

湄洲祖廟與度尾龍井宮： 興化民間媽祖崇拜的建構*

鄭振滿

廈門大學歷史學系教授

摘要：媽祖(天后)作為國家的祀典神，宋以後受到歷代王朝的褒封與崇祀，官方對媽祖崇拜的「標準化」反映了中國文化的大一統趨勢。但在不同的時代與不同的地區，媽祖崇拜是由不同的人群以不同的方式建構的，具有明顯的時代特徵與區域特徵。民間對媽祖崇拜的建構反映了區域文化的多元化進程。本文以莆田縣湄洲祖廟與仙遊縣度尾龍井宮為例，考察興化民間媽祖崇拜的建構方式。本文首先介紹1980年代以來湄洲祖廟的歷史沿革與重建過程，其次介紹度尾龍井宮的由來與進香儀式的復興過程，並對湄洲祖廟和度尾龍井宮的「媽祖靈驗」故事略作分析，探討興化民間媽祖崇拜的建構方式與歷史記憶，為進一步的比較研究提供基礎。

關鍵詞：湄洲祖廟，度尾龍井宮，進香儀式，靈驗故事，媽祖崇拜，民間儀式。

* 本文最初撰寫於1996年，為蔣經國國際學術交流基金會與香港政府資助項目「神像、建築與社會結構」的初步研究成果之一，曾在香港中文大學相關學術會議上提供交流。此次發表之前，根據三位匿名評審人的批評與建議，又略作修訂。謹借此機會，向該項目主持人林舟教授、何培斌教授和論文評審人致謝。

媽祖(天后)¹作為國家的祀典神，歷代都受到官方的褒封與崇祀，這是宋以來媽祖崇拜日益普及的重要原因。然而，在不同的時代與不同的地區，媽祖崇拜總是由不同的人以不同的方式建構的，這就勢必使之具有時代特徵與區域特徵。如果說，官方對媽祖崇拜的「標準化」反映了中國文化的大一統趨勢；²那麼，民間對媽祖崇拜的建構則反映了區域文化的多元化進程。本文擬以莆田縣湄洲祖廟與仙遊縣度尾龍井宮為例，考察近年來的廟宇重建與儀式復興過程，並對與此相關的靈驗故事略作分析，以期有助於說明興化民間媽祖崇拜的建構方式，為進一步的比較研究提供基礎。限於篇幅，本文擬集中探討興化地區媽祖崇拜的「民間模式」，而難以詳述其發展過程與地方歷史脈絡，尚祈讀者見諒。

一、湄洲祖廟的歷史沿革與重建過程

湄洲祖廟始建於宋代，號稱「世界第一座媽祖宮」。³關於湄洲祖廟的歷史沿革，乾隆年間編撰的《敕封天后志》有如下記述：

天后于宋雍熙四年九月九日到湄洲飛升，里人立祠祀焉，

-
1. 在興化民間，「媽祖」是通用的稱呼，只有在文字上，才使用「天后」、「天妃」、「天上聖母」、「順濟夫人」等官方稱謂，因而本文也使用「媽祖」一詞。據說，「媽祖」一詞也是從閩南或臺灣來的，興化人原來稱之為「娘媽」，意即「娘家之神」，因為以前新娘出嫁都要從娘家帶一尊「新娘媽」。詳見蔣維鈞，〈「媽祖」名稱的由來〉，刊於林文豪主編《海內外學人論媽祖》，頁132-42。
 2. 參見James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of Tien-Hou along the South China Coast, 960-1960," in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp.292-324. 有關華琛神明崇拜標準化的討論，詳見Donald S. Sutton, "Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas," *Modern China* 33.1: 3-21.
 3. 參見林聰治撰，湄洲祖廟董事會編印，《湄洲祖廟專輯·前言》，頁4。

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，荷庇佑者鳩資廣大其地，廟廡益增巍峨。明洪武七年，指揮周坐重建寢殿、香亭、鼓樓、山門，複塑寶像；又有張指揮建一閣於正殿左邊，名「朝天閣」。永樂初年，詔擴大廟宇，不時致祭。宣德六年，遣官修整廟宇。國朝康熙二十二年，總督姚[啓聖]起蓋鐘鼓樓、山門，又將東邊朝天閣改爲正殿。將軍施[琅]建梳妝樓及朝天閣、佛殿、僧房，廟宇由是壯觀。⁴

如上所述，在明代以前，湄洲祖廟與官方並無直接關係；從明代開始，由於各級官員多次重修、擴建湄洲祖廟，使之頗具有官方色彩。應當指出，明代初年及清代初年，湄洲島都曾經歷「遷界」之變，島上一度荒無人煙，自然只能由官府承擔修建祖廟之責，這就使湄洲祖廟由民間廟宇逐漸演變爲官方廟宇。清代後期，湄洲祖廟多次重新修建，也是由各級地方官府主持的。如光緒初年，署莆田知縣潘文鳳呈請重修湄洲祖廟，即由閩浙總督何璟首倡捐資，「並檄泉州、廈門、興化各府、州、縣踴躍輸將，以期集事」。⁵不過，由於湄洲島僻居海隅，地方官未能經常光顧，只能「不時致祭」，因而並非當地官府的祀典廟。根據近人考證，宋代莆田地方官朔望行香的媽祖廟，原是興化府城東門外熙甯橋邊的「白湖廟」。⁶元至正十四年，官府在城內創建「文峰宮」，迎奉「白湖廟」

4. 引自林清標，《湄洲廟考》，《敕封天后志》卷下。

5. 參見光緒六年〈重修莆田縣湄洲天后宮碑記〉，此碑尚存，見鄭振滿、丁荷生編纂，《福建宗教碑銘彙編·興化府分冊》，第302號。

6. 參見黃文美，〈莆田的宋代天后宮〉，刊於肖一平、林雲森、楊德金編《媽祖研究資料彙編》，頁97-100。

的媽祖神像，此後遂以「文峰宮」為府、縣二級的祀典廟。⁷因此，儘管湄洲祖廟得到歷朝官府的尊崇，卻並未正式納入常年祭祀制度，其日常管理及祭祀儀式都是由本地居民與住持僧負責的。⁸

自二十世紀初期以來，由於國家政治體制與意識形態的變革，湄洲祖廟失去了官方的支持，重新演變為民間廟宇。民國初年，莆田鄉紳江春霖在《募修湄洲天后宮序》中指出：「昔之興修，皆出於官，無所用募。今之時勢，已非昔比，不能不求助於吾邑人。」⁹不過，江春霖在募修湄洲祖廟時，仍是突出強調了媽祖作為國家祀典神的重要地位。他在歷數各朝的官方修建工程之後，又特別指出：「吾邑無名之淫祀，窮極土木，糜費至不可勝計，矧后之禦災捍患、列於祀典耶？」¹⁰與此相反，在近年由祖廟董事會「集體口述、整理、彙編」的《湄洲祖廟專輯》中，卻避而不談湄洲祖廟與歷代官府的關係，完全把修建祖廟歸功於當地民眾。此書認為，祖廟歷史上有三大「里程碑」：一是媽祖「羽化升天」後由鄉人「立祠奉祀」；二是北宋天聖年間由「三寶商人」捐資建廟；三是1980年代以來由祖廟董事會主持的重建工程。¹¹不僅如此，湄洲祖廟尚存的清道光三年(1823年)與光緒六年(1880年)的官方重修祖廟紀事碑，至今仍被棄置於鼓樓後的垃圾堆裡。筆者曾對此大惑不解，多次建議祖廟管理人員妥善保管，但他們卻不以為然，始終置若罔聞。很明顯，這並非出於他們對文物價值的無知，而是有意沖淡祖廟歷史上的官方色彩。那麼，為什麼他們要把祖廟定位為民間廟

7. 參見乾隆《莆田縣志》卷4《建置志》。

8. 據調查，湄洲祖廟歷代皆有住持僧，而常年祭祀儀式則由本島16座媽祖廟的「頭人」共同主持。另據民國初年的《募修湄洲天后宮序》，當時的重修工程也是由住持僧及鄉人發起的。參見下引《江春霖集》卷2。

9. 《募修湄洲天后宮序》，收於《江春霖集》卷2。

10. 同上註。

11. 參見〈湄洲祖廟豐碑〉，《湄洲祖廟專輯》第二章，頁5。

字？這只能從近年的重建過程去理解。

「文革」期間，湄洲祖廟的主體建築大多被毀壞，「只剩舊廟數椽」。¹²自1981年以來，由當地民眾發起重建，至1990年代中期，已相繼建成正殿、太子殿、中軍殿、聖父母祠、觀音殿、升天樓、朝天閣、五帝廟、佛殿、梳妝樓、鐘鼓樓、儀門、山門、巨形媽祖石雕及愛鄉亭、思鄉山莊、香客山莊等附屬設施，形成了龐大的祖廟建築群，其規模為歷代所不及。在重建過程中，組成了祖廟董事會，全權負責有關事宜。早期的董事會成員，只限於祖廟附近的熱心信徒，後來逐漸擴大及於全島各媽祖廟的代表。由於祖廟董事會的領導權始終由本島人士控制，當地政府對重建過程完全無力干預。因此，此次重建的動員、策畫及實施過程，都充分體現了民間的智慧，可以說是典型的「民間模式」。爲了有助於說明這一「民間模式」的特點，茲依據《湄洲祖廟專輯》的有關資料，¹³對近年來的重建過程略作概述。

湄洲祖廟的籌建動機，據說導源於「常務董事長」林聰治的「奇夢」。林聰治俗稱「阿八」，原是目不識丁的漁家婦女，因「走南闖北銷售漁網」，生財有道，頗受鄉民尊敬。據她自述，從1977年開始，每逢農曆正月十五元宵之夜，她都必有「奇夢」：先是夢見當地「土地公」托她爲之建廟，接着又夢見某神要她重修本村奉祀媽祖等神的「蓮池宮」，她都一一照辦。第三年，她又夢見來了兩尊武將裝束的神祇，把她拉到祖廟廢墟，告訴她：「重建祖廟的時機到了。」她還夢見媽祖出現於雲端，而自己則反復向媽祖祈求：「賜我財、丁、貴！」她認爲，這就是民間傳說中的「開天門」，是

12. 參見《重建湄洲媽祖祖廟記》，1988年碑刻。

13. 有關資料主要見於《湄洲祖廟專輯》第一章：〈臺胞捐資重建湄洲祖廟芳名錄〉，頁3；第三章：〈媽祖奇托夢、祖廟重復興——記董事長林聰治重建祖廟佳話〉，頁1-3。

千載難逢的好時機。於是，她就召集了一批平日好友，開始籌劃重建祖廟。人們相信，阿八是「媽祖的使者」，就推舉她為「董事頭」。

在祖廟重建之初，據說有四大難題：一是「冒政治風險」；二是「闖經濟難關」；三是「破技術難點」；四是「爭合法權利」。由於籌建過程處於不合法的半公開狀態，阿八把開工稱為「起義」，這是她的「口頭語」。在開工之前，只籌集了6000元人民幣，但由於鄉民「有錢出錢，有力出力」，不久就把「寢殿」（正殿）建成了。當時最大的技術難題，是沒有施工圖紙。他們先挖出「寢殿」的天井，確定其原有基址，但無法確定其高度與寬度。因此，有一木匠建議，必須先把存放在公社倉庫中的正殿主樑偷出來，才能推算出原有的建築規模。於是，阿八之女自告奮勇，利用去公社倉庫搬運電影院座椅之機，把主樑混在其中，順利偷出。後來，果然依據這一主樑確定了施工方案。人們傳說，當時拆除祖廟之後，這根主樑鋸不了，也劈不開，因而被視為「聖物」，誰也不敢動用，這才完好無損地保存下來。可見，借助於這一主樑重建祖廟，「這是媽祖早安排好的」。在這根主樑上，原有如下題字：「丁亥年秋，董事林竹庭偕男林劍華倡募重建。」因此機緣，後來也引出一段「佳話」。這是因為，當時的莆田市政協主席林文豪為林劍華之子，他對父、祖的遺物不能無動於衷，因而對重建祖廟頗為熱心。他經常為祖廟「寫文、作序」，並受聘為祖廟董事會的名譽董事長，積極為祖廟謀求合法權益，被視為祖廟重建工程的「堅強後盾」。

湄洲祖廟原在軍隊駐防區之內，重建工程一度受到軍方的阻撓。在「寢殿」建成之後，駐軍與民眾爭執不休，經層層上報，由軍區下令拆毀。為了爭取「合法權利」，祖廟董事會反復上訴，終於得到了省政協主席的支持，由省委書記批示「暫緩拆廟」。此後，由於海峽兩岸局勢的日趨緩和，駐軍奉命撤離，而祖廟也獲准為「福建省第三批省級文物保護單位」，這就使重建工程得以名正

言順地進行。

自1980年代後期以來，湄洲祖廟得到了臺灣信徒的大量捐助，各種主要建築大多是由臺灣信徒以個人或媽祖廟的名義分別認捐的。例如，1987至1991年間，臺灣信徒共捐建以下項目：

1987年，臺胞鄭榮捐建太子殿龍柱；

1988年，臺胞陳守蔭等捐建鐘鼓樓，大甲鎮瀾宮捐建儀門；

1989年，臺北莆仙同鄉會捐建愛鄉亭，臺胞曾正仁等捐建升天樓，鹿港朝天宮捐建朝天閣，北港朝天宮捐建巨型媽祖石雕像，新港奉天宮周茂林等捐建梳妝樓；

1990年，苑裡慈和宮捐建觀音殿，枕山慈佑宮捐建香客山莊；

1991年，竹南後厝龍鳳宮捐建龍鳳亭，嘉義港口宮、黃士誠等捐建山門。

除了上述由臺灣信徒認捐的重建工程之外，每年還有數以萬計的臺灣信徒到湄洲祖廟進香、朝聖，他們捐獻的香火錢也不下數百萬元。據莆田有關部門統計，從1979至1987年10月，共有827名臺灣信徒私自到湄洲祖廟進香，請走媽祖「分靈」神像133尊。1987年11月2日，由於臺灣開放民眾赴大陸探親、旅遊，導致了臺灣信徒到湄洲祖廟的「進香熱」。據不完全統計，從1987年11月到1989年6月間，到湄洲祖廟進香的臺灣信徒多達58793人，請走媽祖神像近4000尊。臺灣各地的媽祖廟更是聞風而動，紛紛組織「進香團」到湄洲祖廟「謁祖」，從湄洲祖廟「分靈」。僅1988年初至1989年六月，就有250個左右的臺灣媽祖廟組團到湄洲祖廟朝拜，其中有些「進香團」的人數多達數百人乃至上千

人。¹⁴

爲了吸引臺灣信徒，湄洲祖廟製作了大量的「分身媽祖」及香爐、靈符、匾額、桌裙等「聖物」，向臺灣香客廣爲贈送，或是爲之舉行「分香」儀式，或是爲之在祖廟立碑，以確認他們與祖廟的淵源關係。借助於這些做法，湄洲祖廟與臺灣信徒建立了廣泛的聯繫，獲得了源源不斷的財力支持，但也引起了不少非議。有人認爲，由於對臺灣信徒的捐建項目不加限制，破壞了湄洲祖廟的原有佈局與整體風格，使祖廟建築群日益趨於「臺灣化」；也有人認爲，由於輕率地確認某些臺灣媽祖廟與湄洲祖廟的歷史淵源，破壞了臺灣各地媽祖廟之間的原有層級關係，使臺灣媽祖信徒出現了「認同危機」。此類看法，自然都是言之成理，但就湄洲祖廟而言，正是由於採取了各種不拘一格的靈活策略，才能廣泛吸引臺灣信徒，借助他們的財力以推動廟宇的重建過程。

近年來，由於媽祖被推崇爲「海峽和平女神」，湄洲祖廟受到了官方異乎尋常的重視。1992年，湄洲島獲准設立「國家級旅遊度假區」，其特色爲面向海外的「媽祖朝聖旅遊」。1994年，莆田市政府委託北京清華大學建築設計研究院承擔湄洲祖廟的建設規劃，1996年通過了有關規畫的修正案。¹⁵1996年，莆田市委、市政府專門召開聯席會議，討論莆田市政協提出的〈關於進一步加強媽祖文化工作的建議案〉，¹⁶據報導：「會議要求加強媽祖廟的規劃、建設和管理，儘快拿出祖廟近期、中期、遠期規劃方案，並組織權威人士進行論證……祖廟建設要突出閩中建築風格、古代廟宇

14. 參見周世躍，〈臺灣「媽祖現象」的文化考察〉，《海內外學人論媽祖》，頁76-85。

15. 參見《莆田政協報》1996年11月25日報導：〈祖廟建設規畫論證會在湄洲召開〉。

16. 參見《莆田政協報》1996年11月25日報導：〈市政協向市委呈報常委會建議案〉。

建築風格及媽祖文化特色，使之成爲獨具特色的古建築典範，集朝聖、觀光、遊覽、修學、度假於一體，成爲名副其實的朝聖旅遊休閒中心。」此外，根據莆田市政協的建議，「會議同意充實加強湄洲祖廟董事會，改善成員結構，提高人員素質和管理水平」。¹⁷

由於湄洲祖廟在兩岸關係中具有特殊的象徵意義，廟宇的重建工程、儀式活動和日常管理已經逐漸由當地政府接管，而原來的「民間模式」也勢必爲「官方模式」所取代。不過，在海內外媽祖信徒的心目中，湄洲祖廟的神聖地位未必取決於官方的認可，而是仍然遵循其自身的文化邏輯。

二、度尾龍井宮的儀式傳統與進香組織

度尾位於仙遊縣西部山區，與永春縣接壤，東距湄洲島約有160華里。在興化方言中，「度尾」與「路尾」諧音，意爲極偏遠之地。龍井宮座落於度尾鄉的潭邊村，據說始建於南宋，其宮名則得自於宮前的「龍井」。有關「龍井」與宮廟的來歷，在井邊的碑碣上記云：

故老相傳，南宋末年，村姬夢白衣女汲于井，云此井與賢良港靈脈相通，龍氣所鍾，福此方民。又有翁于柏樹下得銅爐，有「賢良祖祠」篆書。眾大異之，因建廟祀，號「龍井宮」。今建築物係清代重建，龍井現存。原有「靈通龍井」碣，歲久已失，今爲補刻。

此碑立於1988年，立碑者爲龍井宮董事會。1990年，龍井宮

17. 參見《莆田政協報》1996年11月25日報導：〈專題研究進一步加強媽祖文化工作〉。

董事會又編印了一冊題爲《神昭海表》的廟志，其中述及老翁得爐時間爲「南宋紹興七年三月廿三日凌晨」，而當時村民「咸謂應是『飛爐顯聖』神跡無疑」。編造這一故事的目的，顯然是爲了確認龍井宮與賢良港天后祖祠的淵源關係。但正因爲如此，說明其宮史是不可信的，有必要略作辨析。

賢良港天后祖祠奉祀天后及其歷代直系祖先，座落於莆田縣忠門鄉港裡村，與湄洲祖廟隔海相望。關於該祠的始建年代，有人認爲是在明代以前，而實際上是不可能的。這是因爲，媽祖的族人原在湄洲島上居住，明初始遷居於賢良港。明正統九年(1444年)始修的《南渚林氏族譜》記載：「妃父僑居湄洲嶼……兄鎮，子孫衍嶼上，妃之基舍、祖廟猶存。洪武初，詔遷過岸，今新安里賢良港後林是其後也。」¹⁸由此可見，賢良港的天后祖祠的始建年代，不可能早於明洪武年間。因此，龍井宮也不可能在此之前得到「賢良祖祠」的銅爐。此外，所謂「飛爐顯聖」神跡，顯然導源於《天妃顯聖錄》中的「銅爐溯流」之說，而有關「龍井」的傳說，也同樣是附會於此書中的「窺井得符」神話。¹⁹根據莆田學者蔣維鈞先生的考證，《天妃顯聖錄》草創於明萬曆末年，至康熙二十年始初次付梓。²⁰這就說明，龍井宮與賢良港祖祠的淵源關係及有關傳說，都是明中葉以後形成的，很可能是清後期始趨於定型。

在龍井宮正殿中，目前共設有三座神龕，奉祀六尊神像：中龕供奉媽祖與法主仙妃，左龕供奉黃公大使與楊公二使，右龕供奉田公元帥與太保尙書。此外，在龍井宮的偏殿中，還供奉着龍王、社公諸神。據說，這些神像原來分屬於兩座不同的宮廟，一百多年前才放在一起祭拜。其中媽祖與黃公大使、楊公二使、田公元帥原屬

18. 引自蔣維鈞，《媽祖文獻資料》，頁68。

19. 引自蔣維鈞，《媽祖文獻資料》，頁158、166。

20. 引自蔣維鈞，《媽祖文獻資料》，頁157。

於「前宮」，而法主仙妃、太保尙書及龍王則屬於「後宮」，即龍井宮。「前宮」原爲本村李姓族人的廟宇，「後宮」原爲本村吳姓族人的廟宇，二者相對獨立，互不統屬。清道光年間，由於「前宮」被大水沖毀，而李姓族人又無力重建，只好把神像寄放於「後宮」，久而久之也就合二爲一，使龍井宮成爲吳姓與李姓共有的廟宇。

在龍井宮每年的祭祀儀式中，除了農曆正月的元宵慶典、三月的媽祖誕辰及八月的「做保安」儀式由全村統一操辦之外，其餘諸神的誕辰慶典則各有不同的祭祀組織。據說，在土地改革之前，龍井宮諸神皆有相應的祭田，分屬於不同的族姓或「房頭」。這說明，此類祭祀組織是以家族爲基礎的，而且也是相對穩定的。時至今日，龍井宮派下仍分爲五「柱」，其中吳姓三「柱」，李姓二「柱」，每「柱」各有不同的奉祀對象，並自行推舉「宮頭」主持祭祀儀式。龍井宮的董事會，也是由各「柱」分別推舉二名代表組成的。

應當指出，清後期潭邊村李、吳二姓的的廟宇合而爲一，既是不同家族組織的儀式聯盟，也是不同信仰體系的整合過程。這是因爲，在仙遊縣西北部地區的民間信仰中，法主仙妃與黃公大使歷來是勢不兩立的，各地都有他們相互鬥法的神話傳說，因而很難想像把他們同堂共祭。²¹在龍井宮中，居然可以讓這兩位宿敵和平共處，顯然是由於有了法力更爲高強的媽祖。如果結合「銅爐飛升」與「靈通龍井」神話的編造年代，我們甚至可以推測，正是爲了讓法主仙妃與黃公大使和平共處，才引進媽祖作爲龍井宮的主神。這

21. 據民間傳說，法主仙妃與黃公大使原來都在閩山學法，爲師兄妹，後來因黃公大使調戲法主仙妃而反目爲仇。法主仙妃的祖廟在仙游賴店聖泉村，黃公大使的祖廟在仙遊龍華苦溪村，二廟隔溪相望。據筆者所見，法主仙妃與黃公大使合祭的廟宇，僅龍井宮一例。

一推測的另一依據，是龍井宮的偏殿還供奉着一尊龍王，他可能原是「龍井」或龍井宮的真正主人，²²後來為媽祖所取代了，只好屈居偏殿。在這裡，諸神崇拜必須服從於社區生活的需要，神際關係只是人際關係的象徵。

自晚清以降，爲了強化媽祖作爲龍井宮主神的地位，人們爲之安排了特別隆重的祭祀儀式，其突出表現即俗稱「媽祖回娘家」的進香活動。根據《神昭海表》一書的記載，龍井宮於道光十年(1830年)始去湄洲進香，至1950年共舉辦17次大規模的進香活動，平均約七年舉辦一次。其中密度最高的爲1929至1950年間，平均約兩年舉辦一次，而在1940年代最爲頻繁，如1942與1943年、1946與1947年、1949與1950年，都是連續兩年去湄洲進香。²³在這些頻繁的進香活動中，龍井宮的知名度日益提高，在當地民間具有廣泛影響。試見以下記述：

龍井宮天上聖母前往湄洲祖殿進香，最隆重是清咸豐九年春正月初旬。當時組織了六百多人的儀仗隊(包括執事、槍班、香槍、十音班等)，頗爲壯觀。往返時日近二十天，沿途「接茶」或「駐駕」的大小村莊達二十多個，地跨莆田、仙遊兩縣份。去時曾在傅園(賴店羅峰)、東河、霞尾、月埔等處駐駕，到港裡祖祠拜謁媽祖的聖父母後，便即渡海往湄洲祖殿進香；回來時經過的村莊就更多了，有事前約定「駐駕」的，有臨時截留「接駕」的……凡過往村莊，則見男女老幼穿上節日盛裝，夾道焚香，虔誠備

22. 度尾鄉靠近木蘭溪，龍神的崇拜頗爲盛行。在潭邊行政村有一東林自然村，居民皆爲林姓，其奉祀的小廟爲「龍母宮」，不參加龍井宮的祭祀儀式，可能二者之間原有某種歷史淵源。

23. 以上參見〈龍井宮大事記〉，《神昭海表》，頁39-43。

至，設筵演戲，賓客盈門，真是熱鬧非凡。從此之後，龍井宮前往湄洲祖殿進香，或一年一次，或來年一次，或幾年一次，或一年二次，全係媽祖旨意，均有筊卜賜示。²⁴

由於龍井宮的進香活動受到了沿途民眾的熱烈歡迎，逐漸形成了富有特色的儀式傳統。據調查，龍井宮各「柱」都有世代相傳的進香設備，如各種銅制儀仗、樂器、銃槍及涼傘、服裝、神轎等。由於這些設備極為精緻，價值不菲，歷來都由各「柱」派專人負責珍藏，即使在「文革」期間也完好無損，這就為近年的儀式復興提供了必要的物質基礎。

自1950年以後，龍井宮的進香活動一度中斷，至「文革」期間連神像和廟宇都受到毀壞。1980年前後，開始重修廟宇、重雕神像，並於1981年3月23日舉行開光典禮，重新恢復各種傳統祭祀活動。至於龍井宮到港裡祖祠和湄洲祖廟的進香活動，卻是遲至1988年才正式恢復。據說，在1980年代中期，龍井宮曾多次籌劃去湄洲進香，但都遭到當地政府的阻止。有一年，進香隊伍已經出發了，又被鄉政府中途截回，還把媽祖神像抬去鄉政府關了一夜，結果把神像額頭的金漆也刮壞了，至今仍可看到隱約的疤痕。儘管如此，龍井宮還是以各種不同的名義參加湄洲祖廟和港裡祖祠的大型儀式活動，並終於為恢復進香鋪平了道路。在《神昭海表》一書的〈龍井宮大事記〉中，記述了1980年代的歷次主要「宮事活動」，可以清楚地反映其儀式傳統的復興過程，茲摘錄如下：

1984年3月23日，參加湄洲媽祖祖殿開光，並贈送「湄洲回春」匾額一塊，參加人數四十多人。

24. 以上參見《神昭海表》，頁39-43。

1986年12月，參加港裡天后祖祠媽祖開光典禮，參加者為三教班、十音班等，計有五十多人。

1987年9月9日，參加湄洲祖殿媽祖升天壹千周年紀念活動，參加人數有執事、十音班，約有三百八十多人。

1988年正月初八日，正式筊卜往湄洲進香媽祖，參加者為執事、十音班(計三班)，人數計有三百七十多人，來往行程約花日子二十多天，經過各鄉村請駐駕祈求平安事，董事長吳清其。

此後，龍井宮逐漸恢復了常規性的進香活動，大約每隔二至三年舉辦一次。不僅如此，由於龍井宮的進香儀式久負盛名，陣容壯觀，還不斷被邀請參加湄洲祖廟和港裡祖祠的其他重大儀式活動。例如，1989年3月，應邀參加拍攝媽祖誕辰祭典的新聞紀錄片；1989年9月，應邀參加港裡祖祠為臺灣鎮瀾宮舉辦的「媽祖、聖父母安座儀式」；1990年3月，應邀參加港裡祖祠的紀念媽祖誕辰1030年慶典。²⁵這說明，在當地各種大型的媽祖祭典中，龍井宮已被視為不可缺少的儀式表演團體。

龍井宮進香活動的主要特點，在於每次進香都要在許多村莊「駐駕」或「接駕」，這就使之具有媽祖巡遊的性質。據說，凡是承辦「駐駕」或「接駕」的村落，都要請龍井宮的神像在本村繞境巡遊一周，而本村信徒也要沿途焚香禮拜，並向媽祖神像敬獻「掛頸」錢，以祈求媽祖保佑。因此，每次進香都要歷時數十天，每天行程不過數里。在返回之後，也要在本村繞境巡遊，並舉行各種相應的慶祝與祭祀儀式。例如，1993年的〈龍井宮天上聖母港裡祖祠謁祖、湄洲祖廟進香起程牌〉宣告：

25. 以上參見《神昭海表》，頁39-43。

謹訂於一九九三年農曆正月初九日早晨起程，是時恭奉聖母寶像，集齊香隊、執事、隨從人一行，朝上莆陽港裡祖祠謁祖，隨往湄洲祖廟進香，沿途所經鄉村社廟(程序列右)，為時十八日，於正月廿七日返回本宮，供壇誦經，設醮禮贊，歡慶元宵佳節，嗣後奉上聖像進殿安位。²⁶

在此次進香的「行程表」中，詳細記述了每天「駐駕」或「接駕」的村名與廟名，其中在莆田境內的共有16村(廟)，在仙遊境內的共有13村(廟)。²⁷這些承辦「駐駕」或「接駕」的村落與廟宇，據說都是龍井宮的「世交」，即彼此之間已有長期的儀式性交往。²⁸按照慣例，龍井宮必須向這些「駐駕」或「接駕」的村落與廟宇贈送禮品，而對方則必須無償提供食宿，並回贈象徵性的紀念品。為了在進香途中可以得到良好的接待，龍井宮在每次進香之前都要派人與沿途村落接洽，以便對行程作出周密的安排。

在龍井宮的進香活動中，由於沿途都有信徒向媽祖神像奉獻「掛頸」錢，因而每天都有頗為可觀的收入。據一位多次參加進香的信徒告知，龍井宮每次進香皆有贏餘，近年來修建聖父母殿、村老人樓與接待樓的費用，大多來自於進香的收入。不過，龍井宮的有關賬本秘不示人，其具體收支項目也就不得而知了。1995年，筆者在度尾鄉後埔村龍興宮看到一份「祖姑湄洲進香收支公布」紅榜，²⁹其中記錄了沿途收支的細目，頗有參考價值。此次進香共收入27834.4元，其中於農曆正月初八至十七日的進香途中共收入

26. 此〈起程牌〉為龍井宮進香前的告示，原貼於宮門前的牆壁上，現由筆者收存。

27. 同上註。

28. 以上參見《神昭海表》，頁39-43。

29. 同註27。

23220元，於正月二十五至二十六日在本村巡遊期間共收入4614.4元，沿途收入約占80%；進香途中共支出22131.6元，回鄉後舉辦各種儀式及演戲等支出7238.9元，二項合計共29370.5元，與收入相抵少1536.1元。由於這是龍興宮首次舉辦的進香活動，因而多花了不少購置服裝、請儀仗隊之類的費用，但就進香途中的收支狀況而言，收入還是略大於支出。據董事會介紹，原來估計進香途中的收入可以用於支付在本村演戲的費用，沒想到「賺」得那麼少，結果回村時一核算，大約要虧欠5000餘元，又無法把劇團辭退，只好硬著頭皮演戲。戲剛開演，就有人題捐戲金5000元，剛好把虧欠部分補上了。他們認為，這是由於龍興宮的媽祖特別「靈驗」，幫助他們及時解決了一大難題。由此可見，在近年來各地媽祖廟組織的進香活動中，營利性的傾向相當明顯。

1996年，龍井宮原擬再次組織進香活動，但據說「筊卜」未能獲准，只好暫時停止。實際上，目前已有不少當地的媽祖廟組織進香活動，這就使龍井宮面臨激烈的競爭，未必可以從進香中獲利。這是因為，可供選擇的進香路線是有限的，而沿途的村落也不可能接待太多的進香團；如果同一路線的進香團太多了，就必須以比較優惠的條件爭取「駐駕」或「接駕」的村落，甚至導致互相「挖牆角」。此外，如果進香團太多，沿途收入的「掛頸」錢也會相對減少，甚至引起各地媽祖信徒的反感。龍井宮的董事會對附近媽祖廟的進香活動頗為不滿，認為這些媽祖廟並不具備組織進香團的條件，如今競相「湊熱鬧」，只是為了「賺錢」，勢必敗壞進香的名聲。由此可見，組織信徒去湄洲祖廟和港裏祖祠進香，已經成為當地媽祖廟的普遍發展策略，而不再是龍井宮的專利。

自道光十年(1830年)以來，龍井宮的進香活動已經延續了170多年，形成了頗具特色的儀式傳統。與當地的其它媽祖廟相比，龍井宮的進香組織具有明顯的優勢，現任董事們也不會輕易放棄這一

儀式傳統。可以預期，今後龍井宮仍將繼續組織進香活動，但其策略無疑會有所改變。

三、靈驗故事與民間媽祖崇拜的建構

近年來，由於官方與學術界把媽祖定義為「海峽和平女神」，為民間媽祖崇拜提供了較為寬鬆的政治環境，促成了各地媽祖廟的重建與各種儀式傳統的復興。在興化地區，不僅原有的媽祖廟大多已經恢復舊觀，而且出現了不少新建的媽祖廟。據不完全統計，莆田縣於1990年以前重修或重建的媽祖廟共有220座，另有6座則完全是近年內新建的。³⁰不僅如此，有些原來並非奉祀媽祖的民間神廟，如今也打出了「媽祖廟」的旗號。³¹這就說明，官方意識形態與宗教政策的改變，對民間媽祖崇拜的復興具有不可忽視的影響。然而，民間媽祖崇拜的重新建構，不可能完全依據官方的意識形態，而是有其內在的發展機制與文化邏輯。

在民間諸神崇拜中，神明對信徒的主要意義在於「靈驗」，因而各地媽祖廟的發展策略，一般也是以「靈驗」故事吸引信徒，而

30. 柯國森、陳宇虹、林祖韓等編纂，《莆田縣宗教志》，未刊稿，頁560-74。

31. 例如，1987年間，莆田學者肖一平先生到在三江口附近尋找宋代首次賜額「順濟」的「聖墩祖廟」，當地一座「三真宮」即聞信改名為「順濟祖廟」。據當地老人說：「三真宮自古以來並無媽祖神像，僅在帳帷上方掛一媽祖香火袋而已，……即使三真宮重修，宮的正龕中仍主祀『三殿真君』，配祀『法主仙妃』二尊各高1米餘的泥塑像，而僅於香案上設一小龕，內奉不及半米的媽祖木雕像。」至1988年，「開始在正龕中央塑媽祖，在宮門上懸掛『聖墩順濟順廟』額，同時鐫刻石碑記載重修『順濟祖廟』經過」。關於此事始末，可參見莊景輝、李祖良〈聖墩順濟祖廟考〉，蔣維鈞〈關於聖墩遺址問題的再商榷〉，分別刊於《海內外學人論媽祖》，頁392-411、頁412-15。此外，如黃石清江的天后宮原來是奉祀木蘭披女神錢四娘的，江東的浦口宮原來是奉祀江梅妃的，現在皆已改名易幟。不過，這些廟宇在改稱媽祖廟之後，一般仍繼續奉祀原來的神明，只是增加了媽祖的神像及有關儀式，有的甚至連儀式也一仍舊慣。

不能只滿足於道德或政治的說教。1990年，朱天順教授在莆田市舉辦的「媽祖研究國際學術研討會」上，發表了題為〈媽祖信仰應與當前社會相協調〉的論文，集中討論了民間媽祖信仰中存在的問題及其對策。他認為，民間媽祖信仰要與當前社會發展相適應，就必須「儘量減少迷信有害影響」。因此，「各主要宮廟要增加吸引力，絕不能靠宣傳本廟媽祖比別的廟的媽祖『靈驗』來達到」。他之所以發此議論，是有感於「曾聽過幾個宮廟的管理者談近期『媽祖靈驗』的故事，並顯出有廟與廟之間的矛盾與競爭的傾向」。³²朱先生的感覺的確是很敏銳的，揭示了各地媽祖廟吸引信徒的基本手法。不過，如果媽祖廟的管理者聽從他的勸告，閉口不談「媽祖靈驗」的故事，恐怕就難以吸引信徒，反而與「當前社會」不相協調了。

在興化民間，如果問及「爲什麼要崇拜媽祖」，人們一定會告知各種各樣的「媽祖靈驗」傳說，而未必瞭解媽祖的來歷或歷代的封號。這些「靈驗」故事一般都與某些具體的媽祖廟有關，因而也都是由各地媽祖廟宣揚和編造的。在湄洲祖廟的重建過程與度尾龍井宮的進香活動中，都形成了不少新的靈驗故事，其中有些已被收入新編廟志，有些則只是口頭傳說，在當地民間廣爲流傳。在此試依據《湄洲祖廟專輯》與《神昭海表》的有關記述，探討靈驗故事對民間媽祖崇拜的影響。

湄洲祖廟原是媽祖肇靈之地，各地媽祖廟都樂於從祖廟分靈，到祖廟進香，這說明祖廟在信徒心目中最爲「靈驗」的。然而，由於湄洲祖廟一度被毀，也就難免有「失靈」之虞。因此，重建湄洲祖廟的過程，也就是讓媽祖重新「顯靈」的過程。在《湄洲祖廟專輯》中，祖廟董事會鄭重宣告：「整整半個世紀，媽祖『隱居仙

32. 以上均參見朱天順，〈媽祖信仰應與當前社會相協調〉，刊於《海內外學人論媽祖》，頁11-19。

界』，粉碎『四人幫』之後，媽祖『神靈』重現。」³³此書不厭其煩地講述林聰治的「奇夢」與正殿主樑的「奇跡」，自然也是爲了證明媽祖的「神靈」在重建祖廟的過程中重現。此書還選編了十二則「媽祖傳奇故事」，都是與湄洲祖廟有關的「媽祖靈驗」故事，其中有二則與臺灣信徒密切相關，特別引人注目。

故事之一，題爲「媽祖顯神爲祖廟募金」。大意如下：臺灣某地媽祖廟的信徒，原以爲湄洲祖廟早已蕩然無存，後來因媽祖顯靈，親自到該廟募捐，才知道湄洲祖廟並未徹底摧毀，而且已經開始全面重建，因而在臺灣積極爲重建祖廟募捐，並率先組織信徒到湄洲祖廟進香。

故事之二，題爲「陳先生死裏逃生」。大意如下：臺灣漁民陳某，在出海捕魚時不慎從船上落入海中，未被同船人發覺，在海中漂流了一晝夜，才被湄洲島下山村的漁民救起，他堅信這是「湄洲媽祖」在冥冥之中救了他的命，因此特別熱衷於爲祖廟作貢獻。

上述這些「靈驗」故事，無疑都是爲了適應近年來臺灣信徒的「進香熱」，而專門採輯和編寫的。至於歷代官府修建湄洲祖廟的功績，在他們看來與祖廟的「靈驗」無關，因而也就避而不談了。值得注意的是，在編印《湄洲祖廟專輯》之前，已有大量與祖廟有關的史籍，近年來也出版了不少介紹祖廟的專書與圖冊，³⁴其文字水準與系統性都遠非《湄洲祖廟專輯》可比。³⁵那麼，爲什麼祖廟董

33. 引自《湄洲祖廟專輯》第三章：〈媽祖奇托夢、祖廟重復興——記董事長林聰治重建祖廟佳話〉，頁3。

34. 與湄洲祖廟有關的史籍，主要有丘人龍刊行的《天妃顯聖錄》、林清標編撰的《敕封天后志》、楊浚編撰的《湄洲志略》、張琴編撰的《湄洲志》；近人編寫的志書，主要有林文豪主編的《湄洲媽祖》、肖一平等編撰的《海神天后東渡臺灣》、陳國強主編的《媽祖信仰與祖廟》，以及華藝出版社編印的圖冊《媽祖的故鄉》、福建人民出版社刊行的大型圖冊《媽祖》等。

35. 林聰治在此書〈前言〉中說：「因整理彙編者不是專家，文筆水平低，漏

事會還要編印此書呢？這顯然是由於以往的著作不是「講述老百姓自己的故事」，因而也不能充分說明祖廟的「靈驗」。林聰治在此書的「前言」中說：「海內外來湄洲謁拜媽祖的先生、女士們，都希望從我處拿到有關湄洲媽祖、湄洲祖廟的珍貴資料……爲此，我們從一些史料記載、已發表文編、民間傳說、親身經歷的事，整理彙編《湄洲祖廟專輯》，贈送交流。」這說明，在民間媽祖崇拜的建構過程中，必須有自己的「話語系統」，而這並非一般的執筆文人所能代勞的。

《神昭海表》的主要內容，是介紹龍井宮的文物古跡、歷史沿革、進香活動及「媽祖顯靈神話傳說」。關於此書的編寫經過與編寫目的，作爲主編者的龍井宮董事會有如下說明：

《神昭海表》這本小冊子的問世，全賴熱心的龍井宮宮事活動董事們和鄉老們的努力。他們多方查閱有關媽祖生平事蹟的資料，整理曾經參與宮事活動的鄉老追憶材料，還深入鄉間採集有關媽祖的神話傳說，經加工處理，從大量的材料中去粗取精，選取媽祖生平有利於人民的事蹟，突出媽祖「海峽和平女神」的形象。至於神奇傳說，至今還保留部分，亦以歷代民間流傳的依據，儘量避免無從稽考的材料滲入，而沖淡了本冊子的主要內容，掩蓋了本冊子材料的可靠性和真實性……

編印這本小冊子所花的時日和精力是多的，但由於人力和水平有限，內容自然較爲粗糙……再者既然稱爲「媽祖」、

洞百出，錯誤難免，望批評指正。」這並非自謙之詞。此書的體例、據述、校對等方面，都是完全不規範的，可以說是真正的「民間讀物」。請見《湄洲祖廟專輯》，頁4。

「聖母」、「海峽和平女神」，就免不了有「庇佑」、「顯靈」、拜奉等等一類的神話傳說。不過，我們在編寫的過程中，儘量尊重歷史事實和民間眾口稱頌的傳說；本意在搜集整理與龍井宮有關的歷史資料，並無設想擴大影響和信仰範圍。這是編寫的真意所在，望持有《神昭海表》這本小冊子的讀者和尊奉媽祖的信士們見諒。³⁶

編者的上述說明，自然是爲了規避宣揚「封建迷信」之嫌，但也難免欲蓋彌彰之譏。實際上，編印此書的目的，就是爲了說明「湄洲祖殿、港裡祖祠、潭邊龍井宮三者靈通一氣」，因而龍井宮的媽祖也特別「靈驗」。爲此，編撰者用大量的篇幅，記述了有關「靈通龍井」、「銅爐飛升」的故事及歷代的進香活動，還編撰了不少本廟媽祖的「靈驗」故事。在《神昭海表》專題記述的六則「媽祖顯靈神話傳說」中，有四則與進香活動有關，其餘二則分別與「龍井」及重建龍井宮有關。這些顯然都是有意選擇的，其目的在於吸引更多的信徒參加進香活動。

龍井宮遠離大海，其信徒並未以航海爲生，爲什麼會熱衷於去湄洲島進香呢？據說，這是由於媽祖會在進香期間顯靈，對信徒有求必應，參加進香者更會得到特別的庇護。與此相關的「靈驗」故事中，最著名的是「墜海耳環回歸故里」。其大意是：清咸豐十一年（1861年）正月間，龍井宮的媽祖從港裡祖祠渡海到湄洲祖廟進香，因風浪太大，神像上的一隻金耳環被搖落海中。過了幾天，村裡一位姓吳的魚販，在仙遊縣城買回一條沒人要的鱸魚，結果卻在魚腹內發現了那只刻有「龍井宮」字樣的金耳環。還有一些「靈驗」故事，與參加進香者的神秘體驗有關。例如，清道光年間，有個患

36. 引自〈前言〉，《神昭海表》，頁1-3。

肺病的秀才，被推選為龍井宮進香活動的董事，在渡海時不慎落水，歷經三度沉浮，居然未被淹死，而且肺病也從此好了。後來，他自述其獲救經歷為「白衣女子庇佑」，這自然是指媽祖「顯靈」。又如，1942年春，在龍井宮媽祖的進香途中，有個姓吳的農民特別虔誠，他後來發現，在他種的七分稻田裡，「幾乎每一株稻杆都長出兩穗」。另一個有趣的故事是：龍井宮的進香團曾經請過一位外村的吹笙手，而他心不誠，居然在途中宣稱：「聽說莆田婦女長得漂亮，衣著也與仙遊的不同，這次我要用心來看看一下。」結果，第二天他的眼睛就突然紅腫起來，只能低著頭走路、吹笙。在同伴的啓示下，他趕緊到媽祖轎前叩拜謝罪，到次日眼病就好了，而且視力還比以前更好。³⁷

在龍井宮近年的進香活動中，也形成了一些新的「靈驗」故事。據一位多次參加進香的信徒告知，他們每次在沿途「駐駕」的村莊，都會聽說一些當地的「靈驗」故事。有一次，他在莆田月埔村聽說，前年該村「接駕」時抬過媽祖神轎的八個新婚男子中，有七人已經生了兒子，另有一人的太太也已經懷孕，估計也會生兒子。還有一次，他聽說在沿途兩個相鄰的村落中，上一年曾經「駐駕」的村落獲得了大豐收，而另一個未曾「駐駕」和「接駕」的村落則遭受蟲災，減產甚多。他認為，正是由於龍井宮的進香活動會帶來這些「靈驗」，才會受到沿途民眾的熱誠歡迎。這些當事人的現身說法，顯然並不符合媽祖作為「海峽和平女神」的官方形象，但卻反映了當地民間媽祖崇拜的真實心態。

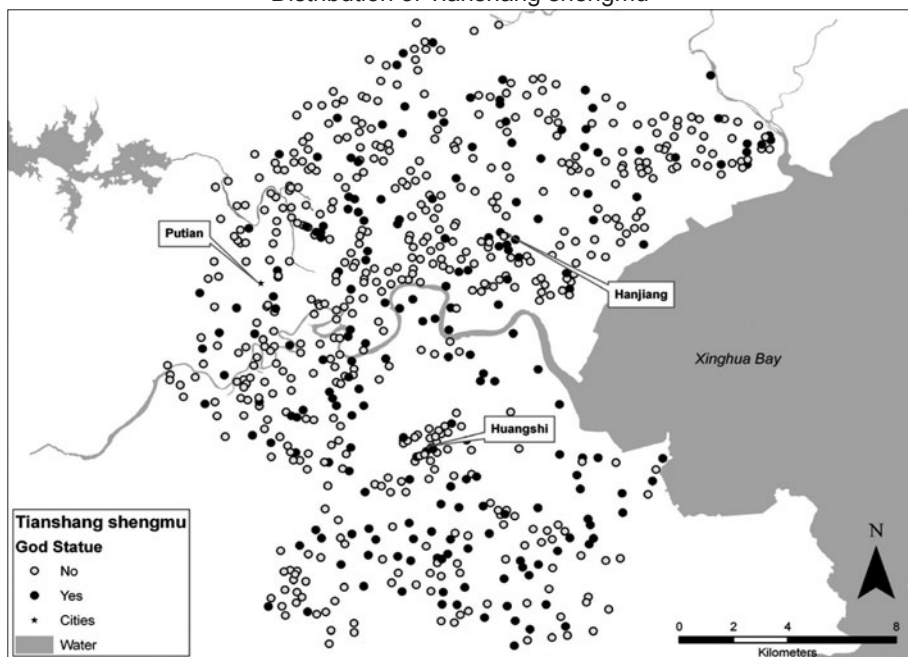
如上所述，在湄洲祖廟的重建過程與度尾龍井宮的進香活動中，都形成了各種相應的「媽祖靈驗」故事，並編印成書，廣為散發。這些靈驗故事強化了當地民眾的歷史記憶，構成了民間媽祖崇

37. 參見〈媽祖顯靈神話傳說〉，《神昭海表》，頁26-35。

拜的原動力。由於各地媽祖廟編造的「靈驗」故事都必須適應當地的社會文化環境，民間有關媽祖崇拜的歷史記憶也是千差萬別的。因此，研究民間媽祖崇拜的發展機制與歷史文化內涵，不能局限於官方的「標準化」解釋，而是必須追問「媽祖為什麼靈驗」，探討民間歷史記憶的建構過程。

地圖 1 莆田平原媽祖(天上聖母)奉祀分布圖

Distribution of Tianshang shengmu



地圖2 度尾龍井宮的地理區位



引用書目

史料

- 《天妃顯聖錄》。1681。丘人龍。作者自印。
- 〈重修莆田縣湄洲天后宮碑記〉。〔1880〕1995。著者不詳。收於《福建宗教碑銘彙編》。鄭振滿、丁荷生編纂。福州：福建人民出版社。
- 《重建湄洲媽祖廟記》。1988。著者不詳。出版地、出版社不詳。
- 《建置志》。〔約十八世紀中後期〕1994。著者不詳。莆田縣宗教事務局編。《莆田縣志》卷4。北京：中華書局。
- 《神昭海表》。1990。龍井宮董事會編輯。莆田：龍井宮董事會刊行。
- 《莆田縣宗教志》。1991。柯國森、陳宇虹、林祖韓等編纂。未刊稿。
- 《湄洲志略》。約十九世紀後期。楊浚編撰。出版地、出版社不詳。
- 《湄洲志》。約二十世紀後期。張琴編撰。出版地、出版社不詳。
- 《湄洲廟考》。〔約十八世紀中後期〕2004。林清標。《敕封天后志》卷下。廈門：廈門大學出版社。
- 《湄洲祖廟專輯》。1994。湄洲祖廟董事會編輯。湄洲：湄洲祖廟董事會刊行。
- 《募修湄洲天后宮序》。〔1912〕1990。江春霖。朱維幹等編纂。《江春霖集》卷2。吉隆坡：馬來西亞興安會館總會文化委員會刊行。

論著

- 朱天順。1992。〈媽祖信仰應與當前社會相協調〉。收於《海內外學人論媽祖》。林文豪主編。北京：中國社會科學出版社，11-19。
- 肖一平等編撰。1987。《海神天后東渡臺灣》。福州：福建人民出版社。
- 林文豪主編。1987。《湄洲媽祖》。莆田：湄洲媽祖廟董事會。
- 林祖良編。1989。《媽祖》。福州：福建人民出版社刊行。
- 周世躍。1992。〈臺灣「媽祖現象」的文化考察〉。收於《海內外學人論媽祖》。林文豪主編。北京：中國社會科學出版社，76-85。
- 陳國強主編。1990。《媽祖信仰與祖廟》。福州：福建教育出版社。
- 莊景輝、李祖良。1992。〈聖墩順濟祖廟考〉。收於《海內外學人論媽祖》。林文豪主編。北京：中國社會科學出版社，392-411。

- 黃文美。1987。〈莆田的宋代天后宮〉。收於《媽祖研究資料彙編》。
肖一平、林雲森、楊德金編。福州：福建人民出版社，97-100。
- 黃永亨等。1990。《媽祖的故鄉》。北京：華藝出版社編印。
- 蔣維鈞。1990。《媽祖文獻資料》福州：福建人民出版社。
- 。1992a。〈「媽祖」名稱的由來〉。收於《海內外學人論媽祖》。林文豪主編。北京：中國社會科學出版社，132-42。
- 。1992b。〈關於聖墩遺址問題的再商榷〉。收於《海內外學人論媽祖》。林文豪主編。北京：中國社會科學出版社，412-15。
- 著者不詳。1996。〈祖廟建設規畫論證會在湄洲召開〉。《莆田政協報》11月25日。
- 著者不詳。1996。〈市政協向市委呈報常委會建議案〉。《莆田政協報》11月25日。
- 著者不詳。1996。〈專題研究進一步加強媽祖文化工作〉。《莆田政協報》11月25日。
- Sutton, Donald S. 2007. "Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas." *Modern China* 33.1: 3-21.
- Watson, James L. 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960-1960." In *Popular Culture in late Imperial China*. Edited by David Johnson, et al. Berkeley: University of California Press, 292-334.

Meizhou Ancestral Mazu Temple and the Dragon Well Temple of Duwei: The Construction of the Cult of Mazu in the Xinghua Region

Zheng Zhenman
Professor
Department of History
Xiamen University

Abstract: Mazu, or Tianhou (Empress of Heaven) was a legitimate deity recognized and listed in the Register of Sacrifices, who had enjoyed imperial mandates and worship ever since the Song dynasty. The state's standardization of the Mazu cult reflects an inclination of cultural unification. However, in different times and places, the Mazu cult was constructed by its followers in various ways that carried historical and regional significances. The folk construction of Mazu cult reflects the diversities of regional culture. In order to investigate ways of such construction in the Xinghua region, case studies in this article include, the Meizhou Ancestral Mazu Temple and the Dragon Well Temple of Duwei township in Xianyou. In this essay, the Meizhou Ancestral Mazu Temple's founding history and subsequent renovations will first be outlined, then the establishment of the Dragon Well Temple in Duwei and its revival of the pilgrimage ritual introduced. Analysis will also be applied to accounts compiled in the booklet entitled "Miracles of Mazu" to explore the historical memories and ways of construction of Mazu cult in Xinghua so as to lay foundation for further comparative studies.

Key words: Meizhou Ancestral Mazu Temple, Duwei Dragon Well Temple, pilgrimage, efficacious stories, Mazu cult, folklore ritual.