

近代以来我国东北地区多元文化的相遇与叠合^{*}

◎ 王 伟

内容提要: 费孝通曾以“多元一体”来概括中国文化多面特征,葛兆光也提出“中国文化的复数性”作为中国文化史脉络的主轴。历史上,偏居中华大地一隅的东北地区虽长期居住着满、蒙等少数民族,传统文化有典型的萨满遗俗,然而近代以来随着华北移民的进入,北方汉族以农耕文明为底色的民俗文化与当地森林、游牧文明的萨满教传统相遇,并逐渐融合、叠加,形成多元复合的现代东北文化形态,在此过程中,展现出不同类型文化的开放性。

关键词: 文化叠加 多元文化 文化融合

作者简介: 王伟,中国社会科学院世界宗教研究所副编审。

中国传统以农耕文明为底色,儒家文化作为中华农耕文明的主线,在几千年的历史发展中,虽经历数次外族文化的传入,但都与儒家传统文化不断整合,最终形成“多元一体”的文化形态。尽管近代以来的闭关锁国曾被归罪于农耕传统的封闭与保守,不过,近年来越来越多的学者,反对过去把古代中国视为“封闭”“内向”和“保守”的说法,也反对把近代中国看成是由于西方冲击,中国被迫回应的观点,开始强调中国的一贯开放性。^① 回顾历史上佛教、伊斯兰教的传入,与中国传统儒家文化相遇,从最初的碰撞、冲突,到最终的相互理解与融合,经历了漫长的历史发展过程。尤其是佛教,在传入中国后,对儒学产生过深刻的影响,不仅吸纳了“心”“物”等佛教哲学思想,而且融合了佛教的救世精神,之所以如此,是因为儒学一直具有宗教面向,“儒学兴起于巫教盛行的时代,并在一个宗教影响无孔不入的社会中发展成为一种制度,因此它本身不可避免地吸收了很多宗教的元素,从而能在传统社会的环境中发挥有效的功能”。^② 在佛教与中国文化相互接纳的过程中,无论是作为精英团体的知识阶层,还是民间的普通百姓,都做出了不同的贡献。不过,自“五胡乱华”开始的北方游牧民族文化的传入,也与中国传统文化发生融合,但是由于作为游牧文化传统核心的萨满教缺乏制度性结构和理论体系,主要在民间传播,因此少有知识阶层的关注和参与,对此研究也并不多见。本文以近代我国东北地区为例,着眼于以汉族为代表的农耕文化与东北地区的游牧、森林文化的相遇、整合、叠加,形成现有的多元形态,以此说明农耕、游牧、森林文化所具有的开放性。

一、由狩猎、畜牧到农耕:社会结构变迁带来的观念变化

中国东北地区历史上主要居住着满、蒙等族的先人,史书中记载为肃慎、靺鞨、女真等部族。在生活方式上,这些部族主要以游牧、狩猎为主,鲜有农耕生产方式。虽然这些部族与中原王朝也曾有密切联系,并且,历代王朝统治者也先后在东北地区设立行政机构,戍卫边疆,但中原汉族在20世纪之前未曾大量迁入东北,故而东北地区一直没有充分开发,仍以

* 本文系国家社科基金项目“东北亚文化圈农耕文明视阈下的中韩萨满教比较研究”(项目批准号18BZJ052)的阶段性成果。

① 葛兆光:《叠加与凝固——重思中国文化史的重心与主轴》,《文史哲》,2014年第2期。

② 杨庆堃:《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠等译,上海:上海人民出版社,2006年版,第225—226页。

茫茫草原和浩瀚森林为主，素有“北大荒”之称。

清初曾短暂鼓励东北移民，但为维护满人狩猎传统，自康熙八年（1688）开始对东北实行边禁，禁止内地居民迁入东北地区。因此，东北地区长期以来以围场、牧场为主，建立了一些以满、蒙等少数民族为主要人口的八旗组织，生活方式以狩猎和游牧为主，农耕土地较少。直至19世纪中后期清政府才开始解除边禁，此后逐渐有山东等华北地区移民进入东北。迁入东北地区的人口，约有80%源自山东省，其余大部分来自今河北、河南两省。自1912至1949年间，由山东迁入东北的人口总数约1836.4万人，其中有一部分人因各种原因离开东北，最终定居在东北的约有791.9万人。^①东北地区尤其是今黑龙江、吉林等省，移民人数已经远远超过原有少数民族。这些移民以汉族为主，他们进入东北后，开始大量开垦土地。据统计，从1922年到1944年，东北地区土地面积已达1984.2万公顷。^②因此，围场、牧场消失不见，黑土地被开发为肥沃的农田，东北地区成为农耕生产的重要基地，为农耕文化逐步涵盖狩猎、游牧文化打下基础。

移民不仅造成东北地区人口比例的变化，还带来生活方式的变迁。满、蒙等族传统生活方式以狩猎、畜牧为主，传统信仰为萨满教，其中蒙古族自治元以来也信仰藏传佛教，他们的信仰都带有生活方式所造成的烙印。而山东、河北等地移民带来了丰富的农耕文化传统，包括儒家文化、道教、汉传佛教、华北地区的民间信仰，甚至也有被官方禁止的民间秘密宗教如白莲教，等等。因此，移民最初进入东北地区，不仅面临因生活方式的不同所需要的调适，还有风俗习惯的不同；同样，东北原住民也需要接纳这些不同文化所带来的冲击。

事实上，儒家文化对满、蒙等族的影响很早就开始了，只不过19世纪之前对东北地区的影响并不深入而已。清军入关前，曾对他们将要侵入的土地进行过了解，并在一定程度上吸纳了儒释道和藏传佛教等宗教，对本民族的传统宗教萨满教进行了整合与规范，宗教信仰已经呈现出多元化趋势。^③儒家文化由于在清代被官方接纳，所以对满、蒙上层社会的影响在清初就开始了，清宫萨满祭祀的一个重要特征是已经汉化，“清帝祭神祭祖的典制化及其政治性，是受汉族礼制的影响，也可以视为是宫廷萨满教中的一种汉代表现形态”。^④东北地区虽然相对封闭，但是在设立八旗组织之后，儒家的宗法伦理思想也对满、蒙等族人产生了潜移默化的影响，因此，满、蒙等族人最初接受儒家文化是自上而下的。

杜赞奇在研究华北的乡村时，指出华北乡村的神鬼谱系是按照世俗官僚结构创造的，“阴阳二界的官僚体系是浑然一体的，或称天人合一，而不是两个独立的互不相关的系统”。^⑤这种“天人合一”的神鬼结构存在于绝大部分中国地区，同样也被华北移民带到了东北。据《清稗类钞》记载：“萨满教为满洲旧教，其仪式以跳神为重，所供神牌，书‘法祖敬天’等字，盖满洲夙重祭天之礼，尤重敬祖，以不忘本为教也。”^⑥这其中可以很清晰地看到儒家“敬天法祖”观念已经融入萨满教之中。可见在移民进入东北后，儒家文化对东北地区的影响更是涵盖了从社会结构到个人思想观念的方方面面，在宗教信仰上也有诸多体现。

① 路遇：《民国年间山东移民东北三省初探》，《人口研究》，1985年第6期。

② 孙荣嵘、王红梅：《东北垦殖与黑龙江垦区经济发展》，《国土与自然资源研究》，2007年第2期。

③ 孟繁勇：《清入关前满洲宗教信仰的嬗变及其作用》，《云南师范大学学报》，2012年第4期。

④ 杜家骥：《从清代的宫中祭祀和堂子祭祀看萨满教》，《满族研究》，1990年第1期。

⑤ [美国]杜赞奇：《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》，王福明译，南京：江苏人民出版社，2003年版，第106—107页。

⑥（清）徐珂编撰：《清稗类钞·宗教类》，北京：中华书局，1984年版，第1983—1984页。

随着有清一代在历史上的谢幕，八旗制度也走向了终结。东北地区出现了大量多民族混居的村屯和具有现代意义的城市雏形。通婚和杂居，使文化、信仰方面的相互影响加深，现代社会的村屯建立之后，哈拉-莫昆组织（满族的氏族-家族组织）最终走向了解体。萨满教是与血缘组织紧密联系在一起，村屯和城市的建立为血缘组织提供了一种不同以往的聚居方式，即在行政制度的管理之下，而非传统的部落氏族制。传统时代根据迁徙游猎、游牧等需要，氏族聚居方式是不固定的。而在行政管理下，生活方式发生了较大的变化，血缘组织不再是聚居单位，为萨满教的进一步演变埋下了伏笔。

二、在同化与多元之间——张力中的文化叠合

东北地区的民族主要有满族、蒙古族、达斡尔族、鄂温克族等满-通古斯语诸民族和持蒙古语族的部分民族，他们都是具有萨满信仰传统的民族。近年来，萨满信仰被视为一种“原生性信仰”^①，以万物有灵论为理论基础，“萨满”是满-通古斯语族对其神职人员的称谓，蒙古族称“博”，达斡尔族称“雅德根”，虽然称呼不同，但他们在社会中具有相似的功能。而华北、山东等地的移民信仰构成比较复杂，“四大门”信仰在民间尤其是农村非常流行，主要是信仰“狐”（狐狸，即胡门）、“黄”（黄鼠狼，即黄门）、“白”（刺猬，即白门）、“柳”（蛇，即柳门）四种动物，其神职人员名为“香头”或“香童”，也称“弟马”等。^②因此，随着这些不同的信仰方式从最初相遇到深入接触，在信仰体系的各个方面逐渐出现变化。

清代文献中，包括东北地方志以及文人的笔记小说等，已有关于“萨满”或“叉玛”等称谓的记载，从描述的内容来看，已经将少数民族的萨满信仰与汉族的四大门信仰相混淆。同时，能够看出这两种信仰已发生相互融合的现象。据《呼兰县志》记载：“‘巫覡’，俗名‘萨嘛’，又名‘大神’，为人禳病必跳舞，故呼之曰‘跳神’。跳神时，腰铃手鼓，作法演技，托为狐、黄、白、柳、虺五种神；神来格时，一问一答，答者俗称‘二神’。乡人有疾者恒延之，知识阶级中人不之信也。”^③由其中所记载的内容可知，巫覡被视为萨满，而其所信奉的“狐、黄、白、柳、虺（蛇类的一种）”实际为四大门信仰，所以，可见在当时，很多人已经把四大门信仰与巫、萨满混为一谈。

另外还有一些记载中，也可见到巫、四大门与萨满的混同。萨满需要通过成巫仪式（通称“过关”仪式），才能具有成为萨满的资格，这种仪式如今汉语普遍称为“出马”仪式。关于“出马”一词的来源，一说源于“茶马”。《凤城县志》记载：“跳神，巫类也。托是业者，名‘茶马’（清初与明互市，以茶易马，各设茶马司大使，均用汉语。出兵时，以神道为军中占卜，后流为巫，名仍未改），自称香童，奉胡、黄等仙与人疗邪病。”^④另一说为“萨满”音转。《桦川县志》说，“北盟录云：金人称女巫为萨满，或曰珊蛮，今俗亦称跳神者为巫，又曰叉妈。今之巫，非古之巫也，而又萨同韵，或即其音之误欤？满语亦称跳神为萨满山毕，其家祭礼多用之，确为一种无疑。”^⑤其中所说“跳神者”指的是信仰四大门的“巫”，可见当时之人认为，“叉妈”即满语“萨满”，满族家祭礼也跳神，与当时的跳神巫俗相同，因此叉妈即是萨满。此外，近代学者周星也认为出马即是萨满之音转。^⑥由于萨满一词本身便是

① 该提法参见金泽：《当代中国民间信仰的形态建构》，《民俗研究》，2018年第4期。

② 本文关于清末民初华北地区四大门信仰的研究，主要参见李慰祖：《四大门》，北京：北京大学出版社，2011年版。

③ 《呼兰县志》第8卷，1920年哈尔滨铅印本。

④ 《凤城县志》十六卷，民国十年石印本。

⑤ 郑士纯、朱衣点纂：《桦川县志》卷6，台北：国立故宫博物院1928年，第10页。

⑥ 周星：《四大门：中国北方的一种民俗宗教》，参见李慰祖：《四大门》，周星补编，北京大学出版社，2011年版，第162页。

音译，有多种谐音译法，比如叉玛、萨嘛等，并且，由清代以来将萨满与四大门相混淆的记载可知，这两种信仰在汉语民众中并未进行严格区分，因此，“出马”即“萨满”之音转是非常可能的。由此可见，在华北民间信仰进入东北地区时，既没有抛弃自身的传统而完全接纳东北文化，也没有固守自身传统而拒绝融入东北文化之中，而是保留了部分原有传统的内核，同时接纳了东北萨满文化的内容，从而形成了一种多元宗教要素融汇而又叠合的新的文化形态。这种信仰要素的叠合体现在很多方面，无论是神灵谱系、法术技艺，还是仪式活动，从形式到观念，都能看到多元要素的并存与互动。

首先，在神灵谱系方面，萨满是神灵与人之间的媒介，家族萨满的主神往往是家族中过世了的祖先萨满，此外还有其他因各种机缘而收的神灵，萨满靠这些神灵为人治病、占卜、预测等。香头与萨满类似，本身并无神通，但可以凭借四大门的法力，为人治病、占卜等。香头是替四大门仙家服务，以行道来修福的人，由于香头顶香时要进行拜师仪式，所以可以说仙家与香头之间具有某种师徒关系，或者说是主从关系。虽然都有动物神灵，然而传统萨满教的动物神都是体型比较大的猛兽或猛禽，比如狼、鹰等；而四大门所信奉的虽有佛菩萨等民间神灵，但其仙堂主要是胡黄白柳四种小型动物。据李慰祖记载，乡民对四大门的尊称，乃是“财神爷”，他们在乡民家中的居所称为“财神楼”。从功能上看，“白门”以保财运为主，“常门”保家道兴盛，“胡门”次之，黄门更次之。^①在这两种文化相遇之初，传统萨满教是排斥四大门信仰的，这种排斥在今天仍然存在，至今仍有很多蒙古族、满族等少数民族的萨满认为狐仙不是真正的神灵。不过也有一些地区的萨满能够接纳狐仙信仰，将狐仙作为“外来神”，只不过并不供奉在自己的神堂，而是另外找一个地方单独供奉。

其次，在法术技艺方面。满、蒙等民族的萨满教，萨满的法器有萨满服、鼓以及其他法器，而香头大多只通过看香来看事。然而“混合”的萨满教将各种法器都纳入信仰体系，并且，看香、送符、附体等等，只要是“灵验”的法术，都被纳入宗教实践中。萨满的主要技艺特征是附体或出神，这也是萨满与神灵沟通的方式。附体是神灵进入萨满的身体，借萨满之口与人沟通，回答人的提问。出神是萨满的灵魂离开身体，去别处游走，甚至能到达阴间去找回病人的灵魂。李慰祖调研到民国时期华北地区的香头主要通过看香或附体来了解神意，一般不出神，也并不跳神。不过，东北地区的四大门信仰就颇有些“特别”，前文提到《呼兰县志》所载的“大神”，既信仰四大门，又跳神，且有“二神”配合，即请神时，往往需要“二神”来敲神鼓、唱神词，俗称“搬杆子”；而传统萨满往往自己敲神鼓、请神附体等等。这就说明，东北地区四大门信仰的“跳神”在形式上与萨满教请神附体是极为相似的。我们在调研中发现，如今东北地区的四大门信仰存在两种形式，一种延续李慰祖记载的华北地区不跳神的传统，称为“文堂”；还有一种跳神的传统，称为“武堂”。

第三，在仪式活动方面。萨满教的仪式主要有祭祀祖先及自然神、占卜、治疗、禳解等，李慰祖在《四大门》中没有记录华北香头的祭祖仪式，不过，东北汉族萨满中如今有一种“烧香”仪式，这个仪式主要目的是祭祖，偶尔也有其他目的。有学者认为烧香“源于山东省，随山东移民流入辽东及东北各地”，“本身就是汉族的祭祀仪式和祭祀仪程、祭祀唱词”，是汉族移民生活在以满族文化为主流的环境里，渐染了满族习俗，而对原有习俗进行了改变和丰富的结果。^②清顺治八年（1651）迁入今吉林乌拉街的陈汉军张氏家族至今保留着烧香

① 上述关于四大门的内容，参见李慰祖：《四大门》，北京：北京大学出版社，2011年版，第38页、第14—15页。

② 孟聪、张德玉：《宽甸汉军旗香卷概述》，载张荣波、孟聪编校：《东北汉军旗陈汉军萨满神书·宽甸汉军旗香卷》，上海：上海大学出版社，2018年版，第13页。

仪式，逢龙年举行家族烧香祭祀仪式。^①而辽宁宽甸的烧香则有表演性质，有名的坛主王氏，其祖师可追溯到光绪二十五年（1899）迁入宽甸的山东文登县杨喜春。^②比较张氏家族的烧香仪式和宽甸的烧香仪式，则发现虽然仪式有不少相同之处，但是张氏家族的烧香仪式仍体现出家族性，萨满也是在家族内部传承，虽经历东北多年战乱，但是仪式仍有很好的连续性和完整性。而宽甸的烧香仪式则兼有祭祀和娱乐性质，烧香的组织称为“香坛”，打破了家族范围，烧香艺术不断改革创新，成为一种民间说唱艺术。

综上所述，从神灵、法术、仪式等方面都能看到近代东北地区多元文化要素的叠加与整合。在一定程度上，上述几方面能够体现出传统的狩猎和游牧文化与农耕文化之间的差别。比如在神灵信仰中，对财神的尊崇能够反映出价值取向的差异，因为财富对于定居生活的意义显然高于游牧与狩猎生活，对于财富的期待不仅能保证物质生活的满足，而且在于帮助人们获得社会地位和政治特权，这一点在传统以“仕”为尊的中国社会中尤其受到注重，因此神灵的功能在不同的文化背景中也有不同的侧重。

三、中国文化的开放性

无论在何种背景下讨论中国的文化，都会发现我们面临的是一个非常复杂的话题。一般认为，典型的中国文化应以汉族文化为核心，正如葛兆光所言，“自古以来汉族文化是中国文化的主脉和核心”。^③有一些观点认为中国文化是保守的、封闭的，尤其是儒家文化，尽管儒家文化在每个发展阶段有不同特点，但总体上持一种文化保守主义的面向；有学者将这种保守和封闭归因于农耕的、固守土地生产方式造成。不过，这种观点忽略了中国文化开放性的一面，前文通过对近代东北文化变迁的分析，正是对中国文化开放性的研究和展现。

东北地区多种文化的相遇与叠合，有其特定的历史和文化背景。首先，近代东北地区长期处于动荡之中，虽然有清政府的统治，但自19世纪末便时有沙俄入侵，之后经历日俄战争、军阀控制，1931年沦为日本殖民地，1933年开始由日本控制的伪满洲国统治，直到1945年。期间各种力量的角逐，导致了1949年以前东北地区缺少一以贯之的统治力量，主流意识形态对民间的主导是相对松散的，因此民间文化处于一种相对自然的发展状态。各种文化要素的涌入、整合、变迁既是有一定次序的，也是混乱的；既是被动的，也是主动的。事实上，类似的变迁在很多地区和民族中存在，作为民族文化主动选择与调适的结果，“由器物层面、制度层面向心理层面渐次深入”，“表现为主体性的文化适应和选择”。^④

其次，华北移民来到东北，很少有整个宗族同时迁入的情况，而是大部分族人留在华北，一部分远走东北，据统计，“关内北方各省区农民平均离村人口在9.1%—10%左右”，而且在1927年以前，“移民中的86%为季节性移民”，^⑤部分移民因各种情况，往往还会回到华北地区。另外，事实上东北地区还有国外移民，1931年，日本发动“九一八”事变占领了东北，陆续有大量日本移民进入东北。^⑥所以，东北的汉族相对而言是零散的、流动的，在很长一

① 郭淑云、张荣波：《东北汉军旗陈汉军萨满概述——以“烧官香”为主要研究对象》，载张荣波、孟聪编校：《东北汉军旗陈汉军萨满神书·宽甸汉军旗香卷》，第2—3页。

② 孟聪、张德玉：《宽甸汉军旗香卷概述》，载张荣波、孟聪编校：《东北汉军旗陈汉军萨满神书·宽甸汉军旗香卷》，第13—14页。

③ 葛兆光：《叠加与凝固——重思中国文化史的重心与主轴》，《文史哲》，2014年第2期。

④ 邢海燕、刘向华：《现代化背景下裕固族时空设置的变迁研究》，《西北民族大学学报（哲学社会科学版）》，2018年第4期。

⑤ 马平安：《近代东北移民研究》，济南：齐鲁书社，2009年版，第38、58页。

⑥ [英国]琼斯：《1931年以后的中国东北》，北京：商务印书馆，1956年版，第88页。

段时间内都没有形成如华北地区一样的具有一定制度和规模的宗族体系。尤其是现代意义上的各民族混居的村庄和城市出现之后，家庭成为基本的社会结构单位，而每个家庭都带着各自的文化符号，在相互接触中，这些文化符号重新组合，逐渐形成了一个几乎全新文化结构。

第三，在信仰层面，传统中国的信仰世界是“三教合一”的，“宗教信仰者常常没有特别清晰和坚定的宗教立场，形成所谓‘三教混融’的实用性宗教观念”。^① 杨庆堃将这种宗教命名为“分散性宗教”，能渗透到一种或多种世俗制度中，也是世俗制度的观念、仪式和结构的组成部分，作为世俗制度的一部分发挥功能，分散性宗教的精神是功利的而不是虔诚的，^② 体现出一种实用主义的文化色彩。

近代东北展现出文化的不断更新、不断演变，说明文化不是凝固的，也不是停滞的，当不断出现新的要素时，会在多种要素中选择，重新组合、叠加，生成新的形态。朱炳祥提出“多重文化时空层叠整合”的观点，即“当一个地区的文化由于长时期的发展变异的积累出现新文化现象的时候，旧文化现象的许多主要部分并不是以消亡和破产为基本特征，而是经过选择、转换与重新解释以后，依然被一层一层地重叠和整合在新文化结构之中”。^③ 按照这种理解，当多元文化相遇的时候，往往会经历相互学习、自我创新，从而变革自身的过程，在这个过程中文化必然会有较大的发展的变革。正如葛兆光所说：“以时髦的‘现代性’一词来说，我总觉得，中国城市商业、娱乐与市民生活方式，即现代性发展最快的，可能恰恰是在两个所谓异族统治的时代，即元与清两个王朝。”^④

文化的融合或整合固有其特定的历史背景，然而也与文化本身的特质有关。作为一个符号体系，文化“既是社会互动行为的产物，也是决定因素”，还是“信息源，它在某种可测的程度上，赋予行为的连续进程以形态、方向、特性及意义”。^⑤ 由于分散性文化本身缺乏独立的伦理价值，所以“儒家道德体系得以成功的原因之一，在于它适应了世俗社会的现实需求，尤其是满足了中国农耕社会的核心架构——家族关系的需要”，而其他宗教组织所持的伦理价值，则在于“一种较为宽泛的兄弟情义”。^⑥ 虽然近代东北社会的家族体系不如华北地区庞大，但是对血缘的强调在一个小家族或家庭中仍有现实意义，而萨满教也是依托于家族组织之上的，所以在这一点上他们非常契合。不仅如此，萨满教还有因果、转世等观念，也有多神信仰、巫术特征等，与佛教、道教的某些内容有一定契合，因此，儒家的道德、伦理，佛教的因果、救度，道教的神仙、法术等观念能够被东北民间接纳，并最终融为一体。当然若细加分辨，仍有清晰的层次，因此这种融合，既是对原有文化要素的整理，也是叠合。

中国文化在实践中所展现的开放性，有待于进一步深入研究，以期为当今的宗教对立与宗教对话提供借鉴，为化解宗教差异提供一种可能的模式，即，提供一种从宗教信仰的融合中寻找方法，超越恩怨，消除对立的可能性。

（责任编辑 王皓月）

① 葛兆光：《叠加与凝固——重思中国文化史的重心与主轴》，《文史哲》，2014年第2期。

② 杨庆堃：《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，第269页。

③ 朱炳祥：《“文化叠合”与“文化还原”》，《广西民族学院学报（哲学社会科学版）》，2000年第6期。

④ 葛兆光：《叠加与凝固——重思中国文化史的重心与主轴》，《文史哲》，2014年第2期。

⑤ [美国]克利福德·格尔茨：《文化的解释》，韩莉译，上海：译林出版社，1999年版，297—298页。

⑥ 杨庆堃：《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，第255页。