

试论闽南宗教信仰与海洋环境的关系

范正义

众所周知，闽南人最显著的人文特点是“具有比较浓郁的海洋文化色彩”。¹海洋因素在闽南文化的产生与成型中一直扮演着至关重要的角色。宗教信仰作为闽南文化的一个重要组成部分，显然也离不开海洋环境的影响。据笔者考察，历史以来闽南宗教信仰与海洋环境之间的互动，包括两个层面：一是海洋环境使各种外来宗教信仰在闽南传播，为闽南人接受与传承；二是海洋环境使得闽南的宗教信仰具有强烈的开放性，传播到台湾与东南亚一带。换言之，海洋环境对闽南宗教信仰的影响主要表现在吸收外来文化要素与传播本土文化要素的“推”——“拉”过程中。本文试图对海洋环境与闽南宗教文化之间的互动过程作一探讨，以期对理解闽南文化的海洋性格有所裨益。

一、海洋环境：外来宗教在闽南传播的“拉”力

闽南区域依山面海，有着漫长的海岸线，海洋不仅是沿海民众的衣食之源，同时也是闽南与外界交通的桥梁与纽带，佛教、基督教、伊斯兰教等外来宗教在闽南扎下根柢，主要依靠海洋环境的媒介作用。海洋环境具有一种吸纳作用，吸收并兼容各种文化要素，使它们在闽南共生共荣。

佛教传入闽南的途径，学界有陆路说与海路说两种说法。²但两种说法均为学界的推测，孰是孰非难以定论。海洋环境是否是闽南佛教的最早传播途径，还不能妄下断言。但是，有资料证明，沿海路来华的僧人对闽南佛教的早期发展产生了深远影响。

南朝梁普通中（520—526年），天竺僧人拘罗那陀“汎大海来中国”，³驻锡南安县九日山延福寺，翻译经文。关于拘罗那陀驻锡延福寺的原因，《续高僧传》认为是拘罗那陀于海路返回天竺时经过南安（梁安），在此等待大船回国，拘罗那陀利用这段时间，留在延福寺译经说法。显然，海洋环境是迫使拘罗那陀在闽南逗留的主要原因。拘罗那陀为中国历史上与鸠摩罗什、玄奘、义净齐名的四大翻译家之一，他在延福寺呆的时间虽然只有短短的两三年，但却出现了“学徒追逐，相续留连”的景象。⁴可以说，拘罗那陀在延福寺的译经说法，对闽南佛教的发展起到重要的推动作用，宋代曾在《延福寺重修碑记》中指出，拘罗那陀“途经兹寺，因取梵文，译正了义，传授及今，后学赖也。凡得法要、分为人师者，由大悲至岩头，由观音到朱溪，由天主至隆寿，由西庵至昭庆，皆是寺所自出者也”。⁵可见，拘罗那陀在延福寺传法授徒，其徒众学成后又分主闽南的各大寺院，对扩大佛教在闽南的影响起到了促进作用。

基督教在闽南的传播也与海洋环境之间有着密不可分的关系。

英国人阿·克·穆尔在《一五五〇年前的中国基督教史》一书中，引用了这样一条史料：“另一个十字架是8世纪人们建造福建省泉州城墙时发现的，后来很尊敬地被置于城墙面东的一边六英尺高处。当地居民对此十字架十分敬畏，甚至成了他们的传统信仰”。⁶八世纪泉州的十字架，显然是景教在泉州传播的产物。

元代，泉州号称东方第一大港，海洋环境吸引了天主教的传播。当时，泉州教会是仅次于汗八里（北京）教区的一个独立的大主教区。泉州教区成立于元仁宗皇庆二年（1313

年），哲拉德担任首任主教，属方济各会。元延祐五年（1318年），裴莱格林继任为泉州主教，在一位阿美尼亚贵妇的捐助下，拥有“一座很好的教堂”。⁷元至治二年（1322年）裴莱格林去世，安德鲁继任泉州主教。安德鲁在泉州城外建造了一个新的教堂，规模宏大，“全省的教堂寺院无出其右者”。⁸

明代以后，在海洋环境的帮助下，天主教传教士卷土重来，再次传入闽南。

明万历三年（1575年），西班牙派遣德·拉达等四人使团，随福建把总王望高的船队来到福建，从厦门登陆。使团经过泉州时，受到泉州官方的礼遇。⁹

拉达等人经过厦门、泉州，为天主教传入闽南的先声。明末天主教在闽南的正式开教，则要等到1624年耶稣会士艾儒略（Giulio Aleni）到达福州以后。艾儒略在福建活动25年之久，其在闽期间，闽南一带陆续开教，泉州于1625年开教，安海于1634年开教，1635年，惠安、晋江、永春、漳州龙溪也有耶稣会士前来传教。¹⁰

托钵修会在闽南的开教也要归功于海洋环境。1632年，多明我会传教士高琦作为菲律宾总督特使求见福建巡抚熊文汕时，海中遇难，高琦被人救起，于泉州登陆，这是明末托钵修会士第一次进入闽南。此后，在中国东南沿海最大的海商集团郑氏的帮助下，托钵修会在闽南的传教活动取得较大进展。1649年，黎玉范、利安当率三名多明我会士Francisco Varo、Timoteo Bottigli、Manuel Rodriguez和三名方济各会士文都辣、毕兆贤与Diego，搭乘郑成功叔父郑芝莞的船只离开菲律宾，来到安海，受到郑氏家族的欢迎，留下管理当地以及郑氏家族信徒的教务。1654年，多明我会士利崎到厦门传教，得到郑成功准许，在其官邸对面建立教堂。¹¹

需要特别指出的是，明末清初天主教在闽南传播，还得益于厦门港的中转作用。明崇祯三年（1630年），耶稣会士孟达拉（Ventauol）乘郑芝龙的商船到厦门，转往漳州翰苑（今龙海县步文镇后坂村）传教，这是第一个经厦门转内地传教的外国传教士。清顺治十二年（1655年），耶稣会士李先到厦门传教，不久转往漳州翰苑、南靖山城、莆田内地传教。康熙时期，准许天主教在中国各地传教，经由厦门转到内地传教的外国传教士更多。直到雍、乾、嘉、道四朝的“禁教”时期，“仍有外国传教士非法偷渡从厦门上岸，转入中国内地秘密传教”。¹²

鸦片战争后，厦门被辟为通商口岸，其有利的海洋环境为天主教再次传入闽南提供了方便。咸丰八年（1858年），意大利梁教士到厦门负责填海造地和建造教堂的任务。咸丰十年（1860年），磁安路的天主教堂竣工。此后福建牧区派李玛素到厦门管理福建南部教务。新建成的慈仁堂由香港仁爱会的意大利修女管理。与此同时，马尼拉多明我会也取道厦门，先后派了不少传教士到闽南传教。例如，1866年，西班牙多明我会派教士由厦门到泉州传播天主教，1895年，多明我会又派遣任道远神父从澳门到漳州传教，1902年，任道远又从漳州调任泉州，负责泉州的天主教教务。

与此同时，基督新教在闽南的传教事业在海洋环境的帮助下也取得很大进展。

十九世纪初期，英、美等国的新教传教士相继东来，在南洋各地播教，等待进入中国的时机。由于闽南有不少华侨在南洋谋生，传教士在南洋传教时，学会了闽南话，也从华侨那里了解了闽南的民俗乡情，为以后到闽南传教打下了基础。

鸦片战争后，中国的传教大门被打开，被开放为通商口岸的厦门，成为新教传教士进入中国传教的首选地点，不少传教士就是经由厦门，再转入闽南漳、泉等地传教的。

第一个到厦门传教的是美国归正会的雅裨理牧师。雅裨理于1832年到广州，后应美公

会的聘请，到马六甲、爪哇、暹罗一带传教，“在该地区与闽粤华侨接近而学其语言文字”。¹³1842年，雅裨理偕文为廉牧师第一次来到厦门，很快在鼓浪屿找到住所，开始在鼓浪屿与禾山、同安等地布道。继美国归正会之后，英国伦敦会的传教士也开始踏上厦门。1844年，施约翰和养为霖两牧师来到厦门，每日协同布道，传播福音。1850年后，英国长老会的传教士也进入厦门。1850年用雅各医士抵厦，1851年宾为霖牧师也来到厦门。

新教传教士在厦门立稳脚跟后，开始向漳、泉内地拓展教务。1854年仁信牧师抵达厦门后，与宾为霖牧师往漳州南溪的白水营等地传教。长老会在白水营打下根基后，又进一步深入漳州内地，“东南推进于西洋墟、洋尾桥、马坪、龙文时等处；西南沿溪到官浔，陆行而设教于长桥、坑尾、桥内、漳浦，直达云霄、诏安、东山等处。更于漳浦建设医院，男、女学、妇学、蒙学，以为南溪教会之中枢”。¹⁴英公会则北上安海传教，打破安海传教坚冰，将教务向泉州各地推广，“而后教会扩张于泉州，祥芝，官桥，仙苑（后移安溪），大盈（后移文斗殿），东滨（后移石井），溪尾，洪濑，坑口（后移金井），英内，湖头，永春等地”。¹⁵

伊斯兰教传入闽南，同样也要归功于海洋环境。

明万历间，何乔远根据“回家言”，指出穆罕默德“门徒有大贤四人，唐武德中来朝，遂传教中国。一贤传教广州，二贤传教扬州，三贤、四贤传教泉州”。¹⁶唐以后，泉州海外贸易繁盛，逐渐发展为以对外贸易为主的大港口，伊斯兰教徒通过海路来到泉州是有可能的。

宋元以后，泉州港的地位进一步攀升，到泉州的商船番客增多，出现“市井十洲人”的繁盛景象。在来泉州的外国人中，阿拉伯、波斯的穆斯林商人很多，他们在泉州经商、定居，有些还出任官职。如蒲寿庚“提举泉州舶司、擅番舶利三十年”，对泉州社会产生很大的影响。在泉州发现的各种宗教石刻中，以伊斯兰教的数量最多，说明宋元时期中西贸易中最为活跃的是穆斯林商人。当时泉州市区有六七座礼拜堂，也说明伊斯兰教在泉州的势力是相当大的。

元至正十七年（1357年）到至正二十六年（1366年），泉州的波斯人“万户赛甫丁、阿迷里丁会兵逐泉州官吏，据城以叛”，战乱长达十年之久，延及惠安、仙游、莆田、福清、福州等地，史称亦思巴奚兵乱。兵乱结束后，统治者乘机掀起排外运动，在泉州经商、传教的穆斯林大多返回本国，一部分汉化了的穆斯林则逃往偏僻之地，泉州伊斯兰教受到了沉重打击，开始走向衰落。

从上述佛教、基督教、伊斯兰教在闽南的传播情况来看，海洋环境对外来宗教的传播影响很大。宋元时期的泉州港，明清以后的厦门港，都是当时闽南对外交流的窗口，因此也成为外来宗教进入闽南的首站。例如，宋元时期的泉州，各种外来宗教在这里共生共荣，共同成就了泉州历史上的文化辉煌。不过，宋元时期的泉州并未形成很好的港口——腹地的互动效应，外来宗教的传播大多只局限于泉州港，其影响未能渗入闽南广袤的腹地。因此，当海洋环境发生变化时，外来宗教在闽南很容易遭遇生存绝续的考验。例如，由于当时航海条件较差，敢于跨海东来的传教士渐少，泉州天主教区安德鲁主教在元泰定三年（1326年）去世，无人继任，泉州天主教随之衰落。此外，泉州伊斯兰教虽然出现了一定的本土化倾向，¹⁷但仍主要局限于在外国人聚居区（番坊）内传播。由于这一特点，在元末统治者掀起排外运动时，泉州伊斯兰教也就无法避免遭受沉重打击的命运，从此一蹶不振。

相反，明清时期基督教在闽南传播时，传教士积极利用了港口——腹地的互动机制对传教的巨大推动作用。明末清初，厦门港逐渐取代泉州港与漳州月港的地位，发展为东南沿海

最大的港口。与此同时，来厦门传教的传教士越来越多。值得注意的是，这一时期的传教士并不满足于厦门本地的传教工作，而是以厦门为跳板，转入闽南腹地传教，不断扩大传教范围。鸦片战争后，厦门港的中转作用愈发凸显。前面已经谈到，一些因清政府禁教政策无法入中国内地传教的传教士，不得不暂时呆在南洋学习闽南话，熟悉闽南的情况。厦门被开放为通商口岸后，这些传教士蜂拥来到厦门传教。在厦门打开传教局面后，他们又开始向港口腹地拓展，深入到闽南内地传教。厦门则成为传教的总部，是传教士通过海洋渠道与本国母会联系的枢纽。

二、海洋环境：闽南宗教信仰向海外传播的“推”力

海洋环境具有吸纳作用，吸收各种文化要素在闽南荟萃。同时，海洋环境也形成一种推力，推动闽南宗教信仰向海外传播。海洋环境的这种推力作用，主要是通过闽南移民与侨民来实现的。唐宋时，已有一些闽南民众到东南亚一带谋生。明清以后，闽南民众的对外流动逐渐增加，一方面是南下东南亚贸易，另一方面是东渡开发台湾。航海条件的落后，再加上在外谋生的不易，都促使闽南民众把故乡宗教信仰带到移居地，以求得超自然力量的庇护。这样，宗教信仰随着闽南民众的对外流动而传播到台湾与东南亚一带。

例如，随着闽南民众的海外流动，闽南道教在台湾与东南亚一带得到广泛传播。连横《台湾通史》记载，早在唐代中叶，流寓泉州的著名道士施肩吾就率族迁居澎湖台湾。¹⁸明清以后，闽南的正一派及闾山法主派道士，到台湾设坛传法的很多。台湾鹿港施氏道教家族就是起源于泉州道士庄意、杨江水等人在鹿港一带的传法活动。杨江水为杨氏开台祖，据《杨氏族谱》记载，杨江水原籍“泉州安溪五里埔乡”，“曾到广信府受历”，这说明杨氏在入台之前，其家族在安溪就已是世业道士了。¹⁹闽南的闾山法主派在台湾也有传播，在今天台湾的闽南语地区，一般都认为法主派信奉的主神张圣君的祖庙在德化或永春，“其香火亦多从两地传去”。²⁰闽南道教在东南亚一带也有传播。泉州东岳庙道士陈高迨于1925年在新加坡塞亚雷路设立“混元道坛”，传授道法符篆，发展教徒，其三子陈国显还曾担任新加坡道教总会主席与副主席等职。安溪道士施玉泽于1933年在新加坡义顺淡水港设“广应道坛”，其子孙继续传承道士职业。道士姚池初在武吉知马设“高济道坛”，也将道法传给子孙，让他们子承父业。²¹

闽南佛教主要以僧侶到海外的弘法、住持、建寺等活动来实现其在海外的传播。以漳州南山寺为例。早在明崇祯元年（1628年），旅居日本长崎的漳州籍船主就在紫山创建福济寺，并延请南山寺觉海和尚为开山住持。觉海圆寂后，由同行的南山寺僧觉意继任住持。顺治十二年（1655年）又延请寺僧慈岳琛为住持。清末民初，南山寺僧到南洋的也很多，不少僧人到南洋弘法，其中的一些被当地邀请为住持，还有一些则在当地创建寺院。据《南山寺志》的记载，清末出洋的南山寺僧有妙莲、转初、喜参、转解等，民初出洋的有转道、会泉、性愿、转逢、广洽、广净、瑞今、宏船、转尘、转物等。1913年，转道和尚到新加坡宏法，得到华侨捐助，在新加坡创建普陀寺。1921年前后，转道又在光明山创建普觉寺。普觉寺后来成为南洋佛教的大道场。此外，转解、转逢、会泉、宏船、广洽、性愿等南山寺僧都在南洋弘法时被邀为当地寺院的住持。这些出国的南山寺僧人，把闽南寺院的建筑模式也移植到海外，同时还传去佛教戒律、仪制，以及书法、绘画、医术等，成为闽南佛教与东南亚一带互动交流的文化媒介。²²

与佛、道教相较，闽南民间信仰在海外的传播更为普遍而广泛。

台湾民间信仰的形成主要就是闽南民间信仰跨海东传的一个直接结果。明郑以前，估计已有一些闽南民众迁徙入台。不过，闽南民间信仰在台湾的广泛传播，应是在郑成功率军入台以后。郑成功入台，以及清王朝入主台湾，带来了闽南民众移徙台湾的三次高潮，同时也带来了闽南民间信仰播迁台湾的高潮。可以说，台湾民间信仰的发展史，其实就是移民开发台湾的历史，移民开发到哪里，民间神灵也跟到哪里。

在闽南民间信仰播迁台湾的过程中，保生大帝、清水祖师、广泽尊王等闽南三大神灵受到了普遍崇拜。如保生大帝信仰，据王必昌《重修台湾县志》载：“荷兰据台，与漳泉人贸易时，已建庙广储东里矣”²³此后，保生大帝信仰在台湾的发展很快，刘良璧《重修福建台湾府志》即认为，“台多泉、漳人，以其神医，建庙独盛”。²⁴清水祖师信仰与广泽尊王信仰也先后传入台湾，并随着移民的开发进程而播迁全台。据余光弘的调查与统计，奉祀这三大神灵的宫庙在民国以后仍保持着较快的增长。如在1918年，台湾共有保生大帝庙109座，清水祖师庙36座，广泽尊王庙21座，而到了1981年，保生大帝庙增加到162座，清水祖师庙增加到99座，广泽尊王庙也增加到50座。此外，开漳圣王在台湾的影响也不小，到1981年时，全台共有56座开漳圣王庙。²⁵

闽南民间信仰在很早前也随着闽南侨商的步伐，经海洋播迁到东南亚一带。如康熙三十六年（1697）的《吧国缘主碑记》，记录了巴达维亚（吧城）一带华人华侨捐资重建青礁慈济东宫的情况。《碑记》指出，吧国信徒的捐助，是东宫重建得以圆满落成的重要因素，“辛丑播迁，庙成荒墟，公之子姓（按：即青礁颜氏）复捐募重建，营立殿阙，架构粗备，未获壮观，赖吧国甲必丹郭讳天榜、林讳应章诸君子捐资助之”。《碑记》还记录了林应章、郭天榜等十二位华人甲必丹的姓名。东南亚的华人领袖直接参与青礁慈济东宫的重建活动，表明东南亚一带存在着信仰保生大帝的深厚基础。

清水祖师信仰在东南亚一带的影响也很大。如马来西亚槟城的青龙庙，吉隆坡郊外云顶高原的蓬莱清水岩庙，在当地均广受信徒的信奉。特别是青龙庙，又称为蛇庙，据说在庙建成时，有大批的蛇来到庙中自由游弋。此后，每逢清水祖师神诞的前后七天里，蛇的数量都会骤增，但从不伤害进香的善男信女。²⁶

广泽尊王信仰也很早传入东南亚，如新加坡南安会馆凤山寺，始建于道光十六年（1836）。在南安会馆未成立前，凤山寺是南安人唯一的公共活动机构，每逢农历二月及八月廿二日广泽尊王诞辰时，“邑侨之男女老幼，必往进香，热闹异常”。除了南安会馆凤山寺外，新加坡还建有不少的广泽尊王宫庙，梁毅《郭忠福》一书记载有裕廊凤山寺、蔡厝港凤山坛等15所广泽尊王宫庙。²⁷

需强调的是，海洋环境推动闽南宗教信仰向海外传播，但这种推力作用不表现为单向的流动，而是双向的互动过程。

与闽南佛教僧侶到海外弘法传教相对应，海外的佛教信徒对闽南原乡的佛教事业也极为关心。例如，闽南佛教寺院的重修建活动得到东南亚华侨华人信徒的热心援助。晋江西资寺清代重修时，用费不足，幸得“吕宋一行，往返不月，构就多金”，不仅西资寺殿宇“旧者新之”，²⁸重塑北极帝座，新置钟楼，而且附近的朱子祠与菩提寺也一并得到重修。海澄石室禅院原有“环院族聚者”徐、刘、柯、周诸姓，后来周围各姓凋零，石室禅院也因之荒废。1921年，乡耆募修石室禅院，但“仅得二十余镪”，只能因陋就简，稍作葺补。后来侨居缅甸的乡人杨章英，“闻而踊跃输金，函请其族老成代董其事”。在华侨华人的捐助下，石室禅院得以全面重修，“周视殿、亭，久翼巍焕，允称佛栖”。²⁹

闽南道教与民间信仰在海外的分炉，大多都与故乡祖庙保持着密切的联系。如白礁慈济宫嘉庆二十一年（1816年）重修时，其分炉台南学甲慈济宫不辞长途跋涉，跨海运来六根蟠龙石柱。光绪十二年（1886年）学甲慈济宫举办“上白礁”谒祖祭典时，学甲信徒欧阳运祥特地给白礁慈济宫送来两个白花瓷瓶。³⁰台湾关帝信徒与泉州通淮祖庙间的关系也很密切。嘉庆二十一年（1816年），“台郡宫后街鼎行演唱梨园，摘三国《临江会》一节。行中圣像前炉光发越”，关帝突然降乩，劝戒世人演戏酬神时不要“每以予形为戏侮”。³¹三年后，关帝降乩一事被立碑于泉州通淮关帝庙。

近年来，海外分灵宫庙与闽南祖庙间的交流也极为活跃。如台湾的保生大帝宫庙组成“全国”保生大帝庙宇联谊会后，积极参与两岸间的宗教文化交流，多次组织全台的保生大帝宫庙代表参加的进香团到白礁、青礁慈济宫进香，邀请祖庙代表出席联谊会的会员大会，并顺道参访台湾的同祀宫庙。³²泉州富美宫在台湾的分炉庙也在上世纪80年代末开始陆续回到泉州祖庙谒祖寻根。据《泉郡富美宫志》的统计，从1988年到1991年初，到富美宫进香的台湾分炉宫庙就有云林县聚宝宫、集安宫、泰安宫；新竹县南密里富美宫、塹港富美宫等数十座，有的宫庙甚至来过不止一趟。³³厦门马巷元威殿自1988年台南海埔池王府首团谒祖进香后，“台湾池王庙每年就有上千人前来进香，11年间，朝拜者累计达万余人”。³⁴

综上所述，历史以来，闽南宗教信仰在海洋环境的影响下，带上了鲜明的海洋色彩。当然，也许有人会认为，闽南地形依山面海，既有漫长而曲折的海岸线，也有广袤的内陆，闽南内陆的宗教信仰与沿海的差异较大，不能说是海洋文化的产物。其实，闽南的内陆虽然广袤，但都在泉州、厦门等港口的辐射范围之内，属于这些港口的腹地。港口与腹地之间频繁的物质与能量的交流，有助于彼此之间文化要素的趋同。同时，港口在政治、经济等方面扮演的重要角色（港口有时就是当地的行政中心），使其在文化要素的趋同过程中占居主体地位，而腹地则处于被动地位。这样一来，腹地的文化要素在趋同过程中不可避免要向港口靠拢，并带上港口文化的特征。因此，闽南宗教信仰的海洋特征不是沿海一带的特有现象，而是整个闽南区域的共同特征。

（作者单位：华侨大学人文与公共管理学院）

¹ 陈支平：《福建六大民系》，福州：福建人民出版社2000年版，第224页。

² 参见王荣国：《福建佛教史》，厦门大学出版社1997年版，第3—4页。

³ 乾隆《泉州府志》卷十六《坛庙寺观》，第43页。

⁴ 慧皎等撰：《高僧传合集》，上海古籍出版社1991年版，第110页。

⁵ 乾隆《泉州府志》卷十六《坛庙寺观》，第43页。

⁶ [英]阿·克·穆尔：《一五五〇年前的中国基督教史》，北京：中华书局1984年版，第91页。

⁷ 顾卫民：《中国天主教编年史》，上海：上海书店2003年版，第33页。

⁸ [英]阿·克·穆尔：《一五五〇年前的中国基督教史》，北京：中华书局1984年版，第220页。

⁹ 参见吴幼雄：《泉州宗教文化》，厦门：鹭江出版社1993年版，第259—260页。

¹⁰ 参见林金水、谢必震：《福建对外文化交流史》，福州：福建教育出版社1997年版，第210页。

¹¹ 参见林金水、谢必震：《福建对外文化交流史》，福州：福建教育出版社1997年版，第217—218页。

¹² 高令印等：《厦门宗教》，厦门：鹭江出版社1999年版，第147—148页。

¹³ 吴炳耀：《百年来的闽南基督教会》，《厦门文史资料》第十三辑，第 77 页。

¹⁴ 吴炳耀：《百年来的闽南基督教会》，《厦门文史资料》第十三辑，第 82 页。

¹⁵ 许声炎：《闽南中华基督教会简史》第一卷，第 16 页，出版年月不明。

¹⁶ 何乔远：《闽书》卷七《方域志》，福州：福建人民出版社 1994 年版，第 165—166 页。

¹⁷ 宋元时期，伊斯兰教出现本土化的倾向，穆斯林在泉州结婚生子，其后代成为本土的穆斯林。1956 年泉州通淮门外津头铺掘获的一方穆斯林墓碑，上面写着：“艾哈玛德·本·和加·哈吉姆·艾勒德死于艾哈玛德家族母亲的城市——刺桐城。生于[伊斯兰历 692 年[公元 1292 年 12 月——1293 年 12 月]即龙年[元至元二十九年，壬辰]。享年三十岁”。¹⁷（陈达生：《泉州伊斯兰教石刻》，宁夏人民出版社、福建人民出版社 1984 年版，第 20 页）碑文记载艾勒德是死在他母亲所在的城市——泉州，说明他父亲娶了泉州当地的女子，这说明穆斯林开始本土化了。

¹⁸ 参见连横：《台湾通史》卷一《开辟纪》，北京：商务印书馆 1983 年第 2 版，第 5 页。

¹⁹ 李丰楙：《台湾鹿港道教流派与聚落信仰习俗》，《福建道教》2001 年第 2 期，第 35 页。

²⁰ 叶明生：《闽台张圣君信仰之探讨》（续一），《福建道教》1999 年第 3 期，第 24 页。

²¹ 参见郑国栋等编：《泉州道教》，厦门：鹭江出版社 1993 年版，第 121 页。

²² 参见漳州南山寺编：《南山寺志》，第 9—12 页，出版年月不明。

²³ 王必昌：《重修台湾县志》卷 6《祠宇志》，台北：大通书局，1984 年版，第 179 页。

²⁴ 刘良璧：《重修福建台湾府志》卷 9《典礼祠祀附》，文载《台湾文献史料丛刊》第 2 辑，台北：大通书局，1984 年 10 月版，第 307 页。

²⁵ 余光弘：《台湾地区民间宗教的发展——寺庙调查资料之分析》，文载瞿海源：《台湾宗教变迁的社会政治变迁》（桂冠图书股份有限公司，1997 年版），第 600 页。

²⁶ 安溪清水岩旅游风景区管委会编：《闽台清水祖师文化研究文集》，第 174—177 页。

²⁷ 参见梁毅：《郭忠福》，新加坡南安会馆凤山寺 1996 年版，第 207—222 页。

²⁸ 郑振满、丁荷生：《福建宗教碑铭汇编·泉州府分册》，福州：福建人民出版社 2003 年版，第 427 页。

²⁹ 何丙仲：《厦门碑志汇编》，北京：中国广播出版社 2004 年版，第 201 页。

³⁰ 黄有兴：《学甲慈济宫与壬申年祭典纪要——兼记前董事长周大围》，《台湾文献》第 46 卷第 4 期，1995 年，第 120 页。

³¹ 傅金星、曾焕智：《泉州通淮关岳庙志》，1986 年印行，第 49—50 页。

³² 参见范正义：《民间信仰与地域社会——以闽台保生大帝信仰为中心的个案研究》，厦门大学 2004 年博士论文，第 307—313 页。

³³ 《泉郡富美宫志》，泉州富美宫董事会、泉州市区道教文化研究会 1991 年印行，第 40 页。

³⁴ 《元威殿》，厦门市同安马巷池王宫管理委员会 2000 印行，第 6 页。