

「日常生活」的背後

杜正勝*

最近二、三十年在臺灣史學界興起的日常生活史，我個人把它當作新社會史的一環。因為「以人群為核心，以生活為起點」的新社會史，其實就是生活史研究最主要的部分。日常生活史之進入學院正統史學的殿堂，係人類歷史進入人民的時代所致，由於它反映一個國家、民族或地區絕大多數人的現象，而且又是最深沉、習焉不察的層面，所以也可以當作一個民族的根底。基於以上的認識，日常生活史研究要具備全面整體的視野，以避免枝節雜湊；但它也不是百貨公司式無所不包，而是從生活的一點呈現有機聯繫，以構成周全的歷史面貌。這兩點都是三十年前提倡的新社會史所強調的研究方法。但當年提倡新社會史時，有一個概念語焉不詳，本文則有所發揮——闡述歷史研究要能從表層看到內裡。這雖然是人世社會的經驗之談，但在講求論證的學術領域內卻非不證自明之理，而需要觀摩經典著作，體察適當方法，還要獨具敏銳的慧眼才能實踐。我認為立基於文物和文獻的歷史研究，史家需要對研究對象有所體驗，並依憑直覺而產生識見，其研究成果才容易貼切，歷史重建才能得其表又揭其裡，也才可能有活生生的歷史。這是歷史學各領域都面臨的大課題，非三言兩語可以說明白，但生活史研究不妨當作一個試驗場，或可為新史學創一新境界。

關鍵詞：新社會史、生活史、從表層到內裡、體驗與覺識

* 中央研究院歷史語言研究所通信研究員

一、新社會史的一環

成功大學歷史系籌辦「戴圓履方：中國歷史中的生活日常」國際學術研討會，規劃單位邀請我開幕講話，大概是三十年前我提倡新史學，發表過〈什麼是新社會史〉之故。我當時擬定的新歷史研究十二項目，其中就有「日用生活」和「生活方式」兩項符合大會主題。我認為新社會史當「以人群為核心，以生活為起點，整體與聯繫為要訣」，結語部分甚至提出新社會史大抵「可以囊括在『生活禮俗』四字之內」，近乎生活史研究的宣言。¹

臺灣 1990 年代興起的新史學，首先以生命醫療的研究最顯著，不少青壯學者投入這個次領域。作為社會史的醫療史，起步不久已初具規模，²前十年的成果也引起國內外中國史研究者的注目，爾後繼續精進，近二十年來，他們都紛紛交出亮麗的成績單。³

進入二十一世紀，臺灣史學界則出現另一集體效應，次領域「日常生活」顯然成軍，也可以說是作為社會史的生活史。但先前秦漢史專攻的劉增貴已從事生活禮俗史研究，⁴開拓的視野也超邁前賢，可以

¹ 杜正勝，〈什麼是新社會史〉，《新史學》，3：4(臺北，1992)，頁 99-106；115。

² 參杜正勝，〈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(臺北，1995)。

³ 參杜正勝，〈另類醫療史研究 20 年——史家與醫家對話的臺灣經驗〉，《古今論衡》，25(臺北，2013)。2010 年之後，這十年仍不斷有更年輕的一輩加入，其成就當另外評述。

⁴ 參看劉增貴，〈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(臺北，1993)；〈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(臺北，1997)；〈中國古代的沐浴禮俗〉，《大陸雜誌》，98：4(臺北，1999)。

稱得上是這波日常生活史研究的先導。到世紀之交前後，《新史學》分別刊載生活史論述，和以專號形式推出「明清的社會與生活」，⁵其研究成果實標識一個新社會史次領域的確立。專號發表論著的作者，有的剛進入專業史學園地，有的還在修業中，與十年前新興的醫療史情況類似，是一批稍稍年輕的後進。接著中央研究院開啟「明清的社會與生活」主題計劃，差不多也以年輕世代研究人員為核心，同樣十年有成，在 2011 年出版連同序文共十三篇的論文集，《日常生活的論述與實踐》，標誌「日常生活史」研究更成熟的業績。⁶

該論文集主編王鴻泰的長序追溯二十世紀以來中國社會史研究的崎嶇歷程，最後歸結於臺灣 1990 年代初「以人群為核心，以生活為起點」的新社會史，在享有自由的學術環境，不受意識形態干擾，思考並實踐了「如何以生活史為軸心建構社會圖像。」⁷這本文集的十二篇專論涉及規範、知識和文化等方方面面，都環繞著「生活」，的確可以說是「作為社會史的生活史」的實踐。

未及十年，臺灣史領域也有日常生活史的論文集問世，《如何日常·怎樣生活》，列入臺灣史論叢社會生活篇。⁸主編呂紹理〈導論〉所稱的「社會生活史」，據他說是為避免陷入西方史學忽略人的能動性的社會史(social history)，而特別申明依循英國史家霍布斯邦(Eric J. Hobsbawm, 1917-2012)的提議，強調是「社會的日常生活史」，不是「日

5 參《新史學》，11：3(臺北，2000)，三篇專論作者分別是王鴻泰、何淑宜和邱仲麟。至於同刊 3 卷 4 期「生活禮俗史專號」蒲慕州介紹西方近年來的生活史研究；10 卷 3 期刊載論著集中於出版和服飾的課題，可謂先行者。

6 胡曉真、王鴻泰主編，《日常生活的論述與實踐》(臺北：允晨文化，2011)。

7 王鴻泰，〈序文——社會圖像的建構〉，收入胡曉真、王鴻泰主編，《日常生活的論述與實踐》，頁 7-55，尤其頁 49。

8 呂紹理編，《如何日常·怎樣生活》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2020)。

常生活的社會史」。其實霍氏亦只是一家之言，社會史固起自左派史家，但英語世界這個詞彙也不必然都是馬克思主義的史學。不過，呂紹理還是把日常生活史當作社會史的重心，所以多少仍延續新社會史，接納「包括物質層面的日常生活，社會層面的生活方式，和精神層面的生活態度與生命禮儀」。⁹本論集所收史學論文多係 2010 年代年輕臺灣史學者的成果，也許可以說是臺灣史的新社會史。

日常生活史經過這二十年的醞釀，最近出現從一個焦點——「戰亂中的士人」出發，環繞著「日常」和「生活」，企圖建構一幅完整的歷史圖像，而不再滿足於拼盤雜燴式的論文集成，那就是今年(2021)秋天剛剛出版的《戰亂中的日常——金末元初士人的生活》，¹⁰日常生活史的專書適足以顯示這個次領域進一步的發展。研究的士人多屬於中下階層，具有較廣的代表性，所以益發接近一般對於日常生活史偏重社會基層的概念。同時中國也有學者討論「什麼是日常統治史」，¹¹試圖從「日常」來探究「統治」，雖然意趣與新社會史頗有出入，但亦標示「日常生活」，應該是一個值得關注的史學課題。

當年提倡新社會史之後，我雖然也寫了幾篇文字與中國人的「生活禮俗」或「日用生活」有直接或間接關係，但只就專題論，並沒有特別點出方法學的用意。因為新社會史(或新歷史)期許追求歷史的整體性和有機性，拙文可以說是自己方法學的實踐，換言之，希望在日用生活的課題探索中國社會文化深沉的義涵。

從生活日常習見之事物出發，應該是日常生活史相對於新社會史

9 呂紹理，〈導論——如何日常？怎樣生活？〉，收入呂紹理編，《如何日常·怎樣生活》，頁 1-26，尤其頁 3-8。

10 許守泯，《戰亂中的日常——金末元初士人的生活》(臺北：新文豐出版公司，2021)。

11 侯旭東，《什麼是日常統治史》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020)。

其他次領域的特點。職是之故，我乃借用大會主題來談談我的一些史學思考，題目加上「背後」兩字，旨在討論相關方法，以體現歷史表象所可能蘊藏的內涵。這和多年來我思考從歷史的表層到歷史的內裡切合，¹²或許可說是從日常生活史研究來佐證此一史學思想吧。

二、人民的時代與民族的根底

二十世紀才出現的社會史，是對傳統以政治為重心的歷史學的反動，「日常生活」既屬於新社會史的一個次領域，也只有在「人民」出現以後才可能堂皇走進史學的大門。顧名思義，人人每天都在過其生活，「日常生活」固不分階級、富貴、貧賤；不過史學思維上，這個次領域似乎會預設針對常民百姓。即使實際研究很難排除史料比較豐富的上層階級(其實大可不必)，但一談到日常生活史(everyday life)，普遍意象往往出現的是平民庶眾，這只能說是習慣性的成見或偏見吧。

討論「生活日常」，還有一種偏見不能不先提出來。長期以來的史學傳統，因為多集中在帝王將相的言行作為，到近代乃備受新史學的抨擊；在中文範圍內，梁啟超揭舉「史學革命」大旗，1902年發表的〈新史學〉可謂討伐中國舊史的檄文，¹³這是大家都習知的事。梁氏的「新史學」當然還看不到「生活日常」這一面，不過他提出國民史觀的史學理論，認為作史「所重者在一群，非在一人，」不愧是新史學的先鋒。

¹² 從1990年代初〈什麼是新社會史〉指出此義，二十多年後多了「史家內在思維」的考慮，參杜正勝，〈從實證學風談歷史的表裡與內外——史語所九十週年慶賀辭〉，《古今論衡》，32(臺北，2019)；〈臺灣歷史圖像的表層與內裏——特就「流求」論〉，《臺灣風物》，63:3(新北，2013)。

¹³ 見《飲冰室文集之九》，收入梁啟超，《飲冰室文集》，第4冊(臺北：臺灣中華書局，1960)。

然而隨著年齒日長，經歷人事較多，目睹世事較廣，我覺得看歷史不必那麼絕對，過去史書偏重上層階級，亦非沒有其現實基礎。即使當今的民主國家，轉動國家機器的總統或首相，一句話、一個決定，關係人民生命、國家存亡或世界秩序，豈是市井小民所可比擬？傳統帝制時代和當今集權專制國家，皇帝或最高掌權者之一言，絕對遠重於九鼎，固無論矣；即使號稱可以與政治抗衡的民主自由或資本主義社會，又何嘗不然？抗戰以前中國公認的引領潮流人物，據說「五四以前是梁任公，五四以後是胡適之。」¹⁴梁啟超、胡適之身為國民，人稱社會賢達或意見領袖者，與一介平民絕對不可能等量齊觀。今天自由世界的資本家、或網路時代的傳媒新貴，富可敵國，根深柢固的深層政府(deep state)，居於幕後的操縱者(kingmaker)，其法律身分雖然只是一介平民，可絕對和一般人民不同。至於軟性的藝文界，「粉絲」千百萬的明星，引領世界時尚潮流，當然算特殊個人，不是什麼「群眾」。

我們的反思是，過去發揮不同影響力的政治權貴或社會菁英，史不絕書，甚至佔據我們所接受的歷史的主體，他們的作用的確遠遠超越一般人民。今天研究人民歷史的新史家相信民意、民心所產生的力量，如「能載舟亦能覆舟」的水，然而既載又覆，猶今語說「民意如流水」，可東可西，其背後有形或無形的手便值得追究。群眾真的有堅定的自主性嗎？相信「進步」史家不會因為「政治正確」而忽略歷史事實。

當然，如果放大幅度到幾千年的人類文明演進史，我們的確看到人民的動力在壯大，近代以來尤其快速，銳不可當，終至彼消此長，連「新秦皇」也不得不借「人民」之名以行其獨斷之實。歷史學領域內，人民的歷史遂提上議程，1950年代以後，在學術先進國家鼓吹社會史研究，逐漸唱入雲霄，喧賓奪主，成為史學的主流。

¹⁴ 1980年左右在一次向陶希聖先生問學的過程中，他面告的話語。

總之，社會要到人民的時代，學界才會有人民的歷史。反之，帝王時代，怎能期待史家輕朝廷而重社會？史書不流於帝王家譜而為國民之作，絕對緣木求魚。可見是社會基礎和觀念匯流引導新歷史研究的走向，不是反過來。1960 年代的女權運動給史學次領域帶來「婦女史」的憑空出世，社會上女性已扮演積極主動的角色，顯然是促進此研究蓬勃發展的重要基礎。我輩七、八十歲之人都親眼目睹這段歷史，當可以領悟到長時段中，人民歷史興起的先決條件吧。

考察史學發展的人都不約而同地發現現代史學的特徵，是研究對象從政治社會上層往下層移動。那麼，1960 年代法國年鑑學派領先的「私人生活」(la vie privée)，1970 年代德國興起的「日常歷史」(Alltagsgeschichte)，以及稍後美國的日常歷史(The History of Daily Life)，他們無不以深刻了解常民(ordinary people)為目標，¹⁵自然符應歷史發展和史學的大趨勢，而「生活日常」絕對可以說是當今的史學新領域。

然而如果固守「下層的」或「常民的」，也許順應潮流，但實證研

¹⁵ Fernand Braudel, *Civilisation Matérielle, Economie et Capitalisme, XVe-XVIIIe Siècle Tome I* (Les Structures du Quotidien: Le Possible et L'impossible, 1967); *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol. 1, *The Structures of Everyday Life*, translated by Siân Reynolds (New York: Harper & Row, Publishers, 1981); 顧良、施康強譯，《15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義》，第一卷，《日常生活的結構——可能和不可能》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992)。Alf Lüdtke, "Introduction: What is the History of Everyday Life and Who Are Its Practitioners?" in *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, translated by William Templer, edited by Alf Lüdtke (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995); Peter N. Stearns, "Introduction: The History of Daily Life: Whys and Hows," in *A Day in the Life: Studying Daily Life through History*, edited by Peter N. Stearns (Westport, Conn.: Greenwood 2006).

究過程中必然會遭遇實質性的困難，碰到史料不足的窘境，何況這樣做也不一定符合歷史的本然。人類文明史五千年來，由於平民百姓展現積極主動性的時間仍然短暫，不及百年的人民史學能延續多久，今日尚言之過早，猶留待後之來者審定，這是倡導人民歷史者應該存念的自覺。

至於研究實務的困難，恐怕要先調整焦距才能擴大史料，豐富這個次領域的內容。古代封建，庶人與大夫的嚴厲區隔姑且不論，至遲戰國以下，中國社會已產生階級流動，猶如「高岸為谷，深谷為陵」，貴賤貧富之改易無代無之，雇農小吏可以稱王稱帝，皇室貴胄也會淪落江干。不過，社會的階級卻一直存在，上下之別也絕對嚴明，於是文化上遂構成「禮」與「俗」之分，並且成為普遍的觀念。然而階級流動隨之文化滲透，互相假借；唯與社會一樣，文化亦具有階級性，上層活動叫做「禮」，下層的便叫做「俗」。但整體觀之，有形層面雖然不同，其實內在的精神本質並無大異。¹⁶

起源於帶有弱勢關懷的人民史學，若堅持底層庶眾，言必稱民間，理念和實作既然會有上面所述的困難，它的下一步該怎樣邁開呢？新社會史的「生活日用」或許能發揮解套作用，使其柳暗花明，至少在社會階級流動和禮俗文化交相滲透的中國史上，應該可以嘗試發展。「生活日常」這個課題不失為人民史學的試煉場，日常生活史其實就是人民生活史，但這個「人民」不限基層社會的芸芸大眾，更不必因為政治理念或人道關懷，而非研究那些不干歷史大脈動的課題不可。於是乎人民史學不再如無米炊的巧婦，可以打開相關領域，歷史研究

¹⁶ 參杜正勝，〈中國社會史研究的探索——特從理論、方法與資料、課題論〉，國立中興大學歷史學系主編，《第三屆史學史國際研討會論文集》（臺北：青峰出版社，1991）；劉增貴，〈中國禮俗史研究的一些問題〉，收入中央研究院第三屆國際漢學會議論文集編輯委員會編，《中央研究院第三屆國際漢學會議論文集》，歷史組（臺北：中央研究院，2002）。

的局面乃可能開濶。

因人民時代來臨而確立的日常生活史，使歷史研究呈現多數人的現象，而不限於少數菁英或個人；同時它也觸及歷史核心的部分，而不停留在表面所看到的個別事件而已。如果一種現象是全民的，或至少大多數人的，便不可能只是表象所見而已，應該還有更深層的東西，譬如中國兩千多年來流傳的擇日術即含藏中國之沉澱的底蘊。擇日術近三十多年來，考古出土不少早期的資料，稱作「日書」。日書所載推算時日系統，關係生活行為的吉凶，即使戰國秦、楚等不同地區的建除術小有差異，但基本思考方式則非常相似。日書出土之墓葬，多屬於所謂庶人階級，身分較高者如睡虎地秦墓的喜是縣吏，總之屬於社會的中下層，但西漢淮南王劉安(179 B.C.-122 B.C.)門客所著《淮南子》也講建除術(〈天文篇〉)，可見統治階級也相信這種數術。所以中國最晚到秦漢之際，依循日書方術而規範日常生活行為，不同種族、不同地區和不同階級的人都表現出相似的思維和心態。¹⁷

日書反映的心態即是我們所說的文化底蘊，影響日常生活的方術當然不限於擇日而已，和下文剖析的居室宇宙觀或物怪信仰心態一樣，都可揭開中國底層的奧秘；我們的目的還是要認識中國人、中國社會和中國文化。因為打油詩「街頭終日聽談鬼」而被人譏評的周作人(1885-1967)，作〈說鬼〉一文，說他「喜歡知道鬼的情狀和生活，從文獻、從風俗上各方面去蒐求，為的可以了解一點平常不易知道的人情，換句話說，就是為了鬼裡邊的人。」¹⁸其實，不同民族文化各有不同的鬼怪和

¹⁷ 參杜正勝，〈中國古代社會多元性與一統化的激盪——特從政治與文化交涉論〉，《新史學》，11：2(臺北，2000)，頁1-39。

¹⁸ 周作人，〈說鬼〉，《苦竹雜記》，收入周作人，《周作人先生文集》，第1冊(臺北：里仁書局，1982)。

死後世界，「鬼和鬼世界，即是活人的文化」，¹⁹我們對鬼神物怪的探討，亦如周作人所說：「蓋此等處即可以見中國民族的真心實意，比空口叫喊固有道德如何的好還要可信憑也。」²⁰日常生活講聽神鬼物怪傳聞，此中藏有中國人的真心實意，可以觸摸到中國文化沉澱的底細。

中國第一部目錄學，公元始初時代劉歆的《七略》，除首篇總撮提要的〈輯略〉，將圖書分為六類，即三代典籍的〈六藝略〉、戰國百家思想的〈諸子略〉、文學的〈詩賦略〉、軍事論著的〈兵書略〉、上自天文曆算、陰陽五行，下至著龜雜占和風水相術的〈術數略〉，以及醫藥、房中和神仙的〈方技略〉。班固完全繼承這種圖書分類，架構其所作的《藝文志》。此一中國本生的知識體系，粗略言之，前四類偏於官方，後兩類行之民間，但當中亦有出入之處，不能嚴格分界。數術、方技最與全民之習俗、信念、行為、出處息息相關，向來被視為民間「小道」，以別於前四類官方所掌的治國「大道」；但這只不過是劉向、歆父子或班固以下儒者的主觀成見而已，社會真實情狀並非一刀切的。近現代從事中國研究的社會學者，又喜歡援引中南美洲殖民地社會文化研究發展出來的「大傳統」與「小傳統」的概念，察考中國上層禮失則求諸野，而下層民眾發跡後也常模擬上層文化的事實。²¹

從一個人的出生成長、婚嫁生產、養兒育女、老病死亡，或社區的四時節慶，祠廟祭祀到政治性的慶典，和這些生活行為涉及的儀式舊慣，種種自然與超自然，傳統概括曰「禮俗」，今人謂之「民俗」，應該是一個民族文化的慣習，是全民的，也是核心的。我們甚至可以

19 杜正勝，〈玄通〉，收於杜正勝，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2005），頁339。

20 周作人，〈說鬼〉。

21 參杜正勝，〈中國社會史研究的探索〉；或杜正勝，《古代社會與國家》（臺北：允晨文化，1992），頁997。

說，民俗是一個民族的根底，或是靈魂，因為多反映民族文化最本質的成分，不只是表層現象而已。借用北國生活中可見的滾雪球作譬喻，雪球愈滾愈大，而其核心不曾消逝，隨著時間，雪花附加雖多，核心亦不稍變；換言之，本質歷久不衰。世界幾大文化體系多有這個情狀，在中國，民族文化的本質即是先秦的「古道」。

關於民族根底、文化本質的探索不限於所謂「小道」的領域，儒家的「大道」所強調的生活規範、行為準則也透露民族性的訊息，而這正是「日常生活」最直接、最顯見的部分，《禮記·曲禮》便有很好的例證讓我們進入中國文化的本質核心。

多紀錄「屈曲行事」的〈曲禮〉（孔穎達《疏》），即是講述生活規範的經典，包括衣食住行、待人處世的種種行為。（〈內則〉也有類似的記述）這些生活行為，諄諄於年輩秩序和男女之別，茲徵引數則，以證成歷史內裡的觀點。

謀於長者，必操几、杖以從之，長者問，不辭讓而對，非禮也。有事前去向長者請益，要攜帶坐几和手杖，几供長者靠背，杖好扶身而起。長者問話，你回話前當先謝不敏，表示自己的意見不一定正確，否則率爾而對，便是非禮。大家多讀過的《論語》，孔子要學生發表志向，魯莽的子路「率爾而對」，毫不辭讓，便遭到孔子冷冷的微笑。（〈先進〉）

晚輩面對長輩必須謙遜，故

見父之執，不謂之進，不敢進；不謂之退，不敢退；不問，不敢對，此孝子之行也。

父執輩的長者叫你進才可以進，叫你退才可以退；他不問到你，不可以隨便插話發表自己的看法。如此，父執雖非父，但也算是孝子的行為了。尊敬長者的行為要從童幼教起，

長者與之提攜，則兩手奉長者之手；負劍辟咎詔之，則掩口而

對。

孩子還小，長者牽手而行，兒童就要雙手捧著長者之手，據舊《疏》：「為兒長大，方當供養扶持長者，故先使學之，令習便也。」扶持長者伸雙手，顯示謹慎，自小這樣做，習慣才會成自然，但不知這麼被長者牽著的幼童怎麼個走法？至於置於背後的「負劍」和挾之於旁的「辟咎」，需要背或挾的孩子恐怕比牽手而行的幼童更小，但長者傾頭與語，要他掩口回答。鄭玄《注》曰：「習其鄉尊者屏氣也。」晚輩面向長者要以手掩口，以免口氣觸人，保抱提攜的幼兒就會掩口答話了？凡此不合情理的論述正顯示這種文化的傾向。

戰國思想家荀況說過：「蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，與之俱黑。」（《荀子·勸學》）這兩句話據考可以追溯到曾參，應該是孔子的真傳。²²外在環境會影響一個人的成長，所以教育才成為必要，按照俗說，實際行為的身教更重於只說不練的言教，具體的落實即在日常生活之中。〈曲禮〉的這些行為規範不可能是戰國儒生憑空杜撰，當承襲封建貴族的傳統，歸納整理後載諸簡冊，因儒家權威之建立而「經典化」，也隨著中國政權的擴張而廣被化，遂塑造中國人的人格（personality），構成中國敬老尊長的文化。在這種文化氛圍下，直到晚近還可以聽到「囡仔人有耳無喙」的俗語。中國文化禁止年輕人發表主見，臺灣三數十年前教育風氣猶然如此，所以中國文化看不到「吾愛吾師，吾更愛真理。」

²² 今本《荀子·勸學篇》缺下二句，王先謙《荀子集解》引王念孫《讀書雜誌》，疑今本脫之。文義上，「麻」和「白沙」對文，「義正相反」，而且黑與直為韻，「若無此二句，則既失其義，又其韻矣。」王念孫找出《洪範正義》引荀卿書、褚少孫續《史記·三王世家》引《傳》曰及《索隱》注文，都有下二句，並且考出二句見於《群書治要》所引的《曾子·制言篇》，那麼荀卿的話很可能來自曾子。參王先謙，《荀子集解》（臺北：世界書局，1962），頁3。

學生服侍老師的日常生活，〈曲禮〉亦有行為規範，但不如《管子·弟子職》之詳細。²³後世因為生活形態改變，古代的師生共同生活少見，但百工學徒寄宿於師傅之家者，對待師傅猶存古風。其他如子女之待父母或男女相處規範，處處可見日常生活行為反應的心態或文化本質。我們不是作日常生活反應心態的專論，不過略舉經典數則以見一斑，其他文獻尚所在多有，但日常生活可以透視一個民族的根底，應該很清楚了。

三、全面整體的視野

「日常生活」作為歷史研究的一個次領域，按照近代學術規範，難免要先釐清研究對象，即使範圍難界定，我們亦不妨先問「日常生活史世代」怎樣看待這個問題。

上述《如何日常·怎樣生活》的主編呂紹理沒給這個主題比較明確的定義，倒承認「日常生活」是內涵複雜的語詞，這是實證研究者體會而得的真誠告白。不過他還是分出了輕重，不是撿到籃子便是菜，猶可以讓人依稀感覺「日常生活」的範圍。其編輯旨趣著重具有普遍現象或意義者，排除過於個人或個別的經驗；要探討具有較大共相的「庶民」「大眾」的生活世界，而非只是少數菁英。²⁴

該集所收論文有新年、辦桌、服裝、旅遊、住宅、晚餐形態、夜市、進香和村落生活等項目，可以概括為飲食、服飾、居室、休閒、市集、宗教活動和生命禮儀。當然，這只顯示臺灣史研究者關注這個

²³ 參杜正勝，〈古代世變與儒者的進退〉，《長庚人文社會學報》，4：1（龜山，2011），頁 1-54。

²⁴ 呂紹理，〈導論〉，頁 9。

新領域的課題，不是在方法學上為「日常生活」界定範圍。

王鴻泰所編集的日常生活史則從首服網巾、日用類書、皮貨商品、古玩文物以及節慶狂歡、京官朝會、生活倫理和藝術修為透視社會文化諸象，編排架構分「生活與規範」、「生活與知識」、和「生活與文化」三單元，顯示他更想借著物質和行為考察深一層的社會文化意涵，也可以看作生活史的新課題。至於第一單元「天子至庶民」即上節所論日常生活史不嚴格限於底層社會的用意，如《孝經》所謂：「自天子至於庶人，孝無終始」(〈庶人章〉)，即唐玄宗〈注〉：「尊卑雖殊，孝道同致。」孝道不分階級，向來生活禮俗史包含上下階級，新史學倡議的日常生活史亦然。

不論多少專題研究都無法窮盡日常生活次領域這個「大雜燴」，更難以明確界定；但從臺灣史和明清史這兩本集子，我們亦不難發現大致的共同趨向。古人所謂「文成法立」，學術領域多靠實證論述而顯明，不是徒託空言的方法論，具體研究的項目將成為「生活日常」的規範。

我們採取同樣態度來考察上述德、美兩國日常生活史的傾向。1980年代德國盧特克(Alf Lüdtke, 1943-2019)編集的《日常生活史》(英譯 *The History of Everyday Life*)，偏於跨學科研究，雖然顯然側重工人生活以及性別，但較少指涉對象。二十一世紀初美國斯特恩斯(Peter N. Stearns)主編出版的《生命的一天》(*A Day in the life*)則可提供我們參考，了解他的日常生活史之所指。論文篇章包括私領域生活、疾病與醫療、通俗文化、宗教、科學與教育、物質文化、罪行越軌、生活水準和休閒娛樂，跨越經濟、社會和精神各層面。²⁵

西方二十世紀史學新猷的開拓，法國領先，早在 1960 年代後期，

²⁵ 參 Lüdtke ed., *The History of Everyday Life*; Stearns ed., *A Day in the Life*.

年鑑學派第二代講歷史長時段持續性(Longue durée)的布勞岱爾(Fernand Braudel, 1902-1985)已涉入日常生活史，他毋寧更重視基礎性的結構，²⁶而論及人口、疾病、糧食、餐飲、住宅、服飾、能源、技術、交通運輸、貨幣、城市等，既是日常生活的基盤，也是範圍。

繼年鑑學派第二代的結構觀之後，第三代則著眼於個人生活(personal life)。這是十九世紀才在西歐部分地區普遍流行的概念，後者寧願使用「私人生活」(la vie privée, the private life)而不是日常生活(daily life)，據主編《私人生活史》(*A History of Private Life*)的杜比(Georges Duby, 1919-1996)在第一卷《從異教羅馬到拜占庭》(*From Pagan Rome to Byzantium*)的前言說：「日常生活」漫無邊際，不如「私人生活」課題比較精確。

所謂「私」當然相對於「公」(public)而言，杜比說公者開放於共同體(community)，服從於政治長官(Magistrates)的權威，而與可以豁免(immunity)、可以退隱的「私」領域涇渭分明。在私領域內，人們可以放下公共場所必須的武器與防護，可以放鬆，可以休息，可以脫下炫目的甲殼——這個在外面世界必備的護具。總之，私人生活屬於家屋門戶之內，隔絕牆外窺探的眼光。²⁷

所謂公私領域之分，係就概念說，實際研究恐怕仍存在不少模糊地帶，他們之所以標舉「私人性」，或許是西歐尊重個人的社會基礎之故，也是近代文明的指標。但在重集體而輕個人的社會，如中國，不論古今，公共生活和私人生活很難截然劃分，而且除女性外，往往私人生活公共化。這部文集所觸及的課題，不論古代公民與奴隸的生

²⁶ 參 Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*.

²⁷ Georges Duby, "Foreword to A History of Private Life," in *A History of Private Life*, vol. 1, *From Pagan Rome to Byzantium*, edited by Paul Veyne, translated by Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1987), viii.

活、性、婚姻、家庭，或婦女角色、貞潔、避孕、生育，以及道德觀和宗教，其實亦皆可以容納在「日常生活」之內，後者之所以被他們譏之為大雜燴是很自然的。

誠如杜比在中古卷《肖像——中世紀》(*Revelations of the Medieval World*)扉頁「推薦語」所說的，「由於戰爭帶來的破壞，黑死病給許多城市的摧殘，男男女女在生離死別中，他們還是要安頓自己的生活，妥善適應歷史的來來去去，以捍衛他們物質與精神得以自主。這幾乎是一部私密史詩(secret epic)，是我們努力要恢復的生命和生活。」²⁸這篇生命宣言彰顯人性的尊嚴，展現史學的境界，私人生活(private life)的確有日常生活(daily life)關照不到的層次，不過從研究課題說，還是可以包含在「日常生活」之內。

上面說過，三十年前我所擬新社會史內涵，有兩項直接切合「日常生活」這個次領域，即「日用生活」，分飲食、衣著、建築、行旅四目，以及「生活方式」(含品味)所列的產業經營與生活、作息時間以及官吏、士大夫、僧道隱逸等。任何列舉法都不免掛一漏萬，唯表示其大致趨向而已，所以雲裡霧中顯現的「意象」反而可能是討論「生活日常」不可避免的方便之門。

單就「新社會史」十二條目而言，與「生活日常」相關者不止上面兩項，其他諸如親族人倫、身分角色、社群聚落、藝文娛樂、生活禮儀、信仰宜忌、生命體認與人生追求，舉凡三大類別的社會面和精神面都包含在內，而屬於物質面的生態資源和產業經營也有關聯。總之，以生活禮俗史作為新社會史的重心。歷史研究既然以人群為主要對象，新社會史則是「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

²⁸ Duby ed., *A History of Private Life*, vol. 2, *Revelations of the Medieval World*.

義，以及安頓生老病死等問題的手段。」生活對人的生命幾乎無所不包，故倡議歷史研究整體與全面的新社會史自然囊括在「生活禮俗」四字之內。²⁹

日常生活既不是國家大政、不是時代思潮，不是大思想家的高論、藝術家的傑作，也不是轟動社會、引人注目的事件，而是存在於平凡人群和習見的事事物物，故難免流於瑣碎。據說 1950 和 1960 年代美國史學界鄙薄日常生活史研究流於古物史，那時的社會史家多是民間學者，研究前人如何生活，往往著重物質層面，單單描繪服飾、玩具和飲食習慣的情狀，遂被譏為「鍋盤瓶罐」(pots-and-pans)史家。他們似乎只想顯現過去多麼古雅(quaint)而已，故遭到學院史學家排斥。³⁰

然而「日常生活」這種習以為常的事物，尤其是一般人民的，一向就很少記錄，更難引起史家的關注。總而言之，研究資料缺乏，如果有的話，往往散見於名人事件(或筆記小說)無意記載之中，也多呈現平板的圖像，此以中國類書最常見，故不能滿足現代史學的需求。所以這個次領域一旦進入史學的議程，史家乃不得不沙裡淘金，從不相干的浩瀚記述尋找可用的資料。二戰前中國許多關於生活禮俗史的著作不同程度地累積史料，難免失之零碎，然而這是「日常生活」進入學術殿堂的基礎，也是這個新領域發展的必經過程。直到最近年輕世代史家開發新課題，也需要先下過這種基本功，³¹延伸的歷史解釋才可能具說服力。

²⁹ 杜正勝，〈什麼是新社會史〉。

³⁰ Stearns, "Introduction: The History of Daily Life," 4.

³¹ 生活或生活禮俗史因新課題而從傳統文獻發掘新資料，臺灣史家的例證所在多有，先如劉增貴(參注 4)，青壯世代則如邱仲麟關於明清北京城環境與社會生活的多篇論述，(參看《中央研究院歷史語言研究所集刊》50 本 4 分、74 本 1 分，《清華學報》34 卷 1 期，《新史學》9 卷 2 期)或王鴻泰關於明清城市中的酒樓與茶館(參《新史學》11 卷 3 期)皆是。

然而生活史既不限於鍋碗瓢盆，也非只是衣食住行的「社會」生活而已。美國哲學大家杜威(John Dewey, 1859-1952)說過：「民主是個人的一種生活方式，非僅出於人類本性的普遍信念，而是相信只要具備適當的境況，人就能做出妥當的判斷並且付諸行動。」³²他接著闡述，所謂的「境況」(conditions)就像和鄰人在街頭巷尾來來回回討論當天報紙新聞(未經檢查的)，或可以邀集朋友來家中自由談話，而不像住在一些外國的人，與朋友私下聚會談天，時刻擔驚受怕，提防隔牆有耳。

1939年杜威發表的民主論述，「外國」當指希特勒(Adolf Hitler, 1889-1945)鼓動的納粹德國或史達林(Joseph Stalin, 1878-1953)集權治下的蘇聯。他說，不能有效地維護自由地懷疑，自由地集會和自由地對話的國家，何來民主？那些極權國家的人民在統治者烏托邦理想(即使如此)的驅使下，過的是另一種生活方式，所以政治形態歸根究柢是一種社會生活的形式。換言之，政治是生活，我們也可以推衍為經濟形態或宗教信仰，也都是一種社會生活方式，那麼思想史研究提出的「思想是一種生活方式」，³³自然也是順理成章的事。

³² John Dewey, "Creative Democracy—The Task Before Us," in *The Essential Dewey*, vol. 1, *Pragmatism, Education, Democracy*, edited by Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 342. 原文作 Democracy is a way of personal life controlled not merely by faith in human nature in general but by faith in the capacity of human beings for intelligent judgment and action if proper conditions are furnished.

³³ 王汎森，〈思想是生活的一種方式——兼論思想史的層次〉，收入王汎森，〈思想是生活的一種方式——中國近代思想史的再思考〉（臺北：聯經出版公司，2017），頁 19-52。

四、有機聯繫的構成

日常生活史之免於陷入支離破碎，除了把個別課題放在歷史全面的適當位置外，還要聯繫歷史的關鍵層次和相關環節，所以它適足作為實踐新社會史「整體與繫聯」研究法的園地。

新社會史的全面整體性和有機繫聯性，即認為「物質的」、「社會的」與「精神的」三個層面息息相關；也就是說，任何一個層面的課題多會延伸到別的層面，只是互有輕重而已。我當時以館舍、盜墓、鬚髯和眠床四例，說明新社會史研究要從切近生活的課題出發，尋繹政治、行政、法律、風尚、信仰、習俗等關聯的多種層面，進而重建複雜但是真實的歷史。³⁴

新社會史始倡時，當時為扭轉過去偏重軍政、輕社會的積習而刻意迴避的政治史，固有其現實主義，其實政治絕也不能例外，也無法排除，尤其是政治高於一切又無所不在的中國史。但生活史這個次領域過去尚少研究典範，倒是德國首先提倡日常生活史(Alltagsgeschichte)的盧特克作出範例，他研究原來反對希特勒的工人何以轉而支持納粹，而且至終不悔？此一政治史大問題，他是如何從生活史提出解釋的呢？

盧特克討論勞工經驗與德國法西斯，追問「灼熱閃耀的紅光芒」怎麼灰暗了？³⁵一次大戰後，德國被沉重的賠款壓得喘不過氣，接著世界性經濟大蕭條(Great Depression, 1929-1933)，更是雪上加霜，希特勒的國家社會主義(納粹)黨因而竄起。意識形態上，勞工和納粹原本對立，但 1933 年希特勒勝選時，工人並沒發動大規模示威，而是採取觀望、

³⁴ 參杜正勝，〈什麼是新社會史〉。

³⁵ Alf Lüdtke, "What Happened to the 'Fiery Red Glow'? Workers' Experiences and German Fascism," in *The History of Everyday Life*, 198-251.

甚至順從的態度。當年三月二十一日所謂的「波茨坦日」(Potsdam Day)，興登堡(Paul von Hindenburg, 1847-1934)總統和希特勒兩手一握，任命希氏執政，希氏記述當時的鮮活街景，家家戶戶掛出萬字(卐)旗(swastika)，工人的妻子還大聲呼喊，「感謝領袖(führer)」！

盧特克不禁要問：那些被感動的人(尤其勞工)，誰曾被討好，誰曾被斥責？即使老工人何以也名列衝鋒隊(SA)？³⁶更不要說年輕工人或失業者了。1933年工廠「老將」何以幾乎全面選擇保持沉默？那年的五一勞動節(May Day)，慶祝活動人山人海，但過去勞工與中產者的區分泯除了，只有「德國人」在遊行。他觀察到大部分工人對新政權歡欣鼓舞，不限於最初幾週，即使後來納粹警察重編、甚至在戰爭時期，也沒改變。我們不禁要問法西斯是怎樣建立統治的？納粹深入而穩固的統治，領導人或官僚體系不是唯一的活躍者，連工人也參與，勞動節的慶典變成納粹的節日(holiday)，附和的工人還包括共產黨。

盧特克說，每一個人的人生固不相同，他們的政治活動和專注的私領域也不會一樣，但深入觀察，每日為生活辛勞奔波，相關的經驗形式、生活情態引發的意向與行為而結成的混雜物(a mixtum compositum)，便構成那個時代的集體傾向。

他考察北萊茵-西發利亞州(Nordrhein-Westfalen)埃森市(Essen)車床工人保羅·邁克(Paul Maik)1919年至1945年的日記，發現1933年以前多記物價、輪班和私人生活，以後則記「新時代」的大事，譬如德國武器精進強大，納粹政府給予社會福利等等，政治融入他的私領域，政治注入私人(privatization of politics)，顯然可以理解為是個人需求和興趣形成的，他自己也從當中獲得滿足。

³⁶ SA (Sturmabteilung)，意指「雷霆友隊」(Storm Detachment)，1921年希特勒組織的國會黨團，專門攻擊敵對政黨。

邁克融入納粹鼓動的政治風潮之中，本來受納粹政府壓制的工人之怒火息斂了，他們不再反抗。戰爭期間邁克有沒有被「下崗」，日記不明，生活條件肯定很糟，但在人總要過日子和活下去的先決條件下，自然期待有朝一日美好時光會來臨，包含政治的和個人的。

至於工人家庭主婦，過去經濟蕭條給他們帶來的集體危機感，更容易接受納粹政府「工作和麵包」(work and bread)的宣傳海報，樂聞「自由」的口號，歡迎一個「大有為」政府，期待國家的再生。

盧特克就這樣從工人日常生活的角度來解析「灼熱閃耀的紅色火燄」怎麼變得黯淡無光，意識形態截然不同、又具有強大反政府傳統的工人團體怎麼被馴服。研究日常生活史而解釋德國近代政治史的大問題，此文可謂經典之作。不論古代或近現代的中國史學者似乎也可以有日常生活解答政治事件的課題？

本文開篇所例舉的日常生活史專書《戰亂中的日常——金末元初士人的生活》，從中下層士人的日常生活資料揭露朝代更替時，大社會的某些歷史圖像，也可以說是另一角度的政治史研究。其書雖然相當程度繼承前輩學者的交遊考，³⁷但由於著重士人日常生活，友朋交往以及個人際遇之適應和人生的窮達，的確給讀者勾勒出亂離之世的士人如何過日子，怎樣過一生的面貌。

同樣利用交遊資料，前輩學者要解答的是政治大局問題或基層現象，以及學術思想交流，而此書則以幾位士人的「日常為主軸，觀察人們在動盪中的物質與精神層面現象」。作者以士大夫所從事的文化、

³⁷ 與本書相近年代的著作，如余英時的《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》(臺北：允晨文化，2003)和黃寬重的《孫應時的學宦生涯——道學追隨者的南宋中期政局變動的因應》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2008)，後者屬於中層的士大夫。

政治和經濟活動做為「日常生活」的主要內容，³⁸所以和過去交遊考的研究取向有所區別。而此書主角多是女真皇帝治下的漢人士大夫，是金國子民，出入於南宋和蒙古兩國之間，他們日常所透露的國家認同，面臨不同政權的心境等，猶待發掘者不少，但對照於交遊考，或許可以給予這個模糊新領域產生一點澄清作用。

不論史學如何轉變，史家的任務還是要了解歷史大局，探索文明進程，關注人類未來，可是百年史學專業化的結果，學院史家逐漸瑣碎化。在不側重政治的新社會史，尤其是日常生活次領域，很容易陷入此一瓶頸，所以新社會史方法學特別強調歷史不同層面的有機聯繫。日常生活史研究平凡的人、物、事，雖從民生日用出發，要能延伸到更大的歷史問題，而不只是「鍋盤瓶罐」而已。我探討戰國時代財經政策、國家管制和民間投資(機)的競爭，以及那個新時代致富企業的「鹽鐵」，³⁹便以古人飲食重視鹽鹵和鐵生產工具的紀錄作為一項指標，雖然沒有標榜日常生活史。

這裡只說鹽。根據先秦禮書，周人生活中鹽已佔居相當重要的地位，尤為貴族餐飲不可或缺的佐膳物。古人餐品使用大量的醢和醢、醬，醢是酒製的醋，醢則用鹽。肉醬(帶骨的醢或無骨的醢)的製作，將肉拍扁使乾，然後剁碎，「雜以粱麴及鹽漬，以美酒塗醢中」，經百日而成。另外有昌蒲根、牛百葉、蜃、豚肩和深蒲的「五齏」，肉汁、蜃蜃、小蛤、蛾子、魚、兔、鴈的「七醢」，韭菜、蔓青、薺葵、葵、芹、筍、筍的「七菹」和麋、鹿、麋之帶骨肉的「三醢」。凡此日常餐飲必備食品，包括肉類、野菜、水產和昆蟲的製作，都需要大量的食鹽防腐。

³⁸ 許守泯，《戰亂中的日常》，頁 6-7。

³⁹ 參杜正勝，〈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(臺北，1990)，頁 481-526。

一般民眾的餐飲當然不如高級貴族之繁複精緻，但飲食重鹹的習性則上下一致，請客吃飯，如果客人飲醢便是失禮，表示不夠滿意，主人需先謝罪，因為「作醢淡而無味，故可歡也。」可見隆重宴會的醢用鹽甚多。

從日常飲食的鹽可以看到戰國新企業興起的社會基礎，了解新興的社會力量，進而解讀《管子·輕重》十九篇，我乃發現國家財經政策兩條路線鬥爭(如《鹽鐵論》)的底蘊。當然，日常生活史只是解答歷史大脈動的一條門徑，不是全部，這也是運用有機聯繫法者應該保有的清醒態度。

考古學者陳伯楨(1973-2015)長期專注於長江中游考古，涉及古代鹽井發掘。他爬梳甲骨卜辭、銅器銘文以及傳世和新出文獻所見鹽鹵的相關資料，探討中國兩漢以前鹽在日常生活的使用。他說，早期的鹽象徵權力，具政治意涵，後來成為國家財政重要收入的來源。⁴⁰他發現鹽這種日常食物，不但具有貨幣功能，政治菁英因操控鹽而得以展現他們的政治地位與權勢。然而所謂鹽的操控，恐怕要和戰國輕重術與輕重商人的討論結合才看得清楚。

生活史研究所謂的有機聯繫，不外自生活習見的日用事物出發，深入到社會或精神諸層面。中國考古學之父李濟(1896-1979)據侯家莊和小屯出土的兩件坐姿人像殘石雕，論述古人的居處形式，堪稱物質文化研究的經典之作。⁴¹石雕抱腿而坐，小屯像臀部著地，雙腿自然就張開；侯家庄像臀坐在腳跟上，而甲骨文的「女」字及帶「人」的字，都清楚地象跪坐之形。這三種姿勢分別為箕踞、蹲居和跪坐，他結合

40 陳伯楨，〈中國早期鹽的使用及其社會意義的轉變〉，《新史學》，「物質文化專號」，17：4(臺北，2006)。

41 李濟，〈跪坐蹲居與箕踞——殷墟石刻研究之一〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，24(臺北，1953)。

人種學與民族學資料，整理出從坐地、蹲居到跪坐三個發展階段，最後才出現高坐，直到今天。

這篇極具啟發性的論文，利用石雕人像反映日常生活起居情狀，建構中國坐姿演變史。李濟認為古代中國人進化到跪坐階段，作為禮的一環，與夷人仍然停留在「夷俟」，即蹲居或箕踞者截然不同。於是一個民族所認定文明與野蠻的劃分標準，形成禮教的意識形態，竟然可以在日常生活行為中體現，數千百年下來的行為模式則靠文物具象化。

李濟斷定殷代三種坐姿並存，周代主流意識始予以區分，確立跪坐才合乎禮的文化。此跪坐姿勢延續一兩千年，直到唐代而轉成高坐，至宋而普遍流行，學者發現這個影響中國人生活習性轉變的關鍵卻出自一種日用常物——椅子。事實上只有椅子進入於生活中，人才可能自地而起，垂腿而坐。柯嘉豪(John Kieschnick)考察椅子在中國的出現與佛教的傳播密切相關，並且反映佛教影響中國社會的普及程度。⁴²

日本與韓國雖然不盡是跪坐，但和中國皆同屬席地而坐的民族，其延續時間遠比中國長久，直到近代西潮沖刷下才採用椅子。日韓椅子之進入人民生活，明顯是強勢文化的影響，唐宋時期的中國恐怕也是文化的選擇。反觀當今許多民族仍然蹲坐，所以箕踞、蹲居是尚未開化而跪坐才是文明的劃分，可能只是種族的偏見，當中不存在進化的必然性。但從殷墟坐姿人像石雕和椅子這麼不起眼的家具，我們的確看到中國人起居方式的轉變以及域外文化的作用。坐姿這種生活行為和坐具這種日用之物，都透露古人的禮教意識形態與宗教信仰，可以算是日常生活研究通貫物質、社會與精神三層面的例證。

椅子傳入中國，不論貴賤貧富，所有人的生活起居方式都發生改

⁴² 柯嘉豪，〈椅子與佛教流傳的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，69：4(臺北，1998)。

變，其影響之巨大應該不減於佛教帶來的新人生觀，這或許是日常生活史研究應該關注的另一面向。

日用之物因為太過平凡，不會引起關注，其資料往往簡略貧乏；但像蔽體的衣服巾帽觸目皆是，中國歷來文獻也留下豐富而多樣的記載，蘊藏許多歷史信息，難怪成為生活史的熱門課題。進入二十一世紀，臺灣年輕世代興起的日常生活史研究，前文所引兩本中國明清和臺灣近代的日常生活文集，都不約而同地包含服飾，而 1990 年代末出刊的《新史學》也有一期這個課題的論著，雖然沒有特別標識「生活專號」。

中國古來號稱「衣冠文物」，封建貴族以「車服器用」彰顯其身分地位，服飾是重要的一項，所謂「昭文章，明貴賤，辨等列，順少長，習威儀。」（《左傳》隱公五年）歷代正史〈輿服志〉亦無不記載當朝的分辨準則，衣冠透露濃烈的政治氣息，固為歷史學者所習知，⁴³這裡不必深論，另一層意涵則是從種族意識衍生出文明野蠻的分判，孔子那句「微管仲，吾其被髮左衽」的名言，早已成為中國人的基因，當面臨異族統治時，反應尤其剛烈；即使在平昔，衣冠也會成為政爭的媒介。趙武靈王的「胡服騎射」，專為對付北方草原騎馬民族而進行的軍事改革，改中原傳統車兵而採北方引進的騎兵。由於騎射不可能穿著傳統的裙子(裳)，必須改穿胡人的長褲，竟然引來國內保守勢力的抵制，種下他最後餓死沙丘宮的遠因。司馬遷《史記·趙世家》詳細記下「變服騎射」的論辯，可見衣冠這種生活常物蘊藏政治社會秩序和民族傳統文化多重意涵，嚴肅而莊重。

正史首創〈輿服志〉的《續漢書》，開宗明義徵引《尚書·堯典》「車服以庸」。孔安國曰：「賜以車服，已旌其德，用所人也。」服

43 參杜正勝，〈周禮身分的象徵〉，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》，歷史考古組（臺北：中央研究院，1989）；又杜正勝，《古代社會與國家》，頁 737-742。

飾彰顯官職之高低，於是司馬彪曰：「禮，尊尊貴貴，不得相踰，所以為禮也；非其人不得服其服，所以順禮也。」總之，服飾具有高度的階級性，和政治秩序綁在一起，關係統治秩序甚大。

中國傳統主流意識形態，服飾也是社會風氣的一面鏡子，規範一旦錯亂，統治者和社會菁英便時刻擔心社會沉淪。政府對奇裝異服的管制，起源甚古，據說封建時代國境關卡檢查出入，有一項「禁異服」。（《禮記·王制》）所謂「異服」非常籠統，大概和傳統或多數人穿著不同者，都算異服。

《左傳》僖公二十四年記載一則故事，鄭國國君之子流亡到宋國，他喜歡戴鷩冠，可能像尚未入孔子之門的子路，「冠雄雞，好勇力，陵暴人」（《史記·仲尼弟子列傳》），是非法之服。鄭伯知道了非常厭惡，派人到宋國把自己的兒子殺了。故事本身不那麼重要，關係歷史的大問題則是《左傳》記錄君子曰的評論：「服之不衷，身之災也。」因穿戴不適當的服飾，死不足惜。這君子又引述《詩經》「不稱其服」，「自貽伊（遺）戚（憂）」，用白話說，穿戴不恰如其分，就是自找麻煩，死，活該！「稱」字有特別的解釋，舊注引《夏書》曰：「地平天成，稱也。」謂：「地平其化，天成其施，上下相稱為宜。」天下太平、國家安寧都和服飾秩序息息相關；不僅影響人為的政治，甚至大自然的運行。我們不禁感歎，服之為用大矣哉！

古代正統意識如此，於是衍伸出所謂的「服妖」，以譴責破壞服飾秩序的行為。《漢書·五行志》曰：「風俗狂慢，變節易度，則為剽輕奇怪之服，故有服妖。」衣服與眾人不同便足以構成「妖」，和龜孽、雞禍的災異同列，為天下有亂的徵兆。

司馬彪歷數自西周晚期「天子失禮」以後，禮制大亂，上下無法，至秦兼并天下，攬其輿服，漢承秦制，參稽六經，稍加改定，乃近於雅正。其實每個朝代都經歷這樣的正反合過程，歷史不斷重演，以至

最近研究明清生活史的學者，面臨的史料多是為鞏固身分尊卑，而對奇裝異服的焦慮和憤慨。究其實，傳統衣冠服飾論述早已超越物質本身，今之日常生活史學者能開啟新途徑嗎？

明史學者林麗月以晚明服飾風尚和關於「服妖」的議論，討論衣裳與風教的問題，⁴⁴著重社會風氣，當然並不意味輕忽政治秩序這一面向。其實傳統史學這個老課題，社會風氣歸根結柢也是政治秩序，所謂風氣轉變即是對既存秩序的衝擊。

上文說過生活史研究是從日常生活習見的物事出發，而及於歷史其他層面。回到服飾這個課題。晚明服飾尚奢麗，好奇異，前賢的研究大都作為社會風氣的背景考察；換言之，社會風氣為主，服飾為客，後者只是證成前者的資料而已，這當然不能算作日常生活史。林麗月乃轉而聚焦於服飾現象及社會議論所涉及的文化規範與意識形態，主客關係於是易位。明代冠服從朱元璋(1328-1398)時代的嚴整到中期以後逐漸廢弛，而士大夫批評的越禮踰制，既反映晚明商品經濟之發達，也透露底層的審美時尚(fashion)主流化，甚至引領上層社會跟著走。

巫仁恕同樣因平民服飾奢華踰制，指出那些尚未進入官僚系統的士人階層，感受自己的身分標籤遭到混淆，產生危機意識，進而另創衣冠服飾。⁴⁵服飾表徵身分，中國的傳統可以追溯封建時代，而劉邦(247 B.C.-195 B.C.)建國之初「令賈人不得衣絲乘車」(《史記·平準書》)，他當不只是危機感而已。當時大亂之後，國家凋弊，朝廷窮挫，「天子不能具四駟，而將相或乘牛車」，故皇帝借車服這種日常生活物品告訴富有商人，天底下誰才是老大！日常生活反映了中國政權的本質及統治哲理。

⁴⁴ 林麗月，〈衣裳與風教——晚明的服飾風尚與「服妖」議論〉，《新史學》，10：3(臺北，1999)，頁111-157。

⁴⁵ 巫仁恕，〈明代平民服飾的流行風尚與士大夫的反應〉，《新史學》，10：3(臺北，1999)。

不僅中國，北方的騎馬民族也以服飾作為民族認同的指標。明代中國前有蒙古，後有女真，每一次改朝換代中國人都要變換衣冠。忽必烈入主中國後，「悉以胡俗變異中國之制」，士庶皆辮髮，胯褶窄袖，婦女窄袖短衣。朱元璋一即位，就下詔恢復唐制衣冠，不得服胡衣，禁辮髮。（《明太祖實錄》卷 30，洪武元年二月）

女真人努爾哈赤(1559-1626)建國之初，訂定冠服制度，接著命令被征服的漢人、朝鮮人薙髮改穿滿服，以表示歸順。入關以後，薙髮易服益加雷厲風行。女真人不論多麼「漢化」，清帝不論多麼心儀中國治術，其採擷中國禮制不論多廣，衣冠絕對嚴守祖宗之制。乾隆帝弘曆(1711-1799)說得最明白，各種典禮使用的器物悉遵中國古制，「至於衣冠乃一代昭度」，夏殷「本不相襲，朕則依我朝之舊而不敢改焉。」（《皇朝禮器圖式·序》）

中國歷史上，衣冠代表民族，體現文化，象徵統治。明清鼎革之際，衣冠變易帶來的震盪，在誓不帝清的明遺民身上，甚至以束髮的網巾作為國家認同的表徵。中國古人束髮，頭頂梳髻，因為頭髮長短疏密不同，髻下容易雜亂，至明代乃加用網巾收束之。據說這是朱元璋從道士那邊得到的經驗，詔令通行全國，遂為明代首服的定制，當面對薙髮的女真統治時，尤具有鮮明的民族意識。然而已經薙髮，無髮可收束，猶戴網巾，其心情之苦澀可以想見。

因為網巾是太祖高皇帝親定的衣冠制度，比漢唐衣冠自然多一層對明室忠貞的意涵。林麗月指出在清兵掃蕩明遺殘餘勢力的過程中，網巾和令牌、刀鎗同樣成為謀逆之證物，家藏網巾與藏器械同罪。⁴⁶反清義軍蓄髮，頭戴網巾表示復明的決心，此物可以揭開明遺民艱苦卓

46 林麗月，〈萬髮俱齊——網巾與明代社會文化的幾個面向〉，收入胡曉真、王鴻泰主編，《日常生活的論述與實踐》，頁 147-181。

絕的內心世界。當時有人即使被迫薙髮，卻仍然在額頭上畫網巾之形，被俘時求死不悔，終於以「畫網巾先生」之名傳世。

網巾既是明代男子人人日常必戴之物，平凡習見，價格低賤，這麼不起眼的東西竟載負政治象徵和文化標誌，不愧是日常生活史研究的好題材。

在不同的歷史情境下，服飾彰顯的意義以及透露的政治文化意涵自然不同。日治時期臺灣人服裝研究，多探討它代表的現代性，由於臺灣受制於外來殖民，也會看出統治者影響下的殖民性以及相對的臺灣人的在地性，不論有意或無心。這三種傾向分別以洋服、和服以及臺灣服呈現。有人根據世傳年代清楚的照片，注意到蔣渭水(1890-1931)穿著的改變，可能代表他反日意識加強；1925 年以前，多著西裝，以後則改穿臺灣服。這年他因違反《治安警察法》集會結社而入獄，更加積極投入社會運動，穿著方式也隨著改變，衣服顯然成為一種政治符號。出身總督府醫學校的醫學生，原來比較看到殖民者施行於臺灣的現代化政策，現代化也是臺灣先進人士如蔣渭水的需求，故穿西服；但經歷政治打壓後，他便以具有在地特色的臺灣服來表明反抗日本的心跡。

日本殖民對於臺人的服裝基本上採取放任態度，和中國改朝換代發生的情況截然不同；即使到末期太平洋戰爭爆發，大力推行皇民化運動時，也只鼓吹和服，沒有強迫。根據年輕學者吳奇浩的研究，⁴⁷發現日治下的臺灣人主動追求洋服，但沒有捨棄本有的臺灣服，卻比較排斥和服，因而得出的結論是，殖民政府的控制力沒有想像那麼強大。當然，這或許因為日本沒有如中國的強烈衣冠意識形態，而現實上，穿著式樣的確不會直接威脅或危害統治，於是回應後殖民「殖民制霸」

47 吳奇浩，〈洋服、和服、臺灣服——日治時期臺灣多元的服裝文化〉，《新史學》，26：3(臺北，2015)，頁 77-144。此文亦收入上引呂紹理編，《如何日常·怎樣生活》，頁 123-179。

和「反抗至上」的兩種對立論述。

西化的洋服是時代的潮流，進步的象徵，產生社會性的流行力量；殖民者的和服在特定時期雖然構成一定的壓力，倒底沒有被當作治理的指標；至於源自清代而加以改良的臺灣服，基本上是「漢服」，⁴⁸具有歷史沉澱的不可抗拒性。因此，殖民制霸論並不全面。但臺灣人在三服交織的情境中，猶能按照自己的喜好加以選擇或組合，服裝遂多元化，吳奇浩認為正符合社會學家米謝·塞杜(Michel de Certeau)所謂「日常生活實踐」(the practice of everyday life)的觀點。他說殖民治下臺灣人服裝的主動性，是在環境體制中對各種元素展現的自主性和能動性，不是因為反抗殖民(如反抗至上論)帶來的結果。

雖然殖民論述的辯駁尚難定論，但從服裝檢驗後現代新說，似乎開啟了日常生活史的另一門徑。

五、從表層到內裡

卡爾·馬克思(Karl Marx, 1818-1883)的〈馬志尼和拿破崙〉(1858)一文說到：「現代歷史著述方面的一切真正進步，都是當歷史學家從政治形式的外表深入社會生活的深處時才取得的。」⁴⁹此話原是針對馬志尼(Giuseppe Mazzini, 1805-1872)等歐洲共和派形式主義者(馬克思給他們的標籤)「只注意國家的政治形勢，而不能理解作為政治上層建築的基礎的社會組織的意義」而發。雖然馬克思的「社會生活深處」只停留在所謂下層結構的經濟，以致被年鑑學派第三代的雅克·勒戈夫(J. Le Goff)譏為「用以觀察社會的經濟這面鏡子只蒼白地反映了抽象的理

⁴⁸ 「漢服」，我小時習聞的語彙，即本文的臺灣服。

⁴⁹ 中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編，《馬克思恩格斯全集》，第十二卷(北京：人民出版社，1965)，頁 450-455。

論：沒有面孔，沒有活生生的人」；⁵⁰但就史學發展的角度看，馬克思從政治外表深入生活深處的思維不能不說是一大進步。二十世紀下半葉引領世界史學風潮的年鑑學派也是在這條軌道上運行。

年鑑學派第二代領導人布勞岱爾論述十五至十八世紀的文明與資本主義，第一卷《日常生活的結構》(*Les Structures Du Quotidien*)，就有「服裝與時尚」一節。他說，過去服裝史提出的問題不外原料、生產過程、成本、文化固定性、風尚和社會的階級性。雖然從服飾延伸到經濟和社會的層面，但他猶感不足，認為服飾史應該還可以更有趣。他指出服裝不是可以隨心所欲地變化，其演變過程屬於文化轉移的範疇，傳播也遵循一定的規律；而且服裝時尚是一種語言，汰舊語換新言，是這代人否定前代並與之區別的一種方式，譬如歐洲代表傳統價值的教會、君主都竭盡所能維持過去的面貌，包括政治與服飾。布勞岱爾提出所有時尚都可視為該文明確定自身方向的方式，它既是思想，也是服裝或者其他時尚。⁵¹可見早在 1960 年代，年鑑學派討論服裝已經跨入我所擬新社會史三層面的精神面了，故啟發第三代探索心態的學風，要從歷史的表層走進歷史的內裡。

我在 1980 年代中期以後思考深化歷史研究的問題，萌生骨骼與血肉的比喻，認為一種活生生的歷史，要能賦予血肉精神，應該結合生活、禮俗、信仰、心態等層面的研究。隨風氣的轉移、文化的變遷，和人生追求的差異，重點不同而有生活史、風俗史或心態史等不同稱

50 J. Le Goff 等編著，郝名瑋譯，《史學研究的新問題、新方法、新對象》（北京：社會科學文獻出版社，1988），頁 269-270。

51 參 Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol. 1, *The Structures of Everyday Life*, 311-333; 布勞岱爾著，顧良、施康強譯，《15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義》，第一卷，《日常生活的結構——可能和不可能》，頁 367-394。

法。⁵²從表層到內裡的「內裡」，即是日常生活史和心態史交會之處，往往在民俗領域顯露出來。那麼二十世紀前期，有些開啟新風氣的民俗學論著，便可作為日常生活史這個新領域的資產。

博雅的宗教民俗學者周作人，一般歸類為文章之士，但其雜文小品多透露深入民族文化精髓的銳識，這裡只舉《藥堂雜文》的〈關於祭神迎會〉以見一斑。⁵³他比較日本祭神地點、儀式與情緒和中國之差異，觀察到神在日本，於人猶祖禰，在中國則為官長。日本人死後若干年祀為神，中國死人乃成罪犯，接受審判。外國祭神大抵都在神社，中國則有在廟也有在家。

周作人憶起少時故鄉紹興的見聞，發現外國敬神用禮拜贊頌，以至香花燈燭，中國則必有酒肉作供品。中國平常祭神用方桌，香燭之外三茶六酒，三牲菜蔬上插竹筷數雙，主人從桌後再拜，焚紙錢，燃爆竹，送神如儀。他說，這好像是在家請客；若往廟去祭，有如移樽就教，設備可以簡單一些。

至於神廟祭祀，他記憶最深的九天玄女和會稽山神，但見廟內黑壓壓的一屋子人，只要有一點隙地，人就俯伏膜拜，紅燭一封封遞上去，廟祝來不及點。院子裡人山人海，滿裝雞與肉的紅白大木盤高舉頭頂，在人叢中移動。他說，假如那種贈送移在活人官紳家，夠說是苞苴公行。可見中國人對神明供奉還是全用世間法，這在外國宗教上並不多見。

現代學院派的學者，不論民俗學的或民族學的，大概都不會以周作人的觀察為滿足，不過，我們大可不必以今日學院的行規苛求不寫現代形式論文的人，毋寧多注意其開創性的識見。他從祭神迎會的習俗明瞭中國民間對神明的態度，禮或有餘，情則不足。他說：「中國

⁵² 杜正勝，〈中國社會史研究的探索〉。

⁵³ 周作人，《藥堂雜文》，收入周作人，《周作人先生文集》，第21冊，頁103-109。

人民之於鬼神正以官長相待，供張迎送，盡其恭敬，終各別去，洒然無復關係，故祭祀迎賽之事亦只是一種禮物，與別國的宗教儀式蓋迥不相同。」相對於日本，他指出：「日本國民富於宗教心，祭禮正是宗教儀式，而中國人是人間主義者，以為神亦是為人生而存在的，此二者之間正有不易渡越的壕塹。」

日常生活史研究要能看到民族文化以及精神心態的層次，周作人之論頗與勒華拉杜里(Emmanuel Le Roy Ladurie)說山村蒙大猶(Montaillou)聖母崇拜有相似的意味。作者發現蒙大猶的聖母與當地久遠的石頭崇敬有聯繫。他描繪當地的景觀，從山村上下位置看，上面有領主莊園(天堂及教會權力和當局的政治權力)，其次是村民的家屋，房屋上面有高聳的城堡尖塔，而祭壇上的聖母則處於最低最下的位置，她的小教堂旁邊就是墓地，周圍有石頭，石頭四周放牧著母牛和耕作的公牛，村人把作為禮物的一束束羊毛都朝向聖母瑪利亞及其四周的石頭。

山村這樣的格局，看似聖母需要容納屎尿屍體，還要任牛踐踏；但實際上對她的崇拜，則體現對於土地的肥力和人生殖力的信仰。這位年鑑史家的論斷是，這一地帶的聖母無疑是在「地上」的，和聖父上帝在「天上」不同。他說，這種崇拜始終處於不言而喻的狀態，給人不存在的錯覺，不過他還是發現「下層人民的崇拜，雖然在文獻乃至人們的觀念中幾乎難以見到，卻是蒙大猶人將人和物神聖化的基礎，而神聖化的上層表象則遠比基礎明顯得多。」⁵⁴或者天上聖父的信仰是表層的，村民內心深處禮拜的則是地上聖母，也可能是石頭，而這一切都從山村格局透露出來。

周作人時代，中國步入現代學術啟蒙時期，他是當時探索中國文

⁵⁴ Emmanuel Le Roy Ladurie 著，許明龍譯，《蒙大猶——1294-1324 年奧克西坦尼的一個山村》(*Montaillou, Village Occitan de 1294 à 1324*)(臺北：麥田出版社，2001)，頁 600。

化本質的啟蒙人物。我提倡「另類醫療史」研究時，發現周氏從醫學史料引申的雜文，基本上都具有社會的、民俗的和文化的趣味，對於「另類」研究很有啟發，如以泄氣(放屁)論傳統方技之士認知人體入藥(所謂「人藥」)的「妙用」，而割股療親的孝行乃出於傳統社會上下階層普遍流行人肉可以治療疾病的想法。自古以來，醫書都有頭髮、器官、血液、腦髓作為藥材的偏方，而且本草學者還說出一番道理，現代學術則藉此了解中國人普遍的心態。周作人的醫療史偏於民俗、社會和文化的傾向，不是醫學，他說，中國傳統醫療，「無論是用法術或是方術，總之是人類文化之一特色。」⁵⁵

頭髮、血液比瓶瓶罐罐更貼近人身，最是不須與離的習見之物，既是另類醫療史，也是日常生活史的題材，同樣都要發掘一個民族蘊藏的底層文化。向周作人執弟子之禮的江紹原(1898-1983)便有髮鬚爪的專著，至於血與天癸(月經)雖只發表導論，亦可以見其研究民俗和文化的路徑。⁵⁶

江紹原秉遊戲之筆說大道理，前科學時代的人有種種小觀：灶觀、門觀、嚏觀、耳鳴觀、盆兒觀、罐兒觀、大小兩便觀等等，處處與他們的生活有關，與他們的宗教、道德、生命、性生活等「觀」有關。說到這裡，早在一百年前他已為日常生活史研究指出精神層面的境界，甚至直接了當地說：「所謂宇宙觀，豈不就是盆、罐、大小兩便、加上許多旁的事物的總觀嗎？」⁵⁷其實就是本文「從表層到內裡」的白話。

⁵⁵ 參杜正勝，〈醫療、社會與文化——另類醫療史的思考〉，《新史學》，8：4(臺北，1997)，頁143-171。

⁵⁶ 江紹原，《髮鬚爪——關於它們的迷信》(上海：開明書店，1928)；〈血與天癸——關於它們的迷信言行〉，收入王文寶、江小蕙編，《江紹原民俗學論集》(上海：上海文藝出版社，1998)，頁161-193。

⁵⁷ 江紹原，《髮鬚爪》，頁4-5。

西方藝術史學到二十世紀晚期發展的物質文化研究也有這種傾向，不但以物見人，還想見其心。普勞恩(Jules David Prown)探討物質文化的真義，⁵⁸認為工藝品和歷史事件一樣，不僅僅發生、存在而已，他們是諸因之果。他引述蓋伊(Peter Gay, 1923-2015)《藝術與行為》(*Art and Act*)「導言」論工藝品三層歷史因果關係(historical causation)：技藝、文化和私人性(privacy)。第一層技藝，來自傳統，不論學徒或匠師都透過學習，傳承前人的技術。第二層文化，反映當代文化思維(the mind & contemporary culture)，譬如態度、習俗或信念，包含製作人的和消費者的。第三層私密則深入製作者的心理構成(性格、氣質)，循規蹈矩的人多反映當代社會的偏好，特立獨行之士製作出來的物品才體現原創、新穎或特異的品味。

普勞恩提出工藝之文化研究的終極目標是個人、集體或社會的心態，也就是信念。信念有表裡之分，表面信念是人們能覺察到他們所說或所做者，另外還有隱藏的信念，潛而未顯。工藝品文化分析不只停留在表面(sur-face or super-face)的層次，還要探索潛藏的信念，不要讓它躺在看得見的面目下，或躲在面具的背後。

不論蓋伊的三層次或普勞恩深入裡層的信念(belief)，和新社會史的觀點皆不謀而合，而這套思維或研究方法，其實不只限於藝術(art)或工藝(artifact)，大凡日常生活衣食住行方方面面，只要是人為的物或事大抵都可適用，這就是我們所倡導的「從表層到內裡」的路徑。

「物」之外，這種方法應用在「事」上，我們且舉沐浴來分析。劉增貴研究中國古代沐浴禮俗，關於這件不登大雅之堂、載籍闕漏的日常行為，經過他博搜群書，爬梳零碎史料，終於大致地重建了中國古人(至少是上層階級)沐浴的歷史圖像，概略復原沐浴的場所、設施、頻

⁵⁸ Jules David Prown, "The Truth of Material Culture: History or Fiction?" in *History from Things: Essays on Material Culture*, edited by Steven Lubar and W. David Kingery (Washington: Smithsonian Institution Press, 1993), 3.

率、方法與禁忌等等事物。這些表面現象往往和客觀條件以及作息有關，譬如中國人不尚身體之美，沐浴場地遂多私密；古代歷史舞臺所在的黃河流域水源並不充分，故公務員有五日休沐的制度。因為頭比身體重要，所以有《沐書》提供洗頭(沐)的知識，提醒洗頭擇日的宜忌，澡身之「浴」則無吉凶。沐浴史料顯示表層事物也包含有信念。

不僅此也，劉增貴進而指出沐浴關係養生，這不是現代洗澡的衛生觀念，中國的養生學反而教人「夏不數浴」。夏日多汗卻不常澡浴，據說是怕「傷氣」；而氣是中國身體觀的基本概念，傷氣自然傷身。另外，沐浴也反映潔敬。「潔」及其相反的「穢」都有自然與超自然兩種意涵，舉行祭典要先齋戒，禮見國君要先沐浴，冬去春來，三月上巳水濱祓除的禳浴，不只洗掉整個隆冬的污垢，還去除不祥妖邪。凡此，制度習俗之外，都涉及中國人的超自然信仰。

歷史之骨骼與血肉的觀念形成後，我一方面思考理論與方法，終於有了新社會史的構想，同時也具體地研究生命史的問題。人是先有生命才有生活的，所以和生命密切相關的疾病醫療自然也列入生活史的範圍內。醫療史許多獨特的部門非日常生活能涵蓋，但由於重點放在文化，當作社會史的一環，故 1990 年代初期，綜合「疾病、醫療與文化」研討小組的初步成果，我歸納出五個面向，其中男女夫婦、幼老與大眾心態都和生活史有不同程度的關係。⁵⁹至於個人的實證研究，則從探討中國傳統對「人」認識的形成以及養生文化開始。⁶⁰

中國到戰國時代發展完成的氣論身體觀，不但成為兩千多年來漢

59 杜正勝，〈作為社會史的醫療史〉。

60 杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》，2：3(臺北，1991)，頁 1-65；〈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(臺北，1995)，頁 383-487。亦參看杜正勝，《從眉壽到長生》。

醫理論的基礎，用以維護生命，並且滲入日常生活，構成語彙，形塑概念，影響常民的行為。帶有「氣」的語詞，解釋身體狀況者如「血氣」、「精氣」、「臟氣」、「病氣」和「火氣」；了解身體以外者如通俗的「天氣」、「地氣」、「人氣」、「空氣」、「水氣」和近代才創的「電氣」，已溢出身體甚遠；連書法也有「行氣」，文章有「文氣」，「社會」有「風氣」。至於大地山林川澤的氣，古人分得更細，有山氣、澤氣、障氣、風氣、⁶¹林氣、木氣、岸下氣、石氣、險阻氣、暑氣、寒氣、谷氣、丘氣、衍氣、陵氣等，（《淮南子·墜地地形》）這麼細緻繁複，應該是方士專家之論，有些已罕聞，但有的還是今日常用的語彙。

古人講的「氣候」是二十四節氣和七十二候，與今人有別；古代形容人格的「氣象」更與今天指晴雨冷熱的氣象不同。但從古到今，帶「氣」的語詞不勝枚舉，充斥在日常生活中，氣的觀念當作生活史考察，會有意想不到的發現。

至於日常生活史直接繫聯的實證研究，可以居室建築與物怪信仰為例來說說。1980年代後期我發表的〈宮室、禮制與倫理〉，係針對古代建築所做的社會史解釋，人在居室中生活，空間結構反應人倫親疏，規範行為舉止，顯示成員名分的尊卑以及嚴格的男女大防。⁶²1990年代中期的〈內外與八方〉，⁶³「內外」部分延續居室倫理觀，內容擴大到秦漢以下兩千年，傳統時期的中國生活起居的規範，基本承襲

61 《淮南子·地形》：「障氣多暗，風氣多聲」，障氣和後世的「瘴氣」可能無關，「風氣」當然不是社會的風氣。

62 杜正勝，〈宮室、禮制與倫理——古代建築基址的社會史解釋〉，收入陶希聖先生九秩榮慶祝壽論文集編輯委員會編，《國史釋論——陶希聖先生九秩榮慶祝壽論文集》（臺北：食貨出版社，1987），頁1-31。

63 杜正勝，〈內外與八方——中國傳統居室空間的倫理觀和宇宙觀〉，收入黃應貴主編，《空間、力與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1994），頁213-268。

古典時代，都和建築格局息息相關；至於「八方」部分則討論中國人的宇宙觀與天人觀。

古人相信住宅方位及其形制會影響家族的吉凶休咎。方位形制，古書謂之「地形」，《漢書·藝文志》收有《宮室地形》二十卷，屬於數術的形法家。〈藝文志〉通論形法之宮室建築曰：「大舉九州之勢以立城郭室舍形，以求其聲氣貴賤吉凶。」所謂「形」是指宅舍的形體，譬如前後左右的高下，門戶的坐向，以及周邊的環境等等。何以城郭室舍之形會影響居住者的貴賤吉凶呢？〈藝文志〉說，因「形與氣相首尾」之故。「氣」即充斥於天地間的陰陽二氣，它們降至人世間，流轉於建物的路徑粗分是四面、八方，細分則有十二次與二十四路，這些方位反映中國人的宇宙觀。「形」可見而「氣」不可見，二者卻合成一體。「形」會影響「氣」的進入，給居住者帶來吉或凶，休或咎。氣或稱作「神」，王充(27-97?)引述當時人的觀念「宅有形體，神有吉凶」，和〈藝文志〉相同。

這類「地形」著作後世通稱相宅書，也是販夫走卒、老弱婦孺常說的「風水」「地理」。今知最早著作見於湖北雲夢睡虎地秦墓出土竹簡的《日書》，題「置室·門」，專講門戶方位；另外一則無題，論宅體地形，可稱作《睡簡宅經》。⁶⁴此後只存零散論述傳世，比較系統的著作則數《黃帝宅經》，推測不會晚於宋代，⁶⁵元明以下類似著述更多，一直到今日。可見最晚戰國以後，形法家的理論在中國社會已普遍流傳，其推算方法雖然屬於專家技藝，但觀念上，中國基層社會連無知無識的蚩蚩之氓卻都具有，而且容入他們的日常生活，深

⁶⁴ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編，《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990），頁198-200, 210-211。

⁶⁵ 周履靖校正，《黃帝宅經》（臺北：新文豐出版公司，1985，據夷門廣牘本排印）。

信不疑。今日中國人造家宅，買房子，猶多看地理風水，兩千多年前「地形」理論的確構成中國人沉潛的心態。

傳統社會日常生活幾乎不可或缺的一項消遣，就是聽講鬼故事，有鬼，有神，有妖，有怪，古語叫做「物怪」。石頭會講話，狐狸變成人，種種神秘的、奇異的氛圍隨著「科學的」和「理性的」時代之來臨而逐漸退出人類生活的領域，退出歷史舞臺。但樹精、石怪、狐仙、山神、惡鬼的影子，在老輩者的心底恐怕尚未完全褪色；大抵只要生活過「前近代」的日子，即使臺灣比中國大多地區提早現代化，以我成長的經驗，並沒有遠離蔣夢麟(1886-1964)所描繪西潮沖刷之前的鄉村社會。

上面這段話見於我的古代物怪研究開場白——「生活在物怪世界中」。⁶⁶物怪世界的文獻可以追溯到古典時期，傳統時代不只流傳於基層民間，士大夫甚至大學問家也絕不落在村夫愚婦之後。這是一種最全民化、最生活化的社會現象，載負中國人的心態。

早期的古典物怪多與神話交織在一起，推測始自初民，考古資料有些痕迹，解釋性比較大，尚難有定論，而文獻可稽的兩三千年中，考察它的變化，可以作為中國心態史的重要部份。春秋時代(770 B.C.-403 B.C.)周王朝的王孫滿說，夏禹王「鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神姦。故民入川澤山林，不逢不若。螭魅罔兩(魍魎)，莫能逢之。」物怪你認識它，它就不敢對你作怪。不只對人民有用，統治者認識物、掌控物，就「能協于上下，以承天休，」(《左傳》宣公三年)也就是國家太平。據王孫滿說，夏禹王以來大家都這樣相信的。

物不只生活在遠離社區的山林川澤，家屋內外也是他們的地盤，經

⁶⁶ 杜正勝，〈古代物怪之研究——一種心態史和文化史的探索 1-3〉，《大陸雜誌》，104：1-3(臺北，2002)。

常給人製造麻煩，睡虎地秦簡《日書》〈詁〉篇就是對付這種困擾的家庭手冊，專門告訴人民各種鬼物的特徵，並且教人破除的方術。⁶⁷《漢書·藝文志》也多有著錄，如《禎祥變怪》、《人鬼精物六畜變怪》、《變怪詁(詁)咎》和《執不祥効鬼物》等，另外《請官除祿祥》可能也屬於這一類。相關書籍多種多樣，反映人民日常生活中普遍有此需求，證明鬼怪妖物和人間社會打成一片。道士葛洪(283-363)的《抱朴子·登涉》篇教導入山者避免災難的方術，如果知道它的名，呼叫之，就不敢犯人，正和王孫滿說的相似。他說，入山要背一面大銅鏡，變化成人的老魅便不敢靠近，近則現出原形。他還教人禹步、厭勝術、入山符等多種法術，要人謹記：「入山而無術，必有遺害。」

根據魏晉時代的著作，物怪通常是動物，哺乳類或鳥類，有野生也有家畜，諸如狸、狐、虎、猿、狗、鵠、鶴、雞或水獺；也有爬蟲類如蛇、龜，昆蟲如蚱蜢、飛蟲；植物則多是千年老樹。無生物如飯甗、枕頭、鞋履、掃帚、瓶蓋或是擺設的盜人、塑像等常民日用的器物，也會變形，在屋裡作怪。

魯迅的《古小說鉤沉》⁶⁸收集許多鬼物妖怪故事，著作多達三十六種，可謂東漢(25-220)至隋(581-618)的物怪集成，故事比較素樸，保存較多傳說原貌。他又輯校考訂《唐宋傳奇集》，凡八卷四十多則故事，也講物怪。這類傳奇，胡應麟(1551-1602)薄其「作意好奇，假小說以寄筆端」，但並非全然是文人的創作，故魯迅未能同意他的論斷。⁶⁹總之，即使文學化的鬼神物怪故事，到底還可追尋心態的痕跡。隋唐以下每個朝代從不缺席，綜合性彙編以北宋李昉(925-996)奉敕編撰的《太

67 睡虎地秦墓竹簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》，頁212-216。

68 魯迅，《古小說鉤沉》，收入魯迅著，《魯迅全集》，第二卷(臺北：唐山出版社，1989)。

69 魯迅，《唐宋傳奇集》，收入魯迅著，《魯迅全集》，第五卷，〈序例〉。

平廣記》最為人知；而兩宋之際洪邁(1123-1202)的《夷堅志》，清初蒲松齡(1640-1715)的《聊齋誌異》和乾隆紀昀(1724-1805)的《閱微草堂筆記》最廣為人知。其他較罕聞者尚多，我們不需在此羅列書目，只指出中國物怪信仰的確普及於上下階層，貫穿數千年而不衰。

最晚從六朝以下，寫物怪故事者多會交代來源，有時間，有地點。《太平廣記》那篇哀怨悱惻的狐仙故事〈任氏〉，⁷⁰作者沈既濟大曆年間(766-779)旅居鍾陵時，從故事相關人聽來的；建中二年(781)他自關中到蘇州的途中，船上無聊，講給同行友人聽，他們勸他寫下「以志異」。這次長途旅行，「浮潁涉淮，方舟沿流，晝宴夜話，各徵其異說。」旅途中講說趣聞故事，倒有點像十四世紀英國大文豪喬叟(Geoffrey Chaucer, 1340-1400)《坎特伯利故事集》(*The Canterbury Tales*)，⁷¹只是講的故事不同，其社會文化也不一樣。

讀閱《聊齋》的人多知道蒲松齡坐在瓜棚下，筆錄鄉聞，予以潤色而成這部膾炙人口的名著。《四庫全書》總纂、大學問家紀昀的《閱微草堂筆記》，往往示其所據，有的是親自見聞，有的來自故事相關者，包括兒子、女兒、堂兄、家族的僕人、母親的奶媽、遠親或長輩朋友以及他們的鄰里鄉黨。他帶我們進入那個「實際」存在的物怪世界，不分男女老幼、飽學之士或目不識丁的人，大家浸淫在這個世界裡，一傳十、十傳百，可能很嚴肅，也可能帶點消遣，但都樂在其中。

⁷⁰ 李昉，《太平廣記》(臺北：新興書局，1958)，卷 452，頁 3391-3397。

⁷¹ Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales*, translated into Modern English by Nevill Coghill (Baltimore: The Penguin Books, 1952). 按：此書的故事物怪類很少，只見巴芙婦講說亞瑟王時候，仙妖充滿了林野，仙后和她的女伴們常在綠草地上戲舞。因為目前許多化緣僧侶充滿各地域，各河流，他們散施和祈求，祝福著樓臺亭閣，城鄉村落，倉棚院舍，因此妖魔再不出現。此段見於喬叟著，方重譯，《坎特伯利故事集》(臺北：桂冠圖書，1993)，頁 148。

蒲松齡和紀曉嵐的故事都經過不同程度的潤色，頗多寓意，不如日本柳田國男(1875-1962)筆錄鏡石君(佐佐木喜善，1886-1933)的講述，「不加減一句一字，但直書所感而已。」柳田氏的《遠野物語》比中國魏晉以下的物怪故事樸素無華得多，因為鏡石君能按住自己的脾氣，「為了那絕無僅有的將來少數的研究者留下這樣客觀的紀錄」，所以更能看到民間的俗信和民族的心態。⁷²

不過，物怪小說仍然可以透視中國全民性的社會文化現象，反映中國人的心態，是挖掘民族文化底蘊的資料，過得了這關，才能說揭開中國歷史的內裡吧。

六、體驗與覺識

歷史洪流，延續不絕，「過去」會傳到現代，但每個時代卻也呈現它們的面目，現象多不同。二十世紀英國文學家哈特利(L. P. Hartley, 1895-1972)說：「過去是異邦，他們各做不同的事情。」(the past is a foreign country, they do things differently there.)⁷³這句出自他的小說《中間人》(*The Go-Between*, 1953)的名言，正可借用來說明歷史變與不變的道理。不變的是本質，改變的只是形式罷了。

「過去」(the past)逝矣，載記所留者，借用莊周學派的話說，不過是「古人之糟粕而已」(《莊子·天道》)，不是真實的「過去」。另外一層，我們卻發現存留的「過去」構成穩定的歷史圖像，深入人心，至

⁷² 柳田國男著，遠野常民大學編著，後藤總一郎監修，《注釈遠野物語》(東京：筑摩書房，1997)；亦參柳田國男著，吳菲譯，《遠野物語・日本昔話》(上海：上海三聯書店，2012)。周作人，〈聽耳草紙〉，《夜讀抄》，收入周作人，《周作人先生文集》，第6冊。

⁷³ 引自 David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* (New York: Cambridge University Press, 2015), 3.

於其他另外相貌的「過去」，即使留下，有的卻未進入我們所知的歷史世界，就不見了，作為六百多年帝都的北京就是一例。

說到明清北京城，大家想當然的一幅圖像，不外宏偉的城牆，壯麗的宮殿，深院的王府、堂皇的衙署，莊嚴的祠廟，繁華的市街，還有嘈雜的人聲吧。但邱仲麟帶領我們走訪的北京卻見另一面，漫天風沙，塵砂封窗的悶室，穿牆出街的人畜糞穢，深泥沒膝的街巷，堆如山積的爐灰，充滿腐臭難聞的異味。居住在北京，明末有人形容「茫茫滷處人如蛆」。⁷⁴這才是庶民大眾所生活的真實北京，除皇帝后妃等蟄居紫禁城的極少數人外，恐怕連權臣大吏也不能免俗，據他徵引的資料，十八世紀的巴黎也類似。

歷史研究，尤其是生活史，要求貼近真實情境，但既已消逝的「過去」如何貼近呢？實證史學窮盡一切資料和方法以重現歷史，是理性認知的層次，屬於「學」；但博學猶有不足，還需要用「感覺和經驗」獲得識見，才能接近歷史「內裡」的真實。這個過程即如近代史學之父蘭克(Leopold von Ranke, 1795-1886)所說：「辛苦艱難的史料批評之後，還需要直覺(intuition)。」直覺應該屬於「識」，學與識相互為用而建構歷史。⁷⁵

任何事物的了解，如果沒有經歷過，沒有體驗過，恐怕難以真切。這麼說，頗有王陽明(1472-1529)的意味，然而歷史既已過去，令人何從體驗呢？幸好歷史具有延續或遺傳的特性，才有可能。所以現代人研究某個國家、民族、文化的歷史，擁有那個國家民族的現代經驗，應是必備的條件。換言之，要在那個國家生活一段時間，接觸過那個民族(個人或群體)，融入他們的生活與文化。然而即使現代的經歷體驗，非人人可能，何況已經消逝的「過去」，不過寫實主義的文學或許可

74 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》，34：1(新竹，2004)，頁181-225。

75 杜正勝，〈從實證學風談歷史的表裡與內外〉。

以發揮一些彌補作用。

歷史記載向來相對概括，其或失之抽象，由於近代史學講求嚴謹，尤其缺乏情境；反之，文學作品放得開，富於想像，擅長設身處地，故可補史學之不足。生活史最需要情境，寫實主義文學作品構想的情境，生活史若能心知其意，當可「相視而笑，莫逆於心」，進入具象、靈動和深邃的「過去」。

日本大正時代小說家江馬修(1889-1975)的長篇小說《山國的人民》描述山村，周作人的雜文譯介一部分，⁷⁶不妨借來闡釋上面抽象的論旨。

話說明治元年(1868)，革新派的知事梅村速水(1842-1870)微行觀察農事，半路遇雨，躲進一所窮苦農家。

家裡邊很暗，在梅村眼裡全是灰黑色的，進去的地方是左右高低不平的泥土地，左邊一間並沒有馬的亂雜馬房，因了馬溺以及腐草的強烈臭氣，家裡悶得透不過氣來。當面是一間比較寬闊、滿是灰塵、低的地板的廚房，在沒有火的地爐上面，有一根藤蔓製的粗糙的鉤子，從漆黑的屋頂直掛在那裡。板地上到處都是屋漏水，滴答滴答響著。

農村家屋的類似場景，恐怕是前近代很多地方的通相，中國兩千年作為帝國基礎的編戶齊民，他們日常生活起居的場所大概好不到哪裡去，許多人家可能還不如，絕對不是文人想像的田家樂，魯迅也說過了。

回到這座日本中部山村農舍，梅村知事發現「人是誰也不在。」他往空虛暗黑的家裡四周看，忽然張大了眼。

在這裡面細的柱子旁邊，有一個用稻草編成桶形的草囤，裡面放著一歲左右的小兒。這嬰兒的小臉上看去黑黑的聚滿了蒼

⁷⁶ 周作人，〈草園與茅屋〉，《苦口甘口》，收入周作人，《周作人先生文集》，第3冊，頁105-107。

蠅。小兒一半睡著，卻又發出像要消滅似的微細的唧唧的啼聲。蒼蠅群聚兒童酣睡的臉龐這一幕，生活過一甲子以前臺灣農村的人，大概會有似曾相識之感吧。草囤，據周作人解釋說，「是一種小木桶，普通多束稻草蟠曲疊成，坐小兒其中，家鄉紹興稱曰囤窠，唯用於冬日，夏則有坐車，他處或無區別也。」梅村知事穿著草鞋，跨上板地，一直走到草囤邊去，急忙猛扇兩下，蒼蠅紛紛滿屋飛散了。他對隨從抱怨，囤固然凶，父母也凶，把嬰兒這樣的拋棄著，命令快去找父母回來。

正在插秧的母親叫了來，很被梅村知事叱責一頓。被大人罵了，母親非常惶恐，只是謝罪求饒。可是實際上並不明白，為什麼因了這一點事會得這樣的挨罵。可不是這種事情向來就如此，這不見得這於小孩有什麼害處，而且也不曾聽說過蒼蠅有什麼毒，被叮了會生病。村人聽了這件事，便說大人們只知道罵百姓，很是怨恨。

農民的生活情境和心態，小說的刻畫更能還原歷史吧。周作人介紹日本山村農民生活實情的記述，遂「有一種誠實、親密之感」，他大概從中看到中國農村。

1990年代初，我在華北許多地方作田野考察，有次從北京到太原，下了火車，旅行社地陪接我到旅館，進入客房，放下行李。我以為地陪應該告辭，他竟拉張椅子坐下來，問東問西，幾乎在做身家調查，但他的言談又是那麼客氣，聊山西，問臺灣，好像是久別相逢的老友敘舊。我不免納悶他似負有任務，可是言談表情卻又非常親切自然，不過我的家庭和工作情況，也在閒談之中一一掀開，似乎沒有多少隱私了。

這就是中國，在人情中做「工作」，既含政治面，也有社會面；中國的政治好像就這樣滲入到社會生活和人際關係之中。這經驗讓我想起商鞅(?-338 B.C.)的變法，使我推想自古以來中國的閭里什伍連坐，鄰居的監視大概不似尊重隱私的自由社會所想像的猙獰面目吧，反而

是在情誼交往之間完成政治宰制的任務。

張愛玲(1920-1995)寫 1950 年江南飢荒的《秧歌》，⁷⁷有一場景，書記王同志走來金根家串門子，一眼瞄到孩子小手端著半碗乾稀飯，金家不像村民只能喝米湯，說些閒話就走了。但這一瞄竟使王同志獲得證據，在後來的政治鬥爭中導致金根家破人亡的慘劇。

陳若曦的《尹縣長》⁷⁸寫文革時期秦嶺窮山興安縣城的造反運動，作者從北京來旅遊，寄宿主人尹老，族親尹縣長是投共的國軍舊部，獨子跟隨共產黨打仗打死了。他因為活過前朝有所比較，對於當前情勢滿腹狐疑，心中也極憤悶，但他就是用沉默，搖晃腦袋、焦慮的眼神，悶坐在床沿，來面對鄰里老頭、老太婆的說項和女幹部頤指氣使的「談心說服」。他們要找尹縣長「解放」前的「黑材料」，無日無夜，不達目的不干休地逼迫尹老證實尹縣長斃死他兒子，卻不可得。像尹老這類不同伙的人，即使戰戰兢兢做順民，過著固窮的生活，不敢有主張的應對，我們似乎看到專制統治下千千萬萬人民的身影，中國歷史上亦屢見不鮮吧。

香港許慧晶導演的紀錄片，《神仙代言人》，⁷⁹講述山西南部農村多位靈媒爭奪領導權的真實故事。村婦蕭翠珍一次大病後，自稱毛澤東降靈附體，從長子縣嫁到洪洞縣鄉下，以理髮營生，又開設神壇，收納學徒。神壇為人解厄，有利可圖，多人紛紛效法，後來連徒弟宋心全也自立門戶。梁莫蘭和崔月蘭也號稱毛澤東附身，其他諸神，有人說是朱德，有人說是周恩來，連毛妻楊開慧和長子毛岸英都有人扮演。當地一時眾神雲集，但多是共產黨的名人。宋不敢攀緣大人物，只說是毛的宣傳員，但亦足以傳遞聖旨矣。

77 張愛玲，《秧歌》（臺北：皇冠出版社，1955）。

78 陳若曦，《尹縣長》（臺北：遠景出版社，1976）。

79 許慧晶，《神仙代言人》（香港：視納華仁文化傳播股份有限公司，2017）。

面對群雄並起，誰也不服誰的局面，蕭翠珍想方設法，要使她家的神壇成為眾壇歸順的霸主，於是說服徒弟宋心全，共同籌辦慶祝毛澤東一百一十歲大典，對其他靈媒展開工作，並以這個大題目動用地方資源，甚至還能讓教會學校共襄盛舉。大典辦得非常成功，蕭乘勢遠赴湖南韶山朝聖，在全國雲集的熱門場面中，她成為晉南的唯一代表。經過這次的鍍金加持，蕭翠珍返回故鄉後，她的神壇「霸主」的地位便不再動搖，誰也無法挑戰。

一個村婦竟也會玩政治，手腕如此嫻熟，她說：「人為神工作，神為人效勞；做人難，做神也難。」此中含有說不盡的人情和權力奧秘，她的成功絕非偶然；但一切都在日常生活的談笑間，對手個個不得不俯首稱臣。

兩本小說，一部影片，日常生活體現社會和文化，史家怎樣從寫實文學擷取歷史重建的路徑，的確不易言傳，但靠自己的體驗和產生的覺識，當會有所領悟。

茲借用英格蘭文豪查爾斯·狄更斯(Charles Dickens, 1812-1870)的巨著《雙城記》(*A Tale of Two Cities*)初版序言，作為本文的結束語：

這裡所述法國人民在大革命之前或當中的情狀(不管如何輕描淡寫)，都忠實依據可靠證人的信念，我不過希望增添一點通俗而生動的東西，以了解那個恐怖的時代，不敢意圖對卡萊爾先生令人驚歎的作品有所損益。⁸⁰

據說狄更斯把卡萊爾(Thomas Carlyle, 1795-1881)的《法國大革命史》(*The French Revolution, A History*)讀上五百遍，卡萊爾給狄更斯的信稱贊他，歷史事件的敘述、細節和人物都很精確。⁸¹

⁸⁰ 參用狄更斯著，許天虹譯，《雙城記》(中和：書華出版，2004)。

⁸¹ 參杜正勝，〈談談歷史小說〉，「博客來 OKAPI《閱讀生活誌》」
<https://okapi.books.com.tw/article/12552>，擷取日期：2021年11月16日。

這兩位名人和兩部名著的故事，對史學家應有啟示作用。我們最後要說的是，日常生活史是嚴謹歷史學的一支，但它比其他歷史更要求多「一點通俗而生動的東西。」

* 本文為杜正勝院士於 2021 年 10 月 29-30 日國立成功大學歷史學系舉辦的「戴圓履方：中國歷史中的生活日常」國際學術研討會中發表之主題演講改寫而成，同步刊登於 2021 年 12 月出刊的《成大歷史學報》第 61 期及《新史學》第 32 卷第 4 期。

The Methodology of the Study of Everyday Life

Cheng-sheng Tu

Institute of History and Philology, Academia Sinica

The study of everyday life has emerged as a burgeoning academic field in the past two decades. I consider this subject as part and parcel of new social history that is based on the everyday lives of ordinary people. The recognition of the history of everyday life by academic historians is linked to the process of democratization. It reflects the deepest and most neglected aspects of people in a nation and region. It can therefore be regarded as the foundation of a nation. Thus, the study of everyday life requires a holistic viewpoint to avoid triviality and to construct a comprehensive picture based on the organic linkages in real life. These two points are the main methodology of new social history proposed thirty years ago. This article further advances one key concept that has yet to be fully elaborated when we first advocated new social history. A commonsense approach of going beneath the surface is not self-evident. It requires in-depth reading of classics, effective methodology, and sober wisdom to put into practice. Historians need to understand their research subjects and use their instincts to achieve insight in addition to empirical study of objects and archives. Only then can we conduct meaningful research that vividly combines both the manifest and latent aspects of historical reconstruction. This is a great task for all the domains of historiography and cannot be summed up in a few words. The study of

everyday life can be seen as a laboratory for innovative historical research.

Keywords: new social history, history of everyday life, historical insight, apperception and intuition