

旅行、獵奇與考古

——《滇黔土司婚禮記》中的禮學世界

胡曉真

中央研究院中國文哲研究所副研究員

黔之天則蠻煙燹雨，黔之地則烏道蠶叢，其人則紅
仡紫姜，其俗則鴟張鼠伏。

張澍《續黔書·自敘》¹

意此真三代之禮也，不意中原絕響，乃在邊徼。

陳鼎《滇黔土司婚禮記》²

一、邊域探奇——中國遊記文學的畸零地帶

旅行總是帶來故事，而即使是最紀實的遊記，也往往被讀為寓言。談到中國的遊記文學，其面貌在近代頗具特色，且與社會文化的發展密切相關。晚明社會為文人的旅行提供條件，甚至形成旅遊文化，成為品味與消費風氣的一環³。有學者指出，晚明的旅人往往結合了放逐者與漫遊者的形象，既是不為世用的屈原，又是追尋美感經驗的癡人，使得個人經驗成為晚明遊記中美學營造的中心，

¹ 羅書勤等點校，黃永堂審校：《黔書·續黔書·黔記·黔語》（貴陽：貴州人民出版社，1992年），頁137。

² [清]陳鼎：《滇黔土司婚禮記》（北京：中華書局，1999年影印《知不足齋叢書》，第7冊），頁15b。按：《滇黔土司婚禮記》已知的最早版本當為收錄於康熙三十六年（1697）張潮等編纂《昭代叢書》詒清堂刊本者，今可見於道光十三年（1833）《昭代叢書》丙集。又收於《小方壺齋輿地叢鈔》、《香豔叢書》，以及《筆記小說大觀》。《知不足齋叢書》是其中較好的版本，本文引述採用此一版本。

³ 巫仁恕：〈晚明的旅遊活動與消費文化——以江南為討論中心〉，《中央研究院近代史研究所研究集刊》第41期（2003年9月），頁87-143。

而遊記則是生命旅程的隱喻⁴。相對於晚明文人遊記的個人化傾向，入清以後，儒者的遊記不再強調旅行的休閒活動成分，旅行的目的與記錄甚且轉為對中國土地的考察與研究，例如顧炎武⁵。無論如何，在中國長遠的旅行書寫傳統中，明清時期的遊記有相當的代表性。另一個十分有趣的觀察是，近代歐洲的遊記多以海外的見聞為焦點，而在中國，除了僧人遠遊國外的遊記以外，文人遊記的描寫對象多半集中在本土，與異域及異族相遇的經驗雖也見諸記載，但相對而言，畢竟比較不受重視⁶。的確，如果以二十世紀初期編輯的《古今遊記叢鈔》作為抽樣，一眼可見入選的作品絕少具有「非中國」或者「非漢」的意識。雖然如此，但如果我們把遊記的範圍放寬，便不難發現明清時期留下了眾多有關中國邊疆地區的紀錄，作者或是逐臣，或是邊吏，有的是過客，有的是移民。這些地區地處中國的邊緣地帶，納入版圖的時間相對較晚，居民的族群構成複雜，而中國王朝對這些地區的控制也長期處於不穩定的狀態。因此，記錄這些地區的文字不可避免地牽涉對非漢族群及其文化的觀看、瞭解與呈現，也往往反射作者的身分與文化認同。這些有關邊疆的作品不是中國遊記文學的主流，甚至不見得符合遊記或者旅行文學的定義，可以說位處文類的邊緣或者畸零地帶。其中，西南疆的滇黔地區至今猶然引發蠻荒僻土與神秘仙境的雙重聯想，在明清的記錄文字中，其形象也往往彼此矛盾。本文將以康熙年間一個特殊的例子——《滇黔土司婚禮記》（後文或簡稱《婚禮記》）——為中心，連結其他與西南疆相關的文字與圖像，探討禮儀對日常生活的規範意義，以及此一禮學系統如何在文化詮釋與文化認同的問題上發生意義。

清初人陳鼎一生遍遊四方，癖好奇聞軼事，特別在少年時期有一段深入西南地區的經驗，之後以傳統遊記體裁寫成《滇遊記》與《黔遊記》，記錄他在西南地區的見聞。除此之外，他在晚年又作《滇黔土司婚禮記》一書，用自傳回憶錄的形式，重建少年時在滇黔交界地帶與當地「龍土司」女兒聯姻的個人經驗與私密生活。在這部作品中，陳鼎對龍土司的歷史淵源、管轄地的地理形貌等都有交代，對婚禮過程以及婚姻生活的敘述更是鉅細靡遺，如描如畫。然而在紀實的表

⁴ Marion Eggert, "Art and Politics: The Political Dimension in Ming / Qing *Youji* Writing," in Rudolphus Teeuwen, ed., *Crossings: Travel, Art, Literature, Politics* (Taipei: Bookman Books, 2001), pp. 167-187.

⁵ 同前註。

⁶ Richard E. Strassberg, "Introduction," in *Inscribed Landscapes: Travel Writing from Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 3-4.

面下，陳鼎同時營造奇幻的氣氛，並投注濃烈的情緒，使得全篇虛實相生，既像是歷史再現，也像是獵奇偷窺，又或是想像編織，建立了一個由嚴格禮儀規矩掌握的小世界。在明清時期有關西南邊域的紀錄中，《婚禮記》具有強烈的個人色彩，如果與同時以及後期的私人及官方紀錄並觀，尤能透露觀點、距離與思考系統在敘事作品以及民族誌書寫中的作用。

由於《滇黔土司婚禮記》的中心就是「婚禮」及隨之而來的「婚姻生活」，本文的討論也將以這些議題為主。

二、明清時期西南疆風土與婚俗的記載及其意涵

唐代以後，中國對西南地方的記載漸多，例如在雲南方面有唐代樊綽的《雲南志》（《蠻書》）、元代郭松年的《南詔紀行》、元代李京的《雲南志略》等。貴州的紀錄出現較晚，明代開始修纂貴州志書，現存方志類著作以明弘治年間的《貴州圖經新志》為早，後有嘉靖《貴州通志》、萬曆《貴州通志》等。這些較早期的紀錄已經具有豐富意涵，彼此間也有互文關係。其中，李京因宣慰烏蠻而作《雲南志略》，他在〈自序〉中表示自己的著作不同於前人因道聽途說而多載怪誕不經之說，而是親身奔走各地，於地理、土產、風俗等皆得其詳，以本人所見為本，再參考眾說而成的⁷。此書有「諸夷風俗」一節，描述白人、羅羅、金齒百夷等族群的外貌與文化特色，雖然對男女關係的觀察頗多偏見（諸多「淫亂同狗彘」、「淫亂無禁忌」等評語），卻是後來雲南志書的基型。而作者對親身經歷的強調更對後來對西南疆的記載有深遠影響。

明清時期，滇黔地區已正式納入版圖，但仍是難以掌握的邊陲，因此相關紀錄往往與統治者有關。以貴州為例。貴州在明代建省以後，志書的纂修成為中央教化統治的重要環節，既為中央積累邊疆知識系統，也利於溝通中心與邊緣⁸，因此不但有官修方志，遊黔文人以及本地土人都迭有著作。清代的著作也承襲此一傳統。例如清初學者田雯（1635-1704）曾任貴州巡撫，將對貴州的地理與風土的了解寫成《黔書》，主要目的就是傳承自己治黔的經驗，同僚徐嘉炎為之

⁷ [元]李京：《雲南志略·自序》，見王叔武校注：《大理行記校注·雲南志略輯校》（昆明：雲南民族出版社，1986年），頁66。

⁸ 張新民：〈大一統衝動與地方文化意識的覺醒〉，《中國文化研究》2002年第4期，頁35-43。

序，稱其書「蓋專為治黔者法也」⁹。多年後《續黔書》的作者張澍（1776-1847）也是以地方官員的立場發言。從清初到清中葉，黔地在統治者眼中始終是一塊貧瘠的異地，需要官方特別的關注。徐嘉炎在《黔書·序》中提到：「……其人自軍屯衛所官戶戍卒來自他方者，雖曰黔人，而皆能道其故鄉，無不自稱為寓客；其真黔產者，皆苗、僮、仡佬之種。劫掠仇殺，獷悍難馴，易於負固。其土田物產，較他方之瘠薄者，尚不能及十之二。」¹⁰換言之，漢人移民對地方的認同不足，土民則獷悍不馴，物產又貧瘠不堪，確實是一個難以治理的地區。張澍在《續黔書·自敘》中則借用第三者的口氣，模擬一般人對貴州的印象：「客有過予寓者，輒問曰：『黔之天則蠻煙焚雨，黔之地則鳥道蠶叢，其人則紅仡紫姜，其俗則鴟張鼠伏，宦斯土者往往鄙夷之，願旦夕即去，若陋不可居者。今子何視之易，而樂往焉？』」¹¹當然，這是一個修辭上的設計，正因為「客」之提問措辭強烈，重覆出現的動物比喻毫不掩飾說話者對貴州的輕視，所以更能襯托出張澍治黔而能樂在其中的道德優越性。總之，以現代觀點來看，這些籠罩式的描述無不是強加於「他者」的僵化印象。

異域與異族的他者化現象在殖民經驗中最為顯著。短暫的旅行觀察中，特別突出異地與自己的差異，並且以優越臨下的眼光來理解或者誤解異地，人情與文化不論，就連一般以為可以客觀呈現的風景地理也難逃這「帝國的凝視」（imperial gaze）。甚至因為觀察者對異地民族、文化與制度的鄙夷不信任，使得他面對自然景物也產生嫌惡的心理，這就是所謂「花不香，鳥不語」的風土印象之所由來¹²。以清代為例，邊疆地帶一方面歸屬於王國版圖，一方面充滿難以馴服的異質性，也就是沈松僑所說的「既非異己，又非我群」的「內部的他者」（the

⁹ [清]徐嘉炎：《黔書·序》，見羅書勤等點校，黃永堂審校：《黔書·續黔書·黔記·黔語》，頁3。

¹⁰ 同前註。

¹¹ [清]張澍：《續黔書·自敘》，同前註，頁137。

¹² 據傳「鳥不語，花不香」是割讓臺灣前李鴻章向慈禧奏報臺灣情況的用語，有特定的政治目的，其實不能與旅行觀察相提並論。不過，有趣的是，當十九世紀英國政治作家William Cobbett來到新興的美國時，竟也對美國這片土地發出“birds without song, and flowers without smell”的評語。學者指出，這種反應或者是因為英國人對美國由憧憬轉為失望，習於「花園」景觀的英國人對美國的「荒原」感到懼怕，而對民主制度的懷疑又投射成為對自然的嫌惡。參見 Joseph Eaton, “‘Birds without Song, Flowers without Smell’: British Travelers, American Nature, Democracy, and the Politics of Travel,” in Rudolphus Teeuwen, ed., *Crossings: Travel, Art, Literature, Politics*, pp. 78-84。

others within)¹³。仕紳文人在不同的邊疆地區旅行並進行記述活動，但他者化現象卻往往是一致的。不論記述的對象是大西北，或是東南海隅的臺灣，邊疆蠻夷的呈現，重點總是放在與中國的差異上面，不論自然地理、物產農稼乃至人文社會都是如此¹⁴。滇黔地區蠻煙瘴雨、不適人居的刻板印象，實可謂整個帝國對邊疆「內部他者」的理解與表現的脈絡的一部分。當然，對異文化他者的呈現還有另一個極端，也就是美化、理想化或者說浪漫化的處理，中國的邊疆風土記述也有類似情形，這個層次本文稍後將另外討論。

自然地理以外，不論旅行記述或官方的地方志，社會人文的景觀當然也是重要的層次。與人類學的民族誌一樣，婚禮與葬儀往往是觀察與描述的重點，對中國的士人而言，這尤其是判析文明與野蠻的法門——當然以中國的禮儀習俗為標準。婚俗涉及性別關係，尤其受到關切，當某一地域或族群的性別角色發生「錯置」現象時，旅行書寫必定三致意焉。例如明清人看到臺灣「土民」有女性首領、母系家族等習俗，不勝驚訝，而女性及與其相關的婚姻、日常生活等方面，也便成為臺灣奇風異俗的表徵¹⁵。

我們就以婚俗為討論中心。談到滇黔地區的男女關係與婚姻形式，直到今日，「男女交往自由」與「婚姻自由」的印象仍然深植一般人心中，而這種迥異於漢人社會通行的以父母與媒妁為中心的婚姻方式，一直以「跳月」這一聲（歌）、色（舞）兼備，而且具有強烈地域與民族色彩的習俗為象徵。

明世宗嘉靖年間，楊慎（1488-1559）謫戍雲南永昌府，途經鄂、湘、黔、滇四省，於是「述征敘行」而成《滇程記》，「誌山川，表里俗，採風謠」¹⁶，具有明確的遊記性格。他在記錄貴州境內的見聞時，提到當地「男女踏歌，宵夜相

¹³ 沈松橋：〈江山如此多嬌——一九三〇年代的西北旅行書寫與國族想像〉，《臺大歷史學報》第37期，頁188。

¹⁴ 沈松橋指出，清代後期對西北的旅行記述，始終以文／野之分的二元架構，來建構「中國」與「蠻夷」的階序性差異秩序。同前註，頁189-190。鄧津華在研究清代對臺灣的紀錄時，也發現清代文人眼中的臺灣，往往既無山水勝景，也無稼禾豐饒，甚至充滿瘴癘之氣。參見 Emma Jinhua Teng, *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895* (Cambridge, MA. and London: Harvard University Asia Center, 2004), pp. 83-85.

¹⁵ Teng, *Taiwan's Imagined Geography*, p. 173.

¹⁶ [清]紀昀等編纂：《欽定四庫全書總目》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷64，頁116。

誘，謂之跳月」¹⁷，這是最早以親身經歷記錄苗族跳月習俗的文字之一¹⁸。由於此一男女交往的習俗與中原地區差異極大，故自明清時期以來，一直是西南特異婚俗的代表。黃元治於康熙二十二年奉派黔中百日，作《黔中雜記》記其風土，提到當地「無婚娶禮，女子踏歌，男子吹蘆笙和之，音調諧則配合」，指的便是跳月¹⁹。不過，黃元治自己承認「受事僅百日」，他的觀察就算真是親眼所見的第一手資料，也僅能止於表層。而清人陸次雲在所著《北墅緒言》的〈跳月記〉一篇中，更以濃豔的文字詳細描述了跳月的過程與特色，篇幅所限，此處只引其中關鍵的幾句話：

苗人之婚禮曰跳月。跳月者，及春月而跳舞求偶也。……渡澗越溪，選幽而合，解錦帶而互繫焉，相攜以還於跳月之所，各隨父母以返，而後議聘。聘以牛，牛必雙；以羊，羊必偶。先野合而後儷皮，循蜚氏之風歟？嗚呼，苗矣。²⁰

這裏有幾點值得注意。首先，文章雖然如描如繪，但是陸次雲本人未必曾履及苗疆。其次，根據此文，「跳月」是所有「苗人」共通的婚姻習俗。然而「苗人」如何界定？「跳月」又是否真的通行各族？都是可以討論的。再者，與黃元治不同，陸氏認為跳月仍是一種「婚禮」。不過在陸氏看來，雖然之後仍有「議聘」這個儀式，但是跳月求偶畢竟是野合的行為。不消說，此一價值判斷的標準是漢族的、儒家的。

事實上，滇黔地區的婚姻形式並不能以跳月概括全貌。首先，這個地區有漢族居民，符合儒家禮儀的婚禮（以及其他儀式）也不罕見。例如康熙時的《雲南通志》就提到某些地區「婚嫁仍遵行六禮」，「蒙化府」條下也說「土人婚冠皆用家禮」²¹。《貴州通志》在「石阡府」下說當地「淳龐樸茂，不離古習，服

¹⁷ [明]楊慎：《滇程記》（臺南：莊嚴文化事業公司，1996年《四庫全書存目叢書·史部》，第127冊），頁7b。

¹⁸ 董廣文：〈《滇程記》的民俗學價值〉，《雲南民族學院學報》（哲學社會科學版）第19卷第2期（2002年3月），頁86-87。

¹⁹ [清]黃元治：《黔中雜記》，收入《古今遊記叢鈔》（上海：中華書局，1924年），第9冊，頁17-22。

²⁰ [清]陸次雲：〈跳月記〉，收入《北墅緒言》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年《四庫全書存目叢書·集部》，第237冊影印清康熙二十三年宛羽齋刻增修本），卷3，〈跳〉頁1-2。

²¹ [清]鄂爾泰等監修：《雲南通志》（臺北：臺灣商務印書館，1983年文淵閣《四庫全書》，第569冊），卷8，頁12a。

食婚喪，悉效華風」²²。但是同樣在《貴州通志》中又有「婚姻皆以苟合始，每歲孟春跳月」、「婚姻間用媒妁，然必抱子乃歸」等彼此差異甚大的記述。事實上，西南地方族群複雜，以貴州為例，我們雖以「苗族」作為該地少數民族的泛稱，但以現代民族學的眼光來看，至少包括苗、布依（舊稱仲家）、仡佬、彝、瑤、壯、儂、峒等族，清人的分類甚至更細，所以有「八十二種苗蠻」、「百苗」等說法。因此，就算同在西南地方，但不同的地區與不同的族群表現不同的婚俗，乃是理所當然的事情。比較深入的第一手觀察往往就個別族群記錄其習俗。例如，雖然田雯在《黔書》的〈苗俗〉章以跳月作為當地婚俗的代表，並且批評：「雖採蘭贈芍，為古聖之所不刪；而逾禮蕩閒，亦國人之所共賤。」但在個別族群的描述中，只有對花苗（「每歲孟春，合男女於野，謂之跳月」）、仲家（「亦於孟春跳月」）、狗耳龍家（「男女旋躍而擇對」）等少數幾個族群有跳月的描述²³。嘉慶年間李宗昉在《黔記》中有關婚俗的記載，則分別有「卡尤仲家……每歲孟春聚會，未婚男女於野外跳月歌舞，彩帶結球拋而接之，謂之花球」；「花苗……《黔書》載其跳月事最詳。今亦知用媒妁，唯婚娶必男至女家成親，越宿而歸，仍舊俗云」；「水仡佬……男子衣服同漢人，婦人細摺長裙，婚姻喪祭俱循漢禮」等等²⁴，可見不但有跳月與漢禮的分別，即使同樣是跳月，也有形式的不同。至於當代雲貴地區社會與習俗的研究者也一再指出，一般人心目中認為苗族的戀愛與婚姻自由，但事實上，戀愛自由不等於婚姻自由，西南地區某些族群的婚姻完全由父母作主，某些族群實行姑舅表婚，有些同宗禁婚，有些嚴格規定不生育則婚姻不能成立；未婚男女即使交往，也受到監督與規範；婚禮更有一定的儀節，很多族群都有議聘、送親、迎親等過程²⁵。

總而言之，「跳月」習俗分明有特定的地緣與族群，卻長期成為一般人對西

²² 鄂爾泰等監修：《貴州通志》（文淵閣《四庫全書》，第571冊），卷7，頁3a。

²³ [清]田雯：《黔書》，收入羅書勤等點校，黃永堂審校：《黔書·續黔書·黔記·黔語》，頁19-25。

²⁴ [清]李宗昉：《黔記》，同前註，頁291-295。

²⁵ 這裏的描述乃根據以下參考資料歸納而來：羅養儒：《雲南掌故》（昆明：雲南民族出版社，1996年），頁59-68；吳澤霖等：《貴州苗夷社會研究》（北京：民族出版社，2004年），頁66-67；楊知勇、秦家華、李子賢編：《雲南少數民族婚俗志》（昆明：雲南民族出版社，1983年）；伍新福：《苗族文化史》（成都：四川民族出版社，2000年）；杜薇：《百苗圖匯考》（貴陽：貴州民族出版社，2002年），頁215-220；楊光平：〈淺談黔東南苗族傳統居住方式對婚姻的影響〉，《貴州民族研究》1996年第2期，頁132-136；李平凡：〈貴州彝族古代婦女的婚姻家庭〉，《西南民族學院學報》（哲學社會科學版）第22卷第9期（2001年9月），頁31-38。

南地方婚姻狀況的總體認知，反映的反而是對「跳月」所隱含的浪漫甚至淫亂聯想的獵奇心態。中國一向把婚喪儀式視為文化最重要的標誌，當禮的規範隨時代而有所變遷時，儒者往往產生極大的焦慮。而其他民族與文化的禮儀與中國如果比較接近，就被認為是文化水準較高，離文明較近，離野蠻較遠。依此邏輯來看，當中國對邊疆進行「教化」工作的時候，婚喪等禮儀應當是改造工程項目的首選。

西南地方與中國淵源久遠，雲貴的「宋家」、「蔡家」等族據說都是早期漢人的移民，日久而成土著。但是此一地區在明清時期與中國的關係又進入新的階段。誠如學者所論，中國之所以對邊疆地區進行政經統治，乃是基於中國具有文化優勢的假設²⁶，而帝國對邊疆進行控制的技術是相當複雜的。以對西南疆的統治來說，或者由於此地清代是軍事重地²⁷，故清政府又遠比明代用心。清初對西南的中央政策，除了改變土司制度以外，主要便是確認中國的文化優勢，並且推行儒家教化，藉由化導而行統治。康熙時田雯撫黔，就是以推行儒學為重點。田雯自號「蒙齋」，徐嘉炎為《黔書》寫〈蒙齋說〉一文，以《易經》說解此一名號，指出「黔之民蓋蒙之盛者也」，村愚閭塞，桀驁不馴，而田雯對應的策略則是：「吾以身處乎蒙之中，而與之相習，然後可以無所拒，無所不容，以為之包，而可無所事於擊。」也就是徐嘉炎的結論：「治蒙之道，以教育為本。」²⁸所謂教育，就是「啟蒙」，指的正是儒學教化。值得注意的是，根據徐嘉炎的詮釋，地方官員田雯治理黔地，不只對此地的風土人情投以統治者檢視的眼光²⁹，也自許要扮演「參與者」的角色，先與之相習，然後可以包容，仁德化之而不需武力鎮壓。不過，雖然官員在滇黔地區採取設立學校等方式，影響所及畢竟仍以土司階級為主，於是使得土司階級在文化上逐漸認同北京的中央政府，而與土

²⁶ William T. Rowe, "Education in Southwest China: Ch'en Hung-mou in Yunnan, 1733-38," in Benjamin A. Elman and Alexander Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900* (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 417.

²⁷ 傳說明建文帝逃遁於滇黔一帶，因此滇黔對明人也有特殊意義。田雯在「白雲山」條下提到：「貴陽城南七十里，建文遁跡之所。……建文行遁之跡鑿鑿，其在滇黔者最久……」田雯：《黔書》，頁52-53。入清以後，西南疆先後成為明遺民與吳三桂的基地，更是軍防重地。

²⁸ [清]徐嘉炎：《黔書·蒙齋說》，見羅書勤等點校，黃永堂審校：《黔書·續黔書·黔記·黔語》，頁4-5。

²⁹ 如果借用殖民研究的術語，或可稱為“imperial gaze”。當時，清廷對西南地區實行的也是一種殖民政策。

民產生差距³⁰。相對的，由於十七世紀末、十八世紀初不少漢人移入西南地方，逐漸接受苗地的生活形態，這也使得中央政府與儒者感到「用夷變夏」的焦慮，使得推行儒學更形重要³¹。種種因素促使清政府積極在西南疆建立儒家的禮教體系，而繼承制度³²、喪葬與婚姻禮俗，以及男女大防，自然成為教化的焦點。

三、陳鼎與其《滇黔土司婚禮記》

以明清時期——尤其是清初——對西南地方的呈現以及政府的西南政策為背景，清人陳鼎所著《滇黔土司婚禮記》的詮釋空間大為擴展。

談到這部作品，我們馬上面臨「真實記錄」與「想像虛構」的問題。或者說，這究竟是據實而錄的傳記與民族誌資料，還是憑空設想的小說家言？

首先必須看看作者陳鼎這個人，以作為我們解讀《滇黔土司婚禮記》的參考。雖然陳鼎所著《東林列傳》收入《四庫全書》，其他幾部作品也被多種叢書收錄，但是他的生平記載很少，我們所能依據的資料幾乎都是他本人的夫子自道，其中當然牽涉真偽問題。如果我們暫時懸置捏造生平的可能性，則可根據他本人在各種作品中提出的訊息，大致勾勒其經歷。我們知道他大約生於一六五〇年，原名太夏，字禹鼎，江陰人。後改名鼎，字定九。他的著作很多，傳世的也不少，包括遊記類的《滇遊記》、《黔遊記》（或合為《滇黔紀遊》）；傳記類的《東林列傳》；短篇小說類的〈八大山人傳〉、〈彭望祖傳〉、〈王義士傳〉、〈留溪外傳〉、〈紹飛飛傳〉、〈活死人傳〉、〈愛鐵道人傳〉、〈薛衣道人傳〉、〈狗皮道士傳〉、〈孝犬傳〉、〈烈狐傳〉、〈義牛傳〉等；以及賞鑑搜奇類的《竹譜》、《荔枝譜》、《蛇譜》等。當然，還有獨樹一格的《滇黔土司婚禮記》。

陳鼎的《竹譜》、《荔枝譜》、《蛇譜》三篇作品都求張潮寫序跋或題辭（署名「歙縣張潮」或「心齋張潮」），兩人應有交遊。張潮在《竹譜》的題辭中說：「定九具文武才，竹亦具文武才，……然則定九之譜斯竹也，其殆自為

³⁰ John E. Herman, "Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System," *Journal of Asian Studies* 56.1 (Feb. 1997): 47-74. Herman 認為這可能是西南疆地方動亂的原因之一。

³¹ Rowe, "Education in Southwest China: Ch'en Hung-mou in Yunnan, 1733-38," p. 423.

³² 例如，明代時貴州地區時常有女性土司出現，政府都採取放任態度。但清政府則力圖規範土司的繼承制度，希望確立父系的男性傳承。

寫照也。」³³在〈荔枝譜跋〉中則提到「定九足跡徧天下，不特多嘗異味，亦且多睹異物」³⁴，揄揚是否過度姑且不論，但的確點出陳鼎是一個旅遊經驗豐富的人。《四庫全書》在《蛇譜》之後的按語則批評陳鼎所記蛇之異者「大抵皆蠻荒異怪之談，不為徵信，其五十三則以後，皆錄《山海經》之文，尤為勸說」³⁵，此一批評直指陳鼎好異搜奇的癖好，而且提醒讀者他的作品有抄襲或者空談之弊。這個評語也不免引發我們對《滇黔土司婚禮記》的一些懷疑。

在《東林列傳》之外，陳鼎的小說也多以明季為背景。〈王義士傳〉，講縣吏於甲申國亡後，義救不肯薙髮而棄市的同邑人之妻。〈愛鐵道人傳〉，講雲南諸生於明亡後棄家為道士，與銅袍道人「飲於市，醉則歌，嗚嗚大慟而後休」。〈狗皮道士傳〉，講道士公然侮弄張獻忠。〈烈狐傳〉，講九尾狐化身女子，明末國變時全貞自殺。〈八大山人傳〉，指出八大山人「甲申國亡，父隨卒，人屋承父志，亦啞啞」。〈彭望祖傳〉，望祖「明亡，棄舉子業，來遊江南」。〈薛衣道人傳〉，祝巢夫「明亡，遂棄制藝為醫」。〈孝犬傳〉，陳恭隱「痛父死國難，矢志不進取，隱居山中」。〈活死人傳〉，活死人「明亡，散家財，棄妻子，入終南學仙，十年得其道」。多篇作品在時代選擇上有高度一致性，而且所述人物都是在明亡以後選擇不求仕進，棄家歸隱者，連分屬異類的狐仙竟也挺身作了烈女。這顯示陳鼎雖然出生於入清以後，而且參加科舉考試，但對明末亡國經驗始終懷有某種迷戀，這一點由陳鼎編著《東林列傳》一書可以明白得見。該書編輯東林黨一百八十餘人的生平，至今仍為治晚明的學者所引用。陳鼎在〈序〉中表達他對梁溪君子「尚氣節，重名義」的敬佩，甚至認為明亡時舉國各階層都有殺身成仁之士，都是東林「講學之功效」，陳鼎稱之為「亡國有光」，所以奔走海內二十餘年，訪查忠臣義士³⁶。陳鼎在這一系列作品中所透露的對明亡的特殊興趣，是否也在某種層次投射到《婚禮記》？這種明末的亡國意識是否與當時西南地區的地方特質有關？這也是可以進一步考慮的題目。

至於《滇遊記》與《黔遊記》，合稱《滇黔紀遊》，自是陳鼎遊歷西南地方的紀錄。不同於《婚禮記》的敘事語氣，這兩部遊記記述的對象以地理風土為

³³ [清]張潮：〈竹譜題辭〉，見陳鼎：《竹譜》（臺北：新文豐出版公司，1989年《叢書集成續編》，第86冊《昭代叢書》本），題辭頁1b。

³⁴ 張潮：〈荔枝譜跋〉，陳鼎：《荔枝譜》（臺北：新文豐出版公司，1989年《叢書集成續編》，第86冊《粟香室叢書》本），跋頁1a。

³⁵ [清]紀昀等編纂：《欽定四庫全書總目》，卷116，頁42b-43a。

³⁶ 陳鼎：《東林列傳》（文淵閣《四庫全書》，第458冊），原序頁1a。乾隆還特別撰文駁斥陳鼎「亡國有光」的理論。

主。陳鼎雖有實際經歷，但遊記有些部分卻是抄錄前人相關著作而來。兩部遊記自然也是閱讀《婚禮記》的輔助材料。

陳鼎本人在《滇黔土司婚禮記·序》中署名「鐵肩道人」³⁷，記載了自己從幼年到長成娶親的經歷，以及晚年回憶的傷逝情懷。此一自傳相當曲折離奇，故事性與感情都很強，在此筆者只能先就其中陳述的事件略加整理。陳鼎十歲時隨季父宦滇，不及一年，季父過世，隨行之人也紛紛死去，遂與存活的庶季母錢氏、錢氏之兄錢伯可夫婦及幼女等少數家人流落滇黔邊境。舅父貨煙土司，結識「龍宣慰長官」，獲聘為西席，教土司諸子書法。陳鼎本人受業於庶母，學成後，遠近「諸老儒龐眉皓髮者垂二百人皆來執贄門下」。十六歲「僥倖於滇」，十七歲時蒙宣慰龍土司賞識，娶其嫡長女名繼桓者為妻，妻妾共生三子。陳鼎二十歲時，龍氏女歿，遂奉母命續娶錢舅父之女錢潔，又生一子。後陳鼎出遊燕秦，適逢黔中逆變（按：指三藩），不得還，及滇黔大定後回轉，錢潔已歿十年。後陳鼎從婢女篋中尋得錢潔遺稿以及自己從前所記「洞中風土」一冊，又二十年之後，才行付梓，即《滇黔土司婚禮記》一書。按照自述推斷，陳鼎到滇時期應為順治十七年（1660），娶龍氏當為康熙六年（1667），而《滇黔土司婚禮記》所記為康熙八年之前的事情。

一般認為此書在土司的身分及地理位置等問題上語焉不詳，所述事件又過於離奇，當屬誇飾之詞。不過也有當代貴州當地學者，努力考證，認為陳鼎所記的土司實有其人，稍後將再予說明。總之，陳鼎所記載的事蹟雖然離奇，但是或許不能立即判斷其所述全出於幻想。這部作品中虛實的交錯牽涉歷史、小說、民族誌與家庭／社會倫理的問題，此中委曲，正是本文以下著力所在。

《婚禮記》以交代作者生平背景的〈序〉開頭，之後主要文本的敘述包括以下幾個部分。第一，考證龍土司的歷史淵源。第二，仔細描述龍土司為女兒結婚所營治之府第的設計。第三，描寫當地婦女的衣飾習慣以及婚姻習俗。第四，鉅細靡遺地描述自己所經歷的土司家婚姻禮儀與習俗。第五，記錄自己婚後家庭中生活的情形，尤其是婦女的「禮儀」生活。

《婚禮記》並非難得孤本，但也不是廣為人知的作品，因此必須對上述各部分的細節略加介紹。首先，陳鼎說明滇黔龍土司本「鷲氏」，與滇黔之間的宋、蔡、羅家土司，同為被楚所滅、放之南徼而成苗夷的「漢上諸姬」的後裔。所以

³⁷ 「鐵肩道人」的稱號不免令人聯想到「愛鐵道人」。陳鼎記述的「愛鐵道人」是明亡後棄家為道士的雲南諸生。

此四家「冠裳服飾，冠婚喪祭一秉周禮」。

第二部分描述土司的宅第。陳鼎首先說明，由於龍土司世為諸苗之長，所以宅第有王家規模，而為女兒結婚所營治的居處竟也有三十層（進）的規模，並詳細描繪了宅第的配置以及各層的用途。陳鼎所描述的宅第極是宏偉壯觀，地形崎嶇的滇黔邊境是否可能營造這等「王家規模」，不免啓人疑竇。事實上此處的屋舍配置與陳鼎之後描寫的家庭管理有直接關係，應視為理想生活設計的一部分，容後再論。

第三部分講當地風俗，而以婦女的衣飾行為以及婚俗為主。他接著指出仲家、牯羊苗、黃毛獠、白獠、黑獠五種苗以跳月為婚，「皆不裨」，並描述跳月、議聘、男就於女、生子而歸夫家的婚姻過程。相較於清代其他的文字或圖像紀錄，此處對女性服飾的描述極為細節化，詮釋空間也很大。

大略說明跳月婚俗以後，陳鼎進入《婚禮記》的正題。他首先一針見血地指出「苗種類甚多，而習俗各異，婚禮亦不同」，然後聲稱「惟宋、蔡、羅、龍、鳳四姓得其正」。所謂「正」者，在於其「不用樂，三月廟見，方作樂，大會親戚。新郎君見長者用斑竹箸、雉羽扇為贄，長者贈以硃砂、石青、牛馬、犬豕。新婦見尊者用棗、栗、榛、松為贄，尊者贈以峒巾、苗錦、金寶、簪珥，此四姓王家古例也」。在清代記錄中，宋、蔡的確已被認定為早期的漢移民，而此處所敘的贄見等規矩也並非無據。不過這裏也留下一些疑點，例如，多數記錄中只強調宋家、蔡家兩家與漢文化的淵源，此處卻說有四姓五家。而且議聘、贄見等規矩雖然有所本，但是考諸清代記錄，雖有某些族群婚喪「俱循漢禮」的說法，但是宋家、蔡家仍各有具地方與族群特色的婚俗，例如宋家有「奪親」之俗³⁸，這是否能稱為「正」，陳鼎在此也一無所記，是因為他對此無所觀察，或者刻意忽略，無法判斷。

接下來的大段文字都在描寫陳鼎自稱親身經歷的龍家土司婚禮。由於篇幅過大，不能全部引錄，只能歸納與節錄若干重點。首先，顯然出於策略性選擇，這段文字僅描寫六禮中的「親迎」，而採用的敘述方式則表面上模仿《儀禮·士昏禮》，而以更多的本地風光充實之，而且特別強調親迎時婿在女家所進行的儀

³⁸ 指男家往迎時，女家率親戚箠擊之。明代田汝成在《炎徼紀聞》中對宋家的奪親婚俗已有記載，田雯在《黔書》中也曾提到。直到十九世紀的《百苗圖》仍承襲此說。現代學者或者以為這是婚姻關係中女家權力的展現，或者以為這是漢移民的宋家為了與當地土苗作政治聯盟以自保，因而刻意融入地方所發展出的習俗。參見杜薇：《百苗圖匯考》，頁145。

式。歷代的婚禮儀節實多有變遷，而即使在中原地區，各地婚俗也多有不同，這都是禮學論爭的焦點，因此我們並不能提出一個「正統」版本與《婚禮記》的記述進行一對一的比較。然而考慮到作者在禮學上的復古傾向，或可姑以《儀禮》所載婚禮過程作為我們理解的參照。例如《儀禮·士昏禮》如此說明婚禮當天婿在女家的活動：

主人玄端迎于門外，西面再拜，賓東面答拜。主人揖入，賓執鴈從。至于廟門，揖入。三揖，至于階，三讓。主人升西面。賓升北面。奠鴈，再拜稽首，降，出。婦從，降自西階。主人不降送。婿御婦車，授綏，姆辭不受。婦乘以几，姆加景，乃驅。御者代。婿乘其車，先俟于門外。³⁹

而《婚禮記》則以數倍於此的篇幅描寫親迎時在女家的儀式。擷取若干細節如下：

抵府，奏樂者七，發炮者七。開門，外舅公服趨，立阼階《爾雅》：妻之父為外舅，揖婿及賓相入。……婿與相者從右入，再拜堂下，相者引婿升堂，布席南向，請外舅坐，外舅辭焉。婿八拜，外舅受四答四。婿下堂，奉雁幣陳上，奠之，再拜畢，婿與相者東向坐，外舅北向坐，進桂子湯者三，鞠躬者六。⁴⁰

在詳細敘述翁婿之間的應答禮節後，轉而描述婿進入後堂與岳母繼續進行儀式：

相者引婿入後堂，發炮者三，奏樂垂簾，相者凡三誦詞請外姑《爾雅》：妻之母為外姑。少頃，外姑率媵出，坐簾內，婿八拜於簾外，亦受四答四。即命坐簾外，進梅花湯者三，飲畢，簾內一緋衣老媪出，以軟紅羅丈許束婿腰，牽入簾內，相者不得入。外姑引入三堂，再拜訖，及遍拜諸媵母，母皆跪答。引之南向坐，外姑西向坐，諸媵母皆退外姑一等坐，進玫瑰湯者三，畢，又進棗栗蓮子湯者三。每進湯，必再鞠躬。畢，起再拜謝。⁴¹

顯然，《婚禮記》特別著意描寫婚禮過程中在女家的儀式，尤其是婿與岳母之間的應對，而這種互動在〈士昏禮〉中是缺席的。至於梅花湯、玫瑰湯、棗栗蓮子湯等名色，都是儀式象徵的細節，具有地方色彩，也使文本不只記錄儀節，而更呈現敘事的豐富。

在《儀禮·士昏禮》中，「親迎」之後就是「婦至」，敘述新婦到夫家之後

³⁹ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，1981年影印清嘉慶二十年[1815]江西府學刊《十三經注疏附校勘記》本），卷5，頁3b。

⁴⁰ 陳鼎：《滇黔土司婚禮記》，頁5a。

⁴¹ 同前註，頁5a-b。

的儀式。而《婚禮記》的親迎一節，還要描寫婿在女家的交拜儀式：

相者出，外舅引婿見外姑，又兩揖兩拜，諸媵母亦兩揖兩拜，乃引婿中堂，北向立。奏苗女樂，數十小婢衣緋，擊諸葛銅鼓震天，盤旋環遶於庭中，謳苗歌抑揚宛轉，如鶯啼芳樹焉。俄而，衣緋媵以朱絲一縷繫婿左臂，引絲入室繫女右臂牽出，女以錦蒙首，與婿並立，拜其祖宗神位。凡八拜，畢，夫婦交拜，次拜外舅姑，凡八拜，命坐。外舅姑北向，諸媵母皆侍立，婿與女東向並坐。緋衣媵揭女繡蓋，以面示婿，諸媵母俱作苗語嘖嘖頌女，若曰：「吾女不辱婿也！」……已而呼相者入，更苗錦衣舞蹈，擊銅鼓，謳苗詞，請新人登車。⁴²

對陳鼎潛在的中國讀者而言，這裏的敘述混雜了熟悉與奇異的元素。揖拜、繡蓋、拜祖宗神位等，都是熟悉的中國禮儀或習俗。而交拜的儀式移置於女家進行，苗樂、苗歌、苗舞、苗詞，乃至於媵母口中的苗語，則都是異族的文化標誌。明顯可見的是，陳鼎記載的婚禮對新娘家進行的禮儀著墨特別多，必當與作者所欲呈現的滇黔地區性別文化有關。

「婦至」以後的禮儀，《儀禮·士昏禮》講的是主人揖婦入，沃盥、對筵，以及「主人說服於房，媵受；婦說服於室，御受」，乃至「主人入，親說婦之纓」的過程。《婚禮記》則在夫婦再次交拜以外，更強調描述主人與「媵」之間的互動。陳鼎在《婚禮記》一開頭提到宋、蔡、羅、鸞四家時，就提到此四家「嫁嫡長女為嫡長婦，必一媵八人，古諸侯一娶九女之遺意也」。因此在婦至以後的描寫中，陳鼎敘述媵者在交拜禮中隨婦行禮，而當緋衣媵為新婦更衣沐浴之時，相者則引導新郎為諸媵「安室」：

侍女扶媵者參新郎君，新郎君坐受二拜，答二拜。老媵進媵者酒，手奉新郎君飲半，媵者接盃飲畢，起，鞠躬者四，侍女扶入幃中。相者復引新郎君安第二室，亦如之。⁴³

也就是說這安室的儀式必須重複八次之多。之後，新郎才回到正室，新婦出迎，而沐浴完畢的媵者此時也來到正室行禮，新郎新婦答禮後，各歸房內安寢。

接著敘述第二日贊見婦於舅姑之禮。《儀禮·士昏禮》對此一儀式描述甚詳，包括新婦如何執棗栗椒脩贊見，舅姑如何體婦，入室後如何盥饋等等，也就是從婦見、體婦、婦饋、饗婦到饗送的一連串禮儀，都有詳細的形式規範。而

⁴² 同前註，頁6a-b。

⁴³ 同前註，頁7b。

《婚禮記》中，婦見舅姑之禮卻被延後了。陳鼎指出，新婚次日，雞初鳴，諸媵便齊聚新房候新婦妝畢，偕新郎同至姑之寢門外遞茶，而「姑受茶，不接見，令婢辭焉」，新郎、新娘則率諸媵「於寢門外再拜而退」。日暮時新郎、新娘又率諸媵「遞酒核」，但姑仍然推辭，如是者五日⁴⁴。直至婚後第六日，才在後堂設席，讓新郎、新娘進行拜天地，祠家神，祀灶，拜姑，以及會見女親與小姑等儀式。完成拜見之禮後，新婦隨姑入室，「為姑進幃帳、衾枕、衣服、首飾，奉沃盥，候姑寢，乃率諸媵退」。所以儀式雖然推遲，所強調的禮意仍是新婦入門後的責任義務。三月以後，陳鼎夫婦率媵拜謁三代祖宗神主，並執贄遍拜長者，於是成婦，這自然是所謂三月廟見之禮⁴⁵。綜合看來，《婚禮記》所描寫的婚禮，一方面突出苗俗特有的婦家扮演的儀式角色，一方面也照顧儒家禮儀的重要關節，所以表現的是一種苗漢融合的婚禮過程。

成婦之禮完成後，《婚禮記》又以大段篇幅描寫家庭生活的儀節與規範。陳鼎所述的家庭規範，分別以婦事姑、媵事夫、室老制三方面表現。

在婦事姑方面，《婚禮記》記載陳鼎之妻自行婦見之禮後，每日清晨櫛沐後率諸媵至姑寢門，默候姑醒後，為著衣履、櫛沐、進早膳；中午率媵奉飯；日暮婦與諸媵輪流為姑滌溺器、整衾枕以侍寢。日日如是。其輪班亦有制度，婦與諸媵「凡為姑滌溺器、浣衣服、治裳履、整衾枕、進飲食，生子者連三日，女者二日，未生者一日，次第以行，無敢或紊」，而且「即內子亦不敢假手」。此一制度森嚴規矩，陳鼎所謂「家慈一切動用，內子總之，八媵各有分掌，一事不備，一物不工，職者恥之」，亦即將事姑的禮儀發揮到日常生活的一切細節之中。

在媵事夫方面，陳鼎的敘述極富戲劇性。陳鼎說他自幼受到舅父錢伯可先生的警告，苗中「蔡、宋、羅、龍、鳳五家風氣最正」，子弟姦淫婦女者必殺，因此從不敢仰視婦女。而且陳鼎婚禮時一由儂相主導，竟然以為諸媵是送親的女

⁴⁴ 陳鼎所述理論上是其親身經歷，但他並未明言婦見之禮推遲五日究竟是當地婚俗，還是個案因素（陳鼎已無父母，此處的「姑」指的只能是〈序〉中提到的「庶季母」）。

⁴⁵ 以《婚禮記》全篇託意復古來看，陳鼎描述土司婚儀的思考背景應是六禮俱全的〈士昏禮〉，而非當時通行的朱子《家禮》。在「三月廟見」這一點上，其與《家禮》所定「三日廟見」的差異尤其明白可見。有關婚禮的禮儀及歷史上引發的爭議，特別是清初學者對朱子《家禮》的批評，張壽安有詳細的討論。參見張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》（臺北：中央研究院近代史研究所，2001年），頁399-459。若比照陳鼎所敘述的婚禮與張壽安所討論的毛奇齡版本，會發現在婚禮牽涉的各種細節上，陳鼎與毛奇齡有互通聲氣之處（例如新婦送給舅姑的贄禮），但更多歧異。例如用不用「樂」？「廟見」指的是什麼？新郎要不要「奠雁」？新婦入門後是先配後祖還是先祖後配？都出現明顯的不同。

眷。雖然後來看到諸媵同婦事姑，稍悟其為媵，但因爲不通苗語，無從探問，因此對諸媵一直以賓客待之。半載以後，陳鼎略解苗語，新婦與諸媵略解漢語，夫婦才言語稍通。其妻有八媵，「半屬宗人，半選良家」，年齒則以正妻居中，「上而遞長至四齡止，下而遞幼至四齡止」，陳鼎也指出「蓋亦周制也」。由於新婦半載未孕，便由陳鼎外姑主其事，令媵者開始依年齒輪流入值，以求早日生子。此後，媵者「間兩日」入值正室的下房，而且雞鳴即去。陳鼎解釋：「《詩》所謂『戴星而往還者』是也。」這裏的典故自然是《詩經》的〈小星〉篇：

嘒彼小星，三五在東。肅肅宵征，夙夜在公。寔命不同！

嘒彼小星，維參與昴。肅肅宵征，抱衾與裯。寔命不猶！⁴⁶

「小星」後世作爲妾之代稱，正因爲「肅肅宵征，抱衾與裯」的形象與「妾不專夕」的「進御」規矩符合。於此可見，陳鼎所描寫的龍土司家媵者必須遵守嚴格的規範，並且設有「室老」制度作爲規範的維護者。有關「室老制」的描述可能是《婚禮記》全篇最令人印象深刻的部分，筆者將在本文的第五節繼續討論。總之，陳鼎將整個龍土司的日常家庭生活描寫爲一個被嚴格禮儀所規範的體制，其中儒家道德與異域色彩交織融合，因此呈現出一幅奇異的「苗蠻禮學」生活圖像。

在進一步探索此一禮化生活圖像的可能意涵前，必須處理《滇黔土司婚禮記》所記載事件的民族誌脈絡，以及作品遊走於真實與虛構之間的特質。

四、《滇黔土司婚禮記》的虛實交界與詮釋脈絡

前面已經提到，《滇黔土司婚禮記》對土司身分及地理位置雖然有所描述，卻很難按圖索驥，而其中的事件又頗爲離奇，瀟灑異域獵奇的色彩，所以往往被視爲文人想像的誇飾之詞。反而是當代學者頗有人將此書視爲歷史或民族誌材料來探討。其實，姑不論其記載之真偽，《婚禮記》及〈序〉主要的特色是第一人稱自述的敘事性格，使讀者跟隨敘事將其所說內容圖像化且情節化，進入作品描摹的邊疆日常生活。如果我們抽離《婚禮記》的小說敘事格局，轉入清代有關滇黔的民族誌書寫與圖像，確可發現若干絲縷相連之處。以下筆者將概述當代學術

⁴⁶ [漢]毛亨傳，鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：《毛詩注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），卷1之5，頁4b-5a。

界對《婚禮記》的解釋角度，然後抉發清代其他文獻中的滇黔相關記載，包括圖像紀錄，以構築筆者對《婚禮記》的詮釋架構。

有關《滇黔土司婚禮記》的研究大致有兩個方向。一是考證其人其事，辨其真偽；一是直接視之為民族誌，用來輔證某種對滇黔地區的觀察與理解。對企圖辨明《婚禮記》記載之真實性的學者來說，如何斷定「龍土司」的確切身分及其轄領地區是最大挑戰，目前所見的結論也不盡相同。一位專研貴州民族文化的學者連續有兩篇論文，試圖由清史、貴州史、土司制度、交通史等各方面的資料解決這個問題⁴⁷。考證複雜，自非本文所能覆述，但其研究最主要的推斷有二。其一，考龍土司所在。學者認為當在滇黔之交的普安州之江底渡、魯布格渡一帶。後又進一步修正，指出滇之羅平，黔之普安、南籠，地在滇東或與滇東毗鄰，有渡口可到南海，當是陳鼎所述地區。其二，考龍土司族屬源流。根據陳鼎的說法，滇黔龍土司：

本驚氏也。於周為漢上諸姬，《左氏傳》所載羅人、驚人是也。楚滅宋、蔡、羅、驚四國，俘其宗室，放之南徼，遂成苗彝。今滇黔之間有宋家、蔡家、羅家、龍家之苗，即其裔也。……驚氏於三國時，伯仲從諸葛武侯平南蠻有功，兄王於滇東為龍氏，弟王於滇南為鳳氏。一去鳥為龍，一增几為鳳，世為諸苗之長。⁴⁸（強調黑點為筆者所加）

宋家苗、蔡家苗確為滇黔大土司。羅姓或可聯想到羅羅（鹿盧、羅羅，今稱彝族），據傳羅羅是武侯平楚之後，不過其他記錄並未強調羅羅族與宋、蔡兩家的關係。至於陳鼎所謂「去鳥為龍」的龍家，雖然土司不乏有龍姓者⁴⁹，卻很難具體落實。不過，當代學者仍然嚴肅看待陳鼎的說法，據此查考滇黔各族群，學者發現陳鼎將其岳家「龍土司」歸屬於「龍家苗」有誤，龍土司當為彝族（羅羅）。《婚禮記》提到龍土司家的書寫使用「爨文」，學者也認為是陳鼎認知錯誤，當是「爨文」，即羅羅文，或彝文。至於《婚禮記》中「龍宣慰土司」的確實身分，當是滇黔邊境的「普安州土州同龍氏」，清初龍氏已非「宣慰」，只是土州同，但當地居民仍襲用舊稱，稱其為宣慰土司，所以陳鼎也隨眾稱其為「龍宣慰土司」。然而，另一位學者則認為滇黔龍氏土司據陳鼎所述，應為彝族之一

⁴⁷ 這兩篇論文分別是：羅勇：〈《滇黔土司婚禮記》探證〉，《貴州文史叢刊》1998年第5期，頁73-76；〈《滇黔土司婚禮記》再探〉，《貴州民族學院學報》2002年第2期，頁33-35。

⁴⁸ 陳鼎：《滇黔土司婚禮記》，頁1a。

⁴⁹ 參見龔蔭：《明清雲南土司通纂》（昆明：雲南民族出版社，1985年）。

支，但若據《續雲南通志·土司志》，則龍氏先祖乃北宋時吳人龍海基，其勢力遍及滇東南大半地區和貴州西部，後人襲職。如是，可以確定《婚禮記》中的岳父即統領「阿雅」的副宣慰長官龍上登(1595-1633)⁵⁰。

以上兩種說法，後者其實有明顯的時代錯誤，因為龍上登的時代是晚明，而陳鼎自述的滇黔婚禮經驗則已在康熙年間。然而這個說法因為直接指認「龍土司」的身分，倒也有些影響力，而且龍上登這個人物在文獻中的形象確實與《婚禮記》的精神有關連。龍上登是晚明時期的土官，萬曆年間曾赴京受職，遍訪名宿。方志說他喜好漢文典籍，興學校，建文廟，還親撰碑文，論述孟子學說⁵¹。後在天啓、崇禎年間因不肯附從入犯酋人，流亡交趾，染瘴身亡。在筆者所見的當代資料中，壯族與哈尼族都將龍上登視為自己的歷史文化資產⁵²，證明儒學在當地的影響。

對《滇黔土司婚禮記》的第二種處理方式是直接視之為民族誌，用以考察當地婚俗，討論漢族與少數民族婚俗交融的情況，或者證明儒學在邊疆地區的影響⁵³。在這個觀察層次上，討論者不但相信陳鼎所述確為親身經歷，而且也接受陳鼎提出的理論，亦即土司龍氏是戰國時期流放到滇黔的漢移民，世代以來仍保有中原禮義。所謂周禮中的婚姻六禮，不但陳鼎描述的龍土司嚴格遵守，至今也仍在南方少數民族如白、納西、彝、哈尼等民族中存在⁵⁴。於此可見，不論是否將《婚禮記》的龍土司坐實為龍上登，當代學界解釋《婚禮記》都傾向強調儒學對滇黔地帶的滲透與影響。

雖然當代學者努力考證龍土司的確切身分，然而在筆者看來，「龍土司」這個概念始終還有許多曖昧難明之處，狐疑之下不免也奮力徵實一番。我們可由幾個方面追蹤陳鼎的說法。首先，陳鼎引《左傳》為證，說明早期漢人移民西南

⁵⁰ 劉宗碧：〈從《滇黔土司婚禮記》看儒學禮儀對少數民族婚俗的影響〉，收入蕭萬源編：《儒學與中國少數民族思想文化》（北京：當代中國出版社，1996年），頁214-215。

⁵¹ [清]穆彰阿：《嘉慶重修一統志》（臺北：臺灣商務印書館，1966年《四部叢刊》本，第43冊），卷488〈開化府·人物·龍上登〉，頁5b；又見張自明修：唐世楷、盧一善同纂：《馬關縣志》（臺北：成文出版社，1967年《中國方志叢書》，第143冊），卷6〈鄉賢·人物誌·龍上登〉，頁3a-b。

⁵² 參見楊宗亮：《壯族文化史》（昆明：雲南民族出版社，1999年），頁258-259；哈尼族簡史編寫組：《哈尼族簡史》（昆明：雲南人民出版社，1984年），頁44。

⁵³ 參見楊國才：〈儒學與少數民族倫理道德〉，收入蕭萬源編：《儒學與中國少數民族思想文化》，頁118-136；劉宗碧：〈從《滇黔土司婚禮記》看儒學禮儀對少數民族婚俗的影響〉，頁212-224。

⁵⁴ 楊國才：〈儒學與少數民族倫理道德〉，頁124-125。

疆的情況。楚滅宋、蔡等國，史上確有紀錄，然而滅鷲國或龍國卻無所徵⁵⁵。但是，我們卻發現《史記·楚世家第十》記錄頃襄王十八年的一個事件：

十八年，楚人有好以弱弓微繳加歸鴈之上者，頃襄王聞，召而問之。對曰：「小臣之好射騏鴈、羅鷲，小矢之發也，何足為大王道也。且稱楚之大，因大王之賢，所弋非直此也。昔者三王以弋道德，五霸以弋戰國。故秦、魏、燕、趙者，騏鴈也；齊、魯、韓、衛者，青首也；鄒、費、郟、邳者，羅鷲也。外其餘則不足射者。」⁵⁶

所謂「羅鷲」，就是小鳥或野鳥，被弋者作為騏、費、郟、邳等小國的比喻。於此可見，陳鼎稱龍土司「本鷲氏也，於周為漢上諸姬，《左氏傳》所載羅人、鷲人是也」，根本是障眼法，或說是典故圈套，因為不但是「鷲家」，就連「羅家」，雖然滇黔確有羅姓土司，但在這個脈絡裏，都不過是所謂「諸姬」小國的隱喻，而不一定要視為真實的國名。陳鼎巧妙地將實有其國的宋、蔡與典故隱喻的羅、鷲並列，分明意在以假做真，所稱是羅、鷲，所指實為宋、蔡，由是構築一個真實與虛構交織的寓言世界。而且，以「羅鷲」為春秋小國之喻，現代讀者或許不能直接聯想，但對陳鼎所預設的讀者而言，不應是冷僻的典故。換言之，《婚禮記》在〈序〉中設定了第一人稱回憶錄的敘事語氣，然而在正文一開始，暗示的卻是想像與虛構。現代學者的考證工作做得煞有介事，反而突出了陳鼎書寫的遊戲性情。

不過，一旦我們把陳鼎不同形式的作品交互關照，問題卻又複雜起來。陳鼎在《婚禮記》中把龍土司的族屬推為鷲姓，與宋、蔡、羅三家並列，「冠裳服飾、冠婚喪祭一秉周禮」。而他在所著《黔遊記》中曾歷數黔省族群，也有類似的說法：

黔省苗蠻種類甚多：有花苗、東苗、西苗、牯羊苗、青苗、白苗、谷蘭苗、紫姜苗、平伐苗、九股苗、黑苗、天苗、紅苗、生苗、羅漢苗、陽洞苗、黑羅羅、白羅羅、八番苗、打牙犵狓、剪頭犵狓、木犵、狝家苗、土人苗、狎獍苗、蠻人苗、楊保苗、狗耳龍家苗、馬鐙龍家苗、彝人、狗

⁵⁵ 根據《春秋左傳》等各種記載，楚滅國包括許、陳、韓、魯、宋、鄧、弦、黃、夔、江、六、蓼、庸、滕、莒、杞、蕭、頓、胡等國。鷲國或龍國並無記載。當然，所謂「漢陽諸姬，楚實盡之」（僖28年傳），楚之滅國或者未必皆能詳載。由學者對楚滅國的考述，可得知宋、蔡、羅的歷史淵源，但沒有「鷲」姓之國。參見何光岳：《楚滅國考》（上海：上海人民出版社，1990年）。

⁵⁶ [漢]司馬遷著，[南朝宋]裴駟集注：《史記》（臺北：藝文印書館，出版年不詳），第1冊，卷40〈楚世家〉，頁29b-30a。

人、宋家、蔡家共三十餘種，風俗各異。惟宋家、蔡家、馬鐙龍家，乃戰國時楚伐宋、蔡、龍三國，俘其民放之南徼流而為苗者。知中原禮義，衣服、祭祀、婚嫁、喪葬、揖讓進退，一稟於周。花苗、東苗、西苗、牯羊苗四種淳樸外，其餘皆不可以禮法教者，惟土司官威刑始得以制之。⁵⁷（強調黑點為筆者所加）

清代官方對滇黔少數族群的分類一直在變動中，最多曾分為八十二種，陳鼎這裏的說法只是他當時的瞭解，與田雯《黔書》的說法亦基本相同。我們要注意的是他提出「宋家、蔡家、馬鐙龍家」是早期的漢移民，而且其習俗保存了周代的禮儀。比照之下，似乎可以推斷陳鼎在《婚禮記》中描寫的龍土司就是《黔遊記》所提到的馬鐙龍家。綜合《黔遊記》與《婚禮記》的說法，陳鼎對宋、蔡、羅、龍（鸞，馬鐙龍）四家苗的族屬源流與生活習俗有類似的觀察與評價。然而，若以田雯《黔書》所列各苗種的族群特性來看，馬鐙龍家並沒有漢族源流或者保存漢俗的記載。陳鼎從《黔遊記》到《婚禮記》為何一貫虛擬「龍家」這個族群的源流與特性？確實耐人尋味⁵⁸。

其次，對宋家與蔡家苗源於漢裔、保存漢俗的觀察並不始自陳鼎，也不止於陳鼎。不僅田雯在《黔書》中提到宋家苗「蓋中國之裔」、蔡家苗「蔡家即宋人，亦為楚所俘」⁵⁹，早在明弘治年間的《貴州圖經新志》就指出：「曰宋家者，其始亦中州裔，久居邊徼，而衣冠俗尚少同華人。男女有別，授受不親。其於親長亦知孝友。曰蔡家，與宋家雜處，風俗亦少相類，故二氏為世婚。」⁶⁰此一觀察後來也一直被承襲下來，例如《職貢圖》以及嘉慶以後《百苗圖》⁶¹的各

⁵⁷ 陳鼎：《黔遊記》，收入《滇黔紀遊》（《四庫全書存目叢書·史部》，第255冊影印清康熙刻《說鈴》本），頁6a-b。

⁵⁸ 尤其有趣的是，在觀察到西南地區若干與漢族相近的習俗時，「中國之裔」與「一秉古禮」等解釋或許是比較後起的說法。例如元代郭松年在《大理行記》中提到大理的「宮室、樓觀、言語、書數、以至冠昏喪祭之禮，干戈戰陳之法，雖不能盡善盡美，其規模、服色、動作、云為，略本於漢。自今觀之，猶有故國之遺風焉」。然而郭松年認為這乃是因為大理雖在唐末五季與中國抗衡，但宋代以來一直通於中國，因此習俗約近。參見王叔武校注：《大理行記校注·雲南志略輯校》，頁20。

⁵⁹ 田雯：《黔書》，頁26。

⁶⁰ [明]沈岸、趙瓚等纂修：《貴州圖經新志》（《四庫全書存目叢書·史部》，第199冊影印明刻本），卷1，頁7b。

⁶¹ 所謂《百苗圖》是源自嘉慶年間陳浩《八十二種苗圖並說》的一系列抄本的總稱。有關百苗圖的研究很多，筆者所參考者包括：石建中：〈《百苗圖》——苗族的歷史畫卷〉，《民族論壇》1994年第4期，頁74-81；李宗放：〈《黔苗圖說》及異本的初步研究〉，《西南民族學院學報》（哲學社會科學版）1995年第4期，頁31-36；黃才貴：〈《黔苗圖

種版本中，對宋、蔡兩家苗的文字與圖像呈現，也都強調其漢族源流。換言之，許多資料都一再強調宋、蔡兩家是早期漢移民，並且保存早期漢文化的倫理、制度與禮儀。這些紀錄有些可能是第一手觀察的民族誌，有些不免是抄錄而來。雖然陳鼎有多年的西南地區經驗，但他對宋、蔡的描述究竟是出自自己的觀察，還是沿襲舊說，我們其實無法判定。

反倒是《婚禮記》中若干看似匪夷所思的細節，更能凸顯陳鼎「親身經歷」的敘事姿態。例如，陳鼎如此描述當地女子的服衣習慣：

女子尚短衣，衣齊腰，長裙，裙百折或二百折，富者穿五重，貧者亦兩三重，男子亦然。其衷衣及襪，冬夏皆紵。處女夜臥不脫、不沐，臨嫁方沐。既嫁，日一沐，沐畢，塗以蘇合油，貧者塗以羊膏，故膚如凝脂也。其衷衣與襪相接，皆聯金扣以百數。襪口與羅襪相接，亦密以扣，扣皆圓而扁者，貧家以鉛錫爲之，合昏之夕始解。既定情，復起穿如故，生子然後去。⁶²

誠然，衣飾與髮型作爲身體的延伸，都是辨別民族要素，因此各種有關滇黔地區少數民族的文字紀錄都對此有所著墨，而呈獻朝廷作爲帝國展示的《職貢圖》與輔助地方治理的《百苗圖》之類的圖像紀錄，也都不約而同地強調身體特徵的差異。不過陳鼎的敘述顯然有其特色。試以田雯《黔書》中若干服飾記錄爲例：

花苗……男女折敗布緝條以織衣，無衿竅而納諸首，以青蘭布裹頭。

青苗……婦人以青布一幅，製如九華巾著之。

白苗……服飾皆尚白。

打牙侏佬……花布者爲花侏佬，紅布者爲紅侏佬。

剪頭侏佬……男女蓄髮寸許。⁶³

衣服色彩、長短、髮型等等這些外在特徵，不但與中國區隔，也被作爲可資辨別各族的認同標記。刻本的《職貢圖》（圖一、圖二）與手繪的《百苗圖》（圖三、圖四）也都以不同圖像形式傳達類似的訊息⁶⁴。

說》與民族識別》，《貴州民族研究》1996年第3期，頁85-93；李漢林：〈《百苗圖》族稱名源探析例舉〉，《貴州民族研究》2001年第2期，頁120-124；杜薇：《百苗圖匯考》。

⁶² 陳鼎：《滇黔土司婚禮記》，3b-4a。

⁶³ 田雯：《黔書》，頁19-27。

⁶⁴ 《職貢圖》乃大學士傅恆於乾隆二十六年（1761）編成。此處資料取自《皇清職貢圖》（瀋陽：遼瀋書社，1991年影印武英殿本）。《百苗圖》資料取自楊廷碩、潘盛之編：《百苗圖抄本匯編》（貴陽：貴州人民出版社，2004年）。《彙編》收錄以下版本：(1)



圖一：《職貢圖》九股苗



圖二：《職貢圖》花苗婦



圖三：《百苗圖》花苗舞



圖四：《百苗圖》花苗婦

然而這些文字或圖像材料所描述的，都屬於「眼睛可見」的特徵。相對的，陳鼎除了「短衣」、「長裙」等可以目視的特徵外，更「透露」裙有若干折、若干重，女性的脫沐與保養習慣，衷衣與襪、襪與襪這些私密部分的關係，乃至於「密扣」與性行爲的關係等等。顯然，這些細節不適宜成爲統治者觀察與記錄的目標。田雯雖然自稱「身處乎蒙之中，而與之相習」，也不能跨越這目視的界線。陳鼎的敘述角度顯然不同。從〈序〉到正文，《婚禮記》敘事者的發言位置由外部觀察者逐漸轉向內部觀察者兼參與者，婚姻更強化了這個內部位置，爲文中對（女性）私密身體管理的描寫創造了某種可信度，而描寫的細節化又反過來證明敘事者融入族群內部的位置。

又如「宋家苗」，在田雯《黔書》中的紀錄就特別描述其婚俗特色：

宋家蓋中國之裔，春秋時，宋爲楚子所蠶食，俘其人民而放之南徼，遂流爲夷，即宋宣慰之祖也。……將嫁，男家往迎，女家率親戚箠擊之，謂之「奪親」。既歸，旦即進盥於姑舅，夕則燂湯請浴，三日而罷。⁶⁵

嘉慶以後《百苗圖》各版本中「宋家苗」圖的表現主題都鎖定迎娶儀式，說明文

劉甲本《七十二苗全圖》，劉雍私人收藏。以陳浩原作爲藍本抄臨，很可能是以後各抄本的藍本。抄繪時間可能在道光中期。(2) 博甲本《黔苗圖說》，貴州省博物館藏。曾爲桐城姚氏家族所藏，繪製精美，但條目對陳浩原作多有改動。可能從道光開始抄繪，咸豐時因太平天國之亂而中斷。(3) Institut des Hautes Etudes Chinoises, Collège de France 版。(4) 民院本《百苗圖》。(5) 劉乙本《黔苗圖說四十幅》，李端棻督學雲南時組織抄繪，在同治到光緒年間。(6) 臺甲本《苗蠻圖冊》，傅斯年在北京購得，攜往臺灣中央研究院。是現存抄本中的唯一足本。當爲畫工所爲。抄繪時間當在清末民初。(7) 臺乙本《番苗畫冊》，傅斯年在北京購得，攜往臺灣中央研究院。該本號稱郎世寧所繪，實則不然。

⁶⁵ 見羅書勤等點校，黃永堂審校：《黔書·續黔書·黔記·黔語》，頁26。

字則與《黔書》大致相同（圖五、圖六）：



宋家苗本中國之裔其地時政流入於其地男子則
向衣羅士子并而梳髮婦則珠翠衣女家亦親戚
奉養之謂之象親母視養服立即並蓋於姑以快婦
媿頗漢漢法文字在奇陽安順

禮分長幼實義新 男女婚嫁未可缺
非天婚胡沼隨俗 象親迎送禮無因



圖五：《百苗畫冊》宋家苗圖並說

圖六：《百苗圖》（博甲本）宋家苗

「既歸，旦即進盥於姑舅，夕則燂湯請浴」與「母訓甚嚴，旦即進盥於姑，以供婦職」的評語，雖然簡短，其實與《婚禮記》中有關事姑的大段描述也是一脈相通的。

那麼，無論陳鼎是否確與滇黔本地家族通婚姻之好，就《婚禮記》的內容來看，他是否以宋、蔡等據傳為「中華之裔」的族群為根據，託名龍氏，而將若干已見紀錄的特殊禮儀與習俗，以敘事筆法虛實交錯，渲染發揮，而成一理想投射的家庭禮學世界？以下，筆者將就此一假設，分析《婚禮記》所描寫的婚俗與家庭禮儀的意涵。

五、此真三代之禮也——《滇黔土司婚禮記》中的禮學與權力

由《滇遊記》、《黔遊記》到《滇黔土司婚禮記》，陳鼎扮演的角色或是觀察與記錄的旅人，或是融入參與的住居者，但更重要的是，陳鼎這趟旅行的方向不僅是偏僻的西南邊緣地方，也是遙遠的古代禮儀社會。他設定了「龍土司營治府第」的居家環境為空間，並將三代的理想時間與明末清初的現實時間，輻輳於此，於是打造出一個最終註定遺失的理想禮治世界的縮影。

事實上，學者早已發現在明清文人的旅行書寫中，對異族的描述出現「異色化」(exoticization) 的現象，強調其「邈遠奇妙的圖畫感」(quaint

picturesqueness), 也就是一種寄諸純淨山水田園的浪漫化原始狀態⁶⁶。清代繪製《百苗圖》雖然以輔助貴州地方管理為目的, 但圖像的呈現就往往具有浪漫特質。甚至到了民國時期, 漢族對非漢族群的呈現仍有浪漫化傾向, 以作為國族原初本質的表徵, 也是旅行者鄉愁情懷 (nostalgia) 的投射對象, 這時, 發現邊疆少數民族遵守某種「古制」, 總讓漢族旅行者大發「禮失而求諸野」的浩歎⁶⁷。不同文化發生接觸, 自我與他者互相定義時, 常將他者的文化凝固於過去, 甚至視之為遠古文物的保存庫, 把空間上的距離及差異表現, 轉以時間上的距離來解釋, 於是在民族誌書寫對所謂「民族誌的他者」(ethnographic other) 的呈現與解釋中, 便出現烏托邦式的「高貴野蠻人」(noble savage) 與有待進化的原始化石 (primitive, living fossil) 兩種形象拉鋸的現象, 這已是人類學論述的老生常談⁶⁸。《婚禮記》觀察滇黔的視角便是在這兩種模式之間擺盪, 所以苗疆既是「蠻荒之境」, 卻也是「上古禮儀的烏托邦」。舉例而言, 當清政府試圖在西南疆建立儒家禮教體系時, 喪葬與婚姻禮俗以及男女之防的觀念都是重點。可以想見, 「上國」貶低邊疆少數民族文化的慣用手法之一, 就是誇張其男女相雜的「淫亂」風俗, 使得男女關係, 尤其是女性, 成為教化的焦點⁶⁹。而陳鼎在《婚禮記》中, 則是一方面再次述及「跳月」風俗, 甚至暗示性地描述跳月的族群「不褻」, 另一方面在描寫「得風氣之正」的部分族群時, 又強調處女服裝嚴謹, 男女絕對特殊的習俗。最後, 《婚禮記》構想的重點, 便落實在以婦女為中心的家庭日常生活的規範上。

十七世紀中國的學術背景或也提供我們一個參照體系。儒學在心性義理的思辨之外, 亦必與現實層次的問題發生聯繫, 個人的成德之路更與道德實踐直接相關。王汎森便指出, 明末清初主張自然人性論的思想家往往堅持道德嚴格主義⁷⁰。道德實踐又並非憑空臆想, 而是必須符合「禮」的規範的。在宮廷儀節、國家大典之外, 禮儀的影響遍及民間, 也深入日常生活。如果上下有禮, 每個人

⁶⁶ Rowe, "Education in Southwest China: Ch'en Hung-mou in Yunnan, 1733-38," p. 422.

⁶⁷ 沈松橋: 〈江山如此多嬌——一九三〇年代的西北旅行書寫與國族想像〉, 頁202。

⁶⁸ Stephen A. Tyler, "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document," in James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 122-140.

⁶⁹ Rowe, "Education in Southwest China: Ch'en Hung-mou in Yunnan, 1733-38," p. 424.

⁷⁰ 王汎森: 〈明末清初的一種道德嚴格主義〉, 收入郝延平、魏秀梅編: 《近世中國之傳統與蛻變——劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》(臺北: 中央研究院近代史研究所, 1998年), 頁69-81。

都按照一套合乎禮的方式生活，那就是理想的世界。「禮」是一種必須透過實踐才能產生意義的論述系統，然而在近代中國，禮的制度與現實卻經常出現巨大的裂痕⁷¹。因此，儒者提倡從家庭開始，由下而上，以「家禮」來端正風俗，改革社會，這種思維在清代學術界有重要的發展，使得「禮學」在清代學術史上也佔有重要地位⁷²。由這個脈絡來看，可以說《婚禮記》把家禮「情節化」了，也就是用親身經歷的第一人稱敘事語氣，設定一個地處邊疆的少數民族家庭，以傳述作者心目中「一秉周禮」的考古式家庭儀節。

雖然題名為《婚禮記》，但書中有相當分量描寫的是日常生活。當然，日常生活的規範與禮儀是關係密切的，而夫婦之私——情慾——正是規範的核心⁷³。例如，在所謂堅持嚴格道德主義的儒者中，顏元（1635-1704）便對日常生活中的家庭禮儀極盡小心，對夫妻之間相處必須「盡古禮」的原則更絕對堅持，作為成德落實到日常生活的重要層面⁷⁴。《婚禮記》在這方面實有可觀照之處。書中對婚禮儀式的描寫固然鉅細靡遺且生動有趣，但是有關婚姻生活的部分，則一如顏元的復古禮學嚴格規範日常生活，因其離現代認知太過遙遠，甚至可說病態，反而更為引人注目。前文已經大致介紹過《婚禮記》對「婦事姑」與「媵事夫」的描述，但維繫家庭法度的「室老制」尚未詳細討論。上古商周之所謂「室老」，指的是「宰」，也就是家臣群吏之長⁷⁵。而《婚禮記》中的室老，根據陳鼎的解說，乃是

老年寡居有德之婦，亦龍氏宗人也，聘來掌一室之事。舉室聽其指揮。善熨文，室中舉動皆登熨簿以報內父母者也。⁷⁶

⁷¹ 有關「禮」的論述與實踐之間的緊張關係，商偉在研究《儒林外史》時有完整的討論。參見 Shang Wei, *Rulin waishi and Cultural Transformation in Late Imperial China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003)。

⁷² 張壽安的專著對清代學術中的「禮學」作了重要的討論。她指出清初儒者倡議「以儒家禮儀端正社會習俗」，排除佛、道、俗禮，主張外在生活禮儀的實踐其實關係著內在的倫理道德。故形成「四禮」（婚喪葬祭）的觀念，即與人倫日用最相關的四種家庭禮儀。

⁷³ 余國藩就指出，中國人的「家訓」特好闡釋夫婦之倫，強烈限制他們同時出現的時機，夫妻什麼時候可以單獨用餐、耳鬢廝磨、枕邊細語，家訓都有所規定，這一切嚴格防範的便是「情欲之私」。余國藩著，李爽學譯：《重讀石頭記》（臺北：麥田出版，2005年），頁253。

⁷⁴ 王汎森：〈明末清初的一種道德嚴格主義〉，頁78-80。

⁷⁵ 所謂「公之士及大夫之眾臣為眾臣，公之卿大夫、卿大夫之室老及家邑之士為貴臣」。〔宋〕張載著，〔清〕王夫之注：《張子正蒙》（上海：上海古籍出版社，2000年），卷8〈王禘篇〉，頁226-227。

⁷⁶ 陳鼎：《滇黔土司婚禮記》，頁11a。

這樣一個在我們看來半似管家，半似奸細的角色，在《婚禮記》的家庭中卻具有絕對權威。陳鼎描述：

（室老）爲人極端嚴，內子及諸媵并侍女稍不合，輒罵詈，輕則揮掌，重則提以杖，見之無不膽落。⁷⁷

室老管轄之事無所不包。例如，陳鼎指出苗俗認爲孕婦若不與男子同處，則他日所產之兒不痘，所以室老的首要任務就是嚴禁已受孕的媵者入值。室老人生經驗豐富，婦人一旦受孕，室老次日便能從其「眉間隱隱一縷紅絲」判斷，所以「大家婦人每早必參見室（至）老」，若已受孕，室老立命移置別室，而且夜必扃鑰。事實上，室老對家中婦女的生活細節嚴加監督管束，幾無任何「閨房之私」可言。由於陳鼎的這段文字代表他所呈現的土司禮化家庭，全錄於下，再行討論：

各媵女獨處，室老皆有法。不許偃仰縱橫，既覆以衾，外加繡袱，四角鎮以銅獸，重或至二三斤，若不令其轉側者。寢後即禁復起溲溺，幃外張燈徹夜，榻前每夕輪一婢伺值，室老時行潛察，一聞發鼾呼聲，輒排闥入，捉其髮而扑之，即侍女亦不得有鼾聲也。每二鼓即寢，至雞初鳴，室老輒擊銅版者七，各房室媵亦擊銅版以應之，俱促諸婦起櫛沐。櫛沐畢，皆集正室，爲主婦治妝，妝畢，則偕往候姑。凡有身者，立稍不端、坐不正，臥或偃仰縱橫及酣酒茹葷者，室老輒誡之。諸媵與主婦常同坐起，或嬉戲投博，皆勿論，見主人則不敢坐，常侍立終日不敢生怠傲色。總因室老之嚴，舉室從無諠譁聲，侍女森立左右，屏氣似不息者，肅然如三軍之稟大將軍令也。主人欲與諸媵坐，必其臥榻；若於椅，室老聞之，必加撻媵者。或逢怒主人，室老必勒媵者去其下衣，當庭而痛扑之，毋赦也。⁷⁸

陳鼎的敘述語氣表面上十分冷靜，似乎只是陳述所見聞經歷的事實，但以今日讀者的立場來看，很難想像如此肅殺如將軍帳下的家庭環境對身爲主人的陳鼎來說有何樂趣可言。不過，如果視之爲小說家言的話，陳鼎所設想的室老制倒是非常具有創意，可以說把獵奇與考古的精神發揮到極致。

根據陳鼎的描述，龍土司聘請年高有德的寡婦，隨女兒住到夫家，專門管束家中婦女的所有生活細節。除了事姑與事夫的規矩以外，媵女「獨處」之法意外成爲室老管束的重點，而基本要義便是「不許」。蓋「偃仰縱橫」除了有失儀態

⁷⁷ 同前註。

⁷⁸ 同前註，頁14b-15a。

以外，更有「求之不得，輾轉反側」的延伸意義。爲了達到此一要求，必須借重外力，例如鑰以銅獸的衾袱，用侍女伺值，還有室老隨時監督。另外還有張燈徹夜，不許澆溺等規定，一切都是爲了阻絕任何「私密」的可能性。當然到了白天，這些女人同樣不能有任何有違禮儀的舉動。對室老規範之下井然有序的家庭生活，陳鼎發出這樣的感嘆：「意此真三代之禮也，不意中原絕響，乃在邊徼。古語云：『禮失而求諸野。』今野不可求，乃在苗蠻之中，亦可慨矣。」⁷⁹

龍土司利用室老制度控制婦女的婚姻生活，其森嚴程度頗令人不能置信。然而陳鼎陳述的細節固然具有獨特性，若考諸其他滇黔的文獻材料，倒不難發現精神類似的敘述。例如《雲南通志》在「爨夷風俗」條描述：

爨夷在黑水之外，即今之所謂百夷也。……閨門極嚴，婦人既嫁，婿有言其婦外窺者，婦家父母親戚俱來，掘地爲坑，不問虛實，縛女埋之，以爲辱宗。……婦女不下樓，樓上各設床幔，惟一女使守幔，人不敢近。⁸⁰

婦女床幔有使女守護，人不敢近，這種安排雖然遠遠不如《婚禮記》所描述的室老制之嚴密，但是防嫌與監督的意思顯然異曲同工。陳鼎本人是否真的經歷過室老制的生活，或是他在滇黔一帶確曾看過類似的現象，於是在《婚禮記》中加以鋪演，這其實不可能有確切的答案。但是無論如何，陳鼎寄意於「三代之禮」的意思都是很明顯的。

值得注意的是，陳鼎所描述的家庭管理制度，除了有室老作爲執行者以外，還有硬體的配合，也就是府第的空間配置。簡單的說，除了內外有別以外，府第的空間正好方便「室老」執行管理，也是理想生活規範的一部分。陳鼎如此描寫其府第：

所治第凡三十層。中十層。層各五楹，有頭門、儀門、大堂、二堂、三堂，皆平屋。其後即書樓、妝樓、藏樓、繡樓、護樓，層各有廂，廂各二楹。三堂之後，左右各五層，皆樓，樓各三楹，廂各二楹。左右各分貯四媵，媵各侍女四人，老媪一人。虛左後一層爲內廁，右後一層爲內庖。三堂之前，左右亦各五層，層三楹，廂二楹，皆平屋。左則二層爲外庖，庖前兩層居僮僕，一層養驃馬。右則二層爲外書房，以待賓客，前兩層居僮僕，一層奉香火，蓋室西南隅奧是也。三堂之外即宅門，常扃，鑰匙交宣

⁷⁹ 同前註，頁15b。

⁸⁰ [明]鄒應龍修，[明]李元陽纂：《萬曆雲南通志·建設賦役學校兵食羈縻五志摘錄》，卷16，收入方國瑜編：《雲南史料叢刊》第六卷（昆明：雲南大學出版社，2000年），頁644-646。

慰府，欲啓，發牌付司閻者馳取之。⁸¹

如此格局自然不是平常人家。陳鼎在《婚禮記》開頭曾說龍土司「第宅仍王家規模」，為嫡長女所營治的宅第或也不遑多讓，但地形崎嶇的滇黔邊境是否可能營造這等「王家規模」，不免啓人疑竇。以現存的建築資料來看，滇黔地區也頗有一些規模宏大的建築⁸²，但「三十層」畢竟是超大尺度，難有實證。至於明清時期土司宅第的規模如何，筆者搜尋到的資料並無法說明，但的確有土司宮室華麗，比擬王家的記載⁸³。以陳鼎通篇立意來看，宅第是否寫實已是次要，不妨說他正是在影射一個在禮儀規範與道德標準上都足應為民表率的上位者。

在這個空間規畫中，八名媵婦分住在正室兩邊的樓裏，以彰顯主婦與媵婦之別，同時也使室老徹夜執行監督工作時，有明確的順序可循。傅科 (Michel Foucault) 在討論規訓 (discipline) 時，曾借用邊沁 (J. Bentham) 的環狀 Panopticon 構想 (以及其他類似的建制)，以空間設計來討論監督、管理與規訓的極致表現⁸⁴。陳鼎所描寫的府第當然與環狀 Panopticon 的設計不同，但是媵婦的居處方式，以及室老對媵婦的監督與管束，在概念上卻引發重重聯想。傅科在分析權力的運作時，一再強調「日常性」這個概念。他認為權力不是實體，而是各種關係，是流動 (mobile) 的，必須透過日常性的運作 (everyday operation) 才產生作用。同時，傅科也指出建制機構 (institution)，如醫院、學校、軍隊等，往往能讓權力在其中的運作有最完整的表達。而陳鼎所描述的土司家庭管理制度，在筆者看來也是相當建制化的，例如「室中舉動皆登焚簿以報內父母」的規定，大約便等於皇家的起居注。同時，室老對家中婦女的監管概以身體為目標，所以有嚴格的時間控制 (二鼓即寢，雞初鳴起)，有活動的分配 (分工事姑)，有禮節的規定 (例如不得與主人同坐)，而以身體動作的規範 (不得偃仰縱橫) 為極致表現。身體，在傅科看來，亦正是權力行使的最重要場地。室老的工作日夜不

⁸¹ 陳鼎：《滇黔土司婚禮記》，頁2b-3a。

⁸² 筆者參考的資料包括：陳謀德、王翠蘭撰文，李玉祥等攝影：《老房子：雲南民居》（南京：江蘇美術出版社，2000年）；羅德啓撰文，李玉祥攝影：《老房子：貴州民居》（南京：江蘇美術出版社，2000年）；蔣高宸：《建水古城的歷史記憶》（北京：科學出版社，2001年）。

⁸³ 某些大土司，如麓川思氏、車裏刀氏、麗江木氏等，挾地大，擁兵多，形同割據一方，據說麗江土知府木氏，不僅領地地方圓數百里，而且「宮室之麗，擬於王者」。龔蔭：《明清雲南土司通纂》，頁21-22。

⁸⁴ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979)。以下相關引述皆同此。

分，無所不在，她的權威也似乎沒有界線，這使得這個君臨一家、俯瞰眾人的角色不具實存感，反而富含象徵的意義。陳鼎構想的家庭的理想是三代之禮的精神，但是其實踐卻仰賴一個滲透於日常生活細節的權力的行使，這可能是整個《滇黔土司婚禮記》最大的反諷。

有趣的是，在此一家庭的權力關係結構中，年輕婦女似乎是規訓施行的目標，而男性家長本應是象徵性的權力中心。然而實質上，「主人」不但不是權力的來源，反而身在其控轄範圍內。室老所監督的對象說是媵者，其實當然包括主人；所有對媵者的限制，都同樣加諸主人之身。就連常扃之門的鑰匙也是交付土司府，而不在主人的掌管之內，可見權力之歸屬何在。在《婚禮記》的脈絡中，室老的監管權力來自敘事者的「內父母」，亦即龍土司。相對於世為諸苗之長的龍土司，流落邊境的敘事者顯然處於弱勢，不但婚聘過程完全任其指揮，衣食房舍仰而賴之，婚姻生活乃至性生活受其控制，就連行動自由也在其掌控之內。換言之，明清大環境中漢與苗的權力關係在《婚禮記》的個人化情境中是倒轉的。放眼西方帝國主義書寫，殖民經驗往往被比喻為男性征服女性的性經驗，而《婚禮記》一方面複製了（男）漢馭（女）苗的隱喻，但在家庭權力結構中卻翻轉了其間的上下關係。然而，如果再推進一層，我們自應思考《婚禮記》禮化家庭中規訓權力的最終或者深層來源，其實仍然不在邊隅的土司，而終須溯及漢族的原始儒家與上古禮儀系統。

如果進一步細研《婚禮記》所描述敘事者與土司女兒的關係，可以發現有趣的發展。敘事者自述在成婚之初，雖然已久居滇黔地區，但尚不能苗語，與土司女兒言語不通，導致敘事者誤會媵者的身分，當岳母為女兒久不受孕而擔憂時，敘事者與其庶季母錢氏也不瞭解其中委屈，因而煩悶欲絕。之所以煩悶欲絕，正是因為身處人屋簷下的是他，而不是土司女。幸賴通曉苗語的舅家表妹錢潔寬慰，錢氏才稍微放心。此時的敘事者實如聾啞的木偶，對他所親身經歷的婚禮，其實是聽而不聞，觀而不見。而土司女則因為身在母國，所以雖然不通漢語，卻不處於失語狀態。待等半年以後，敘事者能解苗語，土司女及諸媵妾皆學於姑而略通漢書漢語，於是夫婦言語相通。此時，敘事者雖然仍在龍土司權力控制下，但他握有語言工具後，終於能對婚禮經驗進行反芻的理解，也對當下身處的婚姻情境進行觀察、記錄與詮釋。如果說民族誌寫作中，所謂「密集研究」與「綜觀」的第一個分野就在於是否掌握當地語言的話⁸⁵，那麼此時的敘事者便已跨越

⁸⁵ George W. Stocking Jr., "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from

了第一條界線。而土司女學舌漢語後，由於在《婚禮記》中並未留給讀者她對漢人或漢文化的意見，因此畢竟成了一個透過敘事者的中介而被記錄的他者角色。甚至可說，敘事者與土司女之言語相通，表面上是成就了一個雙語的、多重聲音的環境，但最終仍在《婚禮記》中被作者那回憶的、重構的聲音所統一。根據《婚禮記·序》，陳鼎與妻妾生三子後，羈旅北京，歲暮回家時，才得知土司女已因產得疾，歿於夏初，年才十七。後陳鼎繼娶錢潔，生第四子。陳鼎復遊燕秦，未及返滇而逢（三藩）亂，滇黔大定後返家，錢氏已因離亂阻絕憂忿而死十年。由此透露的是，從頭到尾，陳鼎都是旅行者兼敘事者，《婚禮記》是他的經驗，他的觀察，他的詮釋，他的故事。而土司女，甚至是續娶的當地漢人後代，都被永遠固置於滇黔苗疆。

六、「相率而入禮義之域」？

滇黔各少數民族的起源或者遷徙路徑，至今仍有不同理論。最為人熟知的說法，當是苗族歷史可追溯到炎黃時代的「三苗、九黎」，蚩尤戰敗後，族人遭放逐而遷移到西南方，遂成苗蠻⁸⁶。用今日的眼光來看，這種族群共同記憶應該視為一種有意義的歷史創造。從通志到遊記到圖譜，中國的記錄者一向將宋、蔡等土司稱為春秋以後才遷徙到滇黔地區的漢移民，從「蚩尤神話」到春秋時期，這巨大的時代差距將這幾個特定族群與其他族群區隔開來，與漢人習俗相似的婚喪冠祭禮儀，尤其被中國的觀察記錄者視為近乎文明的「化內」象徵。當陳鼎借用宋、蔡在中國的紀錄，創造出「宋蔡羅龍鳳」四家五姓「一秉周禮」的形象，甚至敷衍出飽富儀式細節與文化詮釋的《婚禮記》故事，他所欲書寫的對象反而是中國。換言之，他虛構了龍氏的祖源，為的卻是重構自我，並且反思中國。當代人類學家反省民族誌寫作，認知到民族誌書寫命中註定是虛構，也是寓言（不論內容或形式），是故事而不是紀錄，而且必然承載著意識形態⁸⁷。此一思考實可

Taylor to Malinowski,” in *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1983), p. 90.

⁸⁶ 苗族起源與「蚩尤神話」的討論極多。「三苗網」網站提供許多相關資訊，包括學術討論，值得參考。網址：<http://www.3miao.net>。

⁸⁷ James Clifford 在這方面的討論很多。例如 James Clifford, “Introduction: Partial Truths,”; “On Ethnographic Allegory,” in James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 2-6, 98-100.

延伸到我們所見的明清時期對少數民族的記述，而陳鼎《婚禮記》的寓言性質也可視為理所當然。

若考慮陳鼎在《東林列傳》與一系列筆記中所流露的明末意識，則其由「禮失而求諸苗疆」的判斷所發的對中國社會失德的批判，實應同指向新朝與舊朝。此外，《婚禮記》的結論如是說：「今中國之士大夫妄希富貴久遠，不於孝友是求，而反從事於無倫之浮屠氏，以誦經、布施、飯僧、塑像為行善。悲夫！」⁸⁸雖然排佛歸儒的言論在十七世紀並不罕見，但這個結論卻下得相當突然，似乎不是單純的有感而發，而有弦外之音。誠然，陳寅恪在《明季滇黔佛教考·序》中便指出：「明末永歷之世，滇黔實當日之畿輔，而神州正朔之所在也，故值艱危擾攘之際，以邊徼一隅之地，猶略能萃集禹域文化之精英者，蓋由於此。及明社既屋，其地之學人端士，相率遁逃於禪，以全其志節。」⁸⁹少年陳鼎於清初在滇黔地區所聞見並繼承的，除了苗疆風俗以外，正是這邊徼一地的禹域文化的遺跡。另一方面，陳鼎雖然力主表彰明末氣節，但因為對佛教並無好感，因此在編纂《東林列傳》時公開表明排除歸於釋家的東林人士，於此可以推想他對明亡後滇黔一地學人相繼逃禪的現象必然也不能同情。《婚禮記》的結論突然轉入對士大夫事佛的批判，並堅持以儒家的禮與德構築理想社會，其因素也大致可由此得其端倪。

另一方面，《婚禮記》的結論雖然是「苗蠻之有禮，不如諸夏之亡也」，但同樣是他的手筆，陳鼎對滇黔諸苗的呈現卻往往毫不掩飾其漢文化優越感，又或是藉之發胸中不遇牢騷。例如他在《滇遊記》中描寫他在滇中一路受到學生的款待，有如此敘述：「五邑三州之諸生，皆恂恂儒雅，敬慕中國，余曾遍遊三郡邑，車馬之資，飲食之供，皆各諸生傳奉。諸生之家，即余遊客之郵舍也。別時各有遺贈，土儀之威，餽贐之豐，多至百金者。甚矣，文教之重也。雖蠻貊之鄉，誦詩讀書之人皆知敬其類，而文物之邦，其能若是也耶？」⁹⁰在《黔遊記》中，陳鼎更有如此描述：「山峒中諸苗男女見吾輩鮮衣、怒馬、僕從呼擁而至，舉家皆出而膜拜，有不知者 大聲呼之而出曰：『睨漢郎』（睨者，視也。漢郎者，漢官也）或下馬過其家乞水火，必舉家男女跪而奉之。其愛慕中國如此。惜

⁸⁸ 陳鼎：《滇黔土司婚禮記》，頁16a。

⁸⁹ 陳寅恪：《明季滇黔佛教考·序》，收入陳垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）》（石家莊：河北教育出版社，2002年），頁235。

⁹⁰ 陳鼎：《滇黔紀遊》，頁23b-24a。

乎無有以化之者，苟有化之者，皆相率而入禮義之域矣。」⁹¹《滇遊記》「敬慕中國」的證據是學生的豐厚餽贖，連《四庫全書總目》都提出「其言殊陋」的批評；而《黔遊記》中「睨漢郎」竟與「愛慕中國」劃上等號，又豈不令人失笑？看來，不但「看他人，想他人」是不可能的任務，就連「看他人，想自己」也確實不是個容易的功課。

《婚禮記》中的禮儀之邦就在苗蠻之中，隱喻的既是中國的失德，也是中國禮儀的普遍意義。陳鼎的遊記則自然表達了中國君主與士大夫皆一向有之的「教化」心理⁹²，中國文化的優越意識顯露不藏。旅滇黔邊境之土，獵苗族風土之奇，考中原禮義之古，於是造就了《滇黔土司婚禮記》的禮學世界。

⁹¹ 同前註，頁7b。

⁹² 王賡武稱之為“the urge to civilize”。Wang Gungwu, “The Chinese Urge to Civilize: Reflections on Change,” *Journal of Asian History* 18.1 (1984): 1-34。

旅行、獵奇與考古

——《滇黔土司婚禮記》中的禮學世界

胡曉真

最紀實的遊記也往往被讀為寓言。某些學者認為，除了僧人遠遊國外的遊記以外，中國文人遊記的描寫對象多半集中在本土，與異域及異族相遇的經驗比較不受重視，作者也很少具有「非中國」或者「非漢」的意識。但如果我們把遊記的範圍放寬，便不難發現明清時期留下了眾多有關中國邊疆地區的紀錄，作者或是逐臣，或是邊吏，有的是過客，有的是移民。這些地區地處中國的邊緣地帶，納入版圖的時間相對較晚，居民的族群構成複雜。因此，記錄這些地區的文字不可避免地牽涉對非漢族群及其文化的觀看、瞭解與呈現，也往往反射作者的身分與文化認同。其中，西南疆的滇黔地區至今猶然引發蠻荒僻土與神秘仙境的雙重聯想，在明清的紀錄文字中，其形象也往往彼此矛盾。本文將以康熙年間的作品《滇黔土司婚禮記》為中心，連結其他與西南疆相關的文字與圖像，探討禮儀對日常生活的規範意義，以及此一禮學系統如何在文化詮釋與文化認同的問題上發生意義。

關鍵詞：《滇黔土司婚禮記》 遊記 回憶錄 禮學

Travel, Exoticism and Archaism:
Ritualized Domesticity in *Memoir of My Marriage to a
Chieftain's Daughter in the Dian-Qian Area*

HU Siao-chen

Travelogues, even those characterized by geographical facts and realistic descriptions, are often read as allegories. With the exception of pilgrimage records, Chinese travel writings seem to focus on China proper. Journeys to foreign lands and encounters with foreigners hardly concerned the literati, and few showed awareness of the non-Han people. But the impression is hardly comprehensive. For example, there are many travel records in the Ming-Qing period about China's borders, written by officials in exile and magistrates of local offices, as well as travelers. These areas, such as the northwest and the southwest, became part of the empire at a relatively later time and had a population of multiple ethnicities. Chinese travel records about these areas inevitably involve the observation, interpretation and representation of the non-Han by the Han. They also reflect the author's own cultural identity. Even now, the southwest insinuates a double association; it is both a desolately barbarian land and a mysteriously utopian terrain. The seeming contradiction in the image of southwest China already existed in many of the Ming-Qing records. This article takes as an example *Dianqian tusi hunli ji* (memoir of my marriage to a chieftain's daughter in the Dian-Qian area), an early Qing travelogue/memoir, and, using other documents and images of the southwest as reference, discusses how the Chinese author made ritual and its regulating power the center of everyday life, and how the idea of a highly ritualized domestic life served to encourage cultural interpretation and complicate his cultural identity.

Keywords: *Dianqian tusi hunli ji* travelogue memoir ritual

徵引書目

- 王汎森：〈明末清初的一種道德嚴格主義〉，收入郝延平、魏秀梅編：《近世中國之傳統與蛻變——劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》，臺北：中央研究院近代史研究所，1998年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1981年。
- 司馬遷著，裴駟集注：《史記》，臺北：藝文印書館，出版年不詳。
- 石建中：〈《百苗圖》——苗族的歷史畫卷〉，《民族論壇》1994年第4期，頁74-81。
- 田雯等著，羅書勤等點校，黃永堂審校：《黔書·續黔書·黔記·黔語》，貴陽：貴州人民出版社，1992年。
- 伍新福：《苗族文化史》，成都：四川民族出版社，2000年。
- 何光岳：《楚滅國考》，上海：上海人民出版社，1990年。
- 余國藩著，李爽學譯：《重讀石頭記》，臺北：麥田出版，2005年。
- 吳澤霖：《貴州苗夷社會研究》，北京：民族出版社，2004年。
- 巫仁恕：〈晚明的旅遊活動與消費文化——以江南為討論中心〉，《中央研究院近代史研究所研究集刊》第41期，2003年9月，頁87-143。
- 李平凡：〈貴州彝族古代婦女的婚姻家庭〉，《西南民族學院學報》（哲學社會科學版）第22卷第9期，2001年9月，頁31-38。
- 李宗放：〈《黔苗圖說》及異本的初步研究〉，《西南民族學院學報》（哲學社會科學版）1995年第4期，頁31-36。
- 李漢林：〈《百苗圖》族稱名源探析例舉〉，《貴州民族研究》2001年第2期，頁120-124。
- 杜薇：《百苗圖匯考》，貴陽：貴州民族出版社，2002年。
- 沈松僑：〈江山如此多嬌——一九三〇年代的西北旅行書寫與國族想像〉，《臺大歷史學報》第37期，2006年6月，頁145-216。
- 沈庠、趙瓚等纂修：《貴州圖經新志》，收入《四庫全書存目叢書·史部》第199冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1996年。
- 哈尼族簡史編寫組：《哈尼族簡史》，昆明：雲南人民出版社，1984年。
- 紀昀等編纂：《欽定四庫全書總目》臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 張自明修，唐世楷、盧一善同纂：《馬關縣志》，收入《中國方志叢書》第143冊，臺北：成文出版社，1967年。
- 張新民：〈大一統衝動與地方文化意識的覺醒〉，《中國文化研究》2002年第4期，頁35-43。
- 張載著，王夫之注：《張子正蒙》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》，臺北：中央研究院近代史研究所，2001年。
- 郭松年著，王叔武校注：《大理行記校注·雲南志略輯校》，昆明：雲南民族出版社，1986年。

- 陳垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）》，石家莊：河北教育出版社，2002年。
- 陳鼎：《東林列傳》，文淵閣《四庫全書》第458冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- ：《竹譜》，收入《叢書集成續編》第86冊，臺北：新文豐出版公司，1989年。
- ：《荔枝譜》，收入《叢書集成續編》第86冊，臺北：新文豐出版公司，1989年。
- ：《蛇譜》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第82冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- ：《滇黔紀遊》，收入《四庫全書存目叢書·史部》第255冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1996年。
- ：《滇黔土司婚禮記》，收入鮑廷博輯：《知不足齋叢書》第7冊，北京：中華書局，1999年。
- 陳謀德、王翠蘭撰文，李玉祥等攝影：《老房子：雲南民居》，南京：江蘇美術出版社，2000年。
- 陸次雲：〈跳月記〉，收入《北墅緒言》，《四庫全書存目叢書·集部》第237冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 傅恆編：《皇清職貢圖》（據武英殿本影印），瀋陽：遼瀋書社，1991年。
- 鄂爾泰等監修：《貴州通志》，文淵閣《四庫全書》第571-572冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- ：《雲南通志》，文淵閣《四庫全書》第569-570冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 黃才貴：〈《黔苗圖說》與民族識別〉，《貴州民族研究》1996年第3期，頁85-93。
- 黃元治：《黔中雜記》，收入《古今遊記叢鈔》第9冊，上海：上海中華書局，1924年。
- 楊光平：〈淺談黔東南苗族傳統居住方式對婚姻的影響〉，《貴州民族研究》1996年第2期，頁132-136。
- 楊廷碩、潘盛之編：《百苗圖抄本匯編》，貴陽：貴州人民出版社，2004年。
- 楊宗亮：《壯族文化史》，昆明：雲南民族出版社，1999年。
- 楊知勇、秦家華、李子賢編：《雲南少數民族婚俗志》，昆明：雲南民族出版社，1983年。
- 楊慎：《滇程記》，收入《四庫全書存目叢書·史部》第127冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1996年。
- 董廣文：〈《滇程記》的民俗學價值〉，《雲南民族學院學報》（哲學社會科學版）第19卷第2期，2002年3月，頁85-89。
- 鄒應龍修，李元陽纂：《萬曆雲南通志：建設賦役學校兵食羈縻五志摘錄》，收入方國瑜編：《雲南史料叢刊》第6卷，昆明：雲南大學出版社，2000年。
- 蔣高宸：《建水古城的歷史記憶》，北京：科學出版社，2001年。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1981年。
- 穆彰阿：《嘉慶重修一統志》，收入《四部叢刊》第43冊，臺北：臺灣商務印書館，1966年。
- 蕭萬源編：《儒學與中國少數民族思想文化》，北京：當代中國出版社，1996年。

- 羅勇：〈《滇黔土司婚禮記》再探〉，《貴州民族學院學報》2002年第2期，頁33-35。
——：〈《滇黔土司婚禮記》探證〉，《貴州文史叢刊》1998年第5期，頁73-76。
羅德啓撰文，李玉祥攝影：《老房子：貴州民居》，南京：江蘇美術出版社，2000年。
羅養儒：《雲南掌故》，昆明：雲南民族出版社，1996年。
龔蔭：《明清雲南土司通纂》，昆明：雲南民族出版社，1985年。

- Clifford, James and George E. Marcus, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Elman, Benjamin A. and Alexander Woodside, eds. *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1979.
- Herman, John E. "Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System." *Journal of Asian Studies* 56.1(1997): 47-74.
- Shang, Wei. *Rulin Waishi and Cultural Transformation in Late Imperial China*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2003.
- Stocking Jr., George W., ed. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.
- Strassberg, Richard E. *Inscribed Landscapes: Travel Writing from Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Teeuwen, Rudolphus, ed. *Crossings: Travel, Art, Literature, Politics*. Taipei: Bookman Books.
- Teng, Emma Jinhua. 2004. *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895*. Cambridge, MA. And London: Harvard University Asia Center, 2001.
- Wang, Gungwu. "The Chinese Urge to Civilize: Reflections on Change." *Journal of Asian History*, 18.1(1984): 1-34.