

德川日本媽祖信仰 與神道習合的文獻研究

吳 偉 明^{*}

摘 要

近世以降，媽祖信仰在日、越、韓、琉等地落地生根，亞洲出現所謂「媽祖信仰圈」。與東亞及東南亞等地相比，日本的媽祖信仰呈現高度本地化。德川時代（1603-1868）是媽祖信仰在日本的全盛期，北至奧州（東北）、南至薩州（鹿兒島）均有媽祖廟，而且媽祖與本地宗教產生融合。至今的相關研究多集中以中國人為對象，採用中式拜祭的長崎。本研究集中整理以日本人為對象，跟神道融合的水戶藩及薩摩藩的媽祖信仰。兩藩的媽祖信仰在名稱、祭祀日期、形式及廟宇均與中國的媽祖信仰不同。媽祖被編進神道的系統，變成大權現及大明神，在神社被人用神道儀式供奉，媽祖不是與神道神祇合祀便是混同。本文以德川時代的原始文獻為基礎，探討媽祖信仰在德川日本如何被納入本地宗教系統，與弟橘媛、野間權現及船靈等神道神祇混同。這個研究可加強瞭解中日在宗教上的互動及日人如何將中國民間信仰變成日本文化的一部分。

關鍵詞：媽祖、近世日本、神道、本地化、德川文獻

一、前 言

中世日本流行「神佛習合」的思想。¹ 德川時代（近世或江戶，

2017年5月28日收稿，2017年8月14日修訂完成，2018年4月25日通過刊登。

* 作者係香港中文大學日本研究學系教授。

1 參菅原信海，《神仏習合思想の研究》（東京：春秋社，2005）。

1603-1868) 中國文化普及, 不但出現「神儒習合」,² 連中國民間信仰亦與神道產生融合。不少中國神祇被看作是日本神祇的化身, 獲授神道稱號或在神社被供奉。媽祖信仰在德川日本亦經歷神道化的洗禮。

媽祖是廣受中國、東亞及東南亞沿岸商人及漁民所拜祭的神祇。她本屬中國南部沿岸漁民的保護神, 相傳宋初福建莆田有巫女林默(960-987) 擁有異能, 有千里眼及順風耳, 又曾在夢中赴海救其父兄。她在二十八歲死後成仙, 常在海邊顯靈救遇海難商人及漁民。人們尊稱她為媽祖, 於每年農曆三月二十三日慶祝媽祖誕辰。南宋時沿岸已出現媽祖廟, 元世祖及清朝康熙帝分別追封她為「天妃」及「天后」。

媽祖在日、越、韓、琉等地皆落地生根, 東洋史家濱下武志用「媽祖信仰圈」來形容媽祖的傳播。³ 德川時代是媽祖信仰在日本的全盛期, 在華人聚居的長崎更是興盛。長崎出身的天文地理學者西川如見(1648-1724) 在《華夷通商考》(1706) 卷二記道: 「來長崎之唐人稱她為船菩薩及第一媽祖, 亦名姥媽。本是福建興化林氏之女, 沒大海成神。其神顯現身保護渡海之船, 被尊天妃, 又稱聖母, 謂為觀世音之化身。」⁴ 然而拜祭媽祖不侷限於在日華人, 亦有不少日本人信徒(近世日人多稱「娘媽」或「天妃」)。在近世日本, 北至奧州(東北)、南至薩州(鹿兒島) 均有天妃崇拜。⁵ 以中國人為對象的媽祖崇拜保存較多中國特色,

2 參奈倉哲三, 〈幕藩制支配イデオロギ——としての神儒習合思想の成立〉, 《歴史学研究》(別冊特集)(1974.12): 84-93。

3 濱下武志, 〈華夷秩序と日本 18 世紀～19 世紀の東アジア海域世界〉, 《参考書誌研究》45(1995.10): 7-8。他指出「媽祖信仰圈」代表福建人在域外移民及勢力擴張的版圖。參 Takeshi Hamashita, *China, East Asia and the Global Economy: Regional and Historical Perspectives* (New York: Routledge, 2008), p. 77。濱下的觀點側重海上交通網絡, 顯示中國宗教如何利用這個網絡對外擴張。若從思想及文化而言, 「媽祖信仰圈」不是單向的輸出中國民間宗教, 亦同時是亞洲人吸納媽祖信仰的文化圈。亦有學者使用「媽祖文化圈」。參有島こころ, 〈媽祖信仰について: 媽祖文化圈を形成する可能性を探る〉, 《文化環境研究》3(2009.3): 94。

4 譯自德川・西川如見, 《華夷通商考》, 瀧本誠一編, 《日本經濟叢書》卷 5 (東京: 日本經濟叢書刊行會, 1915), 頁 240。

5 根據藤田良明的調查, 日本全國共有 38 處藏有媽祖像或畫。參藤田明良, 〈日本近世における古媽祖像と船玉神の信仰〉, 黃自進主編, 《近現代日本社會的蛻變》(臺

以日本人為對象的媽祖崇拜則與本地宗教產生融合。前者的相關研究已相當豐富，後者是本文重點所在。⁶

本研究以德川文獻為基礎，探討媽祖信仰在近世日本如何被納入本地宗教系統。⁷媽祖與其他宗教混同的情況一直存在，她在中國跟道、佛及民間宗教都拉上關係。佛家以媽祖為龍女或觀音菩薩的化身，道家以其為太上老君派遣下凡的斗中妙行玉女或泰山東岳大帝之女泰山娘娘。⁸福建出現媽祖與蔡姑婆混淆的現象。⁹媽祖在近世日本與弟橘媛、野間權現及船靈等神道神祇混同。水戶藩及薩摩藩是本研究的兩大重點所在，因為兩地的媽祖信仰均以日本人為對象，而且本地化的程度相當高。這個研究可加強瞭解中日在宗教上的互動及日本人如何將中國民間信仰收編入神道。

北：中央研究院，2006），頁 171-220。

- 6 近世日本以長崎有最多天后堂，例如興福寺、崇福寺、福濟寺、聖福寺及唐人屋敷均有，中國商人依中式習俗進行祭祀。這些以華人為對象的媽祖信仰有頗多相關研究，並非本文關心所在。有關近世長崎的媽祖信仰，在媽祖研究專書中（如李獻璋，〈媽祖信仰の研究〉第三篇，第五章）大多都有提及。論文方面，參增田福太郎，〈長崎「媽祖」の源流と背景〉，長崎大学経済学部産業経営研究所編，《長崎大学経済学部創立五十周年記念論文集》（長崎：長崎大學經濟學部産業經營研究所，1955）；二階堂善弘，〈長崎唐寺の媽祖堂と祭神について〉，《東アジア文化交渉研究》2(2009.3): 99-108；深瀬公一郎，〈唐人屋敷設置期の唐寺と媽祖〉，《長崎歴史文化博物館研究紀要》4 (2009): 75-85；山本輝雄、前川道郎，〈長崎・3 唐寺における媽祖を祀る堂について〉，《九州大学工学集報》64(2-3)，(1991): 75-82、143-150。
- 7 本研究是以水戶藩及薩摩藩的媽祖信仰為中心的文獻研究。對民族學的研究成果、長崎的媽祖信仰及各地天妃祠的沿革只會從略。
- 8 李舒燕、馬新廣，〈佛道介入與媽祖信仰的嬗變〉，《廣東海洋大學學報》28.2 (2008.4): 20-23。
- 9 蔡姑婆是眾多海難救助神之一。她原名蔡紅亨，是琉球國閩人三十六姓蔡姓後裔，曾隨朝貢團赴中國朝廷。何求的福州方言小說《閩都別記》謂紅亨能神遊海上，死後成仙，在海上救人無數。福建人尊稱她為蔡姑婆。琉球蔡氏一族來自福建長樂梅花港，清朝當地有蔡夫人廟（亦稱姑婆宮、蔡媽廟）。清人已出現將蔡姑婆及媽祖混同的情況，例如何秉珪在《天后聖母聖跡圖志》謂：「湄洲人則共呼之曰姑婆，閩人則統稱曰娘媽。」《使琉球記》（1664）記其隨行通譯謝必振經福建長樂梅花所時表示：「天妃姓蔡，此地人。為父投海身亡，後封天妃。」收錄在清·張學禮、王士禎等撰，《清代琉球紀錄集輯等十二種（上）》（臺北：中華書局，1971），頁 282。不過蔡姑婆屬福建民間信仰，近世琉球並無拜蔡姑婆的習俗。

二、媽祖與弟橘媛

近世水戶藩出現媽祖與神道海上守護神弟橘媛習合的情況，這主要由該藩的宗教政策及地域風俗所促成。水戶藩沿岸漁民將弟橘媛視作媽祖，而且一些神社將媽祖及弟橘媛合祀。這種混同不但配合藩的宗教政策，亦同時消解崇拜異族神的心理矛盾。

弟橘媛（《古事記》作弟橘比賣命；亦名吾妻大明神、橘皇后）是日本神話人物日本武尊（《古事記》作倭建命）之妻（或妃）。《古事記》及《日本書紀》記日本武尊乘船逃亡至房州（今千葉縣）時因失言激怒海神，結果海面掀起狂風巨浪，其妃弟橘媛為平息海神憤怒，甘願投海犧牲。七日後她的髮簪漂流至海岸，日本武尊傷感地呼叫「吾妻」。《日本書紀》記曰：「乃至於海中，暴風忽起，王船漂蕩，而不可渡。時有從王之妾，曰弟橘媛，穗積氏忍山宿禰之女也。啓王曰：今風起浪泌，王船欲沒，是必海神心也。願以妾之身，贖王之命而入海。言訖乃披瀾入之，暴風即止。」¹⁰弟橘媛自此成為日本的海上守護神。平安中期的《延喜式》已記載祭祀弟橘媛的橘神社。中世以降，各地出現的弟橘姬神社、橘樹神社（橘神社、橘木神社）、吾妻神社、吾孀神社及走水神社均主祭弟橘媛。關東沿岸民眾對弟橘媛信仰尤為熱心。

近世弟橘媛在水戶藩與媽祖出現混同現象。水戶藩二代藩主德川光圀（1628-1701）熱衷中國文化及相信神儒佛三教一致論。¹¹在他的支持下，水戶曹洞宗壽昌山祇園寺祭祀從明遺民東皋心越禪師（1639-1696）帶來，宣稱來自西湖永福寺的兩尊木造天妃神像。按心越的意見，依中國慣例，將每年三月二十三日訂為媽祖生誕日，並採用中式拜祭。心越還攜來《天妃經》、《天妃神靈籤經》及《天妃圖懺》。

1690 年四月六日光圀在祝町（今大洗）建成天妃山媽祖權現社（亦

10 奈良・舍人親王編，《日本書紀》，神宮寺廳編，《古事類苑》兵事部 7（東京：神宮寺廳，1912），頁 318。

11 德川光圀早年排佛，後期轉為支持三教一致。他雖然整頓藩內淫祠，卻禮待來自中國的禪僧。參徐興慶，〈心越禪師と德川光圀の思想変遷試論〉，《日本漢学研究》3（2008）：313-356。

名磯濱天妃神社或天妃山社），並親自出席祭祀，媽祖成為神道的權現。神社內有一尊小型天妃木像。天妃山山頂晚上點法燈（為漁船指引的燈塔）以方便船隻通行。水戶藩出身的國學者中山信名（1787-1836）在《新編常陸國誌》（1836）記述如下：

此神為壽昌山開基心越禪師持來，有云元祿三年庚午四月六日先君義公（按：光圀的諡號）曾御祭。此為海上風波之救難神也，故漁者悉信之。先年社頭置大行燈，每夜揭燈明，海上可認也。¹²

同年七月二十六日水戶藩又將磯原（今北茨城）的藥師如來寺改為磯原天妃神社，其臨海小山丘亦名天妃山。¹³磯原天妃神社藏兩尊天妃神像。心越親自為天妃像開光，並詠詩兩首如下：「神功普覆大千界，聖德昭彰四海春。點出雙眸光燦爛，咸蒙福利澤斯民。」及「功符六合蒙垂蔭，德佈神州感化深。福澤蒼生如赤子，恩霑黎庶悉豐登。」¹⁴

水戶藩在德川光圀的領導下致力發展海上航運業，因此天妃崇拜不但保佑沿岸漁民，更重要是航運業者的安全。¹⁵大典顯常禪師（1719-1801）在《天妃山碑》（1789）記述磯原天妃神社的成立經緯如下：

天妃聖母元君金像開光，常陸多珂郡磯原天妃神祠，東臬越師嘗奉其像。西山義公（按：光圀）肇建厥廟，實元祿三年七月二十有六日云。爾來事海運者蒙其靈庇，不可枚數。爰立石表焉。¹⁶

祇園寺淺野斧山和尚（1866-1912）在《壽昌山祇園寺緣起》記曰：

12 譯自德川·中山信名，《新編常陸國誌·上》（大阪：積善館，1899），頁 824。

13 磯原天妃神社的沿革，參野口鐵郎、松本浩一，《磯原天妃社の研究》（出版地、出版社不詳，1988）。《新編常陸國誌》記磯濱天妃神社及磯原天妃神社均建於 1690 年。有現代學者提出質疑，例如秋月觀暎表示，有古文書謂磯原天妃神社建於 1692 年。參秋月觀暎，〈東日本における天妃信仰の伝播：東北地方に残る道教的信仰の調査報告〉，《歴史》23-24 號（1962）：19-20。

14 陳智超編，《旅日高僧東臬心越詩文集》（北京：中國社會科學出版社，1994），頁 157。

15 賴思好，〈東臬心越詩文中的航海信仰：以天妃信仰和五嶽真形圖的在日流傳為中心〉，《中國文哲研究通訊》26.1(2016.3)：94。

16 轉載自李獻璋，《媽祖信仰的研究》（東京：泰山文物社，1979），頁 580。

開山禪師（按：心越）設祭於西湖永福寺，親自奉之為海上守護。元祿三庚午之年（按：1690）奉源義公之命，將分體分別安置於祝町、磯原村二處。本尊則安置於本山，供民眾晨昏祈求海上安全。¹⁷

磯濱天妃神社及磯原天妃神社雖主祭媽祖，但因其性質是神社，而且拜祭者是日本人，因此不久便不再堅持心越所提倡的中式祭法，轉而混入日式神社祭法。藩民於農曆三月二十三日（天妃祭）供飯、魚、酒，五月五日（端午節）獻菖蒲，九月九日（重陽節）獻菊花及十月十七日（神嘗祭）獻稻穗。磯原天妃神社在七月二十六日亦有記念其開光的儀式。水戶藩兩大天妃神社的祭祀日期不再是中國通行的三月二十三日、七月二十三日（大暑）及九月二十三日（秋分）。¹⁸ 此外，藩民亦沒有進香、奉上雞肉、豬肉等中式儀式，可見媽祖信仰已漸被編進神道系統，跟中國相差頗遠。

德川後期水戶藩的天妃信仰出現很大變化，進一步加速其神道化的步伐。1831 年九代藩主德川齊昭（1800-1860）推行寺社改革，反對拜異朝之神，將大洗磯濱天妃神社改為弟橘比賣神社，連該神社晚上的法燈亦停止。此外，他亦將磯原天妃神社改為弟橘媛神社，並將該神社的媽祖像移走，而以代表弟橘媛神體的御鏡取代，弟橘媛神社亦祭祀龍宮神及船魂神。此外，官方還規定大祭日從三月二十三日改為四月三日（春祭），在祭祀時加入神社祭日經常出現的相撲及歌舞伎。¹⁹ 在政治的打擊下，媽祖信仰在水戶藩一時中止。一直崇拜天妃的藩民對此有強烈不滿，他們認為天妃是守護海上船隻的船玉神，所以不應被打壓。磯原及大津兩村的村民、航運業者及漁民代表共十四人分別在 1845 年及 1847 年上

17 轉譯自李獻章《馬祖信仰的研究》，頁 571。

18 近世長崎唐寺依中國做法，於每年三月、七月及九月的二十三日舉行媽祖祭。參宇宿捷，〈媽祖の信仰と薩南片浦林家の媽祖に就いて〉，《史學》15.3(1936.11): 77。水戶藩人民在三月二十三日及九月二十三日秋祭（二十三夜）時拜祭勢至菩薩，亦有人相信天妃是勢至菩薩的化身。有古文書云：「祭神本尊為天仙聖王神、天后聖母神。本地為大勢至菩薩。」參《媽祖信仰的研究》，頁 52-54，582；〈東日本における天妃信仰の伝播〉，頁 22。

19 茨城縣祭行事調查委員會，《茨城県祭り・行事基礎調査一覽》（水戶：茨城縣教育委員會，2010），頁 270。

書寺社奉行，表示自天妃像被拿走後，他們一直遭遇海難及漁獲失收，因此希望官方歸還天妃像。他們在請願信中表示：「以來漁事不成，船運經營困難。愚昧者謂無海神之故。……祈願歸還海上守護之天妃神。」²⁰結果藩主讓步，將天妃像送返弟橘媛神社，與弟橘媛合祀，至幕末都未有改變。天妃信仰經神道化洗禮後再度復興。²¹從取代變成合祀代表日本人對中國民間信仰以習合取代排斥。天妃及弟橘媛不但被安放在一起，而且兩者在藩民心中出現混同，例如人們叫主神弟橘媛為「天妃さん」。²²

水戶藩的天妃信仰影響本州北部及東北地區。博物學者菅江真澄（1754-1829）在旅居下北半島（今青森縣）時受當地人所託，寫成〈天妃緣起〉（1793）。它記載在 1695 年下北半島大間町的船隻曾在水戶沿岸遭遇海難，船頭曾向天妃求救。脫險後爲了還神許願，大間代表佐藤五左衛門於 1696 年在大間稻荷神社內設天妃大權現祠（天妃權現宮），安奉專程從水戶請來的天妃畫像，奉天妃爲「天妃媽祖大權現」及以天妃爲船魂守護神。²³天妃權現宮有古文書記曰：

天妃權現神號天妃聖母媽祖大權現、本地救世觀音及宗朝現妙靈。護國海上鎮守，唐土稱船玉。其神像從唐土渡筑前國太宰府，為水戶御領中之湊浦所勸請，元祿年中為吉田村從中之湊勸請至此社地。²⁴

自此每年舉行春秋二祭：春祭（三月二十三日，天妃祭）及秋祭（七月二十三日）。跟水戶藩兩大天妃社以三月二十三日爲大祭日不同，大間

20 轉譯自《媽祖信仰の研究》，頁 584。

21 弟橘比賣神社及弟橘媛神社在幕末均頗熱鬧，信眾及訪者絡繹於途。志士吉田松陰（1830-1859）於 1852 年曾到訪弟橘媛神社，現今天妃山附近有「吉田松陰遊歷記念碑」。

22 日向野德久，《關東の民間信仰》（東京：明玄書房，1973），頁 120。

23 參菅江真澄，〈天妃緣起〉，太田孝太郎等校，《南部叢書》第 9 冊（盛岡：南部叢書刊行會，1931），頁 629-631。另有一說謂伊藤五左衛門在 1696 年從薩南野間岳請來天妃。參下野敏見，《南九州の伝統文化・2》（鹿兒島：南方新社，2005），頁 344-345；《媽祖信仰の研究》，頁 581-592。

24 收錄在及譯自岸昌一，《御領分社堂》南部領宗教關係資料 1（東京：岸田書院，2001），頁 25。

的大祭日是七月二十三日，這可能是配合海帶的收成期。²⁵ 大祭日的行列中除主神天妃外，還有順風耳、千里眼及哪吒。大間稻荷神社本來主祭的女神是穀物之神稻蒼魂命（倉稻魂神），1696 年後她與天妃合祀。大間的天妃自始與神道習合，不但天妃成為大權現及天妃祭以神道儀式舉行，天妃與神道系統的船魂信仰亦混同。後來水戶藩企圖以弟橘媛代替天妃，大間的天妃信眾並沒有跟隨。最終合祀不約而同成為水戶藩及大間兩地天妃信仰的形態。

另一受水戶藩天妃信仰影響的是仙臺藩。水戶藩與仙臺藩有水上航運合作。水戶藩的船常停泊仙臺港，仙臺藩士及商人亦赴水戶藩。他們將天妃信仰帶來東北地區。根據《風土記御用書出》（亦名《安永風土記書出》，1777），仙臺藩藩士瀨戶一道齊聽聞磯原天妃十分靈驗，在 1784 年運送藩米時將天妃板繪的仿製品從水戶藩大洗的磯原天妃神社帶回，並於 1795 年將其供奉於七濱町御殿崎（今宮城縣）的荒崎稻荷社（今荒崎神社）。²⁶ 該板繪的中央是天妃，兩旁是拿扇的侍女，而非中式的千里眼及順風耳。荒崎稻荷社主祭稻蒼魂命，配祀天妃。因此大間及松島的神社均不約而同將媽祖及稻蒼魂命合祀。

三、媽祖與野間權現

除東日本及東北地區外，媽祖在鹿兒島亦被神道化。薩摩野間山是日本最早出現媽祖信仰之地，在戰國時期已有人開始祭祀媽祖。²⁷ 野間山原名笠沙山，在十六世紀祭祀娘媽（媽祖）後改稱野間山。薩摩藩官方編的《三國名勝圖繪》（1843）謂：「此嶽往古名笠沙嶽。山上祀娘媽神女後號野間嶽。娘媽、野間，其音相近之故也。」²⁸ 明亡後從福建歸化

25 藤田明良，〈由古媽祖像看日本的媽祖信仰〉，林田富編，《2008 年彰化研究學術研討會論文集》（彰化：彰化縣文化局出版，2008），頁 29-50。

26 參高橋誠一，〈日本における天妃信仰の展開とその歴史地理学的側面〉，《東アジア文化交渉研究》2(2009.3): 124。

27 參《媽祖信仰の研究》，頁 461-560。

28 譯自德川・五代秀堯、橋口兼柄編，《三國名勝圖繪》（東京：山本盛秀，1905），

薩南片浦的林北山帶來七尊娘媽木像，片浦當時位處加世田鄉笠沙村野間岳的東部港口，相信野間岳的娘媽信仰由林北山帶來。加世田領主島津忠良（1492-1568）亦成為媽祖信徒。1554年鹿兒島野間岳山頂出現野間權現宮（亦稱野間神社、野間山權現、娘媽神社），本來該處只有一座神社（東宮）祭伊奘諾尊及伊奘冉尊，1568年島津忠良以兒子貴久及孫子義久的名義建西宮祭日本三神（火闌降命、彥火火出見命、火明命）及「娘媽神女」（媽祖）。媽祖像用沈香木造，可能隨遇難船漂來，亦有說是片浦林家帶來的木像。兩旁的順風耳及千里眼木像應是近世才加上的。西宮的日本三神的重要性後來被娘媽超越。除平民外，薩摩武家亦到野間權現宮參拜。秋日宮內家將「娘媽大權現祈禱札」帶回家供奉，有馬家及寺園家亦有在家中設置媽祖像。

野間山中間有龍泉寺愛染院，此寺在中世已建，1540年由島津忠良重建，並成為野間權現宮的分寺。愛染院本拜阿彌陀如來，但中世末開始拜祭媽祖，稱娘媽堂。內有三尊石像（媽祖與兩大侍神：千里眼與順風耳），大概是倭寇從明奪回來的。國學家天野信景（1663-1773）在《鹽尻》卷十一記道：「明季吾民入異邦，盜財物。破天妃之祠，奪其神像而歸。後置薩州野間山，今有祠。每年入於長崎之清人，獻幣銀於野間之祠。」²⁹亦有謂三神像來自片浦林家或華商。長崎學者深見玄岱（1649-1722）在《大日本國鎮西薩摩州娘媽山碑記》（1706）記曰：「山麓一十二里，有龍泉寺愛染院，別構祠祀，便於四來香火。閩客某懇請尊像及二將奉置焉。」³⁰因為通往野間權現宮的山路險峻，不少不願登山頂者改在愛染院參拜娘媽。愛染院主持親自去長崎領受長崎唐商對野間山權現的捐獻，主持向捐獻者送上印有「奉修娘媽山大權現順風相送祈所」的鎮符札以保祐海上平安。《三國名勝圖繪》記道：「每歲長崎唐客送娘媽神社香火銀。愛染院住僧往長崎領受，贈娘媽神海上安全祈禱

卷 27〈野間嶽〉，頁 11-15。

29 德川·天野信景，《鹽尻：隨筆·上卷》（東京：國學院大學出版部，1908），頁 179。

30 譯自《三國名勝圖繪》，卷 27〈野間嶽〉，頁 26。

鎮札符。」³¹

鹿兒島似乎曾有人遠赴福建莆田請媽祖像來日，萬曆年間（1573-1620）由福建莆田人林登名撰寫的《莆輿紀勝》（1618）卷六有以下記載：

天妃年三十餘而升化。其身端坐不壞，里人建廟奉之。神既數顯靈異，四夷莫不聞。迎請香火，日接踵於茲山。後有一夷國，率眾以四隻船來迎化身。將至國，神舟遂沒。他舟人見神舟沒時，神既飛出水上，衣朱衣，象笏北向，儀從甚盛，旗幡五采，雙旌北指，六龍前驅，風濤激湧，雲煙燦爛。其他三隻船中，夷人驚惶不已，疑舟之併覆，北向稽首請命。須臾，風夷浪平。神舟覆處，忽壅出巨山。夷人相傳，以為神靈北還，壅山以藏化身。今夷海中有天妃山。（天妃山即野間嶽〔半島〕娘媽山）。³²

野間山娘媽信仰在近世更為普及，其名聲尤勝水戶藩的天妃信仰。《三國名勝圖繪》寫道：「日本國鎮西薩摩州娘媽山碑而供祀於此，威靈顯赫，神恩廣被，為來往船隻所崇拜。」³³ 唐船前往長崎途中經過野間山時燒紙鳴鼓遙拜媽祖，可見野間山權現已遠近馳名，連中國商人亦加以遙拜及作出捐獻。

近世前期出現由日本人創造出來的野間山娘媽渡來說，這種想法不見中國文獻，卻散見於日本隨筆及碑文。渡來說可再分媽祖屍體漂來說、媽祖飛來說及媽祖東渡說。

流傳最廣的傳說是娘媽的屍體從福建漂至野間，由當地村民葬於野間嶽，並加以祭祀。《大日本國鎮西薩摩州娘媽山碑記》記曰：

我大日本國薩摩州川邊郡加世田娘媽山宮廟，其來尚矣。古老之言曰：有中華神女……遂投身入海，其肉身臨此。皮膚麗如桃花，身體煥如活人，觀者如堵，遠近大驚之，知其非凡人也。舉而以禮葬焉。後三年，中華來尋彼，欲分其神骨以歸華云。噫！神變固罔極，此蓋顯跡之最著

31 譯自《三國名勝圖繪》，卷 27〈野間山龍泉寺愛染院〉，頁 37。

32 明·林登名，《莆輿紀勝》，卷 6〈湄洲嶼〉，頁 46。下載自超星數字圖書館（分類號 K295.74）。

33 轉載自邱奕松，〈馬祖祀在日本之探討〉，《史聯雜誌》10(1987.8): 91-96。

者也。國君特立廟山巔，號曰西宮，春秋二祀，虔依典禮。其像馥都甚香，識者謂伽南木。³⁴

長崎學者西川如見（1648-1724）在《長崎夜話草》（1719）記媽祖漂來說曰：

漁家林氏之女，生時有靈異。十餘歲自云海神之化身。入海守護往來之船，鬼沒死於海……尊骸至薩摩海邊，村民取而葬於山下，稱之為此山之野間山權現。野間之和訓為老媽唐韻之轉語。³⁵

《野間山大權現略緣起》（1786）亦寫道：「其尊體沒於海洋，飄流至薩州海邊。人們取之奉葬於山上。其後種種靈異之事有之，成就往來船之諸願。」³⁶

《本朝故事因緣集》（1689，作者不詳）的〈薩州野間御崎之明神〉謂媽祖從中國飛來野間山，成為松尾明神：「唐土萬里島立仁王像，有傳末世仁王面變赤則島滅。有惡人將仁王面染赤，島半沉，人皆溺死。此時明神手持舟二艘飛來薩州野間，以松尾大明神現身，成舟之守護神。異國、本朝之舟，凡逢難風漂波之時皆立願祈誓。」³⁷此事亦有記載於《本朝怪談故事》（1716，厚譽春鶯作）及《和漢船用集》（1766，金澤兼光作）。³⁸

《三國名勝圖繪》記野間山以南赤生木村的媽祖東渡說：「神渡在野間嶽以南赤生木村之海濱。有土俗之說謂娘媽神女遺骸飄於此處。又一說娘媽神女乘虛舟至此處。農民驚，敷茅薦為座。今其子孫歲暮攜橙實，拜筵獻野間山神社。此土人所崇敬之神跡也。」³⁹

34 譯自《三國名勝圖繪》，卷 27〈野間嶽〉，頁 24。

35 譯自德川・西川如見，〈野麻權現并日御崎觀音之事〉，《長崎夜話草》（京都：求林堂，1898），頁 4-5。

36 譯自《三國名勝圖繪》，卷 27〈野間嶽〉，頁 27。

37 譯自德川・佚名，《本朝故事因緣集》卷 5，京都大學編，《京都大学蔵大惣本稀書集成》第 8 卷（京都：臨川書店，1996），頁 77-78。

38 德川・金澤兼光，《和漢船用集》（早稻田大學圖書館電子版，請求記號：△ 08-00467），卷 2〈船玉神並に船菩薩の事〉，頁 15-16。

39 譯自《三國名勝圖繪》，卷 27〈神渡〉，頁 28。

不論「野間」或「松尾」均可能來自媽祖的日語發言。⁴⁰ 媽祖在薩南披上神道的外衣下成長。日本人將之視為神道神祇，華商則作中國媽祖拜祭，兩者各取所需。由於媽祖在野間岳一直被奉為神道之神，所以沒有出現像水戶藩在德川後期的政治打壓。反而是 1830 年的一場颱風將野間神社的西宮破壞，薩摩大名島津齊興（1791-1859）在重建時將東西宮合併，娘媽信仰才有所降溫。

四、媽祖與船靈

水戶藩的弟橘媛及薩摩藩的野間權現均是地域性較明顯的神道化媽祖信仰。其實近世媽祖跟神道系統的船靈信仰亦互相結合。

船靈神（亦名船玉明神、船玉宮、船魂樣、船靈樣、船玉樣、大玉樣）是日本保佑船上安全的女神，早在八世紀日本已有船靈的記載。自古以來，人們將各自信仰附會船靈。⁴¹ 船靈神的正體有不同的說法，包括神道的住吉大明神、猿田彥命、綿津見神、金毘羅神、諏訪大明神、水天宮、惠比壽、豐玉姬、興玉神，甚至佛教的大日如來、藥師如來、觀世音菩薩、守夜神、辯才天及中國民間信仰的天妃。國學者小山田與清（1783-1847）在隨筆集《松屋筆記》（1845）卷六十九記船靈的不同名稱：「論船靈之數，漢稱天妃，佛說為守夜神，又祈請水天宮、豐玉媛命、猿田彥大神、金毘羅權現，保佑渡海安穩。」⁴² 日本各地有船玉神社及船魂神社，於正月十一日舉行船靈祭。

船靈神來自古代日本民間風俗，並非出自神代史神話，亦不見於《古事記》及《日本書紀》。《續日本記》記 758 年漁民及船大工舉行船靈祭，又記 762 年平安從朝鮮半島歸來的官船拜船靈：「初遣高麗國船名曰能登，歸朝之日，風波暴急，漂蕩海中。祈曰：幸賴船靈，平安到國，

40 《媽祖信仰の研究》，頁 509。

41 堀田吉雄，《海の神信仰の研究》（松阪：光書房，1979），頁 82。

42 譯自德川・小山田與清，《松屋筆記》（江戶期寫本，日本國立國會圖書館電子版，請求記號：丑-60），卷 69，頁 34。

必請朝廷，酬以錦冠。」⁴³《延喜式神明帳》（927）記攝津國（按：京畿一帶）住吉郡有船玉神社，屬住吉神社的分社。⁴⁴

中世有關船靈的記載不多。1488 年有人在出羽國（今山形縣及秋田縣）沿岸遇風暴時向諏訪大明神呼救，事後在諏訪神社內建靈玉神社。⁴⁵近世的船靈信仰在漁民及造船工之間流行。近世日本漁船及商船的帆柱多刻一洞放船魂神體、男女人形、賽錢及船主夫人的毛髮。《松屋筆記》記曰：「帆柱筒之下納置神雛一對、船主妻之髮毛少許及雙六之賽二。納置納此三品謂之船玉也。」⁴⁶小山田與清在《擁書漫筆》（1816）中表示日本各地船民拜祭船靈以防海難：「海上遇舟難時船人斷髮求龍神子相助。今讚岐之金毘羅大權現、常陸之安波大杉大明神等亦然。人們斷髮求助。」⁴⁷新船下水之際多舉行船靈祭。《大猷院殿御實紀》卷二十八記 1634 年剛竣工的將軍御用船安宅丸在江戶品川下水，幕臣及諸大名均出席船靈祭。大阪新船下水亦舉行船靈祭。《華實年浪草》（1783，鵜川鹿文作）記祭祀船靈的儀式曰：「攝州大坂之船初乘時，舟飾以松竹，向船靈神供奉鏡餅神酒等。」⁴⁸

因為船靈沒有固定的本尊，因此很多跟海有關的神佛都跟船靈拉上關係。在近世媽祖亦被認為是船靈。⁴⁹《增補諸宗佛像圖彙》（1690，土佐秀信作）及《和漢船用集》均出現媽祖與船靈混同的情況，認為船靈以媽祖形象示人。《增補諸宗佛像圖彙》在〈船玉宮〉一節的介紹全

43 平安・菅野真道編，《續日本記》，神宮寺廳編，《古事類苑》神祇部 1（東京：神宮寺廳，1912），頁 77。

44 參松田敏足編，《年中祭典演義》（福岡：豐田舍，1903），頁 68。

45 參明治・荒井太四郎，《出羽國風土記》（山形：荒井太四郎，1884），卷 5，頁 10-11。

46 譯自《松屋筆記》，卷 69，頁 24-25。此風俗在近世隨筆《雨窗閑話》（1851）亦有記載。

47 小山田與清，《擁書漫筆》（國文學研究資料館電子版，請求記號：南 15-199），卷 4，頁 3。

48 德川・鵜川鹿文，《華實年浪草》（1783），神宮寺廳編，《古事類苑》歲時部 13（東京：神宮寺廳，1912），頁 903。

49 參〈日本近世における古媽祖像と船玉神の信仰〉，《近現代日本社會的蛻變》，頁 171-220。

是有關媽祖，其文曰：「宋太宗時業漁人女，雍熙四平九月九日昇天，雲中有聲謂：我則觀音化身。今昇化自此保護海運，號船玉宮也。」⁵⁰《和漢船用集》卷二〈船玉神並に船菩薩の事〉（船玉神及船菩薩之事）敘述眾多與船玉神拉上關係的神佛，其中以野間權現宮媽祖所佔篇幅最多，長達三頁。媽祖對近世日本的船玉信仰亦產生衝擊。十八世紀後半以降不少船玉明神的掛軸都仿似媽祖。⁵¹越前（今福井縣）迴船業者（小貨船批發商）豪商森田家所掛船玉明神畫像明顯受媽祖的影響，其文字中亦提及媽祖及野間權現。⁵²

國學者喜多村信節（1783-1856）在《嬉遊笑覽》（1830）卷二〈器用部〉指出日本古代多以男性的住吉大明神為船玉，但到了江戶時代，人們因受中國天妃信仰的影響而以女性為船玉。他本人卻對此不以為然：「船靈者，非它神也。《延喜式》祭住吉神，船之守護神也。《神后紀》記住吉神看往來之船。漢土祭天妃，其功德配天，造女性之像。本邦今俗皆以船玉為女性，此誤也。」⁵³

水戶藩、薩摩藩及長崎的媽祖亦跟船靈習合。水戶祇園寺祭「天妃聖母船玉神」，磯原天妃神社（弟橘媛神社）亦祭祀龍宮船魂神。龍宮為海神信仰，多拜於小石祠，神體不明。磯原天妃神社將天妃、弟橘媛、龍宮及船魂這四大海神信仰連在一起。大間稻荷神社以天妃為船魂守護神。《御領分社堂》（1763）有關大間天妃權現宮的介紹中有以下數句：「天妃權現神號天妃聖母媽祖大權現、本地救世觀音、護國海上鎮守宗朝現妙靈，故唐土祭之為船玉。」⁵⁴長崎亦有人將媽祖作船魂神，例如饒田喻義（1772-1833）在《長崎名勝圖繪》（1818）如此記載唐船入港的情景：「唐船入湊後揚菩薩之事有之。船之菩薩棚為祭船魂神而設，安

50 德川・土佐秀信，《仏像図彙：増補諸宗 巻》（東京：森江佐七，1900），頁 69。

51 參藤田明良，〈中国の媽祖から日本の船玉明神へ〉，《交通史研究》66(2008.8): 頁 63-64。

52 高瀬重雄編，《日本海地域の歴史と文化》（東京：文献出版，1979），頁 219。

53 德川・喜多村信節，《嬉遊笑覽》（東京：成光館出版部，1932），頁 278。

54 譯自《御領分社堂》，頁 25。

置天妃像，海路往復時晝夜朝暮禮拜，不敢怠慢。」⁵⁵

五、結 語

日本在亞洲的「媽祖信仰圈」中佔有其獨特地位。東亞及東南亞等地的媽祖信仰基本上是當地華僑及華商在異鄉的華僑會館中進行的中式宗教儀式，本地化的程度不高。⁵⁶ 媽祖信仰在日本稱天妃信仰，一些地區呈現高度本地化。水戶藩及薩摩藩的天妃信仰在名稱、祭祀日期、形式及廟宇均與中國的媽祖信仰有明顯不同。天妃的故事、形象及功能亦有所變化。日本擅於將中國文化據為己有，成為自己文化的一部分，這從近世日本的媽祖信仰亦可以窺見。

有學者將日本媽祖信仰分兩大系統：以亞洲華僑圈內的西日本（以長崎為代表）及日本航海神系統的東日本（以水戶藩為代表）。⁵⁷ 本研究亦顯示中國媽祖信仰來到日本後分兩條不同的發展道路。長崎的媽祖信仰主要是中國民間信仰在日本的伸延，供中國商人拜祭為主，保留較多中國色彩。⁵⁸ 水戶藩及薩摩藩的天妃信仰以日本人為主要對象，受地方政府的支持，充滿日本特色。

近世是中日文化交流的盛世，不少中國的聖帝名君（如伏羲、神農、禹）、歷史人物（如徐福、楊貴妃）及民間信仰（如鍾馗、關羽）被當作神道神祇的化身或成為地方氏神。⁵⁹ 天妃信仰的情況亦相近。本研究從

55 轉譯自〈媽祖の信仰と薩南片浦林家の媽祖に就いて〉，頁 77-78。

56 參李露露，《華夏諸神·媽祖卷》（臺北：雲龍出版社，1999），頁 223-229。

57 櫻井龍彦，〈媽祖文化在日本的展開——其傳來與分佈以及吸收與利用〉，葉樹嫻編，《媽祖國際學術研討會論文集》（臺中：臺中市文化局，2012），頁 41。

58 其實長崎野母崎半島亦出現不同程度的媽祖本地化，該地村民將媽祖與地方神祇日之山權現混同。長崎鄉土史家田辺茂啓（1688-1768）在《長崎志》（1760）記曰：「火山權現（按：日之山亦名火之山。日之山權現亦稱火之山權現）於野母浦火山之上，故得此名。世傳崇祀以來已有八百餘年矣。中有神像，貌如天妃，甚有神應。」轉載自〈由古媽祖像看日本的媽祖信仰〉，《2008 年彰化研究學術研討會論文集》，頁 34。

59 有關徐福及楊貴妃在日本如何產生渡來說及神道化，參吳偉明，《德川日本的中國想像》（北京：清華大學出版社，2015），頁 33-63。

文獻上探討天妃如何與神道神祇弟橘媛、野間權現及船靈混合。天妃被納入本地宗教系統，變成大權現（野間權現、天妃大權現）及大明神（松尾明神），在神社獲神道儀式的供奉，而且不是與神道神祇合祀（弟橘媛、稻蒼魂命）便是混同（弟橘媛、船靈）。中國民間信仰與日本神道遂成功習合。經神道化的天妃較容易為日本信眾所接受。天妃在近世水戶藩及薩摩藩不再是異國神，而是搖身變作神道神祇；她不但是航海守護神，而且成為地方守護神。

引用書目

一、傳統文獻

- 明·林登名，《莆輿紀勝》，超星數字圖書館（分類號 K295.74）。（2018.6.22 上網檢索）
- 清·張學禮，《使琉球記》，張學禮、王士禎等撰，《清代琉球紀錄集輯等十二種（上）》，臺北：中華書局，1971。
- 奈良·舍人親王編，《日本書紀》，神宮寺廳編，《古事類苑》兵事部 7，東京：神宮寺廳，1912。
- 平安·菅野真道編，《續日本記》，神宮寺廳編，《古事類苑》神祇部 1，東京：神宮寺廳，1912。
- 德川·小山田與清，《松屋筆記》，江戶期寫本，日本國立國會圖書館電子版，請求記號：丑 -60。
- 德川·小山田與清，《擁書漫筆》，國文學研究資料館電子版，請求記號：南 15-199。
- 德川·土佐秀信，《仙像図彙：増補諸宗 壺》，東京：森江佐七，1900。
- 德川·天野信景，《塩尻：隨筆·上卷》，東京：國學院大學出版部，1908。
- 德川·中山信名，《新編常陸国誌·上》，大阪：積善館，1899。
- 德川·五代秀堯、橋口兼柄編，《三國名勝圖繪》，東京：山本盛秀，1905。
- 德川·西川如見，《華夷通商考》，瀧本誠一編，《日本經濟叢書》卷 5，東京：日本經濟叢書刊行會，1915。
- 德川·西川如見，《長崎夜話草》，〈野麻權現并日御崎觀音之事〉，京都：求林堂，1898。
- 德川·佚名，《本朝故事因縁集》卷 5，京都大學編，《京都大学蔵大惣本稀書集成》

第8卷，京都：臨川書店，1996。

德川・金澤兼光，《和漢船用集》，早稻田大學圖書館電子版，請求記號：△ 08-00467）。

德川・喜多村信節，《嬉遊笑覽》，東京：成光館出版部，1932。

德川・菅江真澄，〈天妃緣起〉，太田孝太郎等校，《南部叢書》第9冊，盛岡：南部叢書刊行會，1931，頁629-631。

德川・鵜川鹿文，《華實年浪草》（1783），神宮寺廳編，《古事類苑》歲時部13，東京：神宮寺廳，1912。

明治・荒井太四郎，《出羽國風土記》，山形：荒井太四郎，1884。

二、近人論著

二階堂善弘 2009 〈長崎唐寺の媽祖堂と祭神について〉，《東アジア文化交渉研究》2(2009.3): 99-108。

下野敏見 2005 《南九州の伝統文化・2》，鹿兒島：南方新社。

山本輝雄・前川道郎 〈長崎・3唐寺における媽祖を祀る堂について〉，《九州大学工学集報》64(2-3)，(1991): 75-82、143-150。

日向野徳久 1973 《関東の民間信仰》，東京：明玄書房。

宇宿捷 1936 〈媽祖の信仰と薩南片浦林家の媽祖に就いて〉，《史学》15.3(1936.11): 53-84。

有島ころ 2009 〈媽祖信仰について：媽祖文化圏を形成する可能性を探る〉，《文化環境研究》3(2009.3)。

吳偉明 2015 《德川日本の中國想像》，北京：清華大學出版社。

李舒燕・馬新廣 2008 〈佛道介入與媽祖信仰的嬗變〉，《廣東海洋大學學報》28.2(2008.4): 20-23。

李獻璋 1979 《媽祖信仰の研究》，東京：泰山文物社。

李露露 1999 《華夏諸神・媽祖卷》，臺北：雲龍出版社。

奈倉哲三 1974 〈幕藩制支配イデオロギ——としての神儒習合思想の成立〉，《歴史学研究》（別冊特集）(1974.12): 84-93。

岸昌一 2001 《御領分社堂》，南部領宗教關係資料1，東京：岸田書院。

松田敏足編 1903 《年中祭典演義》，福岡：豐田舎。

長崎大学経済学部産業経営研究所編 1955 《長崎大学経済学部創立五十周年記念論文集》，長崎：長崎大學經濟學部産業經營研究所。

秋月觀暎 1962 〈東日本における天妃信仰の伝播：東北地方に残る道教的信仰の調査報告〉，《歴史》23-24號(1962): 16-28。

- 徐興慶 2008 〈心越禪師と徳川光圀の思想変遷試論〉，《日本漢文学研究 3》(2008): 313-356。
- 茨城縣祭行事調査委員會 2010 《茨城県祭り・行事基礎調査一覧》，水戸：茨城縣教育委員會。
- 高橋誠一 2009 〈日本における天妃信仰の展開とその歴史地理学的側面〉，《東アジア文化交渉研究》2(2009.3): 121-44。
- 高瀬重雄編 1979 《日本海地域の歴史と文化》，東京：文献出版。
- 堀田吉雄 1979 《海の神信仰の研究》，松阪：光書房。
- 深瀬公一郎 2009 〈唐人屋敷設置期の唐寺と媽祖〉，《長崎歴史文化博物館研究紀要》4 (2009): 75-85。
- 野口鐵郎、松本浩一 1988 《磯原天妃社の研究》，出版地、出版社不詳。
- 陳智超編 1994 《旅日高僧東皋心越詩文集》，北京：中國社會科學出版社。
- 菅原信海 2005 《神仏習合思想の研究》，東京：春秋社。
- 賴思好 2016 〈東皋心越詩文中的航海信仰：以天妃信仰和五嶽真形圖的在日流傳為中心〉，《中國文哲研究通訊》26.1(2016.3): 83-118。
- 濱下武志 1995 〈華夷秩序と日本 18 世紀～ 19 世紀の東アジア海域世界〉，《參考書誌研究》45(1995.10): 1-16。
- 藤田明良 2006 〈日本近世における古媽祖像と船玉神の信仰〉，黃自進主編，《近現代日本社會的蛻變》，臺北：中央研究院，頁 171-220。
- 藤田明良 2008 〈中国の媽祖から日本の船玉明神へ〉，《交通史研究》66 (2008.8): 63-64。
- 藤田明良 2008 〈由古媽祖像看日本的媽祖信仰〉，林田富編，《2008 年彰化研究學術研討會論文集》，彰化：彰化縣文化局，頁 29-50。
- 櫻井龍彦 2012 〈媽祖文化在日本的展開——其傳來與分佈以及吸收與利用〉，葉樹姍編，《媽祖國際學術研討會論文集》，臺中：臺中市文化局，頁 31-48。
- Hamashita, Takeshi. 2008. *China, East Asia and the Global Economy: Regional and Historical Perspectives*. New York: Routledge.

A Textual Study of the Syneretism between Mazu Belief and Shinto in Tokugawa Japan

Benjamin Wai-ming Ng*

Abstract

Belief in Mazu (媽祖 , Maso in Japanese) took root in popular folk religion in Japan, Vietnam, Korea and the Ryukyu Kingdom in the early modern period, leading to the emergence of a so-called “ sphere of Mazu belief ” in Asia. Compared with other East and Southeast Asian countries, Mazu belief in Japan shows a high degree of localization, being incorporated into Japanese religious traditions. Mazu belief reached its peak in Japan during the Tokugawa period (1603-1868), when she was worshipped in different parts of Japan, from northern Honshu to Kyushu and the Ryukyu Kingdom. Studies of Mazu belief in Japan have until now focused mainly on its popularization in Nagasaki and the Ryukyu Kingdom, which were places under strong Chinese influence, and where the worshippers were basically Chinese sojourners. This study examines the localization of Mazu in Tokugawa Japan, using the belief in Mito 水戸藩 and Satsuma 薩摩藩 as its main points of reference. The Mazu belief in these two domains differed from that in its country of origin, in terms of names, festival dates, forms of worship, and temple design. Mazu was incorporated into the Shinto framework, where she was transformed into a Shinto deity known as Daigongen (大權現 The Great Avatar) or Daimyojin (大明神 The Great Illuminator Deity). Mazu was also worshipped in Shinto style, and either enshrined or associated with other Shinto deities. Working with original Tokugawa-era texts, this paper explores how Mazu was integrated into the local Shinto framework and became mixed up with Shinto deities, such as Oto-tachibana-hime 弟橘媛 , Nomagongen 野間權現 and Funadama 船靈 . The aim of this paper is to deepen our understanding of the nature of Sino-Japanese cultural interchange in the early modern period.

Keywords: Mazu, early modern Japan, Shinto, localization, Tokugawa texts

* Benjamin Wai-ming Ng, professor, Department of Japanese Studies, The Chinese University of Hong Kong.

