

莆田妈祖信俗动态研究

——以2018年的最新普查为对象

梁

曦

A Dynamic Study of Mazu Belief and Customs in Putian

—— On the Census of 2018

LIANG Xi

From “Mazu belief” to “Mazu culture”, and then to the “Mazu belief and customs”, Mazu belief in Putian, as the cradle of Mazu belief, has demonstrated unprecedented characteristics in the new era. Based on the survey and synthetic research of Putian’s Mazu belief and since 2010 customs, focusing on the latest census of 2018, we can see a fundamental change in the organization, management, image of statue, sacrifice process and international exchange of the Mazu belief and customs. By this time, the Mazu belief and customs in Putian began to show three major turns: from religious belief to cultural brand —— the influence of the marketization, from spiritual support to cultural consciousness —— an opportunity for local culture, from local consciousness to identity —— the construction of “Mazu people”. And from the three turns we see the Mazu belief and customs gradually move toward institutionalization, standardization and systematization.

Keywords: Putian, Mazu belief and customs, census, dynamic

关键字：莆田、妈祖信俗、普查、动态

序言

2009年9月，“妈祖信俗”被联合国教科文组织列入《人类非物质文化遗产名录》，成为中国第一个信俗类世界级非物质文化遗产。所谓“妈祖信俗”，肇始于“人类非物质文化遗产”（简称“非遗”）申报文件之中的“遗产说明”。“妈祖信俗也称为娘妈信俗、娘娘信俗、天妃信俗、天后信俗、天上圣母信俗、湄洲妈祖信俗，是以崇奉和颂扬妈祖的立德、行善、大爱精神为核心，以妈祖宫庙为主要活动场所，以习俗和庙会等为表现形式的民俗文化。主要包括祭祀仪式、民间习俗和故事传说。”¹⁾正如学者王霄冰在《妈祖信

1) 福建非物质文化遗产保护中心，《妈祖信俗》，《福建画报》，2009年第5期，第46页。

俗的概念与内涵——兼谈民间信仰的更名现象与制度化问题》一文中所确认的，“妈祖信俗”成为了如今“妈祖信仰及文化的统称。”²⁾ 换言之，以“妈祖信俗”取代“妈祖信仰”，以民俗学的范畴取代宗教学的概念，是新时期妈祖信仰走向制度化和组织化背景下一种更新与重构。基于这样的前期研究，本论以“妈祖信俗”这一范畴为基准，就现阶段莆田地区“妈祖信俗”的发展动态进行梳理与评价。

一 莆田妈祖信俗研究述评

以“申遗”为契机，作为“妈祖信俗”发源地的莆田地区，掀起了重建和新建作为“妈祖信俗”重要载体的妈祖宫庙的热潮。作为妈祖研究的学术重镇，莆田地区就“妈祖信俗”开展了妈祖宫庙普查工作和各种各样的学术研究。在此，本论以2010年以来的研究成果为对象，尝试列举出一系列代表性的研究成果。

1.《莆田妈祖宫庙大全》。2012年，中华妈祖文化交流协会编撰出版的《人类非物质文化遗产——妈祖信俗：莆田妈祖宫庙大全》（海风出版社，2012年，以下简称《大全》）问世。这部著作不同于以往的莆田市宗教志编写组编纂的《莆田市宗教志》（初稿，1991年），而是作为《妈祖信俗大观丛书》（未完成）的第一本著作，作为“妈祖文化”这一莆田市政府重点推进的非遗保护工作的一环，作为政府指导下的妈祖研究之集大成而编撰出来。该著作的特点在于：第一，在莆田市人大常委会的支持下，发动了莆田市各乡镇政府，第一次就莆田妈祖宫庙的现状进行了全面的整理，初步把握了合计880座妈祖宫庙的空间分布及数据。由此确认，妈祖宫庙不管是规模、数量抑或是分布，皆取得了一个巨大的拓展。第二，该书采用大量图片，形象地展示了妈祖宫庙的建筑外观、格局分布、宫庙类别。与此同时，不仅描述了各个宫庙的建筑年代、庙宇结构、内部装饰，还提示了信众范围、信众人数、祭祀活动、灵验传说，极具文献学价值。尤为值得一提的是，该著作有效地整理了妈祖宫庙的祭祀对象——妈祖及其他道教、佛教的神祇或者民间俗神，整理了祭祀方式——主祀或者配祀，并再现了莆田妈祖信俗的大众化形式，即宫社合一，因而具有典范性的价值。

2.《莆田妈祖信俗大观》。继集大成、图像化的《大全》之后，2014年4月，由中华妈祖文化交流协会牵头，莆田市十多位本地学者在深入田野调查的基础上，就相关文字、图片、采访记录等进行了整理、加工、分类、鉴别与核实，编撰出版了《莆田妈祖信俗大观》，被喻为“第一部全面系统介绍和展示莆田妈祖信俗的专著”。³⁾ 该著作的特点在于：第一，较之《大全》的空间分布与图像展示，《莆田妈祖信俗大观》深入到妈祖信俗的内部，通过设置祭典、节庆、进香、神器、供品、出游、艺文、习俗、祈愿、传说等十个篇章，站在历史传承的视角，结合传统与现代，穿插妈祖信仰的历史故事与民间传说，构筑起妈祖信俗的“大观”。第二，站在民俗学、历史学、考古学、艺术学、宗教学等多学科的视角，在揭示出妈祖信俗的地域性特色、莆田地区的人文风貌的同时，也详细阐述了妈祖祭祀的流程，展示了与妈祖信俗活动有关的众多图像资料，尤其是玉圭、玉笏一类的“妈祖法宝”，铜磬、法剑一类的“妈祖法器”，透雕、桌帷一类的“妈祖神器”，文筵、武筵、水族彩阁、蔗塔、糕塔、桔塔一类的“妈祖供品”，从而提供了妈祖信俗的第一

2) 王霄冰、任洪昌，《妈祖信俗的概念与内涵——兼谈民间信仰的更名现象与制度化问题》，《文化遗产》，2018年第2期，第20页。

3) 潘真进，《简评〈莆田妈祖信俗大观〉的特色》，《莆田学院学报》，2015年第1期，第109页。

手资料。

3.《妈祖学概论》。与政府支持、田野调查的信俗调研不同，站在学术的立场，妈祖信俗研究也逐渐走向了规范化与系统化。作为21世纪的妈祖文化学术研究的一大突破，在此我们可以列举出两部最新的研究巨著。第一部就是黄瑞国主编的《妈祖学概论》（人民出版社，2013年），不同于过去的妈祖文化叙述，该著作认为妈祖学是“以妈祖文化为研究对象的一门综合性的新兴学科”，⁴⁾站在妈祖学的性质与特点，学科体系分类，妈祖学研究的原则与方法，妈祖学的研究意义，就妈祖学学科理论体系进行了建构，指出妈祖学开始于伊能嘉矩（1867-1925）在东京帝国大学第303卷上发表题为《台湾汉人信仰之海神》（『台湾の漢民の信仰に顕れたる海の神』（上））的文章，并宣扬“妈祖在中国，妈祖学在世界”，妈祖学必然成为一门国际显学。⁵⁾这部著作不仅论述了妈祖信仰的宫庙、组织、祭祀、民俗，还论述了妈祖与海洋文化、文学、工艺美术、音乐、体育、医学、文化旅游、华侨华人、创意产业之间的关联性，从而勾勒出妈祖学的庞大体系与未来延展。不仅如此，作为附录，该书还提示了郑和、施琅、林清标等一批妈祖文化的重要传播者与重大事迹，⁶⁾可谓是第一部“妈祖学”的专门著作。

4.《妈祖文化志》。第二部代表性学术著作，就是2018年由福建方志委与台湾妈祖联谊会联合组织两岸专家学者编撰出版的《妈祖文化志》（国家图书馆出版社），下分《妈祖宫庙与文物史迹》《妈祖祭典、活动与民俗》《妈祖文学艺术与学术研究》《妈祖信仰组织》四卷。该著作站在社会学的立场，将妈祖宫庙把握为“妈祖信仰组织”，并翔实地记述妈祖信仰的形成、发展、流布、影响等，展示了各地以妈祖祭典和民俗为核心的妈祖信俗活动，还具体收录了大陆、台湾的妈祖宫庙分布与组织，并以台湾大甲镇澜宫绕境活动为代表，就活动的缘起、主办、策办、承办等进行了专题性剖析，揭示出台湾妈祖信仰与政治文化之间的深刻关联。由于该著作是首部海峡两岸合作而成的妈祖文化专志，故而该书获得了高度评价。

基于这样的政府主导、民间支持，妈祖文化进入到一个被重点关注的时期。也正是基于文化学范畴下“妈祖学”概论的研究，文化志编纂视角下海峡两岸妈祖文化的研究，妈祖文化在当下被视为学术研究的一大热点。不过，在此我们也要推出妈祖文化的最新调查，即2018-2019年中华妈祖文化交流协会开展的全球妈祖文化普查工程。该调查的重要特征之一，即在于充分调动民间力量，不同于政府主导的文化普查，而是借助民间组织——妈祖文化交流协会来进行，从而象征着妈祖文化的调查与研究逐渐地由政府主导，到海峡两岸合作交流，再到民间组织协作拓展的模式转变。重要特征之二，即在于该调查不仅着眼于莆田地区，更是将之拓展到整个福建、台湾，东南亚，乃至整个世界，尝试构筑起世界性的妈祖文化调研。不言而喻，站在民间组织的立场，通过这样的调查活动或许可以更好地加深妈祖文化的系统性建构，进一步推动“妈祖文化在世界”的研究。⁷⁾

4) 黄瑞国，《妈祖学概论》，人民出版社，2013年，第11页。

5) 同4)。

6) 黄瑞国，《妈祖学概论》，人民出版社，2013年，第597页。

7) 现阶段的妈祖研究论著，可以列举出德国学者 Claudius Müller、Roderich Ptak 《Mazu》（Hirmer Verlag, 2009年）、梁康伯《寻庙：新加坡的华人庙宇》（新加坡道教学院，2011年）；日本学界对于妈祖文化的研究亦有丰硕成果，关西大学专门杂志《東アジア文化交渉研究》就曾收录松浦章《清代帆船の船内祭祀：沿海地域における宗教伝播の過程において》、高橋誠一《日本における天妃信仰の展開とその歴史地理学的側面》、野間晴雄等人《ベトナムのフェ旧外港集落の天后宮と閩聖殿の調査基礎報告》、二階堂善弘《長崎唐寺の媽祖堂と祭神について——沿海「周縁」地域

二 现阶段莆田地区妈祖信俗动态

2018-2019年全球妈祖文化普查工程的基本动机，是追溯妈祖海内外传播的基本轨迹、掌握世界妈祖宫庙分布状况、了解世界妈祖文化的发展趋势。基于此，中华妈祖文化交流协会普查小组发动了各地妈祖文化机构、大专院校、科研院所、侨联侨办、相关文化系统，并自各县区妈祖文化交流协会挑选普查指导员，规划了任务分担。普查之际，由普查指导员进村与老人们座谈，确保普查时“域不漏宫”，并向各宫庙发放普查表格，而后进行抽查，确保“宫不漏项。”普查工程自2018年3月开始，截至2019年10月，以莆田为中心的普查活动基本完成。在此，本论通过把握这次普查活动，尤其是围绕莆田地区妈祖信俗的第一手普查资料，就现阶段的莆田妈祖信俗动态加以概述。

第一，妈祖信俗的规模不断扩大，无论是宫庙数量，还是民间信众，抑或是独立组织，皆取得了显著的增长。就宫庙数量而言，2019年10月中华妈祖文化交流协会最新普查数据显示，目前整个莆田地区四区一县、湄洲岛、北岸开发区的妈祖宫庙数量大致达到1200余座，与《大全》记载的2011年普查的宫庙数量对比如下。（参考图1）。

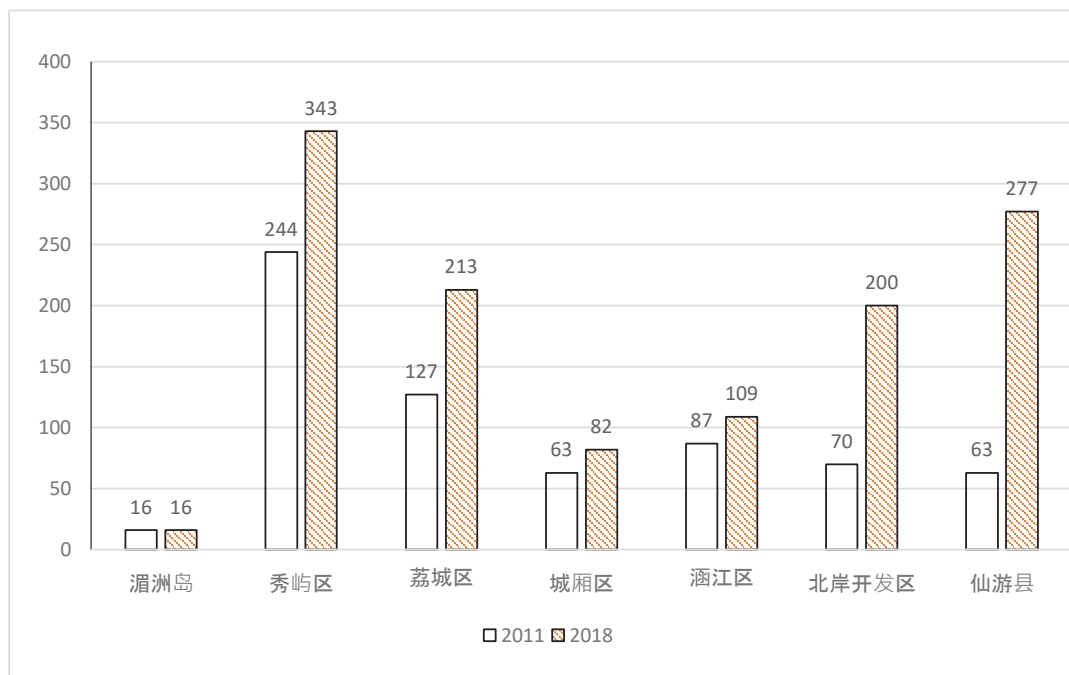


图1 莆田地区妈祖宫庙数量分布变化⁸⁾

民间信众数量亦达到了不小的规模。目前整个莆田地区的信众人数尚在整理之中，但依照2019年城厢区各乡镇（街道）的调查，目前该区妈祖信众及妈祖宫庙分布大概如下。

における信仰の伝播》等系列研究论文，标志着世界性妈祖文化研究的形成。

8) 经向调查人员询问，北岸开发区调查还在持续之中，大致数字为200座左右，谨以记之。

表1 城厢区各乡镇（街道）宫庙信众分布

镇（街道名称）	宫庙名称	信众
		人数
龙桥街道	高峰天后宫、龙桥天后宫、安福天后宫、瑞龙庵、清风岭天后宫、延寿妈祖宫、懿明楼、应灵宫、泗华妈祖宫、康济亭、陈兰英妈祖堂、刘桂花妈祖堂、会仙宫	114000人
霞林街道	湄坂圣宫、明峰宫、鳌头青榕阁、瑞明洞妈祖庙、玉水宫、紫霞宫、义良上西社、澄湖宫妈祖阁、湄澄圣庙、天上府圣母殿、世梧天后宫、木兰钱氏圣妃宫妈祖、汝潮宫	70980人
凤凰山街道	浙江城隍庙天后宫、凤凰山文峰宫、凤山宫、永丰里社、石室岩寺妈祖殿、港德宫、埕山妈祖宫、天泉岩妈祖阁	141600人
华亭镇	凤鸣宫、福明堂、明山妈祖宫、郊尾明山宫、龙潭宫、隆兴宫、兴隆宫、文峰宫、董家妈祖庙、长岭明山宫	33000人
灵川镇	高地天后宫、淑惠祖庙、苏堤祖庙、新兴行宫、龙井宫、保德社、东进龙津宫、云溪宫、吉草灵应宫、矾头名山宫、书峰妈祖庙、灵岩殿、龙山福灵宫、陶山宫、清云宫、吉岭妈祖庙、桂山桂林宫、东进龙溪宫、东林明山宫	163500人
东海镇	金沙宫、东沙灵济庙、天上海潮妈祖庙、显圣宫、振海宫、西黄妈祖庙、上亭宫、妈祖英家庙	96000人
常太镇	龙山新宫、白漈宫、常丰宫、万福宫、横江祖宫、鳌头宫、利车妈祖庙、山门宫、莒溪天后宫、南川济兜妈祖庙、吴金英妈祖堂	23600人

就组织形式而言，所谓“妈祖组织”这一范畴，首次由黄瑞国主编的《妈祖学概论》提出，是指“以信仰妈祖或认同妈祖文化的、以弘扬和发展妈祖文化为己任的自然人或法人，遵循自愿的组织原则组合而成的非营利性社会团体或社会组织。”⁹⁾ 由此而将过去的宫庙、会馆，如今的协会、基金会等统一地归入到“妈祖组织”之中。2018年由两岸合编的《妈祖文化志》之《妈祖信仰组织卷》采取了“信仰组织”这一范畴，并指出妈祖信仰组织是“选择供奉与信仰妈祖的一群人或一个自愿社会团体。”¹⁰⁾ 必须特别指出的是，“宫庙”作为莆田市普遍存在的妈祖组织，大概自《大全》以后，或许是基于宗教问题的考虑，逐渐地改称为“妈祖文化机构”。当下的妈祖组织，除了过往的以妈祖宫庙为中心而形成的信众团体、具有全国性法人性质的妈祖文化社团之外，还增加了莆田市妈祖志愿者服务队、莆田北岸开发区成立的妈祖大爱慈善会、湄洲妈祖祖庙成立的莆田市湄洲妈祖慈善基金会等以大型妈祖宫庙为依托的社会团体或社会组织，乃至不属于任何一个宫庙，也未在民政局进行登录，完全由信众自发组织的民间妈祖义工团。

第二，妈祖信俗管理机制走向“系统化”。传统村落里的妈祖宫庙的管理者，或是与村落中老人协会的成员重合，或是由捐资该宫庙的商人亲属充任。这一制度源自明清时期的里社制度，即由某一宗族的强势人物主持庙务的宫社合一的组织与管理方式。因此，适逢重建庙宇、宫庙庆典或是重大活动之际，也大多是依照村落人头进行摊派，缺乏一套完整的章程和系统的管理体系。1987年，在政府推动下，祖庙成立第一届董事会，政协主席林文豪担任首任董事长，民间人士林聪治担任常务董事长——林聪治曾在1978年带领信众重建祖庙、并自发组织了临时管理机构。——政府力量也是从这一时期开始介入祖庙。1997年，祖庙成立了“湄洲妈祖祖庙景区管理处”，该管理处也是以董事会为主体来运作，董事长人选需要政府任命，

9) 黄瑞国，《妈祖学概论》，人民出版社，2013年，第174页。

10) 福建方志委、台湾妈祖联谊会、莆田市湄洲妈祖祖庙董事会，《妈祖文化志·妈祖信仰组织卷》，国家图书馆出版社，2018年，第2页。

董事会其他成员由信众代表大会选举。¹¹⁾就这样，妈祖祖庙构筑起了现代性的独立法人机构，且自过去的宗教局登记转为向民政局登记注册，转变为以董事会主持、基金会管理为主的基本模式。祖庙的这一模式也不断向地方延展，以2017年开工建设、2019年落成的北高镇东皋妈祖文化园为例，该村14位企业家发起捐资，组成妈祖文化园董事会——该董事会成员又与北高镇珠宝企业行业协会相重合，故而使这一妈祖文化园的经营管理具备了现代商会的性质。

与此同时，较之过去的家族式管理，由民间企业家、知识分子联合村落，乃至县区内宫庙，向民政局登记成立妈祖交流协会也是当下妈祖信俗的新趋势之一。以2009年妈祖信俗申办世遗成功为契机，莆田涌现出大量县区一级的妈祖文化交流协会，2012年成立仙游县妈祖文化交流协会（县级），2014年成立涵江妈祖文化交流协会（区级），2015年成立秀屿区月塘乡洋埭村妈祖文化交流协会（村级），2019年1月成立城厢区妈祖文化交流协会（区级），2019年9月成立北岸妈祖文化交流协会（区级）。这样的一批交流协会逐渐形成了由退休官员担任会长、出资企业家担任副会长、本地文人担任顾问的多重架构，也成为了地方政治、经济、文化的精英人士的活动场域。不仅如此，这些地方文化交流协会还被纳入到中华妈祖文化交流协会的统领之下，形成了一个自中央到地方的妈祖文化机构系统。

第三，随着时代的发展，妈祖宫庙的经营模式出现了巨大变革，尤其是在政府主导或者政府参与的前提下，以旅游观光、地域开发、文化振兴为目的的经营不断扩展。以政府参与型的湄洲妈祖祖庙为例，祖庙下设办公室、慈善科、接待科、人事科、基建科、财务科、后勤科、环卫科、天后艺术团等多个机构，已形成一套完整的官民资源整合与深度合作的运营体系。¹²⁾2012年到2017年的五年间，祖庙的总收入达到4.9亿元，来源大致为：（1）政府拨款；（2）信众及各地妈祖文化机构捐赠，主要指日常庙中的香火钱、大型活动如妈祖金身巡安时的挂脍收入、缘金收入等；（3）来自于祖庙旗下景区妈祖文化公园、妈祖文化影视城的门票收入。具体收入比例构成参考图2。

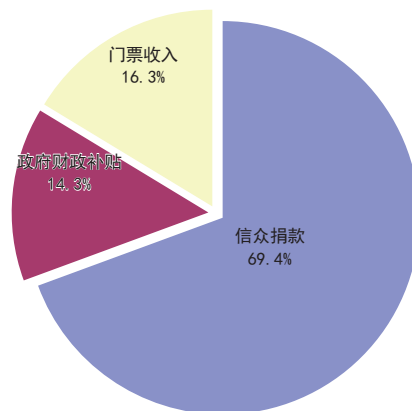


图2 湄洲妈祖祖庙收入构成

11) 2008年《湄洲岛妈祖祖庙董事会章程》曾提到，信众代表由湄洲岛各宫庙自行产生。2013年章程将相关表述修改为：“有关方面推荐书、由董事会讨论通过、由董事会或董事会授权的机构发给代表证。”该资料来自湄洲妈祖祖庙，谨以记之。

12) 围绕妈祖祖庙的经营模式问题，可参考张晓艺、李向平，《民间信仰的当代建构与信仰实践——基于津、闽、粤三地妈祖信仰的比较研究》，《河北学刊》，2016年第3期，第174页。

与上述收入情况相对应的，则是祖庙的支出构成，大致为：（1）基建支出。主要用于改善及修缮祖庙所有的基础设施；（2）文化活动支出。以正月初三的祈年典礼、正月十五的元宵祭典，三月二十三日的妈祖诞辰纪念日、五月或六月召开的海峡两岸妈祖文化论坛、九月九日的妈祖升天纪念日海祭，十一月月初的妈祖文化旅游节暨国际妈祖文化论坛等固定活动为对象；（3）慈善支出。以学生、教师、特困家庭、莆田市孤儿院、湄洲岛敬老院等为对象，为了进一步统筹慈善工作，2015年1月还专门成立了“莆田市湄洲妈祖慈善基金会”。具体支出比例构成参考图3。¹³⁾

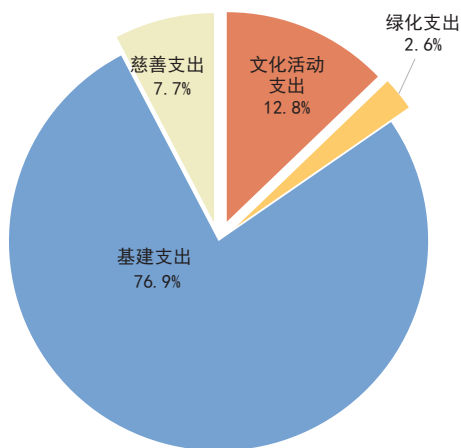


图3 湄洲妈祖祖庙支出构成

不仅如此，与这样的政府主导型不同，民间的其他妈祖宫庙也开始成立自主性的董事会（或管委会、基金会），并以举办与市民互动的文化节、民俗踩街活动、开办妈祖文化讲堂、承办妈祖贡品的制作及等为新型创收手段，以媒体报道、慈善活动为主要的支出方向。

第四，妈祖形象（塑像）与妈祖祭祀的变迁可谓是与时代同步。与留存于庙宇内部，接受朝拜的坐姿妈祖传统形象（图4）不同，以湄洲岛妈祖巨型石像（图5）为标志，站立式妈祖像不断普及，成为当代最为常见的妈祖形象。该妈祖像于1987年奠基，1990年竣工完成，由厦门大学李维祀与蒋志强两位教授设计，使用白色花岗岩，伫立在户外，脸部造型非传统式的道教神像造型，而是以佛教菩萨为标准。可以说，湄洲岛妈祖巨型石像的出现，成为妈祖现代形象的一大重要转折点，使妈祖真正转变为具有当代意义的“海峡和平女神”。诚如张珣的研究所示，这一形象“异于传统庙宇内采取坐姿而接受万民朝拜的妈祖神像”，它不是为了“给信徒朝拜，而是给信徒与非信徒一个瞻仰妈祖精神的依托。”故而带有“一种普世价值观念的传达。”¹⁴⁾或许正因为如此，这一形象也成为了当下妈祖形象构筑的新蓝本。2018年普查之际，站立式妈祖像成为了不少新建妈祖宫庙沿用的形象。在此，我们可以再列举出2017年制造完成、2018年安座于懿明楼的景泰蓝妈祖像（图6）。较之湄洲岛立姿巨型妈祖石像淡化宗教色彩、简洁流畅的造型，懿明楼

13) 图2、图3均根据《湄洲妈祖祖庙董事会六届一次信众代表大会董事会工作报告》《湄洲妈祖祖庙董事会2016年度董事会工作报告》整理。该资料来自湄洲妈祖祖庙，谨以记之。

14) 张珣，《妈祖石雕巨像化宗教象征意涵的变迁》，《海洋史研究》，2013年辑刊，第257-258页。



图4 湄洲岛天利宫宋代妈祖像（湄洲岛天利宫提供）

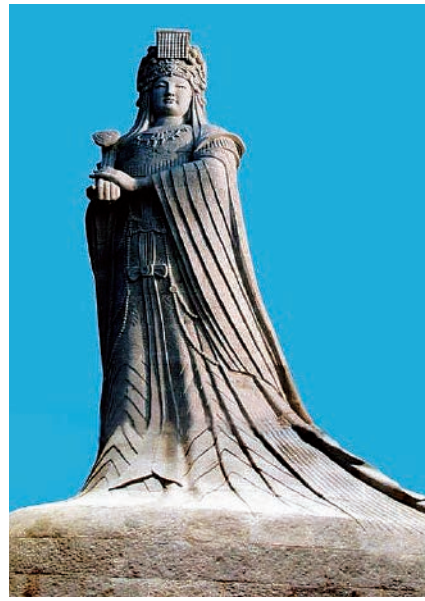


图5 湄洲岛巨型妈祖石像（祖庙提供）

景泰蓝妈祖像更凸显出妈祖形象的雍容华贵与无与伦比的地位。

不仅如此，与过去建筑妈祖像大多采用木雕（樟木或檀木）或泥塑方式不同，如今不仅涌现出大量的石像，还采用了翡翠、景泰蓝、砗磲、花梨木、红木等新材料，呈现为多样化、高端化的发展趋势。神像雕刻师们一方面保留了传统技法，一方面也加入大量现代艺术手法。正如研究者王英暎所指出的，“由于民间多样的审美习惯、雕刻艺术写实技法的影响，使妈祖造像手法繁复，装饰意味更加浓厚，色彩鲜艳华丽，妈祖造像出现新颖的风格。”¹⁵⁾以2017年10月安置于祖庙升天楼的缅甸花梨木妈祖像（图7）为例，该妈祖像以整木雕刻成型，运用“城市雕塑”的大线条、大趋势的创作手法，还采取了极具创新的写刀雕法来进行创作，体现了妈祖的博大气场和慈爱光辉。

与现代工艺技术日益突出、妈祖形象逐渐世俗化的趋势相呼应，妈祖祭祀的程序也走向了标准化。传统的妈祖祭祀或采用道教祭祀方式，或沿用祭祖方式，方法纷繁，形式多样。尤其是仙游龙井宫、贤良港祖祠、荔城文峰宫等一批历史悠久的传统妈祖宫庙，各自拥有独特的一套祭祀体系。当代妈祖祭典的重要转折始于1994年妈祖诞辰日首届“湄洲妈祖文化旅游节”上湄洲妈祖祭典的恢复。当时由蒋维琰、高扬枚、朱合浦在查找史料、考察孔庙祭典、吸收本地文化的基础上，初步拟定了《湄洲祖庙祭典仪注》和《祭典仪程明细表》，经过多年的补充和完善，逐渐形成了集传统文化、宗教科仪、民间信俗为一体的大型妈祖祭典固有模式，“成为跨越各界的一个文化现象”，¹⁶⁾并于2006年被列入首批国家非物质文化遗产。2013年，湄洲妈祖祖庙董事会邀请民俗专家，根据五类不同对象包括“功德主、行政领导、宫庙谒祖、妈祖回銮安座、湄洲妈祖分灵”，制定了一套规范的、压缩版的祭祀仪式，即“湄洲妈祖三献仪式”。整个祭拜过程由司仪生主持，其仪程大致如下：（1）司仪生唱诵（时间、地点、祭祀人），钟鼓齐鸣。（2）主祭人陪祭人就

15) 王英暎，《莆田妈祖神像雕刻艺术性探析》，《集美大学学报（哲学社会科学版）》，2011年第2期，第21页。

16) 林国良主编，《莆田妈祖信俗大观》，海风出版社，2014年，第37页。



图6 懿明楼景泰蓝妈祖像（笔者拍摄）



图7 湄洲祖庙升天楼缅甸花梨木妈祖像（祖庙提供）

位。(3) 司香。(4) 上香。(5) 鞠躬。(6) 收香。(7) 读祝文。(8) 行三献礼，分为初献、亚献、终献。(9) 行三跪九叩之礼。(10) 叩首。(11) 礼成。¹⁷⁾ 这样，通过政府与民间的互动，复古式的妈祖祭祀典礼得以形成，并广泛应用在大小新建妈祖宫庙的祭祀活动中。

第五，以妈祖文化为契机，中国大力推动对外文化交流与“中国文化走出去”战略，从而构筑起以妈祖文化为核心的东亚文化交流共同体的架构。以1986年莆田县妈祖学术研讨会为开端，1987年莆田市在举办纪念湄洲妈祖羽化升天千年祭活动的同时也举办了妈祖学术研讨会，林文金在会上首次提出“妈祖文化”这一概念。自此，妈祖学术研究开始引发广大中国学者的关注，进入到由信仰即宗教学向社会学、文化学转变的新时期。2009年，“妈祖信俗”这一术语诞生，成为了官方话语和政策文件之中的高频度词汇，“反映了民间信仰学术话语的扩大”¹⁸⁾，也凸现出妈祖文化日益扩大的影响力。2016年，湄洲妈祖祖庙入选“海上丝绸之路·中国史迹”申报世界文化遗产的首批遗产点，“发挥妈祖文化等民间文化的积极作用”被写入国家“十三五”规划纲要，妈祖文化成为中国乃至世界关注的话题之一。

与此同时，妈祖文化也积极走向海外，与世界各地的妈祖宫庙进行交流。自2017年起，莆田市启动了“湄洲妈祖下南洋·重走海丝路”系列活动，分别在马来西亚、菲律宾及新加坡等地进行了巡安布福。2019年11月14日，湄洲妈祖赴泰国巡安，开启了中泰妈祖文化周，显示出妈祖信俗向外扩散民族文化的巨大潜力。与湄洲妈祖祖庙一样，莆田地区其他的妈祖宫庙也走出国门，莆田市荔城区文峰宫就分别于2014

17) 莆田湄洲妈祖祖庙董事会编，《湄洲妈祖祖庙志》，人民日报出版社，2018年，第468页。

18) 张祝平，《论中国民间信仰的现代化转型及其限度》，《青海民族研究》，2018年第4期，第206页。

年在马来西亚、2015年在台湾举行了金身巡安。妈祖文化的传播，从地方小报、广播站的宣传，发展到人民日报、新华社、中央电视台和世界各地主流媒体的报道对象，并在微博、微信等新媒体上成为关注热点。以2019年10月湄洲岛举行的“纪念妈祖信俗成功申遗十周年妈祖金身绕境巡安湄洲岛活动”为例，这一活动不仅得到国内媒体的关注，还经 YouTube、Facebook 等直播平台传播到了海外，观看人数达数百万之众。

在这样的广领域、全方位的传播过程中，妈祖文化呈现出鲜明的时代特色，即组织规模不断扩大、管理机制走向系统化、经营方式趋向市场化、妈祖形象更加多样化、祭祀活动规范化、文化交流日趋国际化。

三 自“妈祖信众”到“妈祖人”

依照德国学者扬·阿斯曼 (Jan Assmann) 的“文化记忆”理论，文化记忆不只是一种国家或者民族寄存在个体的记忆，同时也以超越国家或者民族范畴的形式存在。¹⁹⁾ 就此而言，以妈祖文化为代表的社会普查，不再是一种单纯的“文化记忆”，同时也超越了国家或者民族的内涵，带有一种“身份认同”的价值。在此，本论将之把握为自“妈祖信众”到“妈祖人”的转换，也就是通过公共性的普查活动，妈祖信俗不仅成为莆田这一公共空间下群体性的精神支撑，同时也成为一个新的自我身份定位——“妈祖人”的重要标志。

基于这一理论来梳理妈祖信俗的“转型”，或许我们可以提示出三大转向。转变一：自宗教信仰向文化品牌的转变——市场化的洗礼。不管妈祖在过去是被视为“以巫祝为事，能预知人祸福”²⁰⁾ 的神灵，还是被视为带有“宗法性传统宗教”²¹⁾ 性质的民俗之神，当下的妈祖信仰，正如1987年林文金提出的“妈祖文化”一词所示，不再是一种“敏感”的存在，而成为了“以文化建构民间信仰”²²⁾ 为基础的存在。这样一来，妈祖文化就开始具有根植于地方文化、并作为文化载体的新价值，也产生了巨大的文化效应。在此还必须提示，这样的妈祖文化如今正经历着“市场化”的洗礼。1997年，莆田市政府继1994年之后举办了第二届“中国·湄洲妈祖文化旅游节”，并举行了首届“旅游经贸洽谈会”。该活动迄今为止举办了二十一届，被列入全国王牌旅游项目。2010年起，莆田市提出要建设世界妈祖文化中心，推进莆田木雕、工艺美术、医疗健康等传统特色产业与妈祖文化融合发展。2019年，第四届世界妈祖文化论坛暨第二十一届中国·湄洲妈祖文化旅游节举办，包括妈祖文化与旅游融合发展、“莆田黄金珠宝产业优化升级”高峰论坛、第二届“一带一路”跨境电商国际合作高峰论坛、妈祖文化与产业融合、妈祖文化与海洋牧场、妈祖文化与医疗健康论坛等。一言蔽之，妈祖文化不断脱离传统的宗教信仰的禁锢，成为地方文化振兴主题下经济开发、市场合作的一大亮点。

转变二：自精神依托向文化自觉的转变——地方文化的契机。妈祖信仰的起源，可以回溯到福建海路

19) 扬·阿斯曼，《什么是文化记忆》，陈国战译，《国外理论动态》，2016年第6期，第22页。

20) 出自南宋仙游籍特奏名进士廖鹏飞《圣墩祖庙重建顺济庙记》，为现存最早的一篇妈祖文献资料，收入蒋维琰《妈祖文献资料》，福建人民出版社，1990年，第1页。

21) 谢重光，《妈祖崇拜宗教类型之我见》，《福建论坛（人文社会科学版）》，1990年第4期，第43页。

22) 张晓艺、李向平，《民间信仰的当代建构与信仰实践——基于津、闽、粤三地妈祖信仰的比较研究》，《河北学刊》，2016年第3期，第175页。

艰辛与海商兴隆的历史。海路艰辛，行商艰难，故妈祖成为信众的“圣灵丕赫振耀，凡航海之人，仰恃以为司命”²³⁾的精神依托之所在。海商兴隆、东亚环流，妈祖成为信众“冒风涛，历险阻，以牟利于他郡外番者”²⁴⁾的观念驱使之所在。妈祖信俗之所以得以复兴，之所以不断扩展，究其深层因素，应该说也脱离不了来自信众心底的信仰精神或者内在观念。当下，这样的精神依托则逐渐地转向为“地方文化”的重构：妈祖宫庙的不断增加或者扩大，进一步凸显了地方性文化建筑的特色；妈祖服饰以湄洲女服饰为基础，进一步延展了福建地方服饰文化的内涵；妈祖节庆活动将地方传统艺术表演形式——尤其是莆仙地区“十音八乐”的传统音乐、摆棕轿踩高跷等民俗舞蹈——等一系列文化要素包容在一起，并带动了涵江延宁宫妈祖蔗塔、荔城文峰宫妈祖筵桌、荔城区后洋果饌盘盒制作等民间技艺，文峰宫妈祖诵经与元宵烛山、贤良港妈祖回娘家等系列传统习俗的回流，构成了妈祖文化的现代模式。不仅如此，“湄洲妈祖巡天下”、“妈祖下南洋·重走海丝路”、“天下妈祖回娘家”等众多的对外交流活动也推动了妈祖文化在世界范围内的传播。无论如何，当下的妈祖文化成为莆田地方文化走向自觉的一大标志，也预示着莆田文化作为地方文化的重塑与创新。

转变三：自乡土意识到身份认同——妈祖人的建构。众所周知，妈祖文化以福建沿海人民，也就是以莆系商人或者闽人为中心，令“许多零散的闽人以天妃为凭借走到了一起。”²⁵⁾换言之，妈祖文化曾是乡土意识的一大体现，也是凝聚闽人的精神纽带。正如清代人曾爱仁所言：“春秋祀天后，借祭余以联乡情”²⁶⁾。流离在外的闽人，没有选择入境随俗，而是选择在来自家乡的妈祖面前形成凝聚力量，形成一种团结同乡、共同与外来力量竞争的文化心态。这种乡土意识或是体现为分布在整个世界的、供奉妈祖的莆田会馆，或是体现为热衷于到湄洲祖庙分灵进香的妈祖宫庙，或是体现为莆系商人大量回乡捐资重建或是新建的妈祖庙与妈祖像，或是体现为当下流行的以东皋妈祖文化公园、冲沁鹅山妈祖公园、埭头妈祖文化园为代表的一批新型文化区域。如果说“民间信仰中最根本的是人与土地、山川祖宗等神明组合起来的地方空间关系”²⁷⁾的话，那么妈祖信仰就给予了莆田人以一种超越国家、超越民族的新的身份认同，也就是“妈祖人”的想象空间。李伯重认为，“妈祖信仰在福建大多数人民中已成为了福建地方文化的象征”，“在外闽人，借此信仰为相互认同的手段。”²⁸⁾坚持妈祖信仰，对莆田人来说，由原先的乡土意识转向为一种“身份认同”，即将自我的身份自过去同根同源、血缘故乡的认同关系脱离开来，自传统的以妈祖宫庙为依托的“妈祖信众”的范畴之中跳脱出来，转而构建起“妈祖人”这一具有新时代特征的新型身份。

审视这样的三大转型，即自宗教信仰向文化品牌的转变——市场化的洗礼，自精神依托向文化自觉的转变——地方文化的契机，自乡土意识到身份认同——妈祖人的建构，在这样的转型之中，妈祖文化的基本称谓自过去的“信仰”转换为“信俗”，妈祖文化的根本内涵自过去的“普遍信仰”转换为“地方文化”，

23) 真德秀，《圣妃祝文》，收入《西山先生真文忠公文集》卷五十（明正德刊本），商务印书馆，1937年，第965页。

24) 蒋维琰，《莆田〈祥应庙记〉碑述略》，《海交史研究》，1994年第1期，第120页。

25) 徐晓望，《福建民间信仰源流》，福建教育出版社，1993年，第322页。

26) 曾爱仁，《创修建汀会馆始末记》，收入蒋维琰，《妈祖文献资料》，福建人民出版社，1990年，第347页。

27) 李向平、杨杨，《从空间定位到空间错位——城镇化过程中民间信仰方式的转型》，《东南学术》，2019年第3期，第205页。

28) 李伯重，《乡土之神》、“公务之神”与“海商之神”——简论妈祖形象的演变》，《中国社会经济史研究》，1997年第2期，第49页。

妈祖文化的组织形式自过去的“家族式”转换为“社团法人”的管理机制，妈祖文化的建构目标自过去的以宫庙为核心而不断扩大信仰的目标转换为当下广为宣扬的“文化搭台、经济唱戏”的“市场化”模式。就在这样的转型之中，妈祖文化开始脱离过往的信仰机制，脱离传统的文化场域，进入到了系统化、制度化的信俗传承的“世遗”时代。