



重名的女神：閩東女神崇拜探訪記

戴國慶*

閩東天主教歷史悠久，從教民眾為數眾多，乃一典型的天主信仰濃鬱之區。天主教對當地民眾日常生活及風俗習尚涉入之深、改變之多、影響之廣，在中國歷史上也頗顯異數；閩東天主教與中國天主教休戚相關，影響深遠的“禮儀之爭”即在閩東肇其端。第一位國籍主教羅文藻亦是閩東人士，職此之故，閩東天主教在中國天主教史上佔有獨特地位。閩東地區歷來是西班牙多明我會的傳教區，閩東天主教受其影響，呈現了鮮明的多明我會神學色彩，這突出表現於其所崇奉的玫瑰聖母風尚中。與此同時，閩東地區素具鮮明的地域文化，諸多女神棲身於此，廟宇林立，香火鼎盛，乃一女神崇拜繁盛之域。天主教的玫瑰聖母堂與本土民間信仰中的聖母廟毗鄰而居，形成一頗為引人側目的宗教景觀。筆者曾多次赴閩東地區查訪、調研，在此基礎上草就此文，旨在探討閩東地區固有之女神崇拜與天主教聖母崇拜之間的關聯。

閩東：“山海奧區”與“閩頭浙尾”之地

閩東地區，按約定俗成的觀念，乃是指今天的寧德市及其轄區，包括寧德、福鼎、柘榮、福安、霞浦、壽寧、周寧、古田、屏南等縣市，與浙江溫州、麗水，福建南平、福州山水相連，東面則瀕臨大海。就其地理方位而言，處於福建省東北部，向稱“閩頭浙尾”；就其地貌而論，則山水相間，平原甚少，是為“山海奧區”。

閩東地區行政區劃頗有歷史淵源，故其地域範圍也相對穩定，即為福寧故地。歷史上首次冠以福寧之名，其實較為晚近，出現於元至元二十三年，是時“陞長溪縣為福寧州，領二縣，屬福州路”⁽¹⁾。可見，福寧州乃是由長溪縣演化而來，而長溪縣的設置肇源於“唐武德六年，以溫麻廢縣置長溪縣”。這裡所言的“溫麻縣”乃是閩東一域歷史上第一個縣治之名，於晉太康三年“析

侯官置溫麻縣，屬晉安郡”。在此之後的三百餘年中，溫麻縣從屬雖有變化，但一直存設，直至隋開皇九年，“廢溫麻縣，入元豐縣今閩縣”。⁽²⁾唐武德年間，在溫麻廢縣舊域之上恢復縣治，不過易名為長溪。此後，從長溪縣中陸續析出寧德（唐開成年間析出寧川地為感德場，五代偽閩龍啟初，感德場陞為寧德縣）、福安（宋淳祐五年析縣為福安）兩縣。元至元年間，易長溪為福寧並陞格為州，所轄的兩縣即為寧德、福安，而福寧正是“取福安、寧德二縣之名以名州”。⁽³⁾這便奠定了後世福寧州府（清雍正十二年陞格為府）一域的基本範圍，因為後世所設諸縣均是從此中析分而來：壽寧乃是割政和、福安二縣之地，於明景泰年間設置，初屬建寧府，清雍正十二年割隸福寧；霞浦即為福寧府治所之地，因雍正十二年陞福寧州為府，增置城郭縣，是為霞浦；後於乾隆四年，從霞浦析出福鼎，置為縣。由此，福寧“今屬五邑，則‘福壽安寧’四者俱備”，乾隆年

* 戴國慶，2010年獲得華南師範大學歷史學博士學位，2010-2012年在福建師範大學社會歷史學院博士後流動站工作，現為華南師範大學歷史文化學院講師。



陸方濟主教像（圖片來源：福安穆洋天主堂，筆者拍攝）

間郡守李拔曾在府衙書寫門聯“安寧雙浦合，福壽九霞開”⁽⁴⁾，以頌所轄諸縣。福寧“隸以五縣，比於十閩”⁽⁵⁾的行政格局在此之後相當長的時期內保持不變。直至民國期間，周墩、柘榮先後設為特種區（1935）、縣（1945）⁽⁶⁾，分別從寧德、霞浦縣析出。屏南縣乃是從古田縣析出（清雍正、乾隆之交），而古田縣歷來是福州府轄地，直至1970年才劃歸寧德地區。⁽⁷⁾ 本文所言的閩東地區乃指明清時期的福寧州府，並不包括現今的古田、屏南兩地。當然，從文化習俗上來看，福寧所轄五縣以及古田（包括屏南）均與福州有着密切的關聯，屬同一方言區，而陳靖姑信仰的發源地與核心信仰區大體也與此方言區域相重合。其實，這也自有其源，在歷史上此一區域曾處在同一行政區劃之中。宋人梁克家所修撰的《三山志》言及的福州十二縣便是⁽⁸⁾，故寬泛意義上的閩東地區乃是指今天福州市及其轄區和寧德市及其轄區。

正是基於此種行政區劃，在福建天主教歷史上也相應有了閩東教區。眾所周知，雖早在蒙元時期羅馬教廷便曾派遣傳教士赴福建傳教，但就今日福建天主教會而言，其歷史可溯源自明末。

是時耶穌會士艾儒略隨致仕歸里的葉向高入閩，由此宣教八閩。艾儒略雖不曾親往福寧傳教，但福安一地最初的天主教徒卻也是在福州經由艾氏之手受洗入教。⁽⁹⁾ 當西班牙多明我會、方濟各會來閩後，他們選定了耶穌會無暇顧及的福安一隅作為傳教區。艾儒略雖曾擔任耶穌會華南副省會長（1641-1649）⁽¹⁰⁾，但當艾氏去世後，耶穌會對福建地區傳教事業的主導權逐漸削弱，而多明我會的重要性則逐漸上昇。在福安傳教的多明我會士均由菲律賓群島的西班牙聖玫瑰省派遣⁽¹¹⁾，故這一傳教區也隸屬於聖玫瑰省，並不受葡萄牙保教權及在華耶穌會的轄制。羅馬教廷為了強化對各傳教區的直接領導，擺脫對西葡兩國的過份依賴，於1622年設立傳信部，並尋求在中國設立代牧區。正是在此種背景下，巴黎外方傳教會成立，其創始人之一的陸方濟（François Pallu, 1626-1684年）⁽¹²⁾ 被任命為福建宗座代牧，於1684年抵達福建，並很快與在福安傳教的多明我會士會合。陸方濟去世後，顏璫（Charles Maigrot, 1652-1730）繼任福建宗座代牧（1687）。由於他在“禮儀之爭”中的頑硬立場而惹怒康熙帝，後於1706年被驅逐出境。此後，巴黎外方傳教會致力於在中國西南部傳教⁽¹³⁾，而福建教務則主要由西班牙多明我會負責。實際上，西班牙多明我會在福建乃至中國教務地位的提昇正是得益於以上諸多變故。中國福安籍的多明我會士羅文藻（約1615年出生，1633由方濟各會士利安當授洗入教，1650年正式成為多明我會士）被任命為南京宗座代牧（1674年羅馬教廷下發敕令，任命羅文藻為主教，由於聖玫瑰省多明我會神父的反對，直至1685年方祝聖為主教）⁽¹⁴⁾，在名義上管理福建教務。1696年，福建從南京教區分離成立代牧區，代牧駐節於福安穆洋。羅馬教廷後於1707年正式把福建教務委託給多明我會，多明我會士馬熹諾（Magin Ventallor, 1647-1732）被任命為代牧。⁽¹⁵⁾ 在此之後的一百七十餘年中，福建主教均駐節於福安為中心的福寧地區。直至1883年，福建代牧區一分為二，即北境的福州教區和南境的廈門教區，



主教羅文藻我存

羅文藻主教像

(圖片來源：Historia de las Misiones Dominicanas de China)

主教駐地也從福安遷至福州。1926年，福寧代牧區從福州代牧區中獨立出來，趙炳文(Théodore Labrador, 1926-1946年)任主教，並把主教公署最終安置在開放口岸寧德三都澳。1946年，福州代牧區陞格為總主教區，趙炳文任首任總主教。福寧代牧區也相應地變更為福寧主教區，牛會卿任署理主教(1948-1951)。在牛會卿當任期間，教內有人提議把“福寧教區”改稱為“閩東教區”，以順應時稱。1953年，“三自革新”運動時，正式改稱“閩東教區”，延續至今。

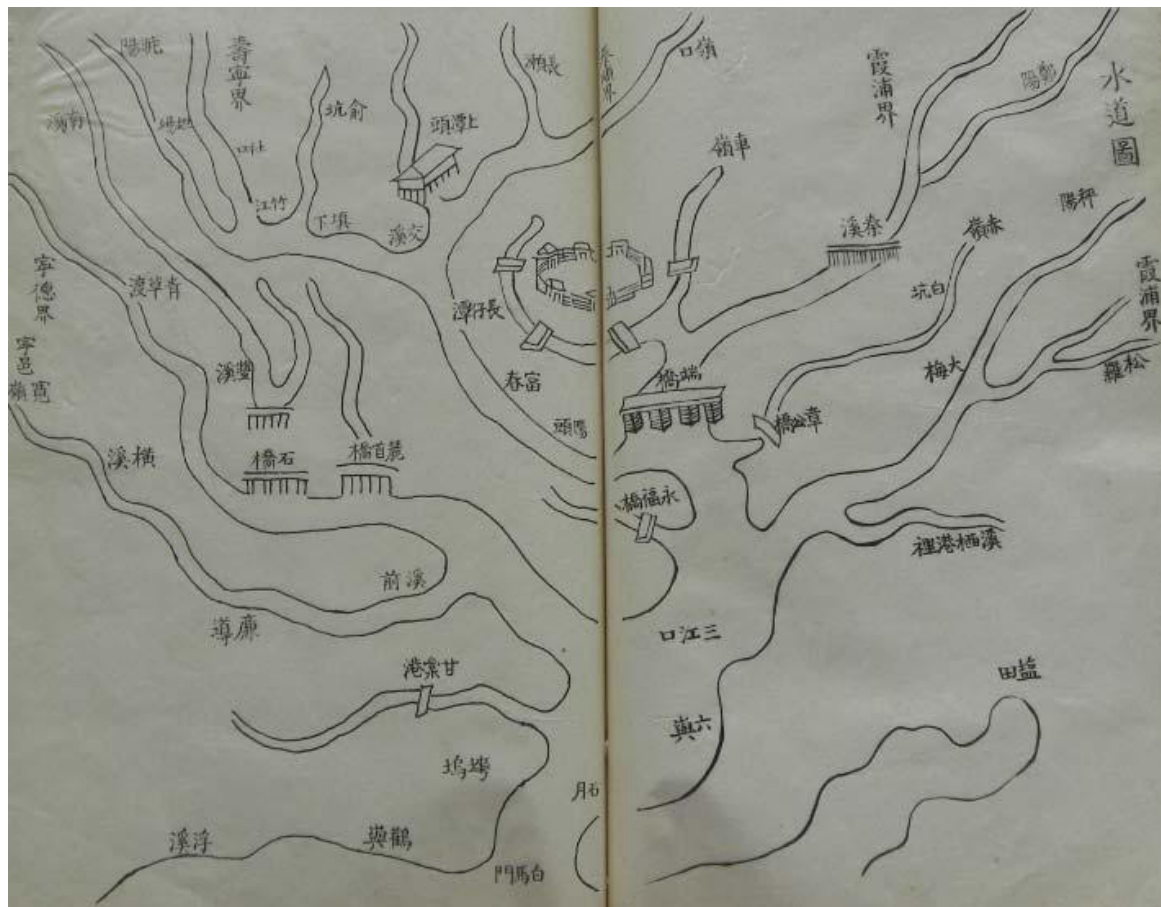
由上所述，福安可謂多明我會在華傳教事業的“根據地”，福安所在的福寧一地(即閩東地區)在歷史上也成為多明我會着力經營的區域，以致閩東教區歷來在教徒人數，堂區、教堂數量等方面均頗為突出。⁽¹⁶⁾由此不難看出，明清時期的福寧州府乃是多明我會在華傳教的核心區。時

至今日，閩東天主教仍存續不絕，對當地文化習俗產生了顯著影響。正因如此，閩東天主教歷史及文化吸引了不少學者駐足查訪。筆者也於2010年至2012年間多次探訪閩東地區，對此一區域多元豐富的信仰習俗多有直觀感受、切身體驗，其中所洋溢的濃鬱的女神崇拜氛圍更是令人印象深刻。

閩東地區聖母瑪利亞崇拜

“福安，閩頭浙尾，四固之地。陸行，非重岡疊障，則傍水臨崖；舟行，非曲流百折，則長江一望。”這是明萬曆年間縣誌編纂者對福安一地形勝之描述。四百餘年後的今日，雖有了現代的水陸運輸網絡和便捷的交通工具，但當我行走於福安鄉間時，卻對這句話獨有感觸，引為共鳴。這或許與我生長於大平原有關，初來此地，翻山越川，難免唏噓浩歎。古志云：“秦源、環溪、大梅、廉溪，合襟重抱，直走於江之南。而白馬門交鎖織結，前志所謂‘三十六重’是已。”⁽¹⁷⁾這些溪流穿梭於山巒間，萬流歸宗，匯合而成長溪，由白馬門入海。而我對福安的探訪，便是從白馬門交鎖織結之地的灣塢(高速鐵路福安站的所在地)開始，沿長溪逆流而上，歷“三十六重”深入福安腹地。

各溪“合襟重抱”之地稱之為“三江口”(又名三港口)，而廉村就處在三江口之西。歷史上福安官民多把廉村圖置於縣誌卷首，以示其要，用來紀念開閩進士薛令之。唐肅宗因薛令之的風節傲骨而敕其鄉曰“廉村”，水曰“廉溪”。廉溪的上游，又稱穆溪，康厝與穆洋分處穆溪河谷兩岸，歷史上同屬用儒鄉欽德里。這片河谷之地在歷史上不僅是一商業重鎮，鹽茶等物資在此集散，而且在近世中西文化交流史中扮演了重要角色。穆洋繆氏早在明崇禎年間便與天主教傳教士相接觸，是閩東地區最早信奉天主教的家族之一；“禮儀之爭”便肇源於傳教士對繆氏家族祭祖儀式的查訪；西班牙籍主教也曾長期駐節



福安水道圖（圖片來源：乾隆《福安縣誌》卷首〈圖考〉）

於此，統領閩東乃至福建教務；清雍正至光緒年間，穆洋官民與天主教徒時有衝突，其中不乏波及全國的大教案。可見，福安雖僻在一隅，卻成為中西文化激烈碰撞與交匯融合的第一線。

我站在穆洋街道上，既沒有感受到穆洋市曾經的闊綽浮華，也沒聽聞到民教相爭的刀光劍影。不過，高聳的十字架和教堂卻提醒我，天主教在此地的存在，不僅是歷史，更是延續至今的現實。歷經近四百年的春秋，天主教已成為當地歷史與文化不可分割的一部分，至今仍生機勃發。這些新近修建的教堂並沒有保留多少歷史痕跡，在當地神父指引下，我來到了康厝附近的“聖山”。這裡是歷史上受人敬仰的傳教士及優秀教友的埋葬地，在當地天主教徒心目中

具有崇高地位，而這也滿足了我的憑弔之情。葬在此地的教徒確實不乏教會史上重要的人物，如巴黎外方傳教會創建者之一、福建宗座代牧陸方濟去世後便葬在康厝聖山，直到1954年他的骨殖才運回法國。眾所周知，閩東地區向為西班牙多明我會的傳教區，不少西班牙籍的神父在穆洋傳教，死後便葬在就近的康厝聖山。現今聖山上還保留有兩座西班牙傳教士墳墓，一個是萬濟國（Francisco Varo, 1627-1687），一個是黃瑟伯（Eusebio Oscote, 1694-1743，當地信徒譯稱為“歐士閣”，又稱“黃主教”）。墓碑刻有多明我會徽及死者名諱、下葬日期等資訊。這些碑刻雖歷經風霜，多有殘損，但還隱約可辨：天主教泰西萬勞先生墓，公諱濟國，自順治己丑



福安穆洋天主堂（筆者拍攝）



福安康厝聖山，康厝聖山黃主教墓（筆者拍攝）

年八月來華，卒於康熙丙寅年十一月。門生顏璫立，康熙二十九年十一月。同治十三年十一月，司鐸邱重修；主教□□黃先生墓，乾隆九年八月□日，值會華敬立石。此外，當地教友新近另刻碑文，載其生平，頌其事功，具有一定的參考價值，現引錄於此：

可敬萬勞主教簡歷

可敬的道明方濟各萬勞，西班牙籍，生於一六四九年八月。他自幼進入本區的宣道會，畢業晉鐸後，甘願加入遠東宣道會，由菲律賓進入中國福建道明會區傳教，會史稱之為一位偉大的傳教士、博學的神學家。他是國學中之最。為了福音之故，多次身陷囹圄，他可算是修會在中國傳教中最英明、最著名的巨人之一。異教徒雖誓不奉教，但特別尊敬他，佩服他的才能和德行。後來他被任命為監牧主教，是中國第一位道明會主教，但未曾祝聖。據說，在他生平傳教，曾領洗成千的慕道者。也是一位著名的作家，不幸於一六八六年十一月病逝於穆陽，年僅三十八歲，葬於康厝聖山。

西元2007年9月立⁽¹⁸⁾

可敬歐士閣主教簡歷

歐士閣主教(Eusebio Oscote Colombres)，1694年3月5日生於西班牙奧維多省尼雅斯城，

在道明會之瓦也多黎會院發了願，加入了道明會玫瑰省行列。不久後到了菲律賓，被派往中國傳教區傳教。於1718年10月18日到達了道明會士傳教區之羅源縣，後轉到穆陽。等着他的是教難所帶來的苦難與辛酸。當驅逐出境諭旨一到，不能再執行牧職時，上司命他於1724年10月離開，到達廣州。1726年正月，冒險回傳教區，一路喬裝許多角色，躲過官府追捕，到達穆陽，便被推舉為區會長。1729年又一次教難，他再度離開，到了廣州，被任命為傳教區總務兼聖比約五世會院會長；又從廣州被驅逐到澳門，於1737年再回到穆陽，由白主教推薦被任命為輔理主教。等教宗的詔書到達後，於1739年5月10日由白主教祝聖，繼續在傳教區內以無比勤奮克苦之精神，全心全意為傳教事業效勞。1743年，乾隆八年，11月28日，因病經歷了無數的病苦之後，安息主懷，次年葬於穆陽□康厝附近之聖山上。

西元2007年9月立

除了康厝聖山外，筆者在福安所見修繕最為完好、規模最為宏大、建造樣式最為典型的傳教士墓地當數頂頭聖山。現今聖山上有兩座傳教士墳墓，一位是羅羅各主教（即當地教友口中的若格），一位是丁穌神父（墓碑刻有多明我會徽及“雍正六年二月，神父丁穌公老先生之墓”等字）。其中，羅羅各的墳墓修建得富麗堂皇，墳墓前方建有一主教

亭，主教亭石柱上鐫有兩幅對聯：造物生人真主宰，開天闢地大神明；濟人惠澤彌天地，救世功勞貫古今。亭下豎立的石碑刻有羅羅各的生平，現引錄於下：

若格·嘉俾納 (Roque Carpena)，1760年出生於西班牙穆爾西亞省的鄴培斯。1778年正式成為道明會會士，1790年抵達馬尼拉，1791年11月到福建福安，取名“羅濟”。曾任中國區道明會會長多年，寧德嵐口本堂多年，福建監牧區第一所修院（福安溪潭）院長。1801年3月31日被任命為福建監牧區助理監牧。1803年1月23日在澳門被祝聖為主教。1812年10月15日被任命為福建監牧區主教。1837年（清道光十七年），福安掀起反帝仇教運動，若格主教被迫由溪潭退居西隱，潛移福安頂頭，帶領幾位神父前往寧德嵐口，藏匿於山洞裡，故有“羅主教洞”之稱。1840年在嵐口教堂祝聖高彌額爾為副主教。1843年與另一位主教、神父們到羅源、連江、寧德沿海一帶巡迴傳教。1848年由寧德嵐口返回頂頭教堂，次年12月30日逝世。天主的好牧人—若格主教在華傳教五十八年，任主教四十六年，救靈心切，深入民間，研習中國文化，勇敢福傳，使教會迅猛發展。生前聖德超凡，死後奇跡流芳。天主教閩東教區全體教友2009年12月30日。



福安頂頭聖山（頂頭聖山若格主教墓、頂頭聖山丁穌神父墓） 筆者拍攝



康厝天主堂外部景觀（筆者拍攝）



閩東地區的聖母像（岐頭玫瑰聖母堂福音故事剪紙畫：聖母領報及聖家庭避難厄日多國、岐頭聖母堂閣樓中的聖母子塑像、頂頭教友所用聖經中的插圖。）（筆者拍攝）

從康厝聖山向北望去，穆溪兩岸盡收眼底。康厝教堂就坐落在聖山北面，穆溪南岸的河谷地帶。現今它是康厝堂區的本堂所在，堂區共有教友三千餘人。⁽¹⁹⁾ 教堂是哥特式建築，於1988年重建。教堂內祭壇上有三個聖龕，正中間的聖龕所供奉的神明並非耶穌基督，而是懷抱聖子的瑪利亞。這一聖龕的兩邊則分別豎立着聖母瑪利亞和聖若瑟的聖像。教堂如此佈局，想必也是為了凸顯聖母瑪利亞的獨特地位。與此名實相副的是，這座教堂便稱為玫瑰聖母堂，以玫瑰聖母為主保，這顯然是受西班牙多明我會玫瑰聖母崇拜所致。而福安乃至閩東地區的天主堂也多以玫瑰聖母堂相稱，如閩東教會總部羅江教堂、寧德岐頭本堂等。閩東教區各教堂、聖山等教會場所，乃至教徒家中的聖母像更是林林總總，不一而足。既有如同康厝教堂那樣，把聖母子像安坐在教堂聖龕之內；又有如同福安溪東教堂那樣，在教堂外的廣場豎立石雕聖母像。值得一提的是，溪東教堂乃是閩東地區現存歷史較早的教堂，整個教堂為木質結構，在教堂內部四周的牆

壁上繪有精美的壁畫，壁畫的內容多是福音故事，其中當然也有聖母圖像。遺憾的是，由於各種原因，這些壁畫多遭毀壞，殘缺不全，使得我們無法窺視壁畫的完整原貌。另外，寧德岐頭教堂內部的聖經故事壁畫乃由中國傳統的剪紙畫張貼而成，洋溢着濃鬱的中國本土藝術風情，而教堂樓閣上的聖母子塑像則具有典型的西班牙人風貌。這尊聖母子對當地教友而言彌足珍貴，據當地老教友說，這尊聖像是“文化大革命”後保留下來的為數不多的聖物。1949年後，在歷次的政治運動中，福安天主教多遭衝擊，聖像、聖物等難免被毀壞，如福安西隱教堂中的聖母像便被搗毀，在當時也引發當地教友的不滿。⁽²⁰⁾顯然，聖母像已成為閩東地區天主教徒最為喜愛和崇敬的聖像之一。

在閩東教區，除了教堂、聖像、聖物等實物之外，聖母瑪利亞崇拜還可見諸其它方面。寧德嵐口教堂後面的山林以有“主教洞”而在當地教徒中頗有名氣，許多教友慕名前來，焚香朝拜。所謂的“主教洞”乃是清道光年間傳教士為躲避教難而在此藏身的山洞。令人驚奇的是，在光線折射下，主教洞裡面的山泉倒映出一個白色不規則三角形，加之有水珠不斷滴落，白色倒影影影綽綽，活像一尊身披白衣的聖母。教友們多把此視為異象而頂禮膜拜，以致“主教洞”逐漸成為閩東本地一朝拜聖母的聖地。在教友日常性的禮拜活動中，聖母崇拜也佔有重要地位，玫瑰經廣為教徒誦念。如筆者在閩東地區便找尋到民國期間留存下來的《總贖撮要》以及現今使用的《小獻玫瑰經》等經書；筆者在岐頭教堂參訪時還發現張貼在教堂外牆上的〈2012年避靜時間表〉，對神父一天的基本活動做了規定，其中上午六時、十時二十分、下午六時半均要誦念玫瑰經。如果遇到聖母節慶瞻禮，教徒們便要鄭重其事地慶祝一番，不乏聖像出巡等活動。

閩東天主教徒對玫瑰聖母的崇拜有着深厚的歷史積澱。顯而易見，這首先得自於西班牙多明我會的聖母崇拜傳統。問題是，甚麼原因使得閩東民眾能夠接納外來的傳教士以及他們所信奉的神明？在相當長的時期內，閩東頻發教案，天主



岐頭天主堂聖母亭無玷始胎聖母像（聖母亭外觀、亭內的聖母像、聖像局部：腳踏彎月和毒蛇）（筆者拍攝）

教一再受壓制，來華傳教士雖不絕如縷，卻很難顧及每位教友。在這種情況下，信眾們的信仰又是如何維繫的？教徒們心目中的聖母形象有沒有發生變化？鐫刻在岐頭天主堂聖母亭石柱上的對聯或許能透露出本地教友的崇敬之心聲：“聖德煜煜明愈日月，母儀溫厚靄如春風。”這座聖母亭於2004年12月8日，即聖母無玷始胎節那天竣工，顯然是為了紀念聖母無染原罪的神學教義，亭內所塑的腳踏彎月及毒蛇的聖母形象正是此種神學意涵的藝術表達。這些神學理念及藝術造像均具有鮮明的域外色彩，一般中國民眾包括天主教徒或許對此並不能了然於胸。然而，聖母亭石柱上的對聯卻通俗易懂，它所傳達的涵義有兩層：一是說聖母地位之高，逾於日月；一是說聖母仁慈之親，宛如春風。中國民眾對於這種既高大又平易的神學形象顯然既不陌生又會欣然接受。然而它卻與聖母無染原罪的本意並不匹配，甚至它們所透露出來的信仰傾向多有抵牾。無染原罪指向的是終極的救贖，具有明顯的彼世情懷，而對聯字句訴求的則是含情脈脈的現世救護。此種差異使得我們不得不懷疑，閩東信徒對聖母瑪利亞的崇敬是否還基於其他的文化資源，本土的宗教習俗自然也就納入我們的考察範圍之中。

閩東地區本土女神崇拜

其實，我們的視野並不需要多遼遠。從康厝教堂出來，在通往穆洋方向的道路上（即與聖山

相反的方向)向前走大概三百餘米便有一座通天聖母廟。這座廟宇坐東朝西，佔地面積雖不大，但建造方正規整，飛簷起翹，屋脊上還分別塑有一對跳躍的鯉魚及怒目相對的龍頭，給人以極強的視覺衝擊力。屋簷下面，大門上方懸掛有廟牌：“敕封通天聖母”。所謂通天聖母乃閩東民間普遍崇奉的女神臨水夫人陳靖姑，其祖廟在今天的古田縣大橋鎮，而有關她的生平事蹟和降妖傳說在閩東方言區（福州話方言區）廣為傳播，以致陳靖姑在此一地域具有無以復加的影響力，我們從“通天聖母”的名號便可見一斑。但這一封號並無官方文獻可稽考，上面書寫的“敕封”二字並非出自朝廷，不過是民間的私諡。⁽²¹⁾廟牌左右兩側有兩塊彩繪泥塑，做工雖粗糙，但畫面還算清晰，反映的是陳靖姑鏖戰、斬殺蛇妖的場景，這也是陳靖姑傳說中最为重要精彩的情節之一。⁽²²⁾

接下來，在大門兩側張貼有聯句：“法顯閩山三千界，恩惠穆水百萬家。”據傳說，陳靖姑師從閩山教主許真君，故與道教閩山派有着不解之緣。“三千界”顯然是佛家用語，用來指稱無邊的時空。而在民間傳說中，陳靖姑又是觀音菩薩的化身。這些看似混亂蕪雜的傳說其實反映了中國歷史上佛道巫相互滲透、互為奧援的文化現

象。中國民眾並不在意各宗教之間的門派之別，而看重的是神明是否靈驗。誠如福安坂中臨水宮的楹聯所言：“佛道同宗揚善懲惡祈求甘霖臨人節昭貞烈匡社稷功參天地，閩山妙法降魔鎮妖保胎護嬰列神班受干封佑黎民德配乾坤。”⁽²³⁾

“聖母”女神的形象已呼之欲出。正是在此種心理之下，陳靖姑被視為具有無邊法力。更為重要的是，高高在上的“通天聖母”還要立足鄉間，護佑一方，即“恩惠穆水百萬家”。不難看出，陳靖姑已被穆溪流域的民眾所接納，成為他們的保護神。其實，不止穆溪流域，福安乃至閩東地區，陳靖姑的身影隨處可見，“不僅宮廟林立冠於八閩，而每年往古田臨水祖廟的請香接火儀隊中，他們都是歷朝歷代數以千計中奪得頭爐香火的‘頭香客’”。⁽²⁴⁾

無論歷史上還是現今，閩東地區臨水宮廟、殿宇數量頗為可觀。光緒《福安縣誌》、民國《周墩區志》等皆言“各鄉皆有”，由此衍生出來的軼聞奇事也頗富地域色彩。《福安縣誌》中便載有一則明萬曆間福安人士陳普六等往古田臨水宮祈雨的故事，途中陳靖姑現身顯靈，授以祝章，“如其言，頃刻大雨，遂建宮於此，後逢大旱，陳族求之必應”。⁽²⁵⁾這也就是福安大留嶺柄宮的來歷。此外，明季謝肇淛在長溪故地遊歷時，也收錄了一



康厝通天聖母廟（通天聖母廟正面景觀、通天聖母廟門牌、聯句、彩繪）（筆者拍攝）

則寧德霍童山轉水宮“神劍揮邪”的傳奇：“在轉水宮前深潭中。昔陳夫人得閩山術，斬白蟒為三段，尾飛潭中，真人趕至，插劍於石以鎮之。水淺時，舟人上下屢見一巫師拔之，神鞭其背，歸嘔血數升死。”⁽²⁶⁾ 據民間傳言，陳靖姑斬蛇後，蛇首即在古田臨水宮，由陳靖姑鎮之，蛇尾則由陳靖姑的結誼姐妹林九娘鎮之，謝肇淛所言的“真人”顯然便指林九娘。這一故事的重要性就在於，霍童轉水宮乃鎮蛇尾之所，是為林九娘的祖廟，它無疑是陳靖姑信仰體系中的重要組成部分。從歷史的角度來看，寧德霍童轉水宮的重要性或許還得益於它所處的獨特地理位置。轉水宮前臨霍童溪，是閩東沿海各地通往古田臨水祖殿的必經之地，以致後來，陳靖姑的信仰者也時常在此請香接火而不再遠赴古田祖廟。⁽²⁷⁾ 在閩東地區，霍童轉水宮儼然成為一區域性的陳靖姑信仰朝拜中心。

在閩東地區，陳靖姑信仰充分表達了它所融匯的地域色彩。在陳靖姑神明體系中，不乏福寧民人的身影。陳靖姑神明體系中的“三十六宮婆”雖因地而異，但福寧籍女氏均榜上有名。把各地女性神明納入陳靖姑麾下，充任位階較低的“宮婆”，此種文化現象的實質是強勢的陳靖姑信仰吞併、整合其它地域性女神崇拜。此種神明信仰傳播模式顯然不同於天主教激進的“偶像破壞”行為，即把其他神明一律定性為“魔鬼”一掃而光。陳靖姑信仰體系雖以一種較為開放的姿態接納各地神明，但絕不會允許它們挑戰、衝擊陳靖姑的主神地位，仍體現了強烈的“以我為主”的姿態。面對此種高姿態的陳靖姑崇拜文化，本地神明崇拜體系並非無計可施，而是積極把陳靖姑納入地域性的神明崇拜框架之內，故而在閩東一域，我們便可發現陳靖姑時常作為本地神明的配祀神，這便是陳靖姑崇拜地域化的另一途徑與表現。光緒《福安縣誌》載“順濟行宮，在陽頭，祀平水王，並臨水夫人，明正統初建”，又言化蛟宮“一祀薛補闕並薛顯應侯，一祀臨水夫人”。⁽²⁸⁾ 平水王即為閩東地區所供奉的大禹神，畚民對此

神崇敬尤虔；薛補闕即福安本地人氏薛令之，後世多受福安官民的敬仰。薛顯應侯乃令之之五世孫薛念，“亦以行誼為鄉人敬畏，歿後其靈憑人自稱十八元帥，因附祀其像於祖祠東廡，鄉人祈禱”。⁽²⁹⁾ 這些生於斯、長於斯的本地人氏，歿後成神，乃與當地有着割捨不斷的血親之情、鄉誼之緣，在地方耕耘之深顯然是陳靖姑無法比擬的。面對這些本土神明，陳靖姑也不得不與之同祀一廟，共享香火。

除了陳靖姑崇拜外，閩東地區還存有其他女神崇拜習俗，較為突出的是沿海一帶的天后媽祖崇拜以及內陸山區的馬仙崇拜。尤為值得注意者，天后、馬仙在閩東地區均成功實現了本土化，被當地信眾目之為本域固有之女神。

閩東地方文獻所載之最早媽祖廟宇便是霞浦松山天妃宮。萬曆《福寧州志》記載：“松山天妃宮，南石崖上。《福州志》：神姓林，莆田湄州都巡檢季女，少而靈異，室處三十年，著靈於海上。”⁽³⁰⁾ 松山歷來是閩東地區一重要的港口和捕魚場所，此地生民舟楫相伴，以海為活。謝肇淛便曾見證松山“居民數百家，皆以捕魚為業，剡木為舟，作女履狀。緣山左行，沙際曬網如櫛”⁽³¹⁾。漁民與大海朝夕相處，發展出海神崇拜實不出意外。美中不足的是，萬曆州志並沒有提及松山天妃宮的始建年代。不過現今霞浦民間傳言，此廟建於北宋天聖年間，僅比湄洲島天妃祖廟遲數十年，是為天妃行宮。究其原因，據當地傳說，林願曾在此為官，夫人林氏（又言作王氏）乃福寧松山人，林默故而在此地出生。以致今人為松山天后宮鐫聯曰“浪遏三獅潮平五虎神女安瀾福寧永福，殿居澳尾門對湄州天聖建廟興化同興”，另有楹聯曰“唐時赤岸來空海，宋代松山出默娘”。可見，在本地人士心目中，松山儼然成為天妃第二故鄉。⁽³²⁾ 囿於文獻之闕，我們固然無法坐實松山天妃宮的始建年代，但所謂“天聖建廟說”也不足為憑。⁽³³⁾ 其實，考諸福寧一地之史志，我們便會發現，有明一代媽祖信仰起碼在福寧官方層面影響並不大。在明中後期，媽祖信仰



康厝天主教徒墳墓（黃氏之墓及黃氏墓碑上的十字架及多明我會徽石刻、徐氏之墓及徐氏墓碑上的十字架及多明我會徽石刻）
（筆者拍攝）

還僅局限於松山等沿海一域，並未廣受福寧官民之崇敬，這與福寧人氏“人情憚於離家，亦不善經商，終不稗販境外以營什”⁽³⁴⁾大有關聯。既然福寧一地商人勢單力薄，那麼媽祖地位的上昇，實有賴於清廷官方之推崇，福安諸志對媽祖的記載頗可說明此點。萬曆《福安縣誌》對媽祖及其廟宇未置一詞；入清後乾隆、道光以及光緒間修纂的《福安縣誌》則詳細羅列歷朝對媽祖之封賜以及本縣之媽祖廟宇，縣誌中有關媽祖的記載分量日增。與之相應的事實是，福安天后廟宇由無到有，以致於清末編撰的《福安鄉土志》已無法一一具載：“各鄉天后廟甚多，概不具載。”⁽³⁵⁾有清一代，媽祖被推崇到無以復加的“天后”高位，這是清廷強化統治、壓服沿海民眾離心傾向的手段之一。而民間自有應對之道，閩東地區逐漸發展出“松山天妃行宮”、“林默娘生於松山”等說法，一方面固然是迎合統治者，以表明自己對王朝的歸服；另一方面其實也是在消解官府意識形態式的說教，以突出自己的地域特色及主體地位。類似的外來女神落戶於閩東地區還可見之於馬仙崇拜。馬仙本是源起於浙江南部的一位女神，後傳入福建。在閩東內陸山區，馬仙崇拜頗有市場，以致被當做本地女氏神明。更令人稱奇的是，在明季甚至名列壽寧官府正祀之列，“朔望有司拜謁，首文廟，次城隍，次馬仙廟，次關廟，各行四拜禮”⁽³⁶⁾，可見其崇奉之盛。

值得注意的是，媽祖、馬仙及陳靖姑三位本不相關的女神在閩東一域“攀親結緣”，姐妹相稱，在對方的神靈崇拜體系中也不乏佔有一席之地，三位女神有時共用一廟，和諧相處、平安無事。宋《仙溪志》便披露，湄州林氏女、汾陽陳氏女同祀於三妃廟⁽³⁷⁾，後世學者多認為此中的陳氏女是陳靖姑；謝肇淛更明言臨水夫人乃“天妃之妹”⁽³⁸⁾；現今也有學者認為媽祖即臨水夫人“陳林李三夫人”神明體系中的林九娘，是為陳靖姑的下屬神⁽³⁹⁾。此外，佛教的介入也為本土女神進一步融合提供了新的契機。在明清地方文獻及民間傳說中，觀音菩薩均涉入臨水與媽祖神話傳說，要麼指其為觀音化身，要麼是受觀音點化。佛教觀音在中國化的同時，中國本土女神也以觀音為中心融匯一爐。

上述民間傳言及信仰習俗看似無稽，卻從一個側面反映了閩東地區對外來女神接納、包容進而同化的軌跡。此種文化底色對天主教的傳入和聖母瑪利亞崇拜在閩東地區的擴展所發揮的潛在正反作用也值得研究探討。

多面聖母

今日來看，閩東地區天主教與民間信仰的交錯雜居，直接表現於建築佈局上。前述康厝通天聖母廟旁邊十餘米處便有兩座本地天主教徒的墳



繆一鳳故居（繆一鳳故居大門、繆一鳳畫像，取自穆洋繆氏浯谿宗祠，故居室內供奉的祖先牌位及送子觀音塑像。）（筆者拍攝）



福安民居大門上的神號（十字聖號、佛號）
（筆者拍攝）

墓（20世紀50年代立），墳墓上的十字架和多明我會徽尤其引人注目，墓碑上的碑刻記載有相關資訊，現引錄於此：

十字架、多明我會會徽（石刻）

江夏黃氏

西元甲午五四年八月吉日吉時安碑

妣東海徐孺人

清待贈 受爵行感二公 壽域

繼配東魯繆氏

附葬貞女清姿

成

文

男紹 春其 孫毓 同立

武

康

多明我會會徽（石刻）

東海徐氏

西元一九五二年二月□日立碑大吉

本穴坐西向東

元配繆孺人

前清待贈集 模行賦五公 壽域

繼配陳孺人

（兩側聯句）敢云葬以禮，亦曰掩其親

男長髮孫其祥全立石

此種天主教與民間信仰比鄰的現象在閩東地區十分常見。如穆洋繆氏浯谿宗祠（俗稱三祠）旁邊的繆家人⁽⁴⁰⁾正堂主桌上除了擺放祖先牌位之外，還供奉送子觀音像。這表明，此家人並非天主教徒，而距此十餘米處便是穆洋天主堂。又如羅家巷羅文藻故居周邊的羅姓居民大多也並非天主教徒；他們崇奉的乃是觀音、陳靖姑等民間神明。一個值得注意的現象是，互為雜處的居住環

境並沒有讓他們在信仰問題上趨同或隱諱，相反此地民眾對各自的信仰具有高度的認同感，並不含糊其辭，且會大膽地予以表白。筆者在羅文藻故居參訪時，一位十多歲的小朋友便斬釘截鐵地告訴我，他信的是“佛”。宗教身份的認同或許正是源於宗教之間的差異，而此種宗教差異的觀念，正如這位“信佛”的小朋友所表明的那樣，是從小便在家庭的薰陶中培養起來的。其結果是，閩東地區民教雜居，但卻涇渭分明。涇渭分明一個最直觀的標示便是民居大門上所張貼的神號。那些張貼佛教“卍”字符的人家便是當地人所言的“佛教徒”，而張貼十字聖號的人家便是天主教徒。

此種信仰身份標示的做法，固然是信仰認同，進而是信仰虔誠的外在表現，但也有可能僅僅是為了區異以防被誤解。值得深思的是，消除這些外在的符號，他們的信仰是否具有某些一致性，即那些敬拜聖母瑪利亞的天主教徒與敬拜通天聖母的“佛教徒”到底有何不同，又有何相

同。這兩位女性神明均被各自的信徒尊稱為“聖母”。“聖母”一詞在中文官方文獻中具有嚴格的使用規範。明清宮廷中，“聖母”一般指稱的是帝王之嫡母(先皇的皇后)或者是庶出而御極帝王的生母，“聖母”名號正是其無以復加之崇位的表徵。相應地，在神明世界，最高等級的男性神明往往被敕封為“帝”，諸如“玄天上帝”、“關武帝”等；而女性神明最高的等級便是取得“后”的身份，尊稱“聖母”。在明清時期能夠獲得官方此等殊榮的女神並不多，其中天后媽祖便是其中之一。而在民間，大凡在一方素有聲望的女神往往被民眾推崇為“聖母”，此等私謚雖與官方祀典規儀不符，但卻深契民意，故也大作其道，以致當耶穌會士初入中國後，也不免入鄉隨俗，給他們所敬崇的瑪利亞冠以“聖母”的名號。多明我會士入華後也採納了“聖母瑪利亞”的稱謂，而捨棄了他們在菲律賓曾經使用的閩南音譯漢名“山礁媽厘啞美里矧”。“聖母”在表面上看似異神同名，因為一個是天主教的瑪利亞，另



嵐口天主堂外觀（筆者拍攝）

一個是本土的陳靖姑（或媽祖、馬仙），但也有可能揭示了截然相反的涵義：“聖母”這個共有的名號恰恰反映了她們是異名同神，即她們雖在各自的歷史文化傳統中被標示為“瑪利亞”、“陳靖姑”、“媽祖”等角色，但殊途同歸，其實不過是同一尊“聖母”而已。其實，涇渭分明的宗教已經呈現出某些互為滲透的跡象，如筆者在嵐口天主堂參訪時便見到，教堂外左右兩側的門上分別寫有“崇正”、“黜邪”，而在其下方的牆上則分別塑有兩尊風獅。看來天主教徒似乎並不在意用福建地區頗為獨特的厭勝之物風獅來護衛其“唯一元真”（語出教堂正門對聯）。

就人類歷史上的宗教而言，以“一神教”為基色的基督信仰顯得非常獨特，而在這一信仰體系中，聖母瑪利亞又顯得相當例外。之所以說她例外，是因為瑪利亞的神學地位在天主教會歷史上不斷被推崇，出現了諸如“天主之母”、“卒世童貞”、“肉體昇天”、“無玷始胎”、“諸寵之中保”等神學教條，而幾乎每一教條的出現都伴隨着教內激烈的爭論甚至分裂。但這些爭議並沒有阻礙聖母瑪利亞逐漸與“人”相趨離，而與“神”相趨合的進程。換言之，瑪利亞的神學角色大大紓緩了天主教“一神”信仰。從歷史學

的角度來看，天主教會對瑪利亞的推崇可謂基督教從異教女神崇拜那裡獲得的最大靈感。在基督教崛起之初，他們雖視多神崇拜為草芥，欲除之而後快，但這顯然低估了源遠悠長之女神崇拜對大眾心理潛移默化的影響。基督教在歷史發展進程中，以頗為務實的態度應對信眾的崇拜需要，基督論的爭議為瑪利亞地位的提昇創造了可行的契機。教會順勢而為，引導信眾把對異教女神的記憶與崇信轉化到基督教內，並傾注於瑪利亞身上。在此後一千年的教會歷史上，瑪利亞不斷被推崇。直至新教變革，瑪利亞的神學地位才廣受質疑。瑪利亞雖不被新教諸派所推崇，但天主教會仍九死不悔，持守不懈，敝帚自珍，並隨着天主教的外傳而廣佈於世界。

世界各地雖對天主教的傳入反應不一，褒貶不同，但大多對瑪利亞形象保有好感。瑪利亞也很快便與本土文化相融合而變異，包容有或多或少的本土文化因子。瑪利亞外在形象改變的背後，昭示着瑪利亞與本土女神似曾相識的交會，其所共有的“大母神”淵源不僅讓她們惺惺相惜，而且也有助於消弭天主教與當地民眾之間的隔閡。明清時期，在華傳教的耶穌會士、多明我會士雖在諸多方面做法迥異，爭論不休，但



嵐口天主堂護衛教堂的風獅（筆者拍攝）

在借重瑪利亞以廣揚天主教上卻也殊途同歸。在閩東傳教的多明我會士高揚玫瑰聖母崇拜，這正好契合於當地濃鬱的女神崇拜氛圍，中西聖母比鄰而居，為天主教在當地立足創造了條件。與此同時，聖母瑪利亞也成為天主教與當地多神崇拜之間的緩衝器。在多明我會士破壞閩東“偶像崇拜”的同時，天主教的聖母形象則及時地填補了此種信仰的空缺，撫慰了閩東教徒內心的失落，並在一定程度上緩解了“偶像破壞”帶來的恐慌。從某種意義上而言，對於閩東社會，天主教的傳入不過是為當地增添了耶穌、瑪利亞兩尊神明而已。

【註】

- (1) (2) 萬曆《福寧州志》卷一，〈輿地志〉(上)“沿革”，殷之略、朱梅、俞有益等修纂，日本藏罕見中國地方誌叢刊。
- (3) 萬曆《福寧州志》卷一，〈輿地志〉(上)“沿革”。明季曾遊訪福寧一地的謝肇淛在《長溪瑣語》中曾總結道：“溫麻，晉名也；長溪，唐名也；福寧，元名也。亦有名秦川者，不知其由。”可參見氏著：《長溪瑣語》，福建師範大學圖書館藏抄本，頁3。
- (4) 乾隆《福寧府志》卷之二，〈地理志〉“沿革”，李拔纂，李懷先、季左明、顏素開點校，福建省寧德地區地方誌編纂委員會整理，1990年。
- (5) 乾隆《福寧府志》卷之二，〈地理志·沿革〉。
- (6) 民國《周墩區志》卷首，〈發起周墩區志引〉；福建省周寧縣地名辦公室編：《周寧地名錄》，1981年，頁1。
- (7) 光緒《屏南縣志》卷之三，〈地理志·分縣始末〉，江若干、黃學波修纂，福建省屏南縣地方誌編纂委員會辦公室整理，1987年；古田縣地方誌編纂委員會編：《古田縣志》，中華書局，1997年，頁39-40。
- (8) 宋寶祐間梁克家編纂的《三山志》乃現存福州最早的一部方志，記載了福州十二縣的基本情況。這些縣分別是瀕海七縣：福清、長樂、閩縣、連江、羅源、寧德、長溪；依山三縣：古田、閩清、永福；挾河二縣：侯官、懷安。諸縣行政區劃及轄區，可參見《三山志》卷之二，〈地理類二〉，海風出版社，2000年。
- (9) 據耶穌會1627年一信函披露，兩位福安文人在福州經艾氏之手受洗入教，其中一位郭姓人士洗名為若亞敬 (Joakim)，即福安鹿門郭氏家族之郭邦雍。可參見 Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins and Friar:*

Christianity as a Local Religion in Late Imperial China, Harvard University Press, 2009, p. 20.

- (10) 榮振華：《在華耶穌會士列傳及書目補編》，中華書局，1995年，頁780。
- (11) 據 Fidel Villarroel 統計，從1632-1950年，來自聖玫瑰省在福建傳教的多明我會士共計304人，其中華籍多明我會士33人，外籍多明我會士271人。直至20世紀20、30年代，才有多明我會其他會省的德、美籍傳教士前來，他們相繼在福建汀州、邵武、建甌等地傳教，並建立起建汀州監牧區、建甌監牧區，參見氏著“*Historiography of the Dominican Mission in China*”，Jerome Heyndrickx, C.I.C.M., ed., *Historiography of the Chinese Catholic Church: Nineteenth and Twentieth Centuries*, Ferdinand Verbiest Foundation K.U.Leuven, 1994, pp. 431-449. 又可見 R. G. Tidemann, *Reference Guide to Missionary Societies in China: From the 16th to 20th Centuries*, New York: M. E. Sharpe, Inc., 2009, pp. 33-35.
- (12) 閩東天主教徒普遍把他稱之為巴祿主教，現今穆洋天主教堂還掛着他的畫像。穆洋本堂神父曾對我說，巴祿主教處事謹慎又不失靈活，但遺憾的是過早去世。如果由他而非魯莽的顏瑞來處理禮儀問題的話，事情或許會有所轉機。這多少代表了現今閩東某些神父對禮儀之爭的歷史反思。可以確定的是，如若巴祿再多活幾日，羅文藻便可趕到福安穆洋，從他手裡祝聖而為主教。陸方濟的個人傳記，可參見熱拉爾·穆賽，布里吉特·阿帕烏主編，耿昇譯：《1659年-2004年入華巴黎外方傳教會會士列傳》，廣西師範大學出版社，2010年，頁955-956；方豪：《中國天主教史人物傳》，宗教文化出版社，2007年，頁482-483。陸方濟的逝世地，耿昇音譯為“毛陽”，方豪書作“福州穆永”，均為“福安穆洋”之誤。
- (13) 有關巴黎外方傳教會在華傳教歷史的梳理可參見羅光：《天主教在華傳教史集》，光啟出版社，1967年，頁133-137；耿昇：〈試論巴黎外方傳教會的在華活動〉，《1659-2004年入華巴黎外方傳教會會士列傳》，頁779-793。
- (14) 有關羅文藻的生平事蹟及相關文獻，可參見方豪：《中國天主教史人物傳》，頁327-338；鄭天祥主編：《羅文藻史集》，高雄教區主教公署，1973年。此書乃為紀念羅文藻任主教三百週年而編纂、出版。這本書不僅收錄了 José María González、方豪、顧保鵠、鄭天祥等教內學者所撰寫的有關羅文藻的文章，而且還翻譯收錄了羅馬傳信部圖書館檔案室有關羅文藻的文獻，這對我們瞭解羅文藻受洗入教及祝聖為主教等歷史事件大有裨益。

- (15) 林泉：《福建天主教史紀要》，福州（無出版時間），頁50、53。據林泉主教言，馬嘉諾並沒有接受祝聖，而是在漳州一帶傳教，後於1732年卒於廣州。不過在馬嘉諾所編著的《玫瑰經會規》中，署名為“閩海主教馬嘉諾”。
- (16) 有關建國前後及現今閩東教區教務情況，可分別參見福安專署公安處、福安專署宗教事務處、中共福安縣委統戰部、福安縣公安局合編：《天主教閩東教區資料彙編》，內部資料，福安，1962年；閩東教區新近編寫的《閩東天主教志》（編輯稿），寧德岐頭教堂，2012年。
- (17) 萬曆《福安縣志》卷之一，〈輿地志·形勝〉，陸以載修纂，馮克光、繆品枚點校，福建省地方誌編纂委員會整理，廈門大學出版社，2009年。
- (18) 原有碑刻明載萬濟國神父於順治己丑六年來華，即西元1649年，而新刻碑文則誤作此一時間為其生年，有誤。另外萬濟國卒於康熙二十九年十一月，不應徑直寫成1686年11月，康熙二十九年十一月跨越西元紀年的兩年，而據多明我會史家 José María González 言，萬濟國生於1627年，卒於1687年，由此可知萬濟國卒於西元1687年初。有關萬濟國的個人傳記資料，可參見氏著 *Historia de las Misiones Dominicanas de China 1632-1700*, Madrid: Imprenta Juan Bravo, 1955, pp. 461-467.
- (19) 據1997年的統計，整個閩東教區共有30個堂區，教徒65,000餘人，其中大部分堂區和教徒均集中在福安，可參見閩東教區編：《閩東天主教志》（編輯稿），岐頭教堂，2012年。
- (20) 福安專署宗教事務處等編：《天主教閩東教區資料彙編》，1962年，頁160。
- (21) 有關陳靖姑封號的梳理和研究，可參見葉明生、鄭安思主編：《古田臨水宮志》，香港天馬出版有限公司，2010年，頁39-41。有趣的是，閩東地區有的教堂，如福安穆洋天主堂、寧德嵐口天主堂等，正門上方也鄭重其事地砌有“聖旨”兩字。此一舉動確有其歷史依據。清光緒年間，福安穆洋興建西式教堂，引發當地民眾的反對，以致釀成衝突事件，外籍神父通過外交途徑向清廷施壓。故此，官府派遣兵勇進駐穆洋，彈壓反教民眾。新建之天主堂也書寫“聖旨”兩字，以示其威。
- (22) 有關陳靖姑的生平及傳說，如同天主教的瑪利亞一樣，在民間廣為傳播而又紛繁不一，不同地區所流傳的故事版本在細節描述、情節設置方面有所出入，但故事的基本框架大體保持一致。其中，陳靖姑斬殺蛇妖乃整個故事的高潮部分，在此役中，陳靖姑斬妖成功，但也昇化成仙。有關陳靖姑傳說所流傳的不同版本，可參見葉明生、鄭安思主編：《古田臨水宮志》，頁390-394。女神與蛇的關聯在不同宗教中均有體現，瑪利亞腳踏毒龍與陳靖姑斬蛇在很多方面相類而具有可比性。
- (23) 葉明生、鄭安思主編：《古田臨水宮志》，頁218。
- (24) 葉明生、鄭安思主編：《古田臨水宮志》，頁216。福安所屬的閩東地區乃陳靖姑最為核心的信仰地帶。據《古田臨水宮志》一書統計，現今福安一地以陳靖姑為主祀神的廟宇便有22座，而閩東地區（在此僅包括除古田、屏南兩縣之外的寧德市的轄區）則多達130餘座，具體名錄可參見《古田臨水宮志》，頁238-243。
- (25) 道光《續修福安縣志》卷七〈祠廟〉，劉之藹、陳拔等纂修，福建師範大學圖書館藏本。
- (26) 《支提寺志》卷之六，謝肇淛、崔世召等修纂，崔從纂修，福建師範大學圖書館藏本。
- (27) 葉明生、鄭安思主編：《古田臨水宮志》，頁224。
- (28) 光緒《福安縣志》卷之十三〈典禮〉四。
- (29) 光緒《福安縣志》卷之三十八〈雜記〉。另外，令之之侄薛芳杜也被鄉人當做神明，建有靈佑廟以供香火。可參見光緒《福安縣志》卷之十三〈典禮〉四。薛芳杜的傳記可參見萬曆《福安縣志》卷之七〈人物志·士行〉。
- (30) 萬曆《福寧州志》卷四〈祠廟〉。
- (31) 謝肇淛：《長溪瑣語》，頁五，福建師範大學圖書館藏本。
- (32) 霞浦民間及當地學者普遍持此種觀點，可參見陳國強、林華章主編：《霞浦松山天后宮》，海峽文藝出版社，1997年；另《霞浦文史資料》諸輯中也多刊登類似的文章。
- (33) 徐曉望：《閩澳媽祖廟調查》，澳門中華媽祖基金會出版，2004年，頁8-17。
- (34) 萬曆《福寧州志》卷二〈風俗〉。
- (35) 《福安鄉土志》卷二，頁三，京師京華書局刊印本，光緒三十四年，福建師範大學圖書館藏。
- (36) 崇禎《壽寧待志》卷上〈香火〉，馮夢龍纂，陳煜奎點校，福建人民出版社，1983年。
- (37) 寶祐《仙溪志》卷三，祠廟，黃岩孫纂，仙游縣文史學會點校，福建人民出版社，1989年。
- (38) 謝肇淛：《五雜俎》卷之十五〈事部〉三，上海書店出版社，2001年。
- (39) 葉明生：〈臨水夫人與媽祖信仰關係新探〉，《世界宗教研究》2010年5期。
- (40) 據繆家人講，此乃繆氏廿六世祖繆一鳳的故居。據《東魯繆氏宗譜》記載，繆士珣乃繆一鳳的曾孫（一鳳→邦→仲蔚→士珣）。正是繆士珣把天主教引入家族，傳承至今。