

妈祖由巫到神的嬗变及其成因探析

李小红

(宁波大学 人文与传媒学院, 浙江 宁波 315211)

摘要: 妈祖本是一个巫女, 死后成神, 这种由巫到神的嬗变, 推动了妈祖神灵信仰的最初兴起。妈祖由巫到神嬗变的实现, 首先源于中国古老的巫覡信仰, 其次得力于宋代福建地域社会浓郁的巫风。在中国古代民间信仰中, 妈祖由巫到神的嬗变并非个案, 而是一种文化现象。

关键词: 妈祖; 妈祖信仰; 巫女; 由巫到神; 宋代

中图分类号: K892.4 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001 - 5124 (2009) 04 - 0056 - 05

妈祖信仰是中国古代民间信仰研究中一个重要的课题。自 20 世纪二三十年代以降, 先有顾颉刚、容肇祖等先生撰文讨论, 之后韩槐准先生、朱杰勤先生就妈祖信仰问题作了进一步的梳理和研究^①。进入 20 世纪 80 年代后, 关于妈祖信仰的研究出现一股热潮, 相关研究成果大量刊印出版, 它们从不同角度推动了妈祖信仰研究的不断深入。纵观有关妈祖信仰的研究成果, 以往论者比较多地关注妈祖信仰在宋代以后的传播, 而对其兴起阶段的研究则相对薄弱^②, 尤其是对妈祖信仰兴起的关键环节——由巫到神的嬗变问题至今尚未有人论及。笔者以为, 妈祖由巫到神的嬗变, 不仅是一个个案, 而且是中国古代社会的一种文化现象。缘于此, 本文将研究重点集中于妈祖由巫到神的嬗变, 从嬗变的过程着手, 进而从文化与历史背景、时代与地域条件两个方面探讨了嬗变的成因, 冀以加深人们对妈祖信仰兴起问题的认识, 进而推动妈祖信仰研究的深入发展。不当之处, 敬请大家指正。

一、由巫到神的嬗变过程

像大多数民间神灵信仰一样, 缘于时间的流逝、传说内容的变迁以及人们观察问题视角的不同, 妈祖信仰的原始面貌早已模糊不清, 不仅信徒与非信徒、官方与民间众说纷纭, 就是专家、学者也说法不一, 故而在论及妈祖信仰的宗教属性时, 出现了道教说、佛教说、儒家说、“三教”混同说以及摩尼教女神信仰余续说等多种不同的说法^{[1](338)}。从文化传播学的角度来看, 上述诸说也许不无道理, 毕竟在千百年的流传中, 由于佛、道、儒等文化元素的渗入, 妈祖信仰的确表现出多维的宗教属性; 但从文化发生学的视角而言, 却皆有失偏颇, 因为妈祖信仰的本神——妈祖, 既不出自于道家、佛家, 也与儒家、摩尼教相去甚远, 而是一个民间巫女, 可以说妈祖信仰的最初兴起与其巫女身份有着直接的关系。

妈祖既是民间信仰中的虚构人物, 同时也是历史中的人物。其人其事, 首见于南宋人廖鹏飞《圣墩祖庙重建顺济庙记》一文中, 其云: “世传通天神女也, 姓林氏, 湄州人。初, 以巫祝为事, 能预知人祸福, 既歿, 众为立庙于本屿。”^③ 尔后, 南宋人黄岩孙在《三妃庙》亦谓: “顺济庙, 本湄洲林氏女, 为巫, 能知人祸福。歿而人祠之。”^{[2](8309)} 又, 南宋人丁伯桂《顺济圣妃庙记》载: “神, 莆阳湄洲林氏女, 少能言人祸福。歿, 庙祀之号通贤神女, 或曰龙女也。”^{[3](4104)} 此外, 还见之于当时士人的吟诵中, 如绍兴年间莆田进士黄公度题诗云: “枯木肇灵沧海东, 参差宫殿翠晴空。平生不厌混巫媪, 已死犹能效国功。万户牲醪无水旱, 四时歌舞走儿童。传闻利泽至今在, 千里危樯一信

收稿日期: 2008 - 07 - 10

基金项目: 浙江省哲学社会科学规划课题 (NQ05LS02)。

作者简介: 李小红 (1970 -), 男, 四川资阳人, 宁波大学人文与传媒学院副教授, 历史学博士。

风。”^{[4] (572)}从上述有关妈祖的早期文献记载来看,廖鹏飞、黄岩孙二文均径指其为巫女;丁伯桂、黄公度虽未明言其巫女身份,但其“少能言人祸福”、“平生不厌混巫媪”等话语,从侧面肯定了她是一个女巫,以巫祝为事。

综合诸多文献记载,约略可知妈祖的生平事迹:妈祖姓林,福建兴化军莆田县湄洲屿人,生于北宋太祖建隆元年(960)三月二十三日^④,卒于太宗雍熙四年(987)九月初九日。妈祖生前声不出乡野,名不见史传,以善于预知吉凶祸福,在湄洲屿颇有影响。死后被当地人奉为神灵,称为“神女”或“龙女”,“为立庙于本屿”。据明末清初僧照乘《天妃显圣录》记载,湄洲祖庙初创时仅数椽,天圣(1023~1032)年间,商人三保满载舶货往外国贸易,舟泊湄洲湾,曾乞灵庙中。三年后无恙返航,遂捐金扩建庙宇,庙貌大新。信徒的拥有以及祭祀祠庙的创建,标志着妈祖由巫到神嬗变的实现,妈祖信仰也因此从巫觋信仰进入了神灵信仰的范畴。

巫女妈祖虽然步入神灵信仰的范畴,但其巫性在相当长时间内犹存。南宋人洪迈在《夷坚志》中谈到,兴化军海口旧有林夫人庙,不知何年所立,“灵异素著”,日久破败,亟待修复增广。里中豪民吴翁以经营山林为生,不肯助建,于是林夫人显灵,吴翁被迫献大木“助其营建”。又有老甍虽家财丰厚,却捐钱不多,遭到林夫人显灵惩戒,不得不“立增为百万”。最后“新庙不日而成,为屋数百间,殿堂宏伟,楼阁崇丽”,成为闽中最壮观的妈祖庙。^{[5] (950-951)}洪迈笔下的林夫人即妈祖。根据故事,非但民众求助林夫人的手段属于原始巫术的一套,而且在扩建祠庙中她还两次运用巫术胁迫主馈赠、施舍,与后来人们眼中慈悲为怀的神灵形象相去甚远,其巫觋的形象和行事作风凸显无遗。显然,初兴时期的妈祖神灵信仰尚带有浓厚原始巫觋信仰的烙印。

随着时间的推移、妈祖信仰传播范围和影响的扩大,以及儒家精英信徒的加入和佛、道等文化元素的渗入,妈祖信仰的宗教属性开始发生变异。宣和五年(1123)妈祖因显灵护佑宋廷出访高丽使船之功受到朝廷赐予“顺济”庙额,绍兴二十六年(1156)又因朝廷郊典被敕封为“灵惠夫人”。自此后,经南宋、元、明、清各代统治者的不断封赐,妈祖地位不断提升,由夫人——妃——天妃——天后。在这个过程中,妈祖的巫女形象日渐被淡化。明代闽人周瑛、黄仲昭所编《(弘治)兴化府志》卷二五《礼纪·群祀志》记载:“顺济谓湄洲林氏女,能知人祸福,即妃也。余少时宋郡志,得绍熙初本,亦称里中巫。及见延祐本,称神女,今续志皆称都巡检女,渐失真矣。”妈祖从一个民间巫女一变“神女”,再变而为“都巡检女”,巫女身份了无踪影。

当然,官方政治的介入及其改造,并未从根本上消除妈祖身上的巫女痕迹。清代著名考据学家赵翼《陔余丛考》卷三十五谈及妈祖信仰时说:“台湾往来,神迹尤著,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。”言外之意,“天妃”称谓较为后起,为朝廷赐予的封号,是一个官方符号;而“妈祖”是“土人”固有的俗称,更具亲和力和巫女的神性。所以,“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”一语,不仅透露出妈祖信仰中官方与民间的分野,而且从一个侧面反映出民众对于妈祖原初形象和属性根深蒂固的记忆。

总上可见,基本可以相信历史上有妈祖其人,她约略生活在北宋初年,本为莆田湄洲屿的一名乡间巫女,因为巫术灵验,死后被乡人像神灵一样顶礼膜拜,实现了由巫到神的嬗变,妈祖信仰也因此由原始巫觋信仰步入神灵信仰的范畴。不过,在千百年的长期流传过程中,妈祖巫女的身份以及妈祖信仰巫觋信仰的成分日渐淡化,最后几乎从人们的记忆中抹去。

二、由巫到神的文化与历史背景

对现代人来讲,巫觋不过是“封建迷信”、“愚昧无知”的代名词,往往与装神弄鬼、欺世惑众等词语联系在一起,形象猥琐,面目可憎,于人无益,于世无补。殊不知,巫觋作为一个特殊社会群体,在人类社会早期曾有过一段相当辉煌的历史。

在巫风浓郁的原始氏族社会中,举凡从事巫术或宗教活动的巫觋等神职人员,出于其视鬼通神

职事的需要,潜心钻研天文人事,占有远较普通氏族、部落成员丰富的自然人文知识,从而成为其所在集团中出类拔萃的代表人物。所以,在当时人们看来,巫觋是所在氏族或部落的智者,一切疑难的解答者,由此成为当时社会上最有地位和影响的一群。他们正是利用手握神权、政权的有利条件,在氏族社会向国家的转变过程中,摇身一变成为早期国家的统治者,这在中外都不例外。早在1930年代,著名的中国社会学先驱李安宅先生就曾精辟地指出:原始时代的宗教职业者,凭着自己的机巧,“由私巫变成公巫。及为公巫,便是俨然成了当地的领袖。领袖的权威越大,于是变为酋长,变为帝王——酋长帝王之起源在此。”^{[6] (10)}这种巫与氏族贵族、国家官员身分重合的现象除了得到考古发现、人类学材料的佐证外,在中国早期国家社会中也有所体现。童恩正据文献记载分析指出,夏王朝的建立者禹可能本身就是一个“巫”,商王朝的开国者汤或许也是出身于“巫”。从殷墟甲骨文卜辞中常有王亲自卜问的记载看,汤以下的历代商王均保留了“巫”的传统,“王兼为巫之所事,是王亦巫也”。在商王之下,《尚书·君奭》中提到的七个商代名臣,其中至少尹陟、巫咸和巫贤三个都是“巫”。^{[7] (191-192)}近代著名学者陈梦家总结道:“由巫而史,而为王者的行政官吏;王者自己虽为政治领袖,同时仍为群巫之长。”^{[8] (562)}

在中国上古社会,巫觋不仅有着崇高的社会政治地位,而且在人们的观念中常常被视为神灵。借用《国语·楚语》中春秋时楚国大夫观射父的说法:“民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下必义,其圣能光远宣朗,其名能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰觋,在女曰巫。”言下之意,只有那些具有“齐肃中正”的高尚品格,对神灵虔诚不贰,而且通晓天上地下各类神祇的人,才能成为巫觋。他们眼光锐利而能洞见神形,听觉灵敏而能闻神声,聪明过人而能通达神意。春秋时虢国的史嚣曾概括神灵的品格云:“神,聪、明、正、直而壹者也。”^{[9] (庄公三十二年)}两相比较,巫、神的品格在此互通互用。所以,上古巫觋之所以为巫,之所以能够与神灵相交相通,在于他们本身具有神性,或者说兼具人性、神性于一体,故而被神灵选为自己在人世的代言人,充当自己在人世的化身。正是基于这种观念,一些有名的巫觋死后成为神灵,受到人们的祭祀。如巫咸,生前是商朝的名臣、大巫,死后成为巫师集团崇拜的大神。这种巫即神灵的观念,成为后世巫觋成神的文化渊源和信仰基因,也为妈祖由巫到神嬗变的实现提供了远因。

随着西周政治制度的逐步世俗化以及“敬德保民”思想的出现,“天命”思想、“神权”政治走向衰落,自春秋战国以降,巫觋信仰愈益受到社会的挑战,中国古代巫觋从此走上了从中心到边缘的衰落历程。汉唐以来,专制主义中央集权制的不断强化,使得神权日益屈从于政权,特别是儒家学说成为主流并进而成为国家统治思想,大量儒家士人进入国家政治舞台,职官和国家宗教仪式的世俗化和儒学化,大大削弱了巫官在国家政治生活中的地位和影响,中国古代巫觋的活动舞台随之渐次转向民间层面。即便在民间的活动,一方面受到有识政府官员和儒家士绅的排斥打击,另一方面又面临日益壮大的佛、道势力的挑战。所以,汉唐社会中的巫觋,政治地位更趋低落,职能愈益缩小,活动空间的重心日渐下移民间,边缘化的趋势不可逆转。

不过,作为一种源远流长的民间文化,巫觋信仰深深扎根于民众的意识中,与民众的日常生活密切相关。缘于此,巫觋并没有因为其地位和影响的衰落而完全丧失其市场、失去其信徒。在汉唐中国的不少地方,巫风仍然相当浓郁,巫觋依然十分活跃。他们虽然政治地位不再,社会地位较低,但社会影响力却不可小觑。在全国各地,不乏巫觋因生前的神异表现而在死后被人们视为神灵的事例。东汉闽地女巫徐登与东阳巫觋赵炳友善,二人皆善以巫术为人治病疗疾,药到病除,被当地百姓奉为神灵,死后立庙祭祀。^{[10] (2740-2741)}会稽郡上虞女子曹娥,以“孝女”的身分享誉后世,死后人们立庙祭祀^{[10] (2794)},并将其作为端午节“龙舟竞渡”的祭祀对象。据笔者考证,其间固然有其孝女身份作用,但其巫女的身份在其中亦起着相当的作用^⑤。再如,在中国流传甚广的“八仙”传说,其中的何仙姑,据《东轩笔录》记载:“永州有何氏女,幼遇异人,与桃食之,遂不饥,无漏,自是能逆知人祸福,乡人神之,为构楼以居,世谓之何仙姑。”^{[11] (158)}可见,何仙姑的经历与其他许多女巫所

声称的奇遇并无二致, 丝毫掩盖不了她女巫的出身。

三、由巫到神的时代与地域条件

降至妈祖生活的宋代, 巫觋已被彻底排斥在国家职官系统之外, 完全丧失了对国家政治的影响力。而他们在民间的活动空间, 也因僧人、道士等的挤压而大为缩小, 还不时遭到儒家知识分子的批驳揭露和地方官员的打击镇压, 社会影响和形象空前低落, 彻底沦为社会的边缘群体, 为 mainstream 社会和文化所不齿。尽管如此, 巫觋仍凭借其千百年来植根于民众心中的先天优势以及巫觋贴近民间社会、与民众的日常生活息息相关等后天有利条件, 得以在民间与儒、佛、道等分庭抗礼。正如鲁迅先生所言: “宋代虽云崇儒, 并容释道, 而信仰本根, 夙在巫鬼。”^{[12] (65)}

依据笔者的研究, 巫觋在宋代全国各地广泛存在, 尤其是南方地区。据《宋史·刘彝传》载: 北宋神宗时刘彝知虔州, “斥淫巫三千七百家”。虔州即今江西赣州, 考同书卷八八《地理志四》“虔州”条载, 虔州辖赣、虔化等 10 县, 在北宋人口最盛的崇宁 (1102-1106) 年间计有主客户 272 432。以此推算, 平均每 70 户就有 1 户“巫家”, 其比例之惊人由此可见一斑。这些巫觋, 装神弄鬼, 自称神仙圣婆。如, 瀛州李姓女巫自称“九仙圣母”^{[13] (9 848)}; 果州女巫解三娘自称“圣婆”^{[5] (148)}; 处州缙云县徐姓女巫自号“菩萨”^{[14] (卷 50)}。而在不少信徒看来, 他们似乎就是神仙, “有转为巫者, 人指以为仙”^{[5] (695)}, 能够预测人的生死。如, 吴江范上乡石里村巫郁大, 生前“能知人生死”, 死后“乡人常见其出入如生, 而群鬼从行。人或有疾, 托巫者邀请, 必至。”^{[5] (1172)} 其中不少巫者死后, 人们还像对待神灵一样立庙祭祀, 如, 赣州宁都县巫者胡雄, “生有异像, 顾自见其耳”, 死后灵响, “能祸福人”, 于是乡人“因立祠”祭祀, 称胡太公庙。^{[5] (622)} 类似由巫到神的事例, 在妈祖的故乡宋代福建路屡见不鲜。

福建自古以来就有着“信鬼尚巫”的传统。先秦时期, 闽地为百越族旧地, 《列子·说符》谈及越人的习俗说: “楚人鬼而越人禴。”可见, 越人与楚人一样, “信巫鬼, 重淫祀”^{[15] (1666)}。秦汉以来, 百越族政权随着统一国家的建立而相继被灭亡, 但越人“好巫尚鬼”的传统并未消弭, 在与陆续从中原传来的汉族巫术相结合后相沿成习, 直到宋代似乎也没多大改观。宋代闽地巫觋不仅普遍存在, “每一乡, 率巫姬十数家”^{[16] (7877)}, 而且深得民众的信奉, “闽俗左医右巫, 疾家依巫索祟, 而过医之门十才二三”^{[17] (519)}。

宋代福建地域浓郁的巫风, 为该地大量巫觋成神提供了条件。披览福建地方文献不难发现, 这一区域的不少地方神祇的原型都是由巫觋尤其是女巫嬗变而来。在仙游县有三妃庙, 供奉着三个女巫神, 其中顺济庙供奉妈祖; 昭惠庙, 供奉着一个来自尤溪的女巫, 因为她生前“善禁咒术”, 死后人们为其立祠; 慈敢庙, 供奉的是汾阳陈姓女巫, “歿而人祠之, 妇人妊娠者必祷之”。^{[2] (8 309)} 在宋代闽地诸多女巫神中, 影响仅次于妈祖的是临水夫人。临水夫人也称陈夫人、顺懿夫人、顺济夫人、陈十四娘娘等。其人物原型相传为唐代福建古田人陈靖姑。据《(嘉靖)罗川志》卷三《观寺志》记载: “其神姓陈, 讳靖姑, 生于唐大历元年正月十五日, 福州下渡人。适本县霍口里西洋黄演, 由巫为神, 乡人祀之, 祷雨暘驱旱疠, 与凡祈年求嗣, 无不立应。”临水夫人的经历与妈祖大体类似, 宋宝祐 (1241~1252) 年间朝廷颁赐“顺懿”, 敕封为“崇福昭惠慈济夫人”。元明清多有敕封, 有“天仙圣母”、“护国太后元君”、“顺天圣母”等诸多封号。

实际上, 宋代之后, 全国各地亦有不少由巫到神的事例, 其中以流行于广东的金花夫人最为有名。金华夫人信仰肇始于明代、广泛流行于广东省。胡朴安《中华全国风俗志》谈及广东金花夫人时说: “本巫女, 五月观竞渡, 溺于湖, 尸旁有香木偶, 宛肖神像。因祀之月泉侧, 名其湖曰仙湖。”^{[18] (24)} 梁绍壬《两般秋雨庵随笔》中有类似的记载, 并称“或言神系南汉女巫”。^{[19] (28)} 可见, 女神金花夫人生前也是一个女巫。

综上所述, 妈祖本是一个女巫, 死后成神, 这种由巫到神的嬗变, 在妈祖信仰发展史上有着重要的意义。妈祖由巫到神嬗变的实现, 首先源于中国古老巫觋信仰中巫就是神、是神灵代言人的文

化观念,其次得力于巫文化在中国尤其是宋代福建长期而广泛的流传。从中国古代民间信仰中大量存在由巫到神的事例来看,妈祖由巫到神的嬗变并非个案,而是一种文化现象。

注释:

- ①关于妈祖信仰的研究,早期研究成果主要有:顾颉刚的《天后》(载《民俗》41,42期[1929年])、容肇祖的《天后》(载《民俗》41,42期[1929年])、韩槐准的《天后圣母与华侨南进》(载《南洋学报》2卷2辑[1947年])、朱杰勤的《福建水神天妃考》(载《南洋学报》6卷1辑[1950年])。
- ②关于妈祖信仰兴起阶段的专文研究主要有:朱天顺的《妈祖信仰的起源及其在宋代传播》(载《厦门大学学报》1986年第2期);李玉昆的《妈祖信仰的形成和发展》(载《世界宗教研究》1988年第3期);俞信芳的《从妈祖的早期文献看造神过程——兼论妈祖与宁波的关系》(载《宁波市委党校学报》2004年第1期)。其他尚有张大任的《宋代妈祖信仰起源研究》(载《福建论坛》1988年第6期),朱金明的《谈妈祖信仰的初期传播》(《妈祖研究论文集》,鹭江出版社1989年出版)等。
- ③参见《莆田陇西李氏族谱》忠部《圣墩祖庙重建顺济庙记》,转引自林国平、彭文宇《福建民间信仰》,福建人民出版社1993年12月出版。
- ④朱天顺《妈祖信仰的起源及其在宋代的传播》(载《厦门大学学报》1986年第2期)概括了六种不同说法。
- ⑤参见拙文《东汉孝女曹娥原为“巫女”考论》,《浙江社会科学》2009年第5期。

参考文献

- [1] 陈宠章、杨兆添. 试论妈祖信仰的宗教属性[J]. 社会科学战线, 1990, (4): 338-341.
- [2] 黄岩孙. 仙溪志[M]. 北京: 中华书局宋元方志丛刊本, 1990.
- [3] 潜说友. 咸淳临安志[M]. 北京: 中华书局宋元方志丛刊本, 1990.
- [4] 黄公度. 知稼翁集[M]. 台北: 商务印书馆文渊阁四库全书影印本, 1986.
- [5] 洪迈. 夷坚志[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [6] 李安宅. 巫术的分析[M]. 成都: 四川人民出版社, 1991.
- [7] 童恩正. 中国古代的巫[J]. 北京: 中国社会科学, 1995, (5): 180-197.
- [8] 陈梦家. 殷墟卜辞综述[M]. 北京: 科学出版社, 1956.
- [9] 左丘明. 左传[M]. 长沙: 岳麓出版社, 2006.
- [10] 范曄. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [11] 魏泰. 东轩笔录[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [12] 鲁迅. 中国小说史略[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
- [13] 脱脱等. 宋史[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [14] 张耒. 柯山集[M]. 台北: 商务印书馆文渊阁四库全书影印本, 1986.
- [15] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [16] 梁克家. (淳熙)三山志[M]. 北京: 中华书局宋元方志丛刊本, 1990.
- [17] 蔡襄. 蔡襄集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1996.
- [18] 胡朴安. 中华全国风俗志(下篇)[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1990.
- [19] 梁绍壬. 两般秋雨庵随笔[M]. 广陵书社. 笔记小说大观. 扬州: 江苏广陵古籍刻印社, 1984.

A Probe into the Transmutation of Mazu from the Witch to the Immortal and the Causes

LI Xiao-hong

(College of Humanities and Media, Ningbo University, Ningbo 35211, China)

Abstract: Mazu, originally a witch, turned into an immortal after death. This transmutation developed into a belief of Mazu. The transmutation of Mazu was due, firstly to the Chinese ancient witchcraft belief; secondly to the strong witchcraft climate among the locals in Fujian during the Song Dynasty. The transmutation of Mazu from a Witch to an Immortal was not an exclusive case, but a kind of cultural phenomenon among ancient Chinese folk beliefs.

Key Words: the Immortal of Mazu; Mazu belief; the Witch; from the Witch to the Immortal; the Song Dynasty

(责任编辑 李亮伟)