

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

羅士傑*

一、前言

溫州市政府退休官員洪水平先生（1925-）在《溫州城下》一書中，記下一則關於溫州府樂清縣聞人黃式蘇（1874-1947）身後非常有意思的故事：

泰順失陷，似有先兆！該縣城近一個多月來紛紛傳說，說黃式蘇先生當了泰順縣的城隍爺了。這事說得活龍活現，許多人都說自己親眼見到過。黃老先生身穿壽字團花馬褂，藍緞袍子，青鞋白襪，頭戴禮帽。坐在綠呢轎裡，對路上人拱手微笑。總之，跟他生前做縣知事時完全一樣，並不像廟裡穿蟒袍的神像。怎麼會斷定他是泰順縣的城隍爺呢？說是轎子前面除了肅靜、迴避虎頭牌之外，還有一對紅底金字的照牌，大書「泰順縣城隍正堂」，千真萬確。¹

如洪先生在《溫州城下》寫作緣起中所交代的，這本「類小說」是根據民

* 國立臺灣大學歷史系助理教授

1 洪水平（1925-），《溫州城下》（廈門：鷺江出版社，1994 初版），頁 131-132。洪乃是民國時期樂清聞人洪邦泰（1867-1950）後人。民國三十八年（1949）時，洪水平擔任溫州市人民政府第一任秘書科長，之後擔任秘書處主任、市委工業交通部副部長等職位，已退休。被洪稱為「濤兄筆記」的筆記本，乃是大約 1980 年代，當時已經退休的洪先生在溫州檔案館無意間發現的。泰順縣城也的確有一座明代就建立的城隍廟。根據 2006 年的重建碑，泰順城隍廟建於明景泰四年（1453），碑文上直指泰順縣城隍為明人朱茂青，並不是民國樂清的黃式蘇。

國時期永嘉縣政府的一位科員，從 1940 年起至 1949 年 5 月 7 日溫州易幟前夕的筆記所改寫而成。泰順解放乃是 1949 年 5 月 3 日，因此推算這一則「千真萬確」故事的時間點應該是落在 1949 年的 4 月到 5 月間。更有意思的是，雖然泰順縣城的確有一座明代建立的城隍廟，但遍查各方資料與田野的實地考察，卻完全沒有樂清人黃式蘇在泰順縣任官的紀錄與死後成為城隍的故事。讀來不禁令人起疑，難道這是中共典型革命歷史故事嗎？細查黃式蘇故事的情節，卻又顯然與中共的政治文化有顯著的不同。²

有趣的是，除了當時擔任中共浙南地委機關秘書的洪水平所提供的故事外；1949 年 3 月 3 日，也就是離 5 月 7 日的「溫州和平解放」³大約還有兩個月的時間，曾任國民黨樂清縣黨部書記長的劉平，⁴就在溫州國民黨黨部機關報《浙甌日報》⁵上刊載了一篇題為〈向黃仲荃先生看齊：聽了「仲荃先生做城隍後」〉的文章。等於說，劉文證實了洪水平關於黃死後為城隍的故事：

近來樂清紛紛傳黃仲荃先生（諱式蘇，樂清高園人）做了某縣的城

2 關於中共建國前之政治文化的研究討論，特別是藝術與政治的關係。可見洪長泰，《新文化史與中國政治》（臺北：一方出版社，2003）。關於黨內政治文化的討論，可見高華，《紅太陽是怎樣升起的：延安整風運動的來龍去脈》（香港：香港中文大學出版社，2000）。

3 民國三十八年（1949）四月廿一日渡江戰役後，溫州局勢就逐漸有利於中共。四月卅日，當時國民黨的溫州專區行政督察專員、200 師師長葉芳（1911-1986）秘密與中共浙南地委接觸，隨後並於五月二日簽訂《關於葉芳將軍率部反正起義之協定》，五月七日溫州正式易幟。關於國共兩方談判的過程，可見洪水平，〈記解放溫州的談判〉，收入浙江省政協文史資料委員會編，《浙江文史資料》（杭州：浙江人民出版社，2001），輯 69，頁 434-445。

4 這一篇文章刊載於第四版，作者劉平於民國三十年（1941）三月至三十一年（1942）四月間擔任國民黨樂清縣黨部書記長。見樂清市地方志編纂委員會編，馬升永主編，《樂清縣志》（北京：中華書局，2000），卷 23，〈黨派社會團體〉，頁 722-723。值得一提的是，國民黨縣黨部的組織，原來採取執、監委制度。民國二十六年（1937）九月，因抗日軍興，縣黨部奉令取消執、監委制度，改為省黨部委任「特派員」開展黨務工作。二十八年（1939）一月，特派員改稱書記長。之後一直到三十八年（1949）五月七日溫州易幟前，書記長為各縣黨部的負責人。

5 《浙甌日報》的前身為《溫區民國日報》，為溫州國民黨部的機關報。該報由國民黨溫區六縣（永嘉、樂清、瑞安、平陽、泰順、玉環）宣傳部於民國十九年（1930）九月聯合創辦，葉蘊輝為社長。至二十三年（1934），改名為《浙甌日報》，社長李國棟、總編輯徐世康，皆為溫州國民黨要員。

隍，言者歷歷和繪，像卻有其事。……。神與聖是我國傳統最崇高最榮譽的稱呼。「聰明正直謂之神」，像仲荃先生的道德文章廉正無私，做一個神確屬毫無愧色。⁶

綜合上述，1949年溫州的國共兩黨人士，都講了同一個樂清人黃式蘇死後當縣城隍的故事。本文就是要去處理「黃式蘇死後變城隍」⁷的故事，與晚清到民國溫州地方政治文化傳統的發展有何互動因果關係。黃式蘇為什麼會成為城隍神？又此一「人鬼」成為「城隍」的故事，⁸為何在1949年的溫州被國共兩黨分別再說一遍呢？此間所隱含的意義又為何呢？如同本文所將論證的：1949年黃式蘇當城隍其實與1930年代以來，國共兩黨在泰順縣境的長期對峙有直接的因果關係。事實上，地方的宗教傳統也被現代的政黨利用來塑造其統治的合法性。

本文將依序展開討論的問題如下：首先，討論明清兩代以來，「城隍信仰」作為一種「帝國政治文化」在溫州地方政治文化中所扮演的角色。

6 見劉平，〈向黃仲荃先生看齊：聽了「仲荃先生做城隍後」〉，《浙甌日報》，1949年3月3日，第4版。

7 可見如此「死後當城隍」的故事，不光見於十七世紀初成書的《聊齋志異》或袁枚的《子不語》一類的「志怪小說」。根據德籍重要民俗學家愛伯華（Wolfram Eberhard, 1909–1989）於1930年代中期進行的田野研究的結果進行歸納，他對各地流傳的城隍故事類型提出以下的觀察：「這種情形是最近有人給我講的。當天的報紙也都登載了。這一類型以一種古老的信念為基礎，即城隍每三年重新選舉一次，像從前每個官吏一樣，並且是德高望重的人才可能被任命。這一類型的故事因此才可能一再重新出現並形成。」見〔德〕愛伯華（Wolfram Eberhard）著，王燕生、周祖生譯，《中國民間故事類型》（北京：商務印書館，1999），頁189。

8 關於城隍神信仰起源甚早，學者也已針對其「起源」做過許多討論。城隍信仰的發展，如徐華龍的概括：從唐代開始，城隍有了質的轉變，從自然神變成了人神。所謂自然神，就是說城隍是城池之神的化身……所謂人神，實為人鬼，也就是說人死後才可以當上城隍。見徐華龍，《中國鬼文化》（上海：上海文藝出版社，1991）。又據鄭土有、王賢森討論，在各地的城隍神中，除了春申君（蘇州城隍神）外，其餘（紀信、灌嬰、周苛、英布、范增、蕭何）全部都是漢代以後人士，因此論者認為城隍神由人鬼充任，極有可能是始自於漢代。也可見民間所謂「死後為城隍」的傳說自有其歷史脈絡，更遑論城隍神的來歷可概分為：（1）地方官、（2）功臣、（3）正直者、（4）行善者、（5）神能者、（6）善鬼等六個基本來源。不論如何，城隍神的信仰與「人鬼」成為城隍的說法，已普遍見於明以前的中國。見鄭土有、王賢森，《中國城隍信仰》（上海：三聯書店，1990）。

復次，透過對 1949 年黃式蘇死後為城隍的故事的鋪陳討論，本文將揭示晚清至民國溫州城隍信仰與地方政治發展脈絡（context）的連動關係。最後，筆者以「黃式蘇成神」的個案，討論「地方宗教傳統」（communal religious tradition）是如何與「民間聲望」（reputation）的論述話語體系，結合成為政治場域的「政治靈驗」（political efficacy）發展過程作結。⁹

二、城隍信仰與明清帝國的政治文化

人鬼變城隍的故事，在一般百姓的日常生活經驗中，其實就是「聰明正直謂之神」的故事脈絡。過去學者對城隍展現影響力的方式，往往以城隍為民間的「司法神」及其「控告儀式」與「神判」來做解釋。¹⁰ 這樣的解釋方法，在很大的程度上，其實就是除了將神靈體系等同於「官僚體

9 關於政治學對於「政治靈驗」（political efficacy）的定義，基本上可以分為兩個層次來進行分析：首先是公民（或政治參與者）建立對政府行為的信賴與託付（faith and trust）；另一方面，則是公民對政府的信賴感與他們對政治事務了解程度的相對關係。一般來說，政治學對「政治靈驗」的研究，是用問卷的方法去進行。在本文所要用的定義則為：因施政（權力的展現 exercise）有效，因而人民對其政治權力產生信心的過程。但從另一方面來進行討論的話，根據哈佛大學孔菲力（Philip Kuhn）教授的討論，認為現代中國的起源，必須討論三個根本性的問題（constitutional questions），這三個問題分別為：政治參與（political participation）、政治競爭（political competition）與政治控制（political control）。不過，這樣的討論在很大的層面上，有將三個問題予以分割成為三個分別前後發生現象的傾向。筆者認為在地方政治的操作領域中，地方宗教傳統的「政治靈驗」（political efficacy）是可以將上面三個問題予以「有機結合」，且為官方與民間共同承認的政治力量。見：Philip A. Kuhn, *Origins of the Modern Chinese State* (Stanford: Stanford University Press, 2002). 關於民間信仰中的地方神明如何在晚清地方政治發揮政治論述力量的討論，見 Roger Shih-Chieh Lo（羅士傑），“Local Politics and the Canonization of a God: Lord Yang (Yang Fujun) in Late Qing Wenzhou (1840–1867),” *Late Imperial China*, Vol. 33, No. 1 (June 2012), pp. 89–121.

10 見增田福太郎著，古亭書屋編譯，《臺灣漢民族的司法神——城隍信仰的體系》（臺北：眾文圖書股份有限公司，1999）。關於明清兩代「控告儀式」與「神判」的討論，可見康豹（Paul R. Katz），〈明清兩代的控告儀式：宗教與司法連續體的形塑過程初探〉，收入氏著，《從地獄到仙境——漢民間信仰的多元面貌》（臺北：博揚文化出版事業公司，2009），頁 233–286。對這一個問題，更細緻的討論，可見 Paul R. Katz, *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture* (New York: Routledge, 2008).

系」，還有就是呈現了帝國所核准與推廣的「象徵體系」，是如何影響地方層次與為地方百姓所接受的討論。¹¹ 這樣的說法，顯然將帝國政府對地方社會生活的直接影響過度想當然耳，因此低估了民間自主性與活力的這一個關鍵問題。從「民間話語權」的角度出發，城隍及其靈驗事蹟並非只是「帝國官僚」對地方社會「神道設教」的單向教化權力而已。事實上，民間自有一套從百姓「日常生活」經驗所產生之對帝國政府「教化權力」的理解與詮釋，也就是所謂「地方化」(localization)的現象。特別是在田野的研究過程中，學者往往可以輕易地發現在地方社會的日常生活脈絡中，有許多是地方社會跟帝國制度與其象徵體系之「實踐」、「博奕」，乃至於「套利」的歷史過程。¹²

從帝國體制下的地方政治發展過程去進行討論的話，關於城隍神與明清帝國統治的關係，如瞿同祖所指出的：

在所有的地方神靈中，城隍占據著至關重要的位置。在傳統中國人的心目中，這一神靈與州縣官員具有某種相似之處：兩者都關心其轄區內百姓的福祉與公正。一個由皇帝任命，另一個由上蒼委派。甚至有州縣官死後被人們奉為城隍神的。州縣官負責人力所及的事務，城隍則負責人力所不及的事務。¹³

11 關於神靈體系與帝國政府乃至於地方政治的關係，武雅士將中國神靈體系視為官僚體系的加強版的見解，雖已有 Robert P. Weller 等學者的質疑，不過這樣的說法，仍相當有影響力。相關討論，可見 Arthur P. Wolf (武雅士), "Gods, Ghosts, and Ancestors," in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 131–182 與 Meir Shahar and Robert P. Weller, "Introduction: Gods and Society in China," in Meir Shahar and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), pp. 1–36.

12 這可見於 James Watson (華琛) 與 Michael Szonyi (宋怡明) 對所謂神明標準化 (Standardizing) 的討論。Szonyi 根據其田野研究，提出 conflation (並置) 的概念去挑戰 Watson 的標準化。相關討論見 [美] 宋怡明 (Michael Szonyi), 〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭——從華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉，收入劉永華主編，《中國社會文化史讀本》(北京：北京大學出版社，2011)，頁 150–170；Michael Szonyi, "The Illusion of Standardization the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China," *The Journal of Asian Studies* 56:1 (February 1997), pp. 113–135.

13 見瞿同祖著，范忠信等譯，《清代地方政府》(北京：法律出版社，2003 重印)，頁 278。

這樣的發展當然不是憑空發生。城隍神從自然崇拜而人鬼，進而成為地方政治的重要力量，與明以後帝國政府對民眾宗教生活介入的「政治設計」有直接因果關係。如學者指出：明初朱元璋確有試圖「將宗教置於政治之下，使其成為政治的工具」之政策理念；¹⁴ 依據朱的設計，明帝國加強了對地方宗教事務的管制。¹⁵ 關於「祀典」與之後衍生之對所謂「淫祠」的政策，因此成為明以降政府對地方宗教傳統 (communal religious traditions) 的政策指導方針。¹⁶

在明帝國官員的眼中，自漢代開始流傳而且已經出現「地方化」現象的城隍神自然無法自外。濱島敦俊針對明太祖朱元璋對城隍信仰「改制」的討論，早指出「城隍信仰」進入明代乃至明中期後兩個非常重要的發展。首先是明初帝國政府對於「城隍信仰」的強勢介入，¹⁷ 這樣的作為，也可

14 見 Daniel Overmyer (歐大年), "Attitudes Toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: the Collected Statutes of the Great Ming," *Cahiers d'Extreme-Asie* 5 (1989-1990), pp. 191-221. 朱鴻, 〈明太祖與僧道：兼論太祖的宗教政策〉, 《國立臺灣師範大學歷史學報》, 期 18 (1990 年 6 月), 頁 63-80。

15 該道詔書的內容為「洪武元年 (1368) 命中書省下郡縣, 訪求應祀神祇。名山大川、聖帝明王、忠臣烈士, 凡有功於國家及惠愛在民者, 著於祀典, 令有司歲時致祭。二年又詔天下神祇, 常有功德於民, 事蹟昭著者, 雖不致祭, 禁人毀撤祠宇。」見〔清〕張廷玉等撰, 楊家駱主編, 《新校本明史並附編六種》(臺北: 鼎文書局, 1982), 卷 50, 志 26, 〈諸神祠〉, 頁 1306。這種帝國政府對地方宗教傳統的興趣, 並非起源自明代。雖然朱元璋的出身背景加強了他對管制宗教事務的興趣, 不過根據 Hansen 的研究, 自北宋末年開始, 帝國政府就已多有與地方神祇互動的舉措。見韓森 (Valerie Hansen) 著, 包偉民譯, 《變遷之神：南宋時期的民間信仰》(杭州: 浙江人民出版社, 1999)。不過, 隨著近年民間文獻在歷史研究利用上的增加, 學者也勢必要去反省是否有高估帝國官僚對民間生活的管制能力這一個重要歷史問題。

16 關於明太祖「宗教政策」對地方社會所造成的實際影響與地方社會的應對, 可見鄭振滿, 〈明清福建里社組織的演變〉, 收入鄭振滿、陳春聲主編, 《民間信仰與社會空間》(福州: 福建人民出版社, 2003), 頁 335-353。另見鄭振滿, 《鄉族與國家：多元視野中的閩台傳統社會》(北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2009)。

17 明太祖先是將城隍信仰納入帝國體系, 內化為帝國的統治機制的一部分; 隨後在洪武三年 (1370) 又試圖對城隍神進行「儒家化」的改造 (即城隍不許造像, 只許製作「木主」)。見濱島敦俊著, 沈中琦譯, 〈明清江南城隍考——商品經濟的發達與農民信仰〉, 《中國社會經濟史研究》, 1991 年第 1 期, 頁 39-48、108。濱島敦俊著, 許檀譯, 〈明初城隍考〉, 《社會科學家》, 1991 年第 6 期, 頁 21-30。濱島敦俊, 〈朱元璋政權城隍改制考〉, 《史學集刊》, 1995 年第 4 期, 頁 7-15。後進學者也針對濱島的研究提出回應, 見申浩, 〈明清

以解讀為明帝國將各地之城隍神進行「去地方化」的努力。隨後巫仁恕的研究指出，到了明中期之後，如同明初制定的許多政策一樣，城隍「改制」政策已崩壞，城隍神也重回「人格化」的現象，從而偏離了明太祖原先的制度設計。放在具體的地方狀況去說明的話，明中葉以後，原本官方所律定的「祭厲壇」儀式在明中期後乃至於入清，已由官方主導的儀式轉化成民間辦理的年度「城隍廟（巡）會」。¹⁸ 原本被「去個人化」的城隍神也往往被重新塑像，並走回過去具有「靈驗」與「有求必應」的地方神；¹⁹ 可說是城隍信仰從「去地方化」又漸次走回「地方化」。除此之外，學者在明清兩代城隍信仰的研究討論中，還指出明中期後的民間生活經驗，出現許多向城隍神「告陰狀」的例子，這樣的現象在入清之後更是達到高峰。²⁰ 可以說，城隍神獲致地方政治領域與常民政治生活經驗重大影響力的這一個歷史過程是在清代完成的。²¹ 這些重要的發展，除了「人格化」的過程

江南城隍考》補證》，《中國社會經濟史研究》，1999年第4期，頁90-92。趙軼峰，〈明初城隍祭祀——濱島敦俊洪武“三年改制”論商榷〉，《求是學刊》，卷33期1（2006年1月），頁123-130。

18 關於江南地區城隍廟會的最新討論，可見高萬桑（Vincent Gooassart）收入本書的專文〈晚清及民國時期江南地區的迎神賽會〉，本書頁75-99；Vincent Gooassart, “Managing Chinese Religious Pluralism in Nineteenth-Century City God Temples,” in Thomas Jansen, Thoralf Klein, and Christian Meyer, eds., *Globalization and the Making of Religious Modernity in China: Transnational Religions, Local Agents, and the Study of Religion, 1800-present* (Leiden: Brill, 2014), pp. 29-51.

19 見巫仁恕，〈節慶、信仰與抗爭：明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行為〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期34（2000年12月），頁145-213。

20 巫仁恕，〈節慶、信仰與抗爭：明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行為〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期34，頁177-180。另見本文註10，康豹關於「明清司法連續體」的討論。見康豹（Paul R. Katz），〈明清兩代的控告儀式：宗教與司法連續體的形成過程初探〉，收入《從地獄到仙境：漢人民間信仰的多元面貌》，頁233-286。

21 此外更值得討論的是，朱元璋的宗教政策與1543年英國亨利八世所推動的「宗教改革」（The Reformation）舉措，在多大的程度上能夠將官方的信仰體系完全成功「嵌入」（embed）一般百姓的生活經驗中，則顯然是不無疑問。對此根據當代英國社會史家的研究，也多具體地指出地方對「宗教改革」的抗拒心態。相關討論可見 Eamon Duffy, *The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in an English Village* (New Haven: Yale University Press, 2003)；Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400-1580* (New Haven: Yale University Press, 1992)。

外，其實還更是所謂城隍神的權力從「標準化」走向「地方化」的完成，城隍的權力已進入地方政治的脈絡中。²²這也足徵瞿同祖關於在地方政治的領域中「州縣官負責人力所及的事務，城隍則負責人力所不及的事務」的論斷。

除了城隍信仰的發展與政權的關係外，如 Timothy Brook（卜正民）對明代鄉治組織的討論所曾指出的：明帝國自十四世紀下半葉開始建立的「鄉治制度」（包括里甲、保甲與鄉約制度），往往從十五世紀開始，都必須面對來自「商業化」與「城鎮化」等兩個歷史動力的強力挑戰。²³根據濱島對於上述挑戰的經典論證，來自地方社會的「宗教回應」為明中期後，在明帝國所律定的行政組織相配之府、州、縣城隍神外，於商品經濟較發達的江南地區多出現了「鎮城隍」。²⁴可以說，明清以來江南地方社會中「城隍信仰」的演變，具體地「表達」與「回應」了江南地區「城鎮」經濟發展與地方宗教實踐的連動關係。透過揭示此一歷史過程，除了可以看出城隍信仰與經濟發展的互動模式外；從另外一個方面來說，民間信仰在中國地方政治生態環境的發展過程中，也應該被理解為是一股在常民生活經驗中不可忽視之持續再生的「權力資源」（power reservoir）。

基本上，城隍作為地方上重要的「權力資源」與所展現出的權力，其實還是與地方上人群組織方式的變遷，與地方政治的運作有直接的因果關係。不論如何，城隍信仰在「州縣官負責人力所及的事務，城隍則負責人力所不及的事務」的地方政治場域論述實踐中，已經內嵌（embed）為地方社會中最重要的「政治文化」元素之一。學者也應該將城隍信仰視為地

22 這樣的例子，多可見於一些入清以後的「志怪小說」。在這些故事小說中，可以顯見城隍神已如神靈官僚體系的地方「派出單位」。有趣的是，這一個派出單位，就如同住在地方的官員一樣，除了有城隍夫人外，還往往會有家人相伴，而城隍神的男性家人往往還有成家需求。此類的故事，除了可見於清以前的志怪小說外，民國時期的志怪故事中其實也常見到。見郭則沄著，樂保群點校，《洞靈小志、續志、補志》（北京：東方出版社，2010 重印）。

23 見卜正民（Timothy Brook）著，陳時龍譯，《明代的社會與國家》（合肥：黃山書社，2009 初版），第一章〈鄉治的空間組織〉，頁 193。

24 見濱島敦俊著，沈中琦譯，〈明清江南城隍考——商品經濟的發達與農民信仰〉，《中國社會經濟史研究》，1991 年第 1 期，頁 39-48、108。

方社會中可資利用與競逐的「權力資源」。²⁵ 但我們接著要問的是：地方社會中的眾多人群「行動者」(actors) 又是如何與城隍與其背後的「權力資源」去建立連結並產生互動，以便在地方社會中取得支配力與權力位階呢？²⁶ 我們要追問的問題是：這個權力資源又是如何為地方社會的不同人群所用？在進入二十世紀後，這一套傳統的政治文化元素，會產生怎樣的變化？對地方社會中不同的人群乃至於現代政黨，產生的意義又是為何？下文以溫州的城隍信仰與地方社會的關係為例去具體地說明問題。

三、明清溫州城隍的「地方化」發展（1368–1912）

「城隍」的設置與帝國的地方政權建設有直接的關係，許多城隍神也的確是從「民間長出來」的。以溫州的發展狀況來說，據宋人趙與時記載，宋時溫州城隍為富俗侯，但「皆莫究其所以也」。²⁷ 到了明末，雖可見洪武改制對溫州城隍信仰發展的影響，幾次的重修重建，也足證城隍在溫州常民生活經驗中的重要性：

25 濱島利用江南地區的「地方志」材料，將清初江南地區開始出現「解錢糧」（又稱：解天餉）的「實踐」視為一種「宗教習慣」：「順治年間，小民創為陰司上納錢糧之說。自四五月，便舁各鄉土地神置會首家，號『徵錢糧』。境內諸家每納阡張若干束，佐之錢若干文。至六七月賽會，舁神像，各至城隍廟以阡張匯納，號為『解錢糧』，而以錢為會費。」等於說，江南地區的城隍神還可以如帝國官僚體系般向民間徵稅。見濱島敦俊著，沈中琦譯，〈明清江南城隍考——商品經濟的發達與農民信仰〉，《中國社會經濟史研究》，1991年第1期，頁45。

26 高萬桑提出的解釋認為清代江南地區的城隍信仰已經出現「高度衙門化」，並認為與「道教官僚體系」(Taoist bureaucracy) 在地方社會的建立有密切關係。但姑且不論地方脈絡中的道士與「儀式專家」(ritual specialist) 在地方政治場域的「論述權力」，是否可以直接轉化 (capitalize) 為地方政治「支配性力量」的這一個問題。見 Vincent Goossaert (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年第1期，頁1–11。又見：Vincent Goossaert, "Bureaucratic Charisma: The Zhang Heavenly Master Institution and Court Taoists in Late-Qing China," *Asia Major* 17:2 (2004), pp. 121–159. 關於高氏對道士社會史的精采討論，可見 Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800–1949: A Social History of Urban Clerics* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).

27 見〔宋〕趙與時，《賓退錄》，卷6，轉引自陳瑞贊編注，《東甌逸事匯錄》（上海：上海社會科學院出版社，2006），頁577。

城隍廟原在舊郡治子城內，今府治西南，為本府公廨及架閣庫。洪武三年（1370）三月二十日欽奉聖旨：「各府城隍廟依各府公廨起蓋」。因原基窄狹，改遷千石王氏祖基址。永嘉縣城隍廟亦在縣西南隅，不知何年間移在城南廂賣茅橋，萬曆中重建。在城尚善橋縣倉址，癸丑復建，視舊宏敞。²⁸

入清後，相傳溫州永嘉縣的城隍為漢朝人周苛；²⁹ 又對照清初郭鍾岳（1680-?）在《甌江小記》中對溫州城隍廟的描述，則可顯見城隍神與溫州地方歷史經驗結合發展的「地方化」趨勢：

城隍廟廡下設土偶數十，四、五吋不等，皆本朝服色，土人云耿（精忠）逆陷溫時，殉難民人及兵勇未邀恤典，時出為厲，因祀之。³⁰

郭在城隍神龕下所見到的那些神像，顯然是三藩之亂（1673-1681）時溫州當地的殉難者，這些殉難者因為沒有得到朝廷正式撫卹，因此成為厲鬼作祟地方。溫州百姓對這些「厲鬼」的處理，就是把他們「加進」或是與原有的城隍信仰「並置」（conflation），去享用民間的香火以換取地方的平靜。這樣的安排，也可視為溫州百姓對三藩之亂的「民間版」處理。如此城隍信仰與溫州地方歷史發展結合的例子尚不只一端，到了嘉慶年間還有另外一個例子：

嘉慶二十五年（1820），道光元、二年（1821-1822），浙東沿海郡、縣悉奇疫，名吊腳痧。痧類霍亂轉筋，患之，腳吊目泥，逾時即斃；然救活者僅十之二三也。瑞安令陳公名漣，見民遭災，無術補救，乃齋戒，詣城隍焚禱，許以身代民。已而，陳公竟以疫亡，閭閻遂賴以稍安。其亡之夜，營官張副將巡洋歸，遇一官船過江，張瑞安

28 見〔明〕姜淮著，蔡克驕點校，《岐海瑣談》（上海：上海社會科學院出版社，2002），頁172。

29 見〔清〕顧炎武，《求古錄》，轉引自陳瑞贊編注，《東甌逸事匯錄》，頁578。關於周苛的生平，見〔漢〕司馬遷，《史記》，本紀卷7，〈項羽本紀〉。

30 見〔清〕郭鍾岳，《甌江小記》，轉引自陳瑞贊編注，《東甌逸事匯錄》，頁105-106。

縣銜燈。及進城，即問縣官何事出洋，具答已死，咸益驚嘆焉。³¹

姑且不論陳漣的故事是否為巧合，但尋思這一個故事的述說目的，顯然是想以「靈驗故事」去強化地方官員與城隍神合作來解決地方危局的因果關係；這等於也強化了帝國官員與城隍神，在溫州百姓日常生活經驗與地方政治領域中互為表裡的角色。至於溫州城隍另一種類型的故事，則大半可歸類為「果報故事」，內容往往為城隍接受信徒陳情（告陰狀），從而「主持正義」的故事。這一部分，學者已多討論，在此不贅。³²

城隍神地方化的發展，除了地方將地方宗教需求與官方祀典規定進行「並置」（conflation）外，在溫州地區另一類型的例子，則是地方人士成為城隍的故事。據張奮的研究，平陽錢倉城隍神的來歷如下：

錢倉城隍爺，相傳就是明代洪武年間的陳啟濟。陳啟濟又名陳瑞，祖籍福建泉州，其祖搬遷至錢倉城內居住已歷三世。其妻林良玉是平陽江南大地主林候川的女兒，……。陳啟濟是洪武年間的進士，曾任福建省寧德縣知縣，在任期間政績卓著，為當地百姓做了許多善事。³³

接下來故事的敘事結構，大抵與1949年黃式蘇的故事非常地相似，但有點差異，首先，陳啟濟卸任返回錢倉後，便專心求道與懸壺濟世；此外，陳還捐建「錢倉城」，清初地方志也有：「錢倉堡，義民陳啟濟倡築」之語。復次，在陳的故事中，夫人林良玉扮演非常重要的輔佐角色。這也可以解釋何以在錢倉的城隍廟中，城隍是與夫人並坐，廟會出巡的時候，也是一同前往的現象。張奮的分析指出：陳啟濟的故事，其實是錢倉當地不

31 見〔清〕黃漢，《甌乘補》，卷18引《廷詣記》，轉引自陳瑞贊編注，《東甌逸事匯錄》，頁683-684。

32 例如在道光年間，則有一則溫州城隍懲辦官員索賄的故事。見〔清〕蔡愚道人，《寄螭殘贅》，卷11，轉引自陳瑞贊編注，《東甌逸事匯錄》，頁578。此外，民國平陽重要鄉紳劉紹寬（1867-1942）晚年撰有《果報徵信錄》一書，內容多為平陽地方之因果報應故事。該書現藏於溫州市圖書館地方古籍部。

33 見張奮，〈平陽縣錢倉城隍廟會〉，收入徐宏圖、康豹主編，《平陽縣蒼南縣傳統民俗文化研究》（北京：民族出版社，2005），頁109。

同的「故事層疊」(superscription)後的結果。³⁴民間固然是提供了一個說法，但卻無法證實陳啓濟當地的任官紀錄。但何以陳啓濟為「錢倉城隍」的故事會持續在地方社會中得到支撐，筆者認為與陳在錢倉堡建城過程中扮演重要角色有直接的關係。³⁵此一「官民合作」的建城運動，透過對瑞安海城城隍廟歷史的推溯，將可澄清城隍信仰在明衛所制度與地方人群活動間建立關係的歷史過程。

晚清瑞安塾師張桐(1860-1942)於1939年4月6日的日記中，提到瑞安縣城北邊的海城城隍為明開國功臣湯和(1326-1395)。³⁶根據資料與田野考察的交叉比對，海安所隸屬於溫州衛，屬於浙江都司所管轄。³⁷張桐所提到的海城就是洪武廿一年(1388)增兵前，以閩粵藉兵丁所建立的「海安千戶所」(下文稱海安所)。在東南沿海地區用以「防倭」的「衛所」制度，歷經洪武、永樂兩朝的積極經營，「百餘年間，海上無大侵犯。」一

34 張奮，〈平陽縣錢倉城隍廟會〉，收入《平陽縣蒼南縣傳統民俗文化研究》，頁111。關於「故事層疊」(superscription)的概念，可見Prasenjit Duara關於關帝傳說的研究。Prasenjit Duara(杜贊奇)，〈復刻符號：關帝的神話〉，收入張頌仁、陳光興、高明士主編，《歷史意識與國族認同：杜贊奇讀本》。譯自“Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War,” *The Journal of Asian Studies* 47:4 (November 1988), pp. 778-795.

35 根據康熙平陽縣志的記載，「錢倉堡，義民陳啟濟倡築。」之後，在歷代續修的平陽地方志中，也多可見陳啟濟的蹤影。不過，民國平陽縣志則清楚地指出：「錢倉堡，在十三都，明隆慶辛未邑令朱東光捐俸助建，……，今圯。」見劉紹寬主纂，《民國平陽縣志》(臺北：成文出版社有限公司印行，1970)，卷6，建置志2，〈城池〉，頁62。張奮以為這是陳啟濟參與築城故事的反證。不過，若將此一故事放回明末東南沿海的抗倭築城脈絡中去進行考慮的話，還是可以清楚地發現陳啟濟作為一個「義民」與縣令朱東光合作的清楚脈絡。而且目前在平陽地區，也已經發現大量的民間文獻，若可以重建陳啟濟家族在明末以來在平陽地方政治的影響力，當可對這一則「陳啟濟當城隍」的故事有更多的著墨機會。見張奮，〈平陽縣錢倉城隍廟會〉，收入《平陽縣蒼南縣傳統民俗文化研究》，頁109。

36 見張桐(1860-1942)著，張鈞孫整理，《杜隱園日記》，未刊稿，出版進行中。民國廿八年(1939)國曆四月六日。

37 關於明代軍戶與衛所制度的研究，詳見于志嘉，《明代軍戶世襲制度》(臺北：學生書局，1987)；于志嘉，《衛所、軍戶與軍役：以明清江西地區為中心的研究》(北京：北京大學出版社，2010)等兩本專著。關於軍戶與家族之間關係的討論，又請見于志嘉，〈明清時代軍戶的家族關係——衛所軍戶與原籍軍戶之間〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，74本1分(2003年3月)，頁97-140。

直到了「嘉靖中，倭寇漸起。」³⁸但與朱元璋同為安徽鳳陽人的湯和，為什麼會變成瑞安人所奉祀的城隍呢？官修的《明史》有說法如下：

〔洪武〕十七年命信國公湯和巡視海上，築山東、江南北、浙東西沿海諸城。後三年命江夏侯周德興抽福建福、興、漳、泉三丁之一，為沿海戍兵，得萬五千人。……二十一年又命〔湯〕和行視閩粵，築城增兵。³⁹

因此，湯和與溫州歷史發展建立關係的關鍵點，就是明帝國的軍戶與衛所制度的建立。細究衛所制度的運作組成方式與地方社會的互動關係，可知駐紮海安所的軍戶乃是分由周德興（？-1392）與湯和兩度前往閩、粵兩省勾調而來。這些外地軍事移民在溫州地區的發展，據林昌丈對溫州金鄉衛的個案研究指出，至少從明中期以來就已經出現「軍戶地方化」的發展現象。⁴⁰至於軍戶地方化進行的具體策略與過程，鄭榕透過對福建省銅山鎮的研究，指出聯宗、士大夫間的交往與廟宇祭祀活動為軍戶地方化的重要管道。⁴¹順此邏輯，自然也不難理解，原籍閩粵但被勾調到溫州當兵的「衛所軍戶」在經過了數百年間的地方化歷史過程後，到了1939年仍會奉明代的湯和為他們的城隍神。⁴²

38〔清〕張廷玉等，《明史》，卷44，志20，地理5，〈浙江·溫州府〉，頁1115。該段的記載為：「瑞安府南。……。又縣東北有海安守禦千戶所，……，俱洪武二十年二月置。」

39〔清〕張廷玉等，《明史》，卷91，志67，兵3，〈海防·江防〉，頁2243。

40更重要的是，溫州金鄉衛所發生的軍戶地方化，也很可能就是東南沿海衛所普遍發生過的歷史過程。見林昌丈，〈明清東南沿海衛所軍戶的地方化——以溫州金鄉衛為中心〉，《中國歷史地理論叢》，卷24輯4（2009年10月），頁115-125。

41也就是這些來自外地的軍事移民，進入當地社會的組織方法。見鄭榕，〈戶籍分野與身分認同的變遷——明清以來銅山軍戶社區文化結構過程的考察〉，《中國社會經濟史研究》，2010年第2期，頁18-25。又關於民間信仰與明代軍事活動的發展輪廓討論，可見包詩卿，〈明代軍事活動與關羽信仰傳播〉，《中州學刊》，2008年第3期，頁152-155。

42事實上，還有好幾個可以繼續展開討論的問題，其中可以馬上進行的，是學者可先依據史料與田野間蒐集到的民間文獻，建立起一個「明代溫州衛所原籍分布圖」。這一方面的研究，如林昌丈已證明金鄉衛的戍兵多來自浙北的紹興。過去幾年，筆者在海安所也蒐集到不少民間藏的族譜；也就是說，澄清海安所軍戶原籍的問題，技術上並不是很難解決。此外，明洪武二十年（1387）從閩粵等地被調來海安的「軍戶」又經歷了怎樣的一個「地方

透過上文的討論，我們澄清了溫州城隍神背後支持人群的具體歷史發展過程；另外一方面，我們也可以見到官員、地方菁英與一般百姓，又是如何透過城隍神去進行地方政治秩序的建構乃至於彼此競爭與合作，城隍廟無庸置疑地是溫州地方政治的重要聚焦點（focal point）。⁴³但如下文所示，隨著新世紀地方支持人群的轉變，城隍所代表的地方政治秩序將會面臨來自新興民族國家及其新世代人群意識型態的強力競爭。

四、二十世紀初溫州府瑞安縣的城隍信仰發展

總體來說，進入晚清後，「廟產興學」⁴⁴與之後民國時期甚囂塵上的「打擊迷信運動」（anti-superstition campaign），已漸次成為二十世紀初期新興民族國家所推崇的重要「知識體系」與隨之建構出來的「宗教」政策。⁴⁵

化」的過程？與鄭榕所討論的「銅山」社區又有何相同或相異之處？湯和這一個城隍神又扮演怎樣的角兒？這都是非常值得再進一步去探討的問題。Michael Szonyi（宋怡明）正在撰寫的專書中，想必都將解決這些重要的歷史問題。關於移民透過建立地方廟宇重塑造認同的研究，自然不可錯過王世慶的經典研究，見王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，收入氏著，《清代臺灣社會經濟》（臺北：聯經出版公司，1994），頁295-372。

43 這樣的現象並不只在溫州地區可以找到，根據高萬桑的研究，江南地區的城隍廟與地方士紳所組成的「善後局」，在太平天國之後的「地方重建」即扮演相當吃重的角兒。見Vincent Goossaert, "The Shifting Balance of Power in the City God Temple, 1800-1937," Panel paper presented at 2011 AAS meeting, April, 2011.

44 關於十九世紀末二十世紀初廟產興學的討論，可見林作嘉，〈清末民初廟產興學之研究〉（東海大學歷史學系碩士論文，2000）。關於晚清以來地方學制的討論，可見Paul J. Bailey, *Reform the People: Changing Attitudes toward Popular Education in Early Twentieth Century China* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1990). 對一場晚清所發動之宗教與教育的雙重改革，比較整體的看法，可見Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies* 65:2 (May 2006), pp. 307-335. 最新的研究成果，可參見收入本書之其他專文，康豹（Paul R. Katz），〈近代中國之寺廟破壞運動：以江浙地區為討論中心〉；祁剛，〈清季溫州地區的廟產辦學〉，分見本書頁1-38、39-73。

45 關於宗教一詞在近代中國的重要演變過程，可見陳熙遠與高萬桑的討論。見陳熙遠，〈「宗教」：一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》，卷13期4（2002年12月），頁37-66。Vincent Goossaert, "The Concept of Religion in China and the West," *Diogenes* 52 (2005), pp. 13-20. 關於現代性與知識體系的關係，可見杜贊奇關於打擊迷信的討論。見

基本上，許多學者都認為至遲至二十世紀初期，重組過的民族國家開始致力將「現代性」及其「話語系統」運用在對「地方宗教傳統」（communal religious traditions）的規範與解釋上，並意圖借此使國家機器的力量在地方社會中在法理上能更「清晰可辨」（legible），從而達到深化「國家政權建設」（state-making）的目的。⁴⁶但對於濃厚啓蒙色彩的「現代性」話語與地方傳統權威／認知系統之間的「落差」，與在地方政治領域的「競合」關係及發展的過程，則顯然都討論地不夠具體。⁴⁷更進一步地說，晚清到民國的「政治參與」管道已經產生了變化，新興的政治勢力爲了爭奪「政治控制」引起了一連串的「政治競爭」。下文，筆者將以溫州瑞安地方塾師張桐的〈張桐日記〉（1888–1942）之內容爲基礎，去具體地討論晚清至民國以來城隍信仰與溫州地方政治的互動關係。

1898年的百日維新雖並未成功，但其所開端的宗教與教育的改革，卻已在清末中國各地得到許多迴響。⁴⁸總的來說，廟產興學的風潮並未對溫

Prasenjit Duara, "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China," *The Journal of Asian Studies* 50:1 (February 1991), pp. 67–83.

46 關於學者對現代國家政權在地方社會中更加「清晰可辨」的過程討論與反省，見 James C. Scott, *Two Cheers for Anarchism* (N.J., Princeton: Princeton University Press, 2013).

47 對於這一個問題，基本上，近年來有兩種研究的取向。第一個取向為強調宗教與近代中國社會發展的關係。見 Yoshiko Ashiwa and David L. Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 2009)。另一個取向，則為討論所謂中國人「宗教性」（religiosity）的問題。見 Mayfair Mei-Hui Yang ed., *Chinese Religiosity: Afflictions of Modernity and State Formation* (Berkeley: University of California Press, 2008)。但這些研究多半欠缺對日常生活與「地方脈絡」的討論，而以「宗教團體」或「政府宗教政策」為中心，去展開討論「現代性」對中國社會的衝擊。綜合性的討論，可見高萬桑（Vincent Goossaert）著，黃郁璇譯，〈近代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典範〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 54（2006 年 12 月），頁 169–209。

48 在廟產興學的口號下，原為「地方公產」的廟宇被迫進入教育改革的政策討論脈絡中，甚者成為當時社會「新、舊」勢力對抗的重要觀察指標。但這樣的新舊二分法，事實上遮蔽了很多地方實際狀況。見高萬桑（Vincent Goossaert）著，黃郁璇譯，〈近代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典範〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 54，頁 169–209。

州造成很大的影響。⁴⁹ 在張桐的故鄉瑞安，第一起對抗就發生在光緒卅二年（1906）：

五月廿九：……。是日陳岩高（張桐弟子）來堂，據說：昨日孫仲容〔孫詒讓〕同學堂生請張邑尊帶衙役到第二巷倉廩將新建無常殿拆毀塑像，投之烈燄，匾額盡拆卸，凡平日好淫祠者，無不退避三舍。快矣哉！⁵⁰

這當然不是溫州史上第一起的「毀淫祠」事件。但值得關注的是，事件的領頭人是推動溫州「教育改革」的瑞安聞人孫詒讓（1848-1908），而隨同孫前往拆毀與城隍神信仰相關之無常殿（當地又稱劉相公廟）的學堂生，則來自孫 1905 年手創的瑞安縣城公立高等小學堂。⁵¹ 5 月間，率領學堂學生拆毀無常殿後，同年 10 月，孫還被推舉為溫、處兩府聯合成立之「學務分處」總理。不過，這一間「新建」的無常殿，孫拆完後，很快又被當地民眾重建起來。⁵² 孫拆了無常殿後，才隔了幾天，張桐前往瑞安縣城的城隍廟替長子祈福：

（光緒卅二年）六月十一：晴。……。是日為寓兒〔張桐長子〕生

49 更準確的說法，應該參考祁剛的論文。對照他的整理，可清楚發現，晚清瑞安地區「廟產興學」的地點，並未包括上文所討論的「劉相公廟」。事實上，在瑞安地區，多數被改為新式學堂的地點，有很大一部分為「宗祠」。參見祁剛收入本書的專文〈清季溫州地區的廟產辦學〉前引文，頁 39-73。

50 見張桐著，張鈞孫整理，《杜隱園日記》，未刊稿，出版進行中。光緒卅二年（1906）五月廿九日日記。此處還必須討論的是，瑞安這間「無常殿」的位置，其實是在瑞安縣城的穀倉裡，這一間穀倉在民國三十八年（1949）後仍繼續使用，今已廢棄。無常殿，當地又稱「劉相公廟」。

51 見張憲文輯，《孫詒讓遺文輯存》（杭州：浙江人民出版社，1990）。

52 見張桐著，張鈞孫整理，《杜隱園日記》，未刊稿，出版進行中。民國二十三年（1934）農曆十一月十六日、國曆一月一日。孫詒讓等人拆毀此廟後，該廟很快就被重建，且香火非常旺盛。另一段對該廟的描述，可見稍早二十二年（1933）四月初六、四月卅日週日的日記，又再次提到此廟：「〔赴瑞打電話〕……。乃與李士釗同遊倉內無常殿。殿僅一小間，而靈驗非凡，楹樑四旁，均懸匾額。聞神為劉姓，每來求者，只焚香禱祝，即撮香灰服之，病無不應者，亦奇矣！今日乃酬神演戲之日，固尤熱鬧云。……。」

日，本家做長生（？）食，並隨上船到城隍廟、衛房宮各處謝恩。⁵³

「城隍」與「無常」雖說屬於不同位階的地方神，但一般來說兩者關係是很密切的。⁵⁴從張桐的日記也可以看出，辛亥革命後城隍仍持續進行大規模的夜巡，當時瑞安地區所投入的物力資源與熱鬧的狀況，如下文所示：

（民國二年）農曆三月十九、四月十四號：……。是晚，瑞城城隍司遊幕迎燈，同趙羽儀閒行街市，聞城隍先出西門，後進東門，乃共至西門街坐人家店口看燈。約待點餘鐘，始見「風雨燭」數十對迤邐而來，城隍神前「導幢蓋」人馬一路輝煌，繼而各扇花燈隊隊迎來，各扮戲齣，宛轉如生，約十餘扇。又有紙紮彩龍舟燈，計六七丈長，內扮秋千戲，頗具工巧，直至城隍神輿抬出西門，乃偕羽儀回家。

三月廿一：……。是晚，城隍司迎燈回宮，予同羽儀、叔玉均在大街余文一紙店坐看片刻，俟神輿過，乃循街步行，觀仕女一番而回。瑞城連日游民扮柳翠有數起，或扮外國婦女，或扮童子拜觀音，或扮花鼓戲、生人頭，鑼鼓喧鬧，每到一家，輒索利市，亦春城之樂事也。⁵⁵

1927年國民黨的「北伐軍」進入瑞安建立政權後，狀況開始有所不同。張桐在北伐軍進城那一天的日記，對國民黨入城的鮮活描述，內容頗值得一引：

53 見張桐著，張鈞孫整理，《杜隱園日記》，未刊稿，出版進行中。光緒卅二年（1906）農曆六月十一日。

54 根據在溫瑞塘河與溫瑞平河的田野經驗，城隍廟內通常會陪祀無常爺。2014年寒假，筆者前往海安的城隍廟進行田野調查，還見到村民準備豐盛飯菜祭拜無常爺。祭拜後的飯菜〔應該就是張桐日記中提到的長生（？）食〕，通常會帶回家裡的小孩吃平安。據村民指出，海安城隍廟陪祀的無常爺姓陸，當地稱他「陸相公」。雖然外型顯然為白無常之鬼差造型，但其主要的作用為保佑村中小孩健康長大的地方神。故在張桐的日記中，會出現前往瑞安的城隍廟替長子祈福的情節出現。因此，筆者在此推測何以孫詒讓與學堂生會前去拆毀無常殿，應該是跟該廟該神在瑞安人日常生活經驗中的重要性有直接的關係。

55 見張桐著，張鈞孫整理，《杜隱園日記》，未刊稿，出版進行中。民國二年（1913）農曆三月十九、四月十四日、農曆三月廿一日、國曆四月十六日。

（民國十六年，1927）正月十一、二月十二日：……。七句鐘乘田中小船赴瑞，至南道橋見「大發」小火輪自瑞駛溫拖帶大船九隻，均載黨軍兵士。……。飯後赴大街見黨軍到處陸續行走，各店門首均插歡迎旗，高等小學設國民黨軍黨部，大門懸旗結綵，諸黨部青年群手執歡迎革軍旗隨之，各店市坊巷男女旁觀者不少。……。繼而何君帥木來談，言本日南門外兵到，余知事乘輿出接，被黨部青年詰其今日是何日，如何擺此臭架子，一哄多人，頓將肩輿兩架打斷，輿蓋摧毀粉碎，余子俠只得暫避行家，……。大亂世界無法無天，不圖於青年黨部見之，可為浩嘆！……。競夫訴稱今日黨部之橫肆，調停之辛苦，近日做官真是自討苦吃云。……。⁵⁶

國民黨人進入溫州後，除了積極進行「政權建設」（state-making）外，最重要的舉措就是造成張桐眼中對日常生活還有政治秩序之「世界未有之奇變」：

（民國十六年，1927）正月廿九、三月二日：……。而黨部少年中赤化之毒，宣傳共產，專抑富戶，提掇貧民。將來青黃不接之時，必互相爭奪，地方無安枕之日，可勝嘆哉！近聞後里李生公選投入黨部，插旗集農，通衢演說蠱惑人心，罪尤難逭，……。

二月初一、三月四日：……。聞李侄光斗言：近日黨部之人囂張已極，瑞安教育局及中學校長均被更換，且議會參事會經費亦一律提去。且聞將提及廟產、祀產，而本城富戶倉穀亦被封閉，不准昂價，其用意意在打倒有產階級、知識階級，鼓吹農工紛紛搗亂，此真世界未有之奇變也。⁵⁷

張的記載足徵第一次國共合作所催化的「社會革命」在瑞安地區所造成的聲勢，清楚可見國民黨人（通常是 30 歲以下的年輕人）如何強力介入瑞

56 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國十六年（1927）正月十一日、國曆二月十二日。

57 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國十六年（1927）正月廿九、國曆三月二日；二月初一、國曆三月四日。

安的地方政局。⁵⁸ 他們短時間所展現的動員能量與其「政見」對群眾的吸引力，也可由其入城不到一個月，就有能力在「河鄉地區」（即溫瑞塘河平原）吸引數千人參與瑞安黨部所召開的「農民大會」得到印證。⁵⁹ 雖說「農民協會」很快就因為行動過激，而被杭州省黨部通令全省禁止；但先前他們所發動對特定地主的攻擊，也足以讓張桐感到不安。⁶⁰ 國民黨進城不到一個月後，隨著北伐軍事進展迅速，雖說對地主的過激行動已經中止；但不久，張桐等人眼中「地方秩序」與「社會組織」等根本原則又遭逢來自新生代國民黨人的強力競爭：

（農曆）二月廿四、（國曆）三月廿七日 週日：……。時醒同言：杭省已有通令，孔廟、關岳廟大祀一律廢除，且將文廟改為中山紀念祠。噫！三綱廢、五常滅、四維弛、六賊張，宜大聖大賢之不甘受享也。又言：武昌婦女解放會成立，以致有夫之婦大半背夫捲逃，全省秩序大亂。此種禽獸行為，而主持者悍然為之，彼武人不足責，如蔡元培、馬敘倫等平日所讀者何書？所奉者何教？其家亦有夫妻子女，乃竟喪心病狂，倒行逆施至此，真千古未有之大罪人也。⁶¹

這樣的一個改動，與其說是如張桐等人眼中的「喪心病狂」，毋寧是接近國民黨部推動「廢廟興黨」的政策——對地方孔廟、關岳廟進行重新「標準

58 根據王奇生引用1929的統計，29歲以下的黨員占國民黨黨員總數的56.1%。從入黨時期來看，1926和1927入黨者占79.3%。見王奇生，《黨員、黨權與黨爭：1924—1949年中國國民黨的組織型態》（北京：華文出版社，2011修訂增補本），頁253。

59 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國十六年（1927）二月初五、三月八日。

60 比方說瑞安國民黨員林允明動員群眾洗劫瑞安隔江之平陽地區之「豪紳」鮑鼎的財產。見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國十六年（1927）二月初六、三月九日。二月初六、三月九日：「……。昨日瑞安農民協會於東門底四柏巷空坦內開會，中設大戲臺三座以備黨部演說，時各地農民到者已多。黨魁林允明（係林芷山之子）帶黨民又赴鮑鼎家搗屋，其圍牆及內樓上下窗櫺。玻璃欄檻一律破碎，鮑鼎新娶之媳新房內傢伙幸早知搬去，不遭搗毀，現在只剩空屋一座，人俱避匿無蹤。下午將繼續搗沈聖達、陳亦點之屋，賴天降大雨，亂民四散，得以免禍。鮑、沈兩人平日魚肉鄉愚，惡貫滿盈，其被毀無不人人稱快。然黨部之不畏王法，任意為之，於此一可見一斑矣。又聞溫郡連日亂民罷市鬧米，各米舖均遭搗毀，而省議員張煥榮尤罄搗不堪，寸物無留。甚矣，怨毒之可畏也。……。」

61 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國十六年（1927）農曆二月廿四、三月廿七日（週日）。

化」(standardization)，來為新興的政治勢力提供需要的物力資源與「象徵權力」。⁶² 不論如何，黨人所推動的激進土地改革政策，原本可以是國民黨「新政權」與舊政權進行「政治競爭」從而建立「政治控制」(political control)的絕佳契機；但顯然因缺乏尊重與理解地方政治的傳統權力邏輯與配置，從而一再落入啓蒙與反啓蒙的套套邏輯(tautology)中。雖然新得到權力的國民黨人在土地改革議題上受挫，卻很快又試圖在瑞安再次建立威信，這一次他們將矛頭指向瑞安地區最重要的民間信仰與地方政治權力中心——城隍廟。

雖說國民黨過激的「革命行動」持續的時間並不長，但他們對於推動「意識型態」建設的使命感未曾稍減，反而有更加強化的趨勢。⁶³ 南京政權建立不久後，隨即在1928年10月頒布《神祠存廢標準》，對各地的宗教設施訂出嚴苛存廢的標準。⁶⁴ 國民黨所推動的「宗教改革」，對溫州地方社會來說，政策精神是相當類似於明洪武三年(1370)對城隍的本主改制。但兩者的不同是，這一次的執行者——新整合的「民族國家」——是以「現代性」(modernity)為名，企圖透過重新分類的方法，希冀能將宗教的影響力自一般百姓的日常生活經驗中移除。⁶⁵ 但依據目前所可見的資

62 所謂北洋與國民黨的政權「性格差異」，如何兆武(1921-)先生的回憶錄《上學記》中所言：「國民黨有意識型態的灌輸，開口三民主義、閉口三民主義，但在這之前完全不是這樣，北洋軍閥沒有有意識型態的統治，這是和國民黨時期最大的一點不同。記得我很小的時候，各系的軍閥紛紛爭著占領北京，今天這個軍隊來，明天那個軍隊來，也不知道他是哪一系的，……。過軍隊的時候，他們也是排隊唱著軍歌。唱些什麼呢？說起來非常可笑，他們唱：『三國戰將勇，首推趙子龍，長坂坡前逞英雄。』……表明北洋軍閥沒有抓住意識型態這一環。」見何兆武口述，文靖撰寫，《上學記》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006)，頁10。

63 關於國民黨浙江地區的政黨活動及其「政策文書」，可見中國國民黨浙江省黨務指導委員會訓練部編，《本黨重要文字》、《本黨重要政綱及宣言》、《本黨政綱政策及六全大會宣言》，收入張研、孫燕京主編，《民國史料叢刊》(鄭州：大象出版社，2009)，冊307。

64 基本上，只有有功於民族、國家以及社會的諸先賢，如伏羲、神農、黃帝、孔孟等以及純宗教類的釋迦牟尼、觀世音等可以保存。超過這兩類的宗教設施，就算是城隍、龍王、土地、龍神等也應酌情予以廢除。見立法院編譯處編，《中華民國法規匯編·第四編·內政》(上海：中華書局，1934)。

65 這樣的看法，見Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009)

料，南京政權「橫柴入灶」的執行方法，反而導致政策無法落實，並因此滋生更多問題。回到當時的瑞安，根據張綱的記載，縣城的城隍即在1928年初遭到疑似來自國民黨人的攻擊：

（民國十七年，1928）閏二月初二、三月廿三日 週五：……。是日聞邑中人來說，昨宵東郊城隍廟中神像，忽被人砍其頭首及手足，均拋擲於外，其冠袍均脫置椅上，迨次日發覺，觀者紛紛入廟尋像，究不知拋置何處。按此廟神像雕刻極好，相傳是大成殿中端木賜像，嘉靖經張文忠公〔張璁〕奏易像為主，邑人因此像刻精，乃移之奉為城隍，受香火已近三百餘年，今竟壞於無賴之手，事亦奇矣，然此必非偷兒所為。⁶⁶

如此的「打城隍」現象，在1928至1931年間，普遍發生於國民黨權力核心區的江浙地帶，特別是在蘇中與蘇南地區，進展地尤其快速。⁶⁷不過，透過張綱對瑞安打城隍事件的記載，我們反而可以看到城隍廟背後的地方政治體系：

66 見張綱，〈張綱日記〉（未刊），民國十七年（1928）農曆閏二月初二、國曆三月廿三日。

67 沙青青對這一場「打城隍」事件的討論比較針對政府內部對該事件的過程，並指出：打城隍的舉動，不光是引起高郵「民間保守勢力」的反撲，更引發了黨部與政府之間的衝突。見沙青青，〈信仰與權爭：1931年高郵「打城隍」風潮之研究〉，《近代史研究》，2010年第1期，頁115-127。所謂國民黨「打城隍」的論述基礎，可見於1931年蘇北的高郵縣的〈告高郵人民書〉：「城隍廟是高郵迷信的大本營！它集中表現了封建王朝的反動思想意識！在它的影響下，每個人都打上封建主義的烙印！它利用泥塑土偶，成為神鬼之說，說得人人有罪，都應受著刀鋸斧鉞之刑！使人人都對封建統治戰慄恐懼，不可終日，戴上了精神枷鎖！如今民國已成立廿載，豈容代表封建王朝的城隍廟仍在活動，散布迷信傳說，裝神裝鬼，繼續利用這種精神枷鎖，威脅、剝削和愚弄人民！……今奉中央明令，徹底破除迷信，業已宣傳有日，並經黨政各機關、團體、學校代表會議，即日全體出發城隍廟，打毀全部偶像，封閉廟門，使木偶不再稱神，泥塑不再作鬼，人民不再為其蠱惑，受其敲詐嚇騙，永脫精神枷鎖，共享民主自由之幸福！廢廟以後，並經共同決定，本廢廟建廠、廟產興學之旨，即將組織邑廟開發委員會，及高郵新興事業開發公司，建設新高郵，務在不久的將來，把高郵建設得輝煌燦爛，富裕繁榮！凡我郵人，均應善體斯意，做出貢獻，共襄願成！」高郵縣編史修志領導小組編，《高郵縣志》（南京：江蘇人民出版社，1990），頁826。另外，潘淑華對1931年國民黨當局對廣州城隍廟改造的研究，也很值得參考。見Shuk-wah Poon, "Religion, Modernity, and Urban Space: The City God Temple in Republican Guangzhou," *Modern China*, Vol. 34, No.2 (April 2008), pp. 247-275.

說者謂清明節近，瑞安素有迎神賽會之習慣，例凡司其事者，俗謂之齋官，每年皆節前送帖請某人為齋官，然後會中一切事件皆由齋官指揮之，蓋其中頗有利可圖者，本年聞已經送請某紳為齋官，而黨部力欲破壞之不得，故此次毀像，群疑係黨部所為云。噫！四維之不張，人心陷溺，宣聖大祀且遭廢止，讀儒書者皆默然無一言，又何怪城隍之受劫乎！吾不知邑中人民對此事有何舉動也。⁶⁸

年度城隍迎神賽會的組織者，乃由地方菁英輪流擔任，他們之所以願意擔任這項榮譽職，主要是因為地方政治領域中重要的「象徵資本」(symbolic capital)。也就是說，國民黨部發起對城隍廟的攻擊，其實就是青年國民黨人與以瑞安城隍為象徵之「未被承認的共和體制」之間的「政治競爭」(political competition)。⁶⁹瑞安百姓對這場「政治競爭」的反應，也因此格外引人關注。事隔兩日後，張桐在瑞安聽到的街談巷議為：

(民國十七年，1928) 閏二月初四、三月廿五日 星期：……。遂赴東門蔡親翁處茗談，親翁言：前日城隍廟被毀後，其像查無下落，昨忽有一篋匠突入廟中跳下燈山，言本廟舊城隍已於〔一月〕廿七交印去，新任姓林，須俟十三接篆，且言神之偶像須從龍舟第一決處尋可得云云。於是昨晚城中人聚有數千，競向龍船巷河中打撈，至今日仍不知所在，而外間爭傳來毀像均是校內少年，約有十六、七人於夜間由城隍廟後牆爬假山岩而入，下此毒手。然神如有靈，非毀像可以阻撓，亦徒見手段卑劣，遭人唾罵而已，於神何損哉！於迎神賽會之舉又有何礙哉？⁷⁰

68 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國十七年（1928）農曆閏二月初二、國曆三月廿三日。

69 這樣的以「輪流擔任」(rotation)為原則的職位，也就是英國社會史家Mark Goldie所討論的十七世紀末至十八世紀中英國地方政治中的「大眾參與」(popular participation)。作者認為這樣採取輪流的方式擔任地方行政範圍的職位，其實就是專制王權下地方社會中的「未被承認的共和體制」(unacknowledged republic)。見Mark Goldie, "The Unacknowledged Republic: Officeholding in Early Modern England," in Tim Harris ed., *The Politics of the Excluded, c. 1500-1850* (New York: Palgrave, 2001), pp. 153-194.

70 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國十七年（1928）農曆閏二月初四、國曆三月廿五日。

從故事本身看來，「昨忽有一篋匠突入廟中跳下燈山」，並聲稱原來城隍已經離任的說法，在一定程度上緩解了民間對「打城隍」活動的反彈。但從「政治競爭」的角度來做觀察的話，小城瑞安能夠迅速動員「數千人」在塘河中打撈城隍木偶亦足以令人印象深刻。更重要的是，瑞安地方為了迎接新任的林姓城隍於閏二月十三日到任，還決定於陰曆二月十五日如期舉辦城隍廟會與夜巡。⁷¹但瑞安黨部並不願意退讓：

（民國十七年，1928）閏二月十六、四月六日 週五：……。時邑城人今日掃墓者頗多，……，因談昨清明節迎神之事。方縣長被黨部聳掇，謂會中塗面裝扮者，皆是共產黨伎倆，萬一為賽會肇事，誰執其咎云云。於是管事者祇得免強迎一天，即送駕回廟云云。甚矣！黨部之橫行專制也。……。⁷²

雖然國民黨部還是找到藉口去要求縣府中止廟會，但也因此讓「邑人憤怒異常」。⁷³不論如何，在上文所點到的政治競爭中，除了看到黨部、政府與「地方權威」的競和關係外，⁷⁴其實也顯示了當時地方社會中不同世代人群與不同的利益團體對地方政治應該如何推動的不同看法。從日記裡的記載，也許可以說「地方權威」在這一場競爭中占了上風；不過黨部青年能在短短一年多中，就成為瑞安地方政治中的一股重要勢力，此現象及其背後的結構性因素也不容小覷。張桐日記裡提供的「民間說法」，雖說僅是一家之言，但我們也可以很清楚地看到：新組成的「民族國家」運用「以黨領政」的政治體制下所新建的「宏大敘事」（grand narrative），並無法取代地方社會中原有的政治權威，進而陷入啓蒙與反啓蒙的套套邏輯。⁷⁵

71 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國十七年（1928）農曆閏二月十五、國曆四月五日。

72 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國十七年（1928）農曆閏二月十六、國曆四月六日。

73 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國十七年（1928）農曆十月初七、國曆十一月十八日。

74 關於「地方權威」的討論，可見王銘銘、王斯福主編，《鄉土社會的秩序、公正與權威》（北京：中國政法大學出版社，1997）。相關的討論，另可見Stephan Feuchtwang and Mingming Wang, *Grassroots Charisma: Four Local Leaders in China* (New York: Routledge, 2001).

75 如此看法，可見〔美〕杜贊奇（Prasenjit Duara）著，王憲明譯，《從民族國家拯救歷史：

無怪乎張桐會對「民國新政」有以下的評論：

（民國廿年，1931）近日民國新政，自詡一切改革，然大半專任私見，去天下為公之旨甚遠，如破除迷信，獨奉一尊，主張重農，仍加重稅，吏多貪汙，國無禮教，皆似非尊崇治道者。……。⁷⁶

也就是說，在張桐眼中新興民族國家的許多作為，雖說號稱改革，但因為過度急於擺脫多元呈現的「舊秩序」，在缺乏梳理地方脈絡的狀態下，只想以「啓蒙者」與「政治控制」的高度去推動所設想的「新秩序」，結果是讓「現代化」改革論述因為無法解決當時社會所發生的問題，反而讓「新秩序」在地方社會前更顯得失能失據。⁷⁷ 在這樣的狀況下，政策分裂與政府部門間彼此發生矛盾的狀態因此變成了常態：

（民國廿一年，1932）七月二十、八月廿一日 週日：……。下午五句鐘，赴沅垞晤醒同，述中元日營部感城隍之靈，護之出巡一天，而黨部輩亦噤不敢阻。可以見強權世界，足以傲頑慝貪也。⁷⁸

不過若從民間的角度出發，身處內外交逼的亂世，地方年度迎神賽會可以如期舉行的這一件事，並不是如啓蒙者所聲討的「封建迷信浪費」，而是地方一切平靜如常的表徵。對此，1940年4月，經歷了清朝、北洋政府與國民黨等三個政權的八十老人張桐在日記裡寫道：

民族主義話語與中國現代史研究》（北京：社會科學文獻出版社，2003），特別是第二編第一章關於打擊迷信運動的討論。

76 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國十八年（1929）陰曆十月二十、十一月二十日（週三）。

77 以本文所討論的脈絡而言，最重要的例子應該就是所謂的「打擊迷信運動」。關於二十世紀以來，新興民族國家所推動的「打擊迷信運動」的討論，可見 Prasenjit Duara, "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China," *The Journal of Asian Studies* 50:1, pp. 67-83; Poon Shuk Wah (潘淑華), "Refashioning Festivals in Republican Guangzhou," *Modern China*, Vol. 30, No. 2 (April 2004), pp. 199-227; Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*。

78 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國廿一年（1932）陰曆七月二十、八月二十一日（週日）、陰曆七月廿三、八月廿四日。

（民國廿九年，1940）庚辰、二月廿八、四月五日 週五：大晴。是日為清明節，……。瑞城向例於今日賽會，大街處處張幕迎城隍神安方，凡城鄉仕女均於神前裝扮罪人，執香遊行，而神前執事則牛鬼蛇神，色色具備，亦一時之盛會也。自民國來黨派興，以破除迷信為卓見、以搗毀木偶為豪舉，於是迎神之事被其禁止不行，已忽忽十餘年矣，遂至街市寥落，佳節空過，增人感慨。惟五都海安所一鄉，尚於本日演戲迎神，極其熱鬧，古所謂禮失而求諸野，不期然乎。海城之隍，崇奉明之湯和猶不失樂公祭社之意。⁷⁹

很清楚地看出，地方宗教賽會就是年度在地人群網絡運作與地方習性仍運作一切如常的重要象徵。至於樂清人黃式蘇於1949年當城隍，又透露出了怎麼樣的訊息呢？

五、黃式蘇當城隍與溫州近代地方政治

根據樂清時人張炳勛（1942-）所編纂的《黃式蘇集》，黃式蘇（1874-1947），字仲荃，別署胥庵，號迂叟，溫州府樂清縣邑西皋園人（今樂清市象陽鎮高后村），為家中第四子。黃家乃書香門第，他的叔叔黃鼎瑞（？-1911）於光緒十一年（1885）鄉試中舉，之後擔任梅溪書院山長數十年，姪兒黃式蘇也是他的得意門生。黃式蘇除了受業於黃鼎瑞外，同時也是民國間人陳黼宸（介石，1859-1917）在梅溪書院任教時的學生，之後黃也一直與陳介石維持親近的師生關係。⁸⁰ 黃於光緒廿八年（1902）考上舉人，

79 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國廿九年（1940）庚辰，二月廿八、四月五日（週五）。

80 陳黼宸（1859-1917），字介石，溫州瑞安人，乃是溫州近代最重要的思想家與政治家之一，他與陳虬、宋恕並稱為「溫州三傑」。陳於光緒廿九年（1902）中進士，授戶部主事，總理學務大臣張百熙疏請陳為京師大學堂史學教席（歷史系教授）。宣統元年，被推舉為浙江諮議局議長。辛亥革命後，於民國二年（1913）當選眾議院議員，並兼任國立北京大學文科史學教授。根據李世眾的研究，陳乃是溫州近代「布衣士紳」的代表人物。見李世眾，《晚清士紳與地方政治：以溫州為中心的考察》（上海：上海人民出版社，2006）。陳介石的生平，見陳謐編，《陳介石先生年譜》〔民國廿三年（1934）鉛印本〕，收入北京圖書館編，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》（北京：北京圖書館出版社，1999），冊186。

後來分別在樂清任教與短暫地在北京編書局工作。1909年返回溫州擔任溫州師範學堂監督，同年加入光復會。⁸¹ 辛亥革命發生後，溫處兵備道郭則沅與溫州知府李前泮先後棄職離開溫州，溫州一地的秩序交由前清溫州巡防統領梅占魁爲首的「溫州軍政分府」接管，梅並宣告溫州獨立。⁸² 黃則策動末代溫處兵備道同時也是他的舉人同年郭則沅交出政權，並協助郭離開溫州赴上海。不過，出身行伍的梅占魁對溫州局面的控制時間並不長，地方上很快就出現呈請浙江都督湯壽潛（1856-1917）派員接管溫州的聲音。隨後瑞安人陳介石就返回溫州準備主導溫州軍政分府，但卻因無法得到多數人的支持而告失敗。梅冷生對這場政爭的過程描述如下：

那天會場極為冷淡，著名鄉紳劉紹寬、黃式蘇等皆不敢贊成，惟陳守庸等少數人贊成，形式上決議通過，提出〔溫州〕分府各部人選。散會後，一面電省請委，一面張貼布告。第二天，布告均被反對派撕掉，他們另行張貼「打倒陳介石，歡迎徐班侯（徐定超）」的標語，甚至揚言燒陳介石寓所，殺擁陳派的人。陳黼宸被迫回到瑞安，以後轉赴京滬。⁸³

陳失利後，溫州軍政分府的主導權轉入出身溫州永嘉的徐定超（1845-1918）的掌握。⁸⁴ 在這樣的狀況下，與陳介石親近的黃式蘇自然無法身免，離開了溫州的職位後，黃短暫地回到故鄉富商好友洪邦泰（1867-

81 見黃式蘇（1874-1947）著，張炳勛編注，《黃式蘇集》（北京：線裝書局，2009年初版），頁697-702。

82 見梅冷生，〈溫州光復概述〉，原收入《辛亥革命回憶錄》，冊8，後又收入梅冷生（1895-1976）撰，潘國存編，《梅冷生集》（上海：上海社會科學院出版社，2006）。

83 梅冷生撰，潘國存編，《梅冷生集》，頁81-82。

84 徐定超（1845-1918），字班侯，溫州永嘉楓林村人。光緒九年（1883）進士，累官戶部廣東司主事，戶部則例纂修。光緒廿五年（1899），被聘爲京師大學堂醫學教席。光緒卅二年（1906）起歷任山東道、江西道、河南道監察御使。宣統元年（1909）任浙江兩極師範學院監督。辛亥革命後，曾任溫州軍政分府都督。1912年改任永嘉縣知事，不久辭職。1918年1月，乘普濟輪返回溫州途中，遭遇船難，不幸去世。徐定超與溫州各界人士多有交往，官聲亦佳。徐定超的長房之孫徐賢修（1912-2001）與徐賢修之子徐選生（1943-）都曾擔任國立清華大學校長。見陳繼達主編，《監察御使徐定超》（上海：學林出版社，1997）。

1950)所開設的鹽場任職。數月後,料想是在陳介石的安排下,黃轉往杭州浙江省鹽運署任職。⁸⁵

1914年11月,黃被北洋政府任命為浙江省遂安縣(今浙江省淳安縣境內,已廢縣)代理知事,隔年一月即卸任。⁸⁶之後,黃於1915年3月到北京參加「知事甄錄」考試,以便取得知事任用資格。⁸⁷取得任官資格後,黃於同年9月外派到福建省政府擔任省長公署教育科科長,一直到1917年才又被外派到福建省山區的泰寧縣擔任知事。⁸⁸黃在泰寧大約只有一年的時間,中間還有上書福建省長李厚基(1869–1942)請調但不准的插曲。⁸⁹1918年秋天,黃被調任到沿海的寧德縣擔任知事,一直到1922年方才卸任。有意思的是,黃式蘇竟還是民國以來在寧德地區任期最久的縣官。⁹⁰黃到任之初,寧德並不安寧,當時狀況的危急,如黃日後所述:

初入寧境,盜匪充斥,距城十餘里即為盜踞,城中一夕數驚,危如

85 洪邦泰(1867–1950),為樂清聞人,但三次參加舉人考試不第,因此轉而從商。經營的範圍從鹽倉、輪船、銀行乃至於地方教育興辦都有參與。進入民國後,洪被推舉為樂清縣議員,後續議會副議長。關於洪的生平,見洪邦泰著,南航校注,《洪邦泰集》(樂清文獻叢書)(北京:線裝書局,2009)。

86 黃的接任人為出身湖北的黃麗中,但任期也不長,僅有四個月。見羅柏麓、姚桓等修,《民國遂安縣志》[臺北:成文出版社有限公司據民國十九年(1930)鉛印本影印,1975],卷4,〈職官〉,頁179–181。

87 民國二年(1913)十二月二日,袁世凱大總統頒布知事任用暫行條例,內文明定:「各縣知事非依知事試驗暫行條例試驗合格,或經保荐由部註冊者,各該地方民政長官,不得荐請任命……未經試驗之現任知事,一律改為署理或代理,仍限期送部試驗。」至於黃顯然因為有人保荐,因此免去試驗,直接取得知事的任用資格。關於知事甄錄考試的詳細內容,見中國第二歷史檔案館編,《北洋政府檔案》(北京:中國檔案出版社,2010),卷179,頁132–140。

88 見黃式蘇著,張炳勛編注,《黃式蘇集》,頁704–705。

89 李厚基(1869–1942),字培之,江蘇人,行伍出身。民國二年(1913)被袁世凱任命為福建鎮守使,民國五年(1916)為福建將軍、福建督軍兼省長。民國十一年(1922),國民黨人許崇智入閩驅逐李厚基,民國十二年(1923)李離開福建赴北京。北返後不久,李選擇退隱官場,並遷移到天津日租界從事木材生意。見李正中主編,《近代天津名人故居》(天津:天津人民出版社,2009),頁168–170。

90 見林希順主編,寧德市地方志編纂委員會編,《寧德市誌》(福州市:中華書局,1995),卷18,頁585–586。

累卵。……當斯時也，羽書旁午，一飯吐數哺，……。⁹¹

但黃式蘇在寧德的官聲尤佳，福建省長李厚基對黃還有：「勤政愛民、頌聲交作」的考語評價。⁹² 對照《寧德縣誌》的記載，黃最重要的政績應該還是成功地向省府申請「賑恤」遭逢亂事的民眾。⁹³ 1919年8月與10月，靠海的寧德縣兩度遭遇颱風侵襲，地方損失慘重，黃式蘇「具牒力請賑恤」，但這次上級並不批准。這樣的困局從黃的詩作可見一斑：

慚愧頻年但素餐，清時無補況多艱。力窮籌餉催科急，心痛流民撫字難。幾度陳書殷請命，有時評句強尋歡。百憂催我垂垂老，如此鬚髯未罷官。⁹⁴

從黃的詩作，看得出他文人從政的理想性格。不過，黃的上級會拒絕他所提出的「賑恤」要求，料想是與當時「護法戰爭」所牽動的南北政局變化有直接的關係，⁹⁵ 到了1920年初，風雨飄搖的福建省府還派員前往寧德縣催糧：

民國9年（1920）1月22日，省長公署派催丁糧借款，預徵下年賦稅。知事黃式蘇緩徵，省委員胡樹基到縣督解大洋3500元，餘額限25日全數徵足。全縣騷然。⁹⁶

91 見黃式蘇，〈朱君復戡行述〉，收入朱鵬（1874-1933）著，南航編注，《朱鵬集》（樂清文獻叢書）（北京：線裝書局，2009年初版），頁265。朱鵬與黃式蘇同年且系出同門，不過，朱始終沒取得任官資格，因此一直從事輔佐事務官的工作，特別是在教育部門。朱與黃的私交甚篤，黃任泰寧與寧德知事時，朱可說是他的左右手。

92 見黃式蘇著，張炳勛編注，《黃式蘇集》，頁706。

93 見林希順主編，寧德市地方志編纂委員會編，《寧德市誌》，頁18-19。

94 見黃式蘇，〈留別寧陽士民〉，收入黃式蘇著，張炳勛編注，《黃式蘇集》，頁170-171。

95 民國七年（1918）六月，孫中山命陳炯明與蔣介石率部進軍福建並直逼福州。代表北洋的李厚基與陳炯明和談，同年八月卅一日，陳部在閩南的漳州建立了根據地。陳炯明入閩後便積極地擴充部隊，不到兩年的時間，即從五千人的部隊擴充到兩萬多人六個旅的規模。在這樣的狀況下，自然對福建省當時的地方財政造成極大的負擔。見段雲章、沈曉敏編著，《孫文與陳炯明史事編年》（廣州：廣東人民出版社，2003）。

96 見林希順主編，寧德市地方志編纂委員會編，《寧德市誌》，頁18-19。

這樣的催丁徵糧故事，其實在民國屢見不鮮。但有意思的是，當時省府除了派員下鄉「催丁糧」外，還要取回「借款」。因此我們可以合理地懷疑，是否之前黃用以「賑恤」地方的錢，其實是從省府挪借而來的？更值得去深究的是，何以知事宣布緩徵，但省府還是可以取走3500大洋呢？對此，在洪水平所引用的「濤兄筆記」中引用民間的說法指出：

我有幸認識黃老先生，他是樂清高園地方人，清朝光緒壬寅年舉人，與黨國要人、現在被稱為「和平老人」的邵力子同科中舉。他當過遂安和福建寧德、壽寧三個縣的知事。別的人如果當了三任縣知事。「做官買田」是天經地義的事。黃老先生竟免了全縣的田糧，賣光祖上留下的田產，抵了虧空。卸任回來，兩袖清風，只剩下幾間老式的平房。堂堂舉人老爺，還要到溫州同鄉會裡幫忙，才得啖飯之。這樣的清官，……，簡直是鳳毛麟角。黃式蘇做官賣田，在溫州各縣，幾乎無人不曉。⁹⁷

黃式蘇於1923年辭官後生活的困窘，在他的老友溫州平陽縣重要鄉紳劉紹寬（1867-1942）的日記中也有所反應：

〔民國十五（1926）年三月八日〕儕輩中黃溯初家貲有數十萬，徐寄廌、陳守庸皆有數萬，如劉贊文等不下數千者甚多，而冠三、仲荃〔黃式蘇〕不名一錢，貧富之差甚遠。⁹⁸

因此，「三年清知縣、十萬雪花銀」的說法並不適用於黃式蘇。黃辭官後的困窘，顯然可能與他變賣樂清家產抵償「虧空」有直接的關係。造成黃任內的「虧空」，至少會有以下兩個可能：首先為來自省府的「借款」有必須償還的壓力；復次，黃為了免除寧德百姓的稅捐，造成了虧空，黃因而

97 見洪水平（1925-），《溫州城下》，頁132。根據洪的說法：「黃式蘇離開寧德後，寧德百姓曾為他立了一個德政碑。壽寧是泰順的鄰縣，他的德政，泰順人也一定很熟悉。」不過，遍查資料，並沒有發現黃在壽寧縣任職的記載。筆者認為應該傳抄錯誤，將泰寧誤做壽寧。而且泰寧、壽寧兩縣隔得非常遠，一在閩西、一在閩北。

98 見劉紹寬（1867-1942），《厚庄日記》，原件藏於溫州市圖書館地方古籍部，出版進行中。

必須變賣家產去補足虧空。⁹⁹ 不論如何，我們都可以發現：傳統的「荒政」概念無法適用於二十世紀初期軍閥割據之更加「去中心化」的地方政治格局。¹⁰⁰ 黃雖然可以冠上革命元勳的封號，但辛亥革命後，卻因為陳介石政爭的失敗而被迫淡出溫州政局。後來雖然取得北洋政權的知事任用資格，但面臨南北分裂與國民黨人的政治競爭，黃與其他民國初年「政治不正確」的地方官夾在中間，料想都是相當地難為。所以也很有可能黃不是當時唯一需要變賣家產償還虧空，最後落得灰頭土臉回家的北洋政府縣級官員。

到了 1922 年，對黃式蘇有知遇之恩的福建省長李厚基終於抵擋不住來自廣州的軍政壓力而終告崩潰，黃並沒有選擇投靠國民黨，反而是自行宣布辭去寧德知事，結束了四年的任期，並於隔年返回樂清老家：

1922 年八月，粵師入閩，又南軍壓境，導發戰端，將釀大亂。其顧念生民，不避艱險，奔走調停，導使閩軍自動轉移，生靈免遭塗炭，遂自請解官。地方人士爭謀復任，黃婉辭固謝。故在卸任離境之時，沿街陳設香案，置水一盂、鏡一方，喻清似水，明似鏡，群集道側，含淚相送，依戀之情，感人殊深。¹⁰¹

有意思的是，同樣是地方官卸任場景。黃卸任時「沿街陳設香案，置水一盂、鏡一方，喻清似水，明似鏡，群集道側，含淚相送，依戀之情，感人殊深。」但對比張桐於 1916 年 5 月 6 日於瑞安所記的類似場景，差異不可不大：「本日護送舊〔瑞安〕知事林鍾琦上郡，瑞城竟遍帖嘲詞，並有男、

99 事實上，基於所謂的「養民思想」，當地方遭遇不可抗力災難時，地方官往往會奏請中央提供賑災款項或免除百姓稅捐，稱為「荒政」。關於此議題的相關研究，見〔法〕魏丕信著，徐建青譯，《18 世紀中國的官僚制度與荒政》（南京：江蘇人民出版社，2003）。又見李文海、夏明方主編，《天有兇年：清代災荒與中國社會》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007）。

100 關於「去中心化」地方政治的討論，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）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 75（2012 年 3 月），頁 159-202。

101 見黃式蘇著，張炳勛編注，《黃式蘇集》，頁 707。

婦多人攔輿喊罵……。塘干及拱瑞山一帶，岸人約千餘執香咒罵，且有執花爆船上以驚之者。噫！爲官而如此受辱，真難乎其爲民上矣。」¹⁰²

黃卸任不久後，於1924年被推選爲浙江省自治會會議代表，隨後遷居到杭州，但那顯然是一個閒差，所以並沒有發揮太大的作用。比較特別的是，1925年有寧德士紳前來邀請黃回任知事，但被黃所婉拒；顯然黃寧可幫閒，也不願意當一個亂世的百里侯。那一代類似背景的人的心態轉換，值得再進一步的研究。之後一直到1937年抗戰爆發，黃離開南京告老還鄉前，他一直在上海、南京一帶仰賴溫州同鄉的幫忙，先後擔任了杭州廣濟醫院秘書、南京首都警察廳秘書，與交通部津浦鐵路管理委員會的文字應酬工作。這十幾年的時間，黃因爲工作的不穩定，所以一度生活還相當地潦倒。¹⁰³我們也因此可以清楚地看到，縱然有政治理想，但因爲南北政爭而加諸他們身上的「政治不正確」，是如何影響了黃式蘇那一代人的生涯。黃告老還鄉後，生活景況也並未獲得明顯的改善，時年六十七的黃還要寫信給他的科舉同年——國民黨政府高官邵力子（1882–1967），請求邵幫他到浙江省政府介紹一個工作，但卻未能如願。¹⁰⁴到了1941年，黃作有〈買穀嘆〉的感時詩裡有：「仕宦三十載，歸仍半畝無；有錢嘆無穀，枵腹何曾殊」之嘆。¹⁰⁵

長年居官在外的「舉人老爺」黃式蘇，在樂清鄉人心目中仍然享有相當高的民間聲望。能有這樣的高聲望，一方面與他的「舉人出身」有關；另一方面，則是因爲黃的敢言與安貧。除了前述抒發民怨的〈買穀嘆〉，被當時的《樂清新報》所轉載，因而在樂清地方傳頌一時外；另外則與黃在抗戰期間的敢言所建立的民間聲望有關。對日抗戰八年，溫州曾經有三度短暫地淪陷，但日軍每次占領時間都不長。1941年4月19日，日軍第一

102 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國五年（1916）農曆四月初五，國曆五月六日。

103 見黃式蘇著，張炳勛編注，《黃式蘇集》，頁708–715。

104 黃式蘇著，張炳勛編注，《黃式蘇集》，頁383、717。黃式蘇寫信給準備出任駐蘇聯大使的邵力子。邵曾回信，並稱將寫信給浙江省主席黃紹紘，請其為黃安排一個閒差。不過，對照黃式蘇的困頓晚景，邵的信極可能沒有寄出或是沒發揮作用。

105 黃式蘇著，張炳勛編注，《黃式蘇集》，頁389。

次占領溫州，之後沿著溫瑞塘河沿村進行劫掠，造成了地方很大的傷害。1941年5月4日，日軍撤退後兩天，八十老翁張桐在日記中記道：

（1941年5月4日）……。十句鐘，九里潘君殖民來訪，晤對之際，植民義形于色，沈痛桑梓遭劫。首由從前海防司令官黃權之冒，不於東山扼要處修整砲台，固我門戶，而反於內河各橋攔植竹槌，交通公路飭掘壕溝，濫耗金錢，防海無策，罪狀昭彰，人人唾罵。瑞令呂律為民父母，原有城存與存，城亡與亡之責，乃日寇於四月十九進瑞，而呂律竟於十八日帶隊遠颺，致全城既無政府，江口又無守兵，致日寇宵渡捷於排闥，萬民倉皇逃命出城，於路溺河、踏斃者不計其數，……。呂律從亂山中逃至仙居某鄉長家，猶飲酒高談，絕無愧色，……。今聞寇退仍逍遙不歸，瀆職殃民，雖寸斬不足贖其罪。瑞既淪陷，日兵次早及攻進永邑，不費一兵，一折一矢，而〔浙江省第八區行政督察專員、當時溫州的最高行政長官〕張寶琛猶懵然不知，殆聞砲聲，始奪路先奔。民見官逃，遂亦紛竄。一郡菁華，飽歸賊橐。……。¹⁰⁶

從上文可以看出，溫州守軍雖然可能跟日軍有短暫的接戰，但溫州在地官員卻都是「望風而逃」。雖然日軍占領溫州的時間並不長，影響範圍也僅限於溫州沿海一帶，但最令人匪夷所思的是，棄守官員回任後，竟然還以「懲辦漢奸」為名對地方發動秋後算帳式的政治清洗：

（1941年5月6日）……。下午，聞永、瑞二縣長均回任，即緝拿暴民之劫掠者已有多人。四句鐘有便衣兵數名，手持快槍來沅坨將醒侄（即為張醒同，時任鄉長），言奉縣密票帶他到縣。是時聞縣惶駭，眾議紛紛，予乃往訊之，蓋日兵據瑞時，瑞之留學東洋如沈公哲等開緊急會議，維持地方，而醒侄亦被招赴會議各簽名。孰料逃官回瑞，不知自非，反肆苛威，誣諸紳為漢奸，按名拘禁，於是醒

106 見張桐，〈張桐日記〉（未刊），民國三十年（1941）國曆五月四日。

侄亦橫受波累。……。¹⁰⁷

尤其令張綱等人忿忿不平的是，瑞安縣長回任後，爲了「諱敗揚功」，竟還於5月17日下令要求瑞安七十保聯合舉行提燈慶祝會，相關的費用則要求每保樂捐會洋十元支應。¹⁰⁸雖然黃式蘇身處的樂清，因日軍戰略標的選擇的關係，相對上受到較少的侵擾；但身爲張綱的老友，黃對上述的荒謬不可能完全無感。爲此做有〈寇退〉一詩，首句就是諷刺性的「不戰居然復舊疆」。¹⁰⁹根據洪水平所提供的故事：有好事者把這首詩拿給溫台防守司令蕭冀勉看，蕭看了自然不痛快，但得知黃乃是黨國大老邵力子的同年，所以也不便發作。後來有黃的學生張某在蕭面前替他緩頰，說：「不戰居然復舊疆」應作「一戰居然復舊疆」才是黃的原意，老舉人黃式蘇才得以躲過一劫。¹¹⁰更有意思的是，1942年間，樂清遭逢乾旱，地方人士聯請黃式蘇出面祈雨。黃自述覺得爲難，不過爲了鄉親，還是勉於從事。但結果真的下雨了，黃式蘇還作有〈喜雨〉一詩紀念此事。¹¹¹

不由分說，黃在溫州地方政治的影響力是建立在這些「民間聲望」的基礎上，但這樣的「民間聲望」對黃與他的樂清鄉親來說，並無法直接兌現爲現實政治領域中的實際影響力。到了1944年，日軍第三度占領溫州並攻占了樂清縣城，「導者欲入其〔黃式蘇〕居地，稔之其貧，捨之他去。」¹¹²1945年對日抗戰勝利後，應該是在行政專員張寶琛「收拾地方人心」的考量下，因此將黃式蘇等地方士紳列入浙江省主席黃紹竑的褒獎名單。¹¹³之

107 見張綱，〈張綱日記〉（未刊），民國三十年（1941）五月六日日記。

108 見張綱，〈張綱日記〉（未刊），民國三十年（1941）五月十八日日記。

109 見黃式蘇著，張炳勛編注，《黃式蘇集》，頁390-391。

110 洪水平，《溫州城下》，頁133-134。

111 見黃式蘇著，張炳勛編注，《黃式蘇集》，頁400-401。此處的討論，很難不讓人聯想起明清時期也往往有地方官祈雨的政治傳統，相關的研究，可見Jeffery Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009)。

112 見黃式蘇著，張炳勛編注，《黃式蘇集》，頁719。

113 被列入這份褒獎名單的地方菁英，由浙江省政府撥給每人法幣一萬元。見樂清檔案館藏，〈浙江省第八區行政督察專員兼保安司令公署訓令，案奉浙江省府三十四年二月〉，收入黃式蘇著，張炳勛編注，《黃式蘇集》，頁685-686。

後還順勢任命已逾古稀之年的黃式蘇為樂清縣臨時參議會的副議長，不過黃以老病堅持不受。告老還鄉且生活拮据，又在樂清山區躲了八年戰禍，黃還可以對政客提供的尊爵厚祿不動心，又何嘗不可視為黃在地方聲望的積累來源。兩年後（1947），黃以 74 歲高齡離開人世，「送殯者近千人」。¹¹⁴黃生前跟他同一時代的朋友，雖然屢次在詩作中，多有不得志之嘆。但在時空條件的變化下，可能黃自己跟他朋友們都沒想到，他身後還會出現「黃式蘇當城隍」的故事。¹¹⁵而且，更奇怪的是，黃明明在 1947 年底就已經離開人世，為何隔了一年多，到了 1949 年 3 月跟 5 月，國共兩黨的宣傳部門才先後又傳頌這個故事呢？

對於這一個問題，國民黨樂清黨部前書記長劉平對黃式蘇成為城隍的傳說，提出的說法如下：

近來樂清紛傳黃仲荃先生做了某縣的城隍，……。去年仲荃先生以七十三的高齡，無疾而終，出殯之日，自動來執拂者達數千人，甚至有不遠百里以外趕來的，筆者是參加送殯者之一，沿途聽到村夫村婦嘖嘖相語：「黃老爺升天了」、「清官做佛了」、「去世如此快便，如此吉祥，一定是菩薩來接引」。¹¹⁶

但很奇怪的是，劉文的時間明顯有誤，根據黃的年譜，他明明是在 1947 年底過世，根本不是如劉平所言的去年（1948）。姑且不論這是筆誤或是刻意，以抗戰勝利後國民黨政府積極拉攏黃式蘇的狀況，身為樂清縣黨部要員，與黃有接觸，與之後前去參加喪禮，自然也是可預期的狀況。事實上，在這一篇文章中，劉還長篇引述了黃生前對他說過在福建省擔任知事下鄉禁種鴉片的故事。黃回憶道：有人試圖用十萬元行賄，要他網開一面不成。但等到黃一卸任，接任的是一個營長：「三數年間，斂財頗鉅，買妾置產，

114 黃式蘇著，張炳勳編注，《黃式蘇集》，頁 720-721。

115 跟黃式蘇相交甚深的幾位文人，大多早黃離開人間。例如張桐與劉紹寬同為民國三十一年（1942）離世，黃群則為三十四年（1945）。僅有王理孚、劉景晨與梅冷生活得比黃式蘇久，但遍查王、劉與梅的詩文集，卻都不見有關於他們的老友黃式蘇死後當城隍的記載。

116 見《浙甌日報》，1949 年 3 月 3 日，第 4 版。

……。當時知其事者皆羨某營長之能而譏余之迂。」¹¹⁷若就時間點推測，黃的這一段往事，應該是他在當福建泰寧知事任上發生的事情。為此，黃還作有〈下鄉禁種煙苗感作〉一詩，詩中云：「到處停輿思誠民，不辭苦口話諄諄。縱然不是言能諭，萬一婆心可感人。」但其實也足可見，黃「道德文章」式的施政，雖然是自稱有「隔溪田父最多情，手挈壺漿笑我迎」，但顯然是無法與種植鴉片的利益相抗衡。¹¹⁸也就是說，政府跟地方並沒有真正對鴉片這一個問題進行有意義的討論，當然也就根本談不上施政是否成功、預期效果是否達成等問題。將近三十年過去了，代表現代民族國家的劉平用了民間所熟悉的「果報故事」，去呈現黃式蘇當年的政治選擇所帶來的後果：

惟事隔十數年，某營長之於問花尋柳，復緬溺於煙賭，身死惡疾，未久迭遭變故，家產耗盡，卒至老無所依，抑鬱而終。余罷官後雖寒素依然，但兒孫輩尚能勤儉自立，勉紹家風。余年臻古稀幸耳目聰明，康強無恙，境況固艱，而怡然自得，……。¹¹⁹

簡單地說，黃的舉止反映了中國傳統政治文化中被高度推崇的「廉潔」價值觀。在這一篇國民黨機關報上刊登的「道德文章」中，劉平意圖建立了他所服從的政權與「廉潔德性」的關係。劉寫道：

我當深深地感到，仲荃先生真夠偉大，他老人家並沒有死，他還活在千千萬萬人的心目中。仲荃先生做城隍的傳說，已成為樂清家喻戶曉的新聞，聽者歡喜讚嘆，信其必有，這並不見得是什麼迷信觀念的牢固，實在是仲荃先生的人格太使人欽崇了，民間對清官廉吏的傾倒拜頌，正可反映廉潔政治的實現是如何迫切。……際此國家動蕩，政風澆薄之秋，望一般以革命自許的文武官吏，以忠實公僕

117 見《浙甌日報》，1949年3月3日，第4版。

118 見黃式蘇，〈下鄉禁種煙苗感作〉，收入黃式蘇著，張炳勳編注，《黃式蘇集》，頁162-163。

119 見《浙甌日報》，1949年3月3日，第4版。

自命的從政人員大家向黃仲荃先生的精神看齊，國家唯有儘量培養像仲荃先生一樣絕頂廉潔的公務員，中國才能新生。¹²⁰

等於說，這件樂清「家喻戶曉」的成神新聞，被黨工加工成了「廉政樣板」。即使被塑造的「標的」不久前被民族國家標籤為「封建迷信」，且是必須除之而後快的城隍神。但在爭取地方支持、維繫政權的考量下，傳統的地方政治權力象徵如城隍神等，就算不符合新興民族國家的所謂宗教政策，還是會被運用到地方政治的場域上，化身為「官方語言」去作為競爭的重要策略。透過黃式蘇死後當城隍的故事，劉文所表達出對廉潔官員的期勉，亦足以看出當時官僚體系所面臨的政權合法化危機的潛台詞。顯然隨著不同時空社會條件的轉換，基於「民間對清官廉吏的傾倒拜頌」與政權正當性面臨挑戰的現實政治需求上，之前設定的「政治正確」，這時都會被先放下，或說進行優先順序的重新考慮。這也等於說，國家與黨國機器，並不如我們設想般地僵化不知變通。為了維持政權與得到民眾的支持，龐大的官僚體系，同時也是可以因地制宜與時俱進的。

另一個值得展開討論的問題是，何以靠近海邊樂清縣的黃式蘇又會跑到浙江的西藏——泰順縣當城隍呢？真如洪水平所解釋的：「據說，寧德百姓曾經為他〔黃式蘇〕立了一個德政碑。壽寧是泰順的臨縣，他的德政，泰順人也一定很熟悉。」¹²¹姑且不論其對錯，查對其他資料後，筆者認為黃式蘇當泰順城隍的故事其實與1930年代以來，國共兩造在泰順縣境的長期武力對峙有直接的因果關係。簡單地說，各擁其主的故事講述者，把黃式蘇當城隍的故事，從「廉政樣板」又操作成一個動員與說服地方去厭惡現實政權的宣傳符號象徵。這也等於說，就算進入了二十世紀民族國家統治的時代，民間宗教傳統仍在政治領域的競逐過程中，甚至政治立場相左的政黨也會加以動員運用。

從1934年開始，粟裕與劉英先後進入浙南山區建立游擊基地，到1945年抗戰勝利前，中共在浙南地區的發展其實一直受限於國府的碉堡固守與

120 見《浙甌日報》，1949年3月3日，第4版。

121 洪水平，《溫州城下》，頁132。

地方保甲的堅壁清野戰略，¹²² 整個局勢到了1949年4月底的渡江戰役後才開始出現逆轉。根據中共的說法，到了1949年4月初：「浙南全境除少數縣城和大集鎮外，均為我控制，在戰術上形成農村包圍城市的態勢。」¹²³ 再把這一個發展的過程放回1949年初就開始的泰順縣城激烈軍事攻防，¹²⁴ 當時雖然中共已經控制縣城之外的大部地區，不過縣城因為有堅固的城牆與累積了大量的戰備物資，加上始終有國民黨援軍到來的傳聞；因此，泰順縣城其實是可以堅守的。了解背景條件後，再來讀洪水平所提供的泰順城隍故事會變得格外有意思：

〔1949年4月〕有人發起依照黃老先生的生前模樣衣著重塑城隍金身。後來越傳越神，說泰順某人，在黃老先生（似乎應稱城隍黃老爺）案前告陰狀，告一個鄉長抽壯丁舞弊，還強姦了中籤壯丁的妻子，逼死人命。陽間的官員不理睬，黃老爺卻執法如山，這位惡鄉長當天夜裡七孔流血，混身青腫而死。說得有名有姓有地址，叫人不得不信。〔泰順〕城隍廟本來是清水衙門，沒有幾個人去燒香上供，現在可是每天幾百個人。廟祝忙不過來，雇了臨時工收香火錢，求籤的人太多，連夜雇人印刷詩條，云云。¹²⁵

這一則故事，可以解讀為國民黨政權因施政的粗暴，特別是上文「陽間的官員不理睬」，但陰間的「黃老爺卻執法如山」的對比，凸顯了泰順百姓對

122 關於這一段歷史，可見中共溫州市委黨史研究室編，《中國共產黨浙南歷史大事記（1919年5月—1949年10月）》（北京：中共黨史出版社，2000）。相關的文獻彙編，還可見中共溫州市委黨史研究室編，《浙南革命歷史文獻彙編》（北京：中共黨史出版社，2009）。該套文獻彙編共有五冊，全文共有四百萬字，對民國時期溫州史的研究相當有參考價值。

123 洪水平，〈記解放溫州的談判〉，《浙江文史資料》，輯69，頁436。

124 從民國十二年（1923）起，中共的游擊勢力一直無法進入泰順縣城，而始終於周邊山區聚落活動。一直到了三十八年（1949）二月十七日，中共浙南的部隊成功地攻入泰順縣城，但僅僅在一日就因為缺乏內應而撤出。到最後泰順解放，也不是因為軍事行動成功的關係，而是因為國民黨籍縣長棄城逃跑。關於這一段歷史過程，可參考中共泰順縣委黨史研究室編，《中共泰順歷史，1923—1949》（北京：中共黨史出版社，2004），卷1，頁175—187。

125 洪水平，《溫州城下》，頁131—132。

傳統城隍靈驗的期待變得更高的現象。若再從另外一個角度來進行討論，黃式蘇的城隍靈驗故事，其實就是對惡意拉伕政策的指控。只是說這一則控訴，是被加上黃式蘇與城隍神的傳統政治文化元素後，從而讓施政失敗的效應，被迅速地以鄉民熟悉的生活邏輯去進行脈絡化與合理化。也無怪乎這個故事能迅速地流傳與發酵，並形成對反對勢力發展有利的論述武器。固若金湯的泰順縣城，最後是不費一槍一彈，縣長就棄城逃跑了。總而言之，樂清人黃式蘇會去當泰順的城隍，並且還衍生出顯靈的故事。其實就是中共宣傳部門「借用」了劉平的「廉潔故事」，然後「替換」內容成為符合中共利益的「革命歷史故事」。

六、結論：民間邏輯、隱藏文本與國家內卷化的再思考

根據本文的討論，在百姓的生活經驗中以及地方政治文化發展的脈絡去進行探討的話，城隍神的「政治靈驗」顯然不是「日常生活抵抗」中的「隱藏文本」(hidden transcript)，而是他們日常政治生活的重要「民間邏輯」。¹²⁶ 如前文討論，城隍信仰是在地方社會中可與帝國體制，乃至於二十世紀後與現代政黨及其他地方政治勢力「並置」(conflation)，符合民間的政治生活邏輯，並可與「現代民族國家」在「道德論述」領域上相互抗衡的地方重要「權力資源」(power reservoir)。對此，學者 Prasenjit Duara (杜贊奇) 在其《文化、權力與國家：1900-1942 的華北農村》一書中認為這一套地方社會的「文化權力網絡」(cultural nexus of power)，因為「國家政權建設」的侵蝕，從而造成「整個民國時代的普遍現象」的「國家政權的內卷化」(state involution)。對於「國家政權內捲化」對地方社會的影響，他提出解釋如下：

126 關於「日常生活的抵抗」與「隱藏文本」的討論，可見 James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985) ; James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).

〔國家政權建設的目的〕，如催徵錢糧、清帳土地，使國家行政機構得到加強。但同時，為完成這一任務而往往迫使鄉村領袖與村民對立，結果使正直的人退位，地痞惡棍（local bullies）充斥於鄉村政權，這使國家政權在民眾中的威信更為降低，實際上這是一種「內捲化」的政權擴張。¹²⁷

但透過本文的分析與呈現，二十世紀以來國家政權的內捲化與地方政治格局的變化，是否可以用地方道德論述系統的「全面崩潰」去進行解釋，則顯然有繼續更細緻之討論的必要。我們也可以很清楚地發現：民間當然有其政治運作邏輯與國家周旋，但國家其實也一直在與時俱進地與民間競爭。如本文所討論的，在這一個政治競爭的過程中，地方宗教傳統扮演了非常關鍵的角色。

美國前總統羅斯福（1882–1945）嘗言：「在政治的領域裡，沒有意外發生的事件！一旦發生了，我輩應將其理解為一切都是被預先計畫好的。」本文討論了溫州府的「地方宗教傳統」（communal religious traditions）是如何與「民間聲望」（reputation）的論述體系進行有機結合，以成為政治場域中的「政治靈驗」（political efficacy），去澄清自明以來即成為地方政治場域重要權力來源的城隍神。進入二十世紀以後，這一股力量又是如何跟溫州地方政治的既存或新興的政治勢力進行競爭互動的歷史過程。本文透過討論溫州瑞安所發現的地方文獻去漸次重建了明以來城隍神在地方政治格局的角色，我們可以很清楚地發現，1949 年黃式蘇的成神故事並不是一個偶然，而是一個「地方宗教傳統」如何持續在地方社會中發揮政治影響力命題的有力註腳。關於這一個命題於 1949 年之後的發展，筆者則將另文予以處理。

127 見杜贊奇（Prasenjit Duara）著，王福明譯，《文化、權力與國家：1900–1942 年的華北農村》（南京：江蘇人民出版社，1995），頁 212。