位論文的規定。廈門大學有權保留並向國家主管部門或其指定機構送交論文的紙質版和電子版，有權將學位論文用於非贏利目的的少量複製並允許論文進入學校圖書館被查閱，有權將學位論文的內容編入有關資料庫進行檢索，有權將學位論文的標題和摘要彙編出版。保密的學位論文在解密後適用本規定。

本學位論文屬於

1、保密（ ），在 年解密後適用本授權書。

2、不保密（ ）

（請在以上相應括弧內打“√”）

作者簽名： 日期：2007 年 11 月 13 日

導師簽名： 日期：2007 年 11 月 25 日

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

媽祖信仰自宋代以降，隨著時間的推移，由福建的莆田沿海地區，逐漸流傳至鄰近各省，乃至從內地凡有海港、河埠之處，幾乎都可見到奉祀媽祖的廟祠；爾後，隨著移民、商賈的人口流動，媽祖信仰更是華人開墾荒地、漂洋過海時的重要精神支柱。台灣的媽祖信仰，亦即是在明清之際的大陸移民入台時所引進，香火日益鼎盛成為台灣民間信仰中，與王爺公並列為最普遍的信仰對象。同時根據學者所考，比較清朝政權轄地以內的媽祖廟數，台灣已是當時媽祖信仰香火最興盛的地區所在。

至今，台灣地區各大媽祖宮廟每逢廟會或農曆三月二十三日的媽祖聖誕，總會吸引大量信眾人潮和歷年分靈出去的宮廟，絡繹不絕於途的前來進香參拜。

“進香”一辭，本有下對上、子廟對母廟晉謁的意思。因此以廟宇、神像年代之久遠，和大陸湄洲祖廟香火關係的直接與否為標準，以標榜“祖廟”正統身分及較高排名的宣稱，甚至引發的對立爭議，也就形成台灣媽祖信仰的一個特殊現象。

2002 年，在我接續原本在台灣對於媽祖信仰的觀察和興趣，於完成碩士論文《台灣媽祖信仰的進香態度及其變遷－從信眾的觀點進行觀察》之後，從初抵福建迄今，前往莆田和泉州著手田野調查近 20 次，實際走訪，見識到在莆田當地居民和許多地方對於媽祖誕生地的諸多異議，例如一說湄洲，一說賢良港，以及對於媽祖信仰的發展，究竟是由莆田地區為濫觴而推展，抑或如泉州方面所稱的，乃緣於泉州所致的種種現象？這些彷彿台灣媽祖宮廟間的香火“排名”與“正統”之爭的情境，實感印象深刻。

儘管長久以來，說到“湄洲”，人們極其自然的會聯想到“媽祖”，會以“祖廟”為其等同的代詞，但其與媽祖信仰相關之可徵的歷史淵源為何？媽祖的原籍，是否就在湄洲島？

由於媽祖自宋代以來，歷代王朝的封敕不斷，在官方與民間皆重視的情況下，關於媽祖身世生平的相關記載頗豐，當不致於如台灣早期的媽祖廟因多建於海岸河埠，歷經海岸堆積、河道改變的影響，復由於明鄭清初時期的台灣當地文

獻貧乏，而各相關媽祖宮廟，競以所掌握的神像或文物各言其是的虛實難辨。再者，湄洲祖廟與媽祖信仰發展的互動影響又為何？此皆當有考據的可能與釐清的必要。此為本文的研究動機之一也。

其次，千年以來，湄洲以相傳為媽祖之原籍與升天的獨特地位而廣受矚目，是故，湄洲之名傳諸於紙墨口耳之間的因緣，幾乎無不是與媽祖信仰有關，然而湄洲祖廟所在的湄洲島，雖然只是僅有將近十五平方公里的陸地面積上，竟還有十幾個媽祖宮廟的事實，卻往往為人所忽略。況且，藉由湄洲島上密佈的媽祖宮廟群之間，包括祖廟，與十四座地方媽祖宮廟，以及重建中的媽祖行宮等共十六座宮廟，為何於湄洲島上沿襲久遠的“鬧元宵”活動期間，各有不同的往來應對模式？包括於每年正月期間，大部分的地方媽祖宮廟的鎮殿金身，乃親自由信眾迎請前往祖廟進香；而祖廟媽祖金身僅赴兩個宮廟之請，並不隨之前往其他大多數媽祖宮廟的傳統；又，於返回祖廟時，或僅由配祀神（隨行）前往迎請，或於祖廟媽祖的往返，都仍由宮中媽祖迎送陪同，另外，還有少數並不前往祖廟的地方媽祖宮廟---等等，凡此種種，鈞必有其內在的意涵隱藏其中。文獻與媒體向來對此幾無著墨。然而，島上既有馳名古今中外的湄洲祖廟，又因何因素形成如此高密度的媽祖宮廟群？而形成這個現象的社群脈絡又為何？此為本文的研究動機之二也。

再次，經我多年實際走訪閩台諸多媽祖宮廟和閱覽文獻史料，發現不僅歷史上請自湄洲祖廟的分靈神像，備受重視之餘，進而引發各種圍繞著祖廟所衍生的各種淵源傳說，也不勝枚舉。並且，藉由湄洲祖廟在媽祖信仰中的特殊龍頭地位，無論在過往歷史，或改革開放重建香火以後，影響所及，不但是湄洲島上的地方媽祖宮廟，乃至於附近的莆仙地區一帶，和海內外許多年代久遠的媽祖宮廟，其所採用的籤詩，與湄洲祖廟也都有相當的淵源。據此，試若就許多媽祖宮廟幾組較常見的籤組或相近籤文之流變異版，能仔細梳理其脈絡，並與之詳加比對，當不僅可資提供模塑籤詩原文具既有原貌之佐件以外，是否也能藉此從而由籤詩的流布軌跡，察覺其與媽祖信仰的傳播、社會變遷的歷史脈絡？尤其是對台灣地區的影響，此為本文的研究動機之三也。

最後，鑒於台灣媽祖信仰，若依最初隨著移民渡海來台的香火或神像來源地之不同，除了來自湄洲島的稱“湄洲媽”以外，尚有福建各地，包括同安的“銀

同媽”、泉州^①的“溫陵媽”、龍溪縣的“清溪媽”、興化府的“興化媽”和汀州府的“汀洲媽”等六大類。而至今湄洲媽祖幾可說是一枝獨秀的吸引著台灣的媽祖信眾，台灣的媽祖宮廟尤多爭相以和湄洲祖廟的神像、香火淵源的傳承關係為標榜重點。事實上，1987年自台灣當局開放探親以來，不但台灣媽祖宮廟颯起一陣“湄洲熱”的旋風影響，兩岸宗教文化交流也隨之興起；1988年湄洲島本地，隨即開闢為對外開放旅遊經濟區，並於1992年十月大陸中央政府批准湄洲島得以全面對外開放之後，莆田市結合國家和福建省賦予湄洲島的各項優惠策略，和海內外各界資金的投資與捐款，大力改善島上水、陸、通訊，先後開發了九寶瀾黃金沙灘海濱浴場等十多處遊覽景點，預期朝向達到建設完成由媽祖祖廟為中心，具朝聖旅遊、度假娛樂、購物貿易、出口加工和對台交往等多功能綜合性的旅遊經濟區之建設目標。原已頹圯毀壞的媽祖廟，在中央與地方通力倡導下，結合外資、台胞的捐款，湄洲祖廟乃至湄洲島的建設瞬時快速的進行開來。至今，前往湄洲旅遊、觀光與朝拜的台胞已突破百萬人次。

2002年秋天，當時初抵莆田，隨著台灣媽祖聯誼會等各大宮廟組織，接連參加祖廟南軸線祈福大殿的開光落成典禮，望眼所及，不僅祖廟建設的落款一如之前所知，如南軸線的寢殿一由大甲鎮瀾宮所贊助捐建，多有台胞的捐資著墨；賢良港祖祠旁的媽祖故居，也全由台灣媽祖聯誼會十幾個台灣媽祖宮廟出資，凡此種種，不禁對於台灣媽祖信仰，特別是公部門和宮廟組織所扮演帶動兩岸交流的帶動角色的現象，再次予以關注。

事實上，本來就宗教信仰的抽象層次而言，神祇所代表的精神無所不在，神像應無“本尊與分身”的差別。此現象與日本、東南亞、港、澳地區的媽祖廟，依各自的靈驗性和地域性吸引各自地方上的信眾，同時彼此間以平等、獨立的關係看待，而非建立在與某「祖廟」或香火母廟之香火淵源的主從輩分關係的作法實大不相同。因此，究竟是何因素造成湄洲媽祖與台灣媽祖信仰的特殊淵源？其密切的往來，在多年的互動之下，對兩岸各自的影響又如何？此為本文的研究動機之四也。

研究動機既如上述，研究目的四則如下：

(1)釐清媽祖故鄉—湄洲島，與媽祖信仰的歷史淵源，並探討湄洲祖廟與媽祖信仰發展的關係，以及湄洲島在媽祖信仰中的歷史定位與影響。此為本文的研

① 泉州的舊稱為溫陵。

究目的之一也。

(2)藉由湄洲祖廟的香火傳播於台灣地區的歷史事實考證，包括諸多台灣宮廟，競相以擁有明清朝以來的湄洲分靈神像為尊為尚的情形，以及至今可證得知在過往歷史中曾經採用的先後三組籤詩，其帶動流佈軌跡，推論媽祖信仰香火的流動趨勢，以及籤詩傳播與信仰本身、採用宮廟香火興盛與否的互動影響。此為本文的研究目的之二也。

(3)試論媽祖信仰的原鄉—莆田湄洲島之媽祖宮廟群間，於正月元宵期間幾乎全島動員的情況下之頻繁多樣的廟會儀式活動，所展現出媽祖宮廟群之間的歷史香火淵源、依存互動結構，及其所呈顯的社會組織脈絡與宗教意涵。此為本文的研究目的之三也。

(4)探討緣於媽祖信仰向來在兩岸民間的特殊地位，而因此鏈結的台灣與湄洲祖廟之間之信仰情結，與改革開放以來，藉由湄洲祖廟的帶動效應，其所形成兩岸交流的互動影響與展望。此為本文的研究目的之四也。

第二節 理論立場與相關文獻回顧

一、古典學派對宗教研究之定見

在西方，曾經大多數人以為宗教就等同於基督教時至今日，關於「宗教」的確切定義要件，因世界各地宗教信仰內容及組織的多樣面貌，依然難有學者從中歸納出能為大家所公認的宗教定義。若試以 Giddens 在《社會學》^①一書中提及的，幾乎所有的宗教都有一共同的特質：宗教包括一組引發崇敬或是畏懼感的象徵，以及與信徒群體共同參與的儀式組合。換言之，不論其所信仰崇教的神聖力量，是否為人格化的神祇；所有的宗教信念皆包含激發畏懼驚恐之感的神或事物外，與宗教相關連的儀式，包括祈禱、頌詩、歌唱、食物禁忌等順應宗教象徵，表現崇敬的行動表現，也是宗教不可或缺的要素。

傳統社會中宗教常是社會生活的核心部分，宗教象徵及儀式也經常與社會的物質及藝術文化相互融合，因此透過對宗教的研究將有助於社會多面向的瞭解。到目前為止，宗教研究的社會學取向仍然強烈的受到三位「古典」社會學家的影響：馬克思、涂爾幹，與韋伯，他們三位本身皆無宗教信仰，並且都認為宗教在

① Giddens 著，張家鈞譯：《社會學》（下冊），台灣唐山出版社，1997 年。

現代將逐漸減低它的重要性。

1、馬克思及其宗教觀

卡爾·馬克思的宗教觀，實際上是接受了費爾巴哈對於宗教所提出的“異化”觀點，並在此觀點上建基其對宗教的看法。根據費爾巴哈的觀點，認為宗教是由人類在文化發展過程中產生的想法和價值觀所形成的，但人類卻錯誤地將其投射到神聖力量或神的身上認為是其產物，他以“異化”一詞指涉有別於人類的神或神聖力量的建立，並認為異化在過去造成了負面效果，因此人類勢必覺悟投射在宗教上的價值其實是他們自身的價值，那些價值在世間就能夠達成不須延緩到以後的生命才能實現。馬克斯贊同費爾巴哈的想法：基督教信仰中認為只有上帝才擁有的力量，其實也能由人類據為己有，雖然基督教徒認上帝全能且博學，人類則不完美又有缺憾，但是愛與善的潛力及控制自我生活的力量，就顯現在人類的社會制度中。^①

當然，對比費爾巴哈而言，馬克斯更加關注並強調：宗教信仰及價值，不該是合理化財富和權力不等的藉口。由於宗教往往將快樂及報酬延後到來世，並教人順服此世當下的既存逆境，使人不再注意此世的不公不義，故馬克思提出的：“宗教是人類的鴉片”^②成為影響後人及諸多無神論者極深的重要觀念。然而，相對於馬克思對宗教的理解，涂爾幹提出了另外一套不同的論述。

2、涂爾幹及宗教儀式

涂爾幹的《宗教生活的基本形式》^③，奠基於澳洲土著社會圖騰制度的研究上，他認為宗教主要並不是與社會不平等或權力有關，而是與社會體制的整體性質有關，而圖騰制呈現了宗教最基本也是最簡單的形式，其書即以此寓意為名。

涂爾幹認為圖騰之所以被賦予神聖的意義，是因為圖騰是團體自身的象徵，它代表其社群的中心價值，人們面對圖騰的崇敬感實源自於自身所處的社會中心價值所持的敬意。他並強調儀式的重要性，特別是規律性的集體性的儀式，認為它能帶人遠離世俗的社會生活，進入崇高的境地提昇群體的凝聚性。因此在小型的傳統文化中，宗教並不只是一組情感及活動，而它真正制約了傳統文化中的個人思考模式。涂爾幹認為幾乎所有的生活面向都帶有宗教色彩，宗教儀式創造了

① 參考費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)著，王太慶譯：《宗教的本質》，北京，商務印書館，1999年。

② 引自《馬克思恩格斯選集》，第一卷，人民出版社，1956年，第2頁。

③ 參考涂爾幹(Emile Durkheim)著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》，台北，桂冠圖書公司，1992年。

新的想法及新的思考範疇，但也再次肯定既存的價值觀。

涂爾幹同意馬克思所說，傳統宗教——即包含神聖力量或神祇的宗教——正瀕臨消失，並相信隨著社會的發展，宗教影響力將日趨式微，科學思考會逐漸取代宗教解釋，儀式只能佔據個人生活的一小部分，不過他雖然認為古老的神已死，但在某種意義上，宗教將以別的形式繼續存在，即使在現代社會也得依賴儀式再度肯定社會價值，凝聚彼此。只是何為新的儀式？涂爾幹並未清楚地詳加說明，只可約略推測所指似是人道主義，及自由、平等、社會合作等政治價值的慶典。

相對於馬克思視宗教為上層對下層社會的宰制工具，涂爾幹視宗教為社會圖騰，尤其重視對其儀式的探討。應該說二者皆提供了由不同角度理解宗教信仰的參考。而另外一位社會學家—韋伯，則是提出了世界性宗教研究。

3、韋伯及世界性宗教

不同於涂爾幹奠基於少數幾個實例的研究，韋伯著手進行全世界各宗教的大量研究，尤其是所謂的世界性宗教。他注重的是宗教與社會變遷的關連，以及在不同文化之下，宗教如何影響社會及經濟生活。在他分析了東方宗教後所作的結論是它們阻扼了工業化資本主義制度的發展和致力於經濟發展的意願，使東方社會無法如西方一樣地前進^①。

韋伯視基督教是救贖宗教，認為人類只有接納基督教信念並跟隨它的道德信條才能得到救贖。原罪概念及藉由上帝恩典可將人自原罪中拯救出來的兩項基督重要觀念，造成了東方宗教所沒有的緊張性及情感動力。由於缺少了救贖宗教具有「革命性」的面向，東方宗教蘊育出信徒順應於既存秩序的態度，因而也就不致發生以宗教左右社會變遷引發為了宗教動機而生的激烈衝突與戰爭。

4、三大觀點對於媽祖信仰

馬克思宣稱，宗教具有意識型態的內涵，經常作為統治者犧牲他人權益，獲取自身利益合理化的藉口，並常將今世之逆境推向未知的前世來生，以倡頌尼采所謂之“奴隸的道德”^②，姑息統治壓迫的一方所造成社會制度上的不公不義。韋伯則強調，宗教理想經常給先前建立的社會秩序帶來擾亂性，甚至是革命性的衝擊，西方社會裏，宗教信仰鼓動社會運動，例如美國六十年代的民權運動中，

① 馬克思、韋伯(Max Weber)著，張漢裕譯《基督新教的倫理與資本主義的精神》，臺北，協志工業叢書出版公司，1960年。

② 參考尼采著，劉崎譯：《上帝之死(反基督)》，臺北市，志文出版社，1969年。

宗教信仰就居於領導地位。相對於馬、韋的觀點，涂爾幹則甚少提到宗教造成的離間效應，其最強調的是宗教促使社會凝聚的角色影響，並對於儀式尤其重視。

綜觀以上論點，試衡諸於媽祖信仰，可以發現媽祖信仰雖重勸善罰惡，卻無有如基督宗教以“天堂與地獄”作為現世生活的遠景及制約。至於歷朝當政者的刻意攬絡，雖然著眼於媽祖信仰在民間的深遠影響力，但也僅能止於造成好似得到媽祖庇佑的假象而已。至於以媽祖信仰之說為名，造成社會秩序革命性的動亂，或是藉神喻乃至信仰義理解釋暗示民眾接受被統治逆境的情況，可說是幾未曾有。

因此，西方三大古典學派對宗教研究的定見，對於媽祖信仰的研究來說並不適用，不過，根據涂爾幹向來強調宗教儀式之於社會意義的立場，對應於中國民間信仰之一環的媽祖信仰，其傳之久遠的進香、巡遊等活動之脈絡形成，與演變影響研究，的確可以提供吾人得以觀察媽祖信仰在不同的社會環境中，所展現出不同的風貌和意涵之另一視角。

二、媽祖信仰研究的文獻回顧

媽祖信仰的研究，近年來，由於兩岸文化宗教交流密切，而媽祖又向來即是台灣漢人民間信仰中，香火最鼎盛的女性神祇，因此，兩岸以媽祖信仰為題材的各類研究，快速的蓬勃發展開來。大陸的媽祖研究雖然起步較晚，但在政策單位的積極支持下也發展頗速，尤其是對史料檔案的結集整理，如《清代媽祖檔案史料彙編》^①、《媽祖研究資料目錄索引》^②等書的問世，對研究媽祖信仰的史料考據方面，確實大有裨益。

事實上，媽祖信仰歷經宋、元、明、清至今千年，相關的歷史文獻記載散見於浩如煙海的古籍中，搜尋閱覽本不易周全，將其條例分類者，首推台灣學者李憲璋於上世紀 70 年代在其長篇著作《媽祖信仰的研究》^③（日文版）卷末附錄的《資料篇》，輯錄宋元明三代有關史料七十二篇，計五萬餘字。1990 年蔣維鈞依年代先後，將所蒐羅的宋元明清四朝之媽祖信仰史料約四百篇，復增按語，即除了簡介了作者生平、時代背景、成文年代和版本異同，並予評論與辨證，整理成

① 中國第一歷史檔案館等合編：《清代媽祖檔案史料彙編》，北京，中國檔案出版社，2003 年。

② 鄭麗航、蔣維鈞主編：《媽祖研究資料目錄索引》，福州市，海風出版社，2005 年。

③ 李獻璋著：《媽祖信仰研究》，東京，泰山文物社，1979 年。

《媽祖文獻資料》^①一冊。

1995年張珣針對1925年至1995年之間中文文獻一百七十篇、英文二十篇論文的回顧與討論，共分成八個子題：1.媽祖事蹟與傳說 2.媽祖的經典與祭典 3.進香的研究 4.祭祀活動與組織 5.媽祖廟之間的戰爭 6.媽祖信仰與政治 7.媽祖信仰與傳播 8.其他（包括宗教建築、宗教心理分析等）。雖然該論文名曰《台灣的媽祖信仰—研究回顧》^②，但也涵括了大陸內地的研究。

2005年中華媽祖文化交流學會與莆田學院收錄了2132條1949年以前的歷史文獻編為上卷，下卷則有1948年至2003年為止的現代論著資料，歷史文獻和現代論述共計4080條，結集成《媽祖研究資料目錄索引》^③一書。該書因定位於目錄索引，其涵蓋面甚廣，故雖無內文與評論，卻不失為是一方得以導引一窺媽祖信仰研究之面向的鳥瞰圖。其分類之上卷部分：1.專著類 2.檔案類 3.碑文類 4.筆記類 5.詩詞類 6.史料類 7.方志類。下卷部分：1.著作：涵資料集、論文集，文化學術論專著，畫冊、紀念冊、宮廟史志——等。2.題錄：從1949年以後的出版物中析錄出有關媽祖研究的章節。3.其他文種資料。其中題錄內容方面又分11大類。1.身世傳說（媽祖家世生平、生卒年、出生地、神話傳說等）2.信仰源流（媽祖信仰發展傳播）3.媽祖文化（媽祖文化總論）4.祭祀民俗（民間祭祀、民俗活動）5.宗教社會（媽祖信仰的宗教屬性、社會功能及與其他宗教信仰的關係）6.政治軍事（包括褒封等歷代政治及軍事活動與媽祖信仰的關係）7.經濟開發（包括海交、商貿、旅遊等）8.兩岸交流（歷史淵源、祭祀信仰之比較、互動之影響層面）9.文物考古（包括神像、建築、碑刻、匾聯文物史料）10.研究方法和成果評論 11.各地宮廟及研究。

綜觀上述研究成果的羅列與評論，可知相關於媽祖信仰研究的豐富，以及現代學人論及媽祖信仰研究的各個發展面向。

至於直接相關於本文研究的文獻部份，首先，由於是以媽祖的故鄉—湄洲島之媽祖信仰為研究對象，因此相關於湄洲島的文獻資料的掌握，與湄洲島和媽祖身世之獨特信仰意義與歷史定位的釐清，勢必涉及。然而雖然幾乎所有涉及媽祖生平的論述，無不提及湄洲，但欲探湄洲之今昔樣貌，除了從歷代文人墨客的少

① 蔣維鈞編校：《媽祖文獻資料》，福州，福建人民出版社，1990年。

② 張珣：〈台灣的媽祖信仰—研究回顧〉，台灣，《新史學》第六卷第四期，1995年。

③ 蔣維鈞、鄭麗航主編：《媽祖研究資料目錄索引》，海風出版社，2005年。

數詩文，如元朝張翥的《湄洲嶼》^①、貢師泰《興化湄洲島祀天妃還》^②、明朝黃仲昭“題湄洲天妃廟”^③、清朝陳雲章“湄洲謁天后宮”^④等，與少數片詞短句散見於其他史料詩文資料之外，為湄洲島專書論述者卻甚少見，也因此更顯得清代楊浚《湄洲嶼志略》^⑤之難得。而對於媽祖生平、身世方面，原籍與誕生地的空間認定不一，或曰湄洲，或曰賢良港，或曰霞浦等，尤較生卒年等其他議題熱烈。因此，本文也將透過宋元以來的早期方志、詩文等歷史文獻，對此加以考證推論。

其次，兩岸現代研究各地區媽祖宮廟的祭祀與民俗節慶活動的論述，尤其是進香方面的文獻方面，亦有不可錯過的參考價值。陳衍德《從澳門民俗看當地居民的媽祖崇拜—兼與中外各地媽祖崇拜的比較》^⑥、鄭工《貝龍宮進香考察日記四則》^⑦記錄了福建當地媽祖宮廟前往湄洲進香的儀式過程和觀察；台灣宋龍飛《台灣媽祖廟進香的兩個實例》描述台北松山及台中縣大雅鄉二處媽祖廟進香活動全程和組織^⑧；郭金潤《大甲媽祖進香》則對大甲從到北港進香，至改往新港遶境，乃至1987年10月前往湄洲進香的轉變，加以描述解釋^⑨；《民俗曲藝》雜誌1983年25期《媽祖進香專輯》不僅有對大甲進香的報導，也刊登了李亦園談及從比較宗教學觀點談進香和朝聖的論述。而黃美英進而分析進香一事中神聖與世俗的互動，通過論述割火儀式中神靈與香火的象徵意義而成的《台灣媽祖的香火與儀式》^⑩一書，從人類學的角度對大甲媽祖進香一行的人群建構與信仰行為提出其深刻的看法。張珣則從M.Eliade的神聖中心概念談朝聖與進香的異同，其所著〈大甲鎮瀾宮進香團體內部的神明團體〉¹¹、〈台灣信仰民間組織：以大甲鎮瀾宮進香組織為例〉¹²等文，則是由神明會宗教組織的觀點，分析大甲進香團內部的附屬團體，並以大甲進香組織為例，反駁所謂中國民間信仰沒有組織的說法，進而提出“隱形組織”的概念，說明此種組織大多為活動而組，惟不似一如

①【元】張翥：《張悅庵集》，轉引自蔣維鈺編校：《媽祖文獻資料》，福州，福建人民出版社，1990年。

②【元】貢師泰：《玩齋集》，轉引同上。

③【明】黃仲昭：《未軒集》，轉引同上。

④【清】陳雲章：《清遠樓稿》，轉引同上。

⑤【清】楊浚：《湄洲嶼志略》，冠海堂募刊版。北京，九州出版社，2004年。

⑥ 徐曉望、陳衍德：《澳門媽祖文化研究》，澳門基金會，1998年，第128-145頁。

⑦ 鄭工：《文化的界限：福建民俗與福建美術研究》，福州，海潮攝影藝術，2002年，第21-64。

⑧ 宋龍飛：〈台灣媽祖廟進香的兩個實例〉，《中研院民族所集刊》，31期，1971年，第65-133頁。

⑨ 郭金潤主編：《大甲媽祖進香源流初探》，台灣，台中縣立文化中心出版，1992年。

⑩ 黃美英：《臺灣媽祖的香火與儀式》，台北，自立晚報社文化出版部，1994年。

11 見台灣，《民俗曲藝》53期，1988年，第47-64頁。

12 發表於《中國人與中國社會研討會》，台灣中研院民族所主辦，1988年9月5日，台北南港。

西洋常見的教會組織。再者，尚有從事各地區媽祖宮廟的祭祀與民俗活動的研究當中，提出理論概念者，如林美容的〈從祭祀圈到信仰圈〉^①探討藉宗教結合地方組織的“祭祀圈”，繼而擴大到“信仰圈”確立的一系列發展；劉枝萬的“信徒分佈區”、“交陪境”^②等。王銘銘的《“朝聖”：歷史中的文化翻譯》^③一文，則對華人社會之“進香”，提出與中華文化中帝國封禪、郊祀和民間朝貢之間的聯繫和差異的探索，提出此乃與基督教朝聖概念截然不同的內容與意涵之看法。

另外，無庸諱言的是，自清代以來，媽祖信仰即為聯繫兩岸的重要紐帶，兩岸有關與湄洲祖廟往來的大型宗教交流報導，更是報章媒體競相追逐的焦點。而衡諸兩岸學者所持之立場與關注重點，大陸方面較著重於以強調淵源聯繫、尋根謁祖的脈絡論證為主軸，偶倡其旅遊文化之價值；台灣學者則對宗教交流活動之於社會經濟、政治法令的影響，以及信眾的宗教心理、儀式差異與信仰行為的探討，多有著墨與不同的評估。

三、“進香”、“儀式”的概念解讀與“村落”（社區）民俗研究模式

媽祖信仰的傳播發展過程中，“進香”，尤其在兩岸的媽祖宮廟間，可說是整個信仰的體系中最廣為人知的重要儀式。依林美容（1990）所指，民間廣泛使用的“進香”一詞，可能包含刈香（刈火）遊境、會香等幾個不同的活動。另外，許嘉明及施振民^④（1973）則指出台灣早期移民社會，其可顯現出寺廟的建立與主神來源的象徵儀式是“分火”，此種分火的淵源，早期來自中國大陸，後期出自台灣島的內的各大寺廟。藉由分火建立出一種鬆弛的主從關係，透過由聚落單位組織進香團定期或不定期到“祖廟”進香的活動，重新加強彼此的關係。不過據黃美英和宋龍飛的調查顯示，台灣戰後迄今，兩廟之間所舉行的割火儀式，不再限於有直接分火或分靈的主從淵源，亦即散見於台灣各地廟宇間的“進香活動”及“割火”儀式已愈多元化，但是他們仍然認為村民重視廟宇明香火的來源深討。故且不論其所觀察之村民對香火來源的重視，究竟是否源於著眼香火象徵指向的靈力淵源，亦或還有其他原因。進香活動及割火儀式具體而顯的客觀型

① 林美容：〈從祭祀圈到信仰圈-台灣民間社會的地域構成與發展〉，《人類學與台灣》，稻香出版社，1989年。

② 劉枝萬：〈臺灣臺南縣西港鄉瘟醮祭典〉，見《中央研究院民族學研究所集刊》，第47期，1979年春，第73-169頁。

③ 王銘銘：《“朝聖”：歷史中的文化翻譯》，出自喬健、李沛良、李友梅、馬戎主編：《文化、族群與社會的反思》，北京大學出版社，2005年，第69-100頁。

④ 施振民：〈祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討〉，刊於台灣《中央研究院民族學研究所集刊》，第36期，1973年秋季，第191-208頁。

態，的確在時代變遷的過程中，呈現出了許多的不同面貌，也引起中國文化人類學者熱衷的探討。

其中，源於上個世紀 20 年代開始，最初由日本人類學家在台灣使用的文化區域研究所使用的“祭祀圈”概念，從 70 年代復重新進入台灣“民間宗教”的人類學分析。另外，西方的“朝聖”理論也隨之贏得越來越高的地位。西方“朝聖”與中國“進香”，二者的對話、類比、可轉換性，研究者各有不同的理論立場與人文價值觀。張珣鑑於“漢學界或中國民間信仰研究中比較少直接引用或闡揚人類學的理論，總以為中國社會文化現象不適合用西方理論來解釋。長此下來，作為中國研究的人類學者也對理論裹足不前或有敵對心理，而無法與西方人類學理論對話。——幾乎成了怪物或僅處於邊緣地位”的考量，抱持與歐美理論對話與借鏡的立場。近年來，“朝聖”成了研究中國文化的人類學家熱衷的議題，對此，王銘銘則質疑一對有其“文化差異”的概念，如何能在歷史上形成關係？而人類學家所採取的“概念對應”方法，又將如何回到文化的內部中得到反思？“‘pilgrimage’（朝聖）顯然是一個基督教概念，而我們通常用來翻譯或‘配套’這個詞的‘進香’，則是一個中國概念。這兩個概念都分別體現了做為其中一個組成部分的宗教宇宙觀的一個方面。在‘朝聖’和‘進香’過程中，它們所指的‘旅行’可能很相似，但做為其中內在組成部分的社會與文化意涵卻有著天壤之別。雖然很多人都已經開始注意‘朝聖進香’一類的儀式，但很少人考慮到，它們是否可以簡單地用‘朝聖’這個基督教概念來‘理解’中國人實行的諸如‘遊神’、‘朝山’、‘進香’和‘香會’之類的‘儀式’。朝聖研究在目前陷入這樣的困境，是與一系列同文化翻譯相關的重要問題分不開的。”^①

數年前，於台灣撰述碩士論文時，因近十年來時以信徒角色，時以研究者甚或是組織者的角色接觸、走訪於台灣諸多媽祖宮廟與眾多信眾之間的，即有感於文化差異所造成概念對應落差的問題，乃將論文標題的“進香”一詞，在指導教授的同意下，於英譯時逕以“ChienShiang”的音譯代替普遍通用的“Pilgrimage”以示差異^②。如今，於本文亦不擬將進香等民間信仰的儀式活動，據以西方的朝聖理論對應解釋。

① 王銘銘：《“朝聖”：歷史中的文化翻譯》，出自喬健、李沛良、李友梅、馬戎主編：《文化、族群與社會的反思》，北京大學出版社，2005 年，第 69-100 頁。

② 姚文琦：《台灣媽祖信仰的進香態度及其變遷——從信眾的觀點進行觀察》2002 年，台灣世新大學社會發展研究所碩士論文。

人類學學科在其肇始時期便對儀式充分予以的重視，一方面審視神話儀式與宗教演變的歷史紐帶關係，另一方面探索作為宗教化的儀式在社會總體結構和社會組織中的指示和功能。社會文化人類學的儀式研究，趨向於把帶有明確的宗教意義和喻指性儀式，作為具體的社會行為來看待，進而考察其在整個社會結構當中的位置、作用和地位。例如涂爾幹（Durkheim）、莫斯（Mauss）等人類學家即在儀式研究和社會結構之間架起了一座橋樑。而以儀式研究著稱的人類學朝聖研究專家維克多·特納（Victor Turner）則力圖以象徵本質和戲劇理論來理解儀式，發展出獨特的分析儀式模式，及其理論模式，張珣即曾根據以上的理論基礎，探討台灣大甲媽祖轄區之擴展與變遷^①。Turner 則提出了儀式猶如一齣「社會劇」：社會秩序—社會失序—新的社會秩序，可以把社會結構之間的衝突緊張表現出來並彌合之。即儀式肯定社會階層，在儀式進行中卻又促成階層倒轉或混和，在社會失序中修正社會結構^②。

當今反映現代潮流的人類學研究，不同於傳統人類學執著於功能主義的視角，在闡明儀式象徵意義及其內在邏輯的同時，更為注意儀式和權力的關係；並且注意到儀式作為社會認同與社會動員的方式之一，既可整合、強固功能，又可能具有瓦解、分化的作用。有鑑於過往人類學界對於只關注於各個小型社會，對本土性的、地方性的文化小傳統作細緻入微的描述，但缺乏宏觀視野和理論關懷的批評，亦即見樹不見林式的，以過分強調某一村落區塊的文化價值之特殊性，卻有著與現代性的普遍性斷裂之缺憾。費孝通成為現代中國提出在人類學領域中開展村落（社區）研究的先行者。

在村落研究中，他使用“微型研究”一詞，並指出，通過微型研究的比較分析，可以逐步形成對民族社會的全面宏觀的認識。其代表作《江村經濟》^③開啓此類研究之先河以後，繼之還有林耀華的《義序的宗教研究》^④和《金翼》^⑤，楊懋春的《一個中國村莊：山東台頭》^⑥等研究成果問世。儘管中西方學者或持不同的意見，但費孝通等學者以“見微知著”的立意，提出並予實踐的“小地方，大社會”之微形理論模型，自有其極具啓迪意義的學術價值。由於該理論模式的

① 見張珣：《文化媽祖》，台灣：中央研究院民族所出版，2003年，第23頁。

② Victor W. Turner：《The ritual process: structure and anti-structure》，Chicago: Aldine Publishing, 1969。

③ 費孝通：《江村經濟》，商務印書館，2001年。

④ 林耀華著：《義序的宗族研究》，北京：三聯書店，2000年。

⑤ 林耀華：《金翼：中國家族制度的社會學研究》，北京，三聯書店，1989年。

⑥ 楊懋春著：《一個中國村莊：山東台頭》，南京：江蘇人民出版社，2001年。

特點，是研究對象的聚焦特別集中明確，對現象的了解特別深入詳細，可使個案研究通過對研究對象進行深入的洞察，得以較能反映出研究對象的發生、發展及變化的過程，並能夠進一步為後來較大的總體研究提供理論假設的主張，至今仍於中國的人類社會學研究發揮著重要的作用。

援此，本論文著眼於湄洲島在媽祖信仰體系中不可取代的地位，和因島上信奉媽祖香火的普遍，故特別試予解讀，每於一年一度正月開元宵活動期間，島內各區域（稱角頭或甲頭）媽祖宮廟自行舉辦及廟際之間，各類儀式慶典所反映出的社群互動關係，和各區域空間內的信眾對此之認知態度，以期進一步或可作為提供做為日後廣大華人地區，尤其是閩台各地有關媽祖信仰之進香、交流的借鏡，或相關研究的參考。

是故，藉由前輩學人之研究，和多次實地走訪湄洲島的田野調查所得，本文的進行，將分為七個章節如下。

第一章序論。陳述本論文的研究緣起，所採用的研究方法、理論立場，與相關文獻回顧。

第二章湄洲島的自然人文環境與宗教信仰概況。陳述本文的研究領域—湄洲島的地理位置、人文概況和島民的宗教信仰取向。

第三章湄洲祖廟在媽祖信仰之開基地位的奠定。探討媽祖其人存在的真實性、生卒時空等歷史事實，和歷代王朝所賜與褒封的時代背景考量和影響，與湄洲島之於媽祖原籍、生平的歷史淵源考證，以釐清湄洲祖廟與媽祖信仰發展的歷史淵源根據所在。

第四章湄洲祖廟之香火與籤詩在台灣之傳播影響。探討台灣各地宮廟紛紛藉由宣稱，各種或其所供奉金身來自湄洲，或與湄洲媽祖特殊淵源的傳說典故，以視為殊榮的現象；和根據史料記載與改革開放以來湄洲祖廟（含其觀音殿）所採之籤本（可徵者計有百首籤、二十七首籤與六十甲子籤為本），再透過現在散存於海內外各宮廟的同組籤版，模塑出籤詩傳播脈絡的視角，據此觀察湄洲祖廟之於媽祖信仰的深遠影響。

第五章、湄洲島媽祖宮廟群之分佈與其互動關係。將湄洲島上，相對於祖廟而言較鮮為人知的媽祖宮廟群，其分布區位、特色，以及基於傳統以來全島對於祖廟之崇敬而將島上媽祖宮廟分為四閣，逐年輪流分擔祖廟部分事務（含勞務與

財務)的慣例,作出詮釋和說明。並藉由湄洲島上每逢正月“鬧元宵”之頻繁多樣的廟會儀式活動,探討象徵湄洲島社群鏈結象徵的媽祖宮廟群之間,其香火歷史淵源脈絡,以及因而產生的社群依存互動關係之流變影響。

第六章以湄洲媽祖信仰為紐帶的兩岸交流。基於湄洲媽祖與台灣媽祖信仰深厚的淵源,論述改革開放以來,以湄洲媽祖信仰為社群紐帶所進行的兩岸交流活動,以及在經濟建設和旅遊事業的蓬勃發展,與宗教文化等方面的互動影響。

第七章結論。

第三節 研究方法的選擇與限制

宗教信仰,本為社會文化的一部份,尤其是民間信仰,自有其展現出素民百姓生存需求、思想取向的文化價值層面。媽祖信仰,一如其他一般的中國民間信仰一樣,沒有確切的儀式,例如以皈依、受洗等來認證“入教”,向來也不是依賴經典和類似其他宗教之神職人員的中介、傳譯而興盛的。對於平凡的素民百姓來說,面臨不確定的環境變數時,求禱立應、臨危得安的期盼,和感念海上救難、去除地方上旱澇、瘟疫---等事蹟,是莆田鄉里為媽祖立祠的主因,也是媽祖信仰的濫觴。後來雖有歷代王朝的推波助瀾,但是由流傳至今的媽祖歷史傳說看來,其所解決的,小至個人安危的求禱,大至地方的旱澇災病,無非盡是百姓切身面臨到的民瘼苦痛,而神人之間的感應交會事蹟,既常存在世代歷史的口耳相傳,復展現在個人平日焚香默禱或危難呼救中。當然,敬拜、還願的方式,也常是自決於信眾直接與媽祖的許諾。由此種種,可知忽略掉信眾對於和神祇間,因直接無中介的緊密聯繫所產生的自主性認知,就某個角度而言,此類宗教信仰的社會研究並不能稱之為完整,也無法反應出媽祖信仰與地方、信眾之間的真實思想價值面向。

想要瞭解一個傳之久遠的民俗活動之信仰意涵和呈顯的社會結構,特別是其發生地是於媽祖信仰的聖地—湄洲島時,不僅要縱向的歷史梳理,還要有橫向的類型比較,歷史淵源的探究與實地調查二者同樣不可或缺。因此,本文的研究方法,首先,在探索媽祖和湄洲島的關係定位方面,基於文獻研究與其他調查研究方法相比,它具備跨越時間和空間的限制,對歷史資料做重新的排列、對比、組合,以便對於已經成為歷史的社會現象進行研究,最為適合於長時期,如媽祖信

仰跨足千年、遍及海內外一類之研究議題，故而採以文獻分析法，將相關的歷史文獻、學術論述如相關章節所提及的研究資料，亦即歷代提及媽祖信仰方面和湄洲，且至今尚可考之民間詩文專書、傳說，官方檔案、方志、省志、縣志、碑文、歷史文物，和各家學者論述的相異見解等作進一步的分析解讀。以此即可作為歷史論證的根據，亦可作為進行實地調查前的基礎認知。

其次，為實地研究方法，又可謂田野調查。此本是一種需要研究者深入到研究現象的生活背景中，以參與觀察和非結構性訪談的方式蒐集資料，並通過對這些資料的定性分析來理解和解釋現象的社會研究方式。其最常用的調查法，有觀察與研究參與、個別訪談、調查會、問卷法、譜系調查法、自傳調查法、定點跟蹤調查法和文物文獻搜查等八項^①。本人為了實際了解湄洲島上的媽祖信仰，前往湄洲島從事實地研究之必要，自然勢所難免。而本研究在近二十次的前往湄洲島田野調查，以及於 2004 至 2006 年的正月期間，連續三年的實地研究過程中，為蒐集當地一手資料，分別採用的研究方法與步驟，包括一、觀察法—無結構觀察與參與觀察。二、問卷法。三、訪談法—尤其特別偏重於非結構性訪談。四、定點跟蹤調查法。採用的考量標準，試分別敘述如下。

一、觀察和參與觀察

觀察，本是在自然科學領域中最被普遍運用的一種研究方法，也是一切科學研究的基本方法之一。而對社會現象研究所進行的觀察，不同於自然科學的無法介入參與，又不同於人們日常生活中的觀察行為。這種科學的觀察具有一定的研究目的和理論（假設）指導，具有系統的記錄、觀察方案。社會觀察方法即因具備有目的地用感觀或輔助工具，收集人們各種行為數據資料的特色而廣被使用。

在本研究中，所採用的觀察法，是屬於其中的無結構參與觀察法。即先以完全依據現象發生、發展和變化的過程，而非具備以任何統一的、固定不變的觀察內容或觀察表格，為研究資料依據的無結構觀察法，結合不從對研究主題的先驗印象及一套測量工具開始，而是帶著問題意識到實地去，尋找資料和理論性的解答。在不斷收集資料的過程中，依研究對象對其所處文化情境和種種問題、價值的闡釋，形成概括結論和方法論的參與觀察法，一併對於湄洲島居民之信仰態度、社群結構等認知進行觀察研究。觀察是否細緻入微，往往是發現問題的關鍵；

^① 參考宋蜀華、白振聲主編：《民族學理論與方法》，中央民族大學出版社，1998 年，第 196-201 頁。

而貼近研究領域的程度，更是影響掌握研究對象真實層面深廣與否的重要因素。因此，本人在多次親身投入實地的訪查中，特別是在已有多次接觸經驗與基礎人脈累積的情況下，仍於 2006 年的正月初四起前往湄洲島，在為期兩個多禮拜的慶典期間，儘可能的參與一切活動，包括籌備作業、儀式的進行，以便在最自然的狀態下，直接觀察湄洲島當地的風俗民情，和其間廟會活動所呈顯出的信仰情懷、人際脈絡與社會結構。

二、問卷法

問卷調查，是根據調查目的，用提問的方式設計條列相關問題，成一個問題表格，且可經調查對象作答而統計分析得出結論的一種研究方法。其最大的優點有二，一來可在很大的範圍內進行，且適合得以用較少的經費進行大範圍內的調查；二來可以根據調查所得進行定量研究、統計推斷，不但可以對社會現象進行基本的統計，還可以對社會現象的各因素進行相關分析、統計推斷。有鑑於此，在目前湄洲島之媽祖宮廟群皆尚無登記文件、資料文獻記載，而只以我一人單兵作業的有限資源下，將分布於各處的媽祖宮廟之廟名、地址、主祀配祀神之所在、外部簡圖、內部設施配置、沿革發展、主要聯絡人----等基礎重點問題製成問卷，煩請湄洲友人先行交付於各宮廟中，並請儘可能的填寫，以資作為對當地各媽祖宮廟的初步了解。

問卷收回時，雖然仍有很多疏漏之處，但在我後來逐一且多次的登門請益於宮中耆老時，為補該問卷闕遺所提出的疑問，往往成為訪談的最佳切入點，甚至引發其左右各自不同意見的爭論辯白，卻也因此獲得社會科學研究法中之“焦點訪談法”的成效，實可謂一意外之收穫。

三、訪談法

在參與觀察的實地研究和詢問補闕問卷的過程中，與當地居民的直接訪談，是快速收集資料的另一種管道。但在訪談的過程中，報導人的選定，就顯得相當重要。基本上，我以宮廟管理人，如董監事、幹事，和福首、耆老、頭人為首要目標，再佐以當地虔誠信眾與一般居民的訪談所得予以判斷。至於進行訪談的對象人數、內容之標準，或為個人的個別訪談，或為數人的集體焦點訪談；或為寥寥數語近似宣導辭令的制式回答之一般性訪談，或為難得的深度訪談等，不一而足。

藉由口述訪問所得的資料，可作為輔助文獻資料之不足，並能直接貼近以較全面或多樣性的理解研究對象如何去看待信仰主體之心態立場，此為其優點。但對於口述資料的判讀，仍需與文件資料和不同的訪談內容相互印證，或將其置於報導人的行動脈絡中加以理解，才能完整拼構出島上的信徒、居民，對媽祖信仰的信仰態度，與對地方社群結構的認知結構。

四、定點跟蹤調查法

這種設定對於在某地區建立固定調查點，聚焦於一個群體進行間隔性的、長期性的持續不斷之觀察，以研究此一群體在總體上或局部上發生的演變，進而從中發現歷史演變的特點、原因和規律的研究方法，又稱為“歷史溯源法”。

在我著手於本研究的初期，有感於自己因為人力、經費等實際因素的限制，故若以“參與觀察法”為之，需長期居住於當地的要求。因此，試將仿效費孝通“五訪江村”，林耀華“三上涼山”，即是以此“定點跟蹤調查法”之研究策略來探索社區的變遷的前例，補其不足。是故，自 2003 年以來，不只幾乎至少每兩三個月即前往湄洲一趟，從事研究資料的蒐集的工作，農曆新春期間全島歡騰的“鬧元宵”活動，更是我不曾錯過的觀察重點。

歷經多次求訪未果，甚至無端被視以身分可疑而遭搪塞迴避，致使研究進展延宕，進而空轉無著，甚至謬誤叢生的困頓窘況，是異鄉者進行田野調查時的最大障礙和無奈。尤其是訪談於各宮廟時，總是會遇到好奇的圍觀群眾盤問：“拜拜就好了，你問這個做什麼？你來做什麼？從哪兒來？”的情形。但是，經過幾年下來，有了多次不定期的長時間接觸與互動了解以後，我由許多島民眼中原來陌生的單兵異鄉客，成為他們熟悉的招呼對象。藉此，於原來僅止於部份湄洲祖廟所轄的資源以外，所拓展出更深廣的人脈網絡，讓我在感謝異地的溫暖情誼之餘，並慶幸因此對於湄洲島的風俗民情、信仰概況，得以具備更深入了解的基礎依據。這是我以“定點跟蹤調查法”，累積多次進入湄洲島進行實地研究的珍貴收穫之一，當然，這也將是我所珍惜於往後持續觀察研究湄洲島媽祖信仰的重要支持系統。

第二章 媽祖故鄉—湄洲島的基本概況

第一節 湄洲島的自然環境和開發進程

莆田是八閩古府之一，地處閩東南中部沿海，1983 年建市。北依省會福州，南接泉州，並與廈門相近，西面與三明等內地城市相鄰，現今是建設海峽西岸經濟區的重要組成部分。當地海岸曲折多灣，又多屬岩岸，沿海大小島嶼一百五十多個，港灣由北而南，依序為興化、平海和湄洲三大海灣。海域面積 1.1 萬平方公里，海岸線總長 534.5 公里，其中大陸岸線長 271.6 公里，海島岸線長 262.9 公里。擁有 10 萬噸級船舶可自由進出，30 多公里深水岸線可建成萬噸以上泊位 150 多個”的難得天然深水港³⁹。湄洲島，即位於莆田市區東南方 40 多公里處的平海灣和湄洲灣之間的海上，其東南，臨台灣海峽與琉球群島遙遙相對，距離金門 90 海哩，與台灣省台中港距離則為 70 海哩，航程只需兩個多小時。其北，由島上宮下碼頭，至對岸陸地的忠門文甲碼頭僅兩海里。島上聞名海內外的媽祖祖廟，就座落在該島北端的牛頭尾山麓。

湄洲全島南北長約 9.6 公里，東西寬約 1.3 公里，陸域面積 14.35 平方公里，周圍有 16 個小嶼和 70 多座礫石礁。海岸綿延 30.4 公里，其中有 13 處沙灘部份，總長 20 公里；有 5 公里長的海蝕岩岸，奇峰異石與各類風景名勝 20 多處，旅遊資源豐富。目前人口約 3.8 萬人。因處海陸之際，形狀秀麗如人之眉宇，故命名為湄洲。又稱湄嶼，古時另有別名鯨山、鯨江。

湄洲島因位於台灣海峽西岸中部的湄洲灣口，與台灣隔海相望，自古以來就是閩台兩岸交流的重要管道。湄洲灣內，面積達 516 平方公里，其 10 至 30 米深的深水岸線長達 21.4 公里，航道一般水深 15 米以上，航道與錨地一般寬 1 公里以上⁴⁰，並因港灣外有湄洲島、盤嶼、秀嶼的三重屏障抵禦風浪，形成了天然的避風港灣。緊鄰的秀嶼港，因具備水深港闊，氣候溫和常年無霜無凍，又無大河住入致陸地來沙量少的多項優點，是一個難得的多泊位天然深水、清水良港，具備了作為沿海地區對外開放及與台灣往來之交通樞紐，和南北物資集散地及國際轉運站的天然優勢，現在已建成 5 萬噸多用途之各類碼頭 19 個，與世界許多國

39 詹毅：《莆田“6.18”成果顯著發展勢頭良好》，2006 年 06 月 20 日，福建東南新聞網。

40 陳光榮：《尋根攬勝興化府》，海風出版社，2000 年，第 221-232 頁。

家和地區港口通航。

早在辛亥革命後期，孫中山先生即慧眼獨具的相中了湄洲灣，把它列入於《建國方略》之中，擬建為我國東部六大漁港之一。20 世紀 70 年代初，周恩來也曾把開發和利用秀嶼港列入全國貿易港口建設。只是因時代條件限制等種種因素，而遲遲未果。湄洲島現屬鎮一級的行政地方單位，轄境內的地區，在宋、元時屬崇福鄉新安里，明、清兩代時屬七區新安里；民國初期屬笏石區，民國 16 年（1927）畫歸南日島務局直屬省轄，民國十八年分為東蔡、白石兩鄉，屬八區管理。民國 22 年（1933）改為湄洲鄉，下轄六個保。1958 年公社化時期，全島分上山、蓮池、西亭、下山 4 大隊，屬忠門公社；1961 年從忠門公社劃分出來，另外成立湄洲人民公社^①，但後來又為湄洲鄉。1979 年以後，國家當局積極的投入，才有了重大的改觀。

位於湄洲灣內的湄洲島，由於具備向來深為海內外媽祖信徒所嚮往的宗教資源，雖然在當時的社會環境下，民間信仰仍被視為迷信看待，但因海峽兩岸往來和經濟發展的需求，對湄洲島的開發和重視與日俱增，遂以將湄洲島列為開放漁港為序幕，國家出臺了一連串支持建設的政策配套。包括於 1983 年，首先將莆田、仙遊二縣合併為今莆田市，並指派莆田當地望族林文豪，為首任政協主席兼任湄洲媽祖祖廟董事長，管理涉外與媽祖信仰交流的有關事務。另外，1988 年經省政府批准，在行政隸屬關係不變的情況下，規劃於湄洲嶼全面擴建媽祖廟以外，積極開闢為福建省對外開放旅遊經濟區。1989 年成立湄洲島國家旅遊度假區管委會，配合開發湄洲觀光資源，湄洲島的隸屬單位由原莆田縣改為莆田市；1992 年，湄洲島由“鄉”升格為“鎮”，並設立國家級旅遊度假區轄 11 個村委會。島上現有的黨政機構，為湄洲島國家度假區工委和湄洲島國家旅遊度假區管委會，分別係莆田市委、市政府的派出機構。

湄洲島的地形兩端略高而中間低平，山峰都在百米之下，許多大自然鬼斧神工的自然景觀，即藏身在這島上的山邊水湄之間。包括登臨南端鵝尾山上，可欣賞到“神石園”內各有其神話傳說的奇岩怪石：如刀劈斧削般的“海門”，似來朝聖般的“金龜”，剛爬上岸的“海豚”，重重疊疊的“媽祖書庫”，可以架筆的“筆架石”，昂首欲飛的“老鷹石”，重疊依偎的“青蛙石”——等天然景

^① 林祖韓等編：〈湄洲人民公社概況〉，《莆田縣地名錄》，莆田縣民政局出版，1982 年，第 205 頁。

觀；還有中頭尾的“海獅石”、“伏虎石”、“仙指石”；曰紋坑的“石船”、“石蓮石菇”、“石鱷石豚”、“仙翁洞”和“仙人古琴石”；煙墩山的“五翁迎寶石”、“千峰洞”；赤礁石上的“媽祖鏡”等，均是前往湄洲旅遊觀光時，島外遊人注目的重要焦點。^①

另外，位於湄洲島北端祖廟附近，有“升天古跡”、“觀瀾石”、“媽祖鏡”、“潮音洞”等重要景觀，廟裏還有重修碑記、御賜金璽、御賜匾額等珍貴文物。媽祖“升天古跡”摩崖題刻在媽祖廟寢殿後的一塊巨大石壁之上，旁有清初祖廟住持留下的一行小字：“住持僧照乘和尚叩立世原洋”。舉頭西望，對岸賢良港隱約可見。相傳，媽祖就是在此附近的“石鼓”上坐化升天的。“觀瀾”石刻，則在祖廟正殿後山一磐巨石之上，字曰三尺見方，筆鋒蒼勁有力，左下有明代署南日寨軍門中軍留下的“秦邦錡書”四個字；巨石的左邊還有其落款的詩刻：“湄洲清景勝蓬萊，四望滄江天際迴，月滿瓊波諸島靜，潮來銀屋一帆開。嵐華錦繡峰頭積，怪石玲瓏雲裏堆，常德崇恩神聖地，登臨愧想濟川才”。天光雲影共海上鷗鷺舟帆，相映成趣，共同交織成一幅海天的美景，在此觀瀾石上，盡收眼底！

山前一帶的海岸，礁石錯列有致。在祖廟山前的海岸地質，為輝綠岩和花崗岩交錯構成。由於輝綠岩質地較軟，長年受浪濤沖蝕，形成天然凹槽，槽內空氣受到潮汐吞吐時速度與方向衝擊運作的不同程度，會發生震動而產生共鳴，發出和諧而有韻律的聲響。因其或如細響低吟，或如鐘鼓雷鳴，變化多端，動人心魄，傳遞甚遠，故稱“湄嶼潮音”，與浙江普陀山佛教聖地的“潮音洞”、“梵音洞”同被譽為人間少有的奇景。因此早在清順治年間，當地名士林堯英定出莆田特殊風光的“二十四景”時，“湄嶼潮音”即已位列其中。從康熙二十二以前的《興安風雅彙編》卷四，可以看到當時文人如方元俞、黃彬、林昇初、林潛等，對此奇景的歌詠嘖嘆。至今，這仍是湄洲島的重要旅遊資源之一。

改革開放以後，國家欲發展旅遊事業，吸引人潮，地理位置的評估和交通建設的鋪陳，實屬基礎重點。因此，在交通方面，陸路部分，貫島路為湄洲島先行完成的第一條公路，由北端宮下抵南端的東至，總長十公里，通行汽車；後又建設完成環島路。二者同為湄洲島內主要的交通運輸幹線。水路方面，除了幾個島

^① 葉恩忠主編：《瓣香起湄洲》，海潮藝術出版社，2003年，第39-43頁。

岸港澳是漁民漁船的進出口以外，設於宮下的東渡碼頭，因白天皆有密集而定時的輪渡往返於對岸的忠門文甲碼頭，成為湄洲本島與外界最主要的往來管道。

經過十多年的開發建設，湄洲島度假區的基礎設施逐步完成，現已具備 3000 噸對台客運碼頭、敷設海底電纜、輪渡碼頭、環島公路、跨海供水等一系列交通、通訊、供水、供電的設施，並擁有中高檔服務接待設施十多項，開發了媽祖祖廟景區、鵝尾山生態景區、黃金沙灘景區等三大重要景點，初步形成南北呼應的旅遊均佈網絡。另外，早在 1958 年，島上開始試建木麻黃防護林，經過歷年的大力擴種成功後，湄洲島先後被評為全國綠化百佳縣（區）、全國造林綠化先進縣（區）和國家 AAAA 級旅遊區。^①

天上聖母之降生湄洲島也，正當五代之後，趙宋之初。蓋李唐以前濱海荒涼，航海鮮少，至宋則地氣自北而南，因而窟穴島嶼，生齒日繁，浮泛波濤，舳艫相接。

自宋朝初年因經濟重心的逐漸南移，在航運與人潮的帶動下，湄洲島、南日島和烏坵嶼的海面上，已是南來、北往、西去的海上交通要衝，也是重要的漁場。商船漁船在此雲集，面對變幻莫測的海天考驗，源於湄洲島上媽祖助航解圍的靈驗傳說，恰可符應於航海人期盼平安豐收這個普遍卻又迫切的願望。加上地緣之便，就成了歷時千載的媽祖信仰，初由宋朝初年流行於莆田民間一帶，進而隨著各地船舶的航程傳播開來，成為宋元明清以降，航海者一直把媽祖這位女神當做精神信仰的重要寄託者的主要因素之一。

宋元時期，單就湄洲島風貌的紀錄描述不多，惟據南宋初期莆田文人林光朝《艾軒先生文集》卷之六載與友人林晉仲的書牘云：“---某老矣。所願志在讀書，不當擾擾卻過白日。偶聞有說海上一山，名湄洲。隔岸觀之，約五七里許，一水可到。洲合兩山蜿蜒之狀。有千家無一人讀書。亦有田數十畝，可耕可食，魚米極易辦。可以卜室讀書，隔絕人世，無賓客書尺之擾。島居之樂，為某為知之。”文中所述，與從清朝楊淦《湄洲嶼志略》卷一山川篇所載：“湄洲嶼，在縣東北七十海里中，與琉球相望，天后廟在焉---湄洲嶼，若水之湄，宋元閒（間）多居民。洪武初，以勾引番寇，遺禍地方，守備督指揮李彝奏遷內地，島嶼遂虛。”的資料看來，湄洲島雖然在明初的洪武年間，因首開史上的遷界政策，致湄洲島一度寥落荒廢，但早在宋朝時期，已有人家居住，而且魚米糧食充分，並非貧瘠

① 莆田市地圖冊編委會：《莆田市地圖冊》2003 年，福建省地圖出版社出版，第 96 頁。

的蠻陌荒島。

綜覽歷史上關於湄洲島的記載，多出現於攸關媽祖信仰的描述。雖然至今有些地方和許多學者，對於湄洲島和媽祖信仰淵源，尤其是出生地與誕生地的認定，以及是否為首建的第一座媽祖廟的疑案，仍有爭議，也因此，我將於下一章，對此提出個人就歷史文獻資料為證的推論和觀點。但衡諸事實，不容否認的，古今以來，湄洲島的發展的確與媽祖信仰的緣起，宮廟的普建，香火的淵源都有著不可分割的關係，適足以作為一個以宗教資源為主軸定位發展的實際典型。而湄洲島於改革開放以後，因媽祖信仰所帶動的種種媽祖文化活動、開發建設、經濟發展和旅遊產業等各方面的蓬勃興盛，則將於本論文的第六章再予詳細的論述。

從湄洲島上對於自然環境的種種傳說，和社會環境的集體記憶，包括對湄洲島的存在，以相傳古時，大海發生變故之際，東海七洲盡沉，幸好經媽祖點化大錨、小錨兩塊頑石的鎮定，才穩住湄洲的“沉七洲、浮湄洲”的說法；至今老一輩島民仍記憶依稀，列數 1946 年以前湄洲從北到南的地方土名與佚事風光；以及另一段描述湄洲早年風貌，但老人們也都已記憶模糊、不得全貌的：“湄洲祖廟九十九間殿，湄洲島有九十九個村-----”之俚謠唸白；乃至許多對天然奇石的描述，在在呈現出和媽祖千絲萬縷的牽連。

如今，湄洲島上原本以從事漁業為主的產業型態，現在已出現大量人口出外從事木材事業的轉變。經商所得的豐碩成果，表現在低矮的傳統民宅石屋間與氣派光鮮的洋樓錯落林立如雨後春筍般出現的景觀比較上，清楚可見。然而，任憑時代變遷，物換星移，恰似記憶中祖廟曾經巍峨輝煌的九十九間殿堂，已然傾毀，復又於這二十幾年內，以嶄新的面貌快速的呈現在世人的面前，重新燃續起媽祖信仰千年以來的人間香火；曾經通用熟悉親切的地方土稱、村落名俗，和俚謠提及的地方典故、特色，在幾經社會變遷和多次的行政改制以後，逐漸淡遠於人們的記憶世界，點滴消逝在歲月的長河中，一去不返。但每逢新春時節，遊子歸來團圓之際，以迎請敬拜媽祖為重心所舉辦的各式鬧元宵活動，依然是湄洲島上家家戶戶，不論行業，不分老少最為關注的地方年度盛事。媽祖，仍是島上最親切普遍的信仰對象。

第二節 湄洲島媽祖信仰以外的宗教概況

湄洲島儘管有聞名遐邇的媽祖祖廟，在這個陸域面積僅 14.35 平方公里的島上，還有一座重建中的媽祖行宮，和十四座分屬於地方村落的媽祖宮廟，這在後文中將會詳論，在此不予贅述。這種高密度的媽祖宮廟群，無疑顯示出湄洲島民對信奉媽祖的重視性與普遍性，與媽祖信仰居於島上最主要信仰位置的事實現象。

除了眾多的媽祖宮廟和島上村徑田邊、濱海碼頭處，皆到處可見的小規模土地公廟以外，基督教、佛教和三一教，也各有其零星的據點。其中基督教堂目前已有三座，分別在高朱村、開元村和宮下村各有一座；又以位於蓮池村的基督教堂之外觀最為醒目。據悉，湄洲島上基督教的傳播，始自解放前即曾出現，乃由一位來自江口的行醫者傳入，剛開始只有一兩戶，近二十餘年來，經發展傳播，總計目前島上教友已約有千餘人。^①

另外，產生於明代中後期的莆田、仙遊一帶，後來逐漸傳播擴及福建、江南和江北一帶的福建民間信仰三一教，在湄洲島的信仰傳播據點，為柯厝村的明瑞堂和下山村的明山堂兩處，經訪談得知有接受三一教入教儀式的湄洲島民，約只百人之數。至於屬於佛教的庵堂寺院，則為湄洲島民僅次於媽祖信仰的重點宗教。總體而言，除了基督教，基於宗教教義不得敬拜基督以外的宗教對象以外，包括三一教堂、佛教的寺廟庵堂和島上眾多的媽祖宮廟之間，信徒並沒有因為其各自不同的教派屬性，而作必然的區隔劃分。因此，平日信奉媽祖的信眾，每逢初一十五或特殊的佛誕香期，往往還是會前往住家附近的寺院上香。

湄洲島目前的佛教場所，雖於行政區域劃分上隸屬於秀嶼區，但由莆田市民宗局管理，包括位於宮下村的“觀音亭”、高朱村的“永德堂”、寨下村的“顯鏡寺”、汕尾村的“鏡峰寺”、港樓村的“圓光寺”、鵝尾的“金山寺”、西亭村的“樟頭寺”和“修元堂”、“元興堂”等九座。其中修元堂和元興堂本為樟頭寺提供給在家信眾調養生息的居所，後來則直接另起堂號名之，但還是屬於樟頭寺，且堂屋相連。因此嚴格說來，湄洲島的佛教組織單位應是七個。

這些寺院除了改革開放以後才陸續新建的永德堂、觀音亭，其他大半一如湄洲島上的地方媽祖宮廟，僅能從鄉人耆老的口中，略知其年代久遠的傳述；但因

① 以上基督教之發展過程與信徒人數，得自於 2006 年 2 月 10 日訪問於退休幹部王金順；後又於地點人數部份，再次於 2006 年 6 月 25 日就教於開元村村民，以及鏡峰寺的人員而證實。

本可做為考證的廟貌建築和宗教文物，歷經時代變遷與文革時期，文物零落殆盡，現在的宮廟又多為近年來的重建產物，確實的創建年代已難以一一詳實推斷。不過，據鏡峰寺尚存的明隆慶六年(1572)石碑，和清朝乾隆年間《敕封天后志》記載上已有顯鏡寺的湄洲圖，以及金山寺的碑文上的 1816 之創建時間看來，可知這些質樸儉約的佛堂，在湄洲島上都已歷經過數百個人間寒暑。其中，金山寺與樟頭寺，至今還分別保留有距今八、九十年和六十餘年前，由當地修行人的遺骸所塑成的金身，並各有其靈驗事蹟的傳說。而金山寺和永德堂，又因一在海岸奇石的風景區，一在湄洲島上最主要的市場交易集散區附近，故香火都較為旺盛。金山寺尤以兼具宗教與觀光的特殊條件，故最具發展優勢，每至假日，常見到島內人士及外來的遊客，絡繹不絕於山門的景象。

另外，鏡峰寺在歷史發展的進程上雖是以佛教吃齋念佛的修行為主，但不僅與媽祖行宮為前後相連成一體的宮廟建築體，且與湄洲島上媽祖信仰關係密切。據多次的訪談與探勘散置在地的明清時代遺碑，得知鏡峰寺的所在，位於明清時期設立衛所水師訓練所在的鄰近腹地內，再詢之當地花甲老人與目前住持，就其家族淵源與記憶所及得知，該寺之住持本為和尚，目前若根據已在上世紀六零年代遭毀的宗門牌位記載，至少已有六代之遠，並且向來由其兼管前殿媽祖行宮的事物，據此可知，最晚在清末民初時期，該寺曾住有百餘出家眾，另外因清軍水師在此設防，許多軍官的家丁與僕眾也住宿於此，共計約有四五百人左右，可見當時該地建設盛極一時的規模。

1957 年，湄洲祖廟被毀時，因祖廟其中一位如泉和尚與老姑為姊弟關係，故祖廟的僧侶人員，轉而遷避來此。1958 年政府將湄洲島的出家眾，集中在此居住予以一併管理。1966 年因時勢條件所趨，出家眾陸續還俗，少數堅持者則避居偏僻荒屋，例如鏡峰寺的主持與弟子，即是在當時的社會環境下，長居牛棚達十八年，直到八〇年代社會環境轉變。據鏡峰寺的阿姑所述^①，當時由老姑與她，聯合其他湄洲島上與其情況相同的堂寺，向政府提出申請，幸得批准，才得以重回各個業已遭拆毀或為他用的故址，進而陸續重建香火，並於 2006 年 5 月一同提出登記申請，在六月底完成法律登記，成為核准通過的佛教組織單位。^②

然而歷經上個世紀六十年代過後長達二十餘年的社會環境變遷，湄洲島上重

① 已上三段，為 2006 年 2 月上旬的春節期間，數訪鏡峰寺所得。

② 七座佛寺，後來惟樟頭寺因故而未能通過民宗局的核定程序，因此目前具合格登記資格者為六。

建後的佛寺齋堂，已有許多改變。例如不但島上已無出家男眾的蹤跡，原來都是以和尚為住持的現象，目前更不曾見了。如今，這些佛堂一律皆由帶髮修行，或少部分剃髮圓頂的女眾，掌理院內事務。寺院普遍的收入來源，除了以各方信眾喜題的緣金為主之外，還有部份來自平日為人操辦佛事、誦經、解籤，以及製作壽衣相關所需等物件的所得^①。佛堂內並收養許多家庭因故無法扶養的女嬰、女孩，因而每每前往這些寺院齋堂時，總可聽聞到在質樸沉寂的殿堂廊廡間，大大小小年齡不一的女孩兒的蹤影與嘻笑聲，交織著揚溢方外氣息的青燈煙香，形成另一幅溫馨入世的景象。

① 參考《湄洲島佛教寺院登記報告》，莆田民宗局提供，2006年5月。

第三章 湄洲祖廟在媽祖信仰之開基地位的奠定

媽祖信仰源自宋代的福建莆田沿海地區以來，由一地區性民眾信奉的地方民間神社，因符應當地海洋經濟發展需求，以及林氏家族、官員使臣的崇拜請封等諸多時空背景的條件推波助瀾之下，逐漸隨著船員、漁民和海商的往返四海，與華僑的外移他鄉而開枝散葉，自宋、元、明、清乃至今日，媽祖信仰不斷的傳播擴展和深入，到了清代，更逐步發展成中國沿海各省居民之主要宗教信仰對象。據福建社會科學院張大任先生近年統計，在全國各省方志中，記載有媽祖官廟者，就達二十二個省市，四百五十個縣。內地凡是有江河湖海的地方，大部分都有媽祖的官廟^①。另據李獻璋指出：“媽祖先從福建莆田的寧海發源，然後由福建各地的祠祀普及，漸漸擴大到江浙地方。而後大陸的南北沿海地區，從山東以北到廣東地方，包括香港，皆有媽祖信仰。再進而擴及台澎諸島和亞洲鄰國。”^②並且根據蔡相輝編撰的《北港朝天宮志》^③，提到僅朝天宮海外地區信徒供奉分靈或建廟者即達二十餘國，其中雖以日本、美國、及東南亞國家居多，亦不乏遠至法國、澳洲、丹麥、阿根廷等地者。人民日報、海外版，一九九五年四月一日的署名文章說，全世界共有媽祖宮廟五千多座，信徒達二億多人^④。

然而，有關媽祖的生平，自古以來即有許多疑議。即便考證媽祖生平的詳細細節，和發展過程中歷代王朝給予敕封推崇的確實年代、典故，並非本文的研究重點，對於時貫千年，被譽為“有華人就有媽祖”之華人世界的此一重要民間信仰神社，儘管從歷史文獻和學者的論述當中，不難發現各時代背景、地理環境和政策態度，在媽祖信仰乃至湄洲祖廟的長程性發展過程中，都曾各自扮演著不同力道和方向的推手，惟媽祖其人的真實性與生平歷程的普遍認知，和湄洲祖廟之所謂媽祖信仰的“祖廟”地位，尤其有著決定性的關係。因此，本章藉由上述各因素，其對媽祖信仰緣起、傳播之影響，和世人對媽祖生平，尤其是生卒年月日的認知，在與時推移的歷史過程裡，其流變與定型的因素和意義又為何？首先加以論述。

① 引自周立方：《媽祖信仰與海洋文化》，媽祖信仰國際學術研討論文集，台財團法人北港朝天宮、台灣省文獻委員會出版，1997年，第46—57頁。

□ 引自江燦滕：《媽祖尋根暨媽祖信仰》，見《歷史月刊》63期。

③ 引自蔡相輝：《北港朝天宮志》，1995年，第176—179頁。

④ 引自周立方：《媽祖信仰與海洋文化》，《媽祖信仰國際學術研討論文集》，台財團法人北港朝天宮、台灣省文獻委員會出版，1997年。

第一節 媽祖其人的真實性

首先，媽祖是否真有其人？

自宋至今，對此存有兩種不同之看法。其一以媽祖為宋代興化府莆田縣湄洲嶼林氏女，死後為人崇拜而成神，此一說法，為大部分人所接受，其次則認為媽祖未必真有其人，所謂天妃、天后皆為水神之本號。如清人趙翼於其所撰《陔餘叢考》卷三十五，天妃條即云：“竊意神（媽祖）之功效如此，豈林氏一女子所能。蓋水為陰類，其象維女，地媼配天則曰后，水陰次之則曰妃，天妃之名即謂水神之本號可，林氏女之說不必泥也。”這類質疑性的觀點，沿自明代陸續出現，而其現象之成因與影響，待下一節再予討論。蔡相輝認為這種看法，固然肇因於各類文獻記載之媽祖傳說，只見媽祖成神後之實異事蹟，罕見敘述媽祖生前史事所致^①。但綜覽現存宋元兩代記載有關媽祖之諸多文獻，例如，為目前已知最早的媽祖文獻資料，即廖鵬飛的〈聖墩祖廟重建順濟廟記〉^②曰：

“---里有社，通天下祀之，閩人尤崇---世傳通天神女也。姓林氏，湄洲嶼人。---”

宋朝黃公度詩題《順濟廟詩》^③，以短短的五十六字，明確描繪出媽祖生前、死後事蹟及當時百姓熱烈崇祀的情形：

“枯木肇靈滄海東，參差宮殿峯晴空；平生不慶混巫媼，已死猶能效國功。萬戶牲醴無水旱，四時歌舞走兒童；傳聞利澤至今在，千里桅檣一信風。”

宋光宗《加封靈惠妃詔》^④曰：

“---至於有功國家，有裨民社者，報當異數。靈惠崇福善利夫人林氏，靈明丕著”

丁伯桂撰之《順濟聖妃廟記》^⑤：

“神莆陽湄洲林氏女，少能言人禍福，歿，廟祀之，號通賢神女---”

據此諸類文獻朝廷詔書、文人大家的文獻資料計十餘篇，誠如清嘉慶道光年間梁章鉅《退庵隨筆》^⑥所言：

“---本朝康熙間，以澎湖之役，始敕建祠湄洲，加封天后聖母---祀事遍

① 蔡相輝：《北港朝天宮志》，1995年，第176—179頁。

② 出自《白塘李氏族譜·忠部》。引自蔣維鈺編校：《媽祖文獻資料》，1990年，第1頁。

③ 【宋】黃公度，莆田人，高宗紹興戊午進士第一，年四十八，著有《知稼翁集》。本詩出於卷六。

④ 宋光宗：《加封靈惠妃詔》，見《天妃顯聖錄·歷朝封褒致祭詔告》。

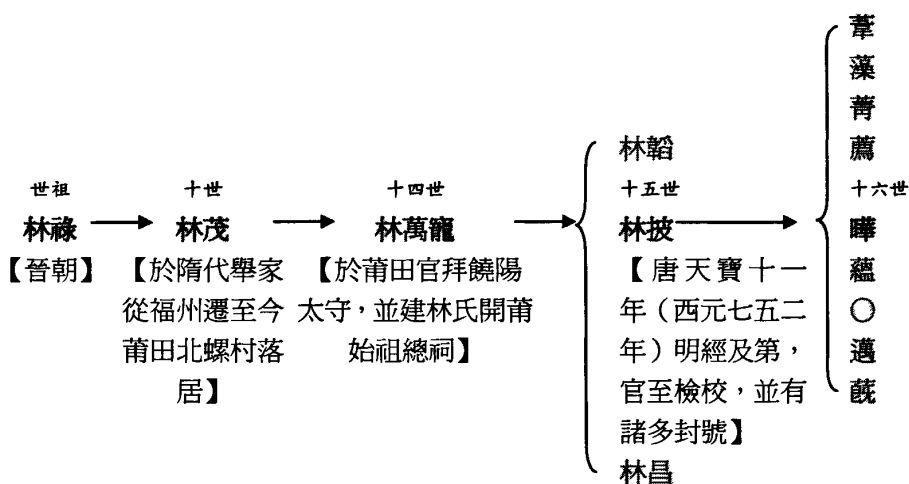
⑤ 【宋】丁伯桂：《順濟聖妃廟記》，咸淳《臨安志》卷73引。

⑥ 【清】梁章鉅，號退庵，福建長樂人，嘉慶七年進士。本文出自《退庵隨筆》卷十。

海內，而神之靈異者，其緣起見宋潛說友《臨安志》，以宋人言宋事，其言必有所承嗣，是何僑遠《閩書》、張燮《東西洋考》、吳任臣《十國春秋》皆因之，雖文有詳略，而以為莆田林氏女則無異同。惟近人全祖望、趙翼疑之。趙氏以為水類陰，其象為女，天妃之名及水神之本號，非實有林氏其人。全氏則以三怪之論，肆口詆謔。皆似是而非之說，於別有文辨之。”應可推証媽祖當非杜撰之人物^①。

另外，根據《莆田九牧林氏族譜》^②和清代林清標所撰的《敕封天后志》^③所載，可知福建林姓的開基祖，為世居山東濟南，於晉朝太寧三年（西元 325 年）奉命敕守晉安（治所在福州，約今日閩中、閩南、閩西一帶）的林祿，亦即為媽祖的世祖。試就其重要之遠祖列表如下：

表 1：媽祖之重要遠祖世系圖



林氏世系發展過程中，復遷居澄渚烏石（今莆田西天尾鎮龍山村）的林披，其九子，即韋、藻、著、荇、曄、蘊、蒙、邁、旣，於唐貞元年間先後登第，同任刺史，號稱九牧。此後，林韋的五世孫林永，又卜居埭埔尾（今莆田城廂英龍街一帶），後人在此支分郡邑，裔衍莆陽，逐漸成為閩中望族。另外，還有林蘊

① 以上引文，參考蔣維鈞編校：《媽祖文獻資料》，1990 年。

② 參考莆田九牧祖祠董事會編：《九牧林氏》，2002 年。

③ 【清】林清標：《敕封天后志二卷》，年莆田賢良港祖祠印本，1987 年。

後裔的其中一支脈，遷至莆田湄洲附近，也就是日後媽祖信仰的發祥地一帶。因而據林家族譜所考，與《天后顯聖錄》原序所言：“湄洲天妃，吾有林氏，唐紹州刺史公九世女孫也”和《敕封天后志》以“爲七世女孫”，二者之間與其他族譜記載雖然世代數的推算各異，但皆以媽祖應是九牧林蘊的後裔支脈，即晉安郡王林祿後人的記載，立場一致。

早期的文獻和族譜依據，其中年代或有些許出入，但無疑提供了媽祖乃確有其人，而非杜撰人物的有力証明。據九牧祖祠所考，福建九牧林的後裔，經千餘年來的，約已傳了四十代。迄今總人口超過 500 萬，乃晉安林氏人數最多的一支^①。而“福建林”也成爲和“廣東陳”、“天下李”齊名的華人大姓。“九牧流芳”的匾額，隨著林氏後裔，無論留居閩粵台或東南亞各地，向世人告知自己家族淵源的光榮記憶標示，媽祖信仰的香火往往也隨之林氏的遷移散居而傳播十方。^②

雖然媽祖生前以其超乎尋常的神奇事蹟和不凡的傳說，包括祈雨濟民、解除水患、鐵馬渡河等，但她仍然是具有身世系譜的世間人，彰顯出來的濟世救人之善良慈悲形象，再加上來自莆田林姓親族本家對媽祖信仰特有的親切之情，即便於升天後而神格化，人們對其仍有著超乎其他神祇的親切感和擬親屬觀。莆田九牧林氏後裔林遠峰，曰：

“天后聖母，余二十八世姑祖母也，未字而化，顯靈最著。海洋舟中，必虔奉之，遇風濤不測，呼之立應。有甲馬三，一畫冕旒乘坐，一畫常服，一畫披髮跣足仗劍而立。每遇危及，焚冕旒者輒應，焚常服者則無不應，若焚至披髮仗劍之幅而猶不應，則舟不可救矣！”^③

“披髮跣足”形象的媽祖，在東南沿海地區，尤其是福建林氏的心目中，猶較衣冠莊嚴的“冕旒乘坐”裝扮，更爲親切靈驗。

清朝初年，不論是以《敕封天后志》的問世和大量流傳，彰顯媽祖信仰之行，乃至因見遷界後港里祖祠的頹傾待興而登高募建重修，或是於民國十八年國民政府爲啓迪民智、破除迷信而一度查禁淫祠之際，另以“林孝女祠”之名護存信仰香火的合法立場，凡此種種都可見林家後人對媽祖的深厚情感。至今，從莆田民

① 莆田九牧祖祠董事會編：《九牧林氏》，2002 年，第 13 頁。

② 袁和平著：《現代眼看媽祖》，1997 年，第 4 頁。

③ 【清】袁枚：《子不語》，臺北，新興書局，1988 年，第 517 頁。

間仍就習慣以“娘媽”、“祖姑”的暱稱，及台灣媽祖信眾口中的“媽祖婆”等呼請名號，即可得知“媽祖”不但是真有其人，且因與福建林家的血緣之故，對於後來媽祖信仰香火的傳播和推動，的確發揮了重大的影響。

其次，媽祖的生卒年月日為何？

有關媽祖的誕生和生平事蹟的文獻，是探詢媽祖信仰之形成發展的重要依據。但是宋代的古籍，並沒有出現對於媽祖生年卒月的詳細時間點。因此只能根據當時所祭媽祖祠廟的建設年代和媽祖信仰的傳播情況，來推斷媽祖的出生年代。^①

目前據宋代文獻中，明確有媽祖廟建立的記載，首推目前已知最早的媽祖文獻資料，即廖鵬飛《聖墩祖廟重建順濟廟記》。據其載：“---元佑丙寅歲（1086），墩上常有光氣夜現，鄉人莫知為何祥，---父老異之，因為立廟，號曰聖墩---。”

^②由此可推論，媽祖出生的年代大約在十一世紀以前，但並不能因此推斷這就是第一座媽祖廟。因為，據劉克莊《風亭新建妃廟記》^③所云：“妃廟遍於莆，凡大墟市，小聚落，皆有之。”丁伯桂：《順濟聖妃廟記》^④亦言：“神之祠，不獨盛於莆，閩、廣、浙、淮甸皆祠也。”而且在十一世紀到十二世紀中葉，信奉媽祖的香火不僅興盛於莆仙鄉里，也已傳播至鄰近的省份地區。信仰香火雖然普遍，媽祖在世的年代也可約略推知，但詳細的年、月、日，要在元代和之後的古籍中，才陸續出現，惟因時隔數百年之遙，及個別的推測依據不同，仍是說法紛紜。

元代自程學端《靈慈廟記》^⑤所載：“神姓林氏，興化莆田都巡軍之季女，升而神異，能力整人患難，室居未三十而卒。宋元佑間。邑人祠之。”首先提出了媽祖在世不到三十年的時間描述。後來張翥的《天妃廟序》則提出了媽祖出生年應在北宋初的看法。大致而言，在宋元時期的資料中，對此有幾種說法：五代時期、北宋初年、北宋中期等。其中因北宋初期和五代時期相近，也較符合其他文獻所載。北宋初年已有媽祖廟的歷史事實，故較為合理。^⑥

總之，元代以後斷定媽祖的生卒年代，是在媽祖“居室未三十年而卒”以及

① 朱天順：《關於媽祖生卒時間之管見》，《媽祖研究論文集》，第6頁。

② 出自《白塘李氏族譜·忠部》。引自蔣維鈞編校，《媽祖文獻資料》，1990年，第1頁。

③【宋】劉克莊：《後村先生大全集》，卷91。

④【宋】丁伯桂：《順濟聖妃廟記》，咸淳《臨安志》卷73引。

⑤【元】程學端：《靈慈廟記》，至正《四明續志》卷九。

⑥ 徐曉望：《媽祖的子民》，學林出版社，1999年，第394頁。

媽祖生於“宋平五季”和“唐閩王時”的說法基礎上推斷出來的^①，並從此深深的影響了日後各種論及媽祖生平文獻的立論根據。有關媽祖誕生時代的主要述說、出處，列表如下：

表 2：媽祖誕生時代之差異說

事由	時 間	根據出處
誕生	1.唐朝天寶元年(742)	明萬曆《三教搜神大全》卷四。
	2.五代末北宋初 (943－960)	《閩書》：後晉高祖天福八年(943)。
		弘治《興化府志》卷 29 之張翥《天妃廟序》：宋平五季。
		《隆慶泉州府志》《林氏族譜》《天妃顯聖錄》皆稱建隆元年（960）。
		彭紹《莆陽志》：五季之末。
	3.宋太平興國四年(979)	張燮《東西洋考》。
成道	4.宋元祐八年(1093)	《八閩通志》卷 59。
	1.宋雍熙四年(987)	《興化府志》《東西洋考》《天妃顯聖錄》
	2.宋景德三年(1006)	張燮《東西洋考》。

整理資料來源，參考朱天順(1989)，蔣維鈞(1990)和安煥然(1996)。

由上可知，若要符合媽祖成道於雍熙四年（987）“未三十而卒”的歷史推論，和生處於五代北宋間的條件，只有誕降於建隆元年（960）的說法，才可符合。雖然推斷的合理性，並不保證必然的真實確切性，但媽祖生卒年代的推斷，在元代，業已初步完成共識，至於其詳細時日的抵定，則在明清兩代。

但事實上，明代所記載的媽祖誕生和成道日，也都未有考証或論證，頗為莫衷一是。清初康熙年間，朝廷雖承襲明政府於媽祖生日和春秋祭祀媽祖之慣習，但其致祭日與前朝不同。根據嘉慶年間刊行的《清俗紀聞》，清代官方祭祀媽祖，春祭是在二月上亥日，而秋祭則是八月上亥日。^②相對於官方祭祀，民間早就按地區習俗祭祀媽祖，如元代白湖一帶的媽祖廟是在當地“社日”時祭媽祖。明初，《太上老君說天妃救苦靈驗經》明確刊載媽祖誕生日：三月廿三日。另外，近來莆田研究媽祖的學人蔣維鈞發現明正德《瓊台志》(1521)卷 26《廟壇》所載“海口天妃廟”條下的雙行記注：“按《靈著錄》，妃莆田人，都巡檢林公愿第六女。母王氏，於宋建隆元年三月二十三日，生妃於湄後林之地。祥光異常，洲

① 朱天順：〈關於媽祖生卒時間之管見〉，朱天順主編：《媽祖研究論文集》，鷺江出版社，1989 年，第 8 頁。

② 王見川、李世偉：《台灣媽祖廟閱覽》，第 21 頁。

中土色皆變而紫。少長，能乘席渡海，常浮雲捧足遊于島嶼。雍熙四年九月九日，居室二十有八而升化。嘗朱衣旋舞翩翩焉於水上飛行。鄉人水旱、疫病，求救響應，餘靈異甚多，略見《錄》”，據此，又按《靈著錄》（亦即《聖妃靈著錄》）的修纂者，為洪武年間創建湄洲祖廟朝天閣的泉州衛揮使張翥，其著作具體年代當在洪武五年到永樂七年(1372—1409)之間，推斷出明代媽祖生卒年月日早在明初已有定論的觀點^①看來，三月廿三日，在明朝以後，應已成為普遍信仰者祭祀媽祖誕辰的時間依據。

至於在成道日的認定上，延至明代中葉以來，說法仍有分歧，直到由湄洲祖廟發行出版了由莆田林氏家族所編制的《天妃顯聖錄》，其九月九日昇天說，在祖廟權威的帶動下，才成為流傳至今的唯一成道（升天）紀念日，而其根據，應是沿襲自《聖妃靈著錄》。綜上各說，列表如下。

表 3：明清以來媽祖升天日的差異說法與文獻依據

號次	日 期	年 代	根 據
1	十月十日	正 統	正統年間《南渚林氏族譜》
2	九月廿九日	嘉 靖	《隆慶泉州府志》
3	二月十九日	萬 曆	《東西洋考》
4	八月六日	明末清初	《魏叔子文集》
5	九月九日	明末清初	《天妃顯聖錄》

整理資料來源，引自王見川、李世偉《台灣媽祖廟閱覽》，第 22 頁。

由於有關媽祖的生卒年代、詳細時日，主要是元明清各代后人的推論追記，若予深究，固有諸多可議之處，然而，從民間宗教信仰的層面上來說，約定成俗的節慶紀念日，其重要性在於，是信徒藉此再度與信仰對象連結、交流的時點，是表達信仰情感的憑藉名目，至於具體時間的落點在哪兒並不重要。清代以來，三百餘年流傳至今的“三月二十三媽祖生”、“九月九媽祖升天”，業已成為廣為世人所認定的敬拜媽祖之重要節慶日。

同時，儘管學者的考據論述各有不同，從歷史以來現存的文獻中，均約可推斷出有關媽祖生平的輪廓：本姓林、莆田湄洲嶼人，曰生於宋太祖建隆元年(960)，成道於雍熙四年(987)的標準化說法，不但已是世人普遍接受的認知印象，也是官

① 蔣維鈞：〈聖妃靈著錄〉發微，見《媽祖故里》79 期，媽祖故里鄉訊社出版，2005-12-30，第三版面。

方單位或宮廟組織，藉此舉辦活動的依據。例如 1987 年，在湄州舉行的“媽祖千年祭”，其時間點的選擇，即源於此根據。

第二節 歷代政權屢賜封號的時代背景和影響

據《聖墩祖廟重建順濟廟記》載：

“——宣和癸卯，給事路允迪，載書使高麗”宣和五年（1123）官吏給事中路允迪出使高麗時遇海難，八艘使船中只有路允迪所乘者，因為禱於媽祖，而成為唯一免於覆沒命運，得以安全抵岸的般隻。此事經報奏朝廷，獲特賜廟號‘順濟’——。”

助使出航，此乃媽祖信仰首次得到官方正式承認並受到褒揚，從而脫離“淫祠”的角色，進入官方認可的宗教體制，奠定其宮廟成為合法化祭祀的開始，也是各文獻中記載媽祖事蹟的時間表中可明確知曉的最早年代，雖然距離建隆元年也已時隔一百六十餘年。

學者蔡相輝將媽祖信仰之開展，分為三個階段：第一階段，為僅屬莆田地區人民私自信仰時期，起自媽祖逝世，迄於徽宗宣和四年；第二階段，為可以公開傳播之信仰期，起自宣和五年朝廷賜廟額順濟，迄於高宗紹興二十八年；第三階段為普及期，自紹興二十九年陳俊卿獻地建白湖順濟廟以後^①。據此，媽祖信仰之所以能夠深入民間、廣布流傳，究其原因，除了早先為紀念她生前樂善好施、濟世救人的風範，故在莆田當地為之建廟為信仰之濫觴之外，繼而藉由漁航、商船人家的口耳傳頌其海中救難的歷歷事蹟，亦是媽祖信仰得以在民間快速拓展其信仰版圖到其他地區的重要助力，宋代以來，因莆田地區文化的發達，散佈在朝廷乃至各縣各鄉的菁英人物之帶動，甚至促成多次歷代王朝的官方承認和賜封，的確也有著推波助瀾的重大作用。

據史料記載，“宋三百年間，莆人舉學進士者九百七十餘人，諸科特奏者六百四十餘人，其中魁天下者五人，可畏盛矣。”^②事實上，自唐武德三年(620)到清光緒三十一年(1905)間，莆田地區應朝廷考試、鄉議、或薦辟出仕者，就高達 6649 人，其中為殿試第一名的文武狀元九人，而有宋一朝其間，就佔有文六武一，

① 蔡相輝：《媽祖信仰起源考》，中國社會科學出版社，1990 年，第 186—188 頁。

② 【清】康熙《福建通志·名宦傳》北京市，書目文獻出版社，1988 年。

共七位文武狀元；留下許多描述當時媽祖信仰概況的黃公度，亦位列其中。^①除此，若再加上緊鄰莆田，同是信奉媽祖頗深的仙遊地區，兩地自唐代以來，高中進士者多達二千餘人，文科狀元 11 人，宋朝宰相由莆仙而出者，先後即高達九人。另外，劉克莊、鄭樵、蔡襄等文化名人，亦出於此。文采薈萃，名人輩出的地方背景，自然對於媽祖信仰的提升，有著引領帶動的優勢影響。

宋朝是對地方土神封賜最多的時代，“國家扶祀百神”，對於民間祠廟的賜額封號，有專門的規定，即對有功德於民的民間神祇，先賜廟額，後封神號^②。但其分封的事由、對象，都是由其大臣選定奏請的。莆田人爲官掌權者既多，在他們對本鄉土的文化有著較多熟悉和關注的情況下，莆田文化—包括本土神靈的崛起，自然也較其他地方具備更多的機會條件。^③例如宋光宗紹熙元年，即是在莆田籍宰相陳俊卿的主持下，晉封媽祖爲“靈惠妃”。而陳俊卿本人捐地所建供奉媽祖的白湖廟，更是提升媽祖香火遍及天下之半的關鍵重鎮。其沿革與影響，將於後文再予討論。

從歷史上看，秦漢時期，朝廷即多有祭祀海神之典，唯所謂四海神不過是對海神的泛稱，乃一種對自然現象的崇拜，並不具特定主體對象。以“吳越水鄉，其俗相延頗多水神之祀，如對禹帝、伍子胥、曹娥等之崇拜，亦多與巫道信仰有關^④。但這些水神系統的神祇，主要是湖河海潮之地方水神，其中亦不乏以雷霆震怒形象爲人所知者，如錢塘江與海交會之潮神的伍子胥。至於人格化，且溫和又能轉禍爲福的海之專神，則到宋元以後的東南巫風，隨著海洋事業的發達方有產生或增多的現象。^⑤

宋朝當時各地本有各自所尊崇的海洋保護神，例如廣西至海口的伏波神、廣東南海的廣利王、泉州港的九日山神，和浙江的廣德王，再如北宋蘇軾《順濟廟石碣記》^⑥之曰“順濟龍王廟”，可見“順濟”亦是宋朝對龍王廟的賜額之一，並非專名於媽祖一神。即便莆田縣境內，亦有多座祭祀不同海上保護神的廟宇：

① 見翁忠言主編：《莆田縣志》，1994 年，第 775 頁。

② 張大任：《宋代媽祖信仰起源》，《媽祖研究論文集》，第 37 頁。

③ 徐曉望：《媽祖的子民》，學林出版社，1999 年，第 389 頁。

④ 丁煌：《漢末三國道教發展與江南地緣關係初探—以張陵天師出生地傳說、江南巫俗及孫吳政權與道教關係爲中心之一般考察》，第 179 頁。

⑤ 安煥然：《宋元海洋事業的勃興與媽祖信仰形成發展的關係》，見龔鵬程：《海峽兩岸道教文化學術研討論文集》，台灣書局，1996 年，第 533 頁。

⑥ 引自劉極燦主編：《永修縣志》，南昌，江西人民出版社，1987 年。

長壽靈應廟、顯濟廟、靈感廟、大蚶光濟王廟、祥應廟、靈顯廟等。^①另外，因宋朝崇道的風氣使然，廣泛給予各地許多民間信仰神靈以等級不同的種種封號，例如當時福建地區之定光佛、清水祖師、辟支佛等，可見媽祖並非當時唯一的海神，也不是在宋朝當時唯一獲得封號的神靈媽祖。^②

但是，自紹興二十五年至景定三年的 138 年間，媽祖以護佑驅逐海寇、解除旱災等方面的靈驗感應有功，經各方官員屢屢奏請，先後得到朝廷十餘次褒封，並快速的由“夫人”，晉昇到因為護佑解除旱災，而獲得宋代對神明封號最高位階的“妃”之顯赫封號等官方認可。加上靈驗事蹟的廣遍流傳於眾，因此除了福建外，廣東、江、浙各省也紛紛建立了媽祖宮廟，神名的遠播感應讓各地航海者因而都紛紛崇信媽祖，於是媽祖不但逐步取代了其他海神而成為航海者共同崇奉的至尊神明^③，並且以能夠解旱、捕盜、助戰、禦災…等事蹟見證，顯示此時媽祖已是全方位多功能的神明。^④故有“其妃之靈著多於海洋之中，佑護船舶，其功甚大，民之疾苦，悉賴憐憫。”^⑤因此“為神海下，威福烜著，凡駕海之舟，咸惟以為命，所到奉祀。宋熙寧以來，號封於顯，至於國朝，區夏大同，百神受職”^⑥之讚頌記載。可見，在有宋一代，媽祖在中國東南沿海一帶的人們心目中，不但是一位具備多職權功能的親切神祇，也逐漸脫穎而出成為庇祐從事海上活動者的廣大保護神了。^⑦

到了元代，“世祖皇帝歲運江南粟以實京師，漕渠孔艱。吳人有獻冊航海，道便以疾。久之，人亦得善道。於今五十年，運積至數百萬石以為常。京師官府眾多，吏民遊食者不可算數。而食有餘，價常平者，海運之力也。”^⑧由於元朝是中國第一個定都於燕京（今北京）的一統王朝，都城北京是全國政治、經濟、軍事和文化的中心。人口激增之餘，官民糧食和一些生活必需品的供應，必須仰賴於南方。而南糧北調政策的落實，因河運運量少、路線長、淤塞多，且又偶須輔以陸運，所以主要還是必須仰賴於海上漕運。可是，“當風信有時，自浙西至

① 黃仲昭：《八閩通志》卷 60 祠廟，第 407—411 頁。

② 徐曉望：《媽祖的子民》，學林出版社，1999 年，第 387-393 頁。

③ 引自周立方：〈媽祖信仰與海洋文化〉，《媽祖信仰國際學術研討會論文集》，台財團法人北港朝天宮、台灣省文獻委員會出版，1997 年，第 48 頁。

④ 引自王見川、李世偉著：《台灣媽廟閱覽》博揚出版社，2000 年，第 18 頁。

⑤ 【宋】吳自牧：〈順濟聖妃廟〉，《廟》，《夢梁錄》卷十四。

⑥ 【元】黃向：〈天妃廟迎神送曲〉，《媽祖文獻資料》，第 30 頁。

⑦ 安煥然：〈宋元海洋事業的勃興與媽祖信仰形成發展的關係〉，見龔鵬程：《海峽兩岸道教文化學術研討論文集》，台灣書局，1996 年，第 533 頁。

⑧ 虞集：〈送辭天妃兩使者序〉，《道園學古錄》卷六序。

京師，不過旬日而已——然風濤不測，糧船飄溺者，無歲無之，間亦有船壞而棄其米者。”^①在航海設備和技術皆不甚發達的當時，基於對海上漕運安全的顧慮和降低運輸折損率的考量，職責所在的官方單位因而無不十分重視媽祖的保佑，每逢海漕運糧時，即如朱德潤《江浙行省右承岳石木公提調海漕政績碑銘》^②云：

“歲兩運，卜吉，每先期祀天妃於郡城崑山路漕廟所，官署俱集，公率執事，齊祓宿廟下，周視滌濯，隨舛逆牲，奉幣享神之旦，五鼓樂既奏，公率掾屬曹府官以下，恪虔誠禱拜興，肅然罔敢怠譁。由是兩運既發，海無驚濤，舟行如履坦途。”

元朝政府因鑒於海漕對其國運之重要性所致，乃對海神系統象徵的媽祖頻頻敕封，至元十五年（1278）到至正十四年（1354）間，媽祖多次接受誥封，神格由“妃”被晉封“護國天妃”，躍居國家保護神的尊崇地位。文宗天歷二年（1329），元王朝下詔慶海州郡，都建天妃宮，每年春秋還派員自北而南前往各宮廟祭祀，媽祖信仰也因此得以更擴大的傳播。有關媽祖的元代文獻，亦幾乎都與海運漕糧有關。程端學《靈慈廟記》云：

“凡涉大險必有神物效靈以濟之，若海之，有護國庇民廣濟福慧明著天妃是已。我朝疆宇極天地所覆，地大人眾，仰東南之粟，以絡京師，視漢唐宋為尤重。神謀睿算，肇創海運，較循貢賦古道，功相萬也。然以數百萬斛，委之驚滔駭浪，冥霧颶風，凡舵失利，舟人隳守，危在瞬息，非賴神明，有禱斯答，其罔攸濟。故褒功錫命，歲時遣使致濟，牲幣禮秩，與岳瀆並隆，著在祀典。”^③

由上可見媽祖信仰在元代，因與海運漕糧的密切關係，以海神之名所獲得官方政府上至朝廷的累累敕封，歲遣祭祀，下至地方職官的恭敬奉祀的殊榮，軍證之於史，以正史《元史》為例，直書媽祖為“海神”，如“詔封泉州海神曰護國庇民明著妃”、“海漕糧至值沽，遣使祀海神天妃”^④即有多處。據此可知，媽祖“海神”的徽號資格，經元代官方政府的推崇認可而正式確立。

由於海運漕糧的關係，緣起於東南之濱的媽祖信仰，也隨著漕運航線，開始出現向北方傳播的趨勢。《天妃顯聖錄》之〈歷代褒封致祭詔誥〉曾載元代天曆

①【明】危素：《元海運志》，北京中華書局，1985年。

②【元】朱德潤：《存復齋文集》，卷一。上海，上海書店，1984年。

③【元】程端學：《靈慈廟記》，見《媽祖文獻資料》，第40頁。

④《元史》卷廿成宗本紀，卷廿七英宗本紀，卷三十泰定帝本紀，臺北，臺灣中華書，1966年。

二年，朝廷遣使致祭各地重要的媽祖廟，計有河北的直沽，江蘇的淮安（宋之淮甸）、平江、崑山、露漕，浙江的杭州、越州、慶元、台州、永嘉，福建的延平、福州、莆田的白湖、湄洲和泉州等共十五間廟，均為當時天下較具規模和指標意義的媽祖廟。另據張桂林所考，在福建以南的廣東省，元代時也有三座媽祖廟^①，而元代包括福建在內以北的新建的媽祖廟共有八座。其分佈所在與創建時間，茲列表如下。

表 4：元代新建的媽祖宮廟表

省份	新建宮廟	時間
福建省	黃石清江靈慈宮	元大德元年。
浙江省	鎮海天后宮（原稱天妃宮）	元至正十六年
	平陽聖妃宮	元至正年間
江蘇省	劉河鎮慈靈宮	元至元二年
	太倉靈慈宮	元至元二十九年
	吳縣天妃宮	元泰定四年
山東省	牟山縣天妃宮	元至正四年
河北省	天津天后宮（原稱天妃宮）	元泰定三年

整理資料來源：泉州海外交通使博物館調查組「天后史跡調查」，《海交史研究》，1987年，第46—65頁。

當時江蘇省以三座新建的媽祖宮廟，位居各地新建者之首位。其中太倉和劉河鎮皆為當時海上漕運的出口，而《天妃顯聖錄》所載十五座朝廷遣使致祭的重要宮廟裡，也多半在當時河海交會的漕運南段線上。由此可見，元代媽祖信仰的傳播分布，與元代漕運南段的海漕航路重疊之軌跡。

相對於官方的重視，在民間，媽祖因被凸顯航海守護功能而，成為最著名的海上守護神的同時^②，媽祖又以生前即處於海濱漁家的地緣，和“所謂神者，以死生禍福驚動人，唯妃，生人福人，未嘗以死與禍恐之。故人人事妃，愛敬如母。中心向之，然後于廟享之。”^③這種不以死亡災難威嚇，唯“利澤覃于海隅”，使人備感親切，其不止於自然象徵崇拜之疏離而愛敬如母的神格特性，又符應於民間大批從事海上貿易活動者和漁民等海事人員的心理需求。朝野間因政治、經濟，社會的因素，所必須面對海洋水道挑戰的威脅，形成了媽祖信仰在元代的進

① 張桂林：〈鄭和下西洋〉，見《福建師範大學學報》，1988年，第102頁。

② 周立方：〈媽祖信仰與海洋文化〉，媽祖信仰國際學術研討公論文集，台財團法人北港朝天宮、台灣省文獻委員會出版，1997年。

③ 【元】黃淵：〈聖墩順濟祖廟新建藩釐殿記〉，轉引自蔣維鈺：《媽祖文獻資料》，第25頁。

一步發展。

總之，元代以來，雖然不同於唐宋兩朝的重視道教，致使道教很快受到來自佛儒二教的排擠，民間諸神因而不獲封號，但是早於宋代即已形成，且非只限於地方區域水神的媽祖信仰，因朝野皆重視海漕運糧與海洋貿易等海事活動，反而備受推崇，累獲封號，從眾神中脫穎而出，其晉升為妃爵中地位最高的“天妃”神格。而晉封的理由是：“唯爾有神，保護海道，舟師漕運，恃神為命，威靈赫濯，應驗昭彰。自混一以來，未遑封爵，有司奏請，禮亦宜之。今遣正奉大夫宣慰使左副督元帥兼福建道市舶提舉蒲師文冊爾為護國明著天妃”^①。此後的封敕，亦均與漕運護航有關，信仰香火也盡分布在東南各省到天津的航線上。所謂“南海之墟宅祝融（指南海神，非火神），湄江之島神所宮”^②、“哀猿依講席，飢鳥下生台”^③，唐朝以來，不論是廣東崇祀的南海神，還是泉州於北宋元豐年間立市舶司之後，“每歲於春冬，商賈市於南海及番夷者，必祈謝於此”的近郊九日山之延福山通遠王祠，致此香火冷落，走入歷史的記憶。

明人邱濬曰：

“—高宗南渡，紹興丙子，始有靈惠夫人之封，紹熙元年加以妃號。元人海運以足國，於是始配妃以天。我太祖高皇帝，革去百神之號，為存其初封。迨我太宗文皇帝建國幽燕，出資海道以饋運，繼又造巨艦，遣使通西南夷，乃永樂己丑之歲，詔中貴鄭和，建宮祠於南京之儀鳳門。太常少卿朱焯贊祝，封神為護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃。——”^④

明代對媽祖的敕封，因鄭和的七下西洋，又發展到一個新階段。

明洪武三年：“詔定嶽鎮海瀆城隍諸神號，詔：凡嶽鎮海瀆，並去其前代所封名號，止以山水本名，稱其神。郡縣城隍神號，一體改正，歷代忠臣烈士，亦依當時初封，以為實號；後世溢美之稱，皆宜革去。”^⑤故降其妃格，回復宋高宗紹興時所封之“靈惠夫人”，兩年後又因海漕運糧時“海風運糧，漂泊糧米數百萬石於落際，萬人嚎泣待死矣，大叫天妃，則風回舟轉，遂濟直沽”^⑥一事而封“昭孝德正靈應孚濟聖妃”。永樂七年，鄭和第二次下西洋歸來後，朝廷更加

① 引自《天妃顯聖錄·歷朝褒封致祭詔告》。

② 【元】洪希文：〈降香祭湄洲林天妃祝文〉，見蔣維鈞：《媽祖文獻資料》，第38頁。

③ 【元】馬祖常：乾隆《泉州府志》卷16，延福寺。

④ 【明】邱濬：《邱文莊公集》，卷五。

⑤ 引自《明太祖實錄》卷三，臺北，中央研究院歷史語言研究所出版，1984年。

⑥ 引自石萬壽：《台灣的媽祖信仰》，2000年，第62頁。

封媽祖為“護國、庇民、妙靈、昭應、弘仁、普濟天妃”，並賜南京祀典天妃宮“弘仁普濟天妃之宮”廟額，從此媽祖成為明朝海上主要信仰神祇之一。直至明末鄭成功取臺之時，亦以福建沿海之俗，迎媽祖為征臺護祐行船平安之神。

但此封號，長達經二百二十餘年，都未曾再更動，直到明末崇禎年間廢天妃之號，改封以“天仙聖母青靈普化碧霞元君”^①。更改原因不明，唯“元君”神格遠不如天妃，顯然是降封。

概觀明朝開國以後，雖然大運河整修完成，支持媽祖信仰發展的需求，藉由海漕運糧轉變成鄭和的七下西洋之舉而繼續存在，但就敕封的次數和禮遇的隆崇而言，明代朱氏王朝，已遠不及宋元兩朝對媽祖信仰的推崇重視。有學者認為這與明朝自開國時受“北極真武玄天上帝”陰佑頗多，奉為守護神，故崇奉媽祖的熱情較前朝趨於冷卻，極有關係，因此媽祖僅在洪武、永樂兩朝受過誥封。儘管後來尚有奏請之事，如宣德年間太監楊洪出使琉球返國後，雖曾以媽祖庇佑請封，但朝廷卻都僅答以賜祭而已。^②

明朝統治者對民間信仰的態度，終於導致明朝中葉以後，出現拆毀天妃廟的事件屢見不鮮的情況，如“嘉靖初，提學魏校檄行拆毀（天妃廟），後遂入民居。”^③另外，明朝的禁海政策，使得民間的航海活動大受限制，從而導致媽祖保護航海的功能難以突顯，加上勒令濱海居民棄地內遷，兵變紛擾，民難寧居，造成眾多的天妃廟漸漸趨於冷落，許多濱海天妃廟甚至年久失修，圯塌破敗，因此明中葉後又有各地相繼修建宮廟的現象產生^④。

除了朱氏王朝的輕忽立場以外，明朝士大夫對媽祖信仰的態度，也迥異於宋元兩代眾多士大夫如廖鵬飛、丁伯桂、黃公渡、洪希文等人對媽祖信仰的一致推崇。沿襲劉基在入明以前所撰的《台州路重建天妃廟碑》所言的義理形象推論：

“——惟天為最大，故其稱神謂之帝。帝次於天，其祇后也。其次最大者莫如海。而水又為陰類，故海之神降于后曰妃，而加以天，尊之也。”

以及，對於媽祖信仰的存在提出的反諷：

“天妃是莆田林氏女，生而靈異，知人禍福，故沒而為神。——大凡吾郡

①【清】徐葆光：《中山傳信錄》卷一，天妃靈應記。

② 蔡相輝：《北港朝天宮志》，1995年，第19頁。

③ 見《潮陽縣志·壇廟》。

④ 楊振輝：〈明代媽祖信仰及其趨勢〉，林文豪主編：《海內外學人論媽祖》，中國社會科學出版社，1990年，第149頁。

人尚鬼而好巫章，醺無虛日。至於婦女其嗣保胎，及子長成，祈賽以百數，其所導諸神亦皆里媼村媒之屬，而強附姓名，亦大可笑也”^①，乃至將媽祖之真實性，貶低為抽象的合理性的種種論點做法，如以易理推測：

“一海次於地，故稱妃，。或曰非也，易兌為澤，澤通於天，故曰天澤，以海為大，故曰天池，而兌為少女，故曰妃-----故兌之女為天妃。”^②或以《天妃辨》^③通篇專論，站在否定的立場，徹底的將媽祖信仰視為“俚語好怪，傳以為神，訛以傳訛，誰人辯解”而來的迷信產物。朝廷的冷漠以對，和明朝士大夫階層諸如此類的觀點，對媽祖信仰大膽懷疑和拒斥情緒，不勝枚舉，自然讓媽祖信仰在民間的呈顯型態起了變化。

誠如前述，明代天妃廟的香火已明顯不如宋元時期的普遍與深刻，然而不同於元代漕運將媽祖信仰由南方擴大到北方的發展，藉著鄭和等使臣的多次出洋，媽祖信仰卻也因此由南向國外傳播，琉球、馬六甲等地也先後興建起媽祖宮廟。^④況且，縱使對媽祖神性的宗教崇拜有所質疑，但信仰香火所累積聚集的附加效應，例如表現在促進商品流通、提供人際社交往來互動的各地媽祖廟會，乃至維繫海外華人社會的祖籍象徵意義以凝聚鄉情的海外會館等，卻開始廣受重視。媽祖信仰與商品經濟、人際關係的連結功能，表現在祭典娛樂性的大幅提升。^⑤宋元二朝時期，每逢媽祖香期，雖然也有當時廖鵬飛、黃公度等人的“鼓坎坎兮羅杯觴，殿桂釀兮與椒漿”^⑥，“萬戶牲醴無水旱，四時歌舞走兒童”^⑦所描述的熱鬧場景，但參與者表現出之“旗搖搖兮睇莫睹，稽手送兮拜而俯”^⑧的敬畏與虔敬，相較於明代廣泛的迎神賽會，著重於表現民間藝術節目，以及隨之進行的大規模商品交流的世俗化、經濟化考量，實有顯著的不同。另外，媽祖廟會在當時封閉的社會環境裡，提供了青年男女一如元宵節的“上元紛然走仕女，賽神燈火盈海湄”^⑨之人際接觸的機會，這情形，延續到清朝，如《安樂縣志》載：“四月十日，俗例是日是為娘娘廟會，----男女混雜而先間各寺廟婦女還願者亦多。”

①【明】謝肇淛，《五雜俎》卷四之十五，萬曆四十四年刻本，中華書局據以印行，1955年。

②【明】屈大均《廣東新語》卷六。

③【明】朱潮，見蔣維鈞：《媽祖文獻資料》，第86頁。

④ 康熙《崇安縣志·風俗》。

⑤ 楊振輝：《明代媽祖信仰及其趨勢》，《海內外學人論媽祖》，1990年，第151頁。

⑥【宋】廖鵬飛：〈聖墩祖廟重建順濟廟記〉，出自《白塘李氏族譜·忠部》。見蔣維鈞編校，《媽祖文獻資料》，1990年，第2頁。

⑦【宋】黃公度：〈題順濟廟〉，《知稼翁集》卷五。

⑧【宋】廖鵬飛：〈聖墩祖廟重建順濟廟記〉，出自《白塘李氏族譜·忠部》。

⑨【明】錢薇垣：〈天妃歌〉，《海石先生文集》，臺南縣，莊嚴文化事業，1997年。

依然是賽天妃或皇會廣泛吸引民眾的重要原因之一。

時至清代，崛起於遼東，以騎射見長的滿清政權，自世祖順治元年到康熙十九年以前的三十七年間，朝廷依循明朝崇禎年間對媽祖的封號，不曾變動。然而隨著明鄭與清軍連年的征戰，乃至明鄭退守台灣，基於經營沿海之策與兩岸水戰之需，而明鄭水師將帥士兵莆田藉者頗多，清廷鑑於此乃大力提倡媽祖信仰，並利用群眾依附宗教之心理，以獲得天妃（媽祖）托夢，相助的風聲^①，首先促成莆田藉明鄭水師副總督朱天貴率舟三百艘、將士二萬餘人降清，再命施琅率這支武力逼降台灣。媽祖既為清朝立了大功，清廷也予盛大回報。

為爭取普遍信奉媽祖的福建台澎軍民之向心力，康熙十九年，借“提督萬正色克復廈，神靈協助”^②之由，恢復明永樂七年“護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃”的封號，並派員致祭，以酬神功，顯示媽祖信仰再度受到朝廷的重視。後又於康熙二十三年間，因施琅平定台灣後的奏請，媽祖復於台南明寧靖王府（今台南大天后宮）晉封為“天后”，神格至此升到了極限，此後各地的媽祖宮廟就多以“天后宮”為名。

雖然冊封天后一事，查諸於文獻檔案，康熙皇帝對於施琅奏請的回應是：“請封天妃之神禮部議不准行”^③，縱然關於晉升天后的原始檔案，迄今未見，但經雍正年間的宮中檔案資料，和民間宮志的記載，晉封媽祖至史無前例之“天后”隆崇神格者，確為康熙皇帝，而其時間點，當與施琅奏請的時間相距不遠。

自此，相對於明朝對於媽祖信仰的冷落，清廷除了清朝自康熙年間，首先於今台灣台南大天后宮，晉封媽祖為“天后”，諭旨在此春秋致祭的推崇^④。雍正十一年，朝廷復令各省州縣建祠，春秋致祭^⑤，並以“照例春秋致祭，其祭祀動用正項錢糧，造冊報明戶部核銷”^⑥之予高規格官式的禮遇媽祖祭典，形成清朝統一台灣後，於福建及江浙地區再度掀起一陣崇拜媽祖的熱潮。^⑦據民國《福建新通志》記載，福建內地線線絕大多數天后宮均是雍正年間建造的，江浙一帶也新建不少媽祖廟。總計清朝對媽祖神格的誥封，由康熙十九年的“護國庇民妙靈

① 《天妃顯聖錄》，1984年印版，台北，道學雜誌社。

② 見《雍正十一年六月二十七日閩督郝玉麟等奏摺》，《清代媽祖檔案史料彙編》，中國檔案出版社出版，2005年，第41頁。

③ 《清代媽祖檔案史料彙編》，2003年，第1頁。

④ 《清代媽祖檔案史料彙編》，2003年，第1頁。

⑤ 見《雍正十一年六月二十七日閩督郝玉麟等奏摺》，《清代媽祖檔案史料彙編》，2005年，第44頁。

⑥ 見《清代媽祖檔案史料彙編》，2003年，第47頁。

⑦ 林國平、彭文字：《福建民間信仰》，1993年，福建人民出版社，第160頁。

昭應弘仁普濟天妃”，累晉至 咸豐七年（1857）的“護國庇民，妙靈昭應，弘仁普濟，福佑群生，誠感咸學，顯神贊順，垂慈篤祐，安瀾利運，澤覃海宇，恬波宣惠，導流衍慶，靖洋錫祉，恩周德溥，衛漕保泰，振武綏疆，天后之神”全稱共六十四字。成為眾神祇中封號最長者。同治十一年，要再加封時，清廷禮部以媽祖封號字數太多，反不足以招鄭重的考量，遂只加上“嘉佑”二字。

光緒年間以後，朝廷對媽祖的重視，改以頒賜匾額為之，不再增加封號。總計清朝頒賜給台灣媽祖宮廟的皇帝御匾，計有八方，茲列表如下。

表 5：清朝皇帝頒賜給台灣媽祖宮廟御匾之事由、根據與獲賜宮廟列表

號次	御匾	時間	根據	在台懸處所
1.	輝煌海濶	康熙年間	《台灣府志》卷六	台南大天后宮
2.	神昭海表	雍正四年	引自《天妃顯聖錄》、《清代媽祖檔案史料彙編》	台南大天后宮
3.	佑濟昭靈	乾隆五十三年	事見《清代媽祖檔案史料彙編》。註文見《鹿港寺廟大泉》新祖宮	台南海安宮 鹿港新祖宮
4.	德侔厚載	咸豐三年	《咸豐實錄卷》一零一	台南大天后宮
5.	與天同功	光緒七年	《光緒實錄卷》一三八	分頒各地各屬天后宮廟
6.	慈雲灑潤	光緒十二年	事見《清代媽祖檔案史料彙編》。註文見《雲林縣採訪冊大槺榔東堡》	雲林北港朝天宮
7.	翼天昭佑	光緒十三年	《台灣通史·宗教志》	台北淡水福佑宮
8.	靈昭誠佑	光緒十四年	引自《台東州採訪錄冊寺觀	台東天后宮

資料來源：整理自《清代媽祖檔案史料彙編》，2005 年；石萬壽：《台灣的媽祖信仰》，2000 年，第 65-94 頁。

歷代封敕的原因、次數，散見於各歷史文獻，尤多見於正史以外的詩文雜記，至於和封號的內容和時間點，也多有出入。其中特別是台灣信眾慣以敬稱媽祖的“天上聖母”一辭，到目前為止，還找不到此封號的出處資料，故學界多有看法。賴建祥列舉清初以來的媽祖文獻，唯將《湄洲與志略》和《敕封天后志》《欽定大清會典事例》比較，才見乾隆三年、嘉慶五年、七年各有“天后聖母”、“天后聖母元君”、“天上聖母無級元君”的字號^①，但以上名稱並不見於後二典籍。經筆者考諸於 2003 年新出版的《清代媽祖檔案史料彙編》其宮中的奏摺檔案裡，也不得其據。

① 賴建祥：《天上聖母封號之探究》，《海內外學人論媽祖》，1990 年，第 128-131 頁。

台灣學者石萬壽，認為民間所傳述媽祖曾被封為天上聖母之事，僅見於連橫《台灣通史》云：“康熙十九年，閩浙總督姚啓聖奏：“蕩平海島，神佑靈異，請錫崇封”，遂封“天上聖母”。”（卷二十二宗教志），唯不見於任何起居住、實錄、會典、檔案，且康熙十九年的崇封，係恢復天妃封號，並非天上聖母。由此推論，所謂“天上聖母”，的尊號，可能是崇禎年間所封“天仙聖母青靈普化碧霞元君”的略稱，並非朝廷所封敕^①。

王見川則認為是湄洲祖廟人員，在官方封賜媽祖為天后的基礎上，於乾嘉時期增封媽祖為天后聖母，並載入《天后敕封志》中所致。這一稱號“經廣為流傳，故於道光年間時人多私謚媽祖為‘天后聖母’，‘現今民間熟知的媽祖封號‘天后聖母’，即由此訛傳而來。”^②不過由湄洲祖廟、台灣北港朝天宮和鹿港天后宮典藏刻有“湄洲祖廟，天上聖母，護國闢民，靈符寶笈”十六字的寶璽，就其製成時間據傳在道光十九年（1839）^③，又於清光緒年間，曾複製此寶璽分贈鹿港天后宮的歷史事實看來，“天上聖母”的封號，應不止於台灣，且其時間點當在清朝初、中葉以後才廣為流傳。

每一次的封號的背後，都有其感應事蹟（功蹟）的顯化，尤其是在對台灣明鄭政權的征討上，從清之降將施琅多次在攻打台灣（明鄭餘脈）時，以“夜夢天妃。…”“炎妖旱候…禱畢而清泉沸溢”…等獲神（媽祖）助等的傳說^④，來合理、暗寓其天命所在之正當性以外，清朝統一台灣後，雖然在政治上有利國家的統一和文化的交流，但是官吏在當地徵收苛捐雜稅、禁止人們入山伐木、嚴禁秘密結社，以致不少人被捕入獄的現象，引起人民的反抗，其中朱一貴起事件即是一例。然而從《天后聖母源流因果》的“平澎湖陰魔神將”圖說和《敕封天后志》卷下的〈潮退加漲〉之圖，對於清廷將鎮壓起義軍得以順利抵定的過程，托言於媽祖之佑的結果，可知清代推崇媽祖的原因，除了著眼於在漕運、出使、解旱等方面繼續發揮女神的“護佑”作用外，還十分重視藉由媽祖靈感開展其海上的軍事活動，特別是對台灣、澎湖的軍事活動！^⑤同時，這也是承繼宋代以後的歷代朝廷利用媽祖信仰來安撫人心，推行國策、維護政權的作風並發揮到極致

① 石萬壽：《台灣的媽祖信仰》，2000年，第91頁。

② 王見川、李世偉：《台灣媽祖廟閱覽》，第20頁。

③ 見吳玉賢：《海神媽祖》，2001年，外文出版社，第24頁。

④ 參考《敕封天后志》和《天后聖母事跡圖誌》。

⑤ 引自周立方：《媽祖信仰與海洋文化》，《媽祖信仰國際學術研討公論文集》，台財團法人北港朝天宮、台灣省文獻委員會出版，1997年，第49頁。

的展現。

總之，從南宋到清代，千年來，儘管江山幾度易主，掌握封敕大權的王朝、皇帝已經成為歷史，但從歷代王朝各因經濟、政治、軍事的不同考量，經各朝代皇帝多次的賜封，神格從民間信眾所稱的“神女”、“靈女”，到官方認可的“夫人”，乃至“聖妃”、“天妃”、甚而“天后”以及近代以來因是最受兩岸關注的信仰紐帶，而有的“海峽和平女神”之譽，歷史進程中的諸多禮遇封號，甚至擴及其家人亦多蒙褒賜，顯示出，媽祖不僅為中國民間信仰當中封號最長之神祇，且由媽祖信仰香火歷經政權更迭卻歷久不衰的事實看來，無疑也是千年來上莆田地區，在海內外最有影響的一脈神緣象徵，一個歷史傳奇人物的典範。茲將與其相關之賜封與名號、緣由，列表如下。

表 6：歷代政府敕封媽祖與其家人、副神之簡表

朝代	序號	年代	封號	原因	出處
宋	*	宣和五年（1123）	賜廟額（順濟）	庇佑赴高麗使節船	丁伯桂順濟聖妃廟記
	1	紹興二十六年（1156）	靈惠夫人	不詳	同上
	2	紹興三十年（1160）	加封（昭應）	助禦海寇	程端學靈濟廟記
	3	乾道二年（1166）	加封（崇福）	湧泉除疫	昭應錄
	4	淳熙十一年（1184）	加封（善利）	助捕海寇	丁伯桂順濟聖妃廟記
	5	紹熙元年（1190）	靈惠妃	禦災救旱	同上，與昭應錄。
	6	慶元四年（1198）	加封（助順）	救潦助風及捕海寇	丁伯桂順濟聖妃廟記
	*	慶元六年（1200）	追封一家	護國庇民	昭應錄
	7	嘉定元年（1208）	加封（顯衛）	助退金兵及平寇	丁伯桂順濟聖妃廟記
	8	嘉定十年（1217）	加封（英烈）	不詳	同上
	9	嘉熙三年（1239）	靈惠助順顯衛英烈嘉應妃	阻錢塘堤決洪水	程端學靈濟廟記
	10	寶祐二年（1254）	靈惠助順嘉應英烈協正妃	拯救興州、泉州旱飢早禱助雨	程端學靈濟廟記
	11	寶祐三年（1255）	改封「協正」為（慈濟）	顯靈	天妃顯聖錄
	12	寶祐四年（1256）	靈惠正嘉應慈濟妃	不詳	程端學靈濟廟記
	13	寶祐四年（1256）	靈惠正嘉應善慶妃	助錢塘堤成有功	程端學靈濟廟記
元	14	開慶元年（1259）	進封（顯濟妃）	火焚強寇	昭應錄
	15	景定三年（1252）	靈惠顯濟嘉應善慶妃	助捕海寇	程端學靈濟廟記
元	1	至元十五年（1278）	護國明著靈惠協正善慶顯濟		元史·世祖紀（其他文獻並未見相同者）

	2	至元十八年(1281)	護國明著天妃	庇護海道舟師漕運	程端學靈濟廟記
	3	至元二十六年(1289)	加封(顯佑)	護歲漕運	昭應錄
	4	大德三年(1299)	護國庇民明著天妃	漕運效靈	程端學靈濟廟記
	*	大德三年(1299)	加封(輔聖庇民)	庇護漕運	昭應錄
	5	延佑元年(1314)	加封(廣濟)	庇護東南漕運	程端學靈濟廟記
	6	天曆二年(1329)	護國庇民廣濟福惠明著天妃 護國輔聖庇民顯佑廣濟 靈感福惠徽烈明著天妃	庇護漕舟 怒濤拯溺	程端學靈濟廟記 昭應錄
	*	至元十年(1350)	封父(種德積慶侯)母(育聖顯慶夫人)		元史·順帝紀
明	7	至正十四年(1354)	輔國護聖庇民廣濟福惠明著天妃	護漕運有功	元史·順帝紀
	*	洪武三年(1370)	復初封靈惠夫人		
	1	洪武五年(1372)	昭孝德正靈應孚濟聖妃	神功顯靈庇護漕運	昭應錄(待查)
	2	永樂七年(1490)	護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃	屢有護助功	昭應錄
清	3	崇禎年間(1628)	天仙聖母青靈普化碧霞元君 天仙聖母青賢普化慈應碧霞元君		中山傳信錄卷一
	1	康熙十九年(1680)	護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃	助克廈門	大清會典卷四四五
	2	康熙二十三年(1684)	天后	助克澎湖	大清會典卷四四五
	*	康熙五十九年(1720)	列入朝廷祀典	庇佑敕封琉球	昭應錄
	*	雍正十一年(1733)	令各省建祠春秋致祭		大清會典卷四四五
	3	乾隆二年(1737)	護國庇民妙靈昭應宏仁普濟福佑群生天后(聖母)		大清會典卷四四五 (湄洲嶼志略.卷一)
	4	乾隆二十二年(1757)	加封(誠感咸孚)		大清會典卷四四五
	5	乾隆五十三年(1788)	加封(顯神贊順)	助平林爽文	大清會典卷四四五
	6	嘉慶五年(1800)	加封(垂慈篤祐)	鼓舞巡洋兵船	大清會典卷四四五

*	嘉慶六年 (1801)	加封父 (積慶公) 母 (積慶公夫人)		大清會典卷四四五
7	道光六年 (1826)	加封 (安瀾利運)		大清會典卷四四五
8	道光十九年 (1839)	加封 (澤覃海宇)		大清會典卷四四五
*	道光二十一年 (1841)	加封父 (衍澤積慶公) 母 (積慶公夫人)		大清會典卷四四五
9	道光二十八年 (1848)	加封 (恬波宣惠)		大清會典卷四四五
10	咸豐二年 (1852)	加封 (導流衍慶)		大清會典卷四四五
11	咸豐三年 (1853)	加封 (靖洋錫祉)		大清會典卷四四五
12	咸豐五年 (1855)	加封 (恩周德溥)		大清會典卷四四五
13	咸豐五年 (1855)	加封 (衛漕保泰)		大清會典卷四四五
14	咸豐七年 (1857)	加封 (振武綏疆)		大清會典卷四四五
*	同治八年 (1869)	加封左右二神為 (金將軍) (柳將軍)	護運	大清會典卷四四六
15	同治十一年 (1872)	加封 (嘉佑) 並定以六十二字為限不得再增	護運	大清會典卷四四六

資料來源：參照天后顯聖錄（湄洲祖廟印本）、台灣媽祖信仰（石萬壽，2000）、北港朝天宮志（蔡相輝 1995）、南瑤宮志（1997）、媽祖信仰與神蹟（何世宗、謝進炎 2001）、現代眼看媽祖（袁和平著 1997）

第三節 湄洲島之於媽祖原籍、生平的歷史淵源考證

媽祖享有萬民崇拜的香火，信眾遍佈於海內外，而與媽祖生平有關的各種版本，隨著各地方不同的傳說，經世代轉述，向來紛紜。就其生卒時代、日期等時間點的探討，已如前文所述可知，至今較為大眾接受的講法是：媽祖生於宋太祖建隆元年（960），太宗雍熙四年（987）仙逝。換句話說，歷史上媽祖的生長年代，約在北宋初年的時間認定，世人已有共識；而至於地點的認定，福建當地則尚有多種不同的傳說。尤其自改革開放後，媽祖[信仰的香火再度的重新燃起以來，與媽祖歷史淵源的認定問題，因事涉地方發展資源的亮點條件評估，交雜著地方傳說和集體的記憶，一時間，媽祖的原籍、誕生地、升天地，甚至是所謂的墳墓所在等各種說法，更是莫衷一是。

首先，媽祖到底是哪裡的人？亦即，媽祖的誕生地在哪裡？

除了眾所周知的認定湄洲島是媽祖的原籍故鄉以外，對於媽祖故里還有多種

不同的意見，對此本文也略作考證。舉其要者，閩東霞浦縣松山地區、湄洲對岸的忠門鎮港里村之媽祖祖祠所在地，亦皆各有所本的主張當地才是媽祖的誕生地。

其次，媽祖的成道處之辨，除了有昇天於湄洲島的主流傳說以外，還有以媽祖墳墓在馬祖島上或賢良港的不同說法。

據此，為釐清湄洲島乃媽祖原籍之歷史淵源，並予確認奠定湄洲島之為媽祖信仰開基地位的根本主因，基於學術探討的立場，尤其是歷史的考證，需有其相關文獻資料和貼近於當時代的一手資料和文物為立論依據，故將採以宋元兩代記載有關媽祖之文獻為主，再對照於其他地區的民間傳說比照，予以檢視。

目前就已知最早的媽祖文獻資料，即距離媽祖在世（960~987）為期約六、七十年的宋代廖鵬飛的《聖墩祖廟重建順濟廟記》（1150）所載：

“里有社，通天下祀之，閩人尤崇-----世傳通天神女也。姓林氏，湄洲嶼人。初以巫祝為事，能預知人禍福，即歿，眾為立廟於本嶼-----”即可清楚的推論當時莆田地區對於媽祖的認知輪廓，包括媽祖姓林，是湄洲島人，生前就有預言禍福的特殊能力，過世後湄洲島的民眾為其立廟於湄洲島，經六、七十年後，似不止於湄洲當地有奉祀媽祖的香火，福建地區也已廣為崇拜。

此外，除了李俊甫《的莆陽比事·神女護使》，丁伯桂撰之《順濟聖妃廟記》^①提及媽祖生平之外，宋代寶祐年間黃岩孫的《仙溪志·三妃廟》（1257）亦曰：“順濟廟，本湄洲林氏女，為巫，能知人禍福，歿而祀之。”以上所載，皆與廖鵬飛之文並無二致。

之後，元代黃淵的《聖墩順濟廟新建藩厘殿記》^②（1303）亦曰：“按舊記，妃族林氏，湄洲故家有祠。”到了明代，據張翥《聖妃靈著錄》（1409）^③曰：“妃莆田人，都巡檢林公愿第六女，母王氏，於宋建隆元年三月二十三日生妃於湄後林之地。”尤其清楚的點出媽祖出生於湄州島上的後林之地。

另外，尚有黃光升《天妃宮》（1567）^④載：“世居莆陽之湄洲嶼，都巡檢愿之季女。”何喬遠《閩書·方域志·湄洲嶼》（1615）^⑤：

“一名歸江，在大海中，與琉球相望，順濟聖妃廟在焉。妃姓林，唐閩王時

① 引見蔣維鈺編校：《媽祖文獻資料》，福建人民出版社，1990年。

② 【元】黃淵，《黃四如文集》卷一。

③ 【明】正德《瓊台志》卷二引錄。

④ 【明】隆慶《泉州府志》。

⑤ 【明】《閩書》卷二十四。

統軍兵馬使愿之女上人也。使生而地變紫，幼通悟祕法——人呼神女。”康大和：“天妃之神本姓林，世居莆陽之湄洲島，”^①

又林蘭友《天妃顯聖錄·序》(1644)^②：

“迨余寓湄島，批閱《天妃世譜》，考其所載，如神被符篆、現身救世諸事，皆歷歷不誣。”尤其將湄洲島的地理位置，與媽祖的身世淵源，和明末清初時，湄洲島上尚存《天妃世譜》以證湄洲島與媽祖生平原籍的事實——留下歷史的記錄。

到了清代，雖有乾隆戊戌年林清標輯的《敕封天后志》一反過去歷代方志文獻所記，而另主媽祖誕生於賢良港：

“天后乃唐邵洲刺史林蘊公之七世女，父名惟懿，官都巡檢，天后乃其第六女也。世居賢良港，俗稱黃螺港，乃天后生長之鄉。”^③

但從《天妃顯聖錄》^④的諸序文和民間文稿，如季麟光《募修天后宮疏》(1694)^⑤：“天妃，泉湄神女，生有奇徵，長多靈異，迄今遂為海神。”郁永和《天妃神》(1697)^⑥：“相傳神為僕役湄洲東螺村林氏女，自童時已具神異，常於夢中飛越海上，拯人以溺。”所反映的素民文人認知，另觀諸於郝玉麟主修《福建通志·湄洲遊》(1737)^⑦載：“湄洲遊在莆禧東海島間，天妃神所產地。”王必昌《台灣縣志·天后》(1752)^⑧：“天后姓林，世居莆之湄州嶼。父名愿，五代時官至都巡檢，即邵洲刺史忠烈蘊公之玄孫也。”廖必琦《莆田縣志·天后》(1757)^⑨：“天后姓林，世居莆之湄州嶼。五代閩王時督巡檢林愿之第六女也。”陳壽祺《重纂福建通志·天后傳》(1829)^⑩：“后姓林，世居莆之湄洲嶼。”等官方主持監製的文獻，以及上奏於朝廷的奏章，如禪季布等《為請賜天后祠匾額事奏摺》(1725)¹¹：“經臣施琅恭疏具題，聖祖仁皇帝敕建天妃神祠於原籍莆田縣湄洲地方”郝玉麟等《為請頒閩省南台匾額並立祀典事》(1733)¹²：“默向王師功成底定，敕建神祠於原籍莆田湄州地方。”乃至於皇帝的上諭明文中，如乾隆皇帝《著福建督

①【明】萬曆《興化府志·天妃》。

②【清】照乘編印，《天妃顯聖錄》。

③【清】林清標，《敕封天后志》。

④【清】照乘編印，《天妃顯聖錄》。

⑤【清】季麟光，《蒼洲詩稿》卷三。

⑥【清】郁永和，《海上紀略》卷中。

⑦【清】郝玉麟，雍正《福建通志》。

⑧【清】王必昌，乾隆《台灣縣志》卷七。

⑨【清】廖必琦，乾隆《莆田縣志》卷三十三。

⑩【清】陳壽祺，道光《重纂福建通志》。

11 中國第一歷史檔案館等合編：《清代媽祖檔案史料彙編》，北京，中國檔案出版社，2003年，第3頁。

12 中國第一歷史檔案館等合編：《清代媽祖檔案史料彙編》，2003年，第42頁。

撫嗣后于天后本籍春揪致祭並載入祀典上諭》(1788)^①所載：“沿海處所敕建天后神廟，屢著靈應，而福建湄洲係神原籍所在——嗣後該督府於天后本籍祠宇，春秋二季，敬謹謁潔官為致祭，以隆祀典而達嘉庥，仍交該部載入祀典。欽此。”，以上種種，再加上現存的碑文，如《興安會館香燈會等碑記》^②(1763)：“抑稽后未飛升時，居湄之洲——。”江浙、福建籍人同撰的《安瀾神天碑》^③(1763)：“后誕自宋，隶乎閩，出莆之湄洲林氏。”。

顯然，以湄洲島是媽祖之本籍的認知，在清代當時，仍是沿襲歷代文獻記載，而成其為上至中央、下至地方的官方立場，旁及一般文人信眾，對於媽祖生平的普遍共識。

然而，在此普遍的共識以外，誠如本節前文所述，對於媽祖的出生地的認定，以及成道的地點和方式，乃至據此擴及媽祖是曾婚嫁的問題，許多地方尚有抱持不同觀點的傳說，故基於學術研究的立場。分述如下。

一、馬祖島：媽祖生於湄州，因救人溺於海，屍身漂流至湄洲的傳說

馬祖島，位於閩江口海外，以行政區劃而言，本隸屬福建省連江縣。據馬祖當地民間傳述，媽祖於十六歲那年，因父兄在閩江口海域遇風暴落海，媽祖毅然投海救父兄而不幸罹難，相傳遺體漂流到南竿澳口，即現在馬祖的澳口，村民將媽祖葬於今日的馬祖村天后宮現址處，並且興建天后宮，嗣後湄洲鄉親將媽祖遺體迎回，留衣冠塚於天后宮。^④自從媽祖廟建廟之後，當地以海為生的漁民來此，祈求媽祖保佑漁獲豐收、風平浪靜都能如願平安順遂，又因感念孝行，後人遂將此澳口稱“媽祖澳”，並以其名作為其之列島總名以示紀念。而當地人口中所謂的“媽祖”墓石，現今仍留在馬祖天后宮的供桌下。之後，媽祖的故事流傳到各地，為了感念媽祖，馬祖列島的每個聚落幾乎都會興建天后宮，以供漁民祈求庇佑，媽祖從此成為當地居民最重要的信仰神祇。

至於“媽祖”為何又成“馬祖”？一說是為了避諱，故取其諧音，乃將媽祖改為“馬祖”，另一說則以 1949 年國民政府派軍駐守以來，認為“媽祖”之名太過女性化，故去掉女字旁，成為“馬祖”，馬祖地名即由此而來。但是無論何

① 中國第一歷史檔案館等合編：《清代媽祖檔案史料彙編》，2003 年，第 110 頁。

②【清】黃維喬製，此碑現存福建莆田涵江正學門碑廊。

③【清】江浙、福建兩幫同撰，此碑現存遼寧錦州天后宮。

④ 參考《媽祖衣冠塚所在：馬港天后宮》，中央社，2005.4.3。

者，顧名思義，“馬祖”地名的由來，都跟媽祖有相當的直接關係。另外，關於傳說中媽祖在得道升天之前，埋葬靈骸的馬祖港天后宮實際的創建年代，據現存宮中，落款時間為 1944 年 8 月 8 日的《重修馬祖天后宮記》碑銘記載：“馬祖島以後名有斯宮也，建何年代不可考，……年久失修圯於今日，能無憾乎……逸舟國兵斯島惜宮之蕪，特鳩資廣而新之，並為之記……”，可知馬祖天后宮的創建年代在當時即已然不詳，惟能明確知道此為距今可能的一次重建是在抗戰後期的 1944 年，且是由當時駐紮在馬祖島上的國民政府“福建和平救國軍第二集團軍”總司令張逸舟（仙遊人）為安撫民心，而竭力主張重修天后宮的歷史過程。除此，從碑文中還可紀錄著當年重建天后宮時各地捐款的來源，其中，莆仙人捐款數目占了捐款總數的一半，此外還有福清、閩侯、平潭、南安各地的樂捐者，顯示當年馬祖島及與大陸內地沿海地區的往來密切，和媽祖信仰香火的普遍興盛。

爾後，馬祖天后宮尚每隔約二十年就翻修一次；如民國五十二年，馬防部司令官彭啓超即曾派遣兵工協建天后宮。2000 年經南竿鄉民倡議就地重建天后宮，馬祖天后宮因此大規模的再次重建。這次重建獲得到了當地政府的大力支持，補助台幣陸佰餘萬元，並於 2000 年秋季動工。天后宮重建籌備委員會一行人先後數次往返福建各地物色古建築工程施工和設計人，終於在 2001 年 11 月 12 日，經國務院台辦批准游良照親自挑選十七名莆仙民間工藝師，透過“小三通”管道入境，經過 82 天施工，大殿及木建築工程得以提前完工。總之，馬祖天后宮前後時隔近六十年的兩次修葺，都有媽祖故鄉的莆仙人的參與^①。再度重建後的馬祖天后宮雖然仍不若台灣島內地區許多媽祖廟的繁華氤氳、人潮沸騰，但卻流露著馬祖人儉樸踏實的精神，同時這也是馬祖地區最具代表性的廟宇。

然而，信仰的普及，與歷代相傳的地方掌故，並不能保障其真實性。馬祖島上天後宮的“衣冠塚”，真的是媽祖遺留於人間的嗎？換句話說，早在千年前媽祖的遺骸真的曾漂流到馬祖島嗎？就其傳說本身而言，且不論該遺骸是否為媽祖之真身，又即便媽祖是在十六歲，而非一般所知的近三十歲時過世，以媽祖出現在歷史的時間在五代、北宋初年之際，距今千年，可是“媽祖”之名，為明末清初的三四百年間，才在閩台二地開始蔚為普遍通稱。之前民間或未必全然似官方以宋之“夫人”、“妃”或元、明、清的“天妃”、“聖妃”、“天后”正式敬

① 游心華：《馬祖天后宮與兩代莆仙人》，莆田新聞網 <http://pt.fjsen.com>，2006 年 5 月 17 日。

稱呼請，但“媽祖”之名，無疑是“神女”、“靈女”、“娘媽”等一系列民間口語暱稱呼請媽祖的後期產物^①。因此，從歷史上媽祖的生長年代，與“媽祖”名號流行的時間，二者竟有相差六百餘年的懸殊看來，實無法將其作相關對等的合理性看待。

二、福建霞浦縣松山：媽祖生於松山，死於湄州的傳說

霞浦縣在歷史上曾是閩東的首縣，晉太康四年(283)設縣，幾經改治，清代稱古寧府，民國時期又撤府改縣，才以霞浦名之。霞浦境內先後有媽祖宮二十幾座，而松山即位於此海口的一座半島上，離霞浦縣城關約六公里。島內山峰海拔 265.9 米，山勢酷似一艘靠近岸邊船底朝天的覆船，故初名船山，又名“覆舟山”。後以海邊忌“覆舟”之諱，乃取霞浦方言中與“船”諧音的“松”代之，定名為“松山”。當地民眾稱之為“澳尾宮”、“阿婆宮”的天后宮，就座落於松山澳尾的海邊。現正殿藻井懸樑上尚存有明萬曆年間(1573~1619)福寧州知州、福寧衛指揮捨銀捐款的題額，以及清代康熙年間福寧總鎮崇修的題額。官方人士的表態，顯示松山天后宮在明清當時，已是國家承認，且有一定發展的宮廟。在天后宮周圍的景點，留有許多與媽祖相關的傳說，如：相傳是媽祖飄帶遺留所轉化成四條較深色石頭的“獅帶”石；海潮水漲後，“水牛浮水面”的礁石則為媽祖所飼養的水牛，以及媽祖部下所居住的“龍窩”等。

據廟方宣稱，該廟始建於北宋天聖年間，宮中曾保有的“阿婆圖”，計八幅，每幅又繪呈八圖景，故共以六十四景圖，描述媽祖出生至升天的經過，世代以來，每年分別在正月初一到十五，三月二十三日到二十九日，九月九日到十六日，共三次展示此媽祖掛圖於宮廟中，平時由該宮董事保管。據傳此圖為南宋中期傳下來的遺寶，幾經修補，保存至“文革期間”的 1967 年“破四舊”中才失落。^②現在所使用的新圖，為當地漁民老人們就其記憶所及，聘請畫家根據所述而重新繪製而成的。

現有的這套圖，仍維持舊時八幅掛圖共六十四景的樣貌，六十四景都分別標明了次序，且各有七個字的標題。圖中呈現的內容，從第一幅五代時期興化青年林愿，為了日後保護漁民等免遭海賊騷擾，入山拜師學藝的“林愿拜師學武藝”

^① 蔣維鈞：《媽祖名稱的由來》，見《海內外學人論媽祖》，1990 年，第 132 頁。

^② 林華章、蘇孝敏、陳品全：《松山建“天后聖母行宮”的緣由初探》，見林瑤棋編：《兩岸學者論媽祖》，1998 年，第 193-198 頁。

展開，繼之“東海浪激林愿船”、“浪尖傳來七彩珠”、“王氏吞龍珠入腹”、“金麟大蛇平海浪”、“林愿全家住松山”、“王氏得珠生六甲”、“王氏生下龍女兒”、“默娘生來伶俐樣”——“興化海事不太平”、“祈求默娘平海事”、“默娘帶母去湄洲”、“平怪收妖在湄洲”——到最後的幾幅“收伏金柳作副將”、“默娘跪拜老母親”、“馬家花轎來迎親”、“洞房花燭揭蓋巾”、“默娘生天去封神”、“默娘化身血木段”、“血木顯聖洄瀾口”、“天聖松山建行宮”。全套通幅表現出：

1. 興化湄洲雖是媽祖林默娘的祖籍地，福寧灣松山則是默娘的出生地。
2. 林愿擔任過閩王都巡檢，並率軍駐紮在松山。
3. 媽祖是母親王氏吞龍珠所生之龍女，從小在松山長大，長大後因具法力，應興化漁民之請前往湄洲。
4. 媽祖曾有婚配，只是拜堂完即昇天而去，也因她嫁給馬家，故稱“馬祖”，而馬與媽諧音，故又稱“媽祖”。
5. 媽祖升天封神後，先託夢示現於漁民，再以血木為化身的憑藉，漂流回松山海岸邊，經媽祖的哥哥告知媽祖已升天的確認，當地百姓遂以媽祖應是想念家鄉，故以這段化身血木雕成媽祖像，供人瞻仰。

於是“公元 990 年海商三寶創建湄洲祖廟的三十多年後，松山就於宋朝天聖年間(1023-1031)建立了奉祀媽祖的行宮”^①。至今，媽祖信仰在松山當地，仍然備受重視。而當地民眾關於媽祖傳說的認知，即是以這套源自於松山天后宮傳之久遠的掛圖內容，所自成系統而形塑出異於一般以媽祖為湄洲人的根本依據。

但是經學者徐曉望考證：“就現有的文字史料來看，松山天后宮始建於宋代的證據不足，最多只能證明松山天后宮建於明代。”^②再者，廟中所謂現有的「六十四幅媽祖掛圖」傳為宋代傳下來的遺寶，雖然許多故事的基本情結和內容與湄洲故事雷同，故應是出於興化故事傳播後的變遷，而不可能是現代人的偽作，但從火焰山和紅毛國的故事看來，其主要故事應在明末清初便已經定型^③。據此，當然掛圖的原創時間也就更不可能遠溯自宋代了。另外，且不論媽祖的婚嫁問題

① 林華章、蘇孝敏、陳品全：《松山建「天后聖母行宮」的緣由初探》，見《兩岸學者論媽祖》，1998 年，第 195 頁。

② 徐曉望：《從福建霞浦縣松山天后宮掛圖看閩東媽祖信仰的文化心態》，《媽祖信仰的發展與變遷》，台灣宗教學會、財團法人北港朝天宮出版，2003 年，第 237 頁。

③ 徐曉望：《從福建霞浦縣松山天后宮掛圖看閩東媽祖信仰的文化心態》，《媽祖信仰的發展與變遷》，台灣宗教學會、財團法人北港朝天宮出版，2003 年，第 252-243 頁。

史未曾載，即便真有其事，霞浦松山地方以媽祖因嫁與馬家，故有由“馬家之祖”的“馬祖”稱號，發展成“馬祖”的說法，一如前述馬祖島之以“媽祖”之名，將千年前的典故，與距今四百年左右的稱呼連結，鋪陳為進行傳說內容之主軸的建構基礎，同樣的無法自圓其與歷史進程不符的事實。

三、福建莆田港里村：媽祖生於港里，渡海飛昇於湄洲

莆田市山亭鄉港里村，宋代稱為賢良港，又名黃螺港，位于湄洲灣北岸莆禧半島南端，與湄洲島遙遙相對，原為莆田忠門鎮所轄，現為湄洲灣山亭縣所轄。據稱是媽祖的誕生地，媽祖過世後，鄉人于此建祠紀念。在1974年文甲忠湄輪渡通航前，一向是大陸通往湄洲的必經渡口，又因民間有“媽祖回娘家”謁祖的傳統習俗，向來各地進香團往湄洲進香，必先奉媽祖鑾駕在賢良港祖祠舉行謁祖儀式後，才從賢良港碼頭渡海去湄洲祖廟“請火”，因此“祖祠”與“祖廟”，向來各居媽祖信仰世界裡不同意義的重要地位。但是近二十年來，港里祖祠又另立“媽祖誕生地”之名，與一般媽祖信眾，向來皆以湄洲為媽祖原籍地的差異認知，而備受各界關注。

據《敕封天后志·賢良港祖祠考》：

“港之祖祠，前代已有建立。明永樂十九年（1421），上以天后履著靈異，聞祖祠圯壞，特命內官赴港修整。及嘉靖時，倭寇擾擾，民居近被燬，獨祠不壞。祠內供奉始祖唐郡州刺史公暨后之高曾祖、父、兄並后寶像。順治辛丑年，奉文遷界，子姓將神主、寶像暫寄於涵江天后宮，祠遂圯。康熙二十年，展界復回，鄉人同子姓鳩工建造，赴涵請歷代神主，供於寢堂，寶像供於中廳，春秋二祭皆在於斯。世傳祠內寶像係異人妝塑，各處供奉之像皆不能及；以遷界寄奉涵江，至復界時，子姓到涵請回，涵之里人不肯，乃同詣神前卜筮，得九十九聖筮，涵江里人遂備船，用綵亭、鼓吹送寶像登舟。船甫開，雷雨驟至，隨船之後，而船不沾濡。既入祠，雷雨大作，水溢堂廡，鄉族之人不能行禮；口祝於后，雷雨即時屏息，風掃地乾，瞻拜者莫不詫異。祠後，凡有到祠請香火者，多有雷雨隨之，至今猶然。”

由上可知，祖祠內以供俸林家的歷代祖先牌位和媽祖為主，明清兩朝期間因倭亂、遷界等因素而不只一次的重修，神位與神像曾暫寄於涵江天后宮，幾經卜杯於媽祖得九十九允，涵江的地方人士才以綵亭、鼓吹的隆重儀禮，送請原祖祠

的媽祖神像登船回到港里；乾隆末年並在此行春秋二祭。惟天后祖祠的創建年代，並未說明。

1958 年大煉鋼鐵運動中，原祖祠建物被夷為平地。如今，賢良港海濱山岩上，天后祖祠依山面海，占地 614.6 平方公尺，依序為大門、拜亭、正殿、后殿的天后祖祠建築群，是于 1984 年村民集資，按原式重建，到 1988 年 2 月 2 日落成的新建物。然而，因其特殊的歷史價值，不僅先後在 1989 年辟為“莆田縣賢良港天后祖祠遊區”，1991 年列名福建省人民政府公佈為省級文物保護單位。且自 1987 年臺灣開放大陸探親以來，到賢良港謁祖朝聖的臺胞進香團，已超過臺灣各宮廟信徒六十萬人次。^①其中，尤以 1989 年農曆九月初九，臺中縣大甲鎮瀾宮所組織的 2000 多位信徒，首開先例前來祖祠奉請媽祖聖父母積慶公和積慶夫人雕像渡臺在鎮瀾宮中供奉，最引人注目。另外，台胞還捐建了“三門碑坊”、“鐘鼓樓”、“迎賓閣”、並在臺灣省大甲鎮瀾宮的帶動下，由臺灣十八家媽祖宮廟于 2001 年 6 月開工，2002 年 6 月竣工，共同重建了建築面積 1000 平方米的訪明代風格建築的“媽祖故居”^②等，使祖祠的規模日臻完善、壯觀。除此，前來謁祖、考察的還有來自美國、法國、日本、韓國、馬來西亞、新加坡、香港、澳門等國家和地區的信徒和專家記者。

目前，港里祖祠周圍尚可見到受符井、三炷香、五帝廟、宋塔、古碼頭等古代遺跡遺址。在祖祠東側約 70 米處，現已改名為媽祖校學的北面有一口宋代石井，據稱是林默幼年“窺井得符”的受符井。井旁有一石刻著南宋“咸淳丙寅(1266)八月庚辰石匠游進”十二個字。遊人到此，一定要去窺井和品嘗井水，還有不少人用“聖水瓶”裝著帶回去，與親友分享這“聖水”。井邊還有一塊大石頭，凹陷處宛似臉盆，是媽姐洗衣服的地方。除了祖祠裏仍保存的清代《奉旨春秋諭祭》牌、《重建天后祖祠》碑刻、《歷朝褒封徽號》牌刻和《敕封天后志》等具有史料價值的珍貴文物，還有祖祠後殿供奉著林氏列祖列宗牌位和媽祖聖父母的座像，以及兄姐的神主牌的林氏宗祠，殿前照壁上的明代太子少保、刑部尚書林俊所撰寫的〈族範〉全文。

最值得注意的，就是祖祠前殿（正殿）中供奉的一尊據《敕封天后志》記載：“世傳祠內寶像，係專人妝塑，各地供奉之像，皆不能及”的宋代木雕媽祖寶像。

① 見《媽祖誕生地—賢良港》，大甲鎮瀾宮全球資料網。

② 該建築雖標榜為仿宋屋舍，然可惜的是，據石柱屋舍等樣式，卻為清代風格。

雕像端莊、慈祥、比例適度，展示了宋代高超的雕刻藝術，具有高度的觀賞和藝術價值，據悉，在文革前後，幸由地方上的老嫗搶救、藏匿的保存行動，才得於倖存。

具備這些獨特歷史文物的難得條件，致使賢良港向來不僅是以天后祖祠的特殊地位，和前往湄洲的交通要道而成為傳播媽祖文化的橋樑和紐帶，也以她得天獨厚的自然景觀和珍貴的文物古跡吸引了許許多多旅遊者。然而，“祖祠”之所在，就是“媽祖的誕生地”^①嗎？或必然就是媽祖千年前的“故居”所在？這些歷史遺跡和文物，足以作為這些歷史事實之直接對應關係的關鍵佐證嗎？筆者疑問有五：

首先，自南宋至清乾隆前的史料，本皆一致以媽祖誕生於湄洲，而首持媽祖生於港里之說，始自清乾隆間林清標編著的《敕封天后志·天后本支世系考》：“---后之高祖也，子保吉，棄官隱於賢良港-----傳數世而成巨族，皆居於港。現分為六房，其祖祠所奉，乃本支之先代也。”這段文字，與前朝普遍文獻，以及清代同時的《天后顯聖錄·天妃誕降本傳》^②：“---保吉與有功焉，棄官而歸，隱於莆之湄洲嶼，子孚承襲世勛---。”顯然有著南轅北轍的差異。由於無法提出其他佐證，或再找到類似的文獻記載作為呼應，因此，僅以《敕封天后志》一書孤證其為唯一的認知基礎，實稍嫌薄弱。

其次，就於港里現存的文物而言，尚有相傳是媽祖生前“窺井得符”的受符井，和井邊一塊大石頭，凹陷處宛似臉盆。就以所謂是媽祖洗衣服的地方云云，是以井邊有石刻上的南宋“咸淳丙寅(1266)八月庚辰石匠游進”十二字推斷，該井的紀錄日期竟與媽祖在世的年代相差已有二百餘年，而所謂“窺井得符”的事蹟，也是到明末的《天妃顯聖錄》才出現，如此又當何以藉而推斷這些地方文物與媽祖生平的必然關聯性呢，又如何證實千年前該處為“媽祖洗衣”所在的事實呢？是故，以創造旅遊資源或文學創作的角度視知，這些傳說或可增加後人思古之幽情，但歷史的事實卻不能只是建築在千年的美麗傳說上。至於留存至今傳為宋代木雕的媽祖寶像，同樣也只能證明，港里祖祠供奉媽祖的年代久遠，而無法提供港里是媽祖誕生地，或媽祖故居的證據。

① 見莆田縣地方志編纂委員會編：《莆田縣志》，1994年，第936頁。

② 該書版本，現存福建師大圖書館，為線裝上下兩冊。後由湄洲媽祖祖廟重新複製編印，但未出版。據蔣維鈞推斷，該書當與李憲璋曾見的《天后顯聖錄》同一版，時約雍正三年。

再次，有學者或認為以“媽祖在世時，湄洲島很荒涼，沒有任何宮廟寺院，當是不疑的事實”^①，或強調“媽祖的出生地在港里，由港里渡海到湄洲嶼這是合理的-----湄洲與地理在賢良港前面海上，祖廟山下即是宮下村（天妃故里）。便於行旅上下交通，地理位置較好，它因此發展較快，名聲大，以整個湄州灣來說，當然首推湄洲嶼，對外來說，以湄洲嶼作為“天妃故里”當然是可以的。”

^②此二觀點，衡諸南宋初期莆田文人林光朝《艾軒先生文集》卷之六載與友人林晉仲的書牘云：“--某老矣。所願志在讀書，不當擾擾卻過白日。偶聞有說海上一山，名湄洲。隔岸觀之，約五七里許，一水可到。洲合兩山蜿蜒之狀。有千家無一人讀書。亦有田數十畝，可耕可食，魚米極易辦。可以卜室讀書，隔絕人世，無賓客書尺之擾。島居之樂，為某為知之。”和弘治《興化府志·湄洲嶼》：“自宋元以來，居民甚多。”以及賢良港曾是商船雲集的繁榮商舖，且至今尚留的古碼頭遺跡，可知湄州島在媽祖的生長年代時，並非荒涼不毛之地，而賢良港曾經繁華一時的史蹟，恰可證明地理交通位置和經濟環境的條件，不足以作為之所以媽祖誕生地必須移轉到湄洲的根據。當然，也就更無法被視為解釋為何清朝以前不見媽祖誕生於港里的文獻記載，以及媽祖原本誕生於港里，卻須托言於湄洲島的理由。

第四，嘉慶年間莆田人陳池養《募修郡城文峰宮引》^③曰：

“天上聖母之降生湄洲島也，正當五代之後，趙宋之初。蓋李唐以前濱海荒涼，航海鮮少，至宋則地迤自北而南，因而窟穴島嶼，生齒日繁，浮泛波濤，舳舻相接。苟非大法力之神主持冥漠之表，如怪異之出沒，寇賊孽芽，而民之枉受其害多矣。聖母生而靈異，能伏諸水怪，援人危難之際。上升而後，感應猶多，赫濯愈甚，列代褒封，入於祀典-----聖母廟在湄洲，距郡城百里。郡城則取諸鳳山寺旁之地，建廟以奉，名為文峰宮。朔望行香，春秋致祭，長官咸集-----。”文中提及媽祖降生於湄洲，自宋朝以來，湄洲島附近已呈舳舻相接，人口聚集的海事活動頻繁的景象，以及媽祖祖廟雖在湄洲，但因距離官員辦公的郡城行政中心有百里之遙，不便於官員們須依例前往，行春秋致祭和每月初一、十五的頻仍上香，故以城內文峰宮代之。據此可知，不僅湄洲島在宋朝以後

① 林慶昌：《媽祖真跡》，中山大學出版社出版，2003年，第303頁。

② 俞玉麟：《談談媽祖的出生》，見《媽祖研究資料彙編》福建人民出版社，1987年，第221頁。

③ 陳池養：《慎余書屋文集》卷四，見蔣維鈞編校：《媽祖文獻資料》，1990年，第323頁。

已是南北船隻往來交會的據點，且在當時莆田地區的認知當中，媽祖的誕生地仍是湄洲，象徵祖廟之所在地還是在湄洲。另或有人持以春秋致祭之所之尊榮象徵，推斷港里為媽祖誕生地，然當時清朝當時官員在莆田地區行春秋致祭的地方，並不止於一處，文峰宮即為其一。

至於港里之受重視的關鍵主因，應是其為“祖祠”之所在地，具備中國人重視慎終追遠及顯達當榮及家族的影響所致。也因此，至今包括城裏的文峰宮、仙游、晉江等市內外、省內外等地的媽祖信眾，沿襲古例，每到農曆三月二十三媽祖誕生日前後，都會前往賢良港舉行媽祖回娘家探親活動，

最後，湄洲島與賢良港，兩地一水之隔，自宋朝以來，分別以祖廟、祖祠的定位居於媽祖信仰發展過程中的龍頭重鎮地位，但自改革開放以來，賢良港依《敕封天后志》為憑，對外宣稱媽祖故居在港里當地的作法，引起外界，尤其是台灣媽祖宮廟宇信眾的高度重視，也因此捐獻了許多建設，其中尤以重建後的媽祖故居最具規模。事實上，媽祖誕生距今千年以來，當時的歷史環境既無遺留下類似今日戶口身分登記的資料，故僅能以時間上最接近的文獻，和歷代官方的詔告與御祭文等記載，加以推論出媽祖的生長地在湄洲島。但鑑於湄洲島與賢良港的地理位置如此緊鄰相近，媽祖生前的活動範圍，及成道後屢於海上救難傳出神蹟的海域，亦涵括二地的推論，也即有可能。所以即便《敕封天后志·湄州飛昇》以“妃遂‘渡海’逕上湄峰最高處”別於《天妃顯聖錄》：“妃遂逕上湄峰最高處”來描述媽祖居住於賢良港，顯然也不足以遽斷媽祖誕生或居住於賢良港的事實。另再據明朝《南渚林氏族譜·靈女》^①（1444）：“妃父僑居湄洲嶼，為署都巡日也，妃生嶼上，土盡渥丹。兄鎮，子孫衍嶼上，妃之舍基、祖廟猶存。明洪武初年，詔遷過岸，今新安里賢良港後林是其後也。”揭示了明朝洪武初年，原居於湄洲島上的林家後代，亦即媽祖兄長的後代子孫，因詔遷政令而遷往賢良港，並從而在賢良港後林地區落戶定居的經過。據此，當可說在血緣關係方面，媽祖可說是湄洲島和賢良港林家後人的祖姑無誤，但是媽祖的生長原籍所在的地理位置，當是湄洲島。這個無可取代的歷史淵源，也是湄洲祖廟從宋代以來，隨著媽祖信仰香火的傳播四方而香火歷久不衰的重要歷史根脈。

①【明】《南渚林氏族譜》，正統九年修，清雍正元年重抄。

第四節 湄洲祖廟地位的奠定與建廟沿革

湄洲島與媽祖生平的淵源探究，既如前文所述，另又根據廖鵬飛的《聖墩祖廟重建順濟廟記》記載：

“——獨為女神人壯者尤靈，世傳通天神女也，姓林氏，湄洲嶼人。…既歿，眾為立廟於本嶼。聖墩去嶼幾百里，元祐丙寅歲，墩上常有光氣夜現，鄉人莫知為何祥。有漁者就視，乃枯槎，置其家，翌日自還故處。當夕遍夢墩旁之民曰：‘我湄洲神女，其枯槎實所憑，宜館我於墩上。’父老異之，因為立廟，號曰聖墩。——鵬飛曰：‘神女生於湄洲，至顯靈迹，實自此墩始；其後賜額，載諸祀典，亦自此墩始。’於是樂書其事——。”

據其所載，媽祖過世後最早的立廟，是由鄉民在湄洲嶼興建奉祀的。這是史上第一間奉祀媽祖的寺廟。但是過後不久，北宋元祐元年（1086）媽祖信仰就已經傳至距莆田湄洲嶼幾百里之遙的寧海地區，當地民眾並曾興建一座名為“聖墩”的廟宇來奉祀媽祖。這間“聖墩”廟雖然並不是媽祖的第一間分香廟，不過卻是北宋當時最具靈驗性、最著名的媽祖廟，媽祖信仰靈迹的開顯傳播，與獲得朝廷的首度褒封—賜廟額“順濟”，亦即皆在此寧海聖墩。因而，位於媽祖原籍—湄洲島當地之史上第一座奉祀媽祖的廟宇，和象徵媽祖信仰脫離淫祀，獲得官方認可之重大意義的寧海聖墩媽祖廟，二者同樣是在歷史上享有“祖廟”尊稱的僅有媽祖宮廟。

於本章第二節中，曾略談蔡向輝將媽祖信仰之開展，分為三個階段，現在將其發展重心與傳播地區加以詳述如下：第一階段為形成期，即從媽祖在世至逝世而尚未受封之前，其信仰範圍侷限在湄州島附近。為僅屬莆田地區民眾私自信仰時期；起自媽祖逝世，迄於徽宗宣和四年。第二階段起自宣和五年朝廷賜廟額順濟，迄於高宗紹興二十八年，為媽祖信仰公開傳播信仰公開傳播信仰期，即自北宋宣宗年間，路允迪（1119-1125）奉使高麗安然返國，奏陳媽祖護航出使有功，請予賜封。宣和五年（1123）遂賜封順濟廟額於寧海白塘聖墩廟，宣和“順濟”廟號成為日後各代帝王賜封的起點。得此官方承認，聖墩順濟祖廟自然成當時媽祖信仰活動的發展中心。第三階段為信仰普及期，自紹興二十九年陳俊卿獻地建白湖順濟廟開始，至紹熙元年（1190）的三十年間，媽祖快速的由朝廷賜封“夫人”，再晉封為“妃”等朝廷褒封的階段，則是以白湖廟為對象，白湖廟同時也

是官方舉行重要祝禱的場所。^①

時至今日，本是媽祖信仰發展最早期的兩座重要宮廟：聖墩廟與白湖廟，在歷史的進程中卻有著不同的興衰起落。聖墩祖廟，自宋朝元祐元年創立後，首先於宣和四年(1122)有寧江人洪伯通因泛舟遇風，求禱得應而“既還其家，高大其像，則築一靈於舊廟西以妥之^②”的增建，另又於南宋紹興十九年(1149)以“祠宮褊迫，畫像形暗，人心安在乎？承信郎李富，居常好善，首建其議，捐錢七萬，移前而後，增卑而高。^③”大舉重建，廟貌至此“正殿中峙，修廊翼翼，嚴祠有堂，齋庖有廬，磨礱割削之工，蒼黃楮堊之飾，凡斯廟之器用，殆無遺功。^④”

黃公度《題順濟廟》一詩的首二句“枯木擎靈墩順濟祖廟新建蕃籬殿記》載：

“聖墩廟幾三百祀，歲月老，正殿陋。李君清淑成先志，——鳩工于大德己亥。祭落於癸卯臘月，五六年間始克就，難矣哉——廟前曰殿甲，以後曰殿乙，茲殿居甲乙間。建於何年？自制幹李公奉妃正位序始，殿何名蕃籬？地祇稱姬，厘者福也，百順故蕃。^⑤”元朝大德年間，再次歷經五六年的重修與增建藩籬新殿以後，聖墩祖廟的建築達到了其史上的最大規模。“然而，元代中葉以後，這樣一座有三殿規模且聲名煊赫，很有影響力的順濟祖廟似乎已銷聲匿迹了，不僅建築物沒有保存下來，就是在文獻中也不見有關於它的記載，唯一難能可貴的是‘聖墩’作為地名，還僅見於方志中。”^⑥雖然導致廢圮的確切時間與因素尚難查證，對於遺址之所在，學界亦無定論^⑦，但是曾經香火鼎盛一時，尊居為順濟廟額之祖廟的聖墩，其受重視的程度，的確逐漸為後來興起的莆城東白湖廟代替^⑧，只留給後人古籍文獻上宋朝廖鵬飛《聖墩祖廟重建順濟廟記》、元朝黃淵《聖墩順濟祖廟新建蕃厘殿記》和一首元朝詩人洪希文《題聖墩妃宮》七言古詩共三段文獻的片斷描述。到元朝中期以後，這一座昭著數百年，名聞四方的聖墩祖廟，終至淹沒於歷史洪流的滾滾波濤中。

至於白湖順濟廟，《天妃顯聖錄·托夢建廟》云：“（宋紹興）二十七年（1157），

① 蔡相輝：《媽祖信仰起源考》，中國社會科學出版社，1990年，第186—188頁。

② 【宋】廖鵬飛：《聖墩祖廟重建順濟廟記》，見蔣維鈞編按：《媽祖文獻資料》，1990年，第1頁。

③ 【宋】廖鵬飛：《聖墩祖廟重建順濟廟記》，見蔣維鈞編按：《媽祖文獻資料》，1990年，第2頁。

④ 同上。

⑤ 【宋·元】黃淵：《聖墩順濟祖廟新建蕃籬殿記》，《黃四如文集》卷一。

⑥ 引自莊景輝、林祖良：《聖墩順濟祖廟考》，見《海內外學人論媽祖》，1992年，中國社會科學出版社，第394頁。

⑦ 參考林文豪主編：《海內外學人論媽祖》，1992年，中國社會科學出版社，第392-415頁。

⑧ 引自莊景輝、林祖良：《聖墩順濟祖廟考》，見《海內外學人論媽祖》，1992年，中國社會科學出版社，第394頁。

莆城東五里許，有水市諸舶所集，曰白湖。歲之秋，神來相宅於茲——。”

又丁伯桂《順濟聖妃廟記》^①載：

“…其年白湖童、邵，一夕夢神指為祠處，丞相正獻陳公俊卿聞之，乃以地券奉神立祠，於是白湖又有祠。時疫，神降，且曰：‘去潮丈許，脈有甘泉，我為郡民續命于天，飲斯泉者立痊。’掘泥坎，甘泉湧出，請者絡繹，朝飲夕癒。甃為井，號‘聖泉’。郡以聞，加封‘崇福’——。”

宋代的白湖，位於木蘭溪下游，即今日莆田距城區五里的闊口村，是當時莆田地區重要的貨物進出和集散的主要港口，商業繁榮時稱水市。由於媽祖顯著的靈應事蹟，地處優越的交通經濟條件，再加上由“一門兩丞相，九代八太師”之譽的陳氏後裔陳俊卿，和顯貴的身份登高倡導，“鄉之士友與都人知神者，竭力效奔走，不避寒暑，為豐儉捐金錢。”^②因此白湖廟甫於南宋紹興二十七年秋創建後，便躍登興盛，進而在此獲得朝廷加封“崇福”的殊榮，不久就取代了聖墩順濟祖廟的地位。

宋光宗紹熙元年（1190），自興化郡（今莆田市）官員陳奏媽祖顯靈解旱之功，朝廷馬上頒詔敕封“靈惠妃”。此後，又由於宋室南渡多年，莆籍從軍者日眾，隨其徵調轉戰的傳播之功，“神之祠不獨盛於莆，閩、廣、江浙、淮甸皆祠也。”^③。同時，隨著媽祖的神格，快速的由“夫人”晉封為宋代神明封號最高的“妃”，白湖廟自建立後的三十年間，信仰的香火也由“靈惠妃宅於白湖，福此閩粵”^④的一隅，進而躍升到於建廟後六十年重建寢殿時，陳俊卿之子陳宓在宋嘉定年間《白湖順濟廟重建寢殿上樑文》^⑤所記述：“昔稱湘水神靈，獨擅南方，今仰白湖香火，幾半天下。”的當時風光。另外，從時人劉克莊的《白湖廟》^⑥中：“——封爵遂慕貴，青圭蔽珠旒，輪奐擬官省，靈荐皆公侯，始盛自全閩，俄遍于齊洲。——”及《協應夫人廟記》^⑦中，甚至逕以“白湖妃”稱媽祖，不難想見媽祖信仰在莆田人士共同的推動影響下，南宋當時媽祖信仰香火發展的普及，以及“威靈千古護封圻，十萬戶歸依。白湖宮殿雲聳，香火近虔祈——”^⑧之

①【宋】丁伯桂：《順濟聖妃廟記》，咸淳《臨安志》卷，七十三引。

② 民國《建陽縣志》卷8，《禮俗志》。

③【宋】丁伯桂：《順濟聖妃廟記》，咸淳《臨安志》卷，七十三引。

④【宋】宋寧宗：《慶元四年加封助順詔》，咸淳《臨安志》卷，七十三引。

⑤【宋】陳宓：《復齋文集》，卷19。

⑥【宋】劉克莊：後村先生大全集，參見蔣維鈞編校：《媽祖文獻資料》，1990年，第16頁。

⑦【宋】劉克莊：後村先生大全集，卷91。

⑧【宋】趙師俠：《莆中酌白湖靈惠妃三首》之三，《坦庵長短句》。

白湖廟作為全國媽祖信仰中心的盛況。

元代因重視東南漕運，並以媽祖佑助行舟運糧之功，故經常特遣官員到各地天妃宮致祭。元天歷二年（1329）全國 18 座詔祭的媽祖廟，在莆田的附近有兩座媽祖宮廟，即是白湖順濟廟和湄州祖廟^①。有詩曰：

“天妃廟前社日時，女郎歌斷採鳶飛，林花滿地瓜船散，城裡官人排馬歸。”^②

從詩中記載元代白湖廟社日^③的熱鬧場景，可推知白湖廟香火在元朝時期依然鼎盛。且當時地方官沿襲成俗，依例于每月農曆初一和十五前往白湖廟朝拜，直到元朝末年，白湖地區因戰火侵襲，和世居在此的陳姓家族以抗元事件紛紛外遷而沒落，至正十四年（1354），興化府官員才將原白湖廟的宋代神像一併遷入城內文峰宮。

儘管白湖廟在元朝時一仍備受朝廷禮遇，但如今也只能從莆田市城廂區閩口村（即古白湖所在）的陳氏宗祠前，尚存的宋代瓜楞形石柱，依稀遙想憑弔！然而不同於聖墩祖廟香火的從此湮滅，白湖香火並未斷絕，移入於莆田城內的文峰宮，以具備延續自白湖順濟廟的香火淵源，和便於官員信眾前往上香致祭的地理交通優勢，使得文峰宮在重視媽祖信仰的封建社會裡，依然備受關注而得以保存、增建，到了有清一代，甚至被尊奉為“天后特廟”^④，興化府官員奉詔即在此舉行官祭。惟自民國以來時局動盪，政治社會環境丕變，尤以“文革”運動的影響為最，歷代逐步擴建而成的宮廟規模，或被拆毀或被徵收他用，既有的神像、文物，包括源自南宋白湖廟的神像，亦迭經離散波折。直到歷經“文革”時期結束、1978 年改革開放以後，過去極左的宗教政策開始轉變。文峰宮在此風潮中，經幾位老太太親力親為的帶動，以不同於國家力量、社會菁英主導的重建模式，迅速的重建起象徵白湖順濟廟的歷史香火，顯示出民間信仰在常民生活底層蘊涵的強大力量。近年來，文峰宮尤以陸續尋獲、歸返的三尊媽祖神像，包括其中一尊經考證確為八百餘年的南宋時期媽祖神像“夫人”木雕像，和吸引 2000 年台灣大甲鎮瀾宮數千人赴閩進香一行，因於往返湄州的前後夜時，皆以宮內尚存的清代梳妝樓作為隨行神像駐蹕安奉之所的盛大場面，而備受各界注目。^⑤

①【清】僧照乘：《天妃顯聖錄·御祭文》，2001 年，湄洲媽祖祖廟董事會湄洲媽祖文化研究中心編印。

②【元】何中：《荊陽歌五絕》，《知非堂稿》。

③ 社日為古時祭祀土神的日子，一般在立春、立秋後第五個戊日，也是元代地方崇拜媽祖約定俗成的統一節日。

④ 見《敕封天后聖母三代列聖殿與肇建碑記》建於嘉慶八年（1803），現存於文峰宮。

⑤ 參考姚文琦：《莆田文峰宮的起落與重建——兼論 2000 年大甲鎮瀾宮赴閩進香對其之影響》，2004 年大甲

同樣都是在媽祖信仰發展過程中，深具獨特意義的媽祖宮廟重鎮，相對於寧海聖墩祖廟消逝於歷史長河的命運，與白湖順濟廟數百年以來的興衰迭起的流變，湄洲祖廟在媽祖信仰得以肇靈、傳播四方的初期，雖然不若聖墩祖廟和白湖順濟廟，因先後位居媽祖信仰香火的中心重鎮而熠熠發光，在千年的潮起潮落間，也不曾倖免於時代環境的動盪影響，而隨著歷代政府的需求幾次的興衰存廢，但憑藉其和媽祖生平不可取代磨滅的歷史淵源，和長久以來媽祖信仰深植於十方信眾的積累，終能走過時空歲月的考驗，從最初“落落數椽”的小廟，成為建築規模宏偉，且時至今日，四海之內唯一僅存之獨具“祖廟”尊名的媽祖宮廟。

據《敕封天后志》卷下《湄洲廟考》記載，湄洲祖廟建廟的緣起與初期，乃自媽祖成道昇天以後，“里人立祠祀焉，僅落落數椽，而祈禱報賽，殆無虛日。後有商人三寶，感戴神庥，捐金創建廟宇。宋仁宗天聖中，神光屢現，荷庇祐者，鳩資廣大其地，廟廡亦增巍峨。”顯然，從最初僅具簡單的祠屋，到一位名為三寶的商人，因還願酬神而捐建為較具規模的廟宇，乃至到宋仁宗天聖年間(1023-1031年)，信眾集資再度擴大宮廟規模，湄洲祖廟在媽祖成道後的四五十年間，已至少經過兩次的擴建。此後，又經過歷代多次重修、擴建，廟貌建築規模日臻雄偉。據改革開放不久，曾前往湄洲當地進行普查的莆田博物館柯鳳梅館長表示，當時即曾在今西軸線的中軍殿後面，發現宋朝時期的文化遺址，部分出土的瓦礫，現在還收藏在莆田博物館裡。

元朝時期，湄洲祖廟已是全國十八座詔祭的媽祖廟^①中，與當時天下的媽祖信仰中心—白湖廟，同列為莆田附近特選的僅有兩座媽祖宮廟，從元人張翥《湄洲嶼》^②：

“飛舸鯨濤渡渺冥，祠光壇上夜如星，蛟龍箕虞懸金石，雲霧衣裳集殿庭，萬里使輶遊冠蓋，千秋海甸仰英靈——。”

和明朝黃仲昭《題湄洲天妃廟》：

“閑來乘興到湄洲，獨向朝天閣上游，宮殿凌空藏聖迹，舳艫利涉賴神庥，雲移平海見樓櫓，朝滿良江渡客舟，極目滄溟生瀕洞，天風吹起海門秋。”

可知，當時湄洲祖廟的香火鼎盛，前來參拜的官民與往來的大小船隻絡繹不

媽祖國際觀光節，《媽祖國際學術研討會會後實錄》。

①【清】僧照乘：《天妃顯聖錄·御祭文》，湄洲媽祖祖廟董事會湄洲媽祖文化研究中心編印，2001年。

②【元】張翥：《湄洲嶼》，《張悅庵詩集》卷三。

絕，而宮廟建築也已呈現出殿堂樓閣具足、宮殿凌空的壯觀規模。

在封建時代的社會裡，宮廟建設之所以快速發展的原因，與官方的投入支持有著絕大的關係。除了在元朝擇以湄洲為官方在莆田地區歲時祭祀媽祖的兩座重點宮廟之一，勢必當具備一定規模條件的既有基礎之外，明代官方人物個人的還願酬謝，對於湄洲祖廟的建設，亦居功厥偉。據《天后顯聖錄》上冊《擁浪濟舟》、《藥救呂德》^①記載：洪武七年(1274)泉州衛指揮周坐的“----稽首呼神妃求庇-----使得無恙，歸至泉立廟奉祀。仍運木赴湄嶼修整宮殿-----自是重建寢殿、香亭、鐘鼓樓、山門，復塑寶像製旗鼓沿途鼓吹送至祖廟。又有張指揮-----由泉裝載木料來湄洲，構成一閣於正殿之左，名曰朝天閣。”和“洪武十八年(1285)，興化衛呂德出海守鎮德並甚危，求禱於神，----呂德感神靈赫奕，遂捐金創建觀音堂於湄嶼。”

另外，從鄭和下西洋期間，因有感於媽祖的庇祐而報請朝廷，前後于永樂元年^②始：“-----歸朝復命奏上，奉旨遣官，整理祖廟和自備寶鈔五百貫，親到湄嶼致祭”，經永樂三年、七年，至“宣德六年，欽差正使太監鄭和，領興平三衛指揮千百戶並府縣官員，買辦木石修整廟宇並御祭。”等共四次^③，與永樂十九年^④的：“-----太監王貴通等又奉命往西洋，禱祝顯應，奏上遣內官修整祖廟，備禮致祭”之多次詣往湄洲整蓋廟宇、致祭捐獻，不但新增建了朝天閣和觀音堂，再度擴大湄洲祖廟既有宮殿的規模，而且原有的建築在屢次的重修之下也更顯富麗堂皇。不過，湄洲祖廟內宮殿的座落配置，到了清代又有了不同的轉變。

滿清入關以後，初期本未曾對媽祖予以重視及予封敕，且又基於和據台的明鄭之對峙關係，為切斷明鄭來自內地的補給，順治十八年(1661)頒布“遷界”令，“遷沿海居民，以垣為界，三十里以外，悉虛其地”^⑤此後，於康熙年間又進行三次大規模的遷界移民，範圍遍及山東、江蘇、浙江、福建、廣東五省沿海，其中又以福建、廣東推行遷界令最為嚴厲^⑥。湄洲祖廟在此影響下的變故，雖然不見於文獻的描述記載^⑦，但據湄洲祖廟至今現存的唯一碑刻《重修莆田縣湄洲天

① 《天后顯聖錄》：《靈應》第 20-21 頁；福建師大圖書館藏。

② 《天后顯聖錄》：《靈應》第 21 頁；福建師大圖書館藏。

③ 《天后顯聖錄》：《諭祭》第 2-3 頁；《詔誥》第 8-10 頁。福建師大圖書館藏。

④ 《天后顯聖錄》：《靈應》第 23 頁；福建師大圖書館藏。

⑤ 《重纂福建通志·海防》。

⑥ 參考黃順力：《海洋迷思》，江西高校出版社，1999 年，第 141-146 頁。

⑦ 參見《雍正十一年六月二十七日閩督郝玉麟等奏摺》，《清代媽祖檔案史料彙編》，2005 年，第 41 頁。此摺顯示施琅平台後，康熙帝“敕建神祠於原籍莆田縣湄州地方”，為重新敕建以前的情況，仍未提及。

后宮碑記》^①：

“湄洲在莆田東南七十里海中，舊有天后廟，神故居也。廟創於宋，至我朝康熙間重建，厥後屢有修葺——”的有關記載看來，再觀諸施琅屯兵所在的平海灣澳“離湄洲水道二十里許，有天妃廟，緣遷界圻毀”^②和一水之隔的賢良港祖祠，也因此必須將媽祖寶像遷往涵江暫奉的情形推斷，湄洲祖廟因遷界而冷落的命運應也相差不遠。

然而，清廷鑒於媽祖靈威征戰海將或鎮壓反清活動的需要，固使清代的媽祖形象有著濃厚的軍事色彩^③，但也因此，清廷開始重視起媽祖信仰，且較於前朝，更為推崇關注。湄洲祖廟在此發展趨勢中，尤以其位居媽祖信仰原籍聖地的獨特象徵所在，及閩台人士多信奉媽祖的考量，為穩定軍心民心，重修擴建的建設快速的展開，奠定了湄洲祖廟崛起獨尊的關鍵近因^④。康熙二十二年(1683)，福建總督姚啓聖“見廟貌尚有未妥，寸心甚為不安；況正殿朝南，而朝天樓、山門各俱向西，亦非宜於神靈之所憑依也。今啓聖議以正殿既朝南，則朝天樓、鐘鼓樓、山門俱宜開闢朝南。”^⑤遂起建鐘鼓樓和山門，並於神前拈鬮，決定將朝天樓加高改為正殿成為湄洲祖廟的中心，而原廟則改為神寢殿。又因後來姚啓聖官升至太子少保、兵部尚書，所以正殿又稱太子殿。從此，這個符合祖廟所在地形的格局，奠定了未來期間各宮殿位置的基本結構佈局。之後，靖海侯施琅復陸續“率各陣營將領赴湄致謝，遍觀廟宇，捐金山藻椽提題遂吊各匠估價買料，重興梳妝樓、朝天閣以顯靈惠。”以及“差禮部郎中雅虎等齎御香御帛到湄詣廟致祭時，將軍侯(施琅)到湄陪祭，見佛殿僧房尚未克竣，隨即捐金二百兩湊足。”^⑥湄洲祖廟在此基礎上，又陸續增建了中軍殿、土地廟等。

另據光緒六年督閩浙使者何璟所撰的《重修莆田縣湄洲天后宮碑記》之載，因祖廟“光緒三年八月，為颶所圯，蜀莆田縣之縣潘君文風，以重修來請。四年三月，環閱兵至莆，則潘君之仇廢猶未及經始，念功不容緩，原倡捐白金一千兩，並檄泉州、廈門、興化各府州縣踴躍輸將，以期集事。五年三月興功，今歲(光

① 見【清】何璟：《重修莆田縣湄洲天后宮碑記》，現存湄洲祖廟。

② 《敕封天后志·奏疏》，第36頁。

③ 林國平、彭文宇：《福建民間信仰》，1993年，福建人民出版社，第159-160頁。

④ 參考蔡相輝：《北港朝天宮志》，1995年，第24頁。

⑤ 引自姚啓聖：《總督祈禱疏文》見《天后顯聖錄》：《祈禱文》第10頁；福建師大圖書館藏。

⑥ 《天后顯聖錄》：《靈應》第27-28頁；福建師大圖書館藏。

緒六年)三月落成。”^①可知清朝從康熙以後，朝廷與地方政府無不對媽祖信仰，尤其是湄洲祖廟的建設，重視有加。

總之，經過鄭和、姚啓聖、施琅、何璟等歷史名人的大力支持，湄洲祖廟於清朝時期，已形成了具備十六座殿堂樓閣、九十九間齋房的雄偉建築群^②。

“歸江相望琉球界，湄島含煙帶雨濛，蟹舍千家疏密裡，漁村一派畫圖中；飄零樣入蘆花棹，晷靄時翻續羽蓬，莫問南朝多少寺，樓台風景幾番同。”^③

詩人以南朝曾有的四百八十寺之繁盛，比擬清朝時期湄洲島上漁村蟹舍世界裡祖廟的極盡風光，一直延續到上世紀的六零年代，特別是在“文化大革命”的動盪期間（1966-1968），既有的宮殿建築和古蹟文物皆受到了嚴重的毀壞，只留下中軍殿和因地勢較低，被改為碼頭辦公室的聖父母祠建築，以及明代秦幫錡所鑄“觀瀾”、清僧照乘鑄“升天古蹟”等石刻未被破壞之外，其餘都被拆毀破壞。其中當相關人員接獲必須拆毀正殿，好以其木料另外建造所需之辦公室及桌椅等物件時，推託未果，不得已於奉嚴命拆建，曾玉美、王金順、陳阿壽等人，然而基於對媽祖的崇敬，暗藏殿內的一段大樑於不適用於作建築傢俱的樟木堆中以爲掩護，作為保留古廟的僅有餘脈，這方樑木也是唯一象徵目前重建過後的湄洲祖廟寢殿建築，延續自古建的憑藉。^④

經歷了文化革命這段十年浩劫，已成當地駐軍所在之軍事區域的祖廟一帶，直到 1978 年改革開放後對於宗教的態度轉為和緩，湄洲祖廟才于 1979 年，由島上的婦女信眾林聰治、高春妹等人重新發起新建的單殿式建築開始；據悉，當初費時六年，重建後的祖廟整體規模約略只與台灣鄉村一般的小廟相當。^⑤然而經過十多年來的建設，在大陸各級有關部門積極主導，和海內外華人鄉親多年的努力，尤其是台灣各大媽祖宮廟爭相前往爭取香火性的傳統心理下，進行大規模的修復興建。湄洲島上即使就其媽祖信仰層面和信仰內容並無明顯變動，但是在建築外觀方面，則是快速的蓬勃成長。

莆仙地區的老輩文人回憶著解放前的湄州媽祖廟建築群（見附圖一），不但

① 見【清】何璟：《重修莆田縣湄洲天后宮碑記》，現存湄洲祖廟。

② 世界媽祖廟大全編輯部：《世界媽祖廟大全》第一卷，國際炎黃文化出版社，2002 年，第 24 頁。

③ 【清】吳德昭：《魚希江煙雨》，《興安風雅彙編卷四》；莆田市圖書館藏。

④ 以上過程，乃於 2006 年 2 月 9 日訪於湄洲退休幹部王金順所得。而當年這個樑木的捐贈者，即是首任政協主席兼湄洲祖廟董事長林文豪的祖父林竹亭，他曾在清末時發起重建湄洲天后宮，又曾任莆田一中校長，文革時被打為牛鬼蛇神。

⑤ 參考蔡相輝：《北港朝天宮志》，1995 年，第 28 頁。

細部做工講究、雕工精美，且完全因地制宜、依山而建而形成完整體系的既有獨特建築規劃：宅基位於山岩之上，層層升高；正殿前有鐘鼓樓一對；正殿之後有朝天閣、升天峰；正殿右旁有一座梳妝樓，梳妝樓下有一座小佛堂；在左方岩峰下有一座觀音堂及中軍廟，右下方山腳有一育聖祠，而在碼頭入口附近立有旗杆，意味著一上岸即進入媽祖廟的領域。相形之下，目前經重建所呈顯的總體佈局，雖一仍其舊，且富麗雄偉更較前勝，但殿宇大都改為石造，梁柱也多用石頭，連斗拱也以石材雕琢，與古建的風格況味，大異其趣；因此也有就新建的祖廟建築之製作之功力，持新不如故的看法。^①

但是不可否認的，目前祖廟建築群的確不但快速的重顯光彩，而且建築規模遠遠超過了歷史上的任何時候。其建築群，約可分為傳統祖廟原址一帶的西軸線，與上世紀90年代末又新動工興建規模更大的祖廟南軸線工程兩大區塊。

西軸線部分，依山勢而建，乃由前殿為中軸線所進行總體規劃佈局而成，從莊嚴的山門，高大的儀門，到媽祖的正殿，由象徵媽祖誕辰三月二十三日的三百二十三級臺階，連綴起兩旁的各組建築，形成了縱深三百米，高差四十余米的主廟道。龐大的祖廟西軸線建築群，總計可朝聖或觀光的大小建築有三十六處之多，依序為：

1. 第一進大牌坊係三開間建築，兩側長廊依山勢漸高而建，坊與長廊相連呈U字型。
2. 第二進山門為五門城樓式建築，內有供奉千里眼和順風耳二神像。
3. 第三進為三開間建築之儀門，俗稱聖旨門。拾階而上則為鐘樓、鼓樓左右兩旁分立。
4. 第四進正殿為重簷式建築，左側為中軍殿，右側為二進式寢殿，升天古蹟，二層式梳妝樓、佛殿和聖母祠。
5. 第五進為最高處，有八角型之層樓式朝天閣，閣左後山上為八角型三層式升天樓和觀音殿，殿下方則為五帝廟。

西軸線區域並建有龍鳳亭、觀日亭、愛鄉亭、思鄉山莊、慈佑山莊、香客山莊、祖廟餐廳等服務設施。另在祖廟山頂，山頂上矗立著一尊於媽祖千年祭時，所雕塑的白色14米高的媽祖石雕像，面向大海，尤為祖廟和湄洲島著名的地標。

① 福建師範大學人類學研究所媽祖文化保護研究中心執筆：陳宜安、林國平、何綿山、劉大可、彭文字、俞黎媛。2003/11/26，資料來源：中華文化信息網 <http://www.ccnt.com.cn>

由於隨著前來湄洲朝拜媽祖的人數逐年遽增，原來於 1978 年重建的湄洲媽祖祖廟西軸線建築群，已容納不下越來越多海內外信眾前來朝拜，為此，祖廟董事會委由清華大學設計規模更大的祖廟南軸線工程於 1997 年又開始動工興建，到 2002 年十月落成完工，先後建成了天后正殿、廡房、寢殿、獻殿、鐘鼓樓、山門、大牌坊、天后廣場、戲臺等建築物。該建築群位於媽祖山南軸線，為倣宋朝五進殿的形式。整個建築群依山面海，宏偉壯觀，總建築面積達 3.8 萬平方米，總長 323 米，寬 99 米，從海邊一直延伸至山頂；另外還建成媽祖文化展覽館、媽祖公園、媽祖碑林、媽祖故事群雕等配套工程，累計耗資近億元。其中，主建築天后殿建築面積達 1500 平方米，正中供奉 8 米高的媽祖座像，神威顯赫、雍容端莊；左右陪侍的有在臺灣及東南亞享有盛名的婦幼保護女神陳靖姑和興建可與都江堰媲美的宋代著名水利工程木蘭陂的女傑錢四娘；兩旁塑有明代七下西洋的航海家鄭和與清代收復臺灣的施琅將軍等八大神像。他們皆為歷史上曾受媽祖庇佑且有助於國家與民族的功臣。天后殿可容納數千名信眾同時朝拜，而 2000 年至 2002 年，媽祖祖廟董事會又以經費近 1500 萬元，修建了長 129 米，寬 80 余米，兩邊建有看臺，可容納 15000 人之以媽祖祭典表演為中心內容的天后廣場。

2002 年 10 月 21 日的湄洲文化旅遊節，即在此一併隆重舉行祈福大殿落成典禮，和媽祖祭祀大典（見附圖二），當時吸引了萬餘名來自世界各地的華人和莆田民眾，參加了這次媽祖旅遊文化節的開幕式以及媽祖祭祀大典。其中包括臺灣大甲鎮瀾宮組團在內的臺灣媽祖會信眾一、二千人。此後，每年又因旅遊文化和祭祀活動，吸引前往進香朝拜的信眾上百萬人次，包括臺胞信眾有 10 萬人次，前來參拜媽祖。

隆重盛大的“湄洲祖廟祭典”儀式，乃湄洲祖廟董事會在 1994 年邀請專家，參照歷史資料和民俗祭儀，吸收了祭孔、祭黃大典的精華，重新編制而成，之後又幾次修改，使其達到了宗教祭祀與藝術觀賞的完美結合，與黃帝陵祭典、孔廟祭典並稱為“中華三大祭典”。2001 年、2004 年並應澳門邀請分別參加澳門第一、第二屆媽祖文化旅遊節的祭典儀式。

根據筆者多次前往湄洲參與並觀察此項祭典活動，並參考相關資料和報導記錄得知，至今，媽祖祭典隊伍的規模，在人數部分，其中舞生 64 人、司儀生 16 人、儀仗隊 60 人、歌生 40 人、樂生 58 人、儀仗隊等 70 人，總數計共 308 人的

祭祀儀仗隊，展現了祭祀場面的莊嚴肅穆。祭典樂舞則圍繞三獻為中心，分迎神、初獻、亞獻、終獻、送神五個樂章，三獻樂稱海平、和平、咸平，由男女歌生合唱。舞備八佾，由男女舞生 64 名組成，分別秉羽和執翕，據察為古代最高規格之文舞。其行祭地點，最初在西軸線的湄洲祖廟廣場舉行，現已改在南軸線新殿天后廣場。

祭典全程時間約 45 分鐘，由主祭一人、與祭若干人、司儀、司香、讀祝文等各一人主持，還有司鐘、司鼓、司樂、司僚等執事；祭典在鳴炮、鳴鐘、奏樂中開始，主祭、與祭等各就各位，虔誠地上香、行三跪九叩大禮，接著行“初獻禮”，行“亞獻禮”，行“終獻禮”，最後“焚祝文、焚寶帛”，最後在香煙繚繞、鐘鼓齊鳴、炮聲震天中禮成。祭典規模又可分為大、中、小三種，但其主要步驟依序同為：1. 播鼓鳴炮；2. 儀仗、儀衛隊就位，樂生、舞生就位；3. 主祭人、陪祭人就位；4. 迎神上香；5. 奠帛；6. 誦讀祝文；7. 跪拜叩首；8. 行初獻之禮、奏《和平之樂》；9. 行亞獻之禮、奏《海平之樂》；10. 行終獻之禮、奏《咸平之樂》；11. 焚祝文、焚帛；12. 三跪九叩；13. 送神、禮成。

2006 年 2 月，在北京中國國家博物館舉行的“中國非物質文化遺產保護成果展”揭幕時，媽祖祖廟祭典即以重點展示項目，躋身展覽會的中央展廳。^①且於國務院確定的第六批全國重點文物保護單位，和第一批國家級非物質文化遺產名錄的公佈名單中，湄洲媽祖祖廟不但是全國重點文物保護單位，湄洲媽祖祭典也列入榮登國家級非物質文化遺產名錄，如此殊榮，象徵著媽祖信仰香火的傳承與弘揚再度備受肯定。

綜觀湄洲，以媽祖之原籍和史上第一座建立供奉媽祖香火之所在的獨特歷史淵源，成為媽祖信仰的聖地，島上聞名遐邇的媽祖廟，在此意義上，也因而奠定了其為“祖廟”的龍頭地位。進而，也更積極地強調以“媽祖的祖廟就只有湄洲一個，其餘的不管它有多少、不管它在世界上哪一個地方都只能是湄洲祖廟的分靈——媽祖只有一個，而世界上有千千萬萬個分靈”^②，即“湄洲媽祖祖廟是世界所有媽祖祖廟之祖，世界上所有的媽祖廟都是從湄洲分靈出去的”^③之觀點立場。

但由學術研討的角度，經由上述本章節的探究。環顧歷史事實，可知不僅“祖

① 陳建平：〈“媽祖祖廟祭典”晉京參展〉，福建日報，2006.02.14。

② 引自林文豪：〈關於媽祖、媽祖廟與媽祖文化〉，見《海內外學人論媽祖》，中國社會科學出版社，1992 年，第 4 頁。

③ 世界媽祖廟大全編輯部：《世界媽祖廟大全》第一卷，國際炎黃文化出版社，2002 年，第 25 頁。

廟”之稱，乃早於湄洲媽祖廟的聖墩順濟廟已有名之；而且香火的流佈，由聖墩祖廟、白湖順濟廟和由其香火神像一併遷徙至莆田城內的文峰宮，以及《銅爐溯流》^①所載事蹟的楓亭媽祖廟，乃至香港各個媽祖廟的起源，向來就不是建立在與湄洲祖廟，或任何宮廟香火連結的基礎上，而是各自以天后神像“漂流”而至的故事立基，發展出至今彼此間各自獨立、平等的關係，也因此沒有主從、根源的界定問題^②。

另外，筆者以為，在宗教信仰的意義層面上，神祇所代表的精神本當無所不在，且信仰心靈的虔敬誠信所至，往往與神靈猶如“千江有水千江月”的回應緊密相連，據此，神像又何來本尊和分身的差別？何況，“信徒對神明的膜拜，在於神明是否靈驗，而不在乎其是什麼神明或由來等根源問題”^③。是故，若以“祖廟”之名，即斷論湄洲媽祖廟為一切媽祖宮廟香火之源頭，毋寧太過。惟湄洲祖廟以其在媽祖信仰世界裡不可取代的歷史地位，和歷代王朝的推崇、重視之影響所及，亦不可諱言其對於媽祖信仰的帶動與其香火的傳播影響，不論是眾所周知的海內外華人世界，以及台灣地區廣大的媽祖信眾而言，深具特殊的意義和舉足輕重的影響以外，除此，湄洲祖廟之於湄洲島民，乃至密集林立的地方媽祖宮廟群，亦是眾望所歸的泰山北斗象徵，也因此發揮了鞏固湄洲島之社群凝聚的穩定作用。這個現象，尤其在向來湄洲正月的“鬧元宵”的活動過程，和宮廟間的往來互動關係中，即可清楚的呈顯出媽祖信仰在湄洲民間社會的深厚積淀，同時，進一步的體現出民間信仰與凝聚社群關係的又一例證。是故，在以下章節，即將依序以此作為研究探討的重點。

① 《天后顯聖錄·靈應》，第12頁。

② 廖迪生《地方認同的塑造：香港天后崇拜的文化詮釋》，出自《道教與民間信仰研究論叢》，香港，學峰文化事業出版公司，1999年。

③ 引自翟海源《台灣宗教變遷的社會政治分析》第五章，桂冠出版社，1997年，第170頁。

第四章 湄洲島媽祖宮廟群之分布及其互動關係

湄洲島既是媽祖信仰的聖地，媽祖信仰自然也是湄洲島上最普遍的宗教信仰，值得注意的是，在不到四萬人口的湄洲島上，除了中外聞名的祖廟之外，其實尚有十四個地方媽祖宮廟和一座重建中的行宮，其興建媽祖宮廟的密度可謂極高。這些媽祖宮廟分布在湄洲島的各角落，其創建的時間雖然已多不可詳考，且經“文革”等歷史變遷的因素，現在呈顯的廟貌，幾乎多是八零年代以後陸續重建興修的新建築，但是從少數尚存的匾額、樑柱的落款時間推斷，至少於清朝中葉以前，湄洲島上的許多地方媽祖宮廟早已存在。並且，儘管還有少數宮廟的興建，是由於地方人士內部矛盾，而出現從原宮廟處脫離另立門戶香火的情形，但每個媽祖宮廟，其在所處的村“社”內部，都各有其對應的當地組織，負責該廟香火事務，他們與祖廟之間，藉著湄洲島上特有的“閩”制，也都保持著一定的互動關係。因而，形成了一個以媽祖信仰為紐帶的民間社群。

第一節 湄洲島的“社”與“閩”

湄洲島上目前的行政區域劃分，一如其他地方是以“行政村”為行政基礎單位，人口分佈的統計，如下圖所示的，也是以此計量。

表 7：湄洲島人口分佈統計表

村名	後巷	下山	西亭	宮下	東蔡	北埭	港樓	汕尾	蓮池	高朱	寨下
人數	2482	2595	2878	2989	3125	3365	3464	3551	4094	4382	4994
總計：37919 人。											

資料來源：湄洲鎮人民政府 2006 年 2 月

不過，在民間社群的認知裡，尤其是在信仰層面和廟會活動關係上，明清時期的里社制度和以湄洲祖廟為中心而建立的獨特“四閩”制度，則還發揮著重大的影響作用。

(1) 明清里社制度的影響

有學者指出：“福建民間的傳統社會組織，主要表現在神廟祭祀組織，其中大多是由明清時期的里社演變而來”^①。而何謂“里社”？《周禮》曰：“二十五

① 引自鄭振滿：〈明清福建里甲戶籍與家族組織〉，見鄭振滿、陳春聲：《民間信仰與社會空間》福建人民出版社，2003 年，第 335 頁。

家爲社，各樹其土所宜之木。”《禮記·祭法》^①云：“王爲郡姓立社，曰大社；諸侯爲百姓立社，曰國社；諸侯自立社，曰社侯；大夫以下成群立社，曰置社”。先秦時代，貴族階層獨享的立社奉祀土地神之特權，本與“分土封侯”的封建制度關係密切，然至“秦漢以降，由於郡縣制取代了封建制，‘社’逐漸演變爲行政區域的象徵，如州有‘州社’，縣有‘縣社’。據南宋學者劉克莊在《宴雲寺玉陽先生韓公祠堂記》中所論：

“古鄉先生歿祭於社。社者何？非若郡邑之社，不屋而壇也，有名號而無像設也。三家之市、數十戶之聚，必有求福祈年之祠，有像設焉，謂之‘里社’是也。祀鄉先生于是，敬賢之意與事神均也。”^②

由此可知，當時民間的“里社”，儘管只有數十戶聚居而成，但不僅已有作爲供奉神像的廟宇屋舍建物，所供奉的對象也沒有一定，更不同於向來官方做爲行政區域象徵的“郡邑之社”概念。

明朝初期爲了將民間的各種宗教活動納入官方的統一規範，以限制民間集會結社的自由，因此規定，民間每里必須設立“里社”，定期舉行社祭儀式，迥異於“明代以前，雖然民間也有祭社之舉，但似乎並未形成統一的規制”^③的現象。如《明會典》云：

“凡師巫假降邪神、書符咒水、扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂政之數，或隱藏圖像、燒香集眾、夜聚曉散，伴修善事，煽惑人民者，爲首者絞，爲從者各杖一百、流三千里，若軍民裝扮神像、鳴鑼擊鼓、迎神賽會者，杖一百，罪坐爲首之人。里長知而不首者，各笞四十。其民間春秋義社，不再禁限。”^④

又云：

“凡各處鄉村人民，每里一百戶內，立壇一所，祀五土五穀之神，專爲祈禱兩陽時若，五穀豐登。每歲一戶輪當會首，長潔淨壇場，遇春、秋二社，預期率辦祭物，至日約聚祭祀。其祭用一羊、一豚，酒、果、香燭隨用。祭畢，就行會飲，會中先令一人讀抑強扶弱之誓。其詞曰：“凡我同里之人各遵守法理，勿恃強凌弱。違者先共制之，然後經官。或貧無可贍，周給其家，三年不立，不使與

①【漢】鄭玄註：《禮記正義》，台灣，廣文書局，1971年。

② 劉克莊：《後村先生大全集》卷93，賜硯堂刊本。

③ 引自鄭振滿：《明清福建里甲戶籍與家族組織》，見鄭振滿、陳春聲：《民間信仰與社會空間》福建人民出版社，2003年，第336。

④【明】萬曆《明會典》卷165《律例六·禁止師巫邪術》，中華書局，1989年。

會。其婚姻喪葬有乏。隨力相助。如不從眾，及作奸犯科，一切非為之人，並不許入會。”讀誓詞畢，長幼以次就坐，盡歡而退。務在恭敬神明，和睦鄉里，以厚民俗”^①

由上可知，明代推行的里社制度，不僅是官方管理信仰活動的措施，同時也是蘊含以“務在恭敬神明，和睦鄉里，以厚民俗”為主要目的社會制度。明朝中葉以後，“鄉社禮久廢”^②，原有的里社祭祀活動，逐漸為迎神賽會所取代，而里社也逐漸演變為神廟，而與其合一了。有意思的是，里社變遷的這個現象，以湄洲島為例，即可有所發現，至今湄洲島上固然已不見社壇社廟的蹤跡，但是島上各地方媽祖宮廟內，仍然普遍存在供奉社神，即民間稱社公社媽（或稱尊主明王）的香火，甚或因此可以推斷現有的許多媽祖宮廟，極有可能是該地方的社廟變遷而來，然因尚欠更有力之文獻佐證，因而對此推論，個人仍持謹慎的保留態度。

不過，明代中葉以前，由於里甲編戶的大量流失，福建各地的里甲組織日趨解體，里社組織遂逐漸進入了分化與重組的過程^③。時至清代，福建的里甲組織作為基層行政組織的職能雖然已不復存在，但里甲戶籍仍然是徵派賦役的基本單位，而以里甲編戶為基礎的里社組織，儘管或涵括不同的家族組織或鄉族集團，象徵里甲編戶之固有特權的里社祭祀活動，仍然深受各方重視。例如，清嘉慶十四年泰寧縣歐陽氏在分家時，專門設立了“排年管理田”，以維護日後本姓在里社當中的地位與里甲戶籍。據其所立的《分關》記載：

“我朝鑒於歷代，仍設保甲，使戶口由所稽，賦稅有所考。每保有長，公舉充當；每甲有戶，附於里長。其所稱里長之名，則各姓始祖編入者為長，後世子孫輪值者，又謂為排年管理，專督一年催科。其里中冊里作單、圖差催糧常禮，俱要經手查辦。至於十年排班，輪值鄉祭社壇，費用不等，飲福分胙在所必須。予家編入在城二圖七甲，與葉姓同為里長，廖又繼入，十年經常一次：葉七月十五上班辦祭，歐十月初一日為主祭，廖次年三月清明為主祭。雖本里神社右邊元遺有些店租，值祭者分收，及甲戶相幫，-----。歷歲租數，除開每年冊里、圖差常禮以及完納本田糧額外，約總貯得租穀參十餘石，排至十年之期，盡數核辦祭品，各歸詳后。-----惟願後日子孫無侵擾、無耗散，每屆祭期竭誠為理，

①【明】萬曆《明會典》卷94《禮部五十二·里社》，中華書局，1989年。

②【清】同治《興化府志》，卷21，重刊明弘治十六年刊本。

③ 參考鄭振滿：〈明清福建里甲戶籍與家族組織〉，刊《中國社會經濟史研究》，1989年，第四期。

庶幾神其鑒我，本甲之人亦藉是以講信修睦，則幸甚。”^①

清代後期，由於里甲編戶的相對獨立，和“分社”、“分祭”之風的日益盛行，里社組織逐漸趨於家族化、社區化或社團化。“儘管這些里社組織各有不同的型態、結構與功能，但無疑都與官方法定的里社制度密切相關。”^②事實上，該里社制度的建立，和以此發展出的里社祭祀組織與活動，流傳至今，已然歷經數百年來的歷史環境等變遷，隨著封建王朝的更迭與解體，王社、國社之類的土地祭祀早已不復存在，“社”當然也不再是當前國家政治體制的單位組織，對於“社神勾龍或者大禹”的淵源典故更是鮮為人知。然而世代長年耕作於土地上的農家，仍然保持著對土地之神的眷戀。他們所祭祀的“並不是與皇天相對應的后土，而是祭祀等級化以後所衍生出來較土地公公高一及的地方土地神”^③。因此，不僅除了在福建各地，仍然經常可以看到里社壇的遺跡；另外，從湄洲島上至今於農曆過年期間，各地以村社聚落為單位所舉行的“鬧元宵”活動，和普遍島民特別於上香稟報神明時，不論是在島上或島外，據他們表示，依然是以延自傳統的個別社名、和所屬地方宮廟，作為個人身分的重要識別資料來看，“里社壇”的痕跡，還是歷歷可得。例如湄洲島上陳金春先生家中珍藏其祖父陳金龍手錄傳後的祭祀祝辭^④，曰：

“今據

福建省興化府莆田縣成安里湄洲嶼寨山宮重興社馬西村蟻民XXX因前年X子XXX幼少XX天地前祈禱庇祐全(痊)癒今日吉日良辰處設華筵(筵)備辦香花燈燭脛(生)豬脛(生)羊乎盒色饌壽麵福飯清茶味酒五果六齋紅圓(湯圓)禮物獻上。

天地至尊玉王(皇)大帝並奉

祖廟天上聖母中軍老爺諸神諸聖本山城壇老爺本供天上聖母諸神諸聖本鄉福德正神本加司命灶公、門神戶尉同奉外奉貢金貢銀XXX領合(闔)家人等焚香百拜，祈求子孫鼎盛，添丁進財合(闔)家老幼平安

太歲年月日吉日良辰酬謝平安利益”

觀此祝禱文中的“成安里湄洲嶼寨山宮重興社馬西村”的地方稱謂，顯然有

①【清】泰寧縣歐陽容軒《分關》，清嘉慶十四年立。

② 引自鄭振滿：〈明清福見里社組織的演變〉，見鄭振滿、陳春聲：《民間信仰育社會空間》福建人民出版社，2003年，第351。

③ 王兆乾：〈安徽貴池的社祭祀圈〉，台灣《民俗曲藝》，117期，1999年。

④ 該文為2006年於湄洲田野調查時，承蒙陳金春先生不吝指教幫助，並分享示以其祖父，也就是早年第一位在湄洲蓋起第一座兩層樓房的陳金龍先生，生前所記錄傳家的要事要點之該文，在此一併致謝。

著傳統的“里社”色彩。由上可知，傳統的國家政治體制與意識形態，對於民間基層社會結構與文化的深刻影響。

(2) 島上四閩的劃分

湄洲島上至今老一輩島民仍記憶依稀，描述湄洲早年風貌的：“湄洲祖廟九十九間殿，湄洲島有九十九個村”之口耳相傳，還有另一首列數湄洲 1946 年以前，從北到南的地方土名與佚事風光的俚謠。雖然關於這俚謠，知其存在者，已然少矣；能完整唸頌完整的更是鳳毛麟角，但是爲了能進一步完整的了解湄洲昔日各自然村地方的古名和采風，並將其對應於島內日後行政區域劃分的關係，因此幾經探詢，終得原貌。今將其錄述於下：

“湄洲島分作四個閩，牛頭尾走過是宮下；宮下西邊宮下沙，上高石後石頭下。宮下西邊宮下沙，西邊小鄉渡船頭，莊王李謝前店潘，高朱一村居東頭。一閩粗粗講這止。再聽二閩再說起；馬西四厝上下王，男女生好真無比，寨下走過盧厝柯，男女生好親像花，二閩汕尾講止此。三閩蓮池大鄉里，一鄉居住六百灶，通社四千還不止，湖石石埔一望四，湖石太師爺真靈，祈求太師天降雨，果然天降雨連連。西亭一鄉大艷燦，楚阿家裡做人站，男女相逢在他家，晚上出入霧漫漫。三鄉^①猶如三國朝，樟頭一鄉人較少，房子猶如排雲陣^②。數年東頭厝倒了，三閩開元講這止。且聽四閩再說起，北埭白石後前苑，打些八軍幾十死。湄州地方一直說，港樓後巷下山東至尾，不能經商只打漁，因此漁船靠鵝尾。”^③

俚謠中以特有的“閩”作爲島上地理區分的概念，不同於“社”之具備源自於國家體制的歷史淵源，更無關乎現有的行政體制（例如高朱行政村共有四千多名人口，爲島上的第二大村落，但仍舊延續古制隸屬於一閩的上英宮，其本身並不因此再另立自有的地方宮廟。），而湄洲島民，向來基於對媽祖的信仰，和對於祖廟的尊崇，自行集體約定將島上的社群組織，依地理環境相鄰和人口數目等條件，以十四個地方媽祖宮廟爲分層負責的基礎領導單位，統劃分成四個指標區塊，作爲分別輪流逐年主持負責分擔祖廟的人力勞務和經濟花銷而成的獨特區分單位。

① 形容西亭、後埔、湖石三個村落相鄰座落的情形。

② 形容昔日在颱風的肆虐下，房子都倒塌了的情形。

③ 該俚謠爲 2006 年正月訪談自湄洲島民朱元和先生所得，並由周君君小姐先代爲草記，王必達先生和周玉燕小姐負於日後予以補充，在此一併致謝。

以 2006 年為例，全島協辦祖廟十六殿於節日所需的費用，包括：1、媽祖聖誕、升天日各四天。2、觀音香期：2 月 19 日，6 月 19 日，和 9 月 19 日，共三天。3、佛祖香期：2 月 8 日，4 月日，12 月 8 日，共三天。4、五帝生日：5 月 5 日，5、中軍：8 月 15 日等節日，於延請道士，吹鼓樂隊，和操辦準備法會時的五齋、六果、十錦，腥豬（生豬）等供品花銷，以及慶賀各聖誕的香期時，所演出一般每回即三至五天的莆仙戲（有時也會因為香客信眾個人還願內容，增加其最後演出的次數，則費用和次數都不在此限），總計所需十二、三萬。就此費用，值年閣以外的島內每人分攤兩元，不足之數，傳統原由值年閣負責補足，2002 年以後，祖廟補貼 2 至 3 萬。依 2006 年的值年閣之二閣為例，閣內每人攤派七元。總計一年每人交與地方宮廟和分攤祖廟的費用，隨著境內人口多寡和各宮廟的活動內容，粗估，每人最多不超過二十元。^①

這種四年一回之“四閣”傳統古例，究竟從何時開始，至今尚不見於文獻的記載，故難據以可考，唯一通過訪談可考的，是湄洲老人津津樂道解放前湄洲祖廟媽祖於 1947 年（丁亥年）為最後一次在湄洲島盛大巡遊的紀錄；惟再詢之於島上耆老，“更早之前呢”？若依其皆稱於兒時即知為父祖輩所傳之言，則當可推論，當地特有約定成俗的“四閣”制度，即包括一閣：宮下上興宮、石後上林宮、東蔡上英宮；二閣：寨下寨山宮、田厝龍興宮、爐厝迴龍宮、汕尾進福；三閣：蓮池蓮池宮、湖石湖石宮；四閣：北埭文興宮、白石白石宮、港樓天利宮、後巷麟開宮；^②該制至少於晚清時期，當已存在並且延續至今。其間的隸屬關係，和各自的轄區座落如下。

① 以上資料，為 2004 至 06 期間，先後訪談於島民，尤其是高亞齊先生（2005.6.24）和陳金春（2006.2.11）先生給予詳述解釋而得。在此一併致謝。

② 以上所列媽祖宮廟的所在地，是島民慣稱的傳統自然村，而非官方的行政村名。

表 8：湄洲島祖廟以外之媽祖宮廟群分布區域表^①

閩區	宮名	俗稱	所屬村	所屬社	下屬自然村(又俗稱甲頭或角頭)	附註
一 閣	上興宮	宮下宮	宮下村	安寧社	宮下：上周、下周、爐厝、莊厝、許厝，宮下沙，牛頭尾。	
	上林宮	石後宮	東蔡村	興進社	石後，石頭下，東蔡，北頭。	
	上英宮	東蔡宮	東蔡、高朱、寨下村	興咸社	東蔡，渡船頭，北頭，高厝上朱，下朱，潘厝，前店。、塔林，塔林仔。	
二 閣	寨山宮	同左	寨下村	重興社	寨下，馬西。	
	龍興宮	同左	寨下村	東乾社	上田厝，下田厝，謝厝，上王，過溝。	獨立出於寨山宮
	迴龍宮	爐（盧）厝宮	寨下、汕尾村	龍興社	爐厝：前爐、後爐，柯厝，王厝，上汕尾(部分)。	
	進福宮	汕尾宮	汕尾村	~無社名	下汕尾：黃厝、蔡厝、山頭，上汕尾(部分)。	
三 閣	湖石宮	同左	西亭村	興福社	開元：上厝、曾厝、翁厝、大下厝，樟樓：東頭、西頭，西亭，湖石，後埔。	
	蓮池宮	同左	蓮池村	永興社	上李，下李，徐蕭，上連池，下陳。	獨立出於寨山宮
四 閣	白石宮	同左	北埭村 港樓村	興隆社	上白石(潘厝)，北埭。 下白石。	
	文興宮	同左	北埭村	興隆社	北埭。	獨立出於白石宮。
	麟開宮	後巷宮	後巷村	仁保社	後巷，上唐，下唐，鳥頭。	獨立出於麟山宮。
	天利宮	港樓宮	港樓村	人和社	港樓，前范。	獨立出於麟山宮。
	麟山宮	同左	下山村	重興社	下山，東至，北投謝，南投謝，宮兜。	

時至今日，以 2006 年為例，該年的“當年閣”(又稱值年閣)時值輪到二閣，因此二閣境區內的寨下寨山宮、田厝龍興宮、爐厝迴龍宮、汕尾進福宮等四個地

① 列表中有些自然村，地方人士又就其範圍內的特徵或慣稱，再次分別稱之，例如蓮池宮轄區內的自然村“徐蕭”，又或分徐厝、上蕭、下蕭三處。但在此表中，還是以既有傳統的自然村為主，達較大轄區範圍者再隨之列舉土稱地名，故蓮池宮列下僅以“徐蕭”一處代之，而湖石宮列下的開元自然村因廣雜，方另於開元名列舉境內的各處土稱。上表準此原則，作為說明。所得資料，為個人再三反覆的訪談、求證於當地諸多人士所得，雖經多次修正，但如若仍有疏漏遺誤，尚祈有識者提點指證。

方宮廟，不但需在本年份於各轄區的境內，將挑選三、四位五六十歲的男子，一齊到祖廟義務奉獻一年，並且如前文所述，島內四閣對於祖廟的活動和香火費用等的支出，也有一定程度的負擔義務。此一機制，顯示出明清以來“沿海地區家族組織血緣關係淡化、地緣關係突出，圍繞著各種利益關係，在家族組織的社會化與社會組織的家族化進程中，神明信仰逐漸成為民間社會的紐帶，或為特定地域的精神象徵，而地緣關係通過神緣關係巧妙地表現出來，反過來，又以神緣關係凝聚地緣關係”^①的民間信仰與社群關係內部強力的鍊結效應，而其互動關係於本章第三節再予詳述。當然，這個強力鍊結社群結構關係的力量，體現在媽祖的故鄉—湄洲島的，無庸置疑的，即是湄洲島人祖祖輩輩傳拜千年的媽祖信仰。其影響，以及其間所呈現出宮廟間的香火位階，乃至湄洲地方之社群結構關係，在每年“鬧元宵”的活動中，更是展露無疑。

第二節 湄洲島上的媽祖宮廟群

探討透過每年正月鬧元宵的活動過程，以及信眾的參與程度和各宮廟的往來互動等情形，所形塑出來以湄洲媽祖祖廟為中心的香火位階關係之前，本節先擬將建構成象徵湄洲島社群結構關係的湄洲媽祖宮廟群，藉由其特有的“四閣”配置為序，以及重建中的媽祖行宮，逐一就其座落位置、轄區人口、宮廟沿革、奉祀神社^②和其歷史文物等特點，檢擇其要，試述如下。

一、一閣

(一)石後上林宮

上林宮，俗名石後宮，屬興進社，位於湄洲島西北角東蔡行政村內，相傳媽祖即誕生於此地。亦如島上其他宮廟以董事會為管理組織，轄區包括東蔡、北頭、石後、石頭下、渡船頭等自然村，共約 2200 餘人^③。其中以鄭、張、吳、莊、高、陳、蘇、王、李、郭為大姓。目前正殿主奉媽祖，右側旁祀齊天大聖(孫悟空)，左側則為楊公太師(即民間熟悉的《楊家將》戲劇中之楊五郎)，還有杜丁元帥(哪

① 林拓：《文化的地理過程分析—福建文化的地域性考察》，上海書店出版社，2004 年，第 380 頁。

② 湄洲島上的媽祖宮廟，目前供奉的神社大致雷同，但稱謂以及信眾的認知則頗有出入。如社公媽，或稱社公社婆、社公夫人，乃至稱尊族明主等或不一。而所謂“三位大人”的姓氏代稱，更各有出入。由於其他神社的信仰淵源和諸多變稱，並不在本論文的主要研究範圍之內，因此於以下進行論述時，僅則其要，並就其當地的慣稱以列舉之，不再予另闢章節段落詳述。

③ 該人口數據的標準，乃按宮內收納丁口錢和由分攤社戲演出費用的轄區內人數所估算出。準此，於下文列舉其他湄洲島上宮廟轄區人口數，亦同如是。

吒)、田公元帥(當地又稱相公爺,為天下梨園總管,閩台或稱田都元帥)以外,左邊偏殿還供奉司馬聖王(張巡)、楊勇(張巡之結拜兄弟)等。每年並於正月二十五日的齊天大聖聖誕,和九月九日的媽祖升天日,各演出社戲一回。

現存的上林宮建築面積約 350 平方米,雖然據稱最早創建於宋代^①,但是除了清道光歲次丙午(1845)年孟冬,以及 1990 年(庚午年仲冬)的重建之外,從建築文物上並無法再辨別其確實的創建及歷次重建或擴建的詳細時點,惟保留較為古老的雕刻護欄和吊欄可供憑弔。^②但是若根據較有憑證的文獻史料記載,如敕封天后志等古書上的圖錄顯示,和轄區境內尚存有刻鑿在一大岩石上的“天妃故里”四個石刻文,和藏身於田埂交界一方由清初湄洲僧照乘落款,上書著“天妃祖籍地名上林”(見附圖十四)的石碑推斷,當可推證出至晚於明末清初時期,已有上林宮的存在。甚者,若以該地既是媽祖的誕生地祖籍所在,依媽祖信仰自宋代以來在莆田地區的蔚為風行,以及湄州島向來對媽祖信仰的崇奉,上林宮香火的創史年代仍極有可能早於明清之前。

再者,基於湄洲當地對於媽祖即誕生於上林之所在的認知,是故上林宮在湄洲島上的香火位階,因為具備媽祖祖籍所在之特殊歷史條件,甚至被地方信眾認為是“媽祖的姊姊”^③,援此身份,依古例,上林宮媽祖為獨獨可穿黃袍(餘宮媽祖皆為紅袍)和不下轎而可直上大殿的媽祖神像等特殊禮遇之關鍵依據。不過,這些差異,歷經中斷近二十年的社會變遷以後,今日多已模糊不復重見,但據此,仍可想見在湄洲社會的信仰傳統中,上林宮媽祖在湄洲島媽祖宮廟群的香火位階上,所具有的獨特地位。

(二)宮下上興宮

上興宮,由於位在祖廟宮山下的宮下行政村,又俗名宮下宮,屬安寧社,下轄宮下、宮下沙、牛頭尾等三個自然村,轄區內約 3000 人,其中又以周、莊、許、盧、陳、王等是其大姓。宮內主祀媽祖,配祀司馬聖王、田公元帥、楊公太師、齊天大聖、社公夫人等神祉。社戲的演出,包括以媽祖聖誕和升天日前的 3 月 10~13 日,和 8 月 29 日~9 月 3 日,以及慶賀司馬聖王的 5 月 10~13 日,和

① 世界媽祖廟大全編輯部:《世界媽祖廟大全》,國際炎黃文化出版社,2002 年,第 43 頁。

② 世界媽祖廟大全編輯部:《世界媽祖廟大全》,國際炎黃文化出版社,2002 年,第 43 頁。

③ 筆者於 2004 年正月十四日上午訪談於上林宮時,地方信眾告知上林宮媽祖因具備此“媽祖姊姊”的身份,故若依古例,其為獨可穿黃袍(餘宮媽祖皆為紅袍)和不下轎而可直上大殿的媽祖神像。惟此差異,經中斷近二十年後,今多已模糊不復重見。

12月5~8日，一年共四次。

根據1999年9月重建時，上興宮前豎立的《重建上興宮捐建芳名錄》碑所載：

“……宮宇未知建於何時，但傳為十六戶先民所創，為湄嶼上歷史較為悠久之宮廟，據宮內石柱刻記清光緒十年（1884年）曾經重修。後遭赤馬紅羊之禍，宮宇廢置。於公元一九八零年再重修。今歸山關為國家旅遊度假區，本宮居祖廟山南麓，風光旖旎，為迎接欣欣向榮的新世紀，和滿足僑民瞻儀的願望，閩境弟子踴躍捐資。在原址中軸線上進行擴建，加寬二米，延長三·三六米，增高一·八米，並配有天井結構，規模更加雄偉……。”

改革開放以來，在湄洲島上紛紛重建的媽祖宮廟中，上興宮的捐建芳名錄，是極少數^①不僅列出捐資人、地、金額，且難得提及宮廟歷史沿革一二的地方史料。該碑文當中，曾提及的刻記著清光緒十年曾經重修字樣的宮內石柱，並非指目前所見之上興宮內的石柱建築，而是當地老人們，就其記憶回想原宮廟被拆毀以前的所見所知，若然，該廟的香火則當以至少已有百多餘年的歷史。惟該石柱和所有的古建文物等，皆於變遷中隨著原宮廟的遭毀，蕩然無存。

（三）東蔡上英宮

上英宮位於東蔡村，俗名東蔡宮。轄區含括東蔡、高朱村和寨下村（部分）等三個行政村。下轄東蔡、渡船頭、北頭、高厝、上朱、下朱、潘厝、前店、塔林、塔林仔等眾多自然村，人口6400餘人，佔全島人口的六分之一，實屬湄洲島上轄區最廣、人口最多的地方媽祖宮廟。再者，上英宮除了正月十九的過年期間和九月九日媽祖升天日的社戲演出以外，加上由於上英宮西殿所供奉的城隍爺，靈驗事蹟不斷，香火鼎盛之餘，每逢城隍聖誕的五月，光止一個月內，前往慶賀和答謝還願的演出，就高達四十多場；總計一年在上英宮前演出的台戲，共七十餘場。如此一來，上英宮的眾神祉自然也是湄洲地方媽祖宮廟中，最能得享頻繁觀賞戲劇的神明組織。

上英宮主祀媽祖，陪祀社公夫人、三山公（湄洲島媽祖宮廟唯一有供奉的山神）^②和十八位水闕仙班的中殿，具體創建時間不詳，今供奉楊公太師、關聖帝

① 另一提及本身歷史沿革的宮廟為湖石宮。其餘多僅於石壁上將捐資者的所在屬地、姓名和金額列舉製成“芳名錄”。宮廟歷史的沿革淵源，往往付之闕如。

② 傳說中，昔日地方上曾有人目睹山神從湄洲海面走道大陸的虎頭山，因感其有靈，故設神位供奉之。

君、八將的東殿中樑上，仍可見到“乾隆癸酉年七月”的字樣（1753）；而供奉城隍老爺，陪祀關聖帝軍、文官武判的西殿，則為同年的孟秋鼎建。另外可知的近代兩次重修，分別於 1930 和 1995 年。由於曾被徵收作為小學教室之用，1960 年代前後的社會變遷中，上英宮反倒因此能保存住這座清朝中葉即建的宮社而免於遭拆毀的命運，也才能於 1995 年在原址上重建香火，成為湄洲島上極少數能保留古建架構的媽祖宮廟之一。目前上英宮整體的宮室面積近四百平方米，宮內的雕欄、護欄工藝精美，地板石磚仍是原有的古樸面貌^①。除此，上英宮內還保存著一方“牙笏”，相傳本與祖廟媽祖手持的牙笏是一對，為宋朝時的古物，惟不明其判准依據為何之前，實仍尚待考證。

二、二閣

（一）寨下寨山宮

寨山宮位於寨下行政村，屬重興社，下轄寨下和馬西兩個自然村。轄區內有 1600 餘人，以杜、林、陳、黃、李為大姓。主祀媽祖，陪祀楊公太師、白手公大聖（據傳為齊天大聖的師父，但又非《西遊記》中的三藏法師之相關別號，故仍待考）、田公元帥、白牙將軍（傳為田公元帥之將）、社公社媽（別稱尊主明王，或通稱社公夫人）、文曹武判（執理審判吉凶善惡的神社）和八將，正廳大殿兩旁則為千里眼、萬里耳二將軍。

湄洲地方眾所皆知的，在現有的十四個媽祖宮廟中，鄰近蓮池村的蓮池宮和田厝龍興宮，原都是先後獨立出於原寨山宮，至於詳細的時點和過程淵源，龍興宮由於獨立而出的時間，因年代較近尚可推證，而蓮池宮，根據 2004 年正月十四日，在祖廟人員李少霞的陪同下於蓮池宮內訪談當時在地的七十老人所得，據稱是在其祖父年幼時期發生的，發生的原因已不得而知，惟兩造分家時，一得原廟舍，一得神像，而得奉神像者，即因此另建蓮池宮以奉祀媽祖香火。

據此，若蓮池宮的興建，至少在百年前的晚清時期以前，故儘管寨山宮創建的年代已不可考，其香火淵源當更悠久於前。舊有的宮廟，在 1958 年遭拆毀後，幸而其中有一媽祖神像是由一位葉姓人家藏在寨下村生產大隊中而能保存至今^②，惟今之寨山宮廟貌，因舊廟址已成現在湄洲鎮政府院內之所在，原址重建顯

① 以上資料，於 2006 年正月間多次面訪和電訪於林玉箭先生所得，除此，當地的廟會活動儀式，亦蒙其不厭其煩的指教解說，在此特予說明並致謝。

② 此事由寨山宮 2006 年該年的福首陳金春先生告知。

然已不可行。因此，地方信眾在 80 年代逐漸恢復媽祖信仰的香火以後，於 1986 年籌畫重建時，於媽祖像前“卜杯”、“卜夢”請示，另擇現址而建成今日所見的寨山宮。殊為可惜的是，身為蓮池宮與龍興宮的香火母廟，經此變故，文物史蹟付之闕如，過往的考證，從而無跡可循，徒憑地方人士口耳相傳的談論其曾有的悠遠歷史記憶，目前全年也僅於 9 月初 9 的媽祖升天日前有演出社戲。

(二)田厝龍興宮

龍興宮位於寨下行政村，屬東乾社^①，下轄上田厝、下田厝、謝厝、上王、過溝等五個自然村，轄區人口約 1200 人，以薛、王、李、陳為大姓。宮內主祀媽祖，楊公太師、司馬聖王、三位大人、文武將神、社公社媽等。每年僅於九月九日媽祖升天日演社戲一回。

龍興宮原出於寨下宮，已如前文所述。相對於蓮池宮與寨山宮分家時所得的神像以徵香火信物，龍興宮獨立而出時，所得為香爐一盞。至於為何從寨山宮獨立出來？2006 年正月十四日，經宮內老人的引介，得以登門探訪到一名時已八十九歲的胡全老先生，據他表示，兩個地方之所以會鬧分家，乃起於鄉械事件，據其記憶推想，時間約在他十一歲左右的兒時。此與地方傳龍興宮出於寨山宮，乃解放前的戊辰（1928 年，民國十七年）之時間點基本相符，但從宮外石壁上分別新刻記載著“紀念”和“奠基”的石刻上，鑄有“創建東乾隆興社民國三十六年歲次丁亥年”和“重建東乾隆興社一九九四年歲次甲戌年秋”字樣看來，顯然 1994 年重建時所豎立的民國三十六年（1947）雖同是閏二月的年份，但與民國二十八年的傳聞卻足足相差了十二年^②。不過，無論何者為是，都已足可推證出龍興宮顯然是目前湄洲島上最晚建立的地方媽祖宮廟。

儘管龍興宮是廟齡最淺的媽祖宮廟，且於蓋廟之初，據傳還無力雕塑媽祖神像而僅能供奉香爐，但也藉由當時向祖廟暫時請回一媽祖神像回宮坐鎮供奉以興旺香火之歷史淵源，而在今日成為湄洲島上，每年於正月期間，唯一得以前往祖廟進香回程時，復請回太子殿（正殿）內之媽祖像，相偕前往宮中並座，共享地方香火朝拜的地方媽祖宮廟（見附圖七）。

① 2006 年訪談於龍興宮時，見廟前宮燈上的社名為東干，經通曉普通話與莆仙方言的人士亦以此解說當地自稱社名為“東干”（同干係之音），但實不符合祈安求福的社名標準，幾經辯證，建議當是“東乾”（同乾坤之音）之誤，當時堂上村人恍然大悟俱稱是之後，雖然無論以何種語言發音，二者都不相近，仍不明白究竟何時開始稱“東干”，更不知其所以。

② 對此，胡全先生非常堅持事件的發生時點，乃在其兒時而非青少年以後。兩者的差異，或可推論是因為民國十七年，與 1947 年，二者的混淆而致，惟尚待有力文物為證方可定奪。

(三) 爐厝迴龍宮

迴龍宮轄區橫跨汕尾、寨下二行政村，屬龍興社。下轄爐厝^①、柯厝，王厝和上汕尾(部分)四個自然村。因地處爐厝自然村，故俗名又稱爐厝宮。轄區人口約 2000 餘人，以馬、林、阮、柯、黃等姓氏居多。宮內主祀媽祖，兼祀楊公元帥、相公爺(田公元帥)、社公夫人。較為特別的，是位於媽祖左右所配祀之在其他湄洲媽祖宮廟內不曾或見的“文媽”和“武媽”，而兩旁牆上以黑白畫作的千里眼、萬里耳二將軍，雖然不像其他媽祖宮廟的千里眼，萬里耳二將軍是以大型塑像所呈顯的具形，但筆觸生動，栩栩如生。尤其是偏殿“迴龍府”裡置放的兩艘“太平船”，更是湄洲島上唯一所見的宮廟景象。

“迴龍府”的匾額上(見附圖四)，清晰可見的“光緒丁未年荔月”(1907)，是自 1958 年前後廟宇神像俱毀之後^②，經村人保存，為目前迴龍宮裡尚存可見最足以證其歷史沿革的有力證物。因此，雖然迴龍宮的創建年代雖然仍未可知，但就此匾的時間推論，廟齡至少有百年之久。而於 1993 年(歲次癸酉年孟秋瓜月)重建後的“迴龍府”內，置放著左右各一的兩艘“太平船”(見附圖十六)，其典故，根據當地的馬金攀先生表示^③，乃緣於相傳百餘年前的某一黎明前，當時村內附近的群狗狂吠，天亮以後發現有一艘小舢舨船停留在附近海面，上面有一神像，經燒香請回，卜問神明，由神指示命名以後，將該船稱之為“太平號”。當地信眾認為該船是歸三位大人中的主神“吳大人”(湄洲其他宮廟或又稱其為“烏大人”或“黑大人”，蓋應是諧音相近所致。)所統帥，職在奉旨出巡查緝天下為惡之人，並以協助媽祖管事。傳說中的船，本為木製搖櫓形式，可惜已毀於 1958 年而不復見。當前宮中神案兩側的船隻，據稱因隨著時代的趨勢而造，雖然還是木造仿模的船身，但已改良為具有電動功能的現代船隻。

從每年於 3 月 13~6 日，9 月 3~6 日的媽祖聖誕和升天前夕演出社戲，並基於對“三位大人”中的主神“吳大人”之信奉，故特又於於 6 月 10~17 日進行多日的社戲演出以賀其聖誕之情形看來，可知該民間信仰，雖然是源自於在媽祖宮廟中的陪祀神，卻仍有著重要的影響層面。

① 自然村常以其間的居民姓氏為名，目前境內雖無盧姓人士，今之“爐厝”實應為古來鄉野俚民的“盧厝”之誤。

② 根據附近居民表示，當年拆毀迴龍宮的黃姓人士，此後一家都不平安，並於晚年還是回歸信奉媽祖，顯示當地對於媽祖香火根深蒂固的信仰認知與迴護。

③ 以下內容，乃於 2006 年正月十四日下午，於迴龍宮訪談住於迴龍宮旁安仁居的廟公—馬金攀先生所得。

(四) 汕尾進福宮

進福宮位於汕尾村，故俗名又稱汕尾宮，是湄洲島所有媽祖宮廟中，唯一沒有社名的媽祖廟，因此也不若其他媽祖宮廟般的配祀社公社婆。下轄下汕尾的黃厝、蔡厝和山頭三個角頭，以及上汕尾自然村部份地區，轄區信眾 300 多戶，丁口約 1500 人，以黃、蔡、吳、阮等為大姓。宮內主祀媽祖，兼祀齊天大聖、司馬聖王、田公元帥、張公元帥以及五皇大地諸位等諸位神祉。該宮廟的始建年代，根據 2005 年的“重建進福宮碑記”和詢之於地方耆老，得知因“年湮代遠，滄桑迭變，所有古物散失殆盡”^①而不可考證。僅能根據村裡老人多人的年少時期記憶^②，得知宮內原掛有一幅雍正四年落款的“威靈顯赫”古匾，推斷該廟於清初葉當已存在，可惜古匾今已不復見。據傳，於過往歷史中，宮內的媽祖金身，曾經因原宮廟年久失修倒塌，而暫寄附近的媽祖行宮奉祀，後遷址復建，才得迎媽祖金身回鑾。由於這段歷史淵源，直至今日，即便在神像和宮廟建築仍付之闕如的前幾年間，仍然照例到原行宮故址，進行象徵性的朝拜與備案上香儀式，當地人們至今還流傳著“行宮當祖廟”的俚諺。至於汕尾媽祖暫寄於行宮的事蹟發生於何時，停留多久？之後，每年到行宮原址進香的傳統又已行之多久？則連地方人士搜尋兒時曾有之記憶或耳聞口述都不可得，故而無從知曉，但也因此，當可推斷應在近百年以上矣。

目前確實可徵的廟史沿革，為 1958 年宮廟又再度遭夷的變故事實，惟幸由村民黃亞鐘等人藏匿媽祖金身（見附圖十二）和少數諸神寶像於密室，方得倖存。其間僅得零星上香，而無法辦供祭拜。直到 1982 年，隨著改革開放後社會環境的改善，村內人士終能再度集資於原址重建宮舍，迎回媽祖等諸神祉，重享人間香火。之後，復於 2003 年（癸未）三月在距離舊廟地的一、二百公尺處動工，重建與裝修的費用共八十多萬元，建築面積則比原址擴大一倍多，達 399.9 平方米，成為截至目前為止，湄洲島上除了祖廟以外，建築最具規模的地方媽祖宮廟。惟證之於眾，得知重建之後的進福宮，雖然為富麗堂皇之最，而重建已進行多年而未竟，該宮卻仍然是湄洲島上於正月期間，依循古例前往行宮進香的唯一媽祖宮廟。

① 《重建進福宮碑記》，2005 年，於湄洲汕尾進福宮。

② 2006 年正月十三日訪談於基汕尾進福宮，在宮內就教於耆老，不只一人皆稱於十幾歲時，曾經親見此匾掛於廟裡。

三、三閣

(一)湖石湖石宮

湖石宮位於西亭行政村湖石路，下轄西亭、湖石、後埔、開元、樟頭五個自然村，屬興福社，轄區丁 3500 餘人，以黃、郭、高、孫、張等為大姓，每年於農曆三月中旬和 9 月初 9，各演四至八天的社戲。據豎立於宮外的《湖石宮重建簡介》記載，該廟據傳原為“明朝後期邑人興建”。目前的廟貌現況是 2003 年（癸未仲春），為較在原宮舍上增高一米，另又於長寬復各加三米之後擴建而成約 230 平方米的新建築，共費六十餘萬元^①。正殿供奉媽祖，左側奉尊主明王（社公、社媽），另右側祀楊公太師，廳殿兩旁則為金、水二將軍（即千里眼、順風耳）。右殿清蓮閣奉祀觀世音佛祖，左殿聖王廳奉祀齊天大聖。湖石宮在右殿清蓮閣尚備有六十一首籤詩。據廟方人士出示該籤組的手抄籤本時，稱此籤原出於早年的湄洲祖廟，翻閱文本發現即是以“日出便見風雲散”為首籤首句的籤組判斷，最為可能的情形，應是出自祖廟觀音殿。雖然祖廟觀音殿採用者僅五十九首籤，但應是在各自歷經歷史變遷的過程中，因抄漏或遺誤乃至添加的情形所造成的差異情形。

值得特別一提的，是歷經解放後的社會變遷過後，湖石宮當是湄洲島上保存最多的解放前即已有的神像之媽祖宮廟。除了正殿的鎮殿媽祖神像（見附圖十一）和另一小尊的媽祖像以外，被湄洲島民傳頌“湖石太師爺真靈，祈求太師天降雨，果然天降雨連連”^②的楊公太師，以及右殿青蓮閣的觀音佛像共四尊神像。據悉^③，這四尊體積不算小的神像之所以能倖存下來，乃由於黃元珍、黃亞鎖夫婦等九人，在 1958 年於媽祖等神像將被焚燬、損壞的前一個大雨夜裡，從其被棄置的水溝邊，一一將之偷偷捎回黃亞鎖當時的住家，置於貯放雜物的樓倉^④上而逃過浩劫。回憶起私藏神像的那頭幾年，既擔憂掛念著在四周覆蓋以稻草等雜物的原置放地瓜乾之大木桶內的四尊神像，又每每於黑夜中聽到抄家和查戶口的

① 以上資料，引自宮外《湖石宮重建簡介》石碑。

② 見本章第一節，敘述湄洲島共分四閣及各地特色的地方俚語。

③ 以下過程，為 2006 年正月期間再訪於湖石宮時，得知此事大概，隨後又有幸登門親請面訪於當年保藏神像的開元村黃亞鎖夫婦，當時黃亞鎖老先生似已臥床不適久矣，但從居住的側廂房中，仿若聽到廳院中黃老太太等家人回應我詢問當年事件的過程始末的聲響，因而勉力掙扎下床、倚門而望，見此，故速將訪談地點移至其房舍以一併就教並予拍照留念。是故，本文於此事所述之過程，得以將地方人士傳頌該事蹟的梗概，進一步的加以釐清。據此，不禁對於黃氏夫婦與其家人再度致上深深的敬意與謝意。

④ 鎮殿媽祖神像本配有座椅，運回黃宅時，當時正愁其座椅不易藏放，原置於庭院中的媽祖座椅竟無故的四散一地，但也因此更便於他們一行的藏匿保存行動。可惜的是，詢之於湖石宮人時，得知該座椅雖曾一併送回，但已以新代之故不存焉，也因此，更無從由其判斷出任何歷史遺痕。

鑼聲時的驚恐愁苦，黃氏夫婦至今說起，仍是心有餘悸。

所幸，於改革開放後，觀音神像首先被請回廟內（舊廟），隔年又在黃氏夫婦堅持當須以鑼鼓儀隊之禮數迎請媽祖、楊公太師回宮的堅持下，村民依此遂請回三尊神像重返湖石宮，再享各方香火。援此因緣，當 2003 年湖石宮重建落成大典時，地方人士和湖石宮的廟方，因此仍不忘特別敦請他們夫婦列席觀禮以示尊重。至今，湖石宮不僅又新雕塑了諸多神像^①同享香火，在每年湄洲島正月鬧元宵的活動當中，湖石宮媽祖的巡遊，從正月十二日到十八日，成為全島媽祖巡遊為期最長的地方媽祖宮廟，由此不難想見該地方人士對於湖石宮的倚重與愛戴。

（二）蓮池蓮池宮

蓮池宮位於蓮池行政村，下轄上李、下李、徐蕭、上蓮池、下陳等五個自然村，轄區丁口約有四千三百人。以李、林、徐、蕭、陳、吳、黃等為大姓。正殿主祀媽祖，配祀千里眼萬里耳二將、都天元帥（又稱杜丁元帥，即哪吒太子）、三位大人（江大人、烏大人、李大人）、楊公太師、田公元帥、社公社媽和灶神等神社。旁殿則專祀觀音佛祖，但蓮池宮僅於每年元宵、三月二十三日媽祖聖誕和九月九日媽祖生天日各演社戲五天，逢佛祖誕時並不因而特別加演社戲。

蓮池宮創建的緣起，已如前文所述^②。如依此推斷，且於 2006 年正月數度訪於蓮池宮時，宮內的老人們也具稱是父祖輩傳下來的轉述，並非親身經歷的記憶所及，蓮池宮的創建，無疑當至少在百年前的晚清時期以前。目前的廟貌亦為原址上重建的新建築，觀諸宮內樑上的“乙亥年孟冬重建”，和宮外牆上“奠基”之落款時間為“丙子年端月吉立”，當是距今十年左右的 1995、1996 年時點，重建後的面積據聞擴大近三倍之多。較為特別的是，宮外另外特別立了一塊其他湄洲媽祖宮廟少有的《蓮池宮台胞捐資芳名》，紀錄著台灣的台北、高雄等地宮廟與人士對於蓮池宮緣金的捐輸，顯示出台胞對於眾所皆知的祖廟建設，有著重要的貢獻以外，對於湄洲島上地方宮廟也投入相當的關注和實質的挹注。

蓮池宮內的媽祖像（見附圖九），一如湄洲島上的少數媽祖宮廟，在 1958 年後的動盪歲月裏，幸賴地方人士李亞秣的冒險搶救與長年的保藏維護，方得倖存至今。據 2006 年，宮內老人們和時已八十三歲的陳瑞龍^③老先生告知，當時神像

① 根據年近八十的黃氏夫婦記憶，今湖石宮內的齊天大聖與社公社媽神像，為後來才新雕的神像。

② 見本節前文的二閣：寨山宮。

③ 陳瑞龍老先生為蓮池村人，熟知湄洲當地地方典故和廟務儀禮等，在訪談中，蒙其賜教多矣，在此一併致謝。

即是由村人李亞(毛小)藏於蓮池宮當時的隔壁小樓上，由於此人當時赤貧，為人又向來老實無爭，所以不致啓人疑竇。至於何時迎回媽祖像？老人們以宮內福首職位的輪值時間推算，截至 2006 年春為止，已過了二十四個年頭了，因此當是改革開放以後的 1982 年左右。迄今，蓮池宮內的媽祖像固已走出歷史陰霾而重回殿堂，但據陳瑞龍老先生所述，宮內尚存文物中的“歲在閏防困墩”，其所隱藏的歷史時間或典故事件，究竟為何？仍是一個攸關蓮池宮沿革而亟待解開的重要迷障。

四、四閣

(一)白石白石宮

白石宮位於北埭行政村，但轄區橫跨北埭和港樓二行政村，下轄上白石、下白石二自然村。其實本來白石宮的轄區還包括今北埭文興宮的轄區範圍，但是至少早在解放以前，由於白石、北埭兩地的信眾在迎媽祖鬧元宵的過程中，因故^①發生事端而脫離自建文興宮，發展至今，白石宮境內約 2500 人，其中陳、潘^②、李、吳、鄭、黃是大姓。宮內主祀媽祖，右殿奉江大人、溫大人、李大人合稱的“三位大人”（其中地方信眾所稱的黑大人，即湄洲別處宮廟或稱的烏大人）。另外還有齊天大聖、田公元帥、玄天上帝、社公夫人等。每年分別於媽祖聖誕和升天日的前夕以外，和 6 月 13~17 日慶祝“三位大人”的香期，各演出社戲。

據傳歷史上的白石宮歷經多次重建，當地七旬老者表示，道光二十八年間，該廟已然曾經重建，但再詢問其根據為何時，亦莫名之。惟曰其父親一代時，卻有翻修，而確可證實者為改革開放以後，廟宇香火的重建和目前進行中的這次改建。至於宮內樑上懸掛的“護國庇民”匾額，字體既是由右至左的排列，不似解放後的行文習慣，但是其上的落款時間“歲次甲子仲秋重建”，故此次重建的時間可能是改革開放以後歲次甲子的 1984 年。

目前這次改建的原因，據村人表示，白石宮原為面積 188 平方米的建築體，因消防條件欠缺不足，又每到雨天即有漏水的困擾，有鑑於此，在近年來村人因

① 據傳某年因進香活動期間，因北埭有一婦人一同前往時，遭到一男子輕浮失禮的舉措，引起北埭當地人士普遍的不滿，故而另請香火自建宮廟。此乃 2006 年 2 月 10 日下午於白石宮媽祖前往湄洲祖廟進香的行列中，訪談於當地居民信眾所得。

② 根據當地潘金柱先生所述，上白石原以郭為大姓，後因故遭人破壞風水，隨即十八艘在外的船隻同時沈沒。郭姓餘眾，為求自保以免人丁單薄且防範再有災禍言及子孫故改性視為潘。沿襲至今，致使該地多為潘姓人口，但包括他自己家中的祖先牌位，所載錄的仍是郭姓祖先，雖然他的身份證上記載的是潘姓。

經濟條件大幅改善後，遂共倡於原址重建，估計重建費用約 120 萬，惟由於目前尚在改建中，再度重建完工的面積和奉祀的神明和位置仍未定奪。重建規劃中較為特別的，是由白石村民潘全通、林玉霞夫婦二人因還願酬神而獨力捐建、監督施工的三重飛簷戲臺，該戲台位於白石宮前，其外觀皆以媽祖救難故事的石雕壁面飾之，據林玉霞表示，為報媽祖的庇祐之恩，經她一再挑工比價，戲臺總計需花費六十多萬元。雖然目前尚未竣工，但就戲台的建築外觀呈顯的形貌而言，其富麗壯觀，的確不但是湄洲島，也是莆仙一帶的地方村廟中，難得一見的出色戲台建築。

白石宮內的媽祖神像不但是正殿主祀的信仰對象，也是宮內最具歷史社會價值的文物。據當地耆老表示，該神像為先人流傳至今，歷經解放後的變故，幸經村人的合力收藏置於米倉，故能保存下來。現在的媽祖神像，經過重新粉面後，反而掩蓋了其舊日工匠所表現出的自然神韻，然觀神像臉部的雕工，仍可見其古樸的莊嚴風格。

(二)北埭文興宮

文興宮位於北埭行政村，屬興隆社，俗稱北埭宮。下轄雖僅北埭一個自然村，但區內人口亦達二千多人，以陳、魏、郭等為大姓。宮內正殿主祀媽祖，陪祀白馬將軍(又稱白馬尊王，一說是五代十國地閩王王審知，一說是越王句踐之後的漢初閩粵國王第三子騶寅，都因好騎白馬而名)、楊公太師、齊天大聖、社公夫人和“三位大人”當中的李大人；右側偏殿供奉二路元帥(信眾以象徵危急時刻，前來救援的期待視之，惟神格尚不詳)。每年分別各於 3 月 12 日和 8 月 13 日的媽祖聖誕和二路元帥聖誕前夕，演出一連四天的社戲。

北埭文興宮的建廟沿革，若依《世界媽祖廟大全》^①一書所載：“湄洲島北埭文興宮始建於明朝初期，為湄洲媽祖分靈宮——清光緒十三年重建，初具規模——1989 年按宋代宮廷建築風格擴建，分主殿、偏殿、羅漢殿等，現佔 6668 平方米，建築面積 2668 平方米，雄偉壯觀，別具特色。——。”以上該簡介所述的創建年代、香火來源以及宮廟佔地面積的記載，顯然與湄洲島當地居民的普遍認知以及實際情況有著相當的差異。

首先，儘管文興宮創建的詳細時間尚不詳，但當地幾乎眾所周知的是，該宮

① 見世界媽祖廟大全編輯部：《世界媽祖廟大全》，國際炎黃文化出版社，2002 年，第 43 頁。

香火如前所述，原是獨立出於同為四閣的白石宮，而非直接分靈於湄州媽祖廟。其次，宮廟現址與所計數據，當是筆誤所致的十分之一。再者，據訪談所得^①，今北埭文興宮媽祖的香火，雖是出自於白石宮，但是廟宇的前身，相傳卻是“白馬廟”。這也是文興宮內之所以有別於其他宮廟而又特別供奉白馬將軍的原因。最後，為何《世界媽祖廟大全》肯定文興宮始建於明初之一說，實無所據。

總之，蓋緣起於早年經常在湄洲沿海一帶，因海上大霧而迷航的閩浙沿海和台灣等漁民，因感念神明於北埭海濱顯靈指引所初建於海邊的文興宮，今可推知者，惟確實曾先後又於清光緒十三年重建，復遷於現址，並於 1958 年後廟毀，直到 1989 年(歲次己巳年)重建，故有今貌。此外，每年湄州島上鬧元宵的活動，即是由北埭文興宮於初八，率先正式開鑼慶祝，拉開序幕，故有當地“北埭不齊，元宵初八”的俚諺傳頌。

(三)港樓天利宮

天利宮位於港樓行政村，屬人和社，俗稱港樓宮。下轄港樓、前范兩個自然村，其中又包括東埔、前埔、井兜、上厝、後厝、前厝等地。轄區人口 2500 多人，以曾、陳為大姓。宮內正殿主祀媽祖，陪祀社公社媽、秦瓊、尉遲恭(門神)；右前方的偏殿奉祀番鎖將軍^②、楊公太師、司馬元帥。左側則奉大將爺(或名大眾爺)、田公元帥、白鶴仙師。每年媽祖聖誕和升天日前夕的 3 月 12 日和 9 月 12 日，以及番鎖元帥千秋前的 6 月 1 日開始，各演四天，即一年共演 12 天的社戲。

2006 年正月訪談於天利宮時，獲悉宮中素來為地方倚重的大將爺乩身一職(靈媒)，不但已是父子兩代相承七十餘年，並且和台灣地區有著微妙的淵源。由於根據現任乩身表示，這位主神—大將爺，乃是他的父親早年到台灣的大甲附近捕魚時，被北方一座名為“龍清廟”的大將爺^③附身，回到湄洲港樓後，就有此特殊的靈異能力。至今，每當元宵節慶，天利宮前依然可看到其踩火、乘刀轎的身影活躍其間。

天利宮的香火淵源，正如宮前：“麟山毓秀人和得，湄嶼重興地利生”的楹聯所隱喻的，乃傳自同為四閣的麟山宮。又據傳天利宮原在百餘年前獨立出於麟山宮以後，初建廟於上厝一處，復因風沙太大而遭毀。天利宮的媽祖神像，據該

① 以下乃轉述 2005 年底，由王金順先生訪談於北埭所得，並於 2006 年正月初八親訪時再聞此說。

② 番鎖將軍之名號淵源和所象徵的人物，究為何者？經多方請益，仍不可得，故尚待進一步的釐清。

③ 港樓天利宮所奉的“大將爺”，若即是源自於台灣的神靈，當應是台灣地區各地，常見奉祀分類械鬥或無主亡者的“大眾爺”。蓋二者若以台語發音無二也。

地信眾傳述，即原麟山宮座殿的媽祖（見附圖十），於上世紀 60 年代前後的社會變遷中，曾藏于東埔的人家多年，直到七零年代初期，村人又逐漸開始前往上香。隨著時日一久人潮漸多，不便之餘，故將媽祖神像請於大隊村部。1991 年，該地信眾有感於供奉媽祖的房舍破舊，遂發起捐資重建，成為湄洲島上，佔地最寬廣的地方媽祖宮廟。此外，目前宮中除了年代久遠、面容莊嚴婉約的媽祖神像彌足珍貴以外，保存尚有解放以前保留下來的媽祖座椅、龍袍等文物。

（四）後巷麟開宮

麟開宮位於後巷行政村，屬仁保社，下轄後巷、上唐、下唐和烏頭四個自然村，俗稱後巷宮，轄區人口 2500 多人，以曾、施、唐、宋、黃等為大姓。該宮和天利宮皆出於麟山宮。據傳乃起因於鬧元宵的活動中，兩地因故發生械鬥，因此用竹筒奉香火而出。地方人士表示，該事件發生的時間，距今約 150 年，但因無憑據論證，故無法據以證實，只能根據世代更替和當地老者所述，大約推知當屬不在於民國以後的百年以前。此後鬧元宵時，當地將香火傳承象徵的竹筒先暫托於土地宮廟過節，待元宵過後，再由值年福首供奉，之後才又陸續塑像供奉。援此傳統，1972 年間，該地方即早已暗地恢復輪奉媽祖香火的慣例，至改革開放以後的 80 年代，終於又恢復公開的舉辦鬧元宵的活動。現在的廟貌，為 1985 年所建而成。

宮內主祀媽祖，陪祀為三位大人中的“李大人”、白鶴童子（有可能即同於他宮所奉祀的白鶴仙師）等，而不見一般宮中所奉的社公夫人。右殿所供奉的田公元帥，傳為天上玉皇大帝的三子下凡後，曾為探花又本於當初期開新厝之願，故特名為“探新府”；另還供奉張公元帥。左殿的“正神府”，則供奉城隍爺、土地公和二路元帥。特別的是，湄洲島上的城隍信仰，雖然是以上英宮的城隍香火為最，但是由湄洲島上的塔林、寨下、馬西、港樓、後巷等地方的民間信眾自願組織而成麟開宮“城隍爺會”，每逢五月十九日的城隍聖誕千秋日，就由這五個參與該會的村落輪流值年請回城隍神像一天（賀戲則一連三至四日），並作東宴請其他非值年與會村落餐聚的民間神明會形式，展現出湄洲島上除了媽祖信仰以外，另一個民間信仰的社群連結效應。或許因此，復以當初香火曾寄奉於土地廟的歷史淵源，如今麟開宮一年舉辦的三回社戲，即分別是媽祖的聖誕日和升天日以外，不同於其他媽祖宮廟的，又以城隍爺與土地公香期逐年各一的輪流慶祝。

(五)下山麟山宮

麟山宮位於下山行政村，屬重興社，下轄下山、東至、北投謝、南投謝和宮兜等自然村，全境人口 2600 餘人，以陳、戴、方、林、程、張為主要大姓。宮內正殿主祀媽祖，陪祀齊天大聖、張公元帥，右殿“青麟府”供尊主名王，左殿則奉楊公元帥（同其他宮廟的楊公太師）、三位大人、田公元帥和白鶴仙師。每年於媽祖聖誕日和升天日，以及楊公生日的 4 月 26 日，共演三次社戲。

如前文所述，今四閣當中的港樓天利宮和後巷麟開宮之香火淵源，本皆源於麟山宮。據此，麟山宮年代創建的年代，固當早於前二者矣。創建的年代，雖一如湄洲其他地方宮廟一樣的難以考究，然而殊為難得的，是這座重建具體於道光二年（1822，歲次壬午）的清代古建，在 60 年代前後，乃至“文革”十年的當中，因被漁民作為生產隊倉庫之用而得以倖存，並於 1989 年重修之外，尚還留存著如今高掛在正殿廳堂上的兩方清季時期的文物匾額，其一為道光辛丑年潤三月（1841）當時的莆田理事長白裕獨敬書的“天池永奠”，其二為提名落款著“道光歲次乙酉年（1825，即道光五年）十月穀旦福建汀洋龍道攝理台灣府事方傳稔敬書”的“聖蹟益彰”匾額（見附圖三）。後者，雖然同樣歷經上世紀 60 年代前後，一度被拿去作為墊物之用的慘澹歲月，但因具備見證著閩台關係的歷史文物價值，所以早於 1989 年的 9 月，即被公布榮登莆田縣第二批文化保護單位之列。

另外，昔日麟山宮內的軟身媽祖神像，雖然在“文革”前後時期遭到破壞，但由於村民多人通力的迴護保藏，留存了神像的木座，才能於日後藉此重新雕塑，讓原麟山宮的媽祖，得以再現莊嚴，重登殿堂以見證、延續麟山宮之悠久香火傳承。

相形於一片如雨後春筍般，不斷紛紛展露現代工藝建築新貌的湄洲媽祖宮廟群中，位於湄洲南端下山村的麟山宮，以其在昔日即為祖廟媽祖出巡時特定駐蹕的行宮之香火地位，如今又因為擁有清朝中葉以來的宮廟建築和這兩塊別具意義的歷史文物匾額，復更突顯出其他媽祖宮廟於今日已難得再見的文化價值和歷史風華。

五、重建中的汕尾村媽祖行宮

天后行宮，位於湄洲汕尾行政村的開元自然村之鏡峰寺前，即今之汕尾小學的公交車站附近的一公里處的海邊。俗名又稱神宮、行宮、新宮（蓋以莆仙話發

音時三者為諧音詞，因此各稱者皆各言其是），其地位處珠冠巖之麓，因有騰蛟起風之勢，時同祖廟整體的佈局，本為湄洲媽祖宮殿系列之一，據聞原特作為祖廟媽祖巡游時駐蹕的宮殿（麟山宮當地對此抱持不同意見），而不同於湄洲島上其他近似於社宮性質的媽祖廟，也不在四閣之列。

據當地老人表示，相傳該行宮乃與祖廟呼應，分屬龍頭龍尾，最初創建宮廟的建材，也是取自興建祖廟所剩而成，故認為與祖廟有相當的淵源。而就當地耆老共有的記憶所及，原廟貌經歷代修建，於上世紀 50 年代前仍保留為坐北朝南，清代仿明式磚木拱斗結構的二進雙層飛簷峭壁宮殿（群眾俗稱“雙彩亭”）；再者，昔日廟前左右開展的兩道石階直抵海邊，即為象徵的龍鬚，目前仍可從尚殘存的一側，依稀見其蜿蜒的步磚遺跡。而廟內所奉祀的媽祖原神像，乃獨特的泥塑丈二高赤腳造型。

行宮創建的詳細時間不詳，但從原址現存一方高約二米，寬約八十釐米，厚約十五釐米，中間陰刻“珠冠巖”^①大字的弧形碑頂石碑，其右上書“明隆慶六年夏少口丁一中為”，左下“珠冠巖天妃遊行宮志及巡察地圖記”等僅計 27 個楷書字的歷史記載推斷，明朝隆慶六年為公元 1572 年，距今已 430 餘年，藉此碑文的記載，證明早在明朝時期，湄洲的確已建有該天后行宮的歷史事實。但也是湄洲島上除了祖廟以外，在史料文物的考證上，最足以證實其久遠年代的媽祖宮廟。

1958 年大躍進的變遷下，行宮被拆，建材作為建設公社之用，廟與神像俱不存。緊鄰於行宮後方鏡峰寺的現任比丘尼（俗名黃美英沿其師承，未圓頂，人稱阿姑），承其師父（人稱老姑）當年因先重建亦于大躍進時期同被拆建的大雄寶殿，又有感於因不論就歷史緣起或實際的地理環境而言，畢竟都是在前在後的媽祖行宮反而仍處百廢待興的景況，故總以僭越為念，直至坐化往生^②。據此因緣，阿姑多次與地方熱心人士研討，結合西亭、港樓等村幹部群眾參加，於 2001 年初組成“福建省莆田媽祖天后行宮籌建委員會”，並於 2001 年 12 月 16 日，在

① 珠冠巖，原為汕尾媽祖行宮附近獨矗於海面上的一塊圓巨石，歷經數百年年的海浪推湧而不移，本為當地一特殊景觀，該處故以此為名。當地古老的傳說並認為，此即湄洲島龍形風水之“龍吐珠”的地理象徵。可惜已於 1965 年遭人為刻意炸毀而消逝，據聞炸開的石塊中似有龍形的彩紋。

② 據聞，老姑於 1995 年七十五歲無疾而逝的前一日再三交代，表示她又夢到媽祖，因此特囑其弟子於隔日（適逢農曆初一）到媽祖行宮遺址之僅簡單安奉一香爐和一木製薄板的牌位前上香發願，表示若她百年之後，其後人必盡力促其重建行宮之事務。不料就在弟子從大雄寶殿後方的堂居出發、上香告願完畢，尚未回抵步行不需三五分鐘的後堂時，老姑就在信眾和徒眾俱在堂的情況下坐化。

殘留板磚、石柱、廊石的原址上破土奠基。至今大殿建築結構粗具完備，惟因經費等問題，內部之裝修與神像之雕塑仍待籌募中^①。其間亦有祖廟捐款五萬元贊助其重建工程。重建中的大殿預計長寬各十六米，內部則為十一米。主祀的媽祖像將仍沿舊制以泥塑造型，兩旁則奉千里爺、萬裏爺（即千里眼、順風耳二將軍）和左右侍女各一。另計若經費許可，擬將昔日原於行宮壁畫上的“八將”，塑如目前湄洲祖廟舊寢殿兩側前方的八將金身立體塑像，但因佛門傳統與原行宮的既有規制，因此不擬再如其他湄洲地方媽祖宮廟般的添增奉祀民間神社。

行宮雖然重建多時而未竟，但卻保留了珍貴的文物。目前尚存著文物有一符版與三塊石碑，茲分述如下：

1、行宮原存有一方“湄洲行宮…天上聖母寶像”的木製媽祖符版，為印刷寶相所用的製版（見附圖十七）。長七十釐米，寬五十釐米，厚約半釐米。符版上陽刻“湄洲行宮天上聖母寶像”等十個行楷直文，並有天上聖母頭帶珠旒寶冠，身穿三爪金龍袍，雙手捧告笏，與左右的千里眼、萬里耳將軍同踏祥雲之上的圖像。該符版用於行宮本已多年，又於“文革”前後，老姑與阿姑居牛棚時，因偽以作為覆蓋大甕（置地瓜乾的瓦缸）之用，而倖免得存。改革開放後，曾應邀參加媽祖文物展覽，現被收藏於祖廟。

2、現存三塊石碑多因自改革開放前，被民眾或當作洗衣板之用，或置於海邊當做圍墾防波之用，因此許多字跡已不易辨別。其中前文曾提及的“珠冠嚴”碑，此碑之文是僅存三塊石碑當中最為完整清晰者。其他兩方碑石，一是“建立湄洲水師營管碑記”，內文上有“…湄洲設砲台一座，北山汛防一所，計需銀四千五百七十餘兩，…守軍門改名湄洲水師營，…西顧惠安之峰尾、蕭厝，南顧崇武，莆田、惠安兩縣，…右營分界始於同治七年…，千總陳元德等往其江，…福建分巡興泉永海防兵略。”另一塊石碑則是：“湄洲左營管轄範圍界線”。根據上述兩塊碑文上依稀可辨的“同治七年”與分別具“湄洲水師左營”、“右營”等字樣的推斷，雖然湄洲水師是明朝建制的，但這兩塊碑應是清朝時期的文物，殆無疑誤。其次，藉此復可推斷出目前雖然已是人跡少至的行宮附近，於清朝時期仍因位居軍防駐點重地，曾經還是人潮群聚的熱鬧景象。如今，向來即獨不具地方角頭宮廟色彩，當然也無下屬轄區範圍的行宮香火，除了年節，或初一、十

① 另據籌建委員會人員表示，因媽祖行宮當初為封建朝廷敕建，故重建不易。但衡諸事實，經濟條件和人脈關係當是最主要的因素。

五日等佛誕香期，因前往後殿鏡峰寺上香的信眾較多而稍顯熱鬧以外，曾經寄奉於行宮原址的汕尾進福宮媽祖一行，依例浩浩蕩蕩前往上香敬拜的正月十五日元宵節當天早上，才是專屬媽祖行宮香火風光的驚鴻一瞥。

綜觀上述，首先，可清楚的發現到，儘管行政村仍是國家現行之行政預算和人事管理的基礎單位，但是“社”觀和“四閭”制依然根深蒂固的存在於湄洲民間社會。以寨下行政村為例，區內即已包括四個宮廟的轄區：塔林自然村屬上林宮，馬西自然村屬寨山宮，頂王、上下田厝屬龍興宮，柯厝、王厝屬迴龍宮，普遍島民非以行政村為一體的，卻是各境區皆有傳統既有里社歸屬的自我認同，並依此分別直接對應往來於祖廟，顯示出明清里社制度的傳統國家政治體制和民間信仰的強大影響力，尤更甚於現行之行政體制。

其次，無論是表現在六零年代前後近二十年的社會變動風潮中，信眾之所以冒險所保留住包括目前於湖石宮、白石宮、天利宮、蓮池宮、汕尾宮、麟山宮等宮內尚可拜見的少數古媽祖像，或是據湄洲島民普遍表示，每逢正月，島外遊子之所以紛紛歸來，闔家團聚的親情召喚以外，參與地方媽祖宮廟於元宵前後所進行的活動並敬拜上香、報安祈福，也是其重要考量的因素等，在在彰顯出，積累於媽祖故鄉—湄洲島的民間社會底層，根深蒂固對於媽祖信仰的深厚信仰情感力量。

最後，從湄洲地方媽祖宮廟宮廟群，如蓮池宮、龍興宮之出自寨山宮，文興宮之出自白石宮麟開宮、天利宮之出自麟山宮等部分宮廟，以上宮廟雖然另奉香火，包括神像或香爐等香火象徵而出，但是，就湄洲島的整體社群組構而言，這些在歷史進程中族群分合所形成對於社群結構的變動，即便於地方意識交織根深蒂固的集體信仰意識之下，曾出現另立香火門戶的現象，但由於仍然整合在其因祖廟所形成的特有“四閭”制度之內，故仍得以維持其內部穩定的社群關係，不致動搖。由此亦可看出，民間信仰之於社群整合影響的重要凝聚作用。而透過於每年正月一連近二十天的“鬧元宵”期間，種種頻繁綿密的廟會活動，所呈顯出以湄洲祖廟為中心形成宮廟群間的互動關係，尤其足以體現出媽祖信仰在湄洲社群關係中其鍊結效應的具體表現，是故，於下一節將就此予以論述。

第三節 從鬧元宵活動探其宮廟群之區域空間與互動關係

眾所周知的，大年三十和正月初一，是中國的農曆新年。但是在莆田地區，

卻有兩次過春節，即初二不串門，初四和初五再過大年的習俗。另外，莆田的春聯也是和內地大不一樣，全都要在紅紙頂上加上一道白色的鑲邊。導致春節風俗改變的歷史關鍵，相傳在於 300 多年前的明朝嘉靖年間，一度來自海上的日本浪人倭寇入侵到莆田一帶盤踞了幾個月，並趁著眾人皆浸淫於即將過年的節慶氛圍時，於除夕前大開殺戒。一直到中國的抗倭名將戚繼光從浙江趕來，才將之驅離。這時，已經是次年的大年初一了。

次日，在倭寇之亂中喪失了親人的多數家庭，正在辦理喪事。很多親戚朋友來家裡探望，悼念死者。經此重大變故，過去莆田人世世代代本來也是在門上貼著的紅色春聯，在嘉靖年間的這場大屠殺以後，爲了表示對死去的親人的悼念，從此，人們在紅春聯的頂端加上了一條表示喪痛的白額，莆田特有的白頭春聯亦即從此開傳至今。而每年初二也成了一個莆田地區忌諱、悲傷的日子。傳襲下來，就形成了初二不串門，和盡量避免猶似當年弔唁喪家之嫌的登門拜年之地方習俗。年節歡樂的氣氛，要到人們開始張羅過節的各項物品，準備重新過年的初三才逐漸展開。初四晚上，一家人團聚共餐，吃團圓飯過年。初五，人們則像一如其他地區過大年初一一般的，前往各家各戶串門走訪。

不過，“莆田人從正月初六就開始了他們長達 20 多天的元宵節活動了。元宵節有兩個主要的節目：一個是吃元宵，一個是游燈，莆田人把這兩項內容都變成了大規模的狂歡”。^①而莆田地區的媽祖故鄉—湄洲島，吃元宵倒是其次，正月期間含括“遊燈”的“鬧元宵”^②活動，才是湄洲島民一年當中最爲重視的節慶。瀰漫在各角落的地方媽祖宮廟附近，此起彼落的鞭炮聲響未曾暫歇，不再止於祖廟山附近；目不暇給的迎神遊燈和煙火，照亮著整個平日安靜的湄洲島夜空。藉著這段年節、廟會期間，親族鄰里得以齊聚的時刻所進行之媒妁、婚慶^③禮俗，更將元宵時節歡樂和喜慶的氛圍，推向極致。

元宵節，向來在中國有著悠久的歷史。所謂“元宵”，意指一年的第一個月圓之夜。歷代以來每逢這個佳節，中國社會無不燃燈歡慶，其淵源，“以《藝文類聚》、《太平御覽》等書爲代表，歷代學者多以其出於漢代祭祀太一神之俗。”^④

① 湄洲日報編輯部：〈關注央視《走遍中國·莆田》專輯〉，福建省莆田市湄洲日報社，2004 年 4 月 5 日。

② 湄洲當地又特稱此爲“媽祖鬧元宵”，猶如台灣之“三月瘋媽祖”。以方言直述，故很貼切，但依普通話之轉譯，則不甚妥。因此特以“媽祖故鄉鬧元宵”或“鬧元宵”稱之。

③ 2006 年正月期間，在湄洲島近兩個禮拜的田野調查過程，每近出往返於宮廟間時，總常見到辦喜事的人家。據悉，因過年時鄰里親族齊聚宴請較爲方便之故。再者，由於在外工作的年輕人此時也都會回島團聚，所以亦多藉此時機進行媒妁相親。

④ 趙東玉：《中國傳統節慶文化研究》，北京，人民出版社，2002 年，第 161 頁。

《史記·漢書》載：“漢家常以正月上辛祀太一甘泉，以昏時夜祀，到明而終，常有流星經於祠壇上，使童男童女俱歌。”

太一神，也稱“泰一”，“泰乙”，“太乙”，乃於戰國時期，就是一位於三皇五帝之上，頗負盛名的神祉了。漢武帝對泰一神的奉祀十分隆重，其奉祀之時恰在上元，從黃昏開始，至第二天的天亮才結束。“這種祭祀儀式對元宵節的形成無疑起到推動的作用。^①”

《漢志》：“執金吾，掌禁夜行，惟正月十五敕許弛禁，謂之‘放夜’。”^②

在漢代當時京城平日由執金吾（官名）值勤拘禁夜間行人的宵禁，逢正月十五日，也為了方便民間同慶，而予“放夜”弛禁的現象，到了南北朝時，進一步發展，如梁簡文帝蕭綱《列燈賦》^③所描述：“南油俱滿，西漆爭燃。蘇徵安息，蠟出龍川，斜暉交映，倒影澄鮮。”描繪了當時宮廷在元宵張燈的盛況。繼之的隋唐兩代，尤其是中國經濟、文化發展皆有高度成就的大唐盛世，唐明皇“下旨正月十四、十五、十六，張燈遊玩三天”^④。形成“唐時元夜，寺觀街巷，燈明若晝，山高百餘丈”^⑤的壯觀景象。

“火樹銀花合，興橋鐵鎖開。暗塵隨馬去，明月逐人來。

游伎皆穠李，行歌盡落梅；金吾不禁夜，玉漏莫相催□。”

唐朝詩人蘇味道藉此歌詠而發的〈正月十五元宵夜〉，流傳至今，成了描寫元宵夜的經典之作。唐代官方明訂的三天元宵假期，到了宋朝，“西京正月十五前後各一日看燈，宋增為五夜，因錢氏納土，展至十八。”^⑥此後，朱元璋在金陵即位後，“為使京城繁華熱鬧，又規定正月初八上燈，十七落燈，連張十夜”^⑦，“京城百官放假十日之久，民間觀燈時間各地不一，一般三夜、五夜十夜不等。^⑧”至於“論及元宵張燈，認為乃源於道教的‘三官’祀典。^⑨”由於正月十五為上元天官的誕辰，和七月十五日的中元地官、十月十五日的水官誕辰日一樣，都需舉行祭祀活動，因此正月十五又稱“上元節”。

① 鴻宇編著：《節俗》，北京，宗教文化出版社，2002年，第38頁。

② 【漢】班固撰：《漢書》，臺北市，臺灣中華書局，1966年。

③ 梁簡文帝蕭綱：《列燈賦》，見《梁簡文帝集·二卷》，臺北市，新文豐出版公司，1997年。

④ 鴻宇編著：《節俗》，北京，宗教文化出版社，2002年，第39頁。

⑤ 《雍洛靈異小錄》：

⑥ 【唐】蘇味道：〈正月十五元宵夜〉，見《全唐詩》，北京，中華書局，1979年。

⑦ 【宋】洪邁：《容齋隨筆》，上海，上海書店，1984年。

⑧ 蓋國梁：《節趣》，上海市，學林出版社，1998年。

⑨ 鴻宇編著：《節俗》，北京，宗教文化出版社，2002年，第40頁。

⑩ 【明】朗瑛：《七修類稿》，北京，文化藝術出版社，1998年。

三百多年前明朝嘉靖年間的家園傷痛，造成了至今莆田一帶不同於其他普遍的華人地區，皆早於年初一即張燈結彩、歡慶拜年以應春節的黯然轉變。但是卻傳承保留了自漢代以來沿襲至今，長達十餘日的元宵歡慶傳統，並成為其特有的社會文化現象之一。

圍繞著湄洲島各地媽祖宮廟所開展出來的“鬧元宵”活動，最為湄洲島民關注和投入的要項，總計有：一、前往祖廟“請香”的朝拜活動。二、地方媽祖宮廟於各自境內進行的巡遊，當地又稱“過洋”的出巡靖界。三、專為慶元宵所進行的“遊燈”民俗歲時活動。其中尤以“請香”和“過洋”，與民間信仰的香火淵源關係和境區界定認知，有著密切的關係。

一、請香

對於湄洲島上的地方媽祖宮廟來說，所謂“請香”，即是指媽祖宮廟神、人一行前往祖廟上香祈福後，或以宮內自行事先準備的三柱香條，或由祖廟代其準備，經過一定的儀式，和祖廟神媽祖前的卜杯應允，所請回置放於宮內正殿神案上的香火象徵，整個過程，故稱之為“請香”，而請回之三柱香，則稱為“看香”。

據當地島民表示，雖然請回的“看香”，一整年不會點燃燒用，但是已經足以代表將請祖廟神靈請至宮中了。請回之“看香”將恭奉於正殿神案上（見附圖十三），或到年底十二月二十四日送神，才一併焚化；或於來年重回祖廟請香時，再以舊香替換新香代之。這種請“看香”的方式，大不同于閩台地區，尤其是台灣宮廟，向來習以請回香火母廟香爐中所掬取燃燒中的香火為尚，回程沿途並需隨時添加新香以盡力維持其燃燒不斷，作為識別香火傳遞的情形。不過，此地宮廟所請，雖然僅為“看香”三柱，前往迎請的地方宮廟，仍然慎重的為此三柱看香，備以香籃置放之。

相對於今日簡單的三炷看香和香籃，解放前迎請香火的器具，則為比人高的精緻木雕香亭。據上英宮的董事長林玉箭表示：“香亭，以前只有祖廟、上英宮、麟山宮、迴龍宮有用來裝香火的香亭，這是資格的問題。”^①但是其標準為何，則仍不清楚。目前如汕尾進福宮於近年重建宮舍時，亦備有香亭一座。

前往祖廟請香的地方媽祖宮廟的儀隊，在媽祖像迎請出宮後，由乩童作為前導^②，穿越廟前繞過廟前事先升起的火堆以後，正式出發。

① 2006年正月十四日，訪談於上英宮中所得。

② 2006年正月初八下午於文興宮訪談於該宮值年福首，據其表示，由乘坐在披著紅布の木製刀轎上的乩童開路是為了防止路上不淨、保護媽祖神駕之故。

其排序原則，一般來說，標示宮名的大燈、清道旗號，首列於前，象徵辟邪和吉祥的各類儀仗與旗幟隨之在後，繼之的神像排序方面，童文（乩身）乘坐刀轎（見附圖二十一）在前以示為神開道，接著是位階較低的陪祀神，逐一排序，或僅由孩童抱持（見附圖二十四），或乘坐輦轎，做為主神媽祖大轎的前導，神格愈尊者，愈殿居於後。每尊神像之前大都備有起碼一組的車鑼鼓，而媽祖大轎之後，特備有涼傘^①，以示尊榮。緊接著位於隊伍殿後的球爐，乃給予媽祖一行路過之處的兩旁人家和隨行信眾，表達對神明敬謝之意的上香之用。神轎前的車鑼鼓（見附圖二十）或是隊伍最後的喇叭手，則有宣告媽祖一行將至，和增添熱鬧氣氛的作用。

整體呈現而言，各隊儀仗所採用的器具樣式與規模，隨著各個宮廟所轄區域的條件和隨行陪祀神的多寡而不一。而其中人口最多的上英宮，規模和排場也最可觀；不過，田厝迴龍宮的“請香”儀仗，經比較之下，當是傳統種類較為豐富的代表，其“請香”儀仗隊伍，順序如下^②：

大燈→清道旗→宮旗→大牌→西瓜槌→龍頭棍→文昌旗→祈安旗→小龍旗→大龍旗→掃街→花擔→車鑼鼓→童文（乩身）→車鑼鼓→楊公太師輦轎（孩童抬之）→童文（乩身）→車鑼鼓→武媽→文媽→車鑼鼓→單劍→雙劍→長鎗、鎚→香亭→燈→媽祖→日月扇→涼傘→球爐→喇叭手→信眾。

目前仍保持前往祖廟“請香”的十個地方媽祖宮廟中，依其具備迎送祖廟媽祖神像與否的標準，和當中的對應關係，又可分為：

1、前往祖廟迎請祖廟的神像回返宮中者：如後巷上林宮、東蔡上英宮的請回祖廟寢殿媽祖金身，並共同巡遊於轄區境內的特殊資格，但也因此而不再另行請香。另外，田厝龍興宮則為湄洲島上唯一於於請香後，復迎回湄洲祖廟太子殿媽祖的地方媽祖宮廟。。

2、僅前往祖廟請香者：北埭文興宮、白石白石宮，和湄洲地方津津樂道，同於元宵當天早上先後前往祖廟的“五宮起”之湖石湖石宮、宮下上興宮、寨下寨下宮、蓮池蓮池宮、爐厝迴龍宮等，共七座地方媽祖宮廟。

對此，值得注意的是，同為一閣的上興宮，為何獨不具奉請祖廟的資格？地方上對此流傳已久的說法是，原來，上興宮昔日本與同為一閣的上林和上英宮無

① 台灣地區每於媽祖出巡，和陳國強主編：《媽祖信仰與祖廟》所述湄洲媽祖出遊時，其涼傘則位於神像之前。

② 此排序，於2006年正月十四日下午在迴龍宮，訪談於廟公馬金攀和參與次日該活動的諸位年輕人而得。在此致謝。

異，都能請祖廟媽祖前往轄區境內巡遊，據傳但由於在某次的巡遊過程中，地方上的護轎之人，竟不慎讓祖廟媽祖的冠帽被路旁的樹枝絆離，而致神像有所驚動閃失的關係，從此終止了上興宮迎請祖廟媽祖的慣例。

祖廟媽祖尊崇的地位和祖廟殿堂威儀的象徵，衍生出的禁忌和傳說，尚不僅於此。據聞，按古例，前往祖廟大殿時，以前僅迴龍宮的黑大人之“童文”（乩身）和上林宮的媽祖像，可以於前往祖廟時不下轎的直接上殿。但是詢之於祖廟人員，此慣例已模糊難考，更遑論推斷其源由依據為何了。不過，至今在與祖廟媽祖的對待關係上，且不論是否如前文所述，以及上林宮媽祖為僅能穿黃袍的媽祖神像^①的傳說真實與否，事實上，上林宮不只和上英宮同列為湄洲島上獨可迎請祖廟媽祖到境內一同巡遊的兩間宮廟，上林宮媽祖的金身，也僅於迎請祖廟媽祖時前往，而在恭送祖廟媽祖時，則唯以宮內主要的陪祀神齊天大聖為首率領，一路護送隨行返回祖廟。其特有的行隊如下表。

表 9：湄洲興進社上林宮恭送祖廟媽祖神像回祖廟寢殿之隊伍排列順序表

排 序	名 目	附 註
1	大燈	一對。燈上標示上林宮之廟名與社名。
2	清道旗、鑼	旗杆上一端綁上鑼，置於前端，由人肩挑而行。
3	大燈	一對。燈上標示齊天大聖。
4	清道旗、鑼	旗杆上一端綁上鑼，置於前端，由人肩挑而行。
5	三角綵旗	旗上繡製宮名、神名，共三十餘具。
6	花擔、香擔	數名股裝扮向的孩童，各挑花束和燃香之擔，隨隊前行。
7	車鑼鼓	以腳踏車為主體裝置樂鼓，兩人一組，一敲鑼，一擊鼓
8	鹽米籃	裝鹽、米等避邪、淨路的用品，為乩童前導。
9	乩童	由神靈附身的乩童乘坐之四人扛抬刀轎。
10	車鑼鼓	一組。
11	哪吒神像	同乘一轎。
12	楊公太師神像	
13	司馬聖王神像	乘木製無頂的小型四人抬護神轎。
14	齊天大聖神像	乘木製無頂的小型四人抬護神轎。
15	涼傘	一具。
16	車鑼鼓	二組。
17	湄洲祖廟媽祖神像	乘坐四人扛抬之大型轎椅。
18	涼傘	一具。
19	球爐	一只。由值年福首捧之。
20	喇叭手	數名。
21	車鑼鼓	二組。
22	隨行信眾、人群	一般以本境內信眾為主。

① 見本章第二節，一闡上林宮之文。

以上種種，在在顯示出其的確不同於湄洲島上其他地方媽祖宮廟和祖廟之間的特殊對待關係。這些現象，據當地的居民認知，乃是上林宮由於位居媽祖誕生地所在的特殊歷史淵源所致，而沿傳成習迄今。衡諸史蹟和文獻依據（前一章已論），準此推論，亦不無可能。

祖廟媽祖自十日應上林宮地方之請前往巡遊（見附圖八），直到十二日中午前甫由上林宮回返祖廟，緊接著上英宮的迎請，隨即而至。根據例俗，不論祖廟媽祖和上英宮媽祖，於轄區巡遊至何處，總要在正月十五日的子時之前回到祖廟，以待隔天早上，另外湄洲島上其他的五個宮廟齊至的“五宮起”（見附圖六）盛會。2004年正月十四的深夜，猶記當時寒流來襲，海風凜冽中的湄洲島上，低溫伴隨著濛濛細雨，上英宮前的廣場，卻依然人潮洶湧。儘管只是爲了要等祖廟媽祖回祖廟前，先回上英宮中的一刻，當地人們一面觀賞著表演，一面緊縮著身體直打哆嗦的翹首等待媽祖回宮的景象，至今想來，依然印象深刻。

鬧元宵的活動中，相較於“遊燈”、“過洋”的儀隊，前往祖廟的“請香”規模可謂最爲盛大。例如，依三者俱皆進行時的時日排序，以寨山宮爲例：十五日上午先請香，晚上遊燈，十六日下午才過洋。迴龍宮則爲十五日上午請香，下午和十六日過洋，十七日晚上才遊燈，總之，還是以請香爲最先，作爲拉開該地區廟會熱鬧場景的序幕開場首演。至於請香時間，目前仍前往祖廟請香的十座地方媽祖宮廟，除了白石宮和從其獨立而出的北埭文興宮，於中午過後才出發前往祖廟以外，其餘宮廟則多在早上，往返的時間，依路程的遠近而不定，但步行時間加上在祖廟大殿的請香、祈福等儀式，總計皆不超過四小時。然而爲了這個活動，地方信眾和所屬宮廟，無不早已連日準備多時矣。

舉凡媽祖將會停駐的所在，不僅各種供品、食物堆疊累累，爲了迎接媽祖的來到，儘管停留的時間也幾乎不超過二十分鐘，但是，從廳堂四周或以紅布圍繞，或以線燈妝點，而桌上的擺飾，不僅各類食材被精心的組合排列成形，另外，緣於彰顯媽祖海神特質，特用各色麵粉捏製而成數十種海中水族形狀的“水族朝聖”（見附圖十九），更是維妙維肖的吸引著人們的目光。這些供品的準備和擺飾，多是幾戶人家合辦，並且需籌備數日才能完成。一切的忙碌，就爲了媽祖駕臨的片刻。

相對於一般信眾的迎接媽祖，宮廟人員和參與隨行的信眾，也不曾暫歇的忙

碌著媽祖等神明出巡的事宜。除了準備所需的各式儀仗、旗幟以外，宮中媽祖神像，無論前往祖廟或僅是境內的巡遊，於出宮之前，都將先由信眾為其在神房的寶帳內更換衣冠弓鞋並裝扮一番，才能請出大廳以待出宮。為媽祖神像打理這些事務的，僅上英宮為女性以外，其餘多為男性以及值年“福首”擔任此務。再者，除了拜天地公時，需福首夫婦列位和五位頭人一齊代表全村爐下弟子向天公祈福，才可見到女性出現的身影，其餘場合，廟務管理的決定和正式禮拜，皆清一色為男性。

所謂“福首”^①，乃每年各宮廟或依自然村或自行約定之區域的名冊表列，於廟內卜杯，各宮廟每年選出一名，總管廟裡事務，但屬義務性質，年節祭典的參與自不在話下以外，每日早晚也要到宮中燒香點燭，並且於請香、巡遊和過洋時，特別身穿藍袍、捧持球爐隨隊前進（見附圖十五）。卜選福首的時間和標準，不但各宮不一，即便同為四閩的麟山宮和天利宮也不相同。例如，麟山宮於九月九日媽祖升天日後，依隨意抽取的自然村名冊為始，於媽祖神前以卜杯方式，先後在每處選出四個頭人，再從這四處共十六人當中，選出福首^②。港樓天利宮，則於年初三卜出新任福首，由東埔、前埔，井兜、上厝，後厝、前厝，上范、前范等四地^③，逐年由各地輪流當福首，並在其值年村中選出頭人，以操辦廟務）於十二日接任，地方人士表示，若能幸逢此值，該年就盡量不出島的投入地方廟務管理^④。另外，據寨山宮的福首表示，該宮為每年初四在宮內唱名卜選福首，以連續兩聖杯為準。

總之，湄洲島上各媽祖宮廟的福首，其卜選於神前的時間和方式，或有出入，但都是當地島民視為榮耀與幸運的象徵。因此，榮膺此職務者，不論是在平日和是重要節慶，或是媽祖出宮的規劃或行進間，無不盡力以赴。

每個媽祖宮廟在前往祖廟請香的前後，宮廟的裡裡外外，往往擠滿前來上香和準備隨行的信眾而顯得人聲鼎沸，熱鬧異常。即便於中午過後方才出發前往祖廟請香的白石宮，雖然為了延續古例，也是為了讓自然村中的住戶能多有迎接媽祖的機會，以增加媽祖與信眾互動的年節氣氛之考量，所以還是捨棄較便捷的貫

① 據許多宮廟的訪談所得，福首的遴選，在卜杯之前，條件已先有篩選，需是成家後的男性、且人品無虞者。老輩表示，昔日能出選福首資格者，不但人品要求以外，還要本身夫婦俱在存，且是內外三代俱全者。

② 參考周金琰：〈莆田湄洲島夏山村春節的媽祖活動〉，陳國強主編：《閩台歲時節日風俗》，廈門大學出版社。

③ 據悉，也曾以生產大隊為單位區分。

④ 以上於 2006 年正月十二日，訪談於天利宮時，由曾紅龜、曾阿樹、曾春水等地方人士告知當地民情和廟務運作。在此一併致謝

島大道（文興宮即行此路線），選擇了原本湄洲島的主幹道的傳統小徑，致使媽祖一行隊伍回至白石宮中時，多半已然是將近四點的初春傍晚時分了。但是明知如此，早在兩點多時，兩側盡是木麻黃林的道路兩旁樹下，村內新生男丁家戶和白石宮公家所提供的丁餅乾糧，和公家另外準備的橘子，早早已被成簍的安置在旁，伴隨著村內未曾隨行的信眾，就等著白石宮請香一行的歸來以便享用。待村人鵠首翹盼中的鑼鼓鞭炮聲響從遠處依稀傳來，隨著隊伍人群的逐步接近，熱鬧的氣氛逐漸引燃、沸騰，直到媽祖回宮安座的儀式完成，天色將暗，熱情的地方信眾才會陸續的散去，一如其他媽祖宮廟信眾的虔信，絲毫不受天候影響。

二、巡遊、過洋

湄洲島上的十四個地方宮廟中，至今雖然未必每個宮廟都會前往祖廟“請香”。但是，每年元宵前後，湄洲各個地方媽祖宮廟的媽祖等神祉，在境內的各角頭、自然村之間，的巡遊活動，則多每年行之如儀的舉行。由於該巡遊活動，神祉儀隊一行，為巡邏境內的平安，沿路燒草、紙錢、和放鞭炮，在一區一村的移動、經過間，猶如船隻過海，故當地又特稱此各境內的巡遊，為“過洋”。“由於福建自古以來就有群居的傳統”，不同家族或里社的守護神都有特定的守護地域，因此各自“抬神巡遊時不能越界犯境”^①。準此，湄洲島內的地方媽祖宮廟也僅於各自的轄區進行巡遊、過洋。

“過洋”活動的時間，所需最長者，為湖石宮的一連七天以外，其餘宮廟往往也需二至三日以上，大都從中午過後出發，甚至如港樓天利宮的遲至晚上八、九點過後才進行，有些宮廟的媽祖因此不回宮中，而駐蹕於地方事先及預定的人家，有些則仍固定回宮，第二天再出發。各個宮廟於境內的巡遊，其出發路線的決定方式和所需時間，都不盡相同。例如湖石宮於下午一、二點，依序從湖石、西亭、後埔、開元、樟頭方向進行，隔年則再從樟頭反向依序回到湖石宮；又如迴龍宮不以自然村為序，乃是以方位決定每年輪流的行進方向，且於年十六下午三點半出發，回宮時則將近當晚凌晨一點了。

宮廟進行的境內巡遊活動當中，一閣的上英宮和上林宮媽祖一行巡遊時，由於尚有湄洲媽祖同行的聲勢，故尤為隆重。其排序如下：

① 引自林國平、彭文字著：《福建民間信仰》，福州，福建人民出版社發行，2001年，第14頁。

表 10：湄洲上林宮迎請祖廟媽祖神像一同巡遊該境內的隊伍排列順序表

排 序	名 目	附 註
1	道士、提籃帶路者	各一名
2	大燈	一對，燈上標示宮廟名與社名
3	清道旗、鑼	旗杆上一端綁上鑼，置於前端，由人肩挑而行。
4	綵旗	旗上繡製宮名（上林宮）、神名，計三十餘數。
5	鑼鼓隊	以腳踏車為主體裝置樂鼓，兩人一組，一敲鑼，一擊鼓，組數多則二、三組成隊。
6	三太子神像	孩童徒手迎請抱持
7	楊公太師神像	孩童徒手迎請抱持
8	司馬聖王神像	神像乘坐木製的小型四人轎椅
9	齊天大聖神像	神像乘坐木製的小型四人轎椅
10	上林宮媽祖神像	上林宮媽祖所乘之木製大型四人轎椅
11	涼傘	一具
12	祖廟媽祖神像	祖廟媽祖所乘之四人抬護之無頂大轎
13	涼傘	一具
14	喇叭手	一名
15	球爐	一只。提供沿路隨行信眾插香、換香？
16	隨行信眾、人群	一般以本境內信眾為主

“過洋”時，首先由熟悉境內路線環境，與媽祖出巡一行之行進、駐駕過程的人士提籃帶路，竹籃內置、鹽、米，和黃紙書寫的平安符、提供信眾書寫權戶姓名在上並祈求平安等近似簡單疏文的紅紙、紙錢、斧頭、桃樹枝等避邪祈安的用品。途中，媽祖的停駐處，都已由宮內的福首、頭人和董事會等人員事先安排，選出各角頭中的適當處所，附近的鄰居親友，也藉此早早合資操辦屆時媽祖駐駕時所需的花果供品。選擇停駐的標準，首要為避免樓上有人，尤其是女人的走動，故以一層平房為佳。近年來，由於生活條件的普遍改善，樓房紛紛建起，媽祖一行出巡時，若不免停駐於其處時，在停留的期間，樓上則仍避諱有人，以免不敬之嫌。若是大廳在樓上，也需選擇承载力較無虞的建築，以策安全。

由於各地信眾繁多，媽祖一行停留的時間，除非是駐駕於外的過夜（一般為每日回宮），日間停留於沿途信眾家中的時間並不長。例如上興宮於正月十日到十三日，每家每戶停五～十來分鐘。宮下宮從十五到十九日共五天，沿途依著事先已定的人家，也僅各停駐一二十分鐘。停駐時，原已布置和準備隆盛的廳堂房舍，隨著媽祖鑾駕一行的到來，左鄰右舍也會過來藉此上香，剎時間香煙瀰漫的廳堂，總是人潮擁擠得水洩不通。更多的人潮聚集，顯現在媽祖駐蹕當晚的人家，

和迎接媽祖回宮時的廟前，圍觀因此而歡慶鼓舞上演的“擺棕轎”（見附圖十八）表演的四周，整個過程約兩小時。

“‘擺棕轎’是一種具有民間傳統特色的‘媽祖舞’”^①，相傳是媽祖托夢示人的場景圖譜，因此在媽祖出巡的活動中，常作為娛神慶賀的演出。整場以尤其是穿著特殊裝扮的九位小男孩，執著九支小三角旗在前擺、跳，十八個成人抬著九把棕轎隨後跟著翻、舉、舞動。隨著鼓聲起舞，廣場中燒著一堆柴火，按其排練好的各式譜序進行。從簡單到多角往來的隊形變化，伴隨著密集的鑼鼓聲和偶因演出兒童的失誤走錯方位等所引動的笑聲，在湄洲“鬧元宵”的期間，成為一項介於民俗和信仰層面，吸引眾人目光的劇舞演出。因此，各個媽祖宮廟在此正月期間，尤其是出宮進行巡遊、過洋時，幾乎都可見到“擺棕轎”的蹤跡。但是演出的地點，各地不一。例如麟山宮地區的擺棕轎人員隨著媽祖巡遊的路線表演，在每晚的駐駕戶前演三回，即媽祖駐進戶時，夜裡、第二天移駕時。而在寨山宮，則僅於廟前進行演出。

事實上，不止並非每位媽祖出巡時，都會停駐下來，也不是都由媽祖直接擔任境內巡遊的任務。例如蓮池宮十五日晚上，即由小尊陪祀神代表巡遊。而港樓媽祖和白石宮媽祖出巡，或因地大人多，又為免信眾添忙之故，即只巡遊過境，而不停駐於家戶中，不過，巡遊的重頭戲，“釘符地”一事，在各宮廟的轄區，幾乎無不普遍的舉行。

所謂“釘符地”（見附圖二十三），向來就是神明出巡境內的過洋活動中，深受地方重視的儀式作用。據全島釘符地最多處的上英宮表示，選擇釘符地之處，並不是為了界定區域境限，故不在轄區四境的邊界，而是進行於眾所公認忌諱的不淨之地。此舉，有居民告知認為是為了靖境安民，例如，為掃除不淨，多釘於墓地等處，因此，墓地多，就釘的多。一般認為，如果這個儀式進行的不夠徹底圓滿，則來年地方會有邪祟等不平靜的事發生。因此當媽祖等神明一行經過境內不淨之處時，鹽、米灑淨後，首先，由道士踩七星步、踏八卦，則由道士先取幾張紙錢置於地上，再以斧頭的側面將包裹著媽祖符令的桃樹枝（見附圖二十二），釘入地上。隨即燃炮（昔為火銃炮）、揮舉麻繩製的鞭子、並在此地繞三圈，

① 引自周金琰：〈莆田湄洲島夏山村春節的媽祖活動〉，見陳國強主編：《閩台歲時節日風俗》，廈門大學出版社，第121頁。

最後再採八卦步，以示“釘符地”的儀式完成^①。

援此，詢之白石宮境內所釘的四處符地的決定標準，廟方另答以，此為乩童上身之後所選的四個地點。所以，除了因為房舍增建而致的變動才稍做移動以外，沿襲至今，仍然視以靖界淨域的宣示意義為主。另外，湄洲島內的每個媽祖宮廟巡遊過洋時的“釘符地”數目，據訪談調查所得，以上英宮釘符地共計十三處，為最多，其他宮廟則普遍約為四、五處。值得注意的是，並非每一個宮廟都進行此儀式，例如龍興宮即無此舉。又如麟開宮，乃以木麻黃釘五處，或僅以竹片行之的現象，顯示出各地方宮廟進行此舉時，不僅數目大不相同，材質也不一。然而不變的，是島民普遍對於所處地方媽祖宮廟巡遊過洋時的熱切期待，和對於境內“釘符地”的普遍重視。

三、遊燈

一般而言，遊燈和過洋，同為限於各境區內的活動，但由於單純為老少咸宜的民俗歡慶性質，又都是在晚上進行，適合全家一同參與的活動，因此為鬧元宵的活動中，民俗娛樂色彩最濃厚，參與的人數也最多。元宵前後，以地方宮廟為中心所舉辦的遊燈活動，各宮廟轄區內無不熱鬧舉辦的，不過，常僅止於一個晚上，且多半既是鬧元宵活動的高潮，同時也是劃下年節將盡的句點。

古往今來的海內外人士，對於相形在祖廟耀眼光環之下的湄洲島上其他媽祖宮廟群，可謂關注有限。著墨於湄洲“鬧元宵”活動的討論記載，也寥寥可數。陳國強於1990年主編的《媽祖信仰與祖廟》一書中，以一完整的章節〈媽祖信仰的活動與儀式〉^②，和周金琰的〈莆田湄洲島夏山村春節的媽祖活動〉^③，分別就湄洲全島以祖廟為重心而提及媽祖宮廟群的活動介紹，或是專注於其中一個宮廟活動所記錄下來的詳盡資料，都是難得的參考文獻。例如，趁著老成凋零之前所記錄下來，距今六十年前的湄洲祖廟媽祖於島內出遊之儀仗形式，與其宮廟進行間的排序：“出遊的儀仗順序為：龍頭棍、大燈、清道、大旗、開路神、肅靜牌、地頭、督廚官、雀花、玉斧、架料即（及）彩車類、五色旗、十禁、大鑼、隊長、五方、十長、陰陽官、西瓜槌、馬日遮、涼傘大金、清道、法司、五福、

① 以上儀式的內容，除了親身的觀察，又蒙上英宮林玉箭先生和天利宮曾阿樹先生等多人提供，在此致謝。

② 陳國強主編：《媽祖信仰與祖廟》第七章，福州，福建教育出版社，1990年。

③ 周金琰：〈莆田湄洲島夏山村春節的媽祖活動〉，見陳國強主編：《閩台歲時節日風俗》，廈門大學出版社。

香亭、大旗、劊子手、無常、令劍、日遮、看馬、文曹、武盼、皂吏、轅門官、材官、敕印、旗牌、傳宣、擯擔、前遮、打手、香花、燈燭、吹笙、門子、鄉老、金絲燈、提爐、馬文昌、羽林軍，最後是祖媽祖像，接下來是下山宮、港潮（樓）宮，繼之為白石宮、烏（湖）石宮、蓮池宮、汕尾宮、爐厝宮、寨下宮、上英宮、上林宮、宮下宮等的媽祖神像。”^①

以及，湄洲鬧元宵時的排場規模：“由於湄洲除了祖廟以外，全境還有 15 個媽祖宮奉祀媽祖，所以慶賞元宵的活動，是從正月初八日開始至十八日止，各宮媽祖先後抬來祖廟內上香，各宮媽祖隨隊的儀仗隊有大旗、大燈、大吹鼓，還有放銃炮。由福首主持進香。祖廟內請道士六人做醮。貢品由平日祈求、許願的信徒提共答謝祭祀。還表演吹鼓八樂。”

再者，關於媽祖宮廟群的往來互動和時間：“元宵活動自初八開始，先是由山尾宮抬著媽祖神像到祖廟慶元宵。此後按序是：，初九晚為北埭宮、白石宮，初十、十一、是上林宮，十二至十四是上英宮，十五日是七個宮，即宮下宮、蓮池宮、田厝宮、寨下宮、爐厝宮、汕尾宮、烏石宮，均抬媽祖神像一起到祖廟慶賀，十七、十八日是後港宮、港潮宮、下山宮的神像的媽祖神像被抬到祖廟慶元宵。據調查，元宵時媽祖被邀請出去慶賞元宵活動，只到上林、上英兩宮，其餘各宮一概不去。”^②

藉由以上的文獻記載，可發現，島內老輩傳頌的“湄洲媽祖出巡”，雖僅一天，且是難得僅於極少數年歲不安的隔年才舉辦成行，但是在儀仗規模和表演陣頭的配備上，時至今日，的確還是讓人感到目不暇給的嘆為觀止，當然，也非今日的地方宮廟所能比擬。

然而，以上的資料，包括宮廟名稱和活動的時間，以及儀式內容，與近年來筆者實際之觀察，顯然有著明顯的出入。茲將其差異，列表如下：

① 陳國強主編：《媽祖信仰與祖廟》，福州，福建教育出版社，1990 年，第 121—122 頁。

② 陳國強主編：《媽祖信仰與祖廟》，福州，福建教育出版社，1990 年，第 118 頁。

表 11：筆者 2006 年之調查與其他學者於 1990 年之調查紀錄^①之對照說明表

時間	2006 年止之調查整理資料		1990 年調查出版資料	
	宮名	附註	宮名	附註
初八	北埭文興宮	神像、信眾俱前往祖廟請香	山尾（應指汕尾）宮	抬媽祖神像到祖廟慶元宵
初九	下山麟山宮	神像、信眾俱不赴祖廟而自行舉辦	文興宮	形式同上
初十	後巷上林宮	神像、信眾前往祖廟請祖廟媽祖神	上林宮	形式同上
十一	無			
十二	港樓天利宮	今神像不到，僅 12 人代表前往祖廟	上英宮	形式同上
	東蔡上英宮	神像、信眾前往祖廟請祖廟媽祖神		
	湖石湖石宮	神像、信眾俱前往祖廟請香		
十三	白石白石宮	神像、信眾俱前往祖廟請香		
十四	無		宮下宮、寨下宮、蓮池宮、田厝宮、爐厝宮、汕尾宮（與初八之宮同，故應有誤）、烏石（應指湖石）宮，	共七座宮廟。形式同上。
十五	宮下上興宮、寨下寨下宮、蓮池蓮池宮、田厝龍興宮、爐厝迴龍宮	五座宮廟之神像、人，同於元宵上午俱前往祖廟請香，又稱“五宮起”		
	汕尾進福宮	前往重建中的行宮上香，而不赴祖廟		
	後巷麟開宮	神像、信眾俱不赴祖廟而自行舉辦		
十七	無		後港（應指後巷）宮、港潮（應指港樓）、宮下山宮	同上
十八				

藉由上之今昔資料相對照下，首先，在時間方面，據陳文早年的記載，開元宵乃從正月初八日開始至十八日止，今則為正月初八到十五日止。又，至今湄洲島上的媽祖宮廟之“請香”，如白石北埭文興宮和白石白石宮於中午過後進行，已是少數，其餘無不在早上，尚未聽聞有任何如其文中所述的，於晚上進行抬媽

① 陳國強主編：《媽祖信仰與祖廟》，福州，福建教育出版社，1990 年，第 118 頁。

祖請香的情形。

其次，宮廟的名稱，可能因為筆誤或編排疏失所致的諸多宮廟名稱舛之誤，實在頗多，致使在參考其陳述的條理對應時，難免不無疑慮。例如：湖石宮成烏石宮。汕尾宮成山尾宮，後巷宮成後港宮，港樓宮成港朝宮。

最後，於請香關係上的記載，陳文以湄洲島上之媽祖宮廟，皆前往祖廟請香，但不惟僅從麟山宮人向來流傳著，因為身為媽祖出巡時的“行宮”，故不需再前往請香的自詡，以及汕尾進福宮因過去的歷史淵源，故至今仍不改以附近的媽祖行宮作為上香致意的慣例（前文已述）來看，顯然以所有宮廟媽祖，盡皆前往祖廟請香的記載，已有出入，值得有再商榷的必要。

以上的差異，或因訪談對象提供的資料來源的不同所致，也或許是因為時代、人事的變遷因素，形成今日湄洲島上媽祖宮廟群與祖廟之間，不同於以往的多樣化互動關係。

事實上，在社群關係發展的歷程裡，影響互動關係的變動因素本就頗多。回顧湄洲祖廟向來於媽祖信仰中不可取代的歷史地位，和島民往往以所在的地方媽祖宮廟之其與祖廟的特殊互動對待關係，做為地方社群結構裡，象徵優越的憑藉標誌。如迎請祖廟神像與否，前往祖廟正殿時的位階對待，乃至使用的器具（如香亭、牙笏）同於祖廟採用云云的情形。凡此種種各地方媽祖宮廟圍繞著與祖廟關係所衍生的傳說故事，不勝枚舉，口耳相傳的世代流傳下來，自然成了地方的集體記憶與尊榮認知。

然而，隨著歷史發展的變遷，互動的關係亦常會發生變化。如本章節所探討湄洲島上媽祖宮廟群間，不止於一起的香火分家問題，又如汕尾進福宮和田厝龍興宮，由於分別曾受惠於當年的行宮和祖廟太子殿的媽祖的特殊歷史淵源，故不同於其他媽祖宮廟的模式，以及直到近年來，因故才不再奉請宮中媽祖前往祖廟請香，而僅以十二人代表於新春期間赴祖廟上香的港樓天利宮。不過，儘管如此，湄洲島上所有的地方媽祖宮廟，無論是否前往祖廟請香，每年由四閩分攤祖廟宮殿所需費用的制度，依然不墜，體現出湄洲島民對於在地媽祖宮廟和湄洲祖廟之間，兩者不悖亦無替代問題的信仰態度。

第五章 湄洲祖廟香火與籤詩在台灣의 傳播影響

“宋高宗南渡，建都臨安。北方受異族統治，巨商大賈紛紛南來。時江、浙、閩、粵海運頻繁，大商船賈從南北上。因閩、粵船戶信奉天后，船船有神龕供奉。受其影響，媽祖信仰從南宋始，遍及江浙海運商賈，一時名播海外。”～《小洋鄉志》^①

宋朝以來，沿海南來北往的船上，即皆奉媽祖的船俗，到了明世宗嘉靖十二年陳侃奉命冊封琉球時，依然“爰順輿情，用閩人故事，禱於天妃之神，且官舫上方，爲祠事之。舟中人朝夕拜禮必虔，真若懸命於神者。”^②而清康熙年間的軍方水師船艦，在出發開航之前，也“先要備牲禮祭天妃海神，每人預作紅繡香袋，上寫天妃寶號，至進香時，取爐內香灰實袋，縫於帽上，以昭頂戴之誠。”^③

“可見千百年來海船祀媽祖，渡海者佩帶媽祖香火袋，已成爲東南沿海各省民航海的慣例。”^④官方或民間，上下皆然的普遍信奉景象，在台灣地區，自然也不例外。

隨著沿海先民遷徙的航線軌跡，媽祖信仰的傳播藉由原鄉的媽祖宮廟香火和神像一併播遷入台以來，由於湄洲祖廟在媽祖信仰中尊崇的地位，強調供奉迎請自早年湄洲祖廟而來的媽祖神像，向來是台灣媽祖宮廟藉以突顯其香火正統性的重點，也因此衍生出許多相關的不同論述。另外，華人信仰世界裡，民間信仰宮廟極爲常見的籤詩文化，包括湄洲祖廟向來以往所曾採用的各籤組，也隨之傳播來台。雖然籤詩不若神像或香火傳承的具有必然，且唯一的獨特性，因此向來較不爲人注意其承傳之淵源，但是透過籤組於特定時空的傳播軌跡，亦得以察見信仰香火流佈的軌跡。因此，本章將以湄洲祖廟香火與籤詩在台灣の傳播發展，探討兩岸媽祖信仰香火的淵源與互動。

第一節 湄洲祖廟香火在台灣の傳播影響

抱持“湄洲媽祖祖廟是世界所有媽祖祖廟之祖。世界上所有的媽祖廟都是從

① 轉引自姜彬主編、金濤副主編：《東海島嶼文化與民俗》，上海文藝出版社，2005年，第204頁。

② 【明】陳侃撰：《使琉球錄》，北京，中華書局，1985年。

③ 【清】吳振臣：《閩遊偶記》台北市，成文出版社，1983年。

④ 引自石萬壽：《台灣の媽祖信仰》，台原出版社，2000年，第172頁。

湄洲分靈出去的”^①觀點，既是湄洲祖廟的基本立場，對應於台灣學者張珣的觀察：“台灣的媽祖信仰中有一個現象，亦即全台灣各大媽祖廟，均喜歡自稱自己的媽祖是由湄洲分靈而來的，而且由與湄洲媽祖之間關係的遠近，來決定媽祖權威(靈力)之大小。亦即在媽祖廟之間，存在著一張無形的系譜，以湄洲媽祖為開基祖，往下有一代一代的往不同地區分香出去的媽祖，其輩分或上或下，全由分香關係來決定。”^②由此可知，與湄洲祖廟的香火淵源，包括迎請來自湄洲神像的“分身”，或香火、香灰的“分香”等分割於祖廟神明靈力的分靈關係，在媽祖信仰的世界裡，至少對於媽祖信仰極度盛行的台灣社會，的確有其一定的影響力。

據此，“不管媽祖化身千萬處，均為同一神明，不多也不少，不長也不幼，但民間信仰中廟宇與社區的人群關係，常常藉著親屬家族派衍的比喻(metaphor)來拉近關係，藉神的長幼投射到社區的長幼。”^③由於這種“擬親屬”關係，“分香的子廟視原分香廟如母廟，所以進香有“回娘家”之稱，透過分香的廟宇之間有擬“母—子”關係。所以母廟權威大於子廟，以此類推，在這張系譜表上，權威最大的為湄洲媽祖。”^④亦即由“系譜時間”來決定權威。

然而，媽祖信仰時貫千年，湄洲祖廟的香火雖是歷史上最早出現供奉媽祖的所在，但如前所述，從聖墩因首獲“順濟”賜額而稱祖廟，和白湖順濟廟“今仰白湖香火，幾半天下”^⑤、“靈惠妃宅於白湖，福此閩粵”^⑥的信仰發展事實而言，湄洲並非媽祖信仰傳播初期最主要的據點，當然也就不必然是當時各地媽祖宮廟的香火母廟。並且雖然自宋代，即從“里人立祠祀焉，僅落落數椽，而祈禱報賽殆無虛日。---宋仁宗天聖年間---廟廡亦增巍峨。”^⑦到清朝康乾時期的壯觀建築廟群，但幾經時代的變遷，湄洲祖廟本身的香火亦迭有中斷。因此，即便要以湄洲祖廟所出之分靈神像為尊為尚，但僅就直接請自湄洲的媽祖像而言，四百年來即已陸續來台，且保存完善又享有鼎盛香火的在台湄洲媽祖聖像，和近年來在“湄洲熱”的趨勢下才大量迎請來台的眾多新塑湄洲媽祖，兩者相衡，又當如何定位其之間的長幼尊卑的排名？

① 引自世界媽祖廟大全編輯部：《世界媽祖廟大全》第一卷，國際炎黃文化出版社，2002年，第25頁。

② 引自張珣：《文化媽祖：台灣媽祖信仰研究論文集》，臺北，中央研究院民族學研究所，2003年，第79-80頁。

③ 王嵩山：〈進香活動看民間信仰與儀式〉，《民俗曲藝》二十五期，第61-90頁。

④ 引自張珣：《文化媽祖：台灣媽祖信仰研究論文集》，臺北，中央研究院民族學研究所，2003年，第81-82頁。

⑤ 【宋】陳宓，〈白湖順濟廟重建寢殿上樑文〉，見《復齋文集》卷十九。

⑥ 【宋】宋寧宗趙擴：《慶元四年加封順濟詔》，見咸淳《臨安志》卷七十三。

⑦ 【清】林清標：《敕封天后志·湄洲廟考》道光續刊影本。

藉著與湄洲祖廟重新建立的關係，包括迎回神像和與湄洲定立“盟約”等作法，台灣許多宮廟開始以此重塑歷史沿革和宣傳重點。其中當屬大甲鎮瀾宮藉此一改每年前往北港朝天宮進香的傳統，而以先後到祖廟進香和從祖祠迎回的聖父母為由，從此順理成章改往新港奉天宮“遶境進香”的重大轉變，最引人注目。換句話說，湄洲祖廟的香火，對大甲鎮瀾宮的歷史詮釋和傳統進香活動意義的重塑，可謂發揮到極致性的改變效果。

此乃由於 1980 年代中期，台灣大甲鎮瀾宮的香火知名度和進香團的聲勢已遠勝往昔，因此廟方人士逐漸“認為兩廟與北港的關係“不夠平等”，對“回娘家”、“謁祖”、“割火”等儀式名稱的適切性產生質疑”^①“決定慢慢“修正”信徒的觀念”^②當年復又鑑於北港朝天宮和鹿港天后宮等大廟，都有其各自特殊的慶典活動^③，因而率先跨向對岸進香，也就因緣際會成為鎮瀾宮積極進行的目標。藉著前往湄洲迎請回湄洲媽祖之後，從此，不再視北港朝天宮為母廟，而主張應為姐妹，故不需再循往例前往北港進香，充分突顯出“系譜時間”的權威與“物理時間”的權威不再平行，宮廟之間從而有了矛盾裂痕，令信徒產生難以解釋的困擾”^④的問題。社會輿論和媽祖信眾，對此亦抱持不同的看法。^⑤

事實上，早在台灣的媽祖宮廟競相前往大陸湄洲的熱潮以前，已有台胞前往湄洲迎請媽祖神像。1982 年，生長於台北縣萬里鄉龜吼村的台胞謝銘洋，因村內的順天宮(媽祖廟)百年媽祖聖像突然失落，據他表示，經媽祖連續託夢示其須往湄洲請神，接著又和村中眾頭人齊赴廟中，竟連續卜得六杯的神示，於是駕著自家漁船從基隆港悄悄出海，經過十三個小時到達閩東三沙漁港後，又幾經周折的跋涉，才到湄洲^⑥。“當時的湄洲祖廟，狹小逼仄，廟裏供奉三尊媽祖聖像，當謝先生提起奉請兩尊年代較久遠的媽祖神像去台灣時，管廟人不敢擅自做主。”^⑦後來因在聖像前又連卜得六聖杯，方才如願請回兩尊湄洲聖像回台。此後，順天宮附近的十里八村，亦相偕前來請託，十多年透過自駕漁船數十次的訪返，總

① 引自翟海源：《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠出版社，1997 年，第 153 頁。

② 引自黃美英：《臺灣媽祖的香火與儀式》，台北市：自立晚報社文化出版部，1994 年，第 95 頁。

③ 參考張珣：〈媽祖信仰在兩岸宗教交流中表現的特色〉，出自鄭志明：《兩岸宗教現況與展望》臺北：臺灣學生書局，1992 年。

④ 引自張珣：《文化媽祖：台灣媽祖信仰研究論文集》，臺北市：中央研究院民族學研究所，2003 年，第 83 頁。

⑤ 姚文琦：《台灣媽祖信仰的進香態度及其變遷——從信眾的觀點進行觀察》2002 年，台灣世新大學社會發展研究所碩士論文。

⑥ 2005 年 11 月上旬於福建漳州，訪談謝銘洋先生所得。

⑦ 以上資料，為 2005 年 11 月于漳州閩南文化研討會時，親訪於當事人謝銘洋先生所得。並參考陳建平：《精神家園——台胞謝銘洋的媽祖情結》，《中華媽祖》2005 年第二期，第 31 頁。

計竟為台灣各地廟宇請回了五百多尊媽祖，最多的一次，就高達 78 尊。而湄洲祖廟於 1988 年一年當中，被請去的分靈媽祖像，更有 2639 尊之多，1989 年 1 月 1 日至 4 月 15 日又被請去 529 尊。^①其中又以台灣前去的迎請，佔絕大多數。

大量的湄洲媽祖像問世，符應了廣大信眾與宮廟各自不同的需求，卻也衝擊著“湄洲媽祖”神像，原來既有的稀有性和特殊性，同時也引發了對於“香火系譜”意涵的不同解讀與探討。^②

“在莆田，把台灣、福建及其他各地來進香者稱為“請香火”。他們除謝願外，常將三支香請在盤中，認為請回去可以保佑，又把台灣、福建其他各地請媽祖神像回去的做法，稱為“分爐”。”^③

簡言之，母廟與分靈子廟普遍建立直接香火關係的方式，即有請香火(包括柱香、香灰)，和神像兩種方式。

然而，時空流轉中，民間信仰的儀式和內容，也因地而異。首先，就“請香火”而言，隨著各地的習俗不同，例如在台灣媽祖信仰的“一般進香活動，還保有割火儀式，回來後，還要舉行“合火”和“添火”表示爭取到媽祖靈力的護持”。^④因此，回返的途中，火苗絕不能中斷熄滅。而如前文所論的，莆田地區，尤其是湄洲本島，所請之香火象徵，則為三柱並不燃用的“看香”。兩地就此，顯得截然不同。其次，不同於請“看香”的儀式向來在寢殿進行，前往湄洲祖廟迎“請神像”的所在，本於祖廟正殿左側的媽祖繡樓^⑤，現在多改在西軸線的寢殿舉行，。

1978 年改革開放以後，尤其自八零年代開始至今，每年仍有四百多尊湄洲媽祖像被迎請至各地供奉^⑥，即總計二十餘年來，當有近萬尊的“湄洲媽祖”傳播於四方的情形，相形之下，所謂古老的湄洲媽祖像，尤其是傳說中的“湄洲六尊開基神像”，和台灣許多流傳“原湄洲祖廟正殿的媽祖”和各地媽祖宮廟，亦各以早年神像來自湄洲祖廟的古早“湄洲媽祖”之歷史香火淵源，結合集體記憶所

① 參考陳國強主編：《媽祖信仰與祖廟》，福建教育出版社，1990 年，第 126 頁。

② 參考楊惠南：《讓媽祖永遠站在人民這一邊》，中時，1997 年 1 月，第 24 版。張珣：《湄洲媽祖權威的理論反省》，《兩岸交流簡訊》，1997 年 7 月 1 日。

③ 引自陳國強主編：《媽祖信仰與祖廟》，福建教育出版社，1990 年，第 126 頁。

④ 引自鄭志明：《神明的由來·臺灣篇》，嘉義縣大林鎮：南華管理學院，1998 年，第 229 頁。

⑤ 繡樓本是古代大戶人家的父母替未出嫁的女兒所建的閨房，湄洲祖廟之繡樓，則是媽祖出巡前梳妝的所在，也是外地迎請湄洲祖廟分靈媽祖的地方。於文革時被毀，1988 年才重建。

⑥ 2005 年曾多次詢問祖廟人員詳細神像數量，但因相關人員並未一一登記，且媽祖聖像的材質與迎請所需的金額又不一，因此並無法精確得知。後來就此再訪於祖廟林金榜董事長，經由他的查詢，方才估出近年的此約略概數。

形塑的獨特地方信仰情感，再加上數量的稀有性，往往更顯得珍貴，成為爭取地方建設和吸引信眾的重要信仰資產。事實上，有關於歷史湄洲祖廟香火分靈這方面的文獻資料，無論是儀式全程的描述，或是數量的紀錄，本就附之闕如。因此，不難發現有些在地的古老傳說依據，和近代的“發現”與宣稱，即便神像或宮廟的年代久遠，或的確曾是早年迎請自湄州的香火或神像，於時經數百年的口耳相傳和記憶回溯，再加以地方士紳與宮廟組織的頭人，尤其是近年來的媒體報導，為了突顯其特殊性，往往為所奉祀的媽祖神像，堅持宣稱著各種悖離歷史時間或附加歷史典故，反而造成其與史實時間不符，或與常情大相逕庭的現象，層出不窮。其中，尤以“湄洲六尊開基神像”傳說中論及的六尊千年神像為最，故就此與台灣地區諸多媽祖宮廟，競相以神像乃源自湄州的種種宣稱，試論如下。

一、“湄洲六尊開基神像”傳說

所謂“六尊開基媽祖”的傳說，早在台灣，即因鹿港天后宮標榜宮內據稱是施琅奉請來台的“湄洲媽”為“本尊聖母神像原奉祀於福建省莆田市湄洲祖廟正殿，係六尊開基神像之一”^①的說法而聞名。1997年在廈門大學舉行的“閩台媽祖文化學術研討會”中，孔兆雲先生根據莆田市蘭花文物考古研究單位的調查，提出的《六尊開基媽祖初考》^②，再度將此傳說加以論述，後來尤以論及漳浦烏石媽祖的文章，最為經常引用此文做為論述的依據^③。

據其所述，所謂的湄洲六尊開基媽，是媽祖逝世十二年(宋真宗咸平二年(999)後，由朝廷敕封，建平海媽祖行宮—湄洲島汕尾平海澳時，用上等樟木所雕塑的六尊媽祖神像。這六尊開基媽依顏色可分為三類：

(一)黑樟木雕成的三尊軟身④媽祖像分別為

1.大媽：清初施琅由湄洲島汕尾行宮奉往台灣時所奉祀的媽祖神像，至今仍供奉在台灣鹿港天后宮內。

2.二媽：本奉祀於湄洲島祖廟內，後於明萬曆二十二年(1595)，由嘉靖三十八年(1559)高中探花的漳浦人林士章，由京城回鄉路過湄洲時，迎回漳浦烏石奉

① 引自鹿港天后宮簡介第一頁，鹿港天后宮管理委員會編印。

② 孔兆雲：〈六尊開基媽祖初考〉，見林瑤棋主編：《兩岸學者論媽祖》，台灣省各姓淵源研究學會，1998年，第231-235頁。

③ 陳國強、林瑤棋主編：《漳浦烏石天后宮》，1996年，第4頁。林瑤棋：《黑面媽祖與烏石天后宮》，2005年大甲媽祖國際學術研討會會後實錄，第3-2-6頁。

④ 神像四肢關節可以靈活轉動，一般宮廟若奉軟身媽祖像，每到一年一度的聖誕、年前或出遊、香期等重大慶典，都會擇其一，為神明更衣換新裝新宮鞋。

祀。

3.三媽：長期留在湄洲島下山宮和天利宮內，負責巡視全島進行護國庇民，因此全島各地宮殿都要進行接駕儀式，“文革”初期轉奉於港樓天利宮內，後又轉入地下由民間私藏，“文革”過後至今仍安奉於天利宮內。

(二)兩尊米黃色(膚色)至今仍存的鎮殿媽，分別一直供奉於

1.宋朝元符元年(1098)因“銅鑼溯流”而建的福建仙遊楓亭靈應堂。

2.福建霞浦縣松山靖海宮，今又稱天后宮。

(三)金色的鎮殿媽：忠門賢良港祖祠內的金色媽祖像，是用金粉(金箔)貼敷而成的鎮殿神像。清初遷界移民時，港里居民將其遷至涵江，復界後又經過一番周折才將這媽祖寶像遷回港里祖祠。

就以上所述，指證歷歷，故也有抱持認為“孔兆雲先生所說，經過他的考證應是可信的”^①看法。然而考諸文獻，與查證文中所涉及的宮廟神像等事實存在，即可發現其中的舛誤，不勝枚舉。

然就整體而言，首先，在時間推斷方面，據最早的媽祖文獻資料《聖墩祖廟重建順濟廟記》^②載，朝廷賜廟額“順濟”(1123)，既是媽祖信仰於歷史上官方正式承認並受到褒揚的開始，距離歷史上認定媽祖出生的建隆元年也已時隔一百六十餘年，何來朝廷在媽祖仙逝十二年後，即已敕封建廟、雕塑開光六尊神像的可能？

其次，在地理位置方面，文中提及朝廷敕封媽祖、建天后宮、雕刻六尊神像和所謂施琅即在此迎請媽祖，領軍出發前往台灣後留置媽祖像於今鹿港天后宮的湄洲島汕尾行宮之“平海”，事實上並非位於湄洲島，而是莆田縣與湄洲島遙相對峙的平海半島上之天后宮。

雖然，湄洲島汕尾村海邊據稱古名即為“平海”，當地也有明代的石碑和在文革期間遭折毀的媽祖行宮與砲台遺跡。但證諸於平海半島上天后宫前石井，尚存的施琅親書“師泉”二字，和廟中“師泉井記”的石碑”等文物考證，顯然有其同名錯置的問題。

再次，若真如孔文中所肯定的，“這六尊媽祖神像是涵江聖炁人雕刻的”^③，

① 林瑞霞、陳國強：〈莆田湄洲天后宮及宮中媽祖神像〉，見林瑤棋主編：《兩岸學者論媽祖》，台灣省各姓淵源研究學會，1998年，第93頁。

② 出自《白塘李氏族譜·忠部》。引自蔣維鏞編校，《媽祖文獻資料》，1990年，第1頁。

③ 孔兆雲：〈六尊開基媽祖初考〉，見林瑤棋主編：《兩岸學者論媽祖》，台灣省各姓淵源研究學會，1998年，第234頁。

但是據我實際親訪台灣鹿港、港裡祖祠等宮廟，並佐以手邊搜集到的資料、照片看來，這些媽祖神像不僅所用的材質不同，形體大小差異甚大，雕塑的線條、風格和神像的五官特徵，其間亦相去甚遠，實不具備有出自於同一人，和同一年代之型態風格的脈絡痕跡。

又次，以上對於各宮廟與神像的隸屬關係和描述，如其所謂：賢良港媽祖為金箔貼成，黑樟木的軟身三媽，長期留在下山宮和港樓天利宮等，不僅重眾目所證，賢良港祖祠的媽祖金身，為木雕粉面古樸典雅的寶像，又如本文第四章所論，湄洲島的媽祖宮廟群，原各有其奉祀和轄區的對應關係，且天利宮乃獨立出自麟山宮的後建宮廟，何來長期留在兩宮之內的說法，更遑論其“每年三月二十三日都要進行出遊，巡視各地宮廟都要接駕”之仿若祖廟媽祖的出外巡遊。更何況，祖廟媽祖亦是難得多年才會進行湄洲全島的巡遊儀式。

最後，比較遺憾的在於孔文論述，皆無歷史文獻出處或文物落款時間的依據。因此，若僅依傳說，和於末段列名提供協助與資料的各媽祖宮廟和人名等，卻不見支持其論述的立論過程，如此一來，依然只能最多將這說法擱置於“傳說”的階段，當然也就難以驗證其藉由該特殊的因素，所欲建構之發展機制的真實性，甚而成為足以令人信服的千年開基之歷史條件。雖然這些媽祖神像各自擁有廣大的信眾，也或許已有數百年的歷史存在事實。

二、渡海赴台的“湄洲媽祖”

兩岸開放民間宗教信仰交流後，台灣島內許多媽祖廟的正統之爭，藉著競相前往湄洲的謁祖和迎請神像，出現了不同的解讀，不但讓既有的排名第位重新洗牌，也讓湄州媽祖成了“兩岸神界中的紅人。”^①對此現象，莆田湄洲祖廟第一任的董事長林文豪即曾表示，從他收到台灣各大媽祖宮廟的簡介資料看來，所“發現幾乎所有的資料都有“本宮神像從湄洲直接分靈”的內容”^②，雖然各引所據的莫衷一是，但“有一點是極為明顯的共識，及台灣各宮董事會或管委會都一致認為台灣的媽祖是從湄洲祖廟割火分靈去的。”^③這個觀察，的確反應出台灣媽祖宮廟圈的一個普遍現象，據此，茲舉其要，分述如下。

① 參考張珣：〈媽祖信仰在兩岸宗教交流中表現的特色〉，見鄭志明：《兩岸宗教現況與展望》，台北，學生書局，1992年，P286-287。

② 參考林文豪：〈關於媽祖、媽祖廟與媽祖文化〉，見《海外學人論媽祖》，中國社會出版社，1992年，第6頁。

③ 同上。

(一)安平“湄州開台媽祖”和鹿港“湄州開基媽祖”

1. “安平湄州開台媽祖”：

安平開台天后宮為明鄭時期台灣所建之媽祖廟，相傳所祀為鄭成功從湄洲迎奉之開臺媽祖。由於在台灣之台南地區一直流傳著媽祖顯聖助潮，使鄭成功順利登陸鹿耳門的傳說，但也由此傳說衍生了鄭成功是否信仰媽祖的爭議^①。

據稱鄭成功欲出兵攻台時，便自湄州恭迎三尊媽祖神像，做為護軍之神。船隊來到鹿耳門外，卻因水淺而無法靠岸。幸蒙媽祖之庇佑，潮水驟漲，才得以順利進港登陸，驅走了荷蘭人。為感戴神恩，鄭氏部屬便於永曆二十二年，在安平鎮渡口處（今石門國小）合建媽祖廟，而成為安平地區的信仰中心^②。安平地區並根據日人相良吉哉所編《台南州祠廟名鑑》^③中，《安平天后宮》節載：“本廟祭神，原為鄭成功渡台之際，從湄洲迎奉來此，於康熙七年(明永曆二十二年，西元 1668 年)建廟，稱開台(媽)祖。”由此文中再度證明鄭成功迎奉媽祖來台之說法。

由於安平開臺天后宮媽祖來自湄洲祖廟，故須前往湄洲祖廟謁祖進香。目前宮廟中尚存的布兵旗，旗桿上有黃布帛為綴，書寫著：“開台天上聖母湄洲進香回鑾遶境全台平安”十八字，即是清代設壇迎接媽祖從湄洲回鑾時的頭旗^④。後來，據稱因早期先民往返海峽兩岸困難，交通不便又須經過驚險的“黑水溝”，遂在沿海地區擇一“香山”^⑤，對著海峽對面的祖廟，以遙祭的方式，祭祀對岸的祖靈。而傳統以“香擔”至大陸祖廟，刈取香火的活動，也由海邊以各種方式引火、取水的方式代替，象徵兩岸間的血脈相連，也象徵著人、神的飲水思源，於是便形成至海邊遙祭祖廟的特殊進香方式。

當年每逢農曆三月迎媽祖，整個安平就熱鬧非凡，光緒年間許南英《窺園留草》中的一首台灣竹枝詞便如此形容：

“春晚羅衫適體輕，買舟廿日渡安平，旌旗簇擁天妃過，茶果香火夾道迎。”

① 主張明鄭不信奉媽祖者，有蔡相輝：〈明鄭時代台灣之媽祖崇祀〉，台北文獻 69 期；盧嘉興：〈明鄭有無奉祀媽祖考〉，台灣文獻 34 卷四期。持肯定者為李憲璋：〈安平、台南的媽祖祭典〉，大陸雜誌，第 30 卷 9 期；石萬壽：《台灣的媽祖信仰》。

② 台南市安平開台天后宮管理委員會：《安平天后宮志》，安平開台天后宮編印，1999 年，第 18 頁。

③ 相良吉哉：《台南州祠廟名鑑》，原大正八年(1919)編制，學知出版社，2002 年。

④ 除了於回鑾大典上，須將該旗立於壇前，遶境時也須以之為前導。

⑤ “香山”意指遙祭祖廟的地點，清朝時安平媽祖曾以鹿耳門溪旁的北汕尾做為“香山”遙祭祖廟，後因為被誤傳前往鹿耳門媽祖廟進香而改為在安平海邊遙祭。2002 年的“香山”地點為台南漁光分校大門正對面海邊。

而流傳迄今的俚諺也云：“安平迎媽祖，台南伏地虎”^①、“安平迎媽祖，百百旗(奇)有了了”、“眠床戲台頂，大厝媽祖間。”^②等俗諺，都是描寫當時安平迎神賽會的盛況。歷經香火數度起落和宮廟廢墮的時代變遷，現在每四年一次的“上香山～安平迓媽祖”因安平行政轄區的擴大，地方政府和民眾皆支持的情況下，繞境活動依然備受矚目。

另外，至今安平地區還流傳著明鄭亡後，湄洲祖廟聞訊前來台灣欲迎回湄洲媽祖聖像時，安平地區的信眾特意要求，須以磁碗為杯筊於三尊聖像前，分別卜出一百回聖筊才願奉還湄洲媽祖像的“聖筊傳奇”傳說。據傳因卜到三媽的第一百回合時，不料其中一個磁碗發生飛騰而起而插置在廟內中樑之正中央的奇事，因此湄洲祖廟感其至誠，故僅將大媽、二媽迎回湄洲，三媽則留在安平，供當地信眾繼續膜拜^③，這尊湄洲鎮殿三媽，也就是目前尚奉於安平天后宮的大媽^④。

由以上文獻記載和文物傳說，可知安平地區對安平天后宮與湄洲的歷史淵源的認知，以及明清時期曾經香火鼎盛的歷史事實，但是否據此就足以推斷，目前安平天后宮內所供奉年代久遠的鎮殿大媽，不僅是明末隨鄭成功來台的湄洲媽，而且是原湄州祖廟的正殿的三媽呢？

首先，鄭成功登陸入台的位置，既是鹿耳門，據此，台南土城聖母廟和鹿耳門天后宮兩地，均各自堅持所在宮廟為咸豐末年或同治初年間遭水患迭起、水陸消長的變故而淹沒的古鹿耳門媽祖之正統時，亦當以所供奉者，即為鄭氏來台時所奉之媽祖視之。^⑤況且鄭氏若要答謝媽祖，“依照福建慣例，港口必有廟宇，供船頭媽祖暫居之所，以為航海商於祈求平安順利，鹿耳門自然也不能例外。”^⑥那麼，又為何要另在安平建立媽祖廟呢？

其次，如李獻璋指出：雖然明鄭時期安平地區已有媽祖廟的建置，但“其創建年代，祠廟名鑑以下考史者，只憑相傳臆說，沒有提出明證，是否可靠，則尚難確定。”^⑦並認為安平天后宮所奉祀的是當時兵船上的“船仔媽”，而非地方

① 此諺意指安平迎媽祖之聲勢遠遠凌駕於清建官廟的台南大天后宮。

② 此諺形容當時台南地區民眾為爭睹安平媽祖出巡，以戲棚為床，以媽祖廟為房，徹夜等待的盛況。

③ 參考安平鎮文史工作室，謝進炎、何世宗：《媽祖信仰與神蹟》，世峰出版社，2001年，第79頁。

④ 據2004年夏，筆者訪談於安平天后宮時，廟方人員表示，現在的鎮殿大媽旁的二媽和三媽神像，則是湄洲請回神像後，安平地區又新雕供奉的，這個說法，也是傳統安平地方的認知。三尊神像俱為四呎以上手足關節可轉動的“軟身”神像。

⑤ 關於鹿耳門媽祖的正統之爭，見姚文琦之碩士論文：“台灣媽祖信仰的進香態度及其變遷—從信眾的觀點進行觀察”，未出版，2002年，第43-49頁。

⑥ 引自石萬壽：《台灣的媽祖信仰》，台原出版社，2000年，P192。

⑦ 李憲璋：〈安平、台南的媽祖祭典〉，台灣，大陸雜誌，第三十卷，第九期1966年，第276-280頁。

宮志上所稱的“湄洲媽”^①。對此，《安平天后宮志》則^②提出布兵旗上的文字解讀^③，和明治三十年(1897)安平六社鄉長等上呈當時台南知事《請求安平天后宮給還書》的：“安平天后聖母，昔自開山國姓公隨帶平台有功，因而配歸安平六社及街舖掌管--。”^④的文獻加以佐證，然而，從這兩者的字句間，即便神像的確隨鄭氏而來，卻仍然無法看出隨其來台者就是湄洲正殿媽祖的依據，更遑論還有三尊之多。

再者，不但布兵旗上的“天上聖母”之稱，已是清朝嘉慶中葉以後的稱謂，且當時台灣媽祖宮廟前往湄洲進香，或者在本島內進香的廟際關係，也不僅限於分靈的關係^⑤，因此以“湄洲進香回鑾”推論安平媽祖曾前往湄洲或可，但若據此做為論斷安平媽祖神像即源自湄洲祖廟的根據，顯然不足為證。

最後，傳說中安平於明鄭時期前後發生所謂的“聖筊傳奇”，和本文第三章所述莆田港里祖祠於清初，因遷界政令而不得不將原港里的媽祖神像暫奉於涵江之故，而於爾後要歸還時，兩方信眾之間所發生的故事情節，如出一轍，也因而對於地方與事件的關聯，不免質疑是否有關係錯置，甚至皆僅為傳說的可能。總之，安平天后宮的媽祖神像，與湄洲祖廟，尤其是請自正殿之說的歷史淵源，尚待進一步的研究和舉證。

2. “鹿港湄洲開基媽祖”

關於“六尊湄洲開基媽祖”傳說之論及鹿港媽祖，其辨正已如前述，現就其中所提到的台灣鹿港湄洲媽祖神像之歷史淵源傳說，再予進一步的討論。

根據近年來鹿港天后宮簡介指出：“本宮創建於民前三百二十一年，系台灣唯一奉祀湄洲祖廟開機聖母神像的廟宇。-----本尊聖母神像原奉祀於福建省莆田縣湄洲祖廟正殿，係六尊開基媽祖神像之一。前清康熙 22 年福建水師提督施琅將軍奉旨平定台澎時，由湄洲祖廟恭請護軍渡台，當班師凱旋回朝時，其族姪施世榜極力懇求，媽祖神像方得留此，迄今歷三百餘年；由於全台僅此一尊，故人人尊稱為「湄洲媽」，以別於其他聖母像。本尊湄洲聖母神像原係粉紅面，自湄洲開基建廟，以致奉祀於本宮以來，受香煙薰繞而成黑色，故又稱“香煙媽”。

① 李憲璋：〈安平、台南的媽祖祭典〉，台灣，大陸雜誌，第三十卷，第九期 1966 年，第 276-280 頁。

② 台南市安平開台天后宮管理委員會：《安平天后宮志》，安平開台天后宮編印，1999 年。

③ 台南市安平開台天后宮管理委員會：《安平天后宮志》，安平開台天后宮編印，1999 年，第 39 頁。

④ 《請求安平天后宮給還書》轉引自《安平天后宮志》，安平開台天后宮編印，1999 年，第 20 頁。

⑤ 1905 年《台灣日日新報》即曾報導台灣北部內山客家庄的進香方式，便以三年一輪，第一年進北港香，第二年進新港香，第三年進彰化香的交替參拜，免去許多耗時繞路之苦，並完成參詣各大廟的心願。

-----雍正三年(民前 187 年)由施公士榜獻地及諸信士踴躍捐獻，得以擴建。”^①

另外，據葉大沛引天后宮早期之簡介，尚可得知其曾云：“本宮奉祀主神係福建省莆田縣湄洲嶼賢良港的天后宮祖廟的天后宮祖廟六尊開基媽之一--。”^②的說法。

就此而言，首先，所謂施琅恭請湄洲媽祖神像護軍之事，查諸史實，不僅收錄施琅因對台的征戰，而自康熙二十一年《舟師北上疏》，迄康熙三十五年《君恩深重疏》之十四年間的《靖海紀事》一書中，綜計共上“疏”十五，為“文”六，“示”四，“記”一。其中除了《師泉井記》以“使得一井於天妃宮廟之前”一語提及“天妃”二字以外，餘皆不見天妃、媽祖、聖母---等相關的稱謂或事蹟，因而施琅是否曾迎請湄洲媽祖隨軍來台，並無法得到證實。

其次，《師泉井記》所提到的天妃廟，當為莆田縣平海半島上之平海澳天妃廟，該廟也因此猶有尚存清初就此事立碑的碑刻，和“師泉”井之字樣可徵。是故，不但無涉於湄州，更遑論於賢良港^③。

再者，鹿港天后宮之沿革，若以神像出自賢良港，揆諸歷史，可知舉凡歷代的封賜和御祭大典，乃至一般前往迎請神像，蓋以湄洲祖廟為主，而賢良港為祖祠，于祖廟，二者涇渭分明。據此，實無法以其悖於常情和近似馮京與馬涼的論述為認知的依據。

最後，施士榜引濁水溪建築八堡郡開發彰化平原，捐贈海東書院書田，並於乾隆初年獻地建鹿港天后宮，一生對彰邑和鹿港地區的貢獻固然極大，也因此至今鹿港天后宮右廂房，尚設有施士榜之神位供人膜拜，但以其乾隆八年(1743)過世，享壽七十三，推算其生年當為康熙十年，且據《重修台灣府志》^④：“康熙三十六年(1697)鳳山施士榜，拔貢”的記載來看，就時間而言，康熙二十二(1684)年施琅攻台時，施士榜僅十二歲；就功名而言，也尚未成就，準此，僅以稚齡族侄之請而得以留下珍貴的媽祖神像的可能性，當微乎其微。

另外，湄洲媽祖的造型端裝素雅，民國九十年代，雖由鹿港龍山銀樓鄭應諧復以金飾重新打造媽祖鳳冠，但仍不失古樸的造型。據 2005 年訪談於泉州天后

① 近年來幾批由鹿港天后宮管理委員會編製之沿革簡介，皆不具編印的時間，但內容並無出入。

② 轉引自葉大沛：《鹿港發展史》，左羊出版社發行，1997 年，第 160 頁。

③ 參考葉大沛：《鹿港發展史》，左羊出版社發行，1997 年，第 160-163 頁。

④ 【清】周文元：《重修台灣府志·文物志·選舉》，康熙五十一年(1712)刊本。

宮時，黃炳元^①則又提出，原與泉州素有淵源的台灣鹿港天后宮之該媽祖神像，實是明萬曆年間的泉州人王弼所製風格的觀點，且手持如意，為泉州風格的神像雕塑。若然，則該神像應當只有四百年，而非千年的歷史。不過，該論點尚缺乏直接的論據以為支持。

總之，從鹿港天后宮自清朝以來即常赴大陸進香，與祖廟密切的關係看來^②，二者間的香火淵源的乃極有可能。惟“湄洲千年開基神像之一”的認定，實缺乏清晰可靠的論證以作為支持論點。不過，當然也無損於鹿港媽祖的信眾對於鹿港媽祖的敬拜與崇信。

由於鹿港早在清初時期，原本就是一個港闊水深的天然良港，自從雍正九年（1731）首度開放為島內港，清廷又於乾隆四十九年（1784），基於原來僅賴鹿耳門與廈門航運一線，對於台灣中北部和大陸對岸的航運不便，特別詔准予以位居全台中軸的鹿港，得與泉州對渡以後，從此風帆爭飛，轉口貿易一日千里，鹿港頓時成為當時台灣北路的最大吞吐港，也是全台僅次於台南府城的都市。據道光《彰化縣志》載：“西望重洋，風帆爭飛，萬幅在目，波瀾壯闊，接天無際，真巨觀也。”盛況歷歷的描述，記錄了鹿港當時萬商雲集、商賈林立的繁榮景象。

值得注意的是，鹿港當地向來的繁榮富庶和安定，帶給鹿港天后宮在此地理位置的優勢發展條件。不但得以快速而穩定的發展其香火，也不曾遭遇過台灣其他年代久遠的媽祖宮廟，走過數百年歲月的洗禮，多少都會受到天災、戰火乃至政治環境轉換的變故，另外，《從重修鹿溪聖母宮碑記》^③所鐫刻嘉慶二十一年地方士紳重修天后宮的始末記載中，清楚記錄了鹿港八郊的名稱，分別為泉郊、廈郊、南郊、油郊、布郊、染郊、糖郊、郊郊（什貨商），這是目前文獻上出現八郊名稱最早的史料，從這份史料，除了可藉由八郊的設立，想見鹿港在嘉慶年間商業的鼎盛，也可清楚的得知鹿港地區各商行對鹿港媽祖廟的積極護持。即便直到咸豐初年以後，因濁水溪流域過渡開發導致地表流失，淤積情形嚴重，鹿港至此已無法停泊船隻，台灣中部又慢慢發展出新的運輸路線，致使貿易港口的功能逐漸被取代，方由百年的風光絢爛逐漸歸於平淡，近年來又以其傳統古樸的風貌，轉型成為具備觀光條件的景點城鎮，再度吸引了各地的人潮到來。

① 黃氏為泉州天后宮改革開放後的主事管理者。

② 鹿港天后宮現在宮中，仍存有清末時期前往湄洲進香時所用的香龕與進香正爐，和民國初年在湄洲祖廟留下的照片。

③ 該碑刻現存於鹿港天后宮內。

儘管鹿港的發展條件幾經變換，然而不變的是，鹿港天后宮的香火依然鼎盛，依然是鹿港當地的媽祖信仰中心，同時也是台灣媽祖信仰的重鎮之一。

(二) “笨港媽祖”的香火承繼

明朝天啓三年(1621)，顏思齊、鄭芝龍等二十餘人，由於在日本起事失敗，遁逃台灣，“入北港、築寨以居，鎮撫土番，分汛所部耕獵。——芝龍昆仲多入台，漳泉無業之民，亦先後至，凡三千餘人。”^①，成為漢人開發台灣的先驅。當時顏、鄭等人登陸、開墾的詳細地點，乃至顏思齊的墓地所在，至今也仍各有定見。

其實，根據曹永和的研究，至少元代文獻，即已提及福建漁民曾經前往台灣西南海岸一帶的烏魚南遊路線，從事海域活動的記載。^②十六世紀下半葉，在這個台灣西南海域的沿岸，據當時成書的《順風相送》載：“用丁未二更，見小琉球雞籠山，巡山使上，用丙午六更，見北港沙馬頭大灣山。”^③亦即從日本前往呂宋島的航程中，沿著台灣海岸南走，就會見到北港沿海一帶。明末曾任福建布政使的萬歷戊戌(1598)進士沈演亦謂：“挾倭貲販北港者，實繁有徒。”又謂：“倭銀若至北港，雖日殺數人，接濟終不能杜，何者，利重也。”^④可見當時該地買賣交易的頻繁和吸引人。

惟值得一提的是，文獻上民間航海人所熟悉的“北港”一地，是來自當時船隻南行時，普遍以“台灣島北部稱小琉球，南部稱北港”^⑤的認知，為泛指台灣西南沿海一帶，並非今日世人所熟悉以笨港溪以北為由而名之的雲林縣北港鎮的單一處。若據十七世紀荷人所繪地圖，蓋以當地原住民的土語 Ponkan 標示，“而閩粵移民呼為笨港”^⑥，包含由笨港溪南北兩岸同時發展出來的南北對外二港，十七世紀初期，此地曾是可供泉廈福州等大帆船停泊的深水河港，隨著顏鄭等人的入墾和移民的聚集，到了乾隆時期，據余文儀乾隆二十九年重修台灣府志描述當時笨港的情形：“笨港街，距縣三十里——港分南北，中隔一溪，曰南街，曰北街，舟車輻輳，百貨駢闐，俗稱小台灣”，顯然笨港已是諸羅縣志以北的扼要之地和吞吐港，且於雍正乾隆之際，雖然未經官方的正式許可，但仍私下與大

① 連橫：《台灣通史》下冊，北京商務印書館，1983年，第510頁。

② 曹永和：〈明代台灣漁業志略〉，收於曹永和：《台灣早期歷史研究》，2000年，第173頁。

③ 向達校注：《順風相送》，北京中華書局，1961年，第91頁。

④ 沈演：〈論閩事〉，收於《止齋集》，台北，商務印書館，1983。

⑤ 陳宗仁：《雞籠山與淡水洋》，聯經出版社，2005年，第167-168頁。

⑥ 蔡相輝：《北港朝天宮志》，雲林縣北港鎮：北港朝天宮，1995年，第75頁。

陸有貿易的往來，故而成爲僅次於打狗、安平、滬尾、艋舺等地的港口。^①

就像中國東南沿海各地一樣，有港口的地方，就有媽祖廟，康熙三十九年(1700)在笨港街上由居民捐建的一座媽祖廟^②，即爲“笨港天妃宮”，也就是日後北港朝天宮和新港奉天宮，皆宣稱爲其正統香火之承繼者的源頭所在。

《北港朝天宮志》強調朝天宮就是據湄洲祖廟的朝天閣而命名，主張該宮的淵源是“康熙三十年臨濟正宗第三十四世湄洲僧樹壁奉媽祖神像入居笨港，三十九年建廟，是笨港地區最早之廟宇。”與其對應，亦稱是笨港天妃廟之正統的《新港奉天宮志簡介》則稱該宮媽祖是“開台媽祖”，乃明天啓二年隨顏思齊開台的船戶劉定國“親自到湄洲祖廟恭請聖像祀在新船，途經笨港，神示永駐此地保護台疆，至康熙三十九年由當地十寨鄉民合建天妃宮，”並且將該媽祖神像稱爲湄洲五媽或船仔媽。

日據大正時期的《台灣日日新報》載：“笨港媽祖，傳自湄洲。嘉慶年間，分祀南、北港、溪北三處。^③”關於笨港媽祖廟自嘉慶年間的水患而毀棄之後，原神像的奉祀之處，既具備探究先民來台歷史意義，且關係著承繼香火的正統象徵，因此向來不僅是學界關心的議題，也是北港朝天宮與新港奉天宮各自堅持的重點。從明清時期漢人來台開墾之初的文獻史料，雖可窺見台灣西南沿海一代，曾經是匯聚四方商品的海岸河港，也是先民來台入墾的門戶，但是詳細的地理位置，因四百年來的天災地變所造成的滄海桑田，使得許多古廟，如昔日香火鼎盛的鹿耳門媽祖廟和笨港媽祖廟因毀於水患，造成的日後香火正統之爭難辨。而學術考證亦捲入其間的各執一詞，更予外界留下深刻的印象。

新港與北港纏鬥數十年的笨港之爭，從成功大學大歷史系林德政教授主修的《新港奉天宮志》，與文化大學史學系蔡相輝教授編撰的《北港朝天宮志》，即可見一斑，近年來成大石萬壽教授又於數度造訪長天宮，並鑑定長天宮的媽祖神像年代相當久遠，因而推測創建於康熙年間的笨港天妃宮，“在嘉慶年間北港溪氾濫時，宮廟爲烏水所沖毀，媽祖神像均移至今嘉義縣新港鄉長天宮奉祀”的觀點^④。在學者大力背書下，不啻給嘉義縣板頭厝這個百年來飽受水患，歷盡滄桑的

① 參考王見川、李世偉：《台灣媽祖閱覽》，台北，博揚出版社，2000年，第13頁6。

② 康熙五十六年《諸羅縣志》卷十二，雜記志

③ 《台灣日日新報》1918-9-21。

④ 石萬壽：《台灣的媽祖信仰》，台原出版社，2000年，第210-226頁。

沒落村庄一劑強心針，但也使得笨港香火之辨更為歧異。”^①

另外，基於對歷史香火淵源之正統的堅持，論者根據流傳在以上地方的“溪北正三媽”，其符圖上的說明文字，對“道光六年湄洲來台三尊媽祖，元住在笨港，分居新港大媽、北港二媽。溪北三媽住在王提督公館(太子少保王得祿)。王題督籌備全島人事建成六興宮”^②提出不同的解讀。例如，林德政以“前舉六興宮的媽祖大符，其原始木板刻模，為清朝道光年間製作，現珍藏在該宮內。”^③作為強調奉天宮奉祀的大媽才是笨港天后宮的繼承者，而朝天宮奉祀的媽祖，是從奉天宮分靈之二媽的根據^④。而石萬壽亦以“此神帖為刻板印刷，今存之木刻為清末故物當非杜撰。”是故，“新港、北港的媽祖像，既是王得祿迎請自湄洲的大媽與二媽。”^⑤但王見川則指出“溪北正三媽”符圖之說明文字中，“元住”、“全島人士”是日據時期的特殊用語，因此判斷“由此可知，溪北正三媽符圖並非道光年間的製品，應是日據時期或是其後製造的。”^⑥因而並不能據以推斷其所指的內容，就是清道光年間同時期的觀察記錄。

不過，即便如新港地區代代相傳，認為北港朝天宮奉祀的媽祖，是從奉天宮分靈的二媽，據咸豐初年當時任職府城的官員徐宗幹的觀察：“壬子三月二十三日，為天后神誕。前期，台人循舊俗，羣家迎北港廟中神像至郡城廟供奉，並巡歷城廂內外而回。焚香迎送者，日千萬計。曆年或來、或否，來則年豐、民安。販賣藉此營生，而為此語也。”^⑦可知最遲在咸豐初年，北港媽祖已是最受當時全台政治中心的台南府城地區歡迎的神明了。直到“日據時代的皇民化運動(1937)前夕，北港朝天宮一直是全台媽祖信仰中心，有時甚至被譽為台灣最著名的寺廟。”^⑧據此，“媽祖神像和寺廟歷史久暫與其香火是否興盛，並無關聯。”^⑨

(三) 湄港媽祖

台灣各地的媽祖宮廟，競以標榜供奉湄洲媽祖，尤其是年代久遠者為尚的現象，眾所皆知。然而唯一由台灣當局教育部鑑定為明末雕刻，也是台灣第一尊榮

① 參考陳素雲：《板頭厝的五年王爺祭》，新港文教基金會，2004.12。

② 參考林德政主修；李安邦，鄭朗雲協修：《新港奉天宮志》，新港奉天宮董事會，1993年，第35頁。

③ 引自林德政主修；李安邦，鄭朗雲協修：《新港奉天宮志》，新港奉天宮董事會，1993年，第36頁。

④ 參考林德政主修；李安邦，鄭朗雲協修：《新港奉天宮志》，新港奉天宮董事會，1993年，第29-35頁。

⑤ 引自石萬壽：《台灣的媽祖信仰》，台原出版社，2000年，第226頁。

⑥ 引王見川：《光復前的北港朝天宮》一文，見《民間宗教》第三輯，1997年12月，第267頁。

⑦ 徐宗幹：《斯末信齋雜錄》〈王癸後記〉部分，台灣省文獻委員會複印台銀本，1994年，第69頁。

⑧ 引自王見川、李世偉：《台灣的民間宗教與信仰》，台北，博揚出版社，2000年，第244頁。

⑨ 引王見川：《光復前的北港朝天宮》一文，見《民間宗教》第三輯，1997年12月，第265頁。

獲政府單位鑑定為明朝雕刻的媽祖聖像，為石萬壽於近年來提出的“魷港媽”^①，他以該神像乃顏思齊、鄭芝龍於明天啓元年(1621)率眾來台從事開墾時所建置，為崇禎年間應鄭芝龍之招募墾殖之外九莊移民所共同奉祀”^②，故魷港媽祖也是湄洲來臺最早之媽祖像。其特徵是臉型較長、神情威嚴、身體較長、座椅較小，與清初以後的媽祖神像特徵不同，現供奉於其間的好美里太聖宮。雖然關於魷港天妃宮的歷史文獻並未記載宮廟記載的時間，但依神像的年代和地方發展的歷史考證，他並認為該廟當有可能是早在鄭成功來台之前，台灣本島即已創建的媽祖宮廟^③。

早期魷港或汶港以及笨港的確切地點，一直是台灣史研究一個爭論的問題[□]，或以為今之北港，亦有認為是今之新港，此外，在今之台西鄉的海豐崙，俗名亦稱蚊港。惟不論是魷港、汶港或笨港，甚至於今之新港、北港或海豐崙，其位置均在今之虎尾溪岸邊，而虎尾溪原本即為濁水溪的支流之一，因而可知此一時期入台開墾的漢人該當已進入彰化平原，至於顏思齊等人入台開墾的詳細地點，學界對此一看法分歧較大，加以判定該神像來自湄洲祖廟的依據為何，並未見其論述，故實難藉以推斷該神像乃源自於湄洲。但以“魷港”在台灣開發史上的確曾佔有一席之地，以及該神像不僅年代久遠，且為全台唯一獲得官方認可的明代媽祖聖像的特殊條件，於近年來帶動起當地和“魷港媽”的知名度，則是不爭的事實。

“魷港”第一次出現於文獻，是在明神宗萬曆三十年(1602)底，陳第與沈有容至東番(台灣)剿倭，歸後寫就千餘字的《東番記》^④。

《東番記》云：“東番夷人不知所自始，居澎湖外洋海島中，起魷港、加老灣、歷大員、堯港、打狗嶼、小淡水…皆其居也。”

以上也是以魷港作為對台灣泛稱的記載。

相傳由於“魷港媽”自古即是當地的守護神，因此早年不僅漁民商賈拜祀，

① 該神像經臺灣當局教育部建定為明末媽祖雕像，其文號為教育部中華民國八十四年十一月二十八日台(84)設字第064249號。

② 引自石萬壽：《台灣的媽祖信仰》，台原出版社。2000年，第183頁。但另有顏思齊等人登錄開墾之地在昔笨港，及北港與新港一帶，故所奉之媽祖神像，乃供於兩地的說法。

③ 石萬壽：《台灣的媽祖信仰》，台原出版社。2000年，第183頁。

④ 陳宗仁：〈“北港”與“Pacan”地名考釋：兼論十六、十七世紀之際臺灣西南海域貿易情勢的變遷〉林本源中華文教基金會九十一年度年會暨“王世慶與臺灣社會經濟史”研討會，中央研究院臺灣史研究所籌備處、國立臺灣大學歷史學系主辦；林本源中華文教基金會贊助，未出版。呂雲騰：〈史志記載的北港—從五代的北港到魷港、笨港、北港〉，見《雲林文獻》第43期，1999年。

⑤ 引自【明】陳第：《東番記》，見沈有容《閩海贈言》卷2，台灣省文獻委員會，1994年。

病人也求祀，有些病人因藥石罔效，經媽祖開派藥方後，乩童就在神像底部剔刨一片小木屑，久而久之，“魷港媽”神像基座底部，已經被剔刨出一個小窟窿，這也就是在地方上迄今流傳的「割肉治病」故事，如今基於醫藥日漸發達，和保護神像的考量，該習俗行為業已終止

至於地理位置上的魷港，乃指位於嘉義縣布袋鎮虎尾寮好美里一帶的舊稱，原本是台灣古“倒風內海”西側外澳的一個浮洲，明朝嘉靖年間為中國東南沿海一帶倭寇、海盜的巢穴，南以八掌溪與台南縣北門鄉雙春村毗鄰，北隔龍宮溪與布袋嘴為界，東鄰新塢，西臨澎湖水道與澎湖群島隔海相望。後來隨著移民開墾的腳步，逐漸成為明清之際台海兩岸通商貿易最具代表性的港口。荷蘭人據台後，曾經在布袋魷港的岸口，築一道“青峰關”砲台以扼守邊疆，後來供奉媽祖的宮廟被大水沖毀，媽祖神像就被迎入青峰關砲台供奉，當時居民對統治者的官舍與建築，都通稱為“衙門”，因此魷港媽祖也有“衙門媽”的稱呼。魷港在荷蘭的文獻寫做 WANCKAN，鄭成功復台後，改為蚊港，清中葉因台灣西南沿海旺盛的沙積作用，將沙堆成不同之景緻，遠望似虎臥平原之姿，故稱“虎尾寮”。光復後，又因虎尾寮之意為“虎頭老鼠尾”，其名稱不雅，而依虎尾寮之閩南語諧音命名為“好美里”。自從清乾隆年間，由於濁水溪改道，魷港失其要衝位置，成為海中孤嶼，復因八掌、濁水兩溪經年累月挾帶大量泥沙，使內海面積極逐漸縮小，而魷港也逐漸淤積；再加上本來位於出海處的布袋嶼和陸地相連成為布袋港，取代了魷港的地位，所以魷港逐漸從歷史上的軍事和商業的要塞，沒落成一質樸平淡的小漁村。

不過，近年來，由於魷港媽祖神像的特殊歷史價值和媽祖信仰的興盛，太聖宮廟方在每年農曆三月二十三日媽祖聖誕前，皆仿照“魷港媽祖”返回中國大陸祖廟進香走海路的傳統，邀請朴子配天宮、布袋安天宮等台灣西部沿海十多間廟宇舉辦靖海安境、海上會香和當地生態觀光等活動，結合媽祖信仰和地方特色資源的宗教文化活動，遂成為台灣西部沿海慶祝媽祖聖誕的特色盛會，昔日的魷港因轉型為生態宗教觀光的發展定位，而再度廣受各界注目。2005年4月30日的海上會香活動，即是由台灣當局交通部長林陵三、嘉義縣長陳明文一路護持魷港媽祖神鑾，前往好美裡碼頭，才隨後登船進行海上會香。^①

① 江俊亮：〈全台最古老媽祖“魷港媽”今舉行海上會香〉，台灣中央社，2005.4.30。

(四)湄洲黑面媽祖

台灣的媽祖信仰中有另外一個現象，即喜好黑面媽祖，認為黑面媽祖是因為日久月長，被信徒膜拜的香煙燻黑，所以又老又靈驗，是已有年代的媽祖。^①“另一說則是黑面媽祖較兇悍，因此執行除煞、捉妖等鎮暴任務通常都要請黑面媽祖出巡。”^②總之，黑面媽祖的靈力與權威，無論是緣於“因物理時間久遠而決定”^③，故具備較高輩分象徵，而較令人崇敬，或是黑面莊嚴肅穆的神色，較能符應一般信眾降惡消災的印象，故物理時間的累積，結合來自湄洲之系譜時間的光環互為支撐，的確往往成為許多台灣媽祖宮廟宣稱的重點。在各地的“湄洲黑面媽祖”當中，依可徵驗的文獻和宮廟中既存的文物來看，包括前文已曾提及的鹿港天后宮所奉祀的湄洲媽祖，尚有新竹長和宮於乾隆七年從湄洲奉請來台回的黑面媽祖，以及基隆慶安宮曾於大正元年從湄洲迎回的黑面媽祖，當為台灣社會發展的過程中，較富盛名的“湄洲黑面媽祖”。試舉其要如下。

1.新竹長天宮

據《新竹縣採訪冊》所載：

“郊戶所祀之天后香火，則自興化屬之湄州分來，每三年則專雇一船，奉安天后神像駛往湄洲進香一次，祭以少牢，回時各郊戶具鼓樂旗幟往海口，迎接回宮，輪日演劇。”^④

清朝乾隆七年（1742），當時竹塹地區，為台閩間通航要地，大多利用北門外的河港—竹塹港，為水埠碼頭，舟楫往返頻繁，商業盛極一時，當地船商們組成“船頭行會”，由三十三個船頭行所組成，又分老、中、新三個分會，也稱為“水郊會”，以達到相互補助之效。後來，竹塹水郊會有鑑於媽祖本為海洋人的守護神，因此從福建湄洲媽祖廟恭請媽祖全身隨航護佑，以祈舟楫來往順利平安，於是眾郊商集資在北門城外建一廟宇，奉湄洲祖廟正三媽為主祀神於正殿^⑤，建立了長和宮^⑥，又因位於北門外，所以地方又稱其為“外媽祖廟”，這也是台灣桃竹苗地區最早的媽祖廟。

① Sangren, P. Steven: Matsu's Black Face: Individuals and Collectivities in Chinese Magic and Religion. Paper presented at the Conference of The Historical Legacy of Religion in China, April 22-24.

② 林茂賢：〈台灣媽祖傳說及其本土化現象〉，《靜宜人文學報》第十七期，第108頁。

③ 張珣：《文化媽祖》，中央研究院民族研究所，2003年，第82頁。

④ 清光緒二十年陳朝龍編：《新竹縣採訪冊》卷七，風俗篇。台灣省文獻委員會，1999年，林文龍點校本，第375頁。

⑤ 以上資料參考該廟之簡介，以及新竹長和宮全球資訊網。

⑥ 廟名“長和”，乃籲船頭行之間，長久合作，和平相處之意。

座落於今台灣新竹市北門街的長和宮，興建至今已有二百六十年的歷史，是國家三級古蹟，由於長和宮裡供奉的媽祖，乃請自大陸湄洲的媽祖金身，因此兩岸常有宗教互動頻繁，不僅湄洲媽祖曾應台灣信徒邀請，渡海來台繞境祈福，台灣信徒也會結伴前往進香。值得特別注意的是，長和宮不僅興建年代久遠，還保留許多當時媽祖來台和清朝時期回返湄洲所需的許多文物器具，包括媽祖身上穿著的衣物，與坐的轎子，都是具有超過兩百六十年歷史的重要古文物，其中還有媽祖身上穿著的服飾鳳冠霞帔，三寸金蓮，荷花繡囊等，最難得的是，長和宮所奉的四呎軟身黑面媽祖，頭上的頭髮是如真人的頂上青絲。據傳早年信徒自湄洲請回媽祖渡海來台，供奉在長和宮時，當時的媽祖與湄洲祖廟媽祖頭上的頭髮都是真髮，直到湄洲媽祖在文化大革命期間被破壞了，新竹長和宮的湄洲媽祖，即成為目前兩岸唯一一尊尚存真髮為飾的媽祖像。信士稱之為“梳頭媽”^①。

長和宮的黑面媽祖神像，在文獻記載與文物皆可證的情形下，請自湄洲至此蓋無疑問，保留媽祖神像真髮的造型風格也的確彌足珍貴，但是否早年的湄洲祖廟媽祖也是真髮？仍待商榷。不過，依地方民間傳為此乃媽祖之真髮者的說法，依前文所述媽祖升天、立廟之歷史緣起過程，當知並無此可能性。

2. 基隆慶安宮

〈黑面媽祖靈應條〉：“基隆慶安宮祀媽祖。先年改築落成，諸紳董親往湄洲祖廟進香。廟有小尊媽祖，聞已祀數百年。在百年前，曾至彰化一次靈驗異常。人崇敬之，稱曰黑面媽祖，至今猶膾炙人口。諸紳董感期靈，又是發祥之天妃。乃商之於僧人，欲請其來台崇祀。始弗肯，繼協議者再。僧人四房，乃聖母之後裔。雖各喜諾，又要鄉耆廟董同意。後問筊於聖母決定。諸紳董觀是廟年湮代遠棟宇傾頹，各寄附緣金，與之修繕，神人感之。故湄洲聖母之重祀於慶安宮以年有矣，其靈驗捷如影響”。^②由此可知：

1. 在清中葉，湄洲媽祖曾來台，蒞臨彰化。
2. 此“黑面媽祖”乃“發祥之天妃”，可能是宋元時期之媽祖像。
3. 當時要迎請湄洲祖廟重要媽祖神像，需要住持僧、鄉耆廟董等人決定同意。
4. 民國初年湄洲媽祖廟頗為頹敗。^③ 這尊於大正元年(1912)，由許梓桑協

① 陳仕賢：《台灣的媽祖廟》，遠足文化事業出版，2006年，第77頁。

② 《臺灣日日新報》大正五年四月二十五日〈黑面媽祖靈應條〉。

③ 引自王見川、李世偉：《台灣的民間宗教與信仰》，台北，博揚出版社，2000年，第276頁。

同地方仕紳等九人，自湄洲迎請杜台來到慶安宮安座的“湄洲黑面媽祖”^①，雖然曾於大正四年，因保佑基隆當地數百名民夫，經歷出役花蓮港廳征討當時原住民，卻仍平安回返一事，而“聲名大噪，各地迎奉者漸多，從此慶安宮變成湄洲媽祖在台代表之一，其地位僅次於老牌湄洲媽祖分身鹿港天后宮。”^②

可惜的是，慶安宮興旺的香火，並沒有維持多久，宮廟隨著管理人許梓桑的過世，逐漸有了變化。廟中文物到了日治末期，也因二次大戰盟軍的轟炸和戰後重建損失殆盡。而這尊兩次來台，深受台灣媽祖信眾崇拜的珍貴“湄洲黑面媽祖”聖像，竟也在時代的變故中失落了，讓人不勝唏噓。近年來，慶安宮廟方又連續三年循“小三通”模式前往福建參訪，並迎回“湄洲媽”、“泉州媽”和“漳州媽”^③供奉在廟裏，讓慶安宮成為全臺唯一同時供奉三地媽祖的媽祖廟。^④

第二節 台灣媽祖宮廟渡海進香和島內進香的轉變

當台灣各地方傳說與宮廟宣稱神像來自湄洲，以示香火乃至神像，為來自湄洲，甚至是湄洲正殿或開基祖像的明證時，以高雄縣，舉凡稱源自湄洲或號稱為湄洲媽的媽祖宮廟為例，其神像的來源，分別為：

“1. 彌陀鄉彌壽宮的媽祖自海港撈起後，用四角竹椅‘關神’，自稱是湄洲媽；2. 岡山鎮五甲尾聖母宮所供媽祖是孫姓信士自湄洲引奉渡台；3. 岡山鎮劉厝寶公宮媽祖是劉姓祖先從大陸湄洲帶來的，本來只是劉姓祭拜。4. 橋頭鄉內庄天后宮的媽祖是明鄭時期鄭氏軍民渡海來台時，自湄洲祖廟供奉神像來本庄屯田；5. 鳳山市五甲龍成宮媽祖是先民自漳浦縣來台時，攜帶湄洲媽祖香火而安抵五甲；6. 六龜鄉尾庄聖母宮媽祖係先後自二林路德堂與鹿港天后宮分香而來，但卻自稱為湄洲天上聖母”^⑤。

從以上六種型態，首先可發現許多在地宣稱的“湄洲媽祖”，除了一般直接請自湄洲當地的香火與神像之方式以外，尚有以扶鑾神示為認定的認定，以及輾轉奉請於漳浦、鹿港等地的各種情形。由此可看出在地方信眾的主觀認知中，民間信仰世界裡，香火系譜的排名定位，顯然存在許多途徑。再則，由高雄縣媽祖

① 參考洪連成：《基隆慶安宮》，（慶安宮管理委員會），第4頁。

② 引自王見川、李世偉：《台灣媽祖問覽》，台北，博揚出版社，2000年，第49頁。

③ 在完成福建湄洲祖廟謁靈後，2003年因SARS風暴暫停前往福建進香活動，民國2004年再度組團前往福建泉州天后宮恭迎同一尊清康熙7年（西元1668年）距今有三百多年的“泉州媽”返基隆供奉。

④ 於越：〈基隆慶安宮媽祖廟百人進香團將赴閩參訪〉，中國新聞網，2006.3.21。

⑤ 引自林美容：〈高雄縣媽祖廟的分析〉，見《媽祖信仰與漢人社會》，哈爾濱，黑龍江人民出版社，2003年。

廟媽祖的香火緣起，除了源自包括湄洲地區的大陸內地的諸媽祖廟以外，尚有1.族姓私佛。2.先民攜來。3.島內媽祖廟分香。4.海中撈撿或與沈船有關。5.官設等其他五種，且前往進香的地點，往往也非本來的分靈廟^①，可見源自湄洲祖廟的香火淵源，並不一定是宮廟分香中必然的首選，或日後宮廟香火發展的充分條件，當然也更不是唯一的目標。然而，不可諱言，與湄洲祖廟的淵源，的確是台灣媽祖宮廟論述其獨尊的正統性，或行事的正當性，以提升其知名度時，最常堅持的宣稱。這與清廷因推崇媽祖信仰的帶動，和四百餘年來，閩粵地區漢人先民渡台開墾，需橫渡有“黑水溝”之稱的台灣海峽之歷史事實，有著絕大的關係。

所謂“行船走馬三分命”，根據學者金濤觀察，東海島嶼地區對於行船過程中的神靈崇拜，主要是船神(又稱船菩薩)、龍王和觀音，而船菩薩的信仰隨著舟山群島各地不同，船上供奉的對象分別有關羽、魯班、財伯公^②等，還有部分的女性神祇，呈顯出船神信仰多樣性和區域性的信仰型態。不過，“大量的長途運輸船上幾乎清一色的恭奉媽祖娘娘。”^③

來台先民既如同東南沿海長途運輸船上，依例的供奉媽祖的船習慣例，並攜帶香火、神像渡海以保人舟平安，媽祖信仰的香火當然也隨之一併入台。此後不但媽祖信仰在台灣廣為盛行，與湄洲祖廟往來的歷史淵源，乃至或曾到大陸湄洲進香的過往，繼神像、香火的宣稱，在台灣光復後，成為許多台灣媽祖宮廟傳播和加強的重點。但依台灣各地方的方志所載，除了道光年間《彰化縣志》記載鹿港天后宮因交通之便，“歲往湄洲進香”等少數宮廟之外，其餘聲稱據當地老人傳說，早在清代即曾回湄洲進香，到日據時期才中斷等云云，事實上，依王見川、李世偉“搜尋現存清代方志、龐大的日據時期的報紙和著作所得，在光復前，僅鹿港天后宮(舊祖宮)、新竹長和宮去過湄洲進香。”^④由於至今仍未發現台灣的媽祖宮廟清代前往湄洲的確切史例，因此認為比較有根據性的記載前往湄洲進香和

① 參考林美蓉：〈高雄縣媽祖廟的分析〉提到鳳山市大廟口雙慈亭的媽祖是由泉州奉祀來台，但每三年進香一次卻是例往台南市大天后宮進香；鳳山市一甲美泰宮往昔例往北港朝天宮進香，後來不知何故，查出神像的來源是福建惠安，因此從1992年起改去惠安烏石宮進香。另外，高雄縣媽祖的香火緣起，大多是先民渡海來台之初，隨身攜來。這些隨身攜來的媽祖神像，除了少部份與湄洲媽有香火的淵源之外，大部份已失卻原鄉淵源之認同，對信徒而言，牠們大多成為某一族姓的“私佛仔”或“祖佛仔”，之後才成為地方公祀的“公佛仔”。居民定居、成立莊社之後，才由鄰近的上階層級的媽祖廟分香，成為莊社共祀的神祇。有的則因遷移的因素，移奉來台之後較早住地的媽祖進入縣內。有的則是自台島其他著名的媽祖廟分香，以沾香火。有的則是居民因緣際會得別處媽祖的靈佑庇蔭，進而成為莊頭公祀。

② 引自姜彬主編、金濤副主編：《東海島嶼文化與民俗》，上海文藝出版社，2005年，第204頁。

③ 引自王見川、李世偉：《台灣的民間宗教與信仰》，台北，博揚出版社，2000年，第249頁。

湄洲媽祖數次來台的記錄之年代，應為日據時期。^①其中可考者，包括臺灣媽祖宮廟到大陸進香至少有 9 次，而湄洲媽祖到台灣也有 4 次之多，茲表列如下。

表 12：日據時期台灣媽祖廟到湄洲進香表[□]

號次	廟名	時間	備註	根據
1	基隆慶安宮	大正元年 (1912)	請回湄洲黑面媽祖	大正 5 年 4 月 25 日
2	彰化鹿港媽祖廟	大正 5 年 12 月 18 日	想升格，吸引參拜者 (由王君年主事)	大正 5 年 12 月 18 日
3	新竹北門外長和宮		從舊港出發謁祖進香 (清時三年次，日治後 僅一次)	大正 6 年 6 月 20 日
4	新竹內天后宮(內媽祖)	大正 6 年 7 月 1 日	謁祖求靈力	大正 6 年 7 月 1 日
5	雲林西螺廳麥寮拱範宮	大正 8 年 4 月 2 日	由泉州進香改至湄洲	大正 8 年 4 月 6 日
6	嘉義朴子腳配天宮	大正 9 年 2 月 22 日	從打狗(高雄)前往湄洲進香	大正 9 年 3 月 26 日
7	嘉義溪北六興宮	大正 9 年 4 月 14 日	由高雄乘船	大正 9 年 5 月 5 日
8	新竹天后宮(內媽祖)	大正 10 年 4 月 2 日	進香	大正 10 年 4 月 5 日
9	台中市萬春宮	大正 13 年 4 月 1 日	從基隆乘船並請回湄洲六媽	大正 13 年 5 月 6 日

表 13：日據時期湄洲祖廟數次來台表^②

號次	時間	迎請廟宇	動機	迎來之湄洲媽祖 (分身)
1.	大正元年(1912)	基隆慶安宮		黑面媽祖
2.	大正 5 年(1916)	鹿港天后宮	進香攜回	湄洲正二媽
3.	大正 13 年 5 月	台中萬春宮	進香攜回	湄洲六媽
4.	大正 14 年 3 月	大稻埕天母教會		聖母金身

對於以上的次數統計，首先林國平則以 1922 年鹿港天后宮之組織朝聖團到湄洲謁祖，至今宮內還保存著多幅當時拍攝的“聖地湄洲祖廟聖迹相片”和“自

① 參考王見川、李世偉：《台灣媽祖閱覽》，台北，博揚出版社，2000 年。

② 內容引王見川、李世偉：《關於日據時期台灣的媽祖信仰》一文，見《民間宗教》第三輯，1997 年 12 月，P354。該表依《台灣日日新報》等資料而製成，惟原表時間先後並無排列，故筆者在此重新予以更動其排序。

③ 引王見川、李世偉：《關於日據時期台灣的媽祖信仰》一文，見《民間宗教》第三輯，1997 年 12 月，第 352 頁。該表據《台灣日日新報》、增田福太郎《東亞法秩序序說》、莊崧《太岳詩草》(正言月刊)等資料而製成，惟原表時間先後並無排列，故筆者在此重予更動其排序。

昔以來歲往湄洲祖廟奉請靈火正神”的牌匾及聖旗等證物，認為臺灣媽祖信徒到湄洲祖廟進香的實際次數遠遠超出過以上的統計數字。^①其次，據上表所提出的內容事件，例如台中萬春宮於大正 13 年(1924)前往湄洲進香並迎“湄洲六媽”來台，以及鹿港天后宮於大正 5 年，迎湄洲正二媽等事來看，筆者認為就實際現象對照而言，也有不符之處。因為，在台灣向來以宣稱供奉“湄洲六媽”的媽祖宮廟為麥寮拱範宮，而非台中萬春宮。

儘管考諸於史，麥寮拱範宮的創建年代據光緒二十年《雲林縣採封測海豐堡》所載，為嘉慶五年(1800)，與其宮志所載大有出入，對於是否供奉者，即為所謂的“湄洲六媽”亦難辨識。然而，拱範宮至今依然仍以崇祀的開山六媽乃溯自前清康熙二十四年乙丑，由湄洲純真老禪師，佩奉湄洲媽祖廟正六媽神像云云，和民國八年往湄洲進香時迎回之金面四媽為其宮廟香火的重要沿革大事，並視為宮內的珍寶^②。事實上，如果真有“湄洲六媽”在台，且是於 1924 年才由台中萬春宮奉請來台的事實，時至今日，經過兩岸交流二十餘年來所引發的湄洲熱潮，卻不見任何萬春宮以及各界就此提出相關歷史憑證的傳說或論述，因此，究竟是由萬春宮？還是拱範宮請回“湄洲六媽”？都需再尋找進一步的論證。

至於鹿港天后宮之請回“湄洲正二媽”一事，本章節前文已曾經論及鹿港供奉的“湄洲開基二媽”，在歷史事實與時間俱不符的情況下，不擬認定該神像為康熙年間施琅應施士榜之請，遂留下迎請自湄洲祖廟之千年開基神像的說法。但若據以認為該被視為“湄洲開基二媽”的神像，竟遲至 1916 年才奉請來台，則又不然。

“在清末至大陸進香時，所供奉的湄洲開基二媽聖像，險被大陸祖廟人員所留置。大正十一年（1922）天后宮委員施性瑟率領信士前往祖廟進香時，遂請泉州雕刻師“西來園”連來之子連詠川，仿湄洲開基二媽的聖像重塑一尊，且以此尊神像一同前往大陸進香，所以此尊媽祖稱為“進香媽”^③

至今，鹿港天后宮，仍以“進香媽”為仿替“湄洲正二媽”的淵源，平時供奉“進香媽”神像於正殿神龕正前方，直到每年農曆大年初一子時，天后宮才會將“進香媽”暫時移至神房內，而迎請湄洲媽祖安座於正殿神龕上。觀諸廟方對

① 林國平：《媽祖信仰與兩岸關係的互動》，江西師範大學學報，第四期 2003 年。

② 參考拱範宮管理委員會編：《麥寮拱範宮湄洲開臺天上聖母沿革誌》，1978 年。

③ 見 <http://www.lugangmazu.org/menu2/gods.aspx> 資料來源來自鹿港天后宮管理委員會官方網站。

於該二媽祖神像，其尊前勞後的慎重安排，以及民國六年(1917)台中市宴請全省天上聖母時的各地聖母合照中，這尊被鹿港視為湄洲開基媽，還特被標明出是鹿港天后宮(舊祖宮)的情形看來，若“湄洲二媽”僅於1916年，即此事之一年前才來台，就代表鹿港天后宮的可能性極低，較有可能的情況，據筆者大膽的推斷，於1916年前往湄洲進香的媽祖神像，當即是其所謂的“湄洲正二媽”，並非藉由此行才迎回的神像。援此，當才有數年後鹿港方面於再次進香時，已有該神像被留置的顧慮，也因此才會有“進香媽”的由來。

據此可知，就既有的文獻資料的記載，誠然尚不足以代表概括當時兩岸媽祖信仰往來的事實，而鄉里傳述，如《大甲鎮瀾宮志》載：“清雍正八年——湄洲嶼人氏林永興攜眷來台，途經大甲堡，定居謀生，且隨身有湄洲朝天閣天上聖母神像一尊”^①，則相傳為訪自當地老人所得的奉祀媽祖歷史。然而言之鑿鑿的人名、事件與時間，卻往往難以查證或與文獻記載悖離，如大甲鎮瀾宮(大甲街天后宮)的相關文獻於《淡水廳志·卷六·典禮志》才有清乾隆三十五年(1770)記載。^②至於林永興此人的生平與存在，更是不得而知。惟若因此推斷“台灣於日據以前，除少數分靈廟舉行較大規模的、定期的赴福建祖廟進香活動外，就總體來說，臺灣分靈廟到福建祖廟的進香，規模不大，且未形式定規。”其主要原因有二：

“首先，大規模的跨海進香需要有雄厚的物質基礎，而大約在乾嘉時期，臺灣從移民社會過渡到定居社會，此前，還處於‘渡台——開發——轉型’的時期。絕大多數福建移民居無定所，經濟並不富裕，尚無力承擔經常性的長途進香所需的物資資助；其次，當時的造船、航海技術遠遠達不到確保安全的程度，渡海進香充滿危險。客觀現實和理智告誡人們，渡海進香不宜經常進行。”於是，才改為就地台灣島內的開基廟進香的方式。^③

據此而論，經濟條件和渡海的困難度，是否是構成台灣先民改為前往島內，而捨棄需渡海的湄洲進香之行的最重要因素？衡諸台灣的開發歷程，首先，早在清代前期，台灣一些口岸的發展，與大陸各地的頻繁貿易，即有著密切的關係，除了1684年以鹿耳門為唯一對渡廈門的正口之外，這些小口岸，也在偷渡與走私貿易中形成發展起來。而台灣與大陸貿易的繁榮，更是台灣商業發展的主要表

① 大甲鎮瀾宮管理委會：《大甲鎮瀾宮志》，1974年，第19頁。

② 見《淡水廳志》，卷六·典禮志，所載之大甲鎮瀾宮(大甲街天后宮)。1933年，日治時期的《大甲鄉土的概觀》亦以乾隆三十五年為創建年。

③ 林國平：《媽祖信仰與兩岸關係的互動》，江西師範大學學報，第四期2003年。

現^①。那麼，舉凡台灣生產的米、糖，和大陸提供的布匹、鐵器的搬有運無，種大量商品所仰賴的運輸工具，捨船其誰？商品的日常航運既然如此頻繁，每年度或是三年一回的湄洲進香又何嘗困難。其次，就康熙三十年代(1690)修撰的《台灣府志》和 1717 年修撰的《諸羅縣志》皆載：“人無貴賤，必華美其衣冠色取極豔者。靴襪恥以布，履用棉，稍敝即棄之，下而肩輿隸卒，褲皆紗棉”^②顯示當時台灣的多數地區，雖然仍未開發，但是在台漢人的集中之處，則是一個“擺脫了明鄭末期的困匱，形成康熙三十年至六十年間的富裕局面”^③的社會現象，優越的經濟能力可見一斑。在此經濟基礎之上，爲了獲得媽祖庇佑，湄洲進香，當無物資匱乏之虞

再者，台灣早期與大陸各地經商往來的商行，所組成之“郊商”組織，於雍正元年時期，即已出現在台南。先後又發展出有名的“府城三郊”，乾嘉時期的“鹿港八郊”和乾隆年間的“淡水三郊”。^④由於台灣的重要媽祖宮廟，往往也是商業繁盛的港口所在，例如台南、鹿港、笨港和北斗等地，亦無不與大的商船貿易密切。諸多媽祖宮廟活動的主要護持工作，如前文述及之鹿港天后宮，也都有當地的郊商負責，因此無論在經濟能力與兩岸往返的技術上，對於來自閩粵爲主，多以海爲田的台灣先民而言，並不適足以構成支持崇奉的媽祖宮廟前往湄洲進香的障礙。

最後，就前文列舉日據時期，台灣媽祖宮廟渡海進香和湄州媽祖來台的情形，相形於於咸豐年初劉家謀〈海音詩〉中寫著：

“曾門溪畔少行人，草地常愁劫奪頻；何似春風香腳好，去來無恙總依神

〔原註〕：曾文溪為臺、嘉二邑交界處。……近溪多匪人，渡者苦之。鄉村曰草地，進香北港天后宮者，不下數千人，謂之香腳，往來盜不敢劫，劫者輒遭神譴。”^⑤

可見最遲於咸豐年間，如彰化南瑤宮笨港進香團等固定的的穿縣越鄉之行，每年已有數千人前往進香。再者，跟據同治年間完成的《淡水廳志稿》，吳子光云：

“獨天妃廟，無市肆無之，幾何閩粵為一家焉，廟以嘉義北港為最赫，每歲

① 陳孔力：《簡明台灣史》，九州圖書出版社，1998 年，第 71-73 頁。

② 轉引自天下編輯部：《發現台灣》下冊，天下雜誌發行，1992 年，第 63 頁。

③ 天下編輯部：《發現台灣》下冊，天下雜誌發行，1992 年，第 63 頁。

④ 吳密察監修，遠流台灣館編著：《台灣史小事》，遠流出版社，2000 年。

⑤ 蔡相輝：《北港朝天宮志》，台灣財團法人北港朝天宮，1995 年，第 225 頁。

二月，南北兩路人絡繹如織，齊詣北港進香。”^①

“北港靈祠冠閩台”^②的局面，儼然成形。此後，光緒二十年完成的《雲林縣採訪冊》又載：

“廟貌香火之盛，冠於全台，神亦屢著靈異。每歲春，南北居民赴廟進香，絡繹不絕。”

另外，同年撰成的《新竹縣採訪冊》：

“二十有三日，為天后誕，鳩資演劇——本縣各處天后香火，多自嘉義縣北港分來，是月各庄市民百十為群，各置小旗一（其上有小鈴），燈籠一，上寫“北港進香”字樣，競往北港焚香敬禮，謂之隨香，道途往來，無分晝夜，鈴聲不覺者，皆隨香客也。”^③

由上可知，北港朝天宮於清朝中葉，逐漸全台的媽祖信仰中心以後，台灣各地集結徒步前往進香的情形，已經是非常普遍了。尤其晚清時期，即便航海交通應更較先期發達，渡海進香或兩岸宮廟交流的情形固有之，但是島內長途跋涉的前往北港進香的媽祖信眾，或是由其分香的各地媽祖宮廟，每于媽祖誕辰時，更是絡繹不絕於前往北港進香的盛況。

除了北港朝天宮以外，台南大天后宮、淡水關渡宮、鹿港天后宮——等廟亦多有前往進香和請求分靈的台灣各地宮廟。而早期隨先民渡海來台的媽祖，無論是“湄洲媽”、“銀同媽”或“汀州媽”，來台多年後，媽祖早已成為地方的保護神，更紛紛出現以所在宮廟當地名稱為名的稱謂，如“北港媽”、“干豆媽”（關渡媽）、“鹿港媽”等。據此，除了可知藉由媽祖信仰自明清到日治時期，兩岸深厚的淵源，以及不曾斷絕的聯繫，復可一覽三、四百年來媽祖信仰與台灣社會的親切融合，和媽祖信仰在地化的普遍發展和蓬勃興盛。

第三節 湄洲祖廟媽祖殿用籤在閩台的傳播流變

“跨進廟門兩件事，燒香求籤問心事”。在中國的傳統神祠佛寺，尤其是民間信仰的宮廟裡，神人之間的溝通管道，除了藉由乩童扶乩來傳達神意以外，普遍的信眾，絕大多數是以卜杯與求籤的方式來作為判讀神意的依據。藉由一定的

①【清】吳子光：《一肚皮集》卷十八〈台俗〉條，台灣省文獻會複印本。

②【清】施瓊芳：《石蘭山館遺稿》卷十七，〈北港進香詞〉。刊於《台南文化》八卷一期，1965年，第80-81頁。

③【清】光緒，陳朝龍編，林文龍點校本：《新竹縣採訪冊》卷七，風俗篇。台灣省文獻委員會，1999年，第375頁。

簡易求籤步驟所獲取的相應籤文，即是信眾心目中神明預言指示的呈顯，因此上廟求籤，自然成為一般信眾決斷憂疑時，最普遍採行的占驗術。

媽祖信仰，既為廣大華人所信奉的神祇，湄洲祖廟的用籤，自然也備受重視；又因中國東南沿海的航海者，本就多有供奉神像或香火袋以保航海安全的慣例，加以於有清時期，除了在官方方面，舉凡適逢臺灣動亂，必須運送大批援軍與補給物品，乃至長年大小官員的派遣，公務的傳遞等，無不須要經由福建橫渡臺灣海峽，而在民間方面，早於明末清初，臺灣地區人口即因大量渡海而至的漢人移民而激增，移民者的原籍既以閩粵兩省為主，其中又以閩南地區的漳泉兩地人士居大多數，此後往返於兩岸的貿易運輸，復日趨頻繁。因此海峽兩岸間的海上交通在各方需求下，更形活絡重要。

在此時代背景下，媽祖既是來台移墾者原鄉的信仰神祇，又有來自朝廷累次的褒揚肯定，以提升至“天后”之尊的神格，與推波助瀾下的靈驗威名，自然符應了兩岸間一波波乘船渡海者，面對風浪險阻時人窮則呼天的心理需求；媽祖，遂普遍的隨著不絕的商船、軍艦、漁舟航次播遷來台，成為臺灣地區重要的信仰對象。湄洲祖廟的神像、香火，乃至所採的籤詩，更因此不僅風行於大陸內地，且遠播入台，盛行於台灣各地媽祖宮廟和民間。至今，閩台二地仍是信奉媽祖信仰香火最為普遍的地區，其與湄洲祖廟關係最為綿密的地區亦在於此。

因此，將兩地媽祖宮廟的用籤加以比對，藉由透過廣泛性的搜集比對閩台諸多媽祖信仰重鎮之宮廟籤本，和相關的歷史文物與文獻資料之佐證，以探討閩台籤詩演變和籤組發展軌跡的研究視角，除了可供作為研究籤詩文化者模塑籤詩既有原貌之佐件基礎，以及得証民間信仰和其龍頭主廟的興衰起落，對其所屬籤詩的傳播，有著關鍵性的帶動影響以外，並可藉著探討四百年來的籤詩流布與變遷，進一步鳥瞰閩台兩岸媽祖信仰傳播發展的鋪陳脈絡，和見證其香火淵源之歷史事實。

是故，據目前可徵之文獻資料，和改革開放後的所採用籤，曾出現於湄洲，並為其他地區媽祖宮廟所採用的三組籤詩，包括湄洲祖廟媽祖殿向來曾採用的籤組等，與其傳播情形，試述於下：

一、湄洲祖廟媽祖殿等的二十七首籤和百首籤用籤

誠如前文所述，自宋朝以來，湄洲祖廟即宮殿亭閣羅列交錯，不止於一二^①，目前可知明清以來，祖廟眾多宮殿內，雖都各備有籤詩供人抽取，但除了觀音殿以外，餘若中軍殿、五帝殿等，皆與媽祖寢殿、正殿的用籤一致。其推而可證的今昔所採用籤有二：

(一)以“福如東海壽南山”為首籤首句的二十七首籤組

改革開放以來，由於政經環境的改變，曾被禁絕的媽祖信仰香火再度在湄洲祖廟重建的帶動下，呈顯出一片蓬勃發展。福建許多曾遭徵收、拆毀而香火近乎中斷的媽祖古廟，也開始重新建廟、恢復了香火。奉祀媽祖信仰的香火得以公開的初期，許多曾被民眾私下冒險收藏的神像、文物陸續被請回廟裡^②，然而畢竟經過數十年來的中斷，儘管信眾的信仰之誠不曾稍減，許多有關宮廟所需的器物、敬拜儀禮……等，不論在質在量方面的水平呈現，都顯然有所不足。因此，宮廟間信仰物“借用”的情形也就極其普遍。

根據陳國強於 1989 年前往莆田調查媽祖宮廟，與信仰的民俗活動發現：“媽祖廟的籤詩現在大都是 27 首，只清風嶺天后宮有 28 首，即“企杯”。信徒求籤詩時，先燒香祈願，向媽祖訴說祈求內容，然後雙手執筭杯連擲三次，凡一正一反為“聖”杯，二正為“陽”杯，二反為“陰”杯。根據三次筭杯的順序決定是第幾支籤，在向廟內管理人員索取籤詩，並詢問吉凶禍福。東岩山文峰宮還有油印小紙條籤詩，不附解言，送給信徒，但吉凶禍福仍多由管理人員解釋。據清風嶺和東岩山文峰宮的管理人員說，籤詩均由湄洲祖廟抄來，但經校對，詩的順序有一支不同，而在字句和文字上，也有個別出入。”^③

從以上這段文字記載，首先，可得知當地媽祖宮廟信眾的求籤方式與過程；其次，目前在福建媽祖宮廟採用最廣的這組籤詩，乃源自湄洲祖廟，這事實與筆者近年來實地走訪的所聞一致，而許多地方的媽祖宮廟，也甚至會因沿用湄洲祖廟之籤而據此為尚。值得注意的是，既然籤詩抄自湄洲祖廟，而祖廟的媽祖籤也僅有二十七首，為何同在莆田的清風嶺天后宮有二十八首？再者，被台灣普遍認為是難得神蹟的“企杯”現象，2004 年筆者前往清風嶺宮內，翻閱其籤本時，卻

① 參考本文第三章第四節：《湄洲祖廟地位的奠定和建廟的沿革》。

② 姚文琦：《莆田文峰宮的起落與重建—兼論 2000 年大甲鎮瀾宮赴閩進香對其之影響》，《2004 年大甲媽祖國際學術研討會會後實錄》，2004 年。

③ 引自陳國強主編：《媽祖信仰與祖廟》，福建教育出版社，1990 年，第 131 頁。

發現於主籤文“天地無私乾運振，后妃有德地爲尊；二耳雙眸聞風掣，宅者每次失物歸。”之後的籤解文，乃斥責之語的：“來意不虔，身口不淨，無心意求神，罰油三斤。”^①

這個問題，在比對於至少在日據昭和年間即採用此籤的台灣松山福德祠記錄籤條^②，籤王：“來意不成順便求，須添佛前香燭油；所求如意皆大吉，萬事從心免得憂”，即可發現兩地的籤文排序儘管已有不同，但是對應於三次卜杯所得的特定籤文，縱有文字用語的出入，不過大致而言，二者籤意仍然相通，顯示出不同於時下對“企杯”的觀點。藉著不同時空、神社信仰的宮廟皆採此籤的現象，並可推論這組籤詩並非由湄洲祖廟近年來所創，而事實上，一來據《湄洲嶼志略》和相關文獻所載，清朝時期的湄洲卻是另有籤譜；再者，仙遊度尾龍井宮所珍藏的民國十七年（1928）製木刻“天上聖母靈籤圖”^③，即爲此二十七首籤。只是，後來爲何獨採此籤，並成爲至今福建地區（尤以莆田）如此普遍的媽祖宮廟用籤？問於祖廟人士，多稱不知。

試據筆者的觀察所得推論，開放之初，無論是重建或草創的宮廟，物資條件都不甚充分，若依卜杯三允即可得之的求籤方式，廟方則僅需提供杯筊、籤本，籤筒籤條皆可省去，基於該籤組與媽祖信仰宮廟既有的淵源，改革開放前的經濟因素和其簡易直接之方便性考量，復經湄洲祖廟的引領效應，應是這組籤詩近年來在福建的媽祖宮廟被採用，從而廣爲流行的重要原因。是以，時至今日，湄洲祖廟舊廟內，已經備有籤條供人取閱，但仍無籤筒；而若湄洲天后宮，則雖然已經設有籤筒供人直接抽取，卻仍然沒有籤條，需賴信眾自行翻閱廟內唯一的籤本察看籤文內容。

總之，雖然在《湄洲嶼志略》中，所載的二十七首籤，並非這組籤；但近代以來，由於湄洲祖廟的強力帶動影響，福建當地，尤其與祖廟關係密切的媽祖宮廟，若非在重建時期借用鄰近廟宇之籤詩，或有外地捐贈人士一併提供其他籤組者^④，極大多數皆沿採此籤。因此，湄洲島上各媽祖宮廟，僅有湖石宮同時又備有仿觀音殿的六十甲子用籤，其餘皆採用這組宣稱抄自於祖廟的二十七首用籤以

① 見莆田湄洲媽祖廟現存的1991年手抄籤本。

② 參考佚名：《民間信仰採集資料》，盤式捲片微縮現藏於台大圖書館，1997年。

③ 吳玉賢主編：《海神媽祖》，北京：外文出版社，2001，第149頁。

④ 2004年，筆者與湄洲祖廟人員前往長樂顯應宮時，得知該媽祖宮於重建香火時，即以信眾捐獻的百首籤爲用，但這籤組本爲關帝廟所採，以“巍巍獨步向雲間”爲手牽手劇的百首籤。

外，即便像莆田文峰宮，在近年重建香火以來，已由荒置的倉房裏找到原文峰宮使用的“曉日瞳瞳萬象融”之木刻百首籤版，還有當地耆老提供記錄收藏的百首籤詩手抄本，但據廟方人員表示，百首籤乃廟方用於請示重大事件於媽祖時才請出使用，對外還是以這組已經為一般信眾所熟悉的二十七首籤為用。由此可見，這組籤詩近年來，在湄洲祖廟的帶動下，在廣被各地媽祖宮廟接受的程度與流通的普及性。

(二)以“千尺浮圖寶塔成”為首籤首句的百首籤組

就目前閩台媽祖宮廟所採運籤的實際情況而言，當前這組籤詩的普及性與影響性，相形之下，都遠不如閩台各地媽祖宮廟的各籤組^①。至今福建地區，惟福建綏北慈后宮^②還保留著這組被廟方聲稱自古原抄自湄州的籤詩。1993年初，漳浦地區的烏石天后宮於建廟時，也由於此淵源向慈后宮請得該籤組，至於閩台其他地區的媽祖宮廟，尤其是台灣，幾乎無從再察覺到此籤的蹤跡，更遑論聽聞該組籤詩在過往歷史上的點滴，或曾與湄州的淵源。

然而，透過文獻資料的比對，確可察見其於歷史上曾留下的雪泥鴻爪，和流予後人於籤詩研究的珍貴線索。首先，該籤早在清道光九年（1829）的《天后聖母聖跡圖志》^③中，就曾出現，故可推斷這組籤詩的問世，最晚應在道光九年之前。其次，於清光緒十四年間，就楊浚輯錄完刊發行的《湄州嶼志略》裡所附錄的當時湄州籤譜，亦為此組籤而言，再證諸於綏北慈后宮以此籤源自於湄州的說法，似可推論，截至清末，該籤組不但在湄州島上出現過，甚至應該就是早年湄州祖廟的用籤。再次，據龐緯《中國靈籤研究·資料篇》收集的澳門媽祖閣籤詩資料^④顯示，建廟年代於1488年的澳門媽祖閣，和香港、深圳等地^⑤截至近年，仍然保留此籤為用，顯示出該籤組不僅出現於在莆田湄洲，且曾飄洋過海遠播至福建以外的地區，這與湄洲祖廟的帶動影響當有相當的關係。

最後，據筆者2005年11月2日再訪北港文化大樓，與紀仁智先生實地重新清點、拍照，得悉北港朝天宮尚存的木刻籤版，共計37塊（宮志原載僅25數），

① 姚文琦：《閩台媽祖運籤之主要類型及其傳播發展》，《2005年大甲媽祖國際學術研討會會後實錄》，2005年。文中析論閩台媽祖宮廟的用籤，約可分為六組。

② 引自邱福海：《媽祖信仰探源》，台北：淑馨出版社，1998年，第203頁。

③ 【清】孫清標編：《天后聖母聖跡圖志》，南京市：江蘇古籍出版，2001年。

④ 龐緯，《中國靈籤研究·資料篇》，1976年，台北：古亭書局，第923—978頁。書上以1600年為建廟年代，但此廟據考，實早於葡萄牙人登陸澳65年前的1844年，故距今已有五百多年歷史。

⑤ 見蔣維鈺、鄭麗航主編：《媽祖研究資料目錄索引》，海風出版社，2005年，第111頁。

分別是兩組內容相異的運籤組，其一是以“日出便見風雲散”為首籤首句的六十甲子籤，亦即目前尚沿用的籤組，又各有不同規格的三種形式。另一組木刻鉛版，竟然就是這組少見，以“千尺浮圖寶塔成”為首的百首籤^①。四式籤版皆有“北港”、“聖母”等字樣，雖然更改籤組的原因與確切的時間點已不可考，籤版也因年代久遠，或遺落，或鼠咬蟲蛀而僅剩七塊（兩塊雙面皆刻，五塊僅單面刻），計可辨者已不到八十之數。

但藉由這兩組木刻籤版的發現，再綜觀以上資料，當可推證目前眾所周知的六十甲子籤，並非北港朝天宮向來既有用籤的歷史事實以外，復可藉由三百多年來朝天宮前後所采的兩組籤詩，皆與湄洲的古籤與觀音籤相仿之考證，模塑出這組百首籤，曾在百年以前的清朝時期，甚或明清之際，不但已是湄洲祖廟原有的用籤，且隨著湄洲祖廟的帶動影響，而流佈於海內外的歷史原貌；更可推論為臺灣媽祖信仰重鎮的北港朝天宮與湄洲原鄉之間，“有著以神由湄洲朝天閣來，故廟其額為朝天宮。”^②的內在關連性，而以“朝天”為廟額的典故之外的另一項深厚的傳承淵源佐證。

另外，在籤詩文化的研究方面，藉由這組古老的籤組的歷史探究和興替過程，亦有兩項貢獻。其一，對於附加籤王籤尾的時間點的推斷：道光九年（1829）《天后聖母聖跡圖志》所載的 102 首籤譜記載，和《湄州嶼志略》、《中國靈籤研究·資料篇》和綏北慈后宮等三份籤譜的百首籤文之末，已皆分別備有二至四首類同籤王籤尾性質的籤詩，並依油籤、都魁、亞魁、頂魁之名附屬於後的記載看來，時下籤組多附有籤王籤尾的設施，不但應早於學者丁煌推論附加籤王籤尾的風氣，產生於民國三十八年（1949）之後的時間點^③，和“福如東海壽如山”之二十七首籤組之備有籤王之籤條一則的 1934 年^④，且至少早於一百年以上。

其二，綜觀以上資料，除了朝天宮的木刻籤版以外，其他各處的籤文，至今都仍然可見其備有傳統典故事由，作為對應解釋籤文的憑藉，雖然以上有關該籤組的文獻資料或各廟宇籤條的字義已大有出入，但仍可見其遣詞用典的優美深刻，唯此，當也是該籤較不易於普羅信眾明瞭接受，而終至逐漸被許多廟宇一包

① 參考蔡相輝：《北港朝天宮志》，第 242 頁，以其為道光年間的文物。

② 臺灣舊慣調查會編印：《斗六廳北港街朝天宮來歷》，見《臺灣私法附錄參考書》第二卷上，1909 年。

③ 丁煌：《台南舊廟運籤的初步研究》，見李豐懋、朱榮貴主編：《儀式、廟會與社區》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1996 年，第 385-388 頁。以及丁煌：《台南舊廟運籤的初步研究》，《台灣南部寺廟調查暨研究報告》，1997 年，第 11 頁。

④ 參考佚名：《民間信仰採集資料》，盤式捲片微縮現藏於台大圖書館，1997 年。

括北港朝天宮，於清朝時期，即選擇另以祖廟觀音殿的六十甲子籤，並予簡單白話註解以利廣大素民的原因所在。民間信仰的普及，須顧及普羅信眾來自各社會階層，而著重淺顯易懂的趨勢走向，在此亦可見其一斑。

二、祖廟觀音殿用籤~六十甲子籤的傳播流變

據《天后顯聖錄》上冊《藥救呂德》所載：

“洪武十八年(1285)，興化衛呂德出海守鎮德並甚危，求禱於神，——呂德感神靈赫奕，遂捐金創建觀音堂於湄嶼。”^①

這是湄洲祖廟觀音殿歷史緣起的最初記載，至於觀音殿用籤的記載，筆者目前仍未曾見其出現於文獻的記載，且就觀察所及，在福建地區該六十甲子籤並不甚普及，且仍較多出現於奉祀觀音的殿堂，例如湄洲媽祖祖廟的觀音殿、島上的佛教寺院庵堂和莆田壺公山真淨寺等處。不過，該籤組在台灣，卻是大放異彩，至今甚被譽為“天上聖母靈籤”而廣為流傳。

近代以來，這組在台灣各宮廟最被廣泛採用的六十甲子籤，據林修澈普查新竹、澎湖、宜蘭三縣的廟宇，蒐集 558 套籤後歸納成 42 籤種，其中這組“天上聖母六十甲子籤”即佔有 226 套，佔全數 41%，與佔 39% 的“巍巍獨步向雲間”為首句之“關聖帝君靈籤”合計，兩套幾乎已佔總數的五分之四了^②。另外，王文亮調查台灣南部的廟宇籤詩後，也認為這兩組籤最為常見，甚至“可說是是台灣南部的籤詩代表。”^③

因此，在媽祖信仰香火興盛的台灣地區，除了許多媽祖宮廟皆採用此籤組以外，長久以來，還有很多供奉其他不同神祇的宮廟^④，也採用此籤；事實上，依吳樹在〈台南的寺廟籤詩〉一文中的研究分類，這組籤乃名為“觀音佛祖籤詩”，在當時台南市區採用此籤的二十八間寺廟裡，也僅有開基天后祖廟一家媽祖宮廟在內^⑤。另外，早年尚有以觀音和媽祖並名者^⑥。可見晚近以來，將此籤組視同媽祖信仰專籤以名之的說法，在早年，於名於實，都還不普遍。不過，目前此六十甲子籤已成為在台灣各宮廟最常見的籤組，則是不爭的事實。

① 《天后顯聖錄》：〈靈應〉，第 21 頁；福建師大圖書館藏。

② 林修澈：《台灣省廟呈現出來的文化資產與生活意義·研究篇》，台北：政大民族系，1996 年，第 185-186 頁。

③ 引自王文亮：《台灣地區舊廟籤詩文化之研究—以南部地區百年寺廟為主》，碩士論文，台南師院鄉土文化研究所，2000 年，第 17 頁。

④ 參考吳樹：〈台南的寺廟籤詩〉，《台灣風物》，1968 年。

⑤ 參考吳樹：〈台南的寺廟籤詩〉，《台灣風物》，1968 年。

⑥ 石豐源編著：《南無觀世音菩薩天上聖母（媽祖）六十甲子籤詩新解》，高雄：大仁書局，1954 年。

從該籤組之逐一籤詩，都配置有相對應於易卦卦象的陰陽標記，由此可想見其與易卦的緊密關係，也因此被許多宮廟與崇研易學的人士，據而認為此乃其特為靈驗精準的重要原因。除此以外，每一首籤詩，尚皆附有一至二則的典故並列隅側。具備由籤詩本文與易卦、典故三者，所共構出傳遞神意指示的完整性，向來是此籤組特為人所稱道的原因，然而，也正因此，這三者是否皆一致指向同一意涵？若否，特別是在比較於演變至今的各版籤文與典故差異時^①，三者之中，當以何者作為優先取決的標準，以確定各籤詩的主旨？例如第三十一首（己丑）籤文：“綠柳蒼蒼正當時，任君此去作乾坤，花果結實無殘謝，福祿自有慶家門”，與其相對應的典故，台灣目前就有情境內容皆極其分歧的〈孟姜女招親〉和〈董永皇都市仙女送孩兒〉兩則，若再比對於大陸地區（編號 26 首），除了首籤句“綠柳蒼蒼正遇春”與前者稍有不同外，相應典故又另為〈宋太祖黃袍加身〉^②。諸如此類的問題尚多，因此不論就維護籤詩其主要作為傳遞神意之載體功能的立場，或意欲藉由籤詩探討其背景社會之各面向的研究角度而言，這都是不容忽視的問題，同時也顯露出這組籤詩的本文、典故、易卦，孰尊孰從的定位取捨，或其間合理的對應性與一致性的考證，都還有極大的探討空間。惟不在本論文的討論範圍，故在此不擬多作著墨。至於，該籤為何特以“天上聖母”之名冠之？這個問題，將在下一節再行討論。

第四節 籤詩文化的傳播與信仰香火發展之互動影響

“籤詩”，亦稱做“籤辭”、“靈籤”、“神籤”或“聖籤”。從香港黃大仙廟終年擠滿摩肩接踵的香客，且人手一只籤筒之的景象，到閩台各地香火鼎盛的宮廟，幾乎皆設有供人求籤的設施，與排隊等著解籤的人群，可看出時至今日，籤詩文化在華人社會雖已時貫千載餘年，仍有其歷久不衰的地位。

根據清朝徐珂編纂的《清稗類鈔，方伎類》載：

“神廟有削竹為籤者，編列號數，貯於桶。祈禱時，持筒籤之，則籤落，驗其號數，以紙印，成之於詩語休咎，謂之‘籤詩’，並有解釋，又或印有藥方。”^③

以上對於籤詩的求籤工具、過程、形式和性質有初步完整的記載，而籤詩最

① 見王文亮 2000 年之文：“…以流傳最廣的‘日出便見風雲散’六十甲子籤來看，同一內容就有七種不同的典故……。”第 189 頁。

② 見改革開放以後至今，湄洲祖廟觀音殿所採之籤本籤條。

③ 引徐珂：《清稗類鈔·方伎類》，第十冊，台北：中華書局出版，1982 年，第 4664 頁。

初問世的詳細時間，目前尚不能確考，惟按《宋高僧傳》卷十四《唐百濟國金山寺真表傳》載，開元時真表曾提及，遇彌勒佛而得卜籤求戒之制的描述。又以當時百濟佛教與中土連成一氣，可見唐代寺廟已盛行求卜問籤之俗，並且傳到了朝鮮。^①另外，宋初釋文瑩《玉壺清話》卷三記所載：

“盧多遜相生曹南，方幼，其父攜就雲陽道觀小學，時與群兒誦書，廢壇上有一古籤一筒，竟為抽取為戲。時多遜尚未識字，得一籤，歸示其父，詞曰：“身出中書堂，須應天水白，登仙五十二，終為蓬海客。”父見頗喜，以為吉識，留籤於家。迨後作相，及其敗也，陰與秦王廷美連謀，事暴，遂南竄，年五十二卒於朱崖，籤中之語，一字不差。”^②

據此描述五代後周顯德年間（955—961）中進士，後來又於宋太宗時任中樞侍郎平章事的盧多遜（934—985），在兒時於雲陽道觀的廢壇上抽得一支籤詩，竟與他日後一生的重大事件皆符合的記載，首先，可推斷既然他幼年為後晉（936—946）時期，而那時“廢壇”上已有古籤筒，那麼，籤的出現，應早在唐末甚或之前就已存在了。其次，由他將得籤示之于父時，“…父見頗喜，以為吉識，留籤家中…”之述來看，籤與識的關係，在五代時期民間的認知觀念裡，顯然存在著相當程度的關係。

證諸漢朝許慎《說文解字》：“籤，驗也。”又“識，驗也。”^③二字於六書為轉注，本可互訓。古稱“識”，後世作“籤”。

再者，“籤”又作“簽”。此乃根據清代姚瑩《康輶紀行》卷 13《神籤字當作識》：

“今天禱於神祠，問事休咎，神示詩詞，言未來吉凶輒驗。人皆名其詩詞曰簽。神詩不一，或百首，或數十首。問者人既不一，所問之事，亦各不同。故多設其詞，而以木或竹為條。……漢宣、王莽皆以符命興，光武以合讖文得天下。雲台二十八將，又離合讖文得其姓名。自是讖緯之學與《六經》同重，大儒多習之，康成至用以解經。此皆術數之學與卜筮之書，同示人以未來之言也。神祠之簽及其遺意，字當作識，較之曰籤曰簽，為典而有本矣。”^④

綜言之，據文獻記載于唐朝開元年間即已問世的籤詩，其實和興盛于魏晉之

① 嚴耀中：〈論占卜與隋唐佛教的結合〉，《世界宗教研究》，第4期，2002年。

② 【宋】釋文瑩：《玉壺清話》，上海：商務印書館，1930年。

③ 【漢】許慎：《說文解字》，台北：洪葉文化出版公司，2001年，第198頁，第91頁。

④ 【清】姚瑩：《康輶紀行》，卷十三，臺北：廣文書局，1969年。

前，尤其是在西漢末年乃至東漢時代被尊為正統的讖緯之學一脈相承。

事實上，沿襲兩漢讖緯神學之風而產生的籤詩，經過唐朝詩風的洗禮和宋朝木刻印刷術的發明後，早已是華人信仰的廟堂上，最普遍被視為傳遞神意的文字載體。千年以來，不同的籤組，大多伴隨著所屬信仰香火의 流布，猶如一方水土養一方人家，在不同的時空背景下，撫憂釋疑並傳敷教化於該信仰氛圍中的普羅信眾。

籤詩既是長久以來普羅信眾所認知的“神意回應”，毋寧說籤詩的整體內容反映的其實是人們心中的願望與價值取向，故能進而提供瞭解該社群的文化、民俗、宗教、心理等種種層面的管道。然回顧歷代以來，有關籤文的記載，幾乎只零星散見於札記和傳統戲劇小說中的橋段。即便是一如《道藏》和《湄州嶼志略》等書，曾以籤組為單位，較完整地將整組籤詩作為某一主題概念下的附屬子項而收錄的單純性記載，亦不多見。

民國初年間，容肇祖先生為了研究周易的卜筮，到各地祠廟收集了共十八種籤書；台大圖書館亦收藏了有日據時代昭和 7 至 11 年間，當時台灣各地諸多廟宇的籤條^①。繼之，仍有中外的學者，陸續投入於此籤詩收錄的工作，累積的成果，成為後學研究有關籤詩文化種種面向的重要基礎。

至今，籤詩文化的研究，除了坊間流通的籤詩解本以外，兩岸學人或依求籤人口的屬性、祈願內容所反映出來的社會心理現象之調查報告^②；或就籤詩緣起的思想背景、籤占語言形式演變的過程、性質分類探討之專文^③；或以縣市地區為界，廣集境內各宮廟的籤詩，再就其籤組數的數量、籤條的結構內容、附屬的傳統典故等，進行分析比較的區域研究計畫^④…等，明顯的都有不同於過往單純記錄收集籤文之分析與論述問世。

至於流傳在閩台各廟宇間的各類籤組，坊間或曾分別就籤文既有之內容解

① 參考台灣研究資料：《民間信仰採集資料》，盤式捲片微縮現藏於台大圖書館，1997 年。

② 參考蔡文輝，〈台灣廟宇占卦的研究〉，《思與言》，第六卷第二期，1968 年，第 85—88 頁。瞿海源，〈現代人的宗教行為與態度〉，《中華文化復興月刊》，第 19 卷第一期，1986 年，第 68—82 頁。

③ 參考鍾肇鵬：《讖緯論略》，中國：遼寧出版社，1991 年。

謝金良：〈周易與籤詩的關係初探〉，《世界宗教研究》，第四期，1997 年。

謝金良：〈論籤占語言的通俗文學化與宗教神學化—「北帝靈籤」文本演變，為例〉，《道韻》，第四輯，台北：中華道統出版社，1999 年，第 204—228 頁。

④ 150 參考林修澈：《台灣省廟呈現出來的文化資產與生活意義》，台北：政大民族系，1996 年。

丁煌：《台灣南部古寺廟籤詩中所反映的社會及宗教學意義探析》研究計畫，道教學探索，道教學探索出版社，1994 年，第 431—434 頁。

王文亮：《台灣地區舊廟籤詩文化之研究—以南部地區百年寺廟為主》，碩士論文，台南師院鄉土文化研究所，2000 年。

說，或依照對應於典故、易卦做註釋的解籤文本固然不在少數，然而推斷一組籤詩在傳承流布的過程中，因時空人事等條件的影響，籤詩文句的原貌，或主體籤文與典故的對應關係，乃至考證本來同屬一套組的籤文字義，已呈顯出諸多的變異^①，甚至是語意矛盾的現象，不是不為人注意，就是被一語略過。然而綜觀兩地媽祖宮廟，發現藉由其間幾組較常見的籤組或相近籤文之差異流變，不僅可資提供模塑籤詩文句既有原貌之佐件以外，並可從籤詩的流布軌跡，察覺其與信仰的傳播、社會的變遷之脈絡。

根據台灣文獻所載：“昔時台南的寺廟要派專人赴大陸各祖廟去迎籤，回來擇吉日，在隆重儀式下，行安籤大禮，然後正式啟用。對於籤架、籤筒、琉璃燈（添油用）也很講究。都雕刻各種人物、花鳥、文字等。”^②

隨著神像、香火的渡海來台與相繼建廟，源於中國廟觀文化的籤詩，自然一併傳入。不過，流傳至今，綜觀閩台兩地媽祖信仰香火的源祖重鎮宮廟，尤其是以本文所討論的湄洲祖廟媽祖殿和觀音殿自古以來所採用的籤，經數百年來的傳播變遷，由此傳播而出，流佈於海內外各地媽祖宮廟的同一籤組，因各種時空因素，卻已呈顯出不同的發展變化；並且各籤組又因各自的傳播發展條件，而步上興衰各異的軌跡命運。據此探討影響籤詩傳播的主要因素，主要有二：

1. 所屬信仰或宮廟的興盛與否

信仰香火的鼎盛所帶來的效應，不僅呈現在政治社會的層面，對於所採籤詩的傳播發展與興衰，亦有相當的影響。

《道藏》中記載的許多神社與其用籤，現在看來，都已甚為陌生；某些籤組，往往也因曾所屬的宮廟或奉祀的主神而被冠以神名。例如本源於明朝江東神廟的“巍巍獨步向雲間”，後來被關帝廟採用至今，早已被視為關帝專籤^③。反觀於湄洲媽祖祖廟，於改革開放後，基於媽祖信仰獲得政策性的支持，以其在媽祖信仰中向來的歷史意義，所帶動造成“福如東海壽如山”籤詩廣被福建當地仿效沿用的普遍現象，今昔兩者相較之下，即可見其差異發展。

再者，而在台灣宮廟最廣被採用六十甲子籤，被冠以天上聖母之名，據初步的推斷，應與“以神由湄洲朝天閣來，故廟其額為朝天宮”的北港朝天宮有關。

① 參考林修澈：《台灣省廟呈現出來的文化資產與生活意義研究篇》，政大民族系，1996年，第205-209頁。與王文亮論文，第189頁。

② 引自吳樹：〈台南的寺廟籤詩〉，《台灣風物》，第三十卷第二期，1968年。

③ 胡珍妮：《一「籤」點醒夢中人—中國籤詩》，台北：光華雜誌，1995年。

作此推論的理由在於，首先，據筆者 2005 年 11 月 2 日再訪北港文化大樓，與紀仁智先生實地重新清點、拍照，得悉北港朝天宮尚存的木刻籤版，共計 37 塊（宮志原載僅 25 數），分別是兩組內容相異的運籤組，其一是以“日出便見風雲散”為首籤首句的六十甲子籤，亦即目前尚沿用的籤組，又各有不同規格的三種形式。另一組則是少見以“千尺浮圖寶塔成”為首的百首籤。但四式籤版皆有“北港”、“聖母”等字樣，故可推斷這些墨光曖曖、或殘或整的文物，當皆是朝天宮本身曾採用過的籤組。其次，緣於北港朝天宮以其長久以來，在台灣媽祖信仰的特殊地位，其所採用的籤詩，經由眾多前來進香朝拜與分靈子廟的傳播沿用，本就極有可能；又次，朝天宮於清朝宣統三年（1911）間即已經鉛版印刷出版此六十甲子籤書，由《北港朝天宮宮志》^①與保存於宮廟中的民國初年以來的抄印本，再對照於坊間該籤組的解籤書，例如《靈籤解說》^②一書，也就是目前廣被置於台灣宮廟內作為該籤籤解內文，即可發現，除去原印本中逐一附屬於籤文之末的器物圖畫以後，就其籤解與格式項目，皆諸多雷同；再次，因日據期間，部分信徒即以此籤書視同如善書般，不定期的在北港當地的印刷社集資助印千冊以上，透過轉贈、傳閱，因此題有“北港朝天宮天上聖母”字樣於籤本封面的六十甲子《靈籤解說》，被稱為天上聖母籤，也就其來有自了。此外，百年前朝天宮印行的各籤本，分別已具備二十餘項詳細分類的籤解，且各以極簡單平易的口語化，如“音信立見”、“求財得利”或“求兒：好”、“六畜：不可”等字句表達出籤意的語法，再加上清晰的印本字體，皆大不同於當時以木刻油印，導致墨暈難辨的其他宮廟籤詩。是故，藉由朝天宮的香火盛名帶動，且由其具名出版的籤書，在實用性和流通性都較完備的情況下，原本傳自於湄洲觀音殿的這組六十甲子籤，逐漸以“天上聖母靈籤”之名風行於世，開枝散葉，乃至成為當前台灣地區最普遍常見到的籤詩之發展，實有其脈絡可循。

2. 社會環境的變遷

媽祖信仰時貫千年，歷經朝代更迭，社會環境的變遷對其固有一定的影響。首先，在真實的具體環境方面，湄洲祖廟因歲月和天災，而自宋朝以來屢有修葺以外，祖廟的全然廢圮與重建，多與當時的社會環境變遷有關。包括清朝初年的“遷界令”、日本在台實行的“皇民化政策”，和大陸解放以後對信仰的政策態

① 見蔡相輝：《北港朝天宮志》，1985 年，第 244-5 頁。

② 葉山居士：《靈籤解說》（二），台中，劍潭出版社，1972 年。

度…等，揆諸事實，更是眾所皆知。然而信仰的延續，信奉媽祖的香火非但每於變遷之際不絕如縷，各地民眾冒險私藏神像、文物和籤本的事蹟，如莆田地區包括湄洲島在文革前後私藏的多尊媽祖像和木刻籤版，以及台灣北港朝天宮內三官大帝之一，至今冠帽仍保留當初私藏於信眾家中倉房時的折損遺痕，諸如此類的事蹟，更是不勝枚舉。惟尤在閩台二地，雖不免於政治社會環境的影響，卻總在禁制氛圍稍緩後，以燎原之勢而快速的重建媽祖宮廟，讓信仰香火更形鼎盛。

其次，觀諸於建廟已有八百餘年的泉州天后宮，目前所採用的“曉日曠曠萬象融”百首籤，據筆者于 2004 年 5 月下旬的訪談得知，解放以前該廟的用籤為何，尚無法確定，惟廟方董事雖稱此籤組，是近年來在該廟重新恢復香火後，經由素與泉州往來密切的台灣鹿港天后宮所提供，不過據筆者從第 25 至 36 首籤文內容判斷，此籤組當沿襲自台南、澎湖等媽祖宮廟之系，而非來自鹿港天后宮。然而，無論如何，從莆田文峰宮木刻古籤版的發現，與今日台灣地區諸多媽祖古廟皆採此籤組的情形，到近年來，泉州天后宮採由來自台灣宮廟籤文一事，這百首籤詩由閩傳台，復由台回流於閩的傳播過程，也恰如媽祖信仰香火自清代以來在兩岸發展的縮影。

此外，近二十年來，如前文所述的“福如東海壽如山”二十七首籤詩自改革開放初期，即因湄洲祖廟為官方所認可的特殊關係，在政策與信仰條件皆具足的社會環境下，托於媽祖信仰中既有的祖廟尊崇光環，因此得以開始於福建，尤其在莆仙地區大為流行。而社會環境變遷所帶來生活環境、政經條件的變化，對媽祖信仰香火的傳播與興衰既不無影響，連帶著，與信仰香火關係密切的籤詩，同樣不可豁免於其間的變化。籤詩的內容既是長久以來，普羅信眾所認知反映人們心中願望與價值取向的“神意回應”，神職功能的多元化，亦可從現存的北港古籤本和湄洲祖廟現採的抄本、籤條附文中的：風水、姻緣、科甲、六畜、家運——等項目一窺究竟。正如明初時期《太上老君說天妃救苦靈驗經》^①所敘述天妃(媽祖)的誓願內容與救助對象：

“於是天妃，聽宣法音。弘是願言：自今以後，若有行商坐賈，買賣求財；或農工伎藝，種作經營；或行兵布陣、或產難不分、或官非撓聒、或口舌所侵，多諸惱害；或疾病纏綿、無有休息；但能起恭敬心，稱吾名者，我即應時孚感，

①【明】佚名，永樂十四年刻本，清末《湄洲嶼志略》轉錄。近現代台灣流傳的各種媽祖信仰有關的經卷內容亦多據此本改編。

令得所願遂心，所謀如意。吾常遊行天界，遍察人間，以致地府泉源，江河海上一切去處。——令諸所求悉遂願一者救舟船，達於彼岸。二者誓護客商，咸令安樂。三者祛逐邪祟，永得消除。四者蕩滅災迍，家門清靜。五者追捕奸盜，屏跡潛形。六者收斬惡人，誅除強梗。七者救民護國，民稱太平。八者釋罪解愆，離諸報對。九者扶持產難，母子均安。十者庇祐良民，免遭橫逆。十一者護衛法界，風雨順時。十二者凡有歸向，保佑安寧。十三者修學至人，功行果滿。十四者求官盡職，爵祿亨通。十五者過去超生，九幽息對。——世間若有男女，恭敬信禮，稱其名號，或修齋設醮，建置道場，或清淨家庭，或江河水上。轉誦是經一遍，乃至百遍千遍，即得祛除災難，殄滅邪魔，疾病自痊，官災永息，行兵臨陣，凶惡自離。囚獄之中 自然清泰。賊寇不侵，惡言無害。田蚕百倍，牛畜孳生。財祿盈餘，經營獲利，行商坐賈，採寶求珍，海途平善，無諸驚恐。求官作事，遂意稱心。”

由此顯示媽祖信仰早在明初時期以前，已經具備從最初的航海守護神之定位，逐漸發展擴延到涵括庇祐人世生老病死、福德安樂範疇的架構。此後，又由於明清之際，本源于福建，盛行於沿海各省的媽祖信仰，透過一波波台灣先民自閩渡台的移民風潮，而隨著先民的渡海來台再度播遷，故至清朝時期，臺灣儼然已是當時奉祀媽祖香火最盛，廟宇最多的地區；時經四百餘年，在移民開發的進程中，台灣各鄉鎮的媽祖廟，所提供的社會功能亦已相當的多元化，尤其是在農業時期，它往往不只是提供進行信仰行為的神聖場域，同時具備救濟、協商、傳統民俗技藝表演…等多功能的社會文化中心。直到現今的工商社會，臺灣的媽祖信仰不但不再局限于航海安瀾的海神定位，且進而貼近、融入於台灣社會生活的各個層面，而呈現出多面向的鼎盛發展。

故此，縱然源自於湄州祖廟觀音殿的六十甲子籤，排序編號和相對應的典故傳說，已有明顯的歧異，而近年來，又有以將六十甲子籤之附屬典故，替換以台灣史的相關歷史人物事件的新著出現，這其中諸多的演變，實反映出基於時空條件的轉換，信仰儀禮、生活內容和思想價值^①，勢必將伴隨著歷史的前進，而逐漸呈現出的種種不同面貌，但同時也留下其於不同社群關係的發展脈絡痕跡。回顧湄洲媽祖祖廟歷來至今，尚可徵驗之各組用籤的流佈與演變，亦正適足以說明

① 參考陳清和：《台灣籤詩台灣史》，財團法人嘉義縣文化基金會出版，2000年。該書將六十甲子籤之附屬典故，替換以台灣史的相關歷史人物事件。

湄洲媽祖祖廟之於媽祖信仰的龍頭地位，以及閩台同源盤根交錯的有力歷史佐證。當然，也因此對於兩岸的交流互動和影響，有著重大的影響作用。

第六章 改革開放後以湄洲媽祖信仰為紐帶的兩岸交流

湄洲祖廟現任董事長林金榜表示，湄洲島每年接待境內外香客遊人多達百萬人次，其中臺胞近 10 萬人次以上^①，這也是祖國大陸吸引臺胞最多、最密集的地方。事實上，自從 1987 年“媽祖千年祭”開啓閩臺民間交流的大門，吹響湄洲島開發開放的號角之後，媽祖文化一直在湄洲島的開發建設中扮演著重要角色。特別是國家旅遊度假區成立以來，圍繞弘揚媽祖文化，增進兩岸交流交往的目標，莆田市和湄洲島做了大量的工作，促使湄洲島旅遊品牌日趨壯大成熟，從單純的朝拜旅遊，加快躍向朝拜、觀光、休閒度假條件兼備的積極轉變，進一步體現出媽祖文化作為海峽兩岸交流之重要橋梁和紐帶的精神。這些發展進程與成果，亦即是本章將予討論的重點。

第一節 改革開放以後莆田地區的媽祖文化活動和旅遊發展

“1949 年中斷至 70 年代末《告台灣同胞書》發表以後，陸續有個別台灣漁民，乃至三五成群的偷偷上岸朝拜”^②。說明即使在兩岸嚴厲隔離的 20 餘年間，亦有私下的民間往來 1982 年，為了方便台灣漁民前往湄洲避風、參觀與探親，特別是到湄洲祖廟朝拜，當時莆田縣於是在湄洲島北岸的文甲村建立了一座“文甲台灣同胞停靠點”。這個新聞發佈以後，台灣漁輪就常以避風為由，不斷前往湄洲，“並進行小額交易，當然，到祖廟進香往往是他們到大陸後首要作的事”^③。1985 年，湄洲祖廟以媽祖誕生 1025 週年為名義邀請臺、港、澳著名媽祖廟及信徒前往共襄盛舉的近十天活動，竟吸引了 12 萬人參與。其中來自台灣的信眾尤其佔著絕大多數。有鑑於台灣民眾普遍對於媽祖信仰的虔誠敬拜，因而各級領導開始推舉媽祖為海峽兩岸的“和平女神”，媽祖信仰自此成為聯繫台胞，統一兩岸的重要橋樑。中央文化部並於 80 年代中期，“在文物考古學家王振鐸倡導下，支持鼓勵泉州海外交通史博物館蕭一平，透過福建省博物館行政系統進行各地天妃宮及媽祖史料文物普查，並由廈門大學學者對相關資料進行整理研究，正

① 此觀點數據，已曾多次見於相關報導，且於 2005 年親訪於林金榜董事長時，亦蒙其首肯認同。

② 陳光榮編著：《尋根攬勝興化府》，福州，海風出版社，2000 年，第 112 頁。

③ 同上。

式開啓大陸媽祖研究的大門。”^①同時，也拉開了莆田地區研究媽祖的序幕^②。茲將逐年於媽祖文化活動和旅遊發展的情形與成果，擇其要者，分述如下。

1985年初春，由莆田城廂區文化局主辦，邀請蕭一平、宋元模、林祖韓等幾位莆田地區的耆老在東岩山文峰宮與會，並以書法的形式呈顯媽祖生平事蹟和歷代歌詠媽祖的詩文，舉辦首次的“媽祖文化學術研討會”，此次成果，結集油印出版為《海神天后的史跡初探》^③。

1986年五月，由莆田縣政協主辦，再次於莆田縣文化館舉行又一規模較大的媽祖學術研討會，其間並前往參觀湄洲媽祖祖廟。與會代表共七十餘人，主要代表有朱元順、李玉昆、蔣維鈞、蕭一平、方文圖、黃季成、宋元模等人。該研討會且於會前刊印《海神天后史略》^④，會後又陸續刊印了《媽祖研究資料彙編》^⑤《海神天后東渡台灣》^⑥和《湄洲媽祖》^⑦等媽祖文化研究的書冊。

1987年2月，根據省委對台工作領導小組“關於莆田市舉辦媽祖“羽化”一千周年紀念活動的意見”之精神，莆田市委同意成立“紀念媽祖羽化一千週年”活動辦公室，著手開始進行相關的籌備活動。

10月31日(農曆9月9日媽祖昇天日)，大甲鎮瀾宮楊培元等董監事十七人，在台灣當局戒嚴限制的情況下，仍設法恭請殿內三媽，繞道日本再轉赴湄洲媽祖祖廟謁祖進香，以參加媽祖“千年祭”的活動，同時並迎請一尊湄洲媽祖回台供奉。“千年祭”之後的第3天，台灣始當局開放了台胞赴大陸的探親政策，從此允許民眾可自由的前往湄洲等地參加媽祖文化活動。

“千年祭”以外，10月28日至31日，另有“媽祖千年誕辰暨媽祖學術研討會”在莆田市舉行，揭開了兩岸媽祖文化研究交流的序幕。與會論文六十篇，據此，於次年採錄其中31篇論文編成的《媽祖研究論文集》^⑧一書，總體而言，研究的質與量都有相當程度的提昇^⑨。另外，會中除了決議成立“媽祖文化研

① 蔡相輝：〈近百年媽祖研究概況〉，台北文獻直字第152期，2005年6月。

② 本章節所引用的諸多有關媽祖文化活動的資料來源，除以文獻、公開報導和零星訪談，和2002年以來數次親身實地參與所知所見以外，幸蒙莆田博物館館長柯鳳梅女士、湄洲媽祖文化研究中心副秘書長周金球先生等莆田師友，以其曾記述和發表成文的相關資料給予慷慨提點，故特此說明並予致謝。惟若有所外誤，當屬筆者個人之疏失，尚祈另有識者不吝指正，以資改進為盼。

③ 《海神天后的史跡初探》：莆田市城廂區人民政府文化局印行，1985年。

④ 《海神天后史略》：莆田縣文化館編印（油印本），1986年。

⑤ 蕭一平、林雲森、楊德金主編：《媽祖研究資料彙編》，福州福建人民出版社，1987年。

⑥ 羅永後、蕭一平編：《海神天后東渡台灣》，福州，福建人民出版社，1987年。

⑦ 林文豪主編：蔣維鈞執筆：《湄洲媽祖》，莆田，1987年。

⑧ 朱天順主編：《媽祖信仰源流展》，福建廈門鷺江出版社，1989年。

⑨ 蔡相輝：〈近百年媽祖研究概況〉，台北文獻直字第152期，2005年6月。

會”，並推舉莆田市政協主席兼湄洲祖廟董事長林文豪為會長，莆田市中共黨史部蔣維鈞任副會長，且由莆田市博物館負責舉辦《媽祖信仰源流展》。其間展出的文物，結合從海內外各地媽祖廟所蒐集羅致之具備特色價值的圖文，據此，於兩年後結集出版《媽祖》^①畫冊。當中部分實地走訪拍攝的景致文物，呈顯出今日已難再復見的改革開放初期，難得尚存之媽祖信仰文物的珍貴面貌。

1988年6月，湄洲島被福建省人民政府批准為福建省對外開放旅遊經濟區。

1989年2月20日，中共“莆田市湄洲島旅遊經濟區工作委員會”，和“莆田市湄洲島旅遊經濟區管理委員會”正式成立。閩台兩岸128位學者、名家並在湄洲島參與其所舉行的國畫展，開創了閩台兩岸藝術交流的先河。^②

另外，於宗教交流方面，5月6日，台灣省宜蘭縣南天宮媽祖信眾組織24條漁船224人直航湄洲島朝拜，首開建國以來兩岸海上直航的先河。此後，每年都有幾十航次的台灣漁船直航湄洲島，形成了兩岸“官不通民通，明不通暗通”的現實。

1990年4月21至25日，大陸媽祖研究會、福建省社會科學聯合會、莆田市社會科學聯合會、湄洲祖廟董事會和北港朝天宮董事聯合會，在莆田興化賓館舉行第二次的《媽祖研究國際學術研討會》，除此，還同時舉辦了《媽祖文獻資料文物展》，之後並又出版了《媽祖文獻資料彙編》^③和《媽祖信仰與祖廟》^④二書。這次研討會與會的學者，來自海峽兩岸及美、日、加拿大等國，共一百二十多人，提出論文88篇，經篩刪節成43篇後，於1992年七月，出版成書，名為《海內外學人論媽祖》^⑤。

1991年3月20、21日，台灣嘉義縣聖恩宮進香團一行327人，從高雄乘坐客輪，繞道日本行底莆田市湄洲島朝拜媽祖，這是台胞第一次以搭乘客輪通航兩岸的方式，正式到湄洲祖廟進香的首航之旅。

6月1日，台灣當局批准大陸人士赴台舉行“湄洲媽祖祖廟天后寶像安奉台灣北港朝天宮恭送大典”，成為冷戰以後大陸人士赴台交流的首例。

1992年4月湄洲島被國臺辦批准為臺胞落地簽證點。10月4日，是媽祖羽

① 林祖良編：《媽祖》，福州：福建教育出版社，1989年。

② 參考周金琰：〈媽祖文化是閩台交流的和平使者〉，“中華媽祖文化學術研討會組委會”編：《中華媽祖文化學術研討會論文》，2004年。第250頁，

③ 蔣維鈞編校：《媽祖文獻資料彙編》，福建人民出版社，1990年。

④ 陳國強主編：《媽祖信仰與祖廟》，福州：福建教育出版社，1990年。

⑤ 林文豪主編：《海內外學人論媽祖》，北京：中國社會科學出版社，1992年。

化升天 1005 周年紀念日，莆田市隆重舉行“媽祖”特種郵票首發式，郵票圖案為屹立在祖廟山巔的媽祖石雕像。同日，“中國湄洲媽祖文化基金會”在湄洲成立，由全國政協副主席方毅、全國科協副主席林蘭英、中顧委委員項南、閩台經濟文化交流促進會會長胡宏等人任名譽會長，莆田市政協主席林文豪擔任會長。

1993 年 2 月 3 日，中共莆田市“湄洲灣開發與建設指揮部委員會”成立，隸屬於市委直接領導。4 月 14 日，莆田市政府、上海造幣廠、湄洲祖廟董事會等，聯合在湄洲灣舉行媽祖誕辰 1033 週年活動暨“媽祖紀念章”首發式，公開發行鑄有媽祖形象的純金、鍍金和銀質紀念幣等共四系列。此後，每年的媽祖誕辰日和升天日，湄洲島上都舉行系列紀念朝拜活動。

5 月 20 日，省人大常委員副主任蘇昌培考察湄洲島，並建議在湄洲島建立“媽祖文化碑林”。

12 月 26 日，由福建省考古博物館學會主辦的《媽祖信仰民俗文物展》，在台灣台南土城正統鹿耳門聖母廟展出，共展出媽祖文物 232 件，展期 6 個月，共接待 30 多個國家和地區的人士達 80 多萬人次。^①這是改革開放以來，首度兩岸媽祖信仰交流跨海至台的文物展，也因此改變了過往兩岸多以單向交流的局面。

1994 年 1 月，國家旅遊局推出“中國文物古跡遊”，湄洲媽祖廟被列為 10 條旅遊專線之首。鑒於湄洲島在海內外的知名度不斷提高，來島遊客日益增多，莆田市人民政府決定舉辦首屆媽祖文化旅遊節。

5 月 7 日，由福建省旅遊局、莆田市人民政府和媽祖文化基金會聯合舉辦的'94 媽祖文化旅遊節在湄洲島隆重舉行。'94 媽祖文化旅遊節的舉辦，在兩岸關係發展上具有重要的影響。在此之前，由於祖國大陸剛剛發生“千島湖事件”，台灣前往大陸旅遊的人次銳減 55%。為此，有關部門透過湄洲祖廟董事會這個管道，動員了 300 多名臺胞前往湄洲島參加媽祖文化旅遊節，從而使臺胞前往大陸逐漸升溫，在旅遊界中一時傳為佳話。

1995 年 3 月，“95 中國福建民俗風情遊”推出八條民俗風情線路，媽祖故鄉風情線榜上有名。為豐富媽祖故鄉風情遊的內容，10 月 31 日至 11 月 2 日，莆田市政協和湄洲島管委會在湄洲島舉辦了“95 湄洲媽祖民俗風情旅遊節”暨“世美術書畫展”。12 月，湄洲島 3000 噸級對臺客運碼頭獲得對外籍船舶開放，

① 柯鳳梅：〈淺談媽祖文物的保護與利用〉，《中華媽祖文化學術研討會論文集》，2004 年，第 258 頁。

成爲國家一類口岸。

1996年5月，莆田市人民政府和中國華僑國際文化交流促進會、中國人物傳記藝術委員會合力打造媽祖文化工程，全面開發媽祖文化產品，該月10日湄洲島管委員會並在湄洲島舉行了媽祖文化工程揭牌儀式，全國政協副主席丁光訓、省人大常委副主任黃文林蒞臨出席。

之後，因獲國務院批准，湄洲島成爲國家旅遊度假區，故於8月20日成立“湄洲島國家旅遊度假區工作委員會”。援此契機，經過多年的發展，又於2002年2月通過國家驗收，獲得“AAAA 景區”評稱。

12月28日，湄洲祖廟媽祖金身將於次年1月24日出遊台灣的新聞發佈，成爲兩岸各界眾所注目的焦點活動。

1997年5月5日，湄洲媽祖金身巡遊台灣歸當晚，媽祖金身駐蹕於莆田東岩山行宮。在“百日巡台”中，湄洲媽祖金身共巡遊了台灣19個縣市，駐蹕了三十多個知名宮廟，受到台灣信重和各界人士的熱烈歡迎與朝拜，創造了兩岸交流中時間最長、覆蓋區域最廣、牽動人數最多的民間文化交流紀錄。這趟被台灣媒體稱之爲“千年走一回”的世紀之行，備受兩岸各方不同的關注和討論^①，也因此成爲當年台灣十大新聞之首。

6日至8日，“福建第二屆媽祖文化旅遊節暨首屆旅遊經貿洽談會”在湄洲島舉行，這次的媽祖文化旅遊節，且是列入全國35個王牌旅遊項目之一。省領導游德馨、何少川、張家坤、蘇昌培、黃文麟、李慶洲，香港星島集團董事長胡仙博士，省旅遊局、市五套班子領導，台港澳、歐美、東南亞等近20個國家和地區的來賓，以及海內外遊客近2萬人參加了節慶活動。其中臺胞850人。節慶的主要內容有：媽祖回宮接駕儀式、開幕式、大型祭典、旅遊經貿洽談、莆田市名特優商品展銷、祖廟新規劃說明會、湄洲島重點建設專案竣工開工剪綵、文藝演出。

活動期間，“旅遊經貿洽談會”成爲第二屆媽祖文化旅遊節的一個亮點，共簽訂各類旅遊專案71個，總投資47812萬美元，利用外資32818萬美元。其中，莆田市簽約22個項目，總投資1.28億美元；湄洲島簽訂合同、協定5項，總投

^① 參考姚文琦：《台灣媽祖信仰的進香態度極其變遷—從信眾的觀點進行觀察》，2002年，世新社發所碩士論文，未刊行。

資 7902 萬美元。^①

至於在媽祖文化研究發展方面，10 月 9、10 日兩天，緣於紀念媽祖羽化 1010 周年之契機，在湄洲島舉行成立“媽祖文化研究中心”的慶典，並舉行了世界媽祖分靈廟聯誼座談會。省市領導和台灣、港澳、新、馬、澳大利亞等學者專家和各地媽祖宮廟代表共一百二十多人參加。9 月 13 日，台灣宜蘭縣南天宮 94 名媽祖信眾乘坐 11 艘漁船直航湄洲島朝拜媽祖，此乃該媽祖廟繼 1989 年組織大規模船隊直航朝拜以來的又一壯舉。

1998 年元月 17 日，由祖廟董事會、台灣順發實業有限公司、福州廣宇高科技開發公司聯合投資 3000 萬元建設的媽祖光明殿開工，揭開海峽兩岸同胞共建媽祖聖地的新篇章。海內外同胞一千多人參加。其中包括台灣五家電視台和多家報社記者也實地參與採訪。

1999 年底，國家旅遊局決定將 2000 年的旅遊主題定為“神州世紀遊”，並將媽祖文化旅遊節列入“神州世紀遊”的系列網站，極力向海外推介媽祖文化旅遊節等旅遊活動。此舉使媽祖文化旅遊節得到省委、省政府的高度重視。在市委、市政府和省旅遊局的指導下，湄洲島於 1999 年 11 月初即開始全面籌備第三屆媽祖文化旅遊節。

鑒於媽祖文化旅遊節特色突出、影響廣泛，且具有良好的經濟、社會效益，省委、省政府要求定期舉辦媽祖文化旅遊節，以充分利用媽祖文化資源，從更廣領域、更深層次構建福建旅遊和對外開放通道；運用媽祖文化做好臺灣人民的工作，增進兩岸交流交往。在這種情況下，莆田市人民政府和省旅遊局決定每 2 年舉辦一次媽祖文化旅遊節。

2000 年 4 月 29 日，經過半年的籌畫，“福建湄洲媽祖文化旅遊節”在湄洲島隆重開幕。開幕式由省旅遊局局長明敏主持，全國政協副主席張克輝宣佈開幕，副省長汪毅夫致開幕詞，市長陳少勇代表莆田市委、市政府致歡迎詞。共有海內外 800 多名來賓 200 多名記者，以及 3 萬多名遊客和島上群眾參加了開幕式。開幕式進行了精彩紛呈的民俗表演，薈萃了天津、莆田南少林、涵江、泉州、仙遊各地和湄洲島千年祈福大典等媽祖文化和廟會精華，節慶活動一直持續到 5 月 6 日。

①〈媽祖文化—弘揚與傳播〉華夏經緯網訊，2003-11-17。

此外，節慶還安排了經貿簽約活動，共簽約項目 12 個，總投額達 11543 萬美元，利用外資 6231 萬美元。其中湄洲島組織簽約項目 2 個，總投資額 253 萬美元。^①

7 月 16 至 21 日，大甲鎮瀾宮董事長顏清標先生率謁祖進香團 2000 多人，繞道香港經廈門抵達莆田，7 月 18 日，並在湄洲祖廟舉行朝拜儀式，這是歷年以來規模最大的臺胞赴大陸進行民間信仰交流活動，再一次在海內外引起轟動。

2001 年元月，馬祖島 500 多名團員的“媽祖平安進香團”第一次通過“兩馬”（馬尾—馬祖）航線直航馬尾，實現了到湄洲媽祖祖廟朝聖的願望，兩岸交流又再度跨進一大步。是年秋天，祖廟董事會、湄洲媽祖文化研究中心蔣維鈞、周金琰以福建師大圖書館典藏乾隆版《天后顯聖錄》掃描編印發行。

2002 年 5 月 8 日至 12 日，應金門方面的邀請，湄洲媽祖金身首次從湄洲直航金門巡安，這是繼 1997 年湄洲媽祖金身巡遊台灣以來兩岸媽祖文化交流又一盛事，也是湄洲媽祖金身首次以海上直航方式出巡，首次在金門接受信眾朝聖，並開創湄洲島與金門、烏丘之間五十多年來的首次雙向客運直航，因此受到兩岸媒體的廣泛關注。在金門期間，共巡遊了大、小金門 6 個鄉鎮、11 個媽祖宮廟，朝拜信徒達三萬多人。也由此啓用了湄洲島三千噸級對臺碼頭，實現了湄洲島與金門、烏丘島之間的客運直航，烏丘民眾首次乘船直航回湄洲島省親。

10 月 21 日至 23 日，繼福建省于 1994、1997 和 2000 年先後成功舉辦了三屆的媽祖文化旅遊節，以“祖廟祈新禧，慶典迎盛世”為主題的 2002 年福建莆田湄洲媽祖文化旅遊節，再度於湄洲島隆重舉行。本屆媽祖文化旅遊節歷時 3 天，共進行媽祖文化交流協會籌備會議、民俗燈會、開幕式、天后新殿落成慶典、媽祖祭祀大典、“媽祖頌”廣場文藝表演、鵝尾山生態景區落成慶典、媽祖文化園開園儀式、第七屆國家旅遊度假區聯誼會等 9 項主要活動。本次媽祖旅遊節由福建省莆田市人民政府和福建省旅遊局主辦，台灣、澳門、天津、山東、浙江的旅遊機構參與聯辦，海峽兩岸關係協會、中國僑聯和中國旅遊協會是活動指導單位。福建省委、省政府十分重視媽祖文化旅遊節，福建省委副書記黃瑞霖擔任旅遊節組委會主任，副省長汪毅夫為常務副主任。旅遊節將邀請 3000 多位來賓，其中包括台灣六十多媽祖宮廟，臺胞近 1200 人。

① 資料來源引自〈媽祖文化—弘揚與傳播〉華夏經緯網訊，2003-11-17。

活動期間，台灣台中縣大甲鎮鎮瀾宮為主的“台灣媽祖聯誼會”信徒分別來自基隆、臺北、宜蘭、花蓮、台中、屏東、台東等地，有媽祖會各廟董監事、信徒代表等共計一千多人，以“陸海空”方式組團宗教直航赴大陸湄洲，他們先搭機到金門，乘船直航到廈門，再轉往湄洲參加祖廟祈福大殿落成典禮等多項活動。所謂“台灣媽祖聯誼會”是由全台灣十八間的媽祖廟於今年聯盟組成，第一屆會長由鎮瀾宮副董事長鄭銘坤擔任，該媽祖會捐贈了新台幣七百餘萬元協助翻修福建省莆田市賢良港媽祖故居；另外，鎮瀾宮捐助六百萬元湄洲祖廟興建祈福大殿，湄洲祖廟也因此邀請台灣媽祖會組團，前往參加該工程完工所舉行的落成盛典。各地的千餘位信徒先分批搭機到金門會合，再搭船直航到廈門。這趟媽祖宗教直航之旅行程為六天，20 日參加賢良港媽祖故居落成典禮，21 日參加湄洲島 2002 年祈福大殿落成典禮，22 日參觀泉州開元寺等主要寺廟，23 日返臺。這次台灣媽祖信眾，藉由前往湄洲、莆田賢良港，乃至泉州等宮廟的參訪，顯示出因湄洲祖廟所帶動引領福建其他媽祖宮廟的積極效應。

2003 年因 SARS 風暴，海內外各界故暫緩各種交流、旅遊的活動。但於 11 月 19 日以“同謁媽祖，共用平安”為主題的第五屆福建媽祖文化旅遊節，依然在湄洲島舉行。期間，除祭祀大典外，當地還將舉行中華媽祖文化交流協會籌備會、《清代媽祖檔案史料彙編》^①首發式、廣場文藝表演、莆田文學節、莆田投資發展洽談會等活動。^②

2004 年 6 月，莆田市組織 79 套 161 件媽祖文物赴台參加湄洲媽祖文物特展，是祖國大陸近年來最大規模的媽祖文物赴台展出的活動，展出地點先後為台北國父紀念館與台南社教館，共為期兩個多月。

10 月 21 日早上 8 點，湄洲媽祖金身從莆田市湄洲島媽祖祖廟起駕，在 54 位護駕團的陪同下，從長樂國際機場乘飛機飛往澳門，於當天下午 3 點到達澳門，參加第二屆澳門媽祖文化旅遊節，這是湄洲媽祖改革開放以來，繼赴台灣本島和金門之後的第三次出巡，而且是首次前往澳門，當可說是澳門信眾百年來的一大盛事。

此外，10 月 31 日在湄洲島成立“中華媽祖文化交流協會”，全國政協副主席張克輝親任會長，中共中央政治局常委、全國政協主席賈慶林發賀電，兩岸四

① 蔣維鈞、楊永占主編：《清代媽祖檔案史料彙編》，北京，檔案出版社，2003 年。

② 王凡凡、宋樹濤：〈建媽祖祖廟舉行祭祀大典共同為世人祈福〉，福州電，新華網。2003-11-19。

地共有 204 個媽祖文化機構加入協會，會址就設在湄洲島國家旅遊度假區湄洲媽祖祖廟。這是第一個全國性的媽祖文化社團，象徵媽祖文化的影響力又進一步的擴大。次日隨即舉辦的“中華媽祖文化學術討論會”。

2005 年 3 月 30 日，由台灣彰化市市長，同時身兼南瑤宮主任委員溫國銘，率團 1079 名信眾，赴湄洲島進香。

4 月 19 日（農曆 3 月 23 日）為媽祖誕辰一千零四十五週年紀念日，金門縣長李炆烽率 300 餘人的宗教交流團搭乘“東方之星”客船直航湄洲，參加湄洲媽祖祖廟將行隆重捐贈儀式，以迎接湄洲媽祖祖廟所捐贈給金門媽祖會和料羅順濟宮的媽祖石雕像。這是繼贈送台灣北港朝天宮媽祖石雕像之後，贈與台灣地區的第二尊大型媽祖石雕像。這尊福建湄洲媽祖祖廟贈送金門縣的 12 公尺高媽祖石雕像，材質為優質白色花崗岩，形狀與湄洲祖廟山上的巨型媽祖石雕像一樣，高為 9.9 公尺，取媽祖九月九日羽化昇天之意，基座高度 3.23 公尺，則取媽祖農曆 3 月 23 降生之意，總重量達 140 噸，造價人民幣 70 萬元，負責雕刻的朱伯英，為福建省青年民間工藝大師，也曾經參加過湄洲媽祖祖廟贈送台灣北港朝天宮媽祖石雕像的雕制與安裝。金門各界預定在 10 月 11 日、即農曆九月初九媽祖羽化升天日，隆重舉行安座開光大典，期待媽祖慈暉庇祐兩岸和平。^①

4 月 27 日至 5 月 7 日由中華媽祖文化交流協會、湄洲島國家旅遊度假區管委會、湄洲媽祖祖廟董事會聯合，在媽祖祖廟所在地福建省莆田市湄洲島，隆重舉行紀念媽祖誕辰 1045 周年的系列活動。活動期間將舉行“中華媽祖文化交流協會”成立賀聯頒獎儀式、《媽祖文化資料目錄索引》^②首發式、媽祖祭祀大典和系列民俗活動。^③

2006 年 5 月 2006 年 5 月，中央電視臺“心連心”藝術團首次以“兩岸情緣”為主題赴湄洲島慰問演出。24 日，來自福建各地的 200 多名大陸居民從湄洲島直航金門進行旅遊觀光，湄洲島成為福建居民赴金馬旅遊的第三個口岸。

9 月 25 日起為期四天，由台灣媽祖聯誼會和臺灣大甲鎮瀾宮發起組織島內北、中、南、東地區的五十多家媽祖宮廟信眾代表組成的“2006 年臺灣媽祖聯誼會暨大甲鎮瀾宮湄洲謁祖進香團”4300 多人一行，陸續從廈門通關入境。廈門市台商協會、莆田市台商協會、湄洲媽祖祖廟、賢良港天后祖祠、文峰天后宮等在

① 倪國炎：〈李炆烽將率團直航福建湄洲迎回媽祖石雕像〉，中央社，2005.4.1。

② 鄭麗航、蔣維鈺主編：《媽祖研究資料目錄索引》，福州，海風出版社，2005 年。

③ 林美生：〈紀念媽祖誕辰 1045 周年新聞發佈會〉，福州電，新華網，2005.4.27。

東渡碼頭舉行歡迎儀式，並迎接臺灣媽祖信眾來莆^①。25日下午，4300多名臺灣媽祖信眾分乘165輛旅遊大巴，車隊來莆後並與大陸的2700多名台商一起共7000人，集結在莆田市區鳳凰山廣場，沿著文獻路舉行大型的踩街活動，同時接受市區群眾的夾道歡迎，一起赴湄洲島朝聖，創下了台灣信眾前來進香人數最多、規模最大的記錄。也是有史以來以小三通模式進行的最大規模之兩岸媽祖文化交流活動，兩岸隨行的陣頭、信徒多達萬人。

2007年5月15日上午，台灣地區的馬祖島鄉親乘坐5000噸級“台馬”號客輪直航抵達湄洲島對台客運碼頭，此行正標示出湄洲與馬祖之間的直航正式啓動。回應於莆田市予以的熱烈歡迎，馬祖鄉親也在湄洲島上舉行了民俗踩街、馬祖境天后宮媽祖進殿安座儀式等活動，與第二天在湄洲祖廟天后廣場的祭祀大典。^②

5月27日，為紀念湄洲媽祖金身巡遊台灣十週年，由中華媽祖文化交流協會、台灣媽祖聯誼會、湄洲島管委會等聯合主辦的首屆“莆臺媽祖文化活動周”活動在福建莆田市啓動。活動週期間，還特別舉辦一系列媽祖文化展示、展覽及表演活動，包括兩岸百場木偶戲表演、媽祖貢品展、文峰宮媽祖祭典三獻禮儀式、媽祖城規劃展示、紀念湄洲媽祖金身巡台十週年座談會、媽祖文化傳播經驗交流會等^③。

9月，湄洲島國家旅遊度假區管委會藉由湄洲媽祖文化研究中心，積極收集整理各方面的媽祖文化材料，經過長時間的努力和規劃，終於建立起一套涵蓋影音書畫，且具有一定規模、富有特色的“媽祖文化檔案資料”。其中，共分文獻資料、頌禱音樂、題字照片、影像作品等四個部分。僅文獻資料部分，就包括專著、畫冊及相關書籍資料；其內容則涵蓋媽祖出身、家世和生平，媽祖信仰的起源和媽祖文化傳播，歷代賜額和褒封，臺灣地區的媽祖信仰，媽祖神格與宗教屬性，歷年歷屆媽祖文化重大節慶活動，民俗、文化和文物，媽祖文化新觀念、新提法等八大門類。此外，還有各類頌禱音樂作品三十多部，題詞、題字、照片四百餘幀，已上映的影像作品及各地媽祖祭祀活動的影像專題片一百多部。^④這個檔案的建立，對於向來的媽祖信仰研究和有關文化活動，就其資料蒐集的完整

① 〈一路歡聲一路情〉見《湄洲日報》報導，2006-9-26。

② 許雪毅：〈500多名媽祖鄉親直航福建湄洲島謁祖進香〉，新華社，福州電，2007-5-15。

③ 黃翔：〈莆田舉辦“莆台媽祖文化活動周”〉，中新社，莆田電，2007-5-27。

④ 佚名：〈湄洲島媽祖文化檔案〉，《湄洲日報》，2007-9-9。

性，可說是提供日後的媽祖文化研究者，乃至一般普羅信眾對於媽祖信仰相關議題的瞭解，莫大的助益。

綜觀前文所述，可清楚的看到改革開放以來，經過二十多年來的努力，一連串以莆田湄洲媽祖信仰為中心所帶動的媽祖文化活動和旅遊發展成果，包括研究媽祖信仰文化的學術討論，和歷屆日益盛大舉辦的“媽祖祭祀大典”，已與祭黃（帝）、孔（子）并稱為中華三大祭典。另外，經由多次旅遊節的帶動吸引人潮，以及為了豐富節慶活動內容，《湄嶼潮音》和《媽祖傳奇》等電視專題片、電視連續劇的製作、《媽祖》紀念郵票、紀念章、紀念幣和《媽祖頌》錄音帶、《媽祖樂》VCD 片的發行——等規劃設計，不但促成了兩岸媽祖信眾頻繁密切的接觸，而且進一步彰顯了媽祖信仰文化，使其成為海內外華人聯繫溝通的重要紐帶的影響。湄洲媽祖信仰之發展，在促進兩岸交流之餘，同時也提高了湄洲島的知名度，並且加速帶動了湄洲島的開發建設和旅遊業發展。

第二節 台胞前往湄洲進香的交流影響

根據有關部門的不完全統計，台灣媽祖宮廟和信眾前往湄洲島的人數，“從 1933 年湄洲祖廟寢殿修復後，至 1987 年 11 月 2 日，台胞到湄洲進香的人數極少，總數不超過 1000 人，且多是個人行為，未見組團參拜。”^①但是，從 1986-2004 年台灣同胞到湄洲進香人數，如下表所述，已達 1278000 人次。

表 14：1986-2004 年台灣信徒到湄洲進香人數統計表

年 度	人 數	年 度	人 數
1986年	398人次	1996年	59000人次
1987年	596人次	1997年	10000人次
1988年	35600人次	1998年	80000人次
1989年	52000人次	1999年	75000人次
1990年	96500人次	2000年	95000人次
1991年	90500人次	2001年	96000人次
1992年	100000人次	2002年	93000人次
1993年	80000人次	2003年	32000人次
1994年	40000人次	2004年	80000人次
1995年	74000人次	合計	1278000人次

資料來源：引自林國平〈媽祖信仰與兩岸關係的互動〉一文。

① 引自林國平：〈媽祖信仰與兩岸關係的互動〉，見《媽祖信仰、海洋文化與現代社會的對話》國際研討會，馬來西亞雪隆海洋會館，2005-4-24。

另外，據 2006 年底訪談於湄洲管委會所得的資料顯示，以近十年來湄洲島所接待進島的海內外人次，取其相近整數，列表如下：

表 15：1997 至 2005 年湄洲接待海外之入島人士統計表

年度	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	總計
人次	116萬	118萬	124萬	130.8萬	126萬	126萬	106萬	132萬	141.8萬	1120萬

由上可知，隨著近兩年湄洲祖廟對於媽祖文化活動和旅遊事業持續的宣揚與發展，且僅就 2007 年“五一”的黃金周期間，福建莆田市湄洲島接待臺灣遊客，即已達 1 萬多次，而二十餘年來，總計迄今為止，來湄洲島朝拜媽祖的臺胞，共計約 1 4 8 萬人次^①的數字來看，縱然單以 1997 年至 2005 年的近十年來，相形於湄洲島每年都接待百萬人次以上的海內外人士的情況而言，台胞並非佔著絕大比例，然而，事實上，台灣媽祖宮廟和信眾因媽祖信仰前往湄洲祖廟，所帶動出來的兩岸互動影響，不論是在經濟建設或信仰文化的層面，卻起著最積極和顯著的作用。

一、經濟的挹注與建設發展

眾所周知“改革開放初期，中國大陸非常需要外資，其中最大一塊就是‘三胞’（港澳同胞、台灣同胞、海外僑胞）的資金引入。”^②而“吸引台胞和僑胞回鄉探親最好的辦法是‘人尋根，神謁祖’，即利用血緣和神緣作為聯繫台胞和僑胞作為聯繫台胞和僑胞的紐帶。因此，政府提出‘文化搭台，經濟唱戲’的口號，實際上在很大程度上是‘宗教信仰搭台，經濟唱戲’。”^③據此，源於福建原鄉，且是台灣地區民眾普遍推崇的媽祖信仰，尤其是媽祖故鄉的湄洲祖廟所在，自然成為吸引台胞最重要的關注焦點。

改革開放以前，湄洲島曾一度還是一個缺水、無電，交通建設又極為不便的貧困海島。在八〇年代初期福建各地仍是“反對宗教迷信”、“拜拜是迷信”的標語隨處可見的情況下，“獨具特色的媽祖信仰活動也侷限在漁民和貧民當

① 許雪毅：〈來福建湄洲島朝拜媽祖的台胞累計達 148 萬人次〉，新華社，莆田電，2007-5-8。

② 引自引自林國平：〈媽祖信仰與兩岸關係的互動〉，見《媽祖信仰、海洋文化與現代社會的對話》國際研討會，馬來西亞雪隆海洋會館，2005-4-24。

③ 同上

中”。^①而歷經“文革”浩劫之後，由湄洲島民林聰治、高春妹等人，於1979年發起重建後的媽祖廟，至1985年竣工時，也“僅為一單殿式建築，規模約略與台灣鄉村小廟相當。”^②至於湄洲島上的社會景象，在“87年底島上通電以前，湄洲島的居民基本上靠打漁為生，過著‘日出而作，日落而息’的生活，島民人均收入不足300元。”^③但是自從八〇年代中期以來，隨著政策主導下的媽祖文化活動一波波的快速推展，台灣媽祖信徒紛紛前往進香，捐資千萬元之經濟挹注^④，不但促使湄洲祖廟得以呈現出“海上布達拉宮”的雄偉規模，其所表現出令人刮目相看的經濟實力，也進而帶動了湄洲島的迅速繁榮。

1987年的媽祖“千年祭”之後，高達數百萬人民幣的“湄洲祖廟”新建計畫工程，以及此後數年，陸續“由台灣寺廟捐建，且已完成的工程包含：‘儀門’，由大甲鎮瀾宮捐建，造價三十八萬餘元人民幣；‘梳妝樓’，新港奉天宮捐建，造價三十九萬餘人民幣；‘朝天閣’，鹿港天后宮捐建，造價七十萬餘人民幣；‘昇天樓’台中縣曾仁貴捐建，由造價四十三萬於人民幣；‘和平女神媽祖石雕’，由北港朝天宮捐建，造價一百二十一萬餘人民幣。此外，尚有不少工程在興工中，其經費，也希望由台灣信徒捐建。”^⑤事實上，誠如前文列舉所述，不僅在2002年祖廟新殿的落成，乃至賢良港祖祠媽祖故居的重建經費，是由台灣媽祖宮廟捐贈的，行走在湄洲祖廟的建築群中，若細數各建築物，包括廟體、亭台、樑柱等的落款刻字，總能見到許多來自台灣各地媽祖宮廟的名號，或是冠有以台灣各地地名在前的個人姓名，躍然其間；再從以下的重建祖廟芳名錄來看可知，不但台灣媽祖信眾確實在1980年代末期，已經和湄洲祖廟形成相當頻繁的交流接觸，並且對於湄洲祖廟的建設，投入相當程度的經濟挹注。

① 引自吳田華：〈淺台千年繼之後媽祖文化對湄洲島發展的影響〉，《中華媽祖文化學術研討會論文集》，2004年，第246頁。作者為湄洲島國家旅遊度假區管委會主任。

② 蔡相輝編著：《北港朝天宮志》，北港朝天宮董事會印行，1995年，第27頁。

③ 吳田華：〈淺台千年繼之後媽祖文化對湄洲島發展的影響〉，《中華媽祖文化學術研討會論文集》，2004，第246頁。作者為湄洲島國家旅遊度假區管委會主任。

④ 參見〈祖廟翻修，奉獻千萬人民幣，台灣錢淹沒湄洲〉一文，台灣，《中央日報》1997-1-25。

⑤ 蔡相輝編著：《北港朝天宮志》，北港朝天宮董事會印行，1995年，第28頁。

表 16：台胞捐贈重建祖廟方名錄

捐贈單位	捐贈項目	捐贈時間（年）
鄭榮先生等	太子殿龍柱	1987
陳守萌先生	鼓樓	1988
台中大甲鎮瀾宮	聖旨門	1988
台北莆仙同鄉會	愛鄉亭	1989
台胞曾正仁先生	升天樓	1989
雲林北港朝天宮	祖廟巨型石雕像	1989
彰化鹿港天后宮	朝天閣	1989
嘉義新港奉天宮	梳妝樓	1989
苗栗苑里慈和宮	觀音殿	1990
台北松山慈佑宮	香客山莊	1990
苗栗竹南後厝龍鳳宮	龍鳳亭	1991
嘉義笨港港口宮	山門	1992
台胞林聖光先生	捐款	1992
台胞段宏俊先生	捐款	1992
苗栗竹南後厝	捐款	1992
台南鹿耳門聖母廟	捐款	1993
台南鹿耳門天后宮	捐款	1993
台胞楊清欽	大牌坊	1994
台胞陳明芳	捐款	1995
台灣嘉義李建閩、蔡秀英	捐款	1996
莆田涵江國勝先生	戲臺	1997
台灣苗栗五龍宮、台胞黃土城、謝保家	大金爐、門神	1999

資料來源：福建莆田湄洲媽祖祖廟董事會

另外，湄洲島上的一些廟宇和道路也有許多台胞捐贈建造的事例，例如前往湄洲南端鵝尾神石園依傍著碧海藍天為景的路上，即可清楚的看到，靜靜地佇立於一旁的石碑上，鐫刻著台灣同胞捐建修造這段道路的記載。

媽祖信仰熱帶來旅遊熱，旅遊熱帶來投資熱。尤其，又以湄洲媽祖祖廟帶動的兩岸媽祖信仰熱潮，所引發莆臺經貿交流熱為最。許多臺胞先是到湄洲朝拜媽祖，繼之到莆田投資興業。由於最早到莆田投資的台商，幾乎都是媽祖的虔誠信徒，加上連續舉辦八屆的中國湄洲媽祖文化旅遊節活動，不僅吸引數以萬計的臺胞到莆田朝拜媽祖、觀光旅遊，並吸引部分臺胞到莆田投資創業。

2005年6月19日，莆田市長詹毅和莆田市委副書記蔡爾申及其他莆田市領導，在莆田會見了第三屆“全國網路媒體海峽西岸行”的全體記者時，詹毅市長就回答記者提出有關莆台合作問題的提問，即特別著重介紹了莆田與臺灣加強經

濟合作的情況，包括已經有 230 多家台資企業在莆田投資行業，其中 60% 是臺灣農業企業，年創造產值 52 億元。^①並且由於莆台加強農業合作有著得天獨厚的地理優勢，莆台農業合作專案的推動與簽約仍然持續進行中。“莆田共批准台資企業近四百家，協定台資五億六千六百萬美元，實際到位資金四億美元，台資企業占莆田外來企業的四成以上。”^②莆田充分發揮作為媽祖文化發源地的優勢，為兩岸關係的發展起到了促進作用。

迄今 2007 年，莆田全市共累計批准台資項目四百二十一個，投資總額達八億多美元，合同利用台資近七點四億美元，實際利用台資五億多美元，^③成為臺商投資的集中地之一。同時也顯示出，改革開放以來，“文化（宗教）搭台，經濟唱戲”之“以媽祖信仰吸引臺胞捐款修廟、兼以繁榮地方經濟”的具體成效。

湄洲媽祖祖廟本身自改革開放以後，在台胞和海內外媽祖信眾的大力促成之下，固然已經具備樓台交錯、殿閣縱橫的壯觀規模，另外，湄洲島在基礎建設方面，則在政策強力支持發展的挹注下，“以建設國家旅遊度假區目標，發揮媽祖文化優勢、對台優勢、資源優勢、政策優勢，抓緊規劃設計、基礎建設、招商引資、宣傳促銷等各項工作”，也未曾暫歇的進行著。包括對外對內簽訂合同、協議 50 多項，總投資 26 億多元人民幣，其中利用外資近 1 億多美元；累計自 1992 年以來，將完成固定資產投資 8 億多元人民幣。目前，島上基礎設施日臻完善，旅遊服務設施逐步配套，景區（點）開發不斷加快，接待能力大為提高。已建成 11 公里湄洲大道、19 公里環島公路、進出島輪渡碼頭、兩條 1 萬伏海底電纜及供電設施、跨海供水工程、8000 門程式控制電話、3000 噸級對台客運碼頭和綠化工程等基礎設施和社會公共設施 50 多項^④。並已建成美海大酒店、金穗大廈、海天山莊、安泰賓館等服務接待設施 30 多項，接待床位 1500 多個，以及合乎標準的國際旅行社 2 家。除此，又先後開發了媽祖山、黃金沙灘、鵝尾山、蓮池澳等旅遊景區（點），建設了黃金沙灘勇創旅遊度假服務中心、蓮池澳金海岸娛樂中心、鵝尾神石園、鵝尾山海濱廣場等濱海旅遊、休閒度假項目，並已開工建設鳳騰龍濱海生態旅遊度假區、鵝尾山旅遊度假服務中心。

① 引自詹毅：〈莆田“6.18”成果顯著，發展勢頭良好〉，福建東南新聞網 2006-6-20。

② 見〈媒體西岸行莆田站—媽祖情系兩岸，促進台海合作〉，2006 福建項目成果交易會，2006-6-21。

③ 以上數據，參考徐向陽：〈“媽祖熱”促使莆台交往日益密切〉，中新社，莆田電，2007-05-10。

④ 以上資料數據，乃根據吳田華：〈淺台千年繼之後媽祖文化對湄洲島發展的影響〉，《中華媽祖文化學術研討會論文集》，2004 年；以及“中華媽祖文化交流協會”：〈湄洲島國家旅遊度假區概況〉，新華網—媽祖在線，2004-10-29。

至於在建設發展湄洲島的願景目標方面，則根據“總體規劃”要求的藍圖，即於“十五”期間，計畫完成投資 10~15 億元人民幣，逐步配套完善全島基礎設施和旅遊設施，把湄洲島建設成為名符其實的國家旅遊度假區。在此基礎上，再計畫用 10~20 年時間，完成固定資產投資 50 億元人民幣，力爭在島上形成“三個中心”：即在北部形成集朝聖、旅遊、購物、娛樂、美食于一體的媽祖文化朝聖旅遊中心；在南部形成以黃金沙灘海濱中心、度假酒店為重點的濱海遊樂度假中心；在中部形成以家庭旅遊、海鮮美食、商貿科技、加工業等綜合性的行政商業中心，把湄洲島建成世界媽祖文化研究中心、媽祖信眾朝拜中心、海峽兩岸科技文化交流和經貿合作的重要基地，獨具特色的多功能、綜合性的國家旅遊度假區^①。

隨著湄洲媽祖信仰香火的重振和迅速傳播，復經過各方的努力，以媽祖“千年祭”之後的次年，即 1988 年到 2002 年的近 15 年為例，湄洲島全區國內生產總值已由 1988 年的不足 1000 萬元，到 2002 年遽增為 20781 萬元，增長 20 多倍；財政收入由 1988 年的 30 萬元增加到 2002 年的 475 萬元，農民人均純收入則由 1988 年的 300 多元增加到 2002 年的 3668 元^②。由此可知，湄洲島自改革開放以後的急速進步發展情形。

然而儘管媽祖文化的不斷升溫，每年前往湄洲島的媽祖信眾海內外各地遊客多達百萬人次，並且從旅遊收入占全島國內生產總值的 40% 看來，旅遊業早已成為湄洲島的支柱產業。“但作為 AAAA 級的國家旅遊度假區，媽祖的品牌效應還未充分利用和發揮，存在節日‘大進大出’、平時‘隨進隨出’、‘進島多，住島少’、‘朝聖多，觀光少’等現象。”^③顯示出整合以媽祖文化為紐帶的信仰資源、旅遊景點，並改善長久以來人潮“即來即去”的情形，不但對於增進湄洲島的經濟效益和社會效益有其迫切性，這對烘托湄洲祖廟的中心地位，釋放莆田地區媽祖文化的巨大潛能，構建媽祖文化對外的總體格局，無疑更是具有重要的意義。

據此，建設具有文化、休閒、商貿、飲食、娛樂、旅遊、漁港等功能特色的媽祖城的計畫，因而醞釀、問世。且於 2007 年 3 月，莆田市五屆人大一次會議

① “中華媽祖文化交流協會”：〈湄洲島國家旅遊度假區概況〉，新華網—媽祖在線，2004-10-29。

② 以上資料數據，乃根據吳田華：〈淺台千年繼之後媽祖文化對湄洲島發展的影響〉，《中華媽祖文化學術研討會論文集》，2004 年，第 246 頁。

③ 鄭世雄：〈整合媽祖文化資源打造文化旅遊品牌〉，《中華媽祖》2005 年第 2 期，第 73 頁。

審議通過了市人民政府關於《莆田市媽祖城總體規劃》，標誌著媽祖城規劃建設進入實質性階段。^①至於媽祖城整體的規劃，由莆田籍華人黃廷芳、黃志祥父子出資邀請日本丹下都市建築設計株式會社制訂^②。

規劃中的媽祖城位於莆田市忠門半島東南部，湄洲灣畔，用地屬秀嶼山亭鄉範圍^③。距離莆田中心市區約 40 公里，規劃面積約為 15 平方公里，其中圍海造地新增用地面積 4.87 平方公里，圍海造地投資 14.5 億元。莆文（文甲）公路沿東南方向斜穿用地，形成較為便捷的對外交通，公路直抵東南端的文甲客運碼頭。南側面海，與國家旅游度假区湄洲島隔海相望；東鄰紫霄洞風景區；西接東吳開發區和力寶大地城，距秀嶼市區約 23 公里，距莆田中心市區約 40 公里。

據悉，現狀用地中自然景觀豐富，既有綠樹掩映的小山丘，又有成片平坦的旱地，還有大面積灘塗養殖場和少量河灘。因此，就其既有的自然生態環境、歷史文化資源、旅遊條件、經濟發展等多元化的考量，故將媽祖城的規劃，分為：綜合服務區、文化古迹風貌區、濱海度假區、居民遷建區、漁港游艇碼頭區、生態休閒區和紫霄洞風景區等 7 大功能區。其中綜合服務區是核心區，主要安排購物、商貿、餐飲、娛樂等功能；文化古跡風貌區內，文物古跡和歷史遺存眾多，主要包括有港裏祖祠，媽祖故居、宋古碼頭、莆禧古城等，文化底蘊極深。規劃布局中將充分利用這些景觀，建設集旅游購物、觀光休閒等多種功能為一體的現代化濱海旅游綜合服務區。作為湄洲島國家級旅游度假区的延伸，不但可以為其提供完善的配套服務支援，還可以為湄洲島部分人口外遷提供安置用地。

由於媽祖城的建設，將使莆田的港口與媽祖文化兩大主要優勢得以有機結合，故成為莆田建設湄洲灣港口城市的切入點和推進器。“近期莆田已經著力於 5·68 平方公里核心區建設，三年內基本完成市政基礎設施建設任務，五年初具規模，進而實施中、遠期建設，構建 16 平方公里的濱海新區乃至 60 平方公里的湄港新城。^④”以期推動湄洲灣港口城市發展成為一座集文化、休閒、娛樂、旅游等一體的濱海新興城市，一座有文化品位、有經濟實力、有優美環境的現代化城市。

① 許雪毅、姬少亭：〈福建莆田將建設一座媽祖城與湄洲島隔海相望〉，新華網，2007-5-29。

② 同上。

③ 以下相關於莆田媽祖城的資料數據，以根據〈莆田市媽祖文化城〉莆田人民政府網，2007-9-11 為主。另參考其他訪談與訊息報導。

④ 李方芳：〈媽祖城海西明珠未來之城〉，《香港文匯報》2007-08-12。

延續發揮媽祖信仰文化，對於湄洲島乃至莆田市和福建省建設發展的重要催化和促進作用，不僅中共福建省莆田市委書記袁錦貴、市長張國勝率莆田市高規格黨政代表團於2007年5月赴港招商，在港推介所擬包括“媽祖城”在內的288個當地重點項目，總計投資額約968億元人民幣^①，即主打“媽祖”牌。而且莆田市忠門媽祖城的建設，也將利用湄洲祖廟與媽祖在華人世界的知名度，由政府主要做好媽祖城的規劃和提供優質服務，以市場化運作方式，吸引民間資本參與，並且藉由建設具有南方濱海城市特色的忠門媽祖城為契機，打造媽祖旅遊景觀，屆時，莆田忠門媽祖城將與湄洲媽祖祖廟遙相呼應，與秀嶼港區、東吳港區同步發展，形成“城以港興、港以城用”良性互動的發展局面，同時也將與秀嶼港區、東吳港區“兩港”，與媽祖城“一城”同步的發展，形成“城以港興、港以城用”良性互動的發展局面。

回顧改革開放近三十年以來，湄洲島從一度貧窮落後的海島漁村，在政策強有力支持和海內外媽祖信眾積極的參與之下，不斷的蛻變躍進，不只湄洲媽祖祖廟和湄洲島本身，已然呈現出豐碩的建設成效；發展至今，並且因而帶動出莆田地區相鄰一帶積極建設的影響，更是備受矚目，例如進行中的的莆田忠門媽祖城建設即是。當然，藉由這一連串經濟建設的發展演變，也再次的彰顯出媽祖信仰文化在聯繫華人社群和帶動地方繁榮的重要價值。

二、信仰文化層面的互動影響

1. 湄洲媽祖光環對於台灣媽祖信仰譜系的衝擊

在與台灣的媽祖信仰紐帶上，由於自清代以來，不僅流傳著鄭成功攜帶湄洲媽祖像隨船來台^②，和施琅得自於媽祖庇祐的種種事蹟，復加以清廷的大力提倡，是故，一如本文第五章所述，湄洲祖廟的信仰香火也因此隨著一波波渡海移民為求平安，或請神像、或帶香火同行的到來，台灣的媽祖信仰逐漸開枝散葉，蓬勃發展，成為華人地區，媽祖信仰香火最為鼎盛的地區。

事實上，台灣媽祖信仰向來的湄洲崇拜，以及二十多年來的湄洲熱在其他的華人地區的確是不多見的。例如香港各個媽祖廟的起源發展，從來就不是建立在與福建莆田湄洲“正統祖廟”結合的基礎上，而是各自以天后神像“飄流”而至

① 《香港文匯報》：閩莆田今組團抵港招商。媽祖城網，2007-08-11。

② 謝進炎、何世忠：《媽祖信仰與神蹟》，2001年，第88頁，台南，世峰出版社。

的故事為基礎，發展出至今彼此間各自獨立、平等的關係，也因此沒有主從、根源的界定問題^①。再者，根據張珣走訪港、澳、星、馬的幾個重要城市的媽祖廟訪問，發現“海外媽祖廟的主持人或信徒表示，較少有回到原大陸祖籍地分靈祖廟進香的習慣，也較不明顯區分神像在那兒雕塑，而回湄洲進香只是錦上添花之事，而不是認祖歸宗之事”^②。

中國人泛親屬關係表現在宗教信仰上，所呈現出來的“祖廟”之擬尊卑位階觀念，讓台灣島內的“正統”之爭，於兩岸開放宗教交流之後，因島內各媽祖宮廟爭相前往湄洲進香、尋找重新定位而有了消解之路，“爾後每年都有台灣各地媽祖廟至大陸湄洲祖廟進香謁祖迎回神像，成為兩岸宗教交流最密切和固定的模式。”^③經由進香的交流接觸，湄洲祖廟董事會不但先後與大甲鎮瀾宮、台南大天后宮、北港朝天宮等台灣十大宮廟“締結至親”，並與近 1000 家台灣大小宮廟開展過聯誼交流活動。香火的傳播和宮廟的頻繁互動，促進了兩岸熱絡的交流接觸，但也因此對於湄洲媽祖祖廟在台的香火系譜，產生了衝擊，和不同的解讀。

台灣的媽祖宮廟，不論是為強調來台歷史的悠久，和媽祖信仰發展的歷史意義，或是基於為了爭取廣大信眾的矚目與認同等考量，在各大媽祖宮廟間，普遍發展出各自競相標榜“開台”、“開基”、“正統”、“最興”——等，異於其他華人地區的特殊現象。據此，既是“開台”，既是為“最”，當然應該只有一個；尤其以“正統”自居者更不容其他同稱“正統”的對等廟宇提出同樣的主張。於是乎，各種從地方流傳的口述歷史、學者提供的文獻論述、各自現有的資產，包括神像、匾額、中古、香爐——等古物，往往也都成為雙方論戰時佐證的資料。^④不過，這種情形，隨著一批批的進香團，乃至私人神壇的前往湄洲進香，帶回大量直接請自湄洲的媽祖神像以後，有了新的論述發展面向。易言之，藉由前往湄洲謁祖進香與湄洲祖廟重新建立的關係，取得香火的正當性與直屬性之後，許多宮廟開始以此再度重塑歷史沿革和宣傳的重點，並重新解釋因而產生新“傳統”的權威性和支配地位。

然而來自湄洲的“湄洲媽祖”神像，即便較諸其他的媽祖神像，的確有其獨

① 廖迪生：〈地方認同的塑造：香港天后崇拜的文化詮釋〉，黎志添主編：《道教與民間信仰論文集》，香港，學風，1999 年。

② 張珣：〈湄洲媽祖權威理論的反省〉，《兩岸交流簡訊》，1997-7-1。

③ 鄭志明：《兩岸宗教現況與展望》，台北，學生書局出版，1992 年，第 52 頁。

④ 例如“鹿耳門祖廟香火正統之爭”、“笨港媽祖香火正統之爭”，以及大甲媽祖進香團捨北港而改往新港所引發的香火主從之爭。

特的地位，但是在“湄洲媽”既已普遍可見，香火位階的落差也隨之平衡之後，甫雕塑的“新的湄洲媽”與供奉已久的“老的湄洲媽”，又當以何為尊為要？種種的議題和現象，無不衝擊著台灣的媽祖信仰。

值得注意的是台灣媽祖宮廟和信眾，對於香火淵源與信仰地位認知的解讀。

“傳統的權威”(traditional authority)之所以能被確立，乃透過一種特殊的文化轉換過程，而過去資源所以能重新運用，其基礎是在重塑該群體共同的經驗和記憶，或發掘歷史的源頭，使人們在家庭、親屬、世系，“血濃於水”的關係和情感之外，建立一種“共同體”的情感意識，以幫助現在及未來的連接和維繫。因此，“歷史”的書寫、闡釋，和群體意識的建構，本來就關係密切。^①對於藉由祖廟尋根謁祖活動以達成廟宇香火鼎盛的目的，由於各種不同立場考量，而產生各自賦予不同的詮釋和意義，其原因也就在此。

其實，從筆者看來，不論是兩岸官方或是宮廟的代表，以及參與進香的團體或個人，不同群體和香客，對於解讀湄洲進香活動的意涵，和參與的心理機制，存在著許多的差異性。^②1987年在湄洲舉行的盛大舉行的媽祖誕辰典禮，“一方面，福建省官方計劃利用祖廟的宗教信仰，進而發展觀光活動，達到搞活經濟的目標”，在另一方面，“台灣的進香團有的是錢，他們要的是寺廟的名位、個人的福報”。^③瞿海源並引一位台灣進香團執事人員的言語：“我們來這裡捐款，將來回台灣是要加倍賺回來的”^④結論出台灣各大媽祖宮廟，為了加強本身宮廟和神祇的傳承淵源的正當性和靈驗性，遊走於台灣政策法令的空隙，以充分的經濟財利達成與信仰淵源重鎮—湄洲祖廟重新定位的心態和手法。畢竟，“其所在意的是背後龐大香火所帶來的政經利益，而與湄洲祖廟的認可關係，就是提升廟宇靈力的重要來源。”^⑤

由於在傳統的進香活動之中，如“刈火”儀式有著子廟、小廟，向大廟、主廟謁拜並乞取靈火的意義。既然攸關主從關係的確定，主廟地位的爭取，當然就變得很敏感了。是故，至今，每到農曆過年至三月“媽祖生”這段期間，隨著台灣各地宮廟間，以及前往大陸湄洲的“進香潮”湧現時，有關香火正統、主從關

① 黃美英：〈媽祖香火與神威的建構〉，《歷史月刊》，第六十三期，第44頁。

② 姚文琦：《台灣媽祖信仰的進香態度及其變遷》，2002年，世新大學社發所碩士論文。

③ 瞿海源：《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北，桂冠出版社，1997年，第153頁。

④ 同上。

⑤ 林政璋：《台灣與福建湄洲媽祖進香交流研究》，淡江大學中國大陸研究所碩士論文，2002年。

係的話題，總會多少再被提起。不過，時至今日，例如苗栗後龍鎮的地方信仰中心慈雲宮，依傳統之例，本應每年到北港朝天宮進香，但是近年來則是改為一年兩回，一次往南部，一次往東部的“進香”活動。不但活動中的“刈火”儀式取消了，前往的廟宇也不再限於北港朝天宮。他們雖然仍稱這些行程為“進香”，可是卻強調這只是聯誼交流。當然，所謂的主從關係、香火正統的傳承等訴求也就自然淡化。“時代變遷下的進香活動，其形式、意義的差異，正可顯示出時下媽祖信眾和媽祖宮廟，對於信仰、對於香火淵源態度的轉變”^①

但是，儘管如此，前往湄洲進香，幾乎已是台灣媽祖宮廟規劃前往大陸地區時，結合進香和旅遊於一行的首選和必到之處。究其原因，固然與台灣民眾向來普遍信仰媽祖的現象，以及近三十年以來藉由請自湄洲祖廟的媽祖神像迎請入台，而促使湄洲媽祖信仰的香火，得以再次的傳播、深化於台灣社會所發揮的功能以外，也是在兩岸頻繁的民間文化交流中，透過湄洲祖廟突出媽祖文化的橋梁功能，和不斷拓寬對臺交流通道的具體影響。

2. 對台政策與信仰氛圍的開放

兩岸分隔以後，由於面對的社會環境不同，故在各自執行政策依據的不同標準之下，因而產生了不同的宗教觀點和宗教政策。而主宰兩岸宗教政策的根本原因，就是根源於不同的宗教觀點。^②相對於台灣當局自民國三十八年治台以後，秉持“憲法”十三條：“人民有信仰宗教的自由”的原則，給予宗教較大的發展空間^③。中國共產黨宗教政策則以馬列主張的無神論，作為其基本的指導方針，誠如馬克思在《黑格爾法哲學批判》的〈導言〉中說的：

“宗教裡的苦難即是現實的苦難的表現，又是對這種現實的苦難的對抗。宗教是被壓迫生靈的嘆息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神制度的精神一樣。宗教是人民的鴉片。”因此，在改革開放前儘管憲法規定“宗教信仰自由”，但在實際運作之層面上，則有著種無形的限制，尤其在“文革”間更是如此。

直到改革開放，社會環境逐漸改變。政府對於宗教的態度立場雖然仍持保留的態度，但是對於宗教在連繫海內外華人、促進統戰的功能價值上，卻有了新的評估考量。

例如：中央政治局常委習仲勛在1986年“中國道教協會第四屆代表會議”期

① 姚文琦：《台灣媽祖信仰的進香態度及其變遷》，世新大學社會發展所碩士論文，2002年。

② 鄭志明：《兩岸宗教交流之現況與展望》，南華管理學院出版社，1997年。

間接受與會代表時表示:

“道教在港澳、臺灣同胞中，在海內外華僑、華人中至今仍有相當大的影響。…前來我國旅遊參觀的港澳台及海外道教徒日益增多。為適應這一形勢，道教協會要…重視並積極開展對外友好交往，為實現‘一國兩制’，和平統一祖國貢獻自己的力量。”^①

中央統戰部部長 1997 年在“中國道教協會成立四十週年紀念會”上的談話，也強調：

“認真總結與港、澳、台地區及外國道教團體友好交往的經驗，不斷改進工作，更好地為祖國統一大業服務”^②

另外，“在開展對外交往活動中要按照有關法律、法規和政策的規定，堅持‘互不隸屬、互不干涉、互相尊重’以及‘對我有利、以我為主’等原則，堅決抵制和反對境外敵對勢力利用宗教對我進行的滲透活動”^③著眼於兩岸統一的目標，而採以神緣聯繫台胞與僑胞的立場，成為改革開放以後，不但許多原本富有重要宗教文化意義的地方宮廟，在保護古蹟、發展旅遊事業以利振興地方經濟的政策主導之下，得以紛紛重建的重要轉變關鍵，而且宗祠和民間地方信仰宮廟的香火，也在此風潮帶動下，隨之復甦、崛起。

是故，起源於大部分台胞原鄉—福建的媽祖信仰，由於具備閩台同源的象徵，更受到中央到地方當局一致的特別予重視與支持。影響所及，不但媽祖信仰香火的龍頭重鎮—湄洲媽祖祖廟在二十幾年間，從一落修復後單殿式的地方廟宇建築，快速的發展至今日坐擁山頭的連綿巍峨殿堂；2004 年元宵節，筆者在實地參訪福建省仙遊縣榜頭鎮明山宮盛大的迎春遊神活動時，見正殿供奉的是 1985 年分靈自湄洲祖廟的天上聖母媽祖，然而廟方人士和沿途的信眾，卻爭相告以泰山大爺、二爺(即黑白無常)的各種靈驗事蹟。前殿“忠與仁同”匾額下款，亦為明萬曆十五年(1578)五月建^④，對應於民間信仰普遍皆以正殿神祇為主要信仰焦點，以及建廟時間和信眾的認知，卻與近代才新供的媽祖卻坐主殿，顯然有著明顯落差的情形。將此情形詢之於眾，據地方人士表示，這是因為供奉泰山老爺的

① 詳參習仲勛〈在接見中國道教協會第四屆會議代表時的講話〉，《中國道教》，1987 年，第一期，第 5-6 頁。

② 《中國道教》，1997 年，第四期，第 4 頁。

③ 《中國道教》，1997 年，第一期，第 16 頁。

④ 民間另說，甚至早於始建於是明正德十三年（1518），認為萬曆十五年僅是重修。

明山宮，作為榜頭鎮的地方信仰中心，由來已久；但因四、五 0 年代以後，社會環境和宗教政策的關係，隱微已久，直到改革開放初期，“媽祖”成為政府當局首先允許供奉敬拜的神明，因此“請了媽祖回來供奉，或是遊神活動時把媽祖像抬在最前面，比較好說話。”^①據悉，這種情形在福建其他地區的民間信仰宮廟裡，亦極其普遍。藉由各地宮廟競以供奉媽祖神像，作為恢復既有供奉神祇香火之“護身符”、“通行證”的情形，顯示出由於媽祖信仰在改革開放以後的特殊地位所帶動其他民間信仰神祇香火復甦的附加效應，當然，原本就備受各方重視的媽祖信仰香火，在此風潮的推波助瀾之下，也因而更加快速的傳播開來。故有學者提出：

“眾所周知，經歷‘文化大革命’大多數宗祠和廟宇被破壞，台胞、僑胞回鄉探親，往往提出修建祠堂、宮廟的要求，並願意提供一部分修建資金。各地政府為了千方百計吸引台胞、僑胞聯繫，慫恿台胞、僑胞提出建祠堂、宮廟的要求，修建資金則由大陸百姓籌集。還有的宮廟，與台胞、僑胞毫無聯繫，為了能夠修建起來，通過各種關係與台胞、僑胞攀親，甚至編造歷史，說該廟在台灣、東南亞華僑中有很多分廟宇信眾，要求政府允許修建，以便吸引他們回鄉投資辦企業。”^②

由上可知，本擬做為對外吸引台胞、僑胞而開放的宗教政策，經過改革開放以來，近三十年大量台胞的回鄉省親和謁祖進香活動，以及經濟捐獻的挹注之下，對於大陸內地的宗教發展和信仰態度也產生了相當程度的變動影響。這個現象，尤其表現在對台胞最富吸引力的媽祖信仰層面最為顯著。

事實上，伴隨台灣進香團大量的人潮、錢潮不斷的湧入湄洲，其間，“哪怕只是在民間的進香蓋廟，人員互訪的過程裡，不經意傳播出的信仰訊息多少都會引起大陸民間信仰的質變與量變。”^③尤其是對於台胞大舉到福建進香活動的新聞，例如 2000 年台灣大甲鎮瀾宮一行以全套鑾駕隊伍前往湄州進香時，深受大陸官和媒體的重視，前往湄州進香時，並經由中央第四台、福州、莆田、廈門電視台對中國播放，七月十八日在湄洲太子殿前廣場舉行的謁祖進香祈福三獻禮大

① 2004 年正月十五日，訪談於仙遊榜頭鎮明山宮與其遊神隊伍的人群中所得。

② 引自林國平：〈媽祖信仰與兩岸關係的互動〉，見《媽祖信仰、海洋文化與現代社會的對話》國際研討會，馬來西亞雪隆海洋會館，2005-4-24。

③ 李振英：〈兩岸宗教文化交流的意義、重要與態度〉，鄭志明編：《兩岸宗教現況與展望》，台北，學生書局，1992 年，第 65 頁。

典，更以現場直播的方式傳送全中國，並向世界轉播。在莆田、港里、湄洲、泉州踩街的活動過程亦向全中國播放^①，透過新聞媒體的傳播，“成為各地宗教信眾修建宮廟和舉行各種宗教活動的很好例證。”^②

信仰氛圍日益開放的改變，不但是“在許多寺廟中，香火旺盛，求神拜佛的人越來越多。”^③另外，宗教信仰文化研究的學術體系，包括研究機構和出版業也跟著蓬勃發展，例如上海辭書出版社出版的《宗教辭典》出版後，五年間即重印三次，印數達十五萬七千冊；上海書店和上海古籍出版社，重印的《道藏》和《道藏要輯選刊》也頗受好評，而莆田地區，自改革開放以來，從論文集刊、媽祖文物專書，乃至收集歷代媽祖信仰相關文獻、詩詞，和清宮檔案彙編等出版品的相繼問世，種種跡象，顯示出信仰活動在大陸民間社會的復活。在宗教思潮影響下，原本禁絕的宗教信仰活動，尤其是曾被視為巫道迷信歪風根源的民間信仰，其相關的研究已呈現質量皆具的長足進步；當然，這也是改革開放以來，兩岸宗教交流互動影響的又一面向。

① 參考：《大甲鎮瀾宮宮志》，財團法人大甲鎮瀾宮董事會，2005年。

② 引自林國平：〈媽祖信仰與兩岸關係的互動〉，見《媽祖信仰、海洋文化與現代社會的對話》國際研討會，馬來西亞雪隆海洋會館，2005-4-24。

③ 李振英：〈兩岸宗教文化交流的意義、重要與態度〉，鄭志明編：《兩岸宗教現況與展望》，台北，學生書局，1992年，第30頁。

第七章 結論

自宋代以降，莆田湄洲島因相傳為媽祖之原籍與升天地的獨特地位而備受重視，而湄洲之名傳諸於海內外華人世界之紙墨口耳之間的因緣，也幾乎無不是與媽祖信仰有關。湄洲島在媽祖信仰體系中，向來被視為媽祖故鄉的歷史象徵，尤其是湄洲祖廟處於海峽兩岸眾多媽祖宮廟中不可取代的地位，在受到廣大信眾尊崇的同時，亦受到學界多方位、多視角的關注。本論文借鑒歷史學、人類學、宗教學及社會學的研究方法，力圖以多學科“科際整合”的方式，探討湄洲島媽祖信仰形成的淵源依據，析論其之於湄洲本島當地，和台灣的移民社會的影響，以揭示民間信仰於社群關係的重要鏈結效應。其基本結論有四：

首先，透過藉由歷史文獻的考據，釐清媽祖故鄉—湄洲島，與媽祖信仰形成的歷史淵源過程，探討湄洲島與媽祖相關生平事蹟的真實性。對此，本文認為儘管歷朝歷代有關媽祖的生卒年代、詳細時日、出生及升天地點等傳聞固有諸多可議之處，但衡諸歷代眾多史實記載而加以辯駁考據，至少可釐清對於媽祖其人，的確是曾經出現於歷史上的一位真實人物。

而對於媽祖的原籍，尤其是誕生地的認定，福建許多地方，例如松山霞浦和莆田當地的賢良港祖祠一帶的居民，源於其地方傳說和集體的記憶，或伴隨著深厚的信仰情感所致的倡言千年前的歷史傳說，至今仍各自抱持不同的看法。尤其與湄洲近在咫尺的港裡賢良港，近年來，更以“媽祖誕生地”為其地方特色資源的主要訴求。對此，本文認為，不論是宋代廖鵬飛的《聖墩祖廟重建順濟廟記》（1150）這篇史上最早出現關於媽祖信仰的文獻，記載媽祖“姓林氏，湄洲嶼人”，或是歷代帝王，包括乾隆時期問世的《敕封天后志》，於正式的上諭當中也都以“福建湄洲係神原籍所在”的認知而特囑將媽祖載入祀典，命官員於春秋二季前往湄洲致祭^①。據此不可替代的重要的歷史淵源，湄洲島為媽祖之原籍當屬事實無誤。

至於湄洲祖廟由於媽祖信仰屢受歷代封建王朝的推崇和重視，在具體可見的的建築外觀上，不但早於宋代時期已然廟貌巍峨，而且歷代以來，亦是備受官方禮遇，復得以隨著媽祖信仰的傳播四方而香火歷久不衰，究其因，無疑是奠基於

①【清】乾隆皇帝《著福建督撫嗣后于天后本籍春秋致祭並載入祀典上諭》（1788），《清代媽祖檔案史料彙編》，2005年，第110頁。

湄洲作為媽祖原籍和升天所在地的歷史淵源之依據上，從而也藉此奠定了湄洲祖廟在媽祖信仰發展中的龍頭地位與舉足輕重的影響力。當然，值得注意的是，由於中國向來的民間信仰信眾，對於所信仰神社之歷史淵源考據，本就淡薄，而且，從民間宗教信仰的層面上來說，約定成俗的神明原型、生平年代與誕生降升天等節慶紀念日，其重要性僅在於作為信徒藉此再度與信仰對象連結、交流的時空交點，並為表達信仰情感的憑藉名目，至於詳細時間的落點究竟在哪兒，其實並不重要。對於媽祖其人、其事的考據亦應作如是觀。

其次，審視向來相形於湄洲祖廟的耀眼光環之下，密佈於湄洲島上但卻鮮為人所注意的地方媽祖宮廟群，實為學界應予以重視的考察物件。本文依照該宮廟群各自座落的地理環境、人口分佈等資源條件劃分而約定成俗的、特有的“四閩制”，探究其所建立起與湄洲祖廟的互動關係，以及於正月元宵期間幾乎全島動員的情況下之頻繁多樣的廟會儀式活動中，所展現出的媽祖宮廟群之間的歷史香火淵源、依存互動結構，可以發現，儘管歷來湄洲島上的地方媽祖宮廟，由於既有的轄區境內之人事引發眾多的香火分家事端，但新建立的地方媽祖宮廟之轄區內的湄洲島民，卻依然涵攝對應於護持祖廟的四閩制之內，且共同逐年輪流分擔祖廟部分事務（含勞務與財務），此一傳統慣例，在在顯示出民間信仰的龍頭重鎮宮廟對於社群關係的穩定作用。

除此，鬧元宵的活動當中的“遊燈”、“過洋”活動，於湄洲島內所有各媽祖宮廟境內，無不所舉行。然而對於普遍，但不全然舉辦的前往祖廟“請香”之活動，則或親自由宮廟主神率同信眾共同迎請前往祖廟進香，祖廟媽祖回宮時，或僅由配祀神隨行恭送同往，或仍由宮中媽祖迎送陪同。此種“請香”、“進香”之活動，若相對於台灣或省外的媽祖宮廟，必須跋山涉水甚或搭機組團前往湄洲祖廟進香，反觀島內南北約莫十公里的路程，卻仍有許多地方媽祖宮廟，並不前往鄰近的祖廟正式朝拜、請香火之信仰行為，實有其獨特之處。觀察島內各媽祖宮廟對應於祖廟所顯現出來的諸多紛然不同的對應態度與互動關係，可以看出，儘管地方媽祖宮廟轄區內的島民，對於在地媽祖的虔誠敬拜與境內活動不遺餘力的共襄盛舉，所顯示出湄洲島民對於所在境社象徵的支持和重視，但所有的地方媽祖宮廟無論前往祖廟請香與否，每年由四閩分攤協助祖廟宮殿所需費用、人力的制度，依然得以長久維持不墜，且深為島民所擁護。據此，從而體現出湄洲島

民基於媽祖信仰，對於在地媽祖宮廟和湄洲祖廟之間，抱持兩者不悖，更無替代問題的信仰態度，也突顯出媽祖信仰之於湄洲島整體社群的重要凝聚效應。

再次，緣於湄洲祖廟在媽祖信仰中尊崇的地位，不僅歷代以來，請自湄洲祖廟的分靈神像，備受各地重視，而且還引發其諸多圍繞著祖廟所衍生的各種淵源傳說，不勝枚舉。台灣媽祖宮廟藉由與湄洲祖廟的淵源，如早年諸多台灣媽祖宮廟，競相以強調供奉明清以來，迎請自湄洲的媽祖分靈神像為尊為尙的情形，以及兩岸開放交流以來，藉著與湄洲祖廟重新建立的關係，包括迎回神像和與湄洲定立“盟約”等作法，台灣許多宮廟開始以此重塑既有的歷史沿革認知和向來的宣傳重點，以作為論述其獨尊的正統性，或行事的正當性，乃至提升其知名度，但也因此衍生出許多相關的不同論述。

事實上，有關於歷史湄洲祖廟香火分靈這方面的文獻資料，無論是儀式全程的描述，或是數量的紀錄，本就付之闕如。歷經數百年的口耳相傳和記憶回溯，再加以地方仕紳與宮廟組織的頭人，尤其是近年來的媒體報導，為了突顯其特殊性，往往為所奉祀的媽祖神像，堅持宣稱著各種悖離歷史時間或附加歷史典故，反而造成其與時間史實不符，或和常情大相逕庭。不過，也正因為如此，亦可清楚的呈顯出湄洲祖廟，對於台灣媽祖宮廟的重要象徵意義。

值得一提的是，湄洲祖廟光環影響所及，除了分靈神像的廣佈於四方之外，歷史以來，就文獻記載和觀察訪談所得，於過往歷史中湄洲祖廟曾經先後採用的三組籤組，也無不影響深遠。如今，儘管湄洲祖廟的用籤已因時代變遷等因素而不同，但藉由其於不同階段所採用的籤詩，考察流佈發展的軌跡，和比對許多媽祖宮廟幾組較常見的籤組或相近籤文之流變異版，梳理其脈絡，亦可推論出在湄洲媽祖信仰香火的帶動影響下，遠至建廟年代於 1488 年的澳門媽祖閣，和截至近年香港、深圳等地^①，仍然保留原祖廟於文獻記載中採用過的籤組，顯示出該籤組不僅出現於莆田湄洲，且曾飄洋過海遠播至福建以外地區的香火流動趨勢。除此，祖廟觀音殿至今仍採用的六十甲子籤，也已然在傳入台灣後，復經由向來以請自湄洲祖廟朝天閣之神像為尊的北港朝天宮，憑藉其在台灣媽祖信仰的重要地位，不但被視為“天上聖母靈籤”，同時也是台灣地區使用最為普遍的籤組，非但為媽祖宮廟普遍採用，許多諸如王爺、城隍、土地公等神祉，亦借用於此。

^① 見蔣維鈞、鄭麗航主編：《媽祖研究資料目錄索引》，海風出版社，2005 年，第 111 頁。

改革開放以來，福建當地，尤其與祖廟關係密切的媽祖宮廟，若非少數在重建時期就近借用鄰近廟宇之籤詩，或有外地捐贈人士一併提供予其他籤組者，一般多會聲稱其沿用湄洲祖廟之籤，並據以此為尚。也因此，湄洲祖廟之二十七首籤，成為福建地區，各媽祖宮廟近年來最為普遍風行的用籤。此種情形亦如清末以來，北港朝天宮帶動之下的六十甲子籤一般，顯現出籤詩傳播與信仰本身，以及採用宮廟香火興盛與否的互動影響，實有著密切的關係。而藉由湄洲祖廟香火與籤詩在台灣之傳播發展，亦可反映出兩岸媽祖信仰香火的流播與淵源。

最後，緣於媽祖信仰向來在兩岸的特殊地位，尤其是基於湄洲媽祖與台灣媽祖信仰之間深厚而悠久的淵源，據此，以事實依據列舉自大陸改革開放以來，藉由湄洲媽祖信仰為文化紐帶所進行的兩岸交流活動，對於在地經濟建設和旅遊事業的蓬勃興盛，已是眾所矚目的事實。另外，在以媽祖為兩岸關係之“和平女神”的政策考量之下，不僅媽祖信仰的研究成果一時輩出；大量的湄洲分靈神像被迎請赴台，成為許多台灣媽祖宮廟藉以建立與祖廟香火直接關係，以作提昇其香火位階的憑據，而且在湄洲本島，乃至莆仙一帶，沈潛積澱已久的媽祖信仰香火，在此社會風潮下，也得以紛紛復甦。這些轉變，不可諱言的，與湄洲祖廟透過兩岸宗教文化發展等方面之帶動與影響，有著極為關鍵性的作用。事實上，兩岸經過四十年隔絕，產生的政體認知與宗教態度之歧異，勢所難免，不過，近二十年來兩岸重新接觸以後，頻繁密切的往來關係，已是不容否認的事實存在。在此情況下，透過以往累積的交流經驗，建立對話與瞭解彼此的管道，實屬必要；媽祖信仰也因而被多方賦予期待與解讀，而湄洲祖廟於此，尤其動見觀瞻的扮演著舉足輕重的角色。

《參考文獻》

一、史料、典籍、方志、古文獻

- [1] 【漢】鄭玄註. 禮記正義〔M〕. 台灣: 廣文書局, 1971.
- [2] 【宋】潛說友原纂修. 咸淳臨安志〔M〕. 台北: 成文出版社, 1970, 據清道光 10 年重刊影本.
- [3] 【元】王元恭修. 至正四明續志〔M〕. 北京: 中華書局, 1990.
- [4] 【元】馬祖常. 乾隆泉州府志〔M〕.
- [5] 【明】萬曆明會典〔M〕. 北京: 中華書局, 1989.
- [6] 【明】陽思謙修. 隆慶泉州府志〔M〕. 台北: 臺灣學生書局, 1987.
- [7] 【明】何喬遠編撰. 閩書〔M〕. 福州: 福建人民出版社, 1994.
- [8] 【明】陳侃撰. 使琉球錄〔M〕. 北京: 中華書局, 1985.
- [9] 【清】同治興化府志〔M〕. 重刊【明】陳效修. 興化府志〔M〕. 弘治十六年刊本.
- [10] 【清】謝道承等編纂. 福建通志〔M〕. 臺北: 臺灣商務印書館, 1983.
- [11] 【清】王必昌等纂. 台灣縣志〔M〕. 台北: 國防研究院、中華學術院, 1968.
- [12] 【清】廖必琦. 莆田縣志〔M〕. 台北: 成文出版社, 1968.
- [13] 王寶仁纂. 建陽縣志〔M〕. 臺北: 成文出版社, 1975.
- [14] 連橫. 台灣通史. 下冊〔M〕. 北京: 商務印書館, 1983.
- [15] 莆田縣地方志編纂委員會編. 莆田縣志〔M〕. 莆田: 中華書局出版社, 1994.

二、文集、筆記、雜錄、碑記、族譜

- [16] 【南北朝】梁簡文帝蕭綱. 列燈賦〔A〕. 梁簡文帝集·二卷〔C〕. 臺北: 新文豐出版公司, 1997.
- [17] 【宋】洪邁. 容齋隨筆〔M〕. 上海: 上海書店, 1984.
- [18] 【宋】釋文瑩. 玉壺清話〔M〕. 上海: 商務印書館, 1930.
- [19] 【宋】劉克莊. 後村先生大全集〔M〕. 賜硯堂刊本。上海: 上海書店, 1989.
- [20] 【宋】黃公度. 知稼翁集〔M〕. 臺北: 臺灣商務印書館, 1982.
- [21] 【宋】吳自牧. 夢梁錄〔M〕. 北京: 中華書局, 1985.
- [22] 【元】程學端. 靈慈廟記〔M〕. 至正《四明續志》, 北京: 中華書局, 1990.
- [23] 【宋】虞集. 道園學古錄〔M〕. 臺北: 臺灣商務印書館, 1979.
- [24] 【元】朱德潤. 存復齋文集〔M〕. 上海: 上海書店, 1984.
- [25] 【元】黃淵. 黃四如文集〔M〕. 上海: 上海書店, 1985.
- [26] 【明】危素. 元海運志〔M〕. 北京: 中華書局, 1985.

- [27] 【明】南渚林氏族譜〔M〕.正統九年修，清雍正元年重抄。
- [28] 【明】朗瑛.七修類稿〔M〕.北京:文化藝術出版社,1998.
- [29] 【明】陳第.東番記〔M〕.見沈有容《閩海贈言》卷2，台灣:台灣省文獻委員會,1994.
- [30] 【清】季麟光.蓉洲詩文稿選輯〔M〕.香港:香港人民出版社,2006.
- [31] 【清】吳振臣.閩遊偶記〔M〕.台北:成文出版社,1983.
- [32] 【清】郁永河著,方豪校.海上紀略〔M〕.臺北:臺灣省文獻委員會,1950.
- [33] 【清】孫清標編.天后聖母聖跡圖志〔M〕.南京:江蘇古籍出版,2001.
- [34] 【清】陳池養.慎余書屋詩文集〔M〕.廈門:廈門大學出版社,2004.
- [35] 【清】梁章鉅.退庵隨筆〔M〕.臺北:新興書局,1977.
- [36] 【清】袁枚.子不語〔M〕.臺北:新興書局,1988.
- [37] 【清】僧照乘.天妃顯聖錄〔M〕.雍正本.台北:臺灣銀行經濟研究室編.台灣文獻叢刊〔Z〕第77種點校排印,1960.
- [38] 【清】林有勝.天后顯應錄〔M〕.湄洲媽祖祖廟董事會湄洲媽祖文化研究中心據福師大館藏藏本影印,2001.
- [39] 【清】林清標.敕封天后志二卷〔M〕.莆田賢良港祖祠印本,1987.
- [40] 【清】楊淩.湄洲嶼志略〔M〕.冠悔堂募刊版.北京:九州出版社,2004.
- [41] 【清】伍瑞隆:《大觀天妃廟碑記》〔Z〕.碑已佚.文見光緒香山縣志〔M〕。
- [42] 【清】何璟.重修莆田縣湄洲天后宮碑記〔Z〕.現存湄洲祖廟.
- [43] 【清】黃維喬製.興安會館香燈會等碑記〔Z〕.此碑現存福建莆田涵江正學門碑廊.
- [44] 【清】安瀾.神天碑〔Z〕.此碑現存遼寧錦洲天后宮.
- [45] 【清】敕封天后聖母三代列聖殿與肇建碑記〔Z〕.現存於莆田城廂區文峰宮，建於嘉慶八年（1803）。
- [46] 重建上興宮捐建芳名錄〔Z〕.於湄洲上興宮,1999.
- [47] 湖石宮重建簡介〔Z〕.於湄洲島湖石宮,2003.
- [48] 重建進福宮碑記〔Z〕.於湄洲汕尾進福宮湄洲,2005.

三、論著、檔案

- [49] 【清】陳朝龍編,林文龍點教本.《新竹縣採訪冊》〔M〕.台灣省文獻委員會,1999.
- [50] 石豐源編著,南無觀世音菩薩天上聖母（媽祖）六十甲子籤詩新解〔M〕.高雄:大仁書局,1954.
- [51] 馬克司·偉伯(Max Weber)著,張漢裕譯.基督新教的倫理與資本主義的精神〔M〕,臺北:協志工業叢書出版公司,1960.

- [52] 尼采著,劉崎譯.上帝之死(反基督)〔M〕.臺北:志文出版社,1969.
- [53] 龐緯.中國靈籤研究・資料篇〔M〕.臺北:古亭書局,1976.
- [54] 葉山居士.靈籤解說〔M〕(二).台中:劍譯出版社,1972.
- [55] 林祖韓等編.莆田縣地名錄〔M〕.莆田:莆田縣民政局出版,1982.
- [56] 林明峪.媽祖傳說〔M〕.臺北:東門出版社,1988.
- [57] 朱天順.媽祖研究論文集〔C〕.廈門:鷺江出版社,1989.
- [58] 林祖良編撰.媽祖〔M〕.福州:福建教育出版社,1989.
- [59] 林耀華,金翼:中國家族制度的社會學研究〔M〕.北京:三聯書店,1989.
- [60] 蔣維鈞編校.媽祖文獻資料〔Z〕.福建人民出版社,1990.
- [61] 陳國強主編.媽祖信仰與祖廟〔M〕.福州:福建教育出版社,1990.
- [62] 鍾肇鵬.識緯論略〔M〕.中國:遼寧出版社,1991.
- [63] 林文豪主編.海內外學人論媽祖〔C〕.中國社會科學出版社,1992.
- [64] 鄭志明.兩岸宗教現況與展望〔M〕.臺北:臺灣學生書局,1992.
- [65] 涂爾幹(Emile Durkheim)著,芮傳明、趙學元譯.宗教生活的基本形式〔M〕.臺北:桂冠圖書公司,1992.
- [66] 郭金潤主編.大甲媽祖進香源流初探〔M〕.台灣:台中縣立文化中心出版,1992.
- [67] 林國平、彭文字.福建民間信仰〔M〕.福建人民出版社,1993.
- [68] 林德政主修,李安邦、鄭朗雲協修.新港奉天宮志〔M〕.嘉義:新港奉天宮董事會,1993.
- [69] 黃美英.臺灣媽祖的香火與儀式〔M〕.臺北:自立報社文化出版部,1994.
- [70] 李獻璋著,鄭彭年譯.媽祖信仰研究〔M〕.澳門:澳門海事博物館,1995.
- [71] 蔡相輝.北港朝天宮志〔M〕.台灣財團法人北港朝天宮,1995.
- [72] 台灣財團法人北港朝天宮、台灣省文獻委員會編.《媽祖信仰國際學術研討公論文集》〔C〕.台灣財團法人北港朝天宮、台灣省文獻委員會出版,1997.
- [73] 葉大沛.鹿港發展史〔M〕.彰化:左羊出版社發行,1997.
- [74] 袁和平.現代眼看媽祖〔M〕.臺北:幼獅文化出版社,1997.
- [75] Giddens 著,張家鈞譯.社會學〔M〕下冊.臺北:唐山出版社,1997.
- [76] 瞿海源.台灣宗教變遷的社會政治分析〔M〕.臺北:桂冠出版社,1997.
- [77] 王銘銘.村落視野中的文化與權力:閩台三村五論〔M〕.北京:三聯書店,1997.
- [78] 王銘銘、王斯福編.鄉土社會的秩序、公正與權威〔M〕.北京:中國政法大學出版,1997.
- [79] 蓋國梁.節趣〔M〕.上海:學林出版社,1998.
- [80] 徐曉望、陳衍德.澳門媽祖文化研究〔C〕.澳門:澳門基金會,1998.
- [81] 宋蜀華、白振聲主編.民族學理論與方法〔M〕.中央民族大學出版社,1998.

- [82] 林瑤棋主編.兩岸學者論媽祖〔C〕.台中:台灣省各姓淵源研究學會,1998.
- [83] 邱福海.媽祖信仰探原〔M〕.台北:淑馨出版社,1998.
- [84] 陳孔力.簡明台灣史〔M〕.北京:九洲圖書出版社,1998.
- [85] 費爾巴哈著,王太慶譯.宗教的本質〔M〕.北京:商務印書館,1999.
- [86] 黃順力.海洋迷思〔M〕.南昌:江西高校出版社,1999.
- [87] 徐曉望.媽祖的子民〔M〕.學林出版社,1999.
- [88] 許在全主編.媽祖研究〔C〕.廈門大學出版社,1999.
- [89] 台南市安平開台天后宮管理委員會.安平天后宮志.〔M〕.台南:安平開台天后宮編印,1999.
- [90] 林耀華.義序的宗族研究〔M〕.北京:三聯書店,2000.
- [91] 石萬壽.台灣的媽祖信仰〔M〕.台北:台原出版社,2000.
- [92] 王見川、李世偉著.台灣媽廟閱覽〔M〕.台北:博揚出版社,2000.
- [93] 陳光榮編著.尋根攬勝興化府〔M〕.福州:海風出版社,2000.
- [94] 林國平、彭文字著.福建民間信仰〔M〕.福州:福建人民出版社發行,2001.
- [95] 費孝通.江村經濟〔M〕.北京:商務印書館,2001.
- [96] 王見川、李世偉.台灣的民間宗教與信仰〔M〕.台北:博揚出版社,2000.
- [97] 尚秉和.歷代社會風俗事物考〔M〕.北京:中國書局,2001.
- [98] 楊懋春著.一個中國村庄:山東台頭〔M〕.南京:江蘇人民出版社,2001.
- [99] 楊念群主編.空間·記憶·社會轉型:“新社會史”研究論文精選集〔C〕.上海:上海人民出版社,2001.
- [100] 謝進炎、何世宗.媽祖信仰與神蹟〔M〕.台南:世峰出版社,2001.
- [101] 鄭工.文化的界限:福建民俗与福建美术研究〔M〕.福州:海潮攝影藝術,2002.
- [102] 相良吉哉.台南州祠廟名鑑〔M〕.原大正八年(1919)編制.學知出版社,2002.
- [103] 世界媽祖廟大全編輯部.世界媽祖廟大全〔M〕.香港:國際炎黃文化出版社,2002.
- [104] 趙東玉.中國傳統節慶文化研究〔M〕.北京:人民出版社,2002.
- [105] 鴻宇編著.節俗〔M〕.北京:宗教文化出版社,2002.
- [106] 莆田九牧祖祠董事會編.九牧林氏〔M〕.2002.
- [107] 陳清和.台灣籤詩台灣史〔M〕.財團法人嘉義縣文化基金會出版,2000.
- [108] 鄭振滿、陳春聲.民間信仰與社會空間〔M〕.福州:福建人民出版社,2003.
- [109] 國平.閩台民間信仰源流〔M〕.福州:福建人民出版社,2003.
- [110] 莆田市地圖冊編委會.莆田市地圖冊〔M〕.福建省地圖出版社,2003.
- [111] 葉恩忠主編.瓣香起湄洲〔M〕.海潮藝術出版社,2003.
- [112] 張珣.文化媽祖〔M〕.台灣:中央研究院民族所出版,2003.

- [113] 林美容.媽祖信仰與漢人社會〔M〕.哈爾濱:黑龍江人民出版社,2003.
- [114] 慶昌.媽祖真跡〔M〕.廣東:中山大學出版社出版,2003.
- [115] 中國第一歷史檔案館等合編.《清代媽祖檔案史料匯編》〔Z〕.北京:中國檔案出版社,2003.
- [116] 郭于華主編.儀式與社會變遷〔M〕.北京:社會科學文獻出版社,2004.
- [117] 林拓.文化的地理過程分析—福建文化的地域性考察〔M〕.上海:上海書店出版社,2004.
- [118] 鄭麗航、蔣維鈞主編.媽祖研究資料目錄索引〔Z〕.福州:海風出版社,2005.
- [119] 姜彬主編,金濤副主編.東海島嶼文化與民俗〔M〕.上海:文藝出版社,2005.
- [120] 陳宗仁.雞籠山與淡水洋〔M〕.聯經出版社,2005.
- [121] 吳效群.妙峰山:北京民間社會的歷史變遷〔M〕.北京:人民出版社,2006.
- [122] 陳仕賢.台灣的媽祖廟〔M〕.台北:遠足文化事業出版,2006.

四、論文、期刊、調查報告

- [123] 李獻璋,李孝本譯.媽祖信仰的原始型態〔J〕.台灣風物,1960,(10):10.
- [124] 岡田謙.台灣北部村落之祭祀範圍〔J〕.台北文物,1960,(9):4.
- [125] 李憲璋.安平、台南的媽祖祭典〔J〕.台灣:大陸雜誌,1966,(30):9.
- [126] 參考吳樹.台南的寺廟籤詩〔J〕.台灣風物,1968,(30):2.
- [127] 宋龍飛.台灣媽祖廟進香的兩個實例〔J〕.中研院民族所集刊,1971,(31).
- [128] 施振民.祭祀圈與社會組織:彰化平原聚落發展模式的探討〔J〕.中央研究院民族學研究所集刊,1973(36).
- [129] 江燦滕.媽祖尋根暨媽祖信仰〔J〕.歷史月刊,1992,(63).
- [130] 林茂賢.台灣媽祖傳說及其本土化現象〔J〕.靜宜人文學報,2002,(17).
- [131] 喬建.社會學、人類學在中國的發展〔J〕.新亞學術集刊,1998,(16).
- [132] 侯杰、范麗珠.中國民眾宗教世界中的希望〔A〕.道教與民間宗教研究論文集〔C〕,香港:學峰文化事業出版,1999.
- [133] 安煥然.宋元海洋事業的勃興與媽祖信仰形成發展的關係〔A〕.龔鵬程主編.海峽兩岸道教文化學術研討會論文集〔C〕.台北:台灣書局,1996.
- [134] 王見川.光復前的北港朝天宮〔J〕.民間宗教,1997,(3).
- [135] 泉州海外交通使博物館調查組.天后史跡調查〔R〕.海交史研究,1987.
- [136] 張桂林.〈鄭和下西洋〉〔J〕.福建師範大學學報,1988.
- [137] 林美容.從祭祀圈到信仰圈-台灣民間社會的地域構成與發展〔A〕.氏著.人類學與台灣〔C〕.台北:稻香出版社,1989年.
- [138] 楊振輝.明代媽祖信仰及其趨勢〔A〕.林文豪主編.《海內外學人論媽祖》〔C〕,1990.

- [139] 張珣.〈分香與進香:媽祖信仰與人群組合〉〔J〕.思與言,1995,(3):4.
- [140] 張珣.〈台灣的媽祖信仰——研究回顧〉〔J〕.新史學,1995,(6):4.
- [141] 丁煌.《台南舊廟運籤的初步研究》〔A〕.李豐懋、朱榮貴主編.儀式、廟會與社區〔C〕,台北:中央研究院中國文哲研究所,1996年.
- [142] 林修澈.台灣省廟呈現出來的文化資產與生活意義・研究篇〔R〕.台北:政大民族系,1996.
- [143] 謝金良.論籤占語言的通俗文學化與宗教神學化——『北帝靈籤』文本演變為例〔J〕.道韻,台北:中華道統出版社,1999,(4)。
- [144] 呂雲騰.史志記載的北港——從五代的北港到魷港、笨港、北港〔J〕.見雲林文獻,1999,(43).
- [145] 王文亮.台灣地區舊廟籤詩文化之研究——以南部地區百年寺廟為主〔D〕.台灣:台南師院鄉土文化研究所,2000.
- [146] 張珣.祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〔J〕.國立台灣大學考古人類學刊,2002,(58).
- [147] 姚文琦.台灣媽祖信仰的進香態度及其變遷——從信眾的觀點進行觀察〔D〕.台灣:世新大學社會發展研究所碩士論文,2002.
- [148] 嚴耀中.論占卜與隋唐佛教的結合〔J〕.載世界宗教研究,2002,(4).
- [149] 林國平.媽祖信仰與兩岸關係的互動〔J〕.江西師範大學學報,2003,(4)年
- [150] 徐曉望.從福建霞浦縣松山天后宮掛圖看閩東媽祖信仰的文化心態〔A〕.媽祖信仰的發展與變遷〔C〕,台灣宗教學會、財團法人北港朝天宮出版,2003.
- [151] 姚文琦.莆田文峰宮的起落與重建——兼論2000年大甲鎮瀾宮赴閩進香對其之影響〔A〕.2004年大甲媽祖國際學術研討會會後實錄〔C〕.2004.
- [152] 王銘銘.「朝聖」:歷史中的文化翻譯〔A〕.喬健、李沛良、李友梅、馬戎主編.文化、族群與社會的反思〔M〕.北京:大學出版社,2005.
- [153] 《湄洲島佛教寺院登記報告》〔Z〕.莆田民宗局提供,2006年5月。報章、傳媒
- [154] 胡珍妮:〈一「籤」點醒夢中人——中國籤詩〉,台北:光華雜誌,1995年。
- [155] 於越:〈基隆慶安宮媽祖廟百人進香團將赴閩參訪〉,中國新聞網,2006.3.21。
- [156] 湄洲日報編輯部:〈關注央視《走遍中國·莆田》專輯〉,福省莆田市湄洲日報社,2004年4.5。
- [157] 《媽祖衣冠塚所在:馬港天后宮》,中央社,2005.4.3。
- [158] 陳建平:〈精神家園——台胞謝銘洋的媽祖情結〉,《中華媽祖》第二期,2005年。
- [159] 江俊亮:〈全台最古老媽祖“魷港媽”今舉行海上會香〉.2005.4.30,台灣中央社。
- [160] 蔣維鈞:〈《聖妃靈著錄》發微〉,見《媽祖故里》79期,媽祖故里鄉訊社出版,2005.12.30,

第三版面。

- [161] 陳建平：〈媽祖祖廟祭典〉晉京參展〉，福建日報，2006.02.14。。
- [162] 詹毅：〈莆田“6.18”成果顯著 發展勢頭良好〉，2006.06.20，福建東南新聞網
- [163] 大甲鎮瀾宮全球資料網：〈媽祖誕生地—賢良港〉。
- [164] 游心華：〈馬祖天后宮與兩代莆仙人〉，莆田新聞網 <http://pt.fjsen.com>，2006年5月17

六、外文書籍、論文

- [165] Chen Min-hwei:
1969, Victor W. Turner: "The ritual process : structure and anti-structure" , Chicago : Aldine Publishing .
- [166] Geertz, Clifford.
1984 , "A Study of Legend Changes in the Ma Tsu Cult of Taiwan: Status, Competition, and Popular-ity" . Masters thesis, Department of Folklore. Indiana University.
- [167] McGraw-Hill.
1972 , "Patterns of Social Organization: A Survey of Social Institutions. New York:
- [168] Turner, Victor.
1973 , "Patterns of Society: Identities, Roles, Resources. Boston: Little, Brown & Co.
- [169] Wilkerson, James.
1982 , "A Review and Critique of Western Interpretations of Chinese Folk Religion In Taiwan" . 《民間信仰與社會研討會論文集》, P68-85。臺灣省政府。
- [170] Wilkerson, James.
1985 , "The Anthropology of Performance" . In Edith L.B. Turner, ed., On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience. Pp. 119-150. Arizona: University of Arizona Press.
- [171] Sangren, Steven.
1986 , "Shyunshow and Jinnshang: Two Kinds of Chinese Religious Processions and Their Sociological Implications" . Paper for International Conference on Anthropological Studies of Taiwan Area: Accomplishment and Prospects. Taipei.
- [172] Turner, Jona than H.
1988 , "History and The Rhetoric of Legitimacy: The Ma Tsu Cult of Taiwan" . Comparative Study of Society and History 30: 674-697.

附圖



圖一：1930 湄洲祖廟的樣貌。(周金琰提供)



圖二：2002 年於祖廟南軸線廣場前舉辦的媽祖昇天日慶典。



圖三：麟山宮內“聖蹟益彰”匾額，為道光五年間(1825)製。



圖四：迴龍宮內之“迴龍府”匾額，為光緒丁未年間(1907)製。



圖五：湄洲祖廟內所備有讓各方信眾迎請的樟木、銅質和鍍金之湄洲媽祖分靈神像，



圖六：元宵當日上午，祖廟共有五座湄洲地方媽祖宮廟前往請香，稱“五宮起”，促成平日各在宮中的媽祖難得交會於大殿前。



圖七：龍興宮乃得以迎請祖廟太子殿媽祖同返宮中之唯一宮廟。



圖八：祖廟媽祖和上林宮媽祖一同巡遊於上林地區的鄉間小徑上。



圖九：蓮池宮保存之古媽祖神像。



圖十：天利宮保存之古媽祖神像。



圖十一：湖石宮保存之古媽祖神像。(粉面裝整過)



圖十二：進福宮保存之古媽祖神像。(粉面裝整過)



圖十三：寨山宮由祖廟請回供奉於正殿神案上之“看香”三柱。



圖十四：上林宮境內的藏身於田埂間的“天妃祖籍地名上林”石碑。



圖十五：手捧球爐隨行于媽祖聖駕後的值年福首（特穿藍袍）。



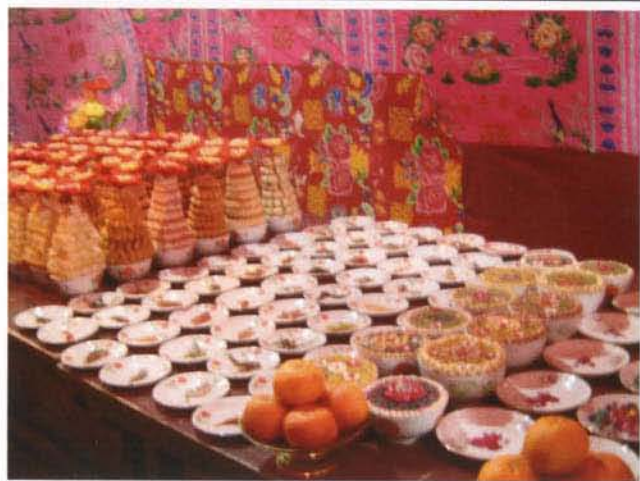
圖十六：迴龍宮內獨奉之“太平船”。為神明緝惡保安的象徵。



圖十七：鏡峰寺住持所示解放前行宮之木刻符版所拓之“湄洲天上行宮天上聖母寶像母”符紙。原符版據稱今於祖廟。



圖十八：媽祖故鄉鬧元宵時的“擺棕轎”演出。



圖十九：恭候媽祖巡遊停駐時，所備之供品、擺設和“水族朝聖”。



圖二十：隨行前往祖廟請香時的“車鑼鼓”。



圖廿一：童文（乩童）為顯神力所乘之“刀轎”，於座椅、扶手和踏腳處皆有刀刀豎立。



圖廿二：天利宮人員出示出巡時在不淨處行“釘符地”時所需之斧頭和用品。

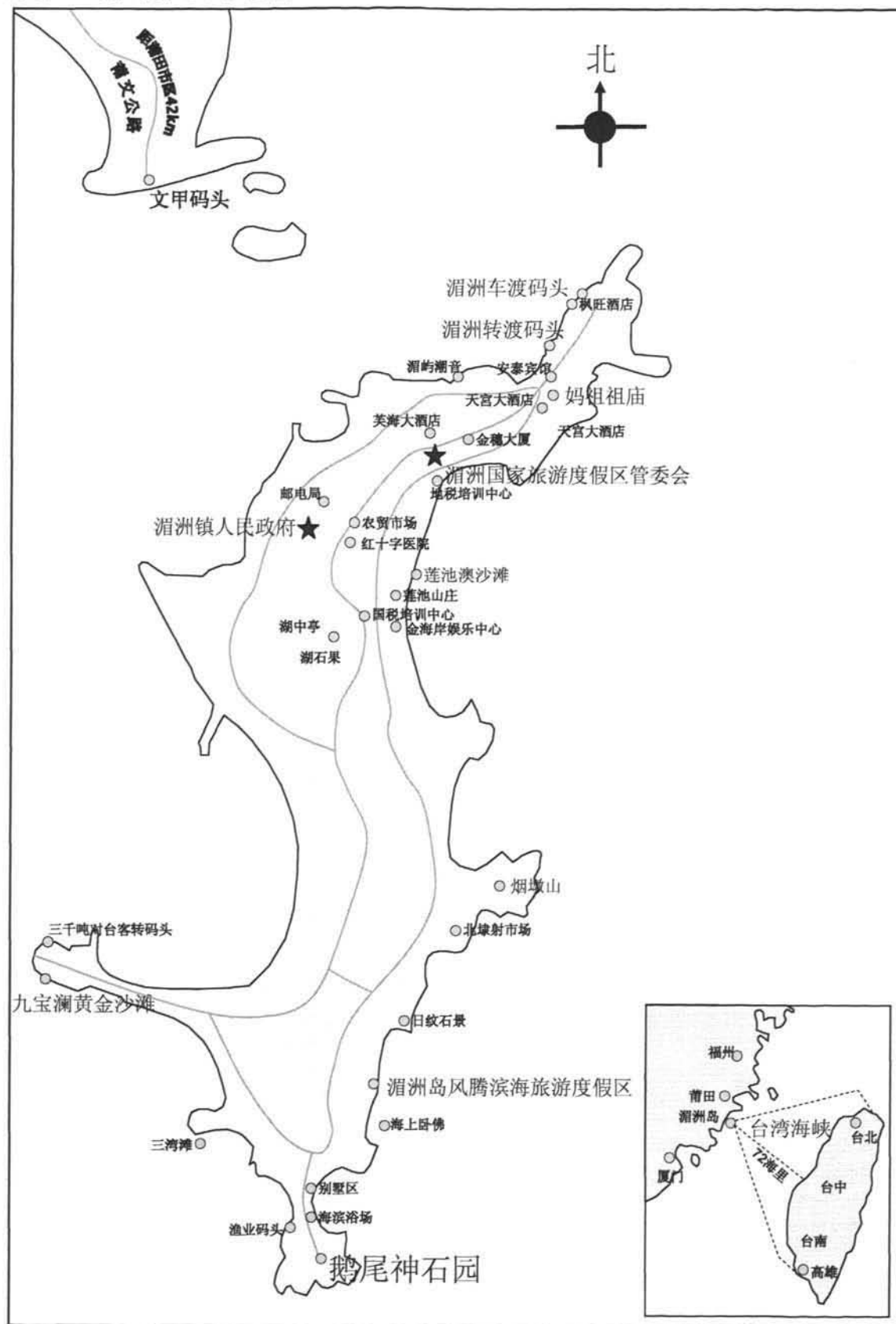


圖廿三：各地方宮廟於正月巡遊過洋於境內，在不淨處所行之“釘符地”。



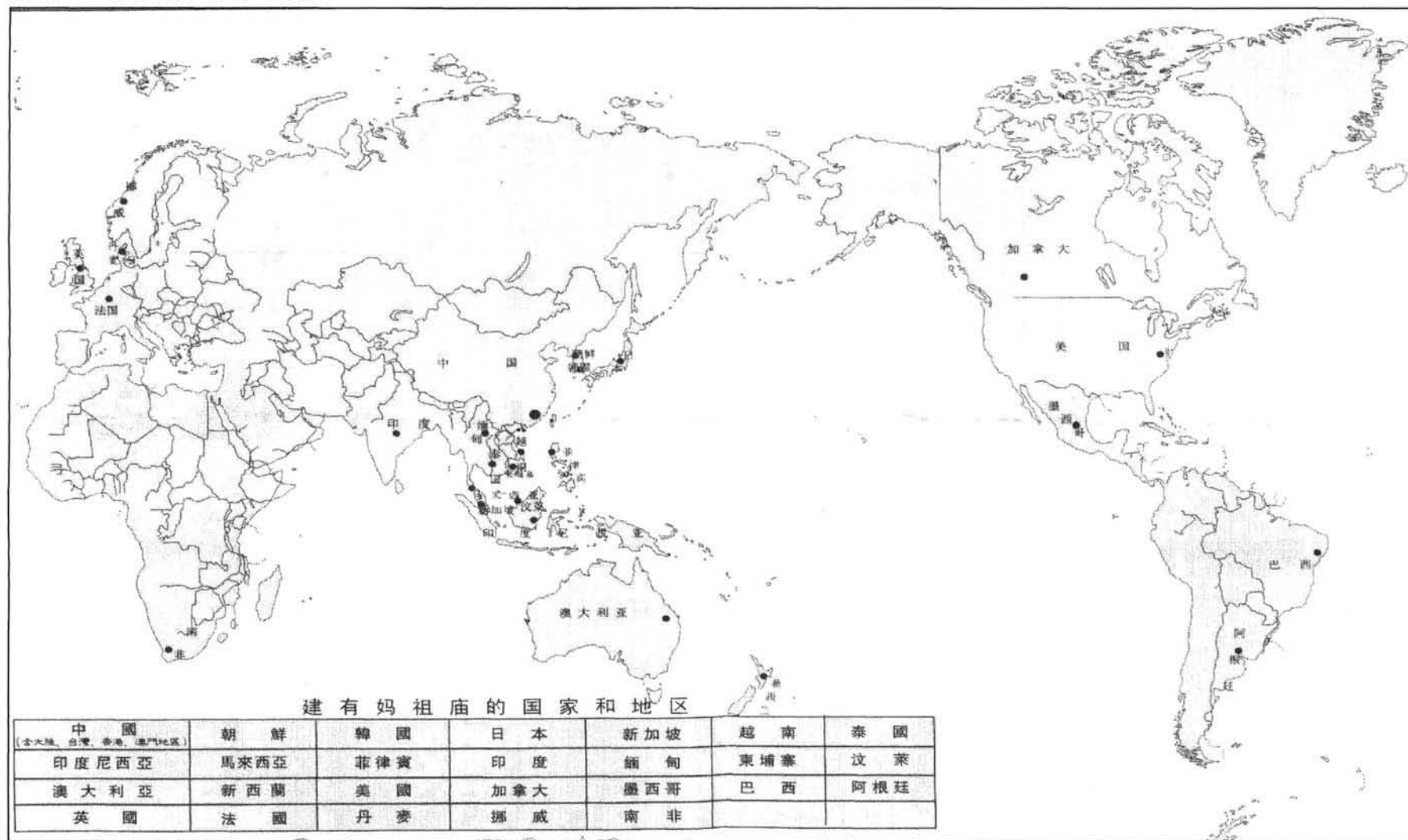
圖廿四：“請香”、“過洋”時，小尊神像多由孩童抱持隨行。

資料來源說明：以上所列附圖除圖一之外，其餘均為本人拍攝。



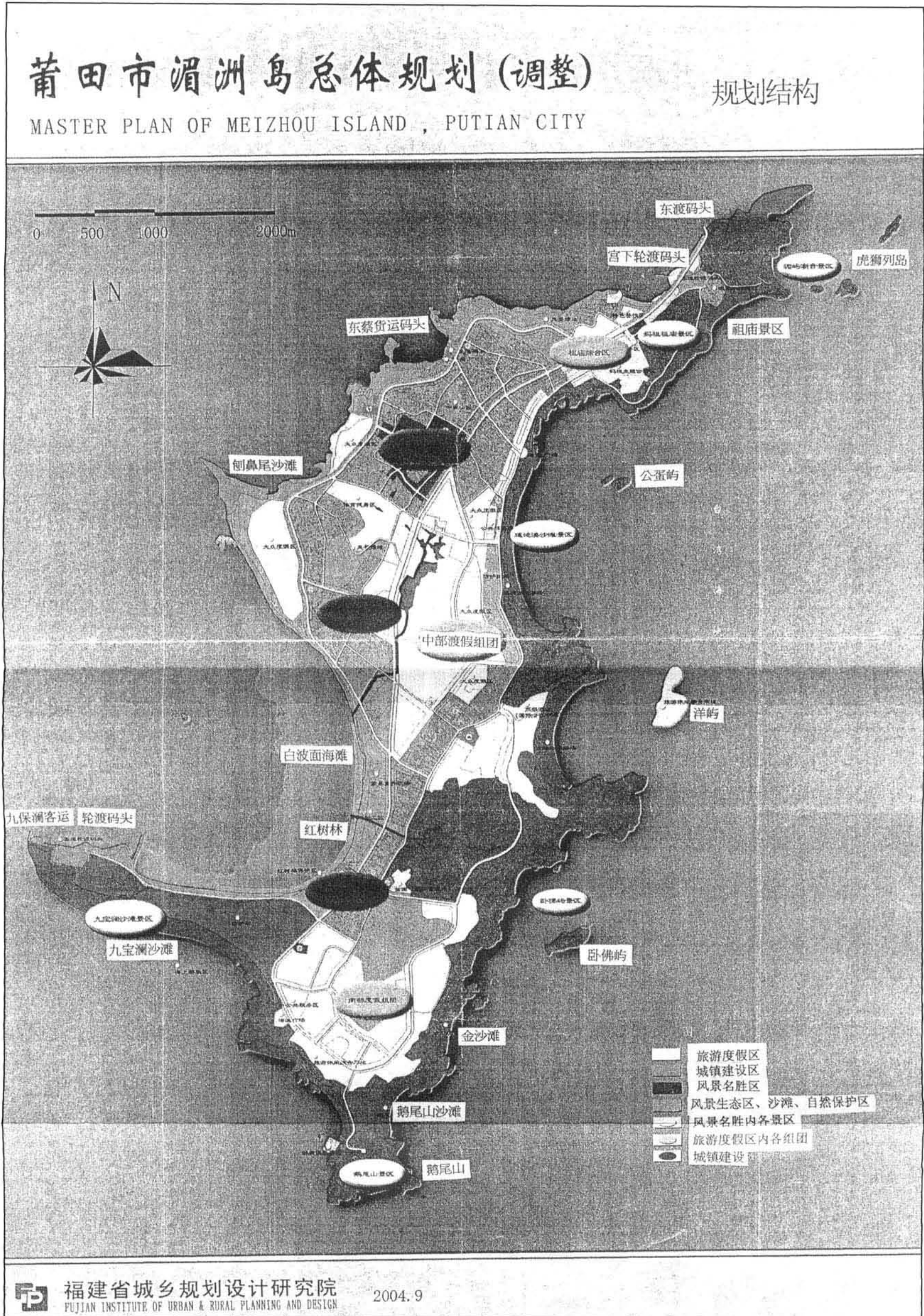
資料來源：《莆田市地圖冊》，2003年；《尋根攬勝興化府》，2000年。

附錄二：世界媽祖分佈示意圖



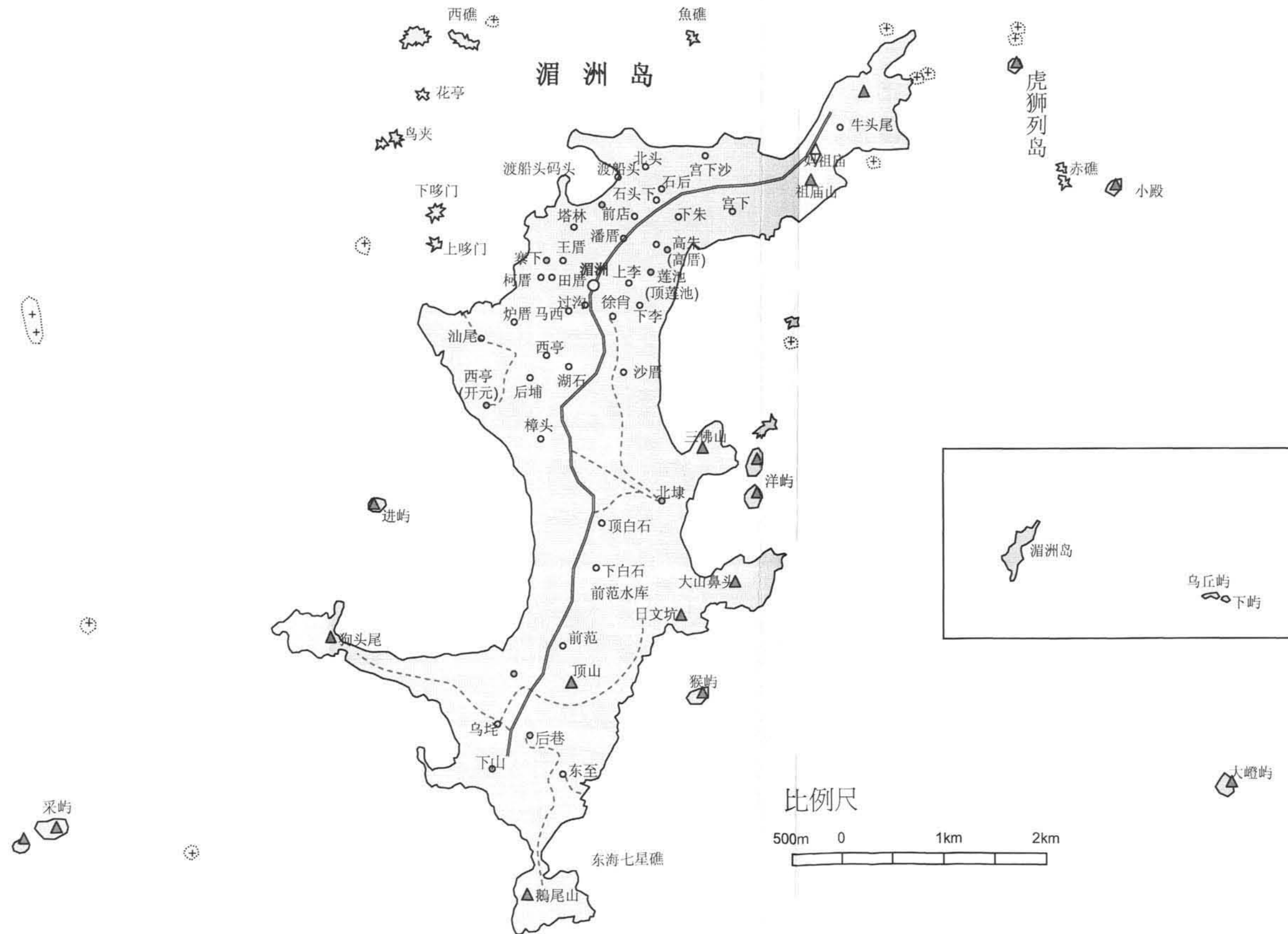
資料來源：《世界媽祖廟大全》，2002 年。

附錄三：莆田市湄洲島總體規劃



資料來源：福建省城鄉規劃設計研究院（2004.09.）

附錄四：湄洲公社地名分佈圖



資料來源：《莆田縣地名錄》，1982年。

附錄五：湄洲公社名

湄 洲 公 社 地 名

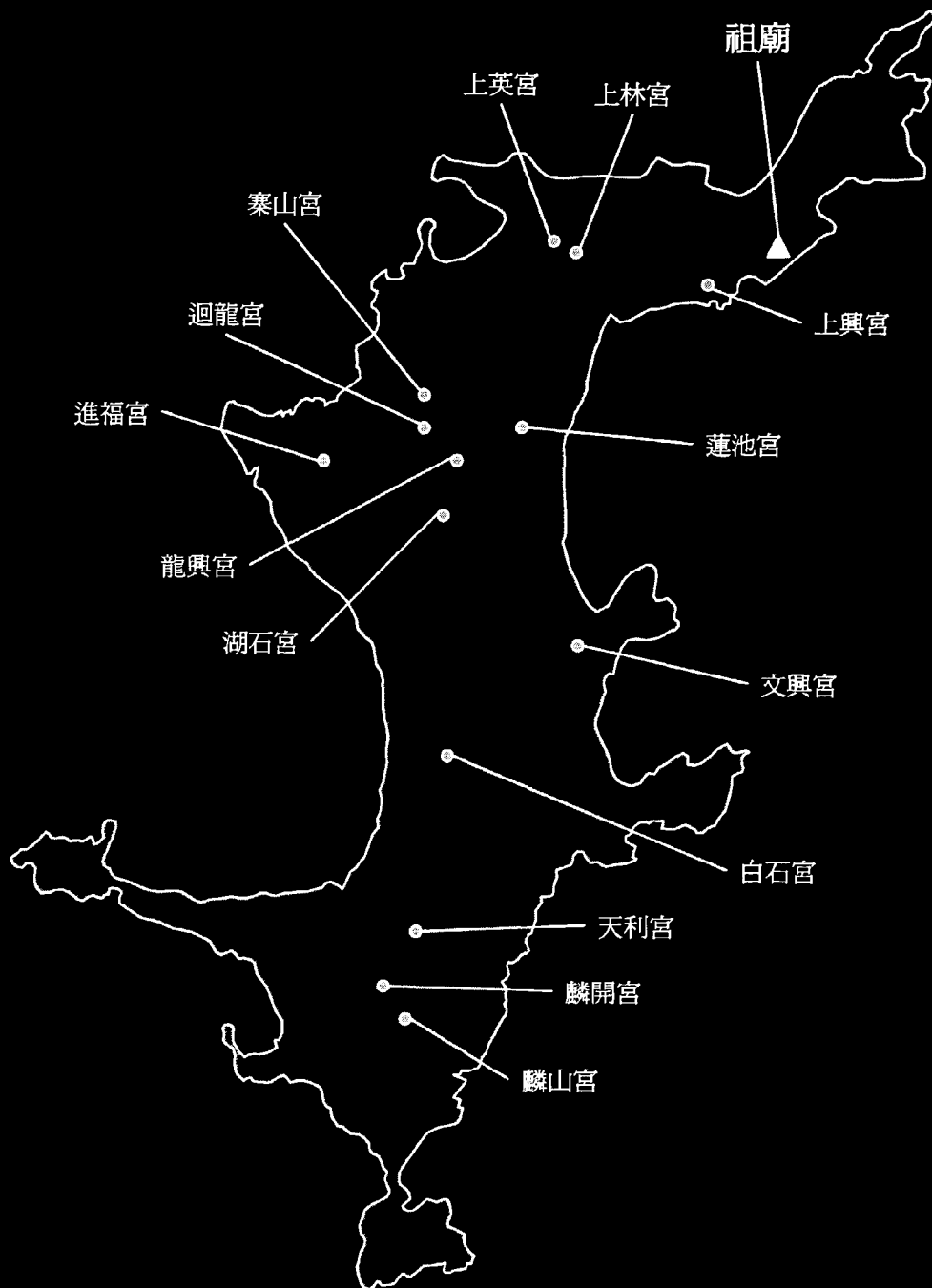
類別	名 稱	漢 語 拼 音	駐 地	常用名	備 注
公社	湄 洲	Méizhōu	湄 下		
大隊	湄 下	Zhàixià	湄 下		
村	湄 下	Zhàixià			
村	過 沟	Guògōu			
村	謝 厝	Xiècuò			
村	田 厝	Tiāncuò			
村	馬 西	Mǎxī			
村	王 厝	Wángcuò			
村	柯 厝	Kēcuò			
村	塔 林	Tǎlín			
大隊	宮 下	Gōngxià	宮 下		
村	宮 下	Gōngxià			
村	宮下沙	Gōngxiàshā			
村	牛头尾	Niútóuwěi			
大隊	高 寮	Gāozhāo	高 厝		
村	高 厝	Gāocuò			
村	潘 厝	Pāncuò			
村	頂 朱	Dǐngzhū			
村	前 店	Qiándiàn			
村	下 朱	Xiàzhū			
大隊	東 寮	Dōngcāi	東 寮		
村	東 寮	Dōngcāi			
村	北 头	Běitóu			
村	石 后	Shíhòu			
村	石头下	Shítóuxià			

湄洲公社

類別	名 稱	漢 語 拼 音	駐 地	常用名	備 注
村	渡船头	Dùchuántóu			
大隊	蓮 池	Liándí	頂 蓮池		
村	頂蓮池	Dǐngliándí			
村	下 李	Xiàlǐ			
村	上 李	Shànglǐ			
村	徐 厝	Xúcuò			
村	沙 厝	Shācuò			
大隊	西 亭	Xītíng	开 元		
村	开 元	Kāiyuán			
村	樟 头	Zhāngtóu			
村	后 埔	Hòupǔ			
村	湖 石	Húshí			
村	西 亭	Xītíng			
村	炉 厝	Lúcuò			
村	洲 尾	Shānwěi			
大隊	北 埭	Běidài	北 埭		
村	北 埭	Běidài			
村	頂白石	Dǐngbáishí			
大隊	港 樓	Gǎnglóu	港 樓		
村	港 樓	Gǎnglóu			
村	前 范	Qiánfàn			
村	下白石	Xiàbáishí			
大隊	厝 寮	Hòuxiāng	厝 寮		
村	后 巷	Hòuxiāng			
村	烏 垵	Wūzhān			
大隊	下 山	Xiàshān	下 山		
村	下 山	Xiàshān			
村	东 歪	Dōngzhī			

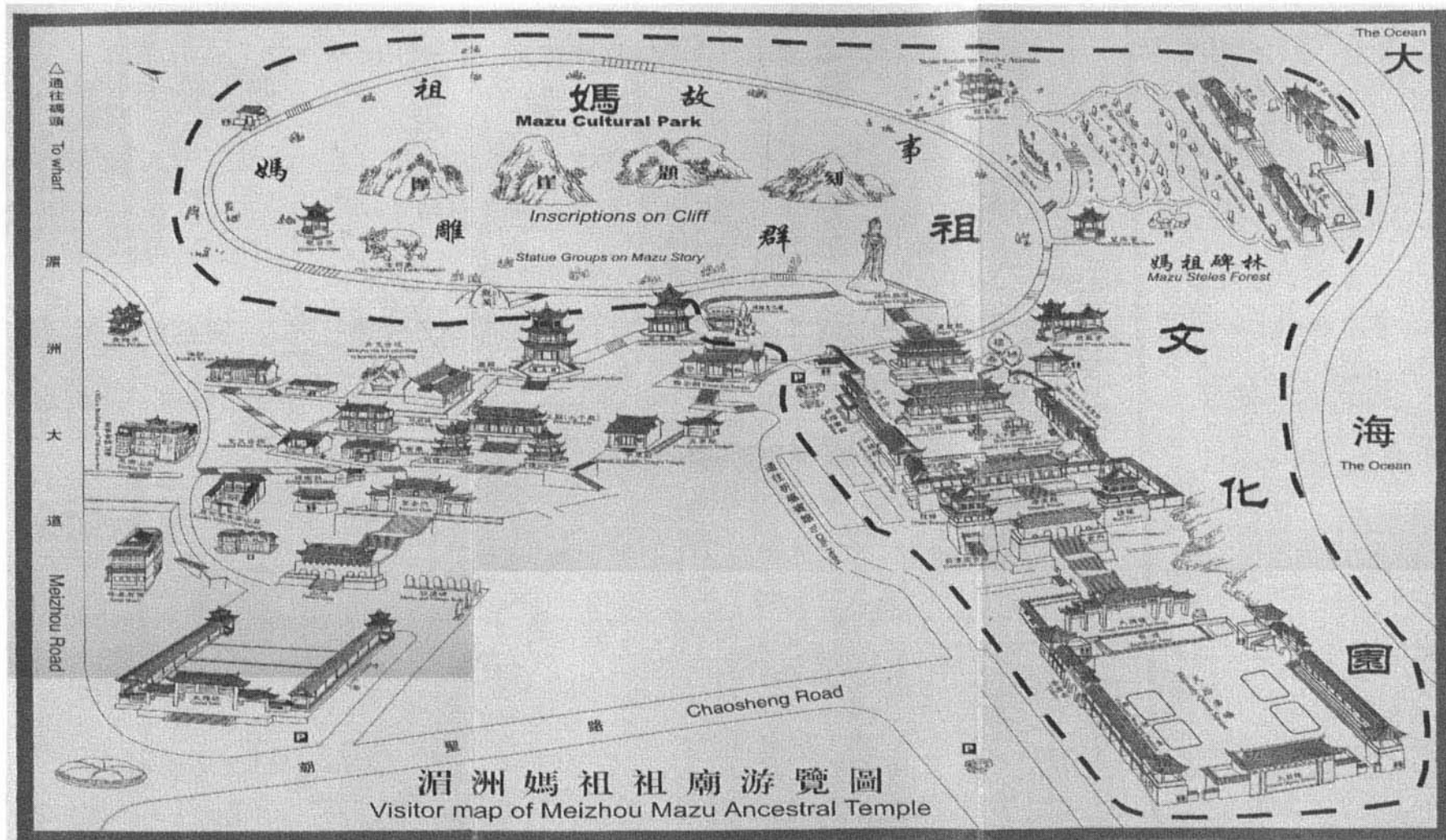
資料來源：《莆田縣地名錄》，1982年。

附錄六：湄洲媽祖宮廟群分佈圖



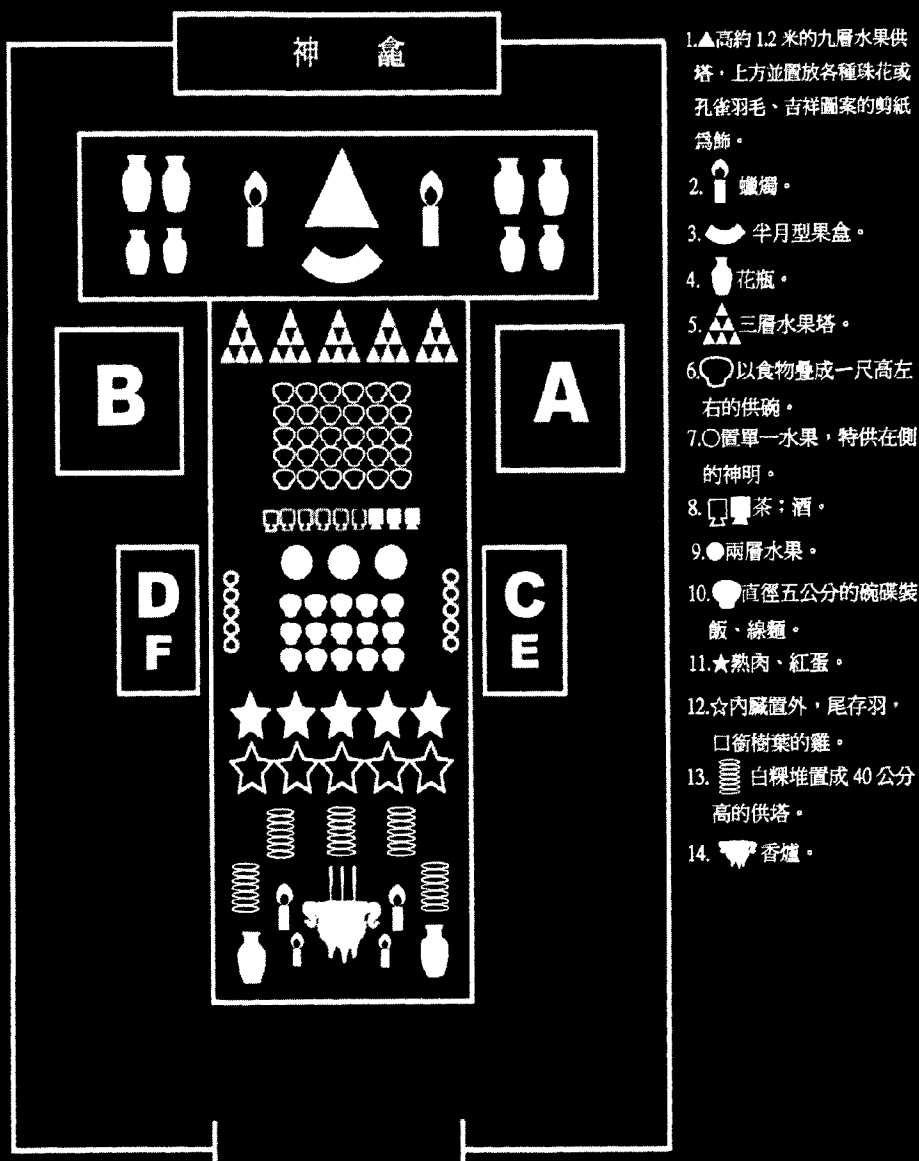
資料來源：筆者按各宮廟所在之位置畫圖自製。

附錄七：湄洲媽祖廟遊覽圖



資料來源：福建湄洲媽祖祖廟董事會所製文宣圖。

附錄八：祖廟與上林宮媽祖巡遊境內途中，其中五戶民宅聯合擇於一家廟中舉辦迎接敬拜的場景與供品示意圖。



A：祖廟媽祖像 B：上林宮媽祖像 C：齊天大聖像 D：司馬聖王像 E：楊公太子像 F：哪吒太子像

資料來源：筆者觀察記錄後自製。

附錄九：上興宮於司馬聖王壽誕所進行的祈福疏文稿

金相慈尊恭申意者言念信人一同沐手焚香虔备文疏 呈献上奉

謹仗湄洲媽祖祖廟誦經團頌 九霄天上聖母經 宝經全卷

恭 請

昊天金闕玉皇至尊 天上聖母 司馬聖王 田公元帥 社公社媽

金二將軍 福德正神 一切神祇 庇佑信人

恭逢上興宮司馬聖王壽旦

祈求

佛光普照 神力扶持 全降法蓮 普同供養

國運昌隆 風調雨順 國泰民安 干戈永息

家門迪吉 人口平安 六根清淨 星君卫守

四时无灾 八节有庆 营商至展 五体安康

男增百福 女納千祥 元辰光彩 壽命延長

大降吉祥 所求如意 頻至疏者 伏 望

神佛鑒格采納文疏

聞

以

岁次癸未年腊月初八日

众善男信女人等再拜上中

資料來源：湄洲祖廟辦公室提供。

台 啓

YANCHENG COUNTY GOVERNMENT

■永和市保福宮

永和市保福宮 電話：〇一九二七五

■中和市九玄宮

中和市九玄宮 電話：〇二二五四八二

■臺南市保福宮

臺南市保福宮 電話：〇二二五四八二

臺南市保福宮 電話：〇二二五四八二

【敬 邀】

湄洲媽祖元始金身遊台繞境活動

謹訂於國曆三月十三日至十六日（農曆二月五日至八日）

聖駕繞境本區臨時行宮駐蹕，安座於永和中正橋下停車場

供僧衆參禮並於國曆三月十四日（農曆二月六日）

上午九時舉行古禮儀式舉行祭祀大典暨兩岸和平祈福法會，

本會每日敬備平安素食供僧衆，同沾法喜

恭請蒞臨指導 順頌萬事如意 闔家平安

元代石版媽祖元始金身

元代石版媽祖元始金身

元代石版媽祖元始金身

永和市保福宮
中和市九玄宮
中和市海山宮
湄洲媽祖台北棲安委員會

主任委員 陳明雄
副主任委員 黃忠信

總幹事 邱金連

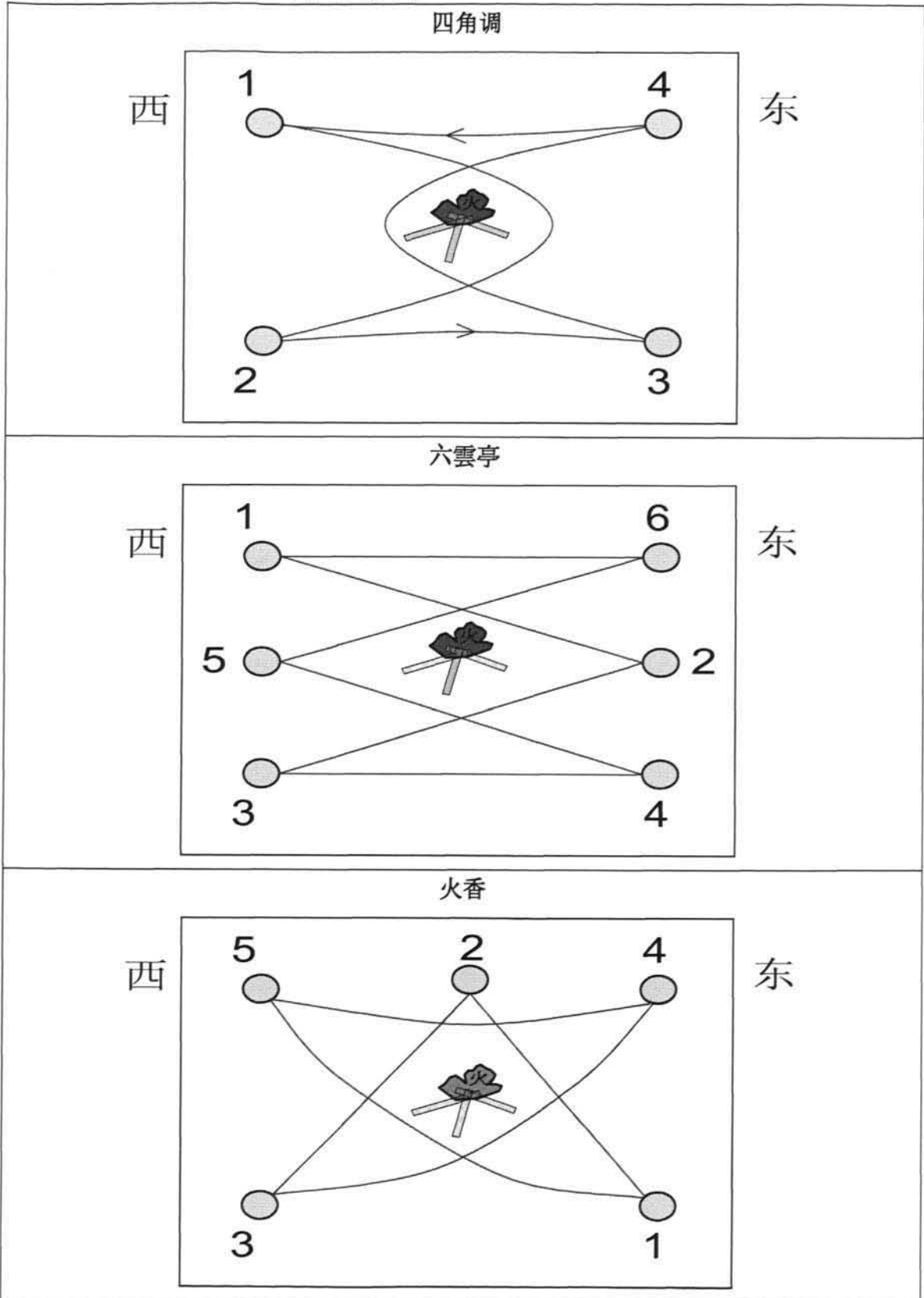
副總幹事 林明堂

陳火 邱金連 林建福 蘇食鼎
林明堂 陳陰惠 王啓東
郭文彰 林建安 許逸勝
游金連 陳鴻源 張金正

紀 邀

198

附錄十一：“擺棕轎”之部分舞動圖譜



資料來源：湄洲島民高國棟提供。

後 記

從 2002 年初次踏上湄洲島，又於隔年的秋天，幸運的進入廈門大學修學博士學位開始，或許是冥冥中的注定，也或許是心裡對於媽祖信仰研究的那份莫名的興趣，因此，在擬定研究方向和決定博士論文題目的時候，繼我在台灣曾進行的籤詩和進香等問題的研究，大膽的選擇了讓我印象深刻的湄洲島作為主要的研究對象。

此後三年多，往返於兩岸二十餘次，行跡於湄洲三度秋冬。文獻書籍的搜獲與田野訪談之所得，是奔波於海天舟車之際，行囊與心裡最沈重難舉卻又歡喜雀躍的盼望。從一個外地的異鄉客，不斷的被質疑：“問這幹嘛？你來幹嘛？”到今年，因在台事物繁多，論文的書寫亦不能再延宕，而於整理訪談和觀察的田野資料出現疑慮，卻又難以分身的頻繁前往湄洲時，每當拿起電話，總不免在請益這些湄洲朋友時，還得回答“你怎麼還不來？什麼時候來？”的詢問。幾年來，若無因媽祖結緣的這些莆田和湄洲的朋友，如祖良大哥、鳳梅大姊、在深厚的媽祖文物普查經驗之上所給的提點，和湄洲的周金琰、王必達、陳金春、高國棟等不只一次的講解說明當地的民情、儀式，與祖廟的玉燕、君君等人在地的招呼，依我一人之力，絕對無法完成這篇論文。如今回顧正月夜半，騎乘湄洲朋友特為我回返祖廟賓館所叫的“摩的”，海風呼嘯中穿梭過無路燈照明的防風林時，整個人仿若被丟置於洗衣機的衣服一般的感覺，常想，若可能早知單兵異地研究，於時間、人力乃至經費都如此有限的情況下，再回到選題研究時，真不知道是否還會做同樣的選擇。

如今，論文總算完稿，感謝在論文研究和書寫過程中，曾經予我協助的所有朋友，以及論文最後交稿階段中，因不諳電腦和行政手續的慌亂中，表妹庭均和同學永明的及時協助。當然，最要感謝的，是論文指導老師黃順力教授與師母，從我人地生疏地入學至今，幫助我在適應、瞭解當地生活人情，以及學業方面的種種關照與啓迪，無不點滴銘刻心頭。最後，尤其不能或忘的，是諸天神佛與各地媽祖，以及天上的家人，於我在已知和未知的一切之庇佑與寬待。人生有涯，學海無涯，願不負所望，願無忝所生。

姚文琦於母親七十有四冥誕日

2007/11/23