

神明的標準化

——從老二媽、玉二媽、六房媽的傳說談起^{*}

謝貴文

高雄應用科技大學文化創意產業系副教授

摘要

有關人類學者華琛所提出的標準化理論，以華南沿海天后取代地方神為例，說明國家藉由推動欽准的神明，將象徵符號滲透到地方，但不設定符號的內容，是中國文化大一統的主因。本文則運用神明傳說資料，探討老二媽、玉二媽、六房媽等有關案例，指出標準化須有地方精英配合推動才能落實，但其推動的目的未必與國家有關，且民眾也會基於對地方神的信仰與記憶，決定是否接受標準化。成功的標準化須包括神明的外在名稱及民眾對其內在認知之改變，它是一個動態的過程，有些標準化並非失敗，而是正在進行中。標準化成功的關鍵在於神明的正統性，它來自國家賜封、父系社會的價值觀等，但也有地方實質利益的考量。神明的標準化仍在現今社會運作，持續發揮文化整合的功能。

關鍵詞：標準化、民間信仰、老二媽、玉二媽、六房媽、傳說

^{*} 本文係科技部專題研究計畫「民間信仰與地方社會：台南神明傳說研究Ⅱ」（104-2410-H-151-017）的成果之一，並承蒙本刊兩位匿名審查人提供寶貴意見，使本文得據以修正，在此一併致謝。

Standardization of Gods:

Starting with the Legends of Laoerma, Yuerma and Liufangma

Hsieh Kuei-Wen

Associate Professor

Department of Cultural and Creative Industries

National Kaohsiung University of Applied Sciences

Abstract

The theory of standardization proposed by James L. Watson provides explanation for the process of the infiltration of symbols to local communities made by the nation through the mandate of specific gods without setting connotation, such as the case of replacement of the local gods with Matzu in the coastal areas in southern China, and it is considered to be one of the main reasons for the unification of Chinese culture. The information of legends related to gods was used in the study to conduct investigation in the cases of Laoerma, Yuerma and Liufangma. The results show that the standardization was realized only in the case that local elites cooperated in the process of promotion. However, their purposes of helping in the promotion were not always concerning the whole nation. Based on their belief and memories for local gods, local people would also decide whether they are going to accept the standardization or not. A successful standardization should contain the external name of the god and the change in the internal perception of people toward the god. Standardization is a dynamic process. Some cases of standardization do not fail but are still ongoing. The key for a standardization to be successful is the legitimacy of the god, and the legitimacy may come from the grant of the nation or the values of patriarchal societies. Sometimes the substantial benefits of local communities may also be blended with it. The standardization of gods still works in modern societies, and it keeps functioning for the integration of different cultures.

Keywords: Standardization, Folk beliefs, Laoerma, Yuerma, Liufangma, Legends

神明的標準化

——從老二媽、玉二媽、六房媽的傳說談起

一、前言

標準化（standardization）是美國人類學者華琛（James L. Watson）所提出的理論，他以香港新界地區的兩座天后廟為例，指出在國家的提倡與地方精英的配合推動下，天后成為明清時期許多區域的重要神明，甚至出現「吃掉」當地原有小神的現象。不過，天后雖然統一諸神，成為地方共同的信仰，但不同階層的民眾卻對祂有不同的表述，顯示政府推動的是標誌，官員與地方精英所關注的是人們的行動，而非其信仰。他認為國家藉由推動欽准的神明，將象徵符號滲透到地方，但不設定符號的內容，是中國文化能呈現高度統一的重要原因。¹

華琛的標準化理論為西方漢學界長久關注「是什麼因素促成中國文化的大一統？」、「中國文化的一致性與多樣性是如何統合？」等問題，提供一個有力的解答；尤其他將研究焦點由過去學者所著力的有形社會組織，轉移至神明信仰與儀式的無形文化象徵，並將此一標準化過程放在國家、地方精英、普通民眾所組成上下互動的縱向結構中討論，確實建立一個更具全面性與動態性的研究範式，也引起中西方歷史與人類學者的高度重視與回響。

不過，標準化理論著重於國家由上而下將象徵符號加諸地方，從而成功建立文化大一統之論點，也遭致部分學者批評其忽略地方的能動性、延續性與多元性。例如在2007年《自由中國·華琛專號》即有蘇堂棟（Donald S. Sutton）、彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）、宋怡明（Michale Szonyi）等學

1 James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), pp.292-324. 該文被翻譯收入於多本中文專書，本文採用版本為華琛（James L. Watson）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）〉，劉永華主編，《中國社會文化史讀本》（中國北京：北京大學出版社，2011.04），頁122-149。

者提出不同意見，他們舉出存在於地方的異端行為（heteroprax）與偽正統行為（pseudo-orthoprax），質疑國家標準化機制的有效性，及是否客觀存在著文化大一統的「中國性」（Chineseness）。其中尤可注意的是宋怡明的論文，他以福州地區的五帝信仰為例，指出地方精英為逃避官方對淫祀的取締，為其貼上國家認可的五顯神標籤，但五帝崇拜卻依然流行。他因此認為標準化政策常無法觸及被列入淫祀的地方神崇拜，當地人在祀典神的掩護下，繼續崇拜原有的淫祀神，這是一種言行不一的「偽標準化」（pesudo-standardization）。²

針對上述學者的批評，科大衛（David Faure）與劉志偉則提出反駁，他們認為華琛的神明標準化主要表現在地方神由國家認可的神明所取代，考察對象放在神明的名字與故事上，亦即地方崇拜的神明名稱改變後，其故事是否也有相應的改變，以此來判定是否發生標準化的演變。在這個意義上，並不需要有一個客觀的「正確」，只需要從參與者可以接受「正確」的範圍來考慮，也因此不會有言行不一的問題，只有神明有無標準化的問題。他們強調標準化的背後是「正統化」（legitimization）的作用，所謂的「正統」並非只來自國家，禮儀專家、地方人士都有各自認知的正統，故從參與者的立場來看，並無「偽標準化」或「異端的標準化」的問題，只有對「標準化」認知的差別。不過，雖然不同地方對正統有不同的認知，而造成地方傳統的歧異性，但因正統觀念受到師傳關係、文字傳播與國家力量的影響，自然會有其共同之處，此即構成文化的大一統。³

國內學者張珣在最近的一篇論文中，也討論到「標準化」的問題。她指出除華琛外，武雅士（Arthur P. Wolf）、馬丁（Emily M. Ahern）、王斯福（Stephan Feuchtwang）、杜贊奇（Prasenjit Duara）、蕭鳳霞（F. Helen

2 Donald S. Sutton, "Introduction: Ritual, Cultural Standardization and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas," *Modern China*, vol.33, no.1(2007.01), pp.3-21; Kenneth Pomeranz, "Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan," *Modern China*, vol.33, no.1, pp.22-46; Michale Szonyi, "Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Ritual and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories," *Modern China*, vol.33, no.1, pp.47-71.

3 科大衛（David Faure）、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》6卷1、2期合刊（2008.10），頁1-21。

Siu) 等人都將中國宗教信仰視為一套文化權威，或是一種重要價值觀的象徵表現，而使國家與地方有一個象徵層面的連結，造成帝國在政治與文化上的統一。中國即藉由國家的正式權力與宗教、宗族等文化網絡的非正式權力之互動，進行中央與地方、國家與社會之間的制衡與協調。她並在杜贊奇與蕭鳳霞「國家與地方合謀」的觀念啟示下，將研究範圍擴及至現代中國與海外各地模仿湄州祖廟設立媽祖石雕立像之現象，說明標準化乃國家與地方共同一致的策略，人民具有主動性及決策能力，會在精打細算中作出最佳的決定，國家無法單方面地主宰掌控地方。⁴

由上述國內外學者的討論來看，華琛的標準化理論雖然較全面地解釋中國文化如何大一統的問題，並建立一個涵蓋國家、地方精英與普通民眾三方權力互動的研究範式，但也因此衍生出不少問題，如標準化是否都需要有國家的提倡？現代國家已無欽准的神明，是否就不會出現標準化？地方精英只會配合國家推動標準化，或是會基於其他目的而自發性地推動？普通民眾對於標準化只能接受，或是也可以拒絕？如何才算是成功的標準化？是否有失敗的標準化？成功或失敗的原因何在？標準化背後的正統性是否只來自國家，或是有其他來源與不同內容？神明的標準化真能達成文化的大一統嗎？這些問題顯然不是理論上的爭辯所可以解決的，而需要藉由更多實際案例的討論，才有助於問題的釐清與理論的修正。

本文即擬透過台灣民間信仰的老二媽、玉二媽、六房媽等案例，探討神明標準化的有關問題。中國學者粘良圖曾指出閩台地區在信奉媽祖的同時，又衍生「二媽祖」的現象，如福建惠安峰尾的義烈娘娘、南安水頭的高氏二姐妹、漳州東山的柔懿夫人等，祂們在稱號、傳說及職能上都與媽祖相仿，地方甚至逕以媽祖視之。⁵ 這些女神雖未被媽祖「吃掉」，但明顯受到媽祖信仰的影響，甚至有逐漸被取代的跡象，已出現程度不一的標準化現象。同樣的，台灣的老二媽、玉二媽、六房媽雖都非指林默娘，但皆有與媽祖信仰相融合或附會

4 張珣，〈媽祖造像與「標準化」問題討論〉，《宗教人類學》4輯（2013.09），頁149-167。

5 粘良圖，〈閩臺「二媽祖」現象試析〉，林瑤棋主編，《兩岸學者論媽祖》（台中：台灣各姓淵源研究學會，1998.02），頁48-53。

的現象，呈現出不同程度與型態的標準化，值得深入的探究。⁶

在上述華琛的論文中，運用許多書面與口述的傳說資料，說明在國家及不同地區、階層的人對天后生平有不同的說法，而新界地區的地主宗族、一般村民、水上人及婦女等，也對天后的顯靈事蹟及形象有不同的表述，從中指出在一個天后的標誌下，存在著各種不同的認知與想像。老二媽、玉二媽與六房媽也流傳有不少傳說，主要在述說祂們的來歷及在地方的顯靈事蹟，雖不像媽祖傳說有多種版本可供分析，但藉由不同時期的傳說及與其他案例的比較，仍可從中解讀其標準化的現象及有關問題，將有助於深化此一理論的研究內涵。

二、老二媽：孤娘變媽祖

在台中市南屯區萬和宮有尊老二媽神像，相傳是清代西屯大魚池（今烈美堂祖厝）一廖姓閨女死後所附靈，故又稱為「廖店媽」。這則在當地廣為人知的傳說，完整內容如下：

嘉慶八年十一月，老二媽神像雕塑告成，行開光點眼時，一賣雜細仔者遇一女，自稱西大墩大魚池廖家女，欲往萬和宮；託請轉告其父母勿傷心，門前桂樹下埋有龍銀，可掘為日用。乃母聞之，趕至萬和宮探尋，見老二媽神像有淚滴，自目流下頰間，知愛女已附靈仙去，時女已十八矣。⁷

這則傳說主要交代廖姓閨女（有一說稱其為「廖品娘」）⁸成為萬和宮老二媽的過程，類似的情節也發生在清代鳳山縣舉人卓肇昌的身上，⁹顯示此為一則類型化的傳說，不必也無法去探究其中有多少真實性，但可以肯定的是早年大

6 目前台灣出現標準化現象的媽祖當不只這三尊，如台南白河永安宮的主神天上聖母，俗名為洪杏蘭，而非林默娘，但聖誕為農曆3月23日，且會不定期到台南大天后宮進香，顯然也被視為是媽祖。筆者目前所掌握的老二媽、玉二媽、六房媽案例，因具有較完整的傳說與史料，且呈現不同型態的標準化，可與國內外有關研究相對話，故於本文一併討論之。未來如能蒐集到更多標準化的案例，將會再做進一步的探討。

7 洪敏麟、屈慧麗，《犁頭店歷史的回顧》（台中：台中市立文化中心，1994.02），頁130。

8 廖聰財主編，《台中市萬和宮志》（台中：財團法人台中市萬和宮，2004.04），頁275。

9 這則傳說的結尾略以：「某日清晨，有一廨後農民見卓肇昌騎白馬往梓官而去，卓氏請他轉告其家人，將前庭狗糞隨意處理，勿大驚小怪。農民回到廨後村後，才發現卓氏已經去世，棺木停放在庭前。因當日適逢梓官城隍開顏，地方乃傳言卓氏死後去當梓官的首任城隍。」詳見涂麗生、洪桂己，〈卓肇昌〉，《台灣民間故事》（一）（台北：公論報出版社，1957），頁28-34；林曙光，〈庚午

魚池廖家有一未婚而亡的閨女，南屯（犁頭店）與西屯兩地大多數居民也相信她附靈為萬和宮的老二媽，因此西屯廖姓人士會稱老二媽為「老姑婆」，且迄今仍維持定期迎請祂回「娘家」大魚池敬拜的習俗。

林培雅曾探討這則傳說的由來，她認為廖品娘未婚而亡，又出身擁有七口大魚池的西屯廖家，皆符合媽祖「閨女」與「海神」的形象；而當時正值廖氏家族在西屯艱辛拓墾，需要強大的精神依靠，距當地最近且交通便利的萬和宮，自然成為西屯的信仰中心。藉由廖品娘成為老二媽的說法，既可拉近西屯廖氏與萬和宮媽祖的距離，且在不破壞該廟原有的階序下，又可擴展其信仰圈至西屯，增加地方實質的利益，故萬和宮及犁頭店居民都願意接受這則傳說，以致能流傳至今。¹⁰

林文主要從媽祖形象及地區開發來探討這則傳說形成及流傳的原因，但並未涉及神明標準化的討論。本文則認為廖品娘由一未婚而亡的孤娘轉化為萬和宮的老二媽，也可視為是一種媽祖「吃掉」地方小神（家神）的標準化現象，探討其背後的形成原因與發展歷程，將有助於瞭解民間基於何種理由推動標準化，及何人是主要的推動者等問題，看見標準化在地方社會運作的真實樣貌。

死亡是人從此界進入彼界的起點，也是決定其歸屬於神、鬼或祖先的關鍵。丁仁傑認為死亡時是否符合父系社會的繼嗣原則，決定其於超自然世界的歸屬。此一繼嗣原則乃男女皆須有後代延續父系世系，但男人一出生即已取得身分，有男嗣則能確保被供奉；女性則須嫁入夫家才能取得身分，並要從其異姓的男嗣身上得到供奉。符合此原則者屬於「結構」的祖先，反之成為「非結構」的鬼。¹¹ 因此，未婚而亡又無男嗣的女性，大多被稱之為「孤娘」，屬於鬼的範疇。由於傳統社會有「厝架桌（神明桌）頂不奉祀姑婆」、「厝內不奉祀姑婆」的觀念，這些孤娘無法在自己原生家庭被當作祖先來祭拜，只能被寄

舉人卓肇昌的傳說》，《打狗滄桑》（高雄：春暉出版社，1985.09），頁137-146；陳泰明講述，林培雅整理，〈卓肇昌〉，胡萬川編，《桃園市閩南語故事》（一）（桃園：桃園縣文化局，2002.11），頁68-77。

10 林培雅，〈閨女變媽祖——台中市萬和宮老二媽由來傳說探討〉，《興大人文學報》44期（2010.06），頁91-110。

11 丁仁傑，《重訪保安村：漢民間信仰的社會學研究》（台北：聯經出版公司，2013.06），頁131-132。

祀於於佛寺、齋堂或廟宇中，或是將其香火袋放在一個籃子內，吊在幽暗的通道或門後、倉庫的角落，被視為是骯髒可怕的。¹²

這些未能進入父系社會結構的孤娘，常是其家庭不幸、疾病與苦難的來源，因此會以各種方法來加以安頓，較常見的是如現實世界尋求婚姻的歸屬，亦即透過冥婚為孤娘找個陽間的丈夫，此陽間丈夫通常有妻室，即一生一死的兩位女性共侍一夫，由活妻的小孩負起祭祀鬼妻的義務與責任。¹³ 另也有極少數的孤娘，生前即有非凡、異於常人的傳說事蹟，或與媽祖、觀音的傳說相混合，而由地方建姑娘廟加以奉祀。¹⁴ 無論是經由冥婚而成為女祖先，或是供奉於姑娘廟而朝女神之路邁進，都在解決孤娘無所歸屬而淪落為鬼的困境，也反映父系社會對「非結構」女性亡靈的焦慮。

不過，冥婚雖可解決孤娘的歸屬問題，但對男女雙方卻非光彩之事，故多選在黃昏或凌晨天色昏暗時舉行，且其儀式都暗示新娘是死的，新郎的婚禮是黑暗、邪惡與秘密的。¹⁵ 再者，孤娘雖藉由冥婚而成為夫家祖先的一員，得到正式的祭祀，已脫離鬼的範疇；但實際上，夫家對她婚前的女鬼身分仍心存恐懼，無法視之為一般的祖先，而是徘徊在「家鬼」與「祖先」之間不太穩定的超自然存在。¹⁶ 因此，冥婚並非解決孤娘歸屬的良方，只是避免其作祟而不得不為之的下策。

相反的，藉由香火供奉而使孤娘轉化為女神，不僅能讓她完全脫離鬼的範疇，更可為其家庭及家族帶來榮耀與福報，實為解決孤娘歸屬問題的最佳途徑。不過，這條成神之路是艱辛而漫長的，除了生前要有道德與神異的表現外，死後也需要展現顯靈濟世的功績，逐步建立其「群眾基礎」及「一套神異的說法」（a body of mythological lore），¹⁷ 方能順利轉化成神。在這段成神

12 武雅士（Arthur P. Wolf）著，張珣譯，〈神·鬼和祖先〉，《思與言》35卷3期（1997.09），頁253-254。

13 詳見黃萍瑛，《臺灣民間信仰「孤娘」的奉祀——一個社會史的考察》（台北：稻鄉出版社，2008.10），頁37-68。

14 同註12，頁90-94。

15 焦大衛（David K. Jordan）著，丁仁傑譯，〈神·鬼·祖先：一個台灣鄉村的民間信仰〉（台北：聯經出版公司，2012.10），頁206-208。

16 丁仁傑，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》，頁145-146。

17 余光弘，〈臺閩地區漢人民間信仰中「上身的」現象初探〉，《國立台灣大學考古人類學刊》54期（2000.01），頁108。

的過程中，由於孤娘原具有鬼的色彩，不免讓民眾產生疑慮，因此常需要與具有相同背景的女神相結合或附會，以賦予其正統性，通常這名女神即是媽祖。

媽祖（林默娘）的出身、家世與生平雖有各種不同的說法，但都一致認定她未出嫁即去世，甚至有傳說稱她因拒絕婚姻而自盡，¹⁸顯示她最初也具有孤娘的身分。但隨著死後的顯靈神蹟及歷代王朝的敕封，媽祖不僅由湄洲沿海一帶的地方神祇逐漸提升為全國知名的祀典女神，封號也一路由崇福夫人晉升為天妃、天后，不論在官方或民間皆具有崇高地位。尤其台灣因閩南移民、海島環境及清廷提倡等因素，媽祖更成為本地最興盛的信仰，民間以「天上聖母」尊稱之，神像也呈現慈母的造型，祂不僅完全褪去孤娘的色彩，也是公認最具正統性的女神。

媽祖既曾具有孤娘的身分，後來又能成為地位崇高的女神，自然是孤娘轉化成神的最佳典範，也因此許多姑娘廟的傳說中都常會出現媽祖，如台北關渡玉女宮的玉女娘娘（俗名林麵），相傳她五歲時便常往主祀媽祖的關渡宮拜拜，不時閉目靜坐，口中喃喃自語，「問者即答，指稱關渡宮聖母」，喚關渡媽祖為「默娘姐」，由媽祖授聖道。16歲時並為地方祈雨，果然應驗；19歲時沐浴齋戒，旋即昇天，地方庄民感念其恩德，遂捐資建廟奉祀之。¹⁹又如曾於1959年轟動全台的彰化伸港張玉姑廟，也相傳當地主神媽祖與張玉姑商討事情後，該廟隨即興盛起來。²⁰另也有姑娘廟會在祭祀上與媽祖相連結，如上述玉女宮即與關渡宮緊鄰，藉此「分」媽祖的香火。屏東高樹的慈津寶宮供奉溺斃的年輕女學生「方玲姑」，明顯具有姑娘廟的性質，但以媽祖為主祀神；而其位在雲林的分香廟慈靈宮，則以「方玲姑」為主神，媽祖為陪祀神。²¹

對這些邁向女神之路的孤娘而言，媽祖的典範性不僅在其救人濟世、護國祐民，更重要的是祂未婚而亡所保有的潔淨，給予具同樣條件的孤娘一個成神的立足點。中國傳統社會將性行為、鬼魂、經血、生產及其排泄物等視為

18 華琛（James L. Watson）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）〉，劉永華編，《中國社會文化史讀本》，頁127。

19 關渡玉女宮編，《關渡玉女宮史略簡介》（台北：關渡玉女宮管理委員會，1970）。

20 黃萍瑛，《臺灣民間信仰「孤娘」的奉祀——一個社會史的考察》，頁170-171。

21 同註19，頁94-95。

不潔，盡量避免它們去污染聖潔的神明。²² 在此一觀念下，經血、生產及其排泄物皆為女性所專有，故女性較男性更為不潔，也較易淪為鬼魂；如欲成神則必須異於一般女性之結婚生子，以避免一切可能的污染。桑高仁（P. Steven Sangren）即曾以觀音、媽祖、無生老母為例，指出這三位女神克服與超越月經、性行為、死亡與分娩等有關女性的污染，代表一種「理想化」的女性。²³ 因此，未婚而亡的女性雖不符合父系社會的繼嗣原則，但卻能避免不潔的污染，反而更有機會轉化成神。

此外，在傳統的父亲社會中，女性的性行為及所生產的子女，不僅會影響宗法制度的穩固與宗族血緣的純正，也關係到財產、地位、權力的繼承等問題，因此必須使其嚴守貞操，以確保父系社會的秩序。在這種父權觀念的作用下，貞節成了傳統女性最重要的道德，唯有具備此一道德，才能為父系社會所接受，也才有機會成為女神。

貞節也是媽祖成神的一大關鍵，明代費元祿〈天妃廟碑〉即有曰：「妃起處子，憑神靈，……卒然而叩里夫閭婦，舉妃好問之，無（不）奉如父母，頂禮亡已。……妃秉淑德，運靈化，令範孔儀，抱一而返。得全全昌，是之謂眾人母。」²⁴ 此謂媽祖乃一「處子」，又能「抱一而返」，都在強調其貞節之可貴。另在民間流傳之善書《天上聖母經》有曰：「勸婦女宜先知，三從訓四德備。夫君在宜順義，夫歿後守節志。古烈女說汝知，曹令女節毀耳。廖伯妻潔斷指，梁寡婦烈割鼻。……烈女篇事不虛，今婦女能效之。」²⁵ 此藉由媽祖之降乩訓示，勸戒婦女要能遵守三從四德，並效法古之烈女守護貞節，也突顯民間對媽祖貞節形象之重視，故以祀為烈女節婦之代言人。

由此可知，媽祖雖是一未婚而亡的孤娘，但卻也因此不受性與生產的污染，保有成神所需的潔淨之身，並以「處子」身分終其一生，符合父系社會對

22 馬丁（Emily M. Ahern）著，王長華譯，〈「不潔」的中國婦女：經血與產後排泄物的威力與禁忌〉，《思與言》19卷5期（1982.01），頁75-88。

23 P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'", *Signs*, vol.9, no.11 (Autumn, 1983), pp.11-14.

24 費元祿，〈天妃廟碑〉，《甲秀園集》卷36（台北：國立台灣圖書館館藏明萬曆三十六年刊本，1608），頁4a。

25 埔里孔子廟編，《天上聖母經解說》（南投：埔里孔子廟，1959），頁41-43、58-59。

女性貞節的要求。媽祖此一正統性的來源，顯然並非直接來自國家，而是父系社會所賦予的。對具有同樣生命歷程的孤娘而言，媽祖為她們指引出一條跳脫無所歸屬的困境，且為父系社會所接受之道路，也建立一個生前無特殊功績的女性，死後卻能成為崇高女神的典範，提供她們邁向成神之路的基點與動力。因此，不論孤娘以何種方式、循何種途徑轉化成神，都會盡可能與媽祖附會在一起，「老二媽」廖品娘即是一例。

不過，廖品娘只是無數孤娘中的一個，為何她能有機會成神，且是成為萬和宮的老二媽？一般而言，成神的女性除大多為未婚而亡者外，尚須生前具有道德或神異的表現，死後則能顯靈濟世；而宗族或地方菁英的支持與推動，也是成神與否的一大關鍵。²⁶ 例如焦大衛（David K. Jordan）與丁仁傑曾先後在台南西港某村落進行田野調查，發現當地郭姓望族有一夭折的女嬰，三十年後村神乩示其已晉升為「小娘」，故雕刻金身在家供奉。約二十年後，村神又乩示「小娘」已升格為「郭娘娘」。「郭娘娘」本在宗族內被低調的祭拜，後來同宗有人當選村長，便聯合宗族擴大舉辦「神明生」活動，並建立「擲爐主」制度。2004年村神又指示「郭娘娘」已升格為「郭府娘娘」，郭村長並特別為此至花蓮勝安宮領取玉皇大帝的敕封，今該神雖仍保留郭姓，但保祐對象已不限同宗之人，一般信眾也可前來問事。²⁷ 在這個案例中，郭姓夭折女嬰能從「小娘」一路晉升為「郭娘娘」、「郭府娘娘」，雖然表面上都出於村神的指示，但卻不難看出當地具有威望的郭姓宗族在背後的運作與推動，而使一個生前無特殊表現，死後又無重大顯靈事蹟的孤娘，有機會躍升為地方公眾信奉的女神。

同樣的，在廖品娘轉化成老二媽的過程中，除流傳有上述的傳說外，也未見任何廖女生前的事蹟及死後的顯靈，其成神的關鍵顯然亦來自宗族的支持與推動。廖氏為台中西屯地區的第一大家族，先祖廖朝孔（1669-1736）於康熙40年（1701）由漳州詔安偷渡來台，最初在雲林二崙墾荒，成功建立基業。雍正12年（1734）獲張達京之邀，與秦廷鑑、姚德心、江又金、陳周文等墾首

26 詳見謝貴文，〈從臺南在地祀神傳說論女性的成神之道〉，《高雄師大學報》36期（2014.06），頁49-64。

27 焦大衛（David K. Jordan）著，丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》，頁228-229；丁仁傑，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》，頁151-153。

組成「六管業戶」，以割地換水方式取得開墾權，廖氏帶領其子及二崙宗親開墾西屯，在此定居繁衍子孫。廖品娘所屬的大魚池派，其先祖廖烈美（1769-1844）與廖朝孔同為張廖始祖元子公的後代，也於乾隆年間（一說是嘉慶初年）來台加入西屯的拓墾行列。²⁸

拓墾時期的西屯以萬和宮所在犁頭店街為交易中心，至乾嘉年間逐漸拓墾完成後，當地成為犁頭店以北諸聚落交通與經濟的中心。西屯地區雖有王爺、三官大帝等廟，但卻未建有媽祖廟，因地緣關係與信仰需要，亦加入萬和宮的祭祀範圍。根據萬和宮的沿革記載，該廟的開基媽祖「老大媽」乃康熙23年（1684）武官張國（1659-1721）自湄州恭迎來台，最初以小祠奉祀，待犁頭店日漸繁榮後，乃由張國及其子捐獻廟地，居住在當地的張姓及其外之廖、簡、江、劉、黃、何、賴、楊、戴、陳、林等11姓氏，集資萬元建廟，雍正4年（1726）9月20日竣工，定名為「萬和宮」。²⁹

但就時間來看，張國之子嗣徽在康熙末年及雍正初年間才來到台中地區開墾，雍正2年（1724）與藍天秀合資開墾藍張興莊；³⁰而犁頭店外圍的西屯地區也至雍正12年（1734）才有「六管業戶」的開墾。因此，萬和宮不太可能是雍正初年由犁頭店之外的11姓氏所捐資建成，較有可能是該廟在嘉慶元年（1796）進行大修時，³¹這11姓氏皆曾捐資支持，也因此連同捐廟地的張姓，組成12個字姓組織，迄今仍多以神明會形式運作。

換言之，廖姓宗族雖未參與萬和宮的創建，但隨著西屯地區的拓墾發展，與犁頭店的往來日益密切，也加入萬和宮的祭祀範圍，成為其管理與祭祀組織中的重要一員。³²清代萬和宮有12個字姓組織，大多成立神明會參與其祭祀活

28 參見廖祿安、莊順安編，《廖氏大族譜》（台中：正義出版社，1969），頁78；林培雅，〈閨女變媽祖——台中市萬和宮老二媽由來傳說探討〉，《興大人文學報》44期，頁96-97；廖聰財主編，《台中市萬和宮志》，頁39-40。

29 廖聰財主編，《台中市萬和宮志》，頁116、192。

30 王世慶，〈貓霧抹藍興庄拓墾史料二則〉，《史聯雜誌》23期（1993.11），頁20。

31 今萬和宮內仍留存有嘉慶元年「揀南合境子弟全敬立」的「萬里恩波」匾額，而該廟花崗巖石類建材如石踏、石矜等，也推測為當時大修所添置。同註28，頁123。

32 林培雅也認為「萬和宮的建造廖氏宗族並未貢獻心力」。（氏著，〈閨女變媽祖——台中市萬和宮老二媽由來傳說探討〉，《興大人文學報》44期，頁100）不過，她忽略廖姓在萬和宮的地位與影響力，及其對廖品娘轉化為老二媽的運作與推動。

動，主要在媽祖聖誕時舉行三獻禮，並演字姓戲酬神，據傳各字姓間競爭相當激烈，有時一連幾台戲「相軋」對演。各神明會多購置田園、房屋作為基本財產，除參與宗教活動外，也會辦理會員互助、社會公益、投資生息等事務。其中廖姓神明會「丹慶季」擁有大片田產，日治時期還有三十餘甲，遍布於西屯地區，相較於其他各姓神明會最多僅有五甲餘，³³ 顯見其資產與勢力最為龐大，勢必對萬和宮的廟務有重要影響力，也因此能促成廖品娘轉化為老二媽。

更進一步來看，大魚池派的先祖廖烈美約於乾隆年間來到西屯開墾，他在嘉慶3年（1798）興建「烈美堂」，成為廖氏各派最早創建之祠堂。³⁴ 由此可推斷，廖烈美的開墾事業應甚為成功，故有餘力興建祠堂，且嘉慶元年（1796）萬和宮大修時，亦可能贊助可觀經費，而在該廟取得重要地位。再者，積極興建祠堂也突顯廖烈美比一般人有更強的血緣觀念，故對宗派內存在一個未婚而亡的廖品娘頗為在意，亟欲為她找尋合宜的歸屬。當時廖女的定位及祭祀情形不明，但如對照上述西港郭家的案例，最有可能是如「小娘」般低調地供奉在家族內（民間常以「家神」稱之），但已有朝成神發展的趨勢。在此一狀況下，廖烈美自然會循成神途徑來解決廖女的歸屬問題，而正好他在萬和宮內具有一定的影響力，加上該廟又主祀同樣以孤娘身分成神的媽祖，因此乃順勢促使廟方在嘉慶8年（1803）間增祀老二媽，並透過乩示宣稱廖女附靈老二媽，讓她以最便捷的方式轉化成神。這整個過程在廖氏宗親與地方居民的渲染傳播下，而逐漸形成上述的老二媽傳說。

廖氏宗族不僅促成廖品娘轉化為老二媽，也大力護持該神，提升祂在萬和宮的地位。據說廖女附靈老二媽後，犁頭店媽祖即與西屯大魚池派結下深緣，約定讓老二媽於每年農曆3月回娘家「省親」三天，以解鄉愁。不過由於祂返回萬和宮時，總是颶風下雨，神轎也需再三拜請後才肯進廟，讓犁頭店居民頗感勞神，因而改成三年回娘家一次，停留時間亦縮為兩天。另又傳說道光4年（1824），萬和宮老二媽與一般媽祖廟同樣舉行出巡信仰圈之遶境活動，當返

33 廖聰財主編，《台中市萬和宮志》，頁278-288。

34 李佳穎，〈西螺地區「張廖」宗族特色與在地歷史發展〉（台南：台南大學台灣文化研究所碩士論文，2006），頁23-24。

回萬和宮準備進廟時，神轎突然變重而無法抬入。各字姓代表乃請示神意，祂指示以演字姓戲取代遶境，信眾同意依此奉行，神轎才順利入廟。³⁵

綜合這兩則傳說來看，老二媽是萬和宮唯一有出巡遶境的神明，亦即最初是每年固定遶巡「娘家」西屯地區，即使後來因犁頭店居民與其他字姓組織有異議而稍有變動，但仍維持每三年遶巡一次的習俗，這顯示在西屯廖氏宗族的大力護持下，老二媽在萬和宮中確實具有特殊的地位。不過，老二媽的特殊地位也招致其他字姓信徒的不滿，而找理由縮減其遶境次數與天數，並決議以演家姓戲來取代信仰圈之遶境活動，顯然都是針對廖姓在萬和宮日益擴張的勢力而來。

犁頭店居民與其他字姓組織雖有壓抑西屯廖氏之舉，但卻不敢直接挑戰廖姓在萬和宮的地位，主要仍是出於實力與利益的考量。乾隆末期的犁頭店街因經歷林爽文、陳周全兩次民變而損失慘重，出現衰微的危機，昔日繁榮漸為大墩街所取代。相反的，西屯在廖氏宗族的開墾下日益興盛，乾嘉之際已形成聚落，道光年間更發展出西大墩街，許多交易不需要再到犁頭店街進行，造成兩地商業機能之明顯升降。³⁶ 在地方繁榮與地緣因素的考量下，犁頭店自然希望將發展腹地擴張到西屯地區，正好廖氏宗族也有媽祖信仰及解決孤娘歸屬之需求，故以萬和宮老二媽來連結兩地之關係，也強化廖姓在該廟的重要地位。

如從外部來看，廖品娘由一家族內供奉的孤娘（家神），轉化成地方公廟奉祀的老二媽，也可視為是媽祖「吃掉」非正祀小神的標準化現象；但就內部來看，它與華琛所舉新界案例顯有許多不同。首先，雖然老二媽的標準化同樣建立在媽祖的正統性上，但其正統性並非來自於國家的賜封，而是父系社會的「不潔」觀念及對女性貞節的要求。其次，廖姓宗族推動標準化的目的，並非在迎合國家的政策，而是為解決宗族內未婚而亡女性的歸屬問題。三者，新界案例是媽祖取代原有小神沙江媽，而成為地方的主神，但沙江媽依然存在；老二媽則是將小神轉化成媽祖的分身神，小神與媽祖結合在一起。最後，在老

35 廖聰財主編，《台中市萬和宮志》，頁275、278。感謝匿名審查人的提點，老二媽出巡信仰圈是指參加旱溪十八庄的遶境活動。

36 林培雅，〈閨女變媽祖——台中市萬和宮老二媽由來傳說探討〉，《興大人文學報》44期，頁104-105。

二媽的標準化過程中，國家幾乎是缺席的，主要的發動者是西屯的廖姓宗族，配合者則是犁頭店居民及其他字姓組織，亦即並非「國家與地方合謀」，而是「地方與地方合謀」。如同張珣指出人民面對國家的標準化，會在精打細算中作出最佳的決定；西屯廖家與犁頭店居民也都是在計算自身利益下作出標準化的決定。前者藉由老二媽來解決族內孤娘的歸屬問題，並以此為宗族帶來榮耀與福報，同時提升其在萬和宮的地位；後者則藉此吸納實力雄厚的廖姓宗族進入萬和宮，擴展該廟的信徒範圍與經濟來源，並將西屯納入犁頭店的發展腹地，重振地方的繁榮。雖然這項「合謀」曾因廖姓的勢力擴張，造成犁頭店方面的不滿，而一度出現歧異；但在雙方的利益考量與協議調整下，仍維持此一「合謀」，這也是老二媽的傳說及其「回娘家」習俗能延續至今的原因所在。

三、玉二媽：貼上又撕下媽祖的標誌

一般以「天后宮」為名的廟宇都主祀媽祖，但位在台南市山上區的山仔頂，擁有全台11間分香與分靈廟的山上天后宮，³⁷卻奉祀主神「玉二媽」，尊稱為「玉二聖母」。玉二媽的身分與來歷有多種說法，³⁸祂與媽祖的關係也頗為複雜；而該廟尚同祀大媽、三媽、四媽（黑面媽）、五媽（北港媽）與天二媽，皆有各自不同的來歷，但又統稱為「天上聖母」，更讓外界難以釐清其祀神的性質與脈絡。

根據山上天后宮內1978年所立之碑文記載，玉二媽曾經歷二娘娘、二媽、玉二聖母等三個階段，其曰：

主祀玉二聖母，其係大陸普巖鎮大德正道之天神，原稱為二娘娘，清順治十八年（公元一六六一年）隨民族英雄鄭成功之水師為航海守護神，

37 山上天后宮現有社仔天后宮、嘉義天后宮、虎尾天后宮、台中天后宮、高雄天后宮、紫微天后宮、八德天后宮、大里天后宮、烏松天后宮、基隆天后宮等十間分香宮，及台南聖母壇一間分靈宮。這12間廟宇會輪流於每年2、3月間舉辦山上天后宮玉二聖母所屬各宮信徒代表聯誼會，最近一次為2015年3月7日舉行的第七屆第一次聯誼會。

38 除本文所討論的廟方說法與地方居民的認知外，近年來也出現玉二媽為開漳聖王陳元光的次女陳懷玉，祖廟在漳州東山島的淨山名院之說，但此一說法為山上天后宮及當地大多數居民所否認。參看石佳靈，〈來者何神？台南山仔頂玉二媽信仰的建構與變遷〉（金門：金門大學閩南文化研究所碩士論文，2014），頁109-112。

由福建來台，於咸豐四年（公元一八五四年）奉祀本宮，改稱二媽，代天行道，救人救世，遐邇聞名，嗣上蒼為褒獎代天巡狩之功績，於民國五十三年奉天詔曰，加冠賜封為玉二聖母。

另據該廟同年代的沿革碑文及許獻平的調查，玉二媽渡海來台後，最初隨駐軍供奉在庄北仔（今大內區）北仔尾（俗稱國姓湖），信眾呼之為「二娘娘」。二娘娘因見南方三座高山鼎立，乃降鑾指示駐軍遷居「山仔尾」（今山上天后宮公園），後來再由信士林電恭迎二娘娘到今山上天后宮廟址左前方，搭建草寮供奉，而奠定該廟之基礎，庄中信眾仍以「二娘娘」呼請之。³⁹

玉二媽是否為明末清初隨鄭成功軍隊來台，尚有不小的疑義；⁴⁰但從今山仔頂居民仍習慣稱山上天后宮主神為二娘娘來看，則玉二媽最初確曾以「二娘娘」名之。不過，二娘娘究竟為何神？當地並無人知曉，碑文也只能以抽象的「大陸普巖鎮大德正道之天神」帶過。如就其「二娘娘」的名稱來推斷，祂顯然並非媽祖，因不符合台灣民間慣用「某某媽」、⁴¹「媽祖」或「媽祖婆」的稱法；較有可能是如上述關渡的玉女娘娘或西港的郭府娘娘，亦為一由孤娘轉化而成的女神，祂的神格不高，但已為公眾所供奉，也因此才會有後來被標準化為媽祖的現象。

將二娘娘標準化的關鍵人物，即是富冠山仔頂的傳奇人物林電。林電（1804-1883）為當地林氏宗族林爾（1727-1786）一脈的第五代祖，根據許獻平的調查，其神主牌位書為「林鬧電」，墓碑則書為「林忠信」，但建於1979年的墓厝則寫成「林電」。由此可推知，他的全名應為林鬧電，「忠信」為其諡號，「林電」則因庄人慣以「電叔公仔」稱之，而後代誤以為其姓林名電。⁴²據說林電本為赤貧人家，靠勞力幫人挑貨維生，有時還會向人借貸賒

39 許獻平，《尋找山仔頂風華》（台南：山上村社區發展協會，2001.01），頁17。

40 根據日治時期丸井圭治郎《台灣宗教調查報告書》記載，山上天后宮的主神是由陳、田、高三姓祖先從大陸原鄉所攜來；而相良吉哉《台南州祠廟名鑑》則記載為林既昌祖先所迎請而來。不過，根據許獻平對當地姓氏的世系調查，僅林姓先祖是康熙年間來台，其他三姓則都在乾隆以後，並無明末清初隨鄭成功來台者。

41 例如以所屬地區所命名的「北港媽」、「大甲媽」；以特殊職能或神蹟命名的「雨水媽」、「炸彈媽」；以分身排序所稱的「大媽」、「二媽」、「三媽」等。

42 同註39，頁148。

貨，因無法如期償還，而被稱之為「落仔電」。後來麻豆林姓望族想在山仔頂開設糖廊，希望找一位當地同宗來就近管理，而因緣際會找上林電。林電將糖廊經營得有聲有色，一躍而為地方首富，田產多達百餘甲，庄人乃改以「電叔公仔」尊稱之。迄今當地仍流傳有「有錢電叔公仔，無錢落仔電」之俗諺。⁴³

如就林電的生卒年來看，上述山上天后宮的沿革碑文稱駐軍遷居「山仔尾」後，由他在今廟址左前方搭草寮供奉二娘娘，顯然是將年代提得太早。該碑文接著又載：「咸豐四年（公元一八五四年），信徒日增，以廟室簡陋，故發起建造土角廟宇。」這次建廟在日治大正4年（1915）《台灣宗教調查報告書》及昭和8年（1933）《台南州祠廟名鑑》皆有記載，前者稱此次因地震而重建，由高光英、陳膽負責；⁴⁴ 後者則只稱重建人為林既昌。⁴⁵ 當時的林電應尚未發跡，故未參與此次重建。

這方碑文接著又記載：「光緒五年（公元一八七九年）發生地震，廟宇遭殃傾斜，翌年遷建於現址，並由茄拔天后宮奉請大媽，善化慶安宮奉請三媽，各彫神像合祀，為之天后宮。」這次遷建在《台灣宗教調查報告書》中僅言改修，《台南州祠廟名鑑》則記載較詳，指出此次是因地震倒塌而發起重建，由林電擔任總理負責籌劃，重建費用為一千五百圓，其中林氏負擔一千圓，其餘五百圓由信徒捐獻。⁴⁶

這次重建對山上天后宮至為重要，也可看出林電推動標準化的用心。林氏在這次重建不僅捐助大半經費，也從鄰近的善化茄拔天后宮、慶安宮等兩大媽祖廟，迎請大媽、三媽前來該廟合祀，並將廟名定為「天后宮」。因有大媽、三媽的合祀，二娘娘乃改稱為「二媽」，此在光緒6年（1880），而非上述另一碑文所載咸豐4年（1854）。⁴⁷ 今山上天后宮正殿上方尚懸掛有光緒6年林電（署名為「林鬧電」）所獻之「天上聖母」匾額，顯示林氏有意將該廟完全改造成媽祖廟。

43 同註39，頁60-65。

44 丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書》（台北：國立台灣圖書館微縮資料，1919）。

45 相良吉哉編，《台南州祠廟名鑑》（台南：台灣日日新報社台南支局，1933），頁84。

46 同註45，頁84。

47 許獻平亦認為光緒5年的這次遷建，「二娘娘」才改稱為「二媽」。氏著，《尋找山仔頂風華》，頁17-18。

林電為何會有此標準化之舉？這顯然與其地主宗族的身分有關。在華琛所舉香港新界的案例，他認為華南沿岸的天后廟在清初遷海後突然流行起來，主要是因祂能平定動亂，遏止海盜，懲治破壞秩序者；這種能為社會帶來穩定的形象，正受那些遷海令後於亂局中崛起的地主宗族愛戴。此外，供奉欽准的天后也會為這些宗族帶來好處，如朝廷會贈匾表示認可，也會將其廟宇記載在縣志中，代表地方社群進入「文明」之列；有勢力的宗族領袖也可藉此向朝廷表示歸順之意。⁴⁸換言之，這些地主宗族建廟供奉天后，並非出於信仰的理由，而是希望藉此表達對朝廷政治與文化正統性的擁護，以獲取國家的認可與保護，確保他們在地方的各種既得利益。

同樣的，林電因經營糖廊而成為富甲一方的大地主，且林氏為山仔頂的大宗族，自然希望能獲取朝廷的支持與認可，以國家力量來保障其地主宗族的勢力與地位，故有將地方主神二娘娘標準化為媽祖（二媽）之舉。在山上天后宮的碑文中，記載一則清末二媽的顯靈事蹟，即可看見在林家所主導的廟方心目中，祂同樣具有穩定社會秩序的形象。其曰：

當時盜賊猖獗橫行，集結於鬼仔潭之賊黨，此時湧入本村三美布莊企圖搶奪，住民聞風而逃，唯獨被僱為管理之林生蕃（洪有承之父）與其抵抗，終因寡不敵眾，被綁入山。洪氏兄弟束手無策，祈求聖母庇佑解圍，結果聖母顯化托夢林生蕃，並以火球引導脫險。賊黨大感驚疑，再度入村押走林忠印（林保福之祖父）之女婿黃森田，並加派黨羽監視，結果依然顯化使其脫險，使得賊黨心驚膽怯，從此以後本村永除盜匪之患，得以安居樂業。

這則傳說的當事人都與林氏宗族有關，林氏為當地最具勢力的宗族，盜匪侵奪可能使其既得利益化為烏有，自然會希望地方神明發揮平定盜匪的功能，尤其是其主神媽祖背後所代表國家的力量，更是保障社會秩序的最重要防線，

48 華琛（James L. Watson）著，陳仲丹、劉永華譯，〈神明的標準化——華南沿海天后的推廣（1960-1960）〉，劉永華編，《中國社會文化史讀本》，頁135-137。

也因而會對祂有更多的信任與期待。就在此一心態下，加上最終也果然「永除盜匪之患」，更讓他們相信這一切都是媽祖顯靈所致，而在當事人及其宗族的傳講下形成這則傳說。二媽對林氏宗族的庇祐，也讓他們對更積極護持山上天后宮，《台灣宗教調查報告書》記載明治42年（1909）林阮金、洪添記、楊清隨三名董事發起增建，⁴⁹ 碑文也記載「民國十七年，再由楊清桂、林阮堅、林阮昌等發起，籌資募捐，修葺一次」，其中林阮金、林阮堅、林阮昌即都是林電的後代。⁵⁰

而林電為何會以同祀大媽、三媽的方式來進行標準化？這主要是因二娘娘早為山仔頂的居民所信奉，已被視為是當地的主神，若從外地迎請媽祖來直接取代之，未必能為地方居民所接受；而二娘娘隱晦不明的來歷，但又具有「二」的稱呼及女神身分，都有助於將祂與媽祖附會在一起，並直接隨大媽、三媽改稱為「二媽」。又林氏選擇從茄拔天后宮、善化慶安宮迎請大媽、三媽前來合祀，除因地緣與交陪關係外，也有出於正統性的考量。據傳茄拔天后宮的軟身媽祖神像是當地曾氏先祖從湄洲迎請，隨鄭成功由鹿耳門登陸攜奉來此開墾；⁵¹ 而善化慶安宮的主神媽祖乃由台南大天后宮分香而來，清末已是善化地區的大廟，祭祀範圍涵蓋66個庄頭，「灣裡街天上聖母」聞名一時。⁵² 無論是直接從湄洲祖廟分香，再隨民族英雄鄭成功來台，或是從清朝官方所建的大天后宮分香，都具有香火、文化與政治的正統性，有助於對二娘娘及其廟宇進行標準化的改造。

有趣的是，二娘娘被標準化為二媽後，祂也對其他不知名的小神進行標準化，如山上天后宮的五媽又稱「北港媽」，但並非由北港朝天宮分香而來，而是某村民因病來該廟問壇時，降壇神明自稱「北港媽」，且治好村民的病，二媽乃指示雕塑金身奉祀，列為天上聖母的五媽。⁵³ 而該廟四媽的來歷更為特殊，流傳有一則神奇的傳說，內容略以：

49 丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書》。

50 許獻平指出「林阮」為疊姓，乃林電與妻阮排所生之後代。同註46，頁148。

51 許書銘、簡辰全等，《南瀛神明傳說誌》（台南：台南市政府，2010.06），頁216。

52 張耘書，《臺南媽祖信仰研究》（台南：台南市政府文化局，2013.12），頁217。

53 許獻平，《尋找山仔頂風華》，頁21。

山仔頂庄的「公館仔」，係大內楊姓望族後代聚集地。楊家有吸食鴉片的惡習，有一鄰庄人常來此吸鴉片，並會帶一尊木雕仕女來賞玩助興，有次因付不起鴉片款，而以之抵債。某日楊家主人病倒，請山上天后宮的二媽去開壇請示，其手轎臂向此木雕仕女，始知該女已得道成神，但因常為鴉片客把玩，以致外表被薰黑，也吸盡毒氣，故作祟楊家報復。二媽憫其情，乃牽成其為該廟的四媽，因祂面部薰黑，故又稱「黑面媽」。⁵⁴

「黑面媽」與「北港媽」原為不知名的神靈，但在二媽的「牽成」與指示下，而能躋身山上天后宮的四媽與五媽，同屬天上聖母的分身，顯然已被媽祖標準化。這種標準化型態較接近於前述的老二媽，即二媽將小神轉化成分身神，小神與媽祖結合在一起。如同老二媽最初的身分是廖品娘，四媽與五媽最初也非林默娘，但隨著祂們被貼上媽祖的標誌，地方民眾也能接受祂們即是媽祖的一員，此一標準化即告完成。

地方會普遍出現標準化的現象，自然與朝廷的推動有關，雖然朝廷不見得會直接要求民間以欽准神明來取代在地小神，但欽准神明所具有的政治與文化正統性，仍會讓地主宗族與知識精英主動配合，促成以這些神明作為地方的主神，山上天后宮即是一例。然而，當朝廷推動標準化的力量消失，不再賦予特定神明政治與文化的正統性，則民間對祂們的信仰是否也會隨之消退？當初被取代的在地小神是否會重新興起？因標準化而被貼上的標誌，是否亦可能會被撕下？這些問題也可從玉二媽的案例來加以觀察。

就台灣的實際情形來看，媽祖信仰並未因失去清廷的推動而有所消退，這主要是因媽祖本為閩南地區普遍信仰的神明，先民攜其神像或香火渡海來台，在此建廟並傳播其信仰，這背後雖有國家力量的支持與運作，但更多是出於本地民眾的信仰情感，也因此並不會因國家力量消失而衰退。再者，由於媽祖信仰並未衰退，大多仍維持主神地位，當初被祂取代的小神自然也難有再興起的

54 同註53，頁73-74。林宗德講述，林培雅整理，〈黑面媽〉，胡萬川、林培雅編，《台南縣閩南語故事集》（七）（台南：台南縣政府，2009.06），頁64-71。

空間；且這些小神的神格較低，大多僅能作為開發初期單一聚落的主神，除非其神格能有所提升，否則當地方發展到一定程度，所轄土地、人口及公共事務都大為擴增，勢必難以再勝任主神之職，而逐漸被邊緣化。

不過，也並非所有被媽祖取代的小神都從此沒落，玉二媽即是一個撕下媽祖標誌而重新興盛的案例。就外觀而言，林電所推動的標準化是成功的，在日治時期的《台灣宗教調查報告書》與《台南州祠廟名鑑》，都記載山上天后宮的主神是天上聖母或二媽，而未有任何二娘娘的有關記載。但在山仔頂部分村民的內心，二娘娘並未因改稱「二媽」而完全消失，他們所認知的二媽也未必即是媽祖，故當媽祖背後的國家力量消失及其他因素的考量下，終促成二娘娘撕下二媽的標誌，而以「玉二媽」之名號重新發展。

山上天后宮廟方會選擇撕下主神的媽祖標誌，主要是因為該神在光復後有諸多顯靈事蹟，知名度大開，香火也快速向外擴展，為使外界認識其原有身分，並建立自身的祀神系統與分香脈絡，故決定以玉二媽來取代二媽。開啟玉二媽香火向外擴展的關鍵，是祂在麻豆社仔收服壁虎精的顯靈事蹟，這也成為山仔頂與社仔兩地居民津津樂道的傳說，內容略以：

1946年麻豆社仔庄流行怪病，庄人常有腹漲而亡者，當地主神田都元帥乩示為妖精作祟，但祂無力處理。庄人方連波因與山仔頂庄民林料安合夥做生意，常於當地出入，深知其二媽神威顯赫，故向祂請示，得知是壁虎精作祟。社仔庄民乃迎請二媽前去處理，祂指示乩童到庄中某地插下寶劍，庄人在此開挖，果然挖出一隻大壁虎。二媽指示將壁虎放入油鍋炸，頓時惡臭瀰漫，怪病也從此平息。⁵⁵

社仔庄人因感念二媽神威，乃於1949年自山上天后宮分香回去奉祀，1956年奉二媽指示正式建廟，廟名為「社仔天后宮」。將山上天后宮香火牽引至社仔的林料安，原為該廟媽祖的乩身，因在嘉義、虎尾承作工程，順便於當地濟世服

55 許獻平，《尋找山仔頂風華》，頁25；許書銘、簡辰全等，《南瀛神明傳說誌》，頁247-248；林宗德講述，林培雅整理，〈壁虎精〉，胡萬川、林培雅編，《台南縣閩南語故事集》（七），頁82-87。

務，因頗為靈驗，兩地信徒乃自山上天后宮分香，分別建立嘉義天后宮、虎尾天后宮，二媽的信仰也擴展至外縣市。

此外，二媽尚流傳一則在大內消滅瘟疫的神蹟傳說，則述及祂改稱為「玉二媽」的緣由，內容略以：

臺灣光復初年，大內發生瘟疫，井水皆變紅，庄人飲後死傷慘重，當地朝天宮天上聖母出面邀請山上天后宮的二媽前去協助處理。二媽明知此疫情乃上天旨意，但不忍心百姓死傷，乃於7月15日辦過火儀式，將瘟神邪煞全拘來燒烤，並將符令投入井中，井水轉為清澈，瘟疫乃止。二媽知此舉有違上蒼旨意，乃自行處罰，指示廟方將其袍冠脫掉，置於天井日曬雨淋四十九天。事後二媽回天庭述職，玉帝感念其勇於承擔的氣魄，乃於1964年將祂晉升為「玉二媽」。⁵⁶

在這則傳說中，二媽違背上天旨意而遭處罰的情節，也常出現在其他神明身上，這反映出神明世界是人間官僚體系的投射，將在後文有所討論。值得注意的是，二媽在台灣光復初年即為大內平定瘟疫，但至1964年方被玉帝晉升為玉二媽，顯示兩者未必有直接關係。根據山上天后宮的碑文記載，該廟在光復後因年久失修，破損不堪，至1962年方由管理人田章、村長林朝輝與各董事募款重建，1963年11月11日竣工入廟，1964年11月舉行祈安清醮。因此，較有可能是二媽在光復後展現諸多神蹟，也分香至社仔、嘉義、虎尾等地，聲勢日盛，廟方乃希望祂能回復原來身分，脫離媽祖的信仰系統，建立自身的香火脈絡。但隨著二媽與山上天后宮的興盛，勢必不可能再以最初的「二娘娘」稱之，而必須賦予其更高的神格與稱號，故以大內平定瘟疫的神蹟為緣由，在光復後首次重建及建醮的重要時刻，宣稱二媽已被玉帝晉升為玉二媽，自此以「玉二媽」或「玉二聖母」為其正式稱號，以與媽祖或天上聖母有所區隔。

山上天后宮廟方要撕下標準化的標誌，勢必要強調玉二媽與媽祖的相異之處，其碑文即有載：「玉二聖母之聖誕為農曆八月十五日，此與一般媽祖聖誕

56 許獻平，《尋找山仔頂風華》，頁18-19；許書銘、簡辰全等，《南瀛神明傳說誌》，頁248-249。

日不同，祝壽祭典之日亦因此而異，金身亦為大陸所彫造，根據造型與材質推證，應溯源於商朝之時代，距今已有三千餘年。」此提出兩項「證據」證明玉二媽並非媽祖，一是前者的聖誕為農曆8月15日，異於後者的3月23日。二是前者的神像雕塑於商代，但後者乃宋代人氏，年代相去甚遠。

在這兩項「證據」中，神像部分已超出既有的常識範圍，可置之不論；聖誕部分則確實是兩神的明顯差異，有必要加以討論。以農曆8月15日為聖誕，究竟是二娘娘時期即有，還是晉升為玉二媽後才訂定的？根據大正4年（1915）《台灣宗教調查報告書》的記載，該廟每年的祭祀是農曆3月15日、8月15日、10月15日，但又提到明治42年（1909）才開始舉行8月15日的祭典。⁵⁷昭和8年（1933）《台南州祠廟名鑑》則記載該廟的例祭日為農曆1月15日、3月23日、10月不定日，但並無8月15日。⁵⁸由此來看，二娘娘時期尚無8月15日的聖誕，即使明治42年開始有此祭典，但也非最重要的主神聖誕，以致昭和8年的調查並未寫入。由於明治42年該廟曾經增建，8月15日或許是慶成祭典或是增祀神明的聖誕，屬於次要的祭祀活動；但在二媽晉升為玉二媽後，廟方為與媽祖有所區隔，乃直接將此日改為玉二媽的聖誕。⁵⁹由此也說明經過清末的標準化後，二娘娘不僅稱號改變，聖誕日也改為與媽祖相同或相近，顯示從外觀來看，此一標準化頗為徹底。

除了為玉二媽找到合適的聖誕日外，廟方也透過神明降壇自述的方式，為祂「創造」一個不凡的來歷，並藉以說明此一聖誕日的由來，及祂為何會被視為媽祖的原因，內容略以：

玉二媽為上界理天的一位聖者，於商湯太康年間農曆八月十五日降生，因離母胎落地就立即歸神，故以此日為聖誕。五代年間二度降世於福建莆田縣五保地區，救苦濟世普渡眾生。宋室南渡時，亦隨之遷移定居閩南，因屢發慈悲，顯化濟世，眾善信感其恩德，乃於泉州晉江建廟，定

57 丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書》。

58 相良吉哉編，《台南州祠廟名鑑》，頁84。

59 農曆8月15日也是太陰星君與臨水夫人二奶林夫人的聖誕，兩神所具有女神特徵與「二」的排行稱號，皆與玉二媽頗為相似，這或許是廟方選擇此日作為聖誕的另一個考量。

名為「天后宮二娘娘」。明末鄭成功退守臺灣，隨船神尊有三，一為開基鹿耳門天后宮的大媽，二為被稱為「二娘娘」的玉二媽，三則在嘉義地區，詳情不明。來臺之初，三尊神像皆被視為媽祖，其後建廟亦稱為「天后宮」，山上天后宮即由此而來。⁶⁰

在這段充滿神異色彩的來歷中，唯一較有史料根據的是二娘娘由泉州晉江天后宮迎請而來之說，這與《台南州祠廟名鑑》所載「二媽是由林既昌祖先自泉州晉江縣五都天后宮招請而來」⁶¹大致相符，可能也是山仔頂村民所殘存有關二娘娘由來的歷史記憶。另值得注意的是，這段來歷雖然在說明玉二媽與媽祖的差異，但卻仍有不少附會媽祖之處，如謂玉二媽二度降世於五代年間的福建莆田縣五保地區，顯然是參考媽祖生於北宋初年的福建莆田而來；而在泉州晉江定名為「天后宮二娘娘」，亦依附在主祀媽祖的天后宮之下。又隨鄭成功軍隊來台，與鹿耳門天后宮的大媽同行，則亦有意與這尊具有正統性的媽祖相連結，與上述林電自茄拔天后宮迎請大媽前來合祀之舉，實如出一轍。

山上天后宮廟方想要撕下媽祖的標誌，卻仍無法擺脫祂的影響，顯見其所具有的正統性深植人心，即使已不再有國家力量的支持，仍被視為是正統女神的最高象徵。媽祖的正統性雖主要來自朝廷的賜封，但更重要的是民間信仰背後政治意識形態的作用。這種政治意識形態已為不少西方學者所關注，如武雅士提出「神、鬼、祖先」的理論，指出漢人將神明世界視同行政科層體系，神明即是官僚體系中的官員。⁶²馬丁則進一步認為百姓在參與宗教儀式時，即是在學習一套政治遊戲與往來的規矩，民間信仰實為帝國官僚體系及其權威展現方式之模仿。⁶³王斯福更提出「帝國隱喻性的統治」（imperial metaphorical domination）的觀點，認為帝國上下內外均有行政官僚體系可透過宗教信仰

60 陳丁林，《玉二媽傳奇：山上天后宮誌暨庚辰科祈安清醮》（台南：山上天后宮，2001），頁34-37。

61 相良吉哉編，《台南州祠廟名鑑》，頁84。不過，根據許獻平調查山仔頂林家的世系，其兩條主要血脈皆來自漳州長泰縣五都下店磚仔廳。（氏著，《尋找山仔頂風華》，頁147-149）因此，究竟二娘娘香火由何處分香而來，尚有待更深入的考證。

62 武雅士（Arthur P. Wolf）著，張珣譯，〈神、鬼和祖先〉，《思與言》35卷3期，頁235-250。

63 Emily M. Ahern, *Chinese Ritual and Politics*. (London: Cambridge University Press, 1981).

來達到管制人民的目的，民間信仰有很大程度反映了中央權威及帝國官僚體制的意識型態邏輯。⁶⁴ 由於民間信仰與常民生活相融合，不因政權更迭而有所中斷或改變，也因此其背後的帝國象徵甚為強固，對人民產生巨大的約制力量，他們敬畏象徵帝國官員的神明，尤其獲國家賜封為「天妃」、「天后」的媽祖，更具有一種中央權威的正統性，這也是祂能成功在各地取代非正祀小神的原因所在。

現代社會雖已脫離帝國統治，但民間信仰中的政治意識形態依然存在，不論是神明的稱號、組織、造型；廟宇的名稱、建築樣式、空間配置；祭祀的儀式、器物、用語等，都仍是帝國官僚體制的翻版，媽祖的正統性亦未嘗消退，這也是山上天后宮依然保留此一廟名，並在為玉二媽「創造」來歷時，仍會與媽祖相附會的原因所在。此外，在上述二媽轉變為玉二媽的傳說中，二媽違背上蒼旨意而自行處罰，又回天庭述職而被玉帝晉升官職等情節，都仍不脫帝國官僚體制的框架，也顯示國家賜封是神明最重要的正統性來源，即使今日已無人間的皇帝，但仍會「虛擬」天庭的玉帝來為神明賜封。

綜上所述，山上天后宮的玉二媽呈現出不同型態的標準化，標準化的過程也更為曲折。如同華琛所舉香港新界之例，二娘娘的標準化也是由地主宗族林電所推動，推動目的亦在藉此表達對朝廷的擁護，以獲取國家力量來保護其既有利益。不同的是林電並非直接以外來的媽祖取代在地的二娘娘，而是以同祀大媽、三媽的方式來進行轉化，這主要是因二娘娘為地方公眾的信仰，必須顧及既有的信仰情感，加上其為身分不明女神，又具有「二」的稱呼，都有利於採用此一標準化方式。這也說明標準化背後雖有國家由上而下的力量，但地方仍會考慮在地因素與神明特性，選擇最適合的標準化方式。

更值得注意的是，山上天后宮被標準化為二媽的二娘娘，竟在光復後撕下媽祖的標誌，而以「玉二媽」的名號重新發展。從二媽轉變為玉二媽，除因媽祖背後不再有國家力量支持外，更重要的是二娘娘的記憶並未完全消失，加上二媽的威靈遠播，香火擴張，在建立自身祀神體系的考量下，終透過玉帝賜封

64 Stephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. (London: Routledge, 1992).

及「創造」聖誕與來歷等方式，將祂轉化為玉二媽。不過，雖然玉二媽已撕下標準化的標誌，但仍無法擺脫媽祖的影響，依然沿用「天后宮」廟名，其來歷也有不少附會之處，這顯示媽祖的正統性並未消退，也說明民間信仰中的政治意識形態依然存在，它仍會促成標準化的發生，並持續發揮文化大一統的功能。

四、六房媽：從家族神到地方神

盛行於雲林地區的六房媽信仰，主要分布在斗六市、斗南鎮、虎尾鎮、土庫鎮、大埤鎮、西螺鎮及嘉義大林鎮等地，相傳原為當地林姓家族的家神，遷台至今已有一百餘年，林姓信徒多以「老姑婆」、「六房媽姑婆」稱之，後來逐漸擴大為地方信仰的神明。六房媽並無固定的廟宇，而是由信仰區域內的36個聚落，組成斗南股、土庫股、五間厝股、大北勢股、過溪股等五股輪流奉祀，每年由輪值股中的聚落選出一名爐主，負責搭建供奉六房媽的場所「紅壇」，並安排整年的各項祭祀工作，至翌年農曆4月11日至15日（今改為4月10日至16日）間，方擇一日與新爐主交接及更換祭祀地點，稱為「過爐」。整個六房媽信仰有一管理組織，日治時期為各股長老所組成的「老大桌會」，1978年改由各股推舉熟悉公務者組成「六房天上聖母祭祠管理委員會」，2007年向內政部正式登記為「中華民國六房媽會」，主要任務在提供慶儀諮詢、監督爐主職掌等。⁶⁵

有關六房媽的身分與來歷，並無明確的史料記載，只在民間流傳有各式不同的說法，這也讓祂有被標準化為媽祖的空間。最早記載六房媽的文獻資料，是大正10年（1921）片岡巖《臺灣風俗誌》中簡短數語：「六房媽在嘉義廳打貓街，傳說是林姓第六房的女兒，往昔昇天做神。多由姓林的人來奉祀，又附近民眾亦做保護農作物的神明，很多人來膜拜。祭日是農曆四月十六日。」⁶⁶這顯示六房媽乃林姓宗族的女性先人，因死後轉化成神，故為當地林姓族人所奉祀，但也有附近居民前來祭拜，保護農作物尤為靈驗，已具有地方神的性質。

65 有關六房媽的信仰範圍、祭祀活動與管理組織等，可參看徐雨村，〈雲林縣六房天上聖母的祭祀組織〉，《臺灣文獻》48卷1期（1997.03），頁99-100；黃漢偉，〈信仰、記憶與建構：談六房媽過爐〉，《民俗曲藝》186期（2014.12），頁66-74。

66 片岡巖著，陳金田、馮作民譯，《臺灣風俗誌》（台北：大立出版社，1981.01），頁668。

另在昭和8年（1933）相良吉哉所編《台南州祠廟名鑑》中，亦記載斗六郡「六房媽會」、「六房天上聖母會」、「六房媽」等三個有關的神明會團體，⁶⁷其中除「六房天上聖母會」的創立時間不詳外，另兩個皆載為「約二百年前」，可推估此一信仰在清代初期即已形成。這三個神明會的會員與爐主皆為當地的林姓居民，但「六房媽」的管理人為周姓，亦顯示其具有鮮明的血緣色彩，但當時已有外姓居民參與。各會的沿革皆載為林姓六兄弟所創立，其中「六房媽會」謂六兄弟從「支那徽州」渡海來台，分居六庄輪祀媽祖，這也為晚近六房媽為湄洲媽祖的說法埋下伏筆。

六房媽為林姓宗族女性先人的說法，顯然是一般信徒的共同記憶與認知，在雲林地區即流傳一則〈六房媽的故事〉，上半段內容略以：

有一家人從大陸到臺灣謀生，因父母早逝，「六房媽」負起照顧弟弟們的責任，直到五個弟弟陸續成家，她卻因年紀大而嫁不出去。弟弟們於是商量決定，在她死後輪流供奉其神主牌；那時五人分居斗南、五間厝、大北勢、土庫與虎尾過溪等五個地方，故一人輪流供奉一年。⁶⁸

由此來看，六房媽極可能也是未婚而亡的孤娘，雖然傳統社會有「炷架桌（神明桌）頂不奉祀姑婆」的觀念，但她因犧牲自己的青春與婚姻，以長姊代父母之職，照顧五個胞弟長大成家，故由胞弟輪流供奉其神主牌位，亦屬人情之常。⁶⁹再者，由於六房媽生前有此偉大奉獻的精神，已具有成神的基本條件，加之死後當有不少顯靈事蹟，而使其能由孤娘轉化為家族神，進而成為地方神。

除了民間傳說外，1964年斗南股爐主陳寬永也曾自行扶鸞，試圖解開六房媽的身世來歷之謎。在〈六房天上聖母寶像之歷史及靈感〉中記載其扶

67 相良吉哉編，《台南州祠廟名鑑》，頁384-385、388。

68 陳清江講述，廖麗雪整理，〈六房媽的故事〉，胡萬川、陳益源編，《雲林縣閩南語故事集》（一）（雲林：雲林縣政府文化局，2001.01），頁28-31。

69 台灣民間常見的「異姓公媽」中，即有出於感恩而在自家廳堂供奉贈與財產者之牌位。參見陳祥水，〈中國社會結構與祖先崇拜〉，《中華文化復興月刊》11卷6期（1978.06），頁33-38；李亦園，〈中國人信什麼教？〉，《宗教與神話論集》（台北：立緒文化公司，2004.10），頁178-179。對於異姓有恩者尚且如此，則胞弟供奉具有如父母撫育之恩的胞姊之神主牌位，自亦能為各方所接受，甚至傳為佳話。

鸞結果，謂六房媽俗名林金粥，康熙45年（1706）由林進六兄弟迎奉其香火於太高媽崙仔；雍正6年（1728）由福建安溪武當山迎請其實像來台；道光18年（1838）眾弟子商議輪祀，始有「六房天上聖母」之稱，並於道光30年（1850）開始過爐。雖然這段來歷乃爐主私自扶鸞而來，並未獲老大桌會及其他四股的認同，以致流傳不廣；⁷⁰但由此亦可看出，外姓爐主似有意淡化六房媽為林姓宗族先人之說法，顯示此一信仰的血緣色彩正逐漸消退中。

1981年六房媽管理委員會亦有感其傳說紛雜，而同樣藉由扶鸞請祂自述身分來歷，並透過鸞文的改寫及印製〈六房天上聖母史蹟〉廣為流傳，成為大多數信徒所認同的傳說版本。這段鸞文的內容如下：

吾名美雲。父明代朝內為州醫吏，世居廣東省海豐縣林家村，父親育吾兄弟六人。大兄穎成、二兄穎元、三兄穎和、吾排行第四、五弟穎修、六弟穎仁。吾八歲隨父行醫，受教學會醫理，並給人排難解紛……。清朝繼起十分紛亂，父自疾苦煩國事一命先歸，吾以父志十九歲被害昇天……。時逢初清之朝，庶民遭亂，吾又顯異救危，於是吾兄及弟雕吾形象心起，吾受帝命現為天上聖母之職，現其形指點雕刻而成也。而後清朝迫南，兄長小弟五人及堂兄元吉一人渡海過臺，定居現在他里霧太高媽崙子，做瓦工為生，後來自己經營，吾時常發起毫光現象指點。二兄長即回大陸將吾金身帶來臺……。今之金身自大陸廣東而分靈來臺，已有三百餘年之久矣，即清順治甲午年四月過臺至今。⁷¹

這段六房媽自述的身世來歷，其實也反映管理委員會所有意塑造的神明形象。在民間的觀念中，一個凡人要能成神，除需具有崇高的道德外，大多皆帶有一種神聖性、神秘性色彩，亦即會扮演「智慧者」的角色，為世人指點迷津，解決疑難，並以壯烈成仁或奉獻一生來完成道德的實踐。⁷²六房媽林美雲

70 黃漢偉，〈信仰、記憶與建構：談六房媽過爐〉，《民俗曲藝》186期，頁75、77。

71 轉引徐雨村，〈雲林縣六房天上聖母的祭祀組織〉，《臺灣文獻》48卷1期，頁101-102。

72 李豐楙，〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》新4期（1994.10），頁197。

出身救人濟世的醫吏人家，顯較一般人有更好的教養與道德；而她自幼隨父學醫，為人排難解紛，又繼承父志而被害成仁，也都符合民間所認知的成神條件。再者，她死後顯靈解救庶民，正是一種慈悲濟世的神蹟展現；而她為玉帝任命為天上聖母，也符合民間將神明世界比擬為人間官僚體系的觀念。三者，六房媽有一尊「正駕」、六尊「副駕」，「正駕」又稱「老媽」，是其年代最久遠的神像，也是信徒公認最具靈力而希望迎請的對象，⁷³ 故在此亦特別交代這尊神像的年代及由來。最重要的是，林美雲乃雲林五股地區林姓宗族中未婚而亡的女性先人，「六房」是指其六個兄弟，都較合乎當地信徒的共同認知，這也是此一傳說版本能廣泛流傳的原因所在。

不過，這個多數信徒公認的傳說版本，近年來也出現不少質疑與挑戰。有些六房媽的信眾前往大陸經商或旅遊，曾至廣東省海豐縣探詢，但並未發現有林家村。另有信眾認為六房媽與一般媽祖並無二致，可能係五兄弟前往湄洲分靈媽祖神像，故提議前往湄洲祖廟查詢分身登記簿，確認有無此一記錄。⁷⁴ 還有信徒蒐集五股內各地的林氏族譜加以考證，發現其並非來自同一祖居地，而推測所謂「六房」疑指「莆田九牧六房之後」，是林氏九牧衍派六房蘊公派下第六女，亦即是媽祖林默娘。就在六房媽即為媽祖的聲浪日漸高漲之際，2006年管理委員會所印行的〈六房媽誌〉中，也推翻上述六房媽為林美雲的說法，而明文指其為林姓六兄弟從福建湄洲天后宮迎請而來之天上聖母金身，並將此公告在「六房媽全球資訊網」網站，代表管理組織對外的正式說法。在2009年土庫過港陳興洲所撰〈偉哉六房天上聖母〉中，亦採用同一說法，其論據是《台南州祠廟名鑑》載林姓六兄弟從「支那徽州」渡海來台，而「支那徽州」即指中國湄洲。⁷⁵

六房媽是否即是媽祖林默娘？其實也不能否定其可能性。首先，「六房媽」的稱號符合民間以「某某媽」稱呼媽祖的習慣。其次，傳統閩台社會常見宗族供奉同姓「祖佛」之現象，如林姓崇祀媽祖、郭姓崇祀廣澤尊王（郭聖

73 同註70，頁100。

74 同註70，頁102。

75 黃漢偉，〈信仰、記憶與建構：談六房媽過爐〉，《民俗曲藝》186期，頁76-78。

王)、吳姓崇祀保生大帝(吳本)等。彰化地區即有24個林姓村庄,組成「林姓廿四庄私媽祖會」,每年擲筊選出爐主奉祀媽祖神像,並舉行過爐儀式,但無固定廟宇,境內居民也多稱媽祖為「姑婆祖」,⁷⁶皆與六房媽信仰相似。三者,除上述《台南州祠廟名鑑》所載「六房媽會」的沿革外,其又記載「六房天上聖母會」的例祭日為農曆3月23日,正是媽祖的聖誕,都可說明六房媽確實有可能是媽祖。

不過就文獻來看,片岡巖更早記載六房媽為「林姓第六房的女兒」之說,且其「祭日是農曆四月十六日」;而《台南州祠廟名鑑》也記載「六房媽」會的例祭日為農曆4月12日,顯然都與媽祖有異,也可推論六房「媽」應為民間稱呼女性祖先之「媽」。六房媽最初的聖誕日為何,並無法從文獻中判斷,但可以確定的是農曆3月23日並無大型的祝壽慶典,大多數信徒團體仍習慣在四月中旬的過爐日祝壽,甚至有分靈宮壇將聖誕訂在過爐日之後幾天。⁷⁷另值得注意的是,相傳日治時期進行寺廟整理,六房媽曾到主祀媽祖的土庫順天宮避難,光復後便由土庫股供奉一年,再重新依序輪值過爐,並於每年農曆3月23日媽祖聖誕,由土庫股將六房媽迎至順天宮慶祝「媽祖生」。⁷⁸這些都顯示對六房媽而言,農曆3月23日並非最重要的日子,不但無大型的祝壽慶典,甚至還離開自身紅壇到其他媽祖廟作客,不符合一般媽祖聖誕的作法。

再就六房媽的發展歷程來看,其信仰在清代初期即已形成,早年皆由林姓擔任爐主,直至1948年始出現首位外姓爐主,顯示其具有強烈的血緣性與封閉性。如同上述台南西港「郭府娘娘」的案例,祂本是在1908年夭折的女嬰,1938年前後晉升為「小娘」,1958年前後升格為「郭娘娘」,至2004年才又升格為「郭府娘娘」,雖其保祐對象已漸不限於同宗族之人,但神號仍保留郭姓,也必須是同姓氏或有血緣關係者才有資格擔任爐主。⁷⁹由此可知,要由孤娘轉變為家神,再突破家庭與家族的封閉場域,轉變為公眾信仰的地方神明,

76 林美容,《祭祀圈與地方社會》(台北:博揚文化公司,2008.11),頁23、117。

77 如過港六房天上聖母廟的分靈宮壇土林奏天宮,即將六房媽聖誕訂在農曆4月20日至22日,在4月21日舉行祝壽儀式。參見黃漢偉,〈六房媽信仰之變遷研究——以臺北分靈宮壇為例〉(台北:政治大學民族系碩士論文,2012),頁83。

78 同註77,頁19-20、112。

79 丁仁傑,《重訪保安村:漢人民間信仰的社會學研究》,頁151-153。

常需要極為漫長的時間，這顯然與六房媽信仰的發展歷程較為相符。但假設六房媽乃林姓兄弟私祀的媽祖，即無孤娘轉變為家神的歷程，且以媽祖信仰的開放性與普遍性，也較易因聚落的發展與信仰的需要，而被「打落公」成為地方神明，大大縮短由家庭神、家族神轉變為地方神的期程。⁸⁰ 因此，如以六房媽歷經漫長時間才發展成地方神來看，祂最有可能的身分當即是林姓宗族未婚而亡的女性先人。

事實上，直至1980年代，大多數信徒仍較認同六房媽為林姓先人之說，這種深植人心的說法絕非憑空而來；他們也認為六房媽的地位等同於新港、北港等地的媽祖，並不需要前往台灣任何一座媽祖廟謁祖進香，⁸¹ 顯然亦有意與媽祖信仰系統有所區隔。但為何近年來會有信眾對此一說法提出質疑，甚至後來連管理委員會也對外宣稱六房媽即是媽祖，而逐漸有媽祖（林默娘）「吃掉」六房媽（林美雲）的標準化現象？這仍要回歸其信仰發展歷程來討論。

六房媽在家庭神、家族神的階段，庇祐對象局限在林姓宗族之人，爐主也限於林姓信徒，具有血緣的封閉性，除非宗族內有精英人士基於政治、經濟與文化的目的，而欲擴大或轉化此一信仰，並能獲得多數宗親的支持，且與其他媽祖廟有著如西屯廖姓宗族與萬和宮之特殊關係，否則沒有必要也難以將祂標準化為媽祖。然而，當林姓宗族所在聚落日益擴大，外姓居民日漸增加，六房媽的靈驗也勢必會吸引他們前來祭拜，並參與其過爐活動，而進入家族神到地方神的過渡期。這個階段的爐主雖仍由林姓擔任，但已有外姓人士假借林姓名義，擔任幕後實際的爐主，⁸² 這也使六房媽的血緣色彩逐漸消退，而朝地方神方向轉化。

六房媽從血緣性的家族神逐漸轉化為地緣性的地方神，勢必有外姓信徒希望淡化祂是林姓先人的身分，以獲得更完整無私的庇祐；而林姓信徒隨著年代

80 徐雨村將六房媽的信仰分為家庭神、家族神、家族神到地方神的過渡期、地方神、原鄉認同神等五個階段，其中由家庭神轉變到地方神的期程長達三百多年。（氏著，〈雲林縣六房天上聖母的祭祀組織〉，《臺灣文獻》48卷1期，頁104）不過，徐氏依據〈六房天上聖母史蹟〉的傳說，認為家庭神階段是由住在廣東的五兄弟開始奉祀其姐妹「六房媽」算起；而筆者認為在其信仰形成過程中，並不能排除六房媽是林姓兄弟來台後才過世的姐妹之可能，亦應將祂從孤娘轉變為家神的期程考慮進去。

81 徐雨村，〈宗族與宗教組織原則的轉換與並存——以雲林六房天上聖母的祭祀組織為例〉，《思與言》34卷2期（1996.06），頁185。

82 徐雨村，〈雲林縣六房天上聖母的祭祀組織〉，《臺灣文獻》48卷1期，頁103。

日遠，子孫散居各地，同宗關係及意識日益淡薄，也不再堅持與強調其宗族神的性質。就在這種發展趨勢下，加上六房媽本為林姓，又是未婚而亡的孤娘，都與媽祖相同，故不可避免地發生標準化的現象。前述《台南州祠廟名鑑》所記載六房媽神明會的沿革與例祭日，又都以「天上聖母」來稱呼六房媽，皆可說明至晚在日治時期即已出現標準化的現象，部分信眾會有意或無意地將六房媽與媽祖附會在一起。

1948年六房媽出現首位外姓爐主，祭祀組織的成員資格擴展到以五股庄頭為單位，正式進入地方神階段。事實上，外姓擔任爐主乃不可避免的趨勢，因六房媽的信仰範圍日益擴張，信徒日漸增加，搭設紅壇、過爐遶境、祭祀與管理神像等事務也更加繁重，通常需具有特殊的條件與能力者方能勝任，⁸³ 這顯然已無法再局限於林姓信徒。再者，擔任爐主能藉此與地方人士往來，獲取香油錢收入，也可建立服務口碑，都有助於累積自身的政治、經濟與社會資源，自然會有許多信徒想要爭取，而造成外姓爐主的出現。外姓信徒擔任爐主，一來不受血緣關係的約制，二來也希望有更多的信徒來祭拜六房媽，自然會淡化此一信仰的血緣色彩，前述斗南股爐主陳寬永自行扶鸞所稱六房媽之來歷，即是一例。

除了外姓信徒能擔任爐主外，六房媽的管理組織也有所改變。早年六房媽過爐時，會由五股長老召開「老大桌會」，以協助爐主及解決各股間的紛爭，不過成效不彰。1978年為管理公產及強化功能，乃由各股推舉熟悉公務者（通常是里長）組成六房天上聖母祭祠管理委員會，形成二元領導模式，由爐主與管理委員會共同辦理各項事務。⁸⁴ 各股里長所組成的管理委員會，使六房媽的祭祀活動與地方政治體系緊密連結，他們以其政治資源結合宗教資源，取代地方長老與每年擲筊選出的爐主，成為六房媽組織運作的核心與固定領導者，也將此一信仰更加落實到地方層次。

六房媽的管理委員會成立後，首要解決的是神明身分與來歷的問題。過去

83 徐雨村曾訪問幾位爐主，他們認為合適的爐主必須具備相當的經濟基礎、家中場所較為寬敞、交通比較方便，且良好的人際關係等。同註80，頁111。

84 徐雨村，〈宗族與宗教組織原則的轉換與並存——以雲林六房天上聖母的祭祀組織為例〉，《思與言》34卷2期，頁185。

由於缺乏一固定組織，爐主又每年一輪，自然很難產生統一的對外說法，信徒也只能依其記憶與傳說來建構各自的認知。但隨著信仰日益興盛，不論是信徒或外界都對六房媽更加好奇，加上林姓先人之說又逐漸受到質疑，該會勢必要提出一套標準說法，才能回應各方的需求與爭議，也因此有上述林美雲傳說之產生。這則傳說雖然為六房媽塑造一個具有神聖性與神秘性的全新形象，但仍將祂定位為林姓六兄弟的姐妹，顯示此為當時多數信徒的記憶與認知，故仍維持此一說法。

六房媽並未因成為五股的地方神而停止信仰的擴散，隨著靈驗口碑的傳播及外地移民的分靈，其信徒範圍逐漸擴及全台，而進入原鄉認同神階段。根據1990年列入「固定日」⁸⁵迎請六房媽的團體名冊，除五股內的庄頭外，尚有24處，包括與五股地緣相近者；傳說原是六房中的一房，後因水患脫離五股的雲林古坑與嘉義大林之七個庄頭；五股信眾移居外地，而分靈六房媽前去奉祀者，如埔里天上聖母會、台北公館與內湖的私壇、板橋朝聖宮、士林奉聖宮等。⁸⁶這些五股之外的信徒團體，也對六房媽的地域性產生影響，尤其是外地分靈團體日益壯大，又衍生出內湖六房媽會、板橋六房媽會、新竹分會、苗栗分會、台中分會等，⁸⁷它們的組織與活動都頗具規模，更有助於此一信仰的向外傳播；而六房媽的管理委員會也有意納入這些外地力量，以進一步擴張信徒的範圍，這都促使六房媽逐步朝全國性信仰轉型。

六房媽信仰的轉型，也帶動其身分與來歷的轉變。1981年管理委員會雖提出林美雲的標準傳說，但卻無法平息各方的質疑，仍有不少信眾堅持六房媽即是媽祖的說法。隨著六房媽的血緣色彩日益淡薄，信仰範圍也擴及到五股之外的全台各地，信徒對於林美雲之說的認同感勢必逐漸減弱，加上該會有意朝全國性信仰發展的企圖，都促使其必須提出一套新的說法。而要為六房媽找到一個新身分，顯然非媽祖莫屬，一來因兩神皆姓林，且最初皆為孤娘；二來六房

85 早年五股及其附近庄頭舉行神明慶典時，常會迎請六房媽前往庄內遶境。1978年管理委員會成立後，將這些固定在某日迎請六房媽的庄頭，列入「固定日」的登記名冊，各庄頭即可在當天直接來紅壇迎請六房媽神駕。

86 徐雨村，〈雲林縣六房天上聖母的祭祀組織〉，《臺灣文獻》48卷1期（1997.03），頁110。

87 黃漢偉，〈信仰、記憶與建構：談六房媽過爐〉，《民俗曲藝》186期，頁87。

媽為媽祖之說一直在信徒間流傳，且有日治時期《台南州祠廟名鑑》，甚或林氏族譜等文獻根據；三來媽祖為全國，乃至華人世界最重要的民間信仰，廟宇與信徒的資源皆甚豐富，最有利於六房媽的轉型與發展。就在這些因素的考量下，終使該會在2006年推翻前說，正式提出六房媽即是媽祖的說法，也讓標準化的現象浮上檯面。

六房天上聖母祭祠管理委員會對外提出新說法後，次年（2007）即向內政部正式登記為「中華民國六房媽會」，將其推動六房媽成為全國性信仰的用心表露無遺。六房媽會也持續有標準化的動作，如2012年該會有人提議前往湄洲媽祖祖廟進香，經紅壇擲筊請示神意後，決定由副駕六尊神像中排序最末的「母尊」前往，並與其他天后宮交流。此舉引起信徒對「進香」一詞的爭議，也對背後的動機提出質疑，但最後仍順利成行，顯示該會在傳說的標準化外，也試圖藉由儀式來落實標準化。又如同年該會為申請「雲林六房媽過爐」登錄為文化資產「民俗及有關文物」，乃於大北勢紅壇舉辦「六房媽宗教民俗與文化論壇」，其文史部林啟元主講「六房媽溯源」，即援引林氏族譜等資料，正式對外提出「六房媽為九牧六房派下之女」，亦即為林默娘的說法。⁸⁸ 這項申請於次年（2013）順利通過，也使六房媽的標準化形同獲得國家的認可。⁸⁹

由此可知，六房媽被標準化為媽祖的關鍵有二，一是六房媽自身信仰的發展，由家庭神、家族神到地方神、原鄉認同神，血緣性日漸減弱，地緣性日益增強，且朝全國性信仰發展，這使得信徒對五股林姓先人之說的認同感漸減，而支持媽祖之說者漸增，造成日治時期即有的標準化現象愈演愈烈。二是六房媽祭祀與管理組織的轉變，從最初僅限於林姓信徒始能擔任爐主，到外姓爐主日益普遍，使此一信仰更具開放性，不再受血緣關係的約制；而從各股長老組成的「老大桌會」，到以地方政治人物為主的管理委員會，則使其決策運作較

88 同註87，頁78。

89 在文化部文化資產局的網站，記載這項民俗活動的歷史源流發展概況，首段即稱：「天上聖母媽祖——依據《莆田九牧林氏族譜》記載天上聖母媽祖是晉安郡王林祿的第二十二世孫女，莆田九牧林披公第六房蘊公第六世孫，維愨公之女，天上聖母媽祖即為莆田九牧林六房之后。」（來源：<http://www.boch.gov.tw/boch/frontsite/cultureassets/caseBasicInfoAction.do?method=doViewCaseBasicInfo&caseId=PF10305000012&version=1&assetsClassifyId=5.1&menuId=308&iscancel=true>，2013.01.18）

能擺脫血緣輩分與陳規慣例的束縛，而從政治、經濟、社會等現實利益進行思考。這些也都讓具有信仰開放性，且擁有龐大宗教資源的媽祖，成為六房媽身分的最佳選擇。

當然，部分信徒與管理委員會主張六房媽即為媽祖之說，也有出於正統性的考量。如前所述，現今媽祖雖不再有國家力量的支持，但民間仍視之為正統女神的最高象徵，加上六房媽又有林姓與孤娘的背景，本身即有轉化為媽祖的條件與動力，這些都是促成標準化的原因所在。不過，六房媽信仰長期具有的血緣性與封閉性，加上五股林姓先人之說深植人心，都抑制標準化的發展；直至管理委員會的成立，具有政治與經濟企圖心，且熟稔政府與民間組織運作的地方政治人物，成為主導六房媽信仰的核心，加上外地分靈團體日益壯大，與前者內外呼應，都加速標準化的發展。因此，六房媽標準化的背後動力，雖仍有來自媽祖象徵意義的正統性，但有更多是出於宗教以外實質利益的精打細算，這也是觀察現今標準化現象所要特別注意之處。

有異於帝國時期國家是標準化的主要發動者，現代國家已不再以欽准神明來控制民間信仰，標準化大多為地方基於實質利益而自發性地發動；然而，國家也並非完全退出標準化的運作，透過民俗文化資產的認定，仍能引導地方去發掘或創造具有正統性的歷史，而導致標準化的發生或深化，六房媽即是一例。不過，當國家不再是標準化的主導力量後，民間對於標準化的接受度也不再如以往強烈，這從六房媽管理委員會正式提出媽祖之說後，仍有多任爐主將林美雲之說印在大型宣傳看板上，且多數信徒仍較相信此一傳說版本，⁹⁰即可窺知一二。未來在中華民國六房媽會的主導下，加上有國家文化資產的背書，是否會有更多信徒接受媽祖之說，而順利完成標準化，仍有待後續的觀察。

五、結語

本文主要運用民間傳說資料，佐以有關的文獻史料及國內外學者之研究，探討老二媽、玉二媽、六房媽等三個不同型態的標準化案例。台中市南屯區萬

90 黃漢偉，〈信仰、記憶與建構：談六房媽過爐〉，《民俗曲藝》186期，頁77-78。

和宮的老二媽，相傳是西屯大魚池的閨女廖品娘死後所附靈。傳統父系社會視未婚而亡的女性為苦難來源，亟欲安頓其無依的靈魂，而藉由香火供奉使保有潔淨與貞節的孤娘轉化為女神，則是其最佳的歸屬，媽祖即為此一典範。廖姓宗族因出資參與萬和宮修建，在該廟具有重要地位，故促成其增祀老二媽，並宣稱廖女附靈該神；而萬和宮為吸納實力雄厚的廖家，並將發展腹地擴展到西屯，亦接受此一說法。就在雙方基於各自利益的「合謀」下，終形成媽祖（老二媽）「吃掉」家神（廖品娘）的標準化現象。

台南市山上區山上天后宮的玉二媽，最初為一小神「二娘娘」，至清末當地地主林電為表達對國家正統性的擁護，以獲取朝廷的認可與保護，乃在出資重建廟宇後，將廟名定為「天后宮」，並從善化兩大媽祖廟迎請大媽、三媽前來合祀，二娘娘也改稱為「二媽」，而有媽祖「吃掉」二娘娘的標準化現象。光復後因二媽有諸多顯靈事蹟，香火向外擴展，為建立自身的祀神系統與分香脈絡，乃撕下媽祖的標誌，改稱為「玉二媽」。玉二媽雖在聖誕與來歷上，刻意與媽祖有所區隔，但卻又有許多附會之處，顯示媽祖的正統性深植人心，民間信仰中的政治意識形態依然存在。

盛行於雲林地區的六房媽，並無固定廟宇，而由五股輪流奉祀。相傳六房媽為當地林姓宗族的女性先人，最初為家族神、宗族神，庇祐對象局限於林姓族人，僅有林姓才能擔任爐主。但隨著信徒範圍的擴展，六房媽的血緣性逐漸消退，朝地方神方向轉化，也出現六房媽即為媽祖的說法。光復後開始有外姓擔任爐主，也由地方政治人物組成管理委員會，加上外地分靈團體日漸壯大，使六房媽的地域色彩漸濃，並朝全國性信仰發展。在此一趨勢下，管理委員會正式提出六房媽即為媽祖之說，並赴湄洲媽祖祖廟進香，申請登錄為文化資產，使媽祖「吃掉」六房媽（林姓先人）的標準化現象浮上檯面。

透過這三個不同型態的案例，也可對本文開頭所提到的幾個標準化問題，提供更進一步的思考。首先，如將標準化界定在地方神由國家認可的神明所取代，則勢必要先由國家認可並提倡某些神明，才可能有後續的標準化，故國家確實是推動標準化最前端的力量。但國家並不會以高壓手段強迫地方信仰某些神明，因此需要有地方精英的配合推動才能落實。地方精英推動標準化的目的

不一，林電是基於地主利益而迎合國家政策，但西屯廖家在解決宗族內孤娘歸屬的問題，六房媽的管理委員則為擴展信徒範圍，皆與國家無直接關係。現代國家雖無欽准的神明，但國家仍可透過其他方式推動標準化，如張珣所提各地模仿湄州祖廟設立媽祖立像之風潮，即因中國政府支持此一信仰而起；另如六房媽之例，國家藉由文化資產之認定，也有助於標準化的形成或深化。不過，當國家不再是標準化的前端力量後，地方民眾的接受度也不再如以往普遍，甚至會如玉二媽去除早先被標準化的標誌。

其次，雖然有國家的提倡與地方精英的推動，但普通民眾也未必即會接受標準化，如山上天后宮的主神貼上媽祖名稱與聖誕的標誌後，仍有村民保有祂是二娘娘的認知。不同於華琛所研究的香港新界地區，台灣地主宗族的力量並未大到可干預普通民眾的信仰，因此即使前者推動標準化，後者仍可選擇是否接受。再者，地方民眾接受標準化與否，也取決於他們對地方神的信仰及記憶。華琛所舉天后「吃掉」沙江媽之例，沙江媽並非當地普遍的信仰，⁹¹故較易被國家認可的神明所取代；而二娘娘則反之，故林電選擇以合祀方式來進行標準化，但仍有村民未改變對該神的認知。另如六房媽的管理組織公開為其貼上媽祖的標誌，但仍有多數信徒不能認同，因為在此一信仰的發展歷程中，六房媽為五股林姓先人之說，已成為大多數信徒的歷史記憶，這自然也會影響他們對標準化的接受。

三者，標準化是否成功，取決於地方民眾的接受程度，如西屯及犁頭店的居民都接受廖品娘即是老二媽之說，即完成媽祖取代廖姓家神的標準化。那麼民眾應接受神明的哪些改變，才算是成功的標準化？綜合華琛的研究與科大衛、劉志偉的解讀，神明的標準化應包括神明名稱的改變，及其故事相應的改變。神明的名稱是外在標誌，故事則是民眾對神明的內在認知，若前者改變而後者不變，即為宋怡明之「偽標準化」。神明的故事並無標準版本，無論是書面或是口述，只要民眾認為是該神事蹟即屬之，也因此他們對同一神明可能有不同的認知。由此來看，六房媽的管理組織雖為祂貼上媽祖的標誌，但其故

91 華琛（James L. Watson）著，陳仲丹、劉永華譯，〈神明的標準化——華南沿海天后的推廣（1960-1960）〉，劉永華主編，《中國社會文化史讀本》，頁138。

事卻無相應的改變，多數信徒仍認同林美雲之說，此即不算是成功的標準化。但必須強調的是，標準化是個動態過程，隨著信仰發展與記憶流轉，對神明的認知亦可能有所改變，也因此目前六房媽的狀況不宜視為是失敗的標準化，而是進行中的標準化；玉二媽的「二媽」階段及開頭所提到的「二媽祖」案例，皆可作如是觀。⁹²

四者，標準化能夠成功，關鍵在於神明背後的正統性，它讓地方精英願意推動標準化，普通民眾也能接受祂取代地方神。帝國時期神明的正統性主要來自國家賜封，媽祖等正祀神明所具有的政治資源與文化權威，讓祂們能順利「征服」地方淫祀小神。即使現代國家已不再賜封神明，但傳統的政治意識形態依然深植人心，民眾仍會將神明世界比擬為人間的官僚體系，也會「虛擬」玉帝賜封來賦予神明正統性。不過，國家並非正統性的唯一來源，整個父系社會對女性潔淨與貞節的觀念，也賦予媽祖成神的正統性與典範性，而使許多孤娘刻意與其相附會，以利轉化成為女神。除了象徵意義的正統性外，地方（廟方）也會精打細算自身的實質利益，決定是否推動或接受標準化，這種算計在現今社會尤為明顯。

最後，雖然各地標準化的目的與方式不一，對神明正統性的認知也不盡相同，但都選擇同一正祀神來取代、轉化或改造地方神，這說明在各地歧異性與多樣性的背後，仍有一共同的信仰觀念，將不同地域人群整合在一起，形成文化的大一統。這種神明的標準化仍在現今社會運作中，也持續發揮文化整合的功能，為台灣內部、海峽兩岸，乃至整個華人世界提供共同的象徵符號，增加更多對話、互動與交流的機會。

92 在玉二媽的「二媽」階段，外在的神明名稱與聖誕皆已改變，但部分村民仍保有對二娘娘的內在認知，故不算是成功的標準化，而是正在進行的標準化。不過，此一標準化尚未完成，二媽即撕下媽祖標誌而改稱「玉二媽」，故以結果來看，此為失敗的標準化。福建地區的三個「二媽祖」案例，神明的名稱與故事都逐漸有所改變，故可視為進行中的標準化，未來是否成功，則有待更長時間的觀察。

參考資料

一、專書

- 丁仁傑，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》（台北：聯經出版公司，2013.06）。
- 丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書》（台北：國立台灣圖書館微縮資料，1919）。
- 片岡巖著，陳金田、馮作民譯，《臺灣風俗誌》（台北：大立出版社，1981.01）。
- 李亦園，《宗教與神話論集》（台北：立緒文化公司，2004.10）。
- 林美容，《祭祀圈與地方社會》（台北：博揚文化公司，2008.11）。
- 林瑤棋主編，《兩岸學者論媽祖》（台中：台灣各姓淵源研究學會，1998.02）。
- 林曙光，《打狗滄桑》（高雄：春暉出版社，1985.09）。
- 涂麗生、洪桂己，《台灣民間故事》（一）（台北：公論報出版社，1957）。
- 洪敏麟、屈慧麗，《犁頭店歷史的回顧》（台中：台中市立文化中心，1994.02）胡萬川編，《桃園市閩南語故事》（一）（桃園：桃園縣文化局，2002.11）。
- 相良吉哉編，《台南州祠廟名鑑》（台南：台灣日日新報社台南支局，1933）。
- 胡萬川、林培雅編，《台南縣閩南語故事集》（七）（台南：台南縣政府，2009.06）。
- 胡萬川、陳益源編，《雲林縣閩南語故事集》（一）（雲林：雲林縣政府文化局，2001.01）。
- 埔里孔子廟編，《天上聖母經解說》（南投：埔里孔子廟，1959）。
- 張耘書，《臺南媽祖信仰研究》（台南：台南市政府文化局，2013）。
- 許書銘、簡辰全等，《南瀛神明傳說誌》（台南：台南市政府，2010.06）。
- 許猷平，《尋找山仔頂風華》（台南：山上村社區發展協會，2001.01）。
- 陳丁林，《玉二媽傳奇：山上天后宮誌暨庚辰科祈安清醮》（台南：山上天后宮，2001）。
- 焦大衛（David K. Jordan）著，丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》（台北：聯經出版公司，2012.10）。
- 費元祿，《甲秀園集》（台北：國立台灣圖書館館藏明萬曆三十六年刊本，1608）。
- 黃萍瑛，《臺灣民間信仰「孤娘」的奉祀——一個社會史的考察》（台北：稻鄉出版社，2008.10）。

- 廖祿安、莊順安編，《廖氏大族譜》（台中：正義出版社，1969）。
- 廖聰財主編，《台中市萬和宮志》（台中：財團法人台中市萬和宮，2004.04）。
- 關渡玉女宮編，《關渡玉女宮史略簡介》（台北：關渡玉女宮管理委員會，1970）。
- 劉永華編，陳仲丹、劉永華譯，《中國社會文化史讀本》（中國北京：北京大學出版社，2011.04）。
- Ahern, Emily M. *Chinese Ritual and Politics*. (London: Canbridge University Press, 1981).
- Feuchtwang, Stephan, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. (London: Routledge, 1992).
- Johnson David, Nathan Andrew J., and Rawski Evelyn S eds. eds. *Popular Culture in Late Imperial China*. (Berkeley: University of California Press, 1985).

二、論文

（一）期刊論文

- 王世慶，〈貓霧揀藍興庄拓墾史料二則〉，《史聯雜誌》23期（1993.11），頁16-22。
- 余光弘，〈臺閩地區漢人民間信仰中「上身的」現象初探〉，《國立台灣大學考古人類學刊》54期（2000.01），頁97-113。
- 李豐楙，〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》新4期（1994.10），頁183-207。
- 林培雅，〈閩女變媽祖——台中市萬和宮老二媽由來傳說探討〉，《興大人文學報》44期（2010.06），頁91-110。
- 武雅士（Arthur P. Wolf）著，張珣譯，〈神·鬼和祖先〉《思與言》35卷3期（1997.09），頁233-291。
- 科大衛（David Faure）、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》6卷1、2期合刊（2008.10），頁1-21。
- 馬丁（Emily M. Ahern）著，王長華譯，〈「不潔」的中國婦女：經血與產後排泄物的威力與禁忌〉，《思與言》19卷5期（1982.01），頁75-88。
- 徐雨村，〈雲林縣六房天上聖母的祭祀組織〉，《臺灣文獻》48卷1期（1997.03），頁97-139。
- ，〈宗族與宗教組織原則的轉換與並存——以雲林六房天上聖母的祭祀組織為

- 例》，《思與言》34卷2期（1996.06），頁175-198。
- 張珣，〈媽祖造像與「標準化」問題討論〉，《宗教人類學》4輯（2013.09），頁149-167。
- 黃漢偉，〈信仰、記憶與建構：談六房媽過爐〉，《民俗曲藝》186期（2014.12），頁59-101。
- 陳祥水，〈中國社會結構與祖先崇拜〉，《中華文化復興月刊》11卷6期（1978.06），頁32-39。
- 謝貴文，〈從臺南在地祀神傳說論女性的成神之道〉，《高雄師大學報》36期（2014.06），頁49-64。
- Pomeranz, Kenneth, "Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan," *Modern China*, vol.33, no.1(2007), pp.22-46.
- Sangren, P. Steven, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'", *Signs*, vol.9, no.11(1983), pp.4-25.
- Sutton, Donald S. "Introduction: Ritual, Cultural Standardization and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas," *Modern China*, vol.33, no.1(2007), pp.3-21.
- Szonyi, Michale, "Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Ritual and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories," *Modern China*, vol.33, no.1(2007), pp.47-71.

（二）學位論文

- 石佳靈，〈來者何神？臺南山仔頂玉二媽信仰的建構與變遷〉（金門：金門大學閩南文化研究所碩士論文，2014）。
- 李佳穎，〈西螺地區「張廖」宗族特色與在地歷史發展〉（台南：台南大學台灣文化研究所碩士論文，2006）。
- 黃漢偉，〈六房媽信仰之變遷研究——以臺北分靈宮壇為例〉（台北：政治大學民族系碩士論文，2012）。

三、電子媒體

- 文化部文化資產局，〈六房媽過爐：歷史源流發展概況〉（來源：<http://www.boch.gov.tw/boch/frontsite/cultureassets/caseBasicInfoAction.do?method=doViewCaseBasicInfo&caseId=PF10305000012&version=1&assetsClassifyId=5.1&menuId=308&iscancel=true>，2013.01.18）