

臺灣媽祖形象的顯與隱

臺灣媽祖大多是“黑面媽”，除了海神的性格之外，亦具有農業神的性格。祂是女神，猶如漢人社會的女人，具有流動性，此種流動性便是其靈力最主要的來源。所謂的“蔭外方”，以及媽祖經常外出進香或會香，都是其流動性的呈現。

本文從諸多的文獻研究與個人的田野調查論述臺灣媽祖形象顯型與隱型。顯型是指眾所知之、約定俗成所認定的型態。隱型是指不為眾所知、卻有脈絡可尋之型態。斷定真偽不是隱型存在的目的，提供訊息脈絡才是隱型的作用。

媽祖是臺灣人普遍信仰的神祉，我們可以從廟宇內媽祖的神像的造型，傳說故事中媽祖的事蹟，祭祀活動中媽祖如何被對待、被安置，媽祖與祂的所在地的關係等等，去敘述、去揣摩、去想象媽祖是一個怎樣的神，具有甚麼性格或屬性的神，無論是外表看得到的或內在可以理會的，這便是媽祖的形象（image）。形象因時因地而異、因人因事而異，但是在種種分歧各異的形象中，也許有一種接近初始信仰型態，並且後來也成為典範的一個不易變動的形象，或許可以稱之為媽祖形象的原型（proto-type），而其他的各種各異的形象，祇是這個核心的原型的一種轉型（transformed type）。原型和轉型之間存在着邏輯發生序列的先後性，多少也蘊含實存形象之時間序列的先後性，如果一個一個例子去檢證可能未必如此，但不因此減低原型與轉型之概念的價值與兩者之間關係的性質。

本文的重點並不設定在討論媽祖形象的原型與轉型。原型牽涉到初始的認定，初始的認定需要依據史料，或是某種宗教理論的論述，可能較難着手。而轉型則牽涉到典範性的原型的認定，以及典範中的哪些質素發生轉變。不過，典範卻可能各地不同，要歸納

出一個大家可以接受的整合的典範，理論上有可能，實際上可能不太容易。

不過，徐曉望有關松山天后宮掛圖的研究，可能提供原型與轉型的案例。他說媽祖的信仰傳說有兩個系統，一個是在閩東松山的蜆民之間流傳的媽祖，與漁民的生活關係較為密切，她是松山在地人，在與湄洲馬氏成婚當天，昇天成神，當地人稱之為“馬祖婆”。徐曉望認為松山媽祖傳說有原始成份，與湄洲（閩南）系統的媽祖風格不同，後者比較“漢化”，也比較強調媽祖顯聖後怎樣得到朝廷的封賜（徐曉望2001）。松山媽祖的傳說由於貼近漁民的生活可能較屬於海神的原始型態，而湄洲的媽祖傳說屬於之後發展的轉型。但一般人比較熟知的是閩南系統的媽祖傳說，而非閩東系統的媽祖傳說。這就牽涉到本文主要想闡述的顯型與隱型的問題。越原始的，越屬於原型的，可能越隱而不見，但也有可能由於典範化的結果，某種屬於後來發展的轉型雖然事實上頗顯著，其形象卻未能有效傳播，在大眾的認識上反而隱而未顯。

媽祖形象的顯型與隱型

先說何謂顯型。事物之外顯的型態，眾所知之，

* 林美蓉（1952-），臺灣南投人，1974年臺灣大學古人類學系畢業，1977年臺大考古人類學研究所畢業，任助教兩年後獲美國加州大學 Irvine 分校全額獎學金赴美攻讀，1983年獲博士學位。自1982年夏迄今任職中央研究院民族學研究所研究員及行為組主任，先後兼任政大、中興大學、臺灣神學院、臺大等社會學系及師大、政大等院校教職，為知名文化人類學家，曾主編《民族研究所資料彙編》與《民族學研究所集刊》，尤其在漢語親屬語意學和親屬結構學研究領域有傑出貢獻，與及有關臺灣民間信仰研究、從祭祀圈與信仰圈的概念詮釋臺灣地域社會等學術領域皆有建樹，曾任臺灣教授協會副會長和臺灣宗教學會創會會長。本文為作者應邀參加2001年10月澳門媽祖文化旅遊節舉行的“媽祖文化研討會”（澳門特別行政區政府文化局主辦）所提供的論文稿。

約定俗成地共同認定其存在之型態，即是。何謂隱型？隱型是指隱而不顯，不為眾所知，而卻有脈絡可尋之型態。為甚麼我會想要研究顯型與隱型這樣的課題？主要是我對文化人類學的興趣，在於探索人們具體可見的行為、組織與活動背後，一些抽象的不可見的價值、理念、思想、意識、邏輯、意向、態度、認知、規範、法則、結構、象徵等等，人類學家基本上把集體性的、族群性的或是民族性這些個抽象不可見的東西，界定為文化。但是進一步分析，這些抽象性的使得文化得以運作的內涵，其實有其層次之分。本文所要處理的顯型與隱型也是一種層次之分，換句話說，媽祖形象的顯（manifestation）與隱（latency），也可以把它類比為文化的顯與隱來理解。

在一定的區域範圍內，媽祖有一定的形象。這些個形象大家都清楚，都共同認知。但是有一些關於媽祖的模模糊糊的、不甚清晰的形象，卻不一定在大眾的意識與認知層面顯示，但卻又是那樣真實的存在，經過某一種抽絲剝繭，某一種意識底層的探索，它一樣也是昭然若揭。我對底層的真實有無窮的興趣，這樣的真實，和“意識”相對時，它是“潛意識”；和“經驗”相對時，它是“超驗”；和被標舉的“理想”相對時，它是真正發生的“現實”；和“外表”相對時，它便是“內裡”；和“顯型”相對時，它便是“隱型”。

隱型可能是趨近於原型的，也可能是尚在轉型當中，或未能轉型成功的型態。之所以隱而未顯的原因，可能是傳播的管道的因素，也可能是原型的典範性太過強有力而難以突破，或是一種異說，偏離人們的認知太遠。無論如何，斷定真偽不是隱型存在的目的，提供訊息脈絡才是隱型的作用。

臺灣媽祖的形象

本節主要從臺灣媽祖的研究中，找出相關的資料來論述臺灣媽祖形象的顯與隱。從媽祖的外觀來看，臺灣人認為媽祖是林默娘，未嫁而亡，因此媽祖多是黑臉。黑色一則代表香火旺盛，致神像臉部薰黑，一則象徵漢人社會裡的不正常死亡；但是臺灣的媽祖也有粉面及金面，祇是為數較少，大家比較不知道，不熟悉。從媽祖的神性來看，一般人以為她是航海神，因此需要出海捕魚的沿海地區的漁民信奉較多、較誠，實則臺灣多山，山區的民眾信

奉媽祖的也很多；由於漢民族之農業拓墾的需求，臺灣的媽祖也早已發展出來農業神與水利神的性格。從媽祖的靈驗事蹟來看，媽祖生前具有法力，救助海難；昇天成神之後，收伏水怪，得千里眼、順風耳之助，法力更是無邊；大道公求親不成，兩神鬥法，“大道公風，媽祖婆雨”之說頗盛，信徒的經驗與認知皆謂，每逢神誕廟會，必然下雨。即使如此，媽祖之掃溪路、驅蟲害的靈驗，其實也是源自其神靈本性對水控制的靈力。

黑臉、海神、有靈力女神的形象，是臺灣媽祖的顯著形象，但是女神的形象彰顯的是甚麼？學者們也有媽祖是女性神或母性神的爭論。一般信徒多仰賴媽祖的慈悲護佑，媽祖廟也有命名為慈佑宮、慈裕宮、慈仙宮、慈后宮、慈雲宮等“慈”字號者，即取媽祖的慈愛母性特徵。但是如果從祭祀圈與信仰圈的學理去分析，媽祖之女性神的特徵其實更為真確。我個人研究祭祀圈與信仰圈，因此以下首先要講的是，媽祖在其祭祀圈與信仰圈裡的流動形象，我想她隱喻着漢人社會裡女人的流動，也代表媽祖之靈力與勢力的流布，甚且，流動的方式即是媽祖靈力的來源。流動的形象是媽祖的一個隱微的形象，雖然信徒未必很清楚的認識到它，但是一旦提出並加以詮說，在信徒的認知與感受中，也是可理解的、可接受的。

一、女性神之流動的形象

許多媽祖相關的儀式活動，如進香、謁祖、過爐、請媽祖（或稱迎媽祖），都是媽祖離開祀的轄境，到外地去。“進香”是到遠方的、知名的、香火旺盛的媽祖廟去朝拜表示敬意，並分割其旺盛的香火，讓自己神明的香火也得以更新旺盛。“謁祖”通常也稱謁祖進香，有進香的基本意義，祇不過目的地的媽祖廟和舉辦進香的廟宇，有祖廟與子廟之分香的儀式關係。“過爐”是從這個角頭過到那個角頭，或是從這個莊頭過到那個莊頭，大家輪祀媽祖。“請媽祖”是把外地的媽祖請到自己的村莊或區域來參與遶境。這些媽祖的祭祀與信仰活動，有些是村莊性的，有些是聯莊性的，有些是區域性，總之大家集合在媽祖的麾下，進行村內或村際的活動，也形塑了媽祖之流動形象。有時今天這裡請媽祖，第二天隔壁莊請媽祖，輪來輪去，這是“輪莊請媽祖”。進香的活動流動性更高，媽祖出去了，又回來，路途上經過一地又一地，有時出去

跟回來的路線並不一樣，經過的地方更多。媽祖生日時在自己的轄境內巡境，一家巡過一家，神轎的香火還要與家宅的香火“交換香”。

我曾分析媽祖之信仰圈的形成與其女神屬性有密切的關係（林美容1991：356-360），臺灣的媽祖好像漢人社會裡的女人，女人是由這家嫁到那家，從這莊嫁到那莊，媽祖常一莊過一莊，很多迎媽祖的活動，除了村莊性的，也有聯莊性的，或是區域性的。這樣一莊接一莊，一莊接一莊之間流動，一莊過一莊祭祀媽祖的情況在臺灣非常普遍，造成媽祖之流動的形象。此一形象乃根基於漢人之父系社會的結構。

但是媽祖不祇是流動而已，流動所構成的網絡關係與聯盟關係，恐怕才是流動的真正目的。因此媽祖在一莊與一莊之間的流動，所構成的村莊聯盟（village alliance），無論是六莊、九莊、十八莊、二十四莊、三十六莊、五十三莊、七十二莊⁽¹⁾，或是像我所研究的彰化媽祖信仰圈有三百五十幾莊（林美容1990a），皆是媽祖信仰之所以勢大的原因。就如同漢人父系的親屬結構是以自己的父系嗣系群為中心，透過婚姻聯盟（marriage alliance）把其它的父系嗣系群納入親屬體系中。（林美容1984）

無論是女人的流動或是媽祖作為女神的流動，流動是一種擴張，擴張造就勢力。女人的力量不可忽視。Sangren 對媽祖信仰的分析，如同他對漢人社會女性所發揮的作用一樣，強調其對父系理念（patrilineal ideology）所產生的疏離（alienation）與再生產（reproduction）（Sangren 2000）。他的分析是一種文化性的分析。但我對媽祖之女神屬性的分析是一種社會性的分析。

二、由海神到農業神

媽祖原是海神，緣起於莆田湄洲嶼小島上的漁村之女，生前死後都有護佑海上安全、救助海難的靈驗事蹟。華人移民世界各地皆賴媽祖護佑海上安全，因此華人行蹤所至之處，皆建有媽祖廟，媽祖與海外華人的組織與活動關係密切。臺灣的媽祖也有這樣飄洋過海而來“過鹹水”之“海的意象”。（林美容1997b:99）

以高雄縣的媽祖廟為例，我曾分析其香火緣起的類型，提到除了有一些媽祖廟是自島內的媽祖廟分香之外，許多媽祖廟的香火是先民攜來，或原是族姓私佛，也有少數自大陸祖廟分香而來，大都符合飄洋過海而來之海的意象。其中，甚且有些媽祖的香火緣起

是由海中撈撿或與沉船有關。（林美容1997b：98-99）這幾個媽祖廟都位在近海的漁村，他們的媽祖可說都經歷過海的洗滌。

臺灣先民攜之渡海來臺，保佑平安，在臺拓墾以來，迭獲庇佑，媽祖已然臺灣化，由海神而成雨水之神，“大道公風，媽祖婆雨”的傳說更助長迎媽祖常常帶來雨水的事蹟的傳播。臺中縣大肚與龍井地區，有一個“西保二十莊迎媽祖”的組織，當地有一則諺語最能傳神地表達媽祖帶來雨水以及三月時節氣候陰晴不定的景況：“墩仔頭烏，營埔雨，林仔爛糊糊，滂婦浪雨滂，王田燒死人，山仔頂着青驚，社腳去探聽，講無影，大肚戲相拚”。（林美容1990b:111-112）

雨水太多造成水災時，卻又有“掃溪路”的靈力，也就是說，巡境或迎媽祖時，神轎特別繞過插香之處，該年若遇氾濫之水，必然順此而流，不侵莊社。總之，無論是止風歇浪、海上救難，或是呼風喚雨，說停就停，叫流就流，均彰顯媽祖具有控制水的靈力。臺灣湍多水急，遇雨多災的自然環境自然衍生出媽祖之水利神的性格，以適應農業時期臺灣社會的需要。

媽祖是龍女，出身海底龍宮，自然不畏海水，更遑論河水、雨水。有一則關於彰化南瑤宮媽祖的說辭，頗能貼切地表示媽祖愛雨水門玩的情形。南瑤宮發展出來十個媽祖會，過去每十二年一次進香，連續舉行三年，第一年是三媽與六媽主辦，第二年是二媽與五媽主辦，第三年是四媽與一媽主辦。（林美容1990a）信徒流行這樣的說法：“大媽四愛吃雞，二媽五愛冤家，三媽六愛潦溪”，因每逢三媽年要進香，回彰化市時，濁水溪的水會很大，必須涉水，故說愛潦溪（林美容1990b：111），意思也是說媽祖不怕河流水大，還喜歡下去涉水走過。

而農耕最怕稻蟲害，媽祖也有驅蟲的靈力。這使得媽祖更具有農業神的性格。有關媽祖驅蟲害的傳說，臺中縣烏日、霧峰、大里、太平的東保十八莊迎媽祖，及龍井、大肚的西保二十四莊迎媽祖的緣起，都與驅趕烏龜仔有關（溫振華1980：105，林美容1990a），此外苑裡還舉行烏龜醮，金包裡迎媽祖的活動（轉引張珣2001），以及深坑、石碇和坪林三個鄉請關渡二媽的緣起（林美容、許谷鳴2001），都與媽祖驅趕蟲害的靈驗傳說有關。媽祖能夠驅趕蟲害，其實與其水神之原型有密切的關係，雨水一來，蟲子自然也不見了。

三、從娘到媽到祖到婆到聖母之母性神的發展
臺灣人通常稱媽祖為媽祖婆，天上聖母則是尊稱。臺灣媽祖廟稱為天后宮者，多為清朝時代的官廟。廣東地區所稱的天妃或天妃娘娘，或是莆田地區所稱的娘媽（陳元熙 2001），在臺灣幾不使用。臺灣的文獻史料上或有稱媽祖廟為天妃廟者，但現在已經沒有了，信徒口頭上也不稱媽祖為天妃。

陳元熙（2001）謂湄洲媽祖廟原稱“娘媽祖廟”，表示最早建立的娘媽的廟宇，後來才簡稱為媽祖廟，媽祖一詞即由此演變而來。其論證的基礎是湄洲當地慣稱女性長者為“某媽”，取其名字的最後一字，並尊稱媽。但是取林默娘的最後一字“娘”為其名字的最後一字恐有疑義，因為“娘”應該是對未婚女子的稱呼。

“媽”是對已婚女子的稱呼，對女性成神而稱為“媽”，是有跡可尋的，閩人對死後的先人，男性稱為“公”，女性稱為“媽”，故有“祖公”、“祖媽”之詞。如果是無嗣而立祀崇神的則稱“有應公”、“有應媽”或“百姓公”、“百姓媽”。臺灣對女性的神，如觀音也稱做“觀音媽”。比較而言，比較註生娘娘與觀音媽，媽祖的神格由媽而祖似乎要高些。我個人覺得，媽祖生前人稱默娘，未婚而逝而成神，故稱娘媽，又娘又媽，成神之後，年齒也會增長，故稱媽祖，又媽又祖，婆字表示又老一級，故稱媽祖婆。因此臺灣的媽祖絕對是成熟穩健的婦人形象，而非年少粉面的女子形象。

在臺灣的媽祖由於地方化的結果，對於媽祖的稱呼會冠以地方或莊社的名稱，如干豆媽、北港媽、新港媽、大甲媽、彰化媽、南屯媽等等，甚至有十八莊共同奉祀的媽祖稱為“十八莊媽”，六個房頭的族親奉祀的稱為“六房媽”的情形。所以“媽”也是臺灣人對媽祖的普遍稱呼。

如果媽祖是由人性向神性進化的產物，那麼由原來的林默“娘”，到成神，而被稱為“媽”（如湄洲媽、北港媽等），而且被尊稱為媽“祖”，我想主要是為了與陰神的有應媽、百姓媽有所區辨，就像其他的男神也會被稱為“祖”一樣，例如神農大帝有些地方稱為老祖。媽祖老了就成為媽祖“婆”，但是臺灣人對祂最尊崇的稱呼是天上“聖母”，這便是其神性的極致了。媽祖之所以具有母性神的特徵，實乃這些個媽、祖、婆、母等的親屬隱喻（kinship metaphor），所賦予慈愛形象所致。

四、港口媽與內山媽

臺灣的主要港口無論是海渡或河港，都有媽祖廟，一則護佑商船、漁船平安入港，一則護佑港市街區居民，由於港口往往形成街市，其媽祖廟除了街區的居民奉祀之外，鄰近的鄉莊居民亦會一起奉祀，甚至有機會發展區域性的祭典組織（regional cult）。臺灣的港口媽，有干豆（關渡）媽、基隆媽、笨港媽、梧棲大莊媽、大肚頂街媽、北港媽、新港媽、鹿耳門媽祖、西港媽、中港媽、鹿港媽等等。其中發展成為區域性的祭典組織者，有基隆慶安宮、竹南中港慈裕宮、梧棲大莊浩天宮、大肚頂街萬興宮、西港慶安宮、土城聖母廟。（林美容 1999：表一）

我曾分析高雄縣的媽祖廟，指出“無論沿海或靠山的鄉鎮的廟宇皆有副祀媽祖的現象，但似乎靠山的鄉鎮對媽祖的崇奉尤隆，像大樹鄉、杉林鄉、甲仙鄉、六龜鄉這些靠山或山區鄉鎮，其地方公廟副祀媽祖的情況比靠海的茄萣、路竹鄉、永安鄉、彌陀鄉、梓官鄉都要多。”（林美容 1997b：106）

我研究過的臺中縣新社鄉的“九莊媽”也是一個典型的內山媽。九莊媽原係在山區破屋中淋雨落難的神像，被採樟的先民發現才起祀之，不同於他地，如西保二十莊的媽祖，每逢慶典必下雨（林美容 1990b：111-112），九莊媽因為淋雨落難的源起，而山區多雨，住民希望雨少一點，因此傳說九莊媽遊莊很少下雨，有的話也是細綿綿的小雨。九莊媽提供媽祖之水的意象的另一種典型。而不論多雨或少雨，都顯現媽祖對水之控制的神力（林美容、方美玲 2000：381）。九莊媽的信仰範圍全在新社鄉內，涵蓋新社、山頂、畚箕湖、大南、土城、馬力埔、擺頭店及烏統頭。

九莊媽的祭典日在正月初三至初六之間擇一天舉行，之所以選擇在正月初舉行，乃因山區人少，農曆年放假，出外求學或謀生的人會回鄉，初二女兒也回娘家，都可以留下來參加九莊媽的祭典，人多祭典較熱鬧。（林美容、方美玲 2000：381）

五、馬祖道一的隱型

在臺灣有關媽祖的專著中，李岳勳的《禪在臺灣——媽祖與王爺信仰之宗教哲學及歷史的研究》（1972），一直未得到學界的重視，流通率也不高，由於作者從禪宗的宗教哲學出發，論述媽祖是唐代臨濟宗禪師馬祖道一的化身與遮掩的形式，爭議性太

大，成為“問題之作”，少為學界所引用。全書共364頁，祇有第六章共23頁的篇幅談論王爺信仰與洪門天地會的關係，所以要將此書視為媽祖研究的專書亦不為過。在媽祖研究雖盛，專著尚少的情況下，覺得學界有必要更慎重嚴謹地對待此書，而非視而不見待之。我自己最感興趣的是“隱形”的現象及其社會意涵，媽祖是否真為馬祖道一的隱形，我較不關注，我關注的是“隱形說”本身，過去也有學者提到臺灣的王爺是鄭成功的“隱形”。（蔡相輝1989）姑隱其身，姑隱其名，這種“姑隱性”（expedient latency）其實有助於我們探索更真實的社會事實或歷史事實。如果不是禪宗在中國南方之發展有一定的勢力，盛行於南方沿海的媽祖之為馬祖道一的隱形說，根本無由產生。

六、未婚而亡而成神的隱型

觀看今日媽祖信仰之盛，和歷代朝廷的敕封與官方的祀典、媽祖靈驗事蹟的傳播，以及華人的海外發展史等因素，有密切的關係。但是，媽祖生前是林默娘，林默娘終究是未婚而亡，在這一點上媽祖和其他姑娘廟裡的陰神，有其相似之處。不過由於媽祖生前就有功於世人，有孝慈的典範，又有施救海難的法力，因此後人是以“崇功報德”的理念加以祭祀。其緣起並非懼鬼為祟的理念使然，我們也找不到媽祖曾經作為“姑娘”被奉祀的相關事蹟。

臺灣有一類女神稱作夫人媽，或被稱作某某夫人者，大多是已婚的女神，附屬於主祀男神的廟壇內受奉祀。（李秀娥1997）臺灣也有很多的姑娘廟奉祀未婚無嗣之女子的死靈。例如，高雄縣林園鄉下厝仔村廟林鳳宮的主神陳夫人，俗稱鞋襠婆仔，原是一閨女，被情郎遺棄而自縊身亡，每於夜間左右手持喇叭及七星劍到處晃盪，後經金府千歲收伏不再滋事。有趣的是該廟配祀媽祖，而無金府千歲的神像。一說陳夫人是林姓祖先來臺開基時，一起帶過來的，廟內似有林府元帥，想必與林姓有關係。媽祖同祀廟中，似乎顯示媽祖有某種與其類似的屬性。

無論已婚或未婚，女性成神或稱為媽或稱為夫人或稱為某奶夫人，其實都有轉未婚為已婚的詞意。陰神和正神雖然涇渭分明，不能混淆，但是陰神享祀人間，靈驗昭著的，也能日漸成為像一般神廟那樣的正神，例如南投營盤口蔡媽廟所祀的蔡媽，即為一例。媽祖與鹿港的夫人媽或前述高雄縣的鞋襠婆仔，皆非陰神，但是未婚女性成神，特別是成為正神，仍造成

文化上的一個大困局（paradox）。以媽祖而言，信徒稱媽祖進香是“返外家”，意思是媽祖回娘家，媽祖既然未婚，哪有“外家”可言？可以想見如同神龕上的公媽牌，女子祇有已婚為人婦、為人母，死後才能成為祖媽，得以在夫家享祀，這是女子享祀的原型：無論是成祖或成神皆然。因此女性成神者都要有這樣已婚的形象，稱媽、稱祖、稱婆、稱母，都具有轉未婚為已婚的語意作用。“返外家”不僅是言詞上的作用而已，更化為實際具體的儀式活動，媽祖堂而皇之出遊進香。誰能理會得，未婚的女子對漢文化所造成的緊張，必須有像媽祖這樣的女神來彰顯她的神力，才能得到消解？

結 論

我認為臺灣媽祖的形象，基本上是有靈力女神（magic deity）的形象，是臺灣漢人社會對女人力量（power of women）的認知，也代表民俗宗教層面對有力女人（powerful lady）的一種塑造，因此媽祖是一種隱喻（metaphor）。

媽祖靈力的來源，和祂是臺灣先民渡海而來，航海安全受到保佑，以及渡臺之後的農業生活，無論需雨求雨、大雨求水退、稻蟲害求驅蟲，皆受到媽祖的靈驗感應，而信仰愈誠、祭祀愈烈。而臺灣人的香火觀念，是越有人拜越靈，越靈越有人拜，“人氣”與“香火”之間有循環與互相支援的關係。媽祖又是眾神之中，祭祀圈與信仰圈最有能力擴大的神祇。從祭祀圈的概念來看，臺灣的公廟有角頭廟莊廟聯莊廟大廟，和其他神沒甚麼差別，媽祖廟有角頭廟莊廟聯莊廟，但是媽祖與其他神明的最大差別在於，臺灣鄉鎮性的大廟中，媽祖廟為數最多。以信仰圈的概念而言，能夠形成區域性信仰中心者，媽祖亦是為數最多。（林美容1999：79）媽祖信仰，無怪其盛乎！

【注】

- （1）這些數目好像密碼一樣，六莊真的是六莊，其它的數目則未必一定，多一少二的情形總是有的，數字越大，與實情的差距也越大。例如彰化南瑤宮的新三媽今是“招莊頭”，有幾個村莊參加，稱為“六莊聯”（林美容1990a：65），新社鄉有九莊媽，實際上有一莊早已退出，一莊較大，九年輪兩次，仍稱九莊媽（林美容、方美玲2000：372），林姓二十四莊私媽祖會是和美、彰化、草屯的林姓聚落組成（林美容1987：90-91）。大甲媽、大莊媽、大肚媽、枋橋頭媽有五十多莊的組織，西港媽原是七十二莊組成，現在已經增加至九十幾莊。



媽祖文化研討會開幕式合照

主禮嘉賓：（前排左起）顏延齡（澳門媽祖文化旅遊節代表）、麥潔群（澳門文化局副局長）、謝慶茜（澳門旅遊局代表）
學者：（後排左起）吳幼雄、林美容、蔣維鈸、莊國土、鄭志明、江滢河、石奕龍、汪征魯、來賓、許在全、魏美昌、莊景輝、來賓、來賓。



媽祖文化研討會與會學者（部分）參觀澳門博物館留影