

大眾組織與晚清地方政治—— 以1900年浙江溫州神拳會事件為討論中心

羅士傑*

1900年的神拳會事件是浙江省溫州府繼金錢會事件(1860-1862)後最大規模的群眾集體行動，過去的描述都認為該事件是神拳會對「基督教民」發動的有組織報復行動。結合了民間歷史文獻與實地田野研究之後，本文將依序討論的問題如下：1900年溫州神拳會起事的組織基礎與背後的文化權力網絡為何？平陽的金宗財與瑞安的許阿所動員的人群與基督宗教之教民的衝突，除了宗教面向的解釋之外，還有哪些涉及地方政治利益衝突與經濟維生系統的競合關係。復次，從人的生活狀況的角度出發，本文也將論證神拳會事件爆發是因為「基督宗教」對地方社會權力機制的嵌入，進而加劇了地方政治場域的利益競逐。第三，除了還原神拳會事件參與者與溫州地方宗教傳統的人群組織關係外，本文也要重新思索社區宗教傳統是如何被當時高度流動的不同人群用來組織自己，以進行跨越血緣與地緣的互動。這樣集體行動的邏輯又可如何用來重新理解十九世紀中葉以來地方政治的發展歷程。最後，本文將藉本案的分析反思，過去用「宗教因素」來扁平化地方社會中不同人群間互動的複雜性，其實不見得增進我們對地方社會權力網絡結構的理解，反而是因此遮蔽了實際引爆衝突的多元地方政治、經濟因素。

關鍵詞：晚清、地方政治、溫州神拳會、大眾組織

*國立臺灣大學歷史學系助理教授

一、前言

光緒廿六年六月十五日(1900年7月11日)，當北方的義和團運動方興未艾之際，浙江省溫州府南方平陽縣沿海地區也爆發官方說法中的神拳會匪起事，民國《浙江省平陽縣志》提供的說法如下：

德宗光緒廿六年庚子六月，蔡廊橋神拳會匪金宗財聚眾作亂，散賣雙龍票布，影借北洋義和拳，藉名除滅洋教，誘民入會，從者蜂起。……，教民聞風逃避，莠民趁機鼓眾，拆毀鰲江、蕭家渡、北港等處耶穌教堂及教民房屋。金宗財與瑞安拳首許阿雷聯合聚眾祭旗，縣城戒嚴，各鄉籌設團防局。……七月十五日，金宗財擒獲伏誅，神拳會匪平。¹

對該起地方「集體行動」(collective action)的解釋，²有很長的一段時間往往「望文生義」地與北方的義和團運動直接連結，³並認為溫州神拳會就是溫州版的「反帝愛國運動」，堪稱義和團運動的「溫

¹ 見符璋、劉紹寬等纂修，《浙江省平陽縣志》，卷 18，〈武衛志二〉，頁 15a-15b。

² 對於神拳會等由民眾發動的活動，過去多有用「叛亂」或「民變」的見解。但本文準備採取地方社會之「集體行動」的觀點去進行研究。這樣的研究取徑主要是強調「運動」本身的動員機制以及行動邏輯的問題。關於此一研究路徑，見查爾斯·提利(Charles Tilly)著，劉絮愷譯，《法國人民抗爭史——四個世紀 / 五個地區》。

³ 關於義和團運動的討論，可見周錫瑞(Joseph Esherick)，《義和團運動的起源》、柯文(Paul Cohen)，《歷史三調——作為事件、經歷和神話的義和團》與狄德滿(R. G. Tiedemann)著，崔華杰譯，《華北的暴力和恐慌——義和團運動前夕基督教傳播和社會衝突》的精采討論。近來以「社會表演」的概念去重新檢視義和團運動亦相當可觀，見路雲亭，《義和團的社會表演——1887-1902 年間華北地區的戲巫活動》。

州版」。⁴不過，從地方文獻角度出發，《浙江省平陽縣志》則點出這場官方說法中的神拳會為：「影借北洋義和拳，藉名除滅洋教，誘民入會，從者蜂起。」⁵可見溫州的神拳會與北方的義和團運動並沒有直接的隸屬關係，更遑論背後有全國統一的指揮體系。細查相關資料，可以發現不論是早先的會匪、拳匪或義和團與神拳會，都是官方對地方社會中的人群組織賦予的「他稱」。⁶倘若扶清滅洋以及宗教衝突都只部分地解釋了北方義和團與溫州神拳會的起事原因，令人好奇的是：十九世紀末，平陽這群被動員起來的地方人群的短期誘因與長期結構因素又是些什麼？⁷如本文所示：官方說法中的神拳會落實到地方社會脈絡的討論後，可以發現它的長期結構因素與當地帶有宗

⁴ 此說在此並不一一列出，主要可見胡珠生，《溫州近代史》，頁 155。又可見馬允倫、馬允元，〈義和團運動時期的平陽拳民運動〉，收入平陽縣政協文史資料工作組編，《平陽文史資料選輯》，第 1 輯，頁 37-45。

⁵ 見符璋、劉紹寬等纂修，《浙江省平陽縣志》，卷 18，〈武衛志二〉，頁 15a-15b。

⁶ 在官方檔案與地方文獻中，往往會出現「會匪」、「齋匪」、「拳匪」等具有貶抑的「他稱」混用的情形。但細讀其文意，則明顯指涉的都是金宗財、許阿雷所領導的地方大眾組織。更進一步地說，此處的拳匪顯然也並非當時北方的義和團，而是平陽地區早在乾隆年間就成立結合練武與宗教的大眾組織。關於自稱 / 他稱、標籤化以及刻板化印象對中國地方社會宗教生活的影響，可見田海(Barend ter Haar)以白蓮教為例所進行的精采討論，Barend ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*.

⁷ 此一說法尤其受到英國史家艾瑞克·霍布斯邦(Eric J. Hobsbawm, 1917-2012)針對農民叛亂研究的啟發。見艾瑞克·霍布斯邦著，楊德睿譯，《原始的叛亂——十九到二十世紀社會運動的古樸形式》與艾瑞克·霍布斯邦著，鄭明萱譯，《盜匪——從羅賓漢到水滸英雄》。對二十世紀以來中國「草根運動」的討論，亦可見 Lucien Bianco 的精采討論，Lucien Bianco, *Peasants Without the Party: Grass-roots Movements in Twentieth-Century China*.

教色彩的大眾組織，⁸因為地方利權競爭短期的白熱化而引發的集體行動。

結合了民間歷史文獻與實地田野研究之後，本文將依序討論的問題如下：1900年溫州神拳會起事的組織基礎與背後的文化權力網絡(cultural nexus of power)為何？⁹平陽的金宗財與瑞安的許阿所動員的人群與基督宗教之教民的衝突，除了宗教面向的解釋外，還有哪些涉及地方政治利益衝突與經濟維生系統的競合關係？如文後將詳細討論的：神拳會事件爆發是因為基督宗教對地方社會權力機制的嵌入，而加劇了地方政治利益的競逐。第三，除了還原神拳會事件參與者與溫州地方宗教傳統的人群組織關係外，本文也要重新思索社區宗教傳統(包括寺廟與民間教派·特別是本文討論的大眾組織)是如何被高度流動的不同人群用來組織自己，以進行跨越血緣與地緣的互動並進行當地社會的管理。¹⁰這樣集體行動的邏輯又可如何用來重新理解十九世紀中葉以

⁸ 許多研究也都點出大眾組織在十九世紀中以來的地方日常社會生活中所扮演的重要角色。自十九世紀中葉以來，流行在各地的大眾組織，如：紅槍會、小刀會、大刀會、天門會，對地方政治乃至於全國政治都產生非常深刻的影響。見末光高義，《支那の秘密結社と慈善結社》；申仲銘編著，《中華民國史資料叢稿(增刊)——民國會門武裝》；三谷孝，《秘密結社與中國革命》，以及周建超，《秘密社會與中國民主革命》。

⁹ 關於權力的文化網絡的概念，可見 Prasenjit Duara, *Culture, Power and State: Rural North China, 1900-1942*.

¹⁰ 關於近代「宗教」如何被運用去進行社會管理，已經出現了不少的精采討論。以近代江南道教(特別是蘇州地區)如何管理自己與介入地方社會生活的討論為例，可見高萬桑(Vincent Goossaert)，〈江南本土儀式專家授權及管控初探(1850-1950)〉，收入王崗、李天綱編，《中國近世地方社會中的宗教與國家》，頁32-53。又可見 Vincent Goossaert, "Managing Chinese Religious Pluralism in Nineteenth Century City God Temples," in *Globalization and the Making of Religious Modernity in China: Transformational Religions, Local Agents, and the Study of Religion*,

來地方政治的發展歷程。最後，藉由本案的分析反思，過去用宗教因素來概括地方社會中不同人群間互動的複雜性，不見得增進我們對地方社會權力網絡結構與實際運作過程的了解，反而可能遮蔽了實際引爆衝突的因素。

二、神拳會的崛起過程

神拳會所涉及的瑞安溫瑞塘河與平陽江南平原兩地的營生模式是以漁鹽業為主，除此之外，還有東南沿海地區常見的走私生意。此事件所動員的人群規模可達三千人之譜，展現出的實力不可說不大。據平陽文史工作者的描述，神拳會的領導人之一金宗財乃是平陽縣蔡廊橋村(今溫州市蒼南縣鯉江鎮下場村)享有一定威望的武師；¹¹至於許阿雷則是一位來自飛雲江上游村民眼中所謂的「道士」。¹²至遲到了光緒廿六年的春夏之交，¹³金宗財與許阿雷建立的神拳會已在溫州沿海地區透過「分散飄布」，成為重要的地方大眾組織：

[光緒廿六年五月廿五，1900年6月21日]鄭家墩之齋匪金宗才[財]分散飄布，今已明目張膽，……，看來團練之舉似不

1800-present, eds. Thomas Jansen, Thoralf Klein, and Christian Meyer, 29-51.

關於浙江與溫州地區道教組織發展的整理，可見孔令宏、韓松濤、王巧玲，《浙江道教史》，以及王鵬飛，〈近現代溫州道教的組織性〉，頁11-14。

¹¹ 見馬允倫、馬允元，〈義和團運動時期的平陽拳民運動〉，收入平陽縣政協文史資料工作組編，《平陽文史資料選輯》，第1輯，頁39。

¹² 根據當地流傳的一則民間故事，甚至於將許描述成「溫州鎮總兵隊長」，但遍查清代溫州地區武官的任職記錄，並未見到許阿雷之名。顯然這樣的說法是來自當代的記憶，見白庚勝總主編，本卷主編朱友好，《中國民間故事全書——浙江·瑞安卷》，頁87。

¹³ 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿六年四月廿二日(1900年5月20日)，無頁碼。

可緩……。¹⁴

對溫州地區重要鄉紳劉紹寬(1867-1942)與張櫛(1860-1942)等人來說，神拳會根本就是他們的父執輩面對過的金錢會翻版。¹⁵1900年夏天，金宗財等人建立的大眾組織規模，同樣引起了鄉紳們的焦慮，為此，劉紹寬與他的江南鄉紳同盟，¹⁶除了組成團練武裝外，也透過田租減免來爭取佃戶支持。¹⁷如此應對策略與同治年間的金錢會事件(1860-1862)並無二致。¹⁸但不同的是：這一回所謂的「拳匪」起事，並不是「仇紳」，而是因為「仇教」而起：

外間拳匪方張，……敝鄉阿才、阿戾之類許阿雷，瑞安仙篁竹人。放散飄布，現已明目張膽，人心惶惶，震於八月起事之說。查拳匪起於乾隆時之郜文生，……，《申報》詳哉言之，而鄉

¹⁴ 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿六年四月廿五日(1900年5月23日)，無頁碼。

¹⁵ 關於同治年間溫州金錢會事件的討論，見劉錚雲，〈金錢會與白布會——清代地方政治運作的一個剖面〉，頁29-61。又可見羅士傑，〈地方宗教傳統與「去中心化」的地方政治——重探溫州金錢會事件(1850-1862)〉，頁159-202。

¹⁶ 本文討論的江南，所指稱的主要是溫州舊平陽縣鰲江以南的河口沖積平原。見平陽縣地名委員會編，《浙江省平陽縣地名志》，頁3。又可見平陽縣志編纂委員會主編，《平陽縣志》，頁6。

¹⁷ 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿六年六月十五日(1900年7月1日)，無頁碼。

¹⁸ 關於同治年間金錢會事件，平陽江南地區鄉紳由楊配錢(1796-1861)出面組團練進行自保，事畢之後，當地還建有楊公祠以念其保全鄉土之德。可見孫衣言(1815-1894)，〈奉直大夫中書科中書銜平陽楊府君墓誌銘〉，收入馬允倫編，《太平天國時期溫州史料匯編》，頁146-147。關於楊配錢與楊公祠的相關記載，可見符璋、劉紹寬等纂修，《浙江省平陽縣志》，卷45，〈神教志一〉，頁21b-22a。

愚祇知為仇教而起，故從之益夥。¹⁹

所謂的「拳匪」對劉紹寬等人而言，並不是一個新的現象，而是對乾隆年間以來既存的地方人群組織的標籤他稱。以資料上可見的時間序列來說，瑞安河鄉地區許阿雷所建立的神拳會組織比平陽為早。透過瑞安塾師張桐的日記，我們可看出該組織的發展狀況：

光緒廿四年[戊戌，1898]。連日鄉愚打神拳者紛紛妖言，謂此月十五日定當起事，破滅番人，為首者在上港馬嶼，於本日丑時祭旗。以致地保上城報禍，……。然久之，卒無端倪，亦可謂民之訛言矣。²⁰

姑且不論神拳會真有祭旗準備起事，但可確定的是：「打神拳」在瑞安河鄉地區及飛雲江流域地區都流傳了一段時間。²¹結合《申報》的報導，則可見該人群組織的影響範圍已經由瑞安擴及溫州府城鄰近的永嘉縣：

瑞安縣屬莠民甚夥，群習神拳，左道惑眾。……，漸染至永嘉縣……。永嘉縣秦樂平大令，訪得匪首許阿雷，……，拿獲送案者，給賞洋銀二百元。通風報信，因而拿獲者，酌賞減半。²²

透過上文，可進一步看出許的神拳會組織更近似當地的農民練武

¹⁹ 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿六年五月廿八日(1900年6月24日)，無頁碼。

²⁰ 見張桐著，張鈞孫、戴若蘭整理，《張桐日記》，光緒廿四年八月十五日(1898年9月30日)，無頁碼。

²¹ 張桐所居住的瑞安汀田村，就地理區域而言，屬於溫州與瑞安兩縣城之間的溫瑞塘河平原。所謂的河鄉乃瑞安地區舊稱，就是溫瑞塘河平原的中段。至於往下靠近飛雲江與匯入東海處的沖積平原，則稱為「港鄉」。相關資訊，可見吳松弟，〈浙江溫州地區沿海平原的成陸過程〉，頁173-180。另可見吳松弟，〈溫州沿海平原成陸過程和主要海塘、塘河的形成〉，頁5-13。詳細資訊，可見瑞安縣地名委員會，《瑞安市地名圖冊》。

²² 佚名，〈示拿匪首〉，《申報》，1898年12月10日，第2版。

健身組織的進一步發展。²³報導中永嘉縣令對許阿雷的高額懸賞，亦足見他所展現的地方實力與受歡迎的程度。在官方的文獻中，並沒有太多許阿雷的背景資料。不過，透過瑞安縣華表村(今溫州市瑞安市莘塍鎮華表村)，²⁴同時也為溫州史上的第一名律師：張明東(1897-1963)於《華表張氏祖譜》中〈記族人新棟公事(記神拳會)〉一文，我們可以重建許阿雷的背景及他依恃的文化權力網絡的發展過程：

光緒之二十五年，有道士許阿雷者，結草廬於華表之番茄園中，不置家具，人或問之，則曰：我為救世而來，不食人間粟，安用家為？有寡婦僅一子，偶有疾病，乞救於阿雷，阿雷左手豎三指，置甌注水，右手執食指，符畫水中，口喃喃誦咒以付之。病非本危也，服之良已，而遠近爭傳以為奇，饋飴美餌不絕。阿雷資之以饗客吃，我食少許，即通上仙，俾饋者獲福而已，余可由眾人代我食。人第見其饗客多，益以為真避穀矣，乃言於眾曰：玉皇大帝遣我赤腳大仙，教我輩神拳法，砲火不能傷。今番人所恃者槍砲耳，槍砲無其用，則彼無能為，我大唐可以驅之出境，絕其闖入也。²⁵

上文的描述可以從好幾個層次去展開分析。首先，就許的身分來進行討論：來自瑞安仙篁竹(今瑞安市仙降街道仙篁竹村)的許阿雷於光緒廿五年(1899)到華表村定居。文獻中稱許阿雷為道士，但顯然不是隸屬於

²³ 平陽地區有名的拳術傳統為所謂的「南拳」。關於溫州南拳的研究，可見郭守靖，《浙江武術文化研究》，特別是第十章對浙江本土拳種文化的討論。

²⁴ 關於華表村的歷史，可見〈華表村史記略〉一文，收入陳正煥撰編，《瑞安舊事——鈍筆雜鈔》，頁435-439。

²⁵ 見張明東，〈記族人新棟公事(記神拳會)〉，收入陳正煥撰編，《瑞安舊事》，頁287。此文經改寫收入《華表村張氏宗譜》(2010)之譜序：〈記族人新棟公「神拳會」反帝愛國鬥爭一百週年〉一文。

道教的科層體系，²⁶而更接近有清一代眾多在社區生活中提供宗教與醫療服務，並藉此謀生的儀式專家。²⁷許的手法與同治金錢會以「銅錢壯」替人治病的金華吃齋人周榮如出一轍。²⁸許所建立的神壇之所以在當地受到歡迎，乃至於可以發展成大眾組織，²⁹基本上有三個原因：首先，許阿雷儀式專家的形象與其所呈現的知識，並不脫離一般村民的日常生活經驗，因此容易被接受；復次，則是因為他提供的民俗療法的醫療服務；最後，同時也可能是最重要者：許的神壇透過免費食物所營造的友善氣氛，成功地吸引了許多民眾加入。藉由上述三

26 關於道教的科層體系在清代江南地方社會中角色的討論，近年可觀的研究可見高萬桑著，曹新宇、古勝紅譯，〈清代江南地區的城隍廟、張天師及道教官僚體系〉，頁 1-11；關於近年學界對張天師的研究概述，可見王見川，〈張天師研究序說——成果回顧與相關史料辨正〉，收入王見川、高萬桑主編，吳亞魁協編，《近代張天師史料彙編》，頁 1-47。

27 許阿雷作為儀式專家在一定程度上滿足了地方社會中部分的宗教與醫療的需求，在一定的程度上，我們也可以說他們代表巫醫的傳統，並與醫生並存。學者邱麗娟與莊吉發運用清宮檔案，對清代檔案中所謂民間秘密宗教所提供的醫療服務，做了相當細緻的研究。可見邱麗娟，〈清代民間秘密宗教的醫療活動——以病患求醫、入教為中心〉，頁 153-188；邱麗娟，〈畫符念咒——清代民間秘密宗教的符咒療法〉，頁 27-49。又可見莊吉發，〈清代民間宗教信仰的社會功能〉，頁 131-149。以二十世紀中國北方的社區調查為基礎進行的研究，可見李慰祖、周星補編，《四大門》。

28 許阿雷跟同治年間周榮與錢倉江的飯鋪老闆趙起(1832-1863)合作，組織了當地「有家財但無勢力」的人群，進而與金錢會發展到金錢義團的過程很類似。見羅士傑，〈地方宗教傳統與「去中心化」的地方政治〉，頁 164-172。關於周榮於 1860 年代在溫州(特別是平陽地區)利用「銅錢壯」傳教的記載，可見孫衣言，〈會匪紀略〉，收入馬允倫編，《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 127-128。

29 神壇在地方社會中發揮組織跨血緣、跨地緣人群的角色研究，可參考人類學家對當代臺灣宗教生活的精采討論。見林瑋嬪，〈「比兄弟姊妹咯卡親」——移民、都市神壇與新類型的家〉，收入黃應貴編，《21 世紀的家——臺灣的家何去何從？》，頁 205-248。

因素建構的網絡關係，許阿雷因此得到華表村民的信任，從而讓他的神壇自1899年就逐步發展為地方大眾人氣組織。我們也可以說，上述引文的神通靈驗故事，反映了他所建立的神壇在地方發揮人群組織力量的原因。³⁰到了1900年前後，許阿雷的神壇除了提供社區醫療、練武健身與滿足人際間的互助需求外，也如下文所揭示的：以神壇為中心所建立的大眾組織，也將被村民挪用，以面對溫州地方政治生活中最顯著的問題：番人。

當時華表村民面對的番人問題，其實就是地方政治領域中，基督宗教的教民與非教民之間的政治競爭。教民對地方政治運作所產生的衝擊效應，如瑞安望族項芳蘭(項崧，1859-1909)提出的觀察：

故教士之在郡者，頗與地方事，奉其教者，一切捐需皆得免。邑之逋賦者、抗佃者，以及亡命不法之徒，以為其教能庇身，相率遁焉。有犯事者，自承為教中人，官亦不敢問。其為官所繫者，得教士一紙書，即縱之。³¹

³⁰ 見焦大衛(David Jordan)著，丁仁傑譯，《神、鬼、祖先——一個台灣鄉村的民間信仰》，頁116-118。至於地方社會中靈驗故事，在二十世紀中如何被轉化甚至利用在地方政治的場域的討論，可見羅士傑，〈城隍神與近代溫州地方政治——以1949年黃式蘇當城隍為討論中心〉，收入康豹、高萬桑主編，《改變中國宗教的五十年——1898-1948》，頁101-139。

³¹ 見項崧，〈記甲申八月十六事〉，收入張憲文編，《溫州文史資料》，第9輯，〈甲申教案及拳民運動的幾則史料〉，頁227。項芳蘭一名崧，字申甫，居瑞安縣城草堂巷。清光緒十五年(1889)中舉人，二十年中進士，任戶部主事。後以候補知府分發江西，負責徵收釐金。光緒廿七年(1901)，建立瑞安普通學堂、光緒卅二年(1906)，開辦公立縣中學堂(今瑞安中學前身)，孫詒讓任總理，芳蘭任副總理，孫詒讓過世後，項芳蘭被推舉為浙江教育會會長。見瑞安市地方志編纂委員會編，《瑞安市志》，頁1640-1641。

項芳蘭所描述的，就是1884年溫州甲申教案爆發後，³²民教關係自因誤解落差所產生的衝突，逐步走向形成地方社會新權力階序的過程。³³此間的弦外之音：一方面是項芳蘭感嘆傳統鄉間士紳社會的固有權力機制遭受很大的挑戰；另一方面，也是點出：擁有「傳教條款」護身的傳教士以及教民身分，具有提供甚至販賣「保護」的政治現實。

自十九世紀中葉以來，以經濟實力而取得政治影響力的人群，除了如華僑張新棟(1841-1907)外，溫州地方社會中的教民也因為歷史條件的變化而擁有政治影響力。這可見於下文張明東對於他的鄰居教民描寫，同時也解釋了許阿雷的大眾組織，如何一路從河鄉地區相對邊緣的華表村發展到核心的莘塍鎮：

³² 1884年(光緒十年)的甲申教案為溫州史上規模最大的民教衝突，該教案與1884年主戰場在福建、臺灣與浙江的中法戰爭有直接的因果關係。法軍於1884年8月攻擊基隆後，溫州府城便開始謠傳法軍將登陸溫州，城內天主與基督教民將擔任法軍內應。同年10月4日晚間，當地居民謠傳基督教會綁架幼童，因此群眾攻擊英國傳教士蘇慧廉(William Soothill)設在溫州城內的教堂，並波及法國天主教傳教士及其改宗者。該起教案後，兩個基督宗教在溫州地區的傳教設施獲得官方的保護。關於1884年溫州甲申教案的過程與相關文件，可見中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編，《清末教案》與中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》。

³³ 關於「基督教」傳入溫州的過程討論，可見高建國，〈基督教最初傳入溫州片斷〉，收入張憲文編，《溫州文史資料》，第9輯，頁343-348。頁343-348。支華欣，《溫州基督教》。關於天主教的部分，可見朱維方，《溫州天主教簡史》。另一方面，關於溫州早期傳教士的研究，近年來亦取得相當的研究成果，尤其可見沈迦，《尋找蘇慧廉》。史料翻譯方面又可見蘇慧廉著，張永蘇、李新德譯，《晚清溫州紀事》。另外，朱宇晶對晚清溫州基督教的討論，也很值得注意。見朱宇晶，〈國家統治、地方政治與溫州的基督教〉。對於「洋教」傳入後，對溫州地方政治所造成的影響的討論，可見 Shih-Chieh Lo, "The Order of Local Things: Popular Politics and Religion in Modern Wenzhou, 1840-1940," Chapter 3: Wenzhou and Christian Impact: Harbinger of New Political Order (1870-1900), 118-135.

先是莘塍下村現有倪媯兒者，家設教堂，……。吃番人教者，當時之俗，以之稱耶穌天主教徒也。蓋西洋人橫行中國，官府畏之，教徒倚其勢莫不暴戾恣睢，為百姓患苦，百姓恨之，謂之稱番人之教，其教比毒藥，故曰吃。……。莘塍以教堂在，其村人恨教尤甚，遂設神拳壇於其上村，延許阿雷主之。³⁴

莘塍下村的基督教堂建立於1895年，乃是當地信徒倪媯兒將他的物業賣給教會作為聚會點。莘塍的信徒都在此聚會，人數大約為110人上下。³⁵雖說人數不多，但足以讓「村人恨教尤甚」，足可見教民在河鄉地區所展現的實力。反洋教一方所強調的「蓋西洋人橫行中國，官府畏之，教徒倚其勢莫不暴戾恣睢，為百姓患苦，百姓恨之」，也正描繪了這兩股地方人群間日漸加劇的競逐關係。何況教民原本社會經濟背景並不理想：「相傳入其教者，歲予洋銀若干，故邑之貧者爭應之。」³⁶可見當時地方社會普遍對加入洋教的信徒缺乏好感，並認為他們本來就是地方上的邊緣族群，從而出現「吃洋教」的污名說法。³⁷傳教士基於治外法權，是可以讓教民免除於清帝國制度的規範

34 見張明東，〈記族人新棟公事(記神拳會)〉，收入陳正煥撰編，《瑞安舊事》，頁287。

35 關於莘塍教堂的歷史，可見溫州鎮志編纂委員會編，《莘塍鎮志》，頁254-255。筆者於2008年前往莘塍進行田野工作，並採訪到莘塍教會退休的牧師。根據當地報導人告知，倪為當地的大姓之一，原來的教堂已經搬遷過。

36 見項崧，〈記甲申八月十六事〉，收入張憲文編，《溫州文史資料》，第9輯，〈甲申教案及拳民運動的幾則史料〉，頁227。

37 但持平而言，根據天主教內部的說法，溫州最早的天主教徒是來自於當地長期被邊緣化的無為教徒。見 Shih-chieh Lo, "The Order of Local Things: Popular Politics and Religion in Modern Wenzhou, 1840-1940," Chapter 3, 118-135. 關於無為教的歷史研究，可見田海關於無為教的新作，見 Barend ter Haar, *Practicing Scripture: A Lay Buddhist Movement in Late Imperial*

統轄，從而成為國中之國的法外之民。但如此「相對剝奪感」的加深與逐漸固化也為之後一連串的「教案」埋下了重重引信。換句話說，若沒發生「倚勢暴戾」並突破以往地方人群間競爭策略的狀況，既存於地方社會的競合關係很可能不會升高到所謂教案的層級。至是，莘塍上村的居民認為，許阿雷的神壇及其大眾組織可以協助他們與教會勢力分庭抗禮，因此邀請許到該地開設分壇。

教民在地方政治領域快速地興起，是神拳會事件前後溫州地方政治發展最重要的變化，所引發的問題可用以下的民教衝突事件進行說明。先是，光緒廿年(1894)五、六月間，瑞安飛雲江的上游湯輿村(今瑞安市順泰鄉大日村)發生楊茂奶因為該地教民拒絕分擔慶典費用，因而縱火焚燒該村天主教堂的衝突。³⁸隔年，光緒廿一年(1895)在永嘉楠溪江流域的菇溪(今溫州市永嘉縣橋頭鎮)也有類似事件。兩起事件都說明了在地方政治的領域中，教民已可與社區宗教傳統及其背後的權力體系分庭抗禮。更具指標意義的，還是同年五月，劉紹寬居住的江南地區所發生數起對地方社廟神明的惡意攻擊事件：

事緣五月初旬，鄉間社廟神像多被匪人剝去其目，並出其臟，外間謠傳皆云耶穌教會中人所為。江西垵獲住一人，實係教

China. 至於田海教授所討論的無為教徒如何在東南沿海地方社會中發揮影響力的討論，可見羅士傑，〈民間教派、宗教家庭與地方社會——以十七世紀至十九世紀中葉的浙江慶元姚文字家族為中心〉，頁 87-132。

³⁸ 關於楊茂奶事件，可見胡珠生，《溫州近代史》，頁 155-169。此一事件於該年年底結案，但在 1900 年神拳會事件後，天主教浙江教區主教趙保祿(1884-1926 任職)又再度照會浙江省，要求重新處理此案，從而引起軒然大波。當時的溫處道童兆蓉(1838-1905)為此與趙保祿多次周旋，天主教方因為理虧而未能完勝。見童兆蓉，《童溫處公遺書》，卷 5，〈復浙江天主教神甫趙保祿〉、〈再復趙保祿〉，頁 81a-82b、83a-84b。此一事件為晚清教案處理指標性事件，因此又可見趙爾巽等編，《清史稿》，卷 451，〈童兆蓉〉，頁 12571。

民，地民轟起，聲言欲拆毀蕭家渡教堂。³⁹

江南地區的村民將矛頭指向鄰近江西垵地區天主教蕭江堂(時為南港鎮蕭家渡，今屬蒼南縣蕭江鎮)的教民所為。面對地方神明遭到攻擊，江南地區的民情激憤自當可以預見，村民先是向平陽縣令沈懋嘉提出告發，但沈沒有進一步的處置。後來，鄰近的龍江龍金局司員顧鴻向溫處道宗源翰(1834-1897)提出告發，隨後宗源翰派兵數十名前往平陽，村民以為宗是派兵前來保護教民，因此聚眾攻擊教堂，並破壞教民資產，可以看到民眾已經對清廷的民教政策失去了信心。為了能落幕，劉紹寬的業師吳承志(1844-1917)出面調停，⁴⁰討論後決定給教民的賠償金額為 4,400 銀元。值得玩味的是：「聞沈令實暗墊數千云」。⁴¹後來這位曾在光緒十六年與二十年兩度出任平陽知縣的沈懋嘉，因教案丟了烏紗帽。此事對劉紹寬等人造成的衝擊不可說不大，也影響之後對民教問題的處理態度與對應策略的發展。

教民是因為基督宗教成為地方上的實力者，而許阿雷的神拳會則是以他的神壇為基礎，以當地「惡番人教者」為參與者所組成的大眾組織。值得注意的是，就神拳會事件本身來說：不論是所謂「洋教」或是「惡番人教者」的一方，都是因為來自溫州境外的奧援，才有那樣的政治實力。如下文所見，許阿雷所主持的神壇何以能升高與教民的對峙張力，是因為得到「溫州華僑」的支持。⁴²這位華僑的背景，

39 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿一年六月廿九日(1895年8月19日)，無頁碼。

40 吳承志乃晚清當地重要的藏書家，在當地建有培英圖書館，藏書於1949年以後捐給溫州市圖書館。見梅冷生撰，潘國存編，《梅冷生集》，頁6。

41 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿一年六月廿九日(1895年8月19日)，無頁碼。

42 中國東南沿海近代華僑流動的研究，近年出現許多非常優秀的研究成果。見 Philip A. Kuhn, *Chinese Among Others: Emigration in Modern Times*. 又可

族人張明東的說法如下：

[張]新棟[1841-1907]公初貧甚，田富人田，無以贍其家，欲改為商，苦無資儲，以襲父綠營軍籍[籍]，賣之得錢，販敲飴糖於福建。福建人有商於南洋者，公從之，……，頗能獲贏。三四歲必一歸，家漸以饒。瑞安人商於國外者，同光間，惟公一人而已。⁴³

可見，張新棟年少時為當地的佃農，據族譜的說法，他把祖上傳下的衛所漕運運丁的軍籍身分賣掉求現，⁴⁴之後前往東南亞經商。雖然是在海外謀生，張仍與家鄉維持緊密的聯絡。至於何以張新棟會與許阿雷合作，據張明東的說法：張新棟原本是因家人抱怨其兄加入許的神拳組織後，出現精神異常的現象，因此要去搗毀許的神壇。面對

見鄭振滿，〈國際化與地方化——近代閩南僑鄉的社會文化變遷〉，頁 62-75 轉 3。另外 2015 年出版的這一本新書，也很值得注意：Eric Tagliacozzo, Helen Siu, and Peter Perdue, eds., *Asia inside Out: Changing Times*. 中國人民大學宗教學系的曹南來近年來針對「溫州華僑」與基督宗教的研究頗有新意，近作見曹南來，〈旅法華人移民基督教——疊合網絡與社群委身〉，頁 152-169 轉 245。又見曹南來，〈流離與凝聚——巴黎溫州人的基督徒生活〉，頁 72-79。

⁴³見張明東，〈記族人新棟公事(記神拳會)〉，收入陳正煥撰編，《瑞安舊事》，頁 286。

⁴⁴何以張新東要透過販賣「綠營軍籍」來籌措經商的本錢，筆者認為可能與清代的漕運制度賦予華表張家的身分所帶來的收入有直接的關係。根據李文治、江太新針對清代漕運制度的研究指出：清代衛所軍承運漕糧，乃沿明舊制，但衛軍改名為旗丁(李書中稱為運丁)。關於旗丁的來源，乾隆三十七年六月曾經下令，一般民戶停止編審人丁，惟以有漕各省軍丁有關漕運，與民籍不同，仍維持四年一編審制。軍籍人口除了負擔漕運勞役外，他們有行糧、月糧、贈貼、修理船隻等費，二是准令攜帶定量商貨免關稅，三是分派屯田耕種等三種收入。見李文治、江太新，《清代漕運》，頁 212-222。

來砸壇的張新棟，許阿雷自稱觀音佛祖附身，並聲稱在一場海難展現靈驗，因此「公氣沮，投棒拜壇下，道士命之起，與言皆抵禦外國以興中國事，盡合公意，乃大釋悅。」⁴⁵此則張家人針對張新棟如何加入許的神拳組織所提供的故事，從另外一個角度去進行思考：結合事件之後的發展，與其說觀音顯靈是促成許阿雷與張新棟達成同盟的決定性因素，其實還不如說顯靈的故事，是張、許兩人提供給村民去面對1899年以來他們所必須面臨的共同問題：教民的一個說法。為何張新棟會出現這樣的決定，除了靈驗的解釋外，也略見於張回鄉與村民分享的東南亞見聞：

[新棟]每歸與人言南洋事，輒慷慨悲憤曰：南洋各國，皆為西洋人所據，無人理，虐害土著，……。中華人僑南洋者頗多，西洋人對之雖不若土著之甚，然亦賤隸視之，相傳百年前，華人放紙爆，西洋人以兵圍之，斬殺無數，海水為赤，僑民遣人歸訴於國，而朝廷以為鄭成功遺黨，不足勞遠救，……。⁴⁶

張的說法雖然樸素，但也近似於當時殖民主義引發的仇外論述，⁴⁷這自然與華人在東南亞各國殖民地遭受不公平待遇，以及清帝國對「私自出洋」採取嚴厲處分，導致移民的污名化有直接的因果

⁴⁵ 見張明東，〈記族人新棟公事(記神拳會)〉，收入陳正煥撰編，《瑞安舊事》，頁287-288。

⁴⁶ 見張明東，〈記族人新棟公事(記神拳會)〉，收入陳正煥撰編，《瑞安舊事》，頁286-287。

⁴⁷ 學者對洋教與仇外心態的研究，見呂實強，《中國官紳反教的原因》。另可見蘇萍，《謠言與近代教案》。相關的論著與文獻的綜合討論，可見Prasenjit Duara, "Introduction: The Decolonization of Asia and Africa in the Twentieth Century," in *Decolonization: Perspectives from Now and Then*, ed. Prasenjit Duara, 1-20.

關係。⁴⁸不論如何，如何處理吃番人教者所引起的問題，是促成許、張合作最重要的因素至於顯靈的故事，則「加值」了兩人的同盟關係在地方社會中的正當性與號召力，而他們運用的人群組織邏輯，則顯然是來自於村民日常生活中常見的大眾組織。

透過對神拳會組織在瑞安河鄉地區的興起可揭露的時代意義是：違法出洋經商的張新棟，到了十九世紀末，雖未經過科舉取得功名，但也因致富而成為重要的地方菁英。⁴⁹ 影響力原本來自社區宗教傳統的儀式專家許阿雷，則因來自華僑張新棟的財務奧援，搭配當時最重要的問題：吃番人教者，使他的神壇與神拳會組織就如同1860年代金錢會一般，迅速地在溫瑞塘河平原地區發展了起來：

公已大富，遂居道士於家，自設壇場，傾資給其費，……。由是神拳大盛，自城廂以及清泉、崇泰、帆遊三鄉二十都，惡番人教者，皆樂為神拳弟子，讀書人亦多附和。⁵⁰

此外，因地方官員對基督宗教勢力的投鼠忌器，原本與教民對峙的地方勢力轉向許阿雷，並持續其競爭關係。原本對地方神壇系統疏遠的讀書人，也因為許的聲勢及對議題的認同而「附和」許的大眾組織。如此一來，過去由讀書人壟斷的政治權力機制與話語權也都出現變化，但如此地方政治領域對峙關係的背後，真是如過去的解釋，只是以「宗教信仰」分類為主要驅動力的政治選擇嗎？

⁴⁸ 見大清例律中對「私自出洋」的規定，基本上對私自離開國境的處罰甚重。關於清末出國規定的制度變遷過程，可見李長傳，《中國殖民史》，頁294-295。

⁴⁹ 關於地方菁英(local elite)的討論，見 Joseph Esherick and Mary Rankin, eds., *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*.

⁵⁰ 張明東，〈記族人新棟公事(記神拳會)〉，收入陳正煥撰編，《瑞安舊事》，頁288。

三、神拳會事件背後的地方政治

結束了關於神拳會事件與當地的宗教發展的關係討論，本節將進一步討論，該事件所涉及的溫州沿海不同人群間地方維生體系的資源競逐與地方權力格局變遷之問題。如前文所強調的，本區的人群以漁鹽業為主要的營生方式。下文關於光緒廿四年(1898)二月月底發生的福建鹽船擄人案的討論，⁵¹將可更清楚地揭示該地不同人群間權力互動的消長變化。該案源起於福建興化莆田的私鹽船，在平陽縣的鰲江口與隸屬蒲門巡檢的竈長劉振福與煎丁林黃士陽等人發生了衝突：

劉店截鹽擄贖一案，緣竈長劉振福、林黃士陽奉[蒲門]巡檢緝私之諭，盤踞鰲江，截私賄縱，居為利藪。該林久佑船被敲不遂，遂嗾煎丁糾搶分散，以少許送案充公，仍奉諭給賞。該鹽船乃始有劫人勒贖之事……。⁵²

這一起因走私利益分配不均所引起的官民衝突，莆田的私鹽販林久佑為了彌補鹽船被敲詐的損失，因此他的三沙村(位於鰲江北岸，今溫州市平陽縣西灣鄉三沙村)岸上接應人擄走上江人(屬於鰲江上游，今蒼南縣靈溪鎮上江村)王士縉。聞知親人被擄，上江村民乘船到下游近海的劉紹寬老家劉店村喧鬧(根據日記的記載，鬧得最兇的是該村的女性村民)，並動手拆毀劉店村民的房子，逼使劉店村民付贖給林久佑放人。⁵³基本上這是一場村落間的械鬥事件。為求安撫兇鬧的上江村民，劉紹寬等人決定

⁵¹ 劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿四年二月廿二至二月廿八日(1898年3月14-20日)，無頁碼。

⁵² 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿四年四月初八日(1898年5月27日)，無頁碼。

⁵³ 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿四年三月初九日(1898年3月30日)，無頁碼。

籌款付贖，商討好的方式是透過赤溪(今蒼南縣赤溪鎮，位於大漁灣口，該地非常靠近浙閩兩省的分界)通源號店主陳序南，聯繫赤溪汛的劉捷三與福建私鹽集團進行換贖。透過日記的時序閱讀，我們可以得知劉紹寬等人透過上江村友人王川徵處去逐漸明白此喧鬧事件的前因後果。他們先後確認前來滋事村民與一路被抬高的贖款，都與該村天主教民的動員有直接的關係，而被擄走的王士紹不是天主教徒。⁵⁴上江村的天主教民孫紹箕寫給劉紹寬要求解釋的信經過查證，竟還是出自該村準備歸附天主教的生員方五玉之手。⁵⁵氣惱的劉紹寬因此寫信向教民孫紹箕究責：

函致教民孫紹箕，……。上江人被鹽船拖去，弟籌洋去贖，不請移押放，實緣上江人來勢兇急，……。上江人又來凶鬧，毀及陳振弟房屋，……。詎貴教民王景榮、景聰等竟先私向三沙勒索錢洋，……，又串鹽船擡高贖價，從中分利。弟於此事費多少苦心，……，而貴教民節節阻撓，專欲與弟為難，以自漁利，殊不可解……。⁵⁶

從劉寫給孫的信中，我們可以看到何以他願意墊付贖款，主要原因是想避免衝突進一步擴大。之所以會願意採取息事寧人的方式解決問題，一方面是來自上江的攻擊害起肘腋，防備不及。但料想也與劉紹寬等人對前年發生的江南教民攻擊社廟神像引起的械鬥事件，但反而造成平陽縣令去職仍記憶猶新有關。也就是說，劉等人也早體認

54 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿四年三月初九日(1898年3月30日)，無頁碼。

55 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿四年閏三月十四日(1898年5月4日)，無頁碼。

56 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿四年閏三月十五日(1898年5月5日)，無頁碼。

到，原先可以依賴的官府力量已無法偏袒鄉紳集團的政治現實。畢竟自晚清溫州有教案以來，多可見來自基督宗教的神職人員：神父或是牧師出面要求地方官員配合甚至強迫就範的狀況發生，地方人群也從而發展出一種他們覺得有效的政治策略。⁵⁷該起擄人案發生之前，也已經有福建私鹽集團為了登陸方便，因而動手破壞劉店村附近的章良村民沿海所設置的罾網的群眾爭議事件，⁵⁸但從這起福建鹽船擄人案可清楚看到，鰲江口的劉店、章良、三沙與上江等村因為鹽業走私利益所產生的人群競合關係。至於上江村民的角色，顯然就是以他們的宗教選擇所帶來的政治影響力去增加可取得的「經手費用」。⁵⁹等於說，教民於此既有的生計競合關係中發揮影響力的方法：首先是來自上江的村民攻入劉店村之後，教民孫紹箕(極可能根本不識字)以所屬教民被擄為由，去信質問平陽紳富劉紹寬。值得注意的是，劉紹寬因為來自傳教士與地方官的雙重壓力，因此不能忽視孫的要求。還原當地政治發展的脈絡進行理解，可以看到：上江村民何以會去攻擊劉店村，並運用天主教民的身分去抗衡其他地方勢力，除了是以家人安危為訴求外，也顯然與覬覦鰲江流域的私鹽貿易利權有因果關係。更重要的是，當時眾人也知曉民教衝突的解決，往往會涉及鉅額賠款，從而讓

57 見方志剛譯，〈溫州神拳會與天主教會〉，收入張憲文編，《溫州文史資料》，第9輯，頁259-270。又可見張憲文輯錄，甲申教案與全民運動的幾則史料，《溫州文史資料》，第9輯，頁226-239。溫州教區主教朱維方神父的歷史著作也值得參考，見朱維方，《溫州天主教簡史》。

58 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿四年二月十八日(1898年3月20日)，無頁碼。此一事件，主要是因為福建私鹽商為了登陸方便，因此破壞劉店村附近章良村人所設置的捕魚罾網。不滿的章良村人因此前往劉店村劉紹寬處，要求劉呈文向鹽場方面抗議。

59 村民利用械鬥來從第三方謀利的狀況，在東南沿海地區並不少見。詳見蕭公權著，張皓、張升譯，《中國鄉村——論19世紀的帝國控制》，頁426-434。

有心人從中積極運作。

圍繞地方維生資源所產生的競逐無疑是影響江南平原人群參加抗爭的重要誘因，如此的因果關係，可從光緒廿六年間整村加入神拳會組織的村落，基本上都是靠近光緒十三年(1887)設立的繆家橋(今蒼南縣海城鄉)私鹽查緝站附近村落的發展可見一斑。⁶⁰同年六月初，溫州沿海的神拳會已成長到數千人之譜，且非常大的比例是與地方漁鹽業有直接的維生依存關係。對於當時出現會眾即將起事的謠言，劉紹寬等江南地區的鄉紳組成「江南團練」來保護自己的利益。除了可能發生的暴動攻擊外，引起劉紹寬等人警覺的，是溫州知府啟續前往平陽「招撫」金宗財的政治動作及可能引起的政策風向轉變：⁶¹

午後，[平陽]縣城西門教堂滋鬧拆毀，幸縣憲[謝焯瑩]禁止，方退。府尊啟迪齋太守續來平，擬招撫金宗財、許阿雷云。外間譁傳道府憲通飭拆毀教堂，鄉民闐然而起，鄉中教民驚懼，咸思逃遁。⁶²

對劉紹寬等人來說，面對溫州府啟續的政策至少可以從兩方面去思索：首先是，啟續是否是要透過收撫金宗財與許阿雷等人的大眾組織去打擊地方鄉紳集團？復次，收撫神拳會，也等於是與宗源翰的教民保護的政策做出區隔，這可能也與啟續的滿人背景有關。有意思的是，何以地方士紳不支持攻打教堂，除了畏懼官方可能會趁此機會打擊他們的勢力外，另一個更關鍵的原因，應該是他們基於之前對民教

⁶⁰ 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿六年四月廿二日(1900年5月20日)，無頁碼。此區為平陽縣的沿海地區，民國時期在此區設有鹽警隊。見中共浙江蒼南縣委黨史研究室編，《中共蒼南歷史大事件》，頁54。

⁶¹ 啟迪齋，名續。滿清正白旗人。光緒二十六年正月十五日(1900年2月14日)任溫州知府。神拳會之後遭到撤職。

⁶² 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿六年六月十五日(1900年7月11日)，無頁碼。

衝突的處理經驗，不相信官方會改變保護教民的政策。為了避免禍起蕭牆，劉紹寬等人也認識到：若對民教問題操作失當，反而可能會落入「教案」的陷阱，進而可能招致鉅額的經濟損失(賠償教民的財務損失)，⁶³因此他們會對啟續的收撫政策採取保留甚至抗拒的態度。

金宗財等人在攻擊完平陽縣城西門基督教堂後幾天，金與許阿雷兩人雖然一同在馬嶼(今瑞安市馬嶼鎮，位於飛雲江中游)仙壇山會師樹旗。⁶⁴但因平陽縣令謝焯堃反對啟續的招撫政策，因此神拳會眾也無法如三十年前的金錢會一樣，可以被邀請進入平陽縣城與當地官員共同舉行祭旗誓師儀式，所造起的聲勢自然不可同日而語。之後金宗財等人轉向攻擊錢庫基督教堂(位蒼南縣錢庫鎮)，但在劉紹寬等人的江南團練與清軍的共同介入下，攻擊錢庫教堂的行動未能成功。事敗藏匿山區的金宗財於光緒廿六年七月十二日(1900年8月6日)被捕，之後遭到處死，官方說法中的平陽神拳會事件至此步入尾聲。但值得注意的是，金宗財在攻擊錢庫教堂失敗，神拳會的聲勢因之下降後，據劉的日記，該大眾組織之前發行的「飄布」仍繼續在平陽江南地區流傳，至於瑞安地區的大眾組織則由伍正熙繼續推動。更重要的是，這些流傳的「飄布」都有與平陽重要道教領袖薛明德(1865-1931)⁶⁵密切相關的「青龍山福壽

⁶³ 根據 1901 年的調查，神拳會事件後，溫州通府共毀耶穌教堂約 30 餘座，教民受損者 700 餘家；天主教堂約 10 餘座被毀，教民受損 187 家。基督教賠償撫卹議定 33,000 兩。天主教議定 50,000 兩。見平陽縣志編纂委員會主編，《平陽縣志》，卷 34，〈宗教〉，頁 761。

⁶⁴ 關於祭旗在地方集體事件中所扮演的角色，特別是地方社會如何看待此一儀式，值得學者後續展開更多層面的討論。可見：Paul R. Katz, *When Valleys Turned Blood Red: The Ta-pa-ni Incident in Colonial Taiwan*. 關於祭旗等宗教儀式對大眾組織的討論，可見 Barend Ter Haar, *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity*.

⁶⁵ 薛明德，江南八岱人，其師為薛圓頓，萬全下薛人，於大有宮出家，1885 年於杭州玉皇山蔣永林律師處受三大戒，道號：福祿子，光緒三年(1872)重

堂」字樣。⁶⁶在這樣的狀況下，與其說金宗財的「飄布」繼續被薛明德所運用，還不如說，薛所代表的浙南道教網絡一直是金宗財與許阿雷借用來動員或說服群眾加入他們大眾組織的重要論述之一。⁶⁷這也等於神拳會的群眾基礎，並沒有因為領導者的被捕而完全消失，該組織的群眾基礎仍清晰可見。

回到瑞安溫瑞塘河平原的許阿雷與張新棟所組織之神壇的討論，先是在光緒廿六年六月(1900年6-7月)間，瑞安縣的溫瑞塘河地區也爆發了莘塍村民與基督教民的嚴重衝突：

莘塍教徒，復欺侮人，神拳弟子，遂毀[教民]倪媿兒家，執而繫之東堂廟，⁶⁸欲殺之。九里潘雲生、薛里薛梓垣兩先生，奔至東堂廟，告於眾曰：此輩通番，固當殺卻，然而擅殺，不如

建縣城東門外之發春觀。他共傳 11 位弟子，9 位是平陽人，最主要的徒弟就是薛明德。薛圓頓與林圓丹兩人建立道教龍門派，出家修道為皈依、在家修道稱皈依、未受戒者呼為嗣師，已受戒稱為宗師，曾任方丈者為律師，職司戒壇傳戒者稱為大師。見平陽縣志編纂委員會主編，《平陽縣志》，卷 34，〈宗教〉，頁 758-759。

⁶⁶ 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿六年七月初四日(1900年7月29日)、七月十九日(1900年8月13日)以及十二月十八日的日記(1901年2月6日)，無頁碼。

⁶⁷ 關於近代浙南地方道教網絡的研究，可見康豹(Paul R. Katz), "The Development of Jiangnan Daoist Networks of Transmission and Affiliation as Seen in the Mount Weiyu Genealogy." 本文中譯為〈由《委羽洞天邱祖龍門宗譜》來看江南道教網絡的發展〉，收於 Florian C. Reiter, ed., *Affiliation and Transmission in Daoism: A Berlin Symposium*, 193-224. 又關於薛明德受戒的杭州玉皇山的研究，可見郭峰、梅莉，〈杭州玉皇山福星觀光緒二十二年傳戒戒子宗派研究〉，收入王崗、李天綱編，《中國近世地方社會中的宗教與國家》，頁 230-265。

⁶⁸ 位於瑞安市莘塍鎮的東堂殿，當地稱「灶王殿」，東堂殿同時也是河鄉地區龍舟活動的重要樞紐。

送官殺之。於是眾人以倪媿兒送兩先生送縣。其實兩先生為弭禍耳，非真欲殺之，亦非為救之也。⁶⁹

由此我們可以看到教案的發展模式為非教民攻擊教民，並拆毀其屋。但九里村的潘雲生與薛梓垣之所以會直奔莘塍東堂廟進行營救，其動機則如張明東所言：「其實兩先生為弭禍耳，非真欲殺之，亦非為救之也。」他們的考慮跟前述劉紹寬是一樣的，都是基於對當時地方政治局勢，特別是「教案」處理運作過程的了解，擔心民教衝突會導致鉅額賠款，所以才出面營救教民。這樣的態度，也反映在於瑞安河鄉的鄉紳之後把許阿雷「具保」送到瑞安縣署的權衡選擇上。對此，如溫處道王祖光以及知府林祖述，對當時東南互保運動的領導者盛宣懷(1844-1916)於光緒廿六年七月初十(1900年8月4日)提出的溫州善後處置報告：

……除啟續招撫之許阿雷等五名現收縣署外，……。而許阿雷等所以尚未訊究之故，緣其投誠之始，由瑞安紳士具保而來，若即予嚴辦，該處紳士既恐匪黨尋仇，又慮教民報復，……。民教積不相能，滋事在一時，結怨實在平日。⁷⁰

可見神拳會的兩位重要領導人金宗財與許阿雷在溫州新任地方長官到任前都已陸續被捕。根據張桐對許阿雷神壇發展的後續記載，在官方說法中，神拳會事件早於七月中已經落幕，一直到了該年十一月，瑞安縣令盛鴻濤卻又聲稱拳匪或將起事。當日狀況，如劉紹寬日記所云：

得孫仲容先生復函，云：……。而河鄉拳匪張新棟又有起事之

69 見張明東，〈記族人新棟公事(記神拳會)〉，收入陳正煥撰編，《瑞安舊事》，頁288。

70 見〈林祖光、林祖述致盛宣懷函(光緒廿六年七月初十日)〉，收入季平子等編，《盛宣懷檔案中關於東南互保的資料》，頁182-183。

說，期以十五日寅時，河港兩股夾攻瑞城。聞因大雨，土槍不能著火，至半途而止。敝邑新令盛偉堂大令才具開展，到任力主剿議。……明早又派鄧哨官與陳千總到華表地方，……。張新棟竟敢拒捕，偽軍師胡道隆穿八卦衣，持拂作法，全無兵器，而營練膽小，竟不敢進，匪眾十餘人追出，……。歸而諱敗，力言匪有大法術，人言洶洶，幾成大變。⁷¹

瑞安縣令以華表村的拳匪結合河鄉與港鄉圍攻瑞安城的意圖，方才派兵下鄉勦辦華表村華僑富商張新棟勢力。結合張、劉的日記可知，雖然這場攻擊行動並未成功，但可以看到，許阿雷於夏天被捕後，張新棟的神拳會組織仍在河鄉地區繼續發展，甚至可以與官方勢力抗衡。我們也因此可以理解何以林祖述等人會有「[河鄉]紳士既恐匪黨尋仇，又慮教民報復」的說法出現，因此以具保送出許阿雷給官方，卻放過張新棟大眾組織的折衷方式來處理。

從地方權力格局變遷的角度觀察的話，也可看出儀式專家及其大眾組織在社區所能施展的影響程度，基本上是與地方菁英的支持意向有直接的關係，亦即「神要人扶」。⁷²換句話說，當地方菁英發現大眾組織造成不利局勢時，在本案中他們就選擇與地方政治中的其他實力者結盟。就實際接戰的狀況看來：張新棟的神拳會眾也僅有刀、槍、大旗與少數土槍。接戰的練勇聲稱是對神拳會法術的畏懼而敗北：

瑞城盛大令飭練勇數十名，命陳君殿祥統帶到華表地方擒拿拳匪頭目張新棟。誰知勇甫抵地，諸拳民膽敢披髮持刀，左手執香，持令奮勇殺出，練勇等僅放空槍數響。忽見茅滕又有拳匪持旗來兜，……，反被拳匪一路狂追，……，統帶陳君亦落荒

71 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿六年十一月十九日(1901年1月9日)，無頁碼。

72 見焦大衛，丁仁傑譯，《神、鬼、祖先》，頁116-118。

而走。……，各拳匪均欣欣得意，自誇道法無邊，雖洋兵數十萬何懼之有。然聞旁觀者說，本日並未接仗，僅有拳匪兩人當先衝出，而練勇遂曳兵以走。⁷³

細讀上文可知，雙方並沒有正式接戰。至於神拳會的「法術」，如葉飛(1914-1999)於 1920 年代與大刀會的接戰經驗指出：實際上就是一種「兇猛的密集衝刺」。⁷⁴既然「練勇」不可用，瑞安縣令又派遣另一波武裝部隊下鄉。缺乏武裝空有拳術的張新棟則因為「拳匪」這個標籤而遭滅家之禍：

是日華表敗兵上城報信，盛大令勃然震怒，立刻調練軍……。兵過之處，前面有華表地保張大風，肩指安民牌兩面，高叫各地民人安堵，萬勿喧嘩，今日只剿拳匪，與爾等良民無干。兵至華表橋頭，紮在隔河後，膛槍連排齊發，聲如鞭爆，該拳匪反愆不畏死，……挺身迎敵，潘統帶見執旗者有數人在前，急下馬，手發一槍，遂連斃二人，兵遂奮勇殺進。……。約進至華表地方即退，遂將擊斃二匪梟其首級而回。是時兩岸來觀者不下數萬人。……然經此一番大創，各處拳匪無不聞而膽落矣。⁷⁵

這一場衝突的戰場是在溫瑞塘河的兩岸進行，瑞安縣令雖已聲明此次行動是針對神拳組織，仍出現「是時兩岸來觀者不下數萬人」的景象，這倒也展現當地村落間的複雜競合關係。從數萬人聚集河邊看熱鬧的心態背後，可看出張新棟的組織已與當地權力體系運作脫節，

⁷³ 見張桐著，張鈞孫、戴若蘭整理，《張桐日記》，光緒廿六年十一月十七日(1901年1月7日)，無頁碼。

⁷⁴ 見葉飛，《故鄉征戰紀實》，頁 38；申仲銘編著，《中華民國史資料叢稿(增刊)》，頁 36。

⁷⁵ 見張桐著，張鈞孫、戴若蘭整理，《張桐日記》，光緒廿六年十一月十七日(1901年1月7日)，無頁碼。根據劉紹寬引述孫詒讓的說法，此次下鄉的部隊人數大約為百人。

甚至是衝突的政治現實。官方下鄉查抄張的神壇，此行動所引發的「外部效應」，根本就是瞄準富商張新棟等人經年積聚的家產。⁷⁶對照華表張家內部的說法，這一場逮捕行動後，張新棟雖倖免於難，但得知神壇被官所毀後，莘塍教民倪姆兒則大肆蒐集神拳會的人員名冊，並準備報官處理。在這樣的狀況下，張新棟只得出面自首。年過六十的張入獄三年，出獄後鬱鬱而終。張與組織成員財產被認定為「叛產」充公，對華表張家造成重大影響。⁷⁷這等於說，就算是北方的義和團運動已落幕，但把地方人群「拳匪化」或說掛上「反教」的標籤之後，除了原先的教民政治影響力上升之外，官方及其親近勢力也在權力競逐中，因查抄叛產而意外地成了受益者。神拳會後，劉紹寬的日記中就提及當時鄉紳故意誣陷敵對村落準備率眾攻打教堂，後來雖被證明是虛構，⁷⁸但也足證「反教」以及攻擊地方教民在二十世紀初期已經成為一個容易入手且不能輕易處理的「政治罪」。神拳會事件底定將

76 見張桐著，張鈞孫、戴若蘭整理，《張桐日記》，光緒廿六年十一月二十日(1901年1月10日)，無頁碼。

77 見張明東，〈記族人新棟公事(記神拳會)〉，收入陳正煥撰編，《瑞安舊事》，頁288-289。在這一篇文章中，特別是張新棟被捕後與縣令的對話，其實十足地展現張的「樸素民族主義者」的氣節。但筆者認為在此更關鍵的問題，除了當時河鄉地區各村落之間的競合關係之外，另一個關鍵的問題，其實還是在張新棟的財產的處分問題，很顯然的，華表村的張家受到很大的衝擊。但這一篇文章基本上是民國溫州地區重要的律師張明東所寫。進入民國之後，由於財政制度的變化，瑞安城區的新式知識分子如張明東等人，往往會利用他們對新制度的了解，去登記位於城外河鄉的土地，從而引起了很多糾紛。特別是在《張桐日記》中所記載的「華表山」一案。張明東筆下的張新棟，會如此向當時「政治正確」的民族主義的敘述靠攏，也不得不讓人懷疑此間盤根錯節之處。

78 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿六年十一月十八日(1901年1月8日)、十一月廿一日(1901年1月11日)、十二月初一日(1901年1月20日)，無頁碼。

近半年後，在與友人討論教案賠償問題的信件中，劉紹寬有「今之教案，賠亦亂，辦亦亂」的感慨：

賠教之事，民怨頗深。償款未到，而拆屋償命之根皆已埋伏。而教民又愚懵，不識大體，揚言以府眾怨，兩愚相搏，其禍仍在眉睫也。夫拆毀教屋，皆係地痞，而賠償則出於官。賠者自賠，毀者自毀，非惟於地痞無所損，而且藉以忠憤義氣，為再圖報復之舉。此等地痞能搶教屋，即能劫殷戶。凡地方事，與其釀變，毋寧激變。激則禍速而小，釀則禍遲而大。今之教案，賠亦亂，辦亦亂，亂，一也。⁷⁹

劉在上文中明白點出難解的「賠教」問題。過去對這些具體的地方利權重新分配的過程與原因，往往會以「宗教」的因素涵蓋，並在最終形成對地方政治實際運作的解釋。但從十九世紀末東南沿海地方政治發展的狀況進行討論，教民發動的挑戰所觸發的地方權力階序的變化，自然並不是直接由劉紹寬等人承受而已。以往在地方社會中強調「身分」的政治秩序與社會生活規範，⁸⁰如今因為基督宗教的人群組織加入競爭而產生非常明顯的變化。在這樣的狀況下，自然會出現各路民眾競相運用既有或新取得的政治資源去競逐地方利權的現象。透過上文的分析，1900年的神拳會事件，可說是晚清大眾組織與地方政治變遷的運作剖面。十九世紀末以來的教案，並不只是因為宗教信仰的差異所產生的人群衝突，透過地方社會視野的分析，確也表現在不同人群對地方利權的權衡關係上，也就是因為教民的強勢加入，因而變得更加難以取得平衡，從而爆發所謂的教案。

79 見劉紹寬，《后庄日記》，光緒廿六年十二月十四日(1901年2月2日)，無頁碼。

80 見岸本美緒，〈明清時代的身分感覺〉，收入森正夫編，《明清時代史的基本問題》，頁364-386。

四、餘論——民間邏輯與大眾組織

過去對於地方社會中跨血緣與跨地緣的人群結合，學者往往用「秘密社會」、⁸¹「會黨」、⁸²「兄弟互助組織」(brotherhood association)，乃至於「宗教家庭」等概念，來討論這些大眾組織在地方社會生活中所扮演的政治角色。⁸³但從地方社會自身發展及其「人群組織法則」發展邏輯的思考，相對於文中所提到的鄉紳如劉紹寬與張桐等人，金宗財、薛明德、許阿雷與伍正熙，乃至於基督宗教的教民如倪姆兒、孫紹箕、王景榮、王景聰等人所建立的人群組織，其實都不為帝國正統體系所認可的，而都是從社區「既存」的宗教傳統所「長出來」於各地具有不同名稱的「大眾組織」(popular organization)。正因為他們所建立的跨血緣、跨地緣的人群組織都不為帝國的官僚體系與意識型態所認可，因此常被視為所謂的「地下社會」，被冠上神祕的色彩。但當他們面臨共同的生計威脅的時候，這些大眾組織就會發揮人群組織的作用，進而讓常民得以現身於歷史的記載中。更重要的是：每當集體抗爭行動發生時，帝國官僚體系往往會單方面認定是地方社會中所謂的匪亂，因此忽略了常民透過民變發動的政治行動所釋放出關於他們所能運用的組織邏輯與地方政治發展的歷程關係。十九世紀中葉以後，基督宗教在地方上以「教堂」為中心所建立的信徒組織，教民在地方社會中展現影響力的方式，史無前例地獲得官方的正式背書。這

81 見蔡少卿，《中國秘密社會》；秦寶琦，《清末民初秘密社會的蛻變》。

82 見莊吉發，《清代秘密會黨史研究》。

83 見 David Ownby, *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China: The Formation of a Tradition*. 關於宗教家庭的概念，見羅士傑，〈民間教派、宗教家庭與地方社會〉，針對明末以來吃齋人教派組織在東南沿海地方社會的個案研究。

對一般在地方上無勢力的人群的生存邏輯來說，基督宗教與之前其他運用地方宗教傳統所建立的大眾組織其實一樣，都是提供甚至販賣「保護」以及「共同歸屬感」給地方上需要的人群。

這樣的「保護」，誠如學者 Gambetta 針對西西里島黑手黨組織的研究指出：黑手黨的組織就是一個產生、提昇與販賣「私人保護業務(The Business of Private Protection)」的生意。做為一個提供私人保護的組織，他們是可以有效地減少加入成員的「競爭成本」，並提供組織會員間的「互信」基礎。黑手黨雖然基本上都用同一個招牌(品牌名稱)，也偶爾會出現區域或跨區域的企業聯合組織(cartel)，但它是由許多個別的公司所組成，不是一個中央集權的組織。Gambetta 的研究取徑也正說明了地方社會中的大眾組織，在政治場域中面臨加劇的競爭關係所發揮的積極作用。⁸⁴讓我們對地方社會中的大眾組織在日常生活中所扮演的政治角色能有更具同理心的理解，而不是只有聚焦過去現代國家所強調的不理性面。不管是所謂的黑社會組織或是本文所討論的大眾組織，關於何以他們能得到民眾支持這個問題，過往研究多以農民的落後性乃至封建迷信，來解析這類大眾組織的動員邏輯，但透過本文的分析我們可以看到，在帝國政府、宗族與寺廟體系外，民間教派傳統建立的神拳會以及基督宗教建立的教會，其實都發揮了不光是組織人群，而且還有提供與販售「保護」以減少維生資源競爭所費成本的重要功用，從而吸引民眾的加入。除了從所謂「社會邊緣人」的角度去觀察這些大眾組織外，我們也必須注意到，已經有許多學者討論到私鹽體系與地下社會如青幫等會黨之間的長期互生關係。⁸⁵這等

84 關於 Gambetta 對義大利黑手黨歷史研究，見 Diego Gambetta, *The Sicilian Mafia: The Business of Private Protection*.

85 對於私鹽體系與地下社會之間的關係，學界已經出現了一些很有意思的討論。基本上，這些研究都點出私鹽作為一種重要財政來源是如何去支持「地

於是說明了有相當部分的維生資源是被掌控在帝國體系之外的大眾組織之手，因此，透過對地方大眾組織歷史的重新疏理，能讓我們對底層社會運作的權力機制與組織邏輯有更進一步的了解。

透過對 1900 年神拳事件前後地方政治發展狀況的分析，可以看到大眾組織在日常生活中所發揮的政治影響；同時也揭示十九世紀末到二十世紀初溫州府的平陽與瑞安兩縣的地方官員與一般民眾的不同人群，是如何透過結合這些組織去處理市場與維生體系所引發的問題，並且形塑地方政治格局發展的歷史過程。進入二十世紀後，東南沿海地區原先這些會門組織的群眾支持力量多有轉向新興救世團體(例如同善社)，⁸⁶並朝向武裝化為大刀會與現代民族國家力量對抗的現象，這樣的發展無疑是值得學者日後進一步的探討。

(本文於 2017 年 2 月 15 日收稿；2017 年 6 月 24 日通過刊登)

下社會」(例如青幫)的運作。這方面的討論，可見渡邊淳著，錢保元譯，〈清末時期長江下游的青幫、私鹽集團活動——以與私鹽流通的關係為中心〉，頁 60-77。吳海波則點名私鹽與「會黨」(青幫)的互動關係，見吳海波，〈清中葉兩淮私鹽、鹽梟與會黨〉，收入曾凡英主編，《鹽文化研究論叢》，第 2 輯，頁 94-101。又可見魏國棟，〈光緒時期青幫活動的新動向與清政府懲治對策之分析——以江浙地區為中心〉，收入社會問題研究叢書編輯委員會編，《會黨、教派與民間信仰——第二屆中國秘密社會史國際學術研討會論文集》，頁 330-340。

⁸⁶ 根據劉紹寬的日記，他是一個非常虔誠的佛教徒。如同日記中所顯示：除了研讀佛典外，後來他的夫人過世後，他開始花大量的時間去修靜坐禪。除了與佛教關係密切外，筆者更感興趣的是：劉紹寬晚年還非常積極地參與平陽地區「同善社」的活動。關於民國最重要之救世團體同善社的發展，見陸仲偉，《中國秘密社會——第五卷·民國會道門》，又可見王見川，〈同善社早期歷史(1912-1945)初探〉，收入王見川主編，《民間宗教(第一輯)民國時期的教門專輯》，頁 57-81，以及王見川，〈同善社早期的特點及在雲南的發展——兼談其與「鸞壇」、「儒教」的關係〉，頁 127-159。

徵引書目

一、傳統文獻

- 《華表村張氏宗譜》，瑞安華表村張氏宗祠藏。
- 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，臺北：中央研究院近代史研究所，1974-1981。
- 中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編，《清末教案》，北京：中華書局，1996。
- 平陽縣地名委員會編，《浙江省平陽縣地名志》，平陽：平陽縣地名委員會，1985。
- 平陽縣志編纂委員會主編，《平陽縣志》，上海：漢語大辭典出版社，1993。
- 平陽縣政協文史資料工作組編，《平陽文史資料選輯》，第1輯，平陽：平陽縣政協文史資料工作組，1984。
- 申仲銘編著，《中華民國史資料叢稿(增刊)——民國會門武裝》，北京：中華書局，1984。
- 馬允倫編，《太平天國時期溫州史料匯編》，上海：上海社會科學院出版社，2002。
- 張綱著，張鈞孫、戴若蘭整理，《張綱日記》，溫州市圖書館古籍部藏。
- 張憲文編，《溫州文史資料》，第9輯，杭州：浙江人民出版社，1994。
- 梅冷生撰，潘國存編，《梅冷生集》，上海：上海社會科學院出版社，2006。
- 符璋、劉紹寬等纂修，《浙江省平陽縣志》，臺北：成文出版社，1970，據民國十四年鉛印本影印。
- 陳正煥撰編，《瑞安舊事——鈍筆雜鈔》，瑞安：作者自印，2004。
- 童兆蓉，《童溫處公遺書》，臺北：中央研究院傅斯年圖書館藏，據民國童氏桂陰書屋刊本。
- 溫州鎮志編纂委員會編，《莘塍鎮志》，合肥：黃山書社，1998。
- 瑞安市地方志編纂委員會編，《瑞安市志》，北京：中華書局，2003。
- 瑞安縣地名委員會，《瑞安市地名圖冊》，瑞安：瑞安印刷廠發行，1989。
- 趙爾巽等編，《清史稿》，臺北：洪氏出版社，1981。
- 劉紹寬，《后庄日記》，溫州市圖書館古籍部藏。
- 蘇慧廉著，張永蘇、李新德譯，《晚清溫州紀事》，寧波：寧波出版社，2011。

二、近人論著

- 三谷孝，《秘密結社與中國革命》，北京：中國社會科學出版社，2002。
- 中共浙江蒼南縣委黨史研究室編，《中共蒼南歷史大事件》，北京：中國當代出版社，2000。
- 孔令宏、韓松濤、王巧玲，《浙江道教史》，北京：中國社會科學出版社，2015。
- 支華欣，《溫州基督教》，杭州：浙江省基督教協會，2000。
- 王見川，〈同善社早期的特點及在雲南的發展——兼談其與「鸞壇」、「儒教」的關係〉，《民俗曲藝》，172(臺北，2011)，頁 127-159。
- 王見川，〈同善社早期歷史(1912-1945)初探〉，收入王見川主編，《民間宗教(第一輯)民國時期的教門專輯》，臺北：南天書局，1995，頁 57-81。
- 王見川，〈張天師研究序說——成果回顧與相關史料辨正〉，收入王見川、高萬桑主編，吳亞魁協編，《近代張天師史料彙編》，臺北：博揚文化事業股份有限公司，2013，頁 1-47。
- 王鵬飛，〈近現代溫州道教的組織性〉，《溫州職業技術學院學報》，14：2(溫州，2014)，頁 11-14。
- 末光高義，《支那の秘密結社と慈善結社》，大連：滿洲評論社，1932。
- 朱友好主編，《中國民間故事全書——浙江·瑞安卷》，北京：知識產權出版社，2009。
- 朱宇晶，〈國家統治、地方政治與溫州的基督教〉，沙田：香港中文大學歷史系人類系博士論文，2011。
- 朱維方，《溫州天主教簡史》，溫州：天主教溫州教區自印，2006。
- 艾瑞克·霍布斯邦(Eric J. Hobsbawm)著，楊德睿譯，《原始的叛亂——十九到二十世紀社會運動的古樸形式》，臺北：麥田文化出版股份有限公司，1999。
- 艾瑞克·霍布斯邦著，鄭明萱譯，《盜匪——從羅賓漢到水滸英雄》，臺北：麥田文化出版股份有限公司，1998。
- 吳松弟，〈浙江溫州地區沿海平原的成陸過程〉，《地理科學》，8：2(長春，1988)，頁 173-180。
- 吳松弟，〈溫州沿海平原成陸過程和主要海塘、塘河的形成〉，《中國歷史地理論叢》，2007：2(西安，2007)，頁 5-13。
- 吳海波，〈清中葉兩淮私鹽、鹽梟與會黨〉，收入曾凡英主編，《鹽文化研究論叢》，

- 第2輯，成都：巴蜀書社，2006，頁94-101。
- 呂實強，《中國官紳反教的原因》，臺北：中央研究院近代史研究所，1966。
- 李文治、江太新，《清代漕運》，北京：中華書局，1995。
- 李長傳，《中國殖民史》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 李慰祖，周星補編，《四大門》，北京：北京大學出版社，2011。
- 沈迦，《尋找蘇慧廉》，北京：新星出版社，2013。
- 狄德滿(R. G. Tiedemann)著，崔華杰譯，《華北的暴力和恐慌——義和團運動前夕基督教傳播和社會衝突》，南京：江蘇人民出版社，2011。
- 周建超，《秘密社會與中國民主革命》，福州：福建人民出版社，2002。
- 周錫瑞，《義和團運動的起源》，南京：江蘇人民出版社，1995。
- 季平子等編，〈盛宣懷檔案中關於東南互保的資料〉，《歷史研究》，1981：1(北京，1981)，頁182-183。
- 岸本美緒，〈明清時代的身分感覺〉，收入森正夫編，《明清時代史的基本問題》，北京：商務印書館，2013，頁364-386。
- 林瑋嬪，〈「比兄弟姊妹略卡親」——移民、都市神壇與新類型的家〉，收入黃應貴編，《21世紀的家——臺灣的家何去何從？》，臺北：群學出版社，2014，頁205-248。
- 邱麗娟，〈清代民間秘密宗教的醫療活動——以病患求醫、入教為中心〉，《臺灣師大歷史學報》，38(臺北，2007)，頁153-188。
- 邱麗娟，〈畫符念咒——清代民間秘密宗教的符咒療法〉，《人文研究學報》，40：2(臺南，2006)，頁27-49。
- 查爾斯·提利(Charles Tilly)著，劉絮愷譯，《法國人民抗爭史——四個世紀/五個地區》，臺北：麥田出版事業股份有限公司，1999。
- 柯文，《歷史三調——作為事件、經歷和神話的義和團》，南京：江蘇人民出版社，2000。
- 胡珠生，《溫州近代史》，瀋陽：遼寧人民出版社，2000。
- 秦寶琦，《清末民初秘密社會的蛻變》，北京：中國人民大學出版社，2004。
- 高萬桑，〈江南本土儀式專家授權及管控初探(1850-1950)〉，收入王崗、李天綱編，《中國近世地方社會中的宗教與國家》，上海：復旦大學出版社，2014，頁32-53。
- 高萬桑著，曹新宇、古勝紅譯，〈清代江南地區的城隍廟、張天師及道教官僚體系〉，《清史研究》，2010：1(北京，2010)，頁1-11。
- 曹南來，〈流離與凝聚——巴黎溫州人的基督徒生活〉，《文化縱橫》，2016：4(北京，2016)，頁72-79。

- 曹南來，〈旅法華人移民基督教——疊合網絡與社群委身〉，《社會學研究》，2016：3(北京，2016)，頁 152-169 轉 245。
- 莊吉發，〈清代民間宗教信仰的社會功能〉，《國立中央圖書館館刊》，18：2(臺北，1985)，頁 131-149。
- 莊吉發，《清代秘密會黨史研究》，臺北：文史哲出版社，1994。
- 郭守靖，《浙江武術文化研究》，北京：光明日報出版社，2015。
- 郭峰、梅莉，〈杭州玉皇山福星觀光緒二十二年傳戒戒子宗派研究〉，收入王崗、李天綱編，《中國近世地方社會中的宗教與國家》，上海：復旦大學出版社，2014，頁 230-265。
- 陸仲偉，《中國秘密社會——第五卷·民國會道門》，福州：福建人民出版社，2003。
- 渡邊淳著，錢保元譯，〈清末時期長江下游的青幫、私鹽集團活動——以與私鹽流通的關係為中心〉，《鹽業史研究》1990：2(自貢，1990)，頁 60-77。
- 焦大衛(David Jordan)，丁仁傑譯，《神、鬼、祖先——一個台灣鄉村的民間信仰》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013。
- 葉飛，《故鄉征戰紀實》，福州：福建教育出版社，1990。
- 路雲亭，《義和團的社會表演——1887-1902 年間華北地區的戲巫活動》，上海：上海古籍出版社，2014。
- 劉錚雲，〈金錢會與白布會——清代地方政治運作的一個剖面〉，《新史學》，6：3(臺北，1995)，頁 29-61。
- 蔡少卿，《中國秘密社會》，杭州：浙江人民出版社，1989。
- 鄭振滿，〈國際化與地方化——近代閩南僑鄉的社會文化變遷〉，《近代史研究》，2010：2(北京，2010)，頁 62-75 轉 3。
- 蕭公權著，張皓、張升譯，《中國鄉村——論十九世紀的帝國控制》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014。
- 魏國棟，〈光緒時期青幫活動的新動向與清政府懲治對策之分析——以江浙地區為中心〉，收入社會問題研究叢書編輯委員會編，《會黨、教派與民間信仰——第二屆中國秘密社會史國際學術研討會論文集》，北京：知識產權出版社，2012，頁 330-340。
- 羅士傑，〈民間教派、宗教家庭與地方社會——以十七世紀至十九世紀中葉的浙江慶元姚文字家族為中心〉，《臺大歷史學報》，56(臺北，2015)，頁 87-132。
- 羅士傑，〈地方宗教傳統與「去中心化」的地方政治——重探溫州金錢會事

- 件(1850-1862)》，《中央研究院近代史研究所集刊》，75(臺北，2012)，頁 159-202。
- 羅士傑，〈城隍神與近代溫州地方政治——以 1949 年黃式蘇當城隍為討論中心〉，收入康豹、高萬桑主編，《改變中國宗教的五十年——1898-1948》，臺北：中央研究院近代史研究所，2015，頁 101-139。
- 蘇萍，《謠言與近代教案》，上海：上海遠東出版社，2001。
- Duara, Prasenjit. *Culture, Power and State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Duara, Prasenjit. "Introduction: The Decolonization of Asia and Africa in the Twentieth Century." In *Decolonization: Perspectives from Now and Then*, edited by Prasenjit Duara, 1-18. New York: Routledge, 2004.
- Esherick, Joseph W. and Mary Rankin, eds. *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*. Berkeley: University of California, 1990.
- Gambetta, Diego. *The Sicilian Mafia: The Business of Private Protection*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- Goossaert, Vincent. "Managing Chinese Religious Pluralism in Nineteenth Century City God Temples." In *Globalization and the Making of Religious Modernity in China: Transformational Religions, Local Agents, and the Study of Religion, 1800-present*, edited by Thomas Jansen, Thoralf Klein, and Christian Meyer, 29-51. Leiden: Brill, 2014.
- Katz, Paul R. *When Valleys Turned Blood Red: The Ta-pa-ni Incident in Colonial Taiwan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.
- Katz, Paul R. "The Development of Jiangnan Daoist Networks of Transmission and Affiliation as Seen in the Mount Weiyu Genealogy." In *Affiliation and Transmission in Daoism: A Berlin Symposium*, edited by Florian C. Reiter, 193-224. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.
- Kuhn, Philip A. *Chinese Among Others: Emigration in Modern Times*. New York: Rowan & Littlefield Publishers, 2009.
- Lipman, Jonathan N. and Stevan Harrell. *Violence in China: Essays in Culture and Counterculture*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Lo Shih-Chieh. "The Order of Local Things: Popular Politics and Religion in Modern Wenzhou, 1840-1940." Ph. D. Diss., Brown University, 2010.
- Ownby, David. *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China: The Formation of a Tradition*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

- Tagliacozzo Eric, Helen Siu, and Peter Perdue, eds. *Asia inside Out: Changing Times*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015.
- Ter Haar, Barend, *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity*. Leiden: Brill, 1998.
- Ter Haar, Barend, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
- Ter Haar, Barend, *Practicing Scripture: A Lay Buddhist Movement in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2015.

Popular Associations and Late Qing Local Politics: The 1900 Wenzhou “Divine Fist” Uprising Reconsidered

Roger Shih-Chieh Lo

Department of History, National Taiwan University.

In the summer of 1900 in Wenzhou, the so-called “Divine Fists” Association (Shen-quan hui) attacked Christian groups and churches. Conventional wisdom has considered this movement an echo of the better-known Boxer uprising in North China and as a part of a nationwide xenophobic movement. Based on close examination of local archives as well as two diaries written by Wenzhou literati, this article attempts to interpret these events from the perspective of local politics, arguing that the Divine Fists Association derived from Wenzhou’s communal religious tradition and was directed by a local ritual specialist from his altar. Due to growing resentment against local Christians as well as support from an overseas Wenzhou merchant since the 1890s, the Association expanded from a mutual aid group to an important political power that provided protection to its members against local elites and their Christian neighbors. According to daily life details from two local literati’s diaries, religious differences can only partly explain the driving force behind this uprising as well as armed conflicts among different interest groups for the financial control of illegal salt sales in southern Wenzhou.

Keywords: late Qing, local politics, Divine Fist Association, popular association, Wenzhou