

# 「家屋」與「廟」—媽祖分身的人類學詮釋

## 一、前言

在台灣，許多主祀媽祖的廟宇，廟中往往恭奉不只一尊媽祖的神像，如在台中縣的大甲鎮瀾宮，廟中所供奉的媽祖神像超過一百多尊，每一尊媽祖神像有其不同的功能，如有專責每年三月大甲媽祖進香活動的正、副爐主媽，及其他一百多尊供信徒在喜慶或祈福保平安時迎回家供奉或已分靈到各地媽祖廟的媽祖。同樣均是媽祖神像，卻具有不同的功能性，這些功能性是如何產生的？這些功能性是否也代表了廟宇所具有的功能？而在有些廟宇中，人們會認為某一尊媽祖神像特別靈驗，為何同樣是同一間廟宇中的媽祖，媽祖與媽祖的靈力仍然是有所差異的？

藉由相關文獻的閱讀與實地的採訪調查，筆者從媽祖廟宇的刈火或掬灰現象中，發現被刈火或被掬灰廟宇的靈力，並不會因為將媽祖本身的靈力分散出去而使本身的靈力減少，而所刈火分出的媽祖神像廟宇每年都會回到原先的廟宇進香，以求得原廟的靈力。在此透露出一個訊息，原先廟宇的靈力是不會因為分靈而減少，所以原廟才會願意讓不同的媽祖廟到廟內掬灰或進香，而所分靈出的媽祖，並沒有具有原廟媽祖的靈力，所以每年或相隔一段時間之後，必須返回原廟進香，以求取靈力；分靈原廟的靈力則同樣可以藉由進香的活動，從別的廟宇得到更多的靈力。並且更進一步發現到媽祖信仰所呈現的分身

意象，是與「媽祖廟－媽祖－香爐」的三角關係緊密結合的，而這樣的關係正是與漢人親屬中所展現的「家屋－家人－灶」三角關係相類似。因此筆者在此篇論文中，將透過漢人親屬與媽祖信仰之間的相關性，了解媽祖分身的意象在漢人文化中的意義為何。

本文主要是分為二個主軸進行「媽祖分身」與「漢人親屬關係」的討論：（一）「廟宇所呈現的家屋意象」－漢人家屋中的親屬活動，包括了生產、婚嫁、同居共食、經濟上的共享、喪葬禮等活動，而媽祖廟內也有著類似的相關活動，如眾多的媽祖神像共同擁有一個享用信徒香火的大香爐、神像的分靈等等活動，此間的關連為何？（二）

「廟宇與廟宇之間的關係對比於漢人分家的概念」<sup>1</sup> 這部分筆者要探討的是具有分靈關係的廟宇之間，是如何界定彼此之間的關係，是將分靈的廟宇視為家出去的女兒或者是分房之後的結果。從上面分身及刈火現象可以發現到，在上述的活動中，廟宇皆是主要的活動的地方，廟宇容納了諸多不同來歷的媽祖神像，爬睨 M 蒼鉢<sup>2</sup> 漁 t 異性；廟 t 同時也是將媽祖的靈力分散到其他各廟宇，媽祖的靈力可以在廟宇內被複製、分割，因此可以將廟宇視為一個類似玠 a 秣犒籜濃媾 v 物，同時也如同漢人的玠 a 蓼狻膾釭瑤榔` 功能、生產功能。

## 二、媽祖信仰的源流

本節筆者將介紹媽祖信仰自宋代以來至今的發展及目前在台灣的現況，主要是著重於各朝代、各地方媽祖廟宇的建立年代和背景、歷史沿革、地理上的分布位置。

## A. 媽祖信仰概論 – 宋代媽祖廟

關於媽祖信仰所留傳下來至今的最早文獻資料為南宋高宗紹興二十年庚午正月十一日特奏士廖鵬飛所寫的《聖墩祖廟重建順濟廟記》，在文中他略述了關於最早的媽祖廟宇建立，和聖墩祖廟的來歷：

“ 墩上之神，有尊而嚴者曰王，有哲而少者曰郎，不之始自何代；獨為女神人壯者而尤靈，世傳通天神女也。姓林氏，湄洲嶼人。初，以巫祝為事，能預知人禍福；既歿，眾為立廟於本嶼。聖墩去嶼幾百里，元佑丙寅歲，墩上常有光氣夜現、鄉人莫知何為祥。有漁者就視，乃枯槎，置其家，翌日自環故處。當夕遍夢墩旁之民曰：「我湄洲神女，其枯槎實所憑，宜館我於墩上。」父老異之，因為立廟，號曰聖墩 ”

（鵬飛 1150；轉引自 蔣維鈞 p1-p3）

從廖鵬飛的記錄中可以看到最早祭祀媽祖的廟宇是在媽祖死後，在湄洲嶼上所建立起來的，而到了北宋哲宗元祐元年，因為在寧海聖墩的墩上，有枯槎會在夜間發出光芒，所有的居民在當晚都夢到媽祖向居民要求為她建立廟宇奉祀，於是居民便在墩上建廟，將當地稱為聖墩。第三座奉祀媽祖的廟宇為建於北宋哲宗元符初年的福建仙遊縣湄洲灣邊的楓亭廟，廟宇的建立是因為居民看到有一個香爐漂浮在水面，溯沿而上，眾人晚上夢到媽祖顯靈，於是建廟供奉。以上這三座廟宇，都是在北宋時所興建的，一在湄洲島，一在湄洲灣邊，一在興化灣便，均在興化府境內。

南宋高宗紹興二十七年，在聖墩東不遠，亦是在興化灣邊，建立江口廟。紹興二十九年，在莆田縣城東南江邊建立了白湖廟，因為白

湖的居民在同一天晚上夢到媽祖指示建廟的所在地，丞相陳俊卿知道這件消息之後，以地券奉神立祠建廟，此廟與聖墩廟，為南宋時興化府香火最盛的二座媽祖廟。明州慶元路（寧波府）的來遠亭北舶舟長沈法詢往南海途中遇到大風，媽祖降臨於船上，幫助他們順利平安渡過大風，沈法詢在回家後，前往興化分爐香回家祭拜，當爐香在放置家中後，整個房間充滿紅色的光芒、奇異的香味，於是在宋光宗紹熙三年，他將住家改為媽祖廟，成為在興化府以外最早建置的媽祖廟宇。

南宋寧宗慶元二年，因為泉州浯浦海潮庵和尚覺全夢見媽祖命令他建制廟宇，於是推舉鄉里的徐世昌提議在泉州府城晉江縣興建廟宇，當地正是筍江、巽水交匯之處，有許多洋舶海客聚集於此，媽祖信仰因為當地海運的興盛而聞名當時，幾乎取代湄州成為香火最鼎盛的媽祖廟。（黃光昇 1529；轉引自蔣維鈞 1990†: p102）林庵的順濟聖妃廟建於寧宗開禧中，為南宋各地媽祖廟規模較大者，建立的因緣，舊傳是監丞商公份、尉崇德日感夢而建，在寶慶三年陳公俊等復修，以守護錢塘堤著稱。第九座有記載的媽祖廟宇是在淮安城內西南隅，宋嘉定年間由安撫使賈涉所建，淮安為南宋的北疆，因為征興化兵至此防戍建廟，為南宋建廟位置最北的媽祖廟。理宗紹定年間，為了保護漕運的安全，運送蘇杭的物資到北方，以達到充實江北淮南防戍，在蘇州城內北寺東建廟。另與蘇州廟建立的理由相似的是理宗嘉熙年間，在丹徒潮閘之西，江南河入長江之口建廟。

另外建立於宋代，但不知確切建廟年代的有福州、金門二地的媽祖廟。福州的宋代媽祖廟有水步門、松山兩廟。水步門又稱水部門，為福州城內外的媽祖廟。松山廟，在福州北福寧州霞浦縣松山洄瀾岸口，具有航海指標的功能。金門島上的媽祖廟，在賢聚村，為今金門縣早期的廟宇之一，但現已不存。

以上在宋代所建立的十一所媽祖廟，最早的媽祖廟位於湄洲島，直到紹興二十九年所建的白湖廟為止，均在湄洲灣及興化灣四周。南宋孝宗以後，因海運達於明州、福州、泉州而興建媽祖廟，或征兵防戍淮甸的關係，陸續在臨安艮山門、蘇州、丹徒及淮安當地興建，其分布侷限於沿海及淮安等地，尚未遍及內陸各府州。（魏淑貞 1994：p22-p23）

## B.元明時代的媽祖廟

元代所建的媽祖廟有官方奉祀或曾遣使致祭者，也有民間自行建祠立廟。與官方有關的媽祖廟，元文宗天曆年間，由朝廷派遣翰林直學士布尼雅錫哩、藝文太監宋本祭祀漕運沿岸的直沽廟、淮安廟、平江廟、崑山廟、陸漕廟、杭州廟、越廟、慶元廟、臺州廟、永嘉廟、延平廟、閩宮、莆田白湖廟、湄洲廟、泉州廟。祭祀這十五座媽祖廟的原因是：

“世祖皇帝歲運江南粟以實京師，漕運孔艱。吳人有獻策航海，道便以疾。久之，人益得善道。于今五十年，運積至數百萬石以為常。京師官府眾多，吏民遊食者至不可算數。而食有餘、價常平者，海運之力。天曆二年，漕吏或自用，不聽舟師言，趨發

違風信，舟出洋已有告敗者。及達京師，會不至者，蓋七十萬。天子憫之。覆溺者眾，至載之明詔。廷臣恐懼，思所以達上意。或曰：「有神曰天妃，廟食海上，舟師委輸，吏必禱焉，有奇應。將祀事有弗虔者歟？宜往祠。」有敕：翰林直學士布尼雅錫哩、藝文太監宋本其行。嗚呼！二公能導上意、致誠敬已，而事竣，周覽其形勢風俗，而觀其政治之得失，亦有可言者乎？（中略）二公之重且賢如此，旨意其有所在乎？不然禱祠之官，豈無其人，而以屬之二公乎？（中略）故同朝皆為之賦詩，而某為之序。”（虞集 1329；轉引自 蔣維鈞 1990：p35）

從上段文字可以看出元文宗之所以會派遣人祭拜十五間在當時相當有名，是因為當時運送糧食給京師的漕運，在海上常常會因為海象不佳，使船隻在海上遇難，所載送的糧食也伴隨船隻沉於海底，京師的糧食也因此面臨短缺的困境。當時的朝臣便向皇帝建議因為媽祖，為了祈求漕運的安全，祭祀沿岸的媽祖廟。泉州路的晉江縣的媽祖廟，因泉州在宋、元二朝為首要通商口岸，媽祖廟位於泉州南浯浦，當地為泉州商港所在地，眾商雲集，媽祖因泉州之奉祀而名揚全國，所以朝廷以媽祖為泉州之神，當時該廟的聲名已超過興化府各廟，成為當是香火最盛的媽祖廟。平江廟，即宋代的蘇州廟，蘇州在元代為漕運官署所在地，當時由蘇州出發的漕運，有海運、內河二路，海運由蘇州經崑山、太倉、劉家港入長江出海，河運則由運河北上。蘇州的天妃宮在元泰定四年，海道都漕運萬戶府奉旨敕建，為元代香火鼎盛的媽祖廟之一。

另在元代所建的媽祖廟有大小直沽、周涇三廟。大小直沽均在明清二朝的天津府境內，大直沽在天津府城東門外，沽河較寬處，建於

元初，文宗天曆年間，朝廷派遣張翥祭祀，元順帝至正十一年，以海運萬戶覃懷遠魯重建。小直沽廟在直沽廟西北十里，是元代漕海運的終點，元泰定帝泰定三年八月，見天妃宮於海津鎮，是目前所有文獻記載中，唯一由元代官方所建的天妃宮，當時香火也相當的鼎盛。在元明二代，太倉縣有媽祖廟，稱為靈慈宮，一名天妃宮，太倉城中有周涇橋，為漕海運由蘇州入長江必經之處，亦為香火甚盛的廟宇。除了以上的廟宇外，在宋代在福建省境內興化府所建的廟宇，還有寧波聖墩、仙遊風亭及莆田江口三廟。聖墩廟重建於元成宗大德七年，但在前述元文宗天曆二年朝廷遣使致祭的廟宇中，並沒有聖墩廟，可依此推斷或許當時聖墩廟的香火已不再鼎盛。風亭廟仍在，但已非重要的廟宇，江口廟則不見於元代的文獻記載，甚至於明清時代的文獻也未見記載，可能在當時已經荒廢了。福州路的媽祖廟除了前述的水部門及松山兩間廟宇外，還有雲門山天妃宮、福沙廟。

元代時廣東地區的媽祖廟，分布在當時的潮州路、瓊州路。潮州路的潮陽縣，有元仁宗延祐年間所興建的媽祖廟一座，在潮陽南邊的龍津赤產。瓊州路的天妃廟，在距府城北邊一十里的海口，為福建以南最早建置的媽祖廟，在當時為海南島與廣東雷州府徐聞縣海安所之間的渡海往來商客旅人祈求平安的主要廟宇。在福建以北的浙江省，有溫州、慶元、杭州三路皆有媽祖廟宇。溫州路為靠近福建省的一路，在其境內的平陽縣，有元順帝至正年間知州周嗣德所建的天妃宮；瑞安縣的隅峴山下也有天妃行祠。慶元路即是宋代的寧波府，原有的

媽祖廟宇在元武宗皇慶元年，由海運千戶范忠暨漕戶倪天澤增建後殿廡齋宿所等。而在杭州路，位於臨安東北的海寧州，因元成宗大德四年海潮為患，庸田副使張子仁於是建廟祭祀媽祖，這是杭州路的第二座媽祖廟。在江南省新建的媽祖廟，有太倉州劉家港的路漕廟、崇明島二間廟宇，劉家港的路漕廟為航海船隻春夏航運要衝，建於元世祖至元二十五年，到順帝至正二年，重建於原來廟宇的西邊，明代正合下西洋時，就是在此地揚帆；崇明島天妃宮在崇明縣西關外施翹河，是元代漕運司所致祭的廟宇。

明代所建立的媽祖廟，由原本的官方所建擴及由朝廷撥帑建立、並由太常寺致祭的天妃廟，如南京的儀鳳門內的媽祖廟，是在永樂七年命令鄭和所建，稱為弘仁普濟天妃宮，每年在一月十五日、三月二十三日則派遣南京太常寺官致祭；另一個則為北京的天妃宮，景泰二年，住持道士丘然源要求援引南京的例子升為政府的官員，成為與南京的媽祖廟同為政府派人致祭的廟宇。

明代由官方和民間所新建的媽祖廟則擴及東南沿海，甚至北及遼東半島。福建省境內的興化府重修的廟宇有湄州祖廟、涵江兩間廟宇。湄州祖廟因為媽祖保佑內官甘泉平安前往暹羅、鄭和往西洋有功，而於明太宗永樂三年重修。涵江靈慈廟即是宋元時代的寧海聖墩廟，該廟是在明憲宗成化十八年，鎮守太監陳道捐錢並鼓勵居民重建，香火在當時仍然是相當的鼎盛，但是仍然不及湄州祖廟，湄州祖廟在當時已被認為是媽祖信仰的唯一中心廟宇。（黃仲昭 1491，轉引自蔣維鈞 1990：p76-p78；魏淑貞 1994：p24-p25）興化以南的泉州府城境內



的宋代媽祖廟，在明永樂十三年奉旨修葺，後在嘉靖十九年郡人徐毓重修。泉州府城外晉江縣海邊十五都圍頭、也是建於明代的廟宇。另外泉州府尚有同安縣城內一座，廈門四座，金門及馬巷廳各一座的媽祖廟；在漳州府有龍溪縣一座，海澄縣四座，彰浦縣二座，詔安縣銅山所及雲霄廳城各一座。內陸的汀州府寧化縣也有興建於明朝的媽祖廟。

興化府以北的福州府有城內水部門外河口廟及閩江口的洋嶼、屬現有鄭和下西洋時，停泊於閩江口長樂縣西南太平港所建的媽祖廟，另外在長樂縣的廣石廟，以冊封琉球使者啟航著稱，自明朝永樂派鄭和下西洋創建，後來出使琉球的使者都曾重建、更新廟宇；福清、連江、羅源三縣各有一座媽祖廟。北鄰海邊的福寧州，有府治霞浦縣靈慈宮及福鼎縣二座。閩江上游的三府建於明代的媽祖廟，有江樂、尤溪、永安縣的各一座媽祖廟。明代福建的媽祖廟，從地理位置來看，仍然是以濱海地區為主，內陸僅在溪流邊有零星的幾座廟宇。在廣東省方面，廣州有二座新建的媽祖廟，一在歸德門外五羊驛之東，另一個則是在番禺縣教場旁。廣東明代廟宇在海邊的有潮陽、揭陽、惠來、新安、東莞、番禺、南海、順德、香山等縣，不在海邊的縣分僅有增城、清遠、河源、興寧、長樂等五縣，可推斷當時廣東供奉媽祖的理由，仍然是以守護航運為主。

### C. 明清至今的台灣媽祖廟

如前所述，媽祖信仰到了明清兩代，已經相當盛行於大陸東南沿海各省，成為當時航行於海上的船隻，都會供奉媽祖神像，以保佑航

海的安全，如在明世宗嘉靖十三年陳侃奉命出使琉球，為了順應大多數閩籍船伕的要求，在出航途中向媽祖祝禱，並且在官方的船上建祠祭祀媽祖。（陳侃 1535 ?；轉引自蔣維鈞 1990：p81-P84）康熙年間的水師船艦，在開航之前，也要先祭拜媽祖，每一個人預先都會準備一個紅袖香袋，上面寫著天妃寶號，到進香時，取爐內的香灰放入袋中，接著縫在帽子上，以昭頂戴之誠。（魏淑貞 1994：p27）

因為媽祖信仰的流行，明朝中葉後，有不少的閩粵人士陸續經由前往台灣、南洋、琉球、日本等地經商、開墾，為了祈求海上安全及事業順利，大多供奉媽祖為守護神，通常在開航前，先到家鄉或者是出發港口的媽祖廟，恭請媽祖行像登船，等到平安到達目的地之後，就恭請媽祖行像登岸，安奉廟內，如果沒有廟宇則建草寮安奉媽祖神像；若是貿易完畢，準備回航並且沒有打算再回到當地時，則請媽祖神像上船，一同回歸故里，若是長期居留海外，則原本是暫時供奉媽祖的廟宇、草寮，就成為移民日夜膜拜媽祖的場所，如台北市萬華的起天公所供奉的料館媽祖（或稱紅船媽祖），就是當時從大陸運送木材到台灣的船隻上所供奉的媽祖神像，原本在將船貨卸下後，準備啟程回航，但是船隻行到滬尾（淡水）核心時，卻滯留在原地，無法繼續前進，眾人卜測神意，得知媽祖想停留在此地以享禋祀，於是媽祖神像就留在台灣。（魏淑貞 1994：p27,32）除了以尚在航海時所攜帶的媽祖神像外，前述佩戴香火袋的的移民，也會將香火袋掛在所居住的地方，以祈求居家平安。由上可知，媽祖信仰隨著這些移民的腳步來到了台灣，使媽祖的神能，由原來的航海守護神，擴大為開墾

初期居家的守護神。

台灣各媽祖廟中最早建立者為澎湖的天后宮，該廟的船艦很有可能是在明朝中葉，彰、泉、興化府等籍的商賈、漁夫，在澎湖停留時曾建小廟奉祀「船仔媽」，所以該廟仍留有萬曆年間所立的「沈有容諭退紅毛番麻郎等」的碑記。台灣本島最早建置的媽祖廟為布袋鎮好美里虎尾寮地，曾迎媽祖像於青峰關砲台旁的小廟（太聖宮），其後由清峰關砲台逐次分香到大奎壁（鹽水護庇宮）、下茄苳（泰安宮）等地，兩廟的香火目前均盛於所分香的本廟。在鄭成功祖孫三代統治期間，台灣所建造的媽祖廟有安平天妃宮（後來的大天后宮）、府城小媽祖廟、鹿耳門、旂后（旗後）四座。以上各做媽祖廟依照地理位置判斷，可以發現在府城台將內海、清峰關颯港內海各三座，澎湖、旂后各一座，和當時和人在台灣開拓的進度相當。（魏淑貞 1994：p27-p28）

明鄭之後的清朝統治時期，在康熙一朝所建的媽祖廟有赤崁樓南、諸羅崎，鳳山縣興隆莊左營、龜山頂，諸羅縣縣署左、笨港口、笨港，淡水干豆門共八座。其中的笨港廟為今北港朝天宮、新港奉天宮的祖廟，最早見於康熙五十八年周鍾瑄修的諸羅縣志，該廟應該是建於康熙三十九年之前。在此之前，笨港庄已經形成市街，並像笨港口廟起香火奉祀媽祖，康熙三十三年三月，笨港居民再至台南大天后宮（大天后宮）乞神像，由大天后宮遣僧樹璧奉媽祖神像到笨港，建小祠供奉，仍然向笨港口廟晉香乞水，三十三年才開始集資建磚壁瓦頂的廟宇，請樹璧做住持，遂成為笨港媽祖廟的開山住持。以上幾座廟宇的

地理分布，康熙年間所建的媽祖廟，除鳳山縣城的二座、諸羅縣署的一座外，大天妃宮、笨港口、笨港、干豆門等四座，均在溪河海灣岸邊，此和康熙間漢移民的墾殖，主要仍在濁水溪以南，下淡水溪以北的海岸平原，以及今台北市淡水河邊，台北縣淡水等海邊據點相近，可知當時媽祖廟的建立，大體仍然是隨著漢人墾殖的腳步前進。。（魏淑貞 1994：p30-p31）

如前所述，在清朝康熙之前台灣的媽祖廟的建立是跟漢人在台灣拓墾的腳步相當一致的。但是當台灣的移民社會逐漸穩定成長後，各地新建媽祖廟內的媽祖神像，不再是從移民家鄉所分靈出來的媽祖神像，而是如同笨港媽祖廟向笨港口廟的分香乞靈模式一般，而是從台灣各地其他的媽祖廟迎回媽祖神像供奉。如以苗栗中港慈裕宮為例，由該宮所分靈出去的廟宇在慈裕宮所出版的《中港慈裕宮志》的記載共有 30 間廟或團體，分布地點有基隆市、台北市、台北縣、苗栗縣、台中市、高雄縣和花蓮縣；而從慈裕宮恭請媽祖駕臨當地接受祭拜，然後再送回慈裕宮則有 76 間廟宇或團體，而前往進香的團體就有 182 個。在台灣的媽祖於是便形成了一種相當類似漢人系譜的樹狀圖，如在往上溯源，從湄州祖廟以降，除了如聖墩祖廟或其他因各種靈驗事蹟而建祠祭祀的媽祖廟外，幾乎分布在中國沿海地區的媽祖廟，彼此之間皆有著或多或少的分靈、分香關係，而在台灣的進香繞境活動中，子廟向母廟進香，被稱為回娘家；兩間地位平等廟宇的進香活動（在有些廟宇被稱為赴會），則被稱為作客，可以看出廟與廟之間的互動是依照其在媽祖分香、分靈的系譜關係在進行。

### 三、媽祖信仰相關研究

過去對於媽祖信仰的研究，主要可以分為三個部份，第一個部份為「媽祖傳說及經典、儀式研究」這一方面的研究是著重於媽祖信仰的發展，隨著傳說故事完整性的加強、媽祖信仰的傳播、儀式的成熟，媽祖信仰成為漢人民間信仰文化系統的主流，許多漢人社會的文化特質也表現於媽祖信仰中。媽祖傳說故事研究是透過對於各種地方志、雜記、遊記、廟碑等史料進行調查，如顧頡剛的《天后》、容肇祖《天后》、朱傑勤《福建天妃水神考》，他們三位的文章啟發爾後相關題目的發展，如媽祖與海外交通的關係、媽祖封號背後的政治背景等。其他從事相關研究的學者還有沈育崧的《天妃考信錄》、莊德的《媽祖史事與台灣的信奉》，李獻璋的《媽祖傳說的原始形態》、《元明地方志的媽祖傳說之演變》、《以三教搜神大全與天妃娘娘傳為中心考察媽祖傳說》、《元明媽祖資料摘鈔》、《琉球蔡姑婆傳說考證關連媽祖傳說的開展》、《◎H研究》、《媽祖傳說的開展》。媽祖信仰隨著福建、廣東等地區向外遷移的移民逐漸散布到中國以外的地區，如鄭和七次下西洋，將媽祖信仰帶到印尼、馬來亞地區，近代的移民則將媽祖信仰帶到日本、美加等地，從事這方面研究的有李天賜、安煥然、韓槐準、B.J. Ter Haar 等學者。（張珣 1995：102-103）經典與儀式的研究則有李獻璋的《安平、台南媽祖祭典》、《笨港聚落的成立，及其媽祖祠祀的發展與信仰實態》，在上面二文中，李氏是使用文獻資料，配合實地訪問資料所寫成，前文

是探討台南大天后宮與北港朝天宮的關係，後文則是描述北港朝天宮和新港奉天宮的關係，並且對民間所使用的「刈香」、「刈火」、「進香」、「繞境」等辭彙有明確的定義。另有廖漢臣的《北港朝天宮及其祭典》描述朝天宮正月、三月幾演的儀式道具、進行步驟、祝文內容等。

第二個部份是「媽祖信仰與社會團體行為」此一方面的研究有（1）進香活動 蚵殼寮 飛對台北市松山慈祐宮、台中縣大雅鄉永興宮的這二個媽祖廟的進香過程做了相當詳細的描述；黃美英的《台灣媽祖的香火與儀式》利用 Victor Turner 的 liminoid 概念來分析香火在台灣媽祖進香活動當中，所表現的象徵意義為何。

張珣從 M. Eliade 的神聖中心概念談朝聖與進香的異同，以神明會宗教組織的觀點分析大甲進香團內部的附屬團體，以大甲進香組織為例，反駁學者謂中國民間信仰沒有組織的說法，而提「隱形組織」的概念，說明中國民間信仰組織大多是為活動而組成的活動組織，而不是西洋常見的教會常備組織。對比大甲進香團已經階層化的團體組織，苗栗白沙屯的進香組織則提供一個較為雛形的民間進香組織型式。她的博士論文（Chang 1993）則企圖發展中國人的宗教象徵語詞「氣」，並且將這個觀念與整個進香活動鄉串連，希望從「氣」來說明信仰的思考本質；她也嘗試利用大甲進香資料說明 Victor Turner 和 M. Eliade 兩個人對於「神聖空間觀念的差異，以及前者允許有階層差異的可能，表現出來的具體事實是香客捐款數目的多寡決定其在聖廟中所佔位置的前後。1995:p98-p99）

(2) 祭祀活動與組織－媽祖誕辰或進香的祭祀組織，牽涉到的是社區或群體性的人口如何集結以完成一個宗教活動，並且藉此達到祈福的目的。溫振華藉由台中縣烏日鄉媽祖信仰組織演變說明台灣社會的轉型，早期以村落內的媽祖爐或其他神明會的組織為主，清咸豐同志年間開始有超村落的「十二庄」或「二十庄」出現，後來烏日地區全部參加南瑤宮的媽祖會組織，代表一個更大區域的整合。溫氏並且在文中提出「信仰圈」一詞說明個別神明的信徒分布範圍。（溫振華 1980；轉引自張珣 1995: p97）信仰圈雖然有多位學者使用，除了上述的溫振華外，還有調查樹林濟安宮保生大帝（王世慶 1972:轉引自張珣 1995: p97），劉汝錫則提到「信仰圈」大小可以反映一寺廟香火的興旺等，但以上的學者皆沒有將其明確定義，只將其當作普通的名詞使用，用來了解台灣漢人的社會組織或地域組織而進行研究。

「祭祀圈」則是另一個他們常提的概念，它是一種宗教性的地域組織，例如以村廟為中心，藉慶祝主神聖誕而把全村人口組織起來，宗教是手段，目的是以村為單位，組織全村人口，成員的選擇是具有排他性的、義務性的，凡住該村的人都必須參加，凡不住本村不可以參加。在概念上，祭祀圈是一個宗教性的地域組織，與地域性的宗教組織

「信仰圈」是不同的，後者是志願性的宗教組織。曾做過媽祖「祭祀圈」的學者包括了岡田謙、劉枝萬、許嘉明、施振民、文崇一、許木柱、胡台麗、余光弘和林美容等。林美容最先是由土地公廟的祭祀圈到彰化市南瑤宮的信仰圈，試圖將區域性的宗教組織做分類並探討在其背後的社會文化基礎。（張珣 1995:p98-p99）

(3) 媽祖廟之間的爭戰 – 這一類的討論可以分為兩個部份，第一個部份是各個學者依照本身所擁有的文獻證據，為不同的廟宇之間彼此爭論其年代的早晚先後或是否靈驗所作的討論，張珣認為會有這種爭戰出現，這是因為不同的媽祖廟為了爭奪信徒，所採取的手段。如北港朝天宮與新港奉天宮雙方都表示本身是笨港康熙年間所建天妃廟的後身，蔡相輝的《北港朝天宮志》和林德政的《新港奉天宮誌》正是為了彼此的立場進行表述、論戰。Sangren 則認為各大媽祖廟之爭重點在有「靈」與否，並且對於「靈」的內在意義進行分析，他認為「靈」的內在意涵除了有官民對立的緊張外，「靈」也是民間用來「神祕化」社區意識及族群認同的機制，當各地的媽祖廟紛紛聲稱是全台最早的媽祖廟，或最權威、靈驗時，背後隱含的是各地區的歷史意識及社區意識的凝聚與詮釋，有清楚的地方社區意識，當然會有清楚地對立於國家的意識。如台南大天后宮是官方媽祖信仰中心，但一般大眾卻比較喜歡到北港朝天宮進香，隱然成為民間媽祖信仰中心，這是因為天后宮為清朝施琅所建，帶有官方色彩，所以不為民間所親近。

(4) 媽祖信仰與政治—Sangren 認為媽祖信仰是民間凝聚共識以對抗的說法，有其他的學者認為媽祖信仰實際上，也摻有國家、地方政治權力的介入，影響媽祖信仰的消長。如蔡相輝和盧嘉興都認為清朝施琅因為深知閩人大多奉祀媽祖，當他進攻台灣時，以媽祖之名進攻台灣，而打敗在台信奉北極玄天上帝的名鄭之後，大力提倡媽祖信仰，



來說明清領台灣後，媽祖信仰盛行背後的政治因素。另有李岳勳認為台灣的媽祖與王爺信仰，背後是與歷代幫會組織為延續漢人命脈而假托於民間信仰。Watson 則利用香港新界的例子，說明清朝政權網南方征服之政治事實，反應在宗教上是天后把當地的小女神吞併，而把天后廟建立在一些小女神的廟址上。（張珣 1995:p101-102；Watson 1985）

最後一部份的文章則是屬於「其他類」，這一方面的文章的主題，因為尚未如上述的二大部份的主題，被學者廣泛討論研究，但提供學者由其他面向思考媽祖信仰特質的可能性。這一類的文章包括黃勝雄以台北市的媽祖廟為例，探討民間宗教建築及宗教活動在土地使用上的一些法規及都市計畫上的應考量問題。陳敏慧以民俗學中的傳播理論來探討北港媽祖傳說的形成及傳承過程，並且談到北港媽祖廟在北港鎮有如當地的共有的祖廟，地方信徒與媽祖之間有著如同祖先與子孫般的親屬關係存在；陳敏慧並且另外從民俗學中心發展的「參與者反應」的角度，來檢視大甲往北港進香團中的豐原地區的香客，藉著親身參與進香，在進香過程中特別與別的香客閒談等，來了解個人生命歷程中的苦難是大家共有的，也見證這些人生苦難是可以藉由媽祖的神力加以化解，從而肯定傳統信仰的存在。卜道（David Brundel）從宗教心裡學的角度分析大甲進香客在進香時，經歷一場異於平日的時空感受，以及異於平日的意識感受，而能與神祇合一，使信徒在個人精神上有所超越。Sangren 是西方學者中對媽祖信仰有較多的一位，他曾經討論過觀音、媽祖、無生老母三位女神在中國社會中均具有協

調、包容的意象，在現實社會中整合不同社會團體。另外 Sangren 傾向於贊 Freedman 將中國宗教視為一體，而反對 A. Wolf 視中國宗教為不同階級團體之反映。Sangren 本人比 Freedman 更進一步地試圖藉宗教處理中國人的宇宙觀，認為「靈」反映陰陽中的陽，陽又是社會秩序、社會正統的象徵，以對抗社會秩序、社會異端，可以說是由社會結構處理社會共同象徵之作法，在 Emile Durkheim 的宗教理論基礎上發展他對複雜社會宗教生活的理論。爾後，Sangren 在他的 *Dialectics of Alienation: Individuals and Collectivities in Chinese Religion* 中，在 Durkheim 的宗教理論上，加上 Marx 異化及疏離化等概念，其主要的論點是神祇是社區集體意識，及個人主體意識的自我再生力量疏離後的表徵，神祇產生的同時，文化主題與社會集體意識也伴隨而生，本來是人創造儀式及神祇，但是疏離（或稱神祕化）後，神祇或儀式倒轉來創造人的主體意識。

Sangren 在 *Power and Transcendence in the Matsu Pilgrimages of Taiwan* 提出異於 Victor Turner 認為朝聖是個人為了尋求進入未結構化的 *Communitas*，而是更進一步指出朝聖應是香客個人或社區二者尋求超越原本舊有的權力象徵限制，藉由走出平日生活的空間，疏離原有社會來製造社會的續存。香客與媽祖二者互相證成，互相再製，朝聖進香不應只強調其平等融合的一面，不平等、具差異的上下階層其實是可與平等的團契互相增強，否則也不用去一個比自己更高階的廟進香了。

在上述的文獻中雖然可以被略分為三大部分，但除了第一部份的「媽祖傳說及經典、儀式研究」，著重是在於媽祖信仰的起源、相關傳說、傳播，及儀式的進行過程外。其他的研究實際上所討論的問題都是圍繞在媽祖信仰與當地居民的社會性活動之間的關係，學者透過進香活動、祭祀圈、信仰圈等與媽祖信仰緊密結合的社會、政府的集體性活動，透過對於媽祖的信仰，分析台灣、海外漢人社會是如何透過媽祖信仰進行人群之間的運作、結合、階層化的，而這些研究相當偏重於從社會結構去討論媽祖信仰，相較之下，鮮少將媽祖信仰本身放置在漢人的文化觀念進行討論，筆者則試圖藉由比較媽祖的分身現象與漢人親屬關係之間的關連性，討論媽祖分身現象中所呈現的漢人文化觀念，將在下文進行詳細的討論。

#### 四.媽祖分身概論

分身的觀念不僅存在於媽祖信仰，在佛教中也有分身（或化身）的觀念，但是媽祖的分身觀念並不完全與佛教中的分身觀念相似，因為漢人民間信仰受到佛教的影響相當的深，並且有些媽祖傳說故事中認為媽祖是佛教觀世音菩薩化身，筆者將藉由比較媽祖分身意象與佛教分身的不同，以了解媽祖分身在漢人文化中的意義。以下筆者將先對佛教中的分身觀念做介紹，再比較媽祖分身觀念與佛教分身觀念的差異，從中分析媽祖分身觀念中所具有異於佛教化身的特色，而這樣的觀念與漢人文化觀念是如何互相連結的。

##### A.佛教中的分身

佛教中的分身，即是所謂的化身，佛為了化導眾生，而化作了不同的身體形態。化身是佛所化現的身相；為了救度眾生，佛以神通力化現與眾生相似的身相，這是一種方便的身相。佛的三身（自性身、受用身、變化身）之一，又做應身（nirmanakaya）。化身與應身有少許的區別，應身是對修行位次高者所示現的身相，化身則是對位次低者所表現出的身相。化身有時指釋迦，華嚴宗則以之指涅槃佛，或稱化佛。上述的三身，在漢譯的佛教文獻中，關於佛的三身有多種不同的說法；其中最流行的有兩種，其一以法身、應身與化身為三身。較後又有一種說法，以自性身、受用身與變化身為佛的三身。法身是佛所證顯的超越的真如理，遍滿整個法界。報身是相好具足的身體，是由因位的大願大行所召引而得的果報。應身是應眾生的根機或特殊情況而示現的現實身體。化身示隨所化的物類的不同而示現不同的身體，與應身略同。關於自性身、受用身與變化身，自性身相當於法身，受用身相當於報身、變化身相當於應身。《法華文句》卷九下：“法身如來名毗盧遮那，此翻遍一切處。報身如來名盧舍那，此翻淨滿。應身如來名釋迦文，此翻度沃焦”（吳汝鈞 1992 :p67 ;p156,p159）

原本關於佛陀的化身說為二身說，即色身及法身，三身說則是將色身擴展為報身、應身。法身是純精神性的，報身與應身則為物質性的。在最原初的一身說中，釋迦自然是唯一的佛陀，但在其後出現法身的概念，因而形成二身說，在這個階段，法身仍然是釋迦的法身，並沒有普遍性的意義，它自然沒有色身具有現實意味。報身是種種功德相好聚積於一身，是精神與物質的結合，是佛陀限於菩薩面前的一

種姿態，只有菩薩能見到。應身則是純現行的物質性身體，凡夫所接觸的身，是在歷史中出現的佛陀，以至於佛陀前生為硬化眾生而是現的種種特殊相。（吳汝鈞 1992 :p67）

由上所述，可以發現到佛教的分身（化身）並非是佛陀會如同媽祖一樣有著性格、傳說故事、形體各異的分身，而是依照每一個人道行的高下，所見到的佛陀的形貌也就各異，也就是如同佛陀是一面鏡子，每一個人所看到的佛陀，會因為各個人的差異，由鏡子反射出不同的佛陀；媽祖的分身則是原本就有著不同的個體、性格，類似由同一父母所生的多個兄弟姊妹，雖然同樣具有相同的血緣關係，卻有著不同的個性、形體。下文將對於媽祖分身意象進行更詳細的論述。

## B.媽祖分身意象

除了第二節所討論的廟與廟之間的媽祖神像的系譜關係外，台灣媽祖廟內眾多的媽祖神像因為彼此大多是從廟中同一尊媽祖像分身出來，彼此之間也有著類似的系譜關係，如以台北松山車站後的松山慈祐宮為例，該廟的發展沿革根據慈祐宮所出版的《松山慈祐宮宮誌》：

「松山慈祐宮」原名「錫口媽祖廟」，肇建於清乾隆十八年（西元一七五三年），相傳昔日有一福建省泉州籍行腳僧，俗名林守義，法號衡真，喜結善緣，而不掛單寺廟，由湄洲奉載天上聖母分靈金身，四處托鉢，途經漳州、泉州各地，，在滬尾（今淡水）登陸後及沿途雲

遊化緣，乾隆元年（西元一七三六年）行抵錫口，因當地仕紳多係泉邑同鄉，對媽祖聖德素仰深厚，逢此機緣，乃倡議立廟崇奉，經集資募捐十餘載，興建工程於乾隆十八年正式開始，迄乾隆二十二年完竣，成為錫口十三街庄居民精神皈依的聖地。”（1989 :p16）

廟內供奉相當多的神明塑像，除了供奉媽祖的正殿外，在後方，有一座六樓高的殿宇，一樓、二樓是工作的地方，並沒有供奉神明，其他各樓層則依據儒釋道三教，每一樓曾各有不同教派的神明：

（一）正殿－

（1）正龕：天上聖母；

（2）左廂：註生娘娘；

（3）右廂：福德正神；

（4）後右廂：地藏王菩薩、阿難陀尊者、目犍連尊者、開山先靈祿位、功德先賢祿位。

（二）後殿－

（1）三樓是佛祖殿：包括有正龕的觀音佛祖、南海佛祖、千手千眼觀世音佛祖、中壇元帥；左龕的文殊菩薩、韋馱護法；右龕的普賢菩薩、伽藍護法；左右壁的十八羅漢尊者。

（2）四樓是帝君殿：正龕有協天大帝、孚佑帝君、九天司命真君、地母娘娘、太陽星君、太陰娘娘、關平太子、周倉將軍、中壇元帥；左龕有文昌梓潼帝君、清水祖師、文魁夫子；右龕有水僊聖王、保儀尊王、廣澤尊王。

(3) 五樓是三清殿：正龕有玉清聖境元始天尊、上清真境靈寶天尊、太清仙境道德天尊、南極勾陳天皇長生大帝、中天聖主北極紫微大帝、馬元帥、趙元帥、中壇元帥；左龕有神農大帝；右龕有太上道祖、釋迦佛祖、至聖先師。

(4) 六樓雲霄寶殿：正龕有昊天金闕玉皇大天尊、上元一品賜福天官大帝、中元二品赦罪地官大帝、下元三品解厄水官大帝、乾元四品考較火官大帝；左龕為南斗六司延壽星君；右龕為北斗七元解厄星君。媽祖正殿內有約四、五十尊的媽祖像，分別稱為正大媽、正二媽、副大媽、副二媽、鎮殿媽、開基媽、慈大媽、慈二媽、祐大媽、祐二媽等等，宮內眾多的媽祖像，多是為了順應信徒的要求，希望能將宮內的媽祖神像迎回家中，以保全家平安、事業順利，因此不斷的新刻媽祖像，如根據許嘉明在 1963 年對於慈祐宮內所供奉神像的調查（許嘉明 1968：p126-p127），當時的媽祖像，除了鎮殿媽祖一尊外，還有一至八媽各二尊，而到筆者在 2001 年五月進行調查時，該廟已有媽祖像四、五十尊，在三十八之內，該廟的媽祖神像數目增加約二倍，而相較於廟內其他神明如註生娘娘（1963 年三尊，不過有一民間傳說認為註生娘娘原本就有三個人）、關聖帝君（1963 年三尊，不過其中有二尊是民間寄祀）、孚祐帝君（1963 年一尊），當筆者進行調查，並沒有增加的現象，無疑的，媽祖的分身現象相較於其他神明是相當特殊的。同時廟內的媽祖也掌管著不同的職務，根據廟內的總務林麗華小姐向筆者表示：

“我們的媽祖人很好，三個媽祖管不同的職務。大媽是管理整個十三街庄，二媽是專門治病，三媽則是協助大媽，大媽是對外的，三媽是對內的，三媽人很好，有時還會被人請出去幫忙。”

從林小姐對廟內不同媽祖有不同職務的描述，可以看出慈祐宮的媽祖除了有職務上的不同外，廟內媽祖所管轄的區域侷限於當初集資興建慈祐宮的十三街庄（包括有我們這裡是由松山街、中坡庄、五分埔庄、興雅庄、三張犁庄、車層庄、中崙庄、東勢庄、上塔悠庄、舊里族、西新庄、後山坡庄，洲尾庄），也是慈祐宮的主要信仰圈。

在上文可以看到「廟」形成了界定媽祖管轄範圍的，同時也是媽祖決定了媽祖具備何種神力，而廟與媽祖神力的連結，是透過「香火」作為媒介，在同一間廟宇中的神像都有著二種不同概念的香火祭拜關係，第一個是單獨對於媽祖所敬奉的香火，第二個是對於媽祖廟內所有神明所恭奉的香火。以松山慈祐宮為例，媽祖位於一入大門內的主殿內，前有一個大香爐供人插香，正殿內分為中、左、右龕，中龕內主要供奉的正殿媽，三個神龕內各有約十至十五尊的媽祖像，每一個神龕前各有一個小香爐，不過因為在正殿前方有一道鐵柵欄，一般香客只能在柵欄前方的大香爐拜拜。也就是說廟內所有的媽祖神像都是共同擁有一個大香爐內的香火。而在後殿、左右廂的其他神明，則在每一樓層有一個大香爐，每一個神龕各擁有一個個別的小香爐。香爐傳達了合併與分隔的意涵，正殿的不同媽祖分身，因共同擁有正殿前方大香爐的香火，將不同媽祖分身（正大媽、正二媽、副大媽、副二媽等四五十尊的媽祖神像）同時合併為一個媽祖形象（湄洲林默



娘)，而中、左、右神龕的媽祖神像每數個擁有一個香爐，其所呈現正如正殿前的大香爐的合併意涵。

不同神明殿宇的大香爐，將各個神殿內的神明結合在一起，但同時也藉由不同的大香爐，分隔每一神殿所信奉的不同神明。由信徒迎請回家的個別媽祖神像，在每一個信徒家中享受私有的香火，但當回到媽祖廟中之後，她又同樣享受媽祖廟信徒的共同祭祀的香火，除了不供給信徒迎請的媽祖外，留在廟內的媽祖神像外，每一尊媽祖像都有機會接受來自於公眾領域（廟內）及私領域（信徒家中）的香火，當媽祖享用信徒的香火時，私領域信徒的香火成為分隔的象徵，回到廟內後，公眾領域信徒的香火則是合併的象徵。廟中的眾多媽祖享用廟裡大香爐的信徒香火，就如同漢人親屬的同居共灶，漢人藉由食物轉換為身體物質（林瑋嬪 2000），在廟內的媽祖也是因為享用了公領域的香火，香火傳達了信徒信息，每一個媽祖都被傳達，因此彼此所具有的能力在功能、程度上是相同的；但當媽祖享用了私領域的香火，個人對媽祖的祈願藉由香火傳達，當願望被實現之後，是特定的媽祖讓個人的某個願望被實現，因此功能性就與其他的媽祖有了差異。

將範圍擴大到媽祖廟與媽祖廟之間，具有與香爐類似的合併與分隔的象徵則是廟宇本身，不同媽祖廟之間形成個別的獨立系統，成為大範圍的私領域（某地區）的媽祖，而在同為媽祖廟此一範疇之下，又將各地的媽祖廟連結在一起。可以將上面的敘述歸類成以下的對比關係：

公：私

漢人大家庭家屋中的灶：分家後的灶

廟中的大香爐：信徒家中的香爐

單獨的廟宇：同為祭祀媽祖的廟宇

媽祖廟本身也就成為同時擁有公與私兩個特性，同一個廟宇的名稱和共有相同香爐，不同的媽祖分身神像被合併為單一神明桶◎祖；而與其他媽祖廟之間，又因為本身所處的地理位置、信徒居住範圍、廟的沿革歷史，個別的媽祖廟分別呈現異於其他媽祖廟的特色，但當所有的媽祖廟又被「祭拜媽祖的廟宇」這個稱號合併於一起。如以元文宗天曆年間沿漕運路線，祭拜沿岸的媽祖廟為例，元文宗所祭拜的雖然單一神明－媽祖，但是享用不同地區信徒香火的媽祖廟宇本身已經有自己獨特性，使不同媽祖廟有獨立的性格，最明顯的例子是因信徒信樣的關係而使媽祖廟產生獨特性的媽祖廟，如貢寮的仁和宮「反核媽」（張珣 2001 :p14-p18）。

香爐的重要性同時也表現在各地媽祖廟的進香活動，在大甲媽祖進香、松山慈祐宮媽祖進香活動中，都會從對方的特別準備的香爐中，舀取香灰帶回本廟，再放入廟中小心收藏、不會讓一般信徒接觸到的香爐中。各個廟中的大香爐所代表的是整個廟宇內神靈香火靈力的主要來源，雖然是不同的廟宇，如果讓其他的媽祖廟的媽祖獲得該爐的香灰，該尊媽祖就會具有該廟媽祖信徒所供奉的香火，這也代表該廟的香火靈力會被其他廟宇所共享，即使是該廟的分靈出的子廟，因為已是其他廟宇的媽祖，就如同嫁出的女兒，為了不讓對方拿走己方的生產力，會避免讓嫁出的女兒在娘家生孩子（林瑋嬪 2000:p28），所以

會準備特別的香爐，以該香爐的香灰作為送給對方的禮物，不會讓大香爐內的香灰（靈力）被奪走。

## 五、結論

筆者在本文中嘗試利用漢人的家屋、灶觀念，將之與媽祖廟、香爐的觀念做連結，提供對於媽祖信仰研究一個新的方向。筆者目前雖然已經得到初步的結論，但是在討論的過程中，發現有更多的問題需要進行討論，如漢人的意念、氣的概念，筆者在未來將會朝著相關的問題進行討論。

## 參考文獻

王世慶

1972 民間信仰在不同的祖籍移民的鄉村歷史 《台灣文獻》  
23:8,p1-38

吳汝鈞 編著

1992 《佛教思想大辭典》

宋龍飛

1971 台灣地區媽祖進香的兩個實例 《中央研究院民族學研究所集刊》 31,p65-134

李獻璋

1965 安平、台南媽祖祭典 《大陸雜誌》 30:9,p4-p8

1967 笨港聚落的成立，及其媽祖祠祀的發展與信仰實態  
《大陸雜誌》 35:7,p7-p11;35:8,p22-p26;35:9,p22-p29.

林明峪

1980 《媽祖傳說》台北：聯亞出版社

林德政

1993 《新港奉天宮誌》嘉義縣：財團法人新港奉天宮董事會

林瑋嬪

2000 漢人‘親屬’概念重探：以台灣一個西南農村為例（未出版）

財團法人台北市松山慈祐宮董事會編印

1989 《松山慈祐宮宮誌》

張珣

1986 進香、刈火與朝聖 宗教意涵之分析 《人類與文化》 22：p46-p54》

1995 台灣媽祖的信仰——研究與回顧 《新史學》 6:4, p89-p125

2001 從媽祖的救難論述看媽祖信仰的變遷 媽祖信仰與現代社會國際學術會議論文

陳侃

1535 ? 《使琉球錄》

許嘉明

1968 松山建醮與社區 《中央研究院民族所集刊 第二十五期 p109-  
p153》

黃光昇

1529 天妃宮 《泉州府志》

黃美英

1994 《台灣媽祖的香火與儀式》, 台北：自立晚報社文化出版部

黃昭仲

1491 《八閩通志》

溫振華

1980 清代一個台灣鄉村宗教組織的演變 《史聯雜誌》 1,p91-107

廖漢臣

1965 北港朝天宮及其祭典 《台灣文獻》 16:3,p69-p83

廖鵬飛

1150 聖墩祖廟重建順濟廟記 《白塘李氏族譜》

蔡相輝

1989 《北港朝天宮志》雲林縣：財團法人北港朝天宮董事會  
虞集

1329 送祠天妃兩使者序 《道園學古錄》卷六 序  
蔣維鈞 撰

1990 《媽祖文獻資料》福建 福建人民出版社

魏淑貞 編輯

1994 《天上聖母》臺北 自立晚報出版社

Chang Hsun

1993 《Incense-Offering and Obtaining the Magical Power Qi : The Mazu  
(Heavenly Mother) Pilgrimage in

Taiwan》, Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of  
California at Berkeley.

Berkeley.

Lévi-Stauss, Claude

1982 The Social Organization of the Kwakiutle 《The Way of Masks》

p163-p187, Translated by Sylvia

Modelski.

Watson, James L.

1985°@ Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960-1960 in David Johnson ed., Popular Culture in Late Imperial China , Berkeley: University of California Press, pp.292-324.