



中國的城市生活

李孝悌◎編

C 912.81-53
20071

中國的城市生活

李孝悌◎編



中國的城市生活

2005年10月初版

定價：新臺幣650元

有著作權・翻印必究

Printed in Taiwan.

編者 李孝悌
發行人 林載爵

出版者 聯經出版事業股份有限公司
台北市忠孝東路四段555號
台北發行所地址：台北縣汐止市大同路一段367號

叢書主編 沙淑芬
校對 崔小茹
封面設計 胡筱薇

電話：(02)26418661

台北忠孝門市地址：台北市忠孝東路四段561號1-2樓

電話：(02)27683708

台北新生門市地址：台北市新生南路三段94號

電話：(02)23620308

台中門市地址：台中市健行路321號

台中分公司電話：(04)22312023

高雄辦事處地址：高雄市成功一路363號B1

電話：(07)2412802

郵政劃撥帳戶第0100559-3號

郵撥電話：26418662

印刷者 雷射彩色印刷公司

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。

ISBN 957-08-2869-2 (精裝)

聯經網址 <http://www.linkingbooks.com.tw>

信箱 e-mail: linking@udngroup.com

序——明清文化史研究的一些新課題

李孝悌

(一)

在美國歷史學界，「新文化史」大約從1980年代開始發展成一個新的次學門。1984年，以Victoria Bonnell和Lynn Hunt為首的一批史學家，應加州大學出版社的邀請，出版一系列以「社會與文化史研究」為名的叢書。在這套叢書的序言中，編者為研究主題作了大概的界定，指出這套書的研究範圍將包括「心態、意識型態、象徵、儀式、上層文化及通俗文化的研究，並且要結合社會科學、人文科學，作跨領域的研究」¹。這套叢書

1 Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt, ed., *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture* (University of California Press, 1999), Preface, p.ix.

以「社會與文化」為名，其中的一個原因是這些後來以文化史研究成名的學者，原來受的多半是社會史或歷史社會學的訓練——這個傾向也反映了到1970年代為止，社會史研究在美國史學界所佔有的重要地位。

但在1970年代中，隨著Clifford Geertz、Pierre Bourdieu及傅柯(Michel Foucault)等人的著作的問世，一個對歷史學、人類學、社會學與文學批評等領域都有深遠影響的「文化轉向」(cultural turn)逐漸醞釀成型，文化史研究從1980年代開始，成為美國史學研究的顯學²。

從1980年代開始打著鮮明旗幟出現的「新文化史」，就和它所承續的社會史一樣，有著極強的理論預設。從1950年代開始興盛的社會史，在馬克思主義史學和年鑑學派的影響下，對傳統偏重少數政治人物和政治制度的政治史研究提出批判，將研究重點移向下層群眾和所謂的整體歷史及長期結構，認為唯有如此才能掌握到社會的真實³。但新一代的文化史家卻不相信有這樣一個先驗的、客觀的真實，他們也反對過去社會史、經濟史和人口史學家以建立科學的解釋(explanation)為最終目的的基本立場。在傅柯和後現代主義的影響下，文化史家主張所謂的真實，其實是深深受到每個時代所共有的論述(話語)的影響。而在Geertz的影響下，對意義的追尋和詮釋，就成了文化史

2 Ibid, pp. 3-5.

3 Lynn Hunt, "Introduction: History, Culture and Text," Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History* (University of California Press, 1989), pp.1-4.

家的首要工作⁴。

由於不相信有一個客觀的、先驗的實存被動的停留在那裡等待我們去發現，論述(discourse)、敘述、再現等觀念，都成為新文化史研究中重要的方法論上的問題。此外，由於不相信我們可以經由科學的律則和普遍性的範疇來發現歷史的真理，文化史家轉而對文化、族群、人物、時空的差異性或獨特性付出更多的關注。不少知名的史學家放棄了過去對長期趨勢或宏大的歷史圖像的研究，而開始對個別的區域、小的村落或獨特的個人歷史進行細微的描述，Emmanuel Le Roy Ladurie 和 Natalie Davis 就是最具代表性的例子⁵。

文化史家雖然對科學的規則或普遍的範疇感到不滿，並對一些受後現代主義和文學批評所啓發的理論有細緻深刻的思辨，但在從事實證研究時，卻常常在課題的選擇上招致批評。研究法國大革命的權威學者 Francois Furet 就曾指責年鑑學派的心態史研究缺乏明晰的焦點，同時由於沒有清楚的定義，研究者只能跟隨流行，不斷地尋找新課題。即使像 Robert Darnton 這麼知名的文化史家，也批評法國的文化史家無法為心態史這個研究領域建立一套首尾一貫的觀念⁶。不管這樣的批評是否公允，文化史研究的目的何在，似乎成了各地學者都要面臨的問題。

4 Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt, "Introduction," *Beyond the Cultural Turn*, pp.3-5.

5 *Ibid*, pp.7-8.

6 Lynn Hunt, "Introduction," *The New Cultural History*, p.9.

(二)

台灣的文化史研究，大約從1990年代開始萌芽。其中雖然可以看到年鑑學派、馬克思主義和後現代思潮的影響，但在最初的階段，對再現、敘述等觀念的理論意涵，並不像前述西方史學家那樣有深刻的省思，和歷史社會學的關係也不緊密。此外，由於台灣的文化史家不像西方的同行那樣，對社會史的理論預設，因為有清楚的掌握從而產生強烈的批判，所以從來不曾把社會史研究作為一個對立的領域，並進而推衍、建立新文化史的理論框架和課題。我們甚至可以說，台灣的新文化史研究其實是從社會史的研究延伸而出。

這個新的文化史研究方向，最早是從研究通俗／大眾文化出發，然後有專門的團隊以「物質文化」為題進行研究。最近三年由中研院支持的主題計畫「明清的社會與生活」，聚集了一批海內外的歷史學者、藝術史家和文學史研究者，以中國近世的城市、日常生活和明清江南為題，持續地進行團隊研究，累積了相當的成果。文化史的研究至此可以說是蔚為風氣，一個新的研究次領域也大體成形。

在通俗文化的研究中，民間宗教是一個相當重要的課題，社會史研究的影響在此清晰可見。葬禮和三姑六婆等不入流的下階層人物，也因此躋身為學院研究的對象。接著學者開始從戲曲、畫報、廣告等資料去探討城市民眾的生活、心態和娛樂等課題，文化史的色彩日益凸顯。我自己和其他幾位學者又進一步利用戲

曲、流行歌曲、文學作品、通俗讀物、色情小說等資料，對士大夫、一般民眾以及婦女的感情、情欲、情色等感官的領域，作了一些踰越過去研究尺度的探索。與此同時，和通俗讀物有密切關係的明清出版市場，以及圖像在通俗讀物中扮演的重要角色等課題，也吸引了藝術史學者和歷史學者的重視。

物質文化的研究，是一個已經被提上議程，卻有待進一步研究的課題。在這一方面，對中古時期的椅子、茶／湯，以及明清時期的流行服飾、轎子等細微之物的研究，令人耳目一新。這其中關於服飾和交通工具的研究，其實和海峽兩岸學者對十六世紀初葉之後，商品經濟的勃興所造成的社會風氣及物質生活的改變所作的大量研究，有極密切的關係。

「明清的社會與生活」的主題計畫在提出時，有一部分受到Braudel對日常生活的研究及所謂的“total history”的觀念的影響，覺得我們過去對明清社會的研究，還有不少需要補白的地方。但我們對西方新文化史研究的其他理論背景並沒有更深入的了解，也完全不知道Lynn Hunt等人也以「社會與文化史研究」為名，進行了十幾年的集體研究，並出版了一系列的叢書。

雖然在計畫提出時，我們都希望針對一些過去不會被拿來當作嚴肅學術研究對象的課題進行研究，但卻不曾對探討的課題作太多的限制或給予一個非常緊密、集中的理論框架。這一方面是因為我們必須尊重研究團隊各個成員自己的專長和興趣，一方面也因為我們覺得生活或城市的歷史自身就非常豐富、歧異，在對細節有更多的了解前，似乎不必用過分聚焦、狹隘的視野限制了可能的發展。

在這樣的認識下，我們在過去三年中，對食、衣、住、行、娛樂、旅遊、節慶、欲望、品味、文物、街道、建築等課題進行廣泛的探索，這些實證性的研究，除了提供許多新鮮有趣的視野，使我們對明清文化的了解有更豐富、多元的理解，也讓我們建立了一些解釋框架，再轉過來協助我們去重新看待史料。

在這篇文章中，我將對這些研究中的一些重要課題，作進一步的介紹和分析。這些課題包括：逸樂作為一種價值、宗教與士人生活、士庶文化的再檢討、城市生活的再現、商人的文化與生活、微觀／微物的歷史以及傳統與現代等。

(三)

1. 逸樂作為一種價值

我在〈士大夫的逸樂：王士禎在揚州〉一文中，曾經對以逸樂作為學術研究的課題有下述的論辨：

在習慣了從思想史、學術史或政治史的角度，來探討有重要影響的歷史人物後，我們似乎忽略了這些人生生活中的細微末節，在形塑士大夫文化中所扮演的重要角色。其結果是我們看到的常常是一個嚴肅森然或冰冷乏味的上層文化。缺少了城市、園林、山水，缺少了狂亂的宗教想像和詩酒流連，我們對明清士大夫文

化的建構，勢必喪失了原有的血脈精髓和聲音色彩⁷。

這樣的看法，並不是我一個人偶發的異見，而是我們長期浸淫在台灣的史學研究環境後，必然會產生的一種省思和反映。事實上，我們這個計畫團隊的成員，紛紛從不同的課題切入，指出在官方的政治社會秩序或儒家的價值規範之外，中國社會其實還存在著許多異質的元素，可以大大豐富我們對這個文化傳統的理解。

陳熙遠在〈中國夜未眠：明清時期的元宵、夜禁與狂歡〉一文中⁸，利用巴赫汀(Mikhail Bakhtin)狂歡節的觀念，對中國元宵節的歷史與意涵作了深入的剖析。官方對這個「只許州官放火，不許百姓點燈」的節慶日，雖然原有一套規範的理念與準則，但在實踐過程中，民眾卻踰越了種種規範，使得元宵節不僅是明清時期重要的娛樂節慶，更成為顛覆日常秩序的狂歡盛會。

百姓在「不夜城」裡以「點燈」為名，或在「觀燈」之餘，逾越各種「禮典」與「法度」，並顛覆日常生活所預設規律的、慣性的時空秩序——從日夜之差、城鄉之隔，男女之防到貴賤之別。對禮教規範與法律秩序挑釁與嘲弄，正是元宵民俗各類活動遊戲規則的主

7. 〈士大夫的逸樂：王士禛在揚州(1660-1665)〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第七十六本第一分(2005)，頁83。

8. 本文發表於《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第七十五本第二分(2004)，頁283-327。

軸。……而在明清時期發展成型的「走百病」論述，婦女因而得以進城入鄉，遊街逛廟，甚至群集文廟、造訪官署，從而突破時間的、空間的，以及性別的界域，成為元宵狂歡慶典中最顯眼的主角⁹。

元宵節固然為民眾——特別是婦女——帶來了歡愉和解放，卻並不是唯一的例子。廟會、節慶同樣也能讓民眾從日常的作息和勞役中得到暫時的解脫。巫仁恕對江南東嶽神信仰的研究，顯示在明清之際，江南各地不論是城市還是市鎮，都會隆重的慶祝每年三月二十八日的「東嶽神誕會」：「金陵城市春則有東嶽、都天諸會」「諸皆遨遊四城，早出夜歸，旗傘鮮明，簫鼓雜遝。」「無錫鄉村男女多賡辦香走東嶽廟，名曰『坐夜』。江陰迎神賽會，舉國若狂。」「三月二十八日，俗傳為東嶽天齊聖帝生辰，邑中行宮，凡八處，而在震澤鎮者最盛。清明前後十餘日，士女捻香，闔塞塘路，樓船野舫，充滿溪河，又有買賣趕趁茶果梨，……以誘悅童曹，所在成市。」¹⁰

這樣的廟會節慶，和元宵節一樣，發揮了重要的娛樂功能，但另一方面也同樣潛在著顛覆既存秩序的危險。一旦遇到政治、社會狀況不穩定時，節慶的儀式活動很可能為民眾的叛亂與抗爭活動，提供象徵性的資源¹¹。

9 同上註，頁283。

10 詳細的討論，見巫仁恕，〈明清江南東嶽神信仰與城市群眾的集體抗議——以蘇州民變為討論中心〉，已收入本書。

11 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

除了這些定期的節日和廟會慶典，明中葉以後流傳的民眾旅遊，也提供了更多娛樂的機會。這些旅遊活動很多是和民間信仰中的廟會、進香有關，也有一部分是受到商品經濟的蓬勃發展，和晚明士大夫旅遊風氣盛行的影響。根據巫仁恕的研究，晚明以後，隨著城市經濟的發展，許多大城市附近的風景區都變成民眾聚集旅遊的勝地，北京、蘇州、杭州、南京等地附近的名勝都有「都人士女」聚遊與「舉國若狂」的景象。在歲時節慶時，旅遊活動的規模更加擴大¹²。逸樂已經很明顯的成為士大夫以及民眾生活中的一環。

王鴻泰對游俠的討論，更精闢地指出不事生產、縱情逸樂的游俠之風，如何在明清之際的士人文化中，成為「經世濟民」「內聖外王」和科舉考試等主流的儒家價值觀之外，另一種重要的人生選項和價值標準。這些士人由於在舉業上受到挫折，逐漸放棄了儒家基本的價值觀——齊家、治國、治世，並發展出一套全新的人生哲學和生活實踐。任俠、不事生產、不理家、輕財好客，縱情於游樂、詩酒活動成為這些人日常生活的主要内容。而城市則提供了實踐這種游俠生活最好的舞台¹³。

在經濟、宗教因素之外，價值觀的改變，則為俠游或廣義的逸樂活動帶來了更正面的意義：

(續)——

議行為》，《中央研究院近代史研究所集刊》，34期(2000)，頁106-165。

12 巫仁恕，〈晚明的旅遊風氣與士大夫心態——以江南為討論中心〉，「生活、知識與中國現代性」國際學術研討會，台北：中央研究院近代史研究所，2002年11月。

13 王鴻泰，〈俠少之游——明清士人的城市交游與尚俠風氣〉，已收入本書。

俠游活動，對個人而言，是一種新的人生觀、生命意義的建構工作，而對整體社會文化而言，則可以說是種新的社會價值、生活意義的創造過程。或者，更精確地講：俠游活動是個人透過特定的社會活動，以及相應的意義詮釋，而在社會文化層面上，進行意義與價值創造的工作¹⁴。

我在這裡以「逸樂作為一種價值」為標題，有兩層意義：一是用來呈現作為我們研究對象的明清文化的一種重要面相；一是要提醒研究者自身正視「逸樂」作為一種價值觀、一種分析工具、一種視野以及一個研究課題的重要性。而這兩者又相互為用。前面介紹的幾項研究，都顯示在明清士大夫、民眾及婦女的生活中心，逸樂是一個不容忽視的因素，甚至衍生成一種新的人生觀和價值體系。研究者如果囿於傳統學術的成見或自身的信念，不願意在內聖外王、經世濟民或感時憂國等大論述之外，正視逸樂作為一種文化、社會現象及切入史料的分析概念的重要性，那麼我們對整個明清歷史或傳統中國文化的理解勢必是殘缺不全的。

知名的思想史家Stuart Hughes在1958年出版的*Consciousness and Society: the Orientation of European Social Thought, 1890-1930*一書中，一開頭就提到：「自來歷史學家便在不知所以然的情況下，一直在撰述『高層次』的事物。他們的性質氣質投合於過去

14 王鴻泰，同上。

的偉大行為與崇高的思想。社會科學的新自覺，並沒有改變他們的這種傾向。」¹⁵ 這句幾乎是半個世紀前有感而發的議論，即使在今天看來，仍有相當的參考價值——特別是當我們要為逸樂這個軟性、輕浮的，具有負面道德意涵的觀念在學術史上爭取一席之地時。作為社會的主流意識型態，明清的儒家思想和歐洲中古的基督教、十八世紀的啓蒙運動或十九世紀末的實證主義，在各個文明的實際進程和研究者的論述中所占有的主導性地位，是不需要有什麼懷疑的。但在主流之外，如何發掘出非主流、暗流、潛流、逆流乃至重建更多的主流論述，也是我們必須面對的課題。在這樣的脈絡下，Bakhtin對森嚴的中古基督教世界內的嘉年華會的研究¹⁶；Peter Gay對啓蒙運動中，哲學家對「激情與理性」等議題的辨析¹⁷；以及Stuart Hughes對十九、二十世紀初，實證主義之外的無意識作用和「世紀末」思想風氣的論述¹⁸，無疑地都對我們在理學之外，彰顯逸樂的價值，有極大的啓發性。

2. 宗教與士人生活

在我們從2001年到2003年所執行的三年主題計畫中，宗教也

15 我此處引用的是李豐斌的譯本，《意識與社會：1890年至1930年間歐洲社會思想的新取向》（台北：聯經，1981），頁2。

16 Bakhtin的研究和論點已有相當多的討論，我在〈十八世紀中國社會中的情欲與身體〉一文中，有簡要的介紹，見《戀戀紅塵：中國的城市、欲望與生活》（台北：一方，2002），頁130-131。

17 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. II, *The Science of Freedom* (New York: Norton & Company, 1969), pp. 187-192, 281-287.

18 同註15。

是一個值得注意的課題。西方漢學界過去二、三十年內，對民間宗教以及宗教與民眾叛亂間的關係，已經作過大量的研究，有不少也成為典範性的作品。巫仁恕對江南東嶽神信仰的研究，除了指出廟會節慶活動幽默、滑稽與競賽的娛樂功能外，並就民間信仰與城市群眾的抗議活動間的關係，作了相當細緻的闡述。過去關於宗教的研究，多半將焦點集中在農村，對城市民變的研究，則側重在經濟社會面，而忽視了宗教所扮演的功能。就此而言，巫仁恕對東嶽神信仰和城隍信仰的研究，無疑是有許多新意。

相對於巫仁恕從城市群眾與暴力的觀點切入，我則特別想理解宗教在明清士大夫生活中所扮演的角色。我之所以選擇士大夫作為研究的重點，有一部分的理由和前述的逸樂觀類似。我的基本前提是：作為意識型態的儒家思想或理學，雖然是形塑明清士大夫價值觀和日常生活的重要因素，但卻絕不是唯一的因素。過去的研究太側重在作為主流意識型態的儒家思想在道德及理性層面所發揮的制約、規範力量。在這樣一個道德的、理性的儒學論述之後，那些被視為不道德的、非理性的、神秘的面相——如逸樂、宗教，在我們討論明清士大夫文化、思想時，往往隱而不彰，甚至被刻意消解掉。

在我所處理的幾個個案中，王士禎對風水、算命等宗教活動和各種奇怪可異議之論，表現出極高的興趣。袁枚對宗教信仰的態度，雖然不像王士禎那麼清晰明確，但《子不語》和《續子不語》中，數十卷虛實相間的神怪故事，卻構築出一個豐富、駁雜的魔幻寫實世界。在十八世紀南京城的一隅，從儒家仕宦生活中退隱的袁枚，在自己的後花園中，發揮了無比的想像力，

營造出一片神秘的宗教樂園¹⁹。

比袁枚早一個世紀的冒襄(1611-1693)，雖然因為不同的原因中斷了儒生的志業，卻和袁枚一樣，精心營造出一片園林，並在園林中充分享受了明清士大夫文化中的各種美好事物。和袁枚一樣，冒襄也在幽曠的園林中，留下了鬼魅魍魎的記述。但不同於袁枚各項記述的虛實相間，冒襄卻以驚人的細節，描繪了自己和親人在死生之際的種種神秘歷程。更重要的是，冒襄因為賑濟疾厲、災荒而致病瀕危的主要原因，在於他忠實地履踐儒生經世濟民的志業和地方士紳周濟鄉黨的職責。而他之所以能死而復生，則是因為在執行這些儒生的志業時所累積的功德。另一方面，冒襄幾次傾其所有的賑濟災民，背後的一個重大驅力，則是出於至孝之忱，希望以此累積功德，為母親陰騭延壽。

Cynthia Brokaw的研究，指出功過格在明末清初士大夫階層中普遍流傳，有極大的影響力²⁰。冒襄的夫子自道，為這項研究提供了極佳的例證。但我特別感到有趣的是，在這個例子中，儒生的價值觀和神秘的宗教信仰是如何緊密的糾結在一起²¹。我們在研究明清士大夫的生活與文化時，如果只從一個特定的範疇——如儒生／文人，或學術的專門領域——如經學／理學／

19 〈袁枚與十八世紀中國傳統中的自由〉，收在《戀戀紅塵》中，頁37-44。

20 Cynthia Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

21 〈儒生冒襄的宗教生活〉，收於丘慧芬編，《自由主義與人文傳統：林毓生先生七秩壽慶論文集》（台北：允晨，2005），頁257-282。

文學——著手，勢必無法窺其全豹。這些既有的學術傳承常常讓我們忽略了研究的對象並非都是「扁平型」的人物，而往往有著複雜、豐潤的面貌。文化史和生活史的研究，在此可以扮演極大的補白功能。

3. 士庶文化的再檢討

我在1989年，首次對大／小傳統或上／下層文化這套觀念的由來，及其在中國史研究上的應用，作了簡要的介紹²²。接著，我又在1993年，從「對民間文化的禁抑與壓制」、「士紳與教化」、「上下文化的互動」三個角度出發，對十七世紀以後中國的士大夫與民間文化的關係，作了一次研究回顧²³。在此期間，台灣學界對民間文化的研究日益增長，但對上／下層文化這個觀念作為分析工具的效力的質疑，也不斷出現。

儘管有各種質疑，從我們這個團隊的成員所作的研究中，卻可以發現士庶文化這個課題仍有極大的探索空間。王鴻泰、巫仁恕等人的研究，也讓我們對明清的雅／俗、士／庶文化，有了耳目一新的看法。

根據巫仁恕的研究，一直到明代中葉，旅遊還不被當成正經的活動，知名的理學家湛若水就對士大夫的山水旅遊抱持輕

22 李孝悌，〈上層文化與民間文化——兼論中國史在這方面的研究〉，《近代中國史研究通訊》，第8期（中央研究院近代史研究所，1989），頁95-104。

23 〈十七世紀以來的士大夫與民眾——研究回顧〉，《新史學》，第4卷第4期（1993），頁97-139。