

刊於學術史與方法學的省思：中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集。中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集編輯委員會編，p. 335-363。南港，台北：中央研究院歷史語言研究所。2000。

《學術史與方法學的省思》

中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集

出版日期：2000年12月

生活、人群與禮俗—— 從人類學的觀點看史語所歷史學者九〇年代 以來對生活禮俗的研究*

何翠萍**

在整個寫這篇引言的過程中，第一次比較有系統地看了史語所不少同仁的著作，其中包括發表在《歷史語言研究所集刊》及《新史學》的，也有不少發表在《大陸雜誌》、《歷史月刊》及《北縣文化》上的著作。我必須先說的是，整個讀書的過程對我而言，是非常愉快的經驗，很多著作讓我學到了很多，甚至還讀到了幾乎愛不釋手的地步。可是，在我有限的可以投進的時間裡，我能找的、能看的實在還不夠多；能細讀、能深究的更是少，而且由歷史學者的角度看來可能更不是很有系統，甚至有些任意。這是我必須向諸位致歉的。¹

整體看來，史語所對於生活禮俗的研究似乎在九〇年代之後有相當的進

* 筆者衷心感謝史語所數位同仁在本文於大會中宣讀之後，所給與筆者的善意回應。所有正式或非正式的意見，筆者都已盡力在文中提出回應。同時筆者也要感謝黃應貴學長在本文的寫作過程中的相互切磋與鼓勵。詹碧珠小姐盡力地替我準備了書目及查詢各項資料，給了我很大的幫助，我要謝謝她。

** 中央研究院民族學研究所

¹ 由於個人時間有限，在整個寫作的過程中，並無法向任何一位在本文中討論的作者討教，以致於整個評論都只能以學者們已發表的與筆者討論主題有關的部分著作為對象。所以這個評論必然有其侷限：一是對於個別歷史學者無法有全面性地照顧，同時也對筆者所查閱的幾個刊物的編輯方針所可能對作者作品的影響無法顧及。

展，不但發表的文章及書增加了很多，所選課題及方法論上也不再只是泛泛的談「風俗」或「食、衣、住、行」，而有相當的突破。九〇年代新創的《新史學》雜誌發刊詞中說：

……（《新史學》）要呼籲史學同道，在新的解放時代中，共同培養一種不斷追求歷史真實和意義的新風氣（杜 1990：3）。

在此定義之下，發刊詞中還提出其「獨特的歷史任務」：一是「希望本刊出現的論文題目能扣住時代變動的脈搏」，二是「希望藉著研究討論，逐漸集中焦點，激盪大家的知識火花」，三是希望利用書評書介，一方面互通資訊，另方面建立客觀理性的學術評論風氣（杜 1990：4）。

筆者以為由於這種新史學的使命感，促成了史語所發展出對於生活禮俗研究課題上的突破。同時也由於學者們能夠正視材料的性質，而得以在既有史料的局限下創出新的局面。但倘若從人類學的角度來看學者們既有的成果，筆者以為在研究上的幾種傾向，似乎仍有可突破的空間。尤其有待突破的(1) 對不同地域人群文化同質性的預設立場所導致生活禮俗適用人群的概論傾向，(2) 視生活禮俗史為另類歷史的傾向，(3) 對生活禮俗史在歷史研究上理論意義之無意探索的傾向。以下我將由幾個方向來做這個引言：一、「新史學」之角度與生活禮俗研究的突破與延續，二、正視材料性質的檢討與突破，三、從人類學的角度看史語所對於生活禮俗研究的偏向，四、討論與總結。

一、「新史學」與生活禮俗的研究

《新史學》通過書評或新書介紹（尤其在對西洋史的新書介紹上）（如劉 1990，柳 1990，王汎森 1992、1993，蒲 1992、1994，賴 1992），以及西方史學界及人類學在方法上的借鏡提出寫史的新觀點與反思。這些觀點與反思，確立了生活禮俗的研究上所展現的方法論前提與材料發掘及定位上的突破。而相對的，原有史學對考據的強調與其以時間為主軸的傳統，則延續在生活禮俗考據及變遷研究的成果上。

一九九二年刊登在三卷四期的三篇文章：杜正勝的〈什麼是新社會史〉、黃應貴的〈儀式、習俗與社會文化——人類學的觀點〉、蒲慕州的〈西方近年

來的生活史研究〉係「中國生活禮俗研習會」的產品，對史語所近幾年來在材料及方法上對生活禮俗研究上的突破似乎有相當的帶頭作用。²

杜文「從個人多年來治史的反省與感想」為「新社會史」做了一個宣示（頁95，116）：

（新社會史）它既以人群為主要對象，當探求各個社會、各個時代，該人群利用資源的方法，他們所創造的生活情境，所追求的生活方式，所企盼的人生意義，以及安頓生老病死等（……）問題的手段。大抵上，可以囊括在「生活禮俗」四字之內，……探求這些問題間的關係，並且提出一個貫通各問題的概念，以說明某一些社會與文化的特質，那是整體而且是聯繫的（頁115）。

作者提出「新社會史」的概念是在突破從前只重「骨」，不重「血」或心態（頁96-7），只強調政治、經濟和狹義的社會三個領域而沒有將物質的、社會的與精神的三個層面或範疇做整體探討的研究（頁99）。他以「生活禮俗史」作為討論重心並擬定了一個新社會史的綱目內容。強調尋找新資料以及吸取其他學科知識的重要性（頁114），並以為新社會史並不是從歷史割裂出來的一部分，而是研究歷史的「入手處」或「立足點」（頁106）。

黃文從人類學的六個個案研究來「呈現人類學對所謂『儀式』、『習俗』的處理方式，以及『如何去呈現其與社會文化的關係』」（頁117）。他總結人類學看問題的傾向有四：比較的觀點、整體性的觀點、文化相對性的觀點（土著觀點），以及全人類的歷史觀點（頁134-37）。

蒲文以為西方歷史學者對於生活史的探討可分為「兩個階段」及「兩種不同層次的研究方法」，一是「截取歷史上一段時間，一個地區，然後逐步描述所定義範圍中人們的生活形態」的「日常生活史」（頁139）；二是「以人們生活中某一特定的問題為中心，設法從這一問題在一段時間中的發展，來探討文化性格的常與變」，他們「比較傾向於討論生活形態後面的心理與文化因素」（頁140）。文中強調不要在材料及方法上自畫界線（頁144，145-6，

² 讀者同時可以參考李建民（1998）以第一人稱的寫法對於《新史學》及「新社會史」觀念的提倡在史語所史學研究上所扮演角色的敘述。

148, 153), 並介紹多本以問題取向的著作為借鏡：如 Boswell 從棄嬰的研究而對西方文明的重新認識（頁145-6），Duby (1983) 從描述上古時代法國上層社會的婚俗來呈現「貴族的價值和行為以及宗教觀念、俗人與教會的關係、以及家族權力和社會秩序的改變」（頁148），Minois (1989) 對老的概念如何在西方歷史的發展，Burke (1978) 對「民間文化」的討論，以及「民間」與「精英」文化間有什麼不同層次，什麼材料可以讓我們知道民間文化的面貌（頁149-50），Aries and Duby 對私人生活史的探討（頁151-52）等。蒲文在結語中強調生活史是「一種歷史研究的新領域，也是一種研究的方向」（頁152），此研究仍與「傳統政治社會史」有關，「其實，政治社會史研究的結果往往是生活史在描繪一時代人生活情態的背景，有時還是了解某些生活現象的基本條件」（頁153）。

總結三篇論文皆以「生活史」、「儀式」或「習俗」、或「新社會史」研究為出發點，但也都強調對人群「整體」研究觀點，政治經濟與心態精神史的不可分，政治社會史是了解生活現象之基本條件的重要性。兩位歷史學者的著作，尤其都不約而同地提倡尋找、利用新材料為寫新社會史或生活史的必要條件。蒲文還強調深刻看待某些小材料——「從材料中看出前人沒有注意的問題」——的重要性（頁146）。³

突破

在強調生活史及心態精神史的大方針之下，史語所最大的突破應在對於人群生活的探討上有了更多的角度，開發了既新又廣的資料而得以寫更全面的歷史。其中最具特色的是杜正勝對構成「氣」的幾個關鍵問題及氣一元論生命觀形成歷史的探討 (1993[1991], 1995a)，李貞德對於婦女史 (1996) 的專注而有了一系列有關婦女生育，分娩禮俗、方法及求子醫方 (1994, 1996, 1997) 的探討。

³ 此部份是蒲文在介紹 Boswell (1988) 之所以會選擇棄嬰作為研究主題時所介紹。王汎森 (1995) 在介紹「小歷史」的代表人物——義大利史家 Carlo Ginzberg (1992 [1989]) 時，對於 Ginzberg 如何通過對一句格言一千多年不同詮釋的歷史來看西方對知識態度的改變，在方法論上很清楚地提出了從小節、小材料的變遷來寫史的作法。

在探討中國上古「人」的認識的形成中，杜文開始了對於「氣」的概念的探討，對於過去學術思想史上「不入流」、「沒有受到官僚縉紳……重視」而屬於「在野學派」的道家，及「民間雜技」的醫家對人的認識加以探討（1993：28）。

相對於儒家從人際關係和心性給「人」的定位，道家專注於個體的探求，而且認為個體之「人」與大自然之「天」有極密切的關連，其聯繫的關連在於「氣」，由氣而建立人身以至心性的體系認知，形成極具特色的「人」的概念（杜 1993[1991]：28）。

這個探討開啓了對道家、醫家、醫書、方術、術數等材料的研究，目前已發展出有相當局面的醫療社會史（1995c）。在生活禮俗方面，尤其突出的是李建民對於「禹藏圖」（1994a）、養生、房中術（1993d）及禁方（1997）的一系列研究，以及李貞德從醫書中探討有關生產之道與求子醫方的研究（1996，1997）。

可貴的是，醫書的研究還更充實了史語所對古代女人生活及存在的探討。除了李貞德自己的研究之外，陳弱水〈試探唐代婦女與本家的關係〉（1995）、劉增貴〈漢代婦女的名字〉（1996），李建民〈「婦人媚道」考〉（1996b）考釋媚道為漢代發展的古房中術「養陰」系之一，是為婦人「御男子之術」（1996：1-2，29）對於古代及中古婦女生活及處境的描述都有了更深刻的推進。

其中陳弱水（1995）的一篇表面上似乎不直接處理生活禮俗主題的文章，但事實上卻是以幾種最重要的生活習俗，如妻隨夫居的規範、夫隨妻居、婦女常住娘家、甚至婦女死後歸本家埋葬的實際習俗的行為，來探討更深刻的整體人群生活與情感的線索。在方法論及選題上的討論尤其嚴謹，令人激賞；對如何應用不同材料來展現一代古人生活習俗中活生生的社會過程也更是條理清晰，令人印象深刻。他使我們了解到在唐代居住制如何是一種規範及理想，而人們又是如何實際感覺及生活的。

如果說以上都是環繞在人及生命過程中相關的研究的話，杜正勝〈內外與八方〉一文（1995b），劉增貴〈漢隋之間的車駕制度〉（1993）及〈門戶與中國古代社會〉（1997）二文則更往全面整體性的方向進入了人的社會形塑的討論；並且超越對日常生活的「住」、「行」表面現象的描述而系統性地探索在日常生活中的住、行習俗之下，是什麼樣的男女、等級間的人群關係、以及這些人群

關係的變動。

杜正勝〈內外與八方〉一文談的是佛教輸入中國本土之前中國居室空間上，由內外格局及空間的使用所規範的男外女內的生活行為和倫理秩序，以及由住宅術數所顯現的中國人的人生追求和現實關懷（1995b：264）。前者的論點，還繼續在劉增貴〈門戶與中國古代社會〉一文出現，而擴展到門戶如何區分尊卑、內外、男女、遠近與親疏之人倫關係（頁864-871）以及門戶如何與社會階層之間互為表裡的區劃（頁854-863）。這些都是屬於人的社會形塑的層面。後者對於住宅術數的探討，則與上古宇宙觀由戰國晚期（或許更早）以來的術數化發展有關。在歷史的變遷中，杜文還主張「居住格局和生活倫常與人生禍福之密切關連是秦漢以後兩千年的傳統信念」（1995b：264），也就是說，居住空間對於人的社會建構到了秦漢之後才有術數宇宙觀的色彩。至於在秦漢之前，顯然沒有材料告訴我們居住空間對於人的社會建構有術數宇宙觀的層面。

劉增貴〈門戶與中國古代社會〉一文先由〈淮南子〉和漢簡中所記載的中國古代空間結構最完整的圖像——「七舍」，室、堂、庭、門、巷、術、野——中論證門所扮演重要界線的角色（1997：820-845）。之後由政教如何通過門戶作為政令的象徵，政令、刑罰、佈告之處，表揚人物之所，以及里塾立學之處（頁846-854）。之後討論門戶所區隔空間的人倫關係及階層關係，最後從國門象徵、軾門拜闕、犯門之罰與門災四個切入點討論門戶作為政令與人群象徵的意義。〈漢隋之間的車駕制度〉一文則由另一主題車駕制度的重建論證車駕制度只從器物史的層面去理解是不足夠的，而必須從車駕與社會關係的角度去加以理解。劉文成功的論述車駕與社會等級、士庶之分間的相關，人的社會建構不但透過以上所提的日常生活息息相關的「住」，也透過「行」來完成。

延續：考據的研究與變遷的描述

取材角度的擴展所造成在寫史上的突破並沒有改變史語所諸位歷史學者對於考據與時間面向著重的傳統。對生活禮俗考據上的研究，李建民的著作是很清楚的例子。通過時間面向的拉長，而使得各個時代的特點顯而易見似乎是筆

者目前所讀到的每一位歷史學者的職志。以下僅以杜正勝及劉增貴的文章為例作個簡述。

在考據上，由於整個選題上的特出，李建民的每一篇著作幾乎都建立在一步步相當嚴謹的考據上，就像一個好的人類學著作總是將資料來源、事件脈絡交代清楚一般，讓讀者對他可能發展出來的論點格外放心。幾篇純粹考據的著作：〈《海東金石苑補遺》「藏胎記」小識〉、〈馬王堆漢墓帛書「人字」圖考釋〉和幾篇同時兼具考據和歷史研究的著作〈中國古代「掩骱」禮俗考〉、〈馬王堆漢墓帛書「禹藏埋胞圖」箋證〉顯然都是典範之作。

在變遷的描述上，杜氏談中國傳統對「人」的認識的形成就是從殷商、春秋、戰國談到西漢，而提出「中國古代對形體的知識是由表面部位逐漸認識到體內臟腑」(1993：34) 的觀點以及到戰國時代才由另一派思想家提出「氣」是比「心」更根本的東西（上引文：42），而有氣和心在人體定位上的論辯，呈現出「儒道兩派對壘的局面」（上引文：43）的說法。不但對人「形體」、臟腑到超越形體、臟腑的氣的認識及經脈體系的發展指出其時間發展的軌跡，同時對於從「氣」、經脈體系的認識，到把神鬼、魂魄、精神，德與五臟都結合成「氣一元論」的發展也提出其各自在線性時間的層面。杜文從《史記扁鵲倉公列傳》、《馬王堆帛書》及《黃帝內經》等文獻中建立戰國到漢代以氣為本的經脈體系形成的發展軌跡，而總結「氣作為生命的基本因素到戰國中期應該完全確立了」（上引文：47-57）。最後並更進一步探討「氣一元論」是如何從西漢前期逐漸發展到晚期才確認的一種把倫理概念與氣合流的生命觀（上引文：57-80）。

杜氏〈從眉壽到長生〉一文談中國古代由商周到秦漢生命觀念的轉變。全文總結其有三個階段（頁383，477-9），一是殷商和西周以為生命來自祖先，所以延續生命的方法是要向祖先祈禱的階段（頁385-398）；第二階段春秋時代，相信人世生命最後的來源和主宰者乃在祖神之上的天帝（頁399-412），雖然一方面仍沒有脫離宗教範疇，但隨著人文思潮的普及，個人行為關係生命也開始成為普遍的信念（頁412-30）。到了春秋晚期戰國時代就開始發展出生命可以靠個人的努力來追求的第三階段（頁422-476）。作者定位此文為「心態研究」，延續其已對古代政治社會結構性課題的大量研究之論點，同時指出這種

從「祭祀禱請發展為人為掌握」的生命觀念轉變的趨勢，是與「從封建制到郡縣制的轉型過程有共通之處」的（頁383）。

延續杜氏〈周禮身份的象徵〉(1992[1989])一文之論點：「禮器之別於一般器物，除其物質方面的昂貴性外，更重要的是它能表現社會的價值，能標示個人的階級與角色，也就是它能作為身份的象徵」（頁732）並開始討論車服器用象徵的身份意義，劉增貴〈漢代之間的車駕制度〉一文進一步不但對變遷提出描述，還提出解釋。由於劉文視車駕制度為人的社會建構之一環的論點，使得他一開始就得以明白把其放在「身份地位的器物」的脈絡中談史的變遷，而沒有採用偏狹的器物的立場。所以秦漢以下的「車服、印綬」是因為「古代象徵身份地位的器物如鼎彝等失去重要性而取而代之」，《輿服志》的出現就是明證。而到中古牛車又取代了馬車成為身份的象徵。到唐以下，有了乘肩輿及騎馬風氣之後，士大夫又多騎馬坐轎了。

綜上所述，我們可以說，時間面向的加入是史學家最重要的方法論。似乎對於歷史學者而言，一個題目只要把它拉長了時間的面向就自然能作出文章來。但除了很明顯的因為資料上的限制所以拉長時間可以突顯變遷外，筆者很好奇但無法完全得知的是，把時間面向拉長到從古到今談幾千年的「上古」、「中古」、「漢唐」甚至「歷代」有什麼學術方法論上的依據？這應該是值得探討的一個主題（詳見下文）。

二、正視材料性質的檢討與突破

除了開闢新的研究主題及材料之外，通過正視史料性質和史學方法論上的探討，也對生活禮俗的研究形成相當的突破。蒲慕州對於在研究中國古代信仰世界上材料的局限，有一段頗精闢的陳述：

……在古代社會，「民間」的概念，相對於「官方」或「正統」而言，就社會史的觀點來看，也許是可以成立的，但我們現在所能運用的材料，尚不足讓我們分辨出在當時社會各階層中的宗教現象有何不同，因為我們所能用的材料，尤其是文字材料，基本上都是上層社會所留下的，因而即使我們在概念上可以認為有不同於上層社會的「民間信仰」

存在，事實上並無法得到可供使用的材料（1995：4-5）。

之後他提出「無心史料」的概念來突破此局限：

……我追溯古代信仰的發展軌跡，企圖從少量「非民間」的材料中發掘一般人的信仰生活。我所使用的材料主要仍是傳統文獻，…。不論是何種材料，我努力的目標是從其中找出一些可以供我們了解一般人生活中宗教活動及信仰的「無心史料」，因為，古代材料之所以出現及保存下來的原因並不是為了要回答我們所有感興趣的問題（1995：5）。

所以雖然作者在論述中國古代的信仰世界時，用的是知識階層的先秦和漢代文獻，但他的目的「不在重新討論先秦諸子的哲理，也不在討論漢代思想家的天人系統，而是著意在發現這些文獻不經意之中所呈現出有關一般人的宗教信仰的消息」（同上引文：29）。

同時從人類學者近年來對於中國當代民間信仰的神靈性質及西方文明史學者在方法論上的探討，作者提出歷史研究者的「兩重任務」：

一方面他應向讀者解釋古人所經驗到的宗教信仰的內容，另一方面也需要釐清這些記載是經由何種途徑，在何種情況之下而得以保存。至少，他不能無條件的相信，或要求他的讀者相信材料中的記載，也不能簡單的認為它們是古代作者用來申張己意的工具（1995：63-4）。⁴

在討論如何面對研究上古的學者所可用材料的局限性來探討古代民間信仰時，蒲氏對於他所要研究的古代民間信仰及古代文獻有新的釐清：

研究者又如何在古代的文獻和物質材料中分辨出不同層次的兩種信仰形態？筆者以為，民間信仰的信仰者，與他所在的政治、經濟、社會地位的高下也許沒有必然的關係。亦即政治社會上的上層階級人物，在宗教信仰方面仍可以屬於民間信仰的一份子。……有些人可以同時是官方宗教的執行者，又是民間信仰的信徒。這也就是說，所謂的民間信仰，並

⁴ 蒲慕州特別提出 R. Charter 有關大眾文化 (popular culture) 的觀點對他的啟發：所謂的「大眾（文化）」並不能在一組只須要被辨認出來的文本 (texts) 中找到。最重要的是，所謂的「大眾」定義了一種相互關係，一種使用文化產物（譬如合法化的觀念和態度）的方式。這樣的論旨顯然會改變史家的工作，因為它意味著（史家）必須辨認的方式不是一組被定義為「大眾」的文化成分，而是這些文化成分是經由何種特別的方式而被運用（同上引文：27-28 note 32）。

不是完全由我們所能看見的某種有關宗教信仰的資料的內容，如鬼神信仰、祭祖祭天等所決定，而主要是要看人們去遵守，或解釋這些信仰的方法與態度（同上引文：26-27）。

表現在《追求一己之福》全書中，作者強調辨識誰是禮俗的實踐者，禮俗的實踐、推展與變遷是如何產生的研究重要性。由於作者對於材料本身性質及方法上的著重，表現在其著作上（1991，1993，1995）有一個最可貴的特色——對於人群的重視。此點不但表現在作者對其所用材料與不同人群間關係交代的嚴謹上，同時，也表現在作者如何區分某種習俗人群之所屬的論證上。作者以為：

在殷商時代尚可稱為同質性的宗教信仰到了西周之後產生了分裂，這分裂又包括兩方面：一方面是原來上階層之中的分裂，這就是道德性天命觀的出現；另一方面的分裂則是上下階層的分裂，就是原來上下階層所共同分享的宗教信仰，開始在不同階層中產生了差別；……（1995：95）。

.....

因此在戰國末年，我們可以見到宗教信仰發展的三種層次：夾在上下層社會鬼神思想之間的，是知識份子的比較重理性的態度，然而所謂的知識階層中，也有一部分因素是與民間信仰不完全相互排斥的。這三種層次到了大一統帝國成立之後又如何發展及相互影響，則是以下數章要繼續討論的問題（1995：120）。

對於生活禮俗之後人群辨識的重視遍佈在作者的著作中。作者對於那些習俗、信仰或死後的世界觀是為上層階級、貴族或官方所獨有，那些為知識份子的主張，那些不但是官方及王室的信仰、同時還是平民老百姓的想法，而那些又只是老百姓的概念等都有很詳盡的討論和區辨。如作者對天、神信仰普遍性的檢討（1995：57-58），對春秋戰國時代民間信仰普遍性的探討（1995：61-96），對於《日書》與〈月令〉使用者的背景差異的比較（1991：666-670，1995：108-9），對於《日書》與《山海經》所代表的鬼神觀是否也與知識份子共享問題的探討（1991，1995：107-110，117-120），對有關墓葬、死後世界觀的探討（1993：第7，8章；1995：第7章）等等，什麼是知識階層的主張，什麼是哪個時期民間信仰的普遍觀念都一一加以檢視。《追求一己之福》一書第

五章討論秦漢帝國之官方宗教整章就是從官方宗教與民間信仰之間的關係為架構來作討論（1995：121-39），而第八章更是專門闡來討論「漢代知識份子」與民間信仰間關係的章節（頁29-265）。這種把人群和生活禮俗扣緊的研究毫無疑問的是因為作者重視歷史學材料的本質與方法論的結果。

由於作者對於人群間關係的重視，也使得他的作品不但完成了史學傳統上對於描述「發展軌跡」（1995：268）的使命，同時也使得作者在解釋變遷上表現出相當突出的興趣和說服力（1993: chapter 9；1995: chapter 7）。

三、從人類學的角度看史語所生活禮俗研究上的傾向⁵

首先我必須對我作為人類學者在這兒討論史語所歷史學者（以下簡稱歷史學者）生活禮俗研究的一些立場做些說明。一般的人類學研究是建立在與某人群的生活裡的，雖然我們也仰賴一些歷史資料及當代的文獻檔案，但後兩者都不可能沒有前者而成立。所以生活禮俗是人類學者一到田野就會面對的生活的一部分，也是我們一向需要描述或解釋的。而反過來說，生活禮俗對歷史學者卻不是如此尋常或必要。似乎一直到「新史學」的概念被提出之後，才開始有必要面對生活禮俗的資料。由於這些生活禮俗的資料，必須由「新」材料中去發掘。筆者以為在歷史學家手下描述的禮俗似乎也像禮俗材料是屬於另一筆記錄，是記錄在完全不同的書、筆記、小說或章節一般，是一種另一類的歷史（但的確有例外），而沒有多少全面整體的關懷。

毫無疑問的，史語所九〇年代以來對生活禮俗研究的成果是豐碩的，但同時也是有一些偏向的。這些偏向的形成一方面是由於資料使然，或是新闢領域

⁵ 李亦園先生在大會評論中指出筆者從人類學的角度對歷史學著作做批評是否適切的問題。大會發表之後，也有歷史學者提出歷史學囿於材料的侷限有其不得不然的難處。如「一個地區，如果只有三條材料要如何寫一篇文章？」「有多少材料說多少話，我們只能說那麼多。」筆者瞭解以上的質疑，也同情歷史學者材料限制上的難處。但反觀上述史語所九〇年代以來對生活禮俗的研究，倘若沒有整個「新史學」角度對寫史角度的檢討及方法論的反思，絕對不會有今天這種蓬勃的局面。受限於訓練，筆者只能由人類學的角度提出幾點似乎可以突破的空間供歷史學者參考。筆者也以為以下所提出的幾點傾向，倘若對歷史學者而言真是毫無突破的可能，這些評論自然也就無效。從筆者個人的立場而言，人類學與歷史學間真正的對話，恐怕也更遙遙無期。

之故，另一方面筆者還以為是對於生活禮俗研究在歷史學的整體意義上的探討沒有足夠的關照之故。尤其突出的是對生活禮俗與政治、經濟層面間相互關係整體的探討上，除了杜氏及蒲氏的著作之外，討論得相當的不足。

筆者以為這種對整體概念的欠缺導致幾個傾向：一是傾向停留在對於生活禮俗的考據與陳述，也就是回答「什麼」的問題；二是對於生活禮俗適用的人群有概論的傾向，此傾向尤其清楚的表現在對於時間、空間偏長偏大的膨脹，而無方法論上的交代；三是對於在「什麼」之後的「為什麼」以及變遷形成或過程的「如何」問題，著墨較少，而有視生活禮俗史為另類歷史的傾向；四是對於習俗、風俗、或禮俗研究在歷史書寫上的意義，也就是選此研究課題的理論意義，缺乏討論。有關一者事實上是歷史學者最根本的要求，就像是人類學者最根本的要求是要能夠寫出個人研究群體的民族誌一般，筆者沒有什麼話可說。但對於二、三、四的傾向，筆者以為仍有多加斟酌的空間。

指涉人群上概論的傾向。有關誰、哪個地域、哪個時間的人群是作者所描述的生活禮俗的實踐者的問題，一些歷史學家本身也都已經相當意識到此種偏向可能造成的缺憾，並尋求修正之路（如蒲 1991, 1995；陳 1995）。與蒲慕州很相似的，陳弱水在說明他為什麼要研究唐代婦女地位問題時，曾對不同時代的婦女地位之研究在方法論上有清楚的交代：

要對傳統婦女的地位得出比較實際的認識，必須立足於原始的歷史情境。我們可以在古代生活中找出較能反映婦女地位的部分，對此部分在不同時代、地域、階層中的表現進行實證研究，再以這些研究為基礎，做通盤的解釋（1995：172，劃線強調部分為筆者所加）。

不可否認的，在首先要澄清生活禮俗的內容是「什麼」的時候，常常學者們會跨越百年或千年以變遷對照的方式來突出不同年代不同禮俗的內容。但如果說上古史因為資料太少，而有不得不的困難，但李貞德從漢到隋 (B.C. 206-617) (1994, 1995)，從漢到唐 (B.C. 206-906) (1996, 1997) 跨越八百餘年到一千多年歷史的撰寫，是否該考慮提供一些方法論上的討論或解釋（但見下文）？⁶

⁶ 但筆者也意識到因為李貞德所作的題目都是從零開始的新開闢的題目，所以可能有不得不策略

至於在指涉人群的地域區分上，當然常常要能做到細緻的地域區分，歷史學者必然會有材料上的局限。材料的局限的確會造成一些困難，但筆者以為預設地域間的同質性可能會造成更多的誤解並錯失可以探討地方史的時機。例如林富士（1988）對於漢代巫者的探討有非常難得的對於「巫俗」地理分布的探討。作者細心的避開運用「行政單位的區劃」而以漢書《地理志》所記載的各地風俗（《地理志》所用的是「劉向的『十三分野』和朱贛所條陳的各地風俗」）一一檢討巫俗的分布（1988：185-192）。可惜的是，在十三分野中區分出有明確記錄巫俗之地，有相異巫俗記錄之地，或沒有巫俗記錄之地後，作者主要的結論卻是在證明巫俗活動範圍並不是局限在某個地區的普遍性。

同樣的作法也出現在杜氏〈從五服論傳統的族群結構及其倫理〉，以及蒲氏有關《日書》的代表者是「秦文化圈」的人還是更廣泛的「流行於戰國末年時各地中下階層」者的辨識上。前者認定整個中國歷史上在家族結構上的變異是常態，所以南方與北方在家族概念及行為上的差異是學者應該要能異中求同的挑戰。

杜氏〈五服〉一文批評：

近代學人……囿於近代學說之成見，不知探本索源，論家族結合方式，不是說大小家庭，就是說主幹、核心家庭；論倫理，不是強調家（族）長絕對權威，就是強調兩性對立，男女不平等。這些結論各得一面之真而無法通貫整體，將形式的組織與實際的倫理折做兩橛，顧此失彼，遂不免露出捉襟見肘的窘態。作者研析中國傳統社會一向主張用傳統中國人的心眼看他們生存的社會，關鍵即在於上述的“族”，合禮的族則非從傳統社會人人習知的五服服紀講起不可……（頁257，劃線部分為筆者所加）。

但相對於杜文一開始就引的兩個例子所清楚說明的南方人與北方人在「族」（家族、宗族）的概念和涵蓋範圍上的實際差異，杜文所採取的立場毋寧是以五服制所代表的「禮制」的立場來做此文對中華傳統族群結構上探討的預設。於是，作者敘述從戰國到秦漢、東漢、南北朝、隋唐一直到宋元以下歷

性地以長時間來突出其內容上變異性的用心。

代家族結構之轉變，而總結其「萬變不離其宗，家族範圍的伸縮皆可從五服圖之『一本』漢『同心圓』兩個概念獲得合理的描述和解釋」（頁262-3）。筆者無法得知的是，那麼實際所顯現南北的「族」的概念上的差異該如何去理解？照全文的論點看來，大約也是「萬變不離其宗」的解釋。

事實上，杜先生在更早的一篇討論家族結構的文章裡（1992 [1982]）曾經對東晉南北朝時南北方宗族的區別提出過很有趣的論點，但由於對「異中求同」的旨趣，作者並沒有在〈五服〉一文中繼續此論點的討論。有關南北方家族社會結構上差異的原因，杜先生所提的說法是：

南北朝時，北方異族統治，漢人大姓出仕與異族合作，同宗家族才是他們真正的政治資本，故其宗族感情濃；西晉政權南移，先後跟隨而來的大姓順理成章地君臨南方土著，中央政權反而要倚賴他們來抗抑當地大族，他們的政治地位未受皇權的威脅，不必以同宗作後盾，故宗族感情淡（頁834-5）。

即使在這個有趣的解釋南北差異的假設中，無論在北方被異族統治或在南方作土著的統治者，「漢人」永遠是不變的主體。南北方宗族結構之間的差異性，都不會因為南方被統治的在地原住民及北方作為統治者的異族，在人群分類的可能不同方式而作改變。如此作法，是否有預設北方「異族」、漢人、及「南方土著」在文化上同質性的缺失？這種對於「中國」之內，無論族群、地域，文化同質性的立場也呈現在李貞德、蒲慕州及李建民的著作中。⁷

另一方面，對於歷史研究者而言，如果真是如杜氏〈五服〉文所說整個中國，無論古今都有此「宗」，很可能下一步讀者可以期待的是未來將有學者繼續有系統的描述出南與北是用什麼方式、制度或習俗的實踐而使其不離此宗？其變的原因又是什麼，是通過什麼樣的制度、習俗、或實踐來做改變的？⁸ 這些都不可能是在有地域間文化同質性的預設上可以完成的。

⁷ 相當類似的立場，也出現在早期人類學者對於異文化的研究上（參閱何翠萍，〈從中國少數民族研究的幾個個案談「己」與「異己」的關係〉，《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》，頁357-404。）

⁸ 雖然作者在情與義的分際及女性在父系家族中的角色兩節中的確有過一些對於不同時期、在不同思想家的鼓吹之下所造成變遷的描述，但顯然沒有做有系統的處理。

相對於我目前所見著作中所表現不同地域的人群可能有的差異性上的漠然，李貞德〈漢隋之間的「生子不舉」問題〉一文對於地域性差異所表現的敏感性是一個有趣的對照。〈生子不舉〉一文不但在本文中有一短節專門討論到生子不舉的地域性、方式轉變與時代分布（頁764-5），並有一張標示出「生子不舉」材料的地域分布地圖（頁802）作輔助；同時在討論到社會有什麼樣的制度來作救濟或收養時，也特別花了一些篇幅討論北方較少生子不舉記載是否為偶然的問題（頁784-5）。遺憾的是在她後來的兩篇專重婦女的研究（1996，1997）中，這種對地域性差異的敏感性又不見了。為什麼？是不是作者也有如上文所討論杜氏（1992 [1982]）無視漢人與非漢人間的差異可能造成地域性差異的影響之預設？還是由於新闢領域的階段性使命，使得她不得不暫時將地域性的可能差異（無論是否由於族群所造成）置於一旁？若是後者，那麼我們可以預期這些論文將來都有可能有更細緻的在時期上，甚至地域及人群上的區分。

從另一個角度，蒲氏《追求一己之福》一書認為因為(1)「戰國晚期，秦楚齊魯等傳統上以為有分別的『文化圈』的實質意義為何，是尚待仔細定義、分析的問題」，(2) 目前所見的漢代《日書》都有內容及基本原則上的相似性，(3) 學者們對於幾種《日書》所屬人群是秦、是楚等又都莫衷一是，所以主張「《日書》所代表的文化形態很可能是廣泛流行在戰國末年的各地區，也就是說，《日書》代表的是當時中國社會中一種普遍的『民間文化』或『通俗文化』，而不專為某一地區的文化」(1995：109-110)。同時作者還以為作為一種假設而言，有各地「融為一體」的民間文化，對於解釋秦在政治上如何得以統一六國的形成與維繫可能有一定的重要性（同上引頁）。筆者以為前三者支持一種民間文化的論點與後者解釋秦統一前提的假設不能混為一談。作者對於後者並無論述，所以在此筆者僅討論前者。

針對蒲文所主張一種民間文化的論點，由於筆者並非研究上古的歷史學者，自然無法就材料上提出疑問。但筆者不解的是為什麼作者本身一方面花費無數的頁數提醒同仁以有限的材料作概論性論述的「膨脹」作法（1991：626）之不可取，另一方面又會有此論點？為什麼對於如此重視方法及論述的作者，對顯然還需要長久研究的議題前景而言，會在沒有多少證據支持下認為作「概同」的假設，會比作「異」的假設更為有利？筆者以為，無論是歷史學或人類

學，從學術積累的眼光看來，好的假設應是能夠承先啓後，促成更多資料的呈現及討論，而為未來作出更精細，更全面的對「異己」——不同於作者的己所在的時空——描述目標之達成的假設。從這個角度看來，在研究還有如此多空白的階段，預設地域間之「同」的假設或比預設地域間之「異」的假設更有發展的潛力嗎？

最後，值得提出來作比較的是，在不同題材的研究上，這種泛論性的寫史的方式並不是規範。例如毛漢光〈中古山東大族著房之研究〉(1983)、〈關隴集團婚姻圈之研究〉(1991) 以及劉增貴〈漢代的益州士族〉等。劉文清楚說明「士族發展……具有區域性差異；……士族的分區研究有其必要」的認知前提(1989：527-8)，而將全文討論集中在益州士族。為什麼在談人群經驗性的形成時，區域差異的前提是被認知而論述可以在區域的範圍內成立，而在做生活禮俗的研究，或人群分類的文化性建構時，這種區域上可能有的異質性卻可以被抹煞？這種概論性談生活禮俗的方式，顯然並非完全出自材料上的限制。除了上文所提對於地域間文化同質性的預設立場之外，筆者認為與筆者在下文中要討論的第三種偏向——視生活禮俗史為另類歷史的作法——以及第四種偏向——對研究生活禮俗的認知及理論意涵的缺乏探索有關。

視生活禮俗史為另類歷史的作法。在生活禮俗的研究中，對於為什麼有此類生活禮俗或對生活禮俗變遷的解釋以及生活禮俗的本質是什麼，她是如何形成的問題，大都著墨不多。相對而言，杜氏及蒲氏的著作有對於心態史（或生活文化史）與政治社會史間關係的連結，但仍然普遍欠缺的是對於心態史與經濟史間關係的關照。

劉增貴的〈車駕〉一文 (1993) 對於漢隋之間車駕制度與社會的等級關係間做了系統性的論述，同時還提出對等級關係的「逾制」及「不及」是造成車駕制度變遷的原因的理論是令人興奮的。其中，對於人類學家而言，最具挑戰性的論點是以漢末清流士風來解釋中古牛車為什麼會取代馬車的解釋（頁410-20）。但在我完全被說服以前，我認為勞榦教授在劉文之後所寫的跋提出的有關馬的來源由於東漢開國以來所能控制的邊疆地帶大為縮小，以及牛比馬更為經濟實用的事實（頁451-2），似乎還有幾個有關與產馬地間的交通網的問題，買馬、買牛的消費行爲模式的問題應該被探討才足以更清楚的解釋這種必然牽

涉到人們日常生活「習慣上的改變」。同時，就車駕制度的變遷而言，為什麼最值得解釋的是由馬車變為牛車的變遷，卻不是由乘馬車、牛車、肩輿到騎馬的變遷？此點自然又牽涉到下文中將討論的選題的理論意涵。

另外，劉增貴〈車駕〉與〈門戶〉二文顯然與劉氏自己較早所寫〈東漢的門第觀念〉(1988) 及〈漢代的益州士族〉(1989) 等文是利用相當不同的材料，但都是同樣針對社會人群團體與分類的主題作探討。前後間應有相當的連續性而可預期的會有相得益彰的效果。遺憾的是，筆者還沒有看到在前者由禮制、習俗所界定的人群與後者由政治、社會地位、交游婚媾、姓氏意識及地域聲望和家風法禮所區分的人群間作者有加以連結討論的企圖。為什麼？

杜氏〈從眉壽到長生〉一文強調他在此文所作的心態史的研究是證實了其在處理政治社會等結構性議題時所提出的論點（頁383）。在《編戶齊民》一書出版後，再針對全書論點與各家有關中國古代國家性質的論述作一區辨的〈“編戶齊民論”的剖析〉一文中，杜先生清楚的說明了歷史的數大單元及其關係：

“編戶齊民論”除涉及政府與社會（含經濟）兩大歷史單元的互動關係外，也有生活文化史的意義，……。根據我的研究，中國傳統政治社會結構的特質因編戶齊民而形成，中國人的生活和文化也可以在這裡找到源頭。所以“編戶齊民論”應該擴展到生活史、文化史的領域，中國人（社會）的歷史研究才稱完備 (1994：187)。

可是在文化史與社會、政治、經濟史之間的關係是有如杜文所提出的「因果」關係嗎？這種因果關係的過程是否有真正從材料中檢視過？是因為這種因果關係的認定，或隱約在不同論文中出現的功能關係的認定而合法化了生活史、文化史與政治、社會史的截然二分嗎？生活禮俗史應該是另類歷史嗎？文化或生活是可以用項目、條例來定義嗎？

生活禮俗研究的理論意涵缺乏探討。有關對於生活禮俗研究的理論意涵缺乏探討之傾向，除了表現在上述對於生活禮俗研究與其他層面社會生活研究間的連結性缺乏探討之外，李建民一系列的著作很清楚的說明了這種傾向可能導致的缺憾。另外，筆者將由李貞德用筆名發表的一篇〈熱鬧〉的文章為引子，較廣泛的討論歷史學者缺乏對生活禮俗研究的理論意涵的重視時，所可能形成的循環論證上的缺失。

筆者以為由於李建民對於選題的理論意涵沒有多加討論，而使得他在寫了一系列有關身體——胞衣（1993c, 1994a, 1994b）、養生、房中術（1993d, 1994c, 1995, 1996b）及屍體（1993a, 1996a）——的著作之後卻沒有提出有關身體的理論，而對於作者早在一九九三年提出有關傳統靈魂觀的假設，也沒有進一步論證或與杜（1993 [1991]）文對話的傾向。⁹ 作者有數篇有關胞衣（1993c）或埋胞（1994a）、藏胎（1994b）的論文，除了對與胞衣有關的風俗做「什麼」的陳述及考據之外，對於選擇此一主題研究對象的理論意義並無多少討論。但在〈藏胎記〉一文的結論卻似乎顯現出作者選題的企圖。他說：

本文由場所、時間、祭儀等三方面將《補遺》「藏胎記」與相關資料互參。初步結論如下：（1）埋胞之坎似有標示以做辨識，……；（2）由《補遺》按語……，胞衣或可埋於鬼神祭所之旁；（3）〈王子崑齡藏胎記〉嬰兒出生與胞衣埋藏相差四年之久，應是特例；（4）保存胞衣的技術有相當之水準唯細節不詳；（5）由日、韓材料所見，皇室埋胞禮制有陰陽官主之。筆者希望能搜尋中國相關之材料來進一步補充或修正上述的結論（1994b：13）。

很顯然的，作者認為比較的目的在於為中國埋胞習俗傳統的重建與考據，提出問題來，而不在通過此習俗及其實踐來了解有此傳統的人群、社會或文化。從作者所題的幾點結論看來，作者似有將中、日、韓的埋胞習俗視為相同，所以如果日、韓有埋胞地點上的差異，其意義並不在探討埋於鬼神祭所之旁與不埋於鬼神祭所之旁的差別意義是什麼，更遑論可能埋在其他地點的意義是什麼；如果韓國的資料中出現出生與埋胞間有四年之隔，不像中國材料中所顯示的當月埋葬的差異，作者不會視此差異為「中」、「韓」文化的差異，而將韓國的資料視為特例；如果日、韓材料中顯示埋胞有陰陽官主事，中國也有此可能，至於中國資料中，可能出現的埋胞人物角色的差異所代表的人群區分

⁹ 在會議中宣讀此文後，李貞德提出李建民（1998）有對他選題的理論意涵做了敘述的意見。李氏（1998）從他自己如何進入生命醫療史的研究和史語所「生命醫療史研究室」的緣起提到了此研究室的方向和他自己個人方向的敘述。從其敘述中，讀者的確可以瞭解李氏是有意地在挑選這一系列有關身體的題目在做研究。但就像李文題目所標示的一般，這是一個仍在「摸索」中的新領域，所以對於其理論意涵的討論尚未出現。

或其他可能的更深層社會文化的意義，似乎都不在作者的考慮範圍之內。

在人類學對生命儀禮的研究中，胞衣的埋藏，是人類學田野中仍然可見的習俗（如 Bloch 1995; Cartsen 1995, 1997; Ho 1997; Headly 1987a, 1987b; Gibson 1995）。其必然牽涉到主持此儀式的人，也有必然埋胞的地方及性別的差異，和時間上的先後等。這些民族誌的事實，李在另一篇有關胞衣的文章（1993c：44-5）也略有提及。但除了列舉其可以找到的有關胞衣、胎盤的處理習俗之外，也沒有任何對於其差異性所代表社會文化意義的探討。〈禹藏埋胞圖〉一文（1994a）除了考證、重建「禹藏圖」之原貌外，有對於「為何要埋胞」的探討（頁748-63）。其中列舉生產不潔的忌諱、胞衣對產婦生產過程及產後處理對其日後生產之影響、嬰兒與胞衣原為一體而有的感應關係，以及惟恐他人以胞入藥的因應措施等原因的記載。雖然全文緊守「禹藏圖」的時代，但最後卻作了一個偏於膨脹的總結說：

古代產後必須埋胞有幾種可能原因。其中以嬰兒與胞衣關係這一點最為密切。易言之，埋胞禮俗是建立在胎兒與胞衣一體，以及胞衣為胎兒生命之源等觀念之上（頁790）。

此總結的膨脹性在於作者不但以「禹藏圖」中的發現來代表整個古代中國，同時作者顯然在還沒有仔細探討「禹藏圖」所可以代表的人群及地域——貴族或庶民，甚至是否有可能是統治者的漢人或是被統治者的「越人」（蕭璠 1984）習俗的混同——即總結了一種古代中國一元觀的埋胞禮俗。

另外，筆者以為作者沒有人類學整體觀的概念最可惜的一點實在其選題上所集中對「身體」概念的探討所可能具有的在人觀研究上突破機會的錯失。尤其明顯的是在有關個體或自我的發展與魂魄觀間關係的澄清上。作者無視在胞衣、養生、房中術和屍體、掩骯習俗間可能的整體關連，就歷史寫作的角度，筆者也以為使他錯失了與杜氏〈形體、精氣與魂魄〉(1993) 一文及〈中國古代生命觀念的改變〉(1995a) 一文作更深刻的對話的機會。如果正如李文所假設的，支撐在掩骯習俗之後的是民間所蘊含的「身體化」或「骨骼化」的傳統靈魂觀，那麼我們對於杜文 (1993) 由「道家與醫家的觀點探討中國人對『人』的認識」（頁28）是否有了更進一步區分不同知識體系形成的人群和社會的基礎？同時在中國古代的「眉壽」、「天命」和「長生」生命觀發展之背後，除

除了杜文所論證的古代封建制到郡縣制的政治社會結構之轉型以外，是否還多了一些更能明白說清祖先和宗族群體如何成為個人祈求眉壽的來源與主宰的生命觀形成過程的思考及建立假設的方向與材料？

李貞德用筆名慕雅寫的〈熱鬧〉一文（1993）是一篇相當有趣的小文章。作者從當代婚禮中的熱鬧，談到歷代婚禮中的熱鬧，最終以作者夾雜在從古到今熱鬧的民俗與士人學者的詬病之間模擬兩可卻又無奈的情緒做總結。其實熱鬧或視為粗鄙的詬病，並非只是「中國」的，矛盾的心情也不只是作為現代台灣人的慕雅的感覺。在很多的社會裡，熱鬧的情境不僅僅只在婚禮時產生，還多半是喪禮、房屋落成以及各種「生命儀禮」、節慶中不可或缺的一部分。在圖像的記錄並不普遍以前，熱鬧的情境常常除了在現場的當事人腦海裡留下「形象」（*imagery*）的回憶以及數不清的食物分享、儀禮物交換之外，沒有多少「物質」的痕跡。

同時，更值得注意的是，在有些社會裡，這些熱鬧的氣氛，常常是被某一群人所塑造、經營，而被另一群人所詬病。在我自己所作雲南載瓦人的田野裡，進新房的活動中，女人間的戲謔是環繞著「給妻者」的特權與恩惠，相對於以家屋為重心的男人間的吟唱，前者是即興、熱鬧而喧譁的，後者是有章法，必須要重頭唱到尾，唱有關神聖的建房、即宇宙中火、水起源內容的。後者常認為前者是無聊而毫無意義可言的（Ho 1998）。但問題的節骨眼卻在沒有男人可以叫那些女人不跳、不唱或停止戲謔，即使有，也不會成功。通過這種儀式的展演，以男人為代表的家及其後所企圖想要建立的意識形態或討妻者，與以女人為代表的給妻者間及其後所代表的力量（power）與文化意涵，彼此相互宣告其個別的界定與彼此的關係。所以熱鬧是不可或缺的，是代表某一種關係的互動。

但更進一步區分時，熱鬧卻也有好幾種。在載瓦社會，進新房時由女人主導的戲謔再也不會在任何其他的場合出現。其他場合有不同的戲謔或熱鬧的方式與主角。熱鬧，尤其在生命儀禮中的熱鬧情境，這沒有留下任何物質痕跡的氣氛，對於社會內部不同人群間關係的定位、操弄及姻親與本家間權力的消長都有無比的重要性。在人類學的研究裡，熱鬧與日常生活，與社會過程，與人觀形成的過程都有不可分離的相互形成的關係。但在歷史學者對於生活禮俗的

研究中，它如何能有一席之地？

劉增貴〈門戶〉一文從「空間區劃、人群分界和社會表徵的三個角度闡述門在中國古代的政治社會意義」(1997：817) 是一篇非常精彩的論文。但以這種物質性如此清晰，而且本就用做空間區劃的門來做文章，對於層次界線分明的社會及人倫關係的劃分是否會犯有循環論證之嫌？而反之，不用現代人所熟悉的「物質」性的門，而用如布簾、或其他的象徵物（如祭鬼神的樁）或日常生活的使用方式（如沒有任何門戶之隔，但通過日常生活及儀式行為的定義而劃分出來的性別空間）來做的空間區隔所劃分的是什麼樣的人群或倫理關係？後者如何可能通過門的研究來了解？如劉文所論證的，「門」的確是一個重要的人群分類的指標，但在不同的時代、地域，我們需要了解的不但是門、戶、閣到底區隔了什麼樣的人群關係，還需要了解的是哪種人群關係是不用「門」來作區隔，才能使我們對於這個時代及地域的生活有較全貌性的理解。

同樣的，杜氏〈內外與八方〉一文雖然非常嚴謹的說明表現在居室上的術數化的宇宙觀一直要到秦漢之後才出現，但對於秦漢之前，居室上是否有、有什麼別種的，非術數化的宇宙觀的表現及其意義卻並沒有嘗試去探討。

四、結語

就如上文所說的，相對而言，人類學者多數是由一群活生生的人當中出發，所以看到的、接觸到的不但是個人的獨特性、也是文化、社會的整體性及歷史的沈積。如果人類學者沒有任何理論的引導，研究成果將相當程度地受研究者個人的習性、好惡所限制而有所偏差。但反過來說，理論的錯誤引導所可能造成的偏差，也是每個人類學者必須引以為鑑的。歷史學者習慣由靜滯的、已被分類過的材料出發，所以常常如果歷史學者不去找另外的文類做資料，研究的成果將相當程度地受材料所限制而有所偏差。從史語所近年來對生活禮俗的探討看來，顯然，能夠促成學科精益求精最重要的因素仍在理論的檢討及同行內部的評論。此點與人類學可以說是相同的。但還有一點人類學者與歷史學者對於學科的反省力量仍有不同者，是前者要面對的不但是同行的鞭策，還有活生生的研究對象；而後者的研究對象卻都已作古，錯與對只有學者們知道。

筆者以為愈是如此，歷史學在理論上的檢討及同行內部的督促就愈該嚴謹。後者，我們大家都有目共睹，但前者，顯然有加強的餘地。

最後筆者以幾位探討生活禮俗的學者在《北縣文化》上以筆名發表但卻在文後總註明「本文作者任職於中央研究院」字樣的文章和史語所今年六月才舉辦的「潔淨」的歷史研討會做些結語。

相對於《新史學》對史學界的不斷地鞭策及反省，《北縣文化》似乎有完全不同的性質。她似乎為不少史語所的歷史學者做應用史學的傳聲筒，不但讓一些生澀的史學著作簡化為很淺顯的文字以廣加傳播，同時還不時發揮一些宣洩歷史學者個人心情及認同的管道功能。¹⁰ 有趣的是這些對「熱鬧」、「求子」、「胞衣」、「房中術」、「童乩」及「女巫」的著作大多用筆名發表，但在文後又註明作者任職於學術機構、內行人的工作單位——中央研究院。如果我們用微觀歷史 (micro history) 的角度把這些文章的內容及形式視為「通向隱藏的事實」的「線索」（王汎森 1995），那麼在各篇文章中所顯示頗強烈的嘲諷、無奈或「正名」式的認同之後反應的是不是一個事實——作者們似乎仍夾雜在上層文化與通俗文化的研究之間不知所從。這種不知所從似乎也同時表現在「潔淨」的歷史研討會上。就像在《北縣文化》上對「熱鬧」、「求子」、「胞衣」、「房中術」、「童乩」及「女巫」的講述一般，在「潔淨」的歷史裡，也有不少文章只談潔淨用的「澡堂」及「沐浴」的禮俗。

雖然在《北縣文化》上發表的文章沒有以真名發表，「潔淨的歷史」研討會也只是研討會，文章都還沒有定稿，但筆者以為把上文對史語所生活禮俗著作上的幾點偏向與這些現象放在一塊兒看來，似乎值得再思考的問題是：歷史工作者寫的是誰的歷史？做的是文化遺產的研究還是歷史研究？

最後，我必須感謝有這麼的一個機會讓我能較仔細的閱讀歷史學者對於生活禮俗的研究。通過此文的寫作讓我得以更清晰的分辨人類學工作者與歷史學工作者在面對資料上的差異、其對於各自學術任務完成上的幫助和障礙，以及二者在企圖完成「異己」的描述目標上的相似性。在沒有理論及方法論的引導

¹⁰ 應用史學的工作也用別種方式及渠道來發表，如整體的談中華文化或傳統。上文所討論的杜正勝先生〈從五服論傳統的族群結構及其倫理〉(1992) 一文對五服禮制中「同心圓差序格局」的推崇與切合實際就是一個很鮮明的例子。

下，一個人類學工作者可能會由於田野的「當下」性而使得他的著作常常只能針對某種人群在短時間內的表現和解釋上的局限，但卻有其珍貴的相對「全面」性；而歷史學者首先看到的就是由官方或思想家留下來的史料，這些史料必然有其珍貴時間的脈絡，但卻有在解讀上相對的「片段」性和解釋上的局限。筆者以為如何在兩個學科間相互學習、截長補短並在理論及方法論上不斷的反思才是我們共同最重要繼續突破的途徑。

大會希望我從跨學科的立場來做引言，大約就是要能引出一些可以討論的題目。以上這些題目由人類學的觀點出發，對於歷史學者而言，是否合理，是否必要，是否適用，我想必須由在座諸位來定奪。如果有任何對討論的文章或書籍有不夠周延的地方請多包涵。

參考書目

毛漢光

- 1983 〈中古山東大族著房之研究——唐代禁婚家與姓族譜〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》54.3：19-61。
- 1991 〈關隴集團婚姻圈之研究——以王室婚姻關係為中心〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》61.1：119-192。

王明珂

- 1998 〈女人不潔與村寨認同：岷江上游的毒藥貓故事〉，「『潔淨』的歷史研討會」論文，臺北：中央研究院歷史語言研究所主辦，1998年6月11-12日。

王汎森

- 1992 〈評 Peter Burke 著, *The French Historical Revolution* (法國的史學革命), Stanford University Press, 1990〉，《新史學》3.2：169-180。
- 1993 〈評 Carlo Ginzberg 著, *Clues, Myths, and the Historical Method.* Baltimore: the Johns Hopkins University Press, 1989〉，《新史學》6.3：217-228。

邢義田

- 1998 〈古代羅馬的澡堂〉，「『潔淨』的歷史研討會」論文，臺北：中央研究院歷史語言研究所主辦，1998年6月11-12日。

李建民

- 1993a 〈屍體、骷髏與魂魄——傳統靈魂觀新論〉，《當代雜誌》90：48-65。
- 1993b 《中國古代遊藝史——樂舞百戲與社會生活之研究》，臺北：東大圖書公司。
- 1993c 〈胞衣：關於它的傳說，咒術與禮俗〉，《北縣文化》36：43-45，筆名郇園。
- 1993d 〈養生，情色與房中術：中國早期房中術之探索〉，《北縣文化》38：18-28，筆名郇亭。

- 1994a 〈馬王堆漢墓帛書「禹藏埋胞圖」箋證〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65.4：725-831。
- 1994b 〈《海東金石苑補遺》「藏胎記」小識〉，《大陸雜誌》89.4：12-14。
- 1995 〈馬王堆漢墓帛書「人字」圖考釋〉，《大陸雜誌》90.5：1-11。
- 1996a 〈中國古代「掩骯」禮俗考〉，《清華學報》24.3：319-343。
- 1996b 〈「婦人媚道」考——傳統家庭的衝突與化解方術〉，《新史學》7.4：1-32。
- 1997 〈中國古代「禁方」考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68.1：117-165。
- 1998 〈一個新領域的摸索——記史語所「生命醫療研究室」的緣起〉，《古今論衡》創刊號：58-62。

李貞德

- 1993 〈熱鬧——婚禮中的聲音〉，《北縣文化》35：13-15。筆名慕雅。
- 1993 〈致表妹昭蒂談求子書〉，《北縣文化》38：27-28。筆名笙而紫。
- 1995 〈漢隋之間的「生子不舉」問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66.3：747-812。
- 1996 〈超越父系家族的藩籬——台灣地區「中國婦女史研究」（1945-1995）〉，《新史學》7.2：139-179。
- 1996 〈漢唐之間醫書中的生產之道〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67.3：533-655。
- 1997 〈漢唐之間求子醫方試探——兼論婦科濫觴與性別論述〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68.2：283-367。

杜正勝

- 1987 〈宮室、禮制與倫理——古代建築墓址的社會史解釋〉，《國史釋論——陶希聖先生九秩榮慶祝壽論文集》上，臺北：食貨出版社，頁1-31。
- 1990 《編戶齊民傳統政治社會結構之形成》，臺北：聯經出版事業公司。
- 1990 〈發刊詞〉，《新史學》創刊號：1-4。
- 1991 〈中國古代社會史重建的省思〉，《大陸雜誌》82.1：15-30。

· 何翠萍 ·

- 1991 〈生死之間是連繫還是斷裂——中國人的生死觀〉，《當代》58：24-41。
- 1992 〈什麼是新社會史〉，《新史學》3.4：95-116。〈從五服論傳統的族群結構及其倫理〉，《中華文化的過去、現在和未來——中華書局八十週年紀念論文集》，北京：中華書局，頁256-275。
- 1992 〈戰國的輕重術與輕重商人〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》61.2：481-532。
- 1992[1989] 〈周禮身份的象徵〉，《古代社會與國家》，臺北：允晨文化出版公司，頁731-746。
- 1992[1982] 〈傳統家族結構的典型〉，《古代社會與國家》，臺北：允晨文化出版公司，頁779-853。
- 1993[1991] 〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《人觀、意義與社會》，黃應貴編，臺北：中央研究院民族學研究所，頁27-88。
- 1994 〈“編戶齊民論”的剖析〉，《清華學報》24.2：163-191。
- 1995a 〈從眉壽到長生——中國古代生命觀念的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66.2：383-487。
- 1995b 〈內外與八方——傳統居室空間的倫理觀和宇宙觀〉，《空間、力與社會》，黃應貴編，臺北：中央研究院民族學研究所，頁213-68。
- 1995c 〈作為社會史的醫療史：並介紹「疾病、醫療與文化」研討小組的成果〉，《新史學》6.1：113-151。

何翠萍

- 1999 〈從中國少數民族研究的幾個個案談「己」與「異己」的關係〉，《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》，徐正光、黃應貴（主編），臺北：中央研究院民族學研究所，頁357-404。
- 1999 〈生命、季節和不朽社會的建立——論景頗、載瓦時間的建構與價值〉，《時間、歷史與記憶》，黃應貴（主編），臺北：中央研究院民族學研究所，頁157-228。

林富士（嵇童）

- 1988 《漢代的巫者》，臺北：稻鄉出版社。
- 1992 〈Peter Burke 編 *New Perspectives on Historical Writing*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1992〉，《新史學》3.2：181-195。
- 1993 〈冥婚鬼婚與神婚〉，《北縣文化》35：16-56。

柳立言

- 1990 〈Gertude Himmelfarb 著, *The New History and the Old* 《史學與舊史學》，Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987〉，《新史學》創刊號：125-130。

康樂

- 1998 〈素食與潔淨：印度篇〉，「『潔淨』的歷史研討會」論文，臺北：中央研究院歷史語言研究所主辦，1998年6月11-12日。

陳弱水

- 1995 〈試探唐代婦女與本家的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68.1：167-247。

黃應貴

- 1992 〈儀式、習俗與社會文化——人類學的觀點〉，《新史學》3.4：117-137。

鈴木則子作，盧建榮譯述

- 1998 〈日本江戶時代的清潔與入浴〉，「『潔淨』」的歷史研討會」論文，臺北：中央研究院歷史語言研究所主辦，1998年6月11-12日。

蒲慕州

- 1991 〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.4：623-675。
- 1992 〈西方近年來的生活史研究〉，《新史學》3.4：139-153。
- 1993 《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》，臺北：聯經出版事業公司。
- 1994 〈Peter Burke 著, *History and Social Theory* （歷史研究與社會理論），Ithaca: Cornell University Press, 1992〉，《新史學》5.4：197-207。

· 何翠萍 ·

- 1995 《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，臺北：允晨文化出版公司。
1998 〈古代埃及與西亞的潔淨儀式〉，「『潔淨』的歷史研討會」論文，臺北：中央研究院歷史語言研究所主辦，1998年6月11-12日。

福田增人

- 1998 “The Modernization of Water Supply, Bathing and Water Closets in Britain”，「『潔淨』的歷史研討會」論文，臺北：中央研究院歷史語言研究所主辦，1998年6月11-12日。

劉子健

- 1990 〈史學的方法、技術與危機〉，《新史學》創刊號：79-130。

劉增貴

- 1988 〈東漢的門第觀念〉，《國史釋論——陶希聖先生九秩榮慶論文集（下）》，臺北：食貨出版社。

- 1989 〈漢代的益州士族〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》60.3：527-577。

- 1991 〈電腦在漢簡研究中的應用〉，《新史學》2.2：129-138。

- 1993 〈漢隋之間的車駕制度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.2：371-453。

- 1996 〈漢代婦女的名字〉，《新史學》7.4：33-94。

- 1997 〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68.4：817-897。

- 1998 〈中國古代的「沐浴」禮俗〉，「『潔淨』的歷史研討會」論文，臺北：中央研究院歷史語言研究所主辦，1998年6月11-12日。

賴建誠

- 1992 〈評 Fernand Braudel 著，*Ecrits sur l'histoire*, Paric: Flammarion (Champs no. 23), 1969〉。英譯本：Sarah Matthews 譯，*On History*，芝加哥大學出版社，1989。中譯本：劉北成，《論歷史》，臺北：五南圖書出版公司，1988。《新史學》3.2：151-168。

蕭璠

- 1984 〈從漢初局勢看馬王堆文物〉，《故宮文物月刊》1.10：30-38。

Bloch, Maurice

- 1995 "The Resurrection of the House amongst the Zafimaniry of Madagascar." In *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Janet Cartsen & Stephen Hugh-Jones eds., Cambridge University Press, pp.69-83.

Cartsen, Janet

- 1995 "The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood and Relatedness among Malays in Paplau Langkawi." *American Ethnologist* 22.2: 223-241.
- 1997 *Hearth: the Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Clarendon.

Gibson, Thomas

- 1995 "Having Your House and Eating it: Houses and Siblings in Ara, South Sulawesi." In *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Janet Cartsen & Stephen Hugh-Jones eds., Cambridge University Press, pp.129-148.

Headly, S.

- 1987a "The Body as a House in a Javanese Society." C. McDonald ed. *De la Hutte au Palais: Sociétés 'à Masion' en Asie Asie du Sud-Est Insulaire*. Paris: Éditions du CNRS.
- 1987b "The Idiom of Siblingship: One Definition of house Societies in Southeast Asia." C. McDonald ed., *De la Hutte au Palais: Sociétés 'à Masion' en Asie Asie du Sud-Est Insulaire*. Paris : Éditions du CNRS.

Ho Ts'ui-p'ing

- 1997 "Exchange, Person and Hierarchy: Rethinking the Kachin." Ph.D dissertation. University of Virginia. Charlottesville, Virginia.