

[返回首页](#)

正文字号: 【小】 【中】 【大】

义和团仪式的风俗学考察

路云亭 (作者单位为江南大学文学院)

内容摘要: 义和团的仪式分别涉及占据土地、扬喻武力以及寻求结盟的内涵。义和团仪式具有华北地区独特精神风貌的信仰体系和组织形态,其核心是为共同神灵神位的认同而激发神异感情。义和团仪式因涉及到大范围的民众迁徙、大规模的武装冲突以及陌生团众之间的结盟等重大社会问题,因此,充满了多元的文化内涵,反映了华北地区民间信仰体系的混杂状态。义和团的仪式属于华北民间巫术文化在非常时期的爆发性泛滥现象,其巫术形态学和社会学方向的价值,为后世大型群众性公共空间聚会的组织方式,提供了具有历史循环意义的模本。

关键词: 义和团; 仪式舞蹈; 祭神体系; 仿戏传统

义和团运动从其萌生之始就伴随有大量的仪式化活动。义和团的仪式活动,规划了团众行为,融洽了团民的关系,确立了团众的共同敌人,消除了团民的陌生感受。而仪式对戏曲神灵的借鉴,则反映了晚清社会独特的信仰混杂状况。义和团的仪式具有东方行为学的特殊的符号化意义。^① 本文在前人研究义和团仪式的基础上力求做一些资料补充、理论阐释和拓进思考工作。

一、团众以群体性肢体语言融会成制度化的集团舞蹈

早期的义和团首领如朱红灯、于清水等多为江湖艺人出身的游浪人士,其所倡导的各种仪式均有泛江湖化特征。其中将江湖艺人的杂耍技艺纳入仪式,则为早期义和团仪式的普遍程。江湖杂技过渡到重大仪式,此过程实际上完成了艺术向礼制的转换,是醉感的原始舞蹈朝庄严的礼仪制度进化的质的飞跃。所谓立坛仪式就是设立坛场的仪式,通常包括摆香案、祭祖师、上香、磕头,此种仪式有时又称为“安炉”。直隶省《宁津县志稿》曾对本地义和团的仪式做过详尽记载。

义和团建立组织,叫做“安炉”。安炉时,先由大师兄口授戒条,教给“降神”的咒语,并委派精明能干的团民为大师兄或二师兄、三师兄,主持炉房的事务和训练,下设文、武先生帮办。人数过少的村,合并到有炉房的大村。谁去安的炉,谁就领导这里义和团。大师兄经常骑着马佩着明晃晃的大刀携带随员到各村检阅和训练。炉房里供奉:“天地三界十方万灵”、“协天大帝”、“真武大帝”等神牌,终日香烟缭绕,两旁排列枪刀剑戟。门前挂着“义和团扶清灭洋”的大旗。义和团民的服装:兑字团、坎字团都戴罗帽;乾字团用黄布裹罩头;都是短装、束腰带、扎腿,衣有袖箍,颜色有红、灰、蓝不等,但同一炉房的团民服装是一致的。各村义和团吃宿集体,不吃荤、不吃葱、韭、薤、蒜,吃粮自给,或由富户供应。如富户张敬先不答应,该村团民上了法,砍了他的肩膀,随将粮食献出。

团民多系二十岁上下的青年,每天上法习武一二次。习武前,焚纸香,磕头触地,掐诀。所谓掐诀是两手都从小指起挨次攀压成m状,然后面向东南双手一揖,默念咒语:“东南山请师父,上山教徒弟,下山教徒弟,上八仙,下八仙,中八仙,虎豹神,虎恶神,南海观世音。”念毕即喘大气、瞪眼睛、跺脚。武先生跪问:“什么神下山?”“……神”。武先生又问:“使什么兵刃?”“钢刀一把”或“长枪一竿”。递过后,习武者就抡舞起来。不一会,武先生说:“××神归山吧。”习武者即卸法恢复原状。有时对习武者用刀砍、用枪戳,叫做“过刀过枪”,练的枪刀不入就算成功了。(实际上不是真砍真戳。)同道不同炉的全团民有时互相到炉房跪拜,叫做“拜炉”,集合各村团民检阅,叫做“会团”。潘大师兄会团时,吹海螺,刀矛林立,马队数十匹,并有新武器(斜五眼),给养车数辆,声势浩大。^②

管鹤《拳匪闻见录》载:“涑水事后,天津仍无多匪,间有习者,未敢公然设坛。(拳教谓其公所为‘坛’,亦曰‘炉’。)”^③ 义和团成员中包括了少数财主家的人和地方士绅。这些加入义和团的士绅,“彼中谓之香客”。^④ 士绅入团,

经常成为“文坛”成员；文坛的职能主要是念咒、治病、管钱粮、出谋划策以及从事其它一些文字工作等。宁津县刘春台曾说义和团中，“有文先生管写算、信件来往。有武先生管队伍，领大旗，喊口号。”^⑤ 文坛不直接参与武装斗争，只为义和团做后勤、指挥和杂务工作。

所有的宗教仪式都具有相似甚至雷同的一面，义和团的立坛仪式里包括了繁琐的禁忌项目，如规定参加者数天内不能与女人同房，须戒斋净手，立坛时禁止窥视女人等。天津义和团曾“传令各家，将烟囱用红纸蒙严，一不许动烟火，不许茹荤，三更时在院中向东南方上供馒头五个，凉水一碗，铜钱百文，行三拜九叩礼。”^⑥ 管鹤《拳匪闻见录》载：“匪党令人家烧香勿简断，向东南时时叩头，无何，又喊令每家均将粪桶倒置，插纸花于其上。……是日，匪且不令妇女出至街墀，且不准在窗棂内，向街墀观看。”^⑦ 义和团的收徒仪式还有浓厚的家族特征和乡土风韵，“其称头目曰大师，曰老师父。小头目曰大师兄、二师兄。”^⑧ 义和团作为一种新崛起的大型群体性团队，不可能丧失内部等级秩序。义和团将其秩序的确立看作是仪式的主体性任务。

早期义和团曾利用杂技、武术、杂耍、戏法吸引大众，这是他们的初级做法，当义和团作为一个团体而发展、演进到集团化、组织化阶段后，原先那种高度夸张的系列性肢体语言，就得以凝固成一种固定的程式，转变成团体凝聚力的徽号，固定的肢体语言就逐渐具有了权力和等级的内涵。于是，群体性的肢体语言和动作就朝规范化、舞蹈化和普及化的方向迈进。义和团仪式的动作学意义初步建立。

动作很快转化成了权力的过度性象征物，或者说义和团首领特殊的动作语汇会帮助团民完成集体性、归宿性暗示活动，并向刚加盟的友邦展示新权威的程序。由此可见，即便是最原始简单的人体动作，经过符号化编程的过滤后，有可能进化成制度，肢体语言依然可以转变成为权力秩序的象征体。

晚清的请安、作揖、叩头，都是肢体语言，又是礼仪生活，还是权力制度的基础。义和团引杂技、武术、杂耍、戏法入礼仪，即浓缩性完成了动作的礼仪化、制度化、权力化、秩序化改造。义和团完成了简单的艺术性动作朝复杂的权力符号改造后，其内部的仪式核心就随即转变了，义和团民更加热心于对杂耍类法术的向往，而逐渐忽视了杂耍、戏法的艺术价值。时人关于义和团的记载大多都有团民练功的描写。义和团“传习时，令伏地焚符诵咒，令坚合上下齿，从鼻呼吸，俄而口吐白沫，呼曰神降矣，则跃起操刃而舞，力竭乃止。”^⑨ 仅就义和团仪式的动作性而言，团众仪式的舞蹈性很突出。义和团的练拳仪式，主要体现在降神附体。

新进的青年人，一旦进入仪式，就意味着进入了义和团的大团体当中，获得了团体的关怀和呵护，取得了同伴的信任和慈爱，同时，这样的仪式类似于一种带有宗教性质的成人仪式，既教人磨砺意志，亦带给人群体的温情。劳乃宣认为：“其党以习拳为号，八卦之名，隐而不露。其逆谋左道，授受渊源，惟为首同谋泉桀之辈知之，非特外人不知，即被诱入教者，亦不尽知。故莠民之狡者从之，良民之愚者亦从之，各处拳党尽有衣冠之族杂乎其中，非尽无业游手也。”^⑩ 可见，从众心理的作用是义和团得以扩张的主要缘由。义和团的那种群体性大规模的降神附体仪式是一对比式单打独斗的跳大神活动难以比拟的，因此，团众仪式更易在短时间内获得成功，而在瞬间戏剧性地完成仪式，就构成了其最理想化的效果。这是义和团在晚清特殊政治形势下的信念与精神抉择。

那么，吸引拳民参加义和团的因素在哪里，是不得回避的问题。柯文在论及义和团的高速发展阶段时认为：“导致义和团运动迅速蔓延并使该运动形成特殊的社会和政治特点的因素之一是降神附体仪式。”⁽¹¹⁾ 降神附体活动最初出现在鲁西北，以后逐渐成为义和团的主要仪式。义和团所以要采用此类仪式为主体性仪式，主要原因还在于它简单易行。这里还可以见到宗教仪式的演化进程。首先是普通的舞蹈性动作，再是复杂的杂技类动作，三是有内涵的制度性动作，渐尔发展为宗教礼仪动作。其动作流程的转变，沿着由难到简的路线推进；其练功速度则以不断提升，最终演化、递进到降神附体仪式，达到了立竿见影、瞬间成神之地步。

艺术和神学具有天然的血亲关系，许多艺术品类都具有充足的神学涵义，神学的形式体系多由艺术来完成，表演性艺术尤其擅长担当此类功能，艺术到神学的递变与演进方式为古今常则，但义和团融合舞蹈艺术与巫术信念于一体的程序，终达如此快捷的进化速度，则是别有图谋的举措，为特别的策略需求所致。

义和团的仪式亦有其不同于普通艺术之外的独立性，它虽然因义和团运动而名扬天下，却是普遍流行于华北地区的文化和宗教现象，其存在与流行与义和团事件没有直接的因果关系。民俗学意义上的降神附体活动本身具有极大的观赏价值，其自身的表演性、艺术性和娱乐性含量都很高，恰是它的艺术品位高且有发展良好、成长迅速的特点，才逐渐吸引了越来越多人关注，而其神异的内涵，更可蛊惑与刺激普通乡民单纯的想象力。

义和团由杂技类艺术起家，却以宗教类组织终结，其中的演变过程值得探究。柯文对此曾提出独到的见解。他认为义和团运动得以快速发展的重要因素就是义和团运动本身。(12) 团众的请神上法完全是肢体语言的集团合作表演，具有大型化、群体化舞蹈的独特风貌。义和团运动所以说是运动，原因很多，但是，将一种群体性大型化的舞蹈活动演化成了舞蹈的运动，则是义和团的贡献。

二、团民驱除恐怖的欲望勾勒出实战型仪式

从实际情况看，义和团仍属于一种战斗性团体，所以，义和团从组建到发展，皆以洋人洋教为假想敌，又以战斗过程为预设对象。于是，义和团战斗或军事仪式就必不可少。刘孟扬《天津拳匪》记录了庚子年夏的战斗状况：

六月初一日早，枪声止。洋人仍修铁路，系通北京者。匪党传云：租界某洋楼上，洋人甚多，有某老师用法术点化，楼上洋人皆自相凶杀，死者不少。又有人传云：某洋楼上有许多洋人，曹老师在楼下，从腰中掏出青铜钱一把，向楼上一掷，洋人首级皆堕落。又见某楼上有洋人，随用柴棒向上一挥，洋人首级，亦皆落下。问曰：“汝亲见否。”曰：“吾亲眼得见，并非虚言。”于是皆相信为神。(13)

义和团的武器系统尚属落后，结团立坛的农民多数使用刀矛，少数团民使用抬杆、鸟銃、洋枪。据路遥考证，庚子年间在京的义和团有三种类型，第一种是外州县来的以贫苦农民为主体的团民，他们主要分属乾、坎二字团统率，在庄王府挂号，分别归载勋、载澜掌管。这其中包括了山东老团。第二种是由居住在京城的原住民组成，他们中曾混入一些白莲教徒和土棍。第三种是各王府第所立的团坛。最有名的则是设在西城太平仓的庄王府和祖家街的端王府，是总坛所在地。乾、坎二字团入京都在这两个王府挂号。(14) 这几股义和团势力中的绝大多数参加过打洋灭教的战斗，山东老团以及天津地区的义和团都有过与官兵交手的历史。中国农民向以讲求实惠著称，但是，一旦他们感觉到神圣的天神秩序受到了挑战，那种蛰伏在其意识深层的浪漫想象力就得到了极大的发挥，最终，一种超级乌托邦式的想象力迫使他们走上一条想象性法术抗敌的不归路。

拳民们坚决地相信，只要有了刀枪不入的法术，即使用简陋武器也一定能打败拥有洋枪洋炮的洋人，而法术的获得则需要通过请神上法的仪式。上法仪式的戏剧性属性已非秘密。义和团在平时的拳坛上演练所谓的神拳即属于在公共空间的演剧行为，这种行为时有弄假成真的片刻，俄国记者扬契维茨基曾经记载了发生在天津火车站的一次战斗：

每一次齐射之后，我们都听到刺耳的嚎叫声，只见灯掉落了，溃散了，熄灭了，但是团民们仍然挥舞大刀长矛，高喊“义和拳，红灯照！”向车站前进。他们中有一位是师傅，是个脸色阴深的高个子老头，他带领着一群团民径自向我们冲过来，走在前头的小孩子举着大旗，上面写着“义和团”三个大字，月亮照耀着这些丧失理智的莽汉，照耀着他们的大刀和旗帜，一排子弹射过去，大旗倒下了，又举了起来，接着又倒了下去。(15)

演剧过程中的英雄毕竟不同于真实战争中的英雄，但两者具有紧密的联系。英雄性其实是一种大无畏行为，它和人在短暂时间内的癫狂性有关系，并同人类原始基因中某种反常规、尚冒险的疯狂性基因有关。后世的英雄之所以受到民间草民的崇敬，很大程度上就因为英雄具有超越恐惧的癫狂表现。因为癫狂的另一层含义就是勇敢、富有利他主义的冒险精神，抗拒常俗，回归原始性。

人类的英雄性有两种根源，一是植根于人类潜意识深层的自我毁灭、自我残害、自我牺牲的献身精神。另一便是一种宗教信仰，属于抵抗禁忌的排斥性选择。禁忌地带的设立对人类和谐进步有序发展有利，促进了人类天性内优美情操的发扬，却磨灭了人的暴力冲动，抑制了人类的生物性欲望。义和团的英雄行为，正是伴随着这种原始的冲动而迸发出来的。抵抗禁忌的冒险和暂时性的癫狂，构成了义和团民敢为天下先的英雄豪举。义和团作战，经常以迷狂的想象力为战术指导。柯文阐释了义和团揭贴的时代特性：“天津义和团在战斗中屡遭败绩，人心动摇，义和团乃令家家户户在门上贴‘闭火门咒’，其咒曰：‘北方洞门开，

洞中请出神仙来，铁佛坐在铁莲台，铁盔铁甲铁壁寨，闭住炮火不能来。’”(16) 这样的打仗之法，完全置战争于纯然的幻想与童话状态。冒着敌人的炮火反复冲锋、重复前进的思路，只可以启发后人的英雄梦想，却与真实的战争胜利渐行渐远。面对坚船利炮，不用技术，只用巫术，于悲壮中阐释了新神话理想，义和团将近代化的战事，完全降落到了宛如婴儿睡梦一般的无限醉意之中了。

当然，由迷狂幻想式迷信手法虚拟出来的勇敢精神仍有极限，一旦义和团员的死亡数量过大，或者敌人火力过猛，义和团民凭借自我麻醉而维系的心理平衡极限就会破裂，民众的抗拒就难以持久，因为人类对死亡的恐惧感是生理性的，而非心理性；是本能的，而非意志性的；所以，当拳民们看到同伴伤亡之时，受到的是本能性条件反射的刺激，而非仪式性心理暗示的鼓励。再者，义和团首领为了保全实力，自然要顾虑死亡的成本和代价，生命本位观念一旦占据了思维的首要位置，原先的降神附体、请神上法那一套就退居次要地位。靠虚拟的强大感支撑起来的上法仪式终会破碎，这样，原来尚可震慑部分洋人的超级的献身精神随之隐退或消亡。大量史料记载了义和团如何怕死避战的事迹，正是历史的真实，而非后人对他们勇毅精神的质疑。

义和团仪式的戏剧性还体现在战争过程中的巫术作法上。焚烧洋人的教堂和其它沾了洋气的建筑是义和团的另一种战争形式，在相当多的情形下，义和团的火攻不仅有仪式，同样模仿了戏曲和小说中的情节。刘孟扬《天津拳匪变乱纪事》记载了团众以火攻击教堂的情况。

有人传云：“义和拳乃神仙传授，其所办之事，万非人力所能及。即如烧某县某处教堂时，吾曾亲见老师念咒毕，一顿足说，‘着’、即见火起。”同样的焚香，叩头，念咒，只是念的咒语与上法的不同，老师念咒毕，一顿足说，“着”、即见火起。(17)

李伯元《庚子国变弹词》第十回《天津城裕制军受困八里台聂提督尽忠》也记载了类似的情形，德国的克林德被杀后，联军攻打天津愈加坚定，裕禄制军最先想到的仍是依赖义和团的请神作法以扭转战局，而大师兄张德成则借机蒙蔽愚弄裕禄。

大师兄张德成听了这话，心内着实踌躇，人面前又不好露出，只说天兵天将都到海外去杀鬼子去了，所以反顾不到面前，既然大人如此说法，等贫道烧上一道符，把他们调回来罢了。（唱）师兄说罢内厅行，上表焚香达天庭，爬在坛前连叩首，口中念念有词云。手持宝剑前头走，吩咐诸人在后跟，人问他今何处去，回言我去剿洋兵。制军听了非常喜，忙叫三军紧紧跟，大胆师兄言不必，我身保护有天神，无须尔等来相扰，触怒神祇了不成。一壁言时一壁走，制军相送礼殷勤，师兄不顾昂头去，走出城门不见人。手下诸人齐吓杀，师兄不见尽焦心，茫无主宰纷相扰，依旧纷纷逃进城。(18)

显然，仪式不可能解决所有的困难，任何仪式充其量只能解决仪式受术者的心理障碍，而无以释然诸多困境。义和团的请神上法仪式绝不会有真正的神通，只不过是他们预先在要烧的建造物中放好了煤油和引火物，老师作法只须给放火人的一个手势而已。

准确地说，义和团的战斗仪式和上法仪式有类似之处，战斗仪式是上法仪式的战时演练，上法仪式是战斗仪式的心理准备。义和团的这类仪式充满了悲情，在一个为了神灵附体、肉体不灭而准备的仪式上，实际上正为团众开辟了一条走向死亡的不归之路。为了验证义和团仪式的超强功能，在真正的近代战争尚未大规模展开之前，那些天真的团民们宁可相信刀枪不入的神话，也不愿意因为自身的不虔诚招致神话在他们单纯的心灵中立即破灭，于是，站在战争学的角度上来观望，义和团仪的上法仪式就在一派看似庄严浩大的戏剧性表演过程中，完成了它虚幻而无奈的壮美旅程。

三、团众江湖意识派生出群体性信任仪式的滥起

在人类社会任何一种群落组织内，人际间的交往都带有仪式性，不同的是，越是正规、隆重的交往，其仪式性就越复杂，尤其是规格较高的人际往来，仪式更以繁琐见长。仪式是人类一种群居性生活中体现庄严感的行为选择。

义和团众多为普通的农民，在参加义和团前，他们遵循的是农民的交际仪式，但是，参加了义和团，就等于提升了社会地位，并由此获得某种优越感，此种优越感或优越地位的标志便是能与虚拟的神灵交流。尤其是义和团入京后，社会地位的攀升迫使团众在极短的时间内急欲寻找到一种足以显示其高尊地位的文化符号。因此，此时的拳民们急切要在行为举止上表现得有异于

常人，并人为地制造搬演性效果。如果说团民在拳坛、战斗仪式中汲取了相当多的乡村巫术资源的话，那么在交际仪式中，民间戏曲的程序与做派的影子便成了义和团民最心仪的样板。更何况，古代战争仪式本就蕴含戏剧仪式的因子。

各种史料表明，拳民在得到了端王、庄王的庇护后，团众身份的神异化倾向伊始突显，风气所及，清兵乃至宫廷大内多有参加义和团者，并以此为荣。佚名《庸扰录》记载：“端王家中所用仆人，有即义和团匪者。”(19)团众地位提高并与士绅打成一片的状况，时而见诸士绅记录。佚名《庸扰录》曾记载，庚子年五月廿四日，“余将出京，驰陆赴山西。进宣武门，出德胜门，一路见匪徒与兵丁杂处，若一家人，深可骇怪。”(20)“出京后，所见匪徒装束不一，大率以红布裹头，亦有以杂色布者；而以着红色布蔽胸，手执长枪者为领队；有装束如常者，则其随从也。”(21)此事的团众心理错位严重，导致其行为反常。“此时津地拳匪，益无忌惮，其在街前行走时，若遇官弁坐轿者必喝令下轿，骑马者必喝令下马，且必脱帽旁立，不从者则挥刀恐吓，怒目相加。”(22)《山西省庚子年教难前后记事》记载了光绪二十六年六月初七事：

据城关乡的报称，有义和团民二三十人，捆绑教民十余人，声称来城解送请见。当领其为首者进见，诘该民一拥而入，手执刀枪，共二三十人，跪地叩见，卑职将前跪二人唤进花厅命坐，询称一系曹姓，为大师兄，一系胡姓，为二师兄，自什贴来、在卑职西南乡城治村等地方，杀过教民六口，现带来男女十二口，交与卑职不论如何办法，彼俱不管。时在院中团民正俱练艺，忽见有数人跃上屋脊，卑职因唤曹姓嘱令止练，当将曹姓喝止。有不自歇者，将伊胸背手拍数下，便有一人连拍不醒，旋自称关帝附体，索要兵马多物。曹姓云：将黄表纸写上焚化、即得。随又满口胡说，持刀乱砍，顿改初见时、尚不知规矩情形。约一时许，齐向外走，不意走至大堂，自称附神之人，又即在大堂将卑职两缨帽取去戴上，用刀吓令捆送之教民掌责答责，先后并向卑职索钱二十七千，似疯似魔，其凶横情形，莫辨是否真伪义和团民，一时哄动四城，聚观数百人。(23)从这两则史料可知，义和团对官府袒护荫庇教民的态度极为不满，但他们尚无法公开向清廷叫板，便只好采取变通之法，在礼仪上做文章。在与官府的交往过程中，义和团以抗礼之姿壮大声威，其所采取的具体办法约有两种，文的抗礼是借降神附体干扰对方，辅以戏腔戏调自壮声势、索取钱粮。武的抗礼则以高位自居，明火执仗，舞刀弄枪，胁迫官员向义和团行礼，迫使官员卑己贱身，借以戏弄官员，达到贬损对手、自壮威风的目的。前者以文戏中的戏弄为手段，后者则使用了武戏的做法。

从更广阔的视点来观照义和团的仪式，关键之处还不在于其上法是否具有真实性，因为宗教源自巫术，巫术本就带有天然的欺骗性文化痕迹。詹姆斯·乔治·弗雷泽在《金枝——巫术与宗教之研究》中即论述过公共巫术的欺骗性：

那些比较精明的人发现：要想欺骗不如他们聪明的兄弟并利用他们的迷信来谋求自己的利益是多么容易。男巫并不总是一个恶棍或骗子，他经常真诚地确信自己真正拥有他的同伴们出于轻信所归于他的奇妙的权力。但他愈是精明就愈可能真切地看穿那些欺骗更愚昧者的虚妄把戏。于是，那种职业中的最能干的人们必然趋向于或多或少有意识地进行欺诈。而又正是这些具有卓越能力的人们通常登上顶峰的地位，并为自己赢得最高的威严和最大的指挥权力。在职业巫师的前进道路上有许多陷阱，作为一条规律只有头脑最冷静和智力最敏锐的人才有可能平安地绕过它们。(24)巫师既然可以主宰一种仪式，就必然带有现场的表演或扮演特性，因为只有美的或新异的东西才具备了持久招揽民众、吸引观众的功能。义和团请神上法仪式的意义不仅在于拳民通过仪式可以神奇的速度实现其身份的转换，而且，这样的身份转移还包含了杂技艺人之类的底层民众以个体的身份朝朝廷中人社会角色的变更。通过上法仪式，身处仪式状态下的人必然要被仪式所营造出来的特殊气氛所熏染，普通的乡野村民即刻间变成了某种半人半神的超人。

从心理学角度衡量，可以想见，那些原先隐藏在平民心灵深处的神灵的神力，立时得到召唤与激活，并及时地转移到那些狂魔乱舞的团民身上，这样的场景和氛围对普通团众来说都是一种新鲜神奇的精神体验，具有无可抵挡的诱惑力。当然，所谓的身份或地位的转换带有短暂性和虚幻性，义和团首领或作法者为了让人们相信这种转换的真实性，就加强了仪式的现实效力，这样的现实效力必须具备三个条件，第一，充沛的催眠效果；第二，大型化的公开表演；第三，尽可能寻找到最能吸引人注意力的表演场所。于是，请神现场中的部分观众会跟着施术者进入催眠态。

义和团具有悲剧意味的仪式，恰在于这种单纯的舞蹈性模仿。团众为了获取自身的利益，必然要扮演群体英雄的角色。而此类角色必以降低个体的判断力和独立性为代价。团众的江湖身份决定了其价值选择的单一性。在这个虚拟的江湖世界里，团众的精神只能在想象或幻想中得到升华。

义和团仪式属于一种巫术学意义的动作表演程序。由于受到晚清独特政治气候的压力，团众选择请神上法仪式作为自己集团

的符号，具有一定合理性。但是，义和团的请神上法仪式源于古老的巫术，属于团聚群体行为中较为普通的仪式。正是这种相对朴素的巫术沟通了团众同样单纯的精神世界，才迫使请神上法仪式的时代成色沾染上了抗敌御侮的国家正义感。义和团只是恢复了一种反复无常的古老巫术，而其立于巫术思维之上的权力冲动，恰成为义和团现象在群体性大众行为学方面垂范于今世的摹本。义和团并未站在时代的巅峰，其模拟先贤的疯魔举止，正演示的是帝制时期在近代革命风暴到来前中华基础国民最后的一次集团舞蹈。义和团本身的复杂性和外界视之为矛盾共同体的根源就出在这里。

注释：

① 参见张鸣：《义和团仪式的文化象征与政治隐喻》，载《开放时代》，2000年第9期。张鸣对义和团仪式研究有开创之绩，本文大体认同张鸣关于义和团仪式类型划分的观点，并对其做出回应和延展性论述。

② 《宁津县志稿》（直隶省），1964年编，原题《宁津义和团反帝运动》，载《义和团史料》（下），中国社会科学院近代史研究所、《近代史资料》编辑组编，北京：中国社会科学出版社1982年版，第972—973页。

③ 管鹤：《拳匪闻见录》，《义和团》（第1册），中国史学会主编，上海：上海人民出版社2000年6月版，第468页。

④ 吴永：《庚子西狩丛谈》，引自《义和团》（第3册），第389页。

⑤ 《宁津县志稿》（直隶省），载《义和团史料》（下），第978页。

⑥ 刘孟扬：《天津拳匪变乱纪事》，《义和团》（第2册），第11页。

⑦ 管鹤：《拳匪闻见录》，《义和团》（第1册），第468页。

⑧ [日本]佐原笃介、浙东涵隐辑录：《拳事杂记》，《义和团》（第1册），第238页。

⑨ 罗椿融：《庚子国变记》，见胡寄尘编：《清季野史》，长沙：岳麓书社1985年版，第44页。

⑩ 劳乃宣：《拳案杂存》，引自《义和团》（第4册），第452页。

(11) [美]柯文著，杜继东译：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，南京：江苏人民出版社2000年版，第29页。

(12) [美]柯文著，杜继东译：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，第31页。

(13) 刘孟扬：《天津拳匪变乱纪事》，《义和团》（第2册），第24页。

(14) 路遥：《义和团运动发展阶段中的民间秘密教门》，《历史研究》，2002年第5期。

(15) [俄]扬契维茨基著，许崇信等译：《八国联军目击记》，福州：福建人民出版社1983年版，第92页。

(16) [美]柯文著，杜继东译：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，第117页。

(17) 刘孟扬：《天津拳匪变乱纪事》，《义和团》（第2册），第8页。

(18) 李伯元：《庚子国变弹词》，引自阿英编：《庚子事变文学集》（下），北京：中华书局1959年版，第739—740页。

(19) 佚名：《庸扰录》，载《庚子记事》，第250页。

(20) 佚名：《庸扰录》，载《庚子记事》，第255页。

(21) 佚名：《庸扰录》，载《庚子记事》，第256页。

(22) 刘孟扬：《天津拳匪变乱纪事》，《义和团》（第2册），第10页。

(23) 《山西省庚子年教难前后记事》，载《义和团》（第1册），第500页。

(24) [英] 詹姆斯·乔治·弗雷泽著，徐育新等译：《金枝——巫术与宗教之研究》，北京：大众文艺出版社1998年版，第70页。

来源：《中国文化研究》（京）2009年秋期

责任编辑：焦艳

发布时间：2011-9-26 14:58:48

中国社会科学院电话：010-85195999 中国社会科学网电话：010-84177865；84177869 Email：skw01@cass.org.cn

地址：中国北京建国门内大街5号 版权所有：中国社会科学院 版权声明 京ICP备05072735号