

O Culto da Deusa A-Má

Autor: Li Xian Zhang

媽祖信仰研究

作者：李獻璋



澳門文化研究會彙刊

澳門文化研究會彙刊

媽祖信仰研究

李獻璋著

鄭彭年譯 劉月蓮校

澳門海事博物館出版

本書根據
1978年日本泰山文物社出版之原著譯出
列入澳門文化研究會彙刊之一
承蒙澳門海事博物館贊助出版
澳門文化研究會同仁
謹此向著者、譯者和支持者誌謝
☆

媽祖信仰研究

原 著 者 李獻璋
譯 者 鄭彭年
譯 校 劉月蓮
責任編輯黃曉峰

澳門海事博物館出版

澳門優美廣告植字公司排版
澳門華輝印刷有限公司承印
1995年4月排印1000冊

澳門文化研究會彙刊前言

澳門文化研究會作為澳門社區進行民間學術活動的一個志願組合，企望能為促進本地的東西文化交流及人文精神的終極關懷做點貢獻。參與者主要是澳門的華籍和葡籍學者及熱心人士，旨在攜手合作開拓澳門文化研究領域，規劃面向未來的探討課題，開展學術交流活動，例如組織國際學術討論會，出版學術刊物，聯絡各地學者指導及參與建立“澳門學”的系統研究網絡，等等。儘管諸事仍處於未雨綢繆狀態，然而創會兩年以來，老中青同仁亦盡力而為了。

為了配合即將召開的澳門媽祖信俗歷史文化國際學術討論會，我們接受了多位國內學者的建議，組織翻譯了李獻璋先生的《媽祖信仰研究》。它堪稱海內外媽祖學研究領域的開山鉅著；尤其是對於澳門而言，現代媽祖學仍然是一片空白、或者說才處於起步時刻，李先生的著作就更顯出其開創性的份量了。《媽祖信仰研究》激發了我們組織編輯出版《澳門文化研究會彙刊》的念頭，因此這本書就成為《澳門文化研究會彙刊》的第一本著作了。謹此我們向李先生表示崇高敬意和衷心感謝！

南開大學歷史研究所的鄭彭年教授為了趕譯這本書，從去年入冬以來廢寢忘餐付出了太多的辛勞和心血，我們亦同樣地向鄭教授致以崇高敬意和衷心感謝！

然而《媽祖信仰研究》的中譯本得以在澳門媽祖信俗歷史文化國際學術研討會召開之際及時出版，誠然是得到了澳門海事博物館的熱心贊助方有可能；為此我們也同樣感謝沙華士館長（O Director Rui Vasco de Vasconcelos e Sá Vaz.）的全力支持。館長先生此舉頗可比擬為葡萄牙民族航海精神與中華民族媽祖文化之開拓精神互相溝通的一個例證，而澳門（MACAU）作為一個大寫符號不妨解讀為人類從近代史通向未來航程的一個精神象徵。

澳門文化研究會同仁謹識

1995年清明節

譯者前言

媽祖信仰迄今歷時千載，它和我國其它民間信仰一樣，伴隨歷史的發展釋放自由獨具的文化色彩。在古代，媽祖作為我國特別是南方沿海人民的精神支柱，冒生命危險渡驚濤駭浪向海外開拓，揚國威於東海、南海。至近現代，儘管因科學技術的發達而使媽祖失去其航海守護神的作用，但其信仰作為一種民俗文化仍有其意義和活力。特別媽祖本身的那種勸善懲惡、濟世救人、輔國庇民、慈光普照的高貴德行，可以說象徵着中華民族的優良品德、優秀文化和海外開拓的堅韌不拔的偉大精神。媽祖對海外僑胞來說，已成為他們的母親和祖國的化身，成為他們生活上的一種精神寄托和事業上的鼓舞力量。

正因為媽祖與華僑的海外開拓緊密相關，其信仰的研究不僅涉及宗教學、民俗學，而且還和東西交通史、中外文化交流史、國際貿易史、華僑東南亞開發史等都有密切關係，領域之廣，範圍之大可以想見。加之文獻不少湮滅，海外資料搜集不易，有其一定的難度。我國對媽祖的研究目前尚處於草創期，還沒有提高到一定的高度，用現代科學方法進行研究的著作不多。為繁榮我國的學術研究，不顧自己才疏學淺，譯出前輩學者李獻璋先生的著作《媽祖信仰研究》（日本泰山文物社出版，1978），並請暨南大學文學院博士研究生劉月蓮女士協助譯校工作，俾望趕在今年四月下旬召開的澳門媽祖信俗歷史文化國際學術研討會前夕出版，希望此舉亦有助於推動海內外對媽祖信仰的深入研究和廣泛交流。本書得以出版，全靠梁披雲、魏美昌、黃曉峰諸位先生和澳門文化研究會同仁以及暨南大學馬明達教授、深圳大學都龍餘教授的大力支持和幫助，謹在此一併致謝。

鄭彭年 於南開大學歷史研究所
一九九五年一月

著者序

一九四三年七月末，把〈媽祖研究〉這一短文作為畢業論文向早稻田大學哲學科提出時，沒有其它進一步研究的意向。但是戰爭進入最後的局面，從遷居三鷹的一九四四年末到日本投降的一九四五年八月這一期間，生活緊迫，心神頹唐，偶爾漫然執筆補訂，但仍未完成。戰爭結束不久，因《東洋史學會紀要》第五期要趕快出版，津田左右吉先生催促整理那份原稿，但始終未能答應津田先生的要求。

然而中國政局急變，錯過了歸國的機會，一九五二年前後決心恢復研究生活。正要完成補稿並試圖向學會雜誌投稿的時候，不料津田先生說：“那麼完成後就拜讀吧。”所以最後不得不正式着手，整理浩翰的資料。經過一番努力，終於大體上取得頭緒，僅整理最初的部份就花費了三年多時間。即使是津田先生要閱讀的第一篇〈媽祖傳說的展開〉之前三章，也沒有按先生的預期完成，受到他的批評。文章陸續發表後得到了意外的反響，在津田先生的鼓勵下又逐漸擴大研究範圍。一九五九年末，由於藤野岩友和窪德忠兩位先生的勸誘，將已發表和未發表的論文共十六篇標題為〈媽祖研究〉，向民俗學的中心國學院大學申請學位，經主管石田幹之助教授的審查，於一九六一年一月授與文學博士學位。本論文集是以此博士論文為基礎的。

關於媽祖，清朝乾隆後期趙翼曾在《陔餘叢考》卷三十五的天妃條，雜然羅列了若干有關記錄。除此之外，現代人將其提出來的，以大正年間(1912—1925)田中革一郎的〈媽祖〉和伊能嘉矩的〈天妃及其它海神的信仰〉為最早。在中國，民國十八年(1928)正月廣東中山大學的《民俗》周刊(第41、42期合刊)上登載了〈天后〉兩篇文章，作者是已有孟姜女故事研究業績的顧頡剛先生和容肇祖。下一期的《民俗》周刊上又發表了周振鶴等的〈天后〉一文，周曾參加過妙峰山進香的民俗調查。他們祇是將程端學的〈靈慈廟記〉和張燮的《東西洋考》等的天妃記事，《天后聖母聖蹟圖誌》及杭州、莆田的地方誌等有限的文獻資料沒有標準地製作了表，毫無研究目標，完全忽視年代的先後、內容的性質及其相互關係，離研究尚遠。其後不問中國、日本還是西方，出現了許多有關華北等地祀媽祖的片斷記錄。不過與我巧合，一九四三年愛宕松男作為京都大學畢業論文而寫的〈天妃考〉(登載於《滿蒙史論叢》第四)是唯一的論考，此文我相當晚才知道。

對於尚未正式研究的中國民間神信仰，大體可分為兩大類，即以自然物為崇拜對象和祭祀歷史上實在的人物，後者還包含着神話、怪異故事及性質茫漠的傳說。無論自然界的木石和山川，還是幻想的存在，從驚異和敬畏心理出發——崇祀起來，有歷史癖的中國人便以人類為中心，給它取姓名，不擬人化心便不舒暢。通常信仰一發展便產生靈驗譚，同時想出最像的出身和事蹟來。其中除了故事本身的自然展開和樸素的附會以外，因知識階層的傳統惡習而舞文弄墨，使故事逐漸複雜起來。從而民間信仰的研究必

須首先追尋這些傳說發展的線索。但是它和古史不同，古史將後世附加成份像剝筍殼那樣除掉便會露出隱蔽的真面目，而傳說所含的原始心理有濃淡之差，其本來的形態往往可以在其發展本身中求得。

當民俗學產生之初，其國一反從來的史學研究方法，極力拒絕文獻記錄，祇認為從活着的傳承提供的例證才有價值。同時認為民間遺存的傳承中保持着比文獻記錄更貴重的形態要素。可是在中國，正因為文獻豐富，大多保留着原始的痕跡，特別宋代以後的文獻，不少記載着民間的俗信、傳說和生活習慣，祇要正確地掌握，文獻資料上也可以取得這些東西。文化現象即使說變動很慢，但既然在變動和發展，文獻資料對瞭解其過程有用。毋庸置疑，即使只觀察現階段現象的社會人類學和民俗學的研究，像醫生診察病人要調查遺傳關係那樣，不運用文獻便不能深入把握對象。

在中國，神若出現顯著的靈驗，朝廷便會祭祀，編入祭典，授與榮爵。因為這信仰是心理的，所以這樣的榮譽像人世間一樣有提高其權威的效果。權力者按其需要給諸神以榮譽，這可以說是神信仰發達的中國的一大特色吧。封賜是表示統治者、為政者對神庇護的關心和期待，還對民眾誇耀神站在自己這一邊並在起着作用，具有慰撫和鼓舞民眾的性質。我們追尋封賜，可以從一個側面來捕捉各種信仰維持的原因和發達起來的情形。

如靈蹟的傳說及其證實，朝廷的封賜使兩者相輔相成，煽起信仰，擴大崇祀。但向各地傳播普及則各有各的契機，反應也不一樣。此外，還必須把以下的情況作為問題來研究：諸如弄清其傳播的歷史背景，所傳地方的接受狀況，與固有的類似神明相剋或融合，以及如何影響那裏的信仰，或如何變樣等。前者大多牽涉到歷史學，後者大多牽涉到文化人類學，尤其是傳到風土完全不同的海外時，其歷史情況的考察更為重要。但遺憾的是，過去的研究者不注意這種事情。

以這樣的觀點提出媽祖信仰研究的著者，第一，根據文獻上留下來的片斷資料和蒐集的資料來研究媽祖這一女神本來是什麼樣的人，或者被當作什麼人，與信仰發展出現顯現譚和靈驗事蹟一起，沿着傳說漸次演變的道路，逐一探索這些情形與信仰發展的關係，究明元、明之交編入道教的故事，明末又與佛教結合而展開的經過及其所造成的情況。在關聯事項方面，廣泛提出前人未曾注意的事情並加以論證，從而稍有繁瑣之感。作為著者，打算一切停留在必要的範圍，敘述過於簡潔恐怕便有難懂的地方。這樣，我們覺得自傲的是將具有眾多附會和資料的中國傳說的一般傾向史無前例地具體揭示出來，在學術上奠定了新方法的基礎。

第二，就媽祖信仰發達貢獻很大的宋代以來歷朝所賜的封號、祭祀，細心地一個個探求其時代背景和直接原因，通過這些從而弄清各朝尊崇媽祖的政治上經濟上的意義及其對民眾的心理上的效果。過去即使有人觸及民間神研究，也未曾正式追究過，而且關於媽祖研究的資料比任何神要豐富很多，能夠取得意外的效果。

第三，根據廟記和地方誌的涉獵，具體地記述顯現譚發祥地的信仰發生契機和舟師聚居地的一位鄉土神祠祀如何擴大傳到閩浙（宋代）、北方沿海（元代）、廣東（明代）、臺灣（清代）的實情及其影響。關於明代媽祖信仰傳到澎湖、琉球和日本的情況，周密地研究了中國人的貿易和移居的歷史，究明了在其背景下傳到這些地方的必然性。為此，調查了龐大的歷史事實。正因為如此，才充實了中國、東亞關係史之類。

從以上三方面考察的結果，可以完整地闡明始自宋代的媽祖信仰發達起來的內外兩方面的因素。媽祖和船神、海神不同，實際上她是航海守護神。我們認為，這樣不僅可

以得到關於媽祖的知識，而且還可以建立中國民間神成立和發展的共同過程，即中國民間神成立的獨特模式。當然，以世上的學者來看中國的信仰，則是萬物有靈論或巫術，沒有再比它更單純了。比較民族學者則不論何事，總要以全人類文化史的認識為前提來進行研究。不過有人覺得人類文化是一個連續的整體，也有人認為不是這樣。我們則以一般認識為主要參考。當然沒有共同的東西，即使共同的也不可能完全一樣。所以在比較以前，首先要明確這些個別的真相和獨特性。即使共同概念的認識成立，也不能一成不變，追求個別的形態，使共同概念擴大和更新，這是學問的創造性研究。

本書有系統地收錄研究論文十五篇及附論四篇，其中除一篇附論外都在刊物上登載過。但在收錄已發表的論文時，都盡量以其後的研究加以補正。特別是第一篇中琉球蔡姑婆傳說和第二篇中的明代封賜一半改寫，第二篇中清代封賜和第三篇中的信仰發祥地及向各地傳播，臺灣諸島的拓殖及崇祀等竟四份之三改寫。舊的假名拼寫法使用不變，這與其說為現代讀者的便利，不如說為保持自己寫作時的思路。各章的題目不圖統一，仍按原來的。這是因為本書究竟不是概論，而是各篇獨立的論文集。

在此勞作問世之際，謹在此對給我推薦媽祖這個課題而成為其研究契機的亡友郭明昆兄、不惜推獎學業的關與三郎教授、慇懃學術研究的津田左右吉先生和始終不渝地以友誼給予激勵的先輩金關丈夫博士，以及對我工作給予實事求是評價的東恩納寬惇、前嶋信次諸博士，還有戰後經常以溫和親切待我、給我勇氣的祖國的先學者們表示敬意。尤其妻玲秋，處於敵對中的戰爭期間以來在精神上苛酷的日本環境下同甘同苦，獻身合作，對她更要感謝；同時對本書所利用的靜嘉堂文庫、東洋文庫、內閣文庫等內外圖書館的諸位先生及承擔組版的清水印刷廠潘漢龍主任和各位工友一併致謝。

李獻璋 識於日本東京四谷
一九七八年六月

目次

第一篇 媽祖傳說的展開

第一章 媽祖傳說的原始形態	1
第二章 元明地方誌所載媽祖傳說的演變	10
第三章 媽祖傳說的考察——以《三教搜神大全》和《天妃娘娘傳》為中心	24
一、《費龜采碑記》與《三教搜神大全·天妃娘娘》的關係	24
二、《三教搜神大全》及其“天妃娘娘”的成立	26
三、《天妃娘娘》的故事和《天妃娘娘傳》	30
四、《天妃娘娘傳》所載“機上救舟”的故事	34
五、《琉球神道記》和《天妃緣起》的故事	36
第四章 對清代媽祖傳說的批判性研究——透過《天妃顯聖錄》及其流傳	39
前言	39
第一節 《天妃顯聖錄》的成立	39
1. 《天妃顯聖錄》編刊的年代和經緯	39
2. 康熙、雍正朝的屢次改編	43
3. 《誕降本傳》的故事及其批判	46
4. 本傳以外之異生譚的由來	49
第二節 《天妃顯聖錄》的影響	53
1. 《天妃顯聖錄》的故事及其與薩摩之傳說的結合	53
2. 向蘇州、漳州及臺灣傳播	57
3. 《天后聖蹟圖誌》的新說及其批判	58
4. 口碑的媽祖婚約解除譚	61
附論 莆田錢四娘考	64

第五章 琉球蔡姑婆傳說考証——與媽祖傳說的展開有關聯	69
一、 與琉球蔡姑婆和蔡夫人的關係	69
二、 關於蔡夫人所織的花布	74
三、 阿佳度及其祖祠捐建的傳說	78
四、 祖祠傳說中的蔡襄和萬安橋	82
五、 阿佳度是否萬曆年間貢物土夏布的織女	85

第二篇 從歷代封賜看媽祖信仰的興衰

第一章 從宋廷的封賜看媽祖信仰的發達	89
一、 《宋會要》所見的媽祖記事	89
二、 勅賜初封“順濟”廟額的經緯	90
三、 加封“靈惠夫人”的紹興年間的形勢	94
四、 孝宗以後的厚貺及對“靈惠妃”的改封	97
五、 慶元以後媽祖的武勳和加封	100
六、 在江浙的顯靈及宋末的累封	101
第二章 從元代的封祭看媽祖的航海神化	104
第三章 從明廷的海外宣諭看媽祖的傳播——特別關於鄭和西征中的靈驗	113
一、 明初的媽祖祠祀及加封	113
二、 《天妃顯聖錄》所載鄭和等航海中的靈驗及封祭	116
三、 明琉間貢賜貿易中的靈驗及封祭	127
第四章 清代的媽祖封賜與臺灣征討	130
一、 清廷對媽祖的初封	130
二、 臺灣征服中的媽祖顯靈	132
三、 加封“天后”之記錄的明暗	134
四、 媽祖在平定朱一貴起義中顯靈	137
五、 媽祖在平定天地會林爽文起義中顯靈	139
六、 庇護海運之一例	141

第三篇 媽祖信仰的發生、傳播及其影響

第一章 媽祖信仰的發祥及向各地傳播	143
第一節 信仰的發祥及向閩浙傳播	143
1. 莆田寧海的信仰發生	143
2. 福建各地祠祀的普及	146
3. 向江浙地方傳播及其影響	155
第二節 向大陸南北沿海傳播	163
1. 向山東以北傳播及其影響	163
2. 向廣東地方傳播及其影響	167
附論 香港佛堂門的南北佛堂新考	176
一、 摩崖石刻文的分析	177
二、 對簡氏“考釋”的商榷	178
三、 佛堂門本來所祀的對象	179
四、 媽祖廟成立的經緯	180
第二章 臺灣諸島的拓殖和媽祖的崇祀	182
第一節 明代的澎臺拓殖	182
1. 福建人移居澎湖和媽祖的祠祀	182
2. 明代的臺灣拓殖	188
第二節 清代的臺灣拓展和媽祖（上）	193
1. 臺南地區的祠祀	193
2. 鳳山地區的祠祀	199
3. 諸羅地區的祠祀	202
第三節 清代的臺灣拓展和媽祖（下）	204
1. 彰化地區的祠祀	204
2. 彰化南北的祠祀	207
3. 北部地區的祠祀	210
附論 安平、臺南的媽祖祭典	213
一、 安平媽祖宮的成立與廢棄	213
二、 安平媽祖宮的祭典（附鹿耳門媽祖宮）	214

三、 迎北港媽來郡乞火的情形與斷絕的經緯	216
四、 大天后宮的媽祖祭典	217
第三章 唐人定居琉球和媽祖的傳來	219
一、 明、琉貿易和唐人定居那霸	219
二、 久米村的上天妃宮	222
三、 王家下旨建造的下天妃宮	227
四、 姑米島的天后宮	229
五、 結語	230
第四章 薩摩地方的唐人和娘媽山的緣起——媽祖傳入日本考之一	233
一、 薩摩地方的唐人	233
二、 薩南娘媽山的緣起	243
第五章 長崎三唐寺的成立——媽祖傳入日本考之二	250
一、 彰州寺（分紫山福濟寺）	251
二、 南京寺（東明山興福寺）	255
三、 福州寺（聖壽山崇福寺）附聖福寺	259
四、 長崎唐寺的機能	262
第六章 東日本媽祖信仰的傳播及其變樣——媽祖傳入日本考之三	265
一、 水戶天德寺的媽祖祠祀	265
二、 磯濱的媽祖信仰	266
三、 磯原天妃山顯現的發展	268
四、 傳到下北大間浦的媽祖信仰	272
附錄 笨港聚落的形成及其媽祖祠祀的發展與信仰實態	275
一、 笨港村鎮的形成	275
二、 笨港媽祖祠祀的發展	279
三、 笨港媽祖信仰的實態	283
1. 聖誕的祭典禮儀	283
2. 上元祈安的遶境	285
3. 割香和掬大火	287

第一章 媽祖傳說的原始形態

這裏所要考察的“媽祖”是發祥於宋代莆田地方的一位女神在民間的通稱。這位女神宋代勅封爲靈惠妃，元初勅封爲天妃，清初改封爲天后，因此大多以其封號稱呼。但我們使用媽祖之名是因爲問題涉及各時代，而且想作爲民間信仰之一來處理。發祥當初，媽祖似乎祇是地方上的一種巫祀。因地方信徒中大多數是船員，所以便逐漸航海守護神化，受到依靠海運的歷代朝廷的重視和優待，從南宋到元初，竟發達到全國都信仰的地步。還因福建與外洋的通交發達，隨着福建人船商和舟師大多向海外發展，至明代媽祖信仰被傳到臺灣、南洋、琉球、朝鮮及日本內地，幾乎有傳遍全亞洲之氣概。關於那種浩大的聲勢和信仰的狀況，本書自然應當弄明白。由於六百多年來大陸沿岸及各地廣泛祠祀信仰，所以有關文獻大量增加，而且近年來中國和日本學者發表的新論考不止一二，這也可以說表示了媽祖在民間信仰中所佔的地位吧。

然而過去的諸論考幾乎都把這媽祖當作海神（或船神）無疑，而且關於這位女神有何來歷，其傳說是如何發達起來的，一點深入的考察都沒有做過，這是什麼原因呢？神傳說的發生和變化，大部份是與信仰者的心理、靈蹟傾向和時代要求的影響，以及與其類似的傳說結合，傳說者的詳述等任何一個或幾個的複雜因素糾纏着的，若仔細觀察，則透過這些可以明白各種事實。不用說，這並不是無批判地比較不同的記錄，而立即把共同點最多的看作是真正的，或者是補綴文獻年代和性質不同的片斷故事而作出履歷和家譜，也不是單單羅列資料而指出傳說變化的表面現象就萬事大吉。不過，不祇是媽祖，關於中國民間諸神的研究現在都停留在那種情況，與其它領域相比，應該說非常落後。鑑於這一點，我的媽祖研究以稽考傳說的展開爲始，幾經曲折，遵循一點一滴堆積起來傳說的變化和發展，盡力研究其它有關資料，注意並逐一查明時代和環境的影響及內部變化等原因。本稿是最初的部份，果真如何不得而知，大方若賜予批評指正則萬幸。

本稿主要是一面詳細地比較對照資料一面追究傳說的發生和演變的狀況，其中資料的出處和著作年代儘管有密切關係，但引用的文獻未必是周知的東西，所以將其主要文獻列舉如下（這一部份及本書最後的文獻資料目錄未譯出。——譯者）。

當考察有關媽祖的傳說時，首先成問題的是關於媽祖傳說的最早記載上溯到什麼時候呢？一般認爲，媽祖是宋朝元佑初（1086）在莆田寧海作爲聖墩而開顯的，但最初引起世人注目的是宣和年間（1119—1125）派往高麗册封的路允迪的使船遭難時媽祖顯靈異而受勅封，地方官民轟動起來之後。當然開顯當時的資料缺乏，即使關於後者的靈異譚，也祇見於徐兢的《宣和奉使高麗圖經》海道六：“比者使事之行，第二舟至黃水洋中，三桅併折。……然，福州演嶼神亦前期顯異，故是日舟雖危，猶能易他桅。”關於媽祖的事一點也沒有記載。黃公度的《莆田知稼翁文集》卷五的律詩〈題順濟廟〉記道：

枯木擎靈滄海東，參差宮殿峙晴空；平生不厭混巫媪，已死猶能效國功。

其中“已死猶能效國功”這一句，一定是指救護使船的事。所以我覺得，這一句和表示肇靈的第一句及吟詠生平的第三句一起，在筆者能調查的範圍內，可以認為是推測媽祖傳說的最古文獻。不過詩歌不僅以主觀感情為主，而且其形式的性質上及措詞、造句等表現上都有種種限制，所以把它作為一種記錄來處理，沒有特別的考慮和旁證的材料便難以明白，這裏祇是先指出一下罷了。

其次應該提出的是陳宓的〈白湖順濟廟重建寢殿〉上梁文（復齋先生龍圖陳公文集所收），但這裏沒有涉及媽祖的出身。《宋會要輯稿》禮二十中雖然也有莆田縣（寧海）的神女祠、江口張天師祠中的順濟神女廟靈惠夫人及白湖的順濟廟三項記事，但關於各廟祭神的出身毫不觸及，所以對目前無濟於事。祝穆《新編方輿勝覽》卷十三〈興化軍祠廟〉聖妃廟條，關於神的傳說同樣沒有記載。稍後，洪邁《夷堅支景》卷九的林夫人廟條記道：“興化軍境內地名海口，舊有林夫人廟，莫知何年所立。凡賈客入海，必致禱祠下，求杯珎祈陰護乃敢行。”該書接着記載了新建廟時神親自去求木材的奇蹟故事。過去一直把林夫人廟無條件地看作媽祖祠，但洪邁自己對海口這一地名的所在抱着疑問。同樣在《夷堅支戊》卷一的浮曦妃祠條也說：“紹熙三年，福州人鄭立之，自番禺泛海還鄉，舟次莆田浮曦灣。……或人來告有賊船六隻在近洋。……於是舟師詣崇福夫人廟求護。……夫人今進為妃云。”因此免遭海盜之難。從當時的祠廟及信仰狀態，媽祖的靈異及封號等來考慮，這一定是媽祖的祠廟。記事的內容，幾乎都充滿着靈異譚，而神的來歷卻一無所記。像媽祖那樣的民間信仰，本來都應記載在地方誌上，但現存最早的福建地方誌即梁克家的《淳熙三山誌》沒有記載，這證明那時間閩北還沒有流行媽祖信仰。關於莆田的地方誌，周瑛在其《興化府誌》凡例中寫道：“郡誌唯宋紹熙誌為最古，今人家所藏者，皆延祐翻刻本，初本已亡之矣。”但現在連延祐本也沒有遺存下來，祇有周瑛在《興化府誌》卷二十五的天妃廟條中記道：“余少時閱讀宋郡誌，得紹熙初本，亦稱妃為里中巫。及見延祐本，稱神女。”由此可知，紹熙誌中也能看到和黃公度詩中所談到的媽祖巫媼說一致的故事，這對推測當時所傳的媽祖故事很有啟發。但祇此不足知其輪廓。再者，嘉定年間李俊甫編輯《莆田比事》卷七的神女救護使者條中說：“湄州神女林氏，生而神異，能言人休咎，死廟食焉。”這是最早出現的略傳性資料。黃巖孫的《仙溪誌》卷九的三妃廟條也記載：“順濟廟，本湄州林氏女，為巫，能知人禍福，歿而人祠之。”若把這兩個記錄互相參照，則可以窺見當時在發祥地附近存在着怎樣的傳說，為媽祖出身提供了有力的線索（同時代的記載還有劉克莊的〈風亭新建妃廟〔記〕〉，其中關於媽祖的出身比較難懂：“妃以一女子，與建隆真人同時奮興，去而為神。”）

這些資料都是當地人寫的關於那裏的居民所熟悉的廟神，所以在故鄉還沒有出現預言，光是些非常樸素的記述，故事是簡單的、片斷的。這種簡單的傳說，至丁伯桂〈順濟聖妃廟記〉（潛說友撰《咸淳臨安誌》卷七十三的順濟聖妃廟條所引），記載便詳細起來，以“聖堆開顯的緣起”為始，按年代一一記載了各種顯跡及其勅封、建廟等。它與本地臨安方面的廟記相反，記載比較詳細。因為是來自別的神，有必要特別詳細介紹，所以搜集一切傳說資料。從而材料引用和組織時，不免受到筆者本人的主觀影響，不用說詳細強調和恣意取捨接合等也在所難免。儘管如此，若將這些眾多的故事和包括上述諸資料的記載對比，或參照稍後的元初黃四如〈聖墩順濟廟新建蕃釐殿記〉等，便大致能夠弄清南宋時代即十二世紀初至十三世紀初媽祖信仰是如何傳播的。

*

*

*

在考察媽祖的傳說以前，先要涉及一下南宋以前媽祖受到怎樣的待遇。作為其依據，提

出《咸淳臨安誌》來看一下。該誌卷七十三〈祠祀〉外郡行祠條記載：

順濟聖妃廟，在艮山門外。考之廟記：神本莆田林氏女，數著靈異，祠之莆之聖堆。宣和五年賜順濟廟額。自紹興二十六年封靈惠夫人；紹熙三年改封靈惠妃；慶元四年加助順。……屢封至嘉熙三年為靈惠、助順、嘉應、英烈。

《咸淳臨安誌》的撰者潛說友，特地預先說明典據是“考之廟記”。但將它和該誌附錄的丁伯桂〈順濟聖妃廟記〉加以比較，則一方面漏掉了廟記所載而同時期莆田地方文獻未見的東西，諸如昭應、崇福、善利等封號；另一方面引用了廟記未出的慶元四年的加封詔書，可見潛說友的記載不是完全根據丁伯桂的廟記。不用說這是媽祖信仰已經相當興盛時的記錄，在其記錄中應該注意的是，媽祖於宋·宣和五年賜廟額，特別高宗以後反復加封改封，受到民間的信仰和帝王的尊崇，關於如此重要的神的出身祇知“莆田林氏之女”。這在追溯傳說原始形態而進行推測或考察其後變化發展的足跡上是很重要的事實。關於這一點，看一下丁伯桂的〈順濟聖妃廟記〉是怎樣記述的：

神，莆陽湄州林氏女。少能言人禍福，歿號通賢神女，或曰龍女也。莆寧海有堆，元祐丙寅，夜現光氣；環堆之人，一名（夕）同夢曰：“我湄州神女也，宜館我。”於是祠，曰“聖堆”。

“林氏之女”是莆田湄洲人，在世時就是一個不平凡的人，有預言者的技能，死後被稱為神女等。元祐元年（1086）在寧海顯靈，因此在那裏創建聖堆的祠。當然媽祖傳說考察應從這幾個要素開始。

如以上引文所知，關於媽祖的出身，丁伯桂的廟記為“神，莆陽湄州林氏女”，引用〈白湖廟碑記〉的《莆田比事》為“湄州神女林氏”，兩者基本相同。丁伯桂的廟記將這位林氏女記為“歿號通賢神女”，當出現在聖堆周圍人們的夢中時，記載了“我湄州神女也，宜館我”這樣的一個故事。丁伯桂的廟記，在文末說：“姑取前後金石所紀神蹟編次之。”可見丁伯桂搜集和引用了過去見於碑銘等的神蹟資料，其中尤以救路允迪到賜順濟廟額的文句，和《莆田比事》大同小異。這是直接採自《莆田比事》呢還是出自同一資料呢？不管哪一方面，都是根據當時信仰最集中的〈白湖廟碑記〉或以廟為中心流傳的故事無疑。媽祖是湄洲林氏之女這一傳說，《仙溪誌》卷九的三妃廟條記述：“順濟廟，本湄州林氏女，為巫。”黃四如的〈聖墩順濟祖廟新建蕃釐殿記〉裏也說：“按舊記：妃族林氏，湄州故家有祠。”由此可見，至宋末是如此流傳着的。不過，這樣的傳說在《莆田比事》和丁伯桂的廟記以前的文獻中未必能看到，所以發詳當初是否那樣流傳呢？還有，即使在《莆田比事》所記的當時，那種故事是否為一般所信，存在着各種問題自不及言。以下從神的籍貫來順次稽考一下。

*

*

*

神的籍貫或住處大多與開顯的地方有點什麼關係，這就意味着稽考媽祖的籍貫，首先成問題的是黃公度的〈題順濟廟〉這一首詩的“枯木肇靈滄海東”一句。“滄海之東”究竟是指何處？“枯木肇靈”是怎樣的顯現譚？這裏先從後者講起。若按丁伯桂廟記以後的文獻所示，一致認為媽祖於寧海的聖堆開顯受祭祀是信仰之始。例如《咸淳臨安誌》所說，“莆田林氏女，

數著靈異，祠之莆之聖堆（堆即墩，也寫作屯）”。〈蕃釐殿記〉說，“莆聖墩，實源廟之祖”。不過看一下聖墩的緣起譚，則丁伯桂廟記說：“莆寧海有堆，元祐丙寅，夜現光氣，環堆之人，一夕同夢……於是有祠曰‘聖堆’。”若按〈蕃釐殿記〉則為：“妃馮（憑）浮槎，現祥光，徧（遍）夢於墩之父老，遂祠之。”所謂現光是憑藉浮槎，而且其中還記着“始者，乘槎而宴娛於斯”。槎就是將雜亂砍倒的樹木捆紮在主幹上浮於水面的木筏。〈蕃釐殿記〉記述憑藉浮槎出現祥光，一定是和秦·王嘉《拾遺記》中“查上有光，夜明晝滅”的故事聯繫起來。《拾遺記》說：“〔堯〕有巨查浮於西海，查上有光，夜明晝滅，常浮遊四海，十二月一周天，周而復始。”所謂查就是槎。晉·張華所撰寫《博物誌》雜說（下）記載：

天河與海通。近世有人居海渚者，年年八月有浮槎去來不失期。人有奇志，……乘槎而去，奄至一處有城郭狀，……遙望宮中，多織婦，見一丈夫牽牛渚次飲之。

這是斗牛與龍宮的傳說相混合的故事。因為其中有“浮槎”一詞，可以推察黃四如頭腦裏也有這個典故，經常引用於詩文。

槎是簡單的交通工具，誰都容易得到，而且能得心應手地操作，從而產生自由自在地遊行的觀念，還發展到離水在空中飛行的仙槎。媽祖昔日救援開赴高麗的使船時，祇傳“神降於牆”，但紹熙三年的顯衛加封的制誥中，樓鑰記為“服朱衣而護雞林之使”；〈白湖廟記〉引用為“告詞云”。其後信仰發展，不僅丁伯桂廟記中把開禧丙寅的顯靈說成“金寇淮甸，神以身現雲中”，劉克莊的廟記中說成“心齋默禱，往往見神於雲煙島嶼之間”。而且後者更進一步出現了這樣的看法：“昔蒙叟稱姑射神人曰：‘乘雲氣御飛龍，而遊於四海之外。……以妃之事觀之，……其神通變化，非乘雲御龍者歟！’”〈蕃釐殿記〉大多抄襲劉克莊的〈風亭新建妃廟記〉，在這一點上顯然也受劉記的影響，如“始乘槎宴娛於斯”就是如此。這樣，按〈蕃釐殿記〉的“憑槎現祥光”的線索來追尋便明白，除了祇現光於水上浮着的古木之外沒有任何傳說。然而我們認為，這才是開顯故事的原型，為信仰發祥的契機。籠統想來，船過難時特別在一葉小舟的場合，即使是一根舊木頭漂在那裏，也像發現了救命的繩索一樣。在自然威脅面前無能為力的時代，對於水上生活者來說，這是一般所抱的信念。從而在那裏容易發現超人的神，即使是漂着的舊木頭，被月光或燈光略微一照便反射，夜裏發光。這個方面，正因為是原始的民間信仰的傳說，所以不論“乘槎宴娛”還是“憑浮槎現祥光”，都應如此推測。我們認為，這就是所謂“枯木肇靈”，而黃公度的〈題順濟廟〉詩則表示了上述緣起譚存在的事實。以上的臆測也與下面要考察的“滄海之東”的意思相符。

“滄海東”，如文字所示就是滄海的東面，從莆田或白湖來看，不僅都在東方，而且稱為東海，所以祇可以理解為海上或海的彼方這一意思。但是，媽祖在何處肇靈，整個宋代文獻上都找不到。若強行假定，根據元末以後的開顯記錄則是湄洲嶼。湄洲幾乎是在莆田的正南方，詩受押韻等的制約，還有其主觀性，許多場合所指與字面無關，因此這也無妨。若湄洲早有那樣的傳說，則重視湄洲對媽祖的意義或作用的丁伯桂廟記中漏記了，或者誤寫為“寧海聖堆”。但是，翻閱王象之的《輿地紀勝》，那裏記着興化軍的風俗形勢：“北枕陳巖，南揖壺公，東薄寧海，西縈石室。”這裏以寧海為東。若按此記載來考慮，“滄海東”所指的應比作寧海，總之是指聖墩。如上所述，所謂“枯木肇靈滄海東”顯然是以媽祖在寧海聖墩憑藉浮槎現光或夢告眾人而開顯的緣起譚為背景的。雖然黃公度的〈題順濟廟〉詩和黃四如的〈聖墩順濟祖廟新建蕃釐殿記〉之間相隔竟達一百五十年，但祇好認為丁伯桂廟記中也有這樣的傳承關係了。這樣，雖然仍不能找出與湄洲等有何關係，但在稽考媽祖的籍貫時可以提供參考。

*

*

*

關於媽祖的籍貫，宋代其它書籍是怎樣記載呢？先看一下《宋會要輯稿》所載三個祠廟的記事。不用說單獨祭祀的寧海的神女祠，如江口張天師祠內附祭的神是寧海順濟神女廟靈夫人，白湖順濟廟附祭的神是寧海鎮神那樣，籍貫都為寧海，沒有說是湄洲。我認為黃公度的〈題順濟廟〉詩是以媽祖鄉里的白湖廟為對象的。按丁伯桂的廟記所說，白湖廟是和他同年為進士的陳俊卿參與創建，可惜沒有找到陳俊卿的文集。雖然陳俊卿之子陳宥文集有〈白湖順濟廟重建寢殿〉的上梁文，但祇說“昔稱湘水神靈，獨擅南方，今仰白湖香火，幾半天下”；還說“妃正直聰明……”。官方的文章方面，例如樓鑰所寫的〈興化軍莆田縣順濟廟靈惠、昭應、崇福、善利夫人封靈惠妃〉的制誥說：“居白湖而鎮鯨海之濱，服朱衣而護雞林之使。”〈莆田比事〉所引的白湖廟碑中也說“告詞云……”，但仍然祇是“居白湖”云云。〈咸淳臨安誌〉所引的慶元四年的勅文也是一樣，祇說：“勅曰：靈惠妃宅於白湖，福此閩粵。”還要注意，時代稍後的《延祐四明誌》所引的延祐元年十月內欽奉制書也說，“天妃林氏，聖性明通，道心善利”。這樣寫的是因為習慣上以賜恩典的廟本身為直接對方吧。完全沒有觸及祭神的出身仍是所傳曖昧，或者不能清楚表達出來。

反之，看一下記載民間神奇見聞的洪邁《夷堅誌》，其中《夷堅支景》裏有〈林夫人廟〉一項，記載着這廟的故事：鄉里中的吳某預先說好要廉價購買山林，晚上起暴風雨，樹木吹倒，樹皮上寫着“林夫人”三字，吳某悟神意，大家籌款建廟，新廟很快就建成了。正如後來考察信仰傳播時弄清楚的那樣，在興化軍境內找不到林夫人廟所在地的海口。不論林夫人廟和媽祖有關係而詳細介紹有關改建新廟的故事，還是“舊有林夫人廟莫知何年所立”，關於祭神的出身，看來連博聞的著者也無所聞。還有《夷堅支戊》卷一所記的浮曦祠，是指浮曦灣即崇福里莆禧的崇福夫人廟，它和湄洲確實在一衣帶水之間，但一點也沒有記載神祀是湄洲出身。當時正值救護冊封高麗使船以來媽祖信仰日益提高的時候，若媽祖湄洲出身是世上的通說，則往返閩粵海上活躍於貿易的故事作者鄭立之為何毫不提及，或者洪邁漏記也不足為奇。把媽祖當作里中巫的《紹熙莆田誌》，關於其籍貫如何記載不得而知。丁伯桂廟記中關於聖堆緣起譚說“我是湄州神女”，這當然不能信為事實。《莆田比事》以前沒有把神女和湄洲結合起來的。由此可見，整個夢告的話都是湄洲神女說以後被想出來應用的。劉克莊的〈風亭妃廟記〉說：“元符初……□□□感夢曰：湄州之神也……”這種“湄州之神”云云，若是元符初年（1058）的事，則風亭惠安港口的湄嶼所祀的是別的神，難以看作元祐年間顯現的媽祖。假定那時把媽祖說成為湄洲嶼神，則湄洲出身說便進了一步。隨着媽祖出身湄洲的說法成立，湄洲的廟也逐漸轟動起來，所以如《莆田比事》和丁伯桂廟記那樣出現了媽祖為湄洲神女的故事；同時不知不覺地進一步轉化，便成了湄洲之神。因此，不用說這絕不是湄洲說本來就有的證據。我們要注意的，倒是《咸淳臨安誌》在記事的末尾附錄了丁伯桂的〈順濟聖妃廟記〉，而正文中卻祇記“莆田林氏女”。要之，由以上例證可知，沒有特別把順濟廟神當作湄洲出身者的傾向為大勢。

其次是媽祖即林氏之女這件事。如上所述，《莆田比事》記為湄州神女林氏，顯然丁伯桂廟記，和籍貫說一起都採自《莆田比事》。在這一點上，我認為《仙溪誌》的記載同樣也受其影響。要是那樣，這些都是以白湖廟為中心而產生的說法。洪邁《夷堅支景》所記的林夫人廟若與媽祖有關，則所謂夫人就是封號，廟神一定是被當作林氏女，所以從文獻上來相當早了。林夫人廟連洪邁也“不知何年所立”，而且“廟宇並不太大”，當初就是媽祖之祠，還是中途被吸收組合的，沒有足夠的證據斷定。不過似乎可以說，“林氏之女”說比湄洲籍貫說要