

文化传承的融离与回眸

——以日本长崎的“妈祖信仰”为对象

林 晶 陈凌菁 吴光辉

摘要: 妈祖文化自明代起远播琉球、日本、东南亚,成为东亚文明地域的共同信仰之一。日本本土的妈祖信仰集中在长崎,以民间传说、唐三寺、唐人僧侣构成流传至今的唐人风习或者祭祀活动,并且以多样化的形式:或是直接保存原风貌;或是融会佛教文化而构成日本独有的“习合”文化;或是加以本土化的改造,从而形成了如今的多元文化共生的、多重变异体式的妈祖文化。

关键词: 妈祖信仰;长崎;文化传承;共生

中图分类号: B916 **文献标识码:** A **文章编号:** 1008 - 1569(2015)06 - 0258 - 05

DOI: 10.13658/j.cnki.sar.2015.06.037

历史上的文化传播,大多经历了外来文化与本土文化之间相互融合与离异,也就是“融离”的过程。中国文化在日本的传播,也经历了这样一个历程,妈祖文化就是一个典型的代表。不过,近代以来,长期接受中国文化的日本逐渐走上了西方化的道路,中国的文化传播在日本呈现出一条走向本土化、显著性的“去中国化”的时代特征,中国传统文化在日本经历了一个被完全解构、被重新诠释的过程。

站在现今的视角,面对经历战后的第二次开国、几乎完全西方化的日本,我们大概也无法站在外来与本土之间的夹缝地带来思索中国文化在日本的境遇,而只能采取一个历史性的“回眸”的方式来审视历史上传播到日本的中国传统文化。本文即以具有地域化特征的文化信仰——“妈祖”信仰为研究对象,探索这一文化在日本长崎传播、演绎的过程,以此来摸索现阶段跨文化背景下中国与日本的文化的“融离”与“共生”的存在样态,并相信这样的研究无疑会给如今的我们留下新奇的体验与无限的思考。

基金项目: 福建省社会科学规划项目“妈祖文化的海外传播与国家形象建构研究”(项目编号:2014B077);福建省华侨史专项基金项目“日本闽籍华侨华人社团历史与现状研究”(项目编号:FJ2015TWB021);厦门大学外文学院繁荣哲学社会科学专项项目(项目编号:0650Y07200)。

作者简介: 林晶,莆田学院外国语学院讲师;

陈凌菁,厦门大学外文学院研究生;

吴光辉,厦门大学 2011 两岸关系和平发展协同创新中心成员,厦门大学外文学院教授、博士生导师。

一、妈祖文化的海外传播

妈祖文化源自福建莆田,为地方性的、族群性的民间信仰之一。周煌《琉球国志略》记载:“宋徽宗宣和五年(1122),给事中路允迪使高丽,八舟溺其七,独允迪见神朱衣坐桅上,遂安归。闻于朝,赐庙额‘顺济’。”^①这里通过“海外志”的形式赋予“妈祖”正统地位。

琉球是妈祖文化最早的传承之地。明太祖曾赐福建三十六姓移民琉球,集中于那霸附近久米村。清代三十六姓后裔蔡世昌《久米村记》:“自村口而入,行数十步,有神庙曰上天妃宫,嘉靖中册使郭汝霖所建。宽不过数亩,周围缭垣,殿宇宏敞。其正中为天妃神堂,其右为关帝位座,其左为久米公议地。凡中朝册使及一切渡海官民,莫不赖天妃灵佑,故累朝天使,皆谒庙行香、竖匾挂联以酬之。”^②三十六姓华裔大多成为琉球贵族阶层,是传承妈祖信仰的核心群体。不仅如此,潘相《琉球入学见闻录》载“上天妃宫还有教学之功能,即唐营的孩子八岁入学者,于通事中择一人为训诂师,教之天妃宫。至十二岁,才正式送入孔学。”^③琉球妈祖信仰不仅具备“国家”信仰、庇佑海事的功能,还有教育子弟、兼顾唐人会馆的功能。

明朝郑和《通番事迹之记》载“敕封护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃之神,威灵布于钜海,功德著于太常,尚矣。和等自永乐初奉使诸番,今经七次。(中略)值有险阻,一称神号,感应如向,即有神灯,烛于帆樯,灵光一临,则变险为夷,舟师恬然,咸保无虞。此神功之大概也。及临外邦,其蛮王之梗化不恭者生擒之,其寇兵之肆暴掠者殄灭之。海道由是清宁,番人赖以安业,皆神之助也。”^④这段文字一方面感恩了妈祖庇护下的海道清宁、番人安业,另一方面,也表明了妈祖信仰已远播东南亚。

清朝梁钦裕《锡江天后宫碑》描述印度尼西亚锡江天后宫道“顾我锡邦天后宫崇祀天上圣母,由来久矣。始自甲必丹王□舍地立庙,只筑一□,坐山面海,以为往来商艘瞻拜之所。至乾隆戊午,甲必丹李如□修葺,始改坐海朝山。越十八载□又数次修理,只是依旧而已。”^⑤据碑文记载,该庙创建于乾隆三年(1738)之前,为印尼最早的天后宫。马来西亚亦是妈祖信仰的传播之地。现存马来西亚马六甲海南会馆天后宫、刻于清同治十年(1871)的《国民观光碑》记载“今夫会馆者,固所以会众而管事也,亦所以安圣娘之位,企求平安同入亨通者也。”^⑥

考察妈祖信仰的海外传播,我们可以认识到现存的妈祖文化乃是以华人中心,兼顾华人会馆之功能,带有外来信仰的性格。

二、妈祖文化在日本——以长崎为中心

妈祖文化在日本的传播,或是传承中国民间文化信仰,或是融会佛教的习合文化,或是被标榜为日本本土化的信仰,即呈现出中国文化与日本本土文化相互融合、彼此分离的特征。

妈祖信仰在日本的传播与兴盛,首推长崎。以长崎为例,我们可以找到不少妈祖文化的留存之所,最为著名的即唐三寺。据《长崎图志》载“福济寺,在宝盘山左崙,旧村主宅。……(青莲堂内殿安置三神坛):右奠天妃,左奉关帝。兴福寺,……海天司命堂,中央祀天妃及千里眼、顺风耳二鬼。……崇福寺,……其祠妈祖如兴福寺,左九鲤湖八仙,右大道公。”^⑦绕田喻义《长崎名胜图绘》记载则更为翔实:“(崇福寺)妈祖堂,在本殿之后左门的正对面,奉安船神天后圣母像。妈祖旁边有两躯侍婢像,前面是千里眼、顺风耳两鬼的立像,左右相对,均是唐(中国)制作的。右坛祀九鲤湖八仙,右大道公。……(福济寺)青莲堂,右之间(奉祀关帝的地方)之匾额叫‘东海梅岑’;左之间(奉祀天妃、水神、土神的地方)之匾额写为‘普天慈母’。妈

祖旗,以升降“落起落”这一族取名,……妈祖坛,天妃像(海神也。女子像,旁侍女两人)。”^⑧

《长崎宝录大成》则记载了妈祖文化兴起之际的文化冲突:“唐船入津,最初(担忧官吏)严格查鉴是否尊信天主教,且祈愿海上往来平安,……故于市中自称福州寺。”^⑨日本幕府自1612年开始就连续颁布法令,禁止信仰和传播天主教,强迫天主教徒改宗。因此,该文献阐述了圣寿山崇福寺于宽永六年(1629)创建之际,担心被质疑究竟是天主教的信仰还是佛教信仰一事。如果我们联想到日本幕府残酷镇压了天主教徒的岛原之乱(1637),并最终采取“锁国”的政策,即可感受到这一时期天主教与日本政权、佛教信仰之间的紧张关系。就是在这样的氛围下,妈祖信仰通过结合佛教文化与地方信仰,顺应历史时势而得以逐渐树立起来。

其次,通过长崎的妈祖文化传承,我们可以认识到佛教“僧侣”或者“唐人”作为文化使者而做出的巨大贡献。^⑩明清时期,商船来往频繁,来日僧人络绎不绝。自德川初期(1603)到享保年间(1716-1735),唐三寺、即兴福寺(南京寺)、福济寺(漳州寺)、崇福寺(福州寺)一直聘请中国僧人来担任主持。根据日本学者木宫泰彦的研究,明朝人冯六因通晓日语而担任长崎翻译官、即通事,自庆长九年(1604)起,这一职务就由加入日籍的明朝人及其子孙来担任。长崎唐通事大多担任唐三寺的施主首领,乃是妈祖文化传播的有力媒介。唐三寺亦设立船神妈祖堂,负责保管来自大陆的船载诸神佛像,以备祭祀。

妈祖文化初传日本之际,以唐三寺为核心的中国与日本,或者说福建与长崎的文化交流之中,我们不可忽视隐元隆琦、木庵性蹈、即非如等一批僧侣,他们皆担任过唐三寺的开法或住持。1654年,应崇福寺僧超然邀请,福州府福清县黄柏山万福寺隐元隆琦禅师由厦门启航东渡长崎,先后在兴福寺、崇福寺开法,传授禅门大戒。1661年,隐元在京都宇治黄梁山万福寺创立日本佛教黄檗宗。1655年,泉州府晋江县木庵性蹈禅师应邀东渡,入长崎福济寺开法。1657年,福清县即非如一禅师应邀东渡,主持长崎崇福寺。^⑪木庵性蹈、即非如一并称“二甘露门”,后来同至黄梁山协助隐元说法劝化,为黄檗宗的传播做出了突出贡献。^⑫这一批僧侣尽管皆来自福建,不过崇福寺代表闽东系,福济寺代表闽南系,兴福寺代表江南派,皆是作为“边缘”而存在的中国南方信仰。^⑬

第三,通过长崎,我们可以找到迄今为止保存最为完整,且一直持续下来的唐人风习。根据西川如见《华夷通商考》卷二的记载:“来长崎的唐人,号为船菩萨,第一就是妈祖,也号姥妈。”^⑭西川在此描述的,就是被称之为“菩萨扬”的祭祀活动。所谓“菩萨扬”,即指唐船携带菩萨、即妈祖神像抵达长崎之后,唐三寺分别于3月、7月、9月举行祭祀活动,以祈祷海路平安,保佑船民。祭祀之时,游行队伍持灯笼、铜锣、棒头,抬妈祖神像、左右侍女像、千里眼与顺风耳神像,游行至唐三寺。祭祀完毕之后,中国船只会将神像带回中国。这一祭祀,自元禄二年(1689)始一直延续下来,长崎版画《长崎土产》(1847)亦曾描绘这一盛况。

以神话传说为故事原型,以唐人僧侣为文化载体,以唐三寺为依托场所,构成了长崎妈祖文化祭祀活动的思想基础与行动根源,同时也构建起了如今的妈祖祭祀活动的合理性与合法性。不过,这样一个祭祀习俗乃是中国文化的主体性输出,即中国船只直接到日本长崎,结合长崎的唐人一道举行妈祖祭祀活动。但是,根据深濑公一朗《史料介绍『安永九年崇福寺日录拔书』》记载,这一活动“实乃圣朝德化广远,异邦来贡不绝,岂惟长崎之繁荣,亦乃四海之繁荣”。^⑮所谓“圣朝”,并不是指清王朝,而是指日本自身;“唐人”“唐船”反而成为“来贡”的使者,由此也反映出日本这一时期日本人潜藏的“小中华”意识。^⑯

三、作为“变异体”的、多元文化共生的妈祖文化

中国学者严绍璁曾提出“变异体”这一概念,指出江户时代的汉诗乃至整个日本的“汉文

学”系统的本质,乃是一种区别于“源文学”的“变异体”文学,也就是日本在本民族文化与“异文化”彼此“相抗衡与相融合的文化语境”之中所形成的一种文学形态。^①日本的妈祖文化的传播,呈现出一个或是传承中国民间的文化信仰,或是融会佛教文化的习合文化,或是被标榜为日本本土化的信仰,即带有了中国文化与日本本土文化相互融合、彼此分离的特征。因此,我认为“变异体”这一概念也适用于日本对于来自中国的“妈祖文化”传承这一领域。

首先,借助高玄岱《大日本镇西萨摩州娘妈山碑记》记载:我大日本国萨摩州川边郡加世田娘妈山宫庙,其来尚矣。古老之言曰“有中华神女,机上闭睫游神,颜色顿变,手持梭,足踏机轴而眠,其状若有所挟。母怪急呼之,醒而梭坠。神女泣曰‘阿父无恙,兄没矣。’顷而报至,果然。彼时,父于怒涛中几溺,似有护者,获安。兄舟忽然舵摧,真覆莫救。神女酷哀,出柔软音誓愿曰‘当来世海中遇难者,念我乞救护,我必应之,令得度脱。’遂投身入海。其肉体临此,皮肤丽如桃花,身体软如活人。观者如堵,远近大惊之;知其非凡人也。举而以礼葬焉。后三年,中华来寻彼,欲令其神骨以归葬云。……国君特立庙山巅,号曰‘西宫’。春秋二祀,虔依典礼。”^②这一故事描述了妈祖的起源,妈祖具有未卜先知的神通,具有为救遇难者而牺牲自己的精神,具有投海而死却栩栩如生的造化,故而带有了“中华”妈祖文化原典的内涵。

其次,根据西川如见《长崎夜话草》:“萨摩国有野间山……观音之灵地。福建……渔家林氏之生有灵异。十余岁时说,我即海神之化身,要入海保护往来之船,不久淹死海中,其尸体漂流到萨摩的海边,被打捞起来,葬于山下。从此以后,此山号野间权现,野间的和训即唐韵老妈的转语。”^③海神化身的林氏之女直接飘到日本萨摩,一下子成为日本的神祇。这一故事中,妈祖究竟是如何漂流至萨摩,投海保护往来之船,为何淹死海中,究竟何人或者说是林姓子孙将之埋葬于此,一切皆是未知,只是留下一段“灵异”的故事。根据“野间山”的传言“中天竺摩伽陀国王子乘飞车来止山下,旌其驻蹕曰神渡既而此去他山,脱其王冠留之。国人名其山曰冠岳山,立祠号冠岳权现。又去它山卸紫衣裙留山,立祠号紫尾权现。终去之纪州熊野山,其国人立祠号熊野大权现。”^④正如观音、中天竺等佛教术语所示,日本人将妈祖文化与佛教信仰结合在一起,也就是站在一个“神佛习合”的立场来解读来自唐土的妈祖文化。^⑤

第三,日本长崎妈祖文化的传播之中,我们亦可以找到一个“纯粹日本化”的文化内涵。根据白尾国柱《鹿儿藩名胜考》卷三的记载“娘妈堂……相传:明人林氏避乱来此,始为祠祀之所。……又曰‘娘妈神来到于今,七八世矣’。野间权现祠:……祭神,东宫二座:东宫为伊奘诺尊、伊奘冉尊。西宫五座:琼琼杵尊、木花开耶姬、火火出见尊、火阑降命、火明命。……西宫会祭娘妈妇人,见于地志略。”^⑥也就是说,尽管日本遵循妈祖文化来自大明朝林氏、出于地志略的记载,但是“妈祖”在此成为日本神祇之一,且与创世大神伊奘诺尊、伊奘冉尊,与日本天皇的祖先一道被加以祭祀。

针对妈祖与日本本土神道之间的“融合”,^⑦长崎市政府1923年编撰的《长崎市史》记载“神官梦见汉土船神娘妈(妈祖)娘妈言之,若是将吾安置并祭祀,可守护海上和汉诸船免于海难。神官于岸边见漂至之木像,即于山顶建宫庙供奉,视妈祖为日之山大权现,顶礼膜拜。”^⑧所谓“日之山大权限”,也可以理解为太阳神、即日本“天照大御神”(女性)信仰的一大呈现。^⑨换言之,妈祖信仰在此与日本天照大御神结合在一起,成为天照大御神的神化分身之一。

概而言之,妈祖文化原本是中国人抵达日本长崎之后所传播的信仰,但在日本人的历史表述之中,则出现了“变异体”式的、多重性的文学样本。妈祖文化由此成为日本构建多元文化共生的一个文化载体,同时也是日本自身文化多元性、多重性的有效佐证之一。不过,无论是《大日本镇西萨摩州娘妈山碑记》,还是《长崎夜话草》,抑或是《鹿儿藩名胜考》,我认为皆没有否定长崎林氏作为妈祖信仰的缘起,也就是始终没有脱离“源文学”的范畴。就此而言,日

本针对妈祖文化的改写,可以说也最大限度地通过源起的确认,使自身的故事传说或者文学叙述具有了一种“原生态”的、直接指向古典,也就是自我存在的“根源性”的性格。这样一来,通过以长崎为中心的妈祖文化,我们就可以直接找到日本或者中国文化的古典原型,找到两个文化实体的最为根源、最为直接的共同、共通、共生之处,妈祖文化的东亚意义即在于此。

四、结 论

明治初年(1868),福建侨民在长崎市馆内町设立八闽会馆,以作为集会场所。明治二十一年(1888),会所烧毁;明治三十年(1897)全面改建,改称为福建会馆,并建造天后堂,供奉妈祖、二侍女、二神将神龛。以福建会馆为依托,一直延续到现在,长崎市以此作为自身文化的象征,组织了妈祖祭、长崎灯会、妈祖巡游等一系列妈祖文化活动。由此可见,作为中国文化信仰之一的妈祖文化不仅完全融入到日本人的生活之中,或者说直接成为日本的本土信仰,且通过有形化的祭祀活动而得以传承下来。

妈祖文化在日本的传播,事实上并不是一个自外来文化到本土文化的线性结构,而是带有了本原传承、融会佛教、回归本土化等一系列多重性、多样化的方式的“多元文化共生”的格局。源自中华文化母体的这一文化在经历了与他者的融合之后,亦会超越我们自身的文化范畴,成为一个带有变异体式的存在,同时也会作为一个历史文化的实存,带有了普遍性的价值与意义。不过,在我们回眸之际,我们却不得不感慨于它始终是在一个自身的原生态存在饱受冲击、且始终处在边缘的“夹缝”之中才得以传承下来。这也佐证了妈祖文化的强大生命力。

注释:

- ①(清)周煌《琉球国志略》卷七《天后封号》,引自马书田、马书侠《全像妈祖》,江西美术出版社2006年版,第132页。
- ④⑤⑥⑩⑮ 蒋维锁《妈祖文献史料汇编 第一辑碑记卷》,中国档案出版社2007年版,第44、365、377、112、113页。
- ⑦⑧⑭⑱⑳ 蒋维锁《妈祖文献史料汇编 第二辑 史摘卷》,中国档案出版社2009年版,第99、160-161、53、101、141页。
- ②③ 蒋维锁《妈祖文献史料汇编 第一辑散文卷》,中国档案出版社2007年版,第126页。
- ⑨⑬[日]松浦章《清代帆船の船内祭祀 沿海地域における宗教伝播の過程において》,《東アジア文化交渉研究》第2号 2009年3月,第109-120页。
- ⑩根据李献璋的研究,元和至宽永初年,日本幕府拟取缔天主教,故长崎的唐寺出于自卫,把妈祖祠堂转换为被幕府利用来排斥邪门宗的佛教寺院,故各寺分从本乡邦的祖籍招聘唐僧担任主持。参考李献璋《妈祖信仰研究》,郑彭年译,澳门海事博物馆出版社1995年版,第262页。
- ⑪董家洲《日本华侨的妈祖信仰及其与新、马的比较研究》,《华侨华人历史研究》1990年第4期。
- ⑫[日]木宫泰彦《中日文化交流史》,胡锡年译,商务印书馆1980年版,第694页。
- ⑬[日]二阶堂善弘《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》第2号 2009年3月,第108页。
- ⑭江户时代的日本将自己称为“神州”、“中华”,具有日本式的“中华意识”。参考吴光辉《日本的中国形象》,人民出版社2010年版,第78-82页。
- ⑰严绍疆《关于文学“变异体”与发生学的思考》,王晓平主编《东亚诗学与文化互读》,中华书局2009年版,第15-16页。
- ⑱日本妈祖信仰走向佛教化绝不是日本独有的事例,台湾妈祖信仰亦存在着佛教化的倾向。参考王荣国、汪文娟《台湾妈祖信仰“佛教化”探讨》,《厦门大学学报》2012年第6期。
- ⑳中国学者曾就妈祖信仰与日本本州茨城县“弟橘媛神社”信仰的关联展开研究,指出二者之间存在着习俗融合。参考张丽娟、高致华《中国天妃信仰和日本弟橘媛信仰的关联与连结》,《宗教学研究》2011年第2期。
- ㉑《长崎市史地志编·佛寺部上》,1981年复刻版,第467页。
- ㉒根据李献璋的研究,唐三寺草创时期,为了避免日本幕府将妈祖神像误会为天主教圣母玛利亚,故长崎唐人将妈祖祠堂改为寺庙,以避战乱。不过,以“下北大间浦的妈祖信仰”为对象,李氏亦指出,妈祖即是日本的天照大神。参考李献璋:《妈祖信仰研究》,郑彭年译,澳门海事博物馆1995年版,第251、271页。