

明清時期來華西人對媽祖信仰的認知與形象構建

張立朋 *

摘要 大航海時代以降，西方的商人、旅行家與傳教士等人抱持各自的理想與目的走向世界各地。明末清初的來華西人是最早對中國沿海地區的媽祖信仰有所認知與描述的群體，他們還把有關媽祖的知識帶回歐洲。近代伊始，來華西人對媽祖信仰與媽祖文化的認識有了全面的提升，他們揭示了媽祖信仰的多重職能，進一步豐富了西人視野中的媽祖形象。然而，受時代局限，來華西人建構的媽祖形象仍有明顯的偏差和局限。

關鍵詞 明清時期；來華西人；形象構建；媽祖信仰

隨着十六、十七世紀葡萄牙、荷蘭等國東進，西方的旅行家、商人和傳教士等人士大量湧向東方，中國的文化、歷史、宗教、地理、習俗也陸續進入西方的視野。¹ 在他們的傳世文獻中，有大量對中國文化現象的記載，“他們把西方的宗教科學傳授給中國人，同時寫回歐洲大量有關中國的報導，使西方有更多的機會了解中國的科學與文明”。²

在新的文化交匯空間中，中國豐富多彩的文化現象多以圖文的形式，被記錄在西方旅行者的遊記及民族誌中，廣泛的民間信仰是其中最有代表性的內容之一。³ 明清時期是中國民間信仰的興盛期，中國東南地區又是當時民間信仰最發達的區域，行至廣東和福建的西方商人與傳教士對當地的民間信仰都有述及。意大利耶穌會傳教士利瑪竇（Matteo Ricci）就曾對中國繁盛的民間信仰有深刻的印象：

全中國各地的偶像數目赫然之多簡直無法置信。這種偶像不僅在廟裡供奉，一座廟裡可能就有幾千尊偶像，而且幾乎家家戶戶都有。在私人家裡，按照當地的習慣，偶像被放置在一定的地方。在公共廣場上、在鄉村、在船上以及公共建築的各

個角落，這種到處都有的可厭惡的形象是第一件引人矚目的東西。⁴

不論利瑪竇對此持何種態度，毋庸置疑的是，這種繁盛的民間信仰真實存在於當時的中國社會。媽祖作為福建地區影響力最大的民間信仰，在中國東南沿海地區有眾多信奉者，且在明清時期逐漸進入國家祀典行列，自然會出現在來華西人的民族誌記錄中。⁵

時至近代，大批新教傳教士進入中國，他們在前人的基礎上對中華文化有了更深入的研究。這一時期，媽祖的其他形象與神靈職能時常出現在他們的研究論述中，對於豐富媽祖形象在海外的傳播具有重要意義。明末清初與近代的來華西人，除了主要群體有所不同，他們的文化背景與文化心態也因應時空的推進而有所轉變。十九世紀的產業革命使得歐美國家在世界上處於領先地位，這種深刻的變化在歐洲社會思想領域表現為一種“歐洲中心主義”的認知模式。⁶ 此時的西人就在這種社會氛圍和文化背景下進入中國，並在它的影響下構建對媽祖信仰的認知。

目前學界有關來華西人筆下的媽祖的專題研究較少，僅金國平和孔陳焱對此有初步論述，⁷ 但主要是介紹性梳理，並未深入分析西方視野中的媽祖形象的內在邏輯，也未涉及到

* 張立朋，山東大學歷史文化學院博士研究生，研究方向為晚清政治史、中西文化交流史。

媽祖信仰的多樣性；其他相關文章則大多是把媽祖信仰整合於中國宗教和民間信俗的框架中進行研究。本文擬從明代以降來華西人的文獻記載中，梳理有關媽祖信仰的描述，對當中的媽祖信仰的多重形象進行復原，並在文化相遇的背景下闡釋這種知識構建的內在邏輯，最後嘗試從文化傳播的角度分析所涉及到的相關內容。

一、明季清初來華西人對媽祖信仰的記述

1500 至 1800 年間的文化交流是“中西方的偉大相遇”，雙方都對彼此產生了巨大的影響。⁸此時的文化交流，不僅是“西學東漸”的過程，在反方向上也是一個“東學西漸”的過程。⁹

明清之際是中國民間信仰發展的重要時期。一方面，由於佛、道等正統宗教日益民間化，使傳統社會禮俗中的宗教信仰色彩亦隨之變得濃厚，成為眾多神靈偶像形成的催化劑；另一方面，明末清初南方漢人宗族文化的構建，也十分有助於各類家族神祇的誕生與衍化。¹⁰中國古代傳統的民間信仰大多都是起源於自然與祖先的原始宗教，是民眾對自然、祖先和巫覡由恐懼、崇拜，逐漸轉向天命與天道式的理解。¹¹在利瑪竇等耶穌會士來華之前，以西班牙、葡萄牙商人為代表的西人就已經進入過閩、粵等地，在他們的著作裡可以發現對媽祖信仰的零星記載。部分記述在金國平和孔陳焱的文章中已有詳細的梳理，本節只選取幾處有代表性和以往未提及之例。

1549 年，方濟各·沙勿略（Francis Xavier）在馬六甲乘中國商船前往日本（途中經過閩粵海域），他對船上供奉的媽祖像有仔細的觀察：

在船艙的左側……這是上座……神龕裡供奉着一個媽祖婆的像，因為他是水手及海賊的保護者。在她的兩旁，一邊有一個侍衛，全都給她跪着：一個叫千里眼，一個叫順風耳。

第一個侍衛是一副靛藍色的面孔，兩個眼睛都閃閃有光，有一個很寬大的嘴，從裡面長出一些很長的牙來，他的身量又非常的高大；第二個侍衛有一副冬瓜似的面目，長得一個通紅的血盆嘴，從裡面探出一條條如同寶劍一樣的長牙，他的頭髮是紅色的，在頭頂上還生了兩個觸角。

媽祖婆也叫天妃，船上的人對她的敬禮很勤，每天一早一晚的總要高香長燭地在她的像前燃着。遇着非常事故還要用一種占卜的方法，請求她的指示。¹²

由此可見，方濟各·沙勿略對媽祖祭祀儀式和千里眼、順風耳的描述非常細緻。

1575 年，西班牙為了像葡萄牙那樣，獲得在中國的傳教和貿易據點，遂派出拉達（Martin de Rada）修士出使福建。拉達記載：

航海家偏愛的一個女人叫娘媽（Nemoa），生於福建省興化附近叫莆田（Puhuy）的村莊。他們說她在無人居住的湄洲（Vichin）島（他們說那裡有馬）上過着獨身生活，島距海岸有三里格¹³。

三幅大娘媽像放在一起，還有一個格欄在祭壇前，就在一旁是一個紅人的像，另一旁是黑人的，在接受祭品。他們常在禮拜後獻祭的是香和香味，及大量的紙錢，然後在鈴聲中把紙錢燒掉……他們也用整牛、豬、鴨、魚和果品向偶像獻祭，那些都是生的放在祭壇上。在進行了許多儀式和祈禱後，他們極恭順地取來三小杯酒，為他們的神（祂是天）獻酒一杯，再喝掉餘下的，並把食物分掉，當作聖物去吃……他們說必須舉行歡送娘媽的儀式，她把我們護送到此以保佑我們一路順風。¹⁴

文史研究

拉達首先簡單指出媽祖的出身和居住環境，繼而詳細描述了媽祖祭祀的場景和過程；此外，又提及兩側的千里眼和順風耳，並解釋了當地人祭祀媽祖的原因。

1583年5月，一艘載有西班牙天主教方濟各會傳教團的船隻因海難而漂流到海南島。他們在此次事件的記載中，就提到了海南島的媽祖崇拜現象：

……他們在宮廟裡舉行了一次秩序井然的遊行，方式如下：執事們鼓樂先行，接着，其中一個祭司出場，他唱着，並依次向主要的偶像以及其他次要的偶像多次鞠躬。這些偶像中有兩位確實是兇猛的魔鬼（因為在我看來，他們敬拜魔鬼，是擔心它會傷害他們），當他完成後，他跟隨在執事們後面。這時，第二位祭司上前作同樣的事，接着是第三位。他們都以這種方式在宮廟裡繞行，吟唱着，其他在場的人則亦步亦趨。他們用了整個白天和夜晚，舉行如此多的儀式，以致我被震驚了。最後，在凌晨四點時，儀式結束了，人們燃燒了大量的紙片，他們通過這樣推斷他們的事業是否會變得吉利。他們也擲卦占卜。當祭祀結束後，他們舉行了一次盛大的聚餐，分享了肉和所有其他供奉的食物。¹⁵

此處記錄了祭祀媽祖的完整過程，“兩位兇猛的魔鬼”應為媽祖兩側的千里眼和順風耳。文中還提到繁瑣、複雜的祭祀儀式讓其感到“震驚”。考慮到他們是基督教文明背景下的西方人，對此感到震驚也確在情理之中。

由上述可知，此時主要是西、葡、意三國人士把媽祖文化記錄並傳播至西方。他們大多在中國東南沿海地區逡巡，很少能夠進入中國內地長時間停留，感受中國文化。因此，在這一階段的文化交流過程中，他們對中國的民間信仰（包括媽祖信仰）還停留在表面的認知狀態。如金國平所言：

從史料中頻頻使用的天妃俗名（即娘媽）可以看出，初期的葡語記載可能來源於為葡人充當水手、導航和翻譯的閩南人。稍後葡、西、意文獻的描述則得自個人在閩粵和澳門的直接觀察。¹⁶

耶穌會士的“上層傳教路線”使其把大部分精力專注於天主教的傳佈與施教，雖然他們和下層百姓也有密切接觸，但對民間信仰的關注和研究較少，這一方面從利瑪竇在華的交遊情況就可見一斑；¹⁷此外，艾儒略（Giulio Aleni）在福建地區的交遊對象也主要集中在中上層的文人士大夫，¹⁸雖說艾儒略也認識到福建地區多神信仰的現狀，但他只有少數記述，且內容也相對有限。¹⁹此時西人對中國民間信仰的淺層認知，也對耶穌會士制定在華傳教策略產生了消極的影響。謝和耐（Jacques Gernet）就指出，羅明堅（Michael Ruggieri）和利瑪竇把中國人的某些禮儀視為對神採取鄙夷態度的觀點及推論過分草率了。²⁰

二、晚清時期來華西人筆下的媽祖形象

鴉片戰爭前後，大批西方人入華，他們藉此對中國文化展開新一波的認識與研究。與明末清初所異之處在於，此次入華的主體由耶穌會士變成了以英、美為主的新教傳教士，且對中國文化的研究方向也發生了群體轉向。吳義雄指出：

研讀這些在華西人的作品，可以清晰地看到，它們共同鼓勵或推動了西方中國研究的轉向，即從十七至十八世紀以耶穌會士為主體的中國敘事，轉向以英美商人及新教傳教士為主體的中國敘事。²¹

有關媽祖信仰的記述與研究也不例外，它們大多載於新教傳教士所辦的報刊，以及他們的日記、著作中。

1826年，麥都思（Walter Henry Medhurst）在《特選撮要每月紀傳》上發表了〈媽祖生

日論》，主要討論了媽祖的起源和歷史，尤其探討了3月23日作為媽祖生日的這一問題；至1828年和1833年，此文又重印刊行。²² 1855年，美部會傳教士盧公明（Justus Doolittle）用福州平話修訂此文，他用方言的形式，藉着論述媽祖來傳播基督教信仰。²³

1834年，傳教士郭實獵（Karl Friedrich August Gützlaff）在《中國叢報》（*Chinese Repository*）上發表了〈湄洲的天后廟〉（“Temple of Teen How at Meichow”），首先介紹了湄洲島在福建的具體位置和廟宇周圍的環境，並感歎類似的廟宇遍佈整個中國的海岸線，然後對湄洲島的天后廟及信徒的崇拜祭祀儀式進行了詳細的介紹：

湄洲島的廟宇由許多建築物組成，這些建築物一個接一個地逐漸升高，直到它們延伸到山頂的懸崖邊上。它以其巨大的鍍金圖案而著稱。在一幢較低的建築物裡，有一匹高高躍起的大馬，它的做工顯示出相當的技巧……天后的功德每天都在他們的晚禱中被重複唸及，雖然她並非源於佛教，但他們用“巴利語”歌頌她。許多信徒聚集在這座寺廟進行禮拜。來自福建各個地區的朝聖者，致力於贏得她的好感。任何重要的船隻經過都要在此停留片刻，以便船員向他們的保護女神致敬，感謝她在危急時刻的幫助。²⁴

郭實獵認為當地人“被騙”了，並試圖告訴他們誰才是“萬物的創造者和罪人的拯救者”。²⁵ 顯然，郭實獵把信仰媽祖當作迷信與愚昧之舉。儘管如此，郭氏隨後分析道：

佛教思想對信徒沒有強力的說服力 [按：郭實獵在此把媽祖信仰和佛教聯繫起來]，如果媽祖信徒的精神需求沒有得到滿足，他們會很樂意採用基督教的信仰體系……表面的順從對基督福音的發展是有害的，除非《聖經》的力量能夠使他們的內心更強大。²⁶

可以看出，郭氏在討論媽祖信仰的同時，也在思考基督教在此傳播的可行性。1835年入華的美國浸禮會傳教士叔未士（Jehu Lewis Shuck）在1841年的《中國叢報》上發表了一篇有關媽祖的專題文章，他在文中對媽祖信仰有詳細的描述，基本說明了媽祖信仰的歷史與特點。與郭實獵不同的是，叔氏未對媽祖信仰的性質有過多的評價。²⁷

1840年，一位《中國叢報》的通訊員發表了一篇文章，詳細描述了他對澳門媽祖閣的觀察。文章開篇即言：

澳門附近最具標誌性的建築，就是面向內港的、阿媽閣村裡的媽祖婆（Matsoo po）女神的廟宇。很難在其他地方看到像媽祖閣那樣，以非常奇異的風格鋪就的石板，它巧妙地集中呈現出一種獨特的藝術審美。

寺廟位於陡峭的山坡上，有蜿蜒的小路和台階可以讓你從容地登上山坡，路旁有茂密、葉大的無花果樹。在夏天幾乎沒有其他地方能比這裡更涼爽。²⁸

顯然，作者曾經逗留和觀察過澳門的媽祖閣，又把當地的氣候與環境跟中國的其他地方進行對比。他在文中表示，很難找到中國人建廟選址的理由，因為他們有自己的“風水”科學，根據一位前儒生的解釋，這叫做“神與人同”。其後，作者又介紹了澳門媽祖閣的歷史，並把媽祖的信仰及神話傳說，與佛教、道教的神仙信仰聯繫起來，論述其信仰之間的異同。

傳教士麥高溫（John Macgowan）根據在福建的生活經歷，描述了媽祖信仰在福建的傳播情況，並着重描述了媽祖作為航海保護神的功能：

媽祖是航海女神，在廈門及周邊地區是一種非常普遍的信仰崇拜。她最初生活在福建省，被認為擁有神奇的力量，能

文史研究

夠幫助海民消除災難和不幸……航海者堅決認為出海時必須要得到媽祖的保護，如果沒有媽祖的庇佑，出海就無法獲得收穫。²⁹

1850年，美國人盧公明受美部會差遣來到福州，開始其在華傳教生涯。盧公明前後在福州傳教長達二十年，對福州地區的風土習俗和社會生活具有深入的認識和獨特的見解，其著作《中國人的社會生活：一個美國傳教士的晚清福州見聞錄》也被認為是在描述中國社會生活方面較同類著作取材更為豐富的一本書。³⁰盧公明在其著作中有多處描寫到媽祖信仰的相關內容：

媽祖是和河流與海洋有關的航運女神，擁有廣泛的信眾，祭祀她的廟宇很多。

內河航行或出海的水手經常從香火旺盛的媽祖廟取一撮香灰，裝入小紅布袋，隨身攜帶或掛在船艙裡，或者放入船上供奉的媽祖神像的座前香爐內。當在海上遇到風暴，眼看生還無望時，所有人都拈香跪在神像前苦苦地呼叫媽祖救命。如果最後能夠安全到達港口，他們上岸一定會特別隆重地祭媽祖謝恩……³¹

此外，盧公明還在著作中講述了媽祖成為女神的傳說故事。

綜上所述，晚清西方傳教士繼承了明清之際傳教士學者的傳統，在更廣泛的層面上探討中國歷史文化與社會問題。然而，有別於利瑪竇等人主張的“上層路線”，近代基督教傳教士散落在中國社會的各個角落，有機會接觸各色人等，直接觀察中國社會。³²為了使西方更了解中國及擴大傳教基礎，來華傳教士進一步深入社會底層，撰寫了很多關於中國社會的宏觀印象的著作。於是，作為中國東南沿海代表的“媽祖信仰”就廣泛散見於這些文本之中，通過上述的例子，我們也可以看出他們對媽祖

信仰的認識比他們的“前輩們”更深刻。

三、西人筆下媽祖信仰的多樣性

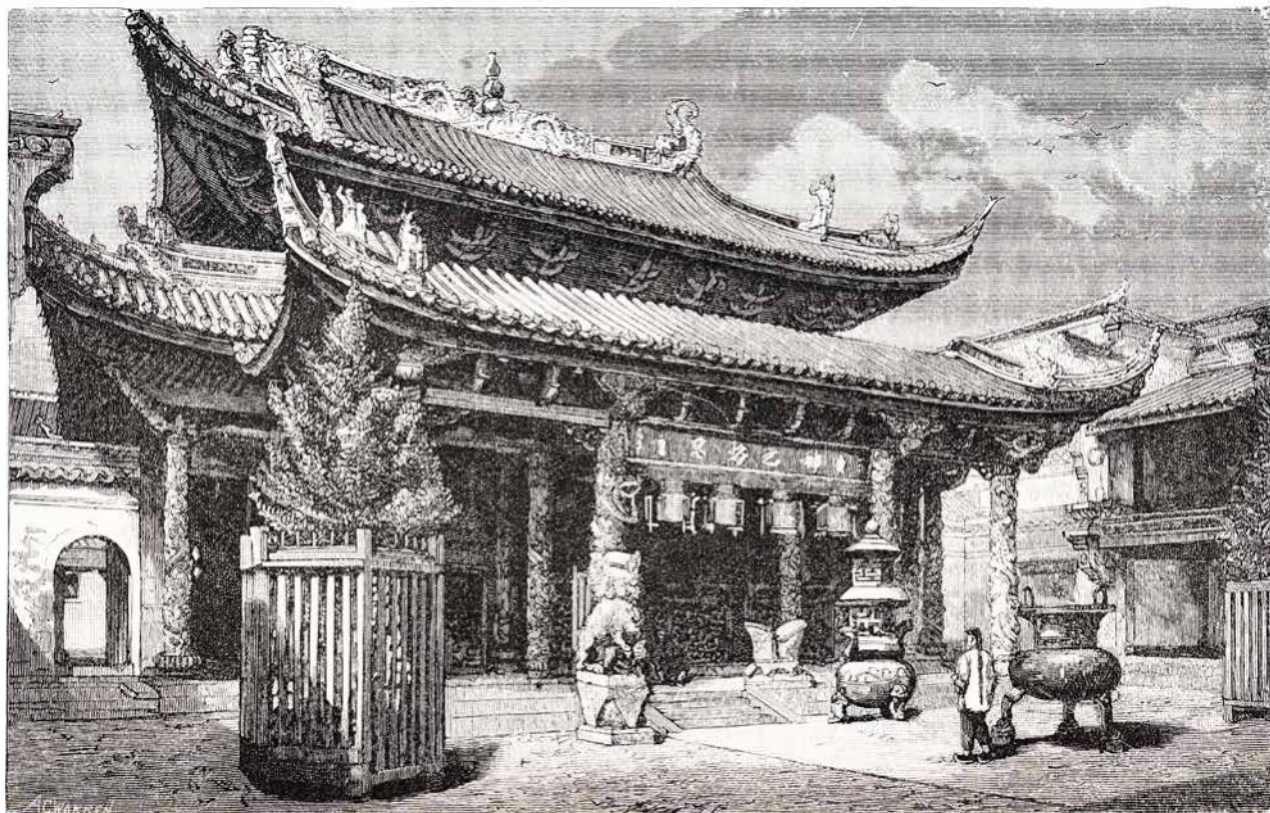
媽祖信仰經過元明清三代的發展與官方冊封，逐漸從莆仙地區擴展到福建全省，繼而又從福建推向整個中國沿海地區。³³康熙二十三年（1684年），清廷賜封媽祖為“天后”，並把天后祭祀列入國家祭祀大典。

在民眾的一般認識中，媽祖是海洋保護神，也是和航運有關的行業保護神；事實上，媽祖信仰從其發源地莆仙地區開始，就不僅僅是海神。首先，媽祖一直是莆仙地區人民的保護神，百姓不管遇到甚麼問題，都會向其祈求，並十分親切地把媽祖當作自己家中的長輩。例如，湄洲島的林氏家族在赴島耕作期間，常將兒女寄於天妃廟中，並交代姑祖母照看小孩。³⁴此後，媽祖信仰傳入相對內陸的地區，其傳嗣送子的功能也逐漸增加。³⁵其次，媽祖信仰的多重功能在各地的福建人聚居處或外地人在福建的聚集地都有一定的體現。最後，媽祖信仰體系本身也隨着時間的推移和不同地區民眾的需要而逐漸擴展，人們會根據需求賦予其更多的“神力”與職能，媽祖逐漸成為“普遍神”與“全能神”。

媽祖職能的普遍性在來華西人（尤其是近代傳教士）的文本中有明確的記錄。叔未士不但說明媽祖是民族保護神（莆仙地區），還記載了無兒婦女祭祀媽祖後順利產下兒子的故事：

整個城市都崇拜媽祖，其中有一位結婚十年卻尚無兒子的婦女，她到各地去拜神，但都沒有回應。後來她開始崇拜祀奉天妃，最終生下了兒子。因此，那些無子婦人都毫不猶豫地跟着信奉崇拜天妃，不久她們的祈拜都有了回應。³⁶

華琛（James Watson）在對香港地區的媽祖信仰研究中也提到，媽祖會被部分民眾當



TEMPLE OF THE GODDESS MA TSU-PU, NINGPO.

圖 1. 《中國總論》中的寧波媽祖廟圖（圖片來源：Public domain, via Wellcome Collection <wellcomecollection.org/works/fugtwqku>。）

作生育女神，陸上的婦女會向其請教婦科與育兒方面的問題。³⁷此外，華琛又指出陸上居民與水上居民對媽祖的看法有較大的差別，筆者認為，這是因為水上居民與陸上居民的生活方式和日常獲取的生活資料不同，故其所需有相應的特點。加之，他們有各自的道德及社會體系，因此雖然他們都視媽祖為保護神，但其要護佑的“對象”並不一致。³⁸

此外，媽祖作為商業神和會館神在西人的記錄中也多有體現。衛三畏（Samuel Wells Williams）曾提到寧波城的媽祖廟與會館：

裝修得最精美的建築是媽祖廟。在城外東門和橋門之間，靠近江邊處，供奉了被大眾所崇拜的女神……其牆體牢固，

裝飾華麗；每逢節日，眾人歡欣鼓舞無與倫比。燈籠和卷軸高懸，上面有奇妙的圖案、漂亮的字畫，色彩鮮明，令人注目。原來空白的牆壁掛滿了許多圖畫。³⁹

衛三畏特意為此插入了一張寧波媽祖廟的圖片，孔陳焱認為這幅圖在1848年版的《中國總論》中並未出現，是在1883年的修訂版中添加的。⁴⁰由此可見，媽祖信仰給衛三畏留下了深刻的印象。此外，懷禮（Isaac William Wiley）在遊歷福州城時，曾寫道：

這裡的寺廟看起來也很多，一些寺廟的建築規模很大，有一個供奉海上女神媽祖的寧波寺廟（Ningpo Temple）是這裡規模最大、最有意思的寺廟。⁴¹

文史研究

而盧公明曾也提到寧波商人在福州南台（今倉山）所建的最大、最豪華的媽祖廟會館。⁴²筆者認為，兩人所述應為同一座媽祖廟。早在明萬曆年間，福建人在江蘇吳縣就建有供奉媽祖的“福建會館”；到了清末，據統計，天后宮兼會館共291座，分佈在18個省，其中以福建商幫建立的最多。⁴³徐曉望也指出，福建的會館基本都把媽祖奉為保護神，而其他省的會館則供奉不同的神靈。至清康熙後，媽祖已經貴為“天后”，故在福建地區以外也有影響力；而福建人共同祭祀媽祖，還可以起到聯絡各地鄉親的紐帶作用。⁴⁴因此，當時的西人在述及會館及其所供奉的神靈時，經常會提到媽祖信仰，而這些建築的華美裝飾也經常使西人印象深刻。

值得一提的是，關於媽祖信仰屬於儒、釋、道哪一教的系統，一直都有爭論。在媽祖信仰的發展中，三教都曾與其產生過關聯。麥高溫就認為媽祖是道教神祇的代表，還將其與玉皇大帝並舉：

玉皇大帝和媽祖，都屬於道教的曆法系統。前者普遍地被中國人認為是最高的統治者和至高神，其主要身份是統治天界和各路神仙……⁴⁵

美國傳教士杜步西（Hampden Coit Dubose）同樣把媽祖置於道教神仙體系之中，他在《龍、像與魔：中國儒釋道三教》的〈道教的鬼神〉一章，圖文並茂地介紹了道教的諸神體系，順序如下：玉皇大帝、哼哈二將、三十六天神天將、祖師菩薩、城隍、東嶽、天后娘娘、溫天君、三官、三茅、五聖，等等。⁴⁶雖然杜步西選介的標準並不嚴謹，但媽祖在此神仙體系的排位較為靠前，也從側面說明了當時媽祖信仰的覆蓋範圍與影響力大。其實，媽祖信仰不論是在類型上，還是在信仰起源上，似乎都更偏向於道教，而且道教對媽祖信仰的滲透也最早，所以有部分西人傾向於把媽祖劃入道教神仙系統。實際上，在媽祖信仰逐漸壯大的過程中，三教都曾利用媽祖的聲勢來增強本教的影響力。華琛曾提到：

天后作為一個救星和保護神的特點使一些論者認為，她的主要基礎是佛教信仰……其他論者同樣有理由認為，天后是一個有意識創造出來的道教神明，目的在於“抵消”大眾信仰的佛教神明觀音的影響。⁴⁷

在三教對媽祖的爭奪中，最常見的方式就是把媽祖的誕生過程融合於本教的法理系統，使其擁有根源上的合法性，這就和中國古代的皇帝（尤其是開國皇帝）在出生時伴有天文異象的敘事邏輯異曲同工。⁴⁸三教與媽祖的融合在現實中最直接的體現就是“合祀”，我們至今仍能看到這一現象，例如媽祖與道教諸神同供一廟，媽祖與觀音同供一廟，尤其是媽祖與觀音的合祀在西人的記述中有諸多體現。

楊慶堃指出：

在中國的宗教生活中，制度性宗教與彌漫性宗教相互依賴、互為表裡。一方面，分散性宗教依賴制度性宗教發展其神話或神學的理念，提供神明或其他崇拜的象徵，創造儀式和供奉方式，以及對信徒進行專門訓練；另一方面，制度性宗教依靠為彌漫性宗教所依存的世俗制度提供服務，以便維持其自身的存在和發展。⁴⁹

由此來看，媽祖與主流三教紛繁複雜、盤根錯節的聯繫，在中國的制度性宗教和民間信仰中並非個案，而是作為一種常態存在。⁵⁰也就是說，中國的民間信仰很少能夠和主流宗教完全分離，它們總是有着千絲萬縷的聯繫，共同構成中國的宗教系統。⁵¹

另一方面，西人對媽祖信仰體系的自身變化也有所記載。盧公明提到：

媽祖有兩個主要的助手，在廟裡，他們總是站在她的兩側：一個叫“千里眼”，一個叫“順風耳”。⁵²

他還觀察到神靈職能的增加，如“千里眼”就增加了治病的職能：⁵³

在福州，近幾年來“千里眼”不僅被認為是一個好水手，而且還是一名治療發熱和瘧疾的醫生……還建了一座專門供奉這個醫生的廟，生病之人頻繁到廟裡燒香。⁵⁴

盧公明的敘述較前人更加深刻與細化，這既與他長期在福州生活有關，也與其身為漢學家的視野和眼光有關。這種神靈職能增加的現象也反映出民眾會跟據自己的想像和需要，創造或補充以天妃為首的信仰體系。西人文獻中的媽祖信仰的多樣性從側面證明了媽祖並非只是大眾常識中的“海神”，媽祖的神靈職能會因應崇拜群體的差異性而改變，從而滿足不同社會群體的需要。杜贊奇（Prasenjit Duara）曾在關於“戰神關帝”的研究中指出：

在複雜的歷史背景下，神話連續的核心內容是易於變化而非靜止的，但在變化中也有一條紐帶使其連續而不致斷裂。由此，文化象徵即使在自身發生變化時，也會在某一層次上隨着社會群體和利益的變化保持連續性。⁵⁵

媽祖與關帝同為民間信仰，其發展歷程有諸多相似性。政府和民眾對其提供的庇佑功能的利用，在本質上是一致的。

四、西人對媽祖形象構建的內在理路

正如彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）所言，十五世紀以降的世界是由貿易打造的，經濟的全球化也必然會導致文化交往的全球化。明清之際的中西文化交流就是早期全球化在東亞的映照。

來華西人的民族誌文本傳播到西方，使西方的讀者對中國有一定程度的認識。文化通過被人們記錄、傳承及傳播，對人們的認識活動和結果

產生影響。⁵⁶在此過程中，西人對媽祖的知識構建所展現出的文化圖像也逐漸清晰。然而，當時西人的文化認知在時間與空間、主體與客體上都有其局限性。通過文本分析可知，他們對媽祖的認知並不全然客觀，也並非全為洞悉真知，或多或少有其淺薄和偏見之處。這從他們描述媽祖信仰時運用的詞彙中，便可見一斑。

從宏觀上看，以傳教士為代表的西人對媽祖等民間信仰的蔑視和批判態度是中西文化遭遇後的自然反應：當兩種或多種異質文化相遇後，文化自身的活力與彈性既可能進行調適與融合，也可能產生碰撞與摩擦。⁵⁷其次，明中期以降，傳播基督信仰是西人來華的一大目的，當方濟各·沙勿略第一次見到媽祖祭祀儀式並隔海遙望這片大陸之時，就想要拯救處於“魔鬼”統治下的異教徒；同為天主教傳教士的裴化行（Henri Bernard）也認為中國的“異端”情形需要“解救”；⁵⁸其後的麥都思與盧公明也是為了便於傳教而解釋媽祖。再次，在世俗社會的現實情境中，各類信仰發達的傳統社會與基督教會常常有着諸如人際關係、社區利益、地產糾紛、婚姻網路、教徒爭奪等紛繁複雜的實際利益糾葛；而近代大多數教案發生的真實原因，也大多如此。⁵⁹因此，不論是出於何種原因，傳教士在其文字紀錄中都不大可能對中國的民間信仰給予正面的評價。最後，受眾的理解是文本意義生成的前提，傳教士創作的文本主要是面向西方的，這些作品還擔負着為母國民眾傳遞異域社會文化資訊的任務。他們希望用這些論述批評，尤其是關於宗教信仰方面的內容，形塑母國民眾對中國的看法和觀感，由此激發他們對傳教運動的支持和贊助，並號召更多人投身海外傳教事業。⁶⁰因此，傳教士可能會對中國的社會情況進行有選擇性的報導，並在某些方面（尤其是宗教信仰）着重渲染中國社會的“晦暗詭秘”。當中國的民間信仰在話語層面被降低地位後，傳教士便獲得了“拯救”他者，使他者生活方式“文明化”與信仰世界“福音化”的使命意識。⁶¹

若着眼於這些文本本身，並結合文化傳播

文史研究

的視角加以分析，或許可以對其展現出的西人對中國文化的認知與態度有更清晰的認識。首先，文本的創制者有其自身的立場和目的。鴉片戰爭前後，儘管西人對中國文化的認知水平已經有所提升，並對儒、釋、道三教和民間信仰都有更深入的認識，但因為傳教士群體致力於在華傳播教義和散佈福音，所以會受制於交流情境和主體的價值取向。例如盧公明雖然以福州方言對媽祖進行介紹，但他仍然從貶斥媽祖信仰的角度，藉此述說基督教信仰的合理性，以期促進基督教的傳播。其次，在文化傳播的過程中，文本的建構者和闡釋者都有其局限性。在文本的解讀過程中，閱讀者通常會依賴傳播主體為文本賦予的權威和意涵，⁶² 因此在閱讀和解讀文本時，我們要有批判取舍的眼光，並結合當時的歷史情境，以期最大程度地還原真實的歷史圖像。西人對媽祖等民間信仰的批評並不意味着它們就是一無是處，儘管當中確有迷信的成分存在，但它們同樣承載了一些道德倫理價值，並具有整合社會力量及維持社會秩序穩定的作用。最後，文化傳播的過程也是一個文化再造的過程，西方傳教士從自己的文化背景和生活經驗出發，依據自己的價值觀念和思維方式，對耳聞目見的媽祖信仰作出獨特的個人解釋，使之與自己的需求和目的相契合，這一過程蘊含着影響其判斷與解釋的多重因素。⁶³ 概之，近代來華西人因其特有的文化背景、政治觀點和宗教口徑，在“歐洲中心主義”的背景下，認識和述寫了中國的民間信仰。其筆下迷信、落後的媽祖信仰知識建構，既是文化衝擊下的自覺反應，也反映出基督宗教在華傳播的基本訴求。

餘論

早期來華西人對媽祖信仰的描述，多為“遊記漢學”式的基本記載，特別是在“禮儀之爭”之前。⁶⁴ 天主教傳教士入華後，中國民間信仰的多神性與天主教的理念出現衝突，加之來華傳教士致力於促使中國民眾信仰上帝，因此傳教士群體為了突出基督教信仰的合理性與正統性，對中國民間信仰多持批判的態度。這一點

與近代新教傳教士批判中國民間信仰的目的基本一致。然而，由於此時的來華傳教士人數較少，教務繁忙冗雜，傳教士把其絕大部分精力置於處理教務及與中國士人交往之中，因此他們對民間信仰的關注則相對較少。

近代伊始，以新教傳教士為主體的來華西人得以在相對自由廣闊的空間內，書寫其所見的中國事態。起初，他們眼中的中國民間信仰形象多是未開化與落後的，以《中國叢報》為例，“他們所發表的有關中國社會的民間信仰和風俗的文章，向西方讀者展示了一個古老的、封閉的東方大國的性格，塑造了一個以偶像崇拜和迷信為主要精神特徵的民族的形象”；⁶⁵ 到了十九世紀末二十世紀初，西方人對中國文化的認識進一步加深，逐漸認識到中國傳統文化所具有的民族特色和區域特色。此時，文化相對主義學說開始萌芽，伴隨着歐洲對世界各地自然科學認知的進步，歐洲學者逐漸承認世界範圍內不同文化所具有的客觀價值。從十九世紀六十年代起，以衛三畏和理雅各（James Legge）為代表的傳教士漢學家就開始把中國文化推到學術研究的高度，嘗試以更為客觀的角度來認識中國文化。如費正清（John King Fairbank）所言：

傳教士作者們逐漸變得欣賞起中國文化傳統並被其所影響。他們試圖在這種文化中扮演學者的角色，進而影響和改造這種文化。他們發現自己在雙向通道上忙碌。他們把中國的形象傳遞給西方，同時又在幫助形成中國人對外部世界的觀點。⁶⁶

此外，媽祖信仰的多樣性在盧公明等傳教士的廣泛活動和深入觀察下，逐步展現在西方的文本之中，豐富了西方民眾對媽祖文化的認知，在客觀上也促進了媽祖文化在空間維度上的傳播。

總而言之，來華西人對媽祖信仰的知識構建受到主體價值取向、特定目的與“歐洲中心

主義”等多重因素的影響。在此背景下，方濟各·沙勿略與郭實獵等人認為媽祖信仰是“異端”，甚至認為信仰媽祖的民眾是“被欺騙”和“愚昧”的，具有明顯的主觀色彩。與此同時，西人筆下的媽祖信仰也在一定程度上還原了當時祭祀媽祖的儀式和媽祖信仰的興盛狀況，並揭示出媽祖形象的多樣性。

註釋：

1. 葛兆光：《宅茲中國——重建有關“中國”的歷史論述》，北京：中華書局，2011年，頁260-262。
2. 韓琦：《中國科學技術的西傳及其影響》，石家莊：河北人民出版社，1999年，頁1-2。
3. 十七世紀以來，以荷蘭為代表的“異域地理學”興起，為歐洲帶來了大批講述外部世界歷史與風貌的書籍，它們大多描述了世界其他地區的宗教、政體與文化習俗等內容。參見（美）本傑明·施密特著，吳莉葦譯：《設計異國格調：地理、全球化與歐洲近代早期的世界》，北京：中國工人出版社，2020年，頁4-11。
4. Ricci, Matteo, and Nicolas Trigault. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Random House, 1953, p. 105. 中文版見（意）利瑪竇、（法）金尼閣著，何高濟、王遵仲等譯：《利瑪竇中國札記》，北京：中華書局，2010年，頁113。
5. 參見徐曉望：《媽祖信仰史研究》，福州：海風出版社，2007年。有關媽祖進入國家祭祀大典的研究可見第五至七章。
6. 相關研究可參見（美）J. M. 布勞特著，譚榮根譯：《殖民者的世界模式——地理傳播主義和歐洲中心主義史觀》，北京：社會科學文獻出版社，2002年，頁24-25；（美）羅伯特·馬克利著，王冬青譯：《追慕與憂懼：英國的遠東想像（1600—1730）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2023年，頁9-14。
7. 金國平：〈澳門與媽祖信仰早期在西方世界的傳播——澳門的葡語名稱再考〉，金國平、吳志良：《早期澳門史論》，廣州：廣東人民出版社，2007年，頁321-335。孔陳焱：〈明清來華西方人對媽祖文化的早期認知〉，《福建省社會主義學院學報》，第3期（2014），頁31-36。孔陳焱該文的前半部分基本與金國平的文章類似，集中討論明朝中後期西方人對媽祖知識的介紹和引介；後半部分（晚清時期）主要根據《中國叢報》的兩篇介紹和衛三畏《中國總論》的相關內容進行分析，在資料選取上具有較大的局限性，且以介紹性的梳理為主。
8. （美）孟德衛著，江文君、姚霏等譯：《1500—1800：中西方的偉大相遇》，北京：新星出版社，2007年，頁1-13。張西平：《跟隨利瑪竇來中國：1500—1800年中西文化交流史》，北京：中國社會科學出版社，2020年，頁6。
9. 參見季羨林：〈《東學西漸叢書》總序〉，載韓琦：《中國科學技術的西傳及其影響》，石家莊：河北人民出版社，1999年，頁1-3。
10. 參見張先清：〈正邪之辨：艾儒略對福建民間信仰的認識〉，《小歷史：明清之際的中西文化相遇》，北京：商務印書館，2015年，頁101。
11. 參見許地山：《道教史》，北京：商務印書館，2015年，頁120-136。
12. （法）裴化行著，蕭濤華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，上海：商務印書館，1936年，頁67。
13. 里格是古老的海陸測量單位，多用於航海。當用於海上時，1里格約為5.556公里；被使用於陸地時，1里格約為4.828公里。
14. 參見（西）拉達：〈出使福建記〉，載（英）C. R. 博克塞編註，何高濟譯：《十六世紀中國南部行紀》，北京：中華書局，2019年，頁246-247。
15. 轉引自張先清：〈傳教士、海難與跨文化接觸：1583年海南島飄風事件分析〉，《晉陽學刊》，第6期（2011），頁95-96。
16. 金國平：〈澳門與媽祖信仰早期在西方世界的傳播——澳門的葡語名稱再考〉，金國平、吳志良：《早期澳門史論》，廣州：廣東人民出版社，2007年，頁334-335。
17. 參閱林金水：〈利瑪竇交遊人物表〉，載中國中外關係史學會編：《中外關係史論叢·第一輯》，北京：世界知識出版社，1985年，頁117-143。
18. 參閱林金水：〈艾儒略與福建士大夫交遊表〉，載中國中外關係史學會編：《中外關係史論叢·第五輯》，北京：書目文獻出版社，1996年，頁180-202。
19. 詳見張先清：〈正邪之辨：艾儒略對福建民間信仰的認識〉，《小歷史：明清之際的中西文化相遇》，北京：商務印書館，2015年，頁100-121。
20. （法）謝和耐著，耿昇譯：《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》，北京：商務印書館，2013年，頁95。
21. 吳義雄：〈西人視野裡的清朝政治——以《中國叢報》為中心的考察〉，《大變局下的文化相遇：晚清中西交流史論》，

文史研究

- 北京：中華書局，2018年，頁133-134。
22. 參見（英）偉烈亞力著，趙康英譯：《基督教新教傳教士在華名錄》，天津：天津人民出版社，2013年，頁34。
 23. 林立強：《美國傳教士盧公明與晚清福州社會》，福州：福建教育出版社，2005年，頁41-44、233。
 24. Gutzlaff, Charles. "Temple of Teen How at Meichow." *Chinese Repository*, vol. 2, 1834, pp. 563-564.
 25. Gutzlaff, Charles. "Temple of Teen How at Meichow." *Chinese Repository*, vol. 2, 1834, p. 564.
 26. Gutzlaff, Charles. "Temple of Teen How at Meichow." *Chinese Repository*, vol. 2, 1834, pp. 564-565.
 27. Shuck, Jehu Lewis. "Sketch of Teen Fe, Matsoo Po, the goddess of Chinese Seamen." *Chinese Repository*, vol. 10, 1841, pp. 84-87.
 28. "Description of the Temple of Matsoo po, at Ama kō in Macao." *Chinese Repository*, vol. 9, 1840, pp. 402-404.
 29. 轉引自吳巍巍：《西方傳教士與晚清福建社會文化》，北京：海洋出版社，2011年，頁138。
 30. 林立強：《美國傳教士盧公明與晚清福州社會》，福州：福建教育出版社，2005年，導言部分頁1-6。
 31. Doolittle, Justus. *Social Life of the Chinese: With Some Account of Their Religious, Governmental, Educational and Business Customs and Opinions, with Special but Not Exclusive Reference to Fuhchau*. Vol 1, Happer & Brothers, 1865, pp. 262-264.
 32. 吳梓明、陶飛亞：〈晚清傳教士對中國文化的研究〉，《文史哲》，第2期（1997），頁53-59。
 33. 此處並非是指只有沿海地區才存在媽祖信仰，而是指信徒主要分佈在沿海地區。媽祖信仰遍佈全國，甚至西北內陸都有媽祖信仰的痕跡。參見鄭麗航：〈媽祖文化沿陸上絲綢之路向中國西北地區傳播初考〉，《世界宗教研究》，第6期（2020），頁92-101。
 34. 徐曉望：《福建民間信仰源流》，福州：福建教育出版社，1993年，頁315-316。
 35. 彭兆榮等：《邊緣族群：遠離帝國庇佑的客人》，合肥：黃山書社，2006年，頁192；謝重光：《閩粵台民間信仰論叢》，北京：海洋出版社，2012年，頁90-91。
 36. Shuck, Jehu Lewis. "Sketch of Teen Fe, Matsoo Po, the Goddess of Chinese Seamen." *Chinese Repository*, vol. 10, 1841, p. 86.
 37. （美）華琛著，陳仲丹、劉永華譯：〈神明的標準化——華南沿海天后的推廣（960—1960）〉，載劉永華主編：《中國社會文化史讀本》，北京：北京大學出版社，2011年，頁146。
 38. 謝重光在其研究中指出，在傳統的媽祖信仰中，並無送子和保赤功能。其功能的增加應是緣於民間信仰中各種神祇功能的互相滲透、交互混淆和移易改動，是民眾改造媽祖信仰的一個方面。參見謝重光：《閩粵台民間信仰論叢》，北京：海洋出版社，2012年，頁91、93。
 39. （美）衛三畏著，陳俱譯：《中國總論》（上），上海：上海古籍出版社，2005年，頁84-85。
 40. 孔陳焱：〈明清來華西方人對媽祖文化的早期認知〉，《福建省社會主義學院學報》，第3期（2014），頁31-36。
 41. （美）懷禮著，王麗、戴如梅譯：《一個傳教士眼中的晚清社會》，北京：國家圖書館出版社，2012年，頁91。
 42. Doolittle, Justus. *Social Life of the Chinese: With Some Account of Their Religious, Governmental, Educational and Business Customs and Opinions, with Special but Not Exclusive Reference to Fuhchau*. Vol 1, Happer & Brothers, 1865, p. 262.
 43. 彭睿：〈媽祖信仰的宗教社會學研究——兼與關帝信仰比較〉，《世界宗教研究》，第6期（2020），頁51。
 44. 徐曉望：《福建民間信仰源流》，福州：福建教育出版社，1993年，頁322；謝重光：《閩粵台民間信仰論叢》，北京：海洋出版社，2012年，頁112-113。
 45. Matheson, Donald, and John Macgowan. *Narrative of the Mission to China of the English Presbyterian Church. With Remarks On the Social Life and Religious Ideas of the Chinese*. James Nisbet & Co., 1866, p. 128.
 46. 轉引自李新德：《明清時期西方傳教士中國儒釋道典籍之翻譯與詮釋》，北京：商務印書館，2015年，頁399。
 47. （美）華琛著，陳仲丹、劉永華譯：〈神明的標準化——華南沿海天后的推廣（960—1960）〉，載劉永華主編：《中國社會文化史讀本》，北京：北京大學出版社，2011年，頁128。
 48. 具體內容可參考徐曉望：《福建民間信仰源流》，福州：福建教育出版社，1993年，頁322-328。
 49. （美）楊慶堃著，范麗珠譯：《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，成都：四川人民出版社，2016年，頁229。譯者在此版本中將“diffused religion”由以往版本的“分散性宗教”改譯為“彌漫性宗教”。原文可參見Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. University of California Press, 1961, p. 295.
 50. 彭睿從宗教社會學的視角對媽祖與儒釋道三教的互動進行了

比較分析，認為在媽祖與三教互動的過程中，媽祖信仰的“人與自然合作倫理”主要來自道教，“代際合作”和“縱向合作”來自儒教，“個體自合作”來自佛教，分別對應了三教的優勢倫理；此外，媽祖信仰更多的是民間層面主動對儒釋道的雜糅吸收。見彭睿：〈媽祖信仰的宗教社會學研究——兼與關帝信仰比較〉，《世界宗教研究》，第6期（2020），頁54。

51. 儒、釋、道競相對媽祖信仰進行滲透和施加影響，體現了自宋代以降三教與民間信仰的互相融合趨勢；而媽祖信仰對三教思想和宗教元素的兼收並蓄，又是三教合一潮流在民間信仰方面的具體反映。參見謝重光：《閩粵台民間信仰論叢》，北京：海洋出版社，2012年，頁65。
52. Doolittle, Justus. *Social Life of the Chinese: With Some Account of Their Religious, Governmental, Educational and Business Customs and Opinions, with Special but Not Exclusive Reference to Fuhchau*. Vol 1, Happer & Brothers, 1865, p. 264.
53. 林立強：〈美國公理會傳教士盧公明與晚清福州民間信仰〉，《世界宗教研究》，第2期（2005），頁83-94。
54. Doolittle, Justus. *Social Life of the Chinese: With Some Account of Their Religious, Governmental, Educational and Business Customs and Opinions, with Special but Not Exclusive Reference to Fuhchau*. Vol 1, Happer & Brothers, 1865, p. 264.
55. (美) 杜贊奇：〈刻劃標誌：中國戰神關帝的神話〉，載（美）韋斯諦編：《中國大眾宗教》，南京：江蘇人民出版社，2006年，頁95。
56. 莊曉東主編：《文化傳播：歷史、理論與現實》，北京：人民出版社，2003年，頁38。
57. (美) 范發迪著，袁劍譯：《知識帝國：清代在華的英國博物學家》，北京：中國人民大學出版社，2018年，頁4。
58. (法) 裴化行著，蕭濤華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，上海：商務印書館，1936年，頁67。
59. 范正義：《眾神喧嘩中的十字架：基督教與福建民間信仰共處關係研究》，北京：社會科學文獻出版社，2015年，頁14。
60. 吳巍巍：〈19世紀美國傳教士中國觀建構之文化心態論析〉，《宗教學研究》，第2期（2016），頁243-248。
61. (德) 余凱思著，孫立新譯：《在“模範殖民地”膠州灣的統治與抵抗：1897—1914年中國與德國的相互作用》，濟南：山東大學出版社，2005年，頁493。
62. 莊曉東主編：《文化傳播：歷史、理論與現實》，北京：人

民出版社，2003年，頁64。

63. 張振國：《神聖與凡俗：明末至鴉片戰爭前天主教與民間信仰的遭遇》，北京：社會科學文獻出版社，2018年，頁216。
64. 張西平：《遊走於中西之間：張西平學術自選集》，鄭州：大象出版社，2019年，頁294；張西平：《跟隨利瑪竇來中國：1500—1800年中西文化交流史》，北京：中國社會科學出版社，2020年，頁210-214。
65. 吳義雄：〈《中國叢報》關於中國社會信仰與風習的研究〉，《學術研究》，第9期（2009），頁101-113。
66. 轉引自吳梓明、陶飛亞：〈晚清傳教士對中國文化的研究〉，《文史哲》，第2期（1997），頁53-59。

