

# 全球背景下的神明标准化

——马来西亚雪隆海南会馆天后宫的个案研究\*

范正义

当前，马来西亚雪隆海南会馆天后宫不断从中国莆田湄洲妈祖祖庙输入妈祖信仰文化，同时将这些信仰文化进一步传播到马来西亚各地妈祖宫庙。这一信仰文化标准化的现象超出了中国国界范围，从而在空间向度上对华琛神明标准化理论提出了挑战。中国政府层面对妈祖文化的认可与鼓励是全球背景下妈祖信仰文化标准化背后的推动力量，但由于马来西亚华人在政治上已经落地生根，他们主动标准化于中国妈祖信仰文化的目的，与帝制晚期中国的地方士绅有很大不同：一是通过输入中国妈祖信仰文化来打造自己的马华文化，为自己在马来西亚多种族社会中谋取更好的生存空间；二是通过输入中国妈祖信仰文化，扮演湄洲妈祖祖庙代理人的角色，在马来西亚华人群体中建构自身的权威地位。民间信仰自身运作逻辑超越于政治疆土边界之上的特点，是华琛神明标准化理论能够突破中国国界限制，从空间上扩大至全球华人社区的一个重要原因。

**关键词：**雪隆海南会馆天后宫 妈祖信仰 标准化

**作者** 范正义，华侨大学哲学与社会发展学院教授、海外华人宗教与闽台宗教研究中心研究员。

## 一、华琛神明标准化理论的提出及其在妈祖信仰研究领域中的运用

美国人类学家华琛在《神明的标准化——华南沿海天后的推广，960-1960年》一文中，利用神明标准化的现象，探寻帝制晚期中国保持着高度的文化整合度的原因。华琛以香港的天后信仰为例，认为国家在将“被认可”的神明信仰推行到地方的过程中，将某种一致性的东西强加于区域和地方层次的崇拜之上。这种一致性的东西，是一种结构而非内容：国家关心的是民众的行动，而不是他们的信仰。各阶层的人只要参与公共礼仪，表达对天后的敬意，就可以自由提出其对天后的理解。华琛指出，“这一体系的弹性，足以让社会等级所有层次的人都建构他们自己对国家认可神明的表述。换言之，国家倡导的是象征而不是信仰”。<sup>①</sup> 天后作为被认可的神祇，接受天后信仰就意味着接纳其背后的帝国推行的礼仪，这是帝制晚期中国在文化上保持高度整合度的主要原因。华琛认为，国家推行的标准化之所以能够成功，在于地方精英的主动投靠，“国

\* 本文为国家社科基金项目“‘一带一路’视野下妈祖信仰网络研究”（17BZJ041）的阶段性成果。

① 华琛（James L. Watson）：《神明的标准化——华南沿海天后的推广，960-1960年》，载刘永华主编《中国社会文化史读本》，北京大学出版社，2011年，第149页。

家让地方精英感到，推广帝国神谱中出现的神明对他们“有利可图”，所以“他们都热衷于在崇拜标准化的过程中与国家当局合作”，从而“确保（地方）宗教信仰合乎全国公认的模式”。<sup>①</sup>此后，华琛又通过对中国丧葬礼仪的研究，进一步从仪式环节的层面来论证帝制晚期中国文化保持一致性的原因。<sup>②</sup>

由于华琛有关神明标准化的探讨，是以香港新界的妈祖信仰为案例的，所以当前妈祖信仰研究领域中，许多学者热衷于运用他的理论来讨论历史以来妈祖信仰传播中出现的标准化现象。例如，孙晓天、李晓非在辽东大孤山妈祖信仰研究中发现，历史上妈祖信仰在大孤山传播时，出现了妈祖取代当地神明的现象。三霄娘娘清代时是孤山地区的一个重要的女神，妈祖信仰传进来后，逐渐取代了三霄娘娘的位置。四月初八举办的庙会原来是祭拜三霄娘娘，后来信徒均认为是祭拜妈祖。大孤山周边海疆地区原来在正月十三祭祀海神禹强，妈祖信仰传入后，正月十三变成了海神娘娘的生日。<sup>③</sup>妈祖信仰在大孤山地区传播时出现的这种现象，与华琛笔下的妈祖作为国家认可与鼓励的神明，在传入香港新界后吃掉（取代）当地原有女神的现象如出一辙，显然属于神明标准化的范围。与此同时，妈祖信仰在传播中出现的地方化现象，因与标准化相对立，也成为学者关注的对象。如王芳辉在广东妈祖信仰研究中指出，妈祖信仰在广东传播时与当地的风土人情相结合而地方化，妈祖的神格、祭典、显灵方式及属神等都出现了变化。<sup>④</sup>

华琛本人将神明标准化的探讨截止于帝制晚期的中国，1949年后的社会主义中国的情况，华琛仅提到毛泽东时代以“正确的思想”取代“正确的行动”的实践。<sup>⑤</sup>但是，改革开放后传统仪式的全面复兴，吸引一些学者将目光投注到新时期的标准化问题。上世纪八十年代末以后台湾信徒进香谒祖活动带动起来的妈祖热现象，使得妈祖信仰得到国家层面的认可与鼓励。而在国家的认可与鼓励下，各地妈祖信仰文化活动热络异常。孙晓天、李晓非研究指出，“湄洲妈祖祭典”被列为首批国家级非物质文化遗产代表作，妈祖信俗被列入联合国人类非物质文化遗产代表作名录，使得在中国封建帝国皇帝最后一次对妈祖赐封一百多年之后，妈祖信仰再次得到了国家层面的正式承认。与之相适应，大孤山、山东长岛等地的政府与信徒重新掀起了热烈的妈祖信仰文化活动，他们打着文化保护和开发的招牌，重建庙宇，到福建湄洲分灵妈祖，复办妈祖祭典与出巡活动，组织妈祖文化交流协会等。由此，孙晓天、李晓非将当前国家鼓励妈祖文化背景下各地妈祖信仰文化复兴现象称为“再标准化”。<sup>⑥</sup>史静、李凡等人的研究也表明，作为国家级非物质文化遗产的湄洲妈祖祭典，成为各地天后宫恢复妈祖祭典时的学习对象，天津天后宫、烟台天后宫、青岛天后宫、庙岛显应宫等妈祖庙的祭典仪式基本与湄洲雷同。<sup>⑦</sup>也就是说，湄洲妈祖祭典作为国家认可与鼓励的礼仪文化，逐渐取代了天津、山东等地原有的妈祖祭典仪式，妈祖祭祀礼仪出现了以湄洲妈祖祭典为模版的标准化。马惠娟以山东长岛县庙岛显应宫的发展经历为例，将国家推行的文化遗产政策、发展旅游、对台交流政策等视为当前时代国家推行的标准化框架，这一框架的规范下，庙岛显应宫的发展实践被标准化。以非遗的认定为例，“制定何为‘非

① 华琛：《神明的标准化——华南沿海天后的推广，960-1960年》，载刘永华主编《中国社会文化史读本》，第124、148、149页。

② 华琛：《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》，《历史人类学学刊》第一卷第二期（2003年10月），第98-114页。

③ 孙晓天、李晓非：《民间文化的标准化与再标准化》，《云南民族大学学报》2011年第2期第43-44页。

④ 王芳辉：《标准化与地方化——宋元以来广东的妈祖信仰研究》，《文化遗产》2008年第3期第98-105页。

⑤ 马惠娟：《标准化理论的再运用——以山东长岛妈祖为例》，范可、杨德睿主编《“俗”与“圣”的文化实践》，中国社会科学出版社，2017年，第131页。

⑥ 孙晓天、李晓非：《民间文化的标准化与再标准化》，《云南民族大学学报》2011年第2期第45-46页。

⑦ 史静：《天津妈祖信俗标准化与在地化的博弈嬗变》，《山东艺术学院学报》2013年第3期；李凡：《神灵信仰的标准化与本土化——以胶东半岛妈祖信仰为例》，《民俗研究》2015年第3期。

‘非遗’标准的权力在国家，选择‘非遗’类别的权力也在国家，整理和申报地方文化的过程，也是迎合这一国家标准的过程。就地方社会而言，‘非遗’是国家提供的又一标准化框架”。<sup>①</sup>因此，地方妈祖信仰仪式被列为国家‘非遗’，也是其被国家推行的框架标准化的过程。张珣则考察了各地妈祖庙争相模仿莆田湄洲岛巨型妈祖立像的现象，指出妈祖立像标准化的现象中，“国家并非是单一的操纵方，还有民间社会的主动附会，或是挪用模仿”。<sup>②</sup>

综上，一些学者将标准化理论用于解释当前国内妈祖信仰文化复兴的现象，可说是对华琛理论在时间向度上的一次突破，它将一种运用于帝制晚期中国的理论，用来解释当前的情况。值得指出的是，当前全球华人妈祖信徒和妈祖庙之间的互动，又催促学者从空间向度上去挑战华琛理论。众所周知，世界各地华人在政治上落地生根的同时，却在文化上顽固地保持着中华认同，并随着近年来中国的崛起而愈演愈烈。近年来，海外各地的华人妈祖信徒加强了与国内妈祖庙特别是莆田湄洲祖庙的联系与交流，盛行于国内的分灵、进香、巡游、祭典等妈祖信仰仪式，组建妈祖文化交流协会（研究会），召开学术研讨会，加强妈祖信仰文化交流等现象，也被一一移植到了海外华人社区。这种全球范围内妈祖信仰文化趋同现象，对华琛神明标准化理论提出了新的挑战，即该理论的适用范围能否从中国扩大至全球华人社区？全球华人社区妈祖文化趋同现象发生在我国从国家层面认可和鼓励妈祖文化之后，它在很大程度上可以说是华琛笔下的国家认可和鼓励的文化符号，但是这一套文化符号要标准化的对象，不仅仅是国内的妈祖信仰文化，而是包括了全球范围内各个国家和地区的妈祖信仰文化。而全球各地的华人妈祖信徒，他们在政治上基本上都已经落地生根，是所在国的公民，认同于所在国，只是在文化上认同于中华文化。因此，他们主动追求妈祖信仰文化的标准化，已经不是为了取悦国家，使自己所在地方纳入国家教化范围，而是有着其他方面的原因。此外，当前神明标准化的结果也不同于帝制晚期的中国，全球各地的华人输入中国妈祖信仰文化的目的是为了打造属于自己的亚文化（相对于所在国主流文化来说），这就使得当前全球各地华人社区妈祖信仰文化在表面上趋同的同时，也明显地带有各自地方的特色。本文中，笔者以马来西亚雪隆海南会馆天后宫为例，通过该宫从中国湄洲祖庙照搬妈祖信仰文化的过程，来反思华琛标准化理论的适用性及其局限。本文力图证明，对于华琛神明标准化理论的运用，不仅可以在时间上做突破，而且也可以在空间上做延伸。

## 二、马来西亚雪隆海南会馆天后宫的历史沿革

雪隆海南会馆原址位于吉隆坡谐街49号，始建于1889年。在东南亚，一般是先有庙才有会馆。因此，天后宫应该在1889年会馆创建之前就已经存在。会馆始建之初，整个雪兰莪的海南人约百人左右，会馆和天后宫的影响很小。1908年，由于旧馆狭小，不敷使用，雪隆海南会馆和天后宫一起迁往苏丹街的新馆址。1965年，9层楼的新会馆大厦竣工落成，天后宫安置于新大厦顶层。由于天后宫位于顶楼，信徒烧香祭拜需乘坐电梯，极为不便。1970年代后，雪隆海南会馆天后宫开始寻找新馆址。1985年，位于乐圣岭的会馆天后宫竣工，并于1989年9月正式启用。天后宫楼高4层：底层是小食摊及纪念品售卖中心、婚姻登记处等；一楼为冷气大礼堂，可供开会宴客、大型舞台表演等用途；二楼为会馆办事处及会议室；顶楼为天后大殿，奉祀妈祖、观音、水尾圣娘等神明。

新建于乐圣岭的天后宫，其整体建筑及各个组成部分均带有浓厚的中华建筑文化特色。天后宫屋脊的燕尾及龙凤顶饰为典型的中国南方建筑样式，前面牌楼直线型屋脊的两段各有咬脊龙作

① 马惠娟：《标准化理论的再运用——以山东长岛妈祖为例》，范可、杨德睿主编《“俗”与“圣”的文化实践》，第142页。

② 张珣：《妈祖造像、挪用现象与“标准化”问题讨论》，《考古人类学刊》2015年第82期第5页。

终饰，乃典型的中国北方建筑样式。屋顶装饰、椽子、琉璃瓦、彩樑、雀替、斗拱承尘、藻井、龙柱等建筑构件，均按中国建筑风格设计。殿宇空间布局也完全遵照中国本土模式：入门为山门，山门前为龙升台，两侧为文经阁、武经阁；山门后为大殿，大殿两侧为钟鼓楼。<sup>①</sup>天后宫的外景布置也带有强烈的中华文化色彩。宫前三角地右侧为怡心园，水池中树立一尊观世音菩萨像，像后矗立一座石山，可供善信和游客许愿祈福，广场可供练习太极拳；主体建筑右侧斜坡为中华药圃，栽种近300种中草药，以保留和发扬中华草药文化；中华药圃下的草地排列着十二生肖塑像，并附以英文说明，以方便外国游客对中华十二生肖文化有所了解；主体建筑左侧山体斜面改造为巨大的中国象棋棋盘；主体建筑后面是从福建惠安专门购置的二十四孝雕像，为古田青特级雕像，每尊雕像重达1-3吨，高逾6尺8寸，十分壮观。

原来会馆的管理大多是“家长命令式”模式，凭借权威人物强势的个人意愿进行管理，这种传统人治管理方式跟不上时代的需要。有鉴于此，雪隆海南会馆天后宫理事会在组织管理方式上进行大胆革新，打造适应现代社会需要的符合国际化标准的管理方式。1999年1月，雪隆海南会馆天后宫获得ISO9001:1994版本国际品质管理体系认证。2002年1月，获得ISO9001:2000版本的全面品质管理体系认证。2003年6月，以获得ISO9001:2000版本的全面品质管理体系认证之殊荣，被列入《马来西亚记录大全》。2005年3月，以“马来西亚第一间ISO14001:2004环境管理体系社团”之荣誉，被列入马来西亚记录大全。2017年8月，获英国皇家认可委员会(UKAS)及马来西亚ISO标准分别颁发新版ISO9001:2015品质管理体系，以及ISO14001:2015环境管理体系的双认证殊荣。这标志着雪隆会馆天后宫理事会的现代化、专业化的管理方式与管理水平有了更大的提升。

此外，雪隆海南会馆天后宫还大力推行倡导宗教正信、弘扬华人年节文化、输入妈祖信仰文化以及传承海南地方文化等举措。通过这些，该宫获得了23个马来西亚纪录大全(截止2019年4月)：全国第一个获得ISO9001:2000版本的全面品质管理体系认证、全国第一间获得ISO14001:2004环境管理体系证书的华人社团、全国最大十二生肖巨型旋转走马宫灯、全国第一个举办全国华乐合奏大赛、全国最长丝绸祥龙彩灯、全国最大中华丝绸制作彩灯、全国最高铁塔、全国最大型LED中国结装饰复制品、全国单项活动中最多灯笼、全国最多鼓手在单项海上船只游行、全国最大立体铁制节气剪纸、全国最大中华象棋棋盘、首站迎驾中国祖庙妈祖金身、全国最大型文化游行队伍、以米绘地图制作最多校徽的小学学生、全国最大3D立体铁制巨犬剪纸、全国最高春联、全国举办最多文化活动的团体、首个推介妈祖文化邮票的华人社团、最长的妈祖文化绕境路程以及全国最多妈祖头发髻的游行等。

### 三、妈祖文化的输入及其标准化

妈祖信仰随早期移民传播到马来西亚后，各个妈祖庙因华人祖籍帮群之间的对立，几乎互不往来，如苏庆华所言：“马国大多数的海南会馆都设有天后宫或供奉妈祖的神龛，但各天后宫之间鲜少有互动关系。”<sup>②</sup>1989年雪隆海南会馆天后宫搬迁至乐圣岭后，开始模仿台湾北港朝天宫，制作和该宫妈祖一模一样的妈祖瓷像，分灵给给全马各地海南会馆天后宫，让它们在每年妈祖圣诞时回乐圣岭谒祖参拜及过炉，但效果不好。苏庆华认为其原因“乃分布全国各州的海南会馆天后宫之妈祖，绝大多数请自中国故乡的香火，基本上各宫的妈祖‘地位’是相等的。由乐圣岭颁给各地海南天后宫的妈祖‘分灵’，似有‘贬低’各天后宫所奉祀的妈祖‘地位’之

① 李雄之主编《雪泥鸿爪》，马来西亚雪隆海南会馆(天后宫)妈祖文化研究中心，2009年，第51-103页。

② 苏庆华：《马新华人研究：苏庆华论文选集》(卷二)，联营出版(马)有限公司，2010年，第104页。

嫌……这才是各州海南会馆天后宫对此‘回娘家’活动提不起劲的背后之原因”。<sup>①</sup> 作为妈祖庙，雪隆海南会馆天后宫本来影响不大，不足以服众。在这样的背景下，外力的引入，就成为雪隆海南会馆天后宫在马来西亚各地妈祖庙中确立自身权威地位的重要途径。福建湄洲祖庙是妈祖信仰的发源地，是妈祖信仰文化正统的代表。近年来，“湄洲妈祖祭典”被列入国家级非物质文化遗产名录，“妈祖信俗”则被列入联合国非物质文化遗产名录，这些都在不断地给湄洲祖庙妈祖信仰的正统性和权威性加码。因此，从福建湄洲妈祖祖庙输入妈祖信仰文化，就成为雪隆海南会馆天后宫新世纪以来一直致力的方向。

2002年3月，雪隆海南会馆天后宫领导人等前往湄洲祖庙，与祖庙缔结为“姐妹庙”。5月启动祖庙“接灵”仪式，从湄洲祖庙迎回一尊高约二尺的妈祖分灵金身，安奉于乐圣岭天后宫内，同时与祖庙约定，每三年回祖庙谒祖进香一次。泉州天后宫是妈祖信仰发展史中有着重要地位的一座大庙，此行中，雪隆海南会馆天后宫领导人等拜访了泉州天后宫董事长陈健鹰，并在后者的推荐下，认识了负责泉州天后宫八佾舞编排的泉州艺校谢永健老师。随后，雪隆海南会馆天后宫聘请谢永健老师，依照“八佾舞”规格编排一支全新的由64位雪隆尊孔独中的中学生表演的八佾舞。从2003年开始，泉州版八佾舞在雪隆海南会馆天后宫每年的妈祖祭祀大典上都隆重登场，这是“宫廷祭典及祭孔所采用的‘八佾舞’。尊古制而举行的祭礼大典中，有麾旗、诰封旗、仪仗队、司礼生、舞生、主祭生及陪祭生穿插其中，使祭礼场面显得庄严肃穆和古色古香，让马来西亚人民对传统中华文化大开眼界”。<sup>②</sup> 雪隆海南会馆天后宫除了在自己的祭典上使用泉州版八佾舞外，“还与国内其他州属的天后宫互相配合，在他们的妈祖祭祀大典上给予支援，以推广此项深具中华民族文化色彩的祭典”。<sup>③</sup>

苏庆华指出，雪隆海南会馆天后宫从湄洲祖庙分灵妈祖，并从中国引进八佾舞等祭典配套后，“提升了雪隆海南会馆天后宫妈祖的象征性权威‘地位’，也借以强化了它与其他各州海南会馆天后宫之互动关系”。<sup>④</sup> 接下来我们看到，原来互不来往的马来西亚天后宫之间出现了互动，各大州属天后宫接续到雪隆海南会馆天后宫迎请那尊湄洲妈祖金身，以及八佾舞仪仗队，到它们当地参与妈祖出巡与祭典仪式。雪隆海南会馆天后宫编纂的《雪泥鸿爪》一书记载，自从湄洲妈祖金身驻驾雪隆会馆天后宫后，从2003年至2009年，“曾经往五个地区出巡，其中包括巴生港口和吉胆岛、檳城、柔佛淡杯、马六甲及柔佛峇株巴辖。妈祖銮驾到各地的巡游规模壮观，吸引了无数的居民驻足观看。妈祖的出巡更加强了雪隆海南会馆天后宫与其它各地天后宫的联系，让彼此能在一个共同的理念和相同的文化体系下推广妈祖的普世价值观”。<sup>⑤</sup> 还需指出的是，这种赴雪隆海南会馆天后宫迎接湄洲妈祖金身至当地巡游的仪式，不仅促成了雪隆会馆天后宫与各州属主办宫庙之间的联系，而且还加强了各州属妈祖宫庙之间的团结与合作。例如，檳城海南会馆天后宫2004年5月主办“天后圣母灵身巡幸槟城海陆大典”前，通过主动拜访，共邀得檳岛和威省36个信仰组织作为合办单位，包括12间宗祠/宗亲会、12间庙宇、9间会馆/社团以及3间业缘组织。<sup>⑥</sup> 这36个合办单位，绝大多数都供奉妈祖。由上可见，接灵巡游以及八佾舞妈祖祭典仪式等中国妈祖信仰文化，由中国传到雪隆海南会馆天后宫，再由该宫传播到了马来西亚各州属天后宫。

2017年中国湄洲祖庙举办“妈祖下南洋·重走海丝路”活动，雪隆海南会馆天后宫被选定

① 苏庆华：《马新华人研究：苏庆华论文选集》（卷一），马来西亚创价学会，2004年，第127页。

② 李雄之主编《雪泥鸿爪》，马来西亚雪隆海南会馆（天后宫）妈祖文化研究中心，2009年，第152页。

③ 张玳维主编《雪隆海南会馆史料汇编》，吉隆坡：马来西亚雪隆海南会馆，2019年，第215页。

④ 苏庆华：《马新华人研究：苏庆华论文选集》（卷二），第109页。

⑤ 李雄之主编《雪泥鸿爪》，第135页。

⑥ 苏庆华：《马新华人研究：苏庆华论文选集》（卷二），第115页。

为湄洲妈祖下南洋驻蹕的第一站。在这次活动中，当地信徒第一次见识到了湄洲版本的八佾舞祭典之庄严隆重。会馆天后宫理事会认识到，“既然‘祖在湄洲’，湄洲八佾舞与其祭典理所当然具有其正统性，故八佾舞祭典理应全球统一化，让全球各地天后宫皆采纳‘湄洲版本’的八佾舞祭典，并把湄洲精神发扬光大”。<sup>①</sup>有鉴于此，2018年4月雪隆海南会馆天后宫组团回湄洲祖庙谒祖时，特意选派5人，组成舞蹈团队，专程到湄洲祖庙实地接受湄洲导师提供的4天3夜“湄洲版本”八佾舞祭典的密集培训计划。此5人学成回马来西亚后，又转将八佾舞祭典传授给其他人员，由此组建起一支“湄洲版本”的八佾舞祭典表演团队。2018年10月，在雪隆海南会馆天后宫主办的“2018马来西亚妈祖国际文化旅游节”上，由马来西亚人演绎的“湄洲版本”八佾舞，在雪隆海南会馆天后宫户外广场完整地呈现给在场的海内外嘉宾。雪隆海南会馆天后宫期望“往后可以传授湄洲版八佾舞至国内各地的天后宫，达致向祖庙看齐的八佾舞统一化宏愿”。<sup>②</sup>在照搬湄洲祖庙八佾舞表演的同时，雪隆海南会馆天后宫也从湄洲祖庙定制10件妈祖祭器（包括铡1件、簠2件、簋2件、爵3件、盥（槃）1件、匱1件）。这样，2017年后雪隆海南会馆天后宫妈祖祭典的祭器也完全与湄洲祖庙接轨。

雪隆海南会馆天后宫也把福建莆田的湄洲女发髻与服饰文化输入到当地。湄洲女是福建三大渔女之一，其最显著的特征表现在发型和服装上，相传为妈祖亲自设计，也称“妈祖装”，主要特征可以用“帆船头，大海裳，红黑裤子寄平安”这句话进行概括。湄洲女发髻又称“妈祖头”，是世界非物质文化遗产“妈祖信俗”的重要组成部分。近年来，湄洲女发髻与服饰因独特的地方特色而被融入湄洲祖庙妈祖祭典中。此外，自2016年至2019年，湄洲妈祖祖庙举办了四届“湄洲女发髻”非遗技艺表演，影响很大。雪隆海南会馆天后宫一直以湄洲祖庙为楷模，不断从湄洲祖庙输入妈祖信仰文化。2018年3月，雪隆海南会馆天后宫邀请湄洲祖庙的三位妈祖发髻梳妆老师，前来吉隆坡给雪隆海南会馆天后宫招募的梳髻学员，提供5天4夜的密集训练。经过湄洲祖庙人员的培训后，雪隆海南会馆天后宫组建了一只由52位马来西亚女生组成的湄洲女发髻和服饰队列。2019年4月雪隆海南会馆天后宫举办妈祖诞辰出巡绕境仪式时，首次上演了湄洲妈祖发髻梳妆秀。52名马来西亚女生梳湄洲女发髻，穿湄洲女特有服饰，排成8排，每排6人，“摆出48人‘六佾阵’，配搭一人领头，3人殿后，整齐排列地向崇高的妈祖致敬，而在这52位模特儿的后方，就是替她们梳髻的四十多位学员，全程陪同游行”。由此，马来西亚版的湄洲女发髻和服饰队列，成为此次出巡绕境活动中“最亮丽的风景线”。<sup>③</sup>

自20世纪80年代以来，随着妈祖信仰文化活动的日益活络，中国大陆和台湾各地的妈祖文化研究也走上舞台，成立各种妈祖文化研究机构，举办各种主题的妈祖文化学术研讨会。与此同时，各地妈祖宫庙以妈祖文化研究会、妈祖文化交流协会等名义成立联谊组织的现象也越来越普遍。以上盛行于中国大陆、台湾的这些现象被雪隆海南会馆天后宫全盘照搬。2003年10月，雪隆海南会馆天后宫正式设立“妈祖文化研究中心”，决心投入妈祖文化研究中。妈祖文化研究中心成立的当日，雪隆海南会馆天后宫以“妈祖文化与21世纪东亚文明”为主题，举办第一届妈祖文化国际研讨会。2005年4月举办以“妈祖信仰：海洋文化与现代社会的对话”为主题的第二届妈祖文化国际研讨会。2007年8月举办以“妈祖文化的普世价值观”为主题的第三届妈祖文化国际研讨会。以上三次研讨会的论文，由雪隆海南会馆天后宫结集出版为《妈祖研究学报》共三集。马来西亚各州属天后宫数量众多，约在150座以上，为加强各州属天后宫之间的交流与联系，2006年4月，雪隆海南会馆天后宫发起成立“马来西亚天后宫总会”，各州属天后宫均加

① 张玳维主编《雪隆海南会馆史料汇编》，吉隆坡：马来西亚雪隆海南会馆，2019年，第195页。

② 同上，第271页。

③ 《首创大马版湄洲妈祖头，六佾阵队列最美风景线》，《海南之声》2019年5月第56期第8页。

人总会成为会员。马来西亚天后宫总会的成立，为雪隆海南会馆天后宫组织人手到马来西亚各地收集妈祖信仰文化资料、加强妈祖文化研究，提供了极大方便。2007年4月和2008年4月，雪隆海南会馆天后宫分别出版《马来西亚天后宫大观》第一、二辑，共收录马来西亚各地46座天后宫的资料。2009年8月，出版《雪泥鸿爪》，专门介绍雪隆海南会馆天后宫的建筑装饰艺术以及该宫的信仰文化活动。2018年4月和9月分别出版《马来西亚视觉天后宫》第一、二辑，共收录马来西亚各地29座天后宫的资料。值得指出的是，时隔十年后的2017年7月，雪隆海南会馆天后宫再次举办“妈祖文化新思路国际研讨会”，从而使该宫的妈祖学术研讨之路得到延续。

综上，我们论述了海南雪隆会馆天后宫从中国输入妈祖信仰文化的经过。雪隆海南会馆天后宫之所以从中国照搬妈祖信仰文化，是为了在信仰文化上与妈祖信仰的源头——湄洲祖庙保持一致。关于这一点，雪隆海南会馆天后宫丁才荣会长以“妈祖下南洋”活动为例，做了明确说明：“湄洲是妈祖的祖乡，祖庙这次把湄洲版本的妈祖传统祭典带来马来西亚和新加坡，其更深层的意义在于妈祖文化的根源，必需从湄洲开始，之后逐步深植在全世界每一个拥有妈祖信仰的地方。‘天下妈祖本该同一家’，随着本会天后宫很荣幸地作为湄洲妈祖祭典扎根全世界的起点，我们深切地期盼，全球各地的妈祖庙宇可以跟随祖庙的步伐，彼此贯彻同一个形式的庙宇管理体制、同一个方式的祭典仪轨，以及同一种文化价值的认同感。唯有统一的妈祖文化，才能组织起全球数百万人的妈祖信众，彼此团结一致，壮大文化的传承力量，协助加速全球中华民族文化复兴的过程。”<sup>①</sup>

#### 四、雪隆海南会馆天后宫输入中国妈祖信仰文化的原因

当前，我国政府已经充分意识到妈祖文化的重要性。湄洲妈祖祖庙重建后，中央领导成员先后到此视察，并留题文字以示支持与鼓励。2006年湄洲妈祖祖庙被列为第六批全国重点文物保护单位，“湄州妈祖祭典”被列为首批国家级非物质文化遗产代表作，2009年妈祖信俗被列入联合国人类非物质文化遗产代表作名录，2016年，“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，以上这些表明妈祖信仰文化以一种全新的形式得到了国家的“敕封”。当前我国政府积极推动中华优秀文化走出去，提升我国文化软实力，并利用宗教加强中国与世界的交流。妈祖文化作为中华优秀传统文化的重要组成部分，在中华文化走出去战略中占有重要位置。可见，国家意识是当前我国妈祖信仰文化走向世界背后的推动力量。

帝制晚期中国，王朝推行的包括妈祖信仰在内的礼仪文化能够被全国各地接受，实现文化标准化，主要的原因在于各地士绅的积极合作。华琛指出，“国家让地方精英感到，推广帝国神谱中出现的神明对他们‘有利可图’。像天后这样一种被认可的神明，承载了识字的决策者希望给他们的社区传达的所有正确的东西：开化、秩序和对国家的忠诚”。所以地方精英们“都热衷于在崇拜标准化的过程中与国家当局合作。一个受过教育的士绅，若要使他自己和他家乡的社区变得‘儒雅’，可以采取多种方式，其中一种便是协助修建被认可的庙宇”。<sup>②</sup>

华人在1957年马来西亚建国以后即已落地生根，即在政治上认同马来西亚，承认自己是马来西亚人。政治认同的改变，使得当前马来西亚华人对中国妈祖信仰文化的全盘输入，并非像帝制晚期中国的地方精英那样，是通过主动接受帝国推行的文化来使自身进入“开化”地区的行列，表达自身对帝国的忠诚的目的。那么，马来西亚华人主动接受中国妈祖信仰文化的标准化的

① 丁才荣：《会长献词》，文载张玳维主编《2017妈祖下南洋·重走海丝路摄影集》，马来西亚雪隆海南会馆（天后宫），2017年，第1页。

② 华琛：《神明的标准化——华南沿海天后的推广，960-1960年》，载刘永华主编《中国社会文化史读本》，第124、149页。

目的何在?陈志明在《迁徙、家乡与认同——文化比较视野下的海外华人研究》一书中指出,当前东南亚华人存在两种认同:国家型族群认同和文明型族群认同。国家型认同即华人在政治上认同马来西亚,认同自己为马来西亚华人,即马华。文明型认同,即马来西亚华人共享中华文明,他们因为对中华文明的体认而产生的一种文明型的族群认同。<sup>①</sup>马来西亚是一个多种族国家,含括马来人、华人、印度人等多个种族。尽管在马来西亚宪法中明确肯定种族、宗教、语言、文化的多元化,也承认各民族奉行各自文化的自由受到宪法保障。但另一方面,历届政府又推行马来人优先以及伊斯兰化政策。对于政府的做法,华人极为反感,“作为一种抗衡,马来西亚华人社会近些年来弘扬华人传统宗教文化的热情与积极性不断高涨”。<sup>②</sup>由于民间信仰是中国传统儒释道文化扩散于民间而形成的,其身上带有中华文明的显著印记,马来西亚华人常常借助于民间信仰来表达其文明型族群认同。陈进国即指出,在东南亚华人社会里,“大量源自中国原乡的民间信仰形态成为表达和强化‘华族’(华裔)认同的重要载体……‘文化中国’中的民间信仰(或民间教派)及其仪式实践,在以伊斯兰教、印度教或南传佛教等他者文明的关照背景下,无疑是代表华族或华人之文明性、中华性的重要的符号或族徽”。<sup>③</sup>妈祖信仰是中国民间信仰的一个重要组成部分,也是中华文明的重要表征。当前我国政府极为重视妈祖等民间文化在提升中华文化软实力方面的作用。而在马来西亚,妈祖信仰是各大华人帮群最普遍的信仰,妈祖庙数量约有150座左右。<sup>④</sup>在这样的背景下,妈祖信仰就自然而然地超越其他的信仰形式,成为中华文明性的最佳表征以及马来西亚华人表达其中华文明型认同的最好载体。雪隆海南会馆天后宫从中国全盘输入妈祖信仰文化,就是为了强化自身的中华文明特征,以争取马来西亚宪法赋予各种族的文化自由。

雪隆海南会馆天后宫主动接受中国妈祖信仰文化的标准化,还有一个重要的原因是想要借此在马来西亚各大华人帮群中树立自身的领导地位。自上世纪八十年代起,该宫理事会就已经意识到马来西亚华人帮群林立以及管理上严重落伍的事实。针对于此,他们按照国际化标准对自身的管理方式进行了大刀阔斧的改革,由此获得ISO9001:1994版本国际品质管理体系认证、ISO9001:2000版本的全面品质管理体系认证、ISO14001:2004环境管理体系认证,英国皇家认可委员会(UKAS)及马来西亚ISO标准分别颁发新版ISO9001:2015品质管理体系,以及ISO14001:2015环境管理体系的双认证等荣誉。此外,雪隆海南会馆天后宫还大力改革传统陋习、提倡正信信仰,以及组织参与妈祖信仰文化的资料收集、整理与研究。众所周知,在从传统走向现代的过程中,现代、科学、文明作为这一转型所追求的目标,无疑具有着无比的正确性和权威性。通过以上这些举措,雪隆海南会馆表明了自身的现代性、科学性和文明性,相对于马来西亚其他的华人会馆和庙宇组织来说,无疑是引领风气的领导者。由此,雪隆海南会馆天后宫极大提升了自身在全马华人社会中的权威地位。

此外,雪隆海南会馆天后宫的历史不甚悠久,影响一直不大。该宫初建时馆宇狭小,不敷使用,于1908年迁到苏丹街新宫址。1965年雪隆海南会馆建成的新会馆大厦尽管宏伟,但天后宫位于新大厦顶层,信徒朝拜不便。总之,在1989年迁入乐圣岭新宫之前,雪隆海南会馆天后宫一直默默无闻。雪隆海南会馆天后宫在妈祖信仰仪式活动方面也长期没有出彩之处,雪隆海南会馆天后宫秘书长黄良友自上世纪七十年代开始就活跃于雪隆海南会馆,他指出自其参与海南会馆

① 陈志明:《迁徙、家乡与认同——文化比较视野下的海外华人研究》,商务印书馆,2012年,第250、252页。

② 张禹东:《马来西亚的“伊斯兰化”运动对华人及其宗教文化的影响》,《华侨华人历史研究》1996年第4期第26页。

③ 陈进国:《传统复兴与信仰自觉——中国民间信仰的新世纪观察》,载金泽、邱永辉主编《中国宗教报告(2010)》,社会科学文献出版社,2010年,第154-155页。

④ 李雄之:《新的一块里程碑(代序)》,苏庆华、刘崇汉主编《马来西亚天后宫大观》第一辑,雪隆海南会馆(天后宫)妈祖文化研究中心,2007年,第4页。



活动后直到2002年，雪隆海南会馆天后宫都不曾举办过任何的游神或绕境巡安的庆典。黄良友回忆说：“我印象中本会的第一场绕境巡安庆典便是在2003年为配合妈祖千秋宝诞（1043）所举办的妈祖绕境巡幸庆典。”可见，自雪隆海南会馆天后宫创建以来，在信仰仪式方面并没有形成自身特色。也就是说，在1989年迁入乐圣岭以前，雪隆海南会馆天后宫的历史、规模、仪式以及其他诸方面均不出彩。因此，它无法像中国大陆、台湾等地的一些历史悠久、在物质遗产和非物质文化遗产方面有着丰富积淀的宫庙那样，可以利用全球性的妈祖信仰网络，将自身的文化形象输送到全球各地的妈祖信徒那里，借以确立它们在全球妈祖信仰圈中的重要地位。与这些拥有丰富的文化积淀的宫庙不同，雪隆海南会馆天后宫要想成为全马天后宫中的领头羊，或是想要在全球妈祖信仰圈中确立自身的地位，就必须另辟蹊径。在这样的背景下，从中国湄洲妈祖祖庙输入妈祖信仰文化，使自身成为中国妈祖信仰文化在马来西亚的代理人，就成为雪隆海南会馆天后宫在历史文化资源不够的情况下，提升自身的声望和地位，在全马天后宫中确立领头羊地位的一条重要途径。

简瑛欣指出，福建的许多神明祖庙被赋予对台交流的任务，从宗教交流来达成政治一统的目的，或是被赋予整合海外华人信仰的任务，让各地华人都认同中华文化，进而建构文化中国的一体性，是因为“神明祖庙具有正统与权威的元素，例如因为作为神明的出生地、死亡处或成仙处而形成的庙宇，并为国家（当代或帝制时期）所重视；其次，有广大的分香网络，并能成为整合分香庙宇的节点”。<sup>①</sup> 湄洲妈祖祖庙是妈祖信仰的发源地，在全世界妈祖信徒的眼中具有最高的正统性和权威性。在绝大多数马来西亚天后宫没有与中国湄洲祖庙建立直接联系的情况下，雪隆海南会馆天后宫将湄洲祖庙的妈祖信仰文化全盘输入，就自然而然扮演了中国湄洲祖庙在马来西亚的代理人的角色。这一点，从上世纪九十年代后马来西亚各地天后宫对待雪隆海南会馆天后宫的态度转变上看得很清楚。如前所述，1989年后雪隆海南会馆天后宫制作妈祖瓷像，分灵给马来西亚各地的海南会馆天后宫，希望它们在每年妈祖诞辰时奉请分灵瓷像回来进香谒祖，结果各地海南会馆天后宫响应者寥寥。而2002年雪隆海南会馆天后宫从湄洲祖庙分灵一尊妈祖金身，并从泉州天后宫学得八佾舞表演后，情况有了极大改观，马来西亚各地天后宫纷纷前来雪隆会馆天后宫迎请湄洲妈祖分灵金身以及八佾舞仪仗队到它们当地巡境。马六甲海南会馆曾于2006年4月迎请雪隆海南会馆天后宫的湄洲妈祖分灵金身到马六甲参加“天后宫新庙扩建落成及庆祝妈祖1046年宝诞”活动。2020年9月24日我们在该宫采访时，该宫秘书长颜大姐告诉我们：“当年我们迎请雪隆海南会馆天后宫的湄洲妈祖灵金身来槟城巡游，是因为感觉这样会比较正规。我们马六甲的妈祖不是直接从湄洲分灵的，我们也从未去过湄洲。”由此可见，相对于马六甲海南会馆天后宫这类没有与湄洲祖庙建立直接联系的宫庙来说，雪隆海南会馆天后宫因为拥有湄洲祖庙妈祖信仰文化而成为湄洲祖庙在马来西亚的代理人，并由此分享了湄洲祖庙所具有的正统性和权威性。

此外，雪隆海南会馆天后宫利用中国湄洲祖庙输入的信仰文化，缔造出全国最多鼓手在单项海上船只游行、首站迎驾中国祖庙妈祖金身、全国最大型文化游行队伍、全国举办最多文化活动的团体、首个推介妈祖文化邮票的华人社团、最长的妈祖文化绕境路程以及全国最多妈祖头发髻的游行等马来西亚纪录。缔造这些马来西亚记录，也极大提升了雪隆海南会馆天后宫在马来西亚华人乃至全马各大种族中的声望和地位。即湄洲妈祖文化成为了雪隆海南会馆天后宫在马来西亚扩大影响的一个重要的文化资源。

<sup>①</sup> 简瑛欣：《权威、中介与跨越：论星马华人民间信仰祖庙想象》，《华人宗教研究》第七期，2016年6月，第137-138页。

## 五、结论

综上,雪隆海南会馆天后宫的个案,是当前全球各地华人妈祖信仰标准化现象中的一个典型代表。妈祖信仰文化在全球华人社区标准化的现象,从空间的向度挑战了华琛神明标准化理论的适用范围。无论是帝制晚期中国的神明标准化,还是当前全球背景下的妈祖信仰文化标准化,中央政府都是背后的推动者,地方精英则是主动配合者。不同的是,帝制晚期中国的神明标准化,其所造成的结果是王朝认可的文化延伸至中国各地,由此在整个中国境内形成统一的文化;而当前妈祖信仰文化在全球华人社区的标准化,看似全球华人社区的妈祖信仰文化实现了一致化,但实际上,由于各国华人输入妈祖信仰文化是为了服务于其在当地国的生存处境,从中国输入的妈祖信仰文化由此演变成为当地国的华人文化,即成为当地国的一种亚文化。

雪隆海南会馆天后宫从中国输入妈祖信仰文化,表面上看是中国妈祖信仰文化的空间延伸,即中国妈祖信仰文化在全球的空间布局中又增添一个重要节点。但实际上,雪隆海南会馆天后宫从中国输入妈祖信仰文化,并不是想把自身打造成为中国妈祖信仰文化的亦步亦趋者,而是让中国妈祖信仰文化融入马来西亚,成为马来西亚华人构建自己的在地文化(即马华文化)的一个重要的文化资源。安焕然指出:“马华文化和中华文化根源虽同,但客观条件和面对的问题不一样,解决的方式当然也有不同。”<sup>①</sup>雪隆海南会馆天后宫输入中国妈祖信仰文化,其实是利用中国妈祖信仰文化来解决华人在马来西亚面临的问题,即如何增强马华种族的中华文明特征,以便在马来西亚的多种族社会中凸显华族的位置。因此,雪隆海南会馆天后宫输入中国妈祖信仰文化,并不仅仅是中国妈祖信仰文化的空间延伸,它更是马来西亚华人立基于本土关怀的族群文化再建构的过程。在这个再建构的过程中,中国妈祖信仰文化成为华人建构马来西亚华族本土文化(马华文化)的重要资源。

例如,雪隆海南会馆天后宫2002年从福建泉州天后宫习得八佾舞表演后,不仅用于妈祖祭典,而且还结合马来西亚的环境,将之与海巡融汇在一起,由此创生海上八佾舞表演的新形式。海上八佾舞表演在2016年4月试验成功后,在2018年10月雪隆海南会馆天后宫举办的“2018马来西亚妈祖国际文化旅游节”中,再次得到完美的重现。由于海上八佾舞表演是中国妈祖信仰文化传入马来西亚后结合当地情况再创造的产物,它就自然而然地打上了马华文化的标签。2017年福建湄洲祖庙举办“妈祖下南洋,重走海丝路”活动,雪隆海南会馆天后宫是此次活动的接待首站。首站活动全部结束的当晚,雪隆海南会馆天后宫举办大型歌舞晚会。晚会上,除了有福建湄洲祖庙带来的莆仙戏《海神妈祖·梳发立志》《郑文豹·听镜卦》《高文举·出路》、歌舞《海丝路·妈祖情》、俚歌表演唱《最美是湄洲》、表演唱《赶庙会》、《祭典乐舞》等中华文化表演外,雪隆海南会馆天后宫还特意安排了Legasi Seni Dance来呈现马来传统舞蹈,The Temple of Fine Arts来表现印度传统舞蹈。很明显,这次晚会上,雪隆海南会馆天后宫刻意将湄洲祖庙带来的中华文化与马来文化和印度文化并立。通过舞台上三大种族文化的并立,湄洲祖庙带来的中华妈祖文化,很自然地成为当地华人强化他们中华文明特征的文化资源。也就是说,通过同台演出,湄洲祖庙带来的中华妈祖文化被当地华人成功地转化为能够与马来文化和印度文化并列的马华文化。

最后,我们要解决的问题是:在全球背景下,华琛神明标准化理论是如何突破中国的地理边界,实现全球华人社区妈祖信仰文化的标准化的?众所周知,民间信仰有着根深蒂固的传统,即分灵庙的香火来自祖庙,每年或每若干年必须回祖庙谒祖进香。全球各地的妈祖香火,从根源上

<sup>①</sup> 安焕然:《文化新山:华人社会文化研究》,南方大学学院出版社,2017年,第8页。

都可以追溯到中国湄洲祖庙，后者遂成为各地分灵庙进香的中心。历史以来，各地妈祖宫庙和信徒总是想方设法克服各种困难回到湄洲祖庙进香。例如，日据台湾时期，台湾信徒绕开日殖民当局的种种限制，回到湄洲谒祖进香，笔者在《闽台宫庙间的分灵、进香、巡游及其文化意义》一文中列举的日据时期台湾信徒返回湄洲祖庙进香的就有9次。<sup>①</sup>正是这种饮水思源的回归文化源头的情结，导致妈祖信仰从湄洲祖庙分灵到各个地区之后，各地妈祖庙仍然与湄洲祖庙之间保持着紧密的联系。

按照杨美慧的看法，民间信仰这一运作逻辑不同于政治逻辑：“在现代民族国家严格的疆土边界形成之前，中国地域神的仪式行为就已经演化出自己的空间逻辑……这个空间不是地理决定的，也不是行政决定的，而是通过仪式划界来赋予其意义和能量的。”<sup>②</sup>因此，民间信仰的自身运作逻辑，可以超越政治疆土边界，将更大地域范围内的宫庙和信徒联系在一起。例如，雪隆海南会馆天后宫到湄洲祖庙进香，从政治来看，它跨越了马来西亚和中国两个国度的疆土边界。但从民间信仰运作逻辑来看，这种跨国行为其实仅仅是一种分灵庙到祖庙进香的仪式行为而已。进一步说，从政治来看，全球各地的妈祖庙确实座落于不同国家，彼此间有着疆土边界的区隔。但从民间信仰运作逻辑来看，全球各地的妈祖庙其实都位于同一个仪式社区中。也就是说，民间信仰自身运作逻辑，使得全球各地的妈祖宫庙和信徒在仪式往来时，选择性地忽视政治疆土边界的限制。这应该是当前全球华人妈祖信仰文化趋同化的一个内在原因，也是华琛神明标准化理论能够突破中国地理边界，从空间上扩大至全球华人社区的一个重要原因。

（责任编辑：李建欣）

① 范正义、林国平：《闽台宫庙间的分灵、进香、巡游及其文化意义》，《世界宗教研究》2002年第3期第137页。

② Mayfair Mei-hui Yang, Goddess across the Taiwan Strait: Matrifocal Ritual Space, Nation-State, and Satellite Television Footprints, in Mayfair Mei-hui Yang ed. *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, University of California Press, 2008, pp. 342–343.