

作者简介

罗春荣　1961年毕业于天津师范大学中文系，曾从事教育、政府行政和新闻工作，发表论文及其他作品30余篇。长期热衷于田野调查，搜集、整理和研究妈祖文化流传于民间的相关资料、遗存和传说，掌握大量第一手资料。1993年发表《天津皇会在西郊的流传》一文。2000年发表以妈祖文化为题材的长篇小说《金糖葫芦》。对妈祖传说与中国远古神话的渊源关系进行多年的研究与写作，2004年在中华妈祖文化学术论坛发表论文《妈祖文化深刻内涵及其强大生命力》。

ISBN 7 -80696-330-8
9 787806 963302 >



▲明正统十年（1445）御制《太上老君说天妃救苦灵验经》封面（中国国家图书馆藏）



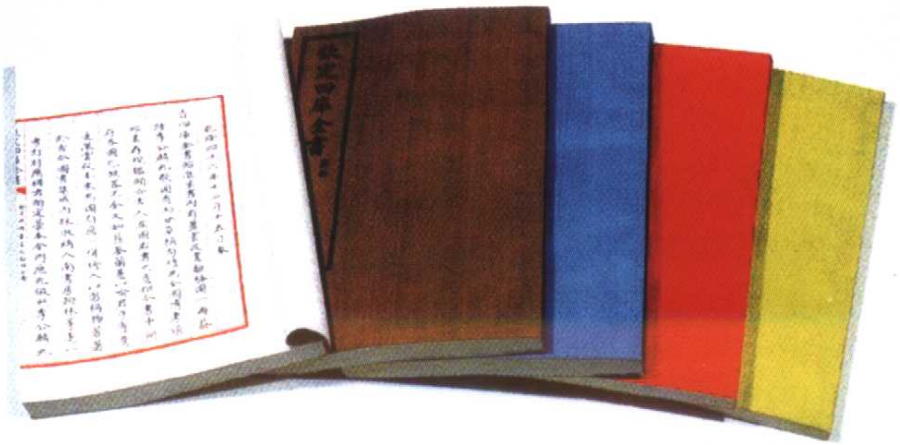
▲明成祖朱棣像



▲乾隆皇帝像



▲乾隆武英殿本《钦定大清会典则例》对妈祖的褒封（天津图书馆藏）



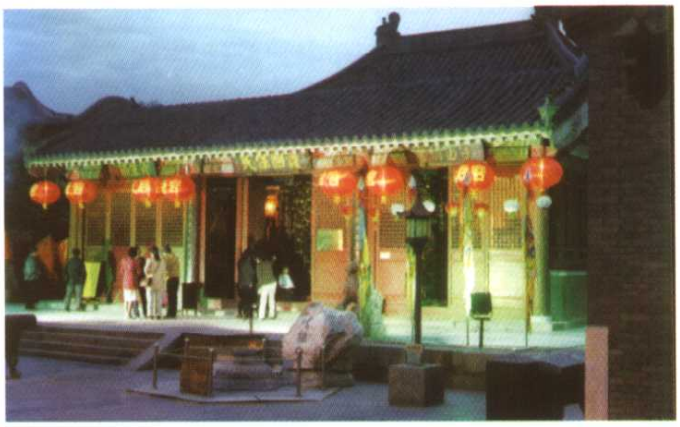
▲保存于中国国家图书馆的乾隆《钦定四库全书》书影



▲湄洲妈祖庙（引自《中华妈祖》）



▲香港浅水湾天后宫
（詹高越摄）



◀天津天后宫（张春生摄）



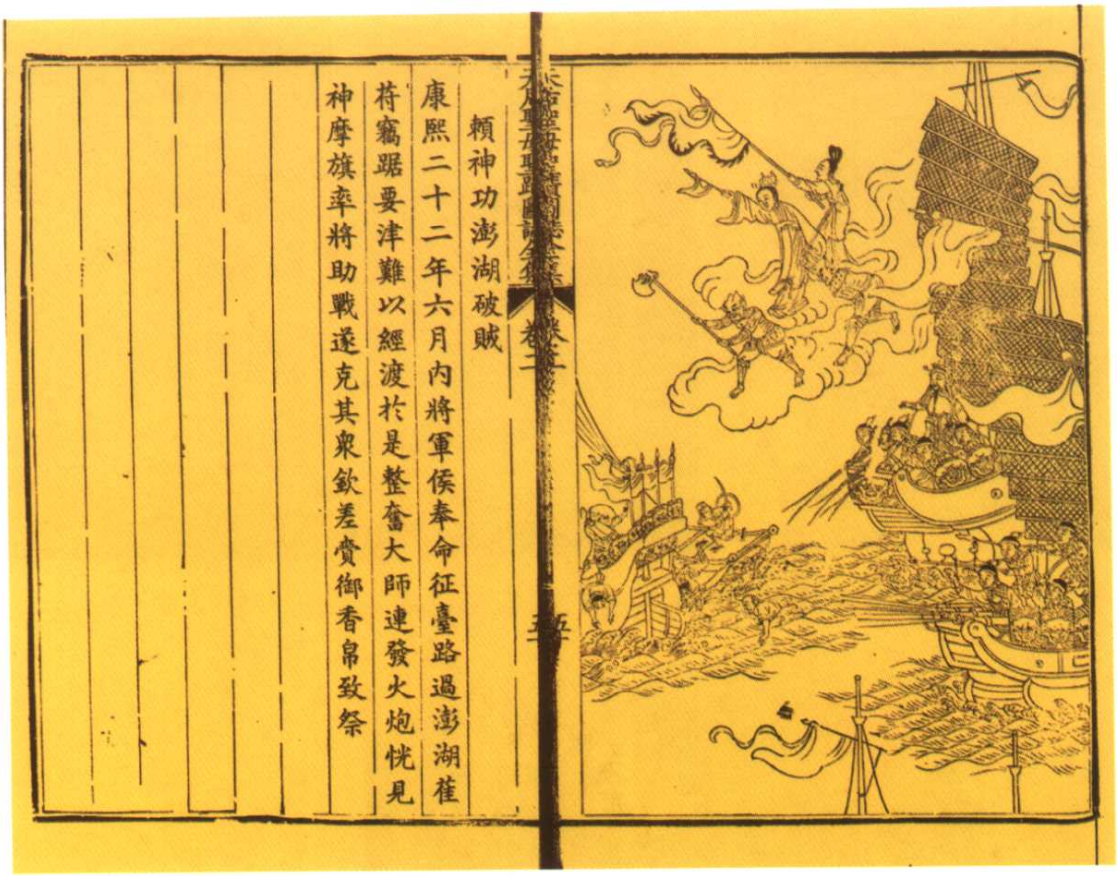
▲S.C.YEN摄于19世纪中叶的澳门
妈祖阁庙（中国国家图书馆藏）



▲北港朝天宫（章中摄）



◀深圳赤湾天后宫（罗云摄）



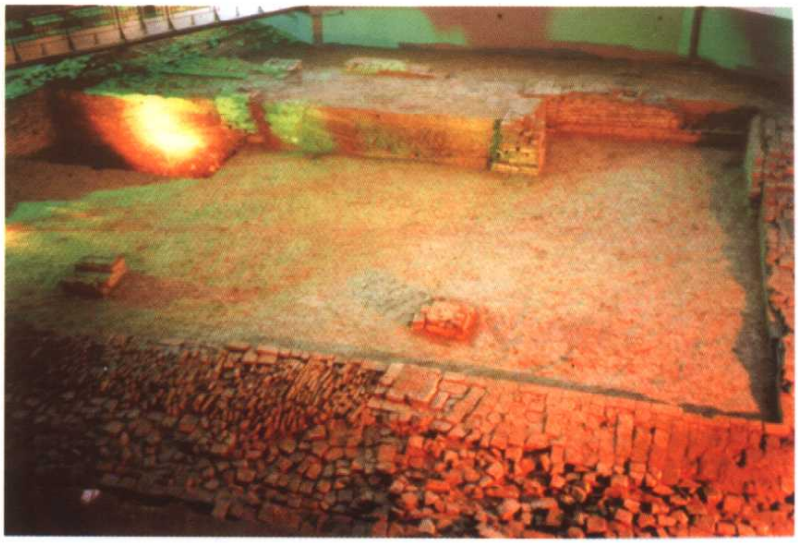
▲《天后圣母圣迹图志》全书四十九图，左书右图，双页连式，为我国清代木版连环画上乘之作（中国国家图书馆藏）



▲《天后圣母事迹图志》册页式，共四十八图，左书右图，为我国清代手绘连环画上乘之作。图为其中之两幅（中国历史博物馆藏，引自《妈祖神韵》）



▲天津天后宫妈祖塑像（罗春荣摄）



▲天津大直沽元明清天妃宫大殿遗址（罗春荣摄）

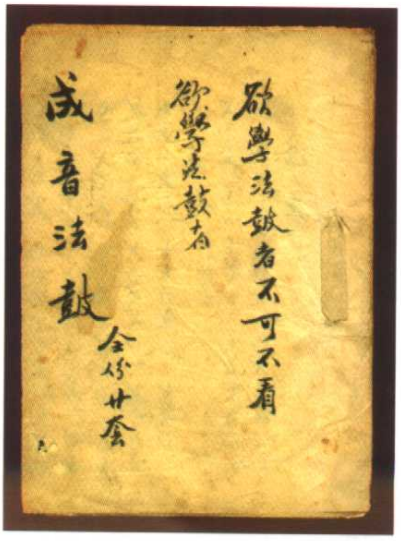




◀1936年天津最后一届皇会出版的《天津皇会考纪》与《天津皇会纪念册》书影（罗春荣藏）



▲清末民初杨柳青木版年画《莲年有余》（罗春荣藏）



▲流传于清代的天津《成音法鼓》曲谱手写本（罗春荣藏）

妈祖文化的深刻内涵及其强大生命力(代前言)

妈祖传说与中国远古神话之间有着千丝万缕的联系,存在着渊源关系。这就是我写这篇文字的初衷。本文在内容上有某种概括性的阐述,对读者了解本书内容,会有一定帮助。

一、妈祖传说与中国远古神话一脉相承

我国远古神话在众多古籍中都有记载。《山海经》是我国古代一部地理名著,其中保存下来很多远古神话。人人皆知的西王母故事,最早就出现于《山海经》中的《西次三经》、《海内北经》和《大荒西经》。另外,像夸父逐日、精卫填海、后羿射日等故事也都出于此书。《山海经》大约写于战国时期,秦汉时期又有增补,它是记录我国远古神话最为丰富的著作之一。另外,《归藏》(已佚)、《淮南子》则记载有嫦娥奔月神话;诸如女娲造人神话可见之于《太平御览》引《风俗通》、《淮南子》等著作;黄帝胜四帝见于《太平御览》引《蒋子万机论》;黄、炎之争见于《吕氏春秋》、《列子》、《淮南子》、《大戴礼》等书。此外,《楚辞》、《诗经》、《庄子》、《左传》、《穆天子传》等等也都是记载我国远古神话的重要著作。

远古神话起源于原始母系氏族社会,属原始文学。远古神话不同于迷信故事,它是研究上古时期没有文字记载的社会、历史、天文、地理及人类与自然斗争等多方面信息的重要资料。

妈祖传说起源于中国封建社会中期的宋元时代,盛行于封建社会后期的明清两代。这一时期"传说"、"传闻"极其兴盛,多见于正史、野史、地方史志和稗史、笔记小说之中。

妈祖传说与远古神话虽然在概念、意义上有所不同,但是它们之间

又存在着紧密的内在联系。

妈祖是中国乃至世界华人聚居区的民间信仰神祇，她的传说涉及多方面的内容，有海上救难，也有战争中的助战；既有捍灾御患，又有主嗣孕育。这就决定了妈祖神格内容的多重性。

（一）海神。这是妈祖神格的核心内容，从其存在的大量传说中可以得知，她的神绩主要表现在保护航海者的安全上，故人们后来称她为海神。历史上最早记载这一点的是北宋末年徐兢的《宣和奉使高丽图经》：妈祖在一次海难中拯救了宋朝派往高丽的一个庞大使团的生命，因此受到了朝廷的褒奖和认可，从此她走出自己的故乡，逐渐广为人知。关于妈祖海上救难的传说，第一次正式经文人（徐兢）记录整理，广泛流传。后来的文人学者们，如宋代的洪迈、李俊甫、丁伯桂、黄岩孙，元代的程端学，明代航海家郑和、马欢、费信，小说家罗懋登、吴还初以及明清两代众多对外使者，明末清初的郑成功，清代的施琅、佚名画家及以林清标为代表的林氏家族等等，都以各自不同形式、不同角度、在不同地区参与了这方面传说的搜集、整理和传播工作。妈祖海上救难传说的形成和发展，由宋代一直延伸至清末，历经八个世纪而不衰，内容上基本贯穿了近八百年的重大历史事件，又有如此庞大而知名的学者专家队伍为之呕心沥血，这在中国文化史上是极其罕见的。

妈祖海上救难传说所具有的历史绵延性，牢固地确立了妈祖作为海神的地位，从而形成妈祖神格的核心内容。这种基本神格内蕴的外化显现，主要表现在四个方面：

1. 妈祖作为海神出现时，“服朱衣”①，“席海而行”②，“尝衣朱衣，往来海上”③，“常衣朱衣，飞翻海上”④，“能乘席渡海……后常衣朱衣，飞翻海上”⑤。妈祖在宋时的海神形象仅为“服朱衣”，元代又增加“席海而行”的新内容。可是到了清代，把前面的内容复合在一起，先是把“尝（常）衣朱衣”加上“往来海上”，继而又把“往来”变作“飞翻”，这才又有了：“乘席渡海”加之“常衣朱衣”且“飞翻海上”，完成了妈祖海神形象的串联与复合的发展演变过程。而这种串联与复合的演变方式，还仅仅表现在妈祖海神的初期形象上。

2. 到了明初，《太上老君说天妃救苦灵验经》的出现，妈祖海神形象

的神话传说在道家经典上有了更大变化。首先由普通的海神一跃而成“北斗降身”的“妙行玉女”，由“常衣朱衣”的民间信仰神祇，成为“珠冠云履，玉佩宝圭，绯衣青绶，龙车凤辇，佩剑持印”的“辅斗真人”和“齐天圣后”。被认为是受了道教最高三清尊神之一的太清道德天尊差遣来到民间的。虽然她的职司有所扩大，但海神仍是她的基本神格未变。不过在这里，妈祖神话传说成了道教宣传其教义的仙话。



明代出现的妈祖海神形象
（取自明《三教搜神大全·天妃娘娘》）

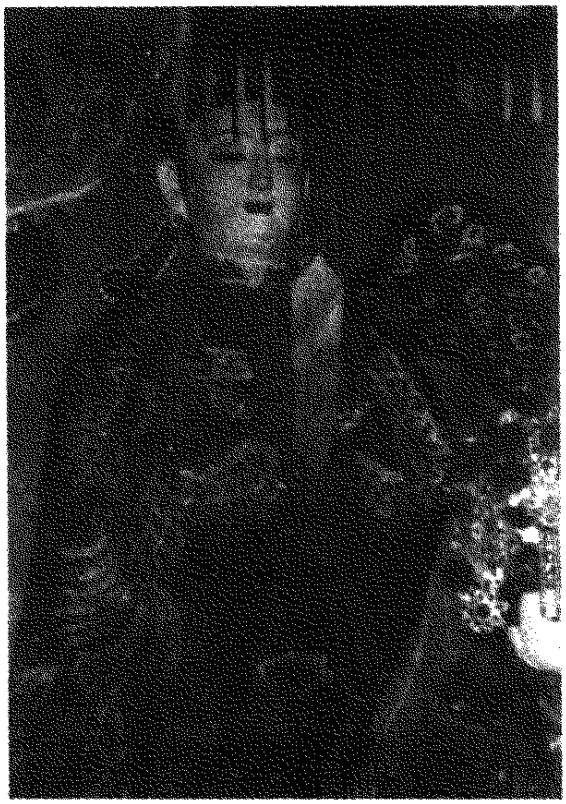
由于妈祖成了“齐天圣后”、女神之首，自然令人想起中国远古神话中的女神之王西王母。西王母又称王母娘娘，葛洪《枕中书》说她是由盘古真人与太玄圣母通气结精而生，《后汉书·张衡传》所说“聘王母于银台兮”指的就是西王母。关于西王母的形象，《山海经·西次三经》说“玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜⑧，是司天之厉及五残。”《山海经·大荒西经》又说，“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，文尾……有人戴胜，虎齿，豹尾，穴处，名曰西王母”，是个住在穴洞中的半人半兽的形象。只是在晋代出土的《穆天子传》里，说“天子宾于西王母……西王母为天子谣”将其演化为一位雍容华贵、能唱歌谣的妇人。在《汉武帝内传》中她又成为一位年约三十、容貌绝世的女神，在《神异经》里她又与东王公结为对偶。东王公即东华帝君，其名出现要比西王母晚几百年，不过从《隋书》收录《神异经》来看，西王母与东王公结为对偶（非配

偶)之说,早在隋以前即已形成。唐代的杜光庭对西王母进一步美化,在他写的《墉城集仙录》中说:"王母蓬发戴胜,虎齿善啸者,此乃王母之使金方白虎之神,非王母之真形也。"那么西王母真形如何呢?请看如下的描述:"王母乘紫云之辇,驾九色斑麟,带天真之策,佩金刚灵玺。黄锦之服,文彩明鲜,金光奕奕,腰分景之剑,结飞云大绶。头上大华髻,戴太真晨缨之冠,蹑方琼凤之履,可年二十许,天姿瞻蔼,灵颜绝世,真灵人也。"对于西王母地位之高,文章又说:"天上天下,三界十方,女子之登仙得道者,咸所隶焉",把她描述为掌管女仙名籍的女神领袖。

由此可知,妈祖的"齐天圣后"及其"朱冠云履,玉佩宝圭,绯衣青绶,龙车凤辇,佩剑持印"的阶位、服饰、仪仗,在很大程度上借用了西王母的情节。这两位毫不相干的女神的粘合,皆因她们都被道教奉为女神之首。在民间诸多神话与传说中,这种粘连与复合是常见的,即使妈祖传说本身,这种现象也会反复出现。



身着黄锦之服的女神领袖
西王母(引自《中国》)



齐天圣后的妈祖(罗春荣摄)

3. 妈祖在宋元以前及其以后海神形象及地位的变化，必然影响她在海上救难时神格的外化显现。宋元两代海神妈祖出现时仅“神降于檣”⑦；“神女降于檣而免事”⑧。但到了明清，凡海神妈祖在海上救难出现时，大都“远见二红灯自天而下”⑨；“忽神火见于桅顶，又海面灯光浮来”⑩，“须臾红光若舟，笼自空来，舟皆喜，曰神降矣”⑪。这里“红灯”、“红光”、“红火”（即“神火”）均是海神妈祖的替代，也即妈祖基本神格的又一外化显现。但它所具有的象征性却是多方面的。



妈祖红灯——海神妈祖的外化显现
（《天后圣母事迹图志》，引自《妈祖神韵》）

①航灯引路说，是直接与航海实践有关的一种联想。⑫

②日月星辰说，也是来自对航海实践的一种联想。《宣和奉使高丽图经》说：“是夜洋中不可住，维视星斗前迈”⑬，朱彧的《萍洲可谈》也说：“舟师识地理，夜则观星，昼则观日。”“红灯”的出现，宛如晦暗的海洋突然日月星辰当空，使航船得以拨正航向，冲破迷雾，战胜风浪。⑭

③北斗降身说。“红灯”专指“北斗”，代表“北斗降身”的妈祖，也是明清才得以出现“红灯”神话的缘由所在。实际上这是妈祖传说自身的一种串联和复合。⑮

④红灯太阳说。在“日月星辰说”中自然就包括太阳。《七修类稿》说：“永乐中百户郭保海运遭风，一旦昼如夕者，似三昼夜矣，舟人泣天，许以立庙，顷刻遂见天日。”“红灯”、“红光”、“红火”像一轮初升的太阳，放出万丈光芒，表明妈祖如同太阳般的无穷威力和神圣。对太阳的膜拜，是古代民族对天体崇拜的一种表现。我国远古神话中有关太阳崇拜与太阳神话的记录并不少见，比如《夸父逐日》：“夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。将饮河而不足也，将走大泽，未至，死于此。”⑯是说一

位古代英雄夸父，自不量力，竟追赶太阳的影子，渴死在半路上。又说“夸父与日逐走，入日，渴欲得饮，饮于河、渭，河、渭不足，北饮大泽，未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林”[17]。夸父追日，竟然追进了太阳，虽口渴而死，但他的英雄气概长存，其杖化作桃林，为后人解除口渴之苦。夸父虽死，但古代另一位英雄颛顼的重孙叫噎的，“处于西极，以行日月星辰之行次”[18]，噎战胜了太阳，并掌管了日月星辰运行的次序。这样的神话，与欧亚一些地区流传的古代崇拜太阳神的神话恰成对比。

但这并不是说，我国远古神话与风俗中没有崇拜太阳的内容。流行于广东潮汕地区夏历九月九（也有为十月初九）庆太阳生日而拜太阳的习俗，便是一例。

妈祖红灯的太阳说，还来自佛教影响。佛教宣称佛法能破除黑暗，故以灯为喻[19]。宋代释道原的《景德传灯录》说尊者提多迦“初生之时，父梦金日自屋而出，照耀天地……日从屋出者，汝今入道之相也……金日从屋出，照耀于天地”[20]，故佛教又称得道之地为“金地”，得道之佛放“金光”，均以“金日”（太阳）喻道。我国佛教源于古代印度，而古代印度也是崇拜太阳神的国度。宋代释道原的《景德传灯录》和释普济的《五灯会元》都是记古印度佛教几位尊者得道事迹的经典，故以灯喻佛法代代相传之意。妈祖神话传说自元代开始便与佛教结缘，所以明代才有红灯一说。[21]

明永乐皇帝曾对“红灯太阳说”有过一段生动的描述：“旋有红光如日，煜煜流动，飞来舟中，凝辉腾跃，遍烛诸舟，熇熇有声。已而烟消霾霁，风浪贴息，海波澄镜，万里一碧”[22]。“红灯太阳说”在妈祖神话传说中也有变异成“红灯佛法说”的，弃其形而取其意。《三宝太监西洋记》中说，郑和在海上遇到“风狂浪大，宝船将危”时，便“望乞天神（妈祖）俯垂护佑，回朝之日，永奉香灯”，随后“天神手里拿着一笼红灯……一会儿风平浪静”[23]。这红灯明显有“妈祖、佛法”之意。所以，红灯太阳说，是受我国古代太阳神话影响的一个例证。妈祖以红灯施佛法，在海上救苦救难，是妈祖文化与佛教文化结合的又一体现。

⑤妈祖蜑民说。蜑民，是指我国福建、两广沿海港湾和内河生活的水上居民。《太平寰宇记》说他们多“生于江海，居于舟船，随潮而来，捕鱼为业”，也从事水上运输业。历史上称他们为“龙人”、“鲛人”、“蜑”等，

早在宋时莆田一带已有蜑民生活。他们信仰佛教，但为了海上安全，更信奉“龙皇”，如三亚地区对妈祖的崇拜即是其一。但妈祖是否就是出身于蜑民，虽然丁伯桂说妈祖为“龙女”，似与“龙人”有相近之处；清代学者全祖望在《天妃庙记》中说妈祖信仰“盖出南方好鬼之人，妄传其事。鲛人蜑户，本无知识，辗转相思，造为灵迹以实之”，也只是说妈祖确是蜑民的信仰神，甚至作为“龙皇”供奉。另外，据传如今湄洲中老年妇女于头的中后部所梳帆船发髻，被称作“妈祖头”，也是源于古代蜑民“男女皆椎髻于顶”的习俗；湄洲妇女在纪念妈祖时所穿上红下黑（或蓝）的“妈祖服饰”，同样来自蜑民“衣衫上下两色”之俗。尽管如此，仍缺乏足够的史料依据来支撑妈祖蜑民说的成立。不过应该肯定的是，妈祖在蜑民中是被视为主神祀奉的，妈祖神话传说和相关习俗与蜑民文化的结合，已形成鲜明的地域特色。也是神话传说流传过程中往往受某一地区独特文化背景影响，而发生变化的重要形式。

（二）战神。这是妈祖神格中的另一重要内容。从宋至清，作为战神的妈祖出现在许多战争中，如抵御外族入侵的斗争[24]；促进友好邦交，与国际敌对势力的斗争[25]；维护领土完整，抗拒西方殖民者入侵的斗争[26]；助涨潮水，收复祖国领土台湾的斗争[27]；完成祖国统一，台海助战的斗争[28]以及维护百姓安全，抓捕盗贼海寇的斗争等等。妈祖作为战神的神格特征有以下几方面：



黄帝像

1. 罕见的女战神。战争往往与男人联系在一起，战争是力量的角逐，这在中国远古神话中尤其如此。黄帝本来“不好战伐”，但由于“四帝各以方色称号”，太皞自称青帝，炎帝自称赤帝，少昊自称白帝，颛

顼自称黑帝，并联合起来欲进攻黄帝。黄帝“遂即营垒，以灭四帝”[29]。看来黄帝是被逼而成战神的，这场战争持续了很长时间。“黄炎之争”是一场有代表性的大战，双方动用水火作为武器，黄帝以熊、罴、狼、豹、貔、虎作前锋，又以雕、鹖、鹰、鸢作旗帜，最终“三战然后得行其志”[30]，战胜了炎帝。可是战争仍然没有结束，“蚩尤伐黄帝”也是一场轰轰烈烈的大战，后来还有夸父、刑天、共工、孟翼以及“禹逐共工”等。这其中都是男性，在原始社会向奴隶社会过渡时期，部落之间战争频仍，他们都被视为本族英雄而受到崇拜。女性往往是被保护者或被损害者，处于被动地位。虽然在明代小说中也有《女娲兴兵征共工》的情节出现，但人们并没有把女娲当作战神崇拜，还是视作始母神不变。

妈祖作为女性，生前从未参加过战争，死后也是以海神作为她神格的基本核心内容。但前面所述几场极其重要的战争，如抵御外族入侵的斗争、台海之战等都是在中国历史上实际发生的，都有她的神绩出现，但在决定战争胜负最关键的时刻，妈祖赶来助战。这些大量传说的形成，足以构成妈祖作为战神的另一神格的重要内容。明代吴还初的《天妃娘妈传》，又名《天妃传》，就是以演绎妈祖作为战神的神格为内容的小说。该书虽为小说，但其取材则来自民间妈祖传说。[31]



女娲兴兵征共工
（引自明小说《开辟衍绎通俗志传》）

2. 妈祖作为女战神的出现，其传说的形成反映了在以男性为中心的封建社会，平民百姓对女性英雄的吁请和企盼，具有积极意义。而妈祖战神传说的形成过程已经具备了下面三个条件：

①上面说的那些战争，除南宋“合肥之战”为陆战外，其余都是海战。而中国远古神话中的战神都在“逐鹿中原”中大显威风，

反映了原始社会末期部族与部族之间的战争。自然他们的神绩不适于后来的海上战争。而产生于封建社会的妈祖传说，其形成的领域又主要在海洋，身为海神的妈祖有着无与伦比的地位与权威，具有不可替代性。

②除与传说发生的地域特征有关外，还与传说发生的族群有关。包括合肥之战在内，郑和的下西洋之战、澎湖之战、郑成功收复台湾之战以及施琅攻台之战，其参战者大多都是妈祖的虔诚信仰者。取得战争胜利的某些偶然因素的出现，往往归结于他们心目中的偶像——妈祖的保佑，将妈祖与毫不相干的战神粘合在一起，增加了妈祖传说中海上助战的内容。而且这种粘合，宋、明、清三代始终不断，每朝每代都有新的内容，促成了妈祖神话传说新的发展与演变。

③妈祖旗帜——战神妈祖的外化显现。南宋《咸淳临安志》载丁伯桂作《顺济圣妃庙记》中说："开禧丙寅，金寇淮甸，郡遣戍兵载神香火以行。一战花靡镇，再战紫金山，三战解合肥之围。神以身现云中，著旗帜，军士勇张，凯奏以还。"元代程端学的《天妃庙记》里同样记载了这次金兵入侵之战："宋兵载神主战于花靡镇，仰见云间皆神兵旗帜，大捷。"在这则妈祖神话中，她的形象已不再是"衣朱衣"、"席海而行"了。虽然只是"神以身现云中，著旗帜"（丁伯桂）、"仰见云间皆神兵旗帜"（程端学）各九个字，但妈祖战神形象赫然而出。丁伯桂描述的妈祖形象简略说就是：妈祖旗帜；程端学则只是：神兵旗帜。实际上神兵旗帜也是妈祖旗帜。妈祖已经形成了一面旗帜，使"军士勇张，凯奏以还"，显示了这面旗帜的巨大威力。从此，这面旗帜不断出现在各个不同战场上。施琅在攻取台湾时，"臣在澎湖破敌，将士咸谓：恍见天妃如在其上，如在其左右"[32]。这里已经将妈祖当作一面旗帜看了，"兵载神（像）"而行，拥载的就是妈祖这面旗帜。对于这面旗帜的内涵，郑和解释说"尤赖天妃之神护佑之德也"。"德"又是什么呢？他说："灵光一临，则变险为夷"，"蛮寇之侵掠者剿灭之"[33]，从而对"德"作了高度概括。《天后志》记载一则神话，说妈祖在澎湖助战时，"平海乡人入天妃宫，咸见天妃袍褂透湿，其左右二神将两手起泡"。

由此可以看出，妈祖旗帜的特征是取向明确，爱憎分明，具有鲜明



妈祖旗帜——战神妈祖的外化显现
(《天后圣母事迹图志》,引自《妈祖神韵》)

的民族主义精神、崇高的爱国主义精神和无私无畏的英雄主义精神。

妈祖旗帜是战神妈祖外化显现的重要特征。

(三)生育神。妈祖司孕嗣是后来添加的,起于明代,盛行于清代。首先赋予妈祖这一神格内容的是明初《太上老君说天妃救苦灵验经》,其中说道:"扶持难产,母子安全。"明《三教搜神大全》在这一说法基础上,又有了新发展,提到"尤善司孕嗣"。说:"邑有某妇,醮于人十年不字(孕),万方高禖终无有应者。卒祷于妃,即产男子嗣。是凡有不孕者,随祷随应。"明《天妃娘妈传》中第二十八回"天妃妈莆田扶产",就是讲天妃如何击退白衣女妖(鸡精)而拯救产妇王氏,保护母子平安的。

上述这两组神话传说,都说明是由妈祖原有的传说与禖神的神话粘合而成。中国的禖神很多,如伏羲、女娲、西王母、碧霞元君、注生娘娘、观音菩萨等不下十七八位,但能与妈祖神话传说粘合的禖神有以下几位:

1.始母神——女娲。能化生万物的女娲神话在中国已经流传了两千年之久,传说人类是由她创造的。女娲造人的方式有三种:①化生人类。依据《山海经·大荒西经》记载:"有神十人,名曰女娲之肠,化为神,处栗广之野,横道而处。"对此,晋郭璞注释道:"女娲,古神女而帝者。人面蛇身,一日中七十变。其腹化为此神。栗广,野名。"就是说远古"有神十

人”，都是由女娲的肠子化作的。汉淮南王刘安撰的《淮南子·说林训》说：“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所以七十化也。”女娲一日多次化生人类，诸神都来帮助她，即女娲与诸神共同造人说。②抟黄土作人。《太平御览》引《风俗通》说：“俗说天地开辟，未有人民。女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳絙泥中，举以为人。故富贵贤知者，黄土人也；贫贱凡庸者，引絙人也。”此说见于东汉应劭撰《风俗通义》，简称《风俗通》。应劭在其自序中说：“谓之风俗通义，言通于流俗之过谬，而事该之于义理也。”此书多有轶失，散见于《永乐大典》中。该书记载抟黄土造人说虽晚于《淮南子》所记共同造人说，然究其源或早于前说。③孕育人类。唐李冗《独异志》卷下说：“昔宇宙初开之时，有女娲兄妹二人，在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妻，又自羞耻。兄即与妹上昆仑山，咒曰：‘天若遣我二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。’于烟即合。其妹即来就兄，乃结草为扇，以障其面。今时取妇执扇，象其事也。”

女娲造人这三种方式，其中“化生人类”和“孕育人类”的神话，在妈祖神话传说中从未发现。“抟黄土作人”的神话，也与妈祖有一定距离。因为妈祖并非造人始祖，其所以作为生育之神，只是“凡有不孕者，随祷随应”，主人间生育之事。不过这又与女娲的神话有密切联系。河北民间传说，女娲造人时，有男女之分，他们结为夫妻，去传宗接代。[34]为此，女娲“主人间生育”的神话也正是妈祖“司子嗣”神格的主要内容。以天津为代表的拴娃娃与洗娃娃民俗的形成，是妈祖传说与女娲神话中主人间生育神话的粘连、复合



伏羲女娲图（引自《中国》）

结果。[36]

2．观音菩萨与送子娘娘。民间普遍认为观音菩萨也具送子娘娘的职能，并广为供奉。此说见于《妙法华经》："若有女人设欲求男体，拜供养观世音菩萨，便生福德智慧之男。若欲求女，便生端正有相之女。"佛教传说送子观音是由一位名叫"珂利帝母"的药叉女转化而来，因为她是多产母亲，故又有送子娘娘、子孙娘娘、送生娘娘等称号。妈祖传说正是与送子观音的神话粘合在一起，妈祖才能集观音菩萨、送子娘娘为一身，受到妇女广泛崇拜，从而形成"天津皇会"这一独特的民俗活动。[37]



怀抱婴儿的观音菩萨
——送子娘娘观世音
（引自明《三教搜神大全》）



流传于我国民间唐宋时期的观音送子图画——右图，观音为女相，一对夫妇跪拜求子；左图，这对夫妇终于有了自己的孩子，婴儿已经降生，接生婆正在接生（该图画藏于伦敦大英博物馆，引自ALEXANDRLA《龙的王国》）



妈祖集子孙娘娘，送子娘娘、瘢疹娘娘和眼光娘娘为一体的五位娘娘塑像。（1936年摄于天津天后宫）

3. 床神。清代莆田流传的一段传说，是关于妈祖“妇人饲子者，将往田园或采捕，以其儿置庙中，祝曰：‘姑好看儿’，去。竟日儿不啼，不饥，不出阈。暮，各负以归。”这哄看孩子本为床神的职司，妈祖的这段传说是与床神神话粘合演变而来。

4. 独立神。妈祖不到三十而终，未婚，这就决定了后来她作为独立神的地位。妈祖司子嗣，但与此职司相同的其他神祇大都有对偶。如女娲与伏羲的兄妹婚，山东武氏祠伏羲女娲人首蛇尾相交画像石就是这一神话的反映。也有的神话说王母娘娘与玉皇大帝结为夫妻，传说下凡的七仙女就是他们七个女儿中最小的一个。床神也有床公和床母，称呼他们为床公公、床婆婆。人们总觉得妈祖是个未婚姑娘，又主人间生育，也应该为她找个对偶。台湾流传一则神话故事，说妈祖与吴真人（又称大帝公）成婚时，妈祖在乘轿的路上看见一头山羊产仔，浑身是血的山羊惨叫不止，妈祖于是打消了结婚的念头。吴真人大怒，便派手下两员大将前去责难，妈祖派出千里眼、顺风耳与之对仗，难解难分，惊动了天帝，这才休战。每年妈祖诞辰时，这位大帝公就来下雨，要洗掉妈祖脸上的脂粉。而妈祖也就在大帝公诞辰时刮大风，吹掉他的头巾作为回应[37]。在广东、福建流传过妈祖与吴真人“异代同居”的神话[38]。这实际上也是妈祖传说与大帝公神话的一种粘合，但并没有改变妈祖独立神的

地位。

（四）保护神。这是妈祖同其他神祇所共有的职能，如捍灾御患，降雨开霁，排忧解难，造福百姓，充当人间的保护神。

综上所述，妈祖的神格内容具有多重性，但海神为其神格的核心内容未变。妈祖神格的这一特征，是由其众多神话传说决定的。而其传说的某些内容，正是来源于中国远古神话。以“串联”、“粘合”的方式，借用或移植并加以时代的演变而成。妈祖传说所以能够千年兴盛而不衰，正是因为它深深扎根于中国远古神话这一肥沃土壤之中，汲取营养，开花结果，生命不息。

二、妈祖传说的几种功能

妈祖传说包括历代文字整理和口头流传的，窥其全貌，可以发现它具有教化功能、娱乐功能、经济功能、文化功能和归化功能。

（一）教化功能。妈祖传说具有突出的教化功能。台湾关渡宫建庙时，传说有一个洞突然流出米来，供施工人员食用。后有人挖大石洞，用多流出的米去卖钱，结果石洞从此不再流米，这是给贪财之人一个教训。又说日本占据台湾地区时期，当地居民以关渡妈祖宫为抗日秘密活动据点，被日军发现，放火烧庙，结果日本兵个个暴死街头。如今庙内妈祖像面部仍留有当年熏黑的一块痕迹，搽抹不去，是说妈祖不忘国耻，让后人永世不忘。这则传说除有教化功能外，也还具解释、证明功能。即妈祖像面部黑痕是由当年日军烧庙而来。另如清政府签订丧权辱国的中日《马关条约》，割让台湾地区、澎湖给日本，安平天后宫妈祖像流下了眼泪，至今泪痕未干，也有同样功能。综观妈祖传说，她在海上救人于危难之中时，无不表现了她的舍己为人、无私无畏的精神和高尚情操；她在正义战争和维护国家统一事业中所表现出来的价值取向、鲜明的民族精神和正直、勇敢、身先士卒的英雄主义精神；在尊老爱幼、孝敬父母、保护群众、关心并保护母子安全等方面，又体现了她的孝心、善心和爱心。以上这些妈祖所具有的高尚情操和品格，也正是中华民族优良传统的体现。妈祖的事迹和精神，赢得了世人的尊崇和敬仰，对社会道德风尚或个体行为规范都具有引导和教化功能。

（二）娱乐功能。由妈祖神话传说形成的娱神活动，历史上大凡有妈

祖庙的地区几乎都有。清代湄洲祖庙的天后会、天津的皇会、台湾地区的妈祖回娘家、香港澳门地区的妈祖庙会等等，都是这一民俗活动的典型体现。随着时代的变化，科学的进步，寓于这些民俗活动的宗教色彩逐渐淡化，其所具有的娱乐功能便日益显现出来，以至成为妈祖文化不可分割的一部分。

（三）经济功能。以妈祖传说为支撑而形成的妈祖庙，一般都处于繁华地段。不少街区的形成也与妈祖庙有着渊源关系。天津宫北、宫南大街的得名就是缘于天后宫坐落在这条街上。清代中期以后，这条街已经形成天津金融、商贸中心，为地方重要财政支柱之一。清宣统二年（1910），在废庙风潮中，天后宫大街二百多户商家，曾以“为恳请保护商业，维持天后宫事”[39]为题，上书天津商务总会及议事会。各地每年一度的妈祖诞辰活动，对地方经济也起到一定促进作用。1936年天津最后一届皇会，就是因为“鉴于市面萧条，百业不振”[40]而举办的。台湾妈祖民俗活动，已经成为吸引各地游客观光的一条靓丽风景线。湄洲祖庙、大陆沿海城市及港澳妈祖庙所在地的旅游资源，孕育无限生机。

（四）文化功能。妈祖神话传说实质也属历史文化，根据妈祖神话传说而进行的文学、音乐、戏剧、舞蹈、绘画、雕塑等艺术创作，进一步展示了妈祖神话传说独特的文化功能。由此产生的一些重要作品，如宋洪迈《夷坚志》（二篇）、明吴还初《天妃娘妈传》的小说创作；清林清标的《天后圣母圣迹图志》及道光十二年增补本、佚名《天后圣母事迹图志》（许叶珍编辑）古代连环画创作，都达到了较高水平，甚至在某些方面有所突破。应该指出，《太上老君说天妃救苦灵验经》的创作，在道教经典上留下了浓重一笔，对妈祖文化发展起到了重要作用。

（五）归化功能。归化功能源于妈祖信仰，而妈祖信仰又来自妈祖传说。因此在炎黄子孙中形成的凝聚力、“桥梁”和“纽带”则是妈祖传说归化功能的具体表征。

三、妈祖文化需多学科领域综合研究

在民间信仰神祇中，妈祖信仰能绵延千年并始终保持其广泛影响，而且由神话传说的形成和演变、神格内容的逐步丰满和完备，以至构成涉及神话学、民俗学、历史学、文化学、宗教学、海洋学、建筑学、考古学、

版本学、文学、艺术等多学科领域的妈祖文化，实属少见。

对妈祖文化的研究，自然不能忽略对神话学、民俗学的研究，但也必须结合历史学的研究。了解妈祖信仰产生的历史根源，妈祖神话传说萌生的历史背景及其演变过程，有助于认识并解读其所蕴涵的封建社会制度、政治文化、经济、科学技术等大量历史信息。而妈祖神话传说本身又为这一研究提供了独特条件。在妈祖一些主要神话传说中，大多记有较为准确的时间、地点、人物乃至一些具体的历史事件，尤其早期的神话传说，更是交代得十分清楚。这是因为妈祖神话传说本身内容往往与历代皇朝的褒封紧密相连，传说初起时又把神话附于一些真实的历史事件之中，从而更加突出了妈祖神话传说的历史特征。当然妈祖神话传说并不等于历史，历史本身更不是神话传说。只能说把妈祖神话传说回放到当时具体的历史事件中去加以体察和研究，又通过神话传说折射出历史的某一侧面，体现出神话传说本身的独特价值，这正是研究妈祖神话传说的主要途径、方法和目的。

对妈祖文化的研究，自然离不开对古典文献的查阅和引证工作。往往一部著作，会有多种版本；或者历史久远，成为一时难以觅到的孤本。同时也会有这样的情况发生：对一个问题，在不同朝代、不同版本，出于种种原因，竟然有不同的结论。或者古籍中的瑕疵，以讹传讹，也常有所见。因此选择善本，辨别真伪，去芜存精，追本溯源，这就关系到版本学的相关知识。历史上的妈祖文化，虽有实物遗存、口头传承、民风民俗，但更多存在于近一千年的文献古籍之中。从这一意义出发，文献古籍便成了妈祖文化的一大载体，而打开这一载体的钥匙，便是版本学。

妈祖文化中的遗存还包括历代妈祖庙的古建筑，这是一笔十分宝贵的文化遗产。神话传说中多次提到建庙之事，如《夷坚志·林夫人庙》一文，就是全程描写一次修庙经过，“新庙不日而成，为屋数百间，殿堂宏伟，楼阁崇丽，今甲于闽中矣”[41]。丁伯桂的《顺济圣妃庙记》中亦记“莆宁海有堆，元祐丙寅(1086)夜现光气，环堆之人一夕同梦曰：‘我湄洲神女也，宜館我’于是有祠，曰圣堆”，“莆人户祠之”，“湄洲圣堆、白湖江口特其大者”，“尔神之祠不独盛于莆，闽、广、江浙、淮甸皆祠也”。类似这样的记载仍有许多。按丁伯桂所记，莆田宁海圣堆妈祖庙建于北宋

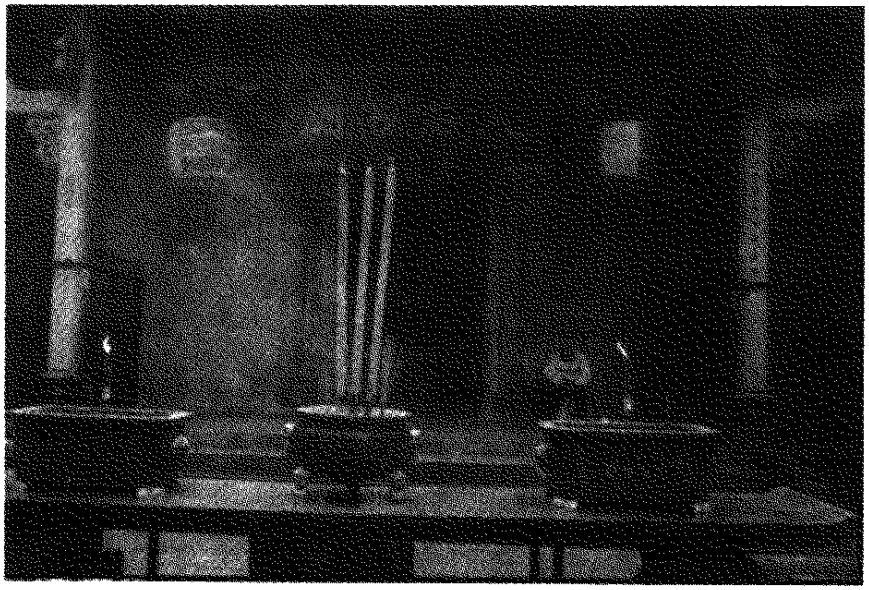
哲宗元祐元年(丙寅),即1086年,比路允迪奉使高丽而徽宗赐庙号"顺济"要早三十七年,距今近千年之久。建于北宋年间的莆田湄洲祖庙,至今已经四次重建,多次重修,是由十六座大殿、九十九间殿堂、花亭、鼓楼、牌坊所组成的庞大建筑群。泉州天后宫,始建于南宋宁宗庆元二年(1196),天津天后宫(元时小直沽天妃宫)建于元泰定三年(1326),如今均保存完好。全国现存的妈祖庙多得不能一一列举,如明代的深圳赤湾天后宫,传说建于南宋的香港佛堂门天后宫,建于明代的澳门妈祖阁庙,明代台湾澎湖天后宫、安平天后宫,清代北港朝天宫、台南市大天后宫等都具有一定代表性。这些现存的妈祖庙,集历代不同风格、不同建筑特点于一身,已经成为我国独特的古建筑艺术宝库。

还有更多妈祖庙因历史久远,或经战乱而倾圮。天津大直沽天妃宫建于元至元二十年至二十九年间(1283——1292)历元、明、清三代,但却毁于1900年八国联军战火,被夷为平地。1997年建筑工地施工时出土的《重修敕建天妃灵慈宫碑记》部件,引起考古部门重视,1998年12月19日开始对大直沽天妃宫遗址进行发掘,出土大量历史文物,并于2001年12月建成"大直沽元明清天妃宫遗址博物馆"。作为天津市区文化堆积最厚、内涵最丰富的古代遗址,对研究天津城市的形成与发展,抬升文化名城的品位,具有重大学术价值。

所以妈祖文化遗存的重要组成部分——妈祖庙,无论对建筑学、文化学、还是考古学都具有重大意义。如何开发利用这一潜在的巨大资源,则是对妈祖文化研究的另一重要课题。



历史老照片:摄于清末的香港天后古庙
(摄影:John Thomson,引自《中国和它的人民》)



今日新照：香港岛天后古庙（摄影：罗云）

另外，对妈祖神格核心内容——海神的研究，从某种意义来说也要结合我国古代海洋文化的研究；对妈祖神话传说功能的研究，也必然需要结合宋、元、明、清经济文化、文学艺术、历史移民等多学科研究才能得以突破。

广大博深的妈祖文化，源远流长，绵延千年而不朽，是中华民族的文化瑰宝。妈祖文化圈覆盖着全世界的炎黄子孙，是沟通情感，促进团结协作的桥梁和纽带。妈祖文化对振奋民族精神、增强民族凝聚力、加强民族自尊心和自信心，对振兴中华，都具有重大意义。妈祖文化日益显示出其强大的生命力，光照华夏，生生不息。

上述所论，只为个人浅识拙见。本书不过仅触及皮毛而已，错讹之处，尚请专家学者及广大读者不吝赐教。

罗春荣

2004年于天津

注 释

① 宋李俊甫《莆阳比事》

② 元张翥《天妃庙序》

③ 清赵翼《陔余丛考》

④ 清《兴化府莆田县志》

⑤ 清黄伯禄辑《集说诠真》

⑥ 胜，古代妇女首饰。颜师古注："胜，妇人首饰也。汉代谓之华胜。"

⑦ 宋丁伯桂《顺济圣妃庙记》

⑧ 元程端学《天妃庙记》

⑨ 明郎瑛《七修类稿》

⑩ 清周煌撰《琉球国志略》

⑪ 明陈侃《使琉球录》

⑫ 见本书《妈祖传说贴近百姓生活》

⑬ 见宋徐兢《宣和奉使高丽图经》卷三十四

⑭ 见本书《妈祖传说与宋代海上交通和海上贸易》

⑮ 见本书《〈太上老君说天妃救苦灵验经〉再塑妈祖形象》

⑯ 《山海经·大荒北经》

⑰ 《山海经·海外北经》

⑱ 《山海经·大荒西经》

⑲ 见《辞海》·《语词分册》下，1645 页，上海人民出版社 1977

⑳ 《景德传灯录》卷一

㉑ 见本书《妈祖文化与佛教文化的结合》

㉒ 朱棣《御制弘仁普济天妃宫之碑》

㉓ 明罗懋登《三宝太监西洋记》第二十二回《天妃宫夜助天灯，张西塘先排阵势》

㉔ 见本书《妈祖传说中的克敌斗争故事》

㉕ 见本书《郑和下西洋与明代妈祖文化的发展》

㉖ 见本书《澎湖天后宫—荷兰殖民者入侵的历史见证》

㉗ 见本书《郑成功收复台湾—"开台妈祖"与"开山圣王"》

㉘ 见本书《施琅攻台与妈祖澎湖助战》

㉙ 《太平御览》引《蒋子万机论》

㉚ 《大戴礼·五帝德》

㉛ 见本书《明代孤本章回小说〈天妃娘妈传〉》

㉜ 施琅《请加封天妃疏》

㉝ 郑和等《天妃灵应之记碑》

㉞ 见杨利慧《女娲的神话与信仰》

㉟ 见本书《天津的“拴娃娃”与“洗娃娃”》

㊱ 见本书《天津皇会》

㊲ 李献璋《妈祖信仰研究》

㊳ 中山大学《民俗》第 61、62 期合刊 1929

㊴ 该件现藏于天津档案馆

㊵ 见 1936 年出版的望云居士等撰《天津皇会考纪》

㊶ 见本书《宋代〈夷坚志〉中的妈祖题材小说》

目　录

妈祖文化的深刻内涵及其强大生命力(代前言) …… 罗春荣(1)

——妈祖文化的起源——

■妈祖其人 …… (3)

△一个真实的妈祖　△《咸淳临安志》是南宋记载妈祖身世与传说最完备的地方志　△妈祖林姓福建莆田湄洲女巫　△妈祖的一家

■宋代崇道与妈祖信仰的形成 …… (14)

△宋代开官方妈祖信仰之先河　△官方的首肯也是对民间信仰的巨大推动　△宋代崇道造就妈祖传说充满道教色彩　△妈祖文化汲取道教文化精华但却与道教划清界定

■妈祖传说与宋代海上交通和海上贸易 …… (23)

△北宋《宣和奉使高丽图经》是历史上最早记载妈祖传说的著作　△舍己救人的妈祖精神为人崇拜和敬仰　△宋代发达的海上交通和海上贸易是妈祖造神运动的社会物质基础　△妈祖传说折射出宋代海上交通和海上贸易繁荣发达的辉煌一面

■妈祖传说中的克敌斗争故事 …… (31)

△真实的历史事件是妈祖传说的灵魂和依托　△妈祖传说是对当时历史的一种折射和诠释　△妈祖高尚的民族精神成为一面鲜艳旗帜　△妈祖传说表达了对特定历史时期人与事的爱与憎、肯定与否定

■从妈祖传说看宋代社会的自然灾害 …… (37)

△妈祖传说中的自然灾害有史可依　△充满爱心的妈祖精神对鼓舞群众战胜灾害

有重要意义 △妈祖传说中的气象资料填补历史空白 △记录了人民群众抗灾救灾的经验与成就

■妈祖传说贴近百姓生活 …… (42)

△大众心目中的妈祖早期形象:常衣朱衣,乘席海上 △像一座灯塔,像一盏航灯,照亮人们的航向 △妈祖不只是男人们的航海神,也是妇女和儿童的庇护者 △妈祖成了中国的"圣母"——一位充满母爱的女神

■宋代《夷坚志》中的妈祖题材小说 …… (46)

△中国历史最早的有关妈祖题材的两篇小说 △小说直接取材于妈祖民间传说 △《林夫人庙》对妈祖的描述为历代地方史志所认同 △《浮曦妃祠》情节奇妙,回味无穷

——海运与妈祖文化的北传——

■妈祖信仰在元代海运中的地位 …… (53)

△江南大批粮食和物资需由漕运输往北方 △元代海运成为国家经济大动脉 △随着海运兴起元代妈祖信仰更为盛行 △妈祖成为船工们的精神支柱,谱写航海史的新篇章

■直沽立庙何时始 …… (60)

△妈祖文化随海运传至直沽 △确立了天津成为北方妈祖文化中心地位 △天津有两个直沽:大直沽和小直沽 △大、小两个直沽都有天妃庙,也均建于元代

■妈祖文化与佛教文化的结合 …… (67)

△元代兼容并重的宗教政策为妈祖文化与佛教文化结合造就机缘 △佛僧管理下的天津天妃宫 △天妃宫与"观音堂" △天津妇女崇拜的是妈祖与观音的完美结合体

——妈祖文化的长足发展——

■郑和下西洋与明代妈祖文化的发展 …… (79)

△郑和七下西洋的壮举推动了明代妈祖信仰高潮的到来 △郑和的成功取决于当代重要的物质条件和妈祖旗帜的巨大精神力量 △六百年前的伟大创举浓缩在

郑和笔下的两座丰碑—— △《娄东刘家港石刻通番事迹碑》和《天妃灵应之纪碑》

■明《正统道藏》与天津天后宫 …… (102)

△明《正统道藏》的修纂成功为历史留下一笔宝贵的文化遗产 △天津天后宫为保存这部道教文化经典做出重大贡献 △道藏经版毁于"八国联军"战火,《正统道藏》已成世间珍本 △天津天后宫所藏《正统道藏》上缴北京白云观今下落不明

■《太上老君说天妃救苦灵验经》再塑妈祖形象 …… (106)

△《正统道藏》中的经典之作——《太上老君说天妃救苦灵验经》 △妈祖信仰市俗化趋向迎合了社会多层次需要 △《太上老君说天妃救苦灵验经》为妈祖故事神魔化敞开大门 △对明清妈祖题材小说及绘画作品的创作产生深远影响

■《三宝太监西洋记》中妈祖形象的描写 …… (114)

△神魔小说成为明代文学创作的一大特色 △《三宝太监西洋记》虽为神魔小说但却具有一定史料价值 △妈祖作为天神形象出现于小说中还属历史首次 △妈祖形象的描写有着承前启后的作用

■明代孤本章回小说《天妃娘妈传》 …… (119)

△《天妃娘妈传》为妈祖题材小说神魔化首开先河 △《太上说》为《天妃娘妈传》神魔化创作提供了理论依据 △神魔化的人物塑造和情节构思打破了神话传说禁区 △小说《天妃娘妈传》在妈祖文化史上确立应有地位

——港澳地区的妈祖信仰与妈祖文化的对外传播——

■明清时期香港、澳门地区的妈祖文化 …… (135)

△建于永乐八年的南山赤湾天妃宫为明清香港地区妈祖信仰中心 △香港别名"红香炉"即由妈祖传说而来 △建于明代的娘妈角妈祖阁庙为澳门信仰妈祖之始 △港澳在英葡统治时期以妈祖文化为纽带为祖国统一大业做贡献

■琉球《历代宝案》——妈祖文化对外传播的历史纪录 …… (144)

△琉球与中国友好交往始于明初朱元璋洪武二年 △琉球天妃宫保存有两国交往的文献资料——琉球《历代宝案》 △两部清初抄本中的一部毁于东京大地震 △仅存于天妃宫的一部成为妈祖文化远播的历史记录

——妈祖文化的鼎盛时期——

■天津皇会 …… （157）

——妈祖文化与民俗文化的结合之一

△天津皇会与“妈祖回娘家” △《皇会论》为最早全面描述天津皇会的历史文献 △天津皇会的诸多会档归纳可分七大类别 △天津皇会为促进地方经济发展功不可没

■天津的“拴娃娃”与“洗娃娃” …… （187）

——妈祖文化与民俗文化的结合之二

△“拴娃娃”求子习俗源于“女娲抟黄土做人”的人类起源神话 △天津妇女则崇拜天后娘娘为司孕育之神 △天津的“洗娃娃”具有浓郁的地方特色和艺术风格 △过来的妇女带有感激之情回忆这些不堪回首的往事

■天后宫：天津年文化的摇篮和荟萃之地 …… （194）

——妈祖文化与民俗文化的结合之三

△天津年文化起源于天津的妈祖信仰 △“一来为儿女，二则求平安”为天津年文化的两大传统主题 △天津年文化的几大著名品牌享誉国内外 △天津年文化具有民族的、民俗的深刻内涵，源远流长绚丽多彩

■从《天后圣母幽明普度真经》看妈祖文化与儒文化的结合 …（209）

△北京发现的《天后圣母幽明普度真经》以儒家道德规范劝善世人 △清代儒学的发展处于历史转折点，对妈祖文化产生影响 △《天后圣母幽明普度真经》反映了清末传统儒学向现代儒学的转化 △标志妈祖文化与儒文化的结合达到较高水平

■“图说妈祖”之始——清代妈祖题材的绘画作品 …… （216）

△福建《天后圣母圣迹图志》为我国古代罕见一部木板连环画 △以图主文辅的表现形式是对宋元话本文主图辅的一大突破 △《天后圣母事迹图志》是我国古代罕见的一部工笔彩绘连环画 △《天津天后宫过会图》等绘画作品同为清代难得之作

■澎湖天后宫——荷兰殖民者入侵的历史见证 …… （228）

△台湾地区最早的碑石《沈有容谕退红毛番韦麻郎》藏于澎湖天后宫 △荷兰殖民

者入侵澎湖被击败　于娘妈宫求降　△澎湖天后宫由郑芝龙建于明万历末年天启初年，为台湾最古老的天后宫　△澎湖天后宫成为反殖民主义的历史骄傲

■郑成功收复台湾——“开台妈祖”与“开山圣王” …… (237)

△郑成功诞生于荷兰殖民者侵占台湾地区的危难时刻　△何廷斌密献鹿耳门水路图，为郑成功收复台湾创造条件　△台湾百姓盛赞妈祖鹿耳门助涨潮水的民族精神　△妈祖文化成为祖国大陆与台湾宝岛亘古及今的团结纽带

■施琅攻台与妈祖澎湖助战 …… (248)

△郑成功父子视己为明臣，台湾为中国南明政权一部分　△康熙皇帝任命施琅为福建水师提督，攻取台湾　△施琅一反常规出其不意攻克澎湖，台湾遂降　△妈祖精神是面旗帜，促进祖国完成统一

■清代官方信仰与民间信仰共举局面的形成和发展 …… (257)

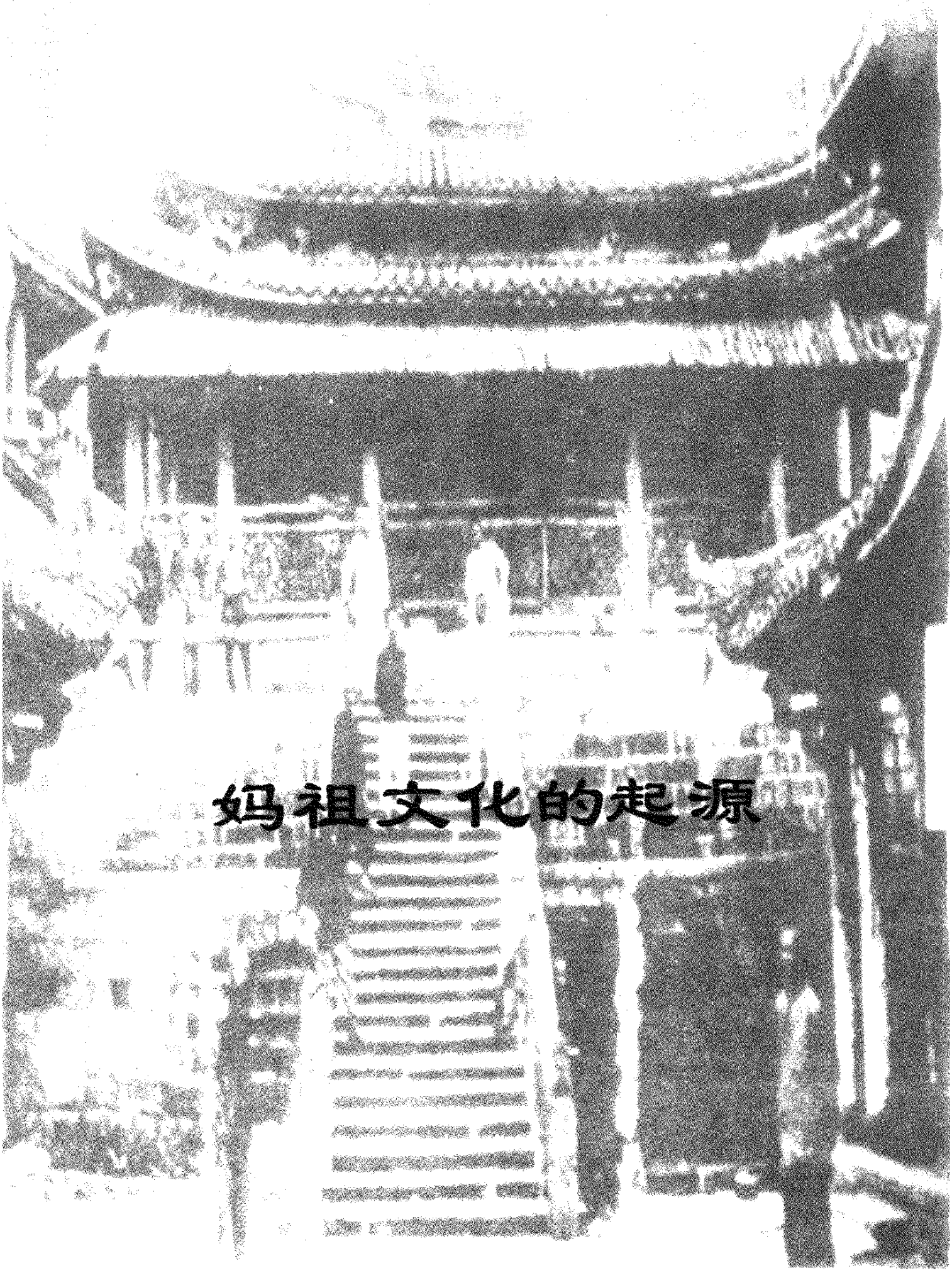
△康熙延用明代对妈祖的封号，表明清代褒封妈祖的承续性和有序性　△施琅继郑成功之后再次向台湾传播妈祖文化，并逐步形成高潮　△台湾妈祖庙最讲究所奉妈祖像与大陆祖庙的渊源关系　△大陆民间妈祖信仰得到官方重视和支持

■天妃何时封天后——还历史本来面目 …… (271)

△嘉庆《大清会典》出现错误，妈祖由天妃晋封天后年代以讹传讹　△《四库全书》手抄本和乾隆《大清会典》武英殿本提出正确依据　△清代对妈祖褒封在次数、字数和规格等方面创历史之最　△清代褒封妈祖三大原因为台海战役、出使琉球和漕粮运输

后记 …… (285)

主要参考文献 …… (288)



妈祖文化的起源

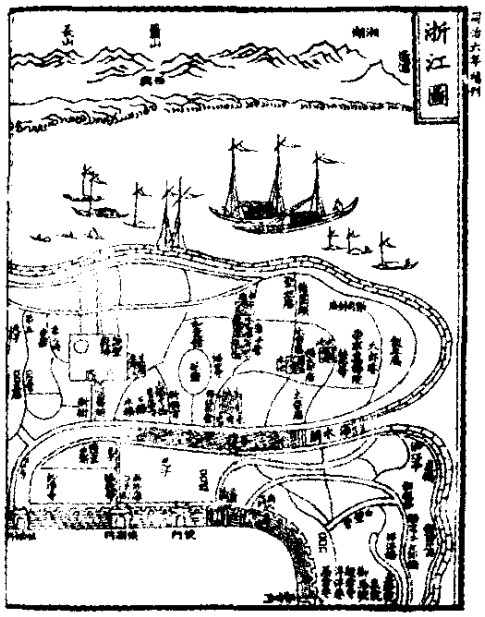
妈祖其人

妈祖，是福建话中娘妈的意思，名林默，也是后来朝廷封赐的天后娘娘。对天后娘娘不呼其名，而称妈祖，是家乡“娘家人”对林默的一种尊崇和亲切称呼。历史上妈祖确有其人，多家古籍均有记载。

宋徽宗宣和五年(1123)，徐兢在《宣和奉使高丽图经》中首先提及妈祖。不过那时妈祖的传说才刚刚开始形成和传播，因此，在这部著作中没有提到妈祖的姓名和身世，想来作者徐兢当年也未必清楚妈祖姓甚名谁。

从北宋到南宋，又经过四十余年，在宋高宗绍兴末年(1161)之后，洪迈写的《夷坚志》中又提及妈祖，道出了妈祖姓林。洪迈所以知道妈祖姓林，与他好于田间考察，搜集民间轶闻掌故，见过妈祖最早的祠庙和碑石有关。他在考察中得知妈祖姓林，又把搜集到的两段传说故事写进他的著作流传下来。但是，尽管如此，他除了知道妈祖的林姓之外，别无所知。

又过了大约五六十年，到了宋宁宗嘉定七年(1214)，莆田人李俊甫的《莆阳比事》卷七说到了妈祖：“湄洲神女林氏，生而神灵，能言人休咎。死，庙食焉。今湄洲圣屯、江口、白湖皆有祠庙。宣和五年路允迪使高丽，中流震风，八舟溺七，独路所乘，神降于樯，安流以济，使还奏闻，特赐庙号顺济，累封夫人，今封灵惠、助顺、显卫妃。告词云：君白湖而镇鲸海之滨，服朱衣而获鸡林之使。”李俊甫对妈祖事迹的这段记述，无疑是自宋以来一次极具开拓性的发掘。这里不但提及妈祖林姓，宣和五年使高丽显圣一事以及被皇家多次褒封，而且通过“生而神灵，能言人休咎”点出妈祖生前的巫女身份。并以“服朱衣”首次确立了妈祖死后多次

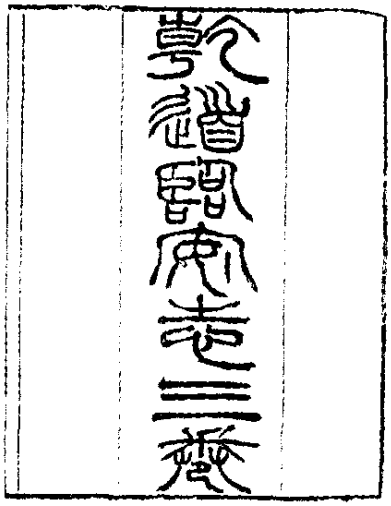


南宋《咸淳临安志》(同治六年补刊本)所载"浙江图"上标有圣妃庙址(天津图书馆藏)

出现的神女形象。在卷一和卷四中还记述了莆田地方大家名人的轶事传闻,其中就有"林藻进士、林蕴明经","藻蕴横行"的佳话,为后来妈祖身世的发展和演变提供了线索。

妈祖的身世和传说,最早见诸成书于南宋度宗咸淳四年(1268)的《咸淳临安志》,记载最为详备。在号称南宋"临安三志"中的《乾道临安志》和《淳祐临安志》里,却未发现有关妈祖的记载。

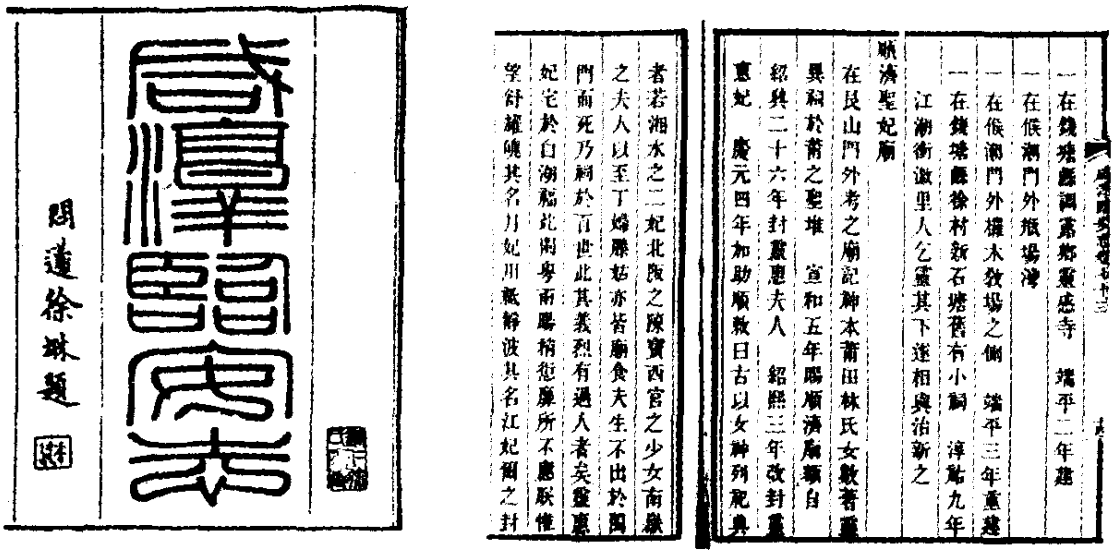
《咸淳临安志·卷七十三·祠祀三·外郡行祠》有丁伯桂作《顺济圣妃庙记》一篇,说道:"神莆阳湄洲林氏女,少能言人祸福,殁,庙祀之,号通贤神女,或曰龙女也"[1],对妈祖的身世作了



光绪四年刊式训堂丛书本《乾道临安志》(残三卷)书影(引自《宋元地方志三十七种》丛书)



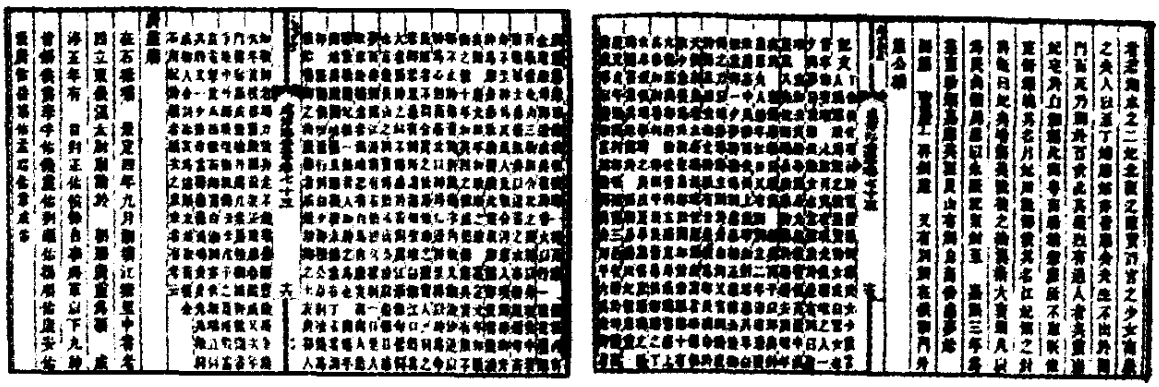
光绪七年刊武林掌故丛编本《淳祐临安志》(残六卷)书影(引自《宋元地方志三十七种》丛书)


咸淳臨安志

閻連徐琳題

《咸淳临安志》扉页及内页

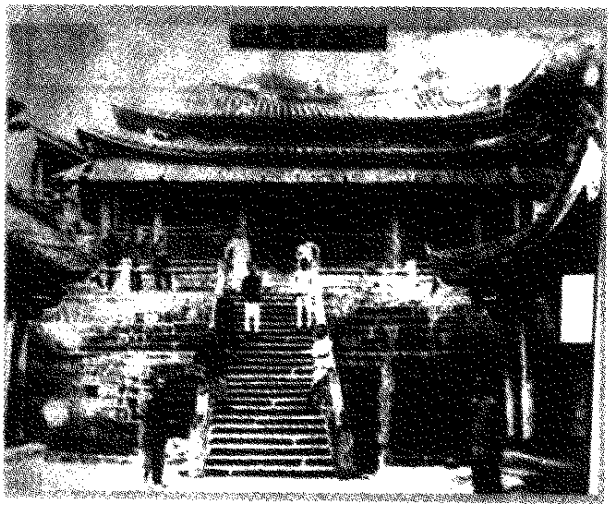
高度概括。丁伯桂为莆田地方绅士，对妈祖的身世和地方传说所知甚多。这篇《庙记》按作者所记，写于南宋理宗初年的绍兴戊子之夏(1228)，较《莆阳比事》晚十余年。当《庙记》被收入《咸淳临安志》时，已是四十年后的事了。丁伯桂在这篇《庙记》中，不但"姑取前后金石所纪神绩者编次之"，囊括了《莆阳比事》及前各家对妈祖的有关记载，而且又提出"龙女"一说，为后来乃至今天的妈祖研究引出新的课题。不仅如此，丁伯桂还对宋代妈祖传说作了全面系统的总结，涉及军事、外交、海上救护、社会动乱、自然灾害、朝廷封赐及妈祖信仰的缘起和传播。从而，为妈祖形象和妈祖精神的形成奠定了基础。可以说这是一篇时代较早、在研究妈祖的资料中最具权威性、代表性的《庙记》之一。



载于《咸淳临安志》的丁伯桂《顺济圣妃庙记》

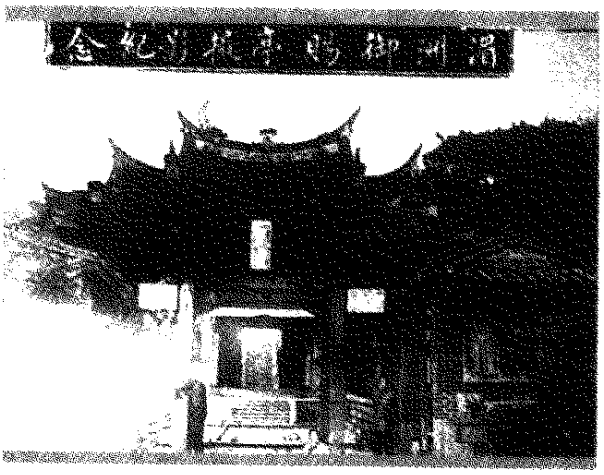
南宋宝祐五年(1257),黄岩孙的《仙溪志》卷三说妈祖"本湄洲林氏女,为巫,能知人祸福,歿而人祠之"[2],明确提出了妈祖为里巷中的一位巫女,与丁伯桂的"少能言人祸福"及李俊甫的"生而神灵,能言人休咎"是一致的。不过要说明的是,那时的"巫"并非后来装神弄鬼的"巫婆"可比。"巫"在当时有一定的社会地位,主管奉祀天帝鬼神,为人祈福禳灾,并兼事占卜、星历之术,甚至懂得医术。可以想象,妈祖作为里巷中的一位巫女,是合乎历史事实的。

在这部著作中,还首次提到了妈祖的父母:"顺济行祠,一在风亭市西,里人崇奉甚谨,庙貌甚壮。神父林愿,母王氏,庙号祐德。宝祐元年,王教授里请于朝,父封积庆侯,母封显庆夫人。妃之正庙在湄洲,而父母封爵自风亭。"[3]由于妈祖之父林愿的出现,从而引出妈祖的一家。



历史上的湄洲妈祖庙

清代太子殿,即妈祖正殿,以清代福建总督、太子太保姚启圣对正殿的修建而得名(1922年摄)



御赐亭(1922年摄)

到了元代至正九年(1349),王元恭编撰的《四明续志》中,有程端学的《天妃庙记》一篇[4]。其中对妈祖身世的介绍,较宋时有了发展。《天妃庙记》中说:"按神姓林氏,兴化莆田都巡君之季女。生而神异,能力拯人患难,室居未三十而卒。宋元祐间邑人祠之。"这里除了告诉人们妈祖林姓和她的家乡兴化莆田外,又提出了妈祖是"都巡君之季女",而且不到三十岁就去世了。乡人为她立祠始于北宋哲宗元祐年间(1086—1094)。对妈祖身世的概括,"生而神异,能力拯人患难",

较之“少能言人祸福”、“能言人休咎”的“里中巫”积极多了。但是说妈祖之父林愿是“都巡君”，妈祖是他最小的女儿，这又涉及妈祖生活于哪个朝代，都与这位“都巡君”的定位有着直接关系。

究竟妈祖生于何代，死于何时，明清两代就众说纷纭了。

元刊《新编连相搜神广记》在明嘉靖年间福建地方书林翻刻时，署书名为《三教源流搜神大全》，其中增加的一篇《天妃娘娘》为明代新作，说妈祖“唐天宝元年三月二十三日诞”⑤。唐玄宗天宝元年是公元742年。

清乾隆《兴化府莆田县志》：“神林姑，唐闽王时都巡检愿女”又说“天后林姓，世居莆之湄洲屿，五代闽王时都巡检林愿之第六女也。前编修藁城倪中记云，神生于宋元祐八年（一云太平兴国四年）三月二十三日……雍熙四年二月十九日升化”。在这部县志中，还提到相反的说法：“天后生卒备载前志，一云系宋乾德间，都巡检林愿女。旧志作五代闽王时误。生于太平兴国四年，旧志载元祐八年误。升化于景德四年，旧志作雍熙误。”⑥

莆田《林氏族谱》及同属林氏族人丘人龙编撰的《天妃显圣录》进一步说妈祖生于“宋太祖建隆元年庚申三月二十三日夕”。

上述这些不同说法，各自的依据是什么呢？可以说，史无可考。试想，距离妈祖生年较近的宋代史籍中，都没有具体记载，后人又怎么知道得那么清楚呢？当然应该排除后人经过考古发掘获得意外收获的可能性。

造成如此繁杂纷争的原因，其实不难理解。一个普通的女子，在世时自然不会引起更多人的注意。只是在她“升化”后，随着神话传说的逐步形成和传播，又经若干年后才有乡人立祠之举。妈祖得到官方的认可，已经是北宋末年宣和五年的事了。明清以来，随着妈祖声望的进一步提高，一些穿凿附会之说也就多了起来。究竟哪个说法更接近于实际呢？

首先，宋代记载的几个基本史实是可信的。《莆田比事》的作者李俊甫本人就是莆田人，对当地轶闻传说十分熟悉，加之多方考察，“取唐以来上下千百年凡莆事可爱可传者，绮分璧合，釐为七卷，名为比事备

矣”⑦。作者的创作态度十分严谨，书中所记史料翔实可靠。丁伯桂也是莆田绅士，对妈祖事迹有着较为全面的了解和考察。《仙溪志》作者黄岩孙是温陵⑧人，自然了解妈祖的身世与传说。他又身为南宋理宗宝祐年间的迪功郎、兴化军仙游县尉，在莆田一带为官多年。他所编纂的官方志书《仙溪志》，刊刻于宝祐五年(1257)，比刊载丁伯桂《庙记》的《咸淳临安志》还要早十多年。由这几位同时期的当地史志学家、官员所提供的史料当为可靠：妈祖的家乡在莆田湄洲，林氏女，生前的职业是女巫。善水性，号称“龙女”。其父林愿，母王氏。

元代记载：妈祖在世时“能力拯人患难”，热心助人，多在海上救人于危难之中，不到三十而终。这就是真实的妈祖。或者说接近妈祖其人。

有些佐证，可以说明上述史实的可信性。

《宋会要·礼二十·神女祠》说：“莆田县有神女祠，徽宗宣和五年八月赐额顺济”

宋黄公度七律《题顺济庙诗》：“枯木灵沧海东，参差宫殿岩晴空。平生不厌混巫媚，已死犹能效国功。万户牲醪无水旱，四处歌舞走儿童。传闻利泽至今在，千里危樯一信风。”⑨这里特别指出妈祖“平生不厌混巫媚，已死犹能效国功”，与宋志相对应。

至于元程端学《天妃庙记》所云“都巡君”，即都巡检。巡检，官名，始于宋代。都巡检，就是属于州县的指挥，武官职。根据这一史实，在上述众多生卒年代中筛选，只有“生于宋太祖建隆元年”，即公元960年，还较为可靠。这就是人们普遍认可的妈祖生年。有关妈祖卒年的推测也有四种之多，但据元程端学的“室居未三十而卒”以及清《兴化府莆田县志》所载“雍熙四年升化”，即卒于宋太宗雍熙四年(987)，妈祖时年二十七岁。与“未三十而卒”一致。

关于妈祖的死因，也大致有三种说法。宋李俊甫《莆阳比事》说“死”，丁伯桂的《庙记》说“殁”，元程端学的《庙记》说“卒”。并没有特别指明死因，意味着正常死亡，也即因病而亡。这是最早的说法，较为可信。明代《三教搜神大全》开始说“(仙)逝”，清代的《兴化府莆田县志》说是“升化”，显然是妈祖神化后的传说，即已无死无生，超升而去。这是第二种死因说。清康熙年间张学礼《使琉球记》说他去琉球时，出海“过猴

屿，见梅花所故城，荒榛瓦砾，满目凄然。通官谢必振禀云：天妃姓蔡，此地人，为父投海身亡，后封天妃"[10]。这里除了提及妈祖的姓氏和生地不同外，又提出妈祖第三种死因说——"投海而亡"。此说传到日本，又有新的演绎。日本长崎《大日本国镇西萨摩州娘妈山碑记》说："我大日本国萨摩州川边郡加世田娘妈山宫庙，其来尚矣。"后面叙述"中华神女"在家织布时，忽然"足踏机轴而眠，其状若有所挟"，其母急忙把她叫醒，"神女泣曰：'阿父无恙，兄没矣'"。原来是她父兄在海上遇难，神女前去救助，刚刚救下她的父亲，就被其母唤醒，其兄遇难而死。不久消息传来，果然如此。神女痛极发誓说，来世海中遇难者，求我救护的，我一定救他脱离险境。说完神女"遂投身入海。其肉身临此，皮肤丽如桃花，身体软如活人。观者如堵，远近大惊之，知其非凡人也，举而以礼葬焉。后三年，中华来寻彼，欲令其神骨以归葬云……（日本）国君特立庙山巅，号曰'西宫'，春秋二祀，虔依典礼。"这段日本传说，实际是《三教搜神大全·天妃娘娘》中"海上救兄"故事的翻版。"中华神女"就是妈祖，这段"妈祖漂来"说，为日本的妈祖信仰找到了依据。

妈祖生于宋太祖建隆元年（960），卒于宋太宗雍熙四年（987），一生短暂，"年及笄誓不适人"[11]，未嫁。据传说，妈祖出生前，其母"尝梦南海观音与以优钵花吞之，已而孕。十四月始免身，得妃……三月二十三日诞匕之日，异香闻里许，经旬不散"[12]。"既生之后，却不见啼哭"[13]"生弥月，不闻啼声，故名默娘"[14]。一个满月婴儿，却从来不哭不闹，人们都称她为"默娘"，学名林默。这就是林默之名的来历。这已经不同常人。而"八岁就塾读书，辄解奥义"，聪明颖悟，又"喜焚香礼佛，十三岁得道典秘法，年十六观井得符，能布席海上济人"[15]。林默年幼就"喜焚香礼佛"，《三教搜神大全·天妃娘娘》也说她"周岁在襁褓中，见诸神像叉手作欲拜状。五岁能诵观音经，十一岁能婆娑按节乐神"。看来林默自小就与神佛结缘。

所谓"十三岁得道典秘法"，民间还另有一段传说。一位年老体衰的病人在路上行乞，旁人皆拂袖而去，不予理睬。唯独心善的林默姑娘，拿来家中最好的食物送给他，待之如父，深深感动了这位老人。不久，又有一位老人独自驾船回家，不想半途触礁搁浅，船破帮穿，困在了湄洲岛。

身处绝境的老渔人，呼天不应，叫地不灵，只有等待死神的降临。林默姑娘知道了，深为老人担忧，整日愁眉不展，被父母发觉。于是林家及时请人修好了船，解除了老人的困境。原来这二位老人都是一个道士化作的，因见林默善心如流，一副菩萨心肠，就将自己的玄术秘法授予她。自此林默"事乡民以病告，辄愈"[16]，学会了精湛医术，热心为乡亲看病，受到人们的尊敬和爱戴。

林默是在海边长大的，因此熟谙水性，经常去海上救人，她死后，人们感念她，为她立庙，传颂她的事迹，经过民间的反复加工和创造，成了一段段神话故事。于是林默由人开始走上神坛。

正是由于林默被人们推崇为"神女"，北宋末年开始又得到朝廷的封赐，莆田林氏家族便把明代已经散佚多年的家谱整理出来，确认位于湄洲忠门镇港里村的港里天后祠，也称贤良港天后祖祠的地方，正是在林氏宗祠的基础上修建的。而这林氏宗祠，也正是赫赫有名的"九牧林家"的家祠。将《仙溪志》所记妈祖之父林愿与《莆阳比事》所记"藻蕴横行"的佳话结合一起，说妈祖就出身于这样一个名门望族之家。

据《重刊兴化府志》记载："明经科，今此录皆属于礼部者。元宗天宝十一年（壬辰）林披（莆田人，生九子，是为九牧）"[17]，"披，字茂则，目所一览，必记于心。十五手抄六经子史约千余卷，二十以明经擢第，授临汀曹椽郡，著《无鬼论》授检校太子詹事兼苏州别驾，赠睦州刺史"[18]。唐时"明经科"与"进士科"并列，林披的九个儿子名苇、藻、著、荐、晔、蕴、蒙、迈、蔇，先后中"明经"或"进士"第，并任州刺史职，烜赫一时，声威昭著。

林苇，端州刺史；

林藻，官至殿中侍御史、江陵刺史；

林著，任巴东县横州刺史；

林荐，曾任北阳县令，韶州刺史；

林晔，任通州刺史；

林蕴，授官集贤殿校理，礼部员外郎、邵州刺史；

林蒙，任循州刺史；

林迈，同州刺史；

林蔇，福唐刺史。

林家九子先后都做过刺史，而刺史又一度改称州牧，故世称“九牧林家”。这九牧之中，值得一说的还属林蕴、林藻二人。

林蕴，林披第六子。唐贞元十六年(800)时，韦皋任西川节度使，聘林蕴为推官。不久德宗死，顺宗继位，而这时，韦皋也随之病故，由刘闢代为节度使。他趁朝廷一时不稳，要据地称雄，独霸一方。林蕴坚决反对，直言相谏，因此激怒了刘闢，将其囚禁。临刑时，林蕴大呼：“危邦不入，乱邦不居，得死，为幸！”当刀架在林蕴脖颈时，林怒斥道：“死则死尔，我项岂顽奴砥石耶！”这临危不惧的大丈夫气概，震动了刘闢，反而不忍杀他，只将其贬为唐昌尉，林蕴乘机逃回京师。此时正值李吉甫、李绛、武元衡、张弘靖相继为相，林蕴又直言上书指陈时弊。到了元和十三年(818)，沧景节度使程权聘林掌书记，林劝他献上四川版图，归顺朝廷。林蕴同程权入京师，觐见宪宗，为唐帝国的版图完整，立了大功。可是这样一个忠义之君，最终还是没有逃脱“因事杖流詹州”，而死于途中。事隔四十年后的咸通十年，才被追赠为邵州刺史。

相比之下，林藻的命运要比林蕴好多了。他是林披次子，自小好习诗文。唐贞元七年(791)赴省试，写了《合浦还珠赋》。文章写好后，还没到交卷时间，他便趴在桌上假寐。朦胧间，忽然有人推他，说道：“快醒醒，你为何不写珠之去来？”林藻猛醒，恍然大悟。急提笔，在文章中加上：“珠之去也，山无色兮氛雾冥冥，海无光兮空水浩浩；珠之来也，川有媚兮祥风习习，地有润兮生物振振。”成为一时名句。因此被考官看中，登进士第。历史记载，他是唐代福建第一位登进士第的人。

林默之父林愿，被说成是林藻之后。至于几代孙，有人说是七代孙，也有人说为十代孙。不过，林愿之祖父林保吉，仕周，任统军兵马使，弃官，隐于湄洲。父林孚，承袭世勋，任过福州总管，见之《莆田县志》。

另有一说，“孝女(指林默)系出莆田，唐邵州刺史林蕴九世孙。曾祖保吉，周世宗显德中为统军马使，弃官，归隐湄洲屿。祖孚袭勋为福州总管。父维悫为宋都巡官。”[19]两说虽有不同，但均认为林默是“九牧林家”之后。

上述有关妈祖的生卒年月及她的家世，主要依据元代程端学《庙记》中说妈祖为“兴化莆田都巡君之季女”一句话而推断或演绎出来的。

宋代著中均未提及，程端学也未说明其出处，无旁证可考。可能是来自当时民间的一种说法，虽有一定参考价值，但不能认定为基本史实。后来的著作及地方志书又多次重复这一说法，才有了清代妈祖出身“九牧林家”一说。其依据仅仅是莆田贤良港天后祠是在林氏宗祠基础上修建的，不免有些牵强。林氏宗祠改成天后祠，存在诸多原因，其中重要一点是在妈祖被普遍信仰后，以天后祠替代林氏宗祠，不过表明把妈祖纳入林氏族谱，为林氏宗族增光而已。将林愿与“九牧林家”牵合一处，社会也多存疑义。

不过要说妈祖出身于一个普通的民家倒是可信得多。从传说中可知，她善水性，经常与大海为伴，救助来往商船。又是闾巷中的一个巫女，经常从事占卜星历之术。她自己在家以织布为业，她的几个兄弟均从事近海岛屿间的商贸活动，甚至有的说她父亲也是一个商人，在一次海难中还得过妈祖的救助。这样的经历完全符合一个普通民女身份，一个名门望族的大家闺秀是根本做不到的。

这里还需提及，关于妈祖的出身，另有一种“蜑民说”。蜑民为广东、广西、福建一带，居住在内河和沿海的水上居民，以船为家，多为渔民，或来往于近海从事运输和商贸活动。蜑民古称“蜑”、“龙人”、“鲛人”等。据宋《太平寰宇记·泉州·风俗》记载，北宋湄洲湾即有蜑民生活，“男女皆椎髻于顶”，“衣衫上下两色”。这种古蜑民的生活习俗，至今在湄洲一带仍可见到。中老年妇女爱在头顶中后部梳帆船形发髻，并称为“妈祖头”；在纪念妈祖时穿的上下两色衣服，都与上述记载颇有相似之处。同时也与丁伯桂《庙记》所说妈祖为“龙女”似乎相吻合。清代学者全祖望在他的《天妃庙记》中说，妈祖信仰所以流行，“盖出南方好鬼之人，妄传其事。鲛人蜑户，本无知识，辗转相思，造为灵迹以实之”。但妈祖是否为蜑民，尚需更为翔实的史料加以证实。

注　释

① 见《宋元地方志三十七种》第七册

②—③ 见《续修四库全书·史部·地理类》

④ 《至正四明续志》卷九《神庙·天妃庙记》

⑤ 见明《三教搜神大全》卷四

⑥ 见乾隆《兴化府莆田县志》卷三十二，光绪补刊本

⑦ 林兆珂《刻莆阳比事录序》

⑧ 即福建泉州市别称

⑨ 宋黄公度撰《莆阳知稼翁文集》卷五，明天启五年刻本

⑩ 见《四库全书存目丛书》128《史部·传记类》

⑪—⑫ 《三教搜神大全·天妃娘娘》

⑬ 康熙《福建通志》

⑭—⑮ 嘉庆《台湾县志》卷二

⑯ 见乾隆《兴化府莆田县志》卷三十二，光绪补刊本

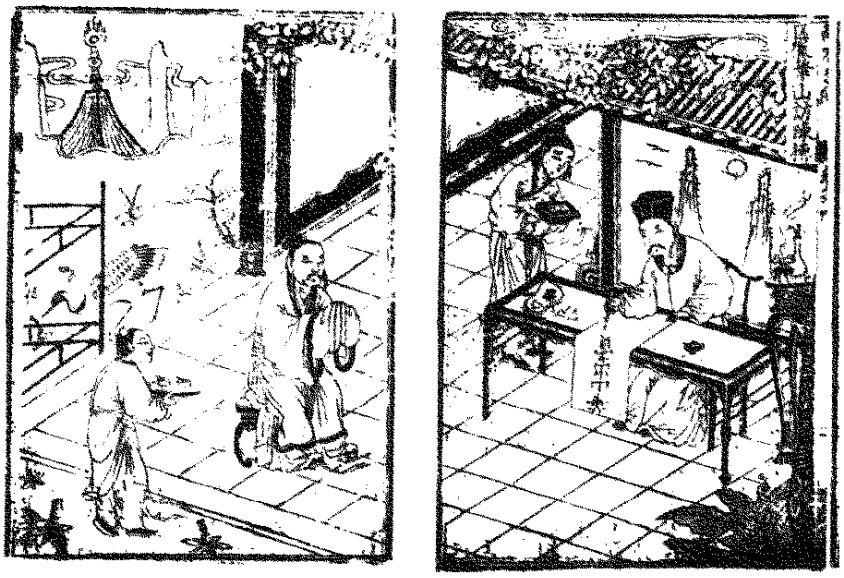
⑰ 《重刊兴化府志》卷十六，弘治本，同治十年重刻

⑱ 同上，第四十四卷

⑲ 见郑贞文《闽贤事略·孝女林默事略》初稿，商务印书馆 1935

宋代崇道与妈祖信仰的形成

北宋建立政权后，宋太祖赵匡胤“杯酒释兵权”削弱了重臣的权力。谁为他出了这么个高招儿？有人说是他的宰相赵普，也有人说是当时著名的华山道士陈抟，也就是后来被道教尊奉为陈抟老祖的那个人。宋人魏泰的《东轩笔录》，是记载宋太祖至神宗六朝旧事的笔记。其中再一次提到了陈抟，说他：“一日，方乘驴游华阴，市人相语曰：‘赵点检作官家’，陈抟惊喜大笑，人问其故，又笑曰：‘天下这回定叠也。’太祖事周为殿前都点检，抟尝见天日之表，知太平自此始耳。”在这些传说故事中，宋太祖身旁总有华山道士陈抟的踪影。似乎可以窥见其与道家关系密切的蛛丝马迹。这个时候，妈祖林默还在孩提时代。



日本内阁文库藏：明万历二十一年刊本《南北两宋志传题评》卷四
“匡胤华山访陈抟”插图中的宋太祖赵匡胤（右）与陈抟（左）。插图为双页连式

后面的皇帝，为了巩固宋朝的统治，把君权与神权结合在一起，崇道之风到了荒唐的地步。宋太宗接替哥哥赵匡胤的皇位，怕天下不服，又编造了其母“梦神人捧日以授，已而有娠，遂生帝于浚官舍。是夜，赤光上腾如火，闾巷闻有异香”的神话故事①，以安定人心。继而他又邀请陈抟入朝，“太宗待之甚厚”，“上益加礼重”，“与之语，甚可听”，“上屡与之属和诗赋”。陈抟也恭奉宋太宗“龙颜秀异，有天人之表……真有道仁圣之主也”。这更加迎合了宋太宗的需要，于是“上益重之，下诏赐号希夷先生”②。这段史实，在宋人王辟之的《渑水燕谈录》中亦有所记：“陈抟，周世宗常召见，赐号白云先生。太平兴国初，召赴阙，太宗赐御诗云：‘曾向前朝出白云，后来消息杳无闻。如今若肯随征召，总把三峰乞与君。’”又“恩礼特异，赐号希夷，屡与之属和。”到了宋真宗，崇道更甚，简直把梦话当成神话说了：大中祥符元年正月乙丑，帝谓辅臣曰：“朕去年十一月二十七日夜将半，方就寝，忽室中光曜，见神人星冠、绛衣，告曰：‘来月三日……将降天书大中祥符三篇’……适皇城司奏，左承天门屋南角有黄帛曳鸱尾上，帛长二丈许，缄物如书卷，缠以青缕三道，封处有字隐隐，盖神人所谓天降之书也。”③这样的神话很多，后来又说天书再降于内中，又降于泰山。过了五年，宋真宗又对臣子说，他梦见玉皇派来的“灵仙仪卫天尊”正是“赵之始祖”，是“人皇九人中一人也”，天尊下界原是“奉玉帝命……总治下方，主赵氏之族”。于是宋真宗为玉皇上圣号曰“太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝”④，这便是“玉皇大帝”称号的来历。后来的宋徽宗再次为其加封为“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇大帝”，并借此“册己为教主道君皇帝”。⑤

妈祖短暂的一生也正处在这样的时代，由此造就了其生前死后产生的不少传说充满浓厚的道教色彩。妈祖在世时身为女巫，实际上也是与道教活动有着密切联系。由此而引发广为熟悉的“窥井得符”的故事，也就不足为奇。妈祖十六岁时，一次与众多女友玩耍，正对着一口古井，以井水为镜梳妆打扮时，忽然看见一位神人手捧一双铜符从井中升上来，后面还跟着一班神仙，把那些女孩都吓跑了，而妈祖却毫不迟疑地接过那神人授予的铜符，从此神通广大，仙游四方，法力玄通，人称“神女”。这是个典型的由巫得道而成仙的道教神话故事。丁伯桂《顺济圣



“窥古井喜得灵符”
（引自清道光十二年《天后圣母圣迹图志》）

妃庙记》中称妈祖为“神”，死后称“通贤神女，或曰龙女也。莆宁海有堆，元祐丙寅夜现光气环，堆之人一夕同梦曰，我湄洲神女也，宜馆我。于是有祠，曰圣堆。”⑥

明代周瑛曾见过南宋绍熙初年的地方志，比《咸淳临安志》要早七八十年。他说：“予少时读宋群志，得绍熙初本，亦称妃（指妈祖）为里中巫”⑦，就是说，到了南宋绍熙年间（宋光宗赵惇在位1190—1194），在志书上尚未称其为神女。妈祖从什么时候被民间称作神女的呢？宋李俊甫的《莆阳比事》卷七说“湄洲神女林氏……死，庙食焉”，丁伯桂所记“歿，庙祀之，号通贤神女”，就是说妈祖死后在她的家乡湄州屿便有人为其立庙祭祀，称其为神女。这一点在宋廖鹏飞的《圣墩祖庙重建顺济庙记》中也得以证实：“众为立庙于本屿。”但这仅仅是一个地方所为，并未被普遍认可。丁伯桂说到了元祐丙寅，即北宋哲宗（赵煦）元祐元年（1086），妈祖在距湄洲岛几百里的宁海显灵，也就是妈祖去世九十九年后才开始被民间视为神女立祠祭祀的。而见之于官方志书《咸淳临安志·丁伯桂庙记》的记载，已是南宋度宗咸淳四年（1268）了。这与被称作“里中巫”的绍熙初本又过了七十余年。与民间视为神女开始立祠祭祀隔了将近二百年，妈祖才完成由人到神的全过程。不过这期间，随着妈祖神话的增多，宋朝皇帝不断对其封典。仅丁伯桂《庙记》所录，就有宣和五年（1123）“赐庙额曰顺济”、绍兴丙子（1156）“以郊典封灵惠夫人”、绍兴二十八年（1158）“加封昭应”、“加封崇福”、“越十有九载……加封善利”、淳熙庚戌（1190）“易爵以妃号惠灵”、庆元四年（1198）“加助

顺之号”、嘉定元年(1208)“加显卫之号”、嘉定十年(1217)“加英烈之号”,共达九次之多。以至形成“神虽莆神,所福徧宇内,故凡潮迎汐送,以神为心,四南簸北,以神为信,边防里捍以神为命,商贩者不问食货之低昂,惟神之听。莆人户祠之,若乡若里,悉有祠……开禧年间始建殿阁”。

从丁伯桂《庙记》所知,自元祐丙寅(1086)妈祖民间信仰开始形成,至宣和五年(1123)“赐庙额曰顺济”,表明官方对妈祖信仰的认可。也可以说民间信仰形成后,仅仅过了三十七年便被官方接受,标志着历史上官方妈祖信仰的开端。

宋徽宗赵佶对妈祖的首封,起因于北宋末年高丽国王俣病死,其子继位,派使臣来宋告哀。“宣和四年,俣卒。初,高丽俗兄终弟及,至是诸弟争立。其相李资深立俣子楷,来告哀。诏给事中路允迪、中书舍人傅墨卿等慰”[8]。就是说高丽国王俣病死后,按照当时高丽国习俗,应当是兄死由其弟继位。但是几个弟弟就由谁继位问题争执不下,无奈只得由大臣决定俣的儿子楷来继位,这才派人来宋告哀,实际上作为贡国的高丽也是希望宋朝给予承认。于是宋徽宗派路允迪和傅墨卿二人为使,去高丽祭奠慰问,并为新国君加封。丁伯桂《庙记》说:“宣和壬寅,给事路允迪戴书使高丽,中流霆风,八舟沉溺,独公所乘,神降于樯,获安济。明年奏于朝,赐庙额曰‘顺济’。”由于中途遇到大风浪,八只船被海浪掀翻,唯独二位使者所乘大船,因神女妈祖降于桅杆之上,才得以平安到达目的地,完成朝廷使命,为两国的友好往来做出贡献。所以在回国后,使者将妈祖的护佑上奏朝廷,作为“教主道君皇帝”的宋徽宗自然深信不疑,便给妈祖庙赐额“顺济”。意思是说由于妈祖的显灵,使者才得以平安到达高丽,完成使命。皇家首次承认妈祖作为神女的地位,开了官方妈祖信仰之先河,其意义十分深远,以至影响南宋政权及元、明、清几个朝代将近八百年的中国历史。官方的首肯,无疑也是对民间信仰的巨大推动。从此带有道教色彩的妈祖神话日益增多,后来的不少著作均有记述。

明时的《三教搜神大全·天妃娘娘》一节,对上面的同一个故事,却说得更加具体,也愈加神化:“宋路允迪、李富从中贵人(宦官)使高丽,

道湄洲，飓风作，船几覆溺，忽明霞散绮，见有人登樯竿，旋舞，持柁甚力，久之获安济。中贵人诘于众，允迪、李富具列对南面，谢拜曰：'夫此金简、玉书所不鲸鲵，而能宣雨露于殊方重译之地，保君纶不辱命者，圣、明力哉，亦妃之灵呵护不浅也。'公等志之，还朝具奏。诏封灵惠夫人，立庙湄洲。"这里把宣和五年"赐庙额曰顺济"改成"诏封灵惠夫人"，前者为北宋末年(1123)，虽赐庙额，但仍以"神女"称之，并未加封爵。后者为南宋高宗绍兴二十六年(1156)的封号，两者相距三十三年，显然为错讹之处。对于文中的故事，历史上曾有人提出异议。清黄伯禄在其所辑《集说诠真·天妃天后》中说道："考徽宗为君，或于神幻。佞臣方士之欺弄妄诞，莫不致信，史册胪列其事。然允迪捏造飓风暴作，天妃灵护，是亦有故。盖欲报闻其出使外洋之苦，希图叙功邀赏耳，岂真有显灵之事哉？元明时之灵应，俱当以允迪之事，比而观之可也。"他对徽宗的分析是有道理的，不过对允迪之说，未免有简单世俗之嫌。欲知海船出洋，风险无测，飓风暴作，本习以为常。对于"八舟沉溺，独公所乘，神降于樯，获安济"，这种死里逃生的偶然因素作何理解，除去时代客观条件的局限以外，路允迪所以归之于"亦妃(其实当时并未封妃，姑且不论)之灵呵护不浅也"，只能说明他是一个虔诚的妈祖信仰者，这才是主要原因。"给事中"为宋时朝廷重臣，负责抄发章疏，稽查违误，其权颇重。路允迪此举，说明妈祖信仰早已逐步在官方上层形成，这也是促使宋徽宗赐庙额的重要因素。



"证仙班九日升天"
(引自《天后圣母圣迹图志》)

宋代崇道，造就了妈祖信仰本身带有浓厚的道教色彩。所以明代《正统道藏》中的《太上老君



林灵素喷水一口，以“化五色云，云中有金龙、狮子、仙鹤，鸣跃殿前”妖言惑众



自封为神霄大帝君、教主道君皇帝的宋徽宗赵佶，乖乖作了金国俘虏

说天妃救苦灵验经》才把妈祖说成是“北斗降身，三界显迹，巨海通灵，神通变化”，并设有“天妃救苦灵符”。《三教搜神大全·天妃娘娘》把妈祖列入道教诸神之中，在妈祖“俨然端坐而逝”后，“见其舆从侍女，拟西王母云”。把她的舆从车仗，直接与道教尊神西王母相提并论，这就为道教把民间信仰的妈祖逐渐纳入其庞杂多端的神仙谱系，制造了舆论。

为了进一步拉近妈祖与道教的距离，《集说诠真》引《琅邪代醉编》说：“天妃宫，江淮海神多有之。其神为女子三人，俗称为林灵素三女。”一下子把妈祖说成是三个女子，又都是林灵素的女儿。

林灵素何许人也？《宋史》卷四六二《列传二二一·林灵素》载，“林灵素，温州人，少从浮屠学，苦其师笞骂，去为道士”，是个学不成材的小和尚，被师傅看不上，于是又当了道士。就是这个人，“善妖术，往来淮、泗间，丐食僧寺，僧寺苦之”。到处妖术惑众，食不果腹。

但此时，正逢崇道如醉的宋徽宗“沼天下，访求道教仙经”，这就给了林灵素一个时来运转的机会。他投靠到宋徽宗门下，投其所好，博得了宋徽宗的好感。宋徽宗完全信了林灵素的话，自认为就是昊天上帝的

长子，神霄大帝君，降世后的教主道君皇帝。于是置国事、政事和军事不顾，政和七年宣诏“改天下天宇万寿观为神霄玉清万寿宫”，“乙亥，幸上清宝箓宫，命林灵素讲道经”，重和元年五月“丁亥，以林灵素为通真达灵元妙先生”，但就是这位林灵素，在北宋政权灭亡，宋徽宗成为金国俘虏的时候，却逃之夭夭，于“宣和末，死于温州……后数年，有内侍洗手刘太尉之侄，避地至长沙，于酒肆见一驼裘丈夫，负壁而坐，孰视乃灵素也。刘叩：‘先生何为至此？’灵素曰：‘吾亡命尔。向不早为此，身首异处矣。’倏失所在。灵素狡狯，幸震一时。及势衰事变，复以谲诈遁去，异哉！”[9]这仅是宋人的记载，虽与《宋史》所记宣和间“诏徙置楚州而已死”有出入，姑且不论。北宋的灭亡，也自有主客观多方面的原因。

妈祖信仰的道教色彩，还表现在宋代皇帝对妈祖的封爵上。宋徽宗赐庙额后，正式对妈祖的封爵，还是在南宋高宗绍兴二十六年(1156)，封号为“灵惠夫人”。妈祖既然被视为神女，为什么还要由皇帝授予爵号？这是因为唐宋两代皇帝都爱打着儒学“君权神授”的旗号，来巩固自己的统治。这个“神”是谁呢？唐代从李渊登基起，就把自己说成是道教尊神太上老君的后代，他的权力当然是由老君赋予的，这个权力自然也是至高无上、神圣不可侵犯的。宋代更是如此，且有过之而无不及。宋徽宗赵佶干脆说自己是道教尊神的降世，还身兼道教大教主。

宋代对道教诸神的封爵是有严格规定的。《宋史》卷一百五《礼志八》中说：“今诸神祠无爵号者赐额，已赐额者加封爵……神祠加封爵等，未有定制，乃并给告、赐额、降敕……妇人之神封夫人，再封妃。其封号者，初二字，再加四字。”

妈祖在宋代受封，徽宗赐额后，南宋高宗开始封爵为“夫人”，其封号为二字“灵惠”。再封为绍兴二十八年，封号由原来二字再加二字为四字：“灵惠、昭应”，仍为“夫人”。第三、第四次封号也同样是以“二字”累加至八字：“灵惠、昭应、崇福、善利”，“夫人”封爵未变。从宋光宗绍熙庚戌(1190)才“易爵以妃”，封号又变成二字为“灵惠”。其后又加封了六次，都是封号上有变化，“妃”的封爵未变。

宋代对妈祖的封爵，为以后历代皇帝的赐封，基本上确立了道教轨制。虽然也有突破，如元代出现了“天妃”，明代出现了“圣妃”，清代出现

了“天后”，但也都是爵号上的变化，轨制未变。再就是封号的字数不断增加，成为民间、官方和道教特别尊崇的显神。对妈祖祭祀的礼仪，也完全同于道教礼制，按等级相当于道教诸神中的文昌帝君，也就是我们日常说的那位“文星”。

妈祖信仰所以具有浓厚的道教色彩，这固然与宋代崇道对妈祖信仰的深刻影响有关，但也与道教本身的特点不无关系。这是因为道教与民间信仰的关系最为密切，它的神仙谱系中不少来源于民间信仰。如关羽被称作关圣帝君，老子李耳被称作太上老君，庄子被称作负局先生等等，都是由民间中的真实人物演变而来。然而妈祖并不是道教诸神中的一员。但在妈祖信仰的形成和发展过程中，却借助了它与道教的密切关系，汲取了道教文化中的精华，兼收并蓄，逐步形成独特的妈祖文化体



老子骑牛图



太上老君图

（从老子到太上老君）

系。多少年来，道教在不断发展和演变，但其长生成仙的思想没有变。“为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功也。欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”⑩这一思想也溶进儒家学说，正如道家经典《老子想而注》所说，“上古道用时，以人为各皆行仁义”，“道用时，家家孝慈”，“道用时，臣忠子孝，国则易治”。妈祖信仰吸收了这些道教精髓，主要追求生活的安定与平安。比如出行航海的平安，在家身体的平安以及求子延嗣的平安，也即生殖繁衍平安的原始追求，反映了平民百姓在中国长期封建制度压迫下以及时代科学落后，处于蒙昧状态下一种朴素的“求生”愿望。他们借助于对神的崇拜，表现了中国古代的宗教意识。妈祖信仰是“求生”而非“成仙”，与道教信仰划清界定。基于现实生活，注重现实人生，崇尚了一种舍己救人、助人为乐，体现中华美德的善行思想。

注　释

① 见《宋史》卷四《太宗纪》

② 见《宋史》卷四百五十七《陈抟传》

③—④ 见《宋史》卷一四〇《志》五十七《礼志》七

⑤ 《宋史》卷十九《徽宗纪》一

⑥ 见《咸淳临安志》卷七十三

⑦ 《重刊兴化府志》卷二十五《礼记·群祀志》

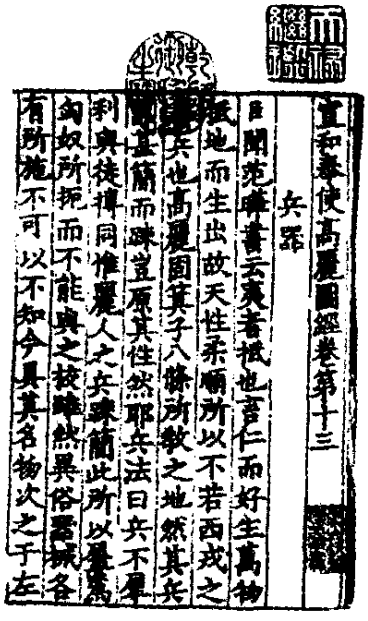
⑧ 《宋史》卷四八七《列传·外国》三

⑨ 宋周辉《清波杂志》卷三

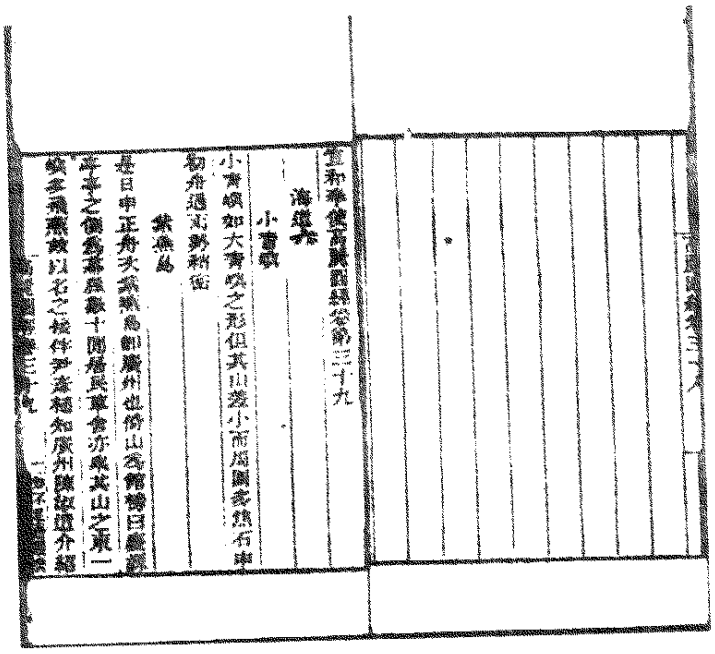
⑩ 葛洪《抱朴子·内篇·对俗》

妈祖传说与宋代海上交通和海上贸易

作为护航女神的妈祖，在她众多的传说中，海上救难故事是较突出的一个方面。前面提到的路允迪出使高丽中途遇险而妈祖显灵得救，便是一例。今天看来，宋使去朝鲜半岛的高丽国，完全可以从北方的陆路直达。即或走海路，也可从山东半岛的登州入海，直达高丽。可为什么却去了东南海域而冒"飓风作"的风险呢？[①]其实翻开《宋史》便知，当时宋的北方有大辽重兵压境，并占领了燕云十六州等广大地区，其势力范围几乎接近山东半岛，阻断了宋与北方各地的交通。宋的西北为西夏所踞，西面有吐蕃诸部。北宋为了求得发展，便把发展海上交通，开展海外贸易作为国策，并将重心移向南方港口。从中国去高丽，主要出海港是明州[②]，其次泉州。当年同路允迪一起出使高丽的，还有一位使者徐兢。因为徐兢善于书法、绘画，而"高丽是年（宣和五年）有请于上，愿得能书者至国中，于是以徐兢为国信使礼物官。则兢之行，特以工书遣，而留心记载乃如是。"[③]所以徐兢从船队的筹办、出发，沿途所经各处，一直到达朝鲜半岛的高丽，全程参与了这次活动。归来后，他将沿途所见所闻写成《宣和奉使高丽图经》一书，"其书分二十八门，凡其国之山川风俗、典章制度以及接待之仪仗、往来之道路，无不详载。而其自序尤拳拳于所绘之图。此本但有书而无图，已非完本。"[④]


宣和奉使高麗圖經卷第十三
兵器

《宣和奉使高丽图经》之一页
（引自《中国历史图说》）


宣和奉使高麗圖經卷第三十九
海道六
小青嶼
小青嶼如大青嶼之形但其山差小而周圍多熱石申
舟過之勢稍衝
黃水洋
是日申正舟次黃水洋自廣州也傍山行舟謂曰黃水
平平之間為害最甚最十開船民舉舍亦無其山之蹤一
旦多飛黑蝦以石之投件尋造船知廣州陳被證介紹

西谛藏书：乾隆《知不足斋》丛刊本《宣和奉使高丽图经》（中国国家图书馆藏）

徐兢另有《高丽记》一书，实际亦摘自此书。《宣和奉使高丽图经》乾隆间被收入《四库全书》。此外尚有郑振铎藏乾隆《知不足斋丛刊》本《宣和奉使高丽图经》存世。

根据徐兢的记载，这次出使高丽是在宋宣和“五年……夏五月……十六日戊辰神舟发明州，十九日辛未达定海县[5]……自此方谓之出海口”[6]。船队是从浙江明州出港，而非福建的泉州。其航线是经浙江舟山群岛的沈家门、浙江象山县以北的蓬莱山进入“水深碧色如玻璃，浪势益大”的半洋礁，再继续前行就到了舟行过此“多有被害者”的黄水洋这一最为险恶之处。前面还有“求脱身于万死之中”的黑水洋以及“午正风厉，第一舟大樯砉然有声，势曲欲折，亟以大木附之获全”的夹界山。[7]此行虽然令人“震惧胆落”，“可谓危矣”，但总算没有遇见更大险情，安全抵达高丽。

当船队“及回程，以七月十三日甲子发顺天馆，十五日丙寅复登大舟”[8]所经水路与去时大体相同。唯独船队航行至黄水洋深处，重大险情发生了：“比使者回程至此，第一舟几遇浅，第二舟午后三舵并折，赖宗社威灵得以生还。”[9]这次险情绝非前次可比，使者所乘坐的两艘大船，第一艘几乎搁浅，第二艘的三个船舵均被飓风吹折。多亏“宗社威灵”的保佑，才得以生还。这一次遇险虽描述不多，但险情严重。是不是妈祖“显灵”的那一次呢？徐兢在《宣和奉使高丽图经》卷三十九《海道六》中，又提起这次遇险，仍然心有余悸：

“臣窃惟海道之难甚矣。以一叶之舟，泛重溟之险，惟持宗社之福，当使波神效顺以济。不然，则岂人力所能至哉。”“若遇危险，则发于至



《宣和奉使高丽图经·海道六》所记海上遇险情形

诚，虔祈哀恳无不感应者。比者使事之行，第二舟至黄水洋中三舵并折，而臣适在其中，与同舟之人断发哀恳，祥光示现。然福州演屿神亦前期显异，故是日舟虽危，犹能易他舵，既易，复倾摇如故，又五昼方达明州定海。比至登岸，举舟臞悴，几无人色。其忧惧可料而知也。”

这一次描述逼真而恳切，三个舵俱折，船失去控制，再有大浪打来，船覆无疑。全船人甚至以“断发”之举，向上苍哀告，以求平安。徐兢把这次遇险之所以转危为安，归之于“波神效顺以济”和“福州演屿神亦前期显异”。文中说的“波神”，即水神、海神之意，这里指妈祖。正是妈祖“祥光示现”，所以“舟虽危，犹能易他舵”。当时，妈祖尚无封号也无庙号，只以“波神”泛称。这一点，明代著名学者丘濬在他的《天妃宫碑记》中写道：“宋宣和中，朝遣使于高句丽，挟闽商以往，中流适有风涛之变，因商之言，赖以免。”[4]就是说福建的商人首先把妈祖介绍给了路允迪，当然还有船上众多的闽浙水手，也都是妈祖的信仰者。所以路允迪归来后奏请朝廷，才有了《宋会要·礼二十·神女祠》“莆田县有神女祠，徽宗宣和五年八月赐额顺济”的记载。

这是历史上第一次朝廷对妈祖封赐的记录。徐兢所写“波神效顺以济”也便成了官方最早有关妈祖的记载和首肯。

朝廷同时赐封的还有一位“福州演屿神”。因为在这次遇险中，他“亦前期显异”，故也有他的一份功劳。南宋淳熙九年(1182)梁克家的《三山志》卷八《祠庙》中记载：“昭利庙，东渎越王山之麓。故唐福建观察使陈岩之长子，乾符中黄巢陷闽，公睹唐衰，愤己力弱，莫能兴复，慨然谓人曰：‘吾生不鼎食以济朝廷之急，死当庙食以慰生人之望。’既没，果获祀连江演屿。本朝宣和三年，始降于州。民遂置祠今所。五年，路允

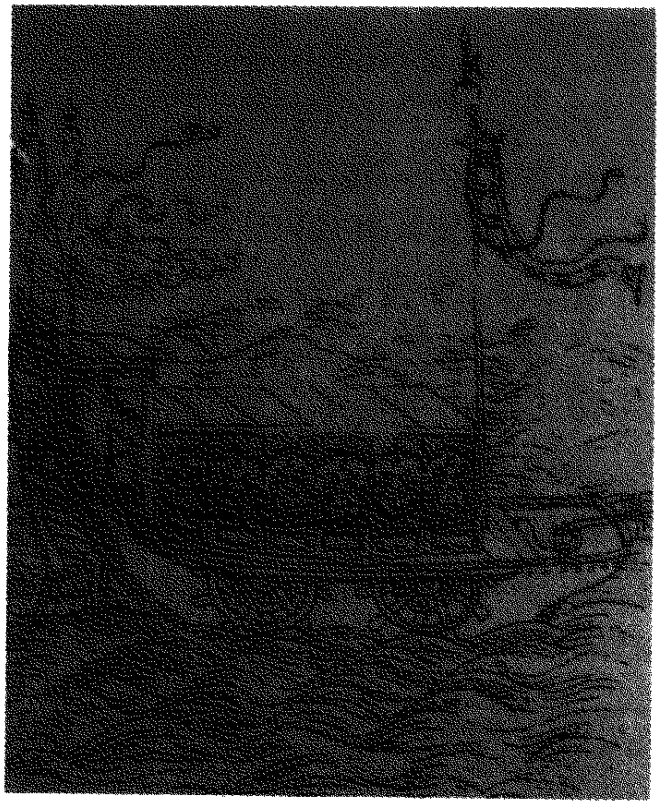
迪使三韩，涉海遇风，祷而获济。归以闻，诏赐庙额昭利。”[11]

演屿，在今福建莆田市东，属福州连江县所辖，故以“福州演屿神”称之。不过这次对演屿神的赐封，在《宋会要》中却没发现。

文中对遇险经过的叙述与丁伯桂《庙记》、《三教搜神大全·天妃娘娘》所记大体略同，但也有出入。首先就是遇险地点，徐兢明确记载为距夹界山不远的黄水洋海域。还特加说明：“黄水洋，即沙尾也……黄河入海之处……唯明州道则经此。若自登州版桥所济则可以避之。”[12]这就是说，如果船队从北线的山东登州出海，则可以不经黄水洋海域。但碍于北方大辽重兵压境，不得不走南线的明州。船队回程当然也必经黄水洋而达明州，“又五昼方达明州定海”，这在文中说得清清楚楚。船队怎么会越过浙江的明州而不入，再经福建的湄洲而遇险呢？丁伯桂的《庙记》只说“中流震风”，没有指出具体海域，还算说得过去。而《三教搜神大全·天妃娘娘》一节中却说是“道湄洲，飓风作”，指明为福建湄洲附近海域，实属有误。再者，丁伯桂《庙记》说“八舟沉溺，独公所乘，神降于樯，获安济”，与实情大相径庭。徐兢在《宣和奉使高丽图经》中明确说是“得旨以二神舟、六客舟兼行”，又说为了在夜间联络，“入夜举火，八舟皆应”。如果“八舟沉溺”岂不全军覆没了吗？即使一舟“独公所乘”幸免于难，所剩路允迪一人如何完成使命？《天妃娘娘》一节说得还较客观：“船几覆溺。”就是说八条海船，有惊无险，实际上一条未沉。

八百年前，路允迪的船队敢于前去深海航行，而且面临如此大的险情，仍然战胜风浪，安全脱险，不能不说是个奇迹。创造这个奇迹的根本原因，与其说是妈祖保佑，不如说是宋代具有世界一流的造船术和航海术。路允迪等使者所乘的“第一舟、第二舟”，也即徐兢说的那两条“神舟”：“一曰鼎新利涉怀远康济神舟，二曰循流安远通济神舟。巍如山岳，浮动波上锦帆鹢首，屈服蛟螭。所以晖赫皇华，震慑海外，超冠古今，是宜(?)丽人迎诏之日，倾国耸观而欢呼嘉叹也。”[13]这样的头号海船，长达三十余丈，深九丈，阔七丈五尺，可载六千斛粟[14]，载人六七百名，单篙师水手就需近二百人，可谓当时世界的超级海船。路允迪脱险，自然与这样大吨位海船的抗风暴能力是分不开的，这充分表现了宋代造船术的高超之处。另外，篙师水手“善料天时人事”，在极其复杂的情况下，

熟练地操纵帆樯、掌握各种锚碇的本领，尤其是三副舵的使用，在深海航行中发挥了重要作用。而更能代表宋代先进航海术的，还在于磁罗盘和指南针在深海航行中的使用。

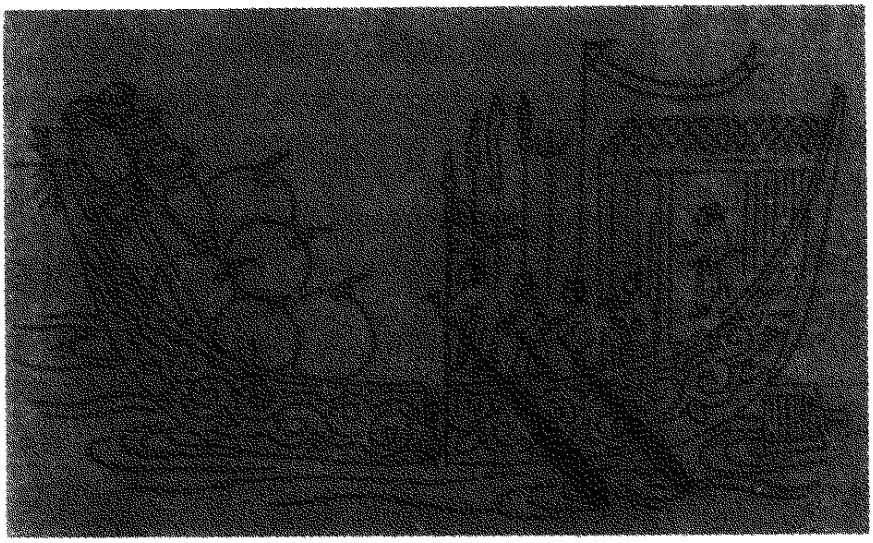


车轮舸图：战船以轮代桨，这在船只设计和造船技术上遥遥领先于世界

宋代正是拥有了这些世界先进的造船术和航海术，不但开辟了去高丽和日本的航路，而且还开辟了去大食的航线，最远处到达阿拉伯、波斯湾及东北非。也可以从泉州和广州出港，经爪哇、苏门答腊、马六甲，进印度洋达波斯湾和红海等地。当时主要是进行官方贸易，但也有不少是私人贸易。

在《三教搜神大全·天妃娘娘》一节中，讲述了妈祖生前的一件大事："兄弟四人业商，往来海岛间。忽一日妃手足若有所失，瞑目移时。父母以为暴风疾，急呼之，妃醒而悔曰：'何不使我保全兄弟无恙乎！'父母不解其意，亦不之问。既兄弟赢胜而归，哭言前三日飓风大作，巨浪接天，弟兄各异船，其长兄船漂没水中耳。且各言当风作之时，见一女子牵五两而行，渡波涛若平地。父母始知妃向之瞑目乃出元神救弟兄也。其长兄不得救者，以其呼之疾而神不及护也。懊恨无已。"也有其他一些著作讲述这个故事，情节略有不同。说妈祖在织布时元神出外，去救兄弟。或说当时妈祖救的是她父亲，而其兄遇难。但海上救难却都是一致的。

从这段传说便知，妈祖一家就有四个兄弟从事海上贸易。可见宋代海上民间贸易的繁荣程度。妈祖救兄的故事，说的只是"往来海岛间"的近海贸易，当地更多的商人却从事海外贸易。宋代诗人谢履的《泉南歌》说："泉州人稠山谷瘠，虽欲就耕无地辟。州南有海浩无穷，每岁造舟



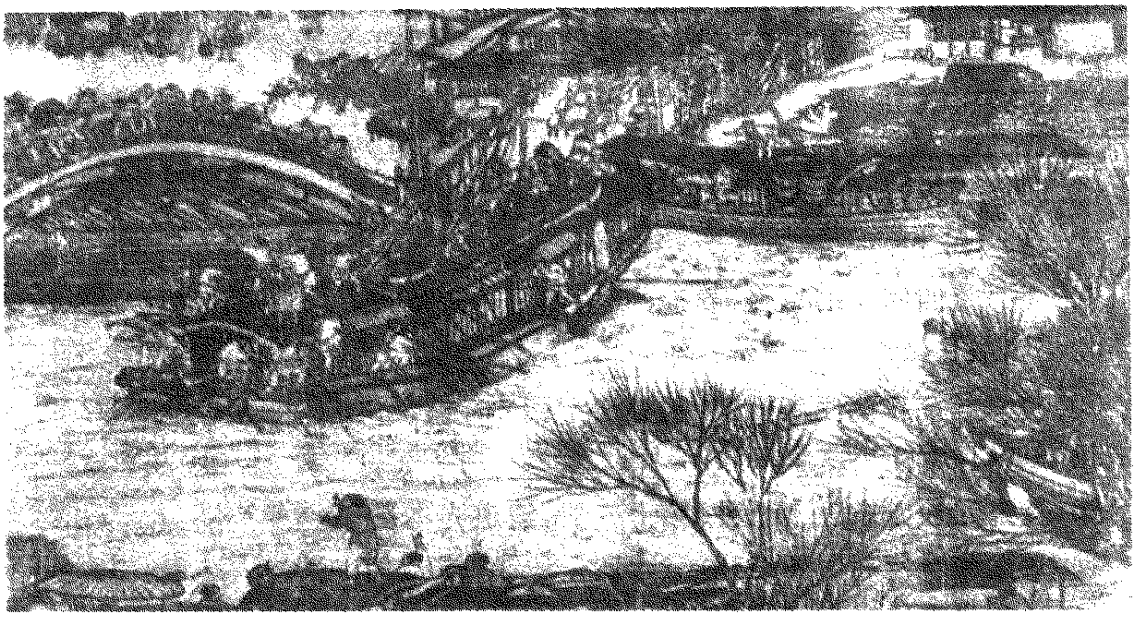
火药船：最早使用火药的宋代战船，带弹药的船头可活动拆卸。必要时带着弹药的船头与船身脱钩，可直接进攻敌船实施爆炸

通异域。”商人从泉州或广州出港，也可以从温州、杭州、福州、青龙镇、江阴军等处出港。商人们乘坐的船只，宋周去非的《岭外代答》说，海舶可载数百人，舵长达数丈，可存一年粮食，还可以在船上养猪和酿酒。这在当时世界上是罕见的。朱彧的《萍洲可谈》中记载说：“海舶大者数百人，小者百余人，以巨商为纲首……舶船深阔各数十丈，商人分占贮货，人得数尺许，下以贮物，夜卧其上。货多陶器，大小相套，无少隙地。”这种商贸海舶，从泉州出土的一条普通船只来看，竟分隔有七八个舱储之多。

尽管宋代的科学技术、造船技术、航海技术是世界最先进的。但出于时代和当时客观条件的限制，在宛如“豺狼当路蛟龙争”而令人“震惧胆落”的大洋中航行，船舶遇难遭险则是司空见惯的。出海远航的船只越多，海上遇难的几率就越大。所以航海安全难以保障，便成为制约发展海上交通的主要因素凸现出来。人称林默娘的妈祖就在这



交易图（引自《中国海洋》）



从宋《清明上河图》中内河航运的惊险一幕，可知水上航行安全的严重性（北京故宫博物院藏）

时出现了，她虽然当时还是个女孩，然而善水性，“或曰龙女也”[15]。相传在湄洲对岸离她家不远有个叫门夹的地方，海中礁石叠错，水流湍急，通往船只很容易触礁沉没。每到此时，林默娘便出现在海上，凭她超人的水性，为船只导航，救助了很多人。为此，乡人感颂不已。这是林默娘由海上救兄而发展到去救过往之人，她的传说也便由家乡走向社会，成为家喻户晓的英雄。妈祖舍己救人的忘我精神，更是被人崇拜，为人信仰。但是，时势只能造英雄，却不能造神仙。妈祖由人最终成为民间信仰之神，正如前面所说，则靠了道教的造神运动。宋代社会提供了这种可能。妈祖“升化”后，湄洲故里“以神为心”、“以神为信”、“以神为命”、“惟神之听”，不但“莆人户祠之，若乡若里悉有祠所”，而且“闽广江浙淮甸皆祠之”。到了“开禧年间，始建殿阁”，但因“地偏且陋，观瞻未称”，需要改建扩建，“乡之士友与都人知敬神者，竭力效奔走，不避寒暑，随丰俭捐金钱……闻者争施”。[16]在海上只要“舟航危急，有祷则应”[17]，妈祖“席海而行”，“猝飓间以济人于阽危”。[18]这些说法也都源自于宋。是宋代海上交通的发达和海上贸易的繁荣，为妈祖由人而成神提供了社会物质基础，是妈祖神话形成和发展的有利条件。而今天流传下来的妈祖

神话，则又折射出宋代海上交通和海上贸易繁荣发达的辉煌一面。

注　释

① 见《三教搜神大全·天妃娘娘》

② 即今宁波

③—④ 《四库全书总目》卷七一《史部·地理类》四

⑤ 即浙江镇海

⑥—⑨ 《宣和奉使高丽图经》卷三十四

⑩ 见《丘文庄公集》

⑪ 《宋元地方志三十七种》第十二册，清道光本影印

⑫ 《宣和奉使高丽图经》卷三十四

⑬ 《宣和奉使高丽图经》卷三十四《神舟》

⑭ 约三百五十多吨

⑮—⑯ 见丁伯桂《庙记》

⑰ 程端学《天妃庙记》

⑱ 元张翥《天妃庙序》见《重刊兴化府志》卷二十九

妈祖传说中的克敌斗争故事

丁伯桂的《庙记》中，记载了这样一段妈祖传说："开禧丙寅，金寇淮甸，郡遣戍兵载神香火以行。一战花靣镇，再战紫金山，三战解合肥之围。神以身现云中，著旗帜，军士勇张，凯奏以还。"

到了元代，《四明续志》所载程端学的《天妃庙记》，也写了同一件事："嘉定元年，金人寇淮甸，宋兵载神主战于花靣镇，仰见云间皆神兵旗帜，大捷。及战紫金山，复见神像又捷，三战遂解合肥之围。"



"助阴兵金人碎首"。
（引自《天后圣母圣迹图志》）

两个人于不同时期所写同一件故事，除开篇故事发生的时间不同外，事情的过程基本相同。传说中的南宋抵抗金兵入侵的三次战斗，在历史上确有其事。这场抗击金兵南下入侵的战争，发生于南宋宁宗朝，距著名民族英雄岳飞被害死狱中，已有六十多年。上面的传说故事即发生于这一时期。当时百姓们听说朝廷要再次北伐抗金、统一中原的消息后，群情激奋，意气风发。年已八十一岁高龄家居山阴的陆游，赋诗对这次北伐寄予很大希望。

宁宗开禧二年五月，下诏伐金。次月，正值"六月暑方剧，喘汗不支持；逃之顾无术，惟望树影移"之时，陆游却念念不忘前方的将士："方今诏书下，淮汴方出师。黄旗立辕门，羽檄昼夜驰。大将先擐甲，三军随指

挥。行伍未尽食，大将不言饥。渴不先饮水，骤不先告疲。吾侪独安居，茂林荫茅茨。”[①]可是在这次北伐途中，宋军内部却出现了奸细叛徒。时任四川宣抚副使的吴曦被金朝收买，以封官“蜀王”为代价，按兵不动，引狼入室，白白献出了关外四川，使战局急转直下。又加上朝廷内“主和派”的积极抬头，此次北伐不但以失败告终，而且引来了金朝的南侵。

金泰和六年(1206)，时任金朝同知蔡州防御使事的抹燃史抶塔领兵攻宋，这就是传说中的“金寇淮甸”。淮甸，泛指古淮水以南，约当今江苏、安徽中部一带。“十月，揆(金朝平章政事)以行省兵三万出颍、寿，史抶塔为骁骑将中军副统，克安丰军，战霍丘、花靡”[②]，包围合肥。花靡镇，北宋置，在今安徽寿县西北淮河南岸，为合肥外围一战略要地。面对金兵入侵，“郡遣戍兵载神香火以行”[③]，军民同仇敌忾，战斗异常激烈。正在胜负难解难分之际，宋兵仰见“神以身现云中，著旗帜，军士勇张”[④]，在关键时刻，妈祖出现于云端，挥舞旗帜，前来助战！军民斗志陡张，一鼓作气，打败敌兵，取得一战大捷，初步扭转了战局。两军转移至安徽寿县东北、淮河南岸的紫金山再战，传说“复见神像又捷”[⑤]。如果说丁伯桂《庙记》中所写“神以身现云中，著旗帜”是带有神话色彩的传说，那么程端学这里所说“复见神像又捷”，则有可能实有其事。因为妈祖神像就在兵士们中间，仿佛妈祖与他们同行，共同战斗。在妈祖这面旗帜的鼓舞下，兵士们愈战愈勇，取得第二个战役的决定性胜利，为“三战遂解合肥之围”奠定了基础。由此可见，妈祖在当时人们心中的形象有多么崇高，其号召力令敌兵闻之丧胆。这段故事读来，痛快淋漓，让人荡气回肠，有谁不为妈祖这种高尚的民族精神所倾倒呢？

这场抗金南侵的战斗发生于金泰和六年，也即南宋宁宗开禧二年(1206)的十月间。仅距陆游诗中的“方今诏书下，淮汴方出师”几个月之后，地点也完全吻合。陆游说的“淮汴”，是指宋时汴水至安徽北部汇入淮河，与史实上宁宗出师抗金攻打宿州、寿州等江淮要地也是一致的。丁、程所记战斗过程基本属实，只是在时间上程端学《天妃庙记》中说是“嘉定元年”，即1208年，与史实晚了二年。丁伯桂说的“开禧丙寅”，即开禧二年(1206)，与史实相符。

妈祖传说中还有与海寇斗争的故事。在风雨飘摇中的南宋社会，海

寇频仍，民不聊生。甚至在金兵入侵，高宗南逃的过程中，不少溃散的宋军，也乘机四处劫掠。舒蕲光黄镇抚使李成、蕲黄镇抚使孔彦舟等，领兵数万，占州霸县，烧杀抢劫，变成十足的盗匪。这样，官吏、兵将和盗匪相勾结，进一步加深了人民的痛苦。百姓生活在水深火热之中，万般无奈之下，寄希望于妈祖“显圣”，帮助他们平定这些官匪海盗。在丁伯桂和程端学的《庙记》中，记载了不少这方面的传说。其中最著名的一次平寇战役，便是“福兴都巡检使姜特立捕寇舟，遥祷（妈祖）响应”⑥。程端学《天妃庙记》中写道：“淳熙十一年，福兴都巡检使姜特立捕温台海寇，祷之（妈祖）即获。”后来的乾隆《兴化府莆田县志》卷三十二《人物》中也提到此事：“乾道己丑，都巡检使姜特立□默相捕盗”。



“助温台破贼安民”。
（引自《天后圣母圣迹图志》）

这里提到的姜特立，“淳熙中，累迁福建路兵马副都监。海贼姜大獠寇泉南，特立以一舟先进，擒之”。⑦清乾嘉间毕沅所撰《续资治通鉴·孝宗纪》亦有所及：“淳熙十年三月……己丑，知福州赵汝愚奏，海贼姜太獠寇泉南，兵马都监姜特立以一舟先进，擒之，已诛其凶党，释其余……特立旋召见，献所为诗百篇，除阁门舍人，命充太子宫左右春坊，并皇孙平阳王伴读，由是得幸于太子。”这里所述“淳熙中”、“淳熙十年”与程端学《天妃庙记》所记“淳熙十一年”基本相同。但《兴化府莆田县志》所记“乾道己丑”，显然把时间提前了十五年。

此类传说还有许多。比如“绍兴己卯，江口海寇猖獗，神驾风一扫而去”⑧，“绍兴三十年海寇啸聚江口，居民祷之神，见空中起风涛烟雾，寇

溃就获。”[9]所记均为同一事件。江口，即今福建莆田市东江口镇。在群众危难之时，妈祖即刻出现，对敌人毫不留情，一扫而光，大快人心。妈祖的爱憎何其鲜明。

宋理宗赵昀年间，“海寇入境，将掠乡井，神为膠舟，悉就擒获”。[10]

宋理宗“景定三年，祷捕海寇，得反风膠舟就擒”。[11]

同样一段故事，在乾隆《兴化府莆田县志》中说得更为具体、生动：

“景定辛酉，巨寇泊祠下，祷神不允，群肆暴，慢醉卧廊庑间，神纵火焚之。贼骇，遁，风沙昼晦，各跨浅而败。”

这段传说是说，南宋理宗景定二年(1261)或景定三年(1262)，一群海寇居然驾舟泊于妈祖庙旁，求神保佑，妈祖自然不能答应，海寇恼羞成怒，打砸一通之后，个个喝得酩酊大醉，在走廊、殿内横躺竖卧，昏昏欲睡。妈祖要给他们点颜色看看，便不惜点着庙宇，烧死他们。群贼见状，大惊失色，夺路而逃。哪知瞬间漫天风沙，如同黑夜，慌乱间不少舟船搁浅。风向又突然大变，逆风中船只行动不得，如同被胶粘住一般，海寇只得束手就擒。妈祖的爱憎由此可见。



“庙廊下火焚三恶”。
(引自《天后圣母圣迹图志》)

上面的几段妈祖传说中的克敌斗争故事，有反映当时国家一些重大历史事件的，也有发生在地方上的一些小的战斗。但是都可以在正史或地方史志中找到依据或线索，且均记载了明确的时间、地点和经过。当然，妈祖另外一些主要传说，也都可以从历史中找到根据。这就是说，在一系列真实的历史背景中，妈祖传说得以演绎和发展。千百年来，人民群众正是通过这些传说，表达了对特定历史时期的人

和事的爱与恨，肯定与否定。所以说，真实的历史事件是妈祖传说的灵魂和依托，而妈祖传说往往又是对当时历史的一种折射和诠释。这是妈祖传说的精华和主流。当然妈祖传说中也有它的历史局限性。比如下面几段：

“庆元戊午……岁事以末，朝家调发闽粤舟师平大奚寇，神著厥灵，雾瘴四塞，我明彼晦，一扫而灭。”⑫

“庆元四年……时方发闽粤舟师平大奚寇，神复效灵，起大雾，我明彼暗，盗悉扫灭。”⑬

“乾道戊午，朝廷调舟师平大奚寇，神障以雾，此明彼暗，寇悉扫除。”⑭

这几段传说反映的都是南宋宁宗赵扩庆元四年(1198)，发生于广东大奚山⑮的一次“平寇”战斗。《宋史》卷三十七《本纪·宁宗一》对此有所记载：庆元三年“是夏，广东提举茶盐徐安国遣人捕私盐于大奚山，岛民遂作乱。”八月“辛卯，知广州钱之望遣兵入大奚山，尽杀岛民。”这便是“朝廷调舟师平大奚寇”的事实真相。在民不聊生的南宋社会，为了生计而发生的“岛民作乱”，与贼寇袭民是有本质区别的。而以妈祖传说粉饰统治者的罪行，不能不说是对妈祖传说的歪曲与亵渎。此类传说虽然为数极少，但今天读来仍要认真对待，去芜存精，抹掉瑕疵，维护妈祖旗帜的纯洁与神圣。

注　释

① 陆游开禧二年六月所作《剧暑》诗。见游国恩、李易选注《陆游诗选》，人民文学出版社 1982，229 页

② 元脱脱《金史·列传》卷九十三

③—④ 丁伯桂《庙记》

⑤ 程端学《天妃庙记》

⑥ 丁伯桂《庙记》

⑦ 见《宋史》卷四百七十《姜特立》

⑧ 乾隆《兴化府莆田县志》

⑨ 程端学《天妃庙记》

⑩ 丁伯桂《庙记》

⑪ 程端学《天妃庙记》

⑫ 丁伯桂《庙记》

⑬ 程端学《天妃庙记》

⑭ 乾隆《兴化府莆田县志》

⑮ 在今广东宝安县西南海中的大濠岛上

从妈祖传说看宋代社会的自然灾害

翻开《宋史》，可以看到满目疮痍的宋代社会，自然灾害不断，人民生活苦不堪言。妈祖传说中保留了不少这方面的宝贵资料，有的可以作为历史的佐证，有的则填补了历史记录中的某些空白，弥足珍贵。

《四明续志》中的程端学《天妃庙记》载："乾道三年兴化大疫，神降曰：去庙丈许，有泉可愈病，民掘斥卤，甘泉涌出，饮者立愈。"

丁伯桂《庙记》中所记"时疫，神降且曰去湖丈许，脉有甘泉，我为郡民续命于天，饮斯泉者立痊。掘泥坎，甘泉涌出。请者络绎，朝饮夕愈，甃为井，号圣泉。"所指也是同一件事：南宋孝宗乾道三年(1167)，福建兴化湄洲一带发生重大疫情，百姓缺医少药，情势十分危急，人民生命安全遭受极大威胁。这时充满爱心的妈祖突然降临人间，告诉大家，离(妈祖)庙一丈多远，有眼清水泉，喝了这泉水，病就能治好。人们立即在泉眼的地方，挖去表层的盐渍土，一股清冽甘甜的泉水咕咕冒出。争相而至的人们，早上喝了这泉水，到了晚上疾病就可痊愈。人们为了保护好这眼井，砌好井壁和井台，称它为"圣泉"。



"示白湖凿泉疗疫"。
(引自《天后圣母圣迹图志》)

这自然是个神话。但那一年的疫情却是真实可信的。《宋史》卷六十一

《志》十四《水上》记载了那一年的水灾情形："乾道三年六月，庐、舒、蕲州水，坏庄稼，漂人畜。七月己酉，临安府天目山涌暴水，决临安县五乡民庐二百八十余家，人多溺死。八月，湖、秀州、上虞县水，坏民庐。时积潦至于九月，禾稼皆腐。江东山水溢，江西诸郡水，隆兴府四县为甚。"

这场洪涝灾害，发生于安徽合肥的庐州、安庆的舒州、湖北蕲春南的蕲州、浙江杭州的临安府、吴兴的湖州、嘉兴的秀州、上虞以及江东包括江苏部分地区，和江西南昌的隆兴府大片地区。水灾时间之长，积水至农历九月未退。庄稼腐烂，民舍被水冲毁，灾民流离失所。临安府[①]天目山的山洪暴发，仅临安县五个乡就有二百八十余家被淹，几百上千之众溺水而亡。可以想见，人畜尸体顺水横流，惨不忍睹。这次洪灾，遍布东南沿海和长江以南大多省份，福建却处于这片灾区的扇形包围之中。时至夏月，其疫情可想而知。史料虽未提及福建兴化地区，妈祖传说却为其填补了空白。

妈祖传说中还提及南宋孝宗淳熙十一年，即公元1184年发生在浙江温州、临海、台州一带的旱情和疫情。丁伯桂《庙记》中说："淳熙甲辰民疫，葛侯郛祷之。丁未旱，朱侯端学祷之。庚戌夏旱，赵侯彦励祷之，随祷随答。"程端学《天妃庙记》也说："淳熙十一年……既而民疫，夏旱，祷之愈且雨。"

《宋史》对上述温台地区的旱情和疫情未予记载，却恰恰记录了温台周边地区大水泛滥的情景："淳熙十一年四月，和州水，淹民庐，坏圩田。五月丙申，阶州白江水溢，决堤圮城，浸民庐、垒舍、祠庙、寺观甚多。建康府太平州，水。六月甲申，处州龙泉县大雨，水浸民舍，坏杠梁，汇田害稼。七月壬辰，明州大风雨，山水暴出，浸民市，圮民庐，覆舟杀人。"[②]这场洪涝灾害涉及安徽和县[③]、当涂[④]、江苏南京[⑤]、浙江龙泉、宁波[⑥]等大片地区。尤其距温州以西不远的龙泉，和距台州、临海以北不远的宁波大雨成灾，山洪暴发，以至达到"覆舟杀人"的地步。这段妈祖传说中保留下来的温台"夏旱"的反常气象资料，恰为历史的记录作了补充，为今后的气象研究提供了借鉴。

类似上面的记载，在丁伯桂和程端学的两篇《庙记》中所载妈祖传说里仍有不少。如：

“庆元戊午，瓯闽列郡苦雨，莆三邑有请于神，获开霁，岁事以丰。”⑦

“庆元四年，瓯闽诸郡苦雨，唯莆三邑祷之霁且有。”⑧

庆元四年为宁宗继位后的第四年，公元 1198 年，浙江瓯江和福建一带大旱。

“嘉定十年，亢旱，祷之雨。”⑨宁宗嘉定十年，公元 1217 年大旱。

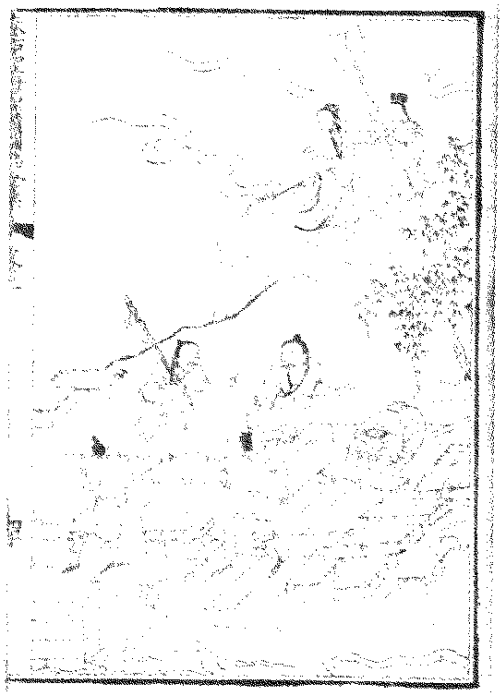
“嘉熙三年以钱塘潮决，陡至艮山祠，若有限而退。”⑩南宋理宗嘉熙三年，公元 1239 年，浙江钱塘江海啸，海潮很快漫至杭州艮山门外的天妃祠下，突然停止不前，且慢慢退去。

“宝祐二年，旱。祷之，雨。”⑪南宋理宗宝祐二年，公元 1254 年，大旱。

在妈祖传说中保留至今的这些气象、水旱灾害的历史资料，无疑对历代的气象学研究、防灾减灾、发展农业生产有着积极意义。实际上，在这些宝贵的历史资料中，也反映了广大劳动人民在自然灾害发生的同时，与大自然搏斗所取得的经验与成就。如在上述传说中屡屡见到的“祷之，(有)雨”，“甘泉涌出，饮者立愈”以及洪水“若有限而退”等等，只不过把这些最终战胜自然灾害的成就，附之于神话罢了。可以设想，倘若没有健全的水利设施和一套行之有效的应急措施，面临突发的“钱塘潮决”，潮水涌到杭州旧城东北门的“艮山祠”下，怎么会突然停住而退回呢？

宋时水文观测技术已有很大进步，为了预防潮灾，实际上早在北宋至和三年(1056)就有了吕昌明编制的杭州钱塘江《四时潮候图》，这是实测潮汐表的应用。到了南宋，根据沈启《吴江考》记载，在吴江上立了两座“水则碑”，可以分别记载当年及备年的水位数据资料，用以观测水位高低涨落，并刻有“大宋绍熙五年水到此”的字样，这是水位观测技术应用的一个实例。

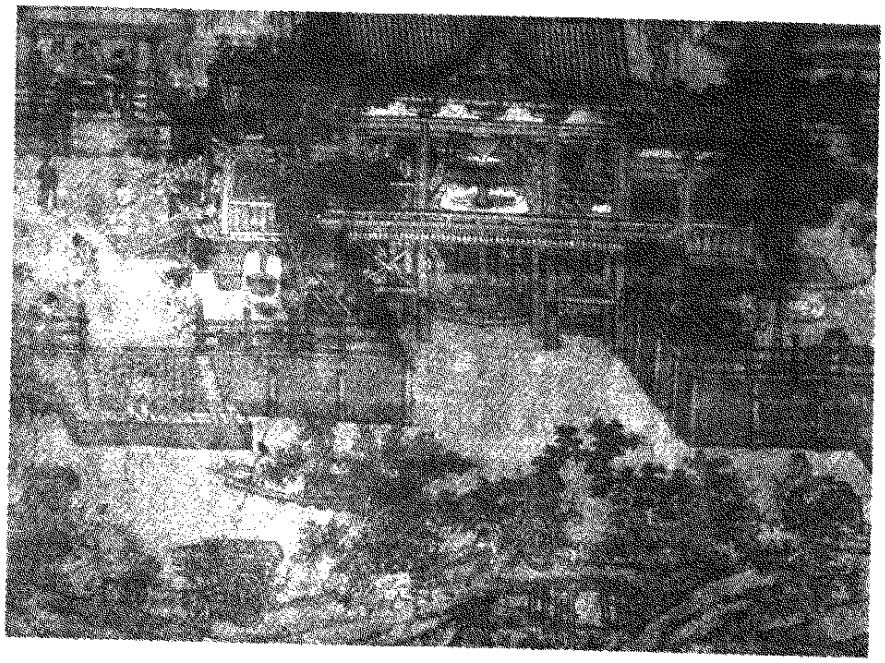
在妈祖传说中，确曾保留有关涉及当时水利建设的记载：“是岁，又以浙江堤成筑，封灵惠协正嘉应善庆妃。”⑫是岁指南宋理宗宝祐四年，即公元 1256 年，钱塘江大堤加高加固工程竣工。事实上，到了偏安局面下的南宋社会，大量北方农民因躲避战乱逃到江南，使江南人口骤增，



“筑堤岸越水潮平”。
（引自《天后圣母圣迹图志》）

这就正好解决了“淮民种麦甚广，逃亡未归，无人收获”的矛盾[13]，对进一步发展江南的农业生产起到了促进作用。而南方又多水田，在同一块土地耕作的南、北方农民，经过几十年的辛勤努力，兴修了大量水利工程。正如《宋史》卷一七三《食货志》上一所记：“大抵南渡后水田之利，富于中原，故水利大兴。”

除上面提到的钱塘大堤之外，尚有“绍兴元年，诏宣州、太平州守臣修圩”。[14]从而加固了低洼地区农田四周用以挡水的堤坝；“潭州东二十里，因诸山之泉，筑堤潴水，号曰龟塘，溉田万顷……守臣吕颐浩始募民修复，以广耕稼。”[15]“淮西高原处旧有陂塘，请给钱米，以时修濬”[16]“知江阴军蒋及祖亦请濬治本军五卸沟以泄水，修复横河支渠以溉旱”[17]。此外还有镇江练湖七十二源、浙江宁波的东钱湖等水利工程。由于修复了大量陂塘沟堰，疏浚河道，筑堰置闸，整修圩田，围垦海滩，不但增加了灌溉面积，一定程度上减少了旱涝灾害，还扩大了农田面积、特



宋代水利图：利用水利推磨、灌溉庄稼和水上运输，反映了宋代先进的水利设施

别是水田面积，促进了农业生产，从而拉动了南宋经济的全面发展。

妈祖传说不仅反映了这些历史事实，而且，充满爱心的妈祖精神鼓舞了人们战胜自然灾害，从而形成极大的凝聚力和向心力，对处于北方金元入侵的特殊历史背景下的南宋社会的经济发展，有着不可低估的重要意义。反过来，社会经济的迅速恢复和增长，又进一步促进了南宋时期妈祖信仰的发展。

注　释

① 杭州

② 见《宋史》卷六十一《志》·十四·《水上》

③ 和州

④ 太平州

⑤ 建康府

⑥ 明州

⑦ 见丁伯桂《庙记》

⑧—⑫ 程端学《天妃庙记》

⑬—⑰ 《宋史》卷一七三《食货志》上一

妈祖传说贴近百姓生活

在妈祖早期传说中，虽然涉及宋代宗教、经济、军事、外交、气象、旱涝灾害以及海上交通、贸易等重大方面的诸多内容，但是也有不少是讲老百姓日常生活的故事。

程端学《天妃庙记》中说妈祖“水旱疠疫、舟航危急，有祷辄应”。她不仅对国家、地区发生的大灾大难要管，哪怕一家一户、一村一落她也管；

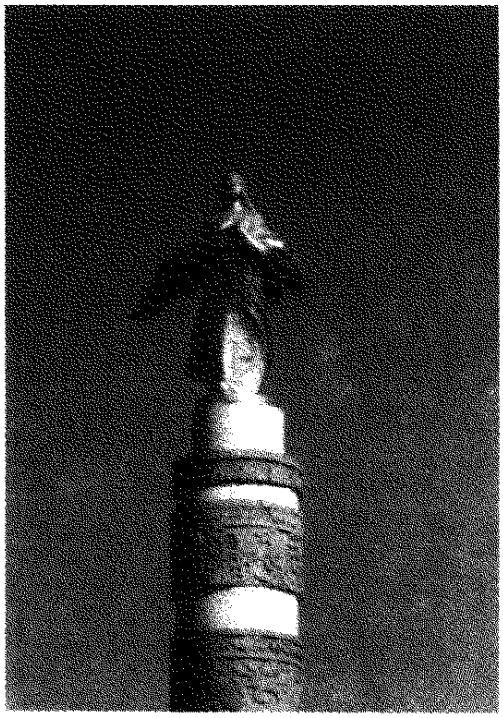
往来经过湄洲湾的老百姓商船，“屡屡祈祷有应，大利归航”[①]；

“相传大海中当风浪危急时，号呼求救，往往有红灯或神鸟来，辄得免，皆妃之灵也”[②]；

“沿海船户俱各虔供香火，倘有危难，趣呼妈祖，洋中风雨晦冥，惨黑如墨，往往于樯端见神灯示祐，舟必无恙”。[③]

船户在危难之时，为什么直呼“妈祖”，而不尊称“天妃”呢？《陔余丛考》卷三十五《天妃》解释说：“土人呼神为妈祖，倘遇风浪危急，呼妈祖则神披发而来，其效立应。若呼天妃则神必冠帔而至，恐稽时刻。妈祖云者盖闽人在母家之称也。”这里说了两个理由：一是福建本地老乡，因是妈祖的娘家人，所以亲切称她为“娘妈”。后来随着时间推移，林“娘妈”的辈分也随之增高，便被尊称为“妈祖”，意为“娘妈”之祖。台湾的“娘妈”像都是早年从湄洲祖庙分灵而去的，所以也随即尊称“妈祖”。称谓之中，亲情可见；再一个理由，则是呼“妈祖”，意为自家人，不见外，用不着梳妆打扮，不用再穿庄重的凤冠霞帔，争取了时间。其实不呼“天妃”的这第二个理由，似乎有些牵强。妈祖为民间崇拜之神，而“天妃”、“天后”的爵号，则是历代皇帝封赐的，老百姓未必认可。呼之“天妃”、

“天后”，必然是高坐神台、老百姓敬而远之的雍容华贵之神，与西王母娘娘有何差别？



矗立于“天津大直沽天妃宫遗址博物馆”广场上的妈祖民女塑像（罗春荣摄）

老百姓心目中的妈祖形象，最早出自元代张翥的《天妃庙序》：“席海而行。”④。虽然寥寥四字，却定位准确。一个普通民间女子，乘席飞翔于海上，为人们导航，排忧解难。这一形象，到了清代赵翼笔下，将宋《莆阳比事》中的“服朱衣”与“席海而行”相结合，发展为“尝衣朱衣，往来海上”⑤。同时期的乾隆《兴化府莆田县志》卷三十二《人物》也持同一看法：“是后常衣朱衣，飞翔海上。”清黄伯禄辑《集说诠真·事物原会》说妈祖“能乘席渡海……后常衣朱衣飞翻海上”。清周煌《琉球国志略》卷七也说“常乘片席往来海上”。清徐葆光的《中山传信录》卷一《天妃灵应记》提到路允迪使高丽一事时，还说“八舟溺其七，独允迪舟见神朱衣坐桅上”。可见这“朱衣”、“片席”是老百姓喜欢的，为民间独创。于是，一个美丽的海上女神形象诞生了：身穿红色裙衫的民间女子，乘席飞翔海上，海风吹拂着她那鲜红的衣裙，像一团火，温暖着航行海上孤立无援的人们；又像一盏永不熄灭的航灯，一座巍然耸立的灯塔，照亮人们的航向。红色，是老百姓喜爱的吉祥、美丽之色。只有以美丽的红色才能衬托出妈祖更为美丽的心灵。不少传说中提到妈祖海上显灵时，大都说“远见二红灯自天而下，若有人言曰，救人不救船。则灯至舟上，有渔舟数只漂泊而至，遂得渡”⑥；“须臾红光若烛，笼自空来，舟皆喜，曰神降矣，无恐”⑦；“呼吁之顷，忽神火见于桅顶，又海面灯光浮来，若烟雾笼罩状，举舟之人……呼曰天妃救至矣”⑧；“海船遇风涛危险，长跪高呼天后，空际有红灯一盏，来往桅上，立获平安”⑨。这“红灯”、“红光”、“红火”与妈祖所穿“朱衣”紧紧联系一起，互为想象、发展而来。她脚下的苇席，使她永远立足于人间，立



风浪中舟人哀祷，妈祖红灯而至。
（引自《天后圣母圣迹图志》）

足于广大百姓的心坎上。这样的形象，无疑拉近了神与人的距离，给人以亲切之感。所以妈祖与百姓“一家亲”的传说，也就逐渐超越了航海这一主题，开始步入百姓生活的方方面面。

丁伯桂《庙记》中说了一个故事：“临江浒前有石桥，经久摧剥，一日里人取凉于桥，坐者满地，忽有白马自庙突而出，人悉骇散，桥随圮，无一陷者，人知神之为也。”

《三教搜神大全·天妃娘娘》一节说：“邑有某妇，醮于人十年不字，万方高禖，终无有应者。卒祷于妃，即产男子嗣。是凡有不育者，随祷随应。”这段传说是说，凡是婚后没有生育的妇女，只要向天妃祈子，没有不应验的。因此她深受百姓尤其是广大妇女的欢迎。这在“不孝有三，无后为大”的传统繁衍观念统治下的中国封建社会，是非常重要的。这为妈祖从男人们的航海保护神，逐步演变为女人们的生育神祇开了先河。

妈祖不但是妇女的保护神，还是儿童的庇护者。嘉庆《台湾县志》卷二说了一段很有趣的故事：“今莆田林氏族中，妇人饲子者，将往田园或采捕，以其儿置庙中，祝曰：‘姑好看儿’，去。竟日儿不啼，不饥，不出阈。暮，各负以归。盖神之笃厚宗人又如此。”这个故事说的是清代的事，显然不是早期传说内容。是根据上述明代妇女求子嗣的故事发展而来。妇女有了孩子，自然就有了养育问题需要解决。妇女在哺育期间，如何照料好孩子，又不至影响劳作，在清代社会尤其是农村，确实是个不大不小的难题，每个家庭大约都能遇得到。像这样的日常琐事，有哪一位神仙管得了？又有哪位神仙愿意管呢？可妈祖不同，妇人把孩子毫不客气地放在她的庙里，只说了一句“姑奶奶，好好看着孩子呀！”就到田里干活去了。孩子放进庙里，整天不哭、不闹，也不饿，连庙门槛也不出，都老

老实实地在里面玩耍，嬉戏。这该多好！到了晚上，孩子妈妈下地回来，谁的孩子谁抱走，不但没有影响她们的工作，更重要的是保障了儿童的健康成长。这简直成了妇女们追求的最为理想的境界了。虽说这事发生在“莆田林氏族中”，可普天下的妇女哪一个不企盼妈祖也能为她们创造这样理想的环境呢？由此人们派发出来的问题越来越多了：平时看管孩子固然重要，如果妇女产后无奶，又怎么养育嗷嗷待哺的孩子呢？孩子日后患了眼疾，危害了视力，甚至成了瞽盲残疾，其后果简直不堪设想。更令人们“谈虎色变”的是，孩子难逃一劫的天花、麻疹，在科学十分落后的那个时代，几乎是九死一生。这些都需要祈求妈祖的保祐。于是，在天津，妈祖又成了中国的“圣母”——一位充满母爱的女神。这在中国三教诸神中，是少有的。

注　　释

① 《莆田县志》第七章、第三十六篇，1994 年版

② 乾隆赵翼《陔余丛考》卷三十五《天妃》

③ 嘉庆《台湾县志》卷二

④ 《重刊兴化府志》卷二十九

⑤ 乾隆赵翼《陔余丛考》卷三十五《天妃》

⑥ 郎瑛《七修类稿》卷五十《天妃显圣》

⑦ 陈侃《使琉球录·天妃灵应记》

⑧ 《琉球国志略》卷七

⑨ 同治《静海县志》卷二《坛庙》

宋代《夷坚志》中的妈祖题材小说



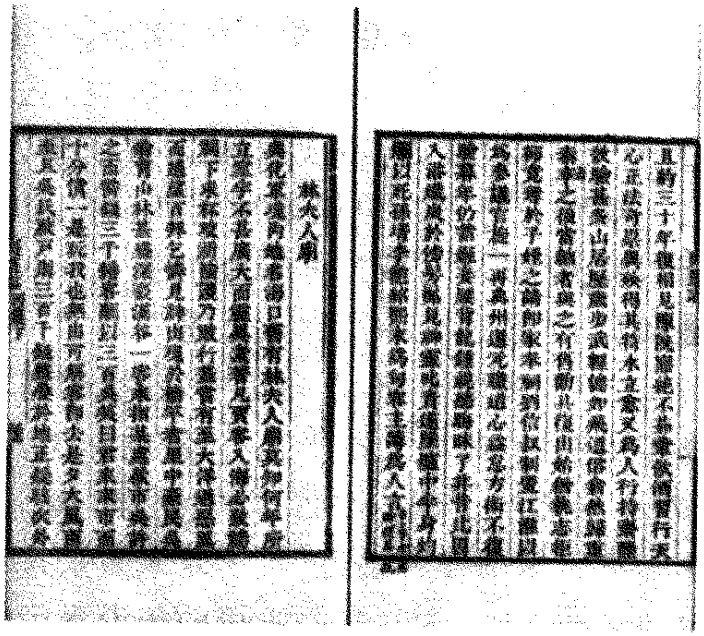
乾隆四十三年槃耕烟草堂刻本《夷坚志》。上有红印"长乐郑振铎西谛藏书"章（中国国家图书馆藏）

历史上最早提及妈祖为"波神"的著作，是北宋徐兢的《宣和奉使高丽图经》。而妈祖传说以庙记形式被记载下来，最早出现的地方史志，则是南宋《咸淳临安志·丁伯桂顺济圣妃庙记》。恰恰就在这二者之间，宋代出现了以妈祖为题材的中国最早的两篇小说，那就是宋洪迈《夷坚志·林夫人庙》和《夷坚志·浮曦妃祠》。

对于洪迈所著《夷坚志》，《四库全书总目提要》卷一四二说"是书所记皆神怪之说，故以列子夷坚事为名"，为"迈杂录仙鬼诸事"，"而道闻琐事亦多足为劝诫，非尽无益于人心者，小说一家历来著录"，属于"异闻类"，并纳入《四库全书·子部·小说家类》。《林夫人庙》载于《夷坚志》丙卷九，讲述了这样一个故事：

在兴化境内即今福建莆田仙游一带，名叫海口的地方，原来有座林夫人庙，不知建于何年。祠宇虽然不大，但该神一向以灵验著称。凡是来往于海上的客商，都要先到林夫人庙占卜祷告，祈求保佑，才敢乘船出海。据说有人在大洋中遇到险风恶浪时，曾经向空中跪拜哀告，求林夫人显灵。果然就会看到一位女神降于篷船的桅杆之上，化险为夷。

同里有一位姓吴的老翁，为人豪爽，他的山上种满了茂盛的大树，郁郁苍苍。家里的大粮仓，也都装满了五谷杂粮。有一天来了一位客人，要买他山上的一片林材，吴老汉要价三千缗铜钱。（宋时的一千钱为一缗，三千缗就是铜钱三百万）可是那客人只肯出三百缗，也就是三百千钱。吴老汉笑着说："你是求我卖给你这些木材的，怎么只给我十分之一的价钱，不是拿我开玩笑吗！"终于没有谈妥，那客人只好离去。这天晚上，天气突变，风雨大作，一直到天亮。待风停雨歇，吴老汉打开房门，却看见大门外的地上，整整齐齐码放着三百千钱。正在惊异间，又有人跑来报告，说昨天客人想要的那片林材，风雨过后多半都已非倒即折，还有好多折倒的木材不见了。吴老汉赶到山上一看，那些还躺在原处的林材树皮上都写着"林夫人"三个字。吴老汉这才猛然醒悟，知道是神所为。急忙来到庙里烧香焚纸，跪拜谢罪。起来后，这才看清很多木材一夜间都被运到庙前的空地上，明白神的意思是要修庙。于是吴老汉决定，把这座山上的所种之树，全都献出来，又把那三百千钱还给庙里，作为修建的费用。


林夫人庙

宋洪迈《夷坚志》丙集下《林夫人庙》书影（中国国家图书馆藏）

远近的人们听说这件事，都纷纷赶来，出钱出力。有一个老头，家里很富有，可是为人吝啬，只出三万钱（三十缗）。大家都说太少了，劝他再多拿些钱，他不听。到了打发仆人背着那三十缗钱给庙里送去时，那仆人刚出门，就觉背上有很重很重的东西，压得寸步难移。老头见状，吓坏了，惶惶恐恐，表示忏悔，立即把捐资增为百万。新庙不久建成，有几百间房屋，殿堂宏伟高大，楼阁美丽壮观，是如今福建最好的庙宇了。

这是一篇笔记体小说，所记"林夫人"，系林默，即妈祖。洪迈在该小

说的《丙志序》中说道："始予萃《夷坚》一书，颛以鸠异崇怪，本无意于纂述人事及称人之恶也。然得于容易，或急于满卷帙成编，故颇违初心……惩前之过，止不欲为，然习气所溺，欲罢不能，而好事君子复纵臾之。辄私自怒曰：'但谈鬼神之事足矣，毋庸及其他。'"他写的《林夫人庙》，确为"鬼神之事"，尽管他在序中为小人的诬蔑和中伤而自责，但还是触及了"纂述人事及称人之恶"，写了一个豪民吴翁，一个悭吝富翁，对比之下，褒贬毁誉，自在言中。确实起到了《总目提要》所说"道闻琐事亦多足劝诫，非尽无益于人心者"的作用。本书《林夫人庙》一文系选自《四库全书·子部·小说家类》所录《夷坚志》五十卷本，并参阅槃耕烟草堂本。该书作者洪迈，生于北宋徽宗宣和五年，也正是徐兢随路允迪出使高丽之时。这时有关妈祖的传说在民间已很盛行，为洪迈几十年后写作《林夫人庙》奠定了基础。洪迈天赋颇佳，能"幼而强记，博极群书"[1]，曾先后在福州、泉州、吉州、赣州等地任职，广见博闻，有机会接触民间，搜集到有关妈祖的早期传说，这又为他能够写出《林夫人庙》一文提供了必要条件。洪迈于淳熙十三年为翰林学士，上《四朝国史》。赵与峕的《宾退录》在对《夷坚志》叹为"观者当知其不可及"时，又说"迈欲修国史，借此以练习其笔"。这究竟是否为洪迈写作《夷坚志》的初衷，暂且不论，但却为我们提供了《夷坚志》的写作时间。即应在淳熙十三年上《四朝国史》之前的"始刊于绍兴末，绝笔于淳熙初"。[2]

与《林夫人庙》同时写的另一篇妈祖题材小说《浮曦妃祠》，载于《夷坚志》戊卷一。全文如下：

> "绍熙三年，福州人郑立之，自番禺泛海还乡。舟次莆田境浮曦湾，未及出港，或有人来告：'有贼船六只在近洋，盍谋脱计？'于是舟师诣崇福夫人庙求救护，得三吉珓。迨出港，果有六船翔集洪波间，其二已逼近。舟人窘迫，但遥瞻神祠致祷，相与被甲发矢射之，忽烟雾勃起，风雨欻至，惊波驾山，对面不相睹识，全如深夜。即而开霁帖然。贼船悉向东南去，望之绝小。立之所乘者，亦漂往数十里外，了无他恐。盖神之所赐也，其灵异如此。夫人今进为妃云。"[3]

这篇小说的奇妙之处，就在于主要人物崇福夫人（妈祖宋时封号）

没有出场，只有船夫、郑立之及海盗船的活动。在贼船即将逼近之际，矛盾激化之时，只一阵忽来的急风骤雨和滔天大浪，把民船和海盗船各置东西，居然相隔数十里之遥，矛盾解除，小说收尾。情节设置巧妙，没有落入俗套。崇福夫人虽未出现，但在“烟雾”、“风雨”和“惊波”之后，带给读者无尽的遐想，读来令人回味无穷。

《林夫人庙》和《浮曦妃祠》，虽然情节简单，但却是迄今所见最早的较具体描写妈祖的小说。它开妈祖题材小说创作之先河，无疑对后世尤其是明代的妈祖题材小说的创作，有着重要影响。由于小说内容直接取材于妈祖民间传说，又是经作者田野调查所得，所以他在《乙志序》中说：“若予是书，远不过一甲子，耳目相接，皆表表有据依者。”就是说他的小说素材来源都是真实可靠的，创作态度也是严谨的，所以是继《宣和奉使高丽图经》之后，也是历史上较早开始搜集和整理妈祖传说的著作。这在妈祖传说形成的初期，尚停留于民间口头传播之时，尤其难能可贵。《林夫人庙》开篇对妈祖拯人患难的“灵异素著”、“见神出现于樯竿者”等描述，一直为后来历代地方史志所认同。相隔近一百年后的南宋《咸淳临安志》卷七十三《顺济圣妃庙》条所写“林氏女数著灵异”，丁伯桂《庙记》亦写“神降于樯”，几乎同出一笔。元代程端学的《天妃庙记》更是写“神女降于樯而免事”，明代《三教搜神大全·天妃娘娘》写得又稍加具体：“见有人登樯竿，旋舞持柁甚力”，“见一女子牵五两而行渡波涛”，也是缘于《林夫人庙》的描写。至于小说描述的修庙情节，在后世的相关史志和《庙记》中也有异曲同工之妙：把妈祖白日现身，改为晚间托梦，类似的情节，附在一些真实的事件之上。



“梦神嘱庙宇顷成”。
（《天后圣母圣迹图志》）

注　释

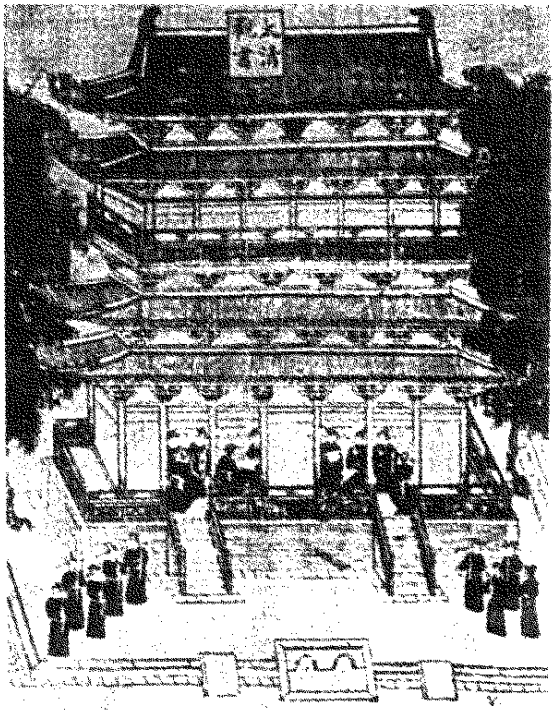
①—②　见鲁迅《中国小说史略·宋之志怪及传奇文》

③　见《四库全书·子部·小说家类》



海运与妈祖文化的北传

妈祖信仰在元代海运中的地位



宋代皇家藏书楼。
（引自《中国历史图说》）

公元1276年，元军攻占了南宋行都临安，宣告了南宋政权的灭亡。元丞相伯颜进城后，首先控制了南宋府库。打开库门，看到大量皇家图书典籍，丰富多彩，令人眼花瞭乱。如何将大量又极其珍贵的图书典籍运往元京师大都（北京），确是一个难题。当时战争还在继续，由临安至大都运送粮食和物资的路线只有一条，那就是通过运河，水旱兼行的“漕运”。据《元史》记载，这条漕运路线十分迂回艰苦：“自浙西涉江入淮，由黄河逆水至中滦旱站，陆运至淇门，入御河，以达于京。”[①]也就是先通过江南运河到达扬州，进入淮南运河，又辗转经过高邮、淮安等地，才能驶入淮水，再经黄淮交汇处，进入黄河。从黄河北上，逆水行舟，十分艰难，也才只能到达河南境内黄河北岸的封丘线，这就是当时称作“中滦旱站”的地方。从此再经旱路，车载马驮，到达河南汲县的淇门镇，再入御河（今卫河），经直沽（今天津），过白河到通州，最终达大都。面对如此多的库藏图籍，如果经这条水旱漕运路线运往大都，时间不但耽搁，而且费用昂贵，路上的安全因战事尚未结束，同样难以保障。最终，丞相伯颜“命张瑄、朱清等，以宋库藏图籍，自崇明州从海道载入京

师”[②]，这便是元代海运的开始。朱、张二人这一次押送大批珍贵物资，由海路运往大都，却开创了元代海运的最初航线。此事发生于元世祖忽必烈至元十三年，大约也就从这一年开始，随着海运的开创，妈祖信仰也便在元时逐步盛行起来。

两年后，到了至元十五年八月，元世祖忽必烈“制封泉州神女号护国明著灵惠协正善庆显济天妃”[③]。看来程端学《天妃庙记》所提“至元十八年封护国明著天妃”是错后了三年。《七修类稿》说的“至元中显圣于海，护海运万户马合法忽鲁循等奏立庙号天妃，赐太牢”和《陔余丛考》的“至元中以护海运有奇应，加封天妃神号，积至十字，庙曰灵慈”也都大致说的是这一次褒封。至于“庙曰灵慈”，是与文宗天历二年(1329)的褒封相混了，其间相差五十一年。



元世祖忽必烈
（明万历刊本《古先君臣图鉴》）

这次褒封是在元建国初年，又是由皇帝亲自封赐，可见妈祖信仰在民间和官方的地位何等重要。这自然与元代海运对恢复和发展国家经济、巩固政权有着密切关系。

元世祖统一中国后，由于连年战争，北方经济十分落后。每年所需粮食和大量物资，主要源自南方。《元史》卷九十三《食货志》一说：“天下岁入粮数，总计一千二百十一万四千七百八石。腹里二百二十七万一千四百四十九石，江浙省四百四十九万四千七百八十三石。”所谓的“腹里”地区，指直辖于大都中书省的河北、山西、山东和内蒙古自治区的部分地区，包括了当时北方几个主要省份。而“江浙省”，主要包括浙江、福建两省及江苏、安徽、江西的部分地区。从这两个地区的岁粮统计数字不难看出，一个江浙省就占了全国岁粮收入的三分之一，是北方腹里地区的二倍，而面积仅为腹里的三分之一。从每年的税赋来看，“天下每岁兑入之数，酒课：腹里，五万六千二百四十三锭六十

七两一钱；江浙行省，一十九万六千六百五十四锭二十一两三钱。醋课：腹里，三千五百七十六锭四十八两九钱；江浙行省，一万一千八百七十锭一十九两六钱”。江浙行省均是腹里的三至四倍。从商税额数来看，一个江浙省占全国总收入的三分之一。④所以，“元都于燕，去江南极远，而百司庶府之繁，卫士编民之众，无不仰给于江南”，⑤江南便成为元政府重要财政支柱之一。

江南大批粮食和物资都要由漕运输往北方，但由于运输的艰辛，又“海口沙壅”，“劳资不赀，卒无成效”，丞相伯颜这才想起当初“海道载宋图籍之事，以为海运可行，于是请于朝廷，命上海总管罗璧、朱清、张瑄等，造平底海船六十艘，运粮四万六千余石，从海道至京师”，⑥这一年是至元十九年，公元 1282 年。

朱清、张瑄因为是第一次正式实施海运，经验不足，海路不熟，所以“创行海洋，沿山求岙，风信失时，明年始至直沽”⑦。为了沿海岸近海航行，只能造吃水不深的平底海船，当然比不上深海航行的尖底海船了。关于这条航线的具体情况，在《元史·食货志》、《新元史·食货志》、《海道经》和《大元海运记》中均有描述。只是那一年航行的时间，是从冬季开始的。不但“沿沙行驶，潮长行船，潮落抛泊”，而且受寒流影响，冒东北信风而进，逆流北上，“委实水路艰难，深为繁重”，直到第二年三月方达直沽。⑧尽管如此，海运比起漕运“船多损坏，民亦苦之”，来说，优越性是很明显的。

随着海运的兴起，妈祖信仰也更加盛行。虽然海运具有重大经济意义和政治意义，但它本身却饱含着船工们的无限辛酸和不幸。元代诗人臧梦麟写有一首《直沽谣》，读后催人泪下：“杂遝东入海，归来几人在。纷纷道路觅亨衢，笑我蓬门绝冠盖。虎不食堂上肉，狼不惊里中妇。出门不险阻，何况茫茫海如许。去年吴人赴燕冀，北风吹人浪如砥。一时输粟得官归，杀马椎牛宴闾里。今年吴儿求高迁，复祷天妃上海船。北风吹儿堕黑水，始知溟渤皆墓田。劝君陆行莫忘莱州道，水行莫忘沙门岛。豺狼当路蛟龙争，宁论他人致身卑。君不见，贾胡剖腹藏明珠，后来无人鉴覆车。明年五月南风起，犹有行人问直沽。”⑨船工们在“溟渤皆墓田”的大海中航行，只能“复祷天妃上海船”了。妈祖便成了他们唯一

的精神支柱，鼓舞他们斗狂风，战恶浪，在中国航海史上写下新的一页。由于开创第一条航线妈祖庇护海运有功，元世祖至元二十五年(1288)“六月……癸酉，诏加封南海明著天妃为广祐明著天妃”[10]。《陔余丛考》说的至元“二十五年加封广佑明著天妃”，所记内容完全相同。

由于第一次开创的这条海运航线还存在种种不足，公元1292年，即“至元二十九年，朱清等言其路险恶，复开生道”，于是又开辟了第二条航线。这条航线“自刘家港[11]开洋，至撑脚沙转沙觜，至三沙、洋子江……过刘岛，至芝罘、沙门二岛，放莱州大洋，抵界河(海河)口，其道差为径直。”[12]。但这条航线依然不令人满意，一年后以失败告终。

第三条航线是至元三十年(1293)“千户殷明略又开新道，从刘家港入海，至崇明州三沙放洋，向东行，入黑水大洋[13]，取成山转西至刘家岛，又至登州沙门岛，于莱州大洋入界河”。[14]这条航线确实近便多了，“当舟行风信有时，自浙西至京师，不过旬而已，视前二道为最便云。”[15]如果顺风行驶，不过十天即到。这条航线也就是后来元代海运长期使用的主要航道。这条海运航线成了元政府的经济命脉，同时也促进了海上运输业的发展。当时的造船业和航海技术都居世界领先地位，为后来明代航海业的发展和郑和下西洋的壮举，奠定了坚实基础。

元代第三条海运航线开辟的成功，也都同首次开辟航线一样归功于妈祖的“护海运有奇应”[16]。为了褒封妈祖及其父母的功劳，从至元三十年(1293)开辟第三条航线始，到至正二十三年(1363)元代最后一次海运岁粮止，对妈祖加封或遣使祭祀，《元史》上记载的就达十二次之多：

成宗大德三年(1299)“二月……壬申，加……泉州海神曰护国庇民明著天妃。”[17]

英宗至治元年(1321)“五月……辛卯，海漕粮至直沽，遣使祀海神天妃。”[18]

英宗至治三年(1323)“二月……辛卯……海漕粮至直沽，遣使祀海神天妃。”[19]

泰定帝泰定二年(1325)“九月……癸丑，驾至大都。遣使祀海神天妃。”[20]

泰定帝泰定三年(1326)“秋七月甲辰……遣使祀海神天妃。”[21]

泰定帝泰定四年(1327)“秋七月……乙丑……遣使祀海神天妃。”[22]

泰定帝致和元年(1328)“致和元年春正月……甲申,遣使祀海神天妃。”[23]

文宗天历二年(1329)“冬十月……己亥,加封天妃为护国庇民广济福惠明著天妃,赐庙额曰灵慈,遣使致祭。”[24]

文宗天历二年(1329)“十一月……戊午,遣使代祀天妃。”[25]

文宗至顺二年(1331)“秋七月……乙酉,遣使代祀护国庇民广济福惠明著天妃。”[26]

惠宗至正十年(1350)“二月丙戌[朔],诏加封天妃父种德积庆侯,母育圣显庆夫人。”[27]

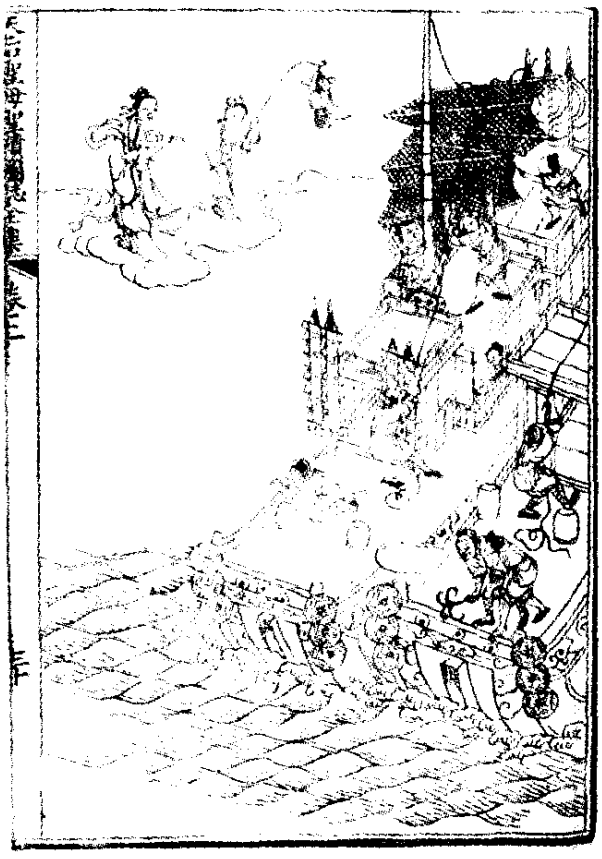
惠宗至正十四年(1354)“冬十月……甲辰,诏加号海神为辅国护圣庇民广济福惠明著天妃。”[28]

元代程端学的《天妃庙记》为上述记载,作了某些补充:

“大德三年,以漕运效灵封护国庇民明著天妃。”

“天历二年,漕运副万户八十监运舟至三沙,飓风七日,遥呼于神,夜见神火四起,风恬浪静,运舟悉济。事闻加封今庙曰‘灵慈’,纳臣公言。”

“至顺三年夏子押运至莱州洋,夜半风大,作祷之,见神像转逆以顺。是岁运舟无虞,其随感而应。类此,神之庙始莆遍闽浙,鄞之有庙。”



“垂神灯粮船有赖”
(引自《天后圣母圣迹图志》)

程端学所记，大抵是确切的。他生于南宋末年端宗祥兴元年(1278)，也就是南宋亡国、元朝建国的前一年。泰定元年(1324)始登进士第，授国子助教，迁翰林编修，出为瑞州路经历。卒于惠宗(顺帝)元统二年(1334)，年五十七岁。《天妃庙记》所记元代史料，除上面三条外，还有一条是"至元十八年[29]封护国明著天妃"。实际上所记起于至元十八年，止于宁宗至顺三年(1332)。应该说，程端学在《天妃庙记》中所提供的上述四条元史实，只是头一条"至元十八年"与正史所记误差三年，那一年他刚刚出生，显然为不实资料所误。后面三条，大德三年(1299)他已二十一岁，天历二年(1329)他早已进士及第，入朝为官。天历二年条所记虽略去朝廷对妈祖的封号，但所补充的史料却翔实而生动，为正史所未收，十分珍贵。从文中"纳臣公言"所知，"加封今庙曰灵慈"很有可能是由他题奏而准，也是他略去封号而突出庙号的真实原因。至顺三年是他去世前二年，从其生前所写这最后一条的时间来看，《天妃庙记》大约是此后不久为他家乡鄞县天妃宫而作。与此同时，在他作《天妃庙记》的前一、二年，也曾为家乡嘉泽庙作记。鄞县位于浙江东部，宁波附近，故于元至正九年(1349)程端学去世十五年后，被王元恭收入他所编撰的《至正四明续志》，流传至今。最后一条所记，为妈祖信仰随元代海运不断扩大而迅速传播的史实。从莆田开始，已经遍及福建、浙江等沿海省份。由此妈祖信仰得到官方更大重视，并正式列入祀典。

《元史》卷七十六《祭祀志》五记载："唯南海女神灵惠夫人，至元中以护海运有奇应，加封天妃神号，积至十字，庙曰'灵慈'。直沽、平江、周泾、泉、福、兴化等处，皆有庙。皇庆以来，岁遣使赍香遍祭，金幡一合，银一铤，付平江官漕司及本府官，用柔毛酒醴，便服行事。祝文云：'维年月日，皇帝特遣某官等，致祭于护国庇民广济福惠明著天妃'。"文中所提直沽，系今天津。妈祖信仰随海运传至直沽，从此确立了天津成为北方妈祖文化中心的地位，掀开妈祖文化史的新一页。

注　释

①－②　见《元史》卷九十三《食货志》一

③　《元史》卷十《世祖纪》七

④ 见《元史》卷九十四《食货志》二

⑤—⑦ 见《元史》卷九十三《食货志》一

⑧ 参阅《新元史》·《食货志》

⑨ 乾隆四年《天津府志》卷四十

⑩ 《元史》卷十五《世祖纪》十二

⑪ 即江苏太沧县浏河

⑫ 见《元史》卷九十三《食货志》一

⑬ 指深海

⑭—⑮见《元史》卷九十三《食货志》一

⑯ 《元史》卷七十六《祭祀志》五

⑰ 《元史》卷二十《成宗》三

⑱ 《元史》卷二十七《英宗》一

⑲ 《元史》卷二十八《英宗》二

⑳ 《元史》卷二十九《泰定帝》一

㉑—㉓ 《元史》卷三十《泰定帝》二

㉔—㉕ 《元史》卷三十三《文宗》二

㉖ 《元史》卷三十五《文宗》四

㉗ 《元史》卷四十二《顺帝》五

㉘ 《元史》卷四十三《顺帝》六

㉙ 应为至元十五年

直沽立庙何时始

元代妈祖信仰随着吴人“复祷天妃上海船”[①]，漂洋过海，来到海运终点站、又是输粮中转站的直沽。吴人在“始知溟渤皆墓田”[②]的惊涛骇浪中，终于安全抵达。上岸后免不了“再请天妃下海船”就地祭祀，再求平安。这就是直沽立庙的直接原因。也就是说，直沽设立天妃庙，适应了江南船工的信仰要求。元人危素的《河东大直沽天妃宫旧碑》提到，这座庙的住持也是“吴僧”，连庙的管理者都是江南来的和尚，可见直沽天妃宫完全是随海运而来，为海运而设。碑文还提到该庙于“泰定间弗戒于火”，在元泰定年间，遇火灾烧毁。后来重修时，不但“朝廷发官帑钱使更作焉”，甚至设在大直沽的海运行政机构接运厅和万户府官吏，也拿出一些“俸钱为之倡裒”。[③]由此看来，元政府对修复直沽天妃宫的重视，同样出于对海运的政治需要和经济需要。

元《河东大直沽天妃宫旧碑》的上述记载，为我们研究直沽天妃庙的历史，提供了重要依据。但是令人不解的是，该碑文从头至尾却没有交代直沽天妃庙始建的具体年代。是作者危素的偶尔疏忽；还是这一至关重要的问题始终是个谜。直沽天妃宫究竟何时所立？留给后人一个争论不休的话题。

天津的直沽有两个，一个是临近东南入海口的大直沽，一个在大直沽以西，潞河[④]和卫河[⑤]汇入海河的三岔河口一带，叫小直沽。《元史》上多处提到的“直沽……有庙”[⑥]、“增立直沽海运米仓”[⑦]、“直沽广通仓”[⑧]等等，究竟是指哪一个？没提。《续文献通考》提到“延祐三年置海津镇，命副都指挥使伯颜镇遏直沽”和《元史》卷三十《泰定帝》二说的泰定三年“八月辛丑，作天妃宫于海津镇”，于是又引出一个问题，那就是“海津

镇”设在哪里？是大直沽还是小直沽？也没提。巧合的是，这两个直沽相距不过十里，大小直沽均有天妃庙，也都是元代所建。那么，泰定三年建于海津镇的那一座天妃宫，是大直沽天妃宫在“泰定间弗戒于火”后重建的呢，还是小直沽那一座建于泰定三年？更没提。

其实，历史上所说的直沽，并非专指大直沽或小直沽。它所涵盖的范围是个地区大概念。《金史》卷一百三《完颜佐传》中说：“完颜佐本姓梁氏，初为武清县巡检……久之，以佐为都统……戍直沽寨。”这是金宣宗首先在此设寨置戍的最早记录。虽然历史上没有说明直沽寨的范围和方位，但绝不只限于海口的大直沽一带，这是不言而喻的。《元史》卷九十三《食货志》一说：“初，海运之道，自平江刘家港入海……计其水程，自上海至(杨)村马头，凡一万三千三百五十里”，这杨村马头距大直沽约六十余里。《日下旧闻考》引《广舆图》说：“盖自上海至直沽内杨村马头，凡一万三千三百五十里。海运交卸之地，历来都说是直沽，则此处之杨村可算是直沽的一部分。而屯储粮食的军粮城，似乎亦可包括在直沽之内。又如以前所说的接运厅和临清万户府所在地大直沽，以及南仓、北仓，自然更是直沽了……可见史传上所说的直沽的范围，是极广泛的。”这就是“直沽”一词的广义概念，而其中自然包括以直沽为名的大直沽和小直沽了。《元史》卷十五《世祖纪》十二提到的至元二十五年夏四月甲戌“增立直沽海运米仓”和《元史·百官志》的“直沽广通仓秩正七品大使一员”中的直沽，也都并非专指大直沽，而是南仓、北仓一带。

古人也有将直沽与大直沽相混的例子。同治十二年重辑本《静海县志》卷二《地理志》中引牛天垣《逆河入海考》说：“在汉时未徙之前，九河由逆河入海，逆河即天津之大直沽……逆河意以海水逆潮得名……逆河入海在今天津之直沽。”

但无论怎么说，元时大直沽地位的重要性是毋庸置疑的。而大直沽地位的重要，又丝毫影响不了小直沽的存在。反而由于其位于九河下梢的交汇处，是水陆交通枢纽，其位置的重要性也是毋庸置疑的。金时的大直沽，因海运尚未兴起，其战略位置之重要，还远远赶不上金都门户、距金中都[9]更近的水陆交通要地的小直沽。金“戍直沽寨”时，其势力已

开始衰落。可是南宋政权却依然吓得俯首称臣，不敢北上。直沽此时设寨，显然不是为了防范宋军的海路袭击。而这时蒙古正兴，成吉思汗几度派兵南下，北来的威胁，使金宣宗不得不与蒙古议和，表示归顺之意。但他同时又命令右丞相福兴和左元帅抹燃辅佐太子留守中都，把国都迁往南京[10]。这就不难看出，金宣宗设直沽寨的真实意图，是为了加强中都的外围防御，抵御蒙古军队的陆路攻击，阻止蒙古军队南下的势头，减轻其对河北、河南、山东等地的威胁。后来的历史证明了这一点。成吉思汗得知金迁都的消息后，立即率军南下经涿县，与金战于霸州，占领中都。公元1234年[11]南京[12]陷落，金灭亡。所以直沽寨的位置显然是在三岔河口附近的小直沽，而不是临近入海口的大直沽。

到了元时，随着海运的兴起，作为南粮北输的重要中转枢纽，直沽的地位显得益为重要了。“元统四海，东南贡赋集刘家港，由海道上直沽，达燕都。舟车攸会，聚落始繁，有宫殿，有接运厅，有临清万户府，皆在大直沽。”[13]由于元政府对海运的重视，同时也为了满足江南船户对妈祖信仰的需求，所以首先在大直沽立庙祭祀。这不但有明代《重修敕建灵慈天妃宫碑记》残石为证，而且多次考古发掘也揭示出该庙的元代建筑基址。至于该庙设置的具体年代，据前引《元史》卷七十六《祭祀志》五“唯南海女神灵惠夫人，至元中以护海运有奇应，加封天妃神号，积至十字，庙曰灵慈，直沽……有庙”的记载，虽然语出有些含混，但仍可以理解为从至元中也即至元十五年加封天妃神号，到天历二年赐“庙曰灵慈”这五十一年间，“直沽……有庙”。另据前引大直沽天妃庙于“泰定间弗戒于火”[14]的记载可知，大直沽建庙年代不但早于天历年间，而且也早于泰定年间。根据朱清、张瑄从海路运宋藏图籍至京师时，那是至元十三年，也是江南船工们第一次踏上大直沽的历史记录。当然不可能在那时立庙。而后来随着第一条航线的开创成功，从至元二十年到至元二十九年，九次通过海运共运粮七百多万石，达到元开国以来破天荒的数字，为此元世祖至元二十五年又第二次加封妈祖爵号。这标志元代妈祖信仰也已达到空前高涨。此时的大直沽接运厅、万户府早已设立，江南的船工们频繁来往于大直沽，运粮、卸粮、储粮、向京师转运粮，其繁华程度可想而知。这一时期无论从人力、物力还是船工们的强烈信仰

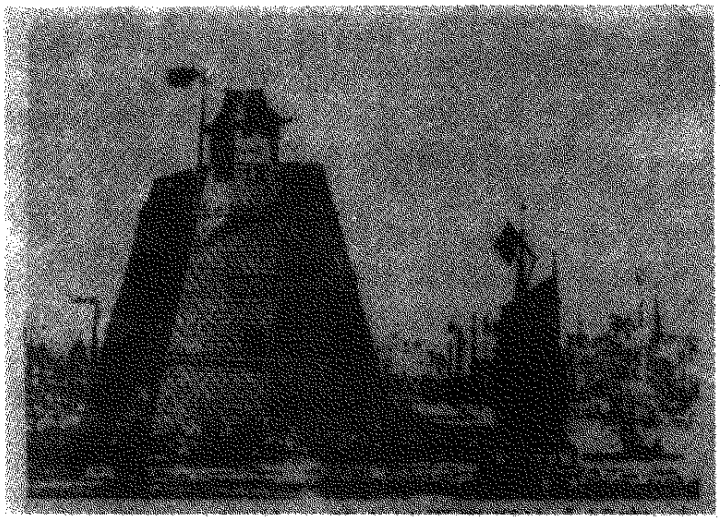
要求以及官府的积极性，建庙的条件都已具备。清《畿辅通志》记载："灵慈宫在（天津）府河东，元至元年建"，高凌雯《天津县新志》同样记载说：灵慈宫"其在大直沽者，至元年建"，是有充分根据的，得到历史的认同。



大直沽天妃宫建于元世祖至元年间（约1278——1288之间），为天津最早宫观，后毁于八国联军战火。现挖掘出的大殿元明清遗址，位于天津大直沽"元明清天妃宫遗址博物馆"内（罗春荣摄）

大直沽成为海运终点站，但也是漕粮的中转站。《新元史·食货志》说："唯办运香糯米，旧例在直沽交卸后，万户朱虞龙将香糯米直赴大都醴源仓送纳。"这"直赴大都"的必经中转站，便是从小直沽启运，经潞河、通惠河可直达大都城内的积水潭[15]。同时，直沽就地储粮的重要仓储北仓、南仓等，也需经水陆枢纽的小直沽中转。从而显示了小直沽重要的经济地位和军事地位。所以，在金时军事设置直沽寨的基础上，于元"延祐三年置海津镇，命副都指挥使伯颜镇遏直沽"[16]。毫无疑问，这海津镇所设之地，便是小直沽。乾隆四年《天津府志》引《畿辅通志》说，"今（天津）府治元延祐三年置镇"，也证实了这一点。后来，元文宗登基时，为了击退辽东叛军的军事攻击，在兵临城下万分火急之时，于天历元年九月"调河南蒙古军老幼五万人，增守京师，募丁壮守直沽"，同时又紧急"调临清万户府运粮军三千五百并御河分守"。[17]显然防御的重点，是处在御河和潞河交汇处附近的海津镇，也即小直沽。正因为小直沽有如此重要的地理位置，所以才在元顺帝至正九年夏四月己卯"立镇抚司于直沽海津镇"。[18]

因此，集渔盐漕运和军事防御功能为一身的小直沽，自然随之繁华起来。《代祀天妃庙次直沽作》一诗写道："晓日三岔口，连樯集万艘。普



1665年荷兰人笔下的天津小直沽三岔河口，帆影憧憧，一派繁华景象

天均雨露，大海静波涛。入庙灵风肃，焚香瑞气高。使臣三奠毕，喜色满宫袍。”[19]作者张翥，《元史》、《新元史》均有传。他生于至元二十四年(1287)，卒于至正二十八年(1368)，几乎经历了元代统一中国后的整个社会。张翥曾任国子助教、翰林编修，进翰林应奉、修撰，迁太常博士，累官翰林侍读兼祭酒。从诗中可知，张翥能代皇帝前来直沽祭祀天妃庙，时间应在至正中年再次复出后任翰林侍读兼国子祭酒之时。他的诗是三岔河口小直沽繁华兴盛的历史写照，诗中所写天妃庙，正是位于三岔河口小直沽的天妃宫。也即《元史》卷三十《泰定帝》二所载的泰定三年“八月辛丑，作天妃宫于海津镇”的那一座。此时天津同时已有两座天妃宫，人们习惯称位于东南临海的大直沽天妃宫为东庙，偏西的小直沽天妃宫为西庙。西庙建于泰定三年(1326)，与张翥这次代祀天妃宫的时间，其相距不过三十年。“入庙灵风肃，焚香瑞气高。”短短一首五律，透过对灵肃气氛的渲染，衬出小直沽天妃宫始建初期的庄严与雄伟。



建于元泰定三年(1326)的天津天后宫大殿。明清两代屡加修葺，但大殿仍具明代建筑遗构，为天津市内现存最古老庙宇(张春生摄)

张翥作为一朝重臣，代祀天妃庙为什么不去大直沽的灵慈宫，而来到小直沽的天妃宫？这理由一方面固然与小直沽的地位在元代后期明显超过大直沽有关，再就是据《河东大直沽天妃宫旧碑》所记，

“东庙素卑下，潮汐渐泾，栋宇摧坏”，由于临海而地势低湿，受海潮的浸蚀，又年久失修，殿宇多有损坏。东庙这次重修是在住持僧智本于至正十一年圆寂，新的住持僧福聚从西庙调来东庙之后。促成这次重修的一个重要原因，就是碑记中写到的“会覃怀逯公鲁曾以海运万户督运行海中，所乘舟触山石，几被覆，乃亟踞呼天妃，俄，火发桅杆，若捩其柁，遂得免。请于朝，加神封号”。曾以海运万户名义督粮的逯鲁曾，在海上触礁，粮船几乎沉没，多亏妈祖的护佑，才得以脱险。此事上报朝廷后，才决定“中书发钱八百五十缗”，予以修庙。逯鲁曾是至顺元年进士，授翰林编修，御史台掾，太常博士，后历任监察御史，枢密院都事，刑部员外郎，宗正府郎中，礼部郎中等职。至正十二年又越级升迁为淮南宣慰使，这一年死于征讨之中。记载其海运之事的有《送逯鲁曾止海运万户》[20]、《送逯都水赴海运万户》[21]。可知逯鲁曾参与海运之事时，大约任枢密院都事之职。由此推断，他参与修庙的时间应当在这之后，至正十二年超迁淮南宣慰使之前。而碑记说的修庙时间是在“吴僧智本主（东庙）六年，以至正十一年圆寂，众请主西廊（庙）僧福聚来继其任”，是由“福聚具以修庙”的。由此推算，东庙修庙时间必然在至正十一年（1351）之后，逯鲁曾至正十二年（1352）超迁之前的这一、二年之间。而恰恰在这段时间前后，也正是张翥不去东庙而来西庙写出《代祀天妃庙次直沽作》这一名篇之时。

注　释

①—②　臧梦麟《直沽谣》

③　见康熙十三年薛柱斗《天津卫志》卷四《河东大直沽天妃宫旧碑》

④　北运河

⑤　即南运河，又称御河

⑥　《元史》卷七十六《祭祀志》五

⑦　《元史》卷十五《世祖纪》十二

⑧　《元史》卷八十五《百官志》一

⑨　即今北京

⑩　即今开封

⑪ 即金哀宗天兴三年

⑫ 即今开封

⑬ 胡文璧《与伦彦式书》

⑭ 见康熙十三年薛柱斗《天津卫志》卷四《河东大直沽天妃宫旧碑》

⑮ 今北京什刹海

⑯ 见《续文献通考》

⑰ 均见《元史》卷三十二《文宗纪》一

⑱ 《元史》卷四十二《顺帝》五

⑲ 乾隆四年《天津府志》卷四十

⑳ 见《学言稿》

㉑ 见《草堂雅集》

妈祖文化与佛教文化的结合

元代崇奉佛道两教，而佛教更受朝廷重视。这是因为蒙古贵族长期崇奉藏传佛教，元世祖忽必烈统一中国后，便以藏传佛教喇嘛教为国教，一则为了安藏定边；二来也为了以喇嘛教作为控制汉民族的一种手段。尽管如此，蒙古贵族对汉传佛教也同样重视。翻开《元史》，“作佛事”的记录比比皆是：

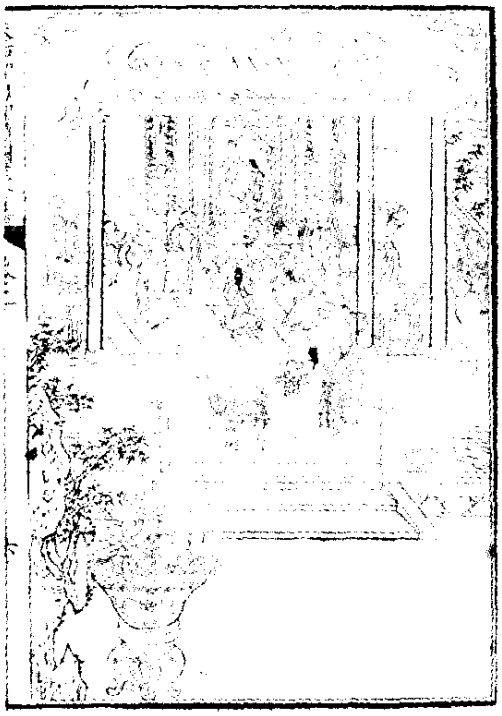
“至治元年春正月丁丑，修佛事于文德殿……己亥……以寿安山造佛寺，置库掌财帛，秩从七品……三月乙酉，宝集寺金书西番波若经成，置大内香殿。益寿安山造寺役军……冬十月辛丑朔，修佛事于大内……十一月庚辰，益寿安山寺役卒三千人……十二月乙丑，冶铜五十万斤作寿安山寺佛像”。①

元英宗硕德八剌继皇帝位仅仅二三年，有多少国家大事需要处理，而登基的第一年营造大型佛事就达六七次之多，平均两个月一次，被作为国家大事记入史册。上面提到的寿安山佛寺，就是今天北京著名的卧佛寺。

元代诸帝出于统治需要，对佛教崇奉至极。而出于海运的需要，对妈祖也是崇奉有加。甚至水旱晴雨，也离不开妈祖的庇佑。

“文宗天历元年十一月，都水庸田司言：‘八月十日至十九日，正当大汛，潮势不高，风平水稳。十四日，祈请天妃入庙，自本州岳庙乘海北护岸鳞鳞相接。”②

由于元代这种兼容并重的宗教政策，为妈祖文化传入直沽与佛教文化的结合，造就了机缘。明代《三教搜神大全》中《天妃娘娘》一节，就增加了不少佛典故事：



"感大士赐丸得孕"
(引自《天后圣母圣迹图志》)

"母陈氏尝梦南海观音与以优钵花吞之,已而孕,十四月免(娩)身,得妃……异香闻里许,经旬不散。幼而颖异,甫周岁在襁褓中见诸神像,又手作欲拜状。五岁能诵观音经。"

康熙《静海县志》(同治十二年重辑本)更是说道:

"《法华经·普门品》云:'或漂流巨海,龙鱼诸鬼难,念彼观音力,波浪不能浸(没)。'自来寻声救苦唯普门大士,有呼必应,故称广大灵感观世音。天妃殆观世音三十二应之身欤?不然何灵异若此?"

民间还有不少类似的传说,都是把妈祖与观世音联系在一起。妈祖的出生,是因其母在梦中吃了南海观音的"优钵花"而怀孕。钵,为梵语"钵多罗"的省称,是佛僧吃饭用的碗。妈祖是由观音的"优钵花"而转世,从她一出生便与佛国观音菩萨结下不解之缘。观音本是佛国菩萨之首,原名观世音,唐时因避讳李世民的"世"字,所以才称观音。"观世音"之意,是说尘间的芸芸众生在危难之时,只要诵念她的名字,这位菩萨就会"观"到人"世"间的这个"音",前来相救。可见"土人呼神为妈祖,倘遇风浪危急,呼妈祖则神披发而来,其效立应"[3],这与"观世音"的故事又何其相似。据佛界传说,观世音在"十方世界"中法力无边,有三十二应身之变化,本像最早于公元前七世纪为一对孪生小马驹,公元前后变作男人身,佛教传入中国后,经过长期汉化,于南北朝末隋朝初年,观世音菩萨才最终成为低眉慈目的端庄女性。

观音菩萨可以根据需要,变为世间男女,达官贵人,商贾富户,天王天将,龙蛇鹏鸟,无所不能。

而妈祖传说中类似的故事也有不少:"舟将覆矣,举船大呼天妃,但



男相观音像(引自《龙的王国》)



唐阎立本所绘女相
"杨枝观音"像

见火光烛船,船即少宁。明日有粉蝶绕舟飞,不去。黄雀立柁楼食米,顷刻风又作,舟行如飞,彻晓至闽,午后入定海也,神实不可掩也。"④"俱称天妃天津之庙并称天后宫,相传大海中当风浪危急时号呼求救,往往有红灯或神鸟来,辄得免"⑤。前面还提到过很多这方面的传说,都是说妈祖能变"红灯"、"红火"、"商人"、"神鸟"、"黄雀"、"粉蝶"等等,也可以现身或者托梦,无所不可。天妃妈祖与人们心目中的观音菩萨几无二致,号称"南海女神"⑥的妈祖又与"南海大士"的观世音并驾齐驱。

上面那些包蕴着佛教文化的妈祖传说,大都出于元代以后的明清两代。也就是在妈祖文化随元代海运北传直沽一百多年后才逐渐形成的。所以妈祖文化进入直沽与佛教俗文化的结合,对妈祖文化的全面形成和发展具有重要意义。

妈祖文化进入直沽后,首先把带有浓厚道教色彩的天妃宫,置于佛僧管理之下。元《河东大直沽天妃宫旧碑》告诉我们:"庆国利民广济福



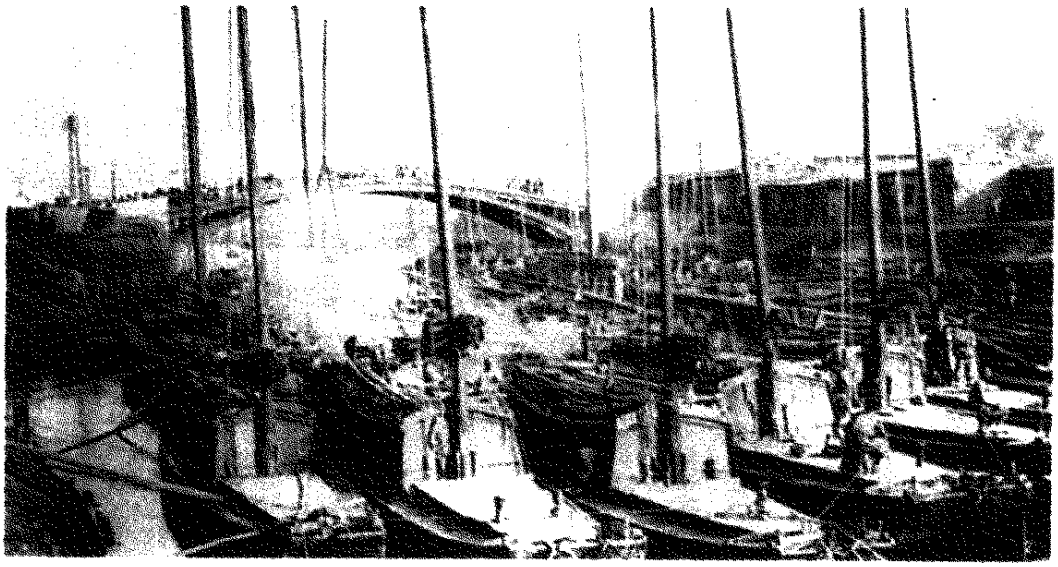
元危素《河东大直沽天妃宫碑记》中可见天妃庙前创观音堂、塑观音像的记载（《天津县新志·碑刻》）

惠明著天妃祠，吴僧嗣庆福主之”，后来“吴僧智本主六年，以至正十一年圆寂。众请主西庙僧福聚来继其任”。元代天津大、小直沽两座天妃宫，都由江南来的和尚作住持。且东庙的和尚死了，又把西庙的和尚接来继任，天妃宫一时成了佛家的天下。于是在重修大直沽天妃宫过程中，“漕民吴中郁庆国、徐珍等，多施财，即庙前僧（福）聚创观音堂，庆国又塑观音阿罗四十余像，过者竦然为之敬畏……钟梵渔鼓之声盖朝夕相闻云”。[7]

也就是从元时开始，天津把观音堂与妈祖庙联结在一起。大直沽天妃宫前有了观音堂，而“福聚之主西庙……多与兴创”，[8]此时小直沽天妃宫也把观音与妈祖同堂供奉。2001 年对宫内古建筑进行整修时，“在大殿铺设石板刨地时，在一米深处挖出长 1.2 米、宽 0.5 米莲花彩云石刻碑座一块和巨大青石板一块。据有关专家推断，莲花彩云石刻为原神龛底座，青石板为神龛前上香叩拜的地方，距今已有 600 多年历史”。[9]从年代看，莲花彩云碑座应为元末明初遗物。莲花彩云图案多为佛家所用，据佛教传说，在释迦牟尼降生前，水池中突然长满大如车盖的莲花。后来，佛陀从舌根生出万道光芒，又化作千叶金色莲花，朵朵莲花上有佛盘腿端坐。这就是佛教造像艺术中“莲花座”的来历。从此莲花便成了佛教净土和佛身圣洁、高尚的象征。在开凿于四五世纪的北魏石窟艺术宝库中，就已经出现了大量佛身莲花瓣形背光、莲花纹装饰浮雕以及莲花座、莲花拱、莲上化佛、口唧莲花化佛等艺术造型。其中著名的龙门石窟《礼佛图》，为龙门仅有的极具代表性的艺术浮雕。图中三个和尚作前导，后面礼佛排列中，除去仪仗、侍女外，突出三位手持莲花前来朝佛的贵族妇女，一派虔诚模样。这些北魏石窟艺术的出现，距妈祖文化北传的元代，已存在整整一千年了。可

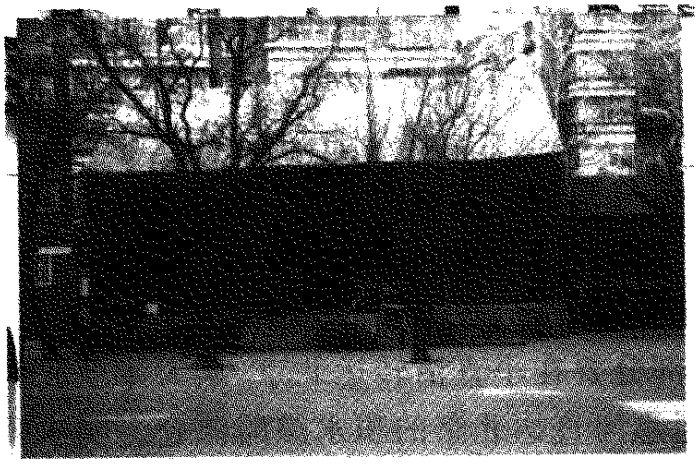
见莲花作为佛文化的重要象征更有其悠久历史。有的佛经说，观世音菩萨也是由莲花所化生。故观世音坐像或立像，均以莲花为底座。天后宫大殿中发现的这块莲花彩云碑座，与元末明初小直沽天妃宫供奉观音菩萨有关。元代天津天妃宫妈祖与菩萨同堂供奉，是妈祖文化与佛教俗文化结合的又一大特征。

坐落于北运河畔天津丁字沽的一座“娘娘庙”[10]，建于元末明初。当时海运或漕运的粮食，其中一部分要在小直沽转运北京。从天津至北京的内河航道，就是经北运河、通惠河直达北京的积水潭醴源仓。明永乐迁都北京后，这条航道依然十分繁忙。丁字沽“娘娘庙”建于北运河畔，可以想见它当年的繁华和兴盛。该庙民国年间已废圮，现仅存西配殿。



子牙河与北运河交汇处，航运繁忙的景象

近来其北山墙内墙皮脱落，现出一幅近 70 平方米绘有观音和韦驮及其他佛教故事组成的精美古壁画。据当地老者回忆，这座庙的正殿中央供奉的是天后娘娘，两旁是子孙娘娘和瘢疹娘娘。而西配殿供奉的是观音菩萨及其他一些佛像。也即早年天妃庙的观音堂。据说清末民初时，天后娘娘和观音菩萨等七尊神像同供一堂。上世纪三十年代出版的《天津皇会考纪》中写道：(小直沽)天后宫张仙阁中“在张仙爷的左方供着一位是‘观世音菩萨’”，书中还说在天后宫中“有单间小殿，内供‘千手千眼观世音菩萨’位于玻璃罩中，两旁两小童子，均作赤金色”。今日的天



丁字沽“娘娘庙”今日尚存的西配殿（观音堂）外景（罗春荣摄）



天津天后宫观音堂（罗春荣摄）

津天后宫，在主祀天后娘娘正殿的后面，叫作凤尾殿的，里面供奉观音菩萨，其规模远远超过三十年代。

天妃宫观音堂的设立，为妈祖文化与佛教俗文化的结合敞开了大门。天津为水陆要冲之地，又“杂以闽、广、吴、楚、齐、梁之民，风俗不甚纯一”[11]，多元文化并存。妈祖文化传入天津，而天津民众并非都像“吴人”那样漂洋过海，只祈求妈祖海上庇佑。天津人也崇拜菩萨，也希望妈祖像菩萨那样，在生活和劳动的各个方面保佑平安。尤其是社会基层的广大妇女，在“不孝有三，无后为大”的封建伦理和传统生殖观念的重压下，又要面临随时袭来的瘟毒灾疫对儿童的摧残。在科学落后和社会无靠的情况下，她们也只有向菩萨、妈祖祈求子嗣，并保佑母子平安。这种强烈的世俗愿望，才是促成崇拜偶像结合的动力。在天后宫同堂供奉妈祖和菩萨的基础上，开始实现她们职权上的融和。于是在天津的妈祖庙里，天妃（天后）像旁逐渐多了几位娘娘：

送生娘娘，也称“随胎送生元君”，她有两面脸，前为善相，后为恶相，据说她送胎儿投生时，便露出恶相，并拍打屁股，吓得孩子赶快投胎，出生后还哇哇大哭，屁股上还留有一块青迹。

子孙娘娘，也称“子孙保生元君”。

千子娘娘，亦称“千子元君”，身周围爬满孩子。

引母娘娘，也称“引母元君”，身旁手领一个孩子。

乳母娘娘，称作“乳母元君”，怀抱孩子，身旁还有半卧的小孩。

百子娘娘，称为“百子元君”，身上爬着许多小孩。

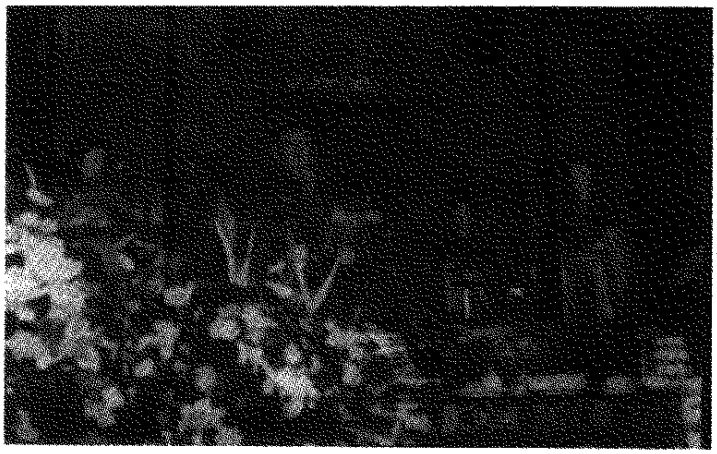
眼光娘娘，称作“眼光明目元君”，她手持人目，态度安详。

耳光娘娘，也称“耳光元君”，双手捧一耳形圆物。

瘢疹娘娘，称作“瘢疹回生元君”，左手拿有像莲蓬样的物件，上面布满斑点，表示天花。

这九位娘娘都为妈祖属下，分掌不同职权。也可视作妈祖的化身，多职多权。天津妈祖庙里的十大娘娘，闻名遐迩。满足各方要求，但也分工过细，职权重叠。于是又经精简，合并重组，形成后来的五位娘娘：天妃（天后）娘娘为首，还有子孙娘娘、送子娘娘、瘢疹娘娘和眼光娘娘。

在妈祖身边的这四位娘娘，尤以子孙娘娘和送子娘娘为重要。而这二位娘娘又是由送子观音演化而来。佛教传说，印度有座王舍城，要开一个大法会，人们都相约结伴而去。其中有五百信众结群而行，途中遇见一位怀孕在身的牧羊姑娘，她听说后也要随同前往。这五百信众答应了她的要求。这姑娘竟高兴得手舞足蹈起来，不慎却流了产。这五百信众不但见危不救，还无情地抛她而去。这姑娘伤心透了，气恼之余，发了一个毒誓：“来世若生在王舍城中，一定要吃光世上的小孩！”果然，她转生为药叉女，生了五百个孩子，每天却以吃民间的小孩为生。这事让佛祖如来知道了，便藏起了她的一个孩子。这药叉女发现自己的孩子丢了，简直痛不欲生。她四处寻找，终于听说孩子在如来身边，便来索要。如来说：“你有五百个孩子，丢了一个，还如此心痛，人家只有一两个孩子，让你吃掉，当妈妈的又该怎样呢？”这药叉女听了，心中一惊，才如梦初醒，立誓要痛改前非，并皈依了佛门，成了专为妇女驱灾得福的护法神。民间妇女也因她是个多产母亲，便把她当作送子观音、送子娘娘供奉。后来又给她加了一系列尊号：“天仙圣母碧霞元君”、“子孙圣母广嗣元君”、“送生圣母锡庆保产元君”等。如今在四川大足石刻中便有送子观音的造像，名曰“珂利帝母”。在她的身旁有一位胖妇人，呈坐姿，怀中似乎有个正在吃奶的孩子，这就是后来的乳母娘娘。北京石景山翠微山南麓的法海寺，如今在其大雄宝殿内有保存完好的明代巨型壁画，其中



天津天后宫妈祖塑像(张春生摄)

的"帝释梵天图"里画有一位衣饰华丽的送子娘娘形象,她就是"珂利帝母",佛界称之为"鬼子母"。她的身旁有个孩子,叫"毕哩孕迦"。早期天津咸水沽有座娘娘庙,就专祀天后圣母和送子娘娘、眼光娘娘,称为"三头娘娘"。

把送子观音搬到妈祖身边,实现了她们神权的完美结合。就这样,在广大妇女信众中,她们崇拜的是妈祖与观音的结合体——一个更为丰满而无所不能的妈祖。多少年来,妈祖也代表了人们心目中的观世音形象。这样一来,在天津妈祖形象备受青睐,到了清代一度建庙达二十余座,这在北方城市中是罕见的。

佛教俗文化对妈祖文化的影响和渗透,还表现在其他方面。

天津小直沽天妃宫坐西朝东的方位,虽然是面对海河,但有一点是肯定的,那就是佛教尊奉"西为上"的习俗,北京著名的戒台寺即坐西朝东,便是一例。这并非是偶然的巧合。可以想见小直沽天妃宫建于崇佛的元代,其筹划阶段,在尚未开发的小直沽一带,面对海河有广阔的空间任其选择。所以最终的选址和朝向,与佛教"西为上"的习俗不无关系吧?何况该庙建成后由"吴僧"主之,那么建庙前的筹划已有吴僧的参与,也是很自然的。

再者,天后宫前殿的四大天神像,千里眼、顺风耳、加恶、加善,也是模仿佛寺四大天王而来。佛教四大天王有身穿甲胄手持琵琶的东方持国天王罗吒、身着青色甲胄手持宝剑的南方增长天王毗琉璃、身穿绿色甲胄右手持宝伞左手握银鼠的北方多闻天王毗沙门和身穿白色甲胄的西方广目天王毗留博叉,是佛国著名的四大护法之神,俗称四大金刚。天后宫中的四大天神,也同样具有"广目"、"多闻"随时观察世界以庇护众生和惩恶扬善的护法功能。其中尤以千里眼和顺风耳与佛国西方广目天王、北方多闻天王最为相像。千里眼面目凶恶,手上缠着一条赤蛇,

张其千里之目，洞察人间一切。而西方广目天王，手上缠着一条龙，能用净天眼观察这大千世界，护持众生。

佛教的多闻天王和广目天王的出现，与佛教“六通”学说有关。所谓“六通”，即“神境通，天耳通，他心通，天眼通，宿命通，漏尽通”。其中“天耳通”，是说能于近处、远处听闻与明白六道众生所说的言语。“天眼通”是说能见远处、近处一切事物不被隔障，粗细表里皆能见。作为佛或菩萨，有了“六通”才能出入自在，靠“天耳通”和“天眼通”才能及时了解众生的心愿，听到众生的心声，及时去消除他们的烦恼，解救他们于困境之中。所以就需要“多闻天王”和“广目天王”作为陪神，跻身于四大天王之中。

道教后来出现的四大天神，尤其千里眼、顺风耳两位陪神的出现，显然是接受并融合了“六通”佛理的产物。而元代之后千里眼、顺风耳又成了妈祖身旁的护卫神，不能不说是妈祖文化与佛文化结合的又一佐证。

注　释

① 《元史》卷二十七《英宗》一

② 《元史》卷六十五《河渠志》二

③ 见《陔余丛考》

④ 见《七修类稿》

⑤ 见《陔余丛考》

⑥ 《元史·祭祀志》五

⑦—⑧ 康熙《天津卫志》卷四《艺文》

⑨ 引自天津《今晚报》2001.3.18

⑩ 天津人习惯称天后宫为娘娘宫或娘娘庙

⑪ 乾隆程凤文等《天津府志》卷一



妈祖文化的长足发展

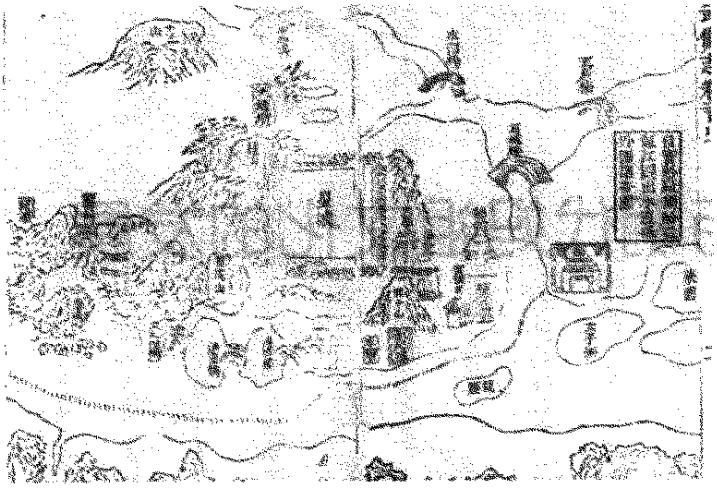
郑和下西洋与明代妈祖文化的发展

明代进入永乐、宣德年间，妈祖信仰已趋高潮。永乐七年朱棣对妈祖的褒封以及其后不久《太上老君说天妃救苦灵验经》的出现，都标示了明代妈祖信仰高潮的到来。但是推动这一高潮的到来，还与郑和七下西洋的壮举密不可分。

明初洪武年间，由于倭寇对中国沿海地区的骚扰，朱元璋登基不久，便下了“禁海令”：“禁濒海民不得私出海”[①]，“禁濒海民私通海外诸国”[②]，甚至对前来朝贡的友好邻邦也严加限制，海外贸易陷于停顿。直至他去世的前一年，仍“禁民入海捕鱼，以防倭故也”[③]。

朱棣以“靖难之役”起兵，经天津，过沧州，直捣南京，取代明惠帝朱允炆，改元永乐。后迁都北京并恢复海运，这在明余继畬《皇明典故纪闻》中有所记载。由于朱棣既遵循“祖训”，执行其父朱元璋制定的治国方略，又采取了一系列正确的政策和步骤，使国力迅速强盛起来。尤其是郑和七下西洋，发展了与海外诸国的友好关系，促进了朝贡贸易，使中国的航海事业达到当时世界的先进水平。

郑和第一次下西洋，时间为永乐三年(1405)六月，从刘家河[④]出发，经福建长乐县的太平港到闽江出海口五虎门[⑤]候风扬帆出海。首次所经主要国家和地区有占城[⑥]、爪哇[⑦]、旧港[⑧]、满剌加[⑨]、苏门答腊[⑩]、南渤里、锡兰山[⑪]、小葛兰、柯枝[⑫]、古里[⑬]。返程自古里、苏门答腊、满剌加、旧港、爪哇经昆仑山[⑭]到太仓刘家港。[⑮]时间为永乐五年(1407)九月。此次航行路线虽然不长，属于首次试探性航行，但取得了重要成果。首达占城，配合永乐解决了安南侵扰占城的问题，发展了与苏门答腊和南渤里的友好关系，具有重要的战略意义。同时在最后一站古里，“宣天子



载于明茅元仪所辑《武备志》中的《自宝船厂开船从龙江关出水直抵外国诸番图》，简称《郑和航海图》。此为其中之局部（天津图书馆藏）

诏”，对其国王沙米封爵赐印，缔结亲密关系，为郑和船队以后的远航，建立了重要的中转站点，并为此建碑庭留念，成为中印关系史上的一段友好佳话。

郑和第一次下西洋归来，正值由他奏请的南京龙江天妃宫建成。郑和向朱棣奏报“永乐三年，统领舟师，至古里等国。时海寇陈祖义，聚众三佛齐国劫掠番商，亦来犯我舟师，即有神兵阴助，一鼓而殄灭之，至五年回”之事[16]，朱棣听了郑和在海上多次遇险、屡求天妃救助、化险为夷的奏报后，立即遣使前往龙江天妃宫祭祀妈祖。这件事在朱国桢《皇明大政记》和《明会典》中有所记载：

“永乐五年九月戊午，建龙江天妃庙成。命太常寺少卿朱焯祭告。太监郑和使古里、满剌加诸番国还，言神多感应，故有是命。”

郑和第二次出使西洋，是在回京师不久的永乐五年（1407）再次奉命出海，至永乐七年（1409）归来。

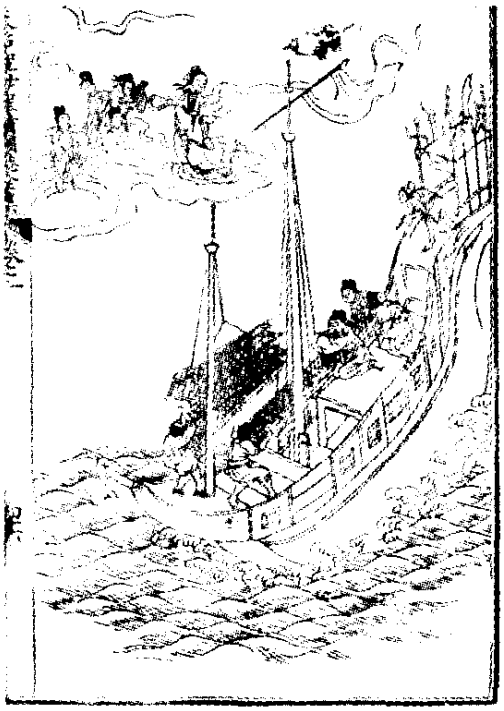
在这次出使期间，郑和第一次出使访问过的渤泥[17]国王麻那惹加那乃，于永乐六年八月率其王妃及弟妹等亲属配臣来中国回访。明成祖给予了隆重接待，并作为明代第一位来访的外国国王而载入史册。

这次航行，林清标《天后圣母圣迹图志全集》卷一记载：

“永乐七年，钦差太监郑和往西洋，水途适遇狂飙，祷神求庇，遂得安全。归奏上，奉旨差官致祭，赏其族孙宝钞各五百贯。本年又差内官张悦庆贺送渤泥国王回，舟中危急，祷神无恙。归奏，奉旨差官致祭。本年又差内官尹璋往榜葛剌国公干，水道多虞，祝祷各有显应。”

明成祖朱棣为了感念妈祖的护佑之功，于永乐七年正月“己酉，享

太庙。封天妃为护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃，赐庙额曰‘弘仁普济天妃之宫’。岁以正月十五及三月二十三日遣官致祭，著为令”。[18]明成祖这次对妈祖的封号，影响了明清两代达五百年之久。所赐庙额“弘仁普济天妃之宫”，即为永乐五年九月郑和首航归来落成的龙江天妃庙。赐额后由庙改宫，以弘仁普济天妃之宫替代了龙江天妃庙的旧称。



“闻鼓吹郑和免险”
（引自《天后圣母圣迹图志》）

郑和的第三次航行，始于永乐七年（1409）九月，同已往一样由刘家港开船，至福建长乐太平港候风停泊，等待顺风，再由福建五虎门开洋，这时已是农历十二月了。

第三次航线比前两次复杂，据随行人员费信的《星槎胜览》记述，此次航程多达二十三线。这里不排除大宗船队和分宗船队同时访问的可能。沿途受到各国的热情接待，表明中国的国际威望迅速提高。但也发生了意外情况，即“锡兰山之战”。在《明史·郑和传》中记载：

> “六年九月再往锡兰山。国王亚烈苦柰儿诱和至国中，索金币，发兵劫和舟。和觇贼大众既出，国内虚，率所统二千余人，出其不意攻破其城，生擒亚烈苦柰儿及其妻子官属。劫和舟者闻之，还自救，官军复大破之。九年六月献俘于朝，帝赦不诛，释归国。”

上述所记，从永乐“六年九月”至永乐“九年六月”共三年时间，实指郑和第二次和第三次出使西洋，两度访问锡兰山之事。其实郑和第一次出使西洋时就曾访问过锡兰山，可见其地理位置何等重要。但国王亚烈苦柰儿却欺寡凌弱，“又不辑睦邻国，屡邀劫其往来使臣，诸番皆苦之”[19]，可见“锡兰山之役”的发生绝非偶然，就在郑和“永乐七年，统领舟师，往前各国，道经锡兰山国，其王亚烈苦柰儿，负固不恭，谋害舟师，赖神显应知觉，遂生擒其王，至九年归献。”[20]

“锡兰山之役”是郑和在七下西洋中指挥的著名三大战役之一。郑和途径锡兰山国，对其国王亚烈苦奈儿封赏。但该国王贪得无厌，把郑和引至国中，让他的儿子出面向郑和索要金银宝物，被郑和拒绝。于是亚烈苦奈儿暗中设计，偷偷发兵五万余众，打劫郑和的船队。同时还伐木拒险，断绝郑和的归路，使两者之间不得相援。据说是国王的一个部下秘密把消息告诉了郑和，但待要赶回船队，路已被阻绝。这时郑和一方面派人由小道赶回船队，命令官军顽强抵抗来袭之敌。另一方面又冷静分析贼军既倾巢而出，国中必然空虚。加之敌方必认为客军孤怯，不敢妄动。正好出其不意，乘其不备，直捣王城必可成功。于是指挥手下仅有的三千名士兵，趁夜色急起攻城，很快打破城池，生擒国王及其官属。郑和又严密布防，与赶回救援的番兵苦战六日，终于突围而出，伐木取道，且战且行，顺利回到船队。

郑和能够取得“锡兰山之役”的巨大胜利，有两个原因。首先是他卓越的军事指挥才能，及早得知情报，抓住战机，争取了时间，赢得了胜利。这一点郑和归功于“赖神显应知觉”[21]，才使敌人阴谋及早败露。另一原因，则是船队的浴血奋战，顶住了两倍于己的敌人，保住了钱粮船只。这次水战的胜利，同样将功劳归于妈祖的护佑。在《天妃显圣录》中记载了“梦示陈指挥全胜”的传说故事：当时指挥船队的官员叫陈庆，被下游几十只敌船团团围住，寡不敌众。陈庆仰天长叹，向天妃祷告。夜里天妃梦告陈庆，可乘大雾溯流而上，待明日助你顺风直下，可破敌船。陈庆醒后，果见弥天大雾，趁机悄悄带领船队向上游划去。天亮后，敌船不见了明军，正不知哪里寻找，忽然狂风大作，敌船被吹得乱了阵脚。这时只见远处明军船队黑压压宛如自天而降，风助人势，神兵天将一般勇猛难挡，敌军不战而败，敌首被擒。

郑和第三次出使西洋归来后，于永乐十年(1412)第四次出使西洋前夕，在他和他的船队屡次待风出海的长乐太平港，由他奏请兴建了一座天妃行宫，作为祈报和谢神处所。在他后来撰立的《天妃灵应之记碑》中写道：

“然神之灵，无往不在。若长乐南山之行宫，余由舟师累驻于斯，伺风开洋，乃于永乐十年奏建，以为官军祈报之所，既严且整。”

《八闽通志·祠庙》也有记载：

“天妃宫在(长乐)县西南太平巷，(永乐)七年郑和奉命下西洋，泊于此，因创是庙。”

《长乐县志》对此庙亦有记载，清乾隆二十六年(1761)知县贺世骏曾予修缮，并改为书院，民国间倾毁，有基址可考。

郑和的第四次出访，出发时间是在永乐十一年(1413)的冬天。所以准备时间过长，是因为这次出访的使命在前三次遍访南亚诸国之后，还要开辟新航线，重点访问西亚及东非沿岸各国。表明此时国家的实力已进入鼎盛期，海外威望空前提高。更重要的是，以郑和船队为代表的明代航海业已达新的高峰。

郑和这次出使开辟的新航线，是自古里开始，前往忽鲁谟斯，到阿拉伯半岛再转向西南至阿丹国[22]，然后由分宗船队向西北过红海，到达天方国。大宗船队则经亚丁湾、索马里到埃及。再往东北至非洲东海岸各国，然后由东非索马里、肯尼亚南行到达慢八撒。由此向北返航，大宗船队和分宗船队经多条航线于永乐十三年(1415)夏归国。

在郑和第四次出使西洋及归来期间，有几件重要的事情需要述及：

首先是郑和去苏门答腊访问，擒献其“伪王”苏干剌事件。此次随同郑和出使并任翻译的马欢归来后写的《瀛涯胜览·苏门答腊国》中说道：

“其苏门答腊国王，先被那孤儿国花面王子侵掠，战斗身中药箭而死。有一子幼小，不能报父之仇，其王之妻与众誓曰：‘若有能报此仇，得全其地者，吾愿为(之)妻，共主国事。’言讫，本处有一渔翁，奋志而言曰：‘我能报之！’遂领兵众当先杀败花面王，复雪其仇。花面王子被杀，其众退伏，不敢侵扰。王妻不负前盟，与渔翁配合，称为老王，家室地赋之政，悉听老王裁制。永乐七年，(老王)效职进贡方物，而沐天恩，永乐十年复其国。老先王之子长成，阴与部领谋弑义父，即渔翁也。夺其位，管其国。渔翁有嫡子名苏干剌，挈家众逃去消山自立一寨，不时率众侵，复其仇。永乐十三年正使太监郑和等宝船到彼，发兵擒获苏干剌，赴阙明正其罪。其王子感荷圣恩，常贡方物于朝廷。”

这件事的处理，是郑和奉永乐之命，也非全是囿于“正统观念”所为，而是采取较灵活的务实态度，结果使得“诸番振服”[23]，提高了明王朝的国际威望，而且牢牢控制住苏门答腊作为通往南洋的重要通道，对郑和船队横跨印度洋的远航具有战略意义。

擒献“伪王”事件，郑和在后来撰立的《天妃灵应之记碑》和《通番事迹碑》中均有记述：

> “永乐十二年，统领舟师，往忽鲁谟斯等国，其苏门答腊国，伪王苏干剌，寇侵本国，其王遣使赴阙，陈诉请救，就统领官兵剿捕，神功默助，遂生擒伪王，至十三年归献。是年满剌加国王，亲率妻子朝贡。”

在擒拿“伪王”的战斗中，郑和是如何受到“神功默助”的呢？历史文献中没有详细交代。诸如此类的例子，还有一些。如据冯承钧《瀛涯胜览校注·序》中所说的：“旧本《星槎胜览》卷首行程表，永乐十年（1412）有少监（杨敏）奉使往榜葛剌等国”开读赏赐，至永乐十二年回京。[24]就在此次出使海中杨敏遇险，得到“神功默助”而脱险，顺利完成使命。但如何遇险、脱险该《序》也未详细提及。

郑和擒拿“伪王”和杨敏的脱险，都有史实根据。但把事情的结果与妈祖的保佑联系在一起，除了出于妈祖信仰之外，再就是以妈祖为旗帜，作为统率近三万远航大军，乘风破浪，在险象环生的深海中，与生死搏斗的精神支柱和力量源泉。在当时的历史条件下，妈祖精神和旗帜对郑和的航海事业是不可缺少的，是积极有益的。

明成祖朱棣也清醒地认识到郑和第四次下西洋归来，标志着明王朝的航海事业进入了一个崭新阶段。郑和船队横跨印度洋，远达波斯湾，东南亚、西亚及非洲东海岸各国都与中国建立了友好关系，明王朝的国际声望和地位空前提高，海外贡使穿梭不断地来到中国，表现了明王朝的国力已极其强盛。明成祖朱棣于永乐十四年四月初六日，也就是在郑和船队第四次下西洋归来半年后，亲自撰写了《御制弘仁普济天妃宫之碑》碑文。弘仁普济天妃宫原位于南京城北的狮子山下，前有龙江流水，左临仪凤门，右靠静海寺，内有高大雄伟的天妃宫正殿、后殿及三清殿、玉皇阁等建筑，种植有郑和从西洋带回的娑罗树，西侧廊庑绘有

郑和下西洋所见海中灵异。可惜这些景物只能从《金陵玄观志》中找到一些蛛丝马迹。原庙早已损毁，唯一所存就是当年立于宫中的《御制弘仁普济天妃宫之碑》，作为郑和下西洋的历史见证和实物资料，弥足珍贵。由于此碑历六百年风雨剥蚀，有所损裂，一些字迹已漫漶不清，《郑和史迹文物选》中辑录了此碑文。



明成祖朱棣（台北“故宫博物院”藏）

碑文为正楷，二十行，共七百零八字。碑文中包括四个内容：

第一，表述明成祖朱棣倡行海航的真实目的，是为了“勉绍先志”，继承明太祖朱元璋的遗志，“恒遣使敷宣教化于海外诸番国，导以礼义，变其夷习”。这是明王朝尤其自永乐以来，海外政策更趋开放，国力大增，并以居世界领先地位的中国文化、精神文明、科学技术及手工业产品，与海外国家“敷宣教化”，互通有无，客观上推动了历史发展。这实际上也是郑和下西洋的伟大使命。

第二，海航中的艰难和妈祖的护佑。在浩渺无际的大海中航行，“飓风黑雨，晦冥黯惨，雷电交作，洪涛巨浪，摧山倒岳”，其描述丝毫没有过分。更不用说“龙鱼变怪”之类的不时袭扰，使郑和船队的远航充满着恐惧、危险与挑战。郑和此时已取得四下西洋的巨大胜利，除了已掌握世界一流的造船术、航海术等之外，最重要的还是他们具有的无坚不摧的精神力量和顽强拼搏的意志。而作为这种力量与意志的寄托，那就是“神人飘摇云际，隐显挥霍，下上左右，乍有忽无”的妈祖信仰了。虽然有所牵强，但却顺应了人与自然斗争的历史必然。

第三，郑和四下西洋不是远航的结束，而是一个新的开端。明成祖借对妈祖信仰的寄托，表明了驾驭海洋、积极对外的远大抱负："凡使者及诸番国朝贡重译而来者，海舶往还，驾长风，驭飞帆，蓦数万里，若履平地。略无波涛忧险之虞，歌吟恬嬉，咸获安济。"为了实现这一目标，他寄希望于妈祖："君国子民，其任在朕；而卫国庇民，必赖于神。"这就是永乐大帝的胸怀。

第四，朱棣在碑文中附诗一首："湄洲神人濯厥灵，朝游玄圃暮蓬瀛，扶危济弱俾屯亨，呼之即应祷即聆。上帝有命司沧溟，驱役百怪降魔精，囊括风雨电雷霆，时其发泄执其衡。洪涛巨浪帖不惊，凌空若履平地行，雕题卉服皆天氓，梯航万国悉来庭。神庇佑之功溥弘，阴翊默卫何昭明，寝宫奕奕高以闳，报祀蠲洁腾芘馨。神之来兮佩珑玲，驾飚车兮旖霓旌，云为辰兮雾为屏，灵缤缤兮倏而升。视下土兮福苍生，民安乐兮神攸宁，海波不兴天下平，于千万世扬休声。"作为大国的皇帝，也具有诗人般的想象。在他的描述下，妈祖"朝游玄圃暮蓬瀛"、"驱役百怪降魔精"，是直接从《太上老君说天妃救苦灵验经》而来。"神之来兮佩珑玲，驾飚车兮旖霓旌，云为辰兮雾为屏，灵缤缤兮倏而升"几句，简直可与屈原笔下的湘水女神媲美："罔薜荔兮为帷，薜蕙兮既张。白玉兮为镇，疏石兰兮为芳。芷葺兮荷屋，缭之兮杜衡。合百草兮实庭，建芳馨兮庑门。九嶷缤兮并迎，灵之来兮如云。"[25]同为想象，一个写天上，一个写地下，却有同工之妙。只是朱棣写天妃纯为信仰所发，出于虔诚圣意，这在历代皇帝中是少有的。

《御制弘仁普济天妃宫之碑》保留了由皇帝御制歌颂妈祖的唯一诗作。

郑和第五次奉命出使西洋，是于"永乐十四年(1416)十二月丁卯"[26]，经过近一年的准备。据现存《行香碑》记载："钦差总兵太监郑和前往西洋忽鲁谟斯等国公干。永乐十五年五月十六日于此行香。"这是郑和一行专程前往泉州阿拉伯先贤墓地行香的历史记录，所以船移长乐太平港候风出海时，已是永乐十五年的秋冬了。这次船队出使时，随船护送东亚、南亚及东非诸国友好使者回国。同时重点访问了柯枝、忽鲁谟斯、阿丹、木骨都束、卜剌哇、麻林等国。其中在柯枝国，为了进一步

增进与海外诸国的友好关系，朱棣命郑和“封山勒铭”。即封柯枝国中之山为镇国山，于该山之上立碑，碑文由朱棣撰写，再一次重申了“抚治华夷，一视同仁”的对外政策，并视柯枝国的巨大变化为“诚王化之使然也”。

郑和完成使命，于永乐十七年(1419)七月归国。

郑和第六次出使于永乐十九年(1421)正月戊子，经过了阿丹、祖法儿等十六个国家。访问了祖法儿[27]、甘巴里[28]等沿途国家。并与阿丹国、祖法儿国开展了贸易活动，以丝绸、瓷器及中国手工业品换得大量香料、药材、奇珍异宝等，互通有无。“永乐二十年(1422)八月壬寅，中官郑和等使诸番国还，暹罗、苏门答腊、阿丹等国悉遣使随和贡方物。”[29]



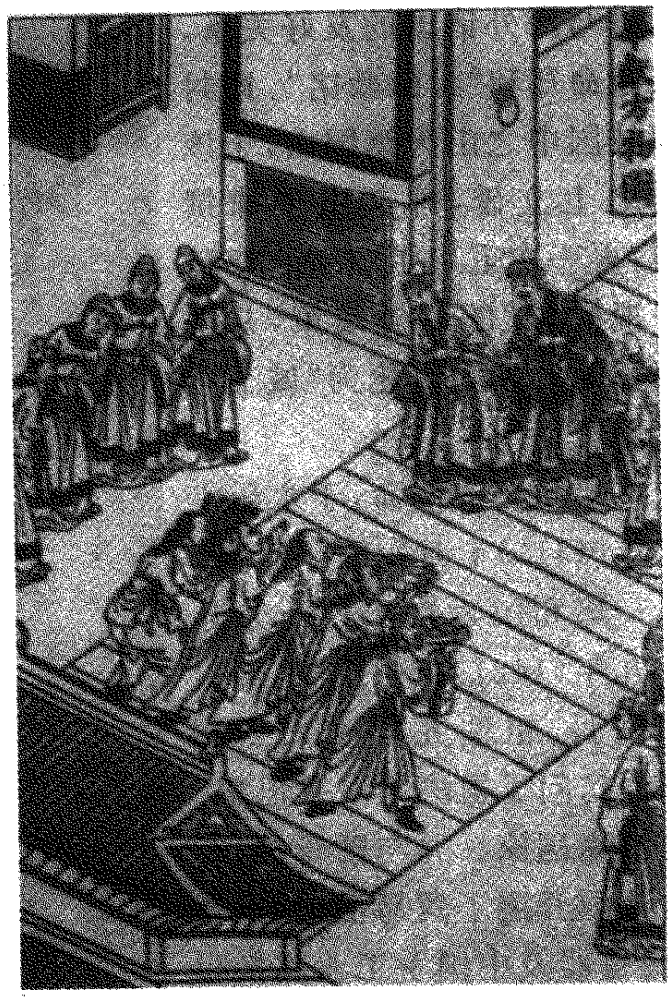
明沈度《麒麟图》。所画麒麟即长颈鹿，为永乐十二年非洲榜葛剌国所进贡。1414年进贡时，沈度在场目睹了这一盛况，有感作画并附诗一首(台北“故宫博物院”藏)

就在郑和第六次出使归来的前一年，即永乐十九年，明都由南京迁北京。永乐二十二年，积极主张与海外诸国发展友好关系的永乐帝去世了。他的儿子明仁宗朱高炽继位，改元洪熙。他听信了反对派的意见，下令郑和船队停止出海，并将其调往南京镇守。不到一年仁宗死，朱棣之孙明宣宗朱瞻基继位，改元宣德。朝廷反对郑和下西洋的势力开始瓦解，而明宣宗更

受其祖父的影响，欲修复已中断几年的与海外诸国的友好关系。于是“宣德五年(1430)六月戊寅，遣太监郑和等赍诏往谕诸番国”。[30]

但郑和第七次出使西洋的时间，却是在第二年的二月候北风开洋。

这次郑和又肩负和平友好使命，最后一次“复奉命历忽鲁谟斯等十七国而还”。[31]实际所到之处，达二十国之多。船队于宣德八年(1433)七月回南京，郑和却在途中病死于古里，即今印度南部西海岸的科泽科德。虽史无记载，但于明版《三宝太监西洋记演义》所附《非幻庵香火圣像记》[32]却载有其事：“不期宣德庚戌[33]，(郑和)钦承上命，前往西洋，至癸丑岁[34]卒于古里国”，葬于南京牛骨山。关于牛骨山郑和墓，历来史家说法不一，有人认为：“三宝太监郑和墓，在牛骨山之西麓。永乐中命下西洋……宣德初，复命入西洋，卒于古里国，此则赐葬衣冠处也。”[35]



毕现方物图

“郑和，云南人，世所谓三保太监者也。初事燕王于藩邸，从起兵有功，累擢太监。”，“和经事三朝，先后七奉使……凡三十余国……自和后，凡将命海表者，莫不盛称和以夸外番，故俗传三保太监下西洋，为明初盛事云。”[36]

今天看来，可以当之无愧地说，郑和已把他的一生奉献给了中国乃至世界的航海事业。他是十五世纪初使中国航海业达到世界航海顶峰的创造者和实践者的代表人物，一个伟大的航海家。他也是中国政府的

友好使者，与诸多海外弱小国家互通有无，带去先进的中国文化、科学技术及手工业产品。而带回来的却是斑斓多彩的地域文化、友谊和理解，为地区的进步和稳定做出了卓越贡献。所有这些，早已成为历史，至今已近六百年。这六百年前的世界远程航海史的伟大创举，浓缩在郑和等人笔下的两座丰碑：《娄东刘家港天妃宫石刻通番事迹碑》和《天妃灵应之记碑》，虽然有的碑刻已佚，但碑文尚存，成为研究这段历史不可多得的珍贵史料和文物。

《娄东刘家港天妃宫石刻通番事迹碑》，也称《天妃宫石刻通番事迹碑》，简称《通番事迹碑》，是郑和等人第七次出使西洋前所撰立。根据郑和第七次出使西洋航程所绘《自宝船厂开船从龙江关出水直抵外国诸番图》[37]载，郑和船队是宣德五年冬季照例自南京龙江宝船厂开船，经江苏太仓县到刘家港。太仓在三国两晋时就已设仓储粮，元代海运也自此始而直达直沽，故此，刘家港也便成为巨舶出海的重要港口。刘家港，又称浏家港，因位于古时娄江之东，故又称娄江码头。《通番事迹碑》名前冠以"娄东刘家港"即由此而来。明时的刘家港，"税家漕户，番商贾客，云集阛阓，粮艘商舶，高樯大桅，集如林木……四方谓之第一码头"[38]。所以在这样一个海运大港，早在元代之初即建有天妃行宫，后称浏河天妃宫。《浏河镇纪略》称："至元二十三年，奉旨建天妃行宫于浏河之北岸潭漕河东约半里"，元末至正二年因"天妃行宫渐圮，漕臣以宫基迫近浏河岸，难以永保，奉旨移建。发帑银二万五千钞于旧基稍西北重建。"

郑和七下西洋，船队均曾驻扎于刘家港，并把刘家港北潭漕口的浏河天妃宫作为祈报之所。宣德五年底至宣德六年初，船队第七次下西洋前在刘家港驻扎一个月。这期间，郑和又把船队停航后荒芜多年的刘家港天妃宫修葺一新，把从海外带回的海棠树栽于院内。他自知年老，眷恋毕生从事的航海事业，又感念天妃于惊涛骇浪中的多次护佑，在宣德六年临行前，由他和王景弘等人撰立了《通番事迹碑》，并镌嵌于宫殿墙壁之上。但如今浏河天妃宫仅存一座二层楼宇的后殿，据专家考证为元代遗物。这也是郑和生前亲自修葺过而唯一尚存的天妃宫。而《通番事迹碑》却湮没已久，无从查找。今存碑文，来自明钱谷《吴都文粹续集》卷



江苏太仓刘家港天妃宫(引自《妈祖》)

二十八《道观》,及明末清初思想家顾炎武的《天下郡国利病书》卷十九《江南》七,二人所录,互为补充。钱录为全文,而顾录仅为后半部七下西洋的史实部分。今以钱录如下:

"敕封护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃之神,威灵布于巨海,功德著于太常尚矣。和等自永乐初,奉使诸番,今经七次,每统领官兵数万人,海船百余艘,自太仓开洋,由占城国、暹罗国、爪哇国、柯枝国、古里国、抵于西域忽鲁谟斯等三十余国,涉沧溟十万余里。观夫鲸接天,浩浩无涯,或烟雾之溟濛,或风浪之崔嵬。海洋之状,变态无时,而我之云帆高张,昼夜星驰,非仗神功,曷克康济?直有险阻,一称神号,感应如响,即有神灯烛于帆樯,灵光一临,则变险为夷,舟师恬然,咸保无虞,此神功之大概也。及临外邦,其蛮王之梗化不恭者,生擒之;寇兵之肆暴掠者,殄灭之。海道由是而清宁,番人赖之以安业,皆神之助也。

神之功绩,昔尝奏请于朝廷,宫于南京龙江之上,永传祀事。钦承御制记文,以彰灵贶褒美至矣。然神之灵,无往不在。若刘家港之行宫,创造有年,每至于斯,即为葺理。宣德五年冬,复奉使诸番国,舣舟祠下,官军人等,瞻礼勤诚,祀享络绎,神之殿堂,益加修饰,弘胜旧观。复重建岨山小姐之神祠于宫之后,殿堂神像,粲然一新。官校军民咸趋乐事,自有不容已者,非神之功德感于人心而致乎?是用勒文于石,并记诸番国往回之岁月,昭示永久焉。

永乐三年,统领舟师往古里等国。时海寇陈祖义等聚众于三佛齐国,抄掠番商,生擒厥魁,至五年回还。

永乐五年,统领舟师往爪哇、古里、柯枝、暹罗等国,其国王各以方物、珍禽异兽贡献,至七年回还。

永乐七年，统领舟师往前各国。道经锡兰山国，其国王亚烈苦奈儿负固不恭，谋害舟师，赖神灵显应知觉，遂擒其王，至九年归献。寻蒙恩宥，俾复归国。

永乐十二年，统领舟师往忽鲁谟斯等国，其苏门答腊国，伪王苏干剌寇侵本国，其王遣使赴阙，陈诉请救，就统领官兵剿捕，神功默助，遂生擒伪王，至十三年归献。是年，满剌加国王亲率妻子朝贡。

永乐十五年，统领舟师往西地。其忽鲁谟斯国进狮子、金钱豹、西马。阿丹国进麒麟，番名祖剌法，并长角马哈兽。木骨都束国进花福禄，并狮子。卜剌哇国进千里骆驼，并驼鸡。爪哇国，古里国进麋里羔兽。各进方物，皆古所未闻者。及遣王男、王弟捧金叶表文朝贡。

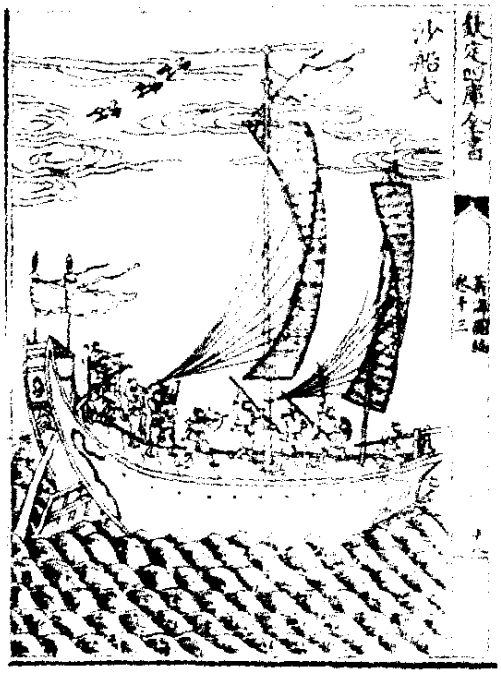
永乐十九年，统领舟师，遣忽鲁谟斯等各国使臣久待京师者，悉还本国。其各国王贡献方物，视前益加。

宣德五年，仍往诸番国开诏。舟师泊于祠下，思昔数次皆仗神明护助之功，于是勒文于石。

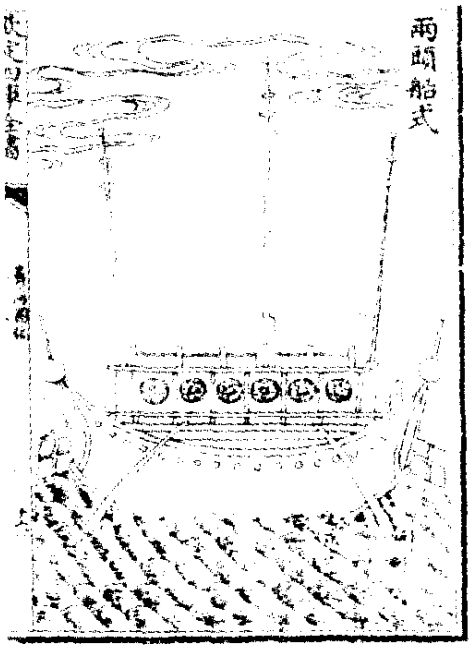
明宣德六年，岁次辛亥，正使太监郑和、王景弘，副使太监朱良、周满、洪保、杨真，左少监张达等立。”

碑文的第一部分概括叙述了郑和七下西洋的规模、航线、途经国家、航行的艰险及主要发生的两件大事。从而突出说明，下西洋的成功“有赖天妃的‘神功’护佑”。

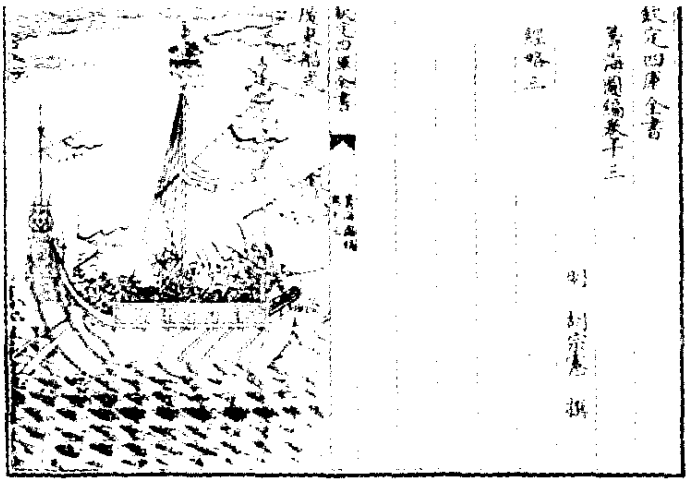
碑文中说“海船百余艘”，与《明史·郑和传》中说的“造大舶，修四十四丈、广十八丈者六十二”并不矛盾。这是因为“大舶”所指显然为郑和船队中最大型的“宝船”。这种船为南京龙江宝船厂所造，故称宝船。该船长 147 米，宽 60 米，九桅、十二帆，排水量约 15000 吨，载重量超过 7000 吨，为当时世界最大的船只。据马欢明钞说集本《瀛涯胜览》卷首所记“宝船六十三号，大者长四十四丈四尺，阔一十八丈；中者长三十七丈，阔一十五丈。”可知上述“大舶”为大型宝船，在郑和船队中拥有这样的大型宝船六十二艘，表明了中国造船业的巨大实力和世界无与伦比的造船技术，为保障船队的安全驶航，发挥了巨大作用。



明胡宗宪《筹海图编》所绘沙船。郑和宝船就是最大的沙船了

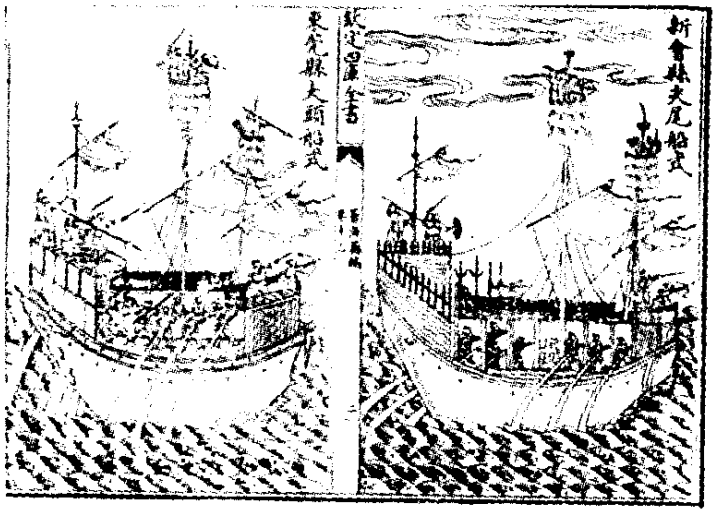


《筹海图编》所绘明代“两头船式”海运船(天津图书馆藏)

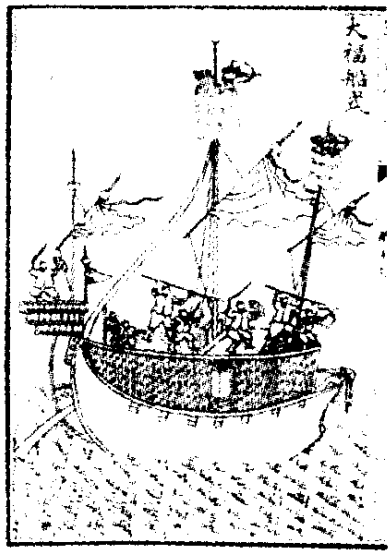


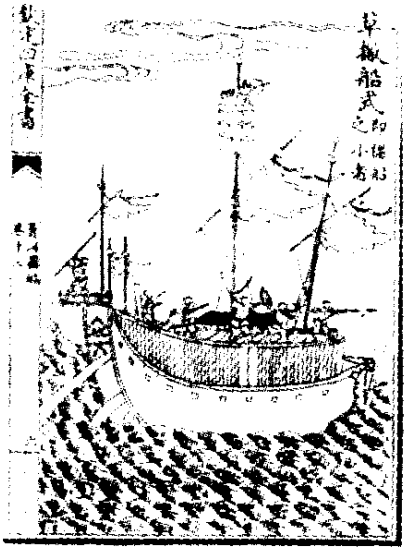
在“海船百余艘”中,还有就是那长三十七丈、阔一十五丈的中型船只,叫马船,也称马快船,实际上是种新型多功能的运输船。还有供官兵乘驾的座船和战船,或统称战座船,属于战舰型的船只。再就是水船、粮船。这些船只,浙江、福建、广东沿海地区均可制造。郑和七下西洋航行不但比西方哥伦布、达·伽马等的航行早半个世纪以上,而且舰队规模与船只之大也超过他们几倍。哥伦布的航船长仅85英尺,而郑和宝船之长却为400英尺,是前者的近五倍之多。

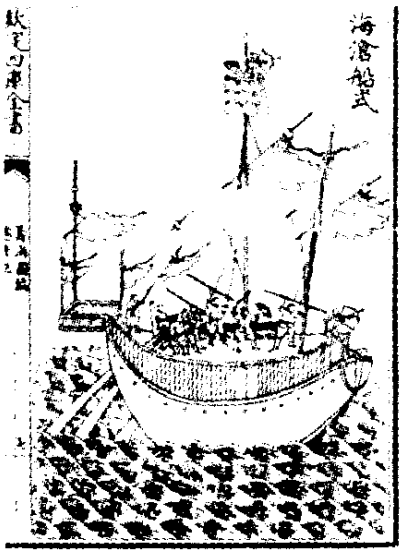
郑和船队在七下西洋中所以能够“我之云帆高张,昼夜星驰”,出使三十余国,并开辟了直达非洲的新航线,除了上面船舶因素外,再就是

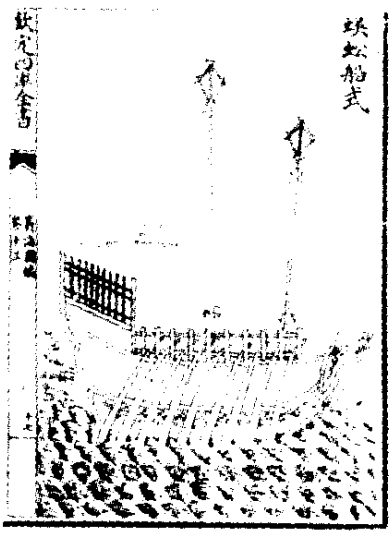


《筹海图编》中的部分明代战舰船“广东船式”、“新会县尖尾船式”、“东莞县大头船式”、“大福船式”、“草撇船式”、“海沧船式”、“蜈蚣船式”



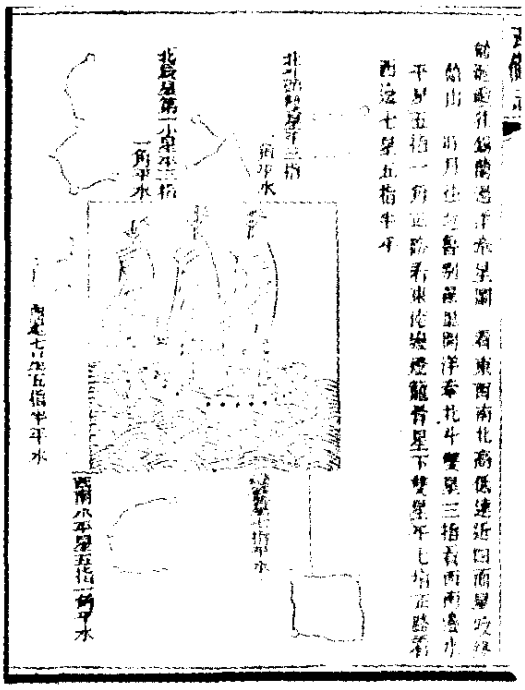






船队拥有世界最先进的航海术，也是重要因素之一。根据郑和第七次出使西洋航路所绘制的《郑和航海图》及所附四幅《过洋牵星图》来看，郑和船队已经熟练地运用“牵星板”，把天体观测术与航海术结合起来，创造了十五世纪最为先进的天文航海术。加之以指南针测定针路的地文航海术的应用，更是走在世界前列。

郑和七次下西洋所取得的巨大成

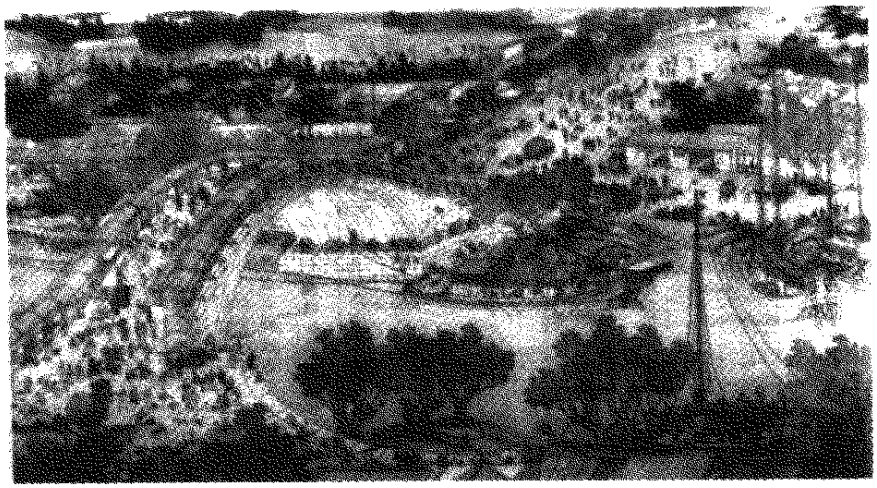


过洋牵星图
（局部，引自明《武备志》）

就，除具有重要物质条件之外，精神力量的支撑也是极为重要的。郑和是回族人，其祖辈都信仰伊斯兰教，郑和也是虔诚的穆斯林。他的很多随行人员也都信仰伊斯兰教。所以泉州至今仍保存有郑和第五次下西洋时，专程前往阿拉伯先贤墓地行香的《泉州灵山回教先贤墓行香碑》。这为他出使众多信仰伊斯兰国家提供了便利条件。

郑和还信仰佛教，多次出资刊印佛教经典，还自称法名“福善”。这为他访问东南亚、南亚佛教国家同样提供了便利。但郑和也虔诚地信仰妈祖，把海上化险为夷称之为“此神功之大概也”。郑和对妈祖的信仰还不能简单地以当时科学落后为由加以解释，而更多应从精神信仰角度去理解。郑和对妈祖的信仰，适应了广大船工、水手及沿海各省籍官兵的信仰要求，他们才是船队的大多数，是战胜沧溟“变态无时”的主体力量。郑和的成功还在于把妈祖信仰作为一种团结纽带，使其成为数万人一个共同的语言、共同的心愿、共同的精神支柱，从而形成一股万众一心的巨大力量。这是他们战胜海洋，使“舟师恬然，咸保无虞”；战胜锡兰山国王亚烈苦奈儿，而“生擒之”；战胜苏门答腊国伪王苏干剌和三佛齐海寇陈祖义，而“殄灭之”的重要原因之一。

郑和对妈祖的信仰，还表现在建造和修复天妃宫的行动中。《通番事迹碑》碑文的第二部分，郑和回顾了于永乐五年第一次出使西洋时奏建南京龙江天妃宫的往事，永乐十四年明成祖朱棣亲撰的《御制弘仁普济天妃宫之碑》，便立于该宫。并描述了第七次出使西洋前修葺一新的“刘家港之行宫”，也即元初所建的浏河天妃宫。《通番事迹碑》即嵌于该宫的墙壁之上。



明画《泉州图》。泉州不但留有郑和行香碑遗物，而且也是郑和船队出海前装载丝绸等货物的最后一个港口（台北"故宫博物院"藏）

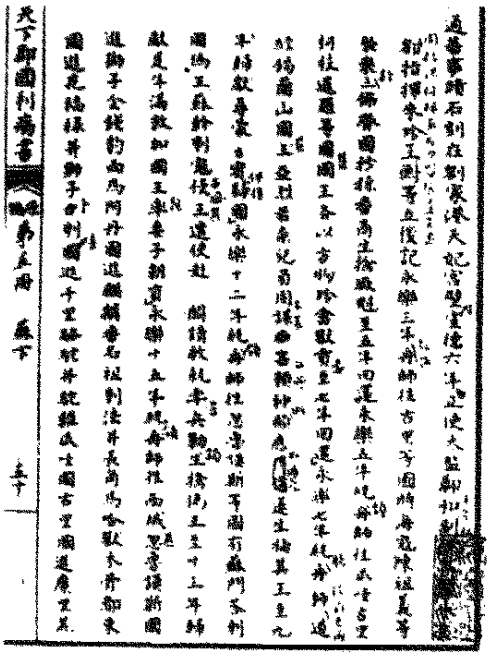
碑文的第三部分，为七次出使西洋的大事记，均为立碑人所亲历之史实，史料价值极高。

碑文的最后部分，为立碑时间、立碑人姓名。钱谷《吴都文粹续集》卷二十八《道观》所录的立碑人仅为七人，正使二人、副使四人、左少监一人，均是宦官。而顾炎武《天下郡国利病书》卷十九《江南》七所录为十人，除上述七人外，还有三人：吴忠（副使太监）、朱真、王衡（均为都指挥）。这样，实际参与立碑的人为正使二人，副使五人，左少监一人，都指挥二人。两人所录人数不等的原因，钱录七人，同时也在顾录之列，可见为主要立碑人。其余三人，都为参与不多的次要人员。

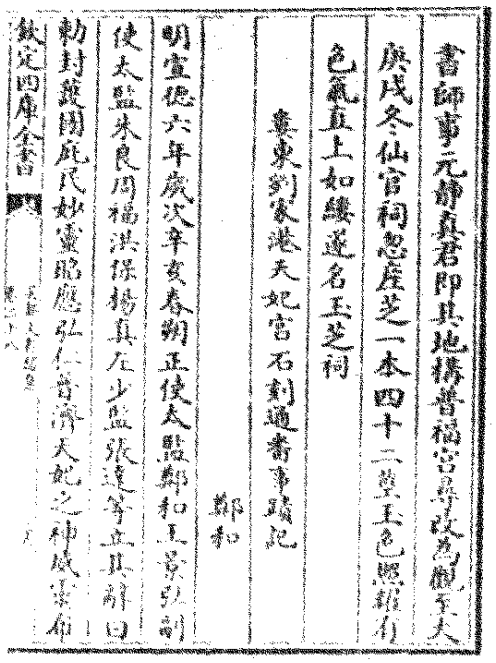
郑和一行离开江苏太仓刘家港，移船福建长乐太平港候风开洋。这期间他又重修了长乐南山天妃行宫，并撰立《天妃灵应之记碑》。据《郑和史迹文物选》所记，该碑通高 1.62 米，宽 0.78 米，厚 0.16 米。碑额书有小篆"天妃灵应之记"六字，其中二字残损。字框的上端及两侧阴镌线刻如意云气纹。顶端正中涌出一轮圆月。石碑正文四周镌刻着缠枝蕃莲花纹。楷书正文 31 行，共 1177 字。由于长乐南山天妃宫早已倾颓，《天妃灵应之记碑》于民国间被发现，为现存郑和撰立的唯一碑刻，十足珍贵。为窥全貌，特录于后：

"天妃之神灵应记

皇明混一海宇，超三代而轶汉唐，际天极地，罔不臣妾。其西域



顾炎武于《天下郡国利病书》所录《通番事迹石刻》(局部)立碑人为十人(天津图书馆藏)



明钱谷所录《娄东刘家港天妃宫石刻通番事迹记》(局部)立碑人仅为七人(天津图书馆藏)

之西,逾北之北,固远矣,而程途可记。若海外诸番,实为遐壤,皆捧琛执贽,重译来朝。皇上嘉其忠诚,命和等统率官校旗军数万人,乘巨舶百余艘,赍币往赉之,所以宣德化而柔远人也。自永乐三年奉使西洋,迨今七次,所历番国,由占城国、爪哇国、三佛齐国、暹罗国,直逾南天竺、锡兰山国、古里国、柯枝国,抵于西域忽鲁谟斯国、阿丹国、木骨都束国,大小凡三十余国,涉沧溟十万余里。观夫海洋,洪涛接天,巨浪如山;视诸夷域,迥隔于烟霞缥缈之间。而我之云帆高张,昼夜星驰,涉彼狂澜,若履通衢者,诚荷朝廷威福之致,尤赖天妃之神护佑之德也。神之灵固尝著于昔时,而盛显于当代。溟渤之间,或遇风涛,即有神灯烛于帆樯,灵光一临,则变险为夷,虽在颠连,亦保无虞。及临外邦,番王不恭者生擒之;蛮寇之侵掠者剿灭之。由是海道清宁,番人仰赖者,皆神之赐也。

神之感应,未易殚举。昔尝奏请于朝,纪德太常,建宫于南京龙江之上,永传祀典。钦蒙御制记文,以彰灵贶,褒美至矣。然神之灵,

无往不在。若长乐南山之行宫，余由舟师累驻于斯，伺风开洋，乃于永乐十年奏建，以为官军祈报之所，既严且整。右有南山塔寺，历岁久深，荒凉颓圮，每就修葺，数载之间，殿堂禅室，弘胜旧规。今年春，仍往诸番，蚁舟兹港，复修佛宇神宫，益加华美。而又发心施财，鼎建三清宝殿一所于宫之左，雕妆圣像，粲然一新。钟鼓供仪，靡不俱备。佥谓如是，庶足以尽恭事天地神明之心。众顾如斯，咸乐趋事，殿庑宏丽，不日成之。画栋连云，如翬如翼。且有青松翠竹，掩映左右，神安人悦，诚胜境也。斯土斯民，岂不咸臻福利哉！人能竭忠以事君，则事无不立；尽诚以事神，则祷无不应。和等上荷圣君宠命之隆，下致远夷敬信之厚，统舟师之众，掌钱帛之多，夙夜拳拳，惟恐弗逮，敢不竭忠以国事，尽诚于神明乎！事旅之安宁，往回之康济者，乌可不知所自乎？是用著神之德于石，并记诸番往回之岁月，以贻永久焉。

永乐三年，统领舟师，至古里等国。时海寇陈祖义，聚众三佛齐国劫掠番商，亦来犯我舟师，即有神兵阴助，一鼓而殄灭之，至五年回。

永乐五年，统领舟师，往爪哇、古里、柯枝、暹罗等国，王各以珍宝珍禽异兽贡献，至七年回还。

永乐七年，统领舟师，往前各国，道经锡兰山国，其王亚烈苦柰儿，负固不恭，谋害舟师，赖神显应知觉，遂生擒其王，至九年归献。寻蒙恩宥，俾归本国。

永乐十一年，统领舟师，往忽鲁谟斯等国。其苏门答腊国有伪王苏干剌，寇侵本国。其王宰奴里阿比丁，遣使赴阙陈诉，就率官兵剿捕。赖神默助，生擒伪王，至十三年归献。是年满剌加国王亲率妻子朝贡。

永乐十五年，统领舟师往西域。其忽鲁谟斯国，进狮子、金钱豹、大西马。阿丹国进麒麟，番名祖剌法，并长角马哈兽。木骨都束进花福禄，并狮子。卜剌哇国进千里骆驼并驼鸡。爪哇、古里国进麋里羔兽。若乃藏山隐海之灵物，沉沙栖陆之伟宝，莫不争先呈献，或遣王男，或遣王叔、王弟赍捧金叶表文朝贡。

永乐十九年，统领舟师，遣忽鲁谟斯等国使臣久待京师者，悉还本国。其各国王益修职贡，视前有加。

宣德六年，仍统舟师，往诸番国，开读赏赐。驻泊兹港，等候朔风开洋。思昔数次皆仗神明助佑之功，如是勒记于石。

宣德六年，岁次辛亥仲冬吉日。正使太监郑和、王景弘，副使太监李兴、朱良、周满、洪保、杨真、张达、吴忠，都指挥朱真、王衡等立。正一住持杨一初稽首请立石。”

《天妃灵应之记碑》与《通番事迹碑》大体相同，但也有区别。除个别字句又经斟酌修改之外，有几点不同之处需加说明。

两篇碑文的第一部分中，在叙述船队战胜险阻之后，是什么原因使得“我之云帆高张，昼夜星驰”呢？《通番事迹碑》说：“非仗神功，何克康济？”直接把功劳归于天妃的护佑。事后也许觉得说得过于直率，没有照顾到皇帝的面子。于是在事隔不久的《天妃灵应之记碑》中，改为“诚荷朝廷威福之致，尤赖天妃之神护佑之德也”。两方面似乎都照顾到了，但一个“尤”字，还是把“朝廷威福”变成了客套话，要说的还是“天妃之神护佑”。可见郑和对妈祖信仰之虔诚，把七下西洋的成就与妈祖信仰紧紧联结在一起，这才是立碑的根本原因。也正是郑和的七下西洋壮举，把明代的妈祖信仰推向了新的高峰。

在第二部分中，两篇碑文都提到了郑和生前所修建过的天妃宫。前一篇提到的是，南京龙江天妃宫和刘家港天妃宫。后一篇除重复南京龙江天妃宫之外，主要说到了长乐南山天妃宫。这两座天妃宫都是郑和于第一次和第四次下西洋时奏建的。最后一次出使前，船队来到长乐太平港“伺风开洋”，便“复修佛宇神宫”，并“鼎建三清宝殿一所”，又“雕妆圣像，粲然一新”，还有“钟鼓供仪”，十分完备。重修后的南山天妃宫“益加华美”，“殿庑宏丽”，“画栋连云”，“且有青松翠竹，掩映左右”。字里行间，不难看出郑和对长乐南山天妃宫及前篇写到的南京龙江天妃宫和刘家港天妃宫的钟爱之情。这种情感在一些古籍的记载中也可看到：

“龙江天妃宫有娑罗树，亭亭于云，翠影如盖。”[39]而“娑罗树，今南都弘济寺前有二株，大可二围。永乐间，三宝太监带来之种。”[40]

“太仓州天妃宫西域海棠，明永乐中，中使郑和携归所植。”[41]在同

一部古籍中，还记有郑和带回“返魂香”供奉刘家河天妃宫的趣闻：“太仓州刘家河天妃宫，永乐初建。以僧守奉香火。一日，僧自外归，见厨汤沸中二卵将熟，则行童攫之鹳巢者。僧命还巢中，且云：‘固无生理，但免鹳悲鸣尔。’后数日，忽出二雏，僧怪之，命仆探巢，见一木尺许，纹成错锦，香气甚郁。僧取供佛前。后倭国贡船因风打收港登岸，入寺拈香，见佛前木，问僧买。僧给香是三宝太监供天妃者，能盖造后殿、天妃阁，则与之。倭曰：‘我是贡使，那可留，愿酬以价。’因与白金五百两。僧得厚利，遂与之。去后数年，倭人复入贡，说前僧已故，因留金作享。其徒询所取香是何物？曰：‘此仙种，石返魂香，焚之死人魂复返。聚宝山所出。’”[42]从这则趣闻中得知，郑和把如此珍贵的香料或药材放进天妃宫中，其崇敬之情可鉴。

其实，郑和一生中修建的天妃宫，还有很多座。据《湄洲屿志略》记载，他还曾去过湄洲妈祖庙祭祀，并买办木石，修整庙宇。但经他奏建或“每至于斯，即为葺理”[43]的天妃宫，就属南京龙江、长乐南山和刘家港这三座天妃宫。而且每次出使前后，郑和都把这三座天妃宫作为船队的“祈报之所”，以达“众顾如斯，咸乐趋事”[44]，统一思想，众志成城。同时也是这三座天妃宫“是用著神之德于石，并记诸番往回之岁月，以贻永久焉”[45]。南京龙江天妃宫立有朱棣《御制弘仁普济天妃宫之碑》，刘家港天妃宫立有郑和等《通番事迹碑》，长乐南山天妃宫立有郑和等《天妃灵应之记碑》。显而易见，这三座宫、这三座碑都与郑和七下西洋的历史密不可分，血肉相连，是郑和七下西洋历史的组成部分。

《天妃灵应之记碑》的最后部分，立碑人是十一位，比《通番事迹碑》的题名人员（顾录）多了一位首席副使太监李兴。那么这样一位仅次于正使太监的李兴，为何在《通番事迹碑》的题名中未予出现？是否在钱录、顾录中被漏掉呢？

答案是否定的。虽然《通番事迹碑》至今下落不明，立碑题名人员姓名仅靠钱录和顾录提供，而钱谷和顾炎武所录的人员中，最后都有“张达等立”、“王衡等立”字样。问题就出在这两个“等”字上。钱谷的“张达等立”，“等”字之后省略了三人，已为顾录所证明。而顾录之“等”字是否也表省略之意？不可能。因为他既然已录下十人姓名，又为何单单省略

掉一位名列前茅的大人物呢？为了证实这一点，再看《天妃灵应之记碑》的题名之后，却也是“王衡等立”字样。该碑文是有实物可依的，绝无错讹之处。显然这“等”字有表多数之意，也可理解为代表出行的两万七千多名官兵。所以，顾录十人题名是可信的。

那么作为船队重要领导成员之一的李兴，为什么没参与《通番事迹碑》立碑之事呢？合理的推断是另有公干。从这两篇碑文中可知，两碑所标时间都为“宣德六年，岁次辛亥”，而两座宫庙也都在同时修葺。正因为李兴地位的重要，他此时没在刘家港天妃宫，而在长乐南山天妃宫主持修葺工作。他的名字出现在《天妃灵应之记碑》的题名之中，便是很好的明证。

注　释

① 明《太祖实录》卷七十

② 明《太祖实录》卷九十三

③ 明《太祖实录》卷一三九

④ 即太仓浏家港，也称刘家港，为明代主要内外贸易港口

⑤ 也称五虎山

⑥ 即今越南南部

⑦ 即今爪哇中部北岸一带

⑧ 今马来半岛巨港

⑨ 马来西亚马六甲州

⑩ 印尼苏门答腊岛西北部

⑪ 即今别罗里

⑫ 印度西海岸柯钦

⑬ 今印度南部西海岸一带

⑭ 即越南最南端昆仑岛

⑮ 参见明茅元仪《武备志》卷二四〇《郑和航海图》、张燮《东西洋考》

⑯ 郑和等《天妃灵应之记碑》

⑰ 加里曼丹岛

⑱ 明《太宗实录》卷八十七

⑲ 明《成祖实录》卷七十七

⑳—㉑ 郑和等《天妃灵应之记碑》

㉒ 今也门亚丁

㉓ 费信《星槎胜览》卷三《苏门答腊国》

㉔ 郑一钧在《论郑和下西洋》注 189 中引费信《星槎胜览前集目录》所述略同

㉕ 见楚辞《九歌·湘夫人》

㉖ 明《太宗实录》卷一八三

㉗ 阿曼多法尔

㉘ 印度南部科因巴托尔

㉙ 明《太宗实录》卷二五〇

㉚ 明《宣宗实录》卷六十七

㉛ 《明史》卷三〇四《宦官》一《郑和传》

㉜ 作者佚名

㉝ 即宣德五年，1430

㉞ 即宣德八年，1433

㉟ 康熙《江宁县志》

㊱ 见《明史》卷三〇四《宦官》一《郑和传》

㊲ 参见明茅元仪《武备志》卷二四〇《郑和航海图》、张燮《东西洋考》

㊳ 明陈伸《太仓事迹》

㊴ 明葛寅亮《金陵玄观志·天妃宫》

㊵ 明郎瑛《七修类稿·事务类·婆罗棋树》

㊶ 《古今图书集成》卷六八二

㊷ 同上，卷六八八

㊸ 郑和等《通番事迹碑》

㊹ 郑和等《天妃灵应之记碑》

㊺ 郑和等《天妃灵应之记碑》

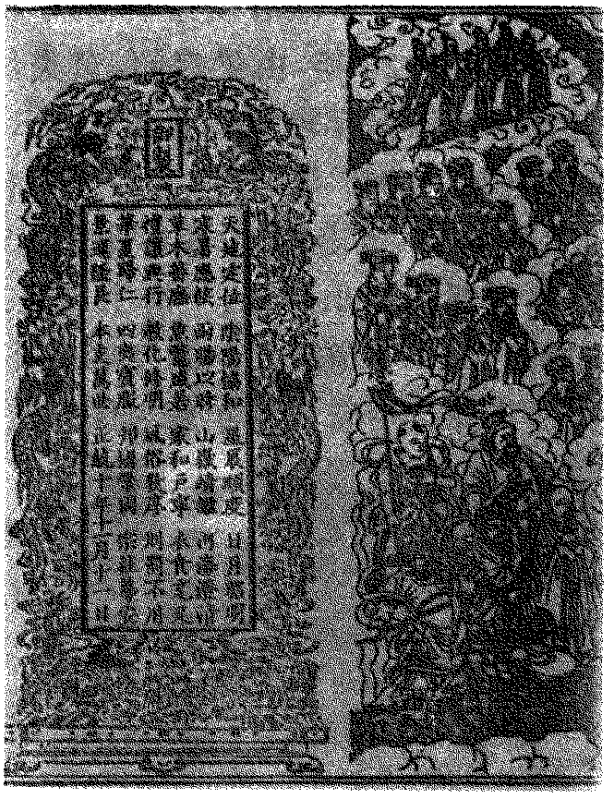
明《正统道藏》与天津天后宫

公元 1368 年，元惠宗至正二十八年，朱元璋统帅的农民起义军攻占大都，宣告了元朝统治的结束。朱元璋能够得以建立明朝政权，与他曾经利用白莲教反元势力密不可分。但他毕竟知道民间宗教具有的反叛潜能，所以他登上皇位之后，在扶植道教的同时，仍不失为严加管理。朱元璋以后的几代皇帝，也多好方术，宠幸道士。明朝的第三代皇帝永乐为了推翻他的前任皇帝明惠帝朱允炆，发动了“靖难之役”。当时作为燕王的朱棣起兵北平，南下攻打明都应天[①]，“自小直沽渡跸而南，名其地曰天津，置三卫以守，则永乐甲申也”[②]。所谓“天津”，即天子渡河的地方，在原卫城北门外距小直沽不远的地方。这就是天津得名之始，时间在永乐二年(1404)。而天津筑卫则在永乐二年十一月。“明文皇靖内难驻兵于兹，及即位，永乐二年筑城，三年调官军守之。文皇渡此，赐名天津。”[③]

朱棣自小直沽南下沧州，一路攻打明都之中，为了夺得帝位，竟借道教神仙“真武显灵”之说，抬高自己。并在他即位后，加封真武为“北极镇天真武玄天上帝”，还以真武的化身自诩。尽管如此，但他仍遵循祖训，对道教严格管理。由于朱棣对道教这种既扶植又严管的政策，使得明朝道教经典的修纂工作取得了进展。永乐四年(1406)，朱棣曾两度下诏修纂《道藏》。并任命四十三代天师张宇初负责辑校，永乐八年张宇初病逝，又任命其弟张宇清主持编修。后来随着明成祖朱棣的去世，编纂工作暂告段落。虽然没有完成编修《道藏》的浩瀚工程，但为日后英宗《正统道藏》的修纂打下了基础。

明英宗朱祁镇是明成祖朱棣的曾孙，在位仅仅十几年，但明英宗继

承其曾祖遗愿，在原张宇初编纂《道藏》的基础上，由他下诏邵以正及其弟子喻纯、汤希文等继续辑校的道藏经典，终于成功，为历史留下了一笔宝贵遗产。因这部道藏完成于明英宗正统九年，刊印于正统十年，故后人称作《正统道藏》。这部道藏共收入道家经典 4，431 种，共 5，305 卷，梵夹本[4]，依七部分类，以千字文从“天”字开始至“英”字止为函目，分装 480 函。



明英宗正统十年（1445）御制《正统道藏》卷首（中国国家图书馆藏）

《正统道藏》的完成，在搜集、整理和保存道教典籍上具有重要意义。我国大多古代子部诸籍均收入其内，尤其是在唐编纂的《开元道藏》、宋编纂的《大宋天宫宝藏》、《万寿道藏》及金编《大金玄都宝藏》、元编《玄都宝藏》先后均已亡佚的情况下，更显得弥足珍贵。

明《正统道藏》刊印后，从康熙《天津卫志》卷三《宫庙》记载中得知：“天妃宫在本卫城东河边，元朝建，明永乐元年（1403）重建，正统十年（1445）参将杨节重修，礼部札付道士邵振祖领道藏一部。”

这部道藏是在正统十年天妃宫重修时，《正统道藏》刚刚刊印完毕，由礼部颁发给天津天妃宫的。后来万历三十五年（1607）又刊印了《续道藏》，共 180 卷，分装 32 函，后人称作《万历续道藏》。

《正统道藏》刊印后，明清两代曾多次翻印，其中不少是由民间出资翻印部分篇章，分由地方道教宫观保存。《正统道藏》和《万历续道藏》这两部道藏的经版，到了清代由灵佑宫转存于大光明殿。清光绪庚子年（1900），八国联军攻入北京，大光明殿连同珍贵的道藏经版均遭焚毁。从此明道藏绝版，民间宫观所收藏的道藏典籍也大多毁于历代战火，所存无几。《正统道藏》已成世间珍本，清末民初全国仅北京、天津、上海、

青岛、四川及日本藏有残存本。为了抢救这部即将被历史湮没的重要典籍，1923—1926 年，由梁启超、黄炎培等十三人发起，并得到徐世昌的大力支持，以保存较完整的北京白云观藏本为底本，由上海涵芬楼书馆影印出版。1977 年，台湾又在涵芬楼本基础上，加以增补，再次影印。1986 年，日本也出版《重编影印正统道藏》。随后，1988 年，中国文物出版社、天津古籍出版社、上海书店经再次增补，联合出版更为完整的明代道藏，为中国道教文化的发展填补了一项空白。这其中人们自然不会忘记，天津天后宫几百年来为保存这部道教文化经典所做出的贡献。



中国国家图书馆藏明正统十年《正统道藏》内府刻本，每卷之后均钤有“白云观印”章

天津天后宫收藏的这部《正统道藏》约有三四千册，历经战火，保存至二十世纪五十年代，被送往北京白云观收藏。[5]北京白云观将所收藏的《正统道藏》又移交北京图书馆即后来的中国国家图书馆收藏。现中国国家图书馆收藏的一部《正统道藏》，共四千五百五十二册，明张宇初等编，明正统十年内府刻本。在每卷最后一页，均盖有“白云观印”章。但实际上白云观收藏的《正统道藏》，加上天津天后宫移交的一部，应为两部。从时间来看，白云观向北图和天津天后宫向白云观移交这部道藏经典，也都在五十年代。从国图现存《正统道藏》册数来看，可能比天后宫所藏稍多。因为事隔半个世纪后，无人能准确说出当年天津天后宫所藏《正统道藏》的具体册数。有一种说法，早年间天后宫所藏为半部《道藏》。但这与现存实际册数并不矛盾。所谓“半部道藏”，实指明《道藏》而言。明《道藏》是后人对明《正统道藏》和《万历续道藏》的合称。《天津卫志》明确记载“正统十年……礼部札付道士邵振祖领道藏一部”，所指为一部《正统道藏》无疑。而《万历续道藏》是在此后的 162 年

才刊刻问世的，所以才又有合称明《道藏》一说。后人所谓“半部道藏”，即一部《正统道藏》而已。那么，两部《正统道藏》，国图只存一部，另一部必为它处所藏，还有待进一步查找。

注　释

① 即今南京市

② 程敏政《天津重修涌泉寺记》

③ 康熙《天津卫志》卷一《沿革》

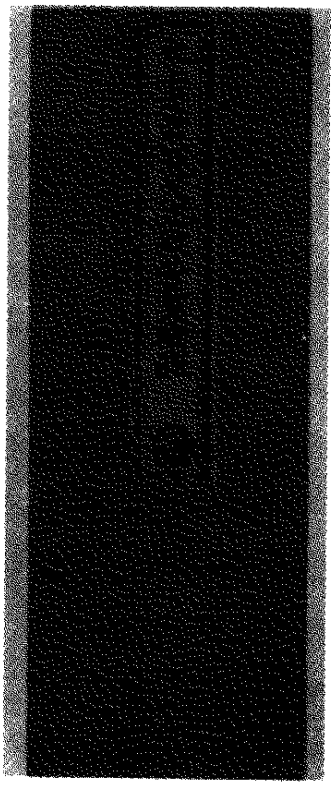
④ 即经折本

⑤ 见陈铁卿《天后宫》

《太上老君说天妃救苦灵验经》再塑妈祖形象

明《正统道藏·洞神部·本文类》伤十第三百四十二册，有一篇《太上老君说天妃救苦灵验经》，梵夹装，共十四页，一千八百一十七字。这是一篇以道教救世论观点，通过道教始祖太上老君命天妃降世，赐以封号，辅助帝王，传经符咒，解救于民，从而再塑妈祖形象的经文。

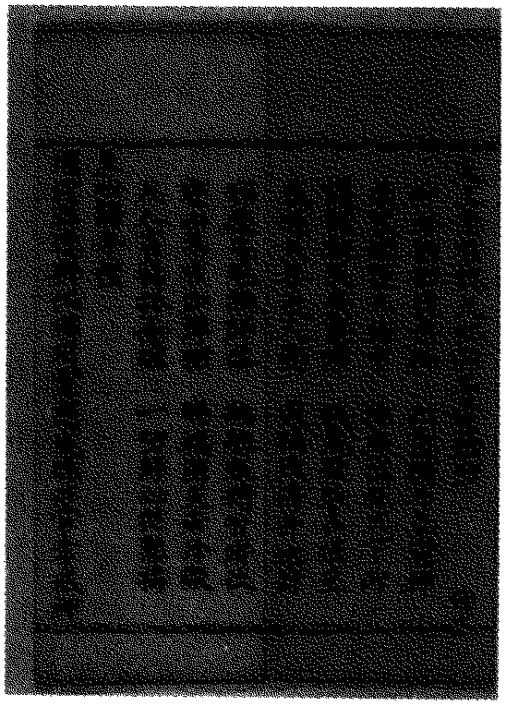
道教本为多神教，往往通过造神运动，把民间信仰之神纳入其神仙谱系。妈祖信仰自宋以来，虽有道教色彩，但也融入多元文化，一直为民间信仰。道教欲把妈祖纳为本教之神，必然要对妈祖从形象、出身、封号、神职、神权以及经、符、咒、偈等全方位进行包装，将其彻底神化。



明正统十年御制《太上老君说天妃救苦灵验经》封面（中国国家图书馆藏）

作为道教之神，自然不能采纳带有佛教色彩“尝梦南海观音与以优钵花吞之，已而孕”的说法。于是在《太上老君说天妃救苦灵验经》中，妈祖成为“斗中有妙行玉女”，上天二十八宿之一的女神。“天尊乃命妙行玉女降生人间”，妈祖便是这“妙行玉女”的化身，是由道教最高三清尊神之一的太清道德天尊，也即太上老君[1]派来人间的。生年为“甲申之岁”，即五代十国的后唐庄宗同光二年（924）。对妈祖“生而通灵，长而神异”的描述与《三教搜神大全·天妃娘娘》“幼而颖异”所说略同。只是没有“功圆果满，白日上升”于何年何月。

妈祖的身份既由人而改为“北斗降身”的神，因此也省去了由人成神的过程。所以，已往“常衣朱衣”，“乘席渡海”的民间形象也就不存在了。而成为“赐珠冠云履，玉佩宝圭，绯衣青绶，龙车凤辇，佩剑持印”的“辅斗真人”和“齐天圣后”的形象。从妈祖的服饰看，反映了宋元时期道教教阶制度的较高水平，同时也表明妈祖在道教诸神中有着很高的阶位。



《太上老君说天妃救苦灵验经》内页（中国国家图书馆藏）

随着形象的变化，神界对妈祖的封号自然不可缺少。“老君……乃敕玄妙玉女锡以无极辅斗助政普济天妃之号”。在人间由皇帝所赐封号，自然无法与天界太上老君所赐神号相比。妈祖这一神号，已从人间的“护国庇民”而提升为“辅斗助政”，替天行道，“普济”众生了。

妈祖的神号也表明了她的神职与神权。为此，《太上老君说天妃救苦灵验经》又具体列出十五条内容：

> “一者誓救舟船达于彼岸；二者誓护客商咸令安乐；三者祛逐邪祟，永得消除；四者荡灭灾迍，家门清净；五者搜捕奸盗，屏迹潜形；六者收斩恶人，诛锄强梗；七者救民护国，民称太平；八者释罪解愆，离诸报对；九者扶持产难，母子安全；十者庇护良民，免遭横逆；十一者护卫法界，风雨顺时；十二者凡有归向，保佑安宁；十三者修学至人，功行果满；十四者求官进职，爵禄亨通；十五者过去超生，九幽息对。”

上述内容，几乎囊括人世间的方方面面。男女老少、生老病死、“斩鬼除魔”、“戴天履地”，真个是“无忧不灭，无愿不成”。妈祖的神威巨大，是个“三界显迹，巨海通灵，神通变化，顺济称名，三十二相，相貌端成”的“北斗大圣”。妈祖的职权由过去的以单一护航为主，转而为多职多

权，无主无次。这是一个重要的转变。

妈祖随着身份和职能的转变，必须要拥有属于她的天兵天将，左膀右臂。《太上老君说天妃救苦灵验经》写道：

> “前后导从，部卫精严，黄蜂兵帅，白马将军，丁壬使者，柽香大圣，晏公大神，有千里眼之察奸，顺风耳之报事，青衣童子，水部判官，佐助威灵，显扬正化。”

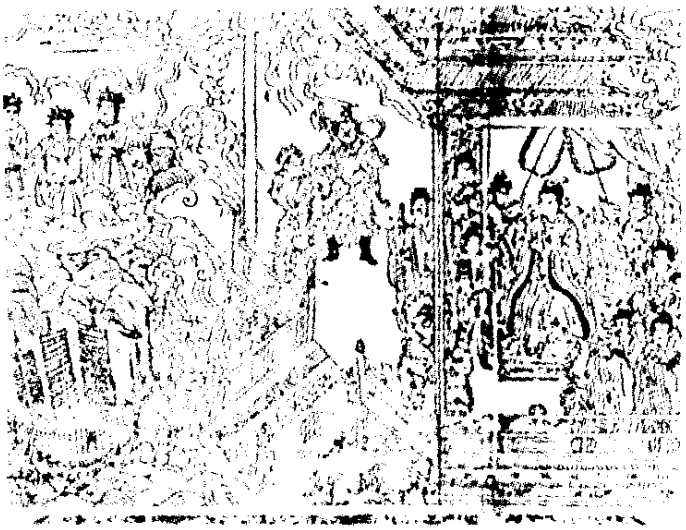
如此一来，妈祖已与宋元传说中的形象判若两人。《太上老君说天妃救苦灵验经》之所以对妈祖再塑形象，一方面是为了适应道教造神运动的需要；另一方面也反映了妈祖信仰自宋元明以来的绵延和兴盛。从这篇经文的写作年代来看，同样说明了这一点。经文虽未明确记载写于何年，但据文内提及的“护国庇民明著妙灵昭应弘仁普济天妃”来看，虽然多了一个“明著”，但基本上是明成祖朱棣永乐七年对妈祖的封号。在前《郑和下西洋与明代妈祖文化的发展》一文中曾提及，有一个少监杨敏，他于奉使榜葛剌海中遇险，得到“神功默助”的事。正是这个杨敏，为了答谢妈祖护佑，回来后印施了《太上老君说天妃救苦灵验经》，并在卷末题识中写道：

> “大明国奉圣内官杨敏，法名佛鼎。于永乐十年十月十二日，钦承上命，率领官军船只往榜葛剌等国，开读营运公干。于永乐十一年四月初四日，行至安得蛮洋，遇值风飓大作。要保人船平安，恭礼圣前，启许印施《天妃灵验经》一藏，计五千四十八卷，是许之。果蒙圣力护佑，风波咸息而无虞，瞻迎四桅之上，神灯降照，惟圣感应如电如雷。敏不负盟，命工锓梓印施。”

杨敏于永乐十二年归国，印施《天妃灵验经》即《太上老君说天妃救苦灵验经》一藏。

无独有偶，永乐十五年，郑和第五次下西洋时，同去的一个叫胜慧的人，在临行前曾向天妃发愿说：“要保人船无事，发心告许《天妃灵验妙经》一藏，用作匡扶，祈求平善。”果然此人于永乐十七年平安归来，永乐十八年刊印《太上老君说天妃救苦灵验经》一藏，以偿夙愿。

由此看来，此经早于永乐十年即已在社会公开传诵、出版。日本天理图书馆藏有永乐十二年刊本，同少监杨敏永乐十二年归来印施此经



日本天理图书馆藏明永乐十二年刊本《太上老君说天妃救苦灵验经》卷首的妈祖形象(引自《千年妈祖》)

几乎为同时版本。永乐十五年时作为还愿刊印该经文,已不再是个别行为,而是有了一定的普遍性。所以《太上老君说天妃救苦灵验经》的写作年代,应在永乐七年(1409)之后,永乐十年(1412)之前的三年间。正是这篇明早期的作品,却同时编入明早期辑校的《正统道藏》之中,跻身于历代道家的经典之作,绝非寻常。究其原因,自然离不开明代皇帝崇道这一大背景,而更直接的原因,则与永乐七年对妈祖的褒封有关。在一篇道教经文中,出现当代皇帝对"位列九天"的"齐天圣后"的封号,与太上老君对"辅斗助政"的"真后斗仙"封号并驾齐驱,不外乎表明朱棣"神权君授"的思想,具有与道教最高三清尊神之一道德天尊同等至高无上的地位与权威。宋元至明初,历代对妈祖的正式封号已有二十余个,但经文中均不提及,甚至连仅隔三十多年的开国君主朱元璋的敕封,也同样遭到冷遇。这不难看出,独独突出永乐七年的封号,说明《太上老君说天妃救苦灵验经》不但完成于永乐初年,而且是被永乐帝看中,并由永乐帝指派的四十三代天师张宇初及其弟张宇清首次编入明《道藏》的。所以在时隔二十三年之后,在前永乐组织编校《道藏》基础上完成的《正统道藏》,才会顺理成章地辑入《太上老君说天妃救苦灵验经》。当然,这篇经文的作者,也不排除同时编纂《道藏》的张宇初和张宇清兄弟或其弟子的可能性。

《太上老君说天妃救苦灵验经》的出现,表明了妈祖信仰进一步市俗化趋向。也是妈祖信仰日趋兴盛的又一表现。经文中写道:

"自今以后,若有行商坐贾,买卖求财;或农工伎艺,种作经营;或行兵布阵;或产难不分;或官非挠聒;或口舌所侵,多诸恼害;或

疾病缠绵，无有休息，但能起恭敬心，称吾名者，我即应时孚感，令得所愿遂心，所谋如意。吾常游行天界，遍察人间以致地府，泉源江河海上一切去处，令诸所求，悉皆遂愿。”

这里妈祖职能多样化的体现，与前面提到的十五项内容相一致。职能由单一走向多样，离不开社会的发展变化以及不同地区、各个层次百姓不同的信仰要求，这是妈祖信仰的必然发展趋势。其实这种市俗化趋向，早在宋元部分传说中就有所表现。不过重要的是，《太上老君说天妃救苦灵验经》予以全面总结与阐述，客观上恰恰适应了这种社会要求，为妈祖信仰留驻民间增添了新的活力，这是区别于道教任何神祇的根本原因。也为天津及其他内陆城市妈祖信仰迅速进入千家万户，并与普通百姓的生活、劳动和娱乐融为一体，以致形成独特的地方民俗文化，发挥了重要作用。

《太上老君说天妃救苦灵验经》为妈祖故事的神魔化发展敞开了大门。这是该经问世对后来社会妈祖信仰的一大影响。明代崇道，尤其妖魔之说繁盛，这在明早期的经文作品中得到了体现。《太上老君说天妃救苦灵验经》不仅以道教的视角再塑了妈祖形象，而且平添了大量妖魔鬼怪的内容。诸如“鬼神乘此阴阳变化，翻覆舟船，损人性命，横被伤杀，无由解脱，以致捉生代死，怨怒上冲”，所以妈祖下凡为“威神下降，鬼伏神惊，北斗大圣，驱逐邪精”，“东列西华排鬼将，南征北讨助神兵，剑佩斗牛光凛冽，简书勅命扫妖精”之类。

妈祖担负如此重要使命，自然需要左膀右臂的辅助，“千里眼之察奸，顺风耳之报事”便应运而生。在这篇经文中，并被正式任命为妈祖的护卫神。千里眼、顺风耳在元《武王伐纣平话》中曾出现过，但千里眼只是作为黄帝时的传说人物离娄的化身，据说黄帝丢了一颗宝珠，就是这位能察“秋毫之末”的离娄一眼找到的。顺风耳是作为春秋时的音乐家师旷的化身出现的。师旷虽双目失明，但他精于音律，辨音的本领高超。晋平公曾铸乐钟，在众多宫廷乐工中，只有师旷辨出大钟的音律不准。这二位历史传说人物，也就名正言顺的成了“千里眼”和“顺风耳”。

元《武王伐纣平话·伯夷叔齐谏武王》一节中，写离娄、师旷被姜子牙所擒，“被将捉住，拥见太公，太公使人教去侠府东岗岭之下，建法场

斩之。忽见一阵大风，起砂走石，似吹扬尘，屋瓦翻飞，对面不能相见。忽于法场上不见二人，不知何往，根觅不见。监斩官并刽子手二人来见太公，二人言奇怪之事，太公问曰何事，二人具说于法场上待斩，（离娄、师旷）二人化一阵狂风，不见了此二人。太公见道令将士寻觅，左右依令根寻，到侠府东约四、五里地，见轩辕皇帝庙门前两壁厢，有千里眼、顺风耳。左右报太公，太公见言更不穷究二人之事，遂去取负容城。”

这时的千里眼和顺风耳还基本上是人的形象。

但在元《西游记平话》中，其形象发生了变化。其中有“车迟国斗法”一节，是说佛道二教斗法，最后斗到以下油锅决雌雄的地步。代表道方的鹿皮先跳进滚热的油锅，显示功法：“鹿皮对大仙说：‘咱如今烧起油锅，入去洗澡。’鹿皮先脱下衣服，入锅里。”没想到佛方的孙行者却使了坏，只听他“唸一声‘唵’字，山神土地神鬼都来了。行者教千里眼、顺风耳等两个鬼，油锅两边看着，先生（指鹿皮）待要出来，拿着肩膀颩（丢）在里面。鹿皮热当不的，脚踏锅边待要出来，被鬼们挡住出不来，就油里死了。”这实际是在耍赖，把个鹿皮先生活活烹死在油锅里。千里眼与顺风耳也成了两个极不光彩的鬼形象。

明前期的神魔小说《四游记》之二《南游记》，即《五显灵官大帝华光天王传》中也有千里眼和顺风耳的出现。华光的本领强大，把他的母亲从地府中救出，可不知其母乃为妖精，名为吉芝陀圣母，食人成性，旧习不改。小说第十七回《华光三下酆都》有以下描述：

> 那吉芝陀圣母曰：“我儿你救得我出来，道好，我要讨歧娥吃。”华光问：“歧娥是甚么子，我儿、媳俱不晓得。”母曰：“歧娥不晓得，可去问千里眼、顺风耳。”华光即问二人，二人曰：“那歧娥是人，她又思量吃人。”

这里的千里眼和顺风耳是鬼是神，没有明说。也可以说是个过渡性的形象。

明成化七年（1471）永顺堂刊本《跨海征辽》一书，为1967年出土于上海嘉定县。该书写唐代薛仁贵征辽，途中受到奸臣张士贵的陷害，被千里眼、顺风耳及时发现的故事：

“有千里眼、顺风耳观看，张士贵使奸较（狡）心，放火烧山，要

烧死白袍(薛仁贵),那千里眼、顺风耳疾走如飞,上奏玉帝,曰如今有勾较星张士贵封了天仙谷口,放火要烧死西方白虎神……"

这时的千里眼、顺风耳已成为玉皇大帝的属下,干一个通风报信的差事。

到了明中后期的《西游记》第三回,写孙悟空大闹龙宫,惊动了天庭:

> 大天尊宣众文武仙卿,问曰:"这妖猴是几年产育,何代出身,却就这般有道?"一言未已,班中闪出千里眼、顺风耳道:"这猴乃三百年前天产石猴。当时不以为然,不知这几年在何方修炼成仙,降龙伏虎,强销死籍也。"

由此可知,千里眼、顺风耳在元时还是个鬼形象,到了明中后期却步步高升到了玉皇大帝廷臣的显赫地位,甚至连他们的出身也变了样。明万历三十四年三台馆余象斗刊本的《列国志传评林》一书,其内容基本演绎元《武王伐纣平话》的故事。也写到滹池城东轩辕庙前的"木刻千里眼、顺风耳二小鬼",他们不再是离娄、师旷的化身,而是化名高明、高觉兄弟,本领高强,能识破姜子牙的伏兵之计,并下书姜子牙:"姜尚不必深思苦索,汝之浅谋,皆在吾之胸臆,若不解围速退,五万精兵片甲不遗。","子牙读之,斥退小卒,大异曰:'此莫非魅邪?'是夜仰观滹池内妖气涌涌,即取照妖镜引之二将,果然露出本相。子牙笑曰:'原来是此二畜生也。'诸将请问曰:'是何怪也?'子牙曰:'东海度朔山有大桃树,其根蟠出三千里,其柯向东北,号曰鬼门,盖方鬼出入之所。有四神,一名神荼,一名郁垒,二人性能执鬼。又一名千里眼,一名顺风耳,能视听千里之外。千里眼二神监察远方邪魅,神荼二神即收而斩之。后轩辕皇帝令民间画神荼、郁垒二像,悬于门首,以压百邪。又刻



明刊本《列国志传评林·秦敬求神解围》一节中的千里眼与顺风耳

千里眼二子于神庙，以察百邪，此乃千里眼二畜生也。”[2]这时千里眼、顺风耳已成神庙护卫神，这就是他们成为道观四大天神的来历。



福建东山岛天后宫中千里眼、顺风耳二神将（詹高越摄）

千里眼、顺风耳的步步高升，与作为道教最高经典之一的《太上老君说天妃救苦灵验经》早已在明初就把他们列入了仙品不无关系。只有如此，他们才有资格摇身一变，成为妈祖的护卫神，一来表示妈祖地位的崇高；二来为妈祖“斩鬼除妖”派上大的用场。

所以，“千里眼之察奸，顺风耳之报事”等众形象的引入，加之妈祖“三十二相”的“神通变化”，大大丰富了妈祖故事的内涵，留下了自由想象的广大空间。妈祖故事的神魔化趋向，更重要的意义则在于，直接对明中、后期以妈祖为题材的神魔小说的创作，产生了深远影响。

除此之外，《太上老君说天妃救苦灵验经》也为明清天妃宫基本理清了道教宫观的管理体制，并为宫观及民间花会、艺术创作的妈祖形象提供了依据。

注　释

① 这里指经神化的道家创始人老子，即李耳，又叫老聃

② 见明《列国志传评林》卷一

《三宝太监西洋记》中妈祖形象的描写

明代神魔小说《三宝太监西洋记》，全名为《三宝太监西洋记通俗演义》。小说选材于明初郑和七下西洋的故事，作者根据有关郑和下西洋的历史资料、著作、碑文及街谈巷议的传说和民间创作，加以虚幻的想象、演义而成。所以我国著名学者季羡林先生称该书为“真人与神人杂陈，史实与幻想并列”，是一部“既有现实的成分，也有浪漫的成分”的作品。①

小说作者罗懋登，据其《叙西洋记通俗演义》所言“万历丁酉岁菊秋之吉二南里人”可知，为明中后期万历年间人，别号“二南里人”。关于他的祖籍，说法不一。有说是陕西人，也有说为流寓江南人氏，尚待进一步考证。虽然历史对他记载不多，但他留下的著作却不算少，除小说《三宝太监西洋记》之外，还有传奇《香山记》。注释丘濬的《投笔记》和传奇《拜月亭》，并为《西厢记》和《琵琶记》作音释。同时还为万历二十一年出版的《出像增补搜神记大全》作序，表明他对宗教、民俗及民间信仰的研究造诣颇深。

小说写于万历二十五年(1597)，罗懋登面对明中期以来海防空虚，倭寇侵扰日重的严重形势，而有感于“今日东事倥偬，何如西戎即序，不得比西戎即序，何可令王、郑二公见，当事者尚兴抚髀之思乎！”②他抚今追昔，对当年郑和下西洋的壮举，国势之强盛，发出“于都休哉！”③的感慨。作者正是想借《三宝太监西洋记》的创作，以讽喻朝廷的软弱无能，表达人民群众抗倭卫国的强烈呼声。

虽然《三宝太监西洋记》是部神魔小说，但罗懋登的创作还是严肃的。他在小说中引用了曾多次随同郑和出使西洋的马欢所写《瀛涯胜

览》、费信所写《星槎胜览》中的大部分材料，并予以相互比较、对照，加以选择或综合。流传至今，小说中的这部分史料价值，甚至可以作为校订《瀛涯胜览》和《星槎胜览》的重要参证之文。

出于小说的需要，作者塑造了众多人物形象。书中两个重要人物，一个是西征元帅或称作三宝老爷的郑和，另一个是副元帅或称作尚书的王景弘，都是历史的真实人物，七下西洋的两位正使。另外两个重要人物，则是虚构的。一个是燃灯老佛化身的金碧峰，一个是道教张天师。这二位神通广大，上通天庭，下闯地府，是斗魔驱怪的挑大梁人物。其他人物，可根据情节发展需要，或天尊，或菩萨，时有出现。妈祖作为天神形象直接出现在小说中，还是历史首次。

小说第二十一回《软水洋换将硬水，吸铁岭借下天兵》中，写到船队战胜艰险，顺利通过连鹅毛也浮不起的软水洋时，一个说道："这个船行，都是我朱皇帝的洪福齐天，水神拥护如此。"这个水神，便是暗指天妃妈祖。也是为天神妈祖的正面出场作了铺垫。

紧接着便有了第二十二回《天妃宫夜助天灯，张西塘先排阵势》一节，则是根据郑和《通番事迹碑》中"直有险阻，一称神号，感应如响，即有神灯烛于帆樯，灵光一临，则变险为夷，舟师恬然，咸保无虞"的碑文而来。其中写道：

> "这一阵风不至紧，把这些前后船只打开了不成队伍，连天师的船也不在帮，连国师[4]的船也不在帮，只是两只中军船[5]在一帮。三宝老爷却就埋怨王尚书，说道：'王老先儿，你只道是有个国师，今番你去寻个国师来也。'尚书道：'天有不测之风云，人有旦夕之祸福。怎怕得这许多哩！'两位元帅虽强在辩论，风却是狂，浪却又大，船却也有些不骼节处。三宝老爷道：'怎么处哩？'王尚书道：'付之天命而已！'老爷道：'与其付之天命，不如拜天恳求他一番。'尚书道：'这也说得有理。'二位元帅即时跪着，稽首顿首，说道：'信士弟子郑某、王某，恭奉南赡部洲大明国朱皇帝钦差前往西洋，抚夷取宝，不料海洋之上风狂浪大，宝船将危，望乞天神俯垂护佑，回朝之日，永奉香灯。'祷告已毕，只见半空中划喇一声响，响声里吊下一个天神。天神手里拿着一笼红灯，明明白白听见那个天神喝道：

'甚么人作风哩?'又喝声道:'甚么人作浪哩?'那天神却就有些妙处,喝声风,风就不见了风;喝声浪,浪就不见了浪。一会儿风平浪静,大小宝船渐渐的归帮。二位元帅又跪着说道:'多谢神力扶持,再生之恩,报答不尽。伏望天神通一个名姓,待弟子等回朝之日,表奏朝廷,敕建祠宇,永受万年香火,以表弟子等区区之心。'只听得半空中那位尊神说道:'吾神天妃宫主是也。奉玉帝敕旨,永护大明宝船。汝等日间瞻视太阳所行,夜来观看红灯所在,永无疏失,福国庇民。'刚道了几句话儿,却又不见了这个红灯。须臾之间,太阳朗照,大小宝船齐来拢帮。天师、国师重聚。二位元帅叩头伸谢而起。"



明刊本《三宝太监西洋记》第二十二回"天妃宫夜助天灯"(中国国家图书馆藏)

妈祖在小说中出现,形象却与以往有所不同。

最早的宋《夷坚志·林夫人庙》一文,妈祖是以神女或其化身的形象出现的。而且多以侧面描写为主,如"神出现于樯竿者","意神欲之","遣仆负钱出门,如重物压,皆不能移足"。即使"一客来指某处,欲吴许之",也是以第三人称的简单叙述一笔带过。

而《三宝太监西洋记》中的妈祖,却是以天神形象出现于小说之中的,而且采取了正面描写的方法。人物的出场是从"只见半空中划喇一声响,响声里吊下一个天神"开始的,天神手里"拿"着一笼红灯,又听天神"喝道",只听尊神"说道"……人物有动作,有语言,又有环境气氛的衬托。寥寥数言,形象逼真而生动。当然,天神的形象仅仅作为该小说众多人物形象中的一个,而且也非主要角色,又缺少必要的人物肖像刻画。即便如此,妈祖形象的描写毕竟有了质的变化,这对以妈祖为题材的小说创作,无疑起了承前启后作用。

罗懋登如此描写妈祖形象,是有他的依据的。妈祖作为天神而非一般的神女或某个化身出现,自然来自《太上老君说天妃救苦灵验经》的

一系列敕封："真后斗仙，位列九天"，"金阙圣后，敕封辅斗"。也正是由于她具有"斩灭妖精，扶危济险"的神圣权力和职责，所以当她"喝声风，风就不见了风；喝声浪，浪就不见了浪"。而且人物的语言也十分贴切："甚么人作风哩？"，"甚么人作浪哩？"口气完全符合一个天神的气质和地位。至于天神的出现是在"半空中划喇一声响"里吊下的，更显得威严而有气魄，对人物的形象起到了有力烘托。似乎这一切描写都那么顺理成章，给人以深刻印象。但是"天神手里拿着一笼红灯"，"夜来观看红灯所在"等描写，明显模仿"红灯自天而下"[⑥]的民间传说。而且受到传说的局限，跳不出旧有的框框，使天神的形象受到制约，影响了人物及情节的展开和发挥，不能不说是个缺憾。

二位元帅祷告中所说的"回朝之日，表奏朝廷，敕建祠宇"，在小说的最后第一百回《奉圣旨颁赏各官，奉圣旨建立祠庙》中有这样的描述：

> "元帅奏道：'仰仗天威，人鬼钦服……去时有个天妃娘娘天灯领路……俱乞圣恩裁答。'……二位元帅上言，请敕建天妃宫……以昭灵贶。奉圣旨：是。后来……天妃宫……俱建于龙江之上……天妃宫有篇《御制碑》及《重修记》可证"

这里是指弘仁普济天妃之宫，也即南京龙江天妃宫。但创建的年代不是



《三宝太监西洋记》第二十二回插图，为双页连式（中国国家图书馆藏）

七次出使回来之后，而是郑和第一次下西洋归来之际的永乐五年(1407)九月。小说中提到的《御制碑》，就是永乐十四年郑和第四次出使归来之际，由明成祖朱棣撰立的《御制弘仁普济天妃宫之碑》，又称《天妃宫碑》。此碑尚存，为当年龙江天妃宫唯一遗物，现为南京市重点保护文物。小说中天神说的那段话："汝等日间瞻视太阳所行，夜来观看红灯所在，永无疏失，福国庇民。"则源于郑和、王景弘等人于第七次出使西洋前，船队到刘家港时所撰镌《娄东刘家港天妃宫石刻通番事迹碑》中的一段碑文，前面已有所提及，不再赘述。

天神妈祖形象的出现，为该书赋予了一层特殊意义。《三宝太监西洋记通俗演义》，作为历史上第二部载有妈祖艺术形象的小说，而载入妈祖文化史册。

注　释

① 见季羡林《三宝太监西洋记·新版序》

②—③ 见罗懋登《叙西洋记通俗演义》

④ 这里指小说中的虚构人物金碧峰，为燃灯老佛的化身

⑤ 指两位元帅郑和与王景弘所乘船只

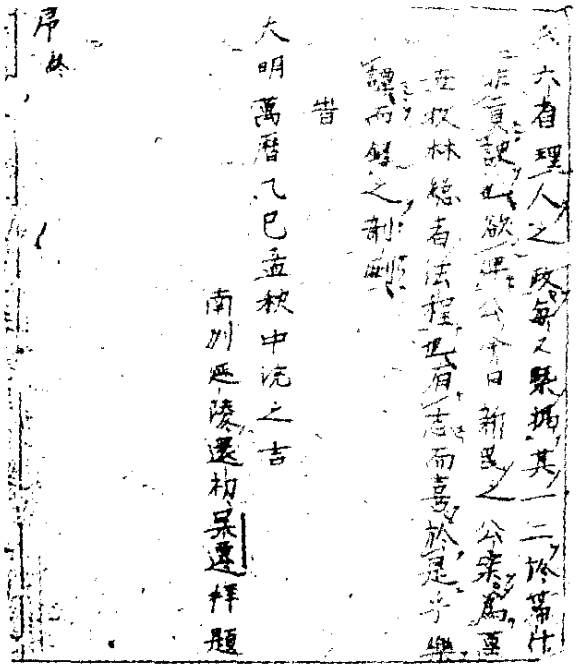
⑥ 明《七修类稿》

明代孤本章回小说《天妃娘妈传》

与罗懋登《三宝太监西洋记通俗演义》同时期的作品，还有福建建阳书坊刊刻出版的传记体章回小说《天妃娘妈传》。如果说前者对妈祖形象的描写具有承前启后的意义，那么，后者对妈祖题材小说的神魔化则首开先河。

小说作者吴还初，对其生平所知甚少。据该书上卷卷首所署"南州散人吴还初编，昌江逸士余德孚校，潭邑书林熊龙峰梓"可知，潭邑为福建建阳古称，其中"书林熊龙峰梓"也即下卷卷尾木记所云"万历新春之岁忠正堂熊氏龙峰刊"。这里所说的熊龙峰的忠正堂，为福建建阳书坊中较有名气的一家。《天妃娘妈传》、《孔淑芳双鱼扇坠传》、《苏长公章臺柳传》、《张生彩鸾灯传》、《冯伯玉风月相思小说》、《重刻元本题评音释西厢记》等小说，均为熊龙峰忠正堂刊刻，日本内阁文库藏。另外现存尚有忠正堂熊龙峰刊行的小说话本集一种。

《天妃娘妈传》作者吴还初自称南州散人，据笔者最近查阅资料发现，"台湾大学"藏有一部日本延亨元年(1744)《新民公案》手抄本，该书曾刊行于明万历三十三年，亦名《郭青螺六省听讼录新民公案》。内容主要写郭青螺在其所任官职的福建、广东、山西、四川、浙江和云南六省份，亲手处理过的一些疑难大案。当年由日本人完成的这部手抄本在卷首还难能可贵地保留了一篇吴还初写的《新民录引》，落款"大明万历乙巳孟秋中浣之吉"，"南州延陵还初吴迁拜题"。吴还初在这篇引言中对郭青螺十分尊敬，下款也是非常客气。不外乎对郭青螺的为人表示敬仰，或者视郭青螺为他的上司或长辈。郭青螺是不是他的上司，不可考，但郭青螺本人却史有所考。郭青螺系郭子章，生于明嘉靖二十一年



日人手抄本吴还初为《新民公案》所写序言("台湾大学"藏本)

(1542),卒于明万历四十六年(1618),享年七十六岁。吴还初为其写序时,系万历乙巳即万历三十三年(1605),郭子章已六十二岁。所以吴还初在下款连名带号一并托出,可见郭为其长辈的可能性极大。这不但为我们提供了吴还初生卒年代的大致轮廓,而且也为进一步考据他的籍贯提供了线索。

吴还初在《新民录引》下款中提到"南州",即古时福建漳州,五代南唐保大四年(946)以漳州改名,治所在龙溪县[①],北宋乾德四年(966)复改漳州。他又提到"延陵",却是陕西咸阳一带,西汉成帝刘骜之墓在此。再看他的字和名,《天妃娘妈传》直写吴还初编,可见"还初"为其字。《礼记·曲礼》上说"冠而字之,敬其名也",所以一般情况下,对平辈或晚辈只书其字,而避呼其名,否则为不敬也。只有在长辈和上司面前才可以称其名和字,一般又是先字后名为多。《新民录引》下款所书即是先字"还初",后名"吴迁"。再有,古代习俗"字"多为两个音节,即由两个汉字组成,往往又是名的同义词或反义词。这里的"还初"与"迁"是反义,正与他的籍贯"延陵"和"南州"相对应。就是说他的原籍是"延陵",故起字为"还初",后移居福建漳州,所以名为"迁"。那么是何时移入漳州的呢?习惯称漳州古名为南州,可见其祖于五代后期的南唐保大四年(946)至北宋初期乾德四年(966)这二十年间或稍后迁入的可能性很大。至于吴还初的生卒年代,还要结合《天妃娘妈传》出版的时间及后来版本流通情况加以判断。

《天妃娘妈传》于明万历年间刊行后,历代未见著录,至今国内已失传。仅日本东京大学东洋文化研究所双红堂文库藏有一部明刻孤本,实为罕见。全书三十二回,分上下两卷,上卷第一回至第十六回,下卷第十

七回至三十二回。内封页上面配图，下面题有“锲天妃娘妈传”双行六字，此为正题。



《天妃娘妈传》扉页（日本双红堂藏本）

目录前署“新刻宣封护国天妃林娘娘出身济世正传”，版心题“出像天妃出身传”上卷卷首题“新刊出像天妃济世出身传”字样。全文一百五十六页，每页上面约占三分之一版面为插图，下面正文分十行，每行十六字。该书作为《中国古典小说研究资料丛书》之一，根据熊龙峰原刻复印本，于一九九〇年由上海古籍出版社出版黄永年先生的标点本，一九九一年十月中华书局据日本所藏海内外仅存孤本影印出版。这就是我们目前仅能见到的两个版本。关于《天妃娘妈传》出版的具体年代，标点本与影印本各有不同说法。标点本说：该书“下卷卷尾有‘万历新春三岁忠正堂熊氏龙峰行’双行牌记”[②]，而影印本说：“末叶有木记云‘万历新春之岁，忠正堂熊氏龙峰行’”[③]。如果按照“万历新春三岁”的说法，可以理解为该书出版于万历初年，作者生年当在嘉靖年间。其写《新民录引》时，为《天妃娘妈传》出版三十年后的事了。至于影印本的“万历新春之岁”则有些费解。明万历朝共四十八年，跨度之大，难以度之。看来问题是出在“之”与“三”的辨认上。好在吴还初为《新民公案》作序时，是万历三十三年，这时的吴还初应当具有一定的社会资历和声望，尤其是在小说创作上，有了一定成就，才有资格为郭青螺这样名噪一时的官吏和其《公案》小说写序。由此可见，小说《天妃娘妈传》的出版至少要在万历三十三年之前。而且两位作者的年龄也不会相差过于悬殊。由于标点本和影印本发行不广，册数有限，现据上述两个刊本，将小说回目录于后：

第一回：“鳄猴精碧苑为怪”。

第二回：“玄真女得佛真传”。

第三回：“四喉伯经营图伯”。

第四回：“黄毛公投奔西番”。



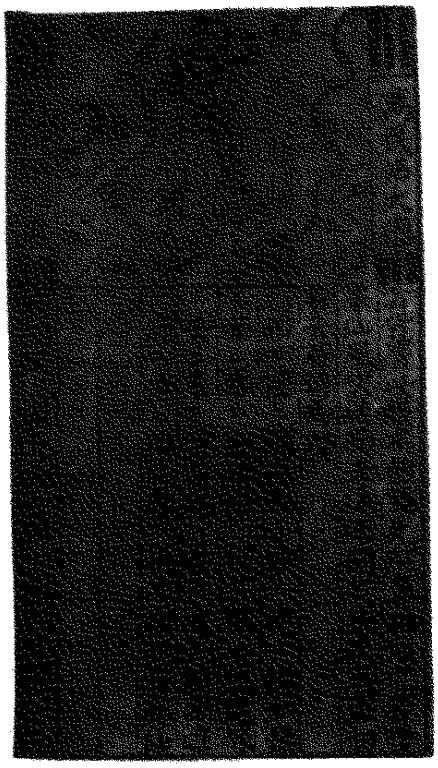
《天妃娘妈传》十四回之一页



《天妃娘妈传》第二十九回之一页

第五回:“玄真女别亲下凡”。
第六回:“玄真女兴化投胎”。
第七回:“鱼虾鳖大战东洋”。
第八回:“四喉伯四海为孽”。
第九回:“玄真女机上救舟”。
第十回:“玄真女湄洲化身”。
第十一回:“黄毛公西番显圣”。
第十二回:“弱水国造计献车”。
第十三回:“弱水国借妖入寇”。
第十四回:“汉君臣榜招术士”。
第十五回:“林二郎到山见妹”。
第十六回:“林二郎铁马渡江”。
第十七回:“林二郎别亲应召”。
第十八回:“林真人鄱阳救护”。
第十九回:“林二郎护军西征”。
第二十回:“林真人云头大战”。
第二十一回:“黄毛公护番再战”。
第二十二回:“弱水岩收伏毛公”。
第二十三回:“弱水国还臣奉贡”。
第二十四回:“林二郎奏凯回朝”。
第二十五回:“金銮殿传旨宣封”
第二十六回:“天妃妈上表谢恩”。
第二十七回:“天妃妈子江救护”。
第二十八回:“天妃妈莆田护产”。
第二十九回:“天妃妈收服白鸡”。
第三十回:“天妃妈湄洲救护”。
第三十一回:“天妃妈收服鳄精”。
第三十二回:“观音佛点度二郎”。

对于章回传记体小说《天妃娘妈传》的创作,从开篇的“封敕膺自汉唐”、“此神宫乃汉明帝时所敕封护国济世天妃林氏娘娘之庙也”来看,



《天妃娘妈传》卷终妈祖形象

作者吴还初有意将小说背景由宋初而前推至东汉初年。汉明帝刘庄是继东汉开国皇帝汉光武帝刘秀之后的第二个皇帝，于公元58年登基，在位十八年。小说中的一些主要情节也都发生于明帝在位期间，如第十二回“弱水国造计献车”，西番以羽车进献，“汉帝登殿”，群臣无策，至二十四回“林二郎奏凯回朝”中的“明帝亲执二郎之手”庆功论赏，和二十五回“金銮殿传旨宣封”的“明帝是日大设祭（玄）真人于南郊，亲自主祭，率文武助祭……乃下诏敕封真人为护国庇民天妃林氏娘娘”等。吴还初将天妃从出生到受封三四百年间的故事浓缩于汉明帝在位的十八年间，一方面是出于小说创作对人物、情节和时间的典型化需要，另一方面则为了以古喻今，借古讽今。

故事发生的背景从宋初移至东汉初年，则推前了九百多年。至于天妃的受封更是提前了一千多年，甚至一千三四百年。吴还初为什么偏偏选中了汉明帝在位这十八年，作为小说的时代背景呢？其实作者的意图并不甚于隐晦。作品中多次提到“明帝”，大有暗喻明代之意。汉明帝年号为“永平”，与明“永乐”年号非常接近。在二十六回天妃上表谢恩中说明帝是：“云行雨施，仁恩普被于遐荒；兽舞凤仪，谟烈重光于累叶。百灵协应，政致治于无虞；四夷咸服，每蓄威于不战。”则完全是对郑和下西洋时永乐盛世的描述。第二十一回汉将军李茂和林二郎在如何对待西番的问题时，有一段精彩的对话：

李曰：“法师之言是矣，然吾亦非以杀人为快者。但丑虏之性，小留寸气，必思再逞，此俗所谓斩草留根，雨滋复发者也。”

二郎曰：“华夷类异而性同，中国有圣人，蛮夷回心而向化。”

这里所指“蛮夷回心向化”，也正是明永乐帝派遣郑和下西洋时所定国策。即以中国先进科学文化去影响和改变夷人的落后面貌，从而使其向

往中国，归顺中国。

作者的以古喻今，是为了借古讽今。吴还初写《天妃娘妈传》时，已是明万历年间，与罗懋登写《三宝太监西洋记通俗演义》的时间相隔不久。当时的明朝倭患日重，骚扰沿海地区以至内地，国家安全和人民生命财产受到严重威胁。据《明实录·太祖实录》记载，洪武二年春正月"是月，倭人入寇山东海滨郡县，掠居民男女而去"；洪武二年八月"乙亥，倭人寇淮安"。类似这样的记载，只洪武一朝就有二十余条之多。而到了万历朝，倭患更为严重，已到了"目前国事莫急于倭虏"④地步。"先年倭患多在东南……彼其欲不过子女玉帛……今舍东南不犯，直趋西北，又屯田筑舍为持久计，所谓舍肢体而攻腹心，此其志足畏也。前此倭患虽棘，大抵不过数千……今动辄以十数万计……此其众足畏也。"⑤有的朝臣上本言曰："彼倭奴全以金币要我，我必不能饱犬羊无厌之欲，一难。彼倭奴且以割地朝鲜要我，我不救援，而弃以与狄，则唇亡齿寒之忧，我必不能免，二难。彼倭奴且以贡要我，我必不许，彼将借不许贡为兵端，三难。彼倭奴且以市要我，我必不许，彼将借不许市为兵端，四难。彼倭奴且以和亲要我，我必不许，彼将借不许和亲为兵端，五难。惟是五难，不备必有五危，有如倭奴长驱朝鲜，朝鲜自度不支，旦暮称降，则藩篱危；有如倭奴逞兵鸭绿，窥伺辽左，攻我无备，则屏翰危；有如倭奴席指直沽，漂泊天津，震动畿辅，则肘腋危；有如倭奴东寇登莱，厄塞要害，伺我粮道，则咽喉危；有如倭奴乌举城下，所向螫毒，束手无策，则社稷危。"⑥面对如此危机，人民希望国家能像永乐盛世一样强大，剿灭那些不断来犯的日本武士和海盗。但是，在外患面前，神宗的态度却是："封倭一事，原系本兵集议，朕心独断……今虽倭情未定，朕且欲以一封羁縻。"⑦神宗以封弃战，实际上对倭寇的侵扰采取了姑息迁就的政策。朝廷的软弱和无能，使作者感到失望。吴还初借小说之笔嘲讽时政，并不是像罗懋登那样直接以永乐盛世嘲讽万历中叶的政治懦弱，而是把永乐盛世前推了一千几百年的汉明帝时代。所以在嘲讽时政这一点上，《天妃娘妈传》与《三宝太监西洋记通俗演义》有异曲同工之妙。《天妃娘妈传》第十二回以西番之口道出中国现状：

"顷闻中国，主骄而不仁，臣谄而无智，大纲弛而不张，细纪散而莫

理。天怒于上，神愤于下……君子多离德离心之众，小人无尊君亲上之心。国中悬磐，边境无人。乘机而入，势如破竹。”

在外侮面前，借明帝之口痛斥了群臣的无能：

帝叹曰：“肉食者鄙，未能远谋，卿等之谓也！卿为天下而立寡人，寡人为天下而置卿。高爵以荣之，厚禄以养之，拔之众庶之中，而置之群僚之上。无事以资启沃，有事以备顾问。遇纷纭则资之解纷释纭，当多难则赖以错节盘根，此君为天下立卿意也。今一旦小蛮献异，举朝聚议竟日，乃党同伐异之论，盈于朝阶，而真是真非之见，了无一主。不其负己，负君负位。今小蛮知之，以谓中国无复有贤人，是生戒心者矣。寡人为卿耻之。”

第十三回“弱水国借妖入寇”也有如下描述：

> “吾番之所以久屈于中国之下者，以中国之有圣人也。今若此，则其功德不能浃于神人，恩威不能行于边服，则天且以其所命而旋向于他人矣。”
>
> “而朝廷自久安之后，君不知兵，官恶闻战，一闻弱水入寇，薄近太原，文武诸臣，相视失色。或有主和议者，亦或有主战议者；或有谓和亲可许，割地必不可许；或有谓割地可许，和亲必不可许；又或有和亲割地俱不可许，只以金币遗之使去。众议未决。”

吴还初以深恶痛绝之笔，在外患临境之时，面对朝中碌碌无为之辈，质问道：“是所谓望梅止渴，画饼充饥者也，有何当于实用？”对于临阵一触即溃的败将，作者为其起名曰“黄金”、“朱紫”[8]，而对敢于拼搏、勇敢善战者起名曰“万敌”、“全胜”[9]。这些讽刺笔法的运用，虽欠含蓄和幽默，但不失直抒胸臆，读来淋漓尽致，也算痛快。

《天妃娘妈传》这部小说的另一个重要背景，那就是其在《太上老君说天妃救苦灵验经》直接影响下而产生的。完全神魔化的人物塑造与情节构思，是这部小说的重要特征之一。

对玄真（即天妃）这个唯一重要人物的刻画，从第一回的开场白便交代她的出身是“乃北天妙极星君之女玄真是也”。与《太上老君说天妃救苦灵验经》[10]的“斗中有妙行玉女”、“北斗降身”一说遥相呼应。至于该经所说“天尊乃命妙行玉女降生民间，救民疾苦”，在《天妃娘妈传》中

也有第五回的“玄真女别亲下凡”、第六回的“玄真女兴化投胎”两回演义故事相对应。小说中的主要情节也无不围绕《太上说》的天妃能“飞符走印”、“统领天丁”、“三十二相”、“行兵布阵”、“斩灭妖精”、“产难不分”、“誓救舟船”而展开的。《太上说》的“功圆果满，白日上升”在小说中写成“一家白日超升，以福善人”[11]。如果说《太上老君说天妃救苦灵验经》几乎成了这部小说的写作大纲，也不过分。

试看：小说第二回“玄真女得佛真传”就有观音“授真团盒儿一个，上圆下方，铁马一匹”两件法宝。十八回“林真人鄱阳救护”写玄真“急召部下兵将……即将团盒化为一船，乘向湖心……四方布下八卦”一番恶战，降服龟精。三十一回“天妃妈收服鳄精”写“正在危迫之际，天妃乃以盒化作二扇大石门，立于水底，其中似有洞形。鳄被追急，见一石岩，遂将身伏于其中。被天妃念了真言，两石遂合，将鳄收在其中，收于团盒。”都写天妃统领天兵天将，调度有序，布阵有方，法宝威力无边。这些情节也正是对《太上说》提出的“统领天丁”、“行兵布阵”、“巨海通灵”的形象化表现。

再看第三十回“天妃妈湄洲救护”，写天妃救四艘商船，“将盒盖化为渔舟，自化为渔翁”；二十八回“天妃妈莆田护产”写天妃为救王夫人难产，而“是夜亥时，天妃化为一小卒，在衙前提铃巡逻”待发现一女妖，天妃便“龙髻鹤氅，手持一剑直入”，“即以随身剑对面劈之”，女妖遁去，保住王氏顺利分娩。写出天妃救船护产，变化万端，与《太上说》的“誓救舟船”、“扶持难产”“三十二相”、“神通变化”如出一辙。

“斩灭妖精”的情节则贯彻全书的始终。从第一回的“鳄猴精碧苑为怪”至三十一回的“天妃妈收服鳄精”，其中大大小小的妖魔纷至沓来。有鱼、虾、鳖、黿精、蛙精、玉猫精、红蛇精、鼠精、龟精、虎精、鳅精、白鸡精等等。也正应了《太上说》的大千世界“魍魉妖精皆潜伏”之说。这些精怪之中，唯以鳄、猴二精为甚。故此，书中的大量篇幅就是专写天妃与鳄、猴二精斗法的故事。如第九回“玄真女机上救舟”、十一回“黄毛公西番显圣”、十三回“弱水国借妖入寇”、十九回“林二郎护军西征”、二十回“林真人云头大战”、二十一回“黄毛公护番再寇”、二十二回“弱水岩收服毛公”、三十回“天妃妈湄洲救护”、三十一回“天妃妈收服鳄精”。这些

大量的描写，在第六回“玄真女兴化投胎”中，玄真一语道破了原因：“吾自碧苑触心，至于西走南奔，为此妖故也。离圣入凡，为此妖故也。子亲重隔，为此妖故也。”不外乎是为了突出《太上说》的天妃下凡本是“简书敕命扫妖精”这一主题。

由此，小说与传说划清了界限，改变了已往传说中天妃仅仅是与自然风浪、疾病作斗争的神话历史。风浪、疾病的背后出现了妖魔作祟，于是天妃斗争的对象也便成了“魍魉妖魔”之类。最典型的例子，如第九回“玄真女机上救舟”，其材料来源于《三教搜神大全·天妃娘娘》中林默海上救兄的故事。《天妃娘娘》一节只是说林默忽然“手足若有所失，瞑目移时”，原来去海上救遇难的四个兄长，由于其母将她叫醒，结果“其长兄不得救者”。小说将此内容加进鳄精作怪，便成了“顷者有一妖鳄，于南海之南，湄洲之北，吞噬商船，观音菩萨命儿往救之。儿与鳄斗法，自午至今，鳄精神稍竭，所有五船，儿口含其一，两手两足共持其四，正将到岸之顷，为应母所呼，口放其一，四者随身登岸，一者已沉于水矣。”由神话而变成了神魔化。所以，《太上说》为小说《天妃娘妈传》的神魔化创作，直接提供了理论依据。

在人物形象和性格特征的描写上，突出了神性与人性、兽性与人性结合的特点。天妃作为神，小说中被大加渲染。如写玄真女兴化投胎经过北天门时，对守门将吏先报了自家身份，然后又说：“亲授观音之命，欲有事于中华，假道于斯，望执事转达上帝，路次步忙，难以礼见。”语气之大，非同一般。写天妃升化时，“倏忽间白云四绕，紫雾重围”，玄真女“取脚下绣鞋一脚（此处疑为‘只’），投之于江，女飘飘然飞乘向湄洲而去。”第九回“玄真女机上救舟”时，她的一只鞋已经落在了江边：“有一人见一绣鞋在水边小石山石之上，水至不没，水退不流，欲以手取之，重提不起，聚数百人观之，以为奇异。”而神话传说她是“乘席渡海”的龙女，所以是不穿鞋的。剩下的那一只鞋投进江中，是变成了船，还是变成了席？“女飘飘然飞乘向湄洲而去”，是乘船，还是乘席？或者乘五彩祥云？这细节处作者没有写，但鞋的魔力已经够大的了。从小处说，由鞋而衬托玄真神通广大，对突出人物的神性起到了一定作用。从大处说，如十五回“未及二鼓，异香彻壁，灵光曜日，真人乃乘鹤轩，拥从神女登

殿”，十九回“是旦光风霁日，顷刻间辄然祥云罩座，紫雾笼坛，忽见天将分列左右，现出真人”，二十六回“朝廷遣使敕封建庙，落成之三日，境内大小神祇，无不到坛拜贺，附近四海龙王，各命驾献珍。真人礼遇已毕，当堂上召遣四员天将，镇守四境及庙庭”等等，无不把天妃的神性渲染得淋漓尽致。

但是，天妃的神性中却充满了人性。这样写是让人读来不至于感觉天妃生板着面孔，令人生畏，天上地下，高不可攀。第九回写玄真机上救舟时的动作，“身在机上，如醉如迷，且动且舞”，第十回写湄洲化身时，“步虚周堂三匝，父母大惊异之。远迩闻之，环桥门而观望者无虑数千人。女见凡气重侵，转入静室，以手画地为八卦，自端坐其中”，俨然是个女巫形象。再如十五回写林二郎来到湄洲庙与妹见面，天妃“与二郎施礼言曰‘重劳圣兄到此，礼当远迎……倾已差人，迎候道左，谅兄未必之知，彼香风拂馥，乃其时也。愚妹闻兄欲有事于西边，此天乃所以启吾兄成功立业之秋也……兄一意直前，妹自然随行。”天妃并没有因为林二郎是个凡人，而不认兄妹亲情。恰恰相反，在这段话中，“施礼”、“圣兄”、“迎候道左”、“愚妹”、“吾兄”、“妹自然随行”等语，读来亲切感人，兄妹之情溢于言表，充满了人情味。二郎回家后对其父母的一段话，说出他此行谒庙的感受，十分真实：“巍巍相貌，宛似生前……呼之虽不能应，而无声之中，独闻和焉……至晚也，更阑夜静，万顷茫然，似觉似梦，似人似神，叙兄妹之情。”这是一段亲情至深的心理与情感的交流，更加衬托出天妃人性的一面。至于写天妃见父母的情节，也同样感人：天妃“直抵卧房，作礼而言曰：‘二哥明日当西行，儿女宜陪随左右，可幸万一无虞。父母在堂，倘缺奉侍，乞恕不孝之罪。”正是因为天妃的神性之中充满着人性，才使得形象有血有肉，令人于敬仰之中又感到可亲可近，福建的娘家人才亲切地称她为“妈祖”、“娘妈”，意为姑妈之亲。小说的书名《天妃娘妈传》，也正是体现了神性（天妃）与人性（娘妈）的结合。

林二郎虽然在最后一节被观音点化而去，但充其量也不过是个巫道形象。第十四回作者以讽刺的口吻写了这个人物。在弱水国偕猴妖入侵时，汉君臣却榜召术士前去御敌，这本身已够滑稽荒唐的了，而更可笑的是身为术士的林二郎，因怕死而隐匿不报。偏偏一个叫张师公的

年老体弱的巫汉被迫报名应召，以至于发牢骚说："吾昨为官报，要解去京师，与西番对战。吾年老不能去，又家贫无银脱名，无奈，只得将法衣并法器尽典当了，今汝欲使我空手而拿鬼乎？"当他知道了林二郎底细，心理很不平衡，拿了物证便找上门去。林二郎先大言不惭地说道："吾自有人情，县中不知，自不来召我矣。"两人吵翻了脸，二郎怒曰："公即自我害之！"说人家诬陷他，接着愈怒师（公）曰："吾谓汝秃老无用，不然定叫逃遁无门矣！"对方不得不拿出二郎用的法器作物证，"二郎见法器果真，乃欺其老，率家人执而夺之，大羞辱之而归"。最后那巫汉以"隐名匿报"之罪，将林二郎告到官府。作者以嘲讽而不失幽默的笔触，写出了二郎的虚妄自私而又粗暴无理的伪君子形象。颇有后来《儒林外史》的情调。后来事情还多亏天妃处处帮他，才使他逢凶化吉。但作者把林二郎定格为一个正面人物处理，不能不说是个大败笔。

作品对精魔的描写，也颇费了一番笔墨。其中以鳄精和猴精为主线，贯穿始尾。精怪在这里代表邪恶势力，天妃则是真善美的代表。两者之间不可调和的矛盾，是情节不断发生冲突的根源。"邪正不两立，邪必为正胜"，[12]这是小说的发展走向，也是作品的主题。所以，作者在写鳄猴二精时，以揭露和鞭笞为主，并影射时政。第十三回"弱水国借妖入寇"一节，也正是万历年间倭寇不断侵扰我国东南沿海甚至内地的写照。倭寇入侵，都是与当地走私者、海盗相勾结，人民百姓对这些民族败类恨之入骨。他们危害百姓，作恶多端。第四回写猴精狡猾奸诈，偷了人家的桃，却还假惺惺说"树中有剩果，路上有饥人。独不闻乎，济人当于急处施恩，修心只在要途方便？大人倘以仁爱人，小子当以德报德。"这里以人性掩盖了他的兽性。而他路经一村庄，又偷吃了人家的饭食，却又"见得这幼妇貌美过人，心中色欲辄动，自忖一计，变作幼妇之夫"，又将其家人迷倒，"即挽其妇，同入房中，迷恋至四鼓"，甚至还想"可将彼妇摄入山岩之中，即此为洞，以为久长之计"。在这里，兽性撕破了他的假人性，强盗嘴脸暴露无遗。

鳄与恶谐音，鳄精即恶精，其横冲直撞，霸道四方，屡屡犯人边境，撞翻商船，夺人财产，与寇无异。

作者写这两个十恶不赦的妖精，并没有因为他们的出身大有来头，

“一乃世尊座后铁树上猕猴精也，一乃雷音寺里斋供堂所悬木鱼精也”，而让他们皈依后又成正果。这与同时期稍早出书的《西游记》、《封神演义》不同，这些书中所写妖魔，凡是来自天廷的，大都不杀，而物归原主，依然过着他们的神仙生活。即使像《封神演义》中不得不杀的，也在最后“姜子牙归国封神”时让他们死后成为正果。这似乎已成为当时一种通常写法。而《天妃娘妈传》则不同。二十二回“弱水岩收伏毛公”，观音对玄真说：“猴数已尽，汝不须更举矣！”对于这样一个“番邦深受害，中国亦为殃，再寇大同塞，一摧弱水村”的叛国大盗，天妃绝不手软。“外面小卒忙报营之东西南北四门，忽然血雨淋淋，须臾堕下四大腿生肉，教场中坠下一颗首级，众进视之，乃一黄猴也”，大快人心。鳄精也难逃法网，三十一回“被天妃念了真言，两石遂合，将鳄收在其中，收于团盒。天妃诵数遍缚魔咒，将鳄捆缚，付龙王带往东海，幽囚于小壑之中，用符咒镇压其上，万年不得复出，以受饥饿之苦”。

附带说一下，作者选用猴精这一典型，并非单纯模仿吴承恩《西游记》中的孙悟空形象，这是两个本质全然不同的艺术形象，无可比之处。宋元明时期猴的形象远没有定型，至少有三四种之多。一种是胡适的“外来说”，认为猴形象最早出现于印度，孙悟空的形象也是借鉴于印度的一个神猴的传说。第二种“妖猴说”，却大有来历。明初的杨暹《西游记》杂剧就写了孙行者为通天大圣，他的兄长才叫齐天大圣，是小说《陈巡检梅岭失妻记》中的申阳洞猴妖，专以摄取妇女于洞为乐。《西游记》杂剧写孙行者虽没有霸占妇女这一情节，但毕竟写得妖里妖气，远非正人君子形象。“妖猴说”在民间也广为流传，《异闻录》所记的巫支祈就是一个猴妖，他专在淮河一带兴风作浪，最终被大禹制服。杨柳青木板年画出于吉祥考虑，又将他改画作蛟龙，故亦称“禹王锁蛟”。但两淮民间至今仍认定他是个猴精。第三种“猴女神”说，如今山西永乐宫元代壁画中就有猴女神的形象。一位美丽的女子，发髻上戴有一个猴的头饰。即使第四种孙悟空形象，也早在北宋时期即已初步形成，不过在《大唐三藏取经诗话》中称为猴行者，其形象在北、南宋的西夏时期便已在甘肃榆林第二石窟壁画《唐僧取经图》中出现。至于元代话本《西游记平话》中的孙行者形象，仅从原本残文车迟国斗法故事中可见，已渐趋完美，

甚至某些情节都已接近后来的《西游记》故事。由此可见，当时社会上描绘猴的形象极为普遍，而且也很受群众欢迎，因此，几乎同时期的作品《天妃娘妈传》中采用猴的形象，是很正常的。作者取猴之狡诈、诡计多端，作为反面典型，在当时是有一定社会基础的。至于《天妃娘妈传》中写猴精施妖法霸占幼妇一节，明显借鉴了小说《陈巡检梅岭失妻记》中申阳洞猴精摄取民妇的情节。



明万历刊本《唐三藏西游释厄传》中的孙行者形象

作者写鳄精大约也有所考虑。鳄生性凶恶，丑陋怪戾，为水中庞然大物。他来犯东海，对巡海夜叉说道："闻东海境界无边，畜物蕃盛，特来借地为邻，顺则永结和好，不失兄弟之亲；违则天戈一指，寸草亦自不留。"明显为海寇形象。夜叉说道："吾大王正因前数年汛守不备，号令不严，使奸邪得以私侵境内，以致四境不平。今新主莅政，诸臣戮力，纪纲重重振举，政治处处铺张。令甲悬自象魏，防守重于边疆。"这段话中影射时政，尤其"汛守"为明军春秋二汛撤守海岛的定制，由于部队从海岛撤回，往往为倭患乘虚而入。所以鳄精也有所指。

另外，三教结合是明代神魔小说的一个共同主题。前面提到的《西游记》、《三宝太监西洋记通俗演义》都是神佛不分，道佛儒三教结合。《天妃娘妈传》也不例外。天妃（玄真）是北天妙极星君之女，当然属于道教神仙体系，小说又是以《太上老君说天妃救苦灵验经》为理论依据，道教色彩十分浓重。但从第二回起，玄真女却是得佛真传，西王母以"不同道"为由，将她推向佛教的观音菩萨一边。于是玄真女"虔诚拜佛，敦笃传真"，"朝佛去自西天，传法来于南海"。投胎时又是"吾奉上帝玉敕，观音懿旨"，佛道两家均有。蔡夫人"梦吞一星辄醒……觉时母女已产矣"，这与传说"尝梦南海观音与以优钵花吞之已而孕"[13]稍有不同，这里所吞之"星"，当指"北斗降身"[14]的玄真女了。后来，玄真女在消灭鳄猴及

众多妖魔时，调动的是上帝麾下的天兵天将，但取得胜利所依靠的法宝却是观音给的团盒、铁马，还有弱水岩收服毛公时给予的甘露水。最后还是“观音即将天妃、二郎救护之功，并林长者平生之德，申奏天庭”，“升奏上帝，度尔一家”。这里佛道已俨然一家。另外儒家之说，作品中也处处可见。如“仁人便是孝子”、“志切仁民”、“所谓三益友者，毋乃即孔子所论友直、友谅、友多闻”、“孟子云：‘男子生而愿为之有室，女子生而愿为之有家。父母之心，人皆有之’”、“三纲五常，礼之大体”、“移孝可以作忠，而忠于君者，亦其所以孝于亲者也”等等。尤其是“华夷类异而性同，中国有圣人，蛮夷回心而向化”及“以力服人者，未有能服人者也；以德服人者，中心悦而诚服”的仁政思想，更是小说中的另一个理论支柱。

《天妃娘妈传》也存在许多不足之处。人物单调而欠丰满，情节又少曲折，语言过于雕琢而少生活气息，远非可与《西游记》、《封神传》媲美。尽管如此，在妈祖题材的小说创作中，《天妃娘妈传》首先走出神话和传说禁区，在神魔化创作道路上大胆探索，并取得一定成就，这是十分难能可贵的。小说《天妃娘妈传》无疑对清代及以后妈祖题材的文艺创作产生了深远影响，从而确立了它在妈祖文化史上的应有地位。

注　　释

① 即今福建漳州

② 见黄永年标点《天妃娘妈传》校点说明

③ 见中华书局《古本小说丛刊》第三十七辑前言

④ 明《神宗实录》卷 272

⑤ 明《神宗实录》卷 296

⑥—⑦ 明《神宗实录》卷 297

⑧ 见十四回“汉君臣榜招术士”

⑨ 见二十四回“林真人云头大战”

⑩ 以下简称《太上说》

⑪ 见三十二回“观音佛点度二郎”

⑫ 见第二回“玄真女得佛真传”

⑬ 《三教搜神大全·天妃娘娘》

⑭ 《太上老君说天妃救苦灵验经》



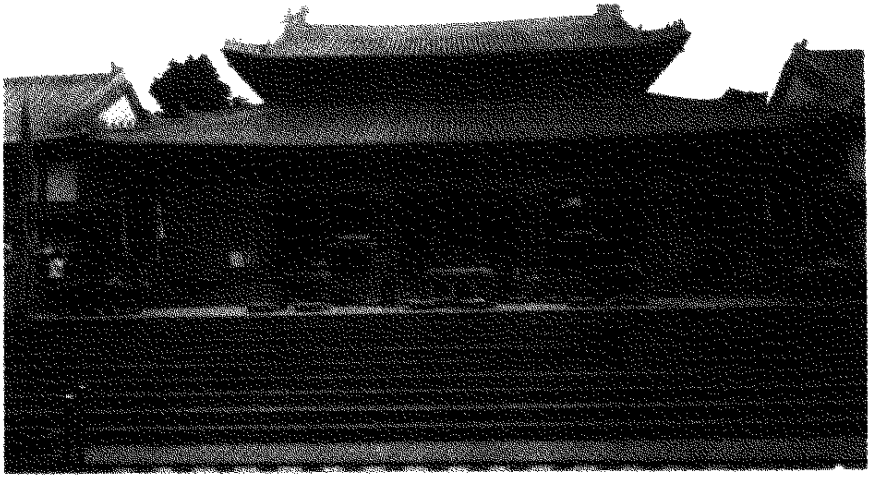
港澳地区的妈祖信仰与妈祖文化的对外传播

明清时期香港、澳门地区的妈祖文化

香港，即香港岛，地濒南海，位于广东省珠江口东侧。香港历代均属中国领土，且被置于行政有效管辖之下。从战国时的楚国领地，到秦汉时的南海郡番禺县、博罗县都曾对其行使过管辖权。东晋时成帝司马衍咸和六年(331)，香港开始归东官郡宝安县管辖，郡和县的地方政府所在地，均设于子冈，即今深圳南头。虽然后来宝安县隶属有所变化，甚至唐至德二年(757)，一度改称东莞县，但香港地区的隶属关系实际没有什么变化。明万历元年(1573)由宝安县改称的东莞县，又分置出新安县，香港即在新安境内，县府仍在子冈即南头。虽然新安县在清代的隶属关系有所变化，但香港均在新安境内，县城子冈(南头)也无变化。

由于香港位临南海，又属深水港和优良港湾，不但福建渔民多来此捕捞或定居，东南沿海地区的大批商船也经此停泊或贸易，从而带来了妈祖信仰。而且由于“籓篱之地，扼外洋要害之衝，护卫虎门澳门，以作保障，汇东北诸海以为归宿，外而占城、爪哇、真腊、三佛齐，番舶来□，莫不经由于此”①，所以在新安县南山赤湾于明郑和下西洋时“永乐八年钦差中贵张源使暹罗，始立庙”②，这便是赤湾天妃庙。“赤湾由南山落脉两翼盘护，天后宫殿在焉。前临海洪涛万顷，一望无际。伶仃数峰，壁立海中，相峙如案，天后神甚灵应允，船经此必祷祀之”。③

明黄谏《新建赤湾天妃庙后殿记》中说：“赤湾南山下，凡使外国者，具太牢祭于海岸沙上，故谓辞沙。太牢，去肉留皮，以草实之，祭毕，沉于海。”这大概就是新安(包括香港地区)最早祭祀天妃习俗的记录。虽然山上有庙，但肯定规模很小，或许不成规模。出使外国的使船经此祭祀天妃，只得下船在沙滩上向上遥拜。祭品也与别处不同，通常所说“太



赤湾天后宫大殿(罗云摄)

牢”,是指祭祀时的祭品为牛,整只牛或以牛头代之。而在这里只是牛皮包上草,祭毕,扔进海里,然后辞(别)沙(滩),出海远航,就算获得天妃的保佑了。有一次,“永乐初,中贵张公源使暹罗,先祀天妃,得吉兆,然后辞沙”④,张源此行一路平安,归来后为了酬答天妃的灵验,在此重新建庙。而“复建殿宇于旧庙东南”,这就是历史记载的明永乐八年(1410)奉命出使暹罗国的太监张源立庙之始。后来历朝历代一再修葺的南山赤湾天妃庙,就是建于永乐八年的那一座。

赤湾天妃庙于明英宗朱祁镇天顺七年(1463)重修。翰林院学士、判广州府事黄谏写有《新建赤湾天妃庙后殿记》,说天妃庙“岁久巍然尚存。去年冬,兵科给事中王公汝霖、行人刘公泰,有占城之行。泊舟庙下,于神是祷,往返无虞,出钱二万缗,托东莞吴知县于后建正殿四楹,易前殿为享堂……刑科给事中陈公嘉猷、行人彭公盛大自满剌加国还,復发钱万缗,以相其事”。重修者为王汝霖、刘泰、陈嘉猷、彭盛大。⑤

第二次重修是明“万历八年(1580),贰守周公以海防事至,顾瞻祠宇,低徊久之,乃集乡父老,鸠工庀材为鼎新计,逾四年告成”。这次重修,基本确立了赤湾天妃庙的规模。“庙之寝殿三间,堂三间,寝至堂亘以享堂之前,为重檐门楼。三间堂左右为二厅,周围垣墙,楚楚翼翼是举也”⑥。这一次修庙的主持者有海防同知周希尹、知县邓凌云、王维翰、梁大暹、邱体乾。

第三次重修为明“万历十四年,邑令王添筑大门外月池,跨以石桥,

桥前为牌楼，为窗十二”⑦。王县令的这次重修仅为增建，殿堂未变，外环境更为壮观。

第四次重修是在明“崇祯八年（1635），副总兵黎修前殿，以后殿为寝殿。大门及中殿左右，各置官房。自时厥后，递有增建”⑧。

第五次重修为清代“顺治十三年（1656），守备张公转饷琼海，舣舟虔祷，屡险如夷。重修旧庙，旁增厢房十二，大门内增钟鼓楼各一。环庙皆匝以墙”⑨。

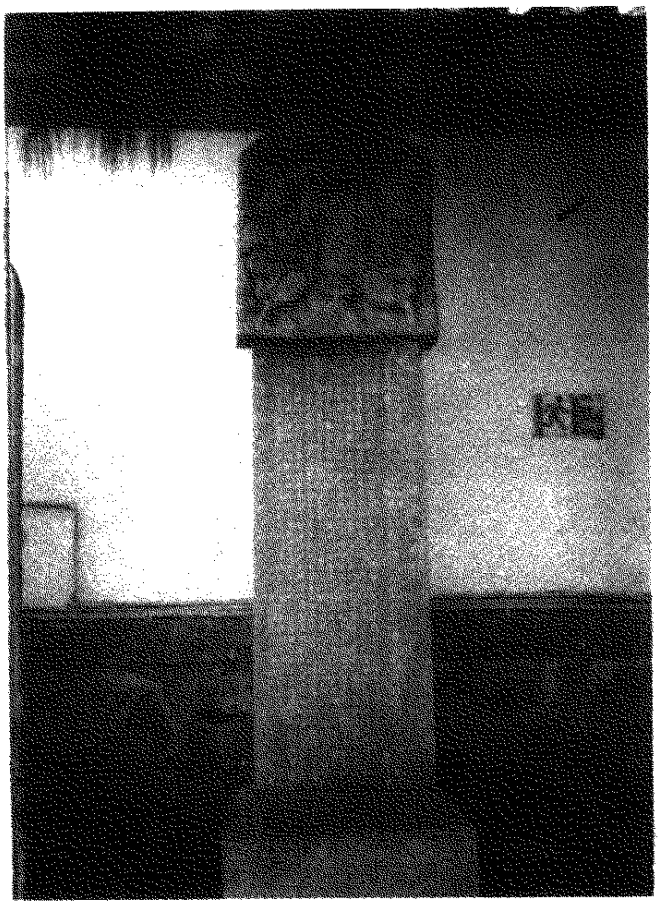
第六次重修在乾隆初年，由倪姓埠商主持，可能规模不如前。故未见详细文字记载。



现存明代《重修赤湾天妃庙记》碑（罗云摄）

第七次重修是在第五次大修后的“百有六十载，中间葺而复圮者屡矣”⑩。重修的起因是“往岁盗贼披猖，蔓延滨海。郡邑制府，百都督童，秉钺南来，命师剿捕。维时驻辖赤湾，舟船成市，车骑如流。官弁稽首，祷祀于后”，于是“乘风克敌，转舵登陴，士无伤残，民无瘴厉，守御三年，皆各安堵如故……愿作庙以答宏庥”⑪。根据嘉庆进士蔡学元的记载，这次动工“谨吉于甲戌年八月鸠工”，即清嘉庆十九年（1814）开工，“功成二十七月”，当为嘉庆二十一年底或二十二年初，历时两年多竣工。⑫

赤湾天后宫从明永乐八年（1410）至清嘉庆二十二年（1817）四百余年，历经大的修葺就达七次之多，殿宇规模之大，地位之重要，为新安县之最。明清时期香港地区的妈祖信仰也以该庙为中心。虽然19世纪40年代以后，香港为英国所强占、强租，但赤湾天后庙作为香港地区妈祖信仰中心的地位并没有改变。一直到1949年前，每年都有大批香港信众到赤湾天后庙朝拜。



清代古碑《重修赤湾天后庙引》(罗云摄)

1949 年后,香港居民朝拜妈祖以本岛天后庙为主。香港有天后庙 24 座,信众 25 万余人。天后庙多建于临海处,其中年代最久者当属佛堂门天后庙,也称大庙。

佛堂门由南佛堂和北佛堂组成。南佛堂位于东龙岛,北佛堂位于田下山半岛。这两个岛形成对屿之势构成佛堂门,在香港鲤鱼门外,将军澳东南。是商船入粤的必经航道。宋时即在距此不远的佛头洲设立税关,清时又增设粤海关、闽海关、浙海关、江海关、宁海关等,征收商船关税。所以地理位置十分重要。佛堂门天后庙即坐落于此。

传说南宋时,有一对福建莆田兄弟林松坚和林柏坚二人,随着做官的父亲来到香港岛的新蒲岗居住。有一次兄弟俩在大海中遇飓风翻船,随风逐浪漂至东龙岛,幸免于难。兄弟俩以为这是妈祖保佑,就在这个岛上建了香港第一座妈祖庙,也叫南佛堂天后庙。后来兄弟俩又在对面大庙湾建了第二座妈祖庙,今称北佛堂天后庙。今南佛堂天后庙早已倾圮无存,只留北佛堂天后庙,为香港民众朝拜妈祖的重要庙宇,所以又被称为大庙。

铜锣湾天后庙,建于乾隆年间。这里面也有一个传说。据说,有一个姓戴的香港渔民,一次出海打鱼,发现近海漂来一只红色铜香炉,认为是妈祖显灵,于是捞起来,遂立庙供奉,名为"盐船湾红香炉庙"。香港别名红香炉,即由此而来。如今,此庙尚存,是香港历史较久、规模较大的一座。

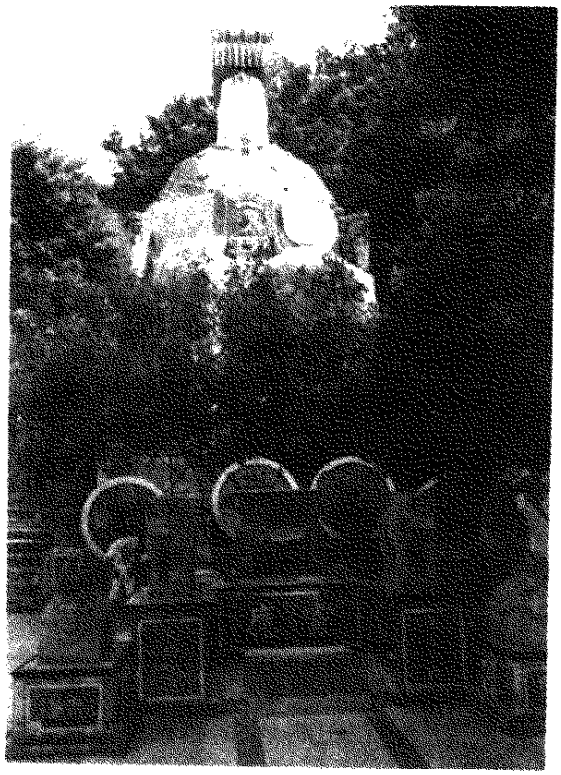
另有一座也是建于清代的天后庙，名为荃湾庙岗天后宫，也即荃湾天后宫。后来修地铁时被移地重建，但仍保留清道光二十六年的所刻门联，即“圣德宏深敷海国，母仪教厚戴苍生”。

大树下天后庙。实际上并非因大树而得名，却是因为几百年前，庙前有条小河，可直通宝安县城和赤湾天妃庙。所以人们在此立庙，表示与赤湾天妃庙一脉相承。此庙为元朗十八村每年举行天后巡游祈福的场所。

林村天后庙。名字仿佛与大树没什么关系，可实际上却恰恰相反，虽名为天后庙，实以拜庙旁的大树而闻名。每年春节，人们来到这棵大树前祈祷一番，将自己的心愿写在纸上，抛在树上，以此祈福，来年心想事成。

总之，明清以来香港的妈祖信仰长久不衰，且有浓郁的地方特色，并富有美丽的神话传说。尤其是香港别名“红香炉”的由来，与妈祖信仰密不可分，更具古老凝重的神秘色彩。

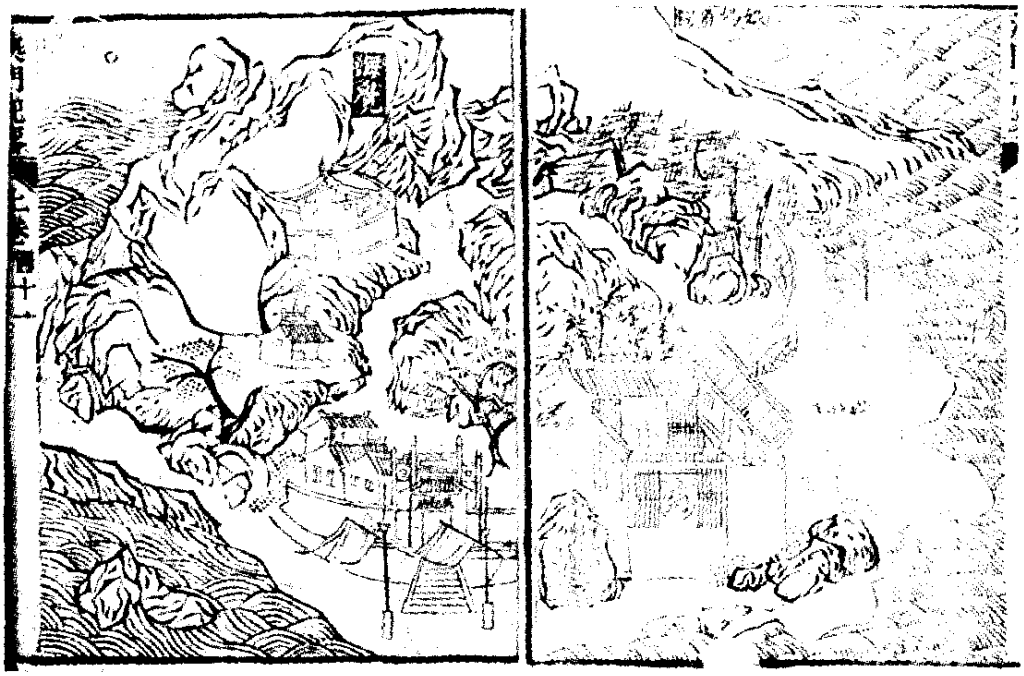
澳门，地处南海之滨、珠江口西侧。澳门地区包括澳门半岛、氹仔岛、路环岛，总面积16平方公里。旧归广东香山县管辖，历属中国领土。



香港浅水湾天后庙（詹高越摄）



香港妈祖纪念碑（詹高越摄）



《澳门记略》中的娘妈角图，其中标有洋船石和天妃庙（天津图书馆藏）

澳门明代叫濠镜，清印光任、张汝霖《澳门纪略》说："濠镜，澳之名著于明史。其曰澳门，则以澳南有四山离立，海水纵横，贯其中成十字，曰十字门，故合称澳门。或曰，澳有南台、北台两山相对如门"，此为澳门之名由来。

明代，澳门已开发为渔村，渔民多来自粤、闽，信仰妈祖。澳门有一"洋船石，相传明万历时，闽贾巨舶被飓殆甚，俄见神女立于山侧，一舟遂安。立庙祠天妃，名其地曰娘妈角。娘妈者闽语天妃也。于庙前石上镌舟形及'利涉大川'四字，以昭神异"[13]这就是明代创建的妈祖阁庙来历。

另有一个传说，是明代一个闽商乘船来澳经商，中途有一位老太太要求搭船同行，这商人心慈善良，一口应承。老人上船后，说也奇怪，不但大海波涛平息，而且一路顺风，居然一夜之间到达澳门。那位福建商人惊喜之余，登上岸去，连忙也把老太太扶上岸。商人只顾欣赏眼前的旖旎风光，回头再看，老太太已不见踪影。忽然抬头看见云端妈祖显现，闽商才恍然大悟，知是妈祖一路保佑平安。于是便在登岸处建妈祖阁庙，这个地方便被称作娘妈角。

两个传说有一个共同点，就是澳门妈祖阁庙的建立，都与福建商人

有关，与湄洲祖庙有着渊源关系。

明嘉靖三十二年(1553)，葡萄牙殖民者觊觎澳门已久，借口商船触礁，货物被浸泡，需上岸借地晾晒为由，贿赂广东海道副使汪柏，登陆澳门，取得居住权。四年后，嘉靖三十六年(1557)，葡人开始在澳定居，并逐步盘踞澳门。清道光二十九年(1849)，葡萄牙占据澳门半岛，后又接连占据凼仔岛、路环岛。光绪十三年(1887)三月和十二月，清政府与葡萄牙分别签订《中葡里斯本草约》及《和好通商条约》，承认葡萄牙国对澳门的管理权。从此澳门成为葡萄牙的殖民地。

葡萄牙人称澳门为(葡文)Macau，英文为 Macac。《澳门纪略》中译为"马交"。这葡、英文专用名词的形成，却来自于葡人最初在澳门的登陆。原来葡人在澳门登岸的地方，正是娘妈角。他们不知这地方叫什么名字，于是问当地居民。因语言不通，人们以为问的是当地古迹，便指向妈祖阁庙，并用闽南话说着"妈祖，妈祖"。于是葡人便以"妈祖"闽语音译，成了 MACAU，意为"中国阿妈神名村"、"中国阿妈神名城"，简称马交，为世界以妈祖命名的唯一国际著名城市。

至于妈祖阁庙所建具体年代，澳门学者潭世宝先生 1996 年在考察该庙建筑时，曾发现原神山第一亭正面石梁上刻有"明万历乙巳德字街众商建，崇祯己巳年怀德二街重建"题记，并在该亭神龛背后石壁之上亦有"钦差总督广东珠池市舶税务兼监盐法太监李凤建"[14]刻文。文中所记神山第一亭所建年代为明万历乙巳年，即万历三十三年(1605)。

而妈祖阁庙所建年代，据《利玛窦中国札记》记载，1582 年(明万历十年)利玛窦来到澳门时写道："他们把邻近岛屿的一块地方划给来访的(佛朗机)商人作为贸易点，那里有一尊叫做阿妈(Ama)的偶像，今天还可以看到它，而这个地方就叫做澳门，在阿妈湾内。"[15]看来早就在利玛窦于明万历十年来澳门之前，妈祖阁庙便已存在多年了。

清汪兆镛在他的《澳门杂诗》中说道："葡人初到澳门，寄碇澳，是处有大庙宇，名曰妈阁。葡人误会此庙之名为地名，故以初到所见者以名其地。各国历史称中国澳门为'马交'，其名当起于此。"[16]而"葡人初到澳门"当指明嘉靖三十二年(1553 年)，所以澳门妈祖阁庙所建年代应当在此之前，至少不晚于这个年代。



十九世纪中叶由 S·C·YEN 所摄澳门妈祖阁庙
（中国国家图书馆藏）

目前澳门半岛、氹仔岛、路环岛为澳门著名三大妈祖庙所在地。其中尤以建于明代的妈祖阁庙闻名世界。澳门居民尤其渔民普遍信仰妈祖，船上或家中多供奉妈祖像。重要节日、妈祖诞辰或大年正月初四，举行妈祖巡游活动和开航仪式，表演具有地方特色的神功戏，已成为澳门妈祖文化的一部分。

澳门除了城市以妈祖命名外，世界上最早拍摄的妈祖庙照片也是在澳门。十九世纪中叶，由 S. C. YEN 所拍《广州、香港和澳门景观》摄影集，其中有两幅照片即澳门“妈祖阁庙山门”及“妈祖阁庙前广场”收入该图集，现藏中国国家图书馆。

总之，香港和澳门信仰妈祖历史悠久，香港的别名红香炉和澳门的译名由来，均与妈祖有着渊源关系。一百多年来，港澳虽然被英葡所占据，但以妈祖文化为凝聚和感召的团结纽带，与祖国大陆、台湾同胞紧紧联结在一起，为祖国统一大业做出了重要贡献。另外，港澳地区几百年来，在发展和弘扬中国妈祖文化方面，同样取得了杰出成绩。不但具有发展地区经济占有重要地位的妈祖旅游文化，而且在多元信仰中，形成三教结合，互相渗透，互为补充，融洽相处的局面，为妈祖文化的发展提供了良好条件。

注　释

① 嘉庆《新安县志》卷二十三《重修赤湾天后庙引》

② 同上，见《重修赤湾天妃庙记》

③ 见嘉庆《新安县志》卷十八《古迹》

④—⑤ 《新安县志》卷二十三《记序》

⑥ 万历《重修赤湾天妃庙记》见《新安县志》卷二十三

⑦ 嘉庆《重修赤湾天后庙记》见《新安县志》卷二十三

⑧—⑩ 嘉庆《重修赤湾天后庙记》见《新安县志》卷二十三

⑪ 嘉庆《新安县志》卷二十三《重修赤湾天后庙引》

⑫ 《新安县志》卷二十三

⑬ 见清《澳门纪略》

⑭ 潭世宝《澳门妈阁庙的历史考古新发现》，见澳门《文化杂志》第二十九期 1996.12

⑮ 何高济等译《利玛窦中国札记》，中华书局 1983

⑯ 见《澳门杂诗》. 广州 1918 年排印本

琉球《历代宝案》——妈祖文化对外传播的历史纪录

历史上的琉球，位于现今日本冲绳县。清徐继畬《瀛环志略》卷一《东洋二国》说，琉球“东洋小国也。周环三十六岛，皆海中拳石，其国都之岛较大，南北四百余里，东西不足百里。旧分山南、山北、中山三国，后并入中山为一，故称中山（国）……国小而贫，逼近日本，属役良苦。自前明世修贡职，我国家照育寰瀛，体恤尤至。其贡舟三年一至，许其贩鬻中土之货，免其关税，举国赖此为生。”

琉球群岛在中国始叫“流虬”。隋朝大业年间，使臣羽骑尉朱宽出海访求异俗，始至该岛，由于语言不通，掠一人而返。因远远望见其地形如虬龙浮于海中，故名流虬。《隋书》则写作流求。南宋淳熙十四年，琉球王国才逐渐形成，但《宋史》依旧写作流求，《元史》写为瑠求，明永乐中改琉球。清光绪五年，日本吞并琉球，改冲绳县。

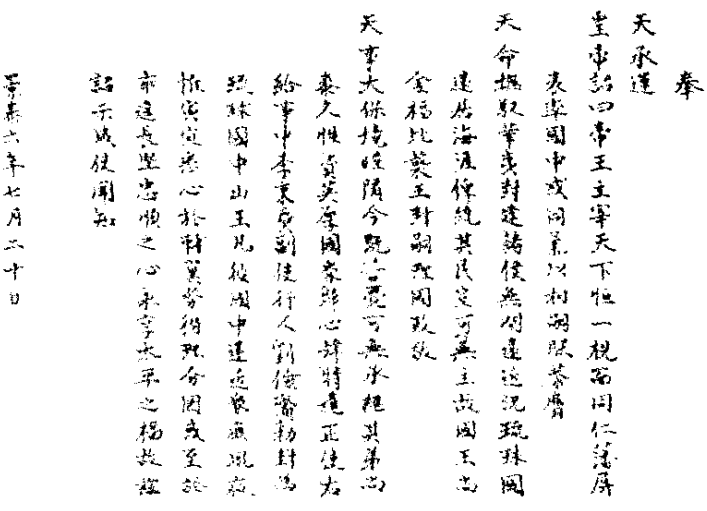
琉球与中国友好交往，始于明初朱元璋洪武二年（1369）。据《明实录》记载，洪武二年十二月“壬寅，杨载使瑠球国。中山王察度遣弟泰期等奉表贡方物。诏赐察度大统历及织金纹绮纱罗各五匹；泰期等纹绮纱罗袭衣，有差。”琉球中山国王热情接待中国使者，并派遣其弟为使，带着表示朝贺的表笺和贡物马匹、硫磺、苏木、胡椒、螺壳、海巴、生红铜、牛皮楦子[①]、扇、刀、锡、玛瑙、磨刀石、乌木、降香、木香等来到中国。朱元璋赐给中山王以洪武为纪元的历书《大统历》，表示中山国自此按该历书纪元，这就是历史所说的“奉正朔”。

为了传播中国先进文化，洪武“悦其诚，待亦甚厚……遣闽人三十六姓为彼之役”[②]，所谓赐给琉球三十六姓，也就是“役给操舟之士三十余家”[③]。这姓与户并非矛盾，派去三十六户不同姓氏的福建闽人，去帮

助琉球教化三十六岛。这三十六姓也就是中国最早移民琉球的历史记录。这三十六姓人家，船工自然不少，带去当时世界先进的航海术，教给琉球人如何使用罗盘和针路技术。甚至亲自由闽人操舟，为中琉之间及琉球与东南亚各国之间的友好交往和贸易，做出过重要贡献。后来还赐给琉球海船，同样传去中国先进的造船术。当然三十六姓中也有其他行业的人员，他们在琉球定居，繁衍生息。他们的子孙世袭通事（翻译）之职，习中国语言文字，沟通中琉之间的交往。也有不少充任琉球国的各级官员。



中山王图（引自《中山传信录》天津图书馆藏）



景泰六年明代宗册封中山国王尚泰九的敕书
（琉球《历代宝案》抄本，引自《中国历史图说》）

从明洪武至清末同治，中国政府多次派出使者去琉球国册封。据明万历四年肖崇业《使琉球录》[4]的不完全记载，明代就有七次。

但使者归来写有使之录的，还是始于嘉靖的陈侃。他说："侃等以嘉靖十二年五月奉命使节琉球，先赴福建造舡船，翌年四月船成。五月初八日解缆放洋，五月二十五日到达彼国，七月初二日行封王礼，凡停泊一百五十日。九月二十日开舡返国，十月初二抵福州。漂泊半岁，屡经风涛，备尝艰辛，始克返国。归乃述其途中所遇山川风景，民物土俗，撰为使事纪略。"[5]

仅据康熙五十九年出使琉球副使徐葆光《中山传信录》[6]记载写有使之录的就有七人：

明嘉靖十三年甲午(1534)陈侃使录：海行十八天至琉球(五月初八日出海，二十五日至那霸港)；七天回福州(九月二十日出那霸，二十八日至定海所)。(敕封国王尚清)

明嘉靖四十一年壬戌(1562)郭汝霖使录：海行十一天至琉球(五月二十二日出海，闰五月初九日至那霸港)；十一天回福州(十月十八日出那霸，二十九日至五虎门)。(敕封国王尚元)

明万历八年庚辰(1580 年)萧崇业使录：海行十四天至琉球(五月二十二日出海，六月初五至那霸)；九天回福州(十月二十四日出海，十一月初二日到定海所)。(敕封国王尚永)

明万历三十三年乙巳(1605 年)夏子阳使录：八天至琉球(五月二十四日出海，六月初一日至那霸)；十一天回福州(十月二十一日出海，十一月初一日到五虎门)。

明崇祯六年癸酉(1633 年)杜三策使录(从客胡靖录)：九天至琉球(六月初四日出海，八日过姑米山)；十一天回福州(十一月初九出海，十九日到五虎门)。

清康熙二年癸卯(1663 年)张学礼使录：十九天到琉球(六月初七日出海，二十五日到那霸)；十一天回福州(十一月十四日出海，二十四日至五虎门)。

清康熙二十二年癸亥(1683 年)汪楫使录：三天至琉球(六月二十三日出海，二十六日到那霸)；十一天回福州(十一月二十四日出海，十二月初四日至定海所)。

以上七次出使均有使录记载，但尚未包括康熙五十九年出使的这一次，正使海宝，副使徐葆光。也未包括乾隆二十一年全魁、周煌出使写有《琉球国志略》的一次。

这些使之录内容丰富，包括琉球的地理、文化、政治、风俗、历史、经济等多方面内容。清张学礼的《中山纪略》，成为记录 17 世纪琉球风土人情的珍贵史料，被保留下来。

这些纪录中外友好关系史的宝贵资料，如今在《明会典》、《清会

典》、《四库全书》、《四库全书存目丛书》、《续修四库全书》及其他相关文案、著作中，大都有较好的保存。尤其难得的是，琉球国始终保存着自永乐二十二年(1424)至同治六年(1867)两国之间四百四十三年往来关系的极其宝贵的原始文献资料，称为琉球《历代宝案》。其中部分涉及福建地方、琉球与东南亚交往等相关史料，为我国明清典籍所未录，十分珍贵。

这些文献资料藏于琉球那霸港的天妃宫中。那霸是明初移来三十六姓华裔集居之地，也是明清使者登岸琉球祭告妈祖的地方。琉球自明以来就有天妃宫的存在。清周煌《琉球国志略》卷七《祠庙》说：

"天妃宫有三：一在那霸天使馆[7]东，曰下天妃宫。门南向，明夏子阳、王士祯立'灵应普济神祠'额。前广数十亩，有方沼池，门左右石神二。甬道宽广，殿宇宏敞。堂内有崇祯六年册使杜三策、杨掄'慈航普度'匾。顺治六年招抚司谢必振'普济万灵'匾。康熙二年册使张学礼、王垓'普济群生'匾。张录别有'中外慈母'匾。(康熙)五十八年册使徐葆光书联云：'那霸唐营并峙两宫分上下，夏来冬往安流二至合华夷'。有钟一，铭文与天尊庙同，唯相国缺名处，作辱命相国，安潜为其铭，末作景泰丁丑年。

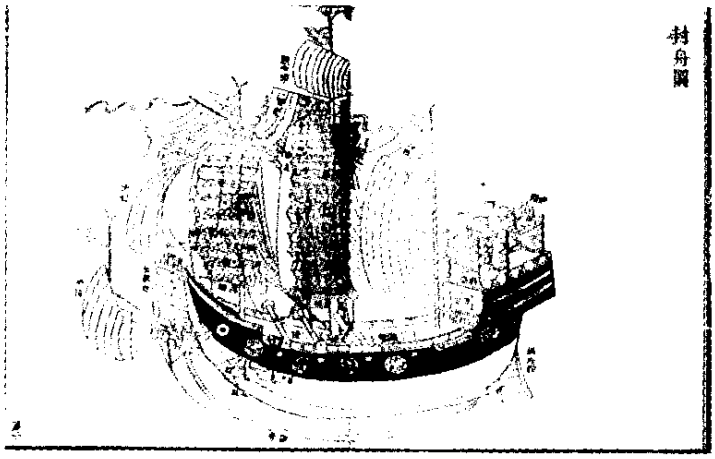
一在久米村，曰上天妃宫。夏录云嘉靖中册使郭汝霖所建。门南向，亦有石神二，甬道左右宽数亩，周围缭垣，正中为天妃神堂。右一楹祀关帝，左为久米幼童诵读地。门额旧夏子阳、王士祯书'灵应普济神祠'，年久匾失。康熙中徐葆光取宋宣和及元天历两赐额，合书之曰'顺济灵慈之宫'。堂内有杜三策、杨掄'德配元穹'匾。康熙中张学礼、王垓'生而神灵'匾，徐录作'生天福灵'，汪楫'朝宗永赖'匾。林麟焻联一(略)，徐葆光联一(略)。

一在姑米山，系新建。兹役触礁，神灯示见。且姑米为全琉门户，封贡海道，往来标准。臣煌谨同臣魁，公启国王代建新宫，崇报灵迹。中山王尚穆现在遴员卜地鸠工。臣煌使旋有日，恭制匾联各一。匾曰'玉山仙姥'，联曰'凤舸灿神光一片婆心扶泰运，龙津标圣迹万年福曜镇安嘉'。姑米地名更为立碑，以纪其事。"[8]

这三座天妃宫，一座在那霸中国使馆东面，叫下天妃宫。第二座在

久米村，因建于那霸坡上，故名上天妃宫，为嘉靖四十一年册使郭汝霖所建。久米村为那霸华裔集居之所，故在天妃宫左面设有华人学府，教授中国国学，学习四书五经、诸子百家、《千家诗》、《四书集注》等。在这座学府中，也有琉球学生接受初级教育，毕业后来中国留学。华裔学生毕业后，也有不少为琉球各级官员。可见这座天妃宫，实际已成为琉球文化教育中心。

第三座在姑米山，是建得最晚的一座。为乾隆二十一年册使全魁、周煌捐俸所建。其起因为封舟（使船）六月初十日出五虎门，十三日已见琉球的姑米山，离那霸港已不遥远。当时使者所乘的封舟从出海到琉球界仅用三天，相当顺利。可是十四日到了姑米山下时，却遇暴风，“波浪兼天，舟身震撼，呕逆颠扑者无数”[9]，只得下碇候风，暂避一时。哪知当天夜里，“台飓大作，碇索十余，一时皆断，舟走触礁，龙骨中折，底穿入水。时既昏黑，兼值雷雨，距岸约六七百步许。自分此时，百不一生。呼吁之顷，忽神火见于桅顶，又海面灯光浮来，若烟雾笼罩状，举舟之人皆所共见。乃胥呼曰：‘天妃救至矣！’须臾舟稍向岸赖，一礁石透入舟腹，得不沉溺，复不漂流。”[10]由于风浪把船吹向岸边，由此触礁。而礁石刺入船底，把船挂住，使者幸免于难，为此立天妃宫一座，旁立有石碑一通，镌有《新修天妃宫序》。字迹虽已斑驳难辨，但石碑尚存。这次立庙，实际是委托中山王代建的，全魁、周煌于乾隆二十一年出使琉球而遇险，但该庙建成已是三年后的乾隆二十四年了。在《中山世鉴·尚穆王纪》中也有记载：“本年（指乾隆二十四年）创建天后宫于姑米岛。先是，丙子封舟在姑米岛破坏时，通船幸赖菩萨灵祐，得以活命。是以钦差两位，欲建宫于该处，永致崇祀，以酬救生之德……故，王于此年命营造宫墙。至其神像，求于闽地，以致奉安焉。”册使



封舟图。明清册使所乘船只
（引自《中山传信录》天津图书馆藏）

所乘封舟，尽管技术先进，结构精良，设施完善，人员齐备，但由于福建至那霸的水路十分险恶，封舟在深海中航行，依然险象环生。明使臣赵文楷在琉球写有《槎上存稿》一卷，说："自海外归来，心往往而悸，言笑异于他日。盖风波危险夺人神髓，调养猝难平复也。"

乾隆二十一年与周煌同船去的一位从客，也是通使琉球的一位文化官员，他就是清代著名书法家、诗人王文治，字禹卿，号梦楼，江苏丹徒人，他"从翰林院侍读全魁使琉球，文字播于海外"[11]。姚鼐说他此行"负气好奇，欲尽取天下异境以成其文。乾隆二十一年翰林侍读全魁使琉球，邀先生同渡海，即欣然往，故人相聚，涕泣留先生不听，入海覆其舟，幸得救不死，乃益自喜曰'此天所以成吾诗也'。为之益多且奇，今集中名《海天游草》者是也"[12]。王梦楼在《海天游草》中说"六月二十四夜，海舟为飓风所败，溺水获救，同人或以诗见，示率尔裁答得四百字"，诗中记下了他与全魁在姑米山遇难时的惊魂一幕，其中写道：

"……十日飓风虐，缆绝不可收。是夜海云黑，万鬼声飕飕。阴风扇腥雨，怒鲸斗潜蚪。洪涛排连山，上下相蹂躏。巨舰触礁石，似臼以杵投。顷刻胥及溺，自断今生休。珠灯起天末，金光灿星游。若非神扶持，全活可俾求（原诗注：时有神灯降于空中，船得近岸）……海外博闻见，绝胜封公侯。"[13]

王梦楼的《海天游草》诗不但真实地记录了封舟在海上遇难的情景，而且还记述了琉球人如何赶来救援中国官员的经过："岛夷亦来援，破浪负我泅。沾湿出海岸，踉跄赶行邮。赤脚缘鸟道，披发度荒丘。生死不自识，反喜偕同俦。夷官勤职事，唑嗟命豆区。颊而得暖汤，飧粥还相赒……古来固穷岛，民愚俗未偷。"这段宝贵的历史资料，为历来使之录所未见，填补了历史空白。

类似全魁和周煌这样的遭遇，在明清的册使中还有许多。从明嘉靖有使录以来至清末，有十三次册使出洋赴琉球，但只有三次较为顺利，没有遇到特大风浪。另外十次均有重大险情，不是台飓，就是海盗。为此，册使们只得做好两件事。一件是出海时，船上必带两口棺木，棺前刻有天朝使臣之柩，正使和副使各一具。在棺盖上钉有银牌若干两，一旦发生险情，无法挽回之际，册使为了求得全尸，以了回乡安葬之望，便躺

进棺内，让人将棺木用大铁钉封牢，船翻覆海中，棺木随波漂流，终有靠岸之时，当地居民发现后，只将棺盖上面的银两掠去，弃棺木于山崖，留待下次册使经过时，带回国内安葬。另一件事，就是祈祷妈祖的保佑，作为精神支柱，以求死里逃生。徐葆光《中山传信录》卷一《封舟拯济灵迹》记有：嘉靖十三年册使陈侃"归值飓，桅樯俱折，忽有红光烛舟，乃请筊起柁，又有蝶雀示象，是夕风虐，冠服祷请立碑，风乃弛。"

嘉靖四十年册使郭汝霖"及回闽日，飓将发，预有二雀集舟之异，须臾飓发，失柁，郭等为文以告，风乃息。更置柁，又有一鸟集桅上不去"。

万历七年册使肖崇业"针路舛错，莫知所之，且柁叶失去，虔祷之次，俄有一燕一蜻蜓，飞绕船左右，遂得易柁，舟乃平安"。

万历三十年册使夏子阳"归舟，柁索四断，失柁者三，大桅亦折，水面忽见神灯异雀来集，东风助顺"。

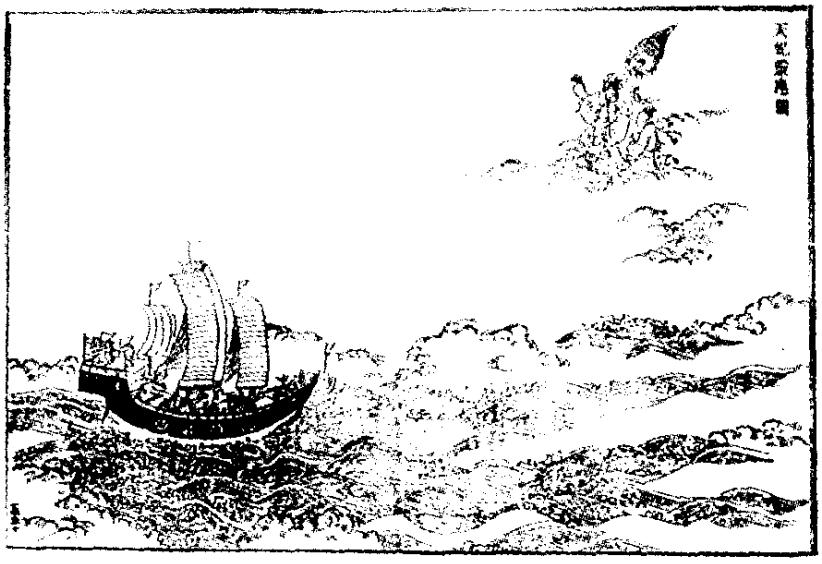
崇祯元年册使杜三策"归舟飓作，折柁牙数次，勒索皆断。舟中三人共购一奇楠，高三尺，值千金，捐刻圣像。俄有奇鸟集樯端，舟行若飞，一夜抵闽云"。

康熙二年册使张学礼"归舶过姑米，飓作暴雨，船倾侧危甚，桅左右欹侧龙骨半折。忽有火光荧荧，霹雳起风，雨中截断仆桅，柁旋不止，勒索皆断。祷神起柁，三祷三应。易绳下柁时，有一鸟绿嘴红足，若雁鹜，集战台舟。人曰天妃遣来引导也。遂达定海"。

康熙二十二年册使汪楫、林麟焻"归舟飓风三昼夜，舟上下倾仄，水满舱中，合舟能起者仅十六人，厨灶漂没，人尽饿冻。虔祷天妃，许为请春秋祀典。桅箍断而桅不散，顶绳断而篷不落，与波上下竟保无虞"。

可以肯定，当时出使的官员、船工以及定居琉球的福建三十六姓，大多信仰妈祖。册使出发前先到长乐县的广石庙拜妈祖，现留有肖崇业《重修广石庙碑记》、郭汝霖《广石庙碑文》以纪其事。在封舟后面特建有黄屋二层，上层设香火，供海神天妃。下层安放皇帝诏书。全体人员登舟后，要做的第一件事，就是迎供天妃像。封舟出海过猴屿时，在梅花所故城祭天妃。途中遇险更是祈求妈祖。在危难之中，他们从救苦救难的妈祖精神中得到极大的鼓舞，坚持到最后一刻，转危为安。明陈侃写有《天妃灵应记》、清徐葆光《中山传信录》中也专有一篇《封舟拯济灵迹》

以记其事。册使到达琉球，首先从船上迎送妈祖像供于上天妃宫内。册使进驻天使馆的第二日，先到孔庙行香，紧接着就去下天妃宫祭拜。这属于官祭，有琉球国王或大臣陪同。当然日后册使也要到上天妃宫祭拜妈祖，不过那就不是官祭，而是私祭了。他们在琉球为妈祖立庙树碑，弘扬妈祖精神，把妈祖文化传到国外。而妈祖文化又作为一条纽带，连接中外文化的交流。



《天妃灵应图》（引自《中山传信录》天津图书馆藏）

"天妃司海道，历著灵异，琉球祀之旧矣"[14]，琉球人也信仰妈祖。那霸天使馆东的下天妃宫，就是琉球国王尚巴志所建。据《中山世谱·尚巴志纪》所载："明永乐二十年壬寅即位。二十二年甲辰春遣使，以父思绍讣闻于朝……本年，命辅臣创建下天妃宫。"尚巴志命令大臣建下天妃宫，是在永乐二十二年。日本正德三年（清康熙五十二年）所编纂的《琉球国由来记》证实了这一点：

> "下天妃宫，历年既久，无从稽考焉。幸庙内有一片旧板仅存，而板面有书永乐二十二年造七字，固足徵焉。且见其钟铭，乃铸于景泰丁丑年。"

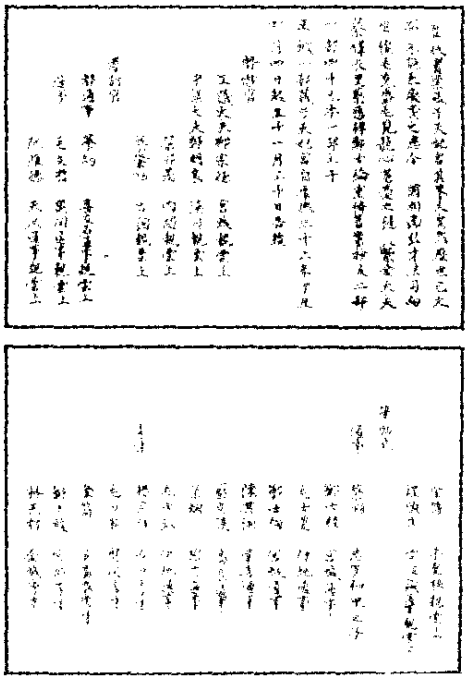
关于下天妃宫有钟一口，徐葆光《中山传信录》说："有钟一架，刻云：琉球国王大世主……而新铸洪钟，以寄捨本州下天妃宫。上祝万岁之宝位，下济三界之群生。辱命相国安潜为其铭，铭曰：华钟铸就，挂着珠林。撞破昏梦，诚祷天心。君臣道合，蛮夷不侵。彰皂氏德，起追盩吟。万古皇泽，流妙法音。景泰丁丑年，五月朔旦施。"可见其信仰之深。不但如此，张学礼的《使琉球记一卷·中山纪略》还说："（下）天妃庙'中外

慈母'王公亦有赠匾。"就是说,"中外慈母"匾为琉球所赠。琉球王公们把妈祖称作"中外慈母",正因为此,天使馆旁的下天妃宫,实际成了中琉交流的文化中心。所以"下天妃宫……国中案牍多储于此"。[15]琉球与明清两代交流过程中的历代宝案,存于天妃宫中,保留了琉球历史资料、中琉交流史料、16世纪至19世纪东南亚地区国家交往的史料。这些原始历史文献涉及海洋交通、经济贸易、倭寇侵扰、教育、文化、宗教、民俗、移民等诸多方面,还有中国福建居民移民琉球的历史记录。

康熙三十六年(1697),琉球国相等官员开始对藏于天妃宫的这些历代宝案加以整理和抄录,并把整理抄录的时间、地点、经过和参与的官员用汉文写入文书之中:

"历代宝案藏于天妃宫,其来久矣。然历世已久,而不能无废夷之患。今国相尚弘才、法司向世俊、毛克盛、毛见龙心甚忧之。随□紫金大夫蔡铎、长史蔡应祥、郑士纶重修旧案,抄成二部,一部四十九本。一部土于王城,一部藏于天妃宫。自康熙三十六年丁丑四月四日起,至十一月三十日告竣。

督抄官(略),考订官(略)。"[16]



琉球《历代宝案》抄本中的部分内容。其中记录了康熙三十六年对藏于天后宫内的《历代宝案》进行抄录保存情形(引自《中国历史图说》)

这两部清初手抄本琉球《历代宝案》,一部藏于王城,一部藏于下天妃宫。存于琉球王府内的一部,于清光绪五年琉球为日本吞并时,被日本人掠去。后存东京帝国大学图书馆,毁于日本大正年间(1923年)东京大地震。仅存天妃宫一部,为世间孤本。台湾据此本于1936年至1941年手抄一部,原件由冲绳县立图书馆保存,二战时毁于战火,尚有残卷留存。

可以说,琉球《历代宝案》所以流传至今,还有赖于妈祖文化这一载体。《历代宝案》不但汇集了当时中国与琉球交流的珍贵原始史料,而且也是中国妈祖文化远播琉球的历史记录。当年那霸久米村[17]的上

天妃宫亦毁于二战。如今在那霸坡上原天妃宫旧址，又重建天妃宫、孔庙、天尊庙各一座，为华裔所崇祀。

注　释

① 划船工具

②—③ 见谢杰《使琉球录》下卷

④ 见《续修四库全书·史部·地理类》

⑤ 陈侃《使琉球录·跋》

⑥ 见《续修四库全书·史部·地理类》

⑦ 即明清使馆

⑧ 见《续修四库全书·史部·地理类》

⑨—⑩ 见林麟焻《琉球国志略》

⑪ 见《清史稿》卷五百三《列传·艺术》二

⑫ 姚鼐《梦楼诗集·序》

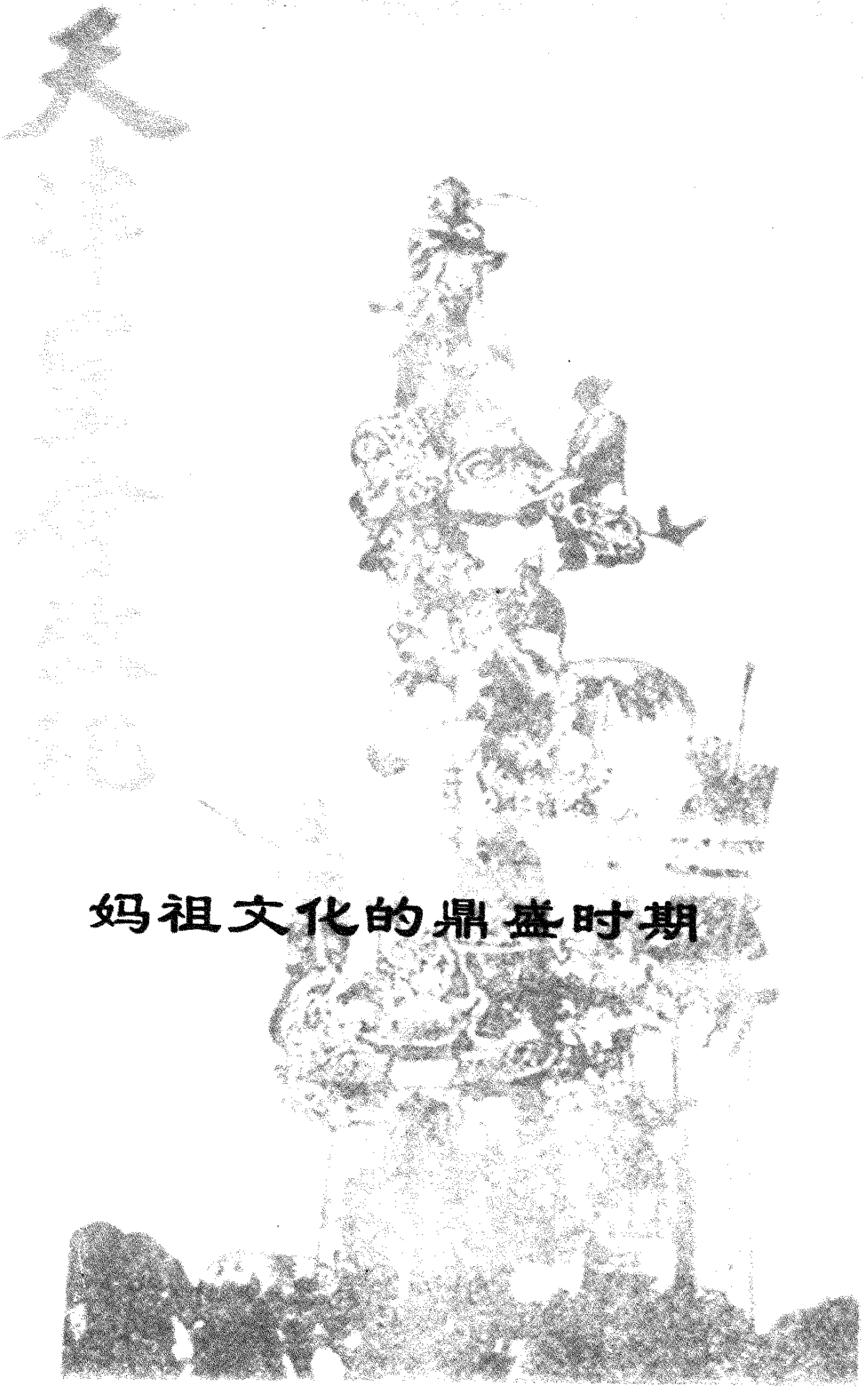
⑬ 见王文治《梦楼诗集》

⑭ 《琉球国新建至圣庙记》见《琉球国志略》卷十五《艺文》

⑮ 徐葆光《中山传信录》卷二《天妃宫》

⑯ 琉球《历代宝案》第一集《序》

⑰ 即今那霸市若狭町一带



妈祖文化的鼎盛时期

天津皇会

——妈祖文化与民俗文化的结合之一

妈祖文化与民俗文化的结合，特别表现在以民间“皇会”形式作为酬神的一种重要庙会活动。本来，在民间以花会娱神、拜祭的活动由来已久，至今仍有不少地区保留这种风俗。如流行于四川西部一带的“娘娘会”，是向东岳大帝的妻妾、主管人间生育的“三婆娘娘”、“子孙娘娘”求子的一种庙会。中国北方一带为碧霞元君而举行祀典的“天齐庙会”，也是百戏竞陈，歌舞纷呈，场面十分热闹。北京妙峰山庙会，每年农历二月初二以及四月初一至十五的朝顶进香[①]，便有北京的“武会”临时献艺，参与表演。清时北京“武会”，包括三种“会档”：一为府会，如墨贝子府的少林会、中军会，翰林院的五虎棍，兵部的杠箱，静公府的石锁等；二为民会，为旗人富室所创，技艺精湛，着装考究。会旗为黑色白边，中嵌白光，分外醒目。著名的有亿善同归开路圣会、万善同修秧歌老会等。同治前，京郊的一些武会演练多在外城而不在内城。每年重九封台，支棚设驾，献艺庆贺。在府会和民会中的秧歌、开路、狮子、杠箱等十三种会档，又称作“会规以里”的武会，行话叫作“幡鼓齐动十三档”。“会规以外”的有旱船、云车、竹马、跑驴、霸王鞭、太平鼓、大头和尚逗柳翠等；三是皇会，不论“会规以里”或“会规以外”，只有曾到过皇宫或颐和园表演过，受到皇帝或皇太后的赏识和封赠的会档，才能称作“皇会”。只有称作皇会的会旗才能以黄色为地儿，兼以绣龙图案以示区别。北京皇会相传也是乾隆帝时所开创。由于这些会资格老，技艺高，又称“老会”。当然，北京武会中有资格称作老会者，并不都是皇会。因为凡是新成立的会，只叫作“圣会”，必须经过若干年后由掌管会档的督官和前引的首肯，并设宴席、摆香案，进行一次“贺会”，才能改称“老会”。北京皇会是

当然的老会，会中备有銮驾，并在黄纛和黄脚牌上书写圣旨。无论王公百官及军民人等，遇之均须下马。否则被视为对皇帝的大不敬，官员受题参，民众受枷号。由于其地位的特殊，这些会平时不动[②]，如万泉寺的太狮会、少狮会等。

由于天津地处京师之畿，而"妙峰山顶，距京师西北八十里，去天津三百余里，上有庙宇，供天仙圣母……每年于四月开庙，朔起望止……天津人士信之者笃，赴之者众"[③]。庙会期间，两地民间花会时有参加。所以清时北京武会便与天津皇会有着密切联系。不过天津皇会又与北京皇会有所不同，天津皇会并非专指某一道会或某几道会，而是对参加天后娘娘诞辰活动演出的所有民间花会的总称。也就是对在一个特定时间、特定环境参与一种特定酬神活动的所有民间花会的总称。平时，这些花会参与的其他演出，不能称作皇会。所以，实质上天津皇会已经成为妈祖文化一个密不可分的组成部分。

《津门杂记》上说天后宫"神诞之前，每日赛会，光怪陆离，百戏云集，谓之皇会"。天津皇会的起源，"因无正史可考，无法查明，据一般父老传说，则谓起始于前清康熙四年……但另一说则谓起始于康熙三十年"[④]。天津人称妈祖作"天妃"或"天后"，但更多时都俗称为"老娘娘"，管"天妃宫"或"天后宫"叫"娘娘宫"，此种称谓沿袭至今。所以清初民间花会参与天妃诞辰的娱神活动只称作"娘娘会"。又因娘娘出巡时所乘坐的是"黄轿"，故又称作"黄会"。

由"娘娘会"、"黄会"改称为"皇会"，有两个不同说法。一说为乾隆皇帝下江南途经天津三岔河口，适逢会期，各会赶来接驾，便竭力表演，精彩纷呈，受到乾隆的盛赞。在众多花会中，尤其对城内乡祠的"跨鼓会"、津道"鹤龄会"和西乡姜家井的"捷兽会"[⑤]更为赞赏，当即御赐"跨鼓会"八位鼓手各黄缎马褂一件，龙旗两面；"鹤龄会"四位鹤童每人金项圈一个，龙旗两面；"捷兽会"黄马褂一件，以示厚爱。受此殊荣，又因接过皇驾，从此"娘娘会"、"黄会"便改称"皇会"。一直到清末，为"皇会"的鼎盛时期。此说广为流传，为大多数人所采信。见于民国年间的《天津皇会考纪》一书。

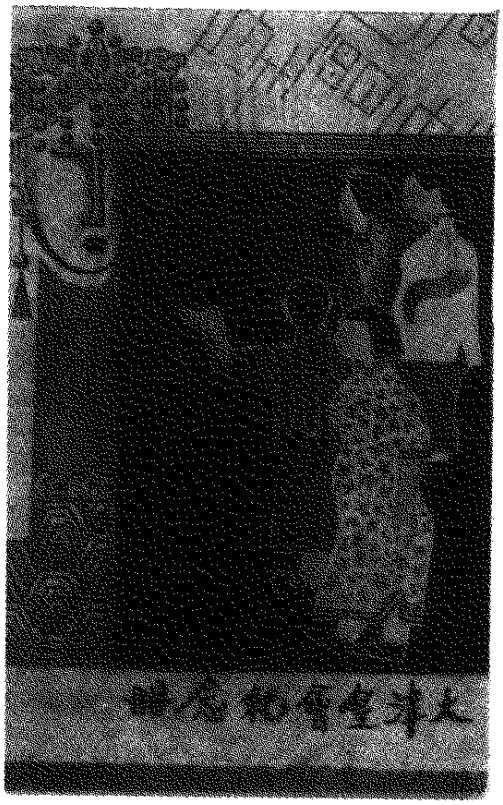
另一说却颇有传奇色彩。清高宗（乾隆）年间，天津西乡白家洼地



1936年天津最后一届皇会出版的《天津皇会考纪》一书(罗春荣藏)

方,有一王氏夫妇生有一女,在家务农。有一天王女下地为父亲送饭,天近晌午,只见路边大树下有位道士饥饿无比。道士遂呼王女,问曰:"姑娘所携何物?"王女答曰:"黄金塔碧玉汤耳。"其实"黄金塔"即玉米面或小米面窝头,"碧玉汤"就是绿豆汤。道士见此女出口不凡,心中不由大喜,遂乞食之,王女慷慨以进。道士食毕,随同王女来到田间向王翁道谢。王翁见此道士气宇轩昂,非常人可比,于是邀至茅舍待茶。道士过意不去,遂收此女为义女,临走时赠一绢巾,略书满文,钤印其上,告诉父女俩说:"今后如有急难之事,可持此巾去北京相寻,一问便知。"当时王女早已许配天津城内西门里陈家沟的陈姓子,后陈姓子乡试取中,不齿与王女为配,有悔婚之意。遂扬言说:"王女下定礼时,必须有功名者三五辈襄助其事,否则退婚毁约。"王氏父女在万般无奈之际,想起道士临行之言,于是带那绢巾去北京相寻。一访得知,道士即为乾隆私访化装所扮。乾隆闻听此事,大怒。一方面打发他们父女速速回津,一方面密谕天津道府为王女建造宅第,置办妆奁。婚期下定时,朝臣麇集,浩浩荡荡,震惊津门。陈子见状畏惧,愧服鸩死。王女闻知,易服往祭,悲愤交加,心灰意冷,不久于人世。死后朝廷以皇姑之礼,建坟祀之。并藉岁出"娘娘会"之机,以昭其志。从此,"娘娘会"改称"皇会",以寄托广大民众对王女的怀思与同情,也为皇会的兴起蒙上一层悲壮色彩。此说见于民国间的双禽馆主《天津皇会纪念册·考略》一书,却与天津西青区大稍子口村皇姑坟的传说不谋而合。该村确有皇姑坟一座,形同大丘,新中国成立后尚存,"文革"中平毁。

不论《考纪》一说,或《考略》一说,"皇会"的缘起均与乾隆有关。可见"娘娘会"改称"皇会"始于乾隆年间,或可成为定论。但究竟是哪一年,志书中未曾明载。不过在乾隆年间,皇会兴起后又曾中止过一段时



1936 年出版《天津皇会纪念册》
（罗春荣藏）

间，也是事实。乾隆时的杨一崑，号无怪，是迄今历史上最早全面描述皇会的天津名士。他在《皇会论》中写道："国泰民安，时移岁转，春光明媚艳阳天，只听得锣鼓声喧喧，又见那儿童欢喜，妇女争妍，却原来是皇会重兴第二年，月末逢三，早将会演……这胜事直办到三月间。"[6] 杨一崑写《皇会论》时，正是"皇会重兴第二年"。既然以"重兴"称之，那就是说，之前不知什么原因，皇会停了很长一段时间。那么"重兴"又在哪一年呢？这又与作者写《皇会论》的时间有关。高凌雯《天津县新志》卷二十一有《杨一崑传》，只说他是乾隆五十三年（戊申年）举人，卒于嘉庆十二年，年五十有五。据此推断，他生于乾隆十八年，即 1753 年，死于 1807 年。而《皇会论》又提到"月末逢三"，"直办到三月间"。是说重兴后出皇会的时间在农历三月二十三天后诞辰期间。可是清初天津天后宫的会期并不在三月间，这从早年天后宫一段残缺碑文中可知："本朝御宇，祀典罔弗由旧，兹庙精爽，亦久而弥濯。虽今海运久废，神可端拱无为，而至于水旱刀兵疠疫，以及祈嗣保婴之属，士女至心虔祷，盖未尝不与兴化临安诸庙同一响应。是用记其始末，俾崇信者知所考证云。愚既援谱勘史而为是记，记毕不禁抚然曰。然则天妃三月生于二十三日，得道于九月十五日，飞昇于八月初六日，何居乎里人之酬神赐者，偏在正月五月之初一二日也甚哉，习俗之移人，可不畏哉！"[7] 文中提"天妃"而非"天后"，此碑文写作时间不晚于乾隆二年[8]。那时天后宫酬神是在正月、五月初一、二日，而非三月二十三日天后诞辰期间。这是因为正月春节庙会和五月漕粮运抵直沽，酬神正当其时。那么，是何时将庙会改至三月二十三的呢？天津籍进士于豹文的《天后会四十韵》较早提及："为期在三月

二十日及二十二日”。其诗虽写湄洲庙的情景，但从祖庙和天津庙的遥相呼应来看，天津会期亦改为此时，似乎也在不言之中。《天津县新志》卷二十一中说于豹文为乾隆戊午举人，壬申进士，未仕而卒。他于乾隆十七年中进士，卒于乾隆二十七年。而此时的杨一崑才刚刚十岁，显然《皇会论》的写作年代远在乾隆二十七年之后。杨一崑于乾隆五十三年中举，这期间他致力于功名，不大可能写出《皇会论》这类的俗文。后来他屡考进士不中，才面向社会，直对世俗。他曾起凤楼书舍，致力于城东盐坨一带的文化发展。这一时期他已人入中年，有了丰富的社会阅历，文字老到圆滑，正是《皇会论》写作的极佳时期。所以皇会中止一段时间后，再度“重兴”，当在乾隆末年、嘉庆初年。戴愚庵的《沽水旧闻》中也曾提及“嘉庆初年春，天津举行第二次皇会，杨（一崑）因作《皇会论》”这里无论其所据若何，但戴文的结论无疑是对的。

天津皇会作为妈祖诞辰酬神活动的重要内容之一，在于豹文的其他诗作中未被发现。能写出《天后会四十韵》的津门诗人，如若当年皇会已经兴起，能不写出本家乡的《天津皇会四十韵》吗？至少也会在《天后会四十韵》中涉及一二。倘若此项立论能够成立，天津皇会的兴起应在乾隆二十七年之后。考虑到皇会重兴之时当为乾隆末年或嘉庆初年，所以前推二三十年是恰当的选择，天津皇会的兴起为乾隆中年或稍晚一些时间应该不成问题。

天津皇会虽为天后诞辰的重要活动内容之一，但并非每年都举行。因为该项活动兴师动众，所需经费颇巨，虽然每年天后诞辰庙会必开，皇会也只是间隔若干年举办一次，所以备受市民的期待和欢迎。每每举办皇会之时，轰动里外，几百里外的邻乡也赶来参加，一时万民空巷，热闹非凡。皇会的会期应为四天，均在天后诞辰日之前举行。即农历三月十六、十八、二十、二十二日。第一天三月十六为“送驾”日，因为天后为福建湄洲人，这一天送天后回娘家居住，天津人称之为“住娘家”。仪式举行时，由一支庞大有序的皇会队伍，循着一定的路线，各花会沿途表演，簇拥着天后娘娘和其余四位娘娘的塑像到天后行宫驻跸。出会时的天后娘娘塑像，与大殿中天后娘娘的泥塑像不同。为了减轻重量，出巡时采用的是“托纱像”。以藤胎为里，外以敷布，再加以油漆彩画而成。头

像以名贵的沉香木雕成，后来在一次火灾中被人窃去。从此改为以香泥[9]塑制，外以彩画而成。面相端庄肃穆，雍容大度。另外四位娘娘塑像均以檀木雕刻，外敷香泥，再以彩画。第一天的出巡，天后娘娘乘坐的黄轿，是一顶通纲黄围绣龙大轿，非常精美。其余四位娘娘乘坐的是宝辇，通围绣花，辇顶饰以珠石玻璃，十分精致。五位娘娘的衣饰相同，手执玉圭，为翠玉雕琢而成，相传为清代盐商所献。行进顺序以门旛会、太狮会为前导，其余各应邀之会依次而行，沿途表演。最后为娘娘銮驾，五位娘娘的顺序以子孙娘娘最先，依次是瘢疹娘娘，眼光娘娘，送子娘娘，最后为天后娘娘。五位娘娘銮驾到达行宫后，由接驾会焚香跪接，迎入升殿，转天在行宫接受信众香火朝拜。

十八日，是皇会进行的第二天，为"接驾"日。全会由天后行宫出发，沿途表演，路线略有不同，最后回到天后宫。

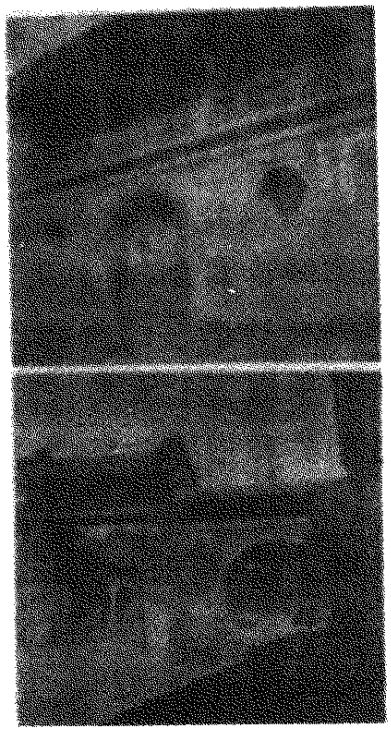
二十、二十二日是皇会进行的第三天和第四天，为天后娘娘"巡香散福"日。同样，其余花会沿途表演。只是接香会在每位娘娘驾前，备有铁锅[10]一口，由两人抬着，另一些人分别拿着簸箕、铁剪、叉、铲等，在沿途善男信女进香时，接香会的人把香火接过来，送入香锅焚烧，就算娘娘已享受到人间香火了。这两天，五位娘娘均从天后宫起驾，所经路线又各有不同，最后返回天后宫。

皇会期间的天后宫庙会，是从三月十五日开始的。规定单日十五、十七、十九、二十一、二十三五天为妇女进香日，双日则为男子进香日。三月十七日天后娘娘驻跸于行宫，最早的行宫设于潮、建、广客商所建的闽粤会馆，算是名副其实的回娘家了。可是由于进香的人多，地方狭窄，不得不改在如意庵。清末一次皇会期间，因香火不慎，如意庵前殿失火，殃及大殿和偏殿，死伤惨重。可唯独安放五位娘娘神像和宝辇的中殿安然无恙，几个孩童藏于辇下，毫毛无损。天后娘娘的神像却不知踪影，引来人们无限遐想。如意庵被焚后，又改在千福寺。按规定上午为男子进香，下午为女子进香。尤其三月二十三，为天后寿辰正日，天后娘娘专门接受妇女的香火，这在全国妈祖庙中，恐怕也是绝无仅有的罢。

天津皇会主要有法鼓、跨鼓、大乐、秧歌、高跷、门幡、重阁、捷兽、五虎杠箱、中幡、十不闲、扫殿、请驾、接驾、銮驾、门幡、太狮、净街、黄绳、



摄于上世纪三十年代初期的如意庵外景



千福寺山门及内院

接香、灯亭、鲜花、抬阁、报事灵童等三十余种主要会档。每个会档又有一道、几道、二三十道乃至四十余道各具特色的“老会”或“圣会”。全盛时期的天津皇会，多达一百几十余道会。《天津皇会考纪·天津皇会当年之盛况》中记载的清末光绪二十三年《皇会次序折》，仍有五十余道会，转录于下：

光绪二十三年皇会：

净街会（盐坨六局）；门幡（钱商公会）；太狮（针市街）；捷兽（姜家井）；中幡（乡祠前）；跨鼓（乡祠前）；五虎老杠箱（北城根）；老重阁（溜米厂）；十不闲（侯家后）；云照灵官（拴马桩）；花音法鼓（芥园庙）；鲜花会（芥园庙）；广照（闸口）；宝鼎（北门内小宜门口）；道众行香（天后宫）；西园法鼓（西园即小园村）；庆寿八仙（东南城隅）；銮驾（经司胡同）；接香会（县署前）；日罩（侯家后）；灯扇；提灯提炉；送生娘娘宝辇请驾会（侯家后）；同心法鼓（南头窑）；接香会（县署前）；日罩；灯扇；提灯提炉；瘢疹娘娘宝辇请驾会（运署）；永音法鼓（侯家后）；接香会（县署前）；日罩；灯扇；提灯提炉；子孙娘娘宝

辇请驾会(宫前);东园法鼓(东园即现在紫竹林);接香会(南门内);日罩;灯扇;提灯提炉;眼光娘娘宝辇请驾会(针市街);值符灯亭(宫北白衣庵);金音法鼓(大觉庵);接香会(南门内);大乐(东门内);鹤龄(津道);音乐(西门内);灯扇;提灯提炉;日罩;天后圣驾宝辇请驾会(南斜街);护驾(运署)[11]

皇会这诸多的会档,纷杂不一的"老会"和"圣会",但归纳起来,主要不外乎以下七大类:音乐类、歌舞类、戏曲类、竞技类、仪仗执事类、艺术造型类和指挥勤务类。

一、音乐类

以法鼓、跨鼓和大乐为主。

法鼓是皇会中不可缺少的一道会,也是天津地方所独有的以响器家伙见长的一种会档。尤其在随驾、伴驾中以鼓、铙、钹及铬子、铛子的响亮、悦耳又带有佛乐韵味的音乐演奏,为天后的出巡和皇会的行进营造了庄严、热闹而又神秘的氛围。

法鼓在天津可谓源远流长,历史悠久。

天津法鼓的起源,应推西乡大觉庵作佛事演奏的"金音法鼓"曲牌,其始于明代,距今有几百年历史。清代天津民间的法鼓会,在佛乐基础上又经多年的演变、发展,逐渐形成独自风格。在乐器演练的人数、曲牌以及演练技巧上多与金音法鼓有所不同。因此天津清代的这些民间法鼓会便以"花音法鼓"、"井音法鼓"、"宫音法鼓"、"同心法鼓"、"永音法鼓"、"振音法鼓"、"合音法鼓"、"中音法鼓"、"起音法鼓"、"和音法鼓"、"乡音法鼓"、"归音法鼓"、"津音法鼓"、"魁音法鼓"、"广音法鼓"、"德音法鼓"等命名。也有冠以地名命名的,如"东园法鼓"、"西园法鼓"、"运署法鼓"。或以地名和音名同时冠以命名的如"乡祠远音法鼓",还有自我标榜为"大觉庵金音法鼓"会的等等。还有另起雅名的,如"霞云法鼓"、"同云法鼓"、"泰国法鼓"、"亭云法鼓"不下三四十道法鼓会。

从这些民间法鼓会成立的时间看,历史最为悠久的,当属东园法鼓会和西园法鼓会。天津民间有句俗话:"要听法鼓,先听东西园,后听大觉庵。"可见东、西园法鼓会的技艺之精湛高超,其继承佛乐,加以演变改造,竟高出一筹,超越大觉庵金音法鼓,其地位之高、影响之大,可想



二十世纪三十年代南头窑同心法鼓老会

而知。

西园法鼓的敲法，虽与传统的大觉庵金音法鼓有一定渊源关系，但又不同于一般的金音法鼓，无论在演奏还是要练上，都有自己独特的风格。他们演奏的曲牌有数十种之多，最拿手的有“老河西”、“新河西”、“反河西”、“蹶腿”、“反蹶腿”、“鬼叫门”、“狮子滚绣球”等。而由津西大觉庵村、辛庄村、侯家庄、杨家庄四村合办的“大觉庵金音法鼓会”，其最拿手的牌子只有“龙鬚”、“新点”、“鬼叫门”、“蹶腿”、“老河西”等几种。二者比较起来，西园法鼓显然高超了许多。同时他们的要练技巧也不同凡响，虽然这两家法鼓会名目上都有“飞钹缠铙”、“抛桃”、“拉纺车”等动作，但西园法鼓演练起来出神入化，令人耳目一新。虽然表演的人数不等，风格各异，但演奏要练的曲目大体相同。除上面提到的曲牌外，尚有“双龙出水”、“丹凤朝阳”、“五通打擂”、“五通铬点”、“双桥”、“四不像子”、“雷震三山塔”、“对联”、“龙吸珠”、“绣球四钹”、“缠手腕”、“单裹腿”、“双裹腿”等等。

由于时间久远，有些法鼓会及其演练的曲牌已经失传。现将流传于清代早已失传，而近来在民间发现的“成音法鼓”曲牌（手写本）抄录于后，可窥一斑：

“起点”；“新点”：老五套；“单点”；“鼓边”；“龙鬚”；“河西”；“双乔”：新六套；“蹶腿”；“新河西”；“绣球”；“鬼叫门”；“四不像”；“两蝴蝶”；“解



清代民间流传的
《成音法鼓》曲谱(罗春荣藏)

连环";"节节高";"挂金索";"雁儿乐";"对联";"代擂"。

以上记录的这些,还仅仅是法鼓的部分曲牌。可见作为皇会中突出的一道打击音乐,其内容之丰富、演奏之动听、表演之精彩、地位之独特,是想而易见的。故而有的法鼓会只在皇会出会时,才接受邀请参加演出,如宫音法鼓,平时任何演出,都予拒绝。有的法鼓会在皇会出会时,其排列位置也十分显赫,如西园法鼓多是排在头驾辇前,为"老娘娘"的出巡伴驾助威,显得庄严而热烈,远远地便知天后华辇就要到了。其中不少法鼓会,他们表演时虽以响器家伙为主,但也伴随着某些舞蹈动作,称为"出手",如"飞钹缠绕"、"单裹腿"、"双裹腿"等等。音乐与技巧的结合,既动听,又增强了可观性。此类法鼓会由于在演奏中加进舞蹈动作,故也被称作武法鼓。当然相对之下也有只演不练的,称作文法鼓。

但无论哪种法鼓,出会时除了响器的演奏外,其前面往往还有"茶炊子"表演。《天津杨柳青小志》提到:"每会有一茶食挑子,非以茶食,乃示美也。其担之两端嵌铜龙凤,担中一铜壶镀黄金耀目,壶喙以金丝颤蝴蝶或鸟形,其座则雕花金漆,以玻璃为橱,橱分四阁,玲珑细致,备极美观。担者衣绸衫,垂丝带,摇臂而行,作俏态。"[12]

前面除有"茶炊子"表演外,还有一个重要的组成部分,那就是仪仗执事,叫作"前场",多由几十人至一百几十人组成。仪仗执事有金瓜、斧钺、朝天蹬、伞、盖、日月龙凤扇、软对、硬对和高照等约二十几种之多。最后还有一面大旌旗,上书法鼓会名称。这队仪仗执事走来,庄严大气,令会场为之一震。这就为"后场"的法鼓表演创造了气氛。

挎鼓,亦称跨鼓,也是天津皇会中打击乐的一种。主要乐器为大鼓、铙子、钹等响器家伙。只有四面大鼓和铙子的称为大鼓会或跨鼓会,带花钹的叫花钹大鼓,流行于北方尤其京津一带。被誉为"幡鼓齐动十三

档”的北京民间十三种花会中就有跨鼓。不过天津跨鼓却有与众不同之处，城内最著名的乡祠前远音跨鼓中幡会，实际上它包括跨鼓和中幡两道会，都是由众厨行所办。乡祠远音跨鼓有直径约三尺的大鼓八面，铙子八面，对钹十二付，是花钹大鼓中的一种。该会成立于康熙年间，戴愚庵在《沽水旧闻·跨鼓受两朝封赏》中记载了它的历史：“北门内户部街有浙江乡祠，祠中有大鼓四面，守祠者每于岁底新正击以为乐。鼓大如桌面，非大力者挎之不起。又无其他音乐相和，直不成乐，因之名为腊鼓，其意义迎年而已。康熙南巡，道出津门，守祠者击鼓迎驾。上喜，赏击鼓者黄马褂。及乾隆朝，亦因南巡过津，击鼓相迎。见鼓手穿黄马褂，知曾受先皇御赐。上喜，并赐鼓以黄衣黄绊。谓鼓名腊，只能迎年，不足接驾，御赐以名曰‘跨鼓’，因鼓大，跨在身上敲鼓耳。此后，民间以跨鼓受两朝封赏，待以供奉之礼。每年春日，值天后宫出皇会，由会中恭请，方始莅会。气焰之高，不可一世，因曾受御封也。”由此，该会成为天津皇会中历来不可缺少的一道会。

大乐则属于纯音乐，以吹奏乐为主，辅之打击乐。主要乐器有唢呐、喇叭、号筒、铜锣、铜鼓、大鼓、钹等，以津沽吹鼓手所组成。该音乐常用曲牌有“浪淘沙”、“金蟾闹”、“普天乐”等三十余阕。乐曲庄严、肃穆，多在皇会行进中或驻跸行宫敬香时演奏。

二、歌舞类

具有代表性的有秧歌、高跷、西池八仙会、庆寿八仙会、鹤龄会、十不闲、重阁等。

秧歌，是一种亦歌亦舞或只舞不唱的艺术形式，流行于全国各地。秧歌本为农民田间劳作过程中，产生的一种自娱自乐的歌舞艺术形式，很受群众欢迎。

天津秧歌除有“京秧歌”的一些特点外，又多与戏曲相结合，增加了表演的戏剧化。如著名的“窑窪秧歌”和“阵图会秧歌”，均以伞舞为核心，分别结合“绿牡丹大闹嘉兴府”和“二十八宿阵图会”而叫响津门，参加皇会演出。此外还有“西码头秧歌”、“水漫金山秧歌会”等，也均具有代表性。

上述这些秧歌的表演形式，均是脚踏实地的平面扭演，又称作“地



1936年皇会“二十八宿阵图会”秧歌于天津广东会馆合影

秧歌”。而另一种脚下绑上高跷腿子的秧歌表演形式，则叫作“高跷会”。

高跷的表演套路与秧歌基本相同或相近。在北方，高跷会十分盛行。北京、山西、东北等地均有各种不同表演套路的高跷会，天津最多时达一百道以上。其中最负盛名的有傅家村“渔樵耕读”高跷会、河东大寺的“盛意”高跷会。因为高跷腿子的高矮决定其表演风格的不同，所以在天津演出的高跷中，最矮的腿子为二尺。由于腿子矮，适于表演难度较大的动作，称为“武跷”。

与“武跷”相对的是“文跷”，高跷腿子的高度一般在2.4尺至5尺左右。因为腿子较高，表演以扮相俊俏、做派儒雅或只唱不舞为主。



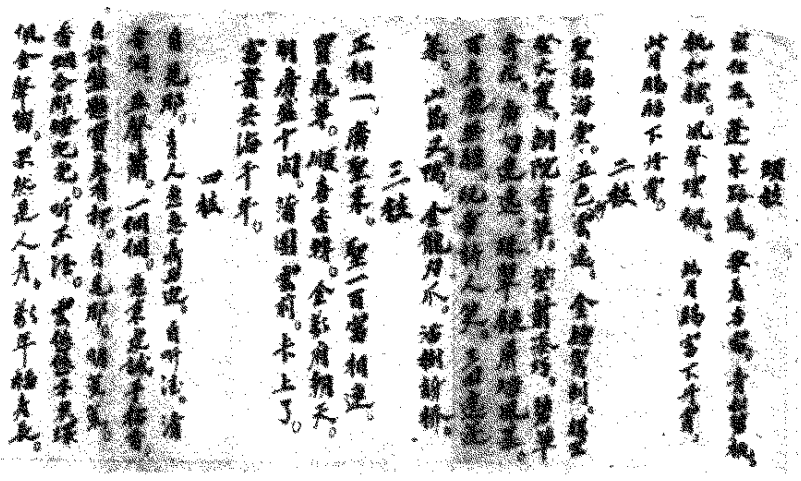
天津老照片：城内卫龄高跷会

在“文跷”中最值得一提的是西头永丰屯的“西池八仙会”、东南城角的“庆寿八仙会”和津道“老鹤龄会”。这三道会虽然具有文跷中的一般特点，但在高跷表演中，他们结合“上八仙”和“中八仙”的神话传说故事，注重人物造型，服饰的华丽和精巧逼真的道具设计以及重唱轻舞

的稳健表演，尤其更具天津本土特色的还在于，这三道会是专为皇会妈祖寿典设计的，有着特殊地位。

“西池八仙会”成立于光绪年间，为子孙会。踩跷者均由十多岁的儿童所组成，分别扮演“上八仙”中的人物刘海、李太白、张仙、孙膑、王禅、王敖、和合二仙、王母娘娘。为天后娘娘上寿时，在大乐配合下，众童齐唱“庆寿歌”。然后是“群仙献宝”，刘海骑金蟾，手持金钱道具，按动机关，金钱一抖，变成一串，所谓“刘海戏（献）金蟾（钱）”。李太白胯下骑鱼，手持祥书一卷；张仙骑虎，手持宝弓一张；孙膑骑牛持拐；王禅骑麟，手持天书上置有一炉；王敖骑狮，手持天书上放有一桃；和合二仙均骑仙鹤，各持宝盒，依次献宝。王母娘娘骑鸾驾凤，手持玉珪，机关一动，在玉珪两旁变出“万寿无疆”四字，使拜寿仪典达到高潮。

“庆寿八仙会”即东南城角“同议庆寿八仙老会”，成立于乾隆以前，距今已有三四百年历史。也是由十三四岁的儿童扮成“中八仙”：李铁拐、韩湘子、蓝采和、吕洞宾、汉钟离、曹国舅、何仙姑、张果老，另加一位老寿星。各童均着彩装，身背法宝，老寿星乘仙鹤，如同置于云雾之中。该会是三月二十三日为天后娘娘拜寿的第一道会，深受殊荣。



民国初年的皇会唱词抄本（罗春荣藏）

享有盛誉的“津道老鹤龄会”，在乾隆下江南途经天津三岔河口时，曾去接驾，四个鹤龄的表演很受乾隆的赞赏，因此御赐金项圈四个、龙旗两面，成为皇会中娘娘辇前的一道会。中国著名作家兼画家冯骥才先生，一次偶然机会，发现了一块杨柳青年画古版《鹤龄老会》。画中虽然只描绘了两只鹤和两只凤，另有童子手舞龙旗，或举执事，但画面艳丽，场面热闹。正如该画题跋所写：“鹤龄老会古自传，近来到处戏耍玩

(顽),儿童几个相结伴,信口歌唱太平年。"杨一崑《皇会论》所写"西洋德照前后光悬,少不了老鹤龄在和平音乐前",是在乾、嘉交替之时,而《鹤龄老会》年画的下款为"己亥年",当为乾隆四十四年,也正是天津皇会兴起时的写照。

重阁,又称"节节高",是天津皇会中一种独有的民间歌舞表演形式。著名的陈家沟子"合卿公议德善重阁老会",成立于清道光初年,为父传子、子传孙的"子孙会"。演出时,两人一组,为上下二人。下面一男子身背一物,物上站一幼童,以一出戏为题材,构成上下两个人物的关系。照此模式,出会时共八组,可扮演一出或多出甚至八出戏,根据内容而定。

陈家沟子重阁老会起初上面的旦角均由男童扮演,清末改为女童演出,这是天津皇会中独一无二的大胆尝试,在男权至上的封建时代,具有一定的积极意义。在其八组演出中,如"万家店"的白蛇、"错中错"的大姐、"辛安驿"的红颜女盗、"一两漆"的姑娘、"戏牡丹"的牡丹女、"泣残红"的林黛玉、"探亲家"的乡下妈妈、"逛花灯"的大姐都是清一色的女孩演出。



1936 年重阁会全体演员合影

三、戏曲类

事实上,在前面谈到的一些会档中,不少的老会或圣会都受到中国昆曲、京剧及一些地方剧种的深刻影响,有的联系甚为密切。天津秧歌中结合了"金山寺"、"断桥"、"打鱼杀家"、"八蜡庙"等戏曲内容,而且广泛吸收了昆曲、京剧的舞蹈、道具、造型、服装、脸谱等艺术精华,大大提高了高跷表演的艺术品位。著名的陈家沟子重阁老会,正是紧密结合京剧戏曲题材而创造了亦歌亦舞的表演艺术形式,从而成为天津皇会中

的一支奇葩。



西沽太平花鼓老会(摄于1936年)

跑竹马，也称竹马灯，是天津皇会中另一支不可多得的民间花会。它是从民间儿童舞蹈演化而来，宋时即已流行，明清更为兴盛。以竹扎并用纸糊或布糊而成的马头和马尾，套在十余岁儿童身上，组成“马队”，或舞或唱。天黑时在马头和马尾点燃蜡烛，光明透亮，跑起来马头下的小铃儿丁当作响，马尾左右摇摆，更显夺目多彩。该会演出的音乐，为“南音”的早期声腔，即直接用昆腔进行表演，具有浓郁的戏曲风格。

西沽太平花鼓会是从皖南花鼓戏演化发展而来，据说是由一位安徽凤阳人在天津西沽传授而来。该会成立于清咸丰年间，距今已近二百年历史。演出时分前后二场，先是前场演出，由一面大鼓、六付钹和铙、两支海笛进行演奏，待会场静下后，再进行后一场演出。演唱时，以檀板指挥，笛子伴奏。以演出凤阳调、昆腔唱“西厢记”、“粉妆楼”等戏文及一些新曲新歌为主。歌声清脆嘹亮，富有地方色彩。

四、竞技类

竞技类是一种只练不唱，以技艺、武功见长的会档。其中包容了武术、杂技、造型、戏曲、舞蹈等艺术精华，在天津皇会中占有重要位置。最具代表性的当属中幡会、捷兽会、五虎杠箱会等。

中幡会是一种融舞蹈、造型与杂技艺术的综合表演。“乡祠前远音法鼓中幡会”，虽然是把法鼓和中幡两道会结合在一起，但演出时是分头进行，有先有后。光绪二十三年皇会次序摺中记录的，便是先中幡，后跨鼓。《百戏竹枝词》中描述中幡的表演是：“铃铎声中金鼓撞，佛场子弟健能扛，彩帆正面凌风稳，一朵云飞如意幢。”又云：“幡为四五尺高，上悬铃铎，健儿数辈舞之，指挥甚如意，佐以金鼓声，观者如堵墙焉。”杨一



狮子会表演之情形(1936年)

崑的《皇会论》也以“跨鼓声喧,中幡耀眼”八字形容之。中幡的表演惊险万分,令人目不暇接。

捷兽会也即舞狮会,流行于全国各地,且历史悠久。据《尚书》记载,原始社会即有模仿“百兽齐舞”之说,《汉书》亦有记述。北魏时,已由人扮演狮子,作为辟邪之俗。唐代已出现“九头狮子”、“五方狮子”的大型舞蹈,明清尤盛。有的地方称为狮舞、狮戏,北京则称为单狮。

天津皇会中最著名的一道狮子会是“姜家井村捷兽会”,俗称姜家井狮子会,成立于清乾隆以前。每当秋后,村里的农民便组织起来,开始耍练,直到来年的农历三月出皇会为止。所以技艺精湛,堪称一绝。据说当年乾隆看完姜家井狮子会的演出后,特赐给武士黄马褂一件,从此“捷兽会”更是声名大噪,盛极一时。到20世纪三十年代最末一次皇会表演时,遗风尚存。

五虎杠箱会,最具代表性的为“北城根公议集善五虎杠箱老会”。它不同于一般的杠箱会,如“庆乐杠箱官圣会”和“南门内永乐杠箱老会”。也不同于一般的五虎棍会,如“公余同乐五虎少林老会”。北城根这道会实际上是把五虎棍会和杠箱会结合而成,表演时也是先五虎棍后杠箱会。五虎棍可以结合小说野史中的不同情节进行表演,真枪实刀的武打动作,引人入胜的戏曲化情节,分外精彩动人,别开生面。随之杠箱会的表演,又别具风格。一根两丈多长的竹竿,前后两人挑着一只六十多斤重的箱子,颤颤悠悠,给人一种极不稳定之感。加之前面五虎劫杠的险情,愈加令人不安。在这种气氛下,扛竹竿前头的那位演员,又做出多种惊险动作,如“旋子”、“单缠腰”、“枪背”、“掖脖”等,翻跌闪躲,但竹杆的



1936年皇会：杠箱会速写，后为箱官

一头从不落空。一个动作后，仍然落在那人的肩头上，有惊无险，令观者叫绝。与此同时，一副滑稽打扮的箱官，有如戏曲舞台上的丑角，戴乌纱穿紫袍，以红果为朝珠，大蒜为佛头，一手摇把大扇，一手拿支大烟袋，在一旁装腔作势，忸怩作态，又似局外人，一旁评评点点，指手画脚，插科打诨，又口出俚语，诙谐可笑，引起众人喝彩。

五、仪仗执事类

天后娘娘，当然也包括其余四位娘娘出巡时，依照历代封号所应有的全部仪仗、执事而组成的有关会档，这在天津皇会中处于中心地位，其重要性可想而知。主要包括銮驾（黄轿、华辇、宝辇）、请驾、护驾、门幡、太狮、灯牌、宝鼎、宝塔、灯亭、鲜花、华盖宝伞等三十余道老会、圣会。

銮驾会是指天后娘娘所应拥有的全部仪仗、执事的总称。是皇会中心中的中心。包括：凤辇（又称金辇）、黄轿、华辇、宝辇、金瓜、斧钺、朝天镫、八宝枪、龙棍、立瓜、躺瓜、龙扇、龙凤扇、金凤扇、孔雀扇、高照、软硬对、灯牌、提炉、盘炉、纱灯、歪脖伞以及大锣、小锣、茶炊子等。著名的有清末“经司胡同銮驾会”、“河东粮店街銮驾会”、民国“东门里赫赫堂銮驾会”等。出会时仪仗庄严肃穆，依次而行，令人感到天后娘娘的显赫与威严。尤其几位娘娘乘坐的轿辇，更是别有讲究。

凤辇，又称金辇，是专为天后娘娘在庙中摆设而用。

黄轿，是为天后娘娘送驾专用之轿，只在三月十六日出会时乘坐一天。因为该轿是黄围绣龙花轿，故称黄轿。黄与皇谐音，自有不同凡响之意。早在乾隆以前，皇会初期叫黄会，娘娘所乘之轿即叫黄轿，后一直



1936年赫赫堂銮驾之一部

延续下来，可见其历史之悠久。出会时轿夫十六人，均由名手担纲。行进中另有“演轿”之说，轿夫在大街路口，须要“跑乐（音涝）”，前后各八人抬轿，鹤步蛇行，敏捷轻快，宛如衔枚疾走，寂无声息。轿夫走出卐字或八宝舞步，真乃“翩跹似穿花之蝶，婉转类游水之鱼”，动作潇洒利落，而黄轿却稳如泰山，置水于轿中，滴水不洒。此种绝活，常引来一片喝彩。

华辇，为天后娘娘后三天所乘坐的专辇。因为该辇整体是绣花围子，辇顶以珠石玻璃为装饰，显得十分华贵而高雅，故称华辇，而有别于其他娘娘乘坐的宝辇。

请驾会多为脚行组织，就是专为抬轿子的会档。天后娘娘乘坐的黄轿和华辇，都由“南斜街请驾会”负责，被同行称为“抬头”。其余四位娘娘乘坐的宝辇是由“宫前请驾会”、“侯家后请驾会”、“运署请驾会”、“针市街请驾会”负责。这四家请驾会至于哪家抬哪位娘娘，要由抓阄决定，不得任意指派，以免引发争议。动会时，依次为先朝圣，次提会，再次始出会。五位娘娘金额蟒服，衣饰基本相同。均手持玉圭，由翠玉雕琢而成。出会时，子孙娘娘先行，后为瘢疹娘娘、送生娘娘、眼光娘娘，最后才是天后娘娘。

护驾会是为娘娘出巡伴驾护行而组织的会档。由五位壮汉，身穿箭衣马褂，骑高头大马，拥大龙旗一面，威风凛凛，款款而行。该会以“运署护驾老会”为著。

门幡老会由钱粮公会组织，成立于康乾时期，历史悠久。该会所制门幡，在高有一丈五六的红桅杆上，顶端是一带龙头的横棍，横棍下垂

一黄呢制成的大幡旗，上贴二十四个青呢大字，为天后娘娘的封号“敕封护国庇民显神赞顺垂佑瀛堧天后圣母明著元君宝幡”。实际上，门幡上这二十四个大字，只有“明著”、“护国庇民”为元世祖至元二十五年和元成宗大德三年(1299)所封，“显神赞顺”为清乾隆五十三年(1788)所封，而“垂佑瀛堧”是嘉庆为天后宫题写的匾额，至于“圣母、元君”则出于明末崇祯“天仙圣母青灵普化碧霞元君，又加青贤普化慈应碧霞元君”的封号。[13]所以并不是天后娘娘的全部封号。在丈余长的大黄幡两侧，各有三面黄绸制成的小幡旗，上面绣有蓝花。大桅杆的下面，立于一米见方的底座，由八个身穿青号衣、黄坎肩的壮汉抬着。这样的门幡共是两个，象征着宫前那对桅幡。到了晚上，门幡用绳索控制，可以升降。大幡旗换成六盏红色大灯笼，上面依然写有天后封号。两旁的小幡旗也换作六盏小灯笼。站在方形底座上负责升降幡旗的两人，还必须有武职功名。届时顶戴齐全，官气十足。每次出会时，人们远远望见门幡高竖，便知皇会到了。只见黄幡气势盛大，磅礴雄伟。晚间，灯火高悬，灿烂辉煌。不愧为皇会的一面鲜艳旗帜。

太狮会最初为西北城角闽粤会馆潮、建、广三帮成立，名曰“针市街公议太狮老会”。所谓的太狮，即象征天后宫院内的一对石狮，这同样是天后应有的仪仗一部分。狮子在民间象征吉祥吉庆，又因其凶猛威武，气势不凡，所以赋有避邪驱祟的寓意。同时还是权势的象征，右面的狮子为雄狮，左爪下有一绣球，它代表“少保”，是宫廷太子的侍卫；左边的狮子为母狮，右爪下是一幼狮，代表“太狮”，是朝廷中最高官衔。佛教经典中也喻狮为佛，文殊菩萨的坐骑就是一头狮子。因此，天津皇会中的太狮会是一道不可缺少的会档。出会时它排列在门幡的后面，为第三位。

灯牌、宝鼎、宝塔也是天后仪仗、执事中不可缺少一部分。

灯牌为长方形牌子式样的灯饰，每座辇前都有一对灯牌。灯牌前后两面玻璃上，分别写有各位娘娘的封号或名号。依次为“子孙娘娘保生元君”、“瘢疹娘娘回生元君”、“送生娘娘长生元君”、“眼光娘娘明目元君”，最后为“天后圣母明著元君”。

宝鼎系以大鼎为蓝图的木制品，做工精细，颇具匠心。上雕有两个

小儿怀抱鼎足，鼎身雕云龙异兽，古朴典雅，后于庚子年间被火焚毁。

宝塔会为河北关上大寺承办，出会时所抬宝塔，重六七百斤，须由八个力士方可抬动。宝塔共七层，每层饰有铃当、角灯、小旗等物，通体玲珑剔透，巍峨壮观。据说此塔为康熙、乾隆巡幸天津时所遗之器，后来因出入城门时，塔身过高，被打掉四层，从此没再出会。

灯亭有两个，一个名曰“德照”，木制灯亭内摆有一尊银鼎，灯亭四周各角挂有角灯一串，灯亭之顶为红色角灯。另一名曰“海灯亭”，里面挂一角灯，下面画有水池、莲花、荷叶，灯亭木座四周有铜插玻璃灯，木座四周用玻璃方筒贮水，里面有金鱼游来游去，有水下宫殿之雅趣。

鲜花灯亭会由芥园庙鲜花会承办。出会时，以茉莉、松枝扎成的鲜花对联，用玻璃罩保暖的四抬名贵鲜花，后面紧跟一座以鲜花松枝扎成的鲜花亭，高有丈余，中间为名贵木本花卉，四周配有玻璃“鱼游灯”，如“海灯亭”一般。

华盖会亦称华盖宝伞会，是由津芦果品商承办。所谓“华盖”，旧指古代帝王的车盖，这里为天后娘娘仪仗中特制的一种大伞，以各种呢料、绸料、布料为面，荟萃多种缝制、绣花工艺，极具观赏性、艺术性。在众多花会过后，华盖会为皇会带来一种凝重气氛，观众精神为之一振，因为“提灯伞扇来到跟前，手执请驾单角灯，说驾到了靠后罢，一个个俱都气静神安”[14]，离此会不远，天后圣驾就要到了。

六、艺术造型类

在天津皇会中，有一部分老会、圣会不但具有一般花会的表演技巧，而且更以造型艺术取胜，给人以启迪和美的享受。这类艺术形式主要有台阁、报事灵童、灵官会、花童会、花瓶会等。

台阁

是以人物造型为主的一种具有观赏性的会档。流行全国各地汉族地区，具有悠久历史。

天津台阁，通常又写作抬阁，是由芦纲盐商创办于乾隆末年，记录于杨一崑的《皇会论》：“人人等把抬阁看……通纲抬阁是新演”。当时组织了四台台阁，参加皇会演出。以方木做架，上铺木板，阁底高约八尺至一丈，四角有木杠伸出，每头有八人，共三十二人肩扛。台阁有三层，每

层一至两个幼童，每台台阁大约五至七个幼童参加演出。均按舞台要求化妆演出“钟馗嫁妹”、“八仙庆寿”、“九老图”、“嫦娥奔月”、“麻姑献瑞”、“天女散花”、“白蛇传”等神话戏曲故事。

报事灵童会

报事灵童，也称报事童子，是天后娘娘的助手之一瘢疹娘娘的属下。在瘢疹娘娘麾下，另外还有两位施药仙官、散行痘疹童子、散行天花仙女、三位挠司大爷、可以舔痘去痒的三只黑狗、送浆哥哥、用水浇“花”的挑水哥哥等。在旧时，因科学落后，人民医疗条件极差，一旦得了“天花”，便是九死一生。清朝立太子时是否出过天花，便成为选拔的重要条件之一。否则，一旦登基继位，如若得了天花，就会给皇权带来极大威胁。所以穷苦百姓为了儿女渡过这生死大关，就更加虔诚地信奉瘢疹娘娘的回生之术。

报事灵童，据说原本是为了纪念修天后宫时服役的一个孩童，他大概是为修庙的总监做个传信报事的差事。庙修成后，人们也不会忘记这个孩子的功劳，于是在庙里也为他塑了像。手执令旗，机灵活泼的形象，令人喜爱。可是后来在天津民间流传不少有关“天花”的神话故事，其中就有报事灵童的传说。有人将他与《封神演义》第八十一回“子牙潼关遇痘神”的故事联系起来，说姜子牙伐纣带领六十万人马攻打潼关，潼关守将余化龙的第五子叫余德，早已出家为道，不在关内。后来余化龙和他的儿子被杨戬和哪吒打伤，余德赶回关内，以他的左道妖术，让兄弟五人各站在青、黄、赤、白、黑五种颜色的帕上，各拿一个小斗，祭起五方云来到周营，将五斗毒痘洒将下来，于是周营官兵除莲花化身的哪吒和未在营中的杨戬不曾感染外，其余俱是高烧发热，浑身疼痛，全身长出黑色颗粒，姜子牙也未幸免。杨戬不得不去火云洞求救于伏羲和神农，得来三粒丹药和升麻，救得武王、姜子牙和众官兵，反败为胜，杀死余家五子，但是痘疹却从此留传人间。用伏羲的话说是“此疾名为痘疹，乃是传染之病，若救稍迟，俱是死症”，确实厉害。即使仙丹妙药救了周营官兵，却也是“次日子牙见众门人脸上均有疤痕”，看来是天花无疑。而这病正是由余德而来，“痘疹毒害从今起，后人遇着有生亡。”三粒仙丹何处觅？不过是神话而已。杨戬拿来的草药升麻，也不过是“痘疹发表是



清同治八年《初刻封神演义》插图
"子牙临潼遇痘神"(中国国家图书馆藏)

升麻",治不了根本。老百姓自然想到了余德,一来因为余化龙死后,姜子牙念他一家忠贞,而封他为"主痘碧霞元君",掌管人间时症。他的五个孩子俱封为"五方主痘正神",而余德地位独特,为"中央主痘正神"。"解铃还须系铃人",人们寄希望于余德成为瘢疹娘娘麾下,做个报事灵童,及时将天花时疫之症报与人间。于是余德与天后宫中的报事灵童化为一身,有的人家孩子得了天花,痊愈后就感谢报事灵童的恩德。认为"余德",就是祖宗做了好事,留有余德给了后世。所以孩子(无论男女儿童)病愈后,更要做好事、做善事,以图善有善报。这便是"报事灵童会"发起的初衷,人们将这类会也称为"愿心会",就是病中许愿,病愈还愿的意思。组织这类会不过有避灾求顺,向世间宣扬"众善奉行,诸恶勿做"的妈祖善行思想。虽然摆脱不了因果报应的宿命思想,但对社会道德的维护、人道的提倡,仍具积极意义。

报事灵童会成立于光绪元年,多为家庭个人为祈福还愿而组织,是以人为造型的艺术表演。另外还有以"扎彩"工艺为造型的艺术,也有报事灵童的形象,那就是流行于天津的"谢奶奶"习俗。孩子出天花时,向娘娘许愿,病愈后则以"扎彩"形式进行酬神活动。所谓"扎彩",即以竹子、苇子做骨架,外敷彩纸,略加勾画,扎成人物、道具等多种形象的民间工艺,旧时十分兴盛。"谢奶奶"时,供上五位娘娘的木刻画像,俗称"娘娘纸",同时摆上"扎彩"制成的纸人,有五位娘娘的造型,或十位娘娘的造型,也有主司天花诸神的造型,其中便有报事灵童的形象。再有就是他们的舆服仪仗及相关器物,如挠三大爷的"痒痒挠"、挑水哥哥的

“水筲”、报事灵童的“令旗”等，根据家庭实力，或多或少，或全副、或半副、或一角不等。焚香叩谢后，“扎彩”与娘娘纸一同焚化。这种习俗随同皇会的停止和天花被基本消灭而逐渐消失。

灵官会也是一种“扎彩”造型。纸糊的王灵官形象，大红脸，三只眼，身披铠甲，左手拿着风火轮，右手持一四棱锏，怒目横眉，虎视眈眈。据说他是天后娘娘圣驾的保护神，皇会中自然是少不了的。天后宫的中殿只有一位王灵官，站在中央的神龛里。而出会时却是两位，一位在天后娘娘身边，另一位在法鼓会中。由于灵官会具有护驾功能，所以有时也将它列入仪仗执事类。

花童会、花瓶会与报事灵童会一样，均为愿心会的一种。花童会的幼童担着水筲，头戴斗笠，宛如水夫，做出浇花童子的造型。其实这个形象，当初天后宫建成后，也是为纪念当时服役的另一个孩童而设。后来人们就把这个形象也并入天花诸神之中，塑造成为了减轻出花儿童的痛苦，专为这些出花患儿挑水浇花的挑水哥哥。他与报事灵童一样，虽然人小位卑，但却忘了自我，终身为患者服务，受到民间的尊重。

花瓶会则是一个或几个人数不等的幼童，头戴顶翎，身穿黄褂，怀抱花瓶，瓶内插有鲜花或纸花，表明出花平安，万事吉祥之意。幼童的父兄或亲友手中提灯，簇拥幼童行会。也有幼童做出道童造型的。而女孩则穿宫女服饰，头戴珠玉首饰，坐在车中由家属拉着或推着行会，也叫“巡风会”。

七、指挥勤务类

指挥勤务类包揽大会的筹划、指挥、协调、组织和勤务工作的会档，主要有扫殿会、净街会、接香会、黄绳会、护棚会等。

扫殿会

杨一崑的《皇会论》中有一段写道：“数杆黄旗在会前，上写着扫殿逞精明露强干，薄底鞋亦穿武备院，夹套裤，簇新月白缎，腰巾儿长，帽檐儿短，青洋绉棉袍齐把袖挽，无事呢洋洋得意，有事呵，磕了个头山，好和歹出了些汗。”可见扫殿会的地位不一般。实际上扫殿会是天津皇会主司事务的领导和协调机构。它负责皇会的发起、筹办、组织、指挥和善后等一切事务。它的组成有天津盐商、粮商、钱商、官商和天后宫主持

道长、赋闲官绅及各善绅组织的代表人物，乃至官府都可直接插手。当然这些人也是妈祖信仰的虔诚信众、举办皇会的热心人物。天津皇会二百年来长盛不衰，与这些人的努力至关重要。他们为天津妈祖文化的发展，做出过重要贡献。正因为如此，他们可以根据不同时期的天津社会、经济、文化、民情等状况，一旦条件具备，就不失时机地发起举办新一届皇会的请求，经与各方沟通、协商，乃至谈判，最终获得官方的批准与支持。这时，皇会的举行才算正式进入筹备阶段。所以天津皇会不一定每年都举行，也有间隔几年、十几年甚至更长时间方举行一次。民国期间，最后的两届皇会，一次是民国十三年(1924)，另一次在民国二十五年(1936)，其间相隔十二年。

一旦确定皇会举行，扫殿会便召开成立大会，组织筹备处，开始在天后宫西南隅院内办公。这期间的主要活动有：召开筹备会，举行官绅联席会，并制定全部行动计划，包括皇会发起和主持的人事安排及相应组织、经费来源、会期、邀会、巡游路线及相关要求规定，以及皇会期间的沿途治安、交通等有关事项，并做出相应决议，分工实施。

其中经费来源以及邀请哪些会参加，至关重要。

皇会经费来源，首推天津“八大家”。从清初到清末，不到三百年时间，天津的八大家就曾出现过不同时期的五种说法。[15]如清初康、乾、嘉时期的“潘、查、张、李、杨、沈、王、韩”；道光年间的“张、王、金、沈、黄、李、杨、刘”；咸丰年间“韩、高、石、刘、穆、黄、杨、益照临”，就在咸丰年间，关于天津八大家还有另一种说法，即“高、韩、石、刘、穆、杨、王、黄”，其中虽有不少家是与前面重复的，但也不乏大盐商城内益德王家、靠海运发家的海下西大沽的海船高家。第五种说法，即清末“财势大，数卞家，东韩西穆也数他；振德黄，益德王，益照临家长源杨；高台阶，华家门，冰窖胡同李善人”。华家李善人家都是大盐商起家，卞家则是商业起家。这些先后挤入“天津八大家”的豪门巨富以及众多商家富贾，都成了为皇会提供经费的主要来源。皇会中的一些著名会档，如台阁会、门幡会、赫赫堂銮驾、姜家井捷兽会等，也是由他们资助的。应该说，在当时的社会条件下，他们的慷慨解囊，主要是出于对妈祖的信仰，这在客观上对妈祖文化的传播和发展是有益的。除此之外，也还要发动社会各

界，本着凭心所愿，共襄盛举的精神，集腋成裘，有钱出钱，有物出物。

邀会是扫殿会另一项重要工作。首先经内部研究，确定邀会名单，如《天津皇会考纪》中记录的1936年邀会名单有："(一)永远老灯会；(二)城后献茶会；(三)灶君殿陈仪会；(四)上善护棚会；(五)里院海屋添筹会；(六)楼后请驾会；(七)城后请驾会；(八)福兴斋请驾会；(九)鹤龄会；(十)音乐会；(十一)跨鼓会；(十二)钱商门幡会；(十三)侯家后请驾会；(十四)公议日罩会；(十五)针市街请驾会；(十六)针市街古狮会；(十七)如意庵日照会；(十八)河北大寺宝塔会；(十九)北门内宝鼎会；(二十)闸口广照会；(二十一)针市街德照会；(二十二)南大寺接香会；(二十三)李宅銮驾；(二十四)护驾会；(二十五)城内板桥胡同宝辇会"等。从这最后一届皇会的邀会名单中，不难看出，许多有名的老会、圣会没有列入。是因为皇会从民国十三年停办后，长达十二年时间内，社会动荡，日本帝国主义的侵略，国土破碎，民不聊生，不少会档被迫停办或消失。而1936年这最后一届皇会也是顶住日本侵略者的种种干扰和破坏，集一天时间举行的。这表明了天津民众的骨气和爱国热情，也为天津二百多年皇会史画上了悲壮的句号。

邀会的名单一旦确定，扫殿会的成员便亲赴各处请会。从阴历二月下旬开始，至三月下旬举行皇会前，一般要请会二至三次。借此也是一种联系会众、调查研究和商讨一些具体问题的途径。

在一切工作准备就绪后，扫殿会代表皇会筹备处就举行皇会事宜，贴出黄报，正式向社会公布。1936年最后一届皇会贴出的黄报如下：

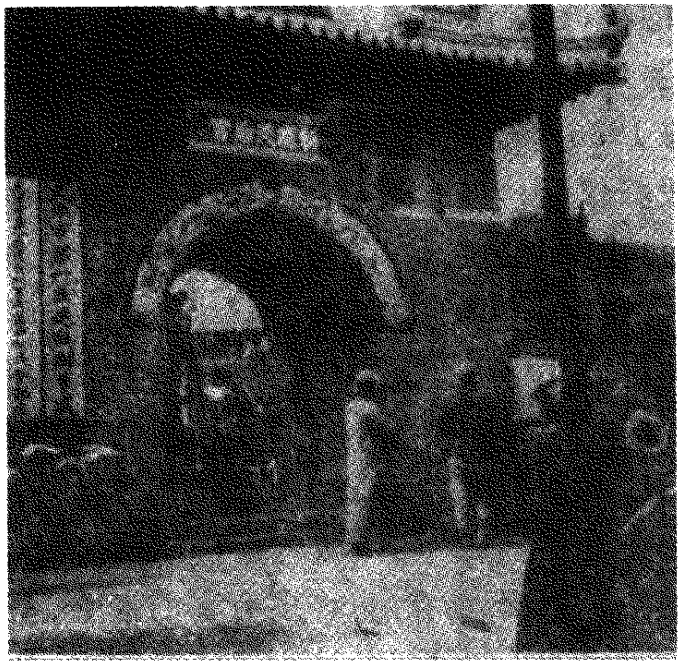
历年三月二十三，为天后圣母圣诞良辰，庆祝行香，现因繁荣市面，挽救商业起见，仍遵旧章，预于十六日驾幸千福寺行宫驻跸，十八日接驾回宫，二十、二十二等日，行香，散福，却瘟，届时务请诸大善士接驾拈香，是幸，谨此布闻，

天后宫　扫殿会

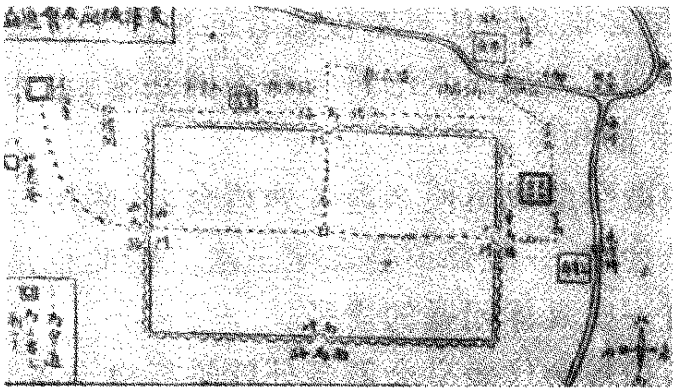
主持张修华　公启

奉谕，此次举行皇会，高跷，秧歌，不许参加，务请亮察，特此告白

皇会办事处



摄于1936年的天后宫山门



1936年天津皇会路线图

黄报贴出后，各应邀之会也相继送来黄报，表示接受邀请，准时参加之意。不过这些参会的黄报贴于哪个位置，都有严格约定，免于不必要的纷争。如，天后宫山门外首贴是门幡，次贴为老中旛。二门天王殿墙外贴有华辇、宝辇、黄轿、大乐、灯扇、提灯日罩、护驾、銮驾、音乐老会、鹤龄等等。出会时排出的皇会次序折，哪个会在前，哪个会在后，同样也有严格规定，不得僭越。与此同时，进一步确定出会路线和进香日期，并公布于众。至此，皇会的筹备工作已大致就绪。其他的一些事务性工作，如内部的具体分工，制定出入门证，根据皇会路线可行方案去实际踩街等等，亦同时展开。各应邀之会也随即展开紧张排练。

皇会第一天是下午二时起驾。扫殿会带领请驾会、护驾会及一干执事人等，面对大殿天后神像进行朝圣仪式，上香叩拜。请天后娘娘圣驾升坐黄轿（第一天乘黄轿），其余四位娘娘升坐宝辇。然后起驾，门幡、太狮前导，各会依次而行，最后为銮驾。在整个出会过程中，扫殿会也是积极参与者。其成员身穿元青马褂，藏青呢袍，缎帽红结，粉底皂靴。前清时的服饰，《皇会论》中已有说明，据说也可穿与自己功名相适的官服，威风凛凛，走在天后娘娘黄轿（或华辇）周围，以示虔诚的护驾功能。到

了晚间，扫殿会成员各执红纸灯笼，上印“扫殿会”字样，款款而行，颇有绅士风度。正是由于扫殿会成员在津门有一定的社会地位和号召力，这也是当年扫殿会具有领导功能不可或缺的一个条件。

三月十六日是天后娘娘驻跸回娘家的日子，天后黄轿与四位娘娘宝辇到闽粤会馆或如意庵后，早有接驾会候于路边，跪香迎入，再敬香演戏。十七日天后娘娘驻跸一天，接受香火。



1936年天津皇会速写：扫殿会之护驾者

十八日“接驾”，返回天后宫，天后娘娘由乘黄轿改为华辇，这一过程专有一道玉元斋请驾会负责，其他请驾会不得染指。

二十日、二十二日为“巡香散福”，这几天的路线略有不同，但皇会的表演大致相似。

二十三日为天后娘娘诞辰之日，一切庆典均在天后宫举行。扫殿会率众朝拜、敬香等仪式完毕后，并于庙前广场表演精彩节目。继而在对面戏台演戏酬神，气氛十分热烈。庙内民众进香如潮，钟磬长鸣，夜以达旦。广场上两根高耸桅杆，门幡高悬，夜晚两串红灯高照，灯火辉煌，游人流连忘返。

皇会从头至尾，各个阶段均有相应会档和人员负责。杂而不乱，井然有序，气氛和谐统一。这其中不得不承认扫殿会的巨大组织功能和服务精神，这是皇会取得成功的重要因素之一。

净街、接香诸会

净街、接香诸会，均属为皇会提供勤务的会档。净街会，顾名思义，是为皇会出会时所经街道的平整、洁净而组织的。是为皇会的如期举行，提供便利条件。这个会是专为皇会组织的，别的活动均不参与。他们崇奉妈祖信仰中“不以善小而不为”的从善思想，客观上也为改善民

众的居住环境作了有益的工作。

接香会，是在皇会进行之中，专为沿途善男信女进香提供服务而成立的。出会时，五位娘娘身旁都有接香会人员侍候，各有严格分工。旧县署前接香会有三口香锅，负责送生娘娘、瘢疹娘娘、子孙娘娘的接香事宜；南门内接香会专管天后娘娘、眼光娘娘的接香事宜。前四位娘娘宝辇前各有两人抬着一口铁锅，而天后娘娘华辇旁有四人抬着一个灯座，上面架着一口大铁锅。沿途有进香的，接香会成员拿着一把有两三米的长柄铁勺，举过去把香接过来，放进铁锅焚烧，天后娘娘算是享用了人间香火。

此外，还有黄绳会在行会途中，尤其在接驾、送驾之处，以黄绳拦路，挡住拥挤人群，维持秩序。护棚会则是专项负责沿途所搭席棚，尤其是接驾、迎驾之处的防火安全，属于为大会提供安全防护的会档。由此可见，皇会组织之严密，会档之齐全，堪称一流。

就在天津由康熙年间至乾隆中年由“黄会”、“娘娘会”演变、发展而形成“天津皇会”期间，湄洲妈祖庙的“天后会”也已兴起，并颇具规模。前面提到的乾隆中年天津进士于豹文的《天后会四十韵》，难能可贵地记录下当时的盛况。照录如下：

《天后会四十韵》为期在三月二十日及二十二日

神光缥缈隔沧瀛，士女欢娱解送难。雾隐七闽潮上下，云开三岛画分明。翔鹢低映蛟宫水，绣悦遥连赤嵌城。（三月二十三日为天后诞辰，赤嵌城在台湾——原诗注，下同）万古郊禖同享祀，（世庙时特谕春秋致祭）一时向若共飞声。澄鲜惠逮鲛人伏，祝颂便联珠户倾。寿域枝交桃捧日，华筵香满巷吹饧。东皇乍启催鸾辂，少女微飘展翠旌。戏衍鱼龙谁后至，曲传铙吹兢先鸣。承蜩技妙胸频按，走索身轻体半裎。盘运竿头形的的，莲生足下态盈盈。（谓寸跣）妆偷龋齿姿偏丽，锷闪纯钧目尽瞪。（有掷刀之戏）前导庄严七宝聚，中权烂漫五花擎。云梯月殿空濛合，鬼斧神工指顾成。岂是楼台重晚照，但凭般翟逞心精。大千眷属参差见，小有因缘次第荣。高出层霄邻窈窕，响和流水助铿鍧。冶游试就黄金勒，仙子谪来白玉京。选妓临风多婉孌，修罗扬盾太狰狞。广眉压额龙头困，巨臂连尻豕

腹享。幻忆鹅笼闻魄格，变惊鬼国认花鲸。锦栏（花名）凤尾（蕉名）纷前后，芝盖云旗俨纵横。鹤篆翩翩衮玉筋，琼浆馥馥泻金茎。崆峒驻跸钧陈列，紫府廻车彩仗轻。（天后乘辇仪仗，森严制同王者）信有天吴森羽卫，无劳巴女荐湘蘅。佐觞细拊成君磬，尚食微调子晋笙。焰吐龙衔星照户，翠腾麟脯露垂罂。元宵兴剧由来谙，被禊欢浓此日并。赠芍那愁波共远，湔裙差喜雨初晴。蹒跚步自依豚栅，闹扫妆宜对豆棚。（游人叠肩踢臂，杂以乡中妇女）踏遍香尘应有迹，乞残新火倍多情。采桑筐置遗春蚕，叱犊鞭停罢晓耕。桃叶渡边呼画舫，（外至者旅社不能容，则夜宿舟中）棗花帘外顿华缨。偕行翼趁双飞燕，（有夫妇同游者）辨色喉怜百啭莺。（观者半侵晨而起）几处楼头窥盼盼，何人陌上唤卿卿。赵家姊艳文鸳兢，杨氏姨骄绣队呈。（倾城出现，虽大户亦不能禁）柳桁一旗倾桂酿，药栏三爵屡侯鲭。（游人以醉饱为乐）拥来车戏神恒眩，望去金支意转诚。质鼗光摇浮彩鹢，婆娑影动偃长鲸。春回慈御千膝润，风避皇威万国清。测海定当球共至，更将歌舞答升平。

于豹文的《天后会四十韵》，以其生花之笔，描述了湄洲庙妈祖诞辰之日“万古郊禖同享祀，一时向若共飞声。澄鲜惠逮鲛人伏，祝颂便联珠户倾。寿域枝交桃捧日，华筵香满巷吹饧。”万人同庆的热烈场面。天后会表演的节目，更是百戏杂陈，五彩缤纷：“承蜩技妙胸频按，走索身轻体半裎。盎运竿头形的的，莲生足下态盈盈。妆偷齲齿姿偏丽，锣闪纯钩目尽瞪。”四乡百姓为了赶来参会，不惜“采桑筐置遗春蚕，叱犊鞭停罢晓耕”。来人之多，到了晚上旅店爆满，只得“桃叶渡边呼画舫”了，夜宿舟中。

于豹文的这首诗，与杨一崑的《皇会论》，遥相呼应，真实地记录了清时南、北两座妈祖庙天后诞辰日的民俗活动，为研究妈祖文化发展，留下了宝贵资料。

注　释

① 亦称香会

② 出会也叫走会，又叫动

③ 见清张焘《津门杂记》

④ 见望云居士等《天津皇会考纪》

⑤ 即狮子会

⑥ 杨一崑《皇会论》,引自《天津皇会考纪》

⑦ 陈铁卿《天后宫》

⑧ 见本书《天妃何时封天后》

⑨ 即香灰和面为泥

⑩ 俗称香锅

⑪ 见望云居士等《天津皇会考纪》

⑫ 见张江裁《京津风土丛书》

⑬ 见周煌《琉球国志略》

⑭ 杨一崑《皇会论》

⑮ 见王慰曾《清代天津八大家五种说法》,载《今晚报·天津卫》.44 期 2002.6.27

天津的“拴娃娃”与“洗娃娃”

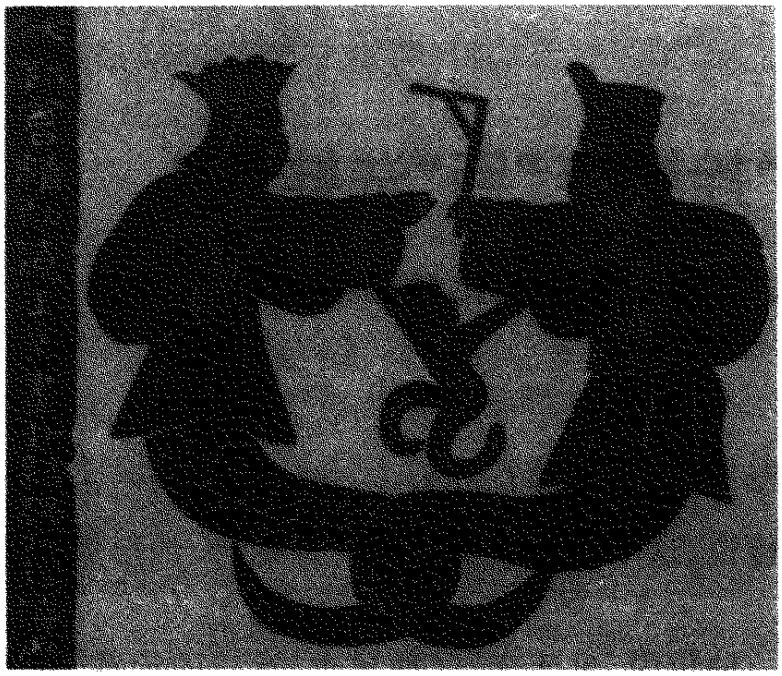
——妈祖文化与民俗文化的结合之二

以“拴娃娃”作为求子习俗，历史上早已有之。宋《太平御览》中就记载了女娲抟黄土作人的传说。这个有关人类起源的神话，大约形成于中国原始社会。

有关女娲造人的另一种传说，见于李冗《独异志》卷三的记载，在宇宙初开之时，尚没有人类，只有伏羲、女娲兄妹二人。他们要繁衍人类，打算结为夫妻，又觉得羞耻，于是二人上昆仑山，在两个山头各烧一堆火，祝告说：“如果天意要我二人成为夫妻，就让那两堆火升腾而上的青烟合在一处；若不是，就让那两股青烟各自散开。”祝告完毕，那二缕青烟果然合在一处，于是女娲来到伏羲那里，用草编了一把扇子，遮挡自己害羞的脸，二人结为夫妻。

这则神话在西南少数民族中，演变为人类后来遭遇洪水，几乎灭绝，只有伏羲、女娲兄妹二人藏于葫芦中，才免此一劫。为了繁衍人类，他二人便结为夫妇，成为人类始祖。结婚时女方以“红盖头”遮羞之俗，也是源于此说。在四川成都出土的东汉画像砖上，有一幅伏羲、女娲人首蛇身像，两尾交织，他们的两臂中间抱一婴儿，就是根据这一传说而来的。

由神话传说而发展为原始的伏羲、女娲人首蛇身像的生殖崇拜，在民间的进一步演变，形成了不同地区、各具特色的求子习俗。广为人知的淮阳地区“人祖庙”就以伏羲为“人祖爷”、女娲为“人祖奶奶”。该庙每年农历二月初至三月初的人祖庙会，吸引不少已婚未育妇女前来“拴娃娃”。她们在人祖像前烧香膜拜后，用红线拴走神像前的一个泥娃娃，以求人祖赐子。以泥娃娃作为求子习俗的象征，正是源自“女娲抟黄土作



汉代画像石：女娲伏羲图

人”的神话传说。沿于这一习俗，北京地区有些聪明的道士沿街化缘，也以“拴娃娃”招徕施主。不过他们身上背的不是泥娃娃，而是小磁娃娃。本来好意却不想犯了民间大忌，“磁”与“雌”音通，那时的妇女受夫权思想影响，谁不想要个男娃娃将来养家糊口？况且“磁”与“辞”谐音，求子不得，焉能辞子？道士们事与愿违，聪明反被聪明误，白白把泥娃娃烧成瓷娃娃，不辞辛苦把娃娃送到家门口，却让妇女们奚落一番，给轰了出来。从此，拴瓷娃娃的勾当也就销声匿迹了。

天津的拴娃娃与外地的拴娃娃有两个重要区别。一个是，外地的妇女去拴娃娃，大都到“娘娘庙”求拜子孙娘娘、眼光娘娘、财福娘娘。在陕西省长安县一带，如果出嫁的姑娘一年后未育，就由娘家人到娘娘庙去“偷”一个泥娃娃，在农历正月十五，由娘家哥哥或弟弟打着灯笼送过去。到门口时把灯笼插在外面，再把泥娃娃放在炕席下或桌子上，然后不说一句话，转身便走。真的像一个贼，在夜间偷偷摸摸把娃娃带回家，连一声都不敢吭，唯恐被外人发现。“偷”得惟妙惟肖，才被认为乞子灵验。安徽合肥和寿县盛行“抱泥孩”习



身背瓷娃娃的化缘道士，因瓷与雌、辞谐音，遭到妇女的白眼和奚落（引自《北京民间风俗百图》）

俗，在送子娘娘像前“偷子”得逞，抱娃娃的妇人就要给香火道人“喜钱”。抱娃娃的人家真的得子后，还要“送子”，把偷来的泥娃娃披红挂绿，敲锣打鼓送回庙中，向子孙娘娘烧香还愿，还要施舍钱财。

在汉族地区不少地方供奉送子观音、千子观音，亦称送子娘娘、千子娘娘。也有不少地方供奉主司孕育的注生娘娘、王母娘娘、碧霞元君、城隍与城隍奶奶、床神陈夫人、金华夫人等诸神。

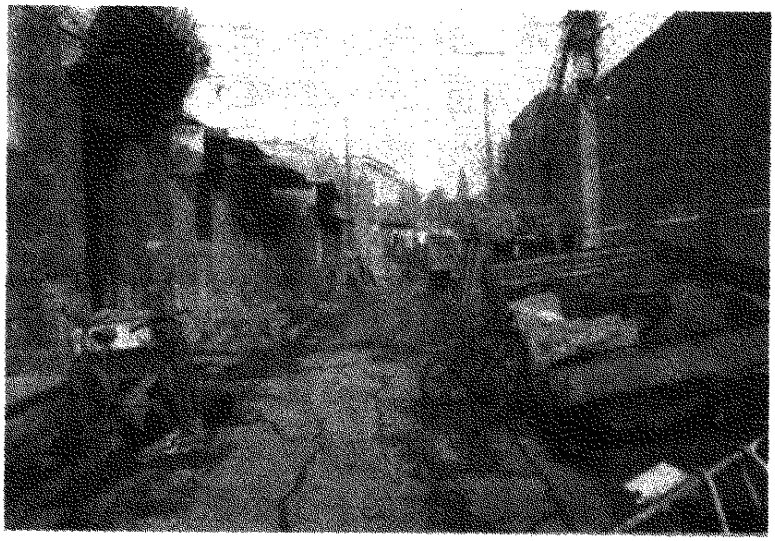
天津则不同。虽然受多元文化影响，历史上也供奉诸如观音、碧霞元君、王母娘娘等主司孕育之神，但更多的妇女则以天后娘娘作为司孕育的主神供奉。“俗有天姥（天后）送生子说……有童某行八，梦一老妪与一仆人抱一小娃而来，年若数岁者，面目极修整，手执数朵牡丹，问郝姓何住？童八梦中云，此家好几门，你送到谁家去？因指明龙友侄乳名，乃实告予家之居址。慈忽得重孙，喜甚。清早往娘娘庙焚香，路遇童八之母。伊曰三太太准得一重孙，因白其子之梦。云予次子十儿降生，内人所梦仿佛似之。”[①]这样的传说反映了天津百姓对天后送子的笃信。清周楚良的《津门竹枝词》也说：“儿女欢欣旧岁除，娘娘宫里众纷如……十方弟子为祈儿……娘娘次号送生神，哄得孩儿降世尘，转面狰狞相恐嚇，防他依恋不离身。”这里不但子孙娘娘、送生娘娘作为天后娘娘麾下，协助天后娘娘主司孕育的各种职责，而且主殿所设观音神龛或是“观音堂”，从司孕育角度，都是以陪祀的地位存在的。这样，天津成了天后娘娘主司孕育的一统天下，在妇女们的心目中，妈祖已代表了其余诸神，甚至替代了她们，其地位之崇高，可想而知。每逢初一、十五开庙之际，那些婚后未育的妇女们，便蜂拥而至，向天后娘娘焚香膜拜后，用红线拴走子孙娘娘像前的一个小泥娃娃，口中念念有词：“好孩子，跟妈妈回家。”也有的妇女在拴一个泥娃娃之后，仍嫌不足，趁着道士不注意，偷偷又拿走一个，揣进怀里。其实那道士在敲磬之间，正觑着一只眼瞧着她呢，只是当作不知，这正应了天津的俗例儿——偷娃娃。拴也罢，偷也罢，那些妇女一旦生育，便认为是天后娘娘赐予的。在婴儿百日之内，到天后宫还愿。除焚香礼拜外，还要送回九十九个小泥娃娃，放在子孙娘娘像前，供其他妇女再去拴或偷。天津的泥娃娃也与外地不同，虽然“人”小，却“五官”俱全。其实眼、耳、鼻、口、舌并不看重，关键一处，那



民国初年流行于京津一带的文明大鼓《改良拴娃娃》封面(罗春荣藏)

就是小泥人必须要有的小阳具,才受妇女们欢迎。

天津与外地不同,还有一点,那就是妇女"拴娃娃"之后,仍未生育,怎么办呢?聪明的天津人在五行八作[②]中又兴起了一个新的行当——"洗娃娃"便应运而生。妇女从天后宫拴来娃娃,仍未生育,但这泥娃娃也是天后娘娘赐予的,进了家门就如亲生一般,称为娃娃大哥。"孩子"要年年长大,因此每年要把娃娃大哥送到娃娃铺去"洗"一次,也就是再换个大一点的。每"洗"一次,长大一寸。清末,天津娃娃铺几乎都集中在天后宫以南的袜子胡同一带。



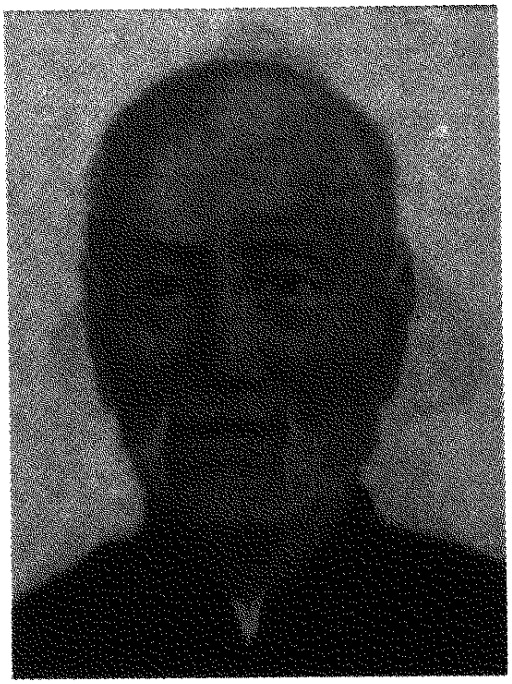
袜子胡同旧址(罗春荣摄)

清末民初,在袜子胡同有四家塑像店:墨稼斋马家、凤鸣斋张家、纯古斋周家和笔耕斋刘家。

这四家中,最著名的要数墨稼斋马家和凤鸣斋张家。凤鸣斋张家店主张凤藻,曾接替墨稼斋,承担过为娘娘整容的工作。张凤藻在天后娘娘像前许下心愿,祈求娘娘保佑,买卖兴旺,一帆风顺,每年义务为娘娘整容一次。果然他的生意出乎意料的红火,老店主履约,每年不用庙里约请,便主动前去整容。

为娘娘整容,主要是头面的重新塑画。其余部位都被袍子罩住,只有面部露在外面,被香火熏黑,需要见新,俗称"洗脸"。娘娘坐像高约三

米多，脸长二尺多，宽约一尺多。每次塑画时，需坐在老娘娘的臂弯上，还要仰头抬手向上够，甚觉高大。塑画时，先涂铅灰色的青粉，后上白色铅粉，每次需一斤多。然后用毛笔勾脸，再以铅粉加少许红色颜料研细拌匀，用棉花蘸上些许，为娘娘"打脸"。全部工程完成后，按照旧例儿，要"偷"回娘娘的一两件旧袍，回来后为新生婴儿做衣服，以求天后娘娘保佑，长命百岁。因此这家塑像店，常有人来求要"袍子布"，张家免费相赠，口碑颇佳。由于张家的塑画工艺高超，从此更多的人找上门来，请他去千福寺[3]塑四大金刚、如来佛立像、关羽像等。后来有外地天后宫来人，请他塑尊带关节能活动的天后娘娘像，他答应了。不久，由他设计，塑像头部以木为胎，外敷香泥彩画，胳臂用木料制成，关节处加榫，双手以铁丝为架，外敷香泥而成。塑像关节均可活动自如，引起一时轰动，凤鸣斋声名鹊起。



天津洗娃娃民间艺人、凤鸣斋店主张凤藻先生画像（天津美院绘制）

凤鸣斋所塑娃娃也与众不同。虽说几家店铺所塑娃娃均呈坐姿，胳臂曲伸，两掌朝上，但面部的塑画却见功夫。一般面部塑造都采用面模翻制工艺，再施以彩画。但凤鸣斋却在翻制之后，又加手工整塑工艺，点活眉眼，再施以彩画。人们都说张记的娃娃面呈喜色，笑靥迷人，两眼含情脉脉，无论从哪个角度，他的眼睛都在望着你。身为"妈妈"的妇人，见了这样的"儿子"，心中溢满怜爱之情，在未为人母之前，母爱之心便油然而生。虽说母爱是施予别人的，而作为"母亲"的自己又何尝不在享有母爱的幸福呢。她们说这是天后娘娘赐予的。

凤鸣斋的娃娃分为两大类。一类是席地而坐呈坐姿的，从五寸开始，六寸、七寸、八寸……最大为一尺二寸。久婚未育的妇女，从天后宫拴来娃娃后，每年送来"洗"一次，体量变大一寸。如果日后有所生养，而"娃娃大哥"的辈分却不得僭越。俗话说，"娃娃大哥坐炕头，老大吃喝不



凤鸣斋最后一代传人张魁英先生亲手塑制的“娃娃大哥”(天津天后宫藏)

用愁。”说明了他的独特身份。平时把他放在炕上的一个角落,每日三餐都要给他盛上一碗,有饭有菜,一样不短。对他恭恭敬敬,如同活人一般。

娃娃大哥的体量到了一尺二寸,便不再增大。每年再“洗”,也不过换个新的而已。娃娃大哥也同所在家庭的活人一样排辈儿,只有到了爷爷辈,娃娃大哥才由席地而坐的坐姿像,改为端坐于太师椅上的坐像。

第二类的坐像,因为变了辈分,由“娃娃大哥”而改称“娃娃大爷”、“娃娃太爷”、“娃娃大太爷”。坐像身穿蓝色大袍,黑色马褂,黑鞋白袜,头戴红疙瘩黑帽刺儿。先是黑胡,随年龄和辈分变大,而改白胡。一位慈祥老者,端坐在太师椅上,右臂屈伸,手托葫芦,左手扶在膝盖上,笑眯眯地望着你,溢满仙气,令人肃然起敬。每当主家来店铺取新“洗”好的“娃娃大哥”时,都用红布包裹好,口里说着“跟妈妈回家了”。要是取“娃娃大爷”、“娃娃太爷”时,要用尊称,说“娃娃大(太)爷,跟我回家了”,每到这时,张家总是说:“给您道喜了。”主家按例儿,要赏喜钱。

天后宫的“拴娃娃”和“洗娃娃”,旧时直接关系着生活在最底层的妇女命运。尤其为久婚未育妇女在苦苦挣扎之中,带来希望和勇气。她们在夫权和传统生殖观念的压抑下,借此可以得到些许慰藉和解脱。在当时的历史条件下,也为稳定婚姻、家庭起到一些积极影响。过来的妇女,多少带有感激之情回忆这些不堪回首的往事。天津的“洗娃娃”,为彩塑业的发展做出过积极贡献,因其具有浓郁的地方特色和艺术风格,故又被冠以“天津娃娃”之美称,在妈祖文化中占有一席之地。

注　释

① 郝福森《津门闻见录》卷二

② 五行八作，是历史上天津对社会不同行业的泛称。行，如钱行、粮行、布行、杂货行等。作，即作坊，如铜器、木器、漆器、首饰、鞋帽等作坊。

③ 皇会时娘娘驻跸之处

天后宫：天津年文化的摇篮和荟萃之地

——妈祖文化与民俗文化的结合之三

李琴湘先生写于20世纪初的《天津过年歌》，是这样描述春节第一天的：

> “元旦日……残妆妇女街头见，花花朵朵，接二连三，非等闲，天后宫去还愿，一来为儿女，二则求平安。开庙门头一天，摆摊的列两边，耍货玩物十样大全，打锣打鼓人声乱，往后去又看洋片。庙里面人山人海，烧香妇女走中间，男子两边站，如同站班，不得看，往里钻，巡警出力将人赶，只许老道周旋其间，还算是香火姻缘。”

这一段文字如实反映了清末民初天津人的过年习俗。刚刚过了除夕夜，一宿守岁未合眼的“残妆妇女”，来不及重新梳妆打扮，便“花花朵朵，接二连三”地往“天后宫去还愿”。从这里开始，天后宫揭开了天津春节的第一页。大年初一清晨，天后宫就挤满了男男女女，甚至不得不动用警察维持秩序。四周的年货摊以及人声鼎沸的热闹场面，无不烘托出一副带有浓郁天津地方特色的新年景象。

旧时天津的妇女于大年初一的第一件事，便是去朝拜妈祖天后，无外乎是“一来为儿女，二则求平安”，从而点出了天津年文化的两大主题。

“一来为儿女”，正是天津求子习俗的传统观念反映。由于历史的局限，科学的落后，中国几千年来形成的父系血缘的社会传承，无不影响着求子继嗣这一重大主题的发展。当然，作为地方民俗文化的组成部分——天津年文化，同样也在演绎着这一主题，并具体表现为求子、养子和教子等诸多方面。

“二则求平安”，这是有别于求子嗣的另一主题。天津是沿海城市，

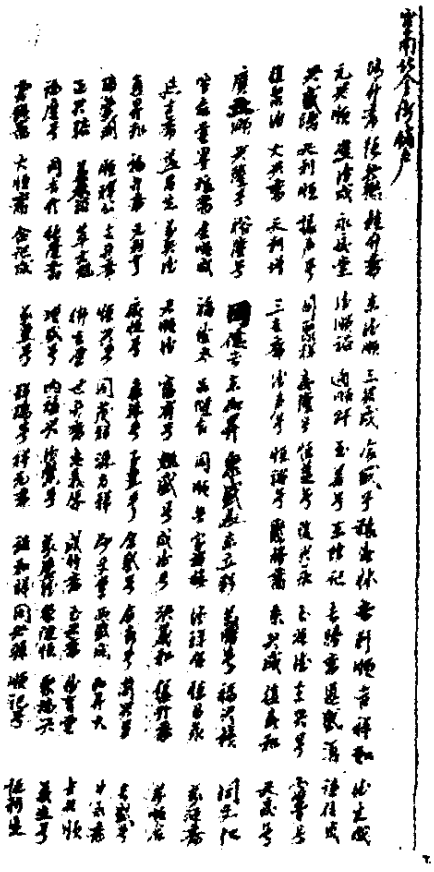
历来以盐业、粮业为主。开埠后，钱业、商业的发展，逐渐占据了重要地位。这就决定了更多民众对于求福、求顺的祈望。平安是福，一帆风顺，福寿双全等等，都缘起于对“求平安”的期盼。但这一主题经过市俗化的演变，逐渐加进了求财、求官的内容。诸如天官赐福、招财进宝、五子登科、蟾宫折桂等等，都成了对“福、顺”文化内涵的诠释。

由此可见，几百年来天津年文化的两大主题，皆与早期的妈祖信仰有着密切关系。是一种历时长久、约定俗成的社会文化现象。每逢农历腊月春节前夕，天后宫和宫南、宫北大街，便成为天津年文化的荟萃之地。

《天津过年歌》中描述了类似景象：

“不多时，卖年货的渐渐发见，卖年画，写春联，窗户花，合吊钱，石榴花赛鲜，饭花门神还有灶王龛。”

天后宫年货市场在每年腊月初形成规模，进了腊月二十才算“出全摊”。清时的宫北、宫南大街，因其地处三岔河口，水陆交通极其方便，南来北往的大家富户、文人墨客、渔家小贩、商旅游人还有善男信女，多云集于此，一时形成天津的金融商贸中心。尤其是建于元代被誉为北方妈祖文化中心的天后宫，其感召力无与伦比。可见宫北、宫南大街历来就是天津的繁华之所。据清宣统二年统计，当时宫南、北大街已有各类商户二百余家。历史形成的天后宫年货市场，正是借助了天时、地利、人和的便利条件。天后宫年货市场几百年来打造了天津年文化的几大著名品牌。



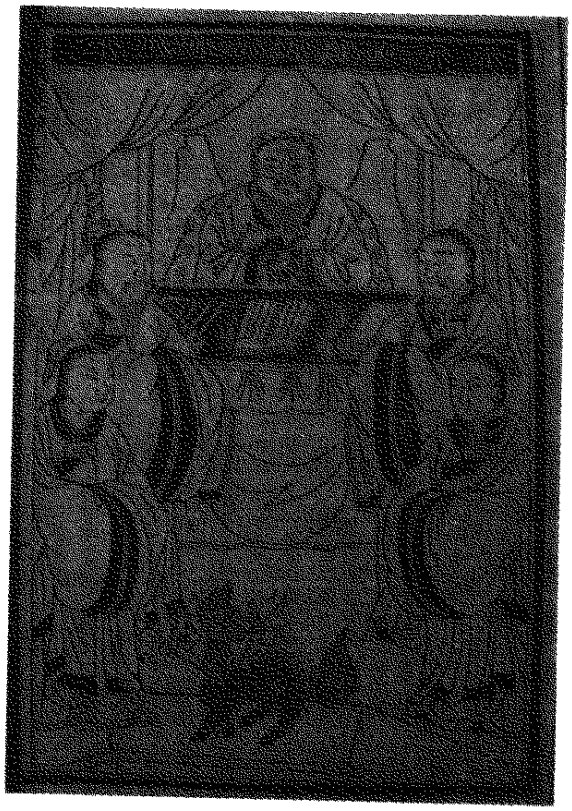
存于天津档案馆的宣统二年宫南北大街商号名单的一部分

一、杨柳青年画

杨柳青年画属木版年画，因地处天津卫，俗称“卫画”，又称“卫抹子”，是中国南

北四大木版年画之首。木版年画早在宋代即已出现，流传至今的有金代山西平阳单色木版年画“随朝窈窕呈倾国之芳容”和金代山西平阳套色木版年画“义勇武考王位”。这种分单色和套色制作木版年画的技艺，是元代末年传入杨柳青的。进入明代，随着大批外地农民的流入，其中不乏年画民间艺人。他们利用当地丰富的梨、枣林木资源，雕版作画。同时又以当地坑塘蒲、苇作原料，民间造纸业也随之兴旺起来。这为杨柳青木版年画的发展提供了资源。明永乐十三年(1415)京杭大运河开通，为南北木版年画技艺、纸张和颜料交流提供了方便。从明末崇祯至清光绪年间，杨柳青木版年画进入鼎盛时期。

值得一提的是，杨柳青一些著名的年画作坊，大都在市内设有画店或画棚。南36村也有不少经营点，尤其张家窝村在宫北大街设有“年年在此”的画摊，每年春节期间，将大批优秀的木版年画，运至这里进行销售。为了扩大销路，必然要适应天后宫年货市场岁时风俗的需求，遵循约定俗成的年文化主题，对年画进行遴选。张家窝村并不以制作年画为主，却以裱糊销售杨柳青年画而著称。由于它的特殊地位，张家窝及其他一些销售网点，对于年画的取向，必然会影响杨柳青木版年画的选材和制作。因而，大量优秀的传统木版年画也便应运而生。



《孔子麒麟图》孔子像前画一麒麟，即寓“麒麟送子”之意(引自《三教搜神大全》)

首先，反映求子习俗的主题，是杨柳青木版年画的重要选材之一。求子方面，齐健隆的“麒麟送子”为其代表作。该画线条优美，绘制精细，色彩丰富而淡雅。“麒麟送子图”也写作“祈麟送子图”，也有称作“仕女婴戏图”的。画面上是一男童骑在麒麟之上，一手抱笙(谐音升)，一手举一文职花翎纱帽(意为文官)，或

举武职金盔官帽（意为武官），均喻“早生贵子”之意。男童后站有一已婚未育妇女，手执凉伞，呵护身旁。人物开脸，娇娆俊美，充分体现了杨柳青年画的特色。与此相关的还有“莲（连）生贵子”、“榴开百子图”、“莲年有余”、“文王爱莲”、“福寿长乐”、“福寿三多”等。

“莲年有余”一画，为一大胖娃娃，左手怀抱鲤鱼，右手拿一莲花，身后亦有莲花荷叶。“莲”与“连”谐音，“鱼”与“余”谐音，表面看是喻意年年生活美好富余。但更深层含意则是莲为盘根带节、枝繁叶茂之植物，喻有本固枝荣、世代绵延之意。而莲又“出污泥而不染”，贵为花中君子。娃娃右手拿的莲花，是含苞欲放的花朵，意寓娃娃有美好未来。画中鲤鱼传说能跳过龙门变为龙，均有多生贵子之意。此画构图简洁明快，色彩鲜艳，娃娃形象栩栩如生，富有杨柳青娃娃年画的特有魅力，是杨柳青年画中最具代表性的作品。“莲（连）生贵子”年画，与此雷同。而“榴开百子图”只在画面构图上略有区别，娃娃抱鲤鱼旁边加一裂开的大石榴，由“石榴多子”而喻有“百子”之意。另外，齐健隆的“富贵有余”则绘有三个娃娃，一个娃娃手举桂花枝，中间的娃娃手扶大元宝，右边的娃娃抱扶一条大鲤鱼，同样具有富（元宝）贵（桂花）有余（鲤鱼）和多生贵子之意。这四幅作品，为同一题材的木版年画。



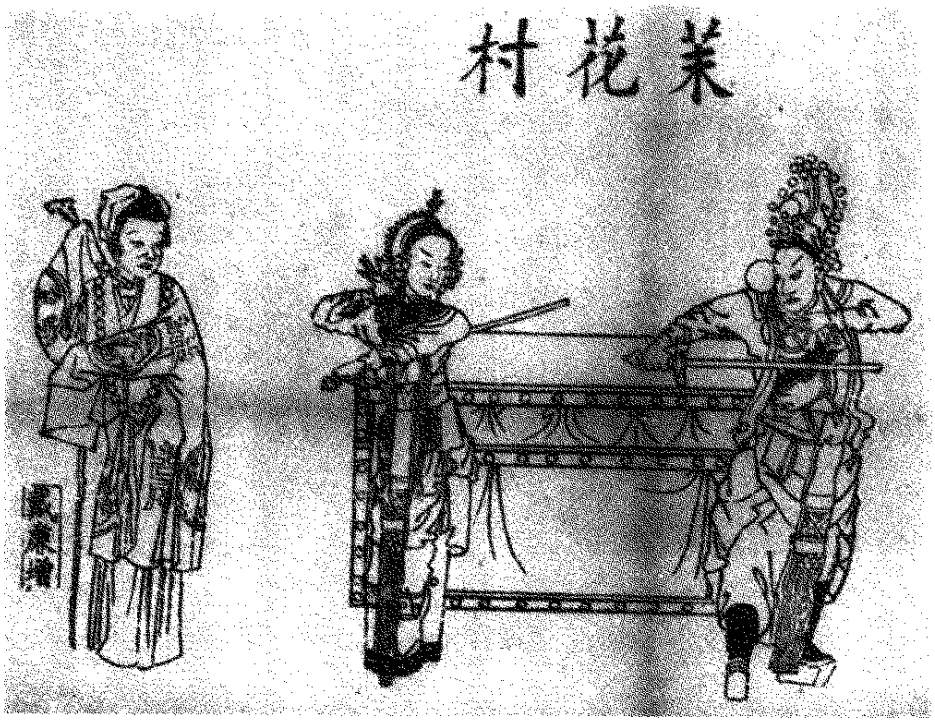
尚待修复的清末民初杨柳青木版年画《莲年有余》（罗春荣藏）



未着色的杨柳青线版画《四季平安》(罗春荣藏)

在教子方面的题材更为广泛,内容也更加积极。杨柳青民间绘画大师们,巧妙地运用历史故事、戏剧题材,创作出大量优秀传世之作。具有代表性的作品有"孟母择邻"、"窦燕山教子"、"窦燕山有义方"、"刺字报国"、"陈(沉)香救母"、"孟母劝学篇"等。其中"孟母择邻"选材于《列女传》,孟母为了孟轲(孟子)能受到良好的后天教育,而三择其居的故事。"刺字报国"则根据《说岳全传》中的故事,表现了岳母深明大义,在其子岳飞背上刺写"精忠报国"四字,教育并激励其重返前线,抵抗金兵南侵的爱国主义精神。而"窦燕山教子"、"窦燕山有义方"则是以传奇《全德记》和《三字经》的"窦燕山,有义方"之句为题材的年画作品。该年画刊刻于光绪末年,与戊戌变法提倡教育相呼应,有一定教育意义。更令人称奇的"孟母劝学篇",人物已不是孟子的母亲了,而是相距二千二百年后清末天津孟母办女学的真人真事。画面为一学堂场面,迎面坐着孟母,两边是长桌,各坐四个女童,其中一个学生正站在前面,接受孟母的考查。从场景构图到书案、地毯、一几一椅,没有采用传统散点透视法,而是吸收了西方焦点透视画法,明显带有晚清中西合璧的特点。

那些以戏出为题材的杨柳青木版年画,根据文学名著《红楼梦》、《三国演义》、《封神演义》等作品改编而绘制的年画作品,不仅为成年人



杨柳青著名年画作坊戴廉增刊刻的戏出年画《茉花村》(线版，罗春荣藏)

所喜闻乐见，而且对丰富儿童的知识、培养兴趣，起到潜移默化作用。

抨击时政、根据现实生活题材创作的年画“贵妃娘娘新醉酒”、“剃头做五(武)官”、“裁缝做直线(知县)”、“未(唯)有读书高”和童话题材的“螃蟹咬小雀”、“小猴抢草帽”，童趣十足的“闹学玩戏”、“歇后语年画”，反映农业生产的“耕织全图”等作品，不但具有娱乐性、观赏性功能，而且也是对孩子寓教于乐、寓教于画的好教材。齐健隆童话题材的清代年画“礼尚往来”，画的是一个男孩和一个女孩并同他们的妈妈，在门口看狐狸和仙鹤吃盘子里的食物。右上角有段文字，写的是：“狐狸与仙鹤换帖，他俩个本无问题，处处用心机。一天狐狸请仙鹤吃饭，把酒菜全放在大盘子里。仙鹤嘴太长，吃喝全摸不着，也没吃饱。狐狸任意大吃，又把盘子舔个干干净净。仙鹤知道，他是戏弄自己，心中甚恨。第二天还席，想了个法子，把酒菜全放在小口罐里，用长嘴钳着吃，十分得意。狐狸伸不下嘴去，干着急。只得抱着罐子口，舔菜汤吃。他饿着肚子回去了，仔细想过味来，才知道仙鹤是报昨日的恨。可见戏弄人，人也戏弄你，全是自己招出来的。”这段文字配合画面，恰是画龙点睛之笔。这些作品，都成了孩子们学习历史、认识社会、增加知识、培养兴趣的大



《谎言无益》

百科全书。

杨柳青木版年画中表现“求福、求顺”主题的代表作有“竹报平安”、“魁星点状元”、“四美钓鱼”、“凤凰来仪”、“禹王治水”、“同庆丰年”、“庄稼忙”、“渔家乐”、“缸鱼”等。其中“同庆丰年”、“庄稼忙”、“渔家乐”表现人们对风调雨顺、五谷丰登的祈求，有浓郁的生活气息和地方特色。尤其“同庆丰年”一画，为同治年间杨柳青著名画师高桐轩所作。一家三代眼巴巴瞅着自己一年的劳动所获，那份专注之情，使发于内心的欢愉溢于言表。这些年画，颇受老百姓的青睐，常年不衰，是发行量较大的杨柳青木版年画之一。

“凤凰来仪”画的是舜帝与他的后妃、子女及宫嫔们，共同观赏飞来的彩凤在梧桐树下鸣舞的情景。是杨柳青木版年画精湛技艺的代表作。

“禹王治水”是以大禹治水为题材，根据《异闻录》绘制的。此画又名“禹王锁蛟”。

“凤凰来仪”和“禹王治水”都表现了人民百姓向往太平盛世、风调雨顺的愿望。

“缸鱼”是最普通、生命力最强、也是最受天津百姓欢迎的一种杨柳青木版年画。它的构图仅是一条大鲤鱼，口衔元宝，身边配有莲花荷叶，专贴于水缸上方或近水之处，意喻如鱼得水，莲（连）年有鱼（余），故名



高桐轩作《同庆丰年》

“缸鱼”。这类作品从清至今，三百年未尝间断，也堪称奇迹。新中国成立初期的“缸鱼”虽改名为“解放有余”、“胜利有余”，但传统构图始终未变。

杨柳青木版年画发展至今，已有四百多年历史，它已成为天津年文化中的艺术珍品。

天津剪纸，是继杨柳青年画之后又一大著名品牌。我国的剪纸艺术起源于汉代，距今已有一千五百多年历史，在新疆吐鲁番附近出土了当时的民间剪纸“对马”、“对猴”，这些剪纸都是以圆心对折剪成。猴或马都是背背相向，栩栩如生。足以见得北朝时剪纸艺术已经相当发达了。

天津于明代设卫筑城，随着各地移民的迁入，剪纸技艺也传入天津。天津早年有“扫天晴”之俗。因地处九河下梢，地势低洼，历史上多次闹水都与雨涝有关。所以每到仲夏连雨季节，“扫天晴”之俗大盛。当时，天津城厢有些巧手妇女、老奶奶，剪出各种姿态的纸人，拿着扫帚，挂在院中“扫天晴”，被称作“扫晴娘”。有时几人凑在一处，各剪各的，实为一种剪纸比赛。纸人的五官、衣服花式、发髻打扮，剪得活灵活现。这些可爱的“小纸人”们，挂在院中，飘啊摇啊，上下翻飞，与风雨周旋不止。人们给了她们灵性，她们不但有形，更有了精气神。这种“扫天晴”习俗，在河北其他地区及河南、陕西、江南一带也有流行。但天津的“扫天晴”与外地不同。天津这种习俗所以在民国以前能够长期流行，除自然地理因素外，与天津早期的妈祖信仰有直接关系。妈祖神话中有不少

“苦雨获霁”的传说[①]，止淫雨，获开霁，是妈祖职司内容之一。所以老城区的妇女相信“扫晴娘”代替妈祖行使这一职责，止雨获晴，自然是灵验的。

天津剪纸起源于民间，而外地剪纸艺人的流入，则促进了天津剪纸技艺的发展，尤其在年俗剪纸方面，形成了天津独有的风格。

天津的年俗剪纸，为天津剪纸一部分。其吸收外来营养，又与地方民俗融合，发展于清代，至今兴盛不衰，形成系列齐全、工艺精湛、独具天津特色的年文化中另一枝奇葩。它的品类除了《天津过年歌》中提到的“窗户花”、“吊钱”之外，还有门花、墙花、镜花、喜花、寿花、家具花、灯



天后宫年俗剪纸市场（罗春荣摄）

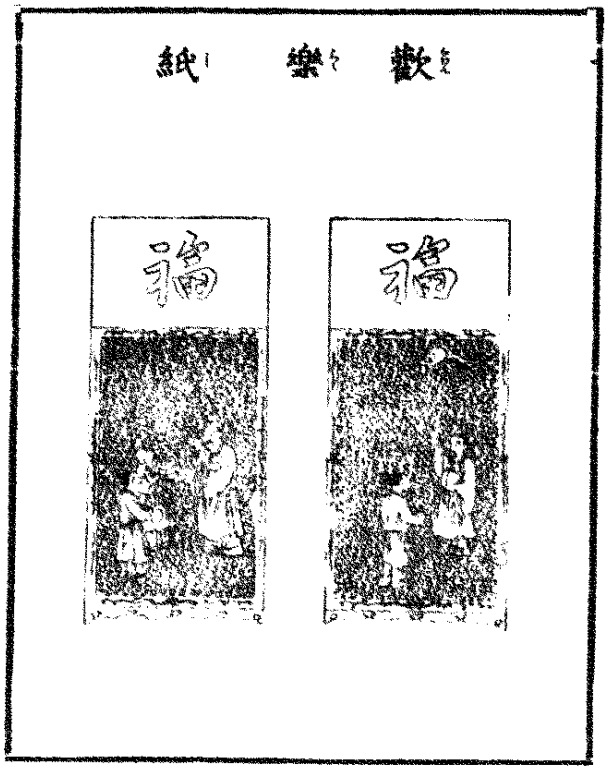
花等剪纸作品。技艺上以刀刻为主，做工精细，选材广泛，颇受天津民众欢迎。

天津吊钱

吊钱，亦称“门笺”，也有地方称作“门彩”、“挂千”、“挂签”、“挂钱”、“喜笺”、“花纸”、“过门前子”、“过门笺”等。最早出现于宋代，《皇朝岁时杂记》说：“元旦以鸦青纸或青绢剪四十九幡，围一大幡，或以家长年龄戴之，或贴于门楣。”这就是最早的“吊钱”。

清代的“挂千”，虽有所述，但无实物流传于今。可喜的是，乾嘉时期有一个日本人叫中川忠英，他曾遍访中国各地风俗，写有《清俗纪闻》一

书，书中载有清早期的“挂千”图样。不过按他所记，“挂千”当时被称作“欢乐纸”，这也许是日本人所称或民间的俗称。作者描述道：“欢乐纸，长三尺余，幅一尺。在红纸之上（方）贴以金箔纸剪成的福字。福字下方四方边框内，为花形纸雕，其中雕有多种图案，如指日高升、加官晋爵、福自天来、平升三级、天官赐福之图，堂之正面上槛张贴。”从“欢乐纸”的尺寸看，应为高门大户所用。其形状和结构已接近今日的吊钱了。



日人中川忠英《清俗纪闻》一书所绘“欢乐纸”即挂千图样，已接近今日的“吊钱”了

天津常见的“吊钱”长约一尺二寸，宽约六寸。也有二尺长的，更有长三尺、四尺的，为商户所用。均以红棉纸刻成，上面以文字、图案（或加画）和穗尾组成。文字以四字见多，图案以梵文“卐”（万）字纹为多见。“卐”字四端可以无限延长，相互连锁构成多种花纹，如“万字图”、“万字锦”，有吉祥万福之意。也有用吉祥八宝中“盘长”图案，如“梅花盘长”等，表示回贯一切，有长寿和无穷尽之意。吊钱的下部图案以铜钱多见，接上穗尾，轻风飘拂，红火吉祥。

吊钱的选材十分广泛。可以是文字、人物、花鸟鱼虫、十二生肖、金银财宝、吉祥图案等等。但是吊钱所反映的主题，也必须在民众认可的年文化主题内，而且构图要简单明了，观感性强。

独具一格的天津吊钱，红火吉祥，散发着天津浓郁的年味，令人陶醉。如果说它是天津年文化的窗口，一点也不过分。

天津门花

肥猪拱门。一对相向的黑色肥猪，分别贴于玻璃门的两侧，口衔金元宝，背上刻有“肥猪拱门”、“进财进宝”字样。这是天津最具传统的门

花剪纸，以猪肥马壮，表示六畜兴旺，带有浓郁的农家气息。

对羊进门。一般为回民使用，有“九羊启泰”之意。“羊”与“阳”通假，“启”与“开”相通。这里以两只羊代表九只，九羊即九阳，《释名·释姿容》曰：“望羊：羊，阳也。言阳气在上举头高，似若望之然也。”九阳寓意吉祥。泰为平安之意。意喻四季平安，万事吉祥。

金马驹。金色对马，背驼聚宝盆，象征天马送禄，财运亨通，福禄臻至。

门心剪纸。以一尺左右见方的红纸为托，上贴各种题材的剪纸，五颜六色，华丽美观，红火吉祥，多贴于实木屋门之上。选材一般以十二生肖与吉祥图案结合，突出年的属性。此类剪纸，特别适用于单元楼房的木板门，或玻璃门下面的木质门心上，与吊钱相互辉映，年趣十足。

天津窗花

天津早年多为旧式木格纸窗，天津年俗“腊月二十四扫房子，腊月二十五糊窗户”，糊窗户时，先将“窗户眼”贴在靠中心的木格上，对称排好，然后再复以白纸，红色窗户眼在白纸衬映下，格外耀目美观。“窗户眼”有两种规格，小的三寸左右见方，带边框红纸阳刻花卉鸟虫，构成“石榴多子”、“喜鹊登枝”、“富贵牡丹”等吉庆图案。大的为长六寸半、宽三寸半，贴于窗心的长方木格上。也可以刻人物，如“财神叫门”等。

木格纸窗在糊好白纸后，还可以直接贴一种不带边框的小巧玲珑的阳刻窗花。这种窗花颜色多样，丰富多彩，起到点缀装饰效果。

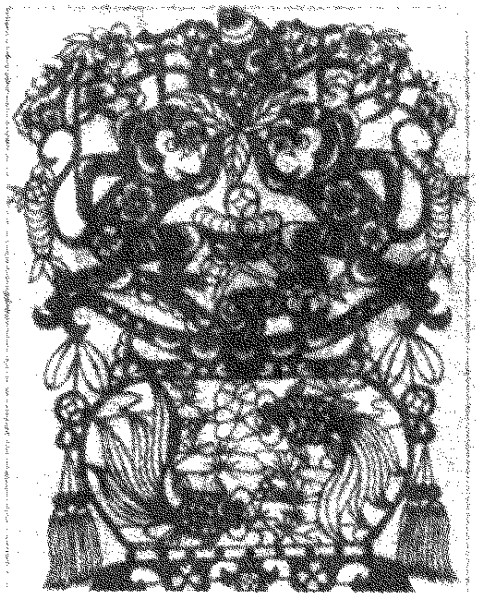
“聚宝盆”是最常见也是最受人们青睐的一种窗花，是不可少的年节装饰物。

“聚宝盆”的图案由上下两部分组成。下为盆，上为宝。盆的形状基本定型，但盆上的装饰却变化多样。有的贴一金纸“福”字，有的刻金鱼、梅花、金钱、十二生肖。也有刻写“聚宝盆”字样。盆的两侧，饰有金穗或灯笼、盘长结等。盆上面的宝，常见的是金银珠宝，四周饰以火纹图案。也有变为多种吉祥图案的，如“刘海戏金蟾”、“天官赐福”等等。

天津墙花

墙花可装饰于墙壁的任何部位，可大可小，可长可短，可方可圆，随意性较强。题材也更加广泛、丰富。构图以吉祥图案和十二生肖为主，

边框可有可无，取决于实用效果。常见的有“天官赐福”、“五福捧寿”、“三星高照”、“马到成功”、“金鸡报晓”、“冠（官）上加冠（官）”等。



猴年“聚宝盆”

镜花，其实也是墙花的一种。规格不在大小，而在于制作的精美、内容的新颖，有较高的观赏性和保存收藏价值。这样的作品，镶嵌镜框，蓬荜生辉，有利于较长时间的观赏和保存。如一幅“巨龙腾飞”镜花剪纸，长二尺二寸，宽近一尺，无边框，巨龙通体鳞甲毕露，穹身利爪，昂首嘶吼，似有震耳欲聋之声，锐不可当之势，横空当世，虎虎生风，脚下万里长城，居高临下，有奔腾万里，呼之欲出之状，堪称精品。

喜花，专以烘托喜庆气氛，突出爱情和祈子主题的剪纸作品，多以圆形为主，表示圆圆满满之意。婚娶或春节时，颇受人们喜爱。如“竹梅双喜”[2]、“同喜”[3]、“龙凤双喜”、“芙蓉桂花大花篮”[4]以及祈子主题的“石榴多子”、“莲生贵子”、“福寿三多”、“麒麟送子”等娃娃剪纸。

寿花，为老者诞辰或家有老人春节时贴上寿花剪纸，表达对老人的祝福，增添喜庆气氛。常见的剪纸作品有“寿星老人”、“五福捧寿”、“八仙庆寿”、“王小卧鱼”、“麻姑献寿”、“松鹤延年”等。每年初二时，女儿、女婿回娘家要带寿面作礼物，祝父母身体健康。这寿面上往往盖着一幅寿花，表示喜庆、隆重、儿女孝敬之意，加深儿女与老人的感情沟通，关系相处更为融洽和美。

家具花，一般都小巧玲珑，与家具相匹配，恰到好处。常见衣柜上贴的为花卉剪纸，雅致大方，美观耐看。镜台上贴的有“喜在眼前”，照镜子时，必然心情愉快，相映成趣。

灯花，农历新年，尤其正月十五灯节，华灯遍布，争奇斗妍，游人如织，品评观赏。这是天津传统年俗的重要活动，灯花剪纸在美化装饰和提高花灯品位上，起到重要作用。春节期间的民间花灯，从八角宫灯、大

红纱灯、堂号灯以至走马灯、玻璃灯、大鱼灯所用灯花，都是精工细雕、雅致脱俗、逸态横生、风格与众不同的优秀剪纸作品。选材也以花草鱼虫、仕女人物、戏出故事为重点，如“白菜蝈蝈”、“芝兰玉树”、“天女散花”、“十二金钗”等等。

天津年俗剪纸做工精细，独树一帜，富有民俗韵味，极具地方特色，是天津年文化中的一棵常青藤。

天津空竹，是天津年文化玩具类一大著名品牌。空竹，亦称“地铃”、“空钟”、“响簧”、“地龙”、“闷葫芦”。天津人因其随风抖动，发出“嗡嗡”之声，称其为“风葫芦”或“嗡葫芦”

抖空竹，是天津过年时最受青少年喜爱的一种游艺活动。这项运动老少咸宜，所以在春节期间备受欢迎，增加了新年的欢乐气氛。空竹旋转时发出的“嗡嗡”鸣声，以它特有的韵味，成为天津一道年味十足的音响伴奏。

天津空竹最有名的数宫北修竹斋“刘海”牌风葫芦。

天津风筝，为农历新年的吉祥物之一。因为它能乘风而上，故含有“青云直上”、“一帆风顺”之意。同时它又是春节期间天津青少年喜爱玩赏的工艺品。

风筝亦称“纸鸢”、“鹞子”、“纸鹞”、“风禽”等，在我国有悠久历史。相传春秋时，公输般作木鸢放飞天空，以窥探宋城的情报。但这木鸢仅仅是纸鸢的雏形，公输般也只是个开创者。五代汉李邺才真正扎出纸鸢，引线放飞，以此作戏。后来又在鸢首扎一竹筒，风入筒中，发出的声音像筝、笙伴奏一样悦耳，故此才称“风筝”。所以李邺才是制作风筝的鼻祖。唐时只是在皇宫内院和王公府地将风筝作娱乐玩具，宋时才开始普及民间。明清时风筝的制作已相当精巧，《红楼梦》作者曹雪芹曾写有专著《南鹞北鸢考工记》，记载了几十种扎制风筝的方法。

天津风筝在清时就有很高的制作水平。嘉庆戊寅年(1818)，天津诗人樊文卿写有《津门小令·调寄望江南》：“津门好，薄技细搜求，烟管雕成罗汉笑，风筝放出美人游，花样巧工留。”可惜他没有记下这些艺人的名字。同治十一年六月八日(1872)天津诞生了又一位制作风筝的艺术大师，他就是魏元泰。少年时代他曾学过“扎彩”手艺，基本功深厚。由



著名风筝艺术家魏元泰



《春日风筝戏儿图》

于他对扎制风筝有着浓厚兴趣，刻苦摸索研制，掌握了一套制作风筝的独特技艺。他制作的风筝小可几寸，大可数丈，品种齐全，花样翻新。无论常见的“小燕”，还是稍大的“蝴蝶”、“金鱼”、“盘鹰”、“仕女”、“八卦”、“串灯”、“宫灯”、“唐僧取经”，无一不精。他运用传统彩绘退晕法和冷暖对比色调，层次分明，绚丽多彩。1901 年，魏元泰的风筝获得天津赛会优胜奖，1914 年，又获得美国巴拿马博览会金奖。他的作品曾在欧、亚、澳的 11 个国家展出，他的风筝享誉世界，被人称为“风筝魏”。现在“风筝魏”已传了四代，技艺又有了新的突破，代表作品“百鸟朝凤”、“百花齐放”等获得海内外齐声赞誉。

天津春节期间放风筝，多少年来成为年俗活动的传统项目。在风和日丽之时，风筝爱好者欢聚一处，“手挽丝绳放纸鸢”，一派节日祥和气氛，令人陶醉。清代杨柳青年画《十美图：放风筝》，形象地反映了这一习俗。同治年间南派画家钱惠安，来津参与绘制杨柳青年画期间，有感于津门这一年俗活动，他以仿八大山人笔法创作的《春日风筝戏儿图》，至今流传于世。



年味十足的天津古文化街(罗春荣摄)

天津年文化的几大著名品牌,早已蜚声国内外。天后宫所在宫北、宫南大街,如今已被命名为天津古文化街。杨柳青年画店坐落在这条街上,红火吉祥的天津年俗剪纸随处可见。还有泥人张彩塑店、玉丰泰绒花铺、华锦城灯扇庄、修竹斋风葫芦,琳琅满目,年味十足。天津年文化富有民族的、民俗的深刻文化内涵,源远流长,绚丽多彩。天津人热爱自己的年文化,历史造就的天后宫——天津年文化的摇篮和荟萃之地,已成为天津妈祖文化的灿烂标志。

注　释

① 见本书《从妈祖传说中看宋代社会的自然灾害》

② 图案中刻有竹、梅和两只喜鹊

③ 喜鹊登在梧桐树上,取"喜"与"桐"(同),为同喜

④ 指夫荣妻贵之意

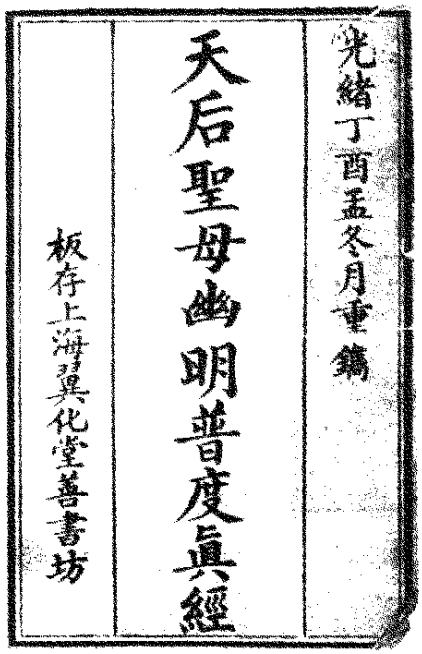
从《天后圣母幽明普度真经》看妈祖文化与儒文化的结合

自汉代接受董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的主张以来，历代封建统治者都把儒家学说作为他们维系统治的一个重要工具。清代也不例外。而清代官方所提倡的儒家思想是宋明理学。这个时期已经到了封建社会末期，社会正处于新旧文化撞击的动荡年代，儒学的发展也正处于一个新的历史转折点。这就必然会对妈祖文化产生影响。

清末于北京发现的《天后圣母幽明普度真经》[①]一部，被确认为流行于清代的劝善书。明清两代，作为反映道教信条而劝人从善的各类劝善书，曾广泛流传。如《太上感应篇》、《劝善要言序》、《关帝觉世真经》、《吕祖功过格》、《文帝考经》以及《文昌帝君阴骘文》等。但以天后妈祖名义撰写的劝善书，在我国北方还是首次发现。

《天后圣母幽明普度真经》原书未署作者名号，重刻版“经后跋”写道：“岁在壬辰，学礼需次都门，偶于琉璃厂故书肆中购得是经真本……天后者而独未见次经，爰照原本缮写成帙，付诸于民，以广其传，于世道人心不无小补云尔。”下款为“光绪丙申小阳下澣知永定县事曹学礼”，可见该书于光绪十八年(1892)发现于北京琉璃厂，“经后跋”写于光绪二十二年(1896)，重刻于光绪二十三年(1897)。由此推断，一百多年前该书便广为流传，尤其是京津和上海一带。

作为一部劝善书，《天后圣母幽明普度真经》同样不乏一般劝善书的格套。除了宣扬道佛二教的戒律信条外，再就是以儒家的道德标准劝善世人，以达淳化民风的目的。不过，《天后圣母幽明普度真经》在宣传儒家的道德规范的同时，也反映了妈祖文化与儒文化结合方面的一些基本思想，具有一定积极意义。



《天后圣母幽明普度真经》扉页（天津图书馆藏）

孔子所提倡的“仁”和孟子发展的“仁政”思想，便是儒家学说的核心内容。儒家为了实现这一最高道德标准，列出了忠、孝、节、义、信等诸多信条，成为指导世人的具体道德规范。《天后圣母幽明普度真经》并没有笼统宣扬“臣事君以忠”[2]的忠君报国思想，而是针对清末的政治腐败，危机四伏，尤其是鸦片战争后的列强入侵，中国面临被瓜分的危险，提出“救民保国”、“报国捐躯”的口号。这与妈祖文化中的爱国思想是一致的。“报国捐躯”与“杀身成仁”、“舍生取义”同样具有英勇壮举的民族精神。这里提到的“救民”，则体现了儒家“民为贵”、人“最为天下贵”的思想。

具体谈到“忠”，经文内对士、农、商、工等分别提出不同要求：“士人之忠不欠赋税，农人之忠遇关必报，商贾之忠不作淫巧，工人之忠不负恩德。”这四者并立的本身，就是对早期儒家“重农抑商”思想的一大突破。对商贾要求“不作淫巧”，也即不投机取巧，不囤积居奇，不欺行霸市，不弄虚作假。要买卖公平，童叟无欺，守信誉，重德行。这正是中国儒商的标准形象。尤其是“工人”一词的出现，这在当时诸多劝善书中是绝无仅有的。把中国传统的“忠”，与当时社会需要的“不欠赋税”、“遇关必报”、“不作淫巧”相结合，恰恰反映了清末中国资本主义得以初步发展的历史现实，似乎嗅出了某种商品经济的气息，这是难能可贵的。

谈到“忠”，自然离不开“孝”。所谓“人之行，莫大于孝”[3]，“夫孝，德之本也”[4]，说明“孝”是儒家伦理的集中体现。而将“忠”与“孝”直接联系起来，“以孝事君则忠”[5]，“资于事父以事君而敬同”[6]，将君视为父，将国视为君，将孝作为“公德”，推崇的是一种“移孝作忠”的愚忠。虽然《天后圣母幽明普度真经》也提到“子臣弟友，忠孝节义”，但显然它是把孝作为“私德”，从儒家的家庭伦理观角度提出“堂堂六尺，生我者谁？高天厚地俯仰无亏亲恩……为子尽孝，为弟尽弟，行动天地，德通神明，善

之至也”，认为只有孝敬双亲，尊敬长辈，爱老扶幼，矜孤恤寡，谦良恭让，才算达到德的基本标准，一个人才会具备起码的道德修养。人们也只有按这样的道德标准去“行动天地”，才能淳化民风，增强家庭和社会的和谐。这样的孝德，无疑也是中华民族的传统美德之一，成为妈祖文化中的一个组成部分，具有一定的社会意义和现实意义。



“破惊涛遂救严亲”
（引自《天后圣母圣迹图志》）

事实上，在妈祖传说中，“海上救父兄”的故事，也正是突出“孝”德这一主题。清嘉庆进士莆田人陈池养，曾写有《林氏孝女传略》一文，载《湄洲屿志略》。民国年间为了保存妈祖庙不被毁掉，也正是利用妈祖传说中“孝”德的一面，一度改称妈祖庙为“林孝女祠”，而免遭破坏。1935 年郑贞文的《闽贤事略》载有《孝女林默事略》，转录如下：

> “林默，宋福建路兴化军莆田县人。生于宋太祖建隆元年，卒于太宗雍熙四年，年 32[7]。曾祖保吉，祖孚，父维悫，母王氏。莆田县东南 70 里海中，有岛名湄洲屿。宋元间多居民，以生林孝女著名……孝女行六，为季子。生后弥月不啼，因名曰默……孝女年 16，随父兄渡河，西风甚急，狂涛怒撼，舟覆。孝女负父泅水到渡，父以无恙，而兄没于水。又同母搜寻其兄之尸，遥望水族辏集，舟人战栗，孝女戚为忧，鼓枻而前，急见兄尸浮水面，载之归葬。远近称其孝女……清嘉庆时，莆田人陈池养纪孝女事实，以为孝女殆海滨之人习于水性世欤？孝女即没，里人立祠祀之。厥后庙宇遍于各省，旁及外国，历朝封祭，尊为天后。中华民国十八年，莆田县县长据九牧林氏合族绅士呈请，保存孝女庙宇，经民政厅批准备案。唯令将天后宫名称改为林孝女祠，并呈请内政部通令各省保存孝女祠……民国十

八年，闽侯县里民林兆琦等呈请，保存省城丽文坊天后宫。奉民政厅批开：‘呈件均悉。查此案前据莆田县长李赓祁呈称九牧合族绅士林春声等呈同前情，业经由厅准予备案。唯天后宫志称应改为林孝女祠，以略核实。除呈请由内政部令各省县转饬所属，凡有前项神祠，应予一律保存，并呈请省政府察核。除分令外，仰即知照。此令。’”

林氏绅士们此举，也许为权宜之计。但不可否认，妈祖文化与儒文化的结合已深入民心，并为社会所认可。

妈祖文化在与儒文化的结合中，对于“纲常”之类糟粕予以摈弃。这自然会让人想到妇女在封建社会中的地位以及压在她们身上的“三纲”之说。所谓的“三纲”，即“君为臣纲、夫为妻纲、父为子纲”。“三纲”之说，最早源于《韩非子·忠孝》篇中的“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱。此天下之常道也”。西汉董仲舒为了巩固封建专制统治，对儒家学说作了某些歪曲和发挥。他在《春秋繁露·基义》中说道：“君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。”由此他明确提出“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”[8]的所谓“三纲”之说。后汉的班固也在《白虎通义》中，重复提到“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”之说，主张臣子绝对服从君主，儿子绝对服从父亲，妻子绝对服从丈夫。从此“三纲”之说统治了中国达两千年之久。其中“夫为妻纲”，又衍义为“三从四德”，即妇女“未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子”，谓之“三从”；“妇德、妇言、妇容、妇功”又谓之“四德”。就是要求妇女的思想品德、言语态度、仪容举止、操持家务，都要严格遵守封建礼教的约束。所有这些，与早期儒家提出的“五伦”学说，是不能混同而论的。所谓“五伦”，是指在封建礼教中如何对待君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间的五种伦理关系。如何弃除传统儒学“五伦”学说中的封建糟粕，对于家庭伦理关系的道德准则进行一番新的探索，在当时的社会历史条件下，无疑具有积极意义。正是基于这一点，《天后圣母幽明普度真经》抛开了“三从四德”、“夫为妻纲”的封建伦理关系，大胆提出对待夫妻关系的首要责任在男子：“正家在夫，夫道宜健；成家在妇，妇道宜柔。”所谓“夫道宜健”，即男子“身不行道，不行于妻子，使人不以道，不能行于妻子”[9]。强调做丈夫

的，首先要成为妻子的榜样，努力提高自身修养，否则有什么资格去要求妻子呢？因此，没有“夫道”，也就谈不上“妇道”。只有“正家”，才能“成家”。所以应该“夫和而义，妻柔而正”[10]，才能“父义、母慈、兄友、弟共、子孝、内平外成”[11]。这种首先强调“夫道”的思想，与“夫为妻纲”的绝对夫权伦理是有区别的。虽然在“道”的内容上，有着明显的阶级和时代局限性，但在清末封建专制崩溃的前夜，敢于对其基石之一的“夫权”思想提出挑战，具有一定社会意义。



孔子像（唐吴道子画）

《天后圣母幽明普度真经》对夫妻关系的另一主张，是“凡为男子，志在四方，门内主持，端赖贤淑”。这里提出了两个问题：一个是夫妇之间如何相依互补的问题。这种“男主外，女主内”的社会分工，不主张妇女走上社会，参加工作，固然有它的时代和社会局限性，但也有男女之间在生理、心理、思维方式及行为方式方面存在的客观差异。丈夫和妻子无论是否参加工作，或者参加何种工作，关键在于夫妻各自担当适宜的职务，各自履行自己的职责，并非都是“男主女从”。所谓“男人成功背后有女人一半”的“贤内助”思想，同样具有社会意义和现实意义；另一个问题是丈夫衡量妻子的主要标准是什么？这里提出的是“端赖贤淑”，是女人的“贤德”，而不是女色和容貌。这与孔子学生子夏提出的“贤贤易色”[12]的主张是吻合的。同样是处理夫妻关系的一条重要准则。

《天后圣母幽明普度真经》对儒家“义”的解释，也具有鲜明的时代性和社会性。什么叫“义”？传统儒学认为，人能“超然万物之上”[13]，并

“最为天下贵”者[14]，主要就在于人有理性精神。“既知天道，行躬以仁义，饬身以礼乐”[15]，这就是人类特有的社会道德性，也即“义”的本质。《天后圣母幽明普度真经》把“义”直接解释成“道同志合”和“济困扶危”，这就是在当时社会条件下，人应具有的理性精神和社会道德性的体现，不能不说是对传统儒学的一种进步，也再次弘扬了对人类社会充满善心、爱心和无私奉献的妈祖精神。

《天后圣母幽明普度真经》的出现，标志着清末妈祖文化与儒文化的结合达到了较高水平。它也从某个侧面反映了先秦之后，儒家文化发展的又一个高峰。明末清初顾炎武、王夫之、黄宗羲、颜元等大儒的出现，反对朱熹宋明理学，反对封建专制，表现了强烈的民族意识。到了清代中期的乾嘉时代，以戴震、惠栋、俞樾等为代表的“考据学派”，继续反对理学，全力研究“汉学”，发掘先秦儒学真谛，致力于传统文化的整理。尤其是清末鸦片战争之后，又先后出现了龚自珍、魏源、康有为、梁启超等儒家今文学派，他们面对“西学”的传入，列强的入侵，社会的动荡，主张变法革新，不拘泥儒家经典的一字一句，而能较易的接受西方文化。魏源的《海国图志》，就是对传统学术格局的一个历史性突破。他旗帜鲜明地提出学习西方先进的科学技术以及对西方民主制度的向往。他们虽然是儒家的一个学派，但却坚定地反对宋明理学，思想解放，更少束缚，以康有为的两大代表作《新学伪经考》和《孔子改制考》为指导变法维新的理论工具，向旧的思想体系宣战，体现了救国救民的先进思想。尽管清末儒家今文学派所主张的变法革新思想存在的时间较短，以及不可逾越的阶级和时代局限，但它毕竟把传统儒学推到了一个崭新高度，为新旧文化的结合起到了积


海国图志 卷九十三

魏源的《海国图志》卷九十三。这是引进西方如何制造水雷的一篇文章（天津图书馆藏）

极作用。《天后圣母幽明普度真经》所宣传的“救民保国”、“报国捐躯”的爱国思想，“正家在夫”、“成家在妇”的夫妇平权思想，“道同志合”、“济困扶危”的民权思想以及“士、农、工、商”并重的维新思想，“为子尽孝”、“德通神明”的中华传统美德等，无不都是清代尤其清末儒学发展的真实写照。是中国历史处于激烈变革时期妈祖文化与儒学文化结合的体现。

注　释

① 上海翼化堂善书坊版，天津图书馆藏

② 《论语·八佾》

③ 《孝经·圣治》

④ 《孝经·开宗明义》

⑤ 《礼记·大学》

⑥ 《孝经·士章》

⑦ 按其提供的生卒年代，应作27岁

⑧ 《礼纬·含文嘉》

⑨ 《孟子·尽心下》

⑩ 《左传·昭公二十六年》

⑪ 《左传·文公十八年》

⑫ 《学而》

⑬ 董仲舒《春秋繁露·天地阴阳》

⑭ 《荀子·王制》

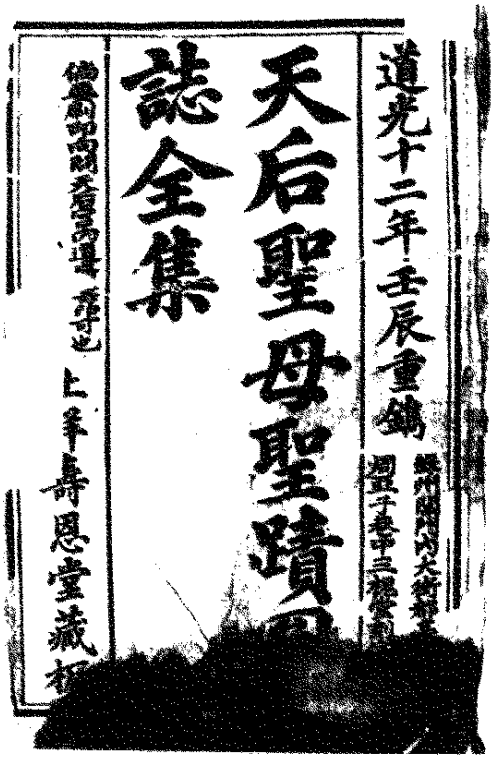
⑮ 《孔子集语·说苑辨物》

“图说妈祖”之始——清代妈祖题材的绘画作品

自从妈祖被纳入“九牧林家”的谱系以来，社会一直存在种种疑议。但是无论事实与否，今天看来，更为重要的是林氏宗族的后裔们，多少年来为维护和发展妈祖文化，做出过积极贡献。不单是在民国期间呈请政府将天后宫改名孝女祠，从而保护了妈祖庙等一大批文化遗产，免遭破坏。而“昔湄洲僧承吾宗大伯公手授《显圣录》一编”，这《显圣录》亦称《天妃显圣录》，该书也是明末（永历）清初（顺治）由林氏族人编刊、作序，并交湄洲庙僧人照乘出版的。《显圣录》受到了小说《天妃娘妈传》的影响，并搜集、整理了民间流传的大部分有关妈祖神话传说故事。但到了乾隆年间，“迨世久年深，板多散失”，又“因细阅从前刻本，次序错杂，间多有附会”。于是乾隆四十三年，由乡进士中式明通、特授泉州府惠安县儒学教谕的林氏“裔侄孙”林清标，“拟将原本重镌”。林清标所以重刻的另一个主要原因，是“冀得广传邮书”。为了达到使该书广为流传的目的，识字的或不识字的都能看得懂，林清标并没有因循守旧，而是对《显圣录》加以改编整理，做到文图并茂，写出《天后圣母圣迹图志》一书。这便是图说妈祖的开始。同时也是一部堪称中国古典木版连环画的开山之作。[①]

林清标“爰仿古人左图右书之法……编次绘图，以成一部信书……颇易披阅”[②]。林清标在序中除说了上面一段话之外，还讲了妈祖身世之类。书中所写天后“圣迹”，图中所绘内容，无论有无根据，却也无关紧要。重要的是，该书“左图右书”或“右图左书”，虽然“仿古人……之法”，却不同于《海国图志》、《孔圣家语图》、《孔子圣迹图》等著作。就图说的形式而论，算得上是一部妈祖题材的具有代表性作品。由于该书文图并

茂，形式新颖，一图一个故事，全篇既有连续性，又有各自独立性。所以自出版以来，颇受读者欢迎。有乾隆四十三年(1778)《天后圣母圣迹图志》本，道光乙巳二十五年(1845)翻刻本，咸丰庚申十年(1860)重刻本以及道光十二年(1832)寿恩堂的增补本，同治四年(1865)翻刻本和同治九年(1870)的重刊本等多种版本。



《天后圣母圣迹图志》道光十二年寿恩堂增补本扉页(中国国家图书馆藏)

关于道光十二年增补本，同治九年重刊本的后跋说道："自乾隆戊戌图志全集之书成，而天下皆奉为善本矣。第流传日广，翻刻日多，若不慎为校正，恐滋承讹之谓。旧本圣迹图，自大士赐丸至春秋崇祀，凡四十八图，以下三图系道光年间上洋寿恩堂增入。"

上述所提《天后圣母圣迹图志》原本四十八图，目次如下：

感大士赐丸得孕
诞天后瑞靄凝香
遇道人秘传玄诀
窥古井喜得灵符
正织机神游沧海
破惊涛遂救严亲
油成菜资生民食
遇风涛乘槎挂席
草化木垂救商船
祷苍穹雨济万民
无舟楫铁马渡江
演神咒法降二将
率水族龙子来朝
投法绳晏公归部
莆田尹求符救疫
高里鬼具体现形
奉圣旨锁获双龙
临海津法驱二孛
破魔道二嘉伏地
证仙班九日升天
梦神嘱庙宇顷成
逢怪物祷神起椗
泛古楂重新圣像
观海潮铜炉溯至
垂神灯粮船有赖
示白湖凿泉疗疫

答神庥钦颁祀典　　波涛中默佑漕船
助温台破贼安民　　拥巨浪军楫无虞
止阴潦万姓沾恩　　授丸药吕德回生
净魔心乘舟显圣　　闻鼓吹郑和免险
明前踬复现神槎　　错游山采螺点悟
建功勋合家封赠　　草弹章托梦除奸
助阴兵金人碎首　　解军渴涸井流泉
率神将周寇亡身　　赖神功澎湖破贼
筑堤岸越水潮平　　过甘碧梦佑王臣
示米艘兴泉免饥　　赴琉球阴护册使
庙廊下火焚三恶　　感灵佑奉诏加封

道光十二年上洋寿安堂增补本的后跋中说：

“原本……刻板俱在福建兴化，而江浙二省未见善板，况原本亦属少见。今虔诚绘像并里居古迹绘图敬刻，又灵筊圣签及道光六年海运加封事实，一并补刻，名之曰‘天后圣母圣迹图志’。”

所以同治九年重刊本说上洋寿安堂本增入三图，除去卷一“里居古迹”图和卷二的“虔诚绘像”图外，原本四十八图未变，实际上就天后圣迹本身而论，增补本只为四十九图，增加的是最后一图“佑漕船利运天津”，以补入道光六年海运加封事实。

《天后圣母圣迹图志》（增补本）全书分上下两卷，上卷主要有林清标《原序》、《贤良港图》、《湄洲古迹》、《圣母本传》（世系考）、《前代褒封》、《国朝褒封》及《诏诰祭文》等。下卷前有《海天活佛》（天后像），再就是以四十九篇《圣迹图志》为主要内容。该书为苏州三槐堂刻版。

《天后圣母圣迹图志》与宗谱类书籍有所不同。其文图并茂，但以整版大图为主，辅以文字。从内容到形式乃至读物的普及角度，都是对宋元话本的一大突破。中国古典小说素以精美的插图著名，有称作“绣像”小说者，通常指明清以来一些戏曲小说如《西厢记》、通俗小说如《东周列国志》、《西游真诠》等读物刻本，前面附有书中主要人物图像。因木版图像，只以纤细线条勾勒，其精细如绣，故名绣像。另有称作“全相”、“全图”者，其前页所附图像，为每回或每出故事的插图。而这种“全相”



图为清嘉庆五年重镌《西厢记》书前所附主要人物插图。明代画家唐伯虎绘崔莺莺像(罗春荣藏)



明万历刊本《金貂记》书前所附插图，即为每回故事一个插图

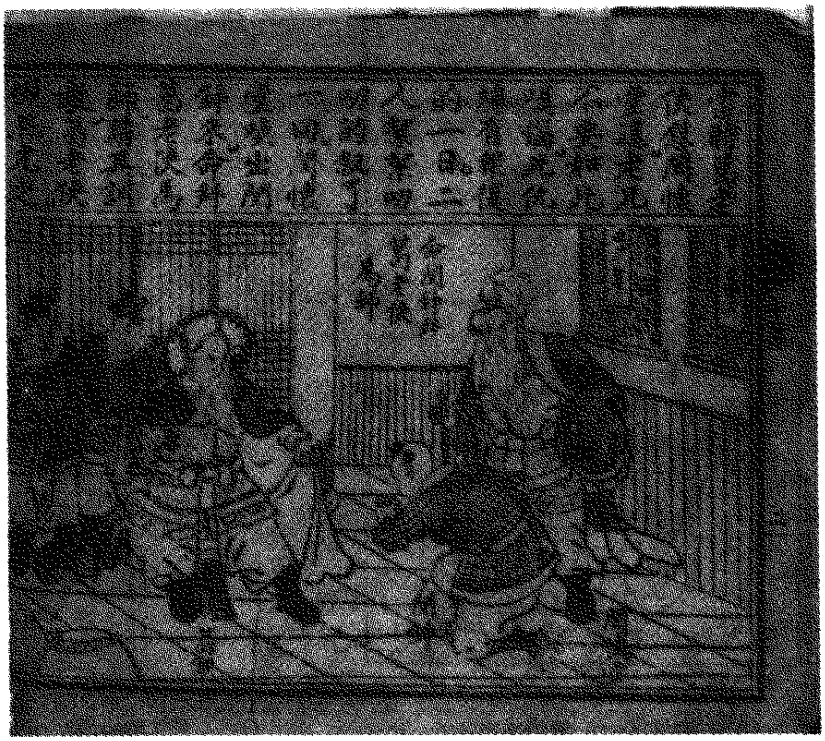
小说，早在宋元时代便出现了上图下文的平话刻本，如北宋嘉祐年间，由建安书肆刻版的《古列女传》，原本虽已佚失，今仅存清道光的复刻本，但仍可窥见宋代故事书上图下文之一斑。

上图下文的出现，为小说的通俗化又迈近一步。即使同一题材的作品，如三国故事，元顺帝至元年间(1336—1340)刊刻的《至元新刊全相三分事略》，版面就有所不同。上栏的插图已经占有全页版面的三分之一，或稍多一些。到了明代，这种上图下文的版画插图得到进一步发展。尤其在万历、崇祯之际，达到鼎盛时期。如《西厢记》、《西厢记考》、《水浒志传评林》等更多



元代刻本《武王伐纣平话》三卷，书内正文上图下文，吴俊甫镌刻

著作，其插图的设计、名家的绘画、镌刻技法，均达到很高水平。妈祖题材的小说《天妃娘妈传》也是其中一种。但是无论怎样变化，作为小说类的通俗读物，虽已形成连续画面式的版画插图，但仍不能喧宾夺主，只能配合文字内容，增加读者的形象思维，提高阅读兴趣。换句话说，就是图为文服务，文主图辅。



近代连环画《北方剑侠》，上文下图，图主文辅（罗春荣藏）

在通俗小说出现的这些版画连环画式的插图基础上，经进一步发展演变，文字减少，插图相对变大增多。也就是说，一页的文字内容经改编或压缩，由原来一页一图表现一个情节，变成多页多图连续表现一个情节。由于插图相对增多，画面所涵盖内容的跨度也相对变小，表现的故事情节也愈加细化，故事性及其连续性也愈加强化。

《天后圣母圣迹图志》演示的虽然不是小说，而是民间神话传说，但仍具有很强的故事性。全集四十八图或增补本的四十九图，每图一段故事。其中有海上救难故事，如“正织机神游沧海”、“破惊涛遂救严亲”、“草化木垂救商舡”；有护运漕粮的，如“垂神灯粮船有赖”、“波涛中默佑漕船”、“佑漕船利运天津”；有助战克敌的，如“助阴兵金人碎首”、“赖神功澎湖破贼”、“解军渴涸井流泉”、“率神将周寇亡身”、“庙廊下火焚三恶”、“助温台破贼安民”；有护册使友好交往的，如“闻鼓吹郑和免险”、“赴琉球阴护册使”；有减灾疗疫的，如“示白湖凿泉疗疫”、“筑堤岸越水湖平”、“示米艘兴泉饥免”、“授丸药吕德回生”。此外还有除妖降怪、感神立庙等内容。这些连续画面之间，有着紧密的时间连续性和故事的内

在联系性。它既不是古典小说的上图下文，也不是近代连环画那样上文下图。而是左书右图，图主文辅。每页一图，文字简洁精要，尤其是精美的整版大图，虽为木版刷印，白描技法，但构图明快，雕镂精细，线条圆润优美，人物造型生动。尤其是背景布局，上有白云鸟雀，下有河海船舶，其间山峦草木，屋宇楼台，无不浑然一体，有力地衬托了故事情节的发展。由于明清以来，安徽刻工多有流寓苏杭金陵者，将他们的徽派刻画技艺与当地苏派风格相融合，所以《天后圣母圣迹图志》明显带有徽派的健美和苏派的精丽、隽永之风。尤其在古代小说版画由盛至衰的清代，出现《天后圣母圣迹图志》这样的精品，更是难能可贵。《天后圣母圣迹图志》有别于其他图志及"左图右书"的《筹海图编》等著作而具有较强的故事性和画面连续性，堪称为我国古代罕见的一部木版连环画的上乘之作。



《天后圣母圣迹图志》全书四十九图，左书右图，为我国古代木版连环画上乘之作。图为其中一幅"赖神功澎湖破贼"（中国国家图书馆藏）

中国历史博物馆还收藏一部清代彩绘珍品《天后圣母事迹图志》，上下两册，册页装，共四十八图。上册从"感大士赐丸得孕"始，至"示白湖凿泉疗疫"二十四幅；下册从"逢怪物祷神起椗"至"平台匪敬答神庥"二十四幅。它是在木版《天后圣母圣迹图志》基础上，加以改编绘画而

成。中国历史博物馆研究员李露露女士曾在《东南文化》2000.8期著文，在《一部珍贵的妈祖画册——〈天后圣母事迹图志〉》和《关于妈祖的几个问题》两篇文章中，全面介绍了她的研究成果。她根据实物考证，指出“最好的妈祖画传应该首推中国历史博物馆收藏的《天后圣母事迹图志》，由48幅彩色册页构成，绘画技巧纯熟，文字内容丰富，是一件不可多得的佳作，并且具有重要的学术价值”，又说“《天后圣母事迹图志》就是一部文人画的典型作品之一。从中看出，上述绘画是经过民间传承产生、形成的，并且有文人的卓越贡献。”③

《天后圣母事迹图志》图画作者不详，是光绪十八年经许叶珍汇辑成书的。该图原藏贾筱樵处，因有图无说，许叶珍便以《天妃事迹》、《敕封志》两本书互校的办法，为原图配上说明。实际上，无论画作或文字说明，基本上都是以《天妃事迹》也即林清标的原著《天后圣母圣迹图志》为底本，加以参照修订的。图和文字的内容、册页数目与《天后圣母圣迹图志》几乎相同，只是个别字句的些微变化，如“军楫”改为“舟楫”，“忽”改作“倏”，“霭霭”写为“掩霭”等，但含义无大变化。这两本书《圣迹图志》和《事迹图志》所辑内容可以说基本一致。所不同的，仅在四十八幅图的内容和目次上变动了三幅，其中删去第三幅“遇道人秘传玄诀”、第二十三幅“泛古楂重新圣像”、第二十七幅“答神庥钦颁祀典”。但同时又增加三幅，对画作所表现的时间跨度和内容作了补充。其新加的画幅有“建寝殿衫木自至”、“救柴山坠水再生”、“平台匪敬答神庥”。但更重要的不同还在于画面由木版墨线刷印，而改作工笔彩绘，从而不再受木刻版式上的局限，使画面由竖体长方变作接近正方。创作手段及格式的变化也是创作模式的一大突破，使画面表现得内容更为丰满、集中，增强感染效果。

《天后圣母事迹图志》画面精美，色彩鲜艳，不但人物造型比例适中，而且以墨线描出人物和景物轮廓，工笔彩绘，并加以皴擦晕染，富有表现力。人物与景物情景交融，浑然一体，尤其画面多以仰视、平视、俯视角度，将主要表现的人物天后放于上方或迎面、近处，符合中国传统透视画法，章法布局，疏密聚散颇见功力。画中主要人物天后及其他女性形象线条挥洒自如，纤细流畅，面庞俏丽，体态轻盈优美，具有清代典

型仕女画风格。但它不是仕女画。

《天后圣母事迹图志》更富佛道二教壁画特点。从内容来看,《事迹图志》同《圣迹图志》一样,所表现的主题是佛道二教经典,尤其是以道藏《太上老君说天妃救苦灵验经》为主旨。从这一点说,它又具有"经变"画特征。也即把佛(道)"经"的抽象内容,"变"作形象化、图像化形式表现出来。天后形象就与民间画工创作的佛教壁画、号称"菩萨如宫娃"的观音形象有某些共同之处。尤其是作者吸收了山西永乐宫元代道教壁画的精华,三清殿《朝元图》中的帝、后、金童、玉女、天丁、力士等形象,都能在《事迹图志》中找到他们的踪影。纯阳殿壁画是以五十二幅连环画式的画传作品表现吕洞宾一生的故事以及重阳殿以四十九幅连续画面表现全真派创始人王重阳的事迹,都直接影响了《事迹图志》的创作。如《事迹图志》中的《诞天后瑞霭凝香》,从构图布局到局部画面的表现,与重阳殿描绘王重阳的《诞生咸阳》一画,颇有相似之处。以墨线勾图,传统重彩勾填,用红、白、石青、石绿等颜色,而又色不压线,使《事迹图志》画面格外显得壮观而艳丽,这又与永乐宫粉本壁画有着直接的渊源关系。但《天后圣母事迹图志》毕竟不是连环画式的壁画作品。

《天后圣母事迹图志》是以妈祖传说为题材的工笔彩绘连环画,是在绣像、全相乃至上图下文连环画式古典小说插图的基础上发展起来,吸收传统国画技法与佛道壁画精华,继木版连环画《天后圣母圣迹图志》之后,连环画创作上的又一大突破。《天后圣母事迹图志》同样可以堪称是我国古代一部十分罕见而珍贵的工笔彩绘连环画作,具有重要意义。

《天后圣母圣迹图志》自乾隆年间问世后,深受人们喜爱,尤其在妈祖信仰十分盛行的东南沿海地区,一直长盛不衰。这不仅为普及妈祖文化发挥了重要作用,而且作为图说妈祖的代表之作,在妈祖文化发展史上,占有一定地位。

工笔彩绘《天后圣母事迹图志》的编辑者许叶珍是北京附近的宛平人,他所以能够接触画作,并以《天后圣母圣迹图志》作依据为其配上说明文字,编辑成册,可见这两部作品曾流行于北方尤其京津一带。故此中国历史博物馆和中国国家图书馆于20世纪的五六十年代在北京分



“诞天后瑞霭凝香”



“破惊涛遂救严亲”

《天后圣母事迹图志》全书四十八幅，左书右图，为我国古代工笔彩绘连环画上乘之作。（中国历史博物馆藏，引自《妈祖神韵》）

别收购了这两部作品，绝非偶然。由此可见，妈祖信仰在京津一带颇有群众基础。

在中国历史博物馆同时还收藏有清代《天津天后宫过会图》一百幅，从天津皇会这一独特视角，反映了地方妈祖圣诞的民俗活动，是妈祖文化的重要组成部分。其中一幅图画就是一个地方花会的独立写照，场面恢弘，却又从小处入手，工笔彩绘，细致入微。人物众多，姿态各异，造型生动，舆具逼真。虽无景物衬托，气氛却热烈非常。这一百幅画面连续起来，便是清时天津皇会一卷浩浩荡荡的行会图，奇妙无穷，令人叹服。

《天津天后宫过会图》，也为我们保留了天津皇会鼎盛时期的珍贵史料。历史上天津不少地方花会，或者失传，或者被人忽视，少有记载。如“杠子会”④、“石锁”、“双石头”、“飞叉”等，这些在《天津天后宫过会图》中都留下了宝贵的直观形象资料。

《天津天后宫过会图》是清时反映以妈祖为题材的地方民俗活动的绘画作品，又如此浩繁卷帙的画作，为全国之最。

同时期澳门的优秀画作也不少见，其中《妈祖阁广场》一画⑤，作者不详。从画面上看，作者以工笔与写意相结合的手法，使画面细腻而不拘谨，粗犷而有尺度。热闹气氛的烘托，人物与场景的融合，形象地再现了清代澳门妈祖阁的真实场景，弥足珍贵。作者构图奇妙，右侧妈祖阁外景向前延伸，几乎占有画面上方三分之二空间，另一侧只以两根庙前桅杆填补空白，显得丰满而又壮观。在妈祖阁和桅杆的环抱下，近处的主场景则是妈祖阁广场，是作者所要表现的主题。远处可见桅樯林立的娘妈角海面。三个层次，近、中、远分明，妈祖阁全景尽收眼底。画面细节传神，飘荡的庙旗，摆动的树梢，人物的走动，闲者的交谈，一切都在动态之中。加之妈祖阁的静态衬托，有动有静，静中取动，愈加显得生动而具活力。《妈祖阁广场》反映了葡占期间澳门人民对妈祖文化的热爱和对祖国的向往。另外，从作者对焦点透视的掌握，中西合璧的技法运用，可见该画为清中期以后的作品。

澳门画家缪鹏飞的《葡萄牙人岛阿妈港》⑥，再现了葡萄牙殖民者占据澳门登陆娘妈角的情景。在阴霾浓雾笼罩下的娘妈角，令人感到一

种窒息、无奈和对西方殖民者的愤懑。画面明显带有油画技法，明暗相间，立体感强，也是一幅少有的优秀作品。

清代地方木版年画中，也保留有妈祖题材的作品。最著名者当属天津杨柳青木版年画《栓娃娃》[7]。朱仙镇木版年画《天后娘娘》[8]，也是难得之作。该作品中的天后娘娘造型独特，夸张的头部，形象的端庄，为朱仙镇神祇木版年画的一大特色。

另外，被称作“无书不成画”的书法作品，也值得一提。清代帝王为天后宫御制的匾额，今仍存世。台湾底定后，首任知府蒋毓英的《台湾府志》所记，康熙二十三年将军侯施琅就宁靖王故宅所建天妃宫“内庭有御敕龙匾‘辉煌海澨’”。这块最具代表性的康熙皇帝亲题匾额，及雍正、乾隆等御笔龙匾，今仍保存在台南市大天后宫内。清代大书法家、诗人王文治，号梦楼，“其书源出董其昌，兼法张即之，而得力于李邕，善以侧媚取势，与同时的翁方纲、刘墉、梁同书齐名”[9]。王梦楼在乾隆二十一年曾随册使全魁去过琉球，中途遇险。归来后不但写有《海天游草》诗，而其书法作品更是被誉为“与苏东坡前后赤壁赋之精神气质十分相似”[10]的《渡海吟》卷，字体清雅浑穆，



朱仙镇木版年画：天后娘娘
（中国历史博物馆藏）



王文治（梦楼）书法《渡海吟》卷
（日本东京国立博物馆藏）

结构秀丽，运笔中锋，圆健异常，为古代书法佳作。《渡海吟》诗所写为琉球姑米山封舟遇难的情景[11]，《渡海吟》卷（局部）其文如下："海门一扬帆，浩荡不能止。地维天轴乍低昂，老鱼屈强潜虬起。元气顷刻风雨惊，天外罔两阴阳争。眼中谁辨路遐迩？耳边但听击鼍轰雷声。羲和腾御于扶桑之波[12]，顾兔委照于昆仑之汇[13]。"……接着，《渡海吟》卷及原诗都写有"赤鳞白鸟前导而后送，天神欲降心徘徊，忽将黯惨变瑶碧"之句，描述妈祖救难情景。所以，王梦楼的《渡海吟》卷是描写妈祖而又闻名中外的书法精品，载入史册。

注　释

① 以上引文均出自林清标《天后圣母圣迹图志》卷一《原序》，寿恩堂藏板

② 同上

③ 李露露《一部珍贵的妈祖画册——〈天后圣母事迹图志〉》，见《东南文化》2000年8期，第11页

④ 又名"盘子会"

⑤ 金陵图书馆藏

⑥ 同上

⑦－⑧ 天津历史博物馆藏

⑨ 见《辞海》上海辞书出版社1999年第3395页

⑩ 见《中国书法鉴赏大辞典》下册《清代》卷1176页

⑪ 见本书《琉球〈历代宝案〉——妈祖文化对外传播的历史纪录》

⑫ "扶桑之波"四字，原诗为"朝潮之内"，有改动

⑬ "昆仑之汇"四字，原诗为"夕汐之外"，有改动

澎湖天后宫——
荷兰殖民者入侵的历史见证

我国岛屿澎湖列岛位于北纬23度30分的北回归线上，是福建和台湾之间的必经之地。共有大小岛屿64个，总面积为127平方公里，其中最大的澎湖岛有65平方公里，属台湾省管辖。十七世纪，荷兰殖民者为了打开我国门户，进而侵占台湾，凭仗他们的“巨舰大炮”，曾先后两次侵入该岛，强迫与我“互市”贸易。

明代万历中期，荷兰殖民者早已觊觎东南亚一带。十六世纪开始，荷兰与葡萄牙侵占了马来亚，西班牙侵占菲律宾群岛，十六世纪末荷兰又侵占了印度尼西亚，成立了掠夺性经济机构——东印度公司。此时，荷兰蓄意扩张势力，企图侵占菲律宾吕宋岛和中国澳门，多次与西班牙、葡萄牙势力相冲突，终未得逞。中国海商李锦向荷兰人献计说：“要想进行贸易，最好去中国漳州一带，在漳州以南有澎湖岛，离海岸很远，可以乘虚占领，成为据点，再与中国通商，就不难了。”荷兰舰队司令韦麻郎唯恐中国沿海官员不同意，李锦又说道：“负责关税的官员叫高寀，此人贪得无厌，视财如命。如果重重贿赂他，由他上奏天子，与你们通商，别的官员还敢抗旨不遵吗？”韦麻郎于是让李锦以印度尼西亚国王的名义写了几封信，并派遣潘秀、郭震等人，把信件分别送给税使高寀、兵备副使和驻军守将。而守将陶拱圣接信后，阅毕大惊失色，知道此举触犯国策，立即把潘秀抓起来，关进监狱。郭震看形势不妙，没敢进去。韦麻郎率船队在海上没有等到潘秀的消息，就急不可待地占领了澎湖岛。

这是发生在明万历三十二年(1604)对澎湖的第一次入侵。当时澎湖“为泉之外府，后屡以倭患墟其地，或云抗于县官，故墟之。今乡落屋址尚存”。[1]但是，由于“澎湖去泉州程仅一日，绵亘延袤，恐为倭据，议

以南路游击，汛期往守。”[2]所以，“万历二十五年，新设澎湖游兵”[3]。中国驻扎在澎湖的水军，是春、秋两季戍守制度。农历七月，正是夏季台风频发季节，春季汛兵已撤，秋季汛兵尚未来到，韦麻郎钻了这个空子，轻而易举地侵占了澎湖岛。韦麻郎从此占据澎湖不肯离去。

福建巡抚徐学聚立即将此事态上报朝廷。《明实录·神宗万历实录》卷四百三中提到：“万历三十二年……十一月……丁亥……兵部复福建巡抚徐学聚等奏：红番闯入内洋，宜设法驱回，以清海澈[徼]；勾引奸民潘秀、张凝等，均应究处。上曰：‘红毛番无因忽来，狡伪叵测，着严行拒回吕宋也。着严加晓谕，毋听奸徒煽惑，扰害商民。潘秀等依律究处。’”接到朝廷旨意，在与荷兰舰队多次交涉未果的情况下，于是“总兵施德政令都司沈有容将兵往谕。有容负胆智，大声论说，酋心折，乃曰‘我从不闻此言。’其下人露刃相诘，有容无所慑，盛气与辩，酋乃悔悟……而抚按严禁奸民下海，犯者必诛；由是接济路穷，番人无所得食，十月末，扬帆去”[4]，从而留下“沈有容谕退红毛番”的一段佳话。实际上身为平倭名将的沈有容有胆有识，不惧强敌，严词驳斥殖民者的侵略行径，在荷人拔刀露刃的威胁面前，大义凛然，同时带去五十二艘中国炮舰，在大兵压境并断绝其给养的情况下，番夷不得不暂时收敛，撤出澎湖。后人为了纪念沈有容斥退荷兰提督韦麻郎的这段史实，写有《沈有容谕退红毛番韦麻郎》碑，为台湾最古碑石，现存澎湖天后宫后殿，镶嵌于柱壁之上。

第二次入侵则是1622年雷约兹来到澎湖岛，“而且，在还没有和中国当局进行谈判之前，雷约兹就已在1622年7月11日占领了中国的领土澎湖群岛中的澎湖岛，在该岛的西南端建筑了堡垒，把该岛作为海军根据地。这件事激怒了中国人，所以雷约兹的建议送交厦门当局时所得到的唯一答复，就是要求荷兰人立即退出澎湖岛。于是雷约兹和他的参谋部决定向中国人开战，企图通过这个办法促使中国人改变主意。一场没有价值的、可耻的战争就这样爆发了。在这次战争里，荷兰船队拥有不过一打左右的船只和大约一千或一千二百个人，在中国沿岸数里之内进行掠劫，烧毁一些村庄和中国船只，企图扰乱这个庞大而宁静的中华帝国。加上巴达维亚当局需要中国俘虏，使这次的战争更加丑

恶……在澎湖群岛劳役的一千四百名俘虏当中，被带到巴达维亚准备出卖或作为契约劳工的却不多。在赫伦宁根号和哈尔凌号上的一百八十人，无疑是已经运到了。而留在澎湖群岛的一千一百五十人，在1623年9月间就已经死了很多，在准备运往巴达维亚时只剩下五百七十一人，而到了1624年1月，能够活着登上巴达维亚的只有三十三人。"[5]文中提到的巴达维亚，即今印度尼西亚雅加达，是荷兰东印度公司所在地。这是一个以公司武力而对外掠夺并多次侵占我澎湖列岛和台湾岛的殖民主义机构。文章作者威廉·庞德古是荷兰人，为荷兰舰队司令雷约兹部下，赫伦宁根号船长。他所记史实，均为亲临所见，今天读来令人发指。

荷兰第二次入侵澎湖遭到明军的顽强抵抗，《两朝从信录》对这次战斗经过记载尤详："而此番到澎湖，则酋长不止一人，番众且以千数。筑城据胜，实怀久假之心……所幸庙灵默佑，将吏同心……于是南抚台力主渡澎捣巢之举，移会漳、泉，募兵买船，选委守备王梦熊诸将士，开驾于天启四年正月初二，繇吉贝突入镇海港，且击且筑，垒一石城为营，屡出奋攻，各有斩获。夷退守风柜一城。是月，南院发二次策应舟师……而夷犹然不去……于四月……督发第三次接应舟师。委海道孙国桢督同水标刘游击、澎湖把总洪际元、洪应斗驾船，于五月二十八日到娘妈宫前，相度夷城地势……宜先攻舟，后攻城；舟不可泊，城必不能守矣。遂于六月十五日誓师进攻……即日运火铳登陆，令守备王梦熊等直趋中墩扎营，分布要害，绝其汲道，御其登岸，击其铳城、夷舟；又令把总洪际元等移策应兵船泊镇海营前海祥直逼夷船，候风水陆齐进。七月初二日，夷计无复之，令夷目同通事赴镇海营面见，求开一路……初三日，我兵直逼夷城，改分兵三路齐进，而夷恐甚。牛文来律随竖白旗，差通事同夷目至娘妈宫哀禀……乞缓进师，容运粮米上船，即拆城还城……夷果于十三日拆起，运米下船，止东门大楼三层，为旧高文律所居，尚留恋不忍，乃督王梦熊等直抵风柜，尽行拆毁。夷船十三只，俱向东番[6]遁去。"[7]

明朝军队挫败了荷兰殖民者对澎湖的第二次入侵，取得显著战功。在《澎湖平夷功次残稿》中作了进一步说明："遂于本年[8]十一月，焚夷

巨舰一只，生擒酋长高文律等五十二名，斩首八颗，其夷众死于海涛及锚重沉溺者俱无算……天启四年五月初七日，俞副总、刘游击到澎，初九日繇龙文港南太武大中墩直抵暗澳，相度形势，并侦夷动静。议先攻夷舟，次攻夷城，移火炮伏娘妈宫前一带山冈，又料理火舟密布如栅。风柜、案山、莳上澳等处，四面皆王师，樵汲俱绝。夷始惊怖，摇尾乞怜，搏颡归命，拆城遁徙。是役也，曾无亡矢遗镞之费、血力（刃）膏野之惨，而澎湖信地，仍归版图；海洋商渔，晏然复业。"[9]这场战斗终于取得最后胜利，大长了中国人的志气，从此荷兰殖民者不敢再轻易染指澎湖。

上述史料中多次提到的娘妈宫，即今位于澎湖县城马公镇的澎湖天后宫，也是台湾最古老的天后宫。它目睹了十七世纪这场入侵与反入侵斗争的全过程，尤其是牛文来律竖起白旗，派遣头目带着翻译向明军乞降的地方，也正是这座天后宫。历史赋予了澎湖天后宫独有的文化内涵，具有非凡的历史意义。这座台湾历史最为悠久的天后宫，究竟为何人何时所建？学术界一直说法不一。

根据台湾地区的传说，为元至元十七年（1280）所建。其理由是元世祖忽必烈曾派兵出征日本，途中遇暴风，船队被吹至澎湖岛获救，官兵认为是妈祖保佑，故奏请皇帝于第二年加封妈祖为"天妃娘娘"，并于澎湖建庙，此为澎湖天后宫之始。

另一种说法是建于明代初期。其根据为明嘉靖四十二年（1563），抗倭名将俞大猷于福建兴化一役，击溃倭寇，曾对澎湖天后宫大修一次。后万历二十年（1592）明军驱除盘踞澎湖的海盗，再修天后宫。故此认为明初所建。

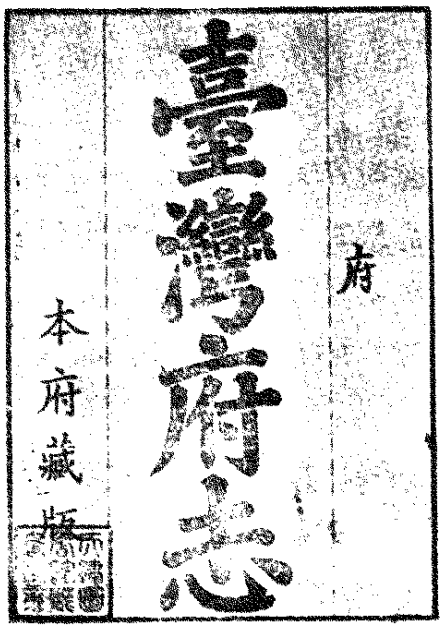
第三种说法又与上一种说法有雷同之处，即认为万历二十年明军夺回澎湖，以为妈祖保佑，即于澎湖创建娘妈宫。

但不少专家认为，根据有关文献推断，澎湖天后宫建庙时间，最迟在明万历三十二年（1604）。[10]

以上种种传说与推断，明显缺乏必要的史实根据。多年来造成这种莫衷一是的根本原因，在黄美英《千年妈祖》一书中明确提到："台湾的官修府县志书，始于高拱乾的《台湾府志》，修志年代距施琅征台已逾十载，当中是否有意将明郑时期建置的妈祖庙略而不提，则是值得存疑之

事；因此若只以官修府县志书的记载，来考察台湾妈祖庙的渊源，便难以窥知妈祖信仰在台湾民间的流传和开展，也难以更深一层的探讨妈祖信仰在台湾拓垦史上的社会意涵。”

这里提到的高拱乾《台湾府志》是一部内容较齐全、编撰较完备的台湾官修史志，但它并不是台湾第一部官修府志。高拱乾是台湾第二任知府，他所编撰的《台湾府志》刊刻于康熙三十五年，在施琅征台（康熙二十二年）之后的十三年。而台湾第一部官修府志，却是由台湾首任知府蒋毓英撰修于康熙二十四年，比高拱乾的早了十一年。蒋毓英是生活于明末清初的历史人物，施琅征台时，他正任泉州知府。征台后的第二年，即康熙二十三年他由泉州移任台湾第一任知府。蒋毓英作为台湾府志的创修者，以第一手史实资料编撰而成的这部史志，自有独到之处，其权威性不可低估。然而，正是这部“集儒生，自沿革分野以及草木飞潜，分条晰目，就所见闻详加蒐辑……从而旁参博考，订异较讹”[11]的《台湾府志》在历史上却少有人重视，也没有得到应有的评价，流传也远不如高拱乾的广泛。虽然后来又有《康熙重修台湾府志》[12]，但仍因袭高《志》而增补之，蒋《志》依然受到淡漠。这就为后来研究台湾这段历史，造成一些不应有的缺憾。其实就在这部蒋《志》上，对澎湖天后宫却有着明确记载：“澎湖庙宇：天妃宫，在东西卫澳，澳前有案山，其澳安澜，可泊百余艘，系郑芝龙建。伪番更新之，今其灵犹加赫濯焉。”[13]



台湾第一任知府蒋毓英所撰《台湾府志》扉页

郑芝龙，明清之际福建南安人，系郑成功之父。而郑芝龙死于顺治十八年（1661），仅早于这部府志二十四年。蒋毓英与郑芝龙属同时代人物，又在闽南任职多年，府志所言“系郑芝龙建”，绝非讹传。而郑芝龙初时在海上起兵，是游走于台湾海峡、穿梭于日本、中国台湾和泉闽沿海

之间的著名海盗，从事走私贸易。他与荷兰殖民者曾有过密切瓜葛，任过荷兰人的翻译，后于“崇祯元年……秋九月毓英[14]说芝龙降”[15]，受明官职。在其任五虎游击时，曾与荷兰舰队在海上对峙。一度曾因“芝龙德之，情缘难割”，抗敌不利，受到参责。后来“芝龙慷慨男子，幡然悔悟，誓天剿夷，破家赏士，其持久之未发，实图谋于万全。虽借力于诸将，已拼死于前冲，劳苦功高，心迹已白”[16]。崇祯六年(1633年)荷兰舰队又犯广东南澳等地，在金门“料罗之役，芝龙果建奇功；焚其巨舰，俘其丑类，为海上数十年所未有”[17]。后官至都督同知。清兵入关后，1645年拥戴唐王朱聿键在福州建立南明隆武政权。而转年清兵入闽，郑芝龙不听郑成功之劝，不战而降，导致隆武帝逃往汀州被俘，死于福州。郑芝龙授以清职，被“贝勒遂挟芝龙北去”[18]迁往北方。此时郑成功举旗抗清，因芝龙与其子有书信往来，于“顺治十八年……十月，同安侯郑芝龙为其家人尹大器出首通海，时今上亲即位，四辅苏克萨哈与芝龙有隙，以初三日日磔芝龙于菜市，杀其子孙家属凡十一人”[19]。此事发生于康熙登基之年。所以，被明清两朝均视为叛逆之臣的郑芝龙，官修《台湾府志》当不会对他有什么溢美之词。从这个角度考虑，府志所记也是较为可靠的。

至于澎湖天后宫所建年代，从《两朝丛信录》可知，荷兰舰船第二次入侵澎湖时，有关娘妈宫的记载就有两处。一是“到娘妈宫前，相度夷城地势”，《澎湖平夷功次残稿》不但提到去侦察地形，进而提到“移火炮伏娘妈宫前一带山冈”；二是“牛文来律随竖白旗，差通事同夷目至娘妈宫哀禀”。这几处提及娘妈宫的时间，均为明天启四年(1624)五月至七月间。可以看作是娘妈宫建成年代的下限时间。这个年代距万历三十二年(不晚于)说，相差二十年；与万历二十年(不晚于)说，相距三十二年；距明初说，俞大猷平倭时第一次大修娘妈宫为1563年，相差六十一年；与至元十七年说，相差三百四十四年。这里且不论几种建庙说的史实根据如何，单就建庙时间不难看出，建庙人郑芝龙生于明清之际，显然“至元十七年说”，与事实相去甚远。由于史料上只记载了郑芝龙死于1661年，生年不详。假若生于俞大猷首次大修娘妈宫的1563年，其死时已有98岁。换种说法，俞大猷大修该庙时，距郑芝龙死就近百年。再上溯至明初还要一二百年光景，显然这是不可能的。“明初说”同样站不住脚。

再看“万历二十年说”，不用说建庙，单是如若他生于这一年，郑芝龙死时已是69岁。崇祯六年他驰骋海疆时，已有41岁。倘若建庙于万历二十年，郑芝龙的生年还要前提二十多年，才能具备起码的人事能力和经济能力。这样，郑芝龙死时已近九十或超过九十，他冲锋陷阵时已是六十开外的老人了。何况这还是建庙下限年代，如若再提前些年就更加不可能。看来“万历二十年说”也不够准确。

鉴于郑成功1624年生于日本考虑，也正是文献中提到娘妈宫的天启四年，恰与郑芝龙建庙的下限年代相符。看来巧合，说来却也有道理。其时郑芝龙正在海上游弋，往来于中国和日本之间。由于他及他的部下长年奔波于生死未卜的惊涛骇浪之中，作为闽南人，在他们经常落脚的栖息之处澎湖岛，自然有建庙祈求妈祖神佑的强烈需求，这个时期他也完全有能力在澎湖岛上为妈祖立庙。据江日升的《台湾外记》所载，“万历甲辰(万历三十二年)，三月十八日辰时，芝龙生”，“天启三年癸亥夏五月”有货船去日本“遣一官[20]押去”，同年在日本遇翁氏，“一官遂聘之”，此时郑芝龙年二十方刚，这之前他在澎湖立庙是完全可能的。《台湾外记·凡例》说：“是编于明纪，或本末、或编年、或遗闻以及国朝定鼎名臣奏疏、平南实录诸书，又就当日所猎闻、事之亲身目睹者，广为搜而辑成。”可见，作为“诚闽人说闽事”的江日升所记还是有一定参考价值的。

甘为霖的《荷兰人侵占下的“台湾”》一文，曾提及这一时期郑芝龙的情况：“迪·韦特[21]接受了公司事务后……写了一封信给牛文来律先生，内容如下：‘……他们报告说，韦特司令应巡抚、都督、巡海道及其他中国官员的请求，从漳州港驶向靠近南澳岛一个名叫铜山的地方去镇压海贼一官……司令到达该处后，遭受海贼火船猛烈攻击，只好率领维蕾德号、伊拉斯莫斯号，不发一炮，逃往爪哇，临走前命令其他快艇和帆船返回此地。但是……迄今尚无一人回来。快艇奥沃克号在港内着火燃烧，艇上人员被掳到澳门……该海贼对我方前去进攻甚为愤怒。他拥有帆船千余艘，多方为害我们，例如，他捕获了我方一艘大帆船，连同船员八十五人。以后，另一艘有两付锚链从此地开往司令处的船也被捕获。新港号帆船满载货物，值一万八千里尔以上，本来打算安全地运往

中国，也被截获。此外，有两艘船只，其中一艘……被派往泉州沈苏处运丝，也被截获。沈苏本人被俘处死，全部财产被劫。厦门为海贼占领，厦门都督被逐，全部海岸被占领。最后，该海贼又劫走我方快艇西卡佩尔号及艇上人员物资。'"文中所提一官，即郑芝龙。由此可见，郑芝龙从事海盗生涯，势力颇大。后来"一官已与皇帝、巡抚达成协定，欲与我方友好。"[2]也就是说，明朝官府原想借助荷兰力量去镇压郑芝龙在海上的庞大势力，结果事与愿违，不得不采取招抚的办法，使郑芝龙归附朝廷，时间为崇祯元年(1628)。这个时间不但与前面提到的《台湾郑氏始末》一文所记相附，而且也与《靖海志》的记载"戊辰怀宗崇祯元年……六月议招海寇郑芝龙……九月郑芝龙降于巡抚熊文灿"相同。

所以，郑芝龙建庙的时间，当在他从事海盗生涯的1624年以前，但是不会早于万历三十二年(1604)。而据清蒋千之的《逆臣传》可以得知："郑芝龙，福建南安人，明末入海寇颜思齐党为盗。"这明末自然指的是崇祯元年被招安以前的天启年间和万历末年了。而天启又只有七年，天启四年以前仅有三年时间。所以郑芝龙在海盗期间建庙，极有可能是在万历末年或天启初年。由此可以确切地说，郑芝龙所建澎湖娘妈宫最迟不晚于明天启四年(1624)或天启二年(1622)则是有史实根据的。最早



历史照片：澎湖天后宫(引自《台湾妈祖庙阅览》)

不会超过万历三十二年也是肯定的。所以建庙不晚于“万历三十二年”说，同样是不能成立的。至于郑芝龙之前岛上有否别人立过妈祖庙，从理论上讲，存在这种可能性。因为澎湖列岛在宋元时期就被称作“泉州外府”，已有渔民居住或中途栖息。但是即便有人立庙，也无能力形成规模，或因过小、过于简陋而被历史湮没，史无可考，绝非是府志所记而保留至今的澎湖天后宫。该庙后来虽遭荷兰殖民者捣毁，但旋即被明郑修复，这就是府志说的“伪藩更新之”，却为此庙铸就了一副钢筋铁骨，不断的脊梁，成为反殖民主义的历史骄傲。

注　释

① 陈懋仁《南泉杂记》卷上

② 《明实录》卷三百十二《神宗万历实录》二十五年七月

③ 万历《泉州府志》卷十一

④ 《明史》卷三百二十五《外国》六《和兰》

⑤ 威廉·庞德古《难忘的东印度旅行记·序》1646年于荷兰海恩出版

⑥ 指台湾地区

⑦ 《熹宗天启实录》卷四十七，江苏国学图书馆南京影印本，第四八二册

⑧ 即天启三年

⑨ 中央研究院历史语言研究所辑《明清史料》乙编，第七本，第625页

⑩ 参见《台湾乡土志》、《千年妈祖》

⑪ 季麒光《台湾志书·前序》见《蓉洲文稿》卷一

⑫ 系指康熙五十一年刻本

⑬ 蒋毓英《台湾府志》卷之六《庙宇篇》

⑭ 这里所指系金门游击卢毓英

⑮ 沈云《台湾郑氏始末·崇祯元年》条，吴兴丛刊本，1919

⑯ 邹维琏《达观楼集·奉剿红夷报捷疏》卷十八

⑰ 《兵部题行〈兵科抄出福建巡按路振飞题〉稿》见《明清史料》乙编，第七本，第661—663页

⑱ 沈云《台湾郑氏始末·顺治三年》条

⑲ 彭孙贻《靖海志》卷三，据清抄本影印

⑳ 指郑芝龙，小字一官

㉑ 指台湾地区荷兰第二任长官

㉒ 甘为霖《荷兰人侵占下的“台湾”》见《郑成功收复台湾史料选编》第九十七页。

郑成功收复台湾——“开台妈祖”与“开山圣王”

郑成功生于明天启四年(1624),正值荷兰殖民者第二次侵占澎湖列岛而被击退,旋即又侵占我台湾岛的危难之时。这一名将的诞生,赋予了他日后从西方殖民者手中收复台湾的伟大使命。他生于日本,六七岁时回到故乡福建南安,受到良好的中国传统教育,在他二十二岁时,其父郑芝龙带他谒见了南明隆武帝。朱聿键见他气宇轩昂,仪表不凡,知他日后定有所为,便高兴地赐他姓朱,并改名成功,封忠孝伯。因为皇帝的姓为“国姓”,从此人们皆呼他为“国姓爷”。后受永历帝之封,为延平郡王。清顺治三年,也即南明隆武二年(1646),其父不听他的劝告,不战而降投靠了清政府。从此父子分道扬镳,郑成功便在福建、广东交界的南澳[①],举旗抗清。后转移金门,得到广泛呼应,并攻取厦门,实行北伐,一度围攻南京,因清兵援军赶到,终因众寡悬殊,败退厦门。此时,郑成功想到抗清复明,非一日之举,南北对峙,必有一可靠后方,才得进战退守。于是他想到了被荷兰占据的台湾地区,正是他理想的抗清基地。他想从荷兰人手中夺回台湾地区,便与部下商议此事。众将听了皆有难色。因为台湾水路险要,荷兰人在港口要塞筑炮台、架大炮,又把多只夹板帆船打沉,淤塞鹿耳门航道。外来船只必须走迂回狭窄水道,从炮台下通过,否则就会被沉船搁浅。

此时,发生了何廷斌密进地图一事,为郑成功攻台创造了条件。对于此事,江日昇的《台湾外记》卷十一有详细记载:事情经过是,郑芝龙的原部下,后为台湾地区荷兰翻译何廷斌,因私自动用了台湾地区荷兰长官揆一的库银数十万两,一时难以归还,又怕受到追查,于是在除夕“大张花灯,烟火竹马,彩戏歌妓,穷极奇巧,请王与酋长卜夜欢饮。斌密

安双帆并艚船二只，泊于附近，俟衣半潮将落，斌假不胜酒，又作腹绞状，出如厕，由后门下船，飞到厦门，叩见成功。功问其来意，斌曰：‘台湾沃野数千里，实霸王之区。若得此地，可以雄其国；使人耕种，可以足其食。上至鸡笼、淡水，硝磺有焉。且横绝大海……十年生聚，十年教养，而国可富，兵可强，进攻退收……’遂出袖中地图以献，历历如指诸掌。”时间为顺治十八年辛丑，附永历十五年正月。

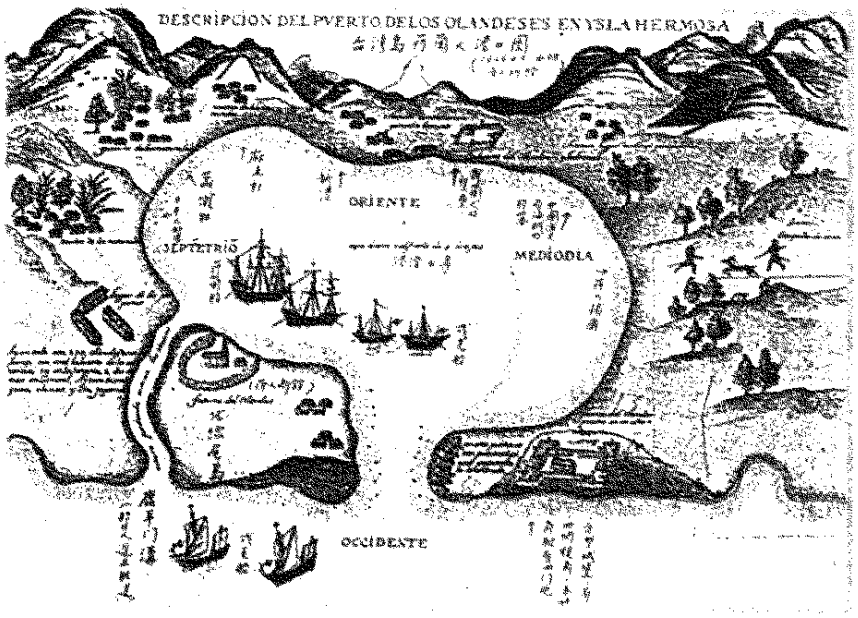
原来何廷斌早有出逃之心，曾在三年前就与部下郭平密谋此事，说道：“鹿耳门航道本来是深水港，虽然击沉了一些船只，淤塞了水路，而赤嵌城那边也被泥沙汙浅，不知还能不能从鹿耳门至赤嵌城找出一条新的水道呢？”何廷斌的意图已经十分清楚，鹿耳门港是登陆台湾的最佳地点，同时也是连接荷兰两个城堡的必经水路。如若探出一条新的水道，而又能避开荷兰的重炮轰击，其军事意义自然不可低估。于是郭平装作钓鱼模样，蓑衣斗笠，乘一只小船，手拿鱼竿，顺流而下。一路上潮涨潮落，深深浅浅，偷偷用竹篙打探，绘之于纸。终于找出一条深有四尺多，既能避开沉船，又远离炮火射程以外的新航道。这为郑成功能够在鹿耳门顺利登陆，直捣夷巢，提供了重要条件。

之后，郑成功再次召集众将议夺台湾之事，大多数人仍有难色。宣毅后镇吴豪曾到过台湾鹿耳门，力陈其险要，不能攻打。而唯有戎政杨朝栋一人倡言可取，郑成功欣然允诺。这天晚上二更，郑成功向天祷告，以卜取台吉凶。忽听一个女人说话声音：“国姓爷好死不死，留这么一个长尾星在此害人。”这长尾星被当地称为吉兆。第二天找着这个女人，原是出征兵眷，是在背后说的怨言。郑成功并不怪罪，反而大赏。决定兴兵攻台，于 1661 年四月率领四百余艘舰只，二万五千名官兵，向台湾进发。

与郑成功出征的杨英写有《延平王户官从征实录》，具体记下了这段出征史实：十五年辛丑，三月“二十二日，催官兵在船。二十三午，天时霁静，自料罗[2]放[洋]。二十四日，各船俱齐到澎湖，分各屿驻札[扎]。藩驾[3]驻埔内屿，候风开驾。二十七日，大师开驾至柑橘屿，阻风，又收回澎湖埔内屿。时官兵多不带行粮……阻风乏粮……藩惊乏粮，又恐北风无期，随于三十晚传令开驾。时风报未息，风雨阴雾，管中军船蔡翼并

陈广等跪禀，暂候风雨开驾。藩喻曰：‘冰坚可渡，天意有在。天意若付我平定台湾，今晚开驾后，自然风恬浪静矣。不然，官[兵]岂堪坐困断岛受饿也。’是晚一更后，传令开驾，[虽]风雨少间，然波浪未息，惊险殊甚；迨至三更后，则云收雨散，天气明朗，顺风驾驶。四月初一日，黎明，藩坐驾船至台湾外沙线，各船鱼贯络绎亦至；辰时天亮，即到鹿耳门线外。本藩随下小哨，徭鹿耳门先登岸，踏堪营地。午后，大□船齐进鹿耳门。先时此港顿浅，大船俱无出入；是日水涨数尺，我舟极大者亦无[阻碍]，[亦天]意默助也。是晚，我舟齐到，泊禾寮港，登岸扎营……”

可以说，郑成功从金门料罗湾出征（放洋），虽遇缺粮，不得不连夜冒风浪开拔，却等来了风停浪静的难得机会。尤其到了鹿耳门港道，有谁曾想水涨数尺，大海船可通行无阻，直抵岸边，顺利登陆，形成对荷兰殖民者的包围圈。荷兰守军如坠十里雾中，以为兵从天降。“天明，王率诸酋长登城望海，影见一人扑头红衣，骑长鲸，从鹿耳门游漾纡回，绕过赤嵌城而没。王与酋长面面相觑，称异曰：‘岂梦也？’至闻鹿耳门外炮声轰天，急集诸酋长登台，持千里镜，照见许多船只，旌旗飞耀……少顷，见首船转头向北而上，忽而回东，忽而转北，从者悉依首船行，尽不从炮台边过。王顾左右荷兰曰：‘此港路从来泥浅沙圩，今日唐船何得无碍，岂不异哉？’……迨至人齐，将申酉起风之时，正值潮起，俄而见大队舟师已达赤嵌，兵士登岸列阵，军威甚壮。”④



明天启六年（1626）荷兰人所绘《台湾岛荷兰人港口图》，左下可见鹿耳门港道（引自《台南大天后宫志》）

清彭孙贻的《靖海志》卷三对这段史实也作了如下记述：“顺治十八年……四月初一日天明，成功至台湾外沙线，各船络绎

俱至鹿耳门线外，此巷甚浅，沙坛重叠，海道纡折，仅容数武，大船从无出入，故夷人不甚防备，是日水涨丈余，成功令小船由鹿耳门登岸。午后，大小战船齐进……泊水寮港，登岸扎营。”

“辛丑年夏五月，郑成功攻取台湾，克之。红毛夺港遁去，居民秋毫无犯。”[5]郑成功部队登陆时，有成千上万中国人包括汉族、高山族百姓，送吃送喝，提供交通工具，亲人般地迎接他们登上台湾土地，从此摆脱西方殖民者的统治。这些汉族百姓在移居台湾时，大都因天灾战乱得到过郑芝龙的帮助和支持，所以郑芝龙又被誉为台湾汉族移民领袖。荷兰人侵占台湾地区后，他们的经济掠夺机构——东印度公司对中国移民实行了残酷的剥削和掠夺。由于不堪荷兰殖民者的压榨，终于在1652年爆发了郭怀一起义。但起义遭到荷兰人的残酷镇压而失败。

荷兰人虽然承认对人民起义的镇压，但对他们自己的残暴却是轻描淡写，一带而过：“1652年事件充分证实了这个警告。岛上中国居民认为受公司压迫过甚，渴望自由，他们受到国姓爷方面的鼓励，认为可以得到国姓爷的支援，于是举行了一次危险的暴动。他们大部分是农民，除一些人持有武器以外，大多数只有棍棒和竹竿。荷兰人在忠诚的台湾地区土著的配合下，很快便把暴动镇压下去了。荷兰人用枪弹射死了一些人，轻易地把那些没有受过作战训练的中国人击溃了。这样，杀掉了几个中国人后，叛乱的战火迅速地熄灭了。”[6]郭怀一确实是郑芝龙的老部下，不过这次起义是否与郑成功日后收复台湾有关，并无史料证明。这次起义失败的原因，还由于郭怀一召集众人商议起义之事时，却遭到他弟弟郭苞的反对，而且向荷兰方面告了密。情况十分紧急，郭怀一被迫只好当天夜里提前行动。但终因仓促行事，准备不足，遭到失败。

郭怀一起义失败后，台湾人民盼望郑成功早日收复台湾。九年后，郑成功的舰队终于来到台湾，人民百姓自告奋勇，协助郑军守卫赤嵌街的粮仓，切断了城中水源，为夺得战争的主动权，创造了条件。郑成功扎营的第二天（五月一日），便分别致函热兰遮城堡长官揆一和赤嵌普罗文查要塞代司令，郑重提出荷兰应该交还原属泉州管辖的台湾地区，不允许再占据我中国国土。如若归还，你们的生命及妻子得以保全，所有

物品一律归还。如敢违抗，杀戮无赦！

荷兰军队并不服输，荷兰军队开始从海、陆三个战场向郑军展开反攻，进行一次大的较量。

在海上，中国舰队分布于大员沙洲与台湾岛之间的海湾中，而荷兰舰队派出战舰赫克托号、斯·格拉弗兰号和白鹭号、马利亚号向中国船只发起进攻。这时，郑成功部派出六十艘各装有两门大炮的大型帆船与荷方交战。勇敢的中国水兵奋勇杀敌，与敌人同归于尽。荷兰水兵被吓破了胆，仓皇逃窜。

陆上的两个战场，荷兰的命运更加悲惨。首先北线尾之战，是在一个面积仅半平方公里的沙洲上展开的。荷兰贝德尔上尉夸下海口，一定会战胜中国人。“他们相信中国人受不了火药的气味和枪响的声音，只要放一阵排枪，打中几个人，他们便会吓得四散逃跑，全部瓦解……他们都是文弱怯懦、不能打仗的……他们认为，国姓爷士兵只不过同可怜的鞑靼人交过锋，还没有同荷兰人较量过；一旦和荷兰人交战，他们便会被打得落花流水，把笑脸变成哭脸。”[7]中国人并没有被他这种狂妄的心态吓倒，而是顽强抵抗，荷兰兵士发现腹背受敌，陷于绝境，扔掉枪便抱头鼠窜，溃不成军。这场战斗歼灭荷军一百零八人，并缴获大量枪械。

《延平王户官杨英从征实录》中简略地记述了这场战斗经过：“初三日，宣毅前镇[率]官兵扎营北线尾。夷长揆一城上见我北线尾官兵未备，遣将拔鬼仔（指贝德尔上尉）率鸟铳兵数百，前来冲[杀]，被宣毅前镇督率向敌，一鼓而歼，夷将拔鬼仔战死阵中，余夷被杀殆尽。”

第二场陆上的战斗，是在距热兰遮不远的赤嵌普罗文查要塞附近展开的。揆一派遣阿尔多普上尉率领二百多名士兵，去阻击赤嵌方面登陆的郑军。这位上尉到达指定现场后发现，“随即有大批敌军出现，眼看用这样薄弱的兵力不可能击退他们，因此放弃了战斗行动。”于脆跑了回来。但是“下午，普罗文查要塞司令送来一封信，要求派一百多战士前往阻挡敌人进攻。”结果又把他派了回去，可是他们乘坐的领航船因为吃水深，不能靠岸，只有六十名士兵冒险登岸，其余的又由上尉带了回来，未敢再轻举妄动。[8]

经过海、陆几场战斗的较量，仅仅用了三四个小时，在中国百姓二万五千名壮丁的帮助下，郑成功部队顺利登陆，并切断了荷兰占领者的海陆交通，完成对大员热兰遮和赤嵌普罗文查两个城堡的包围，转入长达几个月的围城战，逼其投降。

荷兰殖民者遭到重大失败后，改变了策略，企图以谈判愿意让步为借口赖着不走。他答应给予郑成功一笔赔款，要其退出台湾，并准予荷兰自由通航；如果这一条件不能答应，就要求郑成功允许荷兰放弃赤嵌普罗文查要塞，而保住他们最大也是最重要的据点大员热兰遮城堡。否则，将为保卫热兰遮流尽最后一滴血。

五月三日，他们派出代表前往赤嵌郑成功部队驻地进行谈判。郑成功接待了他们，并斩钉截铁地告诉他们："为了能够顺利地同清兵作战，我们应该收回台湾。台湾一向是属于中国的，我们现在需要这块土地，我有权力收回它。来自远方的荷兰客人，你们应该把它归还原主，这是理所当然的事。我并非同你们的公司作战，只是为了收回自己的产业。"

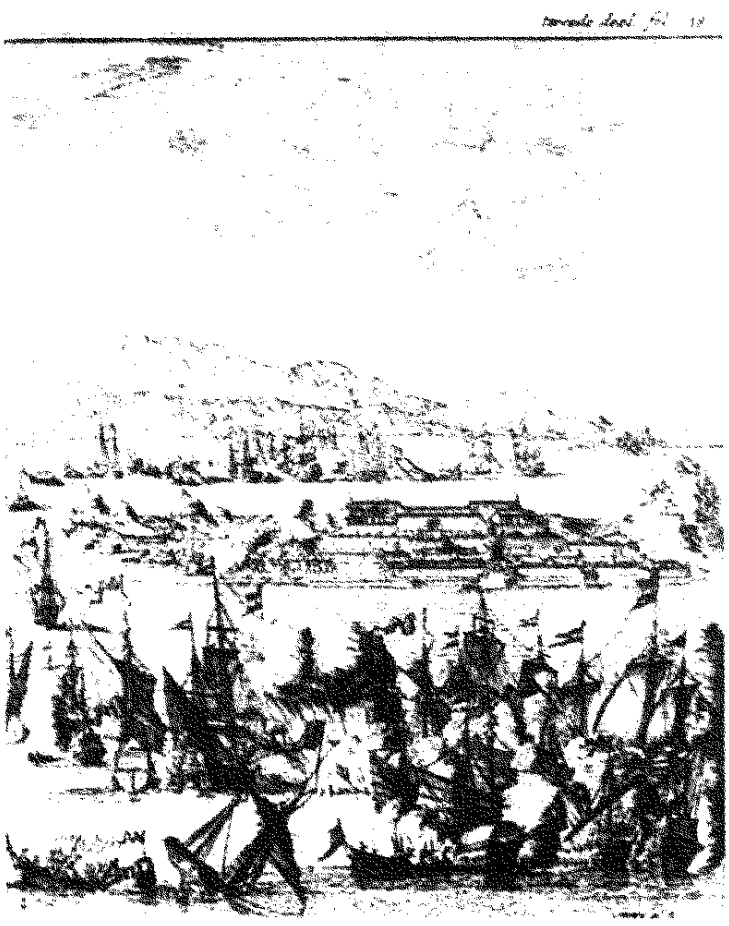
荷兰的谈判代表在郑军驻地看到了强大的军事部署，也看到了普罗文查要塞不堪一击的薄弱和空虚。回到热兰遮后，将这些向所有荷兰官员作了传达，结果个个"束手无策"，"搔首扒发"。他们唯一的希望就是暂时守住热兰遮城堡，等待巴达维亚的支援。

第二天，五月四日，郑成功命令普罗文查要塞投降，如若拒绝，就将架起大炮攻城。在孤立无援的情况下，司令官只好献出城堡及一切军用物资。"是日中午热兰遮城望见普罗文查堡降下了公爵旗，随即升起白旗，下午五时白旗下面又升起中国国旗。"[9]城堡中的全部荷兰官兵都成了战俘。

在热兰遮城堡却挂出了大血旗，表示要顽抗到底。郑成功立即把大军主力从赤嵌普罗文查要塞转移过来，连夜渡海从南面登上大员沙洲，拥进热兰遮市区，热兰遮城堡兵临城下。五月二十六日开始用大炮轰城，但是由于作战部队暴露在市区广场上，缺少必要的掩体，荷军又居高临下，用炮火封锁广场，所以轰击没有成功。六月一日开始，郑军挖壕筑垒，采取围而不打的对策，连续三次向荷方发去信件，迫其投降。

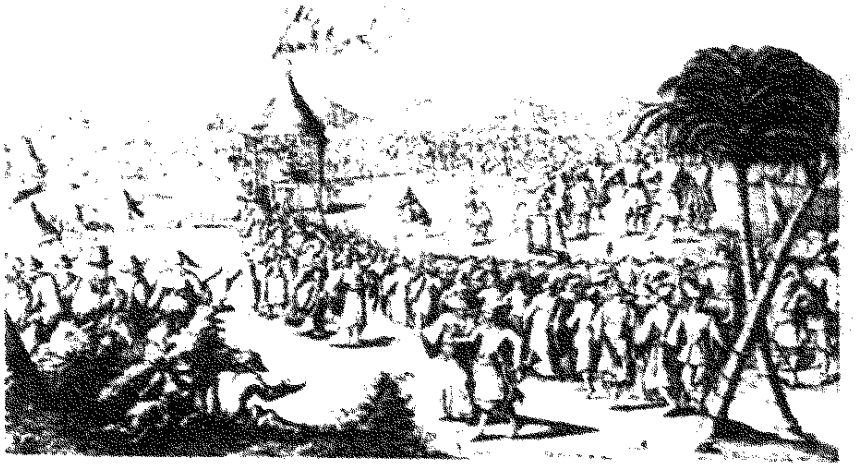
这时，巴达维亚东印度公司已经接到马利亚号报警，立即凑集七百

名士兵，分乘十艘战船，匆忙中任命巴达维亚城一个律师兼法院检察官的雅科布·考乌为舰队司令。八月十二日，支援船队才到达大员海湾。城堡守军把船队看作救星，可是从到达这天起，连续几天的狂风巨浪，船队无法进入海湾。不久，一只小艇触礁沉没。九月初，风势减轻后，船队靠了岸。荷兰军队觉得反击的时刻到了，决定派这支船队去袭击普罗文查要塞海面上的中国船只。九月十六日海战开始了，这是两只舰队在海上的第二次较量。本来形势对荷兰舰队十分有利，他们顺风而来，又有先进的武器装备，可是交战没多久，就有三艘小艇被俘。随后又有一个艇长、一个尉官、一个护旗军曹被击毙。随着海战的激烈进行，郑成功部队的战士奋不顾身地拼杀，又击沉和烧毁敌人两艘大船。敌人慌乱逃跑时，有两艘大船撞上浅滩搁浅。海战结束时，有一百二十八名荷兰士兵被打死。



雅科布·考乌所率援军船队在普罗文查海面与郑成功船队激战，受到重创（引自《荷兰人在福尔摩莎（台湾地区）》）

走投无路的荷兰人，决定和清廷勾结，去攻击厦门、金门的郑成功部队，以牵制或改变台湾战局。考乌率领三艘大船、两艘小船向厦门驶来。他们到达澎湖时，据说烧毁了郑芝龙建造的那座妈祖庙。然后，就把船队驻扎于深海。随即遇上了大风暴，其中三艘船脱锚，不得不驶回大员。考乌也自知此行凶多吉少，就带着剩下的两艘战船乘机逃跑，回



郑成功接受荷兰人媾和投降图(引自《荷兰人在福尔摩萨(台湾地区)》)

巴达维亚去了。

热兰遮再无路可投，城内一片惊慌和绝望。郑成功抓住战机，对其实施了致命一击。荷兰守兵面临彻底失败的命运，低下头来认输了。派出代表就投降条件进行谈判，同意交出热兰遮城堡和武器、军用物资及公司全部财产，郑成功接受了他的媾和投降。他们带上沿途生活用品和私人财物，打着旗子，排着队，从最后一个城堡走出来，结束了荷兰殖民者在台湾地区的三十八年统治，台湾又回到了祖国怀抱。时为康熙元年(1662)二月一日。

郑成功收复台湾后，立即着手屯田开垦，恢复生产，开展贸易，兴办学校，将华夏文化传入台湾。同时，治军严整，犯者虽亲不贷。就在郑成功收复台湾这一年，他的父亲国安侯郑芝龙被他的一个家人叫尹文器的出卖，向官府诬告郑芝龙私通海外，与其子郑成功有书信往来，结果全家被杀。“报至，赐姓叱为妄传，中夜悲泣，居常郁邑。”[10]加之政务繁忙，多有棘手之事需亲自处理。“五月朔，赐姓感冒风寒，文武官入谒，尚坐胡床谈论，人莫知其病。及疾革，都督洪秉诚调药以进，赐姓投之地，叹曰：‘自家国飘零以来，枕戈泣血十有六年，今日屏迹遐荒，遽捐人世，忠孝两亏，死不瞑目！天呼，天呼！何使孤臣至于此极也！’顿足拊膺，



郑成功像

大叫而殂。时年三十有九，为五月八日也。”[11]

郑成功去世后，被人们尊奉为“开山圣王”，供奉于台南安平东安坊的“开山王庙”中。这不仅是因为他对开发台湾所做出的杰出贡献及其特殊地位，更重要的是他驱逐了荷兰殖民者这一伟大业绩，收复祖国宝岛台湾，使其重归中国版图，为中华民族立下了卓越功勋。他收复台湾后，“改赤嵌地方为东都明京，设一府二县：以府为承天府，天兴县、万年县”[12]。其用意是以台湾为中国东方的一颗明珠，也把自己看作南明政权的海外孤臣，其拳拳之心可见。

郑成功和他的部下大都是闽南人，当年也大都是妈祖信众。他们出征时船上都供奉妈祖像，称作“船头妈”，或“船仔妈”，是从福建湄洲妈祖庙“分灵”而来。他们祈求妈祖保佑此次出师顺利，一路顺风，取得收复台湾战争的胜利。正是出于对妈祖的信仰，在战争中一些偶然因素的发生，对战斗的胜利或许造成影响。如上文所说兵过澎湖时，由“风雨阴雾”而变成“云收雨散，天气明朗，顺风驾驶”；兵渡鹿耳门时，“先时此港顿浅，大船俱无出入，是日水涨数尺”郑成功大军顺利登陆，都认为是“天意若付我平定台湾，今晚开驾后，自然风恬浪静矣”，以及“此天所以哀吾而不委之壑也”。所以至今在台湾盛传妈祖在鹿耳门助涨潮水的显灵事迹，也就不足为奇了。人们喜爱这样的传说故事，因为它大长了中国人的志气，融入了浓厚的民族情感，听来令人欣慰、感动。如今在鹿耳门天后宫，保存下来一尊据说为郑成功渡台时供奉的木雕妈祖像，被称为“开台妈祖”。

由于历史和自然的变迁，鹿耳门古庙早已毁于清代道光年间的洪水。鹿耳门古港也已时过境迁，仅有一条鹿耳门溪流，算作历史的见证。现今坐落于鹿耳门溪流南岸的“显宫里天后宫”，和北岸的“正统鹿耳门土城圣母庙”，都为后来重建。如今小溪两岸的妈祖庙，都声称自己拥有“正统妈祖庙”和“开台妈祖”的地位。也都力图证明各自庙里供奉的妈祖像，是当年来自湄洲祖庙的“正宗妈祖”，是理所当然的“正妈”，各自斥责对方为“假妈”。这场争议惊动了社会各界，专家学者也纷纷介入考察论证。应该说，这场争议均与郑成功当年登陆和复台的历史有密切关系。而这争议的实质却又共同出于对郑成功驱逐荷兰殖民者、收复台湾

的伟大民族精神的崇奉，和对与祖国大陆同根、同祖、同文化的认同。可以说这场争议的可贵之处，早已超出史实与否的重大意义。

距鹿耳门天后宫不远的安平镇，正是由荷兰热兰遮城堡改名而来。坐落于该镇渡口的安平天后宫，也为20世纪60年代在古安平天后宫遗址上所重建。但为了突出其在全台正宗开台妈祖庙的地位，故冠以"安平开台天后宫"之全名。古安平天后宫在历史上确有记载："天妃宫，二所：一在府治县北坊赤嵌城南。康熙二十三年，台湾底定，（靖海）将军侯施同诸镇以神有效顺功，各捐俸鼎建，庙址即宁靖王故宅也，内庭有御敕龙匾'辉煌海滋'。一在凤山县治安平镇渡口。"此文摘自康熙二十四年《台湾府志》卷之六《庙宇篇》，修撰者蒋毓英当年所记载的台湾本岛妈祖庙只有这两座，而其中施琅所建妈祖庙仅为康熙统一台湾后一年、这部《台湾府志》撰修前一年，时间距离很近，故说得十分清楚。而另一座安平渡口的妈祖庙，建于何时，他没有说。但起码不是康熙统一台湾后所建，否则如此重要的两座中其一的妈祖庙，能说得如此含糊吗？无论从哪个角度考虑，都是不可能的。事情很明显，答案只有一个：安平妈祖庙建于康熙二十二年统一台湾之前的明郑时代，是定而无疑的。民间的历代传说也证实了这一点，据说郑成功收复台湾后，出于对妈祖护佑的感答，而在安平渡口建造了这座妈祖庙。明郑时代的安平天妃宫，不单是郑成功收复台湾的历史见证，而也同澎湖天妃宫一样，把华夏文化的组成部分——妈祖文化传入台湾，从此形成祖国大陆与台湾宝岛之间一条亘古及今的团结纽带。郑氏几代人的历史功绩，永不泯灭。清同治年间郑成功被朝廷列入祀典，光绪皇帝赐匾"与天同功"，以昭日月。也就是这一时期，安平妈祖庙面临了中国近代史上的屈辱年代。1840年6月的中英鸦片战争，西方列强开始了对中国的瓜分。其中1867年美国在台湾地区的登陆以及1874年日本侵略军的入侵，暴露了西方资本主义觊觎台湾的野心；1883年中法战争爆发，第二年十月法国舰队悍然攻占台湾地区的基隆，进犯台北；尤其是1894年甲午中日战争后的第二年，1895年4月，清政府被迫签订了丧权辱国的中日《马关条约》，割让台湾地区、澎湖列岛给日本。人们看到安平天后宫供奉的妈祖像流下了眼泪，至今泪痕未除。就在这座庙里，有多少清兵为

英勇抵抗日军的占领，而壮烈牺牲。后来，安平天后宫古庙又被日本占领者强行拆除。

就在这风雨飘摇的历史年月中，台湾人民不忘祖国之根，眷恋大陆亲人。他们认定安平天后宫里供奉的妈祖像，是当年郑成功复台时从福建湄洲祖庙分灵而来。所以必须在一年或三年护送妈祖神像回湄洲祖庙省亲认祖，叫作“湄洲进香”。谒祖完毕护驾回台叫“回銮”，台湾信众迎接神驾归来自然就是“迎驾”了。紧接着就是妈祖“绕境”，信众护驾绕安平出巡，以示对安平地方甚至全台的护佑。“妈祖出巡”活动，庄严而热烈，与天津“妈祖回娘家”颇有相似之处。

注　释

① 今位于广东界内

② 即今金门料罗湾

③ 这里所指为郑成功

④ 江日升《台湾外记》卷十一

⑤ 蒋毓英《台湾府志·兵乱》

⑥ C. E. S.:《被忽视的福尔摩萨（台湾地区）》卷上

⑦ 见 C. E. S.:《被忽视的福尔摩萨（台湾地区）》卷下

⑧ 以上均引自《被忽视的福尔摩萨（台湾地区）》卷下

⑨ 荷兰东印度公司《巴达维亚城日志》

⑩ 阮旻锡《海上见闻录》见《郑成功收复台湾史料选编》第 45 页

⑪ 夏琳《海纪辑要》见《郑成功收复台湾史料选编》第 49 页

⑫ 见《延平王户官杨英从征实录》

施琅攻台与妈祖澎湖助战

郑成功收复台湾后，所以把台湾改称东都，实际上是视自己为明臣，把台湾作为大陆南明政权的一个组成部分，至死不渝。郑成功病逝后，其长子郑经，一名锦，袭父职，嗣南明延平郡王位。但因永历帝朱由榔在云南已被吴三桂所杀，郑经为避僭越之嫌，恪守臣节，便把东都又改名为东宁。并以陈永华主政，刘国轩主军，于康熙"十三年耿精忠叛，应吴三桂据福建，结锦为援，锦乃仍称由榔年号，纠众渡海"①。实际上，郑经是借耿精忠、吴三桂叛乱之机，出兵福建、广东，仍图恢复朱由榔永历帝的南明政权。但随着三藩势力被康熙平定，清王朝统一大业已成历史必然。在多次招抚未果的情况下，清军于康熙十九年"遂克厦门、金门，余寇遁，还台湾"②，郑经不得不又退回台湾。康熙"二十年正月……是月锦病死，伪侍卫冯锡范等以锦次子克塽袭为延平王"③，是年，郑克塽仅十二岁。而此时康熙统一台湾的时机，也日臻成熟。同年六月戊子"(姚)启圣等奏：侦得逆贼郑锦已于正月二十七日身死，其长子为众所杀，伪侍卫冯锡范立锦次子克塽，锡范婿也。上谕……乘机规定澎湖(台)湾……酬量前进，务期剿抚并用，底定海疆"④。姚启圣同时力荐内大臣伯施琅充任福建水师提督。施琅，原为郑芝龙、郑成功部下，"顺治八年……夏四月……成功以施郎有犯，囚诸舟中，脱去……成功捕之急，郎遂降北，更名琅。"⑤施琅降清后，屡立战功，先后任同安副将、总兵、福建水师提督，并授内大臣，康熙三年授靖海将军。康熙二十年时任福建水师提督是万正色，而姚启圣力荐施琅取代万正色的根本原因在于："万提督(正色)言台湾难攻，且不必攻。"⑥而康熙看中施琅，除了他后来提及的"万正色前督水师时，奏台湾断不可进取，朕见其不能济事，

故将施琅替换，令其勉力进剿，台湾遂一战而克”⑦外，却还另有原因：“七月已卯，命原任右都督施琅为福建水师提督，帅舟师进取澎湖、台湾。上谕……原任右都督施琅系海上投诚，且曾任福建水师提督，熟悉彼处地形、海寇情形，可仍以右都督充福建水师提督、总兵官加太子少保前往福建。到日即与将军、总督、巡抚、提督商酌，尅期统领舟师进取澎湖、台湾。其万正色改为陆路提督。”⑧



康熙皇帝像（北京故宫博物院藏）

康熙二十一年十月，“上谕提督琅既请以讨寇，自任总督……”施琅于是积极备战，但在出师的时间上，一反常规，既不在春季也不在秋冬“天晴水涸”北风盛起之时。他力排众议，决计“暑出不意，攻无备也”⑨。施琅选在盛夏时节利用南风出兵，大都难以理解。一方面，“皆以天方盛暑，恐伤士卒”⑩；另一方面，“盖澎湖自六月数起台飓，无三日晴风”⑪，这无疑对海战是十分不利的。其实施琅并非仅凭“攻无备也”的侥幸心理，而是以他多年的海战经验和对海上气象变幻莫测的透彻了解，他提出，“此番拟在平海开洋，船只乃系坐子向午顺风坐浪，直抵澎湖，占据上风上流为制胜之要着也”⑫。

施琅如此大胆的举动，连在台湾主军多年的刘国轩也不以为然。他侦知施琅“乘南风决计进剿”后，作了周密部署，调集各样船舰二百余艘，兵力二万余众，康熙二十二年五月“倾巢复来澎湖”，在“娘妈宫屿头上下添筑炮城二座”，于风柜尾、四角山、鸡笼山、东西峙内、西面内外堑、西屿头、牛心湾山头等多处构筑炮城、炮台。并为防小船登陆，凡沿

海之处，均构筑短墙，安置腰铳，环绕二十余里，分兵把守，“星罗棋布，坚如铁桶”。[13]与此同时，台湾冯锡范也备兵鹿耳门。

康熙二十二年“六月十四日施将军自铜山开船，大小五百余号，姚总督拨陆兵三千随征。十五日到八罩，十六日进攻澎湖。国轩列炮架，巨舰各数十以待。”清军诸将士见此情景，“皆望而逡巡”。这时有提标游击蓝理、曾成等七将士，“以七船冒险深入鏖战，国轩分两翼海艘齐出，四面合围。我师施将军琅恐数船有失，自将坐驾冲入，内外夹攻，敌稍却，施将军遂同七船随流而出”，经过一番厮杀，施琅右眼被铳击伤。此时天色将晚，遂于西屿头洋中抛泊。十七日早，施琅又“次于八罩，以收诸军”，并垵澳湾泊。这个季节，澎湖海面不但屡起台飓，“无三日晴风”，而且“近澎诸岛下有老古石，嵯丫若铁，刚利无比。凡泊舟下扎，遇风起立刻而覆，乘船者莫不厄之”。所以刘国轩“闻而喜曰：‘谁谓施琅能军？天时地利莫不能识，诸军但饮酒以坐观其败尔。’遂不设备。”但万万令他意想不到的是，“然停泊数日，浪静风恬”。使施琅赢得了宝贵时间，整顿队伍，侦察形势，在军事上从容部署，这对攻占澎湖起到了至关重要的作用。紧接着又以骄兵之计，分散了刘国轩的部分实力。施琅认识到全面进攻的时刻已经到来，他抓住战机，于“二十二日巳刻，南风大发，南流湧起，遂下令扬帆联进，风利舟快，瞬间飞驶，居上流上风之势，压攻挤击，无不以一当百，又有火器火船，乘风纵发，烟焰弥天”，使敌军“大小海舟二百余艘烧毁殆尽，国轩见势蹙难支，遂乘小舟从北门孔道逸去，而全军覆没矣”。[14]

刘国轩败回台湾，郑克塽大会文武议战守之策。时冯锡范执政，力主全师取吕宋为基业，负隅顽抗。而刘国轩因受姚启圣密书之招，给姚写了一封回信。结果被姚拿来利用，故意将刘国轩的这封回信泄露出去，在其内部实施离间计。刘国轩因怕郑克塽起疑心，便力主降清。康熙二十二年农历七月十五日，郑克塽见人心离散，大势已去，不得不派官员至施琅军前请降。八月十一日施琅率大军自澎湖出发，十三日入鹿耳门至台湾。“克塽及伪武平侯刘国轩、伪忠诚伯冯锡范率伪文武官迎降……自郑氏据台湾二十余载，至是始入版图焉。是年克塽至京，授公爵，隶汉军正红旗，克塽死，爵除。”[15]可见清政府对郑氏的历史功绩自

有公正评价。

康熙三十九年有旨云:“朱(郑)成功明室遗臣,非朕之乱臣贼子,特敕遣官护送成功及子经两柩,归葬南安。”[16]



施琅将军像(引自康熙《靖海纪》天津图书馆藏)

施琅攻克台湾后,清政府对他赏赐封爵,这在蒋毓英所修第一部《台湾府志》中有如下记载:“开拓勋臣,福建水师提督、内大臣、太子少保、右都督伯施讳琅,今晋靖海将军、靖海侯,世袭罔替”。康熙在二十二年九月初十日《封侯制诰》中评价他说:“矢心报国,大展壮猷,筹画周详,布置允当。”[17]对于前二句,表彰施琅的英勇善战,有勇有谋,自不必说。而后二句,自然是指“上度天时,下揆地势,乘南风而破浪,六月于迈,一鼓而平”,[18]就这一点而论,施琅当时的确有他自己的想法。在多年的海涯苦旅中,他深深懂得能够取得淡水和善于把握变幻莫测的海洋气象,这是取得海战胜利的两个重要因素。所以他在攻克台湾后,念念不忘的有两件事。一件是在攻克澎湖的战斗中,“自十四日深入汪洋巨浸之中,水天相连。稽古以来,六月时序,澎湖无五日和风,即骤起飓台,怒涛山高,变幻莫测,三军命悬,悉听之天。今抵澎旬余日,海不扬波,俾臣得以调度,七日夜破贼克捷。且二十二日进师,午刻潮涨多四尺,莫非上天垂祐,皇上弥天之福,故使扼守澎湖巨魁、巨镇精锐、逆贼巨舰,不数日而全军覆没。”[19]

而对同一件事,总督姚启圣的看法却是“此一捷也,官兵奋勇争先进击,无不披靡,连日风平浪静,水头忽高四尺,皆赖朝廷洪福,并本部院捐造战船、捐膳官兵、屡发重赏之所致也”[20]。这里除了“表白”自己之外,“皆赖朝廷洪福”纯系奉承。虽施琅亦有同语,但比较起来,唯独施琅奏折中却多了“上天垂祐,悉听之天”之句,这又所指为何?

另一件事,是在康熙二十一年十一月,为攻取澎湖而大军驻扎于福

建莆田平海。《靖海纪·襄壮公传》中说施琅“替朕命，十月[21]公至军练兵整船，泊平海卫，以需大举。卫地斥卤，旧唯一井，仅供百家，以迁界，泉涸多年，军中艰于得水。公就井拜祷，甘泉立涌，足供万灶炊，因勒石曰‘师泉，异也’。”当时施琅驻军之地，面临大海，操练水军，而卫地又多为盐碱之地，淡水稀少。只有一口旧井，还因为清初为孤立郑氏政权，把沿海居民迁入内界，断绝与台湾经济往来。由于旧井多年荒废，而干涸无水。这对备战澎湖，造成严重威胁。为了大军有水可饮，于是施琅“就井拜祷”，泉水立即喷涌而出，原为苦水，却味转甘和，足够三万大军所需，保证了“练兵整船”任务的顺利完成。为此，施琅写有《师泉井记》一文，并勒石“师泉”二字，如今平海天后宫古迹犹存。这里姑且不说甘泉济师的真实性如何，但就“公就井拜祷”一节，他究竟向谁祈祷呢？天耶？地耶？何耶？且看他的《师泉井记》一文，或许能找出答案：

“天妃宫庙之前，距海不盈数十武，渍卤浸润，厥味咸苦。原夫未达广源，其流亦复易罄。询[22]土人咸称是井曩仅可供百家之需，至隆冬泽愆水涸，用益不赡允若。兹是浑之士所藉以朝夕飧者，果奚恃欤？予乃殚抒诚悫，祈吁神聪。拜祷之余，不崇朝而泉流斯扩[23]，味转甘和，绠汲挹取之声，昼夜靡间喷涌滋溉略不显其亏盈之迹，凡三万之众咸资饮沃而无呼癸之虑焉。自非灵光幽赞，佐佑戎师，歼殄妖气，翼卫王室，未有弘阐嘉祥湛泽汪涉若斯之渥者也。因镌石纪异名曰师泉，昭神贶也。康熙二十一年十一月。”[24]



“解军渴涸井流泉”
（引自《天后圣母圣迹图志》）

文中提到“天妃宫庙”、“祈吁神聪”、“灵光幽赞”，可知，他“就井拜祷”的神灵就是天妃妈祖。就事实而论，施琅指挥水师一举攻克澎湖，就连康熙多少年后还一再承认是他

"夙谙兵事，久历军行"[25]、"果毅有谋，沉雄善断"[26]、"材武性成，谋猷夙裕，功收万里而外"[27]。有的史家还对其指挥有方，多加赞赏："先聚米作地势，示诸将曰如此入港，如此泊船，如此进战，不用命者无赦。因大书诸将弁姓名于各船风蓬之上，以辨进退，别赏罚。"[28]但他本人并不像姚启圣那样，把功劳归于自己。施琅所以不居功、不恃傲，除了对朝廷一句"皇上弥天之福"例行奉承之外，把功劳归于"上天垂祐"。"甘泉济师"也是一样，其实，他一眼就看出是"原夫未达广源，其流亦复易罄"才是致使"厥味咸苦"、"泽愆水涸"的根本原因。凭他多年海上经验，能一下抓住问题要害，自然有方"深掘广达"解决一口苦井、枯井之难。这比"汪洋巨浸之中"一举攻克澎湖不知容易多少了。而施琅在《师泉井记》中有意抹去人为因素，而突出"祈吁神聪"和"灵光幽赞"的原因，则是出于他对妈祖的虔诚信仰。施琅为福建晋江（泉州）人，曾为郑芝龙部下左冲锋，后又为郑成功部。郑氏两代皆为妈祖虔诚信众，而与之海涯苦旅、多年与共的施琅，信仰妈祖则是很自然的事了。所以，在康熙统一台湾后，施琅继郑芝龙之始、郑成功之后，成为台湾地区传播妈祖文化的第三位建树者，也就不足为奇了。

施琅攻克澎湖后，也曾遇到过类似"师泉"掘水之事。他在《请加封天妃疏》中说："且澎湖八罩虎井，大海之中，井泉甚少，供水有限。自臣统师到彼，每于潮退，就海次坡中扒开尺许，俱有淡水可餐，从未尝有。及臣进师台湾，遂无矣。"在这篇疏文中，除了提及康熙二十一年天妃宫"左有一井，芜秽不治。臣浚，尔忽大涌，昼夜用汲不竭，此皆神功利我行师也"与《师泉井记》相同的内容以外，还提到攻克澎湖天妃助战的情形："康熙二十二年六月十六、二十二等日，臣在澎湖破敌，将士咸谓：恍见天妃如在其上，如在其左右。而平海之人，俱见天妃神像是日衣袍透湿，与其左右二神将两手起泡……知为天妃助战致然也。又先于六月十八夜，臣标署左营千总刘春，梦天妃告之曰：'二十一日必得澎湖，七月可得台湾。'果于二十二日澎湖克捷，七月初旬内台湾遂倾岛投诚，其应如响。"[29]

后来，海峡两岸盛传妈祖攻台助战的传说故事。《天后志》中说："靖海将军施琅，于康熙二十一年十月，奉命征剿，大师去屯于平海，此地卤



“赖神功澎湖破贼”(引自《天后圣母事迹图志》)

斥，樵汲维艰，只有神宫前小井一口，甚浅，当炎天旱侯，几为枯竭，数万军辄取给，炊口弗继，将军侯乃祝诸神：‘以大师扎住，愿及神力，俾源源可足军需。’祷毕，而清泉沸溢，真不异耿恭拜井之奇。因是千万军取用不竭，爰勒石额之曰：‘师泉’，并作‘师泉志’，以著神庥。”这便是源自《师泉井记》的“甘泉济师”传说。

另一段是“神助收艇”的故事。《天后志》说：“国朝二十一年一月，将军侯施琅，舟次平海。因谋进取，于十二月二十六日夜开船，一宵一日，仅到乌坵洋。因无风不得行，回驾平海，未到澳，而大风倏起，浪涌滔天，战舰外小艇，随涛浮漾外洋，天水森茫，十无一存之势。次早风定，差船寻觅，及到湄洲澳中，见人船无恙，且喜且骇，曰‘似此风波，安得两全?’众曰‘昨夜风波中，我意为鱼腹中物也，不意见船头，有灯笼火光，似人挽揽至此，皆天妃默佑之力。’将军因于二十二年正月初四早，率各镇营将领，赴湄致谢。遍观庙宇，捐金令各匠估价买料，重兴梳妆楼、朝天阁，以显灵惠。”

《天后志》中还有一段根据施琅《请加封天妃疏》而形成的“澎湖助战”故事，说道：“国朝康熙二十二年六月，将军侯施琅奉命征剿台湾，洋洋大海，澎湖系台湾中道之冲，萑苻窃踞，出没要津，难以径渡。侯于是整奋大师，严饬号令，士卒舟中，咸谓恍见神妃如左右，遂皆鼓勇前进。敌大祭火炮，我舟中亦发大炮，喊声震天，烟雾弥海，战舰衔尾而进，左冲右突，凛凛神威震慑，一战而杀伤彼众，并淹没者不计其数。其头目尚踞别屿，我舟放炮攻击，遂伏堵驶舟而遁，澎湖自是肃清”，“平海乡人，入天妃宫，咸见天妃袍褂透湿，其左右二神将两手起泡，观者如市。及

报，是日澎湖得捷，方知此时，即神灵阴中默助之功。”

天妃身旁这二位大将，当指千里眼、顺风耳二人。《天后圣母事迹图志》说，他们经常贻害百姓，被妈祖收服后，愿为效力，便成为妈祖座前的两位神将。攻台战斗中，天妃与二位神将助战的故事，令人感动。这些故事所以多年在民间传流不息，说明了人们借助妈祖形象，对康熙统一台湾的赞同和认可。凡是正义的事业，顺乎历史潮流的事物，妈祖无不支持和护佑。她几乎成为了一面旗帜，一种精神，鼓舞人们去奋斗、去争取、去实现。康熙统一台湾后，妈祖形象更加光辉灿烂，在台湾妈祖信仰形成一股前所未有的高潮。官方信仰与民间信仰共举的新局面，在台湾和大陆形成，这也是清代妈祖文化的重要特征之一。

施琅作为康熙统一台湾的一位重要的历史人物，他的所作所为无疑体现了妈祖精神。他的难能可贵之处，在于克服了人世间的偏见和封建伦理的“贰臣”思想，毅然站在了历史的正确方面，为祖国统一和两岸人民的交流及台湾地区的繁荣与发展做出了贡献。他在中国历史上留下了光辉一页。在上述诸多妈祖攻台助战的传说中，许多年来人们都津津乐道地提到施琅的名字，可见是老百姓对他的赞扬和肯定。

注　释

① 清蒋千之《逆臣传》，国史馆缮本

② 同上

③ 同上

④ 《清代官书记明台湾郑氏亡事》卷二，国立中央研究院历史语言研究所，1930.2

⑤ 清沈云《台湾郑氏始末》，吴兴丛书本，1919

⑥ 清鹭岛道人《海上见闻录》卷二

⑦ 《汉文起居注》康熙二十三年七月二十二日

⑧ 《清代官书记明台湾郑氏亡事》卷二

⑨ 清施琅《靖海纪·序》，康熙二十二年刻本

⑩ 同上

⑪ 清彭孙贻《靖海志》，康熙二十二年条，据清抄本影印

⑫ 施琅《靖海纪·舟师北上疏》康熙二十一年十一月二十五日

⑬ 《施琅题为飞报克取澎湖大捷事本》康熙二十二年六月二十六日，见《靖海纪事》

⑭ 清彭孙贻《靖海志》，康熙二十二年条，据清抄本影印

⑮ 清蒋千之《逆臣传》

⑯ 郑亦邹《海上遂志录》、日本川口长子需《"台湾"纪事》卷三

⑰ 《封侯制诰》，见《靖海纪》

⑱ 《敕建碑文》康熙三十七年八月十二日立

⑲ 《施琅题为飞报克取澎湖大捷事本》康熙二十二年六月二十六日，见《靖海纪事》

⑳ 《姚启圣题为攻克澎湖情形事本》康熙二十二年闰六月

㉑ 这里似有笔误，应为十一月

㉒ 康熙本在"询"字之后加有"诸"字

㉓ 康熙本"扩"字为"溢"

㉔ 《师泉井记》，见《靖海纪》

㉕ 《靖海纪·赠宫傅制诰》康熙三十六年三月十六日

㉖ 《靖海纪·谕祭第二次》康熙三十七年九月十四日

㉗ 《靖海纪·谕祭第三次》康熙三十七年九月十六日

㉘ 《靖海纪·襄壮公传》

㉙ 见《重修天妃显圣录》

清代官方信仰与民间信仰共举局面的形成和发展

进入清代，妈祖信仰首先受到官方重视是从康熙年间开始的。在清代历朝的《大清会典》中，均记载着清政府对妈祖的第一次重要褒封。如光绪《大清会典事例·礼部·群祀》条下写道：

"康熙十九年，敕封护国庇民妙灵昭应宏仁普济天妃。庙祀福建莆田县。"

这一年对妈祖褒封的主要原因，是"国朝康熙十九年，金厦克复，妃转风助战，大获全胜。提督万正色上闻，加封号，遣官致祭。"[①]这是指康熙十九年，时任福建水师提督的万正色，于"正月，正色请以水师攻海坛，而令兴祚赴同安，与启圣督陆路兵规取厦门。正色寻分前锋兵为六队逼海坛，亲统巨舰，继之又以轻舟绕出，左右并力，攻以巨砲，击破贼船十六，溺死三千余，贼悉溃。伪将朱天贵遁，据南日、湄洲等澳。二月，正色追击至平海澳，与兴祚会师。天贵纠伪将军林昇据崇武澳，正色乘风自平海南下，贼迎拒，掩击破之……湄洲、南日、平海、崇武诸澳悉下，天贵降……我兵水陆趋玉洲，国轩走厦门……兴祚复同赖塔达等由同安追剿至浔尾，遂克厦门、金门，余寇遁，还台湾。"[②]万正色攻克厦门、金门，是康熙攻台前的一次重要战斗，把明郑势力赶出大陆，为三年后施琅攻台奠定了基础。就在这次战斗中，"妃转风助战"的故事流传开来。据说，"二月十九日，舟师征剿，驻崇武"，"夜梦天妃告之曰'吾佐一航北汛，上风取捷'……次日，果得北风骤起，敌遂披靡，大败而退。至二十六日，舍厦门入台湾"所以，"万将军大感神助，立即奏神保佑之力"[③]。

为此，"康熙十九年，议准封护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃。遣官献香帛读文致祭"[④]。

就这次清政府对妈祖的初封，却与明成祖永乐七年正月己酉“封天妃为护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃”[5]完全一致。然而这与自宋以来历代对妈祖的褒封有着特殊意义。它宣示了清代对妈祖褒封的承续性和有序性的开始。

这里有必要回顾一下历史上自宋以来各代对妈祖褒封的情况，便知端倪。

宋代对妈祖一共褒封了十四次。其中自宋高宗绍兴二十六年(1156)至宋孝宗淳熙十一年(1184)，四次褒封均为“夫人”。封号由“灵惠”至“灵惠、昭应、崇福、善利”，都是按累计加封方式进行的。而从宋光宗绍熙三年(1192)开始封“妃”，只保留了“灵惠”封号，其余全免，这是改封的开始。从这一年至宋理宗宝祐二年(1254)六次褒封中，由“灵惠妃”至“灵惠、助顺、嘉应、英烈、协正妃”，基本上是按加封的方式进行的。但其中也有改封情况，如宋宁宗嘉定元年(1208)封“灵惠、助顺、显卫妃”，以“显卫”替代了“嘉应、英烈、协正”；嘉定十年加封为“灵惠、助顺、显卫、英烈妃”，去掉了“嘉应、协正”。可是到了宋理宗嘉熙三年(1239)的“灵惠、助顺、嘉应、英烈妃”，“显卫”的封号不见了。以“嘉应”替换了“显卫”，而且又加在“英烈”前面，这是又一次改封。宋理宗宝祐二年封“灵惠、助顺、嘉应、英烈、协正妃”，到了转年，宝祐三年又改封“灵惠、助顺、嘉应、慈济妃”，抹去了“英烈、协正”。宝祐四年，连续褒封二次。前一次为“灵惠、协正、嘉应、慈济妃”，把“助顺”换成“协正”；后一次为“灵惠、协正、嘉应、善庆妃”，以“善庆”改掉了“慈济”。又过了六年，宋理宗景定三年封“灵惠、显济、嘉应、普庆妃”，又以“显济”换掉了“协正”。一个皇帝先后五次改封，而且顺序紊乱，表现了无章的状态。

到了元代，完全推翻前代封号。从元世祖至元十五年到元惠宗至正十四年，对妈祖先后褒封了五次：

元世祖至元十五年(1281)封护国明著灵惠协正善庆显济天妃。

元世祖至元二十五年(1288)封南海明著天妃为广祐明著天妃。

元成宗大德三年(1299)封护国庇民明著天妃。

元文宗天历二年(1329)封护国庇民广济福惠明著天妃。赐庙额曰灵慈。

元惠宗至正十四年(1354)封辅国护圣庇民广济福惠明著天妃。

这里除由宋代的封“妃”而晋封为“天妃”之外，其一系列封号显然与宋不同。就元代这五次褒封本身来说，采用加封和改封相结合的方式。只是“明著”封号保存了下来，其余变动不小，而且也无章序可言。

明代对妈祖的褒封有两次：

“明太祖洪武五年，封昭孝纯正孚济感应圣妃。”⑥对于这次褒封，《明史》、《明会典》、《明实录》均无记载。其他著作如《闽书》、《七修类稿》、《兴化府志》虽有记述，但把“昭孝”写成“昭应”、“孝顺”；把“纯正”又写成“德正”；“感应”写作“灵应”；甚至把“孚济”与“感应”顺序颠倒，错讹百出。

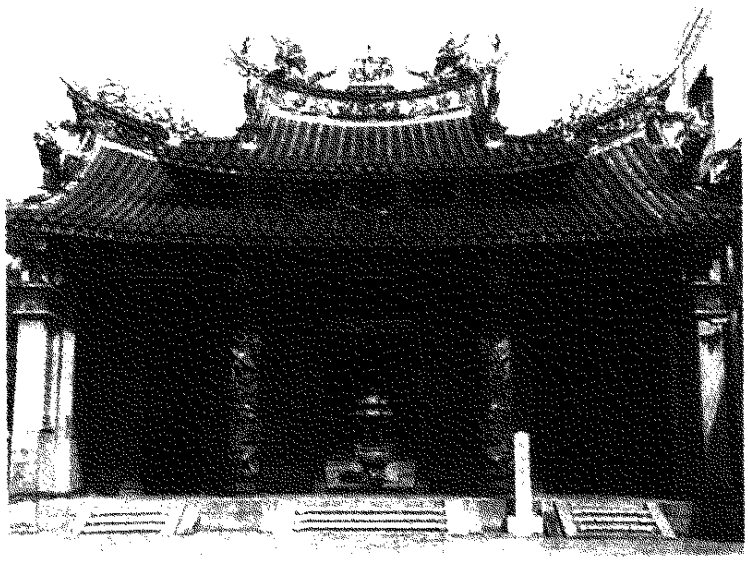
明成祖永乐七年正月“己酉，享太庙。封天妃为护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃，赐庙额曰‘弘仁普济天妃之宫’。岁以正月十五及三月二十三日遣官致祭，著为令。”⑦

据《琉球国志略》记载，明代末年还有一次褒封，即崇祯“庄烈帝封天仙圣母青灵普化碧霞元君，又加青贤普化慈应碧霞元君”。

对于明代皇帝对妈祖的几次褒封，实际上均为改封。其间封号的跳动性之大，为历代少有。而且，除永乐七年的封号有史可依外，洪武五年的封号，也还可以通过一些相关的志书得以间接证实。但崇祯之封实无根据。就连《琉球国志略》作者周煌，也感到迷惑不解：“明封圣妃，一改封天妃，一改封元君，二凡四封。”

但是，明成祖永乐七年改封的“护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃”，却与元代的“护国庇民”封号，有一定的承续关系。所以康熙十九年对妈祖的褒封，既肯定了明代的封号，与之有明显的承续关系，又兼顾了元代的部分封号。这种承上启下的褒封方式，从历史上开始捋顺妈祖封号的紊乱状态。摒弃随意性，建立有序性，也是清代上层对妈祖信仰高度重视的一个讯号和开端。实际上，康熙的初封，对清代官方信仰起到了重要作用。

就在清政府第一次对妈祖的褒封后不久，“康熙二十三年，台湾底定，将军侯施同诸镇以神有效顺功，各捐俸鼎建，庙址即宁靖王故宅也。内庭有御敕龙匾‘辉煌海澨’。”⑧这是施琅进驻台湾不久，继郑成功之



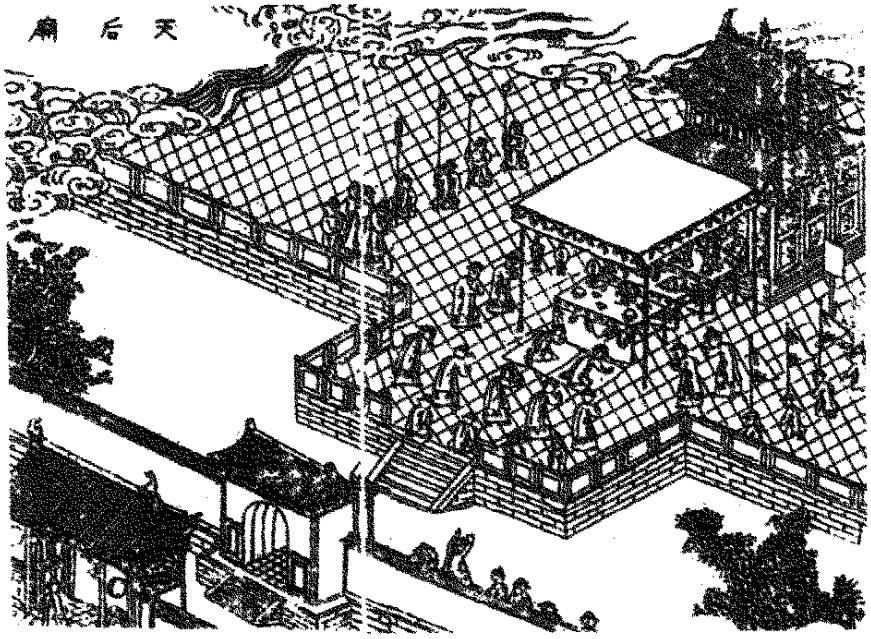
台南大天后宫(引自《台南大天后宫志》)

后于台湾本岛兴建的第二座重要的天妃宫，即今日的台南市“大天后宫”。庙址原为南明政权朱术桂的宁靖王府，因他不肯薙发降清，在施琅进驻台湾前的康熙二十二年七月十五日，这位“宁靖王术桂，衮冕拜告祖宗，从容投缳死”[9]，他的五个王妃也同时自缢身亡，如今五妃庙遗址仍存。施琅在宁靖王府建起的天妃宫，又由当时的诸罗县知县季麒光“置香灯园二十一甲，在安定里岁收粟一百二十五石”以资庙用。乾隆五年镇标游击石良臣于后殿建左右厅，四十三年郡守蒋元枢修有碑记，四十九年郡守孙景燧复修，嘉庆元年由当地绅士沈清泽等同住持僧超如再次募捐修缮，台南大天后宫遂成规模。[10]御敕龙匾“辉煌海澨”当为康熙所赐。蒋毓英于康熙二十三年至二十七年，由泉州知府移任首任台湾知府任职四年，其中三年是在任期满，最后一年虽报迁湖广邮鼓道，但被挽留一年，直到康熙二十八年，才离开台湾赴任江右观察使。可以说在施琅建庙之始，蒋毓英才是这块御敕龙匾的最早目睹者并记人《台湾府志》的第一人。这为台南大天后宫保留了重要的历史资料，由此也可看出官方对台湾妈祖信仰的支持和重视。自此，清代官方在台湾祭祀妈祖，均在大天后宫举行，其地位十分显赫，形成台湾最大的官方妈祖信仰中心。嘉庆《钦定大清会典事例·礼部·群祀》载：“雍正十一年题准，福建省城、南台天后庙，令该督抚春秋致祭，并各省省城旧有天后祠宇，皆一体致祭。”

春秋致祭，是朝廷举行的一种非常庄重的祭祀礼仪活动。在福建《建阳县志》卷七《祭天后礼》中，记载了道光年间春秋二祭的具体情况：

“雍正十二年，奉文各府、州、县一体建庙奉祀。乾隆三年，又奉

文通行春秋二祭。


天后庙

图为双页连式：清官祭天后庙。（引自《清俗纪闻》）

祭期前一日，委官省牲，监视宰牲委员著补服至庙。封帛毕，礼生引至省牲所省牲；礼生接毛血供香案上。省牲官行一跪三叩礼。礼毕，退。

正祭日，陈设帛一，白瓷爵三，羊一，豕一，酒尊一，铏一，簠、簋各一，笾、豆各四。五鼓，各官至庙，著采服。主祭官签祝文毕，启鼓。引赞引主祭官诣盥洗所。盥毕，引至行礼处立。

通赞唱："执事者各司其事！"主祭官就位，陪祭官就位，瘗毛血，迎神。

引赞赞："上香！"引主祭官于神位前立。

引赞赞："跪！叩首！"捧香生跪进，主祭官受香，拱举，授接香生，上柱香于炉，又上瓣香，毕。

引赞赞："叩首！兴！复位！"行二跪六叩礼，各官俱随行礼。

兴，奠帛。

行初献礼。

引赞赞："诣天后神位前立！"

引赞赞："跪！叩首！奠帛！"

捧帛生跪进，主祭官受帛，拱举，授接帛生献。

引赞赞："献爵！"

执爵生跪进，主祭官受爵，拱举，授接爵生献，毕。

引赞赞:“叩首! 兴!”

引赞赞:“诣读祝位!”主祭官诣读祝位立。读祝生至祝案前,捧祝版立于案右。

引赞赞:“主祭官、陪祭官俱跪,读祝生读祝!”

祝曰:

“维道光某年,岁次某干支,某月,某干支,朔,越祭日,某干支,某官某致祭于敕封护国庇民妙灵昭应宏仁普济福佑群生天后尊神曰:

‘维神菩萨现身,至圣至诚,主宰四渎,统御百灵。海不扬波,浪静风平;舟航稳载,悉仗慈仁。奉旨崇祀,永享赏蒸。兹届仲春(秋),敬荐豆馨,希神庇佑,海晏河清。尚飨!’”

读祝生读祝毕,捧祝版仍供案上。

引赞赞:“行三叩礼!”各官俱随行礼,兴,复位。

通赞唱:“行亚献礼!”(如初仪,不读祝、献帛。)复位。

通赞唱:“行终献礼!”(与亚献礼同。)

通赞唱:“撤馔!送神!”主祭官、陪祭官俱行二跪六叩礼,礼毕。

通赞唱:“读祝者捧祝,执帛者捧帛,各诣燎位!”

祝文在前,帛次之。主祭官傍立,候祝帛过仍复位。

通赞唱:“望燎!”

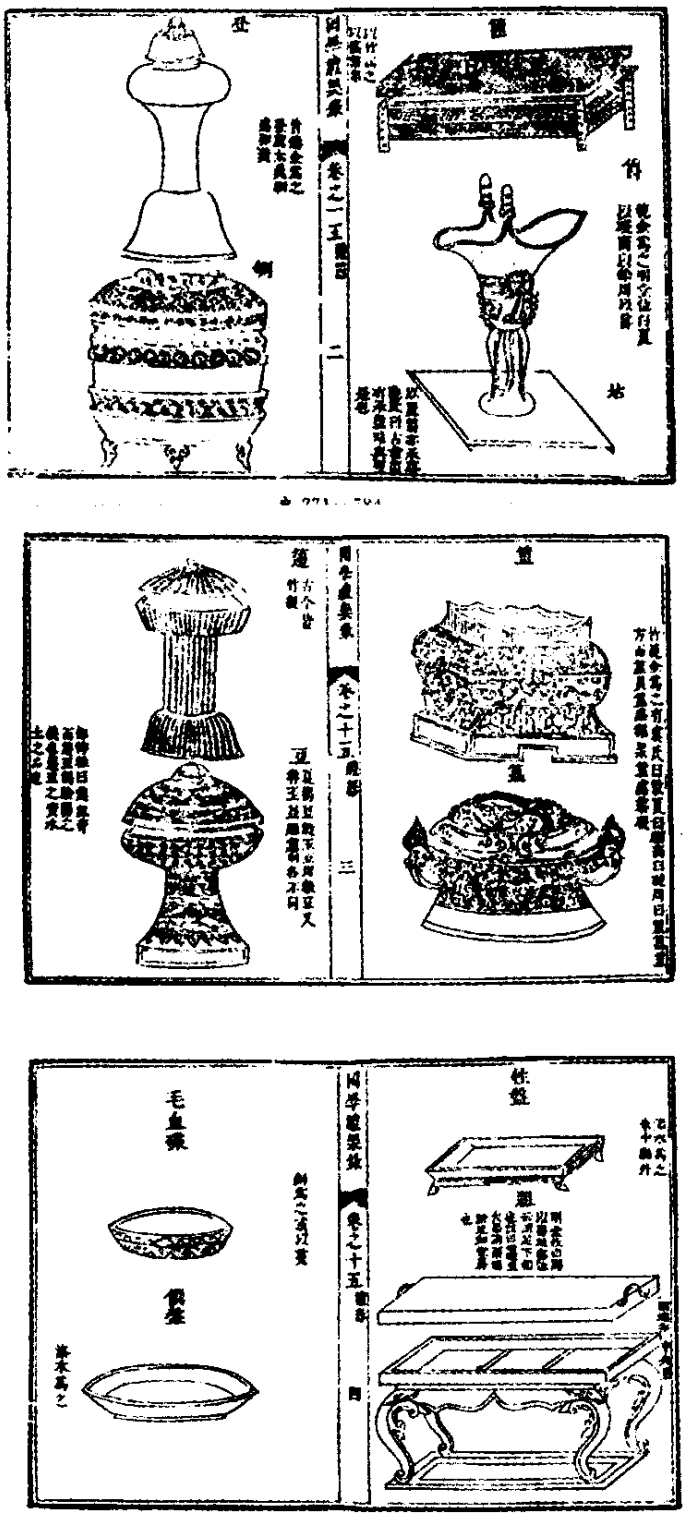
引赞引主祭官诣望燎所立。

祝帛焚半,通赞唱:“礼毕! 退班!”[11]

从上面引述的内容看,朝廷对妈祖的春秋二祭是十分重视的。正是在官方信仰的推动下,又促进了台湾民间信仰的迅速发展。除前面提到的鹿耳门土城圣母庙和显宫里天后宫外,在台湾中部和北部也先后出现了一些极具代表性的妈祖庙。

北港朝天宫与新港奉天宫均坐落于台湾中部的嘉云地区,同属明天启年间开发的笨港一带。北港朝天宫建于康熙三十九年,相传是来自福建的一位树壁和尚,他奉有一尊从湄洲分灵的妈祖像到台湾来,就在渡海途中,遇到风暴,他受到妈祖护佑而得救于北港登陆。树壁决定在北港立庙,奉祀妈祖,并起名“朝天宫”,表示与湄洲祖庙的渊源关系。该

庙始建简陋，后经雍正八年、乾隆十六年、三十六年、咸丰五年几度增建、扩建，已具相当规模。嘉庆八年随着河川改道，北港地区扩大，地方经济得以发展，北港朝天宫的地位日显重要。同治年间传说妈祖显灵助战，帮助北港居民击退袭扰的敌寇，从此声望更著，逐渐成为民间信仰重镇。光绪三十二年地震遭毁，三年后重建，民国元年竣工。朝天宫四进八殿，庙宇恢弘，雄伟壮观，内有正殿、双公宫、聚奎阁、凌虚殿、文昌庙、三界公祠等。各殿格局迥异，建筑精美，如今成为世界三大妈祖庙之一，每年朝拜者约六百万之众。尤其农历三月二十三的妈祖诞辰绕境活动，更是吸引成千上万信众来此观看。据相关资料介绍，当天上午八点多开始，便响起震耳欲聋的鞭炮声。宫前人头攒动，挤得水泄不通，个个翘首以待，盼望妈祖“起驾”。九时正，妈祖神舆起驾出宫。轿班做着优美的舞姿，抬着神舆开始绕境巡行。这又颇似天津的“鉴驾会”，轿夫展示各种功夫。同时还有各种民间花会



清代祭祀礼器图。共计六十件，这是其中一部分
（引自《国学礼乐录》清华大学图书馆藏）



北港朝天宫(章中摄)

参与演出,如狮阵、锣鼓阵、宋江阵、八家将、民间杂耍和歌仔戏、布袋戏,气氛热烈火暴。妈祖神舆所过之处,家家摆出供品,点燃鞭炮,门户大开,欲请妈祖入内驱妖降怪,一片虔诚之心。半夜时刻,妈祖神舆绕境归来,按当地风俗,神舆不得直接回宫,要"三进三退",叫做"犁轿"大礼。轿班抬着神舆向庙门冲去,旋即又急速退回,如此三进三退,方得入内。轿夫的表演别具风格,显示了不同寻常的功力,令人大开眼界。

新港奉天宫,原为笨港天妃宫,建之于康熙三十九年。因在嘉庆初年笨港地区的一次洪水,把笨港南街连同笨港天妃宫冲毁。当地居民多为漳州移民,洪水过后,他们择地建立了新南港街,即今台湾新港。嘉庆十七年重建天后庙,名为新港奉天宫,如今已近二百年历史。该庙也有"妈祖绕境"活动,时间却是农历正月十五,与中国传统灯节结合,其喜庆热烈气氛可想而知。

彰化南瑶宫,坐落于台湾中西部地区,自乾隆三年建庙以来,因远近信众不断前来进香,影响逐渐扩大。又因建庙之始,在雍正年建置彰化县城时,有一来自笨港的民工,带来笨港天后宫香火,传说灵异。彰化南瑶宫建成后,为了续此香缘,每十二年回笨港进香一次,并建有"銮班会"、"舆前会"、"妈祖会"等民间组织,每次进香护驾前往,随驾人员居然有十余万人,声势浩大。

大甲镇澜宫,坐落于台湾中北部的西海岸大甲镇,创建于雍正初年,乾隆五十二年扩建。据传该庙所奉祀的妈祖像,是建庙时期由湄洲人林永兴从湄洲朝天宫分灵而来。因此二百年来,每于农历三月二十三

日妈祖诞辰期间，大甲镇澜宫都要奉妈祖像回湄洲祖庙进香拜谒，称作“回娘家”。后由于中日甲午海战，日本占据台湾地区，阻断了台湾地区与祖国大陆的往来，于是便把北港朝天宫作为“娘家”，前去拜谒。其原因，一方面是当初树壁和尚建庙时，仿照大陆湄洲祖庙的名称，为北港妈祖庙起名为朝天宫，表示与祖庙的渊源关系；再有，北港朝天宫去湄洲祖庙进香谒祖，把祖庙的“香火”接引至北港朝天宫，称作“合火”，也就有了祖庙的灵气；还有就是，北港朝天宫也同祖庙一样，供奉妈祖圣父母像。所以，大甲镇澜宫奉妈祖像去北港朝天宫拜谒，也算作回大陆祖庙的娘家了。于是多少年来，大甲镇澜宫的“妈祖回娘家”，便成为台湾地区的一大盛事。因其极具地方特色，现根据《台湾人民俗》等相关著作，在此略作介绍。

起驾，是“妈祖回娘家”的第一道礼仪。凡参加进香的信众，要在起驾前向镇澜宫妈祖像敬香，当地叫作“平安香”。每个香客要手执一面四方形或三角形的“香旗”，旗上写有“天上圣母进香”、“合家平安”字样，还要书上自己的姓名和地址，敬香时把这面小旗在香火上绕几圈，叫“过香火”，这样才能得到妈祖的保佑，达到“祈求平安”的目的。这时，大甲镇上热闹非凡，街上演着“起驾戏”，人流如潮，都在等待“起驾”时刻的到来。突然几声爆竹响过，锣鼓喧天，庙里庙外的所有信众齐刷刷跪下，轿夫抬着神舆，走出镇澜宫。满街民众焚香拜祭，盛况空前。

行进。神舆所过之处，沿途民众摆设香案，虔诚拜祭。不断有人加进队伍，浩浩荡荡的进香大军，约有五六万之多。进香队伍中有“开路先锋车”、“宣传车”、“符车”及戏班专用车、自行车队等。但大部分人还是徒步行进，颇似苦行僧般的虔诚。因为无论乘车还是徒步，事先都是经过“掷筊”决定的。这被认为是妈祖意图的体现，信众无怨无悔。更为有趣的，还有一支“绣旗队”，却都是由“娘子军”装扮的。个个身着清代武士装束，飒爽英姿，显示了女性的威仪。她们走在前面，后面跟着由男子组成的三十六位执士，一式铁甲战袍，手执各般兵刃，宛如神兵天将，更使妈祖进香队伍威风凛凛，所过之处，无不肃然起敬。他们无论男人或女人，老人或青年，每天都要走十八个小时，才肯投宿庙中或露宿廊下。而沿途所经庙宇，也都极为热情地欢迎大甲妈祖前去“驻驾”，并派出专



大甲镇澜宫“绕境参拜”(引自《大甲镇澜宫》)



在第二届中国·天津妈祖文化旅游节开幕式上的大甲镇澜宫妈祖绕境进香队伍(张春生摄)

门人员负责接待。这样的队伍一直要走上三天三夜,跋涉几百里,才能到达目的地。北港朝天宫也早已派出欢迎队伍,迎接这些尊贵而虔诚的远方客人。

拜谒,首先在北港朝天宫的“圣父母殿”举行谒祖仪式,然后才去大殿向祖庙“湄洲妈”(也称“正殿妈”)进香。这是“妈祖回娘家”最为隆重的一道仪式,要在夜间子时举行。这就是既庄重又热闹非凡的“割火”大典。时辰一到,相关人员顶礼膜拜,诵念《金刚经》,宣读疏文,并关闭庙门。此时,里里外外的信众皆俯首跪拜,一片肃然。疏文宣读完毕,重启庙门,外面顿时响起震耳欲聋的鞭炮声,此起彼伏,彻夜不断。这时“割火”仪式才正式开始,住持把读完的疏文和金箔投进正殿的“万年香火炉”焚烧,把香火炉中的灰烬连铲三铲,放进大甲镇澜宫的香炉中,然后贴上天后娘娘的封条,这就叫“割火”,也叫“掬火”。是说把朝天宫代表祖庙的香火,



台湾妈祖出巡图：乘船（詹高越摄）

带给了大甲镇澜宫，为大甲镇居民带来了福运。当大甲镇澜宫的香炉抬出宫外时，几万人情不自禁高呼“神火！”街灯通明，鞭炮爆响，信众情绪达到最高潮。

回銮。又经过三四天的跋涉，一支几万人的队伍终于回到了大甲，举行銮驾进宫仪式。也同北港朝天宫一样，有“犁轿”大礼。此时宫内钟声长鸣，在诵经声和香客们的“神火”呼喊声中，把“割火”归来的大甲镇澜宫香火炉送至大殿供奉。随即，用北港朝天宫的神火，点燃大甲镇澜宫的香火，表明大甲镇澜宫与湄洲祖庙一脉相承的亲缘关系，神火长燃，永不熄灭。

台北关渡宫，位于台湾北部淡水一带，据说建庙始于一条遇难的海船，船上供奉的妈祖像漂进淡水河，被当地居民捞起，暂时供奉于北投的五谷先帝庙中。后来，这座小庙被暴雨冲毁，妈祖像又漂至关渡河岸，即今日关渡妈祖宫庙址。这座妈祖庙，以诸多妈祖神话而闻名。据传建庙时，为了解决数千名施工人员的吃饭问题，后山石洞突然流出白花花大米，不多不少，够吃有余。



台湾妈祖出巡图：坐车（詹高越摄）



台湾妈祖出巡图：轿抬（詹高越摄）

待到该庙竣工，再流出的米，仅够庙内十几名庙祝食用的了。里面有一贪心之人，竟然挖大石洞，要流出更多米来，拿去卖钱。从此石洞再不流出米来。这是给贪财之人的一个教训。又传日占时期，当地居民便以该庙作为抗日据点，秘密活动。后被日军发现，放火烧庙，结果庙未烧毁，日本兵却个个暴死街头，大快人心。如今妈祖像面部仍留有当年熏黑的一块痕迹，擦抹不去，是说妈祖不忘国耻，让后人永世不忘。从此该庙香火鼎盛，号称“北有关渡妈，南有北港妈”，颇具知名度。台湾众多的妈祖庙，最讲究所奉妈祖与大陆祖庙的渊源关系。关渡宫的妈祖像，虽说来自遇难海船，据当时情形分析，这条海船极有可能自大陆来台途中遇难，船上所奉妈祖自然是祖庙分灵而来的“湄洲妈”，抑或泉州的“温陵妈”，同安的“银同妈”。即使不是来自大陆，而来自台湾任何地区的船只所奉妈祖像，其渊源也是由祖庙或大陆沿海妈祖庙分灵而来，故此才受到人们的崇祀。

在台湾，对妈祖像有很多不同的称呼。安平天后宫的五尊妈祖像、鹿港天后宫的一尊妈祖像，据传为郑成功船上所奉木雕妈祖像。同康熙年间传入台湾的北港妈祖像，脸色均为黑色，称作“黑面妈祖”，或叫“乌面妈”。鹿港兴安宫和台南西港庆安宫妈祖像，脸为金色，叫作“金面妈祖”。还有更多的妈祖像脸为肉红色，称作“红面妈祖”。

“黑面妈祖”或叫“乌面妈”，是因多年烟火熏染所致。硬木或檀香木所雕妈祖像，亦因年代久远，木质颜色变深变乌所致。由于脸色变黑变乌，带有“风尘仆仆”之状，是妈祖救苦救难时的面相。

“金面妈祖”，这是妈祖得道成神之后的面相，为“神祇色”。其实，“金”为佛道两教所崇拜，西方属金，故佛教称尊者得道之地为“金地”，放“金光”。道教称得道之童为“金童”，炼出的仙药称为“金丹”。在道家的神祇中就有金脸财神爷。说金面妈祖为成神之状，带有浓厚的道家色彩。

“红面妈祖”，淡红的肉色，与常人无异。妈祖成神却又保持凡人面色，使人倍感亲切。其实，“红面妈祖”不只台湾地区为多，天津天后宫的妈祖像几百年来都为肉红色，始终未予改变。过去的传统，每年要给“老娘娘洗脸”，即粉饰一次，就为了保持这一面色。

这三种面相说明了妈祖从人到神，又从神回到民间，与平民百姓亲密无间，为大众救苦救难的本来面目。这正是千年妈祖永葆青春的生命力所在。

与此同时，在大陆的民间信仰同样得到官方的重视和支持。就在康熙对妈祖的褒封后不久，湄洲祖庙便于康熙“二十年，总督姚启圣捐俸转发知府苏昌，起盖山门及钟鼓二楼，焕然壮观”[12]。这在乾隆《兴化府莆田县志》卷三《坛庙》中有同样的记载。而在新版《莆田县志·古寺观宫庙》中，还记载了康熙二十三年湄洲祖庙的三次扩建，形成了正殿、寝殿等主体规模。

莆田港里天后祠也于“康熙二十年复界重建，乾隆五十一年迁建于今址”，并立有当年林清标撰的《重建天后祠记》[13]。

福建平海天后宫为“清康熙统一台湾后，靖海将军施琅扩建，乾隆十五年、光绪年间先后重修。占地面积1064平方米，全庙用木柱100根，俗称百柱宫。大门内左壁嵌有施琅撰的《师泉井记》，右壁嵌有额吉善《平海天后庙重修碑记》碑”，现为县级文物保护单位。[14]

清代妈祖信仰在全国也得以迅速传播，据不完全统计，这一时期立庙的有浙江丽水天后宫、遂昌天后宫、温州天后宫、洞头县姆祖宫；山东文登县天后宫、烟台天后宫、荣成天后宫（两座）、日照天后宫、周村天后宫；辽宁的辽东天妃宫、东沟大孤山天后宫、金县天后宫、锦州天后宫；北京延邵会馆天后殿；福建石码解东妈祖庙、漳浦城关妈祖宫、宁德游击署天后宫；广东佛山天后宫（三处）、英德天妃宫、乐昌天后宫、澄海樟

林天后宫、海丰龙山天后宫、吴川三圣纪念堂、吴川天后宫、广州三婆庙；海南永兴岛海神庙。此外，在港澳乃至内地如贵州、湖南、东北、江西、安徽、天津、北京等处也都有清代所建多处天后宫。[15]

注　释

① 康熙《福建通志》卷十《祀典》
② 蒋千之《逆臣传》
③ 《重修天妃显圣录》
④ 康熙《大清会典·礼部·群祀》四
⑤ 见《明实录》成祖永乐七年正月
⑥ 周煌《琉球国志略》卷七
⑦ 明《太宗实录》卷八十七
⑧ 蒋毓英《台湾府志》卷六《庙宇》
⑨ 彭孙贻《靖海志》
⑩ 参见嘉庆《台湾县志》
⑪ 《建阳县志》清道光十二年版
⑫ 康熙《福建通志》卷十《祀典》
⑬ 康熙《福建通志》卷十《祀典》
⑭ 康熙《福建通志》卷十《祀典》
⑮ 参见黄美英《千年妈祖》、李露露《妈祖神韵》

天妃何时封天后——还历史本来面目

“天妃何时封天后”问题的提出，似乎有些怪异。打开光绪《钦定大清会典事例》卷四四五，赫然写道：

“康熙十九年

敕封护国庇民妙灵昭应宏仁普济天妃。

二十三年加

封天妃为天后。”

清政府不少朝代的《大清会典》也都持此观点。查阅这期间的一些地方志亦同出一格。乾隆《兴化府莆田县志》卷三十二《人物》条记载：“国朝康熙十九年诏封护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃。二十年舟师南征大捷，提督万正色以妃灵有反风之功，闻于朝，加封昭灵显应仁慈天后，遣官致祭。”这里不仅把时间由“二十三年”变成“二十年”，而且在天后前面又多出“昭灵、显应、仁慈”诸多封号。

再看清《番禺县志》卷十七《庙宇》条中写道：“国朝康熙十九年封护国庇民妙灵昭应宏仁普济天后。”把十九年封“天妃”而改作了“天后”。

近年编写的《莆田县志·人物》(1994 版)篇，说妈祖“清康熙二十年(1681)，晋封‘天后’。”

造成如此混乱不堪的原因，还在于“天妃”加封“天后”的时间，是否就是光绪《大清会典》上所说的康熙二十三年？

《清实录·圣祖实录》卷九十一说：

康熙十九年“六月癸亥，遣官赍敕往福建，封天妃为护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃。”这里并无“二十三年加封天后”字样。

再看康熙二十九年敕撰《大清会典·礼部·群祀》的记载：“天妃，

康熙十九年议准封护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃，遣官献香帛读文致祭。”也同样没有二十三年加封天后的记载。而在历代《大清会典》中，最早记载这一点的，还是始于嘉庆《钦定大清会典·事例》三百六十二卷《礼部·群祀·直省御灾捍患诸神祠》条下：

“康熙十九年

敕封护国庇民妙灵昭应宏仁普济天妃，庙祀福建莆田县。

二十三年加

封天妃为天后。”

从此以后的《大清会典》便据此照抄无误。为什么康熙朝封天后而史无记载，嘉庆朝却突然冒出这一说法，根据何在？这还要从康熙二十二年统一台湾，福建水师提督施琅上疏为妈祖请封的史实谈起。

康熙十九年三月，福建水师提督万正色收复厦门，由于“金厦克复，妃转风助战，大获全胜。提督万正色上闻，加封号，遣官致祭”[①]。妈祖获得清政府初封，这在前文已有交代。而施琅于康熙二十二年六月在“时国轩拥众二万余据守澎湖甚坚”的不利情况下，“军发铜山，入八章屿，乘南潮攻澎湖，斩伪将军沈诚等七十余。复以大鸟船五十六，分八队奋击，沉其船二百，斩伪官三百余，兵万余。国轩乘小舟由吼门窜去，余众悉降。七月……海逆郑克爽遣伪官郑平英等赍降表至施琅军前请降，琅请颁赦招抚。”[②]八月十三日，施琅入鹿耳门至台湾，完成了康熙统一台湾大业。这期间，妈祖澎湖助战、甘泉济师、神助收艇等传说不胫而走，施琅为此写了《请加封天妃疏》。其中写攻台一役“无往而不得神庥，俾臣克底成功。非特赐显号，无以扬幽赞之美，彰有赫之灵。臣拟于班师叙功之日，一起题请加封。”

从逻辑思考，万正色把郑氏势力赶出大陆，由此康熙初封妈祖，而且还是维持了明永乐七年的封号。那么施琅一举攻克台湾，台海盛传妈祖澎湖助战，如此丰功伟绩，康熙理应晋封妈祖为“天后”的，这似乎已是顺理成章之事。然而历史毕竟是历史，不容许以逻辑代替史实、以感情改变历史。事实上朝廷对施琅《请加封天妃疏》的回答，却是康熙二十三年“八月二十二日，又福建水师提督施琅请封天妃之神，礼部议不准行，但令致祭。上曰：此神显有默佑之处，着遣官致祭。此本着还礼部另

议”[3]。短短几行文字，清楚说明礼部不同意加封。康熙虽然说了句“此神显有默佑之处”，但结论依然是“着遣官致祭”。至于最后一句“此本着还礼部另议”，不过是说把施琅的这个奏本再退回礼部，就“遣官致祭”之事，再具体商议去办。事情无独有偶，当时出使琉球的册使汪楫、林麟焻也因“康熙二十二年……归舟，飓三昼夜，舟上下倾仄，水满舱中。虔祷天妃许请春秋祀典，桅箍断而桅不散，顶绳断而篷不落，与波上下竟保无虞。”亦请加封天妃。[4]

在《重修天妃显圣录》中，收录了康熙二十三年八月二十四日，以钦差礼部郎中雅虎等，赍香帛前往湄洲妈祖庙致祭的祭文。其中说到“虑穷岛之未平，命大师之致讨。时方忧旱，光泽为枯，神实降祥，泉源骤涌……舰阵风行，竟趋巨险，灵旗下颤飐，助成破竹之势，阴甲排空，遂壮横戈之功。”这是说施琅台海之战的事；又说“至于中山殊域，册使遥临，伏波不兴，片帆飞渡。”这是说册使汪楫、林麟焻从琉球归来途中，受到妈祖护佑的事。从这篇祭文中不难看出，是礼部把施琅和汪楫、林麟焻的奏请，因时间相近，内容又相差无多，故而合在一起，才于康熙二十三年八月二十四日，派雅虎前往湄洲庙致祭的。这也是康熙二十三年并未因施琅等奏请而加封天妃为天后的一个佐证。事实上，在康熙二十九年敕撰的《大清会典·礼部·群祀》条中，也记载了这次遣官致祭的事。

康熙五十七年，奉旨册封琉球副使徐葆光于康熙五十八年五月底放洋出海，转年二月十六日回到福州后，写了《天妃灵应记》一文。其中提到妈祖历代加封时，在“永乐七年，封护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃”条下，特别注明七个字：“至今皆仍此封号”，耐人寻味。就是说到康熙五十九年他写此文时，“天妃”封号未变。[5]同时期的康熙二十三年《福建通志》、康熙三十五年《台湾府志》也都没有“天后”的记载。

雍正朝，历史文献均无对妈祖加封的记录。雍正《大清会典·礼部·群祀》条下，也只记载康熙十九年“敕封为护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃。”这样，问题又回到嘉庆《大清会典》上。如果说首次登录康熙二十三年加封“天妃”为“天后”的是嘉庆《大清会典》，那么，唯独还有一部乾隆《大清会典》也便露出了它的神秘面纱。作为揭开这一历史谜团的一部关键而重要的典籍，同样出人意外也是首次记载了妈祖由“天

妃”加封“天后”的史实。然而加封的时间不是康熙朝，而是乾隆朝。

乾隆《钦定大清会典则例》卷八十四《史部·群祀》三条下，明确写道：

“康熙十九年，

封护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃。遣官诣福建莆田县致祭，祭文由翰林院撰拟。香帛由太常寺豫备，祭品用帛一、羊一、豕一、簠簋各二、笾豆各十、尊一、爵三。

乾隆二年，加

封天妃为护国庇民妙灵昭应弘仁普济福佑群生天后。

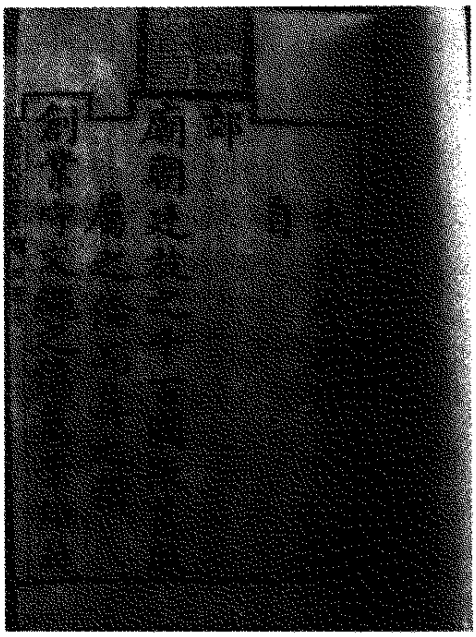
二十二年覆准，加

封天后为护国庇民妙灵昭应弘仁普济福佑群生诚感咸孚天后。于祈报祭文内，将封号书明，以上皆所在有司，岁以春秋致祭。”

上面的记载，以“加封天妃为……天后”和“加封天后为……天后”的不同句式，明白无误地告诉我们，是乾隆二年加封“天妃”为“天后”的。而乾隆二十二年是经过覆准，为“天后”增加新的封号，“诚感咸孚”。这便是最早写进《大清会典》、妈祖由“天妃”加封“天后”的史实记载。

这部乾隆《大清会典》，是由会典馆总裁和硕履亲王允祹奉旨纂修，张廷玉等撰写，于乾隆十二年开馆，全书告成于乾隆二十三年，并于乾隆二十九年(1764)御制武英殿刻本。在纂修过程中，乾隆亲自参与指导与审阅，这在众多皇帝中是少见的。和硕履亲王说：“当时珥笔诸臣，有未曾窥之莅奥，或向日分编众手，有不及订之异同，徒袭成编。每虞膠柱，我皇上几余观览，洞瞩源流，特谕纂修，亲为指授既定全书之体式，并示旧本之舛讹，凡有指归，悉经宸断，间多更正。”[8]允祹的话，并非都是恭维之辞，乾隆对这部《清会典》的纂修，的确是下了大力气，严格把关的。尤其对“旧本之舛讹”，更是“间多更正”，这与历朝修典，形成鲜明对比，难能可贵。由此可见，这部《大清会典》所记史实应当是靠得住的。再者，《清会典》所记乾隆朝史料仅为二十三年之间的事，尤关褒封大事，更应准确无误。

就在这部《大清会典》完成后不久，乾隆下旨开始纂修《四库全书》。由清代著名学者纪昀任总纂官，于乾隆三十七年开馆纂修，乾隆四十七



乾隆武英殿本《大清会典》首页（天津图书馆藏）



乾隆武英殿本《钦定大清会典则例》对妈祖的褒封（天津图书馆藏）

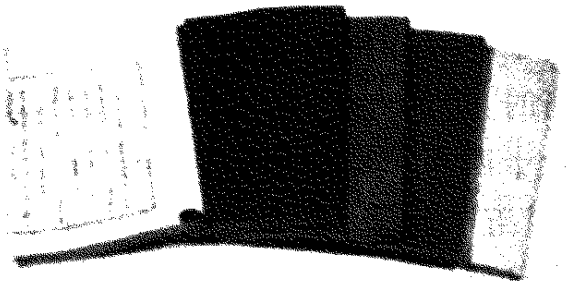
年(1782)完成。与此同时，乾隆《大清会典》又由刘炘任详校官，及其多人参与，于“乾隆四十四年三月恭校上”，乾隆经再度审阅后，在每卷之后加盖“乾隆御览之宝”篆书方印，非常郑重地编入了《四库全书》。正因为御制本的乾隆《大清会典》，纳入《四库全书》史部，得以保存原貌，尘封二百多年后，重见今日，具有较高的史料价值。

同时期，乾隆六年由刘良璧编撰的《重修福建台湾府志》，也记载了“乾隆二年，敕封护国庇民妙灵昭应弘仁普济福佑群生天后”这段史实。刊刻于乾隆四年的《天津府志》。由于编撰时间相对较早，在提及天津妈祖庙时，仍称之为“天妃宫”。天津出现“天后宫”名称的时间，要追溯到乾隆十四年。那就是早年镶嵌在山门上的一块砖雕门额，写有“敕建天后宫”五个大字。横额的上款是“乾隆己巳秋九月”，这是有文字可考的。乾隆己巳，即乾隆十四年(1749)。就是说，天津出现“天后宫”名称至少不晚于这个时间。天津天后宫的山门在牌楼外面(东面)，显然是由牌楼后面(西面)的前殿移过去的。为什么单单要在这个时期，使整个建筑群的中轴线向前推移呢？如果说是为了使山门与前殿分开，那么不顾旧有的建制，宁可把牌楼闪在后面，缩小了庙前的广场，拉近了与戏楼的距离，难道就仅仅是为了建一座山门吗？结合乾隆二年对天后的这一重大



乾隆皇帝像(北京故宫博物院藏)

晋封,标志官方的妈祖信仰达到历史顶峰,极大地提高了妈祖庙的社会地位,民间信仰也随之趋向高潮,天津皇会的逐渐兴起,"天妃宫"由此而更名为"天后宫",适应了社会和广大信众的需要。所以,新立山门,突出"敕建天后宫"这块金字招牌,才是最大的初衷。同时山门外挂有天后封号门幡的两根桅杆,也是与山门同时出现的。从山门与桅杆的距离适当,可以看作是建山门时的一个整体工程。而且其功能、作用和出发点也是一致的,都是为了突出"天后"的封号。无独有偶,在清代天津作家李庆辰的《醉茶志怪》中还提到乾隆间重修天津天后宫大殿的传说:



保存于北京国家图书馆的清乾隆《钦定四库全书》书影

"邑天后宫建自前明,乾隆年重修,大殿告成,众视式不如旧,然均未能指其所以然也。适有颠者至寺前,云:'美馔甚适口,但短盐耳。'言之不休。或嘲之曰:'是何处骗得饮食,犹嫌无滋味也!'其人狂笑而去。工师见其行止非常,忽悟,云:'盐者,樯也。得毋樯微短乎?'再接樯椽数尺,视之,则鸟革翚飞,形势殊可观矣。遍觅其人,不可

得。或曰是鲁班也。”

文中所说天津天后宫“建自前明”，当指“明永乐元年重建，正统十年……重修”⑦之事。至于这次重修，是否也与天妃被封天后有关，于乾隆十四年与山门同时施工的呢？不排除这种可能性。



《四库全书》史部所记对妈祖的褒封

明清时期与中国往来密切的琉球中山国，也建有天妃宫多座。其《中山世鉴》卷十《尚穆王纪》中，乾隆二十四年条下，记有“本年夏，天妃改称天后”。这是因为中国册使奉命出使琉球，在康熙五十九年时曾去过一次，而后再去就是乾隆二十一年了。中国册使每到琉球，必去天妃宫祭祀。琉球中山国的王公大臣也十分崇祀妈祖。其所以在国王本纪中记下“天妃改称天后”条，可见其对此事的重视。当然这是与不久前中国册使到琉球，得知乾隆二年天妃晋封天后有关。

清政府历代的《大清会典》，为记述清朝典章制度的官修文书，通称《清会典》。康熙二十三年初始纂修《清会典》，成书于康熙二十九年，记太宗（皇太极）崇德元年（1636）至康熙二十五年事（1686），一百六十二卷。雍正《清会典》二百五十卷，续康熙二十六年（1687）至雍正五年事（1727）。乾隆《清会典》会典一百卷、则例一百八十卷，所记起于清初，止于乾隆二十三年。嘉庆《清会典》会典八十卷、事例九百二十卷，图一百三十二卷。光绪《清会典》会典一百卷、事例一千二百二十卷、图二百七十卷。体例仿《明会典》，记事凡光绪二十二年以前各级行政机构的职掌、事例，唯将事例别为一编，则有别于《明会典》。《清会典》从康熙至光绪，由于各朝不断续修，累加改纂，因此“旧本之舛讹”，不在少数。正如《清实录》一般，有时出于某种政治目的，改纂极大。故此才有蒋良骐的《东华录》、王先谦的《九朝东华录》、《十一朝东华录》出现，客观上保留了清朝历代一些珍贵史料。

嘉庆《大清会典》记载康熙“二十三年加封天妃为天后”，既无前朝

史实根据，又对如此重要的加封，却只几笔带过，单就这一点，已足让人疑窦丛生了。“天后”前面是什么封号？难道还是“护国庇民妙灵昭应弘仁普济天后”？而“护国庇民妙灵昭应弘仁普济”是永乐七年的封号，已经沿用过一次，难道晋封“天后”还要再沿用一次吗？这显然是不可思议的。那么，康熙为加封“天后”新增的封号究竟在哪里？历代的《大清会典》都从来没有出现过。如果我们承认嘉庆《大清会典》的记载是正确的，那也就等于承认一连沿用两次明永乐七年封号的事实存在。这不但违背清代对妈祖加封的承续性和有序性原则，而且也是历史的荒谬。由于嘉庆《大清会典》的错误，对这以后历代《大清会典》，以至一些地方志书的以讹传讹，造成极大影响。

究竟是何等原因造成嘉庆《大清会典》的记载失实呢？今天我们分析起来，大致有几种可能存在：

第一，一种错误的心理，导致一种错误的结论。

本来，康熙二十三年没有加封“天后”，事实清楚，情节也并不复杂。但是不少人包括纂修者，从心理因素上不愿接受那样的事实。认为妈祖台海助战巨大功绩所形成的“因”，不应得到只是遣官致祭的“果”。于是便怀疑当时是否存在某种内幕，比如封号出了什么问题，成了不可告人的隐情等等。一种好奇，产生了好奇驱力。这本来是人类对问题不倦探索的内驱力，但往往在思维模式上出现问题。比如由怀疑上面的因果关系，而产生联想，把简单的观念，通过联想作用而形成复杂观念。但由于出发点就已经对问题本身有了倾向性，这就是思维定式。带着这样的框框，越搞问题越复杂。加之这样的人多了，“三人成虎”的故事，就是从众心理的反映。说的人多了，相信的人也多了。对于众口不一的说法，历代修典者往往有条成文规定，就是“采取群书，折衷参定”[8]，实际就是重“修”而轻“考”。所以，由口头上的以讹传讹，到书面上的以讹传讹，只是时间问题。但无论怎么说，纂修者是对历史的轻率。因找不到史实依据，只以“加封天妃为天后”敷衍带过，是对历史的篡改。

第二，纂修者对某些晦涩不清的记载，产生不同理解。如《琉球国志略》所言：“（康熙）二十年，福建提臣万正色以天后著灵奏闻于朝，诏封昭灵显应仁慈天后。”除去时间上的错讹以外，如果理解成在“奏闻于

朝”后面，有“仰恳”之意，在行文中省略，那么就是另一种结论了。后面的封号也是万正色提请加封的，而不是史实上存在的封号，这样就少了许多历史上的麻烦。因为在他下文紧接着又说“（康熙）五十九年，翰林院检讨海宝等奏称，奉旨册封琉球于怡山院祭天妃，海道略无危险……”这里提到的“海宝”，也正是本文前面提到的康熙五十九年写《天妃灵应记》的作者、奉旨册封琉球副使徐葆光的同行上司，册封琉球正使。徐葆光在该文中提及妈祖明永乐七年的封号时，特别强调“至今皆仍此封号”。故此海宝也以“天妃”之称，合于史实。问题出在《琉球国志略》的作者周煌的叙述上，因为他是乾隆二十二年奉旨册封琉球副使，此时“天妃”早以晋封“天后”十年之久。所以他在行文中提及“天妃”、“天后”的称号时，不免因习惯于当时的“天后”之称，而有时忽略历史背景、时间的异同，造成混乱。就在上面表述万正色的请封时，前后均以“天后”之称，仿佛此时“天妃”早在康熙二十年以前就已是“天后”了。照上述说法，万正色这次的请封，是将“天后”再加新的封号，简直是历史的滑稽。如果糊涂官再遇这样的糊涂文，能不再造历史的糊涂？

第三，参考了带有错讹史实记录的历史资料，也不排除某些被篡改过的典籍著作。最明显的例子，光绪朝的修典者们就是照抄了有错误的嘉庆《清会典》的结论。尤其是紧接乾隆后的嘉庆朝，篡改了前朝的史实，这对后人来说，他们的距离越近，也就越具迷惑性。同时又对《四库全书》中的乾隆《大清会典》，或被忽略，或缺乏足够重视。从而造成以讹传讹的混乱局面，也就不足为奇了。

第四，也不排除是后来对嘉庆《大清会典》篡改或强加的可能性。

但无论哪种情形，抑或另有原因，嘉庆《大清会典》出现的错讹，是显而易见的。对于乾隆二年“天妃”加封“天后”的史实，应予尊重和承认，还历史本来面目。

由于这一重大晋封，使清代官方信仰和民间信仰进入鼎盛期。天津天后宫由乾隆初年的四座[9]，一度增至二十二座。据《续天津县志》卷四记载，有东门外、大直沽、陈家沟、丁字沽、咸水沽、葛沽、泥沽、东沽、贺家口、前辛庄、后尖山、秦家庄、城西马庄、河东唐家口、芦北口、城西如意庵。此外还有建于乾隆四年的闽粤会馆天后殿、大沽营天后神祠、水

师营天后神祠、千福寺天后行宫以及静海县城西门内迤南、盐山东门外小北街两处。天津皇会从此揭开了近二百年的辉煌史。

据统计，台湾天后庙宇建于清代的就达二百一十八座，其中建于乾隆或以前的就有七十七座，占全部庙宇的35.3%；建于嘉道年间的七十四座，占34%；建于咸同光年间的六十七座，占30.7%。[10]在全部二百一十八座天后庙中，史志具体记载建庙年代的有三十四座，而乾隆年建庙就达十七座，占50%。在这十七座天后庙中，见于《台湾府志》记载、时间最早的是乾隆三年古彰化邑治北门内协镇后天后宫。其余大部分都是乾隆初至乾隆中所建。[11]由此可见，乾隆二年加封"天后"对全国各地的民间妈祖信仰的发展，产生了重要影响。同时也对乾隆以后各代皇帝对妈祖的加封，产生了一定的拉动作用。现简列如下：(包括康熙初封)

康熙十九年(1680)封护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃。遣官诣福建莆田县致祭，祭文由翰林院撰拟。香帛由太常寺预备，祭品用帛一、羊一、豕一、簠簋各二、笾豆各十、尊一、爵三。

乾隆二年(1737)加封天妃为护国庇民妙灵昭应弘仁普济福佑群生天后。

乾隆二十二年(1757)覆准加封天后为护国庇民妙灵昭应弘仁普济福佑群生诚感咸孚天后。于祈报祭文内将封号书明，以上皆所在有司，岁以春秋致祭。

乾隆五十三年(1788)著于天后旧有封号上，加增"显神赞顺"四字。著翰林院撰拟祭文发往，嗣后该督抚于天后本籍祠宇，春秋二祭，载入祀典。又清口惠济祠供奉天后神像，屡著灵应，著翰林院撰拟祭文发往，于春秋二季，令地方官虔诚致祭。并著李奉翰将新加封号四字，敬谨增入神牌。

嘉庆五年(1800)封天后为护国庇民妙灵昭应宏仁普济福佑群生诚感咸孚显神赞顺垂慈笃祜天后之神。

嘉庆六年(1801)议准崇祀天后父母，请照雍正三年追封关帝先代之例，敕封天后之父为积庆公，母为积庆公夫人。由部行文福建巡抚、江南河道总督，于莆田湄洲及清口惠济祠三处天后宫后殿，制造牌位，春

秋致济。

道光六年(1826)又加封天后为护国庇民妙灵昭应宏仁普济福佑群生诚感咸孚显神赞顺垂慈笃祜安澜利运天后之神。

道光十九年(1839)加封天后为护国庇民妙灵昭应宏仁普济福佑群生诚感咸孚显神赞顺垂慈笃祜安澜利运泽覃海宇天后之神。

道光二十一年(1841)敕加天后父母封号,父为衍泽积庆公,母为衍泽积庆公夫人。

道光二十八年(1848)加封天后为护国庇民妙灵昭应宏仁普济福佑群生诚感咸孚显神赞顺垂慈笃祜安澜利运泽覃海宇恬波宣惠天后之神。

咸丰二年(1852)又加封天后为护国庇民妙灵昭应宏仁普济福佑群生诚感咸孚显神赞顺垂慈笃祜安澜利运泽覃海宇恬波宣惠导流衍庆天后之神。

咸丰三年(1853)加封天后为护国庇民妙灵昭应宏仁普济福佑群生诚感咸孚显神赞顺垂慈笃祜安澜利运泽覃海宇恬波宣惠导流衍庆靖洋锡祉天后之神。

咸丰五年(1855)加封天后为护国庇民妙灵昭应宏仁普济福佑群生诚感咸孚显神赞顺垂慈笃祜安澜利运泽覃海宇恬波宣惠导流衍庆靖洋锡祉恩周德溥天后之神。

咸丰五年(1855)又加封天后为护国庇民妙灵昭应宏仁普济福佑群生诚感咸孚显神赞顺垂慈笃安澜利运泽覃海宇恬波宣惠导流衍庆靖洋锡祉恩周德溥卫漕保泰天后之神。

咸丰七年(1857)加封天后为护国庇民妙灵昭应宏仁普济福佑群生诚感咸孚显神赞顺垂慈笃祜安澜利运泽覃海宇恬波宣惠导流衍庆靖洋锡祉恩周德溥卫漕保泰振武绥疆天后之神。

同治八年(1869)又以天后左右二神护运有功,敕封为金将军、柳将军。

同治十一年(1872)又奏准天后封号字数过多,前已定为四十字,以昭慎重,唯本届海运迅速抵津,江苏巡抚复请加封。此次敕封之后,即永为限制,于各处天后神牌,一律增入。嗣后续有显应事迹,由各该督抚另

行酌办。奉旨加封天后嘉佑二字。

光绪五年(1879)又奏准,贵州镇远府城地方,建立天后祠宇,春秋致祭。[12]

清代对妈祖的褒封,在历代次数最多、规格最高、字数最多、密度最大、但也最有规则,超过宋元明任何一代。

次数最多,对妈祖本人加封十四次,与宋代持平。加上对妈祖父母、金、柳二将的加封,次数远远超过宋代。

规格最高,"天后"为最高封号,达到极限。

字数最多,咸丰七年时,已达六十二字。同治十一年又增加二字,实为六十四字,远远超过清代自定的四十字,更是宋元明所望尘莫及的。

密度最大,咸丰一朝仅仅十一年,就封了五次,其中一年就连封两次,创历史之最。

也最有规则,封号虽多,按顺序叠加。承续性、有序性规则也为清代一大特点。

清代对妈祖的多次加封,其主要原因,不外乎三条:

首先是台海助战或有关台湾防务事项得到妈祖护佑,构成加封妈祖的首要原因。康熙的初封便是因为把明郑势力逐出大陆,为统一台湾奠定了基础。乾隆二年加封天妃为天后,也主要是与加强台湾防务有直接关系。《琉球国志略》卷七《祠庙》中说:"乾隆二年,福建总督郝玉麟疏称,台湾守备陈元美等在洋遇风,虔祷天后,俱获安全,褒封宜加,亦经臣部议准,加封其字样交内阁撰拟进呈,钦定福佑群生四字……"

再有就是往来于琉球的册使,途中遇险,得到妈祖护佑转危为安的。前文所提,乾隆二十二年翰林院侍讲全魁、周煌出使琉球,中途遇险,受到妈祖护佑,为此在琉球建有姑米山天后宫。二位册使回国后又写有《请加封号谕祭疏》,乾隆看了奏折,决定在加封天妃为天后的十年后,才有了"钦定乾隆二十二年六月十八日奉旨用诚感咸孚,钦此。"的又一次加封。

另外,在漕粮运输中的妈祖显圣事迹,也是加封的原因之一。乾隆五十三年在一道谕旨中曾说:"今清口惠济祠供奉天后神像,屡著灵应,本年河流顺轨,运道深通,自应一体特著明禋,以光祀典……将新加封

号四字敬谨增入神牌。俾河工永庆安澜。”看来乾隆加封“显神赞顺”四字，除了“现台湾大功告成，官兵凯旋，一路遄行安稳”外，也考虑了漕运这个因素。[13]道光六年加封“安澜利运”，就是出于江苏巡抚陶澍的一道奏请。他在奏折中说，在那次海运中，关天培任押运参将，“沙船一千余只，正抵黑水大洋，迭遭风暴……危急之顷，若有神助，及至收口，竟未损失一人。迨先后驶抵天津上圜水次，查验米石，唯通共损失粮米八百余石，不及千分之一。”同治十一年最后一次加封时，本因字数已满，但“唯本届海运迅速抵津，江苏巡抚复请加封”而破例加“嘉佑”二字。[14]



“佑漕船利运天津”所画为道光六年加封“安澜利运”之事（引自《天后圣母圣迹图志》）

2000——2003年初稿

2006年2月定稿

注　释

① 康熙《福建通志》卷十《祀典》

② 蒋良骐《东华录》卷十二

③ 《汉文起居录》康熙二十三年

④ 《续修四库全书·史部·琉球国志略》

⑤ 见《续修四库全书·史部·地理类·中山传信录》卷一

⑥ 乾隆《大清会典·告成贺表》

⑦ 见康熙《天津卫志》

⑧ 见《大清会典·凡例》

⑨ 见乾隆四年《天津府志》

⑩ 参见黄美英《千年妈祖·台湾妈祖庙分布概况表》

⑪ 同上，参见《台湾妈祖庙建置年代一览表》

⑫ 以上根据康熙、雍正、乾隆、嘉庆、光绪《大清会典》编制

⑬—⑭ 见清光绪《大清会典》

后　记

人到老年，留给自己最宝贵的财富，便是回忆。回忆就是再一次咀嚼生活，达到对已往感性认识的升华和飞跃，从而进入理性认识的高度。记得儿时最常去的地方，就是离家不远的天后宫大街。尤其是年节到来，这条大街便成为天津最具传统的年货市场。那时我所以常去的主要原因，今天想来，就是那里有我最喜爱的杨柳青年画，吊钱、窗花，还有风筝魏风筝和刘海牌风葫芦。再有就是我自小爱看热闹，有时还闹出笑话。一个陌生人站在马路边上不停地向上张望，我以为有了什么好瞧的，也跟着仰头看呀看，什么也没有，除了蓝天就是白云，觉得索然无味，这才把视线收回来。发现那个陌生人早已走开了，可是我的旁边却又多了三四位，也跟着我不停地张望，居然还有人问我："你看见了？……"莫名其妙的我赶快离去，那人还穷追不舍地喊着"瞧你那样儿，还神秘兮兮的呢。"我有了这种天津人所共有的爱好，来到天后宫大街，自然要到摩肩接踵的天后宫里看个热闹，玩耍一番。每当我挤在人群中钻来钻去时，却常常遭到看庙道士的呵斥和拒绝。那道士高高地站在大殿门口的条凳上，举着草板纸卷成的话筒，在人流中独独能够发现我，向我喊道："谢绝儿童入内——快出去！"这叫先礼后兵，连后边的语调都变了，再不走就要被那道士"押解出境"了。我悻悻地离开，对那道士却留下了坏印象。

还记得先父常常向我讲起民国间天津两次出皇会的情景，听得入了迷，便充满了遐想，甚至感到某种神秘。于是在我稍大一些时，便又常常去光顾老城厢三义庙高跷会和县阁高跷会的演练和彩排，区分文、武高跷的不同，回家与小伙伴们模仿。我们脚下绑着附近一家印刷厂丢弃



1992年本书作者(左一)在天津西郊进行农村调查时所摄

的铁制油墨盒，权作高跷腿子。洋铁盒虽然仅有十个厘米高，踩在脚下，却也十分惬意。酷似清廷宫里的格格们穿的“旗鞋”，高跟放在鞋的中部，走起来一扭一扭的，还咯噔咯噔作响。头棒、二棒使的是家里用的擀面杖，头上戴的则是用旧鞋盒制成的古装戏帽，甚至把人家丢弃的红绒球拣来插在戏帽上，在大院里跳来蹦去，充满了儿时乐趣。

这些宝贵的记忆，我珍藏了几十年。后来我有机会在工作之余，多次去中国四大木版年画产地之首的杨柳青采风；又到过天津皇会中著名的“捷兽会”(即耍狮子)故乡东、西姜家井村采访，找耄耋老人攀谈；或去大稍子口村听老人讲故事，寻找“皇姑坟”遗迹；去曹庄子村和小园村实地考察。所获取的大量口头资料，是文字所未曾记录过的。农村调查以及历年的积累，直接推动了我对妈祖文化的研究与写作。1993年发表《天津皇会及其在津西的流传》一文，2000年连载发表以展示妈祖文化为背景，反映老城厢市井生活的长篇小说《金糖葫芦》。实践中深深体验到，多元文化的天津，在历史上妈祖文化的形成和发展过程中，有着独特的地位，做出过突出贡献。在天津这片沃土上，有着丰富的妈祖文化遗存、相关历史典籍和珍贵资料，妈祖文化至今仍显示它强大的生命力。上述小说和文章发表后，编辑部编辑、政协文史委的老先生以及社会热心读者，都建议我继续写下去，甚至鼓励我写出一部以妈祖文化为专题的著作。于是从2000年开始，我借助天津图书馆和中国国家图书馆及北海文渊楼分馆等大量库藏典籍，其中孤本、珍本、善本不在少数，对妈祖文化深刻内涵所涉及的几个方面进行研究。2003年写就《妈祖文化研究》一书。2004年发表论文《妈祖文化的深刻内涵及其强大生

命力》。2006年《妈祖文化研究》一书定稿出版。



以展示妈祖文化为背景的长篇小说
《金糖葫芦》连载之一页

在本书写作过程中，中国历史博物馆研究员李露露女士，热情地为本书提供了重要的历史文献资料和建议，在此致以谢意。

天津市台湾同胞联谊会副会长、全国人大代表、天津政协常委詹高越先生和台湾同胞、天津台湾同胞联谊会前副会长、第九届、十届天津政协常委、第九届全国政协委员章中先生，为本书的出版提供了近百幅照片，其中大部分照片为詹先生亲临现场所拍，个别急需的照片为章先生委托其女儿在台湾拍摄寄来。对二位先生的由衷支持，深表谢意。

天津图书馆与中国国家图书馆为本书的写作，提供了大量历史文献资料，其中包括极其宝贵的珍本、善本甚至孤本图籍，实为难得。天津图书馆的领导和胡永晔、蔡树琴等老师以及国家图书馆领导和诸多老师的热情配合与帮助，令人感动，在此一并致谢。

天津天后宫主任、中华妈祖文化交流协会副会长、天津民俗博物馆馆长蔡长奎先生对本书写作所提供的慷慨帮助表示感谢。

天津科技出版社美术编审王众先生为本书的出版提供多方面的帮助和支持，并设计封面，在此特致谢意。

2006年2月于天津

主要参考文献

元·脱脱等撰:《宋史》中华书局点校本 1997。

清·徐松辑:《宋会要辑稿》中华书局点校本 1957。

宋·徐兢撰:《宣和奉使高丽图经》四库全书文渊阁本,上海古籍出版社影印 1987。

宋·洪迈撰:《夷坚志》四库全书文渊阁本,上海古籍出版社影印 1987。

宋·李焘撰:《续资治通鉴长编》中华书局点校本 1985。

宋·梁克家撰:《淳熙三山志》清道光本,国泰文化事业有限公司影印 1980。

宋·李俊甫撰:《莆阳比事》续修四库全书本,上海古籍出版社影印 2002。

宋·黄岩孙撰:《仙溪志》续修四库全书本,上海古籍出版社影印 2002。

宋·周煇撰:《清波杂志》中华书局点校本 1994。

宋·周去非:《岭外代答》四库全书文渊阁本,上海古籍出版社影印 1987。

宋·朱彧:《萍洲可谈》四库全书文渊阁本,上海古籍出版社影印 1987。

宋·潜说友撰:《咸淳临安志》清道光仿宋刻本。

元·王元恭纂修:《至正四明续志》续修四库全书本,上海古籍出版社影印 2002。

清·纪昀等编撰:《四库全书总目》中华书局影印本 1965。

元·脱脱等撰:《辽史》中华书局点校本 1974。

元·脱脱等撰:《金史》中华书局点校本 1975。

明·宋濂等撰:《元史》中华书局点校本 1976。

元·马端临撰:《文献通考》中华书局影印本 1986。

明·王圻撰:《续文献通考》四库全书存目丛书本,齐鲁书社影印 1996。

清·张廷玉等撰:《明史》中华书局点校本 1974。

明·徐溥等奉敕撰:《明会典》四库全书文渊阁本,上海古籍出版社影印 1987。

李国祥等编:《明实录类纂》武汉出版社点校本 1991。

明·余继登辑:《皇明典故纪闻》书目文献出版社影印 1995。

明·不著撰人:《三教搜神大全》清宣统汲古阁明藏本翻刻。

明·郎瑛:《七修类稿》光绪六年重刻本。

清·黄伯禄辑:《集说诠真》台湾学生书局影印本 1989。

清・赵翼:《陔余丛考》乾隆湛贻堂全集本。
清・廖必琦等纂:《兴化府莆田县志》光绪五年补刻本
清・郝玉麟监修:《福建通志》乾隆二年刻本
郑贞文撰:《闽贤事略》(初稿),商务印书馆 1935
明・周瑛纂:《重刊兴化府志》弘治本同治十年重刻。
明・马欢撰:《瀛涯胜览》四库全书存目丛书本,齐鲁书社影印 1996。
明・费信撰:《星槎胜览》续修四库全书本,上海古籍出版社影印 2002。
明・陈侃撰:《使琉球录》续修四库全书本,上海古籍出版社影印 2002。
明・肖崇业等撰:《使琉球录》续修四库全书本,上海古籍出版社影印 2002。
明・夏子阳等撰:《使琉球录》续修四库全书本,上海古籍出版社影印 2002。
清・周煌撰:《琉球国志略》续修四库全书本,上海古籍出版社影印 2002。
清・张学礼撰:《使琉球记》四库全书存目丛书本,齐鲁书社影印 1996。
清・徐继畬撰:《瀛环志略》续修四库全书本,上海古籍出版社影印 2002。
清・徐葆光撰:《中山传信录》续修四库全书本,上海古籍出版社影印 2002。
明・罗懋登著:《三宝太监西洋记通俗演义》明万历刊本。
明・吴还初著:《天妃娘妈传》明万历刊本,中华书局影印 1990。
明・不题撰人:《新民公案》日本 1744 据明本手抄本,中华书局影印 1990。
明・余邵鱼编集:《列国志传评林》明万历三台馆余象斗本,中华书局影印 1990。
明・不题撰人:《跨海征辽》明成化永顺堂刊本,中华书局影印 1990。
鲁迅著:《中国小说史略》人民文学出版社 1973。
金维诺主编:《永乐宫壁画全集》天津美术出版社 1997。
明・不题撰人:《太上老君说天妃救苦灵验经》明正统十年内府刻本。
明・茅元仪辑:《武备志》明天启元年本,(台湾)华世出版社影印 1984
明・钱谷编辑:《吴都文粹续集》四库全书文渊阁本,上海古籍出版社影印 1987。
清・顾炎武编辑:《天下郡国利病书》四库全书存目丛书本,齐鲁书社影印 1996。
袁俊卿等主编:《郑和史迹文物选》人民交通出版社 1984。
元・陶宗仪撰:《南村辍耕录》中华书局点校本 1959。
明・陆容撰:《菽园杂记》中华书局点校本 1985。
郑一钧著:《论郑和下西洋》海洋出版社 1985。
陈高华等著:《中国海外交通史》文津出版社 1997。
杨仲揆著:《琉球古今谈》(台湾)商务印书馆。
清・舒懋官修:《新安县志》嘉庆凤冈书院刻本。
清・印光任等撰:《澳门纪略》嘉庆五年重刻本。
S・C・YEN 摄:《广州、香港和澳门景观》国图藏十九世纪中期摄影集。
清・薛柱斗纂修:《天津卫志》康熙十三年刻本。
清・程凤文等修:《天津府志》乾隆四年刻本。

高凌雯纂修:《天津县新志》天津古籍出版社复印本。
清·阎甲胤修:《静海县志》康熙十一年刻本。
清·唐执玉等修:《畿辅通志》雍正十三年刻本。
清·于敏中等编纂:《日下旧闻考》乾隆五十二年刊本。
梁嘉彬编撰:《中国历史图说》(台湾)新新文化出版社 1979。
望云居士等撰:《天津皇会考纪》津沽文学社刊本 1936。
双禽馆主撰:《天津皇会纪念册》民国二十五年刊本。
清·梅成栋辑:《津门诗钞》道光四年思诚书屋刻本。
清·张焘撰:《津门杂记》光绪十年刻本。
张江裁编撰:《京津风土丛书》中华风土学会刊本。
戴愚庵著:《沽水旧闻》天津古籍出版社 1986。
清·郝福森编撰:《津门闻见录》清抄本。
清·羊城旧客撰:《津门纪略》光绪二十四年石印本。
清·李庆辰编撰:《醉茶志怪》光绪十八年津门刊本。
清·李光庭撰:《乡言解颐》中华书局点校本 1982。
(日)中川忠英编撰:《清俗纪闻》日本刊本 1799。
李琴湘撰:《天津过年歌》天津社会教育办事处。
陈铁卿撰:《天后宫》天津宗教志编辑室 1986。
李志强、王树村主编:《杨柳青木版年画集》天津杨柳青画社 1992。
清·不著撰人:《天后圣母幽明普度真经》光绪上海翼化堂善书坊板。
清·林清标撰:《天后圣母圣迹图志》道光上洋寿恩堂增补本。
清·许叶珍编辑:《天后圣母事迹图志》清代彩绘册页本。
清·蒋毓英撰修:《台湾府志》厦门大学点校本 1985。
清·谢金銮等纂修:《台湾县志》嘉庆十三年薛志亮刻本。
清·沈云撰:《台湾郑氏始末》吴兴丛书本。
清·彭孙贻撰:《靖海志》续修四库全书本,上海古籍出版社影印 2002。
清·蒋干之编:《逆臣传》国史馆善本。
国立中央研究院历史语言研究所编:《清代官书记明台湾郑氏亡事》1930。
厦门大学编:《郑成功收复台湾史料选编》福建人民出版社 1982。
清·施琅撰:《靖海纪》康熙二十二年刻本。
厦门大学等编:《康熙统一台湾档案史料选辑》福建人民出版社 1983。
中国第一档案馆编:《清代档案史料丛编》中华书局 1984。
清·张廷玉等撰:乾隆《大清会典》乾隆二十九年武英殿本。
清·张廷玉等撰:乾隆《大清会典》四库全书文渊阁本,上海古籍出版社影印 1987,
清·托津等撰:嘉庆《大清会典》嘉庆二十三年刻后印本。
清·崑冈等奉敕撰:光绪《大清会典》光绪石印本。

清·梁舆等修、江远青等纂:《建阳县志》道光十二年刊本。
清·李福泰修:《番禺县志》同治十年光霁堂刻本。
清·蒋良骐撰:《东华录》中华书局点校本 1980。
清·王文治著:《梦楼诗集》乾隆六十年食旧堂藏板。
赵尔巽等撰:《清史稿》中华书局 1977。
牟钟鉴著:《中国道教》广东出版社 1996。
李献璋著:《妈祖信仰研究》澳门海事博物馆 1995。
黄美英主编:《千年妈祖》(台湾)人间出版社 1988。
李露露著:《妈祖神韵》学苑出版社 2003。
张立文主编:《儒家精华》北京出版社 1996。
汤一介主编:《道家精华》北京出版社 1996。
山东大学历史系:《孔子及孔子思想再评价》吉林人民出版社 1980。
杜维明著:《儒学传统的现代转化》中国广播电视出版社 1992。
佟洵主编:《佛教与北京寺庙文化》中央民族大学出版社 1997。
袁珂编著:《中国神话传说辞典》上海辞书出版社 1985。
杨利慧著:《女娲的神话与信仰》中国社会科学出版社 1997。
(日)下中弥三郎编辑:《书道全集》平凡社 1930。
刘正成主编:《中国书法鉴赏大辞典》大地出版社 1989。

[General Information]
书名=妈祖文化研究
作者=罗春荣著
页数=291
SS号=11718151
出版日期=2006年9月