

【历史研究】

义和团仪式的武、舞、巫合流机制

路云亭

(上海体育学院 体育新闻传播与外语学院, 上海 200438)

【摘要】儒学的无神论观念限定了中国神学体系的发育,儒学的静养哲学亦遏制了中国舞蹈业的发展。义和团的请神附体上法仪式担负起短时期、大范围内为民众造神的任务。义和团的巫术表演对中国巫术舞蹈业的发展做出了贡献,其所引发的巫术舞蹈的普及、推广和革新工作影响甚大。义和团巫舞直接借鉴了中国传统戏曲和民间巫术的表演传统,并引起晚清巫术舞蹈业的兴起。晚清高层权力的剧烈变更触动了义和团选神制度的勃兴,义和团在公共空间动作感强烈的团队表演现象,不仅象征性地张显了权威,亦完成了整个帝制时代最后一次巫术舞蹈的复兴运动。

【关键词】义和团;武术机制;巫舞运动;代神表演;权威彰显

【中图分类号】K256.7

【文献标识码】A

【文章编号】1671-6973(2014)03-0051-11

原儒学说的无神论观念限定了中国神学体系的发育,有神学而欠体系,亦为中国神学的特点。正因如此,后世的华夏族人不得不为本民族神话体系的缺失承受无穷无尽的压力。既然先祖造神任务完成得不够顺利,那么,民众的造神运动就具备了补充神话体系、完善信仰空间、重塑宗教精神的重大而深远的意义。晚清时代义和团的利用武术仪式的造神运动即为较为短时期、大范围民众造神现象的典范。

一、义和团的窘迫处境

迫切需要启动补神机制

晚清为中国各类社会矛盾的纠结期,义和团逐渐将这种危机造成的威胁转移到洋教方面。人类社会有一种通则,种族群体一旦受到普遍性的巨大威胁,都会产生凝聚力,如此的凝聚力还包括了对共同信仰的强化和纪念。类似的纪念方式和崇拜祖宗的意识有联系,亦与固有文化中的武术仪式关系密切。义和团所尊奉的武术仪式包含了对尚武类先祖和神异人物的崇敬。西方传教士麦高温曾关注过此问题。

如果要寻求一个对中国各社会阶层均具有巨大影响和统治作用的宗教力量,我们会发现:那就是祖先崇拜。在信仰领域中,没有谁

可以替代它们的位置,哪怕只是一瞬间的。……这种崇拜可以追溯到中国历史的早期。孔子在他的《礼记》中,就详尽地制订了在典礼中所应遵循的礼仪规范。现在看来,孔子所阐述的“礼”的特征已经有了实质性的变化,在宗庙中举行的宗教仪式仅仅属于追思的礼拜了,目的在于唤起活着的人对那些曾经爱过的但现在已经死去的人的回忆,不让他们在活着的人的脑海中渐渐地被遗忘。^[1]

显然,在洋教入侵前,包括义和团民在内的中国人头上笼罩着一种天运永贯、天道恒常的光环。洋教侵入破坏了此种信念的完整性。任何一种群体的信仰皆有务虚的因素,却仍具有普遍的实用性。《莱阳县志》曾记载过民间的选择尚武的保护神的情况。

迷信者专事于祈禳,或祷于天地,谓之天地口愿,或祈于寺庙,作俑焚化,谓之替身,或媚于灶,或佞于佛,或祈灵于狐狸,或延请巫覡。痘有神,谓之痘哥哥、花姐姐;疹有神,谓之疹娘娘。腿疾则许杖于铁拐李仙,足疾则许鞋于翘脚娘娘,腹疼则许五脏于宝藏爷爷,筋疼则许麻经于筋骨老爷。目昏则许眼镜于眼光菩萨,耳聋则许耳轮于耳光菩萨,小儿咳嗽则许面饼于吼狗老爷。甚或好事妄传,而污潦

【收稿日期】2013-10-10

【作者简介】路云亭(1967-),男,山西长治人,副教授,文学博士。

之水,岩石之罅,枯朽之木,败墙之隙,亦莫不有神。^[2]

义和团的武术仪式也不例外,同样是根据需要而设立,其所信奉诸神也多种多样,甚至有泛神的特点。程啸认为:“按照民俗信仰,天运往复取决于神灵的意旨。天运观和神灵观是紧密相联的。也许历史上任何一次农民战争,都没有出现过像拳民一个中那样的为数众多、千姿百态的神灵。从玉帝、老君到悟空、八戒,都纷纷在义和团的文献里和仪式上袍笏登场。侵略和反侵略的冲突,在文化心理的层面上折射出乡土诸神和洋上帝‘大开战争’的神话场景。”^{[3]438-439}和中国民间信仰的情况一样,义和团的神灵崇拜属于多神崇拜,其所拜神灵有泛神特征。

拳民们把自己无法理解和控制的自然和社会力量都投射到各种具有尚武人格特点的外在对象身上。大至日月星辰、风雨雷电,小到城阙土郭、鸟兽虫鱼,皆可成神。程啸还认为:“这种起源于原始宗教而在落后的小农经济基础上保存下来到古老习俗,使老百姓对各种异质宗教之间的界限处于模糊状态。据实地调查,近代河北、山东和京津郊区的乡里民众都有悬挂‘全神图’的风习,民间才将三皇、玉帝、正统偶像和乡土精灵画成了一个‘主宰三界’的神学共同体。”“在神拳故乡山东平原县的几座著名寺庙里,如青楞寺、范庙和森罗殿,都没有明确的宗教界定,释迦、金刚、罗汉、玉皇、药王,乃至刘备、关羽等在平原县创业的历史名人像,杂塑庙中。和尚、道士合住在一堂,彼此相安。正统宗教的神灵观念,在离开城市之后就随着民众心愿而发生了‘三教合一’的变形。这种源于正统又模糊了正统的全神信仰,是‘异端’教门或拳民运动的神灵观念的文化来源。”^{[3]438-439}义和团对神学的依赖始终未曾终止过。佚名《庸扰录》载,庚子年五月“太后于神前求得谶语云:‘大家慌慌,血水横流,白骨累累,只在今秋。’”^{[4]253}天道的观念就成了义和团以武术和巫术起事最为崇高的精神源泉。

中国的泛神论思想由儒学的无神论境界决定。于是,民间大范围的敬神需求和儒学价值体系的无神现象,构成了武术仪式的供求紧张关系。中国的无神现状即为民间的造神机能提供了动力。义和团即为这样一种为神话缺失承担过任务的团体。李世瑜在《现代华北秘密宗教》中曾讨论过这个问题。“官府的迫害当然不能根除异端宗教;民国时期秘密宗教的迅速重现和扩展足以证明白莲教传统的延续性,但是,官府的迫害肯定改变了许多秘

密宗教的性质。”^[5]美国学者周锡瑞(J. W. Esh-erick)认为:“现在,由于秘密宗教的文献极少而且难以找到,所以原白莲教神学的完整性越来越难以保持。‘扶乩’愈来愈成为秘密宗教教义的一个普通来源。”^{[6]67}西方学者所提出的“神学的完整性”这个概念是中国人从未论述过的,至少是在法统意义内的经典中强调得不够严密。其实,中国隐性的思维体系和西方人本无二致,固有的神学系统发生了紊乱,中国人同样会若有所失,极端时期也会惊恐万状,表现出一时的手足无措之迹象。对正统的尚武型宗教和秘密宗教的尊重是人类的正常思维,而妖魔化只是极端时期的极端异常思维形态。秘密宗教或许是有害于社会的整体和谐,但秘密宗教的所蕴涵的集团性社会心理及其尚武的美学价值,有其存在的价值,后世的秘密宗教时常以别样的面目流行于世,并随时跃进到正教的行列,并受到高度尊崇。

义和团首先要承担的是为华夏族塑造数量和影响力都足够巨大的战神或尚武神灵的形象。在所谓神学的完整性难以实现的前提下,义和团信神自会步入饥不择食的地步。裕禄光绪二十六年四月十九日(1900年5月17日)奏。

义和拳会,始自山东,其传习拳棒者,皆系无籍游民,托之持符念咒,能以降神附体,金刃不入,枪炮不伤,游行各处,诱惑乡愚,拜师传徒,立厂设坛,聚而演习。其所供奉之神,大都采择稗官小说之人,穿凿附会,荒诞不经。^[7]

义和团选择神灵的仓皇草率现象实为无奈之举。柯文《历史三调——作为事件、经历和神话的义和团》在讨论作为神话的义和团时说认为:“有位作家说过:‘历史具有伸缩性,我们把历史塑造成形,它反过来又影响我们。’在20世纪,关于美国边疆的神话已多次影响了华盛顿的对外政策,还通过书籍和电影使人们形成了关于暴力、男子气概、种族、物质进步和一系列的种种传说,使居住在上海等城市的英国公民把他们自己结成了一个利益的共同体,这些传说还为通商口岸对英国政策进行周期性的抨击提供了依据。”^{[8]180}柯文对具体的史学家的观点持保留性的意见,其怀疑历史的观点更接近新历史主义一派。他指出了史学的当代使命以及神话对重新锻造集团机制的作用。

正如埃里克·霍布斯姆所指出的,“所有的历史学家”,不论他抱着什么目的,都在“创造历史传说”,“他们在有意识或无意识的创造中,粉碎并重构历史的各种形象。”换言之,即

使是最有造诣的历史学家,在向某一被神话化的历史事件提出质疑的过程中,也不可避免地会制造出另外的神话。

关于这一点,斯坦利·B·阿尔珀恩在论述非洲的史学时作了最简明的总结:“在现代非洲的史学研究中,感情色彩过于浓厚,其结果往往是贬低旧的神话,而代之以新的创造的神话。在努力证明黑人和其它人种同样优秀的过程中,不少严肃的非洲学者(有别于近来的神话制造者)也受到诱惑,说了许多过头的话。实际上,我们看到的是一种自我标榜的史学。”^{[8]182}

战神体系的不完整,导致了国人对战神存在的渴望。义和团选神对象倾向于和自己雷同的一类人物,传统戏曲中的绿林好汉、武林侠士一派在团民仪式中出现的频率相当高。象黄三太、黄天霸、武松这样的在戏剧里以夜行衣短打扮现身的武林人物,直接成了早期义和团众的精神偶像。这类粗豪不羁的武林好汉,好名任侠,讲武林道义,重友情份,与官府的距离时远时近,既保持个体独立性,又时而对官府有亲和力和,很合义和团民的审美趣味。此类人物受到高举“扶清灭洋”旗号义和团的欢迎,自是顺理成章之事。

正因为旧的神灵不为义和团民看重,新神在晚清特殊的社会环境里需求量激增,义和团在别的领域开发新神则是其必然选择。马场毅曾说:“此类诸神的多数如上所述转化为义和团的诸神。义和团的诸神们是在非日常生活的场所出现的神,通过迎神赛会或者是市集日所进行的戏剧、表演、村庄戏剧、说书、祈免灾害的仪式与农民交流。人们相信诸神有着各自的独特功能。可以认为,经过神的附体,独特武术的修练(炼)及咒文的背诵可使人成为刀枪不入的不死身,此种观念、信念膨胀后,成为义和团团体的共同意识。”^[9]

中国神学文化的结构性缺陷是义和团运动崛起及义和团题材文艺作品活跃的直接缘由。中国近代民间宗教结构的多神崇拜传统在这里便大有用武之地。中国戏曲素为神学的补充和完善性文化资源,戏曲在晚清时期扮演的是续写神话传说的角色,戏曲可使神话更为鲜活而充满动感,亦可为神学提供凝重而具体的系列神灵。但是,戏曲神祇的感召只会带给拳民短暂性的精神亢奋,无以提供出更宏大的理性世界。

仅以主神为例,义和团供奉的神祇有玉皇大帝、洪钧老祖、张天师、孔圣人、托塔天王、姜子牙、

诸葛亮、赵子龙、马超、姜维、梨山老母、武松等,具有其种类繁多,神性不明的特点,神灵的神性和俗性兼备,和西方的主神待遇差别很大。柯文认为,20世纪80年代的中国,“历史与神话之间的关系再度趋于紧张”^{[8]245}。

更全面来讲,在19世纪还20世纪,西方既代表帝国主义,又代表现代化(“财富和权力”的秘密在焉),前者是坏的,后者是好的。两者都是义和团运动的起因和攻击目标。因此,历史上的义和团具有一种内在的潜力,可供后来的中国人充分挖掘和利用。当西方被看做侵略者和剥削者(恶魔般的西方)时,对义和团的抵抗行为甚为满意的中国爱国者就对义和团大加赞扬。但当西方被看做现代生活的源泉(天使般的西方)时,义和团像勒德分子(1811年—1816年英国手工业工人中参与捣毁机器的人——译者注)一样毁坏西式电报、铁路和轮船等机器的行为,就会受到严厉的谴责。中国的一些知识分子(如胡适和早期的陈独秀)认为,19世纪和20世纪中国遇到麻烦的主要根源不是西方帝国主义,而是中国文化深层次的结构缺陷。对于这些人而言,义和团的排外主义、野蛮蒙昧以及迷信都是中国客观环境的间接反映。……如果说义和团的历史包含了20世纪中国文化本题方面一些悬而未决的问题相关联的许多实质性主题的话,那么,反之亦然。这是说,自清末以来中国知识分子在认识中国人优缺点(20世纪80年代中后期的“文化热”中争论激烈的一个问题)的过程中经历的困难,使得历史学家极难客观研究和评价义和团,确定义和团在中国历史上的地位。而且,这个问题在短时间内不大可能得到解决。毕竟,中国人对西方或他们自己的历史抱有爱恨交加的强烈感情不是什么不正常的或令人惊奇之事。由于义和团引出了许多特别的问题,所以,只要这种矛盾心情继续存在,义和团就会继续扮演特殊角色,充当制造神话的材料。^{[8]250}

柯文还比较了义和团和太平天国利用神意和所请神灵的差别。他认为:“不言而喻太平天国也是制造地区性神话的好素材,位于广州附近的太平天国的发源地,尤其如此。”^{[8]255}

当人们遇到“生死大关”时,他们会立即用日常生活中占有重要地位的神话“应对”之。义和团毫不犹豫把各个守护神确定为他们从

童年时代开始就耳熟能详的历史人物和小说中的人物。当他们的法术失败时,他们就用女子为秽物的传统观念推卸责任。……戴维斯在《奇迹大观》一书中告诫说:“在回忆往事时,无论我如何力求诚实,我们都会用后来获得的知识对往事加以歪曲”。但是,另一方面,正如巴巴拉·迈尔霍夫坚持认为的那样,对个人生平的神话化处理有其明确的价值,它有助于保存心理认同感和个人的完整性。^{[8]257}

民族心理和个体的心理运行规则相似,适当的撒谎和吹牛可以有效地提高自身的自信心和自豪感,消解掉不够理想化的自卑情结,使自己朝着理想化、完美化的方向跃进,这种务虚的做法其实延续了积极巫术思维的传统。真实的情况也是这样,特殊群体在特别的历史时空下的习惯性吹牛和自大式撒谎,虽然无补于真实的业绩,却可以不断地暗示自己的伟大、超强、聪慧、正确、光荣。集团性谎言的合理性就在于此,虽说超越时代高谈阔论现象属于短视而偏执之举,但对处于劣势的群体来说,却无疑是一剂拯救自己度过难关的良药。义和团素材之所以不断为后世形象化地制造出新奇的艺术形象,正是国家意志在特定历史时期的集中反映,任何人无以违背处于极端状况下的民众意愿。因此,尚武的神学不仅是民间思维,还联系着人类普遍性的习俗。

二、团众集体性幻想

激发巫术舞蹈运动的兴起

人类对待神学有复杂和简单两种态度,这便给尚武类神学的纯洁性带来了疑问。神学本身无所谓神圣与妖魔,神学的主动权依旧掌握在人的手中。神学实际上永远是人的奴隶,而非人的主宰,只有在非常时期,神学的能动作用才可以居于一切价值之上,成为群体和社会生活的主导力量。毋庸置疑,义和团的请神上法、巫术咒语的尚武色彩相当浓厚。光绪二十六年四月二十一日山东巡抚袁世凯折。

如欲赴某村讹抢,则分送传单,先期征召。迨齐集后,逐一吞符诵咒,焚香降神,杂沓跳舞。为首者指挥部署,附会神语,以诳其众。临阵对敌,各插一小黄旗,又以红黄巾带,裹头束腰,胸际佩黄纸符;其头目手执黄旗,或身著黄袍,背负神像;其徒众分持枪刀及鸟枪抬炮;群向东南叩头,喃喃作法,起而赴斗,自谓无前。^[10]

对此现象,当代流行的评价值得关注。义和团临战之前降神念咒的情景,不失为义和团热衷于巫术性幻想的真实写照。“和理解笼统‘灭洋’一样,义和团之所以笃信‘画符念咒’、‘神灵附体’、‘刀枪不入’的迷信,也唯有从小生产者特点那里才能真正得到解释:他们需要一种信仰力量来作为超出自己狭隘经验范围的精神支撑;而在这些见闻有限、闭塞落后的人看来,神无所不能,凭借之后自是法力无边。历史和社会表明,笃信迷信并不仅仅发生在义和团身上,以往的历次农民起义也多皈依上帝,甚至在现今农村,已经富裕起来的农民,还张贴门神,竟然相信千百年来从未保佑过他们的财富。比较特殊的是,义和团不止信奉一个上帝,而是依持‘多神’。象《三国演义》、《封神演义》、《西游记》等小说中的一些重要人物以及戏曲舞台上的著名角色和民间传说中的某些超人,如诸葛亮、姜太公、孙悟空、猪八戒等都是他们崇拜的偶像。从广为流传的通俗小说、戏曲舞台、民间传说中请来众神的做法,恰好反映出文化低下是导致义和团笃信迷信的最根本原因。”^{[11]466}当然,这里还需要辩证,第一,义和团的多神崇拜并非其首创,历代的农民起事多有多神崇拜现象。第二,既然非一神崇拜,义和团没有所谓的皈依上帝的观念。第三,义和团请神是从实际目的出发的,多神崇拜的最大特点即为一切实从实用出发,想得到某种利益,就崇拜相应的神灵,这和依赖上帝保佑的观念不同。第四,义和团从戏文、小说中大量请神,则为其一项创举。当代论者论述到了义和团迷信愚昧落后的层面,却忽略了迷信本身的实用理性观念及其在特殊时代存在的必然性与合理性。

仅以反对帝国主义入侵的意义而言,十九世纪末叶利用神拳唤起民众反抗侵略,仍不失为一种可取之手段。因为民族危难,形式紧迫,唤醒的民众来不及依照常规习武练功,而神拳自诩能神授,妇孺又皆能之,这与当时华北地区下层信奉汉教民众急迫反洋教的心理是合拍的。如若不借助神拳魔力御侮,很难想象会在短期内把数十万神拳勇士聚集在灭洋的旗帜之下。^{[11]467}其实,此观点仍有漏洞,即使义和团按照正常规律练习武功,洋兵的热兵器系统也会对义和团的冷兵器形成压倒性优势而宣告练功活动的破产。

整体而言,中国的武术、巫术、舞蹈三者之间的关系密切,但是,汉民族的舞蹈却在儒教的规整、洗礼和锻造之下过早衰微了,尤其是民众自发的舞蹈习俗,在儒学正统的压制下,逐渐退出了历史主流

性娱乐业行列。其实,儒教的统治,只流行在社会统治力量输送通畅的区域,乡里民间的各种秘密教门的仪式活动实为民间舞蹈留存了巨大空间,这个舞蹈类别的文化载体便是武术以及巫术活动中的动作语汇。

巫术活动因受巫师催眠深度不等的影响,具有静态和动态两种效果。通常而言,静态巫术不及动态巫术的现场效果强烈。若以武戏演出为参照系,则可见静态巫术因为缺少迷狂的舞蹈,很难给现场观众制造出迷幻感,因此,巫师的职业即包含了舞蹈和武术能力,在一般性的静态仪式之后,跟跳狂舞便成了巫师的看家本领。巫师舞蹈可分为粗野类和文雅类两种。粗野舞蹈为毫无章法地乱跳、乱蹦,直到跳得浑身抽搐、口吐白沫为止,呈现出病态的癫狂派的特色。文雅舞蹈则跳得合乎法度,具有理性的节制和优美的节奏,美感和观赏性俱佳,两者构成了所谓的巫舞,巫舞亦为人类舞蹈的原始生发点。《商书·伊训》载:“敢有恒舞于宫、酣歌于室,时谓巫风。”^{[12]123}蔡沈《书集传》云:“巫风者,常歌常舞,若巫觋然也。”^{[12]124}可见,诸如“跳大神”之类的疯癫舞蹈,亦是古代巫术舞蹈的组成部分。就巫术心理学而言,粗野的巫舞极有可能是迷狂的人受到催眠的效果后所进行的带有醉态感和癫狂特征的表演,文质类型的巫舞则可能是清醒的,属于有节制地再现一种既有程序的人体动作体系。

巫术是超民族的世界性人体原始动感行为和现象,巫术的实施方法虽然有差异,但其基本形态和表演方法则大致相同。世界各地的降神附体仪式一般都由专业性很强的职业性巫师操持,中国也大体如此。中国的巫术和戏曲、杂技、舞蹈等表演性活动一样,一般都有职业性的家传。家传制度虽说其原始的意义是为了保持这种事业的奥秘,却在一定程度上有效地保证巫术、杂技、戏曲的纯正品位,其积极作用大于消极意义。

晚清和近代,家族传承的巫术世家不少,但在华北地区则分布较为松散,因此,迫于供求关系的压力,义和团活跃地区即有非巫术世家出身的巫师加入到了操持巫术的行列。观察巫师的作法现场可知,这种临时出道的巫师大多带有先天性的神经质,其作法程序也带上了真疯假狂的面纱,叫人难辨真伪。此类巫师往往会在忽然之间,行为怪异,终于化为流浪的野巫师。由于巫术需求量较大,乡村道士、和尚也有代行降神附体巫术者。基督教传入中国后,亲近教会的华人也有请传教士为其实行巫术活动以驱邪,虽不实行请神附体上法仪式,而其洒圣水、念圣经之举,仍有

明显的巫术痕迹。清同治四年十二月直隶总督文,按察使张树声呈称,直隶宁晋县双井村“民人张洛待因子张书琴中邪患病,经教民李洛来转央教士洋人艾清照,与教民池喜真等,前往念经施救,被火烧伤一案,蒙督院以现准总理各国事务衙门来咨,转准法国公使照会。教士艾清照等系被张洛待设计陷害,几至毙命等情,即令委员确查禀办。”^{[13]616}而实际的情况是,张洛待请洋教士艾清照来家念经驱邪,不慎火烛引爆家中的火药,灼伤洋艾清照以及池喜真、申孚远、张洛占面部,导致一场涉外洋官司。^{[13]628-629}可见,晚清巫师是非官方的,即使是民间巫师,其世袭垄断状况也受到了遏止,或者说,只带有世袭性,而非垄断在具体的家族权力范围内,具有随意性和开放性特征。巫师并不享有垄断行巫的特权,更不是职业性的通神之人或神的使者。义和团运动人人皆可成神的现象正是基于这样的巫术现状和行巫传统,此举则在潜在的层面完成了对固有巫术规则的革新。人人皆可成巫,意味着巫术的大众化和普遍化时代的到来,巫师的普及化,还可以大大提高传巫的效率。

恰是因为巫术生命力顽强,各种叛逆性团体的集体性活动大多要借鉴其仪式,因此,巫术的仪式也在各种不同集团背景的冲击下悄然变化。义和团作为新生的社会力量,其立坛仪式的功能已非单纯的成神,而代之以展示自己坛口的功法渊源。尽管义和团的作法仪式复制了民间宗教,但所请神灵却五花八门,跟以往任何一个教门皆无直接关系。

义和团从其创始起即是一种具有明确敌对目标的民间武术团体,其武术仪式中的作法的功利性由于社会压力的驱动显得格外突出,其请神的象征意义比起寻常的文化仪式更加鲜明,功能也格外凸显。团民们选择新的神灵,首先要满足某种神秘主义的设想或预言,不仅向众人宣告本坛是神意所在,还拥有强大威力,且有一个吉祥美好的开端。由于地缘关系所限,各地拳坛的地缘特性难以消除,义和团的组织形式首先建立在家族血亲基础上的村落本位之上。现成的亚宗族性的组织资源最容易形成团队精神,也更具有战斗力,因此,必为义和团所倚重。义和团中坛口首领同时是尚武性宗族领袖现象曾多次出现过。宗族关系移植到团内,亦为顺理成章之事。新的集团必须重新确立等级秩序,团队的组织结构也须再行建立,于是,武术及巫术仪式的合流就起到了关键作用。新的社会组织的重行排序和建构,除了武术及巫术仪式,便无法找到更好的替代品了。

义和团的武术及巫术仪式都是紧急环境下无

奈的选择。在大敌临头、决战在即的时节,最有效地团结人心、凝聚人之法便是仪式。仪式使人产生强烈的神圣感和归宿感,古代的神灵刺激起年轻的义和团的血性与胆气,一场场生死攸关的战斗于是在瞬间变得游戏化了,团民们在梦幻般想象力的麻醉下,或开赴战场,冲锋陷阵,或冲荡教民,杀敌图存。所有的冲动在仪式的神圣意义暗示下,都变成了一种美好的蓝图。团民们在立地成神意志的反复鼓惑之下,一种正确、光荣、伟大、神秘的内心感受,悠然跃动于其率真浅直的思维体系,终于鼓荡出了一出非凡的由集团舞者扮演的帝国末世的欢歌。

义和团民是中国历史上非常罕见的武术群体,他们处境极为微妙,介于非法与合法之间,处在罪犯和功臣的边缘,属于匪徒和义民的结合体,始终身临当杀与成神的临界点,是在断头台和封神榜上都有一席之地的复杂而无奈的民众。即便近代学人,也不得不为义和团自身的矛盾性操持忧心。

更有贪利无耻希荣干进者流,日至端、庄二邸,呈递条陈,径或上封事,大抵皆以推尊神拳、歼除洋人为辞。其最骇人听闻者则蒋式芬一奏,请斩李鸿章、刘坤一、张之洞三佞臣头,为通夷者戒云云。其最可笑者,则毓贤六百里加紧一奏,请将玉泉山昆明湖水用法升高,灌入西什库教堂,以毙洋人之类。其最无耻者则刘家模设坛,自为大师兄之类。凡此之徒,直至洋兵入城,鸟飞兽散,鸣吠始已。真可叹也。^[14]

由此可知,类似义和团这样的民间武术和巫术团体,不仅仅是社会动乱的产物,还是洋教入侵后朝廷高层派系斗争的派生品。

受到朝廷高层派系之间的约束关系限制,团民从未有过明确、坚定的反官方意图,其习练武术的动力一直是杀洋灭教以及主和派的官僚集团,这样反而投合了曾经扑灭过维新变法的朝廷所谓顽固派的心意。帝制时期的历代王朝对反叛性组织都极为忌憚,一向反对此类由社会动荡而出现的农民武装团体。义和团也不例外,虽说他们的武术活动有正义性和合理性,但是,毕竟对正常的社会秩序具有很大的破坏作用,清廷用义和团打洋人实出无奈,看中的仅是义和团中所包含的“民心”和“民气”。端王、刚毅的上书说:“疏言义民可恃,其术甚神,报仇雪恨,强中国,在此一举”;还说:“义民擄忠愤以卫国家,不因而用之,以雪国耻,乃目为乱民而诛之,人心一失,将何以为国?”^{[15]356}慈禧太后曾经

反驳袁昶的意见:“法术不足恃,岂人心亦不足恃乎?今日中国积弱已极,所仗者人心耳,若并人心而失之,何以立国?”^[16]慈禧太后西狩西安时,对义和团即表示出怀疑。“当乱起时,人人都说拳匪是义民,怎样的忠勇,怎样的有纪律,有法术,描形画态,千真万确,教人不能不信。后来又说京外人心,怎样的一伙儿向着他们;又说满汉各军,都已与他们打通一气了,因此更不敢轻说剿办。”^{[17]436}主战派和主和派的对立,加剧了最高统治层的矛盾心态,义和团的地位也由此变得进退维谷,极为尴尬,团民心态异常复杂。各种矛盾集中在义和团的内外,其实也是一种国家危险和危机的转嫁。支持义和团的部分社会精英出于反洋教的需要,确实站在了义和团一边,如端王、庄王成为义和团各大坛口的领袖,端王曾经“于邸中设坛,晨夕虔拜”,又密招义和团大师兄曹某至宫中慈禧太后前演练刀枪不入法术,“西后大悦,以为天降异人助中国也。”^{[15]354}当时,许多省份的督抚都笃信义和团的神术。

是时,鲁抚李秉衡,直督裕禄,直臬廷雍,晋抚毓贤,皆心醉其术,而毓、廷二人,溺信尤甚。畿辅大僚,已如一孔出气。内则刚毅、赵舒翹等,阿附端王载漪,极力主持,造作种种征验以耸上听,一若此等义民,真有忠忱神力,可以报仇雪耻,张我国威者。^{[17]374-375}

在朝野人士的煽惑之下,义和团武术与巫术仪式中的降神法术逐渐成了主导性动作元素。“上书言神怪者以百数。王公邸第,百司衙署,拳匪皆设坛,谓之保护。士夫思避祸,或思媚载漪者,亦恒设坛于家,晨夕礼拜焉。”^{[15]358}然而,民族危机扩大了国家内部宗教组织和信仰团体的不信任。社会动荡成了各阶层人士的共同敌人。于是,各类社会边缘人物几乎是在一夜之间获取了进入社会中心的机会,权力的无限度扩大,废除了义和团原先的弱势地位。事实证明,义和团的判断不无道理,权力秩序的破坏,给义和团带来了几乎是从天而降的特权。

各团首领,皆称大师兄,凡有正式祈祷,则神必降集其身,跳舞升坐,发号施令,余众膜拜奉令,即赴汤蹈火,咸俯首惕息,无敢稍抗。大师兄躬代神位,口含天宪,因此声势赫耀,可以颐指气使。凡隶该团本域住民,无论富贵贫贱,生死祸福,举出其一言之下,此职率由地方豪猾充任,其威力远出郡县长官之上。^{[17]373}

义和团在端王的操纵下临时性地完成了权力接力,某种程度看,尚武的团民卷入的是朝廷的派系争端,并未完全凭借自己的力量赢得世人敬重。

义和团的首领们中来说,组织或者参加那种身份不明的民间武术团体,既有冒险,又有希冀,首领中自然会因为利益冲突分化成两种类型。有地位有产业者虽说仍想在社会动荡中扩展利益,但更多的还担心既有秩序垮塌后自己会失去更多的好处。义和团的反洋灭教,恰好为大量所谓的社会边缘人带来了出人头地的机会。一向行无定踪、居无定所的流民,以其特殊的阅历和生活方式为本钱,很容易就成了义和团坛各口的首领与核心人物。

普通的团民的心态和义和团流民出身的首领以及主战派都不相同。晚清的教会教民势力的猛涨,并非短时期形成。直、鲁边境旱灾、洋教和汉教的敌视和冲突,弥漫于整个社会的恐怖性谣言,确实加重了笃信汉教的农民对洋教怨怼,部分民众对义和团深怀同情也随时成为鼓舞义和团士气的动力源,但是,义和团要想发展壮大并取得最终的胜利,必须同时具备两个前提,第一是所谓的民气,即广大的农民的同情、信任和拥戴。第二是忠诚,即忠于清廷,并赢得官方对他们的同情、默认和支持。要想具有这两个条件,只能举起“扶清灭洋”的旗帜。那么,接下来的事便是要在民众和清廷面前同时证明自己的能力。义和团解决这个问题的办法即为亮出自己的独特力量。在普遍缺乏军事技术实力的前提下,义和团所能展示的实力只能是神意。神意既可激发普通团民无畏的献身精神,还可迷惑朝廷中支持他们的臣僚以及一部分摇摆不定的大臣和民众,又能使普通的农民在短暂的时间内团结一致。热闹非凡的义和团请神附体仪式,几乎是一场饮鸩止渴式的旷世豪宴,它终结的是一种虚假的权威领域,却步入了更为虚幻的不归之路。

三、仪式舞蹈激活团民 普泛的强力表演欲望

鲁迅曾说:“中国本信巫,秦汉以来,神仙之说盛行,汉末又大畅巫风,而鬼道愈炽;会小乘佛教亦入中土,渐见流传。凡此,皆张皇鬼神,称道灵异,故自晋迄隋,特多鬼神志怪之书。”^[18]某种意义上说,义和团所喜爱的神术恰好也挽救了义和团本身。但是,华北地区的农民在迷信与巫术心理之外,还有农民固有的务实求验的心态。通常所说的耳听为虚、眼见为实的道理,素来承载了他们的在巫鬼神道之外的坚实的现实生存信条。因此,想方设法在农民面前不断地证实了义和团具有神奇法力,便成了义和团征服华北农民信仰心理的最有效器具。

义和团刀枪不入的神话遭到了士绅集团的强烈反抗,并不等于在农民心里有同样的境遇,相反,义和团各坛口不断的武术性、巫术性与戏剧性表演,非常有效地攻破了华北农民最后一道心理防线。周锡瑞曾经认为,义和团的拳坛仪式(Ritual)具有政治表演(Plitical Theater)的意味,用以显示力量和吸引群众。^[19]

义和团仪式的显著特点是降神附体仪式,这一仪式从山东老团开始,直到义和团进北京,基本不变。义和团进京后,此类仪式更为隆重。其具体做法如下,义和团先选定一个表演仪式的场所,称之为“坛”,坛由一个叫作“大师兄”的师傅负责。大师兄召集年轻人,并要求这些人表明诚意,发誓吃素,不近女色,不准抢掠财物。徒弟答应后,师傅始与之纸符,徒弟上坛,烧香起誓。而后,新人扎上自带的头巾,师傅则在其头上背诵咒语。这便是最通行的上法仪式。袁昶《乱中日记残稿》曾描绘了这种仪式的现场情景。“其人先倒地如卧状,少时便起,向东南叩头,次目瞪口吹,气力提于上身,执兵刀乱舞,气力最大,一日练三次,法尽力完,则曰卸法,便委顿不堪,怯弱甚于常时。其功行者深者,亦不遇能上法竟日。然彼党夸诞之词,实不曾有其人,大率能数时而已。”^[20]吴永的《庚子西狩丛谈》更是对此有高度概括性描述。

八卦教本分为八大团,每团各以一卦为标帜,此次举事者,实只有乾坎两团,隶乾字者,谓之黄团,悉用黄巾帕首,黄带黄抹胸,黄巾缠足,巾上皆画乾卦;隶于坎字者,谓之红团,巾带皆红色,上画坎。大势既集,遂公然编列队伍,制造兵器,以军法相部勒。练习时,由大师兄拈香诵咒,其人即昏然仆地,俄顷偃起,谓之神来附体,则面目改异,辄自称沙僧八戒悟空之类,狂跳踊跃,或持刀矛乱舞,呼啸如狂醉。新入者,则以次等头目教授之,令诵经咒,习拳棒,谓:“经月而足用,三月而术成,则矢石枪炮,均不能入,以此抵御洋人,削平世界各国,所向无敌。其精者,至可以书符作诀,从空中发火种,焚毁百尺巍楼,万间广厦,或随意举利刃自刺。至于刃曲锋折,而肤肉迄无少损。”闻者惊以为神。于是一时风靡,遂不可复习遏,因以习拳为入教正课,故彼中自称义和拳,亦称义和团。官中称之为拳民,或称义民,后以其行止不法,真相渐著,则普通称谓拳匪云。^{[17]374}

可见,义和团的降神附体仪式从一开始就遭受

到了截然对立两种观念的对待,其内在的矛盾性在战事结果冲击下逐渐变得更加模糊起来。仅从巫术舞蹈的角度看,义和团的降神仪式值得关注。“义和团这样反常、疯狂的鬼神附体特点常被目击者提及。”^{[6]379}佐原笃介、浙东涇隐《拳事杂记》同样详尽记录了义和团的请神仪式。

是日到雄县后,庙中有拳厂,家人等皆往看,云十余岁童子练习七八日即刀砍不入,余固未之信,而五月初一,过高桥村,夫云庙中有拳厂,因下车往看,皆十三四岁小儿,最小者不过八岁,神案上设牌位三,一为关圣、一为桓侯、一为赵子龙,诸小儿拜神后,两旁肃立,忽然如发马脚之状,面红眼直视,口喷白沫,叫呼嘻嘻,飞拳踢足,七八岁者亦一跃数尺,其进退起伏向背,若出一人所教,地方老民,见余往视,因问南方有否。余因问老民,拳为何人所教,答云并无拳师,但有神附体,即能练习,谓之神拳,十八日而功成矣。^[21]

口述历史对义和团请神仪式做出了各种各样绘声绘色的描述。1965年12月,茌平县小桑公社谢庄86岁的谢家贵曾说:“学神拳先叫先生在一张红纸上写下自己的名字,什么庄的人,共多少人。俺六个人再跪下烧香不烧白纸。求老师,我求的孙膑,他们有的求刘备、张飞等。求神附体,附了体就成了神拳,就会刀枪不入,胆量大,打仗不怕死,敢往上冲。俺六个人就这样当了神拳。”^[22]直隶省《宁津县志》亦一类似记载。

每团组织内有武先生,负责伺候义和团上体。义和团员全体坐好,武先生说:“老师傅上体。”团员即咻咻几声,拿刀枪耍一番,即坐到板凳上。武先生说:“老师傅归山吧。”团员即恢复原来神气。赵庄有十五人参见义和团,都是年轻人。本团人们迷信思想不重,始终十分信任。^[23]

四川省《金堂县续志》载:“范翁号子常……光绪壬寅间,由群望推为乡董。时国家承平既久,草野数十年不知兵革。适顺天拳匪余孽窜入蜀,以邪术惑乡鲁。口喃喃诵咒,谓能避枪戟。试之辄有验。堕其中者诘诘然,自以能保身家,且平外侮保国家也。传习日众,几遍乡里矣。”^[24]佚名《庸扰录》也记载,庚子年五月“十七日,(中略)居民信匪者甚众,称其种种神奇,不可殚述,日夜焚香敬拜,市中香货为之一空。”^{[4]252}义和团在有意无意间弥平了武术、巫术、民俗

仪式和妖魔神意之间的界限,将中国民间文化的很多元素巧妙地掺杂成一种混沌的状态,为华北地区的信仰空间增添了一种新异的素质。此种信仰混合物,有效地增强了团民的求胜的自信力,一定程度上提高了其作战能力,但是,更多时候则是丧失了正常的生命观念,团民大批量无为牺牲的悲剧便在所难免。柯文在论述义和团的降神附体仪式时曾经引用和评价过口述历史材料。

义和团宗教活动的核心是降神附体仪式,到1900年夏,降神附体的活动实际是已经相当普遍了。降神附体是指神降临凡间,进入义和团民的体内(字面意思是“附在”身体上)。降神附体的仪式是多种多样的。请神附体的人或者面向东南,或者念咒,或者叩头,或者烧香,或者这些动作兼而有之。普遍而言,团民先“求”或者“请”某个神降附到自己身上。一旦神附了体,团民的意识就会大变,行为也失去常态(与其它文化环境中神附体的人表现相似),而且常常变得力大无穷。这种状态有时被人称为上法。^{[8]84}

柯文在论述义和团降神附体仪式时,曾在注解中引用了一段非洲土人的降神附体仪式,很有参考价值。他说,那里宗教性的降神附体仪式行为比较普遍,有学者对488个社会的人种史资料进行了研究,结果表明有437个社会(或90%的社会)存在一种或多种“制度化的降神附体的文化形式。”^[25]

义和团的降神附体仪式是中国民间文化的一部分,有很深的民俗学基础,此类仪式和中国戏曲有血缘关系,但团众的请神巫术有其深远的历史渊源,并非义和团独立的创造或开创性使用。帝制时期的士绅集团曾将义和团的请神仪式看作“阴操”。光绪二十八年七月二十七日(1902年8月30日)《川东道应法驻渝主教请求飭令拿办阴操及红灯照教徒札》“查各处匪徒煽惑愚民,传习义和邪拳,近更变其名为神打、阴操以及红灯教。……地方如有暗习邪拳、阴操、神打、红灯教等邪术,务须按名拿案。”^[26]可见,以静养为行为学归旨的士绅将团众动作感很强的巫术仪式当成了诡异的体操。

柯文认为:“就以前的中国人的经历来看,义和团并非西方人(及后来的许多中国人)所想象的那样是独一无二的。无论人们关注的重点是义和团的武术活动(他们的“拳术”)还是他们刀枪不入的说辞,是他们对民间文学和戏剧中的主人公的尊崇,还是他们降神附体的仪式(这些都是导致西方人认为义和团的行为大违常理的主要因素),只

要对中国的民间加以考察,就可以发现许类似的现象,在义和团活动的华北地区是如此,在华南地区也是如此,在义和团起义之前是如此,在当今社会也是如此。”^{[8]86}柯文进而关注到了中国最深层次的信仰问题。

中华民族不是特别信仰宗教的民族。我认为,如下的描述可能更准确些:宗教信仰和宗教活动遍布于中国社会和文化的各个层面。但是,宗教信仰和活动具体情况并不是在所有环境中都相同的。这是中国民间宗教的另一个方面,由于它与西方人的预期不完全一致,所以引起了一些混乱和困惑。有时候,宗教似乎隐身而退,基本上脱离了中国人的意识。但在另外一些时候,宗教又主导着一切。因而,武术、医术及民间文学和戏剧中的主人公在看上去非常“世俗化”的中国文化中占有一席之地。不过,正如本章开头引用的关于义和团降神附体的记述所表明,这类拳术和民间文学中的人物被融入宗教解释架构中的情况并不少见。^{[8]88}

这是一条很有见地的见解,因为宗教属于任何族群的精神生活中具有核心价值观的存在,是民族思维史中难以分割的一部分,宗教是每个民族的保持自身民族性的表征性文化符号,也是各个民族用以维持本民族基本凝聚力的强有力的思想维护体系。退一步说,一个民族即便缺少了宗教,其它相应的替代品就会乘虚而入。柯文在论述降神附体和通灵问题时,用大量的篇幅讨论了巫术与社会表演的关系。

埃丽卡·布吉尼翁对全球范围的降神附体情况做了考察,对两种类型的社会加以区分。一类以太平洋西部的帕劳为代表,降神附体仪式主要是为“公众”发挥作用,为某个地区的所有民众服务。另一类以西印度群岛圣文森特的基督教震颤派或尤卡坦半岛的玛雅人为代表,降神附体仪式主要是为“个人”发挥作用,服务的重点对象是“相信降神附体能‘拯救’自己……并能够从这种仪式中获得快感和力量的”人。对即将成为拳民的人来说,降神附体最大的吸引力在于它能加强他们每个人的力量,——在社会上,他们处在底层;在身体方面,他们由于长期干旱造成饥荒而虚弱不堪;在军事方面,他们缺乏起码的训练,武器十分粗劣。最明显的一点是,降神附体能使人武功高强,刀枪不入。不太明显但并非不重要的一点是,人们普遍相信,有神灵帮助的义和团

的反洋人反洋教斗争是解决干旱问题的最有效的手段。最不明显但也许最为重要的是,降神附体在心理上给了人们极大的力量。罗伯特·韦勒对太平天国起义爆发前发生于广西的群体性降神附体活动进行了研究,他还亲眼目睹了台湾慈惠堂成员的集体降神附体仪式,他认为,“降神表演具有情感力量 and 美感”。韦勒写道,与神进行沟通的其它方式同神灵借被附体人之口说话时的那种“紧张刺激的场景”是不能相提并论的。

我们在这里再次看到人和集体性的降神附体之间存在着密切关系。韦勒主要强调的是降神附体仪式能够吸引众人参与以降神为中心的宗教运动,即‘神转变个人的非凡能力’对人们的强大吸引力。但是很明显,这种吸引力的根本基础是每个目击都认为自己也能通过降神附体仪式而变得强大起来。

韦勒的论点的主要前提是,降神附体仪式能产生很好的戏剧效果。他告诉我们:“在弗吉尼亚山区,当圣灵附体者开始穿越响尾蛇群时,没有一个旁观者能无动于衷。”其它文化中的一些例子也证实了这一点。罗宾·霍顿亲眼目睹了卡拉巴里人(西非)在有神附体的情况下进行的一种复杂的“战争游戏”:鼓点的节奏忽快忽慢,被附体者浑身抖动,疯狂舞剑(含有潜在的危险性),跳各种舞蹈。“当最后一套剑舞完后,鼓声达到高潮,被神灵附体者冲进礼拜堂。几分钟后,被附体者身着平素的衣服走出来,神灵已离他而去,他看上去非常疲惫。”据霍顿讲,“在游戏进行期间,旁观者一直很兴奋。”约翰·贝蒂和约翰·米德尔顿在参考大量文献资料的基础上强调指出,非洲的降神附体仪式具有“戏剧特质”,能为人们提供“实实在在的娱乐”,是人们“宣泄情绪的手段”和“缓解忧虑”的自我安慰之法。^{[8]89-91}

柯文再度论证了表演性艺术和巫术在社会功能上的一致性,在信仰空间的同一性原理。

义和团的降神附体仪式与戏剧表演之间的关系比上述的例子要复杂得多,可为戴维·约翰逊的看法做很好的说明,他认为:在西方人看来,“娱乐和宗教是有区别的。”但“对大多数中国人而言,这种区别似乎不明显。”义和团降神附体后,行为和动作怪异,常能很漂亮地完成一些武术套路,这的确像一种表演,使围观者大开眼界。但是,从更大的范围来看,义和

团降神附体活动的文化模式和使用的文化语言,无不带有中国民间戏剧的印痕。举行降神附体仪式的拳坛和拳厂一般都选在庙前的空地上,而这个地方正是村民赶集和过节(宗教性的节日)时观看戏剧表演的地方。义和团常请的神有关帝、孙悟空、张飞、赵云、猪八戒等,他们都是小说《三国演义》、《西游记》和《封神演义》中的人物,说书人、木偶戏和乡间戏剧的素材主要来自这些小说,中国北方地区的民众都耳熟能详。民间戏剧中舞刀弄棒的表演与义和团降神附体舞刀弄棒的表演实际上没有区别。据当时的人记载,甚至义和团的语言也“似戏场道白”。所以,在20世纪初叶,敌视义和团的中国知识分子把民间戏剧看做导致义和团运动兴起以及最终失败的一个重要因素。^{[8]92}

柯文点明了中国人日常宗教生活的娱乐和宗教的混合状态,中国主流宗教的世俗性和反庄严性,反倒成了义和团运动发展的潜在推定力。激活后的民间巫术动作,一时间变成了独具意义且风靡朝野的时尚舞蹈,巫术生命力之顽强,文化品位之丰富,而对义和团行为影响之深远,由此可见一斑。

舞蹈源于巫术仪式。就舞蹈的起源而言,巫术舞蹈是其中不可忽视的派别,有其相对独立的渊源和原动力。义和团所使用的“禹步”,即为巫舞中一种特有的舞步。王克芬的《中国舞蹈发展史》曾论述过巫舞。

商代主持祭祀占卜活动的是巫。人们迷信巫能通神,是神的意志的传达者,巫的社会地位很高。当然,在众多的巫人中,有社会地位极高,可以左右商王的行动,可以决定国家大事的大巫,如巫咸和巫贤等,都是协助商王治理国家的大巫。与此同时,也有久旱无雨、久求不雨时,被放到烈日下曝晒或用火焚烧而死的地位低下的巫。他们的社会地位异常悬殊。总的来说,巫在商代的地位是比较高的。^{[27]26}

这种舞步来自治水英雄夏禹。晋代皇甫谧《帝王世纪》曾记载,大禹“继鲧治水,乃劳身涉勤,不重径尺之璧而爱日寸之阴,故世传禹病偏枯,足不相过,至今巫称禹步是也。”^[28]《尸子》载:“古者龙门未辟,吕梁未凿,河出于孟门之上,大溢逆流,无有丘陵高阜灭之,名曰洪水。禹于是疏河决江,十年未闾其家,手不爪,胫不毛,生偏枯之疾,步不相过,人曰禹步。”^[29]夏禹长年治水,双腿泡在水中,得腿疾,走路难迈大步,只能小步调地挪动。人们称这种步

伐为“禹步”。“禹步”经后人发展,成为一种比较美的小碎步,快走疾行时,有则飘飘欲仙之态。^{[27]27}禹步本身的传奇色彩即很浓厚,本质上它属于巫术舞蹈,“随着巫术舞蹈的不断规范化,逐渐形成了一种比较固定的巫术步法——禹步,以舞蹈降神是世界各民族巫术中普遍存在的现象,禹步则是中国巫师所独创、中国巫术所特有的巫术步法。甘肃放马滩简《月书》甲种所记出行巫术也要求三行禹步:‘择日出邑门,禹步三,向北斗,质画地,视之曰:‘禹有直五横,今利行,行毋咎,为禹前除。’得。’道教形成后,禹步又被纳入道教的方术体系,道士同其他巫师一样把禹步视为作法施术的基本步法,并对禹步步法作了比较系统的总结和整理。”^[30]

由此可知,义和团的巫术表演,对中国武术、巫术、舞蹈的发展做出了很大贡献,它所引发的巫术舞蹈的普及、推广和革新工作,影响堪称巨大。义和团巫舞引导了晚清巫术舞蹈业的兴起,亦以巫术仪式方式触动了整个帝制时代武术、武术与舞蹈业的短暂复兴。

晚清高层权力的潜在变更,触动义和团选神机制的改变。团众利用武术、巫术、舞蹈感召民众,激发了民间仪式的兴起。义和团代神表演的举动,实现的是戏剧性张显新崛起力量的示威目的,其在公共空间动作感强烈的团队表演现象,适时完成了帝制时代最后一次短暂而凄美的武术、巫术与舞蹈的复兴运动。

[参 考 文 献]

- [1] 麦高温. 中国人生活的明与暗[M]. 朱涛,倪静译. 北京:时事出版,1998:91—92.
- [2] 莱阳县志. 引自程啸. 拳民意识与民俗信仰[M]//吴锐等编. 古史考·第八卷·神守社稷守. 海口:海南出版社,2003:438—439.
- [3] 程啸. 拳民意识与民俗信仰[M]//吴锐等编. 古史考·第八卷·神守社稷守[M]. 海南:海口出版社,2003:438—439.
- [4] 佚名. 庸扰录[M]//中国社会科学院近代史研究所、近代史资料编辑室编. 庚子记事. 北京:中华书局,1978.
- [5] 李世瑜. 现代华北秘密宗教[M]. 上海:上海文艺出版社,1990:35.
- [6] 周锡瑞. 义和团运动的起源[M]. 张俊义、王栋译. 南京:江苏人民出版社,1994.
- [7] 光绪二十六年四月十九日(1900年5月17日)直隶总督裕禄折[M]//国家档案局明清档案馆编. 义和团档案史料(上册). 北京:中华书局,1959:90.
- [8] 柯文. 历史三调:作为事件、经历和神话的义和团[M].

杜继东译. 南京: 江苏人民出版社, 2000.

- [9] 马场毅. 义和团的诸神与农民的日常生活[M]// 中国义和团研究会编、苏位智、刘天路编. 义和团运动 100 周年国际学术讨论会论文集(上卷). 济南: 山东大学出版社, 2002: 460.
- [10] 光绪二十六年四月二十一日山东巡抚袁世凯折[M]// 国家档案局明清档案馆编. 义和团档案史料(上册). 北京: 中华书局, 1959: 93.
- [11] 乔迁田. 也评义和团的“排外”和迷信色彩[M]// 中国义和团运动史研究会. 义和运动与近代中国社会. 成都: 四川社会科学院出版社, 1987.
- [12] 李民, 王健撰. 尚书译注·商书·伊训[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004.
- [13] 同治四年十二月二十七日总署收直隶总督文[M]// 台湾中央研究院近代史研究所编. 教务教案档. 第 1 辑. 第 2 册.
- [14] 赵声伯. 庚子纪事长札[M]// 中国社会科学院近代史研究所、《近代史资料》编辑组编. 义和团史料(下) 北京: 中国社会科学出版社, 1982: 656.
- [15] 宋玉卿. 戊壬录. 清代野史(第 1 辑)[M]. 成都: 巴蜀出版社, 1987.
- [16] 恽毓鼎. 崇陵传信录[M]// 中国史学会. 义和团(第一册). 上海: 上海人民出版社、上海书店出版社, 2000: 48.
- [17] 吴永. 庚子西狩丛谈[M]// 中国史学会. 义和团(第三册). 上海: 上海人民出版社、上海书店出版社, 2000.
- [18] 鲁迅. 鲁迅全集·中国小说史略(第九卷)[M]. 北京: 人民文学出版社. 1981: 43.
- [19] 周锡瑞. 试论义和团仪式的社会意义[M]// 义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会论文集. 济南: 齐鲁书社, 1992.

- [20] 袁昶. 乱中日记残稿[M]// 中国史学会. 义和团(第 1 册). 上海: 上海人民出版社、上海书店出版社, 2000: 346.
- [21] 佐原笃介. 浙东讴隐. 拳事杂记[M]// 中国史学会. 义和团(第一册). 上海: 上海人民出版社、上海书店出版社, 2000: 252.
- [22] 山东大学历史系中国近代史教研室编. 山东义和团调查资料选编[M]. 济南: 齐鲁书社, 1980: 200.
- [23] 鬲津荣编. 宁津县志调查材料摘抄和补充[M]// 中国社会科学院近代史研究所、《近代史资料》编辑组编. 义和团史料(下). 北京: 中国社会科学出版社, 1982: 977.
- [24] 四川省. 金堂县续志·卷 10·艺文志. 1921 年铅印本[M]// 中国社会科学院近代史研究所、《近代史资料》编辑组编. 义和团史料(下)[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982: 1058—1059.
- [25] 布吉尼翁. 序言[M]// 柯文. 历史三调: 作为事件、经历和神话的义和团. 杜继东译. 南京: 江苏人民出版社, 2000: 289.
- [26] 四川省档案馆. 四川教案与义和拳档案[M]. 成都: 四川人民出版社, 1985: 741.
- [27] 王克芬. 中国舞蹈发展史[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [28] 皇甫谧. 帝王世纪·第三·夏[M]. 宋翔凤, 钱宝塘辑. 刘晓东校点. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997: 17.
- [29] 尸佼. 尸子(卷上)[M]// 汪继培校正, 孙星衍辑. 尸子校正(卷上). 北京: 中华书局, 1991: 10.
- [30] 兰州理工大学丝绸之路文史研究所. 丝绸之路体育文化论集[M]. 北京: 中华书局, 2005: 35—36.

(责任编辑: 闫卫平)

The Interflow Mechanism in the Wushu, Dance and Witchcraft in the Boxers' Ceremony

LU Yu-ting

(Sports News Communication and Foreign Language School, Shanghai University of Sport, Shanghai 200438)

Abstract: The atheism concept in Confucianism limited the growth of China's theological system, and the resting philosophy in Confucianism also restrained the development of China's dance industry. The boxers' God-inviting ceremony took on the task of God-making for people in a short period and a wide range. The boxers' witchcraft shows made a contribution to the development of China's witchcraft dances, and its influence was tremendous for the dance industry's popularization, promotion and innovation. The boxers' witchcraft dances directly borrowed from Chinese traditional opera and the traditions in folk witchcraft performances, and it also led to the rise of witchcraft dance industry in late Qing dynasty. The dramatic changes of the senior power in late Qing dynasty inspired the flourish of boxers' God-choosing system, and the strong sense of action in their team performances in public space not only symbolically showed the authority, but also completed the revival movement of the last witchcraft dances in the whole monarchy era.

Key words: The boxers; Martial arts mechanism; Witchcraft dance movement; God performance; Authority shown

