

靈魂攝影與地方政治—— 以 1918 年徐定超船難前後的 溫州為中心

羅士傑*

1918 年 1 月 4 日，從上海開往溫州的普濟輪，在吳淞江口與英商新豐輪對撞，左舷被撞斷後沉沒，船上約有三百名的旅客與職工葬身大海。當時上海跟溫州之間並沒有固定的船班，往往是好幾天才有一班，因此多有溫州地方政商搭乘此輪，其中最重要的死者是辛亥革命後擔任溫州軍政分府的徐定超(1845-1918)。此一災難對溫州地方打擊甚鉅，當地文人張桐等人日記記載，船難後溫州出現多起扶乩問事，希冀招來亡靈，詢問其對身後事包括家族內與地方政治權力分配的處理，其中還出現徐定超的靈魂照相並廣泛流傳的現象。透過此一個案的分析，本文計畫討論以下三個問題：首先，普濟輪海難與徐定超之死對溫州地方政治產生什麼樣的衝擊？第二，溫州地方菁英如何運用扶乩與靈魂攝影來撫平這樣的衝擊，並對船難後的溫州地方權力進行重組？第三，透過對此案過程的重新耙梳，我們可以對二十世紀初期的東南沿海地方政治產生哪些新的觀察？

關鍵詞：靈魂攝影、徐定超、扶乩、民初地方政治、浙江溫州

*國立臺灣大學歷史學系副教授

一、魯迅的一封信

1918年3月10日，五四運動發生前夕。魯迅(1881-1936)在一封寫給同鄉好友許壽裳(1883-1948)的信中，¹提及前清大老徐定超(字班侯，1845-1918)身後出現一張透過扶乩產生的靈魂攝影照片，²原文如下：

新青年第二期已出，別封寄上。今年群益社見貽甚多，不取值，故亦不必以值見返耳。……滬上一班昏蟲又大搗鬼，至於為徐班

¹ 許壽裳(1883-1948)為魯迅紹興同鄉，也是留日時期的好友。1909年自日本筑波大學取得學位返國後，長期任職於教育行政系統。二戰結束後，為留日背景的陳儀(1883-1950)招攬至臺灣，先後任職於臺灣省編譯館、國立臺灣大學(擔任教授與中文系主任)。1948年2月18日於青田街六號臺大宿舍臥室內被殺。許過世後，因為他與魯迅、政壇聞人的私交，出現許多揣測。官方調查報告指稱許案為小偷行竊失風所致，但許的同年好友皆懷疑為國民黨特務所為。許在臺灣的生平，可見許壽裳著，黃英哲主編，《許壽裳臺灣時代文集》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2010)。

² 徐定超的生平見於陳繼達主編，《監察御史徐定超》(上海：學林出版社，1997)。溫州地區的文史工作者近年重新出版徐定超的文集，見徐定超撰，陳光照主編，《徐定超集》，上下冊(杭州：浙江古籍出版社，2018)。徐孫輩中的傑出人物徐賢修(1912-2001)，生於浙江永嘉，對徐定超仍有記憶。1948年取得美國布朗大學應用數學博士，1961年返臺創立國立清華大學數學系。1970至1975年擔任國立清華大學校長，1973至1980年入閣擔任行政院國家科學委員會主委，1979至1989年擔任新竹工業技術研究院董事長，並提議建立新竹科學園區，邀請了美國半導體界高階主管張忠謀返臺創立臺灣積體電路有限公司，為戰後臺灣科技政策業之核心人物。徐賢修之子徐迺生(1943-2023)，出生於雲南昆明，1948年隨家人遷往臺北，1961年赴美，1968年取得哈佛大學天文學博士，2002年至2006年返臺擔任國立清華大學校長。可見王仕琦，《父子雙傑：清華傳承》(新竹：國立清華大學出版社，2012)。關於張忠謀，見張忠謀，《張忠謀自傳(上冊)：一九三一至一九六四》(臺北：天下文化出版事業股份有限公司，2018)。

侯之靈魂照相，其狀乃如鼻煙壺。人事不修，群趨鬼道，所謂國將亡聽命於神者哉！³

魯迅下筆向來尖銳，寥寥幾句，既可見到他對上海出現此一現象的氣憤，也預示了之後《新青年》作者群對靈魂攝影所發起的連串質疑。⁴

所謂靈魂攝影(spirit photography)基本上是運用類似「雙重曝光」的加工手法所製成的合成照片。在徐定超靈魂攝影事件之前，美國東岸已出現靈魂攝影技術討論與流傳的記載。威廉·穆勒(William H. Mumler, 1832-1884)原本在波士頓地區擔任珠寶雕刻師。1861年起，他開始學習攝影術，一日他在沖洗好的自拍照片中看到有些許模糊的影像輪廓痕跡。這本應是底片沖洗技術不純熟所致，但穆勒把這些照片展示給一些朋友看，並打趣地說照片中的模糊影像是12年前過世的表親。自此他聲稱可以運用攝影術拍到鬼魂，從而在美東的波士頓與紐約地區引起軒然大波。穆勒的靈魂攝影事業可說是暴起暴落，自1863年起，就陸續有攝影同業質疑其照片的真偽。1869年他甚至在紐約州被以詐欺罪起訴。最後雖因罪證不足未被定罪，但他們夫妻所共同經營的靈魂攝影事業迅速地在質疑聲中走向完結。穆勒靈魂攝影術最有名的顧客是美國前總統林肯(1809-1863)的遺孀瑪麗·陶德·林肯(Mary Todd Lincoln, 1818-1882)於1872年所拍的照片。⁵林肯遇刺後，其遺孀遭逢巨變，追念

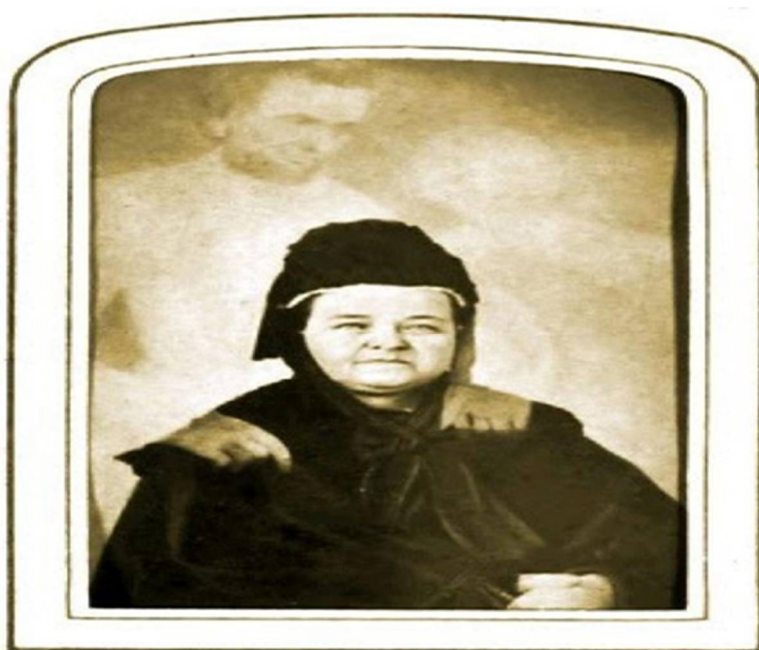
³ 魯迅，《魯迅文集：第八卷，兩地書，文藝書簡》(哈爾濱：黑龍江人民出版社，1995)，〈1918年3月10日致許壽裳〉，頁315-316。

⁴ 關於《新青年》對靈學以及靈魂攝影往往以迷信視之，可見吳光，〈論《新青年》反對鬼神迷信的鬥爭〉，《近代史研究》，1981：2(北京，1981)，頁190-203。

⁵ 林晏，〈眼見不為實：William H. Mumler的靈魂攝影與爭議〉，《議藝份子》，27(桃園，2016)，頁63-84。相關研究又可見：Matthias Schumann, "Science and Spirit-writing: The Shanghai Lingxuehui 靈學會 and the Changing Fate of Spiritualism in Republican China," in *Text and Context:*

親人，在穆勒的協助下拍攝出這張照片，其背後有一看似林肯的影像低頭俯視(圖 1)。

圖1 林肯總統靈魂攝影照片



資料來源: Harvard Art Museums, “2010.88: Mary Todd Lincoln (1818-1882) (untitled spirit photograph with Abraham Lincoln’s shadow),” <https://harvardartmuseums.org/collections/object/173769>, accessed November 12, 2024.

Redemptive Societies in the History of Religious of Modern and Contemporary China, eds. Philip Clart, David Ownby and Chien-chuan Wang (Leiden: Brill, 2020), 126-172.

而魯迅所指的徐定超的靈魂照相則刊於稍早上海靈學會發行的《靈學叢誌》第1卷第2期一篇來自溫州的讀者投書。⁶

圖2 徐定超靈魂攝影照片



資料來源：《靈學叢誌》，1：2(上海，1918)，頁14。

⁶ 關於上海靈學會的研究，可見：黃克武，〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，55(臺北，2007)，頁99-136。近年的研究又可見鄭國，《變動社會下的信仰分化：上海靈學會研究》，(北京：中國社會科學出版社，2017)。又上海靈學會所發行的《靈學叢誌》共刊載兩次關於徐定超的靈魂攝影：〈徐班侯先生令甥陳紀方先生剛來函(正月廿三日)〉，《靈學叢誌》，1：2(上海，1918)，頁14。〈徐班侯先生暨夫人靈魂攝影〉，《靈學叢誌》，1：3(上海，1918)，頁12-13。

圖3 徐定超73歲容像



資料來源：徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，上冊，封底照片頁。

圖2即為魯迅所提「狀似鼻煙壺」的徐定超靈魂攝影照片。⁷模糊的相片中可看到一位身穿古代衣冠的老者，與圖3的徐定超生前照片對比，確有幾分神似，無怪乎會引起議論。何以魯迅對此特別有感，除了深具爭議外，筆者推測他與徐家的私交也是原因之一。魯迅與徐定超早有認識，他曾在日記中提到1916年10月與友人共赴上海徐宅，

⁷ 魯迅的「鼻煙壺」比喻影響到今日，2015年溫州地方文史工作者重新整理徐定超文集時，前言還有如下文字：「我對徐定超瞭解極少。年輕時看《魯迅全集》，說他狀似鼻煙壺，覺得很奇怪」。見陳光熙，〈前言〉，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，上冊，頁1。

替徐定超夫婦祝壽並分擔壽幛費用一事。⁸從中可見擅於選題為文的魯迅評論徐定超靈魂攝影照時所存的先驗意見。

靈魂攝影在美國雖紛紛擾擾，其技巧卻很快傳入中國，在二十世紀初的上海甚為流行，並與扶乩傳統相結合。根據康豹(Paul R. Katz)、劉迅與范純武的研究，晚清以來上海宗教界即以扶乩為主流，扶乩也是推動二十世紀初上海宗教傳統與慈善活動變遷的重要動力。劉迅、范純武等學者亦指出：當時中國城市菁英積極地想要利用既有的宗教傳統(特別是透過扶乩)，解決上海諸多政治或社會文化生活上的問題。⁹但魯迅卻以「昏蟲」與「群趨鬼道」來評論此事，在五四同溫層知識分子間引起了巨大迴響，連帶導致了 1923 年間「科玄論戰」的展開。¹⁰諸多

⁸ 見《魯迅日記》載「[1916 年 10 月 23 日]徐班侯生日，赴祝之，同人公送幛子，分兩元」。但經後人考證，當日其實為徐定超夫人胡德淑生日。見盧禮陽編，〈徐定超年譜〉，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，下冊，頁 470。胡德淑(?-1918)，辛亥革命後於溫州創辦永嘉縣女子學校(今溫州瓦市小學)，並自任校長。關於魯迅日記，可見：魯迅，《魯迅日記》(北京：人民文學出版社，1976 年 7 月四刷)，〈丙辰日記〉，頁 205。

⁹ Paul R. Katz, "Spirit-writing and the Dynamics of Elite Religious Life in Republican-era Shanghai," 收入丁仁傑等著，《近代中國的宗教發展論文集》(臺北：國史館，2015)，頁 275-350。劉迅著，廖振旺譯，〈修煉與救國：民初上海道教內丹、城市信眾的修行、印刷文化與團體〉；范純武，〈飛鸞、修真與辨善：鄭觀應與上海的宗教世界〉。兩文收入：巫仁恕、康豹(Paul R. Katz)、林美莉編，《從城市看中國的現代性》(臺北：中央研究院近代史研究所，2010)，頁 221-246；247-274。

¹⁰ 黃克武，〈靈學與近代中國的知識轉型：民初知識分子對科學、宗教與迷信的再思考〉，收入楊正顯等著，《思想史 2》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014)，頁 121-196。關於當時對「靈學」的質疑，與之後針對迷信與破除迷信的討論，可見程鋼，〈論陳獨秀反「靈學」中的一元論思想及其淵源〉，《清華大學學報(哲學社會科學版)》，1989：4：3、4(北京，1989)，頁 68-77、87。關於之後打擊迷信的發展，基督教美以美教會牧師李幹忱 1924 年的討論也頗有代表性。見李幹忱，《破除迷信全書》，

針對靈魂攝影的相關論辯，圍繞在此種照片是否可能、是否可信，此一技術又是否由他人也可進行複製等面向。有關此事「信、不信」到打擊迷信之論述，以及政策面的討論，王宏超等已有相當研究成果。¹¹但就溫州地方社會對此事的看法以及引起的效應，尚缺乏系統性與脈絡性的整理與討論。多數研究強調不信者的言論造成全國性與時代性的影響，但如本文將指出的：對於「尚鬼」的溫州人來說，此一照片是否可信，並不是一個他們真正會花力氣去關切的問題。對他們而言，這起靈魂攝影事件，就是一起結合現代攝影術的新型態靈驗事件，關鍵的問題是透過分析此事所能指涉出的宗教與地方政治運作的連結為何？本文將依序分析以下問題：首先，徐定超靈魂攝影事件的前因後果為何？除了魯迅為文加持外，是否還有其他地方或全國政治發展的脈絡性原因？其次，徐氏遇難後靈魂攝影照片的出現，洩露了哪些時代發展的訊息？第三，當時溫州地方上，不同人群如何看待與討論此一超自然的靈驗事件，他們各自想利用此事達成的目的為何？本文

收入王秋桂編，《中國民間信仰資料彙編，第一輯》，第30冊（臺北：臺灣學生書局，1989）。對「科玄論戰」的討論，見羅久蓉，〈從「科玄論戰」談科學的客觀性〉，《科學月刊》，15：1（總169期）（臺北，1984），頁33-38。國民政府之後的發展，則可見張倩雯(Rebecca Nedostup)的精采討論。Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge, Mass: Harvard University Asia Center, 2009).

¹¹ 王宏超，〈徐班侯靈魂照相事件〉，《書城》，2015：7（上海，2015），頁101-107；王宏超，〈神界靈光：上海聖德壇之靈魂照相活動〉，《上海文化》，2016：6（上海，2016），頁67-76、126。另外，有學者從「鬼文化」的面向討論，也很有意思。見龔金平，《幻魅的現象：鬼文化與中國現代作家研究》（北京：光明日報出版社，2007）。又可見：王宏超，〈鬼形神影：靈魂攝影術(spirit photography)在近代中國的引介與實踐〉，收入王見川編，《歷史、藝術與臺灣人文論叢(十)》（新北：博揚文化事業股份有限公司，2016），頁221-272。

認為：除了宗教認同的問題外，對既有宗教存疑的二十世紀初溫州地方菁英在面對人生劇變，遍求答案之際，仍對超自然力量的存在與運用有極大的興趣。但如同本文所指出的，如此運作在二十世紀上半葉的地方政治運作中也顯然有其限制。

二、徐定超與晚清溫州地方政治

徐定超為溫州出身的晚清重要政治人物之一，辛亥革命時曾被溫州商紳推舉為溫州軍政分府的領導人，雖說任期僅有九個多月，卻弭平了辛亥革命後嚴重的溫州政爭，重要性不容小覷。

徐定超出生於溫州永嘉縣楠溪江上游的楓林村(今溫州市永嘉縣楓林鎮)，根據田野採集到的《楓林徐氏宗譜》(1994)記載，徐氏一族於宋崇寧年間(1102-1106)遷居該地，聚居成村。徐定超於宣統元年(1909)時表示，經過近 800 年的經營，或者說與其他家族數百年激烈競爭後，徐氏一族在 20 世紀初期已展現出在溫州府內不凡的地方實力：

吾族群居萃處，蓋已八百年於茲矣。非獨一鎮之內，炊煙千餘戶，
丁壯數千人，為一時之極盛。……生齒之繁，他姓罕有。¹²

過往論者對徐氏宗族的發展，往往推崇其為宗族文化的典範與地方團結的象徵，對田園生活甚至有烏托邦描述的傾向，但真實情況恐非如此。徐定超在同一篇文章中如此描述 20 世紀初期徐氏一族的現狀：

¹² 見徐定超，〈重修大宗祠族譜序〉(宣統元年)，收入《楓林徐氏宗譜》(浙江省溫州市永嘉縣楓林鎮徐氏大宗祠藏，1994 重修未刊本)。根據年譜，該文完成於宣統元年十一月初一日(12 月 13 日)，見盧禮陽編，〈徐定超年譜〉，頁 424。

凡我同族之人，……雖非期功強近之親，無不視如一家，親如手足，雍睦之氣，蒸為休祥。……若以箕帚微嫌，動尋瑕釁，分門別戶，自起紛爭，將欲免同室之操戈，而不可得。¹³

溢美文字居多的宗族文書中，徐定超也不迴避談及族人充滿衝突的日常實況。我們可以確定，徐氏一族絕非生活在一錘定音式的「長老政治」與「無訟文化」的宗族烏托邦內，¹⁴而是以「眾聲喧嘩」為日常基調的村落生活。¹⁵楓林徐氏雖有大宗祠的組織，但據當地文史工作者的整理，光楓林一地，徐氏就曾有 30 餘座大小不一的祠堂，顯現出徐氏一族內房派分立，族人間的競爭已臻白熱化的現實。另一方面，隨著徐定超及其族人的發展，族人間的衝突也擴張到溫州府內其他區域。

徐氏族人間的衝突與當地環境有直接的關係。楓林地處山區，據 1990 年統計，林地占 17,125 畝，耕地僅 5,102 畝，其中 3,166 畝是水田，分別種植水稻、小麥、玉米、豆類，尤以小麥為著。¹⁶而單徐氏就有丁壯數千之數，加上其他宗族，其人地供需的緊繃狀況，自不待言。雖有山產的挹注，但環境資源與人口的落差，形成了社會不安的基本格局。因此楓林的日常生活，並非與世無爭的桃花源記，或耕讀傳家的鄉土中國，更像丹屯(Robert Darnton)對十八世紀法國農村的研究：「農村根本就不是什麼快樂和諧的共同體」。¹⁷光緒十四年(1888)上海《申報》

13 徐定超，〈重修大宗祠族譜序〉(宣統元年)。

14 關於「長老政治」與「無訟文化」的討論，可見：費孝通，《鄉土中國》(北京：北京大學出版社，2012 重印)。

15 埃曼紐·勒華拉杜里(Emmanuel Le Roy Ladurie)著，許明龍譯，《蒙大猶》(臺北：麥田文化，2001)。

16 徐順旗、永嘉縣地方志編纂委員會編，《永嘉縣志》(北京：方志出版社，1990)，頁 100。

17 Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (New York: Vintage books, 1984), 26.

對永嘉楠溪江流域的械鬥問題，也有以下的報導：

永嘉楠溪地瘠民貧，人皆樂於戰鬥。……近來，各處男孩至七八歲時，父兄即以董竹火槍令其學習，……其時岩頭、楓林地方，族大丁多，聲勢強盛，槍匪畏其強悍不敢覬覦。今則土匪時時借路過境，間或勒派飯食。是以各匪毫無畏懼，肆意橫行。且從前雇匪械鬥必須先付現洋，少則數百，多則千餘。今則僅需豬肉若干，斛穀米番茄絲若干擔，即欲集糾洋槍萬桿，亦可頃刻而至，以致械鬥人命無月無之。¹⁸

除了獵奇之外，藉此報導，作者想表達的還有「似此惡習相沿，必至於謀為不軌，富道諸公曷不早設法乎？」也就是說，19世紀末的楓林已成為依恃叢林生存法則的化外之地。緊張的人地關係與貧瘠經濟，讓人與人衝突的引爆點變多。楓林缺乏現代農、工業科技與交通建設，無法大幅提高生產力，因生活資源匱乏所產生的衝突難以獲得結構性的解決。宗族組織為處理這些競爭問題，除了對抗外，往往會以不同的「家庭策略」(family strategy)應對。除了婚姻結盟外，另一個方式就是鼓勵子弟透過科舉或捐納進入帝國官僚科層體系，從而形成「一人得道，雞犬升天」的權力效應。¹⁹ 徐家也不例外，不過，明清兩代徐家

¹⁸ 〈東甌餘話〉，《申報》(上海)，1888年5月30日，第2頁。

¹⁹ 對於地方菁英如何將宗族成員視為家庭策略(特別是透過婚姻)操作的討論，可見韓明士(Robert Hymes)對南宋撫州的研究，Robert Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung* (Cambridge: Cambridge University press, 1986). 除了地方菁英透過婚姻進行結盟外，根據宋怡明(Michael Szonyi)對明代衛所制度的研究，也發現衛所軍人的家庭經營策略已經與明帝國的軍事制度有機結合，例如哥哥戍守海邊的衛所，但弟弟在同一領域進行走私貿易的現象。見 Michael Szonyi, *The Art of Being Governed: Everyday Politics in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 2017).

只有徐定超中進士，其餘以生員為多，舉人也不常見。²⁰可見徐氏並非以科舉為主要進身之階的地方宗族，此一權力格局直到徐定超於光緒九年(1883)以 39 歲之齡中舉方才發生改變。隔年他返鄉省親，本應是衣錦還鄉，結果卻事與願違：

戶部主政徐君班侯祖居永嘉柘溪楓林，近因該處數十鄉村民遇有口角，動輒鬥毆，及至涉訟公庭，輒假其名以為護身之計。徐君恐累清名，遂於初四日攜眷北上。若徐君者，真所謂嶠然不污者哉！²¹

徐定超及其家人在楓林僅待了半年，就因地方糾紛而不堪其擾，決定舉家遷往北京。可見族人間衝突之激烈與盤根錯節的程度，就連新中舉的徐定超都無法置身事外，只能避而遠之。徐之後擔任京官近 30 年，歷任戶部主事、山東道與江西道御史，但生活一直不優渥。直到 1902 年，因同鄉大學士王文韶(1832-1908)的提拔，經濟狀況才明顯好轉，但也是「遂領南苑荒地六頃，招工開墾，春種秋收，躬親操作」，可見其清苦。²²1903 年，他回到楓林探視年邁的母親，才重啟他跟故鄉的人群與政治運作的連結。

在鄉間充滿衝突的狀況下，徐定超之所以再度獲得關注，並不只因為京官累積的聲望，也加上整體時代政治氛圍以及他與溫州地方政治連結方式的轉變。與當時很多京官類似，徐也於不在場的狀態下，

20 徐逸龍編，《楓林古鎮景物志》(北京：中華書局，2011)，〈楓林諸姓進士舉人表一〉、〈徐氏科名職官表二〉，頁 187-201。

21 〈東甌談屑〉，《申報》，1884 年 12 月 9 日，第 3 頁。

22 徐定超傳記的作者陳繼達提供了一個有趣的軼事：「徐定超所種黏高粱，用以釀酒自酌，自稱為酒中詩仙」。見陳繼達，〈徐定超傳記〉，收入陳繼達主編，《監察御史徐定超》，頁 7。關於徐定超領地耕作，見盧禮陽編，〈徐定超年譜〉，頁 396。對京官清苦生活的描述，則可見張德昌，《清季一個京官的生活》(沙田：香港中文大學出版社，1970)。

透過代理人等方式去維繫他與溫州地方政治的運作關係，持續與鄉人之間有婚喪喜慶的文字人情酬答。1903年，年近60而原本對故鄉事避之唯恐不及的徐定超以省親名義返鄉，推測與他北京官場的生涯已進入倒數階段有關。為了自己與家人的發展，他與故鄉關係的投資變成一個關鍵問題。為此，1905年他先與永嘉地區的地方菁英合作，捐資建立楠溪高等學堂。²³ 然後，更重要的是，積極地介入徐氏大宗祠與族譜的重修。簡單地說，徐定超與他親近的族人試圖運用自身京官的聲望，結合祖先崇拜的道德力量，重新凝聚長久分裂的徐氏宗親。²⁴ 1903年徐定超在徐氏大宗的祖先祭文中寫道：

我太祖行事雖不見於史傳，然祖訓十餘條，文不過千餘言，而所以修心保家、敬宗睦祖、早完國庫、泯息爭訟者，無不一一備舉。為子孫者果能道而行之，則太和之氣洋溢里閭，其秀良者洞古通今以應幹國棟家之選，其愚魯者謹身節用以充仰事俯育之資。²⁵

可見徐定超想以重修大宗祠與族譜重新凝聚族人。這樣的做法也常見於明清兩代士大夫對地方事務的經營。楓林徐氏此輪的宗族建設一直到1909年方才告竣，時年65歲的徐定超還受邀撰寫譜序以紀念此兩事之告成。自是徐定超已由待退京官，轉變為重新整合後的徐氏宗族組織的鄉賢前輩。²⁶ 遠離故鄉政治事務近30年的徐定超，可說是憑藉

²³ 關於楠溪學堂，可見：徐定超，〈楠溪學堂碑〉，收入吳明哲編，《溫州歷代碑刻二集(二)》(上海：上海社會科學院出版社，2006)，頁229-230。該碑立於1905年正月。

²⁴ 對於楓林徐氏房派劃分，宗族內部還製作相應的專門文件進行區隔，見徐象巖，〈楓林大宗房派分支綱要〉(作者自印)。概述民國年間楓林鎮內各房派及其祠堂之分布，見徐逸龍編，《楓林古鎮景物志》，頁218-221。

²⁵ 徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，上冊，〈開譜文〉，頁116。

²⁶ 徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，上冊，〈重修大宗祠族譜序〉，頁142-144。

了祖先的力量，又再次回到故鄉的地方政治運行脈絡中。從中也可以看出，徐定超與其族人利用祖先崇拜的宗教信仰，整合地方人群力量的努力。

另一方面，徐定超也透過以成年子女為代理人，繼續經營家族的在地影響力。在徐定超返鄉省親之前，其長子徐象藩(1869-1918)就採取與父親迥異的方式經營地方勢力：

(光緒 24 年)冬間，哥老會首宋左亭潛匿楠溪楓林一帶，長子象藩時任團營試用縣丞，督帥民團捕獲，搜出銅印、令箭、劄付、飄布，上有「崇華山麒麟堂」字樣。²⁷

光緒 26 年，徐象藩因辦理宋左亭案有功，被保舉為知縣。關於宋左亭案，有兩種說法，一說為會黨反清起事，²⁸一說則認為與地方反基督教勢力有關。²⁹在楓林日常政治中，除了宗族地方競爭外，自晚清以來，特別是太平天國結束後，當地還出現兩個重要的外來組織：會黨組織，以及基督教會。這兩個外來組織，不管是強調兄弟互助的會黨，或是強調救贖信仰的基督宗教，都對位處社會階序下層的「邊緣人」特別有吸引力。在清代會黨起事及教案的檔案中，我們常見地方邊緣人藉「投靠」這些組織來解決他們在日常生活中所遇到的問題。以 1894 至 1895 年間的楓林教案為例，即有徐象嚴(徐定超姪兒)參與徐氏大宗祠制裁當地教民徐定鰲等人改宗一事。大宗祠對改宗者發起聲討，威脅要將其自族譜中除名、收回其柴火撿拾權以及用水權，甚至

²⁷ 見盧禮陽編，〈徐定超年譜〉，頁 392。

²⁸ 陳叔平，〈永嘉楠溪哥老會反清鬥爭〉，收入溫州市政協文史資料委員會編，《溫州文史資料》，第 7 輯(溫州：溫州市政協文史資料委員會，1992)，頁 167-171。類似的看法，又可見徐順旗、永嘉縣地方志編纂委員會編，《永嘉縣志》，頁 791。

²⁹ 蘇慧廉(William Soothill)著，張永蘇、李新德譯註，《晚清溫州記事》(寧波：寧波出版社，2011)，頁 59-60。

沒收其名下的土地與房產。³⁰基本生存權受到嚴重威脅的改宗者遂轉向溫州府城內的教會組織求援，教會組織又引用條約，與地方官員及反洋教的地方菁英進行博弈。最後導致原先的邊緣人藉著外援，從「向下的目光」中被解放出來，³¹與原先對地方具有絕對支配權的地方菁英分庭抗禮，加劇了當地不同人群間的競爭情勢。

除了子侄輩在十九世紀末對楓林地方政治積極介入，並成為當地的重要勢力外，在京的徐定超雖未能位居要津，但透過晚清新政的開展以及與溫州當地仕紳的合作，³²年近花甲的他反而成為推動晚清溫州地方變革的重要力量之一。³³辛亥革命發生後，更被推選出任溫州軍政分府都督。下以兩例可說明此間其角色的演變。先是 1902 年的抗稅事件，徐定超如此敘述：

30 關於楓林教案的研究，可見王磊，〈撕裂與重塑：永嘉縣楓林村的基督教、宗族與社區政治(1860-1896)〉(上海：華東師範大學歷史系碩士論文，2013)。

31 「向下的目光」一說來自布朗大學歷史系退休教授戈登·伍德(Gordon Wood)對美國在獨立戰爭前階級本質的研究。他寫道：「下層的人……發展出所謂『向下的目光』。他們知道自己所屬的階級，即使眼見上流人士坐車，自己寧願走路，絕少展現想改變階級的炙烈慾望。除非我們瞭解許多一般人是多麼接受自己卑下的地位，否則無法明白那個前現代世界的特質。」見 Gordon Wood, *The Radicalism of American Revolution* (New York: Alfred A. Knopf, 1992). 中譯本為：傅國英譯，《美國革命的激進主義》(北京：北京大學出版社，1997)。主要見於本書第一部分討論。

32 關於清末新政，近期討論可見關曉紅，《清末新政制度變革研究》(北京：中華書局，2019)。

33 過往對清帝國自 1898 年以來所推動的變法努力，失敗論是重要的解釋基調。但如法國學者高萬桑(Vincent Goossaert)所指出，所謂失敗的百日維新，並非完全消失。更準確地說，所謂的「廢廟改學」應該是戊戌年以來，清帝國在地方上所主導推動的宗教與教育雙重改革。Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?," *The Journal of Asian Studies* 65:2 (May 2006): 307-335.

溫州知府王琛擅立名目，開徵柑捐。貢生張爾彥力請收回成命，王琛不理。父老持香請願，廿里塘路人流如潮，數千柑農執鋤掘開府署，王琛越牆逃走。張爾彥因此被拘，賴孫詒讓從中斡旋，籲請京官黃紹箕和徐定超予以疏通，張爾彥被釋，柑捐亦罷，王琛調離。³⁴

此一柑捐事件為清帝國最後十年所出現一連串地方抗稅事件中的一環，論者多認為這些事件反映出清帝國統治力的下降與地方官員的腐敗。³⁵但地方官之所以甘冒大不韙強行加稅，往往是為了填補新政(主要是開辦學堂與警察業務)所造成的地方巨大財務缺口。據王琛的上司，溫處道童兆蓉(1838-1905)的說法，柑捐之所以會激起民變，主因是溫州知府對於籌措財源興辦新政一事過於操切，還有「查王守人頗直爽，惟偏執任性……若執偏見以求勝，則官仇民、民亦仇官，難保不鋌而走險」，可見溫州地方官僚系統內部對此事亦有不同見解。³⁶對比童兆蓉與徐定超的說法，可發現抗捐事件平息的關鍵，還是瑞安望族孫詒讓(1848-1908)的調停，³⁷黃紹箕(1854-1908)與徐定超則負責在北京聯繫此

³⁴ 盧禮陽編，〈徐定超年譜〉，頁396。

³⁵ 關於清帝國最後十年各地發生的抗稅事件研究，可見 Roxann Prazniak, *Of Camel Kings and Other Things: Rural Rebels Against Modernity in Late Imperial China* (New York: Rowan & Littlefield, 1999); 關於其他地區出現的民變蒐整，可見：中國第一歷史檔案館、北京師範大學歷史系選編，《辛亥革命前十年間民變檔案史料》(北京：中華書局，1985)。

³⁶ 童兆蓉，《童溫處公遺書》(中央研究院傅斯年圖書館藏，枕陰書屋1906年本)，卷3，〈縷陳溫州府辦理柑捐失宜稟〉(甲辰年1904七月二十二日)，原書無頁碼。在此文件中，童詳細地說明事情的經過，包括對王琛提議辦理柑捐事宜的地方菁英組成，以及王在遭遇反彈後，除了逮捕張爾彥外，並積極準備調用軍隊鎮壓抗稅群眾。根據清制，溫處道與溫州知府同城為官。

³⁷ 孫詒讓(1848-1908)字仲容，溫州瑞安人，晚清墨學大師。父親孫衣言與叔父孫鏘鳴皆進士出身。他同治六年(1867)中舉，1886年任刑部主事，1905

事的主管官員，³⁸確保事端不繼續擴大。再從另一個角度觀察，徐定超對柑捐案的介入除凸顯自身的影響力外，更重要的是，讓永嘉族人理解到他在京城的重要。如此，不光是徐定超本人在溫州的聲望上升，其地方代理人更可因此發展京城京官與地方菁英的合作模式，等於替徐定超開啟了新的政治前途。

除了抗捐一案外，徐定超在晚清溫州重要性的提升，還與他聯合溫州地方重要家族孫詒讓等大規模推動地方學務改革有關。³⁹1895年乙未之役後，孫詒讓即展現出建立現代溫州學制的野心，他與自京返鄉的黃紹箕合作，陸續在瑞安地區建立學計館、方言館、蠶桑學堂等新式學堂。⁴⁰1901年秋，清廷詔令各省州府設立學堂。瑞安地區的官紳遂決定將學計與方言館合併，更名為瑞安普通學堂，分設中文、西文、算數等3班，於1902年正式開學。之後溫州府內各縣紛紛仿照瑞安的經驗建立學堂。自光緒二十二年至三十四年間，孫詒讓等人在浙南各縣開辦了三百多所新式學堂，城鄉的教育普及達成率，著實令人

年被聘為京師大學堂教習。孫熱心溫州現代教育制度的建立，建立溫處學務分處。見張憲文編，〈孫仲容先生年譜簡編〉，收入張憲文輯，溫州市政協文史資料委員會編，《溫州文史資料第五輯：孫詒讓遺文輯存》（杭州：浙江人民出版社，1989），頁498-518。

³⁸ 黃紹箕(1854-1908)，字仲弢，浙江瑞安人。1879年中舉，1880年進士，歷任京師大學堂總辦、湖北提學使等，與孫詒讓交好，人稱「二仲先生」。1906年曾率各省提學使至日本考察，回國卒於任上。見黃紹箕著，謝作拳編，《黃紹箕集》（北京：中華書局，2018）。

³⁹ 清末學制改革遭遇的問題與相關制度的討論，可見周東怡，〈清末《奏定高等小學堂章程》與《奏定初等小學堂章程》的修訂〉，《臺灣師範大學歷史學報》，60（臺北，2018），頁79-118。

⁴⁰ 孫延釗，〈孫籀公與清季溫處地方教育(1895-1908)〉，收入孫延釗著，徐和雍、周立人編，《溫州文獻叢書：孫延釗集》（上海：上海社會科學院出版社，2006），頁358-381。

印象深刻。⁴¹自 1904 年開始，溫處道童兆蓉捐出俸祿推動溫、處兩州的留學生獎助，該年共有 22 名學生前往日本留學。⁴²1905 年，科舉存廢問題正沸沸揚揚之時，溫州留日學生黃群(1883-1945)等人於暑假返鄉。⁴³他們鑑於溫州新式教育進展快速，距離省城杭州又較遠，建請溫處道仿照日本制度，設立相關統籌機關進行更有效的經營。⁴⁴此事獲得溫州官學兩界的支持，童兆蓉具銜邀請兩府各縣仕紳於府城召開籌備會議，公推孫詒讓出任總理。之後聯名呈報，建立了學務分處的籌備辦公室。但因為一場意外發起的抗議運動，徐定超又再次被動員參與：

時任浙江布政使兼省學務處總辦者係旗人寶棻(1856-1913)，⁴⁵頭腦陳舊，態度頑固，意欲推翻原案。說什麼奏定《各省學務處章程》

41 余天舒匯集，〈孫詒讓等於光緒二十二年至三十四年在浙南各縣開辦的新式學堂〉，收入政協瑞安市文史資料委員會編，《瑞安文史資料》，第 9 輯(瑞安：中國文聯出版社，1992)，頁 15-28。

42 童兆蓉，《童溫處公遺書》，卷 3，〈覆陳開辦學堂情形稟〉(乙巳年 1905 三月初七日)。原先的計劃，是讓這些學生前往日本就讀師範，之後返鄉服務。同批學生最為人所知的，應該是來自平陽的殷汝驪(1883-1940)，他的弟弟是日後參與親日政權的殷汝耕(1883-1947)。殷汝驪之子殷之浩(1914-1994)為臺灣著名營造公司大陸工程的創辦人，殷之浩的公女殷琪，曾任臺灣高鐵公司董事長。

43 黃群(1883-1945)，溫州平陽縣人，1904 年自費前往日本早稻田大學學習政法，1908 年歸國，在湖北法政學院任教。1911 年辛亥革命後，返回浙江發展。1912 年擔任南京臨時參議會議員，參與《中華民國臨時約法》制定，後加入反對袁世凱帝制運動。袁去世後，黃棄政從商，熱心於溫州地方公益，旅居日本與香港等地。1945 年，黃在重慶逝世。見黃群撰，盧禮陽編，《溫州文獻叢書：黃群集》(上海：上海社會科學院出版社，2003)，頁 1-16。

44 關於溫處學務分處，可見蔡明婷，〈孫詒讓與溫處學務機關的運作〉，《新北大史學》，15(新北，2014)，頁 29-47。

45 寶棻(1856-1913)，京師八旗蒙古正藍旗人，出身生員，長期於吏部與戶部任職，光緒三十一年九月十三日(1905 年 10 月 11 日)任浙江布政使，光緒

無下設分處之規定，飭道暫緩進行。此事引起兩府學界共憤，當即聯名公電京師學務大臣張百熙(1847-1907)、孫家鼎(1827-1909)。同時溫州在京官員也集會聲援，推黃紹箕、徐定超為代表，力向張、孫進言，張、孫認為可以權宜辦理以利輿情，並即電令浙學務處特准分設。⁴⁶

當時地方學務辦理之盛，可見於塾師張桐(1860-1942)日記所錄下的一封信。當中描繪其在瑞安河鄉地區開辦地方學堂的雄心：

光緒三十二年(1906)二月十一日：晴。……下午接到日本東京早稻田大學留學生岑君崇基信一封。岑君為吾鄉三都岑頭村人，……官費送東京早稻田留學，……茲錄來札如下：……現在科舉已停，公私學校各有出身，日前恭讀上諭，又著城鄉各處遍設蒙小學堂，變從前守舊之時尚，謀教育普及之方針，……吾鄉共有十都，銳意嚮學者不知凡幾，縣府雖有學堂可入，然人浮於額，扼腕必多。有欲出門遊學，或困於經濟之問題，或阻於父兄之壓力，必須本鄉開設蒙小學堂，每都推舉社員幾人，以為辦事之員，至於經費一節，請先提賓興、義倉以及其他公款。若猶不足，就地籌捐。……今日地方事宜，捨學校別無當務之急，……。⁴⁷

清末溫州地方社會最重要的發展，應該是跨越官學兩界以及不同階級

三十二年十月二十二日(1906年12月7日)調任為山西布政使。辛亥革命時，為末代河南巡撫。1913年病故。見中央研究院近代史研究所、國立臺灣大學數位人文研究中心，「清季職官表查詢系統」，http://doi.org/10.6681/NTURCDH.DB_SSOP/Service，檢索日期：2023年1月30日。

⁴⁶ 孫延釗，〈孫籀公與清季溫處地方教育(1895-1908)〉，頁368-369。

⁴⁷ 張桐著，張鈞孫、戴若蘭整理點校，《張桐日記》，第2冊(北京：中華書局，2019)，頁847-848。

與世代的地方菁英，都致力於新式教育的普及。除了普設新式學堂乃至之後的升級外，孫詒讓等人也注意到女子教育的設置，亦可見其前瞻眼光。⁴⁸

教育事務引起地方政治權力的轉變，如同李世眾所指出的，自晚清以來，溫州就出現「布衣士紳」與「大紳」間的權力競爭。布衣士紳因為教育改革的推動，結合了西學的潮流，在地方政治領域的競爭取得上風。⁴⁹徐定超雖然是永嘉楓林近兩百年來的第一位進士，但他對新式教育的推動讓他更接近「布衣士紳」，又因徐擁有言官之責，孫詒讓等地方巨室大紳也與其交好。大體而言。徐定超配合孫詒讓與黃紹箕兩人的意向行事，直到孫、黃兩人於 1908 年同年謝世，才開始有獨當一面的機會。該年，徐定超以京畿道御史的身份接連上摺，糾彈浙江省內的地方官員，並對地方官職的任命提出建議，在省內漸次享有敢言的聲望。⁵⁰雖說徐多數時間在京，但透過柑捐案及清末興學所扮演的重要角色，就當時的政治發展狀況而言，他已然是結合了「布衣士紳」與「地方大紳」的新一代實力人物。也因為如此，如前文所述，徐定超方可於同一時間重新整合徐氏宗族。1909 年，隨著立憲運動推行地方自治，徐定超的姪兒徐象嚴被推選為浙江省諮議局議

48 童富勇，〈孫詒讓對浙江近代教育的貢獻〉，《華東師範大學學報(教育科學版)》，1993：1(上海，1993)，頁 81-86。

49 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)。特別是本書第五章〈布衣士紳的崛起〉的討論。

50 徐定超，〈道員溺職州縣殃民據實糾參摺〉，《政治官報》，429(北京)，1909 年 1 月 3 日(光緒三十四年十二月十二日)，頁 17-18；〈職官牟勉居鄉不法請飭嚴密查懲摺〉，《政治官報》，766，1909 年 12 月 13 日(宣統元年十一月初一日)，頁 15-17；〈請將控告長興令趙以成案內之吳正倫開釋並徹底訊究片〉，《政治官報》，770，頁 15。

員。⁵¹約當同時，長子徐象藩出任江西省信豐縣知縣、次子象標以知縣奏留奉天補用、三子象先以知縣資格調郵傳部任職。此時徐定超的子侄輩都已自立，楓林徐氏也從永嘉山區的宗族組織，蛻變成一溫州城區重要的政治勢力。

宣統元年(1909)，年近 65 歲的徐定超接到浙江兩級師範學堂(今杭州師範大學)的監督聘書，⁵²次年正式就任，從而開啟了他回鄉的政治生涯。此一任命與年前發生的一場校內風潮有直接的關係：

原監督沈鈞儒(1875-1963)當選省諮議局副議長而辭監督職，⁵³繼任監督夏震武(1854-1930)強令監學(教務長)許壽裳祀孔，⁵⁴並令教員拜

⁵¹ 關於清末以來浙江省諮議局與浙江地方政治的討論，可見沈曉敏，《處常與求變：清末民初的浙江諮議局和省議會》(上海：生活讀書新知三聯書店，2005)；蕭邦奇(Keith Schoppa)著，徐立望、楊濤羽譯，《中國菁英與政治變遷：20世紀初的浙江》(南京：江蘇人民出版社，2021)。

⁵² 浙江兩級師範學堂為浙江省內最早培養中等與初等教育師資的師範學校。光緒 32 年(1906)浙江巡撫張增錫以貢院舊址改建。宣統元年(1909)正式開學。見鄭天挺、榮孟源編，《中國歷史大辭典 清史卷下》(上海：上海辭書出版社，1992)，頁 621。

⁵³ 沈鈞儒，江蘇蘇州人，光緒 30 年(1904)進士，1905 年起留學日本法政大學，1907 年起擔任浙江兩級師範學堂監督，1909 年起擔任浙江諮議局副議長。辛亥革命後，擔任浙江都督府警察局長，浙江省教育局局長。1928 年擔任上海法科大學教務長。1940 年代為民盟的重要人物。1949 年後，曾任中華人民共和國最高人民法院院長，1963 年於北京病逝。見沈譜、沈人驊編，《沈鈞儒年譜》(北京：中國文史出版社，1992)。

⁵⁴ 夏震武(1854-1930)，浙江富陽人，光緒 13 年進士，1880 年起任工部主事。夏尊崇程朱理學，素以經師自許，反對變法與立憲。1909 年被選為浙江教育總會會長，兼任浙江兩級師範學院監督，因他主張尊孔讀經，鄙視科學，遭到校內進步教師抵制、學生亦罷課，夏遂去職。辛亥革命後，回歸故鄉講學，1930 年病逝家中。見周素子，〈木瓜之役與夏震武先生〉，《魯迅研究月刊》，2001：9(北京，2001)，頁 78-80、82。

見，全校教員辭職出校，……浙撫增韞(1869-1946)急電聘徐定超為監督。⁵⁵

值得一提的是：當時留日歸國的魯迅因好友許壽裳引介，1909年9月至1910年7月正於該校初級師範部教授化學與生理學。⁵⁶面對守舊的夏震武，魯迅先是與之對抗，隨後又與其他老師一同向浙江提學使提出辭呈，並集體遷出學校宿舍，學生也因此罷課。抗爭事件歷時兩週才因夏的去職而落幕，被稱為「木瓜之役」。⁵⁷徐接任後，曾試圖邀請魯迅回任，但魯以「徐之為人未必有勝於夏」婉拒。魯迅會有這樣的判斷，與徐接任後校內佈告均署名「京畿道監察御史兼浙江兩級師範學堂監督」，並未予人耳目一新之感有關，但由此也可見徐、魯兩個不同世代的文人對時代發展的不同見解。⁵⁸此後徐定超將發展重心轉回杭州，進一步捲入辛亥革命前夜的浙江政壇，辛亥革命發生後，更被眾人推選為溫州軍政分府都督，以弭平兩派士紳間的政爭。

三、魁儡尚登台：溫州的辛亥革命與徐定超

1911年11月23日前後，任溫州軍政分府都督僅月餘的徐定超寫

⁵⁵ 見盧禮陽編，〈徐定超年譜〉，頁425-427。

⁵⁶ 張直心、王平，〈魯迅在浙江兩級師範學院史實探微〉，《杭州師範大學學報》，2008：4(杭州，2008)，頁40-43。

⁵⁷ 「木瓜之役」乃為當時魯迅等教員對夏震武之「木頭木腦、頑固不化」以「夏木瓜」戲稱。木瓜之役一詞，乃是來自魯迅同事，後為杭州文化名人張宗祥(1882-1965)的建議。

⁵⁸ 有一則軼事值得提及。徐定超任浙江兩級師範學校監督時，還與畢業生合影留念，並在照片背後題寫55個字，以明其志向：「壯無意於仕而仕屢跌，老未離於學而學不進。得失忘懷，唯運是任。有時為曼倩談諧，有時為伯淳佳興。信予心之自適分，世人那得窺其蹊徑」。陳繼達，〈徐定超傳記〉，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，下冊，頁513。

下〈任溫州軍政分府有感〉一詩，描寫他就任以來的心境：

守土非吾責，鄉評辱謬推。況當凶歲後，更乏濟世才。去已蘆鴻
杳，迎隨竹馬來。自慚老不死，魁儡尚登台。⁵⁹

武昌首役後，各省陸續宣告獨立，11月3日浙江省諮議局請巡撫增韞宣布浙江獨立，遭到拒絕。隔日，陳其美(1878-1916)命蔣介石(1887-1975)率領以新軍為主體的敢死隊攻打巡撫衙門。⁶⁰衙署遭攻破後，原本要翻牆逃走的增韞遭到拘捕，不久獲釋。⁶¹杭州光復的消息傳開後，各地紛起效法之心，溫州自然不在話下。當時溫州府城內的主要人物有三：溫處兵備道郭則沅(1882-1946)、溫州知府李前洋及巡防統領梅占魁三人，其中又以梅擁有軍權而最有實力。杭州光復後，三人為安撫人心，於道署招集地方重要仕紳，如浙江第十中學校長劉紹寬(1867-1942)、前清官員黃式蘇(1874-1947)等，⁶²成立「治安維持會」，以道府之名出示安民。另一方面，地方的進步份子，浙江十中英文教師陳守庸(1882-1966)等人，⁶³則邀請劉、黃兩人於師範學校討論溫州獨立事宜，並著手清

59 徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，上冊，〈任溫州軍政分府有感〉，頁171。

60 見《民立報》關於浙江敢死隊的報導，可見〈民軍佔領浙江記〉，《民立報》(上海)，1911年11月6日，頁3；〈浙江敢死隊之壯觀〉，《民立報》，1911年11月9日，頁4。

61 根據陶成章(1878-1912)的說法，增韞被捕後，浙江軍政府準備將增遣送出浙。但隨之傳出增韞的銀行存款遭到侵吞的傳聞，陶成章為此於《民立報》刊登廣告，澄清侵吞一事。見〈陶成章廣告〉，《民立報》，1911年11月27日，收入汪林茂等編，《浙江辛亥革命史料集第七卷：辛亥浙江光復》(杭州：浙江古籍出版社，2013)，頁364-365。

62 關於黃式蘇，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，《1898-1948：改變中國宗教的五十年》(臺北：中央研究院近代史研究所，2015)，頁101-139。

63 陳權東(1882-1966)，字守庸，以字行。溫州城區人。1907年畢業於上海聖約翰大學，精通中、英文。應孫詒讓與劉紹寬之邀返溫任教，後來離開教

點府城內相關財產，此舉引起兵備道郭則沅等人的憂慮。隔日，陳守庸等又邀請郭則沅等三人到師範學校公開表明態度。根據陳的回憶，當日狀況如下：

當時道、府均屏除儀仗，穿便服，坐小轎，先後到達。郭甚年輕，約三十歲左右，進士出身，他父親郭曾炘(1855-1928)是禮部侍郎。道台系本地最高官長，我們就首先推他主持成立革命政府。他說：北京政府尚未推翻，他如果一投向民國，他父親的頭就保不住了，因此他不敢擔任新職位。接著大家改推李前泮，這個人大約有五十多歲，是湖南人，他認為自己是李續賓(1818-1858，曾經參與平定太平天國)的後代，也表示要孝於祖宗，不能效忠於民國。最後要梅占魁表示態度，他就滑頭地說：你們怎樣，我也怎樣。⁶⁴

會議結束後，溫州知府李前泮回到府署，竟發生不明人士攜帶土製炸彈闖入，強令交出知府印信的暴力事件，成為改變溫州均勢局面的最後一根稻草。李審度局勢後，認為「廢除舊官僚，潛謀獨立」之大勢已定，為保護身家安全，連夜與家人逃出溫州。擁兵自重的梅占魁則於 11 月 8 日，就任溫州軍政分府都督一職。他們的頂頭上司、末代溫處道郭則沅則先躲藏在市區的白累德醫院，之後在劉紹寬等人的保護下，搭乘日後沈沒的普濟輪前往上海。⁶⁵可見辛亥革命在溫州，與其說是一場全國性的政治革命，還不如說是一場地方政府內部的政

職，長期於鹽務部門工作。見陸雨之，〈我所知道的陳守庸〉，收入溫州市政協文史資料委員會編，《溫州文史資料》，第 9 輯(杭州：浙江人民出版社，1994)，頁 71-73。

⁶⁴ 陳守庸，〈溫州響應武昌革命的親身經歷〉，收入中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編，《辛亥革命回憶錄》，第 4 集(北京：文史資料出版社，1963)，頁 183-184。

⁶⁵ 梅冷生，〈溫州光復概述〉，收入梅冷生撰，潘國存編，《溫州文獻叢書：梅冷生集》(上海：上海社會科學院出版社，2006)，頁 79-80。

變。得益的梅占魁出身外地武夫，就民間聲望言，難以與劉紹寬、黃式蘇乃至徐定超等人相比。劉紹寬面對此一「政變」，更是表明「除學務外，一切不與聞」的立場。⁶⁶不過，梅擁有的兵力僅足在城區內自保，他雖被推舉為軍政分府都督，卻始終沒有來自省城的正式任命。新世代的地方菁英陳守庸等人亦不滿於梅的擁兵自重，亟思建立地方民團以為抗衡。此時，舊帝國秩序崩解已勢不可擋，如何保有與擴大自己在地方的權力，才是城內士紳最關切之事：

十九、二十日(11月9日、11月10日)一般新舊紳學諸人，覬覦權利，如蠅見腥，不期而集，爭奪關卡及優差，大起衝突，甚至振臂格鬪，額破手傷，很是可笑。經人嚇之奉饗之匿名警告，始各懼而斂跡。⁶⁷

當舊政權土崩瓦解，新任長官的人選便成了溫州地方既有勢力的角力場。陳守庸等除出資建立民團外，更聯繫浙江軍政府都督湯壽潛(1856-1917)，請他迅速派員來溫取代梅，同時也積極邀請京師大學堂(今北京大學)教習，之前曾在溫州以「布衣黨」享有盛名的瑞安人陳介石(1859-1917)前來主持。⁶⁸但溫州士紳「怕瑞安人占溫州大權」，以陳介石長年不在

⁶⁶ 劉紹寬著，溫州市圖書館編，《劉紹寬日記》，第2冊(北京：中華書局，2018)，頁534-535。

⁶⁷ 葉玉林，〈辛亥革命溫州光復與徐定超〉，收入徐定超撰，陳光照主編，《徐定超集》，下冊，頁536。

⁶⁸ 陳黼宸(1859-1917)，字介石，溫州瑞安人，與宋恕、陳虬並稱為「東甌三先生」。21歲開始，在家設穎川學塾。後又執掌樂清梅溪、平陽龍湖、永嘉三溪等地方著名書院，三十五歲中舉。1885年，與陳虬等人創辦利濟學堂。1900年獲聘為杭州養正學堂史學教習。1903年中進士，奏派為京師大學堂師範科教習。1907年，接辦兩廣方言學堂。1909年，當選浙江諮議局議員。1913年當選為眾議院議員，並兼任北京大學文科史學教授。1914年以後，專任北京大學文科史學教授。見方韶毅，〈北大「溫州學派」的沈浮〉，收入方韶毅著，《民國文化隱者》(臺北：秀威文化，2011

溫州活動，缺乏地方連結等為由反對。此案雖在陳守庸等人的力推下暫獲通過，但之後的狀況，完全超出他們的預期：

散會後，一面電省請委，一面張貼佈告。第二天(11月15日)，佈告均被反對派撕掉，他們另行張貼「打倒陳介石，歡迎徐班侯」的標語，甚至揚言燒陳介石寓所，殺擁陳派的人，陳黼宸被迫返回瑞安，以後轉赴京滬，……。⁶⁹

以革命之名所行的諸如暗殺、炸彈爆破等政治暴力行為，對晚清中央與地方政局產生很大的影響，也相當程度震懾了一些政治人物。⁷⁰在缺乏在地人望與暴力威脅的陰影下，即使有新世代實力人物的支持，陳介石還是被迫放棄了在溫州政壇東山再起的企圖，先往上海，後回北京任教。溫州地方菁英既不滿意外地武人梅占魁，也對陳介石心懷疑懼，此時便將焦點轉向辛亥革命後避居上海的徐定超：

遜清之季年，武漢事起，薄海回應……。溫州人士初推前統領壽州梅占魁暫主府事，既恐主客勢異，兵民不合，兼以永嘉之楠溪山川險阻……。咸謂非得班侯徐公出而鎮撫之將不足以圖安全，乃亟請於浙江都督湯公壽潛任用為軍政分府。梅君聞之，亦欣然避位。全郡服其威望，人心大定，無一阻梗者。是公保全鄉里之功，一時稱烈焉。⁷¹

年)，頁 1-11；陳黼宸撰，陳德溥編，《陳黼宸集》(北京：中華書局，1995)。

⁶⁹ 梅冷生，〈溫州光復概述〉，頁 81-82。至於為何陳介石無法取得省方的認可，則與辛亥年間發生的「貴林案」有直接的關係。關於此案，見〈陳黼宸年譜〉，收入陳黼宸撰，陳德溥編，《陳黼宸集》，頁 1209-1212。

⁷⁰ 對於晚清以來政治暴力的討論，近期可見林穎鈺，〈清末的恐慌、卑辱與狂暴：庚子年前後的激烈心態〉(臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，2015)。

⁷¹ 劉紹寬，《厚莊詩文續集》(收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》)，〈永嘉徐公祠堂記〉，頁 530-532。

以上是徐定超故去後，1937年劉紹寬寫的應酬文章，其內容難免溢美，但也點出為何梅會甘心避位。除了評估自身實力不足，關鍵的原因還在於：徐定超自晚清以來即在溫州地方政治運作中扮演重要角色，並為楓林徐氏族人力挺，是各方均可接受的人選。溫州府城內一股來自永嘉楠溪江流域的逼宮力量更成為臨門一腳：

當有永嘉西、楠二溪在城紳士，在縣學前明倫堂集 70 餘溫郡士紳，擁至軍政分府見梅占魁。梅盛陳兵衛，如臨大敵。及知他們意欲推舉徐定超為軍政分府，因徐為清廷遺老，也就首肯。⁷²

結合前文關於永嘉尚武氛圍的描述，我們可見到永嘉山區以及浙江沿海的民間武裝力量對辛亥後溫州政局所發揮的影響。⁷³以溫州城內年輕世代為主的力量，順勢向軍政分府提出建議，設立「維民會」之類似民意機關，定期集會，制定章程。但此一組織並沒有發揮很顯著的影響力。⁷⁴反而是來自徐定超永嘉同鄉的逼宮力量結合了在地的地方實力，以及徐定超在浙江省境內的聲望，順利地將徐定超推上溫州軍政分府都督的位置。同日下午，溫州方面收到徐定超同意就任的消息。11月29日，徐定超返回溫州就任，當天的狀況如下：

⁷² 梅冷生，〈溫州光復概述〉，頁 81-82。

⁷³ 關於當時浙江地方勢力的描述，可見陶成章撰，湯志鈞編，《陶成章集》（北京：中華書局，1995），〈浙案記略〉，頁 323-392。

⁷⁴ 該「維民會」公推徐赤文(1887-1963)主持，會員經過查對多為溫州城內年輕世代。徐赤文，溫州人。1916年畢業於國立北洋大學(今天津大學)，長期任職於水利工程部門。1953年5月8日，被任命為浙江省溫州市副市長。1963年病逝於杭州。見徐啟文、徐中業，〈著名水利專家徐赤文事略〉，收入政協溫州市鹿城區文史資料委員會編，《鹿城文史資料》，第3輯(溫州：政協溫州市鹿城區文史資料委員會，1988)，頁 131-135。

各署以軍樂歡迎，用綠呢大轎去接。徐定超堅辭不受，改乘二人肩輿，繞由東門進城，沿途攔遞請託書及晉謁名刺者紛如雪片飛至，幾乎應接不暇。⁷⁵

上文的描述可見徐的地方實力，卻也預示了未來他可能遭遇的人情羈絆。就任不久，徐公佈軍政府人事名單，梅占魁仍任溫州警備司令。徐與梅結成同盟，以恢復城區秩序為首要目標。之後梅則致力壓縮民團在溫州城區的活動，最後導致了民團的解體。換言之，因地域觀念而起的徐定超，反而意外地對外來武人提供力量，使其解體了本地的民團。徐籌組新政府用人唯親，也引發溫州地方的議論。先是他的長子出任參議處參議、次子徐象先(1877-1950)出任秘書處長，⁷⁶長期經營永嘉地方的姪兒徐象巖則出任掌管地方鹽稅利藪的鹽務局長。此一名單公布後引來許多批評，也引起了自認對徐家有功的永嘉族人湧向溫州府城求官。據當時記載，有 300 餘人自稱是徐的同鄉與姻親，群聚在城內墨池坊的布業公會一帶等候派差，一路從「群從如雲，奔走後先」，到最後「事權不一，庶政不興，大半引嫌而退，以此不滿於甌人」。⁷⁷徐的就任，雖然造就了永嘉同鄉與徐氏宗親的高點，達成暫時的安定，但也因缺乏制度與章法規範，反而逐漸失去人心。

⁷⁵ 葉玉林，〈辛亥革命溫州光復與徐定超〉，頁 537。

⁷⁶ 徐象先，永嘉人，早年隨父徐定超在北京居住，後入學公立北京大學堂任學館。畢業後，歷任北京高等巡警學堂教員、順天學堂教務長，並升郵傳部主事。1913 年被選為眾議會議員，國會解散後，以律師執業。1916 年，第一次恢復國會時，回任議員。見徐有春主編，《民國人物大辭典》，上冊(石家莊：河北人民出版社，2007)，頁 1226。關於徐象先的問政紀錄，又可見張玉法，《民國初年的政黨》(臺北：中央研究院近代史研究所，2002)，特別是第四章的討論。

⁷⁷ 梅冷生，〈溫州光復概述〉，頁 82-83。梅的觀察，乃是出自林損的這篇文章：林損，〈永嘉瑞安光復始末記〉，收入林損撰，陳振波等編校，《林損集》，中冊(安徽：黃山書社，2010)，頁 1043-1050。

對進入民國的溫州百姓而言，清帝國的滅亡並不是最大的災難，而是接連不斷地的水災。溫州的災情，如徐於民國元年三月對浙江軍政府的呈文所言：

竊溫郡自上年水災以後，田禾欠收，為十數年所未有，永嘉西、柘兩處吉永嘉場一帶被災尤甚，現在城鄉飢民遍地皆是，甚至有食糠粕、啃樹皮而餓死道路者，睹此情形，慘不堪狀。……茲據米業公會總理徐象先、孟鳴皋稟稱，籌設賑濟會，勸各殷商富戶捐集鉅款，購運糧米，分道賑濟，……。⁷⁸

面對這樣嚴重的災情，徐「內舉不避親」的用人方針，再次引起地方各界的批評。其三子徐象先時任軍政分府秘書處長兼城內米業公會總理，這樣的高位，本就容易受到政敵的質疑，遑論這還涉及地方維生資源的承擔及分配。此一購米案後來也成為溫州不同士紳間互相攻訐的材料。徐定超以溫州鄉賢、前清遺老的身分擔任軍政分府的首腦，與其說讓溫州政局暫時免除群龍無首的窘境，倒不如說徐的就任只是讓溫州權位的爭奪暫時消停，能贏得「保全地方」的評價，卻呈現楓林徐家對革命後的溫州政局「贏者全拿」的現象。徐是帝制與共和制度轉換期的過渡執政，就地方施政而言，他宣布減免稅賦，並持續撥款支持地方學校，之後也公開處決了一些對溫州治安造成威脅的「著匪」來建立士紳對他執政的信心。但被眾人簇擁上台的徐定超，並未能完全掌握地方資源，也難怪年近古稀的他會有「魁儡尚登台」的自我調侃。簡單地說，徐定超自擔任溫州軍政府都督後用人唯親所招致的批評，侵蝕了他之前在溫州累積的民間聲望。此事所引發的效應，可見於下文將詳細討論，發生在他身後的靈魂攝影事件。可以說，對

⁷⁸ 《浙江軍政府公報》，第 48 冊，1912 年 3 月 26 日，批牘，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，下冊，頁 439-440。

溫州百姓而言，辛亥革命並沒有產生實際權力階序的變化，新的問題其實才開始要陸續發生。⁷⁹ 對徐定超來說，享有清望的溫州京官已是過去，落入地方政治柴米油鹽的凡塵後，他與族人都將面對更嚴肅的檢視與挑戰。

1912年6月上旬，隨著政局的明朗，浙江省方通令各地撤銷軍政分府建置，徐定超的階段性任務逐漸走向終點。此時徐定超的職稱仍為永嘉縣知事，但重要性已不如前。7月24日，省方同意徐辭職，並派遣金華人金兆棧(1879-1945)接任，此一任命也終結了短暫的溫人治溫政治格局。同年9月25日，溫州再次爆發嚴重的水災，「災民數萬，甌江中浮屍近千，江心嶼民眾千餘被困」，徐與子姪徐象先、徐象嚴在溫州府城東門成立「救生局」營救困在江心嶼的災民並募款救災。實際目睹災民的境況，讓徐定超有「我聞福善禍淫天之道，如此賢愚都不保。死亡反比戰場多，悲慘易令達人老」的感嘆。⁸⁰雖有如此的感慨，但徐家對當時溫州水患提供的救助，也僅是杯水車薪，無助於大幅度扭轉之前對該家族勢力的眾多質疑。

1913年對徐定超夫婦而言可說是悲欣交加的一年，次子徐象標病逝，年僅42歲，三子徐象先則當選國會議員。該年5月，徐在溫州紳商呂文起(1855-1927)的推動下出任舊溫屬護商警察局長，專事溫州沿海的商船護送工作，可見徐與溫州商紳間的親善關係。到了1918年1月

79 類似的狀況，可見張鳴對辛亥革命的討論：「平心而論，當地(江蘇江陰)的老百姓，無論窮還是富，除了少數痞子，其實更喜歡這樣的革命——制度變了，卻沒有破壞，生活節奏也沒有改變，連當家護院的人，都是自己的娃，有多好。辛亥革命，是一場低烈度的革命。之所以進行得比較和平，在很大的程度上，是有了立憲黨人的參與。相對於革命黨，一些立憲黨人更能代表新興企業家和老商人的利益。」見張鳴，《辛亥：搖晃的中國》(桂林：廣西師範大學出版社，2011)。

80 徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，上冊，〈溫處水災歌〉，頁172。

船難發生前，徐基本上已經離開掌有實權的位置。他生前最後擔任的職位為 1916 年浙江督軍楊善德(1873-1919) 委託他出任的浙江省通志提調，⁸¹專事浙江省通志的編纂組織工作。因此在普濟船難前，徐已經退休。之後，徐與他的家人經常來往於溫州、杭州與上海，所利用的交通工具即為下文的普濟輪。

四、普濟船難後的徐定超靈魂攝影與地方政治

20 世紀初的溫州，因陸路不便，普濟輪可說是溫州往來上海最便捷的交通工具。該輪為英國格拉斯哥船廠於 1882 年所建造，原為運煤船，後改為客貨輪航行於天津與上海之間。⁸²根據船難後的事故調查報告，該輪失事前的保險價值如下：

聞普濟購自西曆一千八百八十二年，至本年(一千九百十八年)，已閱三十五年，當時自格萊公司購買，共價三十餘萬，長二百零九尺，闊三十五尺，重一千零四十九噸。近年內多朽爛，經保險公司驗過僅保二萬餘元，以時價估值約五六萬元。⁸³

普濟輪出事前，已下水 35 年，船難發生後，也出現許多證言指稱「該

⁸¹ 楊善德(1873-1919)，安徽懷寧人，出身北洋武備學堂，後入新建陸軍。民國成立後被袁世凱任命為陸軍第四師師長。1913 年任江蘇松江鎮守使。1917 年升浙江督軍，同年與浙江省長齊耀珊發佈浙江獨立宣言，隨後參與「討逆軍」反對張勳復辟。見夏征農、陳至立主編，《大辭海：中國近現代史卷》(上海：上海辭書出版社，2013)，頁 219。

⁸² 根據光緒 2 年(1876)中英煙台條約，1877 年溫州正式開埠。其對外航線由招商局經營，1878 年開始有溫州經寧波往上海的定期航線。先是派較小的廣濟輪，後派較大的普濟輪。見黃伯蘊，〈溫州的建關與建埠〉，溫州市政協文史委員會編，《溫州文史精選集：溫州文史資料第十五輯》(溫州：溫州市政協文史委員會，2001)，頁 295-297。

⁸³ 〈普濟輪船失事五誌〉，《申報》，1918 年 1 月 10 日，第 10 頁。

船行駛年數已久，內部朽爛」。1918年1月4日(陰曆11月22日)，徐家一行6人，因舊曆年已近，全家準備返鄉過年，並徵集編寫浙江通志所需的書籍。該輪原訂晚間十點半自上海啟航，但因作業延誤，午夜方才出發。船上共有260餘名旅客，船員職工則約有80人，處於滿載的狀況。⁸⁴離港後不久，1月5日凌晨3點10分左右，普濟輪被從福州北返上海的新豐輪於吳淞江口攔腰撞上，船身斷裂成兩截並大量進水，未及5分鐘，全船沉沒。由於一月初天氣寒冷，加上救生設備不足，最後確認生還者僅37人(其中溫州籍旅客26人)，其餘人等包括徐定超夫婦一行，皆葬身大海。⁸⁵船難後，溫州上海同鄉會動員各方力量全力搶救，但因為海水水溫過低，落水旅客隨即出現失溫現象，從而導致了大規模的傷亡。

船難的後續處理，由溫州與上海兩地分頭進行。先是由上海方面進行救難與確認罹難者的身份，並開始調查船難原因。經過溫州同鄉會的調查，此次船難遇難者甚多為溫州地區重要的軍政與商界人士，1月7日，申報首先發佈重要罹難者名單如下：

浙通志總辦徐班老夫婦及孫媳婦、曾孫等6人，財政部官產總辦虞廷愷，陸軍部檢事黃增枚，浙軍管帶謝鼎全眷、陳元龍夫

⁸⁴ 關於普濟輪失事的檔案，可見諸葛立准、盧禮陽主編，〈溫州旅滬同鄉會史料〉，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，下冊，頁602-604。

⁸⁵ 普濟輪失事過程，除了當時上海與溫州各報刊的報導外，同行倖存者的目擊記錄也非常值得參考，見黃曾銘，〈普濟慘劫記〉，《上海時事新報》(上海)，1918年1月13日，第二版，無頁碼。黃曾銘出身溫州瑞安城關望族，祖父黃體立(1830-1875)為咸豐6年(1856)進士，伯祖父黃體芳(1832-1899)為同治2年進士，其父黃紹第(1855-1914)為光緒16年進士，伯父黃紹箕(1854-1908)則為光緒6年進士。黃增銘16歲即赴日本留學，畢業於日本東京高等工業學校，宣統2年(1910)回國後清廷授與工學進士職銜。見胡珠生，〈溫州早期留日學生〉，《溫州文史資料》，第7輯(溫州：溫州市政協文史資料委員會，1991)，頁163。

婦，又聞青田包參英君及朱光奎君之家屬均在內；至於商界方面人數尤多，如黃梅初、劉文甫、嚴同順兄弟及不知姓氏者約 200 人。⁸⁶

因接近舊曆年，所以有不少旅居上海的溫州同鄉搭上此輪。根據當時的報導，他們多攜帶現銀準備返回溫州購買田產，因此船上的現金財物有高達 67 萬元之譜。⁸⁷換句話說，搜救與打撈此船的動機是非常強烈的。船難發生後，北京交通部對此事的指示如下：

普濟互撞沈沒，溺斃人口，實堪憐惻。據電，打撈屍身，安撫被難家屬，籌辦善後諸端，實為當務之急。至此次肇事原因辦理情形，仍希查明辦理，隨時見覆為要。⁸⁸

出於對徐定超的重視，招商局還專門派遣人員尋找徐家人的遺骸。遺憾的是，經過連日打撈，直到事發一週後的 1 月 11 日，徐定超等人遺骸仍未被尋獲。同日，徐的長子徐象藩、三子徐象先與徐家人在吳淞江旁設奠祭江。溫州同鄉會每日雇船四、五十艘出海打撈遺體。徐象藩等人除了懸賞各單位繼續打撈外，也將徐定超夫婦的照片張貼通衢，希望可以因此尋獲家人的大體。但一直到 1 月 24 日，官方與民間的搜救單位宣布停止打撈之際，徐定超一行人仍未能尋獲。1 月 25 日下午，徐象藩等人到事發海面設奠招魂，同日由徐象先護送徐定超靈位返回溫州。⁸⁹普濟輪船難事件的處理，從而進入下一個階段。

隨著各界對徐定超的哀悼，船難事件看似逐漸塵埃落定，不料卻

86 〈普濟輪船失事二誌〉，《申報》，1918 年 1 月 7 日，第 10 頁。

87 〈普濟輪船失事五誌〉，《申報》，1918 年 1 月 10 日，第 10 頁。

88 〈普濟輪船失事六誌〉，《申報》，1918 年 1 月 11 日，第 10 頁。

89 〈普濟輪船失事十四誌〉，《申報》，1918 年 1 月 19 日，第 10 頁。關於停止打撈的日期，見〈普濟輪船失事十九誌〉，《申報》，1918 年 1 月 24 日，第 10 頁。關於海上招魂，見〈普濟輪船失事二十一誌〉，《申報》，1918 年 1 月 26 日，第 10 頁。

因扶乩時的靈魂攝影及其後的流傳，讓徐定超就算過世，在溫州地方政治的影響仍餘波盪漾。先是張桐於 1918 年 2 月 24 日的日記，提及徐定超的靈魂攝影照相：

正月十四、2 月 24 日，禮拜日晴：……談及徐班老扶箕事奇極，且箕書：請延照相人攝其遺影，照相具安置靈前，向外靈幕放下嚴密，不許一人窺探，靈前燈火盡熄，惟外留煤燈一盞。既而照相，拍後啟示，果見班老遺像，頭戴冕旒，身穿蟒服，半身坐像，亦奇甚矣。⁹⁰

當時在溫州教書的張桐正待在瑞安老家過寒假，此一超自然奇事是他聽同事閒聊所得。徐定超的外甥陳紀芳(1878-?)於該年 3 月 5 日致函上海靈學會的讀者投書，⁹¹對於靈魂攝影的過程也有類似的介紹：

此次照法，亦皆先舅父乩示照辦，其照法將堂前白布懸好，用最大之電燈光，使照相者對白布照相，滌洗後，而先舅父之形容宛在。⁹²

對照張桐的記載與陳紀芳轟動上海的讀者投書，我們可以發現，兩人對攝影過程的描述，幾乎完全相同。可見徐定超靈魂攝影一事，已在溫州城內流傳，細節廣為人知。有意思的是，張桐在同日的日記，還有「徐家又延西人影戲與觀，箕云：『賞之大洋四元。』」又有箕詩

90 張桐著，張均孫、戴若蘭整理點校，《張桐日記》，第 5 冊(北京：中華書局，2019)，頁 2038。

91 陳紀芳(1878-?)，抗戰時曾任溫州建國職業學校校長，1949 年任永嘉縣參議會參議員，在該年 5 月 7 日溫州解放過程中，曾與其他地方仕紳勸說溫州保安司令葉芳陣前起義。關於陳在縣參議會與建華校長任內的活動，可見孫煒生編，《溫州老新聞，下冊(1946-1949)》(合肥：黃山書社，2012)，頁 46、292。

92 〈徐班侯先生令甥陳紀方先生剛來函(正月廿三日)〉，頁 14。

數首，皆教訓兒子之語」的細節描述。⁹³關於此處的「箕」及「箕詩」，內容意旨為：

先舅父自去冬招魂回里後，每日上壇，談論必數百言，生前未竟之事，亦必一一指示，惟對於國事，則默然不語及，而尤訓兒孫，為人以道德為前提，意者末俗不振，非神道設教，不能挽人心世道乎。⁹⁴

這等於說徐家迎回徐定超的靈位後，扶乩已成為徐宅的日常。⁹⁵不光是徐家，末代溫處兵備道郭則沅在溫州任官期間，在官邸也時常有「扶乩之戲，有游仙降鸞，相與唱和」。⁹⁶另一值得點出的地緣關係是：日後與照片的發佈與印行密切相關的上海盛德壇，早於 1902 年左右就已在溫州建立據點，據楊光熙在〈聖德壇緣起〉言：

壬寅(1902)春，隨鄒公赴東甌，辦鹽岡事。暇時偕同鄉秦君念農遊華蓋山，見古寺中設有乩盤。……是年秋，溫郡適遭大疫，死亡日以數百計。心竊憫之，而苦無救濟法，遂將寺中乩具，假歸於

⁹³ 張桐，《張桐日記》，第 5 冊，頁 2038。

⁹⁴ 〈徐班侯先生令甥陳紀方先生剛來函(正月廿三日)〉，頁 14。

⁹⁵ 至於扶乩與二十世紀以來地方信仰的關係，道教方面可見志賀市子著，宋軍譯，志賀市子譯校，《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》(沙田：香港中文大學出版社，2013)；佛教方面，可見范純武，〈近現代中國佛教與扶乩〉，《圓光佛學學報》，3(桃園，1999)，頁 261-291；民間新宗教方面可見陳明華，〈扶乩的制度化與民國新興宗教的成長：以世界紅卍字會道院為例(1921-1932)〉，《歷史研究》，2009：6(北京，2009)，頁 63-78。此外，酒井忠夫的討論也非常值得注意。見酒井忠夫著，張嫩娥譯，〈民國初期之新興宗教運動與新時代潮流〉，收入王見川主編，《民間宗教》，1(臺北，1995)，頁 1-36。至於扶乩的重要基礎研究，可見焦大衛(David K. Jordan)、歐大年(Daniel L. Overmyer)著，周育民譯，《飛鸞：中國民間教派面面觀》(香港：香港中文大學出版社，2005)。

⁹⁶ 郭則沅，《洞靈續志》(收入郭則沅著，樂保群點校，《洞靈小志、續志、補志》，北京：東方出版社，2010 重印本)，〈鸞詩〉，頁 359-360。

局中設立壇場。……余旅溫三載，抄錄乩文論說三冊，其文章之妙，非筆所能罄述也。⁹⁷

如此一來，我們更可以瞭解為何陳紀芳會將徐的靈魂攝影照片，交給盛德壇所發行的刊物去發表，並因此引起上海乃至全國的討論。可見扶乩已相當流行於晚清以來溫州不同階層的日常生活中。如此的扶乩文化，並非只見於徐定超等達官顯要，當時張桐剛好有親人過世，他們於2月23日晚間也有扶乩，情況如下：

是日為亡弟拓疆七到之期。聞諸人說：昨晚為扶乩之戲，拓疆之魂又來書字，甚有奇驗。自言在徐先生部下，命赴江東水府總查，且言初七曾回家，兄知之否？蓋是晚拓疆妻果夢其夫來坐身畔，因此驚醒也。……又問班老屍可獲否，乩曰在魚腹之中，旋書水府來催，我先退，乩遂寂然。⁹⁸

可見在溫州，扶乩是喪禮前後的重要成分。透過重組事件的時間軸，我們可以推斷，徐定超的靈魂攝影在當時，乃是扶乩結合照相技術的新產品。對於張桐等地方文人來說，是初次聽聞，難怪他會大篇幅地在日記中記載。再從溫州地方生活的角度討論，該事件又何嘗不是一起於民間宗教傳統中常見的靈驗故事。此間發展的關鍵點，應該還是這種靈魂攝影的方法，是否人人可行？又是否可由他人複製？對於這些問題，陳紀芳在3月5日的投書中曾解釋：

吾國自新學開明後，少年學子，不信神道，殊不知神靈學，歐美設有專科，即靈魂攝影一節，亦非奇事。前伍秩庸博士曾與李文忠公在美國照過一次，可見道德高尚之人，精靈不泯也。⁹⁹

97 楊光熙，〈聖德壇緣起〉，《靈學叢誌》，1：1(上海，1918)，頁4-5。

98 張桐，《張桐日記》，第5冊，頁2037-2038。

99 〈徐班侯先生令甥陳紀方先生剛來函(正月廿三日)〉，頁14。關於伍廷芳的靈學研究，可見：胡學丞，〈伍廷芳的通神學與靈學生涯〉，《政大史

從上文可見，陳紀芳對徐定超靈魂攝影的成功訂立了相當高的標準，所謂「道德高尚之人，精靈不泯也」。這樣的說法也意指一般人，例如張桐與他的朋友難以複製出如此的靈魂攝影照片。這樣一來，倒也減少了其他同樣熟悉扶乩的地方人士可能產生的質疑。換句話說，靈魂攝影術雖已廣為人知，卻並非眾人皆可行，陳紀芳強調道德標準與徐定超個人在溫州的重要性。這樣的限制在科學的邏輯上並不可解，但對以儒家理學自詡的張桐等人卻是可以理解的。陳又強調「臨壇事實，今已錄有二厚冊，當候彙齊，集行發梓」以證明所言非虛。但與張桐在陳紀芳投書前的日記進行比對，可知當時溫州流傳的靈魂照相僅三張，兩厚冊則是扶乩紀錄：

2月27號：……下午吳雲仙來訪，旋至三房醒同處茗談。四句鐘宗翼弟自郡回，述：徐班老靈魂照片之事果真。三張果三樣，初洗片上現朝帽戴頂子，次洗則冕旒，三洗為包巾，作道人粧，其像近視不明，透視之則儼然班老矣。問其妻何以不能攝影，箕言利心太重，道德不高。問其自居何職，箕言任京城城隍。怪事怪聞，真令人無從索解也。¹⁰⁰

換言之，張桐到目前為止，都是聽聞，而且張自己也開始覺得此事匪夷所思，畢竟傳出的乩語與他們對徐定超的了解有很大的落差。張桐對此事的興趣，除了因為是地方重要時事外，另一方面，也是因為他跟徐定超曾有所往來，還曾多次一起下棋。¹⁰¹3月2日，他專程親往徐宅，想要一睹傳聞中的靈魂照相：

粹》，22(臺北，2012)，頁1-22。

¹⁰⁰ 張桐，《張桐日記》，第5冊，頁2039-2041。

¹⁰¹ 關於兩人1914年2月12與13兩日下棋的紀錄：張桐著，張均孫、戴若蘭整理點校，《張桐日記》，第3冊(北京：中華書局，2019)，頁1386-1387。

同洪東垣、劉魯芹去寶婦橋訪董仲光不遇，¹⁰²因在頭門看徐班老輓聯。聞班老魂照之像，洪東垣已經看過，似乎淡淡著墨，與尋常之照不同，則此事恐非偽托。¹⁰³

據張聽聞，靈魂攝影中只有徐定超，沒有徐夫人。但隨後出刊的《靈學叢誌》，陳紀芳又再次以「徐班侯先生暨夫人靈魂攝影」為題投書，提及第二次攝影中出現徐夫人的影像：

[1918年3月3日]又舉行第二次靈魂攝影，照畢洗出，見先舅父母攜手同立其中。此影為對面立，女影可辨髮髻，男影可辨冠服，雖面目不清，而徐公之影，氣象儼然。此蓋不問而知而為鬼影矣。¹⁰⁴

與第一張被魯迅稱為「鼻煙壺」的相片對比，陳紀芳自己也承認此次所得「面目不清」。至此，發展益發離奇，雖說此事主角是溫州文人熟知的人物，扶乩文化也在日常生活中處處可見，但型態是號稱科學的靈魂攝影，不免引起大家的好奇。除了張桐跟他的同事之外，溫州另一位與徐交好的重量級地方領袖劉紹寬也親自前往徐宅觀看乩字與靈魂攝影照片：

[1918年3月]9日：黃溯初(群)於午刻邀酌於籬園，旋過徐翰青(象藩)、慕初(象先)看乩字。班丈歿後，家中扶乩，能作字，人多信之，且有照相片謂係靈魂所攝成者，蓋皆飾以欺人者。¹⁰⁵

相較於不得其門而入的張桐，劉紹寬顯然並未被說服，但他也點出了

¹⁰² 溫州寶婦橋徐宅為1913年徐定超滿70歲時所購，有大屋與花園。屋有三進，徐定超夫婦住中堂，長房徐象藩住頭進；次房寡媳住二進；三房徐慕初(象先)住後進，一家人口計共五十餘人。見盧禮陽編，〈徐定超年譜〉，頁452。

¹⁰³ 張桐，《張桐日記》，第5冊，頁2042-2043。

¹⁰⁴ 〈徐班侯先生暨夫人靈魂攝影〉，《靈學叢誌》，1:3(上海，1918)，頁12-13。

¹⁰⁵ 劉紹寬，《劉紹寬日記》，第2冊，頁649。

當時城內「人多信之」的現象。日後成為虔誠的同善社信徒的劉紹寬這時直言：「且有照相片謂係靈魂所攝成者，蓋皆飾以欺人者」。等於說，連地方重要意見領袖劉紹寬都不接受徐家人所謂：徐定超等人道德高尚，所以能製作出靈魂攝影照片的說法。次日即本文卷首魯迅寫信給許壽裳的3月10日，也就是說，在同一個時間點劉、魯兩人對此事都有所質疑。3月17日，杭州省垣舉行徐的追悼會，童保暄(1886-1919)代表浙江督軍楊善德出席，也提到了徐靈魂攝影一事，但他顯然僅只於聽聞，並未親眼看到照片：

上午七時起，九時乘馬赴西湖昭忠祠，追悼徐班老暨永[普]濟輪被難諸人。余代表督軍致祭，徐班老靈魂照相鬚眉畢現，亦奇矣。此事關繫質學界，將來或有發明。十二時完。¹⁰⁶

省方辦完追悼會後，就官方的角度而言，徐定超的船難事件已進入尾聲。後續引起討論的，很可惜並不是對船難的反省，特別是關於船隻交通安全的檢討；而是靈魂攝影的真偽問題。但對「尚鬼」的溫州人而言，真偽與否真的是他們所關切的問題嗎？

普濟船難後，驟失至親是徐家人必須面對的重大挑戰。我們可以說，超自然現象是他們對死者表達悲傷與思念的實踐方式。類似的狀況，也見於前述美國總統林肯遇刺後的靈魂攝影，都是遭逢巨變後，生者對驟逝親人思念的表現。¹⁰⁷近半世紀後，靈魂攝影又在太平洋彼

¹⁰⁶ 童保暄，《童保暄日記》，第9卷，頁316。轉引自盧禮陽編，〈徐定超年譜〉，頁478-479。

¹⁰⁷ 林肯遇刺身亡後，他的遺孀於1872年用化名登門請穆勒幫他拍一張靈魂照片。穆勒夫婦共同經營靈魂攝影，穆勒進行攝影，他的夫人在旁邊念念有詞，狀似招魂儀式。關於威廉·穆勒其人與靈魂攝影的發展過程，可見 Crista Cloutier, *The Prefect Medium Photography and the Occult* (New Haven: Yale University Press, 2005); Louis Kaplan, *The Strange Case of William Mumler, Spirit Photography* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

岸的中國引起討論。將兩起事件對比，我們可以發現，徐定超故事中的乩語多半是對子孫的訓誡。徐生前早撰有〈戒訓子孫歌〉，在徐家中流傳。¹⁰⁸ 因此，乩文的內容，對徐家人而言，並不陌生。根據郭則沄所記，多半是猝然離世後，繁雜家事的處置：

徐班侯侍御定超，浙之永嘉人，……余備兵甌括時往還尤洽。……甌人言：侍御歿後，其家請乩，竟得降鸞，處分家事甚周，有外人所不及知者。其子以莫睹遺容為恨。乩令張白布於壇，以西法攝之，中有人影，瘦面長髯，宛如侍御，但著道巾，非平日服飾。侍御平日鯁直，其或把臂靈胥而為濤神歟？¹⁰⁹

如學者林晏所指出的：林肯靈魂攝影的出現，與美國南北戰爭後悲傷的社會氛圍有直接關係。¹¹⁰ 徐定超後人運用扶乩所製作出的靈魂照相也是同理，都呈現出當時的社會氛圍。但如同本文指出的，在不同的社會文化脈絡下，扶乩乃至徐的靈魂照片不僅是悲傷情緒的療癒，更反映出徐家人對家族未來發展的不安，尋求以超自然靈驗事件為包裝的宗教解方。這樣的不安至少來自兩方面：先從徐的家事開始說起。徐定超發生意外後，徐家始終沒有尋獲遺骸，僅能在出事的海面招魂，之後再將靈位迎回溫州進行喪禮，死不見屍一直是一個不安的來源。另外，徐意外殞命後，地方難免出現對徐氏一族自辛亥革命以來在地方行事風格的議論。這些議論也讓徐家感到不安，因此以道德色彩解釋靈魂攝影，希冀透過此事重振徐家在地方上的道德形象。這樣的心態可見於 2 月 17 日徐定超長子徐象藩等人於溫州寶婦橋徐宅，召開

¹⁰⁸ 徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，上冊，〈戒訓子孫歌〉，頁 171。

¹⁰⁹ 郭則沄，《洞靈續志》（收入郭則沄著，《洞靈小志、續志、補志》），〈降乩攝影〉，頁 263-264。

¹¹⁰ 林晏，〈眼見不為實：William H. Mumler 的靈魂攝影與爭議〉，《議藝份子》，27（桃園，2016），頁 63-84。

普濟被難親屬聯合大會，徐家準備代表其他罹難家屬向普濟輪的英國船東索賠。當日的情形，如徐定超外甥陳紀芳所云：

象藩悲憤填膺，遂將遭難始末印成呼籲書，通告各省當道，請求主持正義。呼籲書發出之後，各省仍無隻字反應；象藩再次作書，警告招商局，並用英語書信通知廣濟船主(按船主為英國人)。他在致招商局文中聲明，招商局應限期做出負責之答覆，如仍置之不理，將採取自由行動，焚毀廣濟，以資報復。¹¹¹

第一次靈魂攝影發生的時間點 1918 年 2 月 19 日，正在此一會議的兩天後。《時報》的報導也透露了兩事在時間上的相關性：

正月初七(2月17日)夜乩示云：吾知兒孫哀思殊切，特留靈魂照相，以慰孝思。可於初九夜十句鐘後，用白布懸堂前，照以電燈，為吾攝影。其子孫見之大喜。即倩班老之甥陳紀芳及熟黯攝影術之陳友韓輔臣，如法佈置。……及期，宅中皆嚴肅無聲，堂前僅有翰青兄弟及子姪二人，與陳紀芳、韓輔臣同料理。鏡頭啓閉既已，當晚即在班老生前書房用藥水將玻片洗滌，及竣則皓髮垂胸之班老立於其中矣。¹¹²

就時序而言，靈魂攝影是徐象藩主辦「受難親屬聯合大會」後，徐家後人扶乩的副產品。此事雖由徐家主導，但訊息的流傳則由陳紀芳完成。若陳沒有將徐的靈魂攝影照片寄到上海靈學社發表，此事不會獲得這樣廣泛的關注。陳之所以要將照片寄往上海靈學社，並非要跟同好討論靈學以及靈魂攝影術。徐家後人想藉此達成的目的，至少有二：首先，希望透過此一靈驗事件取得更多溫州城內與外界輿論的支持，

111 陳紀芳，〈普濟輪海難及其餘波〉，收入溫州市政協文史資料委員會編，《溫州文史資料》，第4輯(杭州：浙江人民出版社，1988)，頁193。

112 〈靈魂學最近之顯驗〉，《時報》，1918年3月1日，轉引自黃克武，〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，頁122。

以繼續對招商局以及普濟輪究責與求償；另一方面，則顯然是希望透過靈魂攝影一事在溫州地方的持續發酵，結合超自然現象疊加道德論述的高度，增加徐家在溫州地方政治中繼續進行博弈的底氣。簡單地說，靈魂攝影可以視為徐家援引徐定超在地方政治的影響力，為日後的續命而奮力一搏。此事在上海與溫州都引起了討論風潮，但在溫州並沒有獲得太多人的認同與背書，甚至出現了地方意見領袖的譏諷評論，此事遂不了了之。1918年12月18日，徐象藩率領徐氏族人前往港口向船東抗爭，不幸斃命。符璋(1853-1929)在日記中有云：

[農曆]十一月十七日：楊、王來談，悉徐班侯長子象藩字翰青者昨脯因糾眾欲焚廣濟船，遭船上洋人槍斃，其黨藉此哄劫招商局，擄去婦孩。文武均出城，城內外如逢匪亂，不知如何處置。¹¹³

長期在溫州府內擔任軍事幕僚的符璋對此事以「匪亂」稱之，可見徐家在溫州所積蓄的政治實力雖足以鼓動風潮，但對時人如符璋等而言，顯然不具有動員與追求正義的道德高度。對於抗爭當天的狀況，陳紀芳回憶如下：

[象藩]乃於其父被難週年家祭後，孤身馳赴東門，召集居住該地之房族數十人，各持木料、柴油，奔赴朔門招商局碼頭，焚燒廣濟輪。但是，當柴油、燃物尚未完全著火時，廣濟船主之鳥槍，已向徐象藩身腰連放數槍。象藩被擊中後，沒走幾步即倒於碼頭浮橋上，……道尹黃慶瀾、統帶梅占魁，遂派兵前往彈壓，秩序始得恢復，接著黃道尹出示安民，徐象藩屍體由法院派人驗明，確係鳥槍擊傷斃命，令屍屬殮好後領去，自行安葬。¹¹⁴

徐象藩行為確實過激，但廣濟輪船東取人性命，未免防衛過當。此外，

113 符璋著，陳光熙點校，《符璋日記》（北京：中華書局，2018），頁688。

114 陳紀芳，〈普濟輪海難及其餘波〉，頁193-194。

甌海道黃慶瀾(1875-1961) 與梅占魁為何與船主同一陣線？¹¹⁵自普濟輪事故以來，溫州地方與上海同鄉會一再要求招商局更換更新、更大的輪船，以保障航行安全。但招商局以溫州市場過小為由，只願意派船齡與噸位和普濟輪差不多的廣濟輪。此舉引起溫州地方的不滿，黃慶瀾與永嘉縣商會也居間協調交涉：

[1918年12月31日]據永嘉縣商會來電，已據情再電交通部飭局即日派輪赴溫，並設法改派新輪，以慰眾望。此案昨於戡電已申明普濟善後及派輪、換輪各節，皆為官廳最為注意之事。自當竭力向部交涉，但與某案應由法庭解決者，界限亟需劃清，不得牽涉誤會，致生枝節。至於防範地方，保護行輪，該道尹、統帶等應負完全之責任。¹¹⁶

透過上文可知，普濟輪事件後，永嘉商會與新任道尹黃慶瀾等人已建立同盟關係，與招商局進行交涉；徐象藩等人，或更準確地說，他們所代表的地方勢力，已被邊緣化。在形勢比人強的狀況下，徐家試圖運用徐定超靈魂攝影來起死回生，結果卻因乏人響應而失敗。徐象藩悲劇英雄般激烈的燒船抗爭行為，已經時不我予，原先所設定的目標也沒有達成。

¹¹⁵ 黃慶瀾(1875-1961)，生於上海，曾任湖北省德安縣知縣、宜昌府知府等職。光緒末年，辭去官職，前往日本留學。宣統年間，自日本返國，先擔任上海市火藥局局長、上海地方審判廳廳長、上海特別市公益局局長。後在上海創辦南華書局、三育小學、上海法政大學等教育文化機構。民國建立後，出任溫州甌海道道尹，1919年至1924年擔任會稽道道尹。黃對民國佛教與佛學傳播有很大的貢獻。1961年病逝於上海。見郭天成等、上海市閘北區志編纂委員會編，《閘北區志》(上海：上海社會科學院出版社，1998)，頁1175。

¹¹⁶ 黃慶瀾撰，《甌海觀政錄》(臺北：文海出版社，1976)，〈專案類三：廣濟輪船交涉案〉，頁699-706。

徐定超遇難前三個月，溫州當地與徐親近的商紳如余朝紳、呂文起等人曾發起在府城中心為徐籌建功德碑，隨即因船難而暫停。1921年，呂文起與胡調元兩人又向甌海道重提此事。功德碑建成後，因城內火災頻傳，風水先生認為與該碑有關，功德碑遂從市中心移至城外甌江之江心嶼的西南側，此後也並未建立新建物，而是把島上閒置的空間改建為徐公祠，於1922年落成。¹¹⁷顯然徐定超在溫州的政治影響力已完全淡去。他最後所能發揮的影響，也並不是透過兼具神怪與道德色彩的扶乩所製作出的靈魂攝影，而是傳統立碑蓋廟的方式去完成。但其地點已由市中心移往甌江江心嶼的閒置空間。換句話說，自辛亥革命以來，徐定超與徐家親舊在溫州政局重要性的變遷已是不言可喻。

五、結論

徐定超身後出現的靈魂攝影，曾讓晚清重要學者嚴復(1854-1921)驚呼：「志中所載，以徐班侯死後靈魂攝影最為驚人之事。」¹¹⁸徐定超久任京官，交遊人數眾多，會提到此事的人，多半跟他有所交往。徐定超身後的靈魂攝影，雖有其符合溫州地方風土民情處，也吸引了魯迅等人的注意，從而引起外界一陣對宗教與玄學的熱烈討論。但如同本文所指出的，回到以地方社會為中心的角度的角度，此一事件本是徐家面對鉅變，用盡一切方法，想跟已逝的家人溝通。這樣的實踐並非徐

¹¹⁷ 此碑目前僅存碑文。呂文起著，潘猛補編，《呂渭英集》(香港：天馬圖書股份有限公司，2001)，〈請建功德碑呈文〉，頁24。

¹¹⁸ 嚴復，《嚴復集》(北京：中華書局，1986)，頁720-721。關於嚴復的研究，可見：黃克武，《惟適之安：嚴復與近代中國的文化轉型》(新北：聯經出版事業股份有限公司，2010)。

家獨有，但透過扶乩去製作靈魂攝影照片，並在上海的刊物發表，則可說是徐家的創舉。對旁觀的溫州人來說，這根本就是一起發生在他們生活周邊的靈驗事件。此一原本屬於徐家情感的表現，因徐定超與其後人在晚清政壇的影響力，引起了許多溫州或外地故舊的討論。但對此事呈現出的態勢，卻是撻伐者多，即使是熟悉溫州當地狀況者也是半信半疑，更遑論徐家想將此一顯靈事件當成轉換地方政治影響力的方法。這也等於說，作為一位政治人物的徐定超，他在溫州的政治影響力並未因為身後出現靈魂攝影照片，而能傳承後人。但這兩封徐的外甥陳紀芳寄到上海的讀者投書，卻成功引發了後世一系列對 20 世紀前半葉靈學與玄學的討論；另外，也再次觸發了民間對超自然鬼怪文化的討論興趣。¹¹⁹ 其後若干新宗教團體的領袖，也藉由照相對其會眾展現「神通」與宣教，並獲得相當的成效。¹²⁰

此外，陳紀芳透過靈魂攝影一事想傳遞：「為人以道德為前提，意者末俗不振，非神道設教，不能挽人心世道乎」。¹²¹ 換句話說，此案例說明了傳統帝制社會中神道設教在地方政治、社會文化的重要性。靈魂攝影一事為何會引起多人的興趣與討論？時人雖對傳統宗教存疑，但當日常生活中發生危機時，卻對超自然力量與玄學仍充滿興趣。這樣的現象看似矛盾，在當時卻實際相容。除了強調啟蒙思想與神道設教兩端的討論外，我們可以發現，本文的當事人並不在討論宗教與迷信二元對立的問題，而是積極地為生活中的諸多挑戰，尋求任何可能的解決方法。姑不論其成敗，結合宗教與超自然力量，一直是

119 鄭雅尹，〈清末民初的「鬼」與「照相術」——狄葆賢《平等閣筆記》中的現代性魅影〉，《清華中文學報》，13(新竹，2015)，頁 229-281。

120 范純武，〈權力、想像與再現：照相對近世中國宗教團體產生的影響〉，《民俗曲藝》，195(臺北，2017)，頁 247-306。

121 〈徐班侯先生暨夫人靈魂攝影〉，《靈學叢誌》，1:3(上海，1918)，頁 12-13。

地方社會解決政治競爭的重要方式。

徐定超的靈魂攝影並未對中央或地方政治產生明顯的效應。將這組照片及其製作過程，放在十九世紀末以來溫州地方政治的脈絡中解讀，不同人群權力斧鑿的痕跡斑斑可考；同時也可看到溫州地方菁英(特別是徐家後人)如何積極地運用徐定超後事的辦理，試圖再度凝聚地方上的影響力，但未獲成功。徐的靈魂攝影，原是想透過結合扶乩與攝影術的方式，向溫州地方社會展示一個新型態的「顯靈」故事，¹²²從而強化「聰明正直者為神」此一帝制社會的傳統道德價值觀。這也和徐家想結合宗教傳統的力量，去維持地方政治競爭中的優勢有關。溫州雖有扶乩傳統，卻缺乏如上海都會區的扶乩團體，也沒有日本學者吉岡義豐所指出之「善」與「乩」的結合。¹²³而徐家後人深陷徐定超任軍政府都督時用人唯親的爭議，且無法在地方慈善活動中扮演重要角色來進行平衡。即使徐身後出現如神明顯靈般的靈魂攝影，也無法在尚鬼的溫州地方社會中產生太多追隨者的迴響。

如將此事放到更大的歷史脈絡中檢視，1912至1916年，中國政治搖擺於立憲與共和之間，特別是袁世凱(1859-1916)稱帝失敗後，立憲已不可能，但共和尚在摸索中。¹²⁴當時帝制時期的政治文化傳統與西方的宗教都無法在此危機中扮演一錘定音的角色。面對如此多的不確定

¹²² 之後出現的「神靈攝影」，更是將照片的顯像視為「顯靈」，並將照片當成神明來崇拜。見：黎秉一，〈民初悟善社《靈學要誌》及其靈學論述與實踐〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，19：2(總第38期)(臺北，2022)，頁115-156。

¹²³ 吉岡義豐著，余萬居譯，《中國民間宗教概說》(臺北：華世出版社，1985)，頁183-187。

¹²⁴ 當時中央與地方間的競合關係，仍在摸索階段。中國此際出現了如政治文化學者白魯恂(Lucian Pye, 1921-2008)所提出的「權威危機」(authority crisis)。白魯恂(Lucian Pye)著，胡祖慶譯，《中國人的政治文化：政治發展權威危機之心理文化研究》(臺北：風雲時代出版社，1992)。

性，溫州地方菁英以扶乩尋求安定感，並非完全無法理解的現象。這種情形不限於中國或東亞。美國史家彼得·蓋伊(Peter Gay, 1923-2015)透過研究十九世紀維也納劇作家史尼茨勒(Arthur Schnitzler, 1862-1931)，指出差不多同一時間西歐中產階級對靈魂學也充滿興趣，並描繪了以下的現象：

有一點卻是他們(唯靈論)一致相信的：靈魂是不朽的，活人可以透過方法跟已逝者取得聯繫。由靈媒主持的降靈會乃是唯靈論者的正字標記。……唯靈論者記錄「事實」的出版品越堆越高，而他們都指天誓日其內容是值得信賴的；他們尤其偏愛那些本來抱懷疑態度，但參加過降靈會後改變想法的人所寫的紀錄。¹²⁵

史尼茨勒的生存年代，與徐象藩僅有七年差距。西歐社會出現的靈媒與降靈組織，與上文所討論的扶乩與新宗教在中國的發展，亦有若合符節之處。整體而言，都是原有的宗教權威出現鬆動，以及對宗教傳統存疑，從而或是試圖與科學結合；¹²⁶或是與玄學結合，從而走向更加多元發展的現象。換句話說，人對宗教的需求並未因現代化的進程而減低，只是實踐與側重的方式改變。¹²⁷值得喟嘆的是，文首魯迅筆下的昏蟲與鬼道，之後透過推展慈善活動，成為了地方秩序安定與人性尊嚴的重要保衛者。¹²⁸

¹²⁵ 彼得·蓋伊(Peter Gay)著，梁永安譯，《史尼茲勒的世紀：布爾喬亞文化經驗一百年：中產階級文化的形成 1815-1914》(臺北：立緒文化，2004)，頁 258-259。

¹²⁶ 關於此一面向的精彩討論，可見：張邦彥，《精神的複調：近代中國的催眠術與大眾科學》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2020)。

¹²⁷ 對此一問題的討論，可見：Paul R. Katz and Vincent Goossaert, *The Fifty Years that Changed Chinese Religion, 1898-1948* (Ann Arbor: Association of Asian Studies, 2021)，特別是本書第五章的討論。

¹²⁸ 魯迅批評的另一個面向，其實也正是學者對同一時期宗教界推動慈善與城市生活現代化的討論。見：康豹著，劉永中譯，〈一個著名上海商人與慈善家的宗教生活：王一亭〉，收入巫仁恕、康豹、林美莉編，《從城市看

徐的靈魂攝影無法在尚鬼的溫州再造風潮，預示了晚清時代的徹底結束，不久之後，強調世俗價值的黨國政權將積極介入百姓的信仰世界。人心對宗教的需求，也會遭到壓抑與重新導引。但 1949 年黃式蘇死後當城隍一事，似乎又對黨國體系對地方宗教傳統的控制提出了反證。前文曾提及的前清官員黃式蘇，與徐定超也相識，但相較徐家深陷地方利益糾葛，辛亥革命後，黃式蘇辭官回家，清貧自持，1947 年過世。不料他死後，被溫州百姓傳言當了城隍，還挺身對抗溫州當地的腐敗官員。¹²⁹ 我們可以從中看到，地方宗教傳統是如何持續地與民間話語體系結合，在地方政治的場域中發揮力量。這也如另一位美國史家布萊克(Monica Black)對戰後德國靈異治療的研究所顯示的，戰時納粹政權雖致力壓抑傳統宗教，但二戰結束後，原本被壓抑的傳統迅速回到百姓的日常生活中，甚至引起另一波高峰。¹³⁰ 如何從地方史的角度重新切入類似發展，輔以權力運作的視角進行交叉分析，可說是後續理解 20 世紀初中國地方政治與宗教信仰的關鍵問題。二戰之後乃至冷戰時期地方宗教傳統的變遷與社會轉型，也是日後值得開展的學術議題。

(本文於 2023 年 6 月 18 日收稿；2024 年 8 月 27 日通過刊登)

中國的現代性》，頁 275-296。范純武，〈飛鸞、修真與辦善：鄭觀應與上海的宗教世界〉，收入巫仁恕、康豹、林美莉編，《從城市看中國的現代性》，頁 247-274。

129 關於黃式蘇死後變城隍的討論，詳見：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〉，頁 101-140。

130 對於這一個問題的討論，可見莫妮卡·布萊克(Monica Black)著，張馨方譯，《歐洲鬼地方：戰後德國靈異治療的狂潮，如何揭露科學理性所回應不了的創傷？》(臺北：衛城文化，2023)。

徵引書目

一、史料文獻

- 〈徐班侯先生令甥陳紀方先生剛來函(正月廿三日)〉，《靈學叢誌》，1：2(上海，1918)，頁 14。
- 〈徐班侯先生暨夫人靈魂攝影〉，《靈學叢誌》，1：3(上海，1918)，頁 12-13。
- 《上海時事新報》(上海)。
- 《民立報》(上海)。
- 《申報》(上海)。
- 《政治官報》(北京)。
- 《時報》
- 《浙江軍政府公報》，第 48 冊，1912 年 3 月 26 日，批牘，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，下冊，杭州：浙江古籍出版社，2018，頁 439-440。
- 中國第一歷史檔案館、北京師範大學歷史系選編，《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，北京：中華書局，1985。
- 王仕琦，《父子雙傑：清華傳承》，新竹：國立清華大學出版社，2012。
- 呂文起著，潘猛補編，《呂渭英集》，香港：天馬圖書股份有限公司，2001。
- 汪林茂等編，《浙江辛亥革命史料集第七卷：辛亥浙江光復》，杭州：浙江古籍出版社，2013。
- 林損撰，陳振波等編校，《林損集》，中冊，安徽：黃山書社，2010。
- 孫延釗著，徐和雍、周立人編，《溫州文獻叢書：孫延釗集》上海：上海社會科學院出版社，2006。
- 孫煒生編，《溫州老新聞，下冊(1946-1949)》，合肥：黃山書社，2012。
- 徐定超，〈重修大宗祠族譜序〉(宣統元年)，收入《楓林徐氏宗譜》，浙江省溫州市永嘉縣楓林鎮徐氏大宗祠藏，1994 重修未刊本。
- 徐定超，〈楠溪學堂碑〉，收入吳明哲編，《溫州歷代碑刻二集(二)》，上海：上海社會科學院出版社，2006，頁 229-230。
- 徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，上下冊，杭州：浙江古籍出版社，2018。

徐象巖，〈楓林大宗房派分支綱要〉，作者自印。

徐逸龍編，《楓林古鎮景物志》，北京：中華書局，2011。

徐順旗、永嘉縣地方志編纂委員會編，《永嘉縣志》，北京：方志出版社，1990。

張忠謀，《張忠謀自傳(上冊)：一九三一至一九六四》，臺北：天下文化出版事業股份有限公司，2018。

張桐著，張鈞孫、戴若蘭整理點校，《張桐日記》，第2冊，北京：中華書局，2019。

張桐著，張鈞孫、戴若蘭整理點校，《張桐日記》，第3冊，北京：中華書局，2019。

張桐著，張均孫、戴若蘭整理點校，《張桐日記》，第5冊，北京：中華書局，2019。

梅冷生撰，潘國存編，《溫州文獻叢書：梅冷生集》，上海：上海社會科學院出版社，2006。

符璋著，陳光熙點校，《符璋日記》，北京：中華書局，2018。

許壽裳著，黃英哲主編，《許壽裳臺灣時代文集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010。

郭天成等、上海市閘北區志編纂委員會編，《閘北區志》，上海：上海社會科學院出版社，1998。

郭則沄，《洞靈續志》，收入郭則沄著，樂保群點校，《洞靈小志、續志、補志》，北京：東方出版社，2010 重印本。

陳守庸，〈溫州響應武昌革命的親身經歷〉，收入中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編，《辛亥革命回憶錄》，第4集，北京：文史資料出版社，1963，頁183-184。

陶成章撰，湯志鈞編，《陶成章集》，北京：中華書局，1995。

陸雨之，〈我所知道的陳守庸〉，收入溫州市政協文史資料委員會編，《溫州文史資料》，第9輯，杭州：浙江人民出版社，1994，頁71-73。

童兆蓉，《童溫處公遺書》，中央研究院傅斯年圖書館藏，杕陰書屋1906年本。

童保暄，《童保暄日記》，第9卷，未出版。

黃紹箕著，謝作拳編，《黃紹箕集》，上下冊，北京：中華書局，2018。

黃群撰，盧禮陽編，《溫州文獻叢書：黃群集》，上海：上海社會科學院出版社，2003。

黃慶瀾，《甌海觀政錄》，臺北：文海出版社，1976。

楊光熙，〈聖德壇緣起〉，《靈學叢誌》，1：1(上海，1918)，頁4-5。

劉紹寬，《厚莊詩文續集》，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，下冊，杭州：浙江古籍出版社，2018。

劉紹寬著，溫州市圖書館編，《劉紹寬日記》，第2冊，北京：中華書局，2018。

諸葛立准、盧禮陽主編，〈溫州旅滬同鄉會史料〉，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐

定超集》，下冊，杭州：浙江古籍出版社，2018，頁 602-604。

魯迅，《魯迅文集：第八卷，兩地書，文藝書簡》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1995。

魯迅，《魯迅日記》，北京：人民文學出版社，1976 年 7 月四刷。

二、近人論著

〈陳黼宸年譜〉，收入陳黼宸撰，陳德溥編，《陳黼宸集》，北京：中華書局，1995，頁 1209-1212。

方韶毅，〈北大「溫州學派」的沈浮〉，收入方韶毅著，《民國文化隱者》，臺北：秀威文化，2011 年，頁 1-11。

王宏超，〈徐班侯靈魂照相事件〉，《書城》，2015：7(上海，2015)，頁 101-107。

王宏超，〈神界靈光：上海聖德壇之靈魂照相活動〉，《上海文化》，2016：6(上海，2016)，頁 67-76, 126。

王宏超，〈鬼形神影：靈魂攝影術(spirit photography)在近代中國的引介與實踐〉，收入王見川編，《歷史、藝術與臺灣人文論叢(十)》，(新北：博揚文化事業股份有限公司，2016)，頁 221-272。

王磊，〈撕裂與重塑：永嘉縣楓林村的基督教、宗族與社區政治(1860-1896)〉，上海：上海華東師範大學歷史系碩士論文，2013。

白魯恂(Lucian Pye)著，胡祖慶譯，《中國人的政治文化：政治發展權威危機之心理文化研究》，臺北：風雲時代出版社，1992。

吉岡義豐著，余萬居譯，《中國民間宗教概說》，臺北：華世出版社，1985。

余天舒匯集，〈孫詒讓等於光緒二十二年至三十四年在浙南各縣開辦的新式學堂〉，政協瑞安市文史資料委員會編，《瑞安文史資料》，第 9 輯，瑞安：中國文聯出版社，1992，頁 15-28。

吳光，〈論《新青年》反對鬼神迷信的鬥爭〉，《近代史研究》，1981：2 期(北京，1981)，頁 190-203。

志賀市子著，宋軍譯，志賀市子譯校，《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》，沙田：香港中文大學出版社，2013。

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。

李幹忱，《破除迷信全書》，收入王秋桂編，《中國民間信仰資料彙編，第一輯》，第 30 冊，臺北：臺灣學生書局，1989。

- 沈曉敏，《處常與求變：清末民初的浙江諮議局和省議會》，上海：生活讀書新知三聯書店，2005。
- 沈譜、沈人驊編，《沈鈞儒年譜》，北京：中國文史出版社，1992。
- 周東怡，〈清末《奏定高等小學堂章程》與《奏定初等小學堂章程》的修訂〉，《臺灣師範大學歷史學報》，60(臺北，2018)，頁 79-118。
- 周素子，〈木瓜之役與夏震武先生〉，《魯迅研究月刊》，2001：9(北京，2001)，頁 78-80、82。
- 彼得·蓋伊(Peter Gay)著，梁永安譯，《史尼茲勒的世紀：布爾喬亞文化經驗一百年：中產階級文化的形成 1815-1914》，臺北：立緒文化，2004。
- 林晏，〈眼見不為實：William H. Mumler 的靈魂攝影與爭議〉，《議藝份子》，27(桃園，2016)，頁 63-84。
- 林穎鈺，〈清末的恐慌、卑辱與狂暴：庚子年前後的激烈心態〉，臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，2015。
- 胡珠生，〈溫州早期留日學生〉，收入溫州市政協文史資料委員會編，《溫州文史資料》，第 7 輯，溫州：溫州市政協文史資料委員會，1991，頁 163。
- 胡學丞，〈伍廷芳的通神學與靈學生涯〉，《政大史粹》，22(臺北，2012)，頁 1-22。
- 范純武，〈近現代中國佛教與扶乩〉，《圓光佛學學報》，3(桃園，1999)，頁 261-291。
- 范純武，〈飛鸞、修真與辨善：鄭觀應與上海的宗教世界〉，收入巫仁恕、康豹、林美莉編，《從城市看中國的現代性》，臺北：中央研究院近代史研究所，2010，頁 247-274。
- 范純武，〈權力、想像與再現：照相對近世中國宗教團體產生的影響〉，《民俗曲藝》，195(臺北，2017)，頁 247-306。
- 埃曼紐·勒華拉杜里(Emmanuel Le Roy Ladurie)著，許明龍譯，《蒙大猶》，臺北：麥田文化，2001。
- 夏征農、陳至立主編，《大辭海：中國近現代史卷》，上海：上海辭書出版社，2013。
- 徐有春主編，《民國人物大辭典》，上冊，石家莊：河北人民出版社，2007。
- 徐啟文、徐中業，〈著名水利專家徐赤文事略〉，收入政協溫州市鹿城區文史資料委員會編，《鹿城文史資料》，第 3 輯，溫州：政協溫州市鹿城區文史資料委員會，1988，頁 131-135。
- 酒井忠夫著，張淑娥譯，〈民國初期之新興宗教運動與新時代潮流〉，收入王見川主編，《民間宗教》，1(臺北，1995)，頁 1-36。

- 康豹(Paul R. Katz)著，劉永中譯，〈一個著名上海商人與慈善家的宗教生活：王一亭〉，收入巫仁恕、康豹、林美莉編，《從城市看中國的現代性》，臺北：中央研究院近代史研究所，2010，頁 275-296。
- 張玉法，《民國初年的政黨》，臺北：中央研究院近代史研究所，2002。
- 張邦彥，《精神的複調：近代中國的催眠術與大眾科學》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2020。
- 張直心、王平，〈魯迅在浙江兩級師範學院史實探微〉，《杭州師範大學學報》，2008：4(杭州，2008)，頁 40-43。
- 張鳴，《辛亥：搖晃的中國》，桂林：廣西師範大學出版社，2011。
- 張德昌，《清季一個京官的生活》，沙田：香港中文大學出版社，1970。
- 張憲文編，〈孫仲容先生年譜簡編〉，收入張憲文輯，溫州市政協文史資料委員會編，《溫州文史資料第五輯：孫詒讓遺文輯存》，杭州：浙江人民出版社，1989，頁 498-518。
- 莫妮卡·布萊克(Monica Black)著，張馨方譯，《歐洲鬼地方：戰後德國靈異治療的狂潮，如何揭露科學理性所回應不了的創傷？》，臺北：衛城文化，2023。
- 陳光熙，〈前言〉，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，杭州：浙江古籍出版社，2018，頁 1-7。
- 陳叔平，〈永嘉楠溪哥老會反清鬥爭〉，收入溫州市政協文史資料委員會編，《溫州文史資料》，第 7 輯，溫州：溫州市政協文史資料委員會，1992，頁 167-171。
- 陳明華，〈扶乩的制度化與民國新興宗教的成長：以世界紅卍字會道院為例(1921-1932)〉，《歷史研究》，2009：6(北京，2009)，頁 63-78。
- 陳紀芳，〈普濟輪海難及其餘波〉，收入溫州市政協文史資料委員會編，《溫州文史資料》，第 4 輯，杭州：浙江人民出版社，1988，頁 192-196。
- 陳繼達，〈徐定超傳記〉，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，上冊，杭州：浙江古籍出版社，2018，頁 501-523。
- 陳繼達，〈徐定超傳記〉，收入陳繼達主編，《監察御史徐定超》，上海：學林出版社，1997，頁 1-22。
- 焦大衛(David K. Jordan)、歐大年(Daniel L. Overmyer)著，周育民譯，《飛鸞：中國民間教派面面觀》，香港：香港中文大學出版社，2005。
- 程鋼，〈論陳獨秀反「靈學」中的一元論思想及其淵源〉，《清華大學學報(哲學社會科學版)》，1989：4：3、4(北京，1989)，頁 68-77、87。

- 童富勇，〈孫詒讓對浙江近代教育的貢獻〉，《華東師範大學學報(教育科學版)》，1993：1(上海，1993)，頁 81-86。
- 費孝通，《鄉土中國》，北京：北京大學出版社，2012 重印本。
- 黃伯蘊，〈溫州的建關與建埠〉，收入溫州市政協文史委員會編，《溫州文史精選集：溫州文史資料第十五輯》，溫州：溫州市政協文史委員會，2001，頁 295-297。
- 黃克武，〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，55(臺北，2007)，頁 99-136。
- 黃克武，〈靈學與近代中國的知識轉型：民初知識分子對科學、宗教與迷信的再思考〉，收入楊正顯等著，《思想史 2》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014，頁 121-196。
- 黃克武，《惟適之安：嚴復與近代中國的文化轉型》，新北：聯經出版事業股份有限公司，2010。
- 葉玉林，〈辛亥革命溫州光復與徐定超〉，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，下冊，杭州：浙江古籍出版社，2018，頁 535-541。
- 劉迅著，廖振旺譯，〈修煉與救國：民初上海道教內丹、城市信眾的修行、印刷文化與團體〉，收入巫仁恕、康豹、林美莉編，《從城市看中國的現代性》，臺北：中央研究院近代史研究所，2010，頁 221-246。
- 蔡明婷，〈孫詒讓與溫處學務機關的運作〉，《新北史學》，15(新北，2014)，頁 29-47。
- 鄭天挺、榮孟源編，《中國歷史大辭典 清史卷下》，上海：上海辭書出版社，1992。
- 鄭國，《變動社會下的信仰分化：上海靈學會研究》，北京：中國社會科學出版社，2017。
- 鄭雅尹，〈清末民初的「鬼」與「照相術」——狄葆賢《平等閣筆記》中的現代性魅影〉，《清華中文學報》，13(新竹，2015)，頁 229-281。
- 黎秉一，〈民初悟善社《靈學要誌》及其靈學論述與實踐〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，19：2(總第 38 期)(臺北，2022)，頁 115-156。
- 盧禮陽編，〈徐定超年譜〉，收入徐定超撰，陳光熙主編，《徐定超集》，下冊，杭州：浙江古籍出版社，2018，頁 377-489。
- 蕭邦奇(Keith Schoppa)著，徐立望、楊濤羽譯，《中國菁英與政治變遷：20 世紀初的浙江》，南京：江蘇人民出版社，2021。
- 羅久蓉，〈從「科玄論戰」談科學的客觀性〉，《科學月刊》，15：1(總 169 期)(臺北，1984)，頁 33-38。
- 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，《1898-1948:改變中國宗教的五十年》，臺北：中央研究院近代史研究所，2015，頁 101-139。
- 關曉紅，《清末新政制度變革研究》，北京：中華書局，2019。
- 蘇慧廉(William Soothill)著，張永蘇、李新德譯註，《晚清溫州記事》，寧波：寧波出版社，2011。
- 龔金平，《幻魅的現象：鬼文化與中國現代作家研究》，北京：光明日報出版社，2007。
- Cloutier, Crista. *The Prefect Medium Photography and the Occult*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Darnton, Robert. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Vintage books, 1984.
- Gooassert, Vincent. "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?." *The Journal of Asian Studies* 65:2 (May 2006): 307-335.
- Hymes, Robert. *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung*. Cambridge: Cambridge University press, 1986.
- Kaplan, Louis. *The Strange Case of William Mumler, Spirit Photography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Nedostup, Rebecca. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, Mass: Harvard University Asia Center, 2009.
- Prazniak, Roxann. *Of Camel Kings and Other Things: Rural Rebels Against Modernity in Late Imperial China*. New York: Rowan & Littlefield, 1999.
- Katz, Paul R. and Vincent Goossaert. *The Fifty Years that Changed Chinese Religion, 1898-1948*. Ann Arbor: Association of Asian Studies, 2021.
- Katz, Paul R. "Spirit-writing and the Dynamics of Elite Religious Life in Republican-era Shanghai," 收入丁仁傑等著，《近代中國的宗教發展論文集》，臺北：國史館，2015，頁 275-350。
- Schumann, Matthias. "Science and Spirit-writing: The Shanghai Lingxuehui 靈學會 and the Changing Fate of Spiritualism in Republican China." In *Text and Context: Redemptive Societies in the History of Religious of Modern and Contemporary China*, edited by Philip Clart, David Ownby and Chien-chuan Wang, 126-172. Leiden: Brill, 2020.
- Szonyi, Michael. *The Art of Being Governed: Everyday Politics in Late Imperial China*.

Princeton: Princeton University Press, 2017.

Wood, Gordon. *The Radicalism of American Revolution*. New York: Alfred A. Knopf, 1992.

中譯本：傅國英譯，《美國革命的激進主義》，北京：北京大學出版社，1997。

三、網路資料

中央研究院近代史研究所、國立臺灣大學數位人文研究中心，「清季職官表查詢系統」，

http://doi.org/10.6681/NTURCDH.DB_SSOP/Service，檢索日期：2023年1月30日。

Harvard Art Museums. “2010.88: Mary Todd Lincoln (1818-1882) (untitled spirit photograph with Abraham Lincoln's shadow).” <https://harvardartmuseums.org/collections/object/173769>.

Accessed November 12, 2024.

Spirit Photography and Local Politics: The Case Study of Xu Dingchao and the Aftermath of the Puji Shipwreck in 1918

Roger Shih-chieh Lo

Associate Professor, Department of History, National Taiwan University

On January 4, 1918, the Puji ship, en route from Shanghai to Wenzhou, collided with the British-owned Xin Feng ship at the mouth of the Wusong river. The collision struck the Puji on its port side, causing it to sink. The accident resulted in the death of approximately 300 passengers and crew members, whose bodies were lost at sea. At the time, there was no fixed passage between Shanghai and Wenzhou; often people had to wait days for one crossing. Thus many politicians and businessmen from Wenzhou were on board the fateful journey. Among the most notable victims of this maritime disaster was Xu Dingchao (1845-1918), the leading political figure in Wenzhou following the 1911 revolution.

The accident made a profound impact on Wenzhou's political landscape. According to various diary records, spiritual writing sessions became common after the shipwreck, as people sought to communicate with the deceased spirits and inquire about how to handle posthumous affairs, including questions of power distribution. This period also saw the widespread circulation of spirit photography, with images allegedly depicting the spirits of Xu Dingchao and his wife. Through an analysis of this case, this addresses three questions: First, how did the Puji shipwreck and Xu Dingchao's death influence political developments in Wenzhou?

Second, how did Wenzhou's local elites use spiritual writing and spirit photography to reorganize political power following this disaster? Third, what new insights can this case provide into early 20th-century local politics in coastal southeastern China?

Keywords: spirit photography, Xu Dingchao, spirit writing, local politics in the early Republican era, Wenzhou, Zhejiang