

论清末反洋教运动中的家国 话语及其象征结构

褚潇白

摘要 鸦片战争后，基督教虽然获得了在中国的合法传教地位，但民众反洋教运动却愈演愈烈，最终在庚子年义和团运动中达到巅峰。本文基于象征人类学的研究视角，通过对以义和团为主的反洋教运动中的家国话语及其象征文化结构的分析，从传统乡村社会的家族权力结构、保家意识的正统性转换、民间劫难观的民族主义重构以及家国话语的整合与实施这四个方面，呈现民众反洋教意识之根源及其与民间信仰意识、内涵和仪式等的关联性，揭示清末民间兴起的家国话语背后那股急于宣泄各种矛盾情绪、表达象征权力的群体意识是如何产生、转换、整合并得以具体实施的。

关键词 反洋教运动 义和团 家国话语 二元结构 象征权力

作者褚潇白，华东师范大学中文系教授（上海 200241）。

中图分类号 I299

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2021)03-0146-14

19世纪是中国最为羸弱的历史时期之一。每当国家政治层面处在弱势、官方权力被压制的时候，民间话语常常是最活跃最主动的。从鸦片战争到庚子义和团运动之间的几十年，特别是19世纪最后十年间，基督教虽然在中国获取了越来越多的合法传教权力，但民众反洋教运动却风起云涌。正如许多义和团史研究者所认识到的：“甲午之后，几十年积蓄起来的民族危亡的压力突然爆发，中与外、新与旧，中央与地方，以及官民、绅民、民教矛盾在骤然增大的压力面前变得尖锐异常，日益恶劣的经济与文化环境又使得这种情景雪上加霜。戊戌政变后，清政府原有的新旧势力的平衡被打破，在朝廷接连的向后转中，义和团运动应运而生。一时间，几乎所有的社会矛盾都在运动身上找到了发泄口。从某种意义上说，洋人洋教特别是中国教民只是起到了宣泄矛盾的对象的作用。”^①那么，究竟是从何种意义上可以说，洋人洋教“只是起到了宣泄矛盾的对象的作用”呢？更进一步的追问是：以义和团为主的清末反洋教运动的反教意识根源何在？其极端激烈又光怪陆离的反教方式常被指认为来源于民间信仰，事实真是如此吗？作为被仇视对象的基督教在此过程中到底扮演了什么角色，起到了什么作用？本文基于象征人类学的研究视角，通过对以义和团为主的反洋教运动象征文化结构的多层面分析，从传统乡村社会的权力结构、家国话语的正统性转换、民间劫难观的民族主义重构以及家国话语的整合与实施这四个方面，呈现反基督教意识之根源及其与民间信仰意识、内涵和仪式等的关联性，以期回答这一系列环环相扣的问题。

^① 张鸣：《义和团仪式的文化象征与政治隐喻》，《开放时代》2000年第9期。

一、“家有家规”：乡民保家意识的兴起

（一）基督教对乡村社会原有权力结构的冲击

中国传统社会在乡村是以血缘群体——“家族”为核心，而以村社结构这个地缘群体为基础的。宋明以后，家法和族规所构成的族权遍布中国乡村社会的各个角落，形成了比中央政权更丰富密集的，犹如毛细血管般的权力体系。和其他宗教一样，基督教也有一套自己的“等级制度、联系网络、信仰、教义及仪式”，这些是“构成其权力的文化网络的重要因素”^①，而基督教的这套体系与中国传统社会中的宗法制发生了强烈抵牾。

首当其冲的是尊祖和尊礼奉孝的儒家伦理道德，这是宗法社会家族制度的基本内容。与之相对，基督教要求只敬一位上帝、反对祭祖，这无疑触犯了中国民间生活中最核心的存在性价值。它涉及“自我”的规定性，也涉及整个生活和话语权力的秩序和规范。就基督教而言，自我之认同乃是通过人与上帝的关系，或者说是通过与基督的关系发生的。当基督徒还是通过所谓的“孝”的家族伦理来确定身份的时候，那么上帝作为自我的符号形式就受到了质疑，也由此产生冲突。在民间宗法制的生活伦理中，所有一切，包括祭拜先祖、鬼神和家族观念，都围绕这种属于社会角色构成中的“自我”建立起来；而在基督教，人的自我认同，乃至至于人与父母、君王、和万物的关系都是通过上帝建立起来的。这就是为什么中国信徒能否祭祖的问题在明末就在传教士中引起了极大的争论，并最终导致清朝“礼仪之争”的原因：梵蒂冈认为教徒祭祖不符合教规，而清政府也由此禁止基督教在中国的传播。当基督教再次进入中国时，它伦理规范中“不可祭拜其他神灵”的规定又一次不可避免地与中国传统发生了冲突。所谓“只敬天主而不祀神祇祖考，则礼义亡”^②，在笃信孝悌观念的中国人看来，基督徒不仅大逆不道，甚至根本禽兽不如。

其次是宗法制度的差序等级结构。在此等级结构中，每个个体都有其被规定的身份。不同身份又规定了不同的语言、行为要求：其实也就是通过话语符号的正名方式来规定不同的权力范围，并推而广之确立整个生活伦理的权力秩序。当传教士在19世纪下半叶大量涌入中国的时候，基督教已经与西方启蒙运动所形成的文化更新不能分开。尤其是基督新教关于基督教的仪式、崇拜和聚会形式都具有启蒙之后的现代形态，其中包括如何理解“男女”之间的社会关系，给予女性更独立的地位等等。19世纪的西方，在社会劳动和职业领域，女性的平等诉求至少已经获得了重要进展。这种情况也体现在教会活动的参与方式中：教会聚会和敬拜是男女混合的，女性是教会的重要成员。然而，晚清的乡村社会仍然处于非常“古典”的处境之中，宗法制度所规定的差异原则，特别是其中“男女有别”的原则，使得男女大防仍是乡村世界中最敏感的问题。当时的西方传教士在没有区隔信仰和启蒙的前提下，就突然以西方的形式闯入中国晚清的“古典”处境之中，显然是以启蒙运动之后的西方生活方式侵犯和挑战了中国乡村前现代的生存方式。

再次，鸦片战争后，基督教教会权威体系在中国的建构不是在福音传播过程中自发形成的，而是源自西方列强与清政府签订的一系列不平等条约。教会体系倚仗条约的护教规定，推动其在地方上的扩张。大量史料证明，传教士代表他们的中国“教友”和“问道者”干预司法诉讼，虽然表面上是为了保护后者免受宗教迫害，但这种富有争议的皈依策略被证明在历史上冲突盛行的区域取得了成功，这是由于民众加入教会的目的，是想要取得传教士在世俗事务上所提供的帮助。^③也就是说，传教士介入了当地社群内外的长期冲突，而他们所取得的成功，直接导致了教民和非教民之间新的争端。这些摩擦所带来的累积效应与其他源头上的抵牾相结合，进而逐渐把焦点转移到了基督教（而非其他地方问题）上。

最后，在晚清突入中国乡村的基督教带有强烈的排他性和扩张性，与乡民所熟悉的土生土长的民间信仰有着根本区别。中国民间信仰有着高度的兼收并蓄能力，且信徒表面上十分从众，甚至表现为极端折中

① 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，2006年，第111页。

② 张永贵等编：《教务教案档》，第二辑（一），台北：“中央研究院”近代史研究所，1974年，第490页。

③ 狄德满：《华北的暴力和恐慌：义和团前夕基督教传播和社会冲突》，崔华杰译，南京：江苏人民出版社，2011年，第167页。

主义。比如，直隶东南部信徒这样表述他们的处世哲学：“我们承认除老母外别无它神。但为了不引起他人对我们信仰的注意，我们在外表上还是要信奉佛、玉皇和菩萨。”^① 这些民间信仰的高度融合性做法，在整体上逐渐适应了中国乡村社会，也就是孔飞力（Philip Alden Kuhn）所定义的对异端的“驯化”（Domestication）。^② 与之相比，基督徒则很少有这种倾向：他们公开进行宗教仪式，通常情况下非常显眼且挑衅似的展示他们成功扩张的象征（小堂、教堂和学校）……^③ 社群间的抗衡于是经常以争夺物质空间的具体形态出现：在“清末教案”的历史记载中，大量民教冲突的起因在于基督教教会将原有的儒家书院、佛教寺庙、村间公堂等用地按照条约规定收管为教堂用地。相关记载频繁出现在 1860 年到 1900 年的历年民教冲突档案中。^④ 土地原本就是农村社会最珍贵的资源，而教案中出现的这些“土地”更是带有强烈象征意味的传统文化集聚地。

由于中国乡村的传统村社依赖于多种带有信仰或文化意义的活动，如祭祖、戏乐、禁忌等，对村民进行着控制与整合，在近代基督教会禁止教民祭祖、庙会、戏乐的这些规定下，教民必须从大多数当地社会事务中退出，这损害了村社公共凝聚力，使得原有的意义结构受到瓦解的威胁。可以说，仅仅这一点就已经严重冲击了村社的控制和整合系统。而基督教会对于这些具有强烈象征意味的传统文化空间的争夺则进一步加剧了这种冲击：敬拜孔子诸贤及民间信仰神灵的地方被洋人占为侍奉耶稣的教堂，这是以摧毁物质存在的方式来摧毁传统乡村的精神符号。这种极其粗暴的方式，“抢夺基层政府的部分司法权、行政权，冲击村社的控制与整合系统及其承载了千百年的浓郁的乡土文化”^⑤，由于不是通过信仰力量自由竞争的方式，而是借助列强武力对中国民间力量强行颠覆，必然引起村社原有结构的剧烈反抗。

（二）保家意识的民间表达方式

进入 19 世纪 80 年代后，民间攻击基督教的言论已不绝于耳。这些反教言论是基督教进入中国乡村，对传统家族权力结构形成冲击之后，本土民间意识集结各种传统资源作出的反抗形式。当时的反教议论“或刊为论说，辗转传抄，如辟邪纪实，辟邪实录之类，或张贴流传，如各种檄文，告示等；甚至编作歌谣，绘成图画，以使一般民众仇视基督教”。^⑥ 1891 年长江教案爆发前期，英国传教士杨格非（Griffith John）就发现，在长沙、汉口、宜昌等地的城墙和城门上都贴满了传单和标语，起到了极大的反教宣传作用。^⑦

反教作品中最著名的是《辟邪实录》和《谨遵圣谕辟邪》，后者图文并茂的特色和朗朗上口的民歌风格在民间迅速传播，并一路从湖南流传到了京津等地。这些反教作品蕴含着许多民间逻辑，表现出极深厚的民间信仰的叙事特征。在诉诸民间信仰的象征世界且完全依赖于象征（而不是支撑象征的理性形式）的叙事中，世界的复杂性被简单地归类为二元的结构：人的符号和鬼的符号。据美国学者王斯福（Stephan Feucht Wang）的研究，中国民间的祭祀以家庭的神坛和社区的庙宇为中心，二者都涉及神、祖先和鬼三种超自然物。此三者形成一种象征上的结构关系，即神和祖先象征社会对其成员的内在包括力和内化力，而鬼则象征着社会的排斥力和外化力。比如在家庭祭祀中，神（土地公）和祖先两种超自然力量共同起着界定家内和家外的概念与关系的作用，而鬼则从相反的角度划出社区内外的界线。^⑧ “鬼”是家庭和村社界线之外的外来者，对其进行祭祀的仪式实则表达了对鬼的“象征性抵抗”。当基督教凭借（不论是主动还是被动）当时的社会态势进入晚清民间，并对乡村社会的家族权力结构形成冲击时，基督教很容易被转化

① 徐昕波（1866 年 8 月 19 日），《通信年鉴》第 39 卷（1867），第 389 页。转引自狄德满：《华北的暴力和恐慌：义和团前夕基督教传播和社会冲突》，崔华杰译，第 256 页。

② 孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人：武装化与社会结构（1796—1864）》，序言，北京：中国社会科学出版社，1990 年，第 8 页。

③ 狄德满：《华北的暴力和恐慌：义和团前夕基督教传播和社会冲突》，崔华杰译，第 95 页。

④ 中国第一历史档案馆、福建师大历史系合编：《清末教案》（一），北京：中华书局，1996 年，第 307 页。

⑤ 张鸣：《乡土心路八十年——中国近代化过程中农民意识的变迁》，西安：陕西人民出版社，2008 年，第 204 页。

⑥ 林治平主编：《近代中国与基督教论文集》，台北：宇宙光出版社，1979 年，第 69 页。

⑦ *The Anti-Foreign Riots In China 1891*, Shanghai, printed at the “South-China Herald” Office, 1892, p. 194.

⑧ Stephan Feucht Wang, “Domestic and communal worship in Taiwan,” *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed. Stanford, 1974, pp. 105-130.

为乡民符号世界的“鬼”之象征。当然，“鬼”在乡民信仰意识中并不必然具备“恶”的含义，但是，反教运动的话语叙事旨在揭示和批判洋人洋教之“恶”，这已经超出了“鬼”所包含的“内外之别”的隐喻。反教话语的符号二元结构不仅要区分出家族和社区的“内外分别”，更要将那个对“内”产生冲击力的“外”定义为“恶”，也就是把“正/邪”作为二元结构的名称，而关于“邪”的指控有“宣淫奸淫”“挖肝剖心”“残童诱女”“谋取器官”等等，不一而足。其中最重要的指控来自“性”和“孝”的问题，因为在中国乡村文化的二元象征结构中，此二者是乡村社会宗法制的标识，也是反教运动权力合法性的来源。比如，《谨遵圣谕辟邪全图》将耶稣画成“猪精”，教堂的礼拜仪式则被描绘为兽类的群奸狂欢图。“猪”在中国民间有着悠久的符号传统，它与非理性的情欲要素始终联系在一起，而“天主”与“天猪”谐音，利用这样一个同音置换，反教作品不仅将基督教中最核心的象征符号进行了所指内涵的置换，更因着猪精形象本身的民俗特质而成功地呼应了中国百姓关于淫邪的集体记忆。

这些反教作品的始作俑者，如崔棟和周汉，都属于通过科举得到功名后充当民间领袖的近代乡绅群体。他们的乡绅身份内涵丰富：既是乡间邻里民众的保护者、中国传统文化传道授业者，又充当着沟通民间与官府诸事宜之桥梁的角色。因此，一旦传统文化受到外来文化冲击而发生动摇时，作为传统文化载体的乡间精英就成为首当其冲的“受害者”，他们历代秉承的民族与文化的双重优越感也将丧失殆尽。在具体的乡村生活中，在传教士和教民所带来的基督教生活中，他们敏锐地意识到，一旦基督教植入乡村的生活方式，他们在籍为官、在乡为绅的双重身份以及在民间获得的权力之合法性就会被彻底摧毁。^①如果把由乡绅阶层主导的反教运动称为身份之争，而不是抽象的文化观念之争，我们就可以看到这其实是两种生存方式之争。在相对封闭的生活世界中，两种对立的符号很难共存。基督教全新的文化网络与中国传统权力组织结构的鲜明的异质性，使乡绅们所设定的二元符号模式，即通过将人分门别类而假定自己站在教化的顶端的叙事模式，遭到了根本的否定。以崔棟和周汉为代表所发起的乡绅反洋教运动只不过是这种话语权之争的总爆发而已。

必须指出的是，虽然基督教在晚清借助不平等条约进入中国，并因其一神教的排他性和某些启蒙后的现代观念冲击了乡村社会宗法权力结构，但大多数民众对基督教的恶感并非源自与它的直接接触，而更多来源于道听途说的反教宣传。在过去的反教运动研究中，许多学者认为基督教的攀附者在通商口岸多局限于贫困的农民和小市民、犯罪分子或其他声名狼藉的下层民众以及流浪汉，并多多少少认为正是由于教民素质低下才造成了民众对基督教的不满。近来已有学者对这个过于简单化和有失偏颇的观点提出质疑。比如，狄德满就指出，现有资料并不能证明，在动乱的鲁南边缘地带，基督教会中的“莠民”比农村其他地区多。^②

当已极具现代性的基督教与仍处古典时期的中国相遇时，乡村世界就运用古典式的反击武器制造关于基督教的种种谣言：色情和暴力的渲染成了污名化基督教的最有效、最具煽动性的武器。乡绅群体通过漫画和檄文等民间传言方式，成功地唤起了乡民朴素的保家意识。在1900年之前，基督教已经在中国乡村被深度污名化了。也就是说，在义和团肇始之前，中国乡村社会已成功地将基督教纳入乡民符号二元结构中“邪恶”的一方。

二、“国有国法”：乡民保家意识的正统性转换

在传统中国，家庭、家族以及国家在组织结构方面具有共同性，都以宗法关系来统领，也就是“家国同构”的格局。反洋教运动在“庚子之变”达到巅峰，正由于乡民的思维意识在“家国一体”和“忠孝合一”的精神架构中完成了由“家”到“国”的转变，继而从“保家”意识发展为“卫国”行动。不过，正

^① 关于晚清因洋人入侵及基督教在中国的传播而引起的权力结构变化和文化资本转移的专题研究，可见吕实强著《中国官绅反教的原因》（台北：“中央研究院”近代史研究所，1985年）和苏萍著《谣言与近代教案》（上海：上海远东出版社，2001年）第二章，第60—89页。

^② 狄德满：《华北的暴力和恐慌：义和团前夕基督教传播和社会冲突》，崔华杰译，第177页。

如“外来之鬼”不被允许获得捍卫家族权利之合法性，义和团的忠义精神本身并不能为他们赢得护卫国家的合法地位。从义和团运动发轫期到巅峰期，清朝政府对其态度一直摇摆不定，主要就是因为农民运动（特别是打着宗教旗号的）历来是统治者眼中的邪教和洪水猛兽。义和团要实施其“扶清灭洋”的意志首先必须为自身确立合法性，从“妾身未分明”状态转化出更具说服力的正统性来。极具深意的是，义和团在民间二元象征结构中找到了传统有效的将邪化正的“正名法”，用一系列深植于民间意识土壤的宗教象征来为自身正名，由此获得其实施保家卫国权力的“正统性”。下文将逐一解读这些正名的具体方式。

（一）正统神与表忠心的象征性

对于中国神祇系统中天神、地祇和人鬼的祭拜，素有正祀、淫祀之分。统治者往往以“封号”和“赐额”的方式确立国家所认可的正统神，而未被列入祀典之祭以及所谓的“越分之祭”都被归入淫祀范围，不仅历来为士人所讥，而且还遭到武力禁灭。虽然在民间寺观祠庙的分类和民间信仰中，正祀与淫祀的界限并不分明，但最重要的国家正祀神明在民间亦具有高度象征性，即国家祀神的合法性和权威性，而获得国家认可的正统性同时也就意味着获得了民间二元象征结构中的最高正义性。关帝和玉帝正是其中最重要的两位正祀神明，也是清代民间广受崇拜之神。

义和团中大量出现附体降神，其中降临频率最高的神就是关帝，关于关帝显圣的记载亦是不胜枚举。^①自宋朝始，关羽就不断得到来自国家层面的尊崇封号。明万历四十三年（1615），他被封为“帝”，成为上天的支持者和帝国的保护者，而清朝则基本延续明代在祀典方面的政策，多次对关羽加封进爵。在嘉庆十八年（1813）八卦教起义和之后与太平军作战时，清政府都请出“显灵”的关帝助战。至少在神灵军事带引的层面上，清政府觉得只有这样才能与叛军抗衡。^②在咸丰五年（1855）之后，关帝的地位进一步飙升，变成了清王朝的守护神，且被冠以天庭官阶名：“武帝”。

在民间层面，“关爷”是人们崇拜的武神、财神，清代几乎每个村子都有关帝庙。特别是在华北农村，关帝是崇拜人数最多的神灵。关帝能够成为义和团崇拜之众神谱系的顶端优势神明，离不开其在帝国范围内的正统性象征和广泛的群众基础。与华北地区的另一位常见神“土地神”不同的是，关帝乃是“帝王”，他不仅是国家权力意志的象征，而且也是超越了单个家庭村落、带有强烈民族文化整合性形式的符号。杜赞奇（Prasenjit Duara）在河北顺义县及邻近北京的吴店村的调查，记录了关帝和土地神在当地人眼中的差异：

问：土地庙和关帝庙有什么不同？

答：土地只与一个村子有关，而关帝不仅与一个村子有关，还与全国的事有关。

……

问：哪个地位更高？土地庙还是关帝庙？

答：关帝庙更高。土地只管本村的事，而关帝是个大人物，他不只是管本村的事。他不光是这个村子的神。^③

诚如杜赞奇所言，关帝“超越了某个特定的地域，象征着村子与外界的关系，诸如与国家、帝国和民族文化这些更宽泛范畴的关系”^④。正是关帝的这种超越了家族村落的整合性及其正统性象征，被义和团选作其完成由“家”而“国”之隐喻转换的重要媒介，并由此在“正/邪”二元象征结构中占据了正义的位置，而乡民朴素的保家意识也得以在更广阔的社会文化层面联动为一种类似于民族主义的卫国情怀。

① 稍举二例：仲芳氏《庚子日记》记“关将军札巾面上有汗痕，青龙刀上有血，烧香人络绎不绝”，见《庚子日记》，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年，第565页；陈恒庆《清季野闻》记北京拳民六月四日祭拜关帝生日，抬着纸马纸衣入关帝庙，扬言“关帝座下之马，汗流至足，殆赴天津大战，歼洋人尽之矣”，见《义和团史料》（上），第419页。

② Rudolf G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley: University of California, 1982, p. 77.

③ 杜赞奇：《刻划标志：中国战神关帝的神话》，参见韦思谛编：《中国大众宗教》，陈仲丹译，南京：江苏人民出版社，2006年，第102—103页。

④ 杜赞奇：《刻划标志：中国战神关帝的神话》，参见韦思谛编：《中国大众宗教》，陈仲丹译，第103页。

玉帝是另一位具有文化整合性和正统性象征的神。和关帝一样，他也是从宋朝开始进入到国家祀典，并先后受到笃信道教之宋真宗、宋徽宗的多次封赐，最终形成了玉皇崇拜与国家最高祀典昊天上帝崇拜合为一体的神格。这一正祀一直延续到清末。同时，玉帝还是中国民间信仰中的最高尊神，有学者将这种民间信仰体系称为汉教，也就是以奉玉帝为天地最高神，奉儒、释、道三教尊神（太上老君、孔圣和释迦牟尼佛）为基本特征，并杂奉无生老母、灶君等民间俗神的广大汉族民众的普遍信仰。^①作为汉教的最高神祇，玉帝显然不仅具有一种官方正统性，更是普通民众赖以想象民族共同体的重要载体。光绪二十二年（1896）春，梨园屯的基督教教民想要拆除当地一座玉皇庙以改建教堂，引起了其他村民的强烈反对。虽然这一事件很快以有利于教民的方式得到处理，但此后旧案重被激发，村民袭击了教堂及该地的基督徒。这就是引发义和团运动的重要导火索“梨园屯事件”。^②教民们在梨园屯拆毁玉皇庙，这一行为在信奉汉教的村民眼中不啻为对民族根基釜底抽薪的举动。作为乡村二元象征结构中的正义方，与关帝一样，玉帝形象中的民族隐喻亦承担了从“家”而“国”的意义转换作用：梨园屯拳首阎书勤率众攻打武城十二里庄教堂的时候，身上背着的神像正是玉皇；^③天津义和团首曹福田声称“吾奉玉皇敕旨……吾将洋人杀尽，即杀赃官贪吏，然后遍查不忠不孝不仁不义者”^④；北京义和团众宣称“王（指端王）所遵者皇上，我所遵者玉帝”^⑤……

在义和团崇拜中，关帝和玉帝成为频繁现身的神灵，因为二者最适合被刻画出国国隐喻的正统性和正义性。当然，义和团团民上法时不仅请关帝和玉帝，还有“请张桓侯、赵云者，有请孙猴、沙僧、猪八戒者，有请姜太公、黄飞虎、岳武穆者，更有请黄三太、窦尔敦者，大抵所假之名，多系野史演义书中之人”。时人仲芳氏认为团民请的这些神“当时本无其人，何有其神，荒谬之极也”^⑥，实则这“荒谬之极”中也隐含着团民对正统身份的心理诉求：能够进入义和团神灵阵营的虽有很多不是清廷认可的正祀，但这些神灵都有效忠正统性的特点。比如：在义和团的各路戏仙中，“三国”戏曲中非蜀汉阵营的文臣武将一概没有进入义和团拳坛，而刘备属下众将则齐获尊崇。同样是在民间为老百姓喜闻乐道的水浒人物，如宋江、卢俊义、李逵等也未在义和团拳坛出现，只偶尔有敬奉武松和燕青的，但总体而言水浒人物在拳坛中出现的概率很低。戴玄之在《义和团研究》中提出，拳民之所以不信奉水浒人物，是受正统思想的影响，认为水浒人物是叛逆，属于反政府的集团，与自称忠臣扶助政府抗外的拳民宗旨相左。^⑦正是对正统体系毫不含糊的忠心，决定了义和团团民对民间信仰阵营中神灵的取舍。

（二）教主救驾与镇压白莲邪教的象征性

义和团对于正统性的这种渴求和象征性转化，也可溯源于明清民间教门传统。清政府的主要宗教策略是黜邪崇正，一直游走于法律边缘和政治缝隙中的民间教门，屡被官方视为邪教而遭打压与查禁。从一些教门的创教和起会神话来看，虽然顶着邪教的帽子，教门的集体记忆和共同意识中总有挥之不去的对帝国政府“表忠心”的情结。下文以罗祖故事和八卦教分支离卦教历史传说为例，探究这种教门情结，并解读义和团团民赤胆忠心进京保卫皇室之举背后与此相似的心理结构。

康熙二十一年（1682）刊印成书的罗教分支大乘教经卷《三祖行脚因由宝卷》中有罗教创始人罗祖退番兵反受冤狱的故事，说的是明军难以抵挡外国十万八千红毛鞑子攻打北京城，锦衣卫总督因梦见真人罗

① 李金鹏：《试论义和拳（团）及梅花拳的信仰》，见李云豪等编：《梅花拳文理武功传承保护广宗论坛文集》，北京：中国文史出版社，2009年，第98页。

② 中国史学会山东分会编：《山东近代史资料》（三），济南：山东人民出版社，1961年，第305—306页。

③ 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》，济南：齐鲁书社，1980年，第273页。

④ 侨柝生：《拳匪纪略》第二卷，见陈振江、程献：《义和团文献辑注与研究》，天津：天津人民出版社，1985年，第106页。

⑤ 刘以桐：《民教相仇都门闻见录》，见中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·义和团》（二），上海：上海人民出版社，2000年，第193页。

⑥ 仲芳氏：《庚子记事》，见中国社科院近代史研究所编《庚子记事》，北京：中华书局，1978年，第18页。

⑦ 戴玄之：《义和团研究》，台北：文海出版社，1967年，第22页。

祖可救危难而央求其“发大慈悲，助朝廷一阵”。罗祖遂带众军兵上阵，之后三箭击退了十万番兵。皇帝知道后非但不知恩图报，反而“仔细思量起，不容这等人”。于是设计陷害，将罗祖押送监狱。而罗祖在牢中“忍辱受苦，吐出五部经卷”。之后，又有番僧激起事端，“罗祖再显神通，辩折番僧，化险为夷。皇帝龙颜欢喜，封罗祖为无为宗师，发御制龙牌，助五部经文颁行天下，禪道法普传人间”。^①

另一个文本是清代华北最有影响的民间教门之一、八卦教分支离卦教内部的历史传说：清朝顺治年间，因吴三桂造反，朝中无人能挡，顺治帝只能出榜选能人。李廷玉师徒九人揭了皇榜，迎战吴三桂。在平定了吴三桂叛乱后，龙颜大悦的顺治帝要给他们封官加爵。但李廷玉只愿传道度人，顺治帝遂为之修下大寺和说法亭，请李廷玉前去说法。“满朝文武大臣都拜李廷玉为师，甚至连顺治帝也跪求大道，放弃江山不坐，修行成佛”。^②

这两个故事的相似点是显而易见的：在内忧外患、朝廷无能时，民间教门教主临危救驾。这显然是对朝廷不二忠心的表征，而昏君、奸臣陷害，使功臣蒙冤，这一情节来自人们耳熟能详的民间戏曲演义。戏曲演义是民间教门信众的主要文化资源，不仅是底层民众的历史教科书，也是关于正邪、善恶等价值判断的来源。正是在这广为流传的昏君、奸臣、功臣的故事原型中，民间教门信众为教门受迫害的历史找到了某种合理化解释。和民间教门信众一样，义和团团民的主要文化资源也是这些戏曲演义。如果说整场义和团运动是高度戏剧化的，那么这些入戏极深的团民们其实都在历史的舞台上演绎皇帝“恩公”的角色，也同时将亲洋派，如李鸿章、奕劻等人定位为奸臣。在义和团得到很高附体率的黄天霸和黄三太是戏曲《连环套》《恶虎村》中的主角，可以说是民间家喻户晓的人物。当时许多团首都在衣服外面再套件黄马褂，因为这是黄三太的服饰特征，而此黄马褂是皇帝“恩公”身份的标志。如果说中国传统儒士都有“为帝王师”的最高理想，那么普通草民则有着浓重的“恩公”情结。在平常生活中，这一情结自然无法化为实际行动，但在特定条件下，这个饱含政治隐喻的梦境竟然可以毫不费力地化为现实——对一介草民而言，这正是义和团最富魅力之处吧。1900年6月21日，当慈禧太后颁布“宣战”上谕后，大多数义和团先后把“扶清灭洋”的旗号改为“奉旨灭洋”，这与故事文本中罗祖奉旨退番兵及李廷玉揭榜战叛军出于同一心理结构，只是后者为历史传奇故事，而前者假戏真做了。

由于所谓“正统”也总要由其对立面“异端”来定义，所以“家国话语”的正统性转换不仅依赖于正统神、表忠心和恩公戏的象征表达，还要在二元象征结构中清晰地厘定出“异”与“邪”的一方。基督教以及一切与洋人有关的东西，包括亲洋派的大臣，自然难逃“邪异”渊藪，同时，白莲教徒也成为义和团捕杀的对象。^③白莲教在清代是被彻底污名化的，可以说，白莲教就是邪教的代名词。清廷每次按明律颁布禁止师巫邪术的律例，都会把白莲教拿来说事。^④因此，民间没有一个教门承认自己是白莲教。义和团的《神助拳》揭帖也明确地与之划清界线：“非是邪，非白莲。”^⑤这当然是因为义和团自认正统，而在公共场合捕杀白莲教则更是对此正统性的特别演绎。在北京发生的查办“白莲教”案件中，目击者记载说“保护法场、押送囚车皆义和团”。^⑥在反洋教揭帖文书中，基督教与白莲教之间被画上了等号。义和团运动中相当一批坛口把洋教和白莲教相联系，甚至把白莲教的纸人纸马也都算在基督教头上。从这点也可看出，对于义和团而言，关于基督教的基本事实并不重要，因为基督教已经处在二元象征结构中异端邪恶的一方，而且，将基督教与白莲教等量齐观，更能强调官方意识形态对此种结构的认可。

通过以上种种植根于民间意识的文化演绎，义和团团民在心理层面完成了由“家”而“国”的价值转

①《三祖行脚因由宝卷》之《山东初度》部分，光绪元年四月重刊。

② 离卦教残经抄本，转引自孔祥涛：《论八卦教历史神话——李廷玉故事》，台北：《台湾民间宗教》第3辑《中国近现代民间教门（妈祖信仰专辑）》，1997年，第86页。

③《庚子日记》，见《义和团史料》（下），第564—565页。

④ 田涛、郑秦点校：《大清律例》卷十六，北京：法律出版社，1998年，第277—278页。

⑤ 包含这句话的揭帖大致有七种版本，散见于乔志强编《义和团在山西地区史料》第1页，《近代史资料》1957年第1期，第18页等。

⑥ 仲芳氏：《庚子记事》，中国社科院近代史研究所编《庚子记事》，第26页。

换，同时也在文化象征层面获得了具有官方正统性的权力。这不是一般意义上的统治权力，而是一种象征权力，其真正的信仰核心，“是通过交往和象征交换的功能被建立、积累和延续的权力”，且“即便在它依靠着赤裸裸的暴力即武器暴力或金钱暴力时，总具有一种象征维度”。^①同时，这一象征权力的获得又是一个典型的通过定义他者之“邪”而确认自身之“正”的过程。其中的分类策略不仅是将业已污名化的他者进一步异在化，同时也在自身和被当时主流社会认同的另一个他者（即官方正统信仰）之间构建并突出彼此的“相似性”。在这种“相似性”背后所暗藏的是对他者实施的分类暴力，异质性的他者成为进一步确立与肯定自我正统身份的参照工具。

三、“家国之难”：民间劫难观的民族主义重构

（一）民间劫难观

光绪二十五年（1899），朱红灯在山东平原一带设拳场，宣传“明年为劫年，玉皇大帝命诸神下降”。^②之后，类似有关劫难将至的揭帖越来越多，如“劫运到时天地愁，恶人不免善人留”^③和宣扬“世道大乱，入坛从善，齐心灭洋，挽救劫运”的《玉帝/关帝十怒/十愁》：

天有十愁：一愁天下不安宁，二愁山东一扫平，三愁湖广水连天，四愁四川狼烟起，五愁江南大荒乱，六愁人死多一半，七愁义和拳人弱，八愁洋人直隶闹，九愁有衣无人穿，十愁有饭无人吃。^④

此《玉帝/关帝十怒/十愁》与清朝民间教门的“十愁谣帖”非常相似，行文结构和内容都显然源自民间教门的造福逃劫传统，有的几乎是照抄了民间教门的谣帖。民间谣帖的作用是散布灾劫说，其内蕴的灾劫规则是民间教门经卷所承载和表达的一个重要信仰。在明清民间教门的经卷中有大量关于劫难灾祸的预言性表述。^⑤民间宗教研究者认为，宝卷和歌谣中所描绘的天灾人祸以及对劫难的恐惧是历代劳动人民的切身体验，如《家谱宝卷》第七品和第八品中有关流年之灾的罗列，乃是对明末崇祯年间天灾人祸、内忧外患等社会状况的写实性描述。^⑥还有诸如《龙华经》中关于下元甲子之灾、《鼠疫宝卷》的成书背景都与特定历史时期和地区的自然灾害有关联。^⑦这些宝卷以宗教文学的方式将已经沉淀为集体记忆的灾难表述出来，而定期性的天灾人祸又加深了记忆的铭刻，不断回荡在民间宗教文本中，形成一种末世论的紧迫感。在义和团运动爆发前两年，鲁西北的洪灾和之后的旱灾成为将民众反教运动推向高峰的一个重要因素，就与此民间劫难观所引发的末世紧迫情绪密切相关。从1898年8月开始，由于黄河决堤而造成的洪水灾害使山东和直隶数以千计的村庄被淹，鲁西北到处都是无家可归的难民。^⑧柯文（Paul A. Cohen）在《历史三调》中详细描述了旱灾、焦虑情绪与义和团运动蔓延之间的关联：旱灾的渐进式苦难成了滋生恐惧和谣言的温床。^⑨诸如“天无雨，地焦旱，全是教堂止住天”“扫平洋人，才有下雨之期”^⑩之类的谣言，将旱灾的成因直接指向了洋人和基督教。

在民间教门传统中，灾劫发生的根本原因在于下元甲子劫数，也就是由天数导致灾难。除此以外，宝卷中也不时指出“末劫灾殃莫怨天，恶孽众生遭此难”（《五公末劫真经》）、“此皆人自作，非天之故也”（《众喜宝卷》）等，显然有意强调了邪恶者自身罪愆所导致的天谴报应。所以，将灾难归因于人类没有正确信仰以及由此导致的各种罪行，这一点符合民间教门的劫难观。19世纪最后十年间，基督教及其

① 皮埃尔·布尔迪厄：《帕斯卡尔式的沉思》，刘晖译，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第202页。

② 蒋楷：《平原拳匪纪事》，见《义和团》（一），第354页。

③ 杨典诰：《庚子大事记》，见中国社会科学院近代史研究所编：《庚子记事》，第80页。

④ 《拳时上谕》，见《义和团》（四），第148—150页。

⑤ 详见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海：上海人民出版社，1992年，第703—705页、第711—718页。

⑥ 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，第704页。

⑦ 梁景之：《清代民间宗教与乡土社会》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第275页。

⑧ 周锡瑞：《义和团的起源》，张俊义、王栋译，南京：江苏人民出版社，1995年，第77页。

⑨ 柯文：《历史三调》，杜继东译，南京：江苏人民出版社，2000年，第62—65页。

⑩ 寄生：《庚子并蜂录》下卷，北京：北京出版社，1998年影印本，第1页；《近代史资料》1957年第1期。

信徒被认为天灾人祸的肇因，一方面是因为基督教已经在民间被深度污名化了，而重重的危机使得人们对洋人和教民固有的恐惧感及敌意爆发出来；另一方面，基督教所信仰的独一神具有排他性，其宗教伦理和宗教实践仪轨等也迥异于民间教门。从民间教门传统角度来看，这些相异性都是基督教的罪证，而未劫灾殃也被归咎于基督徒的恶孽。这也可以解释为什么 19 世纪 90 年代反洋教斗争的高潮是在教门和会党卷入之后才形成的。这一高潮的重要标志就是光绪十七年（1891）热河金丹道的武装起事。金丹道把封建王公和天主教造成的灾难说成是劫数，号召“奉天伐暴”，“杀贪官，毁教堂”^①。

研究义和团成因的专家狄德满（Gary Tiedemann）将反洋教的多种源头归于华北乡村“暴力亚文化”在高密度人口环境下长期生态失衡的总爆发，而“几乎与宗教和意识形态无关”^②。诚然，19 世纪末的人口增长以及外国势力的进入、愈发频繁而严重的周期性自然灾害，这些都加重了资源需求的压力，使得民众普遍处于紧张的末世氛围中；不过，将不同信仰者指认为邪恶的他者，并将此他者定罪为劫难的始作俑者，这不仅与宗教和意识形态有关，而且正是民间长时段的宗教意识累积，亦即明清民间教门的劫难观，在特殊的历史情境中，把基督教及其信徒推向了邪恶之鬼的渊薮。

（二）“鬼话”与民族主义想象

1900 年春，京津各地流传着诸多关于避凶趋吉、保国安民、灭洋祈雨的揭帖：干旱无雨是上天震怒，只有扫平洋人，才有下雨之期。^③ 团民们明确将基督教视为邪教，其主要罪名是“弃神灭祖”^④“忘祖先，男无伦，女行奸”^⑤“种种无伦常之事”^⑥等。这些罪名再次重申了基督教的污名，即违反民间二元象征结构中的标识“性”和“孝”。除此之外，揭帖特别强调基督教不遵佛法而引发天怒。

自然灾害是超自然力量对恶者行为予以惩罚的看法，在各种文化中并不鲜见，然而一个社会对这些灾害反应的独特之处，即对灾害现象的“意义结构”的解释，则是由这个社会的特殊的文化形式和历史经验所决定的。^⑦ 首先，类似于“凡义和团所在之地，都有天神暗中保护”“遵义和团揭帖者免遭劫难”^⑧等话语，都是对民间教门所谓“神护教门，入道免劫”传统的沿袭。在民间教门的主要传统里，只有无生老母化生的“原人”才能得救，而“人们在平日是否肯皈依教门，在教门造反时敢不敢入伙起事，就是检验他们是不是‘原人’和肯不肯‘从善’的标准，也决定了他们在天运改换过程中的不同命运”^⑨。同民间教门区分“原人”和“非原人”相似，义和团也划分出“善人”和“恶人”。入坛、敬神、练拳等，都是神天为人类提供的改恶从善的机会，事实上，拳民设场铺坛类似于民间教门中的上法船仪式，所谓的太平盛世理想也即民间教门的白阳世界。其次，在义和团对灾害现象之意义的解释中更关键的地方，乃是将“外来之鬼”作为宇宙平衡的破坏者。“外来之鬼”的象征性，即对原有家族乡社秩序的潜在威胁，在 1900 年的华北大地上因惨烈的自然灾害和日益尖锐化的外国侵略问题而获得了具体的表述空间。也就是说，在内忧外患的处境中，乡民朴素的保家意识和民间信仰体系中的劫难观结合在一起，共同塑造了一种集体认同的认知面向，即类似于民族主义的想象之共同体。正如本尼迪克特·安德森（Benedict Richard O’Gorman Anderson）所指出的，想象不是捏造，而是形成任何群体认同所不可或缺的认知过程。^⑩ 正是这种社会心理学上的“社会事实”形成了民族主义的话语转向，而认知层面的“社会事实”需要通过对“他

① 《录副档》，光绪十七年十月二十六日宗室等折；光绪十七年十一月六日御史恩溥片；《朱批档》，光绪十八年十二月初三日盛京将军裕禄折。

② 狄德满：《华北的暴力和恐慌：义和团前夕基督教传播和社会冲突》，第 414 页。

③ 陈振江、程猷：《义和团文献辑注与研究》，第 49 页。

④ 寄生：《庚子并蜂录》下卷，第 10 页。

⑤ 陈振江、程猷：《义和团文献辑注与研究》，第 49 页。

⑥ 《有关义和团上谕》，见《义和团》（四），第 148—152 页。

⑦ 参见克利福德·格尔兹：《文化的解释》，纳日碧力戈等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 3—38 页。

⑧ 王崇武：《英国档案馆所藏有关义和团运动的资料》，《近代史资料》1954 年第 2 期。

⑨ 程猷：《文化、社会网络与集体行动：以晚清教案和义和团为中心》，成都：巴蜀书社，2010 年，第 368 页。

⑩ 本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海：上海世纪出版集团，2005 年，第 6—7 页。

者”的定义而被反复描画和强调。19世纪最后十年间层出不穷、到庚子年间更如洪水泛滥般的各种关于基督教及其信众的“鬼话”正是对“他者”形象所实施的具体刻画。比如，义和团在攻打北堂几星期未能得手后，就把教堂守卫者的首领、留着白胡子的樊国梁主教（Bishop Favier）说成是年约两百岁的“鬼王”：“鬼王者，二百余岁人也，练妖法，能谋善卜，运筹帷幄，众鬼卒迷听调度，身穿秽物，诸神退避……”^①此类“鬼话”不仅限于基督教传教士及信徒，当时各种乱语也将洋人描绘成拥有“奇技淫巧”“具有妖术”的洋魔，洋人洋器取代了传统经验中的“凶煞恶鬼”。不仅“洋鬼子治造纸人纸马，害中国庶民”^②之说甚嚣尘上，连开火车、采矿、照相也都被说成是要用人心眼珠来进行，由此“互相传说，均以为教士作祟，无不痛恨洋人”^③。

这种鬼话传言的力量异常强大，因为恐惧和焦虑不仅来自真实的风险，也来自想象的不确定性。民众的恐惧成为一种文化性的生产，以至于只要一涉及“教民”二字，“民众皆惊，奔相蹂躏：男妇老少，冲波逐浪，惊恐纷窜，终日惶惶”，甚至草木皆兵到把汾河岸边田中梁苗当作乘夜渡汾的教民。^④庚子年间的民众群体就像勒庞（Gustave Le Bon）所描述的睡眠中的人，^⑤其理性已被暂时悬置，因此他们的头脑中只能产生出极鲜明的形象，这个形象就是遍施妖法的“恶鬼”。

这种从语言上对“他者”进行暴力归类并加以形象化渲染的做法，在清政府的默许下加速发展为行动上的暴力。义和团运动初起时清廷的政策摇摆不定，后来则决定给予支持。“在民众看来，清廷的支持似乎给义和团最缺乏理智的诉求披上了合法的外衣。在这种形势下，谣言未受遏制，而是受到了鼓励。”^⑥时人刘孟扬记录当时情况道：

二月间，无雨，谣言益多……练拳者较众，官不深究，匪等愈无忌惮……

四月间，仍无雨，督道府县等，屡次设坛求祷，依然亢旱，反起暴风。各处拳匪，渐有立坛者。……横

行街市，人心不安。然无不奉之为神，官府亦不敢过问。^⑦

刘孟扬不仅强调干旱无雨和谣言四起间的直接关联，亦注意到官府“不深究”“不过问”的态度成了谣言肆虐的助燃剂。事实上，虽然本文重点在于分析义和团一方如何通过推进“家国话语”的正统性转换及民间劫难观的民族主义重构来加强其信仰的权力象征性，但这个过程无疑是在地方精英、民众与中央政府的互动中进行的，其间充斥着中央权力精英与地方精英的利益交换与互惠。无论是政府最初的暧昧不定，还是后期的直接支持，都给予了义和团运动进行其正统性转换和民族主义重构的足够空间。

四、“保家卫国”：家国话语的整合与实施

义和团团民的文化水平普遍偏低，但这并不影响此群体对于各种民间文化资源的整合能力。从大量文献中的义和团“言行录”来看，义和团运动得以一夜燎原，很大程度上得归功于“家国话语”在民间文化资源的高度整合运用中被无限叠加。特别是民间文化资源中的巫术和戏曲，前者凭借其神秘功效，后者有赖于其强大的民间认同基础和社会文化功能，二者结合，形成了此群体实施其隐喻层累的主要方式。

（一）神秘资源的运用：巫术

降神附体，可以说是义和团运动中最有特色的一种宗教行为，也是促使义和团运动迅速蔓延的主要因素之一。

据史料记载，团民在习拳前必“焚香念咒，向东南叩首，叩毕卧地上，须臾跃而起，如疯如痴，声言

① 刘以桐：《民教相仇都门见闻录》，见《义和团》（二），第193页。

② 《有关义和团上谕》，见《义和团》（四），第148—152页。

③ 《反洋教书文揭帖选》，济南：齐鲁书社，1984年，第9页。

④ 刘大鹏：《潜园琐记》，见乔志强编：《义和团在山西地区史料》，太原：山西人民出版社，1980年，第42页。

⑤ 古斯塔夫·勒庞：《乌合之众——大众心理研究》，冯克利译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第59页。

⑥ 柯文：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，第144页。

⑦ 刘孟扬：《天津拳匪变乱纪事》，见《义和团》（二），第8—10页。

某某神圣下界，挥刀舞剑，若无敌然”^①。降神附体的人首先要或者面向东南，或者念咒，或者叩头，或者烧香，或者兼而有之，其目的乃是请求神灵降临在自己身上。然后通常会经历一个倒地昏厥的过程，之后便是失去常态的“上法”状态。这是在民间比较常见的一种用催眠咒语暗示而进入出神状态的降僮术。在深度迷狂状态下，降神附体者的意识场极度缩小，在失去自制力和判断力的同时却能使个人体力、武力大增。这种方法简单易行，长清县拳民王庆思回忆当年附体经历时说：“教我们学神拳，在村西头场子上，起初没有刀枪，只拿个秫秸棍子。练拳时，先报个名，我求的是关公，然后划十字，不烧香，朝东南叩四个头，神就来了，就附体了，迷迷糊糊的骑着板凳当马，骑着井绳当龙，上槐树划落天公。”^②学神拳甚至不需要任何把式、武器，拿个秫秸比划下，叩个头，这显然要比辛苦练习拳术章法更富吸引力，所以很容易泛化。^③柯文引用人类学家布吉尼翁（Erika Bourguignon）关于世界各地的降神研究，认为降神的功能主要是私人的，着重其对个人的意义，而降神的理想—典型功能（私人和公共），则可被视为一个连续体的两极，所以降神附体在某些社会中同时担当两种角色。而义和团降神附体满足了个人的种种需要，这是其在 19 世纪末轻易发展成集体现象的主要原因之一。^④导致降神附体泛化的因素虽然不一而足，但最基本的事实是：拳民的降神附体运用了中国民俗信仰中的神秘资源，是固化在民俗信仰中的巫覡法术在特定历史时期的大规模爆发。

除了最有代表性的降神附体外，义和团也不乏其他巫术形式和巫术思维，其中应用最广泛的是模拟巫术及各种禁忌。所谓模拟巫术，是指“用东西代表仇人，而这些东西和它所代表者须相似、相近或是它本身的一部分”。^⑤比如，当时民众多以小面人代表洋鬼子，然后把煮熟的“洋鬼”给小孩吃：“有吃头的，有吃腩的”^⑥，正所谓“七家子面、八家子柴，十字道上煮洋鬼，煮了洋鬼出了气”^⑦。按照弗雷泽的巫术理论，以上这种模拟巫术属于积极巫术，而禁忌则是消极巫术，其禁忌对象是有神秘力量或不洁的人或物。^⑧将女性视为不洁之物是民间信仰禁忌巫术中的一个典型例子。义和团攻打西什库教堂时，因久攻不下，便认定洋教徒用不洁之物施了法术：“此处与别处教堂不同，堂内墙壁，俱用人皮粘贴，人血涂抹，又有无数妇人赤身露体，手执秽物立于墙头，又以孕妇剖腹钉于楼上，故团民请神上体，行至楼前，被邪物所冲，神即下法，不能前进，是以难以焚烧。”^⑨团民认为教堂内的秽物冲了请神上体的法术，只有“尽是少女幼妇”的红灯照，才“不畏脏秽之物”^⑩。当红灯照也拿不下西什库教堂时，关于洋鬼子使用女性邪秽法术的谣言更是铺天盖地。义和团所避不洁邪秽者远不止女性，脏水、洋货，乃至“洋”字也属禁忌：“城内外各行铺户与各街住户，义和团民俱仿令避忌‘洋’字，如‘洋药局’改为‘土药局’，‘洋货’改为‘广货’，‘洋布’改为‘细布’……”^⑪

团民的思维和行为被巫风浸润，他们自觉地运用了乡村民俗中的多种实用性神秘资源。虽然巫术本身并不产生权力，但巫术具有权力想象的内涵。从本质上说，巫术的内在冲动即在于抗拒现存秩序中的权力核心。^⑫熟悉巫术文化的乡村边缘人一直被压制在社会底层，但通过巫术的特殊神秘功能，即转移“神

①《三河县新志》（1936年铅印本），见《义和团史料》（下），第944页。

②《山东义和团调查资料选编》，第201页。

③程歌认为北方农村中普遍存在的降神巫术现象和超越巫师谱系的泛化机制是义和团大规模降神活动的源头，见程歌：《文化、社会网络与集体行动：以晚清教案和义和团为中心》，第375页。

④柯文：《以人类学观点看义和团》，载《二十一世纪》，1998年2月号，第97页。

⑤马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通等译，北京：中国民间文艺出版社，1987年，第57页。

⑥《山东义和团调查资料选编》，第288页。

⑦《山东义和团调查资料选编》，第50页。

⑧弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，北京：新世界出版社，2006年，第21—22页。

⑨仲芳氏：《庚子记事》，中国社会科学院近代史研究所编：《庚子记事》，第28页。

⑩仲芳氏：《庚子记事》，中国社会科学院近代史研究所编：《庚子记事》，第17页。

⑪华学澜：《庚子日记》，中国社会科学院近代史研究所编：《庚子记事》，第13页。

⑫路云亭：《义和团仪式的戏剧学功能》，《文化遗产》2011年第1期。

灵”的超常能力，这些人获得了压倒传统精英的资源。义和团虽然没有统一的起事纲领和严密的核心组织，却在短短几个月内发展到数十万人，形成席卷清廷半壁江山的规模，其间的决定性因素除了清廷纵容的态度之外，就是民间信仰中的巫术神秘资源对于文化隐喻的层累效力。当然，从表面来看，与历代反抗王权的民间起义不同，义和团运用巫术资源，将此内在冲动表达为对外国势力的反抗，而不是历史上更常见的对于传统精英，特别是皇权统治者的反叛性想象。然而，义和团中称王称帝的权力野心和造反起事的欲望与历代民间起义者并无二致，且同样是诉诸民间巫术的催动力和实用性。“家国隐喻”在文化层面占绝对支配权力，民众朴素的反叛冲动被“家国话语”在民间二元象征结构中不断塑形为对“外鬼”的反抗。由此，即便团民使用的法术实质上都是民间巫术，但仍需要冠以“佛法”等正统宗教的名号，在某种程度上可以说，是一种民间文化基因在实践层面以保家卫国的主流正统话语，隐秘地表述其内在反叛冲动，并实践其权力诉求。

（二）民间意识的操演：戏剧

光绪二十二年二月十五日（1896年3月28日），刘士瑞在山东单县城关火神庙“唱戏四天，以聚会友”。^①这实际上就是大刀会在聚众练拳，它经常被看作义和团暴动的起点。1960年代，当年义和团的幸存者在接受访谈时，“唱戏”成了其回忆中的关键词：“光绪二十一年三月初三日，大刀会在城西火神庙唱对台戏。西边唱的是柳子戏，戏名《黄猫拿兔》，东边是梆子戏，戏名《打登州》。唱戏后，大刀会的人即在城南开始打教堂。”^②这些原义和团团员虽记不清此事件的准确时间，但对“唱戏”这个情节的叙述都是一致的。他们看的《打登州》是清末在华北农村盛行的关于瓦岗寨英雄的武戏。正是在唱戏看戏之后，大刀会起事打教堂，可谓“假戏真做”。不仅单县的大刀会借唱戏起事，茌平的神拳也聚众唱戏，神拳首领朱红灯还曾为了惩罚张官屯的天主教徒，而让后者包戏场子贺神拳。^③

唱戏看戏历来都是传统中国封闭乡村的生活大事。逢年过节、迎神赛会，都要延请戏班唱戏。流动的戏班走村串镇，一演就是几天的连台戏。这不仅形成了一个公共领域，而且制造了迥异于寻常时空的节日时空。日常秩序在这个节日时空中失效，而群体内聚力认同的基础则在此公共领域中被反复操演和加强。民间生活公共性环节的匮乏，在演戏的节日时空中得到填补。只有在这样的公共节日里，原先封闭在各自小农经济家庭单位中的乡民才成为公众。也就是说，这一公共节日时空，是传统中国的社会结构中最重要由家而国的公共性环节。大刀会、神拳因袭了乡村公共性缔结的传统模式，使得原本分散的乡民在极短时间内形成了公共力量。

当然，乡村戏剧为义和团提供的不仅仅是组织乡村公共力量的社会功能，还有乡民集体认同的观念、价值和思维模式所构成的民间意识形态。学者周宁很准确地指出，戏曲构成了乡民对整个外部世界的认识和想象，其中有关于共同历史与信仰世界的知识，也有道德生活的是非观念与规范，且这些意识形态的构成方式都处于虚幻和真实之间。^④乡村戏剧的这种既表达乡民意识形态又跨越真实与虚幻界限的特点，充分反映在义和团运动的行为模式中。义和团聚众举事源于唱戏，其所作所为也都如演戏，比如他们“穿着红袄、皂靴，背着大刀、红缨枪，打着各色旗子，有的还仿戏中武生装扮，将小旗插在背后”^⑤。不仅生活中的团民表演着舞台戏剧，原本演戏的优伶竟然也转行做了拳民，时人陈恒庆在《清季野闻》说：“无何，拳匪乱起，红巾缠头者填溢都门，商贾歇业，戏馆焚如。予所见在邸中演习之优伶，习武艺者，则为拳匪之师兄；其弱文者，则装为道姑，手执麈尾，身披八卦衣，女子口中念念有词，群设香坛，供奉《封神演义》之列仙。”^⑥

① 李文海、林敦奎、林克光编著：《义和团运动史事要录》，济南：齐鲁书社，1986年，第1页。

② 《山东义和团调查资料选编》，第23页。

③ 《山东义和团调查资料选编》，第143页。

④ 周宁：《天地大舞台：周宁戏剧研究文选》，厦门：厦门大学出版社，2011年，第14页。

⑤ 《山东义和团调查资料选编》，第225页。

⑥ 陈恒庆：《清季野闻》，见《义和团史料》（下），第640页。

义和团的各种巫术活动，特别是降神附体，都带有明显的戏剧化特征：不仅其所降神灵中有大量戏曲人物，^①而且具有巫术和戏剧的共融性内涵，即二者具有同源性和制造迷狂效果的功能同一性。更重要的是，巫术和戏剧都强调在公众面前的表演性。义和团的各种活动都强调此表演性，其每团都设坛练拳，神坛的所有活动都是公开的。^②团民们还经常表演其巫术化的拿手绝活“刀枪不入”，^③甚至还有拿火枪玩命表演的。^④这些表演延续了中国江湖社会以表演性戏法赢得权力空间的传统，^⑤其强大的诱导力形成了一个具有高度一致性的共同体。当时确实有不少目击者说他们看到团民刀枪甚至火枪也不伤身的情景，当中有不少还是义和团的反对者，甚至部分在华外国人也相信义和团刀枪不入。^⑥可以说，义和团在公共空间反复操演其直接的神力（降神附体、刀枪不入等）和由神力所致的世俗权力，而无论是神力抑或是世俗权力，都是正常生活状态中的底层民众热切向往却又无法企及的权力形态。就此，其操演可以说是底层民众的民间权力意识在特殊历史情境中的戏剧化表达。

从唱戏聚众、聚众起事到降神附体、刀枪不入，义和团不仅在传统乡村社会由“家”而“国”的公共空间里复述着乡民共有的基本意识形态，也在亦真亦幻的戏剧情境中演绎乡民的权力诉求。同源共融的戏剧和巫术天衣无缝地结合在一起，将底层民间意识感性地操演在义和团运动的大舞台上，这正应了太平天国首领石达开在长荣圩演戏时戏台上的那副对联：“不论地场，可家可国可天下；寻常人物，能文能武能圣神。”^⑦

小结

基督教的宗教体系本身对中国传统社会中的尊祖和尊礼奉孝的儒家伦理道德以及宗法社会家族制度的差序等级结构形成了冲击，且 19 世纪后半叶基督教是借助不平等条约进入乡村社会的，其享有的特权对传统家族权力结构、村社的制控和整合系统形成了威胁。在乡绅话语的诱导下，乡民们朴素而活跃的保家意识集结起各种传统资源作出激烈反抗。民间信仰即是其中最主要的传统资源。民间意识中的二元象征结构以“孝”和“贞”这样的标识区分了“正/邪”之名，而基督教则被定义为邪教。与“孝”“贞”相对应，对色情和暴力的渲染成了污名化基督教的最有效、最具煽动性的武器。在义和团肇始之前，铺天盖地的谣言已成功地将基督教纳入民间意识二元结构中“邪恶”的一方，这是反洋教运动得以一夜燎原的群众基础。

反洋教运动要从“保家”发展到“卫国”，中国传统中“家国同构”的格局并不足以完成此“由家而国”的话语转换。义和团运用了深植于明清民间信仰意识土壤中的正名方式来确立自身护卫国家的合法正统地位，由此获得足够的象征权力。其中之一便是尊奉在民间具有高度象征性的国家正祀神明，如关帝和玉帝。关帝不仅是国家权力意志的象征，也是超越了单个家庭村落而带有强烈民族文化整合性形式的符号。而作为汉教的最高神祇，玉帝不仅具有官方正统性，而且是普通民众赖以想象民族共同体重要载体。二者皆最适合被刻画出“家国”隐喻的正统性。其他进入义和团神灵体系的虽然不是清廷认可的正祀，但都具有效忠正统的特点。除此之外，义和团的行动模式亦通过明清民间教门之教主救驾的恩公戏传统，象征性地再现了传统民间教门信徒对信仰正统性地位的强烈诉求。而其在公共场合捕杀已经在二元结构中树立起的“邪教”典型——白莲教，则更是对自己正统性身份的特别演绎。由此，义和团在心理层面

① 戏剧人物也包括流传于北方民间小说、评书中的人物，因为当时华北民间“耳濡目染，只有小说与戏剧两种观感。戏剧仍本于小说，括而言之，即谓之小说教育也”。见《义和团》（三），第 463 页。

② 戴玄之：《义和团研究》，第 23 页。

③ 管鹤：《拳匪见闻录》，见《义和团》（一），第 490 页。

④ 路遥：《义和拳运动起源探索》附录，济南：山东大学出版社，1990，第 251—252 页。

⑤ 路云亭：《义和团仪式的戏剧学功能》，《文化遗产》2011 年第 1 期。

⑥ 壁阁街：《在华一年记——八国联军在天津》，济南：齐鲁书社，1980 年，第 231 页。

⑦ 顾乐真：《太平天国戏剧活动初探》，《戏曲研究》第 15 辑，北京：文化艺术出版社，1985 年，第 164 页。

完成了由“家”而“国”的价值转换，同时也获得了具有官方正统性的象征权力。

义和团对于旱等自然灾害现象之意义结构的解释，是在明清民间教门的劫难观基础上，被与日俱增的外国压力和危机所激发的。在内忧外患的处境中，乡民朴素的保家意识和民间信仰体系中劫难观所造成的末世情结联系在一起，塑造了一种类似于民族主义的想象之共同体。此想象之共同体在认知层面通过对“他者”形象的具体刻画而迅速强化，即各种关于基督教及其信众的“鬼话”所刻画的“恶鬼”形象，使得民众的恐惧成为一种文化性的生产，加速了被害者共同体的团结一致。

通过对民间宗教文化资源的高度整合运用，义和团具体实施了躁动的群体意志。“仙出洞，神下山，附着人体把拳传”^①的降神附体及多种模拟巫术和禁忌都属于中国民间信仰中的神秘资源，而乡村戏剧不仅仅具有组织乡村公共力量的社会功能，还是乡民集体认同的观念、价值和思维模式等民间意识形态的载体。同时，巫术和戏剧的表演特质在义和团运动中被发挥得淋漓尽致：在传统乡村社会由“家”而“国”的公共空间里，这种表演既是对乡民共有的基本意识形态的操演，也在亦真亦幻中表达乡民的根本权力诉求。

质言之，基督教因其迥异于中国乡土宗教的他者性以及凭借西方武力侵入中国内地之“原罪”，冲击了传统乡村社会的权力体系和核心价值群，并由此激发了乡村精英的维权意识和乡民朴素的自卫保家意识。但乡民反教更重要的原因在于：乡村精英诱导的大量谣言以民间意识中的“正/邪”二元观为本，集结了民俗文化中关于“邪恶”的记忆，加剧了基督教被污名化的程度。在清末几十年的反洋教运动中，各种十恶不赦的罪名更多源于乡绅乡民对于“他者”的想象和暴力分类，这在义和团运动期间达到了高峰。与此同时，民间教门劫难观为现实中的天灾人祸提供了解释框架，也通过渲染末世骇人氛围，进一步促使群体意志以暴力的方式指向灾祸的“始作俑者”：基督教。在此基础上，通过植根于民间信仰意识土壤中的正名方式，义和团在清政府的默许下完成了其正统性“大教”身份的确立，并通过诸如巫术、戏剧等民间信仰资源的高度整合运用，具体实施了其家国话语背后那股急于从各种矛盾中突围而出的群体意志。

（本文为国家社会科学基金项目“耶稣基督形象与民国现代性话语研究”（17BZJ057）、上海市教育委员会曙光计划项目“清末民初现代性语境中的耶稣基督形象（17SG28）的阶段成果”）

（责任编辑：张曦）

On the Family-Nation Discourse and Its Symbolic Structure during the Anti-Foreign-Religion Movement in Late Qing Dynasty

CHU Xiaobai

Abstract: After the Opium War, Christianity gained its legal missionary status in China, but the Anti-Foreign-Religion movement became more intense, and finally reached its peak during the Boxer Uprising in 1900. From the perspective of symbolic anthropology, this paper examines the family-nation discourse and its symbolic cultural structure from four aspects: the structure of family power in the traditional rural society, the metaphorical legitimacy on transforming the sense of family protection into the family-nation discourse, the nationalistic reconstruction of the popular views on calamities, and the integration and implementation of the family-nation discourse. It reveals how the communal consciousness, which was eager to release various social conflicts and express symbolic power, was produced, transformed, integrated and implemented.

Key words: Anti-Foreign-Religion movement, Boxer Uprising, family-nation discourse, binary structure, symbolic power

① 陈振江、程歆：《义和团文献辑注与研究》，第34页。