

以人類學觀點看義和團

• 柯文 (Paul A. Cohen)

在最近出版的拙著《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》(*History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*)中，我細審了三種探索或了解過去的方法的特點，即把過去作為事件、經驗和神話，以顯示歷史學家的治史方法。我集中論述一件非常獨特的歷史片段——1898-1900年的義和團運動，以此來展開我的理論探討。此書的理論部分已於另文介紹^①。本文討論的是，我在疏理義和團事件的手法上和中國史學界的異趣。

中國史家對義和團運動的興趣遠大於西方同行，幾十年來，他們從不同角度對之分析。但角度儘管不同，一些共同特點卻有迹可尋，原因部分是由於馬克思主義意識形態，部分是由於幾百年來中國治史方式的影響。第一，中國史家反覆重談着一些明確的問題：義和團運動的性質(是否和白蓮教有關，是否有反清傾向等)、組織和領導方式、興起原因(尤其強調十九世紀末帝國主義盛行)、社會組成、源

流(梅花拳、神拳、大刀會)、事件發展等。第二，注重蒐集、輯錄、編纂和出版義和團(包括口述紀錄)的第一手資料，這在文革後尤甚。第三，中國史家(包括最卓越者)一再對義和團運動下價值判斷，在研究分析中褒貶臧否，不以為迂。如痛斥清廷反動、指責洋人跋扈殘忍、讚揚義和團反帝愛國、非難團民的信仰行為落後、愚昧和迷信。最後(我要強調，中國史學界對義和團史的定性遠不止此，這裏僅列一二)，中國史家研究義和團的手法頗為狹隘，鮮有將之跟其他社會的類似現象作比較，跨文化比較這種研究方法似乎不甚受青睞。

在討論我和中國史家在研究方法上的差異之前，先簡單介紹《歷史三調》的編排。此書共分三部分，各備以前言，概述該部分內容的相關問題。第一部分題為「作為事件的義和團」，內含一章，敘述義和團事件的發展。第二部分「作為經歷的義和團」共分五章，每章皆深入探討1900年春夏時分，華北平原上特有的事件的經歷。這些

中國史家對義和團運動的興趣遠大於西方同行，他們從不同角度對之分析。但幾十年來，中國史家研究義和團的手法頗為狹隘，鮮有將之跟其他社會的類似現象作比較，跨文化比較這種研究方法似乎不甚受青睞。

經歷包括：旱災與洋人來華、集體降神附體、法術與婦女髒穢、謠傳與其引起的恐慌、以及死亡。第三部分「作為神話的義和團」，審視義和團在二十世紀三個不同時期如何被神話化：新文化運動時期（五四前）、1920年代反帝國主義時期、文化大革命時期。結論部分補充了幾個問題：一、以義和團作為歷史背景，用以展開一種涵蓋更廣泛的理論探討，其代表性有多大；二、事件、經歷、神話三者作為了解過去的方式的相對有效性（comparative validity，即此三者呈現過去的真實程度）；三、我身為作者（歷史學家的自覺）在書中各部分所扮演的角色。

以下將討論我和中國史家在義和團研究上取向的差異，重點放在《歷史三調》的第二部分，西方的中國史學者對它最感興趣（至少至今仍然如此）^②。這部分是關於過去作為經歷，篇幅最長。我在此大大借助了人類學的理念、策略和研究。

一 豐富描述

在《歷史三調》的第二部分裏，我嘗試重塑1900年春夏時分瀰漫華北的情緒和氣氛，它們不單存在於團民之間，也在非團民的華人、華洋基督徒和非神職洋人（軍人、外交人員、工程師等）之間。我的其中一個構想，是盡量準確捕捉時人所思所想，所以我大量運用時人記述，尤其是義和團的揭帖、華人官紳（大多來自京津一帶和山西太原）的日記和聞見錄，以及外國親歷者和目擊者的書信記略（很多從未發表）。義和團信仰，特別是法術和婦女髒穢破法的精彩細節，在後兩種材料

中俯拾可見，但由於其作者普遍敵視義和團，我一度擔心這些資料是否可信。後來讀到團民的口述歷史材料，發覺跟華人官紳和洋人文獻的記載非常吻合，疑慮方釋。例如，根據一名前天津團民所說，當地義和團首領曹福田，對正在開赴老龍頭火車站準備攻擊俄軍的手下說：「凡是空手沒有武器的，每人拿一根秫秸，繼續前進，到前線就會變成真槍。」^③

儘管我在為撰寫《歷史三調》而進行研究之初，就決定要探討的課題之一是過去的經歷層面，但對於如何着手卻毫無頭緒。在這部分的各章裏，原本我打算圍繞經歷過去的普遍特質來寫，如不確定性（即對後果茫然不知）、文化建構、個人的（相對於歷史的）自覺和多重動機。但這種手法流於抽象死板，缺乏那種活生生的、近在眉睫和切膚體會的感覺，因此我陷於僵局。直至研究初期的一個夏天，我讀到了一批時人記述，它們大多輯錄在《庚子記事》^④和四冊本的《義和團》^⑤中。我自忖：這些記述的作者一再重覆着甚麼樣的主題？僵局頓然打破了，因為當我讀這些記述時，我清晰發覺1900年華北一些經歷的不同層面吸引着一個又一個作者的注意，這些層面包括由旱災產生的社會和心理影響、義和團的宗教和法術信仰、百姓出奇地輕信一些最荒誕無稽的謠言以及無處不在的殺戮和死亡的經歷。如果這些是人們（不論華洋）所關切的，那麼我想最能使讀者身歷當年華北處境的，莫如鉅細無遺地描繪這些時人經歷。

為此，我在書中深入剖析一些經歷背景的層面，細緻程度遠高於一般中外義和團專著。最特別的例子也許是關於死亡的一章，我所知道的中外

我嘗試重塑1900年春夏時分瀰漫華北的情緒和氣氛，它們不單存在於團民之間，也在非團民的華人、華洋基督徒和非神職洋人之間。我盡量準確捕捉時人所思所想，大量運用時人記述，尤其是義和團的揭帖、華人官紳的日記和聞見錄，以及外國親歷者和目擊者的書信記略。

義和團史家，都不曾集中研究這個主題。當說到義和團史時，視乎史家採取的觀點，最為人注目的通常是義和團運動的特質（團民迷信、落後、排外、愛國）、它在中國反帝國主義侵略史上的地位、基督徒的殉難、聯軍的義行英風、或是義和團事件（和它的解決）對往後中國歷史的影響。當中固然也會提到死亡，但卻往往是像在列舉統計數字般，以冷漠平淡的口吻敘述。死亡在這些記述中成為一個集體標誌，代表着團民的殘酷、聯軍的暴虐、基督徒的苦難或無辜者生靈塗炭；但作為表現個人經歷的意義卻大大喪失。而此書所要重現的，則是死亡作為經歷的一面，着重於因戰鬥和其他暴力形式引致的死亡和毀滅。

除了這種實在的死亡外，當然還有範圍更廣的死亡焦慮現象，籠罩着1900年的華北。春間久旱使農民無所事事，糧食日見短缺，人心日感徬徨。可以想像，對於1870年代末的大旱，餓殍千萬的景象，年過三十者仍記憶猶新，必更憂心如焚。年青團民不惜花時間練習不死之術以求生存，而義和團的法術多半正是為殺敵和保護親團民者性命而設。春夏時分全境訛言四起（流傳最廣的是洋人和華人教民於井中下毒），內容大多不離死亡和殺戮；甚至同樣廣為流傳的、反映人們心願的謠言，也只是死亡陰影下的情緒宣泄。最後，遍布華北的義和團揭帖，像惟恐百姓在風聲鶴唳中還不夠膽戰心驚般，再三警告，若不遵從義和團的指示則必招大災。

1900年不同的人各有面對死亡的不同經歷。有些是受害者，有些是施暴者，還有目擊者。有人繪聲繪影地描寫死亡，有人記述死亡的獨特氣味，有人記下自己或親朋在面臨死

亡，或觀察到別人受到死亡威脅時的恐懼。還有很多人寫下要作的可怕選擇。簡言之，死亡的經歷像其他經歷一樣，是十分個人的事情。它可能比其他經歷的形式更加深刻地影響着人生。畢竟，歷史不會死，社會也不會，會死的是個人。因為死亡有其獨特性質，它了結人的性命，也是人生的盡頭，圍繞它的恐懼和憂慮，便是人生歷程意識形成的關鍵；它們把人從歷史和社會中抽離，使之強烈關注自己的命運。

我初閱有關死亡的文獻時，發覺它們大都記載了不同文化中的正式和非正式儀式，這些儀式被用以緩減渡過這個人生最大和最終分水嶺的焦慮。然而，一如以下的天津紀實顯示，1900年夏天，中國人經歷的死亡大多是赤裸裸的，未經任何儀式調和^①：

沿河所見，浮屍甚多。或無頭，或四體不全，婦人之屍，往往乳頭割去，陰處受傷，……且有淺擱河邊，鴉雀集啄者。氣味臭惡，終日掩鼻，而竟無有出而收殮者。或謂此皆教民，為拳匪所殺，平人不敢過問也。

因此，死亡這個最終極的焦慮，當時無處不在，更因為它呈現在人前的形式之不堪，令人更感不安。

二 學科多元

雖然《歷史三調》是以歷史學家的觀點來寫，而且此書旨在道出撰寫歷史時的重要問題，但它亦大大借助了其他學科的識見，包括文學、哲學、比較宗教學、社會學以及最重要的人類學。比如，我在比較宗教學中找到

在義和團的研究中，死亡往往成為一個集體標誌，代表着團民的殘酷、聯軍的暴虐、基督徒的苦難或無辜者生靈塗炭；但作為表現個人經歷的意義卻大大喪失。1900年夏天，中國人經歷的死亡大多是赤裸裸的，未經任何儀式調和。因此，死亡這個最終極的焦慮，當時無處不在，令人更感不安。

很有用的證據，對於闡明旱災在國民世界中扮演的角色大有幫助。1899-1900年冬開始流傳華北的義和團揭帖，把殃及全境大部分地區的亢旱，跟越來越多的洋人來華及外國影響(特別是基督教)清晰連繫起來。這些揭帖一再指稱，亢旱無雨是因上天震怒，只有掃平洋人，才有下雨之期。山西太谷的一張揭帖直斥洋教⑦：

增福財神曉諭天主、耶穌兩教人士知悉：爾等棄神滅祖，上千神怒，天不降雨。不日天兵天將下凡，與爾兩教人大開戰爭。爾等急早歸入義和團，痛改前非。

天災是無法預知、亦非人力所能控制的，在一個因天災引致饑荒、人民連年受害的生態環境裏，人們很多時會把饑荒的直接原因——天旱無雨，跟一些不當的人類行為(在此是洋教入侵)連繫起來，視之為擾亂自然的自然平衡，這種做法乃是最自然不過

1900年春夏，在華北平原上展開的義和團運動的宗教信仰核心，是降神附體。義和團的降神附體和以下三樣事物有密切關係：武術、團民宣稱刀槍不入的法術，以及即使是最低層的中國農民亦自幼耳熟能詳、構成其文化世界的戲劇人物。



Courtesy of Library of Congress

的，遍見於世界各地。這種思考模式在中國文化行為中根深柢固已有千百年。令我感到詫異的是，這種模式在歷史上不同年代不同文化(特別是農業文化)中比比皆是。

這套思維邏輯亦見於舊約聖經，上帝向被祂揀選的人民說⑧：

你們若留意聽從我今日所吩咐的誠命，愛耶和華你們的上帝，盡心、盡性，事奉他，他必按時降秋雨春雨，在你們的地上，使你們可以收藏五穀、新酒和油。也必使你們喫得飽足，並使田野為你的牲畜長草。你們要謹慎，免得心中受迷惑，就偏離正路，去事奉敬拜別神。耶和華的怒氣向你們發作，就使天閉塞不下雨，地也不出產，使你們在耶和華所賜給你們的美地上，速速滅亡。

其他例子不勝枚舉。1973年，尼日利亞的回教徒認為當年的旱災表示「真主對人類的憤怒」。伊麗莎白時代末葉，英國基督徒認為1590年代的饑荒「表示上帝在生人類的氣」⑨。在十九世紀的博茨瓦納(Botswana)，當地人相信持續乾旱是基督教入侵所致，特別是因為一位有名的求雨法師受洗入教，捨其本業。災荒連年後，當地傳教士利文斯通(David Livingstone)離去，皈依入教的求雨法師所屬的部落亦他遷，不出所料，旱情中止了⑩。

我參考的有關比較宗教學的著作多出自人類學家手筆。眾所公認，1900年春夏，在華北平原上展開的義和團運動的宗教信仰核心，是降神附體，亦即神祇(亡靈)降附人體，並使之為附體神靈所用的一種意識或行為改變的宗教經驗⑪。當時目擊者和團民留有許多降神儀式的記述(團民的記

述主要來自1950和60年代蒐集的口述歷史紀錄，或記載團民附體後的形色舉動，或描述附體後膽色氣魄大增。義和團的降神附體和以下三樣事物有密切關係：武術、團民宣稱刀槍不入的法術，以及即使是最低層的中國農民亦自幼耳熟能詳、構成其文化世界的戲劇人物。這點在以下的第一手記述可見一斑^⑫：

學神拳先叫先生在一張紅紙上寫下自己的名字，甚麼莊的人，共多少人。俺六個人再跪下燒香不燒白紙。求老師，我求的孫臧，他們有的求劉備、張飛等。求神附體，附了體就成了神拳，就會槍刀不入，膽量大，打仗不怕死，敢往上衝。俺六個人就這樣當了神拳。

關於中外降神附體現象的人類學文獻汗牛充棟，這些資料有助於我把義和團的降神附體置於一個更廣闊的背景之下，廓清其在整個運動中的意義和功能。人類學家往往把降神附體視作一種對個人或集體危機的反應。千百年來，中國各地百姓每遇個人危機，均會求助於靈媒^⑬。這些靈媒在神靈附體後，充當凡人和鬼神的中介角色。他們治病、驅邪、占卜、平息人際衝突、治療婦女不孕。雖然靈媒提供的服務繁多，且隨着中國各地文化差異，形式亦各有不同，但普遍來說，其重點在於溝通人間和靈界。靈媒是一種「助人的行業」，而個別靈媒憑着訓練和秉賦，往往被視為執行着保護地方社群的功能，使之免受危險和邪惡力量侵襲。

雖然團民附體後的形色舉止和中國靈媒上法後的表現相近^⑭，顯示其神經生理基礎相同，但義和團降神附

體的社會文化意義卻截然不同。1898-1899年冬天以前，特別是1898年8、9月黃河決口成災之後，山東西北的神拳（義和拳的前身）多專注於治病。即使此後義和團降神附體的重點轉向排刀排槍（因為團民和教民的暴力衝突日熾），扶乩降神仍然擔當保護社群的功能。

然而在其他方面，義和團的降神附體和中國靈媒的，在功能上卻截然不同。首先，即使在1898-1899年冬天之前，神拳的降神附體是一種集體（而非個人）現象。其二，雖然團民經常在團牌、揭帖和旗幟上表明，他們旨在保護清廷或中國^⑮，但大家都深深感受到，團民的排刀排槍儀式着重自保多於保護社群。

布吉尼翁（Erika Bourguignon）曾研究世界各地的降神現象，分辨其在不同社會的特徵，如在西太平洋的帕勞（Palau），降神附體主要扮演一公共角色，滿足社群的需要；而在別的地方，如西印度群島的聖文森特（St. Vincent）的震顫派（The Shakers）或尤卡坦（Yucatán）的馬雅族使徒會眾（The Apostolics），降神的功能則主要是私人的，着重其對個人的意義，「他相信這一經歷使他得到『救贖』，並……從中獲得快樂和力量」^⑯。布吉尼翁把這些降神的理想—典型功能（私人和公共），視為一個連續體的兩極，她並承認，降神附體在某些社會中同時擔當兩種角色。義和團的情況正是如此。在義和團運動中，降神附體滿足了個人（私人）的種種需要（比重因人而異），這是義和團降神附體在十九世紀末輕易發展成一集體（公共）現象的主因之一。相信這種說法雖不中亦不遠。個人圖存（眼下所需）和民族救亡（更抽象的層面）是相輔相成的。

人類學家往往把降神附體視作一種對個人或集體危機的反應。在義和團運動中，降神附體滿足了個人的種種需要，這是義和團降神附體在十九世紀末輕易發展成一集體現象的主因之一。相信這種說法雖不中亦不遠。

三 人類學概念下的西方

在觀照研究對象時，受過專業訓練的人類學家務求做到不偏不倚；而他們施諸別人的人種學觀察準則，亦制約着他們自己。特別是涉及宗教現象——皈依、降神附體、法術等，他們不認為本身社會的宗教經驗和實踐較別人優越或完善。如非絕對必要，絕不在他們的專業判斷中攙入個人信念和價值觀。

在《歷史三調》中，我盡量恪守這種人類學做法，因此對團民思想和行為所得出的判斷迥異於大部分中國史家。第一，我避免使用「迷信」、「愚昧」或「落後」這類貶蔑字眼來形容團民的信仰和行為，這跟幾乎所有的中國史家恰成對比^⑩。我認為若把這些信仰和行為定義為「迷信」，無疑是對之採取了敵視的立場，這會妨礙我們深入了解它們對團民的意義，及其在團民知識和情感世界中發揮的功能。

第二，我在構築團民的各種經歷時，特意顯示義和團不是獨一無二的例外，打破其奇詭怪異的形象。做法之一是以豐富筆墨描繪1900年瀰漫華北的異常高漲的情緒——不尋常的亢奮、憤怒、浮躁，以及最重要的籠罩華人和洋人的恐懼和焦慮。七情六欲是無分疆界的。另一個做法是，指出團民在面對問題時所作的反應，跟其他文化（包括歐美）的人在處於類似情況下並非截然不同。

舉幾個例子。前文提到把乾旱歸咎超自然事物並不罕見，舉世皆同。這些人遇到旱災時，會以祈禱平息神怒或進行其他求雨儀式。然而，我們直覺上立即認為，這種事情只見於教育程度低下的「落後」社會，在信奉科學對自然現象的解釋、擁有高超科技

的社會（比如今天的美國）是不會出現的。不過，很出人意料，1988年夏天美國中西部大旱，當時正在爭取民主黨總統提名的傑克遜（Jesse Jackson），跑到艾奧華州一處玉米田求雨；而一名俄亥俄州的花商則用飛機從南北達科他州其中一處接來蘇族巫醫作法求雨，引來幾千人圍觀^⑪。

另一個例子是關於法術，以及不同文化的人在法術失靈時的反應。無論中外，也不管是當時的親歷者還是後世學者，在他們關於義和團的著述中無不譏諷義和團所誇耀的法力。這些嘲諷多半是針對團民自稱刀槍不入的法術，理由不言自喻。堅決主剿義和團的清廷大臣袁昶寫道：「若云匪術能避槍砲，何以十七八等日（庚子年五月，即1900年6月13、14日），該匪連攻東交民巷使館，洋兵放槍，立斃數匪。」^⑫美國傳教士麥美德（Luella Miner）記載，6月14日，一隊約三四十人的團民在北京被海軍陸戰隊開火擊潰，她還調侃說：「這些槍彈不入的團民似乎不大喜歡外國火藥的味道。」^⑬二十世紀末的中國學者雖然頌揚義和團的愛國反帝精神，但對其法術同樣嗤之以鼻。一位史家寫道^⑭：

義和團的「神術」並不神，它不過是傳統的氣功術、巫術與武術的結合。被人說得玄之又玄的義和團刀槍不入一類功夫雖然有其信實的成分，但更多的則是恣意誇張與弄虛作假。

有幾點要在此聲明。第一，我們有確切證據顯示，與義和團敵對的基督徒對法術和宗教保護力量的看法是與團民極為相似的。直隸東南倖存的中國天主教徒，相信聖母在教堂上方顯靈，保護他們安然渡過1899年12月

二十世紀末的中國學者雖然頌揚義和團的愛國反帝精神，但對其法術同樣嗤之以鼻。我要指出，對義和團法術的批評通常依靠驗證測試，而測試結果多證其虛，但這種做法卻不得要領。正如研究迷信的心理學家所說的，他們繼續在「特定行為和特定結果間建立錯誤的相互關係」。為甚麼？

至1900年7月團民的接連攻勢²²。而外國傳教士(包括天主教和新教)在遭火攻時,也屢屢認為是得上帝之手幫助,改變風向和減弱風勢才倖免於難²³。

第二,我要指出,對義和團法術的批評通常依靠驗證測試,而測試結果多證其虛,但這種做法卻不得要領。中古時期的天主教儀式並未創造奇迹,但人們仍沿用不棄。1900年夏天,基督徒祈求上帝援手不得,但劫後餘生者的信心通常更為堅定。禱告和其他求雨儀式或「奏效」或失靈,但世界各地每逢大旱,總會蹦出一大幫求雨法師,似是不變的定律。以驗證來測試法術和宗教的效力是最不費氣力的奚落,亦是普遍用以質疑他人信仰的方法。不過,人們(即使是「高文化水平」的)仍然深信不疑。正如研究迷信的心理學家所說的,他們繼續在「特定行為和特定結果間建立錯誤的相互關係」²⁴。為甚麼?

這是棘手的問題,因為在不同宗教背景可有不同的答案。對於法術和宗教儀式之效力的常見挑戰,是認為這種儀式應該立即和具體應驗,但有一種回應卻質疑此種前提本身。杜格拉斯(Mary Douglas)這樣描述蘇丹南部的丁卡族(The Dinka)牧民:「丁卡人當然希望他們的儀式能左右事件的自然過程,他們當然希望祈雨儀式能呼風喚雨、治病儀式能起死回生、收穫祭能令五穀豐收。但工具性效能並非他們這些象徵行為唯一發揮的效能。另一種效能是在於行為本身,即它使信念堅定,及經歷這一行為所產生的印刻作用。」她補充說:「原始巫術非但不是無意義,而且恰恰是它賦予存在以意義。」²⁵

世紀之交的基督教傳教士,雖然對杜格拉斯的理論(假若以「禱告」代替

「原始巫術」一詞)或許不無贊同,但他們在面對同樣問題時,其重點卻肯定放在別處。對基督徒來說,禱告或許在事實上給予存在以主觀意義,但事物的內在道理(以客觀用語來說)卻只有上帝才能了解。他們確信上帝「會賜予最大多數人福祉」²⁶,而無論發生任何事,最終必是為了成就祂的國度。但是,在人世間的日常事務中,祂的安排卻往往非凡人所能理解,而基督徒在面對這些事情時,所能做的就是絕對相信,即使他們的禱告無效。

義和團對於他們施術失敗,卻另有一番既不損其所依據的基礎、又能自圓其說的解釋。有時候,義和團會指法術失靈是由於施術者心意不誠、品行不端(心術不正)或道行不夠;但團民更常歸咎的是受外在環境(當中最厲害的是婦女,尤其是婦女不潔)的穢物所污——這是剋制義和團法術的神奇力量²⁷。

儘管丁卡人、基督徒和義和團在處理儀式效力的問題上,態度各有不同,但有一點把他們(也許包括所有宗教人士)緊緊在一起。他們的宗教行為的最高目標,是在面對不確定和險阻滿途的未來時,提供保護和心理上的安全感。通過他們的儀式,期望能或多或少地掌握不確定性(或上文提到的對後果茫然不知),這是人類經驗的一個特有標記²⁸。

四 結 論

《歷史三調》的第一部分,敘述了一連串在義和團運動中發生的事件,藉此重構這段歷史,儘管我的某些理解或許不同於中國史家,但基本進路

義和團對於他們施術失敗,有另一番既不損其所依據的基礎、又能自圓其說的解釋。有時候,義和團會指法術失靈是由於施術者心意不誠、品行不端或道行不夠;但團民更常歸咎的是受外在環境的穢物所污——這是剋制義和團法術的神奇力量。

卻是一樣的。第三部分探討義和團在二十世紀中國如何被神話化，當中所採取的探索路線，仍未為中國史家所用，但我相信中國史家可能也想像過這種做法。然而，第二部分卻是截然不同的。怎樣不同？

上文已提及某些研究方法的分別，但我想在此指出還有另一些也許更深層和更根本的差異。其中之一是我在書中尋求「以人類學概念觀照西方」(anthropologizing the West)的方法。此說借用自人類學家拉比諾(Paul Rabinow)²⁹，其最終目標是盡人力之所能，在西方研究者和其非西方研究對象之間創造一個平等的互動環境。為此，拉比諾呼籲人類學家揭示出西方對於現實事物的理解，是有不同於其他國家的文化獨特性。我完全贊同拉比諾的目標，不過我達至這一目標的方法，是強調義和團的想法是四海皆同，甚至屬於人之常情。但我並不以為這是義和團行為的唯一導因。我相信文化是舉足輕重，也極重視它的影響力。但在情感層面，無論就旱災引發的焦慮不安、對法術和宗教儀式的保護能力的信任、面臨危機時對訛言深信不疑、或對死亡的恐懼而言，我堅信有某種普遍的心理機制在人類行為中扮演着關鍵的角色，而拙作對這點的強調遠甚於中國學者的義和團研究。

我和中國史家在研究方法上的另一個重要差異，是我和他們身處的不同歷史背景。義和團是中國歷史的一部分，對中國人有特殊的歷史意義。二十世紀的中國，時而仇恨西方，視之為帝國主義侵略者，時而又以其掌握富強之鑰，對之敬佩不已。義和團既攻擊西方，也攻擊其現代事物，因此成為一個複雜的問題。當西方被定

義為侵略者和剝削者時，義和團的反西方行為深深滿足了中國人的愛國心，因而被褒揚讚頌。但一旦西方被視為現代生活的泉源，義和團不分青紅皂白的砸毀機器的舉動，如拔電桿、燒鐵路、翻輪船，就叫人尷尬不已，而遭徹底唾棄。簡言之，義和團運動是中國歷史上一個觸動強烈情感的特殊片段。中國在尋求現代身分時，對西方文化欲拒還迎，而義和團歷史則跟這一未竟之業共鳴激盪。因此，中國人(包括歷史學家)很難以不偏不倚、置身事外的態度對待它。正如內戰之於美國史家、1789之於法國史家一樣，中國史家在看待義和團時不得不採取某種立場。

我當然不是要暗示自己既是美國學者，所以在處理義和團時就能完全客觀公正。義和團也是一個教西方人感觸良多的問題(儘管在方式上有很大分別)，早期西方對之的記述就談不上客觀公正。然而，晚近西方研究對於糾正以前偏見下過一番功夫，其一是更設身處地體會團民的思想感受，其二是以更批判性的觀點審視十九世紀末西方在中國的所作所為³⁰。

在我來說，還有一個更重要的因素，即我置身其中的治史傳統和大多數中國史家的並不相同。我無意亦無需引義和團之故事作為今天之教訓，也不在乎團民對後世是鑒戒還是楷模。我研究歷史非出於其工具性功能，而在其對人的意義。歷史著作有如出色的小說(雖然兩者肯定不一樣)，首要目的在於通究人間世情。因此，我在研究義和團史時，最着重的是要發現一個紛陳各異的人群——洋人和華人、教民和團民——在1900年華北的處境下究竟如何反應。對我來說，盡可能重現義和團事件親歷者的

義和團運動是中國歷史上一個觸動強烈情感的特殊片段。中國在尋求現代身分時，對西方文化欲拒還迎，而義和團歷史則跟這一未竟之業共鳴激盪。因此，中國人很難以不偏不倚、置身事外的態度對待它。我當然不是要暗示自己既是美國學者，所以在處理義和團時就能完全客觀公正。

經歷、重構他們的思想感受以及試圖理解和解釋他們的行為，是我作為歷史學家最念茲在茲的。

林立偉 譯

註釋

① 參柯文：〈《歷史三調：作為事件，經歷和神話的義和團》序〉，《義和團研究會通訊》，第24期（1997年5月），頁10-12。

② 一個有趣的對比是，資中筠在她的文章〈老問題新視角：美國學者寫義和團〉（載《讀書》，1998年1月號）中，更為重視論述在二十世紀的不同時期裏，中國人如何看待義和團事件的第三部分。這部分的內容介紹見柯文：〈有爭議的往事：作為歷史與神話的義和團〉，載中國義和團研究會編：《義和團運動與近代中國社會國際學術討論會論文集》（濟南：齊魯書社，1992），頁24-60。

③ 受訪者：李元善，79歲。載南開大學歷史系1956級編纂：〈天津地區義和團運動調查報告〉（未出版，重印1960年之油印本），頁134。

④ 中國社會科學院近代史研究所近代史資料編輯室編：《庚子記事》（北京：中華書局，1978）。

⑤ 中國史學會主編：《義和團》（上海：神州國光社，1951）。

⑥ 管鶴：《拳匪聞見錄》，載上書，第一冊，頁482。

⑦ 陳振江、程歆：《義和團文獻輯注與研究》（天津：天津人民出版社，1985），頁49。

⑧ 《聖經·申命記》，第十一章十三至二十一節。

⑨ 兩個例子都是錄自David Arnold, *Famine: Social Crisis and Historical Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), 15。

⑩ R. K. Hitchcock, "The Traditional Response to Drought in Botswana", in *Symposium on Drought in Botswana*, ed. Madalon T. Hinchey (Gaborone, Botswana, 1979), 92.

⑪ 長久以來，人們普遍認為義和團的降神附體是催眠術的一種。參Arthur H. Smith, *China in Convulsion*, 2 vols. (New York, 1901), 2:661；戴玄之：《義和團研究》（台北：中國學術著作獎助委員會，1963）。

⑫ 受訪者：謝家貴，86歲，荏平縣，1965年12月。載路遙等編：《山東義和團調查資料選編》（濟南：齊魯書社，1980），頁200。

⑬ 論述中國靈媒的西方著作（大部分為人類學家所撰）甚多。比如，Alan J.A. Elliott, *Chinese Spirit Medium Cults in Singapore* (1955; reprint, London: Athlone, 1990); Jack M. Potter, "Cantonese Shamanism", in *Studies in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1978), 321-45; David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village* (Berkeley: University of California Press, 1972), 67-86; and Margery Wolf, *A Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility* (Stanford: Stanford University Press, 1992).

⑭ 有關靈媒降神後的形色，可參上註，Potter, 322-29, 334-36; Elliott, 63-65; Jordan, 75-76。

⑮ 這當然是「扶[保]清滅洋」這個義和團口號所包括的兩個重要思想之一。

⑯ "An Assessment of Some Comparisons and Implications", in *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, ed. Erika Bourguignon (Columbus: Ohio State University Press, 1973), 326-27.

⑰ 這類用語亦時見於一些出色的研究，如李文海、劉仰東：〈義和團運動時期社會心理分析〉，載陳振江選編：《義和團運動與近代中國社會》（成都：四川省社會科學院出版社，1987）；楊天宏：〈義和團「神術」論略〉，《近代史研究》，第五期（1993），頁189-204；陳振江、程歆（見註⑦）；王致中：〈「紅燈照」考

略》，《社會科學》(甘肅)，第二期(1980)，頁63-69，85。

⑱ 波士頓電台WEEI, 1988年6月19-20日。據電台播報員說，俄亥俄的圍觀者大都相信(而不是懷疑)求雨儀式會靈驗。

⑲ 袁昶：〈請巫圖補救之法以弭鉅患疏〉(庚子五月二十二日。〔1900年6月18日〕)，《袁昶奏稿》，同註⑤書，第四冊，頁162。其他中國官紳對團民刀槍不入之術的譏諷，可參 Paul A. Cohen, *History in Three Keys* (New York: Columbia University Press, 1997), 331-32 n. 3。

⑳ Journal, Beijing, June 14, 1900, in Luella Miner Papers (North China Mission), Box 1, File 1, American Board of Commissioners for Foreign Missions, unpublished papers, Houghton Library, Harvard University. See also *History in Three Keys*, 332 nn. 4, 5.

㉑ 見註①楊天宏，頁194。

㉒ Albert Vinchon, S.J., "La culte de la Sainte Vierge du Tche-li sud-est: Rapport présent au Congrès marial de 1904", *Chine, Ceylan, Madagascar: Lettres missionnaires françaises de la Compagnie de Jésus* (Province de Champagne) 18 (March 1905): 132-33. 趙文詞 (Richard Madsen) 曾於直隸各地訪談義和團事件歷劫倖存的中國天主教徒後人，也聽聞類似的故事(私人通信，1995年8月1日)。

㉓ 義和團圍攻北京西什庫教堂時，困於堂內的樊國樑主教 (Bishop Favier) 曾記述，6月15日團民撤退時於連接教堂南鄰的房舍縱火，但教堂與堂內各人「得上帝保佑，改變風向以利吾等」。此載其1900年6月15日之日記，見 J. Freri, ed., *The Heart of Peking: Bishop A. Favier's Diary of the Siege, May-August 1900* (Boston: Marlier, 1901), 26. 其餘例子可參 *History in Three Keys*, 337 n. 69.

㉔ Jane E. Brody, "Lucking Out: Weird Rituals and Strange Beliefs", *New York Times*, January 27, 1991, S11.

㉕ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Routledge, 1991), 68, 72.

㉖ Sarah Boardman Goodrich, letter, Tong Cho (通州), May 25, 1900. See also Goodrich's letters of May 28, May 30, and June 3, 1900. In *Miscellaneous Personal Papers*, Manuscript Group no. 8, Box no. 88, China Records Project, Divinity School Library, Yale University (unpublished).

㉗ See *History in Three Keys*, 128-34.

㉘ 亞霍達(Gustav Jahoda)認為「迷信」至少能提供「主觀上可預測和可掌握的感覺」，故能減輕因不能確定可能後果而產生的焦慮。見 *Psychology of Superstition* (Harmondsworth: Penguin, 1969), 130, 134。我認為宗教和法術儀式的功能亦大致相仿。

㉙ Paul Rabinow, "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986), 241.

㉚ 這方面尤可見於周錫瑞 (Joseph Esherick), *The Origins of the Boxer Uprising* (Berkeley: University of California Press, 1987)，中譯本名為《義和團運動的起源》(南京：江蘇人民出版社，1992)；以及 James L. Hevia, "Leaving a Brand on China: Missionary Discourse in the Wake of the Boxer Movement", *Modern China* 18, no. 3 (July 1992): 304-32.

柯文 (Paul A. Cohen) 衛斯理學院亞洲研究及歷史系教授；哈佛大學費正清東亞研究中心研究員。