

民间武术的“礼治”传统及神圣运作

——冀南广宗乡村地区梅花拳文场考察

张士闪

摘要:梅花拳作为民间社会的一种武术传统与信仰组织,在冀南广宗乡村地区有着长期稳定的传承。梅花拳文场组织形态的自秘性与社会实践的灵活性,是其在乡村社会中的立身之本。作为一种乡村自治方式,它是对中国社会礼治传统的承接与活用,并试图以“在野之礼”的角色对国家政治有所助益,因而能够不断地焕发生机。深描其文化形态与实践运作机制,对于如何在当代国家治理与地方民俗发展之间建立良性的共生互动关系,促进中国礼治传统的合理重构具有重要意义。

关键词:民间武术;礼治;冀南;梅花拳;文场

DOI:10.13370/j.cnki.fs.2015.06.006

2006年,周伟良曾在《梅花拳信仰研究——兼论梅花拳的组织源流》一文中,对梅花拳在华北地区的顽强传承能力表示惊叹:

梅花拳是传统武术中的一个著名拳种,同时也是清代北方地区具有鲜明教门文化色彩的松散型拳会组织。历史上不时给清廷政府带来恐慌不安的民间教门和拳会组织,随着近百年来中国社会的进步足迹而不断发生巨大蜕变,好多已相继退出历史舞台。但是,像梅花拳这样至今在广袤乡镇间依然保存着其特有的组织秩序、文化信仰和活动方式的,可以说实属罕见。^①

笔者以为,梅花拳在华北地区顽强传承的关键,正在于周文中所说的“(它是)具有鲜明教门文化色彩的松散型拳会组织”。更准确地说,在于梅花拳的独特组织结构——以“武场”“文场”承接与活用中国社会独特的礼治传统:“武场”以习武强身为号召,面向社会作公益性开放;“文场”以隐秘的信仰运作而凝聚人心。梅花拳是具有鲜明教门文化色彩的民间武术组织,此言不虚,这一直观判断可作为我们进一步讨论的起点。自1990年代开始,笔者曾跟随燕子杰、路遥先生多次到河北邢台、邯郸、衡水等地调查梅花拳活动,近三年来又数次组织山东大学民俗学团队对以前魏村、北杨庄与杜家庄为重点的广宗县梅花拳活动进行考察。本文正是基于近年来在广宗县所获得的口述资料和历次调查所收集的梅花拳相关文献,试图对广宗乡村梅花拳文场的文化形态与社会实践予以阐释,并在更广泛的意义上讨论当代民间信仰组织发展与中国礼治传统重构的可能关联。

作者简介:张士闪,山东大学文化遗产研究院教授(山东济南 250100)。

基金项目:国家社科基金艺术学项目“新时期乡民艺术发展与公共社会建设”(项目编号:11BG075)、山东大学儒学高等研究院重点科研项目“礼与俗:近现代民间儒学传统与传承”的阶段性成果,并受到山东省“齐鲁文化英才”项目的资助。另,本文曾在2015年5月23日山东大学“礼俗互动:近现代中国社会研究”国际学术研讨会上发表,并得到耿波等专家的指正,在此一并致谢。

^① 周伟良:《梅花拳信仰研究——兼论梅花拳的组织源流》,《北京体育大学学报》2006年第6期。

一、“架”：梅花拳文场的标志

根据我们对冀南广宗县前魏村、北杨庄与杜家庄的调查,梅花拳在当地一般村民心中的形象大致如下:“梅花拳会”是一种“信仰”;有里有外,有文有武;文的有“香桌子”“佛桌子”,主要是看香、供佛。^①梅花拳文场向来有私相授受、秘不示人的秘传规矩,这一自秘性特征可能是当地村民对梅花拳形成上述印象的主要原因。

梅花拳文场的明显标志,是家中“立架”。一般说来,进入梅花拳武场即算是梅花拳弟子,但如果只学武而没有在家中“立架”,就只能算是“门外弟子”,有所谓“一脚门里,一脚门外”之说。在梅花拳内部有“文管武”的说法,已“立架”的被认为是梅花拳文场弟子,一般会被尊称为“师傅”。据不完全统计,目前北杨庄设“架”的有30多户,前魏村有十几户,杜家庄已无。

“架”并非随便设立,而要具备一定的资格^②。一个人有无“立架”资格,首先要由梅花拳多个文场师傅作集体评判,然后为之烧香“求香礼”。几个文场师傅共聚一室,面向“架”所代表的祖师神灵烧香磕头,叙说事由,然后共同观察烧香过程中所呈现的“香礼”并进行分析,测度神意。其分析、测度以统称“香谱”的一些传抄本为依据,并由在场的文场师傅最终确定其是否有资格。一经确定,此人就可以在家中“立架”,每日参拜梅花拳祖师神灵,修习文场,否则须另择佳时烧香“求香礼”。

所谓“架”,是供奉梅花拳历代祖师神灵的空间设置,也是梅花拳文场师傅个人“修功”与举行仪式的地方。“架”的设置大致是:从文字上看,中间写有“天地君亲师”神位,额书“一贯之道”,两侧对联是“振三纲须赖真武”“整五常全凭大文”;物品有供桌、香炉和供品等,供桌下摆放数个跪拜用的布垫^③;仪式上,有烧香、跪拜、祈祷、冥想、看香礼等,统称“参架”。至于“参架”礼仪,清代梅花拳第五代传人杨炳曾在《习武序》中有系统描述。我们发现,现今在北杨庄、前魏村通行的文场礼仪,与杨炳《习武序》“立教条目”中描述的相关礼仪大致符合,显示出民间信仰传统的长期稳定性。

拳堂中间立“天地君亲师”神位

左书:振三纲须赖真武(论纲常要恃文友讲)

右书:整五常全凭大文(定太平还让武将能)

上书:一贯之道

设炉次第:上三炉,左一炉,右一炉

上香定则:五炉上香不必拘定。一握十数柱,上三炉或一握六柱,东炉三柱,西炉五柱。亦可为其贫富不等,只要诚敬为主,且简可行。

① 被访谈人:陈志善(1936—),男,前魏村人,广宗县水利局退休干部;访谈人:山东大学民俗学专业2013级硕士生蒋帅;访谈时间:2015年4月5日上午;访谈地点:前魏村醮棚外。另据我们调查,广宗县许多村落都曾流行梅花拳和洪拳两种武术,若问及二者差异,村民会说“梅花拳烧香,洪拳不烧香”。

② 王尚信:“(梅花拳)立架不是随便立的,(第一)必须得有点名气的,第二得玩三辈子拳的。”被访谈人:王尚信(1948—),男,北杨庄人;访谈人:山东大学中国民间文学专业2014级博士生张兴宇;访谈时间:2015年4月5日;访谈地点:北杨庄。于献民:“真正能承受的,才能够供祖师爷,不是每个在梅花拳的都会供佛堂,比如年轻的,他功力达不到。上点岁数,功力达到了,才可以立架。”被访谈人:于献民,广宗县后平台村人;访谈人:山东大学儒学高等研究院副教授王加华、讲师龙圣;访谈时间:2013年12月6日;访谈地点:后平台村。

③ 也有文章将“架”前物品称之为“梅花拳《文功》修炼法器”：“在供桌上放着一个大盆(山东)、三个(河北)或五个(濮阳)小盆为香炉。按顺序摆放着香、灯、花、茶、果‘五供’，这就是梅花拳历代文场拳师练功的全部工具。驾桌上的‘五供’：‘香’包括香案、香盆、香灰、草香、大香；‘灯’为左右两盏，供烧香用；‘花’为香案两旁摆设鲜花；‘茶’为清茶，请几位佛祖，上几盅茶水；‘果’为果供，一为用植物油所做的糕点，二为水果，是请佛、菩萨、先师所享用。据《梅花拳谱》所载：‘香’为三才‘人’；‘香灰’为三才‘地’；‘香烟’清静直上飘然入空，为三才‘天’；‘香’为五行之‘木’；‘灯’为五行之‘火’；‘香灰’为五行之‘土’，‘香盆’为五行之‘金’；‘茶’为五行中‘水’。”可惜文中未交待资料来源，在此聊备一说。参见中国梅花拳网：《浅谈梅花拳文武功法》，<http://www.doc88.com/p-698922898654.html>。

拜祖师仪注：每逢朔望日期，定行三跪九叩首之礼。平常日期，只行一跪三叩首之礼，亦只要诚敬为主。

拳堂中徒拜师仪注：拜师时只可先一揖，次叩首二个再一揖。若在别处见师，只用一揖。若久久不见，即叩首亦无不可。

上拜收元老祖。

次拜均天教主。注解：均天教主即帝王也。言一人立极，居中治外，六合一家，故为均天教主。

终拜东都护法。注解：东都护法即亲师也。言一生长肇东，生我成我，恪遵王法，故曰东都护法。不可退前落后，切忌忘师背祖。然后再一愿，不可犯上作乱，连累父兄。如孔子曰：如所否者，天厌之，天厌之。师立于左右边，学徒望上叩首，如前著的拜法。^①

笔者认为，这是曾为朝廷命官的杨炳，一朝归隐乡间，对梅花拳文场礼仪所做的贴近官方叙事的规范化整理。他将“架”立于梅花拳的教习拳堂，在“天地君亲师”神位两侧悬挂寓有儒学教化意味的对联，将拜师礼区分为“拜祖师仪”“徒拜师仪”，分别详注礼仪的时间、细则，并以“切忌忘师背祖”“不可犯上作乱”等话语反复强调其神圣性。他对梅花拳崇奉的三大祖师偶像做了这样的阐释：收元老祖“即天地也”，均天教主“即帝王也”，东都护法“即亲师也”。这种对“天地君亲师”的尊崇，意在强调个人面向生命源头、最高世俗权力与文化传承权威的归顺，可谓中国礼治文化的首义。荀子曾说：

礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡焉，无安人。故礼上事天，下事地，尊先祖，而隆君师，是礼之三本也。^②

荀子所言“礼之三本”，是后世民间社会所信奉之“天地君亲师”的根据；从荀子的“三本”到民间的“天地君亲师”，两者虽然并不完全对等，但“报本反始”^③的归源意识是一致的，而在传统中国的礼治文化框架中，所谓“本”之终极乃是宇宙之道。彭牧认为，这种宇宙的统一性与无所不在的道，体现了中国人所理解的神圣，这种神圣感不仅关乎最终的宇宙秩序，而且与世俗世界有着深刻的关联。^④而梅花拳文场仪式中对于“天地君亲师”牌位的凸显，其特别值得关注之处，乃是在其仪式情境中对“师”之身份的神圣化赋义。它将“师”与“天地君亲”并置，更强调徒弟对于师傅的感恩情感与“报本反始”义务，由此强化师徒关系的神圣性与不可更易性。在乡村日常生活中，师徒关系免不了带有功利互惠的性质，但梅花拳的文场仪式却将这种关系纳入到“天地君亲师”的国家礼治系统中，予以神圣化提升。从民众本位来看，这其实是民间社会对国家传统之“礼”的一种承接与活用，以“礼”的名义整肃武术组织内部秩序，并向周边社会辐射。在这一过程中，像杨炳这类在朝为官、在乡为贤的人物起到了重要的中介作用。

二、文场“修功”

家中“立架”的梅花拳文场师傅，讲究每天在“架”前烧香磕头以“修功”。以年度为周期，每逢农历三月三、六月六、九月九、腊月初八，是当地文场师傅“换香”的日子，须重新布置“架”前香火，寓示供祭祖师香火的“四季不断”“一年四季动香火”。“架”前仪式的每日进行，与依照四季时序对

① (清)杨炳：《习武序》。杨炳(1672—1747)，字虎文，号松岩，直隶大名府内黄县人，康熙壬辰年中武探花，曾任御前侍卫、通议大夫(正三品)，乾隆六年(1741)辞官还乡，次年撰写《习武序》。另需说明的是，华北各地梅花拳文场在香炉设置上有所差异，大致有五炉、六炉之分，对应着梅花拳“大架”“小架”流派的说法，其仪式细节及阐释话语亦不尽相同，本文限于篇幅暂不述。

② (清)王先谦：《荀子集解》，中华书局，1988年，第349页。

③ 《礼记·礼器》：“礼也者，反本修古，不忘其初者也。”

④ 彭牧：《同异之间：礼与仪式》，《民俗研究》2014年第3期。

“架”前香火的重新整备,构成了年度周期的仪式节奏,意在提醒人们对信仰心理的时刻执守和定期强化。在梅花拳文场师傅心目中,“架”所代表的祖师神灵既是祭拜对象,也被赋予可以感应、交流的拟人化特征。通过祭礼、言语和冥想中的交流,可以请之帮助自己达成心愿。香在梅花拳文场仪式中扮演重要角色^①;点香是呼唤祖师神灵莅临现场的方式;香火的“四季不断”,显示主人虔敬之心的绵延不绝与祖师神灵的无时不在;借助对燃香过程所呈现的“香礼”,如燃烧的快慢、燃烧的亮度及方位等,可获知“神示”并指导现实生活。而烧香问事的结果有“开礼”“不开礼”之分,并不总会产生“香礼”,也就不难理解。文场师傅对此的说法是,如果几炷香在燃烧的过程中,始终没有“亮点”出现,就意味着“不开礼”。烧香问事的“不开礼”,并不意味着文场师傅烧香技艺不高或失败,而是昭示了欲入文场者的不顺利。文场师傅会告之,祖师对所问之事未有“神示”,可在半年后再来“问香”。私下里,文场师傅可能会将此归因于求香者时机未到或心有不诚。不难看出,从“问香”开始到整个烧香过程,再到“开礼”“不开礼”的烧香结果的最终呈现,文场师傅的操作与阐释空间是颇具弹性的。

已进入梅花拳文场者,讲究每日在“架”前烧香磕头,不间断地参悟“修功”。这无数次祭拜如仪的重复,往往会产生“日久生信”的效果。“伺候(神)不久,(人)就不信它”,这句出自北杨庄梅花拳文场师傅邢银超之口的话语,意味深长,反过来其实就是“伺候神时间久了,人就信神”的意思。正如日常间某个动作的多次重复会积久成习一样,对于仪式的频繁参与也会产生心理惯性。^② 频繁重复的动作,“一天三炷香”“早晚一炷香”“一年四季动香火”等说法,都显示出梅花拳文场修炼必须借助仪式的频繁进行。同一仪式的经常举行,就可能会在时间的绵延中孕生出神圣意味,被赋予“本应如此”的生活秩序感与“不证自明”的绝对价值。所谓“身心修炼”的真正意义,就是生命个体由内在精神(心)统合身体的自我砥砺,在长期执守中反复激发身体层面的“如是”体验并不断地滋养精神,最终在对人生境域的领悟中建构生命意义与信仰认同^③,由此搭建身体的“日常”与心灵的“非常”的连接。这一连接的频繁而持续的发生,会在人心中形成心理定势,进而影响其人生态度与生命历程。

梅花拳文场师傅在乡村社会中的权威从哪里来?首先,是其家中“架”前香灰的累积体量。香灰积累的多少,直观地显示出烧香者进入文场时间的长短及其信仰的虔诚程度,也象征着其修习文功的深浅。^④ 其二是文场师傅每次给人看“香礼”后留下的图文记录,记录越多,所积攒的“功德”就越多。其三是叙说其神奇经历的口传文本,每个文场师傅都有数量不等的奇闻逸事流传。其四

① 对于香在民间信仰仪式活动中所扮演的角色,学界已多有讨论,可资借鉴。如岳永逸认为,“只有借助香道的家中的香炉燃烧的香,人神之间的对话才能展开”,“当香燃烧时,特定的神灵会被召唤而来,灵为人附的香道的才能代表神灵说话,才能断定求助者所求事项的是非、吉凶祸福。只有通过燃烧的香,求助者也才相信从香道的嘴里说出的话”(岳永逸:《行好:乡土的逻辑与庙会》,浙江大学出版社,2014年,第146页)。王斯福则更明确地指出,人们通过烧香在人神之间搭建出一种见景生情式的待客与做客的主客关系:“在我看来,中国仪式的整个流程就如迎送客人一样。仪式流程中包含了清洁、邀请、致欢迎辞、献祭品、祈祷、进一步表示谢意以及像是给客人道别并期望重逢一样的告别场面。其中,在仪式的每一个环节中都会烧香。人们对此有不同的理解和解释,而我认为他们提到的其中一点是比较中肯的——烧香就像是邀请某个人,让他收到一份殷勤的礼物,并且在相互之间建立起一种能够重逢的关系。这就像是人与人之间通过互换礼物和殷勤而建立起的一种人际关系。”参见[英]王斯福:《对神灵的殷勤与祭祀》,赵秀云译,《民族学刊》2014年第2期。

② 正如王斯福所言:“每一次做仪式,都会从心理上产生一种依赖感,这属于个人的事情,但仪式的情境及其参照物也在建立一种历史认同的社会周期。”[英]王斯福:《帝国的隐喻:中国民间宗教》,赵旭东译,江苏人民出版社,2008年,第1页。

③ 梅洛-庞蒂的“身体现象学”论述颇具启发性。如他认为,身体可以借助于知觉而演变为“灵化的”身体,主体也演变为“肉身化”主体。作为主体的身体,在自我面对世界、自然、文化、他人时,是一个主动的、能动的身体,可以通过不断调整自我的视野和身体空间性,从而更好地感知世界。同时,他将体验视为一个境域,将知觉作为描述境域的核心,将“身体”作为描述境域的路径(详见[法]梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,姜志辉译,商务印书馆,2001年)。需注意的是,梅洛-庞蒂所界定的“身体”“境域”等概念,与我们通常的理解颇有差异。

④ 我注意到,当地梅花拳文场师傅彼此走动时,常以“这段时间香灰又长了不少”夸赞对方,相互激励。

是关于文场师傅的能力、德行等方面在当地累积的整体性评价,如道行高低、是否正宗等。而借看香为人预卜、治病、解疑问难等,则是文场师傅立足于世的基本能力。

看香,又称“打香”,其实是冀南乡村普遍流行的民间信仰传统。^①每年正月间,在广宗乡村举办的各种打醮仪式中,看香是一项重要内容。有意思的是,村民将诸多民间信仰活动称作“行好”“花花好”^②。人们走进醮棚,在某位神仙前为自己或家人烧香,由此展开一系列仪式活动:他们把专门携带的金银元宝、火纸、糕点或水果等一一献供,在布施几元、几十元或一百元不等的“油钱”后,把几炷香交给端坐神像前的看香人,并通报自家住处、姓名和烧香事由;看香人点上香,将人们布施的“油钱”在神像前转来转去,意在告知神灵,同时也将布施者的虔诚与慷慨昭告世人,然后大声唱赞,述说事由,请神庇佑。在某种意义上来说,以看香为能的梅花拳文场,其实也是上述广泛流行于华北地区、以“行好”为名义的民间信仰活动之一种。

梅花拳文场与香道的、庙会、醮会等“花花好”一样,都试图在世俗生活与所谓的“幽冥世界”之间建立一种虚拟的互动联系。其具体操作,也都是在特定时间和特定空间(有时会精确到一个特别具体的时间点与空间点),营造出与宇宙间神秘力量相沟通的情境,使神鬼仙灵在不可见中应邀而来,享受供品,聆听祈祷,然后循径而去。只不过梅花拳文场多在家中内室进行,所供奉的是以“架”所代表的梅花拳祖师神灵,而香道的、庙会、醮会等则是在村外空地举行,供奉的是天地诸神而已。然而无论如何,这类以“行好”为名义的信仰活动,总是贯穿着三个层面的“沟通—升华”逻辑,即个体层面的身与心、仪式层面的人与神、社会层面的众生与权威,并以所谓“天地君亲师”为基本框架。它们都会借助大自然一年四季的循环特征,将世俗生活与仪式活动巧妙结合起来,在“如往而复”的反复进行中不断强化其灵验逻辑,因而对民众具有强大的吸附能力,其传承因之具有稳定性,乃至形成了区域社会的文化生态。

三、面向社会的神圣运作

既处于乡村社会之中,且成为一种组织传统,意味着梅花拳必然是乡村社会文化体系的一部分。事实上,即使是以个体持之以恒“身心修炼”为特征的梅花拳文场活动,也不会完全指向个体,而总是以“超己度人”的信仰运作方式推及乡村社区。其拜师收徒、“传道”“跑道”、结社行好、“亮拳”演武等活动,更是对当地乡村社会有着重要影响。

(一)拜师收徒

梅花拳文场拜师有“三师调教”之说,即须有送师、引师、恩师出席仪式。“三师”均为梅花拳文场师傅。送师为主持仪式者;引师相当于介绍人,一般为两人;恩师便是即将为师者。传统的规矩是,梅花拳文场拜谁为师,收谁为徒,不由弟子、恩师本人决定,而由引师、送师根据有入门意愿者的品性、家庭及其与梅花拳的渊源等因素商定,其中送师的意见最关键,最后还要经过“看香礼”的程序。恩师可在百里之外寻找,拜师之前不一定相识,需要以“看香礼”的方式确定是否有缘,由此结成的师徒关系就被赋予一种神圣感——师徒双方都是受神差遣,因神而遇,此次拜师收徒符合

① 岳永逸在调查河北赵县铁佛寺、范庄龙牌会和常信村水祠娘娘三个庙会时,也注意到香会组织及借香说事活动在当地乡村的普遍性存在:“这些人在梨乡不同的村有不同称谓,香道的、仙家堂的、打香的、看香的,等等”,“在神案前根据香的燃势,香道的为求助者语言吉凶祸福,提出和缓、禳解之策”。岳永逸:《行好:乡土的逻辑与庙会》,浙江大学出版社,2014年,第43、120页。

② 乔晓光最早注意到在河北省邢台市平乡县乡村中的“花花好”信仰活动,及以妇女为主体的组织状态:“当地村民把信佛‘行好’的行为称作‘花花好’。‘花花好’以乡村妇女为主,主要是中老年妇女。当地妇女‘花花好’的活动以念经、上香、做功(制作敬神的剪纸)为主。‘花花好’不是正式宗教,只是乡村妇女为主体的多神俗信活动。”(乔晓光:《活态文化·冰雹与祭祀——后张范“立夏祭冰神”个案的村社文化调查》,《民间文化论坛》2010年第1期)李生柱进一步提出,“花花好”作为邢台地区乡民日常表达中的一个常用词语,类似于“民间信仰”,泛指制度性宗教以外、生活化色彩浓厚的乡土信仰活动。它杂糅了儒释道三教伦理,与乡土社会中的道德观相谐和,是地方秘密宗教和正统宗教的现实基础(李生柱:《功在民间:冀南洗马村打醮研究》,山东大学博士学位论文,2014年)。

“神意”。当然,文场师傅在现场讨论、揣测香礼所代表的祖师意愿时,会评估此次拜师收徒之举的利弊,比如对梅花拳的更好传承、对跨区域联络合作的促进等。此外还有一些特别的规约,如“子不拜父为师”“梅花拳不收空徒弟”等。“子不拜父为师”的讲究,可能出于对梅花拳私家垄断的预防,所谓“师徒可以称父子,父子不可成师徒”。过去江湖上有“梅花拳不收空徒弟”的说法,应与梅花拳文场“立架”的规矩较严与“不许跳道”等禁忌有关。“不许跳道”,即梅花拳文场一旦拜师入门,就终生不能改换门庭即“跳道”。比如在北杨庄,当有人提出要拜师学文场,梅花拳“当家的”会熟练地运用一套说辞以验其诚。^①入门誓词则是欲入文场者对拳派规矩的公开承诺:

真心交给佛祖,凡体交给师父;不许保镖护院,不许拐卖跳道;如果违背上面誓言,天打五雷轰,挨关老爷一刀!

(二)“传道”“跑道”

在冀南乡村流传的梅花拳文献可分为四类:一是宝卷,如《皇极宝卷》《根源经》《五护纲领》《三百六十处》《习武序》等;二是卜书,如《香理》《炉底》等;三是门规,如《报五恩词》《习文规矩》《十大门规》《五要六戒》等;四是拳谱,如《梅花拳秘谱》等。但是,梅花拳文场传承并不特别看重这类文本,而是强调与日常生活实践密切结合的言传身教,包括对文场礼仪的生活化解说、处世为人之道的践行以及强调积善行好做功德等。言传身教是文场传承的基本方式,其基础则是师徒在长期接触中所形成的相互信赖感。因此,当地有“武场好得,文场不好得”的说法,因为文场的东西“不在本儿多,口传的、三言两语的,一句话比半本书更有价值”,这些往往要在得到师傅的绝对信任后才会传授。

另一方面,按照梅花拳的老规矩,文场师傅又是不能不尽“传道”之责的:“入门后一跪,要‘接续连灯’,一代代地往下传。”^②如果未尽传道之责,则会面临“遭天谴”的危险。如梅花拳第五代传人邹文聚,曾因贪图家中富贵安逸生活,忘记传道之责,于乾隆辛卯年(1771)以72岁高龄痛遭“庭帷之大变,内室亡,仲男伤”等家庭变故,顿悟后决然启程北上传道。^③要“传道”,就要“跑道”,即为众生“超灾疗苦”,如劝善、解纷、看病、看风水、卜吉凶等。“跑道”的过程,被视为文场师傅必然的苦行经历,是融个人修功、向外传道、江湖联谊与普世公益于一体的修炼过程。梅花拳文场关于“传道”“跑道”的规矩近乎苛责,其实是要文场师傅以其苦行实践让神圣在内心扎根,从强制中渐悟自觉,同时熏染从学者皈依神圣的精神,而迥然有别于传统“三百六十行”中的师徒关系。显然,梅花拳文场师傅是试图将为师之“教”与神圣之“教”融为一体的。

(三)结社行好

冀南乡村地区的梅花拳,是以武术为纽带的结社组织,但在活动方式上与这一带流行的洪拳等拳派组织及活动方式大有差异,而与上文所提到的“花花好”近似。我们在广宗县前魏村、北杨庄与杜家庄调查时发现,比较强调男性气质的梅花拳与以乡村妇女为主体的菩萨会,是这一带两大以“行好”为名义的信仰组织。二者都是借香说事,不同程度地担当着沟通亲情、弥合代沟、聚拢人气、劝化人心、提升道德、运作公益等角色。其区别在于,梅花拳更强调与当地习武传统有关的神圣性与神秘感,组织方式较为严谨,而菩萨会则主要是借助定期聚会以缓解与释放现实生活中的寂寞与焦虑,组织上比较自由随意。

笔者注意到,梅花拳文场师傅大多关心村落事务,注意将其“天地君亲师”的信仰话语,与“爱

① 邢银超:“你不要信这个!信的话光耽误工夫……信了梅花拳,后悔十来年。磕的是冤枉头,花的是冤枉钱……你得不到架桌的那个利,看不到好处,你还埋怨天地君亲师不灵,这不是不灵啊,是你的心不真!”被访谈人:邢银超(1954—),男,北杨庄人;访谈人:山东大学中国民间文学专业2013级博士生李海云;访谈时间,2015年4月7日;访谈地点:北杨庄邢银超家。

② 被访谈人:邢银超,北杨庄人;访谈人:李海云;访谈时间,2015年4月7日;访谈地点:北杨庄邢银超家。

③ (清)邹文聚主修:《邹氏家谱》。笔者是在广宗县前魏村看到的手抄本。

国”“孝亲”“扶贫”等现代官方话语相链接,通过将后者融纳于前者,使世俗化的国家政治贴近梅花拳的神圣叙事,教化村民,统合乡村伦理。特别是在近十多年来,随着这一带打工潮的长期化、常态化,老人去世后的葬礼筹办等成为不小的难题。届时,梅花拳文场会组织武术队前往义务帮工与表演,此举颇受欢迎。在个别村落,梅花拳文场师傅甚至在村落事务中长期掌握话语权。如在北杨庄,梅花拳家户在计划生育、交公粮等“官事”上一直都是先进,曾因此受到市县乡镇各级政府的多次表扬。

我们在调查中还发现,在梅花拳文场师傅的口头叙事中,普遍体现出对国家政策的拥护,但这种拥护与通常意义上的现代国家伦理有明显差异。在现代国家伦理的逻辑中,公民对国家的忠诚乃是其拥护、践行国家意志的主体动力,而在梅花拳文场的“国家”理念中,却并不推崇抽象的“忠诚”,认为国家政策所以值得拥护,乃是因其合乎“天道”而被纳入其神圣叙事为前提的。这样一种国家实践,在西方关于国家的种种学说中无法找到对应的框架,惟有在中国传统社会才会发生。这种逻辑,在梅花拳文场的一句“停官不停家”里得到了隐秘的表达。

四、“停官不停家”:梅花拳文场的国家观

在冀南广宗前魏村、北杨庄与杜家庄一带的乡村社会中,民间信仰色彩较为浓郁。村民在聊天中,会经常涉及神灵、行好之类话题。进村入户时会发现,村外建庙,讲究与邻村“庙门对庙门”^①;新盖的房子都是高门大院,铁门或者是松木门很有气派;大门外,一般在对邻墙上贴“出门见喜”红纸条,在自家外墙上砌刻“泰山石敢当”字样;大门两边镶有瓷砖,上面彩绘着狮子、喜鹊、梅花、牡丹等寓意吉祥的图案,木制门楣上雕有传统风格的花纹;大门以里,通常都会有一个很显气派的影壁,上面以瓷砖拼贴出多种吉祥图案,还会在影壁上凿出的一个10厘米见方的小洞内,供奉土地神或关公的袖珍神像;走进宽阔院落,南海老母供奉在院内南墙的小洞里,天地神则栖身于正房墙壁上的小洞里;进堂屋一般需要跨四五个台阶,观音供奉在堂屋内南墙上,还悬挂着一幅新旧不一的布制天地全神图;房屋全为平顶,后墙不开窗,据说是怕从后窗走了财气。一言以蔽之,每一种神灵都在家院中有固定的空间,人们的神圣意识深寓其中,以至于特定空间的神圣感甚至可以脱离神像而存在。比如谈及“文革”期间村庙尽毁的岁月,村民会坚持说“村里一直有庙”。这一说法并非比喻性的,因为在村民心目中,众神皆有居所,一直稳居于村内、院内、屋内的特定空间里,就像神灵观念及谱系在人们心中的稳定存在一样。正如每家影壁墙、院墙的墙洞里一直有神像存在,只不过时遮时显;家中箱柜里一直是存放神轴的地方,时挂时藏;敬神仪式在私域空间里的举行从未中断。

当今冀南乡村相对贫困的经济生活与热闹异常的信仰活动,有时候不免让人产生疑惑,当地乡土传统是否曾因遭受20世纪国家暴力革命而发生断裂。其实,这一带是20世纪国家政治运动的活跃地带:1902年作为义和团运动余波的景廷宾起义在此地发生;20世纪三四十年代,北杨庄是冀南抗日根据地的核心区域,因“西有太行,东有杜杨”而赫赫有名;“文革”时期,梅花拳文场备受摧残,多名文场师傅遭刑拘,至今心有余悸。不过,民间信仰传统却一直在这里绵延存续,即使在“文革”特殊时期,村落和家院中已不能摆放有形的圣物(如神像),但在村民心中,“不见神”不等于“没有神”,而有可能更加根植于心。可以说,在我们所关注的这片区域,神圣意识的关怀与皈

^① 在广宗地区一些紧密挨傍的村落之间,建庙时多有“庙门对庙门”的讲究。表面上看来这是两村以建庙方式争夺“风水”的表现,但同时也是在当地土地资源贫瘠的环境中,试图以信仰层面的村际互动来消解双方的恶性争斗心理,体现出“村运不合”的比邻村落谋求和谐共处的一种智慧。张士闪:《村庙:村落叙事凝结与村际关系建构——冀南广宗县白刘庄、夏家庄考察》,《思想战线》2013年第3期。李生柱曾对这一现象有更详细的描述,参见李生柱:《口头叙事与村落信仰的互构:基于冀南两村白猫黑狗传说的田野考察》,《西北民族研究》2012年第3期。

依已形成了空气一样的存在,在很大程度上已超越了偶像神的崇拜模式,神圣意识的维持或神灵的存在,不再必然要借助一幅画像或者一尊雕塑的表达,一旦人们相信在特定空间存在着特定神灵,即便没有象征物,村民仍然可以在特定时候前往供奉祭拜,甚至过而生敬,膜拜于心。如此浓厚的信仰风气,似乎使得这一带较为独特,但置之于整个中国传统乡村社会却并不奇怪。事实上,在中国传统村落世界中,对于世俗性与神圣性的区分从来就没有那么分明,两者一直难解难分。在世俗性与神圣性杂糅交参的氛围中,凡是能够在乡村生活中凝结为传统的东西,必然要经过世俗与神圣的长期考量与多次锻造。当地梅花拳文场师傅关于“停官不停家”的说法,是对这一逻辑的绝好诠释。

在三村梅花拳文场师傅的记忆中,“文革”时期印象最深的就是“破四旧,立四新,抓人”^①,梅花拳被当作反动会道门受到批判,武场的“亮拳”和“传拳”被禁止,文场被定为封建迷信,公开练拳文场的风险很大。^②但即使是在这一非常时段,冀南梅花拳仍然沿着着民国以降的“夜聚晓散”之风,“自己偷偷还练着,各家各户都在家里练”^③。我们在前魏村听到了更有逻辑的说法:

俺这个村里,那时候停拳停得比较早,都是干部,必须得服从党的领导,但是从官场灭了,从俺家没灭,俺家是一直练着。^④

在这里,特别值得注意的是梅花拳文场的“家”“国”理念,以及由此推衍的“官”“民”关系。在中国传统社会中,“家”作为一种社会组织方式,是以血缘关系相缔结的。这种以血缘为联结纽带的“家”,与统摄千家万户的“国”之间,其实存在着一种微妙的顺向合作关系:一方面,“家”有别于“国”,前者是血缘关系,后者是集群利益关系;另一方面,中国传统社会之“国”又是按照“家(天下)”的逻辑来建构的,“国一家”之间的神圣同构关系乃是中国传统国家体制的重大活力所在。不过,在我们所考察的区域中,“家”的主要纽带已不仅仅是血缘缔结关系,而被梅花拳文场借助“天地君亲师”的神圣叙事,以家中立“架”的方式转化为一种神圣空间。因此,梅花拳文场“停官不停家”的表述,作为面对国家政治高压而采取的一种以退为进的应急策略,并不是要以“家”所代表的血缘群体对抗以“官”所表征的国家政治,而是在其“天地君亲师”的神圣叙事中,凸显“国一家”之间本有的神圣同构关系,以消解国家暴力一朝降于民间的无妄之灾。这种消解方式不是和稀泥式的,而是有着自己明确的正义观及神圣化导向,它深信“国家”并不是要凌驾于民众之上,也深知蓄积于“家”的神圣传统是国家所根本无法禁停的。

考察“文革”期间的梅花拳文场活动意义重大,有利于我们理解其真实的“国家观”及相应叙事策略和实践机制。这也证实了,即便是在“文革”这一非常时段,乡村社会依然存有一定的自治空间,民间之“俗”对国家之“礼”的因应活力依然存在。尽管当时国家的强控政治与处于潜抑状态的民间传统已势同水火,但村民在“过日子”的生存策略下,仍然能够将“坚决响应政府号召”与自觉传承乡土传统予以兼容。这其中最值得注意的,是梅花拳文场叙事传统的当下活用。在村民看来,“破四旧,立四新”“反封建,反迷信”等国家政治话语,属于“官面文章”或是公开场合的导向,而

① 王连深:“我父亲(王孟强)有点名,方圆几百里地都知道他的名。‘文化革命’(开始)以后,被人暗害了,在狱中。”结果是被关押一个月后,宣判刑期两年,监外执行。张兰娥:“不叫烧香,不叫磕头。给人家看病,后来被人给抓走了。我就烧香,磕头,不管管不管用了。他正在地里干活来,不知道,有人就跟他说他爹叫人家拉走了……那时候香炉子也给你端了,不让你剩下。”被访谈人:王连深(1952—),男,前魏村人;张兰娥(1951—),女,前魏村人;访谈人:山东大学2014级民俗学专业硕士生雷明月;访谈时间:2015年4月7日晚;访谈地点:前魏村张兰娥家中。

② 王林竹:“我小时候没练过拳,那时候梅花拳基本上处于低迷状态,不让练,都取消了……那时候我的档案材料里有这个:家里祖祖辈辈是反动会道门组织。后来入党,这都受影响。”被访谈人:王林竹(1951—),男,前魏村人;访谈人:张兴宇;访谈时间:2015年4月6日;访谈地点:前魏村王林竹家中。

③ 被访谈人:张锡峰(1936—),男,北杨庄人;访谈人:蒋帅;访谈时间:2013年12月7日中午;访谈地点:北杨庄。

④ 被访谈人:孙瑞欣(1976—),男,前魏村人;访谈人:山东大学中国民间文学专业2013级博士生张帅;访谈时间:2013年12月6日下午;访谈地点:前魏村。

家庭内部的私相授受则不在受限之列。所谓“停官不停家”，作为当时流传于当地乡村的一种普遍性说法，就成为村民在特殊年代里兼顾“官家”制度和“自家”生活的一种叙事策略，意在以此消解乡土传统与官方政治之间的外在冲突与内在纠结。这一叙事策略，与梅花拳经卷中“他力前柔乘他后”“柔顺为上”的所谓“真文大武”^①的传统表述一脉相承，村民对此不言自明，实践起来得心应手。由此足以解释，为什么在国家政治高度紧张的20世纪中叶，打醮、庙会等乡村仪式停办，梅花拳武场的“习武”“亮拳”等公开活动遭禁，而以个体身心修炼为基础、以家庭内室为空间的梅花拳文场活动却依然延续。这种由“公域”转入“私域”的梅花拳活动是“藏”起来了，比如室内设“架”、院内练武（所谓“拳打卧牛之地”），与在墙壁挖洞以藏神像、借箱柜暗藏神轴等，但实际上，这种“藏”却因高度契合梅花拳的拳义而被赋予神圣色彩，是大雪封山后的春草待生。以此，梅花拳文场在历史上多次历经国家政治暴力而能传承，延续了地方社会的神圣传统。

五、结语

以广宗县为代表的冀南乡村梅花拳活动，与多种拳派差异很大，而与当地的打醮、庙会、菩萨会、香道等所谓“花花好”信仰组织近似，并非偶然，关键就在于其“外松内紧”的文场组织的存在。这也说明，一向讲究传统的梅花拳，其传承并不是自上而下的“标准化”推广模式，而是以生活化的横向散播为特征，并在与地方社会生活的调适中表现出相当的灵活性。冀南乡村的梅花拳文场组织，其实就是在当地生活实践中被不断形塑的，以神圣的名义运作社区公益乃是其立身之本。由此可引发我们多方面的思考：

其一，像梅花拳文场这样的民间信仰组织，首先应在所处的乡村社会中给予理解，而不是抽离社会语境对其做“迷信”“俗信”“信仰”“宗教”之类的简单评判工作。就一般村民而言，“有没有信仰”是首要的，其次才是“什么信仰”和“什么形式的信仰”的问题。以尊奉“天地君亲师”为号召的梅花拳文场，与以杂神信仰为特征的其他“花花好”信仰群体，在当地社会中不仅可以并行不悖，还因各自营造的不同神圣氛围、建筑景观和仪式活动而共塑乡村信仰生态，为乡村民众供给文化资源。诚然，它们因敬奉神灵不同，操持仪式各异，而呈现出村落信仰力量的分立与分化，然而因为同具信仰色彩，彼此之间能特别理解，因而我们也应注意到其分中有合的一面，并由此构成乡村信仰发展的基本态势。特别是在当今乡村社会，由资本和经济关系所规定的市场等级日益凸显，上述由民间信仰重振而趋于活跃的民间组织，以传统礼仪教化的方式谋求乡村建设，业已成为乡村内部实现有机联合的重要力量。梅花拳文场组织，应在当代乡村社会这一潮流的涌动中予以“在地化”的理解。

其二，冀南乡村梅花拳传统的长期存在，还应从中国社会传统传承的大框架中进行阐述。中国社会作为一种超复杂系统与超稳固结构，其长期的存在与运作有其自成一体的生活—文化系统及运转机制，一方面是国家自上而下地的礼仪推行，另一方面是民间组织对于国家礼仪的承接与活用，由此形成了比较稳固的礼治传统。大致说来。由于传统中国长期奉儒学文化为主流，从而导致了整个社会文化系统的结构性紧张：一方面，儒学向来反对任何超出生活实在之外、与现实生活无关的神圣；另一方面，又以“修齐治平”“兼济天下”为名义，结合当下生活，倡导一种以自身主张为中心的神圣，并视为“理固宜然”或“天理昭昭”。于是，作为其补充，在中国社会中长期存在着以圣贤、仙道、隐士为代表的另类群体，试图与国家统治集团分享以“天意”“神意”所表征的终极价值。他们通过不同的修炼方式，“超凡入圣，上乘可登”，洞悉“天意”“神意”并为之代言，或将自身表述为“天意”“神意”的一部分（所谓“圣体”“仙体”“半仙之体”），这其实仍然是对中国社会礼治传

^①（清）杨炳：《习武序》。

统的承接与活用,并试图以“在野之礼”的角色对国家政治有所纠偏或助益,是我国悠久历史进程中礼俗互动的民间遗存。^①梅花拳文场在冀南乡村社会中普遍而长期的存在,其“聚散有序,动静互根”的活动机制,应在中国社会的这一文化结构与悠久传统出发,理解民间信仰与国家礼仪之间复杂的互动关系,才有可能贴近社会事实。

以“行好”为代表的世俗与神圣混融杂糅的中国民间信仰传统,或许比儒学传统更古老,已在不同区域蕴积为一种潜在的、可待唤醒的文化心理,并不断地通过神圣叙事与普世运作,在当下生活实践中呈现出社会力量。成功的国家政治实践,既需要在民众心中唤起对国家主流价值观的神圣性认可,将之导向人格价值观念、政治价值秩序的升华,又需要将国家政治话语与民众日用话语对接,构成社会生活中“礼俗互动”的全幅话语,引导人们共同参与、相互交流,以现实在场的方式获得空间意义上的公共性体认。^②民间信仰,在中国传统社会中经历了“因礼成俗”的历史过程,曾在不同的时空中呈现出不同的政治建构态势,并内化为人们组织生活、治理社会、运作政治的文化逻辑。从其知识逻辑与生活实践出发,深入理解其历史脉络和现实运作机制,对于理解中国本土传统乃至整个中国社会具有重要意义。

其三,包括民间信仰在内的中国民俗传统的价值,也绝不仅仅在于对一方水土文化景观的保持与延续,更应包括引导民众与国家的联接。历史上,当国家政治粗暴干预民间生活时,民众会通过种种改头换面的方式,实现对国家政治的应对或颠覆;而当国家为民间预留权力运作空间,乡村社会自治资源就会焕发生机。这种以民间权威崛起为表征的乡村组织传统的复兴,并不必然指向与国家政治的背离,导之以辙,则可在当代社会发展宏大格局中扮演重要角色。特别是新世纪以来,随着非物质文化遗产保护制度推行所持续引发的“光晕效应”,体现民俗传统认同的“地方”观念日益凸显,民生意识渐趋强化,已经表现出民间社会与国家政治之间共同寻求利益共享与文化认同的良性发展态势。

当代国家治理与民俗传统发展之间如何建立互动共生的关系,其实一直是西方民主制政治传统所忽视的命题。中国向来有“礼”“俗”结合的礼治社会传统,以此引导国家政治理路,规范民众生活,并因之不同于讲究绝对法制的西方社会。毕竟,中国民俗文化有着绵延千载的历史,在含纳民众道德观念、价值理念与文化逻辑的同时,还经常以“在野之礼”的角色努力对国家政治有所助益。这种在民间自发生成的规范力量,与国家政治的规范意志之间有分立也有合作,有异议也有对话,可在对话与合作中从地方生活规范上升为当代公共价值,从而为中国社会礼治传统的当代重构提供难得契机,为中华民族的伟大复兴奠定深厚基础。

[责任编辑 王加华]

① 岳永逸、彭牧曾分别从“乡土宗教”“礼俗关系”的角度有所论述,颇具启发。岳永逸:“乡土宗教积德行善、奉人为神的素朴不是孤独存在的,而是儒、释、道三教三位一体的生活化呈现。它与传衍千年的‘修身、齐家、治国、平天下’以及‘穷则独善其身,达则兼济天下’等儒家的价值观、圣贤观和‘家天下’的世界观共生互促,与道家宣扬的小国寡民、修炼、得道成仙、物我两忘的人生观荣辱与共,与佛家因果报应的善恶观、转世轮回的生命观唇齿相依。”参见岳永逸:《行好:乡土的逻辑与庙会》,浙江大学出版社,2014年,第169~170页。彭牧:“俗并非单纯地由礼下庶人而到民间(野),而有其独立的发展轨迹和脉络。当代的民间礼仪是地方风俗传统和精英礼仪在长期的历史过程中为了生存而彼此斗争、互动融合的产物,而儒家的礼亦源于俗,所以俗与礼实际上是一对共生的二元……在当代,尽管儒家的礼不再拥有仪式权威的地位,精英和民间的互动也始终在延续。”参见彭牧:《同异之间:礼与仪式》,《民俗研究》2014年第3期。

② 耿波:《礼俗互动传统中的徐复观农本政治观》,《中国政法大学学报》2014年第2期。