



中华妈祖文化学术研讨会

论文稿

2004.10

# 目 录

## 一、妈祖信仰起源与妈祖文化综论

|                                |          |
|--------------------------------|----------|
| 论妈祖信仰起源及其意义·····               | 何泉达 (1)  |
| 妈祖不是出身于渔民·····                 | 石奕龙 (11) |
| 略论妈祖信仰与闽越族原始宗教信仰的渊源·····       | 黄明珍 (16) |
| 中国的海神信仰·····                   | 李露露 (20) |
| 略论妈祖文化·····                    | 李玉昆 (27) |
| 论妈祖信仰与中国传统文化的渊源·····           | 王连弟 (33) |
| 妈祖由人入神的原因及其社会环境·····           | 黄国华 (38) |
| 妈祖神化升华为妈祖文化的动态发展过程及其丰厚的内涵····· | 蔡庆发 (43) |
| 妈祖何以深得尊崇·····                  | 林闻功 (51) |

## 二、台湾妈祖信仰特色

|                                |           |
|--------------------------------|-----------|
| 台湾妈祖信仰的特色·····                 | 张 珣 (55)  |
| 台湾妈祖信仰的宗教形态                    |           |
| ——以北港朝天宫为例·····                | 郑志明 (63)  |
| 闽台妈祖信仰文化涵构·····                | 陈炎正 (79)  |
| 战后台湾妈祖信仰 (1946-1987) 初探        |           |
| ——北港朝天宫转型和妈祖电影、戏剧、小说为考察中心····· | 王见川 (83)  |
| 大甲镇澜宫往湄洲祖庙进香的影响·····           | 黄敦厚 (90)  |
| 台湾妈祖信仰的民俗发展及其功能·····           | 翁卫平 (101) |

## 三、史料考订与史实考证

|                                       |           |
|---------------------------------------|-----------|
| 从宋代诗词看早期妈祖信仰·····                     | 刘福铸 (105) |
| 郑和对妈祖信仰传播的贡献·····                     | 徐恭生 (113) |
| 天妃附会碧霞元君封号考·····                      | 郑丽航 (120) |
| 从季麒光《募修天妃宫疏》看清代台湾地方官员在妈祖信仰传播中的角色····· | 李祖基 (127) |
| 《天妃显圣录》考订·····                        | 蔡相辉 (132) |
| 清代御赐天后宫匾额及其历史背景·····                  | 蒋维钺 (140) |
| 从清代闽台自然灾害的频发解读妈祖信仰属性的嬗变进程·····        | 徐心希 (150) |
| 妈祖对联文化浅谈·····                         | 徐玉福 (161) |

#### 四、各地妈祖信仰源流研讨

|                           |               |
|---------------------------|---------------|
| 明清澳门官建天妃（后）宫的原因与意义·····   | 谭世宝 (170)     |
| 澳门妈祖阁遗闻辨识·····            | 刘月莲 黄晓峰 (183) |
| 妈祖信仰在山东地区的传播研究·····       | 闫化川 (190)     |
| 试论天津天后宫对天津城市形成和发展的影响····· | 董季群 (204)     |
| 妈祖文化与天津600年·····          | 尚 洁 (208)     |
| 闽北妈祖寺庙的初步考察·····          | 蓝达居 (217)     |
| 略论日本、东南亚华侨华人的妈祖信仰·····    | 童家洲 (223)     |
| 莆田几个妈祖宫庙起落的历史人类学浅析·····   | 李 文 (234)     |

#### 五、弘扬妈祖文化探讨

|                                           |               |
|-------------------------------------------|---------------|
| 妈祖文化保护·····                               | 陈宜安等 (240)    |
| 浅谈千年祭之后妈祖文化对湄洲岛发展的作用·····                 | 吴田华 (244)     |
| 妈祖文化是闽台交流的和平使者·····                       | 周金琰 (248)     |
| 浅谈妈祖文物的保护与利用·····                         | 柯凤梅 (252)     |
| 妈祖文化旅游资源开发之拙见<br>——兼论上海松江妈祖文化旅游产品的开发····· | 许 平 (260)     |
| 妈祖文化的大众性与旅游资源开发·····                      | 林祖泉 (270)     |
| 妈祖国际文化艺术节建议书·····                         | 李家卫 (273)     |
| 当代大学生妈祖信仰的调查与分析·····                      | 程德华 彭文字 (276) |

（以上排名不分先后）

# 论妈祖信仰的起源及其意义

何 泉 达

**摘 要：**妈祖信仰起源的直接原因，是妈祖巫的身份。中国本信巫，自汉末大畅巫风，鬼道愈炽以来，随着社会生产方式和交换方式的渐变，以及儒、释二教影响，延及宋朝，巫风仿佛嘎然落幕。妈祖信仰的兴起，则是中国巫崇拜的最后一首挽歌，同时又是新时代造神运动的最初一首赞歌；是巫风式微，一变而为巫术并融入新神道的象征。君臣黎民在告别旧意识的迷茫之后，又跌入禁锢思想的新歧途。曾在第一次商业革命时期产生积极意义的妈祖信仰，因时代变迁失去了往日辉煌，但历史具有传承性，在近代商人会馆中将妈祖神像与关羽神像共同供奉，则是在新的历史背景中妈祖信仰内延的结果，它的意义在于呼唤诚信的社会。

**关键词：**妈祖 信仰 起源 意义

如果以日本人类学家伊能嘉矩发表《台湾汉人信仰之海神》的调查报告，<sup>[1]</sup>作为开端现代意义上对妈祖研究的标志，那么，迄今这项研究历时已将近百年。其间，关于妈祖信仰起源的诠释，洋洋大观。但管窥付梓的文字，视野基本局促于妈祖信仰起源地的纷争。

20世纪80年代后期，随南宋绍兴十二年（1142年）特奏名进士廖鹏飞所作《圣墩祖庙重建顺济庙记》的被发现，关于起源地纷争之嘈切，似嘎然终止。

廖鹏飞在《庙记》中明确指出：通天神女林氏，最早以“巫祝”成名于湄洲屿，歿后又显灵“去屿几百里”的宁海圣墩，<sup>[2]</sup>岁在宋哲宗“元祐丙寅（1086）”。<sup>[3]</sup>

廖氏《庙记》的发现，对关乎信仰起源地的厘清，无疑四两拨千斤。然而霰雪纷其无垠过后，关于信仰起源的深层问题更跃然纸上，这就是说，起源妈祖信仰的背景究竟是什么？

不少篇章强调，它是地理的、历史的、经济的、政治的各项因素的综合；其中最基本点首决于地理环境和海上交通两个前提。

当然，这样的“概括性”意见，或有放之四海而皆准之美。但细细推究，惜其三言两语，失之过“简”，因此无补问题展开。

朱天顺先生早先有个意见，他说：探讨妈祖信仰的起源，“要结合当时的社会条件，从多方面进行历史的考察和分析。”“应主要以宋代的资料为依据，而不能以相隔数百年后的资料来说明。”<sup>[4]</sup>笔者赞同这样的治学态度，故从宋代资料契入，就妈祖信仰起源的历史背景，试通窺要，并赓续其意义。

## 关于妈祖信仰的起源

廖氏《庙记》说：通天神女林氏，湄洲屿人。“初，以巫祝为事，能预知人祸福。既歿，众为立庙于本屿。”岁水旱则祷之，病疫崇降则祷之，海寇盘亘则祷之，其应如响。故商舶尤借以指南，得吉卜而济，虽怒涛汹涌，舟亦无恙。<sup>[5]</sup>

穿透这些文字，可以归纳一个结论，妈祖在当日所以能站立，实因“以巫祝为事，能预知人

祸福”的缘故。换言之，妈祖信仰起源的直接原因，在于她职司“巫祝”，且“能预知”人的“祸福”。而这点，明朝前期里人、弘治《兴化府志》的作者周瑛，早有强调。他说：

予少时读宋《郡志》，得绍熙初本，亦称妃为里中巫，及再见延祐本称神女，今续志皆称都巡检愿女，渐失真矣。<sup>[6]</sup>

“绍熙”为宋光宗赵惇年号，历时1190—1194年；“延祐”是元仁宗爱育黎拔力八达的年号，历时1314—1320年；“今”，则指明孝宗朱祐楹执政的“弘治”年间，历时1488—1505年。

周瑛胪列的这三个历史时段内所编撰的《郡志》，举出妈祖身世的三种不同记载，由此让世人信服：妈祖信仰确实是由巫而神。

至于妈祖神格如何被后人逐步演化过来的进一步描述，周瑛没有留下更多文字，但笔者可以列举两条前人文献予以佐证。其一载洪迈的《夷坚志》支景卷九，标题《林夫人庙》，落笔时间约在南宋庆元元年（1195年）之前，<sup>[7]</sup>文曰：

兴化军境内，地名海口，旧有林夫人庙，莫知何年所立，室宇不甚广大，而灵异素著。凡贾客入海，必致祷祠下，求杯珓，祈阴护，乃敢行。盖尝有至大洋遇恶风，而遥望百拜乞怜，见神出现于樯竿者。里中豪民吴翁，有山林甚盛，深袤满谷。一客来指某处，欲市。吴许之，而需钱三千缗。客酬以三百，吴笑曰：君来求市，而十分赏一，是玩我也，无由可谐。客即去。是夕大风雨，至旦，吴氏启户，则三百千钱整叠于地。正疑骇次，外人来，报昨客所议之木已大半倒折。走往视，其见存者，每皮上皆书林夫人三字，始悟神物所为。亟携香楮诣庙瞻谢。见群木皆有运致于庙堦者，意神欲之。遂举此山之植悉以献，仍挈原值还主庙人，助其营建之费。远近闻者纷然而来，一老叟最富，独慳吝，只施三万。众以为太薄，请益之，弗听。及遣仆负钱出门，如重物压背，不能移足，惶惧悔过，立增为百万，新庙不日而成。为屋数百间，殿堂宏伟，楼阁崇丽，今甲于闽中云。

这里，洪迈描述妈祖施法，胁迫事主馈赠、施舍钱物建庙的内容，显属一种用咒符来制服对手、唤作厌胜法之类的巫术套路，与妈祖后来的平涛息波，救灾济难形象相比，保留了草创时期巫的声气。

第二条资料是黄渊的《圣墩顺济祖庙新建蕃釐殿记》，作于元大德七年（1303年），文载《黄四如文集》卷一。黄四如是说：

唯妃生人、福人，未尝以死与祸恐人，故人人事妃，爱敬如母，中心向之，然后于庙享之。

明显的很，黄四如的文字处处洋溢妈祖慈悲为怀，普渡苍生的施善激情。在这里已找不见一点装神弄鬼的巫媼踪影。

洪迈（1123—1202年）为宋绍兴间人，黄渊（1231—1312年）为宋季元初人。两人在所叙同一对象时，相去时间已有百年。百年之隔，调遣于他们笔端的字句，亦紧随各自所处朝代的不一而足。前者本色，后者粉饰。但深一步想，他们对妈祖形象的这个迥异表述，恰恰从一个侧面印证了周瑛所下的妈祖信仰是由巫而神的结论，六合正相应。

但入元之后，尤其明清以来，人们羞于挂齿妈祖始为巫媼的真实身份，导致妈祖信仰起源的历史面貌“渐失真”。

无疑，一个失真的历史事件，对于探讨这个事件肇始本身的今人，凭添了许多困难。不过换个视角，倒是让人窥见另一个真实历史，这便是“巫”之社会地位，随着历史的推进而江河日下。

在中国，巫的源远流长。甲骨文中已出现“巫”字，其状如右图所示，其形似一人或多人手

持器物跳动舞蹈，其意乃以形体动作行法术，请神灵降临。这说明殷商之前，巫已活跃在人们的日常生活当中。他们是中国古代宗教中最早的专门神职人员，是被看成能使鬼神附体，或者用其他方式见到鬼神的奇异之人，所以社会地位很高。

值此一提，斯其时，“巫”乃是一种泛指，它包括男巫和女巫。及后世，女巫专称巫，男巫则称覡。《国语·楚语》曰：“在男曰覡，在女曰巫”。<sup>[8]</sup>《说文》对“巫”字解释为：“女能事无形，以舞降神者”。<sup>[9]</sup>

此辈在“汉时谓之‘下神’，唐世呼为‘见鬼人’”。<sup>[10]</sup>世俗则呼之巫婆师公。

巫除通神降灵外，又兼解梦、预言、治病等事项，其中尤以治病著称，民众因此以为凡为巫者，人人握长生不老之药，个个操起死还生之术。而《山海经》的一些文字则更为民众的这个从众心理张目。《海内西经》说：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窾窾之尸，皆操不死之药以距之。”<sup>[11]</sup>《大荒西经》则称：“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”郭璞注：“群巫上下此山采之也。”<sup>[12]</sup>

所以，在于巫，疗疾自然演成其操持诸艺中的显技。而巫者之达尊，亦常以怀揣极致的歧黄术扬名。

但是，自从“医”从“巫”中分离，并在春秋时期产生宫廷中专“掌医之政令”的“医师”<sup>[13]</sup>之后，巫的社会地位开始进入下降通道。

鲁迅曾有过一段关于巫的话，他说：

中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋迄隋，特多鬼神志怪之书。<sup>[14]</sup>

鲁迅在这里给出了原本“信巫”的中国，其“风”由盛而衰的轨迹，堪称精湛。但他认为巫之衰变的滥觞时段是在晋隋之后，笔者或称不确。

其实，巫之衰变比这早许多。从儒家兴起，孔子表示“子不语怪力乱神”，<sup>[15]</sup>到司马迁记载战国时西门豹治邺，把用河神名义诈骗钱财危害人民的巫，统统扔到河里去的故事，<sup>[16]</sup>应该看作是“巫”“医”分离之后，社会对“巫风”的一次扫荡。至于汉末的“大畅巫风”现象，则应该看作是一次历史的反弹。

当然，本文作如上陈述，旨趣并不在论证中国“巫风”衰变的细微末节，因此，对于“巫”的流变，无意进一步赘述。笔者的要义旨在通过以上概括，揭示“巫”曾经是社会的显职，并将进一步给出“巫”在式微之后的走向，从而揭明妈祖信仰之起源与巫的内在联系及其历史前提。

巫于汉末大畅其风过后迄于宋，中国历史经历了两个重要时期。第一个是三国魏晋南北朝以及唐之后的五代十国，第二个是隋唐。前一个是割地称雄时期，后一个是大一统时期。

割地称雄，在于中国历史上，往往是旧有的、落后的封建生产关系已经难于维持现存的生产力发展，一些缺乏先进生产力支撑的利益集团摇动皇权，加上有外界力量影响（诸如异族侵扰、自然灾害频降等）的状况下，导致的结果。因此，割地称雄虽使社会总体的经济增长遭遇阻遏，但在局部，由于超经济政治强制被冲击而造成了客观上对经济的松绑，所以相关区域或呈经济上升势头。

例如曹操在建安元年（196年）破汝南、颍川黄巾后，于许昌附近开辟屯田区。接着，又在易县或冲要地点推广。其制度，对屯田户不负担徭役，以四六分（用官牛的）或对半分（不用官牛

《殷契佚存》  
961  
《殷墟文字乙  
编》1800  
《殷墟文字乙  
编》5545  
《战后京甲新获  
津骨集》166

的)向国家缴纳地租,自成系统。进驻冀州后颁行租调制,对土地所有者(包括自耕农和地主),每亩土地征收田租谷四升,每户征收户调绢二匹、绵二斤,取代汉代沉重的人头税。这些措施的施行,使北方社会经济得以较大发展,商品交换因而渐有起色,洛阳、邺城日趋繁华,甚至与日本境内的邪马台国,以及西域诸国使臣和商人发生了较频繁交往。

再如孙权统治吴国时,北人南来,山越出居平地,劳动力增多。云阳至京口(今江苏丹阳至镇江)的一段江南运河,因流经山间,不便通航,这时得到修整。又因河海交通需要,造船业得以兴盛,吴人能乘桴浮于海而经常北航辽东,南通南海诸国。大秦(罗马帝国)商人和林邑(在今越南南部)使臣也曾到达建业(今南京)。

凡此种种,似乎可作这样思考:割地称雄时期地方经济发生的变化,仿佛是历史长河中的演员暂时退居幕后进行换装,当乔装打扮停当,再次走到前台时,亦即形成大一统的时候,整体经济便会产生一次跃升。笔者以吴慧《中国历代粮食亩产研究》给出的一组数据为例试予说明。该研究指出,秦汉时,折合今制,南北两地平均亩产264斤;南北朝,南北两地平均亩产257斤;唐朝,南北两地平均亩产334斤。<sup>[17]</sup>

这组数据表明,南北朝粮食平均亩产,比秦汉减少了约2.65%;但大一统的唐朝,却比大一统的秦汉增加了26.5%,比南北朝则增加了29.66%。

由此窥觐,割地称雄时期过后的大一统局面,应该是整体经济大增长的新格局。而值此必须指出的一个不能忽视的经济现象是,这一大格局的形成,商业经济在其间发挥了至关重要的推波助澜作用。

众所周知,封建时代的自然经济是为了满足人们自身需要进行产品生产的经济,但也不排除存在一定数量的“为交换而生产”的生产。<sup>[18]</sup>这个为交换而生产的生产,不管自觉与否,它的终端——即产品,一经投入销售,即是为市场提供了商品。而商品的交换又要依赖商人为中介。因此蠡测商业经济在割地称雄时期过后对经济大增长新格局的贡献,不妨考察适时的商贸活动。

文献显示,大一统的唐朝商贸,无论在广度和深度上,都已超越了两汉和魏晋南北朝时期。生活于那个时代的凤阁舍人崔融曾说,武则天执政后期,“且如天下诸津,舟航所聚,旁通巴、汉,前指闽、越,七泽十薮,三江五湖,控引河洛,兼包淮海,弘舸巨舰,千轴万艘,交贸往还,昧旦永日”。<sup>[19]</sup>

显然,这个景象已经充分说明,自唐初以来,东西南北各地商业经济的发展和商人的力量已经达到一个新水平。与此同时亦显示出,商业资本在唐朝得到了蓬勃发展。如开元二十二年(734年),京兆商人任令方就有不低于“六十余万贯”的资财。<sup>[20]</sup>其时,粮斗二十文,则知任令方的资产超过三千万斛米粮,这是一个不小的数目字。

需要强调,在经济诸要素中,商业资本是资本各成分中最活跃的部分。“这部分地是因为商业资本是资本本身的最早的自由存在方式;部分地是因为它在封建生产的最早的变革时期,即现代生产的发生时期,产生过压倒一切的影响。”<sup>[21]</sup>唐代虽还不曾产生现代生产的曙光,但商业资本天赋活跃的本性并没有因此失去。元稹作过一首诗,题目《估客乐》,在这一点上有很好的描绘。诗曰:“估客无住者,有利身即行;……求珠驾沧海,采玉上荆衡;北买党项马,西擒吐蕃鹦;炎洲布火浣,蜀地锦织成;……经游天下遍,却到长安城;城中东西市,闻客次第迎”。<sup>[22]</sup>

一如《估客乐》所云,由于商业资本天涯海角地如此这般活跃,又如此这般威风,它带来的一个客观效应必然是加快了社会的运行节奏。而这一节奏的速率,以考察官府核定市场物价的周期变化,当可探视明白。

一般地说,定期由官府核定市场物价,至迟在汉代业已存在。《汉书》记载“性躁扰,不能无为”<sup>[23]</sup>的王莽,曾下令“诸司市常以四时中月实定所掌,为物上、中、下之贾,各自用为其市平,毋拘它所。”<sup>[24]</sup>这是说,汉代是以每季度的第二个月为商品评定一次市价的,也就是说,汉代是一季一询价。唐代物价,则缩短为十日一询价。《新唐书》云:“平货物为三等之直,十日为簿。”<sup>[25]</sup>

从九十天一询价,到十天核定一次物价,其带来的社会节奏之快当可想见。它说明,司马迁描述的“至治之极,邻国相望,鸡狗之声相闻,民各甘其食,美其服,安其俗,乐其业,至老死不相往来”<sup>[26]</sup>的悠闲自足之自然经济风光,穿越五百年时间隧道后,正渐行渐远。

列宁曾有过一段很精到的话:

每一个人生活上的任何转变,都会使他学到许多东西,使他体验和感受许多东西,革命也是一样,它能使全体人民在很短的时间内得到最有内容最宝贵的教训。

在革命时期千百万人民一个星期内学到的东西,比他们平常在一年糊涂生活中所学到的还要多。<sup>[27]</sup>

诚然,汉唐之间官府对市场物价的核定周期由九十天缩短至十天,与列宁所言“革命”的概念相比较,似乎风马牛不相及,所以根本谈不上是什么真正意义上的“革命”。但在“小农业和家庭工业的统一形成了生产方式的广阔基础”,因此,商业对“建立在土地公有制基础上的村社”所产生的“摧毁”力,比“极其缓慢”的印度“更缓慢”的中国,<sup>[28]</sup>这个变快的询价速率,就是一个了不起的“转变”。而人们从“一解市头语,便无邻里情;鎗石打臂钏,糯米吹项瓔;归来村中卖,敲作金石声”<sup>[29]</sup>的社会诸生相里,业已体验到快节奏的商业经济中普遍掺杂“火伴相勒缚,卖假莫卖诚”的奸商行为,<sup>[30]</sup>并且以其深刻体验而意识到必须建立短期询价的制度来甄别商品真伪,来评判三六九等货色,进而遏制社会诚信在高节奏运行状况下被摧毁的可能。

十分有意义的是,至迟在汉代,“巫”的劳动已被视作一种社会“商品”而流通,《汉书》在《食货志》中这样写道:“工匠、医、巫、卜、祝及它方技、商贩、贾人坐肆列里区谒舍”。<sup>[31]</sup>这一特殊商品在南北朝时,甚至一度使从事该职业者“滥得富贵”。<sup>[32]</sup>

既然是一种“商品”,那么哪怕其再“特殊”,只要处于商业经济发展的快节奏社会,就逃脱不了社会对其“品质”的检验。“巫”所出卖的劳动,由于在装神弄鬼之列,属欺骗性质的神秘主义精神商品,于是,因其荒唐而自唐朝以来,遭遇了真正意义上的劫难。

《旧唐书》中有这样记载:高宗皇后王氏为防止自己地位被武昭仪即后来的武则天替代,“密与母柳氏求巫祝厌胜”,结果“事发,帝大怒,断柳氏不许入宫中”。<sup>[33]</sup>

本来“巫”是通神者,皇帝是替天牧民者,巫施厌胜法,替天牧民的皇帝理应肃然起敬。但唐高宗不以为然,他先“断柳氏不许如宫”,继废王氏以武昭仪代之,以此表示了对巫祝装神弄鬼举止的不屑。及德宗即位,“尤恶巫祝怪诞之士。”<sup>[34]</sup>到了唐末,巫的荒诞不经似更遭人嫌弃,史载大中十年(856年),司农卿韦廉欲求夏州节度使,“夜令术士为厌胜之术”,事发,即被“御史台劾奏,贬永州司马。”<sup>[35]</sup>唐宣宗并“立以术士付京兆,杖死”。<sup>[36]</sup>

必须指出,巫在春秋战国之际曾被孔子口诛,后又遭西门豹整肃于邺,但比较于盛唐,那时的社会生产方式和交换方式尚与司马迁描绘的小国寡民式社会相去不远,社会节奏相当缓慢,所以虽受鞭笞却不伤筋骨,因此才有汉末巫风大畅的沉渣泛起。

然而自隋唐以来,贯通周流于本土的航运业锋头极健,史载先有连接江南的大运河“自京口(镇江)至余杭,八百余里,广十余丈,使可通龙舟”;<sup>[37]</sup>继有“自古未之有也”的“官舟千

艘，不损一只”，通航三峡进入川蜀；<sup>[38]</sup>再有“虽百斛大舸，一夫可涉”<sup>[39]</sup>的灵渠疏浚，岭南与中原得以“舟楫利焉”。<sup>[40]</sup>除此，这时连接域外的重要海陆交通路线格局，也业已底定，诚若《新唐书》云：“入四夷之路与关戍走集最要者七：一曰营州入安东道，二曰登州海行入高丽渤海道，三曰夏州塞外通大同云中道，四曰中受降城入回鹘道，五曰安西入西域道，六曰安南通天竺道，七曰广州通海夷道。”<sup>[41]</sup>

这样的泱泱大势，无疑在形成全国大流通局面的同时与域外也产生了广泛的交通，由此带来了交换方式的变革，那就是信用交易的萌芽，即中国最早的一种汇兑方式“飞钱”的出现。《新唐书》说：“时商贾至京师，委钱诸道进奏院及诸军、诸使富家，以轻装趋四方，合券乃取之，号‘飞钱’。”<sup>[42]</sup>

“飞钱”的出现，顺应了唐代社会生产方式中，工商业经济成分迅速增长而需金融周转速率加快的客观要求。它有助于市场的扩大，有助于交换方式的变化，所以“飞钱”亦称“便换”。

《旧唐书》云：“商人于户部、度支、盐铁三司飞钱，谓之‘便换’。”<sup>[43]</sup>“便换”有两种。一种是各地在京师的商人，将售货所得款项，交付各道驻京的进奏院，由进奏院开具发联单式的凭据，一联交商人，一联寄本道。使用“飞钱”的商人，与节度使派遣在京的进奏院交涉完毕后，以一纸凭据即可随时随地兑换现钱。另一种是由一些开设邸店的私商办理。私商利用总店与设在各地邸店之间的联系，向不便携款远行的商人发放票据，商人凭此可在私商所开联号取兑货款。

于是乎，汇兑业务的雏形便应运而生。它对商人和诸色人等在异地汇兑有着重要作用。赵璘《因话录》记载的以下一个故事，反映了这个历史事实：

有士鬻产于外，得钱数百缗，惧川途之难赍也，祈所知纳于公藏，而持牒以归，世所谓“便换”者，置之衣囊。<sup>[44]</sup>

由于商贸活动从来不是一种纯粹的贱买贵卖行为，它在相当大程度上同时又是一种文化的交流与融合，而交流与融合的结果必然导致意识形态领域的潜移默化。至于潜移默化的走向是何处，则取决于生产方式过渡的方向。

遗憾的是，空前规模、空前活跃的唐代商人资本乘信用交易萌芽之东风，在有助于市场扩大和交换方式变化的同时，却由于农业和手工制造业的直接结合省去了流通过程中各种非生产费用，从而促使巨大的资本节约和时间节省，结果造成旧生产方式的十分坚固性，因此并没有因为交换方式的变革催生出产业资本，资本也就不可能按更大的规模来经营，以致资本主义生产方式不可能在唐朝产生，与资本主义生产方式相伴随的思想解放即用理性的阳光驱散现实黑暗，使人们脱离未成熟状态，进而把人们从迷信或偏见中解放出来的类似欧洲启蒙运动的思想解放运动，也就不可能在唐朝孕育和发生。

但是，市场空前扩大，交换方式空前变化的唐朝，虽然没有发生“对宗教的批判”，进而摘去装饰在人们精神锁链上的“那些虚幻的花朵”，<sup>[45]</sup>然而毕竟在根本上改变了“巫”的社会地位，使它不可能再出现汉末那样的大畅之风。

问题是，在精神层面曾经占有重要一席的“巫”，尽管是退了潮，却不等于自动从人们的社会生活中消失，它仍然会通过各种方式顽强地持久地向人们展示自己的存在。

近在清代，就发生了一件让今人啼笑皆非的荒唐事。那是鸦片战争后期的道光二十一年（1841年），在“战”抑或“和”二者间摇摆不定的宣宗皇帝，面临英军再次向广州进攻的危难时刻，终于选择了抵抗，于是委果勇侯杨芳为钦差参赞大臣前去广州。杨某一到任，立即下令“广收马桶，排岸沿河。”还在城隍庙做法事，将符水装入坛中埋在地下，“种种设施，不一而足，

其捍患御侮之法，可谓良且尽”。<sup>[46]</sup>试想，这种大敌当前，竟用“巫”的那套“术”，备战英军入侵，其结果怎么可能逃脱割地赔款的厄运。时人因此作诗嘲之曰：“杨枝无力爱南风，参赞如何用此公。粪桶当年施妙计，秽声长播粤城中。”<sup>[47]</sup>但更令人啼笑皆非的是，在鸦片战争结束后半个世纪，鲁迅的保姆长妈妈依旧如数家珍般地在一本正经地向鲁迅灌输巫术的那套厌胜路数，她说，如果城外有兵来攻的时候，妇女们“脱下裤子，一排一排地站在城墙上，外面的大炮就放不出来；再要放，就炸了”。<sup>[48]</sup>

据此一斑，足见巫在失势之后并没退出历史舞台，它留下了“术”，并且在众目睽睽之下结胎于传入中土的佛教，成为佛教在向民众弘法过程中诱慑信徒的一种法门。《太平广记》卷九四《异僧》类的一条记载揭示了这一趋势。其文曰：

唐中宗时，唐公休璟为相。尝有一僧，发言多中，好为厌胜之术，休璟甚敬之。……休璟有表弟卢轸，在荆门，有术士告之：“君将有灾戾，当求一善禳厌者为，庶可矣。”轸素知其僧，因致书于休璟，请求之。僧即以书付休璟曰：“事在其中耳。”及书达荆州，而轸卒。其家开视其书，徒见一幅之纸，并无有文字焉。休璟益奇之。<sup>[49]</sup>

这里，僧人以无字书暗示卢轸的元神已经离开人世，但此意念不在“书付休璟”时披露，却在“书达荆州”时启明，其中可谓玄机蛰伏。

按《旧唐书·地理志》：荆州“在京师东南一千七百三十里”。<sup>[50]</sup>唐律规定，驿使有乘驿和给传之别，乘驿快而给传慢。快耶？慢耶？届时视官阶高低择别乘驿抑或给传。常例，乘驿日行六驿，一驿三十里，每天走一百八十里；给传日行四驿，每天走一百二十里。特例，左降官日行三百里，赦书日行五百里，紧急军报也日行五百里。僧人的无字书若有幸通过驿站途径传递荆州，不可能援特例，至多享受乘驿规格，那么，卢轸家人揭读僧人书的时间应在十天之后。十天内，卢轸的“灾戾”若有救，早该救成；若无救，也该有了结果。

如此而已，一札无字书如果是在谜底已经亮开后抵达，又当如何面对现实呢？

有两种选择，一、倘若卢轸已卒，释文可为卢轸大限已尽，白纸即是去了之义；一、倘若卢轸尚好，白纸就是无恙之解。这中间的机巧，就在无论此说彼说，都一个“准”字了得，可谓狡黠至极。而类此狡黠，即使到了二十世纪二十年代，在近代化了的上海，依然能在愚夫愚妇一族中大行其道，钱化佛讲述沪上卜算名人吴鉴光的一件真实故事，给出了这方面的力证。他说：

某天一清早，一夫人来扣门，请其起课解拔，他开口就说，尔的儿子病正危殆，我也无法可施，不如另请高明。那妇人大为诧异，因为没有告诉他，他已能知道家中的情形，的确，她的儿子病情很重，奄奄待毙。那么他既有这种神术，不如再三恳求他设法挽救。结果，吴鉴光回复说，过五天不起变化，请你再来，届时当尽一臂之力。妇人去后，在旁一亲戚问吴，你怎能知道她的儿子生病，而且病很重呢？吴说，病不重，决不来求我施术，一清早来，那一定是她的儿子，否则父母翁姑或丈夫有病，决没有这样急促，我在种种方面，及神色之间，已得其梗概了；至于病势垂危，我替他施术，倘然死了，显见我的法术无灵，不如待过五天，要死也就死了，过五天不死，那么可以苟延性命，我不妨凑一凑，岂不轻而易举吗？他的亲戚也就点头会意，赞着他说，你的肚中，真藏着一部人生哲学哩。<sup>[51]</sup>

吴鉴光自揭了自己的狡黠，旁人方知其诡诈，否则也会被他超凡的鉴貌辨色本领迷倒，以为他真的通神本领。据此反观唐休璟门僧的无字书，岂不是吴鉴光诡谲伎俩的祖师！但僧人并没有象吴鉴光那样自揭属于巫术范畴的这个真相，以致唐休璟不但不明个中奸猾，反而深信僧人有五百年前早知道的灵异，故而“益奇之”。如此这般，巫术已植入佛教并与之浑然一体了。君臣

黎民在告别旧意识的迷茫之后，又跌入了禁锢思想的新歧途。

本来，佛教对声名狼藉的巫术杂咒不屑一顾，且始终为佛教正统所不齿。但是有着自己多种哲学体系的佛教，虽在理论领域遥遥领先，也深刻地渗透并改造着儒家的思维模式，却因为抱持的人生哲理和终极目标与市井气氛不太谐调，所谓曲高和寡，因此不能即时满足在现实苦难中煎熬的广大民众的迫切需要，倒是装神弄鬼的“巫”更能麻痹与他们切身生活攸关的各种疑难问题。所以，尽管“巫”衰颓为“术”，且又受到早期佛教的激烈抨击，但巫术毕竟被佛教认同，因为两者终究是同一棵宗教大树上的枝杈，所以佛教为了推广，很自然地吸收了充斥神秘主义色彩的巫术，而佛教对巫术的这一借鉴，其实早在三国的支谦译介《微密持经》时，即已显露兆头，支谦在当时将巫术的持咒，引作为“必成至觉道”<sup>[52]</sup>的捷径，是为证。

当然，佛教对巫术的借鉴并非一帆风顺。东晋佛教徒王谧曾说过这样一段话：

夫神道设教，诚难以言辩，意以为大设灵奇，示以报应，此最影响之实理，佛教之根要。今若谓三世为虚诞，罪福为畏惧，则释迦之所明，殆将无寄矣。<sup>[53]</sup>

三世即因果，罪福即报应，它们属神秘主义的东西，与巫术的“通神”、“厌胜”等等，一脉承袭。王谧认为，倘若不“大设灵奇”，并且再将因果报应视为“虚诞”而予扫除，那么，佛教的“实理”和“根要”也就失去了依托。

王谧是为保护佛教而说上述话的，透过这番话看它内里，可见巫术与佛教的整合，在当年也存在着争论。但后来的事实证明，两者相依为命了。而正因为巫术与佛教的合流，佛教在市井才有了禳灾致福、预卜吉凶、忏悔消罪、诅咒禁制之类的形象。

确实，从广义上说，巫术属于道教的范畴，而道佛在南北朝出现第一次争辩高潮后，相互诋毁、抨击的情形时有发生。但南北朝时期佛道争相攻讦却以二教合流，并以融合儒、释、道三教为其结果。史载：或云儒佛二教“殊途而同归”；<sup>[54]</sup>或云“逗极无二，寂然不动，致本则同，感而遂通，逢迹成异”；<sup>[55]</sup>或云“道则佛也，佛则道也”。<sup>[56]</sup>

所以，当北宋后期太常博士颜复建言：“凡干讎纬曲学、污条陋制、道流醺谢、术家厌胜之法，一切芟去。俾大小群祀尽合圣人之经，为后世法”<sup>[57]</sup>时，已经被佛教消化的巫术不仅不曾罹难，反而因福州号称“金银佛地三千界”，<sup>[58]</sup>整个福建路则“风俗克意事佛，乐供好施，休咎问僧，每多淫祀”<sup>[59]</sup>而走红。这就为儒释道三教兼而有之，且尤以巫术色彩浓厚的妈祖信仰之起源，提供了历史的和地域的前提条件。

#### 【注释】

[1] 参见1918年《东京人类学会杂志》第33卷第6、8期。

[2] 目前比较一致的意见认为，“宁海圣墩”的位置，在今莆田涵江南郊白塘镇境内。

[3] 参见《妈祖文献资料》“圣墩祖庙重建顺济庙记”，福建人民出版社1990年版，第1页。

[4] 《妈祖信仰的起源及其在宋代的传播》，《厦门大学学报》1986年第2期。

[5] 参见《妈祖文献资料》“圣墩祖庙重建顺济庙记”，福建人民出版社1990年版，第1页。

[6] 弘治《兴化府志》卷二五《礼记·群祀志》。

[7] 本文所载《夷坚志》一书，有庆元元年序一篇，以此推断，《林夫人庙》的写作时间，应在庆元元年前。

[8] 《国语》卷十八《楚语下·观射父论绝地天通》，上海古籍出版社1978年版，第559页。

[9] 《说文解字注》卷九《巫五部》。《四部精要》本第3册第90页，上海古籍出版社1993年版。

[10] 《初刻拍案惊奇》卷三九《乔势天师禳旱魃 秉诚县令召甘霖》，上海古籍出版社1982年版，第685页。

- [11] 《山海经笺疏》卷一一《海内西经》，《四部精要》本第11册第192页，上海古籍出版社1993年版。
- [12] 《山海经笺疏》卷一六《海内西经》，《四部精要》本第11册第199页，上海古籍出版社1993年版。
- [13] 《周礼注疏》卷五《医师》。《四部精要》本第1册第666页，上海古籍出版社1993年版。
- [14] 《中国小说史略》第五篇《六朝之鬼神志怪书（上）》。《鲁迅全集》第九卷，人民文学出版社1981年版，第43页。
- [15] 《论语注疏》卷七《述而》。《四部精要》本第2册第2483页，上海古籍出版社1993年版。
- [16] 《史记》卷一二六《滑稽列传》，中华书局1959年版，第3211—3212页。
- [17] 《中国历代粮食亩产研究》，农业出版社1985年版，第194页。
- [18] 恩格斯：《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》。《马克思恩格斯全集》卷22，人民出版社1965年版，第338页。
- [19] 《旧唐书》卷九四《崔融传》，中华书局1975年版，第2998页。
- [20] 《旧唐书》卷八《玄宗本纪》，中华书局1975年版，第200页。
- [21] 《资本论》第三卷。《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第376页。
- [22] 元稹：《估客乐》。《全唐诗》，上海古籍出版社1986年版，第1023页。
- [23] 《汉书》卷二四《食货志》，中华书局1962年版，第1180页。
- [24] 《汉书》卷二四《食货志》，中华书局1962年版，第1181页。
- [25] 《新唐书》卷四八《百官·太府寺》，中华书局1975年版，第1264页。
- [26] 《史记》卷一二九《货殖列传》，中华书局1959年版，第3253页。
- [27] 《革命的教训》。《列宁全集》第32卷，人民出版社1985年版，第50页。
- [28] 《资本论》第三卷。《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第373页。
- [29] 元稹：《估客乐》。《全唐诗》，上海古籍出版社1986年版，第1023页。
- [30] 元稹：《估客乐》。《全唐诗》，上海古籍出版社1986年版，第1023页。
- [31] 《汉书》卷二四《食货志》，中华书局1962年版，第1181页。
- [32] 《北齐书》卷八《幼主纪》，中华书局1972年版，112页。
- [33] 《旧唐书》卷五一《后妃上·高宗废后王氏传》，中华书局1975年版，第2170页。
- [34] 《旧唐书》卷一三〇《李泌传》，中华书局1975年版，第3623页。
- [35] 《东观奏记》中卷，中华书局1994年版，第111页。
- [36] 《资治通鉴》卷二四九，中华书局1956年版，第8060页。
- [37] 《资治通鉴》卷一八一，中华书局1956年版，第5652页。
- [38] 《唐国史补》卷下。《中华野史·唐朝卷》本，泰山出版社2000年版，第596页。
- [39] 《文苑英华》卷八一三《桂州重修灵渠记》，中华书局1966年版，第4297页。
- [40] 《新唐书》卷一一八《李渤传》，中华书局1975年版，第4286页。
- [41] 《新唐书》卷四三《地理志·入四夷之路与关戍走集·序言》，中华书局1975年版，第1146页。
- [42] 《新唐书》卷五四《食货志》，中华书局1975年版，第1388—1389。
- [43] 《旧唐书》卷四九《食货·志漕运》，中华书局1975年版，第2121页。
- [44] 《因话录》卷六《羽部》。《中华野史·唐朝卷》本，泰山出版社2000年版，第582页。
- [45] 马克思：《黑格尔法哲学批判导言》。《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第453页。
- [46] 《广东军务记》。《鸦片战争（近代史资料丛刊）》III，上海人民出版社1957年版，第30页。
- [47] 况周颐：《眉庐丛话》，《中华野史·清朝卷》本，泰山出版社2000年版，第4939页。
- [48] 《朝花夕拾·阿长与山海经》。《鲁迅全集》第2卷，人民文学出版社1981年版，第246页。
- [49] 《太平广记》卷九四《唐休璟门僧》，中华书局1961年版，第625—626页。
- [50] 《旧唐书》卷三九《地理志·荆州江陵府》，中华书局1975年版，第1552页。
- [51] 《三十年来之上海（原名《拈花微笑录》）·怪异之迷信》，上海书店1984年印行，第78页。

- [52] 《佛说无量门微密持经》，《大正新修大藏经》第十九册，No.1011。
- [53] 《弘明集》卷十二《桓玄与王令书论敬王事·公重答》。
- [54] 《广弘明集》卷十四《辩惑篇第一》。
- [55] 《弘明集》卷六《周剡顺难张长史融门律》。
- [56] 《南齐书》卷五四《顾欢传》，中华书局1972年版，第931页。
- [57] 《宋史》卷三四七《颜复传》，中华书局1985年版，第11009页。
- [58] 《淳熙三山志》卷四〇《重阳》。
- [59] 《宋会要辑稿》刑法二之四九。

作者：何泉达，上海社科院研究员

## 妈祖不是出身于蜑民

石 奕 龙

近来有人提出妈祖是蜑民之后的说法，如郑振满兄1997年写了篇短文《妈祖是蜑人之后？》<sup>[1]</sup>，提出妈祖可能是蜑民之后的说法，在文中，他列举了两方面的证据，其一是清代学者全祖望对历代奉妈祖为海神颇不以为然，认为东南沿海地区的妈祖崇拜，出自蛟人蜑户。因为他在《天妃庙记》中辨曰：“为此说者，盖出南方好鬼之人，妄传其事，蛟人蜑户，本无知识，辗转相愚，造为灵迹以实之。”也就是说全祖望认为妈祖信仰是蜑民搞出来的。其二，他认为，在宋代，湄洲岛上住的不是九牧林，而且有许多记载说妈祖是“龙女”、“龙种”，如南宋绍定二年，莆田绅士丁伯桂在《（钱塘）顺济庙记》中说：“神，莆阳湄洲林氏女，少能言人祸福，殁，庙祀之，号‘通贤神女’。或曰‘龙女’也。”又如南宋开庆元年，莆田绅士李丑父在《（京口）灵惠妃庙记》中说：“妃，林氏，生于莆之海上湄洲，……或曰：‘妃，龙种’也。龙之出入窃冥，无所不寓，神灵亦无所不至。”而这些所谓的“龙女”、“龙种”的称呼颇值得注意，因为过去在古文献中，人们常把“龙种”、“龙人”、“龙户”用来指称蜑民，如明人邝露的《赤雅》记云：“蜑人神宫，画蛇以祭，自云龙种，浮家泛宅，或住水汊，或住水澜，捕鱼而食，不事耕种，不与土人通婚，能辨水色，知龙所在，自称龙神，籍称龙户，莫登庸其产也。”因此，他认为妈祖可能出身于蜑民。

如果说振满兄对此还有些疑虑外，郭志超则肯定地说妈祖就是出身于蜑民。他在《妈祖系蜑民考》<sup>[2]</sup>除了使用上述郑振满用过的史料，还加上几条，一是宋代《太平寰宇记》的记载，二是清代周亮工的《闽小记》中“仍有兴化‘蜑民’的记载”。三是认为“湄洲岛民俗仍有蜑民文化的流风遗韵。古代蜑民‘男女皆椎髻于顶’、‘衣衫上下两色’。至今，湄洲岛的中老年妇女有梳船形发髻于头的中后部；在纪念妈祖的庆典时，穿上半截红色、下半截黑色或蓝色的外裤，据说这是仿效妈祖的服饰。这种有‘椎髻’基形和发式和‘衣衫上下两色’的变异服式，正是蜑民文化特质的遗存。”所以他认为“妈祖林氏是生活在北宋早期的历史人物，其族属应是蜑民。”<sup>[3]</sup>

然而，这些对史料的解读与分析，存在着一些误会与误读。首先是关于两篇文章都提到的全祖望的论述，实际上，他所说的是妈祖信仰“盖出南方好鬼之人”，这些人“妄传其事”，而那些蜑民，即全祖望所说的“蛟人蜑户，本无知识，辗转相愚”，并“造为灵迹以实之”，这才把妈祖信仰弄了出来。换言之，全祖望说的意思是妈祖信仰是由蜑民搞出来的，并非妈祖本人的族属是蜑民，也就是说，全祖望只是说妈祖信仰是在蜑民的鼓捣下形成的，而没有确定妈祖本身就是出身于蜑民。

其次，是兴化湾中的蜑民到底生存在哪些地方？湄洲岛是否有蜑民，或者湄洲岛上的居民是否来自蜑民？的确，过去的记载中有几条提到兴化湾中有蜑民，正如志超兄所说，《太平寰宇记》曰泉州湾中有蜑民，又在《兴化·风俗》中说兴化“与泉州风俗同”，由此看来，这确实可以说在宋代兴化湾中有蜑民，但仅凭此，却无法将此情况延续到“湄洲湾”，因为兴化湾并不等于湄洲湾，也不包括湄洲湾。兴化湾指的是木兰溪出海口及其海湾，其湾南岸为现莆田的黄石、

北高、埭头等乡镇；湾北岸为莆田的涵江、江口和福清的新厝、江阴、江镜、港头、横坑、沙埔、高山、东汗等乡镇。而湄洲湾在莆田与仙游、惠安交界处，北岸为莆田的灵川、东庄、忠门等乡镇；南岸为仙游的枫亭和惠安的南埔、山腰（以上现为泉州昨港区）、辋川、涂寨、东岭、小岞等乡镇；湄洲岛为湄洲湾的门户，直接面对着外海。因此，兴化湾涉及的莆田与福清的事，而湄洲湾涉及的是莆田、仙游和惠安的事，两者之间还隔着“平海湾”，并非一体，也无法说兴化湾包括湄洲湾。因此，即便文献说兴化湾中有疍民，也不能根据此就认定湄洲湾中就一定有疍民。

其三，兴化湾中有疍民存在，但也不是说，兴化湾沿岸或兴化湾中的岛屿上到处都有疍民。实际上，疍民只生活在那些有利于他们生存的静水港湾和市镇附近的河汉中，而不是在兴化湾中到处漂流或到处聚居。因为根据一些文献记载看，疍民的生计主要靠载人过河，为人运货和捕鱼来维持，而且“浮家泛宅”，小船就是他们的家，所以，他们不是聚居在市镇附近的河流中，就是聚居在市镇附近的港湾中，因为那里才有适于小船停泊过夜的静水，才有利于他们的生计与生存。

如《三山志》载：“白水江，旧记（侯官）县东北百七十里，寰宇记白水郎，夷户也。亦曰游艇子，或曰卢循余种散居海上。……乾符间，有陈篷者驾舟从海上来，家于后崎，号‘白水仙’。……蔡学士杂记福唐水居船，举家仰止一舟，寒暑食饮病昏姬未始去所，谓‘白水人’之徒欤。”<sup>[4]</sup>又如《漳州府志》曰：漳州九龙江的“南北溪有水居之民焉，维舟而岸住，为人通往来，输货物，俗呼之曰‘泊水’。官以其戴天也，赋之役，登其板，与陆处同。或曰风波恶。泊水曰：‘举世尽风波，宁独水哉。’”<sup>[5]</sup>《龙溪县志》记载相同事情时说：“南北之溪，有水居之民焉，终岁舟（居），呼曰泊水。”<sup>[6]</sup>再如《厦门志》也载：厦门“港之内，或维舟而水处，为人通往来输货物，浮家泛宅，俗呼五帆。”<sup>[7]</sup>由上面这几条记载看，疍民不是在江河中活动，就是在“港之内”活动，如在侯官，号称“白水人”的疍民是居住在白水江中。在厦门，号曰“五帆”的疍民水居在厦门的“内港”里。在漳州，被人称为“泊水”的疍民则漂泊在九龙江“南北溪”上。而且直到今天，这种情况也没有变化。因为，这些地方与外海沿岸或外海的岛屿相比，有平静的水面，又靠近市镇。由此看来，不论是在福州一带，还是在厦门一带，疍民都是集中在内港与内河中，这是毫无疑义的。同时，上述的史料也告诉我们，疍民与汉族的渔民虽都在水上讨生活，但他们之间的最大不同，就在于疍民以小船为家，几乎都住在水上，汉族渔民以房子为家，住在陆地上的住宅中。疍民几乎都没有田地，所吃的粮食要靠载人、运货或捕鱼挣钱后购买，而汉族渔民多少都有一点田地可以耕种，所吃的粮食有部分是自己耕种的。疍民多集中在海洋的内港与河流中，而汉族的渔民住地则比较分散，他们以村落聚居的形式居住在内海、外海边上的陆地上，甚至是海岛上。

显然，这种不同主要是由因他们各自的生计与生活条件所限制的。如疍民要“为人通往来输货物”，这要在渡口才行；他们“浮家泛宅”也决定他们不能在风浪大的外海地方停泊过夜；而如果他们捕鱼，也需要捕到鱼后，马上能卖了，买回粮食等，所以，他们也不会远离市镇的大海捕鱼，只能在市镇附近的水面捕，这样，才可能一捕到鱼后马上有机会卖出，换回粮食、蔬菜等回来。因此，这导致疍民多聚居在市镇附近的水上，而不会居住在远离市镇的海边和岛屿上。所以，根据他们这种独特的生活习性来看，在兴化湾中，疍民应该多居住在木兰溪或靠近市镇的水面中，而不会住在远离市镇的地方。其实，周亮工的《闽小记》曾提到在兴化湾中有疍民，而且他们生活的地方是涵江一带，如周亮工说：“江瑶柱，出兴化之涵江……。会城初无

此。谢在杭称好事者，尚云从未见其形，未识其味，他可知矣。予至后，令蜒人索之梅花厂石间，时时得之。十年以来，遂以香螺、蛎房参错市中矣。乃知海干，原未乏此，人惊以为无，不复过而问之。蜒人以无人过而问也，咸弃之不取。”<sup>[8]</sup>由此可见，在兴化湾中，蜑民主要还是生活在木兰溪及其河口一带，而不是生活在靠外海一带的兴化湾沿岸和岛屿上。在那些地方，有的应该只是在陆地上的有住房、田地的汉族渔民。

其四，兴化湾中蜑民分布的情况与福州、厦门如出一辙的现象，告诉我们，如果湄洲湾中存在蜑民的话，他们也会集中在海湾的底部，如枫亭一带，而不会跑到靠外海的地方来讨生活。因为，上述各海湾中的共性是由蜑民的生计与生活特点决定的。由蜑民在海湾中的这种分布情况来看，地处湄洲湾与外海门户之处的湄洲岛上并非蜑民生存的适合地方，所以，其上的居民不可能是蜑民，而只能是汉人的渔民。其实，振满兄看到的林光朝写给族人林晋仲的信也表明，在南宋时代，湄洲岛上居住的不是蜑民，而是汉人的渔民。该信是这样说的：“闻说海中一山名湄（湄）洲，隔岸观之约五七里许，一水可到。此洲乃合两山蜿蜒之状，有千家，无一人读书，亦有田数十顷，可耕可食，鱼米极易办。可以卜室读书，隔绝人世，无宾客书尺之扰。岛居之乐，惟某为知之。”<sup>[9]</sup>从这封信中，振满兄读出妈祖原非“九牧林”的信息，正确地指出，在那个时代妈祖还未让九牧林接受。然而，他却忽略了信中所透露的其他信息，如从该信中“有田数十顷，可耕可食，鱼米极易办”的记载中，我们可以看到，南宋时期，湄洲岛上的居民既种田，也捕鱼，这种生活方式或习性，正是汉族渔民生活的写照，而与蜑民无干。

其五，一些在民间流传的妈祖显灵的神话传说中，也透露出妈祖家不是蜑民。如“救父寻兄”的故事曰：妈祖16岁这年秋天九月，有一天，她的父与兄驾舟渡海北上，当时西风正急，遇到狂风恶浪。妈祖父兄的帆船在狂风怒涛中激烈颠簸，樯倾舵折，情况十分危急。当时妈祖正在室中精心织布，忽然伏在织布机上闭起眼睛，脸色突变。一手抓梭，一手扶杼，两脚紧踏机轴，拼尽全力在挣扎扶持，惟恐有失。其母发觉后，十分惊怪，急忙把她叫醒。妈祖于是失手将梭掉在地上。她睁开眼睛，顿足高声号哭说：“我父得救，哥哥坠海死了！”其母听罢，十分惊慌，连忙派人打听消息。不一会有人来报，妈祖所言果然属实。当时其父在怒涛中，仓皇失措，几次将翻船，若似有人稳住其舵，与她哥哥的船靠近，无奈其兄已是舵摧舟覆了。当时妈祖闭着眼时，脚踏着的是父亲的船，而手抓的是兄船的舵，母亲把她叫醒，梭坠地，即兄船舵摧倾覆了，父亲脱险返航，而其兄则被汹涌的浪涛吞没。兄溺水后，妈祖陪着母亲、嫂嫂和几个村民一道驾船径往茫茫大海寻找哥哥的尸体去了。当时海水汹涌，他们突然发现一群水族聚集海面，大家不由得害怕起来。妈祖说，不要怕，并告诉水族不必迎接。突然水色变清，她哥哥的尸体已浮于海面。这时大家才知道是水神护尸来了。终于把兄尸载回，湄洲岛民无不称赞她孝顺和慈善。此后凡遇妈祖诞辰，半夜即有大鱼成群，环列于湄屿之前，好像拜舞的样子，黎明始散去。据说至今仍然如此。这一天渔民都不下海捕鱼。<sup>[10]</sup>从这段神话故事看，虽然妈祖会驾小船，但不能说明她就是生活在船上的蜑民，因为她住在湄洲岛的陆地上，平时做的活是农家妇女常做的事——织布，只是其父兄也就是男性才驰骋在海上，所以，由此民间神话所透露的信息看，妈祖的家庭原型并非什么巡检官，而应该是渔民家庭。但是，从这里的叙述中也可以看到，这种渔民是汉族的渔民，而非家住水上的蜑民。其实，根据我们的了解，在民国时期，湄洲岛还有不少妇女是缠脚的，显然这种缠脚的妇女是上不了船的，因此，这里的妇女是些非常典型的汉族妇女。由此，我们也可以看到，过去湄洲岛上的“岛人”应是汉族的渔民。

其六，振满兄与志超兄均认为，“龙户”等即蜑民的代名词。其实，这也有些太绝对化了。

实际上,正如上面所说的,在传统社会中,渔民中有部分是汉族的渔民,有部分是水上人家——疍民,但有时文人们会把他们混为一谈。因此,龙户、龙人、龙种等的指称不能一概都认定他们就是疍民,应仔细加以分析。如前引之南宋开庆元年,莆田绅士李丑父在《(京口)灵惠妃庙记》中说:“妃,林氏,生于莆之海上湄洲,……或曰:‘妃,龙种’也。龙之出入窈冥,无所不寓,神灵亦无所不至。”此处所说的“龙种”,并非指妈祖出身于疍民。根据该句后面“龙之出入窈冥,无所不寓,神灵亦无所不至”的阐释,这里的“龙种”意思是讲妈祖原本就是神灵投胎于凡间,或是认为妈祖即是神灵之化身,而非讲她与疍民相关。至于把妈祖称为“龙女”,只是“神女”的替换词而已,或是见妈祖常在海上“显灵”,而将她与龙王的女儿联系起来,而称呼其为“龙女”。这也是《崇武所城志》中“天后庙序”所说的“神,林女也。世居湄岛,生有祥光,长能乘席渡海,驾云出游,雍熙间升化。后人每见朱衣海上,呼为龙女”的意思。否则,如果根据“龙女”的称谓就认为妈祖是疍民,那么,观音菩萨的玉女——龙女,也应该是疍民出身了。所以,仅凭这样的称谓,而将妈祖说成是出身于疍民是没有什么确切的根据的。

其七,志超兄还从风俗上列证说,“湄洲岛民俗仍有疍民文化的流风遗韵。古代疍民‘男女皆椎髻于顶’、‘衣衫上下两色’。至今,湄洲岛的中老年妇女有梳船形发髻于头的中后部;在纪念妈祖的庆典时,穿上半截红色、下半截黑色或蓝色的外裤,据说这是仿效妈祖的服饰。这种有‘椎髻’基形和发式和‘衣衫上下两色’的变异服式,正是疍民文化特质的遗存。”<sup>[1]</sup>实际上,我们仔细分辨一下,就可以看到,这两者并非一回事。如所谓椎髻通常都指缠于头顶,并形成下大上尖、类似锥子的形状,故称椎髻。然而,湄洲岛上妇女的船帆形髻是梳在脑的中后部,而且发髻扁平类似船帆,故谓之船形发髻。因此,它与椎髻是两码事,至少从形态上看,不是一回事。但如果硬是要把已婚妇女梳的发髻都认定是椎髻的话,那么传统中国社会的汉族妇女梳在脑后的“牛屎巴”也都可以算是椎髻了,那她们也都是疍民了!以这样的逻辑来推论,是不是有点可笑呢?由此看来,这种将不同的事物硬凑在一起的随意类比是成问题的,不仅说明不了问题,反觉得可笑。第二,湄洲岛妇女为纪念妈祖,穿的是上红下黑两色的裤子;而疍民的服式则是“衣衫上下两色”。前者是裤子由两色构成,后者则是衣服由两色构成,两者的区别是如此之大,明眼人一下子就可以看出来。因此,把差别如此之大的两者硬是凑在一起,并认定它们是一致的,或有着传承性,这种类比法是不可信的,也是不足为凭的。

综上,我们可以看到所有列举出来指证妈祖是疍民出身的例子都是不可靠的,因此,结论就是:妈祖并非出身于疍民,而是出身于湄洲岛上的汉人渔民或岛人。

#### 作者简介:

石奕龙 教授。男,汉族,1952年5月出生,江苏无锡人。现为厦门大学人类学研究所教授、博士生导师、文化人类学研究室主任,中国都市人类学会常务理事,中国人类学学会、中国民俗学会、中国社会学会民族社会学专业委员会、台湾少数民族研究会理事,中国百越民族研究会理事兼副秘书长,福建民俗学会常务副会长等。

#### 【注释】

[1] 郑振满:《妈祖是蜃人之后?》,《华南研究资料中心通讯》1997年第六期。

[2] 郭志超:《妈祖系蜃民考》,《学术泉州》,340-343页,中央文献出版社2003年。

[3] 郭志超:《妈祖系蜃民考》,《学术泉州》,340页,中央文献出版社2003年。