国家清史编纂委员会·编译丛刊

义和团的起源及其运动

【日】佐藤公彦 著
宋军 彭曦 何慈毅 译

義和団の起源
とその運動

国家清史编纂委员会·编译丛刊

义和团的起源及其运动

【日】佐藤公彦 著

義和団の起源
とその運動

本书使用作者历时五年对农村进行田野调查的资料和丰富的档案史料，从“村”的视角考察中国民众Nationalism运动的原貌。对明恩溥团练说及周锡瑞说进行了彻底的批判，从而为义和团起源论争画上了终止符。书中附有详尽地图和历史照片，是一部实证性的义和团全史。

ISBN 978-7-5004-5996-5
9 787500 459965 >
定价：55.00元

【日】佐藤公彦 著 宋军 彭曦 何慈毅 译

义和团的起源及其运动

——中国民众Nationalism的诞生

義和団の起源
とその運動

中国社会科学出版社

图字:01 - 2007 - 1343 号

图书在版编目(CIP)数据

义和团的起源及其运动:中国民众 Nationalism 的诞生/(日)佐藤公彦著;宋军等译. —北京:中国社会科学出版社,2007.4

ISBN 978-7-5004-5996-5

Ⅰ. 义… Ⅱ. ①佐… ②宋… Ⅲ. 义和团运动—研究 Ⅳ. K256.707

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 023856 号

義和団の起源とその運動——中国民衆ナシヨナリズムの誕生
1999 年 研文出版(東京、日本)
Translated from the original Japanese edition
pubished in 1999 by Kembunshuppan, Tokyo, Japan.

策划编辑 郭沂纹
责任编辑 易小放
责任校对 徐幼玲
封面设计 毛国宣
版式设计 李 建

出版发行 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720
电 话 010—84029450(邮购)
网 址 http://www.csspw.cn
经 销 新华书店
印 刷 北京新魏印刷厂 装 订 丰华装订厂
版 次 2007 年 4 月第 1 版 印 次 2007 年 4 月第 1 次印刷
开 本 890 × 1240 1/32
印 张 25.875 插 页 3
字 数 669 千字
定 价 55.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

“编译丛刊”编委会

主　　编　于　沛

编　　委（以姓氏笔画为序）

[美]孔飞力　王大庆　王　江　王晓秋

[法]巴斯蒂夫人　　[德]达素彬

[俄]米亚斯尼科夫　　朱政惠　刘　东

张西平　[英]吴方思　杨念群　赵世瑜

耿　昇　徐　浩　徐思彦　钱乘旦

虞和平　戴　寅

装帧设计　陆智昌

本刊常设机构　国家清史编纂委员会编译组

本刊负责人　徐　浩

电话:(010)62586139

电子邮件:bianyicongkan@126.com

通讯地址:北京市海淀区苏州街16号神州数码大厦1318房间

邮政编码:100080

“编译丛刊”已出版书目

1.［葡］安文思著，何高济、李申译：《中国新史》

2.［法］李明著，郭强等译：《中国近事报道》

3.［美］梅尔清著，朱修春译：《清初扬州文化》

4. 倪瑞英译，刘海岩校：《八国联军占领实录：天津临时政府会议纪要》（上、下册）

5.［美］曾小萍著，董建中译：《州县官的银两——18 世纪中国的合理化财政改革》

6.［德］余凯思著，孙立新译，刘新利校：《在“模范殖民地”胶州湾的统治与抵抗》

7.［英］赫德著，叶凤美译：《这些从秦国来——中国问题论集》

8.［英］李提摩太著，李宪堂译：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》

9.［美］罗威廉著，江溶、鲁西奇译，彭雨新、鲁西奇校：《汉口——一个中国城市的商业与社会（1796—1889）》

10.［美］魏若望著，吴莉苇译：《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》

11.［英］杜格尔德·克里斯蒂著，［英］伊泽·英格利斯编，张士尊、信丹娜译：《奉天三十年（1883—1913）杜格尔德·克里斯蒂的经历与回忆》

12.［日］安冈昭男著，胡连成译，王晓秋审校：《明治前期日中关系史研究》

13.［日］佐藤公彦著，宋军、彭曦、何慈毅译：《义和团的起源及其运动——中国民众 Nationalism 的诞生》

总　序

纂修清史是我国新世纪标志性的文化工程，它包括3000余万字的清史主体工程及文献、档案整理和编译工作。广大史学工作者正以高度的民族责任感和历史使命感，努力做好清史编纂工作，科学总结历史经验，继承和弘扬民族优秀文化，为建设中国特色社会主义服务。

世界各国从分散发展到趋于一体，大抵从15世纪、16世纪开始，直至19世纪末20世纪初，形成了资本主义的世界市场和世界体系。清朝从1644年到1912年共延续了268年，这是世界历史发生深刻变化的重要的转折时期。在这个特定的历史条件下，清王朝却依然以“天朝大国”自居，闭关自守，使封建社会的中国越来越落后于西方资本主义国家，在洋枪洋炮面前不堪一击；西方列强用大炮打开了中国的大门，使之沦为半封建半殖民地国家。在18世纪世界历史的大变局中，康乾盛世不过是中国封建社会“落日的辉煌”，而到19世纪中叶鸦片战争后，清朝日益衰颓，已奏起了“落日的挽歌”。因此，研究清史，确定它的基本内容，以及确定研究它的基本理论、原则和方法时，不能脱离清王朝社会发展过程中世界正在发生深刻变化的广阔的社会历史背景。

在编纂清史时要有世界眼光，这已是广大史学工作者的共识。不仅要把清史放到世界历史的范畴中去分析、研究和评价，既要着眼中国历史的发展，又要联系世界历史的发展进程，而且还要放眼

世界，博采众长，搜集和积累世界各国人士关于清代中国的大量记载，汲取外国清史研究的有益成果，为我所用。正是从这一基本认识出发，国家清史编纂委员会决定编辑出版“国家清史编纂委员会·编译丛刊”（以下简称“编译丛刊”）。

清朝建立之初，曾和世界各国保持一定程度上的接触。后来中国的大门一度被关闭而后又被强行打开，这期间，外国的传教士、商人、外交官、军队、探险家、科学考察队蜂拥而来，东方古国的一切都使他们感到惊奇。基于种种不同的目的，他们记录下在华的所见所闻。这些记录数量浩瀚，积存在世界各国的图书馆、档案馆、博物馆或私人手中，成为了解清代近三个世纪历史的珍贵资料。由于西方人士观察、思考和写作习惯与中国人不同，他们的记载比较具体、广泛，比较注重社会的各个阶层各个方面，因而补充了中国史料记载的不足。“编译丛刊”将从中选取若干重要资料译介给国内的读者；对早年问世的具有开拓性、奠基性价值，但不为中国学术界所熟知的作品，我们也将同样给予关注；此外，对反映当代国外清史研究新的学术思潮、前沿问题、热点问题和重要成果的学术专著，“编译丛刊”也将及时地介绍给中国学术界。

从中国史学的历史与现实出发，有选择地介绍国外新史学的一些理论与方法是必要的。如西方历史学家提出，第二次世界大战后，“历史学的界限变得越来越模糊了”，主要是强调扩大历史学家的视野，拓宽历史研究的选题；又如提倡“自下而上看的历史学”，努力将社会精英的历史变成社会大众的历史，将千百年来隐藏在历史幕后的社会大众推上历史的前台。此外，在第二次世界大战后历史研究整体化趋势的推动下，出现了一系列历史学分支学科，如社会史、人口史、民俗史、新经济史、新政治史、心理史、社会生态史、环境史、妇女史、城市史、家庭史等等，对于纂修清史有一定的借鉴作用，这些都将在“编译丛刊”的作品中有所体现。

人类的文明史就是一部不同文明间不断交流和融合的历史。任何国家的文化都是通过与异质文化的对话和交流获得营养，从而不断发展壮大。纂修清史必须排除闭关自守的文化排外主义的干扰，破除中西对立的僵化思维方式，以开放的胸襟、兼容的态度和科学的精神对待国外清史研究的一切成果，因为它们既是“中国的”，也是“世界的”。愿“编译丛刊”在新世纪中外文化交流的广阔背景下，作为一座科学的桥梁、友谊的桥梁，为纂修清史做出更多的贡献。

于　沛

2004 年 5 月

中文版前言

在中国近代史上，恐怕没有如义和团事件这般毁誉褒贬激烈、评价不一、常陷论争、引发问题的历史事件。自1980年国际学术研讨会之后，诸多学者致力于调查、研究、刊行资料集，就历史事实搭建起共识性平台，这意味着事实认定方面的差异减少了。然而，如何诠释历史事实，至今在世界范围内仍无定论。其根本在于Nationalism问题，因为义和团事件本身具有世界历史性意义，它尖锐地触及到如何把握近代世界的国民主义、民族主义、国家主义问题。仅限于冷战结束后而言，苏联解体使世界迎来“历史的终结”、今后世界将趋于全球化、普及美国式民主政治及自由主义经济——此类言说与幻想甚嚣尘上。但苏联解体与政治经济的全球化在世界各地却引发了深刻的国家分裂、民族对立、纷争与战争。于是，为了维持世界秩序，在制裁镇压这类纷争时所惯常使用的词句就是“反文明罪”、“反人道罪”。每次听到这样的词句，笔者就会想起上一世纪初针对义和团事件列国全权联名公告中的定罪词句：“反国际法则、反人道且反文明之罪恶”。这些词句也被第二次世界大战后的军事法庭所使用，成为战后国际法的语境，尤其在苏联解体后更被广泛言说，这只能说明义和团事件至今仍与世界现实密切相关，此现实世界的分裂带给对事件的历史诠释以巨大的分歧。中国与西方、基督徒与非基督徒、民族主义与自由主义、新时代与旧时代、马克思主义与非马克思主义、宗教学者与政治学者关于义

和团事件的诠释的对立分化难以调和，因为中国人和身处基督教文明的欧美人根本不可能抛开各自的文化、情感来言说及撰写事件的历史，只要历史记述是根植于“现在”的，上述分歧就是不可避免的。

在这一点上，笔者作为非基督教国家的历史研究者，所处位置可以比较冷静、客观地看待中国与西方之间可谓惊天动地的冲突（包括中国宗教与基督教的冲突）。如果历史学家对历史不予评价，即等于放弃责任与义务，但日本近代实证主义式的史学传统不喜欢正面提出评价，笔者也身处该文化之中，故较之评价更关注意义，致力于究明历史意义。具体言之，就是探明义和团运动对于近代中国国家及近代中国形成的根基——Nationalism 运动有着什么样的意义，并厘清其思想与行动的历史与结构。此外还有一点是重要的，即作为历史研究，需将围绕着义和团事件的义和团大众、外国宣教士、中国官僚及政治当权者各自的社会性、政治性行为视为可“理解”的人类行为，故不可缺失社会结构与文化（政治文化、宗教文化、心性研究）视角，为此，笔者采用了尽可能详细微观地考察中国社会底层大众行为的方法，即所谓“社会显微镜”（micro-history）的接近法（approach），这有赖于中国友人和笔者历时五年的农村调查体验。进而又意识到那些行为还受到更大的内政外交框架的限定，因此必然扩展至整体史的宏观范畴。笔者的整体史叙述视角与英国学者彼得·伯克的《历史学与社会理论》（Polity, London, 1992. 中文版，上海人民出版社 2001 年版）所言多有相合之处，甚愿读者参阅该书。

值此中文版问世之际，基于原著出版后的若干情形，特作如下几点补充：

第一，关于本书第一章所述、亦即书名《义和团的起源及其运动》所示之源流论、起源论。笔者的基本见解起步于 1980 年国

际研讨会提交的《〈义和团源流〉考——义和拳·八卦教》(《义和团运动史讨论文集》，齐鲁书社 1982 年版)，此后又使用研讨会上公开的史料撰写并发表了《义和团（拳）源流》(《史学杂志》1982 年第 1 期，东京大学史学会)。美国学者周锡瑞（J. Esherick）先生于 1987 年在其著作中将笔者的见解斥为错误，并提出自己的观点，该书已有日文版（1994 年）和中文版（1994 年）。于是，笔者在《史学杂志》（1995 年第 1 期）发表文章予以反驳，对周先生的批判进行反批判，进而在本书日文原著（1999 年）中作了更为详尽的论述，展开了与周先生的论战并声明等候其回应。然而时至今日已十年有余，仍未见周先生有所反馈，有鉴于此，笔者不得不作出判断，即周锡瑞先生本人已承认自己的学说不能成立。基于这一判断，笔者特此声明终止这场论战。

义和拳的起源之一即鲁西南大刀会武术金钟罩及其组织，现举一原书未曾使用之颇为有趣的史料，因属首次披露，或可供学界参考。据《益闻录》光绪二十二年二月二十九日（1896 年 4 月 11 日）1562 号所记：

> “当面破法”。山东人某甲习成邪术，能使枪刀不入、水火不伤，名为大刀会，又名金龙罩。如有人放枪，甲能使之噎，药燃不发。近日行至徐州府城，侨寓一椽藉以鹤寄，开门授徒，招人习其邪法。凡欲投拜为师者，须青蚨三千文，作为贽币。画符念呪喃喃有词，且自炫其长，向人夸耀大言不惭，几等铜皮铁骨，盖世英雄。适有路过某乙，见而不平，向甲曰：我今有手枪在此，倘君果能使不响，愿拜门下。甲应声曰：诺，可当面试验，速行放枪。乙见甲脱衣赤膊，挺胸而立，口内念咒，乃扳挨关，雷声动，向甲顶上吱然飞越。甲惊吓异常，面如土色。乙曰：汝不禁枪，安用狂妄在此惑众。甲赧颜婉谢，谓学术未精，今当回去。爰收拾残场而走。人皆拍掌称快。

第二，关于明恩溥（A. Smith）的义和团团练起源说。无论从何种史料实证作业中均无从得出这样的结论，因此只能说这是他为了保护己方教会并使其所邀美国政府的军事外交介入正当化而作出的巧妙托词罢了。该观点又为施达格（G. N. Steiger，美国人）所继承，他在处于国民革命时期反帝浪潮中的上海再次提出了团练起源说。本书日文原著已对这种观点的托词性作出明晰的剖析，随后稍作研究，进而发现英美基督教在华宣教士为自身宣教活动寻求保护，认为有必要要求该国政府政治介入，志在击溃妨碍宣教的清朝官僚，处分一些高官，以收杀一儆百之效，甚至主张必要时借助炮舰外交、军事介入施压，是从中日战争后 1895 年的成都教案、古田教案（英国公使欧格讷、美国公使田贝）开始的。通过对战败创伤未愈、积弱不堪的总理衙门施加高压外交手段，产生了事件发生地的总督巡抚遭罢免、由当地支付赔款、停止科举等教案处理方法，此办法为以后处理巨野事件所承袭，并写入《北京议定书》中。这两起教案成为日后美国“攻击性爱国主义”的起点。在扩张主义色彩最为浓厚的美国国务卿海约翰和驻华公使康格时期，美国基督教宣教士们以有助于宣教为由赞成征服菲律宾作为殖民地，而其在华宣教士则期待美国的宣教外交以强硬的姿态面对中国。事实上，康格正是接受了明恩溥等人的请求才施压使山东巡抚毓贤被调离的，而明恩溥的论点则与上述美国宣教士的动向密切关联，其托词是妨碍宣教、通商全面开放的官僚即为障碍，义和拳的反教会活动受到官方的许可、庇护并以团练的形式兴起，若不积极击溃这些官员，就无法实现基督教对中国的改革，故军事外交压力是必要的。需要进一步指出的是，此后美国人有关义和团的观点，均未能超越诸如文明化使命、以基督教改良中国、以世界美国化为使命的新教式思考模式。

第三，关于义和拳向义和团转化始于何日的问题。中文版认为

进攻天津租界是在光绪二十六年五月二十一日（1900 年 6 月 17 日），作为回击列国海军攻击大沽炮台而进攻租界。当日清晨，已过了最后通牒所言时刻，直隶总督裕禄才接到各国领事通知他在期限内交出炮台的最后通牒，故而甚为愤怒，将天津军械所的武器发放给请求援助进攻租界的义和拳，这标志着义和拳被正式认可，形成了针对外国租界的官方与义和拳（团）的共同战线。日文原著所言前一日即二十日（16 日），现因《京津拳匪纪略》所言之二十一日（17 日）能够合理地说明裕禄的行动与事态的展开，故予以修正。

第四，关于事件的善后处理。事件在平息后一直被称做“义和团之乱”（Boxer Rebellion），日本的历史教科书亦作如是记载，笔者所学的也是如此，近年来的一些言说仍为“义和团之乱”，很少有人会认真地质疑以“扶清灭洋”即拥护国家、排斥外国为口号的大众运动，为何被视为“叛乱”（rebellion）即对国家及国家权力的叛逆呢？这在逻辑上难道不矛盾吗？近来英语圈也开始使用 Boxer Uprising、Boxer Movement 这类用语，笔者甚愿欧美人能明确说明这一历史意识的变化。其乃基于一种虚构的逻辑而组成——即该事件是由与清国及西太后无关的“拳匪”即义和团所引发的叛乱，列国来华是为了帮助受害的清国讨伐叛乱分子即“拳匪”的，这一处理方法对列国与清朝国家及其当权者西太后双方都是有益的（参照本书结章注②）。这使笔者联想到第二次世界大战的战后处理（远东军事法庭即东京法庭），联合国并未追究日本天皇的战争责任，这与义和团事件后没有追究西太后的战争责任何其相似。笔者在日本国内曾数次言及于此，但应者寥寥。后来当笔者读到唐德刚先生《晚清七十年・四・义和团与八国联军》（台北，远流出版，1998 年）所言相同之处（第 97 页）时，便重新坚信这观点没有错。“叛乱”（rebellion）这一历史用语深受列国及李鸿章为处理战后事宜而持有的虚伪认识所污染，这种事例恐怕在世界历史上并

非“义和团事件”所仅有。

此外，义和团事件时清王朝政治与中国以后发生的一些政治事件颇为类似，此观点于1980年由王致中氏提出，本书日文版也多次论及，且与唐德刚先生有共鸣。但在出版中文版时原著的这些内容均作省略，敬请读者参照唐德刚先生著作与本书日文原著。

中文版的问世是件喜事，拙著因此超越了日语这一狭窄的语言空间，使全世界研究中国的学者得以阅读，不论对笔者的研究表示支持还是批评，它终归来到了世界学术研究共同的平台上。相信本书对实证性历史事实的确定及其历史意义的探明必会有所裨益，深望它能为研究的进深发挥作用并得到指正。在此，笔者要对宋军博士表示衷心感谢，他在旷日持久的翻译工作中付出许多辛劳和忍耐。

在翻译过程中，本书所用之“义和团事件”这一术语稍显费解，现予以简要说明。在中国，从大众民族主义运动的国家历史（National history）角度出发，表述为“义和团运动”，而在与外国列强相关的军事外交层面则使用“八国联军侵华战争”一词，二者有别。从各国角度来看，义和团首先是一国际“事件”，分别表述为“叛乱”（Rebellion）、“惨祸”（Catastrophe）、“暴动”（Uprising）、“运动”（Movement）及以军事层面为主的“事变”等。这样，国内与国际、中国与外国、大众运动与战争外交等，因书写视角定位相异而使用不同的术语。然而“运动”一词使国际关系、外交、国内政治动向、军事战争、议定书（Protocol）退居背景地位；而“事变”、“战争”则单方面突出军事却欠缺大众运动侧面。作为包括国际关系、大众（Nationalism）运动、政治、外交、军事战争、宗教文化冲突在内的世界史整体维度的概念，笔者的判断是使用中立的“义和团事件”最佳，本书即是在此意义上使用该术语的，是与1900年当时所盛言之“事件”含义不同的历史词汇，使用方法也不相同。附带提一句，该术语、称谓的应用在日本甚为

普遍。

1999 年，原书由日本研文出版社付梓出版后，笔者获得母校一桥大学所授予的博士学位。2002 年 3 月，笔者到北京日本学研究中心（北京外国语大学内）任日方主任教授，为期一年。在柳絮飞舞的季节，与宋军先生重温旧谊，先生提出希望能翻译拙著，笔者欣然同意。此后不久，因路遥先生（山东大学）来到北京，笔者与程麻先生（中国人民大学）、阮芳纪先生（原《历史研究》副主编）等老友欢聚畅谈，席间，他们也一致推举宋军先生翻译拙著。老友们的提议使本书中文版开始起步。当年，阮芳纪先生即联系并落实了中国社会科学出版社。2003 年春回国后，笔者便开始着手以欠缺的汉语能力修改宋军先生寄来的中文稿件，其中部分翻译工作拜托南京大学的彭曦先生（东京外国语大学博士）和何慈毅先生承担。于是，笔者得以再次通读全书，订正了原书中史料引用方面的若干失误，并充实了几处论述不太完全的地方，寄还的全部中文译稿再烦劳宋先生统稿。最后，承蒙中国国家清史编纂委员会将本书中译本收入《编译丛刊》，为其出版提供了保障。距本书中文版的最终问世或许尚需时日，每当笔者想到这些老友的情谊与支持，便深觉感激。

中文版自有其“命运”，这已超越著者自己的想象。

2006 年 5 月 27 日　于东京・府中市・东京外国语大学

日文版序

本书是笔者近八年来有关义和团的研究成果、1980 年前后撰写的论文以及此番新作的集成。

笔者在大学任教之后，自 1986 年年末开始有幸连续五年多获得机会与日中两国的学者（由佐佐木卫、路遥两位先生任团长）对义和团曾经活动过的九个村庄进行调查，得以在酷寒中到当地听取农民的讲述，从而对该地区农村和生长在其中的人们的生活有了几分实际感受。同时，也从不同层面对华北农村社会的特质以及民众运动进行思考。这些经历和对调查的整理，促成笔者恢复了中断一时的义和团研究。

本书的特色在于，通过对农村调查结果及汗牛充栋的文献史料的分析，对长期流行于清代山东的“义和拳”这一具有宗教色彩的武术，从其起源到清末义和拳运动的产生和扩大、列强出兵、清朝的宣战与败北、民众运动最终向“扫清灭洋”转变这一历史全过程进行微观分析，并将其与当时的国际关系、中央政治动向的宏观分析相整合，从而勾勒出一个整体框架，明确了其间的相互关联，以首尾相贯的理论对运动的起源和事件的展开进行说明，力图使全书具有一定的可读性。

迄今为止，义和团研究因该事件是针对基督教发生的，所以从一开始就引起欧美研究者的关注，他们的着眼点主要在于“西洋与中国”关系史（外交、军事史）以及基督教受难史。为这一定

式带来改变的是周锡瑞（J. W. Esherick）的《义和团运动的起源》（*The Origins of the Boxer Uprising*, California U. P. 1987）。周锡瑞在中国作研究期间进行了田野调查并收集史料，该书试图从中国视角把握义和团，因此在欧美学术研究史上具有重大意义，从而获得了费正清奖和勒文森中国研究书籍奖。然而，周锡瑞的著作几乎完全照搬了山东大学以山东西南、西北和直隶山东交界三个地区为义和团调查的重点这一框架，同样认为运动是在这三个区域发展起来的。此外，该书也未能解明戊戌政变、沂州教案、德军侵入内地给运动带来的冲击及其意义。在运动的起源等方面，仍存在着诸多问题（本书将对此进行详细的批判）。总之，该书在从义和团的起源到战争的连贯性说明、对运动及事件的历史性定位及其意义的把握方面都称不上成功。

为了从整体上把握该运动，除了对义和团的起源进行探究之外，还有必要对华北农村社会的构造及其文化、基督教在中国的宣教史、中国宗教论、清代民间宗教史、民众运动史、Nationalism、清末政治史、外交和国际关系史等进行多方面的考察。可以说，本书是唯一综合上述各部分内容叙述整体历史的一部论著。因此，实际上本书已超越了所谓民众史、民众运动史的框架，在写作中添加了围绕着戊戌变法、政变及宣战展开的清朝中央的政治史、人事变动、列强的远东外交等新见解，并且还涉及了诸如华北农村社会论、明清时期基督教宣教史及其存在的问题、中国的法与审判、中国民间宗教与武术以及辛亥革命的新观点等自成一体的研究领域。在此意义上，这是一部“整体历史”。

构成本书基础的农村调查，不仅是我们的成果，还包括 20 世纪 60 年代山东大学进行的调查、南开大学的天津调查、路遥等人的威县调查以及以各县文化馆为主进行的调查。当然，这一系列的调查记录作为口述历史不可避免地存在着误传，笔者在行文中尽量参见文献史料去伪存真。在文献史料方面，有许多属本书首次使

用，如至今未被利用的台北和北京未刊布的档案史料、抄本、文史资料等。笔者曾感日本所存史料有限，希望一阅有关义和团、白莲教的档案史料，便于1979年报名应募第一届中国政府留学生，惜未能通过。此后，笔者一直渴望一阅台北和北京的清代档案史料（总理衙门档、军机处档、宫中档朱批奏折等），终于在1996年如愿以偿得以爬梳了半年之久，令本书更为充实。通过利用上述史料，使得至今未能明了的问题多数得以解决。可以认为，本书已经基本上穷尽了当下可资使用的调查资料和第一手史料，唯独未能利用的是柯文[①]使用过的南开大学河北省调查。

本书各章与已发表论文的关联如下：

序章“近代中国的反基督教斗争与义和团运动”为新作。

第一章“义和拳的起源”是在同名论文《义和拳的起源》（东京外国语大学海外事情研究所个别研究报告（113），1997年3月）基础上的扩写，其核心是《义和团（拳）源流——八卦教与义和拳》（《史学杂志》91编1号，1982年）再加上《关于义和团的起源——评周锡瑞观点》（《史学杂志》104编1号，1995年）的部分内容。本书“义和拳的起源”一章在上述两篇论文的基础上，添加了新资料并作了全面的修改和大量补充。

附论“乾隆三十九年王伦清水教叛乱小论——义和团论序说”载于《一桥论丛》（81卷3号，1979年）。今日看来，该论文虽在宗教与武术结合方面的分析并不充分，但由于这是本书的出发点，且与其他章节的叙述关系颇深，故原文照搬。

第二章“大刀会”主要内容源自《初期义和团运动诸侧面——教会活动与大刀会》（《史潮》新11号，1982年）和《天主教宣教与乡村社会》（收入《中国的家、村、诸神》，东方书店，

① 《历史三调》，杜继东译，江苏人民出版社2000年版。（*History in Three Keys*, Columbia University Press, 1997.）

1990 年），笔者作了大幅增添，扩充约达两倍。

第三章“梅花拳”由《华北农村社会与义和拳运动——梨园屯村的反教会斗争》（《亚洲非洲言语文化研究》第 45 号，1993 年）一文扩充而成。

第四章“戊戌政变与沂州教案”根据《论沂州教案——德国帝国主义、圣言会、美国长老会》［《东京外国语大学海外事情研究所个别研究报告》（99），1995 年］改写而成，扩充约两倍。

第五章“神拳”主体为《神拳——义和团的形成》［《东京外国语大学海外事情研究所个别研究报告》（107），1996 年］一文，部分内容取自《关于义和团的起源——评周锡瑞观点》。

第六章“直隶东南代牧区的义和拳运动”系新作。

第七章“直隶中部、北京南部的义和拳”系新作。

第八章“北京、天津的义和团”系新作。其中第三节之“作为民众 Nationalism 的义和团运动”是由《义和团民众的权力观》（《丛书 询问世界史》第六卷《民众文化》，岩波书店，1990 年）扩写而成。

结语“向‘扫清灭洋’转变——景廷宾起事、袁世凯的崛起”系新作。

《东京外国语大学海外事情研究所个别研究报告》是本书的雏形，它作为笔者所属大学研究所的所内资料仅印刷了 50 册左右，除以小册子的形式分赠少许以外，其他人几乎无从得见。因此，本书的大部分内容可以说是初次面世。笔者将本书的构想置念于胸，撰写了这些“个别研究报告”，在将它们和已经发表的论文（第一章的旧有论文及附论除外）纳入本书之际，为适切整体构造有必要进行大幅度补正扩充。于是，笔者便一边哄着任性而不听话的儿子们，一边努力使本书读起来首尾连贯，成为“历史学”的“作品”。

笔者还尽力做到让即便不是所谓的东洋史专家，但只要是对历

史感兴趣的人也能读懂。当然，由于是在相当繁忙的学校事务性工作之余撰写的著作，因此不充分之处势必所在多有。特别是第一章，原本旨在围绕义和拳的起源论述清代民间宗教与武术之间的关联，但因加入了对周锡瑞论点的批判而显得有些繁冗。关于运动与事件，笔者力图使读者即便从第二章入手也能够理解。敬请诸位毫无顾忌予以指正。

此外，在阅读中多处可见本书提及19世纪60年代山东西部的白莲教、宋景诗起事。《宋景诗历史调查记》（笔者译为《黑旗军——十九世纪中国的农民战争》，研文出版，1987年）记录了调查中获取的农民的生动讲述，反映了具有前义和团运动史地位的这一农民起事。该书在结尾处提及宋景诗在义和团时期曾回过故乡。读者若参见该书，应可从整体上理解太平天国至辛亥革命时期山东农民的历史。殷切期待着有人在这方面取得成果。

在成书过程中，笔者得到了许多学人和学术机关的协助，在此深表谢意。协助笔者调查的有山东大学、南开大学、中国人民大学、台北中央研究院近代史研究所及其图书馆和档案馆、台北故宫博物院图书文献馆、中国第一历史档案馆、天津社会科学院图书馆、天津图书馆、日本东洋文库。此外，承蒙路遥、任明、程啸、阮芳纪、陈振江、李世瑜、罗澍伟、濮文起、宋军、小林一美、久保田文次、佐佐木卫、大部理惠、R. G. 狄德满（伦敦大学）、德理恩（魁北克省日本事务所）、青山玄（南山大学）各位先生的多方关照，终使研究得以完成。周锡瑞氏所赠宣教士资料，也打开了笔者在这一方面的眼界。

其中尤应致谢的是，在学术出版极为困难的状况当中接受了这没有出版资助的大部头研究著作的研文出版社社长山本实先生。

自从阅读了周锡瑞著作中对笔者的研究所展开的批判，即感应予以反驳，从那时起，笔者一直以超过他的著作为目标，我想本书可以说达到了目的。此外，笔者确信本书在调查与实证的基础上，

几乎全部阐明了有关义和团运动、事件争论至今的诸多重要问题。因此，本书的水准超过迄今为止世界上的相关研究。

就在笔者极为艰难期间，得到了小林一美、久保田文次、井上叶子各位先学始终不渝的温情鼓励，至今仍感铭五内。此外，东京外国语大学海外事情研究所的山之内靖、二宫宏之、上村忠男、增谷英树等诸位围绕着社会科学、历史研究的讨论，使笔者得以从中获得颇多启发而深感幸运。如果说本书并非是所谓日本“东洋史”式的著作，而可以称之为“历史学”著作的话，更多的是仰赖了这样的知性交流。因此，本书对于笔者而言可谓“具有超过一本书的意义”（法国历史学家米歇尔（Michulle）：《民众》）。甚愿本书对有志于研究的非名牌大学的年轻学子略有助益，并给他们带来勇气。另外，也是对笔者那贫穷且四处漂泊、毫无学历的工人家庭以些微的纪念。

最后，要致歉和感谢的是作为本书最初的读者、评论家、协助者的妻子以及没能多陪他们游戏的年幼的孩子们。

佐藤公彦

1998 年 6 月末于比企山中

目　录

中文版前言 …… (1)
日文版序 …… (8)

序章　近代中国的反基督教斗争与义和团运动 …… (1)

第一章　义和拳的起源 …… (21)
第一节　义和团源于“白莲教”还是“团练” …… (21)
一　论争的缘起 …… (21)
二　劳乃宣《义和拳教门源流考》 …… (22)
三　对周锡瑞起源说的批判 …… (25)
第二节　义和拳的起源——八卦教与义和拳 …… (36)
一　绪论 …… (36)
二　关于八卦教 …… (37)
三　乾隆时期的八卦教与义和拳 …… (39)
四　嘉庆年间的义和拳 …… (70)
五　道光、咸丰、同治时期的拳棒与八卦教 …… (110)
六　结语 …… (125)

附论　乾隆三十九年王伦清水教叛乱小论
——义和团论序说 …… (131)

序论 …… (131)
第一节 母体组织、传承 …… (133)
第二节 叛乱集团的形成与历程 …… (138)
第三节 小结 …… (151)

第二章 大刀会
——山东西南部 …… (152)
第一节 山东西南部的大刀会 …… (152)
第二节 山东的天主教与乡村社会——德国圣言会 …… (168)
第三节 单县、砀山教案事件 …… (198)
第四节 巨野事件与德国占领胶州湾 …… (213)
第五节 四川大足教案——“顺清灭洋” …… (226)

第三章 梅花拳
——华北农村社会与义和拳运动、梨园屯村的反教会斗争 …… (234)
第一节 山东北部代牧区、直隶东南代牧区的天主教 …… (235)
第二节 梨园屯教案——1869—1898 年 …… (246)
一 梨园屯村——直隶、山东交界地区的农村社会 …… (246)
二 缘起——天主教教民的产生 …… (260)
三 庙地的分割、纠纷、裁定——其经过 …… (263)
四 纠纷、裁定的幕后 …… (272)
第三节 “十八魁”、梅花拳会、义和拳 …… (286)
一 “十八魁” …… (286)
二 梅花拳会——其历史 …… (293)
三 梅花拳的武场与文场 …… (296)

四　梅花拳的宗教性及其组织 …… (301)
五　义和拳 …… (306)
六　光绪二十四年(1898)二月至四月的斗争 …… (312)
第四节　1898 年蜂起——“顺清灭洋” …… (320)

第四章　戊戌政变与沂州教案
——山东东南部 …… (329)
第一节　教会问题与戊戌政变的影响 …… (330)
第二节　日照事件——薛田资暴行事件 …… (337)
第三节　沂州教案——美国长老会、德国圣言会 …… (345)
第四节　神山教案 …… (350)
第五节　德军占领日照县 …… (355)
第六节　西南部的动态 …… (368)
第七节　毓贤、戊戌政变、己亥建储 …… (375)

第五章　神拳
——山东西北地区义和拳的形成 …… (392)
第一节　从大刀会到神拳 …… (392)
一　神拳即义和拳形成的逻辑构造 …… (393)
二　从大刀会到神拳 …… (406)
三　神拳的宇宙观(cosmology) …… (412)
四　义和拳运动的历史定位 …… (416)
五　白莲教与神拳、义和拳 …… (418)
第二节　神拳即义和拳的形成过程 …… (423)
一　滥觞——长清县河西地区、茌平县 …… (424)
二　平原事件——“天下义和拳,兴清灭洋” …… (443)
三　毓贤与袁世凯 …… (470)
四　波及——卜克斯被杀事件、冠县梨园屯

斗争再燃 …… (475)
1. 卜克斯被杀事件 …… (475)
2. 明恩溥“团练起源说”的秘密 …… (486)
3. 冠县梨园屯斗争再燃 …… (488)

第六章 直隶东南代牧区的义和拳运动 …… (508)
第一节 故城、景州、阜城的义和拳——王庆一与晤修 …… (508)
第二节 斗争的激化——“扶清灭洋”、“神助灭洋” …… (528)

补论一 大名府、广平府的状况 …… (545)
补论二 光绪二十六年(1900)朱家河教堂事件——大屠杀 …… (547)

第七章 直隶中部、北京南部的义和拳 …… (552)
第一节 义和拳朝四周扩大 …… (552)
第二节 直隶北部代牧区——保定主教区的历史与状况 …… (577)
第三节 涞水事件的序曲——高洛村与仓巨村 …… (585)
第四节 清苑事件——东闾教堂、义和拳的源流 …… (592)
第五节 涞水事件——杀害教民、戕官 …… (617)
第六节 转换——是“剿”还是“抚”,义和拳的蔓延化 … (620)

补论 河间县范家圪垛教堂攻防战 …… (638)

第八章 北京、天津的义和团 …… (649)
第一节 列国外交使团与清政府——列国出兵 …… (649)
第二节 北京、天津间的义和团——与西摩尔援军的

战斗 …… (667)
第三节　天津义和团运动——Nationalism 的激发 …… (682)
一　天津的教堂与练拳风潮 …… (683)
二　天津当局 …… (693)
三　爆发——焚烧教堂、攻打租界与清军参战 …… (700)
四　作为民众 Nationalism 的义和团运动——思想与
权力观 …… (714)
第四节　清朝为何决断“宣战”
——北京紫禁城、五月、满族国家主义的激昂 … (726)

结章　向“扫清灭洋”的转变
——景廷宾起事、袁世凯的崛起 …… (745)

引用文献一览 …… (771)
译后记 …… (807)

序　章

近代中国的反基督教斗争与义和团运动

回眸眺望距今一百年前即1900年的中国，在北京、天津地区开展了拥护国家排斥外国及外国人的义和团运动；华中爆发了变法派自立军起事；华南则有孙文等领导的革命派在惠州起事。也就是说，展示保守、改良、革命的事件自北而南同时存在，这一奇妙的现象象征性地显示了遍及当时中国的政治状况、思想潮流。本书的考察对象是华北的义和团运动，这一发生于19世纪末的义和团事件（日本称之为北清事变），对其后中国在条约方面以及财政、思想、政治上而言都是极为重要的事件，在某种意义上成为近代史的转折点。

然而，如何理解这一运动、事件却甚属不易。旧有的“人民革命史”观将它纳入太平天国、义和团、五四运动一线之中，将义和团定位为“第二次革命高潮”，但如今已没有人再持此论了。取而代之的以“近代化”为中心的近代史视角则将其理解为对洋务运动、戊戌变法、辛亥革命这一基本主线的“前近代背离性越轨”。但这两者都属于政治主义的观点。历史由因生果，果又成为因，就如同纠结的绳子般螺旋式展开。其后，在中国，“国家”会继续存在，条约仍有效力，社会也会继续存在，因此，最为妥当的设问应是：对于中国国家与社会，义和团运动、事件意味着什么呢？

4 从这一设问出发，义和团运动、事件可以说是由针对作为19世纪末国际政治焦点的帝国主义各国（列强）瓜分中国狂潮，中国华北民众拥护“国家”群众式的反击、抵抗（之所以外显为反基督教斗争，是由于当时帝国主义列强和差会及宣教士团体的行为的特有结合所使然）与中国国家即清朝向列强的反击相结合而引发的。

于是，义和团作为民众运动，应视之为反帝国主义的群众式民族主义运动；另一方面，站在中国国家即清朝的角度看，又应将其理解为针对列强的国家主义式的抵抗。实际上，该事件具有上述两个侧面。因此，在理解这一运动（事件）方面，有必要在厘清列强侵略中国的具体史实的同时，搞清三个方面的内容，即民众 Nationalism 运动的实情、作为国家的抵抗原委，以及二者的结合、离间的事实。

笔者曾经为《历史学事典（4）民众与变革》（弘文堂，1996年）撰文，对“义和团运动”作了如下界定：

> 19世纪末的义和团运动，是一场由下述因素波浪式相乘重叠形成巨大的“反外国主义”浪潮，并进一步高涨、扩大而成的民族主义运动。这些因素是：（1）在最深层次持续存在着明末清初天主教与中国传统发生冲突以来的文化问题；（2）近代则经历了太平天国（被认为与基督教有关的反乱），且伴随着《天津条约》、《北京条约》中认可的基督教在中国内地宣教的活跃化，在全国范围内爆发了反教（仇教）斗争潮流；（3）再加上因甲午中日战争而激化的各帝国主义国家对中国的瓜分，引发了民众普遍的反感与愤怒（反帝国主义）。使后二者一体化的是德国在山东省的宣教与帝国主义侵略的勾结。
>
> 德国天主教的宣教士们进入山东南部的农村区域竭力布

道，虽然获得了中国信徒（教民），但同时也搅乱了民众文化世界，即传统的乡村秩序（宗教的习俗、村落及同族血缘秩序、通俗规范）。组成异习俗集团的教民与平民的纠纷频频发生，且屡屡打官司。然而，由于宣教士以条约中保护宣教活动的条款为盾牌向官员施加压力、干预司法，维护了教民。另外，获得宣教士保护权的德国也通过外交压力回护了宣教士和教民。于是，他们成为享有治外法权的存在，公使馆、教堂政治体系遂成为“帝国中的帝国”（Imperium in Imperio）。而民众则视宣教士为洋鬼，反教情绪日益高涨。

其间，深受土匪横行之苦的农民们，结成武术自卫团体大刀会，相信若拜师锻炼即可刀枪不入。这类组织参与了平民针对教堂教民的对抗行动，杀害了两名德国宣教士（巨野事件）。德国便以此为借口占领并租借了胶州湾，且派军驻守。这一冲击激化了山东内地的仇教斗争，在北部围绕着村玉皇庙的长年纷争，宗教武术集团梅花拳加入村民一方，自称义和拳（义气和合拳），提出“顺清灭洋”，揭竿而起，袭击教堂教民。沂州教案发生在鲁东南，德国派青岛驻军入侵该地区进行镇压。因是之故，民众便视教会为外国势力的先遣队并招来了外国军队。在西北部神拳拳民的活动开始活跃，他们借用民俗萨满，希望召唤孙悟空、关羽等小说戏剧中民族英雄的神灵附体，从而获得超自然力量成为不死之身，他们希望以此防护力毁灭“洋鬼世界”。

上述诸潮流合流成神拳式的拳民集团——义和团的“神助灭洋”、“扶清灭洋”运动，在华北平原平民、教民深刻对立的各村庄渐次扩大，目标指向袭击教堂教民以除“洋”，恢复神圣的传统秩序空间，最后攻击了作为终极排除对象的天津租界、北京的北堂和使馆区。“神助灭洋”思想视清朝权力为中华文明的阶段性存在而予以暂时承认；而清朝中央在戊戌政

变之后传统主义派抬头，与北京外交使团关系恶化，守旧派与前述攘夷的大众运动共同拥有反外国的民族主义情感，从而由此出现了承认义和团以及义和团与清朝一时携手的现象。

不死身信仰作为民众抵抗压迫与威胁的方法，与美国印第安人的灵舞（“中枪免死的灵衫”）以及日本士兵试图借助集体祈愿的精神力量防御枪弹的“千人针”在观念上是相同的。该运动是受到压迫的中国民众文化世界对拥有欧洲基督教“文明”的帝国主义的抵抗，显示了中国 Nationalism 的原初形
6 态。关于其起源，有日中研究者所持武术与民间秘密宗教（白莲教）相结合作为主轴的观点，还有周锡瑞的见解，即视义和团为武术、巫术、秘密宗教的混合，将与“白莲教”的关系极小化，而在当时民众文化中追寻其起源。

本书将详细且具体地论述上述观点，特别是在第一章，将针对周锡瑞先生的义和团起源说展开全面的批判。本书将“大刀会”和“义和拳”视为义和团的起源，大刀会属八卦教（白莲教）的“武场”组织；义和拳则是八卦教“武场”组织所习练的拳教武术。而在直隶、山东交界地区出现的“义和拳”则是“梅花拳”的别名，这“梅花拳”也是与民间宗教密切关联的拳教。因此，其起源可以从与民间宗教（白莲教）相结合的拳教武术中探求。而成为义和团原型的“神拳”则属于大刀会的发展形态（变相），它们之间的相互融合最终形成了义和团运动。此外，义和团的成型还应加上官方容让的因素。其间的“过渡”问题容后展开详细论述。

然而，在进入本论之前，至少有必要明确基本的问题结构：前述（1）所示基督教与中国传统文化的冲突问题；前述（2）提到的基督教在近代的宣教问题。

关于基督教与中国传统文化之间的冲突，是一个涉及哲学、思想、宗教、言语、政治体制等极为宽泛的问题，仅就这一课题即有

必要写数本书方能谈清楚，终究非不才如笔者所能驾驭的，在此只借先学的研究成果勾勒其概略。

最早言及基督教与中国的是孟德斯鸠，他于1721年在《波斯人信札》中从宗教的角度探寻中国人口众多的原因，相当精辟地指出：在中国，人们相信通过子孙举行祭祀可使先祖归天之灵得享新生，因此无论何人都希望在此世借顺从平安度日，并为彼世繁衍后代。[①] 这显示了孟德斯鸠对中国的深切关注。此后，他阅读了《耶稣会士书简集》等文献，在1748年出版的《论法的精神》中意味深长地指出："中国的立法者们……把宗教、法律、风俗、生 7
活方式都混在一起。所有这些东西都是道德。所有这些东西都是品德。这四者的箴规，就是所谓礼教。中国统治者就是因为严格遵守这种礼教而获得了成功。……生活上的一切细微的行动都包罗在这些礼教之内，所以当人们找到使它们获得严格遵守的方法的时候，中国便治理得很好了。""因此，中国并不因为被征服而丧失它的法律。在那里，生活方式、习惯、风俗、法律和宗教就是一个东西。人们不能够一下子把这些东西都给改变了。""从这里还产生一个很不幸的后果，就是要在中国建立基督教，几乎是不可能的事。贞女誓言、妇女在教堂集会、她们和神职人员必要的来往、她们参加圣餐、秘密忏悔、临终的涂油式、一夫一妻——所有这一切都推翻这个国家的风俗和习惯，同时也触犯它的宗教和法律。基督教，由于建立慈善事业，由于公开的礼拜，……所以似乎要求一切都要在一起；但是中国的礼教似乎是要求一切都要隔开。我们已经看到，这种隔离一般是和专制主义的精神关联的。……"[②]

---

① 孟德斯鸠：《波斯人信札》第119号，大岩诚译，岩波文库（下），岩波书店1951年版，第122页。

② 参见孟德斯鸠《论法的精神》（河出书房版《世界的大思想》，1972年）第19章"法律和构成一个民族的精神的原则的关系"中第17节"中国政体的特质"和第18节"推论"。（中文译文摘自张雁深译本，商务印书馆1982年版。——译者）

总结孟德斯鸠的中国论，即在专制国家中国，为了不倚赖专制政体的原理，即借恐怖和暴力维护专制、德治主义——恭顺、尊崇（所谓“亲亲尊尊”——儒教的核心）被认为是有效的。实施基于国民一般精神的习俗教化，制定仪礼、典礼——这是与宗教、习俗、生活方式、法律具有诸多关系的规章，使恒常不变的生活方式接近于道德原理和法律。尽管“立法者”这一提法有误，但中国的宗教、法律、习俗、生活方式相互混合成为一体，这些便成为道与德，人们遵守其礼。通过混合、固定化形成的法律、宗教、道德的一体化与政治相结合维持着专制。因此，不可能将这一切都改变了，征服者不得不成为顺应的一方，基督教也不可能在那里扎根。[①] 上述观点在启发“中国”这一实体方面应得到高度评价。

马克斯·韦伯也有相似论点，他在《儒教与道教》中作了阐明，原文较长，兹引述如下：

8 “除了渴望摆脱无教养的野蛮状态之外，儒教徒不企求任何‘救赎’。他期待着现世的长寿、健康与财富以及死后的声名传世，并把这些视为对德行的报答。……盖儒教徒没有任何将伦理根植超越事物之中的作为，没有任何超世的上帝的律令与被造物的现世之间的紧张对峙；他们没有任何对彼岸目标的追求，也没有任何原罪

① 关于孟德斯鸠的中国论，参见小西鲇子《论法的精神》里的中国（Ⅰ）同（Ⅱ）（独协大学《法国文化研究》13号，1982年；15号，1984年）以及《孟德斯鸠与中国——其关注点的变迁》（《东洋文化研究所纪要》第96册）。

孟德斯鸠在1780年的《我之所感》中得出结论：“中国的政体是一种混合政体，其中专制的成分较多，因为中国君王的权力强大无比；也有少许共和制的成分，因为中国存在弹劾制度和某种建立在情爱和孝道基础之上的道德；当然还有君主制的成分，因中国拥有固定的法律以及以威严、清明著称，由荣誉支配的法庭机构。这三种温情的因素加之相适宜的自然条件使得中国的政体延续至今。因而，如果说帝国的强盛使其成为一个专制主义的政体，那么这也许是所有专制制度中最好的了。”（此译文转引自许钧、钱林森译，艾田蒲著《中国之欧洲》下，河南人民出版社1994年版，第26页。——译者）

的概念。谁要是能遵守根据人的平均能力而制定的戒律，就不会有罪。只要在这些前提被视为理所当然的地区，基督教传教士试图去唤起原罪感就是徒劳无益的。一个有教养的中国人会断然拒绝持久地背负‘罪’的重担。……当然，罪是存在的，但是，构成罪的是在伦理学领域里违犯准则的行为，诸如对父母、祖先、官职中的长级等等传统主义诸权力的冒犯；此外，还包括巫术对传统习惯与仪式以及最终对固定的社会习俗的严重侵害。”①

“这种中国社会伦理的立场与所有西方的宗教伦理之间的对立是无法消除的。……下述二元间的任何紧张对立在儒教伦理中都是不存在的。即自然与神、伦理要求与人的不完全、罪业意识与救赎需要、现世的行为与来世的报应、宗教义务与社会政治现实之间的紧张。……以鬼神信仰为基础的家族内部的孝悌之情，对人的生活方式拥有极为强大的影响力。……这种强固的凝聚力，本身完全是由宗教性力量所驱动的。……与清教徒相反，虔诚的中国人的宗教义务，仅体现在有机的情谊的关系内部产生果效。孟子拒斥普遍的‘兼爱’，认为这会抹杀恭顺与正义：无父无兄，乃禽兽也。儒教中国人的义务，其内容经常且随处都是对由于既定的秩序而与自己关系亲近的具体的活人或死人寄予敬虔之情，但从来不对超越世俗的神，也就是说，从来也不对神圣‘事物’或‘观念’善尽敬虔 9
之道。因为‘道’非这二者之一，只是有约束力的传统主义礼仪的具体体现，它的戒律是‘虚无’而非‘行为’。与客观化相对的人际关系优先的界限，是一种将个人不断地从内心上与氏族伙伴及以氏族方式相连的人重新联系在一起的倾向。总而言之，是将个人与‘人’相连，而非系于客观的任务（‘经营’）。因此，对经济

① 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，木全德雄译，创文社 1971 年版，第 380—381 页。该著作写于 1915—1919 年。（中文译文参考洪天富译本，江苏人民出版社 1995 年版，第 258 页。有改动。——译者）

心态而言，这作为对象化、合理化的界限，无疑具有重大意义。"①

上述韦伯的陈述，似乎阐明了中国"人治"政治产生的根源，并突出对比了儒教的宗教伦理——在韦伯对儒教的理解中存在着不完全之处——与新教伦理的相异性，强调了前者没有产生适合于资本主义的经济心态的宗教根源，并显示了两者之间的非和解性。谢和耐在《中国和基督教——最初的对决》中从正面提出这个问题。②

谢和耐以中国知识分子如何回应17、18世纪天主教宣教士在中国的布道活动为中心，成功地挖掘出这一最初对决的基本的问题结构。其内容大致如下：

在耶稣会士们的活动下，中国也表现出接纳基督教的姿态，但究竟这是否意味着与之相关的真正改弦更张所需的精神上的变化呢？谢和耐对此表示怀疑，认为它只是纳入了中国传统的图式之中。徐光启等试图将儒教与基督教进行融合、整合；民众则视宣教士为来自外国的具有威力和效能的魔法师，明显地关心他们所行的奇迹。宣教士举行的圣餐礼、洒圣水、受洗、画十字等，都被认为是治病的符水、巫医、驱魔，期待获得圣物所带来的保佑等效力，也就是超自然的效果。于是，随着宣教士活动的加剧以及民间活动的发展，自利玛窦死后，对基督教的疑惑和反感逐渐在中国蔓延。可以列举一些疑惑与反感的具体实例。

10 由于宣教士的资金来源是秘密的，又不见其劳作，且用金钱招人入教，故而招致了他们的金钱或许来自炼金术等疑惑。他们在各

---

① 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，木全德雄译，创文社1971年版，第391—393页。该著作写于1915—1919年。（中文译文参考洪天富译本，江苏人民出版社1995年版，第265—266页。有改动。——译者）

② 谢和耐：《中国和基督教——最初的对决》，镰田博夫译，法政大学出版局1996年版。中文译本（耿昇译《中国和基督教》，上海古籍出版1991年版）在翻译上虽有缺点，但宝贵的是译者引用的是谢和耐所用汉文史料的原文。另外还参考了先于日文译本出版的英文版（Cambridge University Press, 1985）。

地结成宗教组织，敬拜天、上帝，是与白莲、无为相同的邪教吗？他们举行圣餐等仪式，男女混杂，强调友情，以兄弟姊妹相称，许以死后至福，与不法的深夜秘密集会相似。在额头摸油，使人丧志，盲目服从。临终傅油礼将死者的眼珠用于魔法，或制作望远镜。新生婴儿的死前洗礼则令人联想到宣教士吃小孩。为了回应宣教士对祖先崇拜的批判、对偶像崇拜的批判，出现火热信徒将偶像破坏斩首，并毁坏祖先牌位的情况。人们传言这些信教者即所谓教民[①]只听从神父的命令，而罔顾亲人尊长之言；宣教士接受外国的指令和援助；各教会互有联络，妄图使人民堕落、盲目并成为外国侵略的帮凶；他们占领了邻邦吕宋岛，日本等诸国都处于险境；归信是占领的前奏；宣教士是间谍，在绘制地图；信教者将死亡视为殉道而甘之如饴；是对国家独立的威胁。

这些充满疑惑的言论可以说显示了19世纪投向基督教纷杂的非难的雏形。为了理解这绝非空穴来风，有必要对产生这些言论的根源背景进行整理。产生上述非难的中国方面的思想宗教体系如下：

其根本在于中国人的宇宙观，即宇宙从其根源“太极”发生，由宇宙能源（阴阳）生四象、八卦，进而生成万物。中国人认为天是宇宙秩序的行动原理，也是宇宙自然秩序的原理本身，因此天即道。人类亦秉承天之道，由阴阳凝固而成。其道德仁义之道的终极即顺从天道，人类的知与仁无非是承阴阳之道以为性。因此，地

---

① 佐伯好郎《清朝基督教研究》（春秋社1949年版，第371页）指出，天主教“将世界人类分为（一）‘教民’（The faithful of the Church）与‘非教民’（The outside of the Church）。（二）再继而分为教民与圣职人员（clergy），即僧侣与非僧侣身份的俗人（laity）——平信徒。僧侣是俗人的中介者，而俗人则是作为中介的僧侣所牧养的‘羊’，在一切事上必须绝对服从牧者即牧师的指导；此外，僧侣不仅在宗教上，更在政治上和经济上对‘教民’实施彻底的援助与指导。”他进而指出：这种源自“教权主义”的“完全统制约束主义”正是教案发生的原因。教案事件之所以屡见于天主教，不仅由于中国天主教的悠久历史远溯耶稣会来华、教民人数众多之故，显然与天主教的上述圣俗制度有关。

上人类世界的自然秩序（以君臣、父子、夫妇、长幼之别及才干能力不等为基础的身份）也是以天、宇宙为本的普遍性存在。人类必须顺应受之于天的德性的自然运作而修身，顺从自然的大道。
11 天道生成化育万物，人类内在藏有天之道、理，此即人性。享受并发挥自天而有的人性，参与并协助天地的化育，即与自然秩序相调和、与天理相一致，这就是人类的道德，在人类生活的细节中通过遵循君臣之义、父子之亲等五伦而完成。礼仪是对其秩序的遵守。因此，中国道德所表现的是普遍的水准。中国人追求发现内在于人的天理，其根本是向善的志向；使之有所发展而不被人欲所遮蔽——内在的超越。受命于天、宇宙的皇帝是宇宙、空间、时间、社会全体的组织者，是世俗和神圣整全的当权者。在此基础上形成了合乎其身份的礼拜献祭秩序，各宗教被置于该整全秩序的补佐位置，凡对该礼拜献祭秩序的越轨——“淫”，俱被视为对其整全性的破坏而遭到镇压。①

如上所述，天、宇宙秩序概念既是宗教观，又与道德、社会、礼仪、政治秩序密切相关，形成整体的精神的社会政治体系。基督教进到其中布道又会如何呢？显然无法进入该整体秩序之中。基督教的命运在于作为绝对的和排他的宗教，超然于世俗权力之上，对异教又不能不表现出拒斥的立场。宣教士们认为他们自身的精神世界是至上的、普遍的，因此，中国理应顺从。他们不能承认自己并不具有普遍性。②

基督教相信宇宙是神——超越者创造的（从今日的宇宙论来

---

① 关于“中国宗教”的特质，请参见拙文《中国的宗教与近代化》（梅棹忠夫、中牧弘允编《宗教比较文明学》，春秋社 1995 年版）。

② 关于中国宗教与基督教的关系，有秦家懿（Julia Ching）、孔汉思（Hans Küng）的《中国宗教与基督教》（吴华译，香港三联书店 1989 年版）。孔汉思虽然对谢和耐的观点持批评态度，但他的论述也未尽如人意。关于该书，渡边祐子写有书评（《地域研究书评》9 号，东京外国语大学海外事情研究所 1990 年版）。

看，倒是中国的宇宙论更为近代一些），双方的宇宙观是根本对立的，中国人的天与基督教的神难以并存。中国也主张以天、宇宙为根基的精神的社会政治体系具有普遍性，因此对立是显而易见的——天对神、普遍对普遍、体系对体系，各方面的冲突无法避免。因此，中国方面视基督教的宣教活动是对中国传统体系的挑战和破坏，是对所有一切的颠覆。

例如，宣教士宣称“拯救灵魂”，其前提是人类拥有与必朽坏 12
的肉体不同的理性的永恒的灵魂。而前述中国的人论在其根本结构上是与之相异的，难以相互接纳。此外，如果说拒绝神的启示的人将被永火焚烧，悔改者得救升天国，那么不认识神的中国历代圣贤岂不全下地狱，而罪大恶极的恶党只要一入教会即可进入天国？由此，中国人断定这纯属逆转“天道”，故教堂即为恶党巢穴。人们进而攻击宣教士们利用历史年表指出中国人是犹大王国迁徙之民的子孙，这就是让中国人弃绝自己的传统和祖先，是对道德传统和文明创始者的背叛。破坏偶像，是对关羽等中国诸神的侮辱。亲天主过于家族，给家族带来分裂；拒绝祖先崇拜使人丧失孝心；禁止为延续父系血缘而蓄妾，与中国道德相违背。组织宗教结社，侵犯皇帝的特权而私自祭天，其活动接受外国的资金和指令，显然与周边的外国威胁同属一路。总而言之，认为基督教是破坏和颠覆中国家族、社会、宗教、伦理道德、政治、国家整体秩序赖以存在的根基的组织。谢和耐称这是与基督教根本不同的精神的社会政治体系与基督教能否和解的问题，如果天主的教训被视为是对中国备受尊重的传统及其社会、道德、国家的“威胁”，就不能说这是“厌恶外国人”的反应所导致的结果。笔者赞同这一观点。[①] 至近代该问题

---

① 鲁西亚·比安科（Lucien Bianco）《中国革命的起源》（坂野正高译，东京大学出版会 1989 年版）认为，“义和团的‘反帝国主义’与传统的厌恶外国人极为相近”（第 10 页），将之归结于一般的“厌恶外国人”。其错误在于不对中国民众为何在当时起而反击及其历史背景加以深究。

再度凸显，并导致悲剧的发生，是因为其背后有着强有力的“国民国家”及其军事力量的登场。

具体到近代的演变，笔者将围绕着基督教宣教发生的纷争——仇教斗争勾勒出一个轮廓。

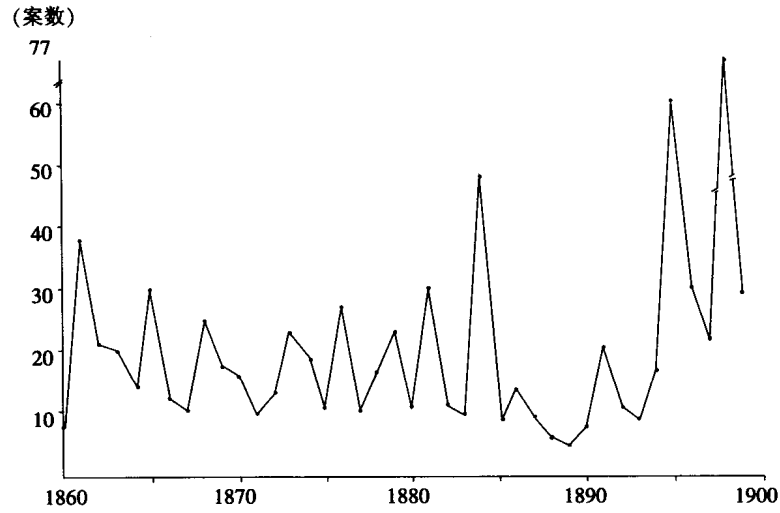
经过康熙时代的礼仪之争，到雍正年间禁教之后，除北京的外国宣教士作为例外，国内的基督教宣教活动及清朝百姓的基督教信仰概被禁止。鸦片战争带来的《南京条约》规定五口通商，并允许外国人居住，于是便引发了他们在宗教生活方面有关基督教的问题。尽管《南京条约》并无任何有关宗教的规定，但 1844 年中美《望厦条约》第十七条中规定，美国人可以在五口租地兴建医馆、礼拜堂以及殡葬之处，倘坟墓被中国人毁掘，应按法律严惩。同年签订的中法《黄浦条约》第二十二条也同样规定认可法国人建造礼拜堂、
13 医院、养育院、学校、墓地。这些条款都是针对外国人，保障其宗教信仰自由。然而法国全权特使刺萼尼（Lagrene）却不停留于此，他展开强硬交涉，要求中国解除内陆地区对天主教的普遍禁令。结果导致 1846 年 2 月道光帝颁发上谕，宣布在全国范围内解除中国人信天主教的禁令；并宣布，康熙年间所建天主堂改为庙宇、民宅者，只要现存房屋可以确认是旧天主堂的，即归还该处教徒。

虽然两个条约都没有许可外国宣教士前往内地宣教，但从通商口岸往来内地即违反禁令之事却屡有发生。届时，须根据《黄浦条约》第二十三条护送到通商口岸。该条款规定，凡清朝官员逮捕深入内地的法国人，应解送临近口岸之法国领事馆，不得殴打、伤害、虐待所获法国人。

最终使上述问题得到彻底解决的，是第二次鸦片战争之后，于 1858 年签订的中法《天津条约》第十三条。该条款几乎是无条件地承认了基督教的全国宣教权，规定：（1）一切基督教团体，在其会员的身体、财产以及自由执行其宗教礼仪方面，俱应享受完全的保障；（2）凡按第八条携有正规执照安然入中国内地的宣教士，

应给予有效的保护；（3）清朝政府对帝国内一切百姓，应听其自愿皈依基督教并执行其宗教礼仪，并不科以任何刑罚，也不施以任何拦阻；（4）从前在中国因着政府的命令，以反基督教为目的所撰写、宣传或者刊行的一切明文，概行禁止，且在清帝国内被视为无价值之事。

于是，宣教士就可以自由往来于未对一般外国人开放的内地，清朝政府对此负有保护的责任。其后，1860 年又在《天津条约》 14
的续增条约——《北京条约》的中方文本里，添加“并任法国传教士在各省租买田地建造自便”一句，教会由此得以团体名义购入土地及永租权。在上述条约的背景下，实际上宣教士在中国国内的布道活动，引起了各种纠纷，其中多数是反基督教会的斗争——仇教事件。其数量与事件的程度、规模相关联，送交北京总理衙门的就有一千起以上，如算上截止在县或地方一级判决或调停的，或是没有到达这个程度的纠纷，恐怕有数千或一万起以上。



历年教案发生图

颇为扎实地勾勒出这些仇教事件轮廓的研究，是陈银崑所著《清季民教冲突的量化分析》[①]。下面参见该书予以概述。该书所示（参见13页图）是1860年至1899年九百九十件教案发生的年度统计表，当然最大峰值应为1900年的义和团事件，形成该图波峰的有：（1）光绪二十四年（1898）、（2）光绪二十年（1894）、（3）光绪十年（1884）。这意味着什么呢？若以继1897年德国占领胶州湾而来的列强瓜分狂潮、中日甲午战争、
15 中法战争作为其背景即可一目了然。也就是说，这显示中国国内反基督教事件的发生，是与外国侵略压迫的紧迫程度相关的。此外，在某种意义上还暗示着民族觉醒的过程。在此期间发生教案事件（围绕着基督教宣教发生的纠纷冲突事件）最多的省份是四川、直隶、山东、广东。四川省很早就有巴黎海外布道会的宣教活动，教民人数名列全国前茅，该省的地理位置和交通条件使得它甚少与外国接触，民风土俗淳厚且保守。因此，反应激烈。与之相对，江苏省在1900年以前就已迎来了仇教事件的高峰，这是因为该省与基督教的接触进展得比较快速、熟悉的缘故。这一排列顺序显示出，教案事件的发生是由基督教宣教开展的程度（信徒数量和密度）以及作为阻力的地域性之间的函数所决定的。

教案事件发生的原因并不单纯，有些问题建基于前述基督教与中国传统文化的价值原理的差异之上，例如祖先祭祀问题就很典型；更有国家安全问题，如基督教被视为与邪教相同、企图造反的组织，有时会被怀疑从事间谍工作。另外还被疑为是对支撑大一统的道统、传统文化的文化侵略。然而比这些更普遍的是围绕着基督教所产生的社会问题。因领事裁判权而被保护、在条约支持下的宣教士像官僚一样乘“大轿”出行，这有伤官僚的威信；而在以教

① 陈银崑：《清季民教冲突的量化分析》，台湾商务印书馆1991年版。

堂为核心的地区，宣教士成为领导人物，这威胁到旧有的官绅权威。[①] 干涉裁判、傲慢无礼的态度也引起人们的反感。严厉批判与拒绝迎神赛会、求雨等带有宗教性的风俗习惯以及经营孤儿院——这意味着向本是由官绅经办的传统的社会福祉即育婴堂的挑战，被视为近乎诱拐儿童——都招致人们的怀疑。人们传言教民被灌以“迷人药”，成为凡事都听“洋人”话的“直眼”，进而发生了围绕归还雍正禁教以前教会财产的纠纷、庙产等公共财产或私产之争以及教民的抗粮、抗差、抗捐等各种各样的社会纠纷。

据陈氏研究，在九百九十件教案事件中，社会秩序问题占 16
39%，利益问题占 22%，国家安全问题占 7.7%；而价值观念差异导致的仅占 6%。[②] 因此，教案事件与其说是文化价值方面的冲突，毋宁将其作为社会问题处理更能反映实际状态。然而，若将教案放在“国家”间“条约”所认可的基督教宣教这一背景下思考，就不能仅仅停留在单纯的社会问题层面上。

教案事件始自内地宣教之后，在短时期内为官绅所主导，1870 年代以后逐渐演变为以平民为主的民众运动。[③] 这与官僚态度的变化相关联，随着事件的发生，屡屡屈服于外国的炮舰外交的清朝政府开始转而镇压教案事件。官绅虽然退出了斗争的舞台，但由于对外战争败北、政治腐败、文化衰微、经济疲弊等，中国民众对自己的国家与社会的忧虑、担心成为全国性趋势。

然而，义和团运动向人们展示了一个独特的侧面，即无法单纯地一言以蔽之是以前仇教斗争的发展。思考义和团时一个最大的难关，就是如何处理义和团的“迷信的”“萨满教”式的特质，他们

---

① 保罗·科恩也同样指出了这一点。(Paul Cohen, “Christian Missions and their Impact to 1900”, Denis Twitchett and John Fairbank, eds. *Cambridge History of China*, *Vol.* 10, *Late Ch'ing*, 1800—1911, Part 1, Cambridge Univ, Press, 1978.)

② 前引陈银崑书，第 84 页。

③ 李时岳：《近代中国反洋教运动》，人民出版社 1985 年版，第 37 页。

宣扬孙悟空等神灵“附体”，他们便获得巫术式的超自然能力，成为“刀枪不入”之躯，借此可以消灭外国人。无论是对近代化进步史观还是对人民斗争史观来说，这都是绊脚石。即使是思索社会史的人，也被其外在的“非合理性”所困惑。[①] 那么应如何解明呢？

正如本书以后的正文中将详细论述的那样，义和团民众运动试图通过前述手段排除教堂、教民，再建传统中国的宗教文化秩序，这可以说是其 Nativistic Movement 土著文化恢复运动的侧面，使用这一分析框架把握义和团运动是有效的。台湾方面的研究就有将近代教案事件作为 Nativistic Movement 土著文化恢复运动处理的倾向，不用说二三起大规模的仇教斗争，就是多数仇教事件也都可以有效地归入清代民事纠纷和审判领域[②]，只是如此概括不免过于简

---

① 作为先行研究，有 Jerome Chen，“The Nature and Characteristics of the Boxer Movement—A Morphological Study”.（*Bulletin of School Oriental and African Studies*, Vol. 23. no2. London University, 1960.）

笔者也认为思考基督教问题在“民众文化所孕育的鲜活的人类”中是如何被感知的、意味着什么是重要的，因此着手进行研究，但非常困难，本书能否成功也是未知数。从历史的角度解读“民众文化”，程歗、陈振江合著的《义和团文献辑注与研究》（天津人民出版社 1985 年版）最为详尽和具有说服力；而日本方面提出的社会经济史的说明（不完全的原始积累论，不完全的无产化论）是无效的。

对此，笔者认为：“经济贫困是被社会通常理念所承认的经济行为导致的结果，当其被视为不可抗拒力的结果之时，人们只有加以忍耐。毫无意义的忍耐只有带来痛苦，但当发现意义之后人们就能够承受。然而，当人们认为贫困是因他人的恶意、非正义、不公正的行为所致的时候，于是就产生了选择其他行动的可能性。社会经济史的生产关系要素形成了人类生存的被束缚性，但人类社会行为的结构可以认为是由一连串的联系组成的：一些客观的事物一旦被意识化和内在化，就会在此基础上被赋予意义和进行判断，从而确立自己的主体性目的，并为了实现其目的而选择被认为是适当的手段，进而导致具体行为。可以说，行为或行动承载着作为媒介领域的文化——意义领域。”“义和团民众的行动及其风格，是他们在主体性地承受自身所处的困难境况的基础上所作的选择。将这一切置于延续下来的民众文化传统之中进行观察，就会发现其中充满着人性。”（参见拙稿《天主教布道与乡村社会》，载《中国的家、村、诸神》，东方书店 1990 年版。）

② 寺田浩明《权利与冤抑——清代听讼世界的全貌》（载《法学》61 卷 5 号，东北大学 1997 年版）在这一点上颇富启发性。

单化。

近代世界中的文化接触甚少有基于对等的势力、以保障人们自 17
由选择的方式完成的，或许可以说更多是通过权力关系实现的。R. 林顿认为，当两个社会在力量对比不平等的状况下发生文化接触时，会伴随着下列四种类型出现异常反应：（1）力量居优势，且具有文化优越感；（2）力量虽居优势，但在文化上有自卑感；（3）力量虽处劣势，但在文化上有优越感；（4）力量既处劣势，文化上又有自卑感。

近代中国人虽承认西洋在力量——军事技术上占优势，但文化方面还是认为中国文化居上，因此，义和团时期的中国人尽管在势力上处劣势却仍保持着文化优越感，属于第三类。在这种情况下，其反应是发起理性的、半巫术色彩的或是纯巫术色彩的复古抑或延续性的土著文化恢复运动。[①] 可以认为义和团运动是带巫术色彩的复古运动，之所以如此，是因为他们直接感受到敌我力量（军事力量、武器）的优劣差异远远大于以往教案事件。为了超越这一差距，他们就必须借助巫术呼唤出超自然的力量，否则就处于无法对抗的境地。这与太平洋战争末期，面对美国压倒性的物质和军事力量，日本军人呼唤“神风”具有相同的精神心理因素；或者这也和朝鲜战争期间中国士兵的不死之身人海战术有相通之处。于是，一直在民间秘密宗教那里秘技式地承习的巫术性的、借助超自然力量即可练成不死之身的武术，就从历史的隐蔽处被提取出来了。此外，再从民众文化的储藏库中吸取了萨满教的“附体”、“演戏”等诸多大众要素，从而形成了义和团，向想象之敌——“洋鬼”挑战。本书就是这样把握的。

其斗争的实际状况将在正文中详述，从现象上看，义和团运动

---

① Ralph Linton, “Nativistic Movement”, *Reader in Comparative Religion*, 1943. 前引陈银崑书，第 3、208 页。

作为与基督教会、教民的宗教目标针锋相对的宗教暴动，与16世纪法国的宗教暴动有诸多相似之处。在法国，天主教一方散布新教
18 吃孩子，像异端一样在夜间秘密聚会，在齐唱挑逗性诗歌之后，便吹灭蜡烛沉溺于苟合；而新教则声言在里昂教会内部有一卖淫组织，有几百名女性供圣职人员享用。于是，群众便确信自己的行为是正当的，从而投身于使双方流血的暴力之中。纳塔利·戴维斯（Natali Z. Davis）认为，宗教暴动“其目的在于将共同体从可怕的污染中拯救出来”，天主教视“异端者的身体”为危险和污染之源，只有对其施以残害和杀戮，才是清洁社会的良策。[①] 此外，得到政治权力支持的圣巴多罗买日大屠杀的发生也与此相似。

戴维斯指出：“如此倾向于破坏污染要素……会使人联想到革命的千年王国运动的主张。其类似性虽是事实，但范围是被限定的。（他们）深信自己判断的正确性，……认为只要根绝‘寄生虫’即可恢复社会的统一性，并且可以巩固和强化传统的界线。”[②] 他并不赞同将其视为千年王国运动。与之相似的义和团就更受限制，确切地说，将义和团运动当做千年王国运动把握是错误的。

然而，在本书写作过程中出版的三石善吉所著《中国，1900年——义和团运动的光芒》（中央公论社新书，1996年）中对事实认识错误百出几乎不忍卒读。该书作者毫无顾忌地高谈阔论说这是千年王国运动、文化帝国“以民制夷”的惩罚性举措；既非Nationalism也与白莲教无关等，这些观点不论从理论上还是史实上都难以成立。将千年王国论引入中国研究大约始于1976年出版韩书瑞（Susan Naquin）的《中国的千年王国叛乱——1813年八卦教的

---

① 参见纳塔利·Z. 戴维斯《暴力礼仪》，载《愚者的王国·异端都市》，成濑驹男等译，平凡社1987年版，第208、226、210页。（原书是Natal Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford. 1975.）

② 同上。

蜂起》[①] 之时，其影响也远及日本，出版了铃木中正编《千年王国民众运动研究》（东京大学出版会，1982 年）、三石善吉《中国的千年王国》（东京大学出版会，1991 年）等著作。其间研究义和团、白莲教的笔者也受到影响，对此重新进行了各方面探讨，最终得出结论，即除太平天国以外，将清代的白莲教（民间宗教）反乱、义和团通过千年王国论来把握是不具适切性的。[②] 这就像当初运用马克思主义一样，仿佛可以用来剖析万事，其结果是削足适履，将历史现实硬纳入这一先验的基督教“概念”之下，从而切 19
断了中国自身历史文化的脉络，无助于对中国的理解，只不过说明了欧洲曾有的事物在中国也能看到。韩书瑞的研究从内容上看是严谨的，但将该反乱定性为“千年王国反乱”则存在问题。而周锡瑞的“义和团的文化前提”[③]论即根据该观点，错误地以白莲教、八卦教起初是属于千年王国主义的作为论述的前提。尽管在王伦反乱、天理教反乱之中可以看到几处类似的言论，但却不能认为那就是反乱的基本性质，也不能说其教理即千年王国思想。如果“三期末劫”说即千年王国论，那日本的末法思想也是，于是其外延就只有无限扩大了。三石氏的研究可以说是其典型。我们应该非常慎重地斟酌使用概念、方法。

本书将义和团运动和事件视为“Nationalism”的产物，这不仅是说民众运动是“民族主义”的运动，也主张它与中国——清朝

---

① Susan Naquin, *The Millenarian Rebellion in China——The Eight Trigrams Uprising of* 1813, Yale University Press. 1987.

② 佛教中由弥勒降生带来的最终救度这一宗教时间观念与至福千年（Millennium）确有相似之处，但阅读多数反乱参加者的供述，从他们的口吻中很难读出渴望无生老母的救度，以及对那个时候——时间的热切盼望这一千年王国式的宗教热情。其原因并不能单单归结为记录该供词的档案属于官方文书，具有公文特点。

参见拙文《明清时期民间宗教研究纪要——对野口鐵郎著〈明代白莲教研究〉的批判性探讨》，《东京外国语大学海外事情研究所个别研究报告》（45），1988 年。

③ 周锡瑞：《义和团的文化前提》，载《从亚洲角度思考（5）近代化像》，东京大学出版会 1994 年版。

的“国家主义”式的抵抗产生了共振。不单是我们的乡土、所熟悉的环境被教堂和教民所“污染”、破坏了原有秩序，而且是“中国”本身被分割。因此，以排除该“污染”、恢复传统的宗教文化秩序、收回“国权”为目标的义和团运动，深深扎根在对想象之敌——“洋鬼”的恐惧与憎恶之中，面对危机，他们的眷恋之心有必要通过对更为抽象的实体或普遍的绝对的意志的忠诚与服从，转化并提高为狂热的确信。那实体或意志即“义和团的众神”。义和团拥有这样一种观念，即自己是从至高无上的神明那里接受特殊任务并派遣而来的众神的道具、器皿，在此意义上，他们就成为能够与众神相交的人类团体——通过死与复活的入会仪式的高层次人类团体，成为诸神正义的执行者，是诸神所爱的子民，从中可以窥见“民族”的原初性。虽然这个观念并不能一言以蔽之曰“民族”（nation）或“发自内心的自我牺牲的爱”①——就如同抗日战争时
20 期那种自我牺牲，但这个运动却显示了历史性地形成近代中国原初的 Nationalism 的“现场”。

① 参见本尼迪科特·安得森《想象的共同体——Nationalism 的起源与流行》（白石隆、白石さや译，Libroport，东京，1991 年），第 242 页；桥川文三《Nationalism——其神话及理论》，纪伊国屋书店 1986 年版。

第一章
义和拳的起源

第一节　义和团源于“白莲教”还是“团练”

一　论争的缘起

从基督教宣教引发的社会矛盾中兴起了一场称为“义和拳”的运动，激烈地攻击教堂和教民，最终打出“扶清灭洋”的旗号，并席卷北京、天津。应如何把握义和拳的性质呢？这对当时不得不作出应对的清朝地方官以及中央政府而言，都是严峻的问题。义和拳属于“邪教”或“乱民”、“匪”而应予以镇压呢？抑或是万不得已才站出来的良民，对国家、朝廷怀着忠诚的心的“义民”、“忠臣”呢？在官员中也有不同意见，其中大放异彩的是直隶省吴桥县知县劳乃宣的见解，他强烈地主张义和拳源自邪教，因此应当断然予以镇压，为此他刊布了小册子《义和拳教门源流考》［光绪二十五年（1899）九月著，十月刊］，而且还亲自出马镇压义和拳。他的见解为当时被义和拳运动搞得困惑混乱的地方官、知识阶层提供了一条理解该事件的途径，并影响了出于各种理由而赞同其见解的官僚——例如袁世凯——对义和拳的方针。此外，劳乃宣的观点也为在当时混乱的漩涡当中记录了事态发展的知识分子提供了一个视角，对他们的记录——今天我们把它当做“史料”使用——产生了影响。

义和团事件过后，进入民国时期，在对该运动、事件进行历史性回顾的时候，关于其起源，劳乃宣的见解成为对这一问题唯一的考证，于是各书一概采用了“义和拳一门，乃白莲教之支流”、“其为邪教，形迹显然”的义和团起源白莲教说，一致写道“义和团为白莲教一派”，“是其支流”。然而，明恩溥（A. Smith）和G. N. 施达格最早提出了“团练起源说”。第二次世界大战后，在日本也有市古宙三、村松祐次两氏率先研究这一课题；随后，里井彦七郎、堀川哲男、小林一美、佐佐木正哉也分别发表了各自的见解（由于研究史通览现今并无太大意义，故本书予以省略）。在国际上，自从1963年戴玄之著书《义和团研究》提出义和团与白莲教无关，是起源于团练的见解以来，引起了研究者们对其起源问题的关注。在1980年的国际学术讨论会之后，是“团练起源说”还是“白莲教起源说”，成为“义和团研究的最大研究课题”（丁名楠语）。让我们先从确认劳乃宣所论的具体内容开始。

二　劳乃宣《义和拳教门源流考》

该小册子分两个史料部分（Ⅰ、Ⅱ）和其后所附的第三部分——论述（Ⅲ）。

史料Ⅰ首先自《仁宗圣训》卷99引用了“嘉庆十三年七月戊寅上谕军机大臣等”全文。主要内容为：“近日江南之颍州府、亳州府、徐州府；河南之归德府；山东之曹州府、沂州府、兖州府一带地方，多有无赖棍徒，拽刀聚众，设立顺刀会、虎尾鞭、义和拳、八卦教名目，横行乡曲，欺压良善。其滋事之由，先由赌博而起，遇会场市集，公然搭设长棚，押宝聚赌，勾通胥吏为之耳目。”将“义和拳”纳入应予严厉惩罚的对象之列，以恢复治安。

接下来，史料Ⅱ全文收录了嘉庆二十年十一月初三日的“（直隶总督）那文毅公彦成奏疏”。该奏折是在河南省滑县及北京同时起事的嘉庆十八年天理教（＝八卦教）反乱之后，积极致力于查

禁“邪教”的成果总汇报，其主要内容如下：

曾查获明末以来石佛口王姓传播大乘教清茶门，今奉上谕勿稍留遗孽，又前在河南滑县办理天理教匪，谨据自己所知，略为陈述。

（1）滑县闹事之人，俱系震卦教，均称为东方震宫王老爷门下。其王老爷即乾隆三十七年犯案正法的山东菏泽县人王中。

（2）北京林清徒党多系坎卦教，均称为北方元上坎宫孔老爷门下。其孔老爷即已于（1）王中案内正法的孔万林。

（3）查获大乘教、金丹八卦教、义和门、如意门等教，凡在教者，均称为南方离宫头殿（透天）真人郜老爷门下。其郜老爷系乾隆三十六年犯案正法之河南商邱县人郜生文。

到任后，（a）嘉庆十六年查获巨鹿县民孙维俭等，系以吴二瓦罐所传之好话教，即离卦教改名大乘教进行活动；（b）十七年，查办前（a）案内散会首复图兴教事件；（c）同年，有滦州人董怀信等传习金丹八卦教事件；（d）十八年冬，处理了孙维俭大乘教（a）案内大会首李经，在监联络同教准备响应天理教反乱事件，旋又究获八卦教内首要犯人张九成——他曾练“神拳”。参见注（67）——、杨遇山、宿元谟、刘坤、河南离卦教首郜生文之孙郜坦炤、刘功等，分案处理。

除滑县各犯并林清余党不叙外，其离卦一教仍未改悔之案，如

［一］所获安平县传习离卦教之杨俊等，究出首先传教吴 26
二瓦罐之子，仍称少当家之吴洛云，并其徒大头目路运等一案。

［二］交河县传习一炷香离卦教之齐闻章等，搜出十王经卷一案。

［三］沧州吴久治、路老等传习佛门教一案。

［四］青县季八、叶福明等传习义和门教一案。

［五］青县边二从习白阳教预知（反乱）逆情一案。

［六］景州葛锡华等从习离卦教预知逆情一案。

［七］祁州邢士魁等传习如意教，搜获所造表名挂号总册一案。

［八］故城县葛立业传习义和门拳棒，预知（反乱）逆情一案。

均经讯明，教名虽别，俱系离卦教之子孙徒党，逐起奏明，分别处理在案。现又访获［九］青县尤明等传习义和门离卦教一案。云云……。

《义和拳教门源流考》第三部分认为，嘉庆十三年谕旨乃义和拳奉旨查禁惩办明文，那文毅公奏疏内载义和拳教派源流及历次拿办成案。按义和拳一门，乃白莲教之支派，其教以练习拳棒为由，托言神灵附体，讲道教拳，诡称念诵咒语，能御枪炮……其为邪教，形迹显然。

那文毅公疏中，考明其为离卦教之子孙徒党，历述获过［四］青县季八、叶福明等传习义和门教一案；［八］故城县葛立业传习义和门拳棒一案；［九］青县尤明等传习义和门离卦教一案，均分别拟罪。此义和拳实为邪教之确切证据也。

其党自嘉庆年间惩办以后，根株迄未尽绝，直隶、山东两省各
27 州县所在多有，初犹敛迹，近渐明目张胆，无所忌惮。……此项教门名目，于嘉庆年间已见奏章……本为应禁邪教……

如上所述，劳乃宣认为光绪年间的义和拳，是嘉庆年间所惩处的“邪教”、“离卦教之子孙徒党”未能根绝、近又抬头者。

三　对周锡瑞起源说的批判

我们可以通过历史验证劳乃宣之说是否妥当。然而，下面的叙述形式不得不稍作调整，因为关于义和团的起源问题目前分为两种对立的见解。其一为笔者与路遥（山东大学）、程歗（中国人民大学）、李世瑜（天津社会科学院）的观点，基本上支持劳乃宣的“白莲教起源说”；另一种是戴玄之、周锡瑞等学者的“与白莲教无关”说——前者采纳了与 A. 史密斯和 G. N. 施达格相同的“团练起源说”；后者以“民间文化起源说”与前者有别。与笔者观点最为对立的是周锡瑞氏的大作 *The Origins of the Boxer Uprising*（《义和团运动的起源》，1987 年版）。

笔者的见解大致反映在本章附论“乾隆三十九年王伦清水教叛乱小论——义和团论序说”（1979 年）和《义和团源流考——八卦教与义和拳》（发表于 1980 年，收入《义和团运动史讨论文集》，1982 年）以及《义和团（拳）源流——八卦教与义和拳》（《史学杂志》1982 年 1 月）之中。1980 年在山东大学从事义和团研究的周锡瑞氏，于 1987 年就该问题出版了上述大作，提出了独自的思考。该书堪称优秀的研究著作，但并不是没有问题。[①] 关于该书的主要课题——“起源 Origins”，他在书中对笔者和路遥等人的研究持极为否定的评价。我们的研究要点是：义和团这一大众运动的形成，作为背景，有清一代在山东农 28
村社会中存在着与民间（秘密）宗教相结合的或对其有着强烈影响的拳棒武术活动及其集团、组织［并非单纯的拳棒武术（boxing，martial arts），而是具有宗教性质的拳棒，可称为“拳教”］，这对于义和团运动组织的形成而言是不可或缺的存在，

① 拙文《参加“义和团讨论会”》（《近きにありて》，《近邻》19 号，1991 年）中提及周锡瑞氏所言诸要素的结合业已通过清代白莲教达成了。

因此应该予以重视，并探究这种拳棒活动与民间（秘密）宗教的历史关联，以求厘清作为其“胚胎”的起源以及义和团形成的主线。周氏认为这种研究与劳乃宣一样，都是“在清代中期名称相同的义和拳上追本溯源”，“其研究方向是错误的”，因为“清中期的义和拳在仪式上与清末的义和拳迥异”，正确的途径是“应该从当时的民间文化（popular culture）中去寻找义和团的仪式与实践（practice）的源泉”①。而他所持的在民间文化中寻根的起源论，是将研究焦点放在义和团的“仪式与实践”上，因此理所当然的，他会非常重视产生该仪式的实体——山东西北部的“神拳”及其“降神附体”“仪式”。

周锡瑞作出了如下论述：继劳乃宣之后占支配地位的“白莲教起源说”，正如 A. 史密斯在 *China in Convulsion*（1901 年版）中所批判的那样，乾隆、嘉庆时期的义和拳和清末的义和拳名称的一致并不能证明其起源一致。在同治八年打着“替天行道”的旗号、从事治病和“借神附体”的孙上汶离卦教蜂起未遂事件中，神拳在白莲教已是广为人知的茌平县，是作为新兴的与白莲教相异的流派出现的，且采取了与既存的民间教派组织网不同的方式壮大起来。神拳是作为一个“新兴集团”登台的，它将属于山东西北部民间文化的武术与民间教派活动这两种传统的诸要素（降神、治病、武术、朝特定方向叩头、烧香、念咒、喝符）结合在一起，因此含有相当多的民间教派的信念和实践。然而，并不应仅仅将神拳视为秉承了民间教派与武术的传统，民俗宗教（popular religion）与民间教派的界线日渐模糊，神拳的仪式是来自非民间教派的源泉（民间文化）②，也就是说他主张“与白莲教无关”说。此后，周

---

① J. W. Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, California U. P. 1987, p. 340、221.（译注：此“实践”之概念源自 P. 布尔迪）

② Esherick, Ibid., p. 222.

锡瑞在1990年国际学术讨论会发表的论文中[①]，则敷衍为神拳是秘密宗教要素与巫术、武术（巫术、武术为地方民间文化）相结 29
合的产物。

如上所述，周锡瑞严厉地批评试图通过将义和团的起源与清代“白莲教”相联系来解决问题的研究，对神拳所具有的“降神附体”仪式予以重视。作为“无关说”的根据，认为“白莲教”的基本特征是对“救度”的关怀以及对作为救度的代理者——无生老母的信仰，而义和团的万神殿中就没有无生老母，且在平县农民的证词也否认了神拳与“白莲教”的关系，因此不能说神拳是“白莲教”的分支。再者，义和团的弱点即在于组织上的涣散，“白莲教”则因为有清楚的师徒关系而形成严密的组织特征，这些都从根本上与义和团相左。“将焦点放在组织源流上的研究路径”[②]，即义和团的教派起源论是不能说明该运动的，而自己的途径则完全可以，且声称自己的著作就是如此。然而，他对于“白莲教”的界定本身是有问题的，而否定义和团与白莲教之间关系的逻辑也没有超过1963年戴玄之所论[③]多少。

是否果真如周锡瑞所言，笔者与路遥、程歗的研究路径无法说明义和团运动呢？几乎同时期出版的路遥、程歗所著《义和团运动史研究》（齐鲁书社，1988年）、随后由路遥主编的《义和拳运动起源探索》（山东大学出版社，1990年）、本书第三章《华北农

---

① 周锡瑞（Esherick）《试论“义和团仪式”的社会意义》（在“义和团运动与近代中国社会”国际学术讨论会发表的论文，1990年，济南）。该论文收入《义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会论文集》（齐鲁书社1992年版，以下简称《讨论会论文集》），在付梓之际，作者删除了若干原稿中相关问题的言论，例如“义和团就是秘密宗教、巫术、武术的结合”；“神拳是鲁西北宗教结社的传统、信仰、实践和地方民间文化的产物”等。虽然不知理由为何，但论文原稿才是其著作论点的简明式陈述，本章行文主要针对他的著作和论文原稿，同时也参见印刷论文展开议论。

② Esherick, op. cit, p. 221. 参见周锡瑞《讨论会论文集》论文。

③ 参见戴玄之《义和团研究》（文海出版社1963年版）第二章第二节“义和团与白莲教无关”。

村社会与义和拳运动》[①]（原题，1993 年）等成果，尽可交给各位研究者评判。但《义和团运动的起源》曾获得费正清奖和勒文森中国研究书籍奖，在欧美受到赞赏，其影响力在世界上也不算小，若被其否定而听之任之不予反驳，不免被视为承认错误，在此请允许笔者重申自己的见解。

据笔者判断，从 80 年代后期的研究状况来看，倒是周锡瑞的论述问题更多，他的起源说已然无法获得认可，因为它不能很好地说明运动的形成过程。其中最大的原因之一，在于他对白莲教的理解。对于什么是白莲教以及什么样的具体历史存在属于白莲教（White Lotus Sect），什么可以被视为“民俗宗教”，周锡瑞并不明
30 确，在没有定义的情况下就拿来与“神拳”进行比较，而清代山东持续存在的义和拳、梅花拳、金钟罩、六式拳、八卦拳等武术全都算为单纯的武术（martial arts），视为独立的拳棒集团（martial group），其存在与宗教没有关系，因此和诸宗教反乱交锋的关系只当是“偶然的联结”（incidental connection）。其根据建筑在他对“白莲教”的基督教式的理解上，即将焦点放在“无生老母”所行的“救度”上，而他并没有意识到自身存在的问题。在此限于篇幅不能详细展开论述。要知“无生老母”拥有双重性，既有类似观音、西王母式的救度之神的表象，同时也具有作为“明明上帝无量清虚至尊至圣三界十方万灵真宰”的宇宙根源性存在的人格表象。因此，“收源”、“收元”也相应地存在着双重性，既是指救度之神实施的拯救，也意味着修炼身体与道教“内丹论”（在此与武术功夫有关），即通过归回人类生命的本源 = 宇宙的本源（还源、还元），具体为通过逆行老子所言之“道生一，一生二，二生三，三生万物”来达本还源。由于这些事物完全没有进入周锡瑞

① 原载《亚洲非洲言语文化研究》45 号，东京外国语大学亚洲非洲言语文化研究所，1993 年。

的视野，他才会得出前述观点，才会将笔者论文中所列举的大量拳棒武术与宗教（反乱）结合的事例，一概归入“偶然的联结”；也不能正面探讨博恒理（H. D. Porter）有关八卦教的调查报告，得出清代山东武术与美国西部出现的 boxing 没什么不同的结论。果真如此吗？在他对武术的理解中，完全看不到与“太极图式的宇宙论”、“气”以及道教的“身体论”、“内丹论”——武术与身体锻炼之间的关联。清代中期的“义和拳”仅仅是单纯的武术，但如果将这种单纯的武术与神拳即义和拳相比较，神拳“降神附体”的异质性就会清晰地浮现出来。由于周氏未能说明该“降神附体”仪式的源泉和添加掺杂的内在逻辑，就只有将其归入齐巫以来所形成的巫术传统这一民间文化大范畴之中了。于是，就成为日常生活中司空见惯（familiar）的现象，神拳也就顺理成章地急速传播扩大开来。

笔者论点的核心之一，即认为清中期的“义和拳”等山东拳棒武术，是旨在通过练“气”使身体活性化——由运气炼成精、气、神→坎离交媾［肾（水、坎）中元气与心（火、离）中元神在丹田交媾］→结成金丹，并在文武结合的宗教理论的影响下发展起来的组织，由于和民间宗教及其组织同有基本一致的宗教性质，因此频繁地涉足于宗教组织的反乱之举。拳棒武术的这一特殊形象，使其在清末危机局势中，成为民众的抵抗思想和抵抗手段的主要组织载体。是否能够结成抵抗组织是问题的关键，这种向心性是单纯的武术所不具备的。再者，在周锡瑞的论述中提到教派活动进入“民间文化”之中，这就意味着并不像他自己所强调的那样完全否定“白莲教”的影响。于是，这就产生了一个逻辑矛盾，一方面，在一个包含着“白莲教”“传统”的宽泛的概念——“民间文化”中寻索起源，同时又尽可能地否定与其内在要素——“白莲教”的关联。这也与周氏对“白莲教”的理解有关。

31

不论是笔者还是路遥、程歗，都无意于像周锡瑞所贬低的那样，用清中期“义和拳”这一“最为遥远的事物来说明最为切近的事物（清末义和拳——笔者）”①，也没有认为名称一致就是同一事物。而学界也大致取得了共识，认为义和团的形成是“多源一流”的（只是具体如何形成尚未能解明），不可忽视教会活动及帝国主义所带来的“瓜分”危机、经济变化、小说和戏剧的影响、巫术和武术传统等因素（事实上，这有些公式化和不尽完全）。然而，义和团在近代中国民众运动中甚为突出，显示着仿佛不是常人的运动般的“中世纪式的迷妄”和非合理性色彩，这仅仅在政治、经济、社会条件（环境）等义和团运动产生的背景中是无法找到说明的。那么，义和团现象是历史上突如其来的变种吗？在其以前的历史中无法发现“类似”的事物吗？带着这一关注追溯历史，便发现它是存在的，那就是王伦清水教反乱。陈堪若的《义和团的前史》② 即此意义上的先驱性研究，这也是笔者的《乾隆三十九年王伦清水教叛乱小论》③（见本章附论）以“义和团论序说”作
32 为副标题的缘故。

王伦反乱令我们窥见华北农民的反乱世界酷似义和团的观念意识世界，笔者认为，两者之间不可能毫无关联。若再往上追溯，就有必要将明末山东徐鸿儒反乱和棒棰会的结合纳入视野，包括笔者在内的所谓“组织源流路径”的各项研究，就是以这种仿佛与持续性的华北民众的意识观念相“类似”的（可以称之为意识的形式性）或确实“类似”的宗教与拳棒武术相结合的持续性存在

---

① 马克·布洛赫（Marc Bloch）：《为历史学辩护》，讚井铁男译，岩波书店 1956 年版，第 12 页。（中文译本为张和声、程郁译《历史学家的技艺》，上海社会科学院出版社 1992 年版。——译者）

② 原载《文史哲》1954 年第 3 期（收入《义和团运动史论文选》，中华书局 1983 年版）。

③ 原载《一桥论丛》81 卷 3 号，1979 年。

[按布洛赫（Bloch）的术语应称为“胚胎”，是“橡树上所结的橡实”] 为前提的。这些前提即与“白莲教”不仅有关而且具有密切的关系，在其中出现了“义和拳”这一同名的拳棒。不仅如此，甚至有着与义和团法术相近似的存在。另外，在时间的推进及其历史过程中，还可以大量发现大刀会、神拳、义和拳这类与成为义和团运动母体的拳棒武术组织相关联的教派活动及其周边的拳棒活动。笔者因此认为，正是在这些存在逐步发展的基础上，于19世纪末出现了义和团（拳），并为此撰写了《义和团（拳）源流》等数篇论文。①

既然周锡瑞认为我等“白莲教起源说”的研究是歧途（false trail），那笔者非常希望请教的是，对于作为本见解共同前提的上述认识，阁下是如何看待的？用阁下的方法能够予以说明吗？周氏并未肯定其间的“类似”性，仅只强调其“相异”性，甚至给人的印象是将中国和日本的诸研究归入“组织源流路径”这一完全陈旧的范畴之中，以表达自己在认知上的优越性，这不免有些“知识帝国主义”（Orientalism）的味道。

请允许笔者更单纯易懂地予以说明。现在这里提取出［A］清中期的“白莲教”与义和拳、［B］清末的义和团（拳）即神拳作为标本，［A］、［B］中分别拥有特征性属性（abcde……），表述如下：

［A］标本（a b ? d e　g……x y z……）

［B］标本（a b c d? f g……x · z……）　33

① 参见《初期义和团运动诸侧面》（载《史潮》新11号，1982年）；《清代白莲教的历史性展开》（载《续中国民众反乱的世界》，汲古书院，1983年）；《明末闻香教及徐鸿儒反乱管见》（载《老百姓的世界——中国民众史笔记》1号，研文出版社1983年版）；《1891年热河金丹道蜂起》（载《东洋史研究》43卷2号，1984年）；《天主教布道与乡村社会》（载路遥、佐佐木编《中国的家、村、诸神》，东方书店1990年版）；《义和团民众的权力观》（载《系列·对世界史发问（6）民众文化》，岩波书店1990年版）等。

在这些属性当中，因为 a“名称”和 b“流传地区”都相同，故［A］是［B］的起源，［B］和［A］是“相同的事物”。由此可见，劳乃宣等人认识逻辑的粗糙性在于，只看到［B］也拥有［A］的 e“与白莲教的关系即邪教性”（故应予以镇压），而无视横亘在［A］［B］两者间的“时间”与“变化”，单独强调它们的“类似”性。这无疑是带有政治目的的“别有用心的观点”，明显不属于研究历史的方法。

但是若果真如此，那么［B］中还有 c“降神附体”和 f“仪式”，［A］则没有或没有与之相类似的事物；［A］中的“白莲教”（非“义和拳”）有 y“无生老母信仰”，［B］（义和团、神拳）则无。因此，说［A］“白莲教”与［B］“义和团”无关是否就妥当呢？上述戴玄之、周锡瑞两氏的关系否定论，其依据就在于这一“相异”的强调，也很难说这就是历史学的认识方法。

实际上，比较就是“在一个或数个不同的社会境况中，选出两个或更多一眼就能看出它们之间存在着类似性的现象，然后描绘出这些现象各自的发展轨迹，并确定它们之间的类似点和不同点，在尽可能的范围内，对这些相似点和不同点作出解释。因此，从历史性而言，为了可以展开比较，需要两个条件，首先是在进行观察的诸事实之间存在着一定的类似性；更重要的是在诸事实所产生的境况之间，又必须有所差异”。[①] 作为研究者的认识，首先要求确认两个历史现象具有“类似”性，接下来再确定其“相异点”，再说明产生类似与相异的理由。具体到这项研究，存在着清中期和清末同样在山东西部的现象，必须认识和探讨两个现象之间是否有随“时间”推移而引起的“变化”（或发展），即确认是否有可能从
34 中掌握“起源”的线索。就笔者的理解而言，历史学至少应该是

① 马克·布洛赫：《比较史学之方法》，高桥清德译，创文社 1978 年版，第 5—6 页。

认识并理解在一定时间里的变化和发展的知识性劳动。若果真如此，就不可缺少一项工作，就是顺着两个历史现象的时间经过将其他类似的各个标本放入其中，通过比较这些标本找出其类似性与相异性即变化（或发展）来。笔者的思考可以图示如下：

（甲）明末徐鸿儒反乱与棒棰会（天启年间）

［A］王伦清水教反乱（乾隆三十九年）、天理教反乱（嘉庆十八年）

（乙）鲁西白莲教反乱、宋景诗黑旗军反乱（咸丰、同治年间）

（丙）热河金丹道蜂起（光绪十七年）

［B］大刀会、义和拳（梅花拳）、神拳运动即义和团（光绪二十二年至二十五年）

（丁）红枪会、大刀会（民国时期）

在［A］、［B］之间及其前后插入（甲）、（乙）、（丙）、（丁）诸标本，从中找出拳棒武术活动的类似性及形态的变化。周氏所指称的“组织源流路径”这种方法，作为“破损曲线的补全工作”（布洛赫）或是按线条所示修复绘画剥落部分的方法（C. Ginsburg），是极为“有用”的。作为这项工作（已完成的1982年论文）的结果，笔者得出结论：所谓义和团运动，只能认为是历史上的拳棒武术与民间宗教（“白莲教”）相互结合、渗透，从旧的形态发展到新的形态。

笔者认为，经过明清时期长期持续发展的民间宗教以及拳棒武术活动、戏剧等“文化”（即缓慢发展、长期持续的波动），与19世纪末一系列事件性的危机状况（即短期的波动）相互交错撞击、火花迸现的地方，义和团诞生了。因此，“文化”研究是重要的，然而这是否就是周锡瑞所说的“同时期的”（contemporary）民间文化呢？答案是否定的。他的民间文化论甚是表层和肤浅，只不过 35
是列举了当时鲁西北民间文化的若干现象，并将之拼凑在一起，既

缺乏对中国文化的独特性和深层的观察，又没有去理解民众意识世界的姿态。此外，对于神拳之所以能够动员大批人力的原因，仅归结为鲁西北的农民对巫术等现象已“司空见惯”，“丝毫也没有超出日常之外的特异之处”①。在这一点上，也反映出笔者与周氏在对该运动的理解以及对华北农民生活的理解上是不同的。正因为义和团是在无法完全用日常手段回应时局的地平线上出现的，才带有如此非日常的面貌，它不能不成为带有应付危机编码的“奇迹性存在”，且与日常事物及异常事物都有接触面的“边缘化存在”。因为，当时用日常的方式对抗“洋人”巨大的压迫已被历史证明是不可能的，要想与之抗衡，就不得不采用非常方式，也就是在不偏离人们“对事物的感知方式”、“思考方式”，进而还能够与日常的感性拥有接触面的超越性思想结构下，借助了超自然的力量来应对。由于如此被压迫，致使“降神附体”这一成为不死之躯的巫术被狂热地接受并蔓延开来。义和团大众通过请能够增强相同习俗共同体凝聚力的“诸神”“附体”，以获得其赐予的“创造奇迹的力量”。这就是笔者的理解。难道是周锡瑞错误地把握了上述义和团的历史实态了吗？他的视角与分析在教会问题的深刻性对农村大众的意识和心理留下了什么样的烙印方面是薄弱的，且仅停留在表面。虽然略显长了一点，但笔者还是想模仿他引用一段布洛赫的言论：

> 这是“起源”的问题。我有意使用历史学家们惯用的这一表达方式。该提法尽管流传甚广，却是暧昧不清的。“起源”一词极易使人将本质方面有差异且在外延上也不相等的两种知识性操作上相混淆。也就是说，第一个操作，在研究三级会议时往往会对只能被认为是其发展形态的更古老的制度

① Esherick, op. cit, p. 222.

（例如公爵、伯爵会议）进行探究，这类研究是完全正当的且是必要的。然而，还有第二个操作。即，这一传统组织为何在 36
相应的时期得到扩大，且获得新的内涵呢？此外，还有三级会议为何被赋予政治的特别是财政上的作用？尽管对于君主及其顾问会议它是从属性的，但却最终转变为清醒地觉悟到自己拥有与前者明显不同力量的会议呢？对此，需要找到足以给予解释的理由。是明确其胚胎，而非发现其发芽的原因。①

如果将上述引文中的“三级会议”替换成“义和团”，就是对“义和团蜂起的起源”有益的建议。如果周锡瑞氏引用布洛赫来批评“教派起源论”走上了歧途，那么他应该引用比《为历史学辩护》中“起源的偶像”部分更为明确的上述引文，并且自觉地加以自我限定，指出自己所做的工作主要是“第二个操作”，即详细陈述栽培橡树所需“理想环境的各种条件”②。若是如此，那笔者也会毫不吝惜地赞赏他的研究是值得高度评价的。但仅限于此，便无法充分回应在义和团研究史上尚未有定论的起源问题，也就失去了最大的商品价值。笔者并不清楚其详细原因，但在不扎扎实实地完成第一操作的状态下，以“起源”为书名去展开“起源论”，难道不是犯了历史研究方法论上的决定性错误吗？

然而，阅读了该书中文版的年轻研究者们，会误认为这已是最终决定性成果。所以，笔者认为有必要具体地阐明本人和周锡瑞的观点围绕着什么样的问题，到底有什么样的不同。为此，笔者完全照录周锡瑞曾用做其论述参见的拙文《义和团（拳）源流——八卦教和义和拳》，也用做本章的基础，重新展开论证，逐层阐明他是如何利用史料证明来否定笔者的史料论证和讨论，以构筑自己评

① 马克·布洛赫：《比较史学之方法》，第22—23页。
② 马克·布洛赫：《为历史学辩护》，第15页。

价甚高的学说的。这样，即使非专业人士也能明了我们是围绕着什么问题展开争论的（但笔者并没有接到对方的反驳，或许已经成为美国的中国研究权威的他已不屑于和笔者论争，于是就形成了单方面自说自话的局面）。再者，由于其中还隐含着有关历史研究和外国研究的方法及姿态（认识的应有态度）的问题，因此叙述中
37 难免存在一些不易阅读的部分，敬请谅解。

以下的叙述形式为：基础部分照录 1982 年的原论文，除订正错字外，内容多有补充。在结论部分，由于不能照搬十五年前的论文，且其间存在着研究的进展及史料的补充，也有需要修正的地方，再加上因原论文限于篇幅有一些部分无法详述，有需要简明补足的地方，以及添加了批判周锡瑞观点的部分，因而有一些新添部分。这些新添部分以［ ］框示，这些内容即为笔者有关“义和拳起源”的见解。

38

第二节　义和拳的起源——八卦教与义和拳

一、绪论

众所周知，有关义和团的源流问题似乎因着其所含的秘密性而刺激了人们的历史想象力，吸引了诸多研究者的关注，撰写了为数众多的论文，但却陷入莫衷一是、见仁见智的局面中。[①] 关于这个问题，笔者所持的观点是，如果不从有清一代华北民众运动的传统层面予以探讨、考察，就不可能得到解决，特别是必须要从清代华

① 有以下代表性论文：戴玄之《义和团研究》（台北，1963 年）提出与白莲教无关的“团练起源说”；Chen Jerome，“Origin of Boxers”；*Studies in the Social History of China and South-East Asia*，Cambridge in the University Press，1970. 主张“清门源流说”；佐佐木正哉《义和团的起源》（上、中、下），（《近代中国》一、二、三，严南堂书店，东京 1977、1978 年）批判戴玄之观点的同时，提出与白莲教无关的“拳会起源说”；此外，G. N. 施达格、堀川哲男、村松祐次的研究也很有参考价值。本文具有对佐佐木论文进行全面批判的性质。

北白莲教的侧面入手。自从最近李世瑜氏发表《义和团源流试探》[①] 以来，相继有数篇论考[②]问世，讨论日见活跃。这些论考大都否定路遥[③]、李世瑜二人的“八卦教源流说”，从八卦教史研究的侧面来看，他们的论述确有不足之处。

本文以与极大地影响了清代华北民众运动的八卦教及其在运动过程中屡屡登场的拳棒的关联为中心进行考察，试图论证义和拳等拳棒教习与八卦教（白莲教）是具有历史性密切关联的。

二　关于八卦教　39

八卦教可以说是清代华北白莲教的最大流派。八卦教在对民众运动的影响及其政治影响力方面，远远凌驾于另一大支派——明末万历年间受罗教影响由直隶滦州石佛口王森开创的大乘教即闻香教或其他宗教结社之上。

关于八卦教的创立，据笔者所知存在着下述四种资料：

［Ⅰ］光绪十二年驻山东恩县美国宣教士博恒理（H. D. Porter）所言创立传说。[④]

［Ⅱ］1930 年代先天道的开创传说。[⑤]

［Ⅲ］1950 年宋景诗历史调查中所搜集的教徒证词。[⑥]

［Ⅳ］一贯道《圣贤道徒请鉴慈天尊先天祖训归正训》中的

---

① 李世瑜：《义和团源流试探》，载《历史教学》1979 年第 2 期。

② 冯士钵《义和团源流质疑》，方诗铭《义和拳（团）与白莲教是两个“势同仇火”的组织》（《社会科学辑刊》1980 年第 4 期）等。

③ 路遥：《义和团运动初期斗争阶段的几个问题》，载中国人民大学清史研究所编《中国近代史论文集》（下），中华书局 1979 年版。

④ Rev. H. D. Porter M. D, “Secret Sect in Shantung”, *Chinese Recorder*, XVⅡ, Janu. 1886.

⑤ 参见兴亚宗教协会编《华北宗教年鉴》（北京，1941 年）第 7 篇第 2 章“先天道略史”。

⑥ 陈白尘：《宋景诗历史调查记》，人民出版社 1957 年版，第 46 页。

记述。①

对这些资料具体内容的分析，笔者将在另撰文专论八卦教时再予涉及。比较以上四种开创传说，可知它们在内容上具有基本相同的构造。抽出其共通性来观察，可以提炼出下述开创传说的梗概：

（1）“八卦教”开创时期可以限定在清初（顺治、康熙年间），据传开创者为河南人李姓（李廷玉）。他之所以被称为“李先天”，是因他结合“先天”伏羲的易理及“无生母”传授的教义。此外，极有可能当初该教具有推翻清朝异族统治的政治目的。

（2）他收有八位徒弟，将八卦分给各人，此即“八卦教”名
40 称的由来。推定当初八个徒弟的卦名与姓氏为：乾卦（姬姓）、坎卦（郭姓）、艮卦（张姓）、震卦（王姓）、巽卦（陈姓）、离卦（郜姓）、坤卦（刘姓）、兑卦（邱姓）。

（3）八卦教组织系统为“八卦分掌”，并引入文—武统一原理，武场有大刀会、一心会、六躺（趟）拳等名称，以拳棒武术教习为纽带。果真如［Ⅰ］博恒理所述，那么八卦中有四卦为文卦、四卦为武卦。②（参见后述）

（4）李（廷玉）与徒弟们于顺治、康熙年间由于帮助镇压反乱或以某种形式为清廷作出了贡献而获得传教的默许。然而，康熙年间却因为被镇压或遭仇人陷害，多有殉道者，濒临绝境，此时唯一只余离卦郜姓，继承该教。此后，会中各人各立支派，扩大教势至今。

如何对流传后世的这一源于李廷玉系统的八卦教史与可以为史

---

① 李世瑜：《现在华北秘密宗教》（成都，1948年），第132页。

② 据博恒理报告：“八个教派以舌头在口中的位置区分，第一类舌头抵口腔后部；第二类舌头横放口中；第三、第四类舌头抵口腔左侧或右侧。这四类又各分‘文’、‘武’，即文章部和军事部。”为了“存神养性”，“文”是“参禅打坐”，“武”则“踢腿打拳”。同上论文第6、7页。

料确认的［山东省单县的］刘佐臣系统[①]的八卦教史进行整体性的理解，这也属于八卦教自身的问题，可留待他日撰稿论述。[②]

本书力图从整体上把握包括两个系统在内的八卦教。在此作为问题提出且可以确认的一些历史事实是：八卦教保存浓厚的反清政治色彩；八卦教保持着一个组织理论，特别［是文—武统一原理的武场组织分布并活动于广阔的范围内（博恒理称，以“武艺与咒语”为中心的武派“单从数量上看较之文派占压倒多数”）。］

三　乾隆时期的八卦教与义和拳

41

八卦教与拳棒结合的最早记录是针对雍正六年（1728）九月川陕总督岳钟琪奏折所发的上谕：“闻卦子匪类隶籍于江南之庐、凤及河南、山东、直隶、山（西）陕（西）地方，其男妇皆习拳棒技艺，携带马骡，遨游各省。”[③]同样状况在前年（雍正五年）十一月也有述及：“向来常有演习拳棒之人，自号教师，召诱徒众，鼓惑愚民。此等多系游手好闲、不务本业之流，而强悍少年从之学习，废弛营生之道，群居终日，尚气角胜。……甚且有以行教为名，勾引劫盗窃贼，扰累地方者。”[④]对于统治者而言，他们强烈地意识到这些“异乡人”即流浪的宗教徒及其技艺拳棒正是破坏秩序的元凶。

［似乎八卦教与拳棒的结合应该更早，其始祖刘佐臣家原籍河

---

① 参见原书第136页“八卦教关系简易年表、传承图”。

② 此后，出版了八卦教的专著——马西沙《清代八卦教》（中国人民大学出版社1989年版）。可一并参见拙文《清代白莲教的历史性展开》（《续中国民众反乱的世界》，汲古书院1983年版）。

③ 《大清世宗宪皇帝圣训》卷36—15。

④ 《大清世宗宪皇帝圣训》卷26，十一月庚辰。关于乾隆四年河南发生的同样事态，请参见雅尔图奏折，载《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》（下），中华书局1979年版，第619页。

南移居单县;[①] 另外，康熙五十六年（1717）河南兰阳县生员李雪臣在“白莲教”即“神捶教”事件中，被人以“白莲教头目”告发[②]，其子刘如汉于康熙四十四年（1705）曾一度被作为邪教案犯逮捕，旋即释放。[③] 可知该教自康熙年间即在河南、山东一带活动。这“神捶教”[④]具体所属在此不作详细判断，据康熙五十六年（1717）奏折称：“曾闻东省当年有称白莲教或称一炷香，以及天门、神拳等教，煽惑男妇，夜聚晓散。”[⑤]其核心人物之一赵勋公（既称单县人又称曹县人）“会打把势”。将“神捶教”（捶与“槌”相同，打击之意）与“神拳”“把势”相对照，可知该教派不仅仅是宗教而且还和武术再加上医术相结合[⑥]，进而推测或许与天启二年（526）徐鸿儒反乱中的“棒棰会”[⑦] 性质相似。]

42 而八卦教内“武场”拳棒扮演重要角色的局面，在乾隆三十九年（1774）王伦清水教叛乱中即已明显表露。“王伦常奉真武”[⑧]，“以教

---

① 台湾《军机档》，嘉庆二十二年八月初一日，陈预奏。侯位南供有：“我们八卦教首刘佐臣原籍河南，寄居单县。”

② 北京《朱批奏折》卷508第4号，乾隆三十七年五月十二日，国泰奏。“于十一日抵单县，查案卷：刘宗礼即刘省过之曾祖刘佐臣，曾于康熙五十七年被叛犯袁追（同卷5号，三十七年五月十二日，徐绩奏折中写作‘袁进’）供扳系白莲教头目，奉文查拿，刘佐臣早已病故。”

③ 《军机档》，乾隆十三年三月十三日，阿里衮奏（与《史料旬刊》30期所收相同）。

④ 《宫中档康熙朝奏折》第7辑，第259页，康熙五十六年十月二十日，赵弘燮奏。

⑤ 《朱批奏折》卷238第1号，康熙五十六年十月十一日，李树德奏。

⑥ 参见拙文《清代白莲教的历史性展开》“补注2”（该书第182页）所引雍正六年九月上谕和凌火寿《西江视纪臬事》。

⑦ 参见拙文《明末闻香教与徐鸿儒反乱私考》，载中国民众史研究会《老百姓的世界——中国民众史笔记》1号，1983。

⑧ Susan Naquin，“The Rebellion of Wang Lun in 1774：Some Thougut on Casuality”（1978，未发表）所收王经隆供述（《东案口供》，第57—60页，乾隆三十九年十月）。在以前，笔者判断王伦是“震卦”，现在认为似乎是“离卦”。此处留待他日。韩书瑞文稿承蒙铃木中正氏好意得以拜读。

拳棒往来兖（州）东（昌）诸邑”，他的清水教组织如同八卦教那样，分为烧香磕头、诵咒炼气、运气不吃饭的“文弟子”和念诀运气、练习拳棒的“武弟子”。关于其教习的拳棒有如下记载：

[1] 有张百禄母舅孟二（孟灿）往（河南省）遂平，路过太康，伊（张百禄之堂叔张洪功）曾投拜为师，学习八卦拳，并授运气口诀。①［乾隆三十九年］

[2] 据李之贵供：……小的幼时跟着外祖赵良俊学过七星红拳。②［乾隆三十九年］

[3] ［并无］入教从贼及学义合拳［情事③（乾隆三十九年）］。“临清城南数处皆异伙拳教，实王纶（伦）拳教”④［嘉庆十九年］。

[4] 恩县人冯彦系逆犯王伦手下人李翠徒弟，……学习义合拳棒。⑤

关于史料［4］，在后来分析档案史料时，发现被告发的王进忠的供述中存在着若干问题。这一史料将会在后文“嘉庆年间的义和拳”处再次出现，该问题将在该处涉及。 43

从上述记载中，可以明确“八卦拳”、“七星红拳”、“异伙（义合）拳”等拳棒。在此阶段，我们已经可以找到“义和（合）

① 《钦定剿捕临清逆匪纪略》，第14—18页。

② 《朱批奏折·农民运动》（以下略称《朱批奏折》）卷246第12号［收入陆景琪、程献编《义和团源流史料》，中国人民大学1980年版，以下之《朱批奏折》、《军机处录副奏折》、《上谕档》全部为该书所录］。

③ 《军机处录副奏折·农民运动》（以下略称《军机处录副奏折》）卷1906第7号［乾隆三十九年十月十六日，舒赫德折］“司贞等二十五名，……并无人教从贼及学义合拳情事，但祖父、庄邻辄以拳棒转相教习”。

④ 《军机处录副奏折》卷2555第5号［嘉庆十九年十月十四日，庆溥奏］。

⑤ 《军机处录副奏折》卷2419第8号。

拳”这一名称了，关于“义合拳”有记述如下：

> [5] 李萃（恩县人）曾从临清人李浩然为师，传受白莲教，改名义合拳。即与同县人郭景顺招徒传教，诵咒习拳。自乾隆三十四五年至今，孔传新、潘二、褚文等各犯先后入教，均系邪党。[①] [李萃即史料 [4] 之李翠]

可以明确的是李浩然是从莘县“任上手”（任二）、冠县“萧上手”（萧秉诚）处习得的，而且通过习练拳棒入教之人多数是可以确认的（参见附论）。

关于王伦清水教的这种拳棒（义合拳）性质及其与宗教思想的关联，既已在拙文［附论］中有所论述，若下一定义予以界定的话，可以将之规定为与白莲教思想相结合，以根植于白莲教的辟谷、炼气（运气）、诵咒等为特征，内含医疗、健身法的宗教化拳棒，也就是说旨在通过“气”达至活性化以获得现实的、超自然的“力量”的身体锻炼法（即所谓“外功”）。这样的教内“武装”组织及其武术，成为产生“叛乱暴力”的一个温床，在战斗中独当重要的一面。

［周锡瑞虽然也引用了由笔者发现并在研究史上首次使用的史料［5］，但却以韩书瑞的义和拳与王伦反乱无法联结的结论以及作为其史料根据的《宫中档》为依据，与韩书瑞同样论述道：“把义和拳和王伦反乱联系起来是没有根据的，甚至说连义和拳是王伦

---

① 《宫中档》（台湾故宫博物院藏，下同）030177，乾隆三十九年十月初四日，山东布政使国泰奏，“李萃、郭景顺不特为邪教之魁，且实有接应之事”。“惟是此等奸民，俱由白莲邪教而起，又诡名义合拳，煽惑乡愚”。（乾隆三十九年十月二十日，署理山西巡抚印务湖南巡抚巴延三奏，军机处录副档。）［转引自路遥《论义和团的源流及其他》，载《山东大学文科论文集刊》1980 年第 1 期。］《钦定剿捕临清逆匪纪略》，6—21、22；7—30；8—21、22；13—4；14—4、13；16—11、12、29。《军机处录副奏折》卷补二，14 第 3 号；卷补二，120 第 1 号。

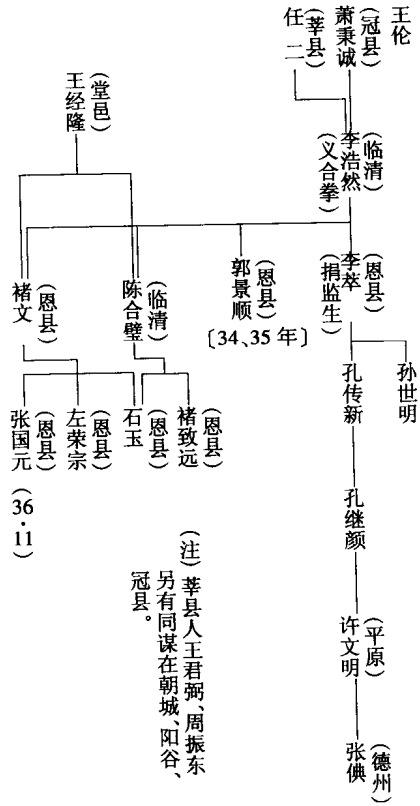


图 1－1　（下接第 91 页图 1—5）

自身的拳棒名称也不合适。相反，义和拳似乎只是当时众多拳派其中之一而已。”（该书第 335 页，中译本第 384 页）他否定了笔者的见解显示，他的主张即义和拳是与白莲教有别的存在，在后代神拳活动中，拳棒武术与萨满教的结合产生了清末义和拳，力主其立论之初的二者分离说。将笔者在此所列举的史料串联在一起，可知“王伦手下人李萃”，“曾从临清人李浩然为师，传受白莲教，改名义合拳”，“招徒传教”，其“徒弟”“冯彦……学习义合拳棒”。

此“冯彦”于嘉庆二十一年（1816）被捕（参见原论文注63），故笔者判断王伦清水教内存在义和拳，且持续到嘉庆二十一年。于是，作为立论的根据，笔者在原论文的注19中引用了熟人所赠《宫中档》30177“乾隆三十九年十月初四日国泰奏”，并从路遥论文转引了“军机处录副奏折”。此外，再加上作为笔者判断根据的其他史料，绘图如下（见44页图）。

周锡瑞否定笔者的上述见解，与笔者原论文及“附论”（有关王伦的论文）针锋相对。果真如此吗？笔者带着疑问在1996年终于获得了前往台湾的机会，可以一览台湾故宫博物院所藏的王伦反乱档案——《东案档》、《东案口供》，使疑团冰消。同时，也发现其中潜在着围绕历史研究发人深思的问题。让我们从事实究竟如何
45 开始吧（若读者先阅读“附论”便容易理解）。

首先，九月初十日的被捕者供称：“王伦说德州有个头目亢山带兵接应。”[①]其后，曹州府观城县捕获的刘武烈（刘成）也有同样供述[②]，称德州亢山是卖肉的，住在南门。[③] 于是，官方搜查了德州，值得怀疑的张倮首先落网，他承认自己“习拳诵咒”，传自平原人许文明。[④] 经断定，这“卖肉”的亢山必定是屠户“康三”，随后又顺藤摸瓜逮捕了孔继颜，他也承认自己“学拳诵咒”，供出“李萃传授孔传新”，至孔继颜、许文明，再传给张倮。[⑤] 被捕的李萃和郭景顺虽然没有留下供词就死在狱中了，但他们的同伙褚文等则供称：“李萃邪教传自临清李浩然，平日康三，德州城内外亦有党羽。八月二十日李浩然曾到恩县，招引李萃、康三

① 《宫中档》，乾隆三十九年九月十四日，徐绩奏。
② 《宫中档》，乾隆三十九年九月二十二日，国泰奏。
③ 《东案档》，乾隆三十九年九月二十六日，舒赫德等奏。
④ 《宫中档》，乾隆三十九年九月二十二日，国泰奏。
⑤ 《宫中档》，乾隆三十九年九月二十六日，国泰奏。

接应。”①

到此为止，供述的前后逻辑都是一致的。最后是王经隆的供词：“有陈合璧是王伦徒弟，在恩县招有四五十人入教，记得内有石姓、褚姓。”②“恩县之外，还有馆陶县也有入道之人，是王贵（王伦的干女婿——笔者）叫杨佩去收的。杨佩是馆陶县杨家坟人，听见说他收了三四十人，不知姓名。后来陈合璧、杨佩都到临清，他们收的人实在来了多少，我不知道。”③这石姓、褚姓显然是指石玉、褚文、褚致远。于是，出现了“十月初四日国泰奏”。此前，国泰于九月二十六日、九月三十日都分别报告了此事经过，这些也都保存在《宫中档》中。国泰写道：

> 访获张傈，审系奉行邪教之人，并究出许文明、孔继颜、李萃各犯。李萃曾从临清人李浩然为师，传授白莲教，改名义合拳，即与同县人郭景顺招徒传教，诵咒习拳。自乾隆三十四五年至今，孔传新、潘二、褚文等各犯先后入教，46
> 均系邪党。

从中可见，所谓“义合拳”，可能是李浩然加入了王伦结合宗教所传授的拳棒活动，然而他将“白莲教”（宗教）和拳棒一并传给了李萃（捐监生），李萃又将其名称改为不太带有宗教色彩的“义合拳”。在恩县存在着以李萃等为核心的“义合拳”组织，这也是教派的核心人物组成的集团，王伦也知道这一情况，在反乱时他们也到临清去“接应”。不仅如此，正如北京的档案清楚显示的，他们也去了王经隆起事的张四孤庄。八月二十八日前往临清是

---

① 《宫中档》，乾隆三十九年九月二十八日，国泰奏。

② 《东案档》，乾隆三十九年十月十日，舒赫德等奏。该部分亦见于《义和团源流史料》，第17页；《档案史料续编》，第1845页。

③ 《东案口供》，第49页，“问恩县亦有入道之人……”。

极为迅速的，因为二十四日才刚刚商议过（决定起事）。因为反乱之火尚未及临清，只能理解此次临清之行是为了“接应”即将到来的反乱集团。二十日，李浩然到恩县命他们准备“接应”，这是二十四日以前的事，此事不知为何在《东案口供》中无法判明（其他资料说是“八月中”）。问题在于，这些史料韩书瑞全部都应该阅读过，这在她著作的参考文献一览中是显而易见的。尽管如此，她仍写道：

> 我到目前为止所见最早言及义和拳这一名称的是与王伦反乱同时，出现在王伦所在相关区域以北不远的地区（恩县——笔者）。1774 年发现一个名叫 Li hao-jan（李浩然）的男子在六年的时间里一直传授一种拳棒技术和瞑想式咒语，招收弟子，他称之为白莲教（恐怕与拳棒更有关系）又称为义和拳。将这一集团与王伦相联结的尝试都无法成功。①

这里的史料阅读存在着错误，此“李浩然”应为“李萃”，这是技术性问题，但笔者不能理解她是如何阅读史料的。在此存在着一个问题。如果说由于韩书瑞并不研究义和团，并没有带着
47 那种关注阅读史料，故有疏漏，属于无心之错，这还尚有几分道理。然而，在其前著（*The Millenarian Rebellion in China——The Eight Trigrams Uprising of 1813*）中明明提及有关“义和门”、“拳棒”的事②，说明她似乎并非全然不知。既然是得天独厚地拥有史料，就应为了其他研究者正确地予以解读，因为在当时并非所有人都能见到那些史料。无法直接阅读那些史料的贫穷的研究生

---

① Susan Naquin, *Shantung Rebellion-The Wang Lun Uprising of 1774*, Yale U. P. 1981. pp. 191—192.

② Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China——The Eight Trigrams Uprising of 1813*, Yale U. P. 1976. p. 106, p. 319.

或研究者会很自然地认为，在精心细致地查阅台湾所藏档案史料的基础上得出的结论应是正确的，从而产生类似“权威”的光环。

然而，使问题更为严重的是周锡瑞的态度，他依据韩书瑞的记述，颇为简单地否定了义和拳与王伦反乱的关系。在写书的时候，他明知有《义和团源流史料》（中国人民大学，1980 年）中所录诸档案、路遥及程歗的研究、笔者以及陈堪若的论文，仍然无视它们的存在，继续信赖韩书瑞，并以之作为依据。当时，他使用了笔者用过的《宫中档》30177“十月初四日国泰奏”以及后出的乾隆四十三年（张九锡）、四十八年（魏玉凯）、五十一年（段文经事件）的《宫中档》（台湾故宫博物院藏）为自己的论据。但其史料的阅读方法仍成问题。继前引“十月初四日国泰奏”部分之后，写有：

> 奴才复究诘李浩然邪教又得自何人，佥供：咒内所称莘县任上手、冠县萧上手，即是传授李浩然之人。任上手是任二，萧上手叫萧秉诚。此恩县邪教传播之根源也。许文明……李智等各犯反复穷究，止认学拳诵咒，并无接应贼匪之事。质之褚文、李照，供亦相符。惟李萃、郭景顺二犯，实为恩县邪教之首。……奴才以该犯必有通贼（王伦集团——笔者）之事，复向褚文、李照叠次严鞫。旋据褚文供出，八月二十五日同李萃等十五人到过临清，等语。伏查褚文所供十五人中，有张冠先一犯，已经东昌拿获正法。史章、王六、王可珍、池大成等四人，亦系东昌拿获审明释放之犯。是褚文所供各犯，虽现在拘拿张辅贤等到案，讯有挟嫌诬捏之人，然就张冠先等察核情形，其同往临清之事，已属有据。李萃、郭景顺不特为邪教之魁，且实有接应之举，此案内之重大情节也。……（中略）……褚文、……应请问拟斩决，即行正法。（着重号、下 48

划线为笔者所加）

关于这则史料，周锡瑞注释道："尽管他（褚文）指控李萃曾去过临清，但这非常令人怀疑。因为指控者举出了许多与李萃同行者的姓名，而所有被抓到的又都证明是无罪的。"①因为有史料中加着重号的部分，所以他的供词是不可信的。周锡瑞只采用了褚文所供许文明等没有接应的部分。事实是，或许由于褚文认为反正自己被捕了要拉些垫背的，抑或是忍受不住官方的拷问，因而胡乱捏造出一些共犯。然而，国泰虽然承认有这些因素，但既然张冠先等去过临清已经是明确的事实了，于是便断定李萃和郭景顺"实有接应之举"，是"邪教之魁"，请旨"斫棺剉尸枭示"；褚文"斩决即行正法"。国泰也承认他在供述中将与他平日关系不好的人作为共犯牵扯进案，但并不因此而认为其全部供词都是虚假的。实际上，问题在于后世的历史学家如何解读该"判官"的判断即判决。周锡瑞的解释是因该局部而使全部都失去信用，至少他是希望如此解释。但仍然无法下定论，他写道："倘若李萃的确去了，他也是马上就返回了。"②是马上返回还是留在临清这并不怎么重要，关键在于两者之间有没有组织上的联系，如果我们要解决的是王伦反乱与义和拳之间的关系问题的话。

据笔者所见，并没有推翻国泰的判断的充足而合理的理由。国泰自己也说，褚文供述中有诬告的成分，"然"在去过临清这件事上"已属有据"，事实上，这和与他同去的左荣宗的供述（见后）是一致的。因此，如果说因有诬告成分其他事情的真实性也值得怀疑，供词是不能信任的，那就必须提出相应的合理的理由来。然而，却没有。乾隆时代的官员（国泰是乾隆三十七年（1772）震

① J. W. Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, California U. P. p. 410.

② Esherick. ibid. p. 335.

卦王中、教首刘省过案件的主审官员）的判决真是那么敷衍了事吗？周锡瑞仅采用与自己立论相合的部分，而那些不一致的部分，便一贯斥为“可疑”、不能信任、有其他可能性。这里仅是其一例 49
而已。在他著作的“中文版前言”（1992）中也是如此，将路遥等在调查梅花拳（义和拳）过程中发掘出来的梅花拳会内部所拥有的经卷（《根源经》）这一白莲教思想与梅花拳相结合的事实，说成是《根源经》有在义和团之后的民国时期被吸收进来的可能性，视之为并不能动摇自己观点的东西。①

除史料［5］之外，史料［3］［4］中也言及至嘉庆年间“恩县人冯彦系逆犯王伦手下人李萃徒弟”，“学习义合拳棒”。他理所当然地应该探讨这记载（重点号部分）的真伪，然而却没有，采取了无视的态度，并继续主张自己的观点，在结论上否定其他研究。他最大限度地利用符合自家之言的先行研究中的某些部分（例如，即使是《义和团源流史料》所收档案，也是程献在庞大的档案中选择出被认为是与义和团源流有关的部分，且是根据程氏的论文观点来编辑的。尽管书中史料全部都指向“白莲教起源说”，但周氏仍然只选用符合自己观点的史料，且在其著作的附录（Appendix）中将笔者的观点当做靶子），而对不符合其观点的则予以无视。如此出台的成果粗看之下仿佛是非常整合而新颖，但那只是周锡瑞的义和团“物语”（his-story）。同样主张“与白莲教无关说”（周锡瑞说可以理解为历史上无关，在义和团形成过程中是有关联），作为历史研究戴玄之是诚实的。而周锡瑞一方，则不得不认为他把论点暧昧化，从不经论证就想蒙混过关上看，其研究态度也是不公平的、不诚实的。相对于日本一

① 见周锡瑞（Esherick）《义和团运动的起源》（江苏人民出版社 1992 年版）“前言”。路遥将这部在梅花拳会中流传的《皇极宝卷》视为《根源经》，后来才改称《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》的删节修改本（请看第 292 页注①）。

介研究生的论文和中国学者的研究，他采纳了“我美国”韩书瑞的判断，在没有进行细致的史料分析、鉴别的情况下便否定了前者的观点，笔者称此为“知识帝国主义”（Orientalism）。

《义和团源流史料》及《义和团档案史料续编》（1990 年刊）所收档案史料进而明确了下述事实。

50 褚致远供称：“小的是恩县人，与临清王家庄的陈合璧认识，曾从他学拳念咒。八月二十八日，他叫小的跟到张四孤庄，他们杀人放火，小的害怕，总没动手。二十九日，他们到寿张去，陈合璧叫小的替他收拾家眷，等他同到临清。后来官兵到庄上拿人，小的就逃跑了。”①石玉也承认由褚文和陈合璧劝他“入道学拳”，二十八日到张四孤庄。② 而张国元、左荣宗则供认随褚文“学拳运气”，二十八日与褚文一起到王家坊（庄）的陈家，二十九日要去张四孤庄。③ 此外，崔大勇被劝以“若到那里（王圣如即王经隆处）学习拳棒入教，也有吃的，也有喝的，将来还有好处”，让他在王经隆家磕了头，并“朝南（南方离卦?）跪着盟了誓”。当时还教他咒语：“千手挡，万手遮，青龙、白虎来护遮，只得禀圣中老爷得知，急、急、急，杀、杀、杀，五圣老母在此。”还听见“有四十五天劫数，日月星辰不见”的话。④ 另有史料［2］中的李之贵是寿张县赵家孤堆人，曾学七星红拳，其胞侄（兄弟之子）李赞一是王伦的徒弟，替他在教内上了名字，教他“运气的法子”⑤。

最后推出的是可以称为胜负手的档案史料。

关于教李浩然拳棒的“莘县任上手即任二”，《东案档》中记

---

① 《义和团档案史料续编》，第 1846 页；《义和团源流史料》，第 18 页。

② 《义和团档案史料续编》，第 1846 页。

③ 《义和团档案史料续编》，第 1847 页；《义和团源流史料》，第 19 页。

④ 《义和团档案史料续编》，第 1849—1850 页；《义和团源流史料》，第 20 页。所谓“圣中老爷”即八卦教始祖刘佐臣。

⑤ 《义和团档案史料续编》，第 1852 页。

载了王伦之弟王朴的供述：

> 阳谷县（此为莘县之误——笔者）靳家堤口有任义吾，寿张县董家花园有董启兰，都令教拳。又据李萃桐供，靳家堤口有胡振海，也令打拳。等语。①

靳家堤口是后来离卦教史上的一个据点，且在嘉庆十八年（1813）反乱（宋玉林供）、咸丰十一年（1861）反乱中都出现了该村的名字。“都令教拳”、“也令打拳”的说法引人注意，据王朴 51
供称：“惟东省学习拳棒风气已久，故有义合拳、红拳等名。”②对拳棒敏感起来的当局陆续逮捕了任义吾，有记载如下：

> 除董启兰一犯业经寿张县查明具报病故外，陆续拿获任一武即任义吾、胡振海，并查出曾学拳之满一安、郑硕为、萧秉直、靳之训、任泗水、张士杰、郝灿等先后到案。……据任一武供：小的是冠县人，任泗水是我的儿子。从前莘县靳家堤口有个靳一凤，小的曾跟他学打拳，又曾传授满一安、郑硕为、张士杰们的拳法，如今年老并不出门，不认识王伦、王圣如也。周振东是什么人。靳一凤是小的师父，小的八十五岁（生于康熙二十九年），靳一凤死久了，并无后人，可以查得的。胡振海供：小的是范县人，平日替人医病，也曾跟靳一凤学过拳，并不曾传授徒弟。等语。质之满一安、郑硕为、张士杰、郝灿、萧秉直、靳之训等，亦俱供认学拳不讳。臣思该犯等学习拳棒，均非安静良民，恐系王伦一教，覆加究诘，随又究出满一安、郑硕为俱曾入教，并未随至寿张等处。郝灿□未

① 《东案档》，第155页，乾隆三十九年十月十七日，舒赫德等折。
② 《军机处录副奏折》卷1912，乾隆三十九年十月十九日，舒中堂奏。

入教，曾经遇贼胁令同行，并未打仗。而张士杰一犯，则贼匪四出抢粮之日，曾随同乡邻张继禹等杀贼十三人，供出埋尸处所，验明属实。①

最终，满一安、郑硕为被发遣充军烟瘴之地，胡振海、萧秉直、靳之训杖一百流三千里，任一武年逾八十，与子任泗水受杖、流之刑，张士杰虽属善类但不宜留在本省，也处以杖一百流三千里。

52 其中，任义吾即任一武大致可以断定就是前面提到的任上手即任二，“一武”、“上手”均为武术行家之意。其拳法通过嘉庆十九年（1814）档案记载可以查明（后述）是“阴阳拳”，其师父靳家堤口的靳一凤似乎就是离卦教靳家的祖先。任一武生于康熙二十九年（1690），故靳一凤教任一武练拳应在康熙五十年（1711）前后，即“神捶教”事件时期。于是，靳一凤就可列入离卦教始祖“透天真人”②郜云龙的门下。此后经过五十年左右，弟子任一武的徒弟们牵扯进王伦的反乱之中。王朴供述中提到的姓名似乎是同属一个团体的，从他所称“令教拳”、“令打拳”推测，此靳一凤（离卦）→任一武（阴阳拳）、胡振海（范县）→李浩然→李萃（义合拳）一脉传承的“拳教”，与王伦的拳棒可以视为处在同一系统之中。

---

① 《军机处录副奏折》卷1912，乾隆三十九年十一月初九日（十三日朱批），杨景素奏。该奏折未收入《清代农民战争史料选编》（中国人民大学出版社1991年版）这一有关王伦反乱档案的资料集。作为编者的人民大学历史系和第一历史档案馆的研究者似乎不清楚该折的史料价值。当研究外国课题时，我们大多不得不依据该国编辑的史料集，这种情况的发生就使我们有必要意识到，呈现在眼前的与原始史料是不同的，是经过编辑过滤的。

② 在离卦教《扫心经》的“坐功图像”中画着“顶上有放出圆光者”，此即“透天真人”（头殿即透天的讹音）。其用功修道之法，舌抵上腭，鼻采真气，闭目存神，久后顶上透出小人，无所不照，即得透天真人真传。该图表现经炼气炼神得以透出元神的真人的风貌，号称能够“躲过轮回，不遭刀兵”。（《朱批奏折》卷575第11号，嘉庆二十一年七月初八日，百龄奏。）

靳一凤、任一武拳棒系统中之满一安、郑硕均写为“入教”，这说明官方判断他们与王伦同教（清水教、白莲教），那必定属于“离卦教”。此外，也有练拳棒却未入教，还有由于与王伦反乱集团的组织联系薄弱而与之为敌者。这些都是拳徒各人对所处环境的反应，显示出即使是同教同系统也不存在组织控制力（突然蜂起的王伦集团更是如此）。可以说，这些拳教徒处于反乱集团的外围，成为其“羽翼”，但也可窥见在学拳和入教之间还是存在差别的。这一系统呈现出在传习“离卦教——阴阳拳”的过程中改称“义合拳”的现象，然而，不论是阴阳拳还是义合拳都必定属于八卦教的拳棒，更进一步说就是离卦的拳棒。

从上述史实中可以推导出什么来呢？首先，王伦将宗教与拳棒结合起来进行活动，然而，将王伦的拳棒称做“义合拳”的记载，不论是北京还是台北的档案中都没有。有拳棒活动，其关键之处在于与宗教、念咒、运气的结合，与其结合的拳棒，不管是红拳、八卦拳还是阴阳拳都无所谓。李萃在用得自李浩然的“拳教”传授弟子时，之所以改称“义气和合”拳棒即义合拳，是由于拥有捐监 53
生身份的李萃为了不让乡村世俗社会的男人们太有戒心，便称之为普通的“义气和合”拳，以易于推广。因此，“义合拳”是在王伦教派即八卦教的拳棒活动与世俗社会的接触面上产生的名称，也与乡村社会的通俗义气相重叠。然而，一旦恩县、临清的“义合拳”集团被揭发，官方便认为“此等奸民，俱由白莲邪教而起，又诡名义合拳，煽惑乡愚，……。倘有此等邪教匪徒，传授咒语拳棒，形迹可疑者，立即查拿究拟”（乾隆三十九年九月二十九日）[①]。进而又发展到“义合拳”即“王伦拳教”的地步。官方对“义合

① 《东案档》，第305页，乾隆三十九年九月二十九日，山西巡抚巴延三奏。“由白莲邪教而起，又名义和团”一句，在十月二十日奏文中加添一“诡”字而作“又诡名义合拳”（《档案史料续编》，第1844页）。

拳”之名的敏感度几乎是超常的，义合拳已成为邪教的同谓语，这便形成了其后官方在乾隆四十三年（1778）、四十八年（1783）、五十一年（1786）的诬告、揭发事件中穷追不舍的背景。

其次，关于王伦及其“手下人”李萃等属于八卦教即清水教的哪一卦，笔者在1979年时认为是“震卦”（见“附论”），到1982年又写到：“现在认为或许是离卦”（原论文注13）。此后，路遥对李萃的居住村（武城县东李古村）进行了调查，指出李萃拳法（据称是六趟拳）的师承关系是“郜—陈—萧—黄—李”，属于离卦郜家系统。其中“萧”是萧上手即萧秉诚，“黄”是黄有义（参见下述四十三年事件），“李”指李浩然。尽管这与文献史料中的任上手（任二）、萧上手（萧秉诚）稍有差异，“郜—陈”部分也属传承，而其他观点都强烈指出是“离卦”的可能性。[①] 若在此基础上添加以下事实，前述史料中的萧秉直极有可能是“萧秉诚”的兄弟（至少是同族），因此李浩然的传承出自任、萧集团几乎是确定无疑的，而任、萧集团则属于离卦郜家、靳家系统。然而，将这些事实与王朴供述联系起来看，可以认为王伦在相同的离卦系统中，与胡振海一样从事拳棒与医疗活动是妥当的，从而断定王伦属于离卦。

54 通过以上新的验证，否定了周锡瑞杜撰的“否定”，并证明了1982年笔者的观点是正确的。在此，请允许笔者对前论文的不足作些许辩明。当时论文限于篇幅，行文不得不进行高度浓缩，无法逐一介绍《义和团源流史料》所收档案等史料的内容，在论证上

---

① 路遥：《“义和拳教”钩沉》，载《讨论会论文集》，齐鲁书社1992年版。据路遥调查，白莲教中号称能“呼风呼雨，撒豆成兵”的李萃传有文功和武功，武功是“六趟拳”，属“武场”；文功则“烧香、请神、念咒、坐功、炼气”，属“文场”。坐功炼气要持续四十九日，文功要烧三炷香，供三碗清茶，供奉佛祖即如来佛，有“请神咒”、“护身咒”、“止血咒”等。运气前唱请神咒，提气、运气时不以口而用左鼻吸气，右鼻出气。可以说，与王伦清水教的文武双修基本相同。然而，要说王伦的文、武弟子来自李萃离卦的文、武场，则难以成立，似乎应到离卦本身中寻求。

也有实质性难解之处。且日本学术杂志接受投稿也有其最高页数的限制，这也可以说反映出了日本学术研究的宿命。]

王伦清水教反乱之后能够展现八卦教与拳棒之间关系的，就是 55
[乾隆四十年（1775）、四十二年（1777）的“神拳”和]乾隆四十三年（1778）、四十八年（1783）、五十一年（1786）各案中显露的冠县等地的“义和拳”。

[乾隆四十年（1775）闰十月，范县人孟兴璧派儿子到北京，向镇压王伦反乱的舒赫德告发如下：“本县马家庄地方有民人刘昌吉家设立白莲教邪教，聚众多人，夜聚明散，男女混杂，焚香拜斗，学习拳棒。凡入教的人，各出钱四百文。他们能将谷子用布袋装好，绑在胳膊腿上打拳，就能去皮成米，绿豆打成面，铁砂子也打成粉。……他们就有八句劝勉入教的咒，那人就肯入教了。念的是‘天上有棵桫椤树，选下一棵做桅杆。船底船帮沉香木……’ 56
徒弟张茂松系范县人，邵双喜系朝城县人，……（以下举出二十六人的姓名和住址）……又有他们众人的教习罗参，自称‘神拳’，住濮州柳桁头地方，他徒弟杜连有子三人。……”①

尽管该控告含有诬告成分，但以刘昌吉家族为核心自乾隆二十六年至乾隆三十七年（1761—1772）刘省过事件为止，演唱养身歌句（诀），烧香念咒，传习八卦教则属事实。② 至于对其他人的嫌疑，官方并未举出证据，但实际上与上述胡振海（范县人）的拳棒等相伴，在范县、朝城、濮州一带的乡村，存在着如同上述的拳棒教习活动，这与白莲教有关联，教师称之为“神拳”。

乾隆四十二年（1777）十一月，河南省商邱县民刘泰来到都察院呈控，称布政使衙门书吏汤锦（汤秉五），向有顺刀会、神拳

① 《军机处录副奏折》农民运动，补二，卷13第7号。

② 《军机处录副奏折》农民运动，补二，卷13第9、10号，乾隆四十年闰十月初七日、二十日，高朴、杨景素奏。刘昌吉的妻母也曾从事医疗活动。咒语与“法船”有关。

会数百人。于本年三月率众将自己守寡的女儿刘氏抢去，强迫为妻，女儿自杀。在这上诉的背后，似乎有唆使的人，另外也从中得知在离卦教郜姓的故乡商邱县一带有“神拳会”存在。[①] 该事态于是便成为陈述顺刀会、虎尾鞭、义和拳、八卦教（嘉庆十三年上谕）的前提。]

乾隆四十三年（1778），有贩卖烟草等货物的行商、往来于直东（直隶省、山东省）交界地区的山西省壶关人张九锡呈控，称直隶省元城县隆化村童国林、山东省冠县碗儿庄人杨四海倡立“义和拳邪教”，多聚徒弟，各出钱三五百文不等。对此，杨四海
57 虽承认“伊父在日会拳，借此防夜”，“看守门户”，但却否认了其他有关义和拳“聚众敛钱”等控告。[②] 经追查得知，杨四海（六十四岁）之父杨树财曾学“红拳”，杨四海之邻境邱县人杨士增学练“两著梅花拳”，从而判明杨四海、童国林、翟治元都是曾学拳棒之人。[③] 据张九锡称：“这义和拳三字，系我从前在冠县时（乾隆三十二、三十三年前后，[现订正为三十九年]），听得人说王伦是义和拳。”[④]因此，就扩而大之地指称练习拳棒的杨四海、童国林二人为“义和拳”。

[事实大致如此。在王伦反乱之后，社会上流传着一个观念，即王伦是义和拳、义和拳是王伦的拳教，从中形成了这一呈控，于是唤起了官方极大的关注，进而形成大搜查，并最终载入《实录》，故而有必要对此进行深入分析。

张九锡原本到北京上诉河南治理黄河工程摊派钱文过重，但面

---

① 《高宗实录》卷1045—34；《清史稿》卷331，列传111，胡季堂传。

② 《高宗实录》卷1072—28；《朱批奏折》卷796第1号；卷796第2号；《上谕档》乾隆四十三年十二月初九日。

③ 《宫中档》037352，乾隆四十三年十二月二十七日，山东巡抚国泰奏。

④ 《宫中档》037394，乾隆四十四年正月初四日，胡季堂等奏。《宫中档》037240，乾隆四十三年十二月十七日，胡季堂等奏。内中称“义和”、“义合”是取“义气和合的意思”。

对问官的追问却作了如下回答：

> 我所控义和拳邪教，因三十二、三年上我在元城、冠县一带做小买卖时，就听得传说，元城、冠县有人收徒教习拳棒，名义和拳。那时我没有在意，也不曾打听他们姓名。到三十九年十月间，我贩碱到元城县小滩地方马畹滋店内住歇，与马畹滋并他儿子及他侄孙马惟芳说闲话，提及义和拳的事。马惟芳等说，他们龙化庄有邻居童国林，向日教习拳棒，自从王伦事后，官府查拿教习拳棒的人甚紧，如今害怕，也不敢收徒了。还说有翟贯一（翟治元）也住龙化庄，是童国林同学弟兄（兄弟弟子关系），也收徒弟。翟贯一（翟治元）的子侄俱各考试，现在请的是山东冠县武生杨姓教学弓箭。那杨姓武生的父亲名叫杨四海，也是拳棒教师，都是义和拳教内的人。他们收徒教习，每人给钱三五百文不等，所教的拳能百步打人 58
> （即使相隔百步也能打人，与其后神拳中出现的“百步槌”相似——笔者）。十一月里到冠县卖碱，闻得人说，果有杨四海住居垛儿庄，收徒教拳，如今把拳教也歇手了。他的儿子果有个武生，与马惟芳们所说相同。今年我在京控告河工派科并内黄抢夺的事呈内，写着有几款甚大之过恶、不敢跪报字样，问官向我追问，我就把义和拳供出，并说出童姓、杨姓为首的话。那翟贯一（翟治元）忘记供指。至于杨四海、童国林、翟贯一（翟治元）我并不认识，也没到过他们家里。马畹滋已经死了，他儿子的名字记不得了。是实。①

乾隆三十九年（1774）十一月在冠城县听说杨四海的事情，其消息来源是开旅店的壶关县人李之杰。据李之杰供：“三十九年冬间，张

① 《档案史料续编》，第1859—1860页。

九锡贩卖土碱，至伊铺内住歇两天。那时冠县知县把杨四海拿去，伊往看热闹，听说因会拳棒，回来告诉张九锡的。伊与杨四海素不认识，平日也没有听见杨四海会拳棒教徒弟的事。是实。"①

对此，杨四海供称："现年六十四岁，本名杨治明，于四十一年捐纳监生。因平素乡邻向监生借用物件不甚作难，人以和气，呼为四海。父亲杨树财死过多年了。大儿子杨玉忠，年四十岁，……三儿子杨玉常，年二十七岁，是三十五年进的武生。家有地三顷，开酒铺，并卖蜡烛。……父亲在日原会几着拳，借此防夜，看守门户是有的。……我并没有学，如今都记不得了。……监生祖遗原止
59 一顷多地，到监生手里，勤苦过活，又做卖酒烛生意，所以又添了一顷多地。……"②否认了对自己的指控。再行审问，又供："伊父杨树财在日，原会拳棒，不过防身，并没有收徒敛钱。系跟着同县的黄有义学的，黄有义已经死过多年了，并没有儿子。伊小时曾跟着他老子学过一着半着，老子死过三十多年，……并不知义和拳名色。乾隆三十九年十一月间，因奉院司查拿拳教严紧，曾经冠县知县拿去，审无习拳情事，取结释放在案。"③三子杨玉常也供称曾教翟贯一之子弓箭，并不会拳，……也未教习拳棒。这些供述多与张九锡所供相符，更引起官方疑惑，多方探查，拿获杨四海的表侄李凤德，据供："幼时曾向杨四海学拳，刘宗尼曾见杨四海比架势。"④再以此诘讯杨四海，始供："实系向伊父学会打拳，名叫红拳，非义和拳名色，实无收徒教拳情事。……因查拿严紧，所以捐监遮掩。"⑤经官方再加访察，发现邱县人杨士增向冠县杜科村李八十（即李把式，把式为武术之意，故李把式即武术高手李）习

① 《档案史料续编》，第1862—1863页。
② 同上书，第1856页，十二月初五日，国泰奏。
③ 同上书，第1861页，十二月二十七日，国泰奏。
④ 同上书，第1863页，十二月二十七日，国泰奏。
⑤ 同上书，第1863页，同上国泰奏。

得“两著梅花拳”（从第三章所收之“梅花拳谱系”中可知，杨姓之师亦为李姓，李九周为平乡县人。所谓两著梅花拳，即梅花拳在该辈分为张从福等的小架派与大架派，两著或合指两派。参见谱系图）。

于是，可疑之处更为加深，但相关者却开始全盘否定所受指控。张九锡所称消息来源的隆（龙）化村的马惟芳否认自己曾向张九锡传说童、翟、杨是“义和拳邪教”①；童国林的邻居、伙计都保证他是良民，并非邪教之人。童国林也供称：“曾考过武童，又跟同已故民人唐玉学拳。……原为住居乡村防身守夜，并没教过徒弟，……如今年已六十二岁，眼目昏花，那有教拳聚众的事？”②

于是，张九锡又供：“义和拳邪教我原不能指实，所以呈子内 60
并没写出。……”马惟芳等虽说了那些话，“却没说拳教的名色（没有出现专有名称——笔者）”，在北京蒙再三追问，“恐只说教拳不甚重大，所以说他们是义和拳邪教，……原想说得重大，希图耸听的意思”③。最后，张九锡不得不承认，“这义和拳三字，系我从前在冠县时，听得人说王伦是义和拳”，所以就安在他们头上。“今各人都在当面质对，我实不能诬赖他们。……这些人都已年老，俱是村庄务农的人，如何敢赖他是邪教呢？我若早见过他们是这样老实的人，我也断不肯告了。我如今实在良心难昧，已悔恨无及，还敢不实说吗”？④最终，张九锡“惟有俯首认罪”，被发遣伊犁为奴。

以上就是事件的原委，其中有几处有趣的地方。第一，可知元城、冠县乡间较乾隆三十四五年恩县李萃“改名义和拳”更早，

---

① 《档案史料续编》，第1864页，乾隆四十四年正月初五日，胡季堂奏。
② 同上书，第1865页。
③ 同上书，第1866页。
④ 同上书，第1866—1867页。

在乾隆三十二三年前后即已有“义和拳”之名传布。这可以使人联想到冠县“任上手（任一武即任义吾）”等人的活动。这也比王经隆所说王伦“称天为无生父母，素习炼气拳棒，收徒传道有三年多了”①，即王伦开始活动的乾隆三十六年（1771）更早。第二，王伦反乱后的乾隆三十九年（1774）十一月，在冠县即有“王伦是义和拳”的传闻。通过上述论证，可以认为虽不能说这是正确的，但也非无稽谣言。笔者在追溯整个事件原委的过程中，发现张九锡是诚实的，其供述大致可信。但因他不能举证，所以自己反而被判“诬告”遭到处罚。其间也不难看到那些作为监生和有
61 势力的被告们，积极地为涂抹疑点而奔走的迹象。从杨四海两度被怀疑并被捕来看，与其说该传闻属于无稽之谈，倒是他以监生的身份和财力化解了对他的指控更为接近事实。这是历史学者的主观判断。

路遥对此也有相同判断，进而深入调查，发现这并非诬告事件。调查报告提到当地居民称杨四海的拳叫“六步拳即六趟拳”，收徒时供三碗酒或“清水”。②]

乾隆四十八年（1783），直隶省南宫县魏家庄魏玉凯到北京控告同村“乡约李存仁及魏学宗、简七、王三、严龄等，与山东王伦都是高口地方之李姓徒弟，从前原系白莲邪教，演习拳脚，四十六年后又改为义和拳，各人俱藏有绳鞭。等语”③。尽管事实上李
62 存仁等并没有演习拳脚、藏匿绳鞭，但简七供称：“赵州宁晋县高口村李成章传授拳脚，并给予木戳、黄纸经本，遂拜伊为师。”④

---

① 《东案口供》，第2页，王经隆供词。

② 参见路遥《“义和拳教”钩沉》。其调查称杨四海曾“占兑宫兑卦”，路遥认为这是后来的事，他最初原拜部老爷为师。从中可以看到八卦教“兑卦”与“离卦”的关系。

③ 《高宗实录》卷1192—21。

④ 《宫中档》046556，乾隆四十八年十一月二十四日，刘峨奏。

随后，简七又将其拳脚传授数人，被当做邪教犯处刑。[①] 接近此案真相的应是，与李存仁有着仇隙的魏玉凯，将简七、高口村李姓（李成章）、王伦、义和拳（白莲教）之间挂上钩，来诬告李存仁。[②]

［作为事实到此几乎可以告一段落，但随着《宫中档乾隆朝奏折》的出版，下述事实又清晰起来。简七住在距魏家庄六华里的简家庄，乾隆二十四年（1759）曾随已故姐夫学习拳棒。有宁晋县高口村李成章因水灾寄居附近村庄，因李成章拳棒出色，以八百文成为入门弟子，学习拳脚功夫。李成章于三十三年（1768）返回高口村，简七每年都前去拜年。此后，简七共教五人拳棒，各收礼钱二百文。然而，至三十九年（1774）王伦事件后，因地方官查禁学习拳棒的人，便停止收徒。当时，简七虽知道李成章是拳脚教师，却不知他传习邪教。乾隆四十六年（1781）正月，简七去拜年，病中的李成章告诉简七自己分掌收元教（即八卦教）内兑卦卦长，现在临近老死，儿子不足以托后，便交给他白纸字本、黄纸字片一张、本印三个，令简七入教。然后，教他在写有文字的黄纸上填写徒弟的姓名，对空焚烧，使之磕头为徒，并收礼物或礼钱。以此作为李成章以前为买骡子向简七借钱未能还清的补偿。简七收下了这些东西，后来传了六人为徒。李成章死于四十六年（1781）五月，据李成章之子供述，可知南宫县于闻等、宁晋县雷子秘、深州徐茂林（留意他，将在后面出现）也是李成章的徒弟，于闻和雷子秘因之被捕。于闻供称：于乾隆三十二年（1767）拜李成章为师，“烧纸磕头，学习拳棒”，馈送钱米。乾隆四十年（1775），山东省冠

① 《上谕档》乾隆四十八年十一月二十六日；乾隆四十八年十二月十三日。

② 《高宗实录》卷1301—34记有一名叫魏玉凯（或许是同名不同人）的人在发遣地伊犁杀人。他大约是因诬告罪被判刑的。

县李坤先每年来村卖粉皮，与于闻结识，于闻告之拜李成章为师。李坤先称自己在收元教内分掌坤卦，因于闻略通文理（会读
63 书写字），故诱其“入教”。于闻收附近村庄数人为徒，四十七年（1782）三月因李坤先病危，命弟子前往冠县，带回写有“坤宫执掌传与于闻”的红纸，成为继承人。①

那么，魏玉凯为何特意前往北京作前述呈控呢？魏玉凯曾任村长，因发生纠纷而被迫引退，代之以关系不佳的李存仁，曾因酒后谩骂，被前述李存仁一伙殴打。再加上四十八年（1783）秋村祭时村人出钱酬神演戏，作为村长的李存仁不令其凑份，被排挤出局。因此，魏玉凯怒其全村嘲弄自己，“因闻邻村简七传教，收徒敛钱，教习拳棒，遂将李存仁、魏学宗……，指与简七同为高口（村）李姓之徒，并称系王伦同教，以及配合横心丸药给人吃服，大小衙门都有他们伙党，希图告准拖累泄忿”②。

于是，魏玉凯的意图昭然若揭，他并不认为李存仁是义和拳，只是希望累及报复，因此属于对李存仁等人的“诬告”。那是否因为属于“诬告”，其供述就毫无根据了呢？并非如此，至少显明了上述事情，从中可知不论是简七还是于闻，首先是“烧纸磕头，学习拳棒”，然后才“入教”，也就是分为两个阶段。在乡村社会收徒时，先做拳棒徒弟（所谓武弟子），后被确认为粗通“文理”的才使其“入教”。李坤先已被证实也练习拳棒。③ 魏玉凯在乡间耳闻目睹这种收元教即八卦教教习拳棒的现象，知道王伦是义和拳，义和拳即白莲教，官方对拳棒教习者的追查是严厉的，若告简七为白莲教、义和拳，就可成为重大案件，李存仁等也可被牵连问罪，达到报复目的。于是，他便下定决心前去告发。经定案，简七

① 《宫中档》乾隆四十八年十二月初七日，姜晟、刘峨奏。
② 同上。
③ 《宫中档》乾隆四十九年正月十三日，明兴奏。

确为收元教即八卦教徒。据简七之子简成供称，其父所练为“小 64
红拳”，并不叫“义和拳”[①]。但这并非什么特别的问题，到了嘉庆二十二年（1817），事态更趋明朗。在给流放中的刘姓教首送钱的事件中，被讯问的徐逊让（即徐廷礼）有如下供述：

> 深州北徐祥口村人，年四十九岁。父徐茂林（前面出现过!），又名徐卿云，人多呼为徐洛卿，嘉庆十三年三月间在家病故，时年八十二岁。乾隆四十五年伊年十一岁，有已故南宫县寻寨村人于文（于闻），叫伊父同新河县西柳村人冯青云（坎卦教徒）、山东不知何州县人刘上达，出口贩卖磁器，并送银两给（发遣济木萨即乌鲁木齐以西的八卦教）教首刘老人家。停了一二年，冯青云先行回家。伊父于乾隆六十年四月方始回归。……伊父说，于文（于闻）叫他送给八卦教首刘老人家五百多两银子，刘老人家给这本小书，是坎卦教的书。封伊父坎官坎卦极北天尊，还叫儿子拜伊父为师。伊父回家后，就掌坎卦教，替于文（于闻）家管事。于文（于闻）之子于兆陇索讨此书，伊父先未肯给。……始于六十年十月内，将此书送给于兆陇。[②]

于闻之子于兆陇在嘉庆十四年（1809）病死，其子于柱水供称：

---

① 庄吉发《清代乾隆年间的收元教及其支派》（载《大陆杂志》第63卷第4期）如此记述，但仅就笔者所见，并没有在台湾故宫博物院中发现有关此事的军机档。因恐有遗漏，在此引述如旧。从简七家搜获《拳经》，据路遥前揭论文调查，高口村曾是有名的武术村，所传称为“六合拳”，其套路有大架、大红、小红、蔡拳等六种，大架即“六趟拳”、“六步拳”、“六步架子”。简七的“小红拳”或许就是“六合拳”中的“小红”。“义和拳”有可能即“六合拳”的别称之一。

② 《档案史料续编》，第1959页，嘉庆二十二年十二月十九日，方受畴奏。

年三十三岁。伊祖于文即于闻，又名于洪升，在日习白莲教，并学义和拳。乾隆四十几年上犯案，死在保定省监。①

这样，可以明确的是，在乾隆四十三年（1778）魏玉凯的“义和拳”诬告事件中，魏玉凯本人不知不觉间将与王伦接近的拳棒指控为“义和拳”，然而事实的确如此。也就是说，于闻在乾隆三十二年（1767）向兑卦的李成章学习拳棒就是“义和拳”。于是，简七于乾隆二十四年（1759）所习的拳棒也是“义和拳”，只
65 是其子简成称之为“小红拳”。其原因或是简成为袒护父亲而隐藏了“义和拳”之名；或是其孙于柱水带有王伦以后流行的“义和拳是白莲教”的观念，故将白莲教式的拳棒供称为义和拳。笔者认为前者的可能性较高。不管怎么说，八卦教在与乡村世俗社会接触时，是以拳棒武术活动作为窗口之一的，其拳棒与白莲教相结合而变得宗教化，不论叫“红拳”还是叫“八卦拳”、“阴阳拳”，抑或是叫“义合（和）拳”都无所谓，可以确定的是，八卦教的这种拳棒活动曾被称为“义和拳”。]

然而在魏玉凯诬告案三年后，乾隆五十一年（1786）闰七月十四日，发生了袭击直隶省大名道元城县、杀害兵备道熊恩绂的“段文经、徐克展事件”。“义和拳”再次登场。

该事件名义上是迎救山东省单县监内的八卦教教首刘洪（刘佐臣玄孙），实际上则是以离卦教“教主”（头目）、大名道署皂役段文经和元城县快头徐克展为核心的直隶集团即八卦会策划的“中秋八月十五日”蜂起的早产。段文经、徐克展俱随河南省虞城县麻孟村李老五学习拳棒，被视为李老五的李老在马牧集被捕，他
66 也“习离卦教，能使拳棒”②；而这八卦会内除“点香念经”、“供

① 《档案史料续编》，第1960页；《朱批奏折》卷521第10号。

② 《高宗实录》卷1263—11；1262—35。

清水叩头”之外，还广泛地教习拳棒。[①] 徐克展更进一步供称：“震卦教首是焦玉坤，离卦教首是翟治元，系元城县隆化村人。”[②] 从离卦转到震卦并参加了袭击行动的郝润成又供“郅志远”（翟治元）是“离卦副头目”[③]。此翟治元（地主、武童，徐克展是其佃户）曾于乾隆四十三年（1778）被张九锡以“义和拳邪教”呈控，当时作为诬告“枷责完结”。他被捕后一直否认徐克展、郝润成的供述，称：“因要练劲，原同童国林学过拳，不过想长气力的意思。”前经释放后并未做违法的事。[④] 这两者之间的矛盾，由于徐克展的供述是立足于段文经之言，即占领县城后有翟治元等充当增援部队，而段文经却未能逮捕归案，以至于最终无法水落石出。然而，从段文经声言“山东冠县皆有同教”[⑤]即被视为其逃难方向来看，另外再从清水教叛乱以来的足迹判断，此直东交界地区必定有八卦教的扩展与“义和拳”拳棒教习的存在。姑且不论对翟治元是否“义和拳”的怀疑，可以认为离卦头目段文经、徐克展的拳棒极有可能就是“义和拳”。

[由于段文经拜震卦教头焦玉坤为师入教，又从离卦李老五学习拳棒，故视其归属“震卦”似乎较为合宜，至于其他则不必作大的修正。在此附加二三事实以资思考。

徐克展曾对翟治元作了相当具体的描述：“离卦教首翟治元系元城人，年六十余岁，身体瘦长，白须，在城北隆化村居住。”[⑥] 郝润成又供：“我本系离卦教内的人，王廷引我入震字教。我们离字卦中系学习拳棒，总头目名叫高二（郜二），他住在河南，记不

① 《军机处录副奏折》卷补288，第2号，“点香念经，学习拳棒”（卷补289，第1号）；“学拳念咒”（卷补288第6号）。

② 《上谕档》乾隆五十一年十月二十四日。

③ 《高宗实录》卷1267—21；《军机处录副奏折》卷补289第8号。

④ 《军机处录副奏折》卷补289第8号；《上谕档》乾隆五十一年十一月初六日。

⑤ 《高宗实录》卷1264—9。

⑥ 《档案史料续编》，第1878页。

得县名，只记得是高家楼地方居住。还有两个副头目，一个叫杨老五，是肥乡县人，在葫芦营居住；一个叫郅智远（翟治元），住大
67 名县北小隆化村。从前邪教案内被人供出，经官府审问释放。离字教暗号向人拱手时，用左手大指压住右手大指，称本姓某。若问是哪一卦人，只说在哪一座灵山走过。答说东方，即是震教；答说南方，即是离（卦）教。"① 他们从未直接见过面，即使面对翟治元，徐克展也无从举证，只能说："段文经说，曾叫刘勤给翟治元送信，叫他于十五日前来接应，及至天明，不见翟治元来。当初是段文经、刘勤对我说的，我并没有与翟治元见面。是实。"②郝润成也没见过他，只在教内听说过上述内容。因此，这些供述都没有作为问罪的确凿证据被采用，只剩下通过拷问取供这一途径。由于翟治元是"武童（生）"，其子是"武举人"，而作为武举人的子侄又采取了迅速雇人协助官府缉拿段文经的姿态③，故而对翟治元并未用刑。进而从整个段文经事件的查办经过来看，直隶总督刘峨的查究与其他事件相较，给人留下温和草率的深刻印象。尽管乾隆帝对他寄予期望："教首刘洪系单县人，而刘峨即系该县乡绅，岂无亲族佃户、乡党邻里可以向其密行访查？""若刘峨于乡人中暗行体访，或转可得其消息。即量出己赀，令伊乡人等设法购线，多方侦得，以期就获，亦属该督（刘峨）分内应为之事。"④据路遥调查，可知刘峨与单县八卦教首刘家属于同族⑤，从情理上讲他的草率是可以理解的。

综合上述诸般证据，使人推测翟治元在年轻时想必在以郜家为头目的离卦教（此即郝润成所言教中系学习拳棒）练习拳棒，在

---

① 《宫中档》，乾隆五十一年九月十四日，刘峨奏。
② 《档案史料续编》，第1883页，徐克展供。
③ 《宫中档》，乾隆五十一年十月二十六日，刘峨奏。
④ 《宫中档》，乾隆五十一年十一月初十日，刘峨奏。
⑤ 路遥：《关于八卦教内部的一个传说》，载《世界宗教研究》1994年第3期。

王伦反乱前后因感到危险而抽身或拉开了距离。只是徐、郝的供述 68
因缺乏立证能力而未奏效。

此外，还可以知道下述事实。据被视为段文经拳棒教师李老五而在商邱县马牧集被捕的李老（李发）供，他与乾隆三十七年（1772）被处死的商邱县金家楼离卦教长郜三（郜建福）之弟郜五（郜鸿福）、郜二（郜得福，三十七年被处刑）之子郜拱（郜巩）前后被捕，三十七年时他结识了担任离卦教长的郜三、离卦左支的郜二入了离卦教。三十七年教案因其尚未收徒敛钱，仅以“杖责发落”。此后再也没从事过邪教活动。[①] 因此，郝润成所言总头目是高二（郜二），副头目是杨老五和翟治元，其中关于郜二是准确的。乾隆五十三年（1788）二月，广平县人施敬供称：“向卖粮食营生，曾入杨五即杨老五离字邪教学习拳棒。”[②]先不管是否是副头目，可知前面关于杨老五的供述也是准确的。这样的话，是否只有关于翟治元的部分是虚假的呢？应该说，倒是教内流传的这一说法的可信性是极高的。

路遥跳过了论证环节，使用记载郝润成供述的《清朝实录》，断定翟治元为“离卦副头目”，并认为他做副头目是在郜二被处死的乾隆三十七年（1772）以前。另外还提到其子武举人翟中武为父亲因段文经事件被捕而上京鸣冤，使翟姓一族免受牵连，其孙翟鹤龄为此曾撰写《翟氏冤案手记》，记述其事。[③] 据说路遥的调查得自翟氏十一世孙的记忆。将“高二”作为“郜二（郜得福）”是有可能的，但也有可能是后出的“郜二”即“郜添麟”。于是，翟治元做离卦副头目就变成了三十七年（1772）郜二被处死以后的事情。但这并不十分重要，翟治元曾经任郜家离卦的副头目几乎

① 《宫中档》，乾隆五十一年十二月十六日，毕元奏。

② 《宫中档》，乾隆五十三年二月十九日，刘峨奏。

③ 路遥：《“义和拳教”钩沉》，载《义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会论文集》，齐鲁书社 1992 年版。

是确定无疑的。

因此，最后的部分是翟治元以离卦教（以拳棒活动为中心的支派）副头目的身份教习拳棒，若将这离卦教拳棒称做“义和拳”，那么也可以将翟治元、段文经、徐克展称做“义和拳邪教”。正如我们看过的王伦反乱及其以后的情况，“义和拳”并不见得涵盖了该教派的所有拳棒，只代表其中一部分而已。因此应加以修正
69 的是，王伦反乱以后，在把白莲教式的拳棒称做义和拳者眼中看来，翟治元、段文经、徐克展等教习的离卦教拳棒，无疑被视为“义和拳”。]

如此说来，在史料中能够确认“义和拳”的存在最早是在乾隆三十年代初，反映在八卦教徒王伦的清水教于山东西部一带的活动之中。正如记载所述“传受白莲教，改名义合拳”，“异伙拳教，实王纶（伦）拳教”，“王伦是义和拳”，“王伦……从前原系白莲邪教，演习拳脚，……又改为义和拳”，义和拳是作为与白莲教同义的事物，或是作为与白莲教（即八卦教、清水教）相结合的武派拳棒显现出来的。在史料中可以将义合（和）拳的起源追溯至此。

[此后的研究、调查、史料的公开，都可证明上述笔者的见解是大致妥当的。若在此立足于新的论证基础之上，可作如下整理。

自康熙年间至乾隆二三十年代，八卦教的兑卦、离卦这些日后
70 被视为武卦的各卦首领，在冠县、莘县、范县等地开展“学拳入教”，即一边教习拳棒同时拓展宗教的活动，并逐渐扩展至南宫（有简七为例）、宁晋（李成章）、深州（于闻）、冠县（李坤先）、临清（李浩然）、恩县（李萃）及馆陶、范县、元城等地。在拳棒的称呼上使用了义和拳名目，当然并非全部如此。这是在王伦将拳棒与宗教相结合真正开始收徒活动的乾隆三十六年（1771）之前。王伦于乾隆十六年（1751）入八卦教（大概学习了八卦教离卦的拳棒），革职后，将教首刘家松散地统率八卦教（即清水教）以及

分开文理即以宗教为主的支派（卦）与以拳棒为主的支派（卦）进行活动的方式，浓缩和再现在自己的清水教（离卦教）中，在展示个人超凡魅力（Charisma）的教首之下统合文弟子和武弟子，正式展开收徒活动。这可以说是离卦教系统的典型样式。在乾隆三十七年（1772）王中事件中，由于包括八卦教教首刘省过在内的教派领导层遭到打击，导致该集团急速扩充教徒。这引起了官方的警惕，于是在被取缔后不久就不得不起事。如此思考是说得通的。在该组织扩大的过程中，王伦成功地将先已存在的恩县李萃的义和拳集团以及临清附近的集团网罗进自己的旗下，这就是为何恩县义和拳的师承关系图中既有莘县任上手、冠县萧上手→李浩然→李萃的传承关系，又有来自王伦集团的陈合璧去接收的两种关系相重合的原因。

从八卦教的角度来看，王伦的活动可以说是仅为一介平信徒的人自立为教主并开创了新教团。他将八卦教所拥有的宗教思想、组织模式以及其他的诀窍更进一步通俗化和浓缩化，其表达如同“附论”所述，将成为日后义和团中共通的各种观念。此外，这种在宗教教派中出现的分派现象，以及在嘉庆十八年（1813）反乱中所见的支派独立化、侵吞其他支派等现象，在日本及世界宗教史上并不罕见，而王伦反乱和天理教反乱发生的原因也在于此。这与收元教即八卦教有关，将留待他稿详论，但由于不论是韩书瑞的研究还是马西沙的研究都没有从这一视角观察反乱，故在此略作数言。特别 71
是韩书瑞的研究，虽然是在对包括档案在内的史料进行了可以说是彻底的深入细微之处的调查的基础上架构起来的，遗憾的是却趋向于孤立化，缺乏历史学的捕捉视角。然而，她的研究是在使用“千年王国论”这一欧洲式的理论框架（笔者认为，以千年王国论来理解王伦反乱和天理教反乱是错误的），必须以一部专著的形式来完成。这种美国流研究方法的缺陷也在周锡瑞的研究中同样出现。

因此，所谓“义和拳”，就是八卦教在乡村社会拳棒活动的名

称之一，随着王伦反乱而趋于表面化，但并非王伦统率下的拳棒活动的固有名称，在特征上它与王伦集团拳棒是同根酷似的。故而，王伦集团将义和拳组织纳入其中，具有组织上的联系。王伦反乱与义和拳之间的关系正可如此把握。于是，在反乱的漩涡中，当义和拳被揭发出来时，义和拳即被视为王伦拳教，官方的这一思路和见解不是没有道理的。因此，就有乾隆四十三年（1778）、四十八年（1783）、五十一年（1786）并非那么重大的告发事件被当做大事载入《实录》。在往后的岁月中可以清晰地看到官方的调查能力是有限的，正因为如此，才有研究秘密宗教组织的必要。

周锡瑞通观这些事件的史料后，轻而易举地否定了义和拳与王伦反乱的关系。其实，只要恰当地使用《宫中档乾隆朝奏折》，至少能搞清上述一半的事实。然而，他却将我们在1980年讨论会上强烈关注的问题，排除在自己的研究之外，以义和拳和白莲教无关为前提，用自己的方法继续研究义和团的“起源”——The Origins（复数型）。由于其第一枚纽扣系错了位，便导致以后的问题越来越严重，这可以通过嘉庆年间的义和拳观察到。]

72 **四　嘉庆年间的义和拳**

进入嘉庆年间，即如［前述］上谕所言：

> 据称近日江南之颍州府、亳州，徐州府，河南之归德府，山东之曹州府、沂州府、兖州府一带地方，多有无赖棍徒，拽刀聚众，设立顺刀会①、虎尾鞭②、义和拳、八卦教名目，横行乡曲，欺压良善。其滋事之由，先由赌博而起，遇会场市

① 光绪《鹿邑县志》记载：“自乾隆四年至十六年，屡被水灾，老弱死亡。其壮者则好斗轻生，结为顺刀会，遇事生风，甚为民害。”（卷八，风俗物产）。可知在乾隆初期即有此武力集团。

② 参见《仁宗实录》卷144—24；《军机处录副奏折》卷2930，第1号。

集，公然搭设长棚，押宝聚赌，勾通胥吏为之耳目。（嘉庆十三年七月）①

在川、楚、陕白莲教反乱之后华北社会“匪类”活动活跃化现象中，可以看到义和拳的身影。[嘉庆] 十六年（1811）九月对此有报告称：

> 据御史赵来彤奏，山东曹州府一带有义和拳名目，踪迹诡密，多系不安本分之徒。请饬下抚臣设法查禁。等语。……现据该御史风闻有义和拳名目，自必有不安本分之徒，潜习拳勇，扰害地方。若非早为禁戢，恐党伙日多。②

官方担心义和拳在曹州府（巨野、金乡等县）的“不安本分”“游手好闲之徒”中渗透扩大，成为祸害地方的元凶。因上述指摘被查获并被视为“义和拳匪徒”的以徐执印、巨野县人路克言等为首的集团，纠结徒党或在江南海州贩卖私盐，或在曹州府抢劫钱庄或“客民”中的富户。③ 由于他们的这类活动屡屡引发口角与争斗，或在与官方的对抗中需要借助武力，故而拳棒活动逐渐渗透到他们当中。也可能相反，是会拳棒的人被拉入伙。④ 路克言是教“虎尾鞭法”⑤的“八卦教徒”，而离卦教首张景文的长子张广函是 73
被当做徐执印的同伙逮捕的。⑥（参见后述）从中曹州府的拳棒之徒与八卦教之间的关系可见一斑。

---

① 《仁宗圣训》卷 99（劳乃宣：《义和拳教门源流考》，中国近代史资料丛刊《义和团》Ⅳ收录）。

② 《仁宗实录》卷 249—25。

③ 《军机处录副奏折》卷 1747 第 2 号、第 3 号、第 4 号。

④ 《军机处录副奏折》卷 2413 第 1 号。

⑤ 《军机处录副奏折》卷 2580 第 1 号；《朱批奏折》卷 576，第 9 号。

⑥ 《军机处录副奏折》卷 2393 第 1 号。

[如上所述，笔者指出了二者间相互渗透的现象。然而，周锡瑞却否定了二者之间的关联，将其解释为："在此（上谕）并未明言是什么样的教派性关联，而义和拳则与该地区镇里的准罪犯——游民及赌徒关系特别密切。"①]

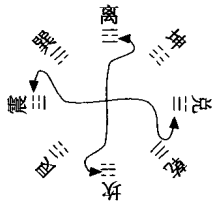
基于上述历史经纬，接下来探讨有关嘉庆十八年（1813）天理教叛乱中八卦教与拳棒的关系。

天理教叛乱中具有代表性的拳棒派冯克善（三十七岁）即武卦头目就自己的拳法有如下叙述：

> 嘉庆二年有山东济宁州人王祥即王四教我拳棒，又有滑县朱召村人唐胡子即唐恒乐教我枪法。十五年二月，我连襟滑县书办牛亮臣见我拳法内有八方步，他说你脚步是个八卦嘛，我说你何以知道是八卦，他说我习的是坎卦所以懂得，我就谎他说，我习的是离卦。他说你既是离卦，我们是离坎交宫②，各人行各人的好罢。后来我就算了离卦，他就做了坎卦头。十七年四月，有我同县的霍应方举荐我到德州去与宋跃潅比拳，宋跃潅比不过我，同他儿子宋玉林都拜我师入

① Esherick, op. cit. p. 336.

② 其意思即指八卦教教理中所言"抽爻换象"。取兑（☱）中初爻之一阳，放在震（☳）之上爻阴（虚）的位置（交换），兑即变成坎（☵），震则变为离（☲）。取坎（☵）中爻的一阳，放在离（☲）中爻阴（虚）的位置（交换），坎变为坤（☷），离变为乾（☰）。也就是"交宫"的各卦。关于其宗教教理上的含义，请参见第304页注①所述，以及郑灿《中国邪教祸源考》（中国孔学会印行，台北1979年版）第59页。



离卦教。①

这里所描述的冯克善拳法的特征毫无疑问是“八卦拳”②，从观察其打拳步法即可立即判明他属于“八卦”（教）中的离卦，这在思考八卦教与八卦拳的距离方面是重要的。③

关于这则史料的解读，路遥提出了新的解释：“‘八方步’之称，乃是梅花拳拳步之专称”；“所谓‘坎离交宫’就是练习梅花拳时，二人站在坎离、坤艮、兌震、乾巽等相对的一方交手。”④因冯克善如后所述会打梅花拳，所以并非没有这种可能性。但在牛亮臣的供述中并未出现他也打梅花拳的事实，而且这里又不是在说他们在交手，故难以首肯。离坎交宫表达了八卦教的内丹学理，离卦以学习拳棒为中心，另外还可确知兌卦（李成章）、坤卦（李坤先）也曾教习拳棒（下文中将会述及，离、兌、坤各卦列入武卦是与此事有关的）。各卦步法可能略有差异，就像郝润成供述提到的秘密暗号，教内的拳棒教习者可以通过其特征来识别卦属。笔者仍然愿意坚持这种解释。因此，这里仅对原文的最后部分作重点号所示的修正：“这里所描述的冯克善拳法的特征毫无疑问是‘八卦教的拳棒’，从观察其打拳步法即可立即判明他属于‘八卦’（教）中的离卦，这在思考八卦教与其拳棒的距离方面是重要的。”关于这一点，在以下的行文论述中 74

---

① 《钦定平定教匪纪略》卷24—21；兰簃外史《靖逆记》卷5。

② 关于八卦拳的特征，松田隆智《中国武术》（新人物往来社，东京1971年版）、《图说中国武术史》（新人物往来社，东京1978年版）、姜容樵编著《八卦掌》（人民体育出版社1979年版）均有详述。其中姜容樵师从张占魁学习八卦掌，是董海川的徒孙。参见注③。

③ 据韩寿堂《八卦拳》（台北，华联出版社1976年版）称，八卦拳出自江南董氏的“阴阳八盘掌”，传与董氏三世孙董梦麟，再传董海川。向上推算，董梦麟的三世祖应为康熙四十年前后生人。或许是偶然，这与梅花拳杨丙的年代几乎相同，距八卦教开创相隔不久（刘佐臣、刘如汉有生之年）。参见前揭李世瑜论文注2。

④ 路遥：《“义和拳教”钩沉》。

也作了修正。]

被冯克善称做自己“枪法”教师的唐恒乐供称：

滑县朱兆村人，年六十二岁。卖药生理，并不习教。平日会打梅花拳，是同村人齐大壮徒弟。齐大壮说过，康熙年间有滑县人杨丙，是武探花（武举殿试第三名的武进士），做过京营都司，会打这拳，他（齐大壮）是向杨丙学习。齐大壮已于乾隆五十一年间身故。冯克善是我徒弟，也会拳
75 棒。①

嘉庆五年正月内，同县的冯克善来要学拳，就拜我为师。到三月以后，他就不学了，此后也不大往来。……我是冯克善教拳的师傅，不是传教的师傅。②

他是梅花拳③的会家子，冯克善所学梅花拳是他传授的当大致没错。然而，冯克善却称自己的拳棒教师是王祥，关于王祥他供述如下：

又有掌离卦的郜二，山东东昌府城内人，系现已病故王充之师，王充系王祥之师，王祥即我之师。④

郜二已故，伊子郜四尚习离卦……⑤

---

① 前揭李世瑜论文《义和团源流试探》所引《军机处录副奏折》卷2392第2号。

② 《军机处录副奏折》卷2392第2号；参见《钦定平定教匪纪略》卷29—15。

③ 据黄汉勋《梅花拳》（艺美图书，香港1976年）称，梅花拳属螳螂拳。松田隆智《图说中国武术史》指出，螳螂拳流传于山东省崂山道士之间，由十八门拳法综合而成，内里包括七星式（七星步）螳螂拳、梅花螳螂拳。或许与“斗”信仰、七星红拳、天理教制“七星宝剑”（《光明日报》1976年3月7日）有某种程度的关联。

④ 《军机处录副奏折》卷2392第2号。

⑤ 《钦定平定教匪纪略》卷25—1。

郜二即［那彦成所言］乾隆三十六年（1771）处死之八卦教中离卦“卦长”郜生文兄弟之孙郜添麟。王祥（十八年四月去世）则在李文成集团内位列“武卦主”。十六年十月（林清第三次访问滑县后）与冯克善一起走访宛平县宋家庄，教授林清门下拳棒。

也就是说，冯克善习得八卦教的拳棒和梅花拳两种拳法，早先的八卦教的拳棒由王祥传授，“克善尽得其术，徒手搏击数十人无敢近者”①。通过王祥传授八卦教的拳棒，他加入了八卦教中的离卦教组织。此后，他“以运气治病教拳棒，往来故城（县）”收徒，“苦于胥吏者争相附之”②。在此过程中，景州人宋跃濯（四十三岁）等人也通过教习拳棒接触了冯克善，以至与滑县的离卦教组织产生密切的关系。

［关于在唐恒乐供述中出现的梅花拳的杨丙、齐大壮，请翻阅第三章的“梅花拳系谱”。现就冯克善所言之郜二作一简单说明。图 1－2 为离卦郜家图，当时居住在东昌府城内的郜家，是为了躲避乾隆五十一年（1786）段文经事件的牵连，于五十二年（1787）自商邱县迁来聊城（东昌府城）的，高道远其人只能是“郜添麟”的化名。因他于嘉庆十六年（1811）六月病死，其位置由监生高继远即“郜添佑”继承。③ 所以，冯克善所言之郜二即郜添麟，“郜四”即指郜添佑。王充是离卦郜家的弟子，冯克善虽会梅花拳，但因他说王充之徒王祥是自己的拳棒教师，所以前述步法问题似应视为八卦教（离卦）的拳棒。］

至于宋跃濯一伙，与义和团起源辩论的火种之一直隶总督那彦成所奏报的“故城县葛立业传习义和门拳棒预知逆情一案”④直接相关。据葛立业供：

---

① 《靖逆记》卷 5。

② 《故城县志》光绪十一年，卷 3，兵制。

③ 《义和团档案史料续编》，第 1896 页。

④ 《那文毅公（彦成）奏议》（以下简称《那彦成奏议》）卷 42—7、8。

76

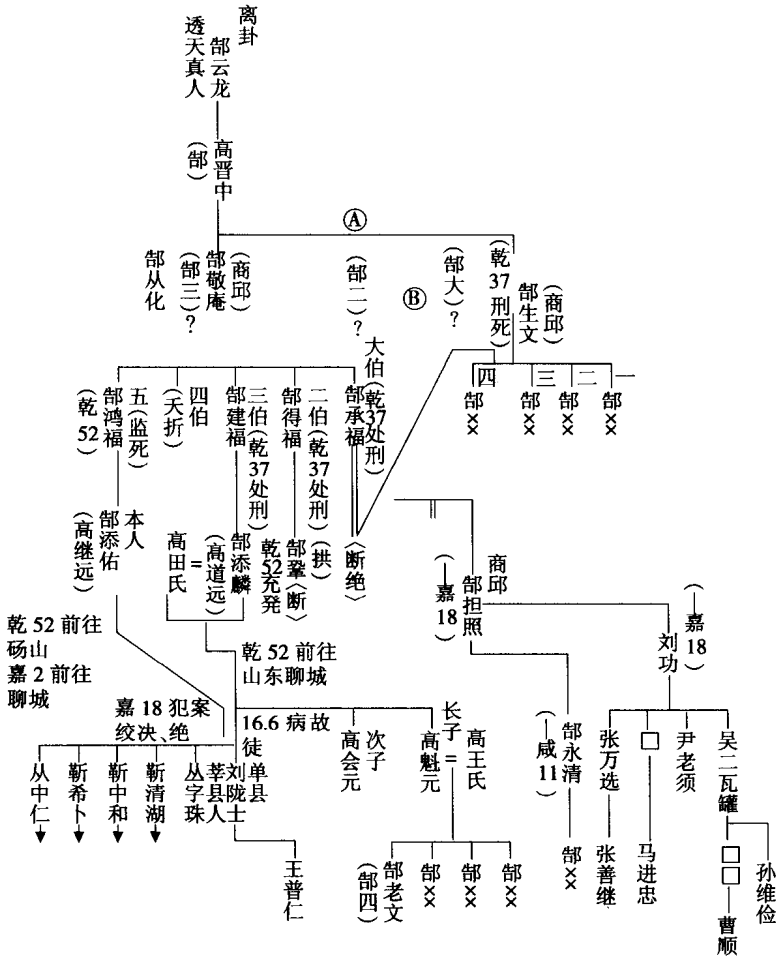

离卦
郜云龙
透天真人
高晋中
（郜）
Ⓐ
Ⓑ
郜从化
郜敬庵
（商邱）
（郜三）？
（郜二）？
（郜大）？
（乾37刑死）
郜生文
（商邱）
大伯（乾37处刑）
郜承福
四
三
二
一
郜××
郜××
郜××
郜××
五（监死）
郜鸿福
（乾52）
四伯
（夭折）
三伯（乾37处刑）
郜建福
二伯（乾37处刑）（拱）
郜得福
郜翠（断）
（断绝）
本人
郜添佑
（高继远）
高田氏
郜添麟
（高道远）
乾52充发
商邱
郜担照
（嘉18）
（嘉18）
刘功
乾52前往砀山
嘉2前往聊城
乾52前往山东聊城
嘉18绞
案犯绝
16.6病故
徒单县刘陇士
莘县人
从字珠
从中仁
靳希卜
靳中和
靳清湖
王普仁
次子
高会元
长子
高魁元
高王氏
郜老文
（郜四）
郜××
郜××
郜××
郜永清
（咸11）
郜××
张万选
张善继
□
马进忠
尹老须
吴二瓦罐
□□
曹顺
孙维俭

图 1－2　离卦郜家图

小的五十二岁，系故城县青罕庄人。……葛文治是小的族叔祖，在景州居住，他是老天门教刘坤的武门弟子，传习义合拳脚［（义和拳脚）］。[①] 十八年七月内，葛文治到青罕庄，招小的为徒。即在伊徒马十家，拜葛文治为师。教小的念真空家乡无生父母八字真言。……叫小的勾引年轻有钱的人入教学拳。……约会白莲教们反来时，就拿白旗到宋跃龙（濯）家相帮。[②]

而刘坤则称："嘉庆十七年六月间拜霍应方为师。"[③] 霍应方已在冯克善的供述中出现过：

霍应方与堂兄霍应璧籍隶滑县，霍应方家移至故城居住。霍应璧先入八卦教，十五年［（十七年之误——笔者）］四月来故城转传霍应方并村民……等。霍应方前后引诱同村人吴振升等十一人并刘家窝村人刘坤为徒。…… [④]

宋玉林说"伊父宋跃濯徒弟内有葛文治、葛立业"[⑤]。让我们再加探讨：

东省向有义和拳名目，臣屡饬各处实力访拿。……讯据吕福供称，伊于嘉庆十七年间，拜从已正法之郭为贞为师，烧香供茶，教伊持诵咒语，称为离卦门教，并传授义和拳。给予白

① 《义和团档案史料续编》，第1933页，嘉庆二十年九月初三日，那彦成奏。
② 《那彦成奏议》卷38—73。
③ 《钦定平定教匪纪略》卷44—17。
④ 《钦定平定教匪纪略》卷26—31。
⑤ 《钦定平定教匪纪略》卷28—5。

78

旗一杆，嘱令插在门后，可免同教人杀害。①

这里提到的“郭为贞”在《钦定平定教匪纪略》、《那文毅公奏议》等史籍中书做“郭为畛”、“郭维畛”、[“郭维正”]。

伊（宋跃灌）伙党宋杼甲、刘元、霍云方（霍应方）、周之得、李胜得（李盛德）、郭维畛、陈文思（一灶香老天门教徒②——笔者注）各犯，均一体查拿究办。③

访查宋跃灌一犯，……访得德州卫人寄居故城县之郭维畛夙习拳棒。……据供称……认识宋跃灌住居景州。④

据他自己供称：

（郭维正）供……我原自幼跟着……袁七秃子学过六躺（趟）拳，后来就常与宋跃灌在一处比拳，所以认识。……嘉庆三年上，我拜恩县的李修生为师，入过离卦教。⑤

另有记载：

德州拿获匪犯郭为畛供出，刘功（清河县王湖庄人）系

① 《军机处录副奏折》卷1747第5号，山东巡抚陈预片（据德州知州贵格禀报）。

② 景州拿获的陈文思供称：“有宋跃灌亲戚江玉衡、江玉柱叫伊入一灶香老天门教，惟与宋跃灌、宋树得坚称并不认识。”（《朱批奏折》卷588第12号）民国《景县志》卷6（宗教）中有“若秘密教老天门等为白莲教之余孽”。可知该教一直持续到民国时期。

③ 《钦定平定教匪纪略》卷23—6。

④ 《钦定平定教匪纪略》卷21—20。

⑤ 《军机处录副奏折》卷2537第5号。李盛德称曾与宋跃灌、宋八胡子一道拜郭维贞为师，学习拳棒（《军机处录副奏折》卷2494第5号）。

属教头。……讵刘功往景州地方，因病身故。①

从上述史料中可以得知德州［（卫）］人（寄居故城）“郭为畛”，与郜姓（郜添麟、郜添佑、郜坦照）离卦教（教头刘功）系统相连，属于宋跃濯集团，教习传授离卦门教及六趟拳、义和拳。这一事实与葛文治、葛立业作为“平日会拳棒”的宋跃濯的徒弟，演习“义合拳脚”（义和拳拳棒）、“义和门拳棒”奇妙地一致。关于教习义和拳的事例还有如下证词：

（1）冠县民人任四系逆犯林清师弟，恩县人冯彦系逆犯王伦手下人李翠徒弟，与直隶故城县民人曹贵，到德州邀同粮道衙门粮书刘西园、德州卫书吏焦梅占，在本州（德州）地方设立天理教，……学习义合拳棒。②［（嘉庆二十一年六月）（前引史料［4］）］

（2）［（据山东临清州民张嶙……供称，山东直隶毗连地方，因近年连遭荒歉，邪教乘间诱惑愚民，以致抢案甚多。）］其为首者，［（韩固村有王七、王八）］……，均有被抢之家可证。为首之人，皆系拳教，有梅花拳、异伙（义和）拳、二狼拳、大红拳、金龙照（金钟罩）等名。从前白莲教滋事（指王伦叛乱——笔者），众拳教为之羽翼。……［（香城古人长枪刘四，徒弟三千，在梅花拳教；其异伙教各教有吕金照……）］临清城南数处皆异伙（义和）拳教。……［唯金龙照（金钟罩）甚难访查，亦名五祖拳教。］③［（嘉庆十九年）］

79

① 《那彦成奏议》卷39—9。

② 《军机处录副奏折》卷2393第6号；卷2419第8号。任四（任万立）为离卦教头习阴阳拳，冯彦习太子拳，刘西园习六趟拳。

③ 《军机处录副奏折》卷2555第5号，同注17。民国《临清县志》（礼俗志，游艺）记有：“土人习尚技击，临西尤甚，其派别不一，有少林拳、梅花拳及大、小宏拳之分，器械则长枪、大刀、拐子、流星等，人专一技，互样比赛。”

从上述史料中浮现出来的事实是，在景州、德州、恩县、[（临清）] 等曾经属于王伦清水教义和拳的扩大地区，离卦教集团在教习义和拳拳棒。而这一现象也与宋跃濯集团被称为“义和门”的记述[①]相一致。

也就是说，那彦成报告的嘉庆年间“义和门拳棒”，主要是指直东交界地区的宋跃濯集团及其内部教习的义和拳拳棒，可以确定该集团属于郜姓离卦教系统。从这一共同的基础出发，就可以充分肯定冯克善与该集团的接触也是通过离卦拳棒活动实现的。

[尽管结论可以到此为止，但因事情稍显复杂，应尽可能予以简单易懂的说明。首先从葛立业供词中出现的“马十”开始。他供称：

> 我从前跟景州的叶良学拳棒，后又跟宋跃濯的儿子宋玉林学过拳棒。十六年十月里，宋跃濯同宋玉林在郑家口李义儿家，劝我学好，又教给我真空家乡无生父母八个字。李义儿也是宋跃濯父子叫他入教的。我从十六年上见过宋跃濯父子后，
> 80 到了十八年七月不记日子，……宋玉林给过我“奉天开道”白旗一面。[②]

请注意日期具有重要作用，它使另一人物——宋跃濯的弟子登场，他就是刘元，直隶故城县人。他是——

> 宋跃濯的妻弟，常在宋跃濯家居住，随从（宋）学习拳

---

① Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China——The Eight Trigrams Uprising of 1813*, Yale University Press, 1976. p. 106、319. 所引《宫中档》016303，嘉庆十九年八月十六日，刘元；《上谕档方本》卷423—24，嘉庆二十年十一月二十八日，马十，都记述有义和门、义和拳（笔者未见）。

② 《上谕档》嘉庆二十年十一月，冬季档，第423—424页。《档案史料续编》，第1948页，“马十供单”（上谕档）。二者内容相同。

棒并入教，学八卦歌诀。嘉庆十七年四月间，有原籍滑县住刘元邻庄的郝运方（霍应方）往向刘元告知，有离卦教人冯克善从滑县来，欲寻宋跃濯比较拳棒，烦其说合。刘元应允，次日即□同冯克善往见宋跃濯，留住比试。宋跃濯因冯克善技艺较胜，随拜为师。以后，冯克善与宋跃濯往来交密。十八年七月间冯克善复至宋跃濯家，告知李文成定于九月十五日谋反，约令等候帮助。维时刘元在旁听闻。①

还可以举出另一个人即霍应方的供述。他是河南滑县城东桃源村人，嘉庆十年（1805）携妻子移住故城县押窝村。十六年（1811）冬返回故乡时，在堂兄霍应璧家结识冯克善。②

霍应璧十七年四月贩布来至故城货卖，向伊言及滑县城南李姓（李四木匠即李文成③）、武举冯克功（冯克善之兄）、桃园村宋二（宋克俊?）俱系老天门教。霍应璧业已入教，即传授伊。教每日三次朝拜太阳，闭着口眼，念真空家乡、无生父母八字，每逢朔望即烧香叩头，并嘱伊传徒。……哄诱本村吴振奎等十四人入教。④

当时，冯克善与霍应璧同来，通过霍应方、刘元找宋跃濯比拳。其后，霍应方于十七年（1812）六月收刘家押窝村刘坤为徒，刘坤收宿元谟为徒。⑤ 因此，葛立业供词中提到葛文治是老天门教 81

① 《宫中档》，嘉庆十九年八月十六日，章煦奏。

② 《朱批奏折》卷585第1号，嘉庆十八年十一月二十二日，章煦奏；卷585第3号，嘉庆十八年十二月十四日，章煦奏。另参见注③、④史料。

③ 《朱批奏折》卷585第3号，嘉庆十八年十二月十四日，章煦奏。

④ 《军机处录副奏折》卷2745，嘉庆十八年十一月二十三日，章煦奏。

⑤ 同上。

刘坤的弟子，在某种意义上说并没有错。然而，这一“老天门教”指的是河南系八卦教（震卦）。还有一份供述，是刘坤之徒宿元谟的：

“宿元谟籍景州，先与故城县人刘坤至山东恩县，随从李洛秀学习拳棒。嘉庆十七年六月间，刘坤拜霍应方为师。教会每日朝太阳口念××××××××（真空家乡、无生父母）八字。……宿元谟先后拜从苏洛俊、刘坤为师。”而“李洛秀旧习老天门教，并曾教宿元谟、刘坤学习拳棒，业已病故，毋庸置议。”①

至此，其间脉络大致清晰了，即葛立业称葛文治“是老天门教刘坤的武门弟子，传习义合拳脚（义和拳脚）”，是指刘坤将习自山东恩县老天门教（离卦教）李洛秀的拳棒，传授给武门弟子。其拳棒称做“义合（和）拳脚”、“义和门拳棒”，葛文治即在其中。使事态趋于复杂的，是原山东恩县老天门教（离卦教）信徒刘坤，因他于嘉庆十七年（1812）六月又做了河南系老天门教霍应方的徒弟，便导致老天门教二重化。

综上所述，嘉庆十七年（1812）四月，冯克善为了获得援助，经霍应璧、霍应方初次涉足德州地区，并成为宋跃濯之师。此前，宋跃濯在当地教授拳棒、八字真言，劝人学好。② 据称，宋跃濯、李盛德、宋八胡子一起向离卦教头郭为贞学习拳棒（李盛德供③）；郭为贞自己也承认曾教李盛德、周添喜即周得谦打拳。④ 因为宋树德于嘉庆六年向周得谦习得六趟拳和白阳教⑤，所以可以断定郭为贞所教为六趟拳和离卦教。这一离卦教、拳棒集团中的有力成员宋

---

① 《朱批奏折》卷585第4号，嘉庆十九年正月三十日，章煦奏。卷585第9号，道光二年十月二十日，颜检奏称还“学习打坐运气工夫”。

② “（周自德供）嘉庆十五年十月间，我从宋跃濯学习拳棒”（《源流史料》，第64页；《军机处录副》卷2418）以及《档案史料续编》，第1948页，“马十供单”。

③ 《源流史料》，第59页，嘉庆十八年十二月十二日，章煦片。

④ 《档案史料续编》，第1941页，“郭维正供”。

⑤ 《档案史料续编》，第1939页，“宋树德供单”。宋树德＝宋树得＝宋树铎。

跃濯降服于冯克善，并成为他的徒弟，终于在十八年（1813）七月被告知起事，作为接应（与王伦反乱完全相同的结构）向自己 82
属下发放“白旗”。八月，冯克善到宋跃濯家（景州焦家庄）召集众徒时，葛文治、葛立业亦在其中①，由此可知葛文治在嘉庆十七年六月到十八年七月间，与其师刘坤一样属于河南系统。同时即十八年八月，接到策应通知的宋跃濯和郭为畛、李盛德，在冯子奇的带领下造访离卦教拳师赵存礼家（与后面出现的冯子奇同村，与郭为畛邻村），冯克善称传习文武教门，劝赵存礼归入河南系统，但被拒绝了。② 我们还知道，郭为畛和宋跃濯一样，是受冯克善的鼓动而改换阵营的。问题在于他的转变是在何时发生的。吕福称于嘉庆十七年间（1812）向郭为畛习得离卦门教和义和拳，并得“白旗”。但十七年（1812）没有发过“白旗”，因此，十七年（1812）所习应为离卦门教和义和拳。郭为畛之徒李盛德则于十七年（1812）十一月拜宋跃濯为师归入河南系统③，如果郭为畛的转变是在此前后发生的，那么他在其后的嘉庆十七年（1812）间虽然不是没有可能向吕福传授离卦门教和义和拳（即便如此，也几乎无法证明义和拳属河南系统，故没有什么意义），但可能性却很小。较合理的是吕福的入门是在郭为畛转变之前。

于是，山东恩县李洛秀、直隶故城人刘坤及其徒葛文治，还有郭为畛—吕福等，在十七年（1812）四月冯克善来访以前，俱习老天门教即离卦门教和义和拳、六趟拳。这与前面提到的和他们重叠的宋跃濯集团被称为义和门不但不矛盾，而且是整合的。

原书第42页所言史料［4］实际上有如下内幕，嘉庆二十一 83
年（1816）四月，住德州民人王进忠（本名王世杰）到北京步军

① 《档案史料续编》，第1938页，“宋玉林供单”。

② 《宫中档》，嘉庆十九年八月十六日，章煦；《源流史料》，第65页（嘉庆十九年三月二十三日，同兴折）。

③ 《源流史料》，第62页，李盛得（德）供。

统领衙门首告称：

我系山东德州人，年四十二岁，我父亲早故，跟我母亲张氏同兄弟王世烈、王世鳌在本（德）州城内二郎庙地方居住。从前跟官，如今闲着。我记不得年份，有冠县民人任四系逆犯林清的师弟；恩县民人冯彦系逆犯王伦手下人李萃的徒弟，与直隶故城县民人曹贵等到德州，邀同（德州）粮道衙门粮书刘西园、德州卫书吏焦梅占，在本（德）州地方设立天理教，引诱本州快役冯义、田明得、生魁武、郭明旺、罗秀成，并民人穆秀等，每日在刘西园家学习义合拳棒，运气念咒，念的是“秉圣如来，接圣如来，系离卦教，奉上命所委，高（郜）、陈、杨、靳、任、李、李，弟子一代，前人所为，万事万应，理到就行”等语句。至嘉庆七年间，有教中人董立本叫我入
84 教，我问他有什么好处，他说自有好处。我也入他们的教，就拜董立本为师，每日学习拳棒念咒。我们时常聚会。十八年九月，（天理教即八卦教）教匪滋事以后，我们就不敢时常聚会。每年春秋二季，教头任四到本（德）州向教中人敛钱，预备公用。那时我不知底细，没有出首。自十八年九月教匪滋事，我恐任四等也要滋事，将我连累，我原要赴本省（济南）首告，因他们势力甚大，所以没有出首。本年四月初九日，在家内写了教中人的名单一纸来京，要将他们首告。十八日，我走至成府（?）地方，官人将盘获的。我母亲兄弟并无入教的事，至我所首告的邪教人犯内，惟任四、冯彦、刘西园、曹贵、焦梅占五人，俱系最要的大头目。是实。①

接着，他交出了三十五人的名单（参见图1-3）。其弟王进孝

① 《军机档》，嘉庆二十一年四月二十三日，英和等奏。

和王进忠一起于十五日来北京，十七日，王进忠去首告，为确查上述供词而被移解山东后，王进孝在北京前门见到告发名单上的辛克勤，便跑到西城指挥衙门。辛克勤被捕，承认随刘西园等学六躺拳，名单中有十六人属该拳棒集团的成员。[①] 又拿该名单讯问在北京监狱内的宋玉林（宋跃濯之子），宋玉林“起初从恩县的谢化元学拳棒”[②]，他看了名单后回答说：“冠县人任四系恩县人李二之师，李二系恩县人冯彦之师，伊父宋跃濯拳棒即系由冯彦传下。此外惟单内之生魁武系德州粮差，曾因催粮与之认识，知其素习拳棒，其余各犯均与伊素不认识。至任四、冯彦是否林清、王伦等党与，伊亦不知。”[③]

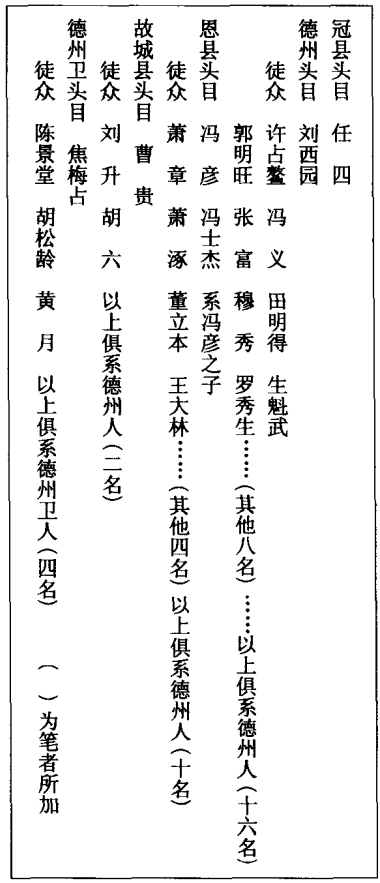


图 1-3

王进忠曾做过长随、代书及道署下人，并经营过浴堂，十三年假冒同僚姓名在钱铺借银事发，被勒令还钱并受处分，后在直隶各地做官府下人，十七年回到德州。但因生活贫困，想利用反乱后追捕教匪颇严的形式，告发习教匪犯邀功。只是要判断他的告发哪

① 《军机档》，嘉庆二十一年四月三十日，崇禄等奏（47379）。
② 《档案史料续编》，第 1937 页，“宋玉林供单”。
③ 《军机档》，嘉庆二十一年四月三十日，崇禄等奏（47379）。

里是真实的哪里是捏造，却殊为不易。根据官方调查可判明如下：

（1）曹贵于嘉庆十七年拜道士翟玉湖为师学习梅花拳棒。

（2）冯彦（言）于乾隆三十四年见李萃（李翠）会打拳，欲图学习，有孔柄声言，李萃拳脚平常，自己素习太子拳，遂传太子拳给冯彦和冯建。此事应属确实。然而冯彦却予以全盘否定，供称："至李萃，听说系因王伦案内正法已有四十多年，从前并不见过，那有拜他为师的事？"①

（3）刘西园等九人于嘉庆三四年从恩县回民洪伟学习六趟拳。

王进忠知道冯彦（言）想随李萃学拳，又从冯建那里听说这
86 个李萃因王伦事件被处刑，便将二者联系在一起，称"冯彦系逆犯王伦手下人李萃徒弟"。另外，由于他听说任四是十八年邪教案中之人，便怀疑他是林清一党，有了上述告发。名单中有二十三名属于一直关系不好，列入名单以图连坐。但任四实际上的确到过德州，可知王进忠的告发也有几分接近事实。

曹贵供称自己的师傅翟玉湖是"郭为珍（畛）"之徒。②

（4）"任四"必定是郭为珍供出之任万立，又名任四，是离卦教头目，被捕后病死狱中。

（5）冯彦供："伊长子冯士奇因习教，于十九年问拟发遣。伊与次子冯士杰实未习教从逆，伊止拜从孔柄学拳，并非李萃徒弟，与宋跃龙并不认识。"③仅承认随孔柄学拳。

（6）冯子奇因拜任万立为师，于十九年发遣。④

冯子奇被发遣原委如下：冯彦家邻近举办庙会的蔡村，乾隆四十七年（1782）任万立（任四）赶庙会卖首帕，租其家房屋居住。后因久少房钱，与冯彦发生争吵。嘉庆二年（1797）任万立再来，

---

① 《军机档》，嘉庆二十一年五月十四日，陈预片。

② 《档案史料续编》，第1955页。《军机档》，嘉庆二十一年五月十六日，那彦成奏。

③ 《档案史料续编》，第1954页。

④ 《军机档》，嘉庆二十一年五月十四日，陈预片。

当时冯彦在德州粮道衙门当差，不在家中，其子冯子奇不知旧情，又租房给任万立，并与交好。当时，冯子奇正患腿疾，任万立告诉他自己是离卦教人，如拜自己为师，就能将病治愈。冯士奇遂拜入教。此后持续十四五年，其父冯言（彦）并不知情。该离卦教任万立家“世传阴阳拳，借以护身防家”①。

让我们将这些整理成图（参见图 1－4）。

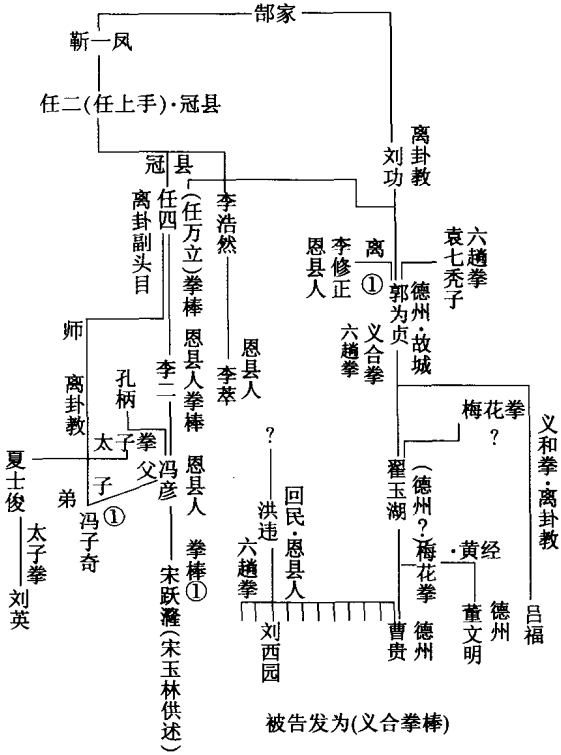


图 1－4

① 《义和团源流史料》，第 71 页，嘉庆十九年八月二十一日，章煦奏。《宫中档》，嘉庆十九年八月十六日，章煦奏。

从图中可知，王进忠的告发虽出于不良动机，但也不是一切皆属虚假，而是在掌握了相当接近事实的情况下所采取的行动。有宋玉林的供词可作证明，据供：

> 德州卫现任守备朱庭兰，是离卦教赵崇（存?）礼的徒弟，与我们另是一事。还有一个姓范的千总也是离卦，是德州营。又莘县靳家地（堤）口的靳希盛，他父亲靳三（靳清和）是东昌府姓高（郜）的徒弟，也是离卦。他手下人极多，姓名我都不知道，现在都没同冯克善造反。①

此外，该图还有一个特点，即这些人都与“离卦教”和“拳棒”有关。握有钥匙的是恩县人李二和冯彦，这里目前还有一处不清楚。以下的叙述加入了一些推测。

图上方的“任四即任万立”或即任上手（任义吾）之子任泗水的后代，是世代习练阴阳拳的冠县任家的一员。接下来的“恩县人李二”是谁呢？据路遥的调查，“李萃”排行第一②，因此不会是他。若是李萃的话就方便了，但好像不是。想必是其他排行第二的李姓，也许是李洛秀，由他传授给冯彦，再传至德州的宋跃灉（宋玉林供述）。这样一来，就极有可能是恩县的义合拳。冯彦似乎确未习教，练有太子拳。所谓太子拳，援引邻近直隶省东光县之例，始自乾隆中期，“供奉太子祖师神位，烧香供献”，“学房供文圣人，弓房供武圣人”③。虽无法判明太子祖师是谁，但可知它与此后大刀会的祖师相似，属于宗教化的文、武拳棒。可惜没有留下冯彦和宋玉林的对质记录，但至少可以推测冯彦所习不仅是太子

① 《档案史料续编》，第1939页，“宋玉林供单”。

② 路遥：《“义和拳教”钩沉》。

③ 《军机处录副奏折》，卷2976，嘉庆二十年七月十二日，常安等奏。

拳，还包括该系统的其他拳棒。

如上所述，细节已无法判明。然而，王伦反乱时恩县、德州地区的义合拳集团师承关系图（前揭）与本图相衔接的可能性是极高的，将其联系在一起的是离卦教和六趟拳、六躺拳、义合拳，再有就是恩县、德州这一相同的区域。其六趟拳、六躺拳的“趟”和“躺”即“招数番次”的意思①，也就是与“六番”同义。若按乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兌八卦，其第六卦就是“离”。这离卦拳有可能被称做“六趟拳”、“六躺拳”（后为六步拳），或许就是义和拳。出现在图 1－8 中的郭洛云称：“向邱县辛店人尚际亭学习八番拳”②。这“八番拳”是否就是八卦的第八卦即兌卦的拳棒呢？因为邱县距兌卦李成章的活动地区极近，但这推测或许有些太过了。再次声明这只是笔者的推测而已。

因此，原论文中引用的史料［4］的供述有些问题，从发掘的周边资料来判断，可作如下结论，即在直隶南部的故城、山东的德州、恩县地区，属于离卦教系统的人所习拳棒中确实存在着义合拳。应该说，该集团极有可能源自王伦反乱时的义合拳集团，因为早在四十年前冯彦就曾见识并打算学过李萃的拳棒即义合拳。

还有一个遗留问题，即王进忠供述中提到的离卦教“高（郜）、陈、杨、靳、任、李、李”弟子一代。乾隆三十九年（1774）时有“兕内所称莘县任上手、冠县萧上手，即是传授李浩然之人”③，或许就是这类的“兕”。据路遥调查，李萃习拳的传承是郜—陈—萧—黄—李（浩然）。两者极为相似。“郜”毫无疑问即郜家（郜云龙以降）；“陈”也是两者共有，具体谁指至今不

89

① 庄吉发：《清代义和拳源流考》，载《大陆杂志》第 65 卷第 6 期。

② 《那文毅公彦成奏议》卷 40—3。

③ 《宫中档》，乾隆三十九年十月初四日，国泰奏。

明；王进忠所言之杨姓或许是在郝润成供述中出现的“离卦副头目杨老五”；靳姓即“莘县靳家堤口的靳一凤”。其后代是宋玉林所称靳希盛之父靳三（靳清和），属东昌府高（郜）姓的高足“靳家”。而任姓即指任上手（任一武、任义吾），其子任泗水，后代到任四即任万立的“阴阳拳”任家。接下来的“李”是李浩然，最后的“李”是李萃（或许是指李洛秀，还是李萃合适）。这一推测不会与事实相差太远。王进忠记得这句话，这证明这一活跃在德州、恩县、故城、景州地区的集团毫无疑问是离卦教，且使用“义和门”这一宗教组织的名称，在其武门里举行称为“义合（和）拳脚”、“义和门拳棒”、“义和拳”的拳棒活动。该拳棒实体可追溯至更早的康熙年间，而其“名称”则是于乾隆三十几年至五十年间在这一地区出现的。]

90 综合上述事实，可以将其诸关系用图 1－5 来表示。

[周锡瑞就葛立业的义和门拳棒论述如下：“但是，刘坤的供述丝毫也没有提到拳棒，也没有提及葛文治是他的徒弟。很可能葛文治确实练过义合拳，可是他的侄孙（只是在最后瞬间才加入教派的人）在该拳棒的渊源和与教派的关系上受到误导的可能性更大。”（原书第 337 页，重点号为笔者所加。）葛文治之师是刘坤还是宋玉林所言刘银，在当时就含混不清，最后仍旧如此。原论文一概采取按“供述”原文再现人物关系的方针（因此，十七年四月以后的师徒关系和以前的相重复），选用“刘坤”行文。由于只有刘坤与自河南迁移过来的霍应方（引荐了河南势力）的关系至今未明，因此所涉及的拳棒也在这里中断了线索。这是因受史料的限制，才没有很好衔接的。然而，是否可以因此认为葛立业的供述不能采信呢？这与前述如何处理乾隆时期供词的问题相同。周锡瑞尽管大体认可葛文治的义合拳，但在结论上又以该情报“受到误导的可能性更大”，而归入不足采信之列，从而否定了存在着也许不尽然的可能性，也就是排除了或然性、也许真

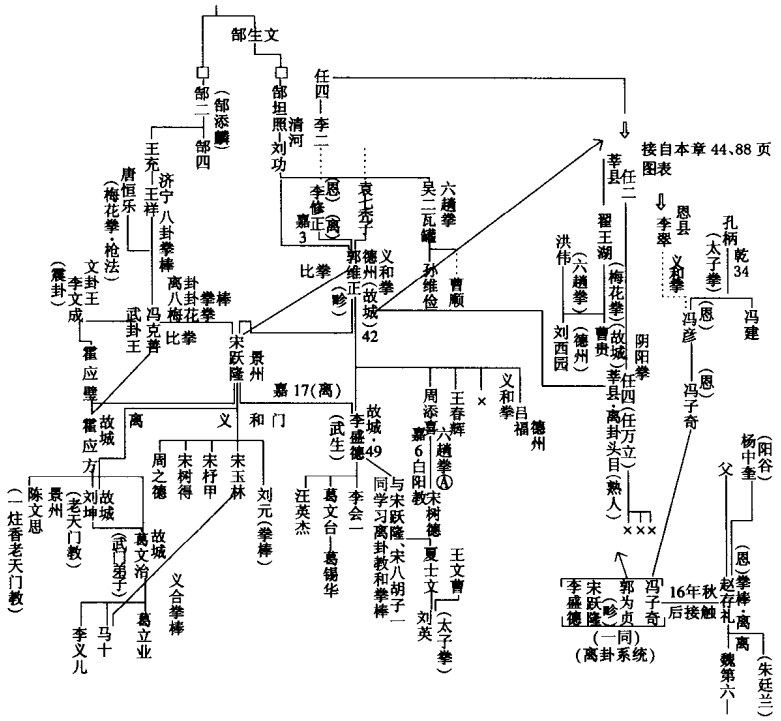


图 1－5　（上接第 43 页图 1－1）

是如此的可能性。因此，只要一有新史料面世，他的观点就立即垮台。

此外，周锡瑞之所以写道“必须强调的是，（在德州西部、山东西北部）练这一拳棒的人没有一个人介入 1813 年的反乱”，“不过，他们无疑与白莲教有关联”（原书第 336、337 页），正显示他对该时期所发生的历史事件即天理教反乱全然无知（容待后述）。他所说的“与白莲教有关联”，是指与冯克善的关系成立；而那彦成奏议所言，以及原论文和本章所探究的，是这一关 92
系成立之前存在着的义和拳与八卦教之间的关系。周锡瑞始终否定葛立业的供述，虽也提及笔者略为辛苦查索出的郭为贞等人的

情况，指出郭为贞既是拳民又是教派成员，但认为“他的义和拳和他的宗教教派之间不大可能有什么组织关联，且事实上那（义和拳）也不是他所练的唯一拳种”。“我认为这种关联是非常微弱的。尽管这些拳民有几人确是教派成员，但这种联系中的教派成分随着时间的推移而薄弱化，且具有持续减弱的倾向（恐怕周锡瑞是在指与河南联系的强化，但笔者无法理解的是具体事态是什么样的呢?)”。郭为贞也许是个例外，但他练过好几种拳棒，与义和门的结合也绝非他一切的承诺。从而得出结论：“如果我们把教派与拳棒的关系分为各种可能有的样式，那么这里的联系只不过是一种偶然的关系。然而，假如义和拳民是白莲教的辅助团体，起到招募人员的作用，那么它也只不过是达成同一功能的若干拳棒集团中的一个而已”（原书第337、338页）。二者之间的联系本身是无法全然否定的，但这在各种可能性当中，只不过是薄弱的“偶然的”关联而已。对此，笔者想问的是，反过来看有若干其他拳棒集团达成了为白莲教招募人员的功能，那么周锡瑞是否认可义和拳就是其中之一呢？如果回答是肯定的，拳棒与白莲教的结合就仅仅成为实例之一，便也不能说是“偶然的”。在此，周锡瑞的行文有必要清晰明确，而不是摆弄些逻辑混乱的修辞。或许说他在表达一些他自己一无所知的事情更准确，因为如果不是这样他便不会如此论述。]

下面让我们来探讨那彦成在嘉庆二十年（1815）十一月初三日同一奏折中提及的其他白莲教案。他在奏折中列举了以下八（九）起“其离卦一教仍未改悔之案”，并得出结论：“均经讯明，
93 教名虽别，俱系离卦教之子孙徒党。”[①](参见第一节)

（一）所获安平县传习离卦教之杨俊等，究出首先传教吴二瓦

① 《那彦成奏议》卷42—7、8。

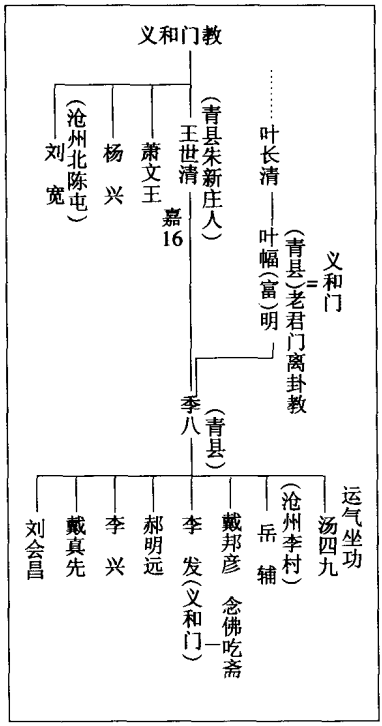


图 1-6　青县季八等传习义和门教案

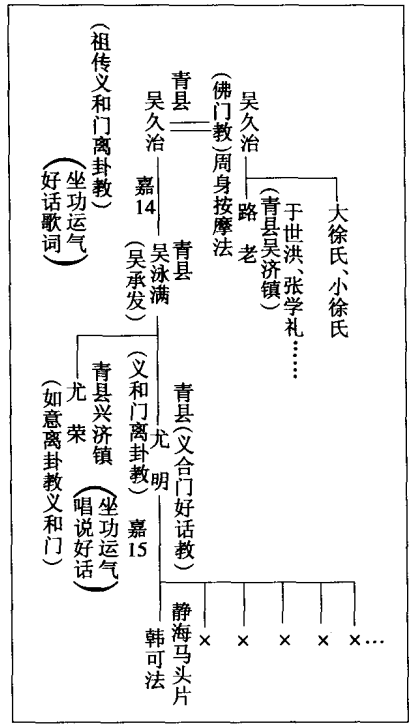


图 1-7　沧州吴久治等佛门教案、青县尤明等义和门离卦教案

罐之子，仍称少当家之吴洛云，并其徒大头目路运等一案。

（二）交河县传习一炷香离卦教之齐闻章等，搜出违悖十王经卷一案。

（三）沧州吴久治、路老等传习佛门教一案。

（四）青县季八、叶福明等传习义和门教一案。

（五）青县边二从习白阳教，预知逆情一案。

（六）景州葛锡华等从习离卦教，预知逆情一案。

（七）祁州邢士魁等传习如意教，搜获妄造表名挂号册总册一案。

（八）故城县葛立业传习义和门拳棒，预知逆情一案。

（九）青县尤明等传习义和门离卦教一案。

九案中的一[①]、五[②]、六[③]、八可断定为离卦教的“子孙徒
94 党”，因此下面要探讨的是留有疑点的其他案件。

案二交河县齐闻章的“一炷香离卦教”由行医的献县人王朝凤所传，王朝凤还传有八字真言，同时借用活跃于明末万历年间的黄村吕祖（即吕牛、吕菩萨）西大乘教经卷《十王经》。[④]

案四“青县季八、叶福明等传习义和门教一案”中的季八即季文升称自己的教派“系叶富明（即叶幅明）传授”，而“叶富明……与季八素相交好。叶富明之父叶长青在日，系习祖传老君门离卦教，又名义和门，每日在家三次朝太阳烧香磕头，诵念无字真经歌诀，练习打坐运气工夫，并与人按摩治病。……叶富明旋亦入教。嘉庆九年十一月内叶长青病故。……至十二年间，叶富明传教与季八”。[⑤]笔者认为，无论从其教名还是内容来看，将叶幅明、

---

① 参见《仁宗实录》卷68—4，257—12，258—10；《那彦成奏议》卷38—27（嘉庆十九年七月三十日奏折），42—8；《钦定平定教匪纪略》卷首—15，22—28，29—6、7、8、9、10，33—16、17、18。吴二瓦罐徒弟孙维俭的大乘教（即离卦教）首领张九成练“神拳”（《军机处录副奏折》卷2286第6号），此外，孙维俭还与“金钟罩”张洛焦相识。

② 《钦定平定教匪纪略》卷42—4，嘉庆二十年二月二十九日那彦成奏。边二在已处刑的李盛德（第78页注⑤）家佣工习教，被给予布带，后又藏匿李盛德之子李大旺、李二旺。

③ 《那彦成奏议》卷38—40，嘉庆十九年九月初一日奏。葛锡华拜李盛德徒弟李会一（景州刘智庙人）为师习教，并习拳棒（参见图1-5）。

④ 《那彦成奏议》卷39—32，嘉庆十九年七月三十日奏。校注《破邪详辩》（道教刊行会，东京1972年版），参见第103、189、198、221页。特别请参见《续破邪详辩》中《普度新声救苦宝卷》。此《十王经》或即《弥勒地藏十王宝卷》。

⑤ 《宫中档》018583，嘉庆二十年五月初九日，那彦成奏，叶富（幅）明。参见Susan Naquin, op. cit. p. 43, 303.

季八的义和门教视为离卦教的子孙徒党都不会有问题。[1] ［将原论文尾注中图（图1－6）移至此处。］

案三“佛门教”与案九“义和门离卦教”为同教。除“佛门教”、“义和门离卦教”外，该教还使用“如意离卦教义和（合）门”、“义合门好话教”、“好话教”[2]。附带提一句，“好话教”教名也是清河县离卦教头目刘功徒弟吴二瓦罐（巨鹿县）使用过的教名［参见教案（一）］。[3]笔者判断它属于离卦教的“子孙徒党”。

季八之徒——义和门教徒刘会昌也供称奏折所列案四“义和门教”与案三、九佛门教即义和门离卦教“闻系同教”[4]。

［义和门教的戴邦彦据称是佛门教路老“手下头目”。[5] 将原论文尾注中图（图1－7）同样移至此处。］

然而，奏折所列案七祁州（今无极县）邢士魁的“如意教”显示出奇特的混杂，它借用明末流传下来的山东省商河县人董四海所创一炷香教和红阳教的经卷和佛经，其中虽然可以看到“无生老母”信仰，但却不得不说它与离卦教稍有区别。[6] 在这一点上， 95

---

① 此判断所依据的史料为《军机处录副奏折》卷2308第1号；卷2301第1号（嘉庆十八年十二月初十日，直隶总督广惠折）；卷2523第15号；卷2756第2号；《故宫周刊》198期，《传谕广惠等前往青县沧州拿王世清等三犯事由》；嘉庆十八年十一月十八日冬季上谕档；《宫中档》018583，嘉庆二十年五月初九日；《那彦成奏议》卷39—3（嘉庆十九年三月二十九日奏）。

② 《那彦成奏议》卷39—3（嘉庆十九年三月二十九日奏），卷41—18（嘉庆二十年十一月二十五日奏）；《军机处录副奏折》卷2756第2号，卷2309第1号（嘉庆二十年十月初八日，那彦成折），卷2419第7号。

③ 《那彦成奏议》卷38—27（与第94页注①奏折相同）。

④ 《那彦成奏议》卷39—3，嘉庆十九年三月二十九日奏（与本页注①奏折相同）。刘会昌揭发同门教徒戴邦彦是佛门教即义和门离卦教路老手下头目，可见他是知道路老等人的存在的。

⑤ 《档案史料续编》，第1922页，嘉庆十九年闰二月初二日，刘锟之等奏。参见第1923页，嘉庆十九年三月二十九日，那彦成奏。

⑥ 《那彦成奏议》卷41—1，嘉庆二十年六月初一日奏；《宣宗实录》279—5、327—13。

那彦成作出了错误判断。

基于上述分析，那彦成在十一月初三日的奏折之前（十月初八日）称：

> 且查直省节次惩办教案内，如边二、吴久治、季八、叶幅明、路老等多案，均系青县兴济镇一带民人，该处实为匪徒易于混迹之所，……实难保无藏匿奸匪情事。①

如果读者知道那彦成曾关注过在青县、沧州地区密集簇生着奏折所列之案三、四、五，那么他在报告中提到通过运河与故城、德州地区关系甚深的青县、沧州地区，发现了“离卦教之子孙徒党”就是自然而然的事了。当然，更为仔细地查考其他档案史料，或许会有别的情况出现，但在目前，笔者的结论是：青县、沧州地区称为义和门的小型宗教结社，是在继承了乾隆年间义和拳传统的景州、清河、故城、德州、临清地区离卦教（即义和门）的宗教影响下组织而成的。因此，义和门可以解释为系指离卦教的一个地方信徒集团，且笔者认为“老天门”、“老君门”、“一炷香老天门”这类名称所用“老天”、“老君”，与殉道的传教者或教首所用的“先天”是同义语②，具体可以理解为是指离卦郜生文等，意为“郜老翁门下之教”。

总之，已被确认的历史事实是，在天理教叛乱时期，从直隶南部到山东西北部沿运河地区，广布着的离卦教组织称做“义和门”，其内部传授练习义和拳（义合拳脚）。

[实际上，“老天门”有时是指整个八卦教，但上述结论并无修正的必要。周锡瑞因劳乃宣引用的那彦成奏折中“提到了两种

---

① 《军机处录副奏折》卷2309，第1号，嘉庆二十年十月初八日奏折。

② 《耐庵奏议存稿》2—8、35、36。

96

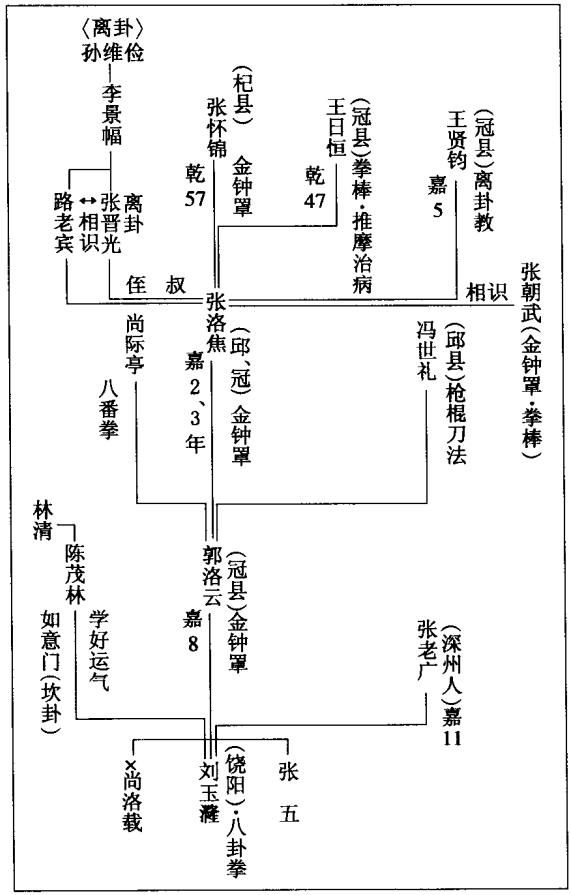


图 1－8

'义和'组织，其中之一（案九）与拳棒无关，另一种（案四）是'义和门教'，与离卦教有关，在青县活动，习练坐功运气"，就莫名其妙地写道："简而言之，在这个典型的温和的白莲教派中，既没有武术，也没有煽动活动。之所以值得注意，很大程度上是因为它提醒我们，截然不同的集团有时却使用相同的名称"（原著第 336 页）。我们已证明了那彦成奏折中的案三、案九与案四属

于同教即“离卦教”，且那彦成也指出“教名虽别，俱系离卦教之子孙徒党”。如果这是正确的，在逻辑上就自然产生一个问题：尽管同属离卦教，却如周锡瑞所言在其中（案三、四、九）没有发现拳棒特征，这是为什么呢？这样一来，周锡瑞的逻辑便产生了混乱。

也就是说，义和门教即老君门离卦教的季八在向其师王世清“学好”时，得到的解释是“说是义和门，取其和好的意思”①。我们已知所谓“义和拳”就是“义气和合之拳”，尽管离卦教是以拳棒为中心的，却也是宗教，如果我们理解他们在其宗教侧面里将旧有的“义和”（义气和合）之“和合”作为
97 “和好”之意推出，就彻底说明这与在老天门教即义和门的武门中习练义合拳拳脚相一致，而拳棒家宋跃潞等也同样属于离卦教的义和门。]

下面探讨几个其他传习拳棒的事例。

山东城武县“红砖（拳）会”②首张景文“自祖父以来素习红拳”，“素会运气”，“实离卦教首”，“纠约多人赴各处抢劫”③。其长子张广函在嘉庆十七年（1812）徐执印事件（前述）中牵连被捕，监禁在济南府。④ 因此，他和他的组织与天理教叛乱就有了一定的距离。张景文离卦教内传授八字真言，同时“并令学习拳棒”，“同教中有仅止念咒运气、学习拳棒者，有兼用阴阳针为人治病祛邪，乘机诱人入教者”⑤。显然存在着文、武分离、统合的状况。

---

① 《档案史料续编》，第1912页，“季文升供单”。

② 参见《靖逆记》卷5；《钦定平定教匪纪略》卷18—23、30，23—39；《仁宗实录》卷344—19；《军机处录副奏折》卷2301第3号。

③ 《钦定平定教匪纪略》卷23—29、30。

④ 《军机处录副奏折》卷2939第1号；卷1474第4号。

⑤ 《军机处录副奏折》卷补314第1号。

此外，与王祥、冯克善相同，刘呈祥（林清麾下头目）从河南带到宋家庄传授拳法的人物，也夸口自己武艺超群，会佛法，刀砍枪刺俱不能伤。[①] 这实际上是继承了王伦清水教叛乱的“刀枪不入”思想，与光绪年间的义和拳、金钟罩、铁布衫[②]具有相同性质。

关于嘉庆年间的金钟罩，可以判明其传承为（参见图 1－8）：杞县人张怀锦（乾隆五十七年）→冠县人张洛焦（嘉庆二、三年，金钟罩、拳棒、离卦教）→冠县人郭洛云（嘉庆八年）→饶阳县人刘玉潅（金钟罩、八卦拳、如意门即坎卦教）。

坎卦教徒刘玉潅就金钟罩拳棒（拳法）供称：

> 嘉庆十二年在深州刘洛（老）瑞家见有符咒破烂书本，问知系学习金钟罩所用，名为《山神册官词》。将此书带归，照书本画朱符服食，冀长气力。又经张老广[③]另行口传“金甲罩”符咒。“符系画一盔甲人形，中写金甲、袖甲等字。咒系：神位祖师老爷，弟子（请）祖师助力保佑，祖师面前讨力，金盔护顶，甲领甲袖，金甲罩身，刀剑铁尺不能伤身”等句。我一并服食念诵。[④] 98

---

① 《故宫周刊》（1933 年）221 期。

② 参见蒲松龄《聊斋志异》卷 6，《铁布衫法》；《高宗实录》，乾隆十四年十一月辛酉条。铁布衫见于《易筋经》，是大力拳法。其名源自形容肌肉强健如同身着铁衫。关于少林寺的同名锻炼法，参见松田隆智《中国武术》，第 89 页。

③ 《钦定平定教匪纪略》记载刘玉潅是嘉庆十一年间向深州人张老广学习拳棒的（二十一年六月初三日，董诰等奏，42—31），他习得的也是八卦拳（《那彦成奏议》卷 40，二十一年二月初九日奏；《军机处录副奏折》卷 2479，第 3 号）。

④ 《军机处录副奏折》卷 2479 第 2 号；《那彦成奏议》卷 40—14 所录郭洛云供词，称刘玉潅于嘉庆八年已向郭洛云学会金钟罩。天理教头目、震卦的徐安幗也会金钟罩（《军机处录副奏折》卷 2399 第 4 号）。“那张洛焦学的金钟罩法，他说他学会后，曾试验刀砍左肩胛右后肋等处，只有白痕，果不受伤”（嘉庆二十年八月二十二日，陕西巡抚朱勋奏折，军机处录副档，转引自路遥《论义和团的源流及其他》）。（参见图 1－8，第 112 页注⑤、113 页注①。）

金甲罩和金钟罩可以认为是大致相同的武术。[①] 关于刘玉濯，那彦成称："据牛亮臣原供，系离、兌、巽、艮四武卦不知何卦头目。"[②]此外，宋跃濯集团的宋树铎［（宋树得）］称"白阳教八卦分文武，乾、坎、艮、震四文卦，巽、离、坤、兌四武卦"[③]；冯克善称"我是武卦总头目。巽卦头目……、坤卦头目……、兌卦头目……、离卦头目就是宋跃濯"[④]；而冯克善自己则被指证"传习文武教门"[⑤]。三者之间虽在坤和艮上有所出入，但八卦中四卦为武卦（离、兌、巽、坤），四卦为文卦（震、乾、坎、艮）则是确定无疑的。这与武卦主是王祥（死后由冯克善接任）、文卦主是李文成，以及博恒理（H. D. Porter）的报告（参见第 38 页注②）都是一致的。

也就是说，这中间同样贯彻着八卦教组织论文—武统一原理，可以认为这里存在着上面列举的数则拳棒传授习练事例与具有代表性的武卦"离卦教"结合紧密的理由与根据。前近代武术的形成各有其自然哲学作为背景，在此论及的与八卦教相关联的六躺（趟）拳、义和拳、红拳、金钟罩、八卦拳等拳棒武术，受宗教思想影响被称为"拳教"，具有更为浓厚的巫术宗教的特质。

围绕着嘉庆十八年（1813）金乡县治下义和拳与八卦教的关

---

① 光绪年间，刘士端的大刀会即金钟罩在入教仪式上"喝符"的第一道符写有："法官请到符神位，铁宗神灶保护身。弥陀训字镇三边，铁盔铁甲穿铁衣。金顶铜塔石头封，刀刹斧砍一脚踢。"（《关于大刀会首领刘士端的部分情况》，李行宏、秦亚民调查，未出版，笔者所藏。）

② 《那彦成奏议》卷 40—30；《钦定平定教匪纪略》卷 42—18。

③ 《军机处录副奏折》卷 2493 第 11 号。

④ 《钦定平定教匪纪略》卷 25—1。

⑤ 《朱批奏折》卷 558 第 19 号，郭为珍供。道光十六年查获刘功离卦教"余孽"。"分为文武二教，文教皆令念咒运气，……武教教演拳棒技艺"（《军机处录副奏折》卷 2483 第 1 号）；另外再参见《朱批奏折》卷 575 第 8 号。

系，学术界展开了立论与驳论。关于《金乡纪事》等史料所反映的事态，笔者的解释与通常的解释完全相反。下面探讨方诗铭[①]所举五条史料（编号照方诗铭论文所拟，排列有所变更）。

（一）兹据查，有贾家楼民人王普仁，的系卑县地方传教首犯。……拿获王普仁到案。讯据供认原籍城武，寄居卑县，并曾教拳，并不传教。（二，《通禀》）

99

（三）窃奉宪台饬拿王普仁等犯，内开有“除饬钜野县查拿张衡外”字样，……张衡系城武县白家庙人，在于钜、金二邑边界。职恐有泄漏，一面移会城武，一面批差密拿，已于十八日晚间拿获到案。查讯供词，该犯似系义和拳匪徒，与教党势同仇火。即王普仁恐亦义和拳巨魁，俱系崔士俊等之仇，妄报亦未可定。（二、《八月十九日禀抚臬》）

可知此二人——王普仁、张衡是“义和拳匪徒”，且与八卦教徒即崔士俊一党为“仇”。然而，崔士俊本人却供称：“离卦教系金乡县人王普仁传至张衡、王敬修，王敬修又传至刘燕等。”“嘉庆九年（崔士俊）听从刘燕入离卦教”[②]。王普仁也供出了“离卦教首郜添麟”的存在[③]。可见，王普仁、张衡二人为“离卦教徒”且是“义和拳匪徒”。

（二）至胡世全现充快役，李帮正系已革皂役，二役均习义和拳，与教匪势不两立之仇。本年六月间谣言大起时，崔士俊等有将李帮正、胡世全二人开刀祭旗之语。合县绅民尽知。职到后，

① 方诗铭前揭论文《义和拳（团）与白莲教是两个“势同仇火”的组织》。
② 《钦定平定教匪纪略》卷1—23。
③ 《钦定平定教匪纪略》卷1—24。

计须以毒攻毒，而宥胡世全等从前拳勇之罪，令其获匪自赎。该役等颇知勇于自新，拿获多匪。[（今王普仁亦系胡世全手擒，省犯［崔士俊］供扳，委系出于仇口）。]（二，《通禀》）

金乡县在六月下旬就已有“民间传言，城南一带有夜聚昼散之人，踪迹诡异”①，于是外委左寿宁进行侦察，记录下崔士俊等主要人物的姓名住址。接着，事态进一步发展，“七月朔，贼渠崔士俊于城西茂林，椎牛设酒，享客八昼夜，县役营兵络绎赴会”②。官方谋划对其实施镇压，教党“闻拿俱躲避”③，不易缉捕。吴阶为防其“远窜”，扬言“前此讹传必与……崔士俊……等挟有素嫌，造言陷害，今后宜安分，不可妄生事端”④。

（四）严禁挟私诬告，……今邑与各境相连，难保无刁徒或挟仇隙，或图讹诈，妄告某人为教党、某人为拳会等事。（三，《七月二十三日告示》）

因告示中称“苟无确据，罪必反坐”⑤，所以“贼皆喜，相率逃归”。随后再以其他事由按照调查好的姓名地址加以逮捕。这说明导致身为“快役、皂役”（县役）同时又是“义和拳匪徒”的李邦正、胡世全二人和崔士俊教党之间“势不两立之仇”的直接原因，恐怕就是告密。崔士俊等于十七年（1812）八月从离卦教转卦到李文成震卦教，十八年（1813）二月前后得知当年秋天九、十月蜂起的计划并展开活动，他们与曾拜从为师的离卦教“义和

① 《钦定平定教匪纪略》卷1—21。
② 《靖逆记》卷2，金乡守城事。
③ 《钦定平定教匪纪略》卷1—22。
④ 《靖逆记》卷3。
⑤ 《靖逆记》卷2。

拳匪徒”王普仁、张衡之间的仇怨，以及与县役、“义和拳匪徒”之间的仇怨，是围绕着崔士俊教党蜂起的准备活动产生的。因此，崔士俊等才声称要“将李帮正、胡世全二人开刀祭旗”。

双方敌对争执的必然结果，是九月七日滑县起事之后，知县吴堦在对事态采取对策进行防御准备的过程中，注意到曹州府内属于“不安本分之徒”的“义和拳匪徒”与教党之间的仇怨及其拥有的武力，便发布告示：

> （五）县境向有义和拳名目，系奉圣旨严禁查拿。今本县莅任，重在肃清教党，稍宽义和拳以自新之路。但须革除旧习，痛改前非，方能自保身命。如有拳勇出众者，不妨投充官丁，来者不拒。与其作匪类之义和，何如作官丁之义勇。本县甚愿血气少年，俱各改邪归正，将使有勇知方，奉公事上，尤不啻有厚望焉。（三，《招募官丁告示》）①

决定“暂时宽容义和拳，以收其助”②。

因此必须看到，与通常的解释完全相反，金乡县的事态明显反映出义和拳与离卦教之间的密切关系。

[这样的解释当不会有误。王普仁与张衡是师徒，共属“郜添麟” 101
的离卦教。据供述，徒弟张衡“似系义和拳匪徒，与教党势同仇火”，故可以认为他就是“义和拳”。且其师王普仁“曾教拳”，按常识判断其所教之拳应为“义和拳”，因此，吴堦也写道“恐亦义和拳巨魁”。当然，他的弟子张衡并非没有可能向曾教拳之师王普仁之外的人学习义和拳，抑或张衡根本就不是义和拳。但这也只不过是逻辑上的可能性而已，历史学不应采用以逻辑上的可能性来覆盖常识的方法。而通

① 《金乡县志略》卷6《兵防》与引文基本相同。

② 《国朝耆献类征初编》卷247，守令33—11。

过逻辑上的可能性（这往往只是自己构筑的框架的逻辑上的可能性而已）来取代经验的客观的可能性判断，正是周锡瑞对笔者的解释进行否定的逻辑。笔者在方诗铭论文发表之后不久，便写道：不对，应如上述般解读。此后没有谁对这样解释提出异议，因它具有整合性。周锡瑞勇敢地针对笔者和路遥的论文，指出："（二人）都认为义和拳反对金乡县的教党，是因为后者退出离卦教加入震卦的缘故，这一论点有问题。"（1）转卦并不是什么大不了的问题（其依据也出自韩书瑞的书）；（2）二人的观点都以王普仁的供述为依据。王普仁和拳民有关系的唯一证据是，吴堉在王普仁被捕后写道"恐"（路遥论文与笔者的见解尚有不同，暂且搁置）。关于王普仁供词，周锡瑞尝试进行解释："最有可能的是王普仁起初仅想以拳民逃避，从而承认自己是义和拳。可以从逮捕王普仁的捕役（胡世全）本人就是义和拳这一事实，更进一步证明王普仁并非义和拳。这说明如果王普仁是义和拳'大头目'的话，他的同伙就不可能那么积极地追捕他"（原著412页）。读者明鉴，周锡瑞在这里的论点又是通过"不可能"这一逻辑上的可能
102 性来证明的。至于他所提到的（1），将在后文予以说明，正如笔者原论文所写，其诱因是正在进行"起事准备活动"的当中发生转卦，通常的转卦并不至于引发这种对立，这不是普通的转卦。

关于（2），已有如下事实得到确认。[①] 充当快役的义和拳徒胡世全有着与崔士俊的"教匪势不两立之仇"，他作为崔士俊女婿李敬修之师[②]曾属离卦教，也有出教[③]的经历。那么，他离卦教的师傅是谁呢？不是别人，正是王普仁。王普仁（七十五岁）如前所

① 程歗、陆景琪：《金乡义和拳辨析》，载《历史档案》1982年第1期。该论文使用了笔者所赠的台湾档案和北京档案，对笔者的解释作了更为详细的论证。周锡瑞好像没有读过这篇论文。

② 咸丰《济宁直隶州志》（台北，学生书局发行）卷4，《兵革》22。

③ 《档案史料续编》，第1897页，嘉庆十八年九月二十五日，朱锡爵奏："现获之李敬修拜从未获已出教之胡世全为师。"

述是离卦郜家的徒弟，又是张衡、崔士俊之师，他供称又传给了“城里人胡世全”①。因此，他的弟子张衡和胡世全都是义和拳且又是离卦教。这样，顺理成章的，“曾教拳”的离卦教王普仁教授的正是义和拳。从而可知，笔者认为王普仁既为义和拳又为离卦教是正确的。

那么，为何胡世全亲自逮捕了师傅王普仁呢？这就有必要理清王普仁、胡世全、崔士俊之间的关系。其元凶是崔士俊。他于十七年八月，经同村人高毓藻介绍转入李文成派遣来的徐安帼的震卦教，归属李文成集团，这是背叛师门的行为。于是，高毓藻于十八年六月“见了王普仁，勾他入震卦教，王普仁坚执不允”②。他对张衡说：“外来的人不知根底”，“不要乱听他们的话。……我年纪大了，还肯再投人为师吗？”③拒绝加入震卦。这样，震卦与王、张等的离卦就产生了对立。因此，崔士俊被捕之后，在济南供出曾属离卦教系统，导致了王普仁、张衡落网。王普仁虽承认教拳，却隐瞒了秘密宗教离卦教，这是情理之中的事。

至于与胡世全的关系，如前所述，胡与崔士俊曾在离卦教内，显然关系密切；然而胡世全出教了，毫无疑问，关系恶化。熟悉教内情况的胡世全身在衙门，对于开始起事准备的崔士俊教党而言，103
是一个不知何时就会去“告密”的危险人物。这便说明了两者的仇怨。被列入谋杀对象、感到危险的胡世全先下手为强，为向官方表示忠诚以图自保，他亲手逮捕了崔士俊供出的曾是自己师傅的王普仁。有关事情的说明至此已彻底明了。

周锡瑞从王伦反乱开始至今都一直否定白莲教（八卦教）与拳棒、义和拳之间具有关联性，无论如何除坚持否定到最后之外别

---

① 程献、陆景琪论文。
② 同上。
③ 同上。

无他途。他的“教派、拳民、民间文化”（其著作第二章）的论述正是建立在这历史学和逻辑学上都有“破绽”的方法和理论之上，尽管如此，他问题多多的论述在日本仍受到高度评价，该章已译成日文，请参阅。①]

让我们进而再谈金乡县的义和拳。有供词称，“孟姓是义和拳，他们有咒语，是‘铁盔铁甲铁连衣’等四句”（嘉庆九年前后）②。可见这里的义和拳与前述刘玉濯的金甲罩以及金钟罩拳法有着极为相似的武术内容。从与徐执印、路克言、张景文父子的关联来看，也可以知道该地区的义和拳具有浓厚的宗教巫术色彩。

[现将该供词全文引述如下：“至我……所念的四句咒语，我记得十年前（指嘉庆十年），我推车到金乡李家庄替人打铁器（供
104 述者刘第五是铁匠），庄内的李念知与我相好，有他的街坊孟姓叫我打了一把杀猪刀，李念知埋怨我说，不该与他打刀，并对我说：‘孟姓是义和拳，他们有咒语，是铁盔铁甲铁连衣等四句。’我记得了。……问我避刀箭的符咒，我就念了出来。这四句咒语像是：‘铁盔铁甲铁连衣，刀剁斧砍似觉取。鲜血不漏如纸补，夜到五更人大吉。’”③

从供词可知，在普通人眼中，义和拳与通常的拳棒不同，是带有秘密气息的“避刀箭的符咒”的特殊拳法，因而受到歧视。这就是周锡瑞否定其“与教派相关联”的嘉庆十三年（1808）上谕中提到的“曹州府的义和拳”。关于前面论及的八卦教徒路克言所练“虎尾鞭”，又得下述史料：

---

① 周锡瑞：《义和团的文化前提》，载《从亚洲角度思考（5）近代化像》，东京大学出版会，1994年版。（中文译本见周锡瑞著《义和团运动的起源》第二章“秘密宗教、义和拳和民间文化”，江苏人民出版社1995年版——译者）

② 《军机处录副奏折》卷2476第4号；可参见第100页注①。

③ 《朱批奏折》卷564第31号。此件为冤案，缺乏可信度，但咒语可供参考。

向路克元叩头拜师，对小的们说，如遇同会不识的人，用大、二、五三指，朝天一指，口念“上有青天”；若是同会就向地指，念“下有地”，彼此就晓得同事的人。又说与人打架时，念“进”、“回”、“呕”三字，又令用大、二、五指，掐诀朝天，口哼长腔说“天、指、去”三字，念动时离三十步远的人就可跌倒。……教习劈刀剳枪，并说学会虎尾鞭法就不用刀。①

可见，这与张九锡所供之“百步打人”以及日后神拳的“百步槌”相近，也是与金钟罩相类似的武术。还有供指前文提到坎卦的刘玉灉“会打磨、锤字、画虎、玩拳，百步外可以打人，刀枪不怕，附近会玩拳的人都被他打了。……说是八卦拳”②。从中显而易见日后神拳、义和拳这类拳棒武术的影子。]

前文已经论述了金乡县八卦教徒与义和拳彼此对立的直接原 105
因，其背景是在蜂起集团的形成过程中，李文成集团与郜姓离卦教系统之间存在着微妙的分歧。③

[让笔者来简单说明一下。加入北京南部坎卦的林清，进而掌握了坎卦（嘉庆十四年），宣称自己是单县刘教首转世，并与河南震卦教接触（走访滑县），被河南教徒认做后天祖师。他利用这一权威，称当时仅为一普通教徒的李文成为震卦王中转世，成功地帮助李文成夺取了震卦。因此，从八卦教史的角度，林清、李文成可以说是新近入教者篡夺了权威，掌控组织，并开始扩大势力。因着这二人结成同盟，便产生了新的发展的可能性。练离卦拳棒的冯克善即被吸收进来，他以离卦教拳棒收拢山东西北德州一带的离卦教

① 《军机处录副奏折》卷2413，嘉庆十九年六月，“尹廷柱即尹克绍供”。

② 《义和团源流史料》，第87页，嘉庆二十年，“杜连城供”。

③ 在拙稿《清代华北白莲教史》Vol. 2 中有所分析（一桥大学大学院博士课程学分论文，尚未发表）。

组织，希望离卦加入到林清、李文成同盟中来（冯克善在比拳中胜了宋跃濯，收其为徒，同时置宋跃濯集团于自己属下，命其在起事时进行活动和接应）。于是蜂起就变得现实起来了。因此，这三人各配以天、人、地，称天王、人王、地王。然而，问题也在此萌生。他们否定了唯一残存的“郜家”的传统性权威，不仅如此，山东西北部被冯克善搞得四分五裂，曹州府的离卦教信徒们（后文将会言及，景州刘功曾到该地区收徒，似有关联）也被受命于李文成的徐安帼（他练的也是金钟罩）等瓦解，刘燕、孙占标、张建本等接连转卦，因此便出现了反击。王普仁、张衡、胡世全等以及郜家所在之曹州府离卦教义和拳徒众都感气愤，采取敌对或密告行动（“挟有素嫌，造言陷害”），“与教党（转入震卦的崔士
106 俊、徐安帼、李文成等）势同水火”。想必读者已清楚势同水火之仇的意思了。

如果不了解上述天理教反乱、八卦教史诸情，就无法解明其含义。周锡瑞围绕着自王伦反乱至天理教反乱期间义和拳的论述之所以基本上是错误的，是他依据韩书瑞的研究、不见“全体”、对“部分”进行一连串不充分的解释、只触及问题的表层所导致的必然结果。]

[必须申明的是，] 截至嘉庆十八年（1813），山东西部义和拳等武术处于八卦教尤其是离卦教的深刻影响之下。

[这就是笔者的结论。再举一个例子。嘉庆二十一年（1816）在直隶省衡水县被捕的山东省平原县人张廷（黄天门教徒）声称，他于嘉庆十七年前往奉天宁远州，那里有“教头”杨给荣曾教他“白莲教义合拳”，他并没有接受。杨给荣应该是山东一带出关的人。在此，白莲教和义合拳是作为相同的事物被提及的。[①]

① 《朱批奏折》卷565第18号，嘉庆二十一年十一月二十二日，方受畴奏。

而周锡瑞从王伦反乱一直论述到此，所得见解约略如下：

通览这段历史，可以有助于说明为什么围绕着白莲教徒和拳民之间的关系意见如此相左（?）。史料虽存在着矛盾（?），但却有解决的方法。单纯以组织名称为基础的探讨（?），即基于一个假定：所有自称为义和拳的组织都是相同的（?），这种做法不可能有好的结果。即使名称相同，但在不同的时间、不同的地点其行为却会有差异。重要的并非名称，而是它做了些什么。

义和拳是18世纪晚期出现的，尽管与王伦反乱没有直接关系，但的确使用了令官方不悦的魔术咒语。义和拳沿鲁西边界在赌徒、107
盐枭等下层民众间传播开来，一些官员利用了他们的武术技能，使用这个组织来对抗1813年的反乱，双方的敌对使这成为可能。然而，即使他们被编入民团，武术集团的独立性也并未丧失。除德州地区之外，所有的事例都说明了这一点。关于德州可以有几种可能性，最大的可能性是那里存在着与鲁西南在组织上完全分离的拳民集团，它与白莲教建立了暂时的联系，就如同鲁西南拳民集团和官府建立暂时性联系来对付白莲教完全一样。武术团体一般来说是松散的，这导致不同地区的拳民走上不同的道路。但也有可能存在着完全不同的两个拳派。“义和”是极为普通的名称，就如已提到的一些温和的以冥想为主的教派也采用这一名称，但却与拳棒无关。如果看山东西北部的地图，就会发现有许多叫“义和”的村庄，因此，正如鲁西南和鲁西北那样，完全不同的拳民集团有可能使用相同的名称。

最重要的是我们应该注意到，在这里没有任何有关19世纪末义和团“降神附体”仪式的记载，仅有几则史料相当含混地言及不死之身（刀枪不入）。虽然没有这样的否定在证据上当然是危险的，但假若拳民行巫术，官府是不可能不言及的。

这些都极为明确地说明，清中期的义和拳在仪式方面与清末的义和拳是迥然不同的。笔者认为，那些想通过追寻相同的名称

去溯源的人无疑是误入歧途。正确的途径应是本书所采用的，即探寻仪式与实践的源头，且是深入到同时代的民间文化中而不是遥远的教派组织中去发掘（原书第 339—340 页）。

然而，笔者认为行文至此，可以确定无疑的是周锡瑞的“通览”在历史学领域是完全谬误的。在笔者看来，他的“解决方法”只不过是为了回避历史性地探讨义和拳的历史存在形态时所遇到的困难而采用的方法而已。这类义和拳到民国时期被红枪会等组织所继承，红枪会属于“义和团流派”，是“起源于八卦教”，已属
108 “定论”。[①] 因此，周锡瑞的起源论在向后代的历史延伸方面也是缺乏说服力的。无论什么样的争论笔者都准备接受，笔者期待着对方的反驳。

五　道光、咸丰、同治时期的拳棒与八卦教

如上所述，截至乾隆、嘉庆年间的义和拳大体上清楚了，问题在于其后七十年的历史，也就是乾嘉时期的义和拳与光绪时期的义和拳应在什么样的历史脉络中把握？这也有两种见解。一种是堀川哲男、周锡瑞的见解，他们重视咸丰、同治时期的激荡，视乾嘉时期与光绪时期的义和拳为非连续性的、中断的；另一种是笔者和路遥等的观点，即不断变化的这一传统在华北农村社会深层仍持续存在着。

从根本上造成这两种相异见解的仍是对乾嘉时期义和拳的不同认识。如果将乾嘉时期的义和拳仅作为名称上的一致，并无类似之处，那就没有必要将它硬扯到清末，可以放置不理，其理由是七十多年的岁月以及并无史料证明在两者之间可以插入激荡的近代史。因此，义和团运动可以作为清末独立的现象来研究。

然而，如果承认乾嘉时期的义和拳与清末的义和拳之间具有

---

① 申仲铭：《民国会门武装》，中华书局 1984 年版，第 13 页。

类似性（笔者认为，截止到目前笔者的考证（包含附论在内），使人不得不承认，在两者历史现象之间是有类似性的），那就必须在某种连续性的基础上把握这七十年间的变化。对于这种思路，最大的难关是较之考察乾嘉时期的义和拳，史料更为匮乏。其原因在于军事方面。研究民间教门史，可知民间教门多起源于明代，但在明清交替时期即明末清初之际，却在官方镇压史料中 109
无法发现其足迹，这是因为当时对清战争以及李自成、张献忠反乱成为首要问题，民间教门便算不得什么了，于是在官方档案史料中就很少有关于它的镇压记录；此外，明代档案现存甚少也是事实。与此相同，乾嘉朝是清朝体制大致巩固的时期，留下可以详细考察的大量治安警察方面的史料。然而到了咸丰、同治时期，对外战争、内乱问题严重，民间教门便无暇顾及了。另外，继对宗教相对宽容的康熙时代，乾隆时期成为对天主教问题、文字狱等宗教、思想监察异常敏感的时代（仍存有异民族统治的意识），受此牵连，许多教门被揭发出来，从嘉庆白莲教反乱到十八年（1813）天理教攻入紫禁城（特别是后者），引起朝廷惊慌，举国一齐查拿教门。于是，嘉庆二十年（1815）前后的官方档案仿佛成为当时民间教门的总目录。然而此后，随着官治的腐败及丧失热情，以及上述问题的发生，与教门相关的档案史料便减少了。总之，从乾嘉时期开始连续性地考察只能到道光朝前后。基于这些情况，尽管困难，我们仍要对道光、咸丰、同治时期华北地区拳棒与宗教（八卦教等）的关联进行探讨。]

天理教叛乱（1813 年）以后，华北白莲教（八卦教）的活动不可避免地暂时陷入衰退，当然其间也有在逃者潜行传播扩散，使得其传播范围逐渐扩大。后来，以嘉庆年间被镇压的八卦教徒第二代的复兴活动为起步，至道光十五六（1835、1836）年前后，其活动再度开始表面化。其间，有道光十一年（1831）红阳教等教

习“神拳”①，可见其他宗教结社在宗教活动之中也吸收了传授拳棒的内容。

此外，嘉庆末年仍有报告称：“可隐虑者，曹州府属向为邪教渊薮，伏而未动者尚多；其次则沂州府属两处匪徒，如掖刀手、金钟罩、虎尾鞭，所在皆有。”②与红砖（拳）会同样，受白莲教（八卦教）影响，这些武力社会集团，如“掖刀手”那样“结盟拳
110 会”，“能吞符治病，聚众敛钱，打造铁刀”③，在其结合的纽带中仍强烈存在着宗教性质。

即使在道光以后，我们仍可以列举出为数众多能显示这类拳棒武术活动的宗教性质的事例来。

道光元年（1821）查获刘顺义在河南中牟县组织拳会，他趁嘉庆十八年（1813）旱灾之际，“跳舞迎神，充作马巫，捏称神道附在伊身，造作神言，妄言祸福”。后又散布“五大魔王出世”、“卯金刀”、“朱红桃”等白莲教言辞，并号称自己系“神拳”，“凡学习者可保身家”④。

道光六年（1826），那彦成在奏报中⑤提到“祖师会”，从河南

---

① 《军机处录副奏折》卷2746第1号（道光十一年）。这些史料见《档案史料续编》第1992、1994页：耆英等奏，道光十一年十二月二十五日；耆英等奏，道光十二年正月十七日。称为“神拳”的拳棒曾于乾隆三十一年在浙江宁波府鄞县被发现。据供：“我儿子会降神，……吴桢祥就乱舞起来，说有天兵天将帮助，李元霸、秦琼都来助我的。”（首人吴行三供，《军机处录副奏折》卷3009第2号；另参见《新修鄞县志》卷16。）其所显示的性质与初期义和团运动中朱红灯“神拳”相类似。另外，道光九年四川南川县民罗声甫的拳棒，也是“用清水一碗，烧然檀香，画符念咒。吃水之人即有神附体，自能舞弄拳棒，名为少林神打”（《宣宗实录》卷154—9）。其详细史料见《档案史料续编》第1980、1988页：戴三锡奏，道光九年二月二十八日；阮元等奏，道光九年五月二十六日。1940年代，河北的“太极神教”中也有教习“神拳”。（参见李世瑜《现在华北秘密宗教》卷首图3照片。）一并参见第94页注①。

② 《仁宗实录》卷372—12。

③ 《宣宗实录》卷175—5。掖刀会又称“根华教会”、“艮卦教”（《宣宗实录》卷178—11、12）。

④ 《军机处录副奏折》卷2595第1号。

⑤ 《那彦成奏议》卷70—12、13、14。

朱仙镇传到直隶容城县，由教匪张俭等接续传播，会内设犄角、马匹、香头等职，降神舞刀时“烧香上表，低头弯腰，将两手摇摆，随势倒在地上，声言‘祖师附体’，即须脱卸衣服，光赤上身。第一要耍铡刀，一手将刀柄执住，刀刃放在肚腹，一手用刀背狠力向砸，只须刀柄执牢，不致伤损。又要会耍腰刀，两手各执一刀，左手之刀砍右膀，右手之刀砍左膀”。这与日后义和团的法术、刘士端大刀会的武术即金钟罩极为类似。①

[其中“马巫”、“马匹”如第五章所述，属于华北民俗中的萨满（降神附体），可以说是民间宗教活动在与乡村社会的接触过程中逐渐吸收进来的。]

道光十五年（1835），在山西省赵城县发展起来的曹顺及其先天教组织，属于郜姓—刘功离卦教系统，曹顺本人就是拳棒师，“学习阴阳，并会治病”，宣称“照此坐功，日久可以消灾除病，兼能精通武艺”，“其教法术能避火器”②。

[关于这次反乱，笔者写有略微详尽的专论（《道光十五年山西赵城的先天教反乱》，收入增渊龙夫先生退休纪念论文集编委会编《中国史中的社会与民众》，汲古书院 1983 年版）。其间开始出现某某为“弥勒转世”、某某为“孙猴儿转世”、某某为“哪吒转 111
世”的构思。

翌年即道光十六年（1836）曹州府查获的李芳春离卦教则更为清晰。这是直隶省清河县人、离卦总教首刘功在山东所传弟子的复教活动，与刘功之徒、德州地区的义和门属于同一系统。刘功传授八字真言，同时教李芳春向太阳磕头和运气功夫，当刘功被捕且

---

① 从路遥编《山东义和团调查资料选编》（齐鲁书社 1980 年版）一书中《关于大刀会首领刘士端的部分情况》以及笔者的采访记录来看，可以断定与金钟罩的“排刀”相同。参见胡珠生《义和团的前身是祖师会》，载《历史研究》1958 年第 3 期。

② 乔志强编《曹顺起义史料汇编》（山西人民出版社 1957 年版）所收五月初四日山东巡抚钟祥折；六月二十四日山西巡抚鄂顺安折。

病死狱中时（1813 年），李芳春等逃走，后于道光三年（1823）潜回，托言受刘功遗命复兴旧教。其时，李芳春自称“弥勒佛转世”，因儿子李亭（庭）标一伙素习拳棒，所以设“文武二教”，文教皆令念咒运气，称功夫深透可见无生老母；武教则教演拳棒技艺。教徒渐多后，便造预言谶语，提倡“劫”说，借《封神演义》内人名，捏称弟子黄尚选为哪吒转世、马方贤为姜子牙转世、刘洸敏为土行孙转世，他们不入劫数。[①] 显然，业经历史证明，这是离卦教系统的简单再现。

《封神演义》向民间宗教的渗透，已见于乾隆十八年（1753）八卦教案中的“武成王转世”、“姜丞相（姜子牙）转世”等。[②] 此外，还可见于嘉庆二十年（1819）四川“鸿钧教”（二郎神、鸿钧道人）这一名称[③]及后出之白阳教、梅花拳的神坛牌位。八卦教作为创始宗教的特质在历次反乱和镇压之中逐渐丧失，与此同时，又将乡村演戏中已被大众化的神话小说戏剧世界吸收并安置到宗教中来。这说明传统宗教组织经过解体及扩散，反倒使它更容易与其他的宗教要素相融合。]

112 在咸丰、同治年间鲁西白莲教（八卦教）叛乱中登场的孙汝敬（宋景诗的拳棒枪法师父）曾传授红拳，据称“会掐诀念咒摆洪水阵”[④]。八卦教（白莲教）以民众对超自然能力的渴望和信仰为基础，其中“法术”的存在，可以从当时的叛乱当中以及散见

---

① 《档案史料续编》，第 1999 页，经额布奏，道光十六年九月初七日。另，《军机档》中也有相关史料（70759、71810、72046）。

② 《军机处录副奏折》农民运动，补二，卷 105 第 5 号，乾隆十八年二月初三日，杨应琚奏。

③ 《上谕档方本》嘉庆二十年春季档，嘉庆二十年三月初八日（四川总督）常明奏。“（黄士贤）诡称伊前遇川主二郎神，云及北斗系鸿钧道人，令伊时常打坐念诵北斗真经，日久能知过去未来及凡人祸福，有人信奉亦可消灾。伊虔诚打坐诵经已有年，所能使元神冲出红光。”（《军机处录副奏折》卷 2767，嘉庆二十年二月十一日，常明奏。）

④ 陈白尘撰述：《宋景诗历史调查记》，第 18、23 页。

的记述中略窥一斑：离卦“延营的从家、延家都说有法术，能呼风唤雨，撒豆成兵；铺上席子就驾云，骑上板凳就成马，跨上草绳就变龙”①；“东贼有邪术，枪炮皆不入，官军大败”②；“教首披发朱衣登垛，念咒二十余辈，官军愕眙”③；“党徒自诩有神授法力，撒豆成兵，骑凳当马，天兵天将能作法驱策”④。

同治五年，山东德州的“中央离卦教”[（中央戊己土圣道会）烧香时]“手掐真武，口内念咒”，“画符念咒”，“练习枪刀”⑤。

[附带说一句，这也是与乾嘉时期德州地区的义和拳有关联的。住在德州城南的赵熙元（吴桥县人）在德州任催头，因感“世界不正”，即编订《三才书》、《八卦群星经》，从事宗教活动，在直隶等地传有徒众。赵熙元这些都是从王好习得，王好除给他一尊“神马”（像）之外，还有那些书，并传授“把式”给他。从赵熙元的家中还发现有“鸾训一本”。所谓“鸾训”即神谕，也就是通过扶乩获得的训言集。官方视为“最多妄诞”。从中可见民间宗教（白莲教）已开始呈现与降神附体（萨满）以及“把式”相结合的迹象。⑥

这样，道光、咸丰、同治时期的民间宗教——白莲教的活动 113
中，已开始与《西游记》、《封神演义》等小说、戏剧、降神附体

---

① 陈白尘撰述：《宋景诗历史调查记》，第84页。

② 《广宗县志》卷1，大事记。

③ 《山东军兴纪略》卷13，邱莘教匪三。

④ 《冠县志》卷10。

⑤ 《军机处录副奏折》卷2589第5号。

⑥ 《军机处录副奏折》卷2589，同治五年十月初四日，步军统领衙门折。该折附片称：白莲教在“德州西南一带为尤甚”。同年在直隶涿州也查获“八卦书、群星经、鸾训集、先天八卦断宫书、真武大帝符咒书”等（《军机处录副奏折》补卷316，三月初六日，步军统领衙门咨送）。周锡瑞视“真武”为一般信仰，从而批判了笔者“附论”的观点（见该书第106页）。但笔者仍认为这是武派对其教派侧面的着力强调。至民国时期，周来聚《邢台真武道》（《河北文史集粹》社会卷，第45页）记述了“红学”组织中有关“真武大帝”、“练功”、“符法”的情况。

（萨满）、拳棒武术相结合。①］

光绪十七八年，在山海关外蔓延的八卦教武派改名为武圣教（即金钟罩邪术）、武圣门，倡言“符咒能避刀枪”，“入教习术，能避刀兵劫数，枪炮不能伤身”②。

［对此，笔者写有专论③，敬请参考。其中注 39 也涉及到“灵媒”活动。］

显而易见，拳棒武术在直东交界地带以及山东西南部与邻省的交界地带（当然并非全部，仍可发现为数众多的其他流派的拳棒武术），师承传接，与八卦教（白莲教）关系密切，深受其宗教影响。

然而，还必须同时注意的是，前述金乡县所发生的事态即其一端，在嘉庆十八年（1813）金钟罩的传承序列（参见图 1－8）和宋跃濯义和拳系统中，拳棒、金钟罩、八卦教对同一人物而言，代表了各个不同的传承关系。其中与离卦教的关联最深，特别是从冯克善通过传授拳棒入教这件事，更可知八卦教与拳棒传授相分离的现象，即拳棒所具有的社会功能（防卫功能）是独立的。［或许这
114 也是由于伴随着宗教组织向心力即约束力的减弱，便容易出现文—武两造的分离现象。］

> （直隶）董泯于道光元年间，因知昔存今故之王成供奉二郎神，能打梅花拳，冀可防身，遂往拜师，演习拳棒。④

---

① 另举一例，嘉庆十八年（1813）在直隶静海县传播的未来真教，即开始利用村里音乐会演奏乐器，并“过阴下神佛言语”，就是与冥界之灵交流、传达其言语的萨满（《军机处录副奏折》卷 2420）。

② 《朱批奏折》卷 600 第 33 号；卷 600 第 30 号；卷 603 第 1 号。

③ 参见《1891 年热河金丹道蜂起》，载《东洋史研究》43 卷 2 号。

④ 《军机处录副奏折》卷 2585 第 7 号。

这则史料明确地反映出这样的事态。而道光晚期以后社会秩序的动荡和混乱，更令拳棒的这种社会功能显出其意义，使得拳棒传授更为普及，同时也促使八卦教（白莲教）进一步向乡村渗透。

咸丰、同治年间，有报告称山东西部乡村的少年人开始学练拳棒，拳棒活动更为普遍。[①] 关于前面提到的孙汝敬（孙老敬）红拳，有记载如下：

> （馆陶）县城东南孝二里人民多习枪棒，太平军北犯时，曾调充护城勇，官加奖励，人民益习技击。该里东招村有红拳会，技术更精，数数击贼，贼不敢近。同治二年八月初四日，黑、红旗匪合众扑招村，村民持枪备战。……其实贼中亦有精技击者。[②]

> 同治元年，值宋逆（宋景诗）猖獗……。闻城南招村齐团抗匪……[③]

> （同治元年七月二十三日、二十四日）伏匪刘柱哲、王以言、孙立成等立成父孙老敬本教首，复起馆陶之东古村。[④]

这三则史料反映了红拳会的复杂性格。教首孙汝敬、孙立成父子的红拳针对太平天国北伐军进行了防卫，故于咸丰初年不断受官府奖励，拥有“护城”功能，组织了红拳会、团，在各乡村内扩展渗透。但在咸丰末年开始的白莲教（八卦教）叛乱的漩涡中，它或参与或与黑、红旗军（宋景诗军、离卦郜老文军）中的“精

① 《宋景诗历史调查记》。
② 《馆陶县志》兵警（中国近代史料丛刊《捻军》Ⅲ，第522页）。
③ 《馆陶县志》，民国25年，卷7，人物志。
④ 《山东军兴纪略》卷14之上，降众一。

技击者”战斗，显示了它的两面性。也就是说，在太平军、捻军展开活动的咸丰、同治时期，拳棒向乡村社会的扩大渗透，使得它肩负起了拳棒的社会功能即暴力（防卫）功能，其间也包含了八
115 卦教势自身的扩展。[这些拳棒的扩展，是以在乡村社会移动的宗教者、艺人、民间医生、小商贩、季节工为载体的。]换而言之，八卦教组织无法阻止拳棒武术这一社会功能的独自发展。因此，不用说起初，就是到了晚期，义和拳只存在于八卦教内这种观点绝对是不正确的[（到第三章就会看到梅花拳也叫“干枝梅花义合拳”）]。于是，伴随着拳棒的独立发展，与八卦教相关联的拳棒，虽然仍摆脱不了宗教的性质，但却逐渐从八卦教组织中脱离出来，且与它的距离日益增大疏远，在社会上以其暴力（防卫）功能渗透到广大乡村内部。

（滑县）侯本清……与弟本澄习拳勇。嘉庆癸酉（十八年），率其徒郭点等剿匪高平集，……练乡勇……①

正如上面史料所示，八卦教武卦组织向乡村内部渗透扩大，是在反八卦教拳棒或非八卦教拳棒广泛存在②的环境中，在与它们混杂、竞争、交流的互动中进行的。

刘育万……（景县）野里庄人，为拳术名家。……[（太平军）]林凤翔占连窝时，遇州牧麟招募民团，延为总拳练。③

本（邱）县民俗，强悍质直，好武勇，……向来习技击之术者多……。徐训元……善技击，附近各村习拳者多出自其

① 民国《滑县志》卷17，人物。

② 《重修滑县志》等县志中记载了为数甚多的其他诸如“尽忠报国”类的拳勇。

③ 民国《景县志》卷8，武功。

门。同治年间，曾随联庄会剿捕教匪出力……。南辛店之路桂芳、倪宋村之暴平经，均精梅花拳。①

上述史料显示这些乡村拳棒，就如孙汝敬的红拳，随着执政权力的逐步衰弱化，取得对其活动的官方认可或默许，存在逐渐公开化，并不时与“团”、“联庄会”接近，开始左右日常的乡村秩序，产生某种共生的局面。这种情势在道光年间更为深化：

山东习教之风，相沿已久。② ……曹州、德州、东昌等处，俱有教匪诵经传徒，私立名号。各头目分掌教旗，或管百人，或数百 116
人。一经掌旗，数口之家，可得饱暖。因有无赖生监为之掌旗者……③山东匪徒习教，曹州府所属较多，此种莠民，人皆视为善良，不但同教之人信附，即寻常百姓，亦鲜有知其为匪者。惑人愈众，敛钱愈多，终归不妥。④

这与白莲教（八卦教）已深深地渗透并扎根于乡村社会之中并非无关；另外也与左宗棠所报告的事态并非无关：“臣宗棠前剿捻转战直隶大名、顺德、广平；山东武定各府属境，目睹居民皆筑有土堡，自分气类，良民所居称‘白圩’，其习教者自称‘黑圩’，习为不法，无所顾忌。地方官吏，惟幸苟安无事，不复穷究其奸。”⑤但正如左宗棠所言，这并不意味着他们已统摄于地方官的管治之下。同治二年（1863），又有同样事态出现：

---

① 民国《邱县志》卷16，武术志。另参见民国《临清县志》礼俗志，游艺（注95）。与鲁西白莲教反乱军相对抗的地主团练即柳林团也曾组织过“梅花队”（梅花拳队?）。（《宋景诗历史调查记》第147页。）

② 《宣宗实录》卷297—6。

③ 《宣宗实录》卷293—24。

④ 《宣宗实录》卷300—22。

⑤ 《左文襄公全集》卷60，拿获教匪讯办饬属搜捕折，光绪九年三月二十五日。

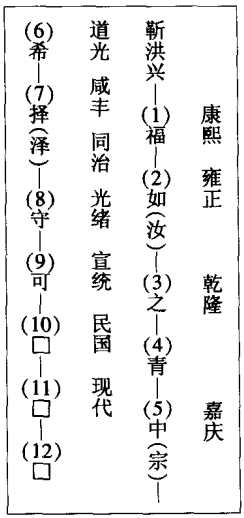


图 1-9

117

查该匪原系白莲教，直隶之大（名）、顺（德）、广（平）三府，山东之东昌、临清、曹州各属，均有此项匪人。几至村村皆有，难以数计。散则为民，聚则为寇，官兵势盛，彼即伏匿，或托名团练，或假借联庄，借为藏身之计。……前在大顺广道任内安抚之忠义等团（莘县离卦教从家组织的团练）现在河西，均系教民反正。①

[现根据实地调查②，将在本章中屡屡登场的“莘县靳家堤口”之“靳家”的情况整理如下（考虑到人权，一些部分使用□隐略）。

靳家以山西省洪洞县迁徙而来的“靳洪兴”为祖宗，已知十二辈排行如图 1-9。

将出现在史料中的靳家人物嵌入上图，即知康熙二十九年（1690）出生的任义吾（任上手）之师靳一凤应相当于（1）福字辈；乾隆三十九年（1774）与任义吾的名字一同出现的是靳之训，应相当于（3）“之”字辈；其下是“青”字辈，嘉庆年间与德州地区义和拳相关的名字是靳青湖（清和）；接下来道光年间的靳中和是（5）“中”字辈；而与他同时代的靳宗泰、靳宗辅也应是“中”（与宗谐音）字辈。然而，由于靳青湖（清和）之子名靳希盛、靳宗（中）辅之子名靳泽文③，所以（4）“青”（6）“希”和（5）“中”、（7）“泽”也有可能是作为分支并存的。当咸丰、

① 《宋景诗档案史料》，第 261 页，署直隶总督崇厚等折，同治二年二月初一日。

② 笔者所藏《调查记录》（1996 年 8 月）。该调查是委托中国人按笔者拟定的提纲所做。

③ 《朱批奏折》卷 572 第 5 号，道光十五年七月二十七日，嵩溥奏。

同治年间鲁西白莲教反乱中作为红旗分首领登场的靳三、靳四（即靳大法旺和靳二法旺，似乎应属（7）“择（泽）”字辈。[①] 由于打着靳家的旗号“造反”，靳家堤口被清军所毁，据说幸存者逃往他乡，更名换姓，后来又回到村里。在他们的下一代［大约是（8）“守”字辈］中，又出了一位有名的拳师，名靳开基。

这靳家最大的特征是拳棒武术，从靳一凤开始，经靳青湖、靳中和、靳三、靳四、靳二豆虫，直到现在的第十、十一辈，仍在练阴阳拳或靳家大红拳（红拳、洪拳）及刀术，呈现出拳棒武术世家的风范。据传说，大红拳即赵匡胤所传之洪拳，其名又叫六趟拳、六式拳、六步拳，这是因为该拳法有六种招式（一串连贯性动作来回直走六趟）的缘故。耐人寻味的是，据称，“打大红拳有‘白莲花老人’保佑”，所谓白莲花老人“是白莲教的”。互不相识的拳友见面时问：“你在哪一教?”答称：“白莲教的。”当地人称白莲教和清水教多是“女的”、“妇女的”，似乎说明女性的重心在于宗教，而男性则在“武”即拳法武术。但女性也有练习拳法的 118
事例。关于拳棒活动，当被问及是否听说过“高、陈、杨、靳、任、李、李”这个说法吗，当地老人回答说：“听说过。高姓在阳谷县□□乡□庄，叫高二蹦豆，是（咸丰、同治时期）靳三、靳四时的人；陈姓在河南；杨姓在杨庄，……想不起叫什么来了；任姓就是莘县□□□庄任家。……李、李是谁想不起来了。他们都是当时打拳的‘好把式’。”延家营的从家是靳家的徒弟，也练大红拳。此外，阳谷县□□乡的穆家和秦家是打梅花拳的。这里某家练某某拳的说法，似乎可以理解为练拳是以“家”为单位的。这靳家的拳相当有名，据说就连河南少林寺的和尚以及河南人来比武或学拳，在山东郓城县一带也有徒弟。毫无疑问，宋景诗等就是生存在这种以拳法活动为媒介所结成的乡村人际网络当中。像周锡瑞那样仅将

① 关于“靳家”及“从家”，请参阅拙文《清代白莲教史的展开》。

图 1－10　靳家堤口村

119 宋景诗及其黑旗军集团当做非宗教的拳师来把握，似乎有些性急了。

总之，在乾隆、嘉庆年间习练八卦教系拳棒人们的口中流传的“高（郜）、陈、杨、靳、任、李、李”这一武术传承系列的咒语，现今仍在莘县靳家堤口流传，并且我们还证实了他们的红拳叫做六趟拳，是与白莲教有关的。又如路遥在武城县东李古村的调查中发现“郜、陈、萧、黄、李”这一传承系列仍然存在那样，以武术为结合纽带的社会势力广泛且深入地在山东西部的乡村社会持续存在着（第三章所探讨的梅花拳会也同样如此）。]

关于咸丰、同治年间“山左”（山东省西部）的白莲教（八卦教）与乡村秩序的关系，是一个应该进一步深入研究的课题，或许拳棒与乡村秩序共存局面、状况的存在，是光绪二十四年（1898）张汝梅奏报的基础：

直隶、山东交界各州县，人民多习拳勇，创立乡团，名曰义和，继改称梅花拳，近年复沿用义和名目。……遂指为新立之会，实则立于咸、同年间未有教堂以前，原为保卫身家、防御盗贼起见。①

这也是光绪十三年（1887）以来，围绕着冠县梨园屯教堂建设所爆发的仇教斗争②的中心主力冠县“十八团”［（修正作“义和拳”）］等形成的社会基础［（详述见第三章）］。笔者认为，从历史上看，直东交界的乡村地区，白莲教与乡团两者之间的距离并没有如学界争论的“白莲教（八卦教）说”与“乡团说”对立那么大。

［日后的调查和研究令笔者相当详细地了解到这些情况。虽非乡团起源，但这里的行文之所以略带不反对“乡团说”的意味，120
是因为并没有真正认识到张汝梅奏折所具有的政治性含义（将在第三、四章论及）以及当时并不了解拳会（第三章详论）的缘故。但笔者还是没有删除带有乡团色彩的最后一句话。］

出现这种事态之所以可能，首先是由于从属于八卦教文—武组织形式之下的武场组织拥有排他性较弱的大众性；其次就是因为如此拳棒武术对于乡村大众而言是作为有用的事物被接纳的；此外，出于这种性质，武场组织并非贯彻地方官僚的统治，而是与当地以地主阶层、富农、自耕农阶层为中心的当地乡村秩序保持接触点。

当然并非仅有这一个方向，八卦教组织在另一方面与盗匪、土匪的结合也不断加深。

道光十八年（1838），黄爵滋的奏报大致如下：

---

① 《义和团档案史料》，第14、15页。

② 参见《冠县志》卷10，台北中研院近代史研究所编《教务教案档》第5辑（一）（二），山东教务。关于赵三多、阎书勤的梅花拳，请参见第三章。

最近，菏泽县巨盗（捻匪案内逸犯）李三知县（李三之县）与河南省汲县著名贼匪刘玉玑关系密切。刘玉玑竖黄旗聚众，号拘头大王，屡出临淇镇做会，搭棚数十架，杀猪百余口，各带顺刀两刃锋，歃血邀截商贩，抢买人口。滑县、新乡县、浚县、淇县、延津县、安阳县、林县、临淇镇、睢州、归德府等地的差役、武举、逃军、窝匪、革生、逸犯等都加入顺刀会，“声势连结”，官府甚至不敢出手。其手下大头目有王占魁、占杰、占元兄弟三人，本属邪教，现充滑、浚两县差役，暗为顺刀会耳目。此外，顺刀会还与住汲县西关的“邪教头目”上神庙（无生老母庙）山主郝癸文及其善友组织即邪教势力“声息相通”①。

或许可以认为，像嘉庆年间的曹、单、金乡、巨野等地的红砖（拳）会、“义和拳匪徒”这样，在八卦教（白莲教）与武力抢劫活动及其集团时而一体化的过程中，或是在彼此之间接触、相互渗
121 透的更加深化的过程中，“会”的性质逐渐强化，形成了山东南部、西南与邻省交界地带的顺刀会、砍刀会、掖刀会即根华教会（艮卦教）等组织。在此基础上，道光时期由“无赖监生”“掌旗”的白莲教组织在“荒歉之时”则不断重复着“白昼伙抢，名曰均粮”②的活动（即“土匪”活动）。进而到了咸丰、同治年间，曹州府长枪会（一心团）的活动活跃起来③，在其周边也能发现受八卦教影响的武力集团。长枪会的领袖之一王来凤（范县廪生）

---

① 《黄爵滋奏疏许乃济奏议合刊》，中华书局1959年版，第72—77页，黄爵滋奏疏，卷8。

② 《宣宗实录》卷269—4、5。

③ 限于篇幅，关于长枪会、“团匪”留待他稿再论。在此请参阅《山东军兴纪略》卷10、卷11；《山东近代史资料》第1集，第249—290页；光绪《菏泽县志》卷18；江地：《论太平天国时期的北方农民起义》（上），载《山西大学学报》1979年第2期；骆承烈：《太平天国革命时期山东人民的革命斗争》，载《太平天国史学术讨论会论文》1979年版，第173页；神户辉夫：《清代后期山东省“团匪”与农村问题》，载《史林》（55—4）等。

“号称办团，纠濮、范数百十村众，推为堂主”。在他影响下的“股匪”和“教匪房士林、房兴林……惟所指挥，与邱莘教匪（白莲教军）合势”。另有“土匪侯日贤、张克烈、李大勇等，众数千，起于郓城丁家掌，张八卦旗，伪号有四相、八帅、四先锋”①。

[上述掖刀手即根华教会应是艮卦教。道光年间，山东即墨等州县曾抓获根化教徒，后改称艮卦教②。]

长枪会（一心团）如记载所言，“曹属之贼，大半悉入其会中”③，包含“教匪”、“土匪”，其结合的方式为“不拘庄村之远近接连与否，有愿从者，即为其会之人。既入其会，即出乎团练之外，团练之总即不得管束”④。于是，光绪年间出现的曹州府大刀会便继承了这类诸会及长枪会的组织传统。在此意义上，陶成章所言⑤兼具“洪门”和“教”的性质也有几分值得首肯之处。

从八卦教（白莲教）运动史的角度来看，大致可以如上所述地将其把握成为山东省初期义和团运动中心主体的义和拳会（梅花拳会）、红拳会、大刀会的历史形成过程与性质（前史）。

[在日后的研究中，笔者清楚地意识到必须从其他角度论述义和拳会（梅花拳会）。详论见第三章，在此毋庸赘述。]　122

六　结语

下面总结到此为止的论述。八卦教即收元教自清初创立伊始，与强调信仰真空家乡的无生父母同时，还注重练精、气、神的内丹法，又将与坐功运气、吐纳法、练气并存的拳棒武术（踢腿打拳、锻炼身体）作为外功。此即八卦教的文（宗教教义、内

---

① 《山东军兴纪略》卷11之上，土匪三。

② 庄吉发：《清代道光年间的秘密宗教》，载《大陆杂志》第65卷第2期。

③ 《长枪会纪实》，载《山东近代史资料》第1集，第264页。

④ 同上。

⑤ 陶成章：《教会源流考》。

丹）和武（拳棒武术）相结合的理论基础。就宗教理论而言，文是深奥的，首先“学拳入教”，即作为宗教初步打下基础，通过拳棒武术进行身体锻炼（这与身体理论、医学、吐纳呼吸法、练气相关），与世俗社会保持接触点。其中也有以离卦为代表的以拳棒活动为中心的武卦，它视通过练气锻炼元神透天的真人郜云龙、郜生文为始祖。八卦教拳棒于乾隆二三十年代在与世俗社会相交中，采用了义和拳（义气和合之拳）这一名称。因此，义和拳与单纯的拳棒武术不同，它具有宗教的性质，它被视为与白莲教相同的组织，念诵运气咒及避刀箭的咒语，以期成为超自然的不能损伤的身躯。这就是它被称为拳教的原因。然而，与八卦教相关联的拳棒武术的名称却不仅限于义和拳，还有八卦拳、红拳、梅花拳、六趟拳、阴阳拳、金钟罩、虎尾鞭等，这是八卦教与这些既存的拳棒武术以外功或武场的形式相结合的结果。因此，历史上义和拳除“干枝梅花义和拳”外，仅只与八卦教有关系，但这并不是说八卦教的拳棒非义和拳莫属。实际上，六趟拳、八卦拳、红拳、阴阳拳在与八卦教相结合时也往往被称为义和拳。义和拳并非指特定固有的具有实体的拳棒流派，而是指与八卦教即宗教相关联的武场成员“义气和合”的拳棒。在日后八
123 卦教的发展过程中，尤其与离卦联系紧密，因此甚至可以叫做离卦教拳棒。这样，与白莲教相结合的拳棒就是义和拳的原始（至嘉庆二十年前后的）状态。

此后的历史展现出八卦教自山东西部向直隶南部、河南北部的乡村社会蔓延渗透的态势，然而，义和拳之名却在文献史料中消失了。是绝迹了吗？很难想象只有与八卦教的活动相联结的义和拳拳棒突然销声匿迹了。事实正相反，八卦教和与之相关联的拳棒活动本身在当时甚为活跃。合乎历史的恰当的推测是，在此过程中，义和拳虽经一些演变但仍延续下来。本章所举事例及调查正反映了这一点。

据博恒理（H. D. Porter）称，在八卦教的发展中，以武场来容纳拳棒武术的文武结合的组织形式一直持续到义和团前夕（光绪十二年），且甚为普遍。这是由于在清朝异民族统治下保持“秘密”的必要性，在某种意义上要求八卦教组织具有双重性（秘密与公开），从而在这种政治社会环境中形成了八卦教的文—武组织模式，也可以说是一种脱离困境的形态。

相对而言，在政治性、宗教性、规范性方面更为淡薄的武场的拳棒活动及其组织，担当了八卦教扩大教势所必须的大众性角色。这些组织通过传授拳棒、比拳（亮拳）、医疗（运气治病等）引人入教，在华北民众中逐渐获得了大众性。总之，对于吸收“潜在的皈依者”[①]即广泛存在的社会“职务”分配不适症群体的后备军、组织活力的源泉——“血气少年”，这种组织形态是最适合不过了。

但是，这同时也产生其他的作用。也就是说，由于拳棒活动本身也与世俗社会内的拳棒相竞争，所以它在社会里的具体状态是，拳棒武术的宗教思想就让位给了拳棒所具有的暴力功能的优越性及其教习拳棒意义上的现实功能（防夜自卫、获得社会尊重[②]、保持健康、习武谋生即打拳卖艺等）。因此，经过与各类武术竞争，拳 124
棒武术产生了混合，并导致各种拳棒武术流入武场组织。此外，八卦教组织的特征即缺乏统一指导性以及因镇压导致指导层的解体所产生的分散性都为此提供了有利条件。在此，我们也发现了与八卦教武场组织有关的八卦拳、梅花拳、红拳、义和拳、六趟拳、太子拳、阴阳拳、八番拳、虎尾鞭、金钟罩等多种多元拳棒武术存在的又一个原因。

---

① 盐谷政宪：《参加宗教集团与人的变革》，收入森冈清美编《变动时期的人与宗教》，东京，未来社 1978 年版。

② 参见明恩溥《支那的村落生活》（日文版，东京，生活社 1941 年版）第 263 页。（中文版《中国乡村生活》，时事出版社 1998 年版。——译者）

随着八卦教组织与武场拳棒武术距离的增大、二者关系的淡薄化及模糊化，这些带有宗教印记的拳棒活动开始在乡村内广泛地蔓延和渗透。在此过程中，形成了拳会［梅花拳会（义和拳会）、红拳会等以教习拳棒为纽带的组织］或以金钟罩（硬气功）为核心的武术教习组织大刀会（这属于八卦教的武场组织）。

正是由于这些受八卦教（白莲教）影响的具有浓厚宗教巫术性质的拳棒武术在乡村内广泛地传播与存在，在此基础上才开始了初期义和团运动的武力仇教斗争，从这个意义来看，吴桥知县劳乃宣在《义和拳教门源流考》中所指出的义和拳与白莲教的关联性，抛开其政治意图，尽管论证并不充分，但仍不能不承认他的观点有着直观的正确性。①

但这并不意味着山东乡村社会持续存在的属八卦教系统的六趟拳、六式拳组织，原封不动地变成了义和团（拳）。时在恩县庞庄的明恩溥言道：

> 山东一直存在着叫做六番教（Six Times sect，或即六趟拳——笔者）的组织，它被视为白莲会（White Lily Society）

---

① 光绪二十五六年在山东、直隶交界地区各县活动的义和拳之中，可以看到继承了八卦教传统的乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑各卦集团，另外还有“中”字门（中央戊己土，应属中央离卦教系统）。山东省滨州、沾化、阳信、利信、蒲台等各县，靳盛然乾字拳会是主流，在海丰县有巽字拳会，冠县十八村有坎字拳会，惠民、商河、齐东、济阳、邹平、章邱县有离字拳会，乐陵有兑字拳会。这些拳民打着八卦旗，黄布头巾为八卦印布，上书乾字（参见《山东义和团案卷》，齐鲁书社 1980 年版）。关于博平县的义和拳，有记载：“赫虎臣，曾习义和拳，即传令赫虎臣前往开导解散。旋据赫虎臣投称，拳民中有文拳武拳，现聚五百余人，多系茌、博、长清等县人，武拳……文拳……等语。”（《山东义和团案卷》，第 388 页）显然与八卦教文—武组织形式有关联。“景州拳匪武修和尚等，竟不悔悟，胆敢于十一月十六日聚众千余人之多，张树旗帜，拖拉枪炮，往攻教堂。官兵……生擒拳首武修和尚”。“僧武修和尚供出系八卦教，故城所获僧大贵供出系离卦教，武修及吴邑所获节小廷，均当堂试演降神附体”。（中国近代史资料丛刊《义和团》Ⅳ，第 480、486 页。）

的一个支派，曾屡遭官府解散。他们每月在初一日和十五日烧香，其主要实践是锻炼身体。然而在该会（Society）活跃的村庄，即使是义和拳最初出现的时候，或在其后的时期，都与义 125
和拳没有任何关联。①

另据对位于直隶、山东交界地区的威县的调查，得知该地区各村中存在着梅花拳、红拳、六式拳（六趟拳）以及属秘密宗教的九宫道、香门道（一炷香）。其中六式拳师承河南省商邱县郜姓，称小红门，确有喝符、烧香、治病、刀枪不入。此六式拳及秘密宗教组织与外来的基督教并存，并未参与梨园屯一带赵三多的义和拳运动。②

这些大致是接近事实的。仿佛正如施达格（G. N. Steiger）所言，这证明义和拳（团）并非起源于白莲教。③ 然而，这里至少有两个应予考虑的问题。其一，史密斯所记述的是形成并传播开来的义和拳是否参与了仇教斗争这一问题，并未言及形成现场的有关情况。笔者并不主张这些既存的拳会整个变为义和拳。即使是清末义和拳（团）的两大源流——大刀会（八卦教离卦的武场组织）和梅花拳（义和拳），在转型成为仇教团体方面，也需要固有的契机。在这些拳教的某些部分顺应其动机和契机而转型的过程中，产生了清末的义和拳，当然也有并未转型从而也与之无关的部分。换言之，拥有组织关联的拳会并非所有都发生了转型。然而，在不存在这类拳教组织的地方，就不可能产生义和拳。在这个意义上形成了它的历史前提。毕竟清末义和拳的本质是反基督教会的，传统拳会整个转变成义和拳在其性质上是有困难的，在其中存在着转换

---

① A. H. Smith, *China in Convulsion*, Fleming H. Revell Company, 1901, Ⅰ, p. 171.

② 路遥主编：《义和拳运动起源探索》，山东大学出版社 1990 年版，第 126—129 页。

③ G. N. Steiger, *China and the Occident*, Yale University Press, 1927, p. 131.

（成长）。其二，当时在同一教堂的博恒理和 J. D. 罗伯特将义和拳视为秘密社会（大刀会）①，与此相对，明恩溥（A. Smith）则认为“运动是在团练形式下的反乱”②，故有“团练起源说”（这是因为他从反对平原事件中毓贤的方针的立场来看这一运动的）。这样，1899、1900 年在山东同一现场的美国更正教宣教士之间就起源问题已然发生了意见分歧。明恩溥的“团练起源说”日后为施达格
126 （G. N. Steiger）所继承，然而正如后文将要阐明的那样，义和团的与乡团的二重化只限于运动后期的天津郊外、京津之间以及其他几个地点和地区，在山东却不能成立。关于山东的秘密宗教，博恒理更有远为详尽的知识，正是他支持了劳乃宣的观点，这是值得思考的。包含社会经济史的问题在内，明恩溥的论述存在诸多问题，不能全盘接受（将在第五章第二节之四论及）。因此，这些问题的答案，只有回到义和拳运动形成的现场去寻找。]

---

① Sindy A. Forsyth, *An American Missionary Community in China, 1895—1905*, East Asia Research Center Harverd University (Press), 1971, p. 78.

② Syndy A. Forsyth, *ibid.* p. 123. A. H. Smith, *ibid.* Ⅰ, p. 174.

附　论

乾隆三十九年王伦清水教叛乱小论

——义和团论序说

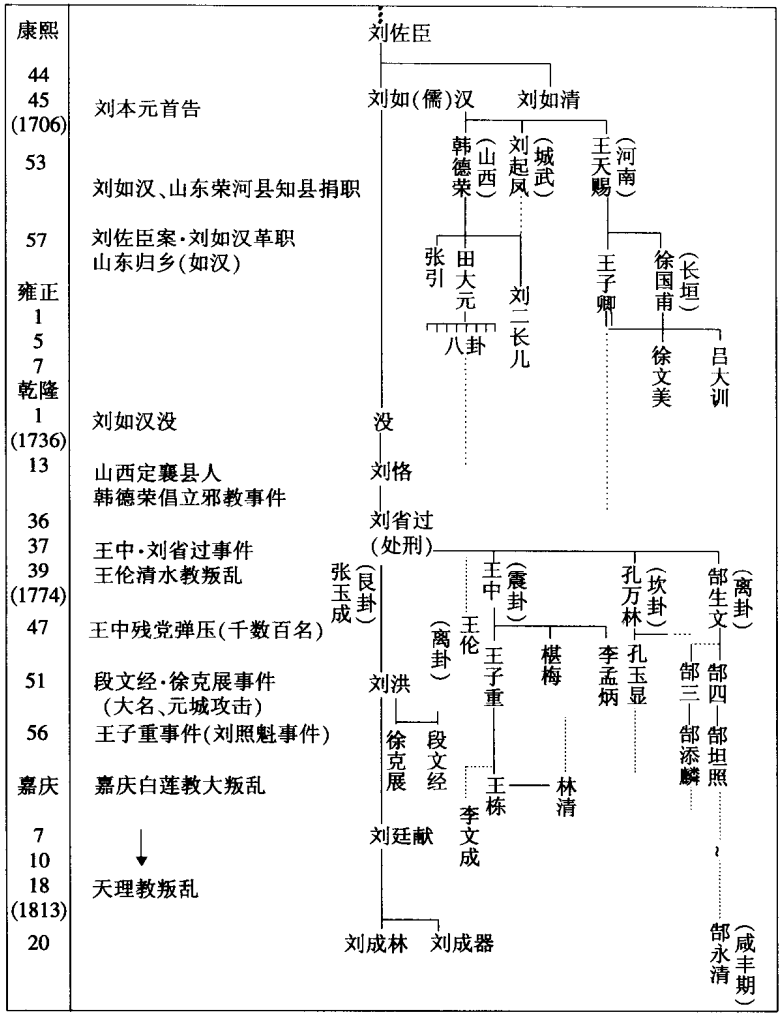
序　论

乾隆三十九年（1774）秋八月，王伦清水教在山东省寿张县、堂邑县同时蜂起，侵扰寿张、阳谷、堂邑三县，占据临清旧城，此次叛乱事件在清朝史上，显示了康熙、乾隆时期的隆盛开始逐渐走向衰败。而且，可以视之为嘉庆白莲教大叛乱的直接序曲。

同时，该叛乱所具有的性质以及内在构造或可映衬出华北民众斗争所固有的一个侧面，这也引起了我们极大的兴趣。铃木中正的关注点在于“宗教组织在某一时刻向革命反乱集团的转化”，于是他就以这次叛乱为一具体事例，尝试分析“宗教派与武力派具有什么样的关联”①。本文试图剖析涵括“宗教组织向革命反乱集团”转化在内的（集团形成）的形态和内容，将焦点放在生成的集团上，通过编年式地把握叛乱集团的形成，究明叛乱内在构造的演变，同时期望能解答他们是如何成为“叛徒”的，且勾画出其跨越境界的状况以及华北民众集团形成的一个侧面。

---

① 铃木中正：《中国史上的革命与宗教》，东京大学出版会 1974 年版，第 11 章。



136

八卦教简易年表、传承图

资料来源:《清实录》、《史料旬刊》、《那文毅公奏议》、《纪妖寇王伦始末》、《平定教匪纪略》、《豫军纪略》。

第一节　母体组织、传承

137

关于这次叛乱的中心人物王伦的生平、经历，他的宗教及其传承，已有诸多研究论及，兹作概述。①

王伦家住阳谷县党家店，年约四十岁，身长四尺，蓄有五寸余长须，相貌堂堂，多力有拳勇。他曾充当县役，因事遭斥，失去了谋生手段而致贫困。于是便抄录方书，为人治疗痈疡，颇为有效。王伦从接受治疗的男女中选出精悍者，免收他们治疗费，他们均感念其惠，愿为义儿义女以报德。治病的同时，王伦“以拳棒教授兖（州）东（昌）诸邑”，又称“遇异人授符箓，能召鬼神诸邪法，以惑愚民。积十余年，而奸党遍诸各邑”。事发时，王伦有土地一顷五六十亩，可见他通过宗教活动在经济上已相当富裕。②

在此可以一窥王伦传播的清水教这一民间宗教的性质。通过与镇压叛乱并行的官方调查，可知清水教为白莲教别名，由东阿县所丁家屯人袁公溥（八十六岁）传给阳谷县黄姑塚木匠张既成（六十多岁），再传给王伦。可以确认袁公溥“平日行医，原会推拿，常出外与人治病”，将眼病治疗法、推拿法、药方等方术传授给徒弟。③ 袁公溥与张既成的关系虽不甚明确，但这传承应是无误的。

从铃木中正的研究中更可知下述传承：乾隆三十七年（1772），在河南省临颍县邪教案中被捕的李孟炳等，与在山东省菏泽被处死的王中（王中玉）所传之教即为清水教，查明该教传自山东，老教

---

① 铃木中正：《中国史上的革命与宗教》；泽田瑞穗：《八卦教源流》，《国学院杂志》55—1，1954年，后收入泽田《增补宝卷研究》；佐々木正哉：《嘉庆年间的白莲教结社》，《国学院杂志》77—3，1976年。

② 俞蛟：《临清寇略》，昭代丛书，辛集，卷10；《钦定剿捕临清逆匪纪略》（以下简称《纪略》）卷2—13、14。所谓召鬼神邪法，应指通过附体与灵交感，即灵媒。

③ 《纪略》卷10—22；卷15—15、16、17。也有可能是由于妻子目盲，将王伦引向此“道”。

首刘省过住在山东省单县城内。[①] 另外，嘉庆十八年（1813）天理教
138 叛乱的教徒之中属于震卦的皆以东方震宫王老爷为教主。据那彦成奏报，所谓王老爷就是这个王中。[②] 由此可见，清水教即八卦教中震卦的别称[③]（原著第一章第53页已将此修正为离卦——笔者）。

八卦教是日后著名的华北白莲教的一大分支，该教名的由来与传教组织活动有关。[④] 其源头可追溯至康熙年间，由山东单县人刘佐臣始倡的五荤道·修元教这一白莲教系民间宗教，刘佐臣传教之际分八卦收徒。[⑤] 随着教徒人数的增多，以各地干练的资深弟子为核心结成分部，再以分部为中心展开收徒活动。可称为本部的刘教首以八卦（乾、兌、离、震、巽、坎、艮、坤）命名各分部，又授予各分部长（卦长、教长）[⑥] 以“北方元上坎宫孔老爷”、“东方震宫王老爷”、“南方离宫头殿（透天）郜老爷”等称号。[⑦] 采取这样的组织形式，使得日后该教被称为八卦教、八卦会。然而，受当时交通状况及非公认宗教性质的互动作用，该教的组织活动非

---

① 《高宗实录》卷904—3，三月丁酉；卷908—7，五月辛丑。

② 《那文毅公初任直隶总督奏议》卷42—7、8。

③ 戚学标：《纪妖寇王伦始末》（《鹤泉文抄》下），铃木中正前揭著作第209页。

④ 泽田瑞穗：《八卦教源流》。《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》中有“极头九杆十八枝护教，内安九宫，外立八卦……排满未来天盘”，还提到八卦分掌（三华五气朝真品第十六）。黄育楩称“分卦之原则仿照此卷所言”（《校注破邪详辩》，第109、110页）。

⑤ 《纪妖寇王伦始末》，佐佐木正哉：《嘉庆年间的白莲教结社》。五荤道·修元教又写作收元教。在此，收元指对现世苦恼苦难的拯救。关于收元（收源）在白莲教中的意思，请参见熊德基《中国农民战争与宗教及其相关问题》（载《历史论丛》，1960年第1期）。

⑥ 《高宗实录》乾隆十三年二月甲申（卷309—42）载：“遂有被惑入教，分为八卦，各有卦长、左支、右干等名色。”乾隆五十一年二月（卷1275—13）载：“孔玉显传习坎卦教，指称养赡刘二洪为名，敛钱惑众，……复自称坎卦教长。”

⑦ 参见注②。《高宗实录》卷1382—24（《高宗圣训》卷259—15），乾隆五十六年七月，陕西省逮捕刘照魁，因传送震卦教“掌教”王子重（王中之子，发配喀什噶尔）家书到山东之功，被王子重授予“东震至行开路真人”称号。可以认为称号的授予在教内是常有的事情。

常难以得到教主的一元性指导，于是便出现了各卦不得不相对独立地进行活动的现象。因此，在往后的岁月里，与其说是收元教，不如说是作为坎卦教、震卦教各自发展、独立传播的。因八卦宫（分部）加上教首组织（本部）共有九个组织团体，故又有“九宫教”别称。①

如表（参见132页表）所示，该教传承共维持了七代法统，王伦清水教在这历史谱系中应如何定位呢？现今我们能够确定其位置和轮廓，关键点在于如何把握清水教即震（离）卦教的传承与袁→张→王伦这一传承之间的关系。这在界定王伦清水教方面是非常重要的，遗憾的是依笔者管见并没有发现能清晰反映这一关系的史料。而且，比较有关记载，又不得不承认两个传承的性质是不同的。

收元教系统的教案可以发现如下性质：

> （刘儒汉之教）……只是给天地烧香磕头，求来生荣华富贵，闻系天主教。……韩德荣系星宿下降，成了收元祖师……。②

139

> 康熙六十一年，吏员父亲死了，遗下几本书：一本是五女传道、一本是八卦说（图）、一本是小儿哺孔子、一本是杂抄、一本是蒙训四书。……小的就把父亲遗下的一本金丹还元宝卷书、一张告妖默状式，还有一本五女传道书是在小的父亲书上抄去的都给他们拿去了。③

> 崔廷珍等供称：入了教，有官做及大事职分管人，系指教主传教的意思，管的人多，就如做官一样。又所称将来有事才

① J. J. Degroot, *Sectarialism and Religious Percecution in China*, Reprinted in Taiwan,（成文，1971年）p. 335；《钦定平定教匪纪略》卷28—11。

② 《史料旬刊》30期，阿里兖折。

③ 《史料旬刊》30期，硕色折。

不怕，系指入教诵咒，凡遇水旱荒乱，不怕疾病死亡。①

这些乾隆十三、三十七、四十七年相继发生的教案所存史料，显然反映了使用经卷图表、聚会烧香磕头、诵咒消灾等追求现世、来世利益的民间宗教结社的一般性质。

每村果有贼目数人，教习枪棒，声言饮水一瓯可四十九日不食，因名其教为清水云。②

以拳棒教授兖（州）东（昌）诸邑，阴用白莲教诱人炼气，云炼气可饥半月不死，其法以十日不食为小功，八十一日不食为大功。③

我从前因害心痛病，求党家店之王伦医治，后来病好，丈夫刘焕就入了他的教，学运气不吃饭。④

上述王伦清水教诸特征与前一系列有着显著差异，反映出该教所推行的是以辟谷、炼气、拳棒为中心的身体健康法。简而言之，王伦清水教在具体的活动方式上属于以医疗健康法为核心的教义技术体系。它所传授的是这些修行术，同时还有以下咒文（祈祷文）：A“真空家乡，儒门弟子”；B“千手挡，万手遮，青龙白虎来护咱”（“千手挡，万手遮，盖世英雄就是咱。青龙白虎朱雀元武等神，齐集在我身，求天天就助，拜地地就灵”）；C“你看是隔得近，我看比千里还远”。⑤ 这些咒文、灵诀是在进行坐功、辟谷

① 《高宗实录》卷1157—13。

② 《临清寇略》。

③ 《纪妖寇王伦始末》。

④ 《纪略》卷16—40。嘉庆二十一年记录的运气之法是：“先用手向脸上一摸，闭目扪口气，从胸腹下行运，仍从鼻子放出。又戒以上供运气时，不可令人窥见，致无好处。”（《那文毅公奏议》卷41—43）

⑤ 《纪妖寇王伦始末》；陈堪若：《义和团前史》，载《文史哲》1954年第3期。

等修行时唱诵的，其背后存在着什么样的宗教思想呢？

A——我们是被收元（拯救）的返归故乡天宫即真空家乡的儒门弟子（在地上世界的道德伦理性存在）（或是使我们位列圣徒）。 140

B——无论有多少危难，青龙白虎都来护我。

C——你看近在眼前，但我看却比千里还远。

B、C 所表现的宗教思想是通过信奉并修行清水教，即可获得克服缠绕在现世生活中的一切危难灾厄的圣灵之“力”，也就是使自己拥有超感觉的、超自然的力量。而 A 则反映了脱离现世、归回永远的故乡——无生圣母所在的真空家乡这一对拯救的渴望以及现世伦理。这样，蕴涵在咒文（祈祷文）背后的宗教思想就在内容上与收元教思想产生了共通点。

总而言之，王伦清水教秉承了收元教的思想体系，又将从袁公溥、张既成处继承的医疗技术、理论（这就像韦伯所说的巫术体系①）与其宗教连接整合。如前所述，由于组织上缺乏统一领导，就更加速了这一过程的发展，其结果导致通过技术修行获得超感觉力以实现拯救这一思想被推到前台。

上述特质赋予了该教组织活动以特色，即该教主要通过医疗活动和拳棒教习这两项技术活动形式与外部社会发生接触，并通过许诺将人从作为生物所不可避免的灾厄——疾病中救拔（行医）出来，宣称诵咒炼气、练辟谷的修行可以免灾，又大谈诵运气诀练习拳棒的身体锻炼法②，多方引人入教。这些活动反映出该组织并非秘密结社③，从其接触面来看，在当时公共卫生、医疗状况都甚恶劣的农村，随处都

---

① 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，森冈弘通译，东京，筑摩书房 1970 年版，第 256—266 页。

② 《纪略》卷 14—18。“乾隆三十六年七月内，有张百禄之母舅孟二，往遂平路过太康，伊曾投拜为师，学习八卦拳，并授运气诀”。

③ 关于秘密结社的一般特质，请参见 G. Gimmel，“The Sociology of Secrecy and Secret Societies”；*The American Journal of Sociology*. Vol XI (1906)，Translated by Albion W. small：《秘密结社社会学》，长崎浩译，《情况》1971—9。

可以见到行脚医生和巫师们的活动。该教之所以能够成长壮大，是由于王伦把拥有现实效果的这些法术相互关联起来，并作为获得可以消
141 除一切灾厄的灵力的方法予以体系化，承诺人们能够获得此岸的救济，进而再引向真空家乡的拯救。以行医、教习拳棒为媒介、抑或被信仰吸引而入教的人们①，在组织上被区分为炼气的“文弟子”和练习拳棒的“武弟子”②。然而，这一区分只不过是身体、精神通过“气”达到活性化以获得“力”的具体方法的两个侧面，作为二者的内在基础并将其统一起来的无疑是该教的宗教思想。

该组织的核心在于擅长拳棒、医术、召唤鬼神诸法术的教主王伦的超凡的宗教魅力，在其影响力之下，通过义子③、徒弟、教徒结成了强固的人际关系。从叛乱伊始所聚集的人数来推测其组织规模应在一千数百人左右，教徒分布区域甚广，北有直隶省德州、开州、威县，山东省平原县、恩县、临清州、清平、堂邑、阳谷、济宁；南至河南省太康县、遂平县。

第二节　叛乱集团的形成与历程

这个根植在日常生活中的以个人拯救为目的的宗教组织本身叛

---

① 按入教动机分类，可以看到以下类型：

（1）“入道学拳”、“打拳入教”——恩县人石玉、陈合璧、褚致远。

（2）“打拳不入教”——临清州人司贞、平原县人许文明等（《纪略》卷14—4；卷7—30）。

（3）“施疗入教”——乌三娘、刘焕。参见第136页注④、148页注③。

（4）“入教”——王维全、广标、张善良等（《纪略》卷15—18、20；卷13—17）。

② 《纪妖寇王伦始末》；咸同期山东西部黑旗军调查即《宋景诗历史调查记》（陈白尘撰述，人民出版社1957年版，第46页）都记载了同样的划分。参见佐佐木正哉《清末秘密结社〈前篇〉天地会的成立》，东京，岩南堂书店1970年版，第181页。

③ 据报有义子十八人。后有天理教叛乱的“十八子明道”，义和团运动的“冠县十八团”等，散见于日后白莲教系叛乱的这些数字，或源自白莲社十八贤。参见前揭熊德基论文。

乱因素并不多，然而，随着组织规模扩大、于所在区域内形成一定势力，逐渐地就有寻求庇护和食物的无赖窜入其中。只要组织是非秘密结社的，且以具有暴力功能的拳棒作为窗口，这种情况可以说是极易且必然会出现的。这些人从社会秩序中被放逐出来，其社会性格中便带有反既存秩序的倾向，在一定条件下就会爆发。于是，该组织与前相比较便增添了些具有几分危险性的暴力分子。

梵伟就是代表人物。他自幼犷悍，无赖好博，负多不能偿，逃匿王伦家。久之剃发号称僧人，逞其私智，妄谈天文谶纬以惑众。其间，梵伟开始关注王伦这个人物，并逐渐倾心于他，尝语王伦曰："予为君擘画十年，当为君姓（王）上加白字（白＋王＝皇），毋自弃也。"①即使在他被捕之后，也始终称王伦为新主。经梵伟 142
介绍为数众多的巷间无赖之徒聚集在王伦周围，其中包括日后与下层胥役一起成为叛乱集团核心成员的和尚连中（广标、慧林）以及赌徒（李贵、孟灿等）、盐枭、游手好闲之徒（颜六、归太等）。② 他们与农民不同，具有游离于自然之外，脱离社会秩序的规限，识得文字，口齿伶俐，经验广博，富有行动能量的社会特性。这些人物的加入增大了组织活力，不难想象也因此赋予了他们自信与野心。以下记载即是写照：梵伟"尝劝王伦纠党千人，潜入京师为变，因事迁延不果"③。另，孟灿曾于三十八年秋说过："王伦自称'梦见是龙，将来大贵'之语。"④

然而，这仅为必要条件而非充分条件。他们尚未能对组织全体实施指导权，出现转机必须是使其暴力必然化的危机从组织外临到。但在某种意义上，就连这样的危机也可以说是由无赖派自身招致的。因着他们的各项活动，该组织在三十九年春逐渐外显化，从

---

① 《临清寇略》。
② 《临清寇略》；魏源《圣武记》卷8。
③ 《临清寇略》。
④ 《纪略》卷16—20。

而引起社会的关注。

> 先是五月间，四乡忽起讹言，清水教主招聚训练，择八月二十八日起事矣。①

从中可知该教势力在乡间的活动是非常活跃的。堂邑县当局逮捕归太事件或许也是其活跃化的反映。直接的嫌疑是他买卖私盐，事态的发展导致归太的同伙在押解途中发动袭击抢回了归太。② 虽说此次镇压并没有到达教内核心层，但已使王伦组织尤其是堂邑县以王经隆为中心的人们产生了危机感。在与官府产生紧张关系后，到七八月，他们的活动逐步揭掉了面纱，暴露出王伦是其核心存在。八月初，寿张县知县沈齐义、游击赶福，计划移文阳谷县倡议两县协同镇压邪教，并开始着手准备。此清朝地方权力对组织成员
143 的联合镇压，导致该组织内部向心力的进一步强化。而此逼迫事态，也使得组织内的无赖派确立了集团行动中的领导权，并成为该组织向暴力叛乱集团转化的合适契机。③

八月中旬，这一动向由充当衙门胥吏的教徒（壮役刘焕、书吏李德荣等）透露给核心成员④，即将来临的镇压迫使教首们采取对策。王伦一方面派遣号称一昼夜能行八百里的李三到北京打探动静，另一方面又同其他首领商议抢在镇压之前先发制人袭击寿张。⑤ 同时，倡说“八月之后，有四十五日大劫，从我都可得

---

① 《临清寇略》。

② 同上。

③ 《纪略》卷1—11，卷2—6，徐绩奏。

④ 《纪略》卷3—14，姚立德、徐绩奏。

⑤ 《纪略》卷15—18、19。据王维全供称，七月，首领们就已在王伦家商议蜂起之事，而最终决定则应在八月中旬。

免”①。二十五日，王伦派孟灿到王经隆处传达起事计划，并向教徒们说：“二十八日有风雨，是时正好动手。”二十七日，王伦在党家店聚集数百人，王经隆也在张四孤庄拥五六百人，准备好同时揭竿而起。二十八日黑夜，梵伟、阎吉仁、孟灿等率七八十人用白布裹头，手持武器至寿张县城外。刘焕带领二十人左右登上城墙，从里面打开城门，导人侵入城中。他们各自手提灯笼，从城门直接突入衙门，胁迫知县沈齐义顺从，沈齐义断然拒绝并大骂他们，遂被杀害。俞蛟对当时场面作如下描述：

> 召优在衙前演戏，椎牛酿饮，至更余聚贼数千人，呼啸而入。……伪帅李旺转率群贼胁降。李旺者，皂役也。沈知事不可为，遂朝服升堂，骂贼。李旺抽而前曰：“小人今日犯上矣！”遂遇害。②

现实是否如此已不重要，这一描写反映了叛乱所具有的真实性。起事者当夜也袭击了游击官署，但却未能杀害赶福，因为阎吉仁之兄阎吉智（步兵）事先报信给游击，孟灿等当场将这首领之兄处死，占领了县城。二十九日，王伦所率之人自党家店进城，前一日在堂邑张四孤庄起事的王经隆一伙也进了寿张。于是，王伦清水教组织便自行成为针对清朝权力叛逆者集团。他们从日常世界不 144
顾一切地踏出了一步，亲自盖上了不可逆转的烙印。

一介皂役李旺对朝服升堂骂贼的知县拔刀相向，并宣告“小人今日犯上”，正是象征性地表现了他们和日常性的清算与超越。

---

① 《纪略》卷14—28，舒赫德奏。“无生神母云，今岁有四十五日屠杀劫数”（《始末》）；“倡言有四十日大劫”（《圣武记》）。

② 《临清寇略》。关于叛乱前的酒宴，也有记载称，天理教叛乱之际，“贼渠崔士俊，于城西茂林椎牛设酒，享客八昼夜”（《靖逆记》卷2，金乡守城事）。可见其连续性。

而这一行为与言语不仅仅是表示被卷入叛乱的李旺个人的内在决断，且应视为手持武器和灯笼涌入衙门、注视李旺的人们的共同观念。他们把李旺的行为与言语当做自己的行为意义，将李旺设为他们自身社会功能的承载者，用他表达他们自身行为的意义。他们通过李旺的行为和言语这一媒介将各自混沌的内心联结在一起，确立作为行动集团的共性。在此意义上，李旺成为该集团的主宰者即共性的体现者，他的行为就是集团本身的共同行为。因此，到底谁下的手就变得不太重要了。①

另有史料记载，杀害沈齐义时，李世杰说“他是个好官”，将他郑重埋葬。② 这说明叛乱并非对贪官污吏暴政苛求的反抗，而是使用暴力破坏支撑现存统治秩序的关系。他们虽“知公廉，我等亦素沐公恩”③，但只因不能顺从（无法成为我方）一点就视其为敌，因而杀害。这样，叛乱便开始旗帜鲜明地与以清律为基础的统治秩序发生根本的对立。

在此我们注意到，铃木中正所说此次叛乱的宗教要素“劫”是作为在决定蜂起时出色的“技术”性问题提出的。当镇压日益迫近，被强行设定为邪教，归入不被见容的“敌方”时，他们发现了自身的绝对否定者。同时，又重新认识作为如此存在的自己。这使他们了解到来自敌人的镇压意味着自身生存的不可能性。在此，敌方和友方的天壤之别及其对立关系即敌对的相互性被核心集
145 团内在化。核心集团所理解的上述事态在非核心集团的人们中间公有化，从而不可避免地发生关系上的转变。他们发现只要不想死，就必须大力发展势力。因此，核心集团便寻找能够传给众人、使其参与到集团共同实践中来的具有主宰性的“话语”，并把它带到人

① 《纪略》（卷 10—14，卷 13—10）中记载，杨大供称杀害沈齐义的不是李旺，而是马成龙；而梵伟等却说是刘焕、马成龙、景叔杀的。

② 《纪略》卷 13—10。

③ 《碑传集》卷 121。

们中间。所谓“劫”，一方面意指既成世界秩序的崩溃，“八月之后，有四十五日大劫”，这一劫说即意味着相互生存的不可能性。他们借此寻求共同的确认，将人导入集团共同的实践之中。然而人们仍有不安，来自核心集团的这“话语”果然是真的吗？这个在人们心中萌发的不安感，因着“二十八日有风雨，是时正好动手”的预言以及现实中“风雨”（二十八、二十九两日）的应验，从而给人们带来了“真实”感从而安定下来。[①] 也就是说，使人们产生一个共同的意识：劫即无法生存状态，但只要跟随他们就可得救。这一过程史料仅简洁地记述为“人人所以相信”。

九月三日，叛乱集团攻击阳谷县，县丞刘希焘被杀于东门外柴家庄，典史方光祀与胞侄一同依监狱防守，在监内遇难。随即，为躲避自临清州来的援军，叛乱军于当夜便转至聊城（东昌府）郊外。四日，骚扰聊城之后，避开坚固的防御，他们又一举涌入堂邑县城。城中仅有二十七名绿营兵，署知县陈枚等虽分守四门，但南门仍被攻破，主要官员连遭惨杀。这是对九月一日堂邑县当局来到二十八日起事后的张四孤庄，将叛乱者的亲族收监的彻底的报复性行为。杀戮极为残酷。[②]

二十八日起事后，叛乱者携妻子老幼及亲戚，将牛羊鸡犬和财物装上大车，离开自己的村庄加入叛乱集团，开始了他们的历程。他们舍弃了到目前为止一直都是作为某某村的一员成长起来的社会生活，由于历史状况的压力而被迫踏上绝望的旅途。他们一边袭击三县，一边在移动中到各村补充粮食和人员。届时，他们宣称王伦所造劫变说：“本乡有黑风劫，遭之者死亡相继，宜出门远避，经 146

① 《高宗实录》记有“今岁四五月间，河南屡报得雨……而直隶山东盼雨甚切”（五月己卯）；“徐绩所奏，七月中旬以后，得雨不过二三寸不等，看来亦未沾足。……谷实俱已长定，原可无需多雨”（八月，卷964—7）。秋成虽已七八分，当时确是少雨。而入秋雨季期，因黄河南岸老霸口决堤又发生了水灾。或许起事正是借助了上述状况。

② 《临清寇略》载：“今欲泄愤，仗以百余，且合割其势置口中，而后脔割之。”

七七（四十九日）之期庶可免耳。”[①]促使村民们离乡背井跟随他们。由此可见，王伦将自己所属核心集团的生存危机外延到其他人中间，并使自己带来的“话语”成为共同话语。话语如同货币般在人们中间流通，而这话语经他们“在此处又获得新生”[②]。

与此宣传并行，相当于参谋的梵伟提出策略：“伪收人心，不杀掠，一切食物均易之以价。有一贼食人梨而少与值，立斩之，而倍以偿。于是，无知细民咸以为‘贼无所害’。”[③]在集团行动中，这样的纪律性通观古今时有所见，这是作为己方生存手段所采取的最低限度政治态度。而由指导者灌输到集团之中，则显示了在自我意识尚未清晰的非结晶的集团中，借同侪性恐怖[④]手段以达成统一性政治形态的意向。

然而实际上，通过宣扬劫变降临和有纪律的行动，并不能使叛乱集团在广大民众当中形成政治性自足。为了在对敌中生存下去，就必须获得更多的人力、物力资源，扩大队伍的需求。于是就如官方史料缕述“稍不顺从，即放火杀害”，势必导致在各乡进行胁从。所采取的体制是胁从征调者按少壮老弱分配“职分”，并发给武器、蓝布，以十人为单位归资深成员掌管。[⑤]《始末》记录了他们移动的状况：

> 贼魁红帨首，次以青若蓝白。行曰集集，战曰煞煞。夜以所掠牛马为屯卫，而己居中；晨则置老妇车上，衣黄衣，手作法，以绳妓为前锋，妄称神女下降助阵，枪炮不得近人。各念

① 《临清寇略》。

② J. P. 萨特（Sartre）：《辩证法的理性批判》Ⅱ，京都，人文书院 1965 年版，第 50 页。

③ 《临清寇略》。

④ J. P. 萨特前揭书，第 116、117、150 页。

⑤ 《纪略》卷 2—13。

咒，如云“真空家乡，儒门弟子”；“千手挡，万手遮，青龙 147
白虎来护咱”；“你看是隔得近，我看比千里还远”。

当初，由核心集团和教徒所激发的叛乱，由于胁迫为数众多的非教徒农民加入而达到数量的膨胀。只要叛乱是对现存秩序的暴力破坏，就会不断有从原有社会秩序规制中脱离出来的阶层加入①，这同时也促使集团内的功能分化。只是这种功能分化在此阶段仍在叛乱集团的自然成长范畴之内。

五日，叛乱集团主力部队到达直隶州临清南四十里的柳林庄，并在此集结。有书记载当夜情形：“贼群庆贺，优人方演剧也。”②王伦“自称真紫微星，伪置元帅、先行、国公等官”③。然后又是演戏和宴会。在叛乱的漩涡中为何总是不断反复地演戏宴会呢？通常，庆祝和祭祀可以说是由人们在过于严酷的日常生活中压抑的饥渴感所构筑的非日常世界，在华北，社会庆祝和祭祀更是离不开演戏。但王伦叛乱时的庆祝、祭祀和演戏却与每年例行的稍有不同，人们在夜晚的演戏宴会之中共同享有着从世界分别出来的时间与空间，一方面为自己成为秩序的破坏者而颤栗，同时又与其他人产生认同，相互交换这样的感受，相互确认着是友非敌的身份，发现大家都是在同一情感支配之下的具有共性的个体。在政治上，叛乱集团至此已达到不可逆转的地步，只有直面征程中出现的新的全然不同的敌人，这驱使他们在大敌当前的环境中必须巩固和加强集团的共性和团结。而在人数膨胀的现阶段强化团结，就不得不采取上述确立各人认同感的方式。于是，演戏宴会便频繁展开。

---

① 外出找工作并投入叛乱的刘成；在外乞食偶然遇贼，顺从并参加战斗的姜二小等即其例证。此外仍然会有（《纪略》，卷16—7、36）。

② 《临清寇略》。

③ 《纪妖寇王伦始末》，其他伪官名称尚有王、管门将军、知事、探马、总兵、先锋。总体上可见其军队化倾向。

应当关注的是，集团的凝聚力通过夜晚的演戏宴会得到强化的同时，叛乱集团的内在秩序也被核心集团政治组织化并重新调配。这对政治状况内在化阶段的叛乱而言是必然的，从中可以窥见核心
148 集团输入的叛乱中的政治形态，即作为与清朝政治体制相对立的政治体制，力图形成制度化的叛乱集团。①

七日，已整好队列的叛乱集团的先头部队开始进攻临清，攻破旧城西南二门之后，企图乘木筏横渡流经新城西的运河攻入城内。数千人的攻击开始了，关于此次战况官方记载如下：

> 见其领众之人，两手持刀，疾走如飞，宛如猕猴。其余亦俱愍不畏死，不避枪炮。臣意逆贼中必有百十精于拳棒之人，首先率领。②
>
> 遂攻南门。前行妇女数十，手摇素扇，口喃喃有声。数僧仗剑执旗，以手指挥。时城上杀狗淋血，妇人披发解襟坐女墙上以压之。连放大炮，砖石如雨，贼不敢近。③

从中可见叛乱一方的团结得到强化，同时战斗指挥由拳棒无赖及僧侣担任，战斗体制得到整顿。然而，值得注意的是，从人们的深层意识还能使我们窥见如下战斗方式：

---

① 小林一美氏将该叛乱集团的自然过程表达为“可称为‘微型皇帝化’的在传统专制主义中急速自我退化的窄路”（《抗租、抗粮斗争的彼方》，载《思想》584号，1973年）。这显示出清水教必然的局限性，即作为“革命的”异端思想的白莲教，没能构想出与传统的专制主义不同的“政治”。必须看到“站在阿基米德（Archimedes）原点”上的相当于民众知识分子的王伦和梵伟，其“知性主义”（思想）的实质与极限。“与儒教的教养相对立的具有独立色彩且非公式化的知性主义是不存在的”。（M. 韦伯：《宗教社会学》，日译本，东京，创文社1976年版，第163页）受此规限，笔者认为即使是具有“革命的”异端思想的白莲教也不能从巫术之中解放出来，对于民众自身而言，在这样的土壤中构想出超越传统主义的“政治”是不可能的。详论留待它文。

② 《纪略》卷2—6，徐绩奏。

③ 龚景瀚：《临清守城日记》（《澹静斋文钞》）。

（贼）跳跃呼号，兼挟邪术。……乃自午至酉贼徒无一中伤，益跳跃呼号，谓炮不过火。守城兵民咸皇迫，窃窃私语，谓此何妖术乃尔也。贼中有服绫马褂者，系王伦之弟，伪称四王爷；右手执刀，左手执小旗，坐对南城仅数百步；口中默念，不知何词。众炮丛集，拟之，铅丸将及其身一二尺许即堕地。当事诸君俱惴惴，无可措手。忽一老弁急呼妓女上城，解其亵衣，以阴对之，而会燃炮。群见铅已堕地，忽而跃起，中其腹。一时兵民欢声雷动，贼为之夺气。……益令老弱妓女裸而凭城，兼以鸡狗血粪汁缚帚洒之。①

在此见到的是在赌上生死凄惨绝伦的战斗场面中，不合时宜地 149
掺杂了些许咒语妖术的宗教性因素。从来，人们都认为这类咒语妖术反映了农民起义的落后性，或是为其贴上迷蒙的标签，贬为非合理性存在。其实毋庸赘言，就连叛乱不也本来就是非合理性存在吗？重要的是应如何解读叛乱的心路历程。虽属非合理性，但并不是没有可知性。

在此表明了一种观念，即当念诵咒语后，就意味着神佛英雄来保护我们，或是“神女下降助阵，枪炮不得近人”。当时人们就是在这个意义上解读它的。一目了然的是这显示了清水教思想的骨干构造，换而言之，这是叛乱集团共同观念的表达，即通过咒语祈祷唤起神佛英雄和神女，使他们拥有的神圣伟大的力量即体现在我们身上，从而变得不可战胜。事态的发展在其深层，促成了叛乱的民众盼望神佛英雄、神女护持自己集团的世界，于是，“神女”成为其集团世界的象征。这位成为他们叛乱世界象征的“神女”随着叛乱的升温而不仅停留在话语上，而且还向具

① 《临清寇略》。

体形象凝聚。

> （乌）三娘（娘）率诸女巷战，短兵相接，诸女次第死，三娘独挥两刃能挥蔽锋镝。忽于马上跃升屋，自屋而楼，即汪氏之三层楼也，高十余仞。官军围三匝，矢炮拟之若的。三娘扬袖作舞状，终莫能伤。……有老弁就贼尸割其势，置炮上，一发而三娘堕地。①
>
> 复令众匪识认，有云即系所称无生圣母，为王伦倚仗之人，颇有邪术。②

在激战中，最富战斗力的人物（女性③）奋战的英姿，其一举手一投足都吸引着热切的关注。这时，他们内在的共同观念“神女下降助阵，枪炮不得近人”变得现实化，成为具体的明证。或
150 许也可以说，他们的精神热情在这叛乱现场，将最为“合适”的人物象征化为“神女”。从集团行动的构造来看，这位女斗士的行为象征着叛乱者诸行为的意义，他们就是通过如此产生的象征，来理解自身行为的意义和他们的世界。

正如这里所看到的，这一共同的观念使他们意识到就是在现在、在这里——这一“绝对的现在”里神女出现了④，通过对这神女的占有即独占，集团世界绝对神圣化了，与此相伴随的是对“敌人”的绝对藐视（谓炮不过火、不避枪炮等）。这一共同观念进而不仅存在于将自己全面投入到叛乱世界中极力生存下去的民众

---

① 《临清寇略》。

② 《纪略》卷7—20。

③ 乌三娘，兖州人，年二十许，与其夫在楚豫间走马卖械以糊口。王伦治愈其病后，为王伦义女。所长者有膂力，工技击。

④ 参见萨特前揭书（现今、此处）。K. 曼海姆（Mannheim）：《意识形态与乌托邦》，东京，未来社1986年版（绝对的现在）。

之间，而且越过了城墙、感染了守城一方，扩展到笼罩了整个战场。在包含了敌我双方的传染过程中，与叛乱集团所体现的神圣护持力相抗衡，从观念到实际所显示的作为击破该神圣力量使之失效的东西是“鸡狗血粪汁”，是“妇女的裸体阴部”和“外肾”。这些都是不洁净之物，或是对妇女的攻击性象征。守城者一方决意扮演的是“不洁净的”世界。

至此，在旧城与新城之间的战斗呈现出观念战争（象征物间的战争）的样式，出现在酣战场面中的敌我双方，其观念已超越了一墙相隔的敌方与我方的政治二元对立，而是膨胀、沸腾进而升级到“神圣的神秘力量”与击溃之的“不洁净的污秽力量”间的对立抗争。政治二元的对立抗争经过相互敌对性的绝对化而转化为“神圣之物”和“污秽（俗）”之间的对立抗争，在意念上二者变得等价起来。[①] 这明显地表明世界与世界的对立，其观念的根源无非来自摩尼教式的二元对立所具有的世界表象构造。他们的共同观念根植于绝对二元对立的世界表象，其表现看上去无论多么富有巫术性、迷信色彩且滑稽，对于他们而言却是毫不奇特的活生生的现实。这是由于他们力图超越自我“存在”的共性，通过既成话语 151
（清水教用语）表达出来。这是扎根于必然性的“滑稽”与“迷信”。

此外，这样的世界表象在其构造上与神话世界及戏剧世界相类似，在这里，人们舍弃了历史性现实世界所具有的复杂的暧昧性，世界表现在二元对立的透明性之下，所有一切都带着清晰的轮廓浮现出来。通过暴力破坏既成秩序，在自己内部不断清算所处日常生活世界的社会规定性，登上这个舞台即叛乱世界的人们，把与这世

---

① 杜尔凯姆（E. Durkheim）：《宗教生活的基本形式》（东京，岩波文库，第70—79页）；米尔恰·伊利亚德（Mircea Eliade）：《神圣与世俗》（东京法政大学出版局1969年版）。关于义和团运动的相同构造，笔者的硕士论文有所涉及，将利用其他机会论述。

界相符的动作和装扮据为己有并用来表现自我。

> （十九日）距临清城三里，时将天明，遇有贼匪约百余人，从临清之刘家庄放火抢劫而回。内有一贼头缠青布，插花散发，身披蓝绸女褂，手执腰刀。……并将二犯所遗衣物、铜锁、首饰、钱文、腰刀等项，……臣详加验看，系男女衣褂等项，确为贼匪抢掠民间之物。①

官方屡有记载称有民众掠夺女装，或是“有穿黄色红细衫裤、束黄红色带者”②，如同戏剧中登场人物一般。这些现象显示出打碎历史性现实不断强加给他们的、规定其日常生活的社会化举止动作等规范，从而体会自由的解放感，且涉及到性的区别这一现实秩序的根本领域。民众意识对这些禁忌、规范进行清算、摆脱而获得解放感、宗教神圣化等特性，并在其中得以如“有一老人，于前线执刀喊叫”那般凸显出他们热情且英勇的各样举动。

临清城下，叛乱散发着如此色彩鲜明的极端混乱，最终于二十九日随着王伦在被困楼上自焚而至瓦解，在更为强大的国家“暴力”面前如一束线香花火般地消逝了。我们从中应该看到在这混乱的诸现象中所生发的使生活重负沉淀下来的民众自己破坏和超越
152 自身存在的热情，笔者认为，正是这混乱的诸现象赋予了这叛乱以价值。

---

① 《纪略》卷5—13。

② 《纪略》卷8—15。关于民众斗争中的戏剧装扮，请参见《灵台小补序》，载《元明清三代禁毁小说戏曲史料》，作家出版社1958年版，第189、190页；相田洋：《清代演剧与民众运动》，载《木村正雄先生退官纪念东洋史论集》，东京，汲古书院1976年版。

第三节　小结

具有民众意识广度内涵的清水教叛乱，从一开始就是与权力相对立的政治宗教叛乱，这就必然要求叛乱集团自身以政治组织的面貌出现，核心集团所实行的集团制度化即政治内在化就是对这一要求的回应。当然，在临清的战斗中生存下来是压倒一切的。但是，这个被迫起事的集团在时间和空间上，都没有余暇将政治状况全面内在化并锻造集团，因而欠缺几个主体性条件，如没有掌握火器使用法等等。因此，不能不承认，凭着这些条件，就连作为必要条件的集团军队化的实现都是困难的。于是，叛乱就在远离横亘在叛乱集团前进道路上的自我权力化、制度化并将此发展到二重权力的阶段之前挫败了。

叛乱处于不利的客观条件之下，显示了如同火烧眉毛般不得不突起的民众自办集团的悲剧性轨迹[①]，但正因为如此，它反而将华北民众运动所具有的原始侧面鲜明地展现在我们面前。

---

① 铃木中正氏认为："王伦清水教起事是王伦基于末劫思想自发地预备并发起的叛乱。"（《清中期云南张保太大乘教》，载《东洋史研究》36—4，1978年。）这与Susan Naquin女士在亚洲研究协会（1978）中的报告相同。

第二章

大刀会

——山东西南部

第一节　山东西南部的大刀会

甲午战争后，最早见于记载的山东省民众骚动，是光绪二十一年（1895）二月至四月奏报的西南部曹州府属“杆匪”即土匪的活动。御史管廷献称，传闻这些杆匪以段瞎子等为头目，聚集“党类”，其数甚多，在各地进行抢劫活动。与此同时，曹州府属“又有金钟罩一教，一名铁布衫会，徒党日众，如有蠢动，较杆匪尤为可虑”①。御史蒋式芬又称：“曹州府属杆匪肆行无忌，曹县境内青堌集劫案迭出，地方官从不过问。”②

> 去年以来，枪匪中有称杆子头名色，每杆多则百余人，少则数十人，数杆聚会则数百人。……近又闻匪头中头目妖人刘姓者，倡演邪法，名“铁帽公”，传则“铁布衫”及“金钟罩体”之术。其法饮符水一日，虽刀斧砍之不能伤。愚民惑之，竞相投付，遂啸聚至五千余人。二月二十六日，攻破睢州之王

① 《清朝实录》光绪二十一年三月申戌。

② 《清朝实录》光绪二十一年四月壬寅。

桥寨，杀毙多人，占居其地，建立伪旗，旗上写“顺天王代天行道，杀富济贫”等字样。曹县所属村寨又多有踞者。①

袭击睢州的并非铁帽公传而是杆匪，山东巡抚李秉衡受命剿 158
办，令曹州知府毓贤进行镇压，将杆匪岳二米、袭击河南省睢州王桥寨的盗犯谢五瞎子等多数毙死或处死。李秉衡上奏汇报战况并言及金钟罩：“本年正月间，有外来匪徒传习炼气邪术，自谓刀砍不能伤，名曰铁布衫，又曰同心会。……又闻曹、单一带，有金钟罩、大刀会名目。”②

与这种杆匪活动同时，奏报中还提到与杆匪性质不同的称为铁帽公传、金钟罩、铁布衫、同心会、大刀会、金龙照（后出）等组织的存在。但诸会的组织实体是同一的，可以用大刀会为其总称。③ 关于大刀会，江苏省徐州道阮祖棠的调查报告有如下叙述：

查大刀会即铁布衫法，乾隆、嘉庆时称金钟罩，目为邪教，严行禁绝。现又起于光绪之二十年，其始不过千余人，来自河南归德府，至山东曹属传教。……其习法时，贫者不收赞仪，有力者以京钱六千为赞，夜半聚而受业。燃灯焚香，取新汲井水供之。以白布画符箓，其符字鄙俚不经，有“周公祖，桃花仙，金罩铁甲护金身”等字样。传艺者并不能书，或不识字，多遣人代书之。另授以咒，诵咒焚符，冲水令其跪饮，即于灯上吸气遍吹其体，复以砖、棍排击之。诵咒三夜即能御刀，谓诵久即火器亦不能伤矣。大致略似“运气之法”，气之

① 《军机处录副奏折》卷2990，光绪二十一年四月初一日，御史蒋式芬奏。

② 《李忠节公（鉴堂）奏议》卷8，奏陈曹州府属剿办土匪情形折，光绪二十一年五月十八日。

③ 《汇报》153号，光绪二十六年正月二十一日（《山东省志资料》1960年第2期，第119页）；《义和团运动六十周年纪念论文集》，中华书局1961年版，第96页。

所至，猛击以刀可以不入，而稍一顿挫，则仍饮刃也。愚民无
159 知，惊为神术。①

江苏省萧县知县刘本橚称：

声称练有咒术，火器不能伤，金铁不能刺，并可咒禁他人不能开放火器。名则假托专与外洋教堂为难，实则妄冀煽诱愚民信其邪术，可聚众谋逆。查金钟即铁布术，自明以来往往有之，事本不经，术亦终败。第愚民无知，不顾利害，不论情理，受其所惑。②

《大刀会起止论》提到：

近今在山东曹县、河南东诸县、江苏徐州诸县有大刀会，去年（1895）春始闻，予犹不信。去年秋，言之者谆谆，予不敢以为无。及至今年（1896）春，予（从济宁）传道至其地，见有往来行人多有持红双缨枪者，群目为大刀会，而且公然在单县唱戏四天以聚会友，大约有十余万不止，此会何以兴盛如是之速哉！捏言“掐诀念咒，画符饮吞，排砖排刀，浑身上下无所不排，一夜即成，不畏棒击刀砍，不畏火枪洋炮”。以其浑身工夫都用到枪刀不入之故也，所以又有金钟罩、铁布衫、无影鞭之名号。③

---

① 《教务教案档》第6辑（一），第150页，光绪二十二年六月十八日，南洋大臣刘坤一文《抄录咨访大刀会源委情形清折》；以及张寄谦《义和团在山东活动情况二三事》（《历史档案》1981年第1期）所引《徐抚辰档案》。

② 《益闻录》1599号（第十八册，第381页，光绪二十二年七月），《宪示戢匪》。

③ 《登州山东时报》，光绪二十二年八月初五日，济宁福音院来稿（《山东近代史资料》第3分册，山东人民出版1961年版，第183页）。

宣教士们感到“岂非我们天主教之敌在成长吗”？于是，他们作了如下观察。①

甲午战争以来，这一带形成称做“金龙照”的新的帮派，向神像（他们眼中的“佛像”或是写有天地君亲师四字的挂轴）焚香，三跪九叩，传授咒文（例如“圆天之下，四方地上，主者〈le Maître〉手持短剑现身于世上任何地方。与灵交战，灵惊愕；与魔交战，魔恐怖。其战斗打倒一切恶灵。只一把短剑，斩断万 160
物。”②），焚烧写有这些咒文的“符”，倒水入灰饮之。每天都进行这样的仪式。他们锻炼的方式之一，是从喉咙里面发出“哈、哈”的声音，互相用刀砍裸露的胳膊和胸膛，相信这样会在一切战斗中成为不死之身，即使被枪击，子弹也会像豆子般落在地上。他们感到自己是承受天命、做世界之主的人。

据称，于光绪二十年（1894）公开化的大刀会，是以教习金钟罩武术为纽带的组织。金钟罩武术根据官方史料是由“游方无名道士”③ 所传，而调查的口碑资料，则称由白莲教徒直隶省河间府人赵金环传与曹县烧饼刘庄（今属单县）的刘士端。④ 此赵金环在史料中出现时名为赵天吉，当时是七十多岁的老人，骑黑马来往各地，自河间府到山东省阳谷县、菏泽（曹州府）及河南省，长

---

① Richard Hartwich SVD, *Steyler Missionare in China*, Ⅰ, *Missionarische Erschliessung Südshantungs*, [STBX] 1879—1903. Steyler Verlag, St. Augustin, 1983. pp. 284—287.

② Rosario Renaud, S. J, *Süchow-Diocèse de Chine*, Ⅰ [STBX] (1882—1931), èditions Bellarmin, Montréal, 1955. p. 173.

③ 《教务教案档》第6辑（一），第144页。

④ 《山东义和团调查资料选编》（以下简称《调查资料选编》），齐鲁书社1980年版，第6、7页；李行宏、秦亚民：《关于大刀会首领刘士端的部分情况》（未出版物）。《教务教案档》、《徐抚辰档案》称由河南归德府传至曹县。《调查资料选编》也载有“大刀会按八卦说有坎门、玄门，是白莲教的一支，是由河南、曹县一带传来的。原有三个派系，三个头目，前两派没传人，后一派姓部的（河南商丘人）往外传的”（第16页）。关于归德府商丘的离卦教教首部姓，可参见第一章及拙文《清代白莲教史的展开》。

年在这个广阔的区域内秘密地组织门徒。[①] 刘士端（1853—1896年），是一个较为富裕的农家的三子，拥有土地数十亩，已结婚生子。赵天吉在流浪的过程中住到刘家。虽然不知刘士端何时向赵天吉学得金钟罩武术，但考虑到大刀会组织公开化是在光绪二十年(1894)，就知应是在此之前，是他三十多岁时候即光绪十年前后。[②] 大刀会金钟罩奉祖师爷，敬真武神，练习如前面提到的运气、气功、排刀、排砖、排枪、拳棒等武术，组织上分成坎门、离门、震门三个系列。据1960年调查所得证词称，“八卦教有文场和武场，大刀会是坎门，属武场”，“大刀会是属于坎门”，“大刀会的曹得礼是坎门头目”。此外，光绪二十三年（1897）的记载也称它是武场。因此，大刀会就如同上一章所言，是自清代就持续存在于山东西南部一带的八卦教武场组织的新形态；而金钟罩则无疑是

---

① 关于赵天吉，请参阅王如绘《大刀会与义和团运动》（载《义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会论文集》，齐鲁书社1992年版）所作的最为详尽的考证。

② 简单介绍一下刘士端（有地一顷多，一说是四十亩，为村中首户）的家庭。刘士端是其父刘庆义的三子（长子刘士伟、次子刘士瑞），已婚，生有四子一女。自七岁至二十岁求学，志在科举，但连秀才都没中。为人颇慷慨，义气豪爽，为人鸣不平，是个侠义之士。从他拥有四十亩地来看，分家以前刘家的田地必是其三倍，堪称富农。其母的娘家也是富农。

笔者曾于1980年11月22日到烧饼刘庄采访。在调查基础上形成的研究成果有，李雅琴、张成扬《刘士端与大刀会》（“义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会”论文，1990年）；佐佐木卫：《论近代华北村落社会的结社性质——以山东义和团运动的口碑资料为中心》（《季刊人类学》18卷1号，后收入《中国民众的社会与秩序》，东京，东方书店1993年版）。佐佐木氏以刘士端大刀会为个案，主张“华北社会的结社性质”是“基本构造性的”。笔者难以苟同。笔者认为：“华北村落生活基于各族的宗族结合，作为村落整体的共同体自治功能较弱，以大户为核心的社会秩序是在暗中维持的。”所谓“以大户为核心的社会秩序”，即指以“村长”为首事、村正、庄长，村庄通过“会首”、“街首”（会、街的首要人物）组成的非正式“议事会”来运作的，因此视其为“会”、“集会”较合适。（黄宗智：《长江三角洲小农家庭与乡村发展》，中华书局1992年版，第41页。）以私人势力为核心的“结社”与上述“会”还是应在社会学意义上予以区分。此外，围绕着共同体方面的论述应参见滨岛敦俊《明代江南农村社会研究》（东京大学出版会1982年版）第617—618页。

161

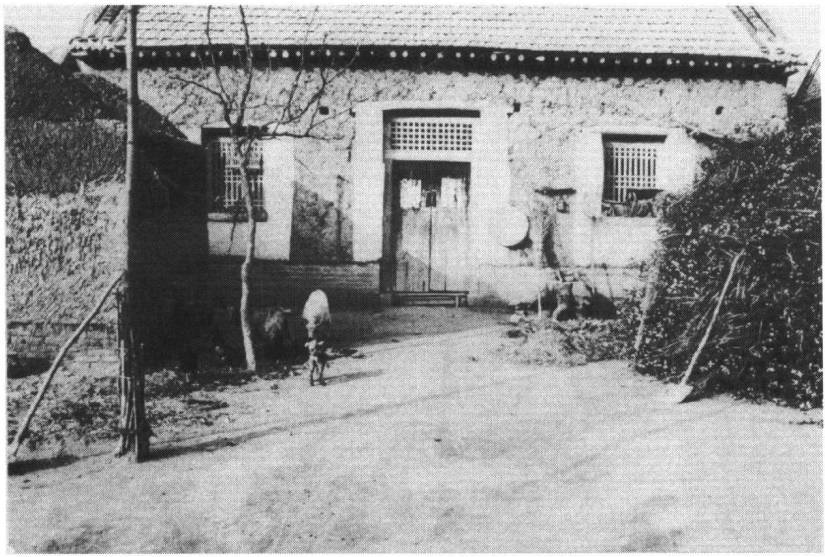


图 2－1　曹县烧饼刘庄刘士端故居（刘士端后代翻建，1980 年 11 月摄）

以该武场成员为核心在乡间传承下来的武术。[①]

刘士端从赵金环（赵天吉）学得金钟罩，首先传授给曹得礼。此后，曹得礼就成为刘士端的助手。随后，刘士端又传给郭益善、尤金升、范金先、王林凤[②]等，开始在曹县、单县一带组织大刀

---

① 周海清：《山东义和团组织的源流及其发展》，载《破与立》1979 年第 6 期。

《益闻录》1686 号（光绪二十三年六月初一日）中有关大红拳的记述也提到“大刀会匪……名曰武场，又称大红拳”。《调查资料选编》的其他证词——“大刀会是属于坎门，八卦教的一种”（第 16 页）；“大刀会有坎门，也有离门”（第 17 页）；“大刀会分八卦，……属武场”（第 17 页）均称大刀会员为“在门的”。

“再查金钟罩一教，闻之自数十年前，各省所在皆有，若论传习，何止二十万人。”（《收发电》，台北中研院近代史研究所藏总理衙门档案，光绪二十二年六月二十四日，收山东巡抚电。）

② 曹得礼（曹县曹楼人，有地三十三亩，一说五六十亩，曹家亲兄弟共有三顷，自耕农）；尤金升（曹县青堌集人）；范金先（今单县谢集首领）；王林凤（城武县南鲁集首领）。

162

图 2－2　曹县烧饼刘庄内（1980 年 11 月摄）

会。起初有数十人，自从光绪二十年（1894）击败了岳二米之后，势力便急速扩充。入会者多为乡村青少年，也有城里的无赖，各分门户号召徒党[①]，这些主要成员以所居村寨为中心成为附近一带的头目，形成分支。刘士端组织活动不仅限于山东，他的足迹也踏入安徽省亳州，外来者屡屡来访刘庄，弟子每逢为其师祝寿，演戏作会至数百里[②]，在广阔的区域内都结有牢固的师徒关系。大刀会以“保卫身家”为口号展开活动，“人皆推其侠义，争归附之”[③]，获得农民的广泛支持，组织规模急速扩大，延及（山东）城武、定陶、菏泽、巨野，（江苏）丰、沛、萧、砀山，（河南）东平、兰

① 《教务教案档》第 6 辑（一），第 151 页。
② 同上书，第 152 页。
③ 同上。

考、虞城、夏邑，（安徽）泗州、邳州等四省十数县的村庄，其人会者总数达十余万人。会员以山东最众，仅曹州府估计就有五万人，河南、安徽居次，徐州府也有二三万人。

大刀会组织急速扩大的背景，在于曹州府从来都是“盗贼之渊薮”，光绪年间土匪活动开始显著化，其激烈程度在数年间激增[①]，对此，当地农民各阶层都广泛存在着自卫（保卫身家）的需求。具体言之，前述乐二米、谢五瞎子、段二瞎子、吴杂面等在本地或跨省进行掠夺就是这类土匪活动。岳二米集团是由“穷光蛋”、“没吃没穿的”[②]人组成的，主要以富户为掠夺对象。这类土匪活动的激化，也有其社会经济背景。作为一般倾向可以提出以下几点，第一，开港后与世界市场联系逐渐加强，导致农村经济发生变动；[③] 第二，大运河阻塞及1872年开始由蒸汽船运送漕米以来，沿大运河蔓延的失业与不景气；[④]第三，为对抗外国鸦片，山东西南部、徐州府变为低质鸦片栽种地。[⑤]此外，还有必要再看看曹、单一带特殊而具体的情况。《单县遵札议办团练章程》[⑥]（光绪二十二年刊）有如下记述：

163

（1）单境富不如曹，然在同郡州县中，终为殷实。惟富者连阡累陌，多至数百顷，贫者无立锥。其富民惟务修夏室、

---

① 《沈文肃公政书》卷6，奏报豫东江皖交界土匪肆扰剿办情形折，光绪二年六月十五日。《李忠节公奏议》卷5—3、4、5，卷7—23、29。

② 《调查资料选编》，第21、22页。

③ A. Smith, *China in Convulsion*, Fleming H. Revell Campany, 1901, vol. 1, p. 90. 参见《平度县续志》卷10，“光绪中叶，洋沙输入，织工乐其匀适，相率用之，手纺线遂废弛，至种棉者亦锐减”。关于这一点将在第三章中论及。

④ 《聊城县志》卷1；A. Smith *op. cit.* pp. 94—95.

⑤ 参见 *Chinese Maritime Customs, Decennial Report: 1892—1901*（Chefoo）pp. 54—55.《中国近代农业史资料》第1辑，第457、464页；日本外务省《清国事情》（1907年），第580页。关于义和团运动的社会经济诸条件，里井彦七郎氏提出了“半原始积累、半无产”论，这是一个问题很多的假说。请参阅原书第三章注24。

⑥ 东京大学东洋文化研究所，大木文库藏。

建石坊，……不知义举。……单旧挂千顷牌者数家[①]，……而从来无人道及，尚何望周恤穷乏。此弊不独单，曹属州县皆然。有力之家，视贫族贫戚贫邻，皆如路人，平日尺布斗粟，不通假贷，待佃户雇工尤刻。此辈饮恨既深，势将走险。……遂为黠盗所招，不旬日，怀利刃，挟洋枪，复入里门，则皆相视以目，再向假贷，应如响。如是，贼安得不日益多。凡盗案，必有贼线，无贼线必不出案，而贼线非本庄邻人、同族亲戚，则必佃户雇工。为富不仁，激而生变，将欲谁尤。虽以全境谷数人数相较，尚敷食用，而无地者多，又无水陆通商各项人力可资糊口，专恃雇工。北方农工最省，岁止三四十日，余皆无所得食，惟指拾粪，终年不得一醉饱。闻为贼之乐，安得不生歆羡。犹赖分赴山陕关东北口外开垦，及淮北河南处处种地佣工，四散不少，然毕竟去者少而留者多……（《劝恤贫第一》）

（2）贼孰多，边境市集一，世世出贼坏庄二，破落户三，户大丁多四。（《劝训族第二》）

（3）曹郡他县之盗，本地外来各半。单盗则多土著，惟毗连三省，白月避居境外，黑月复回劫略，最难防范。然他县贼踪最远猾者，东三省、热河、多伦诺尔、归化城、山
164 西、陕西、河南、襄（阳）、郧（阳）、汉口、天津、上海均有巢穴。亳州、涡阳、蒙城一带尤多。单贼不过丰、沛、铜山、砀（山）、虞（城）、永城，至亳而止。查曹盗最恋乡土，每有在外行劫致富，置田宅，畜妻子，其家只破土屋一间，无一垄之地，然无有不归。……单盗避近则易归，归

① 王瑛《太平天国革命前夕的土地问题》（《中山文化教育馆季刊》1936年春季号）中也提到曹县存在拥有四万至五万亩的大地主。参见天野元之助《山东省经济资料》第三辑，《山东农业经济论》（1936年，大连），第194、195页。

> 又不敢见人，必有窝，窝者烟馆、土娼家、捕役下处，三者人皆知之。刁生劣监亦间有窝者，人即罕识。最出不意则富家总团，其始皆出于不得已，觊以免祸，后遂不能断绝。……相缘既久，遂皆视为固然。以至失事者，中户贫户居十之七八，情形与他县异。至薄有田产之家，始亦畏祸，后渐图贱买赃，且代销分肥，为贼探听消息，久之。（《戒窝贼第三》）

从中可以看到，土地生产性、土地生产力都不高的耕作地带，一方面是地主的土地集中即大土地所有显著，另一方面与之相对的，是产生并淤积了众多没有土地、除佃户佣工之外再无收入途径的赤贫阶层，再加上缓和这种阶级对立的宗族或共同体的关系松弛，地主—佃户佣工关系趋于露骨与苛刻。[①] 贫困与人身依附程度极强的受地主支配的、相对过剩的人口，以及四省交界的特殊的地缘政治（geopolitical）条件，正好成为盗贼土匪集团产生且得以持续活动的温床。于是，在单县便出现治安恶化的状态："近年，抢窃案每岁多或千余起，少亦数百起"；"县境曾经为贼者不下数千"；"今单境遍地皆贼"。曹州府"一郡十一州县，岁驱数十百人之市曹，如刽羊豕，而盗不少熄"；乡民"报者仅十之二、三"。可以想见其恶化程度。

土匪活动的严重化逐渐开始侵蚀中下层农民的生活基础，使他们的危机意识日趋浓厚。当初大刀会的参加者多为自耕农或是有些 165
家产的人[②]，他们因闻"大刀会能避刀枪"，"一度习术贼莫敢

---

① 天野元之助前揭书中介绍了曹、单县佃户对地主的劳役义务的有关实际状况（第205、206页）。关于生活状况，参见该书第188、189页。

② 《调查资料选编》，第1、20页。孔令仁：《十九世纪末山东社会经济与义和团运动》附"山东地区义和团首领阶级成分调查表"，载《山东大学文科论文集刊》1980年第1期。

侮”，“能保身家”，故“争相学习，不惜钱钞”，千户万户富庶之家踊跃参加。富户或雇佣学习大刀会金钟罩的穷人，或自己直接入会以图护卫宅院。此外，还可以保护经商运往各地集市的货物免遭土匪掠夺。这便是大刀会形成并急速扩大的背景。天主教山东南部代牧区主教安治泰（J. P. Anzer）指出：“当时昂然夸胜的日本人逞其余威，大有将占据中国某地之势，于是称为大刀会一派崛起，以斥攘外人尤其是日本人为纲领组织起来。”① 其背景是因中日甲午战争期间日本对山东半岛的攻击以及占领威海卫，从而唤起了人们的危机意识和抵抗姿态。曹、单、城武三县的知县也禀称：“卑县等界连直豫，地接江皖，素为盗贼出没之区，前（光绪二十一年即1895年）因海氛未靖，各处匪徒间有蠢动，民心恐惧，正虑防范无策。”故民众纷纷开始学习能避各种火器的金钟罩，以图保卫身家。宣教士也指出甲午战争期间曹州府的所有秩序约束都已松弛。② 此内外互动的危机产生了相乘作用，进一步加重了人们的危机感，这也成为大刀会更加扩大的起因。③ 这种情况在光绪二十年（1903）九月的一份奏折中得到更好的表达：“又况外患不除，内忧恐起。近闻山东曹（州）濮（州）、安徽颍（州）亳（州）各地方，伏莽欲动，假‘兴华灭洋’为名。道路传闻，未知确否。”④

---

① 宫本平九郎：《南部山东主教安治泰氏的义和团论》，载《外交时报》31号，东京，1900年。此议论有教会自己开脱责任之嫌。

② 《教务教案档》第6辑（一），第144页。“素为盗贼出没之区，前因海氛未靖，各处匪徒间有蠢动，民心恐惧，正虑防范无策”。Richard Hartwich, *op. cit.* p. 285.

③ 李秉衡奏称：“上年（九五年）海疆不靖，民间以此教（金钟罩邪教）可避枪炮，传习愈多”（《义和团档案史料》，第4、5页）；“惟该处有业之户，因上年海防吃紧，图卫身家，偶有学习金钟罩教即大刀会名目，妄意可避各种火器”（《教务教案档》第6辑，第143页）。

John Thauren S. V. D, *The Mission in Shantung, China*（Techny, Illinoi. Mission Press, 1932）中提到：“总之从在曹州府引发破坏的土匪集团——或许此即中日甲午战争的后果——中产生了新的危险。”（第41页）

④ 《光绪年奏稿》抄本，中国国家图书馆藏（王如绘前揭论文所引）。

几乎可以断定，这就是大刀会的动向，可知他们对于国际形势是极为敏感的。

然而，如果不再加上一个情况就不足以充分说明大刀会的兴起与扩大，即官方的治安维持能力减退。咸丰四年（1854），围绕太平天国北伐军和北伐援军形成战斗的舞台，开始动摇的山东社会又受到捻军的影响。理应对付太平天国、捻军的清朝政府在山东全省督促成立由乡绅指导的团练，然而就在其日益正规化的咸丰九年 166
（1859）前后开始，却以由地方缙绅做领袖的团练为中心，围绕着漕粮的折价，展开了全省规模的抗粮抗官斗争。[①] 在曹州府，那里的团练抵抗了捻军的活动，但从咸丰九年（1859）曹、单、巨野、菏泽一带开始组成长枪会（一心团）之后，多数民团便解散而入了长枪会，或“悉变为贼团”[②]（定陶县）。众多团长、团总脱离官方控制加入长枪会，显示出与捻军相呼应的动向。“南捻之乱，曹郡团练谋叛，至劳亲藩戡定。自后，官曹地者率讳言团练”[③]。正如这则史料所言，其后地方官僚便持续放弃在治安方面的努力。其后果导致出现如下事态：

> 捕役皆豢盗，不独曹，曹属县以濮（州）、巨（野）、单（县）为甚。单捕自大蠹李六鸭死，不相统属，五乡各树徒党相倾轧，无论和好睚眦，皆彼此互劫。予前官曹时，稔知之。其始仅以捕役畏比，贿家丁图脱，而取偿于贼，后虽不比亦然，浸以为利，星星之火，遂至燎原。近其罪大恶极者，非死则逃，所存皆无用，欲招徕有用者，而素无养粮，枵腹逐贼，断难效死。欲筹捕费，则今方裁兵，其能增捕，断不能费官家

① 参见《山东近代史资料》第一分册，第269—280页，“民团部分”。

② 参见《山东近代史资料》第一分册，第266页，“长枪会纪实”；并参见该书“曹濮地方捻军及邱莘教部分”。

③ 《单县遵札议办团练章程》，东京大学东洋文化研究所，大木文库藏。

一文。欲自捐则养勇尚不足，何能兼养捕。……欲筹他款，更觉无着。（《筹养捕第四》）

随着治安力量的腐败，再加上清朝国家财政的紧迫（这从另一方面来看可以说是帝国主义侵略所造成的①），支撑地方政府控制乡村的财力、武力即强制力不断丧失，不得不将乡间置于治安真空状态，结果使得毫无防备的乡民处于既无法再倚赖官府，又无处可逃的混乱和互不信任状态。

167 因此，随着乡村生活与土匪活动相对立的社会问题日趋表面化，地方官在19世纪60年代便不得不认可乡村中宣称“保卫身家”的自主的自卫团体即大刀会及其活动。在确保跨省运输的安全方面，较之被行政区划所分割的无能的治安警察，拥有跨越四省省境的活动网络的大刀会更能提供安全的保障，如果是会中成员其安全性就更为确实。光绪二十年（1894），大刀会赢得与岳二米集团的战斗，更在众人面前展示了其效用。这就是说大刀会在光绪二十年展露风姿。曹州知府（新授按察使）毓贤对于大刀会捕获贼匪送官一事，“嘉其勇于捕盗，重犒鼓励。会中人均感之，乐于助官捕盗”，“官民交倚为重”②。“甚至县办局卡，亦有招募防工”。传闻刘士端因功获“三品顶戴”，另称他被赐以“监生”功名也应是以这一时期所发生的事为依据的。大刀会“豪侠尚气，除剿贼外并不滋生事端”，“在本处绝不掠财奸虏”。“杀贼

① 里井彦七郎《义和团运动》（《岩波讲座·世界历史》第22卷，东京，岩波书店1969年版）指出：“清朝陷入深刻的财政困难之中，以至于到了不得不解散正规军的地步。按盛宣怀的说法是‘库储如洗’的状态。……年偿还高达三千万两以上的贷款（用于支付甲午战争军费及对日赔款），就是这财政困难的基本原因之一。”（第390页）甲午战争后，山东巡抚李秉衡称除名一万八千名兵士（《义和团匪变乱概略》，《东邦协会会报》71，1901年7月）。其后，据《光绪朝东华录》第4048、4316页张汝梅奏，光绪二十二、二十三两年间削减四千余名。

② 参见张奇谦《义和团在山东活动情况二三事》所引《徐抚辰档案》。

亦无冤抑，专心仗义，与盗为仇”，“亦不受谢，特不能枵腹从公，为之供饭而已”。因此，“乡村大户多有雇以保家”，“绅士亦与往来”。至于案犯“初尚送官惩治，嗣以送官后必照案办理，不能尽杀，众心不快，后遂获贼即杀，不复送官”①。除非“犯窃求宽，则必张筵请会，写立字据，永不再犯，殆可免死”。

如此看来，可知大刀会在社会上是体现当地各阶层农民一般利益的存在，特别是作为以富裕中农、富农为领袖的村落间结成的组织而出现，尽管逐渐显示出独立倾向，但其活动仍属于得到地方官府认可的合法存在（只是不在官方的掌控之下）。②

此外，调查资料还显示出该地区除金钟罩武术之外尚流传着其他几种拳棒武术。在前述社会危机的状况中，当人们力图摆脱这种 168
非构造化的状态时，为何选择了以金钟罩武术及其传习为纽带的结合样式而不是其他作为自身的集结轴心？笔者认为其中存在着对于理解义和拳运动相当本质性的东西。在武术的实用性方面它们之间没有太大差异，对其进行比较并不那么重要，真正具有显著差异的是其宗教性质。金钟罩武术所具有的号称可以获得超自然能力刀枪不入的宗教性质，抓住了陷入危机处境的农村大众，人们从中见到了摆脱命运的希望。当然，这是因为人们看重创立富于集团凝聚力的强有力的武装组织，其自身也具备与此相应的对人们欲望的适切性。金钟罩武术奉祖师爷，即“祖师老爷敕令万法教主仁成大帝关荡天尊神位”、“掌旗将周公祖神位”以及“桃花仙金刚将神位”③，敬真武神，通过净身、喝符（焚烧写有咒语的黄纸即神符和水饮服，其第一道符写有“法官请到符神位，铁宗神灶保护身。

---

① 参见张奇谦《义和团在山东活动情况二三事》所引《徐抚辰档案》。

② Clifford J. King S. V. D, *A Man of God Joseph Freinademetz Pioneer Divine Word Missionary*（Techny, Illinoi. Divine Word Pubilication, 1959）中也提到“大刀会得到政府官员的默许”（p. 126）。

③ 《益闻录》1688 号，光绪二十三年六月初八日，“刀匪变名”。

弥坨［陀］训字镇三边，铁盔铁甲穿铁衣。金顶铜塔石头封，刀剎［剁］斧砍一脚踢”。这似乎属于离卦教系列①）、运气、排刀入教仪式成为会员，每日烧香叩头，练习诸般武术，相互共有秘密灵文、口诀。这一系列的秘密宗教结社性质使之超越了满足欲望即实用性的水平，并产生出以非日常权威为媒介、从其分散状态②升华的人们的结合即主体性再生的场所。也就是说，通过祖师爷、真武神所赐恩宠即超凡能力以及对此超越性价值立下的誓言（入会仪式中会员的誓约），集团获得了向具有规范性③、价值性层次飞跃的可能性。后来，义和团标榜“刀枪不入”席卷华北平原，尽管在此过程中因试刀失败及战斗杀伤而死了很多人，但就经验的事实而言，他们的“刀枪不入”观念并未崩溃。我们不能仅仅将之归入“迷信”，而是如何去解释，虽然曾多次尝试都被推翻。该观念此后仍进一步累积着许多因刀枪而死的经验事实，并被红枪会所继承。这显示了该观念并非因事实，而是因超越了事实的非事实而获得了正当性。也就是说可以理解为，通过成员向神圣的
169 超越性价值立下誓言，这超越性价值就被象征化了，从而借着由此获得的正当性维系其社会体系即大刀会、义和拳组织的存在。④

---

① 李行宏、秦亚民：《关于大刀会首领刘士端的部分情况》（参见原书第一章注87）。光绪三十年前后平原县的离卦教（道）的咒语为“弟子请玉皇老爷，……铁盔铁甲穿铁衣，刀剁斧砍如脚蹴”；“八卦请挑附神位，弥陀训子镇三边”（《近代中国的社会与民众文化》，第55页）。

② J. P. 萨特：《辩证法的理性批判》Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ，京都，人文书院1962、1965、1973年版。

③ “刘士端大刀会，他们的秘密口号是‘毋贪财，毋好色，毋犯朝廷法，灭洋人，灭赃官”。参见路遥《义和团运动初期斗争阶段的几个问题》，载中国人民大学清史研究所编《中国近代史论文集》下，中华书局1979年版，第688页。

④ 参见青井和夫《小集团社会学》，东京大学出版会1980年版，第168—200页。在日本与大刀会相类似的结社是“爱国交亲社”。（长谷川升《赌徒与自由民权》，中央公论社，1977年，第121—133页；同作者《变革期庶民能量的源泉》，载《思想》1979年9月号）关于“刀枪不入”观念，参见安丸良夫《诸神的明治维新》，东京，岩波书店1979年版，第140页。

由于无论积蓄多少经验事实都无法上升到具有神圣性的超越性价值层次，所以，超自然能力的存在这一超越性价值本身就分毫无损地存留下来了。更进而言之，“义和”具有以曹州府等华北地区普遍存在的侠、义习俗为温床，作为为对抗土匪及教会教民而结成的集团内部的规范即约定、誓约的含义。因此，必须说他们的自我意识染上了浓厚的良民、义民色彩。

在这一层面上思考时就会看到，掌握大刀会组织领导权的管理者的资格，首先取决于对神圣的超越性价值体会程度的深浅、术的熟练及完成度方面的差异所造成的能力差异。理论上这与该成员的社会属性（地主、佃户、自耕农等）无关，当然并不能完全抹除净尽从共有的生活领域而来的日常的支配关系，它不可避免地密切渗透到组织关系之中，但理论上大刀会组织的主要方面还是体现在将构造化的日常社会生活体系进行转换。在这个意义上，大刀会是在与全面肯定日常社会体系的基础上他律性地形成的团练不同的平台上结成的。但这也只是关系结构的理念形态（idealtypes），至于其实际形态则有可能是从纯粹型到下级形态之间——以义和团为例，是从真团到黑团（并未从老团正式承受香火）；而就红枪会而言[①]，则有从类似天门会的到类似团练的——各种不同层次的组织，与官方对乡村控制力日益减退相对应，大刀会类型的组织日渐壮大，于是，再没有什么可以妨碍一个事态的出现，就是当时各村村落秩序从整体上被置于该组织的翼下。

光绪二十一、二十二年（1895、1896），大刀会在曹县烧饼刘庄、单县曹楼、单县西四里的火神庙三处召集会员集会，旨在

① 关于大刀会的后身红枪会，参阅戴玄之《红枪会》，台北，食货出版 1973 年；马场毅《红枪会运动研究序说》，载《中国民众反乱的世界》，东京，汲古书院 1972 年版；申仲铭编著《民国会门武装》，中华书局 1984 年版；Phil Billingsley（山田润译）《匪贼（BANDIT）》，东京，筑摩书房 1994 年版。

强化组织凝聚力的同时对外展示其力量。其间，于二十二年三月初三日（大刀会祖师生辰）在火神庙[①]动员了五六千人，持续四天上演“对台戏”。当时在庙的四周并立着白边红旗，大刀、标枪、红缨枪、铳等武器林立，手举红旗、身背大刀或扛着红缨枪
170 的大刀会会员，威风凛凛阔步往来。此次集会在邻近一带起到了非凡的宣传效果，大刀会声望日隆。刘士端前往邻境时迎送他的人甚多，骑马扬旗，齐步前行，民众注目并不惊慌，菏泽、城武、单县、定陶、曹县一带甚至到了“直无一贼”[②]的程度。大刀会最初的目标逐步达成了，然而从此时起，大刀会的活动也开始从讨伐士匪脱离开来，渐渐成为教堂、教民的仇敌。这可以视为一个成型的组织的自我发展过程即自然过程，而从集团内部的立场也可以说是设定了力争实现的新目标——“以诛锄西教为本旨”[③]。

那么，曹州府治下的基督教的状况如何呢？

第二节　山东的天主教与乡村社会——德国圣言会

1839年，罗马教皇贵格利十六世将中国教区分为十二个代牧区，从原来的北京教区划出了山东代牧区，委任意大利方济会的罗类思（Louis de Besi）为主教。[④] 他在允许在通商五口展开教会活

---

① 山曼、李万鹏等《山东民俗》（山东友谊书社1983年版）称山东西南部火神信仰兴盛，火神据说是祝融，也有人说是回禄，民间一般称为“火德真君”、“火帝君亲师”、“南方火帝君”。信仰火神是为了免遭火灾。单县等地在正月初七日有火神会，用彩纸扎制火神像，前面排列仪仗，沿街鼓乐游行。农村则搭建神棚，挂火神画像。画中是一赤发红脸大汉，身穿盔甲，右手仗剑，左手托火鹐鸽。村人烧香礼拜，夜深时焚烧画像，向村南方送去（第351页）。

② 《教务教案档》第6辑（一），第150页；以及张寄谦《义和团在山东活动情况二三事》所引《徐抚辰档案》。

③ 李杕《拳祸记》上编，第18页。

④ 李杕《拳祸记》下编，第416页。

动的《黄埔条约》（1844 年）缔结之前，即已秘密地潜入中国活动。1845 年，罗类思主教来到泰安。山东的主教公署是 17 世纪由西班牙的方济会拓建的，在直隶、山东交界地区的武城县十二里庄的教堂里，由数位欧洲宣教士和中国教师进行布道活动。1860 年《北京条约》签订，内地布道和购置教会财产（不动产）成为可能，宣教迎来飞跃时期。该条约第六条有“任法国传教士在各省租买田地，建造自便”之句，系由时任传译的法籍传教士德拉马（Louis-Charles Delamarre）插入的并带来了效用；1858 年，中法《天津条约》第八条是允许内地旅行的相关规定，并在第十三条中规定“备有（中法双方）盖印执照安然入内地传教之人，地方官 171
务必厚待保护”。由于获得上述条约规定的权利是在法国的保护之下，于是在华天主教宣教士就需携带北京法国公使馆发给的“执照”即证件从事内地的布道活动。1860 年，“执照”从北京送到了进入内地展开宣教活动并与地方官发生各种纠纷的宣教士们手中，可以想见他们会为从此问题得到解决而欢喜。“执照”有如下内容：

> 兹因遵行大清国大皇帝、大法国大皇帝特派钦差便宜行事全权大臣，于咸丰八年（1858）五月十七日及十年（1860）九月十二日在天津、顺天两城内设立和约章程第八、第六前后等款，故本大钦差将此执照交付本国人传天主教传教士林懋德（Jarlin Stanislas François）收得为据。本大臣因深知教士林公，系我国名士才德兼优者，所以请烦大清执政大臣及各省文武官员边疆大吏，自此以后，教士林公在直隶省内来去传教居住，无论何处租买田地，建造天主堂屋宇，均听其便，丝毫不准留难，当以宾礼相待，并望随时照料，切勿袖手旁观，庶臻妥协。为此，本大臣给发此照，俾凡属大清国所辖内外各处，咸宜遵照勿违，以示和约章程永垂不朽，此实本大臣之所厚望也。

右付传教士林懋德收执。

光绪二十年七月二十四日由本法国全权大臣公署发。①

172

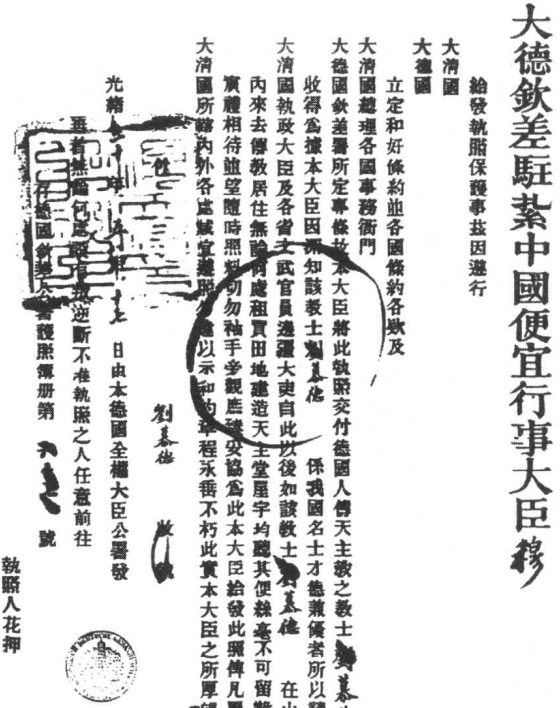


图 2－3

光绪三十年五月十七日，驻华德国公使穆默（Mumm von Schwarzenstein）给予神言会宣教士刘慕德的（Wilhelm Bruns）67号“执照”（原件为此12倍大，收入 Richard Haitwich, *Steyler Missionare in China*, Ⅱ）。

① 《近代史资料》1963年3期，第2页，传教执照。

随着得势的宣教士们将其活动在全国范围展开，在各地围绕着对教堂、孤儿院的疑惑与不动产的获取等，发生了反教动向并成为社会问题。[①] 为了整顿纠纷，清朝政府于 1870 年 2 月颁布《传教节略》，天津教案后的 1871 年又出台了《传教章程》[②]，尝试将宣教活动纳入一定的限制之内以防纷争于未然。然而，却被各国所拒绝。1876 年《烟台（芝罘）条约》规定了会审制度，在审理教案事件时允许外方到场观审或会审。

武城县十二里庄教堂的意大利方济会被卷入 1863 年鲁西白莲教反乱，不得已暂时至天津避难，秩序恢复后回到山东，同年主教公署移往济南。后来访问这里的李希霍芬（Wilbelm von Richthofen），他对其一般活动状况作了如下描述。

方济会宣教士们多不能讲中文，至于教区的地理环境也只知道教团所在地及其附近的情况，他们对中国社会的理解仅停留在表面化的程度，甚至认为为了理解中国人的精神世界而耗费时间与精力是不合算的。通过观察可知，与过去的耶稣会宣教士相比，他们欠缺宗教的热情和勇气，缺乏深入中国社会的经验，学识欠佳，讲道也不能保证其正确性。而宣教士们也不具备改良农业、畜牧、手工业、建筑、土木、学校教育、社会事业等的实践知识，只具有宗教 173
常识与讲论、教堂装饰技术。中国教民多数主要是为了获得外国的保护而受洗入教的，就连马天恩神父（后任山东北部代牧区主教）也承认这些人大半不是好基督徒，但期望他们的后代会像过去耶稣会时代老信徒们的子孙那样，将来成为热心善良的基督徒，因此会

---

① 《教务教案档》第 5 辑（一）、（二），山东教务。参见王守中《十九世纪下半叶的山东教案》，载《山东师院学报》1980 年第 5 期。

② 收入李刚已《教务纪略》。《传教章程》针对成为当时社会问题的现象颁布一系列禁令，如停止教会办育婴堂、禁止妇女进入教堂、禁止修女到内地宣教、禁止宣教士庇护罪犯并干预地方“公事”等。参见铃木智夫《洋务运动研究》，东京，汲古书院 1992 年版，第 510 页。

将重点放在以建立孤儿院为中心的传道活动。①

1879 年，为了躲避在文化斗争中俾斯麦对天主教司祭的处罚，阿诺德·江森（Arnold Janssen，1837—1909 年）在荷兰的斯泰尔（steyl）设立的圣言会（SVD = Societas Verbi Divini）的宣教神学院，于 1875 年将四位创建者之一、热衷于外国宣教的安治泰神父（Johann Baptist von Anzer，28 岁，1851—1903 年）和福若瑟（Joseph Freinademetz，26 岁，1853—1908 年）送到了中国。他们在香港的莱蒙悌主教处学习中文，进行中国之行的准备。两人分别于 1880、1881 年经由烟台进入济南。1881 年，圣言会与方济会达成协议，获得山东南部作为第一个海外宣教区。安治泰在此次赴任途中，在上海会见了德国总领事，其间说到“希望在中国成立相当庞大的德国天主教教会”②，谋求德国政府获得护教权。到任后，他们被委以山东南部的宣教，意大利方济会曾数度试图在这里布道，但遇到粗暴的排斥，其后便都望而却步。当时，山东代牧区的科希（Cosi）主教曾言：“不出数日你的头就可能会搬家。”于是，代理主教安治泰和福若瑟便进入了 18 世纪由西班牙方济会所开拓、雍正和乾隆禁教后通过数年一次从澳门来的宣教士持守其信仰、拥有 158 名信徒的阳谷县坡里庄，并在那里建立了教堂和孤儿院，开
174 始在敌忾之心甚强的山东西南地区开始宣教。不久，从斯泰尔又派来了几位宣教士，在沂州府沂水县设立分会（station），他们试图

---

① 李希霍芬：《山东及其门户——胶州》第 6 章，载《德国侵占胶州湾史料选编》，山东人民出版社 1986 年版，第 63—67 页。关于山东天主教史可参见罗光主编《天主教在华传教史集》，香港征祥出版社，1967 年版；K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, Chen-wen P. C, Taipei 1975. rep. 等。

② 陆景琪：《义和团在山东》，齐鲁书社 1980 年版，第 7 页。关于 Arnold Janssen 创立圣言会及其对中国的关心，参见 E. J. Edwards（SVD）《圣言的使者——圣言会创建者、有福者 Janssen 神父生平》，木村太郎译，东京，恩迪莱尔书店 1975 年版，（原著为 *The Herald of The Word*, U. S. A, 1950）晚近兴起的宣教修会圣言会得到最为困难的边境为宣教区，但安治泰以被戏称“推土机”的充满活力的行动进行“开拓”。

向坡里庄以南的曹州府、东南的兖州府宣教，足迹踏遍各地村庄。正如所料，他们遭遇了被群众殴打等非常的困难和危险。1884 年 2 月，安治泰筹备在曹州府（菏泽）建立教堂，受到攻击而身负重伤。[①] 然而这些青年们仍以无比的精力展开活动，信徒的数量开始逐渐增多了。1885 年末，山东南部（曹州府、兖州府、沂州府、济宁府）以坡里庄为中心升格为拥有滋阳、济宁、泗水、曲阜、嘉祥、宁阳等十二个教区的独立代牧区。翌年，安治泰被任命为第一任主教。随后，他将主教的活动据点从在宣教活动方面只具备并不充分条件的坡里庄移往山东南部的中心地、孔子的故乡兖州，且在城内取得了教堂建筑用地（1886 年 8 月）。但他遇到了城内缙绅和民众的激烈攻击。1887 年，安治泰来城之际，人们聚集起来白昼封锁城门（7 月），扬言“九月五日杀尽所有洋人”[②]，引发了激烈的反基督教动向。此即所谓“兖州教案”[③]。因是之故，安治泰进入兖州的计划暂时遭到停顿，然而他却坚韧地屡屡尝试，也每每引起纠纷。“兖州教案”一直持续到教会势力最终得以进入城内的 1896 年。[④]

发动此次仇教斗争的缙绅们贴出了如下揭帖（光绪十三年末即 1888 年）：

> 东鲁义士为驱逐洋教，斩杀汉奸，以保乡闾，以伸义愤事：查天主教起自欧罗巴洲，蔓延中国。其教弃伦灭理，禽兽不如。造为淫药淫具，奇名丑态，难以枚举。尤复好行强横，唯利是图，以夺人之国为奇功，占人之土为豪举，淫人妻女为

① 《山东教案史料》，齐鲁书社 1980 年版，第 161—163 页。

② John Thauren S. V. D. *op. cit.* p. 39.

③ 《教务教案档》第 5 辑，山东教务，见（二）兖州（滋阳）。

④ 1896 年发生了袭击并破坏兖州教堂的事件。李时岳：《反洋教运动》，三联书店 1962 年版，第 80 页；《清朝实录》光绪二十二年三月甲寅。

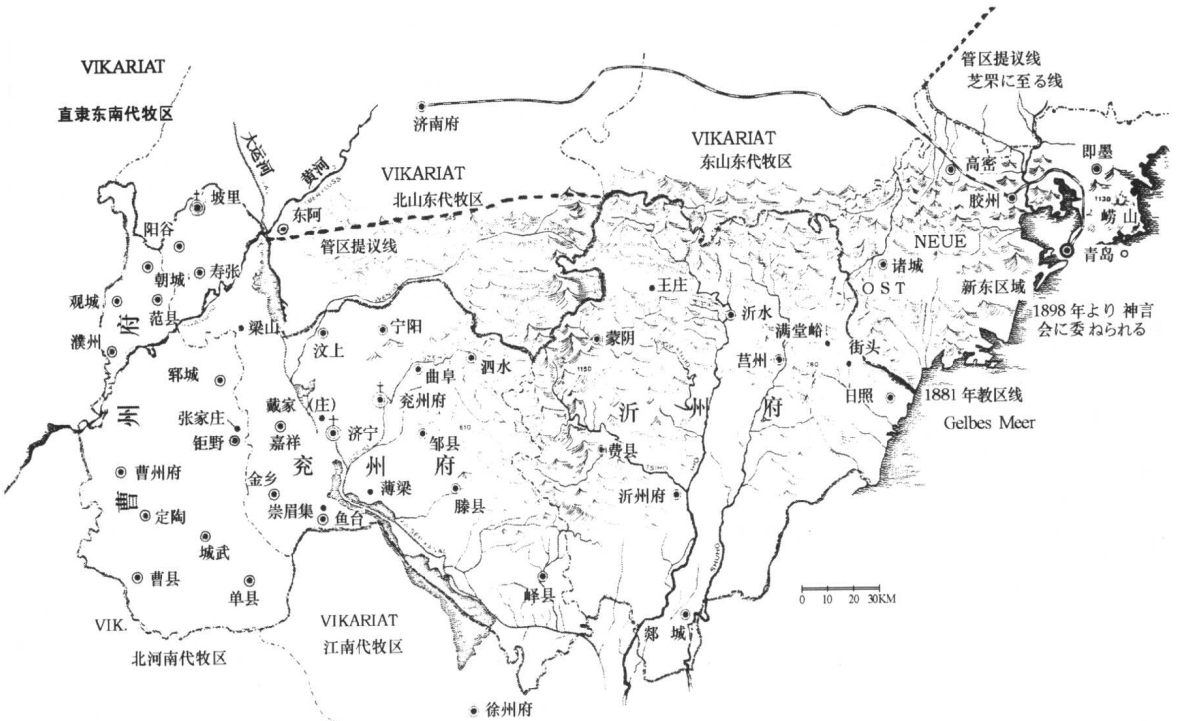


图 2–4　天主教山东南部代牧区

智略。……入教后，有事即以教民为兵，逼令捐输金银，充其兵饷，并驱令冲挡头阵，使我中国人自相残杀。既以此术占据印度、暹罗、缅甸、金边等国，而越南为近年之事，征兵索饷，残害生灵，据其疆土，人所共见共闻。嗟乎！愚民无知，受其蛊惑，只知有利，不知有害。岂知其教以利为饵，……。176
我广西刘永福一匹夫耳，去年首举义旗，……。龙州一战，冯子材、苏元春两大帅相为犄角，……。现我中国二十省军民同深义愤，欲翦元凶，天之灭鬼，殆其时矣！彼稍有知识，自当匿迹销声，安分在海口通商，不许入我内地，我等绅民亦不必与彼鬼仇杀。乃现有洋鬼，窜入东鲁，引诱愚民，欲买地建堂，肆其淫凶，荼毒我民。独不思我鲁为圣人之地，秉礼之邦，家读孔孟之书，人多英雄之选，岂肯任从愚民受其蛊惑，害我桑梓，将何颜立天地间、见天下士哉！①

当时置于法国保护下的天主教势力的进入，可以放在中法战争所显现的与帝国主义侵略这一新的风波的关系之下，以敏锐的危机意识来捕捉，反映出人们的抵抗思想与态度。由于激愤的仇教揭帖所表达的中法战争后严厉的舆论，安治泰的活动不得不陷入一时的停顿。保护天主教会的权力掌握在普法战争的战败国法国的公使馆手中，他们作为德国人也被置于其下，困境非常难以突破，他们感到有必要依靠新的力量来打破僵局。德意志帝国在安治泰等赴任的1882年以来，开始致力于获得保护德国天主教宣教士的权力。俾斯麦于1883年以后，借助于社会帝国主义来逐步推进海外殖民政策，社会主义镇压法制定以后，又接近天主教，隐秘中有利用宣教士的意图，开始帮助他们。中法战争中由于作为交战国的法国已不能履行保护在华德国宣教士的职能，因此，1886年通过驻华公使

① 《教务教案档》第5辑（一），第414—416页。

巴兰德（Herr von Brandt）着手做李鸿章的工作，希望解除法国的护教权。1887 年，在德国国内，探险家魏斯曼称赞宣教事业对于
177 获取殖民地有莫大的助益，在国民中掀起了海外扩张以及宣教的热潮。俾斯麦召见了临时回国的安治泰，承诺为其宣教提供热心的保护，并提议将教区置于德意志帝国的管辖之下。安治泰与斯泰尔的圣言会作出了积极的回应。于是，驻华公使巴兰德亲自出面交涉山东的德国天主教保护权事宜，于 1888 年 9 月要求清政府总理衙门：今后德国籍宣教士所持护教执照凡非德国公使馆发给者，一律不予盖印。[①] 虽由于法国的反对未能实施，但巴兰德于 1890 年发布声明：德国认为护教权在我国推进远东政策方面是必要的，所有德国人都应服从该计划，不得反对。[②] 最终使得给予持有德国公使馆所发执照的宣教士与法国保护下具有同等便利的协议得以成立，成功地收回了护教权。1890 年 9 月，山东南部代牧区的德国宣教士与教堂被置于德意志帝国的保护之下。1891 年以后，宣教士们开始持有德国公使馆颁发的执照进行活动。在杀害德国宣教士的事件（巨野教案）中，出头的已非以往拥有护教权的法国，而是德意志帝国亲自出马，最终获得了军事占领并强行租借胶州湾这一滩头堡。1890 年 8 月，德皇威廉二世在柏林召见了安治泰，宣称提供国家保障："将给予主教的教团以完全而充分的保护。德国将在宣教士遭到不法迫害时，出面保护山东南部教团的合法利益，保障其生命与财产的安全。并且给予宣教士推进布道活动一切的自由。"[③] 11 月，巴兰德派遣天津领事司艮德男爵（Baron von Seckendorff）

---

① 刘亦冰：《山东义和团运动概述》，载《山东省志资料》1960 年第 2 期，第 53 页。"该处（兖州、沂州、曹州、济宁）即只有德国天主教教士，惟应由德国领事署或德国钦差署发给，方可盖印"（1889 年 4 月，《教务教案档》第 5 辑，第 445 页，巴兰德发往总署）。

② 王文杰：《中国近世史上的教案》，福建协和大学，1947 年（东京大学文学部东洋史研究室所藏）。

③ 李希霍芬前揭书《山东及其门户——胶州》。

前往济南[①]，开始认真地保护教团，推动号称“新航路”的远东政策。在威廉二世亲政下，山东南部代牧区被卷入了德意志帝国主义扩张政策的中心。安治泰本人自从上任以来，经常往返于山东与德国之间，力图与德国政府相互疏通，与俾斯麦建立了亲密的关系。威廉二世本人也曾以抒怀的口吻谈及他与安治泰的密切关系：“在华的天主教会，无时不受到我的支持。天主教士安治泰主教回到柏林，时常做我的宾客，他以中国各项的重要事情报告我。”[②] 可见安治泰已成为德国对华政策决策中枢的一员，德意志帝国政府与安治泰的宗教野心因着相互的利害关系而结合在一起。 178

陷入兖州教案困境的教团，因德国收回护教权而找到了突破口，这使得他们又可能进入因“近年山东济南、兖州、济宁、东昌、沂州各属教案屡发衅端（1888）”，而持续对教会势力关闭城门的各地城市。1891 年，安治泰其驻地成功地从坡里庄迁至运河沿岸的商业城市济宁。翌年即 1892 年，正式整顿了教区组织的教会势力，在各地展开了灵活的宣教活动，势力扩大到曹县、城武、青岛、观城及沂州府。在此意义上，1890—1892 年对于山东南部代牧区而言是划时代的。然而，“彼时（康熙年间）（耶稣会）宣教士并未驳敬奉祖宗，而现则意欲驳之”，且又以高压活动为掩护，故酿出更多的社会纠纷。

---

① 《山东教案史料》，第 285 页；《教务教案档》第 5 辑（一），第 474、485 页。

② 邵循正：《天主教士中的两个特务间谍——樊国梁和安治泰》，载《义和团运动史论丛》（史学双周刊社，1956 年），第 130 页。

像安治泰这样的天主教优秀青年极为热衷于海外宣教，是由于当时德国对天主教信徒采取歧视政策，在社会中晋升的途径也被堵塞的缘故。这些帝国初期的天主教徒曾提出改变其被歧视为“疏离社会的用心”这种二等公民的身份，即要求“同权”，因此更具有做“200% 的德国人”的倾向，强烈持有“关心国事之心”。或许这也是寻求国家保护海外宣教的动机之一。在山东宣教团中有着两种倾向，有安治泰、薛田资等有志于与国家联合的一派，还有福若瑟（A. Janssen 也属于此派）等持保守谨慎态度的宗教派。参见 D. 布拉克邦《天主教徒与中央党》，载 R. J. 厄旺斯编《威廉时代的德国》，京都，晃洋书房 1988 年版。

图 2－5　济宁北部戴庄教会设施遗迹

（现为医院，从墙上“示意图”可知其面积甚大。1988 年 11 月摄）

1895 年，建济宁斗鸡厂教堂，成为教会势力的中心地。在其附近的戴庄置有教会墓地和宣教士聚会所，后在其宽阔的地基上建起了诸项设施（参见图 2－6），成为一大中心，众多德国宣教士自镇江沿运河乘船而来，在此学习汉语再赴各地宣教。在德国公使的斡旋下，安治泰通过意图在省里解决教会问题即使之“地方化”的总理衙门，1893 年从清朝政府接受三品顶戴，1894 年为二品顶戴，获得能够与巡抚平等交涉的地位。

19 世纪末山东的天主教会分为北部代牧区、南部代牧区和东部代牧区共三区，各于济南、兖州、烟台设置总堂，大小教堂及小会所达1159所（新旧两教总共大小1300余所[①]，宣教士 150 余

① 廖一中等编：《义和团运动史》，人民出版社 1981 年版，第 59 页。（袁世凯：《养寿园奏议》卷 4。）但项城袁世凯有关资料汇刊《养寿园奏议辑要》（文海出版社印行）未见卷 4。

表 2－1　19 世纪末山东天主教会势力

	省名(教区)	教友	新守教者	住堂	会　所	公堂	西教士	华教士
①	山东 北境	18000	7000	7	417	216	13	15
	山东 东境	11000	–	4	138	–	12	2
	山东 南境	16000	28000	9	公·大·小·分堂	368	31	11
	山东 计	45000	35000	20		1139	66	28
②	直隶 北境	40000		22	577	287	24	40
	直隶 东南境	50500	5000	9	587	113	–	–
	直隶 西南境	–	–	9	388	304	13	19
	直隶 计	95500		40	1546	704	37	59
③	满洲 北境	17500		26	–	42	23	8
	满洲 南境	9000		14	–	27	10	3
	满洲 计	26500		40		69	33	11
④	东蒙古	9000	2500	13	116	29	27	8
⑤	中蒙古	18493	4784	–	–	96	29	14
⑥	西南蒙古	5680	3200	9		21	27	1
⑦	山西 北境	13100	–	–	–	384	9	15
	山西 南境	9600	2400	–	–	–	21	3
	山西 计	22700	2400	–	–	384	30	18
⑧	河南 北境	3000	1800	9	52	34	9	3
	河南 南境	10300	–	9	–	103	13	8
	河南 计	13300	1800	18	52	137	22	11
⑨	湖南 北境	900	2000	10	–	5	14	13
	湖南 南境	5700	–	10	63	48	8	7
	湖南 计	6600	2000	20	63	53	22	20
⑩	湖北 北境	19000	–	–	242	92	14	22
	湖北 西北境	10600	2000	–	256	56	10	11
	湖北 计	29600	2000	–	598	148	24	33
⑪	甘肃	3000	300	14	24	23	20	1
⑫	江西 东境	10860	615	5	205	47	10	10
	江西 南境	5500	–	5	144	–	11	6
	江西 计	16360	615	10	349	47	21	16
⑬	陕西 北境	20400	1100	–	213	206	16	23
	陕西 南境	10200	316	7	39	71	15	3
	陕西 计	30600	1416	7	252	277	31	26
⑭	厦门	5224	–	16	12	50	26	2
⑮	云南	10390	–	–	111	55	29	8
⑯	广西	1800	4000	32	–	–	18	–
⑰	广东	42500	–	36	600	165	58	12

资料来源：李杕《拳祸记》下编。

表 2－2　山东南部代牧区发展趋势

山东北部代牧区				
	洗礼信徒	信徒	宣教师	
			中国人	外国人神父
1885（分区）	16356 人		20 人	
1894（分区）				
1989	13240 人			
1900	18000 人	7000 人	25 人	
直隶东南代牧区				
1856	9000 人			
1857	9505 人		3 人	
1860	10030 人			
1870	19612 人			
1877	26000 人		23 人	
1880	29034 人		28 人	
1890	38005 人		47 人	
1900	50875 人		56 人	
1901	45419 人			
1906	59646 人			
1907	62454 人			

Bertram Wolferstein, *The Catholic Church in China*, Sands & Company, 1909, p. 419, 430, 431. 李杕《拳祸记》, 李希霍芬《山东及其门户——胶州》, Jhon Thauren. "*The Mission in Shantung, China*" pp. 37—48, 79—80, 86.

	成人洗礼者	受洗待机者	合计	欧洲人神父 华人司祭
1883	5	687	692	
1884	43	1928	1971	
1885				
1886	634	2150	2784	14
1887	1385	2227	3612	
1888	1519	2000	3519	18
1889	2160	5425	7585	
1890	2733	8017	10750	19 2
1891	3301	10458	13759	
1892	4000	11432	15432	
1893	6247	11885	18132	
1894	6473	11991	18464	28 3
1895	6800	13929	20729	31 3
1896	7181	19278	26459	31 5
1897	9027	16531	25558	31 5
1898	10940	27868	38808	
1899	15252	37787	53039	
1900				
1901	16531	30000	46531	35 11
1902	17654	26829	44483	36 11

资料来源：Richard Hartwich, S. V. D. *Steyler Missionare in China, Vol. I – Missionariche Erschliessung Südshantungs*, 1879—1903. *Steyler Vertag. St. Augustin*, 1983.

图 2－6　德国圣言会在济宁以北戴庄的建筑物（1988 年 11 月摄）

名）。[①] 其势力梗概如表 2－1 所示，与其他省相较（除江南外），可知山东与直隶最为突出。再据山东大学路遥推算，义和团运动的爆发地山东北部代牧区、南部代牧区在当时由七府二直隶州七十九县构成，平均每三乡即有一间教堂或会所。若仅限于曹州、东昌、济南三府，其分布密度更高，有的每乡有三四间教堂，如其后发生事端的单县东南乡李（家）集一带，“在方圆不到二十里的范围内就设立了七八个教堂”[②]。表 2－2 显示出山东南部代牧区教会的发展趋势，尽管存在着反教之举，但仍可看出教徒的激增倾向。而且

① 李杕《拳祸记》下编，第 416 页。

② 路遥前揭论文《义和团运动初期斗争阶段的几个问题》（《中国近代史论文集》下第 665 页）。

仅山东有西方宣教士六十六人（南部德国宣教士登记在册的有四十五名，实际工作者有三十一名①），这个数字从全国范围来看也是非常突出的，反映出存在集中输送大批宣教士的政策。此外，必
182 须声明的是，他们强制性的活动也只有在德国政府强有力的政治后盾的前提下才成为可能。② 从整体上看，可以说山东南部代牧区的教会活动带有上述政治色彩，因此追求教势的迅速扩大，与此并行的是教会、教民与官绅、一般民众的矛盾更为加深。教会吸纳的人其社会性格并不单纯，其入教动机也各异，社会阶层也是多种多样，从地主到贫穷阶层、流氓、无赖都有。

1890 年之后与教徒的增加（参见表 2－2）成正比，平民与教民开始频发纠纷，其具体情况如下，巨野教案中张家庄教堂被袭，勉强保命的薛田资（Georg Stenz）神父根据自己的布教经验针对中国教民有如下叙述：

教民们实质上就如同“外国人”，受到村民们的侧目和嘲弄。教书先生不让教民的孩子入村中私塾学习，教民也不能使用村中的公用水井，村民们不借农具给教民，还要求归还一些失效的旧有债务，或者为了诬告教民而偷偷地放火烧毁家宅和农作物。教民面对

---

① 根据 John Thauren S. V. D *op. cit.* pp. 79-84 中的统计表，1879—1899 年南部代牧区（兖州）的外国宣教士共四十四名，《教务教案档》中 1895 年 11 月 6 日签发了四十四号和四十五号执照［第 5 辑（二），第六百一十八页，光绪二十一年九月二十日］。薛田资神父所承担的地区，即汶上、嘉祥、巨野南北跨越约九十六公里、东西横亘约四十八公里的区域。

② 参见孙端芹译《德国外交文件有关中国交涉史选译》［商务印书馆 1960 年版。此为 *Die Groβe Politik der europäischen Kabinett, 1871—1914*, 40Bde.（Berlin, 1912—1927）（《欧洲诸国政府的大政治，1871—1914》）的中译本。以下称《德国外交文件》］第一卷：“胶州湾对我们还有一个优点，即我们能从那里对山东省的许多德国天主教会给予有效的保护与支援”（3650 号）；“一个更大规模的残害教民的情况发生，……为保护德国的教会，我们也需要有兵舰在附近……但是德国教会的大部分机构都集中在山东半岛，因此也就在那边需要主要的保护。……巡洋舰队其余的船只应开往烟台在山东口岸内出现”（3652 号）等。

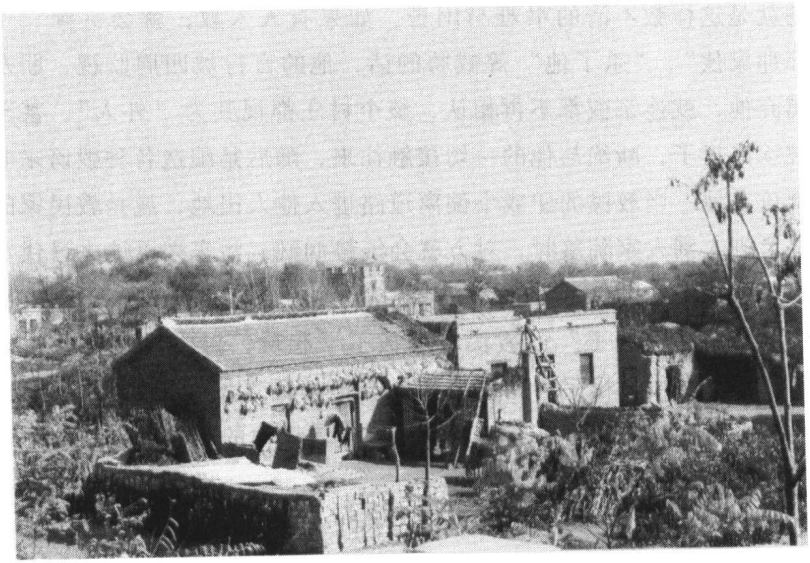


图 2－7　巨野县曹庄（1988 年 11 月摄）

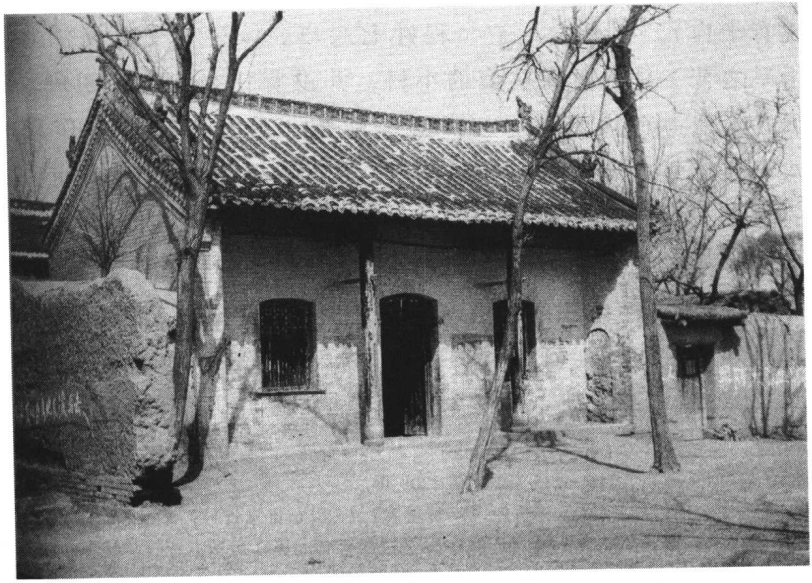


图 2－8　磨盘张庄教堂（山东大学路遥先生提供）

的就是这样数不清的艰难与困苦。如果有人入教，就会听到“干掉那家伙”、“杀了他”等威胁的话，他的言行被四周监视，朋友
183 离弃他，就连亲戚都不再相认，整个村庄都视其为“外人”，甚至被逐出村子，断绝与他的一切接触往来，随后是编造各种毁谤来非难攻击他。当教民的驴或牛偏离道路进入他人田地，或是教民家的鸡犬进入别人家院落时，对方就会气势汹汹、污言秽语地去讨伐责骂，那样子好像自己家的房子被纵火烧了似的。村民的孩子们也不和被称做“小鬼子”的教民家的孩子一起玩，村中的娱乐活动也不让教民参加。村民会利用一切机会把教民当做嘲笑取乐的对象。当村中有东西丢失时，就一定会指责是教民偷的，失主会到教民家门前耀武扬威地大声叫骂。①

根据调查与史料，我们来看一下巨野县曹庄的具体情况。②

光绪末年的曹庄是一个户数四十六七户、人口二百余人的小村，其中有曹姓近二十户（三分之一强），刘姓七八户（一说有十户），郭姓六七户、程姓七八户。该村饱受黄河洪水和干旱之苦，是鲁西南贫瘠的小村，并没有什么地主、佃户。据称，土地占有状况为：一百至一百五十亩有一户（曹作动）、八十余亩两户（曹姓）、五十亩左右的有十余户，三十亩左右的十户，十亩左右的十余户，田地最少之家也有八亩左右。

天主教传入该村是通过成为巨野教案舞台的张家庄教会，而当初圣言会进入张家庄的契机，则是赵庙商人李学文在济宁做买卖，与教会建立了关系（1881 年）。李学文和张家庄人张守鸾等从马庄

---

① 薛田资：《在孔夫子的故乡》、《韩理神甫传》，载《德国侵占胶州湾史料选编》，第 80—96 页，216—238 页，207—208 页。

② 以下记述根据洛洋等整理《巨野教案》（《山东省志资料》1960 年第 4 期）；薛田资前揭书；调查团调查记录《近代中国农村社会有关民众运动的综合研究》（1988 年 3 月，日本，非卖品）；1989 年 11 月曹庄取证调查以及 J. Esherick *The Origins of the Boxer Uprising*, California. U. P. 1987, p. 126.

延请德国神父到张家庄，光绪十四年（1888）由裴神父（可能是裴德礼，Petry Karl）建立教会，其后分别于邻近的高庙、国庙等村也相继建立教会，形成以张家庄为中心的布道网。后来，韩神父（Henle Richard）在这一带继续活动。之所以能够在这里建立基地，是由于张家庄的实力派人物与教会建立密切关系并予以支持。1893年来华的薛田资随后于1896年进入张家庄，德国宣教士们使一些原本在这个村庄开展斋戒、禁欲、祈祷、布施等活动、追求拯救的原民间宗教教派人物改宗天主教，以后他们又去关怀该宗派的人们，致力于在这些“比较善良”的人们中间发展教徒。薛田资在 184
这一带建立了拥有十五个“堂口”即教堂、礼拜所的信徒团体。在此过程中，有传闻说曹庄的曹氏宗族中多数人即属该民间宗教教派，他们希望在村中设立天主教的堂口。于是，薛田资便在道旁留心接触，并结识了一些曹庄人，终于在1896年圣诞节，有五位曹庄人来到张家庄教堂听道，向薛田资表达了入教的愿望。随即有中国人教师被派遣到曹庄，他们急忙修理了在村前的戏棚作为祈祷处即教堂，就是后来的教堂兼学校。村中许多男人都出来听这位教师布道，几天之后，以这五个人为首的曹姓、郭姓（两户）的男人们率自己的家人登记入教，成立了有村中几乎一半的二十几户的堂口即信徒团体，其中包括许多老年妇女。薛田资曾一度亲自访问该村，从五位领袖中选出了受过某种程度学校教育、在村中颇孚众望的年轻的曹作文为堂口人即教民团体的负责人。

当时的庄长是同为曹姓的亲戚曹作胜（圣）。据薛田资称，他为人不太好，曾有人告他偷盗并杀死邻村的母牛，前来寻求教会的保护，并表示希望加入天主教，因被薛田资拒绝而怀恨在心。再加上曹作文等教民又拒绝负担村中迎神赛会的费用，就更加深了与曹作胜（圣）的对立。该村有关帝庙，一年间数次祭祀，届时供奉祭品，常在戏棚演戏，其费用由各户负担，富裕之家承担相应的份额被视为理所当然。曹作文改宗后处于信仰上的理由而拒绝分摊，

185

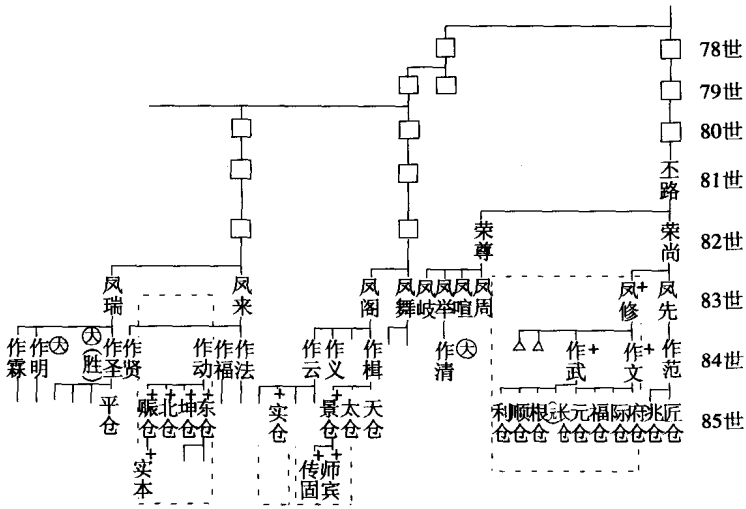


图 2－9　曹氏宗族略图（＋为教民，㊇为大刀会）

曹作胜（圣）感到作为庄长的面子受损，再有先前入教被拒对自尊心的伤害，因而更对教会和教民怀有恶感，在他的煽动下，村民们断绝了与教民的往来，不与他们交谈，偷窃教民的农作物，纵火焚烧作物和草堆等，对教民进行骚扰和侮辱。尽管有部分村民仍与教民交往，但村内的对立却是有目共睹。教民们一般每天早晚聚集祈祷，这与传统村落生活的涣散性有别，起到了使教民们能团结一致忍受排挤的作用。曹作胜（圣）对此更为焦虑和憎恨并发誓复仇，最终与其弟曹作明和村外的大刀会（李庄的王昆仑、嘉祥县于道的曹言学）联手。这就逐步向日后的巨野教案、对教民的迫害以及曹庄杀害教民事件升级。①

---

① 关于曹庄迫害教民及光绪二十七年七名男女被杀事件，参见：薛田资前揭书的记述；《调查资料选编》第 65 页；《筹笔偶存》第 636 页（光绪二十七年六月十二日条）。关于巨野事件，见第 214 页注②。

曹言学的大刀会拥有两千人，他曾入白莲教，后改入大刀会（参见洛洋等《巨野教案》）。

最初入教的五人，据说是曹凤修及其子曹作文、作武兄弟（两人各有土地四十亩，属中农），曹作动（有地百数十亩，富户）和曹景仓（作楫之子，有地二十亩，下中农）或郭姓。经济状况除曹景仓、郭姓外都可以说是较不错的农家（一家五口生活所必需的最低耕地面积为二十亩），其他教民为贫农。与庄长曹作胜（圣）（有地二十亩，兄弟三人分家前为六十亩）等的对立，除由于信仰上的缘故外，不清楚他们之间从前还有些什么族内矛盾。至少教民与持关帝庙信仰的村民之间常有矛盾，因此由于比较富裕且有社会影响力的曹氏数家入教，毫无疑问不仅带给曹氏宗族也给村 186
落社会生活本身带来裂痕。其标志为迎神赛会时使用的戏棚变为教堂，致使祭祀时无法演戏。可见与曹作胜（圣）的对立，背后存在着教民一方与希望维持旧有传统村落生活的村民一方之间围绕着村庄主导权的斗争。其间，约占该村半数的教民一方具有优势，败北的村民一方的领袖则发誓复仇，致使与外部势力联手。（为参考起见绘制了“曹氏宗族图”）

然而，相对于薛田资等德国教会有关教民的叙述，清朝中国一方所言情况则大有不同。清朝地方官、士民称：

> 大凡教会初开，群情未附，谨厚之士观望者多。惟失业无赖之人，畏罪漏网之匪，希图小利，冀免刑诛，则首自入教，妄求护庇。（1891 年）①
>
> 德国教士白明德（Bartels Franz）者，阴险谬戾，贪诈凶横，一味恃势凌人，不识礼义廉耻。所收教民，类皆市井无赖齐民不齿之徒，每每恃教欺压乡民。一有龃龉，白明德即颠倒曲直，代为出头函请究办，并不遵约令教民自行具

① 《教务教案档》第 5 辑（一），第 489 页。

呈。(1895 年)[①]

自从基督教进入中国，“习其教者多为无业莠民，多年以来，从其教者只见有不善，未见有善”，视教民为万恶根源。[②] 他们“借洋教为护符，包揽词讼，凌轹乡里”[③]。薛田资的记述的确对己方多有美化，认为作为文明的传播者即“文化先锋队”、“文化承载者”的宣教士和教会一方才是文明的和具有人性的，并不触及深层实态，也甚少有反省之处。实际上，处于社会底层的人们加入教会也有其缘故，当时某知识分子便指出清末社会的腐败产生了教民，他说：

何其（教民）顽梗至此，甘为夷狄死乎？……嘻！此督抚之过也，长吏之过也，师儒之过也。教民何责焉。上至于民，首曰养，次曰教。自捐例（卖官）开而吏治鲜循良廉，俸扣而闾阎受剥削，正供之外，有耗羡（附加课税），有浮收，又有办公陋规诸名目。地方不靖，则捐输勒派（强制捐纳、摊派），诛求不已。中户贫民，岁丰仅足自给，水旱偏灾，民有鬻子女以偿赋税者矣。甚者，凶荒之形既见，长吏不惟不恤之，而先期开征，迫民完纳；及恩诏蠲免而已入私囊，不可复得。上泽不下流，民于是不知有君而仇吏。民疾官也甚则视入（基督）教也轻。且入教之后，可以抗粮欠租、报私仇，孤寡举平日之所苦，一洗而空之，又加有利焉，几何不胥而为夷也。……而摄篆署事之辈，以百十金捐职，夤缘得缺尤贪婪无耻，……（读书人）稍得一第，又包揽词讼，武断乡曲，甚或为愚贱所不屑为。民于是益轻师儒，薄缙绅读书，而

187

① 《教务教案档》第 5 辑（二），第 609 页，兰山县。
② 《教务教案档》第 5 辑（二），第 586 页，（一）第 489 页。
③ 《义和团档案史料》上，第 6 页，李秉衡折又片。

教士愈忻忻然得志矣。……奸黠之徒，乘机勾引，歆以可欲，动以利害，势利在前，鞭策在后，亦何所惜而不促之哉。民于是不知有圣教而只知有教士。噫！不知有君、不知有吏、不知有师儒，……又衣其衣、食其食、庐其居，习闻其说而获其庇，人孰不曰“生我者父母，养我者教士也”。则为之致死者宜也。(周挫庵述《教民问答》)①

188

可见，教民的主流是社会地位低下者。例如，与大刀会对立的岳二米集团的赤贫者们，与官府相对抗的唯恐被作为“邪教”镇压的白莲教徒②，罪犯，逃避官府欺压、勒索、苛敛诛求的地主、富户③，以及其他或陷于诉讼纠纷的当事人、孤儿、寡妇等。将之分类，第一就是接受教会施与的金钱及粮食的人们；④ 第二，是进入教会政治特权庇护下的希望从种种压迫中逃离出来的人

---

① 《义和团史料》上，中国社会科学出版社 1982 年版，第 258 页。

② 有关白莲教（八卦教等）教徒与基督教会之间关系的出色研究，是 David Buk *Christians, White Lotus and the Boxers in Shandong; A New View of Their Interconnection*（义和团运动史学术讨论会提交论文，1980 年，载《义和团运动史讨论文集》，齐鲁书社 1982 年版。

Clifford J. King, S. V. D, *op. cit* pp. 70—72, 85—86, 118—119; George M. Sentz, S. V. D, *Twenty-Five Years in China 1893—1918*, Techny, Illinoi. Mission Press 1924. pp. 38—41, 46, 67, 79; 周锡瑞 (Joseph W. Esherick)：《论义和拳运动的社会成因》，载《文史哲》1981 年第 1 期；徐绪典：《义和团源流刍议》，载《山东大学文科论文集刊》1980 年第 1 期；《调查资料选编》，第 254、256、257 页中有具体事例。由于据称“山东相当数量的基督徒来自这些秘密结社”（F. H. James, “The Secret Sect in Shantung”, *Records of the General Conference of Protestant Missionaries of China, 1890*, pp. 196—202.），因此在义和团形成论中如何统一把握这种现象便成为研究课题。美国的研究存在着从这一角度观察中国基督徒形成的倾向。

③ 《调查资料选编》，第 47 页。其中确有被称为“地主恶霸”的人（《西巡大事记本末记》卷 2）。

④ 《临清义和团运动的回忆》（载《山东省志资料》1960 年第 2 期）记有：“教士们全靠钱给人们当本钱做小生意，或放印子钱等手段来引诱人们奉教。”（第 107 页）艾达·普鲁伊德《汉娘——宁老太太的生涯》（东京，松平いを子译，せりか（芹科）书房 1980 年版）第 192—196 页也有相同的耐人寻味的证词。

们。真正被信仰所吸引的人是少数。从这些人的入教动机来看，并不能完全将多数教民一概定罪为恶霸地主、无赖、地痞、罪犯等“恶人”。从宗教迫害、掠夺税粮、压制性统治、阶级贫穷中逃入教会，其中确有可以视为抵抗传统统治体制的压制与结构（作为传统主义国家的清朝体制）的层面。当然，这也会被民众生存“世界”的信念体系以及传统的规范意识即伦理、通俗道德、习俗世界视为异质的事物，至于在其入教后他们的各项社会行为是否仍继续保持针对压制的抵抗姿态，则属另外的问题。当德国教会加强了与帝国主义国家的世界政策的结合，将利用自己的特权扶植其势力从而急速扩大作为目的时，反省自己的行动、对教民施以真挚的宗教伦理教育、赢得社会承认的努力等姿态就会相应减弱，进而在不自觉间就出现了容让帝国主义的先锋色彩渗入的缝隙。这是事实。

然而，中国马克思主义历史学对教民问题的把握，却超过了健全的民族主义而陷入过度的“爱国主义”之中。关于教民问题、买办问题，西藏、蒙古等民族问题，中国历史学的本能反应，显示了马克思主义历史学所不可避免的爱国主义、“中华帝国”主义、“道学式”伦理主义的性质。也就是说，存在着视教会、教民为帝国主义的先锋，“中华民族”的叛徒即汉奸即“恶”，而反教会斗
189 争则为“正义”这类完全的善恶二元论。越是强调爱国主义即教民恶者论，本应是反对清朝“封建社会”（传统主义的前近代社会）论者的“马克思主义”历史学者，就会对前近代社会所具有的榨取、压抑、差别等实态以及结构、贫困、褊狭等诸问题产生盲目，从而替传统社会免罪向中国“封建社会”肯定论者接近。其中缺乏关于使教民问题严峻化的原因中清朝中国自身就没有任何责任吗、中国社会就没有问题吗等自问与反思，最终陷入“是爱国主义还是卖国主义”这一非此即彼的狭隘的政治主义历史思维模式（历史意识）之中。这实际上只不过是他们所极力批判的“帝

国主义先锋”即薛田资等宣教士们的认识的反面而已，在思维模式上性质相同。那么，教民问题应如何把握呢？这有必要通过它对于乡村大众是如何显现和被理解的来探讨。

最初改宗是个人性的，不久整个家族入教就成为一般性的了，于是改宗的家族便从原有的以族长为首，由本家、本院、本族、房支关系、辈分、祭祖等构成的宗族秩序（血缘关系）中脱离出来，置身于宗族统治力的范围之外。同时，由于无视祭祀关系、长幼尊卑观念、辈分序列、本家、本院、本族关系这一系列族内秩序规范，或许是无意识的，但也在客观上破坏了规范。对此，宗族采取了断绝亲戚关系、不相往来等社会性制裁即排斥手段进行对抗。于是，宗族便发生了分裂。从各宗族秩序中被排挤出来的教民家族，以堂口人为核心，形成了不同性质的共同体。这带来了以各姓族长等父老为核心的自然形成并发挥功能的传统乡村村落秩序的分裂。曹庄的迎神赛会就是极好的例子。对此，乡村村落社会便不得不采取报复性、对抗性的处罚（禁止教民使用公共水井等），否则就会招致无法维持秩序的危机。总之，教民引发了乡村社会生活秩序中最核心的血缘纽带和以此为基础的地缘性村落秩序的分裂，削弱了作为其支柱的长幼尊卑等通俗社会道德所发挥的约束力。受到隔离制裁的少数派教民家族为了自卫而精诚团结地组成共同体，由于不 190
能不加保护地放置这些教民，宣教士便成为他们的保护者。为了接纳为数众多的教民，教会的保护力是必要的，尽管生活充满苦难，但当时的社会并不容易产生脱离原本社会关系的保护、前往毫无保障之处的冒险者。因此便可以充分理解，最初成为教民者为何多为异端宗派、罪犯、赤贫阶层、负苦者等二等公民。从教会立场来看，恰是这些人是需要得到福音“拯救”的。17 世纪的中国宣教曾以士大夫、官僚为重点，但经过礼仪之争，对基督教的不信感深植于中国知识阶层士大夫之间，因此，19 世纪的宣教对象就不得不完全转向庶民百姓。所谓教会的保护力，即教会提供粮食、金钱

以及政治庇护、教民团契的相互扶助，所需财力来源于外国资金及不动产的收入。源于条约规定的政治保护，具体是1891年惊愕于长江流域教案转化为外交问题的清朝中央，通令全国保护外国商人和宣教士，这在19世纪90年代初得到政治上的强化，这反映在1893、1894年安治泰获得三品进而是二品顶戴以及后叙梨园教案1892年之后，法国公使和马天恩（de Marchi）主教展开政治攻势等事件中。教会政治庇护力的强化，不仅保护了教民，也给予他们对抗来自乡村社会的社会非难和排挤的力量。这可见于彭虞孙和济宁知州汪望庚对如下事态的叙述中：

> 诘其肇衅之始，由于议罚而起。民人之奉教也，该堂向给芦席一床，为跪经之具。嗣与平民口角，小忿辄罚芦席若干，因其所值甚微，惟命是遵，隐忍未较。既而变本加厉，视民之易与也，又改芦席为筵席，改筵席为折席（支付宴席银钱）。自折席之议兴，欲壑难盈，则数十千、数百千甚有数千千者，
> 191 不餍其欲则不止。民怨日滋。……初罚筵席，民尚曲从。其最难堪者，挟教士威势凌轹平民，莫甚于跪献一事。相传该教罚席，就堂内设筵，群饮聚哗，命俦啸侣，责令罚主亲到，如承大祭。每进一食，须令跪献；门外鼓吹鸣炮，俾众周知。在一乡一社之中，大都聚族而居，若卑幼入教，尊长得罪议罚，则卑幼俨然座客，尊长傈若阶囚，怨毒结于人心，羞恶根于天性。此等举动，教士非惟不禁，反从而纵之，欣欣以逞强自诩。其招侮之由，实基于此。民间蓄仇忍辱，郁遏未申，万众一心，待机而发。①
>
> 民乃不胜其扰，有逼而往索其前日之所罚者。……其所以

① 《教务教案档》第6辑（一），第443—445页。光绪二十五年八月二十六日，总署收山东沂曹济道彭虞孙函，附《拳教相争节略》。

向教民索还前罚之物，求一平冲天之冤气而已。①

德意志帝国的意愿是给予教团里的中国信徒以与宣教士同样的保护，宣教士们以条约的优厚保护规定为盾牌，通过行使自己的政治力量来保护教民，借助政治支援来扩大势力。而获得特权庇护的教民视此为得到了实现自己欲望的手段，渐显横暴，每遇事端便与平民间酿出纷争，纷争呈到地方官府，一有宣教士介入，纷争便必定以教民一方的胜利而告终。② 因为最终纷争将会由宣教士递到拥有护教权的北京德国公使馆，再由公使向总理衙门施压，指责清政府未照条约明文规定“保护”教会活动。若总理衙门稍有抗拒，公使就会加以恫吓：清国政府若不能保护，本国政府将设法自行保 192
护。③ 总理衙门苦于卷入地方的教会问题，便责令地方官尽量就地解决。于是，未被授权的地方官便不得不“袒教而抑民”，而教民“以身触法，得教士之庇而官不敢问，愈有以恣其所欲。昔之仇官者又转而藐官，甚而挟制其官”④。这样，教会、教民在实质上成为清朝国家无法使用国内法实施有效统治的所谓治外法权式的存在，甚至是能够挟制地方官的拥有政治特权的存在，结果便出现一种由治外法权外延而成的双重权力结构（Imperium in Imperio）。因此，不仅教民的头（思想）变为“夷”，从法律支配的立场而言，也非清朝之“民”而为“夷”，甚至到了有人提出另立教民户籍的地步。从清朝政府与民众的关系角度考虑，只要与教会、教民相关的问题，清朝权力就显得苍白无力，且丧失了由谁来保护民众这一

① 《教务教案档》第6辑（一），第479页。光绪二十五年十一月二十九日，总署收山东巡抚毓贤文。

② 《义和团档案史料》上，第6页，光绪二十二年六月二十四日，山东巡抚李秉衡片：“凡遇民教控案到官，教士必为问说，甚已多方恫吓，地方官恐以开衅取戾，每多迁就了结，曲直未能胥得其平，平民饮恨吞声，教民愈志得意满。”

③ 《教务教案档》第5辑（二），第604页。

④ 《义和团史料》上，第258页。

确立权力关系基础的相互性（丧失权力的正统性）。因此，民众便在没有国家权力保护、毫无防护的状态下与教会、教民对峙，只能赤手空拳相向，其抵抗也是连连败北，如此积累的结果，便使得民之冤屈无以消解的状况普遍化。

如此高压强制的教会活动，将绅士阶层和地方官员送进了反教阵营。1895 年安治泰来兖州之际，因考课而集中的生员、童生们听闻洋人入城，便罢考而大举前往衙门抗议。经德国公使向总理衙门施压，被命令派遣官员迎接安治泰的山东巡抚李秉衡（他以厌恶基督教闻名）称："派员迎接乃属员待上司之礼。各省教堂林立，此端一开，势必处处援照，不独强官场以所难，且恐愈滋民忿，实难照办。"[①]（1895 年 11 月）显示其抗拒意向。对此，德国公使指责山东巡抚李秉衡以前就有憎嫌西法及西国教士之
193 名，所谓上有好者下必甚之，如量才调任他省，必均得宜。[②] 这实际上是暗示要求更换巡抚，公然施压干预清朝内政。围绕着教会活动，清朝中央一概屈服于法国、美国等公使压力，使得被迫解决纠纷的当地官员满怀愤懑，他们理所当然不会对教会、教民心怀好感。

而教会一方也自有其判断和辩护，安治泰获得与巡抚对等的官衔也自有其道理。基于条约规定，在国内宣教实地，从归还或获取教会财产到妨碍布道等具体问题，都必须与地方行政之间寻求解决之途。由于国内体制并未以适当的方式调整及运用法律、制度适应条约，仅以旧有的家产官僚制来对应，因而使教会在条约规定和国内法律、政治制度的夹缝中倍感艰辛。从他们眼中看来，此官僚体制过于腐败，既无效率又不合理，在解决问题方面完全因一筹莫展而焦虑不堪。断案受贿赂或关系左右，根本无法

① 《教务教案档》第 5 辑（二），第 620、595 页。
② 《教务教案档》第 5 辑（二），第 614 页。

实现“公正”。因此，通过公使馆向总理衙门施压，使用政治力量从上层谋求解决是最快捷切实的方法，即使借行使外国宣教士的特权、“干涉”地方官的内政，也必须庇护在自己保护下的教民。这必然导致为了解决问题，而觉得有必要获得与统辖地方行政的总督巡抚直接对等的政治交涉权。于是，基于战败条约的有关规定，与清朝国内政治体制相并立，在全中国构筑了教会系统的政治体制（见图 2－10）。可以说，这是全中国规模的亚双重权力结构，显示出在国家体制上最为典型的半殖民地状况。或许在某种程度上可以表明通商口岸和租界是局部例外，而这却是超越其上的具有普遍性的问题。19 世纪后半叶中国最大的民众斗争

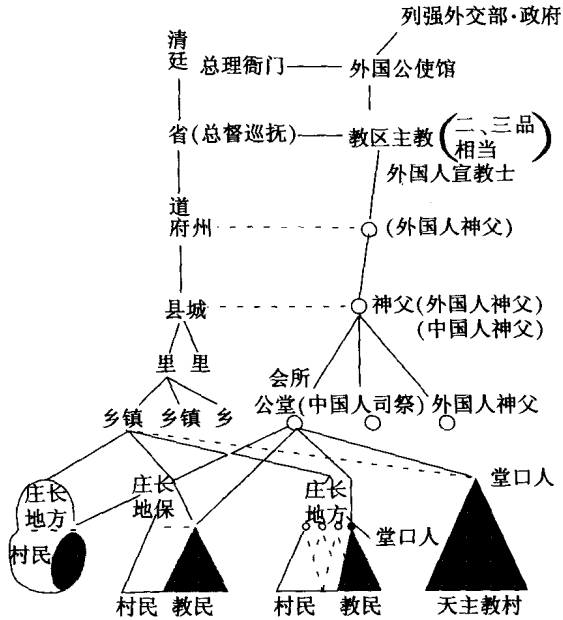


图 2－10　教会系统政治体制与清朝国内政治体制关系图

即反基督教会斗争，其原因正在于此。

可叹此矛盾的不良影响波及社会最下层的贫困人群，酿成贫困者之间彼此憎恶、相互争斗的悲剧。而教会对教民的保护，则导致教民向平民的苛烈报复从而带有复仇色彩。即使是对教民的些许侮辱，教会都要求谢罪与赔偿，这完全颠倒了传统社会伦理的长幼尊卑观念，对中国人而言是最难忍受的耻辱的、使其丧失面子地跪下蒙受屈辱的方式。曾经从封闭褊狭的传统农村社会的秩序中遭到排挤的教民，以强大的政治权力为后盾威风凛凛地粗暴地站了起来。使之与传统伦理对立的并非基督教伦理，这里显现出掌权者对无权者的肆虐、强迫人屈从的中国社会不变的结构。只是缺少使其权力正统化的传统外衣，更显残酷无情和赤裸裸，无非是优劣逆转而已。在此意义上，可以说是汉族社会自古即普遍存在的复仇、报复剧的重演。其结果无非是在传统的乡村社会深处，积淀了怨恨、厌恶、忍辱等情感，并逐渐凝固化。该问题如前所述，是当时的清朝法律、政治行政体制所具有的制度化手段所无法解决的，只能靠地方官家长式的调停，大致得以弥合而已，但这并不意味着教会一方就可以不接受批判。

于是，人们只能依靠私人暴力来反抗，从事“匿名报复”，群众集团趁夜偷袭教民，夺回所赔以泄愤。而地方官也只能视之为保卫身家、恢复防卫上的平衡。这种各地私人暴力的抵抗报复运动就
195 为义和团运动的滥觞。大刀会、梅花拳等原本流行于农村社会、与民间宗教关联甚深的武术及其组织，伴随着甲午中日战争的军事真空所导致的治安不良，其势力得以扩大并开始赢得广泛的支持。此股势力被招入乡村日益激化的民教对立之中，并成为暴力的抵抗者一方的主体。有关情况留待后述。

这样，山东的德国天主教，就如安治泰屡次向德国政府陈诉，“我们在山东已经不受中国官厅和人民的尊敬”。中国人说“德国只会恫吓而已，只会说大话，不能做事”。“安主教为其教会利益，

热烈主张（德国政府）应采取积极行动，俾使华人重新尊敬德人”①。安治泰还进而宣称，否则教会将重返法国的保护之下。南部代牧区的德国天主教甚至请求火力支援，以呼唤德国帝国主义的武力政策。

外国宣教士作为“洋人”，对“为耕读业”、“质朴过他俗”的山东西南各属民众来说即是“外人”，在民众幻想的共同的世界中是绝对的他者。这一“外人”和“异俗集团”（教民）的存在，这些以步步逼近的外国侵略的趋势及其势力为掩护的教民，依靠无法控制的力量，正以特权和异教怪异的魔术威力及邪恶的意志（看教会、教民的种种行径!），威胁着民众传统的共同的世界，在其面前民众如鱼在砧。开始出现不安、恐怖、憎恨的漩涡。在菏泽县，老太太们从各家收集水和面粉，用来捏成面人，说是德国鬼子，扔到锅里，并搬到十字路口去点火煮之，届时人们会念咒道：“千家面，百家水，活活煮死小洋鬼。”姑娘们则在十字路口仰天而泣，称为“哭皇天”，意思是向天哭求玉皇大帝到下界来消灭这些邪魔外道。此外，一些人还做草人，在草人胸口写上德国宣教士的姓名和生辰八字，将草人绑在树上，半夜用 196
针扎眼，用刀剜心。② 其间，有关宣教士和教会的各种谣言③仿佛真实可信地四处传播。有没有能够与如此强大而充满敌意的（邪恶）势力相抗衡并将其击破、且能够保护民众的（正义而）神圣的势力呢？在民众的精神深处开始产生这样的渴望。于是，一个宣称得到祖师爷、真武神等恩宠即神赐能力从而获得不死之

① 《德国外交文件》第1卷，3662号，1896年3月18日。

② 王先进：《1898年濮州反抗教堂调查》，载《近代史资料》1957年第5期。

③ “教堂的地基里埋有小孩的心脏和眼珠”、“洋人用麻药诱拐孩子”（George M. Stenz. S. V. D *op. cit.* p. 79, A. Smith *op. cit.* p. 97）；“洋人用小筒取临死病人眼珠”（前揭兖州揭帖）。关于这种民众意识过程，安丸良夫的《日本近代化与民众思想》（东京，青木书店1974年版）中有出色的分析（第275、278页）。

身、刀枪不入的大刀会，与其讨伐土匪的威力一起，高大地浮现在民众面前。

第三节 单县、砀山教案事件

下面要略微详细地追溯大刀会与德国天主教对立相争的过程。①

最初的剧烈纷争起于光绪二十一年（1895）十二月末。曹县东乡破楼角寨与城武县天宫庙、单县李海集接壤，该年秋天，在那里建立了洋学堂。所谓“洋学堂”，是从加入天主教的中国人中选出能读书稍有文化的人，月给三千文，作为“教师”派往各地，向乡民借得泥坯草房两三间用于布道，称做教堂。担当那里布道事工的是东昌府籍（或许是阳谷县坡里庄周边的天主教徒）的张连珠，他在当地德国宣教士韩宁镐（Henninghaus, Augustine. 1862—1939 年，安治泰死后，1904 年出任主教，死于山东）手下开始活动。在这个简陋的“洋学堂”门外木柱上挂着教堂的钟，四周响起人们听不惯的欧洲式的钟声。昏暗的屋内挂有耶稣的画像，除床、桌子、长凳外，仅有供信徒祈祷的一两张苇席而已。他的活动开始后不久，就接纳曾当过“土匪”的吕菜入教。

十二月二十一日，附近太平集（那里有堂口和大刀会组织）
197 的药店前，经营药店的山西客民郝和升催促教民吕登士交赊欠的药费，但对方仍没有清账。于是他便指责吕“恃教抗欠”，在旁听闻的族人吕菜便反唇相讥郝是“白莲教妖人”（白莲教在当时属于侮辱之词，在这里的隐意是，要告你是异端宗教者），郝和升回称吕

① 《教务教案档》第 6 辑（一），第 140 页，光绪二十二年五月十二日，山东巡抚李秉衡文。

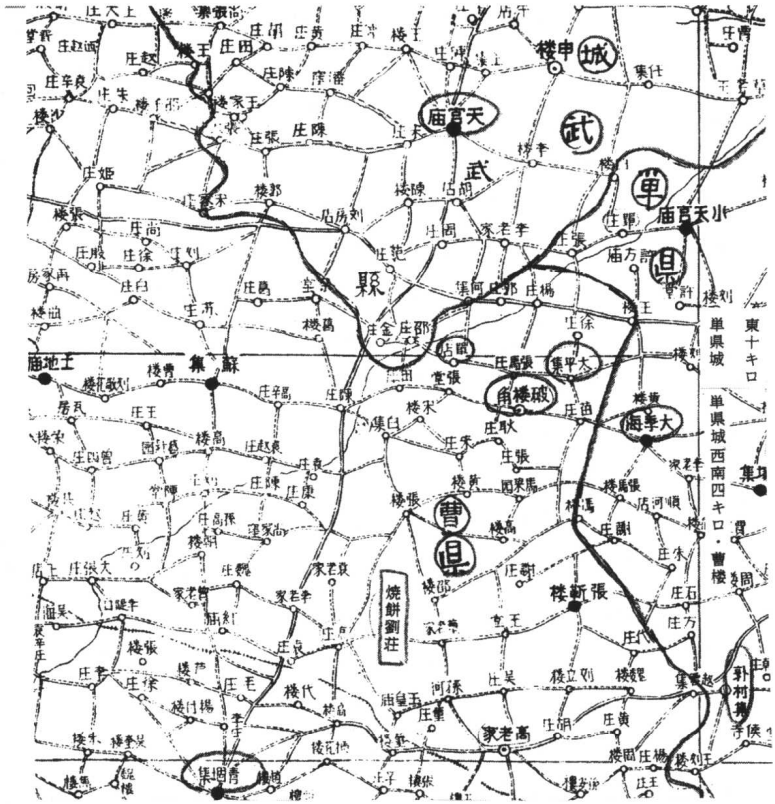


图 2－11　烧饼刘庄、破楼角寨、天宫庙附近图

是“洋羔子教庇护匪人”。这样便演变为相互对骂，但当场就止住了。198
可见那时当地人们已存在对“欧洲恶魔”的愤怒情绪。被辱骂的吕菜的火气事后并没有按捺下去，他跑到张连珠处，告郝辱骂基督教。随即，张率众多教民携带武器到太平集，却未能搜出郝。

次日即二十二日是单县李海集的集期，郝和升来到集市做买卖。张连珠得知后赶到集市，由于有人通报，郝和升躲藏起来。恰好大刀会会首曹得礼来到集市，郝和升便到曹得礼处讲述了事情的原委并请求庇护。得知事情经过的曹得礼动了侠义之心，立即召集

人手来到大街上，在王念宗药店前与进村的张连珠一伙相遇。由于害怕争斗起来蒙受损失，店主王念宗忙请张连珠和曹得礼进店，一边殷勤款待，一边说和化解矛盾。正赶上年末，来赶集的附近农民比往常都多，看热闹的人密集在药店前。在这样的形势下，张连珠等也只好偃旗息鼓，暂时告一段落。

然而回到教堂后，张连珠更忍不住火气，认为如此了结自己的颜面无存，必须做些什么。于是，他到天宫庙约请在那里主持教会的王教师（教会史料称其姓侯）助阵，得到首肯。二十三日，他派朱姓教民到曹得礼处约期“理论”。曹得礼随即携郝和升去找刘士端说明原委，同时告知此事。商量的结果，是率领大多数大刀会会员前往破楼角寨“讲理”。到破楼角寨一看，张连珠不在那里，据称是在附近的天宫庙洋学，便又去天宫庙。在仅距该村二三里的地方，防营（县守备
199 部队）哨弁宋清太和寨长等迎来劝阻，约好后日为期进行调停，说服他们暂且敛众回程。加上城武县知县杨义堃赶来劝说，暂告解散。

恰好此时，德国宣教士白德禄（中国名是 Bartels Franz）来到宋清太营内，闲聊中得知此间之事，随即告知单县培教士（培渥蓝神父，Peulen Hubert）等，称张连珠出大事了。两位宣教士于二十四日请宋哨官为中间人平息事态。他们请宋哨官领王教师等去向刘士端致歉，并称将训诫张连珠，因此请刘士端等也向王教师等行揖让之礼，相互和好，并约定宣告不再生事，由此确定了和解的方向。于是，当天（二十四日）就在曹县单店村，以宋哨官做中间人双方见面，达成和解。

然而，该单、曹、城武三县知县禀报（中方资料）的后半部分却对事实有相当的歪曲，无法说得通，人名等项也不正确。他们的前任官员们堪称“善良”，因而出现了基督教教势的大飞跃。但以虐待福若瑟的曹县知县曾启埙为首的这三个人，据说却对教会怀有敌意[①]，因此才出现对事实的歪曲。

---

① Rechard Hartwich, *op. cit.* p. 287.

根据教会一方的史料事情是这样的[①]：侯教师得知事情后前往天宫庙向宋哨官求助，当即有十一名士兵被派赴现场，但受到大刀会威胁又返回了兵营。二十二日晚，负责城武的伯义思神父（Buis Joh.）——而非白德禄——赶到天宫庙。二十三日，因大刀会（刘士端、曹得礼）一伙鸣锣吹号地走来，伯义思便逃往宋哨官处。大刀会到处寻找宣教士杀害，他们群情激愤地质问为何藏匿宣教士，宋哨官请他们进入营地，温言劝慰。当伯义思神父出现时，刘、曹二人就向他表达了对在自己的地盘传播基督教的不满。伯义思称，宣教是皇帝许可的，不可阻止。宋哨官居中调解，决定今天就到这里，明天再继续商讨，大家各自离去。随即，伯义思到了天宫庙。200
二十三日夜，各村都响起了大刀会出战的鼓声，多处堂口被袭，礼拜所的门、窗、圣像被毁。朱传道被捕并带到刘士端家中，刘士端向在武器威胁下的朱传道满脸愤怒地指着大刀会的神像说："你们为何不敬这尊神，你们天主教轻蔑祖先。"还吹嘘自己一派的力量以及自己将来要成为皇帝。翌日即二十四日，大刀会五千人开始行动。天宫庙的官员和宣教士期望能尽力阻止爆发，实现和平，便去面见渐渐接近的大刀会，呼吁停战。就像前面提到的劝说。刘士端等扬言，不能引大刀会的徒弟入基督教，绝不能使太平集基督化。这次先回去，你们若出手的话就要开战了。说完便扬长而去。

三位知县隐瞒事态不使问题表面化（没有提及教会被袭）。但到了二十六日，韩宁镐写信给县里，称破楼角寨教堂已被刘士端打毁。问题终于表面化了。接报后，安治泰主教上书巡抚院，抗议大刀会拆毁教堂、诱拐教民。

这样，细微小事随着涟漪的扩大将当事者周围的人逐一卷了进来。因此，三县不得不于十二月末在三县所属各乡镇张贴禁止大刀会的布告，进而与翌年即二十二年（1896）正月二日三县举兵进

① Rechard Hartwich, *op. cit.* pp. 287—289.

行弹压。[①] 这是地方官自我辩白式的对策，从日后事态发展可以清楚看出其实际上是没有实质的。随后，北京德国驻华公使绅珂（Schenck zu Schweinsberg）称：刘士端等越境至河南睢州袭击了教堂，大刀会还袭击了济宁的教堂，宣教士们已陷入恐惧之中，望采取适当对策。事态进一步扩大至绅珂通过总理衙门向山东当局施加压力的地步。[②] 此即本章开始时所引用的使人注意到大刀会的事件。于是，二十二年（1896）四月中旬，毓贤不得不颁发禁止大
201 刀会的布告，悬赏抓捕头目。当然这也是官样文章，没有大刀会一名会员被捕。很容易从事件的发展中窥见其深层存在着德国人对中国官僚根深蒂固的不信任。问题直接出在“从其教者没有一个正人君子，而大刀会则屡屡拿获盗匪”，于是“从教人”与大刀会便产生“不利”，宣教士偏信教民扩张的说辞，并施以外交和政治的庇护，问题才被扩大化。[③]

在此，可以一展教案事件的发生、扩大与问题化这一发展逻辑的构造，此次事件还说明大刀会以乡民的保护者、与不断招收“匪类”实现扩大的天主教势力相对抗的面目登场了，也就是说乡村社会已明显分裂为非“正人”的教民及其保护者教会，以及乡民及其保护者大刀会这两个阵营。大刀会员曾言道：大刀会原本属于讨伐马贼、保卫身家的，天主教到来后，便又开始反对洋教。大刀会与洋教是宿敌。[④] 因此，正如宣教士们所忧虑的那样，这种对立逐渐潜滋暗长，不久便按相同的发展逻辑不可避免地剧烈爆发，这就是二十二年（1896）五月的单县、砀山教案。

---

① 《教务教案档》第6辑（一），第140页，光绪二十二年五月十二日，山东巡抚李秉衡文。

② 《教务教案档》第6辑（一），第137页，光绪二十二年三月初二日，德国公使绅珂函称。

③ 《教务教案档》第6辑（一），第147页，光绪二十二年五月十二日李秉衡文所附李铨、杨义堃、曾启埙文《照录粘钞》。

④ 前揭洛羊等整理《巨野教案》。

该事件有二重诱因。一是围绕土地庞、刘两族的纷争；另一个则是大刀会认为针对前述事件有必要派军队来。

江苏省砀山县庞家林有一处称为东湍的临近黄河故道的肥沃湖地，是曲阜孔府鹅鸭饲养用地，可耕地部分并不课钱粮，因而属于一种被放置的官地。所以，附近拥有权势之家仗势将这些耕地占为己有，乾隆、嘉庆年间他们以山东省郓城、巨野等地来的人为佃户经营耕地，到咸丰、同治年间，该地区有捻军出没，地主为躲避战乱纷纷逃往他处，因此无人收租，佃户们逐渐开始要求土地占有权，与战乱结束后回乡的地主频发纷争。[①] 当时纷争的焦点是，当地有势力的宗族庞氏中的一员、称雄一方的庞世均与胥吏串通，从 202
刘氏一族手中骗取刘堤头附近的土地。刘家想夺回土地，每年都前去抢夺那块土地的收获，但却受到庞氏一方的反击。庞世均死后，那块地转归族长庞三杰——本名庞盛选，或作圣选、殿选，同治八年（1869）生，当时为27岁的旗丁（武举应试者），居住庞家林，是拥有二三顷土地的地主——之手。他们的对立，并非客户与地主的对立，而是同属富裕地主之间相互争夺土地。处于劣势的刘堤头地主刘蒞臣等刘氏一族，于1891年参加了当时深入乡村不断扶植势力的基督教会，在刘堤头修建了教堂，以外国宣教士做后盾增强势力，力图夺回这片土地。

在该地区从事布道活动的是江南代牧区法国耶稣会的艾赍沃

---

① 福田节生《论清代微山湖团》（载《史学研究》111号，1971年）指出，微山湖边是问题（湖田、湖团问题）多发之地，与义和团亦有关联。义和团的问题与湖田问题性质稍有不同。光绪二十二、二十三年这一时期，并未发现铜山、沛县的湖团与大刀会的直接关联。但到光绪二十五、二十六年前后，大刀会也进入这一带袭击各处教堂。与大刀会会首孟传礼、曹守贤有交往的沛县湖团会匪孔憘等与大刀会一起袭击了沛县城内的教堂（《济宁州禀》二十六年九月二十日），而鱼台县内湖团在阎家集的“董事”庇护了他们（《济宁州禀》二十六年九月二十七日）。且攻击曹州府城教堂的煽动者田玉春也藏身于湖团之中（《曹州府会禀》二十六年闰八月初八日）。湖团与义和团之间的关联仅限于这种程度，似乎没有直接的联系。府州禀收入《山东义和团案卷》，齐鲁书社1980年版。

（P. Gain）神父和董师中（Doré）神父。艾赉沃于光绪十年（1884）十月在徐州城内东南隅的民居中落脚，以此为根据地开始传道。但在翌年却被“狂民”袭击，两度遭当地居民和赶考的生员们排挤，不得不退出徐州①（其背景为中法战争后的排外风潮）。于是，他转入农村地区，最终在睢宁县城与砀山县侯家庄建立了教堂，并在其左近开展布道活动。侯家庄属于圣言会的福若瑟在山东单县布道过程中由单县派生的堂口，1889、1890 年艾赉沃从福若瑟处承继下来。② 此后，汤执中神父于光绪十九年（1893）在丰县戴套楼建立教堂，那是一座拥有“大楼”和崭新“经堂”的较大规模的教堂。光绪二十二年（1896）董师中神父在萧县马井建教堂，于是，睢宁、侯家庄、马井、戴套楼、张山（沛县，音译）五教区就有六位神父独立开展活动，结果在与山东省单县接壤的丰县、砀山县及萧县的乡村地区，就产生了天主教教民。在纷争爆发时，江苏省北部的教民数有三千五百五十人左右，在教会看来，苏北是极有希望的地区。③ 光绪二十一年（1895）末，当山东省单县

---

① 《教务教案档》第 5 辑（二），第 743 页，光绪十八年二月初五日，南洋大臣刘坤一。

② Rechard Hartwich, *op. cit.* p. 290.

③ 《教务教案档》第 5 辑（二），第 855 页，光绪十九年八月二十五日，两江总督刘坤一奏报称当时徐州府属各县的教堂状况如下：

萧　县　西北乡·马井庄（中式）；
　　西乡·刘村（中式）。
丰　县　东南乡·戴套楼。
砀山县　城北·侯家庄（光绪十五年建，中式）；
　　城北·汤家集（光绪十五年建，中式）；
　　城北·刘堤头（光绪十五年建，中式）俱为艾赉沃神父设立。
睢宁县　城内（光绪十年陶斯泳教士设立，董师中神父兼理）；
　　西北乡·袁家庄（光绪十年陶教士设立）；
　　东南乡·鲍家楼。
宿迁县　五座。
府下五属共有教堂十四座。

大刀会与德国天主教紧张对峙时，受其影响，该地区也开始出现了 203
反教会的动向。[①] 大刀会在距侯家庄数公里的地方集结人员进行训练，并在各地巡回。

二十二年正月十四日（1896 年 2 月 26 日），山东的韩宁镐寄信给艾赍沃，通知他单县事件的经过并提醒他警戒。实际上，数日前侯家庄教堂左近的大刀会成员即已聚集，张贴红纸揭帖，人们开始进入兴奋状态。其揭帖写道：

> 告四方亲族、友人诸君：砀山以北侯家庄，今有外国人秘密来建白莲教（此类比在这个国家是最凶的侮辱之词）寺庙。来住者日渐增多，他们对居民而言是巨大的灾厄。本地士绅密议抑制灾祸，兹定于正月二十日（3 月 3 日）巳刻（上午十时许），所有人都拿起武器，驱逐洋人一个不留。士绅乡长默而做如所示，全体务必到齐，使勿欠一人。（艾赍沃致 R. P. 阿布雷函。1896 年 2 月 24 日即正月十二日。）[②]

距侯家庄五公里左右的陈楼发生了武生及有势力的人攻击宣教士的事件。在窦楼，正月十四日有五六十人的武装集团受人指挥侵入教堂，毁坏家具、圣像，抓走了教堂负责人。消息传来，侯家庄教堂陷入紧张，采取了闭门戒备的态势。或许由于此次骚乱的核心是武生和势力派人物，砀山县知县得到消息后仅对禁止揭帖表示同意，并未进行弹压。显然在骚动的幕后存在着当地的纷争和诉讼。或许是达成了和平解决的意向，如同单县一样，这里的骚乱也暂时

---

① Rosario Renaud, S. J, *Süchow-Diocèse de Chine*, Tome Ⅰ (1882—1931), Les éditions Bellarmin, Montréal, 1955. pp. 173—175.

② Ibid. p. 174. 此处称基督教为“白莲教”，是因为宣教士被怀疑使用“妖术”(Hartwich, *op. cit.* p. 323)。这反映出大刀会成员所在武场具有较强的分离倾向，不能正确了解自己的所属（参见第一章）。

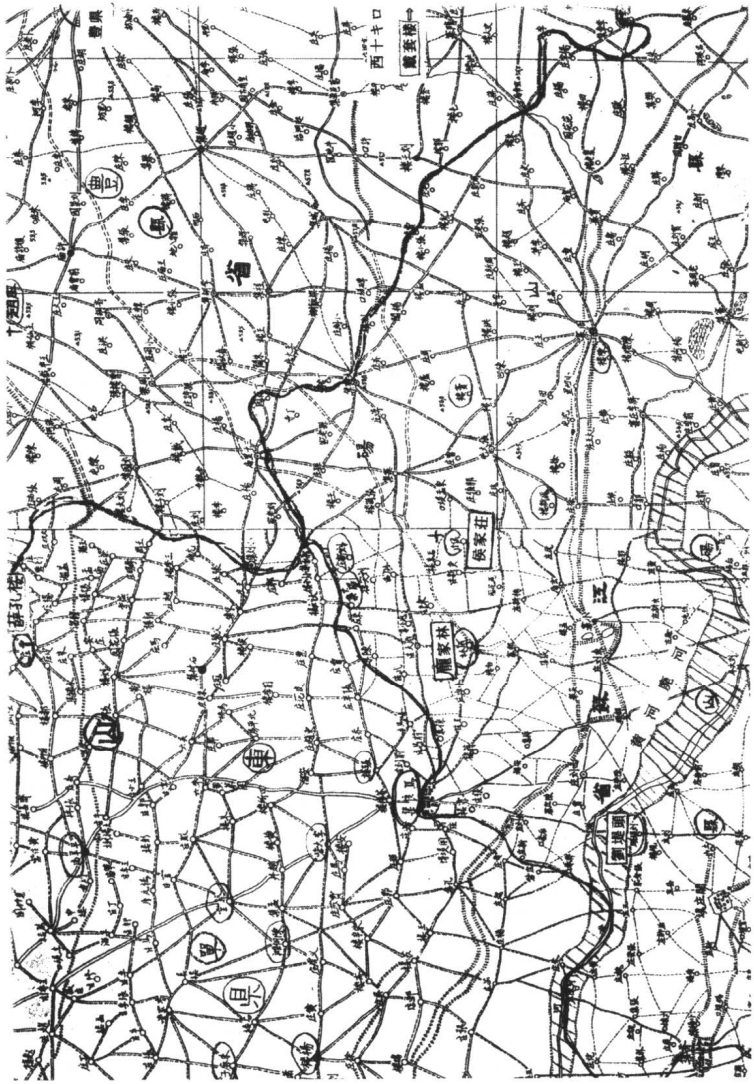


图 2-12　单县、砀山教案关联图

平息下来。然而到了五月，事态便急转直下。

二十二年（1896）四月，教民刘葸臣聚众抢割那有争议耕地的冬小麦，庞三杰与同伙兴师问罪，因刘葸臣藏匿于刘堤头教堂而无法攻击，问题无法化解。庞三杰因而极端仇视教会，为夺回土地，从单县请来大刀会师父智效忠，与同村几个有些家产的人一同练习金钟罩，着手组织大刀会。 205

本属常见的地主之间的土地纠纷，由于一方受到教会庇护，另一方加入大刀会而转变为新的局面。原本即使到官府呈控也很难协调的纷争，若再加上一方归属教会，即使提出诉讼也明显会被驳回或败诉，因此，光棍庞三杰选择凭实力抗争也是具有一定合理性的。庞三杰前往山东，请刘士端大刀会增援。刘士端对庞三杰说："我们在山东已破坏了许多教堂，并没有因此而出什么事。官府并不为此担心，所以尽情地去烧毁教堂吧。"① 庞三杰回到砀山，于四月二十二日率领约六十名大刀会会员焚拆刘堤头教堂。

另一个契机是，四月二十日在天宫庙附近出现几名返乡兵丁（游勇?），大刀会认为是兖州知府为镇压引发日前事件的大刀会而派遣的先头部队，为了与之对抗并增援庞家林，二十三日大刀会在单县城西集结。② 二十六日，艾赍沃神父与砀山知县赴刘堤头调查，艾赍沃视此事件为庞氏一族与刘姓一族的复仇、械斗，并不予以重视而返回戴套楼。知县也仅止劝谕庞三杰以使他安稳下来。因此，庞三杰称"逐灭洋教除害"③，行动更为大胆，大刀会成员则于四五月间，"借口为庞三复仇，以数十人、百数十人往来滋扰，

① Rechard Hartwich, *op. cit.* p. 290.

② Ibid. p. 290.

③ 《义和团档案史料续编》，第 18 页。刘坤一奏。"代抱不平"、"逐灭洋教除害"（第 11 页）；"从前自称'义侠'，不取财物，近则专抢好马"（阮祖棠奏）；"借拆毁教堂为名"（第 8 页）。

专与教民为难”[①]。刘士端命彭桂林、智效忠率千人前往砀山。下面使用年表的方式总结五月初五日至十四日他们的动向：

五月初五日（端午节），袭击单县黄冈集的一伙人，又先后攻击了杨庄、贾集的教民。

五月初六日，单县陈家河滩、李家河滩被袭。数百人跨越省境到庞家林的大宅地集合，随后包围了侯家庄教堂，占领并掠夺了教
206 堂及神父住宅。六个小时后撤离教堂，此后有约一千三百人盘踞侯家庄寨中。在庞三杰、彭桂林的率领下，他们在此后的五天内袭击了附近的汤家集、刘新楼、庞新楼、刘堤头、窦楼等十三个村的礼拜所和学校。

五月初七日，单县赵（家）庄被袭。

五月初九日，单县葛（家）庄、黄（家）庄被袭。

五月十日，被认为是彭桂林、智效忠、庞三杰率领的大刀会突入徐州地方，攻击丰县戴套楼教堂。教会司事、教民等事先避难。当时，单县的韩宁镐神父已避难济宁。砀山知县致书庞三杰：“你与宣教士或其他山东人若有诉讼，就应接受绅士的调停。是谁在江苏侮辱了你呢？不是我这个做知县的，倒是你使我陷入困境；不是艾赍沃，你却烧了教堂。你从别处来到这里盘踞有什么益处呢？如今为了保护我民即将发兵，你若退回山东，本县将不予追击。”[②]

五月十一日，接信后为给知县留面子，庞三杰等撤离侯家庄返回山东，并率其团伙焚烧了单县薛孔楼教堂。从教会看来堪称福若瑟的杰作的美丽教堂、神父宅邸、学校遭到毁坏，十七家教民被害。[③] 还有两名非教民受到牵连而死。当日，单县王家坑（庄）、

---

① 《义和团档案史料续编》，第18页。刘坤一奏。

② Rosario Renaud, *op. cit.* p. 179.

③ Rechard Hartwich, *op. cit.* p. 292.

孔庄、井庄、杨庄也受到攻击。

五月十二日，戴套楼教堂有两名河南女医生，在前往拥有防御设施的萧县马井教堂避难途中遭到会匪袭击。当日，单县姚家阁、董庄、苏庄受袭。

五月十三日，单县图庄、陈家楼、蔡家堂、官庄、倪庄受袭。

五月十四日，主教辅佐神父的座堂李家集教堂和神父宅邸被烧毁，陈河滩、张家桥、葛庄遭袭。[①] 当日，在单县骚扰的庞三杰等返回砀山县庞家林。

五月十五日，掠夺侯家庄附近。其间，分出三分之一人马约一 207
千人前往丰县戴套楼教堂，晚八时抵达。戴套楼教堂先已将贵重物品转移，并用路障封锁，业已人去堂空。由对教会怀恨在心的戴某做向导。

翌日五月十六日，焚烧教堂（楼房九间、经堂数十间、教民房屋一百五十间）。他们得知徐州已派军前来，便取消了去马井教堂的计划，焚烧何庄教堂后回到侯家庄，随即烧毁侯家庄教堂和教民的家，杀害两名教民，又烧毁蒋家楼教堂。他们掳走了十数名教民，让用鸦片或数十两、数百两银子赎回。

当官兵逼近时，十八日庞三杰、尤金升、彭桂林等大刀会四五百人（或千人）正盘踞在“老巢”马良集。十九日抢劫了马良集的盐店、京货杂货等店铺以及江南缺外委衙门。更于二十日，庞三杰等在附近掠夺了粮食和马匹。此掠夺行为虽是迫于筹集多达千人的大刀会成员远征的食用需要，但也招致了当地人们的愤怒。因此，马良集寨主贾克勋与千余名团练率先与留守的彭桂林等对阵，再加上砀山县当局和徐州营兵，一同展开进攻。此役智效忠阵亡，

① 《义和团档案史料续编》，第14—23页；《益闻录》1593号（光绪二十二年六月十九日）。

彭桂林被捕。[①] 弛回救援的庞三杰等，被山东来剿的单县知县李铨、参将岳金堂、张楼团总张安玉、郝庄寨主郝绍棠等，在马良集以北击破。这次战斗，大刀会死二十余人，伤百余人，被捕者四十人左右，残余者声称会合大股前来复仇向南而逃，沿途抢掠徐州、砀山，或潜行回家。庞三杰与尤金升逃匿。山东团练知首谋者为庞三杰，便前往庞家林，尽坏其屋，洗劫其家财装满牛车七辆运至马良集出售，所得充作维修防御再遭袭击的圩堤。

其间，大刀会扬言“非毁尽教堂不散”，打毁单县东南乡“二十余处”[②]（烧毁五座大教堂，破坏大小十一座教堂，抢夺二十八处堂口[③]），若包括砀山、丰县，即有三十余处教堂。说明这已非仅由庞三杰的问题所引发，其背后是大刀会与广泛存在于其成员周边的教会势力之间的倾轧、纷争和对立。对于大刀会自身而言，由于仇敌岳二米的部下藏身于天主教会，使其与教会的对立日深，最终成为死对头（宿敌）。

208

刘士端与曹得礼虽未直接参与单县、砀山教案，但迫于接受安治泰严惩凶手要求的德、法两国公使的压力，巡抚李秉衡决意对大刀会进行弹压，并向按察使毓贤、兖沂道锡良发出指令。据称是反教会的且是刘士端的怂恿者曹县知县曾启埙，通过其好友东方团团总曾广寰将刘士端诱捕归案，经兖沂道锡良审问后处死。大刀会首领如此简单地在毫无防范的状况下被诱捕处刑，只能从往日地方官宪与大刀会的关系中才可以得到理解。事件由于两江总督刘坤一、徐州道阮祖棠的参与，以及主教安治泰的介入，从而超出了山东巡抚管辖内所能处理

---

① 《刘坤一遗集》（中华书局版）：“匪目彭桂林、智效忠、陈五兽子各率巨股，合二千余人，……本地伏莽与外来游勇从而附和。”（“徐州兵练击退刀匪请奖折”，951 页。）彭桂林（单县人）是刘士端名下中哨首领，中哨会名簿为官方搜获。被逮捕的大刀会会员籍隶曹县、单县、砀山、丰县、亳州、虞城等地。（《义和团档案史料》，第 2、5 页。）

② 《义和团档案史料》，第 1、6 页。

③ Rechard Hartwich, *op. cit.* p. 293.

的范围，拿到总理衙门，使大刀会与地方官宪一直以来的关系曝光，以至于山东巡抚有可能被问罪“包庇纵容例禁会匪”。因此，李秉衡此时采取了果断处置行动，处决刘士端、曹得礼，清算并割舍与大刀会的关系。[①] 因着战斗与弹压而失去干部与两首领蒙受惨重打击的大刀会，虽仍保持着良民意识，但也因此对官府产生反感。六月，为“报仇”，尤金升、刘清云、刘俊岭等于金乡县万福河一带聚集五千人，本计划攻略曹、单两县，然后进入北京，却因缺乏粮食和适逢连日大雨，甚至连头目中也有动摇者出现，遂中止各散。[②]

这样，刘士端大刀会的斗争就告一段落。此次斗争，第一，产生了超出行政区划及村落框架的仇教斗争主体。第二，其斗争在进入大众实力斗争领域这一点而言，超越了从前的仇教斗争水平。在半殖民地化的进程中，人们通过集结大刀会并采取行动，开始超越分散的自我，拥有“集体的自我意识”，并掌握了超越个人力量的“集体力量”即魔法之力（借助祖师爷、真武神，通过蒙眬象征化 209
的超越性价值，而获得正当化的组织集团及其“力量”），也即获得了能击破充满敌意的“邪恶”威力的“力量”。因此之故，这次斗争只不过是一场序幕而已。翌年即二十三年（1897）六月，在砀山县有四五百名大刀会成员包围并攻击了教堂；此外，铜山、丰县也爆发了大刀会组织的一二千人规模的仇教斗争。[③] 种子分散开来在各地生根，开始酝酿新的浪潮。第三，循此轨迹可以发现其并非单纯的发展，而是具有压抑式扩散性的复杂性质。

再看此次事件的首谋者庞三杰，他的结局令人意想不到。徐州当局急欲将之逮捕法办而严厉搜捕，抓其兄下狱，将其土地充公，

---

① 《教务教案档》第六辑（一），第150页，光绪二十二年六月十八日，南洋大臣刘坤一文；张寄谦《义和团在山东活动情况二三事》所引《徐抚辰档案》。在徐州府有八百名大刀会会员被杀。

② 刘冰亦前揭论文；季行宏等：《关于大刀会首领刘士端的部分情况》。

③ 《刘坤一遗集》，第1407页，《清朝实录》光绪二十三年七月己丑。

而他本人则在族人与朋友等的庇护下隐身当地。官方的追捕通过地方绅士而逐渐渗透进乡村社会深处，在压力下，二十三年（1897）三月前后，十八村的庞姓长辈聚集商讨对策，他们向董师中神父提交了四千余人的庞氏族谱，申请庞氏一族皈依天主教。第二天即礼拜日，出现在教堂中的三四百名庞氏族人中即有庞三杰的双亲和孩子们。族长向教会提出作为庞氏一族归入天主教的交换，是饶庞三杰一命使之可以与家族共同生活，释放其兄，并保留一族祠堂，部分祠堂可做教堂或学校。于是，董师中神父去与阮道台商议，得到回复是因有上谕严令追捕故无法明确首肯，但可以保证释放其兄，庞三杰在一定期间藏身，官方不会主动将之逮捕。于是，庞三杰经过离家暂避终于得以返回，不久还公开露面，其社会地位也得到恢复。他还与董师中神父时常会面。当年秋天巨野事件发生时，耶稣会江南主教路过该地区还得到了他的护卫。观其此后的政治人生，不可思议的是，他并没有站在大刀会、义和团运动那样与大地紧密相连的农民 Nationalism 阵营，而是遵循着地方开明绅士的轨迹，
210 经历了参加辛亥革命及政治生命的死亡，这与此时的转变应有极大关系。此事在注中另述。①

---

① Rosario Renaud, *op. cit.* pp. 202—203.

关于庞三杰此后的事叙述如下：义和团事件后，他加入了当地的“安清道德会”（安清帮），这是由起源于罗教的、以宗教为结合纽带的、漕运劳动者相互扶助的组织——“青帮”发展起来的组织，于 20 世纪初在镇江以北沿大运河急速扩展。庞三杰成为主要成员之一开设香堂，属下拥有进行土匪活动的数百徒众，在州县颇具影响力。据称，其徒众还传授金钟罩。他参加了这个组织，往来于山东省济宁到镇江及长江下游之间，并在长江流域接触到革命派，与山东革命派王金妮（即王虎臣，后担当徐州北伐军一翼）一起活动，于 1911 年农历三月三日（大刀会祖师生日）在马良集与各首领集结兵马，五月进攻砀山县城。未果撤退，在砀山县北部重新集结，并举行了献牺牲祭天的誓师大会，一些过去大刀会的伙伴也加入其中。此后，他继续搜集江南的革命情报，于武昌起事后的十月十九日进攻丰县县城，并占据该城六天然后撤出。随后计划接近济宁，因受阻南下，与追击而来的张勋军作战，自徐州境内转战安徽，后与革命派姚雨平、陈干相呼应，攻略涡阳，并在蒙城、永城、夏邑一带扩充势力。1912 年，庞三杰部在徐州称“淮泗讨虏军”，后改编为陈干的第三十九旅。庞三杰在攻击虞城途中与土匪

这样，苏北、徐州地区的教民人数便增加了。1897 年 6 月为一万人，1898 年为一万七千人，1899 年两万六千人，1900 年义和团骚乱时有相当多的人被杀或离开教会，但教民人数仍超过两万人。[①]

第四节　巨野事件与德国占领胶州湾

在山东西部和南部开始发生针对教民的殴打、掠夺、恫吓等攻击行为。[②]1897 年 11 月 1 日深夜（光绪二十三年十月初七日，以下均系阳历），曹州府巨野县磨盘张庄（张家庄）教堂遭持有武器的二三十名男子袭击，德国神父韩理（Henle Richard，1865—1897 年）、能方济（Nies Franz Xavier，1859—1897 年）二人被杀，横尸血泊之中。巨野事件爆发。当日，在郓城传道的韩理神父为进行万圣节万灵祭的祝祭仪式，来到薛田资所在的张家庄教堂。以阳谷、

作战负伤，便将部队委托部下，自己转归故乡养伤。其间，部队被部下拉走。于是，庞三杰在二次革命期间率子侄（次子世文、六子世道、八子世宽、族侄世桂）到镇江参加了革命军，被任命为副官。后至上海，为见孙文试图东渡日本，却于 1915 年 8 月被法租界当局逮捕，被判引渡给中方。他出示孙文署名的“山东河南淮北革命将军”的委任状，证明自己是革命的支持者。最终却以从事掠夺活动为由，于 1915 年 9 月（农历七月二十七日）在上海被处决。他的儿子们也在日后的战争中死亡。1928 年 2 月 2 日（农历三月十三日），九子庞世匡携乃父遗骨回到故乡庞家林。1936 年，国民政府为庞三杰父子立碑。（唐怀勋：《鲁西南、皖北大刀会首领庞三杰》，载《义和团研究会通讯》总 17 期，1992 年 10 月；《调查资料选编》第 28 页，姜智叶述；Tiedemann，R. G，*The Geopolitical Dimension of Collective Rural Violence: North China 1868—1937*. 1979.）

［中文版注］最近获知唐怀勋文中史实有误，仍照原著译出。

① Rosario Renaud，*Suchow*，Ⅰ，pp. 200—201.

② 十月初六日，寿张县郑家海德国宣教士（齐思来）的教堂遭袭。［参见《红档杂志有关中国交涉史料选译》，三联书店 1957 年版，第 94 页；佐佐木扬编译《十九世纪末俄国与中国》，东京外国语大学亚非语言文化研究所，1993 年版，第 245 页（以下简称《俄国与中国》）。两者均为“红色档案”中所收与近代东亚国际关系有关的俄国外交史料的翻译。大部分相重复，在此使用译自原文的佐佐木氏译本］。类似事件还可从海靖照会中得知：山东地区“各教堂内有梁山一堂前后被抢四次，张家庄被抢三次，李家庄被抢一次”（光绪二十三年十一月初三日奕劻等奏折附录海靖照会——转引自李文海等编《义和团运动史事要录》，第 8 页）；Rechard Hartwich，*op. cit.* p. 322.

汶上为传道区的能方济神父在祝祭之后计划前往曹县找培渥蓝（Peulen）神父，因雨留宿张家庄教堂。薛田资神父将客人让进居室，自己则睡在守门人的房间，却因此拣了条命。[①] 翌日，接到事件通报的巨野县知县许廷瑞派军队前往张家庄保护教堂，同时逮捕犯人。被视为土匪、流氓、与教会教民有仇隙的人都一概被捕，并受到拷问，但却并没有得到真凶的线索。

关于事件真相说法不一，综合各项调查得知，曾为无赖首领的巨野县独山集小刘村的刘德润素有“声望”，与江湖绿林及军人都
211 交情甚厚，有人告发他在1897年曾当过“土匪”。知县许廷瑞随即下令逮捕他，想得肃清“土匪”之功的新任捕头魏伯溪（原为刘德润同伙）被派往执行，刘德润却逃往安徽。于是，捕役和知县便将其女（妻子）拿获收监。刘德润在藏匿处遇见了邻村（奚阁村）的奚际田（奚老五），随后二人找到出身奚阁村在安徽省做军官（帮带）的奚效方相商，决定返乡报复官府。在奚阁村（有武术组织蓝衣会），刘德润纠结大刀会王昆仑、曹言学（刘德润的拳友和朋友）、曹作胜及该村的奚金兰等，计划杀害惹人憎恨的薛田资神父，以泄民愤，同时陷知县、捕头于困境，实施了报复性袭击。[②]

---

① George M. Stenz, S. V. D, *op. cit.* pp. 79—85.

关于韩理与能方济的拼写，从来日本多数研究都写作“Heule · Nies”事件，这是因为误将Henle写为Heule，n与u之差，且沿袭下来的缘故，有必要进行订正。

② 《清季外交史料》卷127“总署奏山东教案拿获要犯拟定罪名折”中持强盗杀人说，即杀人者为不务正业的游民。

以上判断根据中国史学会济南分会主编、骆承烈编写《从“巨野教案”到山东义和团》，山东人民出版社1959年版，第16—26页；《山东近代史资料》第3集；巨野教案调查 · 座谈会；《调查资料选编》，第39—42页；佐佐木卫编《近代中国社会与民众文化》，东京，东方书店1992年版，第89、92、97页。

安治泰持大刀会员说（G. N. Steiger：《义和团——中国与欧洲》，藤冈喜久男译，东京，桃源社1967年版，第54页）。安治泰称某庄长（曹作胜）希望加入教会，被自己拒绝，因而怀恨，便借刀（Boxers即大刀会）杀人（George M. Stenz, S. V. D *op. cit.*

事件发生时安治泰恰好返回荷兰，4日在斯泰尔接到通报事件的电报，5日赴柏林开展与德国政府的交涉工作。6日，离开柏林的威廉二世读到报道该事件的报纸后，致电外交部："我现已决意放弃我们原来过分谨慎而且被全东亚认为是软弱的政策，并决定要以极严厉的、必要时以实力对付华人，……必须要让你们知道与德意志为敌是错误的。"①并电谕停泊在上海吴淞口的太平洋舰队提督棣利士（Diederichs，Otto von）少将："率全舰队急赴胶州湾，占领适当的地点、村镇。"②7日，德皇就胶州湾的行动向俄国沙皇尼古拉二世探询之后，便下令占领。同日，安治泰对德国外交副大臣罗登汉说："我们现在应该利用机会占据胶州，它对我们在各个方面都是最好的、最能发展的据点。"③后于17日谒见德皇威廉时声言："如果德意志帝国真的想在东亚取得一个属地，并重新巩固我们已经扫地的威信，这将是最后一个机会。不管代价如何，我们不应放弃胶州——在经济与工业方面，胶州有一个比目前的上海更大更重要的前途——胶州的占领不会使亚洲的任何人惊异，因为一切人士早已料到这件事。"④显而易见，推进德国帝国主义政策的最高责任者与天主教主教安治泰的意图是完全一致的。 212

11月13日，德国舰队进入胶州湾，在清朝守备队的不抵抗下

---

p. 79）。曹作胜等大刀会员说（收入薛田资《在孔夫子的家乡》、《调查资料选编》，第43页；《山东教案史料》，第212—220页；《德国侵占胶州湾史料选编》）。

前揭巨野教案的参与者为于堂的曹言学，李庄王昆仑，曹庄曹作胜、曹作明、曹传清、曹传德、曹传荣、曹义忠，奚阁村的奚金兰、奚际春、奚际东、奚效芳，侯楼的侯七，还有刘德润。另据公安局材料，遭薛田资强奸的妇女达十余人，其他教士还将妇女卖往他处，这类事在张庄时有发生。这并非值得信赖的证词，倒是在反映中国民族主义的"被害情结"方面可供参考。

我们的调查如本文所述（《近代中国社会与民众文化》，第89、92页）。

① 《德国外交文件》第1卷，3686号。

② 同上书，3687号。

③ 同上书，第154页（3694号注）。

④ 同上。

成功登陆完成占领。[①]

为何德国竟以从外交角度来看实属微不足道的这一事件为契机，作出占领胶州湾如此重大的决定呢？有必要从国际政治史的角度来思考，在其中隐含着中日甲午战争、三国干涉还辽以来的潜流。

在俾斯麦的后继者卡普里维时代，德国资本主义急速成长，由于其经济发展跃升为仅次于英国的强国。然而，在当时的十年间，英国、法国、意大利瓜分了非洲，并开进亚洲，而德国却没有成功地获得较大的殖民地。因此如前所述，在国内已开始形成殖民地攫取热潮，海军部对在中国获得如香港之对于英国那样的军港表现得相当积极。但外交部的态度却是消极的。甲午战争给予了德国机会。最初，英国因担心战争会影响中国市场而向列强提议干涉，却遭到拥有军事产业想发战争财的德国所拒绝。然而在战争中，当有情报称英国计划乘乱占领上海等地时，为与英国对抗，便力图在作为四亿马克通商伙伴的中国获得根据地即殖民地。虽然最终关于英国的这项情报被否定，但德国并没有放弃当其他列强侵略中国时其也瓜分一杯羹的计划，不过并没有确定具体地点。1894 年 11 月 23 日，驻华公使绅珂在电报中提到胶州湾之名，并称澎湖列岛也应予以考虑。[②] 这是胶州湾之名首次出现。外交大臣马沙尔瞩目于舟山群岛，但因英国表示不赞成而取消了计划。外交部、海军部也提出了其他方案，但俱放弃。“只有必须占领什么地方这一欲望得到了强化”[③]。这时，俄国的干涉提案给予了德国搭便车的机会。俄国反对让日本获得辽东半岛（旅顺口），那里是自 1891 年起开建的西伯利亚铁路及其延长线东清铁路更向前延伸的地方，俄国提出干

① 参见《胶澳租借始末电存》（柳培荣辑，1933 年）。

② 《德国外交文件》第 1 卷，2221 号，第 71 页。

③ 艾夫·艾尔［洛特施坦因］：《1897 年德国占领胶州湾》（佐佐木扬编译：《俄国与中国》，第 209 页）。

涉（1895 年 4 月 8 日罗拔诺夫通牒）。同盟国法国虽然参加了，却被英国拒绝，理由是日本的讲和条件（第六条第四项的资本投资自由规定）只能满足英国的利益。 213

德国一改战时那种漠不关心的态度，因为它从欧洲、近东的国际形势来判断，有望在政治上通过将俄国束缚在远东来缓解欧洲俄法同盟的压力，尤其是减轻德国东部边境的负担。[①] 关于在中国沿海获得港口，中国问题的最高顾问前驻华公使（当时德国亚洲银行董事）布兰特（Brandt）于 4 月 8 日提交的备忘录建议："无条件地参加俄国的提案是有利的，而且与俄国共同行动，或许可以从对我们心存感激的清国（当然也必须促使清国如此）那里获得一块土地租借为舰队基地或加煤基地。"[②] 威廉二世立即无条件采用。德国同俄国采取共同行动，是本着当俄国出面干涉后可以使清朝让渡部分领土作为报酬这一设想，从而达到获得港口的目的。这对俄国来说是一个意外。然而，三国出面干涉之后，俄国从清朝那里什么也没有得到，用于支付对日赔款的俄法借款，仅停留在在巴黎筹措的斡旋阶段。巴黎的银行家们因此获得巨大的利益，德国却被排除在外。[③] 德国发怒了，然而面对俄法同盟的压力也只好隐忍下来。虽以英德借款作为对抗，但此后俄国与法国已从清朝获得利益的情报动摇了柏林，随即便开始独自展开与清朝的交涉，此项任务交给了新任驻华公使海靖（Heyking，Edmund）。

1896 年 8 月到任的海靖对俄国公使喀西尼（Cassini）透露，因为德国在与清朝通商方面视英国为远东地区必然的竞争对手，因此德国政府命他与清政府交涉，为在远东的德国舰队获取永久的煤

---

① 立作太郎：《明治二十七八年战役与德国外交》，载《国际法外交杂志》第 26 卷 1 号，1927 年；《德国外交文件》第 1 卷，2240 号，1895 年 4 月 9 日，布兰特草稿。

② 《德国外交文件》第 1 卷，2238 号，1895 年 4 月 8 日，布兰特草稿。

③ 佐佐木扬：《围绕 1895 年对清·俄法借款的国际政治》，载《史学杂志》88 编 7 号，1979 年。

站。德国最初考虑的是厦门，后来，胶州湾在各方面来看都被认为是优秀的港口，因而引起注目。[①] 而德皇下决心获取胶州湾则是在1896年11月29日。[②]

214 他离开柏林时所发的训令是，（一）清军改革问题要委托德国将校；（二）清政府铁路事业，至少保障德国工业占有与其他国家同一比例的份额；（三）通过与清政府协商，德国太平洋舰队应获得便利且安全的停泊处所，应建设必要的港湾设施及完备而恒久的煤站，因此要为德国获取位于清国领土的一处海湾或小岛。[③] 海靖将上述要求于1897年3月提交总理衙门，关于（一）（二）的交涉并不顺利。海靖向本国政府指出："对华政策失败的原因，完全在于德国至今在必要时缺乏对清国政府施加如领土与清帝国直接接壤的俄国、法国及英国所能做的强大压力的手段，因此德国在与清国的关系中为了将自己置于同样有利的位置，就必须确保在紧靠清国领土之处获得哪怕是极为狭小的土地。所以，德国政府目下决定撇开其他问题而将全部注意力集中在获得港湾问题上。"[④] 此军港兼商港将使太平洋舰队得到增强，如同香港之对于英国一样，成为德国在华商业的"中央仓库"，也将成为德国铁路通往内陆的起点，成为德国经济、政治势力进一步扩大的传导体。德国认为目前将该问题提交清政府是特别有利的，因为当时的形势是东清铁路定款对俄国公布、西江通商对英国开放，与这些事态联动法国正要求这些新的特权，只有德国"在参加辽东半岛归还清国一事的各国中，至今还没有得到任何报酬"[⑤]。

---

① 《俄国与中国》，第225页。第3章（三）"卡西倪致外交大臣罗拔诺夫函"，1896年8月28日，第38号。

② 《德国外交文件》第1卷，3670号注（1）。

③ 《俄国与中国》，第227、228页，1897年3月18日，第8号，"巴夫洛夫致穆拉维夫函"。

④ 同上书，第228页。

⑤ 《俄国与中国》，第229页。

然而，清政府却予以拒绝，俄国则主张：于1895年夏末从总理衙门既已获得在甲午战争中使用胶州湾冬季停泊权，故对胶州湾拥有优先权。德国得知李鸿章并没有承认俄国的此项权利，于是，德皇便在1897年8月积极尝试与俄国谈判，亲临彼得荷夫会谈（8月7—11日）。会谈达成协议，德皇与德国外交大臣布洛夫推测，当德国取得胶州湾时，希望在旅顺口附近得到良港的俄国将自动离开。[①] 海靖照会总理衙门称，德国经与俄国商议，决定今冬出现必 215
要时，将保留派舰艇驶入胶州湾的权利。总署李鸿章等反驳称，俄国在胶州湾没有任何权利，并通告了培特尔布克，俄方对此表示反感。

这样，德国外交就如俄国外交官（索罗维夫）所言，出现了如下事态："北京1897年这一年就在德国对侵入中国的预料中度过了。德国要人引发事件，并要利用之达到自己的目的，换而言之，为了在显然无能为力的清国找到任何可以实现其侵略政策的根据（哪怕是幻影也行），无论多么微不足道的事情，只要能从中找到借口。"[②] 驻华公使海靖在10月中旬前往南部诸港旅行出发前，再次将该问题提交总理衙门，遭到拒绝。巨野事件发生当天他在汉口，那里乘坐舰艇的德国水兵与中国人群之间发生了小规模冲突，迫使张之洞出面致歉。此事件被看做他们"欲惹起替德国提供采取断然行动口实的事件"，"像是有图谋的努力"[③]。

在这样的局势中爆发了巨野事件。德国人本来就预料围绕着山东南部宣教士的活动必定会发生一些事件，所以该事件被德方视为非常"幸运"的。德皇得以一展其断然姿态，也多亏了这一连串过程中的"幸运机会"。同时，对于当时颇具势力的天主教中央

---

① 《俄国与中国》，第233页，1897年8月10日，"何亨洛致穆拉维夫函"。

② 《作为外交官的25年》，莫斯科，1928年，第55—56页（转引自《俄国与中国》，第215页）。

③ 《俄国与中国》，第250页，20，1897年11月7日，"巴夫洛夫致穆拉维夫函"。

党，帝国也得以显示出其关怀的姿态。[①] 前述安治泰向外交副大臣提出忠告也是在此期间。

而首相何亨洛的意见是，即使采取强硬政策，因存在着截至目前的各种原委，有必要确认俄国的意图。因此，7 日致电俄国沙皇。沙皇回电表示不反对。[②] 然而，俄国政府却相当困惑和愤慨。外交大臣穆拉维夫对德国的行动表示甚为遗憾，主张当德国舰队出现在胶州湾时，沙皇应同样命令太平洋提督与德国同样驶往胶州
216 湾，因为俄国在该处有停泊优先权。[③] 财政大臣威特也致电德皇称，德国占领胶州湾引起其他列强相继侵略、分割中国，势无止境，使俄国不得不占领中国北方港湾，这样一来，日本势将占领大陆及朝鲜的重要港口，恐怕俄国与日本有爆发正面冲突的危险。[④] 俄国的抗议使德国颇为狼狈，担心俄国舰队真的驶入胶州湾。但给棣利士提督下达变更命令已有所不及，11 月 15 日，德国以皇帝议长为首在首相官邸召开协议会，就目前应采取的态度作了几项决定，同时开始与英国的外交活动。17 日，英国首相兼外交部长索尔兹伯里（Salisbury）向驻英德国大使表达了友好态度：德国占领胶州湾与英国利益并不抵触，且可以牵制俄国在北方的势力，较之中国南方的港湾更佳。[⑤] 明确了英国的态度，握有对俄交涉一张牌的德国，决心即使动用武力也要将前述方针进行到底，因为事态已发展到关系德国在远东权威的地步了。然而，俄国政府却突然改变了计划。外交大臣、海军大臣以及沙皇他们决议派遣舰队去胶州湾

---

① 《俄国与中国》，第 215 页。

② 《俄国与中国》，第 239 页，10，1897 年 11 月 7 日，“尼古拉二世致威廉二世电”。

③ 《德国外交文件》第 1 卷，3693 号。

④ 永富守之助：《德国之胶州湾、俄国之旅顺大连及英国之威海卫获得原委》（一），载《国际法外交杂志》第 26 卷 6 号，1927 年。

⑤ 《德国外交文件》第 1 卷，3708 号，1897 年 11 月 17 日，“驻英大使致俄国外交部电”。

是“不适切”的。[①] 穆拉维夫外交大臣提议代之以占领旅顺口以及相邻的大连湾，应利用清国请求俄国援助的机会，如德国那样用武力解决满洲铁路问题。[②] 威特对此表示反对。沙皇在大臣会议上一度同意威特的意见，数日后却作了完全相反的决定，无视 1896 年俄清密约占领旅顺口、大连湾。[③] 俄国舰队取消前往胶州湾使得李鸿章及总理衙门极其失望。12 月 19 日，俄国舰队驶入旅顺港，开始冬季停泊，并依仗此事实向清政府提出租借旅顺、大连的要求。这已通告了德国（12 月 14 日）。[④] 由于俄国的行动赋予了德国占领胶州湾以国际政治上的“合法化”，使德方闻之狂喜，威廉也安下心来，且使与清朝的交涉变得容易起来。俄国使德国承认俄国的势力范围（满洲、直隶、土耳其斯坦）。这样，在德国海军部强烈要求下作出的占领胶州湾的决定，这一没有太多实现希望的计划，经过一个“幸运的”过程最终实现了。 217

占领胶州湾一事，在作为当时国际政治焦点的东亚，成为列强瓜分中国、义和团蜂起、俄国占领满洲以及正如威特所恐惧的那样成为日俄战争爆发、日本主导的“日韩合并”这一系列事件展开的导火线。进而俄国于日俄战争战败后在近东的补救措施及对英接近的政策转变（1907 年英俄协约），由此引发围绕巴尔干的利害关系与奥地利的决裂，随后是巴尔干的一声枪响，这样如同核裂变的连锁反应般的国际政治冲突，最终迈入第一次世界大战。中国历史也开始了义和团事件之后的大变动时期。这些已超出本书的范围。让我们言归正传。

---

① 《俄国与中国》，第 90 页，13，1897 年 11 月 11 日，穆拉维夫上奏。参见该书第 218 页。

② 同上奏文，同书，第 92、94、95 页。

③ 《俄国与中国》，第 218 页，佐々木扬：《日清战争后清国的对俄政策》，载《东洋学报》第 59 卷 1、2 号，1977 年。

④ 《德国外交文件》第 1 卷，3733 号，1897 年 12 月 14 日，“穆拉维夫致驻德大使函”。

巨野事件后，清政府考虑到事态的严重性，从济南派遣按察使毓贤前往巨野进行处理，当德国占领胶州湾的情报传来时，毓贤急忙在被逮捕的人中间处决了两名，判另外五名有罪，以强盗杀人事件结案。11月20日，于前日回到北京的德国驻华公使海靖向总理衙门提出六条要求：

一、罢免山东巡抚李秉衡，永不叙用。

二、安治泰主教已开工的天主教堂应由中方完成，清国为德国宣教士另建七所住宅，支付工程费二万四千两，并在山东立敕命碑一座。

三、严惩凶犯，支付教堂建筑费六万六千两，被盗物品赔偿银三千两。

四、清国保证今后不再发生此等事件。

五、由两国出资设立德华公司，铺设山东全省铁路，并允许采掘铁路沿线矿山。

六、全额赔偿德国占领胶州湾的费用。

对此，奕劻、李鸿章等辩称："此番山东教案，系盗匪滋事，……司道大员前往查办，数日之内，便将该匪拿获至九名之多。"[①] 正是考虑到与德国的对外关系，必须尽早调整并了结事件这一政治意志制造出了犯人。然而如前所述，由于占领胶州湾是德
218 国政府内部决定的为获得德国太平洋舰队进入东亚所必须的军港[②]，因此是强盗所为还是仇教事件并不具备改变事态的性质。

德国政府继占领胶州湾之后，任命亨利亲王为远东巡洋舰队司

① 《光绪二十三年山东教案史料》，载《清代档案史料丛编》第3辑，中华书局1979年版，第168页。

② 《德国外交文件》第1卷，第87—144页。

令，并率第二舰队于11月16日向中国进发，同时等候第二舰队到达中国，且于12月12日将与租借胶州相关的条约草案交给海靖。[①] 12月9日，无望得到俄国援助的清政府软化到以德军撤离为条件，同意满足德国上述全部六条要求。接着，清政府又改变为不以德军撤离为条件，直接进入赔偿谈判，提出海军基地与宣教士被杀问题相分离，仅作为三国干涉还辽的补偿。然而，德国认为若以获得领土作为补偿，那俄国、法国也会起而效法，德国将单独背负瓜分中国领土的责任，因此予以拒绝。于是，清政府提议以胶州湾为开放港口，另在南方割让一地为德国军港。却被海靖以这将与在南方拥有利益的英、法以及占有台湾的日本发生冲突为由，断然拒绝。12月24日，海靖基于本国训令，提出租借方案。1898年1月初，清政府答复基本接受各项条款。经后续交涉，1898年3月6日，除对德方要求进行若干修正之外几乎全部被接受的《胶澳租界条约》，在李鸿章、翁同龢与海靖之间缔结了。租借胶州湾作为海军军港九十九年，获得胶济铁路铺设权与沿线左右各三十里（十五公里）的矿山开发权的德国，以山东为自己的势力范围。

此事件对远东国际关系以巨大的影响，激化了列强对中国的瓜

---

① 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版1981年版，第152页；《德国外交文件》第1卷，3729号，第193页。

1897年12月15日，威廉在基尔军港为其弟亨利举行的送别会上，作了著名的“铁拳”演讲：“德意志帝国的第一任务，就是救助和保护不顾牺牲生命誓将我们信仰的福音传给他国及其人民、以宣教为己任的我德意志同胞，使他们脱离妨碍和迫害的境遇。”“我海外臣民只要是商人，不问其从事何种业务，……只要有人申请保护（即派遣帝国舰队）。……无论何人，若有阻碍我等之权利要求及企图对我等不公义者，卿均应以武装铁拳痛击之。”

不仅威廉，其外交大臣布洛夫也在国会宣称，取得胶州湾，一方面，是为了以那里为根据地而保护德国天主教，使基督教教化得到普及与扩张；另一方面，对于德国经济的发展及政治扩张也是重要的。这些都与安治泰扶植德国在胶州湾的势力是山东宣教的牛死问题这一主张相一致的。（参见田原天南《胶州湾》，满洲日日新闻社，大连，1914年，73，第104页。）

分，关于教案事件本身作了以下处理：

一、山东巡抚李秉衡撤职，不得再任大官。

二、在济宁、曹州及巨野张家庄三处各建一座天主教堂，每座建筑费六万六千两。另在巨野、菏泽、郓城、单县、城
219 武、曹县、鱼台七处各建一所宣教士住居，上述建筑费二万四千两由清国支付。

三、颁发上谕保护德国宣教士，保证今后不再发生类似事件。

四、将（被捕犯人）惠二哑巴、雷协身斩首，萧盛业、姜三绿、张允监禁固五年。

另外再赔偿教会损失三千两白银。①

此德国占领并租借胶州湾（3月6日），俄国租借旅顺、大连（3月27日），英国租借威海卫（4月2日），法国租借广州湾（4月9、10日）等连续动向，加速了中央政界戊戌变法的进程。康有为在其第五次上书中抗议德国占据胶州湾，上奏呼吁变法自强，时在光绪二十三年（1897）十一月。第六次上书《应诏统筹全局折》，是在二十四年正月初八日（1898年1月29日）。“保国会”则于二月二十七日（3月19日）在北京成立。故光绪帝、康有为的变法是以德国占领胶州湾所激发的危机意识为背景的。

在山东南部代牧区，教会活动的环境也呈现出急速的变化。地

① 《清史稿》邦交德意志；顾长省前揭书第152页。

被处决的二人是无辜的，惠二哑巴（城东十余里惠庄人，本名惠潮现，排行第二）如文字所示为口不能言的聋哑人，村人称他为“二哑巴”。因贫穷，一家人在沛县湖地耕作，父、兄去世，与母回村雇工。由于衙役来其家搜查时打了他母亲，他从干活的地方赶回随即被抓到县城。官方庆幸他不能回答审问，便让他顶上犯人的罪名而悬首城墙（前揭《巨野教案》）。

方官僚与绅士阶层对教会的态度软化，教会宣教活动的影响力增强，同时，大量人员涌入教堂希望接受洗礼。[①] 教堂及教会设施重新建造，教会势力呈现活跃趋势。然而，这与德意志帝国主义对胶州湾的军事压制并轨，并以此为背景，因此强化了对以大刀会为首的山东民众的压迫，使他们与教会势力的对立更趋深刻化和普遍化。惑于教会势力而在其前屈服的人们，被视为出卖灵魂给洋人的"二毛子"。1898 年 4 月 27 日（闰三月初七日）直隶省大名府童生考试之际，大刀会四处张贴布告：

> 各省爱国志士，睹西人无法无天之行为，已决于四月十五日丁酉（6 月 3 日）集合，屠戮西人，焚毁其居。其不与我同心一致者，男盗女娼。闻此告示，而不为传播者亦如之。仅此已足，勿庸赘言。[②]

面对此风潮显示了决然和挑战的态度，反帝国主义斗争新的高 220
潮开始酝酿。

但是，此类教会问题的结构和国际形势下的反基督教会运动是如何在"顺清灭洋"、"扶清灭洋"的政治口号下登场的呢？毫无疑问，最典型地表现出义和团民众的政治姿态的就是"扶清灭洋"，其背景应追溯到 19 世纪下半叶的反基督教会斗争。

由于太平天国带有基督教色彩，故在镇压过程中，曾国藩等对中国数千年礼仪人伦、名教秩序的维持以及排挤天主教的思潮情感

---

① George M. Stenz, S. V. D *op. cit.* pp. 92—93. John Thauren S. V. D *op. cit.* p. 42. 甚至连属于新教的博恒理（恩县庞庄）也在其书信（1898 年 5 月 30 日）中称山东全部宣教士的立场因此得到大幅度改善。(G. N. Steiger, *China and the Occident*, Yale. U. P. 1927. p. 68.)

② 范文澜：《中国近代史》上册，人民出版社 1955 年版，第 330 页。其原始史料来自直隶献县宣教士 Pere Gouveneur 的书信（1898 年 6 月 15 日），Steiger, ibid. p. 139. 其原文见 *Chine et Ceylan*, vol. I pp. 54—55.

席卷全国。此为仇教斗争频发的背景之一。这些仇教斗争的组织者与支持者为当地缙绅、地主、武举、胥吏、局董、地方官们，他们倡导严华夷之辨，攻击异端之教而捍卫圣道。农民大众也在这些传统的当地领袖人物的影响下，动员并参与到他们领导的反教会斗争之中。从此类反教会斗争中产生了驱逐夷狄、消灭洋鬼等排外思潮，以及卫道保清等“反洋驱夷、尊皇保国”的潮流。义和团的“扶清灭洋”承此余绪，其直接继承的是四川大足教案的“顺清灭洋”及直隶山东交界地区的义和拳运动的“顺清灭洋”。笔者并不认为后两者间有组织上的联系，本书的立场是作为反映当时一般民族感情之一端，同时分别出现的口号。关于义和拳将在第三章中详论，在此仅以同样由乡村社会矛盾所引发的大足教案（余栋臣蜂起）中出现的“顺清灭洋”为例进行探讨。

221

第五节　四川大足教案——“顺清灭洋”

巴黎外方传教会在四川宣教的结果是使大足县龙水镇附近出现了教民，1865 年前后开始发生民教纠纷。以民众侮辱了基督教为由，神父与教民罚其酒席及十字石碑，有时还施以暴力。教民王怀之在寺庙开赌场因杀伤平民而被告逃匿，一族之间教民与非教民围绕着祠堂发生争执，为消除瘟疫而在镇上设立的醮坛被教民砸毁，这都招致人们的积怨。[①] 这里也有与山东同样性质的问题。

在此情形中，宣教士彭约瑟于 1882 年在龙水镇建了教堂，逃犯王怀之回乡再度引起骚乱而躲入这间教堂，导致非教民的怨恨集中到该教堂之上。1886 年爆发第二次重庆教案，大足县也充斥匿名传单。农历六月十九日，镇上举行传统的灵官庙祭祀活动，聚集了左近许多人，其间盛传宣教士行踪诡秘挖孩子眼睛制

① 《教务教案档》第 5 辑，第 1523 页。

药，一直以来就对教会持不信和猜疑态度的人聚集在一起砸毁教堂，袭击教民。事件后归入重庆教案一并处理，神父获得赔偿金并重建教堂。然而，教民与平民之间的械斗式的纷争仍然持续，翌年即1887年的灵官会期（农历六月十九日），教堂再度被袭焚毁。作为该教堂所属教民的核心人物王怀之等，有许多是被轻贱的屠户，他们被指控平日盗窃平民牛犬，屠宰后出售，其数不下万余头。

1890年，教堂在灵官会期之前被重建，但神父恐于不断重复的祭祀日的骚乱，请求知县禁止迎神赛会，知县也出示禁止，并为保护教堂而派兵警戒。庙祭之日，镇上人山人海，教堂中也聚集了百余名教民警戒防备。其时，王怀之等扬言“（前次受难）赔偿金 222
不够”、“应逮捕打毁教堂的徒党处以重刑”。于是，参加了前两次打毁事件的哥老会会首余栋臣等相互联络杀奔教堂，与警备士兵发生斗殴，一人被杀。教民也冲出攻击并开始搜捕伙党。当时在街上缓步而行的蒋姓等人与教民冲突，他们所持祭祀用的铜锣落在教民手中，该铜锣背面写有蒋赞臣之名，因此教会便向知县指控蒋赞臣为三次袭击教堂事件的主犯，铜锣即纠集并指挥群众之物。其实铜锣是为祭祀而从蒋家借来的，蒋赞臣是无辜的，他为了免于被知县抓捕而逃到余栋臣处藏身。面对逮捕、弹压，余、蒋二人歃血结盟，开始武力抵抗（第一次蜂起）。

当时的檄文称：“夫法夷洋人者，今之寇仇，古之杨墨是也。而圣主仁皇帝之圣语中所谓当除异端者也。”作为“欺侮中华”、“骇天八大罪”之一，列举出英法联军攻陷北京、火焚圆明园，教民到处“煮酒熬糖，无所不至；杀牛窝贼，任意施行。使司铎而钻衙门，颠倒是非，买保正以作心腹，……无法无天，自恶自毒”。“上帝不容，……灵官大怒，仍见鞭借于冤家。此呼彼应，义士来自东南西北”。“我朝开国定鼎”，“生养之恩数百年，而始

有此一举也”。(铜梁县秀才彭春台作)①

官方自冬季开始，就试图区分同情蜂起并与之联合的团练部分，给从犯及附和之众予以自新之路，并让地主绅士组织安民局至于官府统率之下。在此基础上攻击蜂起集团，于各地将其击破，余栋臣不得不潜伏西山。1892 年 1 月，在官府与教会之间达成五万两赔款和通缉余栋臣等六人的和解协议。蜂起被镇压下去了，余栋臣被悬赏五千两，他在此后数年间被迫转移藏匿于各地山中。

1895 年，弹压派大足县知县桂天培调任，余栋臣返回故乡，
223 获得一百零五亩土地开始务农生活。宣教士们对此感到不安，重庆主教和驻重庆法国领事开始向地方官施加压力。1898 年江北教案时，图谋升迁的巴县代理知县王炽昌与教民罗国藩设计诳骗余栋臣落网，并送往荣昌县狱中监禁。蒋赞臣等闻之率众至荣昌县，破狱救出余栋臣而归。余栋臣等为防官兵追捕再度蜂起，同时绑架附近的法国宣教士华芳济（P. François Fleury）作为人质，致使官方无法随便出手。于是，围绕着释放华芳济和收拾事态，双方之间开始和谈。眼看讲和将成，但却在最后关头破裂。此时出现了下述著名的檄文和“顺清灭洋”口号，并打出了“保民革洋”、“除暴济民”大旗。

> 凡我朝廷之臣子孰意无忠孝之心。……今洋人者，海船通商，耶稣传教，夺小民农桑衣食之计，废大圣君臣父子之伦，以洋烟毒中土，以淫巧荡人心。……由是煽惑我民心，奸淫我妇女，侮慢我朝廷，把持我官府，占据我都城，巧取我银钱；小儿嗜如菜果，国债重如丘山；焚我清官，灭我属国，既占上海，又割台湾，胶州强立埠镇，中国意欲瓜分；自古夷狄之

① 四川大学历史系调查小组：《1886 年至 1898 年的四川大足教案始末》，载《四川大学学报》1956 年第 1 期。

横，未有如今日者！……本义民……素安本分，未敢为非。乃作威之教民，先肆虐于蒋氏，官府不察是非，不辨曲直，事本出乎众怒，罪乃归于一人。……目之以盗，临之以威；护海外之虎狼，戮国家之赤子。……（教民）以重金贿买奸人，（将余栋臣）擒诣荣昌，特加显戮。……万众鸣冤，共诣荣昌，求官释放。……而夷又以围城越狱之罪，指为巨盗，请动大兵。本义民实无藏身之地，……爰起义师，誓雪国耻。……官是朝廷之官，兵是朝廷之兵，差是朝廷之役，如能见容，一切不犯。本义民但戮洋人，非叛国家。倘目为盗贼，反兵相向，则兵丁官役皆畏洋人，并非我朝臣子，于国法正所必诛，于义 224
民碍难束手。其有奉教之家，果能痛改前非，捐金赎罪，亦得自新。……惟是义民今日之举，以剪国仇，以继圣教，以除民害，以洗沉冤。捐躯报国，……事必有成，则日本兵费合二百兆之款，本国昭股信票六千万数，仁厚吾民，一切免矣！……脱目前之祸灾，逐异域之犬羊；修我矛戟，各怀同泽之忠；取彼凶残，同泄呼天之痛！（安岳县举人邹紫庭作，1898 年 8 月 3 日）。[①]（原题：《大清国义民余栋臣为忠愤冤惨恺切陈告事》）

他们之所以发布这样的宣言，只是因为他们认为至少这宣言在政治上是有效的，或具有获得包括官员在内的社会支持的力量。实际上，檄文甫出，人心感动，从者如归。支撑该檄文的是一种自信，即己方所想所行本来就是朝廷和官府的应有状态，与大义的本然样式并不冲突，故理应得到官府、朝廷的认可。可以说，这种自信根植于权力关系赖以成立的政治文化的共通根基上（情感及意识形态）。

---

① “余栋臣告示”，光绪二十四年六月十六日。参见王明伦选编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 92—94 页；参见民国重修《大足县志》卷 4、卷 5。

第一次蜂起的镇压者桂天培的后继者大足县知县丁昌燕，当蒋赞臣等破狱救出余栋臣之际，曾率兵奔赴荣昌，虽途中与他们遭遇，却不予逮捕，反而让道，叫蒋出来对他说："改尔名，此后勿焚教堂，勿掠教民之家，安守本业，本县自有权衡，保你无事。"① 对上级则将事态合理化加以庇护，报称荣昌县捕获的人并非余栋臣，实是误认被拿，故已释放。丁昌燕为山东人，据说听闻德国占领胶州湾而大感不平。从该知县家长式的态度中，看出余栋臣等"顺清灭洋"的有效性并不奇怪。甚至在官军士兵中也有人称"官兵虽至，然无害君（余栋臣）之心"②。

225 余栋臣自己也说："教民为君国患"；"灭教"；"中国之患在二，一西教日昌，一西人日盛。昔我烧毁教堂，惟竭我一人之力，今则举世皆醒，知教堂不可不灭，故众志成城，欲出国家于危急"；"今朝廷百官惛不解事，徒知受西人之贿，而国将瓜分，民将瓦解，茫然不介于怀。鄙人此举，为国家计，亦为诸君计也。苟有志气，当与我戮力同心，群起剿除西教。行见西人虽强，必以众寡不敌，不复敢蹈我中原"；与官方讲和后，若获得武器，"逐德人出胶州，驱日人出台湾，强欧人尽出中国境地"③。作为外国掠夺中国的赔偿，"由华芳济赔中国白银五万万两"④。大众也主张"此是我大教之仇，不杀之吾大教不能行矣"⑤。应该看到，他们分别从自身的生活体验出发，基于本来应有之大教（儒释道），为"国家"忠心尽力，使"国家"成为"国家"。斗争的此一涵盖全

---

① 《法国传教士华芳济被俘记》，载《四川教案与义和拳档案》，四川人民出版社1985年版，第515—530页（原载《汇报》174—190号，1900年，上海）。

② 同上。

③ 同上。

④ 四川大学历史系调查小组：《1886年至1898年的四川大足教案始末》，载《近代史资料》1955年第4期，第30页。

⑤ 《法国传教士华芳济被俘记》，载《四川教案与义和拳档案》，四川人民出版社1985年版。

体居民的性质，使余栋臣这一深得当地大众信任与厚望的哥老会会首（秘密结社头目），成为右派在地绅粮（绅士）派与左派哥老会外来势力（湖南哥老会）之间的联络环节，且使之采取了包容左右双方全体令权力作出让步的抗议形态——“顺清灭洋”，从中呈现出这次斗争的历史特性。义和团也与此相同。

官方为何非让步不可呢？第一，考虑到对外问题以救出华芳济为最优先，从更根本上看，这里面有关系到清朝统治意识形态的问题。清朝通告国内地方官，这些条约规定只不过是暂时怀柔夷狄的权宜之计而已。因对于民众自下发起的直率地拥护传统价值的主张，在表面上是不能否定的，只能寻求其对政治外交技术困难方面的理解。正如清朝中央在对外、对内的姿态上走向自我分裂，地方官也不能避免在贯彻条约意志和亲民官的立场之间分裂自我。将作了上述宣言的“义民”视为罪犯、谋反者并予以镇压，在客观上 226
是站在了保护宣教士、教堂的条约意志一方，而在民众“你究竟是朝廷的官，还是洋人的官”①、是“父母官”还是“狗官”② 等责难面前无言以对。作为传统统治理念通过家长式的“庇护—服从”进行统治的“父母官”、亲民官，只要他决意履行保护民生的职责，那么他越是想建立符合民意的权力关系，就越会加深上述地方官自我分裂的程度。这种家长主义的统治理念如下：

> 若夫舆情之好恶安危、苦乐忧患，惟牧宰之于民最为亲切，莫不躬覩而熟悉之。为牧宰者，视其所好乐而安者予之，其所患苦而危者去之，己所弗获自主申明大吏而请之于朝，必予之去之而后已。譬之一家之长，其室中之老幼男女，饥寒疾

① 隗瀛涛等：《四川近代史》，四川省社会科学院出版社 1985 年版，第 124 页。

② 汪茂修：《余栋臣仇教记》，载《四川教案与义和拳档案》，四川人民出版社 1985 年版，第 510 页。

厄，莫不环向而相呼。为之长者，务必使之饱暖康强，而其心乃大慰。是则牧宰之职，以上循公孤六卿督抚大吏之揆法，而下遂斯民之幽隐。（黄六鸿《福惠全书》自序）

作为肩负着国库收入之责的家产官僚的特点是在其征收钱粮中体现出来的，而父母官的特点则是在刑名（治安、断案）、保全民生方面表现的。使君得以为君、官得以为官者，是以保全民生为媒介的，其问题深系统治根本。抛弃这一传统的统治理念以武力镇压君临，只能是官员在与民关系方面对自我的否定，意味着废弃覆盖着权力支配的家长制的遮蔽（庇护—服从关系），使王朝统治无法保全民生，成为露骨的媚外政权，从而丧失其正统性，等于是在昭告天下自己是“洋人的朝廷”。因此，只要清朝是作为中华文化的正统继承者君临天下，采用通过父母官、亲民官实现一君万民的统治的支配原理，“顺清灭洋”的反教会运动就会成为对其统治根基
227 的冲击力量。

天主教宣教与乡村社会之间的矛盾，并非如通常而言以帝国主义国家为后盾的攻击性的外国文化势力即天主教与牧歌式的静态的中国传统乡村社会的对立这一简单模式，现实中对立的出现，毋宁说是以乡村社会内部的诸问题，例如政治统治的腐败构造、村民之间的土地纷争、等级差别、贫困等等为契机的。应该看到，在动态地存在着这些问题的乡村社会中，天主教的宣教深深地浸透进来，从而使原本处于潜在的或是微弱状态的内部矛盾对立，更为升级，并成熟转化为外来天主教势力与中国传统社会的分裂与对立。出现这一事态的主要责任显然是在天主教会和帝国主义一方，但同时也要认识到清朝国家的官僚制、法、司法裁决等传统支配体制缺乏适当的对应能力，进而与中国乡村社会自身的问题（追逐个人的私利、权力以及腐败、怨恨与复仇）相互复合、相互作用，就更使问题趋向严重化。在此意义上，必须指出当时中国的国家与社会也

存在着严峻的问题。

随着清朝国家对外的屈从，不能在法与政治体系上进行适应世界资本主义条约体制的自我改革的保守的传统主义权力，对于基督教的宣教活动采取了“不禁之禁”政策（对外作出坚持遵守条约承认宣教活动的姿态，在实地则采取与禁止相仿的最大限度地缩减其效果的姿态），并且对国内强调维持传统的价值体系。正因为如此，以民教对立严重化为契机的、宣称拥护传统价值、规范、文化与国家的反教会的“顺清灭洋”运动，就与日本江户幕府末期的尊王攘夷运动相似，正好击在清朝国家统治的软肋上。

第三章

梅花拳

——华北农村社会与义和拳运动、梨园屯村的反教会斗争

义和拳运动在山东的发生与展开，在思考这一古老的大众 Nationalism 运动领域占有极为重要的地位。以往的研究认为，山东的义和团运动，是以承接了白莲教即八卦教谱系的秘密社会即大刀会发起的西南部单县的仇教斗争、直隶山东交界地区的冠县梨园屯为中心的“当地村落农民的乡里防卫”运动，以两个特性稍异的运动为先驱开始，并以混合统一的形态展开的。① 笔者的见解，两个都是作为“乡里防卫”运动出发的。关于鲁西南大刀会的活动已在上一章论述过，以梨园屯为中心的直东交界地区的义和拳运动与

---

① 小林一美：《义和团战争与明治国家》，汲古书院 1986 年版。

关于梨园屯教案与义和拳有以下代表研究：戴玄之《义和团研究》（中国学术著作奖助委员会，台北，1964 年）；佐佐木正哉《义和团的起源》上、中、下（《近代中国》1、2、3，岩南堂书店 1977，1978 年版）；路遥《梨园屯教案与义和拳运动》（载《历史研究》1986 年第 5 期）；冯士钵《义和拳、义和团、“扶清灭洋”》（载《历史教学》1980 年第 7 期）；戚其章《梨园屯教案》（载戚其章、王如绘编《晚清教案纪事》，东方出版社 1990 年版）；张力、刘鉴唐《中国教案史》（四川省社会科学院出版社 1987 年版）；宋文瑄、刘绍刚《赵三多、阎书勤领导的义和拳斗争》（载《山东大学文科论文集刊》1980 年第 1 期）；狄德满（R. G. Tiedemann）《梨园屯教案与义和拳的起源》（载《义和团研究会通讯》第 16 期，1992 年）。

其旗帜上印着的“顺（助）清灭洋”口号一起，成为义和团运动的滥觞，对于义和团运动研究而言占有不可或缺的重要地位。再加上该运动是围绕着长达二十年的华北农村社会中国的基督教会纷争即冠县梨园屯教案的结局，最终作为实力斗争而爆发的，在观察19世纪下半叶中国反基督教会斗争即仇教斗争和义和拳运动之间的连续性与非连续性，也就是说质的阶段性差异方面，进而对于考察华北农村社会的构造与民众运动的关联方面，都是重要的研究对象。

笔者幸运地于1986年12月末访问梨园屯村，得以听闻村民的谈话，其后又参加了以山东大学路遥教授为核心的1988年夏有关义和拳的大规模的实地考察，取得了巨大收获。路遥氏等的调查成果于1990年11月以路遥主编《义和团运动起源探索》（山东大学出版社）的形式公开发表。这是研究史上划时代的著作，但也并 240
非解决了所有问题，仍有必要在本章另作详论。此次纷争与运动相当复杂纡曲，若要构筑全貌，势必涉及天主教宣教问题、法与裁决问题、国际关系、地方政治、秘密宗教及其结社、农村社会的构造与惯例、农民意识等诸多方面的课题，具有凭笔者贫乏的能力无法简洁论述的特性，在此拟按照教案事件的背景、发端、展开……尽量具体地追踪其过程，并加以分析。笔者决定用稍长篇幅来叙述其历史过程。

第一节　山东北部代牧区、直隶东南代牧区的天主教

在山东西北部地区与直隶南部现身进行布道活动的是东昌府城教会、临清州小卢教会、武城县十二里庄教会的意大利方济会的宣教士与直隶省威县赵庄（赵家庄）教会的来自法国香槟（Champagne）的耶稣会宣教士。首先，简述一下这些教会活动具有什么样的历史性。

方济会在山东宣教的历史应追溯到明清更迭时期的17世纪中叶，当时为了与耶稣会宣教中国的成功相抗衡，西班牙籍的方济会修士从马尼拉进入福建展开活动，以顺治七年（1650）利克敦（Antonius Caballero）神父来到济南宣教为其开端。利克敦因历法问题而被著名的杨光先迫害入狱（1664年），被发至广东，拒绝立誓，死于康熙八年（1669）。此后，继承利克敦衣钵的利安定（Augustinus a Pasquale）、郭纳璧（Bernardus ab Incarnatione）等前往济南继续活动，在泰安、长清、济阳、益州、济宁等地获得信徒，于临清建圣堂，康熙八年（1669）发展到有教友千名、大小圣堂九处。据康熙三十九年（1700）统计，教友共计六千九百
241 名。[①] 然而，由于雍正禁教神父们离开了中国，直到临终都留在济南的郭玛米亚（Matthias Garcia）神父死于1790年，当西班牙方济各会停止活动时，济南还有二千四百三十五名教友。

除西班牙方济各会外，还有罗马传信部直接派遣的方济各会士。1634年与若翰（J. B. Morales）神父一同来中国的安多尼（Antonius de Sancta Maria）神父，在前往朝鲜失败后，于1650年，即与利克敦神父在济南开始布道同一年，经夏尔介绍落脚济南，在那里建立教堂并开始布道活动。截止到1659年，方济会在山东共有一万五千名教友。[②]

康熙二十三年（1684），伊大仁（Bernardinus della Chiesa）、叶宗贤（Basilius Brollo a Gemona）、余泛济（Joannes Franciscus Nicolais）等意大利方济会士来华。他们从澳门进入广东，在南京、浙江、湖广、四川、贵州进行布道活动后，于康熙二十九年（1690）在澳门教区之外，又新设了北京、南京两个教区，同时伊

① 李少峰：《方济会在华传教史》，载罗光主编《天主教在华传教史集》，光启、征祥、香港真理学会1967年联合出版。

② K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, Ch'eng wen P. C. Taipei reprinted. 1975. pp. 110—111. 此一万五千名教友应为这两支方济会教友数的总和。

大仁被任命为北京教区主教。但伊大仁主教据说不会中文，他并没有前往北京，而是在安多尼神父等西班牙方济会士开拓的临清落脚，将主教公署安置在临清，以北京主教的身份活动了二十年之久。伊大仁于1700年前往临清时有康和之（Carolus Orai）神父等四名方济会士随行，他们在东昌府、武城县建立了圣堂，继而在茌平、武定、恩县也建了圣堂。

临清的北京主教伊大仁和康和之神父此后都不得不逐渐深陷日益公开化的礼仪之争中。1704、1710年，克莱孟十一世否定中国礼仪的教令、敕书于1715年，《自登基之日》（Ex illa die，1715年3月15日）于翌年即1716年传到临清伊大仁主教手中，要求向包括耶稣会士在内的北京宣教士们传达公布这些文件。伊大仁主教将这项任务委托给康和之神父，于是康和之神父二度进京，要向在 242
京宣教士传达教廷文件，却引发了大问题，事态发展到他于1716年被捕并关入刑部牢狱之中，后被释放。①

礼仪之争仍在继续的康熙六十年（1721），伊大仁主教在临清病逝，康和之神父代理教务，三年后因雍正二年（1724）的禁教与迫害而不得不从临清移往北京，他隐居在西直门红桥天主堂②或是圆明园附近的海甸（海淀）。北京教区由南京教区的葡萄牙人主教兼管，康和之一年一度从北京到山东视察教务。他因雍正十二年（1734）的礼仪之争而回到罗马，接任康和之的是布若瑟（Joannes Antonius Boucher）神父和传信部派遣的五位方济会士。他们在雍正禁教的弹压下，于清河、广平、莒州、东光等地建教堂秘密坚持布道活动。

布若瑟神父转到秦晋（陕西、山西）代牧区之后，海甸的路

---

① 参见矢泽利彦《中国与基督教》，东京，近藤出版1977年，第152—153、178页。该书将康和之写做Calro Horatiy，李少峰则写为Carolus Orai。笔者采纳矢泽的拼写。参见Latourette. Ibid. pp. 117.

② 参见矢泽利彦《北京四天主堂物语》，东京，平河出版1987年，第86页。

耀翰（Joannes Baptista de Lvcera）神父管辖山东西北、直隶教务。乾隆二十八年（1763），金（经、梅）神父（Varianus Zaralli）来到北京，二人随即离开北京住到临清一个叫做赵家岭的村庄去了。翌年，该村全体村民成为天主教信徒，在此建起了宏大的教堂。乾隆三十九年（1774），康安当（Antonius Sacconi）神父也来到山东，此时传信部方济会下教友据称已有三千余名。这一年将袭击临清的王伦清水教反乱的状况告知北京海甸的耶稣会宣教士的，就是这些进入山东西北部的天主教宣教士。①

乾隆三十七年（1772），耶稣会解散，由于耶稣会的主要活动地区是在北京及其周边，并牧养着信徒，如何安顿这些教友是个问题，结果是交由山东的方济会来照顾直隶省属耶稣会系统的天主教徒。然而，山东于乾隆四十九年（1784）开始严厉弹压基督教，神父们或入狱或被逐出中国。如前所述，于乾隆五十五
243 年（1790）便停止了活动，天主教的宣教活动直到半个世纪之后才重新开展。

道光十九年（1839），罗马教廷将中国教区划分为十二个代牧区，曾包括在北京教区内的山东教区独立出来成为山东代牧区，首任代牧中罗类思（Ludovicus Maria Besi）被任命为主教，方济会江类思（Aloisius Moccagatta）神父为副主教。道光二十一年（1841），罗类思主教将主教公署放在武城县十二里庄教堂。道光二十九年（1849），罗类思主教辞任，由江类思出任代牧，他召来了四名意大利方济会神父到山东，这四名神父中有的回国有的死亡，唯一剩下顾立爵（Eligius Cosi）神父成为江类思代牧的辅佐。当时有十二名中国修士，其中七人日后成为神父，1855 年又有三名方济会士加入进来。咸丰八年（1858）、咸丰十年（1860），《天

① 矢泽利彦编译：《耶稣会士中国书简集（4）社会编》（东京，平凡社，东洋文库 230），第 274—292 页。

津条约》、《北京条约》缔结，（外国教士）可以自由到内地开展宣教活动，于是，山东的布道活动也随之活跃起来。然而，该教区于咸丰十一年（1861）被卷入如风暴般席卷山东西部的白莲教反乱、宋景诗黑旗军的活动之中。其间，莫理纳（Joannes Maria Molina）神父被杀，江类思代牧与顾立爵神父逃往天津，十二里庄教会附近的教堂全部被焚烧破坏，信徒被杀害者也不少，四位神父仅以身幸免。反乱平息后，代牧与艾士杰（Gregorius Grassi）神父返回济南，整顿遭到破坏的教区。同治二年（1863），将十二里庄的主教公署移到济南。由于江类思主教于1861年还兼任山西代牧区署理主教，因此，顾立爵神父成为山东的辅理主教（1865年），同治八年（1869）正式就任代牧。

同治十三年（1874），代牧区分为鲁北、鲁南、鲁东三个主教辖区，其中鲁南区无人进驻，因为那里自从清初耶稣会试图前往宣教遭到抵抗以来，被视为野蛮而残酷的地方。进入该地区布道的是与方济会协商后得该处为宣教区的、以安治泰和福若瑟为核心的德国圣言会的宣教使团。鲁南辖区于光绪十一年（1885）正式升格为独立代牧区，于是，山东代牧区就分为南部代牧区和北部代牧区（含鲁北、鲁东）。而此时山东的天主教有信徒一万六千三百五十 244
六名，大小圣堂一百二十处，外国、中国神父二十人的规模。

其后不久，北部代牧区的代牧顾立爵主教去世，李博明（Beniaminus Geremia）主教接任代牧。但他于光绪十四年（1888）为了救助因水灾与旱灾而陷于衣食无着困境的六千余名教徒，在繁忙的救援活动中逝世。继承他的是马天恩（Petrus Paulus de Marchi，？—1901年）副主教。在马天恩代牧时代的1894年，鲁东辖区（登州、莱州、青州三府，教徒五千人）委托给法国方济会，独立为山东东部代牧区。

据1898年版的《方济会年鉴》称，山东北部代牧区的规模有三百五十八个分教区，有一万三千二百四十名信徒，由七名方济会

宣教士、十三名中国神父驻在济南（城内和郊外）、武城、小卢、东昌、禹城六处展开活动，拥有大小教堂二百一十九座，神学校两所（学生三十二名），男子学校五十六所，女子学校三十八所，孤儿院五所（儿童七百名）。[①] 义和团运动时的教势，据称有教友一万八千余人，新守教者七千余人，住堂七，会所一百一十七，公堂二百一十六，外国宣教士十三名，中国宣教士十五名，修道院二，中学一，小学三十七，孤儿院四（七百二十七人）。[②]

由此可知，武城十二里庄教会和临清的小卢教堂在山东北部教区中，属于拥有悠久历史的重要的堪称据点的教堂（本堂即总司铎堂）。在小卢，据说在伊大仁主教赴任前的康熙七年（1668）天主教即已传入[③]，无疑应是由利安定神父、郭纳璧神父等西班牙方济会或耶稣会开拓的。即使在雍正禁教后，该村始终保持着天主教信仰。在阳谷县坡里庄，数年一度有从澳门化装而来的外国神父访问该村，小卢或许也是如此。十二里庄是18世纪初由意大利方济会士开拓的村庄，也有信徒遗存，故1841年罗类思主教将这里作为山东代牧的主教公署所在地是理所当然的。

下面是与山东北部代牧区相连的直隶省南部教区的状况。

245 雍正禁教后，有数位耶稣会宣教士和传信部下属的宣教士留在北京，任钦天监或其他职务。1814年，最后的前耶稣会士贺清泰（Louis de Poirot）神父去世，而这一年恰是已被解散的耶稣会在欧洲再兴之年，以继之而起的欧洲宗教热情的复兴为推动力，罗马天主教自1838年始在四十年间相继向中国派遣宣教士。于是，自1840年以前就已集中在上海徐家汇的信徒们和时任南京主教辖区管理人的罗类思神父，乘机写信建议曾由耶稣会自己开

① 李希霍芬：《山东及其门户——胶州》，载《德国侵占胶州湾史料选编》，山东人民出版社1986年版，第63页。

② 李杕：《拳祸记》下，“山东北境”，土山湾印书馆，光绪三十一年。

③ 《民众文化》，第182页，李启才述。

拓的江南地区应交由耶稣会自身负责，请求派遣宣教士。对其回应，复兴的耶稣会便决定派遣宣教士。

1842 年，南格禄（Golleland）和艾方济（Esteve）两位会士抵达上海近郊的徐家汇，他们在江南各地巡回布道、主持弥撒，展开宣教活动。继此二人之后 1844 年有六名、1846 年有十二名耶稣会士到达江南，形成拥有神父二十四名，修士、见习修士五名（中国人）的阵容。1846 年，清政府决定将雍正禁教后没收的教会财产归还教会，耶稣会获得上海城内和徐家汇的土地盖建教堂。于是，徐家汇成为复兴的耶稣会中国宣教的中心。

不久，于 1844 年来华的六名法国籍耶稣会士之中的两名前往直隶省，随即，其他宣教士也相继北上，他们的落脚地都在直隶省东南部地区，因为该地区存在着即使在禁教之后仍然世代持守信仰的九千名（另说三百五十人）信徒，可以作为根据地。[①] 这一地区的天主教信徒多是在利玛窦时代因接触了沿运河往来的耶稣会宣教士们而归信的。甚至远在大运河西侧的永年县东部，在明末即已有天主教活动，卫匡国（Fr. Martin Martini）神父于清初 1656 年所画地图 *Norus Atlas Sinenisis*《中国新图》也标示出了今日献县附近的教堂所在。成为义和拳事件舞台的威县魏村，早在明万历年间就已建有天主教堂和圣母楼。[②] 这就是日后河间府成为耶稣会宣教中心的基础。威县和其他地区以前都归北京的耶稣会士管辖，但新中国 246

① 贾天佑：《耶稣会传教士在中国》（罗光主编前揭书所收）。Latourette. *op. cit*, pp. 319. 佐伯好郎《清朝基督教研究》（东京，春秋社 1949 年版，第 49 页）中提到，罗察神父称，乾隆年间，北京及其附近的信徒不下四万人，仅河间府就有信徒三千人，受洗者一年多达三四百名。

② 魏村是明成化年间（1465—1487 年）由山西省洪洞县移民而来的杨姓一族形成的村落，他们与随后而来的李姓于明末在村中建庙，并请来崔和尚和孟道士做住持。这崔、孟二人前往北京期间，与耶稣会的神父接触，双方之间发生宗教论争，二人被说服改宗天主教，回到魏村后便还俗娶妻。此后，崔、孟两姓的子孙后代世代都是天主教徒。当地现在也有天主教堂（《探索》，第 29、30 页）。

成立后在北京的前耶稣会士们已无法照管这些周边区域，也只能通过几位中国神父勉强进行一些活动，但火种却始终保存着。

1851 年，任蒙古代牧、北京教区代理主教（1846—1856 年）的法国遣使会士孟振生（Joseph-Martial Mouly），要求传信部废除葡萄牙保护下的教区制（北京教区），而将北京教区划分为直隶北部、东南、西南三个代牧区，罗马于 1856 年批准了他的请求。于是，直隶东南代牧区（河间、广平、大名三府与深州、冀州）被委托给耶稣会。任命的首任代牧是曾于 1847 年在山东省平度州被捕、解送上海的郎怀仁（Adrien Languillat）神父。虽然信徒有九千人，但这代牧区除一位中国神父的住宅外没有任何宗教设施。当初的宣教活动是困难的，因为这里成为太平天国北伐军和清军的战场后，又因歉收和饥荒使得居民接连外流。当时，耶稣会宣教士的活动基地就是该中国神父的家庭所在地广平府赵家庄，后来，主教座堂迁移到北部河间府献县。这个赵家庄就是位于威县以北十公里的赵家庄。1857 年 4 月在威县赵家庄上任的郎怀仁主教于 1859 年建起了神父住宅、小圣堂和学校，1860 年还建起了修道院。[①]

教区内三分之一的信徒集中在该地的北方献县附近，因此这里并不太适合作为教区中心的所在地，结果，耶稣会主教座堂移到了邻近献县县城的张家庄。1816 年，张家庄建起了神父住宅，修道院也从赵家庄移来。随后，直隶东南代牧区的宗座代牧公署也设置在这里，1866 年建起了宏伟的教堂。此次转移是以咸丰末年白莲教反乱所引发的威县地方战乱为契机的，日后成为主教的赵振声所著《耶稣会士在直隶东南教区史记》中有如下记述[②]：

---

① 陈介夫、谢凡：《中华圣职培育简史》（罗光主编前揭书所收）。

② 转引自泉水《天主教献县张家庄总堂》，《河北文史集粹·民族宗教卷》，河北人民出版社（未载发行年），第 221 页。

247 当时，在直隶与山东交界处的农民秘密宗教组织白莲教很活跃，从1859年12月25日至1860年5月间，白莲教徒曾先后四次攻占威县赵家庄教堂。他们还在城镇入口处、繁华闹市贴出“非把洋鬼子们杀个一干二净绝不罢休”、“凡能告发或交出洋人者，必得重赏”等告示。在这种情况下，传教士们无法站稳脚跟，他们经常外逃躲避或藏匿起来，白天不敢露面，偶尔在夜间才能从事些宗教活动。对此，传教士们深感不利。而献县则无白莲教的活动，也就没有这方面的麻烦。1861年3月，郎怀仁主教派徐听波神父和吉玉隆修士先行来到献县。他们先在郭家庄试验了一下，最后决定迁至县城附近的张家庄，他们之所以选定献县张家庄建立总堂，是因为“此处在本教区的中心，为会长、神父和主教视察教友的堂口、并为教友来见神父较为方面；又因为这里距离海口天津不远，和欧洲交往也方便”。

赵家庄教堂成为教区内大名府广平府总本堂。

布道方法是设立修道院，将重点放在培养传道人方面，直接派遣传道人去一千万崇拜偶像、信奉“汉教”（中国传统宗教的信仰者）的人所住的村庄，致力于增加教民的人数。因为他们认为，如果不“清除”此“汉教”，就会致使“在主的葡萄园内多处呈现着荒芜现象”[①]。于是，该教区的宣教士们都用以一当百的气概和耶稣会特有的纪律及忠诚，向各个村庄积极展开宣教活动，其积极性堪称足以与山东南部的圣言会相匹敌。

布道的主要对象是贫困者、弱者和寄居者等下层大众，光绪三年（1877），教区内信徒数增加到二万六千人，但那一年自然灾害

① 《探索》，第30页。

248 严重，并伴随有瘟疫流行，人们纷纷死去。[①] 宣教士们为濒死的病人敷油，因此包括主教代牧在内有六名宣教士被感染丧命。义和团前后东南代牧区的信徒人数如下。[②]

表 3－1

年	1857	1860	1870	(1877)	1880	1890
人	9505	10030	19612	(26000)	29034	38005
年	1900	1901	1906	1907	(1915)	(1920)
人	50875	45419	59646	62454	90000 余	100000 余

(出处：Bertrum Walfstain，"The Catholic Church in China"，p. 419.)

周锡瑞将山东西南部的大刀会活动与西北部的神拳活动这些义和团初期在特性、形态方面各有不同的运动的出现，归到两地区社会经济构造的差异（贫富、地主制发达、绅士的力量、村落的凝聚力等差异）中寻求原因[③]，对此，笔者并不能完全赞同。

笔者认为，神拳是作为大刀会的派生形态在其拓展的过程中完成大众转换的，然后逐渐与义和拳相融合。因此，论及义和团运动的滥

---

① 关于光绪初年的华北大旱灾，何汉威《光绪初年（1876—1879）华北的大旱灾》（香港中文大学出版社，中国文化研究所专刊〈二〉）论述颇详。约有一千万人死亡的这次旱灾受灾最重的是山西省（死者约五百五十万人），直隶省估计有约二百五十万人丧生，其中河间府受灾最为严重。灾害期间，成为宣教士救灾活动核心人物的是李提摩太，天主教也致力于赈济灾民。请参见该书以及 Paul Richard Bohr *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Adrocate of National Reform 1876—1884*, Harvard U. p. 1972.

② Bertrum Wolfstein, *The Catholic Church in China*, Sands & Campany. 1909, p. 419.
信徒人数为每年 7 月 1 日的数字。1900 年的信徒人数与 1901 年的相差五千四百五十六人，罗马推断其间约有四千人在义和团事件中死亡。因此推测，其余一千四百余人属于在动乱之中以各种方式脱离教会的。

③ J. W. Escherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, California U. P. 1987. p. 28. 周锡瑞（Escherick）：《论义和拳运动的社会成因》，载《义和团运动史讨论文集》，齐鲁书社 1982 年版。

觞就必须首先提到大刀会和义和拳。应留意发生两个运动的地区，就是天主教会积极的宣教活动与宗族、村落秩序直接发生摩擦的山东南部代牧区以及直隶东南代牧区和山东北部代牧区之间有着实质性的重叠，应考虑到敌对斗争对象的状态在某个层面上规定着斗争主体的状态。与这些地区相比较，山东北部代牧区的活动及其渗透力相对较弱，信徒较为分散，并没有到与村落秩序本身相冲突的地步，再者还必须考虑到该地区1898年8月还遭遇了黄河洪水的侵害。在此意义上，可以说天主教宣教活动实际状态的差异在某个层面上规定了运动的形态，进而言之，有着神拳活动的北部代牧区，还属于义和拳、大刀会运动的波及区域，这一切与社会经济构造的性质共同产生了运动形态的差异。可见周锡瑞的立论稍有机械论的味道。

据《拳祸记》记载，1900年东南代牧区的教势有教友五万五百人，新守教者五千人，住堂九，会所五百八十一，公堂一百一十三（计七百零三处），遭难教堂六百一十六处，学校三百八十三所。由于1907年有教堂、礼拜堂三百三十四，小礼拜堂、支会三百二十八（共 249
计六百六十二处），学校四百六十二处，西洋神父四十八人，中国人司铎二十人[①]，因此可以认为义和拳运动时的实际状况是，教堂及礼拜堂等宗教设施约七百处，教徒约五万人强，外国神父四十名左右。这些数字从全国范围来看也是高水准的，作为一个教区，统计数字仅次于江南代牧区（在此指包括江苏、安徽两省在内的广域教区）和北京、直隶北部代牧区。从分省来看，是在直隶省（遣使会、耶稣会）之后，与四川省（巴黎外方传教会）、江苏省（耶稣会）、山东省（方济会、圣言会）几乎并驾齐驱。[②] 从这个意义上讲，可以说义和团运动在直隶、山东、四川的扩大也不是毫无道理的。而江苏则必须另外考虑到与东南互保的关系问题。

---

① 李杕《拳祸记》下，直隶东南境。

② Bertrum Wolfstein *op. cit.* pp. 417—448.

甲午战争之后帝国主义瓜分中国的狂潮直接刮遍中国北方，作为对此的反应，在直隶、山东激发起反对民众眼前所见的帝国主义即“内鬼子”的斗争——仇教斗争，其背景如前所述，就是明末清初以来具有历史性的天主教重点宣教，以及19世纪以来与欧洲诸国权力相结合的天主教宣教旺盛地展开。下面通过在梨园屯村中的教会活动与民众运动一窥其具体状况。

第二节　梨园屯教案——1869—1898年

一　梨园屯村——直隶、山东交界地区的农村社会

成为事件舞台的山东省冠县梨园屯村并不在山东西北部的冠县范围内，而是在其北方的山东、直隶交界地区（山东省临清州和直隶省威县、清河县的交界地区）的“飞地”（留边地、插花地）
250 之内。放眼望去，该地区所呈现的景观是在绵延的大平原中仿佛团成块地聚落蹲伏散见其间，地表覆盖着黄灰色的半沙质土壤，适于农耕的黑土甚少。气候属于大陆性半干燥气候，年降水量多集中在夏末至秋初的炎热季节，因此种植冬小麦、玉米、小米和高粱，尤其是自明代以来，这里就以棉花产地闻名。①

飞地的各村被称为“冠县十八村”，实际上是由二十四个村组成的。在其周围有曲周县、南宫县、邱县、临清州的飞地，威县与这些县境犬牙相错。因这一地理、行政的特殊性，那里成为近似于俗称“三不管”的治安行政管理难以触及的空间。据民国《冠县志》卷一记载：仅（卫）河以北之一区，介于河北省清河、威县之间，距县（城）百三十里（六十五公里），地势远隔，风俗特殊，……平民与教民杂处，孤悬境外，隐然独立。对一小邑之控制，即使鞭长也有所不及，且梗塞不通。但也非完全治外，县城对

① 参见从干香《试述明代植棉和棉纺织的发展》，载《中国史研究》1981年第1期。

251

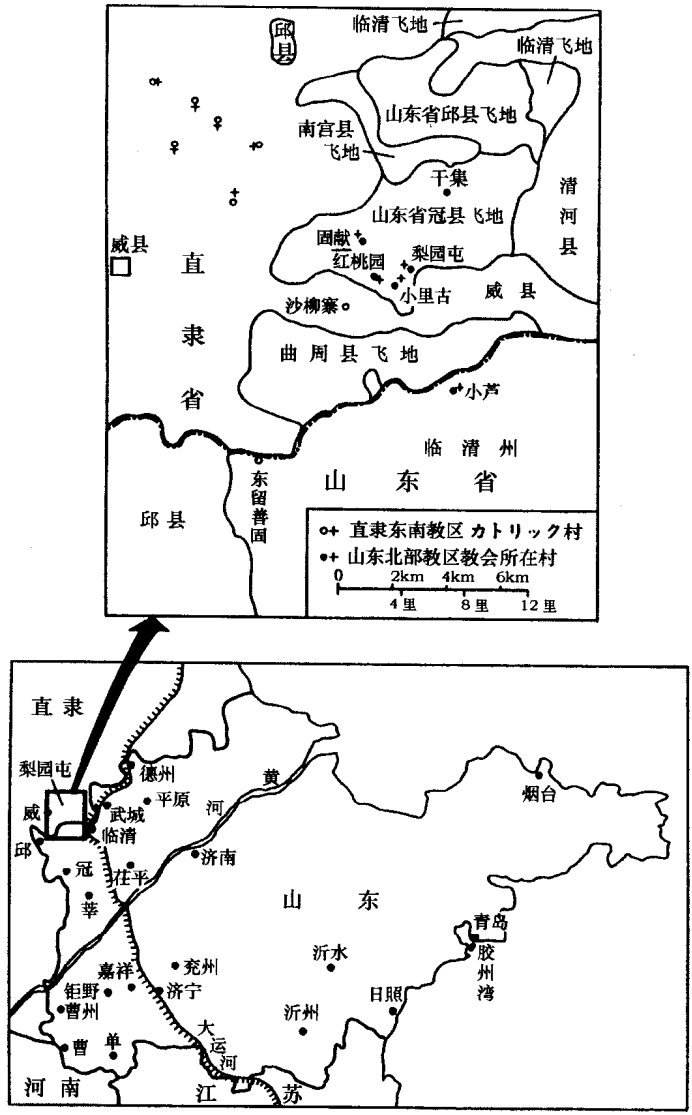


图 3－1　梨园屯教案相关地图

254

图 3－2　曾建于冠县梨园屯的教堂（右侧）；**赵家庄教堂**（左侧）（威县沙柳寨“义和拳议事厅”内展示品，1990 年 11 月摄）

飞地的管辖是通过在村的绅士、有势力的阶层（团练领袖、绅士、各村村长、会首等）间接地达成的。举其要点——治安与征税而观之，诸般事件与纠纷只要没有什么特殊情况，从必要的劳动力与费用的均衡上看，都可以委托在村内或地区内调停。警察、军事功能在清末由十八村的团练“志合团”（团总是明代起即为名宦豪门的潘廷桢、潘光美、潘承平）。[①] 春季和秋八月的征税（钱粮、漕粮）折钱充之，

① 潘家在干集附近的梁（家）庄，据《潘氏家谱》称，自乾隆以后，“岁贡”、“太学生”、“武庠生”代代辈出。十三辈潘廷桢为“武庠生，乡举志合团总团总，僧王（僧格林沁）赏令旗令箭，卫千总”。咸丰、同治年间为对付太平军、捻军而组织团练，冠县十八村的团练称为“北志合团”，其团总再联上曲周十八村的“南志合团”（团总为井湖寨武举人张伦元）称“总团总”。他这辈拥有二至四顷土地，经其子十四辈潘光美（“卫千总，五品保举”），到其孙十五辈潘承平（“附贡生”，号老际），已增至四至五顷。乡团团总之职也由光美、承平相继担任。参见路遥主编《探索》，第 123 页；《潘氏家谱》表，该书第 170 页；路遥、程献《研究》所收“附录一，威县义和拳调查资料选编”，该书第 371 页。

二十四个村到里甲制下征税单位十八村交纳，后集中到该地区的行政中心——干集（中兴集）所设钱粮柜中，然后送到县城。此外，干集村还设有“乐育书院”（咸丰二年建），作为飞地各村绅士阶层的学习、交际场所。府县官员到来时，也在此与当地绅士等有名望者商讨政事，颁布通告。该书院通过为在村绅士阶层（名望之家）参加科举提供方便（施行月课等）来掌控他们，同时又通过他们来执行治安、征税行政，在此意义上，该书院可以说是县城管辖统合（即与当地精英秩序的相互依存关系）的中心设施。书院自同治十年（1871）起由在任十三年的知县韩光鼎捐资重修，招师课读。①

这里还有定期的农村集市以及每年三次的庙会（这并非单纯的庙祭等宗教活动，对于农村大众而言还是大型交易会和娱乐场所），主要用于交换的商品为棉花、粮食、棉线、土布、日用品等，庙会时，山西布商也来到市场收购作为冬季副业生产的土布。作为商品的棉花、棉线，是以充当农家买入棉花纺棉线或购入棉线织土布生产的中介过程（销售生产资料即购买原材料）而进入市场的，买卖大致在集市市场圈十至二十里的范围内即可完成，几乎与外部市场没有直接的联系。与外部市场联结的商品是土布，由山西布商在集市收购，或由当地商人在集市买备再销往山西。但却没有发展到有专门中间商介入、面向外部市场特产化、恒业化的地步。

道光年间以后，这一带的小集市（小王曲、王世公、固献）一度消失，至民国后终于再现②，反映了清末时期市场交换的衰退。

由于明恩溥认为这一经济的衰退是帝国主义的经济进出即机制棉

① 民国《冠县志》卷6职官志，卷9艺文志。

② 路遥主编：《探索》，第15页。

线、棉布的输入所造成的，此亦义和团运动勃发的原因之一[①]，故笔者在此稍作涉及。说到市场交换的衰退，是由于交换不能成立，这或是因为农民为交换而拿到市场的剩余产品绝对减少（供给量减少），或是虽有供给但伴随着实现交换的手段即货币减少而来的有效需求量的减退，或是两方面的原因都有。在集市经济圈中流通循环实现交换的货
255 币，主要是从收购土布的商人手中获得，因此区域内流通的货币量很大程度上依存于能出售土布给商人（即向农民供给货币），而商人购买土布又依存于土布在其他市场出手的可能性。

---

① 山东省恩县庞庄的美国宣教士明恩溥在 A. Smith *China in Convultion* Vol. 1（1901 年）中叙述了当时的情形："由于外国棉制品的'美好展望'，当地产品便丧失了市场。……货栈代理人已经从其以往所做的事中消失了，辛劳的纺织作业已无利可图，并没有取而代之的产业。……如今织机都已停止了，用于织布的地下室也已坍塌。最近，设在孟买、日本及上海的工厂以其令人惊异的活动，使中国产棉区充斥着更均匀更结实且比手工制品更便宜的纺织线。……纺车也不转了……无力的人们永久地陷入饥饿。因这一稳健的'文明'深入到中国内部而产生的无数受害者，其中大多对其遭受苦难的原因并无认识。"然而，也有清楚的，"我们并不应该因中国人对此新局面感到深刻的不满而责难他们"（第 90 页）。除棉线外，还输入了石油、火柴、煤油灯，通过贷款来进行铁路建设、电信设施、矿山开发，"称做企业家的外国人出现了，他们是以外国资本为手段企图榨取中国的辛迪加及其他组织的先头部队"（第 88 页）。明恩溥指出，他们的活动与"文明"侵入导致的伤害、鸦片毒害的扩大都是义和团运动发生的原因。

里井彦七郎更进一步主张"半原始积累过程"论（《近代中国民众运动及其思想》，东京大学出版会 1976 年版）。里井的论述如下，甲午战争后列强的资本输出即帝国主义侵略是义和团发生的第一要因，此外，列强、买办资产阶级逐渐进入华北所带来的资本主义原始积累过程在华北不完全的进行（半原始积累过程），导致了农民极度贫困化，带来大量农民、城市手工业者、交通运输工人、士兵失业，他们被剥夺了生产手段，却没有作为自由劳动力被资本购买从而与新兴生产手段相结合，只能作为半无产者滞留在农村，从这些非农民的半无产阶层中形成了义和团反帝反封建斗争的核心领导层。因此，该过程是义和团主体形成的必然过程。在里井的见解中可以找到义和团运动等于反帝反封建斗争的先验性认定，用反帝反封建来强行说明义和团。以透过推进无产化的市场而遭受经济暴力的人们为核心的运动，以普通的思路来看，会认为该运动是通过抵制来捍卫自己旧有的经济生活、并意图恢复小农经营的运动。然而事实并非如此，因为这种见解根本无法说明为何义和团首先是作为反基督教会斗争的形式被激发起来的。也就是说，帝国主义的经济侵略→经济变动→半无产者阶层的产生→反帝国主义运动即义和团运动这种马克思主义的模式的第一项和第四项首先是属于先验性的，将之强行联结成为一个流程图，就造成了义和团运动的固有真相与该解释理论无法保持一贯性，这只能说是一个纯粹的假说而已。

交换的萎缩是这一经济连锁的某个环节出现了缩减。首先是咸丰、同治年间太平军、捻军、白莲教、黑旗军的活动及清军的镇压行动所造成的直接损害及交通运输功能的混乱，导致生产与供给的减少、外部市场渠道的狭窄化以及该地区农村经济的衰退。此衰退景象在同治十年（1871）前后虽呈现出一些恢复迹象，然而又遭遇光绪四年（1878）达到顶峰的持续数年的大旱灾。[①] 从这一打击中恢复需要相当长的岁月，复苏的征兆直到光绪七八年左右才出现。19 世纪 90 年代自然灾害频仍，与社会治安恶化相伴随还有商业、经济的低迷不振。[②] 随之而来的是清末（1860 年代至 1911 年）持续 50 年的经济长期停滞和收缩。

一般而言，可以作上述概括。那么，明恩溥报告的农村手工业衰退是如何发生的呢？大致清楚的是该产棉地区传统产业的衰退并非是由于机制棉线、棉布的流入导致的。田野调查也有相同结果，并没有像人们期待的那样从小集市废止、市面萧条的景观中恢复。根据最近研究成果，可以归结为该产棉区经济衰退的原因在于丧失了棉布的销售市场。那么，其销售市场在哪里，为何滞销了呢？是否找到取代的市场？是否发掘出替代产品呢？该地区棉布的主要外部市场是山西省及内蒙古。周锡瑞称："这些地

---

① 光绪《南宫县志》卷 8 记载："光绪三、四年，连年大旱，米价腾贵，人死无数，是年多放粮均粮者。"关于 1900 年义和团期间在临清发生的"均粮"事件，《杜公去思碑》（临清市博物馆藏）中记有："庚子州大旱，京津红巾莠民当□，州境乡中市民却咨以均粮为名"，"街厂中积，饥民日日主三万众。"民国《临清县志》也记有"莠民与拳民合，以均粮为名，砍毁电杆，劫掠邮政商船"（"大事记"）；"愚民附者众至千余，声言均粮，并禁教堂，断电杆"（"秩官志"）。"文化大革命"中将"均粮"视为针对财主、衙门的反封建的"革命"斗争（《光明日报》1967 年 4 月 27 日）。照此思路理解，过往自然灾害时留下的赈济记忆，在"庚子大旱"这一灾害所带来的穷困中，以略微粗暴的方式转换为对温情和义捐的要求被唤起，而不应视之为反映了其"反封建性"。"均粮"要求在其他地方也有发生，从中可见灾害中人们在意识中认为有钱人放赈或强遏强夺是理所当然的。参见何汉威前揭书《光绪初年（1826—1879）华北的大旱灾》。

② 参见《中国近代农业史资料》第 1 辑，三联书店 1957 年版，第 735 页。

区逐步丧失了其外部市场（其大部分在北部和西部），这些市场正被经由天津而来的进口货所占据。”①外部市场已被进口机织布所占领，从而使该地区的自产土布丧失了市场。久保田文次也赞成这一观点。②

然而，从当时交通运输手段的实际情况及其运输费成本来看，很难想象山西省、内蒙古市场进口货普及率会超过直隶、山东或东
256 北市场且被迅速占据。③ 不仅如此，被周锡瑞视为丧失外部市场证据的是民国《南宫县志》（1936 年刊）的如下记述：

> 因产棉、纺织遂为家庭间之普通工艺，无贫无富，妇女皆之。线分白线、红花线数种。二三十年前，其输出西自顺德（现邢台）以达泽（州）、潞（州），东自鲁南以达徐州，销售既多获利。自厚布曰粗布，其上者缜密细白，以五区之建城村最为有名。西运太原，北至张家口。而郝家屯布店尤多，自古北口输出，内外蒙古皆其市场也。自洋布盛行，其业渐衰，外人市我之棉，易为纱布，以罔我之利，而我之棉布遂不出里

① J. W. Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, California U. P. 1987. p. 72.

② 久保田文次：《帝国主义与义和团运动》，载路遥、佐々木卫编《中国的家、村、众神》，东方书店 1990 年版。

③ 关于天津至山西的交通路线，有如下记载：“晋省负山带河，本无舟楫之利，……其恃以辘轳转运，交易有无者，仅东北平定一隅为商贾通行大道，仍须经历四天门之险，……此向来出入货物车运驮载之情形也。查四天门皆踞太行之脊，即古所谓井陉天险，上而蹬盘曲，下而河滩行回，行李往来，无不动色相戒。”（《东华录》，光绪七年闰七月己亥。）“井陉山中逼仄，二马不能并辔”；“车运则笨重难行，陀载则转运有限。”（《曾忠襄公全集》卷 11—25；卷 6—28。）自天津至山西有四百公里，牛车驮载需约十日。可以想象，尽管部分走水路，但进口洋行要将货物先在仓库保管，再卸给华商，商人雇用运输业者运货上路，交到该地城市布铺，然后再运至农村集市，如此漫长的商品流通渠道，在列强尚未如在印度那样控制着能够干预经济的政治权力和军事力量的清末，笔者实难想象机织布与直隶南部农村副业所生产的、沿既存的商业渠道搬运的土布相竞争，以其品质、嗜好、价格，在甲午战争之后数年间洋布便迅速压倒了土布。虽然洋布进口量激增是事实，但目前尚不清楚其数量占总消费量的百分之多少。

门，惟集市间尚有零星售卖者，无工业可言矣。①

1936年的“二三十年前”，也就是说20世纪初，南宫产的棉线、棉布曾运往山西南部、徐州、张家口、内蒙古、蒙古。“自洋布盛行，其业渐衰，外人市我之棉，易为纱布”。“外籍商、本县坐贾随在收罗”，“北运天津，东济南”，“冬春之季，车马在途络绎”②。这里谈到外籍商人（外人）在南宫县购买供天津、济南（青岛）纺织工厂用的原料棉花（米棉）的状况是1931年前后的状况，显示南宫县向棉花供给地转化。③ 这一状况与农民的证词④到1920年代终于见到了洋布几乎一致。再者，也与小山正明、森时彦的研究结论⑤相符。他们认为，清末土布与洋布各有不同的消费市场，洋布是以城市富裕阶层为消费者的，尽管输入量有所增加，但土布在下层民众尤其是农村地区的需求量仍相当可观。当然不能说19世纪末洋纱、洋布的进口对土布丝毫没有产生影响，但笔者认为，称因进口洋纱洋布而造成丧失了山西南部、内蒙古、蒙

---

① 民国《南宫县志》卷3—17、18。

② 《南宫县志》，物产，棉花。

③ 民国《南宫县志》的编修是从1931年开始，1936年春完成，其中称“近年种美棉尤盛，总计种棉地亩约占全县地亩二分之一以上”（第12页，后附插图）。平原县引进米棉也是在民国时期（《民众文化》，第71页）。成为御河棉产地的南宫县，棉花是用大车运到冀县李家庄，再利用滏阳河水运到天津。此外，吴桥、东光、临清、德州产的棉花则通过南运河运送。[1920年代，《河北省航运史》（人民交通出版社1988年版）第104页所引曲直生“河北棉花之出产及贩运”1928年。]

④ 参见《民众运动》，第35、60、110、153页等；《民众文化》，第127、123、139页；Escherick, *op. cit.* p. 72.

⑤ 小山正明：《外国棉制品流入清末中国》，载近代中国研究委员会编《近代中国研究》第4辑，东京大学出版会1960年版。

关于这一点，森时彦（狭间、岩井、森、川井《从数据看中国近代史》，有斐阁，1996年，第三章“产业”，第94—95、97页）从自己的研究积累出发，认为仅凭不足总人口5%的城市人口，且仅为其中部分的富裕阶层，其消费量是有限的，其上限为两千万匹（1902年的进口棉布量）。受到中国农村传统生产形态和消费类型的拦阻，机制布未能渗透到农村市场。是印度制的粗绵线而非英国制棉布，从1880年代后期渗透华北农村，超过了总进口量的20%。此见解甚妥。

古的非城市地区市场，是不具有历史真实性的。光绪三十年（1904）版《南宫县志》称："土人秋收后作地室（为纺织确保
257 湿度——笔者），同巷相从夜绩，一月得四十五，日农事兴田，妇饷之余犹勤织，贫家率以此度日。"① 可见义和团之后该县传统的土布生产并没有太大变化。关于义和团运动的扩大区域目前暂时有所保留，但至少在本章所论述的义和团运动的发生地区，显而易见并没有如明恩溥、里井彦七郎、周锡瑞所提出的出现资本主义（或文明、帝国主义）的渗透→传统产业的衰退、贫穷化这一简单模式。产业革命后因英国自由贸易主义的攻势导致了印度传统棉纺织工业的衰退，并由此带来了生活破败、四处白骨累累的惨状。里井氏过度地忠实于马克思以印度为例所提出的模式，将中国历史现实简单化地套入该理论之中。而这又成为中国学界的共识、通论，是因为中国被迫与世界资本主义市场相联结，通过不平等交换而徐徐进行的、同时也涵括抵抗与适应的中国经济的转变（经过了抵抗、适应、再抵抗、通过再编成达到再适应这一漫长的过程，而结构化为世界体系的一部分②），对这一历史过程的过度的受害者意识（此即支撑中国革命的 Nationalism、爱国主义的源泉）导致简单化倾向，与此最相适合的就是上述理论模式，作为一种充满怨恨的理论与受害者意识是同根同源的。周锡瑞是以批判美国帝国主义为自己思想的支柱的，另外也可以戳穿明恩溥的动机，他作为宣教士，企图将反教会暴动的原因转移到经济方面而为己方开脱责任（也有中国学者言及于此，值得给予高度评价）。仅因此就使他们那么轻易地接近马克思的模式吗？明恩溥的记述与反映中国经济顽强的抵抗力这一自

① 光绪《南宫县志》卷 8—23。

② 参见 I. 弗拉斯汀（Wallerstein）《资本主义世界经济》Ⅰ、Ⅱ，藤濑、日南田等译，名古屋大学出版会 1987 年版；田中正俊《中国近代经济史研究序说》，东京大学出版会 1972 年版。

己的调查结果存在着不相一致的矛盾，可以说他是想通过外部市场丧失论来修正、补足自己的漏洞，这是在杜撰地使用《南宫县志》的背后所存在的问题。而其问题所有都归结为他们所共通的先验性的马克思式的模式。笔者对明恩溥的理解是，他将当时华北农村日益贫困化的现实，以先验性的被“文明”所摧毁的古老的野蛮世界（这正是他的使命所在）的模式去把握。这正是塞得 258
（E. W. Said）尖锐指出的包括马克思在内的东方趣味的思考模式（Orientalism）。[①] 关于这个问题，久保田文次在论文[②]中介绍了近年来围绕着帝国主义与中国经济的研究动向，学者的讨论恰是集中在关于马克思东方框架的妥当性问题上。对马克思框架的重新探讨，将导致超越是拥护帝国主义（世界资本主义）还是拥护中国充满怨恨的历史意识这一非此即彼的层面，并思考如何重新建构，这是今后中国近代史研究的重大课题。笔者仅点到为止，该阶段的经济变化并非值得大书特书的那么急速剧烈，基本趋势为农村经济的长期低落与收缩，导致收入的逐渐降低，这样的观点应较为妥当。而在内陆地区经济的全盘衰退，则是由内乱、自然灾害、增税、治安恶化、内陆水运衰退、经济重心向沿海地区的转移等诸多要素综合作用的结果。

我们通过考察相近的临清的经济趋势，也能看到其长期衰退的倾向[③]，毫无疑问，农村市场经济的衰退收缩局面是一个长期的过程。旧有的农村经济即使从战乱与自然灾害的打击中有所恢复，其交换经济也没有达到其原来的水平。这一全盘衰退的影响如何表现

---

① 爱德华·W. 塞得（Saide）：《东方学》，今泽纪子译，平凡社 1986 年版，第 300、157—158 页。

② 久保田文次前揭论文《帝国主义与义和团运动》。

③ 《民众运动》，第 115、119—132 页；《民众文化》180—181 页；傅崇兰：《中国运河城市发展史》，四川人民出版社 1985 年版，第 288 页。由于战乱与运河淤塞造成的商业经济不景气，再加上经济中心向天津转换，导致了临清经济地位的衰落。

出来呢？通过交换经济的收缩，再辅以征税等从农村吸收货币量的增加，出现了货币流通量减少的现象。对农民而言，这意味着获得货币机会的逐渐减少和困难化。当然，农村各阶层面对这种现实变化的适应能力各有差异，哪一阶层所受影响最大呢？可以认为是那些自给能力低下，平时更多依靠纺织、小买卖、长短工等副业维持多方收入，耐变性不强的半自耕农、雇农阶层呈现出日益加深的贫困化。[①] 雇佣与副业获得收入的困难化、不断增长的人口压力、财产继承均分制所造成的土地分散化倾向，以及经济长期的收缩、衰

259

图 3－4　梨园屯教会遗址（空地部分，左侧临街。该地今天仍是空地，之所以用墙围住封锁，是因为围绕这块地的纷争至今仍未解决。只要村中还有基督徒存在，问题仍会持续发生。1986 年 12 月摄）

① 根据路遥主编的《探索》所收调查材料，干集有 80.5%、梨园屯 56.2% 的家庭从事纺织业，半自耕农、雇农阶层在干集稍高，有 87.2%，梨园屯稍低，有 55.5%。反映出商品经济在干集进展较快（该书第 16—18 页）。

表 3－2　　平均 1 户土地所有面积、户数

		干集			梨园屯		
		土地面积（亩）	户数	比例（%）	土地面积（亩）	户数	比例（%）
大户	出租户	135.67	6	5.2	198.34	12	23.6
	雇长工	118.53	17		73.28	55	
自耕农		20.63	164	37.1	23.12	71	25.1
半自耕农	半自庸工	9.74	123	31.2	10.36	81	33.2
	半自租种	11.24	15		20.23	13	
雇农		5.97	104	27.5	3.84	36	12.7
佃农户		0.8	5	1.1	1.47	15	5.3
合计		每户平均 18.6	434	100	每户平均 31.9	283	100

表 3－3　　土地占有率

	干集		梨园屯	
	土地面积（亩）	比例（%）	土地面积（亩）	比例（%）
大　户	2829	34.5	6410	70.2
自耕农	3383.5	41.2	1461.0	16
半自耕农	1365.9	16.6	1101.5	12.1
雇　农	620.5	7.6	138	1.5
佃　农	4	0.05	22	0.2
合计	8202.9		9132.5	

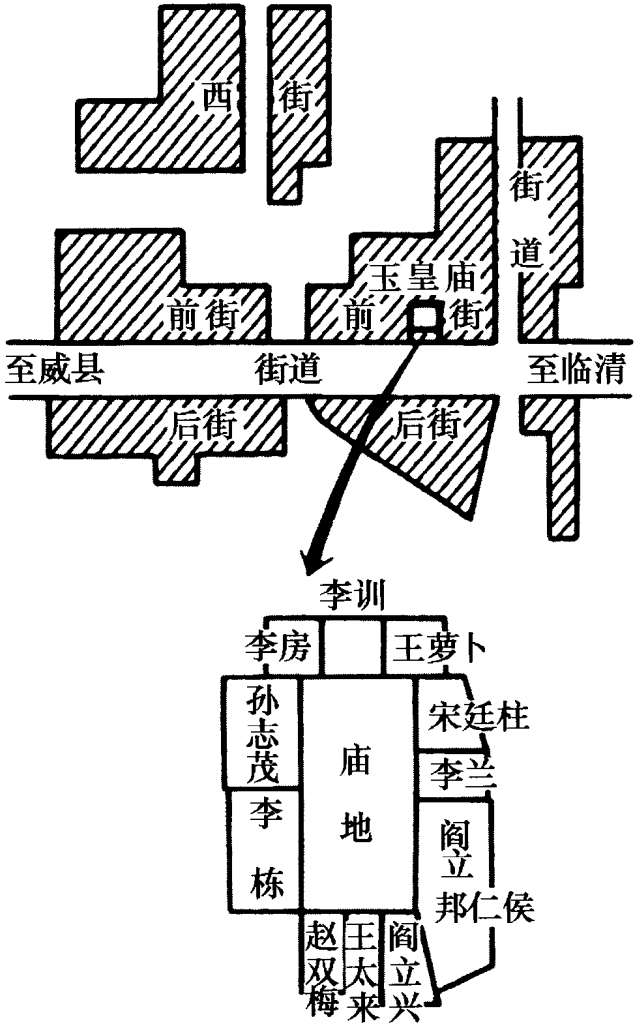


图 3－5　地图

（注：东西南北相邻接的人名配列不确定）

退（过密化），逐渐在贫农阶层中产生穷困化和生活的不安定感、焦虑感等心理，成为贫者人士发生抗争的背景，也是其中部分人加入天主教的社会背景。同时，拳民中大多数也是出身于这一阶层。拳民平均拥有土地 11.6 亩[①]、9.4 亩[②]，这一数字从干集、梨园屯 260
村的土地所有状况（表 3－2）来看，大致相当于半自耕农（半自耕佃工）阶层。

在上述农村经济长期收缩不振的境况中，尤其是下层农民出现难以抗拒地向贫困线接近的倾向。下面以梨园屯村为例进行探讨。

梨园屯村当时有将近三百户人家，是面向道路、逢五和逢十有农村集市的比较大的杂姓村，由阎姓、王姓、左姓、刘姓、高姓、姜姓六大姓，再加上李、赵、耿、卢、张、陈等杂姓组成，道路将该村分成前街、后街、西街三个街区。村子里有个村长（首事），还有负责与上级行政联络的地保，另外还有在街区被称为“会首”的名望之家的领袖人物，这些村内“显要”协商决定村落行政事务。[③]

该村的土地所有状况可以推定大致如据调查得出的表 3－2、表 3－3 所示。[④]

梨园屯村的大户约占四分之一。他们于明永乐年间迁移而来，占有了广大荒芜之地，这对该村居民占有地甚多具有巨大影响（不过其内部也不断有所沉浮）。作为这一现象的反映，该村有势力的村民及名望之家的绅士（文武生员、监生）是成批

---

① 《山东义和团案卷》，齐鲁书社 1980 年版，第 455 页，光绪二十六年十月初十日冠县禀。

② 《山东义和团案卷》，第 464 页，光绪二十六年十二月十五日冠县禀。

③ 干集由八街（角）代表“八角先生”，平原县杜子李庄则由三闾的闾长，威县太宁村由五牌的五位牌长（即地方），红桃园则由三街各街的两名、巨野县曹庄由七八位或十位族长共同推举出村长来，与他们一同在村公事方面拥有“公议”的决定权。《探索》，第 14 页；《民众文化》，第 32、165、170—172、191 页。

④ 路遥主编《探索》第 19 页只修正了其数据计算错误之处。笔者的调查在数据方面虽有出入，但也显示了梨园屯相同的倾向（《民众运动》，第 57 页；《民众文化》，第 171 页）。

涌现的。另一方面，雇农阶层、半自耕农阶层（佣工）占41.3%，该村格局是大户、自耕农、半自耕农（佃种）阶层和下层大致各占一半。该村依靠有势力阶层的权力维持着村落社会，同时也维系着支撑该秩序的传统价值观念。

二　缘起——天主教教民的产生

成为天主教向冠县十八村和威县境内宣教据点的是山东北部代
261 牧区的十二里庄、小卢两个教会以及直隶东南代牧区的威县赵家庄教会。光绪二十六年（1900），当时在冠县二十四个村庄中，有小里固庄、陈固村、后店村、梨园屯、鸭窝村、固献村、赵村、王曲村、东小村、孙家庄十个村庄存在小天主教堂，在红桃园村有外观为西洋式内部为中国式的大天主教堂。[①] 几乎半数的村庄建有教堂说明该地区天主教的普及率是相当高的。在威县境内，以县城北方的赵家庄为中心，其周围建有张家庄、马里集、前潘村、魏村、宋安村、周村、城内北街共八座[②]教堂，在县城东北的狭窄范围内还有几个天主教村，形成了天主教地区。该区域是山东北部代牧区意大利方济会与直隶东南代牧区耶稣会的布道活动相交会的地区，成为教堂林立、天主教活动活跃的舞台。

梨园屯里有清代康熙年间绅士（廪贡）李成龙捐公的土地家宅，与此后其他富户捐献的土地合在一起，作为“护济义学”及其后方“玉皇阁”的用地、建筑和学田（三十八亩），这些被视为村民的共有财产。咸丰十一年（1861）山东西部白莲教反乱之际，以临清西部下堡寺、侯家庄为据点的张善继等白莲教军从山东西北

---

① 《山东义和团案卷》，第454页。

② 《教案档》第5辑（一），第350页，光绪十七年七月二十一日总署收李鸿章文。除此之外，充做赵三多秘书之职的郭栋臣称，后李村、朱管村、陈庄也有教堂。（《郭栋臣的亲笔回忆——关于冠县义和拳的二、三事》，载《山东大学文科论文集刊》1980年第1期。）

部进袭直隶省威县、清河县一带，当时，该村义学和玉皇阁的建筑物毁于兵灾。恰在反乱前后，耶稣会在威县赵家庄修建了圣堂、修道院，宣教活动开始变得活跃起来，而方济会如前所述已被卷到风暴之中了。白莲教反乱与黑旗军蜂起被镇压下去之后，直到同治七年（1868）太平军、捻军联军对该地区最终的摧毁为止，该地区始终持续受到各种零散骚扰。[①] 因此，同治四五年（1865、1866）以防备太平、捻子联军为目的，广宗、威县也以前河南巡抚郑元善为核心在各地组成团练。[②] 同治八年（1869）之后，该地区才恢复了平静，翌年即同治九年（1870），这些团练宣告解散。其间，方济会和耶稣会的宣教活动来到了梨园屯。同治年间，以王姓之家为核心有二十余户人了天主教。

这二十余户的入教原委如下。1842 年江类思副主教来到梨园 262
屯时，发现了该村自古就是天主教徒的王家，另外还在十八村中找到十二户五十八位信徒。1861 年有信徒六十九人，等待接受洗礼的八人。自从 1863 年梁多明神父负责该地区以来，教徒便有所增加。梨园屯最早入教的是王家成员之一住在后街行医开药铺的王松龄，曾在赵家庄受过洗礼。1863、1864 年前后，同村李姓参加了白莲教、黑旗军反乱，反乱被镇压后回到村中，被官府逮捕。王松龄对其妻子说："若全家都奉教，你这官司就有救。"劝其入教，于是她便随王松龄到赵家庄入了教。入教后，赵家庄教会的神父寄了一封抗议的信给冠县当局，称被捕的李某是自己的教民，你们诬良为盗。冠县释放了他，还给神父赔礼。[③] 王松龄即后街王姓家族（山东登州府大王庄移民）的人，与王延龄（中医）、王贵龄（首任教会长）、王金龄（继任教会长）俱为王姓二门同辈，教民即此

---

① 民国《清河县志》卷 3，团练。参见陈白尘撰述《黑旗军》（笔者译，原著《宋景诗历史调查记》，东京，研文出版 1987 年），第 280—281 页。

② 《威县志》卷 20；民国《广宗县志》卷 12。

③ 《调查资料选编》，第 254、256、307 页。

王姓二门、大门中的六七户，后来前街的阎姓五支四门六辈的阎育东、绪东、治东、安东、富东五兄弟，继之有张姓（张老德等四户）、陈姓（陈老清等六户）先后入教，总计二十余户。

上述情况综述为：

（王姓）

① 西街王姓——（东边数里王世公村移民）无教民。

② 前街王姓——ⓐ来自威县大章台村。会首王太兴。无教民。

ⓑ山西省移来王姓三户。无教民。

ⓒ会首王世昌（文生）之王姓。无教民。

263 ③ 后街王姓（山东登州府大王庄移民，三十余户）

大门：教民三至四户。

二门：教民三至四户。

同辈

王松龄（中药铺）

王延龄（中医）

王贵龄（教会长）——王老宅（王太安）

（第三任教会长）

王金龄（教会长）

三门：无教民。

二十余户入天主教的背景，是因兵乱使村民生活蒙受打击，进而为镇压捻军和防卫而征税、征收团练费，致使中下层农民贫穷度增加；为逃避官府弹压而寻求教会庇护；村内、族内关系等诸多情况。值得注意的是，王姓入教者仅限于后街王姓的二门、大门，而王松龄、王延龄并非农民，而是经营药铺、行医的基督徒知识分子，此外，张、陈是小姓，阎氏则仅有族中贫困的五支四门出现教民，他们应是各自因不同的境况入教的。令人感兴趣的恰是村内的边缘分子（小姓、贫穷户、反逆者）针对当时的困境作出了某种回应。这里的问题在于庇护。据称，王贵龄、王太安父子是从赵家庄大户任老同（教会长）处借得

资金而发财致富的，阎姓五兄弟（育东、绪东、治东、安东、富东）则赤贫如洗，为免于饥饿，在得不到同族的帮扶的情况下，只有靠入教救急。[①] 伴随着在经济停滞、不振之中逐渐出现的宗族关系及村落秩序的功能退化，教会的影响也就渗透到这些裂痕之中。从衰退的宗族关系及村落秩序中无法获得保护的人们，便去寻觅新的保护关系，或是脱离个人闭塞的状况而寻找希望即发财，从而纷纷加入教会。于是，264
产生了更大的裂痕。1868 年，十八村领过洗的有一百四十五人，等候接受洗礼的有九十六人。

三　庙地的分割、纠纷、裁定——其经过

由于贫穷化，即使在地方骚乱平静之后，梨园屯仍旧没有经济余力来修复被兵灾破坏的义学和玉皇庙。其间，建筑物在风雨中倒塌了。同治八年（1869），村中前、后、西街三街会首、首事、地保等齐集相商，最后决定将村民共有财产义学、玉皇阁、田地均分为四予以分配，“汉教”一方得相当于四分之三的田地三十八亩，“圣教”一方得相当于四分之一的房宅（义学、玉皇阁占地和破屋）一处约三亩。当时，为恐日后无凭发生纠纷，便立下了证明文件——分单，其中记有圣教会得宅地三亩余，“以备建造天主堂应用。邀同各街会首、地保觌面较明，并无争论，同心情愿，各无

---

① 赵家庄的任老会出租经营着十七顷土地，此外还经营棉店、牛皮店，是威县首屈一指的大地主、经营家。有迹象表明，在当初天主教的宣教策略曾经是通过使这些乡村有势力的人物成为信徒，以便通过其影响力来扩大信徒的数量。山东省平原县也是如此。对于这些实力派人物，入教就意味着借助于与外国教会的关系，在地方政治社会诸关系中，能够保持有利地位。据称在初期，入教者可以凭借他们或教会的援助而发财，脱离贫困。潘村教会长张老芯（拥有土地十数顷）就是实例之一。

在贫穷的阎姓五兄弟入教之前，宗族中不忍见其穷困的人建议同族富户，有粮食者哪怕借他们一袋高粱，有土地者租佃给他们，若能救其渡过饥饿难关，他们也就不会入教了。但富户们却称他们既已准备入教，就不必我们援手了，予以拒绝。因此，为饥饿所迫的兄弟五人入了教。或许是因为经济不景气而使富户不再宽裕，从中可见宗族保护同族的功能已在退化。《民族文化》，第 26—27、161—162、168、173 页；《探索》，第 37—38、65 页。

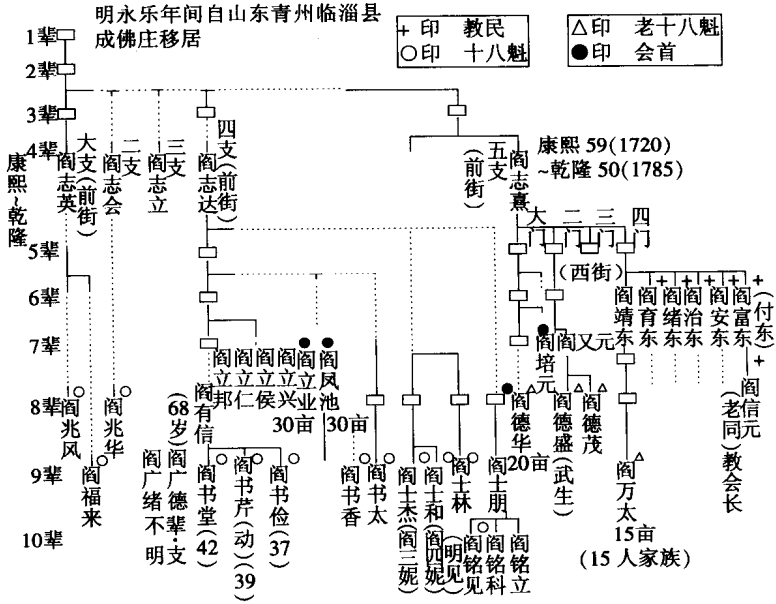


图 3－6　阎姓族图

265 忌言，亦无返复。……同治八年新正月十九日”。由阎立业、刘长安等三街会首十二人签名。[①]

这十二人的情况列表如下：

表 3－4

姓名	住址	土地所有（亩）	备考
①左令臣	后街	150 多	村长，左建勋之父 1816—1882 年
②高清林	后街	300	

① 《教案档》第 5 辑（一），第 458 页，光绪十五年十一月十八日，总署收法国公使李梅函，附“冠县致教士及民教互立地亩分单”；《探索》，第 56—57 页。

续表

姓名	住址	土地所有（亩）	备考
③李恒福	后街	80	1825—1887 年
④王俊成	后街	10	地保，能说会道之人
⑤王太兴	前街	100 多	
⑥刘长安	前街	100 多	监生
⑦阎培元	前街	40	阎姓第五支二门第七辈
⑧阎凤池	前街	30	阎姓第四支
⑨阎立业	前街	30	阎姓第四支 } 叔伯兄弟
⑩阎德华	西街	20	阎姓第五支大门第八辈
⑪姜锡广	西街	100 多	
⑫姜锡成	西街	?	} 叔伯兄弟

以上阎姓四名，王姓两名，姜姓两名，刘姓一名，高姓一名，左姓一名，李姓一名。梨园屯原本叫李阎屯，是以李姓、阎姓为主的村庄（后李姓没落），由王、姜、阎、高、左、李六大姓组成，其中阎姓人数最多，可知各姓代表是以代表各街的形式署名的。

然而，教民并没有财力将获得的这些破旧房屋“修盖”成教堂，266
便将“执有”的分单于同治八年（1869）间“转送教士建立天主教堂”①。另据记载：“将此地基献于传教士梁司铎（梁多明——笔者）名下修盖教堂，共破烂住房十余间。”②为居住在武城县十二里庄教堂的法国宣教士（即法国保护下的梁多明神父——笔者）来梨园屯提供住宿之用。而腾出寺庙的村民们又在教堂左侧设堂，供奉从庙中清出的玉皇像。③ 但村民与教民之间“性情不合”，双方关系始终不佳。

村内的纠纷至同治十二年（1873）发展到“以索地建阁为词”，村民一方以阎立业等为首，教民一方以王贵令（即王贵龄、王桂龄）

① 《教案档》第 4 辑（一），第 277 页，光绪七年十二月初三日，总署收山东巡抚任道镕文。

② 《教案档》第 5 辑（一），第 458 页；《探索》，第 56—57 页。当初庙宇有破厅房三间，破西屋三间，大门一扇，改造为“住房”。

③ 《调查资料选编》，第 253 页；前揭光绪七年十二月初三日，总署收山东巡抚任道镕文。

等为首，双方围绕拆毁义学庙宇盖立天主堂上诉县署。针对这场官司，顾立爵主教向冠县提交了旧有的“分单”及数年来完纳钱粮的证明即串票八张作为证据，回护教民一方。于是，知县韩光鼎唤齐原告被告双方，讯取确切供词，核对与分单相符，认为此案既已明立分单于先，何得追悔混控于后，殊属不合，判阎立业等责押示惩（由文生朱升堂等保释）[①]（同治十三年）。诉讼以村民一方败诉而告终。

此后，村里教民与村民之间的关系仍不和睦。有迹象表明，处于外国教会保护之下的教民，将来自其权威的保护转化为特权，极尽傲慢强横之能事。

光绪七年（1881）秋，梨园屯教会长王桂龄（王贵龄）听说邱县教民程二羊之父程光合拖欠钱粮而被县当局拘禁，强迫其交纳。王桂龄受其所托，率同教刘洛六（刘西长）雇轿前往邱县县城，进入县署大声抗议。知县闻讯出来相见，因其不依“咆哮”，邱县知县将他们
267 “酌量责惩”，送回籍地。后王贵龄再至冠县，经县验讯详报，取保在家病死。[②] 乘轿进入县衙门，对知县发出有关行政方面的不满并予

---

① 《教案档》第5辑（一），第459页，光绪十五年十一月十八日，总署收法国公使李梅函，附“照录清折”。照顾立爵主教所言，裁定是如此产生的。

三位富裕的村民因刚刚获得“生员”身份，为了显示与此地位相称的威势，控告教民“强行拆庙，强占土地”。村民向衙门馈赠了贿赂，故有七名教民被抓。主教担心知县是否会偏向村民一方，与建有教堂的其他四村一同极为关注官司的进展情况。因为若教民一方败诉，这些村庄也同样会出现索要教堂用地的事件。此外，当时（梁多明）神父已病逝，由梁明德神父继任。基于上述理由，顾立爵主教提出了辩护。于是，巡抚丁宝桢也出手干预。见《调查资料选编》，第257页。狄德满前揭论文。

② 《教案档》第4辑（一），第271页，光绪七年十一月初八，总署收山东巡抚任道镕函。

教民程姓一家拖欠钱粮或受前述光绪初年大旱灾的影响。旱灾时虽蠲免田赋，但无数官员却利用此机会以诸般手段中饱私囊，甚至克扣教会的援助款（参见何汉威前揭书100—102页）。这里或许含有对如此腐败的官吏的抗议层面。然而，东南代牧区主教发给教民执照，企图使他们获得与外国宣教士同样的保护，于是引发了问题——教民与官相同可以乘坐轿子［《教案档》第6辑（一），第195页，光绪二十三年十一月二十九日］。由此可见，教民将教会保护特权化并予以滥用。关于这一点在梨园屯是如何表现的，据冠县调查，农民左老思私下偷偷说“天主教不好”，被教会知道，于是声言要把他送官，使其家人陷入悲叹之中。后设宴席谢罪，才好歹免被带走。此即一例（赵怀铸：《浅谈冠县义和团斗争特点》，1980年，义和团运动史学术讨论会提交论文）。这些在乡村、村落生活中发生的诸般矛盾和对立，第二章已有详论，在此不再赘述。参见《民众文化》，第168页。

以抗议，这种模式与乡绅阶层出入衙门请求妥善处理当地各项问题的做法极为相似，可见他自比乡绅，以教民保护者的身份行事。由于他希望借助外国教会同样获取作为科举合格者才拥有的特权、体制认可的特权，故被视为“不合”而受到责惩。

较此事件稍早，光绪七年（1881）正月，梨园屯村举行玉皇神会。村民们雇得“彩船小戏”庆祝，玉皇庙周围观众拥挤，推搡混杂，适将教堂大门挤开，堂中教民出来与村民发生口角争论。其时人多口杂，有人说：“天主堂本系借用玉皇阁地基，将来重塑玉皇，还要送入供奉。”[①]教会一方的分辩是，村民们扛着（玉皇）神像前来，打坏教堂大门闯入，在堂院中做戏耍玩意儿，当有教民数人拦阻，不能阻止，相互争吵，教民即被殴成重伤。[②] 法国公使将此民教纠纷照会总理衙门，威胁将派天津领事前往山东。在济南由顾立爵主教告知此事的冠县知县韩光鼎随即调查了该事件，将村民教民双方各一人即左保元（骚乱的核心人物）与阎东付（似即阎富东）薄责示惩，同时就地基问题，“断令民教仍旧和好，暂行借用，俟该教民等另买地基设立教堂，再议归还。取结完案”[③]。

此后，光绪十三年（1887）春，来自东昌府城教会负责该地的费若瑟神父，在梨园屯村置办砖瓦、木料，计划改建教堂。开工后数日，突有左见（建）勋（村长，后为团长）、刘长安等率村民数百人持械而来，夺走建筑物料、银钱、圣堂内衣物等，打毁教堂。并用夺来物 268
料建造瓦房三间作为寺庙，将玉皇神像供入其中。[④] 致使教民惊恐

① 《教案档》第4辑（一），第278页，光绪七年十二月初三，总署收山东巡抚任道镕函。

② 《教案档》第4辑（一），第261页，光绪七年四月初六，总署收法国公使宝海函。

③ 同①。

④ 《教案档》第5辑（一），第464页，光绪十六年四月初四，总署行山东巡抚张曜文。《山东义和团案卷》，第447页，光绪二十六年五月十五日，冠县禀记有“梨园屯团长左建勋”。称“瓦房三间”，可知是恢复寺庙旧貌。

逃避。

此事件至光绪十五年（1889）又由刚就任主教不久的马天恩神父提到持有护教权的法国公使李梅（Lamaire, Victor Gabriel）处，十一月初八日，李梅公使向总理衙门提出抗议。公使附上分单和韩光鼎的裁定文书，要求归还地基及物料给教会。总理衙门命山东巡抚予以调查，在致巡抚咨文（十一月十六日）中称，“查此案前于光绪七年十二月初三日，准山东巡抚任文称，该处教堂地基，断令民教仍归和好，暂行借用，俟该教民等另买地基设立教堂，再议归还，取结完案等语。是当日办理此案，本未定议断给该教士永远承管。兹据法使所称各节，似与原案未符”，故请详查报告。[①] 受山东巡抚张曜之命的冠县知县何式箴，通过东泰临道道员王作孚提交了如下报告：

> 遵查此案，于光绪十三年四月十五日，据卑县梨园屯监生刘长安等联名禀称，“该庄向有入天主教教民。前因教民将庄内旧庙改建教堂，庄民不愿，屡经涉讼。现在教民王三歪（王谦、王伯三）等复将教堂拆修，扩充地基，庄众忿怒，拟往拆毁教堂，索地修庙，理合禀报”等情到县。卑职当卷查，……（村民）屡以索地建阁为辞，于同治十二年及光绪七年，先后两次控，经卑前县韩令光鼎，断令教堂建有年所，未便遽令拆还，民教仍归和好，暂行借用。日后教民购得地基，另建教堂，再议归还完案（光绪七年）。……随即饬查传
> 269 刘长安等堂讯谕禁，讵该监生等递禀后，并不候批即各回归。卑县正在督差前往弹压之际，即准法教士卫保禄函称，以据教民禀报，该庄民晋城具禀时，一面即用教堂砖料在堂内盖瓦房

① 《教案档》第5辑（一），第461页，光绪十五年十一月十六日，总署行山东巡抚张曜文。

三间，装塑神像。教民因其人多势众，各自避匿。堂内衣物并有失少，开送失单嘱即传讯严究。卑职立即亲诣该庄，查验属实，当先勒令停止，谕饬听候传讯公断，不得恃众滋闹。并经禀蒙檄委即用知县杨令耀林下县，会同集案，讯悉前情。因查刘长安等理曲肇衅，本应究惩，姑念衅非一日，议出多人，从宽详革监生，断令遵限拆还教堂。即据该教民（民教?）等先后上控，卑职旋亦奉文卸事。卑前署县魏令起凤到任（光绪十四年），传讯两造，供词各执。复经禀蒙檄委卑职回县（光绪十五年），会同魏令传齐全案，正在提讯间，即据王三歪等与刘长安等各联名呈称，案经绅耆潘光美等开解调处，伊等均各悔悟，不愿终讼。伊王三歪等（与宣教士协商得允）情愿将教堂所占庙基归与该村为庙。伊刘长安等与庄众亦情愿另购地基，为王三歪等新建教堂。至堂内失少衣物，并如数赔还，言归于好，各自安度。一再研诘，均无异词。卑职与魏令因思此等案件，人众心齐，法既不能遍加，理亦难以周谕。此案刘长安等肇衅理由，本应仍照前断勒令拆还教堂，惟念该民教等居同里闬，若令嫌衅滋深，难保不别酿祸患，既经绅耆调停，两造悔悟请和，莫如就此完结，以期民教得以互释前嫌，永远相安。随各捐银一百两为之津贴，督饬克日兴工，照旧教堂格 270
局修造完竣。所赔衣物，并饬如数缴案，分别验明，谕令教民当堂具领，取结完案，禀报在卷。迄今案结将近二载，该民教久已相和于无事。①（括号为笔者所加）

① 《教案档》第5辑（一），第464—466页，光绪十六年四月初四，总署收山东巡抚张曜文。据《冠县志》载，魏起凤“光绪十四年任”，何式箴“十五年复任”。“二十三年复任”（“宦积志”）。此所言教民代表王三歪，村民指证他就是王贵龄（《探索》，第66页；《民众文化》，第173页）。然而，光绪七年王贵龄即已“在保病故”，所以他不可能是王三歪。前揭光绪十六年五月初四日总署收法国公使李梅照会称之为“王福祥”，这也不确定。也可以认为是继王松龄之后入教的、松龄的叔伯兄弟王伯龄（《研究》，第370页所收证词）。

可知，光绪十三年（1887）春袭击教堂事件是以村长、绅士为核心以众议为背景的，在付诸行动的同时，监生刘长安等自发赴县城向知县通报事件的发生。何式箴命其停止改建寺庙工程，限期归还教会（光绪十三年），他判断刘长安等村民为“理曲”一方。但对此裁定，“教民等”（“民教”?）不服，经东昌府上诉到省。省、府令县再审，光绪十四年（1888），何式箴虽一度离任，由魏起凤继任，但因事态复杂，翌年即十五年（1889）何式箴再度复任，与魏起凤共同审理。事件经过两年于十五年春达成上述和解。于是，这便成为建筑新教堂的条件，而所占之庙得以作为村庙存在下去，对于村民一方可以说是赢了。因此，教会一方又于十五年（1889）通过法国公使起诉。

将此光绪十六年（1890）四月初四日山东巡抚的咨文要旨知会法国公使后，五月四日，法国公使向总署提出了抗议。他主张同治十三年（1874）韩光鼎的裁定，是将分单和串票交付教会“管业”，并无“暂行借用”之说。前任何式箴禀内也有断令刘长安等至来年（光绪十四年）二月间即迁移神像之言，同样也没有“暂行借用”之说。并非教会霸占庙地，地方官也屡屡将这块土地视为教会的“产业”。梨园屯教堂属马天恩主教管辖，潘光美的调停及在村外建新教堂、赔偿失物等，教会一方并不知情。为何因王某一人之词，便私行断结？失物应归还教会，宣教士在原有地基上建
271 盖教堂时，应严示该村恶民，勿许滋扰。①

原先的和解裁定并没有因抗议而立即改变，至少到光绪十七年（1891）六月巡抚张曜离任为止，是作为悬案搁置的，维持原判。光绪十七年三月，在长江下游一带各城爆发了哥老会大规模的仇教

① 《教案档》第5辑（一），第469页，光绪十六年五月初四，总署收法国公使李梅照会。

斗争，该事件发展为严重的外交问题。山东也出现匿名揭帖，“一时讹言四起”①。清政府于十七年（1891）五月初七日，以总理衙门“各省教案迭出请严饬各督抚迅速筹办一折”为基础颁布上谕，命令逮捕事件犯人和保护宣教士、商民。② 接到上谕后，法国公使于同年十二月十六日照会总理衙门，称成为悬案的山东梨园屯教案至今仍未见复。请总署发文给新任山东巡抚福润，促使其与宣教士相商，“妥速完结”③。从总署接到令其转饬该处地方官与马天恩主教迅速商办了结此案（十二月二十日咨文④）的山东巡抚福润，于光绪十八年（1892）春即饬东昌府知府李清和将双方“提集讯明，断令将庙宇让与教民，改建教堂”⑤。山东当局越过知县，主要出于外交方面的考虑而完全推翻原来的裁定，但含有对村民补偿的意思，提出优惠条件进行弥补，“恐民心不服，由该县何令捐银二百两京钱一千串，听民另购地基，建盖新庙，设立义学。俟新庙工竣，再行拆毁旧庙，移置神像，取结完案”⑥。然而，无论是教民一方还是村民一方都坚持旧庙地基，且当判教民获胜的裁定一出台，教民便开始扬言，“必须将控争之人按名拿究”⑦，酿出群情不服的事态。

---

① 《教案档》第5辑（一），第560页，光绪十九年五月二十一日，总署收法国公使李梅函，“照录抄单”。“三月间南哥匪为乱，焚毁教堂案件，层见迭失。山东至七月间正逢乡试，士子云集，奸徒乘间混迹，妄相鼓簧，散布匿名揭帖，一时讹言四起，情形岌可危”。

② 《教务纪略》（光绪三十一年，南洋官报局，1986年上海书店影印）卷首5—6。参见五月初七日，六月初六日上谕。

③ 《教案档》第5辑（一），第522页，总署收法国公使李梅照会。

④ 《教案档》第5辑（一），第525页，总署行山东巡抚福润文。同样内容的命令曾于光绪十六年五月初十日下达给前任张曜，但他留置未办（《教案档》第5辑（一），第470页，总署行山东巡抚张曜文）。

⑤ 《教案档》第5辑（一），第528页，光绪十八年五月六日，总署收山东巡抚福润函。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

于是，村民于光绪十八年（1892）四月请来临清州道士魏合意住庙，并将咸丰同治年间组织团练用的武器运入庙内，打算以实力阻止将庙宇交给教民，进行防卫。[①] 教民见此均惧怕逃出。当巡
272 抚福润得知这一事态时，便命地方官弹压。四月十五日，济东道道员张上达与冠县知县何式箴一道首先逮捕魏合意，再与东昌府知府李清和、临清州知州陶锡祺召集十八村地区的绅耆，让他们剀切开导村民，令其解散。此外，还拆毁了光绪十三年（1887）骚乱时村民所盖供奉玉皇的庙内三间正殿，令张通士验明查收，按裁定将庙地归与教民[②]（参见原书本章第三节之注136）。马天恩主教夸奖了负责指挥调度的济东道道员张上达，并赠匾以示酬劳感谢。但张上达尚未到不知羞耻地接受这一切的地步，他谢绝了匾额。[③]

地方官以强制权力落实了上述裁定，庙地再度落在教民手中，他们于当年在庙地上再次兴建教堂，教会、教民一方成为赢家。

四　纠纷、裁定的幕后

此教案事件为何数次诉诸官府审理趋向长期化、复杂化呢？这里有必要考虑引起纷争并使之持续下去的村落的力量。村民对教会的抵抗是与下述情况密切相关的，他们从兵乱、自然灾害所导致的疲弊中逐渐恢复，并强烈意识到玉皇庙是村落生活所必需的宗教设施（这是村民对土地的共属意识宗教形象化的产物，“敬神赛会”是村民在自娱的同时作为神恩惠的赐予通过祭酒联欢、合席聚饮而激发共同感情[④]）。韩光鼎（同治十年至光绪十年在任）重修乐育

---

① 《教案档》第5辑（一），第528页，光绪十八年五月六日，总署收山东巡抚福润函。为了落实新的裁定由济南派员前往，村民此举是趁四月初其返省汇报的间隙作出的。

② 同上。

③ 《教案档》第5辑（一），第559页，光绪十九年五月二十一日，总署收法国公使李梅函，附法士致法使函。

④ 参见清水盛光《中国乡村社会论》，东京，岩波书店1951年版，第654页。

书院以及光绪七年（1881）玉皇神会的举办即是当地恢复的写照。

关于当初分配为何采取这样的形式，村民称事情肇始于教民拒绝玉皇信仰，建议反正庙也不用了，不如分庙。村里人认为他们要了庙也没用，一来庙不产粮食，二来他们要了庙后也不敢拆庙，更 273
不敢再种“官地”（村民共有地）。于是，就让他们从庙地和田地中二者择其一。[①] 当初的事情是，在外国神父和传道人的某种心理压力下，村民勉强同意分配庙地，计算利害得失的结果，将没有经济利用价值的土地分给了属于少数派的教民。然而给人的印象是，将庙宇改造为教堂，贫乏的教民入住其中，外国神父也来驻足，成为集体宗教活动的场所，这与当初的预想大有不同。教民们以教会长为核心在村里形成一个规整的共同体，并拥有其共同的宗教设施——用庙改造而成的教堂。其背后有耶稣会和方济会外国神父的保护，他们比知县老爷还厉害，连知县也不能随便插手。以这样的权威做后台，甚至有王贵龄那样的嚣张。且不论经济方面，就是社会层面也是在村落中出现与原有构成原理相异的有力量的异类共同体。尽管在户数方面是二百余户比二十五六户，但其双方却可在政治社会方面的较量中取得力量平衡。绅士阶层的存在赋予了村民抵抗能力，若这一平衡倒向任何一方就不会引起社会纷争了，但不幸的是其抗衡却引致了长久的纷争。

村民们面对教民共同体的出现，显示出复杂的情感反应，教民共同体对村民来说有种差异感和不易对付的压迫感，同时还有愤怒的记忆。村民并没有将自己团结和共性予以形象化的装置，其共属意识的表现形式是虚浮的（暂时安放的玉皇像），其集团性较之教民脆弱。伴随着经济生活的稳定化，他们开始痛感迫切需要作为村

---

① 参见《调查资料选编》，第257页。教民们则认为自己曾（向庙）捐过钱，因此便去请梁多明神父帮助获得应属于自己的部分庙产。于是，神父在宴席间提出了这一话题，村中有势者都暧昧其词。后来，同该地区的中国传道人商谈，同意分配庙产，并开列分单，这分单得到冠县的批准。参见狄德满前揭论文。

落生活精神支柱的庙宇的这种功能。这就是村民将之付诸诉讼的缘由，而韩光鼎所言“追悔混控于后”或许可以如此理解。

但为何光绪十三年（1887）会爆发冲突呢？这是因为宣教士修建教堂，对村民而言意味着对现状作大幅度的变更，故而付诸行
274 动进行阻止。也就是说从村民的意识来看，将旧玉皇庙改造为天主教堂使用（这在分单中已有明文），只不过是“暂行借用”的临时措施，这应是双方都清楚的事。然而，当拆毁了旧玉皇庙，预备新的建筑材料修建西洋式的教堂（扩充地基）时，便只能使他们意识到这已超出了理应相互谅解的使用范围，造成地基的永久占有和教堂的恒久存在的事实。但问题在于，这一“暂行借用”是从何时在法律上被确定下来的。该项措辞是在光绪七年（1881）的史料中首次出现的，好像是当时处理纠纷的知县韩光鼎作出的裁定，但值得注意的是，就在该知县作出裁定前的正月，一位村民在口角中即已主张“天主堂本系借用玉皇阁地基，将来重塑玉皇，还要送入供奉”。显然，知县的裁定是对业已存在的村民的此类意识和主张的追认。那么，村民的此类意念是如何产生的呢？除非依照他们对分单的当地习惯性解释去理解，否则，便无法予以说明。

对分单的解释可有如下两种情况。

［A］村民共有财产的分配意味着所有权的完全分离、转移。

这种情况下，对于将成为教民共有财产的“地基”献于外国宣教士“梁司铎名下”的妥当性，以及是否成为教会财产，尚留有争论的余地。限于村民与教民之间的问题，可以说同治十三年（1874）知县的裁定从法和道理上来看大体是正确的。

分单由三街会首、地保等十二位村落领袖人物署名，可谓经过公议。从当时村落自治行政的惯例来看，村落整体作出意志决定绝非异常，习俗方面也没有什么大的瑕疵，是有效的。但当后来将此决议付诸实施时，经过前述经过，或是由于村民开始对领导层所作决定提出异议、表示不满，或是领导层内部出现撤销分单的意向，

不管怎么说，曾在分单上联名同意分配庙地的阎立业作为代表，于 275
十二年提出诉讼。这就如韩光鼎所言“追悔混控于后”，具有“殊属不合”的性质。即使以献于外国宣教士是否妥当作为理由要求归还庙地，但若所有权已完成全部转移这一事实被确认，村民一方就会被视为没有原告资格被官方驳回。剩下的问题是，争辩并判定教民献于“梁司铎名下”的行为——其具体情况尚有多处不明，恐怕是教民将分单交给梁司铎，并将承担钱粮义务者的名义改成梁司铎（梁多明这一中国姓名），即所谓“过割”，在此名义下由教会连续缴纳钱粮，此推断应大致不差——是否违反了协定或法令。这样，所有权并不能回到村民手中，地基仍是教民公共之产，只是作为教会公产而重新设定手续而已（参见第 281 页注①，后述柏尔德密协定）。

［B］分配并非所有权的完全分离、转移，只意味着无限期转让排他的占有权和使用权。

这种情况下，作为整体意义上的村落毫无变更地继续保留对村民共有财产即公产庙地的所有权，承认具有村民资格的教民的虽未定期限却非恒久的——村民中只要有教民存在就是有效的。极端的情况是，当弃教或因其他事由教民不再列入村民之中时，庙地便恢复为村落的公产即村民共有财产，在此前提下意为不定期的非恒久的——占有和使用权。此即村民的“借用”说的逻辑，其深层存在着华北农民有关土地买卖的习惯观念。他们视这项分配不是“死契”，而是可以买回来的“活契”或是有一定期限的“典”。①

---

① 《民众文化》，第 38 页、136 页。所谓“死契”即转移土地所有权的证明文书。“活契”是虽立有契约书，但并不转让所有权。“活契”与抵押土地相同。契约期限一般是三至五年，到三年以后可以买赎或延期，届时可不必改立契约，双方口头约定即可（山东巨野县，第 136 页），可延期两年，最长为五年，然后才变为“死契”（平原县，第 38 页）。关于日本与此类似的土地惯例和农民意识状况，可参阅稻田雅洋《日本近代社会成立期的民众运动》（东京，筑摩书房 1990 年版）。

因此，教民们将庙地送与外村第三者的处置权是不被承认的，这时村落的共同体所有意识即精神的运作机制（moral economy）[①] 发挥了作用。这种精神的运作机制往往在大多数村民要求归还土地时（众议即公议），使他们意识到最根本的村民共有权是处于优先
276 地位的，因此对方当然要归还。这也是光绪七年（1881）韩光鼎裁定中所共有的法理意识（只是这里出现了作为对土地所有权的补偿而有义务支付代价，故争端只有调停或和解两种解决方式）。

据口传纷争的起因是，教会一方即外国神父为在梨园屯村建盖教堂，作为土地购买费交给了教民王某（王谦、王伯三即王三歪）四十两银子，王某将银两私吞入怀，声称此银两所购买的土地就是分配给教民的庙地，并交给了宣教士。[②] 对于村民们的责问，王某反驳说："庙基是全村的，也有我一份，我卖的是我那一份。"[③]虽

---

① 关于 moral economy 概念，近藤和彦的简洁定义是"社会基于习俗的构成、规范"、"维护历史传承的规范乃至固有文化的普遍主张"。（"Moral economy 与 Charivari"，载《系列世界史问答》第 6 卷《民众文化》，岩波书店 1990 年版）另参见近藤的一系列研究。

关于农民出售土地的习惯，首先是找族长商量有没有不必出售的方法，不得不卖时，第一寻找族内有无买家（按本家、本族的顺序），没有的话再找本村买主，最终也有卖给外村的情况。土地财产被视为从祖先到子孙连续生命（气）活力的源泉，首先起作用的是将其留在"同气连枝"的宗族内部的道德因素，随后是区分村内、村外的意识产生影响。按照这种意识，完全可以想象，将土地交给村外的且属异教的外国人是令人难以容忍的。因此，"十八魁"对村民说：庙是本村的庙和地，为何外国人要毁庙建教堂呢？（赵怀铸前揭论文）还说：教会有什么理由拆毁我们的庙，霸占我们的地呢？（陆景琪：《义和团在山东》，齐鲁书社 1980 年版，第 32 页。）参见《民众文化》，第 31，38 页；滋贺秀三《中国家族法的原理》（东京，创文社 1979 年版）。梨园屯的某外国居民记录有村民"坚信土地和庙是村里为了当做庙来使用才捐献的，他们还认为，他们的祖先为建庙作了捐献，所以庙是大家的财产，不是一个人的，所以到目前为止村里并非将这部分财产割让给了教民，它仍属于本村"（狄德满前揭论文）。

② 赵怀铸前揭论文提到有口传称王谦（因陷入官司而入教的无赖之徒）用这笔钱盖了房子取了媳妇。《调查资料选编》，第 257 页；《民众文化》，第 173 页也有类似口传。

③ 赵怀铸前揭论文。前来责问的是"管事"马廷锋（凤）、马廷珍。

然有分单证明教民分得庙地，但不论是教民王某还是口传这些话的村民，他们都共有一个前提意识，就是含有私权的庙基仍是全体村民的共有财产即公产。王某主张能够将该共同财产[①]中所含有的私权部分从整体中分离出来。同样主张分离的教会一方的分离论在前提意识上与华北农民王某的主张是不同的。村民们意识到这样的私权分离是不可能的，私权只有包含在全村所有（＝公）中才得以成立。处置属于全村的财产（含出售）所得金钱应以全村的名义获取，但王某一人或仅是全村一部分的教民处置了庙地（含出售）并侵吞了地价。因此，口传的证词中习惯称王某等为“偷着分子”。

口传证词所言的卖钱是何时发生的或是否属实至今不明。笔者认为或许是子虚乌有。因为已经调换了名义，以梁多明的名义对于继任神父和教会都不会有什么麻烦，没有必要重新购买土地。同治八年（1869）献于梁司铎名下即“过割”时，宣教士向教民支付了一笔金钱是非常有可能的。但这笔钱很难说就是地价，因土地是“献”的而非“卖”的。然而在村民眼中，似乎就是与宣教士在金 277
钱方面的援助交换，庙地的过割、一部分教民发财等事情的发生，用上述卖地论是完全说得通的。

从纷争展开的角度看，纠纷以光绪十三年（1887）为分水岭呈现不同的状况。那一年，费若瑟神父着手拆除旧玉皇庙，准备建盖西洋式教堂。虽然这时与教民之间发生金钱买卖也不是不可能的，从后述教会辩护的内容、不出示买卖契约书以及前述购买土地的不必要性来看，稍有不合理之处。在此，笔者将光绪十三年（1887）的“群起抗拒”理解为村民对大幅度改变现状、教

① 从滋贺秀三《中国家族法的原理》中的“同居共财”概念以及有关家产处置权、分割的论述中获益良多。在我们的调查中，“分家”即分割家产及其农民、商人的相关意识也引起我们的关注（参见《民众文化》，第36—37、308—309页）。

堂恒久化这一新事态所作的反应，而并不深入探讨是否存在金钱买卖。[①] 光绪十三年（1887）以前，庙地与建筑物的占有和使用的主体，尽管其改造费用和交纳钱粮等诸项费用已转由外国教会负担，但从村民来看，实际上仍是村内的教民。因此，村民也基于分单所形成的“暂时借用”事实，尽管有所不满也勉强予以容忍，官方也认定其占有和使用是有依据的。然而，光绪十三年（1887）的事态使得原本的占有、使用事态产生巨大的变更。

光绪十三年（1887）事件之后，法国公使及山东北部代牧区的马天恩主教的主张如下。

在梨园屯村会首、地保合议的基础上由他们联名签署的对共有财产的分配是有效的，表示所有权的完全分离和转让（这里的所有权是指恒久的排他性占有和使用的权利与自由处置权，是近代的所有权概念）。由于分单表明庙地所有权已从村落完全转移为梨园屯教民的共同所有，故教民所“献”庙地的所有权归教会所有，在教会地产上建盖教堂是自由的和不可被妨碍的。再者，作为该庙地钱粮即公课的土地税，自献于“梁司铎名下”之后，至少由教会负担了四年（八张串票），这意味着公家权力也承认这是教会财产（“产业”）而予以课税。

对此，村民方面的主张，将之略为以现代的方式予以逻辑化整理如下。

分单只不过是承认教会有权保持现状地，将属于共有财产的庙
278 地及建筑物当做教堂来占有和使用，并享受因此而产生的利益，因此与此利益相伴随的税务负担当然应由作为受益者的使用者来承

---

① 《调查资料选编》，第257页。赵怀铸论文论及金钱买卖。本章第三节（五）“义和拳”将谈到光绪二十三年建盖教堂时，杨神父交给教民“二百两”，可见十三年时也有钱给教民，这大致不会有错，但无法确定这是否真是土地买卖。王谦（第276页注②、第269页注①）甚至有可能只是私吞了部分建筑资金而已。教会的辩护词中也没有出现已买下的说法，起诉和裁定中也没有交钱或还钱的要求。

担。但其占有和使用并非是永久的，也不意味着承认其有自由处置的权利，在此意义上讲是受到限制的权利。教民随意将庙地过割给神父即教会的处置，已经超出了按本村惯例解释的分单所承认的权利范围，属于不当行为。神父虽主张已购买了那块土地，即使实际发生了买卖行为，由于至今仍持有该土地的权利（处置权）的作为整体的村庄没有得到一文钱[①]，故与教会之间的土地买卖并不成立。至于教民将庙地卖给教会，则属于没有出售资格的人私下卖出的欺诈行为，是教民对村落的损害，因此买卖是无效的。更进一步，由于不能再承认有如此背信行为的教民对共有财产的占有和使用，故分单失效，并要求将庙地归还村庄使之在其上建盖玉皇阁。但可以考虑对教民的私权进行相应的补偿。

焦点如前所述，在于分单是否表示所有权的完全分离和转移。教会一方基于近代的所有权观念，主张庙地所有权因分单已完成了从村庄到教民的分离和转移，属立场 A。与此相对，村民一方则通过分单交给教民的庙地及其上建筑物的占有、使用权也是村庄整个所有权不可分割的一部分，主张立场 B。后者强调不可分割的整体性的优越地位，立足于传统的“公”这一概念即整体一体性，在此意义上，显示了被“公”牢牢掌控而无法独立的“私”、私权的实际状况，同时，也可以说反映了村落“共同体”作为共同体、“公”作为公的不充分的独立性。[②] 因此作为根本的对立，其中孕育着要鲜明地界定个体与个体、部分与部分、个体与整体、部分与全体之间的屏蔽界限的近代意识，与无论是个体还是部分都是与全体具有不可分割的联系的个体与部分这一中国传统意识之间的对立即所谓文化摩擦。表面上是原告村民与被告教民之间的纷争，但本

---

① 《调查资料选编》，第 257 页，参见注 80。

② 参见沟口雄三《日本人视野中的中国学》，东京大学出版会 1989 年版，第 61—62 页。

质上则是上述两种主张之间的对立，可以说这是典型地反映并涉及中国的“近代”这一本质性问题的事件。

279 教会支付金钱获得不动产，并以之为教会财产充做宣教活动的据点，这本身是基于条约规定的不存在问题。关于伴随宣教活动在内地获取土地的方法，总理衙门在同治四年（1865）正月二十五日致法国公使柏尔德密的书信中有如下言辞（《柏尔德密协定》）：

> 关于天主堂公产特将我等决议知会阁下：“嗣后法国传教士如入内地置买田地房屋，其契据内写明立文契人某某（此系卖产人姓名），卖为本处天主堂公产字样，不必专列传教士及奉教人之名。……”①

并于二月将此内容作为“教士买地建堂契内应载明卖作本地天主堂公产”章程予以公布。其中称：“传教士究系外国之人，如买地为建堂之用，其卖契内只可载明卖作本处天主教堂公产字样。若系洋人在内地置买私产，与条约不合，仍应禁止。此后如有教士在内地买地建作教堂公产，即照咨内事理妥细查明办理，勿任淆混。”②在梨园屯事件史料的词句中并没有出现作为教会公产是否合法的争议，原告、被告双方不可能知道上述《柏尔德密协定》，知县恐怕也没有充分审理梨园屯的问题在设定其为教会公产时是否可以满足全备的手续条件、有无瑕疵。倒是从其对应来判断，江苏省姑且不谈，可知山东地方官、甚至全体地方官僚都未能彻底获知应如何遵守该协定。这原本是不以与近代国家相交际为前提的体制经常有的现象，也反映了历经十几年也没有仔细思考梨园屯问题与协定之间的关系的家产官僚行政的暧昧本性。当法国公使以钱粮交

① 《教案档》第1辑（一），第52页，总署致法国柏尔德密函，附致李鸿章函。
② 《教务纪略》卷3—4。

纳串票为证据，从而主张地方官也屡屡将这块土地视为教会的“产业”时，就显示出清朝官方处理问题的缺欠以及缺乏周到性。有现代史家认为梨园屯事件是违反柏尔德密协定的侵略行为而予以定罪[①]，但问题点并不在违反这一层次，而是在瑕疵性的层面上。即使退一步讲是违反协定了，那么应指出对方违反来，必须看到放任“违反”的一方也负有失职的责任。村民、知县、府、道、省、总署全体都没有考虑对方是否符合协定，这到底是什么原因呢？是毫无关系的事吗？是官员为了躲避失误而不去触及呢还是原本就没认识到其关联性呢？问题并非像协定所规定得黑白分明那么单纯。

280

① 路遥、程献《研究》中，《冠县梨园屯教案与义和拳运动》一文详论了与《柏尔德密协定》的关系，其论述如下。照同治八年所立地亩分单，“教民分得了三亩多庙宅基地，这本来是经村民同意的；但问题是教民却将宅地公产私让给外国传教士，这就违反了传教条款章程的规定”（第 39 页）。这两位学者也基于近代式的认识去理解，庙地所有权的完全转移是经村民的同意而完成的，且从教民又将其给了外国教会之中发现问题。然而，如本章所阐明的，这无法用来说明“借用说”和裁定纠纷。

关于问题点，同治十年（1871）“总理衙门与各国商办传教条款”中有言：“所有教中买地建堂，或租赁公所，当与公正原业主在该管地方官呈报查明，于风水有无妨碍，即使地方官核准，尤必本地民人众口同声，无怨无恶，始可照同治四年定章（《柏尔德密协定》）注明契上，系中国教民公共之产，不可委托他人买产成交，更不得听信奸民蒙蔽私自买卖成交。”总署将《柏尔德密协定》通知各省督抚时，密令“必须调查地方民众对这买卖是赞成或是反对”，还有“卖业之人亦须于卖前报明地方官，应否准其卖出，由官方酌定”。也就是说，作为《柏尔德密协定》的实施细则，需要事先向官方申报并由官方调查地方居民的意向，官方据此决定允许卖业与否。通过这种形式来试图对协定加以实质性限制并架空之，只有过了这一关才可在买卖证书上注明“系中国教民公共之产”，这当然没有得到外方的同意，但作为国内行政措施，事前向官方申报制度在 1895 年废弃之前仍一直持续（参见人江启四郎《外国人在中国的地位》，东京堂，1937 年，第 555—565 页）。据此，该书指出：“梨园屯传教士私自拆庙建堂，就违背了这一约章（《柏尔德密协定》）。”然而，这种违反，与其说违反协定（事实上，“献”地时所立文书，教会也存在瑕疵），倒不如说是违反了国内实施规定、细则。若是如此，那么围绕着与协定的整合就会产生问题。但与其将问题放在条约、协定、国内行政措施这一“侵略—受害”的框架内予以把握，还不如认为问题出在精神的运作机制这一居民情感之中。对于笔者的提问，一位居民回答说：“即使给村里人钱，也不能在那种地方盖教堂。在其他地方，村后就有土地。如果是那儿，交了钱就可以给他们，但在玉皇庙就是给钱也不行。”（《民众文化》，第 174 页）

毕竟是“献”而非“卖”，“卖”不是问题的焦点，纷争围绕着“献”的依据——地亩分单。

接下来官方对两个主张的裁定整理如下。

① 同治十三年（1874）的裁定。韩光鼎依据分单将庙地划归教民，认定所有权的转让已经完成即［A］主张是正确的，斥责村民的诉讼是“追悔混控于后”，“殊属不合”。或许村民主张由于献于宣教士名下，就不是只有本村教民使用，故从这一点来看，是超出并违反了分单约定（如此申诉的可能性不大），但却被哄出了衙门。然而，

② 光绪七年（1881）同样是韩光鼎的裁定，却承认村里至今仍持有庙地的所有权，可以说原则上接受了村民主张的依据［B］的立场。但以改变现状“不便”，急剧的改变难保不引发民教对立为由，作出调停式的裁定，即在别处建盖新教堂之前“暂行借用”。教民的占有使用权仅属未定期限的借用权。结果虽是不允许恢复原状，继续维持现状，但村庄对庙地的权利被明确保留了。

③ 光绪十三年（1887）何式箴裁定。以②韩光鼎裁定继续教堂“暂行借用”状态为基准，针对新盖教堂这一大幅度改变现状和导致恒久化的宣教士的行为，认定以实力阻止并建庙的左村长、刘长安等村民的行动属“理曲肇衅”，革去刘长安的监生身份，断令限期翌年即十四年（1888）二月前拆除已建庙宇归还教堂。此
281 裁定并不明确是否采用了暂行借用说，并未从正面突破，而是依“理”（道理）断定村民的行动是不被许可的悖理行为（恐怕即使依据暂行借用说也会判村民“理曲”的），命其恢复原状归还，但却没有涉及可否建盖教堂。不清楚是否因没有即刻恢复原状而招致不满，不服的“教民等”——从后述与“六大冤”（村民上诉）的关联来看，这中间必定包括村民在内，因此不得不将“教民”解读为教民与村民双方——上诉了。

④ 此后（光绪十五年）经绅士调停，当事人之间达成妥协与

和解，庙归村里，在村旁另建教堂。何式箴认为“本应仍照前断勒令拆还教堂”，勘察情况后即照此妥协案收场。此项妥协显示教民没有坚持“理”，而是迫于“情”，换而言之是迫于当地习惯（近邻道德）以及跨村的区域舆论即活生生的平凡者的人心、人情的压力。同时，官方也不能以“法”“遍加”于众，在“理”难以令所有人信服的情况下，可以说唯一的选择就是以“情”（考虑到事件的背景，作出同情式的理解和评价，“姑念衅端非一日，议出多人”，规劝维持友好的人际关系[①]）来了结。说到引起纠纷的庙，在这次和解后，仍作为庙宇置于村民的管理之下。在他处建盖教堂虽有勘探，但未实现。

⑤ 然而，光绪十八年（1892）迫于法国公使和马天恩主教的压力，知府、道员强行作出相反裁定：“将庙宇让与教民，改建教堂。”因这是通过超出诉讼的外交压力使之结案，故不应视为双方主张经裁决而得出的结果。夸胜的教民宣称报复，制造紧张。官方则转而强制性解除村民的防卫以落实裁决。

观此变迁，可知纷争长期化的根源在于光绪七年（1881）韩光鼎采用“暂行借用”说，该裁定是官方对村民主张正当性的追认，其后，村民便以此为依据持续进行不屈不挠的抵抗。 282

如前所述，光绪十三年（1887）事件时，刘长安等向知县何式箴具禀，该禀报开始了所谓“六大冤”，即文生王世昌、武生阎得胜（德盛）纠合绅民，联名至县署呈控，继至府、道、抚院。官府畏外人势力，皆为左袒，遂致庙基未能收回，村民益愤。[②] 那

---

① 滋贺秀三《清代中国的法与审判》（创文社 1984 年版）之“第四，民事法源的概括性探讨——情、理、法”指出“所谓情理，可以理解为在社会生活中健全的价值判断尤其是平衡感觉”即“中国式的良知”。这与精神的运作机制相重叠（第 286 页）。而关于中国的审判多次重复、旧事重提，请参见该书“第三，判决确定观念的不存在——特别是民事裁决的实态”。本书之所以不使用“判决”一词，而用“裁定”，是因为该书指出了清代的民事裁决中的这一特质与改变裁定的可能性。“调停”亦是如此。

② 《冠县志》卷 10。

么村民最终败诉于何时呢？必是在新任巡抚福润因法国的外交压力而决定还庙于教民的光绪十八年。

“六大冤”成员的情况如下表。①

表 3－5

姓名	身份	住地	拥有土地（亩）	备考
①王世昌	文生	前街	60	在村中教书
②刘长安	（监生）	前街	100	
③左建勋	捐纳	后街		村长（左令臣之子）
	监生			（1849—1924 年）
④高东山	捐纳	后街		高清林之子
	监生			（1827—1914 年）
⑤阎德盛	武生	西街	30	阎培元侄子
（得胜）				
⑥姜汝能	捐纳	西街	30 多	姜锡广之子
（老亮）	监生			

他们是由前、后、西街各两名，各大姓代表，功名持有者即与官衙有联系的人组成，可以说他们是在分单上署名的十二名实质性后继者、村落代表。

持续六年的争讼分为两个阶段，第一阶段是巡抚张曜时代，光绪十三年（1887）到县具禀→③何式箴裁定→“教民等”上诉→何离任→县衙再审，到十五年④以和解裁定告一段落。第二阶段是新任巡抚福润时代的光绪十八年（1892），推翻了④和解裁定将庙

① 《探索》，第 58 页。关于这“六君子”的姓名，调查所得各证词即《调查资料选编》、赵怀铸论文、《威县义和拳调查资料选编》（路遥、程献《研究》，第 367—370 页）等各有所出入。笔者所列这六人应是最合理的。

归与教民。其过程与陆衍科转述诉讼当事人姜老亮的话所描述的一致："王世昌、姜老亮等六绅士上诉，官司直打到山东巡抚张曜那里，结果打赢了，回来后，拆掉教堂重修建了玉皇庙。山东巡抚改 283
换之后，官司又起，巡抚已顶不住洋人势力，在这次官司中，六绅士打输了。"①但村民所言"六大冤"的内容，王世昌等三人被东昌府知府洪用舟"半年监禁"，却与史料并不一致。② 洪用舟的知府任期始自光绪十九年（1893），他并没有直接参与第一阶段的裁定，这一监禁缘于十八年（1892）为抵抗福润、张上达的强制性处理，左见（建）勋、阎德盛、王世昌再度向东昌府提交诉状，得到上级授意的知府，不得不以抗官之名判处"二年监禁"。最后的抵抗受挫。

十八年（1892）的裁定变更及其后的强制执行使得依法解决纠纷成为不可能，在此暴露出半殖民地清朝国家体制的真相。巨大的环境压力打破了地方官收拾事态的努力，拦在村民的面前。对此，围绕村民内部残存的抵抗手段出现了路线分歧。至此为止，属于以绅士、村领袖为核心的全村依法抵抗运动，十八年（1892）四月的实力抵抗姿态被强权所弹压，此后绅士阶层表示屈服并解散，从而失去了他们在运动中的领导地位，放弃了保护者的职能。于是，运动的领导权便由呼吁实力斗争的血气颇盛的村中男人承担，他们就是被称做"十八魁"的那些人。

---

① 《威县义和拳调查资料序选编》，参见路遥、程歗《研究》，第367—368页。

② 路遥《冠县梨园屯教案与义和拳运动》（《历史研究》1986年第5期），宋文瑄、刘绍刚《赵三多、阎书勤领导的义和拳斗争》（《山东大学文科论文集刊》1980年第1期），赵怀铸前揭论文，《赵三多和他领导的义和团》（中共威县委、威县人民政府，1986年），前揭《探索》第58页等，都无分辨地采用了村民的证词（《调查资料选编》，第255页等）。但口传中王世昌向官言道："非好民之好，恶民之恶，岂为民之父母？"这在思考村民起诉的思想背景方面是有参考价值的，因为他们期待着来自家长式的地方官即父母官维护习俗规范的"调停"，绝非与法的正当性正面抗争。

第三节 “十八魁”、梅花拳会、义和拳

一 “十八魁”

在村民看来，整件事实质上是在持续入侵中国的洋人的压力
284 下，自己正确正当的主张被单方面扼杀了。从与知县—知府—东济道—巡抚—总理衙门—外国公使—列强相联系的权力机构制度的一方，降下无法承载的巨大压力即权力意志，若不服从处境的制度的意志，彻底贯彻华北农村社会乡里乡间的习惯性公理、公议即公众之议所代表的正义——前述主张，剩下的选择只有非法、非制度化的手段——实力斗争，在此，有着体现民众暴力的被称为“十八魁”的男人们作为运动新兴领导人崛起的根据之一。当然，在此以前并非没有主张实力斗争的人（“老十八魁”）[①]，他们在作为以绅耆为代表的全村合法抵抗运动的基础——村内公议中并不处于主流地位，是在绅耆的领导之下。此实力斗争派发挥主导作用的最初的表现是，于十八年（1892）四月逆转裁定之后，请道士住庙，并搬来武器进行防御。但这次全村实力斗争却因官方弹压和对绅耆阶层的瓦解而夭折，教堂得以建盖。绅耆阶层退却了。[②] 伴随着绅士阶层因无法保护村民而丧失其护庇功能，出现了向实力斗争的转变。这一转变是以正义感和愤怒（义愤）、对实力的自信（对连带感和武术的自信）以及仇恨和嫉妒的情绪作为推动力的。

---

① 《探索》第59页称光绪十三年力主以实力阻止建堂的人为“老十八魁”，其中心人物是赵老汉以及与阎姓教民同属五支的阎德盛（得胜）等。

② 此时出于义愤，八位村民想约绅士一起与教民交涉，但绅士却气馁地说：“我们不去了，这次有洋人撑腰，要去你们去吧！”村民见他们这些有身份的人都不敢去，他们也只好作罢。后来事情闹大，据称六绅士都离开了梨园屯（《威县义和拳调查资料选编》陆衍科证词，《研究》第367页），其中也应该有因官司而强加给他们相当大的经济负担的影响。

以下追溯学练非宗教性红拳[①]的“十八魁”成为其核心的过程及背景。

实力斗争派即“十八魁”的中心人物是阎书勤（芹）[②]、高元祥。所谓“十八魁”并非一定是十八人的意思，“十八”经常用指“众多”之意，可以看做实力派的代称。阎书勤（三十九岁）属阎姓第四支九辈，梨园屯前街住有父亲阎有信（六十八岁）、兄阎书堂（四十二岁）、弟阎书俭（三十七岁）四人，家有“四五亩”地，他自己则全无财产，兄弟四十岁左右都未娶妻，所以也没有“分家”。[③] 四五亩地只不过是父亲的养老田，他们兄弟是无法娶妻独立的贫农，是以长工为生的雇农。阎书勤平日学红拳具有相当实力，被村里称为“大刀阎书勤”。高元祥（诨名高小麻）从事在集 285
市购买谷物再制粉出售的买卖，一家六口住在后街，有十多亩地，也没有自己的产业，没有娶妻分家。虽不练拳，但却是个正直勇敢、因行业关系略通世事的人物。二人的组合与农民反乱中常见的武力领袖与参谋相似。

列举已知“十八魁”实力斗争派的人物姓名如下：[④]

其他还有李富、李连兄弟（小商贩、佃户）、刘福如、蒋中山、蒋建青、李老兆。他们即实力斗争执行团体，观察这群人发现有以下特征：（1）住在前街的阎姓四支九辈起主导作用，形成核心（参见阎姓族表）。(2)这些人几乎都近乎“破落户”。阎姓中

---

① 民国《威县志》卷末29记述有关“红拳”如下：“宋太祖与小林僧张三峰皆以拳术著名，至明又有内家外家之分，外家以小林为胜，内家以张公溪为正，……吾威拳术多出宋太祖，名曰红拳。”

② 《阎氏族谱》写做“阎书芹”（《探索》，第59页），而当时的史料则为“阎书勤”，造成史料引用上的不便，在此通用后者。

③ 《山东义和团案卷》，第455页；《教案档》第6辑（一），第271页；《调查资料选编》，第259—261页；《探索》，第61页。

④ 《教案档》第6辑（一），第245页，光绪二十四年五月二十七日，总署收法国公使毕盛照会。《调查资料选编》，第259—261页；《探索》，第61—63页。

表 3－6　　阎姓族表

姓名	住址	拥有土地所有（亩）	阶层	其他
①阎书勤	前街	4—5（3）	长工、雇农	独身，阎姓四支九辈，红拳，平均一人 1—1.7 亩
②阎书堂	前街	（4—5）	长工、雇农	独身，书勤之兄
③阎书俭	前街	（4—5）	长工、雇农	独身，书勤之弟
④阎书太	前街	6	农业兼医生	阎姓四支九辈，一家 3 口，平均一人 2 亩
⑤阎书香	前街	原有八九亩(4)	地保	阎姓四支九辈，一家 4 口
⑥阎士杰（三妮）	前街	8	长工(扛活)	阎姓四支九辈
⑦阎士和（四妮）	前街	8	长工(扛活)	阎士杰之弟
⑧阎士林	前街	4	佃户	阎姓四支九辈，一家 8 口
⑨阎铭（明）见	前街	15	自耕农	阎姓四支十辈，分家前，九辈阎士朋有地 30 亩
⑩阎兆凤（阎二别种）	前街	2	贫困户	阎姓大支八辈，曾住庙中
⑪阎兆华	前街	2	贫困户	阎姓第二支八辈，依赖富户生活，后成为教民
⑫阎福来	前街	数亩	贫困户	阎姓大支九辈，后饿死家中，户绝
⑬阎广绪	前街	无	乞食	
⑭阎广德	前街	2.5	佃户	一家 5 口，兄弟 3 人，父贩卖大米
⑮高元祥	后街	10	商贩、短工	一家 6 口，高姓八辈

续表

姓名	住址	拥有土地所有（亩）	阶层	其他
⑯高元太（高元达）	后街	50	自耕农	一家11口，高元祥之堂兄弟，八辈
⑰高元春（高二叉子、高老风）	后街	数亩	半自耕农、卖豆腐	高姓八辈，《教案档》之高五插子，佃耕8亩
⑱高岐山	后街	（数亩）	半自耕农、短工	高姓七辈，元春之父
⑲马廷凤	前街	3—4	长工(扛活)	一家6口
⑳马廷梅	前街	2.5	纺织	一家5口 } 有说二人为兄弟，有地数十亩
㉑马步月	前街	3—4	——	马廷凤之子
㉒马天禄	前街	6	短工	后乞食，饿死
㉓姜宗山	西街	十数亩		红拳
㉔刘三	——	无		
㉕刘保玉	——	2—3		死于冠县狱中

成为天主教教民者，俱为同样住在前街的阎姓五支四门第六辈以下的“贫户”，故该民教对立在一方面具有浓厚的阎姓同族内四支与五支贫困者之间对立反目的色彩，其直接肇于何因已不得而知，想必是既存宗族关系出现了裂痕。

为何由“破落户”且是阎姓的“破落户”形成了实力斗争派呢？他们可视为，拥有九至十亩土地的半自耕雇工阶层，属于贫 287
农，难以仅靠自家耕作维持生计，除致力于以大量劳动力投入到狭小耕地中谋求最大产量外，还得靠当长短工出卖剩余劳动力，或从事小买卖、担夫劳动等零工来贴补。[①] 因此，其肉体的强度本身即

① 参见 Philip Huang *The Peasant Economy and Social Change in North China*（Stanford U. P. 1985. chapter 9.）以及《民众文化》，第73—74、136、277等页关于农业经营的调查。

显示其生存的能力，是他们生活不可或缺的资源，这反映出拳术练习的经济意义之一。同时，通过拳术教习还产生了超出本村的更广泛的人际网络，此乡村人际关系具有寻找工作及相互扶助的功能，此外在获得社会尊敬的意义上，在村落外围达成了改善贫农阶层苦境使之安定化的保障功能。其开放的多样志向性，与地主富农阶层的上升志向，以及自耕农阶层专心于农业经营、紧紧依附于土地、局限于村中的强烈的自闭倾向有所不同（参见第五章）。阎姓教民也是处于同样境遇的贫农，入教是脱离苦境的出口，他们俱都追求实际利益与保障而走向与回转完全相反的方向。虽属同样境遇，但乡村派却视教民为“背叛者”、“窃贼”，极为憎恶；且在宗族内还有与祖先崇拜及族规观念的冲突，便更加添了一层憎恶感。①

最初诉讼（同治十二年）的原告代表不是村长或绅士，而是前街四支的阎立业，可以想象，其背景或许就是阎姓族内的对立，将他推上前台的或许就是同族人的憎恨和愤怒这类对立情感，或是出于住在庙地周围的阎姓四支七辈（“立”字辈）对庙强烈的利害意识。诉讼时表面上是代表村民的共同利害（其他分单的署名者也可能予以赞同），但实际上其深层缘由则是以族内对立为表象的传统族内秩序规范的危机（这也是村落秩序的危机，是当时平凡的村民对原本最为理所当然的秩序意识的危机）。败诉后，对既存秩序的危机意识便首先潜伏于对立日深的族内贫困户被压抑的感情之中，由他们担负这一切。不久，这重负被视村落秩序的传统形态为当然的他姓者及对教民怀有义愤的人们所
288 共有，并逐渐表现为村里普遍的利害所在，这一切都在光绪七年（1881）、十三年（1887）的事件中浮现出来。尽管必须谨慎过

① 教民不扫墓、烧纸、叩头，也不向家谱叩头（《民众文化》，第106—107页）。围绕偶像崇拜，发生了叔父（二叔）与侄子（兄）之间的口角，也有教民与村民间的对立（《民众文化》，第167、168页）。村落中的生活也出现了其他倾向（《民众文化》，第176页）。参见第二章。

度地推测，但当细致地考察该纷争就会发现，在深层中存在着阎姓族内的对立，再辅之以实力斗争派（“十八魁”）的形成过程中若缺少族内对立这一环就难以理解，可知上述推测具有相当高的可能性。也就是说，正如截至目前所看到的，诉讼与纷争表面上是围绕着乡村习惯的公理、正义，而其表象之下，则有着个别而具体的族内反目对立的深层旋律，应将其作为表层、深层二重奏来把握。此深层对立不久即被村内绅士阶层所认知，并将他们的争讼提升到全村范围的正义性、正当性范畴，赋予其“正确”色彩，使其获得公家性质（具有作为村落普遍利害的性质）。在此意义上，村内绅士阶层借赋予深层对立的一方以正义性而登场。于是，实力斗争派在该争讼过程中，被认为是可以代表村落地域社会传统价值规范即一般利害的正义性存在，他们也真心相信只有自己才握有正确和正义。这样，即使在绅士阶层退却之后，他们也能够以村落普遍利害代表的姿态图谋报复。[①] 这与在外国压力下教民胜诉后公然叫嚣报复如出一辙。于是，民教对立便陷入进退两难的被正义与报复理论所支配的领域。笔者认为，这正是“十八魁”登场的内在逻辑。

“十八魁”呼吁村民“诉之武力拆毁教堂”。[②] 其时正是教民获得庙地及建筑物的光绪十八年（1892）。由于村内拳民显示出强烈的抵抗姿态，教会直至光绪二十三年（1897）都未能真正着手建盖教堂。对峙持续着，“十八魁”最终不得不面对并受阻于被梨园屯教案搞得神经紧张的官府及其力量，为渡过难关就必须有再进一步的飞跃，这便导致与“梅花拳”的联合及将其引入斗争之中。

光绪二十二年（1896），阎书勤与高元祥走访了位于梨园屯西

---

① 尽人皆知，此类报复心理在“文化大革命”中四处横溢。例如，陈凯歌《我的红卫兵时代》（东京，讲谈社 1990 年）第 34 页所述。

② 《冠县志》卷 10。

289 南五公里的威县沙柳寨[①]，会见了住在该村的梅花拳首领赵三多，目的是请他援助反教会斗争。

赵三多，沙柳寨人，原籍清河县大提村，道光二十一年（1841）四月初六日生[②]，是仅有土地数亩的贫农，当时五十六岁。青年时一边佃耕一边学练梅花拳，中年时靠徒步贩卖碗瓢为生，是一位慷慨好义，为人鸣不平，好与人交的人物。拜他为师学梅花拳的徒弟在附近约有两千人左右，深得左近人们的尊敬。[③] 衙门的捕

---

① 《调查资料选编》，第269页，郭栋臣述。郭栋臣《义和团之缘起》，同书第328页。"十八魁"与梅花拳的结合另有始于光绪十八年说（路遥、程歗：《研究》，第47页），笔者并不赞同。据山东洋务局彭虞孙、潘延祖（光绪二十四年正月设立并选任）文中称："查东昌府冠县梨园屯地方，民教相争庙基一案，迄今二十余年，屡结翻总未允服。光绪十八年教民在该屯庙基上兴建教堂，虑及百姓拦阻，遂以梅花队阻工谋叛为词，向冠县投递信函。因此群情不服，前往教堂理辩。……开放洋枪，致激众怒，……以致互受伤。"（《教案档》第6辑（一），第279页，光绪二十四年十月初四，总署收山东巡抚张汝梅文。）其中"光绪十八年"是指截至"……兴建教堂"的事，说明该地已建教堂，其后部分（向冠县投递信函）则在光绪二十三年，应解读为杨神父开始准备建盖教堂时。参见本文。当然如此解读该史料是相当勉强的，但照事态推移，若非如此理解，人们的行动就缺乏合理性。问题出在官僚文章对事态认识的暧昧不清。

郭栋臣也知道阎等"十八魁"加入了梅花拳，及神父要求政府派兵。（《义和团之缘起》，载《河北文史集粹》社会卷，第2页，河北人民出版社出版）参见《教案档》第6辑（一），第279页，光绪二十四年十月初四日，总署收山东巡抚张汝梅文。

② 据威县沙柳寨"义和拳议事厅"内展品"赵三多牌位"。卒年为光绪二十八年六月初二日。

③ 周锡瑞称"赵三多出身于下层绅士（lower gentry）家庭，其经济地位当时已没落到只比大多数农民稍好一点的地步"（Esherick. *op. cit.* p. 151. 375）。笔者对此表示赞同。赵家于顺治年间从清河县移至沙柳寨，属于大村沙柳寨的大姓中的一家。同族中有文生、地主，其祖父是个"穷秀才"，父亲一代卖掉了土地。原有田地二三十亩，最后就卖剩下数亩（赵桐山）。经济上成为贫农，但在血统和门第上却越优于普通农民，作为梅花拳师父还具有能解文理的"文化"，属于注重交结朋友的侠义型人物，无论是在村里还是该地区都是首屈一指的。这是对他稳妥的勾勒。正如周锡瑞所言，在人民共和国"阶级划分"的魔力发挥着作用，极有可能所有证词都修剪为"贫农"，在"封建的地主制下"受穷困之苦，但却是具有反抗气概的贫苦农民（农民革命英雄）。若照此印象把握便会出现错误。（《郭栋臣亲笔回忆》，载《威县义和拳调查资料选编》，赵同山、赵桐山、赵安居、赵清江述，《调查资料选编》，第369页，郭栋臣述。）教会报告称他为"小地主"（Esherick. *op. cit.* p. 375）。

役胥吏中也有他的徒弟，他利用这层关系调停官司和纠纷，为与教民发生麻烦的人们鸣不平，梨园屯的“十八魁”得知赵的风范和口碑，为打开困境，便派阎书勤、高元祥做代表，申请加入赵三多弟子之列，计划在该势力保护下与教会教民对抗。然而，赵三多知道梨园屯的民教纷争，最初委婉地谢绝了他们的请求，并不给予积极回应。

二 梅花拳会——其历史

赵三多的梅花拳会究竟是什么样的组织呢？这是与义和拳起源关联颇深的问题，因此稍作详论。这一地区的梅花拳，属于明末清初以来在山西、河南、河北、山东流传的拳棒武术，到当时已是十六七代了。[①] 以路遥为核心的调查发掘出十几种梅花拳谱，据之可知直隶省平乡、广宗地区的师徒传承如下图（图3-7）“平乡、广宗县梅花拳谱系”所示。[②] 赵三多为第十四辈，加上其徒子徒孙到十六辈，与前述证词大体一致。现将其传承略述如下。

第一辈收元老祖留待后述，关于第二辈张三省（又名张山），在梅花拳经卷《根源经》尚未公开的现阶段，只知他于万历十六年 290
(1588) 学梅花拳，“立文武大法流通”，死于崇祯十六年（1643）。[③] 使梅花拳得以弘扬的是第三辈邹宏义与第四辈邹文聚、蔡光瑞。据邹文聚口述的《邹家家谱序》称，邹家原本出身北直隶顺德，始祖为元朝内臣，明洪武年间又取代元朝服侍明朝，因功赐一等指挥职，镇守江南徐州府，以后世代居住徐州府，属书香礼仪门第。

高祖邹养浩，字完宇，历任徐州教谕、长清县令、兖州同知、兖州太守；曾祖邹世美，字景元，庠膳生，自顺德迁至山东邹县；

---

① 《调查资料选编》，第315页，李九子述；及《义和团之缘起》，同书第334页。

② 《探索》，第87、98—99页。

③ 燕子杰：《论梅花拳的武场和文场》（“义和团运动与近代中国社会”国际学术讨论会论文，1990年，济南）。

祖邹宗孟，字笺里；父邹讵量，字魁阳即邹宏义。

至父邹宏义这代“未能文成”，但武艺高强，“周游四方千余里，一时之从学门徒者不下数百人，敬天地君亲师”①。推测邹宏义出生于康熙初年前后，于康熙年间后期至外地弘扬梅花拳，因此与第二辈张三省并无直接的师承关系。第一辈是梅花拳所依据的宗教性象征，第二辈可谓梅花拳的开创者。从第四辈邹文聚、蔡光瑞和五辈孙盘龙向佛祖的《请文》日期为康熙年间，最晚的是雍正初年②，于是便得出上述推测。

邹文聚北上寻找前往顺德的父亲，在往来直隶、山东、河南交界地区之后，于乾隆九年（1744）五十四岁时移居直隶省顺德府广宗县，接着又辗转在南和县，乾隆二十四年（1759）在平乡县马庄桥居住，与马庄桥邹宏义、邹文聚、文瑞父子住在一起。因此，蔡光瑞称自开州来河北开道，以道开路，“以武诱人，又以文治武”③。其大弟子是康熙五十一年（1712）的武探花杨炳（杨丙，内黄县八里庄人，第一章即提及），于乾隆七年（1742）写有《习武序》。第五辈出现于康熙末到雍正朝之间，五辈时梅花拳在直、豫、鲁三省推广。其后第六辈
291 徐进德、李进德、郑玉德遵师命赴河南请邹宏义回直隶教拳，于是，邹宏义决定定居平乡县马庄桥，推测这是乾隆二十四年（1759）前后的事，故第六辈应出现在乾隆初期。乾隆二十年代的梅花拳以邹家所在直隶省平乡为中心，在直隶省大名、顺德、广平三府属之巨鹿、广宗、鸡泽、曲周、永年、沙河、南和、任县、邢台、清河、威县、内丘等十余州县传播。

随着势力的扩大，至第八辈张从福，梅花拳分为奉邹师爷的

---

① 《探索》，第169—170页。但查万历《兖州府志》卷11职官志、乾隆《兖州府志》卷12职官志、道光《长清县志》卷4职官志都没有邹养浩之名。

② 路遥：《近代华北农村秘密拳会的调查与分析》（收入前揭《中国的家、村、诸神》）。

③ 参见前揭燕子杰论文《论梅花拳的武场和文场》。

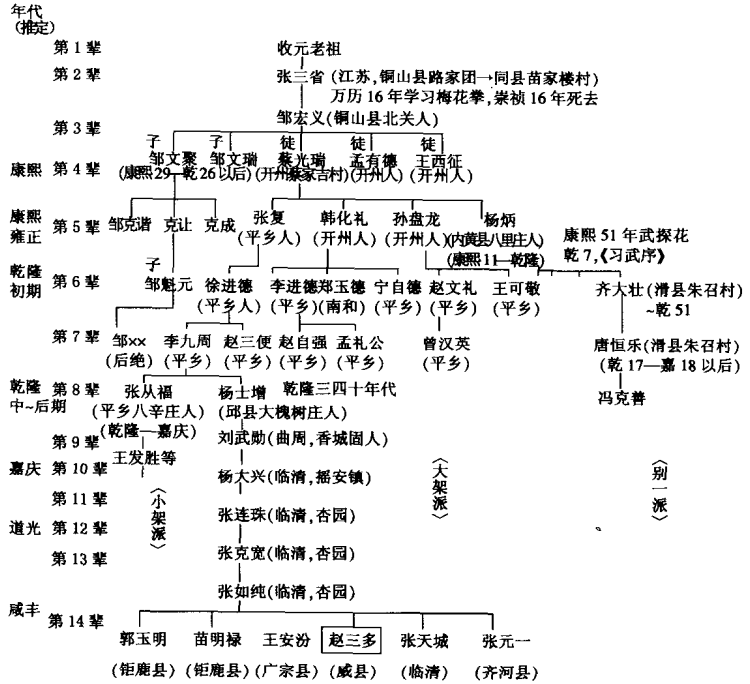


图3－7　平乡、广宗县梅花拳谱系

（注：此表仅为限于平乡、广宗二县的略谱，整体更为庞大）

“大架派”即大门；奉张师爷（从福）的“小架派”即二门；后又出现以开州为中心的派别，形成三派流传的局面。张从福曾与邹师一起到远方传教，趁山西按察使侯姓的公子请其到山西传授梅花拳 292
的机会，前往山西，在当地入股煤窑，用赚来的钱捐了监生身份，改名寿康。有记载称他“开武法，在世上，留传弟子。立文教，度元人，根招回还。论文理，通上天，消灾去苦。要论武，本来是，武教天元”①。改编成小架派是“武教”的发端，他不仅拥有监生身

① 参见前揭燕子杰论文《论梅花拳的武场和文场》。

份，而且是具有相当超凡能力的拳师。张从福与其弟子们以平乡为中心向东（直隶沧州和山东故城方面）、东南（山东梁山）、西（山西和顺、辽州）即主要沿东西方向展开传拳活动，获得众多弟子。与此相对，大架派则以平乡为中心沿南北方向教拳。于是，直隶山东交界地区便成为大架派、小架派传拳活动交叉进行的梅花拳活动的中心舞台。王伦反乱之后，乾隆四十年代查拿拳棒活动，该地区屡有梅花拳弟子被株连也恰是这个时期（参见第一章）。

三　梅花拳的武场与文场

梅花拳是什么样的拳棒呢？以下，主要依据燕子杰的论述[①]予以说明。梅花拳属于古已有之的昆仑派武术，组织上分为文场与武场，入门弟子首先进入武场（“入架”），在入门仪式中拜关羽、关平、周仓或后述之护法老爷，叩头立誓“不欺师灭祖，不退却落后”，结成师徒关系后，约定遇有患难相互扶助。随后在武场练习拳术，学习拳理，即所谓“三年架子，二年捶”。在锻炼几年拳、刀枪、棍、气功之后，武功便达至“身化”、“化气”、“知艺”的境界，得祖师批准，改拜师转入文场，此即“入二层门”。文场以写画文章为主，
293 兼烧香治病、占卜吉凶，阴阳八卦，学习文理与经典，炼气炼神，修心养性，称为性命双修的静功、文功。武功、文功俱会者称为文场弟子，文场弟子是梅花拳的正式传人，死后其名列入拳谱（梅花拳家谱）之中。前揭拳谱中出现的人物即文场的老师，是指导拳派活动人物。他们的本领是能够“开天门，闭地户，养气存神。收水火，炼阴阳，颠倒乾坤”（内丹术，参见注118）。武功上从“形气合一”、“神气合一”达至“浑元一气”、“精气神一体”的境界，拳法则“灵妙叵测，出神入化”，臻至“神化”之境。他们还通晓梅

① 根据前揭燕子杰论文以及路遥论文、《探索》第六章“梅花拳的组织及其与义和拳的关系”所引资料。

花拳的文理，也熟悉其历史和经典，领导着武场。

由功法、套路、拳理构成的武功初步基本动作称为“架子”，由基本五势即“桩步五势”（在桩上静止的拳势）及“行步”（运动中变化动作的三法即摆、撒、扎）组成，将这些姿势与动作相组合进行练习，因组合动作形似梅花（五势）及其枝干（行步），故称“干枝梅花拳”，后又有“干枝梅花义合拳”之名。练拳是在东西南北各方向——“四门八方”进行，联系在一起的一连串动作（拳路）循环画圆。接着，二人相向演练一系列动作——“成拳”。而更高级的“拧拳”则是“手无定手，脚无定步，势无定形，……随势而布”的自在境地，呈现千变万化之相，达到“拳无拳，艺无艺，无艺之中是真艺”之境。

架子的静动与阴阳、桩步五势（大势、顺势、拗势、小势、败势）与五行相对应，五势的变化“本阴阳之理、太极之功”，“按五行相生相克之理不断变化衍生”。梅花拳“架子”的结构与变化恰如《太极图》的翻版，“无极生太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静互为其据，分阴分阳，两仪立焉。阴变阳合而生水火木金土，五气顺布，四时运焉”。

架子、成拳的练习是在“四门八方”中进行，所谓“四门八 294
方”即八卦的乾坎艮震巽离坤兑八个方位，也称“四正四偶”，也含有将“九宫变化”带入拳法、掌法、腿法中之意，八卦爻变的理论成为追求拳法无穷变化的基础。

在练习架子的“桩步五势”时，须凝神聚气调息，如此炼全身之气，是为“内练”；“行步”即轻妙的步法，是为“外练”，两者相合为“内外兼练”。因此，在练架子、成拳时，可达至内外一体、一气贯通，自“形气合一”到“神气合一”最后至“精气神一体”（浑元一气）的地步。说来练拳的目的并不在于提高武艺、锻炼身体，而是“先固根本”，即“仙炼之则为内丹，武炼之则为外丹，然内丹未有不借外丹而成者。动静互根，温养有法，自

有结胎还原（元）之妙。内丹既成，灵妙莫测，自成金刚不坏之体，则超凡入圣上乘可登，若云朱敌犹其小焉者也”。也就是说，通过武练（外丹）来达到精气神的仙炼即炼成内丹，为此需要温养之法即文练的方法，才能达到“金刚不坏之体”，“超凡入圣，上乘可登”，这才是目的。在此意义上可以说文功是武功的高级阶段，文功被置于炼气炼神之法的中心。

观察梅花拳理论的诸般特征，可以发现梅花拳拳术是建基于传统宇宙·身体论的阴阳五行论及八卦变易之理、浑元一气之整体观念、道教内丹论的混杂理论之上的。

指导武练（武场）的文场理论（文理）其核心为炼气炼神，重心放在心、精神性上，由佛教、道教、儒教、周易中修心养性、炼气炼神的相关部分所组成。然而，也不能说它就一定继承了正统，例如儒教的三纲五常就被脱胎换骨，在谈及有关修心养性时，三纲五常就分别指人的精、气、神（三纲），心肝脾胃肾（五常）；
295 而关于拳法练体则又分别指天、地、人（三纲），东西南北中（五常），成为炼气炼神的锻炼法中的名词用语。此外，虽采用佛教、道教的“三皈五戒”、“三宝五行”，但三皈系指皈佛即元神、皈法即元气、皈僧即元精；三宝为精气神。五戒是戒杀、盗、淫、酒、妄，五行为仁慈（木属，利肝），义（金属，利肺），礼让（火属，利心），智慧（水属，利肾），信实（土属，利脾）。如此比附并不为正统所接纳，甚至可以说，这只不过是以儒教、佛教的方式来表达身体和精气神的锻炼而已，在这一点上是三教混杂的。另外，文练中又有“艮背”、“行庭”的修行方法，即通过止念来达到凝神忘形的境地，或即采用了林兆恩“九序功”的第一步。[①] 从上述意

① 关于林兆恩，可参见酒井忠夫《中国善书研究》，东京，国书刊行会 1960 年版；林国平《林兆恩与三一教》，福建人民出版社 1992 年版；林国平《福建省三一教现状》，载《中国研究月报》553 号。

义上看，可以说文场理论具有三教合一的性质。

关于修心养性的锻炼叙述如下：

> 讲道不离身，打铁不离砧。大道分明在人身，迷人不知向外寻。泥胎木象都是假，铁打铜铸也不真。修行不遇名师点，枉费徒劳一片心。
>
> 佛在灵山莫远求，灵山就在汝心头。人人有个灵山塔，好在灵山塔下修。

“佛”在此指的是“长生之道”，在“灵山”、“灵山塔”即“心”中，因此无须依赖外部偶像，关键在于我身之修心养性、炼气炼神，必须心静、清心寡欲，清除一切杂念，清净无为。

文场理论中有诸多锻炼方法，修心养性、入静调息法是“由凡希圣圣希天，反转洛书参静禅”；“要知性命在何方，离坎爻中 296
是祖乡”；“去妄存灭悟本空，正心反内守灵宫。希贤希圣希天容，一念不生万法通。一条大道少人奔，寻至玄关始入内。养性灵台身有主，神存至善魄成魂”。

此外，“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”的根本大法如下：

> 修行不论行住坐卧，天门常开，地户永闭。专意观息，神不外游，气不耗散。久久锻炼，自然心空，心空发朗，体挂虚空。久而行之，自然金丹成就，见性明心。忽然醒悟，认得元性，从何而来，从何而去，脱离生死，返本皈源（《根源经》）。①

关于静坐修行的锻炼叙述如下：

---

① 此文系《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》（黄九祖师著，宣统元年刻本，旧东京教育大学藏本）之《无量天真显道品第十三》卷之下—2 所载。明嘉靖二年刊本同品。

我大道，言面壁，非有别件。端叠生，闭双目，如同泰山。去不追，来不想，不生一念。恐不视，惧不惊，不开一言。无天地，无日月，无楼无殿。无飞禽，无走兽，无水无山。无人相，无我相，无纷无乱。无寿者，无众生，无火无烟。知止定，定后静，灵光闪闪。如北辰，居其所，龟息绵绵。心忘形，性忘心，真灵不散。静之久，忽然的，元神出关。见天地，和三光，百般景现。这乃是，身内道，显发外边。

"炼气血，养精神，心胸开阔。心中和，养六腑，益寿延年"。"性命双修"者称为"修道者"或"佛门弟子"，关于求长生或练习文功、武功，有如下言论：

金檩金梁金庙台，红门落锁无人来。你说你是佛家真弟
297 子，为啥不带钥匙来？莲为钥匙性为簧，无字真经法内藏，真性打开三簧锁，一条明路到家乡。

下述各项事实显示了梅花拳与民间宗教的关系。

梅花拳内部流传有一抄本《根源经》（即《皇极宝卷》），由前半部《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》（即《皇极宝卷》）的缩减和后半部题为《无字真经》和《佛说一字根源真经》（十二品）的部分组成，叙述"天真古佛"（张三省）、"续法囉唎古佛"（邹姓师祖即邹宏义）临凡传道，普度众生，赋予了梅花拳以宗教意义。其最后部分，讲述了无生老母给东土众生十二通家书，召他们还家乡团圆聚会。[①] 在其他地方张三省也称"领法古真佛"，邹

① 前揭路遥论文。但《探索》第六章只称后半部为《佛说一字根源真经》，并未提《无字真经》。

宏义为“灵化老爷”，邹文聚为“续法老爷”①。

梅花拳拳堂供有祖师牌位，前面放香炉的桌子上最初是三炉，接着置五炉，后又分六炉派、八炉派，据我们考察，大门与二门分别置六炉和五炉。

三炉中一炉祀“法王老祖”、二炉为“透天老母”、三炉祀“天佛教主”。杨炳的《习武序》中称首先拜“收元老祖”，接着拜“均天老祖”，最后是“东都（土）护法”。更而以收元老祖为天地，均天老祖为帝王（君），东都（土）护法为亲师②，或许这就是他的三炉（天地君亲师）。东都（土）护法又称护法老爷。③ 第四炉以梅花拳创始者张三省为“领法古真佛”，第六炉祀“续法囉唎佛”邹宏义。此外，全真教邱处机（邱祖）为小三炉之第一炉，第二炉为张从福（张老爷），此为小架派。④

拳堂左右挂有对联：“振三纲须赖真武”，“整五常全凭大文”，横批“允文允武”。杨炳所记为“振三纲须赖真武，论纲常更恃文友讲”，“整五常全凭大文，定太平还让武将能”，上书“一贯之道”。各炉所上几炷香也有所规定。武场每月一日、十五日于关羽像前供井中所汲清水一碗，行三跪九叩礼。 298

四　梅花拳的宗教性及其组织

对梅花拳的经卷、所供奉的祖师、文场武场理论进行综合分析，可知其最大的框架结构是对“众生”、“元人”的“普度”，即“收元”、“返本皈源”“无生老母”所在的“家乡”这一民间

① 前揭路遥论文，尤其参见其注6。

② 杨炳《习武序》，载《探索》，第163—169页。关于他个人见第一章。

③ 《赵三多和他领导的义和团》，第8页。

④ 赵三多属大架派“六香炉”（《探索》，第99页），故拥有祀张从福小三炉的应为小架派，此即“五香炉”。所谓八炉，似乎是在五炉之上再加小三炉。

宗教（白莲教）的救赎论结构。此结构的象征“收元老祖”被置于第一辈，其收元意志为第二辈以后所继承。张三省被定位于为收元而来的“领法古真佛”或“天真古佛”的下凡之身。他甚至有可能是为收元而从圣景家乡临凡的“源祖”“弥勒佛改头换面，传大道，按阴阳，入圣超凡”的救济佛弥勒的化身。张在世时“立文武大法”，继承“续法”的是邹宏义（续法囉唎佛）。而大架派的谱系则以邹宏义为“灵化老爷”，其子邹文聚为“续法老爷”。

然而，梅花拳的特征是并不直接热望希求宗教性救赎，而是将重点放在导致救赎实现的过程、现实世界中具体的人的修行锻炼过程。由两个阶段构成，即武场拳术锻炼（武功）及其理论；其高级阶段是文场的锻炼（文功）及其理论（修心养性、炼气炼神的静功），再接续上宗教性救赎论的架构，从整体上分三个阶段、三层结构。较之武场与文场所具有的一贯连续性，文场理论和宗教性救赎论的联系则缺乏首尾一贯性。究竟为何呢？就其理由推测如下。

燕子杰认为在梅花拳第八代祖师张从福的《根源经》中写有“开武法，在世上，传留弟子。立文教，度元人，根招回还。论文理，通上天，消灾去苦。要论武，本来是，武教天元”。同
299 样是《根源经》，还有“小张山，立文武，大法流通”之句。燕子杰指出张三省又名张山，他是文场武场的始创者。作为旁证有横批“允文允武”，邹家对联之“文理孰如马庄楼，武技唯有邹家高”，以及关于蔡光瑞“以武诱人，又以文治武”的记述。而路遥则从有无供奉祖师的香炉来判断文场的存在，认为文场的成立不晚于康熙年间。[①] 但笔者却难以首肯，因为炉香供奉与文场属于不同层面。燕子杰的观点是正确的。那么宗教性救赎论始自

① 前揭路遥论文。

何时呢？单从“张从福的《根源经》”的记述来判断，可以认为其宗教性救赎论是由张从福引入的。此前有提交佛祖的《请文》，念诵者明确为张从福。于是，张从邹家派分出的派别、张与全真教白云观的联系、小三炉之第一炉所奉邱处机、第二炉奉张从福，都有了适当的整合性说明。进而认为张三省以来文场和武场虽有连续性，但与宗教性救赎论之间的联系却显薄弱，还有后文所见之二门小架派宗教性秘密结社色彩浓厚，就可以得到相当的认可了。

下面从梅花拳拳术方面进行整理。古老的拳棒武术在明末受到林兆恩典型的三教合一思潮及修行方法的影响，并且受到明末各民间宗教的影响，作为建基于文场武场结合模式的武术获得了生命力，可以说是得到了再生。促成此事的是张三省，使梅花拳武术获得奠基的核心理论是精、气、神身体修行论与修心论（像禅定式的清净无为与明心见性）。此即道教内丹论的禅宗式变化形态。

道教内丹术大致内容如下。

人体的几个部位被视为炉鼎，身体内的精气为药物，运用神气将其烧炼，经过一定的方法和阶段，久之，精、气、神在体内凝结，成为灼灼发光的内丹。再经沐浴、温养，即可成仙飞升。此内丹修炼分为筑基（基本功）、炼精化气、炼气化神、炼神还虚四个 300
阶段。在人生中人消耗精气，亏损先天的元精、元气、元神，这些都经内丹的修炼来补充，使精、气、神充足（筑基）。在此基础上，用意念之力炼精化气，通过气沉丹田，等候气满成丹。炼丹需以神为体、以意为用，以神为火，炼气、神的相互转化和凝聚，最终结成金丹，再返本源（重返虚空），得以常住永生即长生。此即“道生一、一生二、二生三、三生万物”（老子）的逆行，就是说合万物为三——人体所有的精、气、神，这三又化成二（铅汞或坎离），二又归一（结成金丹），最终返归本源即太初本体、虚空

之“道”，达至永生既长生。①

以内丹术为主要修炼方法而著称的是全真教，邱处机出现在其全盛期。如所料不差，与八卦教拳棒相同，流入梅花拳的是全真教（主张三教合一，以内丹、清净无为、隐居潜修为主，提倡出家和清规戒律）的教导，而小三炉供奉邱处机也就可以理解了。

梅花拳援引内丹论将武术锻炼定为外丹，视之为达至结成内丹所必经的前期课程，是成为“金刚不坏之体”、“超凡入圣”、“上乘可登”的第一步。达成内丹的过程即文场理论，它以道教内丹论为基础，这从其倡导修心养性、入静调息、炼气炼神、静坐修行即可获知，是将全真教、林兆恩的三一教、儒教伦理、佛教戒律、禅悟不断改造融合而成的修行论，与终极的普度众生即度元人即收元、到家乡（无生老母信仰）相联结。

在梅花拳组织内部，传拳辈分具有重要意义，就如拳谱被称为“梅花拳家谱”，该集团与宗族内部一样，辈分越高就越有权威受尊敬。在教习拳棒中所结成的师徒关系甚严格，必须绝对服从师命。一位文场师父之下由主要徒弟做拳师成为首领，统率乡村各村
301 中练习拳棒武术的男人们。该组织由数位辈分高的文场师父散在于直东交界地区，形成某种网络。

---

① 王德有、陈战国主编：《中国文化百科》，吉林人民出版社 1991 年版，第 528 页。李养正：《道教基本知识》，中国道教协会编印，1985 年，第 100—102 页。

第一章注 41 谈及坎离结成金丹可大致叙述如下。坎（☵）、离（☲）在八卦中象征水火，相应于人体的肾（水）与心（火）。坎卦中的阳爻为阴中之阳（真阳），而离卦中的阴爻称为阳中之阴（真阴），系人体中先天具有的生命根源，称为元气或元神。所谓坎离交媾，就如煮开水时必须是水在上火在下，但后天之身体却是肾下（水、坎）而心上（火、离），是颠倒的，因此应将肾（水、坎）中之元气（真阳）与心（火、离）中之元神（真阴）相交媾即交换，即为“坎离交媾”，于是坎为坤、离为乾，后天离坎变为先天乾坤。此即天地的本来面目，后天之气成为先天之气。最终，身心俱恢复到元初其本来的先天状态即结成金丹，悟出本来真性（蜂屋邦夫：《金代道教研究》，东京大学东洋文化研究所，1992 年）。

另在梅花拳之外，还存在以临清州邵庄为中心称为六师拳（六式拳）的武术活动，也分为文场和武场，在沙柳寨附近推广，沙河辛庄为其主流，有称“六师拳早于梅花拳”。六师拳与梅花拳无关，日后也没有参加义和拳活动。邵庄是咸丰末年鲁西白莲教反乱领袖张善继所住村庄，与侯家庄相邻。六师拳属离卦教的武场组织。①

不论是梅花拳还是离卦教的六师拳，都拥有文场武场组织，这显然说明它们属于宗教化的拳棒武术即武教、拳教。六师拳是当初离卦教的武场组织，在以离卦教为核心的历次蜂起被相继镇压并逐渐解体的过程中，武场组织本身吸纳了文场，像梅花拳那样不得不改编成文场—武场组织。因此，周锡瑞所谓梅花拳是非宗教的武术和武术组织的一般化论断是应该被推翻的。六师拳与第一章所述“透天真人”郜云龙以来的离卦教拳棒相近。八卦教也是以《皇极宝卷》为教义基础的民间宗教，故离卦教拳棒与梅花拳的距离极为接近。可以说梅花拳的文场就是持有秘密天机的所谓“会道门”即秘密结社。

下述史料（揭帖）最明显反映这一事实。

> 有梅花拳教主系威县范七里人，姓范名连贞，□□邪说，法深术精。因去年磁州地震城陷，人心不（安），他欲称帝以平天下。其徒有千余人，可以助阵。即择临清州为中都，先定于八月初十日杀官劫库起手。行路人闻知此信，特预为告□。②

---

① 《威县义和拳调查资料选编》，载《研究》，第382—383页。

② 北京第一历史档案馆藏《军机处录副奏折》农民运动·秘密结社，补卷313—1号。另，《军机处录副奏折》农民运动，卷2587—7号中载：“董泯于道光元年间，因知昔存今故之王成供奉二郎神，能打梅花拳，冀可防身，遂往拜师，演习拳棒。每年十二月二十六日，董泯亦供二郎神牌位，至次年正月初一日焚化。”可见其奉有杨二郎（第一章已述及）。

该揭帖出现在道光十一年（1831），与明清时代该地区屡见不
302 鲜的宗教结社蜂起具有相同的风格。如“梅花拳教主”称谓所示，表现出与宗教结社相近的特质，在探讨过梅花拳的文场理论之后，更能对此表示首肯。

只有如此把握梅花拳，才能使后述疑问化解，即光绪二十四年（1898）蜂起中，韩二瞎子—朱九斌、刘化龙—姚洛奇（文起）—赵三多这一秘密结社主导型的蜂起的决定过程中所发生的事、义和拳蜂起败北后赵三多等能够在直隶广阔的区域内活动的原因。此外，还可以说明义和团运动固有面貌——正义的宗教式普遍化的出现并不困难。

五　义和拳

赵三多后来在大徒弟项得胜（小里固人）等的劝说下收“十八魁”为徒，同意采取反教会的姿态，这是光绪二十二年（1896）的事。他是代表区域乡村社会正义的有声望的人物，这固然是他的资本，但笔者认为，正是他的社会名号和招牌使他陷入纷争的漩涡之中。在将“十八魁”置于自己羽翼之下、率领属下梅花拳徒从事反教会斗争之际，他改“梅花拳”之名为“义和拳”。或如“盖梅花拳本名义和拳”[①]所言，本名就是义和拳，或是采用了“干枝梅花义和拳”的后半部分（后述）。关于此间的事情，当时参加义和拳的李九子（1882 年生）称，赵三多为了避免使用“梅花拳”之名致使其他梅花拳拳师遭受牵连，改换了名称（参见后述）。这从梅花拳避开政治的传统态度来看是可以理解的。于是，赵三多领导下的梅花拳徒集团在主观上也自动改编成为以反教会为目的的组织。采

① 《教案档》第 6 辑（一），第 236 页，光绪二十四年四月二十九日，总署收山东巡抚张汝梅文。

用“义和拳”之名，应视为一种思想表达，他们虽仍然以包容了学练红拳的“十八魁”的赵三多麾下梅花拳徒为母会，但他们已将自己规定为超出传统梅花拳框架的拳徒集团，是反对被 303
看做不义、恶的权力化的教会与教民，并与之展开斗争的“义气和合”的拳徒集团。因此，“义气和合”的拳徒集团所练之拳虽是以梅花拳为基础形成的，但却失去了一元化的必然性，凡有志于反教会的各个集团都可以参加这一联合组织，故日后义和拳运动中就可以见到宋赤子的神拳等其他流派的拳棒武术的存在。①

那么，决定与教会对抗的他们所体现出来的“义”究竟具有什么样的内容呢？

首先，他们的正义的大众基础，是代表村内舆论的绅士阶层所肩负的乡里乡间公理、公议即大众舆论的正义。公开表明出来的是作为当地惯例所共有的基于对公共财产的传统观念的情理，而其深层的支持则是长幼、排行观念等宗族伦理规范及村落、乡村内的秩序意识（对内道德）。然而，梅花拳会所体现的“义”与这些当地的公理、正义稍有差异。他们的义是通俗小说、戏剧、故事等通过声音空间世世代代在民众生活中培植起来的，作为民间习俗的人们相互侠义的联结，或是联结师徒兄弟的“义”，它超越了当地自然的纽带，展示了更高层次的具有规范性的社会性相互联结。特别是由于这种关系与儒教所一直提倡的作为人类普遍伦理的仁、义达到表里一致，故又可视之为“仁义”。可以说，在义和拳中汇入并融合了“十八魁”所继承的乡里乡间的公理和正义、梅花拳会中体现的中国传统民众文化的仁义。

义和拳运动正是在这种义的观念支撑下实现了从前一阶

① 参见《调查资料选编》，第318—320页。

段的飞跃，在此意义上，“十八魁”可以说是从肩负村落、乡里乡间公理、正义的合法运动中凸显出来的极左派，虽仍带着前一阶段的胎记却通过其前卫作用为即将到来的义和拳运动架设了桥梁，是从合法的村落运动到义和拳运动的过渡形态。

304 光绪二十三年（1897），杨宣教士给教民200两银子，让其购买新建真正的天主教堂所需的建筑材料，并堆积在院中。当时教民们已经获知“十八魁”加入了义和拳，非常担心如此开工会引发与光绪十三年时同样的妨碍阻止行动。于是，教民通过神父“以梅花队阻工谋叛为词，向冠县投递信函”，图谋利用官府予以牵制，防患于未然。[①] 郭栋臣称官府派一哨（一中队）士兵驻扎梨园屯，教民以之为靠山，扬言官府派兵抓捕赵老祝（赵三多）。[②] 赵三多闻之便于二十三年（1897）三月二十日集期在梨园屯开了三天大会，“亮拳”示威，给对方施加压力。所谓大会亮拳，就是历年二三月间民间设立买卖会场，其间，习拳之辈也趁会期传单聚会，比较拳勇，名曰“亮拳”[③]。梨园屯大会聚集了周围方圆二十里的义和拳徒三千余人，驻扎官兵莫敢阻止。乘大会激发的高昂气势，三月二十六日，“十八魁”等村民以前述教民向冠县投书为由，涌向教堂质问，教民闭门自保，从房顶投掷砖石，放洋枪应战。[④] 民教对立就这样发展为大规模的武力冲突。据日后逮捕的阎书勤之兄阎书堂供称，其弟与马廷凤、高小麻等为保护庙宇、阻止

---

① 《教案档》第6辑（一），第279页，光绪二十四年十月初四，总署收山东巡抚张汝梅文。见第292页注①。

② 郭栋臣：《义和团之缘起》，载《调查资料选编》，第328页。

③ 《教案档》第6辑（一），第257页，光绪二十四年七月初一，总署收山东巡抚张汝梅文，附东抚奏折。《义和团档案史料》，中华书局1959年版，第15页。

④ 《教案档》第6辑（一），第279页，光绪二十四年十月初四，总署收山东巡抚张汝梅文。

修建教堂而与教民滋闹。[①] 可知此次冲突并非从口角层次引致的偶发性越轨。如法国公使所言，二千余人持刀械袭击梨园屯教堂，打伤在教堂居住的教民多人，捆绑三人，破坏教堂，袭击并抢掠了二十五户教民的家，将约二百名教民从村中放逐出去，用教会的物资重建玉皇庙。[②] 可视为一系列有目的的行动。发动实力斗争的核心人物是阎书勤等“十八魁”，也有威县、曲周县的众多拳民加入行列，在威县境内教民王太清被杀害了。[③] 这样，梨园屯教案便跨入了新的阶段。

对此，巡抚李秉衡在四月通过东济道吉灿升命东昌府知府洪用 305
舟亲赴当地调查处理。并指示因庙地为祸患之源，故将之充公作义学，不令村民在该处建庙，为洋人另觅土地建盖教堂，由冠县当局抓捕犯人处罚。[④] 洪用舟在当地与何式箴一同办理，按指示断令将庙地充公，另替洋人找土地建教堂，查拿犯人同时赔偿京钱二千串。[⑤] 这是对前面裁定的变更，是刚硬的李秉衡秉承总理衙门（总署）“持平办理”之意并沿该方针贯彻的结果。[⑥] 因“已有成议”，

---

① 《教案档》第6辑（一），第271页，光绪二十四年十月初二，总署收山东巡抚张汝梅文，附梨园屯案“十八魁”内阎四妮和阎书堂口供。

② 《教案档》第6辑（一），第192页，光绪二十三年六月二十七日，总署收法国署公使吕班照会。只是“二千余名”的数字稍大。拳民、村民于四月十五日想演戏庆祝庙宇重建，被官府制止。

③ 《教案档》第6辑（一），第197页，光绪二十三年十二月二十三日，总署给法国署公使吕班照会。

④ 《教案档》第6辑（一），第195页，光绪二十三年十一月二十九日，总署给法国署公使吕班照会。见注129文。

⑤ 《教案档》第6辑（一），第221页，光绪二十四年三月二十一日，总署收山东巡抚张汝梅函。

⑥ 《教案档》第6辑（一），第194页，光绪二十三年十一月二十九日，总署行山东巡抚张汝梅文。“（二十三年）七月初二日，准李前抚冬电复称，冠县梨园屯教案已饬济东转饬该府县持平办理”。

故教会也就姑且同意了。①

然而到后来，不满于当地处置的教会一方、马天恩主教却改变了态度，得到他的联络的法国公使，与十一月末至十二月，以强硬的口吻提出谴责和要求，称该土地三十年来在教会的管理之下，属于执有可靠“契据”的教会财产，之所以惹起事端是因地方官不好，不遵从总署的命令而无谓地“延缓”的缘故，属于“中国国家的责任”。应立即罢免何知县以外两名官员（吉道员、洪用舟）的职务，严惩犯人，将土地和被盗财物归还教会，并予以赔偿。②意大利公使也因马天恩主教及下属宣教士俱为意大利方济会宣教士而介入，提出照光绪十四年（1888）所定章程（承认凡涉及意大利籍宣教士意大利官员均有权处理的保护权。但意大利方济会被置于法国的保护之下，持有法国公使颁发的执照）中方应与意大利公使馆处理该问题。③

光绪二十三年（1897）冬十二月外交压力骤然增加，这是因十月初七日发生巨野事件，德军占领胶州湾，以此为背景，德国公使海靖于十月末抛出六条要求，与清朝进入外交交涉。当时正是该交涉行将完结之时，为了不落后于德国，法国公使一边继续与意大

---

① 《义和团档案史料续编》，中华书局 1990 年版，第 107 页；光绪二十四年三月二十一日，张汝梅致总署函（《教案档》第 6 辑（一），第 222 页，总署收山东巡抚张汝梅函相同）。见第 311 页注①。

② 《教案档》第 6 辑（一），第 196 页，光绪二十三年十二月十五日，总署收法国署公使吕班照会。六月二十八日通过总署要求巡抚李秉衡“严办罪犯，给还教堂地方及所有物件，赔偿所受亏累”。由于李的态度及交替巡抚、处理巨野事件，并没有具体落实（《山东巡抚衙门档》，光绪二十三年六月二十八日，总署致李秉衡电，载《档案史料续编》，第 29 页）。

③ 《教案档》第 6 辑（一），第 197 页，光绪二十三年十二月十五日，总署收义国署公使萨尔瓦葛照会。一并参见此后的文件。反映出在这些方面落后于各国的意大利焦急地力图确保在中国的势力，该姿态与下述外交举措相联系：1899 年 2 月提出租借浙江三门湾、在浙江修建铁路、开矿等要求。虽派海军示威，但却被获得日本支持的清政府所拒绝。

利外交对抗，并开始利用教案事件展开外交攻势。

在当地，何式箴按洪用舟之命替教会寻觅土地，尝试使双方接受，306
但却事与愿违。[①] 受到巨野事件和胶州湾被占的冲击，而随即专注于洋务的新任巡抚张汝梅，受到强横的法国的外交压力，反复催促命令洪用舟、何式箴火速办理。洪与何谎称已买得土地一段，赔偿金二千串也已通过宣教士处置妥当。张汝梅据此向总署电称梨园屯问题的处理“已有眉目”[②]，力图化解压力安定事态。然而马天恩主教进而摆出更为强硬的态度，推翻对洪用舟断令的认可，提出赔

---

① 《教案档》第6辑（一），第197页，光绪二十三年十二月二十三日，总署给法国署公使吕班照会。“因地基久未买妥，连经饬催，复据该府县禀，业经买地一段，……京钱二千串，由教士自行起盖转发，……。是此案办理已有眉目”。另有“因该县觅地未就，久未议结”。（同书第221页，光绪二十四年三月二十一日，张汝梅函称。）

关于何式箴包括找地在内的现场处理，现基于几位村民的证词和调查作如下整理。《调查资料选编》（第252—258页）张老和述、李老申述、高元昌述、高警世述，（第274页）于忠海述，以及赵怀铸前揭论文、《赵三多和他领导的义和团》（第13页）、陆景琪《义和团在山东》（第32页），都分别言及知县何式箴的处理，显示出在裁定的反复变更、在斗争的何时采取了什么样的处置方面是混乱的。将这些资料进行整理，可以推定下述两个事实。

［Ⅰ］光绪十八年的强制变更裁定将庙地给予教民，知县何式箴补给银二百两、京钱一千串作为新庙的建筑费用（随后发生实力防卫和实力驱逐），于实力驱逐之后，在村西给村民建一小庙。然而村民却不认为这是必要的，仍执著于原庙（参见本文）。

［Ⅱ］光绪二十三年，基于洪用舟裁定，为使庙地充公，何式箴在双方同意的基础上（本文注131），在村西北寻得九亩土地作为教堂用地，另在村南侧（旧玉皇庙同侧）得三亩作为新庙用地，命各自开工建房。村民接受并从使用教会预备的材料在庙地重建的玉皇庙中撤出，移至新庙，为庆祝新庙落成演戏开光。但教会（外国神父或传道人）却改变了主意，拒绝搬到村西北盖好的新教堂，坚决主张在原庙基地建盖教堂。此即“地基久未买妥”、“该县觅地未就”。因此，村中出现骚动（更换的庙地有可能归村民保有）。

郭栋臣于二十三年与道台等官员五人及各县四乡士绅四十五人协议，在原地建庙，在村南动用公款建教堂，不足两个月庙即告成，庙门上贴对联：“山东济南五员青天，评情论事，开创千古大业”；“河南直隶万县善士，扶正黜邪，费尽多少苦心”。并演戏庆祝。但因对村南土地不满，神父上诉到省，巡抚张汝梅遂命“拆庙”（《义和团之缘起》，载《河北文史集粹》）。但此裁定的前半部分不可能存在，不足采信。

② 同上。

偿二万两等要求。[①] 于是，张汝梅命洪用舟急赴当地再次进行调查处理，并派勇队协同洪用舟查拿，另一方面不得不罢免何式箴。[②]

六 光绪二十四年(1898)二月至四月的斗争

冠县在知县空缺的情形下迎来了新年。正月，经洪用舟推荐，候补知县曹倜被张汝梅叫到济南，探询他是否可以到冠县就任，曹倜答称："必须履任后，身入其巢，相机行事，定有办法。"于是便被任命为代理知县派往该县，"饬令妥速办理"[③]。二月初四日，马天恩主教致电法国公使，称"贼匪"再度侵犯教民，其他几处教堂均处于危险之中，传达出斗争之火再燃的消息。[④] "上年（二十四年）二月，一夜即呼聚万人"[⑤]，"十八魁"、梅花拳等自二月至四月采取行动，袭击并杀伤抢掠周边辛庄（辛营即麦子乌营）、朱家营、孙庄等处教民。[⑥] 率兵赶赴当地的洪用舟于二月初八日探知阎书勤等行踪，随即督带兵丁前往抓捕，弹压中致使从犯李洛水死亡、阎书勤重伤（阎逃亡）。此外，又派勇役拆毁前年三月所盖
307 玉皇庙，将原基交还教会，给银四百两，令在外乡十二里庄教堂等处接受帮扶近一年的教民返回梨园屯村。[⑦] 并留二哨兵丁驻扎当地

---

① 《义和团档案史料续编》，第107页，光绪二十四年三月二十一日，张汝梅致总署函。

② 《教案档》第6辑（一），第221页，光绪二十四年三月二十一日，总署收山东巡抚张汝梅函。与《档案史料续编》第105页三月十五日文件相同。

③ 曹倜《古春草堂笔记》（《义和团史料》，中国社会科学出版社1982年版，第267页）并注139文。曹倜文章粉饰自己的政治业绩，有必要进行严格的史料批判。

④ 《教案档》第6辑（一），第213页，光绪二十四年二月十一日，总署给法国公使吕班照会。

⑤ 《山东义和团案卷》，第138页，光绪二十五年十二月十二日，马副将金叙禀。

⑥ 《教案档》第6辑（一），第234页，光绪二十四年二月十一日，总署收法国公使毕盛照会。

⑦ 《教案档》第6辑（一），第221页，光绪二十四年三月二十一日，总署收山东巡抚张汝梅函。

维持治安。

但“十八魁”并未受到镇压。二月二十三日前后在冀州，帮会散布谣言称义和拳将要造反并会回来，以至于人们纷纷避难城中，村庄也开始修筑围墙。[①] 二月末，袭击了威县赵家庄附近的孙庄。闰三月初三日（或初四日）夜，三四十人一伙，手持长枪、火铳、大刀，袭击了曲周十八村的麦子乌营村，该村有教民八九十人，村长也是教民。袭击者高喊“我们是十八魁”，并说“凡不是教民者，都不要害怕。我们是专门来消灭那些欧洲人的教徒的，他们胆敢在这里造教堂”。他们撞破教民家大门冲进去，将教民砍成重伤，抢劫了金钱、衣物等，随后放火烧死教民，向东北方向撤退。[②] 此后，“十八魁”抓住魏村、潘村教会职员二人并将他们捆吊起来，本打算杀害，但被同伙中不那么凶暴的人说服，将他们释放。十日夜半，魏村附近一个堂口被白莲教或“十八魁”袭击。[③] 二十四日，钟官营遭到一伙三四十人的抢掠。[④] 四月初六日，赵家庄遭夜袭。[⑤] 虽被击退，但此后有八十人左右在附近出没窥伺，魏村左近的堡镇也受到新的攻击。

住在赵家庄教堂的宣教士范迪吉（A. Finck）述称：“这些暴行的罪魁祸首都是义和拳、梅花拳和‘十八魁’的成员。这些人

---

① 《1898 年 3 月 15 日冀州方家庄宣教士文思安（A. Vinchon）致东南教区主教步天衢（H. Bulte）函》，载《探索》，第 193 页。南宫县知县禀报北洋大臣称梨园屯事件令与直境州县邻近者无不惊惶。（《收发电》——台北中研院近代史研究所藏总理衙门档案——收北洋大臣电，光绪二十四年三月初七日。）

② 《1898 年 5 月 5 日赵家庄司铎范迪吉（A. Finck）写给主教步天衢的教务报告手稿》（载《探索》，第 194—198 页）及《直隶东南教会致法国驻北京公使关于山东东昌府冠县梨园屯事件的报告》（载《探索》，第 202—204 页）。《益闻录》1785 号（光绪二十四年五月四日）“匪害教民”。其间，孙庄再度遭袭，教民马洛凤被害。

③ 《鄂铎宣（Gouverneur）神父书简，1898 年 6 月 15 日献县》，载《探索》，第 208 页。（原文载于 *Chine et Ceylan*，1898 年。）

④ 《威县传教士万其偶致主教函》，载《探索》，第 199 页。

⑤ 《马泽轩（Maquet）神父书简，1898 年 5 月 26 日》，载《探索》，第 207 页。

联成一气，逗留在被他们蹂躏的土地上，五十、八十、一百甚至二三百，结伙成群，造塔焚香，享受着抢掠得来的果实。”并“在周围二三百里的范围内”，向追随他们的信徒发出集合的号召。①

关于骚扰原因，洪用舟向巡抚张汝梅报称：“上年梨园屯民教构衅，牵涉梅拳。本年正二月间，谣言来有洋兵，梅拳遂又麇聚，以致远近惊惶，民教震恐。”② 梅花拳参与斗争是自去年即二十三
308 年三月事件以来，而此次二十四年二月至四月的斗争，则起因于二十三年德国占领胶州湾所引致的具有现实感的对外国军队介入内地纠纷的危机意识。但署威县知县李丕裕则述称：本年二月初，闻山东冠县梨园屯有义和拳民，前与教民互争庙基，教民欲建天主堂，拳民争修玉皇庙等因。今山东抚宪饬县查办，因勒令拆庙，拳民始聚众窥伺，以致谣言四起，各处传讹不一。后东昌府亲诣该屯剴切晓谕，冠县督同拆庙，民教各无异言，事即寝息。③ 认为直接导因在于德国占领胶州湾后，难以承受强横的法国公使及马天恩主教的外交压力的“民教调和”派“山东抚宪”（张汝梅），屈于压力变更前巡抚李秉衡时的裁定，强令该“县”拆毁庙宇（实际上是由洪用舟和冠县实施的）。围绕这是真是假，“谣言”、“传讹”满天飞，其中就有洪用舟禀报的为了拆庙“来有洋兵”的流言。新巡抚张汝梅命洪知府派遣勇队，何式箴的撤职和在济南任命新知县曹倜及其赴任，随后是“勒令拆庙”这一裁定的再度变更，此即谣

---

① 《范迪吉（A. Finck）写给主教步天衢的教务报告手稿》，载《探索》，第198页。有记录称他们在攻击时自称为“梅花拳党”。（《收发电》，收北洋大臣电，光绪二十四年四月初二日。）

② 《教案档》第6辑（一），第236页，光绪二十四年四月二十九日，总署收山东巡抚张汝梅文。

《收发电》（收山东巡抚电，光绪二十四年闰三月初三日）称：“海主教危言耸听，意在以洋兵耀武夸示，教民处处生衅，外兵干预内事，转恐民心惶惑，激成变端。”可以感受到来自德国的“压力”。

③ 《教案档》第6辑（一），第91页，光绪二十四年四月十八日，总署收北洋大臣王文韶文。

言之源，这些情况被联系在一起四处传播，致使人们猜测事态会急转直下，于是就发生了拳民聚集。在此可以想见，导致猜测“来有洋兵”的危机或制造出将玉皇庙归还教会的事态变更，正是教会、教民所激发的。这在下述宣教士们在占领胶州湾后对该地区状况的认识中同样可以看到。

耶稣会宣教士范迪吉于光绪二十四年闰三月十五日（1898年5月5日）的教务报告中称：“德国人对胶州的侵略行径在中国官员和易变的民众的思想中产生了恼火的反感。洋人的大炮所轰不到的内地传教区，就难免不遭受到这股恼火的反感情绪的反击。”① 克赖（du Cray）神父在书信中也写道：“德国人（制造的）事件在一些地区使传教士深受其害。……除了侵犯他人的权利以外，侵占胶州不仅对中国，而且对居住在中国内地的外国人 309
会产生严重的后果。”② 此外，还有书信称“中国人，除了若干思想特别开放的人以外，对外国人的入侵，不论是俄国人、德国人、英国人或法国人都怒目而视，不会有丝毫的好感”③。“异教徒的帮会分子……把传教士和教徒视为德国人侵占胶州的原因”④。于是，“一些秘密组织尽力在各地进行扰乱”⑤。“这些运动的目标总的说来是针对欧洲人，特别是反对传教士和他们的教徒，他们在中国人民的心目中有一个带有侮辱性的称号，叫‘洋鬼子’”⑥。

胶州湾被占后的这种社会气氛和在前述公使、主教的行动影响下的山东当局一系列的反应，致使“十八魁”等拳民的危机感膨

---

① 《范迪吉（A. Finck）教务报告手稿》，载《探索》，第197页。

② 《传教士克赖书简，1898年5月16日天津》，载《探索》，第206页。（原文载 *Chine et Ceylan*，1898年。）

③ 《鄂铎宣神父书简》，载《探索》，第207页。

④ 《马泽轩神父书简》，载《探索》，第207页。

⑤ 《鄂铎宣神父书简》。

⑥ 《范迪吉（A. Finck）教务报告手稿》。

胀并被激发。洪用舟报告的措辞是力图将人导向一种理解，即尽管他自己身处拳民的反应中，但他并没有涉及该反应所产生的风波，而与胶州湾被占后的一般状况以及“来有洋兵”的流言直接结合在一起。洪向总署、公使表白的意图是为代表山东当局的自己免责。①

反对教会、教民试图进行斗争的“义气和合”的拳徒集团在二月至四月的斗争中首次公开亮相。是为义和拳的出现。值得注意处有二。其一，义和拳在出现时是作为小集团行动的。这与被视为义和团运动的缺陷即组织的个别分散性有关，以往研究者俱用农民个别分散的状态予以说明，还应再加上以前述梅花拳会组织的样态为根基的义和拳组织的形成。以该义和拳组织形态为原初模式之一，在传播的过程中形成了义和团运动。其二，该小集团“造塔焚香”。在“塔”中所供的与梅花拳文场、武场的相同，一定是关公等神佛神仙及祖师，这可以说就是日后义和团“坛”
310 的雏形。小集团或它们相互之间的结合是以这种宗教性为媒介维持的，此即义和团的原型、雏形。与此相关，有如下令人感兴趣的证词。周良卿称，当梅花拳为“亮拳”而出村进行拳术比赛时，“先要叩头、烧香、供关公、关平、周仓，以求不被刀枪棍棒所伤”②。该村距赵三多起事的地方很近，赵三多等“祭旗（蜂起）时烧香、磕头，用邪法，说刀枪不入，还念咒语，只是记得不清咒语了”。③ 梅花拳的文场有“送神咒”、“心血咒”等，经卷中也有“灵山赞”、“送香歌”、“拜佛辞”④，临战时念诵，祈

① 关于这一点，笔者在拙文《义和团民众的权力观》（载《系列世界史问答》(6)《民众文化》）中仅从占领胶州湾的德国军队将介入内地民教争地的危机意识来把握，这是不充分的。

② 《威县义和拳调查资料选编》“周良卿口述”，载《研究》，第384页。

③ 《威县义和拳调查资料选编》“蒋存德口述”，载《研究》，第372页。

④ 前揭路遥论文《近代华北农村秘密拳会的调查与分析》。

求武场的关公及文场的佛、祖师、神给予护持，不被刀枪棍棒所伤，进行自我鼓舞。可见义和拳的组织及行为模式及其思想，是以梅花拳的相关部分为根基，同时不断吸收反教会的人及乡里乡间的公理、正义而形成的。

再看这次斗争迎来了什么样的结局。洪用舟报称“传到拳首赵三多，剀切开导，晓以利害，即将梅拳解散”。“自是以后，各路拳民间或聚会亮拳，遂讳言梅拳，仍旧立义和名目”[①]。也就是说，梅花拳只是改名为义和拳，实体则保存下来。

关于赵三多梅花拳改称“义和拳”之“义和”的来源，有两种解释。其一说根据郭栋臣笔记，认为曾为同治年间团练的城北义和团（团总赵老广）于光绪二十二年（1896）再度结成团练，团中即有梅花拳徒，故采用其名称是为了借用其在当地的影响力。该解释是以梅花拳与八卦教系统的义和拳不同并没有巫术宗教性为前提的。另一说根据二十四年（1898）四月二十九日张汝梅奏文“盖梅花拳本名义和拳，直东交界各州县，……历年春二三月，……比较技勇，名曰亮拳。乡间遂目为梅拳会。……自是（梅拳解散）以后，各路拳民间或聚会亮拳，遂讳言梅拳，仍旧立义和名目”（与梅花拳即“干枝梅花义合拳”的提法相一致），尤其是 311
其中“本名义和拳”、“仍旧立义和名目”。通过分析乡里乡间的正义及豪侠之仁义，以及具有反教会之义气和含义的斗争过程和梅花拳本身，笔者认为以后者为宜。

---

① 《教案档》第6辑（一），第236页，光绪二十四年四月二十九日，总署收山东巡抚张汝梅文。光绪二十四年四月二十九日张汝梅致总署文称：“梅花拳本名义和拳，直东交界各州县……民强好武，平居多习为拳技，各保身家，守望相助”，“乡间遂目为梅拳会”，“讳言梅拳仍旧立义和名目”，“义和之名讹为义民会”。他很清楚地认识到他们是“拳会”、“会”。而五月十二日他向军机处报称“直隶山东交界各州县人民多习拳勇，创立乡团，名曰义和”（《义和团档案史料》，第14页），则反映了他想将其纳入当时日益推进的“责成地方官谕饬绅众，化私会为公举，改拳勇为民团”方针框架内的政治意图。在这种形势中，拳民们使用了“义和团”作为称号。

曹倜也来到了干集村，当天适逢集期，见拳民“短衣带刀，填塞街巷，其混乱情状，触目皆然”①。他们召集各村绅士及乡团团长商讨善后对策，在这些人作保下叫来了赵三多，以解散拳徒为条件，保证他及其拳徒一律无罪。赵三多表示接受，解散了拳民。此即洪用舟所谓在“剀切开导，晓以利害”之下的解散。此妥协解散的发生应在二月中旬。② 然而，一连串的骚乱此后仍在持续，其间官方究竟采取了什么对策呢？

东南代牧区致法国公使的报告述称，受洪用舟之命，一些兵丁和官员进驻梨园屯，但对于引发一系列事件的义和拳、梅花拳、“十八魁”，至今仍未予逮捕。作为按兵不动的借口和理由，第一是恐怕引起据说已聚集在二三百里外的会众们总暴动；第二，他们也是皇上的臣民，是同胞，期望善意地唤醒他们对皇上的忠诚，迷途知返。为此目的，免于对赵三多的处罚。③ 一连串的骚乱都是在官兵驻扎梨园屯期间在其眼前发生的，但罪犯却被认为是在官兵的庇护下逍遥法外④，由于地方官采取了这种恶意的消极态度，才使得不法之徒在该地区实施恐怖统治，招致十五个村四五千名教民和三名法国宣教士的不安。

这是东南代牧区教会方面的见解。接到报告后，法国公使主张对于导致教会教民受累，“地方官却毫未阻止”的洪用舟予以撤职

---

① 曹倜：《古春草堂笔记》。当时担当处理之责的是洪用舟、曹倜二人，他们以干集乐育书院为据点进行活动。

② 洪用舟称“始则暗设间谋，解散拳民；继则济以恩威，拆还庙地；终则婉言议款（赔偿金）”。最终赔款的商谈于三月初在临清与方济会宣教士之间进行，后因东昌府童试洪用舟才返回（《教案档》第6辑（一），第237页，光绪二十四年四月二十九日，总署收山东巡抚张汝梅文，附东昌府上巡抚禀）。此外，5月5日（闰三月十五日）范迪吉报告（注146）中提到“官员与匪首赵老祝达成协议，答应不加追究，条件是匪徒们保证现时保持安静，不肇事生非”。故解散应在此之前。

③ 东南教会的报告（《探索》，第202页）。

④ 万其偈致主教函（《探索》，第199页）。

处分[①]，施加强大压力。张汝梅对此示以反抗。

曹倜、洪用舟辩称，在派兵驻扎的梨园屯并未发生骚乱。[②] 作为处理措施，首先解散拳民，随即又拆还庙地，最后是赔款。至于 312
逮捕犯人，当初就放出眼线追踪并悬赏“十八魁”。罪犯潜入直隶，虽查得线索，但因其屡屡转移，至今尚未拿获。关于曲周、威县抢掠教民事件因系隔省不知详情，或许盗匪借用“十八魁”之名即公使所言“教堂受累之由”[③]。洪用舟、曹倜的方针是，对新来的赵三多梅花拳势力施以怀柔，阻止其真正加入战线，分化瓦解并镇压事件的主谋“十八魁”。但未见其认真追捕犯人。对于洪、曹而言，按巡抚拟定的方针处理梨园屯事件，防止事态扩大化，使之沉静下去即可。而无视截至目前的经过，采取强硬措施予以深究将招致危险。归还庙地给教会，意味着回到光绪十八年至二十三年间（1892—1897）的状态，经绅士作保双方同意，“事即寝息”。

然而，一旦接近临界沸腾起来的拳民的能量，已超出了赵三多控制的山东省域，在直隶引发了一连串的骚乱。具有欧洲法律秩序意识的被害当事人东南代牧区宣教士虽然作出了前述判断，但这一在“犬牙交错”的县境、省境所发生的现象，仅凭洪的撤职并不能使问题得到解决，事态反而发展到难以收拾的地步。当时，乡间盛传大名府贴出大刀会揭帖，声称四月十五日与教堂为难（第二章述及）。[④] 由于直东交界的广阔区域出现极为不稳定事态，眼前

---

① 《义和团档案史料续编》，第113页，光绪二十四年四月十二日，总署致张汝梅电，附法使致总署照会。

② 《义和团档案史料续编》，第115页，光绪二十四年四月十五日，张汝梅致总署电：“旋据曹令禀称，自梨园屯滋事请队惩创后，至今尚留二哨，地方安静。”

③ 《教案档》第6辑（一），第237页，光绪二十四年四月二十九日，总署收山东巡抚张汝梅文，附东昌府上巡抚禀。当时发生教民捆殴平民冠氏事件，险些导致冲突，经开导平息。可见紧张局势依然持续，官方“不遗余力”地应对。（《收发电》，收山东巡抚电，光绪二十四年四月十六日。）

④ 《教案档》第6辑（一），第238页，光绪二十四年四月二十九日，总署收山东巡抚张汝梅文。鄂绎宣神父书简（《探索》209页为中文译文）。参见第二章。

即存在“万人”拳众，所能采取的对策只能是力图使事态不再扩大并逐渐安静下来，但具体却不可能有任何实际手段。

二月至四月，斗争随着义和拳作为主体登场，斗争便超出了梨园屯村“庙地之争”的范围，划时代地踏出了区域性反教会斗争的一步。经过这次事件，法国公使及教会方面提出更进一步施加压力提出要求：(1) 立即逮捕“十八魁”；(2) 赔偿二万两；(3) 罢免洪用舟；(4)
313 以处理前案的张上达替换济东道吉灿升。中方则提出取消露骨干涉内政的第一、三、四条，将第二条改为赔偿一万两。[①] 在山东西南部开始频频发生大刀会的仇教斗争，总理衙门不得不于五月二十四日颁发保护教会的谕旨，要求各地防止发生教案事件。

关于七月初的情形，耶稣会裴省三神父在信中作了如下描述：

> 我们直隶省在一两周时间内就被义和拳所侵入。他们从山东来到这里，他们传播很快，如同火药桶爆炸一样。为什么这样呢？这就是由于德国人侵占了胶州湾。他们对我们也不会友好。你知道，在中国人的心中燃烧着多么炽烈的烈火，他们攻击我们教会是洋人的先遣队，并说是教会把洋人叫来的。在这里人们都在议论：洋人要瓜分中国，他们已经潜伏在中国各地；（拳民）现在同法国还挑起了新的冲突。[②]

第四节 1898年蜂起——“顺清灭洋”

充当赵三多文书的郭栋臣称：此后，“赵等暂时隐避，暗地筹

---

① 《教案档》第6辑（一），第251页，光绪二十四年六月初十，总署收法国公使毕盛照会。并阅同书第234页。

② 任德芬（I. Mangin）：《义和拳在直隶东南》（1900年3月25日，献县张家庄，《探索》，第246页）。这里所言“义和拳”具有鲁西北“神拳”的传播特征，他称之为“义和拳”，反映出该名称在直东交界地区已成为反教会武术教习之风的代名词，用来自称或他称。参见第326页注②。

划，是年秋八月十八日，计划成熟，有他师父赵老起，师兄弟石三德、陈老明，大徒弟项老胜、任长典……等在冠县属蒋家庄马场一齐集合祭旗起义。旗写‘助清灭洋’，共三千多人。”① 姚洛奇也深深参与到当年秋天的蜂起中。

据李九子口述，其经过如下：当时有一在永年、曲周、威县、肥乡、邯郸一带游历，寻求布施、为人治病的道士，人称韩二瞎子。光绪二十二年（1896），他在永年县城东北四十里的下堡店，以化缘所得金钱建庙，住持其中。不久，号称明朱 314
洪武后裔的朱九斌及刘伯温后代刘化龙就住在该庙，扬言“反清复明，灭满兴汉”，传习梅花拳。他们与永年县的梅花拳徒有所接触，但只有临清州留善固村的梅花拳师姚文起（姚洛奇）赞同他们的趋旨，与他们交结。姚文起（姚洛奇）在拳徒间是个没有“声望”的烧窑匠，曾在临清城西做工，自从赵三多采取反教会行动后，便赴沙柳寨，以同道（梅花拳）名义见赵。赵三多得知姚在梅花拳中比自己还高出一辈，便拜姚为师。不久二人即在反教会斗争上意气相投，形成了姚洛奇、赵三多、朱九斌、刘化龙反体制激进集团。对该激进派怀有疑虑的其他拳师出言制止赵三多：“我们的（梅花拳）祖师自明末清初传道到现在，已有十六七代了，文的看书，给人治病，武的练拳，强壮身体，从没有过叛乱的事，事闹不成，就不能出头露面了。”但赵答已骑虎难下，即使闹事也绝不连累梅花拳。于是便改名为义和拳。②

此姚、赵、朱、刘激进集团成为光绪二十四年（1898）蜂起

---

① 郭栋臣：《义和团之缘起》（载《资料选编》，第329页）。与官方记录及宣教士日记之“秋八月十八日”相左。此非蜂起，而是祭旗聚众练拳“大会”，也可以说是确认共识的大会。

② 《资料选编》，第314—315页。郭栋臣《义和团缘起之补充资料》（同书第333—334页）。

的核心。赵三多曾对曹倜说："梨园屯案中人投入团中，为徒众误收，无法摆脱。……已处骑虎难下之势。"① 可知他已被"十八魁"及姚、朱、刘等激进派牵引，置身于斗争的漩涡之中了。他们这些首领在这一时期经常相互往来商讨各种计划。

光绪二十四年（1898）九月初，有传言称山东文武各衙门出有批票要拿拳民，拳民恐慌。姚洛奇怀疑这是受临清小卢等处教堂唆使，便传帖聚众，拟合教会拼闹。② 当时威县赵家庄教堂的耶稣会宣教士伊索勒（Isole）在日记中写道：

315 九月十一日（1898 年 10 月 25 日）"上午十点钟，有人将义和拳（敌对派）暴动的消息告诉了我，这些暴动者的标志是头裹手巾，脚穿长靴，武器是快枪和长矛，他们的旗帜是镶有黑边的黄幡，上面写着'顺清灭洋'的字样。他们打算在新年头一天发动普遍的起义，从此时到那时，到处招兵买马，操练武艺。他们同官吏妥协，只进攻基督徒。"③

然而，赵三多并不准备与该行动发生关联，出头率领拳众进行

---

① 曹倜：《古春草堂笔记》，载《义和团史料》，第 269 页。

② 《教案档》第 6 辑（一），第 301 页，光绪二十四年十二月十二日，总署收北洋大臣裕禄文。

③ G. N. Steiger, *China and the Occident*, Yale U. P. 1927. p. 132. 伊索勒《处于临战状态的赵家庄堂口》，载《义和团研究会通讯》第 4 号，《探索》，第 212 页。（原文载 *Chine et Ceylan* vol. Ⅰ, p. 106.）

口号是"助清灭洋"还是"顺清灭洋"，在思想格调上稍有差异。从本章追寻下来的当地的公理、正义性以及赵三多的政治立足点来看，"顺清灭洋"是从他们的立场最直线性地引出的口号。同时，当我们重视在激进派集团中赵三多是被动的（参见注 189），是被姚洛奇等秘密结社型指导所牵引这一侧面时，"助清灭洋"便显得很自然。郭栋臣（注 174）所写是后者的见解，而笔者探讨的方式则属于"华北农村社会与拳民运动"这一从生活在农村社会中的人们的感性和意识（民众文化）出发来观察，而非从党（秘密结社）的角度来看，故本节标题采用了"顺清灭洋"。

斗争。[①] 因此，姚洛奇、“十八魁”等于十一日夜前往沙柳寨赵三多家，放火烧房，强行拉他出山。[②] 随即带他到直东交界各处，逼胁其出头。他们还在各村裹胁拳众并征集马匹。关于蜂起的契机，此外还有东勇越境至沙柳寨[③]、“住小卢（教堂）防勇至威县沙柳寨拿牛肉”[④]。“教民历年屡次欺侮拳民，结有仇恨”，且当教民扬言山东兵准备进行“攻击”之际，不管目的为何，确有山东兵开到沙柳寨附近。这引起了姚洛奇等有些防卫过当地起来对教会、教民进行反击。

九月十一日，开始行动的是以赵家庄教堂东侧、邱县飞地之内的常家屯为中心的地区。十二日，迎接赵三多的集团——“威县十八”（威县拳徒和“十八魁”）——在当天袭击了陈家庄的两户教民。十三日，冠县红桃园和邱县柳疃分别聚集了二三千名拳民。十四日，他们向南进发，在曲周县大寨村休息吃饭，征召人马。入夜，住宿临清州龙上固村（四五百人，二三十匹马）。十五、十六日，滞留该地，从附近各村调集粮草马匹。十六日，烧打小里固庄教堂。赵三多手下拳徒复聚，临清州杏叶村也集结了三四百名。[⑤]

这一连串行动包括令拳民在成为指挥所的邱县常家屯附近集

---

① 赵三多之所以不愿出头，按曹倜的话讲是由于二十四年二月“经（曹）倜劝谕安帖”的缘故（“曹倜致朱钟琪电”，二十四年九月十三日，山东巡抚衙门档，《档案史料续编》，第151页）。该电文称“顷探威县二门拳民，因临清小卢飞虎营防勇至威县沙柳寨搜拿牛肉起衅”。也就是说“二门”小架派（张从福派）梅花拳蜂起了。由此可知姚文起属于二门。赵三多是大门即大架派，这次蜂起由二门为主导，赵三多是被卷入的。这与注189赵清江所述相符。

② 《直东剿匪电存》卷1，大名道［万培因］又电，二十四年九月二十日巳刻到。（《义和团运动史丛编》第2辑，中华书局1964年版，第30页。）及注177。

③ 《直东剿匪电存》卷1，大名道［万培因］又电，九月二十日酉刻到。

④ “山东抚院收电簿残卷”，二十四年九月十四日（发曹县电）（《筹笔偶存》，中国社会科学出版社1983年版，第711页）。注179曹倜电文也提到驻扎小卢教堂的飞虎营兵丁拿牛肉引发事端。但如果将与兵丁的纠纷当做原因，就无法对以下斗争的展开进行说明。注177裕禄之言最有说服力。

⑤ 《直东剿匪电存》卷1各电。

316

图 3－8　威县后沙柳寨村（赵三多故居邻村）

结，从那里南下向小卢教堂作集团式推进，其间筹措人员、粮食、马匹准备攻击，在龙上固、杏叶村整顿战列准备开始攻击。

官方出动大名镇马队、临清营兵、各州县勇役进行镇压，同时，直隶山东当局派临清知州王寿朋、冠县令曹倜、邱县令李子方、威县令戚朝卿及大顺广道所派官员负责处理。他们召集三县团总及绅董，命向拳民极力劝谕。十五日，曹倜和戚朝卿派他们去劝导。十七日，赵三多被说服。[①] 赵随即“向姚洛奇和拳众们当场叩头，亦请解散”[②]。十七、十八日，拳民开始纷纷解散回家。龙上固五六百人回乡途经红桃园，并留在那里（十七日）。杏叶村的三四百人也回到曲周的白果树

① “曹倜致张汝梅等电”，二十四年九月十七日，山东巡抚衙门档，《档案史料续编》，第 155 页。

② 《教案档》第 6 辑（一），第 301 页，光绪二十四年十二月十二日，总署收北洋大臣裕禄文。

辛庄。对于这些解散回家途中的拳民，红桃园的教民们用言刻薄，姚洛奇复心怀不甘，“随乘机勾结匪类，妄造谣言，激怒红桃园附近拳民”①，又聚众至七八十人，于十九日夜五更，到红桃园放火焚烧教堂，并杀死教民二人，击伤一人。② 二十日，逼胁赵三多令其向北同行的姚洛奇徒党路过威县第三口村，又焚烧了该村新建的教堂（法国人罗泽溥神父负责）及教民房屋。威、邱、冠各县知县率大名马队、临清营兵、勇役追击姚洛奇。翌日即二十一日在候末村（今名后沙柳寨）拿获姚洛奇等十六人，烧毙四人。首犯姚洛奇在冠县处刑枭示，其他人被囚禁。

赵三多属下集团于十八日解散，他随同姚洛奇二十一日遭遇官 317
军追击，率余众逃到临清西侧的西留善固村。③ “十八魁”及赵三多已作为“逸匪”烙上了叛乱者的烙印，成为被追捕的人，已经无法回头了。临清知州王寿朋称：“独广平素不安分之拳民姚洛奇，即怂恿赵拳者，心怀怏怏，仍常与伊党（赵拳）聚会，并有伊滋事仍是赵拳之意。”④确是如此，耿直的赵三多就如同当初接纳“十八魁”时一样被牢牢捆住深陷其中。

---

① 《教案档》第6辑(一)，第301页，光绪二十四年十二月十二日，总署收北洋大臣裕禄文。

② 伊索勒描述当时的情形称，“土匪们向其中一个人问过八次：‘你还是天主教徒吗?’他始终回答：‘是的，我是天主教徒。’在第八次上，他们杀害了他”（《探索》，第212页，伊索勒日记）。当然也有口称弃教而免难者。

③ 临清知州王寿朋称赵三多“实于十九日散归，余党亦散”。（《筹笔偶存》，第691页，九月二十二日电。）果真如此，则赵就没有参与红桃村、第三口村的事件，在接受劝谕之后便解散了，就不存在“逸匪赵洛珠”（光绪二十四年十二月十二日，总署收北洋大臣裕禄文）。这显然是出于某种意图想庇护赵三多。据伊索勒日记称，候末村二百名沙柳寨徒党中有三四十人骑马逃走（《探索》，第212页）。

针对十八日解散了的赵三多属下拳民，张汝梅试图按照“化私会为公举，改拳勇为民团”（《义和团档案史料》，第15、16页）的方针将他们编入民团。（《直东剿匪电存》卷1，[万培因] 又电，九月二十七日。）

④ 《筹笔偶存》，第691页；《档案史料续编》，第163页，九月二十二日，王寿朋致张汝梅电。赵三多的第四代孙赵清江也说：“在姚师傅胁迫下，支持梨园屯拳民反天主教。”（《威县义和拳调查资料选编》，路遥、程献《研究》，第380页。）

当时，在西留善固村出现了什么样的讨论呢？抛开口传[①]是无法确知的，他们在那里一分为二，赵三多率十多个徒弟至枣强县卷子镇[②]，与各地梅花拳组织进行联络。其后，在这些组织的庇护下过着教拳传徒的流亡生活。他的足迹遍及枣强、武邑、晋州、正定及滹沱河两岸各地，并延伸至沧州。据称朱九斌、刘化龙等更潜往保定、北京之间区域（后述正定会议后）。另一方面，阎书勤、高元祥等“十八魁”继续在山东临清、武城、夏津、恩县等地活动，其影响渐及鲁西北一带。

就是这样，义和拳蜂起结束了其第一阶段，但这仅仅是其后运动扩展与高涨的序曲而已，是不久将点燃华北、东北平原的星火。

七个月后的光绪二十五年（1899）四月初八日，赵三多等在直隶各地联络的梅花拳师父在正定府大佛寺以佛诞辰烧香为名相聚，召开秘密会议。据郭栋臣称，席间赵三多对日前蜂起的败北进行了总结，众人都说你看你走这一遭，无有一处不助你的劲。很多人都鼓动他再干二回。有人提议：“现静海、青县、东光各县有红

---

① 曾为义和拳民的李九子口述（1960 年）如下：休息了一会儿，赵的长子赵凤桐就说，我们失败了，官方出了告示，凡被引诱威迫胁从的，只要回家安静度日，一概免罪。罪归我父亲一人，大家回家去吧。大众说：我们与赵师父同生共死，共患难，赵师父走到哪里，我们就跟到哪里，我们是死而无憾。接着，赵三多站起来讲话：你们暂且回家，只要我死不了，咱们再来第二回。这回败在南边，下次就必胜在北边。三个月以后再听我的信，用不了二年，还得有一回。说完大家才渐渐散了。《调查资料选编》（第 273 页）、郭栋臣《关于义和团缘起之补充资料》（同书第 335 页）、前揭赵怀铸论文所用资料大致与《冠县调查资料》内容相同。

② 光绪二十五年四月发生事件，枣强县地方有“义和拳匪”持械骚乱，诱拐教会华人司事，勒索赎金，称若不交出银五百两就要杀害外国人。（《直东剿匪电存》卷 1，致清河高电，二十五年四月十一日。）“义和拳”于 1899 年春（光绪二十五年二三月），在河间府城内张贴揭帖，写标语攻击外国人及其追随者。六月末（五月十日前后）攻打吴桥县张敖桥村教堂。（任德芬：《义和拳在直隶东南》，载《探索》第 245 页。）此“义和拳”是枣强县王庆一“五祖神拳”的活动，在山东西北部“神拳”的传播扩大中产生的。值得注意的是，鲁西北的神拳在扩大过程中，于直东交界地区成为“义和拳”。参见第五章、六章。

门，暗里吃符念咒，叫铁布衫，会刀枪不入，能够避火，不怕洋枪大炮，天天夜里练。他们那个拳未明开，信白莲教，现时老百姓很 318
信他们。他们宗旨与我们同是一样，与我们本不通气，不妨我们凑他一步，我们学他们那个办法。我们义和拳是明的，到处亮拳开会，他与我们联成一气，也能正大光明地亮拳开会。他们无有不愿意与我们联系，老百姓亦都信他们，这就好往下搞了。”他的意见被众人采纳，决定着手与京南的白门、黄门组织联系，尝试通过亮拳与各地秘密组织进行接触、联合，再通过亮拳开会扩大势力，以图东山再起。因此，赵三多将义和拳改名为略带秘密宗教风格的“神助义和拳”。并以佛寺老公（僧道官）为出现变故时的联络员，随后包括赵在内的主要成员各自散去。①

正定府大佛寺内《正定隆兴寺意定和尚功德碑》有如下记述：

> 方义和拳之始猖也，四方不逞之徒，不期而云集于寺者屡矣。借以设拳教为名，实欲以肆其妖丑之计，势甚猘而焰甚张，理瑜（谕）之不能，势禁之不得。意定（和尚）乃婉词以谢绝之，且资送以分遣之。②

---

① 参见《关于义和团缘起之补充》（载《调查资料选编》，第336页）。他的记述主要根据曾作义和团拳民的李九子口述。

关于这一部分，笔者认为具有相当的可行性。如本文所分析的梅花拳即义和拳可以说是民间秘密宗教即白莲教的外围组织，在思想背景上也有共通性，相互渗透应是轻而易举的。采用“神助义和拳”也大致无误，因阎书勤等在周围各村所散揭帖称：“神助拳，义和团，只因鬼子闹中原。天无雨，地焦干，只因鬼子止住天。……”（《调查资料选编》，第315页。）联系到日后天津义和团开始活动之初，也有同样揭帖在租界散发“神助拳，义和团……”（侨析生：《京津拳匪纪略》卷3；佐原笃介等辑《拳乱纪闻》），极有可能该揭帖是从冠、威县、南宫一带沿滹沱河、运河传入天津的。

与白莲教、大刀会的铁布衫即刀枪不入之术，或是白莲教、民俗宗教的共同基础巫、马子相融合，最终成为“义和神拳”的基本资质，存在于梅花拳即义和拳的文场理论（尤其是二门）中，因此可视为与日后大众化的义和团法术、仪式具有连续性。

② 《义和团史料》，第404页。

将这则史料与赵三多等义和拳联系在一起的只有郭栋臣（充当赵三多文书）的记述，未必准确。[①] 但以赵三多为首的义和拳此后在广大区域内活动则是事实，于是，我们只能重新探讨日后的所谓“义和团”运动与这“义和拳”运动之间的连续性是如何实现的。

319 “冠县十八村反教会斗争首领、义和拳拳首赵三多”，他的姓名与评价流传在直东交界及其周边地区，其社会评价在日后如同咒诅般紧随其身，拳徒和大众尊称他为“老英雄”，他必须背负着这些评价和威信活下去，这想必是个沉重的负担。以他为核心的义和拳此后又进行了第二次、第三次蜂起，更与“扫清灭洋”的景廷宾蜂起（结章）结合，成为在义和团运动几乎全过程中，一直持续斗争的唯一集团。其背后虽存在着遍布直隶、山东的梅花拳组织网络，但也与此人认真承担评价与威信关系甚大。这是一个想发扬乡村社会大众仁义的男人的仁义和气概。有关他日后的事，将在下文中述及。

梨园屯村的反教会斗争并未就此告终，光绪二十五年末至二十六年（1899—1900），斗争再燃，并发展成一出复仇剧，有关论述请阅第五章。

---

① “意定和尚”之名将会在结章中述及1902年景廷宾蜂起时再度出现。当时正值据守广宗县件只村的景廷宾、赵三多等被正定镇总兵董履高率清军剿灭之后，“顷间寺僧意定回正，谈悉会剿团匪，猝被人言，荷蒙中堂逾格关垂，遂得安全无恙”。因此，意定和尚毫无疑问是义和拳的同情者，可信度应属甚高。（“董履高札”，《荣禄存札》，第96页。）

第四章

戊戌政变与沂州教案

——山东东南部

巨野事件引发德国占领胶州湾，此后租借胶州湾又引发了租借旅顺、威海卫、广州湾，以及光绪二十四年（1898）列强各国如同瓜分中国、划定势力范围这一动向的反作用，就是感到穷途末路的中国从社会深层爆发出反抗（义和团运动）。因此，了解德国占领胶州湾后引发了山东社会什么样的反应是非常重要的。光绪二十四年（1898）秋至二十五年（1899）三月，邻近胶州湾的山东省东南部沂州府属日照、兰山、莒州、沂水、费县、郯城、诸城各县发生了数十起骚乱，有三十余座教堂及设施、七百余户教民家宅遭到攻击，十三名教民死亡的“沂州教案”在此意义上是值得探讨的。该教案事件是本来目的各异的势力，即德意志帝国对华政策（帝国主义）及德国天主教宣教、圣言会（S. V. D）在山东南部的布道活动在这一时期明显一体化的状况下发生的事件。此外令人感兴趣的是，它还是一起使新教教会（美国长老会）卷入其中的事件。再者，该事件处在山东义和团运动前哨战的位置，山东东南部的仇教运动与直隶山东交界地区的义和拳、西南部的大刀会、西北部的神拳运动相比较，可以反映出以后三者为中心形成的义和团运动的独特的形象，在此意义上也是值得探讨的。

340

第一节 教会问题与戊戌政变的影响

光绪二十四年（1898）四月，直隶、山东交界地区的义和拳活动已然表面化，最初的冲突（二月至四月斗争）发生时，巡抚张汝梅奏称：山东东南部沂州府属春熟收获前，出现许多“流民假托逃荒，沿途乞食，稍不遂意，恃众逞凶。已经饬属示禁，……毋令轻去其乡”①。前年，遭受大水灾的江苏省北部徐州府、淮宁府及安徽省北部有饥民十余万人沿途乞食②，这些地区频频出现土匪活动和掠夺、“抢米”事件。尤其是贫穷的淮北（安徽省北部）由于三年连续自然灾害，出现了七八十年未见的严重灾情③，自淮河北部至山东南部的广大地区深受自然灾害及随之而来的社会不安定之苦。

山东东南部自二十四年到二十五年（1898—1899），雨泽失期，麦禾出现黄色斑点枯死，粮价更增，民情愈急，诚恐稍能自给者转瞬即成赤贫之家。④ 罹灾者满地，饿死者不计其数，掠夺者皆腰挂布袋，手持筐篮，比得粮米即散。⑤ 近年来，岁岁奇荒，小民荡析无居，道途饿死者不知几何。⑥ 一派悲惨情景。何况年来租税日增，民力愈现疲竭⑦，再加以自然灾害和粮价腾贵，产生大量流民，社会因之出现骚乱状况。据《清朝实录》记载，这种现象于六月二十一日（8月8日）由于黄河决口造成流域大灾难，从夏至

---

① 《清朝实录》，光绪二十四年闰三月初一日甲寅。

② 《光绪朝东华录》，光绪二十四年闰三月十二日乙丑（中华书局版，第4075页）。

③ 袁大化：《光绪戊戌平定涡匪本末》（马昌华《戊戌涡阳刘朝栋等起义》所引，载《捻军调查与研究》，安徽人民出版社1992年版，第165页）。

④ 《郯城县沂州府禀》，转引自赵镇玟《郯城神山教案史迹初探》，载《山东省志资料》1960年第2期。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 《兰山绅董王省斋与孙蕙生、张次纯书》（赵镇玟《郯城神山教案史迹初探》所引）。

秋情况更为严重化。①

三月，沂州府属兰山、费县涌出因削减兵力、合并部队而产生出的“外来散勇积匪……勾结无业游民，于两县交界……啸聚数百人，携带洋枪器械，向附近村庄以借粮为名肆行劫掠”②。终被镇压。六月，河南省虞城县与山东交界地区，贩卖私盐的童振青及其同伙纠合千余人竖红旗起事。他与该地“洋学（基督教会）”有嫌，怀恨纠集同伙，以“打洋学”为名借端起事，在山东省单县朱家集一带抢夺粮食家畜。曾试图与大刀会合伙起事，后又打算与徐州附近的集团合流，被官军阻止镇压。可以认为这是前述单县、砀山教案的余波。③ 逸匪逃往砀山，在砀山附近也出现了提倡灭洋教的反天主教动向。④ 341

十一月，安徽涡阳县有刘朝栋、牛世修与过去捻军一样纠集贫民起事。⑤ 深重的自然灾害、粮价奇昂，再加上地方官严厉的钱粮

---

① 《清朝实录》，光绪二十四年七月二十三日甲戌、二十七日戊寅、九月二十六日丙子、十一月二十一日庚午、十二月二十六日乙巳条。“据刘坤一电称，东民逃荒南下，徐海灾区可虑”（九月二十六日丙子）；“东省穷民，流入豫境”（十二月二十六日乙巳）。

② 《义和团档案史料》，第16页。

③ 《义和团档案史料续编》，第138—140页，张汝梅电。《义和团档案史料》，第17、18页。在砀山、虞城、夏邑骚乱的头目中可以见到“庞三娃”之名，不知是否即“庞三杰”（《朱批奏折》卷615第3号，河南巡抚刘树棠奏，二十四年六月十一日），暗示着与单县、砀山教案之间的连续性。

④ “North China Herald” 62.［NCH］p. 171（1899. 1. 30），p. 247．（1899. 2. 9.）砀山侯家庄天主教教堂，是由于耶稣会艾赛沃神父在徐州城内布道遭到反对，转而于光绪十一年前后在侯家庄修建的。（史培清：《天主教徐州教区简介》，载《江苏近代宗教》，江苏文史资料选辑38，南京，1990年。）参见本书第二章第四节。

⑤ 关于这次蜂起，有李鹏年《涡阳刘疙瘩牛世修起义》（载《历史档案》1983年第1期）及马昌华前揭论文。相关史料在《收发电》“收电”（台北中研院近代史研究所藏《总理衙门档案》，以下简称《收发电》）中收有许多电文，此外还有《清代档案史料丛编》第13辑（中华书局1990年版）收有《光绪二十四年涡阳起义》、杞园外史撰《涡阳纪实》。另“North China Herald”［NCH］（1899. 1. 30，2. 9，2. 27，3. 6）中也有一系列报道。尽管可以根据这些史料作更为详尽的叙述，在此省略。刘朝栋号“大汉刘龙主”，邵大发称“仁义王”，于十一月二十六日“烧香”破曹市集。受灾状况虽属相同，但因各区域的环境、历史背景不同，会有不同的民众运动发生，与沂州教案相比较这一点就更为明显。

追缴和投狱索讨，使得弱者垂死荒野，很多人携老幼向南流浪。然而，饥饿与疫病又袭向灾民。不甘坐以待毙者成为盗贼，抢劫事件频发，饥民四处掠夺，只要有谁登高一呼就被点燃。因抢劫事件受到追捕的刘朝栋率百余人来到曹市集，煽动道：饥馑无食，我等即将饿死。刘某起事，何不随之？于是，群众抢劫了盐店、仓库、商店。刘朝栋打起“大汉盟主刘”的黄旗起事，从附近圩寨富户强取武器、马匹北上。一时，涡阳县属各地也纷纷闻风而起，骚乱发展到二万余人，其中大部分为灾民。北路部队试图进入山东与大刀会会合，受到官军阻止。虽有亳州、蒙城、宿州呼应蜂起，但都是小规模，被团练、官军各个击破，涡阳的蜂起也于十七日间被镇压下去。这种旧式捻军流的农民蜂起，在拥有近代通信设备的政府机构及装备了洋枪的军队面前，根本不成对手。在此意义上，这次蜂起与1860年代不同，是已经落后于时代的贫民骚乱。

发生沂州教案的山东东南部的状况也大致相同，在自然灾害与
342 社会骚乱之中，饥民借打洋教为名均分粮食，以至于酿成巨端（教案）。[①] 然而，仇教斗争并非仅仅起因于饥饿，饥饿只不过是导火索而已。潜在的与教会教民的敌对情绪以饥饿为契机，教会教民一下被设定为“均匀”的掠夺对象。重要的是潜伏的民教对立和围绕教会教民的诸项问题。东南部具体情况如何呢？

圣言会在沂州府属负责各处的是福若瑟（Freidenamez）、布恩溥（Bücker Theodore）、戈巴德（Gebhaldt）、白明德（Bertels）。[②] 与属于宣教重点地区的兖州府、济宁府、曹州府属相

---

① 《郯城县具沂州府禀》（赵镇玟《郯城神山教案史迹初探》所引）。

② 西洋人的中国名与原名的核对比较麻烦，最好是参见《教务教案档》第5辑（一），第554页，光绪十八年十一月二十七日，总署收德国公使巴兰德照会所录宣教士中国名一览及John Thauren. S. V. D. *The Mission in Shantung*, China Mission Press. Techny. Illinoi, 1932. pp. 79—86所录历代派遣宣教士姓名一览，两相对照，这样才能较准确地将中国名和原名对应起来。

较，沂州府的布道活动并不那么密集，稍显落后。光绪十八年（1892）十一月，在沂州府城内、沂水县王庄、莒州大庄、郯城县庄家店、蒙阴县内等地建起了教堂。[①] 光绪十三四年（1887、1888）前后围绕教堂的纷争状况如下。

宣教士布恩溥（1865—1928年）诉称：郯城县有众民五百余人散布揭帖、袭击教堂，绑架并殴打教民，破坏并抢掠物品，压迫教民，甚至有妇女自尽者；沂水县王庄教堂（福若瑟、白明德负责）以前曾遭到过侵害，那里也出现不安定状况。经官方调查，发现事实并不尽然，倒是中国教民与民人之子赌博，强迫民人子媳当赌注，以致该女子羞忿自杀；又有教民丢失了农作物或物品，硬要问罪平民罚钱，致使平民与教民之间积怨日深。而平民只是散发揭帖，内称“天主教在郯邑北乡庄家店等处设立教堂，谣言惑众，倚势讹人，伦常俱无，男女混乱。各兴团练义勇剿除贼窝，以靖妖氛”。该事态被“通事”歪曲夸大传入德国宣教士耳中，才有布恩溥上述控诉。照官方分辩，这些“皆因通事与教民一入西教，目无官长，从中播弄洋人，与官为难，遂其倚势欺人之计”[②]。“该民人一入洋教，……凡户婚、田产、钱债 343
细故，偶一不遂其欲，不告司而告通事。通事亦系本国民人，以洋人为护符，即出面恫吓平民，必遂教民之欲而后已。是以强者或怒于言，懦者或怒于色，及众怨沸腾，则摄一面之词怂恿教士谒官剖白，或添砌情节求教士函达。教士性直，不识诡谲情形，以教民实在受屈，遂与地方官为难。其实一经对质，事皆虚无，而平民已受累匪浅”[③]。这非常清晰地描述了围绕初期教会活动所发生的问题，可以将其理解为结构性问题。从根本上来说，清朝中国的乡村社会（民众世界）存在着内在的各种矛盾即问题性，而平民与教民的民事对立，则因着战败

① 《教案档》第5辑（一），第554页。

② 参见《山东教案史料》第308页所收“山东巡抚张曜致总署咨文，光绪十四年十月初二日”。

③ 同上。

所签订的不平等条约赋予的宣教士政治上的特权，开始出现旧有的统治体制所不能掌控的新问题。

以郯城县作为宣教地区始于布恩溥，后有戈巴德（Gebhardt Georg，1866—1920 年）加入。如第二章所述，德国占领胶州湾后，山东南部代牧区（德国天主教）的势力增大，以沂州府为中心的东南地区，例如郯城，自 1898 年的九处教堂、堂口，至第二年即 1899 年即增加到十七处[①]，这与德国人踞胶墺后交通日盛，西洋人即红发蓝眼者（商人及矿山技师）之往来兖（州）沂（州）者络绎于途是分不开的。[②] 但西洋人通行必须事先与官府联络并接受官方护送，这需要从民间征调马匹和人夫，故人多苦于以此。戈巴德在布道活动之余，将大量从青岛运抵沂州的洋布洋货携至郯城，乡民闻之图谋劫夺，他以其中十分之一救济众教民，其余尽鬻于市。[③] 简单武断地将洋布洋货的入侵与农村经济的崩溃联系在一起是错误的，宣教士或许只是作为普及文明和福音布道的辅助手段将
344 德国本土、香港、上海一带的物资运进来，或是用做帮助教民的物资。但这些物品只能使内地农村民众眼热。不管怎么说，当地人听闻布恩溥、戈巴德两位洋人甚是富有，教民倚其财势强诈讹人，囤粮图利。适逢荒旱，粮米极难，乡人深信根源在此。这也是平民与教民不和、引起骚乱的缘由。[④] 从其他角度来看，或许只是有些许富余的教民为了防备饥荒而储备了一些粮食而已，但当地人却不这么认为，他们视之为“不当”的行为。在他们习惯于“均”（绝对平等、平均主义）的眼中，大家理应同甘共苦，但只有充满恶业

① 前揭赵镇玟文。参见该论文所引日本青岛守备军参谋部编著《山东外教调查》（1918）第三之三“山东德国天主教的起源”及附图。

② 参见“兰山县王小斋与孙蕙生书”（赵镇玟论文所引）。后来，1898 年，沂州府城内有十名德国辛迪加代理人（德国人），物色土地、勘探矿山。

③ 同上。

④ 参见“兰山县王小斋致（知县）陈公亮书”（赵镇玟论文所引）。

的教民倚仗洋人财力、权力受到眷顾，这已超出了嫉妒的情感，而视之为侵犯了乡村社会传统共有秩序的“不当”行为。

不仅是“通事”和教民惹出问题，光绪二十一年（1895）兰山知县朱钟祺向巡抚李秉衡禀报如下：

> 伏查卑县德国教士白明德者，阴险谬戾，贪诈凶横，一味恃势凌人，不识礼义廉耻。所收教民类皆市井无赖齐民不齿之徒，每每恃教欺压乡民，一有龃龉，白明德即颠倒曲直，代为出头函请究办，并不遵约令教民自行具呈。遇有伤痕，亦不令其到案请验，无凭无证，不准不休。每案必捏称打伤教友，为抵制之谋；被抢财物，为讹诈之计。甚至讹财物而又讹地，俾可广立教堂。其计愈狡，其势愈横，不特在卑县如是，闻郯城、费县等处皆控案累累，莫不痛心疾首，敢怒而不敢言。……而白明德不能遂意，345
> 即以大言宣布于众，云将函告主教，上渎宪聪。倘再不直，行当入陈总理衙门，必如其所愿而止。……而愚氓无知，其有被其恐吓者，不得不浼人调处，重赂求和。……群相效尤，日益骄横，无复忌惮。百姓积怨生愤，积愤生变，必致寻仇相向，聚众称戈。历来各处闹教，莫非若辈自酿其祸。……今该教士白明德众怨沸腾，即从轻科断，亦在人地不宜之列。若（巡抚大人）移咨总理衙门转告彼国，将如白明德之司教无状者，黜之归国，或易之远方，使彼有所顾忌，自不敢公然为害，民教自然相安。……（与之对照）卑县尚有美国教士纪力实（Charles Killie，属美国长老会——笔者），其人颇知礼义，安分少事，绝不与民争竞，干预公事。百姓亦礼貌有加。……德国亦何乐受人怨怒而不为美国之所行？①

① 《山东教案史料》，第331页，光绪二十一年八月二十四日，山东巡抚李秉衡致总署咨文所收。

这样，在地方官的眼中，宣教士被视为扰乱社会秩序的元凶，其中明显有官方对沂州府属白明德（Bertels Francis，1856—1928年）和布恩溥的抗议和非难，这不仅是出于他们的资质、行为，可以与一个事实联系起来考虑，即该区域与西南部土匪猖獗的状况相比较，倒是可以勉强维持相对安定传统的乡村秩序。对于以这样的秩序（是否处在士绅、精英强力的支配性的影响力之下所知不详）为依据进行统治的官府而言，宣教士就显得是对习惯秩序异质而不法的侵害，是惹是生非者。

巨野事件后，山东围绕教会有两种潮流交错在一起，一为在德国军事政治力量面前，屈从于教会教民的倾向，一为视此为如同
346 “盗匪”、“娼妓”般卑劣的态度而予以拒绝的倾向。自二十四年（1898）秋开始，对基督教会、宣教士、西洋人的敌意大大增加了。据《山东时报》载：“沂郡北境近来又有嫉恨西人逼迫教会者，焚烧耶稣教一处学堂，亦闹德国天主教之二位神父。”① 新教美国宣教士方伟廉（Chalfant William，P. 长老会所属）称，沂州数户教友遭到抢掠，其幕后原因是八月初六日借戊戌政变西太后等保守派掌握大权，山东的政治气氛也“因传闻北京将西人逐出，各州县亦欲出示令人赶逐西士及教友”②。这或许是我们概论式地对戊戌变法的了解所没有料想到的证词，联想到日后西北部的神拳活动中也有所谓得“西太后密旨”的煽动③，可知当时华北社会的政治气氛。这说明义和团运动在一定程度上受到戊戌政变后加强了对外抵抗姿态的中央政治的影响，北京中央政界的政变也并非袖里乾

① 《山东时报》光绪二十四年十月二十七日（载《山东近代史资料》第3集，第306页）。两名德国神父误传为两名中国教民。

② 《山东时报》光绪二十四年十一月十二日（同上书，第307页）。

③ “伪称奉太后懿旨故受其蛊惑者日益多”（《义和团闹教纪实》，载《汇报》146号，光绪二十五年十二月十七日）；“上奉太后密旨，下遵毓贤命令，兴大清，灭洋教”（《山东庞庄公理会来稿》，载《万国公报》卷132，光绪二十五年十二月）；“旗号红边白心，书‘奉旨灭教’”（载《汇报》125号，光绪二十五年十月初二日）。

坤，而是以具有社会影响广泛的政治倾向和氛围为基础的。

沂州教案就是在上述情形中爆发的。首先，从日照事件谈起。

第二节　日照事件——薛田资暴行事件

巨野事件后留在当地的薛田资（Georg Stenz）神父，因光绪二十四年（1898）一月乙未（十一日）上谕决定增设三座教堂，便与福若瑟一起在曹州城内（菏泽县城）选择适当地点。[①] 由于健康受损，光绪二十四年（1898），安治泰主教命其离开曹州，调往沂州、诸城地区负责，与同时调任的福若瑟一道踏上自曹州前往青岛的旅程，此间他们感受到了因德国占领胶州湾而产生的东部居民怀 347
有的敌意的态度。[②] 因沂州府属众多绅士及官府的抵制，宣教活动陷入更大的艰难之中。[③] 与福若瑟在青岛告别后，薛田资经海路抵达日照县，从前任夏传道人（华人约瑟夫·夏?）接过了教务，九月二十四日（农历）便探访了管辖区域内的两个信徒团契（下园村和街头村），考虑如有可能，在胶州湾被占领后的1898年新委托给圣言会的东部地区（胶州、高密、即墨、诸城）诸城县城租借或购买住房作为活动据点，便出发北上。当时，莒州东北、日照西北、诸城南乡都存在有许多天主教的堂口，在前任的请求下，知县派五名兵丁护送。在旅行最初的日子里他就面对了居民的敌对态

---

① 《收发电》，总理衙门“收电”（光绪二十四年四月初二日）。

② 长期住在山东省即墨县的 Lutschewitz 称：“至1897年，德国占领青岛在人们中间造成了巨大的动摇，即墨人在当时以不必多言的敌意关注着德国的行径。”日后，安治泰在“Deutsche Asiatiche Warte”（1899. 12. 24）中承认占领胶州湾所引起的敌意导致目前山东的中国人对基督徒的迫害，占领胶州湾是其第一也是最主要的原因。（John. Heeren, *On the Shantung Front. —A History of Shantung Mission of the Presbyterian Church in the U. S. A. 1861—1940*. The Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in U. S. A. New York. 1940. p. 110.）

③ George Stenz, “Twenty Five Years in China, 1893—1918”. Mission Press. Techny. Illinoi, U. S. A. 1924. pp. 99—100.

度，无论在何处人们都把“洋鬼子”这类具有侮辱性的话抛给他。这一带连续数载都存在着对教民利用与外国人的关系欺压邻居的广泛的不满与不平，甚至使戈巴德神父在数年前感到生命受到威胁而逃出该地。

薛田资于二十五日白天抵达街头，街头由街头集（前街头）和街头村（后街头）组成，其中街头集是逢五、十日的大集市，进行花生和其他货物的交易，诸多杂姓混住。薛田资在迎接他的教民引导下，穿过赶集来的人们惊讶、不友好的目光进入街头村。这个百余户的村庄大多数是李姓，其他还有舒姓十七八户。数年前，夏传道人在这里购买了一处农家作为教堂，随后形成了以数户李姓为核心的信徒团契。产生教民的经过如下。[①] 李姓中最贫穷的支族成员之一被发现死在杜姓所有的山林内，按照任命案通常的司法手续，首先（1）“庄地呈报”（庄头、地保出具报告）；（2）“原告具状”；然后（3）出票搜查，印官亲验。[②] 该案件在（1）庄头、地保的呈报中被称为“假”，在阶段（3）是否被定为“假”尚不得而知，但并未查办（在后文中将涉及）。从当时吏治的腐败状况推测，势必在什么地方被搁置起来了。原告李姓支族无法履行其查
348 明成员死因并予以“复仇”的义务，他们在得不到同宗其他支族支援和村中保护的情况下，为寻求靠山而加入夏传道人的教会。此即数户二十余名教民的入教动机，日后便引出了与村民及同族者之间的“纠纷”。

薛田资从夏传道人那里得知这些纠纷的原委，来到村中，他就

---

① 参见佐佐木卫《近代中国的村落社会》（《现代社会学》vol. 11. No. 1，1985）。虽然该田野调查是作为有关街头村唯一的调查记录，甚是宝贵，但关于入教动机、“李氏支族十八户”教民等还存有一些疑问。且教民并非都是李姓，还有“教士”王富英以及因态度傲慢引发纠纷的王姓。其次，没有与当时的文献记录相对照，存在许多不符合事实的地方，故缺乏可信性。

② 黄六鸿：《福惠全书》卷 14，第 16—17 页；邢思陆：《清代州县衙门审判制度》，台北，文史哲出版社 1982 年版，第 85—86、90—93 页。

送名片给附近各村的村长及有名望、有势力之家，试图召集他们围绕该信徒团契的“纠纷”，商讨“调停和解”，但是没有人回应。不仅如此，甚至有情报称他们计划入夜后进行袭击，在附近坊子已聚集了数千人。第二天早晨，村庄周围的山上被两千余名群众占据，村庄被完全包围了。一“秀才”作为其代表要求交出教会长和最早入教的五名教民。因为教会长引他人入天主教是罪恶的，要与他们六人就天主教的目的、意图进行“辩论”。出去的六名教民被捆绑起来，随即薛田资也被抓住受到暴行虐待。他们被带到村北七公里驼儿山老母庙，次日晨又被带往山上的神庙中被吊在房梁上。

被抓前，薛田资派遣的使者报称有西洋人被绑架，接报后日照县知县吕丙元赶赴街头村，同时派属吏二人并薛田资所熟识的秀才前往山上要求放人，交涉结果，总算达成放人协议，群众一方让薛田资写下日后不控告他们的保证文书才予以释放。他们还要求官府处罚一同被抓教民，因此每个教民都挨了“八百板子”，被送到县城里去。此即日照事件。①

关于事件的原因，巡抚张汝梅日后称，民教不和的远因是以前夏传道人与布恩溥神父偏信教民之言控告平民。② 具体事情是教民王英环要赊买屠户厉学珍的肉，被拒怀怨；另，教民等因许言种家道殷富图谋向其索财，便向宣教士称刘文穆、许言种有敌对教会的行动，请宣教士到衙门控告。新上任的薛田资也不调查事情虚实，轻易便受教民怂恿，前往街头村压迫村民，威胁村民要将（被告）许言种等交到县里，如不从必定派遣洋兵围村剿杀。因此村民聚集，声称许言种等实乃良民，纷纷为他们鸣不平，随即将薛田资绑 349

① 薛田资（Stenz）：《在孔夫子的故乡》（《山东教案史料》第340—353页所收“附德国传教士薛田资关于日照教案的记述”）；G. Stenz, *op. cit.* pp. 99—113；另《教案档》第6辑（一），第287页“薛田资亲供称”也叙述了事件概要。

② 《教案档》第6辑（一），第327页，光绪二十五年三月初三日，总署收开缺山东巡抚张汝梅文。

架到村外庙里，想在那里评理，其间损其须发。

就民教对立的原因而言张汝梅所言应属不差，不论薛田资曾否恫吓，他的进村在村民眼中一定会被视为利用外国宣教士的权力要将被起诉打官司的村民交给县衙门。事件虽属偶发但也带有必然性。若按上述解释，村民一方因薛田资的进村突感紧张而采取防卫行动，这倒也说得通。当我们解读村民的行动，以他们对薛田资及教民施以团体压力（绑架），进行“评理”（薛田资自己的追述也提到“辩论”一事），迫使他承认成为悬案的诉讼及纷争的不正当性，最后放弃并取消控告作为直接的目的，就可以理解村民为何突然采取那样的行动。

然而，即使阅读记述事件最为详细的薛田资的《在孔夫子的故乡》（德文版）[①]，也还是丝毫不能理解事件为何会爆发。这与其说是他的写法不正确，毋宁说是因为他的不正直。首先，在他去街头之前，他一点也没提到那里有任何的矛盾对立或悬案，好像什么问题也没发生似的；其次，他的笔法始终在于突出他是与截至目前的冲突毫无关系的新上任的人，自己是充满善意的文明的普及者，却遭到莫名其妙的充满敌意的暴力虐待。在英文版《在中国二十五年》中也仅仅提到教民们“与异教徒持续进行不间断的论争”。[②]通过不涉及具体原因，可以达到隐蔽的效果，并将原因推给中国人对基督教文明的“无知”与敌意，从中又可归因于野蛮和不讲理的暴力的一般范式。只要是为后援信徒及基督教世界而写的，这种认识才是“正确”的，可以说正是这种认识即共犯所共有的确信，
350 使得探究事件的具体原因变为没有必要。薛田资关于巨野事件的言论也是如此，他从不思考为什么是他而不是其他宣教士屡屡引发教案，或许他根本就没有意识到在这方面有思考的必要。这是因为他

① 中文译本载于《山东教案史料》，第340—353页。

② G. Stenz, *op. cit.* p. 102.

已将自己与西欧基督教世界（即德国天主教）的使命融为一体，安闲舒适地将自己的身体和灵魂都交付给它的缘故。他把自己细心打扮成肩负着这一使命的人，相信加诸他的迫害就是对基督教世界的逼迫。因此，他看不见在他者眼中的自己，也不会对自己有所质疑，当然也看不见他者。薛田资甚至没有上述推测村民对事态理解过程的想象力，他的理解只停留在群众的目的在于使他不再在此地进行布道活动，不能再做高居于村民之上的先生。在他对事件的描述中所记录的村民的言行，却与他的这种（目的＝行动）理解模式既不协调又不一致，或许他没有意识到，或许他知道却不秉笔直书，而以上述认识框架来虚伪地突出自己作为德国及天主教世界殉道者的形象。二者必居其一。他的这种认识特质，也是当时来到中国的宣教士在很大程度上所普遍具有的精神性烙印，在他则更为典型地体现出来。

薛田资完全没有意识到自己是在什么样的社会环境中从事什么样的工作，这与脱俗的毫不介意不同，已经离罪恶不远。尽管他与中国人的生活和社会及支撑这一切的宗教文化作正面接触，却不能自觉地寻得自己的使命，只顾一味地以战胜“异教徒”为使命，与17世纪耶稣会士相较又没有那么谦逊，他的言行是傲慢的。他并没有发觉这中间的问题性，这种无知无觉的状态一直持续到日后他作为德军随军司祭前往日照县为止。笔者想说的是，在教案事件发生背后，潜伏着宣教士的这种有问题的精神和认识。

村民一方的领袖人物是厉用九，他家住街头村的山中或坊子庄，充任“团长”[①]。他诨名“大庄客”，所谓“庄客”，是指为了采购商品而长期或在一定时期内留住该处者，照字面意思，他是街 351

① 《教案档》第6辑（一），第373页，光绪二十五年五月初一日，总署收山东巡抚毓贤文。据该文称，发起事件的核心人物“厉用九、孔昭信、徐永焕”是“坊子庄”人。这正可说明为何以“坊子庄”为中心集结群众。任“团长”一事参见《山东近代史资料》第3集，第300页。

头集花生或油的采购者中的首领或负责管理的人，或许是作为远方货栈、油坊的代理商而专门负责收购花生或承担油的运输业务。这倒与五年之后，他“出入恒以二三十人自卫，语言狂悖，附近乡愚间有附和指称厉用九为好人者”①所勾勒出的人物形象相符。因其会使唤众多男子，故他带“有梁山泊好汉的气概”②，是处心积虑维护市场秩序的实力派人物，在当地具有主持公道、保护弱者的声望。适逢接到组织团练的谕令，便当上了团练的“团长”。薛田资指称攻击他的群众中夹杂有盗贼和反教民分子③，而所谓的盗贼，应是指带有武器的团练成员和厉用九的属下以及坊子庄有实力的保镖；而反教民分子，则是指与教民有过纠纷的许言种等。此外，还包括秀才即绅士及周边村民共两千人，这简直是得到该区域社会全体支持的行动。

具有如此大规模背景的行动地方官是无法处罚的，否则，就是与一直保持相互依存关系的当地实力派（绅士、团长）及整个区域社会为敌，事件将更加扩大化，且必定发展成为重大的责任问题。所能做的无非就是努力通过说服来调停使事态平静。对巨野事件及其结果的记忆犹新，知县知道当时事件的中心人物就是这位薛田资，想必他也明白事情的重大性和该事件所带来的可预见的结果，双方之间应该有相应的接触。群众方面始终无法消除疑虑，担心若放归神父，他会从青岛带来军队泄愤。虽然人们在其间一直犹豫，但最后还是同意放人。而知县吕丙元也会约定不处罚这次事件的相关人员，薛田资神父也写了日后不控告的保证书。由于没有决定如何处理教民的核心人物，最后时刻群众要求处罚他们，官方为了实现放人，便答应了下来。然而，在抓薛田资时群众兴奋地大

① 周馥：《日照县土匪踞山滋事旋经扑灭解散折》，光绪二十九年五月二十五日。（载《山东近代史资料》第3集，第300—301页。）

② 《王献唐谈》，《山东近代史资料》第3集，第336页。

③ G. Stenz, *op. cit.* p. 111.

喊："报仇！报仇！打死这个洋鬼子！宰了他！"乡民中的核心人 352
物还说："我们在这里抓住的这个人，就是侵占我们国家的人！"①从这种反帝国主义意识和复仇之心交织在一起的排外情绪普遍高涨这一点来看，可以说这是在任何地方都必定会发生的事件。

二十八日下午，薛田资被释放了。得到事件通报的副主教福若瑟从青岛急赴日照县。十月初四日，县当局所保护的薛田资从石臼所乘船前往青岛疗养。随后，福若瑟回到县城，进行事件的善后处理，与知县吕丙元之间签署处理方案。该十月初五日的协定是一个比较简单的方案：

（1）出价购买街头村教民的宅地，建盖教堂（五间）和东西厢房，请教士在堂布道。

（2）村民归还教民被抢夺的衣物等，由该县核实原物，不足时由该县赔偿。

（3）速拿为首滋事者并严加惩办。②

至于制造纷争的教民，经薛田资查明，教士王英富等八名被斥革（逐出教会），交县严办。③可知当初福若瑟考虑不使事态扩大化而试图使之平息。

然而，事件还是没能纳入与日照县达成的协定框架而扩大了，该事态扩大的状况，是驻青岛德军、拥有其指挥权的柏林德意志帝国政府及南部代牧区德国圣言会相结合，展示出"帝国主义"与"宣教士"联手的典型事例。追溯其过程如下。

---

① 薛田资：《在孔夫子的故乡》，载《山东教案史料》，第343—344页。

② 《教案档》第6辑（一），第316页，光绪二十五年二月初一日，总署收山东巡抚张汝梅文所附。

③ 《教案档》第6辑（一），第327—328页，光绪二十五年三月初三日，总署收开缺山东巡抚张汝梅文。

不久，主教安治泰向济南的山东省洋务局，以（1）福若瑟非本主教派遣，（2）福若瑟所缔结的协定“不足以警尤”为理由，
353 提出更改处理方案。[①] 他以薛田资在事件过程中“受惊伤脑”[②]为由废弃了前项协定，与兖沂曹济道道员彭虞孙于十一月十四日缔结了新的协定：

（1）向日照知县提出警告，从宽免其处分。

（2）逮捕许言种（许颜景）等四名，严追逃亡者。

（3）赔偿薛田资终身调养费（用做教堂建设资金）二万五千两。选日照县城内五六亩土地充做教堂建筑用地。（街头村和城内）两座教堂建成时，知县率绅耆庆贺赔礼。

（4）如数发给街头等村教民被抢物品代偿金一千零五十千文。[③]

然而，对于安治泰—彭虞孙协定，德国驻华公使海靖主张殴打凌辱德国宣教士事件，应由拥有保护权的德国政府所属本公使馆出面协商解决，不能仅由该地方官完结，抛开公使，即使安治泰主教或其他德国人与地方官缔结协定，也须经本公使馆批准方能生效完结。并威胁说如果不罢免日照县知县，即请本国政府派兵前往日照弹压。[④]

---

① 《教案档》第6辑（一），第292页，光绪二十四年十二月初一日，总署收德国公使海靖文所附“照录说帖”（安治泰书信）。

② 《教案档》第6辑（一），第328页，张汝梅文（注41）。海靖等说薛田资受“重伤”，但福若瑟亲眼所见并无受伤事实。（《收发电》，收山东巡抚电，光绪二十四年十月二十四日。）

③ 《教案档》第6辑（一），第317页（注40）张汝梅文所附“照录粘单”。《收发电》收山东巡抚电，光绪二十四年十二月初七日。签署日期为十二月初一日。

④ 《教案档》第6辑（一），第305页，光绪二十四年十二月十二日，总署收德国公使海靖文。

安治泰看出海靖公使的强硬态度，于是便也开始打出更为强硬的路线。之所以如此，是因为沂州府属仇教活动日益高涨的缘故。

第三节　沂州教案——美国长老会、德国圣言会

与日照事件几乎同时，位于街头西北三十二公里的日照县满堂峪，以及街头以西二点五公里的莒州留村，也发生了反教会事件。354
这两个村都有美国长老会的堂口（信徒团契）。美国长老会将山东布道的大本营放在拥有通商口岸芝罘的登州，光绪十六年（1890）向南在沂州府府城左近设外国宣教士停留的堂口，最初由方伟廉（W. P. Chalfant）、纪力实（C. A. Killie）、伊维廉（W. O. Elterich）、章嘉理（Dr. Charles. F. Johnson）四人前往赴任，后又有富维斯（W. S. Faris）加入，他们偕夫人到那里居住并展开布道活动。[①] 当时，该府属有十四处堂口，那两个村庄是该长老会的布道区，设有“学房”（学校）。

九月二十四日（11 月 7 日），满堂峪西南五公里的何家楼（通称“西楼”）来了一股武装团伙，毁坏了该村的教会学校，抢夺物品。翌日，有更多的人杀来，袭击教民的家，将教师作为人质带走。

何家楼与两个村以前就反目为仇，前一年春双方发生冲突，经日照县调停和解，戊戌政变后，传闻北京驱逐外国人，并有上谕赋予人们放逐外国人及其追随者以权威，于是再度反目，导致上述事态。[②] 二十五日，从沂州府出发前往莒州的长老会宣教士一行，纪力实、富维斯、方伟廉三人在骚乱中于二十九日（11 月 12 日）抵

---

① J. J. Heeren, “On the Shantung Front.” pp. 78—79.

② FRUS. 1899. [*Papers on Relating to the Foreign Relations of the United States*, 1899, Washington, 1901. 的略称] pp. 154—157. “Messrs Killie, Faris, and Chalfant to Consul Fowler, Chefoo”.

达留村。在那里，他们预先得知何家楼的人将要袭击留村。翌日，俯瞰村庄的山梁上现出了二百名左右武装人员的身影，其首领历数教民的恶行。三人说暴力的方法不可取，主张他们归还被抢财物并重建学校，双方持续应酬和交涉。十月初二日（11 月 15 日），有消息称有一伙武装的凶徒从诸城县南部前往发生日照事件的街头，打算与本队会合，他们感到已初见反乱的征兆。十月初三日（11 月 16 日），莒州知州蒋楷到达，双方达成了归还被盗财物、重建
355 学校的协议并签了字。[①] 随后，三人与知州一起离开了该村。此即三名美国宣教士被囚留村四天事件。[②]

H. B. 马士（Morse）将戊戌政变后九月十一日广东暴动、阳历 11 月贵州杀害英国耶稣会教士明鉴光事件以及沂州的这些事件，都视为在政变前与反对改革同时徐徐发展起来的全国性反外国潮流之中所发生的事件。[③] 方伟廉（William P. Chalfant）也认为，该事件是广泛蔓延的反外国情感所引发的连锁反应（与日照事件几乎同时发生），与北京的政变有关联。[④] 莒州知州蒋楷也称："莒州、日照、诸城三县几乎皆乱，推究其故，俱因流言'北京赶逐西人'，愚民即以为迫害洋人及教友有功，遂兴起作乱。殊不知北京虽不尚西事（欧美式近代化——笔者），亦断不能喜乡愚无知招惹祸端。"[⑤]可见日照事件的背后实有这样的风潮。

以发生日照事件的日照西北、诸城南乡以及莒州东北为震源的反外国人风潮的高涨与骚动，此后呈现逐渐向南扩大的事态。该地

---

① 十月初三日协议书载于《教案档》第 6 辑（一），第 31 页。

② 一并参见 J. J. Heeren, *op. cit.* p. 118.《收发电》，收山东巡抚电，光绪二十四年十月十四日。

③ H. B. Morse, *The International Relations of the Chinese Empire*, vol. Ⅲ. p. 151. Chen Wen P. C. Taipei, rep. 1979.

④ FRUS. *op. cit.* p. 156.

⑤《山东时报》光绪二十四年十一月十二日（《山东近代史资料》第 3 集，第 307 页）。

区有天主教教民四五十人受到攻击，其中有两人被杀。①

十月初六日，日照县教民遭攻击，知县吕丙元前往救援，“乱民”“反言县令贪西人之贿，逼其下轿起誓，究竟未尝受贿，乱民遂在县令眼前抢掠此村”②。莒州北乡的德国神父也不得不到城里避难。对于这样的行径，地方官在属下几乎没有兵力的状态下，无法弹压。官方不予弹压，仇教一方则认为这意味着官府的认可，就变本加厉地对教民施以暴力。众多教民被迫舍家避难藏身，教民的财产遭到洗劫。

十一月初，莒州东十公里的天主教布教村遭群众袭击，蒋楷前往，群众指责他支持基督教是因为拿了洋人的钱，并让他发誓并非如此。③ 十一月初九日，沂水县长老会布教村北左泉、南左泉遇到 356
危险，为此，沂州派遣官兵十八名前往防御。十二日，其中六名兵丁来到距北左泉六公里的圣母冢集滋事，惹出枪杀宰牛人田庄太事件。事情具体如下。④

田庄太等认为这些兵丁必是南左泉有势力的教民张克祥所雇，便打算以众人之力夺枪，从而引起争端，田庄太被射杀，人们把兵抓住用刑，逼问其是否系张克祥所雇，同时，田庄太之弟赴沂水县呈控张克祥使人将其兄击死。知县栋杰即时出票捉拿张克祥，当夜，张逃到沂州府方伟廉处。翌日，方伟廉面禀知府，知府札谕沂水县保护张克祥。二十日，沂水、莒州两知县亲赴现场审问，两人供述各异，而县官不究其实情，竟将开枪的兵丁和指挥官王姓锁至沂水县收监。

---

① 《山东时报》十一月二十四日（《山东近代史资料》第3集，第307页）。

② 《山东时报》十二月二十四日（《山东近代史资料》第3集，第308页）。

③ FRUS. *op. cit.* p. 159；《汇报》第67号（光绪二十五年二月二十六日）。

④ 《山东时报》十二月二十四日（《山东近代史资料》第3集，第308—309页）。此后，由于张克祥向教士富维思（Faris）说谎，事情被报到总署而引起纠纷（《收发电》，收山东巡抚电，光绪二十四年十一月二十七日）。

此时，莒州杀害教民两人，打伤多人。日照满堂峪，将一长老会老妇吊在房梁上，威胁说“既入洋教，则非华人，不宜仍有文书。”逼她交出土地文书。[①] 在莒州北方十公里的村中有许多天主教教民，为防护而派驻有三十名兵丁，但却受到千余群众的包围。

十一月十三、十四日，位于沂水西北二十七公里的西昌峪的五户长老会教民遭手持松明的二百余人团伙抢劫。知县董杰于十七、十八日拿获十余名犯人在城里收监。但其中一人数日后在有势力的朋友的帮助下获得释放，他在街中洋洋得意地向人讲述自己杀害教民的计划。[②] 十七日，兰山县小太平发生教民的三百余斤花生被抢事件，教民报知在府城的方伟廉等，于是方伟廉便联络知县陈公亮，出动四十名兵丁，逮捕四人从重处罚，其中一人受杖刑死亡。一两天后，小太平的疃长（村长）与东南乡的绅士来到县衙门，保证今后不再发生类似事件。方伟廉认为，由于陈公亮适时地断然
357 弹压，才能得到这样的保证，使运动得以抑制。进而闹事者闻知弹压之事，始知抢掠教民非有“密旨”。[③]

对天主教还是新教不加区别的仇教骚动，除陈公亮之外，日照、莒州、沂水各知县都不予以积极镇压。方伟廉向烟台领事报告称：“刻下乡民作乱，绅士领首，又闹二处教会，首领虽被拿获，旋又被官释放。”[④]从中可以窥见，受北京政变影响，自上传闻反外国的意向，使当地绅士、实力派人物、乡民从限制反教会行动的束缚中释放出来，加速了他们对教会教民的攻击，知县也在弹压问题上犹豫不决。德国方面也指出了这一点，从而抗议道：查该事件的起因，主要在于该处知县及衙役门公所为。数月以来，在县署捏

---

① FRUS. *op. cit.* p. 160. 及《山东近代史资料》第 3 集，第 308—309 页。

② FRUS. *op. cit.* p. 161.

③ 《山东时报》十二月二十四日（《山东近代史资料》第 3 集，第 309 页）。

④ 《山东时报》十二月二十四日，“十一月三十日沂州府电”（《山东近代史资料》第 3 集，第 309—310 页）。

造谣言，谓中国今有上谕，著各省居民攻打教民教士，速将德国人驱逐出山东等语。[①] 其背景在于，人们对教会教民的私怨与复仇心，在戊戌政变后政治氛围的急剧变化之中，借北京“密旨”而使其喷发得以正当化。在政变后人事更迭等的余震中，知县们基于这样的风闻而对乡民的举动大为踌躇而没有采取毅然的态度。

十二月初二日，陈公亮闻知兰山县城东板泉崖天主教教民受袭，便率兵前往，对于他的劝说，“乱党”二三百人表示“官兵到此，实为洋人所雇，尔等只知图财，民人实难度日”，采取了抗拒姿态。[②] 陈公亮被赶到的府兵救出，兵丁向五千名群众开枪，致使三名死亡，多人负伤，人群解散。[③]

这样至二十五年（1899）正月，沂州府属不下二百户的天主教教民家庭被袭，十八所教堂遭到破坏。[④] 美国长老会的八处布道点也受袭遭到破坏。正月间一度休战后，春节结束的十五日当天，358
沂州府城西门即贴出“等不多日要毁坏此处天主堂”的揭帖。[⑤] 随后，前述板泉崖再度发生袭击事件，四名教民被杀，斗争再起。该年正月，郯城县神山爆发了大规模的反教会斗争，是为“神山教

---

① 《教案档》第6辑（一），第292页，光绪二十四年十二月初一日，总署收德国公使海靖文。另，同书296页中载有从沂州前往青岛的德国人在诸城县境内受到攻击，查山东各处今有谣传，称中国国家欲驱逐德国人除灭洋教等语。地方官不仅不予禁止，且行宣传，各处居民遂随意攻打抢夺勘路查矿的德国人技师等。（光绪二十四年十二月初二日，德国公使海靖照会。）另参见该书第299、320页。

② 《山东时报》光绪二十五年正月二十三日（《山东近代史资料》第3辑，第310页）；《汇报》第61号（光绪二十五年二月十四日）。

③ NCH. 62. 1899. 2. 20.

④ NCH. 62. 1899. 3. 20.《山东时报》光绪二十五年二月初七日（《山东近代史资料》第3辑，第311页）。《教案档》第6辑（一），第338页，据“计抄送原禀一纸”（福若瑟等德国天主教方提交的调查报告），可知莒州（教堂四所，念经房屋十四所），日照（念经房屋四所），沂水（念经房一所），教民一百九十七户住宅受到破坏。这还不包括没有得到确认的郯城、费县、兰山。

⑤ NCH. 62. 1899. 3. 20.《山东时报》光绪二十五年二月初七日（《山东近代史资料》第3辑，第311页）。

案”。由于该事件相当微观的部分都能判明，故作详论。

第四节　神山教案

郯城县以北邻近兰山县有一村庄名叫神山（神山保），光绪二十五年（1899）正月初十日，该村教堂遭多人袭击，神父逃出，仅以身免。①

该事件的核心人物是神山保村的杨清贤（原籍兰山县），他担任神山膺行户和圩长董事，属有名望之家，经济上也甚富裕，雇教民王方凯做佣人。王方凯与教会长也是圩董的李经芳交好，因素行恶劣被杨家赶出。王方凯对此抱怨，欲报其仇，曾诬告杨，让他至教堂道歉。由于王方凯和教会长李经芳以及郯城县衙门起草文书（稿案帮办）的朱门政相互串通包揽诉讼，欺压百姓，致使附近村民深受其害，恨之入骨，指责王方凯之声四起，因此戈巴德神父决定将王方凯逐出教会。杨清贤闻之，前去见神父核实真伪。神父对杨说：王方凯原本就是经常不安分守法的人，故被逐出教会，今后已与教会无关，即使他又有不法行为，也应由地方官惩处。于是，杨清贤告之欲将王方凯告到县衙，戈巴德答称教会绝不出头。可知王方凯以教会庇护为后盾做了种种恶行，而当地人却恐教会插手而束手无策。得此回答，杨清贤便赴县衙门控告王方凯，县衙差派勇
359 役逮捕王方凯收监。然而翌日，教会长李经芳却持戈巴德神父名片到县衙门要人，因稿案帮办朱门政与他们串通，王方凯以因误传才令出头的名目获得释放。被放的王方凯回到家中，便召集同伙持枪棒齐到杨清贤家门前叫骂，口口声称为教民复仇。于是，双方憎嫌

① 《山东时报》光绪二十五年二月初七日（《山东近代史资料》第3集，第310页）记有“正月初十又兴滋闹”。关于该事件，以下记述根据使用了当地文书的优秀论文（参见赵镇玟前揭论文）。

愈深，到了一触即发的状态。

关于朱门政等操纵郯城县衙门吏治的情况有一则非常有趣的史料，该史料所反映的实情在清末各地大同小异，因此对理解清末社会和教民问题有所裨益。这是郯城县民人梁焕文到沂州府控告县衙门衙役王建功的呈状。

为纵贼逮赃，挟仇害命，叩宪提办，以伸巨冤事：

缘郯城皂班革而复充之王建功，内联门政（系指朱门政，任郯城知县仓尔爽之稿案），外结绅豪，无懦不诈，无弱不欺，三班六房，在其掌握，历任青天，受其蒙蔽，被害之家，难以枚举。衅起二十三年六月初二日，身三胞叔梁心传，被贼抢劫，当即呈前县案下，蒙恩饬差王建功在马家凹获匪七名，真赃起出大半，有钱之贼当即卖放，仅交案三名，马以黄病故，其余受贿诓释，赃物隐匿，经身三叔梁心传去年三月间来辕，以纵贼匿赃控王建功于前宪案下。

今春抚院大人福曜临郯，又以被贼抢劫等词喊控，蒙批抄 360
粘。王建功恨身叔控仇，声言然置身叔死所，誓不甘心。又有张家集讼棍张相贤，县奏叠叠，与王建功表里为奸。张相贤于去春将身堂嫂抢架（卖与江南一商人，后私行逃回），抛下婴儿，思母哭死，堂兄梁鸿宾气恼成疾而亡。今春身嫂高氏逃回，赴县鸣冤，控王建功等在案，王建功手眼灵通，着张相贤捏禀，蒙蔽县聪，诬身三叔架案，严用匪刑，仗下立毙，抬至堂下，半时方苏，遂押班房，私刑拷打，绝其饮食，合邑绅士，畏势不敢过问，四胞叔梁心仁情切，只得向伊们低首下心，哀告乞怜，王建功要京钱五百千准积，身叔梁心仁同马锦山当交京钱二百千，下余三日交清，有梁心仁、马锦山可问。因钱难办，至第四日将身胞叔传在班房内处死，合邑无不寒心。遍体发青，现未葬埋。伏思身叔目不识丁，系为胞嫂伸

冤，何为架讼？似此权蠹，目无法纪，以人命为儿戏，非蒙亲提究办，命冤难伸，现伸胞叔梁心传［仁］卧病，身只得奔
361 辕，叩恳大人恩准提讯究办，以伸命冤，焚顶上叩。①

从中不仅看到知县等地方官反基督教会的姿态，还应该理解到在如此腐败黑暗的吏治之下，教会、教民问题就会更加深刻。胥吏们视问题为“发‘洋教财’”的机会；在欧美政府眼中，对将自己的“国民”交给这样的司法秩序抱有强烈的不信任感，故坚持领事裁判权和强力要求保护；而教会则深知内地的这种实际状况，故尽量保护与自己在一起的中国改宗者免遭地方官和胥吏不讲理的暴力，这也有其合情合理的一面。在习惯于欧洲法律秩序的宣教士看来，虽说统治原理、结构及法律文化相异，但只要清朝中国的司法秩序达到相应可以认可的程度，或许对其裁判的介入就会稍有节制［然而，考虑到当时欧美人（外交官、宣教士）傲慢的精神、对亚洲及中国蔑视的态度，这种可能性几乎等于无］，但他们眼中所看到的是“野蛮”与“无法”。他们对中国人、中国社会的“蔑视”及这种感性与认识，再加上急于获得信徒的愿望，便导致了过分地介入司法裁判保护教民的行为。尽管基督教布道会产生文化摩擦、怀疑及社会对立，但作为其深刻化的根本原因之一，不能忽略的是清末地方行政、吏治及司法秩序存在着严重腐败及不合理性。然而，倘若这些都是“健全”的，还会出现曾经有过的“礼仪之争”吗？当时的清朝中国已不同于康熙帝的时代，欧美世界也发生了巨大变化，因此如此设问本身就是非历史性的毫无意义的。在考虑最基本的问题即基督教与中国文化的冲突的原理上或许有其意义，但这一时代问题是在更为世俗的层面上被引发的，因此就应该在该层次上思考。宗教的优越性（如果曾经存在过的话）、对其主观上的

① 《郯城县民梁焕文控郯城县衙役王建功呈状》，载前揭赵镇玟论文。

确信并不能使这一时期围绕基督教活动所产生的社会和司法纠纷全部得以正当化。问题并非神学上的，而明显是在现世世俗中活生生的人们之间的事情。这是清朝中国与基督教世界在相隔了一个世纪 362
的历史之后再度不幸的相遇，是除此之外别无可能的“悲剧”，如此把握甚为重要。

有些偏离主题太远，还是言归正传吧。

杨清贤对此作何反应呢？当时，清政府因惊闻有自徐州、海州北上抢劫的饥民即所谓“南匪”，便谕令[①]各村组织团练。于是，当地借组织团练呼吁“抵制洋人洋教均粮济贫”，组织四乡一万余人奔赴神山教堂。在此三个月间，感到危险并昼夜鞍不离马准备随时逃走的戈巴德神父，狼狈不堪地出后门逃难，教堂里的粮食、杂物全被抢并分给贫民。继而，远近随天主教的人均受其害，饥饿的大众闻有粮食可分，无不乐而相从。参加者就这样达到万余人，致使全县震动。据《北华捷报》（*North China Herald*）报道[②]，其时有六名教民被杀，其中两人被大卸八块扔到火里，甚至连孩子也被烧死。受到群众压力的随教殷实之家，情愿放粮以保身家，皆托自己所在圩附近的首事，情愿散放粮米、银钱，若有三十石，便捐二十石。

在此次骚乱中遭受损失的教民有二百三十二户，其中七人被杀，两人受伤。沂州知府接到教会教民被袭分粮的报告，立即下令郯城县知县仓尔爽弹压。知县亲自出马想逮捕杨清贤，反被“乱民”所围，在绅士们的调解下终于解围，甚是狼狈地回到县城。在仇教民众占有优势的情况下事态稍有平静。知县仓尔爽不久即被撤职。三月，曾经留学美国的年轻的新任知县余则达前来赴任。[③]

---

① 关于团练谕令，载于《教案档》第6辑（一），第306—308页，光绪二十四年十二月十八日，山东巡抚张汝梅文所附维县告示。此谕令告示于同年十月初九日贴出。

② 参见《北华捷报》，1899年4月3日。

③ NCH. 62. 1899. 5. 15. 因处理沂州教案过程中出现的一系列问题，二十五年三月初，日照县知县吕丙元、莒州知州蒋楷、郯城知县仓、费县知县陈四人被“撤任调换”。[《教案档》第6辑（一），第335页，光绪二十五年三月初十日，山东巡抚毓贤文。]

以此为契机，教会教民一方转入反攻。教民宣称：我们教主告知皇
363 上，已为我们换了好官。新知县来到县城，就会逮捕并处分骚扰天主教的人，没收其家产。扬言报复。因此平民惊慌失措，“匪情”（仇教一方）日益紧张。当时，因郯城县城附近聚集有一千余人，企图“均粮抢劫”，故县城大门紧闭戒备。据称神山保匪徒再度猖獗无忌，聚众强请，抢夺教民，触怒布恩溥神父，要求必须严惩首谋。①

此即驻胶州德军进入日照县之前的状况。这次仇教斗争显示其类型属于当地有势力者借组织团练而形成的对抗组织。其间并没有发现存在着所谓“义和团”的武术或不死之身、巫术的身影。总之，山东东南部的仇教运动缺少义和团的特性。这该如何予以说明呢？即使说较之山东西南，该地区的德国天主教布道密度较为薄弱、在社会治安状况及维持乡村秩序等方面也存在着差异，也不足以说明问题。并没有从民教矛盾本身自动结成对抗组织，即使出现也只不过是利用当时乡村社会能够利用的资源所形成的类似乡团的

---

① 再简单介绍一下该事件发生后的事。其后德军进入日照、沂州，局势更为紧张，人心惶惶，各村“集团操练”表现出防卫姿态，地方因而陷入不靖状态。知县余则达赴任后，采取怀柔政策，最终逮捕了核心人物“首犯六名”（即杨振坤、杨振德、陈际阶、胡兆信、刘盛贵、傅鸿勋，都是殷实之家的绅庶）。乡民一千余人试图营救，但结果没能成功。三月十六日（4月25日），郯城县城门坚闭，高度戒备。其时，日照街头附近也有多人集结，形式紧张。（NCH. 1899. 5. 15.）费县也加强了弹压，数人被捕。（NCH. 1899. 5. 29.）四月十八日，安治泰与彭虞孙一同来到沂州府，接着又前往郯城，随后，即有在官兵护卫下回到家中准备收割的有实力的教民一家三口被杀。（NCH. 1899. 6. 26.）

关于杨清贤的消息，据陆伯照称受义和团影响，沂州东乡孙哲及其子孙二浩、北乡苗凤瑞父子四人、西南乡的杨清贤参加了义和团。“和议”后，杨清贤、苗凤瑞父子被捕处死。（《山东近代史资料》第3集，第338页，“座谈”记录。）赵镇玟论文认为杨清贤被杀应在上述“六名”之前。据《教案档》第6辑（一）第336页所载，毓贤文称，兰山县“为首匪犯”孙折（与哲同音）与“为首”的杨清贤、赵东海、吴大少等，于光绪二十五年二月初已经逃走，现悬赏捉拿。因此，他的死也许是四月以后的事。但至少被捕和被杀这一事实是准确无误的。

组织而已，绝非义和团。只能认为在民教矛盾深刻的村庄和地区，当从“外部”引入颇具威力的存在时（这包括听见传闻看样学样地开始模仿），才会出现义和团现象。因此，关键在于民教纠纷的外部存在的是什么。从外部引入的东西自身只要没有义和拳的特性，即使是仇教斗争也不会形成义和团运动。这一外在的东西，它的形成才是关键。沂州教案虽显示出反洋人（反德国）、反教会教民、反对与洋人勾结的官吏的姿态，但却并未超出居民自发的反抗范畴。若我们反过来思考，在其中附加什么条件才成为义和拳运动呢？于是，便可以鲜明地看到，能够使其仇教感情、意识及行动正当化、赋予其正义性的宇宙论，能够令其对此深信不疑的武术和带有巫术色彩的仪式、独自的组织集团的形成方式，这些才是义和拳固有的样式。关于其形成留待下一章详论。

这样，随着斗争频发并激化，德国宣教士的怒气也日益加剧，364
他们期待着镇压，最后终于发展到向德国政府请求出兵日照、兰山给以威胁的地步。

第五节　德军占领日照县

不仅是沂州府属诸事件，主教安治泰还感到曹州、济宁、兖州的仇教气氛也甚为高涨。如前所述，他在致北京的海靖公使的信中认定事态的背后有知县及衙役门公透露出上谕的存在，致使土匪听闻后即结党成立“黑会”，引发对宣教士和教民的攻击和日照事件，且这“黑会”实际上是要攻击驻青岛的德国人。[①] 也就是说，一系列的沂州教案事件的背后黑幕就是中国官府（“阴谋!”）的组织手段，目标即青岛的德国人。其意图在于通过完成这一“虚

① 《教案档》第6辑（一），第292—293页，光绪二十四年十二月初一日，总署收德国公使海靖文所附“照录说帖”。

像”，以达到拉德国政府即德军卷入对该事件的处理的目的。安治泰自二十四年十二月与采取高压姿态的海靖步调一致，一直劝诱性地主张应“出动德军到沂州府，对中国官吏施加强有力的威胁”①。宣教士认为，由于德国在山东拥有新的势力范围，故可以从青岛进行武力干涉，并主张军事行动在保护教徒生命方面是绝对必要的。安治泰进而写道，此次骚乱并非发自宗教狂热主义，而是来自爱国主义。“黑会”举起“灭洋扶（保）清”的大旗，为驱逐德国人，并对丧失胶州实施报复而组织起来。② 因此，海军部也有责任对此次骚乱取得军事上的平衡。作为回应，海靖于十二月十二日威胁总理衙门，如果不接受罢免日照县知县等要求，将请求本国政府出兵日照进行军事弹压。③

365 如已看到的那样，此次斗争的主体并非大刀会式的组织（“黑会”），而应视为当地为对抗教会教民而结成的团练式的团体（不是团练），领导层为在村实力派人物。安治泰构筑出一幅基于上述意图（“阴谋”）而进行有组织反抗的图景，并于光绪二十五年二月初（1899 年 3 月），为引导德军进入沂州府而将薛田资并另一名宣教士送到驻胶州总督叶世克（Paul Jaeschke）身边，薛田资等最终成功地说服了总督派兵。

在总督叶世克看来，日照事件反映了非常重要的事情。薛田资将其被俘记刊登在天主教系统的报纸上以唤起舆论，从侧面支援安治泰的政治倾向，施加压力。或许他对总督说了在中国人那里遭到了如同手记（被俘记）所写的“几至毙命”的残酷的虐待（实际上，出使德国大臣吕海寰也报称德国人读之深感愤恨④），但却没

---

① J. E. Schrecker, *Imperialism and Chinese Nationalism*, Harvard U. P. 1980, p. 94.

② Schrecker. *ibid.* p. 94.

③ 《教案档》第 6 辑（一），第 305 页，总署收德国公使海靖照会。

④ 《教案档》第 6 辑（一），第 310 页，光绪二十五年正月二十九日，总署收出使大臣吕海寰文。

说事件已经由福若瑟继而由安治泰与地方官签署了协定而处理完结了。叶世克决定派兵，并请求柏林许可，他清楚威廉二世曾宣称要保护德国宣教士及其中国教民。

派兵理由在于获得对日照事件的赔偿，更广义上是为了“向地方官施加压力，使之对反基督教行为采取强硬立场”①。叶世克写信给安治泰进行协商，认为占领日照县城是最佳方案，海靖公使也对此默认。在柏林的许可下达之前，叶世克决定派遣三人组成侦察队负责收集情报。

侦察队由海军少尉汉纳曼、矿山技师葛勒梅、翻译官葛兴立三人组成，他们于二月十一日由沂州南部海岸登陆，后向位于内陆的沂州府进发。他们改装成商人，因任务所需当然没有按条约规定向地方官进行事前通报便进入内地。他们在兰山县黄谷河村休息时，有附近乡民百余人前来“围观”。他们害怕遭到袭击，便向群众开 366
枪，致使三人死亡。他们就这样前往沂州，会见了美国长老会的方伟廉，傍晚和方伟廉一起到府署求见代理知府杨建烈，申明当天下午将行李货物装上小车六辆来到该处时，突然村东有乡民百余人携武器而来，将车围住，开枪威胁似要抢夺，故开枪进行防御。② 知府便派知县陈公亮调查此事，同时于十三日派护卫送他们返回青

---

① Schrecker. *op. cit.* p. 96.

② 《教案档》第6案（一），第323页，光绪二十五年二月二十四日，总署收开缺山东巡抚张汝梅文。事件详情见耳闻德国人陈述的方伟廉寄给“North China Herald”（1899.4.3）的文章。NCH有关该事件的一系列报道（方伟廉信函）过于为三名德国人的行动辩护，认为该村为暴徒的据点，开枪是完全正当的（NCH. 1899.4.17）。方伟廉写道：“暴动与流血已日常化，因此除德军进驻以外仿佛没有其他选择”（NCH. 1899.4.3），强烈希望德军能保护美国长老会。然而，这三人弃置不顾的小车上的物品，却由村民送到了沂州方伟廉的教堂。

据美国驻北京公使康格称，3月21日（二月初十日）德国公使通知他，说已发电给叶世克，请求派遣部队指挥官保护沂州美国宣教士，他考虑是否应将此事通知沂州的美国人（FRUS. 1899. p. 166. No. 181）。方伟廉有可能通过侦察队获知出兵情报及德国的上述意向，所以才有后来沂州的美国人致电叶世克请德军进入沂州。

岛。接到报告后叶世克大怒，向派出部队追加任务命其火烧该村。十九日电告山东巡抚，已派一队德军前往发生骚乱的地方，焚毁该村。也就是说，总督叶世克为处理（处罚犯人，获得赔款）已经处理完毕他却不知情的日照事件和对此次“袭击（?）”进行报复这两项任务——“俾人知有本大臣决不能置之不理”①——而编成了一支部队。

一队由海军陆战队组成，包括海军炮兵班和机关枪队班共一百二十名；另一队四十名。二月十八日乘军舰“高风”（Gefion）号从青岛出发，其占领日照县城的主力部队有薛田资做随军司祭同行。翌日即十九日在石臼所登陆，向内陆县城进发。另一队乘船继续南下，在安东卫登陆，向西开赴兰山县，这支部队于二十三日到达兰山县韩家村（东白莲峪），烧毁该村三十八家的房屋，并点燃前白莲峪村草屋才撤退，在安东卫再乘船返回青岛。村庄损失金额达四万七千二百两。② 该队在开始返回安东卫时，沂州府美国长老会（方伟廉等）“将内容为请部队前往沂州府并驻扎在那里进行全盘保护的请愿信送交胶州总督”③。然而太晚了。

开赴日照的部队于十九日半夜抵达城门外，指挥官事前虽已致函知县，但还是必须破门而入，部队在县衙门前整队，城内异常安静，居民已获知德军进犯而大半逃离。指挥官和薛田资神父等四人会见了新任知县杨辉林，亲手递交了叶世克的书信。其中充满了恫吓之词，限该县当局须“在六日内将日照事件人犯全部弋获，十
367 日以内审理完毕，照律拟罪，并定出体恤款项”，如若不然，定将

① 《教案档》第6辑（一），第323页，张汝梅文。叶世克电报在《收发电》（收山东巡抚电，光绪二十五年二月二十一日）中有所引用。

② 《义和团档案史料》，第32页，山东巡抚毓贤片。《教案档》第6辑（一），第404页，光绪二十五年六月二十日，毓贤文。

③ FRUS. 1899. p. 168, No. 191 Conger to Hay.

知县、绅士押往青岛。[①] 杨知县当即呈示关于日照事件已经达成和议的协定文书，并称已经支付疗养赔偿二万五千两，且正在审理许颜景等四人。对此，他们宣称：我等至今并未听闻此事，现有总督书信，须照此办理。[②] 翌日，三四十名炮兵、机关枪班进城，薛田资提交了事件参与者名单。人们曾经担心若释放了薛田资，他会带德军前来报复，这下真成了事实。该县立即着手悬赏搜捕，并召集城里的官绅和各乡绅耆说明情况，说服村里主动交出案犯。然而，相关人等早已得知情报远走高飞了。二月二十日，总理衙门从德国公使海靖处收到[③]出兵通告。二十一日，致电张汝梅称："海使无端煽耸寻衅，借口于派兵助地方官护教，情殊叵测。"著饬登州镇总兵夏辛酉"带队驰赴沂境，严加弹压"骚乱，"实力保护教民"，"倘有造谣以驱除教民为由希图生事之人，即行严拿从重惩办。俾德人知朝廷一视同仁，无论民教，皆归保护。……无烦德兵越俎代谋，属其即速撤队回胶"[④]。试图消除德军出兵名义。二十六日，命夏辛酉兼程前进。三月初一日，夏军一千五百名抵达兰山。初七日，于距德军占领的日照县城十里的寨上庄驻扎。该部得到的命令并非牵制德军，而是为了防止或许发生的民众与德军的冲突，"保护教民"、"弹压仇教活动"。清朝中央另一方面为防万一，调回开赴山西途中的曹州镇总兵万本华，并令天津小站袁世凯部进驻德州。

德军延长了对日照的占领，这是为回应该地区欧美人的期望，美国长老会宣教士（方伟廉等）还请求德军将占领区域扩大到他 368

① 《教案档》第6辑（一），第340页，光绪二十五年三月初十日，总署收山东巡抚毓贤文。

② 同上。

③ 《胶墺专档》，（台北中研院近代史研究所，1991年），第328页。

④ 《义和团档案史料》，第21页。

们的布道所在地沂州府城一带,[①] 但遭到拒绝。沂州的长老会为何如此强烈要求军队保护呢？这是因为沂州堂口远离根据地登州及芝罘，具有很强的孤立感，他们在外国风潮之下也被卷入沂州府属的纷争中并蒙受损失，这更加重了他们的危机感。因此，认为有必要得到军队的保护那是过于简单的想法。方伟廉在给美国政府的信中写道：

> 我们强烈主张，外国诸政府对于中国的基督徒们因他们接受了中国人正确地认识到其与各国政府拥有共同的宗教，就遭到攻击、逐出家园、甚至最终惨遭杀害一事不能无所作为地袖手旁观。这不仅是对条约的直接侵犯，无论在理论上还是在现实上，都将导致对外国诸政府的广泛轻蔑以及对各个外国人的人身和财产的粗暴攻击。[②]（重点号为笔者所加）

在这种逻辑和思考中有一些与前面提到的薛田资、安治泰共通的东西。他们自己制造出与预格诺（Huguenot）战争相似的国内宗教战争的事态，同时认为外国政府和军队的保护是理所当然的，这不是帝国主义还是什么呢？显示出虽然是新教但在某些部分也无法避免这一般性的风潮。因此，德国完全有理由怀疑美国回应了美国宣教士的请求，即将采取干预行动。

在占领期间（七周），德军派兵在警备下进行测量作业，其间也惹出了数起事端。三月初九日，在林家滩附近德国兵杀毙于文福等。[③] 三月二十五日，十里铺、相家庄有团练演习，被德军视为敌对行为而给知县施加压力，令其交出武器，抓走村民进行笞责。[④]

---

① Schrecker. *op. cit.* p. 97.

② FRUS. 1899. p. 166. , J. Heeren , *On the Shantung Front.* p. 117.

③ 《教案档》第 6 辑（一），第 356 页。

④ 《教案档》第 6 辑（一），第 367 页。

毓贤在三月初新任山东巡抚，在就任同时就直接面对该问题。他在从江宁将军任上（南京）就任山东巡抚（济南）途中，恰好需经沂州，正逢德军焚烧韩家村而人民忍气吞声、东奔西逃的惨 369
状，而他当即谆谕府县“妥为开导，劝谕忍受，无不遵谕”；另一方面着手调查户口安抚民心。然而，人们仍怀不安，他们的“忿怒”情几难抑，“终有不能束手待毙之时”，这一“传言”纷纷而起。毓贤称，外国兵占据县城，扬言要将知县拘执带回青岛“治罪”，如听其任意烧毁“民房”，将犯“百姓众怒，恐非教民之幸”。希望总署与德国公使交涉让德军尽快撤退，德军长久驻扎若与民发生冲突，德方又会指责中国挑起战端（三月初三日）。[①] 但这日“密谕”却称“遇有交涉事件不可不慎等因”。他致电安治泰要求德军撤退，但安治泰却冷淡地回绝道：德军来不是我所决定的，撤兵与否也难由我定。反请毓贤首先饬令彭虞孙办理沂州府属教案应做的事。要求按日照协定处理，就处理莒州、沂水、日照的教案事件；兰山、费县、郯城的教案事件进行交涉。他称，如果中国对被害教民进行赔偿，在四县县城各建一所小教堂，只要解决了问题，我国将再无话说，德兵将自动退回。[②] 并要求赔偿莒州、沂水、日照被害四万四千两。毓贤非常气愤，称“其为有意要挟，借端讹诈，显而易见”。“彼既责偿于我，我亦可责偿于彼，亦系持平办法”（三月初四）。但顾虑到“滋事”，决定由彭虞孙调查中方受害情况，尽早了结。[③] 他感叹“德人要挟太甚，以理谕之不能，以力御之不可”的情形（三月初六日电）。[④]

裂开的口子堵不上，正可用来形容当时的情形，神职人员安治

---

① 《收发电》，收新任山东巡抚电，光绪二十五年三月初三日。

② 《教案档》第6辑（一），第363页，光绪二十五年三月二十五日，总署行山东巡抚文；第346页，三月初十日，山东巡抚毓贤文所附“照录清折”（安治泰信）。

③ 《收发电》，收山东巡抚电。

④ 同上。

泰的行径几与突然翻脸持刃相逼的强盗相近，令人感到极度的厚颜
370 无耻。我们已相当详尽地探讨了该教案的过程，显然错之八九在德国方面（柏林政府、驻华公使、总督、圣言会的安治泰、薛田资等宣教士、华人教民），但他们却尽力将问题扩大，他们共通之处在于力图获取巨大果实的贪欲。这反映出德国在欧洲的相对落后性，并由此导致的刻不容缓地在亚洲获得殖民地、进行势力渗透以挽回弱势的冲动，这种欲望又从国家国民的冲动所带来的“精神”皲裂中喷发出来。宣教士尽管只以将神的福音广传世界为自己的使命，但他们也不能免于这样的国家国民精神，正因为德国天主教有着一度被排斥的经验（由于“文化斗争”，圣言会的本部未能置于德国，而放在了荷兰的斯泰尔），就更展示出其迎合威廉二世治下“国家”（德意志帝国）的姿态。即使确认了清朝中国社会存在着诸多问题，但德国在该教案事件中所表现的嘴脸除“帝国主义”以外再没有其他。

在这一连串的过程中，“固不得事事忍让，无所底止，尤不得稍涉孟浪”[①]的命令使得新任巡抚毓贤和山东当局陷入困境，一味固执。至今，由于沂州教案史料不足我们无法完全勾勒出整体全貌，也不能充分确定它与继之而起的义和团运动的关联性，但笔者仍认为，山东地方当局围绕着沂州教案与德方的应对，为日后以毓贤为首的山东当局、地方官对神拳即义和拳活动的政治姿态烙上了深刻的烙印，在此意义上甚至可以说沂州教案是决定性的事件。

此后，安治泰为与巡抚毓贤就自己所辖事项即沂州府属诸教案进行交涉而前往济南，但转向强硬的山东当局采取了拒绝态度，毓贤无意见他。于是，安治泰通过海靖向总理衙门施加压力。海靖便发照会恫吓：安治泰称“新任巡抚未怀善意，不肯相商，且不以礼相待，不肯接见本主教”。本大臣认为，山东巡抚仇视德国之心

① 《义和团档案史料》第22页，军机处寄调任山东巡抚毓贤电旨。

若随意发明，必与中国大局见损，如其将来常欲如此，“本国不能 371
不设想须有德兵常在附近本国教堂驻扎，方保无事”①。

总理衙门虽认为安治泰的辩解纯属“借端要挟，重翻去年彭虞孙已与议定之案，任意讹索，悖理已极”；但又为海靖所言“如教案完结”，“该主教（安治泰）可将情形报知国家，德兵可撤退云云”所动，命毓贤与安治泰达成协议再将结果报告总署。②

海靖同时又再加压力，称若不逮捕日照事件的人犯德军便不会立即退出。③ 其间，叶世克每天都要求对前往内地勘察铁路、矿山的德国人予以保护。对此，毓贤称：四月前后里巷众口一词地说“惟其（德国）谋占东省路矿全利”，虽采取了防御体制以备不测，但二月以后德国所引起的诸多事件，致使民教积仇愈深。他们“明知东省民风强悍，而仍迭肆横虐，其为故意挑衅，可知设至万不能忍之时，更难弹压保护”；若开枪回击德国，则必言中国开启战端。“日夜焦思，苦无良策”。但为了“维大局而免开衅”，还是命彭虞孙在济宁与安治泰交涉（四月十二日）。④ 此间，四月十七日，占据日照县的德军突然带走五名绅士退往青岛，声言处罚匪首即行释回。

与安治泰就兰山、郯城、费县三县的赔款交涉，按与彭虞孙的协议，定为四万余两。再加上日照、莒州、沂州赔款四万四千两，共计近八万四千余两。能否后者减半，便留做安治泰见毓贤时再行最后敲定。五月十五日，安治泰到济南见毓贤，毓贤提出中方受害总额四万七千六百二十二两（上述的韩家村损失金额等），他认为 372

① 《教案档》第6辑（一），第347页，光绪二十五年三月十三日，总署收德国公使海靖照会。

② 《教案档》第6辑（一），第363页，光绪二十五年三月二十五日，总署行山东巡抚文。

③ 《教案档》第6辑（一），第366页，光绪二十五年四月初四日，总署收德国公使海靖照会。

④ 《收发电》，收山东巡抚电。

重要的是互相赔偿，“以昭公允，顺舆情”（五月十六日电）。[①] 双方约好十六日安治泰再来巡抚衙门，继续就削减金额进行会谈。但届时安治泰“忽遣人来说仍有更易之说事”，没有前来。他是借西南部大刀会的行动进行虚吓。[②] 毓贤要等他数日，针对安治泰来省以来“任情要求、屡议屡翻、得步进步”的做法，他认为“若一味曲从，大局安在，不能不以严词相拒”[③]，命彭虞孙在交涉中进行抵抗使之减额。结果定为七万七千八百二十两。

五月二十七日，最终缔结的协定由下述六条构成。[④]

一　共给（沂州教案）恤款银七万七千八百二十两。

二　兰山、郯城、费县、日照、莒州五州县所有德国教案一并作为完结。

三　嗣后，教民有寻衅及词讼等事，由地方官拿办，教堂决不干预。

四　德兵带去日照绅士五人，俟电知青岛释放，后再付恤款。

五　兰山、日照等处德兵轰毙人命、焚烧房屋等，系德国无端引起，实与条约并不符，应派员与德国官员理论，另论议结。

六　前索莒州、沂州、日照赔偿金四万四千两一概作罢论。

---

① 《收发电》，收山东巡抚电。

② 《收发电》，收山东巡抚电，五月十九日。

③ 《收发电》，收山东巡抚电，五月二十八日。于十九日签字议决，带往济宁盖印互换。二十七日将合同送省（济南）存案。一并参见《筹笔偶存》，第12页（五月二十日条），第15页（五月二十八日条）。

④ 同上。

其后，按照安治泰的要求，在各县建盖教堂。第五条因只系与教会之间的协定，并未发挥任何实际效力。结果与德国公使的交涉势必被搁置，加进该条也只是表达了毓贤和山东当局的愤懑而已。尽管如此，这还是清楚表明了毓贤向反外国的抵抗姿态的转变。

然而，德军撤离日照却是在此协定缔结前的四月十五日，由公使海靖通知总理衙门。[①] 因为同日，督办铁路事务许景澄与汇丰银行、德华银行间签订了津镇铁路借款契约。[②] 清朝政府于四月二十 373
三日准许德国铺设天津、济南间的铁路。

在此，浮现出德军进入内地的军事行动的实施是有多重意图的。施雷克（Schrecker）认为，总督叶世克之所以决定派兵，是由于安治泰等圣言会宣教士为了保护中国信徒的生命而施加压力强烈要求武力干涉，再加上他认为若放置这些骚乱不管，将会使德国在山东内地的经济活动面临危险，以致经济利益受损。[③] 进而德国人若不出兵，又会担心美国以保护长老会宣教士为名出兵，法国以保护天主教的名义再度卷土重来，为了确保山东权益，德国感到有必要消除这些隐患。[④] 派兵同时又可作为关于德国铁路借款、铺设交涉的施压手段，以及安治泰索取沂州教案赔偿和扩张德国天主教势力的施压手段。作为军人的叶世克在事后写给海军大臣蒂尔皮茨的信中称：我正在为自己在决定派兵时“没有站在正确地判断事实的立场上”而后悔。[⑤] 可是，二十日张汝梅电称，日照事件处理完结，安治泰已经取走了银二万五千两。所以叶世克理应知道，可以中止派兵。[⑥]

---

① 《教案档》第6辑（一），第368页。

② 郭廷以：《近代中国史事日志》，第1047页。

③ Schrecker. *op. cit.* p. 95.

④ Ibid.

⑤ Ibid.

⑥ 《教案档》第6辑（一），第323页，光绪二十五年二月二十四日，山东巡抚张汝梅文，附“照录电稿”。上“覆二十印”（二十日）。

派兵一事已被利用得超过了当初的意图，同时，也引发了超乎预料的波澜，即导致山东当局、地方官及清朝中央态度的强硬化以及高密县阻碍修筑胶济铁路的斗争①。

张汝梅曾致电叶世克进行抗议：据胶州湾租借条约，“贵国（德国）兵队只在边界内过调，并无在边界外可以调动兵队之说”②。三月，他在离任之际，仿效临别赠言之义，给亨利亲王和叶世克总督发出了谴责的书信：③

从欧洲历史来看，其强弱盛衰兴亡之轨迹不在于兵力，而在乎礼教。罗马、拿破仑皆然，皆因穷兵发动无理战争而致使武德亏损，礼教不兴而最终衰落灭亡，是可为鉴。二位职责在
374 于睦邻善交、讲信修睦，哪里有使用兵力的必要？虽说是为了保护基督教和德国商人，但显然有悖于救世之义。枪毙人命之事则置之，焚烧村庄之事则纵之，老幼仓皇尽室皆逃，因饥寒填沟壑者不知几何。以此质之救世教中之人，不忍耳闻，不忍目睹，而惧行善爱人之道，至无信众。保护基督教不应倚仗兵力，以护商为名劳烦兵力亦属非策。乡民若疾之过甚，即使铁路修成百货也无法流通。德国若得文明礼教之名，首先应亲自使平民与教民辑和，释除怨嫌。否则，以兵力劫制，犹如抱薪救火，是错误的。

---

① 所谓“高密阻路斗争”，是以孙文为核心人物的斗争，《蓌笔偶存》中多有记述。利用这些史料进行研究的成果有王守中《德国侵略山东史》（人民出版社 1988 年版）第四章第三节“高密人民反对修筑胶济铁路斗争”。

② 同注 107 张汝梅文。

③ 《教案档》第 6 辑（一），第 349 页，光绪二十五年三月十七日，总署收开缺山东巡抚张汝梅文，附“照录电稿，致德国亲王亨利、总督叶世克书”。

张汝梅于二十五年二月二十四日向总署发出危言：“德人以保教为名，调兵擅入内地，实是有意搆衅，东省民情浮动，如果有焚烧村庄妄杀无辜情事，激动众怒，深恐立启衅端。”第五章就会看到，这并非仅仅停留在警告上。

甚至连一直尽心致力于民教调和、比较稳健地应对的张汝梅，在离任时也忍无可忍地言明德国之非，其继任者毓贤进行抗拒、对德国抱有反感是理所当然的。内阁侍读学士高燮也对军机处言道："中国自马关立约后，国势不振，人人知之。而近日之办理错误者，则以胶墺为最。胶墺议成，而旅顺、大连湾、威海、广州湾等处无词以拒俄、英、法之请，遂使海疆扼要之地，一旦令属于他人，中国几无以自立。臣与科道诸臣当时屡经陈奏，奈翁同龢、张荫桓等畏葸无能，铸此大错。"因此奏称："然欲图挽回之策，宜仍自山东德事始。就目下情形而论，日照教案、津镇铁路其大端也。……于德人无礼各节置之不问，以后愈无忌惮，山东恐非我有，各国从而效尤。……先行催令退兵，然后办理交涉事件，务令彼此之势相均，不然惟有废约而已。决不可视焚我村庄、毙我民命无足重轻也。"① 北京中央官僚中间，也开始发出此类"清议"派对列强的抗拒、抵抗言辞。

长老会芝罘堂口的郭显德（H. Corbett）在致芝罘领事法勒 375
（J. Fowler）的信中称，德军侵入沂州后，自己的"生命、财产和工作（宣教活动）多多少少受到威胁"，"宣教士家属也有不少遭受伤害"。光绪二十五年（1899）春，德兵与群众冲突杀死三人的即墨事件之后，"被杀者的亲戚和朋友在乡间到处寻找外国人报仇，郭显德也面临极大的危险"②。秋，在泰安府，德国技师与中国车夫发生冲突，由于德国人进城致使全城哗然，给德国人提供住宿的美国宣教士也被卷入骚乱，感受到了危险。维县也有德国技师

① 《教案档》第6辑（一），第364页，总署收军机处交出内阁侍读大学士高燮抄折。同属"清流"派式的见解，还可从对负责洋务的彭虞孙的弹劾（《义和团档案史料》第25页，"御史潘庆澜片"）等中见其一斑。北京官僚也称焚烧韩家村的报复行径为"凶恶野蛮"，以示反抗。（NCH. 1899.5.1.）

② 收入 J. Heeren, *op. cit.* p.119. 指光绪二十五年五月初即墨王一勋等人的攻击（登莱青道［李海杰］致美领事法勒函，五月初三日。芝罘领事覆登莱青道照会，五月初七日。俱收入台北中研院近代史研究所编《中美关系史料》光绪朝四）。

遭袭，逃入县城里的美国长老会教堂。

方伟廉牧师虽帮助德军并要求提供保护，但芝罘的郭显德则基于上述经验，认为德国的保护“比没有更糟”。这或许可以视为新教良心的表现。

沂州教案并不仅仅使得大众排外情绪变得表面化，还导致山东地方官、清朝中央排斥外国的情感高涨起来。在此就埋下了始于光绪二十五年（1899）秋、在山东西部一下子扩大的义和团运动的伏笔，另外还有清朝中央日后动摇的伏笔。

第六节　西南部的动态

在沂州教案平静下来并得到处理的五月中旬，其西侧的嘉祥、寿张、巨野、汶上、滋阳、宁阳各县又爆发了针对教会教民的骚扰事件，成为有关人等的关注所在。安治泰在与毓贤交涉时端出了大刀会问题。下面以代表性事例——嘉祥县长乐里高家海村为中心进行探讨。该村在巨野县境内张家庄教堂附近，属于薛田资神父管辖的教区。

376 该村高顺玉于四月十一日招来大刀会会首、拳首陈兆举，率“匪徒”袭击教堂，毁坏物品，捆绑教民，逼迫高宏（鸿）如使他在家住不下去，随即占据其家。[①] 这个富裕的村庄以高姓为主，高姓分裂为教民与非教民，经常陷于诉讼。导致这次冲突的经过如下。[②]

上年即光绪二十四年（1898）四月，理由不详，巨野县防营通知要抓住高顺玉家的雇工（长工）任四，继而又通知要逮捕高

---

① 《教案档》第6辑（一），第386页，光绪二十五年五月三十日，总署收山东巡抚毓贤文。

② 《教案档》第6辑（一），第411—423页，光绪二十五年七月初一日，总署收山东巡抚毓贤文附“计开”。

顺玉。防营带将任四带到县城，高顺玉由村长作保而没有被捕得以留在村中。高顺玉和中国传道人高会堂（教师，教龄三年）商量，按其指示又与里长高庆云相商到县城为任四提交保状。且高会堂称只要出钱贿赂可立即解决，故高玉顺交给他一千一百千文请他打点放人。任四虽被释放，但到了本年四月，高顺玉得知放人并非因高会堂使钱所致，钱都被教民高鸿明、高鸿如、高会堂三人骗取使用了。自然，高顺玉提出抗议并要求还钱。经高会堂父亲委托由里长出面调停，高会堂同意支付高顺玉五百千文、任四家六百千文作为补偿。然而，由于高会堂未能筹得钱来，便告到县里。知县叶大可裁定高顺玉不得再向高会堂要钱。但断案之后，高顺玉可能仍执拗地要求还钱，致使花了钱的高鸿如（高宏如）等无法回村。高鸿如之妻控称高顺玉同党高殿弼要捆绑其夫，而高鸿明也告高顺玉、高殿弼抢割了他家的麦子。同时，文生高殿槐也代表该村状告高会堂恶棍不法。

这一金钱纷争已超出了乡村素富名望的里长的调解，扩大为到县诉讼。结果，叶知县作出了有利于教民一方的裁定。显而易见，其背后是记忆犹新的巨野事件所投下的阴影。此事导致引来村外势力大刀会。由乡民与大刀会组成的“匪徒”于五月末，攻击了除 377
高家海村外包括姚家庄在内的周边八处教会教民。涉及面甚广的这一连串骚扰事件唤起了德国天主教的危机感，视之为包围济宁教会的举动。

薛田资就这些行动指出：众所周知，济宁有义和拳的祭坛，离卦教几乎占全城的四分之一，八卦教头目明目张胆地走访其同党。大刀会手持大刀长矛周游于集市或城镇间。[①] 此“义和拳”即济宁的“红拳会”。嘉祥县知县叶大可禀称：“江南萧县人邵士宣勾结

① 薛田资：《在孔夫子的故乡》（1902），载《德国侵占胶州湾史料选编》，山东人民出版社 1986 年版，第 233 页。

红拳会陈兆举等，纠众各处，寻招教民勒索，并有硬借教堂设立拳场情事，人数颇众，蔓延日广，势甚岌岌。"[①] 安治泰和海靖向总理衙门强烈要求予以弹压。[②] 六月初，安治泰亲自前往视察，见嘉祥、汶上知县并未认真处理，便向彭虞孙施加压力，称自己"两日内必赴北京处理"[③]。对此，毓贤命田镇派出勇队严拿"首要"究办，其余解散。

巡抚毓贤当时正出外视察河工，受总署催促，六月二十二日急赴济宁。发现嘉祥县并无大刀会，大刀会也没有包围济宁，边境只有江南的红拳，便报称有江南红拳会匪来境，匪首邵玉环、陈兆举在嘉祥起事煽惑乡民。[④] 毓贤因单县、砀山教案镇压了大刀会，并向上级报告大刀会已被肃清，巨野教案当然不可能也是大刀会所为，是作为"盗匪"行径处理的，因此他这次也绝不能承认"大刀会"的存在。[⑤] 合适的是大刀会此后改变了名称。二十二日，为迎接巡抚到任，嘉祥、巨野、金乡各知县齐集济宁，他们禀称民间习拳自保身家，拳中匪首附入民团，煽惑聚众，甚至贼首以"驱逐教民"为名目，乘机掠取财物，波及良民。[⑥] 知县们都在不同程度上对事态怀有忧虑。德国宣教士德华盛（Dewes，Peter）也称嘉
378 祥民人与江南及郓城、巨野大刀会匪相勾结在县境抢劫，攻击闯扰

---

① 《义和团档案史料续编》，第323页，光绪二十五年五月二十八日，彭虞孙等电。

② 《教案档》第6辑（一），第377页，光绪二十五年五月十三日，总署收德国公使贝威士照会；同书第382页，该公使照会。

③ 《收发电》，收山东巡抚电，六月初二日。

④ 《教案档》第6辑（一），第402页，光绪二十五年六月十九日，总署收山东巡抚毓贤文。"六月十四日，济宁州禀"报称，并无大刀会，只有红拳会。（《收发电》，六月十四日。）

⑤ 《德国侵占胶州湾史料选编》，第233页。另同书第237页。

⑥ 《教案档》第6辑（一），第409页，光绪二十五年六月二十九日，总署致德国公使克林德函。又称有向教民讨回日前被讹钱文者（高家海村之例）。（《收发电》，六月二十四日。）

县城教堂。[①] 实际上，郓城县大刀会头目王西布（巨野人）“排刀练拳”，王心折“书符诵念”，设立“拳场”，联络其他头目，与濮州人沈潮搁等一起于二十五年（1899）五六月不断进行掠夺各处教民的活动。[②]

济宁附近的红拳和江南的红拳，如彭虞孙光绪二十五年（1899）八月所言：曹州大刀会由来已久，恶其名不雅，改称红拳、义合、诀字、红门等，名目繁多[③]，其实就是“大刀会”。拿陈兆举红拳为例来看就清楚了。关于该越境而来的江南红拳，光绪二十三年（1897）《益闻录》有如下记述。

> 徐州府属各地的大刀会在单县、砀山教案后潜伏隐匿，更名“大红拳”，由于并不太进行反教斗争，并像以前那样与强盗作战，官方也因其防卫乡里的功用而不再予以弹压。要加入这称为“武场”、“大红拳”组织的人，首先谒见老师，出钱二千文，领用朱笔在黄纸上写的符，将其焚烧和水饮之。每日在“祖师老爷敕令万法教主仁成大帝关荡天尊神位”、“掌旗将周公祖神位”、“桃花仙金刚将神位”前烧香三次，并在“坟上”（墓?）及十字路口供香一炷，并头触地面叩头。此即“接神”（接神灵迎接神灵）。随后是成为皮肉皆不知痛的“用工夫”，即用砖和刀敲打全身的训练，一个月后刀砍斧剁而不入，能避枪丸。“用工夫”时，若不口中自唱就无效果。作为规矩，不可做下贱的事和奸盗邪淫，每天认真擦洗身体三次，不将法术传与盗贼。训练时若

① 《教案档》第6辑（一），第411页，光绪二十五年七月初一日，总署收山东巡抚毓贤文。

② 《山东义和团案卷》，第919页，郓城县禀。

③ 《教案档》第6辑（一），第444页，光绪二十五年八月二十六日，总署收山东兖沂曹济道彭虞孙函。

有人失败流血，老师就说他心不诚，或不正经练，并为他念咒，声称可以治好。①

379 大刀会于二十五年（1899）初在徐州一带频繁活动②，西南部称“义合”之例是：该年（光绪二十五年）夏，江南徐州府一带，已有山东省拳师编历各村，教授拳技，其所坐小车插一小旗，上书“义和拳师”字样。③ 这是唯一之例。但薛田资称在济宁拥有“祭坛”的拳民为义和拳（八卦教离卦），彭虞孙则作为大刀会的改称举出“义合”之名。因而，以这些事例为实体于二十五年（1899）夏在徐州府属出现的东省拳师，即为济宁及西南部的红拳会的义和拳师，在徐州府属实际存在着“义和（合）拳”，其实体为八卦教或大刀会，都是有可能成立的，且其可能性应该极高。但如下一章所述，也有可能是二十五年（1899）春开始活跃起来的西北部神拳即义和拳，仍残留有不确实的部分。

十分引人注目的是这一时期在济宁周边设祭坛“接神”的大刀会又开始设拳场，可以认为这是大刀会在向周围辐射的过程中出现的现象，再者，大刀会本来就有“刀枪不入”之说，与神拳甚是相近。笔者认为，神拳是从大刀会中派生的，可以说济宁周边的这一现象非常好地展示了该过程。

然而，毓贤和济宁知州汪望庚却称各乡安静并非什么严重事态。④

---

① 《益闻录》1686 号（光绪二十三年六月初一日）“大红拳”；1688 号（光绪二十三年六月初八日）“刀匪变名”。

② 关于当时的大刀会，有记载称：“近来徐州一带，大刀会匪甚形猖獗。闻其入会之初，用纸一方，书文录其上，焚火和清水饮之，诵咒一遍，焚香数瓣。又以大砖重五六斤者，在臂肩股背各击三下，击已，复持利刃在砖击处各砍三者，非独不伤，且了无痛楚，自此以后，谓金刃永不能伤矣。”（《汇报》61 号，光绪二十五年二月十四日。）

③ 《拳祸记》上，第 26—27 页。

④ 《教案档》第 6 辑（一），第 411 页，光绪二十五年七月初一日，毓贤文。

并不像前述那样谴责教民的作为，认为乡民也有相应的理由而采取积极弹压的政策。汪望庚的禀告[①]显示了他们对事态的基本认识。汪的禀报很好地捕捉到深刻的民教对立和纠纷发生的社会原因，故在当时的政治状况下，起到了理解仇教方的效果。针对汪望庚、毓贤的态度，德方予以激烈的反驳：自五月起，毓贤即不怀善意，庇护会匪。地方官受上司之命一概不理，会匪则自恃有山东巡抚为后盾。[②] 自从举出具体事例指责教民有问题的七月初一日汪望庚禀报[③]以后，德方不满虽稍见缓和，但仍称巡抚、地方官并不打算弹压匪徒认真保护教会，并对因毓贤上奏致使兰山知县陈公亮于六月十八日被罢免等事表示不满，持续对总署施加压力。毓贤则于六月 380
二十二日命东字正、中、前营前往弹压，便又回去视察河工，在其结束的七月中旬，电令将外来匪徒乘机煽惑、纠众持械拒伤庄民的陈兆举处刑，以杜乱萌。[④] 用以表明针对上述责难并非什么也不做的色彩甚浓。不仅如此，他的应对方针是“寓兵于农正可备御侮之选”[⑤]，再辅以沿袭当初单县、砀山教案中大刀会作出现越轨行动时，诱杀刘士端等首领以防其扩大的所谓“散胁擒渠”手法。

---

① 《教案档》第6辑（一），第478页，光绪二十五年十一月二十九日，总署收山东巡抚毓贤文所附汪望庚禀。另参见《教案档》第385页，光绪二十五年五月二十九日，总署给德国公使克林德函所附汪望庚电；第412页，光绪二十五年七月初一日，毓贤文。

② 《教案档》第6辑（一），第382页，光绪二十五年五月十八日，总署收德国公使贝威士照会；同书第383页，该公使照会。

③ 《教案档》第6辑（一），第413页，光绪二十五年七月初一日，毓贤文“照录粘单”。

④ 《教案档》第6辑（一），第425页，光绪二十五年七月二十六日，总署收山东巡抚毓贤函。

⑤ 《教案档》第6辑（一），第444页，光绪二十五年八月二十六日，总署收山东兖沂曹济道彭虞孙函。

这是彭眼中的毓贤方针，很好体现该方针的插曲如下。二十五年六月，想必是毓贤为监督河工来到济宁之时，某日，出兖州，会匪持武器出迎，毓贤赏银两，对他们说：善习尔术，方成国家之大用。（《拳祸记》上，第13页。）薛田资说毓贤被称为所有会党的总首领。（《德国侵占胶州湾史料选编》，第237页。）

尽管投入东字营正、中、前营清除了外来匪首，但并未采取积极的弹压政策，当地的对立仍旧存留，巨恶溷入团练，致使教民方也被迫采取自卫行动。嘉祥、汶上、郓城、巨野交界地区，教民组织起来以洋枪、刀枪为武装，声言清查拳匪采取行动，逮捕可疑者送往济宁教会安治泰处，令其支付罚金。[①] 参与梨园屯教案的东昌知府洪用舟转任兖州知府，他认为乡民与教民不和是因为双方各不相让，以致屡起衅端，处理困难。进而称“始则刀匪横行，继则拳会滋扰”[②]。彭虞孙也称：大刀会改称红拳、义合、诀字、红门等会，……于各属随地传习，几同村孰。其浅近易学，故能煽惑愚民，其传播之捷如桴鼓。此时，以丰县莠民邵士宣、巨野革勇陈兆举为首领，一唱百和，勾结者日众，兖州、曹州、济宁柔延千里，闻风响应。[③] 前述郓城大刀会王西布即在这一时期（二十五年五六月）设立拳场练拳，立大刀会神灵“桃花仙等牌位”。从中亦可见大刀会向拳会的转变即大众化。

然而，毓贤及山东当局并非无所作为，也因着德国公使、教会
381 的责难，他出动东字营驻扎，处决陈兆举，此外又在寿张、滋阳、宁阳或捕或杀数十人，展开压服。[④] 但负责洋务的彭虞孙却对毓贤的政策持批评态度，认为只不过是“散胁擒渠”。他指出[⑤]：

> 时奉文举办团练，当轴题其义举，不加深察，一视同仁，意谓寓兵于农，正可备御侮之选，故有练习技勇保卫身家例所

① 《教案档》第6辑（一），第437页，光绪二十五年八月十九日，总署给德国公使克林德照会。另参见，第438页，八月二十一日，山东巡抚毓贤文。

② 《教案档》第6辑（一），第438页，光绪二十五年八月二十一日，毓贤文所附洪用舟禀。

③ 《教案档》第6辑（一），第444页，光绪二十五年八月二十六日，总署收山东兖沂曹济道彭虞孙函。

④ 同注②。

⑤ 注③彭虞孙函，附“照录节略”。

不禁之示。小人得逞其志，何所惮而不为？地方官讳莫如深，揣摩风气，积年之巨奸大憝难保不溷其中。良莠不齐，真伪莫辨。不知安分习艺者，百中之二三。大率无业游民，依草附木，借讹教为鱼饵，恃入会为护符，藐法营私，渐不可长。始则三五结党，继则百十成群，持械横行，如兽走圹，借口寻教泄愤，而市井乌合，势不能枵腹相从，浸假而强借苛敛矣，浸假而架人勒赎矣，浸假而焚掠抢夺矣。此乱调也。……谁生厉阶至今为梗，诚恐今日隐患不在外侮而在内讧，此贾谊所谓痛哭流涕而长太息也。虞孙忝巡斯土，慨念时艰，事在辖围之中，责无旁贷。乃宦场积习以迎合为工，大府之意见参差，僚属之奉行泄沓，上下扞格，虽唇焦舌敝而天听弥高，谁为叩九阍而上诉也。此一腔孤愤有不能已于言者。

其中所谓“寓兵于农，正可备御侮之选”、“练习技勇保卫身家例所不禁之示”，即指毓贤于十月二十九日起草的《复奏东省大刀会情形》[①] 中所表达的想法及其政策：“伏查东省民风素强，民 382
俗尤厚，当此时局艰难，外患纷沓之际，当以固民心为要图。百姓能知君亲大义为务者颇不乏人。设有缓急，必有可恃。”在彭虞孙看来，毓贤的这一基本姿态是不但不根除“乱萌”，反而使其潜伏，甚至导致高涨。

在山东当局这种容让姿态之下，当年秋天，爆发了山东义和团运动的转折点平原事件，即神拳、义和拳与官军发生冲突和战斗。

第七节　毓贤、戊戌政变、己亥建储

毓贤为何对排外的仇教斗争采取这样容让的态度呢？或许在于

① 《筹笔偶存》，第44页。

他作为满洲正黄旗人，有着强烈的墨守清朝体制的愿望。但仅以他作为满洲统治阶层的一员与生俱来的心情、性格、思想（这显示他是一个典型的传统主义者）并不能说明问题。思考这一问题，有必要超越其个人性，而在巨野事件以来政治史的脉络中展开。

首先，整理一下包括毓贤在内的三位山东巡抚对于仇教斗争所采取的对策，这对理解运动的展开是极为重要的。简而言之，可以说李秉衡是“持平办理”，张汝梅是“民教调和”，毓贤则是“偏袒私会”的“持平办理”。这从总体上看，较之他省，他们对仇教活动是让步的和比较宽容的。

兖州教案之际，针对光绪二十一年（1895）德国公使绅珂提出的“奉本国国家之谕”的四项要求，李秉衡予以抗拒，因为屈
383 从如此于“情”于“理”都不得平的要求，就是亲自破坏支撑自己国家体制的权威秩序，使官僚传统在士民中丧失其传统权威。随着权威控制的丧失，百姓就会认为官不足恃，从而更加激化寻求私下解决的纠纷。他的防线是，在德国教会、官员、士民三足鼎立的构造中，对于士民，通过压制教会不断表现出的自立姿态，以怀柔之；对于教会，采取了虽然留意条约规定但也绝不容其置喙地方政治的姿态，通过清朝官僚的权力予以调整，即借公平处理（持平办理）而“大化小，小化无”，力图维持秩序。对光绪二十二年（1896）大刀会所造成的单县、砀山教案就是沿此方针处理的。但从德国教会的立场而言，这种维持传统官僚权威体制的努力，是对教会意图的阻止和抵抗。李秉衡在占领胶州湾一事上，则主张为了今后应与德国战斗。与不加阻止地妥协于外来压力的总署相较，可以视李为清流派官员中有骨气的人物。故而德国要求对他“永不叙用”。

李秉衡被撤，二十三年（1897）十一月，从山西布政使转任而来的张汝梅，在胶州湾被占后“教堂日增，教民日众”的情形下，道出了地方官的苦涩：

> 教士袒护教民气焰日张，与平民小有龃龉，即指为刀匪，动辄请兵。窥其用意，无非以胶澳现有德兵，借词鼓荡，欲使德兵深入内地，其居心殊为险恶。方今时势所迫，地方官一遇教案，非偏护教民，即有谴责，所谓持平办理四字已行不去，只好曲意弥缝。……外间遇有教案，无栗栗危惧，办理惟恐不速。现道府州县纷纷求退，其难可知。……民间积愤过甚，设至万不能堪，恐困兽犹斗，势将铤而走险，激成事故，彼时即治官吏以保护不力之罪，而变起须臾。①

然而，“持平办理”已然行不通了，怎么办？为了防事件发生于未然，作为“补苴策”考虑组织乡团。 384

二十四年（1898）四月，张汝梅因乡团“原欲清弭盗源，亦借以调和民教”②，便继续沿清廷团练路线，着手推进乡团的组成。他认为大众之间“怨嫌之隙”郁积，若临以兵力，反使怨愤更深，以致民教调和成为不可能。便与按察使毓贤相商，劝导绅民务敦辑睦，责成官吏小心防范，寓调和于保护之中，以释嫌弭后为补苴之策。③ 考虑“责成地方官，谕饬绅众，化私会为公举，改拳勇为民团，既顺舆情亦易钤束，似于民教两有裨益”。“剀切劝谕，严密禁察，将拳民列诸乡团之内”。④

也就是说他判断，为了达成民教调和即防教案于未然，将私会（刀会、拳会）吸收到由官绅为主导的乡团中，将其纳入该框架内

---

① 《教案档》第6辑（一），第222页，光绪二十四年三月二十一日，总署收山东巡抚张汝梅函。

② 《义和团档案史料》，第13页。

③ 《教案档》第6辑（一），第231页，光绪二十四年四月初四日，总署收山东巡抚张汝梅函。

④ 《义和团档案史料》，第15、16页。

驾驭以免于爆发。从国家体制方面看，难以一意剿除，恐怕引起爆发。若要调和民教对立，也只有利用乡团作为缓冲机制一途。但这种方式甚属微妙。将拳会、刀会吸收到官方公认的乡团中来具有二重性，既带有使之合法化的一面，作为总体又有置于官绅权威之下管束、控制的一面。政策的着眼点在于后者的掌控，而外部来看则浮现出前者被合法化的侧面，因而招致了外国有关山东当局在拳民运动发生的同时对其进行容让包庇的指责。

承受这些指责的是二十五年（1899）五月以后的毓贤，因此他给人以“恶官”的印象，认为他是包庇义和拳并导致其爆发的责任者之一。但这主要是外国及教会方面所制造出来的印象，他甚至可以说是清朝传统主义式的“清官”①。需留意的是，作为义和团支持派而著名的李秉衡、刚毅等作为清朝官僚，都努力希望成为传统式
385 “清官”人物。② 毓贤致力于成为清官，在曹州知府任上曾推行苛酷的土匪弹压政策，西太后器重他③，特提拔他就任山东巡抚。

让我们来看看毓贤就任山东巡抚的前后经纬。戊戌政变发生后，八月二十一日，湖南巡抚陈宝箴被“革职永不叙用”，其子陈三立、江标、熊希龄等也被革职。翌日，俞廉三就任湖南巡抚，命裁撤南学会保卫局，任命山东按察使毓贤为湖南布政使。八月二十三日，因着舆论称政变处决的都是汉人，故颁上谕以示无意“内满外汉”④。但毓贤被任命为湖南布政使，仍可看做为湖南变法运动的善后处理，派遣值得信赖的满族要员。毓贤后又转任江宁将军，二十五年（1899）正月，张汝梅被翰林院侍讲陈

---

① 参阅刘鹗《老残游记》第五回“曹州酷吏”。

② 《戊戌变法》Ⅲ，第558页。译自 Timothy Richard, *Forty Five Years in China*, London, 1916. 第十二章。当然，刚毅的人品和教养是有一些问题的，称得上朴讷，光绪则称之为“土匪”，无疑他是位极端保守的人。

③ 《清鉴》，世界书局1937年版，第720页。

④ 《戊戌变法》Ⅱ，第108页。

秉和弹劾[①]，西太后特别提拔他作为张的继任者，前赴任地。对张汝梅的弹劾是有关河工事宜。光绪二十四年（1898）黄河大泛滥的原因，是由于不使咸丰五年（1855）黄河北流的河道归还旧道，将黄河注入入口狭窄的大清河。当时力主如此的李鸿章在甲午战争后离开“枢廷”，被派往山东视察河工。由于张汝梅过分地接待李鸿章而遭弹劾。军机处要求户部按照李鸿章的处理方案采取措施，于是户部便命就任巡抚后的毓贤再次视察河工。此即处理沂州教案后毓贤对河工视察的原委。他于光绪二十五年（1899）三月上任，当时适逢意大利要求租借三门湾，对外关系相当紧张。政变后的清朝中央与二十三年（1897）处理胶州湾问题时不同，对于一度中断的列强的再度要求开始采取抗拒姿态[②]，德军入侵日照与意大利舰队游弋浙江在时间上正好重叠。因此，中央在任命毓贤为山东巡抚即将赴任时，就教案嘱咐他“固不得事事忍让，无所底止，尤不得稍涉孟浪”，命他不得对外国采取屈从姿态，他被期待为可以办到这些的“器”。毓贤被放在一个位置上，他不得不在山东这块对外关系紧张的地方突出体现出戊戌政变后的这一政治倾向。

原本毓贤作为满洲人对于清末一系列的改革举措是保守的，认 386
为“图治之道，只在循守古人之成法”，“凡古人所不为者，皆如来教（佛教）所谓利少弊多之事，非其智虑反在今人下也”[③]，显然是一位拥有典型的传统主义思想的人物。加之他通过在永年做山东地方官的经验，熟知外国教会和教民所酿成的问题，并感到愤怒和郁闷，使他能够对民众的反基督教感情及其抵抗（“舆情”）有一定的理解。在此基础之上又加上胶州湾被占和此次沂州教案中德国国家

① 《光绪朝东华录》，第4318页。弹劾内容为“张上达”馈赠三万两贿赂。

② 施达格认为，清朝拒绝经德国同意、英国支持的意大利对三门湾的要求，面对与意大利的战争，准备抵抗其攻击，“这是中国政府和民众之中成长起来的新的精神”，从而给予好评。（Steiger, *China and the Occident.* p. 279.）

③ 《筹笔偶存》，第4页。

和教会的恶毒行径，就更令他强硬化，增强了他的排外姿态。因此，他才没有弹压开始呈现乡团模式的拳民、刀会的活动，反而以寓兵于农的名义予以容让，通过偏袒私会与外国对抗以免外侮，采取了抑制外国横暴攻势的姿态。这只有与北京中央的倾向相一致时才是可能的。他的这种姿态与湖南巡抚俞廉三同出一辙，俞廉三吸纳其背后拥有会党（哥老会）势力、后来引发“大汉灭洋军”蜂起的贺金声——他是对列强、教会的行径和李鸿章、张之洞的对外屈从（和平）感到愤怒的农村知识人，俞廉三命他在当地募集团练丁勇组成“翼字右营”，通过授以兵权加以“羁縻”使其免于爆发，在适当的时候就会成为“有用之兵”。[①] 俞廉三与毓贤分别在湖南与山东采取了相同的政策，他们看到贺金声和拳民对“外国”都同仇敌忾，同时又对“国家”（清朝）持有“忠心”，因此湖南也与山东一样，爆发了反对外国的衡州教案、辰州教案，贺金声蜂起。俞廉三最终割舍了贺金声，致使两者分离的原因，是由于俞受到湖广总督张之洞的掣肘以及来自外国、内部压力等若干因素的影响。尽管如此，作为戊戌政变之后的传统主义政治，他们存在着更多的共通之处。

再者，如到目前为止所看到的，在沂州一连串的骚扰若抛开戊
387 戌政变的影响是不可想象的。这与我们通过以往的研究所知的戊戌变法和政变总有些不相符合。可以认为直接关联的，是变法过程中的五月所颁布的改书院、社学、义学、淫祠为学堂的新政诏书的影响。接旨后，山东各县及乡村纷纷将书院及民间祠堂改为学堂。与此同时，绅士和宗教人士（僧、道士、巫）发出了对新政的污蔑之声，传言载湉（光绪帝）加入了天主教，康有为在宫中设礼拜堂[②]；在北京还传说康有为准备废止裁撤六部九卿衙门和督抚藩臬

① 杨世骥：《辛亥革命前后湖南史事》，湖南人民出版社 1982 年版，第 76—94 页。

② 胡滨：《戊戌变法》，新知识出版社 1956 年版，第 93、94 页。

司道，设立“鬼子”衙门，录用“鬼子”办工。[①] 关于“西太后密旨”，除前所述，光绪二十六年（1900）六月在山东有人目击“有义和拳所遣造谣言之专差，背黄袱，称有太后密旨，店掌以钦差目之”[②]，恐怕沂州的情况也与这些类似。

可以说，这些流言对于理解民众的行动是决定性的关键所在。流言表现出人们的欲望及不安，也显示某种社会紧张，同时通过共同散布流言，赖此维系的团体其社会性想象世界可以不断地得以再生产，并强化了人们之间的关系纽带。人们将广泛流传的这类话语按他们固有的交际和交谈形态加以再解释，可以说在此过程中强化共同体的欲求发生了作用。通过传言的流通和再解释，人们的社会性想象世界就会将不安和紧张的原因归结到有目共睹的“外人/我们”这一二元世界结构的焦点上，在人们感到威胁和憎恶的社会性想象世界中，不安和紧张的来源就集中到了属于“外人”、“鬼子”的德国人即外国人、基督教会、“二鬼子”教民身上，而光绪帝、康有为的行为就被联系到“天主教”、“鬼子”上面，他们也就被视为“二鬼子”。[③] 随着以“戊戌政变”为契机而散布广传的“北京逐出外国人”，压抑至今的憎恶突然爆发了，且有“西太后密旨”，我们没有必要惧怕什么。我们为了保护自己而铲除外国人和教民（灭洋）与“北京逐出外国人”是一致的。这种意识不久 388
便与我们为了自卫而摧毁外国人、教堂、教民、租界，就是“护国”、“扶清”的意念合而为一了。

这样，若不将戊戌变法纳入视野，就不能很好地理解后面的事

---

① 胡滨：《戊戌变法》，新知识出版社 1956 年版，第 93、94 页。

② 《行脚山东记》（《义和团》Ⅰ），第 415 页。

③ A. 科尔班（Alain Corbin）《食人村》（藤原书店 1997 年版，原书 *La Village des Cannibales*”）随处都有关于这一点的有趣的论述。例如，“实际上，人们的耳朵只能听见自己所期待的事物，尤其是与存在于自己想象世界中的威胁形象相一致的事物。结果占支配地位的倾向，是在自己所属的集团外部寻求背叛者与迫害者”（同书第 86、87 页）。

态。以下就戊戌变法、政变的性质及其影响进行虽不充分但却是最低限度的整理。

一般而言，戊戌变法、政变被当做君主立宪制的改革和保守派对其进行的政变。但仅仅如此却无法很好地说明此后政治史的动向。小野川秀美对政变前夕康有为的活动记述如下。

> 当时，康有为……上奏请行新京的建设并断发、易服、改元。所谓新京建设，是因我京师之地北京今已不合时势，将在东自上海至苏州、北自江阴至湖州之间方圆三百里之地建新都。……而断发、易服、改元，……乃在于孔子以礼通三统之义，以《春秋》立三世之法。当新朝必改正朔，易服色，异徽号，异器械。三统、三世为公羊家之说，主张唯革命是认。以此为根据提倡新朝，其目标不得不说是树立新王朝。……但这并非意味着民族革命。在康有为的大同说、变法论中，民族革命的命题并没有出现。易服、改元是王朝交替的标识，断发虽属否定清朝的标志，但从拥光绪图革新这点来看，则是清朝的延续。否定旧清朝，树立新清朝，把清朝改建成近代式的立宪国家，此即康有为所谓的新朝，这不是革命。但在当时来讲，这几乎可以说是具有革命性的含义。①

这是非常值得参考的见解。但还希望再往前迈进一步。有一封致英国代理上海总领事白利南的信中称：

389 到光绪意欲改变中国辫子风俗的诏令一传出（据康说这是真的），旗人的不满达到顶点。对满洲人来说，割掉象征旗

① 小野川秀美：《清末政治思想研究》，三篦书房1969年版，第152页。

人征服汉人的辫子，即等于否认旗人在中国的统治。①

康有为也认为政变是旗人、“高级旗人”和西太后发动的，具体是西太后、荣禄、刚毅、庆王、端王、怀塔布、立山等。其直接原因是光绪帝最近颁发的习西洋服装改中国服装的诏书。② 此“断发易服”是以康有为七月二十日后上书《请断发易服改元折》为基础的。白利南称：

> 我认为康有为是一位富于幻想而无甚魄力的人，很不适宜做一个动乱时代的领导者。很显然的，他被爱好西法的热心所驱使，同时又被李提摩太的一些无稽之谈所迷惑，他的提议改变中国服装至少是不合理的。在目前中国的情况下，他这建议不是被忽视，便是惹起反抗。③

康有为受外国宣教士影响，以伊藤博文和李提摩太为光绪帝的顾问要推行新政，因此人们将其与前述“天主教”、“鬼子衙门”在想象中联结并非毫无根据。④ 连西太后也曾说“康有为想让光绪皇帝信其宗教”⑤。

作为政治事件的戊戌变法、政变的性质，英国公使窦讷乐的下述报告是最为客观的观察。

---

① 《戊戌变法》Ⅲ，第537页。（原件为蓝皮书，1899，401号，窦讷乐致外交大臣，1898年10月13日。）

② 《戊戌变法》Ⅲ，第526页。（原件为1898年9月26日，白利南致外交次官函，F. O 17/1718。）

③ 《戊戌变法》Ⅲ，第527—528页（原件同上）。

④ 关于外国宣教士与变法运动的关系，可参见王树槐《外人与变法运动》（台北中研院近代史研究所，1965年）；深泽秀男《戊戌变法运动史研究》上（四国学院大学，1978年）第四章，“外国人对变法运动的影响”。

⑤ 德龄：《伺候西太后》，研文社1997年版，第175、342页。

> 最近的一些事件确切表现出西太后和旗人派对他们自身安全感到严重的惊恐，且视维新运动有害于旗人统治。维新新党的领袖都是汉人，在斥责康有为所组织的“保国会”的上谕中，很有意义地指出，保国会志在保中国而不保大清。旗人在
390 摧毁维新派时，能够博得多数汉官的赞同，或至少漠不关心，乃因光绪采纳热心变法的年青一派的建议从事改革，不但危及他们的权利，甚至危及到他们的地位。①

也就是说，政变的根源在于变法与“满洲人统治”这一根基相抵触，这显示了汉人与满人间对“危机”的定位有所差异。随着变法运动的激进化，对于满洲统治阶层而言，变法被视为已经出现使祖宗以来的满洲统治体制本身陷入危机的动向。北京向华东迁都，意味着脱离入关后在北京周边设定的旗地、八旗军等满洲人势力，向对外开放之地上海附近转移，即其权力基础则转向汉族；断发、易服、改元则意味着对祖法即二百五十年来的清朝传统的全盘否定。这是拥护光绪帝的汉族变法派上演的“宫廷革命”，等于由汉族掌握权力。

光绪帝与西太后之间的不和、对立的裂痕逐渐加深，在满洲高级官僚和西太后看来，实施变法的光绪帝虽是由满族与西太后所抚育推戴的首领、皇帝，但他却寄身于外国及宣教士所支持的汉族少壮官僚，抛弃了我们满族和西太后站在了汉族一边，背叛了清朝、满族和西太后。满洲御史文悌之所以指责康有为等人的保国会的宗旨是“欲保中国四万万人，而置我大清国于度外”②，是出于他的直觉式判断。康有为强力固执于“满汉不分”，但在满族、西太后

---

① 《戊戌变法》Ⅲ，第532页。其中所言“私立保国会言保中国不保大清”来自八月十四日乙未上谕（《戊戌变法》Ⅱ，第103页）。

② 《戊戌变法》Ⅱ，第485页，“严参康有为折稿”，光绪二十四年五月二十日。

一方，则使光绪帝以外的满族感到这是使他们失去地位、剥夺权力的“民族革命”，唤起了满洲人种族主义情感的抗拒，因此在政变之后，立即计划废掉光绪帝。应该说，“满汉矛盾”在戊戌变法时已经萌发了。笔者认为，如果看不到这里的“满汉矛盾”，则不能充分说明在清末政治的暗流中满族出于为了继续保持自己权力的执著所发生的各政治事件和政治史。随着这一切的逐渐明朗，“反满”便成为政治的焦点，这是“中华、中国”与“大清国”之间 391
距离逐渐扩大的过程。让我们来关注与义和团事件直接相关联的政变后围绕着皇帝废立的政治。

光绪帝废立问题不仅是由谁继位的问题，同时还含有同治帝的后嗣（祭祀承继）这一过去的问题（参见图4－1）。

咸丰帝（道光帝第四子奕詝）之妃西太后所生同治帝（载淳）年轻无后而死，下一位皇帝自然要出下一辈即“溥”子辈中选出，在这一辈中最亲最长的是道光帝长子之孙溥伦。然而，“溥”字辈的人继承皇位，已有身孕的同治帝的皇后即成为皇太后，西太后则为太皇太后，这样，西太后就不能再掌朝廷的实权。于是，就以溥伦之父为过继养子为由，宣布“溥”字辈中无人，仍从与同治帝同辈的“载”字辈中选出。由于在“载”字辈中道光帝第五子奕誴之子端郡王载漪为“至亲最长”，他便有可能成为皇帝。再者，使同治帝（载淳）即位的咸

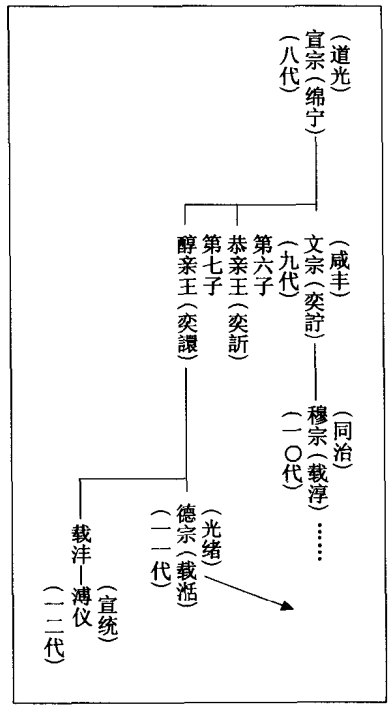


图4－1　清帝世系图

392 **表 4－1 从戊戌变法到立储、义和团事件时期中央政府人事变动**

	变法前(光绪二三年)	变法中(二四年)	政变后(二四年)	立储(二五年)	义和团(二六年)
内阁大学士	李鸿章 ——→……	↗麟书、荣禄 ——→		……——→	李鸿章调往两广
	昆冈·徐桐 ——→				徐桐官位剥夺
	李鸿藻 ——→ ×死				
	翁同龢 ——→	×回籍			
协办大学士	翁同龢 ——→	×回籍	孙家鼐 ——→		×病辞、↗王文韶 ——→
	荣禄 ——→	↗			
	刚毅 ——→	刚毅 ——→	刚毅 ——→	刚毅 ——→	刚毅 ——→ 死
军机大臣	恭亲王·奕䜣 — ×死去				
	礼亲王·世铎 ——→	世铎 ——→	世铎 ——→	世铎 ——→	世铎 ——→
	翁同龢 ——→	×回籍 ↗王文韶 —	王文韶 ——→	王文韶 ——→	王文韶 ——→
	刚毅 ——→	刚毅 ——→	刚毅 ——→	刚毅 ——→	刚毅 ——→ 死
	钱应溥 ——→	钱应溥 ——→	钱应溥 ——→	×病免	
	李鸿藻 —— ×死	廖寿恒 ——→	廖寿恒 ——→	×免 ↗赵舒翘	赵舒翘 — 自尽
			↗荣禄 —	荣禄 ——→	荣禄 ——→
		↗裕禄 ——→	裕禄 — ↘调任直隶总督		
			↗启秀 —	启秀 ——→	启秀 —— 死刑
					↗端王 —— ×
					↗鹿传霖 →
总理衙门大臣	恭亲王·奕䜣 — ×死去				
	庆亲王·奕劻 ——→	奕劻 ——→	奕劻 ——→	奕劻 ——→	奕劻 ——→
	廖寿恒 ——→	廖寿恒 ——→	廖寿恒 ——→	廖寿恒 ——→	×免 ↗端王 —— ×
	张荫桓 ——→	张荫桓 ——→	×徐用仪	入 —— 徐用仪 ——→	死刑
	敬信 ——→	敬信 —— ×	赵舒翘	新 —— 赵舒翘 ——→	自尽
	荣禄 ——→	↘调往直隶(继续兼任)	袁昶	任 —— 袁昶 ——→	死刑
	翁同龢	×回籍、	驻俄公使·许景澄	八 —— 许景澄 ——→	死刑
	李鸿藻 —— ×死	李鸿章 ——→ ×	胡燏棻	人×罢	
	吴廷芬 —— ×	(二五、二六再任)	桂春	V —— 桂春 ——→	
	许应骙 ——→	许应骙 —— ×	联元	—— 联元 ——→	死刑
			裕庚 → 驻法公使		
	崇礼 ——→	崇礼↘ ——→	崇礼 ——→	崇礼 ——→	崇礼 ——→
		↗王文韶 ——	王文韶 ——→	王文韶 ——→	王文韶 ——
		↗裕禄 ——	裕禄 — ↘调往直督		↗启秀 → 死刑
					↗那桐
					↗溥兴
直隶总督	(李鸿章)王文韶 — ↗军机、↘荣禄 ——		荣禄 - ↗军机、↘裕禄 ——→		裕禄 —— 死
			直隶按察使·袁世凯 ——→		调任山东巡抚
步军统领衙门	↘崇礼 ——	崇礼 ——→	敬信 ——→		敬信 ——→
内务府	启秀↗调任军机				

丰政变时他也是一位候选者。然而，最后决定由道光帝的第七子醇亲王奕譞的长子当时四岁的载湉为嗣。他是西太后妹妹的儿子，年纪尚幼，这就使得西太后掌权的时日得以延长。这就是光绪帝。西太后强行通过了与苦于康熙帝末年皇位继承纠纷的雍正帝所制定的祖法相反的皇位继承。但问题出现了。由于载湉不能成为同辈分的同治帝的承继者，故决定作为之前的咸丰帝的后嗣即位。这样一来，死去的同治帝便无承继者，这在祭祀上是个大问题。光绪五年（1879）将同治帝葬于陵寝时，刑部主事吴可读以死进谏："将欲置同治于何地？"①同治帝的母亲西太后不得不为所屈，接受张之 393
洞的上奏，宣旨将来所生皇子继承大统（皇位）者，为同治帝嗣（承继者）。这些记录存留毓庆宫可做证据。该问题依然存在。②

由于盼望亲政的光绪帝与保持实权的西太后之间的不和，光绪二十年（1894）出现废立议题，恭亲王奕䜣（道光帝第六子）予以抵制，暂时归于平静。以甲午中日战争败北为契机，李鸿章、淮军系集团丧失权力，中央权力的重心由西太后—李鸿章一线，开始向光绪帝—翁同龢一线转移。西太后不喜欢翁同龢的施政，便加入恭亲王以牵制翁同龢。但仅恭亲王一人又不放心，就打算从满人中选出能任事者一人为军机行走，以分其（满汉）势。③ 恭亲王与翁同龢商量在刚毅和荣禄之中选一人为军机大臣，最后决定刚毅进军机处。一方面反对废立，另一方面又反对变法的重臣奕䜣于戊戌年四月去世，于是，光绪帝急速向变法倾斜，召见康有为。翁同龢被革退后，代之以从直隶总督调任军机大臣的王文韶，命荣禄为直隶

---

① 《戊壬录》（《满清稗史》中，中国书店影印本 1987 年版）卷下"立储始末"。

② 关于这些事可参见《清朝野史大观》卷 1"德宗之承大统"、"德宗继统私记"；蔡东藩《慈禧太后演义》（浙江人民出版 1980 年复刻本，原本《西太后演义》，上海会文堂，1916 年）；罗惇曧《拳变余闻》（《庚子国变记》，上海书店印行，1982，1951 年神州国光社版复印，第 39—41 页）等。

③ 王彦威《西巡大事记》卷首—9，载《清季外交史料》9（台北，文海出版社）。

总督、北洋大臣到天津掌握军队。当时即九月秋，宣布光绪帝将陪西太后前往天津阅兵，计划趁阅兵之际用军队武力行废立。在变法期间，北京流传光绪帝病重之说。于是，帝党与后党（其核心为满人高级官僚）之间的对立加剧，发展到是由光绪帝还是由西太后掌权的地步。政变后的八月初六日，又传说光绪帝驾崩，初七日即遭幽禁。政变之后，荣禄进入军机处，先任军机大臣刚毅对此并不满意。直隶总督、北洋大臣是荣禄的堂兄弟满洲人裕禄。传闻九月初八、初九日，庆王奕劻、端王载漪率神机营官兵入宫，宣布西太后懿旨，断行废立。①

被光绪帝革职的尚书怀塔布认为，“变法之事，利于汉，不利于满”②。实行政变的“满洲人之意”为“西太后既老，光绪方壮，若太后一旦死，恐光绪复政，不利于己。故不如西太后在时，
394 绝其根也”。然而，他们惧怕的是“一旦废立，国人必有兴师问罪，而外国亦必责问之”。③其时，废立因面临外国的“违言”（异议）及湘军刘坤一的反对而中止，其进度也被迫弛缓下来。显然，西太后和满洲人希望光绪帝死亡，但谋杀、病死都不顺利。十二月，西太后连日召见溥字辈幼童十余人，反映出其废立举动。但此后一年间该动向并未表面化，直到光绪二十五年（1899）冬才突然浮出水面。

崇绮（他是光绪帝即位后自尽的同治帝皇后之父）、大学士徐桐、尚书启秀往来商议以求“荣第”，便上奏西太后请光绪退位。④于是召王公大臣讨论废立，在此可能传达端郡王载漪十四岁的儿子

---

① 《戊壬录》卷下《立储始末》。

② 《戊壬录》卷上—30。

③ 《戊壬录》卷下—3。

④ 王树枏：《德宗遗事》“其五”，载《近代稗海》第11辑，四川人民出版社1988年版。其他如《清朝野史大观》卷1，《立大阿哥之原因》；《拳变余闻》；《慈禧太后演义》等各稗史中亦有所载，稍有出入。刚毅、载漪似乎参与了这一举动。

溥儁将被立为新帝。载漪为之狂喜，自己曾两度错过的帝位终于可由儿子获得。因其妻是得西太后喜悦的女官之一，溥儁也曾出入宫中。提出异议的是协办大学士吏部尚书孙家鼐，但却被载漪申斥“这是一家会议”，后孙家鼐为避免与端王对立而乞病免离京。[①] 此事有必要寻求南方诸省督抚的同意，便密询刘坤一、张之洞。张之洞称此为满洲人“一家私事”而回避，刘坤一则表示反对。此后，荣禄向西太后进言，废位将招致外国公使干涉，故不可不慎，事态已显而易见，“皇上春秋已盛，无皇子，不如择宗室近支之子建为大阿哥，作为上嗣，兼祧穆宗（同治帝），此举有为名”[②]。西太后以为是。此决定是从光绪废位、拥立新帝的后退。十二月二十四日，召近支王公贝勒以下和廷臣齐集仪銮殿，人人以为是实施废立，但实际上却是下诏立溥儁为大阿哥，以崇绮为师傅、徐桐为监管。人们视之为准备明年元旦废立，世情骚然。上海电报局总办经元善、唐才常、章炳麟等东南人士一千二百三十一人致电反对。[③] 西太后下令逮捕经元善，经元善在盛宣怀的劝说及李提摩太的帮助下逃到澳门。[④] 而康有为的“保皇会”也展开活动，于是在内外舆论面前废立之举遂止。

此即戊戌政变以后至二十五年末的主要脉络。表 4－1 显示其间 395
的人事变动。其主要特征为：（1）对光绪帝提拔的汉族官僚（特别是军机处和总署）的弹压和变法时所罢免的官僚的重新任用；（2）政变有功人员在内阁、军机处、六部的录用；（3）拥有外国知识的官僚新被总署录用。[⑤] 怀着善意进行变法的汉族高级官僚遭罢免或被处分，荣禄、赵舒翘、启秀、崇礼、刚毅、徐桐

① 《慈禧太后演义》第 26 回；郭廷以：《近代中国史事日志》下，第 1060 页。
② 《清朝野史大观》卷 1，《清宫遗闻·立大阿哥之原因》。
③ 《戊戌变法》Ⅲ，第 474 页。
④ 同上书，第 567 页。
⑤ 李德征：《清政府在义和团时期的人事异动》，收入《讨论会论文集》。

等成为西太后集团的骨干，置内阁、军机处、六部于支配之下。但总署则不得不录用了解外国情况的官僚，并非必然全部由满族、后党垄断。这与日后义和团事件时在朝廷内反对开战，被开战派处决的“五大臣杀害事件”是有关联的。从整体上看，满洲保守派力量大为增强。可以说，以立储为契机，其重心更为偏移。其重心的核心是趁机权势大增的端郡王载漪，刚毅等攀附在他周围，载漪的兄弟（郡王载濂、辅国公载澜）也期望自己成为皇叔。原本地位就低的荣禄在立储一事上与端郡王之间产生嫌隙，更处于不利位置。为了躲避朝廷的对立，他自三月起就患“政治病”，闭门不出。

溥儁封为大阿哥一事已于二十六年（1900）正月通知各国公使馆，但却没有一个外国公使到端王府祝贺，这对准备祝贺的端王是屈辱的。日后，废立失败的端王将其挫折原因归咎于一个因素即外国公使的介入，对外国愈加憎恶。毓贤是与端王有关系的人。端王于二十五年（1899）冬听闻义和拳拥有神力，便召其入府见识一番。毓贤也被召到北京，他向端王、刚毅等吹嘘义和拳则是在正月。[①] 此后，端王纳义和拳入府，打算利用他们收拾外国人。于是，端王（及满洲亲贵）期望废光绪而使儿子（溥儁）即位、打击外国的愿望与义和拳攻打外国人及“二鬼子”从而护国（扶保清朝）运动的目标就一致起来了。事态后来发展到端王成为义和团的“大头目”，把他的政敌通洋派“一龙二虎三百羊”（光绪帝、李鸿章、奕劻等）作为攻击对象。但义和团并不完全是官方运动，义和团曾对端王说：王所尊为皇上，我等所尊为玉皇。他们始终保
396 持着民众自发的 nationalism 运动的性质（参见第八章第三节

① 《拳变余闻》也称：“毓贤入都见端王载漪……盛夸义和团忠勇可恃”（《庚子国变记》，第 33 页）；《慈禧太后演义》则指称毓贤为“端邸走狗”（第 26 回）。这仿佛是当时内外皆知的事。《国家学会杂志》第 14 卷 162 号《清国变乱始末概要》（一）述称：“义和团至昨年在山东省得势，其实系前山东巡抚毓贤秉端王之旨奖励之故。”

之四）。

这样，在义和团后期，光绪帝废黜（皇位继承）问题与满洲种族主义相纠缠，呈现出复杂的并不单纯的样式。在结束本章之前，必须再多言西太后几句。

甲午战争之后，西太后、李鸿章曾计划与俄国，维新派希望与英国、日本联系。包括英国、日本在内的列强继续其侵略，同时又支持光绪帝和维新派。维新派计划借助袁世凯的军事力量包围颐和园，软禁西太后，这便成为政变的导火索。给逃出北京的康有为提供庇护并协助其逃往海外的是英国，庇护梁启超的则是日本。因此，西太后极端憎恨康有为、梁启超，持续悬赏追捕。读过刚毅在南方获得的梁启超的《戊戌政变记》后，这种憎恨就更为强烈，并更进一步加深了其对为“保光绪帝”成立“保皇会”在海外继续活动的康有为、梁启超以及给他们提供庇护的外国的反感。加之光绪帝的废黜也因外国的干涉而不得不继续屈从，西太后与端王一样，憎恶外国的感情非常强烈。这种排外情感和她的宗教倾向相互作用，西太后对端王等所鼓吹的反外国的义和团的神术开始半信半疑了。[①]

① 如《戊壬录》卷下《义和团之乱》称，西太后见义和团大师兄之技后大悦，赞道：天降异人，助我中国。

第五章

神　拳

——山东西北地区义和拳的形成

第一节　从大刀会到神拳

正如周锡瑞先生所言，山东西北区的神拳活动对于义和团运动形式的实质起了决定性的作用。但是并非仅限于此，神拳在以后与直隶省景州、阜城、武邑、衡水、吴桥等直隶东南代牧区的义和拳（团）活动有着直接的关系，不久又促进了霸州、雄县、新城、固安、文安、涞水等直隶省中部地区的义和拳（团）运动的产生，而这些地区的义和团的活动一直进展到了天津、北京一带。因此，无论是从义和团运动的开展还是从上述事例来看，“神拳”都具有重要意义。然而，就神拳本身进行积极探讨的研究并不多见，其中程歗[①]与周锡瑞的研究是具有代表性的。不过，即便在这些研究当中，也没有能够对由大刀会向神拳的发展与转变进行极具说服力的阐述。可以说，对这种转变的逻辑性论述，现在仍属于义和团研究中“缺失的一环 missing link”。在这里，笔者想通过对现有研究成果[②]的学习，来寻找出这“失迷的一

① 《神拳蠡测》，载路遥、程歗《义和团运动史研究》。

② 关于发展和转变的问题，王如绘在《大刀会与义和团运动》（《讨论会论文集》所收）一文中作了最精辟的分析，很有说服力。

环”，力求弄清义和团形成的逻辑构造。

一 神拳即义和拳形成的逻辑构造

首先要从对有关山东西北地区神拳的整理开始。平原知县蒋楷就神拳即义和拳作了如下记载：

> 厂前横大刀一，大刀会所由名也。亦有枪有砲有戈矛之属。其神，以杨戬为主，谓之“太老师”；其次则孙膑、马 408
> 武、张飞、孙悟空等。神之所附，谓之“马子”，“马子”之年，率二十上下。其术，有符有咒。符加于顶，或佩身畔，则若疯若癫，力大寻常数倍。其说，则谓明年为劫年，玉皇大帝命诸神下降。其党相呼以“师兄”，呼其渠为“大师兄”。渠姓名为朱红灯，或曰茌平人，或曰长清之李家庄人。其号谓之“天龙”。①

根据调查资料，尝试将神拳仪式的诸特性重构如下②：

列举神拳所供奉的“老祖师”“神位”，有关公、张飞、刘备、关平、赵云、周仓、孙膑、孙悟空、杨戬（杨二郎）、哪吒、马武、毛遂、武当、黄天霸、姜太公、三仙姑、四大天皇等等。这些都是《三国演义》、《西游记》、《封神演义》等小说、戏剧中人们所熟悉的英雄以及在神话中常见的人物。拳民们相信他们居住在东南方肥城县“桃花山”七十二洞，便面向东南方位叩头，或给神位烧香叩头请神，祈请诸位英雄的神灵“下山”附体于己身。据说一般人似乎都认定位于这些众英雄之上的是“元始天尊”，在其

---

① 蒋楷：《平原拳匪纪事》，载中国近代史资料丛刊《义和团》Ⅰ。

② 根据《山东义和团调查资料选编》（齐鲁书社 1980 年版，以下简称《调查资料选编》）“二、长清、茌平、平原地区的神拳”（第 78—244 页）各证言。逐个加注的话数量太大，而且烦琐，故现一并记于此。

下面形成了一个金字塔式的等级制，唯独这位元始天尊是不会下山附体的。可以肯定，这种原始概念或存于《封神演义》。请求神灵附体时要作“定神法”，届时口诵：

（A）头顶天灵，脚踏地灵，身披黄灵，我有十万神兵，十万鬼兵，遇山山倒，遇地地崩，遇树两截，无奈（吾乃）太上老君，急急如律令。

409 （B）稽首北方洞门开，洞中请出铁佛来，铁神铁庙铁莲台，铁人铁眼铁鼻腮。天地漩涡日月照，挡住枪炮不能来。

这样神灵就会附体了。附体（spirits possession）又叫“下马子”，附体后人就会表现出状如疯癫一样的异常行为，身具蛮力，胆大不畏死，就是把刀往肚子上砍也不能伤——这同之后道光年间产生的祖师会类似——这叫做“排刀”；铁沙弹灌入土炮中打过来也可以把这弹回去，叫做“排炮”，表示刀枪不入。还有，意识蒙眬的“马子”有时候会“骑着板凳当马，骑着井绳当龙，上槐树划落天公”。据说练了拳和功夫，就可以治病。还说画上一个黄色的符，把它烧成灰放入水里，喝下去后这符的神力就会把病治好了；又或，即使打仗受伤出血，一贴上符血就止住了；或将符揣在肚兜里，身体就会得到保护。

这显示了人们都认为那是超自然的奇迹性的力量在起作用。他们认定民族性传统世界中的诸神、英雄们是一种具有超经验世界的神秘的超自然力量的存在，拥有超凡的英雄能力。他们都认为，由于诸神及英雄们的神灵附体，自己也被赋予了这些能力，或是通过变身达到自我神化，从而获得同样的能力。然而，这也需要具备某些条件，如“孝悌忠心，尊大爱小，和睦庄乡”，“不贪财，不贪花”，“酒色财气不能贪”，“不让乱串门子，不让和女人同床，不吃生葱、生蒜，不喝酒，不恋财，孝敬老人”，“行好，孝顺”，

“孝敬父母”，“不得以大欺小”等。这些不过是极为寻常的农民式的通俗道德和通俗佛教的禁忌而已，但在这里却带有戒律的意思，同时也显示了应该追求的人伦样式。而且还认为，一旦“夺他人之物”破了这些戒律，“神灵就不会附体”了。只有力求实践此种传统伦理的清廉灵魂，才会获得民族英雄神灵的附体。换句话说，受压迫受压榨的民众，因具备了传统伦理的纯粹实行者的资格，才被赋予了那些可称之为民族传统精华的诸神所具有的、英雄式的超 410
凡能力；又因这些神灵附体而处于恍惚的状态，从今往后要与悲惨的过去诀别（＝死），作为英雄式超凡能力的被赋予者来完成自我恢复即主体的“再生”——与“民族”的主体性恢复再生的重叠就在于此。仪式在他们主观意识上就是这样一种“死与再生仪式”。同时，仪式如果是白天在各村的庙宇及广场等处、在众目睽睽中进行的话，从与他人的关系及社会形势而言，就是一种社会性的政治宣传“表演”。作为社会性的政治宣传“表演”的神拳仪式与近代政治中的“语言”泛滥横溢——诸如传单、报纸、演讲、讨论之类所谓合理的语言范畴——不同①，可以说是试图通过演戏及身体表演这种象征式整体性介入，将人们的观念和感情从深处调动起来。

那么，这种“降神附体”是如何产生的呢？山东省恩县庞庄教会的宣教士傅恒理（H. D. Porter）的记述如下：

> 光绪二十四年（1898）秋，威冠县的义和拳蜂起被镇压后，拳会“增加了一种降神仪式。他们认为拳师（trainer）是神灵附了体的人。追随者大部分是年轻人，他们在这些拳师的

① 这不包含近代政治用合理性言辞表达意思。近代政治也依附于仪式、祭典和象征之类的政治象征。关于这一问题，请参见 D. I. Kertzer 的《仪式·政治·权力》，小池和子译，劲草书房 1989 年版。

指导下进行练习，自鸣得意地以为自己是在神灵的影响之下。这些人声称在那样的状态下任何东西都不能够伤害到自己”①。(1899 年 1 月 13 日)

“昨冬（1899 年）1 月，临清、Hia Chi（夏津?）、茌平地区弥漫着一种因众人汇集而产生的兴奋以及对天主教极为敌意的气氛。此时再加入新的因素，便促使汇集的人群迅速扩大。意在激发人们兴趣的使者们装出一副神灵（Demon）附体的样子。他们在夜里作法召集人们，欲使人们沉迷其中。使者们还维护癫痫症患者和灵媒，然后让他们通过各种各样的仪式（ceremonies）进行示范，并向全体追随者保证，他们可以得到特别的能力以抵抗所有的利器；向新练拳的人保证，无论是刀砍还是枪击都将奈何不了他们。这当然对于众多年轻的追随者来说是极富魅力的，许多人为使者所吸引，都走近来想看看
411 究竟是怎么一回事。据可靠消息，发了癫的使者在经历了恶魔上身所引起的痉挛等多种症状后，便向人们讲述只要举止有礼，身体就会受到保护，不为任何利器所伤”，“该会在最近一年间取名为‘神拳’”②。(1899 年 10 月14 日)

从中可知，“降神附体”是光绪二十四年十二月（1899 年 1 月）前后引进的，这仪式当初是在夜间进行的，受其吸引的年轻人们远道而来，一心想要看看这神秘仪式。据外面传，恩县的许多青年人相继加入这大刀会，聚集在一起，号召如同杀死中国教民那样杀外国人。③

---

① *Papers of American Board of Commissioners for Foreign Mission*, Houghton Library, Harvard University. 16. 3. 12 nos. 192. H. D. Porter to Rev. Judson Smith, 1899. 1. 13.

② *Papers of American Board of Commissioners for Foreign Mission*, 16. 3. 12 nos. 197. H. D. Porter to Rev. Judson Smith, 1899. 10. 14.

③ 同注①。

有许多口述称“降神附体”的目的在于“行好事治病、降神附体”，“消灾免病”，“宣传义和拳能看病，有神人附体，能保家，治好了刘渊（人名）的恶疮，自此大刘庄设了场子”①。

“降神附体”的功效之一是治病，这与黄河水灾之后爆发的疫病有关。我们可以想象一下，洪水灾害作为一种“对社会结构的一般部署来说是突发的、不可预计的损害”②，给予人们以心理上的打击，使得多数人处于一种呆滞状态，总而言之产生出了一群处于被动、很容易受暗示影响的人。这样的社会环境使得农民们面临着肉体上、心理上的危机，强烈渴望能有什么方法保护自己。在这样的心理状态下，来自“降神附体”的神谕以及神拳所具备的民间治疗技术——有着神灵所赐的神秘医治能力的药（画符之灰）及技术——被普遍接受，可以用来强身健体，防止外来灾难的武术锻炼广为流行。洪水过后，雨后春笋般建立起来的拳场正反映了这种情况。所谓“能避刀枪”不仅意味着在战斗中刀枪不入，还意味着能够保护身家，抵抗病患、偷盗等外来的侵害。这种华北农民自我防卫的心态自始至终是义和团（大刀会、义和拳、神拳）社会性运动的特征。

神拳的“降神附体”将众神附体的年轻人叫做“马子”，“马子”即是巫士。中国的巫教可以分为两个系统：一是华中、福建、412
广东地区的“童”系（童乩、神童、降童）；一是诸如河北、河南的“马子”，四川、云南、贵州的“马脚”那样，从华北一直到内陆地区的“马”系。③ 很明显，神拳利用了黄河流域的民间巫士。

---

① 参见周锡瑞1990年国际讨论会发表论文《试论义和团仪式的社会意义》所引《山东义和团调查（未公开记录）》平原二，第33页；Liu Hong zao《调查资料选编》，第208页；参见同书第96—97、202页。

② Michael Barkun：《灾害与千年王国》，北原糸子译，新评论，1985年，第106页。

③ 参见刘枝万《台湾的巫教》（载樱井德太郎编《巫教世界》，春秋社1978年版）。“到雄县后，庙中有拳场……诸小儿拜神后，两旁肃立。突然如马脚之状，面红眼直视，口喷白沫，叫呼嘻嘻……地方老民，见余往视，因问南方有否？”（《义和团》I，第251页。）

根据最近的一个有关山西省南部曲沃县任庄村驱除流行病、禳灾祈福的“扇鼓傩祭”的报告①，说在进行其中的“收灾”仪式时有位叫做“马马子”的神上场，这位神的重要任务是把村中家家户户的灾难全部收走。被选上的属马的人袒胸露臂，用烧酒擦身，以响刀敲打眉间开裂，叫做“开顶”。经历过这种因伤害身体而得到的恍惚状态，显示神灵（后土娘娘）附身，成为神的化身即“马马子”。获得了这种咒术力量的“马马子”就来到村子长老们的桌子前听他们的意见，饮干三杯酒，打碎新出窑的砖和瓦，杀鸡取血上供，割取七星草，然后洒一碗灾水，啪！啪！啪！打马鞭三响。据说这样，全村的灾难就变成了祥瑞。

之后，“马马子”又到村里各家串门，各家门前摆放着线香三

---

① 参见黄强《“马马子”与民间信仰》，载《中国民间文化》第一集，学林出版社1990年版。还有，田中一成的《中国巫系列演剧》（东京大学出版会1993年版）从戏剧史的角度对“扇鼓傩祭”进行了考察。

《山西省沃县任庄村“扇鼓神谱”调查报告》（民俗曲艺丛书，黄竹三、王福才著，施合郑民族文化基金会，台北，1993年）是一个详细的报告。黄、王在报告中有关“马马子”举了一个顺治年间的例子：

余在河南，与李御史同谒嵩岳，见有所谓“马子”者，托神附体，俨坐堂担，执绳棍者，森列左右，愚民朝山者，有不谒神座，意拜“马子”酬愿而去。忽而恫吓逻索，众皆惊窜，财物阜积。余恶之，令御史皆缚之至。众“神”叩头，哀乞免死。（载张潮《虞初新志》卷20，汪价“三侬赘人广自序”。）

该书又引用了河南省的乾隆《新蔡县志》礼俗“天旱聚乡人鸣金击鼓，辇致神像，神附其人，名曰‘捉马’”，以及李绿园《歧路灯》的“上年天旱，槐树庄擂了一个马子，说是猴爷，祈了一坛清风细风”（47回）。进而还加上了山西省平定州的“雩祭”（祈雨）中也可以看到有叫做“马异”的龙王附体一事，说在干旱及大灾害时，在神社祈雨攘灾的时候要敲锣打鼓，男的扮成“马子”，让神灵附体，来驱除旱灾及流行病，是古代中原地区宗教民俗的产物（同书第117—119页）。

段光清著《钟湖自编年谱》（中华书局1984年版，第4页）道光二十三年条中亦有安徽省宿松县之例：

聚众在祈雨山“猖兵”。以两人抬神像，锣鼓随之敲打，游行乡村，谓之猖兵。……祈雨山者，昔日乡人祷雨处也。山上有小庵，庵中供神像，呼“龙王神”。每山下乡民有疾，以两人抬神像，颠倒舞踏，名曰降神。抬者名为“马脚”，“马脚”有语，即为神降。

根、水酒三碗、盛有五谷的碗、各种点心，然后还有泡着五色纸花——这象征着各种各样的灾难——的水碗。“马马子”在各家门前像刚才那样喝了酒，倒掉碗里的五色纸花和水，响鞭发符。村民们深信：灾难和流行病就如倒掉的水一样被赶跑了，再也不会来了；九尺神鞭的响声和护符镇住了作祟的妖魔。

民国《新河县志》中也有这样的记录：“有所谓‘马子’者男巫也。代神言定雨期，所言之处，往往有效，善男信女多有信之。”[①] 有一首记录康熙年间河南见闻的诗：

柳枝袅袅柳叶青，
结柳作坛高冥冥。
中有泥神吁可惊，
曰孙悟空猴精灵。
神或附人称马子，
惊愚骇俗走相使。
鸣金伐鼓沸如市，
呵殿传呼拟官吏。

（李绂：《裕州观祷雨》，《清诗铎》卷24，鬼神）

413

传说祈雨时齐天大圣孙悟空附上了“马子”。[②]乾隆《郾城县志》（卷一，风俗）也有记载：“天旱，民间祀雨。设厂迎神，鸣金击鼓，昼夜不绝。无赖之民，手舞足蹈，诈称神降，号‘马匹’。群相尊奉，汹汹如狂。天值降雨，则拥神游街，演剧报谢，科敛财物。所奉之神又有孙悟空者，名猴爷，尤不经也。”

---

① 参见民国《新河县志·风土考》八，求雨。

② 有关清代、现代的孙悟空附体，泽田瑞穗的《孙悟空神》（载《中国民间信仰》，工作舍，1982年），田中一成的《神灵降神的表演》（载守屋毅编《祭祀是诸神的表演》，力富书房1978年版）都各自进行了考察。

薛田资（Georg M. Stenz）神父就清末山东西南部的“请猴子”叙述如下：

> 农历正月，为请猴子（孙悟空），在村中募集钱财用以焚香。于某一特定的日子，选出四位辰年寅年出生的年轻人，带他们到庙里或墓地，点上香火，求猴子现身显露武术，口中念念有词：
>
> 一匹二匹马，孙大老爷来玩耍；
> 一条二条龙，孙大老爷天下攻。
>
> 在庙里，四人眼朝着地面静立。不久，突然一人因孙悟空附身而倒下，自己动弹不得。把这种被附了身的年轻人叫做“马匹”，抬着他让他闻线香的烟，他就跳起来了。然后给他一把剑，一敲鼓鸣锣，他就不断地舞起剑来，在桌子板凳上跳来跳去。因为相信那是神灵作用，所以当掌管仪式的人一弄灭点着的线香，马匹就做出脱神状态倒在了地上。过了一会儿，叫他的名字，他便醒了①。

414

最后一个例子最近似神拳、义和团的“降神附体”。我们已经清楚知道，以上叫做“马子”的巫师是华北黄河流域很久以来一直存在的民间习俗②。

“马”被认为体内有着强韧的力量，正如“纸马”所代表的那

---

① Georg M. Stenz, *Beiträge zur Volkskunde Süd – Schan – tungs*. Leipzig: R. Voigtlander, 1907, pp. 47—49. 在这“请猴子”中还进行了“请仙姑”的招灵。

② 《百枝竹枝诗》“师婆”中有“女觋也，俗名道妈子，又名神马子，春日击牛皮小鼓，歌禳二郎神，名春香，又名喜乐，乡村最尚之”。（同前黄强论文所引用，笔者未见。）

样，一直以来在华北的民俗世界里，它被人们看做是人世间与神灵界来往的交通手段，相信它能使人和神交流。神拳在他们经常上演的社会性政治性宣传“戏剧”即“降神附体”的巫教仪式中，又引进添加了这种“马子”。这种“马子”在农村社会避邪消灾的迎神祭祀上以及旱灾时的求雨祭祀中，常常可以见到。

一般认为，神拳的这种超自然观的结构是属于《封神演义》式的，神灵界等级序列是玉皇大帝和天始元尊居位最高，其下是前面提及过的众所周知的诸神。因为这些神灵是人们所熟知的，即使对其在彼岸的位置和样态模糊不清也没有关系。这些位于万神庙顶端的诸神与维持宇宙秩序有深深的关系，按照他们的意志派遣下来地位较低的民族英雄式的诸神。人们想要凭借神灵的直接参与来获得威力，以对付给这个世界带来不幸与灾难的恶鬼，以及被认为导致世界崩溃的“劫”（战乱、灾害）。这些神灵是由人们主动邀请下山附体的。以上是一种普遍的认识。凭灵的各神为何不是分布在乡村社会民俗宗教中的诸神，而是出现在小说、野史之类中的诸神呢？这一点相当重要。民俗宗教中的诸神不过是村落及“共同体”、最多是地区社会的保护神而已，无人认为它们具有强大的力量，以至能驱逐和排除诸如大灾害及外国势力那样的、给民族及社会全体带来不幸和灾难的存在。拥有如此威力的必须是杨戬、哪吒、孙悟空、关羽等，有着超自然力量或超人能力的、在传统的民间文化中保护正义的民族英雄诸神。因此，成巫过程也带有很强的 415
自我期待的性质，即便是希望，但短时间而且又是这么多的年轻人轻而易举地成为巫师，并得以扩大，这显示了巫教思想的文化传统在人们内心世界是何等根深蒂固。①

但是，为什么巫师会如此地被运用在民众运动之中呢？对这个

① 有关这种巫教思想的诸问题，请参见佐佐木宏干的《巫教思想》（中央公论社，1980 年）及《巫教思想的人类学》（弘文堂，1984 年）。

问题有必要再稍作思考。洪秀全那奇妙的一神教为何在广东一带不受欢迎，却与“降童”一起在纷乱之世、土客械斗成风的广西，被客家人和矿工、少数民族所接受呢？这一点在考察太平天国时很重要。笔者认为，那是因为他们这些客家人和少数民族在当时正受到汉民族极大的压迫。明末清初开始的汉族人移民和定居①，随着清代人口增长、移民人数的增加，经济能力占优势的汉族移民逐渐开始恃强凌弱，鸦片战争以后广东流氓的涌入使得治安恶化、社会混乱，在这种形势下，被迫躲进山里居住的土著居民和受歧视的客家人为对抗汉族的巨大压迫，在社会混乱之中寻求“保护”，从而接受了拜上帝会这一宗教。这种移民性质社会所包含的问题是理解太平天国的钥匙，这种历史经验与台湾社会的情况有着奇妙的相似。从福建移民到台湾的独身男子与土著居民接触、敌对、开战，抢夺土著居民妇女和土地，因出身系统不同而相互械斗，还同广东来的客家人械斗，循环往复不断向台湾腹地开拓。在这种移民、定居的过程中，故乡福建的海上女神即妈祖成了汉族人共同的守护神（灵的代表）。土著居民在与汉族扩张的接触过程中敌对且败退。有研究指出，代表土著居民的“咒术者”向代表汉族人的巫师即“降童”挑战而失败的传说是这种结果的象征②，这很耐人寻味。然而，土著居民们即使被打败了也不投降，不同化于汉族人的宗教，他们接受了五旬节派等富有灵恩色彩的基督教。归根到底那是因为一种心理在起作用，即他们意欲抵抗历史上也是现实中来自汉族人的压迫，与汉族人保持距离，维护固有的归属意识。在移民性
416 社会中，双方都在寻求能够保护自己的强有力的神灵，寻求具有对抗力量的组织来“保护”自己。洪秀全的破坏偶像及其运动，虽

① 请参见菊池秀明《太平天国前夜广西的移民与“客籍”精英》，载《史学杂志》101篇9号，1992年。

② 参见铃木满男《台湾汉人社会与tangki的构造性关联》（载关西外国语大学国际文化研究所编《何谓巫教思想》，春秋社1981年版），以及同书第214页。

然也有实践基督教禁止偶像思想的一面，但不如说是一种满足于信徒们心理诉求（宗教市场的存在方式）的表演，象征性地表示："上帝"这一"神灵"是何等强有力的灵界存在，远胜于保护以汉族人为中心的区域秩序的诸神。这在当时广西的宗教市场上产生了巨大作用。而且，广西社会人际关系复杂，各个集团的对立争斗沿着拜上帝会破坏偶像运动的发展而趋于凝聚化，逐渐发展集中成为以客籍汉族精英为中心的"社会统治势力"所依靠的汉族民俗宗教，与显现灵性威力的"拜上帝"教之间的宗教二元对立。洪秀全的宗教在广东汉族社会被视为疯狂异端的东西而受到冷遇和排斥，但对于广西社会的少数派而言，不如说正是其对汉族通俗信仰的严厉批判即异端性，才作为一种具有能够对抗汉族力量的宗教，一种有着很强的灵性威力、可以把处于压迫与抗争状态中的他们从汉族以及其他人那里保护起来的宗教，通过巫师即"降童"而被持有受排挤被压迫意识的他们接受，开始生根并获得生命。

压迫状态的另一极端产生出来的这种宗教性二元对立的表象结构也与义和团相似。在此，受到处于绝对优势而呈攻击势态的外国势力即基督教压迫的是汉民族社会，他们感到有必要唤出一个对抗这"洋鬼世界"、保护自己的强有力的灵界存在。因此，这里也同样，巫师即"马子"也就应这样一种心理磁场所召唤而来。

所谓神拳治病，一般认为大概近似于借助灵媒进行的集体性治疗仪式。夜里举行的治疗仪式，不是只有巫师与病人，而是在许多参加者的注视及帮助下进行的，有时在产生集体性陶醉境地、产生高昂情绪、感情的同时，与会者们通过仪式可以获得诸多有关如何与邪灵争战的知识，并将自己定位成蒙受所附神灵护佑的人。进而，这种仪式通过演变与折中调和，可以在白天公然地于村中的庙宇等处设的拳场、场子里，伴随武术一起进行，于是就有了社会性 417
政治性"宣传表演"的特性，同时成为"入团仪式"。这种仪式之所以能够举行，那是由于它是在已经存在的社会的集团的支持——

共同持有神灵无所不在，直接或间接影响着人们这一社会表象——之中发生的。[①] 与会者（看热闹的人）目睹了模糊存在于自己意识深处的宗教世界中的神灵显现。通过象征性的参与，得以将自己的内心世界融入神灵所象征的宗教世界的统一性（社会性表象）之中，并与之同化（与“民族”的合一化），也可以说是从中重新获得自己的原初性存在（民族性再生）。通过武术锻炼这一身体行动（即舞蹈，肉体的跃动）使这种观念更进一步得到强化（万物有灵论 Animatism）。当然，这并不一定意味着在华北农村社会生活中巫教思想已经覆盖了所有领域，“马子”是作为一种驱逐、排除给区域社会带来不幸和灾难的存在（辟邪收灾）而被召唤的；另一方面，精英文化（儒教等）的渗透也相当深刻，应该看做对巫教思想起着抑制的作用（见前述伦理规范）。然而，在华北农村民众宗教意识深层，确确实实存在着巫教思想，这种巫教思想在黄河泛滥之后，由于情况超过极限所迫而急速浮现出来，更由于围绕着当时教会的紧张气氛——不仅仅是社会文化方面的紧张，而且也产生了如德军占领胶州湾以及向内地采取军事行动所导致的政治紧张——而凸显出来。以“马子”为媒介的神拳向周边区域全方位扩展，并开始将外国人、教堂、教民设想为给社会带来不幸和灾难的邪灵式存在——“洋鬼子”，从而获得在神灵护佑下与之斗争的新方向。

有一点已经很清楚，“马子”的确不是白莲教固有的巫师，是更古老而且范围更广的历史存在。但是，留下了一个问题，这就是如何看待巫教思想与白莲教的关系。笔者认为，明末以来的民间宗教当初是由中等社会的知识分子和精通宗教的人士等开拓出来的，

---

① 参见李维史陀（Claude Levi - Strauss）《结构人类学》（荒川几男等译，东京，MISUZU 书房 1974 年版）第九章“咒术师及其咒术”，第十章“象征式效果”；还可参见亚兰·戈宾（Alain Corbin）《时间·欲望·恐怖》，小仓等译，藤原书店 1993 年版，第 336 页。

但如果排除了上面所说的民众巫教思想意识，就建立不起其大众化基础。采用狐尾之香的闻香教、仰赖“明眼”的八卦教、操演扶鸾的一贯道、利用幻灯的青莲教等等，都是通过利用巫师和咒术之类在大众的宗教心理（市场）上寻得立足之处，并得以渗透扩大。418
从其活动的实际情况来看，不单与宝卷中描写的世界图像和宗教教义有关，而且还把这些与大众的巫教思想式的宗教意识及身体锻炼即长生志向（外功修行）内丹论等缠绕在了一起，使之相互关联。从实际状况来看，白莲教与巫教思想有着相互渗透性，这一点将在后面论述。因此，神拳的降神附体仪式虽然是通过加进马子即巫师，并与之调和而产生出来的，但这并不能成为“与白莲教没有关系”之类否定论点的根据。或许可以举出白莲教徒加入基督教会及在运动中白莲教徒被义和团抓住处死等例子，但是这些是可以从另一种政治脉络来诠释的。

白莲教和拳棒武术与施行医疗及巫师结合并非没有前例。兹举几则历史事例。

嘉庆道光年间河南省中牟县刘顺义的例子。[①] 刘顺义先练习拳棒，而后教拳赚钱，到外地行走卖艺，还切磋技艺，与对方结拜为兄弟，编织起人际网络。但是，嘉庆八年（1803），该村因天旱乞雨，“刘顺义跳舞迎神，充做‘马丕’，捏称神道附在伊身，造作神言，妄言祸福，乡民多为所愚”。然后他又将自己的拳及拳会叫做“神拳”。这就是拳棒与民间习俗的“马子”相结合的产物，因此引起村民心理的共鸣，致使“乡民多为所愚”。他看到有此成功，便自称“系单星临凡”，又称自己是“汉代之后”，但是“村人疑惑不信”。此后，他更借《叙源问答》和白莲教作乱之时散布

① 军机处录副奏折，道光元年二月十四日姚祖同奏，《义和团档案史料续编》（以下略称《续编》）下，中华书局 1990 年版，第 1962—1971 页。以战争与自然灾害带来的社会、人心不安为背景进行活动的例子，有乾隆三十年的徐国泰收元教事件，道光十一年的梅花拳。

的“牛八即朱红桃”之说，倡言“将来五大魔王出世，该犯即卯金刀（刘）与朱红桃带兵平定”，“二十四年马营坝黄河漫口，二十五年许州地震，均非好事。时光不好，三四年后魔王又来扰乱。
419 伊系神拳，凡学习者可保身家”。当洪水地震之类自然灾害时，利用大众的不安心理，借“可以保我身家”而加入进来，徒弟逐渐增多，不久，刘便萌生“异志”。

道光年间，河南、直隶的祖师会将祖师烧香上表及祖师附体与排刀即刀枪不入相结合，虽以针灸施疗活动为特征，但附体后把“为祖师而当徒弟者”叫做“马匹”。[①]这就是在大旱、瘟疫等灾害状况下，“马子”渗入拳棒武术活动、医疗活动并相互结合的例子。

同治八年（1869）的茌平县孙上汶离卦教（见前述）也存在“治病”和“假神附体”活动。

二 从大刀会到神拳

据民国《茌平县志》记载：“义和团滥觞，始名金钟罩。盖洋枪肇兴，为匪者以此为利器，曹属为甚，民莫能御。而能左道邪术者取名金钟罩，谓人得其符咒，即如金钟罩身，枪炮不入。民方患匪炮之难御，为守望计，故争相习之。……加以甲午以后，……因思外洋所恃枪炮，必有避枪炮之术能御之，金钟罩神拳之说兴矣。始则在一二处秘密学习，继则遍及村庄，纷纷设场。”[②] 这就是说曹州府属的大刀会金钟罩即其“滥觞”，当其扩展至茌平县时始称“金钟罩神拳”即“神拳”。

曹州大刀会的产生源于来自直隶省河间府的白莲教徒赵天吉

---

① 军机处录副奏折，道光六年六月十三日那彦成奏，《续编》下，第1972—1978页。

② 《茌平县志》卷十一，灾异志。

（当时七十来岁），他骑着黑马巡回各地，在包括黄河南北、河南、安徽等广泛的范围内进行传教活动。曹州大刀会是在秘密宗教的影响下形成的这一点已经在第二章作了阐述[①]，不过，再次列举一些神拳源于大刀会的证据还是有必要的。

（1）神拳朝着东南方向的“桃花山”七十二洞叩头，这“桃 420
花山”是大刀会的神界，“大刀会，即铁布衫法，乾隆、嘉庆年间称金钟罩，目为邪教”。“以白布画符箓，其符字鄙俚不经，有周公旦、桃花仙、金罩铁甲护金身等字样”[②]。朱红灯的义和神拳“护身咒”称：“祖师爷敕令：周公祖、桃花仙、金刚将、掌旗将、黑虎、灵官、紧护心。”[③]

（2）神拳的“定神法”咒语（B）是铁布衫、金钟罩咒语，与嘉庆年间的金甲罩咒语[④]基本相同，与大刀会的“法官请到符神位，铁宗神灶保护身，弥坨（陀）训字镇三边，铁盔铁甲穿铁衣，金顶铜塔石头封，刀刹斧砍一脚踢”[⑤] 属同一系列。还有朱红灯的义和神拳咒语：“铁盔铁甲铁连衣，刀剁斧砍如脚踢，弥陀训字陈三遍，铁中神照紧护身。”[⑥]

这（1）和（2）的护身符几乎原封不动地被民国时期的红枪会继承下来了。[⑦]

---

① 参见周海青《山东义和团组织的源流及其发展》，载《破与立》1979 年第 6 期；王如绘上述论文。

② 《教务教案档》第 6 辑（一），第 151 页，光绪二十二年六月十八日总署收南洋大臣刘坤一文，“附咨访大刀会源委情形清折”。

③ 路遥：《“义和团教”钩沉》，载《讨论会论文集》，第 126 页。

④ 嘉庆十一年的“金甲罩”咒语说：“神位祖师老爷，弟子‘请’祖师助力保佑，祖师面前讨力，金盔护，甲领甲袖，金甲罩身，刀剑铁尺不能伤身。”（军机处录副奏折，卷 2479，第 2 号。）

⑤ 参见李行宏、秦亚民调查“关于大刀会领袖刘士端的部分情况”（本书第一章“义和团的起源”以及 Esherick，“The Origins of the Boxer Uprising” p. 367）。

⑥ 路遥：《“义和团教”钩沉》，载《讨论会论文集》，第 119 页。

⑦ 申仲铭编著：《民国会门武装》，中华书局 1984 年版，第 35—36 页。

（3）神拳“定神法”咒语（A），与之后民国时期大刀会的咒语十分相似。①

（4）农民证词说：“先叫大刀会，后叫神拳。”②（参见前述傅恒理的记述及后面将提到的王西布之例。）其他刀枪不入观念、喝符、念咒、尊重传统的伦理规范等也是共通的。

周锡瑞也承认神拳许多地方与大刀会相似，还把神拳称为“大刀会的穷表兄弟”③，但是他并不认为是由大刀会发展而来的。他一方面承认其受教派的影响，另一方面却将看做是以结合巫术传统的、以民间文化为基础的、具有独立形态和样式的组织，强调与白莲教是有区别的。他一般来说比较喜欢划分类型和对比，将地主制发达、本地精英社会统治力较强的鲁西南大刀会组织与地主制不发达、本地精英的社会统治力较弱的鲁西北神拳组织，进行对比和还原式的分析，没有考虑从相互之间的发展或转换等角度来进行统一性的思考，只是停留在“表兄弟”这样一个认识上。这便无法说明其运动过程。

大刀会在半夜进行入会仪式，是一个相互之间有着共同秘密暗
421 语的秘密结社组织。他们每晚都进行“请神”、气功、练拳、排砖、排刀等锻炼（金钟罩武术），以达到刀枪不入的目的，但要支付入会费及每日烧香锻炼的费用（穷人不需要）。于此相较，神拳任何人都可以加入，无需费用，刀枪不入也非平日通过长期习练才

---

① “十万神兵，十万鬼兵，南斗六星，北斗七星全下界，急奉太上老君敕令……”（末光高义：《支那秘密结社与慈善结社》，满洲评论社，1942年，第150页）。这一点，路遥、程献《义和团运动史研究》（第197页）及王如绘上述论文均有指出。

② 《调查资料选编》还说：“大刀会自己不叫大刀会，在他们内部叫神拳。”（第120页）“神拳之前的大刀会就是神拳，他们都是一回事。”［在平县曹庄杨照寿（八十二岁）等人。］“大刀会是本地的，义和团是天津的名字。他们练功夫、排刀时不准外人看，都是晚上练的。当时练拳设场的很多，叫‘神拳大刀会’。”［聊城县钱益珊（七十一岁）等人。］这些都是1957年华南师范学院调查组在田野调查中搜集的证词（参见该组《鲁北义和团史迹调查》，义和团运动史学术讨论会论文，1980年）。

③ Esherick, *op. cit.* p. 217.

能达成，而是通过“降神附体”在短时期内就可以达成。神拳比大刀会要“简易化、大众化”，“降神附体”是新加进去的。还有，大刀会作为秘密结社组织对社会采取了一种内敛的姿态，与此相比，神拳则表现出了一种通过“马子”面向农村社会主动进行诉求的姿态。如前所述，神拳仪式可以说是一种面向农村社会宣传动员的演出，之所以能够出现这种“转换”，那是由于引进了农村社会迎神祭祀和遇到灾害危机时备受瞩目的“避邪消灾”的巫师即“马子”（他作为神的表演者，是最原初的“演员”）进行“降神附体”。在秘密宗教（八卦教文场组织）内部，被称做“明眼”的巫师起了很重要的作用，而且还用上了《封神演义》，但这并不等于是源自于这巫师，而应该看做是引进了农村大众所熟知的“马子”。

由于这种引进，大刀会金钟罩的刀枪不入观念与“神灵性事物”实现了直观性结合，使得民众相信：因为赋予了来自神灵的超自然力量，刀枪不入就可以轻易达成了（简易化、大众化）。与“马子”的结合主要发生在大刀会活动波及到的边缘地区，即以鲁西北为中心的地区，而在大刀会中心地区并未发生。[①] 在恽城县，光绪二十四年（1898）加入大刀会、专习“排刀练拳”的王西布，与专做“画符诵咒”的王心折一起开设了“拳场”，同各地头目往来营造声势。其后，二十五年（1899）五六月发起了仇教斗争。[②] 有一点可以肯定，在这种大刀会向拳场转移的过程中，边缘地区的成员将其“简易化及大众化”，并引进了“马子”——周锡瑞认为

---

① 《教务教案档》第6辑（一），第444页，光绪二十五年八月二十六日总署收山东兖沂曹济道彭虞孙函“附拳教相争节略”说：“曹州大刀会由来已久，恶其名不雅驯，改称红拳义合诀字红门等会。名目繁多，练习技艺，其术以立誓盟神，不贪子女财帛，吞符念咒，能避枪炮刀兵为炫人要诀。文词鄙俚，荒诞不经。……各属随地传习与村塾同。惟其浅近易学，故能煽惑愚民，捷如桴鼓。”显然术本身并未改变，只是随着大刀会名称的变更而趋于简化，易于鲁西南众多乡村的农民群众练习。

② 《山东义和团案卷》，齐鲁书社1980年版，第919—920页，恽城县禀。

那可能是心诚（本明和尚）所为①，但笔者觉得有些偏颇，不过对于这个转换理论，要举出比前述傅恒理的观察及《茌平县志》的记述等更多的例子，笔者以为既没有必要也是不可能的。转换是确
422 实发生过的事情。通过引进“降神附体”的“马子”，引起农村社会人们意识深处的共鸣，一举成功地实现“大众化”。这是因为在其背后存在着农村大众对教堂教民的憎恶（复仇心理），存在着对于外国武装侵略和不断渗透的压力所感到的恐惧与不安——对于鲁西北的农民大众来说，正因为那是看不见的，故对鲁西北的农民大众而言就幻化成更为巨大恐怖之物。再有，与这些因素重叠在一起而直接点燃了导火索的是洪水灾害下人们生理上和心理上存在的危机感。在这样一种状况下，大众要求保护自己的愿望与呈现在眼前的唤醒人们辟邪禳灾记忆的“马子”（降神附体）所赋予的特殊能力——“刀枪不入”之间产生了强烈的共鸣。

这种“大众化”同时必须是神灵的大众化，因为在“戏剧”性“宣传”这一点上，使戏剧性与大众化成为必然。神拳的神灵，必须是在华北农村庙会②等场合上演的梆子戏中，通过故事的视觉音像空间所培养起来的、大众极为熟悉的《封神演义》、《三国演义》、《西游记》等小说中出现的诸神、英雄。其中《封神演义》的影响力最大。在鲁西北地区的神拳中，虽然遗留了大刀会原有灵界概念中的周公旦与桃花仙，但其中的神灵被进一步扩充，于是人们熟知的诸神就慢慢占据越来越多的位置。

随着这一决定性的转变，装扮和演出这种仪式的舞台设备、衣装、称呼、咒语及作法等，一连串的小道具一应俱全，足以引起人们的神秘感和奇迹性，于是一套完整的神拳仪式及活动形式

---

① Esherick, *op. cit.* p. 225.

② 《中国地方志民俗资料汇编·华北篇》（书目文献出版社 1989 年版）中有许多有关资料。赵世瑜的《明清期华北庙会研究》（载《历史研究》1992 年第 5 期）对这些资料作了很好的整理。

也告完成。这些匠心别出的东西许多都来自秘密宗教，例如：红色衣装、“天龙”之号、“朱红灯”之名、“劫”的概念、扶鸾语句等等。①

就这样，大刀会在向周边地区扩展的过程中创造出了一种新的活动形式，虽然那是通过引进“马子”及成为此后宣传方式的戏剧仪式，作为大刀会扩大派生形式而产生的，但并未仅仅停留在简易化和大众化上。而且，大刀会开始以教堂、教民为目标，采取了反对外国势力的态度，在威、冠两县的反教斗争中旗帜鲜明，逐渐接受了被认为是反教姿态代名词的“义和拳”之名（光绪二十四年冬至二十五年春），并与其相融合。将上述观点图示 423
化如下：

---

① （1）有关红色衣装，蒋楷解释为表示离卦：“朱红灯戴大红风帽，着红裤，头目各执两红旗，刀枪之属，以红布为饰。盖其色尚红，托南方火色，以别于它卦。”（2）“朱红灯”之名，如刘顺义借取嘉庆白莲教作乱时的“牛八即朱红桃”之说而称“卯金刀”那样，一般认为是表示一种流传在民间的、与清朝廷对立的理想君主的隐语，如牛八（朱）、卯金刀（刘）、李开花。在清朝一连串的有关白莲教的事件中，“李开花”之名频频出现，在乾隆十年的江西上犹事件中，伴随着“齐天大圣”的旗帜，出现了“天将”，“李开花……朱红宗，朱红竹”，“右臣朱红宗”。（《康雍乾期城乡人民反抗斗争资料》，第664页。）“朱红灯”被认为是辅佐理想君主的“天将”那样的存在。（3）“朱红灯的师弟”故城的大贵和尚是离卦教徒，景州的修武和尚是八卦教。（《直东剿匪电存》，二十五年十一月二十七日，梅统领等电，“拳案杂存”，《义和团》Ⅳ，第486页。）（4）“天龙”是咸丰十一年把鲁西白莲教叫做“天龙八卦教”（《山东军兴纪略》卷12之上）。（5）心诚为“本明和尚”之号。所谓“二四加一五，这苦不算苦，天下红灯照，那苦才算苦”（《拳祸记》下，第417页）被看做是自元末“八月十五日杀鞑子”的反蒙古隐语以来反满洲隐语的变种。（6）故城、景州、衡水等地存在乾坎等八卦号组织（更有“中字”、“中央门”），文武组织论，王庆一的“五祖神拳”。（《河北景州、枣强、衡水地区义和团调查资料选编》，载《山东大学文科论文集刊》，1980年第1期。）（7）从故、景、衡到深州张道村的拳场改为“九宫门”（汪宝树：《太行阻战记》，载《义和团史料》第386页）等。其他例子请见第七章。这些表层化了的征兆和“义和团揭帖”，如果除去了与存在于最深底层的民间宗教即白莲教（特别是八卦教）的联系，就不可能进行说明。外在的周锡瑞起源论不可能对这些进行解读和说明。

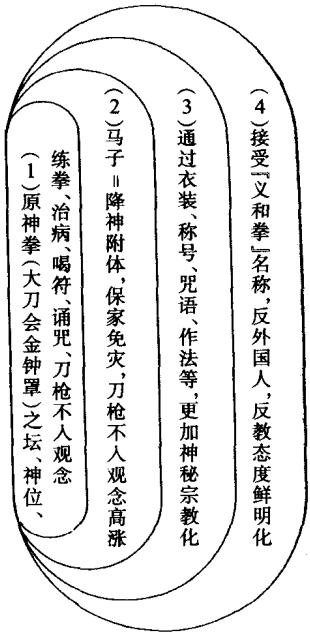


图 5－1

注：(2)、(3)并非一定如此划分，或前后颠倒，或二者重复。

这里，我们可以看到“原神拳”（大刀会金钟罩）累积式的扩大，其各层要素的结合与结晶，便是“神拳＝义和拳”形成的过程。

这种累积式扩大的过程也适用于前述刘顺义“神拳”的情况以及乾隆三十一年（1766）浙江省鄞县“神拳”的情况。鄞县“神拳”的活动显示了：原本不过是根据乡间“玩耍神拳要用天台（山）龙王庙内香灰，并要供著天台名山拳师牌位”的传说而形成的“舞仙童”即“戏舞”而已，在其流传过程中，加入了“降神”、“跳舞”、“天兵天将帮助”、“神兵护卫”、“可以免灾”，进而演变成戏剧中唐代猛将李元霸“转世”、《五公经》“佛法”及“神道所赐之玉印”、“神道托梦”、“官兵不能近身的”、“明朝复兴”之类的带有政治性色彩的说教，导致了其概念性的扩大。[①] 神拳就是将膨胀扩大了的概念与“神灵性事物”相结合的拳法。

424

三 神拳的宇宙观（cosmology）

然而，我们必须进一步提出问题：这些结合与结晶是如何完成的呢？也就是说，那些一体化了的结合架构、使其得以结合的意

① 军机处录副奏折，乾隆三十一年二月初二日，熊鹏等奏，《续编》下，第1799—1836页。

识、心理究竟是一些什么样的东西。

从神拳以及一系列历史性事例中我们可以看到的是添加理论，换句话说就是“中国式”的诸教合一结构。虽然在原有的基础上根据不同的利益，“随意性”地引进新奇的事物，并使之结合，但看上去仍然保持着某种有机的一体性，即是一种“中华火锅”、“中国菜”式的诸教合一。然而我们认为，在这里，上古的原始性宗教意识与情感始终在潜意识深处起着作用，使得神灵界或天（其中包含了诸佛）与人的世界能够相互感应、进行交流。在这种基本关系中，拳棒、医疗技术、仪式等等要素被吸收了进来。巫教思想不仅未受到排斥，反而成了一种表示天、神灵界与人的世界相结合的证明，积极地使之保持相互温存的关系。无论是通过做梦灵魂飞翔上天，与天和神接触（洪秀全），还是神灵降临附体（杨秀清、神拳），都残存有相通的巫教思想。在神灵附体中，从迎神到神人交流，再转换到送神（巫师在这时进行了人→神→人的人格转换），由此，这种关系作为一种可视性事物呈现出来并得到保证。

神拳（义和拳）中的“请神”→英雄神灵的依附等于附体即神化→神灵脱祛即凡人化，就是那种人格转换。这些表演带有戏剧性，唤醒了包括神灵世界与人世间的宇宙观，并使之表象化。提倡习练刀枪不入的大刀会金钟罩武术的力量不足以唤醒这种宇宙观，仅凭借它不能够呈现民族世界即中华文化传统世界的整体性。神拳将戏剧、小说、故事之中出现的各路英雄的神灵附在活生生的人身上，通过展现这些神明的表演——这可以认为是从上古的“尸”延续下来的巫术表演[①]，就能够像华北农村社会的民众醉心于庙会演出的戏剧一样，将他们深深吸引住，最终赋予他们宇宙观。 425

“原神拳”随着华北农村社会民众苦难意识的不断膨胀而累积

① 黄强：《尸与“神”的表演》，载上海民间文艺家协会《民间文艺季刊》1990年第3期。

扩展，贯穿于这一过程的基本因素就是神灵世界、天等与天意相结合的意识。例如："触怒众神，万神下界"；"天使义和团起来群攻洋人"；"神拳轰天主教是天意"；"替天行道"；"天灵大镇"等等。[①] 所谓"天"是指"宇宙世界"秩序的整体性，因此也就是指那秩序的普遍规律，但是民众的"天"及"天意"等想象是通过小说、故事、戏剧形成的，天界住着许多神仙，组成了一个以玉皇大帝或元始天尊为顶端的万神庙，或者是《封神演义》中的许多"洞"，天意被想象为就是这些天界众神的意志。《龙华经》等宝卷中对天上世界即真空家乡的想象与这些并没有什么隔阂。它们表现了天堂与人间存在一种连续的感应关系，而"马子"则充当了一个频道的角色，担负起使之相互交流的作用。说起来，这是因为中国宗教世界图像并不将此岸与彼岸清晰地区分开来，而是表现为天、宇宙与人世之间是依靠神秘的媒介联系起来的，其间存在着无数的神灵，他们的神圣力量和魔术宗教性力量相交叉，是相互作用的"宇宙性连续"，是相互关联的一体性存在。[②] 但作为天的意志、即众神意志的发怒——这是神以人们共通的愤怒为媒介的表达——是通过"马子"将"万神下界"的信息告知人世间，或者是通过这种表现仪式，作为超越性的普世意志之光照射到这世间人们的意识中去。最能清晰表现充满这种关联的宇宙蓝图，就是《封神演义》及《西游记》中所描写的世界。以姜子牙、孙悟空为首的英雄们在两个世界的交界处作为一种媒介性的存在受到义和团的推崇，这是最合适不过的了。这样就成了拯救论的可视性表现形式，这种形式既有民俗性又有宇宙性，作为结合现实世界和超现实世界基础的空间意识与历史性时间意识化为一体，以至神拳即义和

① 《调查资料选编》，第194、195、208页。

② 参见拙稿《中国的宗教与近代化》，载梅棹忠夫、中牧弘充编《宗教的比较文明》，春秋社1993年版。

拳的仪式具有某种完结性。 426

儒教精英们把解决超越性秩序与现实秩序之间张力的中心焦点看做是此岸中的“合理的”政治文化秩序①——因此显示出此岸内在性超越的志向，不过，民众文化受到这种精英政治文化秩序的疏远，通向中心的道路被极端地收窄，反而表现出希望通过前述那种充满了连接双方的应答关系及连续性的宗教文化秩序所产生的亲和，来解决这种现实与超越性秩序的紧张关系的倾向。正是这种原因，一般认为只有两者之间的媒体才是通向共有世界的道路。基督教宣教对于近代世界的“国家”来说是应否持宽容态度的政治外交问题，但对于儒教精英（官僚、绅士阶层）来说，则是对他们以政治文化秩序为中心志向的一种挑战。他们把基督教宣教看做是向自己领导下的政治秩序（地方、乡村社会的政治秩序）的挑战，是向儒教正统文化的道德人伦秩序的挑战。这些因素合为一体，一直被认为是文明世界共有的政治文化秩序，所以基督教宣教被视为对该秩序的“野蛮”侵略，从而显示出一种拒绝反应而予以抵抗。然而，由于围绕教案事件相继出现的政治上的失败以及清政府向外国的屈服及变化，儒教精英不得不走下了舞台。相反，民众文化则把基督教宣教看做是向自己生活世界中的社会性宗教文化秩序——家族、宗族、乡村秩序及支撑这些的“神道”②——的挑战。因此，就产生了来自有关他们的社会性宗教文化秩序的整体性观念（宇宙观）的抵抗，而神拳仪式正是将这些东西表象化、式样化，才成功地将民众的抵抗情感完全引发出来并加以利用。

---

① 参见 SN. Eisenstadt《文明形成的比较社会学》（未来社，1991 年）第六章“世界的彼岸性超越与构造化”，第 175 页。

② 直隶省大名府下的耶稣会传教士 Neveux 在其教务报告中叙述到：在本地区天主教压制其他教派，人们能与之进行对抗的只有具有充分的力量和组织的大刀会，认为当大刀会不能对抗教会时，“中国的神道也就结束了”。（参见路遥主编《探索》第 219 页。）

四 义和拳运动的历史定位

19世纪后半叶中国的反基督教斗争，其重心由当初以官僚、乡绅阶层为核心领导，其社会阶层逐渐下降转移到了由农民及秘密结社成员组织领导的斗争。过去，按阶级斗争历史观，一般把这看做是斗争变革主体的形成过程。然而，如同对梨园屯教案所作的分
427 析，官僚、绅士阶层走下斗争的舞台，是由于清朝中央政府对外屈服，也就是说是由于官僚、绅士阶层即儒教精英所看重的政治秩序本身在条约规定及其实效性推进之下不得不进行重组，以允许并接受属于他者的基督教的宣教。因这种“政治上的失败”——在地方上不断抵抗不断遭受挫折，最终失败——已经有了政治性结果，所以，教会问题已经不能作为政治性焦点了，笔者认为这是重心转移的起因。支撑传统政治体制的儒教精英们的政治文化秩序志向，已经在清政府现实政治体制的改变这一残酷的事实面前，作出了政治性的屈服，但是他们对于文化秩序的固执仍然存留，这是因为他们与家族、宗族、村落这些血缘及社会秩序还有着根深蒂固的联系。能够敏锐地洞察时代趋势的所谓“开明”官僚绅士阶层，面对这不可动摇的政治体制变革，摇身一变，开始采取一种适应新的政治状况的姿态，而“守旧”的官僚绅士阶层之所以仍留在反教阵营，那是因为他们都是注重文化秩序的优秀分子。

基督教一旦渗透到乡村社会的深处，就不得不与维系人们日常生活的家族、血缘集团及村落秩序这些东西发生密切关系，就会与汉族的生死观——“气”的连续性与祭祀（包含着一种宗教性观念，认为死者与生者为一体），与建立在生死观上的血统观念（“五服”，宗族关系秩序等）发生摩擦。这意味着，基督教宣教问题的焦点已经由上层政治文化秩序的层次逐步向民众生活中的社会性宗教文化秩序的层次转移。裁决是要求用法律或政治方式解决这些社会性纷争，但是这条渠道受到了外国国家与教会的压力而被堵

塞。在持续的不可能以政治为焦点的状况之下，社会性宗教文化秩序层次的问题不断扩大范围，持续累积与深化，积聚的愤恨能量正伺机寻求着爆发的对象。而光绪二十三年（1897）巨野事件后的政治紧张局势，例如德国占领胶州湾及其后向内地采取的军事行动，从政治上给其提供了喷发的突破口。至此，被认为与帝国主义军事侵略联成一体的教会活动再次成了重大的政治性焦点。这就是义和拳运动产生时期的政治定位。然而，政府和知识分子精英都没有正视到这个问题，而是把注意力全都集中在了国内政治体制的改 428
革上，展开了一场政治争论。这些问题被搁置，因找不到政治解决的出路而被模糊过去——当然，甲午战争失败后在外交上更加依附于俄国的清政府本身就不可能将这些问题政治化，所以这也是一种必然趋势。于是在这种闭塞政治之下，种种社会宗教文化层次的纷争所积压起来的能量，以政治危机（即瓜分局面）为导火索喷发了出来，谋求政治上的解决。这已经不是官僚绅士阶层主导的政治问题，只有用这种以民众为中心的、关乎社会宗教文化秩序的整体观念——这正是神拳通过仪式所表现的样式化了的观念，才能抵抗政治性危机即“瓜分”危机，除此之外别无他法，义和拳就是以这样一种形式进入了政治舞台。社会冲击了国家。

这不能单纯地理解为：中国有两种宗教，民俗宗教（民俗文化）超越了精英宗教来面对政治性问题。正如杨庄堃说的：“儒教信奉者与一般民众之间的宗教观念有着稳固的合流。”[①]可以说，中国宗教是“隐藏了宇宙观各种概念的系列大全，从中又派生出众多不同的信仰”（杜赞奇）[②]。也就是说，现实的宗教体系筑构起宇宙论式的官僚体制，使现世帝国官僚制度与投影在超越世界中的

---

① C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, California U. P. 1970, p. 276.

② Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*, Stanfod U. P. 1988, pp. 134—135.

诸神等级制度相互渗透，相互支持；而皇帝则是位于这两个等级制度中心的最高权威，帝国将民俗性的诸神置于这种皇帝权威下的秩序之中，通过给予称号、予以认同及编入渗透到民俗宗教中去，使其形成一种机制。清朝体制不仅是一君万民家长式体制的互酬关系，而且也是由这种民俗宗教体系与现实官僚体制相互渗透而形成的机制支撑着的。所以，反洋教大众运动高举着从至高神、戏剧和稗史类中的英雄诸神、民俗性神灵等等各种神的万神庙中请出来的宗教权威和宇宙观念起来抗争，所以它能够麻痹削解儒家精英们的理性判断，并从现实的政治权威和等级制度的背后去冲击其致命点，与其抗争并将其相对化。这就是“神助灭洋”。仅仅依靠受到体制强烈限制的民俗诸神是不可能做到这一点的。宗教性权威与宇
429 宙观念相结合的“神助灭洋”观念，从现实政治上来看就可以发现，根据姿态取向不同，有“顺清灭洋”、“扶清灭洋”、“护国灭洋”等各种不同的形式。[①] 笔者认为，这就是义和拳固有的历史定位，周锡瑞的起源论即民间文化论似乎并没有就这种作为原始 nationalism 核心的“共同想象力”、“扶清灭洋”、作为 nationalism 神话的坚韧再生力等等，作出清晰的说明。

五　白莲教与神拳、义和拳

最后，笔者想根据到目前为止论述的内容，就白莲教与神拳即义和拳的关系作一整理。在此有必要对白莲教（White Lotus Sect）为何作一个概念性的规定。溯本寻源，目前还没有一种概念能准确表示和界定义和拳起源之际称为“拳教”的这种宗教与武术相结合的边缘性存在，这很大程度上使得我们的讨论复杂化了。但是周锡瑞好像是将白莲教看做是具有无生老母信仰的、充满了救赎关怀的宗教流派。笔者觉得这个概念较窄，用它并不能

① 请参见本书第八章第三节。

够把握到白莲教的历史实际状况。在此，为了便于讨论，把拥有罗教以后的教义、经卷等民间宗教看做是“白莲教”（带有引号的），但根据其实际活动情况，也把包括其他各种活动（施药治疗、占卜、锻炼身体的功夫即拳棒武术活动等）在内的“整体”看做是“白莲教”。

下面的史料[①]记载了光绪二十六年（1900）正月在直隶发生的事情，它给了我们思考这种关系问题的启示。

> 菅埠有无数幼童皆往操练。询问练此何意，众口一词：“皆以预备杀逐洋人。”且云：“此些拳勇技击不过是体操之一端而已，将来尚须练习呼风唤雨、飞云走雾等术。”

拳勇只是体操，还有更高层次的“呼风唤雨、飞云走雾”之“术”，据说两者是联为一体的。另一方面，根据鲁西北地方农民的证词，说这种“呼风唤雨、飞云走雾”的超自然法术属于“白莲教”，与神拳的“刀枪不入”是不同的，“白莲教”与“神拳”是两种不同的组织。[②] 一方面说拳勇和法术是有连续性的一体，一方面又说二者不同，农民的证词恐怕是那些不知道武功和文功（武场、文场）之间的区别与关联的人的证词吧。笔者采纳前者有连续性的说法。其根据之一是，有证词称进行烧香、吃符、上法（附体）的人，即练习拳棒武术的人被认为是有“外功”。[③] 因为把这些称做“外功”的认识是同时建立在有“内功”存在的意识之上的，所以其背后应该有“内功”的存在。还有，光绪七年（1881）茌平县吴官屯的“白莲教”造反，据说他们的 430

① 《义和拳事汇志》，载《中国旬报》第11期。

② 史斌（陆景琪）：《山东茌平、平原一带义和团调查记》，载《文物》1976年第3期。

③ 《调查资料选编》，第203页，木利田。

“白莲教”也是“骑着板凳当马，骑着井绳当龙，呼风唤雨，撒豆成兵”①。还有证言是在知道“白莲教”“骑着板凳当马，骑着井绳当龙，呼风唤雨，撒豆成兵”的基础上，指称“神拳就是白莲教演变来的”②。茌平县红布赵所建拳场的名字叫“别起教”（白莲教的别名）③。此外还有这类表示“白莲教”与神拳亲缘关系的证词。神拳的“马子”确实是“骑着板凳当马，骑着井绳当龙”④。

也许他们都认为，只要从附体与拳棒武术的“外功”到达“内功”（终极真理、宗教奥义的领悟），就可以掌握到一种法力（超自然力），去随心所欲地操纵这充满延续性的有机世界了。第三章中就梅花拳论述了三层构造（武功、文功、收源论），与此对照，可以说这种意识是由相当于王伦武弟子、文弟子的外功、内功双层结构来维系的。这或许与道教的外丹、内丹意识相近，但有关宗教意义上的内功意识还很暧昧，而且神拳、义和拳缺少了梅花拳所具有的收源即救赎理论。⑤ 神拳、义和拳的拳棒武术虽然与“神灵性事物”相结合，但可以说它是突然形成的，并没有什么确切的基础理论。不过，难道因为它没有基础理论，就可以说它与“白莲教”即明清时期的民间宗教无缘了吗？如果以基督教的救赎理论——从何处来，往何处去——来看“白莲教”，那就是把有无“真空家乡，无生父母”之类的无生老母信仰作为判断标识（韩书瑞 Susan Naquin、俞松青的研究）。清代“白莲教”的活动与其说

---

① 《调查资料选编》，第128—129页。

② 《调查资料选编》，第131页，张汉禹。

③ 《调查资料选编》，第130页，孙明秀。

④ 据说红灯照“能呼风唤雨，驾云驱雾”（《调查资料选编》，第132页），根据农民证言——这里对白莲教理解为超自然的法术，与周锡瑞对白莲教的理解不同——红灯照就是白莲教。

⑤ 参见本书第三章“梅花拳——华北农村社会与义和拳运动、梨园屯村的反教会斗争”。

是一种所谓“教派”的活动即具有经典、教义、仪式、组织的活动，不如说在其边缘极常见有派生形态和入门阶段在武场组织中活动。[①] 例如，某人根据零碎的宗教观念，或者利用偶尔到手的经卷 431
和纬书之类，将宗教与施药治疗技术、咒术（符术、幻术、巫术即降神、算命、占卜、扶鸾）、身体锻炼（运气法、气功、拳棒武术等）等结合在一起，夸大其神秘的神授能力来进行活动。就连“教派”也需要结合这些因素来开展活动。当我们考虑历史上这种“白莲教”活动的实际状况即具体活动形式的时候，可以从武场组织的性质与神拳、义和拳的活动中找到他们在观念上的共同性（参见陈堪若论文），而且不可全面否定它们有着极为相似的活动形式。

为了说明19世纪末在山东为何会产生义和拳，除了要弄清楚当时特殊的历史性危机状况之外，还必须要考虑到：正是这种与农村社会长期持续下来的“胚胎”即民间宗教结合在一起的“拳教”式拳棒武术活动以及这种活动的广泛存在，才不断吸收民众文化传统的养分，逐步找出应付当时危机的办法。这样一来，在具体地弄清楚这种活动萌芽过程的同时，还需要阐明何谓“文化传统”。义和拳起源问题也是关系到作为义和团思想、观念、创意储存库的“文化传统”的问题，不仅仅是停留在寻找源头上。

当我们不是把白莲教局限于有否无生老母信仰的问题上，而是像笔者在上面论述的那样结合各种因素，包括派生形态在内，在历史及具体活动形式上来看白莲教的时候，不得不说神拳在许多方面继承了白莲教即民间宗教的各种特性和传统（周锡瑞对此也部分承认）。把这些各种因素叫做“民间文化”，因为确实是民间文化，

---

① 参见《康雍乾期城乡人民反抗斗争资料》（中华书局1979年版）第619—620页的雅尔图奏。

故而没错，但有过于一般化且无限定之嫌。即便说神拳（义和拳）是秘密宗教的传统与民间文化（巫、拳）相结合的产物，巫也好拳也好，甚至唱戏也好，都是分布在中国各地的民间文化，秘密宗教也在进行着广泛的活动。那么，将这些维系在一起的又是什么呢？

难道仅仅是危机意识吗？笔者认为，正是因为在前面叙述过的神拳形成过程中累积、扩大及结晶的各种因素的中心，存在着可称之为广义神拳的大刀会金钟罩武术（原神拳），才有可能得
432 以维系。这种原神拳的核心是由神灵所赋予了神授能力而变得刀枪不入，是崇尚“神灵性事物”的宗教观念与拳棒武术相结合的模式。这种模式是由白莲教（特别是八卦教）、梅花拳会、大刀会作出了历史性承担而培育起来的，模式本身在前面的广义上来看，就镌刻有白莲教即民间宗教的烙印，从这个意义上讲，在作为“胚芽”的起源中就可以看到与白莲教的关系。再进一步看，原神拳即大刀会金钟罩一方面保持着各种特殊性，一方面又被简易化，按照中国式诸教合一主义的理论，引进了“马子”并与之调和，又把这些提升到了“戏剧”的层面，从作为想象力源泉的秘密宗教及小说、戏剧中借用各种创意，通过“奇迹性”的表演，成功地普及到大众，产生了“神拳”。在这个过程中也刻印着白莲教的影响。①

是将这些与白莲教的关系看做是必不可少的本质性的东西还是看做是各种因素中的一种呢？判断起来可能有所分歧。像周锡瑞那样，他的结论停留在这样一个层次：白莲教也好拳棒也好，都以美国方式来看待，甚至对第一章笔者所举出的许多民间宗教和拳棒结合并相互渗透的证据，也试图强词夺理地说是偶然的结合（incidental connection），对神拳即义和拳的形成，也认为是在某种环境

① 参见第411页注①。

下相互独立的诸因素的结合，称之为新物质诞生，当做核合成形态来把握，而白莲教的“传统”只不过是各种因素中的一种。笔者并非有检察官式的嗜好，然而应该认识到，如此之多的“偶然 incidental”状况证据的累积——再加上中国学者所发掘的众多的状况证据——已经在要求我们去理解这些偶然的背后所隐藏着的统一性了。笔者以为，神拳即义和拳的形成，在某种环境下，其核心成分（胚芽）通过吸收各种因素而产生结晶（萌芽），因此，应将广义上的白莲教的参与看做是不可缺少的、本质性存在。笔者认为，只有通过这种分析，才能够做到不是把义和拳当做突发性的事物，使其在从明末到现代的华北民众运动的历史性发展之中，真正占有一定的地位。不过，无论如何，至少应该在上述两点上将义和拳与白莲教的关系作一个清晰的认定。

这种“转变”是义和团形成的关键性一步。直东交界地区的 433
义和拳也是随着自身的逐渐变化，将自己合流到“神拳”的漩涡中去的。这种情况可能发生的理由已经在第三章中阐述过了。而这神拳即义和拳的活动形式，尽管之后与教会教民的纠纷对立很严重，但是受到处于闭塞状态地区的“乞求奇迹的人们”所引导，即刻以星火燎原之势壮大发展起来。这种发展所具备的“土壤与气候等最适合的条件”即环境、具体展开的过程将在第六、第七章中论述。有关大刀会到神拳的转变以及神拳即义和拳形成的理论应如上所述，这就是笔者的结论。

下面，将验证一下这逻辑是如何掺和着杂物在历史上具体地展开的。

第二节 神拳即义和拳的形成过程 437

光绪二十五年（1899）三月十四日，蒋楷从沂州府莒州调来平原任知县，在县衙门就职当日他记述道：“闻恩县四境盛行义和

拳，或云：自冠县十八团；或云：自东昌曹州，莫详其底细。”①言及山东西北部新兴拳民运动日趋扩大，并列举了两种说法：一种说法认为义和拳是赵三多等冠县十八村的“义和拳”传播开来的；另一种说法认为不对，说是从曹州府大刀会而来的。但是，正如前面所述，义和拳从其组织形式、仪式及宗教式性质来看，更类似后者即曹州府大刀会。系统地来看，与平原、恩县及位于西南方向的茌平县所存在的神拳有着直接的联系。那神拳是从西南地区曹州府的大刀会派生出来的，而“义和神拳”这一名称则首先出现在西北地区。无论是名称还是活动形式，从平原斗争典型的运动展开来看，可以说这里的神拳、义和拳活动显示了“义和团运动”的正式化。

438

一 滥觞——长清县河西地区、茌平县

详情容后再述，先大概介绍一下。这些地方的大刀会、神拳、义和拳有着如下这样一个发展过程。在济南府长清县、茌平县的一些地方零星地出现一些大刀会即神拳组织的点，大约要比曹州大刀会晚两年，似乎是在光绪二十二年（1896）左右。光绪二十四年（1898）六月黄河洪水来临之前，在黄河北岸的长清县县境（河西地区）及茌平县内的广大地区已存在着许多点，而洪水过后又扩大到博平、高唐、齐河，并出现了拳场。从二十四年（1898）冬到二十五年（1899）春，开始在平原、恩县崭露头角。其主要拓展方向可以说是长青→茌平→高唐→恩县、平原，以及从茌平沿主要干道北上的一些地区。

首先看作为起点的长清县河西地区的活动情况。那里是鲁西北地区神拳的中心人物朱红灯最初活动的地方，朱红灯其人不是当地

① 参见《平原拳匪纪事》。

439

图 5－2　长清县河西地区

农民，“籍隶泗水，家无亲属，只身游荡”①。不知本名，幼名叫小朱子，光绪二十二三年（1896、1897）左右开始寄住在长清县大李庄。当时二十二三岁的样子，无妻无子，来投靠住在本村的舅舅刘亭水。据说朱家原本也住在这附近，因故移居泗水，当下他投靠亲戚来到此村。② 在大李庄，朱红灯来到的两三年前就已经有大刀会，有练习拳棒武术的风气。③ 朱红灯在村子里一直靠卖花生和包子、打短工等过活，并开始学习大刀会武术。似乎当时已经将大刀会“设坛学拳”的武术称为“神拳”了。④ 他在村里逗留了数年，其间在附近各村为人治病疗疮，深得人们的信赖。卖药及民间医疗技术自古就是流浪者的谋生手段，他似乎是在来到大李庄之前就学会了。他在附近的云禅寺及司家营加入拳术组织开始练习。这神拳组织的详情不明，好像司家营的孙佩良（诨名红小头）是其师傅。⑤ 于是，他渐渐与附近神拳组织的主要人物李潼关、官东岭、朱启明等接上了关系。之后，根据杀害英国宣教士卜克司的现
440 行犯李潼关，还有官东岭、朱启明的供词，神拳活动的来龙去脉如下所述。

仁里集之西的田庄田某边卖豆腐边把神拳传到了吕官屯，在吕

---

① 参见《山东义和团案卷》（以下略称《案卷》）第19页“济南府稟”。有说是“泗水县柘沟镇宋家河人（1849—1899）”（李盛奎《义和团在茌平》，载《茌平县文史资料》第一辑，1988年），然根据不详。

② 《调查资料选编》，第136—137页。朱红灯出生段庄的可能性最大（朱芝莲之母说），但也有说是孔官庄人、郑官庄人，未有定论。移居泗水的理由有说是逃荒，有说是随母改嫁。如果朱在大李庄住了有四五年的话（同页，李连武），那就是光绪二十年左右来这里的，但这与在此以前就有大刀会之说不符。根据笔者对各种情况的综合考察，应该是二十二三年左右来大李庄的。

③ 《调查资料选编》，第85—86页（刘振国等）；第136—138页（李连武等）。

④ 《调查资料选编》，第137—138页（张学云）。据说朱是同李开泉或李开木一起学拳的（同书第85、136页）。

⑤ 《调查资料选编》，第136—137页（李连武）；第138页（孙学武）。朱红灯使用红色装束看来是承传了孙的系统。

官屯汪忠芝家设拳场。[①] 黄河北岸肥城县苑家庄的李潼关当时正寄居在七公里以外的吕官屯，“二十五年春”从师汪玉范（汪小九）学拳。[②] 有说官东岭（梁官屯人）与朱启明（朱楼人）一同从师平阴县人王有亮学拳[③]，也有说朱启明从师平阴县王立言学拳。[④] 根据吕官屯的汪文东和汪文涛的证词，“当时学神拳最早的有李潼关、汪玉范、汪三言”[⑤]，与此对照，官东岭和朱启明所拜王姓师傅一定是“汪”姓无疑，王（汪）有亮、王（汪）立言、汪三言、汪玉范、汪忠芝是与吕官屯有关的同一集团，或是同族人。有资料称，李潼关、官东岭、朱启明通过学习拳棒而相互认识，因而也就与朱红灯、徐登第相识了。[⑥] 所以笔者认为，在长清县河西地区，虽然时间上略有前后，但作为初期教习神拳的主要成员，他们相互之间是认识的，并成为各个团体的中心人物。同样是早些时期就开始练习神拳的邢兆陆，也是长清河西地区与茌平县交界处的尤庄人氏，他从“光绪二十四年”起就在各处“设厂安炉”传授拳棒，形成了另一个集团。[⑦]

这样看来，在光绪二十四年（1898），长清县河西地区形成了好几个神拳集团，可以推测小朱子也开始成了以大李庄为中心这一集团的骨干成员。不久，他便在神拳各集团中间崭露头角。

据说，“小朱子”“在本庄时不坐轿车，到西乡后才坐轿车”，

---

① 《调查资料选编》，第 235 页。记录说，此后汪忠芝“被胁勉从，均非著名匪首”。（《案卷》，第 581 页。）还有，“十一月初六，纠匪汪昌元（系吕官屯人）、朱启明（系朱家楼人）……”（《筹笔偶存》，第 76 页。）

② 《案卷》，第 578—579 页，李潼关供述。

③ 《案卷》，第 576 页，官东岭供述。

④ 《案卷》，第 593—594 页，朱启明供述。

⑤ 《调查资料选编》，第 236 页。

⑥ 《案卷》，第 576 页。

⑦ 《案卷》，第 561 页。参见《调查资料选编》，第 239—242 页。

"到了西乡后，神拳里面的人给他起了个名叫'朱红灯'"，"到西乡作战，到归德（镇）打仗都坐轿车了"①。所谓西乡，即长清县西乡——也就是包括茌平、禹城、长清县境附近各村（徐家楼、段家庄、袁家庄、胡家楼等出现教徒的村子）在内的地区；所谓"归德"，是归德镇附近的翟庄、前刘官庄、程官庄、苾村等教徒
441 较多的地区，可以理解为是指当地反天主教斗争。② 这是因为，正如笔者将要在后面叙述的那样，朱红灯在茌平被人们接受时，他已经是作为在东面与天主教抗争过的人物——"朱红灯"受到茌平主要拳民的欢迎，身披红色装束登上历史舞台的。他在长清县时已经开始被称做"朱红灯"，而后威望逐渐提高，这一观点不无道

① 《调查资料选编》，第136、138页，李连武，李会祥。

② 《案卷》第576—594页所述反映了自光绪二十六年正月至九月长清县的状况，根据这些记录可知长清河西地区有一名为刘凤仪的"河西传教人"在各村传播天主教，位于该地区最西部的胡家楼、袁庄（袁家楼）、段家庄、徐家庄等潘家店近郊多有教民，且辛店屯、李家庄也有教民。此即"苾村等及河西一带村庄拳风甚炽"（同书第591页）这一河西状况的背景。此外，辛店屯、李家庄、马官屯也有教民（同书第581、575、576页），还得知归德镇附近的程官屯、前刘官庄、翟家庄也是二十六年受到骚扰的教民之村。或许——带有高度推测性质——针对该地区曾有某种行动。

廖一中等编《义和团运动史》（人民出版社1980年版）写道："1898年6月（光绪二十四年五月），朱红灯率领拳民攻打本县（长清）最大的徐家楼教堂和河东龟对教堂，又清算了柴家洼、前庄的恶霸地主关正清和孙重兰，斗争了后燕村地主兼村管事刘重生，分粮分衣，为民除害，从而大煞了各地教堂和反动教民的威风。……辛店屯地主王洪骆，纠集了周围三十六村的地主'民团'，向义和拳进行猖狂反扑。朱红灯一时受挫，于1899年2月（光绪二十五年正月）率领一部分拳民西渡黄河，转移到茌平活动。"（括号内容为笔者所加，第72—73页。）

该记述是义和团研究史上唯一的关于朱红灯初期活动的具体叙述，其依据或属田野调查，未见文本资料，不足深信。尽管如此，却也显示出前述内容的巨大可能性。徐家楼教堂于光绪二十五年被袭（《调查资料选编》第87页），《案卷》（第580页）也记有："查至徐家等庄，又据教民沈世茂等面禀，伊等前亦被扰，未经报案，亦未赴教堂具报。"（二十六年正月十六日）此为事实，然光绪二十四年有无上述事态发生，尚未确定，有必要予以根究。今暂存如此解释。

《筹笔偶存》（第75页）称："至十月十九，拳匪遂抢长清西乡辛店屯、水坡等一案。"

理。说起来，“朱红灯”这名字象征着辅佐未来真主的“天将”（武人），在清代白莲教事件中经常出现，行医治病，传授神拳的小朱子一定是在西乡战役中显示出了某些非凡的能力吧。这暗示了其作为象征性人物受到神拳臣民们的尊敬和爱戴。他并非本乡本土之人，具有不知何方姓氏的神秘性，是见过外面未知世界的人（游荡者），这一点肯定起了很大的作用。总之，从冒出了“朱红灯”的称呼这件事情本身就可窥视到，在支持神拳武术的诸概念中潜藏着民间宗教性的东西，尽管这稍有过度猜测之嫌。于是乎，“小朱子”就成了“朱红灯”，成了长清县河西地区大刀会即神拳有威望的领导人之一。

朱红灯是如何将其活动舞台转移到茌平县的呢？我想从中可以窥测到山东西北地区神拳活动的特征。首先我们来看看有关接纳朱红灯的茌平县的各种情况。

意大利方济各会在茌平县的传教活动始于19世纪80年代，其中心是位于县城北面高唐州境内琉璃寺附近的张庄教会。这村中有一座占地面积三百亩的西式教堂，人们称之“洋楼张庄”、“没庙张庄”，意大利神父同中国教士驻扎在那里，经常乘坐轿车去附近各村巡回，进行传教活动。在张庄，地主张万顺拥有一公顷以上的土地，以他为首，占全村大多数的三十四户、三百余人是教徒。[①] 全县教徒都归张庄教会管辖，在其之下，又形成了茌平县教会活动的另一个中心，这就是教堂林立的马沙窝附近一带。在张庄、马沙窝以及吴官屯、八里庄、三十里铺等十四个地方有较大的教会。此外，在小张庄等数十个地方有小教会。[②] 在马沙窝有位被称做“王先生”的神父助手（教书的）王观杰，

① 参见《调查资料选编》，第100页，曹玉庆；第104页，王玉相。《筹笔偶存》，第42页。

② 陆景琪：《山东茌平平原一带义和团调查记》，载《文物》1976年第3期。

442 此外，作为教会后盾的还有五位被称之为“五大衙门”、令人敬畏的教徒即刘姓少爷，这五人称霸乡里，监控严厉，还能对衙门施加压力。这些人形成了一股势力，威震四方。[①] 不过，村里大多数人加入教会的情况，除了张庄以外很少见到，教徒在其他各村似乎都是少数派。

有关这些教会教民所带来的社会性纷争，毋庸赘述。鲁西北地区的倾轧和纷争与西南地区及冠县梨园屯地区相比较，其紧张程度并不显得更严重深刻。罗列言之，也就是他们借着社会生活上的种种冲突来欺压平民百姓，比如教徒在村子筹备祭祀和演戏时不出钱，或为一点细微争执也要罚对方摆几桌酒席，还有介入诉讼进行翻案等等。[②] 据说，“当时耶稣教民恃势，惯与平民争讼。而官吏畏之如虎，一遇词讼，对于教民无不左袒”[③]，主要都是教民们为小事提出诉讼及神父介入判决引起了人们的“义愤”。

可以看出，这些地区的主要教徒都较富裕，当然，许多贫穷的“高粱基督教徒”也包括在内[④]，这与意大利方济各会想通过吸收当地有权势人士来弥补其组织活动能力的弱点有关，当然未必能据此断言这种民教对立是经济情况不同所造成的。更实际地来看，倒不如说是根据对宗教所持态度（与教会所给予的金钱经济利益、保护特权有着密切联系，从这个意义上说是十分世俗的）的不同而被区分开来的。这些同教民教会的对立，在其他地方或多或少都可以见到，就这种对立而产生的义

---

① 《调查资料选编》，第107页。

② 参见《调查资料选编》第106、107页中各证词。社会生活上的倾轧和对立实际上又多种多样。其中提到了禁止习惯上的拾麦穗，施加压力迫使人不得不卖地，放粮食高利贷等。（参见《调查资料选编》，第108、110页等。）

③ 《茌平县志》卷11。

④ 《调查资料选编》，第100、101页。

愤或憎恶感不会直接导致形成一种独立的、有组织的对抗。民教对立所产生的义愤或憎恶感，因教徒存在是分散的，故而问题也只是分散的、断断续续的，不具备超越一般水平或成为问题中心的基础和契机。其抵抗性首先是以自发性的拳棒活动在各村开展这样一种方式表现出来。光绪二十三年（1897）出现了鼓吹神拳的人，在光绪二十四年（1898）六月黄河泛滥之前大刀会即神拳的拳场已经在茌平县境内各村建立起来了。这用一个词来说就是为了“看家”，即“民方患匪炮之难御，为守望之计”①，是为了健壮身体，防盗保家。除此之外，还有为了治病及“无论遇到什么事都不受制于人”，或是为了“不受洋教的气”②。这些还都是针对治安恶化及社会纠纷所采取的被动式防卫姿态，尚未成为反洋教运动。这种教习神拳的风气发生很大转变，而成为反教会、反外国人的运动是“光绪二十五年春”的事情，“茌平一带因近来教民欺压平民，众情不服，学习拳棒，捏称得自神授，意图抵制洋教”③。在禹城县东关教会的美国长老会传教士韩维廉也说：“（光绪二十五年）春末夏初（农历三月末至四月左右——笔者），拳会场在长清县赵官镇、吕官屯等庄设立，不下十余处。彼时常有谣言。秋间，抢天主教民。尚不抢耶稣教民。迨秋末（九至十月），谣传更紧。”④因而由此可知，当时（光绪二十五年三月）从长清县河西地区到茌平县一带，“拳会场”的设立公开化了，这种风尚随处可见，许多人开始练拳。 443

① 参见《茌平县志》卷11。

② 《调查资料选编》第96、97页，于龙兴，马俊峰等。就在洪水将临之前的六月十九日，阳谷县坡里庄发生了袭击教会未遂事件。不能否定可能是因为洪水泛滥而中断这些活动。（《收发电》，收山东巡抚电，光绪二十四年七月初一日。）

③ 《案卷》，第19页，光绪二十五年十一月初一日“济南府禀”。

④ 《筹笔偶存》，第75页。

茌平县的这种转变与朱红灯身披红色装束出现在众人面前的时间正相一致。不过，应该说，关于这种转变的因由，还有几个客观因素在重复地起着作用。

首先是黄河泛滥（参见地图），有资料说：

> 六月二十四日，黄河东阿县香山之南决口，茌平正当其冲。水势汹涌，高坡之处，深有数尺，南北官道东侧悉为泽国。庐室财产淹没殆尽，许多人树上安家生活。其后阴雨连日，时时有降，益发贫穷，人民食餐欠缺，衣襟皆湿，饥寒交迫，有数日未进一食者。其间有长，中秋之后方渐消灭。……然其受灾之苦，空前绝后。①

444 因这场灾害，使得人们不仅在经济上受到了打击，而且还面临着身体上、心理上的危机（饥饿、瘟疫、治安恶化）。在这样的形势下，巨野事件之后教会势力的扩张和攻势进一步加深了当地民教对立，平民开始感到了教会、教民的“猖獗”。光绪二十四年（1898），围绕梨园屯教案，马天恩主教等人的攻势显示了这一点。还有，“二十五年春”德国军队侵入日照县，进一步增加了对外国人的那种恐惧心理和反外国人情绪，笔者认为这是最大的冲击。这些事情的重复使人们开始感到一种巨大的压迫。另一方面，与急剧增强起来的压迫感胶合在一起，危机意识也日益加深，产生了“众情不服”的高昂的抵抗情绪。在这时期，鲁西南大刀会、直东交界的义和拳等所开创的反外国人、反教会的抵抗风气经过沂州教案后更为扩大蔓延——正如前述，这与中央北京的气氛是互动的。有证词说，当时西北地区的“人们都相互喃

① 参见民国《茌平县志》卷11。

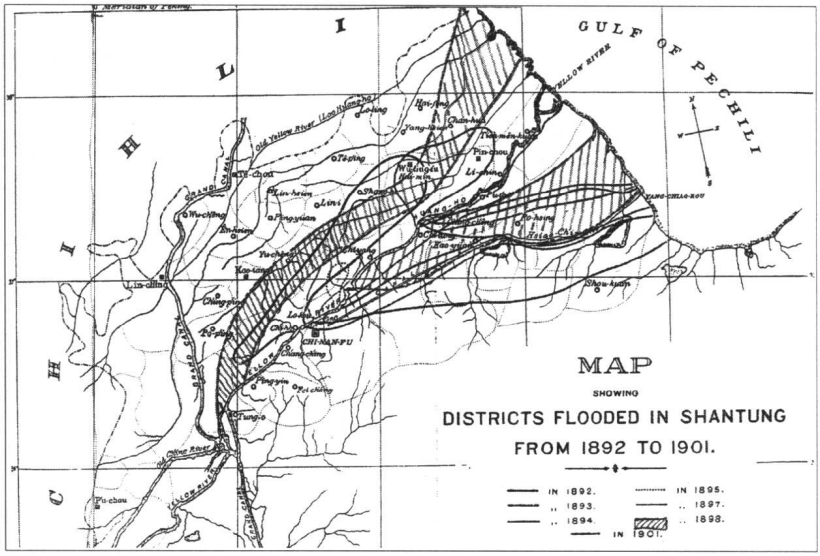


图 5－3　1898 年黄河大洪水图

咕，洋人要消亡我们啦，往后还不知怎么着，咱们起来干 445
吧”[①]!事态的发展将由这两个方面的因素来决定。在这种情况下，又引进了带有神授性的、神秘的“朱红灯”，以此为触媒，事态开始发生巨大的变化。

有关朱红灯在茌平县崭露头角的情况，当时亲眼见到过他的杨永泗老人说：

---

① 参见陆景琪《山东茌平平原一带义和团调查记》。1898 年，有关当时正在世界旅行中的沃尔夫从北京到巨野县时的事情，薛田资（Stenz）所作记录如下：沃尔夫与知县会谈，知县问：“特来敝县有何要事?”沃尔夫回答道：“有重要事情。”于是知县立刻表示担心说：“我听说外国人要想瓜分中国呢……”沃尔夫接着说：“我不知道。”但在这对话中，可以看到当时人们的危机意识。（薛田资：《在孔夫子故乡》，载《德国侵占胶州湾资料选编》，中译本，第 229 页。）还有当时的报纸论述，参见《申报》1896 年 12 月 27 日《译论瓜分》等。

（光绪）二十五年春上三月底（有说正月），朱红灯来到（茌平县）五里庄，那年我十九岁。是黄河南的人用轿车把他送到南乡郎庄就回去了。他在郎庄住了几天，郎庄有个神拳头头郎宜清和俺庄（五里庄）有联系，送信来叫（五里庄的）刘太清派人去接（朱红灯）。听说，朱红灯在河南拿天主教，没有多少人了，才来到这里①。

我们这里还没有开始（反教会斗争）。朱红灯来的时候，他上下一身红色装束，红色褂子、红裤子、红头巾。神拳只是头上可以包红布②。（括弧内为笔者说明）

"光绪二十五年春"，已经在"黄河之南"（或是长清县归德镇附近，或河西地区）进行反教会斗争的"朱红灯"乘坐"轿车"全身红色装束登上历史舞台。与先前的证词对照起来看，我们知道他是因在长清西乡（河西）、归德进行反教会斗争而崭露头角，作为神拳领袖坐着轿车进入茌平的。迎接他的是在茌平县各村自然产生的场子即拳棒教习场上的头目们。《调查资料选编》中的各证词把这些拳棒教习总称为"神拳"，县城南的旧城关帝庙后张庄的董玉瑶说：

"咱这里最早兴神拳是光绪二十四年。当时，神拳各处都有。俺村有昆阳拳、青令拳、颜合拳、大红拳、小红拳、王虎
446 索阳拳。我学的是大红拳……""正西大柳庄安场子早。""我是光绪九年生人，闹神拳时，我十六岁，是光绪二十四年春

① 《调查资料选编》，第139页，杨永泗。陆景琪前揭论文中"杨永泗"说二十五年"正月"朱红灯来五里庄。

② 陆景琪前揭论文。

天……”“头一个场子就是在（正西）大柳庄，有个田师兄从西北来安的。过了两个月，在马沙窝安了场子。……马沙窝的李怀青、李怀玉来我村安拳场，定立了神位，封了大师兄和二师兄，那时是光绪二十四年秋天，我还学了几天。”①

神拳的意思就是这种与“神位”结合起来的拳棒，所谓大师兄、二师兄，可以说是表示接近这种神授能力程度的标志。董玉瑶还叙述：

大柳庄才安场子时，我们常去看，神拳一上来就请神，安排一个神位是杨戬之神位。大师兄附体，头上顶一个二郎神的牌位，说“二郎神下山”，就玩起架子来，进行传艺。马沙窝的李怀青、李怀玉来我村安拳场，定立了神位，封了大师兄和二师兄……“神拳”学的还有“百步槌”、“定身（神）法”等。②

神拳在练习时念定神法：“头顶天灵，脚踏地灵，身披黄灵，我有十万神兵，十万鬼兵，遇山山倒，遇地地崩，遇树两截，无奈（吾乃）太上老君，急急如律令。”他们还念：“稽首北方洞门开，洞中请出铁佛来。铁神铁庙铁莲台，铁人铁眼铁鼻腮。天地漩涡日月照，止住枪炮不能来。”③

董玉瑶说，光绪二十四年（1898）春在大柳庄，两个月后在马沙窝，然后秋天在后张庄设立了神拳场子，在一开始就有“下山”即“降神附体”。这比恩县庞庄教会傅恒理所言在光绪二十五

① 《调查资料选编》，第91页。
② 同上书，第200页。
③ 同上书，第203页。

年十二月（1899 年 1 月）左右添加“降神附体”（第一节）[①] 还要早。可以这样解释，傅恒理报告证实了恩县附近在二十四年（1898）十二月左右就已经流行神拳了。

这样，神拳作为一种武术实体与乡村社会以前就有的昆阳拳、大红拳、小红拳等没有什么两样，而其最大的不同或特征就是进行这种神灵“下山”即附体。可以说，将那些已有的拳棒武术与神
447 灵相结合，使其蒙上了一层宗教的面纱，这就是“神拳”。因此，也有说“所谓神拳是为骗人而使用的名称，神拳其实就是长拳、花拳等。神拳实际上既无影又无形。只存在着一些各种拳术的集团”[②]。这如同以前八卦教给种种拳棒武术蒙上一层宗教面纱一样。这种与神灵附体结合在一起的拳棒活动模式，才是“神拳”的真貌。这种模式之所以广泛传播到各个村子，是因为对于练习既有拳棒的人而言是有“魅力”的，同时也是数日之间就可以学会这种耳目一新、新奇的样式（包括“百步槌”、“定神法”）的缘故。

迎接朱红灯的正是那些已经开始教习这种神拳样式的集团中的头目们。因此，“二十五年春”，当朱红灯被请到茌平的时候，据说：

> 开始，朱红灯与俺庄（五里庄）刘太清、刘典柱、杨清祥、杨年新等神拳头头都不认识，因为（朱）是神拳，又拿天主教，是一家人了，后来大家都拥护朱红灯为头子。朱

① *Papers of American Board of Commissioners for Foreign Mission*, Houghton Library, Harvard University. 16. 3. 12 nos. 192. H. D. Porter to Rev. Judson Smith, 1899. 1. 13. 请见本章第一节。

② 《近代中国社会与民众文化》，佐佐木卫编，东方书店 1990 年版，第 64 页，刘亭一述。

（红灯）称刘太清为二师兄。①

住在茌平县五里庄刘典柱家的朱红灯以此为据点，早出夜归，有时出去数日之后才回来。其间他去了三十铺、姚张庄、八里庄、马沙窝等南乡各庄的场子，还去了城北的王莫庄、琉璃寺等地，跑遍全县，将那里的场子联系起来，组成了一股团结的力量。他之所以能够这么做，虽说前述茌平各庄接纳基础的成熟是一个前提，但无疑朱红灯本身所具有的、神秘的神授性在起着催化作用，他有不知是何方人氏却战斗在反教会前线这样一个外乡人领袖的威望，穿着怪异且有神秘的治病能力。后来他被人们看做是“朱洪武”，还传说他“就像神仙一样出名，枪刀不入，会定身（神）法”，“称为祖师”②。神秘的神授能力者朱红灯以“封其为二师兄”的形式，将具有独立性的各庄拳场教头目们组织到了自己的指挥之下。448
这样就形成了以南乡五里庄、马沙窝为据点，范围达方圆六公里的神拳势力，朱红灯为领袖，刘太清为辅佐。

另一个中心地带是以琉璃寺为中心、方圆达六公里左右的地区（王莫庄、业官屯、郝庄、冯官屯、白官屯等）。有关这些地区的神拳如何产生，还有许多不清楚的地方，不过因为有称在县城北胡屯附近，光绪二十年（1894）左右“从西南传来的”“大刀会来后，我们周围村庄都设了场子，从那就有神拳了”（薛庄）③，所以，场子即武术锻炼场本身属于大刀会模式，似乎到了“光绪二十三年就有讲说神拳的”（冯官屯）④。这些都是二十四年（1898）

① 参见《调查资料选编》，第139页，杨永泗。

② 参见《调查资料选编》，第150页，张克信，董玉瑶；华南师范学院历史系调查组《鲁北义和团史迹调查》（义和团运动史学术讨论会论文，1980年。调查于1957年夏进行）。

③ 参见《调查资料选编》，第88页，薛安庆。

④ 《调查资料选编》，第90页，刘玉皆。

六月洪水泛滥一年以前的事情，可见，其最基础部分是农村武术教习的传统，其次是设立大刀会模式的场子，神拳是建立在这之上的。王莫庄的场子就是由城西田庄王丙玉在城北林辛庄设的神拳场子传来的。[①] 这样，在洪水前就已经有的神拳，洪水之后又扩大到了许多村庄。这些地区的中心人物有：

心诚即本明。籍隶高唐（杨庄在茌平县南镇东南数里）。自幼在禹城丁家寺披剃为僧，去济南张仙祠一段时间后回到丁家寺当和尚。好像是在丁家寺学得拳脚，被称做“铜头铁和尚”。另外有传说是禹城县崇兴寺十一世师本名和尚（心诚，同治五年七月三十日生）。出家后，从十世师绪魁（徐燕）习文武，精通十八般武艺，侠义仁厚，好为人打抱不平。[②]

徐福（和尚）。俗家白姓，博平县白庄人，自幼在县境三里堂出家，二十四年间，徐福潜回原籍，与族人争继涉讼，被师广鉴查知逐令还俗。[③]

王立言。茌平县王莫庄人，当时三四十岁，所有地十亩。本经营布店，在同村王金怀手下当神拳“先生”。[④]

于清水。茌平县郝庄人，贫农，榨油厂长工，做小买卖卖醋。当时三十余岁，光绪二十四年夏开始学习神拳。[⑤]

---

① 《调查资料选编》，第89页，林灿之，王玉海。

② 《案卷》，第19页，《调查资料选编》，第216、217页。觉平和尚述《鲁西北古刹——崇兴寺盛衰记》（载《禹城文史资料》1986年第4辑）。

③ 《案卷》，第398页，茌平县禀二十六年二月二十六日，《调查资料选编》，第220、221页。

④ 《调查资料选编》，第198、222—224页。有关他其后的活动可见《案卷》第245页，二十五年十二月三十日，二十六年正月十一日禹城县禀。

⑤ 《案卷》，第8页，二十五年十一月十七日，历城县禀。《调查资料选编》，第218—219、163页，于怀志。于清水拜王庄人王五为师，召集众人设厂授徒。（《案卷》，第8页。）

449

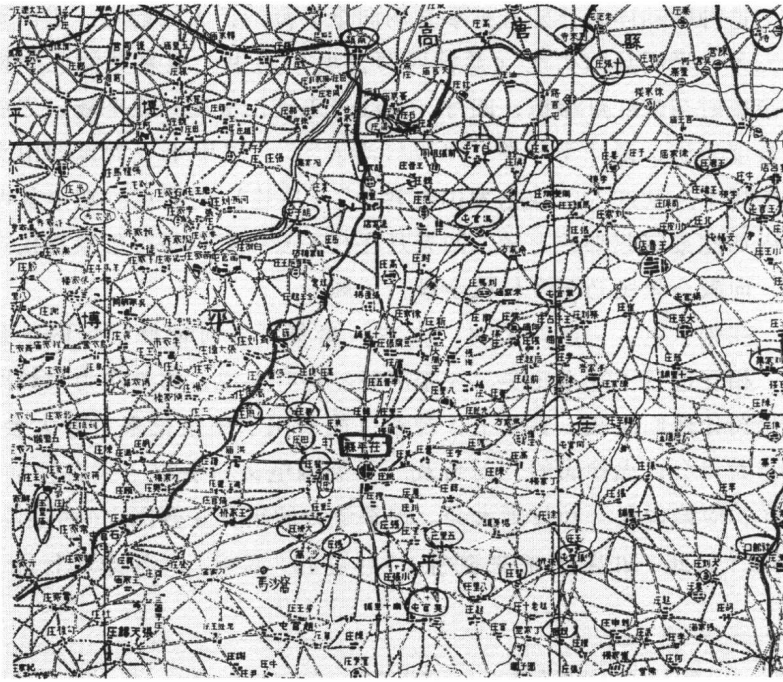


图 5－4　茌平、博平县

等等，心诚即本明是领袖人物。这些神拳组织据说是：　450

> 朱红灯，心诚亦各拜师降神，设厂授徒，先后与拳会徐登第、王立言、杨照顺、孙治泰、李开泉（会先）、官东林（岭）、刘太清、常自禄、罗会英、王青山即王子龙、于清水等熟识，联为一气。①

---

① 《案卷》，第 19 页，二十五年十一月初一日，济南府稟。

杨照顺——好像是茌平县王桥村人杨肇舜。有关他请参见《调查资料选编》，第 228—230 页。

孙治太——恩县人，平原事件时，于九月初七日大书“天下义和拳，兴清灭洋”，

这种联动同时伴随着神拳拳场向全县范围扩大的趋势。进而到了三月，平阴县山头庄（县城西两公里）的甲士卫来黄河北岸探访亲戚时与朱红灯相识；四月，朱红灯来到山头庄开设拳场，之后又数度来访，说“学了拳，可以打洋人”[①]。以甲士卫为首的山头庄拳场不久就成了“攻击罗山套教会”（后述）的据点。在全县范围内如此集聚起来的力量，四五月在茌平县张官屯举行的祭奠仪式上，向教会教民乃至乡村社会进行了展示。

在张官屯，一连四天的“大戏”聚集了各村神拳组织两千余人，相互进行了武术比赛，大张声势。还有人说，那是作为对教民的惩罚让他们演戏。实际上，神拳可能利用求雨祭祀来召开大会，这与大刀会在火神庙的“对台戏”及梨园屯义和拳的“大会亮拳”一样，应该说是一种誓师大会。神拳势力的集合在教民之间引起了紧张。[②]因此，知县豫咸来到张官屯进行“调解”。《县志》上说：

九月十一日袭击禹城县兴国寺教民（《筹笔偶存》，第54页）；其后，在十四日森罗殿战斗中身亡。

李开泉（会先）——长清县大李庄人，为朱启明（长清人）“管理账目”。（《案卷》，第594页。）参见《调查资料选编》，第237页。

刘太清——茌平县五里庄人，贫农，扛活（短长工）。做小买卖卖油，兄弟三人，无妻室，家有地十数亩。朱红灯被逮捕后，他逃走了，一年左右回来，被教民出卖而被捕，在县城被判处死。（《调查资料选编》，第140、149页。）“刘太清即刘殿元，……去年（二十五年）高唐王屯崔洪训等设厂，……学习神拳”。（《案卷》，第404、406页。）

常自禄——或是“（杜郎口人）常老三”或是“常乐平”。（《调查资料选编》，第163、145页。）

罗会英——高唐州琉璃寺附近的头目（《案卷》，第467页）。

王青山即王子龙——茌平县王莫庄人，会太平拳、猴拳，据说还会附体。（《调查资料选编》，第227页。）二十六年春，去北方（天津附近）至今未归。（《案卷》，第399页。）

① 陆景琪前揭论文。

② 根据《调查资料选编》（第144、145页）记载，腰杨庄拳首杨殿荣（别名石皇子，《选编》第224页）及刘太清等准备与张官庄斗争。因此，偏袒教民的徐殿臣（武秀才）通知了知县请求“调解”。

"良民受其（神拳）蛊惑，故相从为乱而已。豫咸即单骑出谕，力陈祸福。众呼（他）'青天'，尽释兵刃，稽首散去"①，"劝导拳匪，不事兵刃，化莠为良"②，指的就是这件事情。"他没拿过神拳，也不杀神拳"③，而是亲临劝导调解。民众与神拳把这理解为对自己的"贺"、"赏"。这在日后遭到非难，说"县令俞贤（豫咸）不惟不将逆匪缉惩，反济以赀财"④。的确，他的态度可以看做是"还给他们助威"⑤。三月，毓贤就任巡抚也有一定影响，但知县持宽容态度是毫无疑问的。不仅如此，县衙门上下对神拳态度良好，说明了德国军队占领日照县的这段时期内山东官民普遍的感 451
情状态。由此可见，不只是练拳的那些贫穷之人，乃至当地绅士、县衙门的衙役等都开始对同外国侵略势力勾结在一起的教会教民表示憎恨。这正如教会夸大其词的记录"茌平一县，拳场不下八百余所"⑥。那样，全县数百村庄都兴起了教习神拳的风尚。然而，不可思议的是，这一时期在茌平县并没有发生重大的袭击教会教民的事件。根据《调查资料选编》，只有像袭击吴官屯（二十五年四月末）、张庄（二十五年五月末）这种表面性的活动。这到底是因为"所幸邑侯豫咸处置得宜"呢，还是因为神拳反教会压力尚未到达沸点呢，与其说这还不清楚总之事实就是这样的，还不如说实际情况是持续积蓄着足以爆发的能量，但还未找到爆发的突破口。这种爆发和西北部反教会教民斗争正是由笔者下面准备论述的秋季"平原事件"揭开帷幕的。在详述这些之前，就鲁西北的"大刀会"、"神拳"、"义和拳"这些不同名称的出现——练拳风气各不

---

① 民国《茌平县志》卷6。

② 民国《茌平县志》卷8，宦绩。

③ 《调查资料选编》，第145页，李玉让。

④ 《教务教案档》第7辑（一）第336页。

⑤ 《调查资料选编》，第144页，徐光灿。不只是知县，县衙门上下都态度和好（《调查资料选编》，第143页，靖昭安）。

⑥ 参见《天主教传行中国考》卷8。

相同——,先向诸位大致介绍一下。

在茌平县有证词称,“大刀会来后,我们周围村庄都设了场子(拳场),从那就有神拳了”①。光绪二十二三年(1896、1897)左右大刀会已经开始有所流传,二十三年到二十四年(1897—1898)六月洪水之前,“神拳”这名称在各村广为流传。洪水之后,二十四年(1898)秋神拳活动开始波及到了高唐州,又进一步向平原、恩县扩大(二十五年春)。有意思的是,仅从调查资料来看,在长清县、平阴县有证词说,大刀会是由黄河北岸传到黄河南岸的;在茌平县如前所述,与博平县一样,“大刀会”的名称同“神拳”名称同时并存;在高唐、禹城,普遍称做“神拳”;在后来传播到平原、恩县,则一般使用“义和拳”的名称。这种名称上的变化可以看做是与练拳活动的区域扩大、变迁,并与其开始时期并存的现象。宏观来看,我们可以看到这样一个过程,随着大刀会拳棒武术的传播和大众化,突出表现“立神位练拳”、“降神附体”这种活
452 动模式的“神拳”名称开始独立地流通起来。接着,“义和拳”名字也因光绪二十四年(1898)秋直东交界地区的义和拳蜂起而广为人知。以此为契机,从二十四年(1898)冬到二十五年(1899)春这段时期内,当以前称做大刀会、神拳的组织扩大发展到高唐、夏津、平原、恩县等交界地区的时候,在那里同乾隆年间“义和拳”以来留在身体记忆中的拳棒武术或“义和拳”相互作用,于是,“神拳”就以“义和拳”之名开展活动了。而此后,茌平县的神拳在二十五年(1899)“就改成义和拳了”②。上述称呼变化意味着大刀会、神拳活动的目的和姿态已经转到反教会教民即反洋人上了。这样,“义和拳”的名字从东直交界地区向山东西北地区渗透过程中,被广为接受和普遍化了。这种自梨园屯以来原本就含有

① 《调查资料选编》,第88页,胡屯公社薛庄,薛安庆。

② 同上。

反教会、反外国义气和合的拳棒武术，该“义和拳”之名象征、涵盖了大刀会和神拳。用另一种方式来表达的话，“竖立神位”、“降神附体”练习拳棒的“神拳”，通过明确其反教会、反外国的立场，开始采用“义和拳”的名称，使两者合为一体，成为“义和神拳”。傅恒理之所以说光绪二十四年十二月（1899 年 1 月）在临清夏津茌平地区反天主教运动高涨时，反教会斗争中又加入了“降神附体”，那是他从反教会运动这一面（义和拳侧面）看到的情况。就这样，社会上所说的“义和拳”作为同时具有以上神拳、义和拳两个侧面的拳棒而广为流行。

二 平原事件——“天下义和拳，兴清灭洋”

光绪二十五年春（1899）三月左右，义和拳开始在恩县全县广为流行。四月初，禹城县御桥韩庄教会的意大利宣教士高凤仪前去平原县城申诉，说县西北北堤村武生张泽等在马颊河堤上聚集弟子练习义和拳，袭击了小魏庄的两个教堂，而实际上的主谋是小屯武生王治邦。知县蒋楷召唤王治邦儿子王甲三谕示如下：

> 民教不和久矣，我以气凌之，彼将以势凌我，与之争理犹 453
> 可。
>
> 民以教案泄忿，彼族即以教案启衅。前年巨野案起，增教堂十三所；去年沂州案起，日照、莒州、郯城城中皆建教堂。然且据吾咽喉，然且朘吾膏血。滋事之犯，卒亦骈首就戮。无损于教民毫末，自损多矣。民间或未知，在绅董警觉之。①

但是，教会势力在平原县的活动分布并不密集。县城南面由禹城县御桥韩庄的教会开辟，在北堤村、小魏庄、李汝庄、黄庄等地

① 蒋楷：《平原拳匪纪事》，载《义和团》1，第 353 页。

建立了“堂口”，而县西北部和恩县则是由武城十二里庄教会开辟的。这些都属于天主教，与明恩溥等恩县庞庄教会（公理会，American Board of Commissioners for Foreign Missions）的传教活动在此产生重叠，除了恩县的西刘王庄有教会外，董路口、老唐庄、宋家口、苦水铺等也建立了“堂口”。不过，外国宣教士在平原县“一年踏足数次，教民人数也不多”，只不过根据推算，估计全县八十二村中有五百七十户，约有基督教徒八百人。①

王治邦（1831—1923年），平原县徐庄人，武生，在军队担任后捕千总后退役隐居。次子王甲三也曾任曹州抚标千总，后居家。拥有土地六百亩，房屋六十余间，雇用二十余人经营榨油店，属地主、退役军人，在当地势力很大。他在宅院内开设武场，收北堤村张泽等为弟子。张泽也是武生，曾任里长，属富裕有势力之家，为人粗暴，口恶好霸，诨名人称“张五朝廷”②。

据蒋楷说，平原义和拳从北堤村一直传播到小屯（徐庄、小屯的连村，附近五村叫小屯），然后到胳膊口、县城南乡各村。因张泽等人半夜聚集练义和拳，说“刀剑不能伤，枪炮不能入”，故遣人去侦查其拳场，结果如下：

454

> 场前横大刀一，大刀会所由名也。亦有枪有炮有戈矛之属。其神，以杨戬为主，谓之“太老师”；其次则孙膑、马武、张飞、孙悟空等。神之所附，谓之“马子”，“马子”之年，率二十上下。其术，有符有咒。符加于顶，或佩身畔，则若疯若癫，力大寻常数倍。其说，则谓明年为劫年，玉皇大帝命诸神下降。其党相呼以“师兄”，呼其渠为“大师兄”。渠

① 参见焦力军《从平原义和团，教民主要人物的调查看义和团运动的民族意识》（“义和团运动与中国近代社会”国际学术讨论会提交论文，1990年，济南）。有关以下主要人物的情况多根据本论文。

② 《调查资料选编》，第233页。据说张安道、张泽的所有地有七八十亩。

姓名为朱红灯，或曰：茌平人，或曰：长清之李家庄人，其号谓之“天龙”。

这里反映了恩县、平原义和拳的几个特征。一是向外扩大的朱红灯系统神拳即大刀会在二十五年（1899）四月已经称做“义和拳”；二是“外来拳师在境内夸炫技勇，乡民年少无知，为之欣动，约集人众，学习拳棒，其意亦为自相保卫”①。在这种接受拳棒活动的背后及中心，当地有势力的人在给予支持。还有说，义和拳“伪称奉（西）太后懿旨”②。如前一章已经提到过的那样，沂州府属也在传说“北京驱逐了外国人”，在寿光县地区有“谣传从（基督）教内有康党（康有为派），声言驱逐；并云杀一教民得赏四十贯”③(二十四年十月初旬)。因此可知，习拳活动的扩大更加剧了戊戌变法后反对外国势力的政治气氛。

首先看北堤村的状况。村里教民的中心人物名张安业，他是里长张泽之兄的儿子，家境富裕，除了拥有五六十亩地外，在腰站镇还有一家店铺，为天津商人经营土布买卖生意。他于光绪二十三年（1897）经天津商人的介绍，在恩县西刘王庄教会傅天德神甫的主持下加入了教会。此后，同村三四户富裕人家共十余人成为教民，建立了作为教民共有财产的礼拜堂。里长张泽便开始对张安业进行殴打，并对礼拜堂进行恶意攻击。由此可知，家境殷富且有势力的

---

① 《案卷》，第7页，光绪二十五年九月初二日，平原县禀。

② 《汇报》，第146号，光绪二十五年十二月十七日。《万国公报》卷132“山东庞庄公理会来稿”（光绪二十五年十二月载）也说：“不穿洋布，不用洋火，诚心用功，可以避刀剑，可以避枪炮，上奉太后密旨，下遵毓贤命令，兴大清，灭洋教。他日功成名就，大则仕宦而至将相，小则丰富而有衣食。种种谣言，出人意外。”从把洋布火柴作为“洋货”要避忌来看，这一带洋布柴火已经进入也是事实。但笔者的判断是，在程度上并不很大。

袭击了“鲍庄教堂”的大刀会在旗帜上写着“奉旨灭教”。(《汇报》125号，光绪二十五年十月初二日。)

③ 《筹笔偶存》，第698—699页，十月初八日，收烟台电。

455

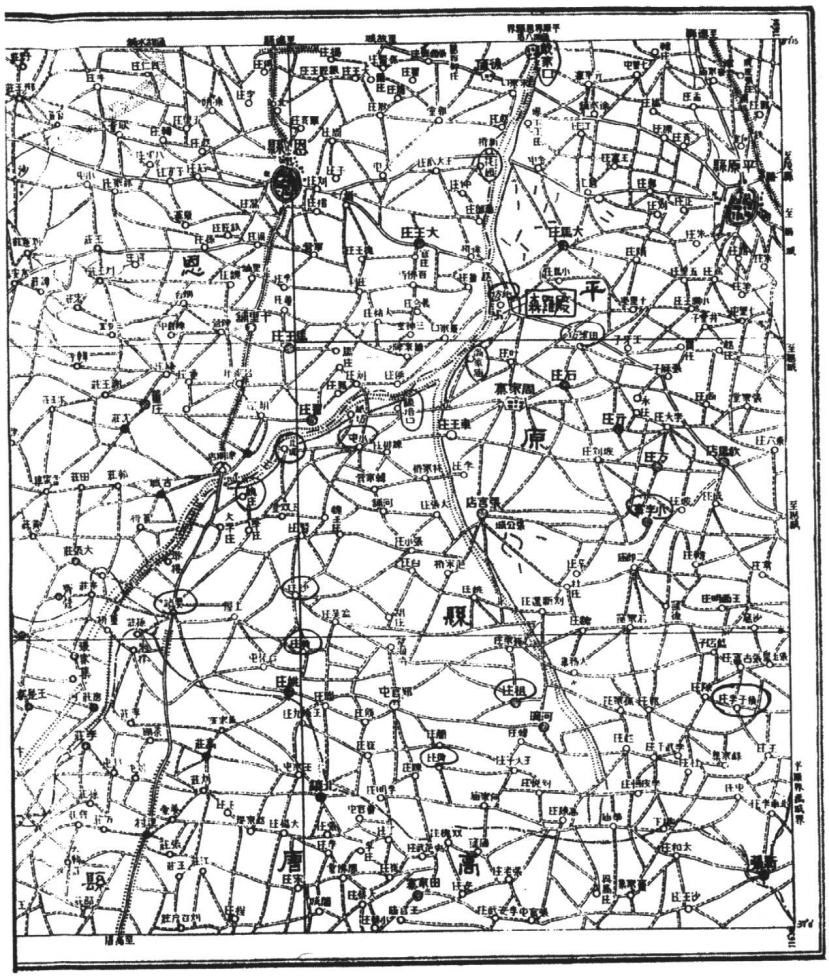


图 5－5　恩县、平原县地区

叔侄俩分裂成传统秩序和教民两派，而前者引进了神拳即义和拳。456
这股义和拳是从南面的腰站镇附近传来的，张泽、魏永泰等共有数十人参加①，在地处恩县、平原县交界的腰站镇、北堤村附近引起了“希图逞忿构衅”②的骚动。五月，教民魏凤鸣的牛和驴被盗，家里的东西受到损坏，他投诉说犯人是张泽等人。七月，恩县洞四头教民们提出抗议说受到弃教胁迫。但是，数月来张泽等人继续活动，几乎未受任何干涉。③ 到了秋季，这种活动愈演愈烈。

八月初，平原县商家庙事件发生，教民与庄长王朋玉发生口角，继而发展为斗殴，教民随后死亡。④ 据说王朋玉等人背后有张泽和胳膊口庄长曹玉琢。他们同时还袭击了腰站镇附近的黄庄。⑤ 黄庄教会会长李玉阿是个富裕之家，拥有土地二百亩左右，并经营着制粉厂，在高唐州接受外国神甫的洗礼后加入教会，任教会执事，建立了“堂口”，管辖附近各村教民约上百人。到了中秋前后，在董路口、辛庄、杠子李庄接连发生了袭击教民的事件。

八月十三日，董路口被袭。那里有公理会庞庄教会的信徒团体（station），以董姓、萧姓教徒为首，还有大乡绅董吉公，礼拜所就建立在他的庄园内，人们称其为“董氏教堂”。董吉公是个有钱有势的人，在县里也是个屈指可数的绅士，不仅经营土地，还经营钱庄，光绪二十一年（1895）接受明恩溥的洗礼，全家都加入了教会。他经常邀请接待外国宣教士，通过结交外国人进一步抬高自己的身份，以此得到满足，愈发盛气凌人。当日董、萧两家“被同庄仇人（萧重、张洪

---

① 《调查资料选编》，第94、95页。

② 《案卷》，第3页，光绪二十五年八月二十五日，恩县禀。

③ NCH. 1899. 10. 9.

④ 《案卷》，第2—3页，光绪二十五年八月二十日，平原禀。

⑤ 《调查资料选编》，第234页，张安道。袭击黄庄有可能是二十六年的事情，不过当时每天夜里都有教民被袭击，东西被抢走，被破坏。（NCH. 1899. 10. 9.）

魁?）勾结外境土棍，砸毁门窗、器具”①。董吉公等事先察觉到风声就到庞庄教会避难，结果没有受到什么损失，但是在辛庄，教民张洪等受到袭击，辛升仔等被抓。而同日，杠子李庄的教民李金榜家也受到了袭击。袭击者是同村李长水、杨传文等人。这便成了称为山东义和拳运动转折点的平原事件的导火索。

457

图 5－6　平原县（前）杠子李庄（1988 年 10 月摄）

① 《义和团档案史料续编》（以下略称《档案史料续编》）上，第 427 页。董路口教民萧彦和同村族人萧重争论，相互殴骂，告到县里，萧重被押监，经绅耆周旋而被释放。但萧重怀恨在心，欲纠众抢掠，萧彦去村外避难。（《案卷》，第 10 页，平原县稟。）董吉公以同村村民张洪魁为匪，向县里提出诉讼，张入狱（焦力军前揭论文）。

这里在七月十二日又受到一次攻击，两名天主教徒和公理会庞庄教会的两人受到了伤害。当时接到报告说，另有一队千余人准备攻击庞庄，之后庞庄教会就抱有了警戒心，并以这次攻击为契机，一面与领事、德州营、恩县知县进行交涉，一面着手加强防御。义和拳方面在洞四头召开了领导人会议，策划八月十五日攻击庞庄。但是，八月十七日得知派来的骑兵已经到达恩县，攻击庞庄的计划流产了。（NCH. 1899. 10. 16, 12. 4.）

前杠子李庄当时是一个由杨姓、李姓（东李）、李姓（西李）构成的六十六户（三百零七人）的村子，共有田地一千三百亩。李金榜拥有一百五十亩左右的土地，经营着酿造厂，是村里唯一一个天主教徒。他身为地主、村长的同时，还是管辖周围六村的里长。[①] 光绪二十年（1894），经黄庄李玉阿的介绍在禹城御桥韩庄教会入教。李金榜和李长水属于同族（西李），两人之间在李金榜入教之前就为土地发生争执，埋下了不和的种子，但李金榜本人并没有表现出什么凶恶的样子。李长水（1851—1907 年）在西李一族中比李金榜辈分要长一辈，有三十亩左右的土地，有时做做木工，兼在家经营制粉厂，属于半农半副业的中农，还做过两年左右的村长。年轻时就开始习武，与杨传文——有二十五六亩地，自耕农——等人结成武术队练习大红拳。光绪二十四年（1898）冬，随着神拳向周围扩大，他从高唐州花庄请来花禄财，在自己家设立拳场，与杨传文等十七人组成了神拳集团。花禄财其后与朱红灯线上有联系，李长水就特别相信朱红灯。据说他们的神拳集团曾于二十五年（1899）七月来到邻近的陵县闹事。不清楚这是指什么事情，有的说是去救援正被官兵追剿的陵县拳民。[②] 笔者认为是属于 458
“勾结起来，夺取生活必需用品”性质的、对教民的掠夺活动。想必是随着接受神拳，他们被反教风潮影响了，于是便将矛头指向了教民。虽然两者之间为争夺土地的怨恨与不和同这次攻击有关，但是，当时不仅李金榜家，乜姓家也受到了袭击，董路口、辛庄也同时受到了攻击。这其实是随着恩县、平原两县一带的义和拳内部的反教情绪高涨而决定进行同时攻击中的一部分，与之不和的李金榜

① 《平原县杠子李庄调查记录》，载《近代中国的社会与民众文化》，东方书店 1990 年版，第 21—85 页。

② 焦力军前揭论文说，七月初九陵县拳首刘望被官兵追剿，故李长水应马驯——平原马腰务人，贫农（四亩半），李长水的弟子——请求前去救援。仅作参考。有关马驯请参见《案卷》第 596 页，平原县稟；《筹笔偶存》第 103 页注（172）及本文。

因为是有势力的教民而被当做了攻击对象。《北华捷报》说那是在八月十五日袭击庞庄教堂流产后，择日同时进行的掠夺性袭击。[①] 这是否是事件真相呢？

如果我们观察一下平原县发生教案的村落，就可以发现，教会势力的中心人物都是具有势力的乡村富首。这反映了在恩县、平原地区的传教活动重视吸收当地的富裕者、有势力的人。意大利方济各会的宣教能力与神言会和耶稣会的强大力量相比较，未免显得过于羸弱。其态度很明显，与其是通过脚踏实地的努力发展草根阶层的教民，不如从上而下，通过吸收乡村社会有势力阶层，依靠他们的影响力来渗透教会势力。就农村有势力阶层方面而言，巨野事件以后，其势力和威信逐渐增加，与开始对地方政府施展影响力的外国势力联成一气，在地区社会上或是地方政治上，换而言之，在他们的政治、经济、社会地位等方面是有利可图的。因为这样就很容易与官府建立关系，保持联系，这对行商也是有利的，可以满足其较他人优越的愿望。

于是，似乎在乡村社会有势力的人之间产生了教会系统派、中间派、传统派之分。当然，大多数人都应该说是态度不明朗的中间派。焦力军的详细调查结果显示，教会系统派表现出某种开明及经营者的性质，而传统派看上去则显得农村社会古老习惯在他们中间根深蒂固。引进“降神附体”而使年轻人入迷的拳棒教习风潮，
459 正如庄长、地保们所说的那样，“因教民平日恃恶，欺压乡愚，多有愤恨，因而匪徒勾结乡人”[②]。义和拳以当地有势力人之间的这种分歧对立为背景，在传统派的支持、拥护之下，活动得以扩大（反过来也可以说，正因为传统派凭借自身的力量不能与教会系统派抗衡，才引进了义和拳）。当初，以穷人为领袖的神拳活动传到

① NCH. 1899. 10. 16, 12. 4. 请参见第448页注①。

② 《案卷》，第3页，光绪二十五年八月二十五日，恩县禀。

了恩县、平原两县一带后，当地富裕的有势力的人成了领导者，产生这种明显倾向的原因可以按上述观点进行说明。可以说那就是他们对于继巨野事件、沂州教案后一步一步加紧侵略的外国列强和教会势力产生了警戒心，以及现实当中发生的这种分歧对立，使得他们向这些存在于自己所熟悉的生活圈中的通洋分子即异教徒发起了攻击，为得到充分的力量，从外部引入了神拳并开始练拳。因其中多数是为了抵抗外国列强及基督教才接受神拳的，故开始使用象征着抵抗教会及洋人的“义和拳”名称。只有将那些当地有势力的阶层吸收进来，才有可能进行暴动或运动，这对农村社会而言，是古今中外极为普遍的现象。①

然而，行文至此，笔者之所以执著地使用引号来论述“光绪二十五年春”，那是因为要暗示三个方面来强调其关联性：一是，鲁西北神拳活动的扩大与德国军队侵略沂州是同一时期；二是，因此山东社会全体的危机感增强，不仅当局政府，全体社会都起来反

---

① 勒华拉杜里（Le Roy Ladurie）《农村文明》（桦山等译《新的历史学——通向历史人类学之路——》，新评论，1980年，第194—199页）作了如下论述：

“农民作乱，只是小教区或共同体居民当中最穷的那部分人所为，是罕见的。”“基本上农民作乱，当其到了大规模的时候，村落共同体中的强有力而比较（在相对意义上）富裕的中坚力量，换而言之，中小农业经营者，有时候，如果存在的话大经营者会被卷入。”

“农民们与外面世界有联系时，往往会从适当的仲裁人当中去寻找出他们的领袖。也就是，当面对统摄性社会的奇异力量时是小小的村中名士及司祭者，或当他们与农民没有发生直接冲突时是地方领主。”

此外，《蒙塔尤》中显示，与该村第一家族克莱格集团（代表领主统治制度即“领主党”）对抗的家族（第二家族）阿泽马集团笼络行政官形成“行政官党”，通过与富尼埃主教建立友谊，自然而然成为法国派、国王派。村里的党派抗争是用统治原理不同的上级政治党派来替代并加以说明的。援用这一模式进行类比：与代表西洋外国势力的教堂、教民相对抗的义和团，围绕在当地有权势者的周围，通过与地方官建立关系，成为扶清派、帝制拥护派。在这里，在对于以往的传统的统治制度重新介入这一点上，与蒙塔尤是相反的，不过在说明上的奇妙的共同点是可能的。参见勒华拉杜里著、井上幸治等译《蒙塔尤》下，刀水书房1991年版，第124—126页。（中译本，许明龙、马胜利译，商务印书馆1997年版。）

对外国列强；三是，当地有势力阶层的危机意识此时此刻也与之产生共鸣。五六月间，嘉祥、济宁等地发生的仇教骚扰事件也并非与这种全体性危机无关。

当地有势力阶层的这种反外国反教会的倾向，从恩县、平原县往北波及，在吴桥、景州附近也很明显（第六章述）。吴桥知县劳乃宣之所以采纳“义和拳邪教说”，是因为惧怕那些本应在行政机
460 构的末端一心一意协助知县维持秩序的人们，为危机感所驱，也被下层喷发出来的习拳之风所迷而卷入其中，一旦他们也开始产生练拳对抗外国人及基督教的意欲，这就难免会使运动进一步扩大。劳乃宣制作和颁布小册子《义和拳教门源流考》，就说明他宣传自己主张的对象是那些能读书写字的当地知识分子及官僚阶层。

但是，神拳即义和拳的扩大不仅停留在现有的水平上，与山东巡抚毓贤（省）和平原知县蒋楷（县）对教会问题的政治态度也有很紧密的关系。这一点将留待他论。

八月十七日，李金榜向县署投诉说受到了李长水、杨传文的掠夺。第二天十八日，知县派两快总役陈德和等率勇役前往捉拿。聚集在村中的李长水等率拳民与之对抗，引起冲突（“第一次冲突”），当时从犯邱被子等六人被捕，但李长水却逃走了。邱供述说“实系李长水、李如学等把俺们叫去，不去不依”，于是就跟着去了，“抢取李金榜家粮食衣物属实”①。二十一日，蒋楷随同恩县来的骑兵——八月十七日从济南派来的——来到村里，在李、杨家发现了被盗物品。但是，蒋楷并未进行严罚，采取了待其改过的态度。

九月初五，李金榜再到县城投诉说，李长水去了高唐州琉璃寺，请来了匪首朱红灯，数百人再度进行抢劫，抓走了高喊“杀教民啦”的“刘姓和乜姓教民两人，并要求释放邱被子等六人。并说陈德和骗取了李长水的钱，要求把陈交出来，不然就杀教

① 《案卷》，第13页，二十五年九月十九日，济南府稟。

民”。到了初六，蒋楷得知，李长水、杨传文约同茌平、高唐两处拳民并“曹州匪徒”共五六百人，提出上述要求，且要求“帮给饷费”①。初七日，蒋楷率勇役出动“防剿”，但这一天朱红灯等人“散发帖子，邀拳匪千余人，盘踞在杠子李庄”，大书“天下义和拳，兴清灭洋”，进行抗拒。② 恐怕就像“文化大革命”时的大标语那样，是在建筑物的墙壁上用白色涂写大字吧。落款是王子容（平原人）、孙治泰（恩县人）。蒋接到消息说有两名教民被捉到了捉虎屯。义和拳民们就在村外搭棚居住，当知道官兵到来，就排列 461
成队摆出了决战的架势。关于当时的情况，蒋楷作了如下记述：

> 朱红灯戴大红风帽，着红裤。头目各执两红旗，枪刀之属，以红布为饰。盖其色尚红，托南方火色，以别于它卦（即离卦为南方红色——笔者）。其初出，向东南叩头。其令，以鼓。其党，有和尚、有道士。其队，以四人为一圈，轮伏轮起，轮退轮进。其人，皆外来，其中多游勇，故娴于战事。（《平原匪拳纪事》）

官方发炮威吓，义和拳立刻出击，蒋等寡不敌众，带着伤者退回县城。这就是杠子李庄的“第二次冲突”。义和拳方面以为战胜了官兵，越发无法无天了。

---

① 《案卷》，第11页，二十五年九月初十日，平原县稟。

② 《义和团闹教纪实》，载《汇报》146号，光绪二十五年十二月十七日。

“天下义和拳，兴清灭洋”在下面的传帖中反映得很清楚，“天下义和拳，来会于九月初七，保朝廷杀洋人。拒召者亡”。（“Imperial Righteous Harmony Boxers: You are summoned to meet on the 7th of the 9th moon. Exalt the Dynasty. Kill the Foreigner. Whoever decline to obey this summons is danger of his head”.）（NCH. 1899. 11. 13）

还有，临清的美国人报告说，随着当时的一些流言飞语和人们不满情绪高涨，主张“中国是中国人的中国，把洋人赶出去”（“China for Chinese, down with the foreigners”）的义和拳还有大刀会在这些地区发展迅速（NCH. 1899. 10. 30）。

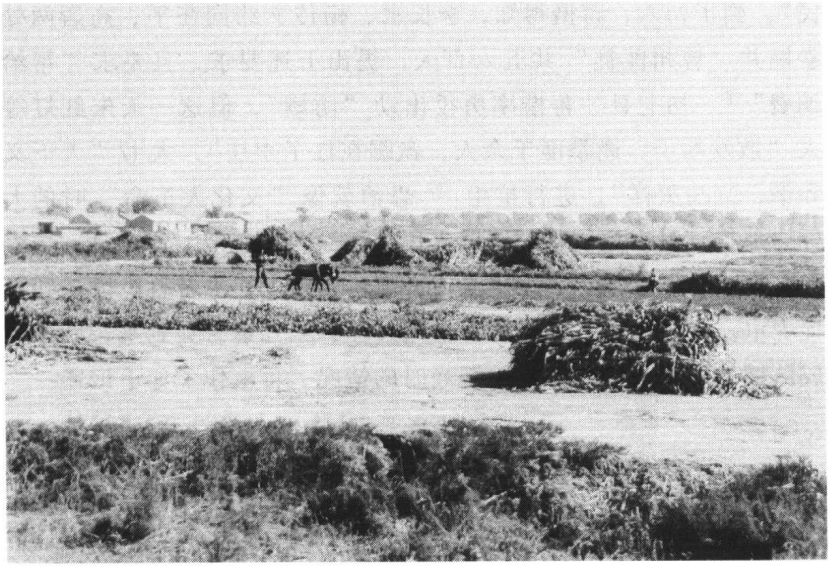


图 5－7　平原县杠子李庄（朱红灯等神拳集团搭棚而居、练拳与官兵作战之处。左侧为后杠子李庄。1988 年 10 月摄）

当天，施砚田、商永和等南乡的四位庄长来到县城请愿，说不要因为县衙兵力镇压不了就向上级要求派兵，请求增兵的话朱红灯必会造反。还进行了调停，说朱红灯来这里只是要求释放被捕的六
462 人，释放了自会离去。他们抢夺是因为没有办法弄到吃的，捉走两名教民是想换回他们的六个人。下级臣僚也说应该回避事态。但蒋楷犹豫再三，最终还是在第二天即初八日向济南方面要求派兵。十日晨有电报来，说省里骑兵和济南知府所率卫队已经出发。那是应采取镇压政策的庞庄教会所在之恩县知县朱维诚与平原知县联名电请，禀称“县城被围”事态危急。

九月十二日，济南知府卢昌诒、统领袁世敦（袁世凯之兄）、朱哨官的骑兵队相继到达县城。知府并未一开始就进行武力镇压，而是派当地生员（方姓）去劝谕朱红灯等解散，在杠子李庄贴出

"抚示"，希望以军队为后盾逼其解散。但是，当朱红灯等得知军队到达县城的消息后，随即对附近人家进行抢劫，然后离开了杠子李庄。去劝说解散的生员未能见到朱红灯，但要求恩县的四名头目解散。军队进入杠子李庄，村里到处是弃置的防御设施和武器，屋子里散乱着烧过的纸灰、符和名册。从这种状况来看，他们不是解散而是转移了据点。军队即刻回到县城。据情报说，朱红灯等人以离县城十几里远的马颊河堤上的森罗殿为据点。知府放了被抓的六人，朱红灯等就没了借口。夜半，马探回报朱红灯之言："我去冈子李庄，为两大人地耳。若再相逼，自失颜面，勿怨我！"①

十四日晨，恩县来请全军出动。知府和袁世敦商量后决定进军，威逼其解散。行动之前先派施砚田、商永和前去议抚，并非绝对倾向于武力镇压。袁世敦率二十骑兵、一营步兵出发。接近森罗殿时，随着一声炮响，义和拳方面走出一骑，投下黄纸，上用红笔写着符箓之类的"战书"，于是开始出击，战斗十分激烈。

蒋楷对这次以平原事件闻名的战况作了如下记述：

> 匪以二三倍（三四倍）之众来扑，狂驱颠突，若中邪者。463
> 我军伤十余人，阵亡三人，后哨失其门旗一。哨官欲逃，（袁）统领拔刀出鞘，曰："汝逃，先斩汝！"……（袁统领）策马至小马庄，曰："今日不活矣！捕一土匪，而挫辱至此，复何面目见人乎？"②

《汇报》叙述道："官兵本无战心，虽持枪而未备子药，此为官兵之积习，行之久矣，不独此事然也，于是乎为匪所败。"③ 但

---

① 《平原拳匪纪事》。

② 同上。

③ 《汇报》，第146号，有关义和拳死伤人数据说"死者六十，负伤者百人以上"（NCH. 1899. 11. 13），"约百人"（NCH. 1899. 12. 4）。

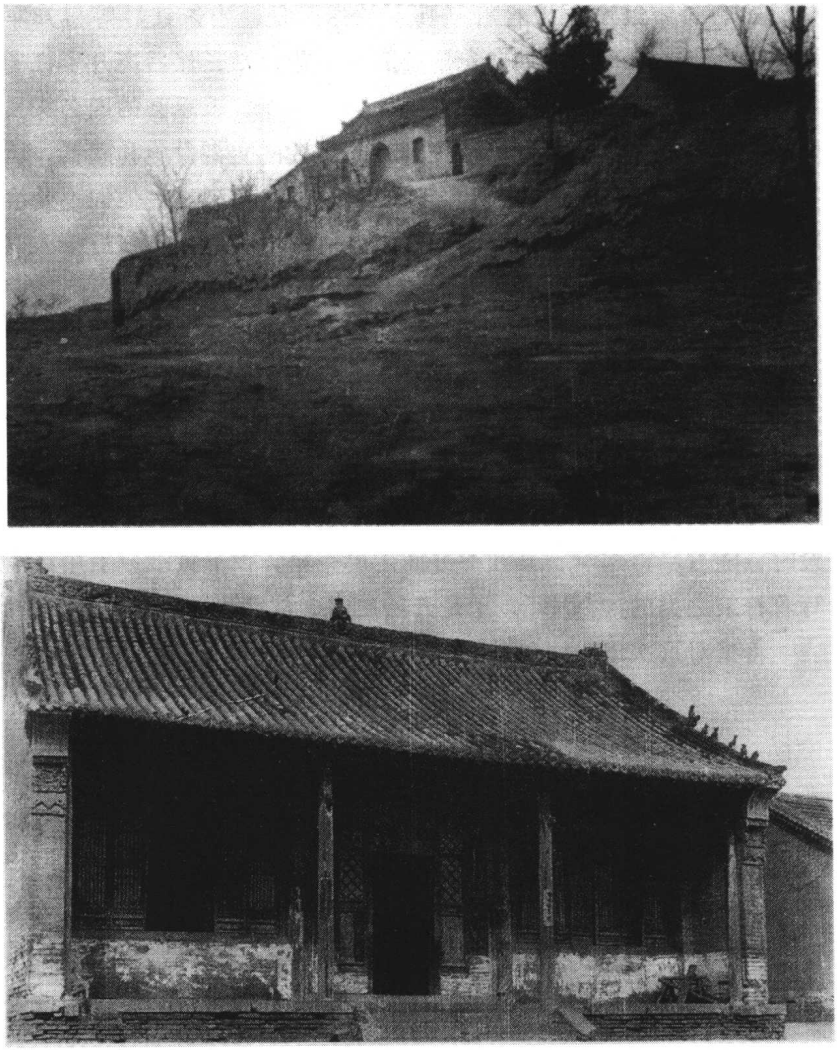


图 5－8　森罗殿（山东大学路遥提供）

（上图为原森罗殿大殿的正面，该建筑现已不存；下图为原森罗殿外景）

是，因为被派到恩县的骑兵知道情况紧急，驱至救援，呈夹击之势，故义和拳方面向南“遁走”“四散”，弃下众多尸体。《汇报》接着又说：“计是役死于弹下者，约二百余人。有谓误杀赶市之良民，团匪亦无枪者多，莫辨其真伪。”①官兵损伤，死亡二十余人，负伤三十余人。② 于是以搜索逮捕义和拳为名，对附近村寨枪击扫射以泄愤，进行报复，死者众多。③

义和拳两千余人与约七百人的官军展开了长达四五个小时的激战，付出了相当大的代价，这对官兵而言并未带来令人满意的结果，在军事上也是失败的，更何况从政治方面来讲留下了极大的祸根，而巡抚毓贤对这次事件的处理方式更加剧了斗争的升级。从这个意义上来说，这次事件是山东义和拳运动的转折点。

蒋楷就毓贤所持态度作了如下记述：

> 初抚部（毓贤）主张拳会，闻平原之禁之（拳会）也，怒。（此次）见致历城（济南）两电（请兵），而大怒。及听拳匪偏词，谓知县（蒋楷）纵容差役，（袁）统领擅杀无辜，而其怒遂不可遏。以快捕（陈德和）婪赃诬（拳民）匪，官 464
> （蒋楷等）妄稟请兵滥杀。④

肇事者陈德和被收监送往省城，毓贤责其不仅讹诈良民（李

---

① 《汇报》，第146号，有关义和拳死伤人数据说“死者六十，负伤者百人以上”（NCH. 1899. 11. 13），“约百人”（NCH. 1899. 12. 4）。

② 《汇报》，第142号。

③ 《案卷》，第17页，光绪二十五年十月二十三日，平原县稟。廪生裴秀亭的报告战况上记载：“十四日，官兵与团民在生庄外接仗，团民败北，四散逃窜。仗后多时，因团民逃窜已净，众兵仍在庄外面（肆）放枪炮，且传言欲攻生庄之寨”，他将“义和拳”看做“团民”。

④ 《平原匪拳纪事》。

长水）种下祸根，还“向宣教士收取贿赂五百两为教会尽力”①，陈德和受到了笞杖手心的惩罚。而蒋楷“人本昏庸”谬妄，因张皇失措受到了“即行革职，永不叙用”的处分。② 继任者为毓贤姻亲承泗。袁世敦心地直爽，勇于任事，不无可取，然因此次“弹压查办实属猛浪”，其后搜索也“异常草率”，受到了撤去统带（统领）之职的处分。③ 蒋楷称与自己的处分相比要“宽”，但那是因为袁世敦为袁世凯之兄，布政、按察两司又从中为卢知府和袁世敦进行调解之故。不过，进行这样的处分本身影响很大。镇压义和拳的官员受到了处罚，这使得许多人认为毓贤在支持义和拳。因此，不仅“无一人敢为教会尽力”④，而且其后对义和拳的追究也没有认真进行，一则生怕出手镇压的话，弄不好也会像知县等那样受到处分；二来军队已决定袖手旁观。而义和拳方面也产生了误会，认为官员受到处罚“是攻击土匪之过，于是洋洋得意起来，说‘毓中丞支持我们，谁也拿我们没办法’”⑤。形势发展逆转而下。森罗殿之战后已经将熄的余火再次复燃，十月初以后，山东西北部的教会活动日趋激烈。

于清水得知朱红灯等在森罗殿与官兵进行了大战，九月间便同徐登第等取得联系，会集在丁家寺心诚（本明）和尚的寺庙开会，从平原回来的朱红灯随后也参加了会议，认为“闹事已大，诚恐官兵兜拿，不如分党四出，抢得货财，以图再举”⑥。大家一致同意这个行动计划，并据此开始对禹城、茌平、长清、博平各县的教
465 堂、教民频频发起袭击。

---

① 《汇报》，第142号。

② 《义和团档案史料》，第36页，光绪二十五年十月十八日，毓贤奏。

③ 同上。

④ 《汇报》，第142号。

⑤ 《汇报》，第146号。

⑥ 《案卷》，第20页，光绪二十五年十一月初一日，济南府禀；第8页，历城县禀。

十月初二，心诚、朱红灯、于清水等率人袭击禹城县苗家林的四户教民，将掠夺到的物品运入丁家寺。其后，初六日在刘家集袭击教民，又袭击长清县李家庄李公堂家，夺取银钱，拐走其父，要求交赎金二十千文。[①] 因本明（心诚）和尚与朱红灯分成左右两营，故很可能初六日事件是分开进行的。

初七日，掠夺王香老庄的教民。清晨袭击长清县境的郑家营和朱庄。是夜，入茌平张官屯，而后掠夺教民之家并放火烧毁。又称教堂的教读王观杰（马沙窝人）屡次欺侮民人，所以将他架出杀害，悬首树上，撩弃尸身。还有马沙窝的教民父子三人也被勒索赎金。[②]

就初七、初八、初九连日发生的事情，《汇报》报称：梁庄、王家炉（王香老庄）、姚张庄、吴官屯、小张庄、八里庄、焦庄、马家沙窝、张官屯九庄遭抢劫。[③]

初九日，他们至博平县，在那里也掠夺教民，绑架并让他们赎回。[④]

面对这“高唐、茌平间嚣然不靖”的状况，济南当局终于在十日深夜派出了府下的骑兵七十，步兵一哨，但命其不要猛浪生事重蹈平原之覆辙，与县当局一起用设计诱获匪首，解散胁从愚民。[⑤] 部队于十二日到达茌平。济南当局没有采取镇压政策，肇事

---

① 《案卷》，第8、9、15页，光绪二十五年十一月十七日，历城县禀；十月十七日，营务处袁世敦申。

法国公使说，禹城苗家林有教会，十六户受害。（《档案史料续编》，第460、461页。）有关“教读”王观杰被害事可参见《调查资料选编》第140、141页。

② 《案卷》，第8、9、15页，光绪二十五年十一月十七日，历城县禀；十月十七日，营务处袁世敦申。

法国公使说，禹城苗家林有教会，十六户受害（《档案史料续编》第460、461页。）有关“教读”王观杰被害事可参见《调查资料选编》第140、141页。

③ 《汇报》，第142号。

④ 《案卷》，第20页。

⑤ 《案卷》，第15页，光绪二十五年十一月十七日，营务处袁世敦申。

者反而听闻“宪台（巡抚）法外施仁，仍令解散，不咎既往”①。这似乎是士兵们四处传布的。事实请看后叙。于是，“将连日所得银钱，按人均分，拟暂分散”②。其中一部分白官屯徐大香率领的“神团”，在分散移动之际，从张庄教堂附近经过。

随着附近一带神拳活动日益活跃，据说有教民三百余人在这所教堂避难，并准备了武器弹药以备万一，并由少许茌平县的骑兵护
466 卫着。当徐大香的“神团”在张庄南面的真武庙休息时，教民们看到神拳方面人数少，就从教堂里冲出来，引起了冲突。正在附近的于清水率三百余人赶来，琉璃寺方面也来支援，发生战斗，四名教民死亡，负伤者众多。所放之火不久又点燃了储存在教堂内的火药，火光冲天，一百八十余间房屋被烧。据说火势“至晓未熄也”③。同日，博平县玉皇庙庄教堂与十九户教民的家被烧。④ 十三日的“洋楼张庄教堂烧打事件”将公理会传教士、美国公使、马天恩主教、法国公使、总署都卷了进去，问题严重起来，电报来往不断。⑤ 毓贤勉强与道员吉燦升让游击马金叙率抚标下骑兵队等三营前往茌平。然而，毓贤并不积极，要马金叙“以好言抚之”。马金叙因主张“剿匪”的建议不被接受而大为不满，只得设计诱捕。⑥

十月初，茌平义和拳竖起了“‘毓’字黄旗”及“山东巡抚部院‘保清灭洋’大旗”⑦进行活动，据说毓贤闻后“自喜”⑧。对

---

① 《案卷》，第9页，历城县稟。

② 同上。

③ 有关攻击洋楼张庄，《义和团档案史料》第42页，毓贤折（十一月二十四日）；《案卷》第20页，济南府稟（十一月初一日）；《调查史料选编》第160—166页各有详尽证词。参见《筹笔偶存》，第42页；《档案史料续编》，第471页。

④ 《筹笔偶存》，第42页。

⑤ 参见《档案史料续编》第470页以下。

⑥ 《平原拳匪纪事》。

⑦ 《汇报》142号说，有“毓抚黄旗”、“山东抚提院毓”字样（《平原拳匪纪事》，《拳祸记》上第14页），还竖起了“帅”字旗。

⑧ 《平原拳匪纪事》。

于马天恩主教“大竖旗帜，抢害教民”的照会他并没有予以否定，复称：“山东民情强悍，因屡受教民欺侮，积不能报，多习技勇自卫身家，其事容或有之。”①莘县刘日清等也竖起了“保清灭洋”②的旗帜袭击教民，要求释放先前被捕的同党，毓贤便全部释放了。《拳祸记》后来记录说毓贤“示意改大刀会为义和团”③，不过这“示意”现在还未得到确认，然而毓贤容忍义和拳并制止镇压的态度是不容置疑的。

当时路经茌平的高密县知县季桂芬在十月十三日的信中这样写道：

> 于月初登程，路经茌平，地方贫苦。然各庄习义和拳者则不下数百处。拳民首领有红灯、心诚二人。闻村店老人言，红灯是绰名，原名朱占鳌，本县富户。心诚是法号，原名周震甲，西寺僧人。二人本领，心诚独强。该僧幼习少林拳技，刀法花枪，无不精熟，每与拳民赛武，十数人不能近之。尝自夸“浑身气工（功），能拒枪炮，金刚附体，外洋无敌”。复以上峰奖许，练拳乡民，尊之敬之，踵门拜师者，趋之若鹜。④ 467

所谓“上峰奖许”应理解为是来自毓贤的奖许和容忍，很明显，这使得义和拳活动更加盛行。

烧了洋楼（没庙）张庄教堂的神拳其后又强制教民们弃教，要他们请戏班唱戏作为赔偿。还兴建“庙堂”取代教堂，将村名

---

① 《筹笔偶存》，第41页。

② 《档案史料续编》，第435页；《汇报》，第142号；《拳祸记》下，第418页。

③ 《拳祸记》上，第14页。

④ 《季桂芬致泰安知府姚公云函》，载《山东近代史资料》第3集，第191—192页。

改为“张家庙”[①]。这些事实表明，斗争中针对“异教”的宗教暴动色彩日趋浓厚了。从拳民方面来讲，农民大众所希望的是要恢复自己土生土长的宗教文化。我们可以看到，这种行动就是要将“异教”从已被其污秽了的生活圈中排除出去，再次让这里充满传统宗教文化的“神圣”性。这一点表明了其性质与梨园屯发生的有关玉皇庙的纷争一样，象征着前述义和团运动所贯穿的基本性质。

朱红灯虽说没有参加攻打张庄的行动，但之后于清水与朱红灯等人再度聚议，最后一致认为事态“势成骑虎，一旦解散，教民必不放手，不如再行纠聚，以顾目前”[②]。十月十五日，朱红灯、心诚等袭击了吴庄、杨庄，得银七百两，接着又袭击了博平县的教民并杀害了进行抗议的普通村民。之后，他们进入博平华岩寺（花园寺），在那里布阵，还派人前去攻打茌平县城南的小张庄。不过在十五日，就那七百两银子和其他掠夺来的物品的分配，神拳内部出现了对立和纠纷。因分赃不均，神拳组织分成了两派，大打出手，将花园寺的集市弄得一塌糊涂。当时有一部分人想要杀了朱红灯，将他头部及身上数处殴打致伤。受了伤的朱红灯被同伴背回了陈沙窝，但得知游击马金叙要来，就悄悄地回到了五里庄。

468 这件事一方面显示了被视做鲁西北神拳总头目的朱红灯尚未能够在当地各神拳组织中确立起绝对权威和统帅地位。朱红灯的神授能力在将各村场子的各个神拳组织联合起来、步调一致共同行动这一点上是重要的，但是尚未消除其外来者的性质，也未达到建立起有组织的领导地位的阶段。在武术方面，心诚要比他精通得多，也就多多少少淡化了他的神授性，即便挟森罗殿胜利之威，也没有能

---

① 《调查资料选编》，第 151 页，武进田；第 161 页，李明德；第 164 页，王东山。也有说是建吴云庙（第 151 页）。

② 《案卷》，第 9 页，历城县稟。

够树立起他的绝对地位。这也显示了，只要义和拳群众运动还停留在自发的本地运动阶段，就不能克服烙印在运动主体上的自然性格。以场子为主的基层神拳组织虽有一村或数村的规模，但不得不说，其运动本身受到了华北农村社会村落这种分散存在形式的限制。还有，我们会很自然地认为，他之所以受到神拳拳民的攻击，那是因为他那方面的人想使分配对自己有利，可见双方都非常贪恋财物。具有宗教神授性的群众运动领袖，其率领的组织集团发展到了一定规模以后，幻觉自己是皇帝的心理——朱红灯自称明朝后裔，手持宝剑，后来在被捕时手中还持有写着“明年四月初八日攻打北京”[①]的书信——就会出现这种违背“平均主义”的贪恋。其中还反映了另一层心理：袭击教民是源于义愤的复仇（恢复平衡），同时掠夺也是弥补自己经济不足的绝好机会（发财机会）。这些都是在探讨中国群众运动时不可忽视的一个方面。

正当朱红灯等人进行内讧的时候，十月十六日，于清水等团伙到长清县，分头在李官屯、徐家楼掠夺银两。另外，被认为是袭击了张庄教会的另一团伙这时好像正准备攻打离禹城县数华里的御桥韩庄教堂。

十七日，三四百大刀会的人涌进了夏津县衙门。知县为他们提供了食宿。[②]

十九日夜，朱红灯在五里庄被马金叙逮捕。

二十日，于清水与徐登第等袭击了高唐州董官屯，盘踞在南镇。

二十一日，马金叙押送着朱红灯从茌平经冯官屯丁家寺向济南 469
进发，他从派出去的探子那儿得到消息说，心诚（本明）和尚正潜伏在高唐州杨家庄，于是连夜扑去，从睡梦中将他逮捕。茌平的

---

① 《平原拳匪纪事》。

② NCH. 1899. 12. 27。

两名神拳头目相继被捕。

二十三日，于清水等从南镇来到禹城县抓了教民作为人质，二十四日再次袭击了禹城的房家庄及高唐的梯子陈庄。

高唐知州李恩祥列举了从十月二十日在董官屯到十一月十七日在夏津县田庄所发生的十二起事件——包括恩县、齐河、茌平、禹城的袭击事件，指出高唐虽有十三户教民和七户平民受害，但其据点“在卑境南镇、李集、涸河、蒋官屯分为四股，日以抢掠为事”①。长清知县张瑞芬也列举了从九月二十八日的小袁庄、郝家庄事件到十一月二十八日的薛庄事件，报告说十七村的教民二十二户，平民十户受到了抢掠。② 但是，实际情况远比这恶劣得多。

禹城县御桥韩庄教堂与梁庄教堂是县内十七所教堂及附近七州县教堂的总教堂，村民大半是教民。杠子李庄的李金榜所属的也是该教堂，说是“该教（天主教）中取怨于［民］已非一日”，森罗殿之战以后，“皆注意于此”③。然而，禹城当局接到毓贤命令后贴出告示：

> 汝（义和拳）原为良民，因受教民欺侮始聚集以图报复。然，仇怨宜解，且抚宪已既往不咎，受此莫大之恩，故应速速解散。谨勿再啸聚。此乃至要。④

---

① “李恩祥禀报州属各教案情形清折”，光绪二十五年十一月，参见《档案史料续编》，第495页；《筹笔偶存》第705页所收山东巡抚衙门档。

② “张瑞芬禀报县属各教案情形清折”，光绪二十五年十二月，参见《档案史料续编》，第524页；《筹笔偶存》第707页所收山东巡抚衙门档。

③ 《案卷》，第251页，光绪二十六年正月二十六日，禹城县禀。

有关韩庄教会神甫张阑田，据说为人“妄自尊大，不服约束”，“平素仗教欺人，乡民切齿已久”。参见《案卷》第264—265页。

④ “山东禹城县向　告示”，光绪二十五年五月二十五日，芝罘领事馆报告档《中美关系史料》光绪朝（四），第2605页。

只是令其“解散”，“归田安业”。因是巡抚命令，其他所属州县也基本相同。

十月二十六日，继“烧杀张庄教堂事件”之后，王立言（王莫庄人）等所率“从茌平、博平来的”“神团”共五六百人进入集市正兴的御桥韩庄，袭击了教堂。教堂方面得知自己已成为袭击目标，便以高凤仪神父为首准备了武器与之对抗。“神团”方面死了 470
四十人左右，不得不撤退。之后，十一月十六日，“神团”进行了第二次攻击，但仍未能攻破教堂的防御。参加攻击的不仅仅有茌平和禹城的人，据说济阳、曹州及兖州等地的人也掺杂在里面。①

十月二十八日、二十九日，高唐知州李恩祥与道员吉灿升一起率领省城派来的军队，攻打涸河、李集，逮捕了董元邦和于清水，击毙十三人。于清水之后被送往济南，与朱红灯、心诚一起受审，当时他供称：“因与同伙不和，致被拳会罗鸿英捆送。”②这也就是内部分裂。神拳组织还是没能克服其自发性。这次战斗自平原事件以来，相隔有“六周”③，被派往当地的官员及军队越过毓贤所指示的范畴，开始采取武装镇压的姿态。拳民们受到了极大冲击。

光绪二十五年（1899）冬（十月至十二月），虽然在济南府、东昌府、曹州府以及济宁、临清二直隶州下，义和拳、神拳、神团、大刀会等数百人规模的集团有数十个，曾驱策纵横，对各地教堂教民不断进行攻击，但时至今日也都开始逐渐散去。《汇报》称：“计平原、禹城、长清、临邑、聊城、堂邑、博平、茌平、清平、莘县、高唐、恩县、平阴、阳信、邱县十余州（县）教民所

---

① 《汇报》，第153号；《调查资料选编》，第166—168页。

② 《案卷》，第9页，历城县稟。董元邦茌平县人，曾在济南开药铺，不久归故里务农。他的儿子有病，因而从神拳侯天顺学习，在拳场接受治疗。据说是其前去探子，为神拳所留。参见《案卷》第146页。

③ NCH. 1899. 12. 27。

受蹂躏者，达三百村，约二三千家。”①《北华捷报》记述说，扩大到了山东二十县，直隶十县，但估计不至于此。②

以上反复叙述了袭击教堂事件，其具体情形如下：拳民们一旦决定袭击有教会家庭的某村，为了集合起攻击目标所必要人数——五六十人至数百人，便向各场子（拳场）发帖子（具体参见453页注2），用刀枪武装起来，以集团方式攻击。跟他们一起去的都是周边那些更贫穷的人，这些人抓到教民就冷酷无情地威胁说要把他们的东西全抢去，如果不想倒霉的话就把钱交出来，又或者将他
471 们绑起来狠狠地打。多数教民也很贫穷，但是为了避免受害，不得不拿出对他们来说是极其高额的钱财，要是拿不出来的话，便以拐骗绑架方式来索取赎金。弄来的这些钱财由“管账”（会计）主管，充做食粮及其他活动资金。很多时候还不止这些，还强迫教民“翻教”、“反教”——放弃基督教信仰，回归中国宗教即民俗宗教。为此，他们抬出“偶像”，逼教民在“偶像”面前磕头烧香；或者让教民“建醮迎神”，强行张贴上“皂神”。教民人数不多且贫困，因此富裕平民也往往会因神拳筹集活动经费而遭到掠夺。但是问题的本质在于强制教民“反教”。虽然有人屈从于这种威胁，但也有人自始至终坚持信仰。于是，所有物品尽数被夺走，拿不走的也被破坏、焚烧。房子有的被推倒，有的被放火烧掉，或者将用于房梁和大门的木材拆下来拍卖给聚集在那里的农民中出价最高的人。更有甚者，私有土地也以每亩六文钱的价格被拿出来拍卖——不过，不会真归买者所有。而最坏的情况是行刑杀人，顽固地拒绝“反教”者、以前因行恶而惹人憎恨者以及抵抗者都遭杀害。因此，教民们离开自己的家外出藏身，屏息待机，等待风暴过去。以教堂所在地为中心，教民人数较多的地方，则团结起来尝试进行抵

① 《汇报》，第152号。

② NCH. 1899. 12. 27。

抗，或躲进教堂固守顽抗。这些地方形成了一个个攻防战的对峙舞台——例如，梨园屯、潘村、小卢、十二里庄、庞庄、禹城御桥韩庄、张庄、白云谷、坡里庄等。在其后运动向直隶省扩大的过程中，状况也大都相似。

这里，笔者想以自己农村调查的经验和黄宗智的研究[①]作为基础，就一直以来在研究中受到重视的社会经济史问题与运动之间的关系，对其中的一些观念作些整理。神拳组织中的成员都是些极为贫困的人，那么，为什么运动是由这些贫穷之人发起的呢？其背景毫无疑问是由于当时农村经济的长期衰退，导致了生活困难，偷盗事件频发。不过仍值得我们重新思考。

从华北农村的家长制农民小家族的价值观来看，拥有三十来亩 472
耕地的小农即自耕农的最大愿望是生活安定（吃饱穿暖）和传宗接代。以这些小农即自耕农生活为典型，就可以推断出华北农村的社会阶层及其志向性模式（维持生活的生存战略）（参见表 5－1）。

周锡瑞认为，西南地区和西北地区社会构造、状况的差异产生了大刀会、神拳这种组织性质不同的运动主体，而我们根据以上所说的模式，再使之与周锡瑞较为机械论式的阐述发生关联，来对社会经济状况与群众运动之间的关系进行整理，或可得出以下结论。这里，将以（A）鲁西南，（B）鲁东南、淮北，（C）鲁西北为例来进行说明。

各地区社会阶层的构成多少有些差异，有共同之处，也有个别的特殊性——例如，地缘政治学所说的环境、自然灾害、教会活动的具体形式、运动初期一般性政治气氛的不同等等。虽然各自有所

---

① Philip Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, Stanford U. P. 1985. Philip Huang, *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350—1988*. Stanford U. P. 1990.

差异，但是在这一时期，具有相同社会构造的各个地区所受到的压力，首先是持续不断的人口增长和均分继承等长期以来的压力以及清末的中期性经济衰退，还有慢性自然灾害频仍。这些压力随着农村社会各阶层的经济生活水平逐渐下降，而作为持续性向下压力产生作用。这按照亚当·斯密、马克思所列举的农民阶层伴随着商品经济化而分化的范例，就无法说明得了。

鲁西南 巨型租田地主的存在很显著（所以有很多佃户），由于地主与佃户之间的关系极为冷酷，未能发挥对佃户的保护功能。这些压力迫使许多（4）（5）阶层的贫农境况更为下降，被推到了

473 表 5－1 **华北农村社会各阶层及其社会志向性**

社会层	生活状况	适应状况变化的能力	社会取向性
大户 (1) 富户	富裕 有余	有较强的适应能力。	与其他村子之间，在政治、经济等社交领域保持联系。
(2)自耕农	安定	有适应能力。通过投入密集的家族劳动力来尽量提高产量，以维持生计。	具有以农业经营为主的村内自闭倾向。
(3)半自耕农（租种、佣工）	不安定	兼做多元化工作即副业（小贩、纺织、走私盐、打短工等）来贴补生活。不宽裕。	结成村际关系的社会圈。 富有移动性。例如：通过集市和拳会等形成人际关系的网络。
(4)雇农	贫困	无。零散土地、打长短工、做小贩来维持生活。遇到灾害便成游民，外出流浪。	
(5)佃农	贫困	耕种零散土地及地主土地为主。隶属于地主以得到拟似性保护—庇护关系。	
(6)无产者	贫穷	潜在性逗留阶层。寄宿者、“流浪汉”（宗教人士、拳师、行商人士、相士等）。	

(6) 无业游民阶层，沦为歹徒、成了土匪。省交界地区地政环境的恶化和官方治安能力的低下，更加剧了这种转变。首当其冲最受治安恶化即“土匪猖獗”影响的是（3）半自耕农阶层及（3）以上多少拥有些微家产的社会阶层。以这些阶层为主所形成对抗组织就是自卫团体大刀会。因此，大刀会有必要建立一个具有集体战斗力的、具有强有力纽带作用和统帅能力的、涵盖地区较广的组织，来对抗游荡性盗匪的活动和武装。

鲁东南、淮北 在这里，其后更遭遇了短暂而强烈的自然灾害，向下析出的能量一下子增强起来，抢劫事件频发，造成大量的 474
饥民和流民。生活在短时间内急转直下，使得（2）（3）（4）（5）各阶层一下子成了无产者即饥民。为摆脱这种状况，他们在淮北选择了类似捻军的饥民蜂起（刘疙瘩、牛世修的蜂起），此时历史记忆起了作用。但是，在淮北并没有很多的教会活动，所以不具备仇教斗争的性质。在苏北、鲁东南，教会教民成了游勇、枭匪、滞留游民等的掠夺对象，但这不是有组织的行为，只是些零星发生的事件。在鲁东南，以反对占领胶州湾（反外国人的情感）和戊戌变法后反对外国的政治气氛为背景，包括农村有势力的人士在内，掀起了区域性的反教会（即反对外国）斗争——多为乡团形式——众多饥民踊跃加入，向教堂教民进行烧杀掠抢，强迫他们供应食粮。

鲁西北 巨型租田地主的存在并不显著，常见的是经营式地主。这反映了（2）（3）（4）阶层比例较大，压力向下析出所产生的作用并不那么激烈，而（4）（5）下层农民们虽然在乡村处于贫困线上，但总算勉强可以维持，没有沦落为土匪。当然，也出现了冬季盗窃案件频发等治安恶化问题，但并未发展到像西南部那样土匪活动到了家常便饭的地步，所以没有明确的敌对势力，也没有结成凝聚在一起的对抗性组织，只是出现了以一村或数村为单位的自我防卫性措施。本来，那些一直生活在贫困线上的多数中下层农民

是想通过多种村际之间的社会联系，寻找一些零星的生活资源以谋生计，而防卫性拳棒武术的练习活动却不期而遇地进入到他们的圈子里来。特别是黄河泛滥洪水灾害之后，经济上受到打击，以及瘟疫流行、盗贼活动猖獗，他们产生了心理上的危机，再加上德军侵略内地这一危机，促使了自我防卫性质的练拳活动即拳场进一步扩大。贫民们认为，归属于这些拳场可以增强自己的防卫能力，而且还有机会去扩大村际之间以及与乡村以外社会的联系，并把它作为取得谋生手段（传授武术、医疗技术、占卜算命）的机会，也就是说他们是为了增加自己的“安全”和“吃饭”的机会——特别是在袭击“内鬼子”即教民以后这种情形就更为明显——而积极参加的。这种参与和归属极为容易，正处于他们的村际社会性结合的延长线上。

475

三 毓贤与袁世凯

毓贤对待排外仇教运动所持态度在第四章及本章中已有提及，这里就其态度再稍作整理。

因山东民教不和而引发的种种事件以及大众运动开展得如火如荼的原因在于外国人一方（外国势力、教会、教民），这是毓贤从自己的经历得出的结论。自从沂州教案之后，随之而来的外国压力不断增强，当时，山东当局欲将拳会活动置于官僚绅士主导下进行控制，编入乡团，毓贤开始从政治上利用拳会活动。对于外国及教会方面的抗议，他开始置之不理，视同废纸，欲把这作为一张政治牌来打，认为利用在自己管束下的大众运动，让大众的反外国、反教会运动来对抗自己所恨恶的外国势力，是达到免受外国势力欺侮目的的有效手段。因此，他接二连三地强调“当以固民心为要图”、“民心可用”。对于“匪”，他采取杀一儆百的手段来防止群体失控；但是为了制约欧美列强，在某种程度上要允许大众的反外国、反教会的活动（自卫性的拳会）存在。这就是他的政治判断，

是他自二十五年（1899）夏以后一贯的政治取向。“山东巡抚部院‘保清灭洋’”的旗帜，对他而言就是在他自己的政治取向下，该大众运动所表现出的遵从。每每听别人这么说他就感到“自喜”，这就是明证。不仅如此，这也直接表明了他厌恶外国的情感。

毓贤之所以能够对拳会实行宽容政策，正如前章所述，那是与北京中央政治取向背景有关，因为他与中央保守派保持着人际关系，特别是与载漪、刚毅联系甚密。后来，载漪、刚毅等在反外国、反教会群众运动高涨时期，将其拉入自己的阵营，作为在中央政界争权夺利的棋子来利用，力图巩固自己的权利和地位。[①] 毓贤站在了历史潮流前面，正因如此，他推行的政策总能指望得到中央保守派、清流派默默的支持。[②]

对于平原事件后毓贤的这种姿态以及由此引发的十月鲁西北 476
一带的义和拳活动，引起了公理会庞庄教会和临清站的危机感。他们接连不断地与美国驻天津领事、驻芝罘领事、驻北京公使康格（Conger）联络，诉说自己处于极其危险的境况，要求北洋大臣即刻给山东巡抚去电，迅速进行镇压。[③] 马天恩主教也给北京法国公使打电报，向总署施加压力。法国公使毕盛（Pichon）说“据东抚电语，或确查，或派兵，均系饰词。……贵（总理）衙门迭次行文电知东抚遵办，迄今毫无施行。其中定有欺蒙之弊。且欺蒙之责归咎何人，应由贵衙门查究惩办”[④]，矛头直指毓贤。康格接到强硬的芝罘领事及庞庄教会、天津领事的请求，也向总理衙门提出了抗议，说毓贤反而将镇压匪徒的官兵以“擅杀之

---

① 李剑农：《戊戌以后三十年中国政治史》，中华书局 1980 年版，第 28 页。

② 有关这一点，李宏生《毓贤与山东义和团》（载《义和团运动史讨论文集》，齐鲁书社 1980 年版）作了比较全面的考察。

③ 《档案史料续编》上，第 471 页，“总署为美使称东省不办教案希即确查事致毓贤电”（光绪二十五年十月二十五日）。

④ 《档案史料续编》上，第 469 页，“附件一，法使为平原各案务须切实弹压事致总署照会”（光绪二十五年十月十四日）。

罪”论处，“以致该匪仍旧蠢动”，“东省竟置若罔闻”，要求严令其保护传教士及教民的生命安全。[①] 对此，毓贤接到总署的联络后反驳说“该教士以谣言为实事，美使不察，竟听其词，烦渎贵署，殊出情理之外”，“转告美使，勿轻听教士，并饬教士约束教民为要”[②]。但是总署以“美使向不多事，所言似非无因”[③]为由予以驳回。

十一月初三日，康格致书总署，说“如昨日所言，若山东巡抚不能统制‘暴徒’，保护宣教士和外国人的话，应该撤换，派一个能干的人代替他的职位。如果他兵力不足，我们或可从天津调遣训练有素的军队前去协助”[④]。暗示总署启用六月底已经回到天津小站的袁世凯及其武卫右军。袁世凯率领的是一支由七千人组成的近代化军队，在欧美国家的外交官眼里，他是位开明、果敢、有能力的军人[⑤]，在这危急形势下，那是唯一可以信赖的人物和军队，受到众人期待。当荣禄知道这要求是欧美外交团的共识时，便极力推荐任命袁世凯为山东巡抚署理。[⑥]

477 翌日即初四日，上谕下达，电报要毓贤：“来京陛见，钦此。”

---

① 《档案史料续编》上，第471页。烟台领事佛拉威胁说，如果巡抚不能保护宣教士的话，那他们将来保护。（弗拉十月十三日致毓贤电，Esherick，*The Origins of the Boxer Uprising* p. 268、401.）这些当地领事的报告支持着美国公使的强硬态度，这显示前一章所述在沂州教案中萌芽的美国宣教士方伟廉等的强硬意见开始推动美国外交。向佛拉提供有关义和团信息的是济南的宣教士韩伟廉（W. B. Hamilton）。（John. J. Heeren，*On the Shantung Front*，The Board of Foreign Missions of the Presbyterian church in the U. S. A. 1940. pp. 120—121.）

② 《档案史料续编》上，第473页。二十五年十月二十七日，毓贤电。

③ 《档案史料续编》上，第474页。二十五年十月二十九日，毓贤电。

④ FRUS 1902. vol. 2. pp. 77—84.

⑤ Blue Book. China. 3（1900），No9. 窦纳乐致索尔兹伯理函（《英国蓝皮书有关义和团运动资料选译》，中华书局1980年版，第2—4页）。

⑥ 《袁世凯与兄世廉书》（载《山东近代史资料》第3集，第226页）。“弟又幸得荣相之特保，补受山东巡抚，于初六日谢恩出都，十七日接抚篆，所有武卫军右营仍归弟节制”。这推荐或许是对戊戌变法时，袁向荣禄透露了变法维新计划的一种回报。

初五日，毓贤回电说："俟袁中丞接印，遵即北上。"[①]当天，美国公使在致国务卿海约翰（John Hay）书中说道："我很高兴地向你报告：昨日武卫军袁世凯将军受命出任山东巡抚代理。他是个能干、勇敢的人，与外国人交际甚广。相信皇上赐予适当的谕旨后，则扰乱即可停止，秩序马上就能恢复，我们希望如此。"[②]

自沂州教案以来，美国对于在中国的宣教士们的请愿一直持慎重态度，现在也终于开始施加外交压力了。自侵占菲律宾以后，美利坚合众国的帝国主义面貌开始显现。在美国公使背后起着极大推动作用的是恩县庞庄教会。美国公理会宣教士分为两派，这在第四章中提到过。在直隶、山东的其他宣教士认为这些大众运动犹如一烧即尽的灌木林火灾，不久就会烟消云散的，而庞庄教会则是唯一慎重对待的教会，接二连三地给美国公使打去紧急电报，强烈要求外交庇护和政治保护。[③]

手握武卫军就任巡抚代理的袁世凯踏上了赴任之途，十一月十九日到达德州，与视义和拳为邪教、主张对其镇压的吴桥县知县劳乃宣进行了会谈。之后，他打电报给北洋大臣裕禄，说劳乃宣提出的"惩办拳匪"六条方案"颇为中肯"，要求上奏朝廷。[④]因沂州教案，袁世凯自到达德州之日起，就对毓贤采取的方针进行了严厉指责。[⑤]在赴任之际，他认为当务之急是镇压义和拳，保全对外关

---

① 《档案史料续编》上，第457页，毓贤电。此电文日期为"十月初五日"，但应是"十一月初五日"。

② FRUS 1902. pp. 77—84. 康格致海约翰函。

③ Sindy Forsyth, *American Missionary Community in China, 1895—1905*. East Asian Research Center, Harvard University. 1971. p. 81. 明恩溥致康格的电报见FRUS 1900. p. 98.

④ 《直东剿匪电存》（《义和团运动资料丛编》二，中华书局1964年版）第64页。劳乃宣"惩办拳匪六条"见《拳案杂存》（《义和团》Ⅳ，第467—472页）。

⑤ "袁世凯致徐世昌函"（十二月初六日）（《近代史资料》1978年第2期）说道："前任一味纵容，并出示讽煽。匪民自谓奉官所允，又为法所不禁，兵吏均不敢逼前，安得不猖獗。"

系。他抵达济南（二十四日）次日就颁布了《查禁义和拳匪告示》①，明确表示了自己的立场。

十一月二十二日，在袁世凯到达前，毓贤处死了朱红灯、于清水、心诚。② 当时传言四起，说袁世凯以“一意主剿”姿态驾临，因其兄在平原事件中受到了处分，这次他可要诛剿义和拳雪耻泄愤。济南城中，人人怒骂袁世凯是“洋鬼巡抚（foreign devil governer）”。③对此感到畏惧的山东籍京官个个上奏④弹劾袁世凯。朝廷也恐怕“激成大祸”，相继下达上谕进行牵制，告诫袁说“不可徒恃兵力，转致民心惶惑”。处理义和拳“总以弹压（柔和地施压）
478 解散为第一要义”，即使到了不得已展示兵威时，也“不可一意剿击，致令铤而走险，激成大祸”⑤。

尽管深受外国人的期待，但又不能违抗上谕，袁世凯左右为难。他嗟叹到，“到任不过十数日，何至有许多劣迹被人一再参劾也？想必内里一定有人欲倾扎排挤”⑥。因此，考虑到朝廷命令不

---

① “本署抚院钦承恩命，建军以来，统帅重兵弹压镇抚，原不难立加扑灭，究未忍不教字诛。……其已入拳教者，痛改前非，立时解散。其未入拳教者，勿复附从。……缚献首犯者，定与以自新之路，……如执迷不悟，……甘蹈刑章，定当严缉惩治。……倘再目无法纪，持众抗官，大军一临，玉石俱焚，……”（李文海等：《义和团运动史事要录》，齐鲁书社 1986 年版，第 65 页。）

② 据说朱红灯和心诚在毓贤离任前两天十二月二十四日（十一月二十二日）被处死。（陆景琪：《义和团在山东》，第 59 页；廖一中等：《义和团运动史》，第 87 页。）至少二十四日以前，毓贤在任中被处死的是确实的。（《案卷》第 23 页，二十五年十一月二十四日具奏“奏稿一件”中有“于审明后，批饬将该犯朱红灯、于清水、犯僧心诚即本明三名绑赴市曹，即行正法，传首犯事地方枭示”。）平原县的枭示是十一月十七日（《案卷》，第 21 页）。

③ John. J. Heeren, *On the Shantung Front* , p. 122.

④ 《义和团档案史料》上，第 42 页，“翰林院侍讲学士朱祖谋折”中说：“相应请旨饬下……袁世凯，慎重兵端，整顿吏治，勿以意气用事，勿以操切图功。”还有，见“御史横桂鑾折”（同书第 44 页），“给事中王培佑折”（同书第 51 页）。

⑤ 《义和团档案史料》上，第 44 页，“军机处寄署山东巡抚袁上谕”；第 46、47 页“军机处电旨”。

⑥ “袁世凯致徐世昌函”（十二月十六日），参见《近代史资料》1978 年第 2 期。

得不应付，袁世凯暂时先从正面“调和民教”。这是他所说的“治本”。但是，就任以后经历了平阴、肥城事件（白云峪教堂被袭，卜克斯被杀事件）和冠县梨园屯的斗争再起，他的处理手法逐渐向原本所持武力镇压、就是他所说的“治标”倾斜。[①] 十二月十三日的袁世凯奏折充分反映了这一点。[②]

乘此间隙，神拳残余势力又再次活跃起来。他们的活动舞台为曾经活动过的地方，即长清、平阴、东阿各县、禹城齐河等地。

四 波及——卜克斯被杀事件、冠县梨园屯斗争再燃

1. 卜克斯被杀事件

首先，自光绪二十五年（1899）十一月初，大刀会、神拳的活动在朱红灯最早活动过的地方长清县河西地区及南乡活跃起来，开始对齐河、长清、平阴、肥城各县的村子进行侵扰。主要人物都曾在前面提到过（原书第 438 页），有官东岭、朱启明（两人在森罗殿一战与朱红灯共同行动）、明延生（官东岭之徒）、李会先（朱启明之徒）、李继浩（赵官镇人）、李延生（赵官镇人）、王成章（坞头人）等。[③]

十月十九日，赵官镇人李继浩率十余人袭击了长清县辛店屯的教民王鸿庆等六户人家，胁迫他们用银子赎“跟从洋教罪”，请戏

---

① 《山东缉捕纪要》，参见《中国旬报》第 33 期。

② 《义和团档案史料》上，第 56—60 页，“署理山东巡抚袁世凯折”。“所谓治本者何？在于调和民教而已。而调和民教，又在于颁示约章，整顿吏治。臣已出示凯切晓谕”。“所谓指标者何？在于缓靖地方而已。而缓靖地方，又在于清除匪类，化导愚氓。臣已委派济东泰济东临武道吉灿升，……一面悬赏购线，缉拿案犯首要”。

③ 有关官东岭（梁官屯人），《案卷》第 576 页，二十六年正月初二日长清县禀的“自供”、《调查资料选编》第 237 页的各证词、李会先（李家屯人）的供词（《案卷》第 577 页）、明延生的供词（《案卷》第 579 页）较为详细。

有关朱启明，《案卷》第 589、593—594 页的“自供”；关于李继浩、李延生，《案卷》第 581 页、《调查资料选编》第 183 页；关于王成章，《案卷》第 581 页二十五年十二月初六日在平县禀及《筹笔偶存》第 74、76 页都各有记载。

班子演戏三天，去县城申请退出教会，不然的话就杀头。教民们最后同意出银子二百两，其中一半金额通过村长支付了，剩下的作为
479 请戏班子的费用。李继浩给了教民们书面收条。同一天，他们又去了南水坡庄，要挟三户教民拿出罚钱二百六十吊、酒席钱十五吊，更让教民写下“出教文约”。他们在文约中写上为何要抢劫教民的理由，并将这约据呈验“首事”。约据上的签名有赵官镇的李继浩、李延生，秋字庄的艾连昌，律（吕）官屯的汪中之（忠芝），茌平县莫庄的王立言，茌平县白官庄的徐大香等。①

胁迫对方拿出钱来，给对方打收条，在胁迫对方写的“出教文约”上写上胁迫的理由并签上自己的姓名，将此交给代表公共权力的“首事”，这表示了他们丝毫没有意识到自己的这种行为是“犯罪”或“非法”的。反倒可以说，他们认为自己是替官府对犯有“跟从洋教罪”的人实行理所当然的、正确的“惩罚”，或认为是在“代理执行”官府也应该认可的“正义”。

从事件开始的十月末，按年表形式列出以后的发展过程：

十月二十二日　李连江、李开木（大李庄人）等袭击了马官屯的教民，朱启明参与其中。

十一月初二日　李继浩、官东岭、王成章在仁里集附近的辛店屯勒索。

十一月初四日　李继浩胁迫教民办迎神赛会，逼教民出教。

十一月初六日　李继浩、汪昌沅（吕官屯人）、朱启明、官西岭在辛庄勒索。官东岭、朱启明、李会先、明延生、王登云（高唐州官屯庄人）等展开以下行动。

十一月十八日　袭击燕家窑孔家。

十九日　袭击柴家洼教民关禄兴（关老八），索取赎金。

二十二日　三官庙平民魏家、南乡的封家庄、李家庄教民被袭。

---

① “美教士韩威廉上山东巡抚毓贤稟”，光绪二十五年十月二十五日，参见《中美关系史料》，第2604页。

二十五日　大刀会王登云（高唐人）等袭击了肥城县北隅石头沟村的教民。在辛庄诱拐，索取赎金。在孝里集抢掠放火。

十一月二十六日　翟家庄教民被袭。　480

十一月二十八日　薛庄被袭。

十二月初二、初三日　南方寺头庄被袭。盘踞在翟家庄。

（根据《山东义和团案卷》第347—352、576—594页，长清县稟，《筹笔偶存》第51—102页制作。①）

据说这些都是当地大刀会、神拳残余势力的所作所为，“多系卑县（长清）河西及茌（平）、齐（河）等县边界之人”②，但是其中“赵官镇拳匪日胜，赵官镇等庄皆有会厂演习邪术”③，且这次骚乱就是由长清的会厂发起的。④ 这些骚乱的矛头渐渐集中到了平阴县城南十公里处的白云峪教堂，在这场纷乱的漩涡中偶然地发生了卜克斯被杀事件。

十一月十九日、二十日，在清平县张家庙和十里铺，聚集了包括从武城、故城县来的人，共有拳民一千多人。拳民们在二十二日、二十三日分成三股，一股入博平县南乡；第二股是王成章等，向茌平县刘莱寺（琉璃寺）和南镇（再到长清县的徐家楼和潘家店）；第三股向东阿县铜城站，开始分头移动。第三股渡过黄河，摆出要袭击平阴县南部白云峪教堂的架势。⑤ 像是与此相呼应那样，以前在茌平活动、又回到了自己村子平阴县山头庄的甲士卫，也在村里聚集了四百余人。⑥

---

① 有关李连江参见《案卷》第577页；王登第参见《筹笔偶存》第76页，《案卷》第502页。另外，官西岭和官东岭是兄弟。关于关禄兴及前燕窑之事参见《调查资料选编》第171页。

② 《案卷》，第347页；《筹笔偶存》，第81页。

③ 《案卷》，第350页。

④ 《筹笔偶存》，第82页。

⑤ 同上书，第51—52页，马金叙稟，茌平县稟；第55页，马金叙稟。

⑥ 《筹笔偶存》，第53页，马天恩稟；第72页。

白云峪教会“有二百多年的历史了”①，与阳谷县坡里庄一样，从清初就一直存在着天主教徒，到了十九世纪意大利方济各会士接手后，在此建立了教堂，由梅泽民神甫主持，与范开正和庞高媲三人居住在那里。② 教民们在教会会长张树田领导下抱成团，这里与城南胡庄、孔村附近的罗山套为中心，形成了一个较为坚实的教民势力（约两千人）。③ 第三股人马在攻打教堂之前派人前去侦察，十一月二十四日（12月26日）夜，按照侦察所得指引，约有二百人参加了攻击行动。圣诞之夜，教民的庆祝活动通宵达旦，二十四日（26日），大家疲劳地正在酣睡，当夜又下着小雪。拳民们计划攻破这里以后，再进攻坡里庄教堂。但是，教堂方面用石头筑起了坚固壁垒，做好了防御
481 措施，予以反击。拳民有四人死亡，被击退了。这股拳民是远道而来的大刀会，其头目好像是李德胜。同一天，另有一支队伍冲到了平阴县东北面的毛家铺，对设在教民张洪远家的教堂及数户教民家进行了抢劫后就盘踞在那里，专门注视白云峪教堂。④ 二十五日，肥城县北隅石头沟村的“学教房”及教民受到了外来“匪徒”（高唐州的王登云等大刀会）的攻击。⑤ 同日，可能参加了攻打白云峪教堂的残余部队聚集在东阿县姜家集，准备再次向白云峪教堂发起进攻。⑥ 二十八日，没有参加攻打白云峪教堂的甲士卫等火烧了城北三里处袁儿庄的教堂，烧死一名妇女，接着袭击了桥口（十二月初一日）、孔村附近的王家庄、罗山套（初二、初三日）等处。⑦ 初三日，渡过黄河而来的三四百人聚集在山头庄，高喊要向白云峪教堂复仇。⑧ 就在平阴县展开的一

---

① 《调查资料选编》，第99页。
② 《筹笔偶存》，第83页。
③ 《调查资料选编》，第180页；《案卷》，第554页。
④ 《筹笔偶存》，第58、59页。
⑤ 《案卷》，第502页；《筹笔偶存》，第60、159页。
⑥ 《筹笔偶存》，第55页。
⑦ 同上书，第69、84页。
⑧ 《筹笔偶存》，第74页。

连串拳民袭击行动中，宣教士卜克斯涉足其中。

十一月二十六日，在泰安的英国安立廿教会（Society for Propagation of the Gospel）宣教士 S. M. 卜克斯接到平阴县城南关总会负责人 H. 马休斯（H. Mathews）的来信，说平阴发生了暴动，特别是靠近黄河地区更甚。于是，卜克斯急忙回头，于二十七日一早赶往平阴，在肥城过了一夜，二十八日在风雪交加中再向西进。来到张家店，遇上了移动中的茌平县拳会的恩县人孟光文、小五高姓、肥城拳民吴方城、吴继明等三十人，卜克斯被他们逮捕。

张家店附近小店村一带，在光绪二十四年（1898），以神拳师陶富春等人为首建立了大刀会，学习神拳和医术，与外地的大刀会有联系，茌平县拳民以及赵官镇的李继浩也来到了这里。不知是因为卜克斯说了毛家铺的张洪远会为其支付赎金，还是为了要把卜克斯交给占据在毛家铺的拳民（大刀会），总之，他们暂时将卜克斯带到了毛家铺。但是张洪远因二十四日的袭击逃走了，不在村里，他们在聚集地的庙宇里也未遇见主力队伍，无法交人，于是便原路折回，来到下井子，在那里遇上了李潼关。傍晚，被绑在木桩上的卜克斯乘李潼关正与拳民们在饭店吃饭的时候试图逃走，被他们发觉，他们骑马追了上来，一阵乱打将卜克斯打死。孟光文还用刀把卜克斯的头割下，并将其头和身体弃置在沟里，然后逃走。[①] 482

翌日即二十九日，事件由地保卢秀营报告了知县金猷大。三十日，知县赶赴现场，之后派出武卫右军的骑兵，对肥城、平阴、东

---

① 关于卜克斯被杀事件现存有诸多记录，有“英国档案馆所藏有关义和团运动的资料——英国驻华公使窦纳乐致英国外务索尔兹伯理大臣信件、附件、柏郎关于英国教会牧师卜克斯事件的调查报告”（F. O. 17/1411）（《近代史资料》1954 年第 2 期）；《义和团档案史料》上，第 65、66、76 页各史料；《案卷》第 578 页李潼关供词；《调查资料选编》第 172—174 页；《筹笔偶存》第 55 页以下；Rev. H. Mathews 报告（Missionary Archives；V. Purcell. *The Boxer Uprising – a back – ground study*, Cambridge U. P. London. 1963. pp. 290—291）；陈吉甫《肥城教案始末》（《肥城文史资料》1986 年第 1 辑）等。

阿各县进行了彻底搜查。前后共逮捕五名犯人。卜克斯的尸体入棺后埋葬在平阴县南关教堂，三年后的光绪二十八年（1902）又在此建立了“洋牌楼”。但是，事件的处理是按照光绪二年（1876）处理马嘉理事件的案例，通过英国公使邀请上海副领事前来“观审”，在济南的审判及交涉结果，判处各犯——孟光文、吴方城（斩，绞监候），李潼关（监禁，病毙），庞燕木、吴经明（徒刑）；赔偿教堂建设地五亩，支付建设费用九千两、纪念碑费用五百两，才最终了结案件。[①] 不可否认，事件的处理对英国方面是作了些让步的，但是从过去同德国的交涉来看，德国外交和英国外交尽管有所不同，但是分析一下袁世凯的就任经过、弹劾势力的存在及与英国上海副领事的交涉，袁世凯也表现出了政治上的考虑和抵抗，可以说是比较务实的处理，未必可以断言是“媚外”[②]。不过，这种对外的态度，在当时激进的反外国气氛越发强烈的形势下，就显得较为柔和了。

补论　攻打罗山套教堂

翌年即二十六年（1900），这一地区再次受到了义和团的攻击，成为义和团执意攻打的目标。二十六年（1900）七月对罗山套教堂的攻击，是因为前年攻打白云峪教堂失败，而白云峪教堂的防御又有了进一步加强，故而这里成了义和团新的攻击目标。他们聚集了鲁西北神拳及大刀会的全部残余力量进行攻击，这股力量的

---

① 《义和团档案史料》，第77页。

② 李宗一的《袁世凯传》（中华书局1980年版）是中国具有代表性的研究，认为袁的处理手法是“媚外”的，完全满足了帝国主义蛮横的要求（第81页），这可以说是中国官方的历史认识。英国在外交上是如何处理基督教宣教问题的、是否像德国外交一样利用了它呢？还是不同呢？缺乏进行慎重分析的态度，不分青红皂白地一概而论。当时，英国驻上海副领事甘伯乐的确提出了一些可以说是过分的要求，但是遭到了袁的抵制而收回了。按德国方式来开展帝国主义外交是一种选择，但英国没有采取这种外交手段。

总头目是博平县的赫虎臣[①]（不过，他自己并未参加）——他虽为绅士名门之家，然习神拳，与长清县人邢兆陆交际颇深，在当地德高望重，而实际上的领导人则是邢兆陆、邢兆复兄弟（原书第440页），他们曾于二十六年（1900）三月至六月间，在博平、茌平以数百人之众对教民进行了袭击，而此次则将矛头指向了平阴，且高唐、茌平、夏津、平原、禹城、东阿、聊城、博平各县的拳民也相继加入了进来。最初，在六月二十八日至七月初七、初八日，有一 483
千人渡河聚集在平阴县城附近的甲士卫山头庄，求得甲士卫的援助后，在毛家铺和城南的胡庄（建有教堂，教民八百人）以及有教民的村庄大肆掠夺、放火、诱拐、索取赎金等。七月十三日袭击了

---

① 赫虎臣领导的博平县拳民确实参加了这次斗争，说是赫虎臣之后也到了那里（《案卷》，第547页；《筹笔偶存》，第414页），但他本人并未参加。

赫庄的赫家是名望之家，祖父赫文律是贡生，父亲也是稟生。拥有八九十亩地，可以说是个富裕之家。虎臣（1878—1943年）二十二岁时学习来到附近谢庄的邢兆隆（长清县尤庄人）等人的神拳（大刀会），与邢氏兄弟交往很深。因此就成了赫庄周边的头目了，他未去罗山套，而是在自己的地盘一直保持着势力。情况如下（《案卷》，第373、384—386、388、495页）。

光绪二十六年六月中旬，他将二百人左右的拳民聚集在聊城与博平交界处的杨村，当时附近发生了强盗伤人致死事件，官军出动，他欲“杀贼立功”，协助官军逮捕了五名罪犯，还“率众跪迎道左，申请北上（到天津打仗）”。因为当时采取的政策是，五月二十六日接受谕旨，在山东各县奖励拳民，其后六月中旬，便让他们赶赴前线助战（《案卷》，第613页，见注225）。因此，将赫虎臣带到东昌府后，知府赐予他赏金一百二十，作解散之用，说这些人“自先安分，绝非为匪不法”，知府考虑到赫家的声望而对其加以保护，并将其手下一二百人编入了东昌府新招募的官军之中。于是，风闻赫虎臣因此成了“官军之长”，使其威望更增，“暗中仍结党横行，如虎添翼，远近皆畏之”。七月，博平知县彭宝铭欲利用赫虎臣的名望解散拳民，设法笼络他，当时赫说，拳民之中有“武拳”和“文拳”之分，武拳凭他自身的威望可以解散，而文拳则是“冒充拳民”引起骚乱，故想予以逮捕（《案卷》，第388页，参考第一章注143）。

然而，因七月十六日的罗山套事件，赫虎臣的名字被公布于众，泰安府的报告透露了他是二三千人之头目（《案卷》，第495页）。不过，似乎并未进行积极的镇压。到了闰八月初，事态发展到赫虎臣为救回被捕的同伙而在博平县韩庄与官兵冲突的地步（《调查资料选编》，第184—188页；《案卷》，第391页）。其后是被官府收了监还是逃到了峄县一带，未详，总之他避开了处罚，1943年死于家中。他因其家庭的声望和知府洪用舟的轻率失误救得一命。

卜克斯生前所在的南关教堂。终于在十五日，第二批共两千余人聚集在城门之外，叫喊开门，要求借贷食粮——当时义和团已经得到了公认。十六日，邢兆陆等率千余人奔赴四十里以外的罗山套教堂，攻打为避难退居在山顶石圩的七八十个教民，但是未能攻破。胡庄教堂的高司铎率领六七十名用来福枪武装起来的教民赶来救援，解了围。神拳方面则死了有三十余人，败退而去。①

关于这场包围战的情形有如下记录："该教民人等站圩垣上居高守险，以光赤妇女数人（向着拳民方面）破其邪术。"②有记录称同样情况在其他事件中也有发生，同年七月，陵县固守在刘家寨的教民们面对进攻，"该教民男女上穿白衣，下身露体，均在土围之上开放洋枪抬炮，扬威待敌"③。在这里也可以看到这样的观念，就是将女阴（下半身）视为一种污秽威力来破义和团的超自然法术。关于此类宗教观念的二元对立构造，在第一章附论"乾隆三十九年王伦清水教叛乱小论"中已经作了较为详细的论述。

且说向茌平县琉璃寺方面移动的王成章第二股拳民于二十五年（1899）十一月二十三日抵达徐家楼、潘家店，但其后动向不明。二十七日在琉璃寺，罗洪（会）英④、于福堂、徐福和尚⑤等二三百人一起聚集，准备揭竿而起。然而，于二十八日受到了马队的袭击，未及抵抗于福堂就被捕了，大家不得不溃散而去。经此失败，

---

① 有关攻打罗山套教会，参见《调查资料选编》第179—182页；《案卷》第543—563页各稟及第141页；《拳祸记》下第429页。

② 《案卷》，第547页。

③ 《案卷》，第319页。

④ 罗会英（高唐州琉璃寺人，三十余岁），同于清水相熟，后又分道扬镳（参见本文）。《调查资料选编》，第226页。

⑤ "查和尚徐福法名诸福，俗家姓白系博平白庄人，自幼在县境三里堂出家。二十四年间，徐福潜回原籍，与族人争继涉讼，被师广鉴查知，遂令还俗，徐福遂流而为匪"（《案卷》，第398页，本文已有叙述）。当时二十五六岁，神拳开始流行，于是他便习拳，并走出寺庙开始活动（《调查资料选编》，第221页）。

徐福、罗会英转移到了与禹城县交界处的杨家圈，一方面以禹城御桥韩庄教堂为袭击目标，一方面与堂邑县的游匪结为一体，徐福在这些地区逗留了一段时间。

同一时期，十一月二十五日，张家庙及高唐州的童家庄、董庄三地的拳民会合在十里铺，说是要攻打御桥韩庄教堂。二十六日，二百 484
余人袭击了夏津县贺屯的教堂和教民，与官军接战后回到高唐。为首的是董洛四（董兆山，高唐州董庄人）和王介臣（茌平人），董曾经在茌平参加过攻打洋楼张庄的行动。[①] 贺屯教堂于十二月初六日也受到攻击。[②] 据说董洛四于十二月将会同琉璃寺的罗红（会）英共同行动。[③] 由此可见，十一月二十六日的贺屯、二十七日的琉璃寺两次事件，记述虽分先后，但属于相互关联的一系列行动。

就这样，平时在村里拳场庙堂等处练拳的数十人至上百人的集团，一般通过传帖相互联络采取联合行动。义和拳并没有远离农村生活，建立一支能够与要打倒的目标相抗衡的军队，而是固守在农村社会，一味地力图去清除那些闯入自己生活圈内的洋人势力即教堂与教民的污浊。到了二十六年（1900）六月，拳民们去参加天津攻防战，与洋人战斗。应该说，实际上是中央政府想要动员这些民众北上。

我们来看一下光绪二十五年（1899）十月底至年末，其他各地的动向。

齐河县 十月底至十一月，首先是大冀庄（美国方面的教堂所在地）、程子坡庄、官庄、辛庄、杜家寨各村受到了来自西北禹城县边境“刀匪”的侵袭，七村共有二十八户教民受害。[④]

大冀庄于二十六年（1900）六月再次受到攻击。当时进行攻击的神拳是“邢姓师兄”即邢兆陆、邢兆复领导的刘中甲、孙子

---

① 《筹笔偶存》，第72、60页。
② 《筹笔偶存》，第100页。
③ 《案卷》，第466—467页。
④ 《案卷》，第205页。

宏等集团，同时还袭击了禹城的杨家圈。接着，他们于二十六年（1900）七月越过平阴县进入泰安县驾庄，意欲攻打教堂。提交给该庄团长的名片上写着“义和团刘中甲、孙子宏……同拜”，声称要“保清灭洋”①。他们由齐河、茌平、博平、恩县、临清、平阴等地的拳民组成，迂回在黄河南北辽阔的区域，攻击一些零星的教堂以及有教民的村庄。

二十五年（1899）十二月二十日，齐河、禹城县境的千户屯遭到“拳匪”的袭击。其中一个成员叫石来法，齐河县人，为王立言一党之“会匪”，他供称“从前学过神拳，近又从曹州人刘田、杨得升们学大刀会”②。其“大马子”刘知闻是曹州菏泽县人，“三马子”姓吴。③据称，集团之中“有曹州、齐河人口音”④，故可知鲁西南大刀会成员也有人参加其中。“马子”在此既是巫师也是头目。从中可以看到“神拳”、“大刀会”、“马子”等各种因素已融合在了一起。

485

如何解释该事例中神拳同大刀会之间的关系是个问题。周锡瑞用这个例子来证明神拳与大刀会是两个不同的组织，但笔者难以苟同。这一事例，第一，证明了在鲁西北曹州大刀会与神拳是交叉重叠的；第二，石来法之所以学了神拳后又学习大刀会，应解释为他是由简易化、大众化的神拳入门，进一步去学习更难学、含义更深、更正宗的大刀会武术。在第一章中已经论述过，笔者认为，神拳是大刀会在向外扩张的过程中简易化、大众化、巫教化的形态，故从这个事例可以看到，曹州人在鲁西北出现——前述攻打禹城御桥韩庄教堂的王立言“神团”中也有曹州人——不如说是理所当然的，而且，正如论述梅花拳时所说的那样，习拳者学了简易化、

① 《案卷》，第499页。
② 《案卷》，第211、216、245页。
③ 《案卷》，第207页。
④ 《案卷》，第243页。

大众化了的神拳之后，再要想学习“元祖”、“奥义”的大刀会，也是顺理成章的。这个例子甚至可以说反而证实了笔者的观点。

禹城县 十一月十三日，窦庄的教民受到了同村“刀会”成员的抢掠，被放火焚烧。围绕村子建醮费用的支付问题而引起的纷争成了这次事件的导火线。[①] 同日，东孙庄也遭到了拳民的攻击，但那是茌平县十里铺的吕亭选等干的，吕是王立言的徒弟，像是受其指使的。[②]

王立言当时在高唐州李家集建立了据点，除了十月十九日的长清县辛店屯事件（原书第478页）、攻打禹城御桥韩庄教堂（十月二十六日、十一月十六日）之外，还在禹城县下对姜家庄进行抢掠，并对教民们进行了十数次攻击。为此，在年末之前，受害者包括四十一户教民在内，共有五十五户人家。王立言其后撞入了袁世凯撒下的捉拿头目的间谍网络而遭逮捕，被处死刑。[③]

平原县 十一月初，宋庄、苇子园、老唐庄等地的教民被袭。[④] 十二月十二日，陈家楼匪首陈茫仔纠集马家坞的拳民马训、王智等袭击了卢家庄教民，强行索取金钱。[⑤] 马训（二十岁）在杠子李庄的李法仁等在其村开设的“义和拳厂”学拳。 486

有关杠子李庄拳民之后的情况，只知道二十六年（1900）七月杨

---

① 《案卷》，第241、243页。

② 《案卷》，第245页。

③ 《中国旬报》第33期《山东缉捕纪要》；《筹笔偶存》第136页，“对光绪二十六年正月二十七日到济南府稟的批文”。据说王立言被捕后，“王立芳”为总办继续开设拳场。

④ 《案卷》，第596页。

⑤ 《案卷》，第246、596页。据前揭焦力军论文说，马训（1879—1943年）系平原县腰务村人，拥有田地四亩半，算是贫农。光绪二十五年六月，拜李长水为师加入了义和拳。在这次事件中被捕入狱，三年监禁后出狱。据说在1927年组织了红枪会（有震、乾、坎三门）。王智为临邑县庞河人。陈茫仔（1866—?）则是平原县陈楼人，原是“穷光蛋”，二十五年在马训的腰务村拜坛加入义和拳。所有地仅八九亩，为村中“地方”。

传文带领手下二十人左右进行过活动。[①] 二十六年（1900）二月，明恩溥向当局通报说，正月里董路口的祖五升在恩县设拳场被捕后，平原拳民倡导“散帖招聚多人，杀绝教民，一概不留”，为首的是李长水、史（施）砚田、张玉琢。[②] 施砚田是庄长，原本是武秀才，平原事件中积极地在朱红灯等人与官军之间进行斡旋调停，而今日却成了匪首，这究竟是怎么回事呢？二十五年（1899）十二月十日，济东道道员述称：因祀（施）砚田等三人“平日颇取信于拳匪，拟招致三人，即着分途劝解（拳匪），访办匪首，以仰副兼用绅士之意”[③]，因此被官府登用为“团头”。随着与庞庄教会的关系逐渐恶化，于是便受到非难，被说成匪首。可能是这件事使他成了义和团。或许是由于这些因素，明恩溥便提出了义和团“团练起源”之说，这个问题有待下面论述。施砚田等人在义和团得到公认后的二十六年（1900）八月，威胁教民，迫使他们“反教”学拳。[④] 但当时的清朝政府已经舍弃了义和团，不久他便被知县出于政治考虑而割舍，并被逮捕，处以死刑。[⑤] 这就是受政治作弄之人的命运。

2. 明恩溥“团练起源说”的秘密

根据明恩溥的活动来分析他有关义和团“团练起源说”的言论，就会发现其中存在着一个根深蒂固的问题。他的论点，由于当时山东当局采取了乡团化政策，所以看上去很是正确，但是以目前为止笔者所进行的实证性论述来看，显而易见，“团练起源说”不能成

---

① 《案卷》，第603页。据前揭焦力军论文说，杨传文于光绪二十六年前半，在平原、高唐一带活动。

② 《案卷》，第601页；《筹笔偶存》，第167页。有关祖五升请参见《案卷》，第598页。

对于明恩溥的这一抗议，山东当局记录称“李长水原系拳匪，张玉琢、史（施）砚田亦并非著名首要，亦无为匪实据”（《筹笔偶存》，第167页），这也可以作为此事的一个证明。

③ 《筹笔偶存》，第85页。

④ 《案卷》，第342页，光绪二十六年十月二十八日，陵县禀。

⑤ 《调查资料选编》第232—233页中各证词反映了他被姚知县骗了。

立。即便如此，1901 年出版的《动乱中之中国》（*China in Convulsion*）一书——他在这本著书中提出，中国如不进行根本上的改造将会再次给世界带来危险，因此应在中国彻底地推行让中国人信奉基督教的尝试，给予他们新生活的特效药——中，他为什么要强烈地 487
否定劳乃宣的“义和拳教门源流考”，说乾隆嘉庆时期的义和拳与清末的义和拳的名字一致并不表示起源一致，而提出了“团练起源说”呢？这是因为他有否定劳乃宣观点的需要。明恩溥不能容忍无意镇压拳民扰乱的山东地方政府（毓贤），他试图通过美国政府的外交压力来保护在华的美国教会，以他的立场来讲，应该是团练起源说。为什么这么说呢？因为团练是地方官府批准的公共组织，如果是起源于团练的组织引起骚乱攻击教民的话，那么就可以强烈追究清朝政府、地方政府的责任了。美国政府因此可向清政府施加外交压力，于是保护在华的美国教会也就名正言顺了。然而，如果采取劳乃宣及傅恒理有关白莲教、秘密结社起源说，清朝政府及地方政府的对外责任将会减轻，也就难以追究其咎了，因此也就难以要求美国政府的外交介入。更为了将自己向在华美国外交机构施压和提出此类要求的举动正当化，他也必须提出“团练起源说”。而且，从其功能来看，他的“团练起源说”对于美国公使康格向总理衙门施压罢免毓贤的行为即通过外交压力干涉中国内政，也赋予了一种正当化的理据。如果说康格外交是帝国主义外交的话，那么明恩溥的“团练起源说”则起了铺设和引导作用。进而言之，他的论述还起到了这样一个作用，当时的美国国务卿海约翰发表“门户开放宣言”，设法进入中国，他们和康格要将合众国军队作为八国联军之一派往中国内地，明恩溥以自己作为一个在华亲身体验过动乱的美国宣教士所具有的“权威”性证词，使得美国外交在舆论上得以正当化。他要求采取帝国主义式的行动，而他的论述又赋予了帝国主义采取行动的正当理由，不得不说这其中很有问题。他的论述进而在其后的历史中，成为美国电影《北京的五十五日》（在日本公映的片名）所

表现的美国式“论调”的支持者。而与明恩溥在同一教会，有着同样经验的傅恒理牧师的证词以及秘密结社“大刀会起源说”——关于这一点，第一章及本章第一节已有论述——却被埋没下来，不见天日。那是因为，明恩溥的观点博得了美国人的欢心。

“团练起源说”的秘密就在于此。其后历经上百年，“义和团
488 的起源究竟是团练还是白莲教这一问题”才揭开了其神秘的面纱。明恩溥的话语与劳乃宣的说法一样，都是“为我所用的论调”，因此，他们所关心的是如何自圆其说而不是历史事实如何。“名字的一致并不证明起源一致”，这作为一般命题来讲是正确的。但是，能否以此命题来否定劳乃宣的说法又是另一回事。尽管明恩溥如此主张，但并未提供任何对其言论有利的实质性的根据。明恩溥当时在现场，但未必他所说的因此就是正确的。周锡瑞引用这颇有问题的明恩溥的言论，以为那就是客观的判断、权威性的正确观点和方法，还用来作为自己论点的依据，以此来批判我们这些赞同“白莲教起源说”的研究者。他的那种口吻，显示了他对明恩溥言论的问题性和狡辩性修辞毫无察觉。而且随着他对明恩溥言论的依赖越多，对明恩溥的批判也就越不能彻底。要克服 E. W. Said 所谓 orientalism 的问题并不是像嘴上讲的那么简单。

3. 冠县梨园屯斗争再燃

光绪二十五年（1899）十二月，冠县梨园屯附近又重新燃起了斗争火焰。

十月，一些不安的动向已经依稀可见。十二月初六日，有两百余人声称是“神拳”、“大刀会”，涌向邱县境内的常（家）屯与教民发生冲突。[①] 初七日发展到有五六百人，眼看就要占领村子了，可他们却一下子退向清河县，并于初九日再次涌来，放火烧毁

① 《筹笔偶存》，第 106、107、142 页。

教民的房屋和教堂，并俘虏了正在警戒的两名官兵及许姓教民。[①] 这次行动可同下一章所要论述的十一月直隶东南部的动向联系起来看，他们都是些聚集在邱县所辖吴（魏）家寨、常屯附近，准备攻打梨园屯进行报复的人。他们还约了东路的千余人，但好像没能会合。不过，“十八魁”之一的阎书勤却在其中，拳民聚集有三百至五百人，高庄、孙庄也有出现。[②] 匪首有牛壑子（即牛霍子、牛九洲，常屯人）[③]、孙汉章、高珂、高小麻（高元祥）、高五杈子（高五插子）等（参见第三章十八魁表），威县人王玉振也是匪首之一，还有叫王十（王洛双）的人也参与其中。

十一日下午，这五百人左右的拳民攻打梨园屯。在离村子两华 489
里外的地方与官兵对峙，王十（王洛双）首先在阵前将被捕的官兵斩了首，拉开战端。[④] 拳民们虽用抬炮攻击，但被击退，有六七人死亡，并受到官兵的追击，他们逃到干集附近，再向王世公（在这里杀死了被俘的许姓教民），进而朝清河县小屯方向逃走。[⑤] 杨计海（南宫人，二十五岁）被捕后供称，这个集团的头目是阎书勤，王玉振（王裕振、王洛金，威县人），李玉可（李裕可，冀州人），牛霍子（常屯人），宋万山（不详）及董姓和尚。[⑥] 集团的成员构成显示，不只是十八村的阎书勤等，还纠集了威县、广宗、南宫、冀州等直隶境内的拳民，是一次联合行动。阎书勤等人在翌年即二十六年（1900）六七月再次揭竿而起，我们在考察这事件之前，先围绕“王玉振”的动向，来看一下拳民联合行动的情况。

---

① 《筹笔偶存》，第97、117页。

② 《筹笔偶存》，第87页；《案卷》，第354页。

③ 《调查资料选编》第320—321页中有关于他的传说。

④ 被捕的是勇目曹中明及勇丁张金得。东昌府知洪用舟将杀害勇目曹中明看做是“仇官”。“伏思匪徒始而仇教为名，今则仇官，妄杀勇目，日肆枭张，势将不可复问”。（《案卷》，第385页，东昌府稟。）

⑤ 《案卷》，第458页；《筹笔偶存》，第115页。

⑥ 《筹笔偶存》，第100、105页。

光绪二十六年（1900）二月初，梨园屯教会会长王金铃（龄）声称听闻“逸匪阎书勤近与威县匪首王玉振，又有邀集卫河两岸拳匪前来报仇之说”①。二月初九，王玉振与徐福和尚、朱西蚣、朱士和、陈光训、邢殿五等人，各自率领党羽进入茌平、博平的司家营一带，袭击清平县边境的村子，绑架教民。② 关于徐福和尚前面已有提到，他在此之前的二月初七日，先率领了五六十人由长清县潘家店、胡家楼进入茌平县王鲁店，当天到达了博平县胡子屯。初八日，继续西进；初九日在博平的司家营与王玉振等人会合。③十日，他们进入清平县，经高唐州境内，十一日晚到达贺屯附近的张屯。目的地是武城县（十二里庄教堂?），但当时受到了官兵的追击，十三日进入武城县杨庄后，就盘踞在玉皇庙里。因受到武卫右军马步前队及东字前营、左营中队的猛烈攻击，王玉振等二十余人被击毙，十一人被捕。④ 这次自平原事件以来的“真正的战斗”，成了袁世凯向全省夸耀武卫右军卓越的战斗能力的机会。此后，拳民运动便逐渐四处受到掣肘。

据说王玉振是因为与清河县的某个村有仇，想要报复，这是他的原本动机⑤，但长清县人王黑跟他学“神拳”⑥，因此随着鲁西北神拳向北方扩展，于是王玉振就加入到运动中去了。从这次联合
490 行动来看，各地神拳集团之间——威县和长清——有着相当紧密的联系网络。而且有一个特征，就是不仅王玉振这一事例，光绪二十五年末到二十六年（1899—1900），各地“土匪”集团都一起参加到仇教活动中来了。二十六年（1900）六月以后的阎书勤等人重

① 《案卷》，第359页。

② 《山东缉捕纪要》（《中国旬报》第33期）；《筹笔偶存》，第165页；《案卷》，第358页。

③ 《案卷》，第582、360、394页。

④ 《调查资料选编》，第296—297页，《山东缉捕纪要》。

⑤ 《案卷》，第837页。

⑥ 《筹笔偶存》，第263页。

新开展活动，显示着这些活动仍在社会基层蔓延。

在时间上虽稍有抢先，不过下面我们还是先来追述一下当时的状况。

补论 光绪二十六年（1900）的冠县梨园屯斗争

赵三多到北方尚未回来的那段时间，在东南代牧区，斗争已开始扩大，还出现了王玉振那样的“神拳”。据郭栋臣说，当时临清的“土匪”曲亭皋（高）竖起了旗帜，号称是“赵（三多）的徒弟”，聚集了千余人；临清城西的甄二（土匪）也聚集了千余人，也是打着“老赵（赵三多）的牌子”。据说黑刘村（曲周县飞地）的王三瞎子、刘同等赵三多的弟子也参加了，于是吕集的土匪、饥民、地痞、流氓等七八百人也参加了进去。[①] 二十六年（1900）春夏两季的旱灾（粮价暴涨，秋苗未播种）[②]，促使那些认为加入了就有饭吃的人参加进来。例如，馆陶县土匪谭宗顺等在直东交界地区为“杆子头”，“平日做案累累”，拳会（义和团）得到了官方认可后，谭等人相继入会，在曲周、临清、邱县一带活动，于是饥民也加入了进去。[③] 接着，这些团体就参加了六月攻打威县魏庄

---

① 《调查资料选编》，第271页。

② “卑属雨水稀少，粮价日增，秋苗未播种，人心惶惶，由此以北旱象尤甚”（《案卷》，第364页，二十六年五月十九日东昌府禀），还有“天时亢旱，贫民过多……义团……实皆无业穷民，居其大半……茌、博一带……田间土脉焦枯”（同书，第366页）。在这种灾害的背景下，开始了“均粮”暴动，“本年自春徂夏，雨泽衍期，麦收既嫌歉薄，秋禾迄复未种。屡经卑职设坛祈祷，终未获沛甘霖，民心惶惶，于是饥民纷起均粮”（《案卷》，第435页，二十六年六月二十日馆陶县禀）。可以说仇教斗争与均粮暴动重叠在一起，这是当时临清周边地区运动的特征。另外，《案卷》第457页有“匪产多在红桃园、小李固一带，本年该处地势亢旱，秋稼歉收，民情亦形困苦”（二十六年十月十八日冠县禀）。

③ 《案卷》，第438页载：“聚人愈众，扰害愈凶。各持军械，饥民往投者不带器械不收。所至强索硬取，势甚披猖。”（《案卷》，第435页）另参考《案卷》第376页记述。

491

图 5－9　马（家）庄教堂［1990 年重建］

圣堂正面的“万有真原”原是康熙皇帝赐与耶稣会匾额上的字。入口两侧的对联也是康熙皇帝的“御赐联”。

（1991 年 8 月 5 日三好章氏摄影）

图 5－10　1990 年新建的马（家）庄教堂室内

为祈祷，用了不是芦席做成的蒲团。内竖有简楼教友、威县城内教堂送的锦旗，挂有张（家）庄赠送的“□烈奇女王亚纳九十和）圣堂落成双重纪念”（1990 年 7 月 21 日）的帷幕。时值义和团殉教九十周年。

（1991 年 8 月 5 日三好章氏摄）

（村）、赵家庄等四村（天主教村）的行动。[①]

二十六年（1900）五月，冠县当局报告说，阎书勤在直隶省内匿藏行踪，聚散无常，不时倡言“必仍赴梨园屯复仇”[②]。为作警戒，梨园屯配备了二哨（中队）兵力。随着五月北京中央的动荡、攻打天津租界、二十五日“宣战”、义和团成为合法团体等一系列的变化，直东交界地区在五月下旬发生了威县北方的马家庄教堂被烧事件，而自六月初五起，诸如此类的“土匪”活动也活跃起来了。六月十一日到十三日，一群拳民放火烧了小里固、孙家
492 庄、固献村、蒋家庄、陈固、陈家庄、红桃园、梨园屯、宋家屯、中兴集（干集）、赵村、小王曲、小庄、鸭窝等地的教民房屋和教堂。他们盘踞在威县沙兜（柳）寨和红桃园，控制了那一带。这些集团由四个团伙组成，（1）阎书勤，（2）馆陶的曲亭高（皋），（3）威县的赵佃选，（4）高小麻（高元祥），各自拥有七八十人到四五十人。[③] 这些人说要找县衙的勇役，杀了他们替王十（王洛双）报仇。王十（王洛双）二十五年（1899）十二月的斗争之后，于二十六年（1900）二月被捕，三月底被处死刑。[④]

这个（2）馆陶的曲亭高就是前面叙述过的曲亭皋，其党羽“曲周著名匪徒郑洛耀”也率数百游民开展活动。[⑤] 先前提到的谭宗顺等人的行动也与这些活动有关联。他们控制了梨园屯一带后，终于发展到：（A）六月十三日向临清小卢教堂发起攻击；（B）六月二十日攻打武城十二里庄教堂；（C）六月二十一日起又向威县赵家庄、魏村、潘村、钟管营四村进攻。这些行动与六月十八日起的直隶省景州朱家河教堂攻防战（在第六章中详述）相呼应，直

① 《案卷》，第441、438页。
② 《案卷》，第447页。
③ 《筹笔偶存》，第355页。
④ 《案卷》，第71页；《筹笔偶存》，第225页。
⑤ 《筹笔偶存》，第298、310、311、340页。

东交界地区骤然紧张起来，迎来了义和团运动的最高潮。

攻打小卢教堂 席卷梨园屯周边地区的义和团某部——实际情况究竟如何，仍有许多不明确的地方，一种说法说是一个姓黄的人及指挥屯（临清州）谭奎芳所部，另一种说法说是阎书勤所部，还有一种说法说是赵三多所部[①]——在六月十三日放火烧了小卢教堂。守卫教堂的官兵认为既然北京方面已经“宣战”，也就不加阻止而撤退了，默认他们的攻击行动。小卢教堂是一座崭新壮丽的洋式建筑，光绪十年（1884）刚告竣工。这里的历史始于17世纪，以王德昌（中国人）神父为首，拥有四百人以上的教民，这所教堂统辖着冠县十八村。王神父逃脱了，一部分教民也逃到了武城县十二里庄教堂及威县赵家庄教堂等处。因此，义和团好像是乘胜追击似的，又对十二里庄教堂及威县赵家庄教堂进行了攻击。

攻打十二里庄教堂 六月初，带着书有“乾”字的黄头巾和八卦布的“神拳”张花（清河人）、宋怀（武城人）等在故城、南宫、清河一带进行掠夺，开展活动，并在清河县花十八庙与盐匪戴大木等各部头目会合[②]，总人数达一千五百余人。他们向宋怀等提议到武城县攻打十二里庄，各部分头进行，自初十就开始了斩断电线杆的行动。[③] 十 493
四日，袭击了大盐村的教民家，抢掠粮食，放火烧毁。此外，十七、

---

① 《调查资料选编》，第282—284页（田凤岐、王凤山）说是谭；同书第284页（王均）说是赵三多；“临清义和团运动的回忆”（《山东省志资料》1960年第2期）说是阎书勤；我们的调查《近代中国社会与民众文化》（东方书店1990年版）也说是阎书勤。但是，据说王凤山在攻击行动时打出了“赵”字旗（第282页）。这次攻击的聚集地为指挥屯，而指挥屯的谭锅底及郭迪（《近代中国社会与民众文化》第177、183页）也有参加，所以可以说是一次各个集团的联合行动。

到了二十六年九月，反过来教民方面开始了复仇行动，谭被杀（《调查资料选编》，第284页）。

② 《案卷》，第848页。

③ 《筹笔偶存》，第295、296、303页；《案卷》，第840、846页。破坏电线杆是因为觉得那是“外洋之物”（《案卷》，第389页，博平县禀）；“洋人之物”（《案卷》，第373页，东昌府禀）。

十八日，攻击了吕滑庄、吕洼庄等，烧毁教民的房屋七十余户，杀害二十余人。[①] 教民们逃往十二里庄教堂。二十日下午，这些集团攻打十二里庄教堂但未成功。千百余名拳民叫喊着“我们还会再来打十二里庄的”，都聚集到了武城县城西关河西街的山西会馆，又烧了城内十数家教民的房屋，并向县衙索取马匹和刀械，盘踞在河西。[②] 除了这千百余人之外，据说瓦子庄、塔坡也聚集了上千人，所以说有相当的人数。二十日到二十六日，有好几股人马，前后五次向十二里庄教堂发起攻击，但最终未能攻破。[③] 参加攻击的是郭仕候（花十八庙人）、韩城（瓦子庄人）等部（包括枭贩、盗匪）的人马。二十六日，官兵向塔坡的拳民发起攻击，头目曹寅亮（武生）被击毙，于是各部作鸟兽散。但是，据说戴大木等两千余人仍然活动在花十八庙周围。[④]

从下面的记述中可以清晰地看到，阎书勤等人也参加了攻打十二里庄的战斗。

> 匪首阎书勤等自武城十二里庄被官兵击败，即纠夏津匪首郝（何）洛有、任寡妇、博平匪首孟兆连、杨付桂等各股合伙。又有直匪宋狮子、刘化龙、附近（冠县）十八村之壑子（大号）孟洛珠，各徒众互相联络。各庄教民房屋多被拆毁，唯梨园屯教屋尚存，为匪党往来屯聚之处。[⑤]

任王氏（任寡妇）为湖南凤凰人，五十五岁。去天津探亲，因途中行船遭难而到了东昌、茌平一带，传习神拳。其后，夏津县张堤的何（郝）洛有拜任氏为“义母”，于是她做了头目，纠集夏

---

① 《案卷》，第841、842页。
② 《筹笔偶存》，第331页。
③ 《筹笔偶存》，第327页；《调查资料选编》，第294页。
④ 《案卷》，第843、844、846页；《筹笔偶存》，第253页。
⑤ 《案卷》，第380页，东昌府禀。

津各村进行活动。这任王氏供称：

> 五六月间，伊（任氏）骑坐马匹率领何（郝）洛有等一百余人，攻打清河县贾安卫并武城县十二里庄，并未打开。伊左腿被枪子打伤，逃往冠县李彦屯（梨园屯）养伤。①

可见梨园屯（玉皇庙前）② 是主要聚集地。当时的情况是这样 494
的：

> （阎书勤）上年（光绪二十五年）冬间，竟敢纠众窜至该屯拒伤弁勇。近复假托拳会，招集直（隶）山（东）各匪啸聚十八村一带，杀人放火，恣意讹抢。并迫令各村供给粮草，且不准十八村及威县、曲周附近各村练团。该匪与任妖妇等出入均令人跪道，十八村绅民恨之切齿，而畏其凶暴，莫何如何。③

攻打十二里庄的团伙使用“乾字”及“八卦印布”。那是继承了二十五年（1899）秋冬在直隶南部（武城、清河、故城周边地区）首次使用“乾”字、“坎”字，以八卦区分组织的办法。之后，随着义和团向北扩大，“乾字团”、“坎字团”的萌芽在这些地方产生了。虽然不能证实这种区分法直接源自八卦教以来的八卦分掌组织法，但至少可以说是受其影响。故城的大贵和尚、景州的武修（晤修）和尚皆为八卦教徒，其活动也在这些地区。《京津拳匪纪略》卷五记述道，“乾字拳先发，坎字拳继之。坎字匪蔓延于沧

---

① 《案卷》，第 811—812 页。
② 《调查资料选编》，第 302 页。
③ 《案卷》，第 381 页。

州、静海间”，“乾字匪自景州蔓延至深州、冀州一带，而涞水而定兴、固安，渡永定河入畿疆”。这里举几个可以窥视到其踪迹的事例。

庞围（庞潍）为山东省临邑县十八里庄人，二十九岁。在天津“挑水（卖水）”为生，光绪二十六年（1900）二月间“拜从冠县十八村曹大师兄学习坎字拳会。冠县太平庄王仕九为大师兄，他充二师兄。五月间不记日期，伊与同曹姓（曹福田?）等在天津城外与洋人开仗二次。六月十一日天津失守，曹大师兄等均各溃散，伊独自逃奔回家”①。临邑县朱家胡同的朱会泉和庞仔拜庞围为师，设坛传艺，义和拳、神拳扩展到了附近。② 临邑县谢庄的李源台与商河县小张庄教民张鹏龄结仇，请求他们帮助报仇。李源台
495 还请临邑县于辛庄的姜贯一（同治十二年的文生）给予协助。当光绪二十五年（1899）十二月平原县王进喜、禹城县刘清海等来到该村欲设坛的时候，姜贯一成了头目，开设“洪光洞坛”③。七月，庞围、李会泉、姜贯一等千余人攻破小张庄的围圩，烧杀抢掠，杀害张鹏龄等七名教民。他们进而又纠集德州、吴桥、商河、临邑、乐陵等地的拳民，于七月十二日攻打陵县刘家寨教会——不仅是附近的教民，直隶、宁津、景州等地的天主教教民也固守在这里。④ 这次攻防战的情况如前所述（原书第483页），呈现出一幅超自然法术与污秽决战的情景。然而，激战长达三日仍未能攻陷。十五日，武卫右军的骑兵包围了拳民的聚集地九圣庙，以武力进行镇压。死者达一百五十人之多，义和团溃灭，逃之夭夭。

---

① 《案卷》，第309页。

② 这坛供奉了“红（鸿）钧道人”的神牌，他们称自己是“神拳”（《案卷》，第298页）。

③ 《案卷》，第306页。姜贯一等人使用的是“义合拳”之名（《案卷》，第302页）。

④ 《案卷》，第318、320—322页，陵县稟。

这庞围很可能就是天津义和团头目之一“庞老师”①、“庞某”②，已能肯定的是，他拜从“冠县十八村的曹大师兄”为师，在天津学习“坎字拳会”，天津失守后又归故乡临邑县重新开始活动。因此，“乾”、“坎”区分的起源极有可能在冠县、故城、清河、武城、景州等直隶南部地区。可以说《京津拳匪纪略》的记述很有说服力。

攻打威县魏村教堂 在这样的情势下，六月中旬，拳民们在大宁村召开“大会”，口口声声高喊“灭教”，开始作攻打魏村（教民千余人）和赵家庄等四处天主教村庄的准备。③ 教堂、教民方面也由六百余人组成一支男子防卫队，手持被分别为圣的武器，摆开了抵御的架势。以大宁村为中心不断聚集而来的拳民们可能与“十八魁”阎书勤等聚集在梨园屯的人马不同，是另外一股势力。

郭栋臣说，自五月到六月初，赵三多所部义和拳在沙柳寨北场蜂起，以赵凤桐（赵三多的长子）为指挥。当时赵三多也由北南归，参与其中。④ 因此，还有说六月十三日攻打小卢教堂也是赵三多部所为。⑤ 六月二十一日两军交战后，在二十二日，第一次总攻击在魏村拉开序幕。这天发生了一些小摩擦，拳民方面向知县求援，搬来了县城防卫用的大炮（义和团已经得到官府承认）。二十四日一早，拳民就与

---

① 《天津义和团调查》，天津古籍出版社 1990 年版，第 121 页。庞老师是山东来的人，以“挑水”为生。坛口在大伙巷红寺。同曹福田一样，为“乾字团”（这里不是坎，有所不同），与曹福田一起参加了老龙头车站之战，据说失守之后，去向不明。请参见第八章第三节。

② 《天津拳匪变乱纪事》（《义和团》II，第 11 页）中说：“西门外某地方，忽有庞某，……从山东，……而红寺之坛立，推庞为团首焉。庞某者，挑水夫也。”

③ 《拳祸记》下，第 171 页。

④ 《调查资料选编》，第 275 页。有证词说：“光绪二十六年春，赵老祝在侯村（冠县十八村的固献附近——笔者）南大战数日，因武器多是土枪刀棒，故失败。”（《威县义和团调查》，路遥、程献《义和团运动史研究》，齐鲁书社 1988 年版，第 381 页，侯振堂。）二十六年，赵应在沙柳寨。

⑤ 《义和拳运动起源探索》（山东大学出版社 1990 年版，第 146—147 页）是从这一观点出发论述的。但是，没有找到说是以赵三多为首的确实证词。

496 县兵一起发起了第二次攻击，但是未能突破防守。于是就放火烧了附近的钟管营教堂，想引诱教民出来。“近万人的兵匪”与“六七百人的教民”持续激战①，最终却是义和团败走。第三次攻击是从二十六日清晨开始的。不过，义和团（包括官兵）处于劣势，撤退到了大宁村，还受到了教民们的追击，于是放弃村子溃逃而去。

这次战斗所展示的是这样一幅情景：欧洲式尖塔教堂孤立于辽阔的华北平原之中，中国农村正在这里围攻教堂。朱家河教堂及其他教堂的情况也相同，可以说是北京北堂包围战在农村的翻版。从义和团运动的主题来讲，北堂包围战是一次极具象征性的战斗，而同样的事件也同时在辽阔的华北农村进行。据说这股义和团势力（七八千到上万人）中，赵三多系统（赵的徒子徒孙等）有三千人，陶馆的曲廷皋（曲亭高）系统有一千五百人，临清的甄二系统一千人，黑刘村的王瞎子、刘堂系统一千人。② 经查明，其他参加了这次战斗的还有冒充大刀会的陶馆谭宗顺等，临清州贺王庄、白地村、破庙村的李三、王学文、王西凡等。③ 不仅仅是义和拳系统的人马，“土匪”及道门即大刀会系统、官兵等，有众多的团体参加了这次狂热的战斗。郭栋臣说，这义和团中有红门、白门、黄门（各种拳门的秘密称号），他们的义和拳是黄头巾（黄门），教会方面也将他们看做是“黄巾妖匪”，故两者是一致的。④ 但因其鱼龙混杂，加之拙劣的战术而失败，导致了急速崩溃。之后，有些人甚至做了土匪，据郭栋臣讲，赵三多曾灰心丧气地吐露：“我在北边搞得很好，不如不回来。”⑤关于赵三多之后的情况将在终章

---

① 《拳祸记》下，第177页。

② 《调查资料选编》，第275页。

③ 《案卷》，第440、441页。

④ 《调查资料选编》，第275页；《拳祸记》下，第177页。但是，也有证词说，义和拳头裹“红头巾”，祭绘龙三角旗（烧香，叩头，用邪法，号称刀枪不入），出发前往赵（家）庄、潘庄、魏村等处攻打教堂（《义和团运动史研究》，第327页）。

⑤ 《调查资料选编》，第275页。

里论述，此时替代赵三多等的是以梨园屯为据点的阎书勤等，他们摆出了要再次攻击赵家庄的姿态。

七月十三日，直隶省深州人宋狮子——别名宋赤子，本名宋金海，是红门神拳，倡言刀枪不入，能避火炮——以及阎书勤等千余人聚集在邱县所属的贺钊镇，欲合力攻打威县赵家庄，到十八村附近、威县县城、邱县、曲周县境内（十八日）各处活动。[①] 他们向曲周县官府提出要求：因为六月初（初二）朝廷已经颁下谕令，所以请求贷借银子千两，作北上攻击洋人之用。[②] 二十日，聚集于

---

① 《筹笔偶存》，第417页；《案卷》，第855页。

宋狮子“是神拳，常在庙里烧香叩头”。“义和拳在阎招来家中烧香，用盆子当香炉，向天烧香磕头”（《调查资料选编》，第268页）。有关宋的情况请参见同书第319页。

② 《筹笔偶存》第275页“二十六年六月初四日清平县稟”中有“果系忠愤义民愿为国家效力，谕令其驰往天津等处，帮助官军，齐心拒敌，以伸同仇之诚”。这些拳民们在六月以后向县官等要求借用食粮、马匹、银钱，是以此谕为根据的（《筹笔偶存》，第430页）。

武定府采取了这样的方针：“五月廿六日，恭奉谕旨，奖励拳民……六月中旬，……告示，谕令该拳民等速赴前敌助战”（《案卷》，第612页）。惠民县义和拳于六月二十日竖起了“保清灭洋，北上助战”的旗帜（《案卷》，第630页）。此谕令六月初六已经有了（《案卷》，第583页），故推测是六月初二前后颁下的。

根据袁世凯“奏复尊旨分拨兵丁赴津折”（光绪二十六年六月初九日）附“陈遵旨召集团勇北上片”得知，在“六月初二日”接到“现在京师情形吃紧，兵力尚属不敷，着袁世凯饬令龙殿场（曹州镇总兵）迅速召集义和团勇，筹给饷械，星夜兼程北上，毋稍刻延”的上谕，采取了一系列让义和团北上的措施。陈捷先业已查清，在这事情后面稍有复杂的背景（《袁世凯奏折专辑》“出版前记”）。据此，（一），五月二十一日，袁接到了裕禄传来的十九日上谕，预定让孙金彪、龚元友率六营三千人于二十三日北上，自己也前往德州。但是，（二），孙金彪等到达直隶省景州时，因二十四日裕禄传来上谕说，山东海防重要，不必派兵入京，所以让孙所部转移到青州、潍县驻扎。（三），到了五月三十日，裕禄传来了上谕说：“大沽炮台陷落，天津防卫紧急，速调孙军赴天津。”然而，袁以种种理由不肯出兵。（四），六月初九日，袁再次接到六月初七命令孙军移赴天津之上谕。对此，袁派出了登州镇总兵夏辛酉之军——此非袁之武右卫军即新建军——代替孙军（上记六月初九“奏复遵旨分拨兵丁赴津折”）。与此同时，按照“六月初二日上谕”，决定向义和团提供适量武器，使其北上助战。

也就是说，袁世凯保存作为其政治资本的武右卫军，在之后的政局中，这“政治资本”发挥了重要作用。在与八国联军的作战中，聂士成的武卫前军溃退，荣禄麾下的武卫中军也受了创伤，董福祥的甘军也崩溃了，在这种情况下，袁选择了与其参战作徒劳牺牲，不如“观望”以保存实力的策略。在军事上和政治上，这都具有很大意义。以上资料皆由《袁世凯奏折专辑》（一）（台北故宫博物院印行，1970年）所收。

497

图 5－11　由威县大宁村向魏村方面眺望（1986 年 12 月末摄）

邱县镇东堡。三十一日，阎书勤、宋狮子在枣园镇一带勒索银钱，四五百人回到梨园屯、小里固。十八村团长潘光美等派遣庄长们请求官兵出动。东昌知府洪用舟和参将方致祥所部军队出动，二十三日清早，攻打梨园屯的战斗开始了。在这次战斗中共有二十八人被击毙，阎书勤等九十七人被生擒[①]，残余拳民们四处溃散。自二十五日起一连三天，被捕的人之中，阎书勤等二十九人在临清被处死刑。任寡妇逃走后，与阎书嘉（柬）即庞菁蓂（威县人）一起藏匿在何洛有家，后遭逮捕（十月）。[②]

因七月二十三日官兵攻打了梨园屯，十八村地区似乎也开始稍见平静。但是接着教民方面又开始反击。到了八月，避难中的教民

① 《筹笔偶存》，第 443、468 页；《案卷》，第 375 页。

② 《案卷》，第 811 页。此说法与《调查资料选编》第 303 页中的于忠海“与阎书嘉”聚众的说法一致。

们一回到自己的村子就向拳民们进行报复。八月十六日，首先在梨园屯杀害李姓拳民二人；二十一日，在小里固杀害一名项姓拳民；二十九日又杀害小里固的九名拳民。[①] 在七月二十三日梨园屯战斗中逃脱的高元祥（高小麻），为了对抗教民这种无止境的复仇杀戮行为，在闰八月初与项得胜（小里固人，赵三多的大徒弟）一起 498
在梨园屯召集人马，进行报复性反击，斗争又再次死灰复燃。官方马上出动镇压。闰八月十二日，官兵袭击了梨园屯，击毙项得胜，逮捕了高元祥，将其处以死刑。[②]

然而，双方的相互报复并未停止。在官兵镇压之后，教民们又陆续回到村里，他们四处搜寻拳民，杀死他们来报仇。[③] 红桃园李有荣、李四曾等拳民出逃。教民们占据了李四曾父亲李老绍家（拳首，有地五百亩，十间房屋），并收割了拳民们田里的秋季作物。这便“激成众怒”。与李老绍的同族李有荣、李四曾相识的杜一山、白五等召集同伙扬言要去红桃园报复。闰八月十八日夜，他们开始反击，袭击了教民管辖的红桃园，杀害教会会长孙明山等十六人。教民们逃出了红桃园，有二百余人聚集在小里固。拳民有三四百人盘踞在教民逃出后的李家，开始四处搜寻教民。教民与拳民以小里固与红桃园这两个村子为据点，持续着紧张的对峙。[④]

这种紧张对峙，终因官兵出动镇压拳民、“抚恤”教民而告解决。拳民方面的死者达三十三人——被教民杀害的有十二人，十六人被官兵击毙，收监后死亡五人。对于这场相互杀戮的斗争，教会方面也难逃其咎，承认说“亦稍知愧悔”[⑤]，不过教民方面还是认

---

① 《案卷》，第462页。

② 《筹笔偶存》，第549页。《近代中国社会与民众文化》第174页有村民的承传。

③ 《筹笔偶存》，第580页。

④ 《案卷》，第450、451、459、462、465页；《筹笔偶存》，第545、576、587、612页。

⑤ 《案卷》，第463页。

为报了血恨，并说拳民之“首要悉数剿擒，已足以快其心志”①。因此，拳民方面怨恨不止。其后，闰八月二十六日，他们聚集在邱县贺钊镇附近，九月初五日左右，又聚集于梨园屯、干集附近进行骚乱，俱被镇压。② 十月，拳民又在曲周的大寨聚集，被重火器所镇压。③ 在朝廷屈服，八国联军占领北京、天津，继而又进入河间府一带的情势下，拳民们已不能再作抵抗，只有在沉默中吞下这口怨气。然而，这仇恨和复仇心理总有一日要寻找别的出口。此后在
499 光绪二十八年（1902）的景廷宾蜂起中，耶稣会的罗泽溥神甫之所以被杀④，就像赵三多也去参加这次起义一样，是某种众怨导致的必然结果（结章有叙述）。

这样，从第三章所述梨园屯反教会斗争开始一路看来，与欧洲各国的政治上、军事上的侵略同步的基督教宣教活动，已给华北农村社会留下了多么巨大的伤痕，这实在令人深感茫然。就梨园屯这一村而言，义和团的运动就是对那些蛮横无理的行为（不管那是“文明”还是“进步”，或者是“优秀的宗教”，对于农村大众来说都一样，都是蛮横无理）及过分的巨大压力进行舍身抵抗和反击，这种抵抗的具体形式就是“复仇”。中国人相互之间不断地进行惨烈的杀戮是运动的实际情况。我们有必要深刻认清这一点。他们对眼前具体存在的教堂和教民——他们把这些看做是威胁自己、给自己带来灾难的邪恶存在——的憎恨、抵抗及攻击自然会发展到对支持这些邪恶存在的、巨大的压力体系进行攻击。在他们视线可及的彼岸所看到的是：北京大教堂、保护基督教宣教的公使馆和公使、开埠后的天津租界、与此相连并由此入侵内地的电话线和铁道。这一切都是带来压迫与灾难的、可憎的洋人存在本身，是

① 《案卷》，第463页。
② 《案卷》，第452页；《筹笔偶存》，第578、597页。
③ 《案卷》，第112页。
④ 《拳祸记》下，第172页。

“洋人之物”。之所以会有这样的看法，那是因为农民大众以他们所熟识的灾害观念来看待近代产物、“洋”的东西。历史学家必须用自己的想象力从这种农村大众的精神世界来阐明他们社会行为的意义。只有这样才能发现，在犹如中世式迷茫的状态背后存在着“天真”的抵抗精神。因此，不得不说周锡瑞氏的义和团论中所缺少的正是这种看问题的视线。

不过，同时必须指出的是，这种抵抗应该说是一种极具感情色彩的爆发，尚未达到形成抵抗思想的话语水平，只能说它缺乏明确的抵抗理论和思想的表达。也正因为如此，所以只能采取像神拳仪式那样富有象征性的戏剧表演方式来表现。两者就像是古钱的正反 500
两面。如果不能将自己生活世界里的“道理”提炼出来，将它上升为话语去引导运动，这运动就会成为没有思想的暴力、永无休止的复仇，这在旁人看来，就显然是“冥顽不化”、“唯我独尊”了。如此状况在这场运动中表露无遗。笔者感到不可思议的是，竟无一位中国学者对义和团的这种“道理”本身从根本上作过研究，也没有就其思想构造作过探讨。这从 nationalism“感情”来看，被当做了“理所应当”、无须探究的事情。笔者在第三章所作的就是这方面的尝试，不过这“理所当然”的“中国式道理”，即便对中国人来讲是“理所当然”，但是对于外国人来说，则几近于不可理解，更何况这又并未被言语化、逻辑化，只能给人留下“野蛮的暴力”这样一个印象。即便遵照近代国家相互之间的条约——不管其是否是不平等条约，在国际上是行之“有效”的——规定所进行的教会活动惹出了种种问题，那也只有忍辱负重地追求用修改条约或通过外交谈判废弃规定，或通过公正的法律、司法制度来解决（可以说条约体制带有强制性，即作为一个冷静的解决问题的方法，你除了适应它以改变自己之外，别无他法）。但是中国人并没有选择这样一种方法，而是怀着一颗被伤害了的自尊心，通过情绪化的暴力来与之对抗。因此，当站在外国的角度来看时，这就显

得是一种未经话语阐明的蛮不讲理的行为，是“野蛮的不文明暴力”。正是这种从近代西方文明来看是“蛮横无理”、感情用事的暴力，构成了“中国民族主义”的基础。反之，按照这种中国式的感觉、感情来看欧美列强和欧洲人，就会觉得他们才是“蛮横无理”的人，而这种感觉与近代西方文明看到的清朝中国“蛮横无理”的“野蛮暴力”，不可避免地发生难以和解的冲突（文明冲突）。他们自称为“义和团”，要说这里所谓的“义”是否与普遍的人性相通呢？笔者认为，正如阿图尔·冯·讷色恩（Rosthorn）[①]所言，“我要是中国人，就当义和团”，尽管有其“义”的一面，但重点终归还是在于“中国式”的“义”。这并非超越活生生具体人类状态那样的具有普遍性的“义”，而是在现世之自然性人类社
501 会秩序中所当为的恰当的举止这样一种意义上的“义”。因此，尽管用民间宗教、中国宗教的概念将它宇宙论式地正当化了，但是在具体表达上，面对欧洲宣教士、教民那种过分的、不恰当的举止即不义，也只有通过以牙还牙、复仇、报复等活动方式来表现这种“义”了。

最后，在结束本章时还想再举一个值得留意的事例。光绪二十六年（1900）正月，在山东省禹城县戚家桥有拳场设立。早在光绪二十五年（1899）十月，博平县人徐明禄及茌平县人王清河来到直隶景州设立拳场，景州人祝秉军加入并担任会计，写“神牌”。同教民对立的祝秉军等人放火烧了洋楼，因同伙张玉山等被捕，故暂时逃往德州姚家铺，其后又投靠过去来景州做佣工时认识的禹城县戚家桥的魏西候，住在他家并设立了拳场。[②] 景州杜桥乡

---

① 《庚子闻见录——奥匈使团驻华纪实》，申文林译，百花文艺出版社 1991 年版。原著是 Gerd Kaminski & Else Unterrieder, *Wäre ich Chinese, so wäre ich Boxer*, Europaverlag, Wien. Zülich, 1989. 阿图尔·冯·讷色恩是 1900 年在北京奥匈帝国公使馆工作的外交官，是个天主教徒。这句话是他在 1901 年所写的回忆录里的记述。

② 《案卷》，第 250 页，二十六年正月二十四日禹城县禀。

岔道口村的村民说，本村的义和拳头目是刘盛义，又有张玉山及祝丙均（祝秉军），祝丙均为大先生，他们都是去禹城学了拳回来的，铺场子的是东昌府的徐明露（徐明禄）。[①] 烧洋楼是指光绪二十五年（1899）十一月攻打岔道口教堂（将在下一章论述）。

这里说的义和拳是从博平、茌平到故城，然后经景州的阳杰赵庄传来的。[②] 这样一来，要想对作为本章课题的“神拳”进行全面论述的话，就有必要把以景州为首的直隶东南代牧区的义和拳也一并纳入研究视野。这将在下一章进行探讨。

① 参见《河北景州、枣强、衡水地区义和团调查资料选编》（载《山东大学文科论文集刊》1980年第1期；路遥、程献《义和团运动史研究》，第394页），祝振营述，刘后衡述。

② 同上。

第六章

直隶东南代牧区的义和拳运动

《北华捷报》报道了光绪二十五年（1899）秋九月末发生的事件，说在直隶省河间府附近义和拳人数激增，东西二三百里处于极为混乱的状态。[①] 当时山东的义和拳运动自平原事件以后更进一步趋向激化，在罗马天主教直隶东南代牧区（包括河间府、深州、冀州、广平府、大名府，总本堂为献县张家庄教堂）所属的河间府周边地区，反教会教民活动也同样不断壮大。这些活动并不是因为袁世凯就任山东巡抚并进行镇压，使得义和拳大举进入直隶所引起的。[②] 下面，我们将按照时间顺序对东南代牧区的义和拳活动进行追踪，来看一看义和拳运动的展开及变化。

第一节　故城、景州、阜城的义和拳——王庆一与晤修

早在二十五年（1899）二月，负责直隶省景州、故城、吴桥宣教事务的任德芬（I. Mangin）神甫曾向吴桥知县劳乃宣提出会面请求，说在县内有练习义和拳之人，期望知县进行防范。于是知县

---

① “North China Herald”［NCH］，1988 年 11 月 13 日。

② 有关这个问题，李宗一的《山东义和团转入直隶说质疑》（《近代史研究》1979 年第 1 期）一文已有阐明。

就让乡村担任保甲的总董、分董调查一下，调查结果称："该教党类，曾有以'亮拳'为名，来此夸耀，借图煽诱之事，而未尝有人信从。"① 可见在二月义和团已经在省交界处的吴桥县现身，又张贴传单，又散布谣言说要杀洋人灭基督教。二十五年二三月 518
(1899 年春)，他们在河间府城内也贴出了揭帖，标语上还写着要攻击外国人及其追随者。② 任德芬神甫认为这是受威县的影响。四月（阳历 5 月中旬），在枣强县发生了"义和拳匪"事件（后述）。五月十日，义和拳在吴桥县张敖村摆出了要攻击教堂的架势，但看见教堂有所防备，而且又看到了从县城派来的衙役们的身影，也就散去了。③ 七月左右，裴省三神甫写了一封信，这在第三章中已引用，内容如下：

> 我们直隶省在一两周时间内就被义和拳所侵入。他们从山东来到这里，他们传播很快，如同火药桶爆炸一样。为什么这样呢？这就是由于德国人侵占了胶州湾。他们对我们也不会友好。你知道，在中国人的心中燃烧着多么炽热的烈火，他们攻击我们教会是洋人的先遣队，并说是教会把洋人叫来的。在这里人们都在议论：洋人要瓜分中国，他们已经潜伏在中国各地；（拳民）现在同（东南代牧区的）法国还挑起了新的冲突。

---

① 劳乃宣：《拳案杂存》（《义和团》Ⅳ，第 460—461 页）。所谓"亮拳"使我们想起直隶交界地区通过梅花拳等的武术比赛开展宣传活动，但要区别究竟是吴桥的"义和拳"还是梅花拳即义和拳，或是神拳即义和拳，就困难了。笔者认为应该属于后者系列。

② 任德芬：《义和拳在直隶东南》，载路遥主编《义和拳运动起源探索》，山东大学出版社 1990 年版，第 245 页。

③ 《义勇列传》（献县天主堂编，1935 年）第 2 册第 151 页说，到了阳历 6 月末（阴历五月二十二三日），有动向显示要火烧张敖家村教堂。知县劳乃宣为预防贴出了"告示"。阴历六月二十五日贴出的告示中说，他已经将义和拳一门定为"属于邪教"，要进行驱逐。

义和拳最早在这些地方大量出现的时间，据任德芬神甫说是阳历7月，而据《教案奏议汇编》卷七讲是七月十三日（阳历8月18日），在景州的河渠镇及杨木村地区。那里的义和拳头目是王庆一。让我们从这里开始叙述吧。

王庆一（又叫王景益），枣强县张家屯人，二十八岁，是个有十来亩地的农民，也是贩卖瓜果的小商人。他拜康马乡潘庄一位姓张的人为师，自光绪二十二年（1896）左右起开始练习拳棒，于二十四年（1898）冬在村里建起了“五祖神拳”。这拳供奉“五禅老祖”，掐诀念咒，吃符磕头，据说他们属于“乾字”，“文的”①。二十五年（1899）春，又扩大到了附近的胡仁屯，据说从那时起竖起了“助清灭洋”的旗帜，开始了真正的活动。在七月正式活动开始之前的四月（阳历5月中旬），说是准备袭击枣强县的新教教堂，但未成功（任德芬神甫）。这事件是围绕伦敦会在枣强县萧张镇的教堂发生的。②

当时，伦敦会（London Foreign Evangelist）以开放港口天津为据点进入华北内地，拥有北京、天津、沧州（1878年设立）、萧张（1862年设立）四个教区。咸丰十一年（1861），英国人宣教士理

---

① 《河北景州、枣强、衡水地区义和拳调查资料选编》（《山东大学文科论文集刊》1980年第1期，以下简称《河北调查》）；李春甫，王老芝：《义勇列传》第2册，第1—2页。

② 有关事件最详细的信息是伦敦米修纳利（London Missionary）文书中萧张镇教会牧师的报告。现收录在 Victor Purcell, *The Boxer Uprising; a Background Study*（Cambrige University Press, London, 1963, reprinted 1974, as an Archon Books, U. S. A）第285—290页。关于萧张镇教会，山口升编《欧美人在支那的文化事业》（上海日本堂，1921年）第837页以下介绍了其历史概略，说1914年时其信徒约有上千人。还有，有关伦敦教会在华北的活动概略，高梦鹤的《从伦敦会到中华基督教会》（载天津宗教志编集室编《天津宗教资料选辑》第1辑，1986年）可以说是提供了唯一的信息。

关于这四月事件，还有任德芬神甫的记述（前揭任德芬神甫《义和拳在直隶东南》），以及“NCH”，1899年12月4日；《直东剿匪电存》“到清河高道‘骖麟’电，二十五年四月十一日”（《义和团运动史料丛编》第2辑，中华书局1964年版，第39页）也都提及。以下记述皆根据以上资料。

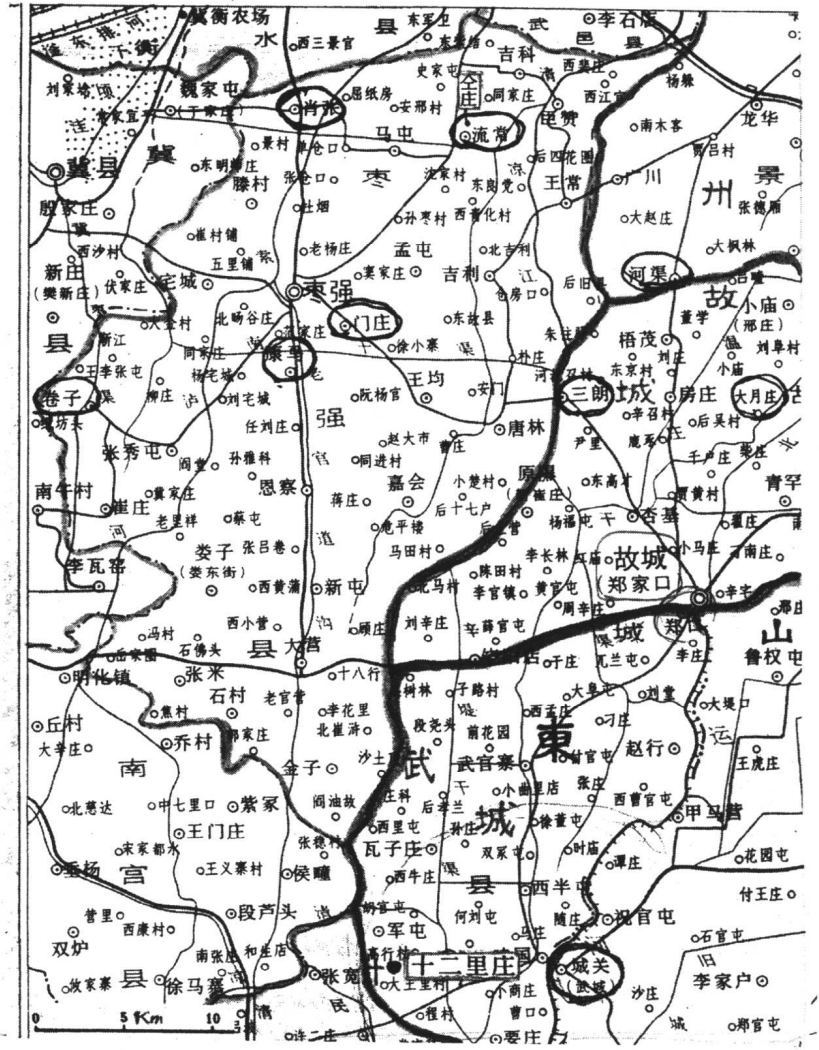


图 6－1　直隶省南部（枣强县、故城县）、山东省武城县

520 一视（Jonathan Lees）赴任天津，此端一开，贝赉臣（Bryson）、赫立德（Hart）、王山达（Alexander King）等相继来华，在天津的鼓楼西和马家口建立了教堂，开始宣教活动。其后，雒魏林（Lockhart，1861 年来华）、艾得进、艾约瑟（Joseph Edkins，1862 年来津）去北京开展活动。当时有一位已身在天津、叫张金生的衡水县人加入了教会。于是就通过他，试图在以直隶省南部衡水县为中心的地区进行开拓。理一视牧师以冀州出身的两位信徒为向导，在萧张镇宣教，并在冀州东乡的岳家庄设立了教堂。萧张教区就是在这种形势下产生的。此后，理一视、贝赉臣、王山达等来往于天津和萧张镇之间开展宣教活动。光绪四年（1878），华北发生特大旱灾，理一视与张金生一起在萧张镇进行救灾活动，信徒增加，并在此成功地建立起了教堂。其后，霍普金（Hopkyn Lees）牧师及宣教士医生也来此赴任，光绪十四年（1888）建立了福音堂和医院。他们本打算将衡水县城作为宣教中心，但是遭到了官府的反对未能成功。于是，光绪十六年（1890）他们在萧张镇购买了数十亩土地，建立起一个极具规模的教堂。光绪二十四年（1898）还并设了一所小学。霍普金、米奇、佩尔医生三人皆携带家眷居住在那里，逐渐建立起一个拥有周边十一所教堂的萧张教区。

光绪二十五年（1899）的正月平安无事地过去了，但到了阳历 5 月初（三月二十五六日），秘密社会即义和拳的主谋来到离萧张镇五公里的一个庙会。当时庙会上教会的巡回传道人正进行着宣教活动，而这些人口出秽言，舞动大刀进行妨碍。第二天再次前来进行干扰。第三天，教会执事（华人）来到庙会，被义和拳捉住
521 了。肇事者据说是一名二十五年前曾受洗入教、但十一年前（1888 年）霍普金牧师到任以后，因其“性格邪恶，影响极坏”而被逐出教会后又加入了义和拳的男子——霍普金称其为“犹大”。他依仗着自己背后有义和拳，叫义和拳把那位执事抓了起

来，然后要求索取赎金五百两，声言要是不交的话就要杀外国人，制造事端。赎金并未交付，执事被交到了保人的手中。霍普金牧师打电报将此事报告给在天津的英国领事，然后经由天津海关道传到了直隶总督。裕禄电饬保定清河道处理（四月十一日）。

三天的庙会，义和拳在庙会搭建的戏台上向聚集在那里的人们进行演讲，说他们是“奉西太后密旨行事”，要驱逐“洋鬼”，杀异教徒。据说农民们都“相信皇帝（光绪帝）因入了基督教被废了”——这是秋八月的事情——义和团就是在这样一种社会气氛中进行反外国的宣传的。接着，义和拳又公开进行武术训练，并破口大骂外国人。离教堂不远处，义和拳点燃的篝火持续了数日，教堂方面也武装了六十来人，做好防卫措施。霍普金说，其主谋者“是一位三十岁的年轻男子，是知县（凌道增）的表兄弟”。这就是王庆一，说是“知县的表兄弟”，似即表示王庆一受到知县的庇护。“无气魄，鸦片中毒，人称‘愚钝’”的知县并未想要保护教堂，因此，教会打算通过该国领事，自上而下来解决。不久，保定派来了一位委员，提出了五条解决问题的方案：（1）逮捕知县的表兄弟，流放两千里；（2）其他头目处以枷刑，并让他们画押起誓以后不再惹是生非；（3）将那位“犹大”关押，夺取花翎——可能当时是童生的身份；（4）知县贴出告示，庙会及演戏时，行会会长必须发行保证书，保证教民在那里不再受到迫害；（5）教会方面的防卫费用即其间防卫队人员的伙食费由知县支付。教会方面也接受了这五项条款（农历五月一日）。这样，历时六周的包围和这一带的混乱终于平息了。然而，在周边地区，教堂受到破坏、宣教士被杀这样的谣言时有所闻，好像对义和拳头目们的处罚也没有真正实行。当王庆一在秋季再次掀起反教会运动的时候，再次成 522
为其中心人物。

王庆一胆识过人，人们视他为非凡之人，以自称其徒弟为荣。这里的神拳好像是由山东茌平县一位周姓卖小鸡的人传来的。周先

是于二十五年（1899）春，即恩县、平原县一带出现义和拳的时候，在枣强县流常镇的镇武庙开设拳场。其拳供奉《封神演义》中的姜太公、杨二郎、哪吒，在练习前要洗脸洗手，烧香，手持黄纸面向东南叩头，以请老师。之后，拳民们便祈求神灵附体。[①] 受此承传，以流常镇的刘长年和仝庄的二麻脸为中心又形成了义和拳集团。任德芬神甫所言阳历7月左右“他们在那里建立了两个相距不太远的聚点”，指的就是流常镇和仝庄。[②] 据说仝庄二麻脸的师傅叫做王庆一[③]，因此可以认定王庆一的“五祖神拳”与这一系列有着组织上的关系。其后，“五祖神团”在二十六年（1900）得到公认后，宣传只要口中念“五禅老祖下凡”、“救命活神仙到来”就可以成为不死之身。

嘉庆十九年（1814）的记录[④]中记述金钟罩拳棒又名为“五祖拳教”（第一章）。这种对五祖的崇拜，在以后民国时期的大刀会中也保留着，其咒语是“北方郭长位，南方高之明，东方王炳海，西方邱米具，中央李廷玉，五大教主齐称神”[⑤]。郭、高（郜）、王、邱与八卦教的坎卦、离卦、震卦、兑卦教首的姓相同，中央的李廷玉因为是创始人——好像是刘功一派的后人为了与刘佐臣一派的人对抗而创造出来的神话人物[⑥]——可见其深受八卦教的影响。当然，证明“五祖神拳”和“五祖拳教即金钟罩”是同一事物，或者是同一系列，它一直延续到民国时期的大刀会的证据，除了这

---

① 《河北调查》，第185页，王老芝述。

② 任德芬前揭文。

③ 仝燦洲、仝彦邦：《河北调查》，第185页。

④ 《军机处录副奏折》，卷2555—5号，嘉庆十九年十月十四日左都御史庆溥奏。同第一章注17、64。

⑤ 末光高义：《中国秘密结社与慈善结社》，满洲评论社1942年版，第147—149页。

⑥ 路遥：《关于八卦教的内部的一个传说》，载《世界宗教研究》1994年第3期。

一类似之外的确可以说没有，但从一系列的“征候”① 来解读其关联性，笔者认为也不会有大错。金钟罩拳棒即五祖拳教→五祖神拳→民国大刀会，这种发展过程，同笔者所主张的八卦教武场大刀会金钟罩向神拳的转变，再向直隶传播（→五祖神拳）这样一个发展过程是一致的，所以笔者将这些事实作为证据提出。

到光绪二十五年（1899）秋（八九月），练拳活动扩大到清河、威县、故城、武邑、枣强、冀州，反教会活动又复燃起来。但 523
各地方官员并未对此严加追究。四月事件中，枣强知县凌道增对于教会方面提出的适当保护的要求，也摆出了“不肯保护”的姿态，当王庆一等的势力不断壮大，官府难以制约时，据说是“以礼相待，准其出入衙门，若有反教会事件发生，县衙门中人反而一味地谋求和解，王庆一与（衙役门）勾结行恶”②。正因如此，王庆一才得以在邻近的景州、故城自由活动，并像下面我们将叙述到的那样使练拳活动扩大。凌道增因“纵匪不拘”之罪，第二年春就被革职，据说当时的情况如下所述：

> 直至德国两名宣教士被杀，德国宣教士的行动只是伤害了地方人民的感情，朝廷和官府并未多加注意。但是，当胶州被夺，朝廷和官府感到自己在人民中的威信受到了伤害，于是便将拳匪运动视为爱国行动，助长了运动的发展。③

他们的态度与前章提到过的山东巡抚毓贤等地方官僚的态度如

---

① 这一点受到了卡洛·金兹伯格（Carlo Ginzburg）《征候——推论式范例的根源》（竹山博英：《神话、寓意、征候》，东京，SERIKA 书房 1988 年版）的启示。

② 《教案奏议汇编》（程宗裕编，光绪二十七年刊，台联国风出版社 1970 年版）卷 7“成案酌存下”。

③ 山口升编前揭书第 670 页。原文是高第（Henri Cordier）《支那外交史》中所引用的 H. C. Thomson1901 年 6 月写在 *Contemporary Review* 志中的文章。

出一辙。

据说七月十三日（8 月 18 日）发生在景州杨木村与河渠镇（新教教堂所在地）事件的经过是这样的。六月（阳历 7 月）王庆一在河渠镇建立了拳场，在集市那天，一位教民刚进入河渠镇的一家客栈，正在里面的拳民们说“这小子是二毛子”，便将他围了起来，摔倒在地上进行殴打。另外还有新教教民也在集市被人打了。杨木村的教民报告了此事，耶稣会任德芬神甫要求知府王兆骐处罚肇事者。王兆骐一面说“彼人数甚多，我们只有少数衙役，无法处理”，“要向总督请兵”，一面自己赶往河渠镇，召集绅士们劝喻他们出来维持治安。于是，在绅士们的斡旋和调停下，王庆一向受害教民道歉，事情得到和解。当时王庆一率二十多人的护卫队来到负责调停的绅士家，说他们答应和解是看在知府和绅士的份儿上。为了不使他们丢面子，其后王庆一离开了景州来到故城县大月庄，住在村中的两位富豪家里，在那里开设了拳场。大月庄有天主教教
524 堂（建立约有四五年，教徒有十家）和新教教堂，在那里不久也因与教民发生口角，演变成双方手持武器对峙的局面。阳历 8 月 20 日（七月十五日）夜，事件发生，大月庄的两个教堂遭到抢劫，被放火烧了。[①]

任德芬神甫知道后，立即会见故城知县投诉。知县赶往现场，但束手无策，又回到了县城。到了 9 月 13 日（八月初九），正当知县准备召唤头目王庆一进行审问时，王庆一等数百人却涌进了县城，反过来告状说：“洋教士觊觎我们财富，破坏我们法律，煽惑群众。他们的控诉是为了陷害我们。我们所以如此贫困，我们的天津（开港后）所以如此混乱，究其原因，实都由洋人造成。……我们要大人狠狠地攻击他们。”（括弧为笔者注）[②] 知县只回答宣教

① 任德芬前揭文，《义勇列传》第 2 册，第 2—3 页。

② 任德芬前揭文，《探索》，第 248 页。

是条约规定所允许的，但是为弄清放火事件，让王庆一等人同意审问大月庄的义和拳成员。但是，这审问也只是训诫他们不要违反政府规定就完事了，结果事情以用官费重新建起教堂并派兵保护这一“和解”的方式予以平息。

由于事件最终没有惩罚任何人，义和拳进一步发展人数，更大胆起来，到处都有手持武器的队伍威风凛凛地在巡回。事态日趋恶化。献县张家庄总堂（教堂）的葛光被主教给河间知府去信诉说窘况，要求解决。教会方面认为“府境已为这一带土匪所控制，地方官府认为最好的办法是不禀报上级。难道说他们同义和拳有什么暗相勾结，人们都这样相信”①。直隶总督裕禄得到知府报告，从天津委派直隶候补负责洋务的陶式鎏作为特使来修复教堂，打开解决问题的局面。② 他在当地进行调查和审问时，义和拳还强调他们是“自卫”组织，活动是“为了自卫”，现已查明，放火事件也是被害人为证明义和拳有罪而杜撰出来的，结果只以“双方无罪”解决问题。陶式鎏打算把王庆一从故城带到天津，而教会方面也要表现出“宽容”，通过这种方法来进行“调解”，使双方恢复“和睦”。然而，义和拳拒绝将王庆一带往天津，摆出了为保卫首领不惜诉诸武力的架势。因此，无法强行拘捕王庆一，只得向教民和义和拳宣布了要“和平相处”，随即离去。教会方面除接受这不能令人满意的方案之外别无他法。 525

到了九月，这次是在景州的宋门镇发生了紧张事态。据说那里的情况是：

---

① 任德芬前揭文。

② 刘春堂《鼗南济变纪略》（《义和团史料》，第316页）说：“己亥（二十五年）……大府（直隶总督裕禄）以（陶）太守曾经出使……特往景州故城办理教案。至则持平闻断，巨案冰释。乃定民教案善后策四条，回津销差，……先取道保定见两司上之，按察使觉罗廷雍公尤激赏之……”从拥护义和团的廷雍激赏这一点来看，似乎陶式鎏对处理事件提出的四条善后之策是对“民”（义和拳）方面表示理解。刘春堂把陶定为“办理交涉”派——不是“剿办拳匪”派。

> 因平民夙与教民积怨，遂勾引王庆一及南官人马姓至宋门设场招人团练。供有三种神位，即“封神演义”所记邪神。拳目自可避枪炮，令人持枪对击。岂料枪子一发，即中胸，流血倒地而死。乃诬赖教民，云此次定被教民用物镇压，故神术不灵，非将教民杀害抵偿不可。自后愈聚愈众。①

这宋门镇义和拳，即使从《封神演义》中的诸神来看，也可以说与由茌平县人周姓人传到枣强县流常镇仝庄的神拳属同一系列，并证明王庆一也属于这一系列。

根据任德芬神甫的记述及《义勇列传》记载，事态的发展应是如下所述。②

阳历10月2日（八月二十八日）是宋门镇的大集之日，当天那里建起了拳场。接着，义和拳宣称将于阳历10月25日（九月二十一日）的集市之日在许多人面前表演义和拳术，我们的义和拳术是神妙之术，刀枪不入，任大家观看。九月二十一日，聚集观看的群众达数千人。但是，义和拳却说今日为不吉之日，所以改到下一个市集时再进行，当天的操练中止了。九月二十六日，来的人比前一次更多，都期待着看奇事。义和拳的大师兄在村外的空地上设起了神坛，令两名徒弟跪在神坛的桌子前面。桌子上写着保佑义和拳的神的名字（又说是神像）。他们中有一人进行劲地、磕头、作
526 揖、烧香，读经念咒语数百遍。但是，神灵并未下凡。最后到了下午四点左右，正念着咒的大师兄霍地站了起来，脸色大变，咬紧牙关，两眼突然大睁，开始跳起舞来。他被某种不可抗拒的力量控制着。两名徒弟也站立起来，给枪装上子弹。大师兄上半身赤裸，敞

---

① 《教案奏议汇编》卷7。

② 任德芬前揭文（《探索》，第251页）；《义勇列传》第2册，第3—5页。

开胸脯向着枪口。枪声一响，人们看到他表现出承受不了的样子跪了下来，接着身体倒在了地上。这一枪打穿了他的胸膛，鲜血直流，伤势很重。他在地上翻滚了几下，四肢挺直，不再动弹了。拳民们说，诸位，这没什么奇怪的，大师兄经常这样，到不了明天就会醒过来的，便用什么东西裹着抬走了，过了不多久就咽了气，到了第二天也没有还过魂来。……第二天，（义和拳）说是天主教徒用邪术杀了我们的头目。……于是，阳历 11 月 1 日（九月二十八日），义和拳全体成员来到宋门镇，试图以教徒的血来偿还。

消息传得很快，吴桥知县劳乃宣也说“近于景州试演，自毙一人，盖手法一时失误，而其党诬称教堂镇压所致，几与教堂生衅”①。

九月二十七日（阳历 10 月 31 日）夜半，周围的义和拳都武装起来，连夜赶往宋门镇，一批批聚集在一起。知州王兆骐接到任德芬神甫的通报，派军官前去说服。在一千人以上的义和拳群众面前，军官和“总董”、“董事”们进行了一连几天的说服工作，劝说他们消除复仇之怒，静下心来，解散回家。其间，教民方面也气焰高涨，说“教士已经调遣洋兵，马上就会赶到这里与义和拳作战，打赢了继续宣教，打败了就回西洋”②。义和拳听到这些话就愈发愤怒，所以说服工作没有进展。王兆骐说：“惟卑州有教堂教民之村共百余处，拳场亦已有数十处，拳众呼吸千百人”，彼谓因“官长袒护教民激起众怒”③，而对于这样的拳民，“练军零星分布，恐寡不敌众”④，不能够按宣教士的要求去“驱逐”义和拳，只有 527
好言说服，别无他法。

不久后的十月十一日（阳历 11 月 13 日），义和拳方面退出宋

① 劳乃宣：《拳案杂存》（《义和团》Ⅳ，第 453 页）。
② 《西巡回銮始末记》（光绪三十二年石印本）卷 4 所收，“第三稟”。
③ 《西巡回銮始末记》卷 6—27，“景州王检予刺史通稟各上台稿，己亥九月”。
④ 《西巡回銮始末记》卷 4 “第四稟”。

门镇，但附带提出了以下条件：（1）官府出钱宴请；（2）出钱三百吊请戏班唱戏；（3）官兵在（义和拳的）神位前磕头；（4）将与教徒私通的村民一人处以枷号。但是，这太过于中国式的妥协被任德芬神甫拒绝了。因此，在十月十三日，王知州未经联系就从州城急忙赶来与神甫会谈，答应不请戏班唱戏并以此劝说神甫。当时知州说："我们地方官没有好办法处理这些问题。"总督指示，约束舆论，但不要拘留人，更不能因此诉诸武力，这给地方官府处理问题定下了一个框框。[①] 任德芬神甫看在以前与王知州的交情上接受了这个妥协方案。

景州知州王兆骐在东南代教区的知州、知县中，是继吴桥知县劳乃宣之后，第二位对义和拳采取严厉措施——这相对的也说明了他与教会保持了普通一般的关系——的人，后来他因为对义和拳的态度与直隶省最高指挥部（总督裕禄，按察使廷雍）相反而被降职时，索性以此为由辞去了官职，是个硬汉子。[②] 当时，他上稟保定说，应选任大员以重兵认真进行剿抚，但廷雍等人则说"事过张皇，势必激成巨案，故断难照行"，予以驳回，于是他另举了其他几个理由，要求撤销自己的职务。[③] 按察使廷雍等公开说"拳民具忠义之气"，"当道（总督裕禄）"对鸣警钟的劳乃宣和王兆骐持批判态度，说他们"张皇"、"荒唐"。[④] 所以，直隶当局未能采取加强取缔和镇压政策，而是承认拳民的主张有某种正当性，对他们的行动不加深究，有事发生就进行调解，这种姿态占主流。打个比方，由于体制上的思想意识同属一根，故就像是日本警察当局对待

① 任德芬前揭文。

② 民国《景县志》卷11，政绩。他贴出告示"督宪现颁布严谕，一律禁止拳教"（并不曾有过督宪颁谕）。这告示中还说"勿论义和、梅花，民间切勿妄效"，故可见这地区流传着义和拳和梅花拳两种名称。

③ 《西巡回銮始末记》卷4，"藩台廷杰，臬台廷雍会批"，"第二稟"。

④ 《教案奏议汇编》卷7。

右翼民族主义派的活动一样，并不认真去取缔，而是持宽容态度。拳民方面也知道“（当局）认为逮捕并非良策”。宋门镇附近的朱 528
河家教堂知道官府的这种态度后，便组成五十人左右的青年队，购入枪支，开始了自卫操练。尽管如此，义和拳方面还是因前面所述丢了面子，觉得应该收复失地，又试图挑起新的事端。但是，反而死伤了一些人。他们借口说宋门镇是“不洁”之地，退却而去。

除了宋门镇之外，王庆一系统的神拳也有了进一步的扩大，其中心地区是衡水县留仲镇。神拳向这里的传播好像是分两个阶段进行，首先是光绪二十五年（1899）春，从景州来了一位和尚（人称葫芦和尚），向住在留仲镇玉皇庙的苗和尚及其徒弟传授神灵、邪法、金钟罩。由此开始，到了二十五年（1899）六七月，据说又派人去枣强县请来了两位老师（刘老衡和二麻脸），在镇上建立了拳场。[①] 运动的发展与后者直接有关，留仲镇所接纳的中心人物是叫渠成江的武秀才。他是地主家的儿子（弟兄五人中排行最小），分家后的田地仍有近一百亩。此人喜欢演戏，好热闹，人称渠五爷，他做了总当家后，在衡水县城内（以胡凤鸣为首）[②]、北庄（以秀才郭老芝为首）、曹家、村西姑子庙等处设立了拳场。有人说这留仲镇的拳场是“坎字”、“武的”[③]，或有可能有别的派别流入其内，由此派生出来的拳场有深州的窝包头子拳场、胡连生（武拳人）的义和团、武邑县苏正乡前大史村及西大史村的拳场（以武秀才李贵堂为首）、前丁村（以武秀才丁老连为首）的拳场。前面讲的宋门镇义和拳也是从留仲镇渠成江处去的师兄设立起来的，宋门镇所接纳的义和拳中心人物是郗树芳——当时三十来岁，有五十亩至六十亩地，开一家杂货店，是个“光棍”——再从这

① 《河北调查》，第186—189页，王老芝述。

② 衡水县河西街人，三十来岁，属贫穷人（有数亩到十几亩的土地），开一卖卤菜、辣椒等的小店铺（《河北调查》，萧有庆、康良臣）。

③ 《河北调查》，第186—189页，王老芝述。

529

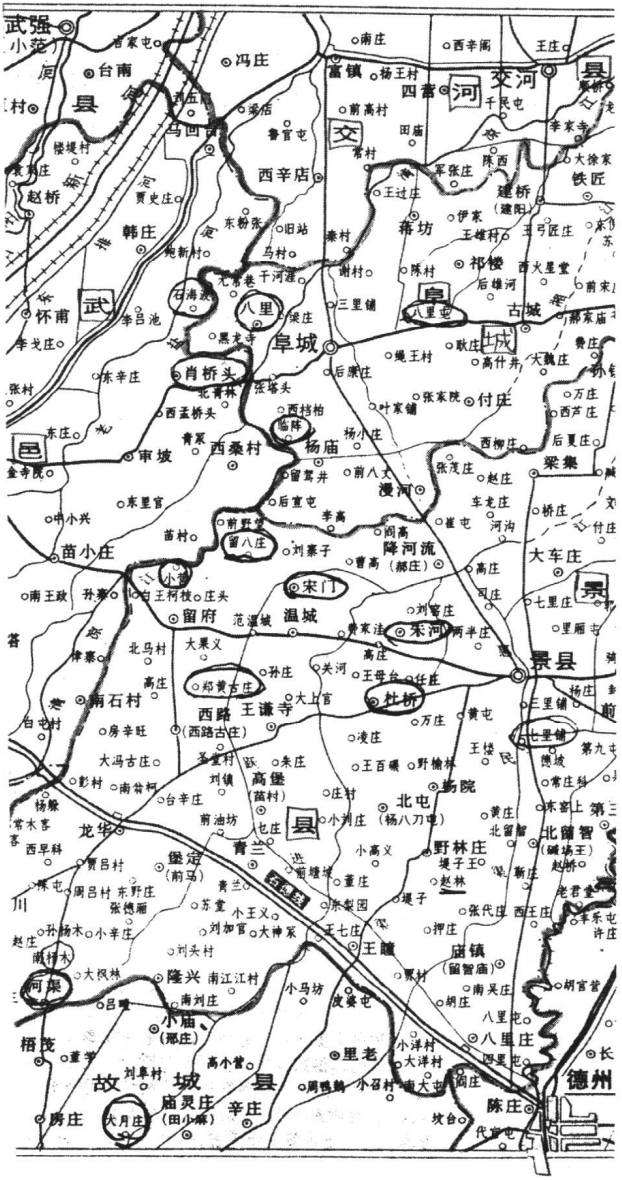


图 6－2　武邑县、阜城县、景州

里传到杜桥镇。杜桥镇接手的是牛贵选（牛六）——当地名望，拥有一百一十亩田地——及其子牛启元、牛春元（有二百亩地）等。进而又扩大到了申庄、南门里。这杜桥镇义和拳为“乾字门”、“文的”，“呼呼吹气，求神附体”，与晤修、成章等阜城的义和拳是“别一门”，据说晤修等是“乾字”、“武的”。杜桥镇南的岔道口村及郭庄、古路庄说是“与老和尚（晤修）一门”，故有必要来看一下这位叫做晤修的人。

以晤修和尚为首的义和拳先是在光绪二十五年（1899）八月传到武邑县萧村。晤修是冀州城开院寺的主持，阜城传说他是“从南面来的”，或系“山东人”，“从山东来的”。[①] 事情的起因是，晤修收了住在萧村石搭寺庙的祥安和尚的弟子成章和瑞章为徒。这里义和拳与神拳没有分别，也是向东南叩头，吃符吹气，抡大刀请神附体。从这处拳场到阜城县临镇村，然后又从临镇村扩展到门村（郭村、侯村、范村、门村四村的拳场）、刘林桥、米小营、石海坡、八里屯、七里铺、景州刘八庄、苏古庄、黄古庄。 530

临镇村的义和拳是通过同村的武举人赵汝才（赵斌）传来的。因教民韩梯云等人将赵汝才购买的房屋用做教堂，因而引起争诉，但是知县听信教民一方的言词而断结。赵汝才对知县袒护教民十分气愤，十月从萧村请来了晤修，于西大庙开设了场子。晤修提倡“扶清灭洋”，授十戒，这场子以赵汝才及其子赵英武为首。他们的大旗上写着“传神助教灭洋共和义和团”[②]。《祸拳记》记载说：“阜城临镇地方，有拳目聚众竖旗，大书‘神助灭洋’字样。主持僧武修（晤修），率党毁临镇教堂。”[③] 可见“传神助教灭洋共和

① 《河北调查》，第163页，门文屯，周富禄。因为晤修为山东人一事，各证词都一致，故基本上可以确定。其中还有证词说“由冠县开始来此地铺场子”（第164页，刘八庄张立详），但目前，与“冠县开始”＝梨园屯教案有何关系尚未弄清。

② 《教案奏议汇编》卷7。

③ 李杕：《祸拳记》上，第49页。

义和团”即意味着“神助灭洋”。门村的场子是同村的门文杰与郭奎村从临镇村赵汝才处请来晤修，在同一时期开设的。这里的中心人物是位有“功名”的人，叫门英。景州的刘八庄，以魏福田（六十余岁，曾任清军哨长，有地三十亩）及曹五爷（周边七村的社董，有地一百亩，为义和拳先生，即干事）为首，秋（十一月）邀请赵汝才和晤修来村里开设拳场。八里屯拳场是关公庙和尚舜三从武邑县萧村请人来设立的，石海坡拳场是以叫做“大白顶子”姓魏的人为首设立的。此外，在陵（刘）林桥、米小营也设有拳场。杜桥镇南岔道口村的拳场也属于这个系统，因此，从第五章结束时已经阐明了的岔道口义和拳与鲁西北茌平、博平的关系来看，毫无疑问，晤修的义和团也是属于山东“神拳”向直隶的传播和扩大。

从以上传播过程来看，我们可以清晰地看到，积极引进义和拳的非但不是一些贫穷之人，甚至可以说都是在附近一带的乡村社会有实力的、知名的、令人瞩目的名望家族，至少也是在社会上受到较高评价的中层以上的农民。要说在农村，被人不屑一顾的贫苦人家，任其怎样闹事也不会有人在乎，正是因为有了上面那些人的社会威望和影响力的协助，才促进了义和拳不断扩大。这一点反映了
531 乡村社会与教堂教民的严重对立。过去在我们考察义和团运动时，或许就有无视他们存在之嫌。

这些人作为维持乡村社会秩序的主要因素得到了县官的认可，他们充做官僚统治的最基层，并将此看做是自己的荣誉，一直尽着自己的本分。譬如说，景州刘八庄的曹五爷就是周边七村的社董。景州有一百零八位社董支持着州官的施政。吴桥县的保甲制度由三层构成：在知县监督下被授权维持全县治安的名望家族的“总董”；下面分管本村一带、担任实际保甲事务的“分董”们；下面还有各个村子（庄长）。由此推测，曹五爷兼管数村，应该说担当着沟通县城与各村的渠道这样一个角色——既是总管又负责保甲。

村落，是依靠以构成村子的大姓（同族）族长或在族内有势力的人为主而自然形成的秩序来维持的。即使是村子外面的社会——通过集市联系在一起的局部地区的市场圈子或婚姻、宗教圈子、行政圈子等，虽然分门别类有着多重性，但对于村里人的生活意识来说，被认为是一个整体的社会空间，一个区域空间——或者是在各村有势力人士相互之间的往来交际中，相互间承认并接受的社会地位及秩序，都是按照他们的功名及门第、经济实力、文化程度、人品和能力（是否能言善辩等等）、与官府的关系等等诸如此类的属性，自然而然形成的。华北农村社会的秩序，以“村”为起点，经过作为中层社会空间的“社”及“里”的阶段，逐渐上升到“乡”、“县”，这种自然的名望秩序形成一个个不同的圈子，一层层累积起来。[①] 这里提到的人，可以说是一些在“社”及“里”层次的数村至十数村范围内，其威信和名望所直接涉及到的地区空间中的有势力人物。教会、教民的活动大大伤害了他们所体现的这种传统乡村社会的秩序和支撑它的信念体系，并与他们的威望、势力相抗衡。因此，他们作为一个自身统治的乡村秩序的代表者，引进了义和拳，结成这个对抗组织并成为其中心人物。要说明义和拳在这些地区的扩大，不提这些人的存在（其社会威望和影响力）是不可能的。而对于其后的运动来说，这一社会阶层也是不可忽视的存在。笔者认为，以前义和团运动的研究倾向性很强，局限在大众运动、阶级斗争的性质中，而将前述社会阶层所起到的作用看成是混入其中的不纯成分而加以排斥，所以特意在此强调一下。 532

但是为什么这些乡村的名望家们不用自己可以调动的、乡村已

① 关于其中包含的主导权的存在形态，P. 杜赞奇（P. Duara）的“cultural nexus”概念已有充分的反映。请参见 Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State——Rural North China, 1900—1942*, Stanford U. P. 1988. Chapter 1. The Cultural Nexus of Power（中译本：《文化、权力与国家——1900—1942 年的华北农村》，王福明译，江苏人民出版社 1994 年版）。

有的各种组织及团练来进行对抗，而要引进义和拳呢？那是因为教会教民势力过于强大，以至依靠这些组织难以与之抗衡。作为民间武装组织的团练是官府主导由上面组织起来的——即便是下面自己组织的也要得到官府的许可——在这一点上来说是半官方的，而且其领导层都是卸任官僚即“乡绅”，正因其受上级的制约故很怕被上面割舍，甚难作出如此转变，而且，通过他们这些乡村有势力阶层的力量转变也不可能做到。能够与教会教民对抗的力量资源——权威、威力与组织力量——因为官府软弱无力，不能从自己周围调动，那只有向外面寻求。这就是他们之所以引进了具备权威威力及组织力量的“外来”组织——从反外国教会斗争的先进地区即山东来的——义和拳的理由。以下的记录充分说明了这一理由。

各处拳党，尽有衣冠之族、殷实之家杂乎其中，非尽无业游手也。①

非特愚民为其所惑，学士大夫亦所不免，以致街谈巷议，胥动浮言，似是而非，最易淆人观听。②

平民有受教民欺压者，入其教即可抵制，故群相信从。③

此类事情的社会影响力不小。例如，此后有称：

阜城稟生刘荫悟、景州附生魏书香援（义和）拳负固，屡与官军抗，为（统领）梅（东益）军击散。又有黄汝宣、

① 劳乃宣：《义和拳杂存》，载《义和团》IV，第452页。
② 同上书，第470页。
③ 同上。

白寿椿、郭佩琴等，聚众演拳于（献县）商家林，昼伏夜现，……饬献县立逐之。①

义和拳运动将当地有势力的人士、名望家们、下层知识分子也 533
纳入其内，成为一股对抗教会势力的力量。

光绪二十五年（1899）十二月初六日《汇报》作了以下报道：

今闻，景州一带，大刀会匪高建白旗，上书“义和团”字样。……新授贵州提督梅军门东益，特见北洋大臣（裕禄）谓：查得该匪已入献县境内，旗书“扶清灭洋”四大字，以二十五人为一团，共二十六团。若不早平，恐各西国皆将问罪也。

这是拳民自称“义和团”的最早记录。从“义和拳”到“义和团”的自我称谓的变化是毓贤的容忍态度、裕禄的“殊不加意”② 态度及“官场中群相附和（廷雍等）”③ 态度所造成的结果，也反映了在“拳民气焰愈盛”的形势下，有本地强势者参加的拳民集团的性质转变及自我意识的变化。这种转变显示了它越发带有这样一种性质：与其说是异端不如说是正统的，与其说是私的不如说它是公的。而且可以说，这种性质随着运动扩大北上愈见强烈。笔者认为必须将“扶清灭洋”的口号与这种变化联系起来看。

① 支碧湖：《续义和拳源流考》，载《义和团》IV，第443—444页。
② 《教案奏议汇编》卷7。
③ 同上。

第二节 斗争的激化——“扶清灭洋”、“神助灭洋”

以前面所述两个系统的义和拳为中心，自光绪二十五年（1899）十月末，在这些地区发生了一连串的反教会斗争（如下表所示）。在爆发前数日，献县张家庄教堂已感到危机爆发迫在眉睫，于是于十月十五日给驻天津法国领事去信，诉说教区的教难。领事以公文形式向直隶总督发去照会，裕禄于十月二十二日回答领事说，将派梅东益率大军前往河间府一带，保护教堂，平定乱党。
534 梅东益随即派遣麾下部队开往景州、献县等地。[①] 其后，又亲自率骑兵赴张家庄教会（十一月初十日抵达），而与此同时，反教会斗争已在当地爆发。

十月二十二日，晤修和尚等部的义和团袭击了阜城县临镇村教堂，拉开了一连串斗争的序幕。当日，一群义和团破坏教会，撕破圣像、圣经，掠夺了所有物品运到拳场。教民们不能抵抗只有纷纷逃离。在附近的拳民们看到这情景，更加肆无忌惮，开始了一连串的攻击。

直隶东南代牧区教案发生年表

表 6－1　　（光绪二十五年九月至十二月）

九月中旬	王庆一等义和拳在故城县活动
九月二十八日（11 月 1 日）	宋门镇聚集了近千名义和拳
九月末	晤修和尚在阜城县临镇村竖起“传神助教灭洋共和义和团”的旗帜
十月十二日（11 月 14 日）	义和拳退出宋门镇
十月二十二日（11 月 24 日）	阜城县临镇村教堂及三名教民遭到掠夺

① 《义勇列传》第 1 册，第 477 页。

续表

十月二十五日（11 月 27 日）	景州两个有教民的村子被袭
十月二十六日（11 月 28 日）	阜城县徐家铺教堂遇袭
十月二十八日（11 月 30 日）	东光县常庄教堂遇袭
十一月初二日（12 月 4 日）	阜城县耿家庄教堂被瑞章、成章等袭击 淮军右翼统领梅东益自天津卫率部队向河间府进发
十一月初七日（12 月 9 日）	景州河渠镇两名教友被绑架
十一月初八日（12 月 10 日）	景州苏古庄发生掠夺（有说是六日） 阜城县八里庄遭破坏 武邑县小李村、石海坡与阜城县小营村遭义和拳袭击 梅东益统领麾下三营各哨会于景州，开始分驻各州县。故城、阜城、吴桥、东光、景州各知州知县会于景州，商议对策 深州西河头村遇袭
十一月初九日（12 月 11 日）	深州王乐寺村遇袭 袭击阜城县八里庄的义和拳回到苏古庄，放火烧毁教堂及教民房屋
十一月初十日（12 月 12 日）	景州刘八庄教堂、教民房屋十余间被烧
十一月十一日（12 月 13 日）	景州谣言四起，献县总教堂（张家庄教堂）面临危险 在枣强县邹街袭击教堂教民
十一月十二日（12 月 14 日）	景州岔道口村教堂被烧，教民被抢 深州张司马村有“拳匪” 安平县有“拳匪”，都摆出大举攻打教堂、教民的架势
十一月十三日（12 月 15 日）	德州（恩县）的明恩溥的庞庄教堂受到攻击 枣强县三岔仪教堂遇袭
十一月十四日（12 月 16 日）	东大过村发生战斗 晤修和尚等人在景州刘八庄聚众蜂起（十四、十五日） 从五月到此日，发生在景州的事件有七起、阜城五起、故城一起、东光一起。在景州，除黄古庄、青草河、朱家河以外的教堂尽被烧毁
十一月十五日（12 月 17 日）	义和拳扬言，要在这一天攻打献县张家庄总教堂（有说是约定在十六日）

续表

十一月十六日（12月18日）	晤修和尚等部义和团千余人袭击了朱家河教堂，与官军发生冲突，开战。晤修、成章等被捕。大半人解散，拳场也被撤销 王庆一在故城县准备上演“火烧望海楼”
536 十一月十七日（12月19日）	“火烧望海楼”一幕上演
十一月十八日（12月20日）	东大过村再次被包围 萧张镇教民数十家遭掠夺，数十人被带走 河渠镇附近的羊牧教堂受到攻击
十一月二十日（12月22日）前后	保定府束鹿县发生绑架索取赎金事件
十一月二十二日（12月24日）	义和拳二三千人聚集在武强县小范镇（二十五日前后撤去拳场，像是向南撤退）
十一月二十四日（12月26日）	大贵和尚在故城县被捕，供称是“山东恩县人，朱红灯师弟”
十一月二十五日（12月27日）	这时，景州、故城、枣强的拳场都被撤去，“渐见解散”
十一月二十六日（12月28日）	深州、武强交界处仍有拳场未撤
十一月二十七日（12月29日）	深州、唐丰、饶阳三处的教民有危险
十一月二十八日（12月30日）	袭击深州河西头教堂的武邑县圈头镇拳首朱胖子等“烧香请神，执刀迎敌”者十四人被捕 武邑县南关匪首苗树田、刘洛庆被捕
十一月二十九日（12月31日）	山东德州义和拳聚集于吴桥县的孙公庙，烧了庞家桥教堂。翌日受到了镇压
十二月初二日（1月2日）	晤修、成章在景州被处死刑
十二月初五日（1月5日）	山东省乐陵县发生骚扰教堂事件 德州齐家桥义和拳聚集于吴桥县辛集，准备攻打大齐庄教堂，但被镇压 王洛道（道士）等数百人在深州韩林庄准备袭击教堂。十日被捕
十二月初九日（1月9日）	清河县大寨庄教堂被烧
十二月十四日（1月14日）	直隶中部的新城县东马营等村子出现了百余名义和拳“习演邪术”。“约定十七日起义，毁教会灭洋”
十二月十五日（1月15日）	宁晋县南孟村有义和拳数百人掠夺并打伤教民

续表

十二月十六日（1月16日）	有迹象显示天津、保定、赵州正秘密迎拳师设拳场
十二月二十一日（1月21日）	威县“逸匪”阎书勤在邱县吴家庄、常屯一带聚集了二三百人，摆开攻打梨园屯教堂的架势 官军攻打宁晋县南孟家庄，逮捕头目道士薛明有等十人，死者数人。解散这一带的拳场
十二月二十三日（1月23日）	义和拳在南宫县范家寨结党。此时义和拳西进。正定、赵州所属州县气氛紧张

资料来源：《直东剿匪电存》；任德芬《义和拳在直隶东南》；劳乃宣《庚子奉禁义和拳汇录》；《拳案杂录》；程宗裕编《教案奏议汇编》卷7；《拳祸记》；《直隶北境》；《义勇列传》第2册。

到了十一月，事态愈发紧迫。十三日（阳历12月15日），气氛变得十分紧张，正如马泽轩（Maquet）神甫所说：“一个普遍的叛乱已经迫在眉睫。”① 义和拳在街头巷尾宣扬“（献县张家庄）总堂是他们的目的地。……要在阴历十五日抢总堂”② 的消息。十四日，在献县西部东大过村，义和拳同教民发生了大规模的冲突。

当时，义和拳将武邑县全头（圈头）镇、武强县小范镇及阜城县临镇村作为中心聚点，似乎是小范镇的义和拳集团向张家庄总堂出动，袭击了沿途的教民村——东大过村，引起了冲突。十四、十五日，以临镇村为据点的晤修和尚等聚集在景州刘八庄，烧了教民房屋四十余间，并扬言“不久就要去朱家河，烧总教堂”③，十六日便向朱家河大教堂进发。④ 十四日，在深州也传出了“拳匪二千余人来城中欲毁坏教堂”⑤ 的消息，山东省德州也传说“十三日

① 任德芬：《义和拳在直隶东南》（《探索》，第255页）。马泽轩神甫当时任献县耶稣会院长，之后又任教区主教。

② 任德芬前揭文（《探索》，第256页）。

③ 《教案奏议汇编》卷7。

④ 《直东剿匪电存》，第63页。

⑤ “献县天主堂往来信（一）光绪二十五年十一月二十四日深州发”（《献县天主堂资料》，《义和团史料》上，第422—423页）。

打教堂”[①]。从这些情况判断，这一连串的活动可以看做是当时分成了“八九门”的义和拳相互联络好了以后，按照共同意志策划出来的“同时蜂起”，先是各部攻击在自己附近的教堂、教民及据点教堂，最后在献县会合，一起攻打被认为是“黑风口”即灾难的元凶的总堂——张家庄教堂。[②]

538 我们来看一下在这一过程中发生的东大过村及朱家河教堂的冲突事件。

东大过村战斗 大过位于献县城西南，是面向滏阳河的东西渡口，由东岸的东大过村和西岸的西大过村组成，其西的北立车村和南立车村都有教堂，是拥有很多教民的村子。另一方面，义和拳正着手以东大过村附近一个叫做乜家庄的村子作为据点。据说这村子的一位“家资甚厚”的太监——河间府以出宦官闻名，恐怕这人也是在北京攒下了一笔钱然后衣锦还乡的——“请来景州等处的拳师，设坛授拳”[③]，是从景州传来的拳场。十一月十三日晚，他们与他处“拳匪”——大概是指小范镇的义和拳——一起共四五百人到东大过村进行挑衅和侦察。翌日十四日夜，义和拳从村东开始进攻。他们齐声喊“杀”，跪地叩头，挥舞大刀在村中横冲直撞。教民们虽然得到西大过、北南立车村教民们的支援，但能战的只有五十来人，旧枪三十支，他们设置了路障，筑起瞭望台进行防卫。起初教民们对义和拳所说的不死之身还是半信半疑。当枪一响打倒了一个拳民后，咒语的束缚解开了。高叫：“义和拳倒下了！开门去追呀！”拳民们也“听其言大惊，纷纷逃遁”[④]。其后，又被

---

① 《直东剿匪电存》，第61页。

② 《直东剿匪电存》，第64页。有关“黑风口”，《拳祸记》下第86页说：“献邑总堂乃黑风口，或九龙口，非八月八卦旗全来，不能取胜。”

③ 《拳祸记》下，第86页。

④ 《拳祸记》下，第87页。关于东大过村之战，任德芬前揭文（《探索》，第256—258页）有详述。然《拳祸记》写的“十月十三日”应是“十一月十三日”的笔误。

枪打死了三四十人，大败而去。当时有师兄狡辩说，死者不是因为心不诚就是因为有贪财之念，故不得避铳而死。还有，他们似乎认为师兄能够令死者复生[①]，弄来运送尸体的大八车运走了尸体，仅留下八具尸体在大街上。义和拳仍然在附近村子敲锣，像是要进行新一轮攻击。张家庄教堂（总教堂）派快马前往献县报告知县。当日，从天津派来的梅东益麾下周管所率部队到达献县城。翌日，这支部队与知县出动，将尸体埋于河岸。接着让军队驻扎在县内重镇，开始封锁义和拳的活动。《拳祸记》称，其后，义和拳对官府的冷酷感到失望而北去，在任丘县鄚州镇建立据点。光绪二十六年 539
（1900）正月，从雄县请来毛师兄到鄚州设场，渐渐扩大势力。[②]任德芬神甫叙述说，数日后，义和拳又在小范镇集合，并声称重新战斗。[③] 东大过村教会在十八日再次被义和拳包围[④]，幸官军出动才得保无事。正如任德芬神甫所言，可以看做是从小范镇向献县的进攻。义和拳向任丘县的扩展是因为教会中心地献县受到了官军的保护，故而未能开展，才越过献县、河间县的。但是有一点已很清楚，在光绪二十五年（1899）末之前，义和拳就北上到了雄县和任丘县。

另一方面，在景州，紧张和恐怖的气氛笼罩着各个村子。十一月十二日，先前提到的岔道口村教堂遇袭，教民的房屋遭到掠夺（请参见第五章末尾）。

就教堂及教民的财产被掠夺而言，可以说这种现象基本上是因为教堂、教民被看做是敌对的存在，认为对“敌”就要进行不慈

---

① 关于这种观念，龙顾山人的《庚子诗鉴》有记载说“拳众有伤毙者，令一人祝于尸侧曰‘活矣，活矣，七日后当复生’。未七日尸腐蛆出，则又曰‘是随老师人终南山矣’。终南或误作东南”（《义和团史料》，第34页）。这样的状态在天津的活动中也可以看到（《义和团》Ⅱ，第149页，“天津一月记”）。

② 《拳祸记》下，第87页。

③ 任德芬前揭文（《探索》，第258页）。

④ 《直东剿匪电存》，第65页。

悲、冷酷的攻击而产生的。不过，义和拳对人人都宣传能“发洋财”，刺激和煽动人们“发财”的愿望，并把这带入了运动之中，这也是事实。不能否定，其中也有趁火打劫浑水摸鱼那种为达到利己目的的行为。大众运动原本就不是有理念的运动，如果说只有通过具体人物的这种不纯——从理念上来看——的欲望及情感表露，才能发现某种理念性东西的话，那么这种情形，亘古至今在革命或反乱的个别具体事态中是随处可见的。但是，这种情况同浸透了“爱国主义”的中国式道德的义和团论就不相符合了，于是就出现了定要将其割舍，使之空缺的倾向。因此，笔者重新在此指出也不是没有意义的。义和拳意识到教民们也同样是“华人即中国人”①（至少意识到是“同类”），是“同类”之争。所以强迫其“背教”②，若不肯便加以惨烈的杀戮。若背教，就算是复活了其表皮之下的“同类”（同民族）性。在攻击教民时，义和拳并不追究“他”或“她”具体犯了怎么样的罪恶。这里有一种意识起着作用：是教民，这本身就应判罪，对于这种做了叛徒“败类”还到

---

① 关于义和团民众的自我意识，竹内实的《“人民”的自我认识及其组织——义和团民话世界》（《东洋文化研究所纪要》1963年1月）以及里井彦七郎的《近代中国的民众运动及其思想》（东京大学出版会1972年版）都有提及，可以确知的是意识到不是“大清人”，但并没有成熟到“中国人”的地步。记录了其后在天津见闻的刘孟扬（回民）写道：“及二十六年春，乃流人天津，以保清灭洋为名。然朝野上下多深信之，喜相告曰，‘扫平洋人，扶持中国，在此一举。今而后，海内肃清，升平有日矣’。”（《天津拳匪变乱纪事》自序，光绪二十七年三月记，《义和团》II，第5页。）作为一般意识，义和团运动被认为是从当时的社会排除“洋”、“洋人”后所剩的实体即“中国”的自我恢复运动。从这个意义上说，这种自我意识将更多的重点放在作为伴随空间性的文化实体的“中国”即“中华”上。另外，关于这一点请参见序章。

② 有关“背教”、“反教”是何，作为参考，在这里举出《义勇列传》第2册第313—314页所收的“反教保状”。

禀为回心向善，改过自新，公恳　鸿恩赦罪，以靖民心事。窃民村某人误听人言，无知入洋人教，早欲回头，苦无出路。今闻扫除邪教，大合心思。某人从此改过，顾为良民，所有家产情愿一半充公，孝敬皇上。补助军饷。一半散给平民，暗消土匪，民等情愿出结。若有反悔，民等认罪，叩乞大老爷案下，恩准施行宽宥云云。

处嚣张的人，夺其财产来发财也尚无不可。然而，这种“同类” 540
意识究竟是什么呢？在义和团阶段并未明确地表达出来，可以说，那是对中国历史与文化习俗传统有爱惜之情，对于拥有归属意识、能够相互认知的人们的共同情感和共同意识——这包括对自己的文化价值具有优越感，所以称之为“中华”意识也没错。而崇拜外来之神、独一神的基督教就意味着切断了（至少是相对意义上）对这种历史与文化习俗传统价值的爱惜之情。教民即基督徒因为切断了这种“我们”共有的历史、文化与习俗——自宇宙开辟论始，到圣人的教义即圣教、文明、历史的有机统一体，特别是象征这些东西的诸神即宗教文化——被看做是生活在与“我们”不同价值规范里的异类习俗集团。不仅是因他们忠诚于异国之神、异国人一事让人难以忍受，正如前面已经论述过的，他们在西欧近代国家强有力的外交庇护下，得到纵容，还大摇大摆地到处招摇，甚至压迫“我们”。可以说，义和拳大众的心灵是因此受到了伤害而难以继续忍受。这种情感和意识导致了掠夺财产的行为，并将其正当化。

朱家河教堂　位于景州之西十公里处的两个村子叫朱家河。西朱家河是个普通的村子，而有百来户住家的东朱家河有八九成人信天主教，信徒有三四百人。这个村子自有人信天主教以来已维持了二百余年，所以是这地区的第一堂口，宣教士将这里作为据点。村里除了有大教堂之外，还建立了男女学校、育婴堂（孤儿院）。这里也存在着与周边各村习俗上的对立，但众多教民团结一致，对来自周围的蔑视和欺凌进行勇敢的抵抗。因此，更加成了邻村人们敌视的对象。据说特别是杜桥镇的人，最仇视教会。[①] 杜桥镇的牛贵选（牛六）及其儿子们之所以请来了从衡水县留仲镇（以渠成江为首）传播到宋门镇（以郗树芳为首）来的义和拳，集合少年们

① 《义勇列传》第2册，第15页。

要向朱家河解除“宿怨”就是因为仇恨教会。①

自岔道口教堂被烧以来，恐怖与紧张的气氛愈见浓厚。朱家河教堂做好了防卫准备。十四、十五日，晤修等人在景州刘八庄
541 起事，烧了教民的房屋。领头的是魏书田［大概是前面叙说过的魏福田（原书第530页）或魏书香（原书第532页）的兄弟，是同族吧］。到了十一月十五日，有消息说这些义和拳要袭击朱家河与邻近的陆家庄。好像他们约定与各地拳场在十六日攻打朱家河，但是正好在这一天，梅东益麾下的游击范天贵等所率二营到达了景州城。晤修同义和拳在刘八庄聚集了千余人，由西侧向路庄及朱家河进发。从景州城赶赴防卫的知州王兆麟和范天贵等百余之兵在绛河刘庄挡住了他们的前进，两军对峙。这时候义和拳头目晤修与范天贵的对话颇意味深长。双方拱手作揖打过招呼之后，

范天贵：“领着这班人众，来干何事？”

晤修：“是来拆毁教堂，杀灭随从洋人的二毛子，保护大清皇帝。”

范天贵：“我奉皇上的命来保护这座教堂并全村的教民，请大住持给兄弟留脸，领着众人回去，不用骚扰这个小小的村庄了。”

晤修：“不可能。”

范天贵：“我善言劝你，是给你留脸，你找着不要脸，可怨不得我。”②

---

① 《义勇列传》第2册，第17页。

② 参见《义勇列传》第2册，第10、11页以及任德芬前揭论文（《探索》，第260页）；民国《景县志》卷14。

在这对话之后，晤修就被按照范天贵的手势扑上来的官兵逮住了。受到突然袭击的义和团开枪想要夺回晤修。战斗初始，官兵们还是有些相信义和拳刀枪不入的，但不久经过一阵激烈的战斗，义和团有三四十人被打死，成章等八十余人被生擒，义和团溃散而去。战利品中有“兴清灭洋”的旗帜和数十张妖符。后来晤修在审讯时作供说“系八卦教”①。接着十二月初二日被斩立决，其首级被挂在景州城示众数日，其后又被挂到了刘八庄。

同是十一月十六日，在故城县城西门有河北梆子戏正准备开演，其组织人是王庆一。特使陶式鎏于十月初五日离开故城县城 542
以后，王庆一与叔父王新堂回到大月庄，重新组团设坛，继续进行骚扰。他们在县城内演习，为了进行反外国人的宣传，策划上演以同治九年（1870）教案为题材的《火烧望海楼》。知县想要制止，但未奏效，大戏从十七日一早就开始了。知县从这种反外国的高涨情感中感到了危险，翌日就向大月庄派兵，驻屯在那里以作防备。二十四日，官军在故城逮捕了大贵和尚。大贵是故城县东部义和拳的组织者，就是曾与王庆一共同活动过的山东省“恩县僧人”，是“朱红灯的师弟”。② 后来“供出系离卦教”③，诵咒文曰：“日照东方一滴油，掠动弟兄天下行，弟兄掠动李君王，李君王掠动杨二郎，杨二郎掠动封炮王，封炮王掠动老君来显灵”。④

大贵暂被押入故城监狱后送往北京由刑部审讯，而王新堂也在

---

① 劳乃宣辑：《庚子奉禁义和拳汇录》，载《义和团》IV，第486页；还请参见同书第480页。

② 《直东剿匪电存》，第70页。

③ 《义和团》IV，第486页；《义勇列传》第2册，第10、11页；任德芬前揭论文；民国《景县志》卷14。

④ 任德芬前揭论文（《探索》，第261页）。嘉庆十八年，山东定陶县的八卦教徒袁兴邦所诵咒文为：“太阳出来一滴油，手使钢鞭倒骑牛，闭住红门血不流。”（《朱批奏折》卷564—11号）列举在此，仅供参考。

此时被捕，翌年三月初被处死刑。但是王庆一逃过追捕，离开了这个地区。据说后来去了北京。就这样，故城、景州、阜城的仇教骚动暂时平息了，直到二十六年（1900）四五月又再复燃，平静了一段日子。

这里有几点值得我们注意。第一，就连被认为是“拳匪剿办”派的范天贵，他与义和团之间也不是那种完全没有斡旋或商量余地的敌对状态。虽说官兵伪称“冬防兵”，隐瞒了要进行镇压的意图[①]，然而其首要目的是保护教堂和防止闹事，只要义和团不来进攻，他们并不会加以镇压。由此可见，双方之间还保留了可以谈判的空间。

第二，义和团的“兴清灭洋”，就晤修的言论来判断，很显然他们对大清皇帝所象征的现有国家体制本身是拥护的。不过晤修等人还打着“神助灭洋”、“传神助教灭洋共和义和团”[②]、“奉玉皇差遣除灭洋人”[③] 的旗帜。如何理解这“神助灭洋”、“传神助教灭洋共和义和团”、“奉玉皇差遣除灭洋人”与“兴清灭洋”、“保卫皇帝”的关系呢？前者表现了包括天上神仙世界在内的、具有
543 宇宙整体性的观念——正因如此才产生了“神兵”[④] 这种自我意识。——而相对来说，“保卫皇帝”则是与官军对峙时处于政治考虑的言辞，是基于上述观念的运动在不得不与现实政治进行交锋时的、与现实政治关系性的一种表现。“兴清灭洋”作为大众运动的现实政治的一种表现，按字面看，表达了拥护和振兴现有国家清皇朝的政治志向，在这个意义上，可以说是前者的宇宙整体性在现实政治上所得到的限定性表现。前者是中国传统历史文化的世界，特别是关乎宗教文化世界，具有延伸性的整体概念，而现有的国家既

① 《续义和拳源流考》，载《义和团》IV，第443页。
② 《教案奏议汇编》卷7。
③ 龙顾山人：《庚子诗鉴》卷1（《义和团史料》，第35页）。
④ 《续义和拳源流考》，载《义和团》IV，第443页。

被包容在这种延伸当中并得到公认，又在现实世界里被看做是权力中心。也正是这种原因，被认为是大众“以扶中朝（即“中国”或“中华”的朝廷——笔者）灭洋教为词，声言为国家出力，非特托名于义，抑且托名于忠”①。这很难断言是掩饰性言辞还是战术上的策略。这一言论的最初制造者的真正意图暂且不说，但从现实运动中群情激昂的大众心理来讲，只能说是一种充满了真实情感的志向。笔者认为，无须勉强从“兴清灭洋”、“扶清灭洋”中去解读意味着前者整体性的“中国”的真正含义，只要理解有这种意识上的两重性就可以了。

第三，关于义和拳的起源。这个问题将再作别论。如前所述，义和拳头目大贵和尚、王庆一与鲁西北的朱红灯系统的神拳确有关联，进而如果晤修和大贵都真是供认自己是“八卦教徒”“离卦教徒”的话——因为作记录的是主张义和拳邪教起源论，并加以镇压的劳乃宣，故留下了对其可靠性提出疑义的空间——那么，他们与朱红灯即鲁西北神拳还有朱红灯出身的大本营“大刀会”，都可以用“八卦教”这条线串联起来（参照原书第 461 页）。这样一来，该地区的“乾”、“坎”、“文”、“武”的组织形态起源于八卦教这样的想法就变得自然且不无道理。可以说，这更加强了“八卦教”——这里不是教团组织的意思，是指这种观念及其承载者的扩散性传播——这条地下水脉存在的可能性。有关这个问题将另 544
作详论。总之，有一点很清楚，这里运动的组织者、领导层中有民间宗教活动家，他们动员了经过明清时期而积淀形成的民间宗教（特别是八卦教）的世界观、各种观念、各种技术，给群众运动提供了某种宗教世界观。义和拳运动领袖中有许多是宗教人士（心诚、徐福、大贵、晤修、成章、瑞章等），这与运动带有宗教性质不是没有关系的，不过这种宗教性要说是佛教和道教，更可说是一

① 劳乃宣：《义和拳杂存》，载《义和团》Ⅳ，第 473、470 页。

种民间宗教（这也不是救济意义上的）与武术即锻炼身体相结合的宗教性。此即笔者的看法。我们来剖析一下义和拳（神拳）。确实如周锡瑞所言[①]，其可以分为武术、民间秘密宗教、巫术，的确是这些因素的结合体，但这结合体的软件及秘诀正是那些早就由清代民间宗教即“八卦教”创造出来、并被继承下来的东西，没有这些软件就不可能有义和拳的活动形式。笔者认为，四川义和团运动的高涨和扩大也可以从这个角度来说明。当然，关于四川基督教宣教活动问题的深刻性有其条件的限制，但正因为民间宗教的红灯教即青莲教与八卦教具有同样的性质，即便没有从山东、直隶直接传播，还是能够跨越空间发起义和拳运动，笔者认为这就是最大的原因所在。

还有，如果相信上面所讲的事情以及下面所要论述的状况，是劳乃宣提出义和拳白莲教起源说时所看到的情况的话，那我们就应该知道，他的邪教论并不仅仅是将在文献资料中找到的、同名的义和拳作为根据，而且也是以现实为背景的。

最后，我们且看一下在这一地区最为坚决地对义和拳采取反对立场的劳乃宣所管辖的吴桥县和宁津县。

吴桥县　十一月初九日，吴桥县的雷纯藻神甫写道：“（义和拳在县）东南经常操练。关于抢掠景州而不受惩罚的问题，确给义和拳一个很大的鼓舞，而对教徒们则是一桩可怕的事情。……我们的县官忠诚厚道，著书（《义和拳教门源流考》——笔者）攻击
545 义和拳，同时对义和拳十分残酷。如来这里，必将付出重大代价。”[②] 对于知县劳乃宣的这种态度，义和拳方面到处张贴“揭帖”，上面写道：“愤怒的义和拳要剥县官（劳乃宣）的皮，消灭

① 周瑞锡：《义和团仪式的社会意义》，载《近代中国社会与义和团运动国际学术讨论会论文集》，齐鲁书社 1992 年版。

② 任德芬前揭文，载《探索》，第 262 页。

天主教。”还散发小册子，在上面号召大众反对洋人的侵略，消灭天主教以及放毒的帮凶。[①] 据说这种宣传即流言飞语传开以后，人们为逃避教民在井中投“邪袋”，开始到处挖井。

十一月二十九日，有消息说众多义和拳大壮声势要进县城杀知县，城内处于严密的警戒状态。聚集在孙公庙里的二三百名义和拳乘着黑夜的大雪向县城进发。拂晓，刚抵达西南的教徒村庞家桥，就同做好了防卫准备的教民们展开了激战。教堂与六家教民房屋被烧，教民有两人负伤，一名老人死亡，但义和拳未能攻破这里，便朝着山东交界处方向撤退而去。翌日，范天贵率领的骑兵、步兵到达吴桥县城。劳乃宣等以武力为后盾，开始调查拳民的姓名进行镇压。十二月初一日，范天贵去孙公庙、赵庄，逮捕了十七人，经过县衙的审讯弄清了他们是山东省德州排子庄的拳民李发祥（李庆海）、李德海（李振海）、张开桃等人，赵家集的郑凤亭为首领。[②]

十二月初五日，有消息说众多义和拳聚集在辛集的旅馆里，于是劳乃宣派出中队逮捕了二十二名拳民。他们是以德州齐家桥的李金荣、郑德茂为首领的义和拳百余人，正要前往袭击吴桥大齐庄的教堂和教民。为抵抗这次镇压，义和拳付出了相当大的伤亡。官军回到县城时，据说到城门口迎接的劳乃宣大声说道：“你们告诉我，战果如何，杀多少义和拳？你们拿几人头来作证，我要犒劳你们。”[③] 骑兵取出五个人头来给他看，其中甚至有一颗十四岁少年的头颅。这些人头被放入木栏，衙役们拿着在城内、全县各处示

---

① 任德芬前揭文，载《探索》，第263页。

② 《义和团》IV，第483、489页；《筹笔偶存》，第81页、105—106页。

③ 任德芬前揭文（《探索》，第264页）。因这次战斗而撤退到了山东的义和拳声言“要去吴桥报仇”，摆出了再次进攻的架势（《筹笔偶存》，第78页）。说大师兄李金荣“死于枪弹之下”（《义和团》IV，第489页），但路遥、程献《义和团运动史研究》（第132页）说，这李金荣后来成了占领涿州城的义和团的头领之一，被派来的刚毅带到了北京，还见了西太后，在端王府具有影响力。但是，那是以尚未出版的论文为依据，而笔者也未加考证。

众。那似乎在告诉人们："看吧！这就是叛乱者的下场！"之后，被关入监狱的李德海、郑凤亭在狱中死去。光绪二十六年（1900）
546 三月，劳乃宣将他们戮尸示众，目的是"教育群众"。

天津派来军队的威慑以及在景州、故城、吴桥的血腥镇压，的确使得当地义和拳头目们感到胆怯。在吴桥县，他们离开了属于通缉范围的县内，去了山东和北京，很长时间没有回来。效果很大。在这次十二月初的事件以后，河间府、深州、冀州所属各县的义和拳运动之潮急速退了下去。

宁津县　宁津县的情况就根据《宁津县志稿》[①] 来概述。同治四年（1856），耶稣会 Eduardus Pubar 神甫最早来到宁津开始宣教，光绪二十六年（1900），全县已经有了十八所教堂，七百三十一名教徒分布在五十一个村子里，还有二十五名希望入教的人。当时负责宁津教务的是 Eugenis Bosch 神甫，但他的名声似乎并不好。例如：

事情是苑庄教民张周南在同族张玉恒继承财产一事上蛮横无理。张玉恒有个弟弟八岁就死了，后来分家继承土地财产时，教民张周南强迫张玉恒让自己的儿子做那死去弟弟的继承人（祭祀继承人），并起诉说死者与张玉恒均分后应得财产有土地五亩、房屋一处，应由死去弟弟的继承人即他的儿子来继承。偏袒教会和教民的知县认定其子为继承人，其结果也就变相夺得了财产。有关无后家庭的财产，曹庄曹发堂在祖父死后与叔父相争，为了能在争夺财产中取胜入了教，Bosch 神甫帮助他通过官府取得了财产，介入同族之间的财产纷争及金钱借贷等各种民事纠纷的仲裁，或包揽诉讼，制造社会分裂。假借教会权威生事的教民方面不是没有责任，

① 《宁津县志稿》（1964 年）原题为《宁津义和团反帝运动》，像是根据当地调查写成的。《义和团史料》第 970—981 页中与《宁津县志调查材料摘抄和补充》收录在一起。

但神甫却是麻烦制造者。

光绪二十五年（1899）夏，衡水县人张承芝来到宁津柴胡店、阎集一带，自称义和拳乾字大师兄，宣传依靠神术能成不死之身，可以灭洋人，受到村民们的欢迎，于是设“炉”开拳场。张承芝是最早来的，后来在冬天，南皮县路灌的潘荣祚[①]在长官镇南各村组织了坎字团，自此一直到光绪二十六年（1900）春，共组织了 547
五个派别。设“炉”的时候，大师兄授戒律，告诫“别贪色，孝顺父母，守王法，杀洋人杀赃官”，“如破坏戒条，符咒不灵，神不附体，不能避枪炮”，并教授降神咒语。还任命有能力的团民做当地的大师兄、二师兄，负责管理设有炉的房屋和训练团员。在这下面还有文先生、武先生进行辅佐。文先生管理炉房和制作文书，武先生负责“降神附体”和操练，还设有分炉，设炉者便是这村义和团的首领。在设有炉的房间里供奉着神牌，有“天地三界十方万灵”（正式是“明明上帝无量清虚至尊至圣三界十方万灵真宰”，即为“无生老母”，一般就以“天地三界十方万灵真宰”十个字来表现）以及“协天大帝”、“真武大帝”等等。终日香烟袅绕，两侧排放着武器，门前竖着“义和团扶清灭洋”的旗帜。

掐诀以后请神的咒语是：“东南山请师父，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。”不一会儿便成了“神灵附体”的状态，武先生问“何神下山”，答称“是某某神”，随即手持武器舞将起来。同一系列而炉有不同的团民们还相互到炉房跪拜。可见这“炉”就是义和团组织形成的象征中心。作为中心的炉的存在，让我们想起了梅花拳的“炉”，但遗憾的是没有证明其继承性的资料。不过，笔者认为有一点不会有错的，衡水县来的张承芝“乾字”义和拳与王庆一的“乾字、文的”义和

① 潘荣祚的名字见于《续义和拳源流考》（《义和团》IV，第444页）：“有所谓兑门者，居沧州、南皮二处，其首曰潘荣祚，曾围梅军于沧州者也。”

拳，或流常镇、仝庄、留仲镇的义和拳是有关联的。这里也反映出典型的义和拳的传播状况。

另外，有关宁津义和拳还有几点应该指出的。

（1）“官”即知县祝嘉庸不采取镇压之策，声言让潘荣祚等进县城设坛，让自己儿子入团。

（2）光绪二十六年（1900）二月，山东乐陵人张凤姐自称红灯照仙姑，携四五名女子身束红装，骑着马，手执“拂尘”，背负
548 宝剑，巡回于各村，宣传“妇女若诚心修道，就可以成仙升天，过海杀洋人”，“天山神仙洞开了，神仙满天飞”。因此，农村的妇女们皆在黄昏时分，凝望夕阳西斜的天空。于是，视网膜浮现幻觉，似乎看到天空中有一二寸左右的小人向自己飞来。人们以为这就是成了仙的红灯照、蓝灯照。年老的妇女们手持扫把根子和菜刀，口中念道，“先剃脑袋后剃腚，剃得‘毛子’死了净”。还有在村子的十字路口焚纸烧香，诅咒“洋人去死”。大师兄每晚挨家挨户派黑豆七颗，念咒语，据说若将黑豆放入锅中慢慢煮的话，洋人的魂就会聚在一起被煮死，说还听到洋人在锅里嗷嗷叫呢。

她们通过以上“感应咒术”来弥补对外国人的巨大憎恨与自身无力的感觉之间的反差，从而得到心理上的补偿。男子通过义和团仪式，经历死与再生，从而完成自我神化成为神兵，奔赴实际的战场；女子则成仙，在空中飞舞。即使成不了仙，也可以通过感应咒术将洋人的灵魂诅咒死。可以说，从明事达理的乡村名望之家到各村男女老少，形成了一股诅咒的大漩涡。这种仇恨漩涡所造成的对抗“洋鬼”的愿望和想象力，产生出了这种共同观念。

（3）在宁津也发生了义和团之间的对立与冲突。张承芝系统乾字义和团与潘荣祚的坎字义和团之间，张林大师兄与潘荣祚之间都有冲突。显示了这里的义和团也未能克服内部的对立。

至光绪二十五年（1899）十二月初直隶南部一连串的骚乱之后，义和拳活动的主要部分从这一地区的边缘地带进一步向外扩

展。一股是前一章所见到的威县阎书勤等的活动，还有一股是更北方的直隶中部的活动。在探讨这些之前，先就东南代牧区南端的大名、广平两府境内的状况和二十六年（1900）朱家河教堂事件稍作补充。

补论一　大名府、广平府的状况　549

在东南代牧区所发生的事件中，大名府、广平府境内的要比河间府的早，大约是在二十五年（1899）五六月份，是始于山东省西南部曹州府的“大刀会”组织传播到此而引起的。下面围绕着孙汝舟（Neveux）神甫的报告[①]（1899年9月27日）予以概述。

成安县是大刀会活动最活跃的县，全县约有六千人（县城内二千人）。首领是住在县城内的一位有势力的人物，其影响力之大知县也要让他三分，故被称做“二知县”。大刀会之所以能够在乡下各村广泛设立，都靠这位首领的影响力以及在他手下任“教官”的“刘胜先”的威信。

刘胜先是山东省莘县人，是来成安打长工的，他自称在山东被人称做“刘二疯子”，曾率同伙杀了两名德国神甫（巨野事件），后被县官释放了。还无所顾忌地到处宣扬：“山东某老师、某大师兄是我同门友，屡接来函，命我在此起兵，抄洋教。闻此间二洋人皆富而无礼，仗洋人势力欺压平民，民恨之入骨，今焚烧教堂，收没二洋人资产，报仇泄恨，以图富贵，千载一时也。”[②] 有位叫做张建的人在林里堡与教民对立，请来了这位刘胜先，刘便以此为据点，宣传“刀枪不入”、“枪炮不通”，开始组织“大刀会”（号称铁布衫）。随着大刀会对乡下各村的渗透，与教民的纠纷频发。直

① 《孙汝舟神甫关于成安县、魏县、元城县的教务报告》，载《探索》第218—229页（1899年9月写于赵家庄）。

② 民国《成安县志》卷15，“故事志”。

到二十五年（1899）春前后为止，还是处在诉讼调停阶段，但到了五月就开始变成骚乱。这表明，大刀会已经具有一定的组织力量，能够与教会教民分庭抗礼了。

大刀会以大寨、林里堡（刘胜先居住的村子）、野庄等地为据
550 点，开始向教民所在的西彭留、大寨、西范町、林里堡、县城等地施加压力和威胁，四处活动，或绑架教民及申请入教的人索取赎金，或火烧教堂和教民房屋。二十五年（1899）五月二十二三日以后，这样的骚乱进一步扩大，据说到了六月已波及到全县三分之二的地区。想必这种骚乱是受到了刘胜先的资历与威望及他与山东大刀会的关系等因素的鼓舞。刘胜先以扩大后的组织为依靠，扬言“他的权力比县官大得多，对他来说，杀一条狗，杀一个县官，杀一个庠生，都算不了一回事”。所作所为旁若无人，这都是因为一开始知县处理不当，采取“怕招来麻烦”、不想扯上关系的态度助长了这种势力壮大。因情况如此，故当六月十三日刘胜先刚被刺杀，就“使得义和拳狼狈不堪”，骚乱就趋向收缩了。

七月初九日，以人称山东“附生”的刘赞虞为首的大刀会百余人越境来到直隶省开州石墓头教堂附近，谎称是官府派来调查基督教的，不断对教民家进行抢掠。四、五日之间，其人数扩大到了达五百余人，扬言要攻打开州城总教堂，并在开州、东明、濮州境内各村对教民进行骚扰。但是在十七日，刘被官军逮捕，之后被处死刑。[①] 八月二十五日，以赵兴吉为首的大刀会在山东朝城县马集活动，到九月，有迹象显示，他们的活动转向了阳谷、冠县、莘县。[②]

魏县、元城县也有几个教民居住的村子遇袭，但有意思的是孙汝舟神甫承认，有“做些迷信阴阳之类蠢事”的教民、不良的教

① 《直东剿匪电存》，第39—45页。

② 同上书，第49页。

民会长、嗜好唱戏赌博的教民及贪财做高利贷发财的教民存在，他们欺瞒神甫使其介入讼争。

有关此后二十六年（1900）的情况也简单提一下。除了成安县以外，其他地方的义和团运动并没有扩大。在成安县大刀会被纳入县局团内后，活动受到了限制。义和拳成员都是缺乏食粮的灾民，头目是当地的绅士，这些灾民从教民家里抢掠了食粮、衣服、农具以及能做燃料的门窗等木材等等，用来换粮食。有钱人就廉价收购这些物品。还有是强迫教民“背教”。但是这里也存在着恶习。有人以不告发对方是教民为代价向教民索取金钱，有的声称给 551
予保护吃住在教民家中。相当一部分教民只有声言“背教”逃避教难。这是表面上的“背教”，许多人自己仍认为还是信徒，进行祷告，但是有人认为那是为了之后取得补偿金时能得到自己那部分。

大名府下，约五千名教徒与两千名申请入教的人之中，在这一年共失去了两百人。据说一百四十人死于教难和饥饿疾病，正常死的有六十人，有三十名妇女信徒被卖。[①]

补论二　光绪二十六年（1900）朱家河教堂事件[②]——大屠杀

笔者认为，非常有必要提及光绪二十六年（1900）夏的朱家河教堂事件。因为朱家河教堂惨案连同北京北堂攻防战震撼了整个

---

① 《孙汝舟神甫关于成安县、魏县、元城县的教务报告》（1901 年，《探索》，第 229—234 页）。

② 以下记述根据《拳祸记》下，“景州朱家河教难”（第 200—219 页），《河北景州、枣强、衡水地区义和团调查资料选编》，还有查阅了欧文资料写成的魏扬波（美国）的《义和团在天主教世界中的形象》（载《义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会论文集》）——这是使用了根据任德芬神甫的手记和 Pieer Mertens 神甫的调查等编写的资料写成的优秀论文，给迄今为止的义和团研究所欠缺的部分投下了巨大的光环，对今后的研究方向有所启示。不可否认，该论文在资料解读上有所欠缺，但现在因藏于巴黎近郊庞贝的耶稣会档案等尚不能检阅，故除此之外别无他法。留作今后的课题。另外，《义勇列传》第 2 册第 20—133 页有详细记录。

欧洲，同时也是义和拳发源地山东、直隶地区最大的惨案。

东南代牧区的宣教士们认为，二十五年（1899）末的义和拳骚乱平静以后，这事件就像是卷土重来的洪水一般，或许会将所有的基督徒和欧洲人冲得无影无踪。二十六年（1900）二月至四月，他们开始感觉到人们对基督徒的憎恨情绪增大，而地方官府对义和拳则持宽容态度。基督徒（教民）一词被人们用做是“坏蛋”的同义词了。四月十四日涞水县高洛村发生杀害教民事件，据说死者有六十八人；五月初四日有两名外国铁道工程师遇害；翌日在永清镇又有两名天主教宣教士被杀（永清事件）。这一切让人感到危险迫在眉睫。五月初，有流言说“拳党任意横行肆无忌惮”。五月中旬传来消息说，梅东益提督所部向大沽移动，与得到朝廷承认的义和拳一起将同八国联军进行对峙。继而，大量的义和团成员又出现在了这一地区。

552 五月二十三日事件发生，武邑县城内的教堂受到义和团的袭击，路懋德、赵席珍两神甫遇害，一百五十名教民被杀。这个消息震撼了东南代牧区南部的教民们。二十五日，清朝政府发布“宣战诏书”，嘉奖义和团是“义民”、“义兵”。开战状态下，排外情绪高涨逐渐达到顶峰，危险逼近教堂教民。因此，景州、吴桥、阜城、故城、武邑、交河等七八个县的教民们两手空空来到朱家河教堂避难。聚集在这个小村子里的教民人数达三千人。负责照顾这些人的就是前面提到的任德芬神甫。这样一来，当然粮食就不够了，但就是向民家购买民家也不卖给他们。在教堂周围，从六月初六日起已经开始在构筑防御墙，但能否在外面刮起的狂热般排外情绪的风暴中安然度过，仍令人不安。

六月十八日，周边地区的义和团接连不断地聚集而来，人数达到了两千人之多。《拳祸记》在描述这过程时说，是因为朱家河某教友（据说是不良之徒）前日（十七日?）在景州城与知州谈及朱家河教堂的问题时，此某人“不谨言，谤教（基督教）”。城内绅

士听闻后，灭基督教的意志愈来愈坚定了。其中当然包括前年活动过的王庆一等义和拳即五祖神拳、晤修等义和团，从山东的恩县、平原、禹城、武城、高唐、德州来的人也都相继参加，形成了“五州（景、深、冀、沧、德）八县（枣强、故城、衡水、武邑、吴桥、阜城等）”义和团的总汇合之势。首领据说是留仲镇的渠成江和杜桥镇的牛六爷（牛贵选）。

王庆一于二十六年（1900）春回到了这一地区再次开始活动，并得到官府的认可，组织起“枣强县五祖神团”，参加了朱家河之战。据称义和团携带有“大礮”（木制大炮），显然是从团练或地方官军出得来的武器。从十八日开始，这些义和团连日来进行了不断的包围和攻击，但因教堂方面的抵抗，防御墙未被攻破。

二十日，原山东巡抚长江水师巡阅使李秉衡所部与驻扎在江西省清江的武卫军先锋右军指挥陈泽霖率领的两千五百名士兵到达景 553
州城。这些军队接到了自开战以来将国内各地军队调往京津地区、与八国联军对峙、进行防卫的指令后，正在北上途中。

义和团首领们与景州的士绅们——其中心人物是蔡氏兄弟，一个是举人，另一个是秀才——前赴景州城与李秉衡会面。当时义和团首领说，朱家河教堂是外国人和卖身投靠正向北京进攻的外国势力的汉奸们的巢穴。新任知州洪寿彭和绅士们也为其作证进行辩护，恳请李秉衡协助一扫这个巢穴。李秉衡由于必须尽早赶到北京，故不能在途中耽搁时间，但还是留下了其后卫部队陈泽霖所部，委托他为攻打朱家河教堂助战。

二十一日正午时分，陈所部到达朱家河布阵。义和团从村西，清军从村东发起攻击，但都被打退了。到了傍晚，清军开始用格鲁普炮轰击。但是可能是瞄得不准，教堂没怎么中弹天就黑了。教民们劝任德芬神甫和汤田波（Paul Denn）神甫趁夜转移到献县总教堂，但被二人拒绝了。二十二日，教民会长朱三在抵抗中被炮火击中死亡，因而失去了统领教民们的人。二十三日，炮火更加激烈，

越来越多的建筑物被炮火击中。粮食又缺乏，只能提供很少的干粮，而水井又在防御墙的外面，食用水也断绝了。当夜，许多人因为口干得受不了，都越墙逃走。但是，多数人被义和团发现后杀害了。

二十四日从早上七点左右开始，义和团越过西北的墙壁开始攻入，不一会儿清军和义和团就冲了进来，开始白刃战，不分男女老少对教民进行杀戮。许多受了伤留在建筑物里的妇女被带走，人们相互拥挤着逃往最后仅存的教堂建筑物。但是，已经有一千名教徒在里面，挤得满满的。其中多数是带着老人、孩子的妇女。枪从其
554 他建筑物上面向着挤满了教堂院子里的人群扫射，尸横遍地。教堂内的祷告在持续着，但不久，枪弹射进了教堂里面，一片混乱。枪击过后硝烟开始弥漫。义和团将浇了油的草席抛入教堂内，立刻火光冲天，烈火和硝烟扑向仍然还活着的人。人们打破一扇小窗，一个接着一个地往外跳出去，但一经发现就被杀害。也有人高喊着“背教”而免于一死，但能够逃走的人寥寥无几。最后有五十人左右成为清军的俘虏。任德芬神甫和汤田波神甫都死了。累累尸体惨不忍睹，有被抢打死的，有被火闷死烧死的，有从屋顶跳下来摔死的。《拳祸记》说，死者达一千八百人。魏扬波所列的数字说有二千五百人，是难民的百分之八十。其中战场上死的有五百人，攻防战中或逃走时被杀的有两千人，仍然生存的有五百人。这次大惨案如果没有清军的参战或许就不会发展到这样的地步。朱家河教堂与北京北堂不一样，不可能有援军来救，只有孤立于反帝反基督教风暴的华北大平原之中，不难想象那已经是相当凄惨的事情了，而实际发生的更是一场惨剧。

陈泽霖到了二十三日下午，开始思考，朱家河究竟是否有“乱党”存在。他了解到，自己军队所杀的只是一些妇女和软弱男子，外国人宣教士只有两名。据说，当他得知这些勃然大怒，训斥了知州，威胁说要将两名绅士带往北京惩罚。由此可见，清军参战

是由于听信了当地绅士们因憎恨天主教而捏造出来的情报，以及他们的强行恳求。但是为时已晚，朱家河教堂陷落了。

陈泽霖的部队于二十七日开始北上。义和团接着又攻打了青草河教堂，但未能攻破。陈泽霖部不会再予以协助了，相反，他在北上之际，让青草河教堂的年轻女信徒同行，将她们带往北京，并在那里释放了她们，一路上极其郑重地对待她们。尽管在进京的行军途中曾有人进言，要求攻打献县总堂，但遭到了陈泽霖的拒绝。七月初三日一行到达北京。他在初五日谒见西太后，受二品顶戴，从内帑金中取出犒银一万两，赏给他在攻打朱家河时有功的士兵。但 555
当时由于种种原因，此事未被公开。

其他须述及的就是那些进不了朱家河及青草河那样的据点教堂，得不到任何保护，孤立于华北平原各村的教民们的命运。他们必须只身面对疯狂的暴行。在恐怖行动下，许多人仍然声言“吾奉天主真教”，选择了死亡。一直以来都说在中国没有见到像日本长崎殉教那样的“殉教”，但是应该说这就是“殉教”。该如何看待其在精神史上的意义，这是一个相当困难的问题，只有作为今后进一步思考的课题。

但是，要说是否义和团也像是发疯似的没有任何区别地进行恐怖活动呢，这也未必尽然。对行为不良的教民确实不由分说地施加了暴力，但对于敦厚的教民及妇女，或劝其反教即背教，或首先胁迫其背教，不从或至死都要守住信仰的人，才会以刀相向即遭受惩罚之刀。而那些与教民毫无关系的外来义和团，不管这些教民是怎样的人，一般都倾向使用无分别暴力来对待教民。

第七章

直隶中部、北京南部的义和拳

第一节　义和拳朝四周扩大

我们姑且把光绪二十五年（1899）末视为一个段落，来看一看到那个时候为止直隶中部的义和拳扩散、展开到了怎样的地步。《固安县志》对其梗概叙述如下：

> 光绪二十五年冬，习义和拳乾、坎邪术者自山东逃难而来，倡导仇杀宣教士、教民，炫耀神术，纠合愚民。因为此前村民曾与教民在新城县沈各庄就田地、在板家窝就铺房各与教民诉讼相争。知县作出倾向于教会的判决，村民不得不忍气吞声。此地村民为了泄愤，率先接受了神拳。沈各庄之张德成、板家窝之王成德（王德成，原为佣工）成为“畿南拳匪之魁”，王成德被大众推为大师兄，甄家码头的鲍玉如成了二师兄。本（固安）县之拳术实由鲍玉如所传。①

这说明新城县东南乡的沈各庄、板家窝的义和拳波及到了固安县。最早出现的新城县沙口甄家码头的鲍玉如义和拳便是这里的张

① 《固安县志》卷4《故实志》。

兆禧、张兆和去山东请来老师，在村里设坛传授的。得知这一消息的邻近的板家窝也请来老师设坛传授。①

直隶中部、北京南部的义和拳活动的发源地是新城县南部以及东南部一带。十二月，在白沟河附近的东马营村（村里有教堂）562
义和拳的活动活跃起来，有人公开宣称要在“十二月十七日毁教会灭洋”②。位于其东面县界的霸州冯家村也大约在同一时候（二十五年冬）出现了团场和红灯照。那是板家窝的王德成和大师姐所传授的“乾字团”。义和团拳在二十六年（1900）正月初八日传到了岔河集，以后相继传到各村③。这年的冬天，雄县张岗村的村民也开始习拳。但是，据说因为知县逮捕了领头人而稍微有所平息④。此张岗村附近的开口村里有一处醋酱作坊。在那里帮工的文安县贾各庄的王敢祥参加了义和拳。不久到了正月，他回老家过年。村民在他的倡导下开始练习“排刀”等武功。从此，义和拳在文安县的各村以及大城县西北部传播开来了。⑤

就这样，义和团从新城县东南乡向四方扩展开来。概括地说，可以看出如下情形：随着人口的流动，或者说像是以驿递的方式，在东面通过大清河的水路交通网向霸州、文安、静海、天津近郊，在西面向定兴、涞水、易州，在北面如前所述向固安县，进而向涿州以及东安、武清各地扩大。在此过程中，形成了静海县独流镇张德成的“天下第一团”，进而发生了天津的义和团运动、涞水事

---

① 李博坤：《义和团史料》手抄本，山东大学历史系存（重引自廖一仲等编《义和团运动史》第107页）。

② 《直东剿匪电存》（《义和团运动史料丛编》第2辑，中华书局1964年版，以下若没有标注，都指此版的页码）第75页，“致两司、中协电”（光绪二十五年十二月十四日）。攻打东马营似乎是王德成等人所为。

③ 《霸县志》卷4。

④ 《雄县乡土志》卷2。

⑤ 李玉川：《津南义和团运动的兴起与失败》，载王广远主编《义和团廊坊大捷》，中国文史出版社1992年版，第212页。

件、涿州城占领、廊坊以及落垡之战。对于这些情况的详细叙述将在后文中进行，在此首先以霸州为中心来概观一下向东部扩展的过程。

东面　霸州位于“九河之下游”，是十年九涝的贫困地区，然而当地却不乏集聚了贫民土地的大地主。据说北庄头村的天义堂高家拥有一千六百顷土地。在这样的背景下，从咸丰十年（1860）前后起，直隶北部代牧区、北京南堂下的天主教和新教势力渗透到此地，在州属高家庄、善来营（美国美以美会）、下码头、石沟、信安镇、堂二里、北庄头、杨芬港等地建起了七八所教堂，发展了大约四千名信徒。[①] 虽然他们大部分都是所谓的“高粱基督徒”，但随着教民的出现，传统主义的乡村社会在这里也发生了裂痕。高
563 家庄教堂居住着法国宣教士，是管辖霸州、文安、永清、固安各县教会事务的天主教据点教堂，还附设有孤儿院。该村的高姓是有名望的家族。咸丰十年（1860）左右，其中的三户成了天主教徒。当地有在清明节（春分后十五日）或者鬼节（十月初一日）同族男子一起扫墓祭祖的习俗[②]，高家正是围绕着这个问题产生了纠纷。高家每到清明节都要会餐联欢，就宗族内的婚礼、葬礼、墓地、亲属组织等事宜进行协商，然后去祖先的墓地烧香、烧纸钱、摆设供品、燃放鞭炮。天主教徒的三户参加了会餐，却不肯参加扫墓祭祖。一般来说，不参加宗族的扫墓活动是要被族人处罚（一般罚酒一斤左右）警告的，他们这些人自然也遭到了族人的严厉

---

① 王及吾、崔伟基：《霸州义和团运动总述》（《义和团廊坊大捷》，第206页）；刘振邦：《从霸州义和团运动看其反帝反封建的双重性》（《义和团廊坊大捷》，第337页）。

在这个地区，有许多清初“圈地”以来形成的“旗地”。另外城里的“公信号”邓家、胜芳镇的“利祥号”蔡家等大地主在清末民初拥有超过千顷的土地，还有不少地主拥有数十或者数顷土地。

② 李景汉：《定县调查》，中国人民大学出版社1988年版，第390页。

斥骂。但是，三户说祭祖扫墓是“魔鬼行为”而坚决拒绝，双方僵持不下。经多方调解后，宗族内部的矛盾好不容易才得到缓解。但是，亲戚以及村里人认为一入基督教便“不识祖先。忘记祖先十恶不赦，天理难容，当诛”[①]。不久，教民增加到三十户。教民们不仅破坏了习俗规矩，而且围绕堤防修护这些公共负担的纠纷[②]，以及在前面各章中论述过的宣教士与教民的特权行为进一步招致了社会的反感。关于这一社会矛盾的状况，大概已无须赘言。

此时（二月二十二日前后），从霸州赶往北京的一位美国人宣教士叙述道：

> 行程有数百华里，不过见有二处张贴北洋大臣之（“禁止拳会的”谕）示。在保定县之海派穆校（小）村与霸州南蒙

① 王及吾前引论文，载《义和团廊坊大捷》，第207页。

② 霸州高家庄的教会司铎馆是在同治七年（1868）由在北京的孟振生（Mouly）和樊国樑（Fabier）两人来到村里，从教民王徐氏手中购入土地建盖起来的（《教务教案档》第3辑〈一〉，第386页）。光绪七年（1881），在高家庄发生了纠纷。前一年大清河由于洪水泛滥，堤防决口，于是官府贴出布告，将堤防按段分摊给沿河各村，发放漕米，按照所有地的亩数来摊派人数修堤。然而，四月十二日，高家庄——据说出现教民已有二十余年——的教民陈西玉骑马冲到霸州衙门，手持黄袱（用来包圣旨的包袱）咆哮道：要修理的堤防是私堤，自己正在修理天主教教堂，没有工夫派人修理堤防，摊派的做法不公平。黄袱中包的是关于迅速处理教民事件的同治元年上谕。知州表明：虽是教民，也必须负担“祈神演戏之项”以外公事的费用。然而，陈西玉依然采取豪横不逊的态度。教民二十余户（教民共有三十余户）停止施工进行观望，他们的这一做法引起了村民（四十余户）的不满。此后，陈西玉前往北京的教堂控告，不过反而遭到了斥责。于是，他两次求见知州，但都遭到了拒绝。至五月，知州从顺天府得到答复：按照规章，教民也要参加施工。因此，知州召唤讯问陈西玉和其他九名教民，责惩关押了二人，其他人因为答应筑堤而被保释。但是，教民们挨板子受了伤。此事通过教会传到法国公使那里，法国公使向总理衙门提出抗议，发展为外交问题。最终法国方面不得不承认教民方面有过错，态度软化起来。知州考虑到教民们挨了板子，不能马上回去施工等情况，决定让该村非教民替代，别处的工事则由官府出钱雇人修筑。

此事件充分体现了教民们多么具有特权意识，并蛮横行事。自那以后，在社会生活的各种场合，也发生了类似纠纷和对立（《教务教案档》第4辑（一），第144—172页，光绪七年五月十八日总署收法国公使宝海函等）。

（孟）小村各该管地方官虽已接奉此告示数日，犹不愿张贴。并云固城（固安?）县之故（固）安小村，霸州以北之南蒙（孟）、下城、九家庄，保定（县）之长清口、下尾河、东杨临滩，文安（县）之潮迁小村均有拳匪，每日演习并演练军械。……惟各处教民被该各处匪徒欺凌，并有以打死伊等之言恐吓。[①]（括号为笔者所加）

564 这里的谕示，是指裕禄根据二十六年（1900）正月二十日“剀切出示晓谕，严行禁止”[②]的上谕而发出的“分发各州县，令四处张贴”[③]的禁止义和拳会的谕示。义和拳之所以会像下文中所叙述的那样向四方扩展，主要是因为直隶的地方官在东南代牧区的事件发生后仍然没有产生危机感，正如连谕示都不张贴之举所示，没有采取有效措施所致。

从板家窝向冯家村，再向岔河集扩大的义和拳、红灯照，进而向东面的善来营、薛各庄、苏桥镇、信安镇、胜芳镇、堂二里、辛章、杨芬港等地扩展。三月初，在霸州、文安一带关于义和拳的“谣言”传开。[④]可以得知义和拳的东进是沿着人口及物质流动的渠道，即陆路、大清河水路进行的，并在教堂所在地或者其附近“铺团”。霸州西部的义和拳属于王德成的“天下第一坛”乾字团系列。东部的辛章、杨芬港属于张德成系列（坎字团系）。关于张德成的出生地，有前文中提到过的沈各庄之说以及以往的白沟河之

---

① 《总理各国事务衙门清档》（以下简称为《清档》。台北中研院近代史研究所藏外交档案）之《各省拳匪滋事》（一）（索取号码：01—14，1）所收“二月十七日美国公使康格函称”。

② “有关义和团上谕”（《义和团》Ⅳ，第11页）。

③ 林学璩辑《直东剿匪电存》（《近代中国史料丛刊》第83辑，台北，文海出版社，第11页）所收“严禁设场习拳片”（二十六年三月初十日）。

④ 《清档》，“三月初八日北洋大臣裕禄函”。

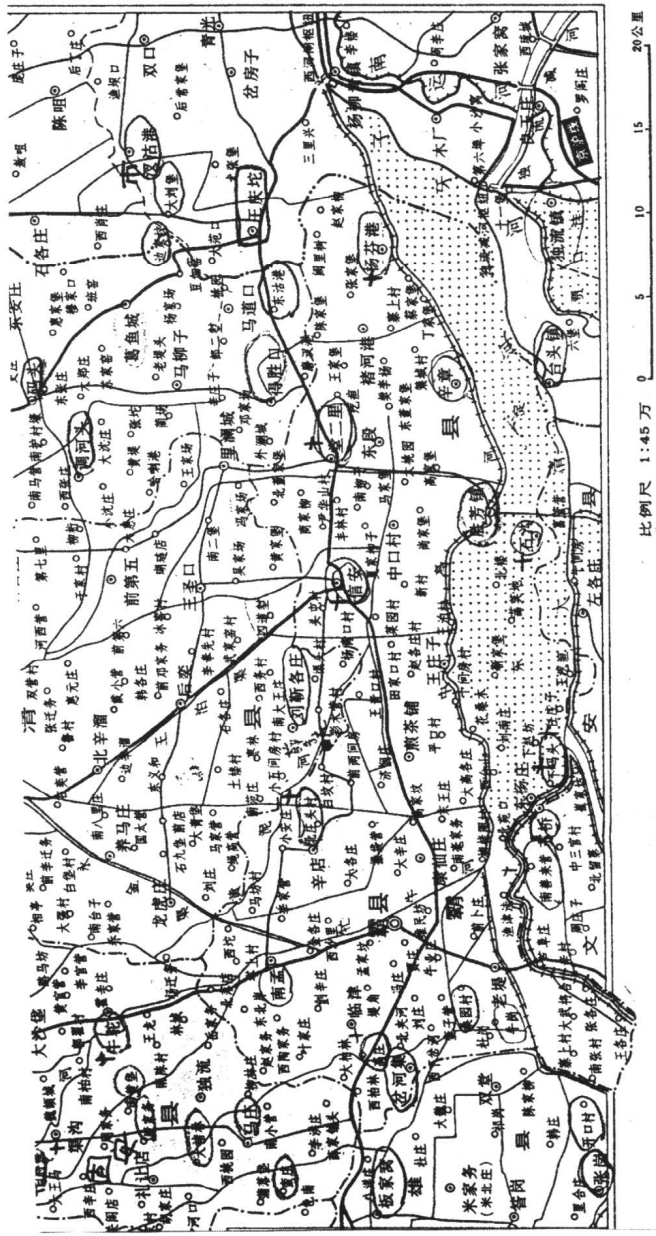


图 7－1　大清河流域的教堂与义和团——雄县、霸州、文安、东安

说，正确的应该为新城县马营乡赵张村。[①] 我们不妨认为：因为他是船户，靠在大清河上往来于静海县独流镇、天津等地跑水运为生，因而在水路的要冲设立了拳坛。

王德成、张德成不久进入天津，成为天津义和团运动的中心人
565 物。关于他们的情况将另外论述。在这拳坛扩大的背景下，发生了几次事件。下面的史料便是在扩大过程中的三月十日左右张贴在浑河（即永定河上游）以北的揭帖。

文邑尊　梦增福财神　李　告白词

兹因天主耶稣教，不遵佛法，欺神灭圣，败坏世道，不讲人伦，上天大怒，收去风雨，降下八百万神兵，专传义和神拳会，借人力扶保中华，合逐外洋，扫除别邦鬼像之贼。不久刀兵乱动，君民有难，学此秉正虔心，终能保国，能保父母，可免一家之灾。扫除以后，终能封爵，受国之恩。见字即可速传，如或不传，悔之晚矣。

引用乌梅七个，管仲五钱，毛草五钱，杜仲四钱，苍术四钱，南山查四钱，大黑豆四钱

用白布包在水缸，保一家无灾

不用洋线，缝洋布包，用自己粗布

包生铁坠下井去[②]

566 这里有几点颇有意思：第一，在此地从开港地天津运来的“洋线”即洋纱以及“洋布”已经出现在人们的日常生活之中，揭

① 根据调查，为赵张村（廖一仲编：《义和团运动史》，第123页）。“他于一八八九年（光绪二十五年）已经在独流镇与义和拳建立了联系，之后回家设立拳场招收徒弟，成为该地义和团的首领”。据说独流镇设立“天下第一团”是在光绪二十六年四月（李文海等：《义和团运动史史料要录》，第121页）。

② 《清档》，“三月十三日法国公使毕盛照会”。

帖中明显体现出了人们忌避“外洋”传来之物的意识。很显然，这是因为这一带在人口以及物质方面与天津有着密切的往来；第二，扫除“外洋”、“别邦鬼像之贼”是为了“扶保中华”，而必须加以“扶保”的“中华”的实际内容是基于“佛法”、道教、民间信仰中的诸“神”、儒教中的“圣”人的“人伦”。对于这一点，将在别处（第八章第三节之四）论述；第三，现实中存在的清朝政治体制被人们当做应该加以“扶保”的“国家”，能够封侯赐爵的“国家”来意识，丝毫没有对该国家的存在自身加以怀疑的痕迹。

就这样，随着人们生活领域层次的个别体验意识的升华，采取了“中华”意识、“保国”意识的形式，从而具有了普遍性。另外，这一普遍性更是凭借作为具有意志的上天与人类世界之间媒介的“八百万神兵”、“上天”神兵这一合乎宇宙逻辑的宗教观念的支撑，在那些概念未分化的状况下，构成了一个有一定关联的混合观念。

《见闻录》卷四“三月十五日条”也介绍了一张揭帖。[①] 那据说是从“温泉山”煤矿挖掘出来的“刘诚意（伯温?）碑文”。

庚子之春　日照重阴
君非桀纣　奈佐非人
最恨合约　一误至今
党鬼殃民[1]　上行下效兮
奸究道伸　中京（原）忽绝兮
义和教明　567
金鼠漂洋灭　时逢本命年[2]
待当重阳日[3]　剪草自除根

[注 1]“党鬼”似指康有为党和外国人。

[注 2]“本命年”是指干支运不好的与出生年所属生肖相同之年。

① 储仁逊：《见闻录》（天津社会科学院藏抄本）卷 4 上—27。

［注3］“重阳日”是指刮暴风的9月9日。

这张揭帖与侨析生《京津拳匪纪略》卷二中所记载的六月张德成在天津四处张贴的揭帖字句有若干出入，内容基本相同，是其原型。二十五年十二月和二十六年三月初，在张德成的根据地白沟河呈现出了义和拳会准备择日摧毁教堂的动向①，而且这一动向随揭帖波及到了卢沟桥一带。如果我们对这些同时加以考虑的话，那么可以推断这张揭帖是二三月左右在雄、新城县一带开始出现的。此后，北京、天津各坛口编写出各种不同的版本，作为《刘伯温碑文》而广为流传，成为义和团的代表性的文献。② 在此，可以看出对由条约体制——特别是《天津条约》、《北京条约》——所导致的政治以及社会颓废的愤恨，以及一个紧迫的时间意识，即策略家刘伯温（刘基）在过去所预见的，一直埋藏在地下的神秘预言中所说的时候——颓废要被完全消除的时候“现在”已经到来了。

---

① 《直东剿匪电存》所收“三月初七日荣中堂电、复荣中堂电”等（第89、90页），《见闻录》卷4上—52。

② 陈振江、程献：《义和团文献辑注与研究》，天津人民出版社1985年版，第80—84页。

关于这种变化的情况，可以从山西省介休县的事例略窥一斑。民国时期的农村知识分子在他的备忘录中写道：“光绪二十六年庚子各处起义和团。‘（A）庚子义和拳，戊寅红灯照，丙午迷风起，庚子必来到，壬申不算苦，二四加一五，遍地红灯照，那时才算苦；（B）可笑可笑，不用怕，就知道，黑隔路，白当道，众神惊，诸神叫，披金甲，开枪炮，云雾消，红灯照，三五七八，就知道，到那时，你看，可笑不可笑；（C）庚时连信去，紧防黑风口，电线不长久，江山问老叟，二四八中一群猴，大街小街任他游，西北来了真男子，只见男子不见猴；（D）北京马家堡离城三五里，外国人在此修盖洋楼刨出石碑一块，上写的字文刘伯温所留。’”（记号为笔者所加）根据（1）《义和团文献辑注与研究》和（2）《义和团在山西地区史料》（山西人民出版社1980年版），（A）部分与（2）书的“由获鹿县抄”这一“义和团揭帖一则”中的“正定府”部分相同（第3页）；（B）部分与（2）书第1、2页中所收的山东圣府光绪二十六年的传单“神助拳，义和团，只因鬼子……”的后面部分相同；（C）部分与（1）书第78、79页所收的“涿州碑文（北京）”、“涿州邓家窑碑文（北京）”相同；（D）部分大概是根据“涿州邓家碑文（北京）”后半部分改编而成的。

可以看出，义和团揭帖经过多方改编，得以广泛流传。此史料出自大阪大学太田出夫妇所藏“抄本”的复印件。在此表示感谢。

作为一种鼓动，这对大众的意识以及感情应该产生了震撼作用。

在这样一种以宣传活动为基础的仇教、反洋人运动不断扩大的背景下，受西面上游的涞水事件（四月二十四日）的影响（后述），四月“二十七日，又焚烧霸州之善来营村，杀毙教民男女十三人”①。“（五月）初五日，避难教民纷纷来京。霸州（高家庄）教堂尽被拆毁，陆司铎不忍离去，独守霸堂。直至拳匪大集，始行走避，幸获脱险。……圣若瑟会修女数人，与堂中所收婴儿，均被杀死”②。就这样，善来营教堂、高家庄教堂开始受到攻击。③ 就在这同一时期 568

① 鹿完天：《庚子北京事变纪略》，载《义和团》Ⅱ，第397页。

义和团在前一天强迫美以美会善来营教堂的教民们反教，被拒绝后，威胁说要杀他们。次日（二十七日），数百名义和团攻击教民，杀害妇女等九名，将尸体抛在大清河里。死者应该是九名（《清档》，“五月初二日美国翻译哲士节略称”、“五月初三日美国公使康格函称”，同“各省拳匪滋事（二）所收”）。《直东剿匪电存》卷3—56（第389页）中记载：“四月二十七日，州属善来营虽有教民房屋失火起衅，次日聚有五六百人，亦经该牧会同文武绅董劝导，民教均安。”

② 《拳祸记》下，“北堂被围”，第4页。这次攻击高家庄的是雄县、新城、固安三县的二千名义和团。刘振邦前引论文认为他们不是被杀害，而是由约瑟夫院长和修女们带着二十二名孤儿（女孩）出逃，在北方的固安县方城村被义和团抓住了。据说方城村的义和团在附近的村庄里张贴出了很有农民特色的揭帖：“四方亲友得知：现今方城坛上有闺女二十二名，伊等虽在天主堂为婴孩，全是咱大教的人，如果谁家缺闺女，或小子缺媳妇，可以来本团烧香，舍些香钱，领去一名。特此谨白。”（《义和团廊坊大捷》，第339页）此告示见《拳时北京教友致命》第8卷（《义和团文献辑注与研究》，第44—45页）。

《清档》“五月初六顺天府文称”、“抄录抄函”称：陆司铎来到北京，恳切要求保护育婴堂的妇女。当时，他们在“韩家庄”避难。

③ 据《义和团廊坊大捷》“附录一　廊坊义和团抗击八国联军大事记”载，攻击乔靳各庄教堂，杀害三名教民的是霸州薛各庄义和团（大师兄李永详）和板家窝的王德成等人。紧接着，在五月初五日，发生了永清县义和团（李振邦等）袭击城内的安立甘（Society of the Propagation of the Gospel）教堂的事件，即鲁滨逊、罗曼两人被杀害的“永清事件”。关于永清县的情况，参见高绍庚《永清庚辛纪略》（载《义和团》Ⅰ）以及《直东剿匪电存》，第385、386页。

另外，中鹿完天《庚子北京事变纪略》中所说的“四月二十日，烧毁固安县之公村教堂，杀害传道者二人”并非属实。这是在正文中论述过的“四月十五日”的“宫村”福音堂的事件，是在涞水事件之后发生的，因而在北京被大肆渲染。各书的记载有必要加以修正（《清档》“四月二十六日北洋大臣裕禄函”）。

（五月初），永清县乔靳各庄教堂也遭到了攻击。到了五六月，霸州西部的各股义和团在岔河集的大师兄徐永的率领下参加了北京北堂攻防战；霸州东北部的信安镇、薛各庄等义和团在廊坊、落垡、杨村参加了与西摩尔援军的战斗（参见第八章第二节）。很显然，随着在本地失去斗争对象，活动区域扩展到了外地。不过，在霸州义和团的活动一直持续到光绪二十七年（1901）。

顺便要提到的是，新城县板家窝的王德成等义和团在二十六年（1900）五月底也进入到天津。但是，六月初由于与张德成等发生了争执而离开，参加了北京西什库的北堂攻击战。[①]（当时在北京散发的传单收录在近代史资料丛刊《义和团》Ⅰ的卷首图片中。）他们在西四一带设立“粮台”开展活动，并让琉璃厂的刻字铺刻制了用来印刷传单的版木。

告白

各团诸位师兄，今为西什库洋楼无法可破，特请金刀圣母、梨山老母每日发疏三次，大功即可告成。再者每日家家夜晚挂红灯一个时辰。京城内可遍为传晓。

新城板家窝本周拱手仝胜（拜）

西四牌楼砖塔胡同口袋底粮台

板存琉璃厂西门内路南梓文斋刻字铺

他们在攻打北堂失败之后，从八国联军所占领的北京撤出，回到了故乡板家窝，违抗解散令继续开展活动。他们在闰八月中旬清军实施的血腥扫荡中死伤惨重[②]，不过其活动好像坚持到了二十七

① 《天津义和团调查》，天津古籍出版社 1990 年版，第 146 页，郭世荣叙述。

② 民国《新城县志》卷 22。刘春堂《畿南济变纪略》（《义和团史料》，第 344 页）中有“杀二千人”（范天贵）。

年（1901）三月。[①]

从雄县开口村扩展到文安县城南的贾各庄的义和拳（乾字团）569
此后在牛家务、王叩岗、县城等地设坛。据民国《文安县志》记载，他们焚表烧香磕头请神，“问系何神，率以《封神演义》中诸巨神随口答，无定名”。“始谓‘扶清灭洋’，以旗鼓大示威风，仇视教民，继则结党营私，敲诈钱财，借图报复”。[②] 到了二十六年（1900）的五六月，义和拳遍布闾里，东至大城县西子牙，南至大城县良村、良家务，西至任丘县长丰镇。“若某村不习此术，便斥该村为‘黑村’；若有不习此术者，便诬其为教民”，开始呈现出流行蔓延的趋势。对河间县范家圪垛教堂的攻击便是在这样的背景下发生的。对此将在“补论”中叙述。

除此以外，从景州、故城沿大运河北上，从三月中旬起在沧州、静海、盐山、庆云等地义和拳的活动也活跃起来了。至三月底，这些“义和团正向天津流动”[③]。在这样的背景下，曹福田率领拳民进入天津。由于缺乏史料，关于该地区此后的运动情形不明之处较多。

北面　在北面的固安县，义和拳“肇于此（二十六）年正月”，在鲍玉如的传授下，黄垡、杨先务、方城、大褚林、李家营等地开始习拳。这些是板家窝系列的乾字团的拳场。在二月下旬，水清县属一带也设起了拳场；陈家庄也贴出了诬蔑教会的揭帖，宣教士告发说那是与教会有仇的杜贵林捏造出来的。[④]

---

① 李文海等前引书中称：二十七年三月，在雄县、新城、固安出现了以祁子岗为首的“反清灭洋”活动（同书第498页）。

② 民国《文安县志》卷终《志余》。

③ 赵永生：《义和团运动在盐山地区》，载《近代史资料》1963年第3期；《闻见录》卷4。

④ 《直东剿匪电存》，第194页，“致仲协（张士翰）电”。

二月二十五日，义和拳会的两人来到与固安县相邻接的涿州双柳树村，开始在郭志邦的家里传授拳棒。知州闻讯赶来后，郭等逃离。①

到了三月中旬，这一带再次开始习拳，卢沟桥附近的村庄贴出了揭帖，出现了数百人情绪激昂地聚集在揭帖前的情景。由于俄国
570 公使的警告②，官府从十九日起开始在北京南部实施调查。调查发现，在良乡县的庄头村、平各庄、黄土坡，房山县的瓦窑头村、洄城村（这些都是良乡县南乡的窦店、琉璃河附近的村落），涿州的泗各庄、练庄以及双柳树村，发现有义和拳在活动。练军副将杨福同以及地方官对这些村落的首事、地保进行了审问。一开始他们说那只不过是“少林会”即村中带有娱乐性的拳术组织，或者只不过是乡团的操练。经诘问，才坦白说：所供之神有“红灯老祖”，义和拳扬言“一经习练即可御盗贼而保身家”，劝人“仇对洋人，杀害教民”，迷惑了不少人，但一听说官兵要稽查逮捕，马上就停止了，教师也逃之夭夭。三月二十二日，龚知州带着团勇再次前往双柳树村进行镇压，郭邦志闻讯而逃。知州从拳场内没收了“羊老祖师”的牌位以及一些刀棍。在镇上的绅董和村长的恳请和保证下，知州才没有对拳民进行武力镇压。对此，顺天府叙述道：

> 前往良乡、房山、涿州查办义和拳各村，以涿州之双柳树村为根，其余数年（十村）皆由双柳树分枝蔓延。沿途访询情形，其已习者信从甚坚，即未习者亦羡慕已极，其能作法令枪炮不能入身，将来可使洋人畏服。③

---

① 《清档》，“四月初七日北洋大臣裕禄文”。

② 《义和团档案史料》，第79页。

③ 《清档》，“四月十六日顺天府文”、“抄录抄禀”。民国《涿县志》卷2中有：“光绪二十六年，拳匪肇乱，涿县双柳树村为导火线，该村首先设坛，未几即蔓延全境。”

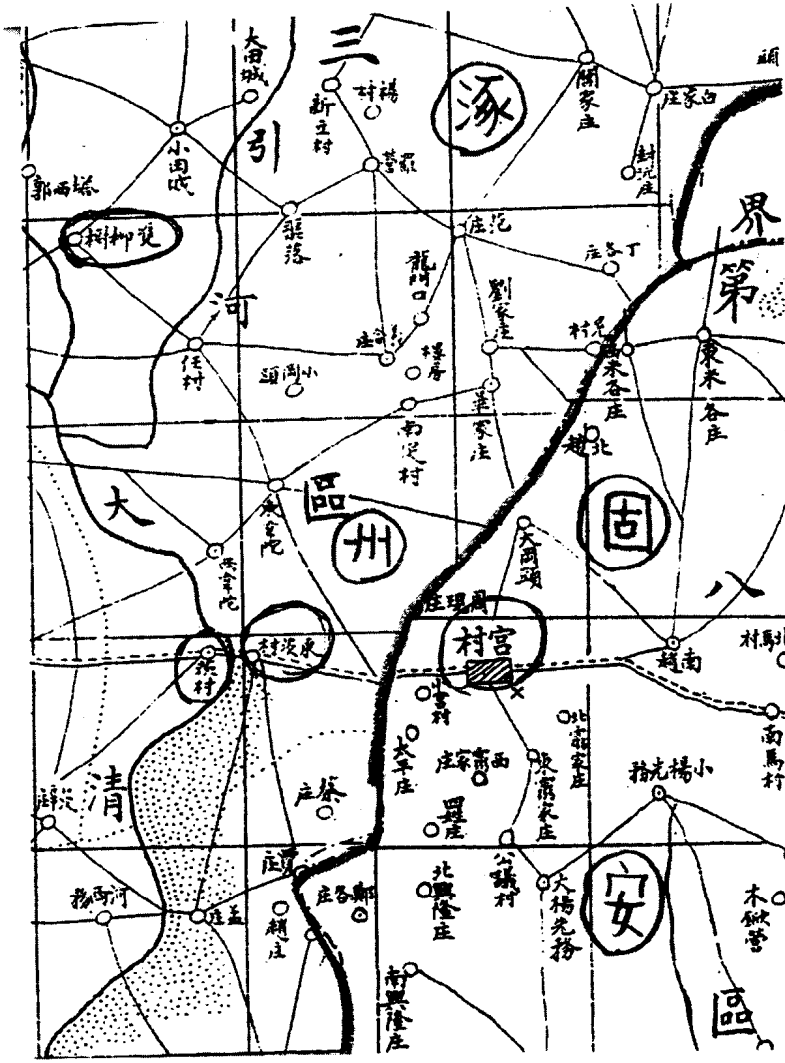


图 7－2　固安县宫村、涿州双柳树村

这表明拳场的中心在双柳树村。在这里，此后的四月十五日发生了固安县官村镇的伦敦会福音堂遭涿州双柳树村附近茨村义和拳三十余人的袭击，“守堂人”赵布俊被绑架的事件。赵首先被带到茨村，后来被送到新城县板家窝。[①] 可以看出，这里的义和拳属于
571 板家窝系，而板家窝系义和拳是经过固安县杨家务向涿州其他村、良乡、房山县扩散去的。

到了三月，东北的东安县也设立了拳坛。西部的永丰村率先设立了坛口，那是由永清县大官道村的张老师传授的。在1959年实施调查时，当时七十八岁的大师兄姚福财回忆道：

> 三月二十六，永丰（村）在大官道接了团。永丰的徐六先生写好了牌位，写了一副对，横批是“正大光明”。
>
> 骆驼湾的孙四爷，一在大关道团里头管事，挨着大师兄上了法，孙四爷就问了：
>
> “什么神下界?”
>
> “鸿钧老祖。”
>
> “请问老师有什么事吗?”
>
> “传法，教试。”
>
> “请问老师还有什么事吗?”
>
> “请老师下场打拳……请老师下场排刀。”
>
> （张）老师打完拳，排完刀，歇了会儿，张老师又上法，说：“咱们上法排刀，教给教给他们永丰的罢。”张老师手提单刀往桌上一拍，啪一下子就下场了，呋吃呋吃地拿着单刀就往肚子上砍，往背上胳膊上砍。张大师兄砍完了，别人接着排刀，一个个全得排完了，有时候还要排枪（抵挡枪炮之术），最后管事的再嚷：“请老师下山归洞!”老师就泄了法。

① 《清档》，“四月十六日顺天府文”、“抄录抄禀”。

教完试，传完法，喝会子水，就该选大师兄了。大师兄上了法，永丰的连学试的（学试刀等术之人）带管事的全跪下。管事的嚷："请老师选大师兄。"

张老师拿手那么一指。

管事的说："是那位吗？"

"不是。"

"是那个学生？"

"是。"

这就是你们的大师兄（姚福财）！来来来，选你的大师兄，挨着我们大师兄站着。

"请问老师还有什么事儿吗？"

接着选了二师兄、三师兄，二师兄是杨税务的，三师兄是永丰的田群。

"请问老师还有事吗？" 572

"有事！我得劝诫他。"张大师兄问："你叫什么名字？"

"姚福财。"

"来，我嘱咐嘱咐你！出门不准东瞧西看，要多用工夫，要你一心秉正，酒、色、财、气不可贪……不然的话，我要拿法气治你。"

这时候，我（姚福财）一听"要你一心……"，心里头直扑腾，低着头念叨着："要一心秉正……"

"请问老师还有什么事儿吗？"

"没有了。"

"请老师下山归洞。"

永丰村的多少人学就有多少人教。先传法：老师向学试的头上拍三下，向嘴里吹口法气。接着就下场打拳，下场排刀，教试的怎么比画，学试的就怎么做。传法、教试都没了，大师兄也选了，坛口算立起来了。

从这以后，每天在大庙里头上法排刀就练，哪天都有百儿八十口子的。

义和团还会瞧病。怎么瞧呢，画符，烧香灰，一样捏上点，裹上，弄点儿白开水，喝了就好。

出了三月，进入四月，永丰这个坛口就来请团的了。头一个村就是南昌，接着就有户屯、武清城关……（等十五村）前后来帖请团。武清县请团，来了四辆大车，一辆小车子，就把我们接去了。瞧热闹的人比戏台口人还多。我们也扮上角，包上包头，裹上裹腿，挎上刀。到城里一看，接我们的全是衙门里的官，给我们作个揖，我们也还了一个。到了大殿里，管事的就来了，给拿了二斤白糖，说："师兄啊！咱们这门不吃荤，喝白开水搁糖。"还送来绿豆汤。歇了会儿，我们就上
573 法、排刀、传法。①

就这样，传到了武清县城关。② 东安县东部以及东南部的很多坛口都属于把在《封神演义》中登场的神即"鸿钧老祖"信奉为主神的坎字团系列。安冬县城关的桐林村、骆驼圈、牛镇、庄头村、井村等处因为是从板家窝的老坛分坛而来，因此属于乾字团系列。这一混合显示：从板家窝北上，经过了固安县的乾字团，与由沈各庄一带沿大清河东进时设立的坛口分出来的坎字团在东安县即北京、天津之间铁路沿线会合了。

---

① 《廊坊地区义和团调查资料选编》（《义和团研究会会刊》1982 年第 2 期）姚福财叙述。《廊坊社会科学》1990 年第 3 期，《我是怎样铺团打仗的》（姚福财）。参见第 667 页注②。

② 关于此后武清县的义和团运动，冯品清《关于武清县的义和团运动》（《天津文史丛刊》第 6 期）值得参考。据说二月在王庆陀镇设坛的时候，竖起的是"红巾教"。

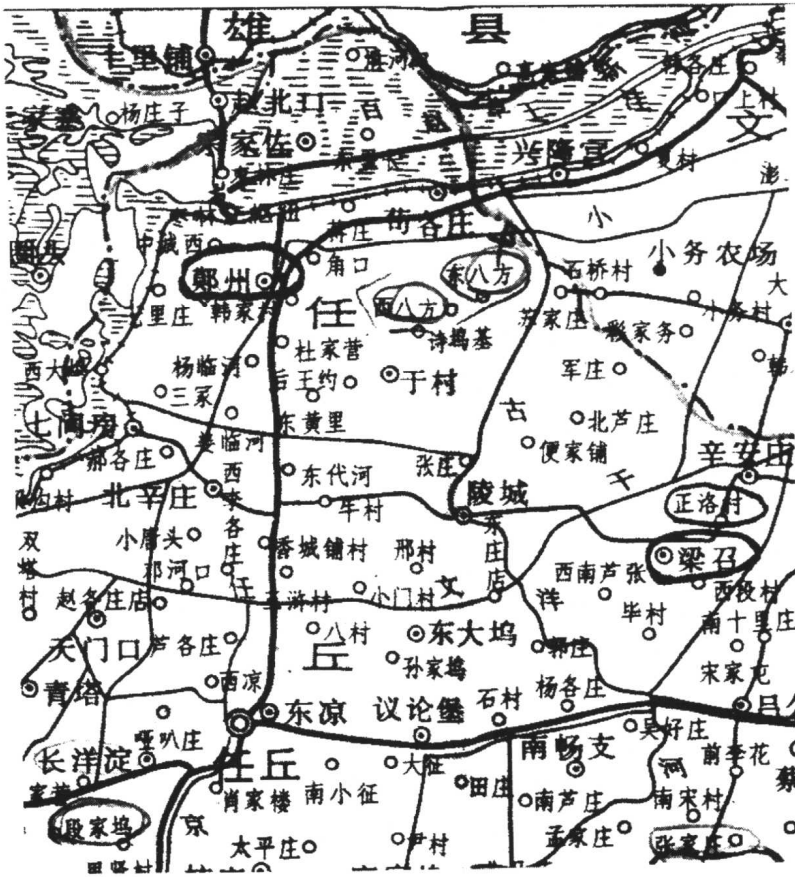


图 7－3　任丘县鄚州、梁召、段家坞

南面　到了正月，南部任丘县的大镇、鄚州镇也设立了拳场，逐渐呈现出扩大的迹象。据说此拳场是在从景州传播来的义和拳经过东大过村的战斗之后，在北面的此处设立据点，以从北面的雄县请来的姓毛的师兄为中心发展起来的（参见第六章）。[①] 姓毛的师

① 《拳祸记》下，第 148 页。

兄估计是从雄县张冈村或者是开口村一带请来的。这意味着此处的义和拳是从新城县板家窝——雄县一带向南面传播而来的。然而，义和拳在这一年正月为什么会向四周急剧扩散呢？

光绪二十六年（1900）正月，华北平原没有发生重大的仇教事件，意外地显得太平。尽管收成有些令人担忧，但人们像往年一样在准备过年。外出做长工的人也回到故乡，集市上熙熙攘攘。从春节到元宵节，开展了“高跷会”、“音乐会”、“少林会”等杂技、武术、戏曲等团体表演活动，以供人们欣赏。[①] 估计在外地学
574 了拳术的人也参加到这些农村活动中来，并聚集了一些年轻人。另外，从二月底起，鄚州镇举行了庙会，镇与庙之间的几里路上聚集了客商和参拜的人，呈现出车水马龙、摩肩接踵的繁华景象。这里是交通要道——由南北公道以及赵王河水运构成了东（天津）西（保定）水运的交汇点——来自以北京、天津、保定、南京等地为主的全国商人聚集在庙会上进行物产交易。由于这样的缘故，该镇上有不少镖局、保镖，武术活动非常活跃，被人们称为“武术之乡”。在大庙会之前举行的“亮镖会”，给这一带村落的习武习俗带来了很大的影响。[②] 这可以说是非常适合义和拳的拳师们开展活动的环境。拳师们所进行的“山东传来”的具有不可思议的神秘威力的义和神拳表演和宣传，想必对习武的年轻人产生了极大的影响。估计不久当地请来了师兄分坛、分炉，在几个村落设立起了拳场。对于从正月至二月的庙会期间的情况，我们不妨这样想象：由于这里以水运与天津相连，人们既接触到了教

---

① 参见《近代中国的社会和民众文化》，东京，东方书店 1991 年版，第 244、249、250 页以及吴清汶《正定农村春节习俗》（《河北文史集粹》，“社会卷”，河北人民出版社，第 245 页）。

② 姜吉恒等：《鄚州史话》，《河北文史资料》第 21 辑，1987 年。

鄚州大庙建于万历二十一年，位于城北五里处，每年二、四、九月举行庙会，其中四月的庙会长达一个月之久。不仅有很多善男信女前来拜庙，同时商业交易也非常活跃，于是形成了人口聚集的镇子。鄚州还有山东的商人开的店铺。

民，同时也看到了外国产品，所以义和拳的宣传产生了更为强烈的效果。

任丘知县王蕙兰是山东长清县人，他“心有所恃”，说“容忍保护（义和拳），却未许伤害教民”①，并亲自前往鄚州镇劝谕阻止拳民攻击教民。但是，拳民不听劝阻，他只得徒劳而返。正月十九日，河间府知府王守堃发出了“规劝义和团解散”的告示，命令在府下各村张贴，采取了对义和拳进行清查的态度。

二月初，王守堃亲自前往安抚，但拳民拒不服从，反而打伤数名官吏，并捣毁了知府等坐的车子。② 王守堃好不容易逃到任丘县衙，从那里派人捉拿来几位拳民关了起来，同时将情况向上级进行了详细汇报。然而，直隶当局不仅没有追究拳民方面的罪责，反而斥责王守堃安抚不得法，自作自受。河间知县张主敬也因为对老林庄的拳场进行了镇压，捣毁了场内的金制香炉而受到上级的训斥，并被责令赔偿香炉。③ 此后，拳民似乎觉得得到了 575
官署的认可而有恃无恐，开始公然习拳，义和拳在数周内急速扩大。王守堃将兵员转移到任丘县城后，拳民方面也将据点迁移到了梁召镇。

二月十二日，王守堃与任丘知县一起微服前往“劝告禁止”④林立的拳场。汛弁也带领几位兵员着便衣随行。他们适逢义和拳演练武术，其情形如下所记：

---

① 《拳祸记》下，第149页。

② 《义勇列传》第1册，第4页。“任丘……与雄县之娘娘宫近，匪尝出没其间。……设场鄚州镇，甘大守往迹，被创伤臂，上官置不问”（支碧湖撰《续义和拳源流考》，《义和团》Ⅳ，第444页）。

③ 《拳祸记》下，第137页，“河间县教难”。

④ 《直东剿匪电存》二月十二日，“梅统领、张道电”（《丛编》，第84页）。

伸手缩腿，忽跳忽旋，似拳法而非拳法，有令人莫名其妙，以为卧此可以避兵器，……云得几字诀，便能得几许神通，造其极一线，可以倒巍巍之楼，赤手可以当隆隆之炮。……而竟闻风倾慕，到处若狂。①

王守堃满面怒容地冲上去，把义和拳祭祀的神牌全部捣毁了。拳民方面以为是天主教神甫在有意侮辱他们，一片哗然。一位年轻人靠近知府，举刀就往他头上砍。知府迅速避开，汛弁以身相护，知府这才得以逃脱，而汛弁身负重伤（后来死亡）。遭到拳民追击的知府逃往教堂，告知自己是河间知府，请求保护。教堂方面以设置在教堂内的小炮迎击，炸倒二十余人。听到炮声的马队知道有情况发生而迅速赶到，击倒拳民十余人，残余的拳民逃散。此后，千人左右的拳民在附近的村庄让富户捐出粮食和燃料，又从钱庄强行借款。据他们说，抵抗知府查禁一事，只要赔礼就可以解决，没有必要交出领头人，如果官兵来要的话那就只好抵抗。② 在这个时候，拳民不断从外地来到此地，人数达到了三四千。③ 十八日梅东益、张莲芬率军到达，令城乡绅士以三天为限，即到二十一日为止疏散拳民。到了二十一日，在绅士们的劝说下，任丘县的拳民首先开始解散，“雄县、新城、文安、隗（?）、容城、永清的拳匪二千余人”④ 在当天下午也踏上归途。途经正乐（洛）村，教民们看到往回走的拳民，以为他们
576 是来攻击教堂的，于是开枪射击，这样便发生了战斗。范天贵的

① 《见闻录》卷4。

② 《直东剿匪电存》，二月二十七日，“梅统领”（第85页）。

③ 《直东剿匪电存》，二月二十三日，“梅统领、张道电”（第88页）。

④ 《直东剿匪电存》，二月二十三日，“梅统领、张道电”（第87页）。另外，请参见《汇报》第168号。

马队赶到后，围攻的拳民逃散。在这次战斗中，拳民三十人战死，有不少人负伤。其中的一部分人再次回到梁召镇。马队得此消息后，追赶到梁召镇。拳民百余人奋力迎战，十七人战死，其余败退。在镇内的其他拳民也趁着夜色逃离。这样，“梁召镇的骚动”告一段落。

官府将此事件记载为：景州匪首韩大庆逃到任丘，造谣煽动人们抗拒，其首要中有侯源会、高尚启、田以来等人。[①] 表明此事件是从景州传播过来的。

但是，《拳祸记》中却说：任丘的拳首是姚彬（小店主）和王平（娘娘宫村人，“土棍”）。王平因亲戚在正乐村的战斗中被杀害而怀恨在心，到四月底又开始活动，因在上游“杀人戕官”（涞水事件）却没有受到处罚。[②] 据说，在鄚州大庙会的时候，他以“去庙会”为由将人们召集到镇上，在五月初一日袭击了附近的东八方村教堂。官兵一从城内出动，拳民便回到大清河一带。“恃众掠洋船十艘，沧州之匪亦赶来分之”[③]。可知，从天津来的装着洋货的船只曾经到过这一带。但是，在五月初七、八日，姚彬他们在河间县城请来戏班子唱戏，召集了许多拳民，声势浩大。当时，姚彬穿着“黄马褂”，头戴蓝顶，手持令旗，穿戴得像是清朝官员一般。人们视他为“职官”，自称此服装为“赏贺”，即庆贺他们义和拳得到了朝廷的公认、奖赏，被赐予了黄马褂，以此聚集了数万人。当时，东八方、西八方、正乐村的教堂被烧毁，三名教徒被杀害的事件已经发生。从此次大唱戏开始到六月止，任丘县内有四十多所教堂被烧毁。教民们只能到献县总堂避难。义和团方面宣称，在任丘

① 《清档》，“三月十三日北洋大臣裕禄文”。
② 《拳祸记》下，第127、149页；《义勇列传》第1册，第5页。
③ 《拳祸记》下，第150页。

577

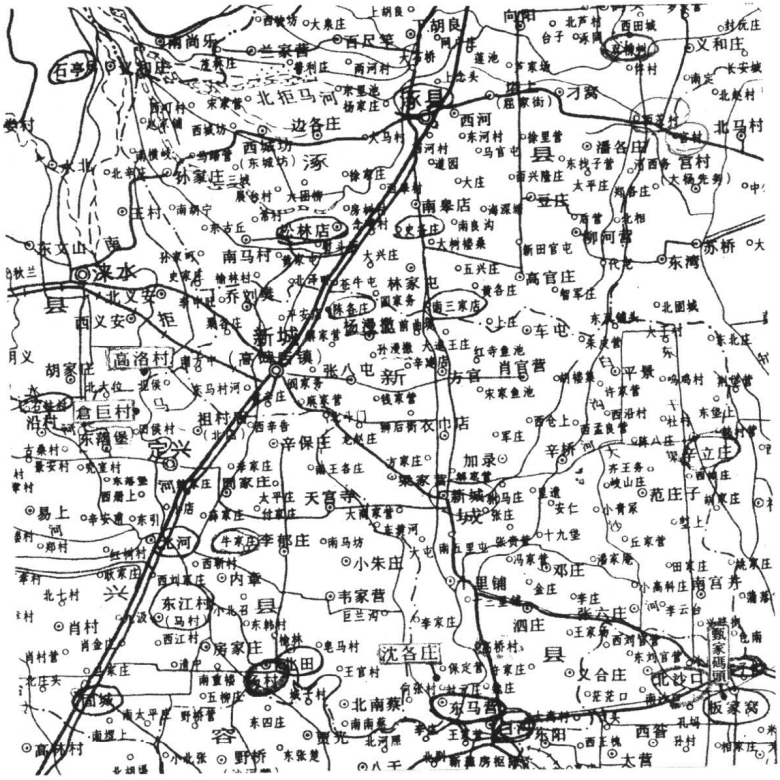


图 7－4　北京南部义和拳活动关联图

之后便要攻击河间、献县，其气势如怒涛，已经变得无法驾驭了。[①] 在这里也可以看出：与涞水事件和北京中央在五月的变

---

① 《拳祸记》下，第 85 页。

当时，杜汝梅（保禄）神甫与避难教民一起在任丘县城的家中——（参见“补论”），因为知县保护不了他们，所以转移到了献县总堂。不久，剩下的教民也不得不去避难，躲进了任丘的段家坞教堂。下面对“段家坞教堂攻防战”简单地加以叙述。

段家坞教堂自从五月二十三日初次与义和团交锋之后，也开始筑墙挖濠据守。义和团方面让各村的义和团每天轮番进行攻击，所以教民方面不得不夜以继日地对付。义和

化——后述“五月初七日上谕”及其后来的变化——相呼应，大众运动高涨起来，呈现出暴力化倾向。

结集在鄚州镇、梁召镇的拳民是雄县、新城、容城、文安、永 578
清各县的义和拳，这表明：任丘义和拳的一部分是从东南代牧区的景州传播而来；据称二月的事件之后“雄县地面依然聚众练技”[①]，故一部分是从雄县、新城县传播而来。这两个源头交织在一起了。

西面　二十六年（1900）正月中旬，中心据点新城县处于“拳民依然执迷不悟，习者益多，兵少难镇”的状态，“定兴等地次第可见习拳者”[②]。被视为定兴县铁路沿线村庄开展义和拳中心地的是新城县白沟河，据说“我邑（定兴）之有义和拳也，自今年正月中旬，由新城县之沈各庄传习而来。始因仓巨村天主教民欺凌善良，……数十余日间，蔓延至牛家庄、老李村等。近又传染至东江村、石柱等十几村。涞水也有之，禁不胜禁”（四月九日条）[③]。到了三月中旬，正如前文所述，涿州、易州以及卢沟桥一带也出现了百余人，他们散发揭帖，开始宣传“杀教民，仇对洋

团在大车上竖起厚木板，并吊起以前挂在教堂中的圣像，试图向教堂逼近，清军（镇军周行彪）也来助战，双方展开了一场白刃战。但是，教堂并没有被攻下来，以后转为包围战。教民男女老幼七百人，其中能够打仗的不到二百人。但他们果敢地突破包围，筹措到水、燃料、药物，经受住了长达三个多月之久的包围战。其间，义和团试图挖掘地道来攻击，但被发现，以失败而告终。另外，他们以“东留村义和团大师兄率神兵来助战”来威胁教民。这里的大师兄是指当时攻击东闾教堂的谢庄团长“张玉瑨”（参见正文“清苑事件”），这表明他在这一带名气很大。教民们依靠充足的武器，克服了睡眠不足、粮食缺乏、露宿的困难。但是，战死者达七十余名，因寒冷、饥饿、生病以及被流弹打中而死去的人更多。直到北京陷落，包围才被解除。这说明义和团对段家坞教堂的攻击与对北京的北堂、公使馆的围攻同样重视。在此，义和团在北京陷落的同时也瓦解了。关于此事件，《义勇列传》第1册第1—130页中有详细的叙述。

① 《闻见录》卷4。

② 《直东剿匪电存》，第81页。另外，《汇报》第159号（二十六年二月十四日）中载“新城县团何共数百人，专与教堂为难”；第163号（二十六年二月二十八日）中载“其新城之匪集十六村，专与教民滋扰。……获到匪徒严行审讯，据供有神牌三具，一曰吕祖，二曰郎神，三曰晏平仲”。

③ 艾声：《拳匪纪略》，载《义和团》Ⅰ，第444页。

579

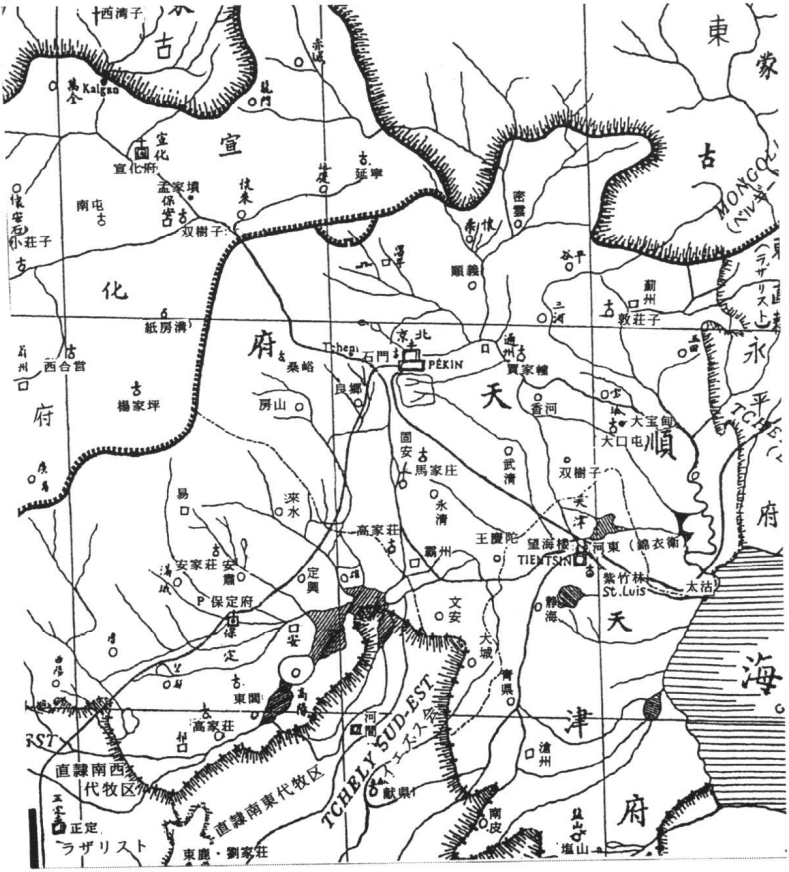


图 7－5　直隶北部代牧区的主要教堂——宣化、顺天、天津、保定府

人”[①]，教民们开始往北京南堂避难。

在义和拳活动向“西面”扩展的背景下，发生了“涞水事件”：光绪二十六年（1900）四月十四日，义和拳民数百人在涞水县南高洛村袭击天主教民，杀伤二十余户、百余人，并将尸体抛入井中——有的说是六十八名，有的说是七十三名，还放火烧毁了房屋。此后，又发生了前往镇压的清军分统杨福同被义和拳击毙的所谓“涞水戕官事件”。

在对涞水事件进行分析之前，有必要对南高洛村所属的保定主教区以及直隶省北部代牧区（由法国遣使会主管）的概要、历史略加整理。

第二节　直隶北部代牧区——保定主教区的历史与状况　580

《拳祸记》叙述当时北部代牧区的概要道：主教为樊国樑，副主教为林懋得，总堂为北京西什库的北堂，所属教区教民人数四万余人。有外国神甫居住的教堂二十九处，具体分布如下：

北京五处（北堂、东堂、西堂、南堂、栅栏堂）；

天津四处（紫竹林、望海楼、锦衣卫、盐山）；

北京南部两处（霸州高家庄即高庄、东安县马家庄）；

保定府属（省城、旧道即保定府城内旧清河道衙门、安肃县安家庄、束鹿县刘家庄、清苑县东闾、蠡县高家庄、安州新安镇）；

北京东部四处、宣化府七处。

全教区内有“会所”五百七十七处。“会所”俗称“会口”，一般由几十或者数百名教友聚集在一起构成一会。这种诵读《圣经》的集会场所又被称为“念经公所”。全教区由二十四名外国宣

① 《直东剿匪电存》，第90页。

教士和四十名中国神甫担任。[①]

当前我们关注的是以保定府为中心的地区的情况。负责管辖南高洛村的是安肃县安家庄教会。位于县城西北二十五华里的安家庄大约有三百户人家，人口为一千二百余人。村里有一处周围用土寨围起的、占地面积二十亩的高高耸立的西式教堂，另外还有神甫修道院和教会学校。当时住在这里的是法国人宣教士席宾猷（Pierre Scipione）等人。这里是处于北京与保定之间具有悠久历史的重要据点教堂。

安肃县安家庄的开教，可以追溯到明末 17 世纪之初。[②] 当时，有一位安各庄出身的安姓人在北京听过利玛窦（Matteo Ricci）宣
581 教。不久，姓安的一家皈信天主教，之后又将利玛窦的同事 P. 潘托亚神甫带到自己出身的村庄，开始在这一带宣教。自那以后，饱经礼仪之争、雍正禁教、乾隆朝逼迫这些中国天主教所经历的风霜，在近三百年的岁月里一直维持着信仰。

下面简单地概观一下利玛窦去世、乾隆三十八年（1773）耶稣会解散之后北京以及这一地区的天主教所经历的历史。[③]

耶稣会解散之后，路易十六就北京宣教的问题与法国各宣教会进行了协商，遣使会表示愿意承担在北京的宣教。乾隆四十八年（1783），罗马教皇庇护六世和传信部命令法国遣使会接管耶稣会在北京的宣教事务。在这样的背景下受路易十六派遣，遣使会的罗广祥（Raux）于乾隆五十年（1785）与吉德明（Ghislain）、巴茂

---

① 《拳祸记》下，第 1 页，“直隶北境”。在二十九处教堂之中，正如在正文中所叙述的那样，保定省城与旧道交换了，有重复的可能性。另外，天津有“钱儿河”教堂。Documents, Tome Ⅰ（pp. 30—31）——参见本书卷末“引用文献一览”——把北京东堂下的通州贾家疃和西堂下的桑峪村也加算进去了，作为概数也许没有问题。

② 王英：《天主教保定教区简史》（《河北文史资料选辑》第 17 辑，河北人民出版社，无出版年）。该文章后收录于《河北文史集粹》“民族宗教卷”。

③ 以下的叙述，依据王英《天主教保定教区简史》；比屋根安定《支那基督教史》（东京，生活社 1940 年版）；矢泽利彦《北京四天王堂物语》（东京，平河出版，1987 年）；卫青心《法国对华宣教政策》（中国社会科学出版社 1991 年版）。

正（Paris）一起来到北京。当时已经在北京西安门内北堂的法国耶稣会会士、东安门外东堂的葡萄牙耶稣会会士、顺治门内南堂的其他耶稣会会士、西堂传信部派遣来的宣教士们都对罗奥负责北京的法国宣教团的事务表示认可，罗广祥成了北京的主教。他就任由耶稣会担任的钦天监监正，并出入于国子监算学馆。就这样，康熙三十二年（1693）以来九十多年一直以北堂为据点的法国耶稣会被法国遣使会取代了。乾隆五十八年（1793）马戛尔尼使团来到北京时带来的贡品测量仪、天文器械，就是由吉德明组装的。乾隆帝对罗广祥给予优待，据说因罗广祥的宣教而接受洗礼的人达到三千，北京的天主教势力也得以维持。

耶稣会解散之后，拥有北京教区宣教保护权的葡萄牙也将遣使会修士福文高（Ferreira）、李拱宸（Ribeiro - Nuñez）、毕学源（Pirès Pereira）、高守谦（Serra）派到北京，以接替耶稣会的事务。他们于嘉庆六年（1801）住进了葡萄牙耶稣会士居住过的东堂。正好在罗广祥以及巴茂正去世之后，他们被任命为钦天监监正、监副等。在嘉庆十六年（1811）的迫害中，福文高（钦天监监正）、李拱宸、高守谦（钦天监监副）、南弥德（Lamiot，1794 年来北京，任内阁中俄关系翻译官）、贺清泰（Poirot，耶稣会会士，七十 582
八岁）、吉德明（六十三岁）、毕学源（天文算法家）之外的四位宣教士以学艺未精为由被勒令回国，西堂遭到破坏。嘉庆十七年（1812），葡萄牙宣教士所住的东堂失火，东堂被封闭、破坏，宣教士搬到南堂。嘉庆二十四年（1819），居住在北堂的法国宣教士南弥德以叛乱的嫌疑被逮捕，后来无罪释放，被送往澳门，道光十一年（1831）去世。因此，葡萄牙遣使会修士从南堂移到北堂，替代了法国的遣使会修士。嘉庆二十四年（1819）以后，在北京已经看不到法国遣使会修士的身影了。

道光四年（1824），福文高去世，留在北京的西洋人只剩下毕学源、李拱宸、高守谦三人。道光六年（1826）李拱宸去世，高守谦

回国以后，北堂于道光七年（1827）被没收，大堂也遭到破坏。当时，北堂上司薛玛窦移居到张家口附近的崇礼县西湾子[①]，在那里代理一直由法国遣使会修士负责的北京教务。在北京，道光六年（1826）因生病辞去钦天监监正的职务，仅仅掌管算学馆事务并维持着南堂的主教毕学源于道光十八年（1838）去世后，道光帝将南堂没收，并使之归俄国东正教会所有。埋葬着利玛窦的栅栏以及正福寺的墓地也由俄国东正教会保管，只有南堂免遭破坏。道光十年（1830）来华的葡萄牙遣使会修士宣教士、代理主教赵若望接替了毕学源的教务，但遭到了试图将西洋人从北京驱逐出去的清朝政府的阻拦而未能进入北京。罗马教廷一直拒绝任命北京主教，而把安肃县安家庄的教堂定为北京教区的临时主教座堂，秘密地开展宣教、教务活动。但是，赵若望一直没有被想取消北京教区的罗马教廷任命为主教，他于道光二十七年（1847）回到了澳门。就这样，葡萄牙宣教团宣告结束。之后，作为代行人而接替北京教务的是蒙古代牧区代牧，法国遣使会修士孟振生（Mouly）。孟振生道光十四年（1834）来华，也是因为不能进京，从道光十五年（1835）起住在崇礼县西湾子。他在从薛玛窦那里接替了法国宣教团教务之后，在道光二十二年（1842）以后负责新设立的蒙古代牧区。

583 孟振生咸丰三年（1853）曾经被清朝官员逮捕并被送往上海法国领事馆，咸丰六年（1856）又悄悄地回到了安家庄。安家庄的老天主教堂便是这期间的咸丰五年（1855）盖起来的。罗马教廷以前一直想要取消北京教区，于咸丰六年（1856）把直隶北部

① 西湾子自从18世纪初出现信徒后，耶稣会在这里开教，后来由遣使会接替。由于处于北方偏僻之地，所以其宗教活动没有受到官府的镇压，一直得以持续。1833年，孟振生被任命为这里的第二代司铎。之后，由于1838年北方三教区合并，所以1842年孟振生升任蒙古主教，西湾子教堂也成为蒙古教区总堂。教堂里有外国人十几名，是一个大教堂。孟振生调动后，此教堂由比利时的圣母会接管（《崇礼县天主沿革》，载《河北文史集粹》“民族宗教卷”）。

代牧区、东南代牧区和西南代牧区（由遣使会修士担任，总堂设在正定）从北京教区分离出来。在上海重新恢复的耶稣会神甫郎怀仁作为直隶东南代牧区的初代代牧前往威县赵家庄，这一点已经在第三章中叙述过了。他在安家庄从孟振生那里得到了正式任命之后出发前往上任。

在第二次鸦片战争中的咸丰十年（1860），英法联军侵入北京，烧毁了圆明园。留在北京负责与英法联军讲和的恭亲王奕訢“得知法国宣教士、罗马教皇之代理孟振生在北京近郊，请其入京，调停大功告成，和议得以缔结”①。法方翻译艾嘉略（Delamarre）就是在这个时候在《中法续增条约》（《北京条约》）的第六条中插入了“并任法国传教士在各省租买田地，建造自便”这一句。在其背后，难道我们看不出孟振生的影响力吗？十月二十五日，条约缔结。十月二十八日，孟振生在南堂为战死的法国士兵举行了弥撒，并将他们埋葬在葬有利玛窦的栅栏墓地。那些法国士兵后来改葬到正福寺。

另外，《北京条约》第六条根据道光二十六年（1846）道光皇帝的谕旨，规定将禁教时代所没收的教会财产经法国公使归还其所有者。因此，俄国东正教会管理下的栅栏、正福寺的墓地均由俄国归还给了法国。恭亲王奕訢向法国公使噶罗（Gros）男爵通告说：交还南堂，北堂也将在其所在地判明之后交还。就这样，北京又恢复了天主教的宣教活动，在法国遣使会孟振生的带领下开始公然开展宣教活动。不久，北堂、东堂、西堂也被归还，于是北京有了四座天主教堂。

法国自《黄埔条约》以来，一直注重获取天主教宣教士的宗教利益。通过《天津条约》、《北京条约》以及同治元年（1862）的谕旨，又获得了宣教士的活动自由、国内宣教自由和清朝官员的

① 比屋根安定：《支那基督教史》，第209页。

584 保护、教会财产的取得权、基督教宣教的自由、中国人信教的许可等极大的权利。当时，法国是天主教国家中唯一在中国拥有公使馆的国家。因此，想在中国传播天主教的宣教士，不论其国籍如何，都受到了法国公使的庇护。因为罗马教皇训令他们接受法国公使的庇护。

咸丰十一年（1861），孟振生回国，拿破仑三世从第二次鸦片战争的赔偿金中拨出巨款用于北京四座天主教堂的重建。同治元年（1862），孟振生在返回中国的时候，将从本国带来的修女安排在天津的仁慈堂，将宣教士安排在望海楼。这就是成为天津教案之舞台的望海楼教堂。孟振生来到北京，住在北堂。并用上述资金修复了南堂。同治三年（1864）又扩建北堂，开始了大堂的建设。同治六年（1867），北堂扩建完工。在这一年中，又重建了西堂，并在东堂原址建盖了小堂。同治十三年（1874），总署根据以厌恶外国著称的同治帝的谕旨，向孟振生之后任田嘉壁（Delaplace）提出了拆除北堂的要求。为了征求法国政府以及罗马教廷的意见，田嘉壁踏上了归国之途。光绪元年（1875）同治帝去世后，西太后撤回了该项要求，问题得以解决。田嘉壁从光绪六年（1880）起开始重建东堂，于光绪十年（1884）竣工。

光绪十一年（1885），光绪帝举行大婚典礼后，西太后从紫禁城搬迁到颐和园。光绪帝计划在北堂附近修筑园林，命令收回北堂。担任交涉的李鸿章在将英国人唐那派往罗马的同时，让税务司德璀琳（Detring）与北堂副主教樊国樑进行交涉。经交涉，决定将北堂迁移至现在的西什库，重建费用为三十五万两。法国遣使会对此表示同意，法国政府将此问题委托驻华公使恭思当处理。公使所提出的两年期限不得缩短等条件得到认可，这样迁移的问题确定下来了。迁移从光绪十三年（1887）开始动工。不久，根据西太后的旨意，总署支付两万两的补偿金收回了北堂。新北堂于光绪十

四年（1888）竣工，总署大臣也参加了竣工典礼。 585

第二次鸦片战争后北京天主教的复兴、四座天主教堂的重建，与法国（也包括英国）军队火烧圆明园，使之变为废墟形成鲜明的对照。受到“城下之盟”（欺瞒性的条约条款）的保护，而且其重建费用源自在这次战争中从中国勒索来的赔款，这连同天津教案，充分显示了法国天主教中所存在的问题及其侵略性。那么，安家庄教会等在这样的历史背景下又经历怎样的发展过程呢？

咸丰十年（1860），孟振生返回北京。在他将直隶北部代牧区的天主教主教座堂移到北京北堂后，安家庄教堂成了“主教区”教堂，即在主教治下的教区内管辖数个本堂区的教堂。所谓“本堂区”是指管辖几个村落的千人左右的教务行政单位，下面设有村级的“会所”。安家庄教会第一任主教（司祭）是刘芳济。道光三十年（1850），他从崇礼县西湾子移住至安家庄，跟意大利神甫学习神学，后来自己也成了神甫。在他的指导下，清苑县东闾、北河庄、南宋村，蠡县高家庄，新城县东马营，博野县程六市等处得以开教，有四千余人接受了洗礼。在19世纪60年代，教会势力扩大。但是，由于受同治九年（1870）天津教案的影响，人们对于基督教会的反感增大，19世纪70年代，教会势力处于停滞状态，发展缓慢。同治十年（1871），安家庄主教区的信徒人数为六千二百人。

同治十一年（1872），保定主教区从安家庄教堂分离，迁移到省城北关的教堂（省城），安家庄教堂成了北堂直属教堂。19世纪70年代，在这个地区的定兴县庞各庄、石柱村（1874年）等村落中建起了小规模的教堂以及学校。同治十三年（1874），束鹿、祁州、蠡县的本堂区被编入保定主教区。由于管辖范围扩大，保定主教区增加了宣教士的人数，并对教务进行了改组。光绪二年（1876），保定以北的安肃、安州、定兴、易州、涞水各县由安家

庄本堂区管辖，保定以南的束鹿、祁州、博野、蠡县、高阳由束鹿县刘家庄本堂区管辖，清苑、望都、完县由保定主教区管辖。光绪三年（1877）又设立了蠡县高家庄本堂区。

光绪十二年（1886），彭若石（法国遣使会修士，也许是
586 M. Provost）至保定赴任，在扩充高家庄本堂的同时，重建了东闾教堂，增加了教徒四百余人。光绪十五年（1889）彭若石调任至北京北堂之后，继任者为林懋德（第二章中提到的光绪二十年发行的执照的持有者）。在这一年里成立了东闾本堂区。根据光绪二十年（1894）的统计：

> 保定主教区总教徒数九千六百一十三人，宣教士八人（其中外国人三人，华人五人）
>
> 主教区教堂：保定府（林懋德、张保罗）
>
> 本堂区教堂：安肃县安家庄（法国人戴武士，杨伯牖）
>
> 本堂区教堂：束鹿县刘家庄（法国人席宾猷）
>
> 本堂区教堂：蠡县高家庄（张方济）
>
> 本堂区教堂：清苑县东闾村（王保罗）
>
> 本堂区教堂：安州新安镇（1896 年设立，张保罗）

光绪二十四年（1898）林懋德作为副主教回到北京后，继任者杜保禄（Paul. Dumond）赴任。当时的教徒人数为一万二百七十人。杜保禄想把北关教堂迁移到城内，因为当时正值戊戌变法，西太后为了与帝党维新派相对抗，将在镇压回民蜂起中立过功的董福祥部队从甘肃调来，驻扎在保定北关的文昌庙一带，驻地正面便是天主堂。杜保禄以当时教会与甘军士兵之间发生的纠纷、冲突为理由，在与直隶总督荣禄的交涉中索取赔款，并获得了将教堂迁移至城内的许可。但杜保禄选择的地点却是城内鼓楼旁边的旧清河道衙门，荣禄对杜保禄此举感到震惊，两者之间发

生了意见冲突，[1] 后来双方以与北关教堂交换的方案达成妥协。光绪二十四年（1898）北关教堂迁移到城内，翌年（光绪二十五年）秋，圣彼得保罗教堂竣工。竣工典礼由樊国樑主持，法国公使毕盛乘火车从北京前来出席，北京、天津等地的神甫也前来参加，典礼办得非常隆重。

那么，当地人是如何看待这一光景的呢？正好在这个时候，在东南代牧区发生的义和拳斗争开始向周边扩大，并逐渐波及到保定府。 587

第三节　涞水事件的序曲——高洛村与仓巨村

高洛村　涞水县南高洛村事件的发端要追溯到十五年前。同治十三年（1874），在村南街即南高洛村（与北街即北高洛村相隔一华里）有六户人家信仰称做“摩尼教”（或称“摩门教”[2] 即摩摩

① 当时樊国樑等向荣禄等施加压力说：如果清河旧道不行的话，就让法国公使把问题提到总署，那样的话，问题就复杂了（《收发电》，光绪二十四年六月初二日）。林懋德当时以“三品顶戴”的身份担任交涉事宜。（《近代史资料》1963 年第 3 期，第 3 页，“荣禄照会”。《收发电》，光绪二十四年六月二十一日，并照。）

② 马永祥：《易州庚子拾遗零》（《义和团研究会通讯》第 9 期，1989 年 1 月，第 20 页）。不过，当时应该没有摩门教，大概是指“摩摩教”即“一炷香”（《朱批奏折》卷 596—597 号）。

据《教务教案档》第 1 辑（二）第 585 页“同治三年六月初二日军机处交出文”，武清县、易州东乡、安肃县西乡有“白练（莲）教”以及“摩摩教”。易州人韩洛向（韩如兰，编卖柳斗）前往“山东德州回女寺”，跟保镖李二巴学拳棒，在各处卖艺。咸丰四年（1854），结识了易州开山店庙里的住持僧老才，拜他为师，并从他那里学了“耳目口鼻戒化理”，被传授了“非礼勿听，非礼勿视，非礼勿言，非礼勿闻”的口诀。韩从老才那里得到《救劫宝训》，在每月初一、十五两天烧香，向北跪诵口诀，祈祷“消灾获福”。就这样，形成了以韩为中心的十人左右的跪诵“戒化理”的小集团。从其特点看来，此宗教集团具有“一炷香”或者是“离卦教”系统的性质。然而，咸丰十一年（1861）春，安家庄教堂姓刘的（指刘芳济，在第二节中已经提到）总管（总铎），在武庄村与他们接触，让韩洛向、韩庆林等人改信天主教。

这是一例开始习拳棒、后来信仰所谓“白莲教”（民间宗教），然后改信天主教的事例。

教）的异端宗教。住在北街的“首事”（庄长）阎老（洛）福对之感到厌恶，向知县于子坚禀报，使他们蒙受“鞭挞”或者是让他们吃狗肉破了禁忌。因此，那六户人家怀恨在心，入信天主教伺机报复。①

阎老福还兼任全村的迎神赛会组织“佛事会”的会长。住在南街的蔡洛正不缴纳会费，阎老福对他进行催促，蔡洛正便向县里控告阎的族人，双方打起了官司。蔡败诉，按理说应缴纳会费，但由于他成了可以不缴纳迎神赛会会费的天主教民，从而得免。手足无措的阎既花费了打官司的费用，又丢了“面子”，因而对蔡以及天主教民怀恨在心。② 就这样，围绕着村里的天主教分子，村里的社会关系、权力关系以及与之相依托的活生生的个人感情都交织在一起了。

光绪二十四年（1898）末，为了在新年元宵节“搭棚庆贺神明”，佛事会按照旧俗在南街的十字街头搭起棚架，点起明灯，挂起神像，“音乐会”（在祭祀时用筝、笛演奏音乐的村民组织）也来参与，开始准备工作。教民张才就住在这个十字街头的旁边，棚架据说就搭在他家门口。他提出抗议，与人发生了口角。张才冲到棚内辱骂不休，撕毁神像，还要放火烧棚。二十五年（1899）正月初七日，“管事”单九经、阎凤等把张才告到了县里。知县高楷
588 立即作出批示进行申斥，同时派出绅士进行规劝调解，在十一日了结了此事。然而，到了二十八日，高楷收到了保定杜保禄神甫寄来的应该严办的信函，高楷回信说难以照办，于是杜保禄神甫致函清河道台，诉说教民的地产被地保阎洛奉、香头阎洛计等强占，他们的“礼拜公所”中的祭祀用具也被捣毁了。因此，易州知州赶赴

① 艾声：《拳匪纪略》，载《义和团》Ⅰ，第448页。

② 《涞水县拳匪教平录》（中国方志丛书，华北174，成文出版，光绪三十一年铅印本影印本），第27页。

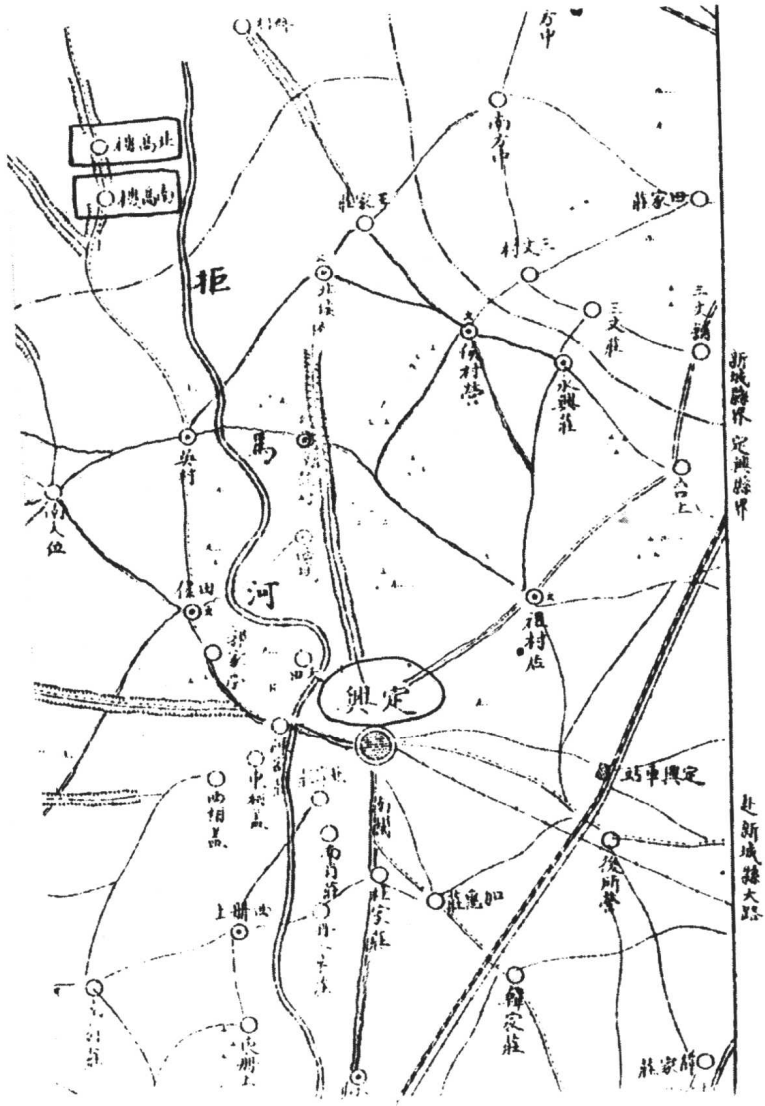


图 7－6　涞水县高洛村、定兴县城

涞水，命令迅结此案。[①] 接到这一命令，涞水县知县高楷说，原告等以“搭棚细故，来县渎控，致教民有借口，亦不无过失”，将阎洛奉等六人以及揭发蔡洛正为了报复而捣毁了礼拜所的阎洛（老）福“暂押”。另一方面，让负责调解的绅士刘芳等人携清苑知县代求杜保禄神甫的信函，递交给安家庄的席宾猷神甫，想以赔偿来收拾事态。但是，三次访问都遭到席宾猷神甫门下教民们的阻止，没有见到面，调解也未能成功。其间，易州知府来到涞水，提审阎洛奉等人。知县高楷不知所措。幸亏该县出身的商人与北京北堂的主教樊国樑熟悉，于是便让阎洛福的次子阎肇修（文生）前往北京
589 求助。阎肇修请樊国樑主教给保定的杜保禄神甫、安肃的席宾猷神甫写信，表明想与教会方面签订和解协议。在北京签订的和解方案由以下六条构成：

（1）立永不滋事二张，一存敝堂（北堂），一存案。

（2）安家庄席宾猷教士前设席一桌。

（3）车接安家庄、石柱、汝河三处教友至高洛村设席二桌。

（4）为本高洛村教友另设二桌。

（5）损坏物件等赔补纹银二百五十两（后来减少至百两）。

（6）高洛村教民在本村还有当空地一段，内有树木，因此常起事端，今在京议定树木全归教民锯去。[②]

这样，阎肇修拿着樊国樑的名片回来，去了县衙，终于使父亲阎洛福获释。二月二十三日，高洛村摆起酒席，双方举行了和解仪式。

---

① 《涞水县拳匪教平录》，第95—100页。

② 同上书，第101—102页。

上述引起民教纠纷的这片“树木”，是指前任知县于子坚在光绪十二年（1886）十二月断给村民掌管的。村民将树木出售，得了几十千文，并以其利息充当了村里的公费。但是据说因为教民作为村民没有享受到其好处的缘故，因而提出了应该享受自己的份额或者说是主张自己的权利。根据这个协议而获得了土地以及树木所有权的教民，向村民索取了该款的本钱以及十二年的利息合计钱一百二十千文，村民只得答应。明灯以及棚架则移到别处，今后也不许在张才家门口搭建棚架。不过，阎洛福向宣教士“磕头服礼”的问题，因为关系到作为有名望的人的“面子”而搁置了很久。不过，阎洛福最终还是被迫磕头赔礼。这一纠纷向乡里社会的人们从各方面显示了教会的威力。在那之后的几个月中，天主教的入教者增加到了二十户。

但是，另一方面，蒙受了屈辱的阎洛福等人指望有朝一日能报仇雪恨，这一点不久成了在自己的村落即北高洛村引进义和拳的直 590
接契机。最早想到学拳的是曾为父亲阎洛福的释放而奔波的阎肇修。光绪二十六年（1900）三月底，他听说义和拳扩展到了附近，为了复仇而“撒帖邀人”，通过南面八华里的定兴县仓巨村的“麻子脸”师兄，请来了新城县沈各庄姓宋的三师兄和穿草鞋的和尚，四月初二日在大佛寺开设了拳场。他们聚集很多人，装备武器开始公然习拳，显示出了敌对姿态。[①] 阎肇修不仅是北高洛村的，而且也是在同一时期（三月下旬）开始习拳的娄村、下庄的练拳活动的中心人物。他在三月二十三日曾被知县祝芾拘捕，在村民的恳请下获释后，参加了上述练拳活动，可见其复仇之心甚深。虽然知县对习拳者多次劝谕，但收效甚微。四月初七日，事态发展到不得不请求马队出动的地步。知县想再次拘留阎肇修，但阎根本就没有出面。不久，传开了“定日向教民复仇”风声。十二日，知县觉察

① 《涞水县拳匪教平录》，第27、29、49页。

到有危险，请求急派军队。

如前所述，这一义和拳是经历新城县沈各庄→定兴县仓巨村→牛家庄、老李村→东江、石柱等十几个村落，并通过仓巨村从沈各庄向高洛村传播的。艾声《拳匪纪略》称：

> 其学拳者，称大师兄、二师兄、三师兄；其管事者称大先生、二先生、三先生。其教师皆由山东来，隐其姓名，行踪诡秘。其学法画符，请神附体，一夜即成。能避火枪刀矛，小试辄验，临战则否。其神则《封神演义》、《三国演义》、《水浒》等书，荒诞不经，鄙俗万状。①

定兴县在正月对义和拳场进行了整治，据说“给（被逮捕的拳民）黑狗肉面一碗食之，遂破其法”②。安肃县也迎来了山东的匪首，山东冠县郭庄的六八步义和拳教师索老香也在易州出现，给当地的义和拳运动带来了影响。③ 易州的义和拳后来在进攻安家庄教堂时念的咒语是：“手指天门开，西天请出铁佛来，铁佛坐在铁莲台，铁盔铁甲铁壁寨，避住炮火不能来。”④ 这与神

---

① 艾声：《拳匪纪略》，载《义和团》Ⅰ，第444页。

② 同上书，第459页。

③ 马永祥前引论文。《闻见录》卷4中有：“安肃县属沙口村附近一带，团匪甚众，向山东约来匪首数人，将其庄改名义和庄，每当夜静三更，无处不焚表诵咒，举乡若狂。”

④ 马永祥：《易州庚子拾零（续）》，载《义和团研究会通讯》总第10期，1989年6月，第4页。

在三月也零星地发生了攻击（《档案史料》，第82页），开始于七月中旬的对安家庄教堂的正式攻击持续了十天。在这一场攻防战中，该“超自然的法术”与击破它的“白衣裳”、“妇人之秽布”之间的对立构造也表面化了。攻击安家庄教堂的是以安肃县胡渠村义和团为中心的周边一带的义和团，其拳首据说是“吴兆瑞”，他是从山东来的（邱富生：《有关义和团在保定地区反帝斗争的一些情况》，载《历史教学》1964年第11、12期）。

拳“定神法”咒语是相同的。正如艾声所言，可以肯定那是由山 591
东拳师传播来的，或者是受教于山东拳师的直隶东南部拳师们传播来的。

那么，定兴县仓巨村为什么会引进义和拳呢？其缘由如下。

仓巨村　光绪初年（1875），仓巨村的寺僧亡故，留下了一百二十亩庙产。当时，外村的僧人想在庙里住下来，因村里的“教民”郑得禄投诉而遭驱逐（光绪三年）。郑得禄提议将庙产中六十亩地作为“村中办差之资”，归十五户承包经营，并立碑为证。该办法一直维持了二十余年。直到近年，郑得禄之子郑起接管六十亩土地的收益即“村中办差之资”的出纳事宜。姓胡的承包户几次都没有缴纳自己应该缴纳的份额（公款的亏损），郑起暂且替姓胡的垫付，并因为索取垫付的费用而与姓胡的屡次构讼。在这一段时间里，村民们因为不用负担公共费用，所以很久没有就庙产的证据（凭证）及其用途提出什么异议。光绪二十五年（1899），他们决定在全村敛钱来填补这一亏缺（郑起所垫付的费用），这一办法也是通过诉讼才定下来的。但是，由于以前承包的十余户已经衰落了，所以无人出面作证。因此，郑起想到将先前的碑文磨毁，另行刻写碑文，其稿中写有“其地载明系奉教私地”的字样。结果，新碑被愤慨的村民捣毁，致使双方相互否认。

郑起等教民方面强烈要求村民赔偿石碑，与村民发生争执。争执持续了一年左右，这是因为教民背后有安家各庄的法国神甫席宾猷在出谋划策并充当后盾。席宾猷给知县写了带恐吓色彩的书信以施加压力。这一纠纷虽然是由索取垫付的公积金这一正当的理由所引发的，但是郑起和教会方面却企图乘机将该土地变为“奉教私地”。二十六年（1900）正月，罗正钧作为新任知县到任。他找出村里留下的办差旧册进行调查，发现教民原来仅有四姓，十五户并

非都是“奉教”者。郑起、席宾猷神甫等也不能否定土地是“全
592 村的公产”。因此，罗正钧判定“地本系庙产，仍归合村办差”，仍然按照以往的规定选择十五户共同经营，郑起垫付的四十余千文由全村支出，令郑起在县衙门领取，于二十六年（1900）三月二十一日具结完案。罗正钧的这一裁决使得“民气稍平”。不过，在此之前，“民教相争积案”让“官不能申理，百姓控诉无门”。因此，以会首韩洛禄为中心“始习拳以敌”。这便是二十六年（1900）正月，罗正钧赴任前后仓巨村从新城沈各庄引进义和拳的情况。①

艾声接着叙述道：“四月初三日，闻清苑张登村一带，义和拳与天主教构衅，各聚数百人，将战。”② 在对涞水事件展开论述之前，让我们首先对围绕保定省城南部的清苑县张登镇以及管辖该镇的东闾教堂的动向（清苑教案）进行整理。

第四节　清苑事件——东闾教堂、义和拳的源流

光绪二十六年（1900）三月十三日，“保定东吕（闾）村又有团匪蠢动，将与教民为难”③。在此，民教纠纷曾经几乎发展为冲突，经知县陈鸿保（瑞伯）的调解，才稍稍有所缓和。不过，义和团出人意料地贴出了“揭帖”，散布种种狂言，开始煽动对教会的仇恨。在保定府南门外也聚集了周边各地的义和团约一万人，贴出了“三月二十日……以泄公愤”的揭帖。④ 下面是同一时期在保

① 罗正钧：《钞盒官书拾存》，“一、审结仓巨村民教争地一案禀，光绪二十六年三月十四日”（《义和团史料》上，第350页）。

② 艾声：《拳匪纪略》，载《义和团》Ⅰ，第444页。

③ 佐原笃介等：《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ，第109页。

④ 同上书，第110页。《直东剿匪电存》三月十四日“盛京卿北京来电”也有：“前数日曾有匿名揭帖，定二十日举事等语”（《丛编》第2辑，第90页）。

定贴出的《告白》揭帖（参照原书第722页）：

我中华帝国以圣教著称于天下，诠释天理、教化人伦，文教所及，光照河山。孰料神州巨变，世风日衰。五世以 593
来，赃官委以重任，官府为卖官鬻爵者开，惟富者任职于朝中。科举形同虚设，举人秀才埋没于乡里，官位按银价而定。达官显宦，家缠万贯，皇帝垂涎。大小官吏，辗转盘剥，鱼肉百姓，劫掠民食，陷黎民于水火。衙门败坏，不堪言状。商场行会之中，无钱寸步难行。贿买官吏在所必行。苛捐杂税，名目繁多，一应俱全。贪官污吏，诡计多端，背离三纲，天良丧尽，无法无天。彼等系一丘之貉，目光所及惟不义之财。公理荡然无存，敲诈勒索之外，无所事事。讼案不胜枚举，衙门绝无公断。不行贿买，势必败诉。草芥子民，无处申冤。百姓横遭杀戮，哭声直达天庭，纵有神明贤哲降世，晓以大义，颁发善书，教化百姓，嗟乎！从者寥寥，悟道者谁？邪恶畅行无阻，神道深知世道不古，圣教罔然。

今天庭震怒，命诸神降世，不分尊卑，普查人间。罪魁乃当今皇帝，业已后断无人，断子绝孙。满朝文武，花天酒地，纸醉金迷，难以言状，置寡妇孤孀哭声于不顾，毫无悔过从善之心。

灾劫临头，尤为甚者。洋鬼挟来邪说，以基督、天主、耶稣诸教相诱，从者芸芸。该教等灭绝伦常，诡诈多端。嗜利之徒，咸居门下。彼等横施强暴，无所不用其极，致使清官廉吏，腐化堕落，鬻鬻之徒，尽为奴仆。故修铁路、架电报，制造洋枪洋炮；机器工艺，尤为其乖戾之天性所好，奉机车、气球、电灯为上品。洋人虽出入乘轿，与其身份大相 594
径庭，我中华百姓视之为天谴蛮夷，天帝方遣神佛下界灭

洋。首批下界战魔谴顽者乃红灯照、义和拳。焚烧洋楼，修复庙宇，尽毁洋货，斩尽妖魔，端正教化，尊圣崇贤，使圣哲之教大发扬。天意既定，扫除立行，三年之内，大功告成。作恶者难逃此劫，天帝慈悲之心，人人可见。天机玄妙，不轻易示人，惟太平之世，指日可待，即在癸卯（1902—1903）之年。预示众生福祉，逃脱劫难之苦。小民之歌，就此结束。最后一语，系全文之小结。学子士绅切勿以咒语等闲相待，无视其微言。（"The Japan Weekly Mail", July 28, 1900）

张贴在东闾的"揭帖"中写道[①]：

（1）只因天主耶稣欺神灭圣，上天众神怒恨，降下八百万神兵，扫除外国。洋人灭才下大雨。不久刀兵滚滚，军民人等有灾，百花山佛门义和团保救。见帖传一张，免一身之灾，传五张，免一家之灾，见之不传，受刀伤之苦。吃洋人毒药，自有救方之用。

解毒方药：乌梅七个，杜仲三钱，君子仁敬惜字纸

［注］ 这与上述同年三月上旬在浑河上游张贴的"增福财神李
595 告白"的内容基本相同，可以说是另外一种版本；到四月初，北京街头也张贴出来了（《红档杂志有关中国交涉史料选择》第217页，佐佐木扬编译《十九世纪末俄国与中国——〈库拉斯努文库〉所收史料》，东京外国语大学亚洲非洲言语文化研究所，1993年，第304页）；五月，营口也有张贴（《中国海关与义和团运动》，中华书局1983年版，第104页）。

① 《闻见录》卷4。

(2) 关圣帝君降坛曰：万里香烟扑面来，义和团中得道仙。庚子年上刀兵起，十方大难死七分。传一张，免一身之灾；传十张，免一家之灾；见者不传，若说谎言，必要重加灾。看七八月，人死无数，鸡鸣丑时，善人可免，恶人难逃。天有十怒者：一怒者，天下不太平；二怒者，山东一扫平；三怒者，湖广水连天；四怒者，四川起狼烟；五怒者，江南大慌乱；六怒者，有衣无人穿；七怒者，偏地人死多一半。那三怒，恐无南天门上走一遭，去成于后，就是阳间了。于七月十九日面向东南供香烟，六月二十六日面向东南供香烟，可免大灾大难也。

[注]　据包士杰《拳时上谕·杂录》称，六月，另外一种版本在北京出现。另外，据王火选《义和团杂记》(《近代史资料》1957年第1期)称：与此基本上相同的版本在天津也被用上了。文中的七月、六月也许是六月、七月的误记。“十愁”、“十怒”等是屡屡在清代民间宗教的“揭帖”中使用的说法。

之后，有“保定省（城）及各处州县张贴的无名揭帖”[①] [(3)、(4)]：

(3)

神助拳，义和团，只因鬼子闹中原。
全奉教，乃背天，不敬神佛忘祖先。　596
男无伦，女惟奸，鬼子不是人所产。
如不信，仔细看，鬼子眼珠都发蓝。
不下雨，地发干，全是教堂止住天。
神亦怒，仙亦烦，一同下山把道传。

① 《闻见录》卷4。

非是邪，非白莲，叩头咒语学真言。
升黄表，焚香烟，请来各洞众神仙。
神出洞，仙下山，附住人体把拳玩。
并发义，俱学拳，要平鬼子不费难。
挑铁道，扒电杆，紧接毁坏火轮船。
法兰西，心胆寒，英吉俄罗自消然。
一概鬼子全杀净，大清一统锦江山。

［注］ 这部分内容要推翻劳乃宣等所谓义和拳是白莲邪教之遗孽说。

(4)《任丘县七里庄井内挖出碑文》

总各是一千，九百九十三。释迦出了世，不日改天年。三元李靖造，应在庚子年。暗有九宫门，明有八卦团。悬起红灯照［1］，化生小煤烟。才生一扫净，取下竭纸年［2］。按下八二六，再等一四三［3］。

大意：总共各有一千年，现在是唐朝灭亡后九百九十三年。释迦牟尼将离此世，不久改换天年［成为弥勒掌教的世界］。陕西省三原的李靖（唐朝开国功臣，卫国公，术数家）
597 的预言将在庚子年［光绪二十六年（1900）］应验。暗有九宫门，明有八卦团。悬起红灯照，化生小煤烟［在天空中飞翔］。不久一扫干净，取下竭纸年（最终是线头屑之年）。按下八月，再等到八月。

［注］ ［1］在《静海县七里庄碑文》中为“继起”。［2］意思不详。［3］在《任丘县八里庄碑文》中，最后的两句为：“乾坤一扫净，明主定中原。安下二八六，定在一四三”（参见《义和团文献辑注与研究》，第85—89页）。这里所说的八卦团可能是指“乾字团”、“坎字团”等。

保定府知府沈家本和清苑县知县陈鸿保从这一类“妄布邪言，书写张贴”、“造贴歌谣”、“编造谣言，街头书帖”不断传播的状况中感觉到有危险，联名发出了禁止布告。[①] 体现义和团特征的“揭帖”等所谓宣传文书被大量使用，是从运动在直隶中部变得活跃起来的这个阶段开始的。对于这些文书内容的分析，将在下文（第八章第三节）中进行。不过，如上所述，这些文书呈现出的是民间宗教性的内容与在村实力人物、读书人撰写的内容相混合的状态。这种倾向一直持续到在北京、天津的活动。由此可见构成运动主轴的社会阶层发生了变化。

三月十三日，法国公使毕盛要挟总署说：东间教堂周围的四十余村落中隐藏着“逆匪”，正准备向教士教民进攻。附近的高家庄、田各庄、黄坨村（教民所在村）的周围也有拳匪的巢穴，危险迫在眉睫。希望采取有效对策。[②] 同时，被列为最危险的地方还有：束鹿县刘家庄、安州新安镇、安肃县胡渠安家庄的法国宣教士居住的教堂等三处，另外毕盛还指出安兴县庞各庄、石柱村也有遭到攻击的可能。

三月十五日，据说清苑县下“如张南登镇（张登镇）、新店（辛店）一带，不下千余人”[③]。同县的“谢家庄（张登镇西面二华里）亦有团匪踪迹，其众约两千人，以仇教为名，盘踞庄内”[④]。之后，发展为在“张天庄、谢庄、蒋庄、张登等村附近一带，亦有聚众演拳之事。是日（指三月二十二日——笔者）竟起而与教民为难，教民亦有准备，相持至两刻之久，两下均有受伤”[⑤] 的冲突。

598

---

① 《闻见录》卷4。
② 《清档》，“三月十三日法国公使毕照会”。
③ 《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ，第109、110页。
④ 同上。
⑤ 同上。

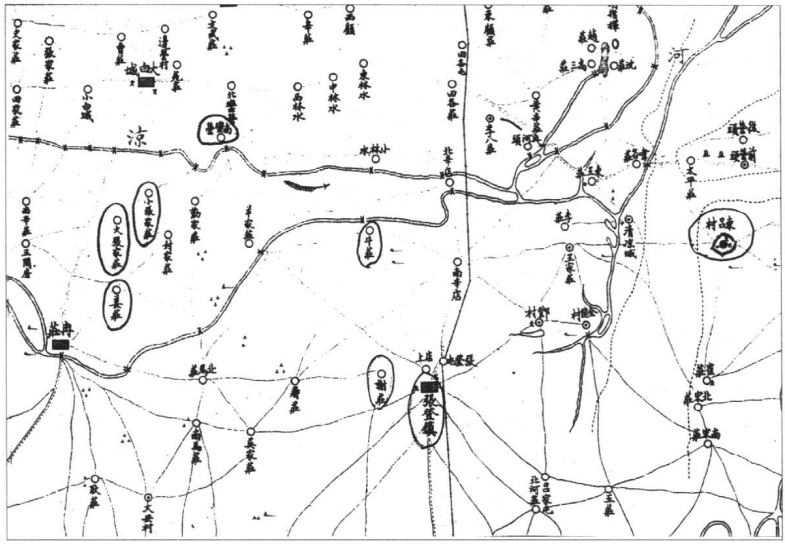


图 7－7　清苑县东闾教堂附近图

其直接原因，是在上述义和拳风潮正不断波及保定府南关的状况下，三月十七日发生于张登镇以西十八里的大张庄的微不足道的一场口角。这一天，附近姜庄的教民铁匠王洛敏来村里做活时——木匠、铁匠是在各村巡回做活——，张洛弟托他干活，却由于忙于邻居的葬礼而没有支付工钱。因此，王洛敏坐在张家的炕沿儿索要工钱。当时，张的十二岁的孙子走进屋来说："我是义和拳，把教民给宰了。"这样，双方就争吵起来了。王洛敏回到姜庄，把这件事一说，教会长梁某等十余名教民便来到大张庄吵闹。因此，张的同族及村民去姜村的教堂商议。梁教会长想让他们写下以后永远不再闹事的证文，但村民方面没有接受。十九日，教民方面要求支付
599 京钱百吊、摆五十桌酒席、负担修理教堂的费用、张家全家"奉教"。为了迫使对方接受这些要求，前后五次来到大张庄吵闹。二十二日，穿着"白衣白冠"——不知是孝服还是为了与法术相对

抗的服装——的王洛敏兄弟在村中开枪打伤三人，以此为契机，双方发生了冲突。愤怒的村民召集起附近的南蛮营村、谢庄、牛家庄、姜庄的村民，五六百人手持刀棍，举着县衙发给的“团练之旗印”，冲到姜庄教堂。教民方面两百余人持洋枪迎战。村民方面十四人死亡，十一人负伤，只好撤退。之后，教民们躲进东间教堂避难。①

二十四日，来到姜庄的知县陈鸿保看到被烧毁的教民房屋中没有发现什么家财，所以报告说是教民们把家财搬到东间之后，自己放火烧毁了房屋，其目的是以后嫁祸于村民以索取赔偿金。知县请来当地的乡绅（进士和举人），委托他们开导村民，并将军队驻扎下来，采取了防止冲突再次发生的措施。因此，二十六日，聚集在谢村的“民团”开始解散。②

关于此事件的消息马上传到了北京。樊国樑主教在二十六日收到保定杜保禄神甫发来的电报，紧接着，总署也收到地方官的电信和书信。③ 这可以看出保定—北京之间的电报与铁路发挥了很大的作用。为了解决该问题，樊国樑主教将林懋德副主教派往保定（四月初九日到达）。但是，问题的解决并非那么容易。

清苑县南部义和拳的中心人物是谢庄的武生（附生，团长）

---

① 《教务教案档》第7辑（一），第99页，“光绪二十六年四月初七日，北洋大臣裕禄文”。

“该拳匪共有二千余人，相约往攻有教民之村庄。庄中教民逆知该匪等必来滋扰，早预备军械以待。该匪于晨刻即往攻打，彼此争持直至下午三点钟时方停止。当将该匪击毙六七十人，……教民死者一人……。拳匪等见不能敌，只得败退。当争持时，教民等悉据屋顶，所有洋枪弹药亦甚备足，而拳匪所用军械，只有木棍石块刀刃而已”（《拳乱纪闻》，《义和团》Ⅰ，第111页）。另外，《中国旬报》第11期（光绪二十六年四月十五日）也有同样的报道。请参见《直隶剿匪电存》，第93—94页。

② 《直隶剿匪电存》，第95页。

③ 《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ，第111页。

张玉璐（玉珂、玉柯），他是清苑南乡的望族。据说他以前与教民构讼，“不得直”，在村民调解下，“亲诣教民谢罪，备受凌辱”。因此他“忿不欲生，日思所以报之。然蓄怨未有以发也”。正好遇到从山东传播来的义和拳，于是他“迎师立场”，组织起了义和
600 团。[①] 可以肯定，当时，其作为有产者的经济能力、作为“望族”的名望和信用、作为团长及武生（附生）的社会威望和影响力，这些资源都被动员到周边地区义和团组织的扩大上去了。那么，他以及该地区在义和拳具体展开的过程中又占有怎样的地位呢？对这一点想通过下述事件来阐明。

这是不久前发生的事情。四月二十一日，安平县知县何子宽逮捕了在县属梅花左村开展义和拳活动的陈锅元等人。安平县只有四座小天主教堂、教民二十户。当时，逐渐有拳民出现，到了四月，此梅花左村开设了拳场。据说村里的绅士们对此看不惯，试图制止，而拳民则以辱骂回应，肆无忌惮。因为何知县知道在河间府梁召镇发生的骚乱以及在清苑县张登镇发生的事件，所以担心事态恶化，在这一天赶到此地，逮捕关押了陈锅元等四人。当时，从拳场没收了“伏羲、吾（无）极、周成王、武松的黄纸牌位”以及“场规”、“灵符”、“供物之黄豆一包”、“药末儿二包”、“传单一纸”、“会单名帖一卷”、“账簿一本”、“单刀十把”、“长枪四根”。[②]

据其口供，陈锅元等是听从“深州人韩洛顺”而开始学习义和拳的。[③] 这一逮捕镇压的消息很快就传遍城乡，逃脱了的百余人

---

① 刘春堂：《畿南济变纪略》，载《义和团史料》上，第308页。《直隶剿匪电存》指出：因为被教民强行借用了排子车四辆（第95页，“两司中协电，三月二十七日”）。

② 何子宽：《义和拳民陈锅元等讯供保释案》，载《义和团运动史料丛编》第1辑，第248页。

③ 同上书，第249页。

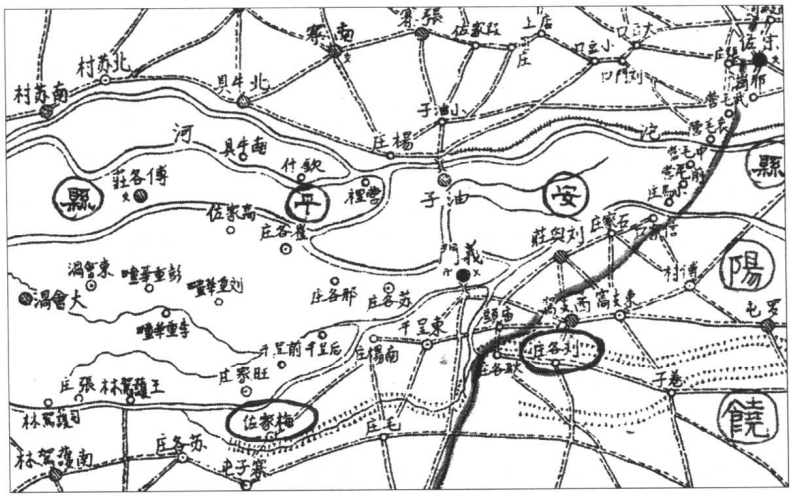


图 7－8　安平县梅花（家）左村、饶阳县刘哥（各）庄

再次在拳场结集，以从隔县境数公里的饶阳县刘哥庄来的和尚为中心，摆出了要和县衙对抗的架势。知县以为县衙里差役少，无法应付，于是向保定请求派兵。二十五日，县内的绅士十四名上访县衙，指出“城内及四乡人情汹汹，市面钱行、粮行吃紧异常”，表明已与义和拳交涉，并曾向他们承诺：如果义和拳解散的话，愿意出面请求县官释放被逮捕的人。恳请将他们释放，以安民心。知县对绅士的和解“本不以为然。第未奉明示，派到各队不满二哨，拳匪散处，已逾千数。……兼闻涞水县官兵挫败（二十四日杨福同戕官），事已不可收拾”。基于这样的判断，知县只好决定放人。

601

这件事充分反映出四月前后直隶省各县当局所处的政治状态。当时，天津有态度暧昧的直隶总督兼北洋大臣裕禄，保定有布政使廷杰和按察使廷雍，但彼此之间缺乏意见的沟通，而且廷杰和廷雍又意见相左。再加上直隶省的高官、军人分裂成了“剿办拳匪”派和“办理交涉”派，廷雍完全是作为主抚派在行动。由于直隶

当局未能制定出统一的方针，所以对官场越是敏感的人，越是想方设法稳妥地处理事态，使事态不致闹大。因为那样做可以明哲保身。当然，何知县也曾采取过预防管束的措施，但是由于义和拳的压力、外部形势的变化以及希望和解事态的绅士——他们是商人以及其他渴望事态平稳化的人们的代言人、调解者——的请求，同时也看到了其他官僚的态度趋势，因此想到：即便拒绝释放，导致事态爆发，派兵的请求也不能如愿，镇压得住的可能性小，结果不但成就不了功名，反倒会被斥责为办理不善。就这样，地方官陷入了一种半瘫痪的状态。

在没收的“场规”的第十条中有“八戒剃头”，“传会各单”
602 称：“清苑（县）谢庄张玉璿一人出名者，又有该县（清苑）王盘（村）南街合会出名者，有深州南周宝（堡）村郭来有，与该州（深州）德朝（得朝）、绿江（刘厂?）各一出名者，有博野（县）陶墟以东、南两会出名者，有蠡县小陈合会出名者。”[①] 知县记载道：“各境拳匪悉通声气。”“合会”可能是对几个拳会（东会、南会等）的称谓。

在这里出现的深州人“韩洛顺”是二十五年十一月初八、初九日攻击深州西河头教堂、王乐寺教堂的义和拳（参见第六章年表，该义和拳从武邑县龙母庙结集到圈头镇）的头领之一，是正被悬赏五十两通缉的人物。[②] 介入此事的和尚由“饶阳县刘各（哥）庄”而来，该“刘哥庄”中曾有过以“胡兰（阑）生”为

---

① 何子宽：《义和拳民陈锅元等讯供保释案》，载《义和团运动史料丛编》第1辑，第249页。

② 《献县天主堂资料》（《义和团史料》上，第424页）。另外，《荣禄存札》第57页记载道：“武邑拳匪之起，始于光绪二十五年春夏之交。……至秋冬间，四出抢掠，如火燎原，延及邻封。……在该县圈头镇及南关地方拿获拳目苗书田等，起获深州教堂什物给领。”

首领的义和团。[①] 可以肯定，安平县的义和拳是从深州（武邑）传播而来的，深州（武邑）义和拳的韩洛顺和饶阳刘哥庄的义和拳胡兰生也有关系。另外，他们与清苑县谢庄的张玉瑢也有关系。

那么，深州（武邑）和饶阳的义和拳又是从何而来的呢？《河北调查资料》指出：二十五年（1899）冬，武邑县苏正乡西大史庄的泰山奶奶庙里开设了拳场，那是由与衡水县留仲镇渠成江相识的李贵堂（武邑县前大史村的武秀才）开设的。[②] 留仲镇的义和拳分派到深州窝包头村等地开设拳场，在留仲镇召集各地义和拳的时候，“深州的两重顶子的武举人胡连生”率大队赶来了。[③]（参见第六章）韩洛顺等的根据地圈头镇与苏正乡近在咫尺。这里的“胡

---

① 汪宝树：《太行阻战记》，“一、饶川剿拳记”（《义和团史料》上，第386页）。《献县天主堂资料》（《义和团史料》上，第445、447页）。

汪宝树记载道：“光绪二十六年六月初六日，饶阳城内拳匪李昆等勾结西乡刘各庄拳首胡兰生，率领千余人突入县署。”“部队五百人来县剿除。胡贼半途迎接，相见甚欢。……（正定防营帮带许兆贵）答云：‘胡兰生系好人，奉命打教堂，并无不合。’”

在北京陷落大约一个月后的八月记载道：“八月二十一日……距城五里张君道村将拳场改为九宫门，聚有千余人，立国号，设官职，头裹黄巾，建树黄旗，日日操演，炮声远闻，愈集愈多。”

过了一个月左右之后，又记载道：“闰八月十九日，……讯问获匪，据供已发传单，约定五日内深州各拳场共聚一千五百人来攻饶阳，……同赴北京。又供正定帮带许某与胡贼同打清苑县东闾村教堂，在谢村换帖等语。”（同书，第386—387页）

次年四月二十九日，“深州武举田燮经在该州所属地方，倡立连庄会，约有七八十村，又有武卫军溃勇及匪徒等混迹其中，现共约二万余人。又与安平县连庄会勾结，其器械旗帜甚伙，旗上书‘扫清灭洋’字样，比去夏拳匪尤为猖獗，业经驻兵迭次剿办，而力穷溃散”（储仁逊：《闻见录》卷7）。

胡兰生有可能是在“扫清灭洋”的旗号出现后参加义和团活动的，其所为与反对支付教会赔款的摊派、揭起“扫清灭洋”旗号的广崇县景廷宾蜂起（赵三多曾参加）如出一辙。他们之间也许有过某种联系，不过现在详细情况不得而知。作为参考，在此想提示说，二十六年十月二十二日文安县的义和团也揭起了“扫清灭洋”的旗帜（储仁逊：《闻见录》卷6）。关于其情况，将在“结章”中叙述。

② 《河北景州、枣强、衡水地区义和团调查资料选编》，载《山东大学文科论文集》1980年第1期，第192页，李广平、李庆海述。

③ 《河北调查》，第189页，衡水县留仲、王老芝述。

连生”很有可能是“饶阳刘哥庄”的“胡兰生”。如果是的话，那么我们可以确认有过衡水县留仲镇→武邑、深州→饶阳→安平，进而言之，从博野、蠡县→清苑县南乡张登镇周边（张玉璐）这样的传播足迹。看地图便可知道，这些村庄基本上在一条直线上，其先端直指着保定城南关。

如果对由衡水留仲镇一带传播开来的义和拳的足迹进行追踪
603 的话，可以发现以下事实：（1）深州城外五里的张君道村的拳场后来改为“九宫门”，立“国号”，设“官职”①；（2）安平县梅家左村的拳场奉有“伏羲、吾（无）极”的牌位②；（3）由衡水县人张成（承）芝宁传播的津县“乾卦”义和拳祭祀着“天地三界十万灵真宰”（无生老母）、“协天大帝”、“真武大帝”③；（4）在与此互动的沧州南部、盐山、乐陵，立起了八卦各号和“中字”、“中央门”（八卦九宫）④；还有，（5）任丘县义和拳是从景州传播而来的，用上了任丘县名的《任丘县七里庄井内挖出碑文》（上述）中有“九宫门”、“八卦团”等语句。同一内容的宣传品通过赵王河水运传播到了天津方面，并作为《静海县七里庄碑文》在天津出现；最后，（6）还出现了“八卦旗”、“无极拳匪”⑤。

不妨认为：因为底流中有“八卦教”等民间宗教的成员（包括武场组织）的活动，所以这一“征候”、“痕迹”表面化了，或

---

① 汪宝树：《太行阻战记》，“ 、饶川剿拳记”（《义和团史料》上，第386页，请参见第603页注①）。

② 何子宽：《义和拳民陈锅元等讯供保释案》。

③ 《宁津县志稿》，载《义和团史料》下，第972页。

④ 《沧县志》（1933年，卷16，事实志）。关于“中央门”、“中字”，别处也有记叙，《河北调查》（第193页，武邑县韩凤文述）中也有对“中”字的叙述，可知该字出现于直隶东南。

⑤ 关于“八卦旗”、“无极拳匪”，请参见《拳祸记》下，第86、223页。估计“无极拳匪”是民国时期的宗教团体“无极道”的前身。

者说保存下来了。①

仅仅从“神拳”活动是很难引出八卦教起源说的。不过从直隶东南代牧区（故城、景州、阜城、武邑等）的活动及其延长来看，包括晤修、大贵、王庆一等在内，八卦教的“痕迹”是很明显的。对于这一点应该如何从历史的角度来加以说明呢？

笔者的假说如下：在风闻义和拳斗争之后，神拳的风潮传播至此。当时，此地存在着以前与清河县刘功的离卦教有关系的人，例如第一章论述过的德州地区的“义和拳”以及深州的于闻、其他拳棒活动、尹老须八卦教、赵熙元中央离卦教等的后裔，对他们的记忆、观念也可能残存着。因此，在他们接受“神拳”的时候，深深地烙下了“八卦教”性质的印记。这样想来，相应的整体性说明才有可能成立，尽管基本上不可能在史料方面举证。那么，为什么晤修以及大贵、王庆一等接受了神拳呢？第一是因为在乡村社会里存在着围绕教堂的纠纷，再加上神拳也许与他们的宗教性志向存在着十分相近的东西。神拳带有八卦教、大刀会的烙印，只不过是被稀释化、大众化了而已，并被八卦教式地“再强化”了。因此，不论是以此为震源、通过滏阳河等水运而流入天津南部的义和 604
团，或者是转移到直隶中部的新城、雄县的义和拳，还是从武邑、深州朝保定以南传播的这一派，其八卦教的特征（乾、坎分卦以及九宫门等等）作为“征兆”俱呈表面化趋势，这样来考虑是非常自然且合理的。

如果更加大胆地提起问题的话，义和拳这一运动的轨迹，即从山东曹州府（大刀会）开始，经山东西北部（神拳）和直鲁交界

① 当然，对这一点从微观上用史料来证明是做不到的。那里存在着对历史研究者而言可以说是令人绝望的空白。难道有什么方法使之变得可能吗？人们的历史记忆已经消失，剩下的只有以往采集到的片断、难以择选的口述故事。笔者认为除如本文提出假说以外别无他法，因为不应该将这些作为例外的东西加以排除来建构历史，而应该在这些“征兆”、例外现象中读解历史的深层。

地区（德州地区、故城、景州的义和拳），然后其中心向北京南部转移的运动轨迹及其运动在各地区富有特色的开展，与清代八卦教的中心转移和区域性扩大——以曹州府曹县、单县以及河南省商丘（震卦、刘教主、离卦）为中心的活动，山东西北部的王伦起义，德州清河地区的刘功系离卦教（含义和门、尹老须），还有林清、李文成起义的北京南部（宛平、大兴、固安、雄县）和河南滑县、曹州府——基本上是一致的。不得不说这是不可思议的历史现象。以前陈志让对1860年代的团练分布与义和团运动的扩展在地理上的重复状况进行过论述①，与之相比，其空间上的一致性更大。也就是说，可以认为不仅存在着对清代“义和拳”与清末“义和拳”的性质类似性所进行的论述及其连续性的担保，而且双方在地理空间的分布上也有着相当的关联性。这说明，尽管清朝政府对民间宗教活动采取了镇压政策，但八卦教等民间宗教的宗教意识却在这些地区浓厚地残留下来了。要不然，民国时期华北的宗教复兴就无法得到说明。在整个清代一直受到八卦教活动影响的民间宗教家以及拳师作为思想宣传家参与到义和拳运动之中，其观念得以传播，逐渐为许多人所共有。这样考虑比较自然。

正如前面在关于武强、武邑、衡水、景州、阜城等地的叙述中所看到的那样，这一地区是民间宗教（八卦教）影响很大的地域，即便是在其直接转播途径的这一系列中也可以看出这样的“征兆”、“痕迹”，对之加以“诊断”，只能得出上述结论。我们不妨认为：在无法清晰看到的河床中，潜流着民间秘密宗教活动家的活动及其观念，其中还存在着社会各阶层（例如武生、财主、团长
605 等村落的领导层，或处于更下层的农民、运输劳动者）所各自持有的利害关注点的旋律不断与之产生共鸣、和弦。这一点与义和团

① Chen Jerome, “The Origin of Boxers”, *Studies in the Social History of China and South – East Asia*, Cambridge University Press. 1970.

揭帖所具有的多层性是相照应的。[①] 而且，社会各阶层的利害关注、想法、志向像是被这一象征性的各种观念——宇宙逻辑的观念——吸收了那样，通过流通着的这些象征、观念体现出来。因此，秘密宗教观念和团练才得以并存。八卦教的观念在被团练或村落反复接受的过程中，使得其痕迹淡薄化了。这样来看应该是极为自然的。

关于深州义和拳的详细情况不得而知。不过，二十五年（1899）十一月，冀州、武邑的义和拳一边进入深州，一边攻击了教堂、教民（参见第六章年表）；“深州属有武探花某，以势豪为群匪魁，雄视一方，官不敢问。（邢长春）协戎至，勒令解散。某意气桀骜，枝梧不受命”。威慑说要用火枪来验证神术，好不容易才将事情平息下来；[②] 二十六年（1900）七月，与阎书勤等人一起攻击了赵家庄教堂的宋狮子是“深州人”，他练过“红门”（大刀会系）、“神拳”（参阅第三、五章）。根据这些，可以看出深州的义和拳也来自直隶东南部，带有其浓厚的色彩，其中心人物中有武生。[③]

就在艾声说过“将战”的四月初三前后，围绕张登镇教堂发生了战斗。《畿南济变纪略》记述道：“三月，遂有张登之

---

① 请参见第八章第三节。

② 《畿南济变纪略》，载《义和团史料》上，第338页。

③ 根据《汇报》（第165号）的记载，在二十五年十一月十六日试图攻击景州朱家河教堂的集团（即晤修等的集团，请参见第六章）被范天贵打败之后，“遂遁至深州，各乡风鹤惊传，挈家远徙，有出资讲和者”，此“匪”继而包围（深州的）阳太（台）、河西头天主堂。这是指武邑县圈头镇的朱胖子等集团制造的十一月二十八日事件。果真如此，那么“圈头镇”的“朱胖子”与“分八九门（暗示八卦九宫）”“各自教徒众，河间、深、冀之各属同时起事”的晤修集团就有联系。不妨认为“韩洛顺”和“朱胖子”的关系相当接近。

另外，《直东剿匪电存》第60—66页中有“深州张司马村义和拳”（十一月十二日），“河间及深冀各属，义和拳……”（十一月十二日），“惟深冀各属，股匪甚多”（十一月二十日）等。请参见第603页注①。

事。……附生张玉璿……与教民格斗于张登镇，杀伤数十人，伏尸流血，远近震骇。”（“方伯廷杰”）“四月，省南谢庄团长张氏与教民构衅，各纠党持械格斗于张登镇，僵尸满衢，两党汹汹不相下”（“陶太守式鎏”）。①

艾声在四月十七日条中记载副戎王占魁的证词称：

> 昨张登开仗时，教堂置炮七尊于屋上，各以赤体孕妇骑炮镇之，拳民以钩搭三妇人下，破其腹，血喷涌。而炮然，击毙拳民数十，拳败退，官兵作壁上观，我（王占魁）督队见之，
> 606 莫敢谁何，制军（直隶总督裕禄）命也。首县（陈鸿保）梭走多日，莫展一筹。②

此后，由于张登镇教民们避难到“要塞”东闾教堂（负责指挥的是中国神甫张芳济，后来是从高家庄来的王神甫）。该教堂“四月掘濠，排列枪炮”③，在濠中引入唐河之水，并挖掘义和团的地下通道用炸药爆破，以此防御攻击。因此这一场对峙最终汇总为东闾教堂包围战。在此前后的四月二十四日，在保定北方发生了涞水戕官事件，五月初发生了涿州城被占领事件。对于这些情况，将在后文中叙述，在此让我们先来追踪一下清苑教案。

五月初，据说危在旦夕。姜庄、张登、温仁以及唐河两岸的很多教民据守在东闾教堂进行抵抗。教堂方面每天外出“寻衅”，让村庄里的教民提供粮食、金钱，欠缺部分以从村里绅士、富户处挪用粮食填充。义和拳也“齐团”，与从保定以及蠡县来的两千余外

---

① 《义和团史料》上，第308、316页所收。

② 《拳匪纪略》，载《义和团》1，第450页。

③ 《直东剿匪电存》，第95页，“两司电，二十六年三月二十六日”。

来拳民一起与教民方面相对峙。[①] 五月初八、初九日目睹了处于这样一种状态下的张登镇的某人讲述道：

> 行至张登，拳民聚众数千人，时五月初八日也。上灯时，闻人声鼎沸，及号呼哭泣声，始知拳民烧杀教民数十家。其工人往观，教男已逃散，惟留妇女，皆烧死房屋中。有少数妇女逃出，被拳民以刀破其腹，砉然有声，数拳民攫其股肱，抛入火中，惨不可言，臭闻数里。次日初九，往攻东留（闾）村教堂，教民迎战，互有伤亡，拳（民）不能攻，至今（十五日）尚未破。[②]

此后，义和团烧毁了张登、东闾等十余村教民的房屋。[③] 但 607
是，官方以“不能顾”[④] 省城保定南面为由，对此未加重视。因为省城北面的涿州、定兴、安肃一带的事态更加危机。

> （五月）二十六日，闻东留（闾）大教堂筑墙掘濠守甚固，或云杀妇人布墙上，破拳邪术。盖甚言教堂残暴，实无其事。[⑤]

就这样，此后东闾教堂的包围和攻防战历时三个月，发生战斗四十余次。

在东闾教堂包围战持续胶着的时候，北京转变为对义和团加以

---

① 《直东剿匪电存》，第165页，“二十六年五月初九日”。不过，此处文章有误，情况不是很清楚。

② 《拳匪纪略》，载《义和团》Ⅰ，第456页。

③ 《直东剿匪电存》，第174页，“五月十一日”。在五月十三日，东闾村教民的家又被烧毁，避难的教民七人死亡（同书第181页）。

④ 《直东剿匪电存》，第182页，“五月十三日”。

⑤ 《拳匪纪略》，载《义和团》Ⅰ，第458页。

公认并对外宣战，保定也发生了政治变化。义和团拥护派廷雍开始掌握权力。在这位保守满人官僚的怂恿和支持下，六月初四日发生了长老会、内地会、公理会的宣教士、教民“数十百人”被杀的所谓“保定屠杀”事件。[①] 之后，“十余团”的义和团控制了省城保定。布政使廷杰曾设法解除对东闾教堂的围攻，但未能成功，他被召回北京，全权移交给了廷雍。这些影响马上就体现出来了。乡村地区的仇教活动进一步激化，官军也参加了东闾包围战[②]，廷雍自己也曾经督战。最激烈的是六月二十六日的战斗，义和团突破几道防线，突入到了街中。但是，一到近战，不少人被教民方面的火枪击倒。义和团从易州借来的数门铜制大炮也被夺走，并遭到了教民的追击。

东闾教堂最终没有被攻克下来。在三个月中，义和团方面的死伤人数近两千人，而教堂方面只有二十人。七月二十日北京陷落后，教民方面“现因洋人得势，颇形蠢动，时出扰害”[③]，转向反攻。但是，曾扬言“不攻下东闾死不瞑目”的张玉瑢等在此之后也仍坚持战斗，正如“近闻……东闾村、安家庄等处教堂，仍有兵团攻击”[④] 所表述的那样，在八月底还在坚持战斗。直到闰八月
608 末八国联军从北京赶到时，这场包围战才告结束。另外，与深州以及饶阳携手，准备北上北京的义和团也溃败了。在光绪二十七年

---

① 《直东剿匪电存》，第96、97页。

1875年，公理会在南关的天坛街建起教堂，之后不久，内地会也在其东侧建起教堂，两会共有十五名宣教士和二百余名信徒。长老会则在城北的张家庄东面拥有教堂，由美国宣教士四人，中方二三人负责宣教，有八十余名信徒。他们以为义和团只以天主教为敌，有些麻痹大意。结果是：长老会宣教士及其家人八人，信徒三人；公理会、内地会宣教士及其家人十五人（英国四人，美国十一人）牺牲了（《保定市基督教历史概说》，《河北文史集粹》“民族宗教卷”，第255页）。《义和团史料》，第310、345页。

② 《义和团档案史料》，第260页，“直隶布政史廷雍片”。

③ 同上书，第492页，“大学士荣禄等折”。

④ 同上书，第630页，“护直隶总督廷雍又片，八月二十八日”。

(1901) 六月仍然还在袭击教民的张玉瑢好像不久后便去世了。[①]

在东闾教堂附近发生了戏剧性的变化，原先一直攻击教堂的义和团员一夜之间变成了天主教徒。以前在砀山县发生的事情在这里也发生了。为什么会这样呢？那是因为参加义和团的当地农民害怕得势的教民对他们进行报复。表明悔悟以往的行为，洗心革面，告知入教的愿望，希望以这样的方式来得到教会的宽容和理解。特别是在谢庄，很多村民因张玉瑢的动员而参加了战斗。因为教民回到村里后告诉义和团员，只要接受洗礼入教，就既往不咎，所以很多人入信了天主教。[②] 也许教民方面也知道这些人并没有明确认信。这是与冠县梨园屯的不同之处。就这样，清苑县直到 1937 年中日战争爆发之前，发展为保定地区最大的在全省也是屈指可数的天主教中心地。其中势力最大的是东闾，其村民的 80% 是信徒。该村中耸立着壮丽的天主教式圣母玛丽亚教堂。

蠡县　接下来叙述听闻三月在姜庄、张登镇发生事件的消息而激化起来的蠡县的状况。

三月二十八日，教民陈九儿背着洋枪路过西柏寺村的时候，被拳民拦住询问。陈为了吓唬拳民放了一枪，并因此遭到了拳民的殴打。由于隔村的高家庄教堂已经有一二百教民严阵以待，村里的拳民担心遭到报复，所以在四月一日从外面请来了拳民千余人结集在村里，形势非常紧迫。知县、绅董担心出事，对拳民进行了劝阻，于是拳民把陈给放了。同月中，外来的拳民也解散，危机暂且得免。但是，高家庄教堂（包括教民的房屋）五月初在义和拳的攻

---

① “张玉壁世居清苑县城南谢庄，……专事闹教。六月初，该匪又在李八庄杀毙教民二人，……事后遁迹他处”（《汇报》第 303 号，光绪二十七年七月初四日）。请参见第 603 页注①的引用文。

② 郑汉青：《天主教点摘漫谈及清苑县天主教概况》，载《清苑文史资料》第 1 辑，1978 年。

击中被烧毁。[①] 王神甫们逃到东闾教堂。在五月中旬左右，从张登镇至蠡县似乎有大约数千至一两万的拳民在活动。十九日前后，蠡县义和团蜂拥至县衙门，要求借用枪械，并恐吓说：如果不肯借的话，将攻击衙门，冲破牢狱。[②] 这里与天津一样（天津义和团的情
609 况将在后文中详细论述），五月中旬义和团活动就像旋风般被激化了。不妨认为，这一情况与北京的动向——“五月初七日上谕”与五月十二日刚毅、何乃莹造访涿州以及后来的变化有关系。

从义和拳向直隶中部扩散的上述情况来看，我们发现其中有一个共同的模式。运动并不是在每一个地方都扩大了，而是以传播到某个据点村之后，从该处向周围扩散，而逐渐形成“面”。成为据点的是那些有“民教相争积案”的村落，那些地方曾经存在过村民不得不屈服的闭塞状态。[③] 对于那些他们认为是毫无道理的压迫，他们表示义愤或者是怨恨，想伺机报复。在这样的情况下，他们听到了关于专门收拾教堂、教民，反对外国人的、拥有超自然的不可思议力量的“义和拳”的风声。他们想通过延请老师开设拳场，成立组织集团的方式来与教堂、教民对抗，图谋报复。这样的敌对状态，只要有一方屈从，斗争的目的就会稀薄化，就不会发展成事件。但是，外国神甫所居住的据点教堂周边，不仅教民的人数多，而且组织化程度高，装备了从天津租界购置来的武器，另外还通过外国神甫得到官府政治上的援助。大规模的冲突事件便发生在这样的据点教堂周边。

这一点给运动的性质带来了什么样的影响呢？首先，可以明显

---

① 《直东剿非电存》，第146页。《吴正斋家书》中之“论钱孙”（《义和团运动史料丛编》第1辑，第261页）。高家庄教堂的建设是以在同治七八年（1868、1869）前后入教的村民高洛贡为中心于光绪二年竣工的［《教务教案档》第3辑（一），第384页］。

② 《直东剿匪电存》，第197页。

③ 《义和团档案史料》（第79—80页，“裕禄电”）中也称：“其中即有素与教民结怨者延（外来匪徒）为教练，因而传习渐广。”

看出一个倾向，即引进义和拳的主要是村落中有影响的人物。运动带有排除习俗相异集团的影响力，以重建传统乡村社会秩序的强烈色彩。越是在西陵所在地易州以及北京南部等皇帝权力影响大的地方，越是倾向于维护现存国家即清朝皇权体制（扶清）。这一点从宛平县齐家司马兰村的《坎字团晓谕》中体现得非常清楚。

> 京都顺天府宛邑齐家司马兰村，虔诚设立义和神团，为此晓谕严规村坊事。窃有天主教，由咸丰年间，串结外洋人，祸乱中华，耗费国帑，拆庙宇，毁佛像，占民坟，万恶痛恨，以 610
> 及民之树木禾苗，无一岁不遭虫旱之灾，国不泰而民不安，怒恼天庭。今以上天大帝垂恩，诸神下降，赴垣设立坛场，神传教习子弟，扶清灭洋，替天行道，出力于国家而安于社稷，佑民于农夫而护村坊，否极泰来之兆也。而恐愚庶无赖之徒，仗势横行，依强凌弱，报与村首团长，以公为公，按法办理，不准徇为己，如有私情，神目如电，察示无私，轻罚重法，绝不宽宥。因以外教邪术迷人，上天恼怒，差众圣下界，赴坛传教子弟。义和团，义者仁也，和者礼也，仁礼和睦乡党，道德为本，务农为业，而遵依佛教，不准公报私仇、以富压贫、依强凌弱、以是为非。①

这张告示是马兰村的绅士杜海龙等张贴的。他们在四月乘义和拳蜂起之机在村中龙王庙设坛，聚集拳民不分昼夜练拳，声称“替天行道”，说要杀洋人，杀二毛子（教民），不杀尽二毛子誓不罢休。这百余人义和拳的头目杜海龙又在村口贴出数张告示，扬言

---

① 马兰村是在田嘉壁（Delapce）任司教的时候由安布罗（Humblot）神甫开辟的，1900年有信徒三十人。教会与村里的实权派之间发生过诉讼，给村里留下了怨恨（*Documents*, *Tome* Ⅱ. p. 24）。包士杰：《拳时上谕杂录》，载《义和团》Ⅳ，第148页。

不准庇护藏匿二毛子。[①] 他们在六月二十五日烧毁了同村教民张进廉兄弟的房屋，杀伤男女十一名。进而在七月二十一日纠集六十余村的拳民、乡民攻打北京西部的中心教堂宛平县后桑峪教堂，不过被击退了。[②]

此事件是“凶首恶魁十数人等，隐怀前嫌，假公挟私，借义和拳之势，报自私仇，图财害命者也”[③]。导致他们采取上述行动的“前嫌”如下[④]：

611 光绪九年（1883）正月，担任村里首事的张进禧与杜海龙两人为了村里庙会的“谢神”活动而募捐。二十五日，张进禧在向教民张顺募捐时遭到拒绝，便与他争吵，并将他打伤。翌日，杜文亮在卖砖给教民张进廉的弟弟张宏太时，说他多拿了，双方打斗起来，相互呈控。因为当时禁止向教民摊派迎神赛会费用，所以按规章对张进禧进行了谴责和惩罚；杜文亮也因数量对不上而受到了处罚。张进禧对此怀恨在心，想把教民痛打一顿来出一口窝囊气，但又担心寡不敌众。于是，他再三劝说杜海龙等与自己结成一伙，七人首先于五月初三持械追击张顺，但张顺很快逃脱了。于是他们围住从邻村来的教民聂得书，刁难他说：“你亦是教民。教民恃势强横，不讲道理。”聂与之争辩，双方吵闹起来。当时，张进禧的两名同伙用小刀、铁棒戳打聂得书致昏。接着又继续追赶张顺，但没有追到。当他们在龙王庙前看到张进廉时，说道，“他时常恃教骂街”，一拥而上，把他狠狠地揍了一通。

---

① 《义和团文献辑注与研究》，第 27 页。

② 桑峪村位于北京西面荒凉的山中，从北京步行需要两天的时间。18 世纪以来，这里就有基督教信徒，村里还有朗世宁在乾隆年间画的神像。19 世纪前期，由于基督教遭到禁压，不少人放弃了信仰。当时，属北京西堂管辖（Documents，Tome Ⅱ. p. 3）。包士杰：《拳时上谕杂录》，载《义和团》Ⅳ，第 153 页。

③ 包士杰：《拳时上谕杂录》，载《义和团》Ⅳ，第 153 页。

④ 《教务教案档》第 4 辑（一），第 222—236 页，“光绪十年十一月十六日总署收刑部文”等。

此后，聂与张两人向教会诉说了此事，并赴县呈控。主犯张进禧被处以七十杖、一年半的徒刑，不久病死在狱中。杜海龙跟随张进禧，尽管没有动手，还是被处以八十杖。其他人也分别挨了杖责。就是说，这一怨恨相隔十七年后又再度点燃。从揭帖可以看出他们试图通过仁、礼这些儒家伦理来恢复分裂了的乡村社会秩序的意图。其仁、礼是上天大帝、众圣教导的内容，具有三教合一性的权威，上天大帝之命作为传统的圣化而发挥着作用。但是，不能忘记其言表背后存在上述原委。要看透这一民众运动真相中存在着的乖离，是很不容易的。

第二，义和团运动的形式（style）与其说是在尽力抵抗之后，作为自己思想的表达而产生的，因而是自发形成的东西，还不如说近乎外来之物。当村落中有影响的人物引进它的时候，大众在权威的保证之下，毫无抵抗地、心安理得地予以接受。从这一意义上 612
讲，近于时尚流行。也许可以说其中有与“文化大革命”中的红卫兵运动相类似的东西。

第三，这样，或与村落组织形成二重结构，或者是整个村落出现义和团化倾向。

另外还必须指出北京的动向，因为这对运动的展开有着极大的意义。正如“顺（天）、保（定）各属莠民，自闻三月十八日邸钞（官报上刊载的上谕）有‘民间学习拳棒，自保家身’等语，无不公然演练，即无教民之所，亦皆迎师立场，……百十成群往来游荡，几成无处不有”[①] 所言，“三月十八日上谕”对义和拳在相当程度上予以容许，强化了上述倾向。正如在第四章“沂州教案”、第五章“神拳”中论述过的那样，北京以及高级官僚的政治动向对大众运动的形态产生着很大的影响，而在北京南部，这一点起着

① 《畿南济变纪略》（《义和团史料》，第336页）“三月十八日上谕”称：“各省乡民设团自卫，保护身家，本古人守望相助之谊，果能安分守法，原可听其自便。”

直接的作用。在此背景下，刚毅和赵舒翘被派往北京南部，其政治效果又被中央政界人物算计好了。

附　以下所列估计是在光绪二十六年（1900）二月至三月初张贴在直隶省南部或者是西南部一带的揭帖。[①]

某邑难民揭帖

考中西条约，凡西人处吾中国者不准干我国政。无如存心狡黠，阳奉阴违，始则纵伊教民，欺我士庶；继且挟吾宰抚，虐我编氓；故天津一带被迫实甚，遂有大道（刀）会之变。近
613 吾邑洋人以寄居未久，虽未大肆凶虐，然已阴谋实甚。地塘为一邑胜境，而伊公然强占，编篱畜牛。再县令杨脏，前任吾邑，苛虐万端，幸被冯道（员）参去，合邑稍有生机。不料夤缘洋人，借教士之力，又得复任；且恃教堂援护，愈行苛刻，种种虐情，言难备述。尤可恨者，吾邑前遭亢旱，继被水淹，二麦荡然，庐舍漂没，室如悬磬，易子而食。凡乡曲难民赴县告灾者，除不收呈词、转被责辱，且复签差恶役，催促银粮，以致吾邑小民，老为饿殍，壮散四方，女哭儿啼，惨人心目。虽实脏公虐政，然非洋人保其回任，何由致此哉！若不急为除，势必酿成天津之祸。昨已遣人焚其草屋，先挫彼锐；刻即率我难民，焚烧教堂，诛戮教士。凡属忠臣义士，幸各臂助，甚（幸）勿以未遭其害，徘徊歧路；须知虽未均受洋害，然已悉受脏害矣。而吾民所以受脏害之由，非洋人基之也［耶］。此次诛灭洋人，万不侵扰百姓，其附近居民，勿得掠恐。先此檄闻，急如

① 《义和团运动史料丛编》第1辑，第254页。此推测的依据是：（1）收录此揭帖的《吴正斋家书》的各项记录都是与此地区相关的事迹。（2）与《告白》揭帖具有相似的性质，这一点在正文中已经言及过。（3）置念天津。如果仔细查阅民国时期地方志的“宦绩”，也许能发现“杨知县”。不过，现在还没有找到。

律令。其余助桀为虐、随洋教民，一并抄戮不遗！

合邑贫苦难民公白

这揭帖与上述“告白”揭帖有相通之处，不过还没有接受义和拳的观念。它以与“告白”相比更接近地面的视线来把握情况，614
凸显了用当地的眼光所看到的当时的社会权力状况。其中，有着对破坏民生的腐败官僚推行苛政虐道的现行支配统治仰仗外国教会（即洋人）的支持这一状态的强烈愤怒。属于明哲保身、中饱私囊这一类型官僚的杨知县因为弹劾而被革职离任，他在任期内也许对外国人宣教士表示了理解（即迎合）。外国教会方面认为他是对自己的宣教活动有利的人物，因此找机会活动上级，使他得以再任。杨依靠这样的权力关系实施苛政。由于自然灾害而几乎沦为难民的人请求减免税额，却被斥责为拒绝纳税，而被勒索到一贫如洗的境地。对于这些挣扎在饥饿线上的难民表示同情、感到痛心的当地有良心的知识分子认为元凶是干涉知县人事、在背后支撑着知事权力的外国教会，首先必须铲除，因此宣告要起来诛灭洋人，攻击助纣为虐者、跟随洋人的教民。

在这里，可以看出这样一种危机感，即教会权力超越了介入审判以及请求施加外交压力的程度，强化、渗透到为了对自己有利而左右知事人事的地步，其结果是使这里变成洋人跋扈的天津那样！“天津”是他们的下一个目标。

第五节　涞水事件——杀害教民、戕官

让我们将话题再回到高洛村。[①] 阎洛福、阎肇修等公然设立拳

① 下面的叙述依据《涞水县拳匪教平录》和艾声《拳匪纪略》。为了简练，只给必要的部分加注。

场是在四月初二。教民们不屈于这一威势，用火枪自卫，事态已经无法通过协商来和平调解。情况在初六日前后恶化起来，官府被请求派遣两三哨兵马驻留，不过当时的详情不得而知。十一日，席宾猷再三给知县祝芾发出紧急书信，说阎肇修在召集义和拳，扬言要杀害教民、烧毁教民房屋。拳民方面在十二三日赴各地送帖，告知
615 十四日实施攻击，呼吁定兴县仓巨村，新城县沈各庄、白沟河，涿州胡凝村、易州、涞水，安肃县陈各庄各地的义和拳结集起来。这个消息很快就在附近的村落传开了。十三日晚，几十人一组的义和拳民队伍接二连三地从东门和南门进入定兴县城，旁若无人地朝北穿过城内直指高洛村。跟在他们后面看热闹的人也络绎不绝。十四日早晨，各团在村里聚齐了。从村里教民那里得到消息后，涞水知县祝芾带领四名差役前来劝说，但义和拳拒不服从。当时，各地的义和拳又相继结集而来，人数达到千余人。被拳民团团围住而进退不得的祝芾等因为绅民“极力跪求”，才好不容易回到了县城。下午，拳民开始对教堂、教民进行攻击。他们用投掷装着火药的“沙吊（砂锅）”的方式烧毁了南高洛村的教堂（念经公所），这种方式被称为“砂锅罩”。到了傍晚，这一消息传到了定兴县城。到了夜半，在月光下，穿着沾满鲜血的衣服，手中拿着带有血污的武器的一伙人从北方过来，从城内穿过。

得知在高洛村发生了火攻事件的定兴县庞各庄、石柱村的教民们开始避难。据说村人对教民们说：“随你们的便，我们管不了。”义和拳方面继高洛村之后，又打算袭击定兴的仓巨村。由于知县罗正钧让教民们避难，十五日只烧毁了十几户无人房屋。在仓巨村，除了义和拳场以外，又来了“红灯照”，姑娘们住在搭建的棚屋里。十四日火攻高洛村的那天刮了大风。这样，大家都传言：“红灯照住在棚屋里，她们的魂魄出来腾云驾雾，呼唤怪风助战。”十六日知县罗正钧前往仓巨村时，地方朱姓、会首韩洛禄出来，主张失火是“天火自烧”。

在十六日同一天，涞水知县祝芾与哨官岳兆安赶赴高洛村，看到了火烧过后的痕迹，但没有看到尸体，觉得高洛村里还潜伏着义和拳。回到县城后，与当天从保定来的观察张莲芬和夏、吕两委员，以及营官王占魁会合。第二天一大早，他们再次前往高洛村。作为当地的当局者，他们间接获知直隶总督裕禄的意向是“解散为主，不准言剿”，因而没有进行镇压。他们在高洛村大佛寺的拳 616
场逮捕了管事李勤等七人，在教民单老玉家发现了一具尸体后，回到了县城。李勤他们一直坚持说习拳的目的是“保甲团练、保护家身”。十八日，由于又有人聚集在高洛村，所以他们再次出动，解散了聚集在立有牌位的庙内的二十余人，逮捕了定兴县东江村（姜村）的大师兄蔡培（兰亭）等九人，另外找出了四五具教民的尸体。因为义和拳在十四日的攻击当中，把教民们的尸体扔到井里，埋在庙里，所以乍看似乎没有出现死者。这一天，练军分统杨福同到达涞水。

十九日，祝芾与杨福同等率部队赶赴高洛村，逮捕拳民十几人。到傍晚，当他们正准备回到涞水县城的时候，分两处埋伏着的被召集来的外来拳民二三百人围攻上来，要解救被逮捕的同伙。当援兵赶到时，义和拳百余人喊着“杀!”往前冲。官军开枪还击，义和拳逃至空屋的大院里，“上法然无效”，失败了。这一天，单久正、杨大旺等九人被逮捕，二十余人被正法。

到了二十二日，涞水县石亭驿的马夫通报说陈家庄聚集着很多义和拳。那里有从房山、涿州请来的拳师新开设的拳场。

二十三日，杨福同与祝芾赶赴石亭镇，排除百数十人的抵抗，逮捕团首一人，毙拳首梁珍，留下马队三十人暂且回到县城。然而，到了夜里，有消息称从房山、涿州一带千余人陆续集结，准备袭击涞水城，试图夺回被逮捕的同伙。杨福同在次日（二十四日）率马队三十人、步兵四十人出发，在石亭镇附近遭到了义和团两三千人从四面八方而来的攻击。杨福同下马交战，与两名士兵一同被

杀害，部队中还有人负伤，败退而去。拳民方面的死亡人数约五六十人。这便是有名的“涞水戕官事件”。

继教民大量被杀之后的这一事件给北京、天津、保定带来了极大的冲击。据说出现了“匪势因以日张，而降神附体、不畏枪炮之言又复日炽”，“顺（天）直（隶）一带拳场林立，几于无处无之”的情形。[①] 那么，其原因何在呢？

617

第六节　转换——是“剿”还是“抚”，义和拳的蔓延化

首先，让我们对义和拳在各村落中是如何渗透的这一状况进行整理。

义和拳在此前后，在“扶保中华”的口号下吸引农村大众加入，正如“至绅士保甲等被匪震惧容隐，其党遇有本管官来询，声称本庄并无拳匪一人，俟官安心去后，则匪等复出集党图谋新患”[②] 所言，他们像农村游击队一样逃脱官府的搜查，将势力扩大。再加上官府的“查拿首要，解散胁从者”这样的“弹压”策略也未被认真实施，义和拳甚至将之理解为“劝导”或者是“吓唬”，所以可以说尽管想阻止扩大却没有实效。

驻扎在卢沟桥的顺天府西路厅同知林绍青叙述道：

> 地方官屡向村董人等开导劝谕，加以文告禁止，不啻三令五申，而言者谆谆听者藐藐，阳奉阴违。窃恐蔓延日久，势众人多，酿成巨患，不可收拾。然乡愚之易受煽惑者，由于信其术之神奇。彼等（义和拳）日于拳场操习，意在炫其技能，

① 《涞水县拳匪教平录》第42、51页。在五月二十一日，据说事态发展至“近闻顺天、保定、天津、河间各属，遍地皆匪，途梗塞，往往任意杀害行人”（同书，第60页）。

② 《清档》，“三月十三日法国公使照会”。

并不阻人观看。诚选妥人，侦其头目教师姓名，记其住址，提兵出其不意，前往掩捕，即于该拳场正法悬示，以昭炯戒，虽不能将拳匪除净，而从此已习者知其术不灵，自翻然悔悟，未习者闻其术无益，亦韵羡不生。同时如此惩办数处，不惟隐消 618
乱萌，其保全乡愚身家性命尤多。倘不及早图维，愈数衍愈滋蔓，迨至巨患养成，剿洗万千，仁爱转成为残忍，甚或洋兵以保护为名，越俎代庖，是更可不虑及也。再昨风闻河间府知府以亲身查禁拳场，该拳匪意敢持术殴官（上述二月事件）。如果实属，已有悖逆情状，若非严办，则嗣后地方官预存一办理不善之惧于胸中，必无认真查禁之事。即使各宪如何督责，亦不过以讳匿粉饰之文申覆而已。由是而匪胆愈张，煽惑益广，浸假而兵役亦变为拳党，则捕拿更难期得力，剿不胜剿，抚不受抚。①

现实也正是这样推移的，然而像他这样的小官的意见没有被北京中枢采纳。他在此后感叹此“密禀”“未被采纳实施”（十二月初五日）。② 也就是说，我们可以认识到，只有孕育对立的中央政界即朝廷（西太后、光绪帝的面前）的意愿才能左右所有事态，在政治上那才是一切。

接下来暂且以列国外交团的气氛为中心，来追踪一下北京形势。四月初一，关于上述在近郊发生骚乱的消息传到北京后，西城张贴出这样的揭帖：

在北京某一条街上，有义和团团民在半夜看见一位天神突然降临到他们面前，天神默立许久，全区团民俯伏祷求，然后

① 《清档》，“四月十六日顺天府文”。
② 《清档》，“十二月初五日顺天府文”。

才听见一种震人的声音说道：

"我非别人，乃玉皇大帝现身下凡。知汝辈虔心信神，特降凡颁旨。今汝等知道，世道将大乱，此天意注定，不能挽
619 回。混乱扰攘均由洋鬼子招来，彼等在各地传邪教，立电杆，造铁路，不信圣人之教，亵渎天神，其罪擢发难数。我极为震怒，大发雷霆，日夜熟思，本想命令天兵天将下降凡尘，但又想到他们也无力挽回天运，因此，我才率领天神天仙下降凡间。凡义和团所在之地，都有天神暗中保护。今告尔三界人士，必须万众一心，必须精练义和团拳术，然后才得熄天怒。

凡义和拳一经练通，逢三三或九九，或逢九九或三三，便是妖魔遭劫之时，天意命汝等先拆电线，次毁铁路，最后杀尽洋鬼子。今天不下雨，乃因洋鬼子捣乱所致。

汝辈皆虔心奉神之人，应协力同心，共灭洋鬼子，以熄天怒。善行必有善报，消灭洋鬼子之日，便是风调雨顺之时。

我今明白示汝，汝辈可将天意传播各处。"

这是我亲眼所见，因此大胆执笔记下来，凡信这个揭帖所说的人，将有善报，不信的人，将有恶报。上天愠怒，皆因毁了玉皇庙。玉皇大帝看出只有义和团虔诚信天，向天祈求。

如果以上我所说的是故意假造的，五雷将劈了我。

（阴历）四月一日（4月29日）①

这一揭帖，是体现提出"神助灭洋"主张的义和团民众思想真正
620 价值的代表性资料。对其内容的分析将在第八章（原书第720页）进行。

十月十一日，天津发行的《国闻报》登载了描述四月初局势

① "窦纳乐致英国外交大臣信"，1900年5月21日。F. O. 17/1413附件1（《近代史资料》1954年第2期所收）。

的报道：

义和团近日布满京内外，惟黄村镇及庐□［成］庄、庞谷［各］庄（都是宛平县的村镇名）等处尤散聚无常，煽惑居民，信从之人日盛一日。该匪首忽造一谣言云云，温泉山煤洞中掘出前明刘青田（刘基）所书石碑一方。其文曰：

庚子之年，日照重阴。
君非桀纣，奈佐非人。
最恨和约，一误殃民。
上行下效，民冤不伸。
原忍至今，羽翼洋人。
趋炎附势，肆虐同群。
逢天曹怒，假手良民。
红灯下照，民不迷津。
义和明教[注1]，不约同心。
全军漂洋孽，时逢本命宫。
待当重九日，剪草自除根。

此等不经之谈，最易惑动愚夫妇。地方官急应查究。刻闻正任霸州知州，现署（顺天府）南路厅（驻扎在卢沟桥）吕刺史已经详禀顺天府尹宪（赵舒翘、何乃莹）矣。① 621

① 《清档》，“四月十六日顺天府文”前附。

四月初北京城内的情况据说是：四月初九日前后，城内的美国教堂遭拳民投石，附近张贴“告白”，每天有拳民演练，有攻击两处教堂之风闻。在街上以及茶馆中常有人议论“此难为外国人”。四月初二日的步军统领衙门的示谕刚一张贴出来，就被“告白”传单覆盖，拳民扬言上次（三月十八日）的上谕保护拳民（《清档》，“四月初九日美国翻译哲士面递节略”）。

估计此“告白”不是三月初三出现在保定的揭帖，而是五月初一日贴出的那种。

［注 1］ 对于“义和明教”有两种解释：一种认为是一个固有名词；另一种分为“义和”和“明教”两个动宾结构的短语。笔者的解释采取后者，认为“明教”即具有代表摩尼教“光明”的意识的解释相当牵强。

可以说，这一“谣言”是本章开始时所述揭帖的完成版。[①] 不过，乍读之下有些地方并不好懂。这大概是义和团员后来在街头以“宣讲”的方式进行解说宣传的原因吧。有插图的《伦敦报》上登载的像是拉洋片的情景，估计是把当时在北京街头常见的通过木偶剧（欧美人称之为 Punch – and – Judy show）进行“宣讲”[②] 的义和拳初期宣传活动，以他们的眼光描绘下来。

其大致内容是：由于签署了承认宣教自由的条约，民众深受其害，效仿上级的地方官无法替民众申冤。教民成为洋人的羽翼，趋炎附势，欺压同类。我们愤怒之日已经到来，在良民的红灯照耀之下，民众不再迷失方向。和合正义之心，深明教义，人心不约而同，誓把洋人孽障彻底清除，这些家伙倒霉的日子到来了。要在九月九日之前将他们斩尽杀绝。

在九月九日重阳节之前将洋人斩草除根这一意识在“山东总团传出，洪钧老祖降坛云……”的“洪钧老祖降坛谕”[③] 中也被鲜明地继承下来。

《见闻录》卷四也引用《国闻报》同一报道，称义和拳当时还

---

① 《义和团档案史料》卷首照片“义和团传单之一”的文章与这些传单稍微有些不同，这说明有多种版本存在。这既是各团各随己愿进行传播的结果，同时也因此成为大家的共有思想。

② 《清档》，“四月十八日法国公使毕盛函”。另外，关于清朝民众运动中的“宣讲”，请参见武内房司《清末四川的宗教运动——扶鸾、宣讲型宗教结社的诞生》（《学习院大学文学部研究年报》第 127 号，1990 年）以及山田贤的《移居社会的秩序》（名古屋大学出版会 1994 年版）。

③ 《义和团档案史料》上，卷首照片“义和团传单之二”。

使用了“玉皇示梦庆王奕劻”[注1]。其内容如下：

（1）京都示，庆王爷于三月初四日夜中子时连得五梦，言其梦云：

玉皇上帝点化，教他改天主，归之大道，言说你既吃大清钱粮，为何给外邦出力。你若不改过，悔之晚也。只因天主教耶稣教不遵佛法，欺压圣贤，欺压中国君民，玉皇大怒收去雷雨，降下八千九百万神兵，义和拳传流世界，神力借人力，扶 622
保中国，度化人心，剿杀洋人洋教，不久刀兵後（复?）流，不论君民商贾士农，急学义和拳，如若秉心虔裡（理?），终能保一家之灾，见单快传，如若不传，必受刀兵之苦。

（2）第五梦云：

玉皇上帝大发慈悲，传与世界，自四月十八日以后，火车道万不以坐，必有大难。恐死在其中。至五月二十一日，必要拆完火车道。[注2]见单传一张，免一家之灾，传十张，免一方之灾，见此单不传，剿杀洋教时，必然受连累。

［注1］　这是将奕劻作为总理衙门大臣负责对外交涉批判为通洋的内容。义和团后来得到中央的满洲亲贵载漪、载勋等人的庇护，开始对载漪等的政敌即被称为“一龙二虎三百羊”（一龙即光绪帝、二虎即奕劻、李鸿章）的对外妥协派势力展开攻击。在这里，认为“神力借人力，扶保中国”，意识到“人力”即义和团协助“神力”来扶保超越现存国家的作为文化实体的“中国”。当然，他也被认为是吃着“大清”的钱粮。

《京津拳匪纪略》称：“至云玉皇示梦庆亲王，大略诬蔑懿亲（西太 623
后、亲王），指为庇洋，以三梦示棒喝浑良”（卷一，页二），对西太后等“庇洋”、“通洋”进行了严厉的斥责。可见义和团大众对“洋”有多么痛恨。

［注2］　可以说这是破坏铁路的预告。但实际行动要比预告要早，这说明破坏行动由于某种情况而被提前了。说明参见后文。

四月十八日前后，北京的大街小巷贴满了这样的揭帖、传单，上面写有五月一日烧北堂、某日烧公使馆这类语句。[①] 在法国公使馆周围，义和拳数十人练习“邪术”，并“宣讲”上述揭帖中的语句，有士兵以及中央官衙的下级吏员围观。[②] 次日，涿州的徐各庄教民被杀害的消息，二十日涿州南部公村的伦敦会教堂被毁、宣教士被杀的消息——实际上是十五日的宫村事件——在北京流传开来，据说武清、房山、京南各县也有事件发生。继涞水事件之后的这些消息，使得民心大为动摇。二十日这一天，美国公使康格致信总署，称三河县的长老会岭上庄教堂附近有十二处有拳民活动，拳民对教民说：“尔等不准到练场来看，我们将来练成，必将岭上庄一带的教士、教民驱除。”拳民跟在教民后面百般恐吓，并声称“欲将其打死”。人们相信教民在井中投药害人的谣言，在井中投入大量的“中国败毒”等药，以解其毒。而两个月之前尚无演拳这样的事情发生。[③]

四月二十二日，宣教士又声称得知义和团近日改名为“练团会”，北京及其周边谣言日兴，皆谓破坏教堂、赶逐洋人、抢掠教民。[④]

四月二十四日，义和拳练拳惑众的风潮日甚一日，大街小巷遍处张贴扫除洋人之揭帖，已经变得司空见惯了。地方官不仅不加禁
624 止，反倒有喝彩情事。拳民恐吓教民将在五月初一即当拆毁北堂等等。二十日，宣教士在公（宫）村被害的消息在北京城里传开，致拳民胆愈大而势愈炽。[⑤]

二十六日，涿州西皋庄两名教民在十六日被杀、一名负伤的消

---

① 《清档》，“四月十八日俄国公使格尔思问答”。
② 《清档》，“四月十八日法国公使毕盛函”。
③ 《清档》，“四月二十日美国公使康格面递节略”。
④ 《清档》，“四月二十三日英国公使窦纳乐函”。
⑤ 《清档》，“四月二十四日英国公使窦纳乐函”。

息传来。另外，传闻宝坻县大口屯、新开口等地也有拳民活动。[①] 在此前后，关于杨福同被杀（涞水戕官）事件的消息也传来了。

二十七日，就连北京的士兵也学起义和拳来，在朝阳门内路南小街开设了拳场。演拳的多是从深州、冀州来做工的以及附近的“丁庄”。通州的东关也开设了三处拳场。他们在练拳的时候，供神牌焚香，各系红带子于腰间，二三十人一同下场练习。就这样，京城内到处都有人练拳，据说在官所与各官署的空阔处所都设有拳场。[②] 据说在良乡县普安屯，义和拳威胁说要召集九百个村庄的拳民，以除去屯内教民，致使教民二十九名出教。[③]

四月二十七日前后，张贴在北京东华门附近的揭帖称：

洋人扰乱四十年，欺佛灭道侮圣贤。
霸占土地征税务，奸臣舞弊卖江山。
日本诱从索罚款，康党结盟朋比奸。
不意败露逃四散，留下奉教匿祸端。

以下大意谓，天主耶稣两教七日礼拜，求天不雨，太白金星大怒，奏明玉皇差八百万神兵，灭此二教，除洋人二四一五 625
那时[注1]，然原文更有骂康有为语，更有传一张免一家灾，传七张免一村灾，不传则斩头。[④]

[注1]　“二四一五”是“八月十五日”，是日除洋人。是“八月十五日杀鞑子”之变形。

在这张揭帖中，对第二次鸦片战争、基督教宣教的自由、天津

① 《清档》，“四月二十六日顺天府尹文”。
② 《清档》，“四月二十七日法国公使毕盛函”。
③ 《清档》，“四月二十七日美国公使翻译哲士面递节略”。
④ 《清档》，“四月二十七日法国公使毕盛函，附”。

租界的设定、甲午战争后台湾的割让和赔款、戊戌变法和政变这些清朝经历过的一连串政治事件从北方舆论的视角来加以认识，具有政治都市北京的传单的特点。值得注意的是，揭帖把教民理解为康有为党残留在国内的“祸端”。戊戌变法的激进做法在一般舆论看来是“洋化”，正如光绪帝成了基督徒那样的风闻所象征的那样，康有为等被认为与教民是有联系的。这一揭帖意识到了李提摩太等宣教士的活动与康有为变法活动的关联。另外，“二四一五（八月十五日）”这一隐语，不是针对满洲人，而是指排除洋人的日子。希望之日与蹂躏现今的人被收拾的日子到来的范式是相同的，只不过对象被置换了。现今是对四十年以来屈辱政治史以及由此积累起来的愤恨进行清算的时候了，这一心理、历史意识的特征，是将其排除对象集中在洋人和基督教上面。可以说，这从一个侧面显示了“戊戌变法的反作用”。

五月初一，义和拳以从北京向乡村发出“晓谕”的方式“告白”道：

> 中原各省集市村庄人等知悉：兹因天主教并耶稣堂，毁谤神圣，上欺中华君臣，下压中华黎民，神人共怒，人皆缄默，
> 626 以致吾等俱练习义和神拳，保护中原，驱逐洋寇，截杀教民，以免生灵涂炭。自示之后，晓谕村庄人等，无论尔等谁庄，如有教民，急速驱逐，自逞将教堂乃伊等房屋，俱各延烧毋留。谁若招留，抗违隐匿信主之人，吾等到处一例问罪，用火焚化，以致掣肘。尤恐不谕而诛，吾等不忍无故干受其累。勿违特示。
>
> 光绪二十六年五月一日　义和拳具。①

① 《义和团》Ⅳ，第149页所收。

就像是响应这类号召，各地活动变得活跃起来了。

五月初一日　齐姓拳匪带领百余人攻击了房山县教堂的消息传来①（发生于四月二十八日）。

五月初二日　霸州善来营教堂事件的消息传到北京（发生于四月二十七日）。

五月初三日　北京西四附近的福音堂贴出揭帖。②

五月初四日　永清县城附近的东搭儿下的教民张广玉家遭到袭击，房屋被烧毁。妻死，儿子生死不明。本人来京向英国公使诉说。③

五月初六日　霸州南孟村的教民来京诉说道：四月二十九日拳民占据教堂，以作演拳之用。并说："给汝等三条道路，一须反教；二汝等远离此处，所遗物件任我等取携；三汝等若仍在此处学教，必即杀汝。"雪古庄亦发生了美以美会教民被殴毙，并有数处天主教教民遭殴毙、诱拐勒索事件。据说二十九日，搭上庄的教民与南孟村的商家"同兴成"被大师兄朱红、郭了头抓住，被勒令"反教"，并罚钱六百吊。④

五月初七日　位于长辛店西面二里的三合庄铁路上的洋房、丰台的票房、机器房被烧。⑤ 永清县内英国人安立甘宗宣教士鲁宾逊、627
罗曼被杀害⑥（发生于五月初五日）（永清事件）。

五月初八日　黄村站以及附近的桥梁被烧毁。杨村铁桥被毁。

1990 年 6 月 7 日的 *The Japan Weekly Mail* 转载了 *North China Daily News* 关于五月初 Kading（所在地不明，估计在北京、天津一

① 《清档》，"五月初一日英国公使窦纳乐函"。
② 《清档》，"五月初三日英国公使窦纳乐函"。
③ 《清档》，"五月初六日英国公使窦纳乐函"。
④ 《清档》，"五月初六日美国公使康格函"。
⑤ 《清档》，"五月初七日给顺天府尹劄"。
⑥ 《直东剿匪电存》，第 157、158 页，"五月初二日总署电"。

带）的新教教堂的墙上张贴出如下揭帖的报道：

> 福财神　扎/为了灭除基督教，选择了本月五日（阳历6月1日）烧毁全部教会财产，抹杀所有宣教士和中国人改宗者（教民）。我们知道，这些组织后面有很多当铺，那里有同样多的衣服及宝石。我们将夺取这些以给吾士兵。之后，将一扫公堂。我们须除掉一切对民不良的东西。我们深受其害，现在正是复仇之时。我们不可依赖文人绅士的帮助。我们有神仙所派十万士兵。我们的神仙的命令是：收拾一切对民不利的东西时，勿择手段，要做一切为民带来繁荣和幸福的事情。

北京的北堂以及天津的教堂拥有很多房屋不动产，并从事其经营，这是广为人知的事情。这张揭帖对教会的当铺经营进行了揭发。

接到关于这些情况的报告后，列国公使召开会议，决定从停泊在大沽海面的军舰上调遣各国数十名陆战队士兵登陆来京防卫。[①] 这样，人们可以切身地感受到义和拳活动在不断扩大，并在向北京靠近。受外交团动向的刺激，清廷也终于面临着不得不明确态度的紧要关头。在这种情况下发出的，便是《五月初七日上谕》。此上谕掀起了巨大的波澜。让我们把视角再次回到涿州。

从涞水事件发生到杨福同被杀，中间有十天。但是，这期间投
628 入的兵力估计不超过一千五百名。这些部队分别驻扎在高碑店、涞水、定兴、安家庄、张登等地。与事件的重大程度以及周边拳民的活动状况相比，应该说动员的兵力过少，说明官府并没有对杀害教民的义和拳进行军事镇压的意向。当时的关键人物是直隶总督裕禄和荣禄。在天津的裕禄对镇压义和拳不积极，这一点在前文中已经

---

① 《直东剿匪电存》，第127页，“五月初二日致电总署”。

提到了。最后要看掌握由前、后、左、右、中五军构成的武卫军的荣禄的判断了。但是，荣禄从三月起开始生病（“政治病”），请假在家疗养。因为没有上朝，其影响力也有所降低，未能采取恰当的对策。[①] 他命令武卫中军出动是在五月初二日，那也不过是在铁路已经遭到破坏、灾难逼近北京的时候，为了北京防卫才出动的。到了五月十日他才上朝。在这一期间，军事上的问题落在直隶提督、武卫前军将领聂士成的肩上，然而他的任职地却在相隔很远的开平。保定的省当局由于廷杰和廷雍之间意见不合，未能提出什么方针来。当然，也没有能够投入的兵力。可以说，在如何应对这一政治方针不明确的情况下，采取了回应当地请求向各处投入少量兵力，而且让那些兵力移动、分散这样一种无计划的权宜措施。[②] 从军事角度来看是最为拙劣的。这是让杨福同以少量兵力前往对付的背景，也是其被杀的原因。定兴知县罗正钧描述二十四日戕官事件之后的情况道：

> 报至急电督宪请兵。二十六日马步六营至。正议剿办，荣相自京遣武卫营员吴柄鑫来止用兵。予与再三力争，主者终不敢违。吴言行时中堂谆嘱勿失民心。昨改装至石家庄亲见拳术神奇，恐属天意，何可轻剿。且事属地方官办理不善，咎实不在民云云。[③]

---

① 《荣禄与奎俊书》（《义和团运动史料丛编》第1辑，第138页）。其指令内容请参见《直东剿匪电存》“五月初二日复聂提督电”（第122页）、“五月初五日复两司中协电”（第145页）。

② 祝芾在《涞水县拳匪教平录》第41页所收“庚子初二日禀督宪请力主严剿拳匪稿”中谓：使杨福同以“一意劝导解散”临阵是其被杀之原因，然而这种说法有误。这是请求严厉镇压时的表达方法。

③ 《劬盦官书拾存》，载《义和团史料》，第355页。当然，这些话并不是全部代表荣禄的意向，这从一个侧面说明武卫军的官军中有人持这样的意见，因此武力镇压难以执行。

629 “马步六营”估计是指以前的士兵人数一千五百人（相当于三营）加上二十一日到达的部队一营和二十五日到达的邢长春统领马队二营的兵力，而不包括二十七日到达的部队。事态是如何推移的呢？

二十六日，涿州的义和团在前往石亭镇时路过州城。当时，他们涌至州衙门，强借钱二十竿（千文），并侮辱知州。在石亭镇，与可能是巡逻中的涞水县驻军的某一支队交战。二十七日，聂士成部统领杨慕时率领三营兵力乘火车到达，宿营在高碑店。但是，他们这一天在出发之前，收到了裕禄的电报，作为荣禄与聂士成的指示，命令“勿得孟浪”①。裕禄上奏“查拿首要，解散胁从”②，同时作为电旨将此方针电告杨慕时（二十八日、二十九日）。③ 由于北京在五月初二发出了“不准开仗”④ 的指令，杨慕时即便到达当地，也不能根据自己的判断来行动，处于一种被命令束缚得不能动弹的状态。在杨慕时军面前，由房山、涿州的拳师以及密熹和尚及两名道士率领的，结集在涞水县石亭镇、陈家庄一带的数千名义和团不断地“夸示队列演习”⑤，而杨慕时军只得采取除了杀害杨福同的两人和拳首僧（满立）⑥ 以外其他人一概不予追究的立场。不久，这股义和团返回涿州、房山，二十九日烧毁了涿州的木造铁路桥以及高碑店、长辛店的火车站，并占据了涿州城。当时，义和团命令附近村落按户提供秫秸一束，外糊黄纸，蘸以火油，每人手持一把，点火飞传，故明灭闪烁无定。他们称之为“神灯”，以炫人目，烧铁路。

清政府在这里又重蹈了覆辙。第一次是平原事件，毓贤在平原事

---

① 杨慕时辑：《庚子剿办拳匪电文录》，载《义和团》Ⅳ，第335、356页。

② 《义和团档案史料》，第101页。打给总署的电报中，补充了“如敢再行抗拒，即严行剿捕”，但并没有被理解为武力镇压的方针。

③ 《庚子剿办拳匪电文录》，载《义和团》Ⅳ，第337页；《直东剿匪电存》，第315页。

④ 《拳匪纪略》，载《义和团》Ⅰ，第453页。

⑤ 《涞水县拳匪教平录》，第42页。

⑥ 储仁逊：《闻见录》卷7中有：光绪二十八年二月二十一日，“僧人满立，前在涞水县属地方充当拳目，率众杀害营官杨福同之犯，昨已拿获审问不讳”。

件事后处理不善，使得鲁西北陷入一片混乱之中。这是第二次。这两次事件的轨迹有相似之处。在涞水事件后的十天时间里，拳民方面不知道官府会采取怎样的措施，因而应该是在严阵以待。而与此相对，官府却以投入少数兵力逮捕个别人的办法来对付。在双方对峙和相互试探的时候，义和团方面觉得不能再放任下去，判断官军人数不多，于是便集结多数拳民，转而对官军进行攻击（对杨福同部队的攻击）。戕官会导致重大事件，对于这一点义和团方面也是十分清楚的。因此，事件发生后，他们集中在涞水北部的石亭镇、陈家庄一带，那时拥有 630
洋式装备的武卫前军杨慕时部三营驻扎在当地。义和团最害怕的就是这支部队。然而，正如前文所述，杨慕时部队没有出击。从义和团方面来看，在与杨军紧张对峙的过程中，无论如何都想阻止对方增强军力。尽管当下没有出击，但是兵力增强后会采取怎样的行动是无法预测的，因此越发感到不安。因为，只要有上头的一句命令，强大的火力就会向自己袭来。这是开始破坏铁路、烧毁铁路桥行动的直接理由。[①] 当然，他们以前就说过要破坏铁路。

义和团占领涿州城，估计是为了在与杨慕时军进行对峙时确保防御据点。[②] 后来，刚毅、何乃莹来劝谕解散的时候，义和团也说

---

① 关于破坏铁路的问题，有各种各样的见解（请参见拙稿《围绕义和团评价的争论》，《中国研究月报》第398号，1981年），另外必须加以注意的是铁路的开通导致了水运萧条这一问题。《拳匪纪略》叙述大沟村拳民王洛要的情况道："本奸民，遂初为北河水手，虐行旅。自铁路成，水手不得作奸，遂恨铁路，欲拆之。"大沟村是南北大道与拒马河交叉的重要港口，有不少人靠摆渡为生。铁路开通后，只要过铁桥就即可，砸了他们的饭碗。大沟村团首（北河六十团团总）田和顺（洛养）是在农闲的时候从事摆渡的人（另外还是地保，在县衙门跑腿），他开始学习从沈各庄传来的义和拳（请参见《义和团》Ⅳ，第455、459、464页；瞿福同《定兴县大沟村的义和团》，《定兴文史资料选》第1辑，1985年）。因此，动机中并非没有仇视铁路的因素，不过笔者认为目的在于"阻运兵"的说法（艾声）有道理。艾声说的是五月初九日破坏北河铁桥的情况。

② 关于这次占据，义和团方面"声言涿州兵备空虚，洋兵（不知是指聂士成军，还是指外国军）正要来，代而守之"（《西巡回銮始末记》卷2—9）。艾声则说是"为防官兵入城"。义和团方面担心若官兵入城，有坚固的防御，充分休整，对他们来说危险愈增。出于这样的危机感，断然决定占据涿州城。

过，“惟杨营未退，尚无（在受抚文书）具结”，一俟杨慕时军退至保定之后，即可画押解散。[①] 这清楚地表明他们对杨军有多么惧怕。

这一连串的过程等于是在向人们宣布：即便造成了像涞水事件、戕官事件这样重大的案件，官府也不会用武力进行镇压。这与平原事件之后是一样的。因此，到处发生了仇教活动，其影响和规模远远超过平原事件以及之后骚乱的程度。对于其中几个事件，已经在前文中叙述过了。

下面追踪此后北京对义和团不加指责、反而加以纵容的过程。

此时，在涞水事件的影响下，扩大到任丘、文安、新城、安肃、房山、涿州等地的义和团据说发展到四五万人，声称要“约期赴［天］津焚烧租界”。[②] 可以看出，开埠天津的租界作为洋鬼子的巢穴，成为华北农民反外国意识的焦点，被视为农村地区义和团的最终目标。后来，天津的义和团运动因为外部农村地区义和团的大量涌入而展开战斗，就是基于这样的背景。

五月初四，涿州城被两三万名义和团占领，各处城门都由他们控制着。涿州成了各方面义和团的“会所”，他们在与杨慕时军对峙的同时，伺机攻打涞水县城以解救被捕的伙伴。不只在飘扬着“奉旨团练”旗帜的涿州城，在附近的松林店、大沟村、两合村也
631 结集了不下三万人的势力。就在这时由山东经涿州前往北京的某人记录如下：

> （五月）初二日，由新城前进，在三家店打尖，见义和团纷纷往北。又行十余里，见道旁电杆均经拆断，火车道上烟火蔽天，询之途人，始知马家铺（堡）至高保（碑）店二百余

① 《直东剿匪电存》，第195页，“中协张士翰电，五月十七日”。

② 《涞水县拳匪教平录》，第44页。

里铁路，自（四月）二十九日烧起，火犹未息。申刻到涿州，城上皆红巾黄巾，刀矛林立，屯聚如蚁。城厢内外几二万人，余见之，不免心悸，而涿州牧（知州龚荫培）不食已三日矣。①

在前一天即五月初三日，此地区的管辖责任人赵舒翘（刑部尚书兼顺天府尹）和何乃莹（顺天府尹）上奏说：义和"拳会蔓延，诛不胜诛，不如抚而用之。"② 收到奏折后，朝廷在"五月初七日上谕"中命令荣禄、裕禄说：据称涞水知县祝芾"既不能消患未形，迨事起仓促，又复张大其词，遽请调兵，忿恿带兵官杨福同诱杀十余人，以致匪徒反噬，咎无可辞"，"著裕禄……严从参办"，"该督（裕禄）务当通饬各州县亲历各乡，谆切劝导，不可操切从事。"③ 这表明北京中央正在发生重大转变。荣禄一直没有上朝，在这一段时间里，端王、刚毅等满洲保守派开始拥有发言权。

同月初七日，比利时人铁路技师等觉得有危险，正要乘船去天津避难，在十方院受到义和团阻击，其中两名被杀。④ 这样，宣教士以外的外国人遭到杀害。剩余的人在沿途霸州等地遭到攻击，继续向天津避难。

五月初九日，朝廷派遣顺天府尹兼军机大臣赵舒翘前往涿州"宣布晓谕"，劝导"一齐解散，各安生业"。虽仍声称如不悛改，即实力剿捕，然而口气已经开始软化了。⑤ 前一天晋升为

---

① 《拳事杂记》，载《义和团》Ⅰ，第251页。

② 《义和团档案史料》，第108—110页。

③ 同上书，第116页。

④ 《拳匪纪略》，载《义和团》Ⅰ，第455页。

⑤ 《义和团档案史料》，第118页，"五月初十日上谕"有："朝廷深为吾民惜也。"

都察院御史的何乃莹也随之而行。究竟是“剿”还是“抚”，
632 最后决定在很大程度上将受到两人实地调查报告的左右。这一天在涿州，义和团数千人向驻扎在高碑店的杨慕时军展开了攻击，被自卫应战的杨军击倒百余人后退下。不过，义和团仍然保有实力。

五月十日晚，各大臣被召集到紫禁城，进行了长时间的秘密协商。当时，庆王、端王、刚毅、启秀等人认为义和团对国家都怀有忠心，要是发给上等武器，妥为操练，即可成为有用劲旅，以之抵御洋人，将颇为有用。他们这一“抚”的主张与荣禄、礼王世铎、王文韶等的主张相对立，而前者占了上风。但是，西太后“胸中业已早有成竹，故即照其本意办事”，决定“不将义和团匪剿除”[①]。尽管决定不剿除义和团，不过根据赵舒翘从涿州回来后的报告，有再次变更的可能。因为刚毅担心赵舒翘与自己意见稍有不同，于是向西太后毛遂自荐前往涿州一带“隐察”，以“开导”义和团。[②] 这意味着刚毅在赵舒翘回到北京复命之前将在涿州把他的口封住。

十一日，赵舒翘、何乃莹到达涿州之前，在途中命令杨慕时：若与义和团交战，交涉将决裂，变得不可收拾，因此在自己达到之前，“暂勿动手”。[③] 对此，杨慕时感到不满，致书分诉说五月初二日上谕中有“迅即严拿首要，解散胁从。倘敢列仗抗拒，应即相机剿办，以昭炯戒”的内容，并因此出动了军队，现在方针却变为“益当慎重”了。[④] 并认为朝廷之所以接着派遣刚

---

① 据说，当时“北省的团匪不下二十万人”。《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ，第124页。

② 《直东剿匪电存》，第175页，“五月十一日聂提台杨村来电，此电系由天津转荣相者”。李希圣：《庚子国变记》，载《义和团》Ⅰ，第12页。

③ 《庚子剿办拳匪电文录》，载《义和团》Ⅳ，第347页。

④ 《庚子剿办拳匪电文录》，载《义和团》Ⅳ，第349页；《义和团档案史料》，第106页，五月初二日上谕。

毅，是因为“意在以劝导（义和团）为要”①。这让当地的官员感到，朝廷在很大程度上倾向于“抚”。但是，另一方面，在卢津（天津—卢沟桥之间）铁路沿线，义和团烧毁了落垡车站，致使交通中断。在前一天即初十日到达天津杨村的聂士成部基于荣禄的要求，出动军队保护铁路，对义和团实施镇压。② 尽管荣禄说“拳民究属中国赤子，总宜开诚晓谕，竭力解散为要”③，然而聂士成还是对义和团竭力进行了镇压。他的这一做法，后来招致义和团的怨恨。

十二日，后出京的刚毅在良乡县窦店与赵舒翘等会合。尽管赵 633
舒翘与刚毅意见不同，但何乃莹站到刚毅那一边，再加上他是由刚毅推荐才得以进入军机处的，所以听从了刚毅的意见，回到北京含糊其辞地复命了事。何乃莹先到达涿州，将义和团作为义民安抚。刚毅随后赶到，与义和团开始谈判。在谈判中，如前所述，义和团一直强烈要求杨慕时军撤退到保定。十二日，刚毅向杨慕时发出了撤退命令。但是，杨慕时没有服从，表明非北洋大臣裕禄的命令不从，并致电天津。然而不久，裕禄、聂士成以及荣禄都作出了让步。在此之前的十六日，刚毅的随员吴观察与龚知州一起亲诣涿州拳坛，向诸神磕了头。④ 这样，清朝官员在义和团的众神面前屈膝了。

十七日，杨慕时军撤退至保定。次日，刚毅回到北京。

此后，涿州周边的义和团有一些骚扰和烧毁行动，不过在二十二日，正如“拳匪大队皆北去，或曰‘入都矣’，人心稍定”⑤ 所

---

① 《庚子剿办拳匪电文录》，“附孙寿卿统领来函”（《义和团》Ⅳ，第348页）。

② 《直东剿匪电存》，第169页，“五月十日荣中堂急电”，“五月十一日聂提台文案处到胡统领电”。

③ 《直东剿匪电存》，第167页，“五月初九日（聂提台）又电”。

④ 《拳匪纪略》，载《义和团》Ⅰ，第456页。

⑤ 《拳匪纪略》，载《义和团》Ⅰ，第457页。

言，趋向平息。当刚毅在涿州安抚义和团时，在落垡与义和团交战的聂士成回到了杨村，五月十三日发出急电："顷探报，拳匪纠众往天津，心存叵测，已督马步队截击。"[①] 这样，焦点便转移到了北京、天津。

补论　河间县范家圪垛教堂攻防战[②]

首先，让我们一瞥直隶中部平原的教堂在此之后的情况。

五月中旬（十二日），受涞水戕官事件和之后在涿州高涨的义和团运动的影响，北京中央开始转向"抚"。当时，大城县和河间县的义和团袭击了大城县大孟桥等数村的教堂，教民们不肯背教，一百二十人避难到子牙河北岸的王蔡间教堂，因为此
634 地教堂的教民装备有武器，筑了围墙，挖了城濠，作好了防卫的准备。五月十六日，北京义和团开始攻击东堂，天津也骚乱起来。就在这一天，该地区的义和团约两千人揭起"保清灭洋"的旗帜从东北方面攻打过来，双方开展了激烈的战斗，教堂并未失守。次日即十七日，义和团在村里放火，借烟雾靠近教堂，双方展开激烈的射击战，在这一天有三名教民死亡。第三天，教民们趁着夜色悄悄地从后门溜出，前往子牙河上游右岸的河间县范家圪垛教堂避难。义和团察觉后，追击教民，不少老人和妇女牺牲，死者达十七名（男十三名，女四名）。在攻防战中，义和团方面（包括附近的村民）也有数十人被打死，很多人受伤。

教民们一进入范家圪垛教堂，大城县广安、安庆屯等子牙河沿岸村落的义和团就像是追赶教民一样，越过县境攻打过来。

---

① 《直东剿匪电存》，第180页，"聂提台杨村来电，又急电"。

② 下面的叙述主要依据《拳祸记》下第132—138页。《义勇列传》第一册第132—138页中有详细叙述。

图 7－9　河间范家圪垃教堂

范家圪垛是有教民二百五十人（五六十户）的贫困小村，大约二十年前耶稣会贺司铎在此建立教堂。五月初五日，在附近乡间巡回宣教的巴鸿勋、万其俊两神甫（两人均为外国人）和萧静山（华人）收到献县总堂步主教寄来的一封信。信中写道：大难将
635 至，速往范家圪垛教堂避难。万神甫在初七，巴、萧两神甫在初八到达，从各地避难而来的八百名教民也纷纷赶到。

五月十五日，在任丘县城宣教的杜汝梅神甫也遇到了危险，由于知事的保护才幸免于难，不过教堂被烧毁了。在这样紧迫的状况下，这一地区的教民或到献县总堂，或到范家圪垛教堂，或到任丘县段家坞教堂据守。避难到范家圪垛教堂的是大城县、献县子牙河沿岸的教民们。

二十一日以后，与献县总堂的通信也中断了。因为路途危险，就连夜晚也无法通行。小村范家圪垛因为来人太多，住房不够，不少人只得在地面上竖起芦席以避风雨。教民们先是携带武器到集市购买、筹措粮食，随着义和团的势力逐渐波及，最终变得不能外出。感觉身处危险之中的教民们开始在周围挖城濠、筑围墙。虽然周围开始被义和团势力支配，但并没有发生直接冲突。拳民们掠夺教民们遗弃下的财产，“设筵演戏”，召集起很多人。不久，为了筹措粮食、饮用水而携带武器从据点外出的教民与拳民之间开始发生一些小的纠纷和冲突。

六月初九日，数千名义和团从四面八方严严实实地将范家圪垛包围起来，他们的旗帜上写着“扶清灭洋××庄”。义和团开始进攻，当数人被火枪击倒时，其他人便伏地“求神”，然后站起来又往前冲。但是，他们再次被击倒。这股义和团似乎是坎字团。从初十日的战斗起，义和团以排子车装满劈柴，作为用来抵挡火枪的盾牌，试图靠近教堂。十三日以后，满载劈柴的排子车达到百余辆，枪战日夜不断。十五日，教民开始反击，冲出围墙，缴获了义和团方面的大量武器，拳民向西败退。约五千人的义和团没有攻下只有

三百战斗人员的教堂，以失败告终。义和团向西撤退。包围被解除后，附近的村民来范家圪垛卖东西。教民们连日外出买粮购药，以备意外。避难的教民进一步增加，人数达到一千四百名。

六月二十六日傍晚以后，义和团再次开始结集，并布下包围网，试图截断教会方面的粮路。据说义和团在那个时候说："朱河 636
家教堂坚固于尔，亦已破矣。尔惟有二日粮耳，及今不降，请看如何杀你。"

七月十二日，教堂时而遭到从子牙河堤防上来的炮击，但对峙依然在持续。二十一日，教堂方面的粮食已经所剩无几。义和团呼吁说："教民亦华人耳。盍即出垣，何自苦为。将让尔去路，不尔擒也。惟将洋人交出，足以蔽辜矣。"二十八日，范家圪垛教堂召开会议，为了摆脱困境，决定编成三支部队，一队八十人向东，一队六十人向西南，一队六十人向西，分别进行突击，冲破包围圈，然后在小王桥会合；一百五十人留在垣中，继续防卫。突围决然实行了，这是义和团方面所没有预想到的。当时守夜站岗的人正相闲谈："围范家坟，真的不耐烦了。"面对突如其来的突围，两千名拳民土崩瓦解，纷纷逃脱。教民方面在小王桥击毙包括拳首僧在内的十余人，并占领了位于北方沈家房的义和团粮仓。他们从这里把大量的粮食搬到了范家圪垛。在这次出击中，义和团也对教堂进行了攻击，但遭到反击，以失败告终。

经过这次战斗，义和团的士气衰退，不敢再向教堂发动攻击了。但是，离该地四公里的辛庄还残留着四百名拳民，让教民不能放心。八月初一日，教民方面组织五十人的部队击破了辛庄的义和团，好不容易才喘了一口气。在被包围的三个月中，教民方面死者一百五十人，义和团方面的死者也差不多。

北京陷落后，形势完全倾向于教会方面。乡民们担心教民报复，让绅士作为代表提议进行赔偿交涉。各村同意按照拳民的人数支付赔偿金，教会发给写有"法"字的白旗取代收据，作为不被

即将从天津赶来的法国军队加害的保证。

就这样，东闾、范家圪垛、献县总堂、安家庄、朱家河、威县
637 赵家庄等地的教堂在被义和团风暴包围的华北平原中像孤垒一样残存下来。八国联军占领天津、北京之后，分路深入农村地区进行“讨伐”，也是为了援救上述孤军作战的教堂。

另外，很明显，一直为人们所关注的北京北堂攻防战也与这些华北平原的教堂包围战性质相同。“中国的东西”包围教堂——外国的异物，就如同白血球围攻进入体内的异物，并将之消灭一样，这让笔者想象出一幅类似于有机生命体的免疫作用的情景。

至此，对山东的白云峪，罗山套，凌县刘家庄，禹城县御桥韩庄，景州朱家河，威县赵家庄，清苑县东闾，河间县范家圪垛的教民们“筑垒挖濠，纠约死党，负嵎固守”[①] 的事例进行了叙述。除此以外，正定大教堂，安家庄，沧州的张官屯、三拨庄，献县的张家庄，宝坻的大口屯、大宝甸（参见第八章第二节），张家口西湾子，柏乡的贾庄，宁晋的邱边村，藁城的荞寨，蓟州的敲庄子，通州的贾家疃，独石口的平地脑、黑土窪等地都发生过千余人的教民据守防卫的事件。在任丘的段家坞（参见第 574 页注①）、赵州的杨子村、冀州的冯庄，人数虽然比上述少一些，但也发生过千人左右的教民据守防卫的事件。[②] 就连直隶省在六月也有十九处发生了类似的事件。[③] 这些事例在此无法详细叙述，不过，考虑在其他省份也有发生，可见在中国内地的许多村落发生过这样的事件。但是，对于这些事件，在美国有人研究，而在负有最大责任的法国，却看不到带反省性的历史研究。笔者认为“革命”和“文明”的旗手法国的中国问题专家应该认真研究一下这个问题。

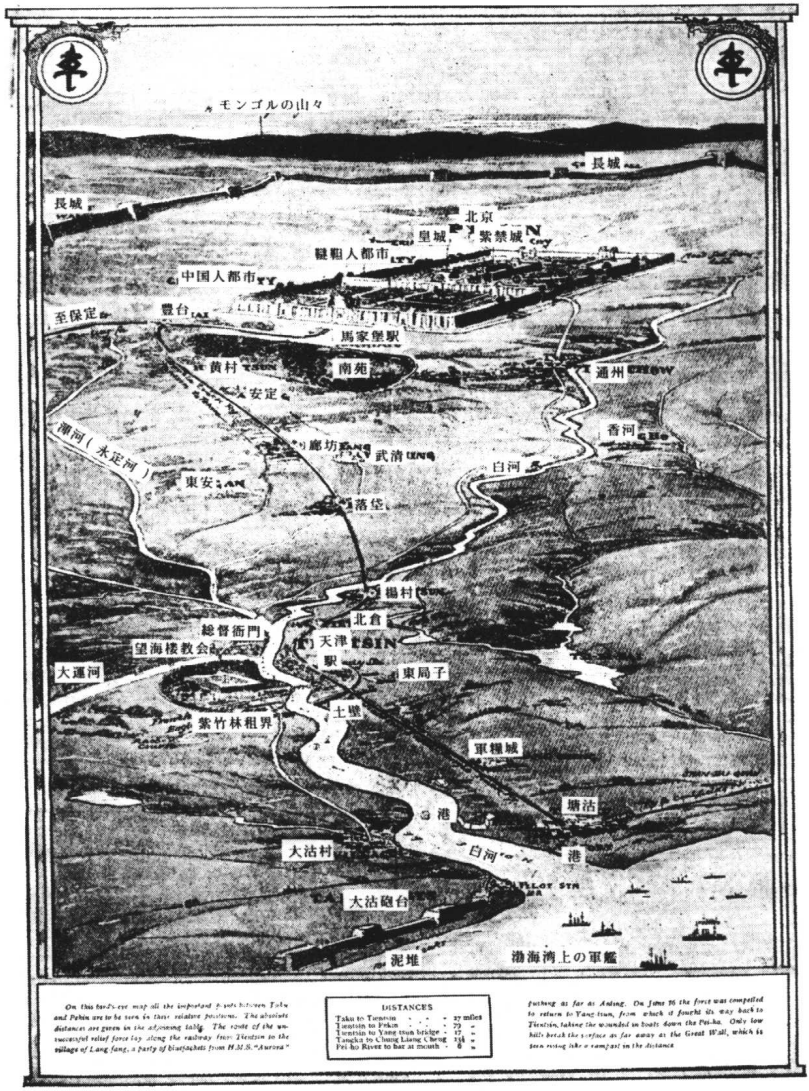
---

① 《义和团档案史料》，第 463 页，“直隶布政使廷雍折”。

② 同上书，第 463 页。

③ 同上书，第 260 页。

649



On this bird's-eye map all the important points between Taku and Pekin are to be seen in their relative positions. The absolute distances are given in the adjoining table. The route of the unsuccessful relief force lay along the railway from Tientsin to the village of Lang fang, a party of Bluejackets from H.M.S. "Aurora" [illegible] further as far as Anding. On June 26 the force was compelled to return to Yang tsun, from which it fought its way back to Tientsin, taking the wounded in boats down the Pei-ho. Only low hills break the surface as far away as the Great Wall, which is seen rising like a rampart in the distance.

图 7－10　北京、天津鸟瞰图

650

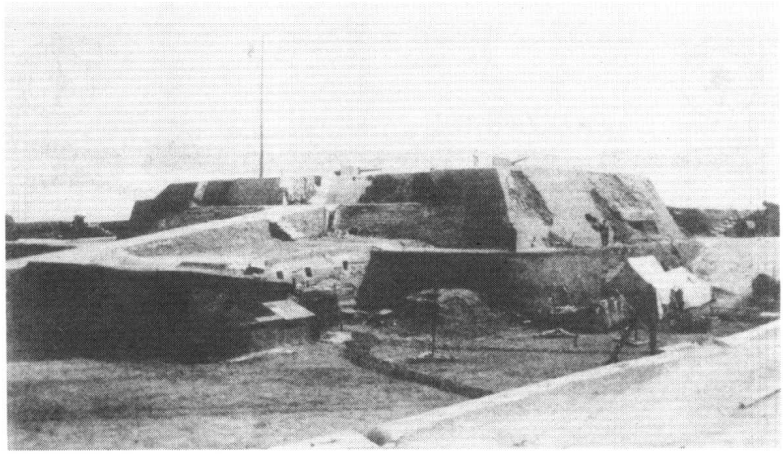


图 7－11　占领后的大沽北炮台

大沽四炮台中设置有一百多门洋式大炮。在战斗中使用过的三十三门因为弹药堆放在野外，由联军军舰发射的炮弹引火爆炸。清军在洋式军械的操作技术上存在问题。

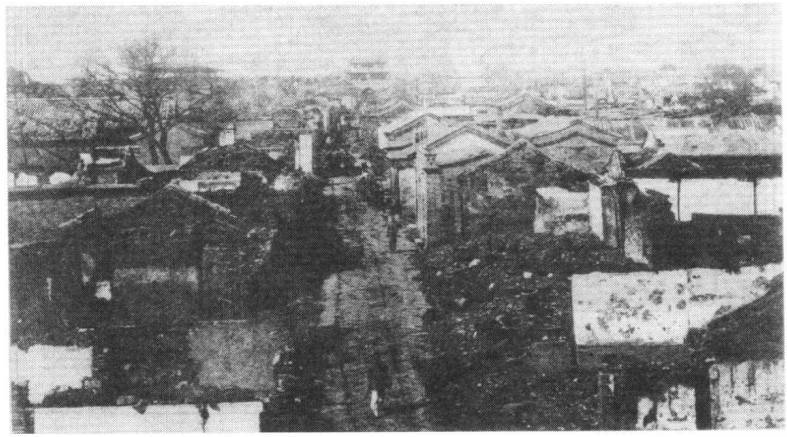


图 7－12　陷落后的天津城内（从鼓楼向北门眺望）

天津城被从南门攻入的八国联军破坏了，不过鼓楼以北的破坏比较少，可以看出当时的天津的街景。

651

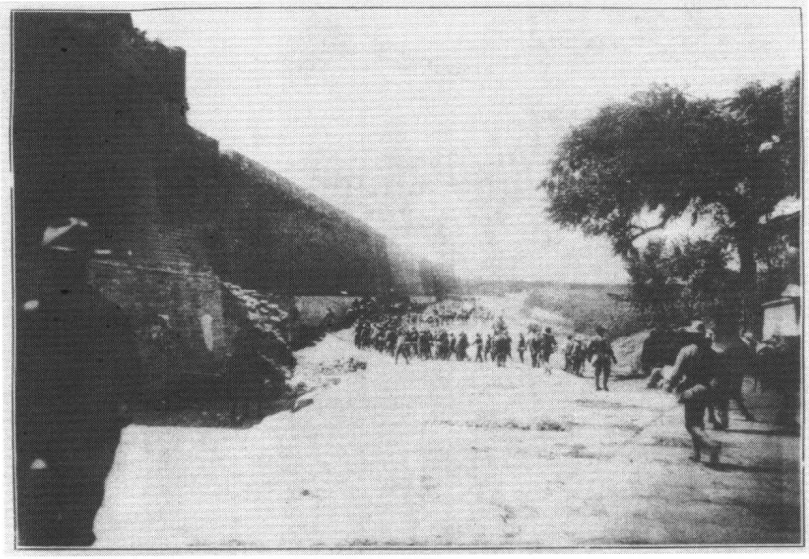


图 7－13　靠近北京城门的美军步兵

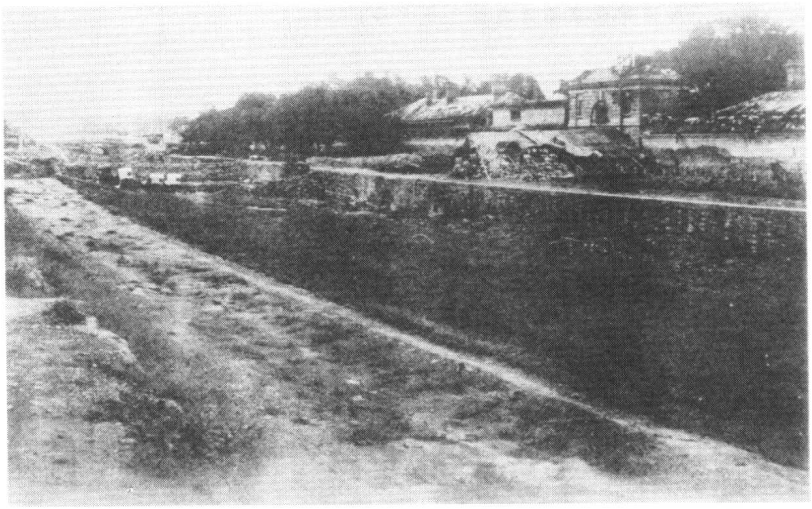


图 7－14　东交民巷公使馆区内的英国公使馆的防御状况

652

图 7－15　在俄国公使馆向被逮捕的义和团团员宣告死刑的场面（不知道是北京陷落之前还是之后）

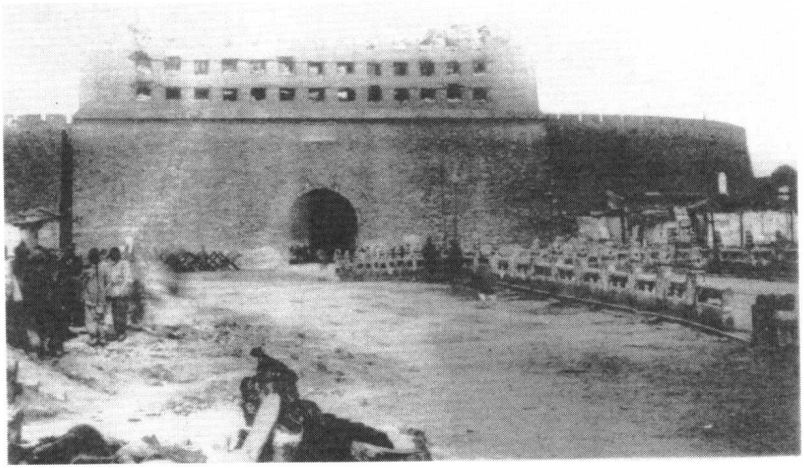


图 7－16　被八国联军炮击破坏的北京正阳门的情形

653

图 7－17　从城墙看到的北京景象

八国联军是沿着这条河向公使馆区前进的。据说黄尘过踝。当时的北京街头到处是污泥、灰尘，很脏。左边可以看到堆积的政府专卖的食盐。

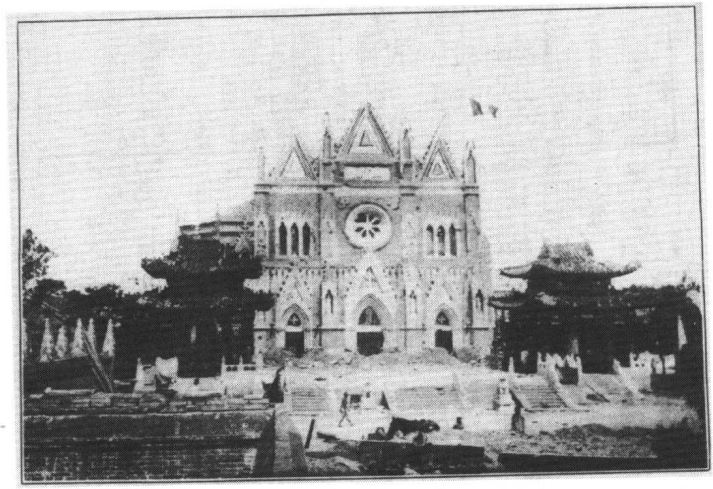


图 7－18　八国联军占领北京后被解放的北堂——北京北堂

收容从北京以及周边避难而来的教民，以主教樊国梁为中心在这里据守。在遭到义和团、清军攻击死伤多人的情况下一直坚持防卫。后来，樊国梁在义和团事件中的活动成为问题，在法国国会受到了来自在野党的批判。

654

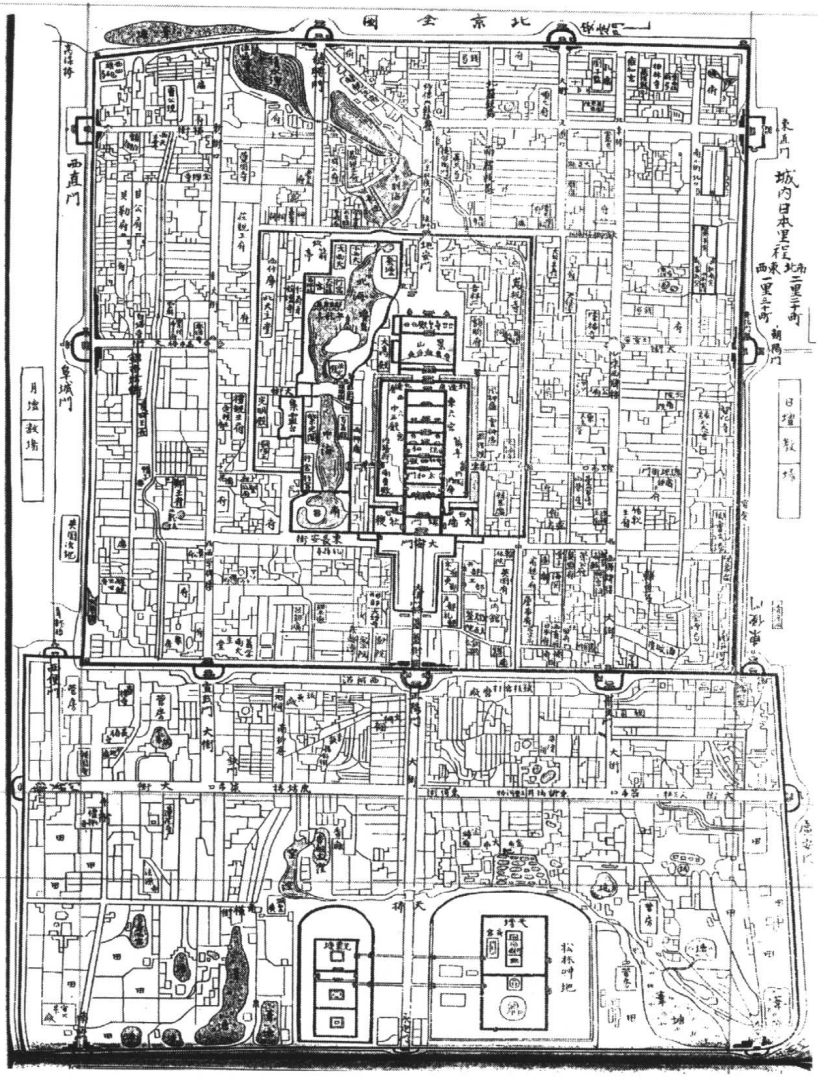


图 7－19　义和团时期的北京（内城，省略了南侧的一部分）

第八章
北京、天津的义和团

下面是作为焦点的北京、天津义和团，若将其视为各自独立的事物，就会看不到运动与事件的整体结构。因为其成员绝大多数来自北京、天津周边的农村地区，且北京、天津的义和团运动的展开与北京中央及列国方面的动向也是紧密相关的。故在本章首先整理列国外交使团与清国政府之间的外交紧张以及随之而来的列国第一次出兵、第二次出兵（西摩尔援军）这一事件框架形成的过程。其次分析与西摩尔联军进行战斗的京津之间的义和团，进而论述天津的义和团。最后，探讨清朝为何决定“宣战”这一最大的问题，以及由此引发的事件（事变）具有什么样的历史地位。

第一节　列国外交使团与清政府
——列国出兵

在第五章中已经提到山东巡抚毓贤在美国公使康格的压力下被调动，在此有必要探讨其后围绕着运动的扩大化及反教骚乱的蔓延化，列国与清政府的关系是如何展开的。施达格（G. N. Steiger）

656 和村松祐次已对这一问题进行了相当细致的研究①，为了分析清朝为何决定“宣战”，笔者在这些研究的基础上，首先集中概述列国驻北京公使的举动。

光绪二十五年十一月二十九日（1899 年 12 月 31 日）发生了卜克斯被杀事件，可是英国并不打算把该事件发展为外交问题，不过，在一段时间内曾使得外国公使馆方面主张“应给予清国政府以严重的警告”。然而，清政府方面于十二月初四日（1900 年 1 月 4 日）对事件表示遗憾，并颁布了责令尽快逮捕犯人及处置相关人等的上谕，刊登在次日的《京报》上。对此，公使馆方面表示欢迎，事态似乎出现转机。但十二月十一日（1 月 11 日）《京报》所载上谕称：

> 结党联盟，恃众滋事，固属法所难宥。若安分良民，或习技艺以自卫身家，或联村众以互保闾里，是乃守望相助之义。地方官遇案不加分别，误听谣言，概目为会匪，株连滥杀，以致良莠不分，民心惶惑。……实办理之不善也。……各省督抚受恩深重，共济时艰，必能仰体朝廷子惠元元、一视同仁至意。严饬地方官，办理此等案件，只问其为匪与否，肇衅与否，不论其会不会、教不教也。②

采取了“一视同仁论”，宣称“只论匪不匪，不论会不会”，致使列国公使们顿生疑心。康格在给美国国务卿海约翰（Hay，

---

① G. N. Steiger, *China and the Occident*—The Origin and Development of the Boxer Movement. Yale University Press, 1927.（日文译本《义和团——中国与欧洲》，光风社 1990 年版）；村松祐次《义和团研究》（巖南堂书店 1976 年版）“四章　义和拳、清廷、列国”、“五章　涞水事件与列国出兵”。施达格出色的研究以 FRUS，Blue Book 为主，还使用了俄国、法国、德国的外交文件，其分析与村松细致的研究基本一致，无须置喙。本章笔者旨在添加清朝方面的汉文史料，重新架构其整体结构。

② 《档案史料》第 56 页。

Jonh）的报告中，指责此“十一日（1月11日）上谕”较之《京报》公布的初四日（1月4日）上谕是倒退了；自此上谕颁发后，山东、直隶南部拳民日增。[①] 此外，外界还获知毓贤于十二月十六日（1月16日）觐见光绪帝时曾被赐予“福”字。康格在对此表示抗议的同时，于十二月十八日（18日）以书面的形式强烈要求擒拿上年沂州教案中未被逮捕者。鉴于清廷的上述动向，英、德、法、美各国公使决定中止此前的单独交涉，而结成公使团统一交涉。十二月二十五日（1月25日）四国出台“同文照会”，指出义和拳骚乱的扩大是地方官放任、默认甚至鼓励的结果，“十一日（1月11日）上谕”给人以对该运动加以认可的印象，因此要求重新颁布上谕，以皇帝的名义完全禁止并命令解散义和拳以及大刀 657
会，申明凡属于该团体者或系藏匿庇护者，均为有违中国律令的罪犯；并施压使之得到贯彻执行。十二月二十七日（1月27日）此照会送交总署。[②]

对此，总署迟迟没有答复。一方面是因为总署的抵抗，另一方面清朝中央适逢选定大阿哥的问题[③]，而且又正值年关。至光绪二十六年正月二十六日（1900年2月25日）才终于有了答复[④]：已于正月二十一日（2月20日）上奏，皇帝已向直隶总督和山东巡抚颁布了禁止义和拳的上谕。[⑤] 外交使团对此表示不满，会同意大利公使再度起草了“同文照会”，重又提出以前的要求。但就在预定举行会谈的二月初二日（3月2日）前一天（初一日，3月1日）的傍晚，总署送来了直隶总督裕禄遵

① FRUS. 1900, p. 88. no. 132. Conger to Hay., pp. 93—94, no. 316.

② FRUS. 1900, pp. 95—96. B. B. China No3. p13. no. 27.《中美关系史料》光绪朝四（台北中研院近代史研究所编印，1989年）第2613页。

③ 光绪二十六年正月初四日各国得到通知，溥儁被定为大阿哥。其通告文本见《中美关系史料》第2614页。

④《中美关系史料》，第2620—2621页，致美使康格照会。

⑤《中美关系史料》，第2623页，总署奏折。

照正月二十一日所发上谕而发布的布告。列国公使见其内容严厉[①]，值得充分肯定。但德国公使克林德和美国公使康格，对于其中没有出现大刀会之名表示了不满。外交使团以总署答复过迟为由，递交了先前起草的照会，要求将此上谕（正月二十一日上谕）必须与有害的“十二月十一日上谕”一样刊登在《京报》上。[②] 此即《京报》刊登问题。外交使团第二天（二月初二日，3月2日）在与总署的会谈中，指出“十二月十一日上谕”给拳民壮了胆，而此次答复中又没有出现大刀会名目，大概因为毓贤是其头目的缘故，再次要求将上谕（“正月二十一日上谕”）刊登在《京报》上。总署针对这些要求进行了解释并予以拒绝，在此后的交涉中也始终坚持同样的立场。二月初六日（3月6日）康格向总署递交下述照会：“为了保障美国宣教士以及信徒的生命财产的安全，针对在未来永久任命毓贤为存在着宣教活动的一切地区的地方官，将予以正式的最强烈的抗议。”[③]

二月十日（3月10日），英、美、法、德、意五国公使再次向总署提出在《京报》刊登上谕的要求，并宣称若此项要求不被接受，将敦促本国政府采取必要的措施以保护自己国家的侨民。
658 同日，又致电其本国政府，表示若清政府继续拒绝，事态不见改善，则请求出动两三艘军舰至中国北部海域以示威胁。[④] 于是，各国军舰开始集结于大沽海面向清政府施压。康格称，在威胁不成功的情况下，作为最后的手段，若命海军陆战队登陆，以保护

① 《中美关系史料》，第2623—2624页。

② B. B. China No3. no. 32.

③ FRUS. 1900. p. 109. Conger to Tungli Yamen, Included, Ⅰ.

④ B. B. China No3. no. 11, no. 36 (1900. 3. 10 北京电)。Steiger, *op. cit.* p. 184. 《中美关系史料》第2630页。

公使馆的名义进入北京，清政府应该会妥协的。[①] 炮舰外交的大规模国际版逐渐形成了。但是，清政府作出的反应与预期完全相反。二月十四日（3月14日），清政府把列国指责对事态恶化负责的毓贤任命为山西巡抚。[②] 显然这是不屈服列国压力的表态。而对使团二月十日（3月10日）的照会，总署沉默了近一个月，在外交使团的敦促下，总署于三月初八日（4月7日）发出了照会，表示已由廷寄发往该省的上谕，没有理由再交内阁而后刊载于《京报》。[③] 外交使团接受了总署的这一解释，从而放弃了引起争议的刊载《京报》要求（三月十三日）。其间，康格根据美国宣教士的报告，指出就连裕禄的告示也没有按要求张贴出来（参见原书第563页）。[④]

在外交使团放弃要求之后的三月十五日（4月14日），清政府批示将“正月二十一日（2月20日）上谕”以及裕禄表示接到上谕的奏折刊登在《京报》上。[⑤] 外交使团将此视为清政府自发的行为而感到满意。当然也可以认为这是由于集结在大沽洋面的列国军舰所施加的压力，使得清政府对列国屈服。于是，部分停泊在大沽洋面的军舰被允许撤离。[⑥] 外交使团放松下来。紧接着三月十八日，那个有问题的“三月十八日上谕”出台[⑦]，却又再次招致了拳民运动的潜在性扩大。运动的

---

① Steiger, *op. cit.* p. 185.

② B. B. China No3. no. 16, no. 36.

③ 《中美关系史料》，第2644页；B. B. China No3. no. 106.

④ 同上书，第2648页。

⑤ FRUS. 1900. no. 360. April 16, B. B. China No3. no. 106. April 16.

⑥ B. B. China No3. no. 34.

⑦ 《档案史料》，第80页。内容如下：“各省乡民设团自卫，保护身家，本古人守望相助之谊，果能安分守法，原可听其自便。但恐其间良莠不齐，或借端与教民为难。不知朝廷一视同仁，本无畛域。该民人等所当仰体此意，无得怀私逞忿，致启衅端，自干咎戾。著各该督抚严饬地方官随时剴切晓谕，务使各循本业，永久相安，庶无负谆谆诰诫之意。钦此。”

爆发是在四月中旬（5月中旬），其间外交关系暂时没有出现紧张局面。

从上述列国与总署之间围绕着义和拳运动所展开的交涉可以看出，在列国加大外交压力的时候，清政府会暂时采取妥协性对策，但随后往往又再次表现出相反的姿态，此即鸦片战争以来清政府的外交模式（坂野正高的学说），而后者才是真实的态度。这一点使人联想起戊戌政变之后，清政府（即使总署亦然）不
659 肯屈服于列国（帝国主义）的意图而极力抵抗的情形。不仅如此，在这一不断反复的过程中，列国的压力越是增大，清朝中央也就越是逐渐国粹化、排外化，正因为如此，它对义和拳运动采取了宽容姿态。

进入四月中旬（5月中旬），事态发生了急剧的变化。当时在北京城内也已开始出现拳民的反教活动[①]，京南、京东的义和拳活动日趋活跃，四月十四日（5月12日）发生了涞水事件，前去镇压的副将杨福同于四月二十四日（5月22日）被杀。事态急转直下。

四月十七日，俄国公使在拜会总署时称，涞水事件以及出现在北京的揭帖骚动，使外国人感到危险，因此有人主张敦请本国出兵保护，其对此进行了劝阻。[②] 显示列国姿态有所转变。

四月二十一日（5月19日），驻北京外交使团决定：各国有必要联合起来通过外交压力收拾局面。在会议中，法国公使毕盛请各国公使传阅来自北京主教樊国梁（Favier）的报告。樊国梁在报告中描述了北京周边教民们所处的悲惨境况，主张派遣40—50人规模的海军到北堂，敦促采取强硬的外交措施。[③] 四月

---

① 《中美关系史料》，第2655页，四月初九日。另见本书原文第七章注129。

② 《中美关系史料》，第2667页，总署片。

③ B. B. China No3，no. 273，附五，樊国梁信函。

二十二日（5月20日），在西班牙公使馆召开十一国外交使团会议（有日本、俄国、澳大利亚、西班牙、比利时、荷兰新加入），采纳毕盛提出的由六项要求[①]构成的“共同照会”（以前为各国同文照会），并于翌日即二十三日（21日）送交总署。该次会议还讨论了是否有必要在公使馆部署卫兵以向清政府施加压力的问题。毕盛强烈主张出兵，最终决定等待五天后清政府的答复，如若其结果不能令人满意则予以出兵。[②] 另一方面，英、法、美各国公使致电本国，使其军舰驶入渤海湾。二十六日（24日）总署有了答复，称已奉“旨”于十九日（17日）令步军统领衙门等对义和拳采取镇压手段，且已采取其他措施，故事态没有进一步扩大。[③] 当日，杨福同被杀的消息传到了北京。外交使团于二十八日（5月26日）召开会议，公使们被这消息所震动，法国公使毕盛主张出兵，德国公使克林德甚至明言中国正在瓦解，仅凭陆战队登陆还不够，列国积极介入的时期已经来临。但未获同意。[④] 结果拟定出第二封共同照会，要求总署就二 660
十三日照会中的六项要求予以明确说明，并出示十九日所奉之“旨”。[⑤] 在此阶段，外交使团的讨论因相互牵制而仅限于召陆战

---

① B. B. China No3. no. 273，附六。

一、逮捕加入拳会练习拳术；在街头引发骚乱；张贴、印刷并散发威胁外国人揭帖的人。

二、逮捕义和拳集会的寺庙等场所之所有者和管理者，协同义和拳犯罪者均视为义和拳。

三、惩罚具有镇压责任但却失职或纵容暴徒的官员。

四、处决杀人放火、谋财害命的首犯。

五、处决在当下骚乱中给予义和拳以援助或指导者。

六、在北京、直隶以及北方各省公布以上措施以期人人知悉。

② B. B. China No3. no. 42.

③ 《中美关系史料》，第2667、2668页。

④ 《19世纪末俄国与中国》（日文）第305页，5月27日（农历四月二十九日）驻北京公使机密电报，B. B. China No3. no. 48.

⑤ 《中美关系史料》，第2669页，B. B. China No3. no. 48.

队前来北京方面。

总署于四月二十九日对第二封共同照会作出了答复，外交使团于次日即五月初一日（5月28日）早朝时接到。因为在二十九日（5月27日）与总署的会谈中，英、俄公使透露将不可避免地有陆战队登陆并派遣士兵保护公使馆[①]，该答复显示了低姿态。[②] 然而就在当日有消息传来，称丰台站受到义和团攻击，京南铁道开始遭到破坏。毕盛立即电请停泊在大沽洋面的军舰派遣陆战队。初一日夜，外交使团召开会议，决定派遣士兵保护公使馆。[③] 随即要求总署在塘沽站预备列车，给予各国士兵进入北京提供方便。[④] 天津方面接到通知后，时任天津领事会议代表的法国总领事杜士兰要求裕禄派火车运兵，裕禄则致电总署请示。五月初三日（5月30日），总署知会公使馆方面，称中国已出动军队，希望外国士兵进京暂且延期，至少三四天内无须派兵。[⑤] 然而，外交使团无视总署的反对，决意令各国士兵进京，并在白天的会议之后，将此决定通知总署。杜士兰在天津也恫吓式地告称，各国军队已然到达，不论总署同意与否，都将于明日出发，若不能乘火车则步行前往。总署接到上述内容的电报甚为慌张，于初四日（5月31日）凌晨二时正式答应外国士兵进京，但应照1898年（戊戌政变时）之例，各国士兵分别不超过二三十人，且其任务仅限于护卫公使馆。同时，总署也给裕禄发出了相同内容的电报。随即清晨奔赴颐和园，报告事态紧急，获得西太后的批准，于上午十时致电裕

① B. B. China No3. no. 274.
② 《中美关系史料》，第2671页。
③ B. B. China No3. no. 53.
④ 《中美关系史料》，第2672页。
⑤ 同上书，第2678页。

禄，允许其派车运兵。[①] 此许可令传至铁路总局（唐绍仪），于是，一批外国士兵于傍晚乘火车从天津出发，初五日（6月1日）进入北京城内，是为第一批派遣队（第一次出兵）。共有美、英、法、日、俄、意军官各二十二名，士兵三百三十四名，这支部队成为日后公使馆防卫战的主力。

在上述外交交锋过程中，清廷从同意镇压义和拳的五月初二日上谕，改弦更张地出台了“五月初七日上谕”（及“五月初十日上谕”）[②]（见原书第七章第631页）。可以说这是外交使团施加的压力以及公使馆卫兵进京所导致的反作用。第一批派遣队进京使得民情激昂，同时也引致了清朝中央排外的强硬姿态和对义 661
和团的包容姿态。因此，作为对外交涉窗口的总署开始急剧丧失力量。暴露出围绕着第一批派遣队总署的无能也是原因之一。其间连续发生了芦汉铁路比利时工程师一行前往天津避难途中遭义和团袭击事件、永清县英国宣教士（孙宾饶、孟努）被杀事件（永清事件）（参见第七章）、出外搜寻比利时人一行的俄国哥萨克骑兵于天津西南郊外与义和团发生冲突等一系列事件。五月初七日，当德国、奥匈帝国士兵九十名进京后，京津之间的铁道即被切断。清政府下令修复，同时命统率武卫前军的直隶提督聂士成护卫芦津铁路。

五月初八、初九日（6月4日、5日），英国公使窦讷乐为永清事件前往总署，通过会谈发觉清朝中央对义和拳的态度发生了急剧转变。某总理衙门大臣称：“如中国政府这样缺乏‘代议

---

① B. B. China No3. no. 56., China No4, no. 1 Mac-Sau.《直东剿匪电存》之“致总署电（五月初二日）”（第127页）至“致总署电（五月初七日）”（第138页）各电文。

② B. B. China No3. no. 61. 1900. 6. 2（五月初六日电）称，从某权威人士获得情报，西太后原本倾向于镇压义和团，但因大阿哥之父端王支持义和拳，且其人数众多，故作罢。另据 China No4. no. 1 窦讷乐称“初十日上谕”对义和团“毫无谴责之词”。

制’机构的政体，面对目前一般舆论明显都认可义和拳运动的局面，政府很难无视人民的意志。这个运动首先是由于中国基督教徒及其教士们的行动而引起的根深蒂固的仇恨的一种表现”，“如果由于义和拳表达了人民普遍情绪而不分青红皂白地予以惩罚，那么，中国良民将认为那是最不公平的”。许景澄还谈及义和拳的影响已渗透到清军士兵当中。[①] 窦讷乐因而确信总理衙门“现已不代表控制清朝国家的势力”[②]。显然，总署在列国外交使团和朝廷之间已被置于无能为力的地位。外交使团希望通过共同觐见皇帝打破这一事态，在拖延当中于五月十三日（6月9日）召开会议，焦点在增援部队的派遣问题上。窦讷乐通过消息灵通人士知道，西太后在召见大臣时公开表示希望将外国人驱逐出北京，并让董福祥的甘军等候开始攻击的命令。[③] 该情报或许来自五月十日夜宫中会议决定派遣赵舒翘、何乃莹招抚义和团，紧随二人之后刚毅也出了城的传闻。十三日，西太后自颐和园返回紫禁城西苑（现在的北海、中海），且甘军也已开始移驻城内，一切都仿佛在证实上述传闻。于是，窦讷乐在当晚八时半致电天津领事和大沽洋面的英国海军司令官西摩尔中将，通知他作好向北京进
662 军的准备。[④] 美国公使康格也发出了同样的电报。而在大沽海面的军舰上此前也召开了列国海军司令官会议，决定在必要之时由西摩尔任总司令官。

电报传至天津后，驻天津领事们召集会议。深夜，由法国总领事杜士兰向裕禄递交旨在提供特别列车的书面要求。[⑤] 电报在深夜送到大沽洋面的西摩尔手中。翌日即十四日（6月10日）

① B. B. China No4. no. 1.
② Ibid.
③ Ibid.
④ Ibid.
⑤ 《日本外交文书》33卷，北清事变，第350页。

早晨，列国部队登陆完毕，乘列车进到天津。上午九时，第一批八百名士兵乘上裕禄提供的列车向北京进发；接着第二批（第二列车）六百名；次日、再次日第三批（第三列车）和第四批（第四列车）出发，总计两千零五十五名增援部队开往北京。是为第二批派遣军即西摩尔援军。裕禄于十四日致电总理衙门报告了上述情况，称自己“再三商阻，（对方）不允。并探得各国立定主意，系保护使馆，势在必行，如不肯派车，亦即抢夺火车而行。……敝处实无法可施。……闻各国共集一千余名，业已登车。惟铁轨未通，到京需时。如欲阻止，必须尊处（总署）商令驻京公使。速即来电为祷”①。总署回电为“寒（十四日）”②。同日登载在下午发行的《京报》的上谕，以围绕洋兵进京一事态度暧昧不明为由罢免了总理衙门大臣廖寿恒，任命支持在宫中设义和拳神坛的端郡王载漪与庆王并列为总理衙门首席大臣，又任命满洲人启秀、溥兴、那桐为大臣行走。因此，西摩尔援军的派遣与端王等被任命为总署大臣并无直接的因果关系。③ 但此事的发生，显示了总署中满族保守派势力已占优势，清朝中央国粹、排外倾向更为加强。

---

① 《直东剿匪电存》，第187—188页。

② 同上书，第192页。该电报由于电信不通，改由驿站于十六日送抵天津。

③ 施达格认为大沽方面的军事活动于十三日传到北京，十四日早朝时在军机处与皇帝例行会面时将此事提出，从而产生了十四日的上谕（英文原书p. 218）。这是错误的。再考虑到廖寿恒被罢免一事，应该理解实际情况为：此次人事变动，是不满于总署处理第一次派遣军时的无能，廖寿恒等表现得缺乏果断（《清鉴》，世界书局1937年版，第728页）的西太后在早朝“召见”时作出的处置。日文将上述下划线部分（Grand Council of State）译为“御前会议”是错误的。三石善吉在此误译基础上又走了一步，指出“该‘请派增援部队’的消息当日传到清廷，连夜召开御前会议，一直讨论至次日即10日（六月十四日）凌晨，最终颁发了这一令人惊讶的上谕。……显然列国的‘出兵’刺激了清廷，使主战论得以抬头”（《1900年，中国——义和团运动的光芒》，中央公论社，1996年，第217、218页）。这是毫无根据的推断，属于扩大化的解释。该书像这样的推断、解释随处可见，错误过多。

西摩尔援军一面不断修复铁路，一面向北京挺进。这个态势使芦津铁路沿线的村庄陷入恐怖之中。同时，天津附近义和团的态度也发生激变，开始紧密协同清军抵抗联军，且开始暴乱行为。清军之所以在白河河口设置水雷展示与联军对抗的姿态，是出于西摩尔援军登陆所导致的群情激昂，同时也是阻止其进一步增兵的行动。随着列国攻击并占领大沽炮台，就更加引发了清朝中央、清军、义和团态度的急剧变化。①

663 就在西摩尔军出发后不久的十四日（6月10日）上午，京津间的电线即被切断。一边修复线路一边试图前进的西摩尔军于次日即十五日（6月11日）行至落垡附近，首次与义和团发生接触。十六、十七日全部用来修复线路，十八日前行至廊坊以北即与义和团正面冲突，行军完全受阻。当日，落垡的留守部队（六十名英军）也受到义和团攻击。关于这股发动进攻力图阻止西摩尔军的京津间的义和团将留待第二节详述，下面要谈的是迎来了两千名列国军队的北京的状况。

五月十五日（6月11日），许景澄和袁昶走访了英国公使馆，告之没有必要增派防卫部队。然而窦讷乐拒之以交通的中断增加了我们对安全的忧虑，或许我们所采取的措施超过了实际需要，但中国政府应尽力保护铁路、恢复交通。②

当各国公使馆得知援军已从天津出发时，即于当天上午派出带有卫兵的迎接人员前往位于马家堡的北京站，但丝毫也没有看到西摩尔军抵达的迹象，于是一行便返回公使馆地区。日本公使馆的石井菊次郎和楢原陈政认为或许援军会在下午到达，就派书记官杉山彬前往车站，他在途中遇见受命阻止外国士兵（西摩尔军）进城、正从城区向南移动的董福祥甘军，被士兵杀

① 《东洋战争实记》第19编，北清战史（上），东京博文馆1901年版，第71页。

② B. B. China No4. no. 2. , 1900. 9. 20, 北京。

害于永定门外。据称是“先断其四肢，又割其身体”，受了“支解之刑”。[①] 较之其被杀情形和尸体检查是否相符，如此记录则具有更大意义。如后所述天津还有传闻称剜出了心脏（原书第704页），在这场杀戮的背后，可以反映出中国人在中日甲午战争战败后的仇恨情感和复仇心理。尸体被遗弃在城门附近，清政府在寻找尸体方面也表现出相当的冷漠，可见排外情绪日益高涨。

五月十六日（6月12日），许景澄、敬信（启秀?）、那桐以及刚刚从涿州回来的赵舒翘总署四位大臣再度走访了英、美公使馆，希望得到援军不会越过铁路终点（马家堡站）的保证。[②] 但他们并没有获得这样的约定，结果他们告知对方若援军人数不超过一千二百名，中国政府将不会拒绝其进入京师（city）。也就是说宣告了清政府放弃针对援军进京的反对立场。[③] 然而，十七日（13日）上谕却又严令直隶总督裕禄就地阻止增派增援部队：

664

> 前据裕禄报称，日内有洋兵千余，将由铁路到京等语。……各国使馆先后到京之兵，已有千余名，亦已足敷保护，倘再纷至沓来，后患何堪设想。著裕禄迅将聂士成一军，全数调回天津附近铁路地方，扼要驻扎。倘有各国兵队欲乘火车北行，责成裕禄设法拦阻。并著聂士成整齐队伍备豫不虞。其大沽口防务，并著督饬罗荣光一体戒严，以防不测。如有外

① 《义和团》Ⅱ，第214页。其他尚有记述：“执而杀之，剖其腹，实以马矢”（Ⅱ，第488页）；“杀之于道，剖其尸”（Ⅰ，第12页）等。

② B. B. China No4. no. 2. 原文写作 Ch‘i Hsin 敬信，但他并非总理衙门大臣，似应为 Ch‘i Hsiu 启秀。

③ B. B. China No3. no. 126, China No4. no. 2., FRUS, 1900, p. 154.

兵阑入畿辅，定惟裕禄、聂士成、罗荣光等是问。①

该上谕内容与总署十八日致各公使照会中所言相符。照会称：十七日会谈间列国陈述了增派理由："惟统计贵馆先后所来保卫之兵，为数不少，足可敷用。兹特声明，即请以现在已调兵数为限，本衙门仍应转行各营严派官兵帮同护卫，嗣后切勿再行续派，并知照北洋大臣转饬火车以后停止续运。"② 可见总署接到裕禄电报之后展开了"阻止"行动，虽然认可了裕禄电称的十四日所发的"千余"援军，但对此后的派兵显示了拒绝姿态。

从十六日（6月12日）开始自城外有数十起、一群数十人不分昼夜地陆续涌入北京，多为农民，童子尤众，以红布包头，正中掖藏"关帝神马"，贴身穿着红色兜肚，黄裹腿外扎红腿带，手执大刀长矛、腰刀宝剑等兵器，入城后开始在各处街上设坛。③ 显而易见，这种情形的出现是刚毅到涿州安抚义和团的结果。刚毅虽然安抚了义和团，但却未能使其解散，还导致了义和团涌入北京。五六月间来京的义和团主要是京南、京东的村民，称做"武清团、香河团"、"固安团、永清团"等，或竖旗曰"某庄村、某镇集"，"如乡社赛神之状"④（关于村落向义和团的转化详见第二节）。这些义和团进入庄王府、端王邸，与满洲贵族建立关系，受到他们的
665 庇护。满洲人大多数支持义和团。⑤

借助于蓬勃兴起的威势，北京发生了最初的打烧教堂（东华门外

---

① 《拳时上谕》，载《义和团》Ⅳ，第19页；《档案史料》第142页。

② 《中美关系史料》，第2695页。

③ 《庚子记事》，第12页。

④ 《驴背集》，载《义和团》Ⅱ，第504页。

⑤ "又闻满洲贵族世家，入于义和团者甚众，王公贝勒等，并亦允为保护"（《义和团》Ⅰ，第114页）；"一二日间，城内拳匪已集至数万，王公世爵，争延请大师兄住其府第，竭诚供奉，内监之入伙者尤众，于是荤毂之下，悉成团匪世界矣"（《义和团》Ⅲ，第376页）。

教堂即东堂）事件。义和团员在北京城内的活动日益引人注目。当德国公使逮捕准备穿过东交民巷的拳民时，引发了拳民的愤怒。

十七日（6月13日），公使馆区域内有人向义和团开枪，入夜，以城内东北部为中心八处洋房（教堂、前日本公使馆等）着起了大火。其间义和团唱着“天主教不要闹，三天脑袋要掉”前往教堂偷看内部，并在各处宣传：

> 洋人进京四十年，气运已尽，天意该绝，故天遣诸神下界，借附团民之体，烧尽洋楼使馆，灭尽洋人教民，以兴清朝。①

这与前面提到的“洋人扰乱四十年”揭帖（原书第七章第624页）性质相同，同时还显示出更坚决地拥护“现在”“存在”的中 666
国国家即“清朝”的姿态。考虑到这些义和团来自刚毅安抚的涿州附近，又受到北京满洲“亲贵”的庇护，就可以更好地理解其为何具有上述特征了。十七日（6月13日）“以后，端王获得了他们首领的地位”②。

十八日（6月14日），北京西半部成为骚乱的中心，各处均有打烧情形，义和团手持武器高声呐喊。宣武门南堂被烧，传言教堂中发现人的眼珠、心脏、肝脏、阳物等，还有剥下来的人皮。③ 于是，对附近教民展开了袭击和虐杀。“自拳匪起事以来，

---

① *Documents*, Tome Ⅰ, p. 8;《庚子记事》第12页。

② B. B. China No1. no. 351, 1900. 8. 6. 天津电。此外还有记载：“（十八日）端王每出，均有义和团护从”；“十八日夜间，端王私开正阳门，径出外城，亲迎匪首入城”（《庚子记事》，第253页）。“（五月十三日）澜公、端公二人深信义和团为中国义民，匪中指此二人为彼中大头目”（《庚子记事》，第249页）。

③《恽毓鼎庚子日记》，载《义和团运动史料丛编》第1辑，中华书局1964年版，第64页。另有记载：“顺治门内之大天主堂……为匪所焚毁，杀人无算，尸骸枕藉”（《庚子记事》，第252页）；“砍杀男妇教民无数”（《庚子记事》，第13页）。

京城教民被杀者已有千余之多，其死甚惨”[①]。因此，公使馆卫兵前往城内各处展开解救教民行动。此时，西摩尔援军仍在廊坊苦战。

十九日（6月15日），开始围攻北堂即西什库教堂。天津也从昨夜开始攻击教堂。打着写有“替天行道，护国灭洋”红色三角旗[②]的义和团四处活动，到处都发生焚烧抢夺，黑烟蔽空，北京的混乱在持续扩大。当日上谕[③]显示出西太后对义和团骚乱的不快，命步军统领衙门逮捕为首者，解散并驱逐余众出城，撤去其坛棚，恢复城内治安。同时，命刚毅、何乃莹火速回京。[④] 中央的意志仍在摇摆，犹豫不决。刚毅于十八日深夜从涿州起行，翌日夜抵达北京。[⑤]

裕禄当日（十九日）接到十七日上谕，与聂士成、罗荣光商议上奏如下（二十日送抵北京）：

> 西摩尔援军仍滞留在廊坊附近。大沽洋面及塘沽各有大小三十八艘、五艘各国军舰。天津租界以俄国士兵为主共有三千名，各国领事藐横已极。若再有洋兵进京，自当以理阻止，彼如不听，若以兵力拦阻，则必开战端。现在中国兵力，即一国尚不可与敌，

---

① 《庸扰录》，载《庚子记事》，第253页。

② 小川量平：《北京笼城日记》[《暮しの手帖》（《生活札记》）83号1966年]。

③ 《档案史料》，第140—141页。

④ 《拳时上谕》，载《义和团》Ⅳ，第21页。同日，还命两广总督李鸿章迅速来京，并命袁世凯率部来京（派部下将领亦可）（同上）。对袁世凯的命令至二十二日以山东海防要紧为由变为“毋庸北上”（《义和团》Ⅳ，第23页；《档案史料》，第185页）。于是，其麾下之武卫右军避免了与列国联军作战，实力得以保存，如此一来的政治后果将在结章中述及。

⑤ 从来刚毅回京一事都不甚明了，《直东剿匪电存》第198页“邢统领电（五月十九日）申刻（下午二时）到”中记有：“今早侦探，刚相于三更（十八日深夜零时许）由涿起节入都。”另《高枏日记》十九日条有“由涿州回至良乡、怂拳”；二十日条“刚相归，言不能解散。初何言之太易”（《庚子记事》第145、146页）。《拳乱纪闻》（《义和团》Ⅰ，第174页）记做十九日夜“回京”。

667

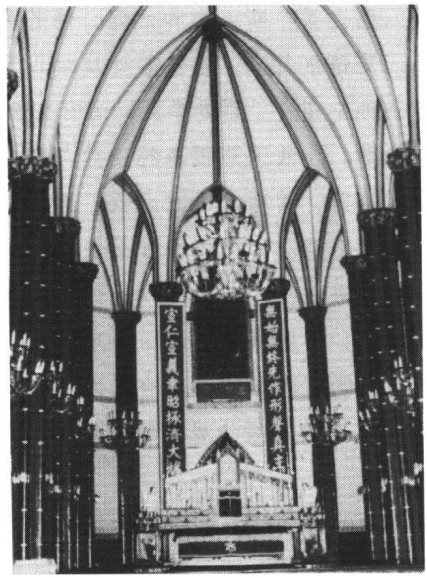


图 8－1　北京北堂内部（修复后）

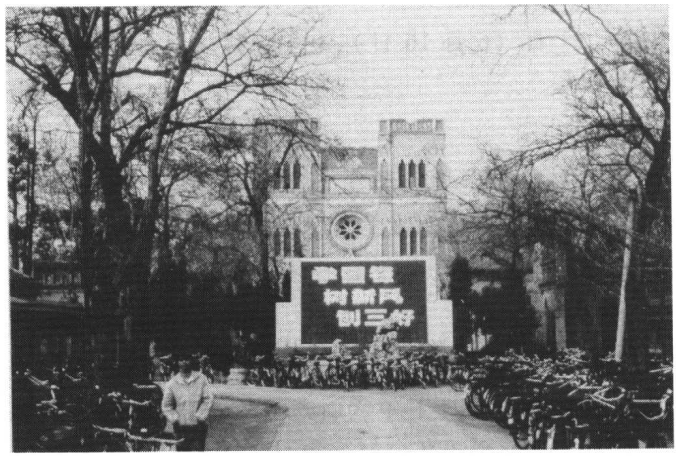


图 8－2　1982 年的北京北堂

“文化大革命”时被接管转作他用，此为归还后尚未修复时的样子。

668 况以中国而敌八国之兵？断无失和之理。倘若失去军备屯集的天津，影响甚巨。应慎重行事，不能轻开战端以致无法收拾。察探各国领事之意，如中国肯于剿办拳匪，尚有交涉续派一事的余地。目前俄军赴京尤急。在法国总领事杜士兰与帮办铁路大臣张翼的谈判中，杜士兰透露，其两次进京之兵，以保护使馆为任务，但也有保护眷属出京之意。如果中国官兵能任认真保护之责，朝廷有切实谕旨，则续进之兵，可从缓议。该总领事还答应将俄国欲进之兵，商留两日，听候都中消息，再定行止。其已出发仍在廊坊之兵，亦可与各国领事相商，由恰克图将此节转电各国驻京公使，一并候信。[①]（此奏折聂士成见解的色彩甚浓）

当日，在大沽海面的各国指挥官召开会议，议题为两千名清军接近铁道线，存在塘沽火车站被占领、铁路遭破坏的危险，清军还准备以水雷封锁白河河口，对此有何对策。会议决定派八百名陆战队登陆，驻扎塘沽车站，保护大沽与天津、西摩尔援军之间的交通线。

次日即二十日（6月16日）上午，继续召开的各国海军司令官会议决定：

> 鉴于有责任保持与陆上分遣队（西摩尔援军）的联系，决定不论允许与否，渐次占领大沽炮台。不行使联军兵力的最后期限为十七日（5月21日）凌晨二时。以此通知直隶总督及要塞司令官。[②]

此最后通牒于二十日下午六时送到炮台司令官罗荣光总兵手中，通知直隶总督裕禄由法国总领事杜士兰负责。该通知所引发的

---

① 《档案史料》，第142—144页。

② 《东洋战争实记》第19编，北清战史（上），东京博文馆1901年版，第64、65页。

巨大问题留待后述。联军进入备战阶段。

在北京，二十日上午，义和团放火点燃了前门附近商店林立的大栅栏中卖洋货的店铺，火势蔓延酿成大火灾，作为金融机构的钱庄、银号多被焚毁，导致市内金融、经济的大混乱。京师的混乱将达极致。

第二节　北京、天津间的义和团——与西摩尔援军的战斗　672

在落垡、廊坊向西摩尔联军实施果敢攻击的义和团的实情如何呢？一直以来人们推测他们一定是铁路沿线的义和团，至今仍未明了。最近出版了《义和团廊坊大捷》[①] 和廊坊的《义和团调查记录》[②]，从而能够了解更多事情。本节在这些史料的基础上，分析当地义和团在义和拳运动扩大过程之中占有什么样的地位，具有何种性质。我们若追寻第七章所述受命自涿州撤往保定的杨慕时将军此后的动向，则较易把握（参见图 7－1）。

驻扎在保定的杨慕时部于五月十七日（6 月 13 日）与邢长春部同时接到命令向吃紧的天津移动，由于芦保铁路已然不通，二十一日，他的部队在安肃下车，步行向天津挺进。在容城县宿营后，二十二日抵达雄县，面对“刻下义和团以涿州、雄县二处为最猖獗”的境况。[③] 果然，“拳匪四面兜逼而来，……土枪　673

① 王广远主编：《义和团廊坊大捷》（以下简称《廊坊大捷》，中国文史出版社 1992 年版）。此为 1991 年 6 月召开的学术研讨会论文集。其中发表了该地区地方志研究者关于永年的研究，对当地情况的了解较之以前更进一步。

② 《义和团调查记录》（载《廊坊社会科学》1996 年第 3、4 期，1997 年第 1 期）即 1959 年对廊坊地区的调查记录。以前曾以《廊坊地区义和团调查资料选编》（载《义和团研究会刊》1982 年第 2、3 期）为名发表了一部分内容，此次为全部公开。有关此间经过参阅《廊坊大捷》中收录之张守常的《廊坊义和团调查记录过录本说明》（以下书作：题名、述者、所收期、页）。

③ 《拳乱纪闻》（《义和团》Ⅰ，第 117 页）。

乱击，……匪复兜至”①。在如此情形下，军队只得在野外宿营。翌日即二十三日至霸州城外，从西、北两门突然涌出大队义和团，杨慕时险些被捕，勉强突围出来，但也是被“大股围逼，……且战且走，行三四十里，无一庄非会（即义和团），无会不迎阻者”②。时至下午仍未得饮食，持续战斗，最后终获一刻之安。夜，到达信安镇。二十四日，被义和团包围，东走至汊沽港。杨慕时在此报称：“遇旧日差弁方振玉，始因方弁传语该庄（汊沽港），慕时并亲至该庄以结好，晤团总高姓，担水数百挑以饮士马，以后由高姓沿途知会，计自二十二日起，马步队击死击伤之匪盖两三千人，闻各处匪首多有到京控告者，亦只得听之而已。二十五日已刻抵天津。”③ 仿佛是在追击杨慕时部，王德成等板家窝义和团二十九日进入天津，另有善来营大师兄马德山也同时开进天津。

攻击杨慕时部的雄县、霸州等义和团的实际状况尚不十分清楚，而“汊沽港”援助杨慕时部的“团总高姓”即“义光镇的团头高世尧”；“差弁方振玉”系其“手下”，人称“方小鬼”。④雄县、霸县的义和团接到保定方面义和团的“传牌”，请沿途各团加强警备。因此他们严整以待。二十三日来至霸州的杨慕时、邢长春部攻击了南关团场，致使团民多有死亡；杨、邢二军再东行来到信安镇附近，正在休息时被数万拳民包围，于是命骑兵扑击，枪弹如雨。又派步兵围攻射击逃入附近村庄的拳民，杀死众

---

① 《庚子剿匪电文录》“六月初九致营务处张观察书”（《义和团》Ⅳ，第351、352页）。

② 同上。

③ 同上。

④ 《杨统领骗饭》（张五）（第4期，第77页）。方振玉曾在杨慕时部队任“什长”（《义和团史料》，第342页），人皆视为“兵痞”。

多，拳民四散。①

下面根据调查，从义和团的角度来观察杨慕时所记述的过程。② 五月二十四日当天，不知何人给安次县王庆陀附近的郑家楼 674
义和团寄来信件，称杨统领的大兵自西边高牌店而来，正在前往天津途中，各地义和团予以截击，他们三天三夜没吃没喝。于是，人们传言杨统领的大兵暗中勾结外国，号召截击③，一时间群情激昂，动员了郑家楼、边家坟、六道口等附近村庄的义和团，还有众多农民也加入进来，到堤防上严阵以待，其人数约有两千人。杨慕时部没有走大路，而是来到距堤还有五百米左右的地方，义和团高声叫骂："打二毛子呀，打外国串儿呀，狗日的敢过来试试！"④ 并加以攻击。杨慕时部骑兵登上堤防，他们便下堤退去。

可见在该地区农村大众、义和团的眼中，聂士成、杨慕时的武卫前军在落垡、涿州与义和团敌对，是杀人毁村的洋式军队，显然是里通外国的。这种认识虽令人哑然，但毕竟是事实。据说当时义

---

① 《畿南济变纪略》（《义和团史料》，第340、341页）也详细记述了该行程。信安镇义和团使用的印章如下。

② 谈及该事件的人很多，除注7之外，尚有《高士尧护二毛子》（韩姓老人）（第4期，第79页）；《刘大堡截杀聂大兵》（韩姓老人）（第4期，第85页）；《截杀杨统领》（张约四）（第4期，第85页）；《解光昌发洋财》（黄老太太）（第4期，第90页）等。显然这件事在人们记忆中留下深刻印象。

③ 《截杀杨统领》（张约四）。

④ 同上。

和团竖起了“水会”、“花会”大旗[①]，这反映出村镇的消防组织以及祭祀娱乐组织与义和团重叠化的现象。正如“音乐会”也加入了义和团运动，被动员致力于示威游行。可见，这一地区既存的村落组织被纳入到运动中来，当地秩序或既存组织就照原样转化为运动实体。

例如，高世尧本是义光镇的民团头目，手下有“斗秤押行”（官斗官秤的持有者）数十人，控制着看青会，颇具威势，属于“混混”、“流氓”式的人物。[②] 当周边兴起义和拳时，他逐渐感到将会对自己不利，便投入占有优势的义和拳一方，在镇上设了三个坛口。由于他与镇上的天主教神父李某争讼数年，使他能够以此为由设立了义和团。这样，高世尧就兼具了“团总”和义和团首领的双重身份。他甚至亲自前往教堂，请对方理解若不成立义和团自己也无法生存下去这一当前局势。进而声称照目前形势，李神父不可继续留在教堂，应尽早转移他处，自己保证不伤其毫发，确保其安全。[③] 他也如同对待教会那样应对杨慕时部，力图在政治上明哲保身。在这种双面实力派的领导之下，乡团及其他既存社会组织自然会原封不动地转入当下流行的义和拳运动之中。这里地处葛渔城杨寿臣大师兄的势力范围之内，因此有必要了解一下以葛渔城为首的该地区义和团概况。

葛渔城是永定河南边的一个镇，该处属于被称做“三年两回”的水灾高发地区，一旦遇灾，其后三年到五年土地都将歉收。因而贫穷之人大多流入天津或北京从事低贱劳动。另一方面，当地还存在着被称为“财主”的土地所有者即实力派人物，他们掌握着保甲局（负责收取钱粮和地租）和乡团。[④] 考虑到有事例显示饱受自

① 《杨统领骗饭》（张五）。
② 同上。
③ 《高世尧护二毛子》（韩姓老人）。
④ 《种毛子》（张五、张庆云）（第4期，第80页）。

然灾害之苦的人们流入天津，接受外国人所施的食量即“毛子粥”而成为教民①，可以认为，以与天津、北京这类城市中的工作、买卖方面的联系为媒介，外国教会逐渐渗透到乡村中来。葛渔城是东安县马家庄教堂的下属“会所”，其周边约有一千名天主教教民，而新教徒较之天主教更多。在当地人眼中，外国教会和教民是“横暴”的。

据称，奉教的招致汉人的不满，他们见庙就毁，让大家都不信佛，县官见了他们都得低头。② 可见在乡民眼中，他们伤害大家传统的信仰心、胡乱打官司引发纠纷、张狂得旁若无人、邪恶、很“凶”。中国人沉浸于自己的传统习俗中，很少试图理解异质的他者，也少有自我反省，他们如此看待外国教会的行动是不难理解的。从理解的语义学文脉而言，只能是如此理解，仅此而已。

那一年，从年初就持续干旱，到了春天旱灾与瘟疫蔓延。街上盛传谣言：

> 洋人眼珠都发蓝，天不下雨地发干，全是洋人止住天，只 676
> 因天主耶稣，欺神灭圣，忘却人伦，恼怒天地，收去风雨，降下八百万神兵，扫平洋人，才有下雨之期。

将自然灾害的发生归因于外国人的存在（蓝眼即蓝天即干旱，在想象力中如此联系），反映出在困难状况之下，焦虑开始左右人

---

① 《王文发入义和团》（罗万生）（第4期，第87页）中提到郑家村范姓因春天闹饥荒全家逃往天津，每日靠外国人施舍的“毛子粥”糊口。据称在教者还能得“五块大洋”，因此全家入教。刘大堡的穷人也有这样入教的［《捉拿十字架》（李大伯）（第4期，第90页）］。当义和团攻击日趋激烈时，教民们就逃往天津（紫竹林）［《教民求洋人》（韩姓老人）（第4期，第78页）；《打二毛子》（刘朋），（第1期，第76页）］。

② 《大师兄巧布空城计》（赵玉廷）（第1期，第72页）；《打落堡歌谣》（刘成斋）（第3期，第64页）。

们的情绪，导致将社会挫败或灾难的原因归结于他者的恶意。①

四月，以杨寿臣为大师兄在葛渔城建坛，他并非贫穷人而是财主，且“读过八年私塾”②。他拿出私财组织了“乾”字义和团，属于新城县板家窝东进系列（第七章第一节）。其后，他前往邻近地区，宣称“一家学护一家，一村学护一村”③，在郑家楼、边家坟等数十里方圆的各村设坛。此即在堤防上迎击杨慕时部的义和团。乡民所接受义和团的观念是保护家、村即乡土防卫意识，以及抵挡外国人，不受外国侮辱，打洋人出气④。最初由十多个年轻人组成了义和团，当时有设坛的，也有不设坛的，后者可视为拥有“坛”的义和团的下属分支。义和团是以“坛”为核心的组织，由一村或包括邻村的几个村庄组成。当村民的加入增多时，在村民的共同商议下正式“铺团”，显示出义和团与村落（存在女性可以参加的组织即红灯照，在这一点上可以说具有全民性）相重合的倾向。其中在山东见到的那种乡间正义宗教神圣化的民众思想所具有的紧张气氛渐趋淡化。在“山东老团”所发起的抵抗风潮的影响下，村落几乎是整体成为义和团。因此，在该地区并未产生前述那类代表抵抗型义和团运动的领袖人物，义和团领袖多半属于村庄实力派。

倪赞清可做代表。⑤ 他于同治元年（1862）出生在东安县齐官
677 屯（今倪官屯）的大地主家庭，因故寄养在农家，后来拜师习武。光绪十一年(1885)二十三岁时中武举，翌年又考中武进士。父

---

① 关于旱灾与瘟疫的口述参见《廊坊大捷》第188页、《边家坟建义和团》（李大伯）（第4期，第88页）。其灾难情形，可以认为是对洋人愤怒增温的间接因素。

② 张起：《义和团廊坊大捷的历史地位》，载《廊坊大捷》，第116页。

③ 《郑楼安团》（张约四）（第4期，第85页）。据称在此有最初的十二人入团。

④ 《捉拿十字架》（李大伯）；《边家坟建义和团》（李大伯）。据称因组建义和团，村里人皆欢喜，连富户都加入了。

⑤ 杨震望：《倪赞清——廊坊大捷的杰出组织者》，载《廊坊大捷》第57、58页；《倪进士和二毛子》（倪作平）（第1期，第69页）。

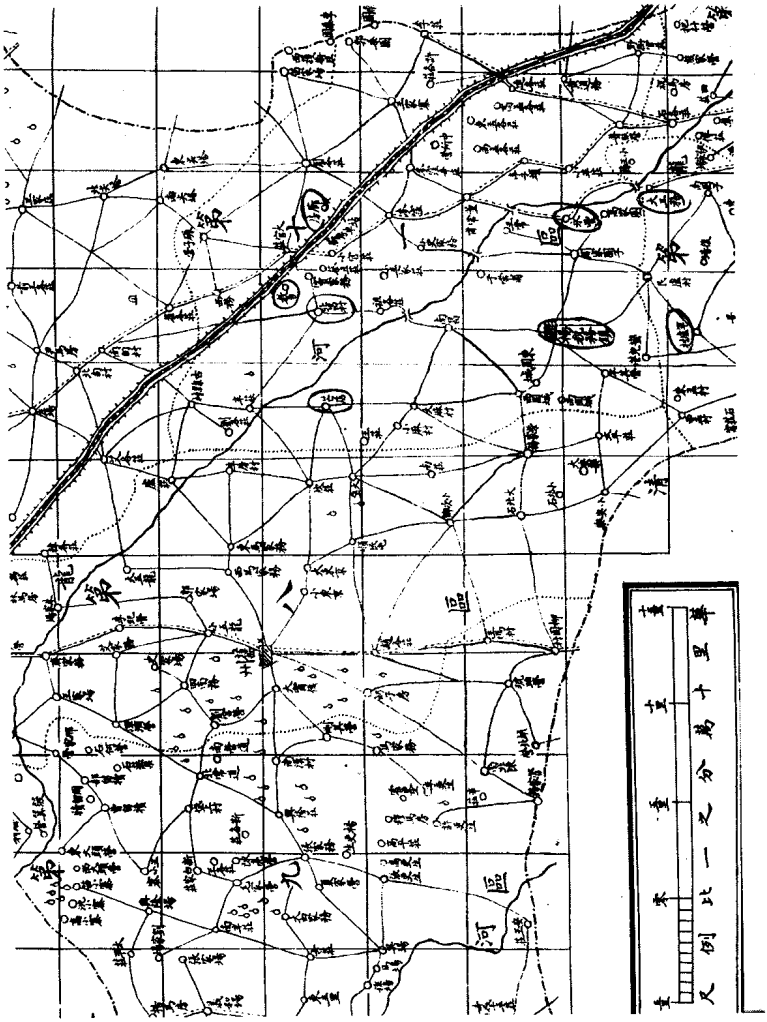


图 8－3　廊坊附近地图

亲去世后回到齐官屯生活。农民们称他为“善财主”，广交朋友，颇有见识，村民有事多找倪赞清相商，在当地属于名财兼备的头面人物。据称永定河发水时，他还开仓赈济。

光绪二十六年（1900）春，因相邻的丈方河村也组织了义和团，倪赞清前去察看，只是村塾梁先生把在别处所见义和团的锻炼方法教授年轻人，并非正式铺团。在当时，此类非正式的团被称为“黑团”。倪赞清等认为若要正规化，需请师傅来举行仪式，于是从永清县关道村请来张老师，在已经开始练拳的丈方河设坎字团。张老师任命倪赞清为团总，詹四为大师兄，倪三为二师兄。此后，齐官屯也以倪连峰为大师兄，孙思明为二师兄设坛。因前述（原书第七章第571页）永丰村也是“官道”张老师设的坛，故应视
678 为同系统同时期（二十六年四月初）之坛。当时，倪赞清提供了设立义和团的全部费用（武器、布料、纸、马、饲料等），又进而将附近各村所设之坛置于翼下（此坎字团沿芦津铁路扩展），成为“总团头”，随即开始攻打丈方河、小北伊、大长亭村、调河头、落垡等地的教堂。

由于该地区的义和团是如此组建的，故其领袖或协助、支援者多为有名望之人，如芒店村二师兄唐凤洲、景村大师兄安成凤、大王务的庞秀才、芦庄团头武秀才、庞国藩等，还有的地方由衙役甚至衙门设坛。[①] 因而义和团的组建与既存社会甚少冲突，并呈现出“村落义和团”运动的特色。于是，乡村民间文化与村庄一同投入到运动之中。如军芦村、东张家务、杨官屯等村的“音乐会”（为庆贺年节、喜事而形成的音乐组织，会头由村中有声望的人担任，负责收支金钱）也出面活动，说书的也创作出颂扬义和团的段子

① 岳一中：《有关廊坊大捷几个问题考证》；张起前揭论文（《廊坊大捷》，第75、116页）；《我是怎样铺团打仗的》（姚福财）（第3期，第66页）；《李林巧扮坎字团》（第3期，第70页）；《衙门立坛口》（聂有义）；《赶跑秃和尚》（第3期，第68、69页）。

到各村巡回演出，一边让村民欣赏武术一边宣传。①

上述义和团性质（义和团村庄化即村庄义和团化）是该地区的特征，其形成还受到一些外来影响：至四五月，北京、天津（直隶总督）当局都没有在这一区域采取镇压措施，甚至表现出容让姿态，尤其是端王载漪等北京部分权贵的支持态度。因此有流言称端王为团头，“义和团得到了端王爷的信服，普天下都成立了义和团，义和团奉官成运了”②。然而，这里仍未丧失义和团固有的活动方式及农民大众运动所具有的某种自立性。葛渔城杨寿臣的义和团成立后，即削弱了财主的保甲局势力，乡村“恶霸”也被几个义和团惩罚。随着义和团势力遍及各村，出现了义和团与残存的保甲局并存竞争的局面。

落垡的刘文有称“义和团是效忠国家，专打洋人；你（义和团）信哪位神仙，哪位神仙就保护你”③。至于神仙牌位，一种是中央书写“鸿军（钧）老祖之神位”，左侧书“众八仙之神位”，右侧“众神之神位”；另一种中央书写“王王娘娘之神位”，左侧“众位娘娘”，右侧“众位仙姑”，说是保护女性的。又称各仙姑兴起大风飞沙走石，使敌人眼睛无法看见。男子临战必须洁身二十五日，远离女人。作战时 679
心中默念：“马上鸿军（钧）老祖打开四天门，各仙各界下凡尘，教与弟子，扎枪能挑（毛子）心，大刀能砍他筋。”④

各村的义和团联合作战：（1）五月初十日在落垡与聂士成军作战；（2）五月十八日与西摩尔援军在落垡战斗。让我们继续姚福财的前述谈话（原书第571页，并参见图8-4）：

---

① 杨震望：《浅析民间文化在廊坊义和团运动中的作用》；萧兴华、曹国金：《廊坊军芦村的义和团乐队》（《廊坊大捷》，第238—258页）；王学武等：《廊坊军芦村“义和团”乐团及乐曲的调查》（《中国音乐》1984年第1期）。

② 《落垡三战》（吴景岐）（第1期，第77页）；《落垡改上法》（刘文有）（第3期，第67页）。

③ 《刘文有》（刘文有）（第3期，第64页）。

④ 同上。

以后，大关道的来信了，传团抄教堂，抄了尖营，又上黄花店，又到武清县的小韩村。（五月初十日）正抄小韩村，东马圈团又去了信说："聂士成的洋兵把老百姓祸害坏了，快回来罢！"我们又赶到落垡那儿，老百姓给送的馒头就跟粪堆似的。……义和团来到了，就把大兵围住了。大师兄（板家窝的大师兄也在）上大庙商量事去了，出来一些绅士（纪干臣和解凤亭）说："别打仗，别打仗，给你们说和。"就在这个时候，"吭"一下子聂士成的兵就打开了。大师兄全上上法，打大旗的突突地往上冲，一下子打死不少。……傍黑前（傍晚），我们弄了七杆大抬杆，就打啊，火车都着了，喃喃嗒嗒一长号，聂士成他们开走了。

过了几天又来传帖，说坎字团跟马队滚到一块儿了。我们到那儿，连砍带追，把洋人追到下波马房，马队打散了。杨税务的赵连荣、肖辛店的路永被打死了，义和团这气儿老是出不去，就起哄扒铁道。在双庙东边，老百姓刺电线杆子。落垡那儿有个"万喜栈"（煤炭货栈的院子）藏着四十多个真毛子。……（我们去攻打想活捉他们。）……上边（从北京方向）呜呜的又来了两列火车，车上净是穿白衣裳（夏日军服）的，车一站住就往下贯，下车就开火了。义和团可顶不住了，
680 让毛子给打散了。往家跑罢。永丰的徐老五"扑登"一下子倒了，我问他："你怎么啦？""中子了。"腿上呼呼直流血。"碍不碍？""不碍！""不碍跑罢。"跑到家没过几天，武清县调团（传帖动员）上达骨屯。（在那里与二毛子作战）廊坊那儿又调团，……就在墩台又（与董福祥的部队一起和洋人）打了一仗，死人挺多。[①]（括号为笔者所加）

① 《我是怎样铺团打仗的》（姚福财）。

上述五月初十日小韩村事件，是鉴于法国神父（雷神父）与教民从事强迫式宣教活动招致百姓反感，于是就纠合该地区各村的义和团烧毁教堂，杀害了四十八名教民（后述）。正在攻击中，在落垡与前来保护铁路的聂士成部（为了破除法术，其士兵枪上都涂抹了“黑狗血”[①]）发生冲突，有板家窝的大师兄、关道村的义和团、倪赞清义和团及其周边（东马圈、双庙、周立营等）诸团前来增援。在落垡素有名望的大商人纪干臣和解凤亭试图调停。但是起了冲突，义和团深受重创。聂士成部转移到杨村。义和团随即于十三日破坏铁道，搬运铁轨，还烧毁了落垡车站。这时，十四日从天津出发的西摩尔援军已接近这里。倪赞清等各义和团发现了边修复铁路边挺进的西摩尔援军后，即于十六日分别动员属下，并于十七日派人骑马给附近各义和团送去“传帖”（急报上插有鸡毛）。于是，葛渔城（杨寿臣十二日进入天津，故未参加。见原书第698页）、郑家楼、边家坟等义和团汇集起来，从胜芳镇借来大炮，于十八日攻击落垡的留守部队（六十名英军）。西摩尔援军在廊坊接报后，立即派出增援部队乘火车前往落垡，此即姚福财所言从北京方向开来的“两列火车”。

西摩尔援军在廊坊也频繁受到义和团的袭击，二十一日，前方又发现清朝军队并与之交火。这是从北京南苑调来“阻止”洋兵的董福祥甘军所属姚旺率领的两千名士兵。这支清军与廊坊地区的倪赞清等义和团（包括姚福财等）、霸州信安镇（史忠）、薛各庄（李永祥）等义和团联手，于二十二日在廊坊以西的“墩台”与西摩尔援军交战。[②] 最终，这场战斗使西摩尔援军打消了前往北京的计划，于当日黄昏开始向天津撤退。 681

① 《落垡三战》（吴景岐）。此事《闻见录》卷4上五月初四日条也有记载：“聂军门功享差兵官寻黑狗取血涂枪口。”当属实情。

② 王及吾等：《霸州义和团运动综述》，载《廊坊大捷》，第205页。

姚福财讲述的是在这一连串战斗中自己的经验。这些义和团身上所表现的勇敢，正如西摩尔援军士兵所言，对他们欧美人而言，是在中国未曾体验过的事。该地区的义和团仿佛是在追击西摩尔援军，一路向天津紫竹林租界挺进。如前所述，此间，在南边，杨慕时部也在义和团顽强的攻击中向天津前进着。而板家窝（王德成）、善来营的义和团则尾随其后。在天津，与落垡之战同日即十八日夜，对教堂的攻击开始了。

可以认为天津的爆发与落垡的战斗具有联动关系，这将在下一节中述及。在此之前还有一点需要提及的是有关义和团的故事。

关于该地区的义和团运动，日后张士杰采访并编辑成为“义和团故事”①。我们通过张士杰的“义和团故事”所得到的该运动的印象，与通过调查资料所得出的上述有关该运动的结构相当不同。这里存在着有关“历史认识”的大课题。《义和团故事》出版于革命与抗日战争的记忆尚未完全苏醒的1960年，其中充满了民族主义和反地主的情感，是在口传义和团“故事”（口述历史）的基础上，再加以文学创作的产物。因此，从当时的Nationalism情结出发，就连大历史学家都赞赏它生动地反映出义和团的形象。然而，必须对史实与庶民的口传故事以及其采纳即选择、创作过程作慎重的思考。这中间存在着有关“历史记忆”的认识上的问题，同时还存在着未能深入思考这一我们历史研究自身的问题。可是今天已经不可能找到张士杰的《采访录》、创作笔记、作品与调查资料、文献史料进行对比了。今后应将“义和团故事”仅仅看做是文学作品。

---

① 河北民间文艺研究会编：《义和团故事》，载人民出版社1960年版；张士杰：《张绍桓包打西什库——义和团传说故事》，载上海文艺出版社1960年版；张士杰：《红缨大刀——义和团故事选》，载少年儿童出版社1961年版。通过杂志《民间文学》的刊载可以了解各个故事的大概内容。日本译本《义和团民话》（平凡社，东洋文库，1973年）。

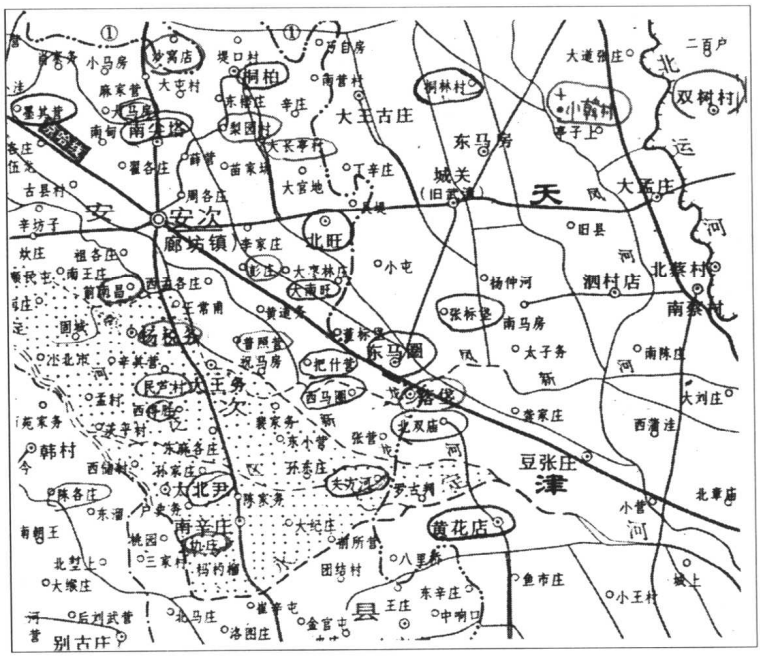


图 8－4　落垡、小韩村、双树村

关于前述小韩村事件及其后续展开，现据张济众《戴德荣对义和团的斗争》[①] 予以简单叙述。 682

小韩村、双树村、大泊淀即大宝甸攻防战　小韩村教堂是法国天主教武清县双树村本堂（由戴德荣即 Déhus 神父居住）的下属教堂。当义和团蔓延局势紧张时，戴德荣神父说："我们为了保护圣教会，为了天主最大荣耀，应当和义和团打仗，拼命吧！死了是为主致命、为教会牺牲，带着任何大罪的人，只要死于义和团刀下，不经炼狱直升天堂。"并从天津租界法国兵营购置大量武器以备万一。张济众认为攻打小韩村教堂是在五月十八日，而姚福财则

① 参见《近代史资料》1963 年第 3 期。

称村民是于五月初十日攻打小韩村的[①]，正确的应是后者。当日，义和团大规模进攻，本来预定先打双树村，由于小韩村的六十余名年轻教徒带枪前去保护双树村教堂，故义和团放弃双树村转而攻打小韩村。留在村中的教徒以蔡家、李家为主，他们以数十条来福枪在房顶上射击进行抵抗。开始时教民一方占优势，义和团不断有人负伤，最终进入白刃战，四十八名教民被杀。有些老人们哭着说："都是中国人，何苦结此冤仇。这不都是叫洋人洋教闹的吗！"

五月二十二日，义和团攻打双数村教堂，这里被很好地武装起来，并进行了猛烈的反击，义和团伤亡众多。翌日，戴德荣神父率十多名教徒前往宝坻县大泊淀即大宝甸，请那里的宣教士协助双树

683

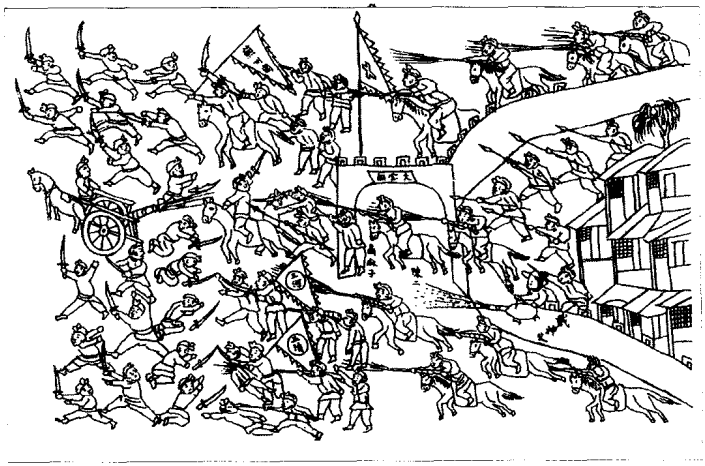


图 8－5　大宝甸交仗

1900 年 7 月 18 日（六月二十二日）大宝甸之战。教民向六县义和团冲锋获胜（中国教徒画）。右方画有戴神父开炮的样子。

① 《抄小韩村》（第 3 期，第 62 页）；《大南旺村的义和团》（第 1 期，第 77 页）。

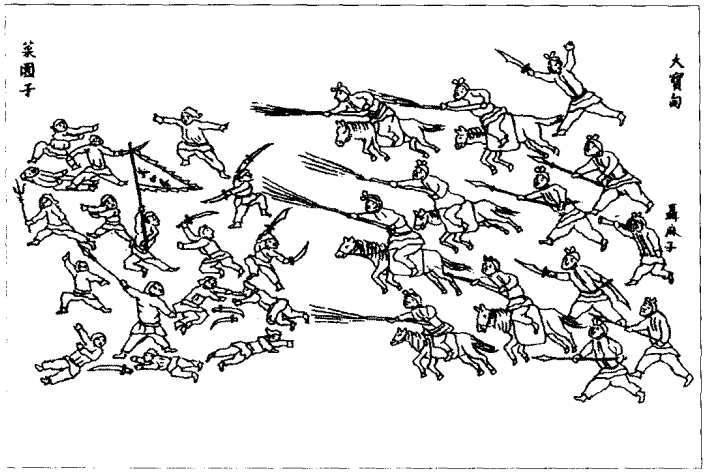


图 8－6　菜园交仗（菜园村战败义和拳，中国教徒画）

村的教民突围。不久，双树村便得到他们的支援，双树村、小韩村教 684
民三百多人突围前往大宝甸。五月末，大宝甸与义和团之间发生冲突，展开了攻防战。戴神父手持六连发手枪，高举基督圣像登上炮台亲自发炮。战斗中义和团死亡高达五六百人，教民也伤亡百余人。

对大宝甸的第二次进攻是在六月十四日，但是以枪械武装起来进行抵抗的教堂没有陷落。六月二十二日展开了第三次包围战。戴神父派一队武装教民突出重围，袭击作为义和团军械粮食据点的菜园村，从四面点燃了该村（参见图 8－5、8－6）。当时正值晚饭时间，义和团惊惶失措四散奔逃，村中百十户义和团和村民大都死亡。尚在大宝甸包围战中的义和团大为震惊，力图包围教民部队，戴神父又派出救援队协助他们返回大宝甸。这场战斗教民死亡达三百人。此后对大宝甸的包围仍在持续，教会一方为获得军粮，屡屡派出敢死队突围，前往附近村庄抢夺粮食。

七月十四日，驻扎宝坻县大口屯的宋庆麾下武卫左军与义和团联手进攻，教会一方拼死抵抗，虽未陷落但伤亡惨重，再加上粮食

弹药不足，天气酷热，疫病流行，饿死、病死者相继不断。因而教民阵营人心动摇，开始出现逃散瓦解的迹象。

就在此时，“奇迹”出现了：“圣母显了灵”，“她身穿雪白的衣服，站在围子高岗上，用她的长裙接住清兵的枪弹”；“夜间无数天神编列成屏障站在围子上保护教徒。……大人们看不见，只有无罪的婴儿才看的着”。也就是说，受到攻击濒临绝境的基督教一
685 方也与义和团同样地表现出有“圣母”、“天神”以“奇迹的力量”保护自己这种观念。这一切极好地显示出义和团运动作为“诸神之战”的“宗教战争（暴动）”的侧面。这种观念和已在第一章之附论“乾隆三十九年王伦清水教叛乱小论”中所论述的观念，二者性质显然完全相同。

不久天津城陷落，宋庆与戴神父讲和，七月二十日双方正式停战，随即宋庆发给教民粮食，事件总算告一段落。①

687

第三节　天津义和团运动——Nationalism 的激发

如前所述，天津对华北义和团大众而言可以被视为混乱的元凶。农村地区的义和团唱着“去天津烧租界”大举进入天津攻打租界，与八国联军展开最为激烈的战斗。然而，到目前为止，研究者们虽然指出天津义和团多为从周边地区涌入的外来的义和团②，但却没有究明所以然，也没有探明为何天津义和团被激发是以五月十八日对三所教堂的攻击为契机的。本节拟解决这些问题。

---

① 1901 年最终议定书成立之后，教会在该地区的支配力量得到强化。关于小韩村可参见《二毛子怕硬的》（第 1 期，第 80 页）；武清县可参见石道宏《武清县大三庄教堂的来历》、张济众《花狸豹抢亲》；英国宣教士被杀的永清县，可参见《土匪头子姚三黑》、何凤德《一个基督教徒村庄的由来》（俱载于《近代史资料》1963 年第 3 期）。

② 廖一中：《略论天津义和团运动》，载《天津师范学院学报》1980 年第 5 期。

一　天津的教堂与练拳风潮

天津义和团的斗争也是首先从攻击城内教堂、教民开始的。五月十八日夜，西门内教堂（美国美以美会，Methodist Episcopal Church）、仓门口教堂（公理会，American Board of Commissioners for Foreign Missions）、鼓楼西教堂（伦敦会，London Foreign Evangelist）三处被打烧。翌日，天后宫北教堂（圣道堂即循道公会，English Methodist New Connection Missionary Society）、望海楼教堂（天主教教堂，毁于1870年天津教案，1897年重建）、马家口教堂（伦敦会）被烧。其中除望海楼教堂之外，全部属于新教教堂。

可以说，由于五月十九日的打烧加上随后对租界的进攻，天津义和团运动从“乱”转为“战事”（天津战争）。[①] 为何会发生十八、十九日的打烧事件呢？是什么样的集团所为？首先有必要概要地总结一下天津基督教教会。

天津开埠后，城南紫竹林地区被设定为英、法、美租界，成为外国宣教士的安全之地。尤其是对夫妇或举家前来从事宣教活动的 688
新教宣教士而言，是安全的、且能够过上欧式生活的土地。除前述各宗派外，还有安立甘宗（S. P. G）、基督教青年会（Y. M. C. A）。于是，一道宣教线路从天津（紫竹林租界）向华北各地延伸。在义和团大众的眼中，视天津为洋人和基督教宣教的“黑风口”。例如，美以美会（M. E. C）在北京、天津等地共有教堂三十九所，其中天津及其周边地区就有十一所，自天津往返德州、衡水、临清、盐山、乐陵，进而扩展至山海关、延庆州、玉田、密云、大城、沧州、南宫、霸州、文安等地。公理会（A. B. C）的情况也相同，最初设立的是天津城内鼓楼东的仓门口教堂，以天津为根据

① 《京津拳匪纪略》卷1，《毁堂启衅》。

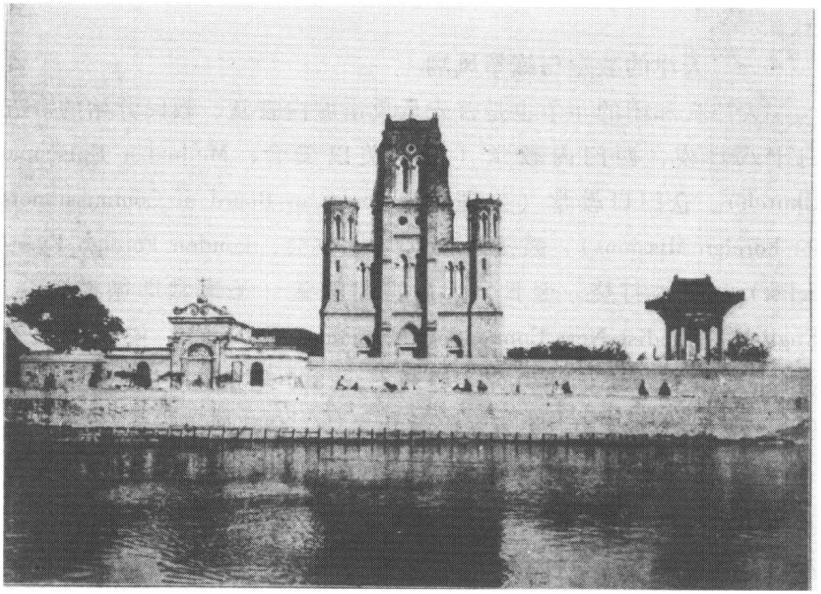


图 8－7　天津望海楼教堂（为纪念第二次鸦片战争胜利，命名为 Notre-Dame des Victoires，即胜利的圣母玛利亚教堂）

1870 年 6 月 21 日因天津教案被破坏荒废，1896 年经总理衙门许可，决定由北直隶法国遣使会自己出资重建，经天津总领事杜士兰（Chaylard）与天津当局交涉，终于在事隔十七年后得以重建，1897 年 6 月 21 日举行献堂仪式。三年后被义和团再度破坏，1920 年恢复。

689 地终于发展到北京，再发展到新镇县柏木桥教堂（1874 年）、文安县东营里、赵村（1880 年）、霸州沙河村（即南孟教堂，1886 年），在北京周边地区宣教。同治六年（1867），以紫竹林租界的教堂为核心，以仓门口教堂为外堂，从天津发出的宣教线路延伸至山东省恩县的庞庄教堂，再至临清教堂，并在天津、北京周边的通州、武清、静海、宝坻各州县的几个村庄建立了教堂（独流镇教堂即其中之一），远处则从张家口教堂向蒙古和山西

省发展。①

由于基督教新教的活动日益显著，二月二十八日，天津城到处张贴出义和团的匿名揭帖，传言定于“三月初一日起事，攻打外国租界”。该揭帖写道：

> 着尔耶稣教各教堂（即新教教堂）知悉，今限尔一礼拜内，教堂内之人，悉行离开各教堂，均由本会中神人居住，如敢不遵，即须用术将尔各教堂房屋，悉行拆毁，纵火焚烧，彼时悔之晚矣。②

农村区域仇教活动的对象主要是天主教，而开埠城市天津，由上述史料可知首当其冲的目标是新教教会。

那天津的天主教又如何呢？天主教教会并非以天津为大本营，其中心在北京，天津只不过是以北京北堂为总堂的直隶北部代牧区所属的基层教会，仅有光绪二十三年（1897）重建的毁于天津教案（1870年）的望海楼教堂（由包士杰 L. M. Planchet 居住）、租界的紫竹林教堂（刘克明 Guilloux 居住）、锦衣卫桥、钱儿河四座教堂。天津教案发生后，受其影响，天津的天主教发展缓慢，至义和团爆发的二十年间，甚至有时出现教徒人数减少的趋势。其间陆续前来的新教各教会非常活跃，其教势蒸蒸日上。天主教仅在天津周边的南皮、盐山、庆云拥有教堂，天津的信徒人数只有二千四百

---

① 霍培修、曹维周：《公理会传入天津并在华北发展的概况》（载《天津宗教资料选辑》第1辑，1986年）；王神荫：《基督教公理会在山东的发展和组织概况》（载《山东文史资料》第2集）。

仓门口教堂始于19世纪60年代来津活动的柏亨利（Henry, Blodget）在1862年借得卫三畏（S. Wells. Williams）所购房屋做教堂。公理会于义和团事件之后分别在天津、通州、北京、张家口、保定、庞庄、临清、山西开辟了八所“众议会”。

② 《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ，第108页。同时还有揭帖称“三月初一日，焚毁洋房，驱逐洋商”（《中国旬报》第9期，1900年4月24日）。

二十八名。[①] 由于天津教案及其处理在人们心中埋下了“仇恨”，
690 据称成为天主教徒即被视为“不法之徒”，教会甚至只有靠给“三块银洋”才能获得信徒。此外，人们惧怕与教堂教民搭上关系后会招惹麻烦，即相互规劝不要与教堂发生关系。

在天津，围绕新旧基督教会的社会纠纷究竟到达什么程度呢？多数证词都称如前所述的民教对立、纠纷很少发生在城市地区，而是集中在天津南部的农村地区。据调查[②]，所谓高梁基督徒是指其有欺侮平民、掠夺庄稼、借钱不还、霸占田地的恶行，但即使告到官府也得不到公平的裁决。这里最大的问题在于教会的庇护，例如官吏到以教民为主的赌场抓赌，教民全都逃进教堂，有宣教士出面，官吏便无法行使警察权。当教徒与平民发生民事纠纷时，动辄就声称“到紫竹林（租界）去”、“找神甫去”，将天津租界教堂的庇护放在嘴边。[③] 其最坏的代表是天津南乡之民吴立德（人称吴三坏），有记载说他欺压良善，盛气凌人，渐至焚杀淫掠。[④] 因此，静海县的一位农民说：“我村百余户，家家都参加了义和团。我因恨教民也参加了本村的义和团，为坛口大师兄。”[⑤] 然而，并不能因此就得出结论说，天津城内外的基督教势力生发出一筹莫展的深刻的社会对立，平民依靠自己的力量自发地结成了抵抗组织即义和团。这些对立的情感、反感和纠纷沉淀在日常生活之中，当外地兴起义和团活动的消息（天津通过南运河、子牙河、大清河的水运与山东、直隶南部相通）传来时，才逐渐开始作

---

① 赵永生：《天主教传行天津概述》，载《天津宗教资料选辑》。

② 南开大学历史系编：《天津义和团调查》（以下简称《天津调查》。天津古籍出版社1990年版）。该书是对1958—1960年南开大学组织学生搜集的口述史料进行的整理。与之相同，对当时亲身见闻的调查还有许伯年、王鸿逵的《义和拳在西郊一带活动述闻》（《津西文史资料选编》第4册，1990年）。

③ 《天津调查》，第6—8页。

④ 《京津拳匪纪略》卷1。关于吴立德，可参见王洗耳《静海县教会中的几个恶棍》（载《近代史资料》1963年第3期）。

⑤ 《天津调查》，第123页，沈德生（谭马庄人）口述。

为应该解决的问题浮现在人们的意识中。从光绪二十六年（1900）年初起，借着由各路交通而来的“异乡人”，开始出现习拳风潮。

“正月间，其术已流入天津县，每日有人在南门外瑞和成机器磨坊后宽阔地方习练，河北一带亦有之”①。“从年初就传说有义和团在街上练拳，我和几个同学曾出去看过，在今解放南路海河中学 691
大空场上，天天有人练拳舞棒”②。而周边的乡村自二十五年（1899）末即十二月前后就已经出现立坛的迹象了。

“天津义和团坛口图”很好地反映出当地义和拳运动的传播及扩展状况，用一句话来概括即“农村包围城市”，或许稍显陈腐，但却是最为恰当。从天津的乡镇结构来试图理解和说明该运动的扩展，笔者并不认为是对理解该运动最有裨益的方法。③ 在京津地区存在着整个村庄成为义和团化的倾向，还有义和团与联庄会呈现重叠化的倾向（津南等地），在某种意义上当然会表现出乡镇结构与义和团的分布结构相类似且重叠的特点。并不是乡镇结构产生出义和团运动，应该理解为在运动不断被村庄接受的过程中，形成了与乡镇结构的类似性。另外，还有学者试图从中心（中间）市场内的庙宇分布（仅见于该区域内的非定型庙宇群的诸神）与义和团诸神的关联来说明义和团运动④，

---

① 《天津拳匪变乱纪事》，载《义和团》Ⅱ，第 8 页。

② 《京津蒙难记——八国联军侵华纪实》（中国文史出版社 1990 年版，第 1 页），张玉德文。

③ 中村达雄：《清末天津县的乡镇结构与义和团组织》（载《国际学术讨论会论文集》）显示了这种方法。他细致的实证研究给笔者很多启发，但笔者的研究方法是不同的。

④ 中村哲夫：《中国农村的市场社会与民众生活——义和团诸神》（载《历史学研究》573 号）。该论文源自中村哲夫在日本历史学研究会 1987 年大会上的发言，他的发言令人不得要领，论文也甚难理解。他没有问的问题是，为了理解义和团运动，为什么探明华北农村社会的寺庙分布结构是必要的不可或缺的。分析中在缺乏该地区义和团的相关资料的条件下，仍强行作关联性比较，在双重意义上存在着问题。就京津地区、天津近郊的义和团而言，他所批判的小林一美认为的义和团运动有重视自然村落的特点，反倒更接近实情。他的意图是将以往义和团的研究成果与地方社会研究相结合进行理解，这就不得不把义和团的整体切割开来，因此可认为该论文对于理解义和团运动自身而言，得不出任何有益的东西。

692

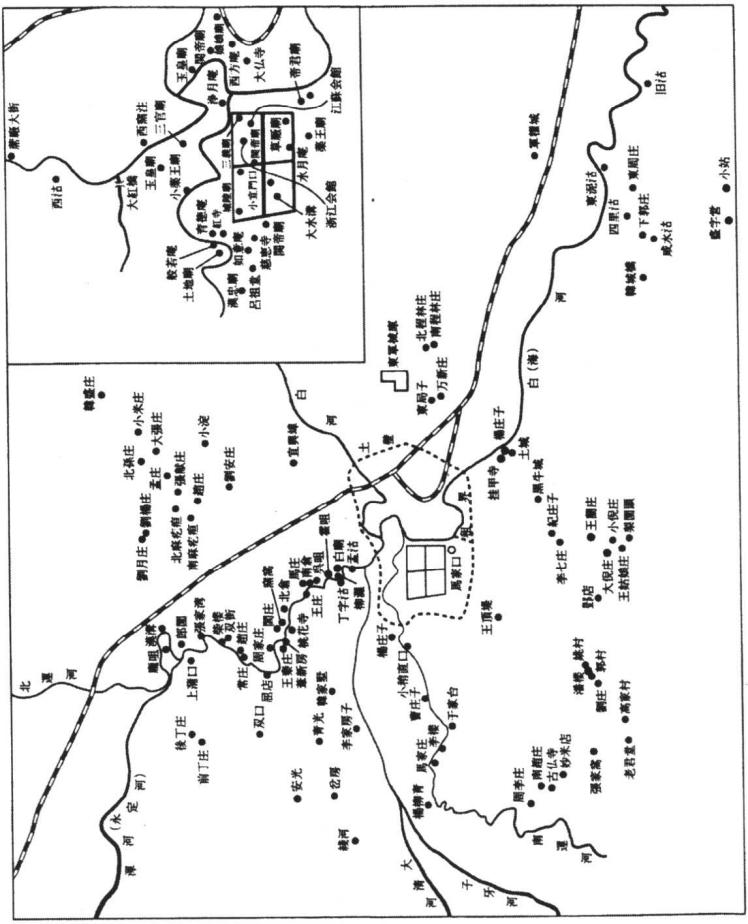


图 8－8　天津义和团坛口图

其研究并非立足于很好地把握运动的实际状况，而是将诸神和义和团运动硬塞进市场社会中，方法和思考的方向完全倒置了。不去探求义和团诸神本身意味着什么，只是研究它们与寺庙群诸神的关联（其关联性并不一定十分明显）、比较，这样的研究方向先验地预设地方社会的结构（其诸神）在基础性地规定着义和团运动自身。这作为探求义和团社会想象力的结构及其源泉的方法，有些过于社会结构史了，并无适切性。

上述状况无非是些练拳活动，并没有显示出有组织的反教排外的动向。而代表官方立场的裕禄在这一时期则表现出优柔寡断的姿态，未使其禁止告示得到彻底执行，致使学拳者“日形其伙”①。至二月，“谣言益多，不可殚述，无非痛诋洋人，仇视教民而已”②。此风潮与直隶中部的动向在时间上几乎是重合的。从口述史料了解到，当年春天，甚至有传闻称紫禁城太监透露的朝廷消息说：“光绪皇帝允许成立义和团打洋人。”③在这样的环境中，开始出现写有“三月初一日攻打外国租界”、693
“尔耶稣教……”的揭帖。加之自年初至二三月，始终没有下雨，冬小麦的收成令人堪忧，结果引起“瘟气”流行，河北大街发生火灾。这些事情与当庚子年有两个八月（八月、闰八月）会发生异变的迷信一道，引发了人心的不安。于是，官员不得不多次祈雨，在北京则由大阿哥执行。三月中旬，“津郡城厢内外，时有幼童演练义和拳，又有幼女演练红灯照。此种陋风河东一带尤甚”④。另据记载：春，津地渐有练义和拳者，其口音不一，俱异乡之人，初皆童子习之。⑤ 可见，是外来的

① 《天津拳匪变乱纪事》，载《义和团》Ⅱ，第8页。
② 同上。
③ 《天津调查》，第140页，李元善口述。
④ 《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ，第109页。
⑤ 《京津拳匪纪略》卷1。

义和拳师开始在天津活动立坛。而三月十八日的那道“上谕”又起到推波助澜的作用。三月二十二日，在杨柳青镇三义庙设坛练拳的山东人刘德胜等（乾字团）被知县阮国祯的线人所探知，遭到逮捕，其中“四人均皆直隶深、冀等州籍”，在此招人“教演拳术”[①]。后来在攻打紫竹林租界期间，还逮捕了“武邑尚家村”、“圈头镇”、“吕义”、“深州大田庄”、“河头村”的匪首。[②] 显然，在天津周边开始设坛、展开活动的是来自山东、直隶南部的拳师们。尽管源于风闻的自发的练拳风潮表现出与“洋”（此形象包含教民及洋人、租界等表象）相对抗的意志，但起凝固剂作用的则是这些来自山东、直隶南部的拳师们。这一时期形成的义和团组织除杨柳青之外，还有以下村镇：

高家村——山东人刘十九来到独流镇西边的二堡，边给人扛活边进行活动，正月被招到高家村设立坛口（乾字团武场），三月成为总坛口。[③]

南大河——山东省武城县人韩以礼（他每年春天外出贩卖小鸡）练习义和拳后，来此地设坛（乾字团文场），三月成为总坛。[④]

张家窝——沿南运河“土合”人（地点不明，直隶南部?）王
694 荫荣于正月来到此地，二月设坛（坎字团武场）。[⑤]

独流镇——自二十六年春展开练拳活动，张德成到此于四月在

---

① 《拳乱纪闻》、《津西迸记》、《津乱实纪》（《义和团》Ⅰ，第110页；Ⅱ，第79、134、177页）都涉及此杨柳青事件。其实际情况，详见许伯年、王鸿逵前揭论文。

② 《拳事杂记》，载《义和团》Ⅰ，第241页。

③ 《天津调查》，第127页（张金才口述）；第153页（刘宝同口述）；第115—117页“重要领袖事略，刘十九”。

④ 同上书，第118页“韩以礼”。也有正月设坛之说（该书第11页），显得过早。有关此团情形，见李长庆详述（该书第125—127页）。

⑤ 同上书，第120页，“王荫荣”。

镇北设坛（坎字团）。①

如上所述，天津周边的早期坛口均为山东、直隶的外来拳师所设。这些坛口是否位于市场圈内的中心市场街，或许有其调查的价值，可以说是位于人物移动流通的交叉点。其中值得留意的是在静海县于庄设坛的滕德生。他是山东郑家口（故城县?）人，贩卖小

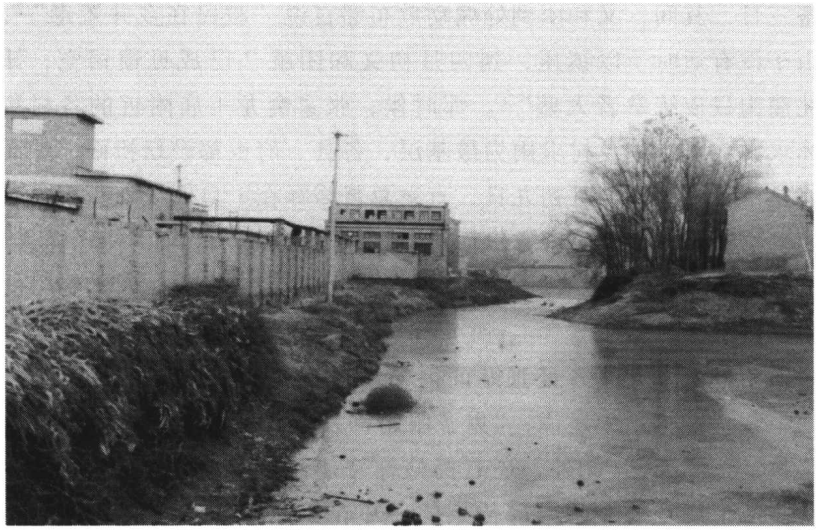


图 8－9　静海县独流镇北端

（张德成“天下第一团”的坛口所在地，1990 年 1 月摄）

① 《天津调查》，第 109 页，“张德成”。许伯年、王鸿逵前揭论文指出，张德成也想在杨柳青立坛，却被刘德胜抢先一步，只得在独流镇设坛。如此说来，三月间张已在该地区出现，可见他曾在白沟河及该地两边活动，沿其移动轨迹，练拳得以传播。独流镇团被称做“天下第一团”，或许是因为独流背后有上游大清河流域的义和团。

关于张德成的记述还有很多：我们的调查（《近代中国的社会与民众文化》所收《独流镇调查》）；《义和团》Ⅰ，第 219 页（《独流镇拳匪始末》），第 481、491 页；《义和团》Ⅱ，第 50 页；《静海史话》（天津古籍出版社 1989 年版）第 64 页；《中国旬报》第 25 期，《析津要事汇述》（1900 年 10 月 18 日）等。

鸡为生。他在河间后台头村组织“神童子军”，此后在大城县圈里、王口镇一带活动，最终在于庄设立离字团总坛口。他到王口镇时，张德成已在那里设有坛口，滕找到张说：“多爷（赵三多）已给我们分了地盘，让我在王口一带。”反而被张德成恐吓，来到静海县东乡。[①] 这是出现与赵三多相关的唯一事例。

入冬以来，流行喉症、痧疹，有病死的。为祈雨还禁止宰杀牲
695 畜三日，其间，义和团到处煽动散布谣言说“教民在乡井置毒”[②]。由于没有适时予以镇压，到四月初义和团就“已成见惯司空，津北蒲沟昼夜练拳者太盛”[③]。那时候，张家窝龙王庙附近的各村集体求雨，以这种乡村求雨为最基层，各县、府也都设坛祈雨，然而就是不见下雨。四月初九日，直隶总督裕禄在玉皇阁设坛祈雨，然而依然亢旱。这类由官方出面进行的祈雨仪式，使得“扫平洋人，自然下雨消灾”的煽动之词更具现实性，“反起暴风（即义和团的猖獗）”[④]。

四月初，天津各处张贴的揭帖“神助拳，义和团，只因鬼子闹中原。……”中还说：“鬼子眼睛都发蓝。不下雨，地发干，全是教堂止住天。”此外，还有揭帖称“庚子之年，日照重阴……”这些都是从直隶中、南部传入的，却在天津发挥了极大效果。于是，“（四月间），各处拳匪，渐有立坛者，河北、河东城内外，皆先后踵起。其坛多立于庙宇中，……多至数十处”[⑤]。至四月二十日，“义和团首潜至天津，诱其民人披坛授法。遍津皆是拳会。……（在杨柳青捕获团首一名）……各街巷铁匠铺皆打刀枪，

---

① 李玉川：《津南义和团运动的兴起与失败》，载《廊坊大捷》第218、220页。关于“赵三多”，离字团二师兄宋世友的回忆有所谈及。遗憾的是该地区义和团与梨园屯相联结的证词，只有这一孤证。

② 《闻见录》卷4—43、59；卷4—47。

③ 同上。

④ 《天津拳匪变乱纪事》，载《义和团》Ⅱ，第8页。

⑤ 同上。

无处无之。府县出示禁止打铸刀枪，冶匠竟阳奉阴违”①。此种设坛，已呈现出武装化倾向。

二　天津当局

对于上述到处蔓延的练拳风潮，天津当局是如何对应的呢？当时，天津知府缺员。② 知县阮国桢听闻四月二十四日杨福同被杀、二十九日铁道被破坏、五月初一日又有长辛店一带的铁路被破坏，深感危机，便向裕禄进言，“日或再见、三见”，建议“发兵痛剿之”③。然而，裕禄却犹豫不决。另一方面，直隶候补道谭文焕等 696
也在裕禄前“称义和拳之神，谓剿办恐干神怒”④。而裕禄为人“本无卓识，且信邪祟”⑤，心乃为之稍动。焦点在于裕禄本人的态度。

他接到“三月十八日上谕”，旋又接到二十二日军机处发来的上谕，这些上谕称：民教皆朝廷赤子，应持平办理。民间学习拳技，是为了自卫身家，只论其匪不匪，不必问其会不会。⑥ 于是，他在戕官前的四月十九日，命各地方官“谆切劝导”，“只论其匪不匪，不问其会不会，分别妥为办理”⑦。但当得知发生了戕官事件后，态度就为之一变，指出这“实属穷凶极恶，法所难容，若不予以惩创，必致顽梗者益肆强梁，被胁者难于解散”。因此要派营队“查拿首要，解散胁从，如敢再行抗拒，即严行剿捕”⑧。然

---

① 《闻见录》卷4—56。

② 后来（五月二十日），裕禄试图任命胡千里为知府，由于胡千里要求镇压义和团的权限，故而作罢（《拳匪闻见录》，载《义和团》Ⅱ，第9页）。

③ 《津乱实纪》，载《义和团》Ⅱ，第177页。

④ 《天津拳匪变乱纪事》，载《义和团》Ⅱ，第9页。

⑤ 同上。

⑥ 《档案史料》，第82页。

⑦ 同上书，第91页。

⑧ 同上书，第101页。

而，他并没有完全转向“剿”，仅采取了“查拿首要，解散胁从”的折中方案。五月初三日上谕也与此思路相近：“如拳匪中实系滋扰地方，甘心为乱者，即当合力捕拿，严行惩办。”① 但“五月初七日上谕”却有所转变，因有人弹劾裕禄的属员涞水知县祝芾弹压义和团，便下令裕禄从严参办，“妥速解散拳匪，谆切劝导，不可操切从事，严行申诫官兵，毋得轻伤民命，启衅邀功”②。处于北京控制下的裕禄只能追随这一变化，当时他属于端王系统。

当第一批派遣队从天津出发的五月初五日前后，在长辛店一带从事芦汉铁路建设的比利时工程师一行为了避难正乘河船前往天津，但在中途遭到义和团攻击。比利时由于在天津没有本国军队，就请俄国派出士兵迎接并予以保护。于是，俄国哥萨克骑兵在教民的引导下前往天津西南静海县，但在途中却发生开枪骚乱，惊恐的乡民采取了抵抗姿态，俄国士兵击溃之并展开杀戮（五月初六日）。在冲突中，俄国士兵夺取了上书“保甲义和团”的旗帜。参加抵抗的义和团或许就是在独流镇张德成、高家村刘十九影响下的团民。③ 抵达
697 天津的比利时人也夺得“保甲义和团练”旗帜④，这正好显示出前述该地区义和团是以村庄为单位，与村落联盟即联庄会、保甲团练组织是重叠的。与哥萨克士兵的战斗给天津南部各村带来恐怖，并传播开来，激发了人们对外国、教民的敌对情绪。“于是，拳匪大哗，乘势而起”，“搜杀教民焚其居”⑤。其势逐渐波及天津。

这就是所谓“端午（五月初五日）后，团匪滋事，与洋教为难，则刀兵起矣”的事态，其原因是第一批派遣队和俄国士兵的

---

① 《档案史料》，第106页。

② 同上书，第116页。

③ 《八国联军志》，载《义和团》Ⅲ，第172页；许伯年、王鸿逵前揭论文；《万国公报》卷137，二十六年五月。

④ 《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ，第117页。

⑤ 《畿南济变纪略》，载《义和团史料》第328、329页。

入侵。[①] 知县阮国桢建议裕禄派两营士兵前去控制局势，裕禄“嘉其议，以兵少不能拨给，戒勿轻出”[②]。阮国桢知道近来裕禄在镇压义和团方面态度消极，“津城内外拳坛渐多”，作为知县已力不能制，防营又未得裕禄命令无法出动，致使义和团轻视官府，飞扬跋扈。[③] 显而易见，束缚裕禄的是“五月初七日上谕”。

五月初八日，天津义和团在北洋大书院附近的泥城（1860 年第二次鸦片战争时僧格林沁所筑之城）内，张贴传单《警告国闻报》，主张驱逐洋人、回复国权，内容如下：

> 我皇即日复大柄，义和团民是忠臣。只因四十余年内，中国洋人到处行。三月之中都杀尽，中原不准有洋人。余者逐回外国去，免被割据逞奇能。《国闻报》上多谬妄，乱语胡言任意登。该报因有日人保，故敢造谤诋我们。兹特示尔《国闻报》，此后下笔要留神。倘敢再有诽谤语，定须毁屋不留情。众家弟兄休害怕，北京今有十万兵。待等逐尽洋人后，即当回转旧山林。[④]

---

① 《遇难日记》，载《义和团》Ⅱ，第 161、162 页。

② 《津乱实纪》，载《义和团》Ⅱ，第 177—178 页。

③ 《津乱实纪》，载《义和团》Ⅱ，第 178 页。

④ 《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ，第 120 页。

此揭帖也有多个版本，如“义和神团”、“免来中国逞奇能”（《北国春秋》1959 年第 1 期《义和团在天津的揭帖》所引《义勇列传》第 3 册，第 135 页）、“免来中华逞奇能”（《京津拳匪纪略》卷 3）。出现“被割据”、“来中国”、“来中华”三种不同的说法，在他们的意识中包括了这三者。

《国闻报》是由严复创刊（光绪二十三年十月）和主持的天津报纸。光绪二十四年九月初五日，由于刊载了逃亡香港的康有为的信函，十四日被“严禁惩办”。另，二十六年正月，围绕着“己亥立储”又有制造谣言、变乱是非、诽谤朝廷言论，被“禁止”（郭廷以：《近代中国史事日志》，第 1031、1065 页）。当时由日本人经营。此揭帖显然是将其视为洋人的爪牙即变法派的报纸进行攻击的。该报于光绪二十六年五月停刊。详见汤志钧《戊戌时期的学会和报刊》，台湾商务印书馆 1993 年版，第 336—353 页。

在租界里也张贴出“现有神兵八百，定得本月十三日下降，扫灭洋人云云”[①] 的揭帖。

698 同日即初八日，应在黄村、卢沟桥附近镇压义和团的破坏活动，于五月初一日接到裕禄、荣禄之命[②]，在开平附近芦台的聂士成的武卫前军开始移动，当日抵达天津。聂士成本拟“设法晓谕解散，否则痛加剿办”，但据称此时裕禄已得西太后“懿旨”，曰义和团扶清灭洋，为义民，当以善言相劝，切勿动兵。因此，裕禄便一意袒护义和团。[③] 这可能是“五月初七日上谕”的传说版。初九日，接杨村守备禀报，聂士成部正在前行，突遇义和团阻路，骂道：“尔等得有洋人贿赂，故将我等虐待，实与仇人无异。”并抛掷砖石。聂士成劝其解散不听，即展开战斗。[④] 十日，聂在丰台视察，听闻黄村、廊坊车站遭到破坏，随即赶往，于落垡再次受义和团拦阻。聂士成劝谕他们不要破坏铁路、电线，解散回家，不听，聂士成部与数千名义和团战斗了两个多小时，击毙拳民百余人。[⑤] 此即前文提到的落垡一战。据各书所言，这一事态被义和团告到北京义和团拥护派高官（有指称刚毅的）那里，希望西太后痛斥聂士成，而且降有痛斥的上谕。但今天并没有见到该上谕，应视为流传的所谓北京消息。[⑥] 实际上，十日夜在西太后面前召开的宫中会议，决定“安抚”义和拳，并派刚毅前往京南。作为回应，荣禄命聂士成军撤离铁路沿线（初十日电，十一日收）。传言因此而生。初九日，荣禄致电尚在杨村的聂士成表明危惧：因武卫军服色与外国军队稍有相似，乡愚或许误认为是外国军队，而拳民究属中

---

① 《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ，第120页。

② 《直东剿匪电存》，第119页；《档案史料》，第103页。

③ 《遇难日记》，载《义和团》Ⅱ，第163页。

④ 《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ，第121页。

⑤ 《直东剿匪电存》第174、175页；《义和团》Ⅰ，第126页。

⑥ 《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ，第121、126、131页；《拳时杂记》，载《义和团》Ⅰ，第257页；《遇难日记》，载《义和团》Ⅱ，第165页。

国赤子，总宜开诚晓谕，竭力劝散为要。[1] 但事态已趋恶化，聂士成部从陷入混乱的无法获得柴草的落垡撤回到杨村。

五月初十日，天津城内坛口林立，铁匠铺响起打刀的声音，义和团持刀游行街中。在北京朝廷继续大幅运转。刚毅前往涿州的十二日，安次县葛渔城的杨寿臣率数百名义和团进驻天津城内东北的三义庙（估计在落垡之战后）。十三日在杨村的聂士成获知义和团向天津进发（原书第七章第633页“顷探报，拳匪纠众往天津，心存叵测，已督马步队截击。”），恐怕就是指这件事。该三义庙成 699
为运动初期阶段的中心地。

十四日，西摩尔援军自天津乘火车向北京进发。外国军队出兵两千人使得义和团非常兴奋。当日，府县下令禁止铸刀，义和团便涌到县署，拔刀强迫官府收回禁令，官员不得已出示称铸兵械保护身家不在禁例。[2] 此后，铸刀的锤声昼夜不绝。其间，城内号称“山东老团传来”的揭帖，如《玉皇大帝十大恨》、《玉皇大帝十大怒》[玉皇托梦庆亲王奕劻，诬蔑懿亲（西太后与亲贵）庇洋（参见原书第七章第623页）]、《关帝有降坛文》、《观音有示梦词》、《济颠僧有醉后告示》等揭帖层出不穷。宣称：玉皇降敕命，关圣为先锋，灌口二郎神为合后，增财神督办粮台，赵子龙、马孟起、黄汉升、敬德、叔宝……纷纷出场，又有土行孙、一枝花、苗庆皆善持五遁法。[3] 由于自开春就没下雨，无活可干的农民被义和团煽动，随异乡首领纷纷进城，举旗携械游行，相互往来礼拜。因没有官方阻止，天津不逞之徒也加入进来，只是还没有对教堂、教民展开攻击。

---

① 《直东剿匪电存》第167、169页。

② 《京津拳匪纪略》卷1。

③ 同上。

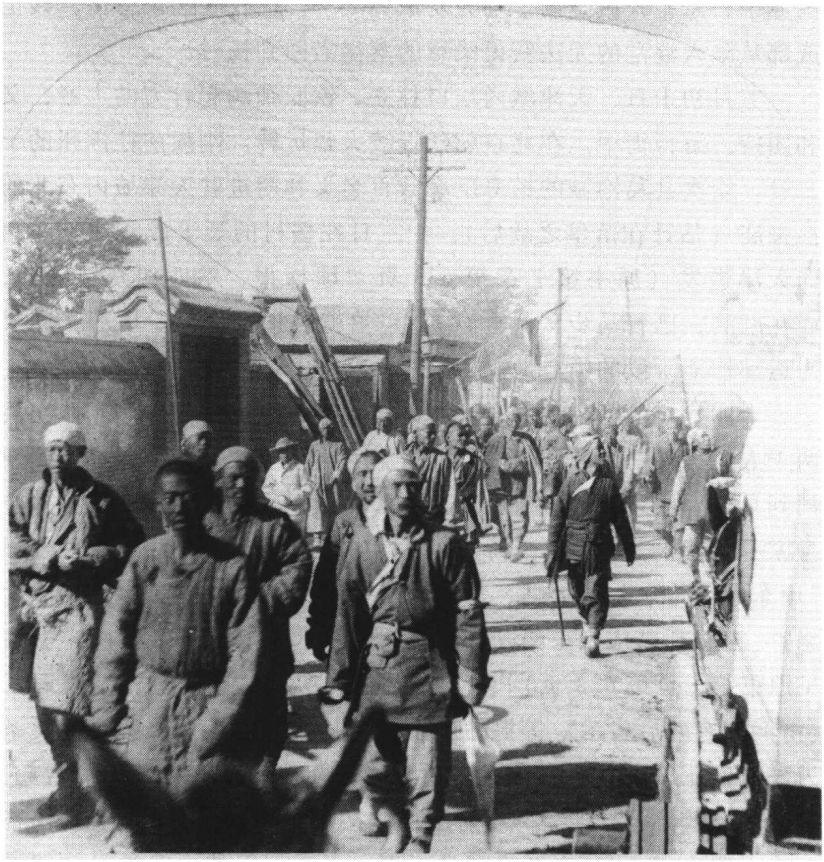


图 8－10　天津的义和团（Boxers in Tianjin：Library or Congress 所藏）

700　杨柳青镇于三月捕获的刘德胜等义和团首领被关押在天津狱中。某日，一名团员声言奉大师兄之命拿着一筐食物、挂着刀进入县署，说是要送给狱中的师兄。官员准许他们会面，且并不追究他们豪言壮语、无视法纪，任其自去。这在众目睽睽之下暴露出官府并不能钳制义和团的行动，义和团的气焰更为嚣张。甚至当遇见结党漫步的义和团时，官员要跪接。义和团还大举进入公署，对官员

声明与洋教势不两立。这方试放火炮，那方挥舞刀枪操练。白昼睡眠，入夜街上便回响着叫喊声和嘈杂的脚步声。时疫病流行，义和团画符，令人烧化饮服，声称能驱逐鬼魔。偶尔治愈，义和团即大肆宣传其“灵奇”，气焰更炽。

当时，有“天津府、天津县本城土地尊乩语所云有诗四句”流传，似乎是在预言五月十八日、十九日的混乱局面：

> 一片苦海望无津，小神忙乱走风尘。
>
> 八千十万神兵起，扫灭洋人世界新。
>
> 五月十六、十七、十八昼夜不准动烟火，吃饭渴（喝）水千万忌此三日，洋人下三日毒药无可治。日到晚，向东南方焚香全供，跪咒一夜，下迟至天明，叩响头五百为要。
>
> 来处来，去处去，生处生，死处死。
>
> 咒罢又叩响头五百，头罢盘足而座可也。①

五月十五日，对义和团不把官当官的行动“不胜愤懑”的知 701
县阮国桢，请饬各营严加剿办，裕禄“弗听”。再请以练军分队巡逻，以杀其势。裕禄颔之但却不发兵。知县已经无计可施。义和团已成燎原之势。其间，刚毅等赴京南“安抚”，显示出北京已向“抚”大幅度倾斜。从属于北京的天津（裕禄）也不可能有任何对策，只得同样倾向于“抚”。同时，对于被强制给西摩尔援军的进发提供方便、此后不得不对外国军队的动向加以留心的裕禄而言，镇压义和团与之开战，在军事上也是一个困难的选择。

五月十七日，天津“混混”王志和在三义庙打出“义和团旗”，开设坛口，无业游民纷纷加入。因杨寿臣已经进入这里，王

---

① 王火选：《义和团杂记》，载《近代史资料》1957 年 1 期，后收入《义和团史料》第 9 页。

志和大概是与之合流了。对此，阮国桢面见裕禄请求派兵围捕，但未得到允许，裕禄反倒命令从保甲局派勇四名护坛。[①] 此事意味着义和团被北洋大臣、直隶总督正式“认可”。这类消息传播开来，城内城外相继开始立坛，两天之内城内立坛十余处，城外二三十处（各处数十至数百人），连附近州县被毁坛口也得到恢复。这与义和团大举进入北京在时间上一致。城内数十坛以三义庙团为“总团”，各坛会合议事时皆集中到该处。十八日烧打城内三座教堂，
702 也是由该“总团”率领群众实施的。现据《京津拳匪纪略》卷一对此概述如下。

三 爆发——焚烧教堂、攻打租界与清军参战

当时，天津城内谣言四起，局势不稳，城内教堂已经关闭，有关人员都到别处避难。义和团散布谣言称教堂内藏有火药、地雷，将在特定之日引爆，全城可能被炸毁。甚至传言义和团在北京得到密旨，甘军的董福祥也是义和团。

十八日夜，三更，鼓楼东仓门口教堂前。有人指称应是空无一人的教堂内闪出火光，于是聚集了许多人，在窥伺一番之后，便飞报知县和三义庙总团。总团立即下令全天津商民各户焚香，高声诵佛，喊“杀”助威。于是，各街杀声震天。操着外地口音、头发花白的大师兄来到教堂前，穿戴红包头、红腰带的坎字团拳民向东南方跪伏，突然跃起大声喊“杀!”大师兄与拳众一起焚香，同声高喊“烧烧烧着着着”。从教堂后门出来的人报称教堂内的确有炮弹。于是就放火焚烧教堂，火势几乎蔓延至邻居房屋，而拳民则声称此乃神火，断不会蔓延开来。但还是烧毁了二十余家。拳民却说是碰巧有妇人携溺器泼救，神为避污秽未能保护。反倒是受害居民的错，强迫这些人跪地求饶，他们则扬长而去。随即一行人沿东西

① 《天津一月记》，载《义和团》Ⅱ，第141页。

大街向西来到位于镇署前、鼓楼西的伦敦会教堂，也照样一把火烧了教堂。此次火势并未蔓延，人人以为神奇。城内沸腾。义和团再向西来到西门内的美以美会教堂，他们打破窗板，进入教堂设坛焚香。那位头发花白的大师兄手握一物，面向群众鼓动说：这就是从教堂搜出的火药，但当我们说灰土的时候，它立刻就变成了灰土，灰土是不会爆炸的。

这时，知县阮国桢飞赴位于河北的总督衙门，面见裕禄建议兵 703
发四门，再遣一旅入城，祸可止。然而裕禄默然良久，乃言："城内自有制兵，速往知会。"[①] 由于该处兵丁已附和义团参与骚乱，知县尝试再行说服，终归无用。城里的文武官员被义和团边骂做"赃官"，边被他们持刀追赶。家家俱焚香叩首。各种谣言满天飞，有传言教堂里藏有赤身妇女，是用人皮做的不是生人，她们坐在便盆上施法，幸亏有神师破其法，得保全天津圣灵。大街小巷鼓噪一片，喊叫声不止，直到天亮才总算安静下来。

十九日上午，义和团出动攻击了东门内的官电局（电报局），并砍倒街上的电线杆。下午，举旗持械的义和团来来往往，街中商家俱都关门闭窗。黄昏过后，城外巨大的火光映空，街中再度响起"杀"声。当夜，总督衙门的"东洋楼"等日式建筑被烧，文武官员只能围在四周观看。

随后，"望海楼教堂"也遭焚毁。此十九日夜的状况《八国联军目击记》[②] 有如下记述：

> （坐落在天津中国地界深处的"火神庙"）庙外响起了马蹄声。骑马的人跳下马，快步走进院子。（义和团）人们向两

① 《津乱实纪》，载《义和团》Ⅱ，第178页。

② 《八国联军目击记》，福建人民出版社1983年版，第81—86页。该书原名《在停滞的中国城墙内外》（扬契维茨基著，圣彼得堡，1903年）。

旁让开，只听得喊道："让开！让开！张师兄到！"

张德成是义和团主要首领之一。他很快地走到前面，站到台阶上。他全身着红……胸前绣着一道符，符的背面有一个奇妙的护身香囊，里面缝进了三小块姜，二十一粒黑豆和二十一粒红辣椒子。他手执红缨长矛，腰配一把匕首和一对弯形母子马刀，背挂弓箭壶。

704 张德成练了四百天义和团的法术和咒语，斋戒了四百天，于是由"浑"变"清"，鬼神不近，病灾不侵，不畏饥饿，长生不死。他不怕洋枪洋炮，……只相信自己的大刀、匕首和长矛的威力。

他相信上天和大天神关老爷的公正和无边法力，这些神一向保佑中华黎民免遭地下恶魔的祸害，现在也将从地上的白鬼子手中拯救他们。

张氏向老子行过三道礼后转向人群开始讲话。……"团！我们像雄鹰一样从北京驾云而来，给你们带来一些好讯息。从天津开出的图谋进犯我圣都的洋鬼子军队（西摩尔援军），半路陷在廊坊进退不得了。我神勇的义和团把洋人前后的铁路全毁了，他们凭着自己的虎威把洋人紧紧卡住，没有一个鬼子能活着逃掉，已经叫我们打死了好几百个。对东洋乌龟子的惩罚也开始了。在北京，我们处决了日本使馆的日本译员（杉山彬）。当他不顾禁令想通过城门的时候，董福祥的豹子般的兵士逮住了他，把他的鼻子、耳朵、嘴唇、指头都割了，乱刀剁了他身体，割下他的背皮来做腰带，也挖了他的心。就是我这把念过咒的长矛当时插在地上，前面放着一颗冒着热气还在颤动的日本人的心。义和团和官兵在敌人这颗活心脏前面跪下，竭力祈求关老爷赐给我们打仗时用不完的力量和勇气，保佑我们不中敌人的奸计。我们把敌人的心脏切成块吃了：既然我的胸膛里有一小块敌人的心脏，我就什么敌人都不怕了。

“你们静听我说。我代天说话，赐人福禄，保佑义和拳和义和团：‘神助拳，义和团，只因鬼子闹中原……’今天是大关老爷指点的五月十九夜晚，头一个血染人亡的大日子到啦！今夜我们要用神拳头一次狠揍洋鬼子。几十年来洋鬼子为了吸尽我们的血，把他们的铁路像把刀子一样伸进我们的土地。几十年来他们侵吞了我们的田地和窃取了金银财宝，把魔爪伸进 705
胶州、旅顺口和威海卫。现在他们的铁路已经给毁掉了，电线杆也被拔掉了。大报应的时候到了。已有一万家二毛子（与外国勾结的人）叫我们杀死了。现在轮到收拾这些住在天津的二毛子的时候了。我们今天内就要把到这儿来的外国军队（俄国士兵）消灭掉，不让它跟被包围在廊坊的洋鬼子（西摩尔援军）会合。在廊坊的鬼子每天都在被我义和团消灭。今天我们先从白河岸上的大天主教堂（望海楼教堂）下手，把它烧光。你们把认得的二毛子全杀掉，免得他们帮洋鬼子的忙。午夜时分我们大家在车站（老龙头站）前祖坟堆集合，齐力袭击守护车站的俄国兵，把他们杀掉，放火烧掉车站，接着通过木桥（今解放桥）冲进法国人住的紫竹林（租界），烧毁所有法国人的教堂和房子，然后打死所有洋人和他们那里搜到的华人。

“要是你们勇敢，有信心，那所有法国人就没命了，英国人和俄国人就会给打散，洋鬼子就会灭光。你们要知道，上天和关老爷，还有八百万天兵会下界来扶助我们。皇上的官兵会跟我们一块儿打仗。皇上和西太后，还有我们的大首领端王爷（端郡王载漪）在庇护我们。但要是清朝廷不再帮我们，不站在我们一边，那你们得明白，我们就推翻朝廷，拯救中华黎民，免遭洋鬼子蹂躏。我们受够了洋鬼子的气！是报仇的时候了。要是你们坚如仙山磐石，勇如龙虎，那么你们就能克敌制胜，刀枪不入。要是你们像信天地那样相信你们的心，要是你

们的心洁如山泉，要是你们信仰赤诚，那你们就是神圣的，不能伤害的，永生的！要明白这一点呀！不要放过一个二毛子和洋鬼子，让火把天烧红，血把地染赤吧！叫这些洋鬼子全让他
706 们自己着火的鬼教堂的烟熏死吧！记住，你们叫敌人的血流得越多，天降的甘霖就越丰。用最严厉的惩罚处死二毛子，别让一颗洋鬼子的心留在胸膛里！”

……“法师，最后再诵一遍咒，把神请来吧！”张氏叫道。

刹那间，鼓声与木鱼齐鸣，铙响钟敲。整个人群跟着道士们齐声唱道：

“天大（打）天门开！地大（打）地门开！若学天神会，我请师父来！义和拳，红灯照，一扫光！红灯照，引路又护佑！织女星，牛宿配，助我灭洋人！老爷！关老爷！保佑我们刀枪不入！义和拳，红灯照，一扫光！”

从庙侧道士住的房子里带了几个头裹红巾、身穿长红袍的童男童女。这是上天挑来演练义和拳的红青童子。

童子们在庭院中间的祭坛面前跪下叩头。请神开始了。木鱼木鼓敲得更响了，钟声也更嘹亮了。人群更加疯狂地祈祷并嚎叫着：“义和拳，红灯照，一扫光！”

……

通往天主教大教堂的路被红灯笼的火光照亮了。早就用血点做上记号的华人教民的房子烧起来了，……不久，白河岸边瑰丽堂皇的天主教大教堂（望海楼教堂）烧起来了……

这些叙述多少添加了些文学性润色，不会一切都是事实。首先，此时在静海县独流镇竖起“天下第一团”的张德成出现在天津城是不自然的。张德成于六月初二日进入天津，因此进行讲演的应另有其人。但当时身在天津的作者整理了听闻的情形，出色地传

达了当时的气氛。

此后，义和团自河北向南，烧毁了天后宫北教堂和洋货街教堂。接着来到位于城墙和租界之间的马家口教堂，随后与防卫租界的外国士兵发生战斗，进而演变为弹丸横飞的激战，义和团死伤四百余人。焚烧租界洋楼（西洋式建筑）的尝试归于失败，黎明时分战斗结束。酷热的一夜。

此即十九日的火烧教堂和攻击租界，“天津战争”开始了。十八日焚烧三座教堂，与其说是战斗，不如说是沿城内主街道从 707
东向西焚烧了无人的教堂，是向城内官民展示演技并发出示威性宣言更为准确。但十九日却是真正的战斗，是从“骚乱”向“战事”的发展。十九日的战斗正如上述讲演所言，十七日从旅顺开到天津的俄国一千四百余名士兵[①]表现出要前往北京的姿态，进攻租界是为了阻止这股天津租界的外国军队与滞留在廊坊的西摩尔援军会合，也就是与十八日义和团在落垡对西摩尔援军的攻击相呼应的行动。

这批首次进攻天津租界的义和团宣传说：饿了吃两三粒米就饱了；咬一口馒头揣回怀里又复归原样；老师给的二百文钱用也用不完；沙锅里的食物即使一百人也吃不完；战斗中的死伤者经老师吹口气立刻就好了；死者三天后会苏醒；有洋人的“黑沙阵”妖术；拳民将一诵咒妖孽即妇人从墙上击落，但她却用土遁法逃走了；洋人之术若非团民、红灯照破不了。如此传说满城流传。

二十日，义和团让各户都在门口贴上写有“义和拳大得全胜”、“快马神骑，八卦来吉”的黄纸。[②] 顺便提一下 1938 年的记

① 《东洋战争实记》第 19 编，北清战史，东京博文馆 1901 年版，第 28 页。

② 《京津拳匪纪略》卷 1。《天津拳匪变乱纪事》称这是发生于十八日的事（《义和团》Ⅱ，第 13 页）。王火选《义和团杂记》写做“快马神骑，八卦来急”。

录称东北“大刀会”的咒文为：

天打天门开，地打地门来。要学神拳会，快请师符（傅、父）来。快马神人骑，八卦老母来的急。急急如令。

所吞之符写有“举寿先师，协天大帝分子法，镇武大帝分子法，老佛爷护守法”[①]。可以认为，天津“义和团（拳）”与1938年的“大刀会”以及“神拳会”、“八卦老母”在脉络上是相连的。只有通过本书第一章就开始主张的义和拳起源论及其展开过程，才能够将这里出现的“义和拳”、“大刀会”、“神拳会”、“八卦（老母）”、“镇（真）武”等之间的相互关系毫无矛盾地予以说明。在此再度重申。

当时天津城内外都拦住行人，检查头上有无十字（据称是基督教教民的证据印记），破坏洋灯、洋伞，改洋货局、洋药局之名为广货局、广药局。

708 进而涌至县署，开始查找狱中的义和团员（刘德胜等）。知县阮国桢出来试图劝谕，反被骂做“二毛子”，只得逃回。义和团打破监狱救出拳民，释放囚犯。被救出的刘德胜再度回到杨柳青镇继续活动。

当日，义和团又闯入海关道署，因为负责“洋务”的海关道被视为“二毛子”。该署官员逃到总督那里，继而到青县、沧州避难。后连道署也避难德州。长芦盐运使也遭袭击，仓库被抢夺一空。接着，轮船招商局的仓库也被抢劫。

县署、府署各大堂中都设了义和团的“坛”，城内各区都由各

① 吉村四郎：《解析大刀会匪》，载《偕行社记事》696号，1932年9月。据称，光绪初年直隶省信仰八卦教的神拳会也使用相同的神咒（《义和团大辞典》第320、10页），笔者尚未能确认。

团管辖，义和团的宗教性权威压倒了官府的权威，可以说城内已被义和团掌控。城里的富户、商店等被强行索要金钱，义和团还向裕禄索取银米。

天黑了，义和团命家家户户挂灯烧香，向东南叩首三十六下，高喊“杀洋人”，为义和团助威，并焚烧洋楼。当晚东方烧起大火映红了夜空，但那却是河东民居被烧的大火。晚九时许，数百名义和团展开了第二次进攻租界的行动，但被一阵齐射挡了回来。但游击战式的偷袭却一直持续到深夜。

二十一日凌晨零点五十分，大沽。接到交出炮台最后通牒的清 709
军炮台司令官罗荣光，比最后期限即凌晨二时提前了一个小时左右下令向白河上的列国炮舰开炮，以此为信号开始了与列国军队的战斗。经过六个小时的激战之后，早晨七点前，四座炮台全部被列国陆战队攻陷占领。目前还不清楚城里的义和团是否知道这个消息，当日，“总团”甚至闯到总督衙门要求发给马匹和武器（洋枪、洋炮）。裕禄发出军令，让他们到军械所随意领取。于是，各团一齐涌到军械所，纷纷领取武器。[①] 然而，由于他们并不具备有关武器的知识，因此或一个人拿走好几条枪却不拿子弹，或是相反，极为混乱。各种武器就这样流失了，北洋军花费二十年储备的武器弹药丧失一半。由于义和团不知如何使用武器，只能把刺刀上在没有弹药的枪上权做剑来使用。然而，义和团的武装化又引发了新的问题，即后来在进攻租界以及与八国联军的战斗中，与必须联手的聂士成武卫前军发生内部纠纷。当然，五月十日落垡一战所埋下的怨恨，是使得双方关系势同水火的导因。义和团涌入总督衙门时，又

① 《天津一月记》称供给武器是在“十九日”（《义和团》Ⅱ，第143页）；《天津拳匪变乱纪事》则记做“二十日”（《义和团》Ⅱ，第15页）；《京津拳匪纪略》卷1却称“二十一日”。本书采用“二十一日”。（原书曾提到“二十日”有可能是“二十一日”，中文版在此遵著者意见修正为“二十一日”。译者）

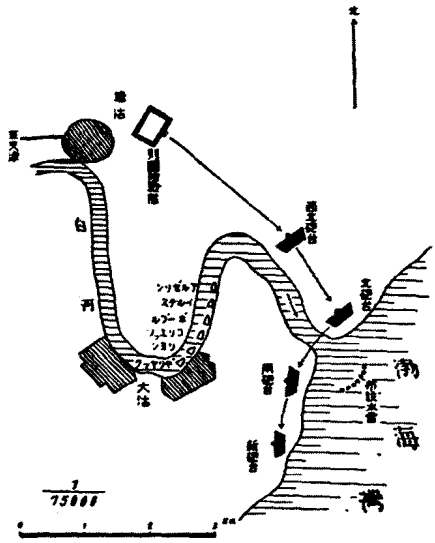


图 8－11　大沽炮台攻击要图

要求裕禄派官兵协助他们攻击洋人（租界）。[①] 就在当天清晨六时，天津领事会议代表、法国总领事杜士兰送来“凌晨二时移交炮台的最后通牒”，裕禄被激怒了，故而命令马玉昆武卫左军麾下的部队炮击租界。这也与提供武器一样是理所当然的，因为大沽战端已开，双方已然进入战争状态。下午三时四十分，自白河对岸以大炮八门开始了猛烈的炮击。[②] 这样，清军与义和团结成了针对列国的联盟，展开了与守卫租界的列国军队的战斗。列国进攻大沽促使清军参战，这就意味着义和团进攻外国人和租界及其一系列的活动，伴随着进攻大沽所导致的与列国实质性战争的开始，都变得合法化、正当化了。通过二十一日提供武器、清军参战，在进攻天津租界正酣之际，义和团得到“认可”。

此间，义和团认为自己连日苦攻租界之所以未见成效，都是因为洋人让裸体女人骑在炮上，也就是说因为着了秽气，所以通知各户贴诵“闭火门神咒”。该咒为：

> 北方洞门开，洞中请出铁佛来，铁佛坐在铁莲台，铁盔铁甲铁壁寨，闭住炮火不能来。

---

① 《京津拳匪纪略》卷 1。

② 《档案史料》，第 147 页；《东洋战争实记》，第 19 编，北清战史，东京博文馆 1901 年版，第 97 页。

最后有“六梵字”，据称即“吔叭”之类，旁有音注。① 这与在 710
理教的真言相似，和本书究明的鲁西北神拳的“定神法”、鲁西南“大刀会”的符咒，再向上追溯则与嘉庆年间的“金甲罩”咒语同属一个系列，无疑是不被武器伤害的护身咒。义和团的不死之身信仰属于如同地下水系般流淌的这一观念系列。关于在理教与义和团之间的关系，有记载称“此会中人，拳教视为师兄弟，不加害也”。反映出二者之间的近亲性，也说明在理教的很多成员加入了义和团。②

翌日即二十二日，炮声仍旧持续。几天前进入天津现住河东娘娘庙的曹福田，当日率数千人配合练军进攻火车站。以曹福田为首的“外来义和团”从这时起陆续来到天津，这是由于北洋大臣、直隶总督自二十一日开始“认可”了义和团并予以招抚的缘故。将这一阶段以年表的形式整理如下：

五月二十日　二十日早，各处拳匪来京（津）者，千百人。午后，又来红灯照数人。

五月二十一日　曹福田以吕祖堂为据点，数日前入天津，与为确保向北

---

① 《京津拳匪纪略》卷2，“分坛招匪”。
其内容应如下述：
传
稽首　避枪炮火咒
“北方洞门开　洞中请出枪佛来。
铁神铁庙铁莲台，铁人铁衣铁壁塞，
止住风火不能来。天地玄我，日月照我。”
念一遍
“悉怛哆音达多　钵怛啰音腾”念十遍
如有大难急念。（王火选：《义和团杂记》，载《义和团史料》第7页。）
《庚子诗鉴》（《义和团史料》，第33页）中《上神咒》有“铁眉铁眼铁肩胸”；《闭火门咒》中有“铁佛坐在铁莲台，铁盔铁甲铁壁寨”。据称这是从“金铃子”所领受的“练气三年，刀剑不入”之术。可知属于第一章所述之“义和拳”、“金钟罩”系统。若非有秘密宗教式拳会成员的加入，这样的秘密是不可能表面化的。

② 《拳匪闻见录》，载《义和团》I，第470页；A. Smith, *China in Convulsion*, p. 192.

京的铁道运输而保卫老龙头车站的俄军交战。

五月二十四日　除本（天）津所有数百人不计外，从青县、静海、沧州、盐山、南皮、庆云各州县及他处各乡邑来者，约有两万余人。

天津义和团民，近已聚集不下三万人，日以焚教堂、杀洋人为事。“有某处某匪首，率领拳匪约数千人来津”。“竟有名为某皇上者”。“恶少入其党”。

五月二十五日　清廷发“宣战”上谕。

五月二十八日　“近数日津郡拳匪，多有潜退不复练者”。

五月二十九日　“文安、霸州匪首（王德成）率领拳匪数百人来津”。“有某处拳匪数百人来津”。

五月三十日　“又有某处拳匪数百人来津”。

711　六月初二日　“张德成率领四五千人到津。”

六月初十日　“某处匪首刘十九，率领众拳匪由京到津”。

（史料来源：《义和团》Ⅱ，第14、19、20、22、23、24、26、32页；《档案史料》，第158页。）

从五月末开始著名拳首进入天津，这是继“宣战”以后，与政府五月末至六月初出台的方针相一致的，即使各地义和团北上加入在天津与外国军队的战斗。

据称，五月中旬天津周边的义和团有十万之众；实际上，五月末天津义和团的势力估计城乡约有三百多坛口，人数近四万人。当时天津人口约二十余万。义和团按八卦划分，据推测，其中乾字团有坛口八十余所，人数两万左右；坎字团坛口六十余所，人数一万四千左右；离字团坛口三十余所，人数一千数百人；震字团坛口十余所，人数数百人；其他四卦坛口不满百所，有千余人；红灯照坛口数所，人数一二百人。[①]

① 廖一中前揭论文。

这些义和团的领袖，动员各坛口为运动指出方向的人，现整理出下表：

表 8－1　　天津义和团的领袖　　712

	出生地	职业	活动地	入津时间、据点	其他
①张德成	直隶省新城县 白沟河 （赵张村）	船户	静海县独流镇、“天下第一团”十三坛约两万人	六月初二日 小宜门口刘子良邸浙江会馆、城隍庙	“张活神仙”，坎字团，天津城陷落后→在王口镇被杀
②王成德（王德成）	直隶省新城县板家窝	雇工	板家窝、雄县、固安、霸州、文安、永清 “天下第一坛”	五月二十九日 大佛寺	乾字团，六月初三日与张德成争论，六月初五日“回籍”，去攻打北京西什库→此后→回板家窝→雄县→大城县，去李莲英家 （最后下落不明）
③杨寿臣	直隶省安次县葛渔沽（城）	（财主）	葛渔沽（城） （五月初，招三义庙附近之郑善等）	五月十二日 三义庙（总团） 江苏、浙江会馆	五月十八日攻打三座教堂 五月十九日攻打望海楼 与谭文焕往来，乾字（最后下落不明）
④曹福田	直隶省静海县人	游勇	静海一带	五月二十一日数日前 吕祖堂、老爷庙 河东娘娘庙 六月十七日出城	青县、静海、沧州…… →在静海被杀

续表

	出生地	职业	活动地	入津时间、据点	其他
⑤刘十九	山东省人	扛活	→静海二堡→高家村总坛口	六月十日入津，十七日天津陷落→高家村 七月二十五日与联军作战 逃走→	“奉旨神团” 乾字团武场 →小站，隐姓
⑥韩以礼	山东省武城县人	卖小鸡	大南河（总坛）	入城情况不明	韩倒蛋 1901年死于雄县
⑦滕德生	山东省（故城?）郑家口人	? 河间后台头村→	→大城县圈里、王口→于庄（静海县城附近）（义和神拳）	五月末（近六月间） 广和戏院、慈惠寺	→静海唐官屯 →九月在静海遭暗杀 （赵三多）
⑧刘德胜	山东人	?	杨柳青 逮捕入狱→释放→	未入津 →杨柳青三义庙	（最后下落不明）
⑨ 庞围（维） 庞老师	山东省人（临邑县）	在天津挑水	天津 山东临邑县、陵县	五月十五日以前 红寺（西门外）	参见本书原文第494页及《山东义和团案卷》（第309页）
⑩王荫荣	御河（南运河）上游土合人	?	张家窝	三月末?（五月二十日以前） 西关街德胜殿 出城→	坎字团武场 →下落不明
⑪ 王老师 潘老师	廊坊人	士兵出身	北仓（总坛） 震字团	六月入津	王老师战死 潘老师下落不明
⑫ 黄莲圣母		船户之女	天津	南运河河岸	被联军逮捕，以后下落不明

实际上，以其威信领导、动员各坛口的领袖人物，随不同时期而也有所差异：

（1）五月初五日前后至五月二十一日，三义庙“总团”王志和（二十一日携强迫富户拿出的四千两银子潜逃）。

（2）五月二十二日至六月初二日，以吕祖堂为据点的曹福田，解决了因王志和给义和团带来的混乱。

（3）六月初二日至六月十七日（天津陷落），以小宣门内刘子良宅邸为据点的张德成。

上述中心人物的变化，与天津义和团运动的阶段划分及其质的变化相对应，即前期（至端午节）、（1）初期——以三义庙总团为代表的各坛联合期（至二十一日）；（2）中间阶段——因大沽遭到攻击而导致清军参战，与进攻租界的被认可的义和团并肩作战期（二十一日以后）；（3）战争期——外地义和团北上助战期（六月初以后至天津陷落）。各阶段都以其中心人物的个性为其特征。

王志和原为村农，掳掠平民、霸占妇女、大纵奸淫、分配不均，被同党曹福田于二十六日斩死。[①] 他在初期活动阶段的这些举动（可以说是城市“混混”的行动）降低了人们对义和团的评价，取代他的是统率静海、盐山、庆云等处拳匪进入天津的曹福田。他打出“扶清灭洋，天兵天将”和“曹”、“某县某村义和神团”等旗帜率领各队，从他曾反对胡乱攻击洋货来判断，此人稍具理性色彩；从其言行及《战书》等来看，他是一个相当“刚直”的人物，确为游勇出身。[②] 虽曾与聂士成武卫前军相仇杀，但却可以将他视 714
为体现与清军协作关系的人物。

五月下旬天津战斗打响时，某官员离开天津沿南运河而下，在

---

① 《京津拳匪纪略》卷2，“分坛招匪”。关于王的其他资料，请参见《义和团》Ⅱ，第141、144、146页。

② 《京津拳匪纪略》卷2，“分坛招匪”。《战书》见《义和团》Ⅱ，第25页。另参见Ⅱ，第148页。

独流镇被拳民抓获，张德成讯问他时，为了保命他便说要向裕禄推荐张德成。而裕禄恰好在那个时候得到朝廷的指令，命召各军和义和团前往天津集中，裕禄以为是，愿意接纳并派轿子迎接。因此，张德成入城是打着“奉旨钦命”的旗帜。据称曹福田让位与他，在其手下除独流镇“天下第一团”的拳民外，还有前听“王匪”（不知是指王志和还是王德成）号令的西河（大清河）、玉河（御河即南运河）、北河（北运河）各村的拳坛，均遣人走谒张德成，改易旗号遵其坛令。[①] 就这样，有许多坛口归附了张德成，因他言行俨然有仙人之风，故拳民们称他为“张活神仙”。

四　作为民众 Nationalism 的义和团运动——思想与权力观

总结一下上述天津义和团运动的特质。首先，天津的这些义和团领袖几乎全是外地义和团的拳首，他们各自率领着自己的集团拥有独立性。他们自山东、直隶中部、天津左近沿交通线路流入天津，可以认为进津的是属于以天津为扇轴区域的义和团（以 W. 施坚雅的方式而言，可视为以开放口岸天津为中心的宏观区域），这些地区与天津拥有密切的关系。多数天津市民的原籍或属大运河沿岸、或在直隶中部，该地区以水运（运河、大清河、子牙河）和陆路相互联结，进口货物、宗教、外国人都是从天津沿这些交通运输线路向内陆渗透的，同样沿这些线路反向而行则可至天津。说起天津近郊的义和团，就得关注廊坊地区的农村，这里与北京、天津关系紧密，印刷工、铁匠、泥瓦匠、织工以及种种学徒都寄宿或外出佣工，或是以行脚商的身份往来于北京或天津之间。伴随着这些城市与农村地区之间的人物流通，就实现了情报的流通与人际关系网的产生。这样的关系便成为葛渔城的杨寿臣、独流镇的张德成、北仓的杨老师、静海的曹福田等来到天津的基础。因此，他们既是

715

① 《京津拳匪纪略》卷 2，“分坛招匪”。

农民，又是士兵、小商贩、船户、游民即流动劳动者。理所当然的，他们所选择作为据点的地方，就是能够实现人员、货物以及情报相交叉之所。由此向周边扩展，便带有与村庄及联庄会重叠化的倾向。而天津知县和绅商为了与此抗衡自上而下地强化保甲局，于是在乡村便出现了这两种势力并存相争的局面。[①] 虽然在城里也曾有过强化保甲的尝试，但义和团却占压倒优势。

对于华北民众而言，为何天津被视为恶之巢穴、混乱之元凶呢？行文至此，答案已明。必须指出，从根本上看该地区的社会（华北社会）仍能保持着传统农村社会的独立性。也就是说，尽管受到自天津而来的经济方面、宗教方面的影响，但与长期和外国既有接触、与经济既紧密又不陌生的“南人”（义和团认为南人都被洋人所用，电报局、火车站都是与洋人声气相通之物）相比，该地区还残存着朴素刚直的传统农村社会及农民的独立性。导致这种社会分裂的，并非自明恩溥首倡以来人云亦云的商品经济渗透之力，而是欧美各国强力保护的基督教宣教活动的渗透，导致在传统主义乡村社会中别异习俗集团的产生与对立。因此，传统的乡村社会采取了“义和团”（结成义气和合的团体）这一固有的抵抗形态。

以孟德斯鸠的方式来说，就是习俗与道德伦理、法一体化的中国传统社会，对通过强力手段即宣教入侵并制造出别异习俗集团的反击。于是，洋人居住的“租界”被视为别异习俗集团的大本营，就变得容易理解了。因此，甚至在天津当斗争爆发时，“教堂”便成为众矢之的。《天津一月记》亦指出：“义和团之起，本因与教民为仇。迨津城设坛后，又推及于各洋行，如萨宝实洋行、新泰兴

---

① 《津西迸记》，载《义和团》Ⅱ，第81、85、86页；许伯年、王鸿逵前揭论文。此绅董掌控的保甲局的基干为汛兵、地方练勇、水局。在城内也有由铺户出资组织的“铺勇”（《义和团》Ⅱ，第151页）。

开战后，天津的水会（火会，消防组织）曾被动员起来（《档案史料》，第279、343页；《义和团》Ⅱ，第149页）。在天津，此类组织与义和团并存。

洋行皆被抢。继又推及于各铺户，凡售洋货者皆抢之。又推及于各
716 钱店，因其曾与洋行交易也。"[①] 且抢夺富户，称他们是与教民相交往的"汉奸"。因"团最恨洋货"，故易名改"洋"为"广"，并砸毁洋物。这些都反映出义和团大众意识完成了从反洋教发展到反洋人、反洋（即反外国）的观念的膨胀。这尽管可以被批判为"笼统排外"，但只要天津义和团运动是一场与基督教之神（教堂、教民）之间的"诸神的斗争"，同时也是一场对开埠以后四十年来仇恨的总决算的大众运动，尤其在甲午中日战争后，是针对变成帝国主义的欧美列国侵略（吸血、侵占、偷盗、魔鬼）的复仇性群众运动，所以这种从反洋教到反洋人、反洋的扩展也就是一个自然过程。北京也是如此。

进而论及浓厚的"宗教迷信"问题。前文所述山东、直隶的义和团所具有的各样特点可以说在天津完全表现出来。天津的义和团运动与本书第一章"附论"所述之乾隆三十九年王伦清水教叛乱难道没有一些相似之处吗？依笔者看，二者之间存在相通部分。作为表征的"八卦老母"、"神拳会"、"闭火门神咒"，显然指明本书所称作为义和拳起源的八卦教武场的存在。此外，其宗教观念的各样表达，就是第一章提到的宗教性拳棒所具有的宗教观念的发展和显露。笔者认为，在这些联系的深层，存在着有清一代被八卦教武场所继承和发扬的拳棒武术和民间宗教的诸观念。然而义和团并不仅止于此，它进而糅杂了各种民众文化（小说、戏剧等），创出了它独自的形态。大量散发饱含象征性言语的"揭帖"，以近代政治运动的话语来说就是张贴"传单"，带有象征性仪式形式的游行示威，"宣讲"即宣传演说，虽然这一切都是相当原始的，可是却显示出大众政治运动的基本特性。在此意义上，若从取材于民众文化的储藏库中独立完成其基础的角度而言，可以说是极富独创性的。将其仅仅作为"迷蒙"而加以否定，则会看

① 《义和团》Ⅱ，第146页。

不到它大众政治运动的侧面，只能说是后代知识分子或“党派”视其为“愚民”的立场。作为1900年这一历史时刻的中国大众的政治运动，我们从中应该解读出其好的一面和坏的一面。义和团运动是中国近代史上最初也是最后的农民大众（民众）自发的政治运动，既不是 717
“反乱”，又不是“革命斗争”。

下面通过揭帖、仪式、口号等，来分析一下这一原始的民众Nanionalism运动的诸形态。

余栋臣蜂起、大刀会、义和拳、义和团分别提出了“顺清灭洋”、“助清灭洋”、“兴清灭洋”、“扶清灭洋”，从中可以察觉到微妙的思想性差异。“顺清灭洋”是自己存在于现存国家秩序内部，灭洋（攘夷、排外）活动是对以归属意识为基础的恭顺、忠心的发挥，他们自觉意识到自己与国家相连，并以此为立足点为国尽忠捐躯，因此要求国家的承认和让步。在“助清灭洋”阶段，虽然是归属清朝国家的臣民，但却进一步意识到自己作为主体的能动性，视国家为施与作用的对象，在此距离感中产生了独立性。而到了“扶清”阶段，义和团民众作为能够“扶持”清朝国家的存在，在观念上显出自己比清朝国家更高的地位。尽管上述观念在义和团运动中是混杂在一起的，可到底是什么因素将清朝国家逐渐相对化，并认可了这一观念，最终使得该民众运动被抬到“扶”它一把的境地呢？

这就是义和团运动所具有的宗教观念（或宇宙论）。透过其宗教观念，义和团民众能够将自己行为的正当性升华转换到具有普遍性的地步，并取消原本纠缠在一起的与现实权力之间的关系，重新清算已然内化了的权力关系及其规范，最终将压倒性的能量注入灭洋运动之中。区别义和团运动与其他仇教斗争的记号，就是看其宗教观念是否带来正义的普遍化。在这个意义上，对于义和团运动而言，宗教是本质性的。于是一些问题就会出现：义和团的宗教是什么呢？什么是其源泉呢？这是以明清两代培植起来的白莲教系统的民间宗教的观念、巫术式超凡能力的特性与拳棒武术相结合为核心的民间

宗教，可将源于这一宗教观念的思想称做“神助灭洋”思想。

718 属于八卦教武场组织的大刀会金钟罩武术奉祖师爷，敬真武神，掐指念咒，画符吞食，相信只要锻炼排砖排刀，即可获得超自然能力，全身刀枪不入，是巫术式超凡能力型的武术，也是法术。梅花拳（即义和拳）也奉祖师及释道诸神，其组织分为烧香治病、占卜吉凶、修炼阴阳八卦的“文场”和练武术的“武场”，由拥有文场知识的拳首统领武场。二者都是有着白莲教系统民间宗教背景的拳棒武术。尤其金钟罩武术是通过巫术从祖师爷等神仙获得超凡能力的拳术，广义上可以说就是神拳（即原神拳）。这种从神仙获得超凡能力的拳棒武术，在向乡村社会扩展传播的过程中，伴随着吸收民俗萨满（马子）日益大众化，其固有的诸神领域也逐渐被民俗宗教的众仙佛所替换。直隶山东交接地区的义和拳也带有金钟罩即神拳的巫术式超凡能力，并最终宣扬“神助拳，义和团，只因鬼子闹中原”，茌平、平原县的“神拳”朱红灯也打起了“天下义和拳　兴清灭洋”的旗帜。可以认为，在义气和合之拳与超凡能力型武术即金钟罩、神拳相融合的过程中，于光绪二十五年（1899）春间鲁西北出现了“义和神拳”，从中产生了“神助灭洋”思想：自己赖以与教会教民对峙的是受到诸神恩宠的正义和武术，灭洋运动是有神相助的正义之举。因此就必须通过特有的宗教礼仪——降神附体。义和团的宗教礼仪大体如下所述。

在村庄和城市的寺庙中设立义和团的基层组织坛或场，在其中供奉各种神仙的牌位。团众早晨起来即进坛向神仙叩头，每次练拳、上街、归回，甚至一饮一食都必须向神仙叩头。演习拳棒时有必要“拜师请神”、“降神附体”。当团员进坛俯伏于地，大师兄就要为演练拳棒者烧符念咒准备请神附体。此即所谓“请神”。随即演练者紧
719 咬牙关，以口呼吸，过一会儿便口喷白沫，这时有人说道：“神降临了！”被附体的人手持刀棒狂舞，这被视为得法。据称，得法者此后再请神就会出现同样情形。或者由大师兄在地上画圆让弟子进来，

向东南三揖，闭目。大师兄在其耳旁念咒，弟子跟随复唱。随即弟子仰面倒在地上，稍候，大师兄命倒在地上的弟子起舞，于是弟子起立喊道“我乃灌口二郎”（这是任意的，说孙悟空、猪八戒都可以）。弟子显示出不同寻常的气力，表现得像是拳棒行家。当大师兄拍手呼其本名时，弟子即清醒过来。据称，此后该弟子就能够不闭目也不用倒地，满脸通红、眼睛发直地乱舞拳棒。

练拳时口念三遍“我求西方圣母阿弥陀佛”；降神附体时念咒：“天灵灵，地灵灵，奉请祖师来显灵；一请唐僧猪八戒，二请沙僧孙悟空，三请二郎来显圣，四请马超黄汉升，五请济颠我佛祖，六请洞宾柳树精，七请飞标黄三太，八请前朝冷于冰，九请华佗来治病，十请托塔天王、金吒、木吒、哪吒三太子，率领天上十万神兵。”① 团民上衣写着“太上老祖之灵”，或写“协天大帝”藏在裹头里，出征战斗时还有人身背神像上阵。

这就是现今仍然作为民间信仰存在着的降僮、马子，是巫术精灵信仰土壤中再生思想的表现。借着武术而陷入出神、被附的恍惚状态从而获得新的灵魂，这将伴随着姓名的变更，新的灵魂是灌口二郎或是孙悟空，或是《三国志》、《西游记》、《封神演义》及戏剧中的各位英雄神仙。这些英雄神仙可以说是为了拯救身处逆境与苦难中的大众而降临此世的救难圣人，而仪式则是英雄巫术式超凡能力的赋予。通过这种再生仪式，他们显示出与天及诸神仙的直接相通，完成了向与天、诸神仙直接相通的英雄超凡能力的拥有者神兵天将的自我神化，并进而作为这样的存在被大众的得救诉求所包围。在其中表现出了大众民俗拯救论，它渗透到作为观众的大众的 720
宗教意识的深层，伴随着惊奇，在某种狂热和欢呼中被接纳。这些英雄神仙是历史英雄、民族文化民族宗教的诸神，属于泛神论范

① 陈振江、程献：《义和团文献辑注与研究》，天津人民出版社 1985 年版，第 147 页。

畴。从功能方面而言，可以说具有能够驱逐、解除给民族及社会带来灾难的强大力量，拥有超人之力，是维护正义的好人，或是象征着传统中国民众世界的人伦价值。①

乡村社会因基督教宣教从内部开始呈现出分裂瓦解，因此，当上述的仪式在村庙和坛中举行时，它就发挥了再生和重建足以对抗崩溃的乡村秩序和凝聚力的功能。这与在华北乡村社会承受外来破坏力时出现的联庄会以及由上层权力组建的团练不同，是从内部对抗破坏的再生重建运动。但这并不是单纯的复古回归，而是通过宗教仪式和武术教习这一凝固剂，将从“散沙”般的状况中产生出的具有共同体形式的人员结合来，该运动志向于重建秩序，通过将“污染”源教堂教民排除出去而使区域社会在空间上得到“圣化”，因此，该运动在其后期就可以与村庄和联庄会相重叠。

经过上述分析，只能认为义和团民众所体现的，就是传统中国的人伦价值、宗教文化的秩序、天下的人伦秩序。尽管运动存在着野蛮粗暴令人不忍目睹的一面，但却堪称彰显了中国的“民族魂”（容闳），因此可以成为爱国主义的永久神话，同时该运动也是汉族民众文化的陈列馆。

“神助灭洋”这一代表义和团民众思想真实面目的口号，见于

---

① 参见本书第五章第一节。铭青列举了义和团的诸神，分类如下：

第一类是足智多谋或有道术法力，能呼风唤雨，差遣鬼神的无敌的军师或宗主；或者是有能够济渡苦难的大慈悲心的。如洪钧老祖、梨山圣母、观音、诸葛亮一类。

第二类是勇猛侠义能征惯战以及专打不平的人物，都是个个武艺高强，忠心耿耿的直汉。而且肯劫富济贫。

第三类是通儒达德，或者书理精通，或者医学高明，为一般平民所仰慕的。

他们与人们的一些要求相对应：（1）受压迫的痛苦，诸般不平的呼喊；（2）贫穷的困苦，对于财富的希望与欲求；（3）病灾的悲叹，对医药的需要。女神的登场，显出了女性问题（铭青：《义和团》上海时代书局1950年版，第53—54页）。尽管在这些之上还应加添对与来自外国的压迫及异教之神战斗所必须的强大的超自然力量的渴望，但铭青的分析确是切中靶心。

二十六年（1900）四月初一日在北京西城张贴出来的揭帖（原书第七章第618页）。

所谓“神助灭洋”思想，就是为了捍卫能够让中华黎民吃上饭安心生活的天下人伦秩序而灭洋，此即“天意”，是上帝即玉皇大帝的命令，是在诸神的护佑和帮助之下被执行的，或是被赋予带神性的英雄超凡能力后代替诸神伸张正义。由于诸神也是民族精神的象征，因此诸神的正义也可以换而言之即民族的正义。 721
义和团共同意识到在领受了象征民族精神的神格化的英雄超凡能力之后，仰赖天意、神仙的意志，在其护佑下成为合心练拳的神兵天兵，代替神来执行其民族精神的正义（“传神助教灭洋共和义和团”），使他们与洋鬼子世界对峙，并试图完成自我同一化的“民族”概念，是作为民众文化概念的“中华民族”。在“神助灭洋”的宇宙观当中，属于政治概念的现存清朝国家只是一个限定的存在，而“扶清灭洋”仅具有作为“神助灭洋”的限定规定的地位。

义和团民众所张贴、流传的揭帖、乩语、碑文等相当杂乱多样[①]，尝试将其整理分类，可分为两大类、四小类。

第一类是由民间宗教、秘密结社等流传下来的，充满宣扬劫变即世界末日的到来（黑风、灾难、苦难的到来），从中获得拯救（免灾、免难、安全），真主出现即太平世界的到来这一类神秘主义的预言隐语和咒语。例如：“幼儿老疆土，恰似比英武，天下红灯照，那是才算苦。贫民无岁月，富贵无米煮，四川无瓦盖，更比汉朝苦。大清扫大清，谁是谁的主。”（《马家堡碑文》，北京）借着出土碑文，预言大劫将至，当红灯照遍满天下时，幼主即真主将取代大清。还有“玉皇勅旨九重天，分遣神兵下人间，扶保西北真男子，劝君快把空业般。众人未看清，上帝降神兵，扶保真君

① 根据《义和团文献辑注与研究》所收录的。

主，挪位让真龙”（《庚子乩文》）。据其注释所言，其含义是“先行龛定中原，后复大战洋人”①。显然具有浓厚的反清色彩，表现出盼望真主到来改变劫变、灾难之世的愿望，导致人心不安，使人预感到将要天下大乱。然而，这些只停留在匿名宣传阶段，并没有出现有组织的运动，只是持续着潜流状态。

722 占据义和团揭帖主流地位的是第二类，其基础性认识为当今中国国家即清朝作为天下人伦秩序（中华宗教文化秩序）的阶段现象和现实状态，是被天意大致认可的。但它也展现出一个变奏的过程，即（A）包含对清朝统治的腐败、堕落和榨取的批判，以及对光绪帝、西太后等当权者的批判，显示出与第一类的相似性；（B）主要着眼于对清朝内部通洋派和贪官污吏的批判；（C）主张积极地拥护现存国家与传统的乡村秩序。表现第二类思想的是“扶清灭洋”。因此，这“扶清”的“清”字，其含义就具有不同层面的多义性，从“我江山”、“社稷”（因言者不同而意思相异，若出自满洲人之口，则意味着满洲人的国家及其统治的疆土；若是汉族，则指具有中华历史文化的国家及统治）、“中国”、理想状态的清朝国家到当下实存的中国国家即清国（朝）——笔者认为此即主流。

第二类（A）的代表作为光绪二十六年（1900）三月初三日（4月2日）出现在保定府治内的前述《告白》揭帖（原书第七章第592页）。

该揭帖想必出自乡村知识分子之手，具有代表着义和团运动的内容，以中华帝国即圣教之天理人伦所渗透的世界为前提，认为自乾隆后期以降，恶得到膨胀，腐败堕落到金钱世界的地步，天帝听见被压榨摧残到绝望深渊的黎民的哀哭声，将派遣诸神降世进行总体审判和清除。外国人被视为致使社会腐败堕落的元凶之一，天意就是要除灭

① 孙敬：《义和团揭帖》，载《近代史资料》1957年第1期。

以洋鬼即妖魔为首的“恶者”，回复庙宇、圣教，为太平之世的到来而从天上降下的力量，就是红灯照、义和团。甚至连光绪帝都成了“罪魁”，对整个朝廷官场的批判是尖锐的。但其批判是以中华帝国的光荣时代（康熙、雍正、乾隆）为其理想状态，针对由此偏离出去的堕落腐败的现实王朝进行批判，是从充满圣教之天理人伦的传统价值观的角度进行批判。应该说是严厉批判并否定了清朝的现实状态，只认可 723
继承圣教之天理人伦的清朝国家的存在。

第二类（B）批判清朝内通洋派、贪官污吏的揭帖之一是《张德成揭帖》，在北京流传的称做《刘伯温碑文》：“庚子三春，日照重阴，君非桀纣，奈有匪人。最恨合约一误，致皆党鬼殃民。上行下效兮奸宄道生，中原忍绝兮羽翼洋人，趋炎附势兮四畜同群，逢天坛怒兮假手良民，红灯暗照兮民不迷经，义和明教兮不约同心。……”[①]表达忠君的同时，批判与外国缔结条约的政府和不能保民的地方官，矛头直指假借洋人欺压“同群”的教民和党阀（康有为党）、奸宄（参见原书第七章第566、620页）。率领天下第一团进入天津的张德成，以及由曹福田、黄莲圣母等所率的天津义和团是独立于官方的，前述义和团领袖的讲演提到“几十年来洋鬼子为了吸尽我们的血，把他们的铁路像把刀子一样伸进我们的土地。几十年来他们侵吞了我们的田地和窃取了金银财宝，把魔爪伸进胶州、旅顺口和威海卫。现在他们的铁路已经给毁掉了，电线杆也被拔掉了。大报应的时候到了”。“皇上和西太后，还有我们的大首领端王爷（载漪）在庇护我们。但要是清朝廷不再帮我们，不站在我们一边，那你们得明白，我们就推翻朝廷，拯救中华黎民，免遭洋鬼子蹂躏”。这是复仇的宣言，是以生活者意识为基础的，相当真实的民众 Nationalism。

他们在不违背以其祖师及神仙的旨意为基础的正义（保护黎

① 《义和团文献辑注与研究》卷首照片。

民、防卫疆土等）的前提下承认清朝国家的权力，为排除外国避免被瓜分，必须扶助现存的国家即清朝以图强。这使得在现实政治
724 中义和团被满族守旧派利用的局面成为必然，但双方关系并非从属关系。“神助灭洋”的自觉产生了对官府的轻蔑，就连“扶清”都是觉醒的产物。

第二类（C）拥护现存国家与传统乡村秩序的代表作是《马兰村坎字团晓谕》（原书第七章第609页）和光绪二十六年（1900）六月初六日（7月2日）钦命统率义和团王大臣·载勋为属下义和团制定的《团规》。

《团规》称：“一、义和团专为承天命奉佛法，诛杀洋人，剪除教匪，以保国家，而安良善，义和心诚，莫是过矣。”“一、义和团承天命奉佛法，保国家，正所以保身家也。……应与官军联成一家。……必有神灵保护，决无意外之虞。”“一、……并力杀敌，以保国家。……”① 尽管领受了天命、佛法、神灵，但仍强调了拥护国体、国家、身家这一既存秩序。在载勋、刚毅、载漪、载澜反光绪派“四人帮”庇护下的义和团，指责“一龙二虎三百羊”（光绪、李鸿章、奕劻）为应该打倒的通洋派，这反映出载漪等试图利用义和团打倒朝廷内的政敌。在北京对白莲教（圣贤道）教徒的查拿是个冤案，它是拥护义和团的载勋、载漪，为了预防反对势力，以劳乃宣以来盛行的义和团白莲“邪教”说为依据对他们进行弹劾使之失足，通过让义和团查拿圣贤道而封杀义和团邪教说（即封住反对派之口）。尽管如此，在端王府“挂号”的义和团员仍对载漪说：“王所遵者皇上，我们遵者玉帝。”② 可见，即使尝试如《团规》那样节制义和团，大众运动仍拥有将权力相对化的契

① 《近代史资料》1957年第1期；《义和团史料》，第1页。

② 《民教相仇都门闻见录》，载《义和团》Ⅱ，第193页。

机，而使这相对化成为可能的仍是前述“神助灭洋”的宗教性思想。

综上所述，义和团的揭帖呈现出从批判腐败堕落的清朝、盼望取代清朝的真主，到有限度地承认清朝国家、期望回归理想的乾隆时代的憧憬、发自天子脚下意识的保皇保国、顺清灭洋等各种面目。囊括这一切的是“神助灭洋”，可以说这是作为得到诸神护佑 725
帮助的民族正义的体现者，通过保“国”排外，力图回复能够让黎民安心生活的天下人伦秩序即宗教文化秩序的思想和运动。[①] 这也是一个民族意识——作为民众文化概念的中华民族意识。对于这一思想和运动志向而言，当下实存的清朝国家得以有限度地被认同。因为清朝国家作为中华文明及文化的正统的继承者君临权力宝座，作为以一君万民的形式保全民生的权力主张其自身的正统性。有称义和团民众对清朝抱有幻想，当日后幻想破灭的时候，便提出了“扫清灭洋”。然而，这幻想并非义和团民众单方面对权力的幻想，必须认识到这是在相互且共同拥有的传统王朝的国家神话意义

---

① 《拳时杂记》（《义和团》Ⅰ，第259页）记有七月末西太后召各大臣会议，制定和约二十五条送交各国（这是虚构的谣言），条款如下：（一）各国前所索赔款，一概作废。（二）各国应偿中国兵费四百兆两。（五）将总署交还中国。（六）康有为回国治罪。（七）所有各国教堂一律充公。（八）日本将台湾交还中国。（九）德国将胶州交还中国。（十）俄罗斯将大连湾交还中国。（十一）所有教士各归其国，不准再来。（十二）中国仍有管理高丽安南之权。（十三）海关（略）。（十四）各国使臣来中国者，照乾隆时所定之例，不许进京。（十五）（略）。（十六）日本亦须照乾隆时例入贡。（十七）华人交通西人，……归朝廷治罪。（十八）所有东西洋人与中国官场相见，须行叩头之礼。（十九）外人不准在中国游历。（二十）俄罗斯西伯利亚及各处铁路，均须拆毁。（二十一）英国须将新安九龙交还中国。（二十二）各国运来中国货物合应加倍收税。（二十三）洋人商船到口者，须先禀明该处守口中国兵官，方准入口。（二十四）大米不准出口。（二十五）（略）。

总之，是回复近代尤其是中日甲午战争以来清朝所丧“国权”，成为与光荣的“乾隆”时代相同的中国。此即义和团大众和国权派人士的“梦”，也是由“中华民国”、中华人民共和国所继承的“梦”，在20世纪末的今天仍继续是中国Nationalism的“梦”，继续规定着它的政治、外交以及“正确的历史认识”。

上的“幻想”。

至于义和团是如何在天津与八国联军进行战斗的，即所谓“天津战争”[①] 已超出本书的范围，故无法论及。下面将视线转移到北京的御前会议。

730

第四节　清朝为何决断“宣战”——北京紫禁城、五月、满族国家主义的激昂

此时北京召开了第一次御前会议，让我们通过御前会议来了解清廷从当时到最后决断“决战”的整个过程。

五月二十日（6月16日）下午四时，紫禁城西苑（现在的北海、中海）仪鸾殿东暖阁正召开有百余位廷臣参加的会议，刚毅也在其中。[②] 会议是由西太后“今京城扰乱，洋人有调兵之说，将何以处之？尔等有何见识？”的垂询开始的。其主要议题是：（1）义和团为乱民不可借助，还是应作为义民安抚？（2）如何应付西摩尔军？众大臣关于“剿”抑或“抚”争论不休，后在西太后的“今日中国积弱已极，所

---

① 天津战争中义和团所使用的旗和枪，以供参考（《支那战争图会》，载《风俗画报》，第38页，1900年，东阳堂）。

② “军机处寄协办大学士刚毅上谕”（《档案史料》，第145页）有二十日“本日召见世铎、奕劻、……刚毅……等”七十余人中，有刚毅之名。应该说他的到场是因为此上谕是要向他传达当日的决定。

仗者人心耳，若摒人心而失之，何以立国？”①的定论之后才决定不予镇压，至于是否予以利用，则委任刚毅和董福祥负责（开导解散，其年力精壮者则招募成军，可宥其前愆以观其后）。关于“外兵三千由津来，均于今明日可到”②，即西摩尔援军逼近北京之事态，讨论的结论是命荣禄率武卫中军保护使馆，并派许景澄和那桐前往马家堡以南地区（同时照会俄国公使请其予以调停），劝阻洋兵进京，若对方不听则以正在向城南移动的董福祥军予以阻止，若仍不服从则进行“决战”。同时许景澄、那桐还接到“一面安抚乱民、设法解散”③的任务。这日上谕如下所述：

> 著荣禄速派武卫中军得力队伍，即日前往东交民巷一带，将各使馆实力保护，不得稍有疏虞。如使馆眷属人等有愿暂行赴津者，原应沿途一体保护，惟现在铁路未通……④

又有给裕禄的上谕称：

731

> 此后各国如有续到之兵，仍欲来京，应即力为阻止，以符张翼等与杜士兰约定原议。如各国不肯践言，则衅自彼开，该督等须相机行事，朝廷不为遥制。万勿任令长驱直入，贻误大局，是为至要。⑤

显而易见，此上谕是针对十九日裕禄上奏（参见第一节）的回应。

---

① 《崇陵传信录》，载《义和团》1，第48页。此言据该作者日记。（《恽毓鼎庚子日记》称是二十三日会议上的发言，二者并不一致。将其作为二十三日的发言具有整合性。第655页注⑤所指也应为二十三日会议上的发言。）

② 《高枏日记》，载《庚子记事》第143页。

③ 《恽毓鼎庚子日记》。

④ 《档案史料》，第144页。

⑤ 《档案史料》，第145页；《拳时上谕》，载《义和团》Ⅳ，第22页。

刚毅回京后向西太后复命“力言义民之可用”①，不知此事发生在御前会议之前还是之后，但从返京命令和他仓促回京来看，可判断是在二十日的上午，只是其复命似乎未令西太后满意。② 此不镇压义和团的决定与刚毅的复命有何种关联并不清楚。解散义和团未果的刚毅在回京后，其影响力急剧减弱。

清朝为何决定对外“宣战”，这也是当时人们普遍关心的问题：“中华帝国”的国家意志在被高墙环绕的紫禁城里面是如何确立的？时至今日仍然非常耐人寻味。这是必须澄清的重要问题。然而，在记载四次御前会议情形的各书③中，存在着彼此出入不能完全确定的部分，且记载宫廷内幕的《景善日记》又被证明为白克浩司伪造的④，因此该问题的解读便具有解不定式方程般的困难。于是，迄今出现诸多学说⑤，该问题也成为众家讨论的对象，但仍作为未能彻底解决的问题遗留下来。在此，笔者的解读方法是遵循

---

① 王彦威：《西巡大事记》（载《清季外交史料》9，台北，文海出版）。另，《庚子国变记》称“刚毅等复命，均力言义民无他心，可恃”（《义和团》Ⅰ，第12页）；“（十九日）是夜，刚相从涿州回京覆命，力主开战之议”（《义和团》Ⅰ，第134页）；刚毅在涿州的“抚局”并未成功（《义和团》Ⅰ，第456页）。

② 西太后说：“到底没有一个正经主意回复。”（吴永：《庚子西狩丛谈》，载《义和团》Ⅲ，第438页。）

③ 书目有李希圣《庚子国变记》、恽毓鼎《崇陵传信录》、袁昶《乱中日记残稿》、吴永《庚子西狩丛谈》、杨典诰《庚子大事记》、高枏《高枏日记》、佚名《庸扰录》、王彦威《西巡大事记》、《恽毓鼎庚子日记》、《荣禄与奎俊书》、陈夔龙《梦蕉亭杂记》等。

④ Trevor-Roper《北京的隐者——白克浩司生平》（田中昌太郎译，筑摩书房1983年版）中介绍甚详。《景善日记》是1910年首次在J. O. P. Bland · E. Backhouse, *China under the Empress Dowager*（日译《西太后治下的中国》，藤冈喜久男译，光风社出版社1991年版）被引用。参见日译本解说。《景善日记》收载于《义和团》Ⅰ。中国具有代表性的研究是丁名楠《景善日记是白克浩司伪造的》（《义和团运动史论文选》，中华书局1984年版）。

⑤ 从研究史的角度来看，有（1）“照会”说——范文澜《中国近代史》；（2）“义和团压力说”——胡绳《从鸦片战争到五四运动》、金家瑞《论义和团运动时期慈禧太后的对外“宣战”》；（3）“误信胜报”说——孔祥吉《义和团运动若干重要史实辨析》（载《义和团运动与近代中国社会》，四川省社会科学院出版社1987年版）；（4）“帝国主义压迫”说——林华国《义和团史事考》（北京大学出版社1993年版）四说。（1）至（3）尚未证实，笔者与林华国的研究即（4）“帝国主义压迫”说基本一致。

一条基本主线，即逐步确定会议的议题，也就是会议提出的或本应提出的各项议题，并将其与会议的决定联系在一起。这样的解读是最为合理的。

翌日即二十一日（6月17日），尽管已过零点，但大沽炮台仍未见答复。根据十七日上谕，裕禄受命在当地阻止外国军队进京，故显然炮台是会抵抗的。凌晨一时许，离移交期限还差一小时，炮台开始炮击停泊在白河上的外国军舰。列国应战，登陆攻击，经过 732
六个小时的激战于早晨七点前占领炮台。在此“开战”前后，义

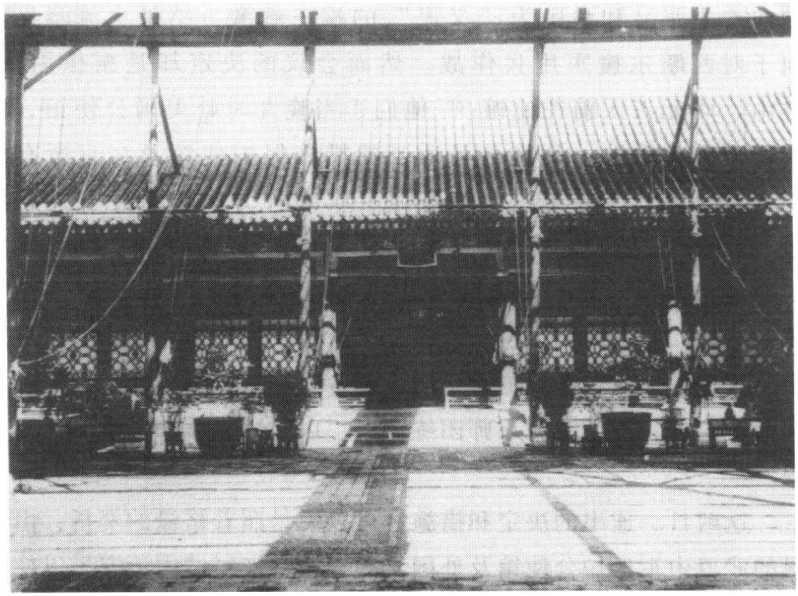


图 8－12　仪鸾殿正面

西太后在其侧面的东暖阁四次召开廷臣会议，决定向列国宣战。联军占领北京后，对面的怀仁堂成为瓦德西的宿舍。中华人民共和国成立后，进入中南海的毛泽东即住在其南侧丰泽园的菊香书屋中。

光绪帝大婚后，西太后隐居于中海西侧的西苑。

和团在天津也开始进攻老龙头车站（天津站）和租界，当天清军也参加了战斗。

北京，二十一日下午一点，仪鸾殿。召开有大学士、六部九卿出席的第二次御前会议。中心议题为是否应该用兵作战。然而，他们并没有意识到这意味着与列国开战即国家间的战争。讨论的层次并不确定，应集中在与西摩尔援军推进状况相关联的“用兵”与“战”这类问题上。徐用仪、许景澄等所谓总署稳健派因事态将会因此演变到与列国国家间的战争而表示反对，而“诸王贝勒及崇绮等二十余人”皆称“非战不可”①，西太后则向着主张义和拳民为“义民”的端王载漪。结果主流意见倾
733 向于对西摩尔援军用兵作战。然而会议的决定却是派徐用仪、立山、联元三人前往使馆。② 他们于当晚九时赴美国公使馆，向康格声言将采取一切充分且适当的措施保护使馆及在京所有外国人及其财产，并力图获得追加卫戍部队（西摩尔援军）的人数、当前位置以及他们预期抵达北京的日期等情报。当时他们说明了已然进京的使馆卫兵已致使群情激昂，因此希望不要再派兵来。③

这日的上谕在督促提督马玉昆及各省督抚派军进京的同时，还任命李端遇、王懿荣为京师团练大臣，以协同五城御史维持北京治安。④

这两日一连串的决定和措施，可以说是照着裕禄的奏折，由荣禄的武卫中军保护公使馆及外国人的安全，恢复城内治安，以使西摩尔援军失去进京的理由；进而致力于收集情报同时说服使馆，使

---

① 袁昶：《乱中日记残稿》，载《义和团》Ⅰ。

② 《崇陵传信录》。

③ C. N. Steiger, *op. cit.* p. 227. 施达格根据的是康格的公务笔记（official memorandum）。FRUS, 1900, pp. 152—153.

④ 《档案史料》，第147、151页。

之取消直接导致开战的援军进京（向英国公使提出希望西摩尔援军不越过黄村[①]）。袁昶认为派遣徐用仪、立山、联元的目的在于“拦阻洋兵”（即拦阻西摩尔援军）。[②] 之所以选择美国公使馆作为最先说服的对象，是因为期待美国较之其他国家率先接受。[③] 然而，康格的回应却相当强硬，对清廷状况完全不予理解。[④] 当时最大的问题在于西摩尔援军是否进京，清方面为“阻止”其进京作最后的努力，并没有决定与其“决战”。

二十一日。基于二十日的决定，许景澄和那桐为“劝阻”洋兵（西摩尔援军）进京而出城前往丰台，本意想安抚、解散义和团，反而被他们截捕。[⑤] 不过，他们最终总算脱离了困境回来，二十二日早晨等着以“不见洋兵一人而归”复命，但却没有被宣见，只得托荣禄代奏。

二十二日，召开第三次御前会议。当天代表总署发言的是徐用仪。据袁昶记述，虽然当时“西圣（西太后）难于持战议者太 734
多”[⑥]，但仍决定继续“劝阻”方案，差徐用仪前往各公使馆进行“劝阻”。“以日且暮，改致英俄使，函订明日［二十三日］两钟去（次日以立意决战遂止）”[⑦]（［　］内为笔者所加）。

二十三日清晨，朝议决定进行“决战”。[⑧] 因此，至少截止到二十二日，虽然讨论的大趋势是“战”，但却未成定论。据陈夔龙记述，时至二十日，“朝廷犹不忍毅然决裂”，此后“每日两次”

---

① B. B. China No4. no2. 1900. 9. 20.

② 袁昶：《乱中日记残稿》。

③ 《庸扰录》二十二日条。“朝廷尚有向各国求和之意，遂派总署大臣许景澄、联元往见美国公使，乞为各国先容”（《庚子记事》，第254页）。

④ Steiger, *op. cit.* p. 228.

⑤ 《拳乱纪闻》；袁昶：《乱中日记残稿》，载《义和团》Ⅰ，第135、339页。

⑥ 袁昶：《乱中日记残稿》，载《义和团》Ⅰ，第339页。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

连续三日“叫大起”（召开廷臣会议），结果都“不得要领而退”。[①] 到二十三日之所以突然决定“决战”，是源于两个契机：一为被公认是肇因的罗嘉杰携至的“洋人照会”；一为报称大沽炮台开炮攻击的裕禄奏折。

所谓“洋人照会”是二十日深夜江苏粮道罗嘉杰遣其子前往荣禄官邸面呈的，荣禄于二十一日早转呈西太后，据称西太后读后十分悲愤。[②] 该照会由四条组成：“一、指明一地，令中国皇帝居住；二、代收各省钱粮；三、代掌天下兵权；四、勒令皇太后归政。”关于二十一日御前会议，《崇陵传信录》有如下记述——西太后针对该照会称：“‘今日衅开自彼，国亡在目前，若竟拱手让之，我死无面目见列圣，等亡也，一战而亡，不犹愈乎？’群臣咸顿首曰：‘臣等愿效死力。’……太后复高声谕曰：‘今日之事，诸大臣均闻之矣，我为江山社稷，不得已而宣战，顾事未可知，有如战之后，江山社稷仍不保，诸公今日皆在此，当知我苦心，勿归咎予一人，谓皇太后送祖宗三百年天下。’群臣复叩首言：‘臣等同心报国。’”最终导致开战。[③]

但是正如林华国所言[④]，这是难以成立的。其实，无须林华
735 国的考证，首先在“二十一日下午一时”西太后是不可能说“今日衅开自彼”的。如后所述，裕禄接到送交大沽炮台的最后通牒是“二十一日上午六时”，由于电信中断，在北京的西太后于上午得知这一消息几乎是不可能的。其次，“衅开自彼”之言与“二十三日下午”起草的“照会”以及发给裕禄的上谕是属同一

① 陈夔龙：《梦蕉亭杂记》，第21、22页。

② 《崇陵传信录》，载《义和团》Ⅰ，第49页；《乱中日记残稿》。参阅第727页注①。

③ 《崇陵传信录》，载《义和团》Ⅰ，第49页。

④ 林华国：《义和团史事考》，第74—75页；廖一中主编：《义和团大辞典》，第388页。

系列（后述），此言应视为出自“二十三日”决定决战的会议上。况且，如果对迄今为止的外交交涉过程稍加冷静思考，就会立即知道这是伪造的，或者照会公使馆也会马上真相大白。因为很快知道这是伪造的，所以就没有写进宣战上谕。然而，激怒西太后的作用是达到了。愤怒的西太后在数次御前会议中肯定是提到了这个照会（很可能是二十三日），而且她的讲话起到了不得已而决裂的效果。那么谁是从中得利的一方呢？是主“战”的端王载漪等人。[①] 阻碍开战的最后障碍就是西太后，如果端出包括“归政”问题的来自列国的压迫与干涉，从戊戌政变、己亥立储以来的经验来看，完全可以预料正触她的逆鳞，这在促使西太后最终迈出与列国决裂的一步方面是有利用价值的。因此，甚至有人认为该照会出自端王府。[②] 这作为宫廷内部设计的阴谋是极有可能的。这些就此打住。由于这样的赝品而进行了一场战争，这作为开战理由而言也太过粗糙了，或者这种粗糙正是历史的真相？西太后一时的激愤的确是决定开战的主要原因，但导致她激愤的并非照会，而是大沽炮台问题。

要求交出大沽炮台的通牒是由杜士兰送交直隶总督衙门的，其落款日期为五月二十日，二十一日卯刻（上午六时左右）送抵衙门，其中写有限令“二十一日上午二时交出”。裕禄甚怒，指责“来文强横已极”，且送来时已逾时刻，“其情形尤为诡诈”。因此答称大沽系属重地，断无交给之理，何况中国与各国还“并未失和”。[③]

就在裕禄来不及翻译通牒即向北京撰写奏章时，大沽炮台已然

---

① 吴永《庚子西狩丛谈》称：“各国已分头调兵来华，决定攻打北京，与中国宣战云云。”西太后“当然着慌，既惧且愤”。而端王、刚毅等却“正喜师出有名，乘间极力蛊煽，且哄且激，太后遂亦主张开战”（《义和团》Ⅲ，第433页）。

② 杨典诰：《庚子大事记》，载《庚子记事》，第82页。

③ 《档案史料》，第147—148页，“五月二十一日裕禄折”。

736 陷落，只是他还没有得到来自炮台方面的消息。他断定各国海陆士兵势必抵达天津，请派董福祥部前来防御。裕禄的奏折以“六百里”加急送往北京，于二十二日送抵宫中。二十二日的御前会议仍在“筹议和战”[①]，与以前相较并无明显变化（前述）。而二十三日“朝议今晨决战”。

开始攻击北京使馆区实在翌日即五月二十四日（6月20日）下午三点半前后，这较之总署在前一天即二十三日所发通牒“限二十四点钟内出京”的“最后时限提前了二十分钟左右”。[②]发出该通牒的原委如下[③]：刚毅在二十三日的御前会议上奏称“借团民之力以驱逐洋人，雪累朝积恨，尤应先除灭各国驻京使馆”。对此，王文韶和朱祖谋表示反对。然而由于西太后“不谓然”，徐桐、联元便建议“先照会各使馆，遣令出京，如不从令乃以兵临”，西太后称“是”。在多人的推荐下，决定由许景澄草拟“限二十四点钟内出京”的照会，草稿在仪鸾殿门外当值室由王彦威、张嘉猷两名军机章京誊写。此时，许景澄透露“圣意甚坚，不能挽回”之语。这是上午的会议。文稿入奏后，西太后在下午的会议上决定宣战，将照会文书“命封交总署，驰递（使馆）”。据说这时光绪持许景澄之手言道：“更妥商量。”而西太后则斥曰：“皇帝放手，毋误事。”联元流泪奏称：“法兰西为传教国，衅亦启自法，即战，只能仇法，断无结怨十一国之理。”但这也无济于事。文稿入奏转到总署，赵舒翘批道“速即勿留滞”，下午三时由总署发出[④]，下午四时左右送抵十一国使馆。因此，开始进攻的时间正是按照朝议所定，于递交照会二十四小时之后。该照会全文如下：

---

① 袁昶：《乱中日记残稿》。

② 柴五郎：《北京笼城》，东洋文库，平凡社1971年版，第18页。

③ 根据王彦威《西巡大事记》。

④ 《崇陵传信录》；王彦威：《西巡大事记》；袁昶：《乱中日记残稿》。

为照会事：现据直隶总督（裕禄）奏报，称本月二十一日，法国总领事杜士兰照会（最后通牒）内称，各国水师（海军）提督统领，限至明日（二十一日）早两点钟，将大沽口各炮台交给伊等收管，逾此时刻，即当以力占据，等语。闻之殊为骇异。中国与各国向来和好，乃各水师提督 737
遽有占据炮台之说，显系各国有意失和，首先开衅。现在京城拳会纷起，人情浮动，贵使臣及眷属人等在此使馆情形危险，中国实有保护难周之势，应请于二十四点钟之内，带同护馆弁兵等，妥为约束，速即起行前赴天津，以免疏虞。除派拨队伍沿途保护并知照地方官放行外，相应照会贵大臣查照可也。①

发给裕禄的上谕以“八百里”加急送往，内容如下：

据裕禄奏，各国洋兵欲行占据大沽炮台一折。事机紧迫，兵衅已开，该督须急招义勇，固结民心，帮助官兵节节防护抵御，万不可畏葸瞻顾，任令外兵直入。设大沽炮台有失，定惟该督是问。兵机顷刻万变，朝廷不为遥制。②

照会所列举的命列国公使撤离北京即决裂、断交的理由，是列国对大沽炮台的开衅。从这一系列文章的内容可知，二十三日会议显然是围绕前一日送抵的裕禄收到针对大沽炮台最后通牒的奏报而召开的。因此，作为对此的回应，当日的朝议决定开战。刚毅首先提议进攻使馆，似乎是对此方案的修正，决定先行照会

① 《档案史料》，第152页，“照会”。
② 《档案史料》，第153页。

事前通告，并给予二十四小时期限，命其撤出北京。此照会是针对列国发给大沽炮台的最后通牒，由清政府发给列国的最后通牒。

当时公使馆方面并不知道己方已然进攻并占领了大沽炮台，在北京的外国人没有一人预料到清廷会作出这样的选择（按照他
738 们的常识，这实际上意味着对列国开战），因此甚为惊愕。各国公使召开会议，提出在如此短暂的时间内撤离是不可能的，他们要求次日上午九时与总署会谈。第二天一早，在没有得到总署答复的情况下他们再次召开会议，大多数人都认为即使去总署也于事无补，只有德国公使克林德有不同看法而前往总署，在总署附近被端王麾下神机营士兵开枪射杀。下午三点半过后，一直平静地护卫使馆的清军开始进攻使馆，这是对列国进攻大沽炮台的反应，是清政府的“交战”宣言，翌日的“宣战上谕”只不过是它的宣告。进攻使馆是清政府在北京照列国在大沽所做的依样而行罢了。

由此可见，单从清政府方面来看，清政府在每一阶段的每一个决定，都有其相应的判断、选择和程序，显然绝非不可理解的“疯狂选择”，只不过无论是当时的外交官还是历来的研究都没有解读出这一过程而已。尽管可以说存在着外交意图疏通的不充分、因愤怒而缺乏冷静以及视野狭隘等问题，但清政府这样做是有其道理的。从他们的角度而言，此战端是由外国人挑起的。不仅是这一送交使馆的照会，还有在此过程中出台的几个文件，清政府都在强烈地表达自己的“被动性”，反映出他们对事态的上述认识。在向使馆发送照会的同时，清廷还下令起草于次日即二十五日发布的所谓《宣战上谕》，其中最为集中地反映了清朝中央对事态的认识（全文附后）。

客观地看，列国方面所采取的军事行动显然迫使清政府作出决断，并帮助主战派获得胜利。进攻大沽的军事行动挑起了战端，于

是清政府与列国交战，而义和团这一大众运动也就成了可用的资源。并非由于各国政府和外交部，而是通过列国海军司令官会议这一在外军人的集体判断所采取的军事行动（美国没有参加），使得天津的义和团获得合法化与正当化，也使得清政府与义和团走向联合。

显然，大沽炮台问题是决定开战的决定性因素，但是关于作出这一选择的清廷内部的状况尚存有一些不明之处，对此，荣禄六月二十二日写给叔父的信最具参考价值，他在信中写道：

739

（五月初十日）销假那日，见诸公大闹，诸伦皆无言以对。召对时，亦将他们误事之言详细言之，诸王、贝勒大声急呼，主战者亦怯，谓不可知。……此事始于端王（载漪），继而诸王、贝勒各怀心意，从中有犯浑不懂事理，皆以上意为顺，故在殿廷大声疾呼。八〇〇一、八〇〇二（此两密电码似指载勋、载澜）尚在后曰："奴才等近支子孙，总以社稷为重，若不战，白白给他们，断不能甘心。"故众口一词，坚意主战，皆以侄（荣禄）为怯。况现统重兵（指开战后设置的军务处），如是之伦，至于略有言须斟酌事理，不可以一国而敌十数国者，则谓乱政（此即日后处决许景澄、袁昶等人的罪名），竟敢当着上头，大为喊叫，其不成事体，亦所未有。故庆王（奕劻）尤不敢出语。而拳民竟有以他为汉奸，几欲攻其府第［其中竟有以去腊之事（即废光绪帝失败，仅实现己亥立储拥立大阿哥）不平者］，亦有人使之耳。真可谓自古少有之事，田舍（荣禄）亦无能为力矣。人心大变，竟许多不可测者，岂非天乎？……昨日在上痛哭流涕，亦惟有以死报国，上亦大哭。八〇〇一云："汝可不可死，汝欲死是不如我死，全仗汝救国救民，为祖宗计。"八〇〇二云："汝系救社稷之臣，万不可死。"亦大哭。……惟八〇〇一左右，皆京东

740

南人，俱是拳民，八〇〇一深信不疑；并有“汝看他们（义和团）是匪，我看他们正是上天打发下来灭洋者，缘庚子（1840年）至庚子（1900年），渠等（洋人）在中国搅扰已一甲子（六十年），此时正天收时也。”云云。侄（荣禄）仍复详陈办法，苦于总以天命为是，奈何万不可有失民心，即似上次余蛮子（余栋臣）之意。①（[ ] 系原文，( ) 为笔者所注。）

荣禄也将义和团的崛起与余栋臣蜂起等同视之，也就是说其中存在着某种要求回复“国权”的人民的意志，西太后希望能将其据为己用巩固自己的权力基础，于是以端王、载勋为首的“近支王公贝勒”等满洲人就组成了主战派。他们为何主战呢？端王是将来登基做皇帝的大阿哥之父，他的野心是早日废掉光绪帝，让儿子继位，自己好掌握政权，而其兄弟（载澜、载濂）则与其利害相同。端王力图利用义和团报复可恶的洋人，并借此除掉政敌（光绪帝和总署内的权贵奕劻等人），独揽大权。② 这与“文化大革命”中虽被指名为继承人却仍图谋政变的林彪、“四人帮”的行动极为相似。“近支诸公”考虑到将来便追随了端王。然而，仅凭上述政治利害并不能充分说明问题，六十年来清朝在与欧美的关系中所体验的只有屈辱和损害，存有“累朝积恨”

① “致奎俊札（六月二十二日）”，载《荣禄存札》，齐鲁书社1986年版，第405页。

当时，荣禄还称“北地臣民，皆以受外人欺凌至于极处，今既出此义团，皆以天之所使为词”。“且两宫、诸邸左右，半系拳会中人，满汉各营卒亦皆大半，都中数万，来去如蝗，万难收拾。虽两宫圣明在上，亦难扭众”（“致李鸿章、刘坤一等电”，载《荣禄存札》，第404页）。可见西太后也为此“天命”观念所动。

② 《梦蕉亭杂记》（第16、22页）中言及七月间李鸿章、王文韶等十五位汉族大臣几被载漪所杀。

（刚毅），庄王载勋所言“我祖宗的江山，不能送与洋人”①，反映了“近支子孙”的整体意见。在御前会议上，光绪拉住许景澄的手，说你出使过外国必定有善法时，“近支王公群相责备”②。即使在决定向使馆发出照会的二十三日会议上，竟出现“贝勒等跳跃，意甚得，几有灭此朝食之慨”③ 的情形。此即满族 Nationalism（民族国家主义）。所谓“江山”、“社稷”，是满族历代“祖宗”二百八十余年间打下并统治的“江山”、“社稷”，他们感到这一切有被“洋人”夺去的危机，因此主战即对西摩尔援军予以“迎头痛剿”。④ 741

而另一方总署主和派即汉族官僚们，则从国际法上、财政上或比照甲午中日战争的经验，屡屡进言不可开战。他们被民族国家主义主战派视为对外屈从派，被骂做“汉奸”，“汉大臣中稍有才具者，必遭忌剋”⑤。在如此猖獗的满族人派系中，即使是荣禄也几乎是无能为力，形成“各大臣慑于天威，咫尺不敢进言，但静候上头处分而已”⑥ 的状况。甚至义和团热也蔓延到宫中来，令西太后也感到有压力。这样，便形成了满人派迫使西太后决定“决战”的局面。

日后，西太后曾言：“我本来是执定不同洋人破脸的，中间一段时期，因洋人欺负得太狠了，也不免有些动气。但虽是没拦阻他们（载漪、载澜等），始终总没有叫他们十分尽意地胡闹，火气一过，我也就回转头来，处处都留着余地，我若是真正由他们尽意地

---

① 杨典诰：《庚子大事记》，载《庚子记事》，第 81 页。

② 《梦蕉亭杂记》，第 22 页。

③ 王彦威：《西巡大事记》卷首—2。

④ 高枏《高枏日记》称“闻仍欲与洋人决裂，并有迎头痛剿之密旨”（《庚子记事》，第 147 页）。

⑤ 《梦蕉亭杂记》，第 21 页。

⑥ 同上书，第 22 页。

闹，难道一个使馆有打不下来的道理?"① 声言自己决意开战是出于对列国欺人太甚的气愤所致，承认了自己的失误。毫无疑问，最终决定开战的是西太后，而其背后则是满族国家主义的崛起，揭开这个盖子的无他，正是戊戌变法。在第四章中已有论及，在这个意义上可以说义和团事件是"戊戌变法的反动"。

宫中得知大沽炮台失守的消息是在二十三日。② 次日，有上谕

---

① 吴永：《庚子西狩丛谈》，载《义和团》Ⅲ，第438页。关于导致西太后决意"决战"的背景，李喜所、刘保刚《慈禧太后与义和团》（载《讨论会论文集》，齐鲁书社1992年版）有相当详尽的分析。他们认为西太后相信义和团的理由为：（1）相信义和团不是针对清朝而来；（2）深信自己能够控制义和团；（3）与义和团有相同的仇教心理；（4）执著于天意民心论，希望利用义和团报复洋人。这些观点都可以令人首肯。对于汉族改革派、与外国对立的西太后、满人派而言，在当时若是敌视宣称"扶清灭洋"（借用日本幕府末期的讲法，这是集佐幕与勤王于一身的攘夷主张）的人民，无疑意味着放弃攘夷即民族主义，是当权者难以采取的选择。

现举出西太后自己的话来作参考，她于1904年对德龄说：

"端郡王和澜公坚信只有拳匪可以将那些无趣且可憎的洋人悉数赶走，是上天送给中国的礼物。……你知道我是多么憎恶那些宣教士们。所以我什么也没讲，要静观其变。""我觉察到那些人有些过头了，是起因于一天端郡王带拳匪头目到万寿山离宫（颐和园），所有太监都被叫到召见的院子里，挨个检查他们头上有无十字架的印记。""端王说：那个头目被说成拥有非常之力，能够一个不剩地杀光洋人，而且所有众神都护佑着他，因此根本不用惧怕洋枪。"

第二天，西太后非常惊讶地看见所有太监们都穿上了拳匪的服装，便与五月十日前来觐见的荣禄相商，端王和荣禄激烈争论。那时，端王对西太后说：北京已遍地拳匪，他们选定了杀光所有外国代表的日子，董福祥也与他们约定派兵协助攻打使馆。荣禄申请派聂士成部护卫使馆并获得西太后准许（这似乎应发生在五月十七日，参见《义和团》Ⅱ，第443页，《缘督庐日记》）。

此后，荣禄亦被孤立。一日，端王与澜公前来要求颁布攻打使馆和杀死洋人的勅谕，"我甚是愤怒，拒绝颁布这样的勅谕。……端王声言若陛下拒绝发布勅谕，那我就不管陛下如何考虑将代陛下发命。他果然这样做了。""他是瞒着我颁布的勅谕。""那是我一辈子所犯的唯一的错误，是在我软弱的时候做的。"

这些都不是"外廷"即廷臣会议时讲的话，全是"内廷"的言语。即使存在着受满人近支制约的事实，但上述谈话只能说是混杂着谎言的自我辩护之词（德龄：《清宫二年记》，太田、田中译，生活社1942年版；研文社1997年版，第331—335页）。

② 王彦威：《西巡大事记》卷首—4记有：二十三日"是日天津炮台失守，急奏至，太后召董福祥。入独对，谕旨如何外间无从知也"。可以推测，董福祥必不因炮台失守而改变态度，定会声言如同廊坊之战那样与外国军队战斗。

发给各省督抚，称“中外衅端已成”，“联络一气，共挽危局”；并 742
谕令裕禄续报军情。二十四日裕禄奏报如下：

> 大沽兵端已开，津防万分吃重，断难再分兵力剿办人数已达三万的拳民，势不得不从权招抚。当将该团头目传集，示以收抚之意，该头目等均称情愿报效朝廷，义形于色。其间发生战斗，二十二日租界洋兵分路出战，合力痛击。二十三日复出队攻击，我军合团民与之鏖战，午后纷纷窜匿。现与聂士成商酌，以图挽回。至大沽尚未续得确信，惟传有药库被毁之信。现已将军粮城一带铁路拆毁，以杜洋人续行进兵天津之路。并闻西摩尔援军为拳民困于杨村一带，欲窜回天津，亦经分队往御。自洋人开衅以来，民心极固，军气甚扬，大有“力战获胜”情形。①

西太后于颁布《宣战上谕》之二十五日览此，特发上谕表示“实深嘉慰”②。有人认为裕禄的谎报“胜利”导致了《宣战上谕》的颁布③，这是不正确的。《宣战上谕》的草拟工作从公布的前一

---

① 《档案史料》，第157—158页。

② 同上书，第162页。

③ 孔祥吉：《义和团运动若干重要史实辨析》。

然而，五月二十二日（6月18日）傍晚，西摩尔援军开始撤离廊坊，有关清军“胜利”、列国“败北”的奏报理应送抵宫中，极有可能这使西太后的开战决意得到强化。随后对公使馆的进攻，虽因庆王、荣禄表现了保留态度而未认真展开，但无疑得到了受这次捷报鼓舞的西太后的支持。

由四五百名士兵守卫的使馆区之所以未被清军攻陷，正如处在包围中的西方公使所言，“清朝政府并无那样做的决心”（菅原佐贺卫：《北清事变史要》，第89页，偕行社，1926年）。当一名清军指挥官被问及“这一小小交民巷，怎么两个月的工夫还未打下来呢”？他的回答是：“一定要打，就是十个交民巷，也不愁一打。但是打下来怎么办呢？”（齐如山：《八国联军进京见闻录》，载《京津蒙难记——八国联军侵华纪实》，第23页。）因“宣战”后应如何处置北京外交使团的国家意志并未确定，便导致了“北京笼城”这一异常事态的产生。

日即二十四日开始着手进行，由军机章京连文冲起草。

《宣战上谕》内容如下：

我朝二百数十年，深仁厚泽，凡远人来中国者，列祖列宗罔不待以怀柔。迨道光、咸丰年间，俯准彼等互市，并乞在我国传教。朝廷以其劝人为善，勉允所请，初亦就我范围，遵我约束。讵三十年来，恃我国仁厚，一意拊循，彼乃益肆枭张，欺凌我国家，侵占我土地，蹂躏我民人，勒索我财物，朝廷稍
743 加迁就，彼等负其凶横，日甚一日，无所不至，小则欺压平民，大则侮慢神圣。我国赤子仇怨郁结，人人欲得而甘心，此义勇焚毁教堂屠杀教民所由来也。

朝廷仍不肯开衅，如前保护者，恐伤吾人民耳。故一再降旨申禁，保卫使馆，加恤教民。故前日有拳民教民皆吾赤子之谕，原为民教解释夙嫌。朝廷柔服远人，至矣尽矣！乃彼等不知感激，反肆要挟，昨日公然有杜士兰照会，令我退出大沽口炮台，归彼看管，否则以力袭取。危词恫吓，意在肆其披猖，震动畿辅。平日交邻之道，我未尝失礼于彼，彼自称教化之国，乃无礼横行，专恃兵坚器利，自取决裂如此乎。朕临御将三十年，待百姓如子孙，百姓亦戴朕如天帝。况慈圣中兴宇宙，恩德所被，泱髓沦肌，祖宗凭依，神祇感格。人人忠愤，旷代所无。

朕今涕泣以告先庙，慷慨以誓师徒，与其苟且图存，贻羞万古，孰若大张挞伐，一决雌雄。连日召见大小臣工，询谋佥同。近畿及山东等省义兵，同日不期而集者不下数十万人，下至五尺童子，亦能执干戈以卫社稷。彼仗诈谋，我恃天理，彼凭悍力，我恃人心，无论我国忠信甲胄，礼义干橹，人人敢死，即土地广有二十余省，人民多至四百余兆，何难翦彼凶焰，张我国威。其有同仇敌忾，陷阵冲锋，抑或尚义捐赀，助

益饷项，朝廷不惜破格懋赏，奖励忠勋。苟其自外生成，临阵退缩，甘心从逆，竟做汉奸，朕即刻严诛，决无宽贷。尔普天 744
臣庶，其各怀忠义之心，共泄神人之愤。朕实有厚望焉！钦此。①

要约言之，我清朝以仁厚之道对待洋人，可洋人三十年来（1870年天津教案以来），不断欺凌侵犯，此即义勇即义和团兴起的缘由（第一段）。洋人赖其军事实力相要挟，企图占领大沽炮台，故决裂始自洋人，咎在彼方（第二段）。清廷被逼以致忍无可忍，决意一决雌雄。全国百姓同仇敌忾，共同御敌（第三段）。显而易见，此上谕并未明示和哪国开战，缺少国际法规定的宣战公告的要素。只能说该上谕是针对在华外国人特别是使馆而发，同时也是向大清全体臣民颁布的。进而还应看到，其中还蕴含着“民族自尊心”的拥有者在遭到“虐待”时所爆发的愤怒，也是二十三四日西太后和“枢廷”的感情。通俗地讲，是忍辱屈从到极限后不计“胜负”的骂阵口吻。因此，不能不说是国家指导者理性的丧失。陷清廷于如此地步的正是“洋人”即欧美列国的帝国主义外交军事政策，于是这场战争就成为反帝国主义的同时也是反西欧文明的战争，也可视为“文明冲突”的战争。只是这场“文明冲突”并非自然产生的，是欧美列国视自身利益得失及其逻辑具有普遍意义且强加于人造成的。不可否认，列国外交官的外交姿态是高压式的，是帝国主义外交姿态的延续。因这场战争，清朝中国被迫屈从并支付巨额赔款，那么是否不战而屈就好一些呢？这是一道难题，笔者并不这么认为。当时身处使馆区的奥匈帝国的外交官（天主教徒）阿图尔·罗斯托恩曾写道：“我要是中国人，就当义

① 《档案史料》，第162—163页。

和团。”（1901 年）[①] 从民族、国家的观点言之，处在 19 世纪末帝国主义狂潮中毅然与之一战，即使在世界史中也无类似事例，显示了民族、国家的深厚力量，在漫长的历史长河中是值得肯定的。世界史呈现在我们眼前的，是放弃基于固有宗教文化上的抵抗，轻而易举地将西欧当做“文明”、“进步”接受的地区纷纷沦为“殖民地”；而日后国家、民族的独立则是经过抵抗才达成的。问题在于清朝国家的抗战，存在着以满族的种族国家主义为领导的局限性和不彻底性。

① 《庚子见闻录——奥匈使团驻华纪实》，百花文艺出版社 1991 年版，第 44 页。

结　章

向“扫清灭洋”的转变

——景廷宾起事、袁世凯的崛起

列国在大沽口所用的陆海军军事力量，是从中国香港、威海卫、旅顺（俄占）、胶州湾（德占），印度（英属）、马尼拉（美属）、印度支那（法属）这些亚洲的殖民地和中国的租界调集来的，这充分显示出这场战争的帝国主义性质。外国列强即帝国主义诸国动用军事力量对清帝国的外交压迫、剥夺经济权益，已经超越了清帝国的忍耐限度，义和团事件就是它向帝国主义诸国的反击，其倡导者是认为清朝中国是属于自己的那些满洲人。至此，这场战争的发动已不是胜负的问题，这就如同过去日本尽管明知无论从经济实力还是军事实力而言，与美国开战都是无谋之举，但却心存侥幸，将希望悬于一线地决意开战，二者的轨迹几乎相同。这是“民族主义”战争所具有的特质，而所谓战争又始于这样的决心。因此，民众的 Nationalism 运动与满族统治阶层的民族国家主义得以合流。

然而，由于满族国家主义在其内部充满了政治阴谋、纷争和野心，“决战”仅停留在发泄长期积存的怨恨水平上，并没有发展为国家战争而不得不草草收场。东南互保使得列国兵力向华北集中并

轻而易举地攻陷北京。[①] 倘若东南诸省及袁世凯的武卫右军能够参战，列国势必被迫回应，对北京的进攻也将延期，战争的进程也将
750 会有所不同。然而在事变当中，满族国家主义却退而维护“大清”国家，背叛了民众的 Nationalism。

离开紫禁城逃往西安的西太后电谕李鸿章委以 1901 年媾和全权，以其“量中华之物力，结与国之欢心”的“名言”，使列国不追究自己的战争责任，同时保住了自己作为政治统治者的地位。[②] 于是，清政府接受了各国全权大臣联衔公书所列十二款要求及其对

---

① Steiger , *China and the Occident*, p. 253.

刘坤一、张之洞等东南诸省督抚认为五月二十五日以后的朝廷命令为“伪诏”而拒不执行。对此，直隶总督裕禄、端王、刚毅上奏弹劾：“东南各省不遵诏旨，不联合义和团以分洋兵之势，致令洋兵以全力注天津，使都城势成孤注，非重惩东南各省不可。”但“上知事不可行，止之”。（《西巡大事记》卷首—5）。

贺金声在致俞廉三的信中也指明了这一点：“天下皆明知李（鸿章）、张（之洞）不奉诏旨，电制各省疆臣，使外兵得以尽力北攻所致，而彼反欲构罪拳民，以自掩其大逆之迹。”（贺金声：《庚子再上俞中丞书》，载杨世骥《辛亥革命前后湖南史事》，湖南人民出版社 1982 年版，第 80 页。）关于“东南互保”有必要进行更深入的探讨，但非本书所能涉及。目前可参见林世明《义和团事变期间东南互保运动之研究》（台湾商务印书馆 1980 年版）。

② 军机处致电东南诸省督抚令其“相机审势”、“力保疆土”，同意他们根据情况采取灵活对策（《档案史料》，第 186、187 页）。这并不与“东南互保”相矛盾。盛宣怀也揣摩诏与旨两相分歧一事，看出疆臣把握全局，其中含有转圜（参见路遥论文，《东亚细亚世界史探究》，东京，汲古书院 1986 年，第 324、325 页）。这显示出北京并非铁板一块，西太后为自己留有余地。尽管她被激昂的端郡王等王公贝勒朝廷主战派的气势所动而决定宣战，但却并不打算真的投入战争。认可东南诸省的柔软对策，可以说是要证明此战端并非由国家发动，而是由“拳民”这些反乱分子引起的，因此骚乱的责任不在清政府和西太后。宣战后不久即开始考虑收场，这从其攻打使馆的状况就可以看出，他们是想以使馆人员为人质与列国展开交涉。〔林华国在《义和团史事考》（第 118 页）中指出，这很像是 1860 年第二次鸦片战争时期以谈判代表为人质，企图迫使英法同意停战议和的故伎重演。〕袁世凯取消北上参战或许也是出于同样考虑。应该说，在“宣战”之后，“国家意志”仍在摇摆不定。

而将战争责任归于端王、刚毅等人以及“拳匪”，不追究西太后的责任，在这一点上列国与清朝双方利害一致。此处理方案由李鸿章完成，之后不仅外国，就连中国也称义和团为“拳匪”、“团匪”，成为称做“义和团之乱”的根据。

它的定罪：“致罹穷凶极恶之罪，实为史册所未见，事殊悖万国公法，并与仁义教化之道均相抵牾。”从北京逃亡的清朝统治者屈从于洋人，为保全自身的权力开始向平民百姓榨取支付给洋人和教会的赔款。

1901 年 9 月 7 日，列国与清朝钦命全权大臣庆亲王奕劻和李鸿章签订了义和团事件的“最终议定书”即《辛丑和约》，其中有如下内容：

第一款、派遣醇亲王载沣（光绪帝之弟，溥仪之父，后任摄政王）为头等专使大臣赴德国谢罪（已于 7 月 12 日出发）；在北京竖立克林德纪念碑；派遣那桐为专使大臣赴日本谢罪（第三款）。

第二款、判处端郡王载漪、辅国公载澜斩监候；庄亲王载勋、英年、赵舒翘自尽；毓贤、启秀、徐承煜死刑；刚毅、徐桐、李秉衡革职。（反对开战，在事变中被处死的）徐用仪、许景澄、联元、袁昶开复原官；停止虐杀外国人之地五年科举。

第五款、不准将军火及其制造材料运入中国境内两年。

第六款、付诸国偿款海关银四亿五千万两（年息四厘，自 1902 年 1 月 1 日至 1940 年年终分三十九年偿清，本利合计九亿八千二百二十三万八千一百五十两，每年支付两千万两以上）。

第七款、扩大北京使馆区境界（该特区约为原有的四倍），常设使馆护卫队。

第八款、将大沽炮台及有碍北京至海滨之间自由交通之各炮台，一律削平。

第九款、承认各国对黄村、廊坊、杨村、天津、军粮城、塘沽、芦台、唐山、滦州、秦皇岛、山海关实施军事占领的

权利。

751 第十二款、改革总理衙门，定名外务部，班列六部之前。

此外，还有在被破坏的外国人墓地竖立赎罪碑（第四款）；将禁止加入排外团体等上谕颁行布告两年（第十款）；修订通商行船各条约，改良白河、黄浦江水路（第十一款）。由于持续每年支付巨额赔款（“大赔款”）两千万两以上（相当于清朝国家收入的五分之一），清朝又被迫承担了由外国管理中国财政的义务，半殖民地化便成为不可避免。以日本为例，众所周知，日本基于该议定书的规定，在清朝军队不得入内的天津设置了驻清屯军司令部，将1937年7月7日引发卢沟桥事件的日军驻扎在北京近郊，也是根据该条约规定。顺便一提，该议定书的废除是基于1951年圣弗兰西斯科和约第十条。也就是说，它持续规定了中日两国不幸的关系长达五十年之久。其“团匪赔偿金”此后资助了：（1）东亚同文会、同仁会、日华学会、在华居留民团等；（2）中国留日学生；（3）学术研究机构的设置——在中国设北京人文科学研究所、上海自然科学研究所，在日本设立东京、京都的东方文化学院（后改为东京大学东洋文化研究所、京都大学人文科学研究所）；（4）文化交换等，与文化事业建立了紧密联系[①]（关于这些，本书无法涉及）。

至此，人们认识到清朝与洋人一样是民害，清政府放弃保全民生，成为民害，屈从于自外部渗透乡村社会的洋人的权力，只有被扫除弃绝。于是，致力于排除外国教堂与教民、维护乡村社会人伦秩序的运动，通过扶持现存“中国国家”清朝为手段实现铲除外国势力的运动，开始向“扫清灭洋”进行大幅度的转变。其代表

① 参见王树槐《庚子赔款》（台北中研院近代史研究所，1974年）第四章；黄福庆《近代日本在华文化事业及社会事业之研究》（台北中研院近代史研究所，1982年）。

事例为光绪二十八年（1902）以直隶广宗县景廷宾为中心的冀南抗捐斗争。以下予以扼要论述。

该动向是围绕着所谓"地方赔款"发生的，其总额为两千万两。[①] 较之《辛丑条约》四亿五千万两的赔款（大赔款）——其金额照中国人每人一两赔偿——虽然只是很小的金额，但对于当地人们而言却是直接的负担，因此便成为切实的问题。"地方赔款"是对在义和团事件的混乱中蒙受损失的教堂、宣教士、教民所作的赔偿，教民死亡最多的省份是直隶和毓贤赴任的山西省，据估计全国教会人士（天主教五十三人、新教一百八十八人）和教民共有约两万三千人遇害。义和团在由满洲人任总督巡抚的省份中蔓延，在那里出现许多教会一方的遇难者。这如实地反映出满洲人的国家主义认可了义和团运动，并激化了其治下区域对教会的攻击。 752

八国联军占领北京后，轮到各地教民开始反击，他们向联军提供内地的情报，或在各地导引外国军队进行报复，乘机掠夺，强索赔偿。地方官则对宣教士和教民施行安抚，惩罚拳民，支付赔款。官方还设立了公议局，与教会联手调查被害情况，规定遇难者大人一人多少钱、孩子一人多少钱、房屋一间多少钱，计算总额，以县为单位实施赔偿。也有以村庄为单位赔偿的。从国家下令实施迫害这一点来看，此项赔偿本应属于国家赔偿，或者是由加害的一方即拳民拿出财产进行赔偿，但由于他们几乎没有像样的财产，于是只能向"良民"骤然课税。直隶由官方负担二百万两，百姓负担四百五十万两。在征收之际，不可避免地出现浮收和中饱。

广宗县于二十七年（1901）由知县王宇钧与宣教士交涉，结果

---

① 王树槐：《庚子地方赔款》（《中研院近代史研究所集刊》第3期，台北，1972年）。两千万两中的一部分纳入大赔款，故实际上是一千五百万两左右。

商定向遭难的教堂、教民赔偿[①]京钱“一万串”（或称“两万串”[②]）。结果于二十七年（1901）三月和五月，发生农民聚众抗拒事件。据说针对总额“两万串”、平均每亩摊派京钱“四十文”的“洋捐”，农民声言“本境保护［教民］，教中了无干犯，何得与不肖者同认捐赔？遂拥入县署”[③]，并与洋人相闹。[④] 知县只能另想他法。例如相邻威县用义仓、书院的存金公款充数。因此，知县将书院所存及该县从盐商、当铺借来的四千串支付给教会一方，不足的
753 六千串以学田四顷十七亩作抵押，约定若秋后仍未补足余款，则将学田“折价立契”卖与教会。此后，又支付了官方的津贴银两千两，但仍有三千六七百串未能交齐。[⑤] 王宇钧尚未处理完毕即被撤任，九月，代理知县魏祖德到任。他与乡绅们商议此前任遗留问题，声言出售学田不妥。作为替代，他提出回收因灾害放赈的仓谷，变价作抵。乡绅们认为那些谷物是被贫民食用的，回收不易。而每亩摊派

---

① 贾逸君：（遗稿）《景廷宾起义调查资料》（义和团运动史学术讨论会论文，1980年）以下简称《调查资料》）记述了少数几件广宗县攻击教堂个案。

县城以南四十里旧店东北的洼地，是一片不适于耕种的土地，逃荒而来的难民在那里租佃为生，并于高处盖起了茅草屋居住。光绪初年，他们约有四十五户左右，受人歧视。于是，他们中的大部分人了天主教，建起了教堂，因为入教后即可获得保护，免于乡民的欺侮。村民叫他们“二洋鬼子”，由于习俗不同而引起纷争和诉讼。义和团事件时，乡民及义和团共数百人攻击这里，焚烧教堂和教民的家，抢夺其财产出售。教民向知县上诉，翌年出现赔款问题时，教民开始报复，主张凡购买教民财产的人应进行赔偿。然而他们索要的是其购买价格的数十倍，于是纠纷再起。为了处理该案，王知县与外国宣教士之间议定赔偿金额为“两万串”。

② 关于赔偿金额是“一万串”还是“两万串”，诸史料各有不同，并不一致。王振声《庚子畿疆教案赔款记》（《义和团史料》，第481页）记为一万，袁世凯或称“六千串”，或言“一万串”。而当地农民则说是两万。一万应属事实，农民所言或指摊派总额，或将大钱“一万”说成京钱“两万”。

③ 《汇报》379号，“北匪详志”。

④ 《调查资料》，“景铭三口述”。

⑤ 《袁世凯奏议》（天津古籍出版社1984年版）第578页，卷17，光绪二十八年七月初二日“查复已革广宗县知县魏祖德参案折”。

结章图 1　架于漳河上之“玉石桥”，位于东召村南（1990 年 10 月摄）

又无委员经理之人。[①] 最终决定命各村以“书院捐款”的名目强行摊派每亩京钱四十文（大钱二十文）之捐。这样，全县土地可征收两万三千串左右。[②] 然而，当时广宗县等直隶南部的情形是因前年大旱连食物都很短缺，再加之时局混乱，农民已极度疲敝毫无负担能力，村民们视付钱给自己所憎恶的教民为“洋差”。当时，广宗县治下二百四十村分为三十二厂，每厂设厂正一人，各村又有正、副及地方（地保），负责钱粮差徭等行政事务。各厂纷纷抱怨捐数过巨，兼之王宇钧离任时有赔款不捐民间分文之语[③]，遂开始出现抗违之举。在事件中登场的是东召村的武举景

① 《袁世凯奏议》（天津古籍出版社 1984 年版）第 578 页，卷 17，光绪二十八年七月初二日“查复已革广宗县知县魏祖德参案折”。

② 公孙匐：《义和团运动在河北》，河北人民出版社 1990 年版，第 134 页。

③ 《董履高札》，载《荣禄存札》，齐鲁书社 1986 年版，第 96 页。

廷宾。

754 景廷宾，东召村人，生于咸丰十一年（1861），是其父景福成（文生）的三子，有兄弟四人，姊妹三人。景家是拥有土地一顷多的小地主，也是五十余口的大家族。叔伯中有秀才八人，武举二人，知县也与之相亲，属于素封名望之家。景廷宾从伯父景福岚（武生）习得武艺，二十三岁时中武举，平素慷慨好义，交友甚广。光绪十五年（1889）二十八岁上父亲去世，与伯父分家。此后，在灾荒之年拿出自家储藏之粮赈济饥民，并尽力用私财在流经村东的漳河上架设“玉石桥”。现在该桥桥畔立有石碑，刻着捐资修桥的景氏一族的人名。在这次地方赔款骚乱的过程中，他充任联合周边各村民团的联庄会的团总。①

十月十日，各乡绅汇集县城商讨征收赔款事宜，景廷宾因本村地保被魏知县传拘（详情不明，或许因抗拒摊派）而负气不到。② 十月十一日，纠合各村农民前往县城，由东召村文生刘永清向知县递交了请愿书。③ 十二日，传帖各团集众，在县城外五里处声称“阅边”，实际上是借举行集体操练展开示威，“所有地丁捐款，均抗不交纳”④。照魏知县所请，直隶当局批准“派兵弹压”，由正定镇营务处副将张定邦等前往广宗县处理，同时顺德知府如松也于十二月来到广宗县调查案卷。于是就教案赔款一事的经纬判明如前所述，如松便召集景廷宾等，谕以每亩十四文或谷物二合，可

---

① 联庄会即所谓的乡团（团练）联合体。以一村为一单位（大队），人员和经费由所有土地亩数分摊，各村首领充任团头，联合体的总头目称做团总。光绪二十二三年前后促成官督民办的团练，在大名、顺德、广平三府二十七州县结成联庄会，由道台督办、三知府会办、知县总办，各县推举乡绅一人为总团长，其下设分团（地方团练）。广宗县的总团头为杨老耀，自抗捐伊始改由景廷宾任总团头，其下联合了东团（小辛村赵老光）、西团（东召村景廷桂）、南团（郑家屯郑春良）、北团（核桃园村黄老豹）。最好将景廷宾视为县城北部的联庄会团总。按中国的方式，不论正副都是总团头。

② 《义和团档案史料续编》，第1536页，光绪二十八年六月十九日，袁世凯奏。

③ 《巨鹿文艺创作办公室调查材料二》，载《调查资料》。

④ 《义和团档案史料续编》，第1536页，光绪二十八年六月十九日，袁世凯奏。

得京钱七千串（并非三千数百串，其差额或充征收经费），所遗余数由自己出钱补足，即够赔款全额。[①] 由此可见，魏祖德要征收的是其数倍。据《县志》记载，景廷宾欣然受命，立即交纳了东召村所在厂应负担的金额，其他厂所属各村也陆续交纳。这就是指他"完粮银八两四钱，并云亲赴各厂催其速缴"[②]。

然而，魏祖德却认为如松对景廷宾过于宽容，因而不满，又担心自己会受到谴责，在如松回府之后，并不派遣差役到各村雇人征款，而是将全县三十二厂的摊派款项全部令景廷宾一人负责（《县 755
志》）。有记载因此称县令由于景廷宾深得民心，便强硬向民劝捐。[③] 经委员阮贞元禀报，九月二十七日得署直隶总督袁世凯批示：该县每亩摊捐大钱二十文过多，且易名书院捐款名实不符，竟可免去。然而此时魏祖德急于得捐，定下期限，出票严催各厂，在票面写有"如有违抗，即行锁拿等字样"[④]。各厂正见而生惧，景廷宾因此后悔自己所做的事而改变态度。[⑤] 当时各村已缴纳一千串，此后多数村落决定观望。于是，魏祖德禀报直隶总督袁世凯称景廷宾仍抗阻征收，请求派兵。[⑥] 袁世凯即命严拿首要解散胁从，派大名练军前往县镇施压。一度答应纳捐的景廷宾此时进退维谷，曾打算具状亲往呈交详述原委，但被刘永清劝阻（大概是说恐遭逮捕拘留[⑦]），遂集各村民团，开始采取恃众自卫的姿态。当时的情形是"众怨沸腾，几至激变"。正是由于地方官执著于征收赔款问题，甚至不惜动用军队强行实施，最终引发"激变"。

十二月二十五日，追究事态恶化的责任，前任知县王宇钧因废

---

① 民国《广宗县志》卷1，大事记。
② 《董履高札》。
③ 《汇报》379号。
④ 《董履高札》。
⑤ 同上。
⑥ 民国《广宗县志》卷1，大事记。
⑦ 《董履高札》中称正定军张定邦等曾建议知县知府拘留景廷宾，未被采纳。

弛因循、匿灾情不报；署知县魏祖德因借端派捐致使众怨沸腾，均被革职。[①] 二十八年（1902）正月，“景廷宾现又传帖聚众，势甚猖獗”[②]。其间魏祖德离任，十三日赵锷作为新任知县到任。此外，大名道道员、大名镇、正定镇、新盛军、顺德府知府如松也至该县，力图收拾事态。十八、十九日，通过两边奔走的南宫县教谕郑杰，如松前往东召村晓谕村民，似乎答应“减数交纳”或以谷物代替。[③] 然而，景廷宾并未露面，刘永清回称，“四文也不能拿。活是中国人，死是中国鬼，‘洋差’的钱是不能掏的”，并骂其为“混官”。[④] 二十一日，大名道、大名镇、正定镇一起“出示剴谕”令其改悛，并派员绅“力保其投诚免罪”[⑤]，劝其解散，但未见奏
756 效。他们指官军为“贼兵”，称官长为“狗”。[⑥] 二十二日，各团齐集聚会。官方便派大名、正定练军移近东召村屯扎，“冀慑以兵威，或可转圜”[⑦]。根据军方的禀报，袁世凯批示：“如敢抗拒，准许格杀勿论。”[⑧] 有鉴于此，联庄会展开阻止行动，双方发生小规模冲突。因此，二十四日天未亮时，大名练军马振武部于村南布阵，迫近该村，有东召村周围各村民团千余人前来救援，致使练军无法合围。不久，新盛军自南宫县赶来，将民团驱入村内，并逐渐攻入该村，村中展开激烈巷战，村民一方死伤百数十人。景廷宾等

---

① 《袁世凯奏议》第409页，卷12，光绪二十七年十二月二十日“特参贪劣不职知县魏祖德等请旨分别惩处折”。

② 《董履高札》。民国《威县志》记载景廷宾等为众所迫前往县署请求面见县令，遭拒。二十八年正月初五日，东召村文生刘永清等邀集乡团合操，扬言要进县城闹县署，实际上是虚张声势的恐吓，仅图迫使县令谕免交纳谷物罢了。县令于是札饬大名镇等镇抚（卷28—8）。

③ 《义和团档案史料续编》，第1454页，光绪二十八年四月二十八日谕。

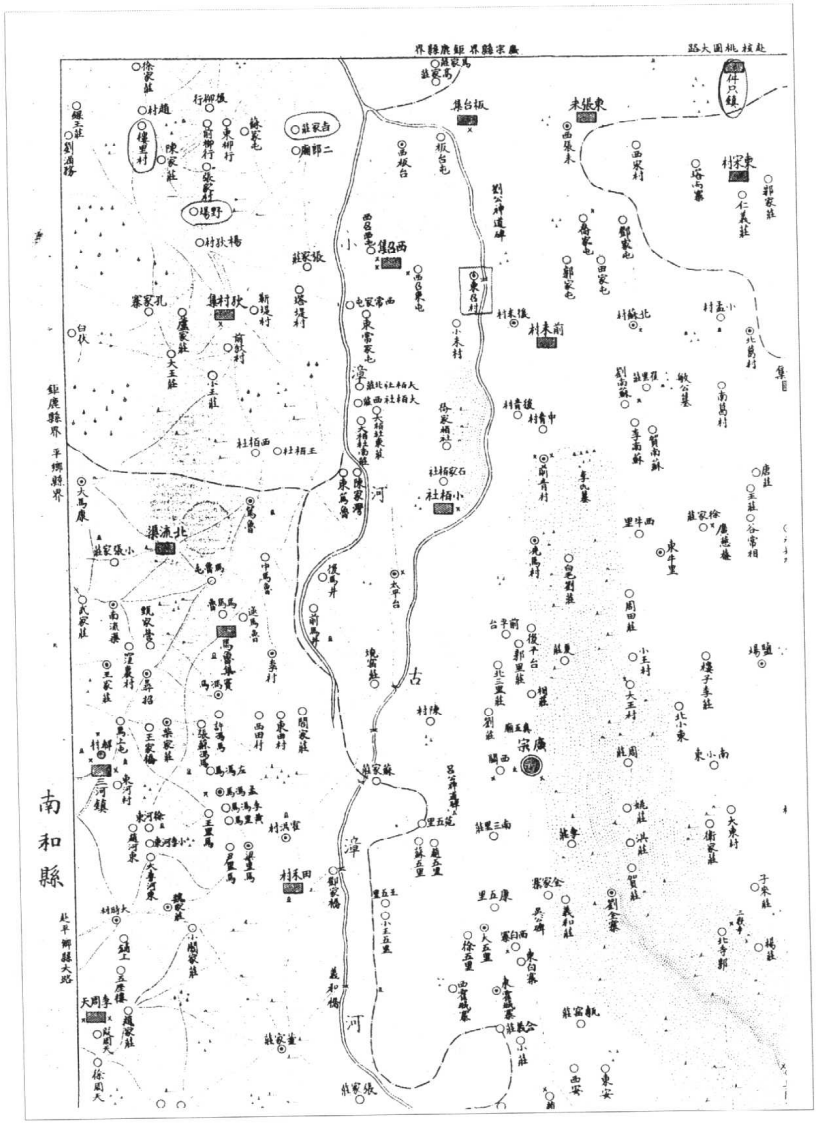
④ 《巨鹿文艺创作办公室调查材料一》，载《调查资料》。

⑤ 《义和团档案史料续编》，第1536页。

⑥ 《汇报》379号；《义和团档案史料续编》，第1360页。

⑦ 《义和团档案史料续编》，第1537页。

⑧ 《董履高札》。


南和縣
古
河
淳
河
三河鎮
東召村
西召村
北召村
南召村
小召村
西召
東召
北召
南召
小召
東召村
西召村
北召村
南召村
小召村
東召
西

逃出村外，官军在村里进行了无差别的掠夺放火和杀戮，凡姓景的一旦被发现俱被杀死。

此即“东召村之战”，经过这一仗，乡民在仇教意识之外又加上了仇兵意识，而此前只是“抵抗洋差，为民除害”，并未发展到“扫清”地步；而至三月十六日巨鹿县楼里村厦头寺聚集数千人起事时，“扫清”姿态即已十分鲜明。在第三章、第五章中曾提及的赵三多也加入到此蜂起之中。

赵三多在二十六年（1899）六月攻打威县赵家庄教堂之后，见联军占领北京，大势已去，便销声匿迹了。巨鹿县武举人樊秉章
757 收留了他，一家人住在吉家屯樊家并开了间首饰店。其间，安平、深州及其他州县的联庄会发动了反洋捐骚动（后述），赵三多即再度活跃起来，与广宗、威县、巨鹿三县的团总取得联络。赵三多和樊秉章以巨鹿县楼里村厦头寺为中心集众活动，该寺的老慈和尚也加入其中。他们大约从二十七年（1901）夏天开始与景廷宾发生接触。[①] 然而当地的抗捐运动，并没有能够让赵三多发挥影响力的余地。斗争有了质的转变，是因为官军以武力镇压当地农民的要求。逃离东召村的景廷宾和刘永清在巨鹿县野场村落脚。

这次官军进攻东召村，对以包围该村逮捕景廷宾送省究办为目标的官军自身而言，也是出乎预料的事态。官兵杀人、掠夺、放火、破坏、抢卖年轻妇女的行为令人发指，为此，官方不得不着手善后处置以便收拾局面，派道员、知府前往交涉[②]，提出不再追究此前的抗捐行动，被官兵掠夺的财物家畜归还原主，补偿因战斗造成的损失，为死者竖碑建祠堂。而景廷宾等则提出赔偿三千两，修复房屋，为死者建祠堂并于每年正月二十四日举办庙会予以纪念，

---

① 《调查资料》，1960 年“郭栋臣致贾善长（逸君）书”。

② 《义和团档案史料续编》，第 1537 页。《调查资料》也同样提到他们带去了抚恤金。

免除摊派的“洋差”。双方交涉未能达成一致。[①] 结果，不但“洋差”赋税本身照旧，景廷宾自己也陷入被追捕的境地。

谈判决裂后，景廷宾和刘永清前往厦头寺，与赵三多、老慈和尚会合。三月十五日，传帖聚众。十六日，有两三千人聚集在厦头村起事。当时打起了“官逼民反”、“扫清灭洋”的旗号。这里有一大转变。景廷宾向因“官逼民反”而“扫清灭洋”的转变，产生了与赵三多、老慈和尚的结合，或者说是与他们的接触发生了转变。翌日即十七日，武卫左军管带鲍贵卿自威县率百余名新兵经巨鹿前往保定，得知这一消息的起事者袭击了这支官军，新兵五十余人被击毙，鲍贵卿本人也负了伤。十八日，起事者离开厦头寺进入广宗县件只村村寨并以之为据点。从史料中可知当时的情形：

> 传送柬帖，布散符咒，诳诱乡愚，招纳盗匪，分遣死党，四出裹胁，勒索供给，聚众已至两万余人。该逆伪号大元帅，以文生刘永清即刘泗海为之副。竖立“帅”旗……。匪党有功者，辄予以五品奖札，盖用紫花伪印。按金、木、水、火、土、中等字，编列营伍，以黑旗队为先锋。附匪各村，相率演放枪炮，按期会众誓师，谋扰广宗、威县两城，并攻各处教堂。[②]

758

景廷宾为“黄旗”，“黑旗”是郑某（据称是前河南巡抚郑元善之孙），赵三多为“黑旗白边”，其他打“红旗”。[③]《汇报》还记述：“一黑旗而白边，此旗为威县赵老朱（三多）所用。……近又入团匪，图谋雪恨。因其品格出马贼右，故黑旗而白边。”[④] 曾

① 《调查资料》。
② 《义和团档案史料续编》，第1429页，光绪二十八年四月十四日，袁世凯奏。
③ 《汇报》379号。
④ 《汇报》380号，“来函照登”。

经于咸丰十年（1860）由宋景诗举起的黑旗再现华北大地。其传单上书："为复仇雪耻起见，重行聚会，书有赏格，杀一洋人赏钱一百吊，杀一教中之人赏钱十吊。"[①] 或许是受赵三多人伙的影响，他们以攻打"洋捐摊派"的元凶教堂和教民为目标。十九日，起事者发现正乘轿车从赵家庄教堂前往张家庄途中的罗泽溥神父，便捕杀了他。[②] 二十一日，起事者攻打张家庄教堂，以威县西平村徐老特等为核心的二十余村的"永平团"千余人也参加了战斗。然而连攻三日不下。二十四日，烧毁威县军寨村教堂，杀死教民四名。此次蜂起波及范围极广，继而邢台、巨鹿、唐山、内丘、新河、平乡等处，土匪风闻响应，争思据地攻城。[③] 致使冀州、南宫、枣强启动戒严机制，其势力据称巨鹿县有四万人，广宗县三百余村共三万人，威县两万人，二十四县共十六万人。[④]

这一连串的举动与以前的抗捐抵抗截然不同，显示出它是带有政治色彩的蜂起，其"扫清"所代表的反权力、反国家，"灭洋"所代表的反外国、反教会姿态非常鲜明。当发生了如此转变之后，就有必要作出不同的回应。

有消息称袁世凯麾下的武卫右军及山东军队已经出动，而当时因麦收而离队的农民渐多，蜂起集团所直面的问题是今后将何去何
759 从，围绕着这个问题集团内部发生了分歧。刘永清和老慈和尚认为以件只村为据点的战斗无异于坐以待毙，因此应采取游击战的方式，外出袭击教堂和教民以获取资源；而景廷宾则主张据守于此在

---

① 《汇报》380号，"来函照登"。

② 罗泽溥神父曾为法国军医，1884年入耶稣会，1889年来华，1898年赵三多"顺清灭洋"蜂起时，曾在赵家庄教堂率教民进行防卫战。1902年转任张家庄教堂神父。当时，他赴开州为同僚神父医病，因挂念自己所在教堂卷入骚乱而匆匆返回，途中被发现，连轿夫一起二人遇难。（李金鹏：《景廷宾起义及反洋教斗争》，载《河北文史集粹·社会卷》，河北人民出版社出版。）

③ 《汇报》378号。

④ 《汇报》379号。

当地展开战斗，双方意见不一。三月三十日，刘永清和老慈和尚率一队二百余人离开件只村向西南而行，赵三多与景廷宾一同留守件只村，他似乎也不愿离开自己熟悉亲切的乡里，他的选择是个与生活在当地社会仁义范畴中的人物相称的选择。

这时，两千多名官军集结于南宫县，其指挥官是“武卫右军统带、知府段祺瑞（三十八岁）”，此外还有自强军统带、总兵张腾蛟、营务处道员倪嗣冲等。四月初二日，大部队自东北方杀奔件只村，对其实施包围攻势，许多前来赶集的农民也被牵连在内，有两千人被杀。此即“件只村之战”[①]。因有被捕族人指认尸体，故报称景廷宾已死，但实际上他并没有死。

四月初九日，认定赵三多等是杀害罗泽溥神父的凶手的赵家庄教堂的万其偈神父，向官方告发件只村被攻破后赵三多父子藏匿于威县鱼堤村。段祺瑞遂于次日即十日出动，命鱼堤村交出赵三多，但回答是没有。这时，该村东面的李村起事部队捕获了南宫县教谕郑杰，要挟官军撤离。段祺瑞退兵后郑杰被释放。十二日，段祺瑞带队前往李村，那里“两三日间，集众约五六千人，称为景廷宾报仇”[②]，并抗拒官兵，在战斗中死亡数百人。十七日，接报有四五千人起事，精锐部队谋攻寺庄教堂。[③] 段祺瑞率军经两个小时的激战才将其击溃，这支部队应属赵三多统领。

景廷宾一度回到东召村。离开件只村的刘永清、老慈和尚一支于初二日在南和县史赵桥，初五日在曲周县河南摊分别与官军交战，均遭败北。景廷宾、刘永清、老慈和尚三人相会于东召村，商讨今后事宜。因刘永清曾至成安县贩卖棉花结识了朋友，故决定逃

---

① 在件只村有“两千人”死亡，其中包括件只村村民三百名，各家都有一人死亡。

② 《义和团档案史料续编》，第1458页。

③ 同上。

往成安县，在那里传帖集人。[①] 离开东召村，景廷宾前往成安，藏匿在北漳堡霍天庆家中。霍天庆为廪生，年老无子，在村中设塾教书。当时，在成安也有稍具家产者被教民诬告为义和团而损失了金钱财物，于是便与各处“土匪”联络，展开秘密活动，图谋“立盟集义起事”[②]。但却走漏了风声，遭到倪嗣冲部队的急袭。老慈和尚逃走（他于次年二月在沙河县被捕，押往顺德府处死），景廷宾之子景绍文和霍天庆夫妇被捕，前往河南途中的景廷宾也在临漳县郭家小屯村被拿获，自成安县押送至威县，在狱中他作诗如下：

760

羁马恋旧林，池鱼思故渊。
安得脱身口，与众聚欢颜。[③]

表达出对世代生活在其中的被大地树林所环绕的故乡村庄及其一族人相聚之乐的思慕之情。光绪二十八年（1902）六月二十四日，他被凌迟处死，其首级装入木笼在该县游行示众后，悬挂于威县西门的城墙上。

刘永清没有与景廷宾在一处，当他打算与景廷宾取得联系时，得知景廷宾已在成安被捕，便在东召村作短暂停留后，经巨鹿县高家庄投奔亲戚所在的琉璃寺。数日后，离开琉璃寺，经贴有悬赏捉拿布告的街道向西进入太行山中，到山西省赵城县落脚，他在那里靠贩卖京货维持生计度日。辛亥革命后他重返故乡，1924 年以七十二岁高龄去世。

再说赵三多，他再度回到吉家屯，藏身樊家。因官方悬赏以景廷宾、刘永清为首的蜂起核心人物，追捕日渐迫近，这使樊秉章陷

---

① 《调查资料》。

② 《袁世凯奏议》，第 792 页，卷 13，光绪二十九年五月初二日“拿获逸匪老慈就地正法片”。

③ 《调查资料》。

入困境。义和团时期赵三多的活动，因义和团是被官方认可的，故并不被官方追究，庇护他也不成问题，但如今赵三多成了造反者而被通缉，庇护他就会引祸上身。左思右想，樊秉章最终决定前去南宫县，向倪嗣冲告发赵三多在吉家屯。于是，赵三多在吉家屯被捕解送南宫县，在那里被处死。时光绪二十八年（1902）六月初二 761
日，享年六十二岁。①

装有赵三多首级的木笼悬挂在威县西门城墙上，经过六年之久的抗争也落下了帷幕，随后在他的旁边并排挂上了景廷宾的首级，这一光景预示着一个历史的终结。

然而，向“扫清灭洋”转变的不止是赵三多、景廷宾。与其说他们是先行者，不如说他们继承了先于他们的“扫清灭洋”旗号，而使其在全国蔓延。以下对此作一整理然后提出结论。

义和团事件之后，安平县蒙受损害的教会要求重建教堂，要求地方官下令由该县每人出一两重建费，于是，知县开始向百姓征收“洋捐”。此外，还屡有受害教民在各村展开报复行动的事件。② 为了对抗来自教堂、教民的攻势和骚扰，各村为自卫而开始复兴联庄会即乡团的联合组织。由于前一年义和团是被认可的，故乡团与义和团有许多重叠的地方，曾经置身于义和团的人成为抗“洋捐”的核心，他们到各村宣称：中国人死也不能给外国人纳“洋捐”。不反抗就不能生存，洋人逼俺们活不下去，大家快点联庄，别错过机会。光绪二十七年（1901）二月二十八日，全县八成的村庄都参加的联庄会成立了，在杜家代村召开大会，推举大子文村的田宪瑞为团总。县下分为四个分会，各村设一名负责人，置办武器进行

① 《调查资料》，据威县义和拳议事厅赵三多牌位。

② 据《献县天主堂资料》（《义和团史料》，第454、466—467页）记载，在安平县的宅后寺、大转村、槐林庄、武毛营分别有四所教堂、四十八户教民。光绪二十六年十二月十三日，宅后寺等村教民杀死宗家庄的拳民五名。光绪二十七年十月二十一日签订的赔款协定规定赔款京钱四万零二百九十八千二百三十六文。

操练。指挥部设于大子文村，并在那里建起村寨以图据守。

针对该联庄会的抗捐，三月，知县朱贞保率马队前来大子文村，联庄会以武力抵抗。双方在冲突中，官方死亡十余人，知县返回县城，向上级禀报发生“民变”，同时试图通过乡绅调解妥协，设法让联庄会各村至少交出一些“洋捐”。但遭到农民抗拒，他们的回答是：我们是中国人，住在中国，耕种的是中国的土地，为什么非得给外国人交“洋捐”?[①] 调解破裂后，四月初四日，古北口练军一千人进攻大子文村一带，自正定经晋州而来的法国军队也开
762 入安平县。四月十四日，清军和巴尧所率五百名法军联合镇压了联庄会。[②] 知县朱贞保事后因办理不善被撤职。

与上述骚乱相关联，深州也结成联庄会与安平县联庄会相“勾结”[③]。当时，联庄会由七八十村相连组成，其中也有武卫军的溃勇和“匪徒”加入，其首领为武举人田燮经，人数达两万人，后来膨胀到“七百余村，二十万余人”[④] 的规模。他们“内怨苛政”，“外愤洋人”，“比去夏拳匪尤为猖獗”。[⑤] 他们的旗帜上写有“扫清灭洋”[⑥] 字样。此深州的联庄会数度遭到驻军的攻击，于二十七年（1901）四月末被镇压。

深州“扫清灭洋”的口号并非突然出现。早在光绪二十六年（1900）十月二十二日，文安县义和团王好义、张汝征等聚众攻打县城，为此知县动员团练乡勇击毙三百余人，王好义等义和团就打着

---

① 李廷俭、张一平：《1901 年冀中农民抗洋捐运动调查》，载《近代史资料》1957 年第 5 期。

② 《汇报》281 号（光绪二十七年四月十五日）载：“法国毕统领带兵一千五百，会同华军方统领带兵二千五百，至安平县分剿各匪。”

③ 《闻见录》卷 7，光绪二十七年四月二十九日条。

④ 《汇报》1901 年 7 月 6 日（转引自公孙訇前揭书第 133 页）；《义和团档案史料》，第 1230 页。

⑤ 《闻见录》卷 7。《汇报》288 号（光绪二十七年五月十一日）有“深州、安平拳匪又起焚劫两村”；290 号则记有“深州各属之会专故抵拒摊赔款项”。

⑥ 《闻见录》卷 7。

写有“灭洋平清”的旗帜。[①] 二十七年（1901）三月，前一年活跃在冀中（直隶中部）的义和团返回故乡雄县，以祁子岗为首领在雄县、新城、固安等地打出“反清灭洋”的旗号展开活动。[②] 深州的“扫清灭洋”是对这些的继承，据称，二十七年（1901）六月“大名县的联庄会就已经打出了‘扫清灭洋’旗帜……煽动人心”[③]。

光绪二十七年（1901）十月秋间，西太后、光绪帝自西安返回北京时，途径的直隶省正定北门外贴出了数百张匿名揭帖，被迅速撕去。然而在其行幸中途又竖有竹竿上悬木牌，木牌上贴着一张黄纸印刷的匿名揭帖：

> 一心逐洋人，养成神拳神。洋人不能逐，赔钱反折兵。目翠华西幸，一年求和成。
>
> 洋兵入境后，屋产劫火焚。今年赔款大，剥削我黎民。富者封物产，贫者罪其身。
>
> 父哭与儿啼，凄声不忍闻。今时皇差大，官吏馋狼奔。敢近跸路行，罚银三千金。
>
> 邻跸路左近，拆屋且毁坟。嗟我民何罪，为此中国民。怕官吏如虎，民自视如鼠。
>
> 慈哀思我后，后来吾其苏。[④]

---

① 《闻见录》卷6。

② 刘汝霖：《辛丑条约后冀中义和团继续斗争的史实》，载《进步日报》1951年8月31日（转引自李文海等编《义和团运动史事要录》第498页）。《义和团大辞典》（中国社会科学出版社1995年版，第461页）写做“齐子刚”。1901年7月在雄县与官军的战斗中，“王德成”等也赶赴战场。“王德成”此后的事参见本书第八章第三节所列之表。

③ 《日本外交文书》第33卷，北清事变下，第27、28页，1901年6月22日，天津领事伊集院彦吉。

④ 原载《杭州白话报》1901年第12册，优钵罗齐生《回銮纪事》（《历史研究》1955年第2期所收《正定匿名揭帖》）。

763 表达了对清朝屈从于外国将兵锋倒向义和团的愤慨，对联军的暴虐、赔款负担、回銮所加之皇差负担的愤慨，以及“中国之民”对“我后”新主的期盼。反映出对清朝幻想破灭的浓厚色彩。

于是就出现了有赵三多等加盟的景廷宾蜂起的“扫清灭洋”。

也就是说在直隶，参加过义和团的人们打出了“平清”、“反清”、“扫清”旗号。天津城陷落后，不断有把义和团转向乡团的趋势，所以，田燮经的联庄会中含有前义和团成员，祁子岗、王好义也是义和团员且是领袖级人物，赵三多就更不用说了。他们原本扶助“国家”与外国作战，这个“国家”一边承认他们为义民，一边却稍战即溃，投降外国，随即对其言听计从，转而向人民百姓征收支付给外国人（教会、教民）的“捐（钱）”，最后又视他们为“拳匪”而派兵甚至与外国军队联手进行镇压、杀戮。于是，从他们朴素的 Nationalism 感情而言，向“平清”、“反清”、“扫清”的转变是一个极为自然的过程。这一转变不仅是直隶省也发生在全国范围。在四川省，二十七年（1901）四月东部出现了

764 “灭清剿洋兴汉”揭帖，重庆也有散布。[①] 在资阳县、金堂县及四川西部都爆发了激烈的斗争。此即四川义和团运动。[②] 二十八年（1902）八月在湖南省邵阳的贺金声蜂起中也有“尊内攘外”、“大

---

① 《日本外交文书》第 33 卷，北清事变下，第 28 页，1901 年 6 月 26 日，重庆副领事山崎桂。该揭帖内容如下：

“即速报：须弥山中得道多人，每人能发万体，每身敌万军，尽能飞身、隐形、变化，五遁俱全。预知未来，概不惧秽。今奉上帝令‘灭清剿洋兴汉’。行事多人协议，定今端午五日戌时，天下各处共期征伐，临时忽然起火为准。凡欲投者在火起时，各执军器，将发剪短，只留寸长，勿包帕戴帽，以光头短发为记。凡灭清之兵，概以头现短发为记。征伐时见头现短发者全留，见头未是短发者除。其各短发军待天明时听点后，每日每人给饷钱一千文，决不食言。预撒报文通知，其各一体遵行。”

此揭帖与光绪二十七年五月十八日重庆府札所附揭帖相同（《四川教案与义和团档案》，四川人民出版社 1985 年版，第 685 页）。

② 详见张力《四川义和团运动》，四川人民出版社 1982 年版。

汉佑民灭洋军”[①]；同年，直隶省朝阳县邓莱峰“拒洋社会”宣称“反清灭洋”[②]。此外，还有安徽省北部斋教蜂起的“护国灭洋”[③]；二十九年（1903）直隶省玉田县暴动的“扫除鞑虏，剪灭洋人”[④]；三十二年（1906）河南省西平苗金声蜂起的“扫清灭洋”、“毁堂杀教”[⑤]；连曹州大刀会也提出了反映其“逐满”之志的“灭清扶汉”[⑥]。

这些努力奋进的民众 Nationalism 的先锋，经过被“国家”抛弃的幻灭，向否定“清朝”转变，其重心极大地倾向于“国”、“汉”、“大汉”等民族主义。在上述民心转向的意义上讲，应该说清王朝从这一时期开始丧失民心。孙文曾经说过：1900 年惠州蜂起失败后，人们都表示出对其失败的遗憾和同情，这反映出以义和团事件为契机，民心发生了巨大的变化，开始与清王朝离心离德。

前述“顺清灭洋”在四川和直隶几乎是同时出现的，而向“扫清灭洋”的转变也大致同时，这并非偶然。两者之间很难说有组织联系、人员交流及传播关系。虽然两者分别出自 1898—

---

① 关于贺金声蜂起详见杨世骥《辛亥革命前后湖南史事》第三章。贺金声被俞廉三羁縻后，从中逃脱出来的思想过程，可以视为这一时期中国“中流”知识分子逐渐否定清朝统治的变化轨迹。

② 此次斗争也起因于义和团事件之后教会方面引来俄国军队，并课洋捐。朝阳和广宗两次斗争是直隶大规模的抗捐斗争，都被官方出动军队分别镇压下去。拙文《1981 年热河金丹道蜂起》（《东洋史研究》第 43 卷 2 号）指出该抗捐斗争与朝阳县以前的仇教斗争具有连续性。本书不再赘述。参见《朝阳县志》卷 23—2，邓云成传；《马玉昆等镇压花子沟人民拒洋抗官斗争史料》（载《历史档案》1985 年 3 期）。

③ 《汇报》447 号（引自祁龙威《论景廷宾“扫清灭洋”起义》，载《文史哲》1956 年第 10 期）。

④ 《汇报》458 号（引自祁龙威论文）。

⑤ 李时岳：《近代中国反洋教运动》，人民出版社 1985 年版，第 110 页。

⑥ 《山东之义兵》（《汉帜》第 1 期，1907 年。载中国国民党中央委员会党史史料编纂委员会《中华民国史料丛编》）称曹州、东阿的大刀会“据山东全境”，“大有夺虏魄、复故土之势”。可见其征候。曾拜刘士端为师的韩明义等后入“弥陀教”，继续开展反教会斗争（《朱批奏折》卷 617—7，光绪二十八年五月锡良奏）。

1902 年与最前端课题胶着奋斗的两部分，但成为同一口号，其一致性表现在这一时期中国民众运动思想所遵循的轨迹方面具有共通性。在此意义上可以认为，当时的民众运动具有这种思想并应运而生，该潮流又因清朝“国家”对民众 Nationalism 的背叛而发生转变，二者在同一潮流中的不同地点露头并表现出共性。正如“义和团有功于中国说”① （1902 年《开智录》所载）所言，义和团运动通过其奋战和使 Nationalism 彻底化，完全暴露清朝已不可指望。这一发展轨迹与章炳麟向排满主义者的代表转变几乎处在同一时期，其背后有着全国性民众 Nationalism 向“反清”的倾斜，章炳麟作为知识分子集中体现了这一转变。所谓清末政治思想中排满革命论的兴起是在义和团事件时期即应从这一视角予以理解。

765 就这样，宣告中国最后一个王朝清朝临终的“排满”钟声开始敲响了。由于民族国家主义自己破坏了清朝是能够代表“中国”的政权这一形象，便使将满族国家清朝视为不能治理中国的政权而必须加以清除的民族主义即排满论得以兴起。因此，这一时期并未分化出秉承戊戌变法的勤王论和排满革命论，这在政治史的角度上看也是理所当然的。而民族国家主义在辛亥革命前夜又如幽灵般地出现，尽管在清末新政中它持续地向立宪主义靠拢，但组织内阁时仍成了以庆亲王奕劻为核心的“亲贵内阁”，显明其拒绝向汉族让渡国家权力的政治意图。清朝末期包括铁路国有化在内的诸项改

① 该文作者为郑贯一，参阅陈匡时《〈开智录〉与义和团》，载《讨论会论文集》，齐鲁书社 1992 年版。

鲁迅也在日后《中国小说史略》之《清末谴责小说》中述及义和团之后“群乃知政府不足与图治，顿有掊击之意矣”（《鲁迅全集》第 8 卷，人民文学出版社 1961 年版，第 239 页）。联军占领北京一事给人留下清政府不争气的印象，再加之其谄媚丑态就更失去民众的信赖。

革，是满族国家主义近代国家化和中央集权绝对主义化的尝试。[①] 因此，这使立宪派向打倒满清的革命作大幅度的转变。他们看到应该打倒的就是这种满族国家主义。因此，辛亥革命时期的最大问题不在于"民权"，而在于"国家"、"国权"。连保路运动的焦点也是"国权"，即是否承认满族的卖国的绝对主义"国权"。因此，"排满"是首要问题。

使之成为焦点的是戊戌变法以来在中央兴起的满族国家主义。"满汉矛盾"萌发于戊戌变法，在戊戌变法和义和团事件中高涨，受挫后于光绪三十三年（1907）在丁未政潮（庆王奕劻、袁世凯一派与瞿鸿禨、岑春煊一派的党争[②]）和"亲贵内阁"中重被点燃，这

---

① Paul Cohen 在 *Discovering History in China*（《在中国发现历史》）中将辛亥革命视为带有中央集权化倾向的清朝改革与力图保护政治经济既得诸特权的地方精英阶层之间的对立。因此有必要探讨当时改革的性质与目的。正因为清朝改革是"满族国家主义"旨在"绝对主义化"的改革，也正因为它阻塞了汉族地方精英参与中央权力的途径，才使得中央与地方的对立激化。柯文之所以持上述观点（美国的研究），是因为他轻视在辛亥革命这一政治事件中的"种族"问题。不可忘记的是清朝政治的"中央"与"地方"在某种意义上也是"满汉问题"。

② 荣禄亡故之后以满族为中心的军机大臣、庆王奕劻（袁世凯与之联手）与邮传部尚书岑春煊、军机大臣瞿鸿禨（军机处林绍年与瞿相近）对立，屡被御史弹劾。1907 年 3 月，岑春煊面劾庆王贪黩；御史还弹劾段芝贵赠奕劻之子天津歌妓，送奕劻金钱十万。奕劻则以两广相继发生反乱为由，将岑春煊外放两广总督。又利用瞿鸿禨密请在西太后七十寿辰时都未蒙恩赦的康有为、梁启超、孙文中，特赦康、梁并许其回国，结果招致西太后恼怒的机会，贿赂翰林院侍读大学士恽毓鼎，弹劾瞿翻"戊戌旧案"，排挤奕劻和袁世凯，企图归政于光绪。就这样，奕劻、袁世凯与岑春煊、瞿鸿禨两派相互弹劾。张之洞等于是上奏请消除"满汉畛域"。这两派的争斗重新点燃了戊戌以来中央政界的对立，激化了"满汉对立"。结果，瞿鸿禨被处以"开缺回籍"，岑春煊在赴任途中行至上海，也被两江总督端方弹劾与来自日本的梁启超接触（当然这是秉承奕劻、袁世凯之意）而遭罢免；林绍年则被赶出北京，左迁河南巡抚。此时，袁世凯为军权而与满人铁良对立。七月袁世凯至北京觐见，二十七日袁世凯被任命为外务部尚书兼会办大臣，削弱其作为直隶总督、北洋大臣的权势。最终，随后就任总理大臣的奕劻、将北洋军置于麾下的陆军部铁良等满人权力得到强化。从中可见"满族国家主义"的"排汉中央集权"化。袁世凯在辛亥革命中对清廷的态度与这一政治经历不无关系（参见李剑农《戊戌以后三十年中国政治史》，中华书局 1965 年版，第 49、64—74 页）。

使“汉民族主义”兴起，最终清朝“帝国”丧失了其正统性，被孤立和瓦解。从这一进程来看，作为政治性事件的辛亥革命本质上是“共和制革命”、“种族革命”、在近代国家化即在中央集权绝对主义国家化方面没有成功的传统主义征服“帝国”的瓦解。辛亥革命的基本对立结构为针对满族国家主义排斥汉族的中央集权绝对主义国家化所进行的共和主义、种族主义革命，未能达成前者的清朝“帝国”在政治上“崩溃”了。革命的根基中存在着致力于拯救中国国家免于被瓜分的以知识分子、学生为中心的“国民的”反抗。笔者认为，这是辛亥革命的政治本质，而非什么“资产阶级革命”。由于
766 清朝并不是被打倒的，因此满族国家主义（Nationalism）并未彻底消亡，在民国时期以“宗社党”、“满洲国”的形式潜滋暗长继续存在。透过革命，满族从政权的宝座上被放逐，达成了“种族主义”革命而成立的中华民国，在“共和制”的同时无可避免地继承了清末“中央集权近代国家化”在某种意义上可谓矛盾的课题，该矛盾形成了民国政治史的主轴。这一矛盾的存在就是袁世凯，当无法忍耐其张力时，中华民国的政治统一即告分解，发生“军阀”间的领导权争霸战。“国民革命”再次统一了中国政治，国民党的国民政府在实现统一之后有志于“现代化”，但它在筹办大众 Nationalism 方面并不能说已臻成功，这是其弱项，这是自清末改革派以来，中国“现代主义派”所不得不持有的两难课题，即现代化志向和中央集权统一所导致的确立国权这一 Nationalism 诉求。

总之，自戊戌变法至义和团事件，清朝的政权基础急速削弱，戊戌变法中许多优秀的汉族官僚被处死，或被逐出政权体制，这无异于自断左臂；接着在义和团事件中又斩杀了残存的人才（处死五位大臣），许多高官成为殉难者，进而列国又要求斩杀作为义和团事件“祸首”的满族高级官僚，右臂又被斩断。虽然这使得清末新政较易上手，但当李鸿章（1901 年故）、刘坤一（1902 年故）、荣禄（1903 年故）相继去世，已无能够担当国家政权之人，

老迈的张之洞（1909 年故）也只能发挥言官作用。

关于清末政治史可概述如下：经过洋务时期，当时势力最强的以李鸿章为首的淮军系政治集团，受到中日甲午战争败北的打击，以及兴起于光绪时期的传统主义清流派的攻击，于甲午战争后日渐凋落，丧失了其政治地位。然而，清流派也以戊戌变法为契机，遭到分化、政变以及义和团事件的重创而失去了力量。其间，比较有权势的以刘坤一为首的湘军系，当刘坤一死后，也被义和团事件之后的新军大潮所淘汰。唯一残存的满族统治阶层受到义和团事件和荣禄之死的打击而被削弱，除不争气的奕劻之外就没有值得一看的人物了。在衰老的西太后之后，仅剩袁世凯一人，他之得以存留实乃"强运"①。在此意义上可以认为义和团事件和景廷宾蜂起又促使 767
新的政治潮流诞生。

另一位统率近代化武卫前军的可称为对手的军人聂士成死于天津之战，而其他武卫军也在与八国联军的战斗中遭到毁灭性打击。留武卫右军于山东并未北上的袁世凯，在义和团事件中保住了自己的政治资本，得以存留下来，其后作为清朝可以倚赖的唯一一支近代化军队的指挥者而权倾一时。按照李鸿章的遗言，他被提升为直隶总督，在武力镇压景廷宾"扫清灭洋"的行动中显示出其威力。这支军队的指挥官们（段祺瑞、倪嗣冲、段芝贵、靳云鹏、徐树铮②）最终都成为以武卫右军为主扩充的北洋六镇的核心，在辛亥

---

① 说袁世凯"强运"不如说是他"不好惹的"更确切，其强运贯穿于中日甲午战争时期、义和团时期、1909 年宣统帝登基时的罢免。1909 年计划为先帝复仇的摄政王醇亲王（光绪之弟）打算下诏将戊戌政变时出卖且置兄长于死地的袁世凯处死，但因张之洞的谏言而勉强收回成命。他化装逃往天津，此后又悄然离开北京。（曹汝霖：《一生之回忆》，日译本，东京，鹿岛研究所出版会 1967 年版，第 52 页。）这里也可以看到满族国家主义的不彻底性，最终被东山再起的袁世凯"篡夺"了政权，王朝灭亡时情形大致相仿。

② 《袁世凯奏议》，第 571 页，卷 17，"剿办逆匪景廷宾等出力各员请奖折"（光绪二十八年七月初二日）中提到"尽先补用千总靳云鹏"、"廪生徐树铮"之名，该书第 572、573 页的"请奖片"中则出现"段祺瑞"、"段芝贵"之名。参见《段祺瑞年谱》，载《近代稗海》第 4 辑，四川人民出版社 1985 年版，第 604—606 页）。

革命之后的民国政治史中亦留有其名。

根据最终“议定书”即《辛丑和约》，列国获得京津间的驻兵权，清朝被课以巨额赔款，为支付赔款不得已陷于外国的财政支配之下，不可挽回地沦为半殖民地，随之而起的中华民国也受此规限。不仅如此，在清朝国内政治方面，义和团事件也导致了上述变化。

义和团事件是中国近代史的转折点。

在中国基督教史上义和团事件也是最大的事件。教会从中获得经验教训，此后转而不再干预诉讼，同时采取了调整宣教策略、加强信徒宗教教育等一系列旨在改善的措施。法国于 1905 年颁布政教分离法之后，翌年即 1906 年 1 月放弃了本国以外的在华天主教护教权。教案事件的发生因之逐渐减少。然而，中国人已然对基督教产生了不信任感。较之明末清初中国与基督教最初相遇之际，经论争与礼仪之争，在官僚士大夫心中置入了反基督教的信条，二度相遇近代基督教宣教则在中国民众之间种下了对其所传宗教难以抹去的不信任。韦伯曾强调宗教及其承担者的社会阶层问题，在中国，基督教不论在知识分子抑或民众之中，都未能发现可做其承载
768 者的社会阶层。必须指出，中国与基督教的历史相遇是不幸的。同时这也显示出中国社会与基督教进而与西欧式“近代”的相互关系是多么困难的文明史问题，经由义和团运动所暴露出的这一本质性问题仍悬而未决，而中国人对基督教的不信任感经过民国初期的非基督教运动仍延续至今。

引用文献一览

缩略

《讨论会论文集》即《义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会论文集》，齐鲁书社 1992 年版。

《教案档》即《教务教案档》，第 1—7 辑，台北中研院近代史研究所，1974—1981 年。

《清档》即《总理各国衙门清档、辛丑议约、各省拳匪滋事》（一），台北中研院近代史研究所藏。

《收发电》即《收发电·收电》（总理衙门档案），台北中研院近代史研究所藏。

《案卷》即《山东义和团案卷》，齐鲁书社 1980 年版。

《调查资料选编》即《山东义和团调查资料选编》，齐鲁书社 1980 年版。

Documents = Planchet, J. M. *Documents sur les Martyrs de Pékin pendant la persecution des Boxeurs*, 2 tomes. Imprimerie des Lazarists, Pékin, 1922, 1923.

NCH = *North China Herald.*

A—1　基本资料　档案类

《上谕档［方本］》，台北故宫博物院藏。

《宫中档》，台北故宫博物院藏。

《军机档》，台北故宫博物院藏。

《东案档》，台北故宫博物院藏。

《东案口供》，台北故宫博物院藏。

《朱批奏折》，北京，第一历史档案馆藏，农民运动类，秘密结社项。

《军机处录副奏折》，北京，第一历史档案馆藏，农民运动类，秘密结社项。

《总理各国衙门清档、辛丑议约、各省拳匪滋事》（一），台北中研院近代史研究所藏。

《收发电·收电》（总理衙门档案），台北中研院近代史研究所藏。

Papers of American Board of Commissioners for Foreign Missions, Houghton Library, Harvard University.

A—2 刊本

《义和团档案史料》，中华书局 1959 年版。

《义和团档案史料续编》，中华书局 1990 年版。

《义和团源流史料》，中国人民大学出版社 1980 年版。

《山东义和团案卷》，齐鲁书社 1980 年版。

《筹笔偶存》，中国社会科学出版社 1983 年版。

《宫中档康熙朝奏折》，台北故宫博物院编刊，1976—1977 年。

《宫中档乾隆朝奏折》，台北故宫博物院编刊，1982—1986 年。

《史料旬刊》，故宫博物院文献馆编，1930—1931 年，影印本，台北，国风出版社 1963 年版。

《故宫周刊》，故宫博物院文献馆编，1933 年。

《清代农民战争史料选编》第 3 册，中国人民大学出版社 1991 年版。

《大清历朝实录》，沈阳，1937 年影印本；台北，华文书局

1964 年版。

《大清十朝圣训》，影印本，台北，文海出版社。

《钦定剿捕临清逆匪纪略》乾隆刊，中国方略丛书 2 辑 3 号，成文出版社 1971 年版。

《钦定平定教匪纪略》嘉庆二十一年。

《中美关系史料》光绪朝，台北中研院近代史研究所，1989 年。

《教务教案档》第 1—7 辑，台北中研院近代史研究所，1974—1981 年。

A—3 外交文书

FRUS——*Papers on Relating to the Foreign Relations of the United States*, 1899. Washigton, 1901.

B. B, ——*British Parliamentary Papers* (*Blue Book*), *China No2*, *No3*, *No4* (1900), Great Britain.

《日本外交文书》第 33 卷，北清事变，日本国际联合协会，1956 年。

《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，商务印书馆 1960 年版。

《红档杂志有关中国交涉史料选译》，三联书店 1957 年版。

《十九世纪末におけるロシアと中国》（《十九世纪末的俄国与中国》），佐佐木扬译，东京外国语大学亚非语言文化研究所，1993 年。

A—4 资料集

《义和团》——中国近代史资料丛刊《义和团》，上海人民出版社 1960 年版。

《戊戌变法》——中国近代史资料丛刊《戊戌变法》，神州国

光社 1953 年版。

《义和团史料》，中国社会科学出版社 1982 年版。

《义和团运动史资料丛编》第 1、2 辑，中华书局 1964 年版。

《山东教案史料》，齐鲁书社 1980 年版。

徐绪典主编：《义和团运动时期报刊资料选编》，齐鲁书社 1990 年版。

B 调查资料

《山东义和团调查资料选编》，齐鲁书社 1980 年版。

《义和拳运动起源探索》，路遥主编，山东大学出版社 1990 年版。

《鲁北义和团史迹调查》（华南师范学院历史系，义和团运动史学术讨论会论文，1980 年）。

《天津义和团调查》，天津古籍出版社 1990 年版。

《威县义和团调查》，载路遥、程献《义和团运动史研究》。

《河北景州·枣强·衡水地区义和团调查资料选编》，载《山东大学文科论文集刊》1980 年第 1 期。

《义和团调查记录》，载《廊坊社会科学》1996 年第 3 期，1996 年第 4 期，1997 年第 1 期。

史斌（陆景琪）：《山东茌平、平原一带义和团调查记》，载《文物》1976 年第 3 期。

贾逸君：《景廷宾起义调查资料》（义和团运动史学术讨论会论文，1980 年）。

《1901 年冀中农民抗洋捐运动调查》，载《近代史资料》1957 年第 5 期。

《近代中国の社会と民众文化——日中共同研究·华北农村社会调查资料集》（《近代中国的社会与民众文化》），佐佐木卫编，东方书店 1992 年版。

《近代中国における民众运动に関する综合的研究》（《有关近代中国民众运动的综合研究》），海外学术调查报考书，1988 年（非卖品）。

《莘县靳家堤口调查》（1996 年）。

C 论文・图书・新闻杂志

S. N. Eisenstadt：《文明形成的比较社会学》，未来社 1991 年版。

天野元之助：《山东经济资料》第 3 辑《山东农业经济论》（1936 年，大连）。

本尼迪科特・安得森：《想象的共同体——Nationalism 的起源与流行》，白石隆、白石さや译，Libroport，东京，1991 年。

青井和夫：《小集团社会学》，东京大学出版会 1980 年版。

马场毅：《红枪会运动研究序说》，载《中国民众反乱的世界》，汲古书院 1972 年版。

马永祥：《易州庚子拾零》，载《义和团研究会通讯》（9），1989 年。

马永祥：《易州庚子拾零（续）》，载《义和团研究会通讯》（9），1989 年。

《马玉昆等镇压花子沟人民拒洋抗官斗争史料》，载《历史档案》1985 年第 3 期。

Michael Barkun：《灾害与千年王国》，新评论，1985 年。

《万国公报》，华文书局 1968 年版。

万历《兖州府志》，万历二十四年。

马西沙：《清代八卦教》，中国人民大学出版社 1989 年版。

马昌华：《捻军调查与研究》，安徽人民出版社 1992 年版。

Lucien Bianco：《中国革命的起源》，坂野正高译，东京大学出版会 1989 年版。

Phil Billingsley：《匪贼（BANDIT）》，山田润译，东京，筑摩书房 1994 年版。

Bohr, Paul Richard. *Famine in China and the Missionary; Timothy Richard as Belief Administrator and Advocate of National Reform* 1876—1884. Harvard University Press. 1972.

《戊壬录》（《满清稗史》上、中、下，上海书店影印本，1987 年）。

Buck, David. "Christians, White Lotus and the Boxers in Shandong; A New View of their interconnection", 1980.（中译本收入《义和团运动史讨论文集》，齐鲁书社 1982 年版。）

D. 布拉克邦：《天主教徒与中央党》，载 R. J. 厄旺斯编《威廉时代的德国》，京都，晃洋书房 1988 年版。

J. O. P. Bland、E. Backhouse, *China under the Empress Dowager.*（日译本《西太后治下的中国》，藤冈喜久男译，光风社出版社 1991 年版。）

马克·布洛赫：《为历史学辩护》，讚井铁男译，岩波书店 1956 年版。

马克·布洛赫：《比较史学之方法》，高桥清德译，创文社 1978 年版。

Chen, Jerome. "The Nature and Characteristics of the Boxer Movement", *Bulletin of School Orient and African Studies* vol. 23. no. 2. London University, 1960.

Chen, Jerome. "Origin of Boxers", *Studies in the Social History of China and South-East Asia*, Cambridge University Press, 1970.

Chinese Martine Customs Decenial Report: 1892—1901（Chefoo）.

Chinese Recorder and Missionary Journal.

陈凯歌：《私の红卫兵时代》（《我的红卫兵时代》），讲谈社 1990 年版。

陈银昆：《清季民教冲突的量化分析》，台湾商务印书馆 1991 年版。

陈白尘：《宋景诗历史调查记》，人民出版社 1957 年版。

陈介夫、谢凡：《中华圣职培育简史》（罗光主编《天主教在华传教史集》所收）。

陈夔龙：《梦蕉亭杂记》，北京古籍出版社 1985 年版。

陈吉甫：《肥城教案始末》，载《肥城文史资料》1，1986 年。

陈匡时：《〈开智录〉与义和团》，载《讨论会论文集》，1992 年。

陈堪若：《义和团的前史》（载《文史哲》1954 年第 2 期；《义和团运动史论文选》，中华书局 1983 年版）。

储仁逊：《闻见录》，天津社会科学院图书馆藏抄本。

赵镇政：《郯城神山教案史迹初探》，载《山东省志资料》1960 年第 2 期。

赵永生：《天主教传行天津概况》，载《天津宗教资料选辑》1，1986 年。

赵怀铸：《浅谈冠县义和团斗争特点》（义和团运动史学术讨论会论文，1980 年）。

张起：《义和团廊坊大捷的历史地位》，载《义和团廊坊大捷》，中国文史出版社 1992 年版。

张奇谦：《义和团在山东活动情况二三事》，载《历史档案》1981 年第 1 期。

张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川社会科学院出版社 1987 年版。

张力：《四川义和团运动》，四川人民出版社 1982 年版。

张济众：《戴德荣对义和团的斗争》，载《近代史资料》1963 年第 3 期。

张济众：《花狸豹抢亲》，载《近代史资料》1963 年第 3 期。

赵世瑜：《明清华北庙会研究》，载《历史研究》1992 年第 5 期。

张士杰：《张绍恒包打西什库——义和团传说故事》，上海文艺出版社 1960 年版。

张守常：《廊坊〈义和团调查记录〉过录本说明》，载《义和团廊坊大捷》，中国文史出版社 1992 年版。

《中美关系史料》光绪朝，台北中研院近代史研究所，1989 年。

《中国旬报》。

《筹笔偶存》，中国社会科学出版社 1983 年版。

仲芳：《庚子记事》，中华书局 1978 年版。

《中国地方志民俗资料汇编·华北编》，书目文献出版社 1989 年版。

中国共产党威县委员会、威县人民政府：《赵三多和他领导的义和团》，1986 年。

Cohen, Paul, "Christian Missions and their Impact to 1900", John, Fairbanked. *Cambridge History of China*, vol. 10. Cambridge University Press. 1987.

Cohen, Paul. Discovering History in China——American History Writings on the Recent China Past. Columbia University Press, 1984.

《段祺瑞年谱》，载《近代稗海》，四川人民出版社 1986 年版。

段光清：《镜湖自编年谱》，中华书局 1984 年版。

Natal Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford. 1975.

Degroot, J. J. *Sectarianism and Religious Persecution in China——A Page in the History of Religious.* 2 vols. Amsterdam 1903. Reprinted in Taiwan Chen Pub. 1971.

《土匪头子姚三黑》，载《近代史资料》1963 年第 3 期。

道光《长清县志》，道光十五年。

Duara, Prasenjit. Culture, Power, and the State. Stanford University Press, 1988.

迪尔凯姆（E. Durkheim）：《宗教生活的基本形式》，东京，岩波文库，1975 年。

卫青心：《法国对华传教政策》，黄庆华译，中国社会科学出版社 1991 年版。

E. J. Edwards（SVD）：《圣言的使者——圣言会创建者、有福者 Janssen 神父生平》，木村太郎译，东京恩迪莱尔书店 1975 年。

F. L. 薛田资：《1897 年德国对胶州湾的占领》，载佐佐木扬编译《十九世纪末俄国与中国》，1993 年。

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

《荣禄与奎俊》，载《义和团运动史料丛编》第 1 辑。

《荣禄存札》，齐鲁书社 1986 年版。

《益闻录》。

《袁世凯奏议》，天津古籍出版社 1984 年版。

《袁世凯奏折专辑》，台北故宫博物院，1970 年。

燕士杰：《论梅花拳的武场和文场》（国际学术讨论会论文，1990 年）。

袁昶：《乱中日记残稿》，载《义和团》Ⅰ。

Mircea Eliade：《神圣与世俗》，东京，法政大学出版局 1969 年版。

Esherick, J. W, *The Origins of the Boxer Uprising*. California University Press, 1987.

周锡瑞：《义和团的文化前提》（收入《从亚洲思考［5］近代化像》，东京大学出版会 1994 年版）。

Forsyth, Sindy A. *An American Missionary Community in China*,

1895—1905. East Asia Research Center, Harvard University (press). 1971.

冯品清：《关于武清县的义和团运动》，载《天津文史丛刊》(6)。

深泽秀男：《戊戌变法运动史研究》（上），四国学院大学，1978 年。

福田节生：《清代微山湖团について》(《论清代微山湖团》)，载《史学研究》(111)，1971 年。

冯士钵：《义和团源流质疑》，载《社会科学辑刊》1980 年第 4 期。

冯士钵：《义和拳·义和团·“扶清灭洋”》，载《历史教学》1980 年第 7 期。

傅崇兰：《中国运河城市发展史》，四川人民出版社 1985 年版。

外务省：《清国事情》1907。

岳一中：《有关廊坊大捷几个问题考证》，载《义和团廊坊大捷》，中国文史出版社 1992 年版。

阮国桢：《津乱实纪》，载《义和团》Ⅱ。

《元明清三代禁毁小说戏曲史料》，作家出版社 1958 年版。

魏源：《圣武记》，文海出版社 1967 年版。

Carlo Ginzburg：《神话、寓意、征候》，竹山博英译，东京，SERIKA 书房，1988 年。

《义和团变乱概略》，载《东邦协会会报》（71），1900 年 7 月。

《义和团民话集》，牧田英二、加藤千代译，东洋文库，平凡社 1973 年版。

《义和团史料》(上、下)，近代史资料专刊，中国社会科学出版社 1982 年版。

《义和团调查记录》，载《廊坊社会科学》1996 年第 3 期，1996 年第 4 期，1997 年第 1 期。

《义和团运动史六十周年纪念论文集》，中华书局 1961 年版。

《义和团运动史料丛编》第 1、2 辑，北京大学历史系中国近现代史教研室编，中华书局 1964 年版。

《义和团在天津的揭帖》，载《北国春秋》1959 年第 1 期。

魏扬波：《义和团在天主教中的形象》，载《讨论会论文集》，1992 年。

《义勇列传》第 1、2、3 册，献县天主堂，1935 年（第 3 册未见）。

吴永：《庚子西狩丛谈》，载《义和团》Ⅲ。

吴清政：《正定农村春节习俗》，载《河北文史集粹·社会卷》，河北人民出版社。

《吴正斋家书》，载《义和团运动史料丛编》第 1 辑。

《遇难日记》，载《义和团》Ⅱ。

蜂屋邦夫：《金代道教の研究》，东京大学东洋文化研究所，1992 年。

《八国联军志》，载《义和团》Ⅲ。

白丝木整理：《临清义和团运动的回忆》，载《山东省志资料》1960 年第 2 期。

滨岛敦俊：《明代江南农村社会の研究》，东京大学出版会 1982 年版。

范文澜：《中国近代史》上，人民出版社 1955 年版。

Hartwich, Richard. S. V. D. *Styeler Missionare in China*, Ⅰ. *Missionarich Erschliessung Süd-Shantung*, 1879—1903. Styler Vertag, St. Augustin, 1983.

桥川文三：《ナショナリズム——その神话と论理》（《Nationalism——其神话及理论》），纪伊国屋书店，1986 年。

狭间直树、岩川茂树、森时彦、川井悟：《データでみる中国近代史》（《资料所见中国近代史》），有斐阁，1996 年。

长谷川升：《博徒と自由民权》，中央公论社 1977 年版。

长谷川升：《变革期における庶民エネルギーの源泉》（《变革期庶民能量的源泉》），载《思想》1979 年第 9 期。

Heeren, John. *On the Shantung Front——A History of Shantung Mission of the Presbyterian Church in the U. S. A.* 1861—1940. The Board if Foreign Mission of the Presbyterian Church in U. S. A. New York 1940.

比屋根安定：《支那基督教史》，生活社，1940 年。

包士杰：《拳时上谕·杂录》，载《义和团》Ⅳ。

蒲松龄：《聊斋志异》，上海古籍出版社 1978 年版。

《保定市基督教历史概说》，载《河北文史集粹·民族宗教卷》，河北人民出版社。

《法国传教士华芳济被俘记》，载《四川教案与义和拳档案》，四川人民出版社 1985 年版。

方诗铭：《义和拳（团）与白莲教是两个“势同仇火”的组织》，载《社会科学辑刊》1980 年第 4 期。

Huang, Philip. *The Peasant Economy and Social Change in North China.* Stanford University Press, 1985.

Huang, Philip. *The Peasant Family and Rural Development in the Yanzi Delta.* 1350—1988, Stanford University Press, 1990.

稻田雅洋：《日本近代社会成立期の民众运动》，筑摩书房 1990 年版。

入江启四郎：《中国における外国人の地位》（《外国人在中国的地位》），东京堂 1937 年版。

伊索勒（Isoré）：《处于临战状态的赵家庄堂口》，载《义和团研究会通讯》（4），1987 年。

James, F. H, "The Secret Sect in Shantung", *Record of the General Conference of Protestant Missionaries of China*, 1890, Shanghai.

Japan Weekly Mail, (Yokohama).

G. Gimmel, "The Sociology of Secrecy and Secret Societies". (《秘密结社社会学》，长崎浩译，载《情况》1971 年第 9 期。)

徐绪典：《义和团源流刍议》，载《山东大学文科论文集刊》1980 年第 1 期。

谢和耐：《中国和基督教》，耿升译，上海古籍出版社 1991 年版。

从干香：《试述明代植棉和棉纺织的发展》，载《中国史研究》1981 年第 1 期。

隗瀛涛：《四川近代史》，四川社会科学院出版社 1985 年版。

《汇报》。

《介休县备忘录》。

艾声：《拳匪纪略》，载《义和团》Ⅰ。

河北民间文艺研究会编：《义和团故事》，人民出版社 1960 年版。

《河北航运史》，人民交通出版社 1988 年版。

何凤德：《一个基督教徒村庄的由来》，载《近代史资料》1963 年第 3 期。

何汉威：《光绪初年（1876—1879）华北大旱灾》，香港中文大学。

霍培修、曹维周：《公理会传入天津并在华北发展的概况》，载《天津宗教资料选辑》(1)，1986 年。

觉平和尚述：《鲁西北古刹——崇兴寺盛衰记》，载《禹城文史资料》(4)，1986 年。

郭廷以：《近代中国史事日志》，中华书局 1987 年版。

郭栋臣：《义和团之缘起》，《河北文史集粹·社会卷》，河北

人民出版社。

郭栋臣：《义和团之缘起》，载《山东义和团调查资料选编》。

Gerd Kaminski & Else Unterrieder：《庚子闻见录——奥匈使团驻华纪实》，申文林译，百花文艺出版社 1991 年版。

华南师范学院历史系调查组：《鲁北义和团史迹调查》（义和团运动史学术讨论会论文，1980 年）。

神户辉夫：《清代后期山东省における“团匪”と农村问题》（《清代后期山东省的“团匪”与农村问题》），载《史林》55—4。

韩寿堂：《八卦拳》台北，华联出版，1976 年。

咸丰：《济宁州志》，台北学生书局印行。

何子宽：《义和拳民陈锅元等讯供保释案》，载《义和团运动史料丛编》第 1 辑。

D. I. Kertzer：《仪式·政治·权力》，小池和子译，劲草书房 1989 年版。

《京津蒙难记——八国联军侵华实录》，中国文史出版社 1990 年版。

邢思陆：《清代州县衙门审判制度》，台北，文史哲出版社 1982 年版。

《拳匪见闻录》，载《义和团》Ⅱ。

《拳时杂记》，载《义和团》Ⅰ。

《献县天主堂资料》，载《义和团史料》（上）。

乾隆《兖州府志》（乾隆三十四年）。

乾隆《郾城县志》（乾隆十九年）。

菊池秀明：《太平天国前夜の广西における移住と“客籍”エリ—ト》（《太平天国前夜广西的移居与“客籍”精英》），载《史学杂志》（101—9），1992 年。

《近代史资料》1954 年第 2 期，1963 年第 3 期，1978 年第 2 期。

《近代中国における民众运动に関する综合的研究》(《有关近代中国民众运动的综合研究》)，海外学术调查报告书，1988 年。

King, Clifford. *A Man of God—Joseph Freinademetz, Pioneer Divine Word Missionary*. Techny, Illinoi. Divine Word Publication, 1959.

《金乡县志略》同治元年。

祁龙威：《论景廷宾“扫清灭洋”起义》，载《文史哲》1956 年第 10 期。

小林一美：《抗租抗粮の彼方》，载《思想》584 号，1973 年。

小林一美：《义和团战争と明治国家》，汲古书院 1986 年版。

胡滨：《戊戌变法》，新知识出版社 1956 年版。

胡滨译：《英国蓝皮书有关义和团运动资料选译》，中华书局 1980 年版。

贾逸君（遗稿）：《景廷宾起义调查资料》（义和团运动史学术讨论会论文，1980 年）。

《国朝耆献类征初编》，光绪十六年。

近藤和彦：《モラル・エコノミーとシャリヴァリ》(《道德经济与嘈杂》)，载《系列世界史问答》第 6 卷《民众文化》，岩波书店 1990 年版。

小西鮎子：《〈法の精神〉における中国（1)》(《〈论法的精神〉里的中国（1)》)，载独协大学《法国文化研究》（13)，1982 年。

小西鮎子：《〈法の精神〉における中国（2)》(《〈论法的精神〉里的中国（2)》)，载独协大学《法国文化研究》（15)，1984 年。

小西鮎子：《モンテスキューと中国——その关心の变迁》(《孟德斯鸠与中国——其关注点的变迁》)，载《东洋文化研究所纪要》第 96 册。

Alain Corbin：《食人村》，藤原书店 1997 年版。

Alain Corbin：《时间·欲望·恐怖》，藤原书店 1993 年版。

胡珠生：《义和团的前身是祖师会》，载《历史研究》1958 年第 3 期。

贾天佑：《耶稣会传教士在中国》，载罗光主编《天主教在华传教史集》。

顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1981 年版。

顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社 1985 年版。

兴亚宗教协会编：《华北宗教年鉴》（1941 年），北京。

黄育楩：《破邪详辩》，泽田瑞穗校注，道教刊行会 1972 年版。

黄福庆：《近代日本在华文化事业及社会事业之研究》，台北中研院近代史研究所 1982 年版。

黄九祖师：《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》宣统元年，东京教育大学藏。

黄汉勋：《梅花拳》，香港艺美图书，1976 年。

黄强：《“马马子”与民间信仰》，载《中国民间文化》（1），学林出版社 1990 年版。

黄强：《尸与“神”的表演》，载《民间文艺季刊》，1990 年第 3 期。

《光明日报》。

高梦鹤：《从伦敦会到中华基督教会》，载《天津宗教资料选辑》（1），1986 年。

《高枏日记》，载仲芳《庚子记事》。

《胶澳专档》，台北中研院近代史研究所，1991 年。

孔令仁：《十九世纪末山东社会经济与义和团运动》，载《山东大学文科论文集刊》，1980 年第 1 期。

黄六鸿：《福惠全书》，汲古书院1971年版（嘉永三年诗山堂刊本影印）。

仲芳：《庚子记事》，中华书局1978年版。

《庚子国变记》（中国历史研究资料丛书），上海书店1982年版。

公孙鬮：《义和团运动在河北》，河北人民出版社1990年版。

黄宗智：《长江三角洲小农民与乡村发展》，中华书局1992年版。

《黄爵滋奏议许乃济奏议合刊》，中华书局1959年版。

孔祥吉：《义和团运动若干重要史实辨析》，载《义和团运动与近代中国社会》，四川省社会科学院出版社1987年版。

高绍庚：《永清庚辛纪略》，载《义和团》Ⅰ。

江地：《论太平天国时期的北方农民起义》（上），载《山西大学学报》1979年第2期。

黄竹三、王福才：《山西省曲沃县任庄村〈扇鼓神谱〉调查报告》（民俗曲艺丛书），台北，1993年。

《红档杂志有关中国交涉史料选译》，三联书店1957年版。

朱寿朋编：《光绪朝东华录》，中华书局1958年版。

光绪《菏泽县志》（光绪十一年）。

光绪《故城县志》（光绪十一年）。

光绪《南宫县志》（光绪三十年）。

《光绪二十三年山东教案史料》，载《清代档案史料丛编》第3辑，中华书局1979年版。

光绪《鹿邑县志》（光绪二十二年）。

光绪《雄县乡土志》（光绪三十一年）。

《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，中华书局1979年版。

小山正明：《清末における外国棉制品の流入》（《清末外国棉制品的流入》），载《近代中国研究》（4），东京大学出版会

1960 年版。

久保田文次：《帝国主义と义和团运动》，载佐佐木卫、路遥编《中国の家・村・神々》，东方书店 1990 年版。

瞿福同：《定兴县大沟村的义和团》，载《定兴文史资料选》(1)，1985 年。

许伯年、王鸿达：《义和拳在西郊一带活动述闻》，载《津西文史资料选编》(4)，1990 年。

龚景瀚：《临清守城日记》，载《澹静斋文抄》。

姜吉恒：《郑州史话》，载《河北文史资料》(21)，1987 年。

侨析生：《京津拳匪纪略》，光绪二十七年。

乔志强编：《曹顺起义史料汇编》，山西人民出版社 1957 年版。

乔志强编：《义和团山西地区史料》，山西人民出版社 1980 年版。

姜容樵：《八卦掌》，人民体育出版社 1979 年版。

邱富生：《有关义和团在保定地区反帝斗争的一些情况》，载《历史教学》1964 年第 11、12 期。

Latourette, K. S. *A History of Christian Missions in China*, London, 1929. Chen-Wen Pub. Taipei, rep. 1975.

K. Mannheim：《イデオロギーとユートピア》（《意识形态与乌托邦》），东京，未来社 1986 年版。

松田隆智：《中国武术》，新人物往来社 1971 年版。

松田隆智：《图说中国武术》，新人物往来社 1978 年版。

铭青：《义和团》，上海时代书局 1950 年版。

民国《文安县志》（民国十一年）。

民国《霸县志》（民国八年）。

民国《霸县新志》（民国二十三年）。

民国《平度县续志》（民国二十五年）。

民国《威县志》（民国十八年）。
民国《重修滑县志》（民国二十一年）。
民国《重修大足县志》（民国三十四年）。
民国《冠县志》（民国二十三年）。
民国《馆陶县志》（民国二十五年）。
民国《景县新志》（民国二十五年）。
民国《献县志》（民国十四年）。
民国《固安县志》（民国三十一年）。
民国《广宗县志》（民国二十三年）。
民国《邱县志》（民国十二年）。
民国《南宫县志》（民国二十五年）。
民国《临清县志》（民国二十四年）。
民国《成安县志》（民国二十年）。
民国《清河县志》（民国二十三年）。
民国《茌平县志》（民国十五年）。
民国《新城县志》（民国二十四年）。
民国《沧县志》（民国二十二年）。
民国《朝阳县志》（民国十九年）。
民国《雄县新志》（民国十八年）。
三石善吉：《1900 年中国——义和团运动的光芒》，中央公论社 1996 年版。
三石善吉：《中国的千年王国》，东京大学出版会 1991 年版。
宫本平九郎：《南部山东司教アンツェル氏の义和团论》（《南部山东主教安治泰氏的义和团论》），载《外交时报》（31），1900 年。
沟口雄三：《方法としての中国》（《作为方法的中国》），东京大学出版会 1989 年版。
孟德斯鸠：《法の精神》（《论法的精神》），出口勇藏等译，

河出书房 1972 年版。

孟德斯鸠：《ペルシャ人への手纸》（《波斯人信札》）大岩诚译，岩波文库，1951 年版。

Morse, H. B. *The International Relations of the Chinese Empire*, 6vols. Chen-Wen Pub. Taipei, rep. 1982.

村松祐次：《义和团の研究》，岩南堂书店 1976 年版。

《那文毅公奏议》，近代中国史料丛刊本，文海出版社 1968 年版。

永富守之助：《独逸の胶州湾、露国の旅顺大连及英国の威海卫获得事情（一）》（《德国获得胶州湾、俄国获得旅顺大连及英国获得威海卫的情况》），载《国际法外交杂志》（26—6），1927 年。

中村达雄：《清末天津县的乡镇结构与义和团组织》，载《讨论会论文集》，1992 年。

中村哲夫：《中国农村社会の市场社会と民众生活——义和团の神々》（《中国农村社会的市场社会与民众生活——义和团的诸神》），载《历史学研究》573 号，1988 年。

Naquin, Susan. *The Millenarian Rebellion in China——The Eight Trigrams Uprising of* 1813, Yale University Press, 1987.

Naquin, Susan. "The Rebellion of Wang Lun in 1774——Some Thought on Casuality." Unpublished paper. 1978.

Naquin, Susan. *Shantung Rebellion——The Wang Lun Uprising of* 1774. Yale University Press, 1981.

《宁津县志稿》（《宁津县志调查材料摘抄和补充》，收入《义和团史料》下）。

《日本外交文书》第 33 卷别册（上、中、下），北清事变，日本国际联合协会 1956 年版。

任德芬（Mangin, I.）：《义和拳在直隶东南》，载《义和拳运动起源探索》。

North China Herald.

小川量平：《北京笼城日记》，载《生活笔记》83 号，1966 年。

小野川秀美：《清末政治思想研究》，三篋书房 1969 年版。

王文杰：《中国近世史上的教案》，福建协和大学 1948 年版。

王英：《天主教保定教区简史》，载《河北文史资料选辑》(17)，河北人民出版社。

王瑛：《太平天国革命前夕的土地问题》，载《中山文化教育馆季刊》1936 年春季号。

王学武等：《廊坊军芦村“义和团”乐团及乐曲的调查》，载《中国音乐》1984 年第 1 期。

王彦威：《西巡大事记》，载《清季外交史料》(9)，文海出版社。

汪宝树：《太行阻战记》，载《义和团史料》(上)。

王如绘：《大刀会与义和团运动》，载《讨论会论文集》，齐鲁书社 1992 年版。

王树槐：《外人与变法运动》，台北中研院近代史研究所 1965 年版。

王树槐：《庚子赔款》，台北中研院近代史研究所 1974 年版。

王树槐：《庚子地方赔款》，载《中研院近代史研究所集刊》(3)，台北，1972 年。

王树枏：《德宗遗事》，载《近代稗海》(11)，四川人民出版社 1988 年版。

王火选：《义和团杂记》，载《近代史资料》1957 年第 1 期。

王及吾、崔伟基：《霸州义和团运动总述》，载《义和团廊坊大捷》，中国文史出版社 1992 年版。

王明伦编：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版。

王茂修：《余栋臣仇教记》，载《四川教案与义和拳档案》，四

川人民出版社 1985 年版。

王先进：《1898 年濮州反抗教堂调查》，载《近代史资料》1957 年第 5 期。

王神荫：《基督教公理会在山东的发展和组织概况》，载《山东文史资料》(2)。

王振声：《庚子畿疆教案赔款记》，载《义和团史料》。

王守中：《德国侵略山东史》，人民出版社 1988 年版。

王守中：《十九世纪下叶的山东教案》，载《山东师院学报》1980 年第 5 期。

王德有、陈战国主编：《中国文化百科》，吉林人民出版社 1991 年版。

Planchet, J. M. *Documents sur les Martyrs de Pékin pendant la persécution des Boxeurs*, Imprimerie des Lazalists, Pékin, 1923.

Porter, H. D. "Secret Sect in Shantung" *Chinese Recorder* X Ⅷ, 1886.

Purcell, Victor. *The Boxer Uprising——A Background Study*, Cambridge University Press, 1963.

艾达·普鲁伊德：《汉娘——宁老太太的生涯》，松平いを子译，东京，芹科书房，1980 年。

Le Roy Ladurie：《新的历史学——通向历史人类学之路》，《新评论》，1980 年。

Le Roy Ladurie：《蒙塔尤》，商务印书馆 1997 年版。

来新夏主编：《天津近代史》，南开大学出版社 1987 年版。

《涞水县拳匪敉平》，光绪三十一年本影印，中国方志丛书，台北，成文出版。

罗光主编：《天主教在华传教史集》，香港，光启·征祥·香港真理学会联合出版，1967 年。

骆承烈：《太平天国时期山东人民的革命斗争》，太平天国史

学术讨论会论文，1980 年。

骆承烈编著：《从“巨野教案”到山东义和团》，山东人民出版社 1959 年版。

洛羊等整理：《巨野教案》，载《山东省志资料》1960 年第 4 期。

兰簃外史《靖逆记》，嘉庆二十五年。

罗正钧：《劬盦官书拾存》，载《义和团史料》上。

Renaud, Rosario. S. J. *Süchow-Diocess de Chine*, Tome I (1882—1931), Les Editions Bellarmin, Montréal, 1955.

Claude Levi-Strauss：《结构人类学》，东京，三篶书房，1974 年。

李文海等编：《义和团运动史事要录》，齐鲁书社 1986 年版。

《李忠节公（鉴堂）奏议》，台北，文海出版社 1968 年版。

李雅琴、张成扬：《刘士端与大刀会》，国际学术讨论会论文，1990 年。

李玉川：《津南义和团运动的兴起与失败》，载《义和团廊坊大捷》，中国文史出版社 1992 年版。

李希霍芬：《山东及其门户——胶州》，载《德国侵占胶州湾史料选编》，山东人民出版社 1987 年版。

李鹏年：《涡阳刘疙瘩牛世修起义》，载《历史档案》1983 年第 1 期。

李时岳：《近代中国反洋教运动》，人民出版社 1985 年版（旧版《反洋教运动》，三联书店 1962 年版）。

李景汉：《定县调查》，中国人民大学出版社 1986 年版。

李剑农：《戊戌以后三十年中国政治史》，中华书局 1980 年版。

李金鹏：《景廷宾起义及反洋教斗争》，载《河北文史集粹·社会卷》，河北人民出版社。

李希圣：《庚子国变记》，载《义和团》Ⅰ。

李喜所、刘保刚：《慈禧太后与义和团》，载《讨论会论文集》，齐鲁书社 1992 年版。

李刚巳：《教务纪略》南洋官报局，光绪三十一年刊，上海书店 1986 年版（影印本）。

李行宏、秦亚民：《关于大刀会首领刘士端的部分情况》（未出版），1980 年。

李宏生：《毓贤与山东义和团》，载《义和团运动史讨论文集》，齐鲁书社 1982 年版。

陆景琪：《义和团在山东》，齐鲁书社 1980 年版。

陆景琪：《山东茌平、平原一带义和团调查记》，载《文物》1976 年第 3 期。

林学瑊编：《直东剿匪电存》［“义和团运动史料丛编”版，“近代中国史料丛刊”（文海出版社）版］。

林华国：《义和团史事考》，北京大学出版社 1993 年版。

林国平：《福建省の三一教の现状》，载《中国研究月报》553 号，1994 年。

林国平：《林兆恩与三一教》，福建人民出版社 1992 年版。

林世明：《义和团事变期间东南互保运动之研究》，台湾商务印书馆 1980 年版。

李盛奎：《义和团在茌平》，载《茌平县文史资料》第 1 辑，1988 年。

李世瑜：《义和团源流试探》，载《历史教学》1979 年第 2 期。

李世瑜：《现代华北秘密宗教》，成都，1948 年。

李少峰：《方济会在华传教史》，载罗光主编《天主教在华传教史集》。

李宗一：《山东义和团转入直隶说质疑》，载《近代史研究》

1979 年第 1 期。

李宗一：《袁世凯传》，中华书局 1980 年版。

李杕编：《拳祸记》，上海土山湾印书馆，光绪三十一年。

李廷俭、张一平：《1901 年冀中农民抗洋捐运动调查》，载《近代史资料》1957 年第 5 期。

李德征：《清政府在义和团时期的人事变动》，载《讨论会论文集》，齐鲁书社 1992 年版。

李养正：《道教基本知识》，中国道教协会 1985 年版。

Trevor-Roper：《北京の隐者——バックハウスの生涯》（《北京的隐者——白克浩司生平》），筑摩书房 1983 年版。

《驴背集》，载《义和团》Ⅱ。

鲁迅：《中国小说史略》，载《鲁迅全集》（8），人民文学出版社 1961 年版。

鹿完天：《庚子北京事变纪略》，载《义和团》Ⅱ。

劳乃宣辑：《庚子奉禁义和拳汇录》，载《义和团》Ⅳ。

劳乃宣：《义和拳教门源流考》，载《义和团》Ⅳ。

劳乃宣：《拳案杂存》，载《义和团》Ⅳ。

《廊坊地区义和团调查资料选编》，载《义和团研究会会刊》1982 年第 2 期。

路遥、程献：《义和团运动史研究》，齐鲁书社 1988 年版。

路遥：《义和团运动初期斗争阶段的几个问题》，载《中国近代史论文集》，中华书局 1979 年版。

路遥：《论义和团的源流及其他》，载《山东大学文科论文集刊》1980 年第 1 期。

路遥：《义和拳教钩沉》，载《讨论会论文集》，齐鲁书社 1992 年版。

路遥：《义和团运动と清朝国家权力》，载《东亚世界史探求》，汲古书院 1986 年版。

路遥：《关于八卦教内部的一个传说》，载《世界宗教研究》1994 年第 3 期。

路遥：《近代华北农村秘密拳会の调查と分析》，载《中国の家・村・神々》，东方书店 1990 年版。

路遥：《梨园屯教案与义和拳运动》，载《历史研究》1986 年第 5 期。

廖一中：《略论天津义和团运动》，载《天津师范学院报》1980 年第 5 期。

廖一中等编：《义和团运动史》，人民出版社 1981 年版。

廖一中主编：《义和团大辞典》，中国社会科学出版社 1995 年版。

柳溪子：《津西毖记》，载《义和团》Ⅱ。

柳培荣辑：《胶澳租界始末电存》（国学基本丛书），商务印书馆 1933 年版。

《刘坤一遗集》，中华书局 1959 年版。

龙顾山人：《庚子诗鉴》，载《义和团史料》（上）。

刘孟扬：《天津拳匪变乱纪事》，载《义和团》Ⅱ。

刘鹗：《老残游记》，冈崎俊夫译，东京，平凡社 1965 年版。

刘枝万：《台湾のシャーマニズム》（《台湾的萨满教》），载《萨满教的世界》，春秋社 1978 年版。

刘振邦：《从霸州义和团运动看其反帝反封建的双重性》，载《义和团廊坊大捷》，中国文史出版社 1992 年版。

刘春堂：《畿南济变纪略》，载《义和团史料》（上）。

刘亦冰：《山东义和团运动概述》，载《山东省志资料》1960 年第 2 期。

《左文襄公全集》，文海出版社 1979 年版。

佐伯好郎：《清朝基督教の研究》，春秋社 1949 年版。

佐原笃介：《拳乱纪闻》，载《义和团》Ⅰ。

爱德华·W. 塞得（Saide）：《东方学》，今泽纪子译，东京，平凡社 1986 年版。

齐如山：《八国联军进京目击记》，载《京津蒙难记——八国联军侵华实录》。

蔡东藩：《慈禧太后演义》，浙江人民出版社 1980 年版。

酒井忠夫：《中国善书の研究》，国书刊行会 1960 年版。

《单县遵札议办团练章程》，光绪二十二年刊，东京大学东洋文化研究所大木文库藏。

山曼、李万鹏：《山东民俗》，山东友谊书社 1983 年版。

张曜编：《山东军兴纪略》，光绪五年。

《山东近代史资料》第 1、2、3 集，山东人民出版社 1961 年版。

《山东教案史料》，齐鲁书社 1980 年版。

《山东之义兵》（载《汉帜》第 1 期，1907 年；中华民国史料丛编所收）。

《山东省志资料》1960 年第 2、4 期。

J. P. 萨特：《辩证法的理性批判》Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ，京都，人文书院，1962、1965、1973 年版。

佐佐木宏干：《シャーマニズム》（《萨满教》），中央公论社 1980 年版。

佐佐木宏干：《シャーマニズムの人类学》（《萨满人类学》），弘文堂，1984 年。

佐佐木卫：《近代中国村落》，载《现代社会学》（11—1），1985 年。

佐佐木卫：《近代华北村落社会の结社的性格について》（《论近代华北村落社会的结社性质》），载《季刊人类学》（18—1），1987 年。

佐佐木正哉：《义和团の起源》，载《近代中国》1、2、3 号，

岩南堂书店 1977、1978 年版。

佐佐木正哉：《嘉庆年间の白莲教结社》，载《国学院杂志》(77—3)，1976 年。

佐佐木正哉：《清末秘密结社（前篇）天地会的成立》，岩南堂书店 1970 年版。

佐佐木扬：《1895 年の对清・露仏借款をめぐる国际政治》(《1895 年围绕俄法对清借款的国际政治》)，载《史学杂志》(88—7)，1979 年。

佐佐木扬：《日清战争後の对露政策》(《日清战争后的对俄政策》)，载《东洋学报》(59—1、59—2)，1977 年。

里井彦七郎：《义和团运动》，载《岩波讲座・世界历史》(22)，岩波书店 1969 年版。

里井彦七郎：《近代中国における民众运动とその思想》(《近代中国的民众运动及其思想》)，东京大学出版会 1976 年版。

佐藤公彦：《中国の宗教と近代化》，载梅棹忠夫、中牧弘允编《宗教の比较文明学》，春秋社 1995 年版。

佐藤公彦：《道光十五年の山西赵城の先天教反乱》，载《中国史における社会と民众》，汲古书院 1983 年版。

佐藤公彦：《义和团源流考》，载《义和团运动史讨论文集》，齐鲁书社 1982 年版。

佐藤公彦：《义和团（拳）源流——八卦教と义和拳》，载《史学杂志》(81—1)，1982 年。

佐藤公彦：《义和团评价论争をめぐって》(《围绕义和团的评价之争》)，载《中国研究月报》398 号，1981 年。

佐藤公彦：《义和团民众の权力观》，载《向世界史发问　6　民众文化》，岩波书店 1990 年版。

佐藤公彦：《参加“义和团讨论会”》(《近きにありて》19 号，1991 年)。

佐藤公彦：《华北农村社会与义和拳运动——梨园屯村的反教会斗争》，载《亚非语言文化研究》45号，1993年。

佐藤公彦：《カトリック布教と乡村社会》（《天主教布教与乡村社会》），载《中国の家・村・神々》，东方书店1990年版。

佐藤公彦：《乾隆三十九年王伦清水教叛乱小论——义和团论序说》，载《一桥论丛》（81—3），1979年。

佐藤公彦：《明末の闻香教と徐鸿儒反乱・私考》（《明末闻香教与徐鸿儒反乱・私考》），载《老百姓の世界——中国民众史ノート》1号，研文出版社1983年版。

佐藤公彦：《明清期民间宗教研究覚え书き——野口鐵郎〈明代白莲教の研究〉の批判的检讨》（《明清时期民间宗教研究纪要——针对野口铁郎〈明代白莲教研究〉的批判性探讨》）〔东京外国语大学海外事情研究所个别研究报告（45），1988年〕。

佐藤公彦：《1891年热河の金丹道蜂起》，载《东洋史研究》（43—2），1984年。

佐藤公彦：《清代白莲教の史的展开》（《续中国民众叛乱の世界》，汲古书院1982年版）。

佐藤公彦：《初期义和团运动の诸相——教会活动と大刀会》，载《史潮》新11号，1982年。

泽田瑞穗：《中国の民间信仰》，工作舍，1982年。

泽田瑞穗：《八卦教源流》，载《国学院杂志》（55—1），1954年。

Schrecker, J. E. *Imperialism and Chinese Nationalism*, Harvard University Press, 1980.

《西巡回銮始末记》，光绪三十二年石印本。

《静海史话》，天津古籍出版社1989年版。

《正定匿名揭帖》，载《历史研究》1955年第2期。

石道宏：《武清县大三庄教堂的来历》，载《近代史资料》

1963 年第 3 期。

戚学标：《纪妖寇王伦始末》（《鹤泉文抄》）。

戚其章：《梨园屯教案》，载戚其章、王如绘编《晚清教案纪事》，东方出版社 1990 年版。

薛田资：《韩理神甫传》，载《德国侵占胶州湾史料选编》，山东人民出版社 1987 年版。

薛田资：《在孔子之故乡》，载《德国侵占胶州湾史料选编》，山东人民出版社 1987 年版。

钱仪吉编：《碑传集》，光绪十九年刊。

宣统《聊城县志》（宣统二年）。

泉水：《天主教献县张家庄总堂》，载《河北文史集粹·民族宗教卷》，河北人民出版社出版。

柴五郎：《北京笼城》，东洋文库，平凡社 1971 年版。

史培清：《天主教徐州教区简介》（《近代江苏宗教》，江苏文史资料第 38 辑，1990 年）。

滋贺秀三：《中国家族法の原理》，创文社 1979 年版。

滋贺秀三：《清代中国の法と裁判》，创文社 1984 年版。

支碧湖：《续义和拳源流考》，载《义和团》Ⅳ。

清水盛光：《中国乡村社会论》，岩波书店 1951 年版。

《清代档案史料丛编》第 3 辑（1979 年），第 13 辑（1990 年），中华书局出版。

沈葆桢：《沈文肃公政书》，光绪六年。

《申报》。

秦家懿、孔思汉：《中国宗教与基督教》，香港三联书店 1989 年版。

《清鉴》，世界书局 1937 年版。

《清季外交史料》，台北，文海出版社 1963 年版。

《清国变乱始末概要》（一）（《国家学会杂志》14 卷 162 号，

1900 年)。

《辛亥革命前十年间民变档案史料》，中华书局 1985 年版。

《清史稿》，中华书局 1977 年版。

《新修鄞县志》，光绪三年。

《清朝野史大观》，上海书店 1981 年版。

申仲铭：《民国会门武装》，中华书局 1984 年版。

沈祖宪编：《养寿园奏议辑要》，台北，文海出版社 1966 年版。

盐谷政宪：《宗教集团への参加と人间变革》(《参加宗教集团与人的变革》)，载森冈清美《变革期の人间と宗教》，未来社 1978 年版。

四川大学历史系调查小组：《1866—1898 年的四川大足教案始末》，载《四川大学报》1956 年第 1 期。

Smith, Arther. *China in Convulsion.* 2vols. Fleming H. Revell Company, 1901.

《曾文襄公全集》，光绪二十九年刊。

孙敬：《义和团揭帖》，载《近代史资料》1957 年第 1 期。

孙端芹：《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，商务印书馆 1960 年版。

宋文煊、刘绍刚：《赵三多、阎书琴领导的义和拳斗争》，载《山东大学文科论文集刊》1980 年第 1 期。

相田洋：《清代における演剧と民众运动》(《清代演剧与民众运动》)，载《木村正雄先生退官纪念东洋史论集》，汲古书院 1976 年版。

曹汝霖：《一生之回忆》，鹿岛研究所出版会 1967 年版。

《宋景诗档案史料》，中华书局 1959 年版。

庄吉发：《清代道光年间的秘密宗教》，载《大陆杂志》(65—2)。

庄吉发：《清代义和拳源流考》，载《大陆杂志》（65—4）。

庄吉发：《清代乾隆年间的收元教及其支派》，载《大陆杂志》（63—4）。

曹倜：《古春草堂笔记》，载《义和团史料》。

Steiger, George Nye. *China and the Occident——the Origin and Development of the Boxer Movement.* Yale University Press, 1927.

Stenz, Georg. *Beitrage zür Volkskunde Süd-Schantungs.* Leipzi, 1907.

Stenz, George M. *Twenty-Five Years in China*, 1893—1918. Techny, Illinoi, Mission Press, 1924.

末光高义：《支那の秘密结社と慈善结社》，满洲评论社 1942 年版。

菅原佐贺卫：《北清事变史要》，偕行社 1926 年版。

明恩溥：《中国乡村生活》，时事出版社 1998 年版。

《崇礼县天主教沿革》，载《河北文史集粹·民族宗教卷》。

铃木满男：《台湾汉人社会とtangkiの构造的关连》（《台湾汉人社会与 tangki 的结构性关联》）（《シャ—マニズムとは何か》，春秋社 1981 年版）。

铃木智夫：《洋务运动の研究》，汲古书院 1992 年版。

铃木中正编：《千年王国的民众运动の研究》，东京大学出版会 1982 年版。

铃木中正：《清中期云南张保太の大乘教》，载《东洋史研究》（36—4），1978 年。

铃木中正：《中国史における革命と宗教》，载《中国史上的革命与宗教》，东京大学出版会 1974 年版。

邵循正：《天主教中的两个特务间谍——樊国梁和安治泰》，载《义和团运动史论丛》，史学双周刊社 1956 年版。

蒋楷：《平原拳匪纪事》，载《义和团》Ⅰ。

萧兴华、曹国金：《廊坊军芦村的义和团乐队》，载《义和团廊坊大捷》，中国文史出版社 1992 年版。

焦力军：《从平原义和团、教民主要人物的调查看义和团运动的民族意识》（国际学术讨论会论文，1990 年）。

章有义编：《中国近代农业资料》第 1 辑，三联书店 1957 年版。

周海清：《山东义和团组织的源流及其发展》，载《破与立》1979 年第 6 期；路遥编《义和团运动》，巴蜀书社 1985 年版。

周锡瑞（Esherick）：《论义和拳运动的社会成因》，载《文史哲》1981 年第 1 期。

周锡瑞：《义和团运动的起源》，江苏人民出版社 1992 年版。

周锡瑞：《义和团仪式的社会意义》，载《讨论会论文集》，齐鲁书社 1992 年版。

周锡瑞：《试论“义和团仪式”的社会意义》（义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会提交论文，1990 年）。

周挫庵述：《教民问答》，载《义和团史料》上；张黎辉辑《义和团运动散记》。

贺长龄：《耐庵奏议存稿》，光绪八年。

戴玄之：《义和团研究》，台北，文海出版社 1963 年版。

戴玄之：《红枪会》台北，食货出版社 1973 年版。

武内房司：《清末四川の宗教运动——扶鸾・宣讲型宗教结社の诞生》，载《学习院大学文学部研究年报》（127），1990 年。

竹内实：《“人民”の自己认识とその组织——义和团民话の世界》（《“人民”的自我意识及其组织》），载《东洋文化研究所纪要》1963 年第 1 期。

田仲一成：《中国巫系演剧》，东京大学出版会 1993 年版。

田仲一成：《神灵降神的演出》（守屋毅编《节日是诸神的表演》），力富书房 1978 年版。

田中正俊：《中国近代经济史研究序说》，东京大学出版会

1972 年版。

立作太郎：《明治二十七八年の战役とドイツ外交》（《明治二十七八年的战役与德国外交》），载《国际法外交杂志》（26—1），1926 年。

郑汉青：《天主教点摘漫谈及清苑县天主教概述》，载《清苑文史资料》（1），1978 年。

丁名楠：《景善日记是白浩伪造的》，载《义和团运动史论文选》，中华书局 1984 年版。

郑灿：《中国邪教祸源考》，台北，中国孔学会，1979 年。

程宗裕编：《教案奏议汇编》，光绪二十七年刊，台联国风出版社 1960 年版。

程歗、陆景琪：《金乡义和拳辨析》，载《历史档案》1982 年第 1 期。

程歗、陈振江：《义和团文献辑注与研究》，天津人民出版社 1985 年版。

《天津义和团调查》，天津古籍出版社 1990 年版。

《天津一月记》，载《义和团》Ⅱ。

天津宗教志编集室编：《天津宗教资料选辑》（1），1986 年。

《天主教传行中国考》，献县胜世堂，1927 年。

寺田浩明：《权利と冤抑——清代听讼世界の全体像》（《法学》，东北大，61—5，1997 年）。

Thauren, John. *The Mission in Shantung China.* Techny, Illinoi, Mission Press, 1932.

Tiedemann, R. G. *The Geopolitical Dimension of Collective Rural Violence; North China* 1868—1937. unpublished paper, 1979.

Tiedemann, R. G：《梨园屯教案与义和拳的起源》，载《义和团研究会通讯》（16），1992 年。

青岛守备军参谋部编：《山东ノ外教调查》（《山东之外国宗教

调查》)，1918 年。

《杜公去思碑》(临清市博物馆藏)。

《德国侵占胶州湾史料选编　1897—1898》，山东人民出版社 1987 年版。

德龄：《西太后に侍して》(《伺候西太后》)，田中克己译，研文社 1997 年版。

《登州山东时报》，载《山东近代史资料》第 3 集。

唐怀勋：《鲁西南、皖北大刀会首领庞三杰》，载《义和团研究会通讯》(17)，1992 年。

陶成章：《教会源流考》(《浙案纪略》所附；收入萧一山编《近代秘密社会史料》卷 2，文海出版社 1972 年版)。

汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，台湾商务印书馆 1993 年版。

《东洋战争实记》第 19 编，北清战史，东京博文馆 1901 年版。

《恽毓鼎庚子日记》，载《义和团运动史料丛编》1。

恽毓鼎：《崇陵传信录》，载《义和团》Ⅰ。

渡边祐子：《书评：秦家懿、孔汉思〈中国宗教与基督教〉》(《地域研究ブックレビュー》9，东京外国语大学海外事情研究所 1990 年版)。

马克斯·韦伯：《儒教と道教》，木全德雄译，创文社 1971 年版；森冈弘通译，筑摩书房 1970 年版。

马克斯·韦伯：《宗教社会学》，武藤一雄等译，创文社 1976 年版。

Woltstein, Bertrum. *The Catholic Church in China*. Sands & Company, 1909.

I. 弗拉斯汀 (Wallerstein)：《资本主义世界经济》Ⅰ、Ⅱ，藤濑、日南田等译，名古屋大学出版会 1987 年版。

山田贤：《移住民の秩序》，名古屋大学出版会 1994 年版。

山口升编著：《欧米人の支那における文化事业》(《欧美人在

中国的文化事业》)，上海日本堂书店 1921 年版。

Yang, C. K. *Religion in Chinese Society*, California University Press, 1970.

德米特里·扬契维茨基：《八国联军目击记》，福建人民出版社 1983 年版。

安丸良夫：《神々の明治维新》，岩波书店 1979 年版。

安丸良夫：《日本の近代化と民众思想》，青木书店 1974 年版。

矢泽利彦编译：《イエズス会士中国书简集·4·社会篇》(《耶稣会会士中国书简集》)，东洋文库，平凡社 1973 年版。

矢泽利彦：《北京四天主堂物语》，平河出版社 1987 年版。

矢泽利彦：《中国とキリスト教》(《中国与基督教》)，近藤出版社 1977 年版。

吉村四郎：《大刀会匪の解剖》(《偕行社记事》(696)，1932 年)。

杨慕时辑：《庚子剿办拳匪电文录》，载《义和团》Ⅳ。

姚福财：《我是怎样铺团打仗的》，载《廊坊社会科学》1996 年第 3 期。

《庸扰录》(佚名)(收入《庚子记事》)。

杨世骥：《辛亥革命前后湖南史事》，湖南人民出版社 1982 年版。

杨震望：《倪赞清——廊坊大捷的杰出组织者》，载《义和团廊坊大捷》，中国文史出版社 1992 年版。

杨震望：《浅析民间文化在廊坊义和团运动中的作用》，载《义和团廊坊大捷》，中国文史出版社 1992 年版。

杨典诰：《庚子大事记》(收入《庚子记事》)。

俞蛟：《临清寇略》(《昭代丛书》辛集，卷十)。

《有关义和团上谕》，载《义和团》Ⅳ。

熊德基：《中国农民战争与宗教及其相关问题》，载《历史论丛》(1)，1960 年。

译 后 记

佐藤公彦先生是我非常敬重的日本学者，从先生的身上总能感受到一般学者少有的魄力。文如其人，拜读先生发表的论文，除知识的收获外竟也得到不少力量和勇气，这或许就是中国先人所提倡的“士”的气节，而今却变得梦幻般遥远。正因为如此，我这个后学晚辈才因知不足而仰慕先生的风范。

能够参与翻译先生大作是我的荣幸。

全书由宋军、彭曦、何慈毅翻译（其中彭曦译第5、7章，何慈毅译第6章，其余由宋军翻译），并由佐藤公彦先生审阅、宋军统校全部译稿。

宋 军

2005.1.19

[General Information]
书名=义和团的起源及其运动：中国民众NATIONALISM的诞生
作者=（日）佐藤公彦著　宋军　彭曦　何慈毅译
页数=807
SS号=11853501
出版日期=2007年04月第1版