
论民间信仰扩散的边界

——妈祖信仰在浙西南山区的流播状况考察

张祝平

【内容提要】民间信仰的流动和扩散是一个普遍的文化现象，异化和归化是其常有的表现形态，其实质是多元共生文化融合与流动性社会整合的过程。作为民族文化中的小传统，它的扩散生长既有大传统文化的一般特性，需要中央、地方、民间多维互动共促，但它更有自身突出的独特性和稳定性。妈祖信仰是中国社会最典型的民间信仰形态之一，其在浙西南山区由盛而衰的历史流变表明，地缘、政治、经济等因素对于地方社会民间信仰的影响和改造是有限度的，民间信仰之于地方社会的意义也有其自身的生长机制。传统信仰文化的当代转型与价值重塑是时代主题，也是实施乡村振兴战略的应有之义，无论主流文化策略还是本土文化策略的选择，都应当增进边界意识的理论自觉与行动自觉，警惕民间信俗活动官办化、民间信俗文化经济化、民间信俗传统同质化对传统信仰文化精神造成本质性侵蚀；应当坚持社会主义先进文化前进方向，珍重历史，礼敬传统，建构一元主导、多元共生、创新生长的各具特色的乡村文化生态，夯实乡村民众文化自信的历史根基。

【关键词】民间信仰，扩散生长，意义边界，乡村振兴，文化自信

【作者】张祝平，杭州市社会科学院社会学研究所所长、研究员。（杭州 310026）

一、问题的提出

妈祖作为中国乃至世界影响最大的海神，信仰内涵极为丰富，相关的祭祀仪式、民间习俗、故事传说等一直是学界探讨的重点。改革开放后，伴随中国民俗热的再度兴起和传统文化海外交流的不断加强，以福建莆田湄洲岛为中心的妈祖信仰在近世以来的扩散流播和声名鹊起引起了学界持续高强度的关注，几乎成为中国当代社会民间信仰研究的重镇和风向标，相关研究成果可谓汗牛充栋。经初步梳理，学者们探讨的重点主要有：（1）妈祖信仰扩散的政治社会效应。妈祖信仰以福建湄洲为扩散源头^[1]，自宋元明清至今，信仰圈北扩南移，遍及海内外各地^[2]。有学者认为，妈祖由“里中巫”发展而成中国乃至世界最大的海神，就在于她获得的尊称最多（灵验扩散）、封号最多（政治扩散）、宫庙最多（区域扩散）、信众最多（社群扩散）、庆典最盛（立体扩散），又因信仰扩散的波及效应，使妈祖信仰以及其它神灵信仰在中国各地乃至全球华人聚居区得到更多与更方便的重建与发展^[3]。（2）妈祖信仰扩散的政治社会条件。陈政禹^[4]、闫化川^[5]等认为妈祖信仰文化圈广泛，浙江、山东是妈祖信仰较早的辐射区，也是核心祭祀圈之一，这与妈祖信仰长期受官方和文人儒士的褒封颂扬有关，与闽籍商人、船员、移民的群体性迁徙关系密切，也与地方士绅的支持分不开。同时，当地民众的生活体验与信仰文化扩散的效度呈正相关性。还有一些学者把中国当代社会妈祖信仰的扩散和兴盛直接归因于和谐两岸关系及增进全球华人文化认同的政治动因^[6]。（3）妈祖信仰扩散的方式途径。主要包括闽人外迁、聚而祀之，营造信仰氛围；荫蔽、覆盖、混同或异化同类神祇，吸纳诸神灵性扩大灵验传说；借力地方精英，推动信仰活动融入地方社会建设诸领域；与佛教民间化互动，融入佛教民间化传播体系等^[7]。（4）妈祖信仰扩散的趋势。一是借势“非物质文化遗产”运动，去除“迷信”成份，弘扬中华优秀传统文化，然而“国家的意识形态与民间宗教价值取向的张力也依然存续”^[8]；二是信仰实践主体及其价值诉求渐趋多元，华侨、官员、地方精英逐渐成为妈祖信仰传播扩

***基金项目：**本文系国家社科基金重点项目“中国当代社会民间信仰状况研究”（16AZJ007）阶段性成果。

散的主要促进者、实践者，推动文化传承创新和旅游经济发展、增进国际文化交流与维护国家统一等越来越成为主导性价值取向^[9]。

我们发现，随着民族民间传统文化在现代化国家建设中战略地位的形成，围绕民间信仰文化传播的研究已逐步从“灵验说”、“功利说”、“迷信说”等传统思维中摆脱了出来，人们开始更加关注自然地理条件、经济政治关系与社会结构、社会认同等因素对于地方社会典型性民间信仰迁移与扩散的影响，并形成了一个最大的共识——“（妈祖）是中国社会造神运动成功之一例，’^[10]，它之所以长盛不衰、广泛流播，是中央、地方和民间社会三维一体、协力共促的结果。这实际上就为民间信仰文化的生发流变提供了一个必要的、合理的解析框架，也为我们把握和引导当代社会民间信仰的走向提供了思考路径。

同时，我们也注意到，已有的研究具有明显的地缘性倾向——对闽浙沿海一域尤为关注，大多的成果都给我们展示了沿海地区妈祖信仰流动性输入—扩散—兴盛—衰落—复兴的图景。这实际上表明学者们更乐于从文化地理的角度来解析民间信仰的扩散与融合生长现象。所形成的主要共识和成果，总体上借用了大传统文化的解析范式，多采取单向度历史叙事的研究进路，侧重于对民间信仰文化域外扩散的政治社会动因和动力机制的考察，而对其内部的发生机理、文化扩散的相互性、地域性文化的冲突调和、信仰实践主体价值取向的变迁等缺少关注，因而对当代地方社会典型性民间信仰此消彼涨的状况还难以作出充分的解释。通过历史文献考察和广泛的田野调查，我们发现，妈祖信仰在中国部分内陆（山区）曾经的流播盛况决不亚于沿海地区，而在中国当代社会民间信仰普遍复苏和地方社会大力发掘弘扬传统文化资源的背景下，它不仅没有出现复兴的图景，反而呈现出了明显的归化倾向——渐趋虚化并越来越融入到了生发于本乡本土的俗神信仰体系中去。为此，我们以为，民间信仰的扩散容易受地缘、政治、经济等因素的主导，但不能忽视它作为一种小传统文化所具有的独特时空性和文化保守性。特别是典型性民间信仰的扩散，或可冲破地缘的阻隔，也可在新的政治经济环境下进行意义的重构，但它却是有难以逾越的社会性边界的。本文试图在全景式展示浙西南山区妈祖信仰历史流播和当代变迁的基础上，系统化分析典型性民间信仰扩散的内在逻辑和边界，并对“大力弘扬优秀传统文化，新时代背景下民间信仰边界的意义和意义边界做尝试性的探讨。

二、典型信仰形态的非典型信仰现象：妈祖信仰在浙西南山区的流变与衰落

有研究资料显示，除福建本域，妈祖信仰的最早流播地是浙江^[11]。而在浙江，杭嘉宁沿海地区最早出现妈祖庙，始建年代大约在绍兴初年或更早，至迟到明代，妈祖信仰已向浙江内陆和山区扩展^[12]，清朝时，浙西南龙泉、宣平^[13]、缙云、松阳、丽水、云和、青田等县域范围内也都已有妈祖庙或妈祖信仰活动的记载，并且祭祀频繁、香火兴盛、诉求多元，表明在这一时期甚至更早之前妈祖信仰已扩散覆盖浙西南山区大部，而且不再是一个主要由闽人创设、为闽人供奉的地域性神祇，已发展成为流播地民众广泛参与、广为崇信的大众化俗神^[14]。然而，时过境迁，妈祖信仰已然淡出浙西南民间信仰文化圈，渐渐成为人们的历史记忆。考察妈祖信仰在浙西南山区的流播，大致可分为以下三个阶段。

（一）明清时期的扩散与兴盛

妈祖信仰始发于北宋莆田湄洲一域，后随着福建地区海上贸易的兴盛和闽商的壮大，妈祖进一步圣化和神化，信仰圈层不断拓展，至明清时达到了一个鼎盛——妈祖信仰扩散所至除福建全域、沿海一域和海外、境外华人社区，还包括江、浙、京、津、冀、粤、鲁、辽以及黔东北、湘西等地的内陆区域，信仰场所多以闽人会馆、林氏宗亲会或家祠等形式出现^[15]。相较于闽地之外的全国其它区域，浙江一域妈祖信仰尤甚，庙宇之多、信者之众以及信仰之虔诚几乎达到了无可比拟的程度，这与浙闽地缘相近、人员流动频繁有关，与浙域自古尚鬼信巫的社会风俗有关，与自宋以来浙域佛教世俗化进程的加速有关，也与浙域文人独特的文化理性精神紧密相关。这些，也直接影响和推动了妈祖信仰由浙东沿海地区向浙西南山区的快速流播、扩散，并盛极一时。据可考资料，这一时期，浙西南山区妈祖宫（庙）的覆盖区域之广、建设密度和规模之大，以及场所建筑之精美、形态之完整和信仰活动之隆盛，甚至可能超过了妈祖信仰策源地——福建莆田地区^[16]，达到了让今人难以想象的程度（表1）。

表1 地方文献所载清代及以前分布于浙西南山区的主要妈祖宫（庙）^[17]

序号	所属	场所名称	新（修）建年份	坐落位置	文献依据	目前状况
1	遂昌	瑞山天后宫	明嘉靖四十年县丞翁琚始建，康熙二十八年因火损毁；乾隆年间重建；咸丰十一年毁于太平军；同治年间，地方士绅捐资重建。规模宏大	遂昌妙高镇瑞山麓寿光宫右侧，乾隆年间重建于县城东隅瓯江上游	光绪遂昌县志·祠祀；妈祖圣母诞辰一千零五十一年王村口天后宫开光祭；浙江文物网	现已不存。上世纪 50-60 年代毁，原址处现为停车场、民居等
2	遂昌	福建会馆（天后宫）	清康熙年间。相当规模	北界镇官司溪边	妈祖圣母诞辰一千零五十一年王村口天后宫开光祭	现已不存。1942 年，日军入侵遂昌，过北界，焚毁了码头上的福建会馆（天后宫）
3	遂昌	天后宫	清乾隆五十九年始建，咸丰八年（1858）半毁，光绪十八年（1892）重修。两进五开间两厢式	王村口镇桥东村乌溪江边	王村口天后宫功德榜序言，浙江文物网等	2010 年重修
4	遂昌	横街天妃宫	清代，具体不详。两进五开间	大柘镇横街村东部	关于公布遂昌县第一批历史建筑名录的通知（遂政发[2016]85 号）	解放后至今仍改作它用。2016 年，纳入遂昌县第一批历史建筑名录
5	遂昌	天妃宫	清嘉庆十四年闽籍移民集资建造。大规模，青砖三重檐门面用	湖山下街	浙江文物网，妈祖圣母诞辰一千零五十一年王村口天后宫开光祭	现已不存。1978 年，乌溪江电站建设库区蓄水淹没
6	遂昌	天后宫	清康熙年间闽籍移民建造。规模不小	黄沙腰大洞源村小坑边	妈祖圣母诞辰一千零五十一年王村口天后宫开光祭	现已不存。上世纪 50-60 年代毁
7	莲都	天妃宫	清乾隆十八年。整体建筑深 68 米，宽 26 米，原占地 1766 平方米，曾经是浙江省内规模最大的妈祖庙（又一说是当时浙江最大的福建会馆）	县城南部仓前卢镗街	丽水府志·祠祀志	新中国成立后改为县文化馆办公场所，1975 年被拆，仅存后寝。2004 年核定为市级文保单位，现为市文联用房
8	莲都	天后宫	始建年代不详。曾于清同治十一年县丞率众人重修	县西四十里碧湖镇	同治丽水县志·祠祀	现已不存。1944 年，日军侵占碧湖，天后宫大部被毁，后原址改建碧湖小学

9	莲都	天后宫	始建年代不详	县南五十五里大港头	丽水府志·祠祀志	现已不存。何时损毁以及因何损毁未知
10	松阳	上天后宫（闽商会馆）	清乾隆清十四年，闽商请于邑令创建。规模轩宇，金碧辉煌，极其壮丽，为邑中祠庙之冠。	城北天后宫弄	光绪松阳县志卷之六	民国中期辟为松阳毓秀小学校舍，1991年因小学扩建被拆，正殿移至延庆寺塔后院内
11	松阳	下天后宫	清乾隆三十四年，民国十三年重建。粉饰华美，逾于畴昔	城南下埠头	光绪松阳县志卷之十一	2009年重新复建，2011年确定为县级文物保护单位
12	云和	天后宫（鄞江会馆）	清乾隆二十六年鄞江会建。前后四进	县城埠安门外	同治云和县志·祠祀	仅存遗址
13	云和	天后宫（兴安会馆）	清乾隆年间	西成坊	同治云和县志·祠祀	现已不存。何时损毁以及因何损毁未知
14	云和	天后宫（鄞江会馆）	清乾隆年间。闽汀州府客家人所建	县西赤石庄	同治云和县志·祠祀	现已不存。民国六年改建赤镇小学，1980年代，紧水滩电站建设库区蓄水淹没
15	青田	天后宫	始建年代不详，清道光二十三年知县黄世俊率众重建	县西门外两百步太鹤山脚	光绪处州府志卷之八	现已不存。1943年改建县简易师范学校，后为青田中学校址

16	缙云	天后宫	清乾隆三十三年闽人建，嘉庆九年修葺，道光二十年重修，咸丰二年毁，六年间闽人复倡捐建直至同治四年告竣。前、中、后三进三开间二厢房，占地三亩	县城西南九盘山下	道光缙云县志，光绪缙云县志祠庙卷五	现已不存。何时损毁以及因何损毁未知
17	缙云	天后宫	清道光三十年后，当地闽裔及原住民集资兴建。前、中、后三进三开间二厢房，占地二亩余	县城北 25 公里壶镇溪头横街	道光缙云县志，光绪缙云县志	现已不存。同治二年焚毁，一直未如愿修葺，后改做菜园、集市等，目前为综合市场
17	龙泉	天后庙	清乾隆十二年，当地士民请资公建。道光六年重修	旧在县城留槎洲上，后几易其址	光绪处州府志卷之八	现已不存。民国三十年改为县行政人员训练所，后拆除改建民居。
18	龙泉	天后宫（妈祖庙）	明朝永乐年间，闽商聚资而建。清光绪十八年地方士绅发动百姓集资扩建	县城西北 49 公里住龙镇	住龙镇天妃宫庙志	2004 年动议复建，2009 年完成重建
19	宣平	天后宫	乾隆三十八年闽人聚资创建	县前	光绪宣平县志卷之九	现已不存。何时损毁以及因何损毁未知

综合可考文献和田野调查，这一时期浙西南山区妈祖信仰有以下几个特征：

第一，信仰主体多元化。自宋以来，随着海运和内河漕运、航运的发展，闽商快速壮大，闽人大规模外迁，浙江是其主要流入地。“闽人无不奉祀天妃”，加之闽商善经营有眼界，经济实力较强，常常成为流入地妈祖庙建设的主要倡议者和实际推动者。又因妈祖屡受皇帝敕封，获得地方官员士绅认同和支持，民众则效仿之，共同成为场所建设的参与者和信仰文化（包括诸灵异传说）的扩散者。

第二，信仰场所一体化。明清时期，浙西南山区供奉妈祖的场所众多，表 1 所列仅为地方文献有明确记载且主要为闽人所建单独供奉妈祖者，或许只是当时人们祭祀妈祖诸场所中的一部分^[18]。依据可考文献，浙西南山区妈祖信仰场所都具有相当的规模，集聚会、祭祀、休闲、住宿等多样化需求于一体。场所内曲廊、书室、正殿、小殿、厢房、戏楼等一应俱全，布局精致、整体合一，宫庙建筑雕梁画栋、形制精美，既作为乡村的地标建筑，也与周边环境整体相融。比如，位于现莲都区城南的仓前天后宫占地面积达到 1766 平方米，曾经是浙江省内规模最大的妈祖庙；松阳城北天后宫极其壮丽，被誉为“邑中祠庙之冠”。

第三，信仰形态商会化。这一时期的妈祖庙，通常都为福建会馆的代称，既是妈祖信众的祭祀场所，更是闽商的聚会之所，还是闽人的同乡会馆。“以商兴庙、以庙聚商”可以说是这一时期浙西南山区妈祖信仰扩散的重要机制和主要表现方式。商会在

场所建设、场所管理、场所活动、妈祖文化传播等方面都是最直接的组织者、发动者、实践者，无论场所建设维护还是活动的开展都体现出了商会化众筹的理念——依法合规（获得地方官员的认同支持）、规范管理、公开透明、服务闽商。

第四，信仰诉求本土化。随着妈祖信仰的不断扩散和深入，信众圈层由闽人为主不断向士绅和土著居民拓展，妈祖的神格功能也日益提升。一方面，屡屡获得官方重视，逐步由民祀的“乡土之神”上升为官祀的“公务之神”以及世界华人的“海商之神”^[19]；另一方面，随着妈祖信仰由沿海向内陆扩散，陆神化倾向越趋明显，祈福、求雨、求子、保平安、消灾除病、祛邪扶正等方面的神职凸显，并与当地神祇存在不同程度的交叠混合，其护航的神职逐渐弱化^[20]。同时，妈祖信仰的官祀形态也为其它地方性神灵提供了标准化的参照，逐步形成相向而行的格局^[21]。

第五，信仰活动官方化。一方面，地方官员对妈祖信仰场所建设积极参与和支持。如表 1 所列，遂昌瑞山天后宫由县丞翁琚始建，松阳天后宫由闽商请于邑令创建，青田天后宫由知县率人重建，莲都碧湖天后宫由县丞率众人重修，龙泉天后庙则由当地士民请资公建^[22]；等等。这足以表明，浙西南地方官员对天后宫建设常有介入并能给予支持。另一方面，地方官员对妈祖祭祀活动极为重视，每年春秋致祭，并常常于“本县备公银内动支银两备办”（《〈光绪松阳县志·裡祀志〉》）、“天后宫二祭银贰拾两”（《〈同治云和县志·田赋〉》）或“请照丽松两县，于该邑备公项下支银恭备牲醴致祭”（《〈光绪龙泉县志·裡祀志〉》）^[23]。

第六，神灵祀奉佛教化。在乡村社会，民间信俗与佛教信仰有密切的关联，亦常有混同。佛教自三国时期始影响浙西南地区，迅速本土化、民间化、全域化，乡间庙宇林立，到清光绪年间有寺观 629 处，其中多数为佛教寺庵^[24]。佛教在浙西南山区的广泛传播，与地方社会民间信仰产生了深入的交融互动，妈祖信仰佛教化即是其中的一个重要表征，具体包括妈祖入祭佛寺、佛寺供奉妈祖、僧人参与打理妈祖庙、妈祖庙与佛寺相邻依傍共享香火、妈祖祭祀活动借鉴佛教仪轨，以及妈祖形象与神职的观音化等。比如，《光绪青田县志》载，青田天后宫中就曾留有一件佛寺“故物”——陀罗尼大钟，“铸陀罗尼经文十三……心经一篇，其余铸击钟偈语并列守僧众名及年月”^[25]，这表明，青田天后宫与佛寺活动必有非常紧密的关联，或直接由佛教寺院演变而来，也或曾经由寺僧主持宫庙的修建及日常诸事务^[26]。当然，妈祖信仰的佛教化对于妈祖信仰在浙西南山区的广泛扩散是大有助益的。

（二）晚清民国以降浙西南山区妈祖信仰的衰退

清末以降，国力日渐衰落，经济凋敝，政局动荡，外敌频繁入侵，加之西学东渐的影响，对中国乡村社会结构和民众信仰生活产生了较大的影响。中华民国建立后，政府致力于倡导新的社会价值和伦理，主张“以人道主义去君权之专制，以科学知识去神权之迷信”，提出了“戒除迎神、建醮、拜经及诸迷信鬼神之习”、“戒除供奉偶像牌位”、“戒除风水及阴阳禁忌之迷信”等一系列改良举措^[27]，在全社会特别是精英阶层中产生了巨大而直接的影响，推动了民间社会生活方式和信仰格局的现代性发展。这一时期，浙西南山区妈祖信仰的变迁也深刻地烙印在了历史的轨迹中。

第一，“中坚力量”的退场。主要表现为：（1）官方态度的反转。王朝时代，或出于发展海运漕运，也或安抚军心民心之需要，官方常常不遗余力的支持推动妈祖信仰的扩散，终使其达到登峰造极的程度，不断实现着国家与妈祖信仰的互惠互利关系^[28]。然而，随着封建王朝的解体和科学精神的倡导、新生活方式的推行，妈祖信仰与其它民间信仰一样，其赖以依存的思想文化基础不断受到冲击，非但不能得到官方的资助，常常面临禁毁的危险。民国《云霄县志》载：“神为莆田林氏女，死为海神。为世俗传说之辞，举不足信。逊清编入祀典，未免失当。民初部议刻废庙。”^[29]这实际上表明了当时官方和上流社会对于妈祖信仰的普遍态度，并迅速在全国形成了一股查禁“不良习俗”的运动风潮。（2）闽商的衰落与退却。闽商是妈祖信仰的信众主体，也是妈祖信仰域外扩散的主导性力量。然自晚清以来，由于海禁、税制、外资入侵、社会动乱等国内外多重因素的影响，闽商群体呈现加速衰落之势^[30]，而内陆山区只是闽商贸易网络体系中一个无足轻重的小据点，在营商环境不利的情况下，他们便迅速转向它处^[31]。自 20 世纪 30 年代以来，浙西南山区成为中国革命在南方的战略要地之一，闽商加速撤离，而闽商会馆（妈祖宫庙）多被挪为它用^[32]，或长期处于无人管理无经费维修的状态而终至破败损毁，也或在社会动乱和战火中遭受摧残。

第二，普通信众的溃散。在浙西南山区，妈祖信仰因闽人的迁徙而传播扩散，因官方的参与支持而纷纷为民众所推崇和效仿。而在历史的变迁中，由于官方的退场、闽商的转移，妈祖信仰得以扩散和维系的“两大支柱”——合法性象征与经济支撑的溃塌，意味着这一信仰形式在浙西南山区难以为继。而且，由于闽商的退却，多数随之迁徙而来的闽人失去了赖以依存的产业基础，加之外敌入侵、社会动荡，生活异常艰辛，他们作为浙西南山区妈祖信仰虔诚信众中的大部，无力管理宫庙和组织庙会祭祀，进而又进一步削弱了妈祖信仰在浙西南山区的影响力和信众基础，诸灵验传说也就显得无力而苍白，扩散更无从谈起，终致信众群体的迅速萎缩、溃散以及群体性信仰活动的消失，妈祖崇祀仅成为迁居浙西南山区少数闽人个体化的隐匿行为^[33]。

第三，信仰场所的征用。浙西南山区的天后宫常与福建会馆二合为一，多为闽商聚资修建，或由地方官员率众而建，建设起点高，建筑精美、规模宏大，为乡村社会最有影响的公共场所之一。自晚清民国以来，由于妈祖信仰在浙西南山区的衰落，场所中的信仰活动减少，祭祀功能渐趋弱化，转而成为村落社会日常性公共空间，或办学校，如始建于清乾隆十五年的松阳城北天后宫（福建会馆）于民国中期被辟为松阳毓秀小学校舍^[34]；或作为办公场所与集会的场所，如前文所述莲都仓前天后宫、遂昌王村口天后宫、龙泉住龙天后宫等。浙西南山区妈祖信仰场所神圣性的消解和信仰空间的不断被挤压，实是妈祖信仰衰落的一个最直观、最重要的表征。

（三）当代浙西南山区妈祖信仰的复苏

新中国成立之后很长一段时间以来，国家致力于在社会主义条件下推动文化革新，在宗教工作和传统文化建设中，呈现出了一种“泛封建论”的政治意识形态倾向，妈祖信仰同其它民间信仰形态一样被界定为“四旧”而成为破除的对象，遭受到了巨大的冲击，特别是物质层面（包括庙宇、神像等）受冲击最直接、最厉害^[35]。比如，遂昌王村口天后宫“遭到严重破坏。一尊在妈祖生日时可以换袍的活络佛被毁，戏台被拆。”^[36]龙泉住龙天后宫，“办过集体食堂，做过粮库，……最终使原本气势雄伟的宫庙（变成）片瓦无存、蛛丝绕梁、冷冷清清的一堆废址。”^[37]丽水天妃宫，“占地面积 1766 平方米，由前庭、两廊、拜亭、正殿、后寝组成，现仅存后寝部分，其它的部分和原来的佛像、匾额等均在文革期间被拆除。”^[38]遂昌湖山天妃宫，“‘湖山天后宫碑’文革期间被红卫兵视为‘四旧’，多处损坏，后被（闽迁湖诸姓后辈）夜里抬走（隐藏起来），现藏于金竹法庭。”^[39]……至 20 世纪 70 年代中后期，浙西南山区妈祖信仰的物质载体几乎被拆毁殆尽。一座庙宇就是一个扩散中心，浙西南山区一座座妈祖宫庙的消失，也意味着其信仰扩散辐射力的减弱和内驱力的消褪。

值得重视的是，20 世纪 80 年代中后期以来，伴随党的宗教信仰自由政策的重新落实和不断完善，各地乡村庙宇开始恢复重建，民间信仰仪式活动也逐渐得以恢复，并于 20 世纪 90 年代以后得到迅猛发展，在浙西南山区，一村一庙、一村多庙的景象得以重现，较之传统时代，有过之而无不及^[40]。然而，相形之下，浙西南山区的妈祖庙显然被“冷落了”。如：住龙镇天妃宫在 2000 年前后依然“无人过问和管理，蛛丝缠绕栋梁之间，灰尘飞扬满目凄凉。”至 2004 年方由闽籍后裔老人倡议复建^[41]。遂昌王村口天后宫至 2010 年才动议筹建，此前一直作为酒厂和“遂昌县革命斗争史展览”。松阳下天后宫“正殿、后寝、西厢损毁，主体建筑仅存门厅戏台和东首厢房，也损坏严重”^[42]，至 2009 年启动复建。莲都仓前天妃宫曾经是浙江省内规模最大的天妃宫，也“抵不住 1975 年被拆毁两廊、拜亭和正殿的命运”^[43]，2011 年始对残留的后寝部分作了修葺，并改作文联书画院。而其余大多妈祖宫庙至今已荡然无存，仅存遗迹者也早已改作它用，浙西南山区曾经繁盛的妈祖信仰也已逐渐从当地民众的记忆中抹去^[44]。从浙西南山区已经复建的主要三处妈祖信仰场所来看，复建后虽然仍称“天后（妃）宫”，却与过去大相径庭。特别是，复建后的天后宫，众神共奉成为普遍现象，多元文化交流融合成为普遍趋势，在地化、本土化成为普遍特征。（见表 2）

因此，有浙西南乡土文化研究者认为，新世纪以来，浙西南山区部分乡村虽然重修了妈祖信仰场所，“但与妈祖文化却是渐行渐远了”，并提出了做好浙西南山区妈祖宫庙建筑保护与妈祖文化传承的一系列具体举措，包括“政府出资重建历史上原有的场所建筑”、“组建半官方性质的浙西南山区妈祖文化传承机构”、“政府主导举办妈祖节庆活动”等^[45]。这也表明，浙西南山区当代社会的妈祖信仰尽管出现了一定程度的复苏景象，但显然民间乏力，难以掩饰其衰落的迹象。

三、典型信仰形态非典型性信仰现象的边界隐寓

民间信仰是人类社会一项重要的文化实践活动，遍布于我国乡土社会的广大信众既是乡土文化的创建者、传承者，也是民间信仰社会意义的建构者。在传统社会，乡土社群主体性的凸显离不开民间信仰世界的生成，民间信仰的文化主体性建构同样依赖于乡土社群主体性的彰显。妈祖信仰作为中国民间信仰中最为典型的信仰形态，自宋以来，由闽入浙，并于明清时期迅速在浙西南山区广为流播扩散而后走向衰落、消褪，其背后隐在着社群的分离和文化主体性的重建，实际上隐寓了民间信仰扩散的内在逻辑和边界困境。

（一）典型信仰形态流播的话语权隐寓

妈祖信仰是福建民众信仰中最普遍存在和最具典型性的民间信仰形态，总是与闽人在地化的生产生活和频繁的群体化迁徙紧密粘连，有学者形象的称妈祖信仰为闽人的“口袋信仰”^[46]，因此，“凡有福建移民到达的地方，凡有福建船只航行的港口，无不保留有妈祖或天后的遗迹。”^[47]闽域地狭人稠，海岸线绵长，特殊的地理环境孕育了特殊的文化形态和生存方式，自古以来，闽人就“习于水斗、善于用舟”，活跃着海洋文化的强大基因，形成了两大特色鲜明的地域现象——大量的海上（水上）贸易和大量的人口迁徙，也锻造了闽人坚韧开放的品格和超强独特的营商能力。浙西南一域地处浙闽两省结合部，与闽域宁德、南平等地毗邻，全域林木资源丰富，地广人稀，由于地处偏远和交通所限，长期与中心城市隔离封闭。自元末明初以来，浙西南山区成为闽人外迁的重要迁徙地，闽商充分开发利用浙西南境内乌溪江、瓯江水运资源，广泛经营木材水运生意，“由于经营有方，得利颇丰”^[48]。作为远涉而来的异乡人——福建移民经济力量的增强无疑为其安身立足以及获得迁徙地民众的认可奠定了必要的基础，然而要真正融入迁徙地社会生活和获得广泛的尊重，必须把握话语权。

“话语权”是一种潜在的社会权力^[49]，主要指某一个人或群体在特定的社会生活空间中表达意见主张的机会和效度，蕴含着某种引导力、领导力和向心力，是人们在获得一定程度的经济自由之后迫切需要的。但是，它“不是自我封赏的，更不是他人赠赐的，而需要精细塑造、培育和争取的。”^[50]在传统社会，村落信仰活动的主导权与话语权有密切的关系，异地迁徙的社群需要依托共同的信仰来增进内部的共识度和凝聚力，也迫切期望自己所掌握的信仰能为其它村落内部其它社群所接纳崇信，并以此为精神纽带来扩大社会认同和赢得广泛尊重，从而增进影响力和主导力。妈祖信仰因其“正祀”的背景，具有向异族异群扩散的得天独厚的条件，综观浙西南山区诸天后宫之始建，多因闽商经营获利而动建，而官方多有资助；也或直接由官方主导、士绅参与而修建。闽商与官方合作修建妈祖庙，既向世人表明了官方对于妈祖信仰的推崇，也借以传导了王朝的政治主张、伦理思想和道德观念，隐寓着官方的话语权，并不断推动着妈祖信仰的国家化、经典化、标准化^[51]。同时，闽商及闽籍移民通过重建自己的信仰，而有效获得迁徙地地方官员的支持，既可增进自身与地方精英的联结，更能扩散社群的影响力，提高社会认同度、尊重感和话语权。毋庸置疑，官方的示范效应是极为明显的，随着妈祖信仰在原住民社群中的渐次扩散流播，越来越多的原住民参与到天后宫的祭祀活动中，也就意味着闽籍移民在迁徙地的文化主导权和话语权的不断生成。

表 2 浙西南山区妈祖信仰场所当代重建（修）状况

场所名称	所态	建的修目	修建主导者	要能主功	场所管理	供奉神灵	信仰活动状况	费源经来
住	传统	满足闽人信仰需求	闽籍商人、地方士绅	会馆、祭祀	闽人商会	妈祖	庙会一年两次，香客四面八方云集；日常香火旺盛	闽商聚资

龙 镇 天 妃 宫	当代	弘扬历史 文化遗产	乡土文人、闽籍香 客	祭祀	天妃 宫理 事会	设内外两堂：内堂为 天妃娘娘（妈祖）； 外堂为闽山佛祖、十 九大夫、闽山法祖、 潘虎相公，外堂左侧 闽山老母、财神爷、 汪杨二将，外堂右侧 陈、林、李三殿夫人 和土地公公	正月初日上元醮、三 月初三天妃仙娘诞、 六月初七十九大夫 诞、九月二十九闽山 老母诞，以及与天妃 宫相邻的社公殿社 公诞也在此举办，诸 神共祀。日常专祀妈 祖的信众较少，而其 中又以松溪等地闽 籍香客为主	信众募集
王 村 口 天 后 宫	传统	满足闽人 信仰需求		会馆、祭 祀	闽人 商会	妈祖	每年农历三月二十 三，福建移民在些聚 会纪念，猪羊祭，请 戏班演出，商贾云 集，热闹非凡	闽商聚资、闽籍信众捐 助
	当代	弘扬妈祖 文化，更 好保护红 军挺进师 革命遗 址，开拓 红色旅游	镇党委政府领导 下的筹建委员会	红色旅游 景点、休 闲与祭祀 场所	王村 口天 后宫 理事 会	妈祖居正中，两侧还 有土地公、财神、观 音等	每年农历三月二十 三，举办以“弘扬妈 祖精神，享受红色文 化大餐”为主题的 妈祖庙会暨妈祖文 化节。来自四面八方 的乡民和游客汇聚 一堂。	外出写缘、香客上门捐 助
松 阳 下 天 后 宫	传统	满足闽人 信仰需求	闽籍商人、地方官 员	会馆、祭 祀	闽人 商会	妈祖	每年农历三月廿三 日，妈祖诞辰日在天 后宫举行祭祀，鼓乐 喧天热闹非凡	闽商聚资、劝募
	当代	弘扬民间 艺术，开 展文艺活 动	乡土文人、民间艺 人	民间文艺 活动、祭 祀	松阳 天后 宫管 理委 员会	妈祖居正中，两侧还 有陈林李三夫人、胡 公大帝、关圣帝、文 昌帝等众多神像	庙会与“乡村民俗 文化交流会”二合 一，在天后宫演出松 阳高腔、乡村越剧、 民间婺剧、民间太极 拳、民间农民手工艺 术表演、妈祖巡安、 白龙舞街、民间炼火 等民间文艺演出活 动。	有识之士奔走呼吁，多 方筹措；信众捐助

（二）典型信仰灵性扩散的社会性障碍

神因人而兴。妈祖信仰在浙西南山区的广泛扩散，离不开官方背景的支持、闽商强大的经济实力支撑和闽籍移民对神灵信

仰的虔诚。然而,“十里不同风、百里不同俗”,“信俗”所反映的恰是长期在不同自然地理环境和历史文化条件下生存生长的人们不同的行为方式和价值观念,并成为了特定社群独特的“文化图式”,也是产生社群隔离的重要因素。浙西南大洞源村村史介绍中就曾记载,“清康熙年间,有福建上杭客家林姓全族背井离乡迁到大洞源村,拟在村里选址建造天后宫,大洞源的主姓郭氏族人并不允许。两家人对峙良久……”^[52]。无独有偶,李凡在考察山东地区妈祖信仰的历史流播时,也指出,如果没有流入地官方的鼓励提倡和士绅的响应,其流播扩散是极为困难的,即使地方官员和士绅或为捍卫儒家伦理、或为家族荣誉而积极推动妈祖信仰在地化,但始终没能建立以妈祖信仰为主导的海神信仰体系,而在部分地区妈祖反被纳入到了龙王信仰体系之中,地方百姓并不知妈祖为何方神圣,只谓之“娘娘”,并将祭祀龙王的方式直接用于对“娘娘”的祭祀^[53]。

“入乡随俗”既是移民异地迁徙的普遍法则,也是传统信仰迁移扩散的重要遵循。在浙西南地区,由于山区的环境制约,加之长期处于偏离政治中心的边缘地带,崇鬼尚巫之风尤甚,可谓“惟俗俚鬼尚巫,相沿积习牢不可破”,“虽士大夫之家亦不免。”^[54]因此,与妈祖信仰流播扩散相对应,还存在本土神灵信仰文化的反扩散现象,比如,妈祖信仰场所的本土化和信仰仪式的本土化就是其重要表现。与明清时期浙西南山区妈祖信仰流播的繁盛状况相似,这一时期,萌发于本土的神灵信仰如蔡相大帝、马氏天仙等也达到了空前的兴盛,形成了妈祖信仰流播与本土信仰成长鼎立的格局,其背后则是社群的隔离。“小时候听祖辈讲,村里的天妃庙是福建人建造的,平常到庙里烧香的主要是福建移民,还有一些给福建商人搬运木头的本地人也会去的。其他本地人去得很少,平常都去自己村里原来的庙。……只是,在做庙会的时候,大家都会去看热闹,(妈祖)庙会有县里支持,比村里其它庙的(庙会)热闹排场。……福建人(移民)也很少到本地人建的庙里去(祭拜)。”^[55]吴丽丽在研究上海地区的妈祖信仰时,也发现福建会馆(妈祖庙)信众群体具有单一性,而且存在一定的排他性——“将非亲非故或毫不相干的当地民众阻挡在外”^[56]。显然,妈祖信仰的异域扩散是以巩固地缘初级社会关系为基础,以拓展业缘社会关系为目标的,其实质是以神缘为纽带的移民社群社会关系网络的重构,体现出了鲜明的社会性边界。

(三) 典型信仰空间重塑的政治化考量

民间信仰与国家政治有着密切的关联,在中国民间信仰的历史演变中,国家政权始终未曾离场。而地方政治文化与区域民间信仰多有粘连,地域性民间信仰的型塑常常为地方政治文化价值的彰显提供载体。新中国成立后,民间信仰再也没有得到国家的认可,从未被官方的宗教体系包容,但改革开放后民族民间传统文化保护热的兴起,为地方民间信仰的复苏提供了空间,民间信仰作为民俗文化的意义不断得到人们的重视。2005年以来,浙西南山区有三处主要的妈祖信仰场所陆续启动恢复重建(重修),并于2010年前后修建落成,相较于当地其它信仰场所的复建显然已经晚了很多年,但地方政府的支持和参与力度却是其它场所复建时所无法比拟的。如前文所述,遂昌王村口天后宫的重修是在镇党委政府的直接筹划下推进的;龙泉住龙天后宫的重建得到了“住龙镇政府领导亲临指导、村两委的大力支持和帮助”;松阳天后宫的修缮落成仪式同样得到了当地政府的大力支持,还通过地方政府邀约到了省、市级主流媒体参与全程报道。

只要稍加留意,其实不难发现,妈祖信仰正是在2005年以来实现“华丽变身”的,比如2006年入选第一批国家级非物质文化遗产名录、2009年入选世界非物质文化遗产名录,更为重要的是这一时期,国家层面高度重视妈祖文化在促进两岸交流和祖国统一中的优势作用^[57]。“世界非物质文化遗产”、“促进两岸交流的精神文化资源”,这使妈祖信仰获得了其它民间信仰形态难以企及的最正统的合法身份,使得妈祖信仰空间的重建有了最为正当的理由。正是在这个意义上说,浙西南山区妈祖信仰场所的当代重建是有其政治化考量的。这与传统社会时期地方官员热衷推动妈祖信仰在本域的扩散确有相似之处。但是,我们也注意到,在当代社会,地方官员支持和推动妈祖信仰在地重建较传统时期要“实际”的多。比如,“一堂多用”、“文化综合体”、“借助传统文化阵地带动乡村旅游”等成为浙西南山区妈祖信仰场所当代重建的基本模式。事实上,“那毕竟是福建人的信仰”,“地方政府只是借个‘势’而已,其实他们更愿意支持老百姓做大自己本地人的信仰,比如在我们这里祭祀蔡相大帝的‘七月会’这几年做的很大、很有影响。可能他们(地方官员)也知道,妈祖信仰怎么做也比不了福建那边,只是不公开说罢了。”^[58]这表明,不仅老百姓自身如此,而且在老百姓看来,地方政府对于传统信俗的当代塑造既有政治化、经济化的考量,也有文化亲疏的边界(表3)。

（四）典型信仰文化标签的同质化尴尬

如前文所述,妈祖信仰在浙西南山区的当代复兴,多隐含有地方政府重视传统文化的意味。其实,自晚清以降,闽商群体出现了整体衰落之势,也部分退出了浙西南山区,定居移民及其后裔历经动荡岁月的洗礼,或迁移或已完全融入,在此背景下,妈祖信仰作为一种“口袋信仰”,在浙西南山区呈现衰微势在必然,这也是改革开放后传统信仰呈现整体复苏背景下妈祖信仰场所迟迟未得以恢复重建(修)的根本原因,其实质在于缺乏复苏的内在动因——广泛的信众支持及其强烈的内在信仰需求。而地方政府参与并主导没有稳定信众基础、非民众自觉的信仰重建,有其政治化和经济化的考量,重点在于盘活乡土文化资源、推动旅游经济增长。大量的研究表明,非根植于地方民众的传统信俗的当代塑造,并非真正意义上的信仰文化复苏,不具有内在的稳态性和可持续力^[59]。

当然,文化搭台、经济唱戏文化价值观指导下的“庙旅”发展模式,并不完全是为聚合信众的,其目标指向在于吸引游客^[60]。因此,神格塑造、仪式构造、娱乐项目设置、品牌宣传等成为妈祖文化节的关键环节,核心在于投游客之所好。重建后的庙宇中诸神共祀,诸神皆无所不能;仪式活动中舞龙、舞狮、抬阁、马灯戏、腰鼓队、戏班等一应俱全;弘扬妈祖文化、发展古镇旅游的红色条幅四处张挂,异常醒目;聚餐活动规模宏大、气氛热闹^[61]。其实,“庙会(文化节)活动除提前通知动员来的福建香客,多数旅游人都来看看热闹的,也不信妈祖,有的还不知道(妈祖),看看热闹就过去了”,“(文化节)活动都一样,有些就是‘七月会’上的原班人马”;“除来看的福建那边人会进到庙里(天后宫)烧香,其他人进去的也不少,但烧香的不多”;“本地人主要就在街上看看。”真正的信仰是以广大信众为依托的,浙西南山区妈祖信仰的当代复苏所呈现出的神格同质化、仪式活动同质化、发展模式同质化等现象,实际上已经偏离了传统信仰文化传承之本真,也难真正达到弘扬妈祖文化的目的。这种“偏离”或将极大削减浙西南山区妈祖信仰流播的文化内涵与历史信息,进一步导致当地社群的文化隔离以及妈祖文化当代传承社会基础的削弱。

表 3 浙西南山区王村口一域代表性民间信仰场所及香火状况

场所	类型	主祀神祇	神祇类别	主要信众	日常祭祀	祭祀目的	庙会活动	存续理由 (政府立场)
天后宫	综合体 (祭祀场所+革命纪念馆)	妈祖	地域性神灵	当地福建移民后裔及少数福建香客	香火零星	求子、求平安	地方政府统筹动员, 2011年起每年举办妈祖文化节	积极弘扬妈祖文化, 为红色古镇旅游开发增添亮点和内涵
蔡相庙	村庙	蔡相大帝	地域性神灵	县域内外城乡信众	香火旺盛	消灾祈福、无所不求	沿承旧制, 相关各村轮流值守, 每年举办“七月会(秋赛会)”, 信众纷至祭拜祈福	重点扶持推动, 打造地方民俗类非遗文化品牌
观音堂	家设神龛	观音娘娘	佛道俗神	本村及周边村落虔诚信众	香火旺盛	消灾祈福、无所不求	/	家庭祭祀

四、外来之神如何安顿：民间信仰边界的意义与意义的边界

民间信仰作为一种原生性的宗教文化形态,发端于人类文明萌发之初,自汉以来,随着民间造神运动的兴起和人神的扩张,

民间信仰体系渐趋成熟完备。总体来看，传统民间信仰反映的是农耕社会时期广大民众普遍的社会心理，与农业文明的演进密切相关，并在文明形态的更迭中不断调适丰富。因其鲜明的地域文化性、独特的宗教神圣性、广泛的社会性和群众性，历经数千年绵延不息，几乎成为乡土中国的文明特质。妈祖信仰是中国民间信仰谱系中的璀璨明珠，无论过去、现在，对其政治认同、社会认同几乎都达到了其它地方性神灵信仰难以企及的高度。在传统社会，妈祖信仰的广泛传播，既与官方政治意图的渗透密切相关，也与地方社会借机扩大自己的行动利益和行动话语密切相关，并在客观上促进了传统政治伦理、经济观念和宗族共同体意识的延续巩固。自宋元以来，妈祖信仰渐次由浙江沿海向内陆及浙西南山区广泛流播，形成了一个又一个以闽籍移民聚居点和妈祖庙（天后宫）为中心的妈祖信仰文化异地扩散的辐射源，充分体现了典型性民间信仰文化的巨大扩散力——可以跨越区域、社群、历史的阻隔，依附特定时空要素建构共同的情感，聚合不同社群相互融合、共同生长的力量，并成为当时社会“人群生活得以维持和谐、美满、团建的重要精神依据”^[62]。也深刻地反映了当时社会政治感召之于民众信仰的吸引力、经济活动之于民众信仰的主导力、社会流动之于民众信仰的带动力。

然而，任何一种文化形式，它总是嵌入在特定的时空框架中的。传统民间信仰源于生活、根植于生活，它一旦形成，便渐渐积淀成为一种文化记忆，潜移默化的影响着人们的自然观、生存观和价值观，并随着时空的迁移而不断演变，这种演变既包括萌发地经济政治与社会诸方面历时性变迁而导致的变化，也包含着共时性传播至异地后受当地状况制约而发生的“本土化”衍生。^[63]民间信仰的时空特性也就决定了对其政治社会意义的赋予和建构必然与时空的有限性相联结。如朱海滨先生在考察近世浙江民间信仰变迁时指出，妈祖信仰在浙江内陆的流播，无论地方官员和士人如何推崇，也无论其神职和神格如何“本土化”的衍生转化，她都不可能像在沿海地区一样，深深地扎入民众的内心情感世界中，其（宫庙）香火远不及沿海一带能保持着持续的兴盛。^[64]在当代中国，民众文化自信的根基越来越坚实，民族民间传统文化和传统思想价值体系也越来越受到了人们的认同与尊崇，传统文化的现代转型成为了现时代的主题，对于传统民间信仰而言，无论主流文化策略或本土文化策略的选择，都需要遵循民俗文化的演化规律，确立“边界意识”，找寻地方社会民间信仰文化资源现代演绎的时空坐标和历史定位。只有崇尚理性、坚守边界才能保持主流与非主流、传统与现代之间的充足张力和区域间文化的良性互动，推动地方性、多样性文化生态系统的建构，更好适应多元文化融合与流动性社会整合的现实需要。

着眼于区域社会发展现实，妈祖信仰的恢复重建确实丰富了当地民众的历史感，厚实了地域社会的文化感，以至于在承载现实社会主流政治文化中具有其它神灵信仰难以比拟的优势，仍常常为地方政府所征用。此其间，官方及其代理人——地方文化精英对妈祖信仰文化精神的过度政治化解读和牵强附会的意义扩散，又可能导致地方民众对自有的历史文化传统的进一步疏离，结果使得弘扬地方传统文化成为空谈。这表明，我们不仅要尊重民间信仰文化流动的自身规律及其衍生的社会性边界，还需要认识到地缘、政治、经济等因素对于地方社会民间信仰的影响和改造是有限度的，民间信仰之于地方社会的意义也有其自身的生长机制。重塑民间信仰的当代意义，首先必须尊重本来。要通过对地方社会妈祖信仰历史流播文化资源全面系统的发掘，深入分析阐释闽籍先民艰难奋进的移民史和开拓质朴的精神品格，当地社会包容、经济开放、民风淳善的良好传统，以及地方社会以妈祖信仰为纽带官、商、民秩序和谐、政治稳定、商贸繁荣的景象，让妈祖文化本身具有的历史魅力与人文情怀来影响人、感化人，才能赢得民间社会的普遍信任和广泛参与。其次，必须创新转化。“创造性转化、创新性发展”是弘扬中华优秀传统文化的基本方针^[65]，而其基本目标指向是“古为今用、以古鉴今，……使之与现实文化相融相通，共同服务以文化人的时代任务”^[66]。关照当下，特别是要认真反思“弘扬妈祖文化，带动乡村旅游”理念主导下的庙旅开发模式可能引发的民俗活动低俗化、庸俗化倾向，对妈祖文化精神产生本质性的侵蚀。要坚持民俗化取向，体现民间信仰的民间性，真正“还俗于民”，发挥好闽籍后裔情感相连的天然优势，把妈祖信仰的历史文化资源转化为增进区际交流合作、推动内陆山区持续开放的精神资本，努力形成新时代“山海协作”的新模式，为内陆山区乡村振兴注入动力、激发活力。第三，必须面向未来。“文化自信是一个国家、一个民族发展中更基本、更深沉、更持久的力量。”^[67]实施乡村振兴战略为新时代内陆山区农村发展描绘了新蓝图，赋予了新使命，重塑文化自信是关键所在和持久动力。农村优秀传统文化是文化自信的重要源泉，必须尊重差异、兼收并蓄。相对于内陆山区土生土长的民间信俗，妈祖信仰是一种外来习俗，而历经数百年历史的积淀，已然成为本乡本土传统文化的重要构成，面向未来，应当坚持社会主义先进文化前进方向，珍重历史，礼敬传统，建构一元主导、多元共生、创新生长的各具特色的和谐乡村文化生态，夯实山区民众文化自信的根基。

注 释:

[1] 学者们普遍认为,莆田贤良港是妈祖的诞生地,是妈祖传说故事最早产生并流传出去的地方;而湄洲是妈祖羽化升天之地,是最早产生、形成妈祖信仰的地方,也是全国、全世界妈祖分灵庙最多的地方;至今妈祖仍是全国最受政府推崇的神祇之一。参见金文亨,陈金海:《试谈贤良港在妈祖文化发展史上的地位与作用》,载叶明生主编《贤良港妈祖文化论坛——海峡两岸·传统视野下的妈祖信俗研讨会文集》,宗教文化出版社2013年版,第216页。

[2] 有资料显示,至2000年前后,全世界已有妈祖庙约5000座,妈祖信众近2亿,遍布在20多个国家(地区)包括新加坡、马来西亚、香港、澳门、台湾、日本、印尼、泰国等,以及巴西、加拿大、墨西哥等地的华人居留地也有妈祖庙的踪迹。在法国巴黎的“真一堂”更称妈祖为国际和平女神。参见莫美颜,李白娟:《新加坡经久不衰的妈祖信仰》, <http://www.chinamazu.cn/mzdg/why/fxlc20130808/17264.html>,访问时间:2017年10月7日。

[3] 参见马书田,马书侠:《全像妈祖(序言)》,江西美术出版社2006年版,第1页。

[4] 陈政禹:《宋元以来浙江妈祖信仰研究初探》,《中国海洋大学学报(社会科学版)》2015年第3期。

[5] 闫化川:《妈祖信仰的起源及其在山东地区传播史研究》,山东大学博士学位论文,2006年。

[6] 参见蔡相辉《以妈祖信仰为例——论政府与民间信仰的关系》,载汉学研究中心编:《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》,(台北)汉学研究中心,1994年,第452页;郑振满:《湄洲祖庙与度尾龙井宫:兴化民间妈祖崇拜的建构》,《民俗曲艺》(台湾)第167期,2010年。

[7] 参见王宵冰,林海聪《妈祖:从民间信仰到非物质文化遗产》,《文化遗产》2013年第6期;宋永和:《妈祖信仰与观音信仰关系探讨》,载叶明生主编《贤良港妈祖文化论坛——海峡两岸·传统视野下的妈祖信俗研讨会文集》,宗教文化出版社,2013年,第98~109页;陈政禹:《浙江妈祖信仰的“佛教化”研究》,《浙江档案》2015年第2期。

[8] 黄建兴:《不断再创造的传统:从宋代“封神”到当前“非遗”运动》,载叶明生主编《贤良港妈祖文化论坛——海峡两岸·传统视野下的妈祖信俗研讨会文集》,宗教文化出版社,2013年,第88~97页。

[9] 李向平,李思明:《妈祖信仰的传统及其当代变迁——以信仰的权力之维》,载叶明生主编《贤良港妈祖文化论坛——海峡两岸·传统视野下的妈祖信俗研讨会文集》,宗教文化出版社,2013年,第274~281页。

[10] 闫化川:《妈祖信仰的起源及其在山东地区传播史研究(摘要)》,山东大学博士学位论文,2006年,第I页。

[11] 参见莆田湄洲祖庙董事会《湄洲妈祖志》,方志出版社2011年版,第160页。

[12] 石万寿先生认为,在明以前,浙西南遂昌县已建有妈祖庙,而且是明以前唯一不在滨海县份的妈祖庙。参见石万寿:《台湾的妈祖信仰》,台原出版社2000年版,第152页。另有遂昌王村口天后宫所存《妈祖圣母诞辰一千零五十一年王村口天后宫开光祭》载:“妈祖文化影响所及我县尤为特殊,宋元时就有供奉圣母的习俗”。

[13] 宣平,古时为处州十县之一,属浙西南行政区域,1958年国务院决定撤消宣平县建制。现所指浙西南地区所辖行政区域为一区一市七县,即莲都区(原为丽水县)、龙泉市、缙云县、遂昌县、松阳县、青田县、云和县、庆元县、景宁畲族自治县,原宣平县部分区域并入莲都区。

[14] 陈政禹：《宋元以来浙江妈祖信仰研究初探》，《中国海洋大学学报（社会科学版）》2015年第3期。

[15] 参见王宵冰，林海聪《妈祖：从民间信仰到非物质文化遗产》，《文化遗产》2013年第6期。

[16] 潘承玉在对相关历史文献作了综合梳理后也指出：由于妈祖信仰的长期积淀、扩散，至明清时代，浙江沿海沿江一域，甚至一些山区地带，凡有聚落皆有供奉妈祖信仰的场所，其宫庙分布的密度甚至远超福建莆田。参见潘承玉《浙东人士妈祖书写的人文精神》，《绍兴文理学院学报》2016年第3期。

[17] 相关资料来源：金伟明：《丽水的妈祖与妈祖文化》，《浙江文物（电子刊物）》，<http://www.zjww.gov.cn/magazine/2012-09-14/16875600.shtml>，访问时间：2017年10月8日；王香花：《松阳天后宫与“妈祖文化”》，松阳新闻网，<http://syxww.zjol.com.cn/syxww/system/2014/06/21/018116223.shtml>，访问时间：2017年10月11日；陈渭清：《闽溪人在缙云》，http://blog.sina.com.cn/s/blog_5bc42c300101nra8.html，访问时间：2017年10月11日；单松林撰：《妈祖圣母诞辰一千零五十一年王村口天后宫开光祭》（内部资料），2011年；王村口天后宫理事会撰：《王村口天后宫功德榜序言》，2010年；住龙镇天妃宫理事会编写：《住龙镇天妃宫庙志》（内部资料），2012年；以及笔者田野访谈记录（2017年10月）。另，对于浙西南山区的妈祖信仰场所，相关文献资料所载多称“天后宫”；而笔者田野调查时，所见当地民众多称“天妃宫”、“天妃娘娘庙”，少有称“天后宫”者，当提及“妈祖”时，多数村民甚至有些生疏感。

[18] 依据笔者田野调查和浙江当时其它地区民间信仰场所布局情况，多地都存在不少将本土神祇与妈祖同时供奉的场所。

[19] 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。

[20] 也一些文化学者认为，浙西南山区水系发达，是钱塘江、瓯江、飞云江等省级重点河流的源头地区，在传统社会，陆路交通不便，人们对外联接主要依靠水陆，保护乡民水上安全是妈祖信仰扩散的思想源头，并一直在妈祖诸神职中占突出地位。参见王香花《松阳天后宫与“妈祖文化”》，松阳新闻网，<http://syxww.zjol.com.cn/syxww/system/2014/06/2V018116223.shtml>，访问时间：2017年10月17日；朱海滨：《近世浙江文化地理研究》，复旦大学出版社，2011年，第二阶80页。其实，浙西南地区九山半水半分田，乡民大多靠山吃山，自给自足，久居山里，少有外出。更多需要依赖水运者主要是商贩或士绅，他们才是妈祖信仰的最主要推崇者，普通百姓大多只是效而行之。因此，要争取普通信众必须扩散妈祖诸方面显灵的传说，创造满足源于民众生产生活实际诉求的多样化神格，推进妈祖信仰的在地化，如此这般，妈祖的护航神职必将有所弱化。

[21] 即妈祖信仰在扩散中不断吸纳地方本土神灵信仰的神职功能，或直接兼并取代当地神灵；同时，当地神灵信仰也常常会对标妈祖信仰的官祀体系主动进行自我改造、自我提升来赢得信众乃至官方的支持。

[22] 据《光绪龙泉志·裡祀》，乾隆十二年，因龙泉天后宫原建于瓯江上游龙泉溪中央留槎洲岛上，百姓日常前往祭祀需要筏渡极为不便，当地士民柯常秀等专门呈请知县将通济桥下育婴堂改建为天后庙，很快得到知县的同意。参见顾国诏：《龙泉县志：卷4》，清光绪三年刊本，第242页。

[23] 据可考地方文献，清代以来，浙西南山区至少有云和、松阳、龙泉、丽水（今莲都）等地有春秋二祭的明确记载，于公银内动支祭银三两至二十两不等。

[24] 据清光绪三年《处州府志·古迹志·寺观》统计。参见张祝平：《传统民间信仰的现代性境遇》，暨南大学出版社，2014年，第10~11页。

[25] [清] 雷铎修, 王棻纂:《青田县志: 卷七》, 光绪六年修民国二十四年重印本。

[26] 陈政禹曾对浙江妈祖信仰的“佛教化”作过研究, 并对青田天后宫的佛教化现象作了文献的考察, 经类比分析清代张殿魁《天后宫铸炉序》文中相关记述, 认为青田天后宫留有陀罗尼大钟, 表明青田天后宫很有可能也是由佛寺发展而来的。参见陈政禹《浙江妈祖信仰的“佛教化”研究》,《浙江档案》2015 年第 2 期。其实, 如此类比推断理由并不充分, 笔者在田野调查中未能找到相关进一步的证据和线索, 或还有其它与佛教活动关系密切的多种可能。

[27] 宋教仁:《社会改良章程》, 载陈旭麓主编:《宋教仁集》(下册), 北京: 中华书局, 1981 年版, 第 378~379 页。

[28] 李凡:《山东地区妈祖信仰研究》, 山东大学博士学位论文, 2015 年, 第 166 页。

[29] 徐晓望:《妈祖信仰史研究》, 海风出版社 2007 年版, 第 311 页。

[30] 刘锡涛认为, 晚清以降, 闽商衰落的原因主要包括: 清政府禁海令、迁界令等海禁政策的加码, 沉重的厘金制度、苛捐重税贻害商民, 外国倾销商品、世界市场、外商垄断和先进生产方式的冲击, 以及闽域数次社会动乱, 不仅使货物的运输受阻, 而且严重威胁到福建商人的生命财产安全。参见刘锡涛:《试析晚清闽商衰落的原因》,《福建史志》2015 年第 5 期。

[31] 有研究者认为, 晚清以降, 福建向海外、尤其是东南亚的商业移民, 其势头持续而又庞大, 对整个福建商帮而言, 海外东南亚一直是一个主要的目标市场。因此, 当他们在内陆地区发展不顺利时, 便会自然而然的转向东南亚一域。参见高红霞:《上海福建人研究(1843—1953)》, 上海世纪出版社 2007 年版, 第 130 页。

[32] 比如, 20 世纪 30 年代, 遂昌王村口天后宫、龙泉住龙天妃宫成了北上抗日先遣队挺进师疗养集结之所和后方大本营。参见王村口天后宫筹建委员会撰立:《遂昌王村口天后宫功德榜序言(一)》, 2011 年 10 月; 住龙天妃宫理事会编写:《住龙镇天妃宫庙志》, 2012 年 6 月。

[33] 吴丽丽、王霄冰等基于对上海、广东、辽宁等地的田野调查和文献研究, 也有类似发现。参见吴丽丽《上海地区妈祖信仰研究》, 华东师范大学硕士学位论文, 2010 年, 第 39 页; 王霄冰, 林海聪:《妈祖: 从民间信仰到非物质文化遗产》,《文化遗产》2013 年第 6 期。

[34] 王香花:《松阳天后宫与“妈祖文化”》, 浙江地方志, http://www.zjdfz.cn/html/2014/dqzg_0626/2564.html, 访问时间: 2017 年 11 月 4 日。

[35] 张祝平:《中国民间信仰的当代变迁与社会适应研究》, 中国社会科学出版社 2014 年版, 第 7 页。

[36] 王村口天后宫筹建委员会撰立:《遂昌王村口天后宫功德榜序言(一)》, 2011 年 10 月。

[37] 住龙天妃宫理事会编写:《住龙镇天妃宫庙志》, 2012 年 6 月。

[38] 《丽水文保单位考察笔记——天妃宫后寝》, <http://ls323000.blog.sohu.com/101252859.html>, 访问时间: 2017 年 11 月 7 日。

[39] 吴育铎:《消失的古镇湖山》, http://blog.sina.com.cn/blog_4e85720a010136m2.html, 访问时间: 2017 年 11 月 8 日。

[40] 据相关调查统计数据,2013 年前后,浙西南 9 县(市、区)建筑面积在 20M² 以上的村庙有近 4000 庙,20M² 以下的则难以计数,一村多庙的情况极为普遍。参见陈振华,张祝平:《浙江民间信仰社会治理研究》书稿,2016 年。

[41] 住龙天妃宫理事会编写:《住龙镇天妃宫庙志》,2012 年 6 月。

[42] 王香花:《松阳天后宫与“妈祖文化”》, http://www.zjdfz.cn/html/2014/dqzg_0626/2564.html。

[43][45] 金伟明:《丽水妈祖庙与妈祖文化》,《神州民俗》2015 年 9 期。

[44] 田野调查发现,在浙西南山区多数地方,无论年轻人和还是年长者对当地曾经有过的妈祖庙与妈祖信仰已经没有印象。当笔者提示“是从福建那边传过来的,也叫‘天妃娘娘’”时,不少人还以为就是陈靖姑信仰,因为陈靖姑信仰在浙西南一域至今庙宇众多,当地人通常称为“陈十四娘娘”。

[46] 意指妈祖信仰总是被福建人群体随身携带,随着福建人群体的流动而流动,当他们迁徙到一个新的地方之后,便将妈祖信仰从“口袋”中“倒出”,在当地建妈祖庙进行祭祀。参见吴丽丽:《上海地区妈祖信仰研究》,华东师范大学硕士学位论文,2010 年,第 31 页。

[47] 李金明:《早期福建的海外移民与妈祖信仰》,《莆田学院学报》2008 年第 4 期。

[48] 住龙天妃宫理事会编写:《住龙镇天妃宫庙志》,2012 年 6 月。

[49] 莫幸福:《努力建立中国宗教的国际话语权》,《中国宗教》2014 年 11 期。

[50] 胡正荣,李继东:《如何构建中国话语权》,《光明日报》2014 年 11 月 17 日,第 11 版。

[51] 参见王宵冰,林海聪《妈祖:从民间信仰到非物质文化遗产》,《文化遗产》2013 年第 6 期。

[52] 俞广亭撰:《大洞源村》, http://blog.sina.com.cn/s/blog_5ef72c570102w97r.html,访问时间:2017 年 11 月 19 日。

[53] 李凡:《山东地区妈祖信仰研究》,山东大学博士学位论文,2015 年,第 167~169 页。

[54] 参见张祝平《论佛道教发展与庙会文化的变迁——浙西南地区庙会习俗的历史考察》,《贵州民族大学学报(哲学社会科学版)》2015 年第 02 期。

[55] 田野调查访谈笔录。访谈对象 1:张某,原 Z 镇文化站工作人员兼村文化员,已退休多年;访谈时间:2017 年 9 月 5 日;访谈地点:张某家中。访谈人访谈对象 2:华某,W 村人,福建移民后裔,70 岁;访谈时间:2017 年 9 月 4 日;访谈地点:华某家中。访谈对象 3:黄某,W 村天后宫值班员,79 岁;访谈时间:2017 年 9 月 4 日;访谈地点:W 村天后宫。访谈人:张祝平。

[56] 吴丽丽:《上海地区妈祖信仰研究》,华东师范大学硕士论文,2010 年,第 35 页。

[57] 2006 年 1 月,时任中共中央总书记胡锦涛在福建考查工作时强调:“妈祖信仰深深地扎根在台湾民众的精神生活当中,福建要运用好这一丰富资源,在促进两岸交流中更好地发挥作用。”2010 年 1 月,时任福建省委书记孙春兰出席福建省十一届人大三次会议莆田代表团审议时指出:“要发挥妈祖文化优势,在服务祖国统一大业方面作出新的贡献。”

[58] 调查访谈笔录。访谈对象 1:罗某,原 W 镇中学教师;访谈时间:2017 年 9 月 3 日;电话访谈。访谈人访谈对象 2:陈某, W 镇 Q 村村民,在县城务工,福建移民后裔;访谈时间:2017 年 9 月 4 日;访谈地点:县城行往 Q 村的乡村公交上。访谈对象 3: 金某, L 市文物普查员;访谈时间: 2017 年 9 月 20 日;电话访谈。访谈人:张祝平。

[59] 李凡:《山东地区妈祖信仰研究》,山东大学博士学位论文,2015 年,第 96~98 页。

[60] 据《W 镇妈祖文化节开光祭典社会稳定风险评估报告》,妈祖文化节举办期间,“慕名前来观光旅游的外地游客预计有 2 至 3 千人,本镇人民在这种重要庆典期间也会过来凑热闹”;“游客对场面乱(会)存在情绪,对服务质量不满意”;“让游客产生不满,(会)损坏我镇旅游形象”。参见中共 W 镇委员会, W 镇人民政府:《W 镇妈祖文化节开光祭典社会稳定风险评估报告》,2011 年。

[61] 参见遂昌县文明办《遂昌县王村口镇昨举行妈祖文化节庆活动》, <http://www.zjwmw.com/07zjwm/system/2011/06/16/017603953.shtml>;骆莉丹:《遂昌县王村口镇举办妈祖文化节》, http://www.lishui.gov.cn/sjbmzl/swgcbj/gzdt/201704/t20170421_2095353.html, 访问时间:2017 年 10 月 15 日。

[62] 周典恩:《移植与嬗变:武夷山妈祖信仰考察:厦门教育学院学报》2008 年第 3 期。

[63] 曹南来:《中国宗教实践中的主体性与地方性》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2010 年第 6 期。

[64] 朱海滨:《近世浙江文化地理研究》,复旦大学出版社 2011 年版,第 80 页。

[65] 李军:《坚持“创造性转化、创新性发展”方针弘扬中华优秀传统文化——认真学习习近平同志在纪念孔子诞辰 2565 周年国际学术研讨会上的重要讲话精神》,《光明日报》2014 年 10 月 10 日,第 1 版。

[66] 习近平:《在纪念孔子诞辰 2565 周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会上的讲话》,《人民日报》2014 年 9 月 25 日第 2 版。

[67] 习近平:《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》,《人民日报》2017 年 10 月 28 日第 1 版。