

# 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」<sup>1</sup>。這套叢書以「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占有的重要地位。

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<sup>2</sup>。

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<sup>3</sup>。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，就成了文化史家的首要工作<sup>4</sup>。

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

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.

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.

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

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<sup>5</sup>。

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啟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<sup>6</sup>。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。

---

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，但卻不會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<sup>7</sup>。

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<sup>8</sup>，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<sup>9</sup>。

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

7 〈士大夫的逸樂：王士禎在揚州(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。

9 同上註，頁283。

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。」「無錫鄉村男女多賚瓣香走東嶽廟，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，闐塞塘路，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。」<sup>10</sup>

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<sup>11</sup>。

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<sup>12</sup>。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。這些士人由於在學業上受到挫折，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內容。而城市則提供了實踐這種游俠生活最好的舞台<sup>13</sup>。

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：

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<sup>14</sup>。

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，逸樂是一個不容忽視的因素，甚

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。

14 王鴻泰，同上。

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。」<sup>15</sup> 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<sup>16</sup>；Peter Gay對啓蒙運動中，哲學家對「激情與理性」等議題的辨析<sup>17</sup>；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<sup>18</sup>，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。

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。

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<sup>19</sup>。

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，為母親陰鷺延壽。

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<sup>20</sup>。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<sup>21</sup>。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／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<sup>22</sup>。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<sup>23</sup>。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蔑的態度。不過就像許多其他現象一樣，士大夫對旅遊

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。

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。

的觀念也從明中葉以後漸漸有所改變。旅遊不僅被視為一種「名高」的活動，更成為士大夫中普遍流行的風氣。在士大夫篤好旅遊之風的影響下，遊記大量出現，旅館日趨普及，甚至還有了為遊客提供各項服務的代理人(牙家)。士大夫出外旅遊，除了呼朋引伴、奴僕相隨外，也不時勞動僧道作為導遊。

特別值得注意的是，這個時期的旅遊並不是士紳官僚的專利，大城市附近的風景區往往也成為一般民眾聚集旅遊的勝地。士大夫優越的身分意識，在這種情境中毫不遮掩地顯露出來。對他們來說，嘈雜的民眾總是將美景名勝變成庸俗之地：「使丘壑化為酒場，穢雜可恨」。所以在遊旅的地點和時間上，士大夫往往作刻意的區分，不是選擇一般民眾不常聚集的郊外山水，就是選擇人蹤稀少的季節或時辰。同時，為了彰顯自己獨特的品味，他們也常常發展出獨特的旅遊觀——所謂的「遊道」。對遊具、畫舫的講求，就是士大夫展示其精緻品味的具體表徵<sup>24</sup>。

巫仁恕的研究，不但豐富了明清士大夫文化的內容，也為雅俗之辨找到一個有趣的切入點。事實上，隨著經濟的發展、民眾消費能力的提升和市場的流通，民眾在日常生活中模仿、複製士大夫文化，在晚明是非常普遍的現象。這些庸俗化的模仿、複製，不但讓自命風雅的文人名士感到不屑、厭憎，也往往引發他們對身分認同的自覺和危機感。所以，區分雅俗，經營出特有的生活品味和風格，就成為明清文人士大夫的重要課題。王鴻泰在〈閒情雅致——明清間文人的生活經營與品賞文化〉一文中，就對文人文化的特色作了全面而具有理論意涵的分析。

在王鴻泰看來，明清文人文化最大的特色，就是建基於一套將世俗價值掃落於後的「閒隱理念」。但重要的是，要實踐這一套閒隱的理念，文人士大夫不但不能無為地坐任文化自動開展，反而要孜孜矻矻地努力建構。王鴻泰在此提出生活經營的概念，可說是切中問題的核心。我對袁枚隨園和冒辟疆水繪園的研究，可以作為「經營」這一概念的註腳。

明清士人從閒隱的理念入手，在科舉、仕進的價值觀之外，開展出一套極為繁複的生活方式：

在具體的內容和表現形式上，明中期以後，為士人所強調，且為之別闢意涵的閒隱生活，並非循著山林隱逸的傳統，也並未簡單地以「樸素」對抗「繁華」（或者以「原始」對抗「文明」），事實上，它是在發展一種「閒」而「雅」的生活模式，它開展出極為繁複、豐富的生活形式及相關論述。它在建立一套新的生活美學——一種優「雅」的生活文化，且以此自我標榜，以此對抗世「俗」的世界，進而試圖以此新的生活美學來參與社會文化的競爭，……這就是明清文人文化發展契機與內涵<sup>25</sup>。

巫仁恕提到士大夫在旅遊地點和季節、時辰的選擇上的講求，與王鴻泰此處所說的雅俗對抗，可以前後互應。

除了山川旅遊、詩酒酬唱、歌舞笙簫外，對玩物的耽溺，也是士大夫雅文化的要素：

24 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。

25 王鴻泰，〈閒情雅致——明清間文人的生活經營與品賞文化〉，《故宮學術季刊》第22卷第1期，（台北：國立故宮博物院，2004），頁71。



明後期士人「閒隱」理念的具體落實乃開展出一套「雅」的生活，而所謂雅的生活可以說就是在生活領域內，放置新的生活內容，這些生活內容如上所言：無非「若評書、品畫、瀹茗、焚香、彈琴、選石等事」，也就是說將諸如書畫、茶香、琴石等各種無關生產的「長物」(或玩物)納入生活範圍中，同時在主觀態度上耽溺其中，對之愛戀成癖，以致使之成爲生活重心，進而以此來營造生活情境，作爲個人生命的寄託，如此構成一套文人式的閒賞文化<sup>26</sup>。

這種對雅文化的追求，自明中葉以後逐漸形成，在不斷的充實與渲染之後，漸漸成爲士人／文人特有的文化類型，這個文人文化一旦發展成優勢的文化類型，就引起社會上不同階層，特別是商人階層的仿效。文人爲了劃清與這種附庸風雅的複製、贗品間的界限，乃格外重視雅俗之間的辯證。

---

26 王鴻泰，前引文，頁77。

#### 4. 城市生活的再現

在我們這個研究團隊中，邱仲麟是真正從一般民眾切身的的生活瑣事著手，討論明清北京日常生活的「真實」面貌。他在這幾年內發表的一系列文章內，分別討論了民眾日常生活所需要的燃料、用水，以及如何用冰來維持食物的新鮮，並緩解酷熱的氣候所造成的不適<sup>27</sup>。

煤炭、用水與冰，看起來和閒雅的士大夫耽溺其中的書、畫、茗、香、琴、石一樣，都是瑣細之物，但所具有的意義卻大不相同。由於邱仲麟能將這些瑣細之物，放在更廣大的生態史和制度史的脈絡下來考察，不但使原來看似乾澀的典章制度和單調、沒有生命的結構、物質，因為和生活緊密相連，而產生新的意涵；也同時讓這些看似無足輕重的細瑣之物，能承載更嚴肅的使命。

北京居民原來是靠附近森林所提供的木柴，作為主要的燃料。但隨著人口的增長，飲食炊爨、居室建材等需求加大，山林濫伐的問題日益嚴重，柴薪的供應也日趨枯竭，從十五世紀後半葉開始，煤炭的使用日益普遍，漸漸取代柴薪。成為主要的燃料。煤炭固然解決了燃眉之急，卻也對北京的生活環境帶來許多負面的影響，煤屑堆積及空氣污染等問題，在明代後期愈加嚴重<sup>28</sup>。

煤屑、污染使得北京原來就不是很好的居住環境變得更加糟糕，從許多士大夫的記述和回憶中，我們知道北京在「宏偉的城牆、壯麗的宮殿、堂皇的衙署、繁華的市街與眾多的人口」之外，其實還有著陰暗難以忍受的一面。沒有了北方森林的屏障，塵土和風沙的侵襲益形嚴重，雨後泥濘不堪、臭氣薰天的街道，更成為許多人生活中的夢魘，再加上狹窄的居住空間，四處飛舞的蚊蠅和不時出現的瘟疫，都讓北京的日常生活變得狼狽而猥瑣<sup>29</sup>。

根據邱仲麟的解釋，明清士人對北京的回憶之所以如此惡劣不堪，很重要的一個原因是南北的差異。記述者多半來自氣候溫和、山水秀致、街道整齊、空氣清新的南方，用他們對南方的懷念和記憶來對比北京的嚴峻和污穢，印象就格外惡劣<sup>30</sup>。

南北城市生活的差異，自然讓回憶者的記述呈現不同的面貌，但我自己對揚州和鄭板橋的研究，則顯示記述者的身分和心境，無疑也影響了他觀看城市的方式和視角。對前半生落魄不第的鄭板橋而言，揚州城的繁華，反而更襯托出自己的落寞和悲傷。這種文人感懷身世的回憶，當然是城市經驗的一部分，但必須和其他不同性質的記載合而觀之，才能讓我們對十八世紀揚州的城市生活有更全面的掌握：

十八世紀的揚州留給後人最強烈的印象，當然是歌舞昇平的太平盛世景象。板橋的一些詩作，也明確無誤地反映出他所身處的這個城市的光影溫熱。但更多時候，

27 這三篇文章分別是：〈人口增長、森林砍伐與明代北京生活燃料的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第七十四本第一分(2003)；〈水窩子：北京的供水業者與民生用水(1368-1937)〉，已收入本書；〈消暑與解渴：冰與明清北京的日常生活〉，待刊稿。

28 邱仲麟，〈人口增長、森林砍伐與明代北京生活燃料的轉變〉，頁141-181。

29 邱仲麟，〈風塵、街壤與氣味：明清北京的生活環境與士人的帝都印象〉，《清華學報》，第34卷第1期(2004)，頁181-225。

30 同上。

他是用一種落魄的、文人的眼光，冷冷地看待這些不屬於他的塵世的繁華。像是一個疏離的旁觀者一樣，鄭板橋讓我們在商人營造的迷離幻境外，看到不第文人的困頓和文化歷史的傷感。不論是對困厄生活的寫實性描述，或對城市景物的歷史想像，鄭板橋的文人觀點，都讓我們在李斗全景式的生活圖像，和鹽商炫人耳目的消費文化之外，找到另外一種想像城市的方式。加在一起，這些不同的視角呈現出更繁盛和誘人的城市風貌<sup>31</sup>。

不僅南北的差異，記述者的身分、心境會影響到城市呈現的風貌，記憶呈現的媒介也會大大影響到我們對城市的印象。文學、圖畫和攝影，不同的媒介，常常帶給閱讀者／觀賞者迥然不同的體驗。王正華對城市圖的研究，就是一個絕佳的例證。透過藝術家再現出來的城市圖像，色彩明朗鮮艷，街道整潔熱鬧，人物或是衣冠華美，或是表情愉悅，充分展現出城市生活的富庶和誘惑。在此，我們看不到城市生活的陰濕卑陋，更聞不到令人掩鼻的腐臭氣味，藝術史和社會史的差別，在此明顯可見。

當然，這並不是要否定城市圖像的寫實功能，這一點王正華說得很清楚：

據說張擇端本《清明上河圖》中船隻的描繪十分寫實，今日可據以重構，而畫中拉絳方式即使今日絳夫見之也點頭稱是。再如《皇都積勝圖》中正陽門、棋盤街及大明門附近市集的描寫，確實在某種程度上符合同時代《帝京景物略》的記載。或者一如《上元燈彩圖》所繪，晚明南京的古物市場如此蓬勃興盛，而且「碎器」及「水田衣」隨處可見，著實流行於世<sup>32</sup>。

但是從十六世紀晚期開始大量出現的城市圖，其主要的意義並不在於對不同時期的不同城市，作寫實性的描繪。和當時流行的城市讀物一樣，晚明城市圖因為價格低廉，完成後就成爲一種文化商品，提供另一種消費的選項和城市想像的憑藉：「畫作完成後，成爲文化商品，爲時人文化消費的對象，在不同的人群中流通展閱。書寫記錄與口耳相傳，提供一種模寫城市的模式，並進而形塑當時的城市觀。」<sup>33</sup>

雖然大部分晚明的城市畫都以宋代張擇端的《清明上河圖》爲底本，而無法實地呈現城市的特色與差異，但進一步分析，這些看似千篇一律的類型化城市圖，實際上仍透露出畫者不同的觀點、時代的差異和城市的不同性格。把以十六世紀南京爲素材的《南都繁會圖》拿來和其他城市圖作比較，南京作爲一個城市的世俗性和娛樂、消費、歡樂、繁華等特色，都很清楚地凸顯出來。王正華對此作了精彩的分析：

《南都繁會圖》的非官方觀點，在比較相關城市圖像後更爲清楚。首先，它未有《皇都積勝圖》中進貢的使節與壯觀的城牆，政治都城的性質少。再與北宋張擇端本《清明上河圖》比較，後者雖然也描寫通衢喧闐的景象，但街道整齊，車馬來往秩序井然。城內雖有閒逛者，例如橋上觀看舟船過橋洞的人，也有消費者，例如酒館中的食客，但爲數皆不多。多半的人忙於生計，不是出力勞動，就是匆

31 李孝悌，〈在城市中徬徨——鄭板橋的盛世浮生〉，已收入本書。

32 王正華，〈過眼繁華——晚明城市圖、城市觀與文化消費的研究〉，已收入本書。

33 同上。

忙趕路；店鋪不是提供行旅食宿的旅店酒樓，即是如算命、醫病或寫信等專業服務，並無《南都繁會圖》中市招飛揚成爲消費象徵的描繪，也無隨處成群無所事事而只在觀看的人群。宋本《清明上河圖》中唯一的娛樂應是「瓦子」般固定場所的說書，娛樂性質不只是觀看，包括聽講，娛樂效果的來源多半奠基於歷史故事，與《南都繁會圖》中街路上隨處可觀、純粹視覺導向的娛樂相比，也許較講究場所、質感與知識性。

《南都繁會圖》中所描寫的三山街事實上是該地書肆匯聚之地，而南京本爲晚明海內四大書場之一，然該作卻無一絲書香氣息。……《南都繁會圖》或因脫離官方及文士觀點，描繪的正是南京市井的繁華，彷彿在摩肩擦踵的人群中，在不斷的視覺景象與消費活動中，方有城市的感覺<sup>34</sup>。

## 5. 商人的文化與生活

從十六世紀初葉以後，商品經濟的發展使得江南、華北等地的文化風貌、社會風氣和日常生活的內容都起了極大的變化。商業活動和商人群體的勃興，更在這個文化風貌的轉變中，扮演了樞紐的地位<sup>35</sup>。徽州鹽商和十七、十八世紀揚州城市生活以及園林、戲曲、飲食、娛樂乃至出版與儒學發展之間的關係，固然是一個最突出的例證，但卻不是單獨的個案<sup>36</sup>。王振忠的〈明清以來漢口的徽商與徽州人社區〉一文就指出：除了揚州外，在十八世紀的漢口，徽州鹽商同樣的奢靡揮霍，也同樣在漢口的文化活動和日常生活中，扮演了重要的角色。比較特殊的是，漢口徽商除了修建廟宇外，更充分利用徽州人特有的文化資源——大儒朱熹——作爲營建漢口徽州人社群的精神支柱。康熙三十四年(1695)，由漢口徽商合力創設的「紫陽書院」，不但成爲通向故鄉和歷史記憶的重要孔道，並且是漢口新社區及市鎮發展的中心。

放在一個全新的視野中重新考察，原本屬於思想史和學術史的課題，竟意想不到地和市鎮發展及商人、民眾的日常生活產生了緊密的聯繫。此外，王振忠更利用他所收藏的徽州文書，詳細勾勒出客居漢口的徽州民眾和家鄉、親人的臍帶關係，如何經由路程圖記、書信和歸葬等途徑而維繫不斷。

王振忠使用的資料，讓他能夠在少數特別富有的徽州鹽商之外，同時呈現一般徽州商人和徽州民眾的生活與情感。劉錚雲的〈城鄉的過客〉，處理的同樣是商人，但類別卻不相同，在徽商等所謂十大商幫之外，集中探索那些沒有組織與網絡的小商販。像西方學者研究民眾叛亂一樣，本文從檔案中辛勤爬梳資料，建構了一個最貼近民眾日常生活實情的動人圖像。這些地位卑微的商販，無遠弗屆，除了一般城鎮的商業路程，還往往出入鄉間村落，在Skinner所界定的市集結構或貿易體系之外，另闢蹊徑，在明清蓬勃的商業活動中，扮演了可觀卻被輕忽的角色。

和盜匪、軍人、走私的鹽販及城市的勞工一樣，這些行走四方的小商販，往往迫於生

34 同上。

35 關於商人階層地位的轉變，及這種轉變對價值體系、思想文化的衝擊，余英時先生作了最全面而精闢的分析。見余英時，〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，收於《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經，1987），頁259-404。

36 徽州鹽商對揚州文化的影響，可參考王振忠，《明清徽商與淮揚社會變遷》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996），頁120-142。

計，離鄉背井，踏上險阻的旅途。和定居在漢口的徽商不同的是，這些僕僕風塵的商販缺少鄰里鄉黨和社群網絡的支援，難以和故鄉、親人維持暢通的音訊，並往往在旅途上經歷更大的風險。除了被盜、被搶外，還可能命喪奸人之手。不穩定的生活型態，也可能引發骨肉離散、紅杏出牆的人倫悲劇。

這些透過檔案資料呈現出來的商人生活，和漢口徽商或揚州鹽商相比，可說是大異其趣。但不論在物質條件上有多大的差異，他們的生活卻因為不同的原因，而沾染極強的文化氣息。漢口的徽商因為有了朱熹這個文化符碼，而能在異鄉拓殖的過程中，找到一個凝聚人心、資源，及重建生活秩序的縮合點。原來被視為儒生養成過程中所獨有的書院制度，變成漢口徽商生活和社區發展中最重要的建置。揚州鹽商的獎掖、提倡，則使得十七、十八世紀的揚州，成為戲曲演出最耀眼的舞台。令人驚訝的是，商人和文化活動的關聯，並不局限於漢口與揚州的鉅商富賈，劉錚雲搜集的供詞，讓我們看到即使是在小商販的生活中，唱戲也占有可觀的份量。不同的是：揚州鹽商為了耳目之娛而獎掖戲曲活動<sup>37</sup>，流浪天涯的小商販則為了生計，以唱戲和買賣針線、鈕釦為業，游走於城鎮和村落之間。

## 6. 微觀／微物的歷史

從王鴻泰的研究中，我們知道雅文化的核心內容，多是一些君子不為的小道或瑣細之物。對這些瑣細、不急之物，歷史學家多半也都抱持著不屑為之的態度，很少予以正面的對待。古玩、器物的研究因此成為藝術史家獨沽一味的專寵對象，文化史和生活史的出現，慢慢改變了這種趨向，從轎子、椅子、服飾、遊具到麻將、繡鞋，都被慎重其事地當作學術研究的課題加以剖析。但玩物、小道在傳統價值觀與道德上所累積的負面意涵，也讓它們在學術研究上的定位和價值，受到許多質疑與挑戰。如何讓這些瑣細、不急之物和更寬廣的歷史、社會脈絡產生關聯，並因而製造出更大的意義，大概是許多研究文化史和生活史的學者共同的焦慮。

陳熙遠對黃鶴樓，柯必德(Peter Carroll)對蘇州一條街道的研究，雖然不能歸入瑣細之物的類別，但都具備同樣的從微觀切入的精神。

這種從看似細微之物進入歷史的途徑，在中國文化史的研究上最具示範性意義的，應當是梅爾馮關於清初揚州的專著*Building Culture in Early Qing Yangzhou*<sup>38</sup>。在這本書中，作者經由紅橋、文選樓、平山堂和天寧寺等四個揚州最負盛名的建築物，來追溯清初揚州的士大夫如何藉著這些具有深刻歷史意涵的標記，對這個城市作文化、感情上的重建。

陳熙遠將研究的主體集中在一座千古知名的建築物上，在取徑上和梅爾馮對一橋、一樓、一堂、一寺的描述，有類同之處，但卻賦予這個滿載傳統符碼的古蹟以更多後現代的意義。這個被名人、文士用筆墨建構出來的建築物，在此處被當作一個被不斷重新複寫的文本。在物質的層面，矗立在「江漢匯注，龜蛇夾峙」的黃鶴樓，在歷史上時興時毀，而非一成不變的存在於相同的建址之上。樓的地理位置忽前忽後，樓的形狀也隨時而異。真

37 事實上，定居漢口的徽州鹽商，也大力支持戲曲演出。源自安徽的二黃腔，是京劇（皮黃腔）中的主要唱腔之一，因為漢口徽商的支持而得以繁衍流傳。也因為鹽商的支持，使得漢口的戲曲活動在乾嘉時期臻於極盛。見張庚、郭漢城著，《中國戲曲通史》（台北：丹青圖書有限公司，1985），第三冊，頁25-26。

38 Tobie Meyer-Fong, *Building Culture in Early Qing Yangzhou* (Stanford University Press, 2003).

正讓黃鶴樓歷百劫而不毀，並以鮮明的意象流傳在世人心目中的，其實是那個用文學作品所構建出來的文本傳統。用陳熙遠的話來說，黃鶴樓其實是一個指涉的載體，「不僅為現實中毀損的黃鶴樓招魂，也提供興修歷史現實中黃鶴樓的摹本。」<sup>39</sup>

文學的再現和城市圖的視覺再現一樣，都和明清的「歷史事實」維持程度不等的差距，但卻同樣的塑造出一種對文化、對城市的想像。反過來，這些再現的符碼和意象，又往往成爲人們形塑現實的重要依據。在現代化所帶來的巨大斷裂之前，文化和歷史傳承，因此成爲意義產生的源頭，並在文人／士大夫的不斷詮釋下，成爲人們重新建構現實的基石。文化史家在此所進行的歷史考掘和傳統建構的工作，因而超脫單純的鑑賞、把玩或憑弔，而爲了解傳統歷史演變的機制和動能，提供了新鮮的視野。

柯必德對蘇州一條街細密的研究，則將我們帶到這個斷裂的洞口。邱仲麟的摘述，鮮明的呈現了明清士大夫對北京街道的惡劣印象，而這種爲人詬病的都市景觀，顯然一直持續到帝制末期都沒有任何改變。柯必德的文章中，引用了一位十九世紀末英國傳教士John MacGowan對中國街道所作的整體評述，和明清士大夫的記述幾乎沒有什麼差別：

當外地人來回閒晃搜尋新奇事物的時候，狹窄而曲折的街道、不牢固的單層建物、鋪設糟糕的路面、貧民區的貧窮景象以及瀰漫最可怕和令人作嘔的氣味，在富人和窮人之間皆然，沒有什麼不同。這些特殊景觀是最令他們印象深刻的，……一年到頭，街道皆是如此。在街上人群擁擠，摩肩擦踵，以致似乎沒有呼吸的空間。在那裡，霍亂、鼠疫及熱病到處蔓延肆虐<sup>40</sup>。

南方的蘇州，也許沒有北京街頭令人作嘔的氣息，但千年來延續的街道規模，顯然無法承載形形色色的人潮，而顯得狹隘擁擠：

騎馬的人、乘轎的官吏與其侍從、出殯行列綿延四分之一哩長、載運建材的工人、轎夫、腳伕、成堆的稻草、男人背著幾捆東西與女人提著籃子、老人撐著棍杖蹣跚前行、盲人用拐杖觸地前行、運水人疾行，以及文人雅士蛇行穿梭<sup>41</sup>。

蘇州的街道鋪有石板與石塊，和北京或其他城市相比，顯得乾淨整潔，但卻不利現代交通工具的運行。1890年代以降，蘇州的各級官員基於振興商業、維護社會秩序和改善都市環境等考量，開始熱烈地討論道路的改建計畫，並將之視爲現代化的最佳切入點，可以帶動社會、經濟、空間乃至政治的轉型。

1896年，一條長1.3哩的新馬路在蘇州護城河南邊的一塊偏僻的荒地上動工。這個在荒地上興建馬路的動作，看似簡單，但其實和當時鐵路利權的爭奪一樣，背後隱藏著極複雜的政治、外交考慮。柯必德詳細討論了張之洞爲了防止日本人將蘇州鬧區劃爲租界的企圖，積極主導將這塊偏遠的地區發展成新工業區，並迫使日本人接受以這塊區域作爲日租界的

39 陳熙遠，〈人去樓坍水自流——試論座落在文化史上的黃鶴樓〉，已收入本書。

40 見柯必德(Peter Carroll)，〈「荒涼景象」——晚清蘇州現代街道的出現與西式都市計畫的挪用〉，已收入本書。

41 引見柯必德。

過程。一條短短的馬路，正好成爲展示中國現代化過程中各種糾葛的櫥窗。

但在跳脫這些嚴肅的外交、政治考量後，街道上熱鬧、喧囂的娛樂、商業活動，又將我們帶回似曾相識的城市印象中：茶館、酒樓、店鋪、鴉片館、妓院，以及熙來攘往的人群。不過在這些我們熟悉的城市景觀之外，這條寬敞、平坦，利用西方技術鋪成的現代化馬路，也確實爲蘇州的城市生活帶來了嶄新的風貌。黃包車、西式建築、紡織廠、電燈、電話、街燈，種種新興的事物，都讓我們必須跳脫晚明城市畫的類型，來鑲拼一種新的城市圖像。

## 7. 傳統與現代

蘇州作爲一個沿岸城市，在1890年代就經歷了現代化的衝擊。內陸的重慶則遲至1920、1930年代，才體驗到現代化對城市社會生活所帶來的影響。蘇州新馬路的興建，以張之洞爲首的統治階層扮演了決定性的角色，但重慶的城市現代化卻在相當程度上是出於對軍閥政治自我封閉的一種反叛<sup>42</sup>。從張瑾對整個城市現代化所作的系統研究中，我們知道「上海模式」——高樓大廈、電影院、咖啡屋、西餐館、轎車、路燈、照明、自來水、電話——在重慶的城市發展中，具有極大的示範作用，重慶的城市建設唯上海馬首是瞻，並以成爲「小上海」而自傲。

張瑾同樣引用了一位傳教士在1936年的報導，來見證重慶的變化：

在我的記憶之中，1929年的重慶，是混亂、骯髒的中國城市，起伏不平的山路上任意地延伸著彎曲的小路。但現在這個城市是一個向各個方向都有蜿蜒的林蔭大道，上面快速疾行的是汽車，華麗的街燈，……堂皇壯麗的建築物。這種變遷是驚人的。並且整個城市別有一種風味，有舊金山的神韻<sup>43</sup>。

張瑾詳細介紹了重慶人在衣著、用品、流行等各方面的改變。但就像我們所能預測的，能夠享受這些新興事物的只是一小部分人。在這個表層之後，重慶仍然是一個「封建時代的鄉村」，隨處可見陰暗的場景。

新舊交雜，是中國現代化過程中一個最明顯的現象，馮客(Frank Dikötter)特意使用「進口貨嵌入日常生活」這個鮮明的意象，以及「文化拼湊」的觀念，來界定這種現象。比較不同的是，馮客並不認爲只有社會菁英能夠享用各種新興事物，一般民眾的日常生活中也陳列了各種新的細微之物，像是照片、進口肥皂和毛巾。而除了街道上引人注目的腳踏車和巴士外，即便監獄中的罪犯也可以享受現代化的衛浴設備<sup>44</sup>。物質文化的滲透力，似乎又超過了我們原來的想像。

在跳脫傳統的城市圖後，最能掌握現代化城市生活風貌的，非攝影莫屬了。曾佩琳(Paola Zamperini)和馮客一樣，都注意到攝影、相片在新興事物中突出的地位。不同的是，曾佩琳是透過晚清小說中的描述，來分析攝影在新的城市生活中所引發的波瀾。人像攝影從十九世紀中葉在巴黎流行開始，就與商品文化及都會生活有密切的關係，並成爲娛樂、休閒文

42 張瑾，〈發現生活：二十世紀二、三十年代重慶城市社會變遷〉，已收入本書。

43 同上。

44 馮客(Frank Dikötter)，〈民國時期的摩登玩意、文化拼湊與日常生活〉，已收入本書。

化的表徵。肖像照引進上海後，很快地就成為男女表達情愛的媒介<sup>45</sup>。

除了攝影之外，曾佩琳的文章也從不同的角度處理了馮客所說的「文化拼湊」或廣泛的「傳統與現代」的問題。小說中的人物，不論是女性或男性，都勇於嘗試西方的裝扮——從太陽眼鏡、洋傘到流行的髮型。但在這些西式裝扮和外衣籠罩下的，仍是中國式瘦弱、骯髒的身體。對小說的作者而言，上海的新文明，作為一種外表、行為和身分認同，充滿了問題性。這些新的小說家，敏銳的察覺到新的上海城市文化所帶來的問題：文化、生理、感情上的疏離。「疏離」這個傳統小說不曾處理的課題，隨著現代文明的引進，成為上海城市經驗中不可分離的要素。以此作為指標，我們同樣也可以見證上海這座城市的現代性和斷裂性。用曾佩琳自己的話來說：

如同此處討論的小說情節所清楚闡述的，變成「文明」絕非容易、無痛的過程：它確實引起了文化、生理、感情上的疏離，這時期的作家非常有趣地描寫了這個困境。他們與他們的讀者每日在一個非常複雜的現實中過活，這個生活包含了西方技術、全球貿易、外國的存在、毒品、性，以及道德、性及社會的界線持續不斷地重整。然後我們也許可以討論現代性跟晚清小說的關聯，因為大部分的人似乎在上海經歷了這個混亂與痛苦的情況<sup>46</sup>。

曾佩琳從晚清新小說中看到新舊之間的掙扎以及一種全新的感受性，胡曉真則對民初上海新文化中舊小說的影響力，以及舊的文學體例中所承載的新思想，作了非常細緻精彩的分析。

從中國城市史的發展來看，上海無疑地代表了一個全新的經驗，不論是在街道、建築、景觀、基礎設施或是物質文化、感官娛樂上，都跳脫了傳統城市文化的囿限，而形成了真正的斷裂。但另一方面，如果我們過於強調上海城市文化的現代性格，而忽略了傳統持續不斷的影響力，那我們勢必無法掌握現代的櫥窗之後，許多更貼近民眾生活的脈動。我曾以《點石齋畫報》和「新舞台」為例，分析清末民初上海城市文化與傳統文化的密切關係<sup>47</sup>。胡曉真的文章，則從文學史的角度，提出同樣的問題，根本立場也是要打破過去直線式的歷史觀，以為到了五四新文化運動期間，所有的舊傳統已經根絕殆盡：

對持直線史觀者而言，中國舊體文學發展到晚清，已是日落西山，理應走入歷史，由新文學斬斷前緣，另立傳統，古典與現代，亦應於此截然劃分。然而，晚近的研究已改寫了這個詮釋模式，轉而求索現代文學與晚清文學甚至整個明清文化不可割裂的關係<sup>48</sup>。

45 曾佩琳(Paola Zamperini)，〈完美圖像——晚清小說中的攝影、欲望與都市現代性〉，已收入本書。

46 同上註。

47 〈上海近代城市文化中的傳統與現代：1880至1930年代〉，收於《戀戀紅塵》中。在另一篇討論《點石齋畫報》的文章中，我也特別強調《點石齋畫報》在現代技術和新興事物之外，同時也承續了中國古老的志怪傳統。見〈走向世界？還是擁抱鄉野：觀看《點石齋畫報》的不同視野〉，《中國學術》，2002.3，總第11輯，頁287-293。

48 胡曉真，〈新理想、舊體例與不可思議之社會——清末民初上海文人的彈詞創作初探〉，已收入本書。



對於晚清文學的現代性格，王德威教授曾作了最具權威性和啓發性的闡釋。他同時也用「被壓抑的現代性」這個觀念，檢視了從晚清以降，在「感時憂國」的主流論述下，整個新文學傳統被淨化、窄化的過程：

「被壓抑的現代性」亦泛指晚清、五四及三〇年代以來，種種不入(主)流的文藝實驗。在追尋政治(及文學)正確的年代裡，它們曾被不少作家、讀者、批評家、歷史學者否決、置換、削弱，或是嘲笑。從科幻到狎邪，從鴛鴦蝴蝶到新感覺派，從沈從文到張愛玲，種種創作，苟若不感時憂國或吶喊彷徨，便被視為無足可觀<sup>49</sup>。

胡曉真的文章，就在這個反抗壓抑的大前提之下，為清末民初上海的通俗文學，作了一番「發潛德之幽光」的考掘工作。彈詞在明清時期的南方——特別是太湖流域，是最重要也最受歡迎的說唱藝術形式。太平天國期間，許多江南的世族、富商、文人與難民紛紛湧入上海避難，彈詞藝人也在這個時期進入上海，和我所研究的京劇一樣，都是上海通俗文化和民眾娛樂的重要來源。不論是改良京劇、鴛鴦蝴蝶派的小說，還是在上海流通、創作的彈詞小說，同樣受到新思潮、新文化的影響，不斷嘗試在舊瓶中裝入新酒。加在一起，這些傳統的文化形式，共同為上海近代城市文化中傳統與現代的交雜，提供了一個令人想像不到的視野。

本書所收集的文章，曾在2001年12月19日至21日在埔里暨南國際大學舉辦的「中國的城市生活：十四至二十世紀」國際學術研討會中宣讀。在這次會議中宣讀的中英文論文共有十九篇，都是精彩而有見解的專門論著。不過為了扣緊本書的主題，我們選擇了其中十三篇文章，經過正式的審查程序，修改、翻譯後結集成書。這本論文集可以當成中央研究院資助的主題計畫「明清的社會與生活」第一年的研究成果。

這個主題計畫原來是由我的同事王汎森教授和我一起主持，其間汎森兄因為調借到國科會人文處，計畫的日常庶務遂由我來負責。但這個計畫從最初的醞釀、成案到會議的召開、論文的出版，汎森兄出力最多。沒有他的各種建議、協助和在經費上的籌措，這個計畫實難以今日的面目現身。我也要特別感謝團隊成員的積極投入，在有限的經費挹注下，仍願意參與日常的各項討論並撰寫論文，讓文化史的研究在過去幾年內在國內建立了一個堅實的據點，並作出醒目、可觀的成績。我同時也要謝謝徐泓、王鴻泰和Susan Naquin教授及暨南國際大學歷史系同學的熱情協助，讓2001年底的日月潭之旅，成為我們團隊研究中一個愉悅的回憶。

49 王德威著，宋偉杰譯，《被壓抑的現代性：晚清小說新論》(台北：麥田，2003)，頁25-26。