

妈祖信仰的宗教社会学研究

——兼与关帝信仰比较*

彭 睿

从社会合作视角，本文重新梳理了妈祖信仰构建史，并与关帝信仰进行了比较，旨在揭示唐宋（尤其宋）之后大众普遍神信仰兴起的内在逻辑。他们是为适应中国社会需要，以融合儒释道三教优势伦理而形成的，一种简洁的或低成本的，能覆盖包括普遍性“横向合作伦理”在内的所有社会合作伦理类型的，可以同时表达个体福祉和多层面集体福祉的信仰象征。大众普遍神信仰作为中国大众宗教的典型形态，存在多样性，他们与儒释道一同共筑了中国“多元一体”宗教格局。

关键词：妈祖 关帝 社会合作伦理 三教圆融 多元一体

作者 彭睿，哲学博士，南昌大学江右哲学研究中心、人文学院哲学系讲师。

一、引言

1. 研究动因

在清末国家祀典的俗神之中，孔子地位最高，其次为关帝，再次为天后即妈祖。^①然而，三者之中，孔子非常特殊。祭孔是官方儒教系统的重要祭祀活动^②，只有官员和儒生才允许参加，与一般大众无关。^③虽然对孔子的祭祀与崇拜的历史更长，但对普通民众而言，关帝和妈祖才是他们更亲近和认可的大众神祇。乃至于在海外华人群体中，关帝和妈祖也是最享有祭祀的两位神祇。^④关帝和妈祖作为两位最著名的全国性大众神祇，其出身却并非显赫，其兴起亦都肇始于唐宋（尤其是宋）之际。当然，他们也存在一些明显差异，一为男性神，一为女性神，其影响一

* 本文系国家社会科学基金项目“中西方宗教伦理与经济伦理之关系的比较研究”（19BZJ012）与江西省高校人文社会科学重点研究基地项目“社会合作视域下的中国‘多元一体’宗教格局：儒、释、道与大众宗教”（JD18037）的阶段性成果。

① 徐晓望《妈祖信仰史研究》，海风出版社，2007年，第237页。

② 在宗教学意义上，本文认为儒家是宗教，而且是政教合一的官方宗教。

③ 关于祭孔的详细讨论，可参见李申《中国儒教史》，上海人民出版社，1999年；黄进兴《圣贤与圣徒》，北京大学出版社，2005年；黄进兴《优入圣域：权力、信仰与正当性》（修订版），中华书局，2010年。

④ 胡小伟《关公信仰研究系列》第四卷《护国佑民》，香港：科华图书出版公司，2005年，第561-678页；李天锡《海外与港澳台妈祖信仰研究》，华夏出版社，2008年。

个偏于内地，一个偏于沿海。

我们曾应用社会合作（伦理）方法^①分析过关帝信仰之“三教圆融”历史构建过程与意义。^②一方面，唐宋以降，儒释道经过漫长相互竞争与融合，在日趋成熟的同时，分别形成了各自的优势伦理，^③形成了一种“菜单式”社会合作伦理格局。由此，官方儒教作为组织者和担纲者，通过“三教圆融”，以三教各自优势伦理共同构建出“社会合作伦理的整体均衡”。但另一方面，官方与主流社会的这种“整体均衡”更多指向国家福祉，相对忽略了地方和团体层面的集体福祉（集体理性）以及个人福祉（个人理性）。而且，该“整体均衡”直接构建在三教基础之上，相对缺乏“横向合作伦理”，并极其倚重儒教“纵向合作伦理”（皇权），这导致均衡的建立和维护的社会成本（即交易费用）偏高。然而，随着大一统社会的形成与稳定，民间社会出现了对普遍性“横向合作伦理”的诉求，也出现了对能同时体现个体福祉、地方社区福祉、团体福祉和国家福祉（即不同层面的“社会合作伦理的整体均衡”）之信仰象征的诉求。因此，在上述需求推动下，最初的社区性的关羽崇拜，通过融合儒释道三教之优势伦理，并经由官方儒教敕封给予确认，逐步从地方信仰发展为全国性信仰。最终，关帝信仰是一种既包含了三教各自优势伦理又包含了普遍性“横向合作伦理”的、更为简洁的（即低成本的）、能同时表达个人福祉和多层次集体福祉的大众宗教形态。

应该说，在主流三教均没有特别彰显“横向合作伦理”的宗教环境中，官方敕封关帝其实是为社会提供了一种普遍性“横向合作伦理”。因此，具备普遍性“横向合作伦理”构建潜质是关帝信仰兴起和兴盛的决定性因素。仔细辨认，关帝信仰中“横向合作伦理”的核心表达——即“义”，虽然最初是发端于关羽的自身品性，但是最终塑造与光大乃是儒教。但是，这并不妨碍人们把“横向合作伦理”视为关帝信仰的优势伦理。因此，关帝神祇功能虽然齐全和强大，但是其最广为接受的形象却是商业神、财神、行业神和会馆神。

在中国社会中，关帝信仰并非此类大众宗教的唯一案例，妈祖信仰即是另外著名一例。妈祖又名“湄洲林氏女”“林氏女”“灵女”“神女”“默娘”“娘妈”“婆祖”“林夫人”“天妃”“天后”“天上圣母”等等。妈祖身前只是北宋末期福建莆田湄洲岛上一名地方女巫，死后被当地民众视为神明，但之后，她不断得到官方认可，享有历代持续隆封。至清末，妈祖累封为“护国庇民妙灵昭应弘仁普济福佑群生诚感咸孚显神赞顺垂慈笃祐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嘉佑天后”，含“天后”长达64字，远超一般定例，堪称中国历史之最。^④鉴于妈祖信仰的广泛性和重要性，本文是在以社会合作视角研究关帝信仰

① 社会合作（伦理）方法的最初讨论，参见彭睿《现代经济学在宗教社会学中应用之刍议》，载金泽、李华伟主编《宗教社会学》（第四辑），社会科学文献出版社，2016年。简单说，在社会合作（伦理）视角下，人类活动包含了共时性（synchronic）和历时性（diachronic）的人与自然合作、代际合作、纵向合作、横向合作和个体自合作等五种社会合作类型。这些社会合作之间会因为分别存在交易费用而达成“社会合作的整体均衡”，即获得社会最优或帕累托最优（Pareto Optimality）。宗教（伦理）的意义和功能在于，为“社会合作及其整体均衡”提供伦理解释与支持，以减少各种社会合作中的交易费用并稳定其整体均衡。借助于该工具，研究者可更好地避免形而上和主观意识对宗教—社会研究的干扰，进而可更客观地研究宗教形态和社会形态之间的动态内生性关系。

② 彭睿《关帝信仰的宗教社会学研究：社会合作视角下的敕封运动》，《宗教学研究》2020年第3期。

③ 其中，儒教的优势伦理是“代际合作”（孝道与师道）、“纵向合作”（忠）和社会性的“个体自合作”（成仁与成圣），道教是“人与自然合作”（斋醮和祈禳），佛教是非社会性的“个体自合作”（成佛与涅槃）。参见彭睿《退却、出新与融合：试探社会合作视域下的佛教中国化》，《世界宗教研究》2018年第6期；《从社会合作视角试探道教在多元一体宗教格局中的功能与变迁》，《世界宗教文化》2019年第5期。

④ 《清史稿》卷八十四“志五十九礼三”云“定例，封号至四十字不复加，间有之，非常制，止金龙四大王四十字外加号‘锡祐’，天后加至六十字复锡以‘嘉佑’云。”

的基础上,继续以同样视角展开妈祖信仰研究。进而,通过探讨两者之异同,我们尝试揭示大众宗教形态多样性的内在逻辑,探寻中国宗教-社会形态的独特性和复杂性。

2. 妈祖现有研究

与关帝信仰一样,妈祖信仰在长达10个世纪的历史构建与流变中,官方和民间均积累了大量文献资料。^① 经过历代研究者们不懈努力,虽然妈祖信仰史的一些历史细节仍存有分歧,但总体文献资料得到了系统整理与考证,并且提出了多方位和多视角的解释。^② 简单说,已有研究可分为三方面:一是,从史学和信仰史角度入手的妈祖信仰研究。^③ 二是,将妈祖信仰视为一种文化或民俗现象。尤其在2009年妈祖信俗被列入“人类非物质文化遗产代表作名录”之后,相当一部分妈祖研究是从文化或民俗视角进行的。^④ 三是,从人类学或功能主义角度开展的研究。这类研究注重田野调查研究,注重妈祖信仰在汉人社会中的功能表达,其中,或以沃森(James L. Watson)的解释最具影响力。^⑤

沃森是用“神的标准化”(standardizing the gods)来解释天后(即妈祖)信仰的构建,该构建过程亦体现了中国底层(如农民、佃农、妇女和船民)、地方精英(即乡绅)和国家官僚之间的权力关系。在国家介入天后崇拜之前,天后形象的来源是多元的。从神祇功能上来说,妈祖最初是航海的庇护神,之后自然过渡到沿海商业城市中商业会馆的保护神,再之后船员和官员们都认可她平息海上混乱的神力,成为安定海疆象征的天后。在此过程中,国家权力的介入,让天后似乎把不同的人合到了一起。尽管在一种想象的最高层次,像天后这样的宗教标志物确实代表了一致和整合,这让福建和广东地方上的成千上万种地方信仰都让位于三四种国家准许的神灵;但是底层大众、豪族和官方,甚至妇女和男人,对天后是有着不同的理解。这意味着国家鼓励的是象征而非信仰。天后这一宗教标志物似乎把不同的群体合到一起,但并不代表他们是同一“道德社会”的组成部分。

应该说,沃森创见性地把妈祖信仰构建置于国家与地方关系之中,并深刻指出了不同群体对妈祖信仰有着不同态度与诉求。但是,与现有关帝信仰研究一样,以沃森为代表的妈祖信仰研究,尽管其研究背景为中国多元宗教,但并没有对妈祖信仰与其他宗教(尤其儒释道)进行有效比较。就中国多元宗教环境而言,妈祖信仰研究更应回答如下问题:(1)为何儒释道业已成熟的宋代及之后,中国社会仍会选择用一个大众神祇来作为国家和地方的共同象征?(2)在沿

① 妈祖的资料汇编可见于蒋维钺等人辑纂的《妈祖文献汇编》,目前已出版3辑共16册。

② 简要的学术史回顾,可参见徐晓望《妈祖信仰史研究》,第4-14页。

③ 比如,李献璋著,郑彭年译《妈祖信仰研究》,澳门海事博物馆,1995年。该研究被视为最早的妈祖信仰史研究。李露露《妈祖神韵:从民女到海神》(第2版),学苑出版社,2003年。蔡相辉《妈祖信仰研究》,台北:秀威资讯科技股份有限公司,2006年。徐晓望《妈祖信仰史研究》。

④ 比如,李露露《妈祖信仰》,学苑出版社,1994年。蒋维钺《妈祖研究文集》,海风出版社,2006年。罗春荣《妈祖文化研究》,天津古籍出版社,2006年;罗春荣《妈祖传说研究:一个海洋大国的神话》,天津古籍出版社,2009年。彭文宇主编《妈祖文化研究论丛》,人民出版社,2012年。孟建煌主编《妈祖文化传播导论》,厦门大学出版社,2014年。周金琰编著《妈祖祭典》,山东友谊出版社,2013年。金文亨、陈金海《妈祖文化源流探析》,鹭江出版社,2014年。

⑤ 比如, 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 et al eds, *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, pp. 292 - 324. 林美容《妈祖信仰与汉人社会》,黑龙江人民出版社,2003年。张珣:《文化妈祖:台湾妈祖信仰研究论文集》,台北:“中央研究院民族学研究所”,2003年。林美容、张珣、蔡相辉主编《妈祖信仰的发展与变迁:妈祖信仰与现代社会国际研讨会论文集》,台北:台湾宗教学会,财团法人北港朝天宫,2003年。孙晓天《辽宁地区妈祖文化调查研究——以东港市孤山镇为例》,中央民族大学出版社,2011年。黄浙苏《信守与包容:浙东妈祖信俗研究》,浙江大学出版社,2011年。

海地区，为何是妈祖而不是别的大众神祇能够被选择并发展为这种共同象征？她又是如何超越地域限制而发展为全国性崇拜的？（3）既然是全国性崇拜，如何解释妈祖和关帝这类全国性大众神祇的多样性？这种多样性的内涵是什么？

二、社会合作视角下的妈祖信仰构建与流变

“妈祖”是民间对天后的亲近称呼，虽出现较晚，却最为通用。赵翼《陔馀丛考》之《天妃》云：“台湾往来神迹尤著，土人呼神为妈祖。尚遇风浪危急，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。”^① 蒋维钺认为，“妈祖”或来源于“娘妈之祖”，是台湾先民争论其庙中神像先后顺序时将“祖妈”（即“一妈”）倒置成“妈祖”而来。^② 由此可见，妈祖信仰的民间色彩极其浓厚。但这并不意味着，佛教、道教和官方儒教没有参与其中。

1. 民间社会与妈祖信仰

已有宋代文献对妈祖生平记载非常简略，只是表明其生前为福建莆田湄洲屿女巫（或神女），因多有灵验且早亡而被当地人庙祀。更详细、更丰富和更传奇的妈祖生平叙事则是出现于元代及之后。^③ 妈祖虽为普通民女，但作为女巫却很灵验^④，更特殊的是，她是“处子”之身而早亡。对传统社会来说，女巫身份和未婚早亡都是非正常的。这些应是引发当地民众祭祀妈祖的直接原因，旨在以祭祀来避祸而求得个体和社区福祉与平安。

绍兴二十年（1150年）的《圣墩祖庙重建顺济庙记》是目前发现的最早妈祖文献，^⑤ 此时距妈祖去世已有150多年。该文详细记载了妈祖崇拜的最初流变。在妈祖获得湄洲岛民众自发祭祀后，在灵验和托梦等民间叙事的推动下，她被逐步扩散到周边一些地区，并在宁海圣墩成为了地方社区祠庙（圣墩庙）的配祀神。另外，伴随着海上显灵的叙事，妈祖崇拜群体进一步扩大到海洋活动群体。在一次来自圣墩的水手们祈祷妈祖显灵而护佑了官员安全出使高丽后，水手们家乡的圣墩庙获得了朝廷的“顺济”赐额。据此，妈祖信仰也就从地方私祀走向了公开信仰。^⑥ 合乎情理地，在圣墩这个妈祖非诞生之地却首获赐额，人们以重修社区祠庙的方式，让原是配祀神的妈祖取代了旧祠庙中级别更高的主祀神，成为了新主祀神。

从社会合作视角来看，最初湄洲岛的妈祖崇拜是一种社区性巫术崇拜，具有偶发性和自发性，是倾向于强调“人与自然合作”功能。之后，在灵验叙事推动下，妈祖成为了圣墩庙配祀神进而成为其主祀神。此时，妈祖是圣墩民众祈求个体福祉和社区福祉的对象，是社区“整体均衡”的象征，功能覆盖了地方性的多种社会合作类型。故有“岁水旱则祷之，疠疫崇则祷之，

①（清）赵翼《陔馀丛考》卷三十五“天妃”，第714页。

② 蒋维钺《妈祖名称的由来》，参见蒋维钺《妈祖研究文集》，第56-72页。

③ 关于妈祖出身和世系的讨论，可参见李献璋《妈祖信仰研究》，第7-15、22页；蒋维钺《关于妈祖世系问题》，参见蒋维钺《妈祖研究文集》，第51-53页；徐晓望《妈祖信仰史研究》，第25-29页；李露露《妈祖神韵》，第3-9页；朱天顺《关于妈祖生卒时间之管见》，载朱天顺主编《妈祖研究论文集》，鹭江出版社，1989年，第6-10页。

④ 也有认为，妈祖生前非仅为单纯之巫媪，可能是一个民间巫术宗教团体核心人物。参见蔡相辉《妈祖信仰研究》，第279-280页。

⑤ 参见蒋维钺《一篇最早的妈祖文献资料的发现及其意义》，载朱天顺主编《妈祖研究论文集》，第26-35页。（宋）廖鹏飞《圣墩祖庙重建顺济庙记》，载蒋维钺、郑丽航辑纂《妈祖文献史料汇编·第1辑·碑记卷》，第1-2页。

⑥ 蔡相辉《妈祖信仰研究》，第324页。

海寇盘亘则祷之，其应如响。”^①

莆田临海，故妈祖的最初灵验故事容易集中于海洋活动，尤其是与海洋相关的“人与自然合作”。因此，她得到了当地渔夫、水手、商人、出使官员等群体的传颂，享有“通天神女”称号。事实上，“顺济”作为妈祖首个赐额，在宋代也用于救封龙王庙，意为护佑航海顺利。^②可见，当时官方是把妈祖视为地方海神或水神。当然，妈祖起初在诸多地方海神中并不突出，她首次获得官方赐额是忝列于一次对诸多地方神祇的普封。然而，妈祖的海神地位后来却不断上升。对此，研究者给出了若干解释，比如：妈祖的人格神比自然神更有优势；其他人格海神具有圣贤崇拜性质，容易受到地理和历史的限制；妈祖是女神，属阴，而海洋属阴；南宋以降，观音大慈大悲形象和救苦救难形象日渐加到妈祖身上；莆田地区具有海上交通优势和文化优势；等等。当然，宋王朝南迁之后，南方的地理、历史、经济、政治和海洋地位随之上升，这也是出自南方的妈祖成为海神并受到隆封的大时代背景。^③

相对于传统社会的一般生产活动而言，海洋活动极具特殊性。一是，参与群体广泛，包括了渔夫、水手、官员和商人等非血缘性群体。二是，海上作业极其危险，除了依靠“人与自然合作”外，还必须依靠团队合作。因此，海上活动的成功除依靠“人与自然合作”灵验外^④，还极大依赖于其他社会合作类型上的成功（灵验）。此时，妈祖作为出身平民的人格海神，容易获得商人、水手和船工的亲近，有利于发展出海洋作业所需的“横向合作”功能（如慈爱、互惠与同舟共济）和“纵向合作”功能（如团队组织管理）。换言之，妈祖出身平民且容易聚焦于海洋活动，因此，在“人与自然合作”功能基础上，她更容易拓展出其他社会合作伦理功能。进而，在覆盖多种社会合作伦理后，妈祖自然也就成为了海上作业群体的团队福祉象征，比如水手、商人与官员的船队，乃至海上军队等。

与此同时，伴随着受众群体的扩大和神祇社会合作功能的扩张，妈祖在受众群体所属社区的影响力大大提高。如前所述，在受朝廷赐额推动下，人们以妈祖取代原先地方祠庙主神成为新主神——即成为地方社区福祉象征，实为形势使然。

在南宋时期妈祖信仰已发展为海洋作业团体与地方社区的集体福祉象征的基础上，元明时期妈祖信仰得到进一步巩固和发展。（1）大量妈祖祠庙在全国各地出现。宋代妈祖信仰已南至广东，北至浙江、江淮；元代则沿海运北进山东和东北，向南则更加活跃和兴盛，压倒了南海神和伏波神。^⑤（2）妈祖生平和身世更丰富、准确和传奇，具有宗教色彩。尤其，把妈祖与福建“九牧林”望族关联之后，妈祖身世和家族成员还得到详细追溯，只不过各版本记载并非完全一致。^⑥（3）全国各地涌现出大量妈祖传说和灵迹，妈祖传记和相关题材小说日益丰富。宋代洪

①（宋）廖鹏飞《圣墩祖庙重建顺济庙记》。

②《宋会要辑稿》，刘琳等校点，上海古籍出版社，2014年，第1090页“顺济庙”条目下，有“一在难江县。西游龙神，淳熙十年闰十一月赐额。”亦参见蒋维綏《一篇最早的妈祖文献资料的发现及其意义》，载朱天顺主编《妈祖研究论文集》，第26-35页。

③以上讨论可参见林祖韩《妈祖成为海神的条件评析》，载林文豪主编《海内外学人论妈祖》，第110-121页；谢重光《妈祖与我国古代河神、海神的比较研究》，载林文豪主编《海内外学人论妈祖》，第94-109页；徐晓望《妈祖信仰史研究》，第47、63页。

④比如，妈祖诞日为农历三月二十三日，忌日为九月九日或九月二十九或十月初十，应是依农耕和漕运日期需要而确定的，参见李献璋《妈祖信仰研究》，第22页。

⑤李献璋《妈祖信仰研究》，第163-176页；罗春荣《妈祖文化研究》，第60-66页；孙晓天《辽宁地区妈祖文化调查研究——以东港市孤山镇为例》，第55页。

⑥“九牧林”为东晋迁入莆田林氏望族，其唐代连出九个刺史。上述讨论可参见李献璋《妈祖信仰研究》，第11-12页；徐晓望《妈祖信仰研究》，第25-29页；李露露《妈祖神韵》，第7-9页；罗荣祖《妈祖文化研究》，第10-12页。

迈《夷坚志》中的《林夫人庙》和《浮曦妃祠》是最早的妈祖题材小说，而明代的妈祖传记作品和神魔小说则层出不穷。^①

在清代，妈祖达到了女性神祇的顶峰，被称“天后”，广受民众崇祀。清代大量涌现出的各类妈祖图志、经书、善书和灵签，^②充分表明妈祖已成为民间社会的普遍神和全能神，具有神判一切之功能。此外，由于与水师关系密切，妈祖还罕见地成为了中国历史上的女战神——即帝国保护神。戎装妈祖成为妈祖重要形象之一。^③

妈祖在明清时期日益成为全能神的同时，民间社会却愈发突出其商业神、会馆神和行业神形象。早在明万历年间，福建人在江苏吴县就建有祭祀妈祖的“福建会馆”。在清末，据统计，天后宫兼会馆共291座，分布在18个省（市、自治区），其中以福建商帮建立的最多（228座），其它为广东、江浙、山东等商帮建立。另外，清末华侨商人在海外建有具有会馆性质并祀有妈祖神像的宫庙共86座，其中68座以妈祖为主祀神。^④而且，妈祖的庙会经济也特别繁荣，尤其以发端于乾隆中期左右的天津皇会最为著名。^⑤此外，除了是水渔业的行业神外^⑥，妈祖也被广泛视为护海之神、漕运之神、祈雨之神、驱疫之神。又因与观音关系密切和女性神身份（尽管未婚），妈祖还是生育之神。^⑦甚至，由于历史上的外交出使（如册封琉球）与远洋关系密切，上海天后宫还成为了晚清外交界祭拜的唯一行业神之庙。^⑧

与关帝一样，妈祖最终成为了个体、社区、团体和帝国共同祈福对象，联结了个体福祉与地方、团体与国家三个层面的集体福祉，但人们更关注其“横向合作伦理”功能和团体福祉象征功能。区别在于，妈祖“横向合作伦理”的核心观念是“慈”，而关帝是“义”。

2. 佛道教与妈祖信仰

宋代佛道教已经成熟，势必影响到妈祖信仰发展。但与正统佛道教均主动参与了关帝信仰构建不同，妈祖信仰的历史构建更体现为民间社会对佛道教元素和思想的主动吸收与糅杂。

元初黄仲元《圣墩顺济祖庙新建蕃釐殿记》云：“按旧记，妃族林氏，湄洲故家有祠，即姑射神人之处子也。泉南、楚越、淮越、川峡、海岛，在在奉尝；即补陀大士之千亿化身。”^⑨此文作于元大德七年（1303年），所引“旧记”应是出于南宋。文中“姑射神人之处子”，语出《庄子·逍遥游》。^⑩《庄子》是道教要典之一，也称《南华真经》。文中“补陀大士”即观世音

① 如《三教源流搜神大全》之《天妃娘娘》，参见《妈祖文献史料汇编·第1辑·散文卷》，第55页。万历年间罗懋登的神魔小说《三宝太监西洋记》，详细讨论参见罗春荣《妈祖文化研究》，第114-118页。隆庆、万历年间吴还初的神魔小说《天妃娘娘传》，参见《妈祖文献史料汇编·第2辑·著录卷》（上编），第1-67页。《天妃显圣录》参见《妈祖文献史料汇编·第2辑·著录卷》（上编），第68-108页。

② 妈祖图志有《天后显圣录》《天后昭应录》《敕封天后志》《天后圣母圣迹图志》《湄洲屿志略》等，均见《妈祖文献史料汇编·第2辑·著录卷》。清代妈祖经书已经不是严格意义的道教经书，而是混同了儒释道三教观念的善书，《妈祖文献史料汇编·第3辑·经签卷》收录了14部清代妈祖善书。妈祖签诗最早出现于明代，但或已遗失，目前只有2首明代签诗留存；清代出现了大量妈祖灵签，参见《妈祖文献史料汇编·第3辑·经签卷》（签诗编）。

③ 罗春荣《妈祖传说研究》，第88-100页；李露露《妈祖神韵》，第100-108页。

④ 蒋维钺《清代商帮会馆与天后宫》，《妈祖研究文集》，第103-119页。

⑤ 相关讨论，可参见李露露《妈祖神韵》，第131-16页；徐晓望《妈祖信仰史研究》，第157-186页。

⑥ 李乔《行业神崇拜》附录二“诸神与相关行业索引”，第456页。

⑦ 李露露《妈祖神韵》，第78-100页。

⑧ 徐晓望《妈祖信仰史研究》，第257-258页。

⑨ （元）黄仲元《圣墩顺济祖庙新建蕃釐殿记》，参见《妈祖文献史料汇编·第1辑·碑记卷》，第10页；辑纂者认为，该文作于元大德七年（1303）。

⑩ 《庄子·逍遥游》：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖（绰）约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御六龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。”

菩萨。观音信仰在十三世纪达到了高潮，常有补陀大士各地化身显现的传说，妈祖之“补陀大士的化身说”亦源于此。^① 以此管窥，南宋妈祖信仰已将佛道教完全糅杂在一起，并不区分彼此。

在道教系统，道教圣地武夷山在民国时期存有43座道观，其中并没有一座宫观供奉妈祖，可见妈祖并不是正规道教之神。^② 但是，这并不妨碍民间主动将妈祖与道教关联在一起。据《宋会要辑稿》记载，妈祖曾在南宋被立为张天师祠庙配祀。^③ 元明时期，妈祖的道教叙事则进一步丰富与提升。明代出现了妈祖是宋代著名道士林灵素的第三女的说法。^④ 通俗小说《天妃娘娘传》则说“天妃者，乃北天妙极星君之女玄真也”，也即妈祖是星宿下凡。^⑤ 明末《天妃诞降本传》描述得更加丰富：“（十三岁）乃授妃玄微秘法。妃受之，悉悟诸要典。十六岁，窥井得符，遂灵通变化，驱邪救世，屡显神异。常驾云飞渡大海，众号曰‘通贤灵女’。越十三载，道成，白日飞升。”^⑥ 另外，天妃宫之称呼在江南地区的流行，也体现出道教对妈祖信仰的影响，而且元代道教一度获得了祭祀天妃的权利。^⑦ 尤其，明代还出现了妈祖的道教经书，即《太上老君说天妃救苦灵验经》（又称《天妃经》）。此经初刊刻于明永乐十四年（1416），后收录于正统十年（1445）刊刻的《道藏》洞神部。^⑧ 经中讲述了妈祖是北斗之“妙行玉女”下凡，在完成“示大神通，救度生民”使命后，获道教“辅斗昭孝纯正灵应孚济护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃”和“无极辅斗助政普济天妃”之称号。

在佛教系统，由于女性神缘故，妈祖的佛教叙事始终与中国佛教大众化之产物的观音信仰联系在一起。前文已述，宋末元初已将妈祖视为“补陀大士之千亿化身”，而在明代该叙事则更加具体与丰富。《天妃娘娘》云“母陈氏，尝梦见南海观音与优钵花，吞之已而孕”，“甫周岁，在襁褓中见诸神像，叉手作欲拜状。五岁能诵《观音经》，十一岁能娑婆按节乐神。”^⑨ 《天妃娘娘传》描述天妃出身时，观音“口念经咒，足步法文”，将法力传于她。^⑩ 进而，妈祖也被称为“南海女神”，逐渐与“南海大士”的观音并驾齐驱。^⑪ 另外，元代天津大、小直沽两座天妃宫都是由江南来的和尚作主持，天妃宫一时成了佛家的天下。大直沽天妃庙前设有观音庙，小直沽天妃宫同堂供奉观音和妈祖，且天后宫的千里眼、顺风耳、加恶、加善四大神像也是模仿了佛寺四大天王。^⑫ 此外，明末清初刊印的《天妃显圣录》，题由林氏家族林尧俞编写，湄洲天妃宫主持僧释照乘、释普日、释通峻等师徒纂修、刊布和重修，也显示出妈祖信仰与佛教的密切关系。^⑬

总体看，妈祖信仰与佛道教的关联，民间社会居于主动地位，正统佛道教参与并不深。这也造成了妈祖文献通常不区分佛道教，而是将两者混杂一起叙事，甚至张冠李戴。^⑭ 因此，尽管

① 李献璋《妈祖信仰研究》，第10页。

②④ 徐晓望《妈祖信仰史研究》，第68页。

③ 《宋会要辑稿·礼二十》，第1012页。

⑤ 《天妃娘娘传》，《妈祖文献史料汇编·第2辑·著录卷》（上编），第3页。

⑥ 《天妃显圣录》之“天妃诞降本传”，参见《妈祖文献史料汇编·第2辑·著录卷》（上编），第87页。

⑦ 徐晓望《妈祖信仰史研究》，第126页。

⑧ 《太上老君说天妃救苦灵验经》，参见刘福铸辑纂《妈祖文献史料汇编·第3辑·经签卷》（经忏篇），海风出版社，2011年，第1-8页。

⑨ 《三教源流搜神大全》卷四“天妃娘娘”，参见《妈祖文献史料汇编·第1辑·散文卷》，第55页。

⑩ 《天妃娘娘传》，《妈祖文献史料汇编·第2辑·著录卷》（上编），第5页。

⑪ 罗春荣《妈祖文化研究》，第69页。

⑫ 同上，第69-70、74页。

⑬ 《天妃显圣录》之“校记”，参见《妈祖文献史料汇编·第2辑·著录卷》（上编），第104-108页。

⑭ 比如，《天妃显圣录》之“天妃诞降本传”中存“十三岁时，有老道士玄通者往来其家，妃乐舍之。道士曰‘若具佛性，应得渡人正果’”，道士所说的却是佛教术语。

“天妃宫”名称具有道教色彩，经书也被收录《道藏》，但所请管理人员也可以是佛教僧侣。妈祖所拥有的“海天活佛”“天后圣母”和“太极元君”等称号^①，也具有浓厚的民间佛教色彩。

不难知道，民间社会利用佛道教来塑造妈祖形象与功能具有相当大的随意性。但总体上，我们仍可大致看出，妈祖信仰主要还是吸收了道教的“人与自然合作伦理”（神通与护佑黎民）和佛教的“个体自合作伦理”（慈悲和自度度人）。尤为重要的是，妈祖“横向合作伦理”的核心表述——“慈”，是来自佛教。^②

3. 官方儒教与妈祖信仰

同样，妈祖信仰也鲜见儒家知识群体的直接参与。蔡相辉据此还认为，南宋妈祖信仰是非儒家思想的产物。^③但其实，早期妈祖以海神身份受封和她的社区神形态，已是官方儒教语境产物。更不用说，官方儒教对妈祖的敕封对其发展起着至关重要的作用。

在南宋，尽管官方对妈祖敕封等级只是“夫人”和“妃”，但敕封高达13次之多，敕字亦达到字数上限。^④这体现出了赵宋王朝南迁之后，对南方地域性神祇的承认与褒奖，对南方本地力量的特别重视与安抚。^⑤当然，一些地方籍儒家官员也积极参与和推动了妈祖敕封运动。尤其，莆田籍宰相陈俊卿参与捐建的白湖庙是受到了多次敕封。^⑥通过敕封，官方儒教也将皇权“纵向合作伦理”输入于妈祖信仰，实现了地方福祉和国家福祉的统一。由此，妈祖逐步具有抗击敌寇、铲除海寇、保家卫国等功能，她也从一个地方社区神和海神发展为整个兴化军的保护神。

元代存续仅90余年，但对妈祖的敕封高达6次，封号等级上升为“天妃”，妈祖父母亦被敕封。元代对妈祖超乎寻常的关照，主要源于漕运对元廷是至关重要的。^⑦

明初朱元璋曾革去百神之号^⑧，但妈祖封号不久就得到恢复。只不过，第一次恢复敕封时妈祖封号等级被降为“圣妃”，第二次敕封才恢复为“天妃”。明代中叶以后，由于朝廷逐渐告别大规模海洋活动，这导致妈祖神祇未获得官方继续青睐，因此，明代敕封妈祖只有两次。但需指出，明代首次恢复敕封妈祖为“昭孝纯正孚济感应圣妃”，使用了“孝”字；第二次敕封为“护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃”，使用了“仁”字（没继续用“孝”）。“孝”与“仁”均为儒教伦理核心观念，这充分体现出明代官方儒教对妈祖形象塑造的参与和伦理用意。

清代对妈祖敕封高达14次，封号等级上升到“天后”，累封敕字达到史无前例的62字（不含“天后”二字），祭祀采用“少牢”。一方面，清代敕封使用了“德”“诚”“靖”等儒教色彩极重的敕字。另一方面，基于清代水师的重要性和清末内政外交的困境，清代妈祖敕封中还使用了“武”字，从而确立了妈祖女性战神地位。至此，妈祖既是一位慈爱的护佑之神，又是一位少见的掌管暴力的女性战神；既是国家的守护神和国家福祉的象征，又是民间个人、社区和团体可亲近的全能神。

① 光绪年间的《天后救苦真经》，将妈祖被称为“海天活佛”、“天后圣母”、“太极元君”等，参见《妈祖文献史料汇编·第3辑·经签卷》（经杆编），第138-156页。

② 道教亦讲“慈”，观音在道教被称为“慈航道人”。总体上，我们认为妈祖之“慈”的佛教特征更明显。

③ 蔡相辉《妈祖信仰研究》，第281页。

④ 宋代敕封字数规定，参见朱海滨《祭祀政策与民间信仰变迁：近世浙江民间信仰研究》，第5页。

⑤ 黄浙芬《信守与包容：浙东妈祖信俗研究》，第62页。

⑥ 徐晓望《妈祖信仰史研究》，第70-75页。

⑦ 同上，第102-105页；

⑧ 明初朱元璋整顿宗教制度，革去了百神之号，只保留了孔子的爵位，见《明史·礼四》。

三、进一步的宗教社会学解释并与关帝信仰比较

与关帝信仰一样，妈祖信仰也是在唐宋以降儒释道业已成熟的宗教环境下的一种“三教圆融”历史构建。然而，两者又存在不少差异。

1. 妈祖信仰与“三教圆融”

首先，妈祖信仰中的“人与自然合作”伦理与功能，最初应是来自（受到道教影响的）民间巫术资源，即消除“异常死亡”影响。之后，妈祖信仰继续借助了民间灵验叙事的同时，是显著借助了道教资源。为此，妈祖先后被描述道教中的林灵素道士之女、天妙极星君之女玄真下凡、以及“天后圣母”和“太极元君”等，旨在增强其“人与自然合作”功能。当然，妈祖的女战神形象，也相当具有道教色彩。

其次，海洋作业活动极具危险性，要获得好的效果，除要依靠良好的海洋环境外，还依赖于团队通力合作。尤其对水师和商船队这两种团体来说，其社会合作类型与伦理秩序并不完全等同于传统社会注重亲属远近与等级关系的“亲亲，贵贵”，而是更注重在非血缘性团队中建立有效的“纵向合作”（领导力、执行力和服从）和“横向合作”（同舟共济与慈爱）。妈祖的平民神特征容易亲近底层民众，这是有利于为海洋作业团队构建出非血缘性的“纵向合作伦理”和“横向合作伦理”。尤其，妈祖女性神特征还契合了“大慈大悲”“救苦救难”观音形象，因此妈祖通过佛教之“慈”有力地塑造出一种普遍性“横向合作伦理”。当然，官方儒教通过敕封，让妈祖信仰包含进了“护国庇民”“卫漕保泰”“振武绥疆”之类的国家层面的“纵向合作伦理”。从而，她有效地将团体、地方与国家福祉联系在一起，也罕见地成为一名官方女性战神。

第三，代际合作伦理是儒教优势伦理之一，包括血缘性代际合作之“孝道”和开放性代际合作之“师道”。明代官方恢复妈祖敕封时，确认了妈祖的“孝女”形象。后来官方给予妈祖的“仁”和“德”等敕字，则又彰显了她的开放性代际合作伦理与功能。

第四，观音是大乘佛教中国化的产物。通过关联于观音，妈祖最终获得了“海天活佛”称号。该称号表明，妈祖形象中具备了大乘“自度度人”和“成佛”之“个体自合作”功能。

概言之，虽然妈祖信仰更多是民间层面主动对儒释道的糅杂吸收，但从结果上看，与儒释道主动参与的关帝信仰构建相同的是，妈祖信仰的“人与自然合作伦理”更多来自道教，“代际合作”和“纵向合作”来自儒教，“个体自合作”来自佛教，分别对应了三教的优势伦理。二者所不同的是：

（1）妈祖信仰构建的民间特征更浓，尤其体现在对佛道教的糅杂吸收。因此，这也导致了最初宋代官方记载的混乱。《宋会要辑稿》有三处记载了妈祖祠庙，即〔诸祠庙·仙真祠〕之张天师祠，〔诸祠庙·女神祠〕之神女祠，〔诸神庙〕之顺济庙。^①妈祖（祠庙）在这三处的身份，分别是道教系统张天师祠的配祀、民间信仰系统的地方神女祠庙、官方儒教系统的地方海神。对此，李献璋认为《宋会要辑稿》记述是错误和矛盾的。^②但我们认为，这种混乱记载恰恰体现出，宋代妈祖信仰是民间对多种宗教杂糅吸收的结果，^③故官方无法对其准确分类和描述。以至于在明代，一些儒家还批评妈祖祭祀为“淫祀”。^④这与关帝在明代被塑造为知晓“春秋大义”

① 分别见《宋会要辑稿·礼二十》，第1012、1018、1090页。

② 李献璋《妈祖信仰研究》，第90页。

③ 基于妈祖的女性神特征，有学者认为妈祖信仰还受到了摩尼教影响。参见蔡相辉《妈祖信仰研究》，第281-301页。我们认为，这是值得商榷的。一是，妈祖祭祀是血食，并不同于摩尼教；二是，妈祖女神特征也不同于摩尼教的开天辟地之善母女神形象。

④ 徐晓望《妈祖信仰史研究》，第278-282页。

“文武双全”的完美儒家伦理形象，有着云泥之别。

(2) 由于正统儒释道并无显著主动参与妈祖形象塑造，也由于妈祖兴起略晚于关帝，因此，妈祖信仰构建过程更直接混杂利用了三教优势伦理，没能如关帝信仰构建那样呈现出儒释道三教各自优势伦理形成的历史过程（参见下文表5及其分析）。

(3) 最大不同是，关帝信仰中的横向合作伦理（“义”）发端于关羽自身品性，但最终来源是儒教；而妈祖信仰的横向合作伦理（“慈”）最初或来源于其女性品格，但最终塑造和定型却是佛教。

2. 妈祖信仰敕封运动之内涵

毋庸讳言，妈祖信仰和关帝信仰的“三教圆融”历史构建之异同，更集中体现于两者历代敕封之内涵上。

首先，与关帝历代敕封用字来源对照（见表1和表2），一方面，妈祖历代敕封采用佛道教用字比例非常高而且持续上升，清末妈祖敕字中的69.35%来自佛道教（关帝为36.36%）。这反映出妈祖信仰更具草根性，运用佛道教资源更为主动。另一方面，在历代妈祖敕字中，不但儒家溢法用字总体比例偏少，而且更代表正统儒家伦理的早期溢法用字比例也偏少。这反映出正统儒家群体主动参与塑造妈祖的力度远不如关帝；也反映出官方儒教敕封更偏向表达对民间妈祖信仰的认可与确认，而不是主动引导与输入。尤需指出，即使在儒教伦理内部，妈祖信仰也并没有如关帝那样特别突出“忠”的形象（即“纵向合作伦理”），而是更多彰显了民间意味的“孝”形象（即血缘性“代际合作”）。显然，“孝”比“忠”更具有民间性。

表1 妈祖历代敕字来源汇总分析

年代	使用敕字	早期溢法	宋明溢法	清代溢法	非儒教
宋	灵惠助顺显卫英烈嘉应协正慈济（显济）庆善	灵、惠、顺、烈、正	显、英、协、慈、庆、善		助、卫、嘉应、济
字数	16	5	6		5
比例	100.00%	31.25%	37.50%		31.25%
元	辅国护圣庇民广济福惠明著	圣、明、惠	庇		辅国、护、民、广济、福、著
字数	12	3	1		8
比例	100.00%	25.00%	8.33%		66.67%
明	护国庇民妙灵昭应弘仁普济	灵、昭、	庇、仁		护国、民、妙、应、弘、普济
字数	12	2	2		8
比例	100.00%	16.67%	16.67%		66.67%
清	护国庇民妙灵昭应弘仁普济福佑群生诚感咸孚显神赞顺垂慈笃祐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嘉佑	灵、昭、神、顺、安、宣、惠、靖、德、武、绥	庇、仁、显、慈、庆、周	诚、泰	护国、民、妙、应、弘、普济、福佑群生、感、咸孚、赞、垂、笃祐、安、澜、利运、泽覃海宇、恬波、导流、衍、洋、锡祉、恩、溥、卫漕、保、振、疆、嘉佑
字数	62	11	6	2	43
比例	100.00%	17.74%	9.68%	3.22%	69.35%

说明：1. 历代敕封以其最后封号（不包括封号等级用字）作为分析基础，其中宋代各次封号有所叠加。
2. 敕字往往是两字或四字组合，但考虑到溢法是以单字给出解释，因此本表统计也以单字为准。
3. 佛教和道教用字很难做严格区分，因此，统一归为“非儒教”用字。
4. 早期溢法选自《逸周书·溢法解》和《白虎通》；宋代选自苏洵《溢法》；明代选自郭良翰《明溢纪汇编》卷二“溢法”；清代选自梁章钜《南省公余录》卷五“溢典”。

表2 妈祖和关羽历代敕字来源对比分析

	年代	敕字数	早期溢法	宋明溢法	清代溢法	非儒教
妈祖	宋	16	31.25%	37.50%		31.25%
	元	12	25.00%	8.33%		66.67%
	明	12	16.67%	16.67%		66.67%
	清	62	17.74%	9.68%	3.22%	69.35%
关帝	宋	8	62.50%	25.00%		12.50%
	元	10	60.00%	30.00%		10.00%
	明	8	62.50%	25.00%		12.50%
	清	22	45.45%	13.64%	4.55%	36.36%

注：关羽历代敕封来源分析，参见彭睿《关帝信仰的宗教社会学研究：社会合作视角下的敕封运动》表2。

其次，妈祖最终敕字也清晰表达了所有类型的社会合作伦理，也体现了国家意义上的“整体均衡”（表3）。但是，妈祖和关帝的最终敕封中所包含的各种社会合作类型的比重却大不相同。妈祖的“横向合作”比例最高，“人与自然合作”次之；而关帝的“纵向合作”比例最高，“个体自合作”次之（表4）。

表3 妈祖最终敕字指向的社会合作伦理类型及均衡

	敕字	人与自然合作	代际合作	纵向合作	横向合作	个体自合作	均衡
妈祖	护国			√			√
	庇民			√	√		√
	妙灵	√					
	昭应	√					
	弘仁		√		√	√	
	普济				√		√
	福佑群生				√		√
	诚感咸孚					√	
	显神赞顺	√					
	垂慈笃祐				√	√	
	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			√			√	
嘉佑			√			√	
小计	19	8	2	5	10	3	10

注：1. 由于不同社会合作之间是存在替代性的，因此敕字指向的社会合作伦理类型是可以与实际提请敕封事由所指向的社会合作类型存在不同，故本表主要根据敕字的字面解释来确定社会合作伦理类型。

2. 有些敕字包含多种社会合作伦理含义。

表4 关帝和妈祖最终封号所指向的社会合作伦理类型

	敕字组合数	人与自然合作	代际合作	纵向合作	横向合作	个体自合作	均衡
妈祖	19	8	2	5	10	3	10
关帝	11	3	3	6	3	4	5

注：关帝最终封号的分析，参见彭睿《关帝信仰的宗教社会学研究：社会合作视角下的敕封运动》表3。

第三，妈祖的封号等级经历了“夫人”、“妃”、“圣妃”、“天妃”到“天后”，这大致对应于男性神之“侯”或“公”、“王”、“帝”、“天”。由于中国古代女性依附于男性，等级体系主要针对男性，对女性的“夫人”“妃”等谥法解释很少，因此可将女性神封号等级简单等同于男性神对应等级。据此，妈祖封号等级上升也充分展现了其社会合作功能的扩张和“社会合作伦理的整体均衡”范围的扩大（见表5）。^①

值得一提的是，民间对妈祖私封的等级经常走在官方敕封等级之前。比如，宋代官方给予妈祖的最高封号是“妃”，但民间却已尊称为“圣妃”。清代民间私封妈祖“天后”也远比官方敕封早，由此还造成了官方文献对“天后”记载的混乱。^②

表5 社会合作视角下的妈祖信仰之“三教圆融”

年代	封号等级	敕字	民间社会	佛教	道教	官方儒教
北宋	赐额	顺济	无具体合作 个人福祉 团体福祉 地方福祉			人与自然合作 地方福祉
南宋	夫人、妃	灵惠、昭应、崇福、 善利、助顺、显卫、 英烈、嘉应、协正、 慈济、显济、善庆	人与自然合作 横向合作 纵向合作 个人福祉 团体福祉 地方福祉	横向合作 人与自然合作	人与自然合作	人与自然合作 纵向合作 地方福祉
元明	天妃	护国、庇民、广济、 福惠、明著、昭孝、 纯正、孚济、感应、 妙灵、昭应、弘仁、 普济、（赐额 “灵慈”）	人与自然合作 横向合作 纵向合作 代际合作 个体自合作 个人福祉 地方福祉 团体福祉 国家福祉	横向合作	人与自然合作	人与自然合作 纵向合作 横向合作 代际合作 个体自合作 国家福祉

① 关于“侯”、“公”、“王”，“帝”与“圣”谥法解释所代表的社会合作内涵，参见彭睿《关帝信仰的宗教社会学研究：社会合作视角下的敕封运动》表1。

② 参见李献璋《妈祖信仰研究》，第136页；徐晓望《妈祖信仰史研究》，第97、199-216页。

续表

年代	封号等级	敕字	民间社会	佛教	道教	官方儒教
清	天后	护国庇民、妙灵昭应、弘仁普济、福佑群生、诚感咸孚、显神赞顺、垂慈笃祐、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、嘉佑	人与自然合作 横向合作 纵向合作 代际合作 个体自合作 个人福祉 团体福祉 地方福祉 国家福祉	横向合作 个体自合作	人与自然合作	人与自然合作 纵向合作 代际合作 横向合作 个体自合作 国家福祉

说明:同一封号等级对应的敕字中,包含了不同时期的敕字。

第四,表5亦显示了妈祖信仰与民间社会、官方儒教、佛道教之间的历史互动过程,当然,该过程也是由官方儒教作为组织者和担纲者。但与关帝信仰相比,妈祖信仰的这个过程更直接体现为(地方)民间社会与(中央)官方儒教的互动,较少体现出其与正统儒释道群体的互动。因此,妈祖信仰的历史构建并不能很好地还原儒释道三教(尤其佛一道二教)各自优势伦理的形成过程,而更多是直接将三者的优势伦理融合在一起。^①这可能与妈祖信仰发端更晚有关,或也与妈祖信仰发端于儒释道非核心区有关。此时的儒释道已经完全形成了各自的优势伦理,儒释道没有必要假借非核心区域的民间神祇来为自己助阵。另外,就集体理性而言,妈祖信仰构建之初就体现为团体福祉和地方福祉并重,而关帝信仰对团体福祉的关注显然晚于对地方福祉的关注。

四、结语:大众宗教的多样性与“多元一体”宗教格局

相对于沃森透过妈祖研究以“神的标准化”(standardizing the gods)和杜赞奇透过关帝研究以层累的刻划标志(superscribing symbols)^②以解释中国大众神祇信仰的历史构建,本文借助于社会合作(伦理)分析工具,以更广阔的多元宗教视角,透过妈祖信与关帝信仰比较,能更深入地揭示众普遍神信仰于唐宋以降兴起和兴盛的内在逻辑,同时也能更好地解释大众宗教的多样性。

一是,随着唐宋之际儒释道主流宗教的成熟,三教形成了一种相对忽视“横向合作伦理”的“菜单式”社会合作伦理格局,由此构建出“社会合作伦理的整体均衡”的社会成本是比较高的,很难普遍应用于民间社会。因此,妈祖信仰和关帝信仰这类大众神祇出现于唐宋(尤其宋)之后,是为适应中国社会需要而构建出的,一种更为简洁的(或低成本的)、能包含有普遍性“横向合作伦理”在内的所有社会合作伦理类型的,可以同时表达个体理性和地方、团体、国家三个层面集体理性的信仰象征。

二是,这类大众神祇是一种民间和官方共同推动的“三教圆融”的历史构建,其担纲者和

① 参见本文表5与彭睿《关帝信仰的宗教社会学研究:社会合作视角下的敕封运动》中表4,第5、6列。

② 即佛教、道教、大众社区和商人、官方对关羽形象都有着自己的刻划,这些刻划最终被累计在一起。Duara, Prasenjit, 1988. "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War", *Journal of Asian Studies* 47. 4, pp. 778 - 795.

确认者必然是官方儒教。因此，关帝最终虽为“帝”和“圣”，妈祖虽为“天后”，但他们并不是形而上的至上神，其神哲学阙如，也都没有建立自己的宗教组织。上述特征让他们极大区别于通常只具有单一功能的“淫祀”，也极大区别于与主流社会异质的民间教派（或秘密宗教），从而获得官方和民间广泛接受。

三是，这些大众宗教虽然都是以“三教圆融”方式来构建，也都是全能神和普遍神，但是他（她）们的内涵具有多样性。

1. 他们最初特质、地域和起点时间不同，决定了他们在利用儒释道资源构建其信仰的路径和方法上有所不同。正统儒释道均主动参与了关帝信仰构建，其过程亦呈现出儒释道三教之间的动态历史关系。略晚出现于非文化核心区的妈祖信仰则是一种民间社会的主动构建，其过程体现出对三教优势伦理的直接杂糅吸收，甚至民间私封等级还经常提前于官方敕封。

2. 他们所构建的“整体均衡”中，其包含的各种社会合作伦理权重并不相同，这显示出他们对应了不同的地域与社会的诉求。相对而言，“横向合作伦理”权重更高的妈祖信仰更流行沿海地区，而更注重“纵向合作伦理”的关帝信仰则更流行于内地。

3. 他们最具自身特色的“横向合作伦理”是他们能够兴起和兴盛的的决定性因素，其最初源自他们自身的某种品性，但最终来源与塑造却分别依赖于不同的正统宗教。其中，妈祖来自佛教，关帝来自儒教。^①

不言而喻，在一个主流三教均不特别彰显“横向合作伦理”的宗教环境中，对于那些经由官方敕封且显著包含普遍性“横向合作伦理”的大众宗教（神祇），人们更倾向于把“横向合作伦理”视为其优势伦理。因此，这些神祇虽然融合了三教而功能齐全和强大，但是他们最经典形象却是行业神、财神、会馆神和商业神。也在这个意义上，这些大众神祇信仰是宋代之后最具典型意义的大众宗教形态，是中国多元宗教的有机组成部分。也即，宋代之后，在儒释道三教的“菜单式”宗教伦理和“三教圆融”基础上，儒、释、道与多样性大众宗教一起，进一步为中国社会提供了更完备的“菜单式”社会合作伦理，并共同筑建了“多元一体”宗教格局。不但如此，由于大众宗教存在多样性，让它们都更依赖于官方儒教敕封来确认和加强其形象与影响力。在此意义上，中国社会虽然存多元宗教，但是儒教是“三教圆融”进而也是“多元一体”宗教格局的组织者和担纲者。因此，中国社会中“公开背叛敬天法祖信条者固然罕有，虔诚而狂热的信徒也在少数。”^②

（责任编辑：李文彬）

① 也有来自道教的，如江西许逊崇拜中的“横向合作伦理”（即“容”与“忍”）应来自道教。

② 牟钟鉴《中国宗法性传统宗教试探》，《世界宗教研究》1990年第1期。