

其他著作爲參考，進一步判斷詮釋者的思想，五、結合詮釋者的生活方式、人生態度，判斷詮釋者的思想。作者的方法看似具體，但實際整體運用起來仍然會碰到難題。例如，作者認爲，《老子注》中作爲萬物本源和本體的「道」出現一百多次，而作爲本體的「無」只出現十多次，「王弼在《老子注》中沒有提出什麼新的詞彙、新的概念和新的術語，這也從反面說明，他確實是在詮釋文本的原義，而不是闡述自己的思想」（頁94）。「當《老子》在文本中用了『無』時，他也就用『無』，而沒有換一個別的詞表達《老子》中『無』的意思。」（頁236）作者又用引用《文心雕龍·論說篇》「輔嗣之兩《例》，……師心獨見，鋒穎精密」之語，認爲《老子指略》和《周易略例》包含了王弼自己的獨創（頁218）。上述說法，孤立地看，似也不成問題，但符合一、二、三的方法，未必符合四的方法；而符合四的判斷，是否會解消一、二、三的判斷？至於第五個方法，例如，作者認爲王弼的思想還來不及規範化，沒有明確界定自己的概念，因爲作者「考慮到他在相當年輕的時候就已經很出名，忙於應酬、當官、論辯、解釋其他的經典，死時又那麼年輕」（頁236）；姑不論這與《文心雕龍》對於王弼兩《例》的說法已有衝突，至少，作者也承認，依據何劭《王弼傳》的說法，王弼的主要興趣在於思辯而不是政治和治國之道（頁65）。

本書所探討的材料豐富，行文也頗流暢，發人深省，足以啓發進一步的思考。但讀者對於書中的許多論斷必須小心，反覆閱讀，首尾兼顧，才不會顧此失彼，遺漏作者的意義。筆者對於本書的一些看法，例如：王弼的《老子注》只是詮釋文本的原義，而不是闡述自己的思想、《老子注》與《老子》的思想基本相似等等，雖有不同的理解，見仁見智，但卻樂於指出，這是一本值得閱讀推敲的新著，尤其，書中處理的許多問題，在可預見的未來，仍然會是學界持續探討的議題。

Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding. By Dorothy Ko. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2005. Pp. xix + 332.

蔣竹山，清華大學歷史學博士

爲何我們還要再研究纏足史？這是我初次接觸此書時所抱持的閱讀態度。這個課題對於我或者部分學者而言，的確不是一個新穎的題目。事實上，纏足史這

個主題未曾在史學研究中缺席過，歷來的研究可謂汗牛充棟。但高彥頤 (Dorothy Ko) 這本有關中國纏足的文化史專著卻試圖另闢蹊徑，從書名中的「修正」(revisionist) 一字，即可看出作者想替纏足史平反的意味濃厚。高彥頤教授目前是美國哥倫比亞大學歷史學教授。她的上一本著作《閨塾師：明末清初江南的才女文化》¹⁷，是中國婦女史研究者經常引用的著作，如今這本新書可說是繼此之後的另一力作。從高彥頤近十年發表的文章看來，本書的主題似乎醞釀已久，早從一九九七年起，她就陸續發表了相關的中、英文論文，所關懷的纏足史主題有：男權與女體、情與癖、文字遊戲與玩物、複製、模仿與發明、懷舊與現代性等¹⁸。書中部分章節雖然早已發表，但大多數的內容仍屬首度公開的研究成果。如同《閨塾師》一書般，*Cinderella's Sisters* 這本讓史學圈等候已久之專書，應當會在學界引起不少的討論。

作者在〈導論〉中開門見山地說她最初的用意是希望不以嘲諷手法寫一部纏足史(頁1)。這意指歷來有關纏足的研究都是反纏足的歷史。在這些著作之中，有相當比例的焦點是聚集在反纏足運動的成就之上，或者從反纏足的爭論轉移至可憐的前近代婦女的遭遇。本書主旨認為纏足的面向不只一個，而是有很多個。從十九世紀到二十世紀，每個地區及村莊都有其各自的纏足方式、儀式及鞋子樣式。但我們卻沒有足夠的資料去證明這種空間差異的發展。然而，我們可以看到從十二世紀到十九世紀的人們，以不同的方式寫下了對纏足的描述。這些文本的斷裂及發展在在都暗指了每個階段的纏足的多元與競逐的意義。

高彥頤舉出了目前學界詮釋纏足現象的幾種說法。其中最有影響力的或許是心理學大師佛洛伊德的「性心理解釋」。其次，和佛氏同樣值得注意的是社會學家 Thorstein Veblen 所謂的「炫耀性消費」(conspicuous consumption)；最後提出看法的是人類學家 Hill Gates 及 Laurel Bossen，他們靠著在四川及福建的田野調查，借用了馬克斯及女性主義者的觀點來解釋纏足，認為開始和停止纏足的決定只是經濟上考量；Gates 且進一步認為四川的纏足是一種「非文化習慣」。另外

¹⁷ Dorothy Ko, *Teachers of Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China* (Stanford: Stanford University Press, 1994).

¹⁸ 英文部分見高彥頤本書的參考書目，另外有兩篇論文及一篇演講稿，未收在書目中，分別是：〈「痛史」與疼痛的歷史：試論女性身體、個體與主體性〉，收入黃克武、張哲嘉編：《公與私：近代中國個體與群體之重建》(臺北：中央研究院近代史研究所，2000年)，頁177-201；〈檔案、纏足史、慾望：遊戲《采菲錄》〉，收入熊秉真、余安邦編：《情欲明清：遂欲篇》(臺北：麥田出版，2004年)，頁105-140；“Rethinking Sex, Female Agency, and Footbinding”，《近代中國婦女史研究》第7期(1999年)，頁75-105。

一種較不權威，但可能最有影響力的是近代 Ida Pruitt 對纏足婦女所做的民族誌式的口述訪談。高彥頤認為這些學者所提出的經濟、社會、象徵及心理分析的解釋終究有其缺點，因為他們都將纏足視為只受一種因素影響的不變慣習。事實上，纏足的文化延續已久，而且分散廣布，並不是一種描述性及解釋性的架構就足以含括在內。

相較於上述這些各家說法，高彥頤將自己的戰鬥位置置於反纏足的啓蒙論述之外；這本書所要做的，既非建構一套龐大理論及全面性的報導，也不是提供一種線性史觀，而是要從許多片面的觀點、不一致的資料、被遺漏及放棄的人物及不合情理的故事中，拼湊出一個相對完整的歷史圖像。此外，受到婦女史健將 Joan Scott 的影響，高彥頤與研究的對象之間保持了「邏輯分析的距離」(analytic distance)。易言之，她的研究取向是將研究對象視為一種歷史議題，而非論戰議題。她認為，儘管其中有許多斷裂及不完整，但對於這樣一個位居中國社會與性別關係核心的慣習，的確需要一個歷史，對於那些忍受著疼痛與不便的婦女，更應該有人為她們撰史。

在架構上，這本書的寫作方式亦是令人耳目一新。全書共有六章，分為兩大部分，第一部分前三章以暴露在外的纏足身體為探討對象，第二部分後三章則回到隱藏卻較真實的「金蓮世界」。作者首先將纏足的結束當作一種社會實踐，然後將時間回溯，以纏足的文化威望與情慾的高峰當作結尾。作者之所以將年代倒轉的用意在於，因為我們目前有關纏足的知識幾乎完全來自於反纏足運動的觀點與文獻。將纏足的結束當作文章開頭，或許有助於我們以另類的方式觀看及認識問題。

第一章〈天足的修辭性 (1880s-1910s)〉，談的是「天足」類型的出現。本章不只介紹了一種將身體視為機械的觀點，同時也促進了十九世紀有個新的全球實體的想像。身為啓蒙運動論述的一部分，天足成爲一種對初期中國的國家想像的工具。第二章〈放足的實踐 (1900s-1930s)〉，則轉向檢視一九〇〇到一九三〇年代的放足運動中，地方學校及村莊家庭中的天足訊息是如何推行的？抽象的教條在何處遭遇到頑固身體的抵抗。裹小腳的風氣到了十八世紀已漸式微，十九世紀後半葉，改革派以文字及社會運動提倡「天足」，揭露了纏足這一習俗的文化氛圍終結的開端，在終結的最後階段，出現了一本涵蓋所有纏足知識的百科全書式的合集——《采菲錄》。

第三章〈拒絕年代中的鑑賞家 (1930s-1941)〉以檔案及慾望爲主軸，解讀

《采菲錄》這一紀錄纏足史的寶庫。《采菲錄》的編纂者是清末民初江蘇文人姚靈犀 (1899-ca.1961)，於一九三四至一九四一年間陸續結集出版。雖是一篇篇有學術的、科學的、自傳的、情色的等不同調性的記載，但《采菲錄》的本質無疑是色情的：它無外乎是一群文人爲了自身的快樂及商業的考量，樂此不疲地暴露女性的身體。高彥頤建議將這樣的文本當作一座紙上檔案館來解讀。在形式及內容上，《采菲錄》都是集大成之作。它以連載片段開始，徵集手稿的方式出現，類似一本傳統的雜錄及叢書。然而編者的社會地位、他們對古典世界的懷舊心態，以及所製造的知識的本質，在在顯現了這些是通商口岸的現代都市文化的產物。《采菲錄》的文本世界因此充滿著矛盾。這一章可細分爲以下幾個部分：姚靈犀與他的友人，新的民族誌知識的產生，舊文人新玩家，天足與纏足的融合，方綺的發明，帶有男人、調查者及蒐集者色彩的鑑賞家，女性的慾望，楊鐵崖 (1296-1370) 與胡雪巖 (1823-1885)，女性主義者鑑賞家，痛苦的身體。

高彥頤在第三章的結論中引用史學家 Thomas Richards 的話說：「檔案不是一幢建築物，甚至也不是文本的集合，而是所有已知或可知之事物集體想像的結合。」（頁105）檔案若要顯得真正完備，就必須清楚的劃分界線，什麼是值得收進，什麼是無關宏旨的材料。在民國初年纏足快成爲陳跡的關頭，這種收尾才成爲可能。但即使在所記錄的習俗不再流行之後，檔案也從未封閉，總是不斷有從某個塵封閣樓翻出的舊文獻或舊鞋中產生新知識的可能性。就是在這種懷舊與理想的衝動下，姚靈犀與他的朋友藉由《采菲錄》享受組合及傳布纏足知識的快樂。《采菲錄》之所以成功地開創了一種新的文本形式與定義，部分歸因於其現代的編者本身以傳統文人自居的表現。其次，第二個理由與一九三〇年代通商口岸的商業市場密切相關。製瓷人與鞋匠所製造的無數鞋狀物，通常是根據文字描述的樣式所造。這些物品後來又成爲酒宴中啓發詩文雅興的源頭，透過文字—實物—文字的循環創造，文獻檔案與消費市場上充斥著多餘的文字及商品，這些都是徹底摩登的發明。

高彥頤在第三章的最後部分提醒我們，這些文字及物品都是「真實的」，但卻不可信，兩者都沒有直率地說明纏足的「真相」。《采菲錄》文章內外所創造出的文字、物品與意義，增添了史家任務的困難度。我們不該只自視爲客觀中立的調查者，閱讀《采菲錄》最重要的是領略其中誇張的感性與遊戲性。把《采菲錄》中戀物癖男性與纏足女性的自述看成男性慾望與女性痛苦的敘述，無疑是很有吸引力的，但纏足經驗的真實面不在這，而是在檔案之外、尙未整理歸類的

「金蓮世界」。

進入第二部分後，作者將我們的視線帶離近代中國及全世界那種反纏足聲浪的氛圍，而將焦點從終結纏足的敘述轉至十六至十九世紀的帝制中國晚期，追尋已成爲一種習俗的纏足的傳布與延續氛圍。明清時期的許多作品表達了對隱蔽的纏足身軀的煽動性想像，而非將纏足描述成一種具象及社會的慣習。讀者則被挑逗去幻想著書中那欲言又止的部分。前面兩章，作者藉由綜覽各種文類，從考據學家的論述、宮廷風流豔事、筆記書、旅遊見聞、品味指南到地方戲曲，描繪出菁英男性的慾望。這些文本中，有的在方法及語氣上較偏學術性，有些則是猥褻的，更有一些擺明就是黃色書刊。這些文本將「纏足」定義爲一種男性窺視及慾望的對象，並建立了對於女性身體部位哪些可說，哪些不可說的界線，以及將纏足的情色保持活躍在男性的想像中。最後一章，作者將目光從文本的世界轉到織品身上，透過將這些勞工、端莊禮儀及時尚的身體放在他們所處的核心世界中，描繪出女性慾望的宇宙論。

第四章〈搜尋纏足的起源〉主要是透過文人的筆記探索纏足的起源。在十九世紀前，有關纏足這樣的課題，在官方的文類，如正史、地方志及規訓文本中，尙屬禁忌。大多數的男性文人是以筆記的形式來討論纏足。這些筆記又可區分爲像胡應麟式的，屬於學術性的考證，有些則較類似小說化的「小說」。所有十九世紀前出現的有關纏足論述的筆記，所談的都是纏足的起源。宋人張邦基的《墨莊漫錄》的〈婦人纏足起於近世〉可說是這類筆記的原型。張邦基對纏足的定義是小尺寸的腳，更進一步說是弓型或彎型的腳。高彥頤提醒我們，對於現代的我們而言，纏足的定義相當明顯：我們知道什麼是纏足，以及纏足長得怎麼樣。但對於宋、元、明的學者而言，卻不是那麼回事，他們對於各式各樣的奇怪纏足風俗的定義及內涵的看法，還是相當歧異。因此，對於這些探索纏足起源的筆記，我們必須注意其中的複雜性及界定其本質上特性的困難度。因此，聲稱唯有透過纏足起源的論述才能將纏足的各种變數東拼西湊地予以成形，這並不爲過。接著，高彥頤就順著這個脈絡，分別分析了幾個具代表性的學者的纏足論述。例如楊慎(1448-1559)的《丹鉛續錄》與《漢雜事秘辛》、胡應麟(1551-1602)的《丹鉛新錄》、趙翼(1727-1814)的〈弓足〉、錢泳(1759-1844)的〈裹足〉。最後，高彥頤提醒我們，找尋纏足的起源必須將目光轉移到上述這些論述所呈現的正當行爲及學說的邊緣，並嘗試發現那些不可知及不可說的纏足面貌。

第五章則將焦點置於纏足的實際面貌上，標題爲「男性的慾望與想像中的西

北地理」。和上一章所提到的幾位考證學家以有色眼光看待纏足的神秘性的作法相較；十七、八世紀以來，出現了一批較不具有學究式風格的文人，他們對纏足這種習俗就表現出一副毫不訝異及迷戀的態度。在旅遊見聞、筆記、戲曲及歌謠中，他們所描述的纏足是一種具有吸引力卻危險的異地風俗。在第五章中，高彥頤所呈現的這種出自內心訴求的形象，是這個稱做西北的奇異景觀的一部分。文中探討了五個主題：女性的競爭（賽腳會、小足會、洗腳大會）、官員的西北之旅（汪景祺 [1672-1726]）、大同的妓女（李漁 [1611-1679] 的審美觀）、西北的差異性、時髦的女性香客；主旨在描繪文化及社會的不平衡，構築了這種風行的纏足形象及男性對纏足的慾望。

上述五個篇章裏，作者主要是透過男性的作品來研究纏足史。高彥頤的解釋是，男性的關懷及情感相當程度地形塑了這個課題及我們對它的知識。舉凡近代民族主義者對纏足的困窘及汗顏的感覺、鑑賞家的懷舊式的同情、考證學者的好奇與不滿、旅行者對西北的迷戀、探險者搜尋最精緻的腳，這些非常真實的癖好構築了你我心中有關「女性與纏足」的圖像。在最後一章〈女性身體的負擔與使用〉中，作者坦承，我們終究是不可能知道前近代婦女與纏足的身體感覺。但作者還是抱持著唐吉訶德的精神，試圖盡可能地接近這些纏足婦女的身體。這章的討論時段介於十五到十九世紀間，前半段焦點放在纏足史核心中的女性身體的負擔及使用。後半段則嘗試透過纏足婦女的自我呈現——自十七世紀至二十世紀交替時所生產、購買及所穿的鞋——來瞭解纏足婦女的觀點與慾望。

最後在結論，高彥頤相當謙虛地表示，她這本書並未做出深思熟慮的解釋及準確巧妙的敘述。最主要的原因是纏足的歷史並非前後一致，我們必須在文字及實物的檔案中的不協調、反反覆覆及遺漏裏找尋答案。即使不是十分荒誕，但這千年來的纏足史還是有點那麼不合常理：起先是纏足這個名詞出現在行為之前；到了後期，這個行為超越了所有的合理解釋。在這兩個極端中，婦女其實住在一個平凡無奇的實體身軀中，卻渴望一個更完美的生活。明清時期有許多才女參與詩的創作，但婦女認識到纏足身體的負擔與使用這方面的事，主要是透過表演藝術與物質文化——那些受文人世界的影響的範疇（頁228）。基於這樣的理由，高彥頤所找尋的女性觀點不是來自於女性的詩，而是來自歌謠、戲曲、家用類書，以及她們所用過的物品。不管多麼有支配力，男性的慾望與品味並不足以解釋為何纏足的歷史得以延續這麼長久，更遑論纏足的地理與社會的範疇。

此外，高彥頤還討論到 Gayatri Spivak 所謂的「自由選擇」(free choice) 的問

題。她傾向於在找尋女性的動機時應避免「自由選擇」這樣的用語。當代的評論家常將傳統中國的婦女想像成，若給她們一次選擇的話，她們將會選擇反抗。事實上，從十六世紀起，婦女就不曾有過一次「選擇」：任何來自漢人家庭的女兒，她們的經濟情況允許她們纏足。纏足不只是對外在世界的一種身分及慾望的宣告，而且是對婦女本身自尊的一種具體體現。帝制晚期中國的女性慾望受到時尚制度與文化沈積的「重排」(rearranged)，以致不纏足是難以想像的；同樣地，選擇纏足對我們而言，是難以想像的（頁228）。這些婦女將她們的想像與技能都應用在追尋完美的那雙鞋上。若非婦女參與其中，在面對說教與裝模作樣的男性的持續與激烈反對時，纏足就不可能傳播得那樣深遠。

綜上所述，本書無疑是近年來少見的文化史重要著作，無論在文章架構、史料搜尋及文本解讀上，作者都有過人的功力¹⁹。高彥頤像剝洋蔥一般，層層地將纏足的各種錯綜複雜的面貌巧妙拆解，一一攤在讀者面前。若非她對纏足歷史提出了修正的看法，時時刻刻提醒著我們要注意史料重新解讀的重要性，恐怕我們還陷在賈伸的〈中華婦女纏足考〉中所謂「中國婦女的纏足，是中國封建社會壓迫婦女的顯著標誌」的窠臼中²⁰。

限於篇幅關係，本文只能算是一篇讀後心得，若要領會作者全書之精髓，唯有親自細讀這本大作才能有所收穫。最後或可在此提醒讀者的是，引用書目中有些手民之誤，例如《萬寶全書：明清時期的民間生活實錄》的作者吳蕙芳誤植為吳慧芳（頁315），《檀几叢書》的作者名字王晫漏了「晫」字（頁315）。此外，書目中的字體大小多處出現不一致的情形，為力求美觀，應統一字體大小（頁317）。

¹⁹ 中文方面同類型的研究，另見楊念群：〈從科學話語到國家控制：對女子纏足由「美」變「醜」歷史進程的多元分析〉，收入汪民安編：《身體的文化政治學》（開封：河南大學出版社，2004年），頁1-50。這篇文章首刊於《北京檔案史料》2001年第4期，頁237-296，標題略有出入。文章的研究手法，楊念群自稱是有別於現代化敘事與女性主義視角，也區別於「兩個世界：上層女性/下層女性」的分析方法。他認為要啟動新穎的纏足史研究，至少要回應以下三個問題：其一，必須承認纏足在某些特定的年代確實有審美的功能和意義。其二，現代化纏足理念是男性激進知識分子與國家話語合謀塑造的結果，其基本目標是把反纏足運動轉換成民族主義運動的組成部分。其三，超越男權/女權相對立的視角。筆者認為楊念群這篇文章比較值得注意的部分，在於他對反纏足運動的詮釋，特別強調這個過程受到了西方種族與醫療話語的強烈支配。不過，文中討論未曾引用高彥頤的纏足研究成果。楊念群在大陸史學界推動新社會史，引介新文化史的觀念，為何會忽略掉高彥頤的研究，頗令人不解。

²⁰ 賈伸：〈中華婦女纏足考〉，收入陝西人民出版社編：《守節·再嫁·纏足及其他：中國古代婦女生活面面觀》（西安：陝西人民出版社，1990年），頁163-181。