

媽祖信仰國際學術研討會

論文集

1997年9月

財團法人北港朝天宮董事會
臺灣省文獻委員會

編印

星洲與臺灣媽祖信仰初步比較

張 珣

一、前 言

研究天后信仰的學者大都同意在琉球、臺灣、香港、澳門及東南亞華人僑居社區中，天后信仰是普遍存在的（李獻璋1979，林仁超1970，韓槐準1941，陳育嵩1952，安煥然1994，李露露1995）。有的尚且稱之為「天后信仰圈」，認為有華僑移民之地，便有天后信仰（鄭煒明、黃啟臣合著1994）。主因天后的海神性格，成為宋元以來華南地區人民往海外移民時，護佑航海平安的保護神。

臺灣的媽祖信仰最是蓬勃。在清代，臺灣的媽祖廟數目已遠遠超過中國大陸各省，也超過媽祖的信仰的起源地福建省（見表一、表二）。近年來，臺灣媽祖信仰的儀式活動更是引人注目，不但在島內舉行全島繞境，且成為兩岸宗教界的盛事（鍾俊陞1988，張珣1992）。媽祖信仰在臺灣之如此盛行，自有其歷史時間因素及政治經濟因素。如蔡相輝（1989a）所述，明清政權更迭交替，讓媽祖信仰取代了玄天上帝，成為清廷大力推行的臺地神祇。James Watson（1985）也認為媽祖在華南沿海地帶之盛行與清政權之擴張有關，宗教的收編反映了政治的收編。1949年之後中國大陸進入共產主義壓制宗教的時代，臺灣則相反，由日據後期皇民化運動解脫出來，重回漢人統治，宗教信仰一片復甦。1970年代後，拜臺灣經濟起飛之賜，宗教支出也巨幅上升。而相對於海外，在外國政府統治下的新加坡、香港、澳門來說，傳統的民間信仰沒有政府方面的容忍或支持，自然多少受到影響，而不似臺灣般的公開盛大舉行各種民間宗教活動。

表一：清代本部十八省、東三省、回疆媽祖廟數目

行省	福建	廣東	廣西	雲南	貴州	浙江	江蘇	安徽	江西	湖南	湖北	四川	山東	河南	河北	山西	陝西	甘肅	吉林	黑龍江	奉天	回疆
廟數	71	64	11	3	0	9	10	0	4	3	8	0	3	0	4	0	0	0	0	0	4	0

資料來源：夏琦，1962

表二：臺灣不同時期媽祖廟數目

年代	民國7年	民國19年	民國23年	民國49年	民國55年	民國64年	民國70年	民國72年
廟數	320	335	335	383	381	494	510	515

資料來源：劉枝萬，1987

余光弘，1983

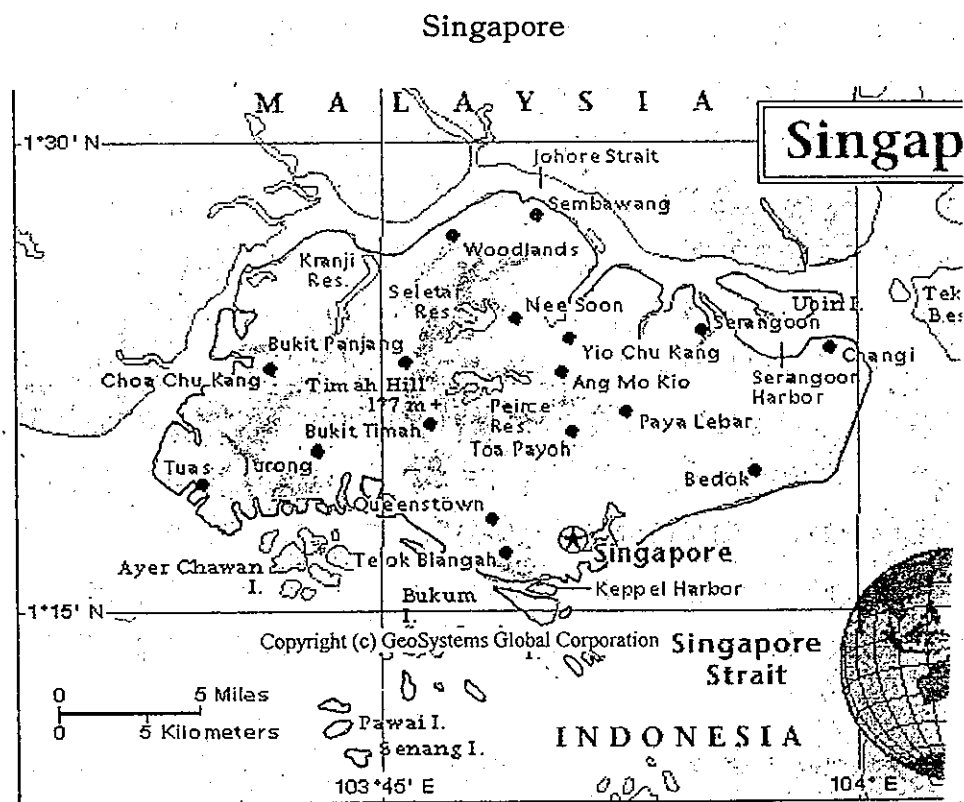
如果比較東亞、東南亞華人的媽祖信仰表現方式之異同，則不但對媽祖信仰有更廣泛、更周延之瞭解，對各地華人社會也相應地有更深入之瞭解。我們知道宗教組織與宗教活動與當地的社會文化其它層面息息相關，例如：要瞭解臺灣的媽祖信仰一定要瞭解祭祀圈等組織，要瞭解新加坡的媽祖信仰就一定要瞭解會館組織，因此，本文嘗試從這個宗教組織的角度切入，來初步探討臺灣、新加坡兩地之媽祖信仰。

筆者在1996年2月15日至2月21日到新加坡，收集天后信仰及當地華文出版的社會人文方面資料。印象中當地信徒對宗教問題不太談，比起臺灣宗教田野較不易做，但文化界人士則保有華人的入情味，非常熱忱地引介相關人士及單位。因此，文獻上仍有收穫，預計今年下半年將再前往，從事一個月左右之調查。

二、新加坡華人的媽祖信仰

(一)地理位置

新加坡位於馬來半島最南端（見圖一），從十世紀起，在中國唐、宋、元、明航運史上就有記載。古稱石叻（Selat）、龍牙門、單馬錫（Tamasek）、長腰嶼等。十六世紀起，新加坡拉（Singapura）之名開始為西洋人使用。1819年英國萊佛士（S. Raffles）取得新加坡的開埠權後，正式命名為新加坡（Singapore）。



圖一 新加坡全島圖

(二)媽祖信仰傳入年代

媽祖信仰傳入新加坡的年代，有主張元代，有中國人在新加坡島上居住，即應有媽祖信仰（賴世昭1995：15），有主張明代，鄭和下西洋時已將媽祖信仰擴展到包括新加坡在內的南洋諸國（李焯然1994：786），有主張十九世紀初期，英國 Sir Stanford Raffles 1819年在新加坡登陸，島上才有簡單小型的媽祖廟（張傳璽，轉引自賴世昭1995：14）。如以目前新加坡最早的媽祖廟——粵海清廟來計，則是1820年（吳華1979：145，劉麗芳、麥留芳1994：1

26) 開始有媽祖神堂的建立。

(三)媽祖寺廟分佈個數

麥留芳在1994年調查過全新加坡有280間寺廟(寺67間,廟213間)。而於附錄中僅將部份廟宇主神配神列出,其中主祀媽祖的有粵海清廟、天福宮、瓊州會館三間,配祀媽祖的有仙祖宮、碧山廟、玉皇殿、武堂宮、南海宮五間(劉麗芳、麥留芳1994:151—153)。這個數字與280間廟宇來比較,顯然偏低。我們也不知附錄為何僅列部份廟宇而不將280間寺廟全部列出,因此,無法得知真正的奉祀媽祖寺廟數目。而附錄中列有保赤宮陳氏宗祠,筆者親自訪查並拍照其右廂附祀有天上聖母及千里眼、順風耳之神位,但麥留芳的登錄中卻沒有,可見麥留芳遺漏太多。可能麥氏並未一一造訪各寺廟清查。

如果由另一位當地人士張克潤先生的記錄來看,則顯然奉祀媽祖的寺廟數多於麥留芳之數。張克潤的記錄雖未經學界的嚴格確認,但仍具參考價值。根據張克潤的記錄,以媽祖為主神的廟宇有天福宮、設在瓊州會館內的天后宮、興安天后宮、粵海清廟的一半是天后宮、義順村西河公司天后宮、木山聖母宮、星洲金榜山亭天后會、廣西廉州高州三和會館、林氏大宗祠九龍堂、福州會館、林厝港亞媽宮、潮州西河公司、實龍崗路西河別墅、寧陽會館、永春會館、碧山古廟、星洲炭商公會、浮羅烏敏半港天后宮、波東巴西聯合廟內的天后宮、后港聯合廟的天后宮、德光島太陽公聯合廟內的天照佛堂等等(張克潤1993)。

上述單位看來張氏不只針對寺廟而且把會館、同業公會、宗祠等所有奉祀媽祖的公眾場所均列入。筆者以為張氏此種「地毯式」搜索更能呈現媽祖信仰在當地的真實情況。而同時也襯托出當地媽祖信仰的特色是可於各種民間團體中出現,而成為人群各種結合方式中的共有的一種膠著劑。

1995年新加坡國立大學中文系的一本學士論文〈新加坡華人的天后信仰〉是第一本以當地的天后信仰為題的學位論文,作者賴世昭在其內文的第五章,列出當地人較為熟悉的供奉天后的廟宇和會館,計有:

(一)福建方言群:

天福宮、福州會館天后宮、南洋莆田會館天后宮、林氏大宗祠九龍宮。

(二)潮洲方言群:

粵海清廟、潮州西河公會天后宮、西河舊家天后宮。

(三)廣東方言群:

寧陽會館天后宮、雲峰天后宮、金榜山亭天后宮。

(四)客家方言群:

高廉桂三和會館天后宮。

(五)海南方言群:

瓊洲會館天后宮。

同樣的,賴氏並未列出全新加坡所有供奉媽祖的場所,不能說不是遺憾。但是由麥留芳偏重的廟宇、賴世昭偏重的會館,及張克潤企圖囊括全部廟宇、會館、宗祠、同業公會等來看;新加坡的媽祖信仰的確普遍,而且值得學界以更詳細的田野訪查法深入探究。

(四)會館與媽祖信仰

新加坡的天后信仰與方言群的聚居與組織有密切關係。兩大天后廟:天福宮及粵海清廟,分別是由福建會館及潮州人組成的義安公司來管理。其餘的媽祖奉祀地點更是屬於各方言群的會館建築內。因此,要瞭解新加坡的天后信仰組織,便要瞭解當地的會館組織。

茲將資料較齊全的與會館有密切關係的天后信仰團體條列介紹如下:

(一)【天福宮】

是福建會館的前身。福建人士來新加坡最早的總機構為恆山亭大伯公廟,後移至天福宮(天福宮興建於1839年間,1840年落成),經過多年後福建會館才成立,成立時稱「天福宮福建會館」。

1860年前後閩僑聞人陳金鐘出任福建會館第一任主席。1937福建會館依公司條例註冊而正名為「福建會館」。其宗旨要點為:承授「天福宮福建會館」的負債及財產,聯絡福建邑人感情,促進教育事業,維持天福宮及其它屬下之廟宇,保管公產及墓地,捐助公共慈善事業等。1951年現有之福建會館大樓開始興建,1955年落成,會館便由天福宮遷出而搬入獨立大樓內。今天福宮左廂仍留有一「會館」之匾額。目前天福宮本身並沒有管理委員會,而由福建會館的委員會來管理之。

(二)【福州會館天后宮】

福建會館是以省作為標準，福州會館則是以府為標準。福州會館創立於1909年，係福州市閩侯、長樂、福清、連江、羅源、古田、平潭、屏南、閩清、永泰等十邑同鄉組成之團體（吳華1975：95）會館經幾次搬遷，1977年，福州大廈落成，會館遷至現址。頂樓設天后宮，由會館負責管理。

（三）【南洋莆田會館天后宮】

本屬於興安會館的天后宮，創立於1920年，1970年興安會館遷入新地，由於新地址面積有限，遂將天后宮留在原地。而同由興安邑籍人士組成的南洋莆田會館於1957年成立，租用天后宮場地為會所，並與另一莆田人士組成的荔城俱樂部三者鼎立（賴世昭1995：38）。三個團體於1993年一起搬到目前現址。原興安天后宮如今亦稱莆田會館天后宮。

（四）【粵海清廟】

由左右兩祠所連成的一間廟，兩祠分祀天后及玄天上帝。據吳華（1979：145）稱：潮州人士於新加坡開埠不久即來「山仔頂」一帶群居。後來建立粵海清廟，最初該廟由林泮等人所建。林泮是萬世順公司創始人，萬世順公司創立年月日已不可考，當時，其宗旨為祭祀天后聖母。1820年代，該廟已有一神堂之簡單形制。由余連城、郭南盛、林秋光、劉廷標、曾匯泉、吳竹村、張為干、王邦傑、楊瑞恭、陳紹光、黃耀珪、沈來春、余振美、蔡雪舟十三姓氏的十四名潮州人以義安公司信託人名義購置。

為何粵海清廟原祀天后，後來又加祀玄天上帝？為何原由林泮的萬世順公司負責，後來又被義安公司買下？吳華並沒有說明。而義安公司雖名為「公司」，並非營業機構，它是潮州人士的慈善信託機構（吳華1975：63）。自從義安公司1845年正式成立以後，粵海清廟乃由義安公司管轄，為其產業之一。筆者於二月造訪該廟，問及該廟於媽祖聖誕慶典時費用如何徵收，平日如何維護，廟內數位人士異口同聲地回答：由義安公司負責。目前廟旁正在興建一幢大廈，老舊卻精美的粵海清廟在怪手與挖土機的隆隆聲下，岌岌可危，令人擔心隨時會被震塌。可否遷移新址？或加以翻修？所得答案亦是由義安公司決定。後來才知新加坡著名的烏節路（Orchard Road）上的大百貨公司之一「義安城」也是該公司產業之一。埋下了筆者探究新加坡宗教組織之種子。

潮州人士組成的同鄉團體，便是以義安公司為最早（1845年），1928年又

成立潮州八邑會館。

（五）【潮州西河公會天后宮】

潮州西河公會創立於1879年，乃由數位林姓人士組成，定名為「西河公司」。新加坡光復後1946年改名為「潮州西河公會」。該會宗旨之一即為：崇祀祖姑天后聖母並祭掃公墓（吳華1975，第二冊26頁）。

（六）【西河舊家天后宮】

又名義順村西河公司天后宮。由於義順西河公司發生內部糾紛，天后宮脫離而成為獨立個體。由原本的義順村遷移至三巴旺的忠邦村，又由忠邦村在1980年代初期移至今日的義順工業區。義順村、義順工業區等地名均為紀念潮州人林義順（1879—1936）（註一）。

（七）【寧陽會館天后宮】

寧陽會館是新加坡華族各籍會館的始祖。Raffles 登陸新加坡時，隨從中有華人木匠曹亞志英勇率先登陸有功，獲得撥地建立曹家館及寧陽會館。1822年曹亞志創立該會館時，初稱為「寧陽公司」，後經多次重修改名，到1894年才改為「寧陽會館」。1966年現今之五層樓會館落成，乃由廣東寧陽邑籍人士共同捐資而建成。會館內供奉天后神像。

（八）【高廉桂三和會館天后宮】

即廣西、廉州、高州三和會館，會館創立於1883年，原由中國五個縣分人士組成，初名五合公司，後來因為高州、廉州、廣西人士增多，遂改名為三和公司。1891年正式註冊為團體組織時，又改名為三和會館。1970年又在名稱前加上高廉桂三字以明示之（賴世昭1995：46）。館中奉祀天后及關帝聖君（吳華1975：89）。

（九）【瓊州會館天后宮】

會館創建於1857年，天后宮與會館同時創立，二者是二而一、一而二的機構。到1932年，因新加坡政府法令規定，除神廟及宗教團體以外，所有社團均得註冊，於是「天后宮」及「瓊州會館」便分為兩個組織。早期的天后宮並無固定的負責人員，只由瓊州籍商號或個人慷慨奉獻者中推舉若干人來主持宮務。其中一人為爐主，餘為董事。此種制度一直維持到1932年才制定章程，組織董事會，而以「瓊州天后宮與義山」的名義，向政府備案。至1964年又註冊為

非營利慈善事業有限公司（吳華1979：200—211）。亦即瓊州天后宮，雖名為「宮」，但非純粹神廟，而為瓊州籍人士的慈善福利機構（吳華1975：69）。天后宮內正殿除奉祀天后外，並配祀有南天水尾聖娘及昭烈一〇八兄弟諸水神。

上面列舉的九個會館天后宮，刪除了宗祠天后宮（林氏大宗祠九龍宮、陳氏宗祠保赤宮），也刪除了同業公會天后宮（星洲炭商公司），也刪除了有祖籍方言群色彩但非由具體會館負責的天后宮（如廣東方言群的雲峰天后廟及金榜山亭天后宮）。被刪除不討論的幾個天后宮雖與會館關係比較淡，但也都具有祖籍方言群的人士的色彩，前來朝拜的信徒均知此些天后宮屬於某一方言群的人士的財產。如林氏大宗祠九龍宮，是屬於福建籍林姓人士，如果潮州籍林姓人士則去拜西河公會天后宮。陳氏宗祠保赤宮亦屬福建籍陳姓人士之宗祠。這幾個天后宮不由會館托管，因此暫不在本文處理。

由會館托管的九個會館天后宮，我們可以發現：

- (1)由目前資料顯示，只有「瓊州天后宮」有獨立的、專管天后宮的董事會，其餘會館天后宮，甚至天福宮、粵海清廟都隸屬會館的董事會，由會館董事會兼管，而無獨立專責的董事會。那麼這些無專責董事會的天后宮在舉行節慶時，有無專責祭祀權責的爐主頭家？或稱爐主董事？或是財政、行政、乃至祭祀權責均附屬於會館？
- (2)信徒的身份難以界定，似乎「信徒」、「會館成員」、「董事」三者可以有轉換關係，也可以互不牽涉？設在會館大樓內的天后宮，來朝拜之「信徒」也應是具「會館成員身份」而「董事」應可由「會館成員」中選舉而產生。但實際的每屆董事選舉方法，無由得知。至於開放的天福宮、粵海清廟、西河舊家天后宮，路人經過皆可祭拜。備供品來拜的信徒就不一定是會館成員，而可以是鬆散的方言群同鄉，如粵海清廟雖然由潮州義安公司專管，但事實上廣東省的客家、廣府、瓊州人士也來拜且捐獻匾額。而顯然義安公司董事是有股份產權之位置，而不是只是一個行政職位。信徒、成員、董事三者便不是可轉換的。
- (3)天后信仰在「信徒」、「會館成員」、「董事」三個身份可轉換的組織下具有什麼意義？在信徒不能參與廟務組織內又是具有什麼意義？
- (4)同是天后，在不同的會館中，賦與什麼意義？天后造成人群之「分類」

（註二）？或可促成人群之結合？

(五)儀式與神話

有資料記錄1840年天福宮舉行迎神賽會歡迎中國運來的天妃神像（柯木林1979：50）。1929年10月，陳嘉庚等改革派廢除了天福宮歷年例行的迎神出遊（張克潤1993：40）。粵海清廟每逢農曆十一月間舉行一年一度之「遊神」，全星洲的廣、惠、肇、滎陽、嘉應、瓊州人士均會參加遊神盛事。而在廣東各屬人士聚居之街道，均有輪流演街戲酬神。……民國成立後，遊神及街戲盛事不再有……（吳華1979：146）。

記錄內不見有回中國閩粵等地天后宮進香之儀式。此與臺灣差別甚大，臺灣自清代至今以來，回福建進香的習俗從未間斷。

記錄內不見有屬於各別天后宮內天后神蹟的傳說或神話，此亦異於臺灣，臺灣各地天后宮乃至各廟天后神蹟及神話不斷地被創造及傳述，而可成為信仰的新因素。有再製造（Reproduce）的神話，才能更本土化，擁有個別天后宮的文本（Text），衍生更個別的我群認同。這裡，也可以倒回去，疑問新加坡各會館的天后有何不同傳說？如果沒有個別的神蹟、神話及傳說，如何延續各會館的我群認同？

記錄內，天福宮有出自清光緒皇帝手筆的「波靖南溟」一個，有中國派駐新加坡的第一位領事左秉隆獻的匾「顯徹幽明」一個，有十九世紀新加坡華族社會僑領陳篤生的匾「澤被功敷」一個（柯木林1979：51）。粵海清廟則有光緒皇帝題贈的「曙海祥雲」一匾。瓊州天后宮有左秉隆贈的「聰明正直」。其他廟宇便沒有了（吳華1979：149，209）。這種賜匾額來表示國家權威，來合法化寺廟，將之納入國家教化領域的作法，在臺灣相當常見而各地廟宇也常會自行複製而宣稱乃是皇帝御筆真蹟。新加坡則不見有附會自製之匾，是因地處海外，中國皇帝之權威相對減弱，沒此需要？或因廟宇有限，難以自行製造魚目混珠？臺灣天后宮之間爭取正統地位，爭取「第一」、「最老」、「開台」的名號相當激烈，新加坡天后宮之間則無此事，各方言群自行奉祀各自天后宮，沒有爭搶地位的必要，也沒有游離的信徒可搶。顯示臺灣的天后宮之間有著異於新加坡以會館分類的天后信徒分類。例如臺灣的天后宮之間有分類及競爭的是鹿耳門顯宮里與土城子二個媽祖廟，或北港與新港二個媽祖廟，或近日的

北港與大甲二個媽祖廟，均是以臺灣本地為認同的地區媽祖廟間的競爭。而在大陸的祖籍地已不再具有意義。上述三組競爭廟宇的地區的信徒，固然以閩南籍為多，但客家籍人士亦有，而二者大致已不再以媽祖廟來區分彼此祖籍。

三、臺灣的媽祖信仰組織之地緣特性

臺灣媽祖信仰組織亦可見於同業公會、宗祠、會館、廟宇，但最具本地特色，最常見的，還是以地緣性的祭祀圈為主。祭祀圈有村庄範圍的、也有鄉鎮範圍，也有跨縣市範圍的（林美容稱後者為信仰圈）。

田野調查資料顯示，日據時代臺北州士林街的媽祖祭祀有同安人（三月）及漳州人（四月）之分別，而兩群人又各依所居住地區再分為幾個小祭祀範圍，每戶即按丁口份繳錢參與所居住地區的祭祀活動（岡田謙1960：14—19）

許嘉明（1973）調查彰化社頭鄉的橋頭村，奉祀天上聖母，亦以地域範圍來構成其祭祀範圍（許嘉明1973：175—176）。許嘉明（1973、1978）及施振民（1973）並提出「祭祀圈」一詞來說明臺灣鄉下民間信仰常有以村落為單位而形成的信仰組織。地緣組織（村、庄、超村庄）常是民間信仰信徒組織的基礎。「祭祀圈」主要指居民宗教活動的範圍，或共同舉行祭祀的地域單位。…

（日本學者）岡田謙曾經簡單地界範它為「共同奉祀一主神的居住地域」，但沒有進一步說明內涵。許嘉明因此提出四個指標，以清楚界說所謂信徒散佈的範圍：(1)祭祀圈內的居民有當爐主頭家的資格，(2)祭祀圈內的信徒可以優先且免費請廟裡的主祭神來家宅主持婚喪節慶或鎮宅辟邪，(3)廟的主神有義務為圈內成員之請，出巡繞境，以掃除境內妖氣，(4)圈內居民有共同祭祀地方主祭神之義務，以及共同分擔祭祀或廟宇之維護修建等費用所需之責任（許嘉明1978：3）。

祭祀圈一詞之提出及界定，馬上得到許多學者之呼應。溫振華（1980）於彰化烏日鄉之調查，許嘉明（1975）臺北關渡平原，許木柱（1977）在桃園縣龜山鄉，胡台麗（1979）臺中南屯，莊英章（1989）新竹枋寮義民廟，余光弘（1988）澎湖馬公，林美容（1986）南投縣草屯鎮的調查等，均指出臺灣民間信仰的組織，以此種地緣性的祭祀圈為最普遍。祭祀圈可以有小自村、庄、角頭的範圍，到鄉鎮、縣市、超縣市之大範圍。大範圍的信徒組織較自由鬆散具

彈性，林美容稱之為「信仰圈」（林美容1990）。但不論祭祀圈或信仰圈，均說明臺灣民間信仰強烈的地緣組織傾向性格。

不用「信仰圈」一詞，而指明臺灣民間信仰組織的地緣性格的尚有王世慶（1972）劉枝萬（1979）等。

四、新加坡與臺灣兩地的比較

由第二、三節的粗淺描述，我們得到一個印象：臺灣的媽祖信仰組織，是住地居民組成的信徒組織為多，而廟宇的管理委員會亦是由信徒中產生。有些大型媽祖廟，如大甲鎮瀾宮（郭金潤1988）、北港朝天宮（蔡相輝1989b）、新港奉天宮（林德政1993）等，由財團法人取代之管理委員會，財團法人董監事組織成員亦是由信徒層層推選出來。至於爐主頭家專責祭祀的任務，更是由信徒中遴選出來。可以說臺灣的媽祖信徒可以充分參與信仰組織的行政、財政、祭祀各方面之運作。而其組織又是以地緣組織為基礎的。例如：大甲附近的五十三庄，北港附近的六大境，新港附近的十八庄等等。

新加坡的媽祖信仰組織，不是以新加坡本地的不同地區為組織依據，而是以在中國的祖籍地為組織依據。例如不依據當地的 Sembawang 區、Ponggol 區、Jurong 區等來作分區，而以「寧陽」、「瓊州」、「高廉桂」來劃分。信徒與會館成員難以區分，信徒也不一定可參與組織之事務，但會館成員則可較大機會參與組織事務。

財政不獨立，而由會館負責，則避免了天后宮為爭取香油錢而作惡性競爭之弊病，但因財務不獨立，經費有限，也減少各種活動之舉辦。

各會館祭拜各自的天后，但並未以天後來互相分類，天后只是會館內部成員信仰的一個依托。並沒有所謂福建會館天后「老於」、「優於」、「靈驗於」瓊州會館天后之說，反之亦然。沒有臺灣各大媽祖廟宇間爭正統之情形。

新加坡媽祖信仰依附於會館，會館又以在中國祖籍地來分，但卻沒有媽祖回中國祖籍地進香，增強其祖籍地色彩之行動。臺灣媽祖信徒以臺灣本地為認同，但卻反而藉回中國祖籍廟進香之行動，來增添媽祖的來源地色彩。如湄州媽、溫陵媽、銀同媽。

如果借用陳其南（1987）的「土著化」觀念，臺灣媽祖信仰已「本地化」

(土著化)，信徒認同的是目前居住地區，而不是祖先來自中國原鄉祖籍地，而新加坡媽祖信仰則尚未本土化、當地化，信徒尚以中國原鄉祖籍地為認同地區。

臺灣的媽祖信仰能夠成為跨祖籍群（方言群）人士的共同信仰但新加坡的媽祖信仰則未見此一現象，其原因亦值得探討，可能不只是宗教信仰尚有經濟因素。新加坡有天后信仰的各會館，可能在天后的信仰下，成立一個共同的聯合會嗎？如「天后聯誼會」？

媽祖在臺灣成為漳、泉、閩、客共同祭拜的神明，是有其發展歷史的。有清一代，自1684年領臺起，至1895年割臺的212年間，大規模的分類械鬥，因認定標準不同，有以24次，有以28次，有以40次（陳紹馨1981：295—320，戚嘉林1985：167）。分類械鬥期中的前期（1722—1862）（註三），應也是祖籍地的認同大於本地的時期。而(1)陳紹馨以1864年以後，由以移墾原籍中心的地緣械鬥，改為以家族為中心的血緣械鬥。(2)許嘉明以道光年間（1821—1850）彰化地區的閩、客已經以共同信仰媽祖為結合的一種方法，打破祖籍地區分而以媽祖為共同信仰。(3)李國祈則認為1860年以後，臺灣經濟作物茶和樟腦的對外貿易興盛，使經濟重心北移，北部經濟繁榮造成市鎮興起及人口流動，摧毀了舊祖籍地的認同。（李國祈1978）此三大轉變均發生在1860年前後，顯示臺灣祖籍地群體之消解時間。陳其南亦以1860年為新社會群體意識的產生時期（陳其南1987：112）。

五、結 論

事實上，新加坡當地的媽祖信仰研究尚在起步階段，筆者自己的田野調查也尚未結束，目前尚無法有結論。臺灣和新加坡兩地的媽祖信仰在組織上，一個多以會館形式出現，一個多以祭祀圈形式出現。會館形式的組織，成員以大陸祖籍地為認同準則；祭祀圈形式的組織，成員以目前居住地為認同準則。固然有可能是因為臺灣開發歷史及中國閩粵移民的時間悠久於新加坡，臺灣已發展出對本地居住地認同的意識，而新加坡各祖籍群尚未能融入當地，以新加坡為認同的意識產生。但是，還有其它可能的因素，如臺灣的漢番關係、臺灣的政治團體異於新加坡的華巫關係與新加坡的政治團體。

另外在儀式上及傳說上的差別，如臺灣多舉行回大陸進香的儀式，臺灣多本地媽祖神話傳說，而新加坡則未見或少有此些記錄。這些儀式與神話儀式內容之差別與兩地媽祖之信仰組織之差別是否有關係？這些組織層面、儀式層面、神話傳說層面之差別，是不是影響了兩地人民對天后的信仰？或倒過來說，兩地人民的天后信仰差別影響了其組織、儀式、神話傳說之表現形式？而這些宗教方面的現象又是如何受兩地政治、經濟、社會因素的影響？這些都是可再進一步加以探討的。

註 釋

- (1)林義順，1879年生於新加坡。1910年間已成為新加坡的首富。積極支持辛亥革命，收容數百名因革命失敗逃到南洋的革命黨人。國父孫中山先生在新加坡期間，亦由其隨侍左右。1928年創辦潮州八邑會館（詳情參考柯木林編1995：118—119）。
- (2)「分類」一詞在臺灣省通志裡面，有「分氣類」之意。此一中國本土用語，具相當多可能性：方言群、祖籍地緣、宗教信仰、宗族關係、或戲曲嗜好（宜蘭的西皮、福祿）均可作為人群分類之依據。「分類」一詞之分析尚可參見陳其南（1987：118—126）。
- (3)後期（1862—1865）多為姓氏分類械鬥，及職業分類械鬥。

參考書目

- 王世慶
1972，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，臺灣文獻 23(8)：1—38。
- 安煥然
1994，〈宋元海洋事業的勃興與媽祖信仰形成發展的關係〉，《道教學探討》8，國立成功大學歷史系道教研究室、道教總廟三清宮、道教學探索出版社合作編印，頁256—135。
- 李國祈
1978，〈清代臺灣社會的轉型〉，王曾才主編，《臺灣史討論會紀錄》，國立臺灣大學歷史學系印行。
- 李焯然
1994，〈新加坡的道場活動〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》下

冊，頁781—796，臺北：漢學中心。

李露露

1995，《媽祖信仰》，漢揚出版股份有限公司。

李獻璋

1979，《媽祖信仰的研究》，東京：泰山文物社。

吳華

1975，《新加坡華族會館志》第一冊至第三冊，南洋學會叢書第十六種，（新加坡：南洋學會出版）

1979，〈粵海清廟話舊〉，見林孝勝等編《石叻古蹟》，（新加坡：南海印務館）。

1979，〈關於瓊州天后宮〉，見林孝勝等編《石叻古蹟》，（新加坡：南海印務館）

余光弘

1983，〈臺灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉，《中研院民族所集刊》53：67—104。

1988，《媽宮的寺廟》中研院民族所專集刊乙種第十九號。

林仁超

1970，《天后事蹟》，香港：漢山公司。

林美容

1986，〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中研院民族所集刊》62：53—114。

1990，〈彰化媽祖的信仰圈〉，《中研院民族所集刊》68：41—104。

林德政

1993，《新港奉天宮志》，財團法人新港奉天宮董事會印行。

岡田謙

1960，〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，《臺北文物》9(4)：15—29。

胡台麗

1979，〈南屯的字姓戲—字姓組織存續變遷之研究〉，《中研院民族所集刊》48：55—78。

柯木林

1979，〈古色古香的天福宮〉，見林孝勝等編《石叻古蹟》，（新加坡：南海印務館）

1995，《新華歷史人物列傳》，新加坡宗鄉會館聯合總會出版。

施振民

1973，〈祭祀圈與社會組織〉，《民族學研究所集刊》36：191—208。

夏琦

1962，〈媽祖信仰的地理分佈〉，《幼獅雜誌》1(4)：1—32。

郭金潤

1988，《大甲媽祖進香》，臺中縣：臺中縣立文化中心。

戚嘉林

1985，《臺灣史》上册，作者自印。

莊英章

1989，《新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義》，中研院第二屆國際漢學會議論文集—民俗與文化組，223—240頁。

莊欽永

1986，《新加坡華人史論叢》，南洋學會叢書第二十六種，（新加坡：南洋學會出版，1986年4月）。

許木柱

1977，〈岩村的宗教活動—一個農村的工業化與社區生活研究之三〉，《民族學研究所集刊》42：73—96。

許嘉明

1973，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《民族學研究所集刊》36：165—190。

1975，〈宗教活動〉，見文崇一等編《西河的社會變遷》第五章，（臺北：中央研究院民族所出版）。

1978，〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，中華文化復興月刊第11卷第6期。

陳育崧

1952, 〈天后考信錄〉, 《南洋學報》8(2), 頁29—32。

陳其南

1987, 《臺灣的傳統中國社會》, 允晨文化實業公司出版。

陳紹馨

1981, 《臺灣的人口變遷與社會變遷》, 臺北: 聯經出版事業公司

張克潤

1993, 〈新加坡媽祖源考研究〉, 《源》21期, 新加坡宗鄉會館聯合總會。

張 珣

1992, 〈媽祖信仰在兩岸宗教交流中表現的特色〉, 《兩岸宗教現況與展望》, 臺北: 臺灣學生書局, 頁263—295。

溫振華

1980, 〈清代一個臺灣鄉村宗教組織的演變〉, 見《史聯雜誌》1(1): 91—107。

黃美英編著

1988, 《千年媽祖》, 人間出版社。

劉枝萬

1979, 〈臺灣臺南縣西港鄉瘟醮祭典〉, 《中央研究院民族研究學研究所集刊》47: 73—169。

1987, 〈臺灣的民間信仰〉, 原載於《創大アジア研究》第8號PP3—32。中譯文藏中研院民族所。

劉麗芳·麥留芳

1994, 〈曼谷與新加坡華人廟宇及宗教習俗的調查〉, 見《民族學研究所資料彙編》9, (臺北: 中央研究院民族研究學研究所)。

鄭煒明、黃啟臣

1994, 《澳門宗教》, 澳門: 澳門基金會出版。

蔡相輝

1989a, 《臺灣的王爺和媽祖信仰》, 臺北: 臺原出版社。

1989b, 《北港朝天宮志》, 財團法人北港朝天宮董事會印行。

賴世昭

1995, 〈新加坡華人的天后信仰〉, 新加坡國立大學中文系榮譽學位論文。

鍾俊陞

1988, 〈湄州媽祖羽化千年大計祭〉, 《千年媽祖》, 臺北: 人間出版社。

戴炎輝

1979, 《清代臺灣之鄉治》, 臺北: 聯經出版事業公司出版。

韓槐準

1941, 〈天后聖母與華僑南進〉, 《南洋學報》2: 2, 頁51—73。

Waston, James L., 1985, "Standardizing The Gods: The Promotion of Tien Hou("Empress OF Heaven") Along the South China Coast, 960—1960," in David Johnson ed, *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California press, pp. 292—324.

評論

許嘉明

我在二十餘年前第一次與劉枝萬先生和松山慈祐宮來北港，今又有幸與劉先生同台演出，深減榮幸，也謝謝主辦單位給我這機會。本人的研究固然可歸於宗教範疇，卻非針對媽祖信仰研究，若有不當評論，尚請包涵。

- 一、張小姐原是主攻民俗醫療，又改領域研究媽祖信仰，從大甲媽祖的五十三莊開始，以宗教組織為切入點，去瞭解社會結構，幾年間卓然有成，令人佩服。
- 二、張小姐認為宗教組織和活動與當地文化社會息息相關，因此仍以宗教組織的角度切入，比較東南亞華人的媽祖信仰表現方式之不同，以期對華人社會有更深入的瞭解。她說：「要了解臺灣的媽祖信仰，一定要了解祭祀圈組織；要了解新加坡的媽祖信仰，就一定要了解會館組織」。運用的主要材料是1996年2月15~21日至新加坡收集所得，她以如此有限的材料，卻能有如此成果，殊是難得。足見其資料的掌握與用功之勤。

雖然從事華人宗教信仰的比較研究工作，她不是第一個，但在臺灣的人類學界，據我所知，她是第一人。不管成果如何，對於最先跨出第一步的人，我們均應給予鼓勵與支持。

- 三、作者也自稱工作剛開始，她預計下半年將再赴海外作田野工作，因此在文章裡，問題的提出多於結果，所以本人不作評論，僅於此提出問題和看法，就教於作者。經由在座各位的切磋，期望有助於作者在將來有關此一研究的思考時，能更周延，也能有豐碩的研究成果。

- 四、(1)研究方法：比較研究方法（如論文題目所示），一直到目前，還是被公認為是最好的方法，因為它排除個案的偏見及研究者的主觀因素。比較方法有很多種，以本文的性質而言，它應屬個案間深度的比較研究。如果我的了解無誤，則應將研究變項放進整個社會內涵去檢視。此外，某種程度的歷史重建也是必須的，作者有關臺灣部分的論述已經注意到了

，但相對的，新加坡部分則有待加強。

- (2)研究變項的選擇問題：就文章的內容來看，現存的廟宇分類，可分為四類：會館、祠堂（或宗族）、職業和方言群。這四類廟宇在臺灣都可以找得到。另外，作者選擇的比較變項，新加坡會館與臺灣祭祀圈（地緣），就我的了解，兩者屬性似乎不一致。本質上，會館：人治，神作主……；祭祀圈：神治，人為輔……，若了解無誤，則拿兩地不同屬性的廟宇作比較，其不同毋寧是當然的結果。