

媽祖信仰的發展與變遷

媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集

主編 林美容・張 珣・蔡相輝



臺灣宗教學會 • 財團法人 北港朝天宮

媽祖信仰的發展與變遷

媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集

主編 林美容·張 珣·蔡相輝



臺灣宗教學會 · 財團法人 北港朝天宮

國家圖書館出版品預行編目資料

媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會
論文集／林美容，張珣，蔡相輝主編.--初版.--
[臺北市]：臺灣宗教學會出版；雲林縣北港鎮：
北港朝天宮發行，民 92
面： 公分

ISBN 957-28600-0-3 (平裝)

1.媽祖信仰—論文，講詞等 2.民間信仰—論文，講詞等
3.台灣宗教研究

272.7107

92004295

媽祖信仰的發展與變遷： 媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集

主 編：林美容 張珣 蔡相輝
出版者：臺灣宗教學會、財團法人北港朝天宮
發行者：財團法人北港朝天宮
雲林縣北港鎮中山路 178 號
排版者：天翼電腦排版印刷股份有限公司
電話：(02)2705-4251
初 版：中華民國九十二年三月

ISBN 957-28600-0-3 (平裝)

序

台灣由於地理環境與歷史背景之特殊性，導致民間信仰層次分歧而現象複雜。若就其卓越神祇，由職能加以分類，當可分為護航神、保健神、驅番神、開拓神、土地神、鄉土神、厲神、救苦神等類型。而媽祖信仰所遞嬗之脈絡，乃始於護航，繼而驅番拒敵，終於成為救苦之萬能神，以迄於今。

移民將渡台，先遭航海困難，犧牲頗多，為祈求海上交通安全，自然促進航海守護神之發達。護航神群包括水仙、玄天上帝、倪聖公、王爺以及其他水神、龍神、海神等，不一而足，最有名為媽祖，眾所周知，而皆以廣泛海洋性信仰為背景，自不待言。惟海洋性信仰所表現的，乃除王船送瘟習俗外，對於漂到神像之崇拜，包括用漂到木材雕刻神像與建廟習俗，比較顯著。尤其神燈導航救助海難傳說，雖然涉及王爺、保生大帝、楊聖王、觀音等神佛，而媽祖獨秀，膾炙人口。

移民抵台拓墾，即面臨先住民族之頑強抵抗，加以漢人內紛械鬥，幾無寧日。於是，驅番乃至拒敵保境之神，應運而生。雖然往昔所有村落守護神，反映開拓前線社會之常態，多賦有如此職能，總是與民眾日常生活較密切關係之諸神菩薩，而首推土地公，媽祖次之，以及觀音、三官大帝、祖師、王爺、保儀大夫、古公三王、有應公、石頭公等，比比皆是。惟媽祖被崇信為抗敵安民之強有力一神，深入民間，鑑於二次大戰末期，美軍轟炸時，天空顯聖，使炸彈偏離街庄之靈驗傳說，至今盛傳未衰，可想而知。

迨開拓社會正常發展，蒸蒸日上，生活亦愈複雜，尤其婦女處於封建閉鎖社會，地位不彰，苦惱鬱積，自然趨向宗教信仰，冀求發洩與安慰。惟最符合此一客觀條件之救苦神，應推觀音、媽祖與臨水夫人三者，均係慈悲女神。何況媽祖傳說，素有觀音之投影，加深其信仰，紮根於民間也。

此次台灣媽祖總廟朝天宮主辦國際學術研討會，網羅中外學者精心論文，成果燦然，對於斯學之發展，助益匪淺。

垂暮之年，謹記所感為序。

劉枝萬

2003年2月

導言

目 錄

序	劉枝萬	i
導言	林美容、張 珣、蔡相輝	1

主題演講

American Anthropology and the Study of Mazu Worship	Steven Sangren	7
--	----------------	---

論 文

十一到十九世紀中葉中國航海宗教初探	祖運輝	25
白塘李氏與媽祖信仰的奠立	蔡相輝	43
The Changing Times of a Village Temple Alliance System in the New Territories of Hong Kong: An Analysis of a Tainhou Cult	Allen Chun	57
由「聯鄉廟宇」到地方文化象徵： 香港新界天后誕的地方政治意義	廖迪生	79
天后宮之重建與活力：台灣與香港比較研究	Joseph Bosco (林舟)	95
關渡媽祖的信仰圈	林美容、許谷鳴	117
從媽祖的救難敘述看媽祖信仰的變遷	張 珣	169
從兩岸媽祖廟的交流來談台灣的民族主義	三尾裕子	193
橫跨台灣海峽的女神媽祖： 國界、進香和衛星電視	楊美惠著；陳美華譯	205
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 ..	徐曉望	235
莆田人普遍信仰媽祖的原因—— 兼談「娘媽」名稱的由來及其演變	陳元煦	259
長汀城關媽祖信仰的變遷	楊彥杰	267
粵東梅州的天后信仰	房學嘉	285

遠東地區媽祖廟初探	陳耀庭	309
略論媽祖信仰的主要社會功能	謝重光	323
從台灣民間信仰透視媽祖崇拜的文化心理機制—— 兼論改善社會風氣之可能性	李清澤	337

導 言

林美容

中央研究院民族學研究所

張 珣

中央研究院民族學研究所

蔡相輝

國立空中大學人文學系

北港朝天宮對於媽祖的學術研究之推動一向不遺餘力，藉著幾次研討會的舉辦，累積了一些研究成果。民國七十九年（1990）與福建莆田湄洲天后宮合作舉辦「媽祖信仰學術研討會」，民國八十五年（1996）又在朝天宮媽祖文化大樓舉辦「媽祖信仰國際學術研討會」。研討會的舉辦通常能增強學術界在此研究課題的研究能量，十幾數年來，學術界及文化界確實在媽祖研究的領域已經開拓許多新的研究理論，挖掘新的材料，翻譯新的文獻，出版新的刊物及論文，年輕一代學子也加入媽祖研究行列，有關媽祖的研討會也相繼在各地舉行。

2001年5月26-28日在媽祖信仰的重鎮——北港朝天宮——再召開一次大型的媽祖國際學術研討會，名為「媽祖信仰與現代社會國際學術研討會」。以朝天宮的雄壯資源，配合學界的研究論述，再次替媽祖信仰的研究領域創造光輝。此次會議由北港朝天宮主辦、台灣宗教學會承辦、中央研究院民族學研究所協辦。目的是借助宗教學會各宗教研究專家學者的經驗與學養，擔任每場會議論文之評論人與會議中之討論參與人；其次是借助中央研究院民族學研究所學者對台灣社會文化研究之心得，來共同探討民間信仰之社會文化意涵。會後的論文在嚴謹與專業的審查制度之下，有了此論文集的結集，衡量各篇論文的性質與主題，我們將論文集名訂為《媽祖信仰的發展與變遷》，並由台灣宗教學會及財團法人北港朝天宮出版。

過去海內外許多媽祖研討會所討論過之主題，不外乎媽祖信仰的本質、媽祖神話及事蹟之考據、歷史上各朝代媽祖與海神信仰、媽祖的民俗信仰面貌、各地媽祖廟的祭典、媽祖的儀式組織等等比較靜態的研究。比較偏向歷史學考據，文學描述，人類學調查的作法，都已經取得了相當高水準的研究成果，也為未來的研究奠定相當紮實的基礎。因此，在這二十一世紀新世紀之初的研討會上，籌備委員會原本嘗試一個更新的研究方向，把媽祖信仰與現代社會作一個對話，看看現代人怎麼信仰媽祖，看看媽祖信仰怎麼適應現代社會。

2 媽祖信仰的發展與變遷

每個宗教信仰均必須面對現代社會的衝擊，對自身的教義與組織做某個程度之調整以維持存在，並且日新又新，甚至可以茁壯擴大組織及信徒人數。有的宗教利用現代新科技，如電腦、媒體、網路來宣導教義，建立信徒名單，募捐款目，發放救濟款項，公布活動，招攬信徒。有的宗教利用現代交通工具，聯絡友好寺廟及信徒做聯誼活動。有的宗教參與政治組織，發揚自己教派的人權信念。有的宗教成立自己教派的經營企業，雄厚本身資金財源，協助教內宗教活動。有的宗教開發現代都市人類心理需求，在神秘經驗上給予滿足。有的宗教邀請知識分子增強教義的探討，舉辦教育課程，推廣宗教信仰。有的宗教與別的宗教作溝通對話，增強雙方的互動來往，協尋適應之道。種種方式，不一而足，均是爲了在現代競爭的社會有更好的表現。

台灣的媽祖信仰最蓬勃，廟宇數目及規模也相當大，媽祖信仰的現代化可以提供我們一個理解台灣宗教現代化的管道。現代化的定義應該可採彈性的說法，只要是做出新的改變，以符應現代社會需求的均可以算是現代化。無論是在教義上、在組織上、在招募信徒方式上、在舉辦活動上、在表達理念上、在取得資源上等等各方面做出新的改變，均足以探討媽祖信仰與現代社會的關係。

在此次會議中我們邀請了國際學界研究媽祖的專家學者，共同來探討各地媽祖信仰的現代面貌。計有來自日本的三尾裕子、松平誠（因病無法前來），香港的廖迪生、Joseph Bosco，新加坡的祖運輝（因事無法前來），美國的 Steven Sangren, Hill Gates, Murray Rubinstein, Mayfair Yang, 李清澤，法國的 Fiorella Allio，中國大陸的陳耀庭、王銘銘、徐曉望、陳元煦、房學嘉、楊彥杰、謝重光以及台灣學界的林美容、張珣、許谷鳴，蔡相輝、蔡淵絜，鄭志明等學者。而主持人與評論人更是集合宗教研究方面之專家學者。三天的會議當中，除了本地的學者與來自世界各地的學者，朝天宮方面亦邀請各地友廟的執事人員與會，也有一些地方文史工作者參與會議。也因此，會場中除了學術方面的討論，也有很多媽祖廟執事者的實際經驗的討論，現場氣氛相當熱烈精采。

此次會議相當成功地達到了幾項目標：(一)促進國內外媽祖研究社群之相互交流，以及教學與研究工作之相互整合；(二)帶動本土媽祖研究朝向國際化發展，與世界媽祖學術研究潮流匯合；(三)鼓勵新生代媽祖研究學者發表研究成果及參與討論，並邀請國內漢學國際知名之資深學者與會指導，以促成學術界老中青三代交接傳承之任務；(四)探索各地媽祖信仰固有精神遺產如何接受現代化的挑戰，以追求適應現代科技社會的傳統革新，並能藉以矯治現代文明物慾橫流、人心腐化的病態；(五)透過學者與宗教界的相互對話和瞭解，藉以消弭學術與現實之隔閡，推動人心之淨化，社會之安定。相

信此次研討會為學界與民間單位之合作豎立一個典範，也響應了中央研究院李遠哲院長呼籲的學術與社會大眾結合之目標。

會議結束後成立了論文集編輯委員會，由五位委員李豐楙、林美容、張珣、蔡相輝、與鄭志明組成，商討審查、編輯、出版等事宜。並推選論文集主編三位，由林美容、張珣、蔡相輝擔任主編。隨即進行論文審查作業，由編輯委員會決定各篇論文的審查名單，邀請國內外兩位評審進行審查及覆審工作。由於其中多篇論文在審查與修改上花費較長時間，而使得本書的出版稍微延後，但是編輯群為了達到盡善盡美的水準，認為這樣的堅持是應該的。至於本書的編審與出版經費均是由主辦單位北港朝天宮慷慨地贊助。

開會時有 22 篇論文發表與宣讀，以及 Steven Sangren 教授一篇大會主題演講講詞。會後，有 15 篇論文通過審查並經作者修改定稿予以出版，再加上 Sangren 教授的大會致詞作為論文集首篇，以及編輯期間一篇陳奕麟先生主動投稿的稿件亦審查通過，而組成本論文集。茲將各篇論文的主要內容簡述如下：

Steven Sangren (桑高仁) 教授是美國著名康乃爾大學人類學系教授，也是國際著名媽祖研究專家，此次特地於百忙中前來參加會議，一方面重新拜訪他熟悉的朝天宮，一方面會見他在台的一些朋友。大會情商他發表一篇專題演講，開宗明義地指出媽祖研究在國際學術界的意義，尤其是在人類學理論開拓上，以及中國研究上的啓發。他的演講詞言簡意賅，指出了媽祖研究有四個議題可以與人類學理論作對話。包括在 (1) 性別與宗教研究；(2) 朝聖研究；(3) 文化認同研究；(4) 全球化研究等四方面。這樣一個提綱挈領的指示，給予青年學子許多鼓勵與指導，也告訴我們媽祖研究尚有許多可發展之議題，大家可以百尺竿頭更進一步。

新加坡大學的祖運輝教授認為媽祖信仰是海神信仰，但是以往研究卻均從陸地著手，祖教授特地從航海者的角度，寫出海上航行的險惡與孤獨需要宗教給予心靈之安撫與庇佑，其範圍自十一世紀至十九世紀，參考中日文的一手資料寫出，的確給予研究者一個新的觀點來思考媽祖信仰的本質。

空中大學蔡相輝教授以親自前往福建莆田、仙遊地區新蒐集到的史料，重新討論確立白塘李氏家族中有多位族人，如李富、李振、李清淑等人對媽祖信仰推廣宣揚之功勞。

中央研究院民族學研究所的陳奕麟教授以香港新界地區的一個媽祖地域性廟會，說明了昔日大約一百五十年前因為村落之間的渡河糾紛建立有一個「六約」的聯盟組織，共有 19 個村落參加。這些村落藉著祭拜天后而加強彼此之間的聯盟關係，並且因

此逐漸形成一個有內部認同的道德社區。但是英國殖民政府帶來了現代西洋法律、警察系統、行政制度等等，卻逐漸地取代六約的管束力量，讓六約聯盟失去作用，天后廟的大醮也不再舉行。然而於 1960 年代以後，新的天后廟祭典卻又盛大舉行，參與村落或單位高達 39 個，很多是外來的新移民組成的團體。人們參加的理由是「高興一下」，而不是昔日的封閉之地區認同感。從本文可以看到香港地域性廟祭與社會之間關係的變遷探討。

香港科技大學廖迪生教授也討論到香港新界元朗平原三個鄉的天后宮廟祭活動時代意義的變遷。昔日三個鄉的天后廟慶典於同一天舉行，鄉民只能參加自己鄉的廟慶，不許參加其他鄉的廟慶，三者之間並且有很強的競爭存在，因而能清楚地界定出鄉的地域範圍。80 年代開始，香港政府建立以「地區」為單位的地方行政諮詢組織，各鄉精英在其中競爭政治地位，鄉與鄉之間的對抗因而淡化，天后慶典變成是鄉內精英表現自我與建立地位的場合，是連接「鄉」與「區」的政治階梯。三個天后廟慶典也由其中最大的一個來代表元朗地區，而成爲地方傳統文化活動。

香港中文大學 Joseph Bosco (林舟) 教授同樣從地方精英與宗教廟宇的關係來觀察媽祖信仰的變遷意義。他比較了屏東萬丹天后廟與香港新界元朗天后廟，來說明經濟發達並不一定可以帶來廟宇重建或社區傳統宗教復興。政治因素，尤其是歷史發展以來地方精英與廟宇在地方上的角色，才是廟宇復興之真正原因。台灣因爲多而頻繁的地方選舉，地方精英藉著在地方的輿論中心——廟宇的地位來展現自己的能力與聲望，來爭取選票，這些地方精英在地方宗教上的紮根力量非常地深，由村里鄉鎮到縣省層級均有。反觀香港天后廟則缺乏此種地方政治的宗教歷史背景。

中央研究院民族學研究所林美容教授與其就讀於清華大學人類所博士班的助理許谷鳴先生合作，延續林美容教授祭祀圈與信仰圈之概念，探討關渡媽祖在北台灣的信仰圈，以及信仰圈內所包括的各種層級的祭祀圈。尤其指出中台灣媽祖信仰之村落聯盟與北台灣媽祖之請媽祖的鬆散組織有不同發展模式，以及媽祖信仰由海邊漁民發展到山區神明的變遷。

中央研究院民族學研究所的張珣教授則由台灣早期媽祖信仰中廟志、傳說、沿革等等的救難敘述，到台灣近幾年幾次重大災難的發生，新聞媒體報導以及作者田野調查資料來看媽祖救難敘述形式之轉變。歷史時期的救難注重媽祖本尊的降臨，被救者很多是朝廷的要員，強調媽祖的忠孝精神。現代的救難形式則敘述媽祖的民間代理人，也就是廟方管理人員的救災理念，被救的人多數是一般信徒或甚至是非信徒，強調是媽祖的「普世慈悲」精神。而且最重要的轉變是媽祖與官方政府之間的關係，不再是

主題演講

一味地協助中央政府，而有制衡，甚至抗爭中央政府的敘述出現，如在貢寮核四廠的建立，以及回湄洲進香所帶來的兩岸直航的敘述議題上。

東京外國語大學亞非言語研究所的三尾裕子教授也從兩岸熱絡的媽祖廟的交流來看台灣的民族主義，尤其是1997年湄洲媽祖遊台活動，雖然中台廟宇雙方均強調是民間宗教活動，卻也使台灣民間警醒到中國的政治統戰是可能朝民間層次進行的。民間信仰自日治以來，已經成為台灣民眾的共同認同象徵，國民黨統治時期，民間信仰也成為台灣民眾對抗外省政府的象徵。但是現在隱藏在兩岸媽祖信仰交流背後的是，台灣媽祖信徒警醒到要對抗的不是國民黨而是中共。

美國加州大學聖塔芭芭拉校區的楊美惠 (Mayfair Yang) 教授則從後現代理論分析鎮瀾宮跨海到湄洲進香的衛星電視轉播。傳播媒體的無遠弗界的空間早已經打破兩岸各自以為是的民族國家政治空間，而造成多個諷刺論述：諷刺一，對中共來說軍方控制的衛星服務竟然直接傳送宗教儀式畫面到台灣觀眾的家庭裡；諷刺二，代表台灣的媽祖竟然回歸大陸湄洲認祖歸宗；諷刺三，為了統一不惜利用宗教統戰台灣，違反了中共反對非官方宗教的一貫政策。

福建社會科學院歷史研究所徐曉望教授多年研究福建民間信仰。此次以閩東的媽祖信仰資料來與一般閩南的媽祖信仰作對比，讓我們對媽祖信仰在各地區的民俗風土表現有更深理解。文中以霞浦縣松山天后宮的掛圖64幅作材料，解讀從蜑民角度呈現的媽祖信仰原貌。媽祖傳說內的水中王國鬼怪人物，如大蛇、龍女、龍蝦、金柳二水鬼都有更生動的描述，難怪松山人要說媽祖誕生在當地後來才出嫁到湄洲。

福建師範大學歷史系陳元煦教授則由媽祖的民間稱呼「娘媽」二字民俗考據說明媽祖應該是莆田人。莆田民間對長輩婦女尊稱的習慣是在其原有名字最後一字加上「媽」字，因此娘媽是林默娘的「娘」字加上「媽」字。而「媽祖」則是「娘媽祖廟」的簡稱。

福建社會科學院客家研究中心的楊彥杰教授長期研究客家文化，此次以閩西長汀城的媽祖信仰，說明了明清時期盛極一時的媽祖信仰每年均有大型廟會活動，文革時期沈寂的宗教信仰又因改革開放重新恢復，恢復後的信仰與活動組織型態均與以前有極大不同。在政府支援之下天后宮得到修復並且將之發展成觀光景點。受到來自台灣信徒的影響，長汀天后宮也提供光明燈超渡亡靈的服務，並且為廟裡帶來很大收益，但是以前的遊神活動則不被允許舉行。

廣東嘉應大學客家研究所的房學嘉教授也是多年研究客家文化與信仰的學者，此次以粵東梅州的天后信仰為主題，說明梅江流域在明清時代的潮鹽北運，以及當地人

6 媽祖信仰的發展與變遷

到沿海經商，外地人入梅江經商，均使天后信仰廣泛地盛行，並逐漸與當地原有之水神信仰互動，而讓天后在當地成爲多功能水神。

上海社會科學院宗教研究所的陳耀庭教授更是將媽祖信仰的地點拉到了遼東地區，探討遠在遼東半島的天后信仰。清代因爲東北地區發展經濟，遼東地區的海上貿易也隨之興盛，天津與煙台的福建商人也將媽祖信仰傳入遼東地區。因此，我們可以說遼東的媽祖信仰是二度傳播。其次，遼東人民將媽祖與當地原已經普遍的女神信仰結合，通稱爲娘娘而受到奉祀。

福建社會科學院客家研究中心的謝重光教授，則廣泛地提出媽祖信仰在適應現代社會時所呈現的一些面貌，諸如(1)成爲海內外華人文化認同的紐帶，帶動海內外不同社區之間的交流；(2)成爲建構新時代道德體系的資源，尤其是對現代疏離陌生的人來說，共同的媽祖信仰是彼此來往時互信的基礎。

紐約市立大學心理學系李清澤教授是會議上唯一的一位心理學家，特別從文化心理機制來談民間信仰在現代社會中的功能，尤其是從改善社會風氣上面探討其可能性。

綜觀來說，有從歷史出發的考證與解讀媽祖信仰，也有田野調查探討媽祖信仰在各地的現代變遷形貌，也有分析媽祖信仰在今昔所扮演的不同社會功能，讓我們看到媽祖信仰歷經不同時代轉移卻仍異常興盛，也看到媽祖信仰已經融入不同地區而展現其豐富之文化面貌。

American Anthropology and the Study of Mazu Worship

Steven Sangren
Department of Anthropology
Cornell University

Preface

Serious scholarly study of Mazu worship in Taiwan does not, of course, begin with Western social scientists like me who began to take note of its importance in the 1970s and 1980s. The ancient Chinese tradition of local historiography, often included in both official and unofficial gazetteers, is one that Taiwanese carried with them from the mainland, and has been continued actively since. Continuous with this tradition has been the scholarship of local historians - for example, in the *wen-xian* genre. Moreover, since at least the period of Japanese rule, earlier traditions of local historiography have increasingly included attention to what might be termed local customs and practices. Many of you attending this conference are much more expert than am I in these various traditions and the historical documents and sources upon which they rest. In other words, I can contribute little that is new to the growing body of philological studies at a conference such as this. What I suppose I can provide, perhaps, is an overview of some of the reasons Mazu worship is of interest to Western anthropologists.

I hope I may be forgiven if I approach this overview autobiographically. I also hope that hearing a story about how a foreigner learned about Mazu worship in Taiwan and what sorts of lessons for anthropology came of this engagement may be of some interest. I wish to emphasize that the reasons for my interest in Mazu differ substantially in many respects from those of Mazu worshippers, leaders of

Mazu-related organizations and temples, and even from those of Taiwanese historians and anthropologists. It is, in short, the perspective of an American social scientist whose preoccupations are very much those defined by the discipline of anthropology. And from this perspective there is a great deal to be learned in the study of Mazu worship as a social and cultural phenomenon.

To anticipate, I shall identify Mazu studies has having significance with reference to at least the following general areas of anthropological inquiry: 1) gender and religion, 2) pilgrimages, 3) identity politics, 4) processes and characteristics of globalization. My own work has concentrated on the first two areas, with some consideration of the third. I suspect, however, that a younger generation of scholars will focus future studies more on the issues of identity and of globalization.

Gender and Religion

I arrived in Taiwan for the first time in 1973, and I began my research in 1975.¹ At that time studies of Taiwanese local religion had approached it mainly in straightforward Durkheimian terms.² The Taiwanese vision of the supernatural, it was said, mirrors the organization of its social life. For example, just as the social world consists, broadly speaking, of three major categories of people - kin, strangers, and powerful officials - so, too, the supernatural world is populated by their equivalents in the form of ancestors, ghosts, and gods.

There is, of course, considerable warrant for this view - one shared not only by Western anthropologists, but also by many Taiwanese. But it is also clear that there is much more to be said about Taiwanese religion - a vastly complex and fascinating subject. At a conference devoted to Mazu studies, for example, one is compelled to note immediately that the notion that gods are equivalent to supernatural governors - what Stephan Feuchtwang has termed the "imperial metaphor" -- requires a good bit of modification (Feuchtwang 1992). How, then, would one account for the fact that some of the most important Taiwanese gods are, like Mazu, goddesses.

¹ My fieldwork centered on the town of Daxi and its neighboring marketing system, where I lived for about 20 months between 1975 and 1977.

² One of the most elegant and influential arguments along these lines was authored by Arthur Wolf (Wolf 1974). I registered some of my revisionist sentiments in several publications (Sangren 1983, 1984a, 1987). Gates has, in turn, disputed by analyses, defending Wolf's (Gates 1996). For other relevant observations, see (Hymes 1996; Shahar and Weller 1996).

Anthropologically speaking, even more important than such straightforward empirical observations are interpretive and theoretical issues concerning the psychology and sociology of religion. Is it clearly the case, for example, that people's ideas about the supernatural are unreflective projections of the categories of daily experience, as the bureaucratic model suggests? There are many important interpretive issues from the point of view of anthropological theory associated with these as well as with competing assumptions, and my early work was an attempt to address them and to propose alternatives. I shall not address these issues here except to note that one of the first things that drew my attention to Mazu worship was its implications for the "bureaucratic" cosmology. I have already mentioned one obvious complication; it is difficult to envision Mazu, despite her imperially bestowed titles, mainly as a bureaucrat or official.

My first publication was a paper arguing that the fact that worship of female deities (including Mazu, but also Guan Yin and "the Eternal Mother") is so prominent in Taiwan suggests that not all gods are modeled straightforwardly on officials (Sangren 1983). There are locales, including a village in the domain of my own fieldwork, in which Mazu functions, among other things, as a "supernatural governor" of a territorially defined community, as the bureaucratic model suggests.³ It is also certainly the case that worshippers approach Mazu, much as they do other gods, with hierarchical deference. But deference toward Mazu - or at least, so it seemed to me - was as much akin to the respect one shows toward a mother as toward an official. Simply put, the bureaucratic model of cosmos would have to be extended and modified by adding a category of "mother goddesses" to its framings.

Beginning from this observation, I became convinced that study of local religious beliefs and practices raises very interesting anthropological issues with respect not only to the characteristics of the Taiwanese pantheon, but also with respect to the culture of gender in Taiwanese social life in general. Some of my subsequent work

³ I employ the term "functions" here advisedly to register the fact that one of the consequences or effects of Mazu worship in some locales is to constitute a sense of community focusing on the goddess. However, I wish to make clear that such effects cannot be taken as causes. The fact that a community forms around collective ritual behaviors focused on Mazu does not wholly suffice to explain why Mazu worship serves this "functional role." One could imagine many other means by which the same functions might be realized. By the same token, this community defining effect or function does not exhaust the meanings (or other "functions") of Mazu. In sum, social analysis must account for functions as effects of symbolic forms and collective action, but should avoid the "functionalist" fallacy of mistaking identifying such effects as sufficient causes or explanations for those forms and actions.