

東海大學社會學研究所博士論文

「非理死」：死亡政體與生命政治的現代轉換
*Abnormal Death: Modern Transformations of Death Regime and
Bio-politics in China,
with special reference to Shanghai, 1843-1949.*



指導教授：朱元鴻教授

博士：蕭旭智

2009年6月

博士論文題目

「非理死」：死亡政體與生命政治的現代轉換

研究生：蕭旭智

論文考試委員：

張維安

張 維 安

邱澎生

邱 澎 生

苑舉正

苑 舉 正

黃金麟

黃 金 麟

朱元鴻

朱 元 鴻

(論文指導教授)

系主任：

黃金麟

口試日期：中華民國 98 年 6 月 21 日

目 錄

第一章 非理死的問題化.....	1
一、中國的非理死	
二、死亡政體與生命政治	
三、研究材料與章節安排	
第二章 社會秩序與屍體詭態.....	19
一、驗屍與地方秩序：十九世紀末的上海縣官	
二、屍體與租界：新的感受與經驗	
三、死亡感受的雙重地帶：大眾媒體	
第三章 延遲死亡的技術：凌遲.....	45
一、殘酷：文學的人道主義	
二、刑罰的政治經濟學：凌遲的生產性	
三、視覺的展示：西方旅行者的觀點	
第四章 屍體的疑問：洗冤錄與洗冤的政治思想.....	63
一、《洗冤錄》的脈絡和內容	
二、洗冤錄補的政治思想：天命民命	
三、法醫專業化的過程：上海以及法醫研究所	
第五章 屍骸與墳塚的政治經濟學.....	95
一、市政與衛生的例外狀態：惡臭與屍體	
二、噁心的感受教育	
三、屍體經濟與慈善事業	
第六章 檢疫政體與死生轉換.....	131
一、從「命」到「衛生」：修辭的轉換	
二、檢疫：時疫醫院與醫療輿論	
三、潔淨：衛生消費與個人的技術	
第七章 喊冤、理冤與冤的演作.....	157
一、喊冤：有口難言	
二、理冤：司法機構與程序	
三、冤的演作：懸置法律的實做與政治	
第八章 結論與反思.....	175

Illustrations

- (圖一) 上海老城廂地圖 (出處:《老上海地圖》) 頁24
- (圖二)〈欽差驗骨〉(出處:《大可堂版點石齋畫報》,第一冊,頁62) 頁38
- (圖三)〈開棺相驗〉(出處:《大可堂版點石齋畫報》,(第二冊,頁142) 頁39
- (圖四)〈戕屍驗病〉(出處:《大可堂版點石齋畫報》,第四冊,頁238) 頁40
- (圖五)〈以死勤事〉(出處:《大可堂版點石齋畫報》,第四冊,頁3) 頁41
- (圖六)〈屍居餘氣〉(出處:《大可堂版點石齋畫報》,第二冊,頁122) 頁41
- (圖七)〈保屍不變〉(出處:《大可堂版點石齋畫報》,第十二冊,頁122) 頁42
- (圖八) 凌遲照片I (出處:Turandot: Chinese Torture website) 頁57
- (圖九) 凌遲照片II (出處:Timothy Brook, *Death by a Thousand Cuts*, 2008, p.70) 頁61
- (圖十) 四縫屍圖正面 (出處:淡新檔案) 頁67
- (圖十一) 四縫屍圖背面 (出處:淡新檔案) 頁67
- (圖十二) 檢驗屍格之一 (出處:淡新檔案) 頁68
- (圖十三) 檢驗屍格之二 (出處:淡新檔案) 頁68
- (圖十四) 同仁輔元堂街頭收屍 (出處:杰克伯恩斯,《內戰結束的前夜》) 頁113
- (圖十五) 浙江北路同仁輔元堂義塚 (出處:《老上海地圖》) 頁117
- (圖十六) 上海地區丙舍積樞照片 (出處:上海檔案館檔案) 頁120
- (圖十七) 童屍火化 (出處:杰克伯恩斯攝影,《內戰結束的前夜》) 頁129

第一章 非理死的問題化

- 一、中國的非理死
- 二、死亡政體與生命政治
- 三、研究材料與章節安排

何謂「非理死」？簡單地說，就是不正常死亡。死亡在不正常或者正常的分類下，將正常與不正常（normal and abnormal）與否視為死亡是否需要深入探究其原因的起點，並探究兩者之間的關連、意義與構成，這是一個社會學的問題。為什麼有某些死亡屬於不正常的範疇？而相較於正常的死亡，不正常為何顯得如此重要？如果死亡只是時間的終結、生產的結束，而我們只是復歸於天地之一氣，如春秋冬夏四時行耳，那我們就應該視死生於無物。但事實並非如此，就是因為某些死亡的異常狀態，使得死亡帶來的問題不會隨著時間與肉體腐敗而結束，而是不斷地騷動著社會和國家，並且不斷召喚權力的介入。

因為死亡無法被恢復，所以要求權力介入、回復秩序，目的並不是要讓死者復活，而是要解決不正常的死亡中的「不正常」。不正常，一者意味著涂爾幹所說的社會的亂與失序(*anomie*)，是社會連帶的衰退，包含韋伯概念中的支配的合法性也可能會遭遇危機。再者，意味著某種不能被解釋和理解的特例或異例(*abnormality*)。在人類學的研究中，死亡被視為不潔的、被詛咒、命運註定、報應使然……等等。更進一步，從瑪麗道格拉斯(Douglas 2002)的解釋來看，這就是一個文化中的咎責系統(*blaming system*)啟動了，對於死亡進行某種偏差化、替罪化的建構，洗淨死亡的不潔才能重新恢復秩序。

因此在部落社會，死亡的恐懼與否建立在圖騰與禁忌的原始分類上。在中世紀的歐洲，死亡與瘟疫的煉獄形象結合。在基督教傳統中死亡與最後審判息息相關。在現代社會，死亡與法律及醫療更是分不開。所以社會學應該考察死亡對於社會秩序的影響，從部落社會到現代社會都存在，對於死亡的恐懼同時也是對於秩序瓦解的恐懼。

例如不正常死亡(*abnormal death*)與非自然死亡(*unnatural death*)在法醫學上基本上是同一個脈絡與定義，可以想見這是一個自然科學與醫學知識觀點下的視域，特指在司法、審判、檢驗、醫學觀照底下顯露出來的，並且可被知識判斷所辨認、懷疑、證明的死亡型態，並且經常需要法律、主權、國家、制度介入的死亡。但是在中國，若是要在傳統文化中尋求「不正常死亡」的語源，就會發現可能死於非命、冤死、枉死、死於非理更能夠表達不正常死亡的諸面相，甚至檢索漢籍資料庫，也發現「不正常」的字眼是一個非常現代的字眼。那尋求不正常死亡的脈絡，會面臨什麼樣的問題？例如簡單地以「非命」為例，命與非命在中國古代思想世界中是很重要的概念，若以孔子的知命與孟子的君子不立危牆下，墨子批評孔孟的非命篇，以及東漢王充的《論衡》中命祿、命義等篇對當下流行的命概念非常精彩的批判，可以發現，所謂的非命，不同於不正常死亡的差

異。其在於「命」、「非命」均帶著決定論、機遇的色彩，非常值得再深入研究，畢竟這還牽涉中國哲學思想史的問題，本論文暫時不進行這部份的考察。但是值得注意的即使不正常死亡的意涵不能涵蓋非命、冤死、枉死、死於非命、非理死，但是在中國文化當中，這些字眼經常是混用的。

概觀研究中國死亡的文化與社會常見的幾種觀點，例如從中國哲學對於彼岸與此世的關聯來思考死亡作為人生觀、宇宙觀統一體的一部分，從部落或者地方社會的儀式來研究中國對於亡者與生者共存的態度，以及制度和喪禮規定上來看中國社會的階層化。這些研究當然很重要，藉由魯惟一(Michael Loewe)(1982)、余英時(2005)和鮑吾剛(Bauer Wolfgang)(2004)的研究，可以瞭解先秦到漢朝時期，早期的中國哲學家如何透過看待彼岸世界形成在世的哲學。在中國哲學中生死不是分離或者對立的，是一種融合的整體在考慮人生和宇宙的問題，因此死亡亦是創發著生命整體的一部分，甚至也跟哲學家參與政治、社會事務的入世人生觀有關。在許多文明和部落社會的傳統中，死亡同時也是再生(regeneration of life)，生命和死亡並不是截斷成兩部份的機械時間觀，生死是相生的一體

(Bloch 1982)。即使到了二十世紀，類似的亡者與生者共存在同一個共同空間想法在中國東南部、西南部的部落社會中也仍然存在，甚至從中國地理空間中陰間的入口，具體化在泰山和酆都兩個地方，可以得知這種想法的根深蒂固。並且死亡作為社會制度的一部分，而不是脫離社會存在的，也可以在制度和喪禮上的規定看到類似的設計，喪禮的儀式、服飾等規定是世間人際關係和社會地位的延續，並且也是政治制度的一部分(Watson and Rawski 1988; Kutcher 1999)，死者甚至比起活著的人更有權力更具支配性地位。因此研究中國的死亡文化史、思想史、哲學或者文化人類學，就會發現中國的死亡文化與西方的死亡文化史或死亡社會學有著很大的不同，要瞭解中國的死亡意義，如何跨越了現代與前現代的區分，繞道取徑，就必須要從不正常死亡的諸面相入手，並且試圖瞭解在這個文化模式中，死亡的象徵交換與等價交換，死亡的政治與主權決斷如何決斷生命……等既二分又交纏的理論問題，而這個不正常死亡的中國關鍵字便是「非理死」。

一、中國的非理死

所謂非理死，是一個非常難翻譯的字眼，即使非理死非常接近現代的「不正常死亡」。但是回到非理死存在的社會環境與文化脈絡下考察，首先「非理死」這個詞，通常只會在《洗冤錄》類的屍體檢驗的古籍裡看到，起初用意是規定縣官必須要親身前往檢驗屍體，並且必須依照致命傷來確定是否為非理死，防止造假驗屍報告，造成冤案，因此屍體檢驗的具體實做與規定才會成為州縣官員斷案仰賴的重要手段，而《洗冤錄》通常也等同屍體檢驗的指導手冊。

非理死，狹義地看這個字，是宋朝以後的特定法律用語，如《宋提刑洗冤錄》〈卷一·一條令〉，一開始就說「或定而不當，謂以非理死為病死，因頭傷為脇傷之類」而非理死的解釋，現代的解釋為「非正常死亡。法醫學上，根據死因

和死亡性質，將人的死亡概括為正常與非正常的兩大類。前者又叫自然死亡，包括老、病死。後者又叫不自然的死亡，是由能量大或作用強的外來因素造成的死亡。」¹這個詮釋基本上並沒有錯，只不過太侷限於法醫學的解釋。另外也有特指死刑犯在未執行死刑之前，死於司法程序過程的拷問或者監禁。廣義地說，一切非正常死亡都可以被稱為非理死，例如冤死，死於非命，非命，凶也，即使吉凶可以說明人是不是死於善終，都是命運的一部份。但是非理死的理，比死於非命多出了一層的意義：理性，所謂的非理死的理，治事曰理。《書》變理陰陽。平也，已治曰理，《漢書》政平訟理也。道也，義理也。《易》易簡而天下之理得矣。治獄官曰理，《禮》孟秋之月，命理瞻傷察創視折。例如，理官，審判之官也。《漢書》法家者流，蓋出於理官。明時稱推官為司理，亦曰理官」或者「理籙院」、「理籙部」是民國之後的蒙藏事務局前身。而「理」在英文字義有texture of grain ; reason, logic; to manage, to administer; to put in order;等意思。明顯看出非理死的理跟各種理性有關，在宋明理學的影響下，這個理可能也跟理學有關，同時也是治理、統治、或審判的概念。如果廣義地看，非理死的現代意義有非正常死亡以及非自然死亡兩種，從傅科（2003）的《不正常的人》一書中，正常與不正常的區分在十八世紀，透過犯罪的控制和治安系統的法醫學具備了司法與裁判醫學的意義，並且以規範和常態（norm）對生命進行的治理技術，被傅科稱為生命政治（bio-politics），正常=規範=自然之間構築成的關聯也是這個時候才出現。可惜地的是，這個社會規範與何謂正常的自然化在中國並不清晰²。

再回到狹義的定義上，非理死出現在《洗冤錄》一開始的條令中。寫到：「諸屍應驗而不驗；初覆同。或受差過兩時不發；遇夜不計，下條准此。或不親臨視；或不定要害致死之因；或定而不當，謂以非理死為病死，因頭傷為脇傷之類。各以違制論。」南宋宋慈編著的《洗冤錄》是中國法醫學的重要里程碑，並且影響了宋朝以後的屍體檢驗和刑法，同時也是宋、元、明、清四朝的律例中檢驗知識的代名詞³。甚至在明代的日用手冊《萬用正宗不求人》（汲古書院出

¹ 羅時潤、田一民、關信譯釋《洗冤錄集釋譯釋》，福建科學技術出版社，2006。

² 例如中國並沒有正常=自然的關聯，「中國並不太依賴因果律（causality）和自然律（natural law），而頗能深入科學之領域中。」（席文, 1973）也沒有發展出一套與人文之間對立的自然範疇，這一點除了可見席文（Nathan Sivin）（1973）的《伏練試驗》外，關於中國對死亡及屍體的研究可見李建民（2000a）《方術 醫學 歷史》一書中對死亡與屍體在中國文獻中的討論，Nathan Sivin與李建民對於中國人對於死亡及屍體的意義是否就是現代科學意義下的死亡與屍體抱持懷疑的態度，加上遍尋洗冤錄系列著作中並無自然死這個概念，而連「非理死」也沒有建構出「理死」的對立面，因此非理死變成一個中國特殊脈絡的概念，是一個純粹法律脈絡的概念。但是西方卻是把非理死一律當成非自然死亡（unnatural death），例如，洗冤錄的英譯本或者法醫學觀點下將非理死轉譯為「非自然死亡」，但是非自然死亡並不同於非理死，非理死在我的觀點裡比較接近非正常死亡，何謂非自然死亡的概念？從醫學的角度，尤其是Xiver Bichat之後，生命與死亡之間形成一種對抗關係，疾病、死亡都是不自然的。（Xavier Bichat的討論，見Foucault(1984b)之*The birth of the Clinics*, Deleuze(1988)之*Foucault*, Canguilhem(1994)在*The Rational Vitalist*中論Bichat的段落）。

³ 從Gilles(1923), McKnight(1981)兩本《洗冤錄》翻譯本；以及賈靜濤(2000)、張哲嘉(2004)等研究洗冤錄的學者，基本上都把洗冤錄視為介於科學與偽科學之間的知識，或者只是一本驗屍人員

版)這一類的日常生活大全都有節錄,從《永樂大典》、清律到縣官的為官手冊到筆記小說、鄉野傳說,都有洗冤錄的痕跡。

根據《洗冤錄》的成書的時代背景,原因可溯及《宋書·刑法志》中,宋史記載,其問題的根源在於經常所謂的犯人死於審判過程中、監禁中、死於飢餓、死於痛苦凌虐。在中國的刑法中,長期以來都是有罪推斷,而不是西方的無罪推斷,即使如西方近代所強調的人權,也未必就是一種無罪推斷⁴,但是嫌疑犯的不正常死亡層出不窮,在宋代被刑律相關的官僚系統當作一個重要問題在思考。例如只要是重大刑案(基本上是指答杖以上的罪就需要送到州縣以上層級審理,答杖在州縣審理即可)都需要送交提刑司覆審,但是實際狀況,卻是在審理過程,犯人就因為飢餓、酷刑、囚禁環境不良而死亡。雖然州縣都以犯人病死或者別的原因結案,結果變成「殺之而待罪」⁵。

所以我們可以從《洗冤錄》出現的知識條件來理解,為何洗冤錄不只是洗刷冤屈而已?洗冤也要問洗誰的冤屈。洗冤的概念,並沒有把死者當作絕對的受害者,死者不見得一定是受害者,嫌疑犯也可能在司法審理的過程中成為受害者,縣官也可能因為不懂非理死的種種現象和原因,而誤判誤斷誤審,甚至因而丟官入罪。所以,客觀地判斷是否為非理死就顯得很重要,因此死者的致命原因,傷者的傷勢原因,他殺或者自殺,這些因為屍檢經驗所歸納出來難題和解答,分門別類,並且構成洗冤錄的文體核心,從宋朝到清末,或有刪減添補,但重點仍舊是區辨何謂不正常與非理的死亡狀態。

為什麼檢驗「不正常死亡」、「非理死」的問題突然變得重要?檢驗屍體或者傷者的知識,為何不是醫學的,而是司法的範疇?非理死的「非理」與「理」之間有何根據,根據的標準是什麼?雖然可以在洗冤錄文本中找到死亡的諸多狀態與描述,但是卻很難回答何謂非理之死,或者有理之死。

而為何非理死須有洗冤之說?這涉及中國人對於天地秩序與政治倫理的應然看法。但簡單地說,正義(中國式的公平)和法律之間不一致時,就造成冤枉的情境。但是,因為冤這個字眼一開始不只是座落在司法的範疇,而是一個道德經濟學的問題。是正義還是法律的公正性才是重點?都不是。而是一種公斷和公評,冤枉在中國不是全然對錯的問題,而是不直、不相稱的意味更濃厚。有罪但是罰得太重也是冤,被害而無賠償也是冤,名不符實也是冤,因此冤枉在官僚系統和皇權制度中產生了很奇特的影響,這部份本文放到第四章再行討

的操作手冊。

⁴Posner論西方所謂的無罪推斷只是表面說法,實際上在運作時,警察抓人等等,都是一種有罪推斷。更進一步,如Agamben(1998),將死刑判決(death sentence)視為法律中的一種例外狀態(state of exception)。

⁵「諸重刑,皆申提刑司詳覆,或具案奏裁,即無州縣專殺之理,往往殺之而待罪。法無拘鎖之條,特州縣一時彈壓盜賊奸暴,罪不至配者,故拘鎖之,俾之省愆。或一月、兩月,或一季、半年,雖永鎖者亦有期限,有口食。是時,州縣殘忍,拘鎖者竟無限日,不支口食,淹滯囚系,死而後已。又以己私摧折手足,拘鎖尉砦。亦有豪強賂吏,羅織平民而囚殺之。甚至戶婚詞訟,亦皆收禁。有飲食不充,饑餓而死者;有無力請求,吏卒凌虐而死者;有為兩詞賂遺,苦楚而死者。懼其發覺,先以病申,名曰“監醫”,實則已死;名曰“病死”,實則殺之。至度宗時,雖累詔切責而禁止之,終莫能勝,而國亡矣。」《宋書·刑法志》

論。

宋朝之後，洗冤通常指稱屍體檢驗的實做，但是因為冤這個字眼的複雜文化和政治的意義，使得洗冤錄不僅僅只是一個驗屍手冊而已。並且負載死亡的社會與政治的意義，與君主皇權的太平與否，與神魔鬼魅連結起來。所以，從《太平廣記》中的冤屈條目到清朝的紀昀在《四庫提要》中評王明德的《洗冤錄補》，「所作《洗冤錄補》，雜記異聞，旁及鬼神醫藥之事，尤近小說家言。」但是更進一步地說，所謂的小說雜家卻是考察冤的複雜性最好的材料之一，中國的通俗文化中，話本、元雜劇、明清小說中，一而再，再而三地，生產著冤的多重意義和痛苦的感受性，以及在主權與官僚的權力縫隙中尋求生存的可能性策略。

非理？非應該怎麼翻譯？中國的非是什麼意思？是否具備非的哲學？非理死，包含了道德秩序和倫理秩序的某種非的狀態，然而又把死當作一個物件來對待，這是第一種以非天理、非公理、非常理、非X理的現象出現時，所進行的死亡調查的一個命名的科學活動（或者應該稱為格物致知的活動）。先不論這個檢驗的知識出現的時間和條件，以及其作為一種特殊知識的內部史的進展。我們可以看到非理之死的脈絡中，有一個很龐大的體系和中國世界，以及死未能被「理」說明的各種前歷史狀態，一言蔽之，乃是「命」的哲學。但是又超越以某種命運和吉凶的分類的死亡形態，如先秦兩漢的爭論，孔孟所說的知命，而墨子和王充反諷的非命。

但是我們顯然知道，只是用洗冤錄來解釋非理死是不足的。因為洗冤錄對於死亡的理解只是一種現代法醫學的前歷史狀態，或者用不正常死亡來理解所謂的非理死，其「理」不同於「正常」兩個字的範疇，因此必須藉由更多的概念來理解非理（秩序）以及死亡之間的關聯，例如凶（戰爭的部落國家和命運的決定論）、冤（國家、共同體與政治）。如果我們不再使用非理死三個字，而是使用著不正常死亡這個名詞時，我們強調死亡的不正常狀態，與人權、正義、衛生之間的關聯，顯然非常地現代，並且西方，而「理」這個字的複雜脈絡就被忽略了。

非理死的意義，不僅是種死亡分類，非與理兩個字，有理與非理，正常與不正常，並且真正的問題在於是否在中國存在著對非理的思考⁶？非理的死亡，顯然不是理的對立面，而是介於理與非理之間的死亡狀態。顯然是一個以法律為前提，但是卻是未決的生與死的狀態。但是從中國文化脈絡中生成的非理，又是如何？

在中國死亡是個大問題，問題可能是像絕大部分的法律史學者所說，中國是一個罪刑法定主義和擅斷主義(decisionism)交織成的國度，但是真正的問題不是在於如何使得罪行的推斷能構遂行，而是決斷與死亡權力並不在同一個層次

⁶《宋元學案》中，朱熹說，「請詳看熹前書，前書曾有「無理」二字否」，邵雍也曾說天下之物，莫不有理，所以宋明理學大致認為天地之間不存在無理，一切均有理。大致上宋元學案裡提到的非理與無理的意義差別不大。

上面，例如家父長制在對女人、僕人、小孩的生殺大權，地方官僚在微罪處罰上經常屈打、刑訊致死，皇帝在理冤制度和秋審及特赦等等官方對於死刑犯的一念之仁，象徵性死亡因此不是決斷，而且不斷地成為決斷的合法性的最大問題。

傅科與阿岡本在生命政治上的討論，兩種憂慮生命在政治和主權的決斷(decision)下變成裸命(bare life)而不是生活方式(bios)的理論關懷。但是主權或者生命政治除了使得死亡變成一個非事件(non-event)之外，好像逐漸地被邊緣化。死亡的問題在傅科的生命政治定義中被當作舊式君主王權的問題，但是阿岡本(Agamben 1998)的*Homo Sacer*卻認為死亡是主權決斷最重要的一部份，因為相較於生命政治或者主權的常態，死亡是一種例外狀態，而例外的狀態乃是主權執行決斷的對象。

Jacques Derrida (1992) 的*Force of Law: Mystical Foundation of Authority* 通篇談的問題是法律的暴力基礎。即使Derrida一開始先談正義(justice)的問題，一個長久以來在法律思想中佔據核心的概念，但是他同時在論述的進程中把法律和正義當作同一件事情的常識解構了。他認為法律不代表正義，法律和正義之間存在著落差。這個比擬與本論文中的非理死與律法之間的關連有關鍵性的意義，因為法律和正義之間的滑移(slippage)就是冤的遊戲(Play of wrongs)，如Lyotard (1988) 於*The Differend*似乎認為冤(wrongs)是一種沒有辦法辯駁的狀態。但是在中國有一種冤的狀態，是長久以來中國社會中存在的公平、或者正義的相對主義，而不是17-18世紀以後康德哲學所影響的正義的先驗性，因為中國社會對於所謂的「正義」的相對主義，使得冤得以成為一種社會活動。簡單地說因為法律和正義的落差，而具備了一種訴訟的社會空間，雖然這個訴訟型態經常是朝向正義的目的前進的，但同時也常常帶著冤枉的特徵，在西方如此，在中國亦如此，但冤枉有別於正義，是非常獨特的一種文化概念。在正義與平冤之間的落差，同時也是天理、公理、人情的落差，共在於非理的世界中。

即使我們不是很確定到底理學與決斷力的擴張之間是不是有內在理路上的關係，但是一個天與命，或者天與理之間的批判性關聯被王權決斷所取代之際，冤、非理死就扮演了追求正義的特殊方式以及最後一道防線。於是真實與戲劇之中，非理死的檢驗、喊冤的上演，便是正義之於法律之一種不可能的可能性(the possibility of impossibility)的演作⁷。

二、死亡政體與生命政治

在《中國的正常與不正常》(*Normal and Abnormal in China*)，克萊門(Arthur Kleiman) (1981) 編的這本合集中，我們可以看到以涂爾幹的失序(anomie)來

⁷冤，這個社會、文化、政治的實做邏輯(logic of practice)實做感(practical senses)，乃是本文用以與Derrida的“Force of Law”對話的歧點(singularity)，死的確定性是死亡權力和死亡政體(death power and death regime)所追求的，Baudrillard (1993) 之*Symbolic Exchange and Death*中所說的死亡權力，神聖與世俗之間不再進行象徵交換。Blanchot (1995) 的“Literature and the Right to Death”，在企圖超越死亡的確定性之際，比擬死亡的權力，唯有超越的只有文學寫作的方式。

研究婦女自殺的文章。如果要依照這個論文的架構對非理死進行研究，可能研究的成果便是對死亡進行更細緻的分類，對不同的社會部門進行描述性的研究，不斷衍申出對各個生活領域和檔案資料的分類，但是這種研究方式，除了複製不正常死亡的分類以外，對於非理死並沒有更深入的理解。扣住非理與死亡的這組連結的演變，我們可以討論非理死之道理，意味著生命政治與近代中國現代性之間密切的關連，這個啟發作為本文的關注焦點⁸。從傅科開始到阿岡本，我們可以看到生命政治的問題對於社會科學的影響力，例如受到傅科生命政治概念影響的統計史研究、衛生、殖民、傳染病檢疫規定，受到阿岡本影響，研究例外狀態、死亡權力與集中營的。

將生命政治的運用視為問題意識，對環繞死亡與生命政治的中國社會進行對話⁹，這是一個傅科式的生命政治的中國研究，因為這個概念可以開啟中國式非理死與死亡政體的研究視域。

死亡政體¹⁰的定義是死亡作為一個問題化，或者死亡開始重新問題化，並且有幾個層次和交疊的互相影響，引發了解決死亡的知識系統的關注，而主權、機構、國家與社會實作在特定的狀態與條件下介入。如死亡儀式(Death Ritual)，漢朝以後的死亡儀式政治化和國家化或者儒家化，這是多重層次中的一個，或者一個早期的問題意識，如何將正常死亡置入一個秩序的系統中？這個問題意識中，重要的問題是秩序與失序(亂)。所謂的禮教秩序，是命名與分類系統的視野，例如「喪禮」與死亡的社會秩序。而唐宋以後，因為律法成為社會中重要的規範系統，一個正式並且具有秩序意義的系統，相對於一個理性的法律知識，死與冤之間構成了一個重要的問題，冤變成法律中亟需解決的非理性，從律法的判刑直到屍體檢驗的理性化，冤都是這其間的一種重要的問題意識。而第三個明顯的層次是「衛生與醫學」，近代的清潔、公共衛生與醫學在面對暴露屍體、傳染病、屍體解剖時，把屍體以及病體當作一個對象來處置，某種程度是實用地或者實際地依賴當時的社會環境與主權關係。

不正常死亡的處理和善後牽涉到道德經濟學與實用主義，道德經濟學的意義在於利用E.P.Thompson的道德經濟學以及Roy Porter所說的科學的道德經濟學。即使在二十世紀初的租界中，上海被稱為非常不道德的地方、充滿慾望和利

⁸死亡有其特定的意含，在當代的死亡史研究中把死亡置於戰爭、主權、司法、醫學等不同的領域底下進行探討，死亡有處於不同的領域的特殊意含，例如傅科的《必須保衛社會》，引用Hobbes的學說，把恐懼死亡視為社會之所以建立的一根本問題。

⁹見薩伊德的《東方主義》，其方法論中提到受到傅科的生命政治的概念的影響，Ian Hacking (1990)的*The Taming of Chance*的導論也直稱受到傅科的生命政治的概念所影響，楊念群的〈北京的生死控制〉亦然，傅科的生命政治這個概念已經散見當代各學科的引用、援用，2000年以來，中國研究期刊或專書上也明顯地有生命政治的註釋和引述，如Frank Dikotter (2002)或Ruth Rogaski(2004)。

¹⁰我覺得死亡政體的字眼使用的方式並不特別有甚麼理論的脈絡，只是要突顯控制屍體這件事情對於主權者來說很重要。從控制屍體到控制身體，到控制生命與死亡。例如在上海租界地區屍體的控制，或許稱不上是控制，只是當屍體出現的時候，必須進行處置。從屍體的處理這件事情，可不可以發現從對暴露屍體的處置的過程中，展現出了某種治理性(governmentality)的思維？而這個治理的思維又影響和預告某種新的死亡的現代性的出現？

益的地方，十九世紀中後葉，大名鼎鼎的近代改革家王韜說：「滬上善堂林立。」，代表處理各種客死他鄉的屍體是種社會責任，中國社會中的養生送終的道德，仍舊佔據我們對於死亡的處置。如同德醫學院從槽河涇監獄取得的死刑犯屍體，仍然不能夠進行解剖，科學的道德經濟學仍然與傳統社會的死亡的道德經濟學在屍體的使用價值和交換價值上鬥爭。

以美國學術界為中心的中國研究(China Studies)，其重要議題在於對中國的現代史提出解釋，在現代與否的區分下，整個中國被區分為傳統和現代，或者前現代與現代，或者資本主義的興起和世界體系與中國的接榫，以現代性為焦點，與社會學相關的中國研究在九零年代以前，大致上運用到西方的社會理論或者社會哲學的思維，以韋伯的社會學和哈伯馬斯的公共領域為大宗，或者更早有運用馬克思唯物史觀的唯物史觀、帕森思的結構功能論，雖然理論上的問題很多，卻生產出許多值得參考的著作。近年來有更多的研究是避免重蹈費正清或者歷史唯物論的界分標準，重新思考什麼東西是具有斷裂性和連續性的。

例如身體研究受到政治經濟學、女性主義、醫學史以及傅科式研究的影響，分別透過不同的主題，如當代的科學與技術，生物技術，醫療與社會和權力凝視等進行考察。而我的研究受到的啟發則是，身體研究考察活生生的人與物質性結構之間所造成的變化與限制，或者由身體的圖示或認識身體的框架所造成的影響，從外部或者內部出發，與身體之間構成的關係是一種權力的關係，不管有形或者無形，權力構成了某種行動的方式或策略，由外部的常態化或者內部的自我技藝所發動，進而限制或者生成某種身體的狀態。對於我來說，死亡與身體觀之間的關連，亦是受到各種知識影響的產物，沒有一種死亡本身的歷史，只有關於死亡知識的歷史 (Elias 1985)。所以當死亡是被恐懼與不潔、權力部署的知識體系包圍的一個客體。

例如，《點石齋畫報》中，有許多屍體畫面，不管是兇殺案、驗屍、戰爭還是其他，屍體與死亡的描繪，有客觀也有以聳動的煽腥。屍體是一個物體，物件，證據，客體、系統、水晶球，通常屍體的意義都超越這些，從點石齋畫報中可以看到中國十九世紀末面臨了西方生理學與中國病態身體與病態政體的想像。例如西方的科學可以把人體變得很小，隨身攜帶，或者西方人對於屍體沒有保存的概念，會把各個部份重新加工成可以再利用的東西。這些新穎的西方身體科學與知識的正確與否無關，反而變成畫報內容中西方身體觀的妖魔化。此時的畫報沒有一個「正常的」身體，只有對正常身體的焦慮，其實這是一種恐懼與不潔的分類問題。

傅科在規訓與懲罰，認為身體的解剖學知識轉變為政治解剖學，對身體進行零敲碎打的控制，在法蘭西講座《必須保衛社會》(*Society must be defended*) 中，提到國家對於人民的控制是在最基本最底層的地方進行控制，《安全、領土與人口》(*Security, Territory, Population*) 的法蘭西講座也花了相當的篇幅討論社會醫療體系如何在一次次的傳染病和檢疫中產生不同的個人技術(technology of individuals)，如孤立、監視、環境控制與調節等等。所以從底層的控制來著手

看待這個問題，必須要設置幾個觀察點，什麼是最底層的控制？這個最底層的控制是一個概念，如何變成一個操作性的概念，或者一些指標？

在上海或者東亞國家，遭遇到西方時，現代化的指標經常就是從最底層的想像開始，因為所有「東方的」、「熱帶的」，都是一種底層的想像。所以公共衛生中的衛生稽查員所做的事情就是一個最底層的工作，糞便的清運也是最底層的工作，仵作的屍體檢驗也是一個賤民階級做的事情，通常也上不了檯面。從這些底層的技術的細部規則來看，不是控制人，而是控制執行者進行工作的技術，進而控制整個結構。糞便、清潔、屍體都是屬於被監控的對象。如果從這個角度，我們或許可以進行一個細節控制術的想像，到底從一個很小的地方可以長出什麼樣的生命政治？而這種從細節裡出現的型態，是不是可以與一個從西方而來的權力部署進行對話？來自生命政治和公共衛生大型論述，是不是遭遇到了什麼樣的問題，還是說這種權力他長驅直入到我們的身體內部？

當代生命政治的研究受到Agamben的*Homo Sacer*影響，開始思考生命政治的一體兩面可能是主權的死亡權力或者更詳備的死亡政體。所以，死亡的權力系譜學是什麼？死亡隸屬於那一個知識系統？被那個知識系統所操縱？生命政治的技術開始以死亡為關照點，從死亡政體的面向展向出其特殊性來。如實際操作的法醫學，從衛生轉移到司法，屍體所處的都市空間，從慈善事業到衛生與司法共處。與死亡有關的敘事（包括如何聲稱死亡之重要性）是否可以從都市空間的變遷看到生命進入被管制的死亡政體？

楊念群（2001）的〈民國初年北京的生控制與空間轉移〉專文討論北京的生控制，很值得參考。但是上海作為一個對照點，北京不僅與上海屬於兩個全然不同的權力空間，楊念群的文章使用「控制」的字眼，主要是放在西方理論的脈絡中。例如楊念群研究北京，透過文化人類學的通過儀式，對於生命政治中的公共衛生、透過都市空間中的警察與檢查制度，理解何謂生控制，但是問題是：在北京這個空間中無須去討論主權在哪裡的問題，因為在北京，作為一個君主政體的皇城或者民國以後的權力中心，主權和國家兩者對於「生死」的問題是個前提(a priori)。通過儀式、公共衛生和警察制度構成三個面向，但是這三個面向，在不同的空間裡面，不一定可以同樣具有分析力，例如黃宗智（2007）的研究《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》，其中也提到村莊裡面的死亡場景，但是卻沒有公共衛生的問題，或者也沒有警察制度的問題。

堪稱可以與楊念群研究對話，並且形成某種特殊典型的場址，應該就是上海公共租界。生命政治和死亡控制之間的關係，換成在另外一個都市空間之中，就會出現不同的景象，其中尤以公共衛生的問題，比起北京來說，更為重要。

簡單地說，上海的特殊性，不僅僅是地區的差別¹¹，而是近代中國的主權

¹¹「1927年4月，南京國民政府成立後，即於1927年7月，因上海縮轂南北、屏蔽首都的特殊重要性而被定為特別市。由此，上海成為一個完全意義上得城市型社區，與縣稱和省治告別。這是

和生命政治的措施，這兩者並不是同步的。不是同步的意思是：對於身體或者屍體的控制權，本身是一個在主權與公共衛生的著眼之間衝突，模糊並且雙重的問題，暴露屍體造成公共衛生和主權處置的難題。在尋求解決方案的過程中，因時因地制宜，解決本身並不具備一個明顯可依循的軌道，而是變成一個需要被行動者思考的問題。在租界時期，〈土地章程〉(Land Regulation)的規定，租界當局對於租界內的華人身體、或者屍體，並不具備主權，在屍體出現的時候，租界當局甚至認為自己沒有權可以檢驗屍體、搬運屍體、埋葬屍體或者火化屍體。

因此當屍體造成一個問題的時候，屍體就會尋機喚起市政機器的運作。市政機器對於死亡的關心，不是通過儀式，不是文化的，而是藉著「公共衛生」的修辭，藉以排除造成再生產阻礙的死亡，並且透過這個過程，實用主義地解決屍體的問題。但是本文跟楊念群(2001)有一個共同的關懷，就是衛生政體如何取代長久以來的風俗以及死亡看起來並不隸屬於國家的狀態，將不管何種死亡都納入衛生的範疇。同時間，我們也可以思考東亞的狀態，東亞的狀態，可以閱讀的資料，例如台灣總督府衛生卷的紀錄，在二十世紀初全球霍亂大流行的期間，日本當局對於台灣的死亡進行新的控制，這個控制也跟台灣的公醫制度或者醫師制度有關，但是只要是可能因為傳染病死亡的人，他的屍體都需要受到列管。因此上海之所以跟這幾個區域以及時間上有其不同以及特殊性，如洛克(Lock 2001)研究日本，研究德國，馬林諾斯基研究土人部落，各種研究死亡形態凸顯出死亡的多樣性，差異讓我們思考：死亡型態有沒有轉變，有，怎麼轉？因為什麼樣的結構而轉變？是不是都因為現代性的入侵而轉變？因為生命政治中人道主義的修辭拓展延伸到細微的社會空間內去，才能夠形成生命政治的普遍化。這個發想可以製造一個問題，當我們對於死亡率並沒有控制的時候，生死如何控制，或者如何被控制？

從上海租界這個問題開始，才得以開展死亡在中國現代變遷中的可能性。透過法律的和衛生的兩個向度將不正常死亡變成問題，並且可能與其他國度進行相似與差異的比較。租界史與上海研究使上海成為作為社會史與文化史的場址，因為租界作為國中之國的問題變成了一個主權的問題，上海曾經是猶太人和俄國革命之後，容納白俄難民最大的地區，並且從小刀會、太平天國、拳匪等十九世紀末的民間騷動或者稱為內戰的規模和性質來看，租界是當時中國作為一個非國家的世界都市(cosmopolitan)的重要基地，難民的死不是一個母國的問題，而是作為一個人權的問題，因此他者的死亡進入了主權的範疇，因為他者(難民)正是作為bare life最好的實驗，他者(難民)不是在主權控制之外

繼唐代設華亭縣、元代設上海線後，上海政區沿革演變的第三塊里程碑。蔣介石在上海特別市成立大會上訓詞，稱"上海特別市乃東亞第一特別市，無論中國軍事、經濟、交通等問題無不以上海特別市為根據。若上海特別市不能整理，則中國軍事、經濟、交通則不能有頭緒...上海之進步退步，關係全國盛衰，本黨成敗。"...抗日戰爭前，除東三省外，外國資本主義對華進出口貿易和商業總額的81.2%集中在上海，銀行業投資的79.2%，工業投資的67.1%，房地產的76.8%均集中在上海。」(唐振常，1989，《上海史》，上海人民出版社，頁651。)

的，而是暴露在主權的生死決斷之中。

與近代中國的主權決斷息息相關的，就是租界作為國中之國，乃是中國域內的對於決斷的競奪，這個也可以看到沈家本和薛允昇在清末修法的主要理由，其原因並非全然來自中國法律的不理性，而是受到人權(human right)的普遍性以及伴隨著帝國侵略的要求，從1927年的會審公廨的職員柯騰諾夫(A.M. Kotenev) (1925)長達六百頁各式各樣的案件糾紛的一手記錄、湯馬斯(Stephen Thomas) (1992)的*Order and Discipline*研究上海的會審公廨，以及楊湘均(2006)《帝國之鞭與寡頭之鍊：上海會審公廨權力關係變遷研究》來看，這類研究上海的法律狀態的討論，或者上海作為一個法制史對象的研究，這三本著作都企圖要說明上海的法律是種雙重的結構，同時有各國的法律然後又有中國的法律，這兩種法律構成了上海會審公廨的特殊性。其實這個問題是因為附則(by law)和治安(policing)的問題造成的，我們可以發現，許多的court and judgment不是因為法律的緣故，是發生在法律的邊緣，如逮捕的問題，監獄的問題，旁觀者的問題，所以上海跟法律的關係，從法律這個既律又法的Law變成一個policing的問題意識。再者法律與醫學和公共衛生之間的關連，我們才得以去考慮檢驗屍體與法律所構成的法律醫學、裁判醫學、國家醫學等等，醫學知識與生命政治之間的關聯。

但是即便是一個主權狀態迷濛的地區，仍舊可以進行某些生命政治的措施和手段，並且形成某種以生命為中心的政治技術。如公共衛生和醫療，這代表中國現代化進程的搖籃：租界，作為一個國中之國(state in a state)，或者法外治權，很快地從法主權秩序的確立，轉移到治理性為中心的經濟理性。當然，在租界並不是沒有主權的問題，例如衝突暴力和警察、軍隊等國家機器，內戰、匪亂、對外戰爭在租界生成的十九世紀中以後，在中國近代史中幾乎沒有停止過，但中國的知識分子會把衛生的現代性經驗與國家的敗亡兩者區分開來。

現代國家的法律專家和警察擔負起主權與死亡之間的立法者與詮釋者，在中國現代化過程中，死亡飄盪在許多層次之間，尤其從十九世紀中以後，全世界因為海港貿易興盛，霍亂到處橫行傳染，從法國巴黎、英國倫敦到美國西岸舊金山，亞洲的印度、菲律賓、中國和日本，幾乎到處都可以看到蹤跡。因此二十世紀初開始，衛生的問題意義就開始成為現代化的一個重要指標。在中國面臨西方的強勢時，感官上第一個受到震撼的就是清潔衛生與落後、疾病、死亡景觀之間強烈的對比。Ruth Rogaski(2004)¹²認為衛生(Weisheng) 是界定中國現代性的中心概念，不只是對於個人來說如此，對都市環境的打造和國家的想像亦有關。Rogaski的研究重點結合三個方向：醫學史、都市史和翻譯研究。Rogaski將殖民醫學的問題留給歐洲理論家，他討論中國如何在健康和衛生的議題上再現這些殖民醫學的觀點，並用超殖民(hypercolony)的概念或者如史書美的《現代性的誘惑》(The Lure of Modernity)使用半殖民(semi-colony)，他們的意思均指中國近代的條約口

¹²Rogaski, Ruth, 2004, *Hygienic Modernity: Meanings of Health and Disease in Treaty-Port China*, University of California Press

岸(treaty-port)，一般來說也同時是租界，經常一個租界有好幾個殖民地宗主國的勢力，並提供中國一個都市現代化和殖民意識形態的多重模式。並且影響其外國勢力的日常實做和自我再現。(Rogaski 2004:10-11)

Rogaski (2004: 13-15)談日本與中國知識份子對現代性的憧憬和擁抱，上海作為中國對現代性想像的原型(archetype)。例如日本的衛生更是一個非常接近傅科所說的生命政治的概念。日本的衛生(eisei)轉換，可以代表在日本在東亞現代化進程中對帝國主義和從中國儒家、道家或本土的神道教及漢醫的雙重追索和連結。明治時期，長與專齋(Nagayo Sensai) 因為西方帝國主義的衝擊，從道家的經典中創造了衛生這兩個字，企圖兼使公共和私人意義的健康變成一個有力的現代化的模式。所以「衛生」既是一個斷裂的概念，也是一個傳統再發明的延伸，在現代性的歷程中，衛生結合不同範疇和不同脈絡，成為一個政治、經濟、都市、個人、文化、道德上的多價概念，用於諸多增進國家民族富強的現代化目的上¹³。那多國共有的公共租界融合了許多不同國家的公共衛生知識和技術，所以如天津和上海兩個地方就是不同的典範，兩種不同的衛生現代性¹⁴。從

¹³Rogaski第四章〈中國通商口岸的「衛生」翻譯〉，在這一章內，Rogaski有如熊月之一樣，把西學東漸的脈絡變成一個問題，1880年，傅蘭雅翻譯化學衛生和其他有關的衛生著作時，試圖建立西方知識作為維持健康和日常生活組織的準則，然而翻譯工作包含傅蘭雅和中國翻譯者之間的知識生產的關係，Rogaski的寫作非常注意翻譯的政治。(Rogaski, 2004:109)例如傅蘭雅(Fryer)的翻譯剛好可以跟中國人熟悉的衛生概念連結起來，例如個人知識和個人道德行動。Rogaski特別分析傅蘭雅的翻譯原始文本，Johnston的《普通生命的化學》(The Chemistry of Common Life)，這本書在1955年出版，在英國、歐陸和美國被廣泛閱讀，包括Karl Marx的自然科學書單上也出現過，重點是這本書的第二部份主要是談論narcotics，這一部份的介紹應該很有趣，因為Johnston讚揚酒精和麻醉品的使用，反對維多利亞時期對酒精使用的抑止及節制，但是他無法從化學的作用上證明麻醉品對健康的科學性，所以轉以用文學和人類學的文獻來證明麻醉品的好處。(Rogaski, 2004:115-6)或許這個翻譯的問題，可以看到19世紀歐洲對於麻醉品的推崇與中國19世紀末翻譯之間的關係，因為傅蘭雅反過來了，他雖然翻譯這本，忽略細菌與健康的關係，卻強調鴉片的害處。(Rogaski, 2004:115)熊月之的《西學東漸與晚清社會》，提到這本書時並沒有特別突顯翻譯和原文之間的差異或者關係，但是有特別及傅蘭雅翻譯衛生類書籍時強調中國的特殊國情，例如在〈孩童衛生編〉和〈幼童衛生編〉兩書中，「傅蘭雅都結合中國實際情況，增加了關於鴉片和纏足危害健康的內容。他在序言中，特別增加這些內容的道理：『夫衛生之學，一在保養身體，康健以延年；一在審察風俗，祛弊而遠害。考西國之害，飲酒為最，中華之害，鴉片為烈。』」(熊月之，1995: 488-9)所以用西方科學的衛生觀點來反對鴉片食用。關於〈化學衛生論〉這本書裡只有簡述，「內容是從化學角度出發，研究呼吸、飲食、抽煙等事，與人體健康的關係。」(熊月之，1995: 487)，這本書在台灣應該沒有善本書的藏書，但是依照熊月之的說法，化學衛生論是1880-1陸續刊載於格致匯編中，格致匯編中研院有收藏。因此我在中研院的格致匯編中找到《化學衛生論》的全文，他是分布在不同卷冊，連載的形態。Fryer的翻譯與Johnston的原文，同時都強調化學如何可能變成富有與免於疾病之鑰。並且帶有某種對化學改變世界的擁抱，但在微生物和鴉片所代表的重要性上卻有不同的強調，或者根本不相干。文中，討論的項目很多，不全然只是衛生而已，例如區別空氣與氣，空氣中包含了如瘴氣、穢氣，溫暖的氣候造成傳染病，但是也有一些傅蘭雅自行闡述的部份，如他對鴉片的厭惡和道德批判，使得他把把鴉片成癮當作疾病與傳染病和衛生連結起來。但是原著Johnston卻是對麻醉品好處極力讚揚，尋找了許多人類學證據，或者De Quincey的文學，中東、印度和中國的遊記、傳教士報導和殖民地統治報告，而這種想法跟當時歐洲流行的種族免疫理論以及文化習慣和空間地理學的關聯都有關係。在這一點上面，傅蘭雅將殖民地意識形態強加在生理學的科學上(Rogaski, 2004:118)

¹⁴ 其實，如漢口、膠州島、青島等研究都顯示出，殖民地秩序的形構，與著重那一方面的利益有關。如著重傳教、經濟或帝國主義版圖的戰略佈署等等不同考慮，會型構出不同的市政治理型態。

上海來看，日本並不是衛生現代性的中介，反而可能也是受到上海租界的影響。雖然明治維新比較早，但是許多線索可能表示，上海的中國士紳受到租界的啟蒙，或者上海本身所代表的啟蒙意義，遠遠大於現代性的傳播翻譯。而且上海代表的雙重性也如同日本東京一樣，但是卻不同於日本，因為日本東京是許多中國知識分子為了尋求自強、維新、救國、逃亡的母國（mother land）。而上海租界卻是日本文學家的魔都¹⁵；中國近代知識分子掙扎的惡土與殖民地，至少在象徵上呈現很不同的面貌。

Rogaski (2004:124)提及清末重要的知識分子梁啟超和鄭觀應，他認為梁啟超讀過《化學衛生論》和《幼童衛生編》，但是梁將衛生當作養生，在梁啟超的《新民學說》中可以看到這些段落。由此證明，在十九世紀末的中國而言，反而是養生跟國家之間的關連反而更密切，這也牽涉到中國長久政治制度和治術中墨道兩家的影響，在明清的荒政論著中可見到這部份的開展。因此十九世紀末到二十世紀初的中國，是不是西方衛生和疾病治療的認識典範在中國租界開展的時代亦是一個問題。

雷祥麟（2004: 46-51）的文章，〈衛生為何不是保衛生命？民國時期的另類衛生、自我與疾病〉，透露出幾點對Rogaski的批評。提及1927年北京協和醫院公共衛生系的John Grant等三人發表了〈中國人死亡原因的初步研究〉，文中直指中國沒有全國性的生命統計，因為從「死亡原因分類」開始就有大問題，在他們看來1992年內政部所公佈的64種死亡原因仍包涵了許多「有問題的詞彙」（questionable terms）以及「曖昧」的舊醫病名（ambiguous old-school disease terms）。為瞭解決這個死亡分類的問題，John Grant等人利用北京衛生站（Peking Health Demonstration Station）的近五萬人口為基地，希望實地考察出一個在當時實際可用的死因分類。考察的成果是一個對照表，在左方是由警方紀錄下來的（由死者親友自行報告的）死亡原因，在表的右方則是由衛生站的醫生檢查屍體後所判定的死因。在30年代中西醫論爭大盛以後，雙方都有醫生提出多種「中、西醫病名對照表」，但那些對照表大半倚賴癥狀的描述來連結中、西病名，所以是由醫生所建構的、文字間的連結。John Grant等人的對照表則大異其趣，他們企圖以同一群人口為樣本來連結兩種具體的實做，左邊是死者家屬自行認定的死因，右邊是醫生檢查判定的英文死因，兩者實做的連結點是屍體，共享的場所是警察局¹⁶。因此在二十世紀初期，醫療與衛生的問題很大部分還是在屍體的處理和對

如羅威廉 (Rowe, William T.)，〈漢口：一個中國城市的商業和社會（1796-1889）〉，中國人民大學出版社，2005以及何偉亞 (Hevia, James Louis)《英國的課業：十九世紀中國的帝國主義教程》，社會科學文獻，2007。

¹⁵ 見劉建輝，《摩都上海-日本知識分子的“近代”體驗》，上海古籍出版社，2003。其他也可以見橫光利一、谷崎潤一郎、芥川龍之介筆下的上海經驗。

¹⁶ 雷祥麟文中提到，「連接、對照」死亡原因的對照表，其實是一個小型的實驗，告訴我們「現代醫學名詞」和「曖昧的舊醫病名」在這群人口中的相對勢力。「癆病」是死亡家屬自行認定的死因的第一位，再1116個案例中便有227個被紀錄為「癆病」，而且和「癆」相關的死因還有「雜癆」（26人）、「血癆」（1）……，由此可見「癆」在1920年代末期仍是中國社會中極為重要的疾病範疇和社會現實。

死亡的醫學認識中打轉和迷惑。

在Rogaski的結論，他突顯出中國衛生概念的起源來自對西方科學的強調，但是這個衛生的概念與鄭觀應表現出來的道家與衛生之間的關聯又不同，所以Rogaski認為即使到了鄭觀應，西方的衛生仍然沒有取代中國的保衛生命 (Rogaski, 2004:132-135)。他可能認為想像中國此時正進入一個衛生現代性的時代，在思想是如此，知識份子總是走在提早嗅到時代的大問題。但是在事實上和論述權力的物質性上，所謂的衛生概念在十九世紀末的西學和中國知識份子的腦海中，問題意識非常不同調，甚至不能比較。大概要到1920年以後，一次次的霍亂大流行中，東西方的衛生概念才交鋒，衛生論述才開始在個人身上產生強制的作用，衛生才能夠變成一個自我技術，從養生術到國家治術，一體貫通。十九世紀末中國的主權狀態與生命政治的統治，不完全是被殖民的身體政治與殖民地統治，租界或者外國政府並沒有辦法掌控中國人的身體，中國的社會體(social body) (如種族、疾病控制、衛生、警察的控制範圍和界線) 之間的關聯，還值得再商榷。

三、研究材料與章節安排

80年代末期，改革開放，中國研究的可能性相較於過去封閉的數十年，內陸突然成為新大陸，史學、文學、社會科學與新興的文化研究，試探各種研究的可能性的新實驗室，學術圈全球上海熱也是其中一個最具代表性的浪潮。雖然上海熱的浪潮不限於嚴肅的社會科學研究，包含了旅遊、大眾文化、電影及音樂等文化工業的大量產出，但是所謂的學術研究的上海熱，並非僅起始於改革開放之後。從上海開埠以後，到了十九世紀末，上海已經是中國、日本和許多東亞的政治家、改革家初次經驗所謂的「現代性」的地方，而20-30年代，上海成為全世界最大的都市之一，其商業活動的活絡又吸引大量的外來人口和外國人，並創造了消費社會、文化工業睥睨東亞的大都會現象，如同巴黎作為歐洲文化藝術文學的重要據點，東亞的文學家也以上海為主題或場址創作了許多重要的作品，而中日戰爭和太平洋戰爭對於上海租界的影響不大，反而因此庇護了許多來自俄國和歐洲的白俄貴族與猶太難民。四九年以後，上海租界與經濟生活逐漸復甦，但是受到文化大革命和冷戰時期的影響，中國於是進入另外一段的閉關鎖國時期，直到改革開放為止，上海作為一個都市的生命力宛如停滯不動。八零年代左右的上海如同中國其他的上海在短短的十幾年間就重新變成全世界目光的焦點。九零年代中後期到現代，因為世界經濟體系的代工轉型，中國成為全世界覬覦的大市場，以及經濟上的強權國家。突然間，上海的歷史似是無斷裂的接縫起了十九世紀鴉片戰爭以後的租界內外主權傾頹的歷史悲劇和二十世紀初期的五光十色的消費社會，以及當代的跨國企業與無遠弗界的金融體系，同時層疊交錯著真實與擬仿、懷舊復古與後現代並置，歷史空間時間彷彿斷裂但又連續。

因此，當代的上海熱當然也受到世界體系大環境的影響，回顧上海研究的

文獻，一個多世紀來，上海與世界體系的接軌和交會的不同階段和歷程，也深刻地影響了上海研究的問題意識和研究取向，當代各領域研究上海的方式不同，但是均有跨學科的特色，部份也是因為上海曾經經歷了長達百年的租界統治，因此融合了中國現代性發展過程中經濟、政治、社會與文化諸面向的特色。

熊月之編的上海史研究譯叢系列，翻譯了近二十年重要的上海研究，如魏斐德 (Fredric E. Wakeman)、顧德曼 (Bryan Goodman)、梁元生、小濱正子…等等作品，這些重要著作，大致是都有明顯的理論對話的色彩，尤其是受到社會科學浪潮的影響，如公共領域的誕生、社會組織的網絡分析、政治經濟學的制度論…等等，相較於理論對話，更加強調上海地方特殊性的，還有如盧漢超的《霓虹燈下的上海》，安克強 (Christian Henriot) 的《上海妓女》，賀蕭 (Gail Hershtatter) 的《危險的逸樂》，裴宜理 (Elizabeth J. Perry) 的《上海罷工》等研究則是著重在五光十色的消費社會底下，底層的生活。而李歐梵的《上海摩登》亦掀起上海研究在文學界的熱潮，《上海摩登》雖然多是以文學為主要分析的對象，但是在文學的表現中，顯然可以看到三零年代的物質生活、文學表現、都市空間，其中的文人生活和消費社會的再現與運行，這個研究的物質基礎在於上海開埠以後的「國中之國」的政治經濟位置，免於受到民亂、朝代更替、內戰等等戰亂的破壞與波及，印刷出版業的興盛創造了龐大的閱聽大眾，都市空間的文化意義正在迅速地轉型。因此上海的近代公共領域的出現也與印刷業有密切關聯，如許紀霖 (2008) 以及洪九來 (2006)，王儒年 (2007)，方平 (2007)，王曉漁 (2007)，這些論文的問題意識，大致上是受到九零年代以後，哈伯馬斯的公共領域的論述逐漸影響了中國的知識界，因而引發的許多研究是與中國現代公共領域的考察有關的研究，但同時，這些研究也很強調從上海地方史的角度出發，與西方公共領域普遍性來對話。

光從這二十年來的研究，就可以知道上海研究的複雜度以及顯要，但是絕大部分的上海研究，都是研究鴉片戰爭以後，上海作為世界貿易體系以及十九世紀殖民地政策的一部分時的上海，這意味著上海是一個世界城市，上海不單單只是中國領土的一部分，而是上海浮動在世界體系之中，十九世紀中以後，中國部份沿岸城市逐漸成為條約口岸，上海更加特別，上海取代了十九世紀中葉之前的福州、泉州、廣州或者西北邊疆，是作為西方人看待中國的一個起點，或者是中國人看待現代性景觀的一個很重要的萬花筒 (kaleidoscope)。然而，鴉片戰爭之後的開埠與開埠之前的連續性經常被忽略，因為鴉片戰爭造成了中國近代史的斷裂點，但是有史學家認為上海在開埠之前已經是江南非常重要的轉運和河港，即使他不是很大，鴉片戰爭之前，上海已經是江南富庶的商業交易和農業生產的一部分，因此開埠之後，只是繼續擴大上海作為吞吐江南人力和農業的開放港口。¹⁷因此上海作為一個地方，不僅只有特殊性，並且也有普遍性的意義。

本論文並沒有將上海當作獨特的唯一、單一的參照系統，雖然資料的蒐集集

¹⁷林達·約翰遜 (Linda Cooke Johnson)，〈上海：一個正在崛起的江南港口城市，1683-1840〉於《帝國晚期的江南城市》，上海人民出版社，2005，頁191-232。

中在十九世紀中後到二十世紀中之前的上海租界。在每一章都尋求一個能夠更適切表達關於死亡的種種措施的方式，並且能夠凸顯出在關於死亡的心態或者實做的變化，但是無疑地，在每一章都是以屍體作為問題來組織有關死亡的知識和社會實做的演變，屍體出場作為一個事件或者沒有事件價值的出現，某種程度是意味著社會實做正在型構死亡的文化內容，或者反過來，屍體或死亡的幽靈縈繞我們的社會實做（*bodies or the specter of death haunt our practices*），不論處置死亡的社會實做與死亡文化，都是環繞著屍體為中心。

本論文使用的史料，主要以上海的史料為主，這與上海作為中國近代史的重要位置有關。如上海檔案館和上海圖書館內的租界時期檔案與出版品、《申報》、《中國工商行會史料集》、上海地方志，清末民初上海文人的筆記小說、清代法制史料、清末法醫學的翻譯版本，部份汪精衛政府時期的警察局留底檔案以及在上海成立的法醫研究所的出版品，均吐露著近代中國處置不正常死亡的社會環境與實際作為的變遷。例如，第二章用《申報》中的縣官驗屍報導與《點石齋畫報》中觀看屍體的詭態寫實圖像。第三章所討論的凌遲雖然與上海比較沒有關係，但是上海作為西方與中國交會的場址，租界中的左翼文人，如魯迅在批判自剖中國人的麻木不仁，也是在所謂的且界亭（半租界）中跨界思索著深層的中國文學心靈。第四章使用上海租界工部局的不正常死亡的外國人的檢驗報告，以及勘驗紀錄，法醫研究所的檢驗報告書。第五章是與上海的善堂或殯儀館與工部局的公文來往，第六章則是霍亂流行時《申報》中的醫藥廣告和新聞。

除了《申報》以外，本論文參考了上海檔案館裡的死亡相關檔案。這類檔案很少研究把他單獨拿出來研究，畢竟死亡本身是一種文化與社會的禁忌，尤其是這些死亡相關檔案，經常涉及到隱私的問題，絕大部份檔案在現代司法屬於刑案，甚至是不能公開的，但是在上海檔案館中，我們可以看到的原因，是因為政權轉移，前朝政權的檔案不會危及現有政權的合法性，也不會有翻案的問題，所以這些檔案是可以公開閱覽的。因為這樣，所以從檔案中，也可以看到整個現代性過程中，中國在面對死亡這個問題的措施，結合了各種當時可能運用的資源，並且受到大環境的影響，而如何解決死亡帶來的問題。

因此，本論文的結構，第二章到第六章，是以非理死這個中國式的概念為核心，環繞著不正常死亡的主題，探討十九世紀中以後，傳統的死亡處置措施如何運作，並且在這個新舊世界的交替之間，新的死亡知識和新的世界觀又怎麼衝擊所謂的不正常的分類，在死亡景觀、凌遲、驗屍、慈善、檢疫幾個爭議的問題上，是怎麼融合了兩個不同世界的觀點，形成了既實用又矛盾的模糊處理手段，並且構成了現代社會中理解死亡問題、處理死亡措施、安置死亡分類的前條件。第七章，同時也是本論文的結論，乃是以冤的文化和政治作為反思死亡在權力與政治之間，為何會不斷造成並生產著失序的問題。

第二章由屍體的社會秩序談論十九世紀末以前，上海縣官幾乎每天都會遇到驗屍的公事，檢驗亦牽涉到犯罪現場、人證、物證與胥吏體制等等，環繞著驗屍事務出現的社會形態和社會秩序，是突發狀況，是非常狀態，並引發中國傳統

社會中司法行政地方社會等等重疊交錯，啟動了屍體與社會秩序之間形成的互相牽扯。對於縣官來說，檢驗屍體牽涉到的問題是地方秩序的問題，檢驗屍體的公開活動也是維持朝廷威儀與社會秩序本身。實際上，對於十九世紀中以後，某種距離西方意義的「都市」(city)或者「都會」(metropolis)最靠近的上海來說，租界硬生生地出現在上海縣與太倉府之間，一具報驗的屍體出現，處置屍體的對象、範圍和方式是否引發新社會組織和社會關係，其實從許多的史料上並看不出來有太大的變化，然而《點石齋畫報》中的所描述的屍體與詭態(grotesque)之間的關聯特別值得注意。

第三章以凌遲為中心，中國的死亡景觀中，最為詭態的就是凌遲，驚心動魄的凌遲描述，對於現代人來說是一個迷惑，是死亡與主權之間最誇張的一種表達。凌遲甚於斬或者絞等死刑，內在於凌遲的核心是讓死成為一種公開展示的羞辱，但是這種羞辱必須建立在死亡的懸置上面，並且這種懸置狀態，不僅僅懸置了生命和動物性生命(bio and zoe)之間的區分，同時也懸置了主權與人權等等所有問題，凌遲既是解體亦是複雜的身體符號學，並與中國近代的許多情緒和西方觀點均牽扯在一起，因此本章也試圖分析旁觀者如何在這個景觀中發展出激情原始或者無感麻木的觀看和被看的社會心態。

例如第四章討論的《洗冤錄》乃是看屍體的眼光是種死亡的知識體系，洗冤錄記載著中國過去的對待不正常死亡的知識百科，雖然洗冤錄是一種類似手冊的文類，但是由〈洗冤錄補〉中的天命民命的政治思想可見洗冤錄不僅僅只是一份仵作的驗屍操作手冊，而是一個主權介入不正常死亡，以驗屍實行各種道德秩序及天理秩序的劇場。清中葉以後，律例館頒布校正洗冤錄的版本，並在十九世紀逐漸出現更多的版本，版本延伸了死亡知識的觸角，洗冤錄所代表的外部效果和不正常死亡的宇宙觀，與社會環境互相影響，然而因為近現代的政體轉變，檢驗也受到新的制度的影響，逐漸隱蔽在司法制度背後與實驗室之內。

第五章討論屍體與都市空間的關聯，社會學家Giddens認為現代性經驗的其中一個特徵是對死亡的隔離，死亡的場景逐漸消失在生活世界裡，墳墓被遷徙到郊外、人們對於死亡保持緘默，日常生活中逐漸沒有了死亡的場景，這主要是因為文明化歷程的羞恥界線的內縮所造成的，如果Giddens的論斷延續法國史學家Aries、社會學家Elias...等人的研究，在中國的城市／鄉村有沒有類似的現代性進程？顯然，這個現代性進程沒有這麼「類似」。第五章一開始先敘述嗅覺和惡臭如何擔負上海租界公共衛生的前線，在空間上逐漸地排除糞便、排泄物、下水道、廁所、墳墓以及丙舍。加上隨著租界透過空間擴張進行資本積累，死亡的空間，義塚、墳墓，逐漸被排除在都市空間之外，並且慈善也逐漸從死亡的象徵交換轉向公共利益的經濟理性。

第六章從死亡的經濟到衛生的修辭來討論，在生與死的平行不悖中，如何誕生了從屬的主體。二十世紀初，上海在幾次霍亂大流行時，公眾輿論逐漸透過流行醫療論述，轉化死亡的宿命論和偶然，成為積極地檢查自我、鄰人與環境清潔衛生，從內到外，從自我到公共秩序，生命的政治技術逐漸在自我檢疫和社會醫

療中形構出檢疫政體，並且也在消費社會中建構出個體的感官與衛生。

在第七章，我想要問：死亡的現代性於焉完成了嗎？跟西方的死亡現代性的研究著作一樣，發現了中國處置死亡的方式和邏輯與西方現代性的歷史一頁的一致性嗎？那是不是漏掉了非理死與文化、政治之間的重要環節。於是在寫作論文的過程也同時在反省非理死的不正常向度為何一直不能夠被制度化或者理性所消除，為何一直影響著我們對於主權的合法性懷疑，想要挑戰其判決，甚至起身抗議，大聲疾呼，與體制衝撞，甚至不惜犧牲生命。第七章看似與不正常死亡的現代性無關，但是卻在討論非常重要的概念：冤（wrongs）。在不算短的結論或者沒有結論的最後一章中，我要討論冤作為非理死的一種表達方式，包涵了語言上的修辭以及社會心態的感覺結構，冤作為中國文化中一個非常重要的文學、政治、歷史的主題，古今千年來在許多歷史、小說、戲劇中出現，套用布朗肖（Blanchot 1988）的書名，冤構成了難以言說的痛、恨、卑屈的不可說的共同體（the unavowable community），但是一直被當做社會記憶的一部分。不論歷史上罄竹難書的秦統一後焚書坑儒、魏晉六朝文人的浪蕩形骸、宋明的黨爭傾軋、明清的文字獄、30年代左翼知識份子暗殺事件，近代的白色恐怖，文化大革命，天安門事變，台灣島內的族群問題以及二二事件的平反，甚至牽涉到中日戰爭之後的寬恕問題，或者更多在社會邊緣角落的群體，被迫在主權意志、法律制度、行政條例、違警罰法、言說霸權下噤語，所以喊冤是一種對噤聲不語的身份箝制的突破以及透過言說挑戰既有的話語型構（discourse formation）要求肯認。其實不管我們有沒有被冤枉過，被壓迫過，是不是曾經親身體驗過共同體內部同胞的非理死亡的經驗，我們都透過冤的這個多價概念（polyvalent concept）連結許多層次，進入非理與暴力的共同歷史經驗，而這個冤的文化與冤的政治問題，就是對於死亡權力和生命政治最大的反身性與反思。

結論，將幾個問題意識的線索再重新整理。並以正常與不正常作為主題，重新回顧死亡與社會秩序中所環繞的重要社會學問題以及當代的思想對於理解中國非理死可能的啟發，再做一個理論上的延伸與詮釋。

第二章 社會秩序與屍體詭態

一、驗屍與地方秩序：十九世紀末的上海縣官

二、屍體與租界：新的感受與經驗

三、死亡感受的雙重地帶：大眾媒體

一、驗屍與地方社會秩序：十九世紀末的上海縣官

十九世紀末一個名叫莫祥芝¹的上海縣的縣官，中午接獲一個驗屍的通知，下午從閔行區趕回到陳屍地點，經過一個半小時的驗屍，在五點左右結束驗屍工作，結論是自殺，身體沒有甚麼傷口，然後就打道回衙門。翻開紀錄上海十九世紀到二十世紀大小事件的《申報》，《申報》中「邑尊（縣官的尊稱）驗屍」是社會新聞中很重要的分類，但是報導的口吻卻非常的稀鬆平常。

莫祥芝擔任過兩任的上海知縣(1876-1879以及1884-1887)，其兄是十九世紀的西南大儒莫友芝，莫祥芝早期參加過湘軍，曾任曾國藩的幕僚，打過太平天國，擔任過兩任上海知縣以及租界北方的太倉州知州，上海縣志裡沒有記載太多他的事蹟，但是翻閱《申報》就可以發現，莫祥芝幾次在驗屍這件事情上面與地方人士發生衝突，一直到卸任，還有不滿驗屍結果而準備上訴的死者家屬「隨輿而行，口中喃喃甚多指斥。」²

莫祥芝的例子不是特例，屍體檢驗很容易爆發衝突。例如有一天，江蘇鎮江西門外，據報有人在妓女住屋處死掉，可能是因為傷寒或者其他疾病的原因。第二天，馮姓縣官帶著衙役、仵作去驗屍，在前往驗屍之前，縣官就把妓女家中的相關人等刑訊死亡原因並當堂掌摑一千下，但妓女也沒有承認犯案，然而死者和他的哥哥都是勇丁，他的哥哥便也自己帶著同營士兵，自己也帶了仵作在驗屍現場等著。縣官驗的結果是沒有外傷，應該是病死的，但是他的哥哥叫來的仵作驗了以後指稱有外傷二十幾處，並且指控是妓女的兄弟打的，然後各自的人馬都驗了三次，從早上八點驗到下午五點，意見完全相左。縣官堅持沒有他殺的嫌疑，死者家屬一生氣，一定要縣官以毆死定論，否則不肯罷休。縣官看到情勢不對，含糊答應，但是死者的家屬卻要縣官馬上把兇手交出來，否則就樣與他拼命，縣官上轎帶著衙役逃回衙門，才保住性命，沿路被追打連

¹莫祥芝（1827-1889），字善征，號拙髯，清朝貴州獨山縣人。「西南巨儒」莫友芝之弟。咸豐年間，加入軍隊，參加鎮壓過農民起義軍。因上司賞識，獲補湖南縣承，後加入湘軍。清咸豐十年（西元1860年）年代理懷甯知縣，由於辦事嚴厲，遭人誣告貪污錢糧被革職。後冤情查明又以縣承補用。清軍攻佔太平天國天京（今南京）後，擢升兩級官階。此後20年，一直在江蘇作縣官。很有幹濟之才，任太倉知州時，曾懲辦霸佔民田的豪紳，把田歸還開墾者。他憂國憂民，為國盡職，不畏權勢和洋人，任上海知縣時，曾機敏果斷地處理上海某處一樁地產買賣，打擊了英國人企圖擴大租界的囂張氣焰，伸張了民族正氣。巡撫沈葆楨以「風骨遒勁」向朝廷舉薦他。曾主修《上元縣誌》和《江寧縣誌》。引自：

<http://qnres.gzst.gov.cn/tmxxb012/card12.asp?tmid=20&flbh=012>

²〈舊尹去思〉，《申報》，新興書局版，1887/05/13。

轎子屋頂都被砸壞了，據描述縣官都帶了四十個親兵左右，還是落荒而逃。³

這場因為驗屍而起的糾紛，是一場驗屍造成衝突的一個比較戲劇化的例子。命案發生經常伴隨著爭議，縣官因為相驗而與死者家屬產生不同的意見，這是難以避免的。但是縣官在這個案子當中，幾乎完全失去尊嚴，卻是比較難想像的。到底縣官驗屍的活動與對於維持地方秩序的功能如何？鎮江縣官會被瓜州營丁圍毆，與縣官不恃軍事權，衙門差役都是勞役或者錢役差派的，以及清末綠營腐敗紀律鬆弛都有關係。縣官淪落為一縣城裡的角頭勢力，掌控錢穀、刑名、文書的權力。不管是貪官污吏矯弄權勢或者清官殺人，縣官經常成為晚清譴責小說的要角。⁴不正常死亡的屍體造成的衝突和爭議，似乎既是司法與王權的生殺大權的範疇，因此律法禁制私了與強調檢驗屍體的必要性，凡是地界出現屍體一定要檢驗。代表中國的傳統政權不允許不正常死亡在社會領域中解決。但是衝突又常常不是王權代表的地方官員可以控制，因此死亡乃是鑲嵌在地緣和血緣的社會關係和社會網絡之中，而非之外。

當代的法制史研究傾向於有兩種法律秩序與社會秩序的看法，一派認為從民事案件的歸納分析來看，中國的法律有很強的調解的習慣，所以代表皇帝主權的最底層官僚，也會尊重介於國家和人民之間由民間士紳進行調解的第三空間⁵。另外一種認為，清代的司法審判並沒有結束糾紛的功能，即使判決出爐結束，民間的社會關係還是繼續動員不同的資源進行鬥爭。⁶

這兩種看法都各自宣稱受到西方法學與社會科學的影響，如韋伯法律社會學談的法律理性作為社會構成的基礎，或者德國法學中談論的權利與正義的關聯。

曾任縣官的汪輝祖、藍鼎元，自認能夠拿出來炫耀的功績之一，多半屬於能夠在案件審判中無冤無枉，地方鄉里最後能夠無辭無訟。審斷案件不只讓司法的歸司法，而且也讓司法的產生行政和觀感的效果，透過審判案件的效應來達到治理地方的目的。因此「中國的司法是作為行政一環的司法」⁷。審斷案件不應只是法律秩序的一種表達，審斷是一個演出，不管原告或者被告都需要在堂上下跪，在縣官面前，案件關係人以罪犯方式被對待，經常因為無法承受其公開的污名化，而選擇了「吞煙自盡」或「自縊」。

因為有不正常死亡的嫌疑，所以報案處理。接到報案以後，縣官帶著仵作書役相干人到幾圖幾保去驗屍，幾點出發，幾點到，幾點驗完，初步判斷如何，幾點打到回衙門，《申報》通常每天都會有幾則流水帳的報導。因此可見，驗

³風流病死的屍主是瓜州營三棚勇丁，「邑尊親自動手臨驗三次，的係病死而尸屬等亦自帶仵作與邑尊兩下對驗，強指傷痕二十餘處，稱的是毆死定須論抵，不肯收斂。」然後屍兄帶著同營勇丁，把邑尊打得跑回衙門。（〈大鬧屍場〉，《申報》，卷四十，1884/01/24,頁27464。）

⁴李伯元，《活地獄》，廣雅出版社，1984。劉鶚，《老殘遊記》，廣雅出版社，1984。吳研人，《九命奇冤》，河洛，1980。

⁵黃宗智，《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》，上海書店出版社，2007。

⁶寺田浩明，〈權利與冤抑〉，於滋賀秀三等著，《明清時期的民事審判與民間契約》，法律出版社，1998，頁213。

⁷滋賀秀三，〈中國法文化的考察〉，《明清時期的民事審判與民間契約》，法律出版社，1998。

屍只是例行公事，但是縣官通常都慎重其事，因為有時候事情不會這麼簡單。因為驗屍經常是衝突的場合，官箴書中教訓新進官吏在驗屍的時候要謹慎行事，不要便宜行事，避免「不可不置身於無過之地也。」⁸中國傳統社會對於進入衙門有恐懼感，在文化上可以理解，但是屍親卻常常在驗屍的當下向縣官要求公道或者喊冤。「要一個公道」無非就是一種自我利益合理化的修辭學，也是一種被容忍的社會衝突。

但是動員社會關係，從檢驗屍體開始就與地方官員進行衝突者也有之。檢驗屍體雖然不盡然都是很簡單的過場，但是也沒有複雜到每一個案子都需要像楊乃五與小白菜的案子，需要一檢再檢、一驗再驗，再平庸的縣官都要考慮到讓檢驗屍體不會產生爭議，不要產生衝突，以檢驗屍體作為一個展示和維持社會秩序的場景，務使無冤無訟。但是，衝突顯然很難避免，例如本章開頭的兩個例子。另外秩序的再生產和衝突的擦槍走火，同時也內在於驗屍的公開化。

公開場合的驗屍，屍親、鄰里、路人都可能成為這個公開驗屍所需要的見證人，照理說，應該是驗屍守則中，既容易發生問題但是又不可少的條件。中國傳統的檢驗屍體，對於某些法制史和法醫學史的研究者來說，大致上具備兩種對反的意見，法醫學史家認為中國的法醫學比西方的法醫學早出現，但是屍體檢驗的知識長久一直停留在屍表檢驗，沒有發展出解剖學，也因此累積許多病理學上的錯誤無法修正，加上乍作行人執行檢驗只是照屍格操課，多半沒有專業的病理學常識，直到西方法醫學傳入中國，中國的法醫學才有解剖學和專業化的變遷。而法制史學家滋賀秀三、寺田浩明等人認為，檢驗屍體是一個「過場」，重點是從檢驗屍體開始，人們就因為糾紛而不斷地在法律的場域透過許多資源的動員進行自我利益最大化。所以屍體檢驗不是頂重要，過場的看法太簡單，原因是來自於中國屍體檢驗知識和西方法醫學之間的落差，使得當代研究者看清檢驗的正確性，反而無法辨別檢驗屍體作為一種公開儀式的意義。

檢驗屍體有時候不只是檢驗程序、操作、公務，而是一種檢驗劇場 (examining theater)。檢驗劇場要展現的是如同格爾茲 (Clifford Geertz) 的巴里島的國王劇場、英國十九世紀的醫學解剖劇場，檢驗是一種表演。讓屍體成為一種眾人目擊的證據才是唱喝屍傷的和繪製填寫檢驗屍格的目的，在屍體檢查的過程中與眾人形成共識，取得屍親、地保鄰人、如果有凶犯的話，也要取得凶犯的口供。屍體是否有外部傷口、傷口的位置、表皮是否有瘀青，顏色當然也很重要。但是檢驗絕對不能夠隱蔽地進行，或者容許某些差役檢查後再書面報告。檢驗本身有他的合法性和正確性，這是一個中國司法審判中何謂證據的問題。⁹從皇帝秋審的批奏到基層官吏的指導手冊、或者大眾媒體，如《點石齋畫報》或者清末民國的報刊來看，檢驗屍體的操作手冊和指導守則不見得是有決定性的，反而是在屍體檢驗的現場是否能夠形成共識，或者縣官的個人特質是否能

⁸ (清) 王又槐，《辦案要略》，〈論命案〉，於郭成偉編，《官箴書點評與官箴文化研究》，中國法制出版社，2000年，頁146。

⁹ 例如中國明清兩朝常見的刑訊口供。

夠說服眾人，以及刑訊是否能夠得到口供，才是要點。

相對於西方解剖學史的研究來說，中國法醫學的屍體檢驗是表面的檢查，而不是現代意義的解剖，既然因為不開膛剖腹，不打開屍體，就不可能得到真理。中國的屍體檢驗在科學的階序上，只是一個操作性知識，低於解剖學中凝視的理性，在真理的階序上，顯然沒有辦法與解剖學相提並論。西方十八世紀以後，以解剖學為中心，形成許許多多公共衛生、醫學甚至政治的知識，成為十九二十世紀相當重要的一種與政治結合的知識與權力的論述體系。中國的屍體檢驗沒有形成一個具有支配性的真理與權力的關係，或者說，相較於解剖學，屍體檢驗表面並不理性。但更細部地從屍體檢驗的知識來看，清朝的屍體檢驗的規定與實踐，依然挾帶確立倫理或者道德秩序的企圖，並包含了國家的治理與政治技術。

田文鏡撰的《欽頒州縣事宜》¹⁰提到，「人命重情，全憑屍傷定案。」只要當官的就要知道要很小心地檢驗屍體，因為檢驗屍體的過程和結果容易造成糾紛，「詳駁復驗，罪有出入，官被參處，莫不因此而起。」屍傷的鑑定與判刑的輕重、當官的前途生涯有關，如果被提出上訴，覆審檢驗與初檢不同，遭到懲罰就要丟官、作偽也要懲罰¹¹。所以我認為，屍體檢驗雖然是過場，也不是中國斷案的最重要證據，但是更加重要的是屍場和檢驗是縣官表演(performance)以及製造作秀(spectacle)的場地和舞台。縣官驗屍的地點分為堂驗和相驗兩種，前者是在衙門內驗屍，後者則是到外地驗屍，出外相驗，縣官尚未到場，經常「先差衙役催搭屍棚，預備相驗什物。」保甲、差役等會先安排「屍場」，鄰里眾人早就七嘴八舌互相走報，所以經常屍體檢驗的場所預先就已有群眾圍觀，屍體檢驗場所準備好成為是非之地。也如果胥吏為奸，「該役既自索差錢，又為作偽刑書申說行賄，官尚未到屍場，而書役賄絡已得，安排已定」，這是一開始當官的時候經常要謹慎小心的，三言二拍小說、公案小說裡面，剛赴任的縣官對於第一次驗屍都認為是很重要不能出差錯的。

從黃六鴻的《福惠全書》，王又槐的《辦案要略》或者汪輝祖的《學治臆說》，這些擔任過帝國最基層的官僚，都曾經記敘治理地方最重要的事情之一就是驗傷，當命案發生的時候要小心提防，因為屍體容易引起糾紛。大清律規定，州縣官有責任要驗屍，「凡人命呈報到官，該地方印官立即親往相驗。」¹²

麥考利(Melissa Macauley)的研究《社會權力與法文化》(*Social Power and Legal Culture*)很有趣，他對藉屍圖賴這一個紛爭類別進行分析，藉著加工屍體來獲取自己最大的利益，或者對於他人進行傷害，他認為這是司法紛爭事件中很重要的一個類別。在申報的報導中也可以看到類似的紀錄，從社會資源動員理論的角度來看，每個疑案的衝突過程都是兩造或者多方動員社會關係進行利益的爭奪，因此透過屍體加害他人或者透過加工屍體傷痕圖謀己利，也常出現

¹⁰ (清)田文鏡，《欽頒州縣事宜》，於郭成偉編，《官箴書點評與官箴文化研究》，中國法制出版社，2000，頁107-126。

¹¹ 《大清律》，〈檢驗屍傷不以實〉。

¹² 那思陸，《清代州縣衙門審判制度》，中國政法大學出版社，2006，頁75-86。

在《刑案匯覽》中的圖賴類別的記載中。

如果把檢驗屍體作為審斷刑事案件一個必要的開場的話，這個開場倘若如寺田浩明和滋賀秀三所說的，他們只是一個過場，那就無足輕重。因為屍體檢驗並沒有獨立的作業程序，倘若檢驗只是一個社會角力的場景，換幕換景還是背景，雙方人馬的實力就是一個最赤裸的表達。即使報導只提到第二天，縣官繼續強調死者應該是傷寒病死，不是被打死，但是死者的親屬沒有在檢驗結果出爐以後就善罷甘休，然後糾紛就獲得解決，而是死者親屬帶著鄉親鄰里到衙門繼續申訴，糾紛沒有因為縣官的某種「斷」而結束，刑事案件的關係人可能因為蒙受冤屈而一級一級地上訴。因此對於司法審判的最底層知州或知縣來說，命案相對於民事的戶婚田土案件，經常造成更大的糾紛，顯得更加需要審慎的處理。

寺田浩明、滋賀秀三、黃宗智、梁治平等人對於司法事件是否可以透過純粹的司法手段來解決，大致上都是否定的。若依以上學者對於清代司法場域的描述和分析，司法場域受到國家和地方社會關係的影響而並非全然自主，用布迪厄（Bourdieu 1987）的〈法律之力〉（The Force of Law）來看，這個司法場域顯然非常地不自主。當代有學者提出不同的看法，如邱澎生(2008)認為清中葉以後的抓拿訟師運動¹³可以作為一個理解司法場域逐漸形成獨立的評斷標準，場域的利益有別於經濟、政治、文學場域的邊界，因為在抓拿訟師運動中，可以看到對於法律行動的獨特理解和實作的邏輯。在清末中國和上海租界的歷史中，律師出現了，但是訟師纏鬥案件的計算能力在律師的中國現代意義中，承受其歷史和文化的鑲嵌性而體現在新的場域之中。

現在即使我們認為中國的法律具有某種非常矛盾的性格，中國的律法具備了某種意義的理性，但是同時他也鑲嵌在非常強的社會連帶中。司法紛爭經常只是再現了社會生活中的紛爭，換個地方吵架與爭執，所以司法審判的機制只是某種意義的社會調解，讓衝突暫時地停止。

倘若我們暫時不管這個事件的司法問題，只停在檢驗這個問題上，驗屍這件事情難道這麼簡單？如果不是，驗屍到底具備了甚麼樣的社會意義呢？

喪禮是個公開的儀式性活動，如涂爾幹（1992）在《宗教生活的基本形式》中提到的喪禮、葬禮的社會功能，其目的是要取得某種公眾的認可，包含弭平悲傷和凝聚共同體的感受性。在清朝的檢驗規定中，相驗與喪禮的意義雷同，因為死者必須在透過通過儀式來確認其死亡在社會中的位置，所以必須是公開儀式，不能隱蔽。即使屍體在醫院，縣官也會帶著仵作和相關人等到場共同驗屍，因此驗屍是一個集體的社會活動，會有相干人等在看，而且也不能夠禁止。換句話說，屍體檢驗作為一個公開的社會現象，不正常死亡，也要求受到屍體親屬或者相干人等的認可。然而有趣的是，這種認可不是地方人士自行驗屍即可，也不是由縣官等代表皇帝主權來驗屍即可，而是需要多方的認證，否則

¹³見邱澎生，〈十八世紀清政府修訂〈教唆詞訟〉律例下的查拿訟師事件〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》（79:4），2008，頁637-682。

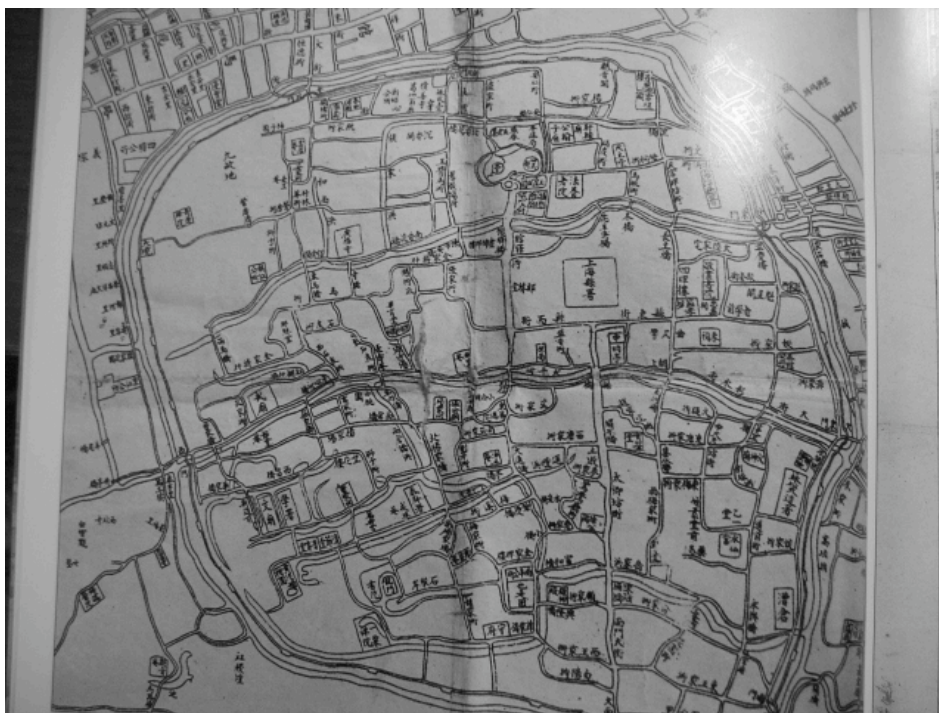
死者的死就無法被安置。

按照宋朝以後的帝國律法來說，屍體是屬地主義的，屍體在那個縣被發現，則就在那個縣驗屍，審斷就屬於那一個縣。但是屍體和命案現場若在不同縣被發現，就移動屍體，載屍請驗。無名屍的驗屍不造成衝突，因為無名屍沒有屍親，沒有社會關係，沒有地緣關係，也就沒有立即可以引發衝突的社會網絡。「浦東塘橋鎮近鄉十七圖地方，田內有無名女屍一口橫在田溝，該圖地保報明善堂經司事帶領扛夫發棺收斂後該司事驗得腿傷，有傷痕不便成殮，因無屍親即由堂報縣莫邑尊即傳同差役作往驗矣。」¹⁴

上海縣屬松江府，松江府有七個縣，包括現在都已經納入大上海區域的寶山、青浦等等地方。上海縣不是一個很大的區域，並且地屬沖積平原的地形，境內也沒有高山峻嶺，因此從報案到相驗基本上都不會相隔太久，前一天報案，基本上最慢隔天縣官就會到場相驗，在相驗之前，屍體有可能已經由地保先行處理或者由善堂先行收斂。十九世紀末期的上海，廣泛地或者狹義地以行政區域來說，跟研究清朝法制史的學者提到的狀態沒有甚麼不一樣。不一樣是在上海縣官的行政區裡有個租界，而上海縣官經常要進入租界檢驗屍體，並且檢驗屍體也多與客死上海的客有關。

客是跟在地社會網絡沒有相干的人，客作為受害者，是縣官和當地人兩造都認為不會影響自身利益的人，則會報善堂處理，上海的善堂有特別大的死亡事業，例如，收殮、義塚、代理、施棺等等。從明清修訂的地方志來看，中國其他地區的善堂撫孤、恤嫠、養老、救濟等等雖然不遑多讓，但是跟死亡有關的慈善事業倒是不多見。而滬上善堂的死亡事業規模相較其他地方大，便是因應許多離鄉背井、剝離土地關係和社會網絡的「客」死他鄉，城市裡的陌生人 (strangers) 的屍體處理。

¹⁴ 《申報》，學生書局出版，1880/11/26，頁20032



(圖一) 上海老城廂地圖 (出處：《老上海地圖》)

圖一便是1898年的〈新繪上海城廂租界全圖〉中的城廂範圍的放大，相較於《上海縣志》中的手繪相對位置精確，較《上海縣志》中可以清晰地看到城廂內的善堂分佈，如左下部的鎮江公所、京江公所、四明公所、清節堂、普育堂，右半側的育嬰堂，而同仁輔元堂就在城廂大街上，在城廂左上角亦有同仁輔元分局，四明公所的義塚就介於法租界和城廂之間，舊址就在現在最熱鬧的新天地石庫門附近。可見得當初為何法租界與四明公所發生兩次衝突，因為那就是與華界的經濟利益交會的位置。

在十九世紀末的上海，因為外來人口遷入和租界經濟發達的變化，命案或者相驗的案件，經常有一個特徵，命案的關係人經常不是本地人，而是外地來此討生活的客(strangers)，所以又跟戶婚田土糾紛引起的命案事件有所不同，但是又具備了明清以後城市裡發生的命案的特徵：一、陌生人與罪犯的高度相關與懷疑，又如游離的僧人、到處徵召工事的工匠們……等等，都可能是犯罪的嫌犯，例如研究乾隆時期的重要著作，孔復禮(2000)的《叫魂》中提到對於外地人的恐慌。第二、陌生人，客居上海的異鄉人，即使因為口角糾紛造成的鬥毆、受傷致死及自殺，死者的家屬通常只是沈默地結束死亡事件，即使對於死因有爭議，通報家屬到案或者等死者的親屬抵達上海，也多半只是認屍旅襯回鄉，也沒有多做甚麼抗議或者申冤，因為沒有辦法動員社會關係進行鬥爭的緣故。

上海租界出現以後，對於縣官來說，驗屍不見得有所改變，因為檢驗屍體牽涉到的問題是地方秩序的問題。即使有向衙門報驗屍體的情況，也不是每一個都會形成命案，或者有命案的嫌疑，對於十九世紀，某種距離西方意義的「都市」(city)或者「都會」(metropolis)最靠近的上海來說，在十九世紀中以後，在上

海地區，一具報驗的屍體出現，處置屍體的對象、範圍和方式引發新社會組織和社會關係：陌生人、地方秩序和善堂。這三者與上海租界的出現和形成有很密切的關連。

在《上海自治志》裡，記載了一個積柩的案子：

茲查萬裕碼頭與王家碼頭裏街交界處，有泥墩一座，從前本係浦灘之荒塚，沿浦逐漸生漲，遂居腹裏，四圍均係居戶該地約計二畝有奇，因歷年堆除垃圾基成高墩，有人復將棺木拋棄其上以致愈積愈高，天晴則塵沙飛佈於几榻食物之中，天雨則積穢成渠溝，水無從洩瀉，惡臭之氣行人掩鼻而附近居戶受害由深，於衛生一道實有關礙，且如此污穢尤不足以安骸骨。¹⁵

萬裕碼頭靠近上海縣城附近，上海縣城在遷移義塚，拆除城牆，填補河道之前，有許多地方充斥著十七八世紀以來的墳塚，這些墳塚原本多是善堂的義塚地，在上海自治志中提到上海拆除城牆的理由，是因為上海舊城與租界的衛生狀況差距太大，反而造成一種落後的印象。

以前荒塚並不是造成衛生問題的地方，現在變成是嚴重的衛生問題，後來清除淤泥，將義塚內的屍骨遷埋，然後地點招標變賣，促進經濟生產，用「乾淨、衛生、經濟」的方式來解決屍體造成的問題，這是上海在光緒三十三年到宣統元年（1907-1908），為了應付迅速擴張的上海租界和土地買賣的市場擴大繁榮，一個屢次出現的模式。

在屍體檢驗的程序，上海的善堂扮演非常重要的角色。甚至到了二十世紀30年代，租界當局在處理屍體的事務上仍須藉助善堂的協助，如上海的同仁堂、普善堂等等。除了類似的租界和通商口岸之外，在中國其他地區，善堂並沒有如此舉足輕重的地位。從上海兩任縣令立碑禁諭可知除了善堂以外的人士介入檢驗屍體的過程安排，善堂的位置如此重要也跟上海立縣以來，諸多外來人口有關。¹⁶

同仁輔元堂是上海最大的善堂，在同仁堂和輔元堂合併之前，同仁堂一直在上海擔任驗屍場的周邊工作，有其特殊性，也有其延續性，從嘉慶十一年的碑文中就有記載所有屍場工作由同仁堂辦理：

嘉慶十一年六月十五日上海縣知縣蘇昌阿勒石諭禁碑畧 仰保甲居民人等知悉，嗣後同仁堂舉行恤嫠瞻老施棺掩埋等項，聽該董事照依規條經辦無得藉端滋擾如有路斃浮屍不識姓名並無親族收斂者，驗無別故，許

¹⁵〈挑除萬裕碼頭泥墩案〉，《上海市自治志》，卷二，頁329。

¹⁶另外一個跟外來人口的死亡有關的社會機構是公所，公所跟善堂不同之處，公所只收同鄉的寄厝、施棺、收斂，基本上不是同鄉人士，不會受到公所的歡迎，有些公所也明文規定不收非本鄉人，在亡者的區分上，善堂和公所有明顯地不同，關於上海租界與公所的研究，可見顧德曼，《家鄉、城市和國家：上海的地緣網絡與認同》，上海：上海古籍出版社，2004。

地保赴同仁堂領棺收斂，並發棚廠殮費六折錢八兩，該地保料理倘有書役地保人等再向地主鄰右需索分文者，許該董事及被詐之人，指名稟縣，以憑立拏嚴究決不寬貸。¹⁷

到了咸豐年間，上海縣官又立碑指定屍場事務由同仁堂獨辦，搭建棚廠以便縣官驗屍，原本這個工作是要交給胥吏，但是知縣立碑禁制不准把錢交給吏役，而是要給同仁輔元堂，為什麼？因為胥吏經常受到外力而影響其行事。如：

知縣劉郇膏示禁碑 照得報驗命案，應需屍場棚席廠費及夫馬船隻並各書役飯食等項，一應雜用自咸豐八年十月間，本縣蒞任後無論水陸路斃以及自盡謀故共毆鬪殺等案，報官相驗應需雜費接係本縣捐廉給發，不准吏役人等在外需索分毫並遇案捐牌曉示在案茲據同仁輔元堂董事等以費由官捐，恐難為繼，請照奉賢縣辦理章程，無論報驗何等命案應需屍場棚席廠費及夫馬船隻各書役飯食等項，一應雜用，概由堂內給發備用，既免官捐而於屍親地保鄰右人等亦免再被索擾等情據及通詳各憲立案刊碑勒石，永進需索以杜擾累，嗣後，各圖遇有路斃及自盡毆殺鬪殺等案，一切費用概由堂內照定章逐項交原差分給毋庸屍親犯屬地主保鄰人等再行出費，亦不准胥吏等於堂領之外，再有圖內需索分毫通詳立石永杜擾累¹⁸。

如果從清末士人對吏治的反省來看，似乎杜絕胥吏對屍親或者地保鄰人的擾累是很重要的，那為何在別的城市沒有這個立碑禁諭的類似情況？這就牽涉到上海的地方風俗，每個地方都可能出現從中做好的份子，但是《上海縣志》有「惡俗」一條目，何謂上海的惡俗？上海縣志中〈風俗〉篇記載：打降、聚賭、攔喪、搶火、腳夫工、丐頭，其中，打降、攔喪、腳夫工、丐頭的描述中，都跟屍體有關，因此死亡也是善俗與惡俗共生的場所¹⁹。如：

國朝史李范諸志於風俗多詳吏治如打降（游手好閒各分黨翼，民間爭訟募為持械橫行）聚賭（宵小糾合毫棍開場聚賭窩頓外來鼠竊夜出穿穴兪營兵）攔喪（陰陽宅相望輒稱風水有礙聚眾攔喪知縣史彩令民卜地無礙聽自葬埋）搶火（坊廂客土雜居稍不戒於火往往冒鬱悠滋攘救）及腳夫工（民間吉凶之事腳夫土工等專備彩輿喪輻高索值賈運貨賃夫推強有力者為頭脅餘輩苛索民

¹⁷ 《上海縣志》，成文出版社，1989，頁196。

¹⁸ 《上海縣志》，成文出版社，1989，頁197-198。

¹⁹ 關於善俗，同在風俗篇，提到「乙丑夏予蒞海上知同善堂有施棺之舉，諸紳士以建堂為請，予嘉之曰，此善俗也。」（《上海縣志》，卷二：22，頁194）同善堂設立於乾隆十年，虹橋南邊，「歲收租錢為施棺施藥惜字掩埋之用，又設義塾延師教里中子弟。」同仁堂在藥局街，嘉慶九年設立，恤癯，給錢七百，贍老，給錢六百，「一施棺，凡貧無以斂者予之棺並灰砂百斤一掩埋凡無主棺木及貧不能葬者，一例收埋後，又建義學、施棉衣、收買字紙，以及代葬濟急、水龍放生、收瘞路斃浮屍等事，他如棲流救生給過路流民口糧，悉預焉，故同仁堂為諸善堂之冠。」（《上海縣志》，頁194-195）

間偶自白升輒羣閩知縣史彩詳禁腳頭聽民和雇每里十文) 丐頭(遇吉凶事率群丐登門閩所開銷稱規)²⁰

善堂在上海市(1909-1911)的幾年內,負擔環境衛生、垃圾清運等等工作,夫馬進(2005)的《中國善堂善會史》研究上海善堂時,特別提到善堂在上海地方自治發展扮演的角色,但是實際上在上海地區的屍體處置相關事務上,善堂的勢力遠遠超越縣界、租界甚至國家。關於善堂處理屍體的細節,在第五章會有更進一步的討論。

二、屍體與租界：新的感受與經驗

陳其元,曾任上海知縣(1872-1874年間),他在《庸閒齋筆記》提到〈解剖屍骸驗病〉²¹。1872年,他在上海知縣任內時,聽說英國領事病亡,剛好他因公出城,路過領事家門口,看到洋人聚集,以中國社會的理解,以為遇上送殮,便找人去問,不料卻是醫生前來解剖,陳其元也沒有親眼目睹到底是不是解剖,但是卻記錄他人的回答:「領事以嗽疾死,醫士以為必嗽斷一筋所致,故剖其胸腹視之。人之聚觀以此也。」似乎他也有一種理解,理解西人的解剖是一種習慣,「向來外國人身死,若醫士不能悉其病源,則必剖割視之,查其病所在,乃筆之書,家人從不阻之,亦並無以為戚者。」但是並沒有提到西人的解剖是一種科學或者是一種甚麼東西,他談到西人的解剖是「視」其所不能見,而其視的這個秩序感,西方人並不因為解剖而有所「戚」。但是相較於中國,魏晉南北朝的南朝,沛郡人唐賜與村人喝酒完回家得病,吐蟲二十餘物,唐賜臨終交代妻子要剖驗五臟,查看原因,結果尚書顧凱之認為妻子張氏竟然敢執行解剖,而其子又不阻止,所以判決母子死刑棄市。陳其元意識到解剖與否是文化的差異,「由外國觀之,張氏母子豈非冤死哉!」因此解剖並不涉及科學與否的判準,而是法律和判例的約定俗成和實踐。「豈非冤死哉」的問題就突然成為一種西方與中國不同的感受與對比。

有學者認為唐賜之妻張氏的剖驗是中國早期的解剖之一。西元一世紀,王莽剖腹王孫慶,王莽命令太醫和屠夫剖腹王孫慶,而解剖的目的是什麼?王莽的理由是檢驗人是否有脈,但是懲罰的成分顯然大於解剖,是種以剖腹的懲罰展示主權。²²在陳其元的〈剖解屍骸驗病〉一文的表達中,西方式解剖在中國是一種新的感受,中國社會即使在面臨西方解剖的場景,仍然無動於衷的基礎是大明律和大清律均規定屍體檢驗必須「公開」與「屍體表面」檢查必須填好屍格,並且若有疑難就要查洗冤錄的記載,以洗冤錄為準則。「屍親未見洗冤錄,無

²⁰《上海縣志》,成文出版社,頁136。

²¹ 陳其元,《庸閒齋筆記》,中華書局,1997,頁200-201。

²² 李建民,〈王莽與王孫慶——記西元一世紀的人體剖割實驗〉,《新史學》,1999(10:4),頁1-30。

由知其詳也。」²³

如果在清末，不正常死亡的屍體出現，可能造成擾亂地方秩序的同時，又透過邑尊公開檢驗屍體維持可能遭到破壞的地方秩序感，檢驗是一種君王透過縣官驗屍的權力展演(performance and performative)來救平不正常死亡可能造成的社會失序。

十九世紀中葉，租界出現以後，檢驗經常需要考慮外國人與否或者在租界與否的問題。例如「西醫驗屍，前報載虹口西婦自經一節，茲聞於禮拜三早上業已身死，其屍身在虹口巡捕房內由柏醫生同麥克羅醫生驗過，想不久即可棺殮矣。」²⁴十九世紀末的上海租界，西方人並不是很多，租界當局有常設性的租界衛生官，負責考察和評估租界的衛生狀況，而醫生的數目雖然不是很多，但是醫生倒是不斷地把生意的點子動到驗屍上面來。1870年6月，工部局的董事會開會提到，租界內的瑪高溫醫生來函董事會，建議租界當局勸中國當局（上海縣）同意為那些因西人致死的華人屍體解剖。²⁵但是工部局的警備委員會回信表示解剖屍體不屬於工部局的管轄範圍，所以不會照辦。

但是事情並沒有因為回函拒絕而結束，同年的十一月份，會審公堂有一具高度腐爛的華人屍體被陳屍在通道上，並且置放了好一段時間，董事會提到「這種陳屍的作法實在令人作嘔。」但是這不是司法案件中必要的驗屍程序，而是「若干開業醫生企圖向領事團請願，以取得那些死因可能與西人有關的華人進行死後驗屍的許可。」²⁶取得驗屍的許可，其目的在於之後向工部局申請驗屍的補助，但是工部局此時仍照土地章程的規定，在行政上保持對華人屍體不過問、不處理、不檢驗的立場。因為工部局只是個城市的工商自治單位，只擁有行政權，沒有領事裁判權，因此在立場上無法介入屍體的檢驗。相反地，外國領事則是擁有裁判權，因此才會出現同治三年這個案例：慈谿縣民人方阿保因瘋病發作深夜闖入外國巡船，

經外國巡丁登時拏獲因其強掙用繩鞭打十餘下縛在棹旁，擬俟天明釋放不意痰壅身死，雖繩索與鐵木器有別，而鞭打處是否致命之傷，非驗明不能按擬乃該外國巡丁等並不報官私行收斂，該領事既經查悉不照會地方官輒行外國之法，令醫生開棺剖視，本未因其不諳中國律例稍事寬縱，惟屍弟方寶豐業已領棺歸葬，不願深求，且事隔多日值酷暑屍經剖視必已腐化無可覆驗。²⁷

這個案子又包含了另一層文化的因素，中國家庭在家中有瘋人遭遇事故時，寧可息事寧人，也不願意多惹一事。顯然不論是在租界中，或者由西人醫生

²³ 《申報》，新興書局，1883/09/11。

²⁴ 《申報》，新興書局版，1880/11/19，頁20007。

²⁵ 《工部局董事會會議錄》，第四冊，2001，頁711。

²⁶ 《工部局董事會會議錄》，第四冊，2001，頁747。

²⁷ 《約章成案》，乙篇卷二七，頁111。

來檢驗屍體的景觀，檢驗本身由哪一方來執行，並沒有改變清朝以縣官為中心的地方秩序，反而對於通過十九世紀以後，二十世紀的上海而言，被挑戰的不是地方秩序的維持，而是對於死亡的感受被一個新穎的衛生與治安的秩序挑戰了。

十九世紀的《申報》中上有許多報導與西人在上海租界內外死亡的案件，但是處理方式多沒有固定的做法，多半是根據情境進行判斷。即使在上海租界內的死亡案件也不全然由工部局的巡捕房來處理，經常是一種實用的方便行事。直到1921年工部局的一份卷宗裡寫著必須要檢查是否為非自然死亡(unnatural death)，才透露出當時租界對於非自然死亡案件的急迫性，原來並不是來自於客觀事實的判斷，而是來自於租界空間的治安之考慮。

1921年，一個美國公民死於有執照的旅館中，但是卻沒有向巡捕房報備，過了一陣子，巡捕房向衛生局報告時，強調「在船隻或者交通工具上，任何非自然死亡都必須馬上向工部局巡捕房報告，包含任何傳染疾病的案件，...，同時必須取得死亡證明。」²⁸在公文來往中，衛生官員認為衛生局的傳染病通報管道已經取得這個死亡案件的資訊，因此無須再向巡捕房報備，並且認為非自然死亡的字眼必須要很小心，因為非自然死亡很難被定義，除非所有因素都確定指向這位美國公民身亡有他殺嫌疑。這個案例接下來的處理方式不是尋求非自然死亡的客觀界定，而是在治安上將死亡通報範圍擴大到旅館、渡船、俱樂部、餐館、茶店、理髮店、戲院、說書樓、歌劇院、舞廳、沙龍、計程車、人力車、貨車等等公共場所和交通工具。因此租界當局管轄死亡的空間和範圍擴大到當時的公共場所，或者介於個人和公眾之間的運輸設備。此時，非自然死亡的範疇不只是個刑事案件，而是從公共衛生和社會治安的面向來考量哪種死亡可能造成公共秩序的危害。

但是屍體檢驗的兩種知識系統發生衝突，是知識上孰真孰假的辯駁中，暗潮洶湧著「誰的身體，哪種身體？」和「誰的屍體，哪種屍體？」的主權爭奪。早在長崎事件中，清水兵李榮遭日本士兵打死，由德國醫生開剖檢驗，此即是兩個國家的外交問題，檢驗屍體只是兩個國家展現主權的場址。但是清帝退位後，上海公共租界會審公廨轉而取代上海縣官，成為上海地方的最高司法機關，直到1926年，因為上海租界臨時法院成立，才逐漸取回司法權，當時的院長何世禎致函工部局，要求往後會同勘驗屍體，何世禎的理由非常委婉，但是非常有趣，因為他是透過《洗冤錄》和檢傷屍格的規定來批駁租界派醫生進行檢驗的規定，他說：

又匯山捕房，於本年四月十一日報驗顧小桂子縊死一案，該醫士檢驗之後，斷為窒息而死，推事以自縊被扼喉罨鼻，均為窒息，其驗單之用語範圍，太涉廣泛，此案究為自縊，抑係被勒，應予確實斷定，訊其能否辨別，據答被人勒死與自己縊死，形狀相同，實在無從分辨云云，殊不

²⁸上海檔案館檔案，U1-3-0001181。

知此屍頸上繩痕，紫赤自兩耳分項上行，直入髮際而滅，核與洗冤錄所謂八字不交之情形相合，法醫學上所稱壓迫頸部之索溝，無論單繞複繞，而其繩之兩頭，並無交點者，皆為自縊等語。亦同此案同形狀，今又併此茫然，未免貽譏於識者。²⁹

在1899年，江南製造局出版了該惠連翻譯的《法律醫學》，翻譯內容經常出現把法律醫學直稱為洗冤錄的條目，所以當何世禎特別以中國的洗冤錄與西方醫學比較時，顯然是要把「與洗冤錄相合」的說法，作為一種鬥爭的策略，但是要鬥爭什麼？從1920年代開始在同德醫學院招收法醫到1932年大上海戰爭開始，十年之間，幾乎招收不到法醫學生。中國大多數的地區，屍體檢驗仍繼續沿用沈家本制定的大清刑律，使用繪製屍傷屍格的方式在檢視屍體。而上海租界因為公共租界會審公廨的原因，擺脫了土地章程的規定，由巡捕房找西醫幫忙檢驗屍體，寫驗屍報告，方使屍體脫離地方秩序的關係網絡，進入了法律與衛生交錯的範疇。但屍體的歸屬仍然相當模糊。歸屬的分類所屬之模糊性，可以從工部局的統計資料上得知，在當時，統計死亡的數目不是太大的問題，而是死亡之分類並不存在細緻的區分。

「死亡統計內所列『暴露屍體』一項，係指遺棄之屍體而言。共計9993具，其生前皆指乞丐和簍人，或生而即死之胎兒，或為女性之嬰孩等。均由慈善機關，收自空曠場地。而為之掩埋。」³⁰如1933年和1934年，暴露屍體的數目前者不下5715具，佔租界死亡人數的42%，後一年暴露屍體達6417具，而工部局對於這些暴露屍體的致死原因，判斷要詳加分析，是不可能的。「此數雖使得死亡率高漲，估計所驚爆死亡全數的百分之五十五之多，但是卻也無從將所得的暴露屍體數目加以分析。」³¹

因為1931年開始的上海事變，戰爭的開啟，同時也開啟了大量死亡的人口。但是連續三年的工部局報告，意味著某種「統計」的概念，統計意味著某種計算的思惟進入到不能被統計的範疇裡面，1930年，工部局第一次把暴露屍體 (unwanted bodies & exposed bodies) 放到生命統計(vital statistic)裡面，這個範疇是第一次表列(first listed)。也就是說，之前並非沒有暴露屍體的問題，上海作為一個人口流動的場址，這必然是長期存在的問題，這種現象就是伴隨的，不可避免的。暴露屍體，被界定為不確定的、不可命名的，會造成危險的屍體，1930年的暴露屍體有5782具，佔死亡人數的37.4%。

根據另外一份卷宗(U1-16-2465)的記錄，從1923年開始，連續五年的暴露屍體，統計大概都是在1000具左右，遠遠低於1930年以後，每年都是佔租界死亡

²⁹何世禎，〈臨時法院發佈會同檢傷驗屍〉，「有關法醫檢驗手續及收費事項」(1926，U1-16-338)，上海檔案館。

³⁰上海共同租界工部局編，《上海共同租界工部局年報，1932-1934》，沈雲龍編，《近代中國史料叢刊》，文海出版社，1988。

³¹上海共同租界工部局編，《上海共同租界工部局年報，1932-1934》，沈雲龍編，《近代中國史料叢刊》，文海出版社，1988。

統計的三十到五十之間。但是我認為，除了戰爭的因素以外，主要的原因是因為在衛生部和警察單位通報路倒屍體的制度化被建立，所以是個分類上的問題。這個表列可以顯露出一個現代市政機器運作的理性與計算性。

1923年-1111具

1924年-865具

1925年-1293具

1926年-1019具

1927年-1025具

1928年，因為有一具小孩子的屍體擱置在街頭超過三天沒有處理，造成工部局的恐慌，工部局的巡捕房和衛生部開始檢討租界裡的暴露屍體處理，依照原本的土地章程規定，租界當局對於華人的身體或者屍體並沒有處置權，依照慣例，屍體歸上海縣行政機關所屬，上海縣的行政機關乃是透過地保來處理，這個事情凸顯出地保的社會控制力降低，清朝已經結束統治，民國不採取地保制度，所以租界裡的屍體由保安堂或者普善山莊收葬掩埋，但是卻可以藉由某種緊急狀態對都市空間裡的身體及屍體進行控管。³²

十九世紀的江南地區，由於相當頻繁的內戰以及荒災造成了大量的農村人口流向都市，到底人口的狀況是如何？精確的計算比較困難，如同何炳棣的《明初以降的人口及相關問題》³³所提到，中國自從康雍乾的盛世，人口激增，但是經過十九世紀到二十世紀初，到了1908-1911年中國第一次「現代意義」的人口普查統計，人口總數竟然與一百五十年前差不多，即使人口普查資料的可信度和精確度仍值得懷疑，但是也意味著中國在十九世紀的死亡是很普遍的，因此何炳棣認為，這個死亡率高居不下的狀況，其原因和結果不清楚，但是部份的區域則有大量因為動亂和人口過剩而產生的移民潮，如東北、台灣、與長江中下游的三角洲區域，在上海租界面臨的則是大量遷徙進入的難民與移民的問題³⁴。

即使歷史紀錄僅供參考，即使精確計算困難，我們應該也可以透過1930年代，上海工部局第一次把暴露屍體列入生命統計的類別時所產生的影響。工部局在1930，第一次把暴露屍體列入計算時，發現暴露屍體竟然佔了整體死亡率的百分之五十。在生命統計尚未發達的中國，死亡率的概念並不精確，毋寧是一種比較的字眼。按照鄧雲特³⁵的說法，因為荒災造成的大規模人口流動，使得即使到二十世紀30年代左右，都市的死亡率常超過出生率，而這些死亡的統計在不同時間有著不同的分類，在列入「暴露屍體」的分類之前，顯然是不進入分類系統的。

三、死亡感受的雙重地帶：大眾媒體

³²“Coffins and Corpoes: Removal of coffins and corpoes”，上海檔案館，U1-16-2465。

³³何炳棣，《明初以降人口及相關問題》，三聯書店，2000。

³⁴鄒依仁，《舊上海人口變遷研究》，上海人民出版社，1980。

³⁵鄧雲特，《中國救荒史》，商務印書館，1932(1998)，頁133。

談論租界問題的著作經常提到租界是中國的國中之國(state in the state)(如30年代的學者蒯世勛、徐功肅等人)，或者當代學者視租界為一個次殖民地(semi-colony)，如史書美(Shih 2001)、Rogaski(2006)等等以殖民地的模型來描述上海租界狀況。但是明顯地，上海公共租界的工部局對於居住在其中的華人沒有人身的法律權力，即使可以在幾個問題上面看到工部局試圖將規訓的權力部署在華人的身上，如苦役、乞丐和妓女，但是都面臨的沒有法律基礎的問題。沒有法律的形式，就只剩下赤裸的暴力，例如強制驅離乞丐出境、苦役犯帶鐐銬當街勞動、設置性病醫院檢查妓女性病，否則威脅關閉妓院。對於租界來說，拘捕、監禁、勞役等加諸身體的懲罰，是最容易造成駐北京公使、工部局、上海道台三方面的衝突，經常造成工部局的反控。衝突與暴力的形式和結果(如巡捕、萬國商團、監獄、越界築路、租稅)，形成一道租界內與外具體的界線，衝突也不斷地發生在這條既模糊不清又血淋淋的邊界(borderline)上面。而不正常死亡的屍體是一個非常特別的狀態，雙方相互合作協力解決，即使有意見仍舊達成共識。

死亡感受與都市中的「客」，社會學裡的異鄉人息息相關，社會學家齊默爾(Simmel 1992)提到都市裡的自由的空氣，人與人之間的關係是種陌生的關係，你與我之間的關連不再是傳統的家族或氏族的關係，也不是主人和僕人的關係，每個人在都市裡有其隱匿身分的性質。同時這個性質也在死亡的感受中發酵，因為陌生人浮游於地方社會關係之上，所以原本屬於地方、部落、社區的死亡事件，馬上剝除了涂爾幹在死亡儀式中提到的共同體的感覺。而死亡與共同體無關，在其中才會產生現代性的死亡感受，而這種感受，卻是相對來說更加疏離的。

如果科文(Paul Cohen)的《歷史三調》的解釋有意義，我們不太可能透過記載來計算十九世紀死亡的真實狀況。我懷疑我一直找不到很具體的個人對於死亡恐懼或者種種生死之間的描述的原因，是來自於像科文所揭示的，某一個時期，許多人應該是活在某種對死亡的憂懼情緒中，但是卻沒有言說可以紀錄他。也因此我不可能在文獻中找到太多有關像是Aries於死亡史中的「他人的死，我的死...」(thy death, I death)等等，並且從中提煉出一種自我與社會關係的轉變。

在此類敘述中，死亡成了一個群體性的概念，代表著義和團的殘忍，外國援軍的野蠻，教徒的苦難以及無辜者的慘死。但是，死亡事件也能向我們展現個人的經歷，此點卻被基本上忽略了。³⁶

柯文在《歷史三調》中透過大事件(如太平天國及拳亂等)的殘酷與個體的

³⁶柯文(Paul A. Cohen)，《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》(history in three keys: the boxer as event, experience, and myth)，江蘇人民出版社，2005，頁143。

無感或無紀錄之間的對比，表現出他對於死亡紀錄匱乏的疑問。匱乏的原因除了是中國人認命的天性，或者是本身就無法用文字紀錄之外，還包含了十九世紀，中國各地的天災人禍，造成人們在心態上面，不再把個體的死亡視為個體的特殊經驗，而是一種集體的普遍經驗。但是這種無感仍與西方世界在十九世紀以後，在文學、藝術和官方檔案中的死亡經驗，表現出很大的反差對比。同時，在八國聯軍時期，德軍統帥瓦德西將軍描述行刑場地和民眾的反應，他也意識到兩種文化經驗遭逢時的震驚詫異：

現在可以引為欣慰之現象者，即華人常赴北京請求保護，因各處拳民漸已化為盜賊隊伍故也。因此曾派小隊前往圍攻各地方，其結局常將犯罪之人加以槍斃，由此而死之人，究有若干，實永遠不能調查，至於華人方面，對於此種處決死刑之事，很少印象，此地人事蓋已養成習慣，對於一條人命，不甚加以重視，中國行刑之時，大概多在城中很窄的地方，亦不舉行何種儀式，常有許多本地居民前往觀看行刑，而其他偶經其側之人，更復泰然往來（不以為奇），我們最不能了解者，即素稱怯懦之華人，而能如此安然就死無動於懷，在此無數處死華人之中，余尚未聽見一人曾經略為表現一點恐懼或動情之痕跡。³⁷

瓦德西亦提到聽聞的行刑場景，對於旁觀觀眾的描述，大約有雷同於上面的引述。例如行刑的地點於人來人往繁盛的街上，雖然有旁觀的觀眾，但是經過的人亦有無動於衷，無動於衷並不是掩面匆匆，不願看見，而是吃飯的吃飯，說書的說書，趕路的趕路。瓦德西的描述未必屬實³⁸，但是卻與現代社會中的死亡奇觀有著莫大的差別，

華人認為犯罪之後，繼之處罰，實係當然之事。而且處罰即或嚴厲，亦復不以為意，彼等對於斬首之慘，遠不如我們心中所想像，關於此事，今日午後又得一極為可驚之證明，刺死克林德之兇手現已執行死刑，自數月以來，此不幸之人（指兇手而言）即嘗自請早日執行死刑之地，係在克使被刺之處，換言之，係在極為繁盛之街上，雖然如此，而好奇往視之人，卻不甚多，距此不及五十步遠之街頭攤子，仍復照舊營業不歇，在彼飲食之人，殊不願停放其杯箸，一位說書之人繼續演述荒唐故事不覺，其吸引號召多數聽眾之力，實遠勝於執行死刑一事。³⁹

在現代社會，死亡是很強烈的感受，如同暴力和性一樣，如同西方在傅科

³⁷瓦德西，《瓦德西拳亂筆記》，大西洋圖書公司，1970，頁90-91。

³⁸ 見本論文第三章的討論，十九世紀到中國旅行、經商、傳教的西方人的回憶錄或者遊記的記載，鞏濤（Bourgon 2008）對於這些回憶錄採取懷疑的態度，他認為多半寫下這些回憶的人都沒有到過現場，都是間接聽聞得知的。

³⁹瓦德西，《瓦德西拳亂筆記》，大西洋圖書公司，1970，頁123。

(Foucault 1977) 所描述的達米安的酷刑之後，基本上司法的死亡和懲罰就消失在公共空間，被隱蔽在司法程序之後。但如果閱讀中國的歷史，尤其是中國近代史，暴動、荒政、冤獄都讓我們不禁感覺到訝異，是哪種感覺結構讓死亡的描述既平淡又稀少？

感覺結構的問題和涉及的範疇和表達可能會很多。在上海的西方人是很健忘的，之於幾世紀以來受瘟疫威脅，十九世紀又遭遇霍亂疫情的歐洲人來說也是充滿恐懼的。十九世紀歐洲的霍亂傳染病發生幾次大流行，大都市仍在公共衛生的危機下，巴黎、倫敦、舊金山等大都市到處是排泄物、髒水，下水道設備缺乏，都市人活在疫病的危機中。但西方人到了上海，卻把上海當作一個極端惡臭和溼熱的沼澤地，批評中國人與墳地共處。即使這是雙重標準，但是在上海，死亡的感受性漸漸地轉變，受到雙重向度的影響，包含上海舊城的改建、慈善救助事業向衛生清潔領域的擴大，以及這兩者均表達了追求現代化的內在意圖，而租界的衛生措施和經濟發展同時也在打造著感覺的結構。

從地方制度的角度來看十九世紀帝國晚期的上海，屍體處置這個問題不是很明顯有固定的做法。租界內外基本上還是遵從土地章程上面所規定的，租界不管理中國人民的性命，中國人的性命是上海諸縣府的責任。但是到了清朝滅亡，改朝換代，地方治理失序之際，死亡從縣官責任，一路在地保、軍閥、會審公廨、善堂、工部局之間來來回回，經常陷入無政府狀態。一直到1920年代，在工部局檔案和會議記錄中才發現，工部局對於租界內的屍體事事驗、處處驗，有疑問就驗，沒驗明不能發給證明等等現象⁴⁰，又是非常不一樣的社會景觀。屍體處置的轉換，不是一蹴即成，並且經常是跨越兩種死亡處理的典型，在其中縫合人們感受死亡的連續、斷裂或者不可共量性的元素，會不會其實不是制度性的、強迫性的？而是一種扮演說服修辭學的大眾媒體，不是硬邦邦的槍炮拳頭，而是帶著溫情、人道又帶著不得不的時代責任的公共輿論。而大眾媒介扮演了縫合兩個世界的中介角色。

所以如同陳其元的筆記中所提到的，他也是紀錄他人的話語，因此報章中的許多檢驗描述和圖畫，或者都市中新興的大眾媒介，是中國人接觸西方屍體檢驗或者西方醫學檢驗的初次遭逢，抑或是用西方的觀點反觀在當時上海的屍體檢驗的理解與再現。從其中的表達來看，圖畫中的描述既新奇，但對於中國人來說驗屍又習以為常，然而這兩重的交疊，卻是生產新奇的死亡感受很重要的一環。

《點石齋畫報》是《申報》創辦人美查於1884年到1898年之間，發行的石印畫報，共發行14年。《點石齋畫報》是《申報》的附屬產物。此時的中國開始興起現代的報業，尤以廣州、上海為盛。當時上海的印刷事業與大眾媒體的興盛，如報館街當時的報館林立，大量的書刊印行，文人娼館煙樓比比皆是，如姚公鶴在《上海閑話》裡面提到的，也可以從其他的小說中看到描述，例如李伯元的《文明小史》諷刺文人爭讀新刊西學書籍，以及如何招搖撞騙情狀。但是也有如戈公

⁴⁰ 〈上海市衛生局函請法院檢查處于假日照常驗尸〉，上海檔案館，194607-08，Q400-1-3998。

振（2003: 89）所說，十九世紀的《申報》因為排版不易讀，文字用字遣詞過於文言，所以只是少數識字人看的報紙，但是從《點石齋畫報》的內容卻大不相同，《點石齋畫報》是以圖像表達，不識字的人亦可以看得懂圖像的符號與象徵，這不只是因為圖像的符號化，同時也是一種文化的理解。因此可以看到，畫報是一種介於文字和照片之間的媒介，同時作用著觀者的詮釋以及圖像的客觀表達，如同熊月之所說，「點石齋畫報的畫面，...，呈現在讀者面前的是生動的縮屍圖景，這是一種藝術的轉換，也是一種創作。」⁴¹

因此，就從近代中國最著名的畫本《點石齋畫報》（1884-1898）⁴²中來看，死亡到底對於當時的中國人來說意義著什麼？或者對我們現在的華人社會意味著甚麼？《點石齋畫報》儘管是一百年前的報紙，其中的敘事，現在讀起來仍然幾分熟悉。《點石齋畫報》中的死亡畫面，大致上包含了奇聞、果報、新知、時事四種主題⁴³。大家都知道不會有一種統一的死亡方式，死亡可能有許多型態和原因，但是若不是死於非命或者死亡的奇觀引發大眾的興趣；或者對於死亡，有甚麼道德教訓可以談談，畫報（甚至現在的媒體、報紙）不會每天都在報導死亡新聞。而我們可以透過一個李榮的開膛相驗案的表達，來了解文化生產如何交織形構著死亡的不正常向度：

開膛相驗，日本捕役于本年七月十六夜，糾和誣賴襲傷我兵輪水手數十名，案逾百日，未見眉目，蓋逆知我國家以休兵息民，為心不欲以細故尋干戈，故毅然一逞其橫逆，而就其案中一水手言之，已屬可慘之極，李榮者濟遠船之水手也，被傷後就長崎醫院療治不見效，因僦居廣馬場之同鄉人家以養傷仍不治致死，謂其友曰吾被日人踢壞腹部打傷背脊以至不就，死非莫所也，同鄉人憫其苦，據詞秉理事請驗察然府照會日官帶同西醫步百布臥氏以往日官堅請開膛截斷四骨取出臟腑，心慈者多不忍寓目，嗚呼在生既遭荼毒死後又復支解如豚羊，而冤死仍不能伸，吾為李榮一哭，吾更為遭難諸人一痛哭。⁴⁴

這是著名的1886年中日長崎事件，丁汝昌率軍艦鎮遠、定遠出訪，回程途經長崎，入港整備，結果中國水兵與日本警察發生衝突，中日各有死傷，引發了外交事件，各界反應激烈。因為是一個國與國的敵對狀態，死亡才顯得如此重要。相較於類似「相驗」的死亡事件，長崎事件不僅止於治安事件，這種差別在於使用不同的範疇來看待極其類似的事物，會產生完全不同的結果。例如另外一個開棺相驗的案件，朱氏婦人被丈夫毆打致死，連續的兩方衝突，結果報請縣令來驗屍，驗屍時「面目一如生前」，報導指出這是所謂冤氣未得申訴的原因。類

⁴¹ 熊月之，〈論晚清上海文化管理，從《點石齋畫報》案說起〉，網路版，頁5。

⁴² 王爾敏（1990）認為不應該把點石齋畫報純粹當作畫報而已，畫報對於當時的中國社會生活的描述，可以把畫報當作描述當時社會生活的史料。

⁴³ 這是陳平原的分類，陳平原的分類並不針對死亡，但是死亡相關的畫作，也與此分類雷同。

⁴⁴ 《點石齋畫報》，大可堂版，第三冊，頁210。

似這樣的說法並不是迷信，而是當時人的看法，即便是《上海縣志》這些文人編撰的地方志，在其中亦有記載各式案件，其不正常死亡的亡者因為有冤不得申辯，所以經常數日之後，即使溘暑，亦面目如生前一般無異：

開棺相驗，德化縣南昌鄉吳某家道殷實中年喪偶，續娶朱氏係鄰邑瑞昌縣人與前妻子不相能日事譖愬，吳忿極毆朱而朱即於是夜死，事聞於母家糾眾肆鬧，逢人毆人見物毆物，擾擾兩日經親戚賄之過去嗣朱母又往生事，吳某置之不理故又砌詞報縣請驗所可異者，事隔數月而開棺驗之際，面目一如生前說者謂案經賄和冤氣未伸所致理或然與。⁴⁵

對於死亡的詮釋，前者被毆致死、支解如豚羊般開膛剖肚，後者則是面目如生，冤均不能申，以及陳其元所述的西醫故事。這都意謂著即使在同一個時代，對於不正常死亡的看法是多重而非單一的。

從印刷現代性與上海租界的物質環境來看，《點石齋畫報》與《申報》以及當時的印刷品承載著新的媒介生活，例如新奇的西方事物，新聞報紙的異聞都曾經是點石齋畫報的主題。《點石齋畫報》將近四千六百五十餘幅畫，及百萬字的圖說，雖然畫報通俗，但與死亡相關的畫作中展露的屍體政治(body politics)亦包含了從庶民生活到官府衙門，從畸形志怪到解剖科學等等面向。大眾媒體以一種眾聲喧嘩的方式，展演著不正常死亡的多重面向。

既然是一種轉換和一種創作，就包涵了畫師或者時人對於時事的理解和詮釋，從這個角度來看《點石齋畫報》中的不正常死亡畫面，何以可以作為眾聲喧嘩的一種再現的現場？陳平原從《點石齋畫報》的內容生產上來分類，《點石齋畫報》的畫作有奇聞、果報、新知、時事等等主題。⁴⁶邑尊驗屍，抬棺請驗等等，這些畫面大多從《申報》的記載上面逐轉過來，若有差異多半是畫師對於畫面的處理工夫，在畫面的空間感上附著時間的動態，使得畫面看起來像是一個故事，而不是一個靜止的定格照片。畫報相較於新聞照片之不同，粗淺地說，畫報在十九世紀末的中國與十九世紀末的新聞照片或西方旅行家的風景明信片的差異，波特萊爾的〈論笑的本質〉、〈法國諷刺畫家〉、〈外國的諷刺畫家〉等文中，諷刺畫就如同拉柏雷的小說具有誇大、嘲諷、顛倒等特性，諷刺畫中對部份事實的誇大，將政治、經濟、生活中的種種不滿展露出來，但是卻又是以笑、滑稽的方式呈現。

不過諷刺畫只是一部分的内容呈現，畫報作為某種印刷現代性的一環，畫報也如同新聞或者新聞照片，具有傳遞社會現實的功能，就如同班雅明（Walter Benjamin）的〈攝影小史〉將1830年代蓋達爾的銀板照相術視為一種啟蒙，班雅明認為人類透過技術和科學的發展、民主地掌握了真實或者事實，讓真實或者事實不再只被宗教或者科學家壟斷。在《點石齋畫報》發行的期間，即使中國的城

⁴⁵《點石齋畫報》，大可堂版，第二冊，頁142。

⁴⁶陳平原，〈晚清人眼中的西學東漸---以點石齋畫報為中心〉，陳平原編，《點石齋畫報選》，貴州教育出版社，2000。

市生活中，肖像、獨照和風景照片已經流行，但是以當時申報上面卻幾乎沒有出現過照片，畫報延續了繡像畫本將文字圖像化的通俗敘事，但是附著在新的傳播方式上，也形成另外一種很特殊的文化景觀。例如〈完人骨肉〉一篇，透過照片協尋走失的小孩，又用照片拍攝船難打撈上岸，日漸腐敗的屍體遺骸，方便家屬認屍等等。雖然代表當時的照相術已經普及，但是將照相術用非照相的方式表達，那又代表《點石齋畫報》的畫所肩負的大眾傳播的意義，大於純然寫實的功能。因此不正常死亡在畫報中就銜接了寫實和想像兩重。「本館新創畫報，特請善畫名手，選擇新聞中可驚可喜之事，繪成圖並附事略。」⁴⁷

從《點石齋畫報》來看上海租界的大眾媒體中所呈現的死亡，其展現的死亡事件不完全是一個事實的陳述，但是卻有其特殊的意義。例如有異聞筆記中所傳述的離奇死亡與果報之間的故事，有的是虛構西方的解剖學新聞的臆想，也有的是點綴市井風情的衙門故事，摻雜其中顯露出在十九世紀末中國的多重死亡景觀。例如西醫的開膛剖肚和命案的截腳斷手一樣引人注目，西方的縮屍異術與中國殭屍同訴風俗軼聞，構圖中的透視法和遠近法並置。除了因為有多位畫師在執筆作畫，所以風格不統一之外⁴⁸，也有一個問題可以思考，這些不同的世界為什麼可以共存而不衝突？接下來，我就試著用對照的方式解說這個奇特世界如何並陳共置。



(圖二)〈欽差驗骨〉(出處：大可堂版點石齋畫報，第一冊，頁62)

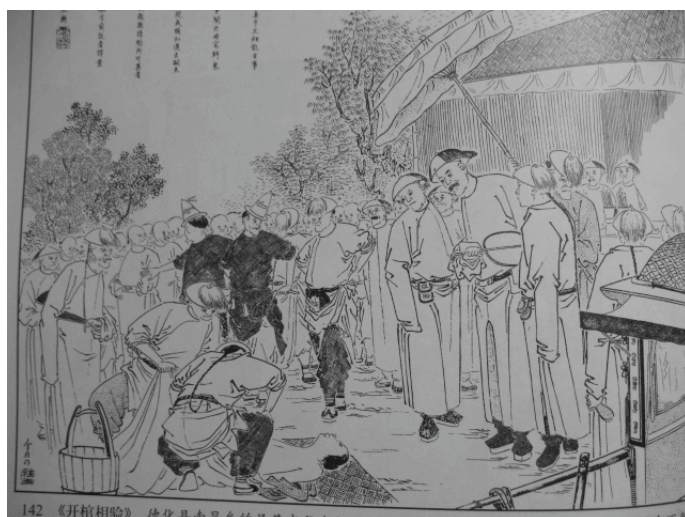
1. 〈欽差驗骨〉(第一冊，頁62)為畫師張志瀛所繪製，左下方橫向為件作

⁴⁷ 引自陳平原，〈晚清人眼中的西學東漸---以點石齋畫報為中心〉，陳平原編，《點石齋畫報選》，貴州教育出版社，2000。

⁴⁸ 薛理勇，於〈點石齋裡的西洋鏡〉，《新民晚報》，2007/04/22認為「參與《點石齋畫報》的繪畫者……沒有學習西洋畫的記錄，更沒有遠赴重洋，到海外「鍍金」的經歷。所以許多畫面是根據新聞報導的文字，再加上作者的想像力來畫的，畫面與事實之間的差距很大，千萬當不得真。」事實上這種說法僅限於部份西方的新奇事物，對於周遭環境發生的事件，畫師們的觀察多半具有文化基礎。

蒸煮驗骨的畫面，棚內有一名官員，右方半面從下往上，縱向是衙門公堂，衙役、台階、車馬、門字型方案，坐著欽差、督撫、刑部官員等等，背後各佔了一名衙役。這是一個遠近法的畫法。由此可以看出，張志瀛是讀了報導文字之後，想像畫面來表達驗骨，例如文字中有「弔骨到案，排成人形，如法下鍋煎煮，煮鍋旁另設一案，乃臬憲監煮處，煮畢據刑部作報稱驗得傷痕。」所以可以看到蒸煮的灶以及兩個大陶缸，應該是運送骨骸的容器，圍著桌子叉手的則是作差役。屍骸在畫面上顯得非常的微小，而右邊空曠區域的欽差官員等，顯得排頭很大，屋簷上還有雲流，代表空間距離感。「座堂上設公案十四，欽憲督撫俱面南，司員藩臬及各道員平分兩側。」另外《點石齋畫報》為首的著名畫師吳友如之〈風流龜鑑〉(冊一，頁7)亦是如此畫風，左近是縣官驗屍的瓜棚，有作和差役在清洗屍體，有師爺一旁觀看，衙役跪著報告，中間空地上有拿著棍棒隔離群眾的差役，右邊沿著圖紙往上是一群圍觀的群眾，小山丘上、草叢後還有婦孺小孩指指點點地觀看。這則命案是發生在蘇州城，而在報紙上報導的新聞，所以吳友如也是看著新聞畫出來的。

看到新聞，望文生圖，《點石齋畫報》的圖，沒有那麼簡單，尤其是縣官驗屍這種事情，不像是西方新奇事物，常常有帶著沒有見過的憑空幻想，至少是經驗過或者鄉里傳說許久的場景，但是遠近法構圖卻讓人覺得很不寫實。那是因為我們現代習慣的照片、寫實都是透視法的產物，單一的觀看主體使得畫面如同定格照片一樣，感覺真實。其實點石齋畫報雖然是畫報，但是並非全然憑空想像，在1870年代，上海已經有許多外人輸入的照相技術，也是上海時尚生活的一部分。⁴⁹所以部份的畫報是根據新聞照片畫出來，戈公振(2003)曾經提過，《點石齋畫報》的石印技術無法做出現代報紙的照相製版，所以只能透過畫筆再製部份新聞照片的方式，再現定格的新聞照片。



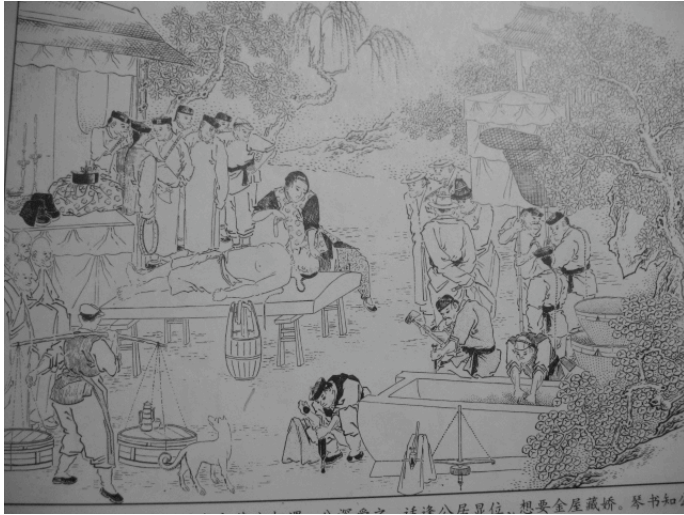
(圖三)〈開棺相驗〉(出處：大可堂版點石齋畫報，(第二冊，頁142))

⁴⁹ 葛濤，〈照相與清末民初上海社會生活〉，《史林》，2003(4)，頁54-62

但是從許多驗屍圖畫中，還是可以找到非常接近近代照片的透視法，如金桂生繪製的〈開棺相驗〉（冊二，頁142），圖說其實是要說一名朱氏婦人被吳姓丈夫毆打致死，朱氏娘家忿而糾眾鬧事，賠錢了事，但是後來又再鬧事，雙方沒有結果，朱氏娘家告官請驗。但是明顯地金桂生並沒有表達其中「數月而開棺檢驗之際，面目一如生前，說者謂案經賄和冤氣未伸所致，或然與。」而是把驗屍畫面畫得如同照片一般，視角從近而遠，凸顯出前景的屍體、仵作、縣官、洗屍水桶、草蓆、老衙役的表情、甚至縣官的轎子轎頭紋路等，背景則是圍觀群眾和樹木、天空。

驗屍器具，驗屍草蓆、仵作、屍場、圍觀群眾、胥吏揮舞著木杖形成隔離線等等，這些元素在畫面上都具備，但是擺置的方式和位置不同，其實不影響對於縣官驗屍的實況再現，只是透視法和遠近法，意味著兩種看待現實的主體位置，透視法是單一主體的視角，而遠近法通常會把畫面的元素以某種整體的方式來看待，這也意味著接下來討論的不正常死亡與醫學知識，或與道德論述可以並行不悖。

2. 田子琳的〈戕屍驗病〉（冊四，頁238）與〈以死勤事〉（冊四，頁3），田子琳的畫風細膩，仕女的表情很生動，畫面故事性很強，例如〈以死勤事〉是講某公與妓女琴書的故事，某公幫琴書脫籍，五六年之間問訪不斷，琴書深感其恩，但是某公因故下獄，親友無人聞問，但是某公的仇人執政，誣罪死刑，把某公死刑砍頭。那妓女琴書親自到斬首行刑地，裝襯屍體押運棺材，並「縫頸而殮之。」畫面上就是女氏琴書在幫某公縫頸，面帶哀戚。之後琴書自刎明志，以求上位者能夠幫忙白冤。逢頸而殮之，從現代的角度就是屍體化妝師在做的，讓屍軀分離或者殘缺的死者，可以全屍安葬，這是一種死者為大的道德意義，然而琴書自刎以求洗刷冤屈，亦是這一個故事的重心，這牽涉到死後的社會運作，能夠讓不正常死亡被平復。反觀〈戕屍驗病〉又是另外一種以西方醫學知識的死後運作方式，則與冤無關，帶著新奇趣聞的旁觀者態度，這張圖畫與陳其元在《庸閒齋筆記》中所提到的西醫剖腹的見聞錄十分相似，但是陳其元筆下，西醫剖腹的景象又如何用中國傳統畫來表現呢？田子琳結合中國傳統驗屍與西方解剖的雙重視角來繪製，我認為田子琳並沒有到現場去，因為照工部局的紀錄，上海租界早期在幾個地方有外國人墳場的禮拜堂，如黃浦江邊的水手禮拜堂、山東路及浦東的外國人墳場，通常屍體會先送到那邊去停置，然後再下葬，所以解剖通常是在室內的，而不是在室外的地面上，畫師刻意將剖腹畫在室外，也有一些習以為常的想像，因為中國不剖屍檢驗，所以不管是傳統或者以多元角度觀之的理解和批評就必須要介入，否則剖屍一事和觀看剖屍的呈現就變得無法理解，例如「循西俗也，按西律刑不言辟，雖重罪之得全屍而醫生剖驗之事，獨未嘗設禁，良謂人死則遺骸等廢物耳何足惜。...戮屍之慘，多見其技之庸而手之辣。」不過可以注意的是，在幾幅與剖腹有關的畫面，腹中之物，都被刻意地仔細描繪。



(圖四)〈戕屍驗病〉(出處：大可堂版點石齋畫報，第四冊，238)



(圖五)〈以死勤事〉(出處：大可堂版點石齋畫報，第四冊，3)

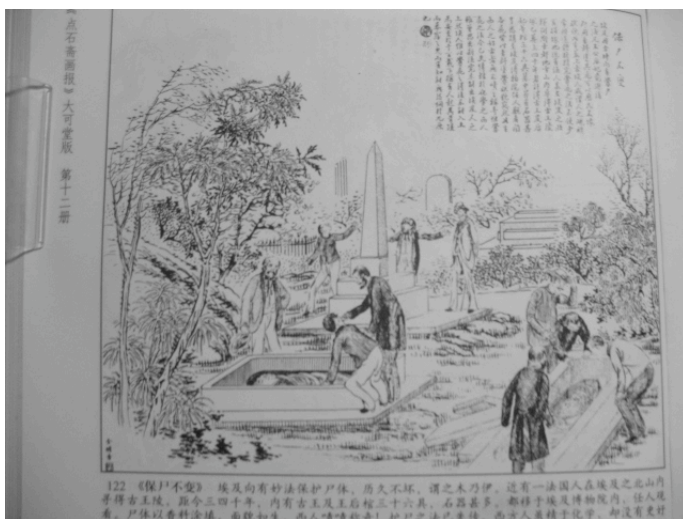
3. 〈屍居餘氣〉〈冊二，122〉及〈保屍不變〉〈冊十二，122〉，金桂生的〈保屍不變〉，提到埃及人用香料防腐，死者狀貌宛然如生。田子琳的〈屍居餘氣〉則是屍體在尚未安殮，家人仍在守靈時，半夜屍體穿著整齊站在帷幔之外，大家嚇得驚恐而逃，有人用掃帚扔死者，死者應聲而倒，沒有再爬起來，安殮之後，沒有聽說有什麼奇異的傳說，人謂屍體還有人氣，所以會爬起來站著。但是因為沒有冤氣，所以家裡面沒有出什麼事情。



122 《尸居餘氣》 蘇州城西某姓人家上月下旬剛死一人，裝殮前陳於寢內。當時家人都很疲乏，請得素友來守喪，素友就在廳堂搓起了麻將。忽然聽到有人大叫“天牌”。循聲望去只見尸身已站在帳

(圖六)〈屍居餘氣〉(出處：大可堂版點石齋畫報，第二冊，頁122)

兩個都是死者活生生地樣子，一則稱讚古代埃及人的香料防腐措施做得很好，一則是說還好沒有冤抑。絕大部分，後者講到傳聞哪邊有死者面目如生前，或者死後有奇特情況出現時，大多是以冤結冤抑所致，但是也有如〈屍居餘氣〉，並沒有提到什麼跟冤有關的事情，反倒是細細地查看〈保屍不變〉，保屍不變的屍，是指金字塔內的法老王。畫面上卻是包覆得像是嬰兒或者蛹狀，在石棺內還有木棺，其實埃及的保存屍體的方式不是在地表，而是在乾燥的地底。石棺內也不會有木棺，基本上木乃伊的裹尸布包覆著全身，不會露出頭部，因此，可以得知，金桂生的想像中是參雜著中國社會中對於保存屍體的習慣以及西方多角形棺木。並且，連考古發現埃及法老王的防腐屍體也可以說兩句中國的價值觀批評一下：「然埃人惟以斃屍之得法，不能入土為安，至於千百載，下猶有人起其骨殖而暴露之，鬼而有知，能與無怨惱於九原也？」



122 《保屍不變》 埃及向有妙法保尸體，歷久不壞，謂之木乃伊。這有一法國人在埃及之山內尋得古王陵，距今三四千年，內有古王及皇后棺三十六具，石器甚多。都葬于埃及博物館內，任人觀看。尸體以香料塗抹，而能如生，令人噴噴稱奇！此即法之奧法，而古人又兼精于化學，却沒有更好

(圖七)〈保屍不變〉(出處：大可堂版點石齋畫報，第十二冊，頁122)

以上三個對比只是很簡單的對比，例如視覺上的遠近法和透視法，剖腹破壞屍體以及縫屍全身安葬的對比，以及屍體面目如生的兩種不同詮釋。這些意謂著死亡景觀的種種可塑及可想像的空間，有固定的元素來陳述死亡之所以為死亡的原因、現場、景象，但是卻有著空白之處可供畫師、讀者、觀者、以及說報人告知不識字的白丁，在言語以及圖像之間構作了一個能夠普遍理解，但是又特殊的死亡世界，又如未能一一舉例的地獄、閻王、死後審判等圖像，更是具有道德教訓和警世的意義。因此填補畫報空白或者無言之處的意義，就由多重的行動者一起參與，這是某種程度的奇幻世界。

從點石齋畫報甚至是吳友如後來自行創辦的《飛影閣畫報》，描繪死亡的種種景觀與場面處處可見。畫筆下的死亡奇聞，這種風氣一直到照相製版的技術比較普及才逐漸消失，畫報才逐漸地轉變成照片為主的報刊，好的畫面和構圖以及大多數的廣告佔據了申報的版面，死亡的社會新聞又回到版面的角落和少許溺水、無名屍等尋人啟事。如《良友畫報》，照片佔據大部分的版面，但是照片就沒有這些奇特混雜的元素，尤其以美人時尚為主的《良友畫報》，其中更不出現屍體死亡殭屍怪胎等等主題，這是種轉變，也是種感官世界的轉換。

第三章 延遲死亡的技術：凌遲

- 一、殘酷：文學的人道主義
- 二、刑罰的政治經濟學：凌遲的生產性
- 三、視覺的展示：西方旅行者的觀點

中國的酷刑，凌遲，不僅僅只是一種懲罰，而是一種特殊的文化現象。在近代中國，凌遲，不僅僅只是一種刑罰而已，同時也是作為中國遭逢西方現代性的一個前線。可以看到中國在廢除凌遲的刑罰型態，其問題不在於死刑的合法性，而是死亡與主權關聯起來的方式。

人們是健忘的，凌遲作為一種過去式，擺脫了凌遲的制度性，就忘卻了所有的不正常死亡都包含著暴力的面相，凌遲，更是如此。清末廢除凌遲，讓我們以為這是一個主權決斷的例外狀態，但是在中國，凌遲卻是一種主權決斷的常態。因此，凌遲消失在現實生活中，但是卻存在文化的集體記憶中，凌遲的特色不是在於死亡，而是在於半死不活狀態的拖延以及噤語，因此也影響我們在面對死刑的文化中保持沉默、噤語、甚至麻木不仁。

即使廢除了凌遲以能夠使得中國的刑罰以現代的面貌進入新世界的舞台，但是延遲死亡的刑罰技術，在現代的西方或者東方，仍以奇觀的方式展現在非人道的戰爭、集中營、私刑、家父長制、或者文明的監獄中，又以一種恐懼的美學散佈出現在我們的視野中。

- 一、殘酷：文學的人道主義

1922年，魯迅在《吶喊》〈自序〉中回憶到1906年，在日本仙台醫學學校求學時看到一個幻燈片而受到震撼，

因我的夢很美滿，預備卒業回來，救治象我父親似的被誤的病人的疾苦，戰爭時候便去當軍醫，一面又促進了國人對於維新的信仰。我已不知道教授微生物學的方法，現在又有了怎樣的進步了，總之那時是用了電影，來顯示微生物的形狀的，因此有時講義的一段落已完，而時間還沒有到，教師便映些風景或時事的畫片給學生看，以用去這多余的光陰。其時正當日俄戰爭的時候，關於戰事的畫片自然也就比較的多，我在這一個講堂中，便須常常隨著我那同學們的拍手和喝采。有一回，我竟在畫片上忽然會見我久違的許多中國人了，一個綁在中間，許多站在左右，一樣是強壯的体格，而顯出麻木的神情。據解說，則綁著的是替俄國做了軍事上的偵探，正要被日軍砍下頭顱來示眾，而圍著的便是來賞鑒這示眾的盛舉的人們。（魯迅，《吶喊》〈自序〉）

有一個歷史懸案，魯迅到底在仙台的醫學校看到的中國人被凌遲的幻燈片到底是哪一張？或者他到底有沒有看到，或者是他是不是虛構了他看到了一張凌遲的照片？¹同樣這個段落不斷被當代文學界學者研究和評論的結果，視覺與現代性的焦點落在魯迅和被五花大綁準備受刑的中國人，兩者以及之間。但是從社會互動的角度來看，值得疑問的問題是，會不會魯迅受到震撼的不是斬首，而是中國人麻木的神情，一群圍觀賞鑑這斬首示眾的人們的麻木？顯然這一段最常被引用的文字，即使是魯迅研究者，也都不能夠免於視這一段文字為魯迅的啟蒙或者覺醒或者懺悔的起點。並懷疑或者引據歷史的「真實」或者再現的「正確」的問題，並成為一個懸案，到底魯迅看的是哪一張照片，是南滿鐵路事件時屠殺的還是哪個事件？

這一段文字的吶喊被當作是魯迅之後以文字吶喊的緣起。史景遷（2001）曾經提過魯迅曾在家鄉擔任過小吏，因為處決的場景是清末士人的共同經驗。我們應該可以懷疑，生於1881年紹興的魯迅，難道不曾耳聞甚至看過公開處決？或者聽過描述或者看過圍觀斬首示眾人群的「麻木」神情？難道圍觀斬首示眾的群眾，或者觀看凌遲的人群都陷入某種恐懼、反省、創傷等等的情緒當中？我想顯然這是以二十世紀末的生活經驗去想像的奇觀。

魯迅批判的麻木神情與賞鑒的群眾，這一段文字跟傅科的規訓與懲罰的達米安可以擺置對比，看待兩個不同世界。一個是象徵法國以及歐洲公開處決時代的結束，一個則是象徵中國面對酷刑的人道主義思想開始。1908年，沈家本上書請求廢除凌遲，1908年在北京最後一次執行凌遲處死。凌遲的結束和公開處死律例的終結（酷刑、肉體的折磨、部落或家父長制的刑罰並未停止），他標誌著某個主權型態的結束，也標誌著現代（modern）與前現代（pre-modern）的對立，以及對人道（humanity）與酷刑（torture）的對立。如王德威的（2004）《歷史與怪獸》與（2003）《壓抑的現代性》等等，重讀晚清的譴責小說似乎只是在召喚著暴力、不文明、殘酷的幽靈（spectra or epiphany）等等。但是杭希葉（Jacques Rancière）（2004）美學的政治之研究提醒我們，這是一個感受性的散布，不同時代的感受性，會因為傳播工具的轉變而變得無法了解前一個時代中常出現的狀態。並且只能夠把他們當作一種畸型（monstrosity）與詭態（grotesque）。

還是魯迅期待圍觀斬首示眾的人群，應該要有什麼樣的情緒表現？這個期待再現了甚麼？魯迅期待目擊者、證人（witness）應該，道德上、倫理上、普遍經濟上，應該要生產出什麼東西？是的，從字裡行間我們可以讀出，是的，他有期待。期待能夠從文學中生產出二十世紀初，作為一個中國人的痛苦。

我想絕大多數的魯迅研究者都留下了一個很大的問題，到底魯迅感到震驚的是什麼？如果說麻木的定義如此，魯迅批評中國人麻木的「依據」應該來於人民無動於殘酷的感覺，如吃飯喝水般平常稀鬆的處決，對於魯迅來說，應是雙

¹在當代的魯迅研究中，這個疑問首先是由周蕾（2001）於《原始激情：視覺、性慾、民族誌與中國當代電影》一書中提出的，早先的魯迅研究，如汪暉的、錢理群、王曉明並不專注於這個問題，但是受到周蕾的視覺現代性研究取徑才開始環繞著一個主題：是文學的現代性抑是視覺的現代性，造成魯迅的心靈與文學。

重的沈痛與不忍仁。

林語堂的漢英辭典把麻木翻譯成numb; insensitive; asleep; dead; numbness; insensitivity; anaesthesia。將麻木不仁翻譯成：petrified; apathetic; insensitive; unfeeling或者to have a hide like a rhinoceros。透過翻譯，我們再回頭思考，麻木、或者麻木不仁在中文的表達中，原來有許多的意含，其中與感受性的遲鈍有密切關係，我們並不是沒有視覺、沒有聽覺或者沒有觸覺，無法感知，但是卻因為某些原因使得我們像是被包覆了一層隔絕外在事物的膜衣，而無感。所以麻木並不是真的沒有感覺，而是相對於同情心的不忍或者沈痛的對立面。

從理論的角度，可以無止盡地重複地從歷史中曾經記載的殘酷中，不斷地尋找映證，證明所謂的尚未出現生命政治的國度，一個到處可見主權執行生殺大權的國度：中國。在罪犯懲治、監獄等等問題（Dikötter 2002），確如Foucault（1985a）或者Agemben（1998）所說的是個死亡政治（thanato-politics）的國度。但是這樣卻無法說明在西方藝術史中不斷重複的解體、行刑的聖像學（iconography）所扮演的意義，甚至到了集中營目擊者所產出的文學，都沒有出現在中國的長久歷史中。但令人感到奇怪的反而是，那些反覆地讀著，但是卻不帶感情的語句，麻木，平淡的語句到底意味著什麼？魯迅這一篇又把臣民視為渴血、嗜苦的。顯然相較於1906年仙台的幻燈片事件，魯迅已經發展出某種批判的角度，把問題的癥結指向那群麻木的觀眾，把麻木的觀眾戲劇化，變成高興觀賞他人痛苦的倖存者(remnants)。

從前看見清朝幾件重案的記載，"臣工"擬罪很嚴重，"聖上"常常減輕，便心裡想：大約因為要博仁厚的美名，所以玩這些花樣罷了。後來細想，殊不盡然。暴君統治下的臣民，大抵比暴君更暴；暴君的暴政，時常還不能饜足暴君治下的臣民的慾望。中國不要提了罷。在外國舉一例：小事如Gogol的劇本《按察使》，眾人都禁止他，俄皇卻准開演；大事件則如巡撫想放耶穌，眾人卻要求將他釘上十字架。暴君的臣民，只願暴政暴在他人的頭上，他卻看著高興，拿"殘酷"作娛樂，拿"他人的苦"作賞玩，做慰安。自己的本領只是"幸免"。從"幸免"裡又選出犧牲，供給暴君治下的臣民的渴血的慾望，但誰也不復明白。死的說"阿呀"，活著高興著。²

魯迅的《阿Q正傳》於1921年出版，《阿Q正傳》的最後幾頁，寫到審判和行刑的段落，如同卡夫卡的小說《審判》之魔幻寫實。但是，縣官問阿Q還有沒有話要說，他卻無話可說，三次，無話可說。而阿Q在五花大綁送往刑場的途中，他卻發覺沿途的觀眾，希望他能夠表現出痛苦的、喊冤的各種表現，但是阿Q卻半首曲子都想不起來。魯迅透過阿Q表現出某種對於刑罰以及審判的諷刺，

²魯迅，〈隨感六十五暴君的臣民〉，《魯迅雜文精編》，瀋江出版社，2005年，頁51。本文最初發表於1911年11月1日，新青年。

但是這種諷刺卻經常讓人感覺不到好笑，而是一種無聲的痛苦。

這種感受性，魯迅欲喚起人民感知痛苦的同理心在清末的思想家中似乎不然，如康有為、譚嗣同並非如此。蕭公權（1982：776-777）回顧晚清的政治思想時提到，晚清的政治思想家對於痛苦的想法，康有為寫人生之苦凡七，天災之苦凡八，人道之苦凡五，人治之苦凡五，人情之苦凡五，人所尊羨之苦凡五。《大同書》甲部一到六章分述諸苦。談到名教既立，雖身受荼毒，亦俯首帖耳，無敢呻吟。蕭公權引譚嗣同說：

反更益其罪，曰怨望，曰絕望，曰怏怏，曰腹誹，曰訕謗，曰亡等，曰大逆不道。是則以為當放逐，放逐之而已矣。當誅戮，誅戮之而已矣。曾不若孤豚之被繫縛屠殺也，猶奮蕩呼號以聲其痛楚，而人不之責也。³

我們也可以把譚嗣同於戊戌政變失敗後，不願意逃亡，寧可慷慨赴義的心態，置放在這個痛苦的問題意識上面，譚嗣同認為人與豬的差別在於痛苦的表達，人即使遇到冤枉的事情、痛苦萬分，其表達也不能超越秩序與禮教，因此呼天搶地的喊冤話語都被摒除在刑場的寧靜之外。

清末的譴責小說，針對李伯元的《活地獄》，王德威的《歷史與怪獸》一書提及以及分析，分析李伯元的《活地獄》中許多酷刑的描述，王德威（2000: 260-297）曾經以小說中的法醫學(forensic science)這個概念命名之，但是李伯元的小說中的支解的、分解的、被以解剖學方式對待的酷刑方式是不是某種法醫學？我想應該不是，但是面對肉體的展演。李伯元的斥責眼光已經帶著某種殘酷(cruelty)以及詭態現實主義(grotesque realism)的態度在面對，如果說這是日常生活的一部分，李伯元的身心狀態已經遭逢了某種不可逆轉的現代性教養，人道的教養。

二、 刑罰的政治經濟學：凌遲的生產性

西方學者經常認為中國的法律就是指刑法，不僅只是從韋伯的法律社會學的角度這樣看中國的刑法，從西方法律理性的角度來看是缺乏經濟理性的。例如西方的法律立基於羅馬法，展開以民法為基礎的法律，並形成資本主義的理性基礎。但是中國的民法並不以根植於經濟的理性，而是以附屬於刑法，量刑的方式也附屬於人倫的親屬秩序。因此布迪與莫里斯（1995）於《中華帝國的法律》中斷言，中國沒有民法只有刑法，而刑罰也基於非常不精確的標準。

沈家本的《歷代刑法志》作為傳統的法制史研究著作，相當重要。沈家本的《歷代刑法考》有一種考據的特色，他還可以考據出每一朝代被判死刑的人數。這是很有趣的一件事情，因為按照黃仁宇的《十六世紀明代中國的財政與稅收》一書，我們大概會同意，從社會科學的角度來看，死刑人數能夠精確計算，

³ 蕭公權，《中國政治思想史》，第二冊，聯經，1982，頁776-777。

這是因為即使作為一個理性的國家統治機器的中國尚未誕生，但是在死刑這件事情，刑罰的生殺大權(power over life and death)之計算理性，絕對是非常地理性，既非常地工具理性亦非常實用理性。

所以余英時（1976）曾經認為中國文明雖有朝代更替但是無巨大變動，有停滯現象，而中國開始成為他者乃是遭遇西方的強力叩關以後，大清律例在遭遇外人犯事之際，才開始成為一個問題，例如戴炎輝⁴認為古今中外的復仇問題以及民事刑事責任有其演化的共同次序，但是中國的私和特別明顯，黃宗智等人在法律實踐等問題上面的考察，就讓中國的法律實踐凸顯出某一個特殊的面向。

清末，中國的歷史上出現了一波以西方人道主義觀點來看待中國刑法問題的人權問題，但是此時要求廢除凌遲的意見卻不是因為人道考慮而影響了凌遲的合法性而來的，而是針對對外主權關係相對低下的狀態而產生的呼籲。

清末主導廢除凌遲的大臣沈家本的《寄籬文集》中請廢除凌遲的文章，沈家本的《歷代刑法考》中的〈寄籬文集〉紀錄了清末改革律法的許多看法，和宋朝錢易的〈請除非法之刑〉，論點非常地接近。我想這都是因為「非法」這兩個字所造成的慘酷，所謂的非，乃是非常、例外之意，超越常態的慘酷，按照復仇所生產出來的痛苦，原本是刑法哲學中非常重要的內在，以牙還牙，以眼還眼，造成同樣程度的痛苦以公平地補償受害者，這些討論在馬林諾斯基的人類學著作，或者圖爾幹的《分工論》裡面討論補償性法律的出現也有各自的說法。但是我懷疑，從凌遲的照片看起來，凌遲犯的表情是否可以弭平受害者的痛苦？或者其實這個罪的類型，是屬於違犯主權者的罪？如文字獄？如叛亂？如凌遲犯人以彌補對主權身體的侵犯，因為凌遲犯僭越了主權者，如君王？如家父長？所以凌遲犯不能痛苦，不能夠呻吟，不能表達，不能言說？死亡，要超越人頭落地的簡單確確實實，必須要加上戲劇化的形式，才能達到凌遲作為極刑的標準。殺頭，相較於凌遲的大費功夫，其實也不簡單。

一令禁卒牢頭，決囚之時，小心防守，切莫等犯人知道，將三班衙役傳齊，請武官令營兵監外圍住，請捕廳守住監，傳點，發頭二三梆，後發三梆，請官坐大堂，將中間儀門關起，留東邊兩角門莫關，喚三班衙役大堂伺候，令刑房寫出犯人明姓標子，令捕快預備繩索，令廚子預備酒肉包子，令刑房將監犯牌寫好，呈官植提犯人，令捕快拿監牌交捕廳，

⁴ 「我國古代重視刑事法，言法曰謂律，通常指刑事法而說，...，所可惜者，後代唯知墨守，未能及時發揚光大，致清末變法時，反而借重于歐洲近代的刑法思想及其制度。但在細繹之下，唐律與近代刑法的距離不太遠。」「各民族的刑法及侵權行為，大率淵源於復仇，而復仇大率係民族等團體的復仇。嗣後，政治的權威確立後，始以賠償的方法而和解；再演進，則確立一定的賠償額；更進一步，便認識侵權行為不止於侵害個人的利益，同時又危害共同生活的秩序，乃加以公的刑罰。在我國，早在周代，公的刑罰權已經確立，唐明清律禁止親屬被殺而私和；明清律又禁止私合姦恃，再一般的禁止私和公事（已發在官者）。惟民間卻仍然私和了事，尤其輕微的刑案（包括實質的民案而帶有刑案的性質者）」（戴炎輝，《中國法制史》，三民書局出版，1966，頁17）

禁卒開監門，捕快進監，提出犯人，令由東邊東角門進，至大堂跪下，刑房叫名，驗箕斗，即賞酒肉包子食畢，將衣服脫下，馬快動手上綁，刑房將犯人犯法標子倒放公案桌上，官用硃筆向前一拖，順手丟去此筆不要，令捕快將犯人帶去，走西角門出去，武官兵役，押犯人至法場，犯人面向西邊跪下，本官要穿大紅呢雪衣，要帶紅呢斗篷，即在大堂上轎，開中門，趕至法場，目睹犯人開刀，決畢回署，即放爆竹，下轎坐大堂，排衙，進內閣，又要預備炮竹，再預備賞號，賞刀斧手，日錢二千文不等。繼則辦文申報完事。⁵

死亡的延遲狀態：凌遲，既不是因為死之重刑而成為光榮的死亡，當然也不是慈悲的死亡，他是一種羞辱。但是這種羞辱必須建立在死亡的延遲上面，並且這種延遲狀態，不僅僅懸置了生命和動物性生命之間的區分。早在宋朝凌遲從非常刑變成到常態的凌遲斬的變化，凌遲以其誇示以及作秀的性質，也使得凌遲成為描述無比痛苦的凌虐的一種代表。在景德二年（1005）九月，光祿寺丞、通判蘄州錢易奏疏稱：

...竊以為近代以來非法之刑，異不可測，不知建於何朝，本於何法，律文不載，無以證之，亦累代法吏不故言，而行之至於今日：或行劫殺人，白日奪物，背軍逃越，與造惡逆者，或時有非常之罪者，不從法司所斷者皆支解臠割，斷截手足，坐釘立釘，懸背烙筋及諸雜受刑者，身具白骨而口眼之具猶動，四肢分落而呻痛之聲未息，置之闖闖以圖示眾；四方之外，長吏殘暴，更加增造，取心活剝，所不忍言，十五年杭州妖僧為變數，數歲前蜀部兩回作亂，事敗之後，多用此刑，亦恐仁聖之朝，不能除之，則永為訛法，今蓋以已死之刑復加臠截斷割，此即古之五虐之刑，不酷於今矣。凡罪當死故重矣，刑止於殺，則絞斬行焉，復使先受苦痛，臠截斷割然後就刑，亦非黷於刑，所貴誠於後人，今無犯者。臣淳化中寄居壽春縣見巡檢使生釘一賊於集眾之際，有盜人物者，此豈嚴刑可戒乎？若使嚴刑可誠，則秦之天下無一黔首為盜賊矣，漢文措刑亦亂國矣，三代以來，躋民仁壽，當先刑矣，齊之以刑，亦不當言民免而無恥矣。⁶

從宋朝以後，凌遲的的記載屢見不鮮⁷，但是批判的方式卻不是從人道主義

⁵蔡申之，《清代州縣故事》，龍門書店，1968，頁38-39。

⁶引自楊鴻烈，《中國法律發達史》，中國政法大學，1988，頁639-640

⁷馬端臨，文獻通考，宋代後期始用凌遲，但不常用。宣和遺事，記章淳在越州，專事慘刑，有刀搥、釘手足、剝皮、斬頸、拔舌，但不見凌遲。元，載於典刑律。明，凌遲用語頻繁起來，如《瑞嚴公年譜》，《漁樵話鄭鄭本末》。阿里、阿克巴爾，《中國紀行》。克路士，《中國志》。拉達，《記大明的中國事情》。燕北老人，《清代十三朝宮闈秘史》，講陳德。明朝，《封神演義》。徐學聚，《國朝典匯》。《草木子餘錄》，「凡守令貪酷者，許民赴京陳訴。賊至六十兩以上者，梟首示眾，仍剝皮實草。府州縣衙之左，特立一廟，以祀土地，為剝皮之

的角度，而是能不能符合律法精神的討論。例如後人讀陸游的渭南文集中記載凌遲的段落，認為凌遲是五代以後特置的非常刑。

唐律無凌遲之刑，雖叛逆大惡，罪止於斬決不待時而已，陸游謂五季多故，以常法為不足，於是始法外特置凌遲一條（見渭南文集）宋出頒行刑統，重罪不過斬絞，異無凌遲法也，真宗時，內官楊守珍使陝西，督捕盜賊，請擒獲強盜致死者，付臣凌遲，用戒兇惡，詔捕賊送所屬依法論決，毋用凌遲（宋史刑法志），仁宗天聖六年，詔如聞荆湖殺人祭鬼，自今首謀若加功者，凌遲（養新錄作持）斬、募告者悉犯人家資。⁸

一如仁井田陞（1981）在《中國法制史研究》書中的附錄中蒐集中國文人對於凌遲的描述，刑的輕重、公開處決和暴露屍體三個部份所組成的斬、絞、凌遲或者凌遲、梟首、戮屍三項，是種公開的儀式，不特行刑人可見，而是眾所周知的。除了前述的陸游以外，仁井田陞認為這是中國律法特殊的罪刑法定主義與擅斷主義，唐朝與宋朝交界所發展出來的特殊時代情境，而在時人的記載中，可以見得如陸游或者後來的文人描寫凌遲仍有某種奇觀詭態的美感。

柴萼「梵天蘆叢集」卷十七剝皮十二則「剝人者、從項至尻、刻一縷裂之、張於前、如鳥展翅、率逾日始絕、有即斃者、行刑之人坐死」⁹

方望溪先生全集，外文集六獄中雜記「凡死刑，獄上，行刑者先俟於門外，使其黨入索財物，名曰，斯羅，富者就其戚屬，貧者面語之，其極刑，曰順我，即先刺心，否則四肢解盡，心猶不死，其絞縊，曰順我，始溢即氣絕，否則三縊加別械，然後得死。」¹⁰

隋書卷二十五刑法志「高祖既受周禪，開皇元年乃詔，……更訂新律，奏上之，……詔頒之，曰……梟首輓身，義無所取，不益懲肅之理，圖表安忍之懷，鞭之為用，剝削膚體，徹骨侵肌，酷均齶切，雖云遠古之式，事乖仁之刑，梟輓及鞭，並令去也，楊玄感反，帝（煬帝）誅之，罪及九族，其尤重者，行輓裂梟首之刑，或磔而射之，命公卿以下，齶噉其肉，百姓怨嗟，天下大潰。」¹¹

遼的時候，剛開始死囚要公開曝屍市集三天，後來一晚就准收瘞¹²。沈家本有更加清楚的考察，

場，名曰皮場廟。官府公座旁，各懸一剝皮實草之袋，使之觸目驚心。」。清，張集馨，《道咸宦海見聞錄》，記載四川酷刑。

⁸仁井田陞，《中國法制史研究》，東京大學出版社，1981，頁167註13

⁹仁井田陞，《中國法制史研究》，東京大學出版社，1981，頁165 註5

¹⁰仁井田陞，《中國法制史研究》，東京大學出版社，1981，頁166 註6

¹¹仁井田陞，《中國法制史研究》，東京大學出版社，1981，頁166 註8

¹²楊鴻烈，《中國法律發達史》，商務印書，1988，頁654

戮屍一事，惟秦時成蟜軍反，其軍吏皆斬戮屍，見於《始皇本紀》，此外無聞。歷代刑志並無此法，《明律》亦無戮屍之文。至萬曆十六年始定此例。亦專指謀殺祖父母、父母者而言。國朝因之，後更推及強盜案件，凡斬、梟之犯，監故者無不戮屍矣。凡此酷重之刑，固所以懲戒凶惡。第刑至於斬，身首分離，已為至慘，若命在頃忽，菹醢必令備嘗，氣久消亡，刀鋸猶難倖免，揆諸仁人之心，當必慘然不樂。謂將以懲本犯，而被刑者魂魄何知？謂將以警戒眾人，而習見習聞，轉感召其殘忍之性。¹³

宋之後的酷刑，丘漢平整理歷代刑法志，認為凌遲不在於野蠻的問題，而是漢文化與君主王權的發明。例如元朝雖然是部落刑罰與漢文化的結合，但是元朝的刑法並不因此而特別野蠻，反而相對來說具有融合的色彩。「權衡中外，以制一代之刑典，乃謂古今不必相沿，中外不必強同，其去整齊劃一之規遠矣！今博採舊聞，為刑法志，俾使後之人有以推究其得失焉。」¹⁴中外不必強同的意思，並不在於到最後，中外完全不同而是，到最後的結果，元的刑法構成了明朝與清朝的一部分。但是從元的刑法志來看，雖然帶有部落法和兵刑的肉刑色彩，但是凌遲卻不是元朝刑罰的特色，如：

鞫問罪囚，笞杖枷鎖，凡諸獄具，已有聖旨定制，自阿合馬擅權以來，專用酷吏為刑部官，謂如刑部侍郎王儀獨號慘刻，自創用繩索法，能以一索縛囚，令其遍身痛苦，若復稍重，四肢斷裂，至今刑部稱為王侍郎繩索，非理酷虐，莫此為甚。今參詳內外官司，推勘罪囚獄具，合法依定制，不得用王侍郎繩索，各處推官司獄以至押寨禁卒人等，皆當擇用循吏，庶得政平訟理。¹⁵

感受性與社會記憶的影響，可能比刑罰等級的爭論，來得更加重要。如果很久沒有執行公開的處決，在公眾的感受性中，他就變得很容易遺忘。變成一種特殊的景象。如

《春明夢餘錄》：元世祖定天下之刑，笞、杖、徒、流、絞五等。天下死囚，審讞已定，亦不加刑，皆老死餘囹圄。自後惟秦王伯顏出天下死囚，始一加刑，故七八十年之中老稚不曾覩斬戮，及見一死人頭，輒相驚駭，可謂剩殘去殺，黎元在海涵春育之中矣。¹⁶

¹³沈家本，〈刪除律例內重法摺〉，於《歷代刑法考》，頁2024-2025

¹⁴丘漢平，《歷代刑法志》，1965，頁447

¹⁵丘漢平，《歷代刑法志》，1965，頁458-9

¹⁶沈家本，〈刑法分考四〉，於《歷代刑法志》，卷一，中華書局，1985，頁137。

死亡揭露了決斷的權力系譜，在中國刑法的歷史來看，決斷顯然有個歷史的變化，不是一路升高或者一路降低的。因為哪種死刑屬於野蠻的，主權的，專制的，君王的，哪種死刑屬於現代，似乎只有視刑法為單一演化的歷史，才有意義。在只有一死的結果的為前提下，死刑具有某種普遍的意含，他意味著主權的終極展現，並且不再跟其他價值進行任何商榷，死刑展現主權（家父長、部落族長、教廷、君王、國家...等等）的決斷，在東西方都是一致的，但是當死刑變成不能以人道主義的方式進行理解的醜聞事件，例如他暴露出來，變成公開的處決的時候（五馬分屍的達米安、伊斯蘭世界斬首），他變成一種我們所不能理解的巨大震撼，這是因為我們站在人道主義的侷限的一邊。因此我認為若是要把死亡的問題做了某種現代與前現代的區分，這是不可能的，因為從刑罰的現代化的觀點來看，朝向以剝奪自由時間與強制勞動為目標的現代監獄，並不以死亡作為目的，而是以控制最低限度的生命為目的，而因此，凌遲才突顯出其雖引吭而絕，但是卻更加聲嘶力竭的視覺景象。

另外一個在清末被視為「非常刑」的例外狀態，乃是就地正法，就地正法與凌遲可能是帝國晚期，主權以戰爭形態，以面對敵人的方式面對內亂叛亂者的表達。¹⁷包括凌遲在內的「非常刑」。流(to ban)、就地正法、凌遲，這三種刑罰，這三種非常刑意味著法律的基礎在於主權與暴力的本質。從刑罰的分類來看，流刑是某種汙名（stigma），讓人背負著離鄉背井的命運進行他的生命歷程，即使各種刑罰都帶著這種印記，流刑某種意義上去，驅逐人遠離他的共同體以作為處罰，讓他不能夠再以原本的社會身份生活。就地正法則是連進入司法程序辯解的機會都沒有，因此就地正法帶著面對絕對敵人的色彩。但是，凌遲顯然有別於其他的酷刑，他是介於家父長制的生殺大權與國家生殺大權之間¹⁸，但是更接近家父長制的生殺大權。

此外，刑訊的殘酷，也可以見晚清的譴責小說，如李伯元的《活地獄》，劉鶚的《老殘遊記》或者《官場現形記》等等。刑訊之慘烈在中國的衙門可是司空見慣，不稀奇，經常罪不致死，但死於杖下，這也是沈家本上書廢除庭訊的其中一個原因，但是庭訊是有生產性的，如劉鶚所說，答杖刑訊，竟然也可以讓人升官，贏得好官的美名。

Lyotard的*The Differend*中討論wrongs，Lyotard認為冤是讓人即使有話要說，也沒有人會相信，也不成為一種話語的狀態。從權力與言說的觀點來看，刑訊是生產話語，倘若是刑訊可以產生犯罪的事實，除了刑求的不人道以外，在審斷、威嚇、說實話、認罪形成的中國司法的特殊空間：衙門，不是在生產一種

¹⁷ 按照鈴木秀光，〈清季“就地正法”研究〉，《東洋文化研究所紀要》，東京大学東洋文化研究所，2004，頁1-56。的說法，在清末，如曾國藩與曾國荃在討伐太平天國的時候，多半是就地正法。在雲南戰事中，有幾年也是允許就地正法，就地正法其實是與死刑必須由刑部批准以後才能執行的規定相違背，但是這也顯示出，就地正法通常與宋朝以降藩鎮割據一直到清朝末年、民國初年的地方團練、軍閥割據，以及中央集權式微有關。

¹⁸ 鄂蘭（Hannah Ardent）在 *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1988. 曾經提到，與家父長制社會中對於人生命的主宰權相較，國家的剝奪人命的死刑還是一種委婉的、不全面的權力。

對立的（antagonistic）、爭辯的（polemos）的法庭，而是在生產一種君臣上下的關係的特殊空間，因此張之洞所說外國人親自進入州縣監獄去看，看到州縣官在問案時的場景，感到不可思議，認為非常不人道，並且這種外國人觀點，造成的反身性也挑戰著當時的知識份子。

州縣有司，...，而實心愛民者不多，于是濫刑株累之酷，囹圄凌虐之弊，往往而有，...，外國人來華者，往往親入州縣之監獄，旁觀州縣之問案，疾首蹙額，譏為賤視人類。¹⁹

晚清的譴責小說，對於衙門刑訊問供的描述和批判，就有如人間的活地獄，但是問供作為司法一部分的刑訊，刑訊的手段是用來取供，所以證據必須能夠從這個過程中生產出來。James Chandler主編的《證據的疑問》(question of evidence)一書以西方對待證據的不同方式以及認識與證據客體之間的關係說明不同時代有不同面對證據的方式和心態，以及熊秉真（2001）編的《讓證據說話》中許多不同學科的學者談論中國文化中的證據問題時，認為證據在不同時代牽涉的真理的基礎不同，甚至將口供作為證據，也不是一個口說為憑的問題，而是必須可以把堂上所說的話，變成真的，或者能夠確認罪行的依據，因此刑訊取供就經常變成缺乏合法性基礎的暴力。

但是，即使在晚清譴責小說，對於非刑訊的刑罰，例如斬、絞、凌遲，卻沒有多少著墨，多少也是因為報應不爽，大快人心，死刑，通常在小說中不會作為可以再補充些什麼的情節或者主題，因為死刑，案子的意義就終結了。

所以在「凌遲」，這個死刑的形式上，必須要賦予人道、慘酷等等意義，才會讓凌遲成為中國刑場文化中，非常突出的景觀。鐘嶸的《詩品》「爾後凌遲衰微，迄於有晉。」凌遲的意思指的是像丘陵一樣傾斜的意思，裡面的說法並沒有強調緩慢這個東西，緩慢的意義，初淺地說，是要加長行刑的時間，以增加刑罰的嚇阻力，但是總地來說，緩慢作為一種凌遲的內在意義，是要凸顯凌遲與其他刑罰不同之處，凌遲超越其他刑罰，實際上，照學者的研究，凌遲的時間並沒有出乎意料的長，一般來說也在五分鐘左右結束。

姑且不論凌遲是否為一種緩慢的行刑方式，噤聲、絕其吭是凌遲頗為重要的一種符號的意義。我們看馬端臨的《文獻通考》，「宋代特創一種極慘酷無人道的死刑」：即「凌遲」。是據《文獻通考》〈刑六說〉

「仁宗天聖六年，詔如聞荆湖殺人祭鬼，自今首謀若加功者，凌遲斬...」馬端臨按曰：「先時江淮補盜官奏覆，劫盜六人，皆凌遲，朝廷以非有司所得，因詔獲劫盜雖情巨蠹，毋得擅凌遲。凌遲者先斷斲其支體，次絕其吭，國朝之極法也。」刑五：「真宗大中祥符二年十月御史台鞠殺人賊，獄具知雜王隋請鬻割之，上曰：「五刑自有常制，何必為此況，此賊

¹⁹楊鴻烈，《中國法律思想史》，頁272，引張之洞在光緒二十七年五月第一次會奏變法事宜。

本情已見，一死足矣，一又內供奉官楊守珍使陝西，督捕賊因請擒獲強盜至死者，望以付臣凌遲，用戒後來。詔「所捕賊送所屬依法論決，毋為慘毒。」馬氏按曰：「按以此二則觀之，則知法外凌遲之刑，祖宗時未嘗用也。」刑六：「按凌遲之法，雖兇強殺人之盜，亦未嘗輕用，自詔獄既興，而以口語狂悖者，皆麗此刑矣，詔獄盛於熙寧之間，蓋柄國之權臣，籍此以威縉紳，祖無擇之獄，王安石私怨所誣也。...蓋其置獄之本意，故非深竟黨與，此所以濫酷之刑至於輕施也。」²⁰

「口語狂悖者，皆麗此刑。」其下場是支解肢體，次絕其吭，當然割斷喉嚨的結果也跟斬首一樣，下場都會死，但是絕其吭，有絕其聲的身體地形學的效果，不讓犯人的身體繼續發出聲音，不讓他言說。同樣馬端臨提到王安石陷獄祖無擇，這種類型也是因為「口出狂悖者」都用凌遲制裁，所以凌遲即使是一種身體酷刑的展示，但是卻有一種使之無聲的意含，以及身體地形學的展示效果。如同我們看到電視上面，做出橫頸一刀的暗號，其目的不是要讓他死，而是要讓對方不再發出聲音。這跟清朝大興文字獄時期，對文字獄的判刑多用凌遲，而不用斬絞的象徵性意義是非常類似的。

當代台灣藝術家陳界仁以凌遲為主題創作，劉紀蕙（2004）於《心的變異---現代性的精神形成》中評論陳界仁，以死亡鈍感這個概念來分析陳界仁的藝術理念，並提及了歷史與真實的建構以當代研究中國凌遲的幾個脈絡，以及西方中心的觀看位置的內化，在既有的歷史感中去尋找刺點，因此凌遲就跟殘酷以及種種痛苦的敘述連結起來。以一種痛苦的極致而展現出來，所謂的痛苦的極致，是觀眾面對死亡這件事情沒有辦法平心靜氣的面對時所造成的情緒政治，其中有需求、對死亡注入意義的生產。但是問題就在於，觀看的觀眾感到痛苦嗎？或者感到無比的愉悅嗎？或者都不是？

看十九世紀末和二十世紀初的照片，很多人圍觀行刑現場，有些看熱鬧，有些人等著用犯人的血製作血饅頭。然而，到底死刑產生什麼樣的愉悅？或許如第二章的記載，西方人對於中國人在鬧市觀看凌遲時的冷漠無感，感到很驚訝，是因為西方在經歷類似的歷史過程中，社會記憶對於殘酷的死刑方式是感到躁動、狂喜、集體出神。所以如十九世紀西方旅行者透過攝影的畫面，面對中國或者東方的時候的死亡景觀，為了遠在西方的視覺文化的研究學者帶來了尋找刺點的活動，並用自己的文化心態訴說著陳腔濫調的故事？

三、視覺的展示：西方旅行者的觀點

楊鴻烈（2004: 277-279）引沈家本的《刪除律例內重法折》，其中包含的觀感的問題，「光緒二十八年受了英、日、美、葡四國允許有條件放棄領事裁判權的刺激，於是研究外國法律成為政府的一樁新事業。」

²⁰ 引自楊鴻烈，《中國法律發達史》，1988，頁593-594。

蓋西國從前刑法較中國尤為殘酷，近百數十年來經律學家幾經討論，逐漸改為從輕，政治日臻美善。故中國之重法，西人每訾為不仁。其旅居中國者，皆藉口於此，不受中國之拘束。夫西國首重法權，隨一國之疆域為界限，甲國之人僑寓乙國，即受乙國之裁制，乃獨於中國不受裁制，轉予我以不仁之名，此亟當幡然變計者也。

顯然沈家本所意識到的問題，跟旅居中國的外國人的觀感有關，而不是跟從公開處決到監獄誕生這樣的歷史斷裂，沈家本所說得刑輕刑重、延續著宋朝以來，有凌遲處死的明文規定，凌遲處死「只是」在嚴重性上比斬絞還要重的罪行，與斬絞都屬於同一種分類的懲罰，其特別殘酷是從感官的意義上來看，殘酷的意義在於將肉體作為處罰的對象，但是凌遲處死卻不與肉刑屬於同一種分類，為什麼？從唐宋以後，開啟凌遲風氣，就有人認為顯然凌遲處死這個死刑是一個量刑的問題，是仁不仁的問題，而不是因為「普遍人權」的問題。在中國的刑法中，殘酷不是本質性的，而是一種仁與不仁的問題，是一種相對性的，中國的凌遲作為一種非常刑（*exceptional penalty*）而存在，其例外狀態也在進行某種象徵交換，是主權的象徵性表現。

專門研究凌遲的論文，實在是不多，例如西方理論常用美學和文學理論來討論解體（*dissection*）的歷史和象徵意含。不知道為什麼，討論陳界仁的《凌遲考：一張歷史照片的迴音》為主的藝術理論，如劉紀蕙是鱗毛鳳角的一篇。綜觀凌遲相關的文獻，乃以法制史的脈絡為主，這也不意外，法制史的研究畢竟是最接近凌遲的。但是法制史中的凌遲卻只有單一意義：作為皇權統治的一部分，凌遲展現的是一種特殊性，一種不能被消解的特殊性，包括他的殘酷、公開、以及超越極刑的死²¹，又該如何理解？他除了某種特殊的目的為毀滅的目的以外，應該還有別的意義。

我認為之前關於凌遲的研究，大致分為兩個向度，第一、凌遲在中國是一種特殊的刑罰，如何把凌遲安置在五刑的階序上。第二、蒐集歷史上凌遲的案件以及紀錄。對於世紀之交的近代中國，凌遲意味著什麼？本節重新在凌遲這個主題，想要提出一個新的向度去構造一個關於凌遲的問題：凌遲雖然消失在刑法規定中，但是似乎在文化中沒有消失，到底凌遲這種死亡的措施，對於現代中國死亡文化到底意謂著什麼？所以我接下來藉著與鞏濤（2008）的《凌遲》（*Death by a Thousand Cuts*）一書的對話來釐清這個疑問。

鞏濤（2008）的《凌遲》一書資料來源相當廣泛。從鞏濤於幾年前（2003-2004）開始設置的網站中蒐集羅列了與中國的凌遲相關的史料、時人描述、文人記憶、遊記、照片、明信片以及手繪圖等等。乍看之下，能感覺到這個問題的複雜性由

²¹雖然沈家本在廢除凌遲的討論時，認為死刑不應該有好幾種，應該只有斬一種就好，但是顯然在這之前不是，而且斬、絞、凌遲三者的區別，不是用分類就可以解決的，因為凌遲顯然具有某種斬絞不能夠滿足的特殊性。

兩方面交織起來。從鞏濤曾經發表過的文章可以看到，他有兩個主要的觀點，第一、他認為中國凌遲的酷刑印象在十九世紀末的西方歐洲盛行，並為西方人視為野蠻奇觀的文化因素，來自於許多經濟、政治與文化等等向度。不是單一的客觀記錄「中國凌遲」這麼簡單。第二、所謂的中國凌遲，是內在於中國律法的連續性演變當中。要考慮凌遲文明與否的答案，必須要將凌遲置於中國律法、國家權力與社會環境的變遷之中考慮，不能夠把凌遲視為孤立的刑罰等級，並將中國律法視為一個殘酷不文明的整體。也不能忽略清末，修法大臣沈家本等人對於廢除凌遲的意見。

首先凌遲是如何內在於中國的律法之內？並且又是一種非常狀態的刑罰？中國的刑罰分為答、杖、徒、流、死五刑。五種刑罰，不同的行政與司法層級能執行不能的刑罰。例如、州縣可以答、杖但是不能執行徒、流、死。省以上可以判處徒與流及死，但是死刑必須由刑部發落確定後才能執行。而死刑又分斬、絞、凌遲。死刑中的絞刑乃是比較人道的刑罰，因為絞通常是考慮到犯人的身分地位，賜予不公開處刑，或者在家賜死。而斬與凌遲，通常都包含了棄市的處分。

棄市的處份與公開處決的展示意含，本文稍早已經討論，不再贅述。鞏濤主要著重在沈家本於清末修訂大清刑律時對於凌遲必須要廢除的看法進行分析。分析的內容就是沈家本在《寄籬文存》中議論多種「殘忍」之規定，而此意味著在中國當時的法學家內部知識圈中，已經對於那些刑律需要改革哪些需要廢除有一些明顯的看法。這一部份值得透過沈家本的文章以及研究沈家本的文獻來更進一步說明。

沈家本與伍廷芳乃是清末制定大清新刑律的主要舵手。沈家本乃是刑部官員出身，他對刑律的熟悉程度，與伍廷芳的取徑不同。伍廷芳乃是香港人，受過西方教育，是一名律師，受延攬到北京工作。兩人對於刑律如何改革的部份看法不同，但是由於改革刑律乃是受到清末受到帝國主義侵略以及回應挑戰的當務之急，亦是自強運動的一部份。刑律被視為改革個一個要務，但是其朝廷內部仍意見分歧，使得新的大清律例的修改一直到帝國滅亡前才頒佈，實際的執行尚未驗收，就已經進入民國時期，地方勢力割據以及長期內戰狀態。但是刑法與民法的修法，卻受到原本中國既有法，何必外求的看法影響。而有許多爭議，也延續到1930年代才陸續頒行。

鞏濤（2008）並未處理沈家本對於凌遲問題的看法，但是在另外一篇文章（2003）“Abolishing ‘Cruel Punishments’: A Reappraisal of the Chinese Roots and Long-term Efficiency of Xinzheng Legal Reforms.”提到：自強運動的新政改革乃是受到日本的影響。當初為了改革新政，派遣了許多官吏前往日本考察法政與獄政，這些考察的結果與討論，呈現在新政的律例改革上，乃是將西方現代法律的條文移植到經濟、商業、外交等等有關的律例，如張之洞建議何妨取自西方法律，以填補中國缺乏的法律，以便因應對外主權干涉司法內政的困擾。

沈家本因此有許多上疏奏請修法的文摺留存。沈家本（1985：2023-2028）〈刪除律例內重法摺〉的認為：

蓋西國從前刑法，較中國尤為慘酷，進百數十年來，經律學家幾經討論，逐漸改而從輕，政治日臻美善。故中國之重法，西人每訾為不仁，其旅居中國者，皆藉口於此，不受中國之約束。...轉予我以不仁之名，此亟當幡然變計者也。...自來議刑法者，亦莫不謂裁之以義而推之以仁，然則刑法之當改重為輕，固今日仁政之要務，而即修訂之宗旨也。...一曰凌遲、梟首、戮屍。...一曰緣坐。...一曰刺字。²²

光緒三十一年，內閣奉上諭，批准通過沈家本的建議，先更改並刪除凌遲、梟首、戮屍三項。其餘也依沈家本建議，依順序將凌遲、斬梟改為斬決，將斬決改為絞決，絞決改為絞監候。等於將死刑的形式減為斬與絞兩種。自此，凌遲的死刑形式變消失在律法的條文當中。但是到底在實際的歷史當中，凌遲是否真的消失，殊不得考。鞏濤認為凌遲的廢除主要是因為中國法律內部改革的結果，因為中國歷史上自唐朝以後有凌遲此刑的記錄，就已經有不同意的聲浪，因此廢除凌遲亦是一種反省與理性的結果。不全然是為了要符應外國要求之緣故。

再回到沈家本的奏摺，可以發現，沈家本運用了凌遲殘酷不仁，廢除凌遲改用教化為仁政的對比來進行說服。這種修辭並沒有遭遇到反對的聲浪，也在新刑律中順利刪除。如果在新定刑律的過程中有如此高的共識。那麼長久以來的凌遲與梟首示眾意味著什麼？難道只是意味著凌遲作為一種非常刑之不合法突然被意識到了？於是大家就同意凌遲被刪除了？那麼鞏濤（2008）的第一到第五章，描述並分析凌遲在中國刑罰中的特殊位置於是就顯得荒謬不堪，因為凌遲突然間地消失似乎只是來自於修訂新法的沈家本與伍廷芳突然意識到仁政與不仁之間的巨大差異。這樣是說不通的。顯然不是額手稱慶，並非歡心鼓舞地迎接廢除凌遲的心態，這種無感的狀態需要更多的解釋。

或許廢除凌遲對於時人並沒有什麼特殊意義，或者有沒有凌遲這條刑罰規定對於19世紀末的中國士人並無太大差別。這是一個尚未有人回答的疑問。

但是鞏濤（2008）的研究提出了另外一個對於西方可能熟悉但是對於中國卻是陌生的歷史：在十九世紀末以後，中國凌遲如何於西方文化中再現？

西方許多學者是帶著西方宗教傳統的觀點，來看凌遲的照片。鞏濤（Bourgôn）的研究對這個世紀以來的歐洲迷戀凌遲這個圖像，做出了深刻的評論。他認為這是因為受到中世紀天主教對異教徒的刑求等等觀點的影響，並建立在西方人道主義中心，將中國和東方野蠻化的結果。因此如果我們在繼續尋求從西方的視野中尋找關於中國的凌遲的觀點，恐怕只是在重蹈覆轍一個西方人旅行的歷程而已。西方的人類學家不只是帶著這樣的觀點在面對十九世紀中國的酷刑，也帶著這樣的觀點在面對中國在二十世紀末的器官買賣和移植的市場。

鞏濤認為早期傳教士的漢學，有一定嚴謹的學術價值，基於客觀與實際的

²² 沈家本，〈刪除律例內重法摺〉，收於《歷代刑法考》，卷四，中華書局，1985，頁2023-2028。

記錄與描述。但是在十九世紀末流行的是旅行家或觀光客的漢學。這個漢學中再現的中國不見得不正確，但是在旅行者的眼中，短時間經歷的一個未知國度，既神祕又充滿異國色彩，於是在記錄中未親身見聞或者道聽途說。回到歐洲又以更加誇大的方式重述。因此在十九世紀末，歐洲人經驗到了由明信片、遊記、照片、傳聞拼湊而成的中國，其中尤以凌遲的描述為甚。

其實，如傅科(Foucault 1977)所說達米安被分屍的行刑場面尤仍歷歷在目，但是經過一百年，西方人看待東方的凌遲與斬首等行刑場面卻大驚小怪，責之為野蠻。為何？鞏濤認為不為什麼。只是因為西方列強與帝國主義必須找一個修理中國這個古老國家的好理由，那就是中國是一個殘忍的國家，必須要教中國文明之道，改變他們。但是從歷史的角度來看，同時間的歐洲並不比較文明。所以如何塑造一個奇特的中國形象，便是透過旅行者新奇、單一、噁心的品味所創造出來的中國遊記。

然而這種西方觀點的凌遲，是有在文化理論中的重要位置，例如Bataille的宗教理論，熟悉的人都了解是建立在對涂爾幹的宗教生活基本形式的進一步發揮，Bataille與他College de Sociologie的友人，如Roger Callois (2001) 對於犧牲這個儀式可以生成的共同體感到非常地著迷。因此Bataille的宗教理論也把祭獻當作是一個組成共同體的一個過程，以及如何從祭獻、犧牲等等原始宗教的儀式中，尋找共同體的可能性。但是Bataille顯然對於二十世紀初中國的凌遲行刑的照片更感到興趣，他認為從這張照片中他看到了宗教的狂喜 (religious ecstasy) 和情慾主義 (eroticism) 的基礎連結。顯然，Bataille是不懂得中國的凌遲行刑中，有沒有宗教狂喜這件事情，但是從Bataille的敘述中，可以理解Bataille這裡的宗教狂喜，不專指中國的宗教，或者這是一種與西方宗教中聖像學的互為文本(intertextuality)，他指的是根植於歐洲天主教教廷的那種宗教狂喜，混合著原始宗教色彩的宗教狂喜。如果是這樣，為什麼Bataille明明知道照片已經是錯的一張，但是仍舊按照自己的詮釋？雖然這仍是一個謎。但是我們知道，這是因為Bataille對話以及訴說故事的對象並不是中國，而是那個將凌遲掛接上西方宗教聖像學以及藝術史的西方美學。

第四章 屍體的疑問：洗冤錄與洗冤的政治思想

- 一、《洗冤錄》的脈絡和內容
- 二、洗冤錄補的政治思想：天命民命
- 三、法醫專業化的過程：上海以及法醫研究所

2004年，台灣總統大選前夕發生的319的槍擊事件以及後續的李昌鈺博士的檢驗報告，顯示出我們還是不相信所謂的科學檢驗，並且認為這是一個政治事件。這顯然不是說科學檢驗無用，而是所謂的檢驗所涉及的問題不只是科學的問題，而是中國文化中，檢驗涉及的是政治的問題，例如冤屈，洗冤所體現不僅僅是屍體的知識問題，而是屍體所涉及的文化與政治的問題。他涉及的向度顯然不僅僅只是制度或者醫學的問題，而是一個洗冤之實做邏輯支配著以屍體為對象的知識生產，因為我們有「冤」，隱蔽了檢驗，蒙昧了看不見的致命。這個問題相較於現代法律醫學對於檢驗的信賴，以及檢驗與西方醫學解剖之間高度相關的形態明顯不同¹。

一、《洗冤錄》的脈絡和內容

在十九世紀後，西方才發展出對於死亡較精確的確認方式，²死亡的瞬間和死亡的觀察，不是不存在，而是死亡屬於宗教的統治範疇，一個非醫學上死亡的脈絡。在中國，死亡屬於形骸、魂魄、鬼神或者長生不老³，而中國醫學中，死亡的問題可能更接近僵、厥或昏迷（coma）。

元朝朱丹溪（朱震亨）所著的《脈因證治》是少有書一開頭就直接討論死亡的醫書，可稱為以氣脈的方式面對何謂死亡的經典⁴，卷一〈一卒尸〉提到：

脈，寸口沈大而滑，沈則為實，滑則為氣，實氣相搏。厥氣入臟則死，入腑則愈，唇青身冷，為入臟死。身和汗自出，為入腑。則愈。緊而急者，為遁尸。少不至，腎器衰。少精血。為尸厥。跌陽脈不出，

¹西方的法醫學著作，把解剖學視為法醫學的認識論基礎。但是我們從autopsy cadaver等等研究中世紀解體與再現神聖與世俗關聯的一些文章來看，西方現代性進程中，將屍體解剖視為一種身體政治的分類再現，有決定性影響，見David Armstrong, *Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britian in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, 1983。

² 過早埋葬（prematural burial），Jan Bondeson, *Buried Alive*, Norton, 2002 and *A Cabinet of Medical Curiosities*, Norton, 1999。兩本半學術性的社會史研究中，舉出文獻記載十九世紀的英國仍然有大量的過早下葬。而確認的方式如用聽診器、用可以發出大分貝噪音嚇死人、用七日不得安葬的規定等等。

³關於中國對於死亡的態度以及醫學，見李建民，《方術 醫術 歷史》，南天書局，2000以及《死生之域》，中央研究院歷史語言研究所，2000。與席文（Nathan Sivin），《伏鍊試驗》，正中書局，1973。

⁴元，朱丹溪，《脈因證治》，中國醫學大成二十二，牛頓出版社，1990。除了卒尸之外，「厥」也是跟死亡（dying）現象的觀察。

脾不上下，身冷硬，呼之不應，脈絕者死。 脈當大，反小者死。

中國醫學不處理死亡或者屍體的問題，因為已經沒有救治的可能，不感興趣也不處理，王清任的《醫林改錯》因為處理人體臟腑而成為中國醫學史上的里程碑⁵，從科學的角度或許會認為中國醫學對於死亡並不重視，並且對屍體充滿奇異的幻想。但是在《洗冤錄》的文類當中，屍體和死亡是知識主要的對象，例如哪種傷害會致命，人類死後的腐敗程度或者屍僵、屍斑等變化都一一記載，並要求務實察驗。因此《洗冤錄》相較於中國醫學的正典來說，更能夠說明中國的死亡和屍體的知識系統，因此我捨中國醫學而就《洗冤錄》來說明屍體如何被認識。

簡化地說，西方法醫學史的觀點就在於認為法醫學就是醫學在法律上的使用，但是中世紀法醫coroner⁶這個字並不是與醫學關聯起來，而是跟王權以及財產有關，他來自於crownier，代替國王行使財產沒收權的官吏，稱為crownier也是後來的coroner，而這個意義下的法醫與西方的財產法作為現代法律基礎的歷史有關，而且不可分割。但是我們看到中國的法醫學並不是在民法或者財產法的邏輯中。

而以外科醫生與解剖學的發展作為理解的起點來看中國，中國的法醫似乎變成偽科學。事實上，沒有解剖學，不止中國醫學可以治病，中國的仵作也可以檢驗真實死亡原因，部分的外表檢驗還是可以推斷大致的死亡原因，這種推斷並不是想像，而是實證觀察以及歸納的結果，其適用性並沒有現代科學認為的那麼差。只是我們經歷了一場認識論的斷裂以及典範的轉移，沒有解剖學基礎的檢驗都被當作是假科學，解剖學作為一種科學的區分原則，外表檢驗被當作不是科學，《洗冤錄》被當作一個前科學的法醫學著作。

《洗冤集錄》⁷的英文翻譯有Giles及McKnight翻譯兩種版本。McKnight的序

⁵ 王道還，〈論《醫林改錯》之解剖學—兼論解剖學在中西醫學傳統中的地位〉，《新史學》，六卷一期，1995，頁95-112。

⁶ 例如American Heritage Dictionary關於Coroner的解釋：

coroner 驗屍官 主要職責是對被認為是死於非命的死者的死因作驗屍調查的公職人員
字源。中古英語[皇家官員]源自英法語corouner源自coroune[王冠]源自拉丁語corona *參見crown
詞語淵源。coroner一詞來源於盎格魯---諾曼第語中的coroune也是從coroune"王冠"變來的。

corouner是皇家司法官，在拉丁語叫custos placitorum coronae或"國王請求的保護者。"起源於12世紀的這一職位，當時負責記錄當地的國王具有裁判權的法律程序。持這一職位者通過收集死刑犯的財產入國庫來為國王聚斂錢財。他也負責調查諾曼第人中任何可疑的死亡。因諾曼第人是統治階級，他們希望確知他們的死沒有被輕看。在英國曾由驗屍官一度負責罪犯的全部事務。隨著時間推移。這些責任明顯減少，但仍繼續對死亡的調查的興趣。在美國，以不再有國王，驗屍官的主要任務是調查任何突發的，劇烈的或預料不到的，大概非自然原因的死亡。

而Bernard Knight曾經寫過*History of the Medieval English Coroner System*，但因國內並無Huinissett之*Medieval coroner*一書，無法相對參考出英國法醫的歷史，但是這觀點大致無誤。而莎士比亞的哈姆雷特劇中也出現過Crownier's quest Law，雖然McKnight曾經提及歐洲各地的法醫的社會史關連，並不全都是與收稅與財產相關。

⁷ 宋，宋慈的《洗冤集錄》及後世的增補的版本學以及書目學的討論，可見本章第一節。或張哲嘉，〈「中國傳統法醫學」的知識性格與操作脈絡〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，2004，第44期，頁1-30。賈靜濤（2000）。鐘贛生，〈《洗冤集錄》考辨〉，《北京醫藥大學學報》，

言⁸是一個非常重要的詮釋，洗冤錄中的法醫檢驗與西方的法醫到底有什麼不同？從英文世界對於洗冤錄的興趣，也可以了解到西方世界是如何看待西方自身的法醫。

McKnight的文章有幾點可以討論，第一、他認為中國法醫之所以沒有辦法變成西方意義下的法醫，問題在於中國的文人意識，認為只有自己才是能夠做判斷的人，其他人都不是，並且也不能。例如仵作只是殯葬業者以及賤民，醫生是習儒不成的人，不過是藥劑師或者賣草藥的商人，如果需要看病，文人會找一個跟自己一樣的文人，因為中國的醫生不是西方意義下的醫藥專家，並且這個所謂的醫藥專家對於中國來說不過是技術人員，並不具備所謂的理性。其次、西方的解剖學從文藝復興之後就和罪犯或懲罰惡徒脫不了關係，而屍體解剖劇場（autopsies theatrum）或者屍體解剖表演開始，就與懲罰不可分。不管此時醫生是不是屠夫或者理髮師，至少解剖因此變成一個有價值並且可以說明真相的一套知識系統。但是中國沒有，中國連骨頭的數字都會搞錯，並且還會搞不清楚五臟六腑的結構以及位置，從醫學史中去追溯法醫學的起源，這種關連在中國不存在，因此檢驗與醫學之間的親近性在中國是不存在的。第三、中國雖然有洗冤錄，但是對於酷刑拷問虐待、司法不公或者官僚從中狼狽為奸的問題並沒有減少，而洗冤錄中強調再三審慎的檢驗，檢驗中的初驗與覆驗反而變成官吏在面對刑案的時候的一個麻煩，因為如果初驗與覆驗如果有出入，官吏以及仵作是要受罰的。而在文獻當中，仵作和檢驗通常不被當作客觀的證實（verification），而被當作一種有犯罪可能的行為，需要防治。

McKnight沒有處理《洗冤集錄》在中國的特殊意義，其實這與冤如何被翻譯有關，冤（yuan）被譯作wrongs沒有不對⁹，但是這個「冤」字在中國代表的意義超越了錯誤（wrong），反言之，從wrong反而看出冤之不可洗。

「檢驗」在秦漢就有¹⁰，但是未必就屬於司法程序的一部份。因為中國法律要到《唐律疏義》才具備完整的體系，檢驗才可能開始具有法律的意義。但是「檢驗不實」這種罪在唐律不存在，在宋朝之前，辦案的技術中已經包含檢驗，但是檢驗還不是辦案的主要依據的手段。例如其中《還冤志》中三則¹¹提到檢驗的

第20卷第1期，1997。

⁸在Herbert A. Giles所譯的《洗冤錄或法醫指南》（*The "Hsi Yuan Lu" or Instructions to Coroners*），在1923年翻譯這本洗冤錄之際，提到1873年在寧波第一次聽到《洗冤錄》，《洗冤錄》是中國屍體檢查的手冊，McKnight（1981）重譯洗冤錄，他雖然對於Giles的翻譯有意見，例如，他認為Giles的翻譯對於部分他不認同的部分加以刪減，也刪除有關女性的段落，而且仵作稱不上是不是現代意義下的法醫，頂多稱得是法醫助手（coroner assistant）。我認為仵作比較接近現代警察系統中的鑑識科（criminal investigator）加上平時的喪禮承辦者（funeral undertaker）。這個焦點變成一個重要的問題意識，用法醫觀點來看中國的仵作或者檢驗，有以今非古之嫌，但是同時法醫的觀點卻給予我們一個看待中國面對死亡或者屍體的科學史向度。

⁹黃瑞亭，〈《洗冤集錄》與宋慈的法律學術思想〉，《法律與醫學雜誌》，2004，第11卷第2期。黃文認為「外國一些學者將《洗冤集錄》譯成《洗除錯誤—十三世紀中國法醫學》...已偏離其本義。」

¹⁰1970年出土的秦朝的雲夢縣書簡，其中的〈封診式〉有許多屍體檢驗的記載。

¹¹北齊，顏推之，《還冤志》，於《叢書集成新編》，第八十二冊，新文豐，頁49。

「驗」，但是這三則案例或者故事的驗，但卻都是透過冤魂的告知才證實真兇是誰。如宋世永康人呂慶祖案，「無期早旦以告父母，潛視奴所住壁，果有一把髮以竹釘之，又看其指並見破傷，錄奴詰驗具伏。」宋高祖平桓玄後以劉毅為撫軍案，「撫軍昔枉殺我師，我道人自無執仇之理，然何宜來此，亡師屢有靈驗，云天帝當收撫軍於寺殺之。」漢世何敞為交阯刺史案，「今欲發汝屍骸以為何驗，女子曰妾上下皆著白衣青絲履猶未朽也，掘之果然。」就驗的意義來說，其證明不是來自於前後相符的驗，或者物理上的檢驗，洗冤必須要靠神蹟或者來自冥界的力量，看起來並不科學也不具備證據的基礎，但是這種來自冥界的驗以及作為破案啟發的冤魂，到現代中國，並沒有消失，雖然不能作為呈堂證供，但是仍經常作為一種證據的類型而出現。

到了宋朝，《宋刑統》規定檢驗不實屬於〈詐偽〉而不屬〈斷獄〉，因為仵作雖然參與檢驗，但並不屬於官吏的正式編制。到了元本的《宋提刑洗冤集錄》添加的《聖朝頒降新例》中提到：「今後檢驗屍傷，委本處管民長官，晝時，將引典史，並諳練刑獄證明司吏，信實慣熟仵作行人，不以遠近，前去停屍處，呼集屍親，並鄰佑主首人等，躬親監視。」仵作雖然不是官吏，但是似乎已經是檢驗工作人員中的固定成員。譬如在〈檢驗法式〉的部分看到檢驗不實會遭受處罰：「量是輕重斷罪罷黜降官各決五十七下，罷役，仵作行人決七十七下。」基本上可以判斷，檢驗與仵作已經進入到斷獄的系統當中，是程序的一部份，一直到清末，檢驗都是斷獄中不可切除的一部分。但是仵作正式成為吏，可能要等到清朝：

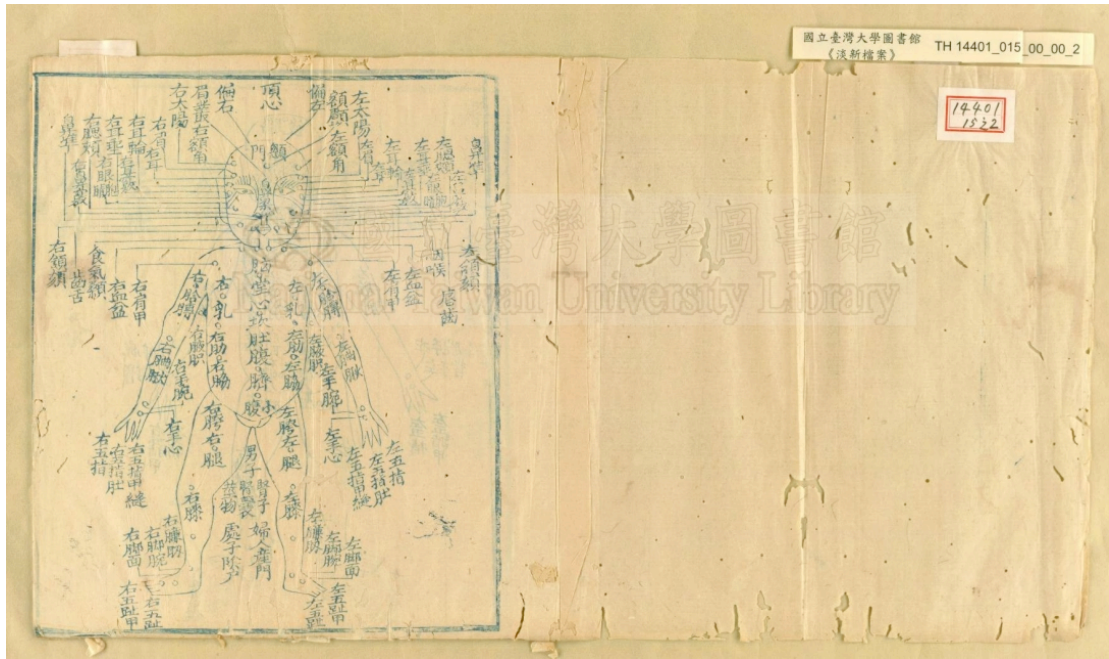
會典第六百五十四卷內載大縣額設仵作三名，中縣二名，小縣一名，每名給發洗冤錄一本，選委明白書吏一人與仵作逐細講解，務令通曉，該府州將所屬仵作，每年提考依次，其試之法即令每人講解洗冤錄一節，明白則從優賞給，悖謬則分別責革。¹²

而教育仵作的標準教科書就是《洗冤錄》¹³，透過《洗冤錄》中的屍格、屍圖、檢骨格，再透過初覆檢驗的規定來建立標準化的檢驗程序。

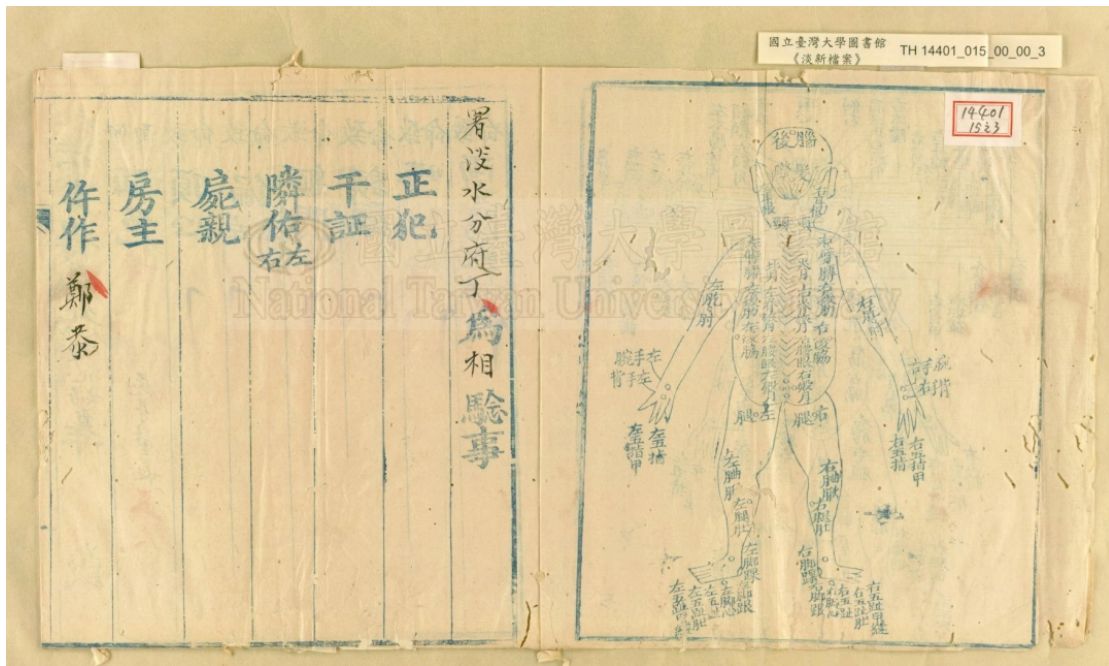
以下是在《淡新檔案》中出現的，實際被使用過的屍圖、屍格，我們也可以發現，在法醫學研究的書籍中，通常附上的都是空白的屍圖與屍格，而實際在檔案中留存的圖與格，是有作記號的。仵作在唱和屍傷時，在屍格下面一撇、逗點或者加註，是檢驗實做的表現之一。

¹² 見重刊清朝，王又槐，《補注洗冤錄集證》序言；同一引文可見張哲嘉（2004：11）。

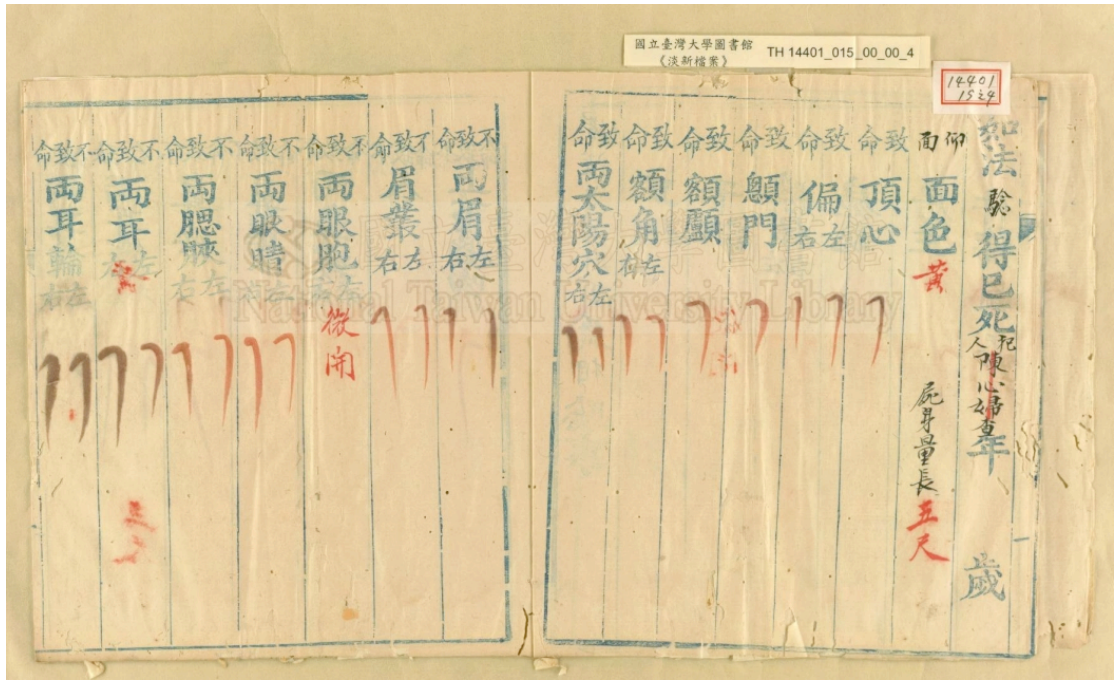
¹³ 這裡所指的洗冤錄應該是《律例館校正洗冤錄》，成書於康熙23年（1694），但是如黃六鴻的《福惠全書》和王明德之《讀律佩觿》，裡面都有洗冤錄的篇章，可見清朝流傳的刑名之書，洗冤錄的版本眾多，而其中不乏添加神怪小說之言。如清末流傳最廣的王又槐，《重刊補註洗冤錄集證》因內容多各地案例及故事，竟被後人編入《清代筆記小說大觀》（十二編·卷七，新興書局，台北，1988）



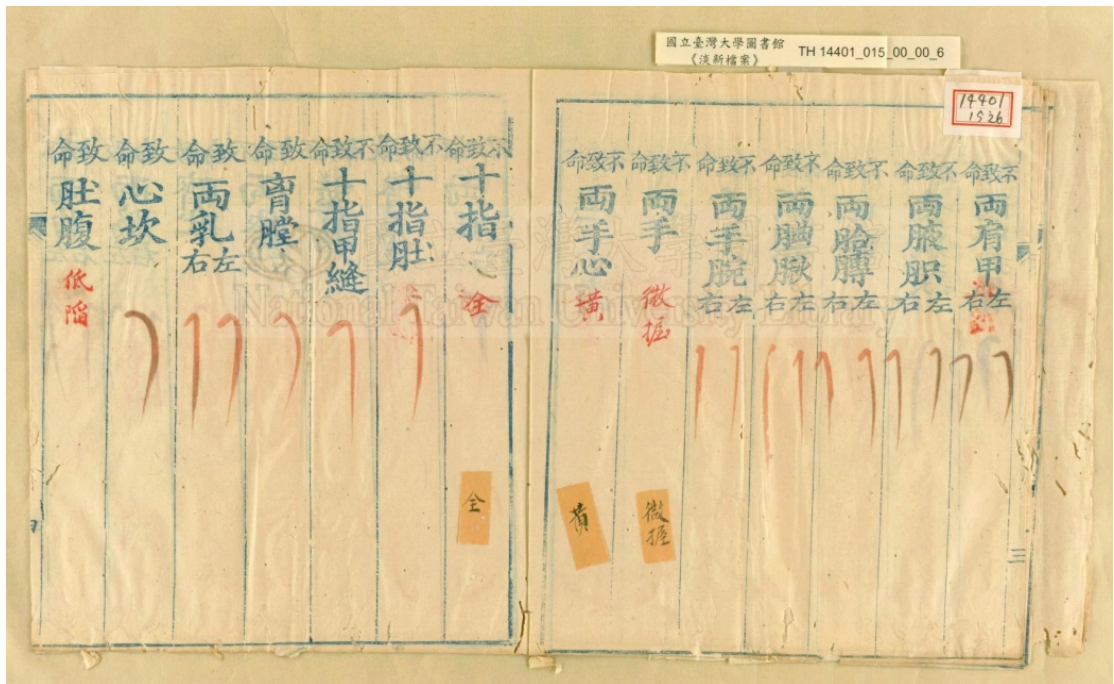
(圖十) 四縫屍圖正面 (出處：淡新檔案)



(圖十一) 四縫屍圖背面 (出處：淡新檔案)



(圖十二) 檢驗屍格之一 (出處：淡新檔案)



(圖十三) 檢驗屍格之二 (出處：淡新檔案)

宋慈在《洗冤集錄》中一開始就提醒我們要提防仵作¹⁴，仵作雖然是檢驗的主角之一，卻反而是執法官吏要提防的對象。因為仵作經常參與誣告、作弊和敷

¹⁴ 「重以仵作之欺偽，吏胥之姦巧。」「凡檢驗不可信憑行人」「稍有事力須選慣熟仵作人，有行止畏謹，守分貼司，並隨馬行飲食水火，令人監之。」引自宋慈，《宋提刑洗冤集錄》，於《從書集成新編》，第47冊，新文豐。

衍了事，書中處處可見「不可信憑行人」的字眼，要求官員要仔細檢驗，譬如，件作經常犯錯，忽略步驟，不遵守標準化的程序，則必然驗不出真相。「不得信令行人只將酒醋潑過，痕損不出也。」（檢復總說上）「凡檢驗不可信憑行人，需令將酒醋洗淨……」（檢復總說下）「不可姑息詭隨，全在檢驗官¹⁵自立定見。」（檢復總說下）又如在《無冤錄》中記載了件作的典型印象（stereotype）：

其件作行人，南方多。係屠宰之家。不思人命至重，接受兇首或事主情囑，捏合屍傷供報，復檢官吏恐檢驗不同，又行計問初檢人等，抄錄初檢屍帳，雷同回報。¹⁶

如此看來，檢驗錯誤是因為件作多是平日見慣動物屍體的屠夫，不重視人命，亦道德敗壞，經常作弊收賄，與惡徒或訟師聯手誣告。但是問題在於為何不可信憑行人？為何要對件作進行如此的評斷？

為何由件作或者行人來檢驗屍體、檢骨或者確定屍傷，經常被懷疑是作假證據？除了代表行人可能經常隨便行事，或是件作的觀察與判斷不可信。件作作為檢驗程序的一部份，只是檢驗的工具，執法官吏眼目手腳的延伸。這跟件作是如何檢驗的無關，因為件作與行人不代表理性的人，而且件作的社會分類屬於賤民，是社會分類當中的偏差、骯髒、不識字沒知識。因此件作雖是斷案證據產生的重要關鍵，他扮演微觀政治技術中的最微觀以及最技術的部分，但是他卻無法展現出權力以及知識的理性，頂多只是一套守則的執行者。屍體檢驗不是不產生知識的累積和否證，件作不是沒有區辨真假的理性，而是件作在分類上根本不屬於一個理性的範疇。除此之外，避嫌也很重要，檢驗必須在一個非外力影響的狀態下進行，必須摒除社會關係或者利益關係。

凡檢驗承牒之後，不可接見在近官員、秀才、術人、僧道、以防姦欺、及招詞訴，仍未得鑿定日時於牒前，到地頭，約度程限，方可書鑿，庶免稽遲，仍約束行吏等人，不得少離，官員恐有乞覓遇夜行，吏須要勒令供狀，方可止宿。¹⁷

從避嫌這個規定，檢驗要能夠正確無疑，首先要無使官員處於無厲害干係的狀態，才能公正以及正確的。不只迴避的是社會關係和利益而已，科學之所以能

¹⁵什麼是檢驗官？檢驗官並非一個職務，而是一個任務，檢驗官的標準是至少要識字。「乾道六年，尚書省此批狀州縣檢驗之官，並差文官，如有關官去處，復檢官方差右選。本所看詳檢驗之官，自合依法差文官。如邊遠小縣，委的關文官處，復檢官權差識字武臣。今聲說照用。」（條令）

¹⁶元，王與，《無冤錄》，《續修四庫全書》，《子部法家類》，頁514。

¹⁷宋慈，〈二、檢覆總說上〉，《宋提刑洗冤集錄》，叢書集成新編第四十七冊，新文豐出版社。

夠成為一個公正客觀的知識系統，還要具備脫離國家與政治控制的條件，與國家和政治保持自主性，但是仵作和屍體檢驗的技術都沒有脫離政治和國家的控制。檢驗要變成獨立於司法判決之外的自主場域（autonomous field）¹⁸，具有獨立的標準和判斷，才能開始具備知識演化的條件，法醫學的科學性，只是屍體檢驗的場域自主化與特殊的實作理性成為社群中標準的資本之後，檢驗結果才具備「真理」的性質。洗冤錄作為一套技術並不是獨立於政治或國家之外的認識論與法則，所以永遠只能從屬於縣官的斷案及士人階層的理性與道德，這是中國屍體檢驗知識沒有成為現代意義的科學其中一個重要的原因。

表格是代表近代經濟理性的計算，檢驗強調的「式」與「驗」也是凸顯標準化與準確兩種意涵。雖然式與驗是不是在標準化及經濟理性的脈絡下出現，但是可以透過分類將問題以及數量轉變為可以操作以及控制的數字，這與國家學在十七、十八世紀中發展出來的標準化以及常態化的政治技術有密切關係，或者因此也被傅科以及Hacking當作常態化（normalization）的重要線索。從統計學的角度來看，洗冤錄的檢尸表格應該不是在這樣的理性系統裡面，因為對於中國的刑法來說，判刑全在法官如何比照律法、情實，斟酌判刑。中國沒有民事賠償的概念¹⁹，判刑也未必像西方法學中強調的依據標準。雖然在唐律之後中國具備了系統性的法律條文，如傷人的賠償與判刑的標準，司獄的官員或者幕友都必須要熟悉這些條目，以免判刑過重或不當²⁰。只是讀律的問題意識不在於標準或者理性，而是刑不祥與懼損德行的問題，這個心態結構讓司法場域看似理性，但支配的卻是一個道德邏輯。所以檢尸表格要仔細區分到底何處受傷、何處是致命傷，根據傷口來訂罪和判定罪刑輕重，所以應該是一個很特殊的發明，但是我們卻必須反思這裡的標準化，到底是不是屍體檢驗系統的理性展現？或者只是避免檢驗中的錯誤，因為檢驗經常是非常地不標準、不理性？

如果洗冤錄作為典範的認識架構沒有改變，而仵作經常被當作是驗錯的代罪羔羊。仵作只是檢驗的執行者，不是辦案決斷的角色²¹，他雖然可能在檢驗

¹⁸法醫林幾在1930年代，致力將法醫變成一個獨立的司法系統的努力有密切關係，林幾在這段時期，不是要斷絕仵作與法醫學之間的連結，而是要斷絕治外法權與法醫學之間的規定，這段歷史對西方解剖學帶來中國現代法醫學的誕生的理解，可能不僅僅是補充而已。Bourdieu的問題意識突顯：屍體檢驗是否成為現代意義的科學知識，有沒有建立一個檢驗知識的自主場域？是否可以在社群內論斷對與錯的知識系統？這些都有關係，不僅僅是用「內部史」來解釋解剖學如何消滅了屍體檢驗制度與仵作，建立起科學的法醫學如此而已。

¹⁹「中國的律法注重於刑法，表現在比如對於民事行為的處理要麼不作任何規定（例如契約行為），要麼以刑法加以調整（例如對於財產權、繼承、婚姻）。保護個人或團體的利益—尤其是經濟方面的利益—免於其他個人或團體的損害，並不是法律的主要任務；而對於受到國家損害的個人或團體的利益，法律則根本不予保護。」（Bodde, Derk and Morris, Clarence, 《中華帝國的法律》，江蘇人民出版社，2003，頁3。）

²⁰清，汪輝祖纂，《佐治藥言》，叢書集成新編三十冊，新文豐，頁715。：「讀律，幕客佐吏，全在明習律例，律之為書，各條具有精蘊，仁至義盡，解悟不易，非就其同異之處，融會貫通，顯不失之毫釐，去之千里。」「其害乃在延及生靈，...，所謂知其一不知其二也，故神明律意者，能在避律而不僅在引律，如能引律而已，則懸律一條，以比附人罪，一刑胥足矣，何藉幕為。」

²¹電視上面的洗冤錄是錯誤的詮釋，電視上面的洗冤錄的劇情是一個古代的刑事偵緝檔案或者

過程中發現不斷重複出現的異常事物 (anomalies)，但是卻不會改變洗冤錄的命題，因為洗冤錄的修訂者以及擁有詮釋權的人，不是作偽，也不屬於他們的社群。決斷的理性主體是官吏，這個言說的權力系譜學與洗冤錄某些條文的認識論一直到民國初年，都沒有改變，甚至還添加了新的事例來增加其有效性²²。

洗冤錄不只是一個文本，而是一種文類。雖然一開始是專有名詞，而在許多文獻中變成類別名詞。宋慈的《洗冤集錄》乃具有生產性的文本，元朝王與的《無冤錄》、趙裔齋的《平冤錄》、到清朝《律例館校正洗冤集錄》、許樾的《洗冤錄摭遺》等等²³，這些文本都是基於《洗冤集錄》的基礎上形成的。而《洗冤集錄》雖然參考《內恕錄》，但是《內恕錄》佚失不可考，而後世均以「洗冤錄」為名。作為同一類別著作的命題，是「洗冤」兩個字，冤如何洗，構成這些檢驗手冊的家族相似性。

從現代醫學的角度看到底洗冤錄的那個版本最好、最沒有錯誤，這個判斷無疑都將洗冤錄置於前科學的範疇，或以現代科學的區分原則重新區辨真假。而以為過去六百年間，哪些人搞錯，哪些人弄對了。但是重點在，為何這六百年來中國都活在這樣一個對對錯錯交互參照補註的認識裡面，習以為常且不自知？

不管是王與的《無冤錄》或者清朝律例館編定的《洗冤錄詳義》，都在增補洗冤錄所立下的典範，而且不脫宋慈建構起來的認識架構。而這個學科基質 (matrix) 構成了南宋之後六個世紀，凡刑法中的檢驗實做與認識，都與洗冤錄不脫干係，因此我稱洗冤錄為孔恩概念的典範 (paradigm)²⁴。而後人在洗冤錄的範例上，進行新的添補以及詮釋²⁵，讓洗冤的認識和技術成為一套常態活動，典範可能造成對於異例的忽略，但是異例卻未必造成典範的轉移。

洗冤錄與現代法醫學²⁶都是檢查屍體，但是檢驗的目的以及看到的東西，

CSI犯罪現場。現代警政和犯罪鑑識和偵辦靠的不是理性或者本格派的推理，而是「證據」的出現。在法醫的歷史中，不管是中國或者西方，證據概念的出現與科學有密切的關係，而賤民不可能能夠生產或者發現證據？

²² 因為清末民初，西學廣布，有些以西方醫學來訂正洗冤錄以及檢驗的法醫學相關書籍，因此暫時以《洗冤錄集證》和《洗冤錄摭遺》作代表。

²³ 不只這些明顯可以看出與洗冤集錄有家族相似性的著作，如《讀律佩觿》以及《刑案匯覽》各種刑名著作都引述「洗冤錄」這個名詞，但未必指哪一個版本的洗冤錄，而是洗冤錄這一類型的檢驗手冊，並且洗冤錄到了清朝增補許多醫藥方和急救方，雖然已不再是宋慈寫的洗冤錄，更何況現存最早的版本是元朝的岱南閣叢書影本，其中已不知交互指涉的源初。

²⁴ 孔恩的典範概念的未必適合研究中國的科學史，但是在屍體檢驗的知識圈中並沒有出現競逐的其他學派，我的討論也集中在洗冤集錄作為一個廣為接受的檢驗守則之後，從南宋到清朝，洗冤錄一直作為佔據了主宰認識的典範，所以我還是採取典範這個概念，並保持典範概念的彈性。

²⁵ 相較於《洗冤集錄》，無冤錄是對洗冤錄中疑慮處訂正和補充，《平冤錄》則強調與洗冤錄和結案式相同，沒有什麼好討論的。但是清朝的幾本洗冤錄就與宋朝的洗冤集錄在編輯和分類上有頗大的差距，清朝強調保辜，明顯在中毒的章節多出非常多的條文和陳述，代表這個時代中毒的種類和中毒的情實相對超越宋朝的分類，這與醫學知識的增長有關，最後的急救方也比宋朝多出很多，第四卷幾乎可以說是一本急救手冊。

²⁶ 從1865年，北京同文館設科學系，開始對醫學知識進行研究，到1884年中國水兵被日本警察毆打致死，中日雙方蒞場請西醫布百部臥施行解剖（見《點石齋畫報》，大可堂版）以及1913

已經是兩個完全不同的世界。在清朝晚年補遺洗冤錄的作品有一些實證的修訂²⁷，但是卻不構成認識論的斷裂，就連王清任的《醫林改錯》的出現，或者西方生理學的《全體新論》及《泰西人身圖說》的引進也沒有構成中國法醫學對於屍體的認識論的轉變。

學界如McKnight（1987）、賈靜濤（2000）²⁸、張哲嘉（2004）分別對於洗冤錄做了不同的知識史或知識社會學的考察。張哲嘉並且分析中國的洗冤錄之所以與西方法醫學不同之原因，如洗冤錄屬於法家不屬醫家、作是賤民或賤役、法醫學探討死後，醫學探討死前等觀點，提供我們理解洗冤錄的知識系統為何與一般中國醫學不同。其次，裡面的讀者、作者以及和操作的人是執法官吏和作，並非醫生，是特殊的群體在閱讀，不成為普遍知識。但是以洗冤集錄為藍本，之後的屍體檢驗以「官吏+作」的實作理性，打造了一個堪稱科學史的知識進程。運用Bourdieu的概念來說，這是一個實做理性的特殊史（peculiar history of practical reason）。

趙裔齋編的《平冤錄》中出現非常多地方註明出結案式、出洗冤錄、與洗冤錄同。而元王與的《無冤錄》一開始就說，「古今驗法不同，……，「洗冤平冤錄皆古書也，有益于後學者多矣，然未便于今者亦有之。」已不適用，應該放棄，其問題在於：「倘以古人驗法用于今，則致命者必得結案，傷人者亦礙科罪。」

雖然王與認為洗冤錄不適用，但為何看起來有問題的推論，在幾次不同的版本與校訂中仍然被延續，而沒有造成典範的轉移？在宋慈的《洗冤集錄》到洗冤錄不再作為一套認識架構，六個世紀之間，因為觀察和實證的研究，屍體的知識發生了一些變化，這是接下來，我對洗冤錄中異例的考察。

從科學的角度來看洗冤錄類型的著作²⁹，在內容上有兩個階段，在王明德的《讀律佩觿》第八卷所錄載的洗冤錄之中，增補了許多內容是宋慈的《洗冤集錄》中所沒有的，四庫全書對《讀律佩觿》的注解稱其多穿鑿附會，「大清律本注明律舊注而已，已意辨證之，其說好為駁難而不免穿鑿，所作洗冤錄，雜記異聞旁及鬼神醫藥之事，尤近小說家言。」

仔細看《讀律佩觿》，文中所輯的洗冤錄原文，非常短，大致只有23種分類，比宋朝的版本都為短，王明德提到：「洗冤錄之作，不知始自何代，余未及垂髫，即聞而知之，……初聞錄之全集約十餘卷，余為旁搜廣構幾四十餘年，卒

年11月，北洋政府內務部發布《解剖規則》，這段期間之後，是洗冤錄走入歷史的關鍵時期。

²⁷ 例如許榘的《洗冤錄祥義》在人體骨骼上的更正。

²⁸ 賈靜濤在《世界法醫學與法科學史》，2000，頁106中提到：「法醫學乃是法學與醫學間的邊緣科學，法醫學的內容是要在為法律實踐服務過程中不斷發展的，這本來是科學發展的必然規律。而將法醫學內容法令化，為了統一標準則可。若一經頒佈便使之成為不可更改的法令，就等於給法醫學套上了枷鎖，難以向前發展。法醫學內容法令化主要表現在三方面：（1）頒佈屍格、屍圖：將屍體檢查嚴格限制在外表檢查範圍內；（2）頒佈致命部位和致命傷：為依屍體外表檢查結果下結論提供法律的依據；（3）頒佈律令館校正洗冤錄：把法醫書籍官書化。」

²⁹ 見賈靜濤，〈第五章 中國古代法醫學書目提要〉，《中國古代法醫學史》。北京，群眾出版社，1984。

末可得，不意太倉王君箋釋集中，乃載及之，惜乎止以僅存其文。」³⁰王明德對這短短的洗冤錄原文進行補輯，添加許多自己的看法，而這些補輯又被收入《律例館校正洗冤錄》中，所以後來王又槐³¹、許榘等人，均花費大量精力在辨正這一類的說法。

《洗冤錄》中的記載有如中國的「不正常死亡百科全書」(encyclopedia of abnormal death)，巨細靡遺的描述，甚至部份內容與西方十九世紀發展出來的法醫學，相差甚微。我們如果看辦案過程中作實際檢驗屍體的描述，就知道這是與《洗冤錄》高度相關的實做，但是又與《洗冤錄》中記載的諸多規定有很大的出入，實際執行檢驗的行人作，他們的工作形式和內容，簡單地說就是填寫屍格而已，屍格就是四縫屍圖，仰面、背面、側面各兩張，總共四張，稱為四縫屍。當然與電視劇當中的有一定的出入，作實際上可以做的事情，聽命行事、奉令操作的多於推理或者思考。各朝的胥吏的編制不同，到了清朝，作作的編制，大致上還是呈現人手不足，有時候作、屠夫、劊子手都是兼任的，一直到清朝末年都是如此，甚至這個現象也延續到1930年代，當上海成立法醫學校要招收法醫以及檢驗人員時，幾乎好幾年都沒有人報考。正因為作不是正式編制的官吏，他如衙門中許多的跑腿打雜送公文的類似，是一種工役的形式³²，也因此，作實際上是薪水不高，又勞動繁雜，隨時待命出動的一種工作。

《洗冤錄》作為一種文類，不特指某一個版本，這是因為洗冤錄這個文類之間所構成的關聯，是增補、摭遺，而不是全盤否定³³。雖然可以不從版本的角度評論各個版本之間的差異，洗冤錄的版本，先《洗冤錄》，後《平冤錄》與《無冤錄》，明朝王肯堂的《大明律箋釋》，清朝康熙年間王明德（1674）的《讀律佩觿》中的《洗冤錄補》，以及以其藍本的《律例館校正洗冤錄》（1694），台北新興書局筆記大觀中的版本是文晟出版的《重刊補注洗冤錄集證》（1844），裡面有附瞿中溶的《洗冤錄辨正》（1827），作為校正官書《律例館校正洗冤錄》（1694）的謬誤³⁴，1854年許榘的《洗冤錄詳義》（1854），有校正屍圖。骨骼圖這一部份於1886年，專刊匯出，《檢骨補遺考證》。1891年剛毅的《洗冤錄集證》以近代解剖圖取代骨骼圖。1897年，劉廷楨，《中西骨骼辨正》。1899

³⁰ 王明德，《讀律佩觿》，收入《四庫全書書目叢書》子部37，台北：莊嚴文化事業出版社，1995，頁720。其中太倉王君，指明代的王肯堂在《律例箋釋》中所錄的洗冤錄。

³¹ 王又槐，《重刊補注洗冤錄集證》，收入《筆記小說大觀》，12編7卷，台北，新興書局，1988

³² 繆全吉，《明代胥吏》，中國人事行政月刊社，1969，頁534。明代杭州府九縣均徭銀兩類別統計表，銀差，撫院配置劊，「仁和8名，每名役銀12兩，錢塘，4名，每名役銀12兩」雜辦銀，「處決眾囚椿木、綁索石灰花紅、決單紙笥、筆墨銀，仁和4，錢塘2」。張偉仁，《清代法制史研究》，卷一，頁231，註釋152-153，雍正六年正式規定州縣設置作以前，州縣已設致作者皆無工食，該年定例始允給予，皂隸工食一分，學習作兩名撥給一分。工食、講讀、提考、檢驗等事則照州縣之例辦理。淡新檔案知縣帶同伴作驗屍、喝報、具甘結諸紀錄，第三門刑事，第三類財產侵奪，第四款強盜殺傷，33405-10,16號。」兩本書均記載與作實際的編制，也可知道作在衙門中的編制與地位。

³³ 元朝王與的《無冤錄》，是唯一特殊的版本，以駁斥洗冤錄為要，清末以《全體新論》的西方骨骼圖來校正《洗冤錄集釋》的版本除外，其他都是一種證成洗冤錄以及蒐羅新事證的邏輯。

³⁴ 賈靜濤，《中國古代法醫學史》，群眾出版社，1984。賈靜濤，《世界法醫學與法科學史》，商務出版社，2000，頁278。

年江南機器製造局出版由傅蘭雅口譯、趙元益筆譯，英國該惠連和弗里愛的《法律醫學》，洋洋灑灑可以發現許多版本的洗冤錄。

根據鄧鐵濤、程之范（2000）³⁵的整理，將這些版本並置，會發現版本與版本之間是有些不同的地方。在現代法醫學取代中國傳統以洗冤錄為檢驗手則之前，洗冤錄作為一種文類自身是有一些校訂和整理。例如1844、1854年文晟和許榘分別刊定《重刊補注洗冤錄集證》和《洗冤錄詳義》，這兩本洗冤錄是自1694年《律例館校正洗冤錄》之後，一百五十年間都沒有演化的系統，開始清朝末年一連串從西方醫學知識對比洗冤錄中的知識活動，例如許榘他親自考察230幅枯骨，繪成現擬屍圖，正合面各一幅，全身骨圖兩幅，單獨骨圖10餘幅。1866年，部分內容被匯集刊出，名為《檢骨補遺考證》，《洗冤錄詳義》是清末最受歡迎的法醫學著作之一。我們現在看到英文版的Brain Mckinght的譯本《洗冤集錄》（1981）就是翻譯自許榘的版本。1891，剛毅編輯出版了《洗冤錄義證》，匯集文晟和許榘等書著作重要內容，但是以近代解剖學骨圖代替許榘的骨圖。所以我們知道，其實清朝末年的洗冤錄革變，顯然跟西方解剖學有關，但是有關的地方，其實只有人骨圖，其他的部份還時維持非常接近的觀點。

但是綜觀洗冤錄對於不正常死亡的分類方式，受限於紀錄的方式與紀錄的格式：檢驗屍格與檢驗屍圖，因為驗屍時不管是檢查活人或者死人，都必須紀錄在按照四縫屍的屍圖，紀錄在屍格上面，這是既定的格式，不能用其他描述的語言，因此，被紀錄下來的是證據，其他的到底是什麼？並不清楚，作也無意。那麼能夠被紀錄的到底是什麼？在洗冤錄脈絡中，檢驗屍體有幾個重要的範疇：位置、顏色、致命與否。這是因為牽涉到觀看的問題：

輕重者，如赤色本重，報作微紅，淡色本輕，報作紫黑，受傷之處同而傷之輕重不同也。增減者，如有傷而無減作無傷，少傷而增作多傷之類是也。或又檢驗屍傷雖實，而定執致死根因不明。如先勒後縊，先傷後病，及共毆而下手傷重之人不的之類是也。³⁶

姑且不論位置、顏色、致命與否的判斷是否有錯，的確在洗冤錄中有從現代科學的觀點來看，近於迷信不科學的著名項目有：處女檢查、人骨數目、滴骨驗親、自縊下方有火炭、溺死男仆女仰、虎咬死擇日、銀針檢驗。

檢驗其中的要項是檢骨，但是為何中國法醫學對於人體有幾根骨頭，錯了幾百年卻一直沒有更正，一直到許榘的《洗冤錄詳義》才有變化。「人有三百六十五節，按一年三百六十五日。」（宋提刑洗冤集錄·卷三·十七 驗骨）《律例館校正洗冤錄》的解釋略有不同，但用語看起來更科學，結合了曆法、內丹術、算術的向度，改稱「人有三百六十五節，按周天三百六十五度。」直到許榘（1854）的釋骨說對人體的骨頭名稱進一步確認，其主要目的是因為洗冤錄中的檢

³⁵鄧鐵濤、程之范，《中國醫學通史--近代卷》，人民衛生出版社，2000，頁440-443。

³⁶雷夢麟，《讀律瑣言》，法律出版社，2000，頁491。

骨圖，沒有確認骨頭的位置和數量，經常在檢骨記錄時有骨頭卻無名目，造成困擾。將人體的骨頭重新檢視過一次，並且畫出不同部位的圖示，但是許榘也沒有提及三百六十五節的錯誤。同一時代出版的《全體新論》（1851），提及「人身眾骨二百四十部位。」³⁷明顯與三百六十五節相距甚遠，與現代醫學的理解仍有一段差距，反而較早一點李璋煜編（1838）的《續增洗冤錄辨正參考》批評三百六十五節的謬誤，「共一百五十五節，故歷歷可數也，其無定者腕骨肢骨，多者亦不過二十節，即加以後天所生之齒牙，亦安得三百六十五節乎。」「天無度，地無里，故以三百六十五度四分度之一置算者有之，以三百六十五度置算者亦有之，此何關於人之骨節乎。」³⁸

「男子骨白，婦人骨黑。婦人生骨出血如河水，故骨黑，如服毒藥骨黑，需仔細詳定。」其實男子女子骨頭都是白色，而且到《讀律佩鱗》與《律例館校正洗冤錄》中又增添了婦子隱處有羞密骨之說，把陰部當作羞密處，並且自行替女性增加一塊骨頭，這塊骨頭代表的是一個性別的區分，並且是對於性交過度的想像和污名化³⁹。之後的版本多引用熟練件作的說法來訂正羞密骨並不存在，對於女子骨黑這個看法也有疑問，但是多認為因為經血和生產的關係，所以骨頭會變黑，這些解釋都是起因於對於女性身體、經血、性交等等的想像⁴⁰。

滴骨、滴血驗親有很多可能可以作弊，但是每當遇有驗親，都以滴骨或者滴血來斷案，而合或不合也均有解釋為何如此⁴¹。「檢滴骨親法，...，滴骸上，是的親生，則血沁入骨內，否則不入，俗云滴骨親，概謂如此。」所以宋慈的滴骨親法應該也是民間流傳的檢驗方式。應該也是《無冤錄》對於《洗冤集錄》採取批評與否證的態度，但是在這個問題上卻與洗冤錄無異，甚至說洗冤錄講的滴骨親法「每以無所取證為疑，讀史豫章王綜梁武帝第二子也，.....，以此觀之，則洗冤之說有自來矣。」《無冤錄》雖有疑慮，但因史書曾經記載而認同。《律例館校正洗冤錄》更有趣了，改名為〈滴骨親法〉為〈滴血〉，增加滴血驗親的檢驗方法，強調如果用鹽醋先擦拭過器皿，則不會凝結在一起。並且還附上〈滴血辨〉，加上後天的變項，如養母自幼哺乳長大，則滴血法仍然會凝結為一體，若是水盆過大也不能合在一起，滴入的時間若是前後不一，則會因為血有冷熱之別，也合不起來。這些加入化學知識和法律上的親屬關係來增加驗親的範圍，未必是意謂著更加不科學，反而看到社會與物質條件對於檢驗上的影響

³⁷ 全信，《全體新論》收於《叢書集成新編》，台北，新文豐出版社，第47冊，頁198。

³⁸ 李璋煜，《續增洗冤錄辨正參考》，收入《筆記小說大觀》，台北，新興書局，1988，12編7卷，頁4686。

³⁹ 「一說，婦人隱處，其骨為羞密骨，不可檢驗，設有青色，難執為傷，蓋女子從一而終，則骨白如璧，再醮一人，即有一點青痕，倘不自閑，閱一人，則加青一點，若係娼妓，則青黑殆遍，苟誤認為傷，冤無可洗矣。」（卷二·頁六）

⁴⁰ 《洗冤集錄》中提到若是處女死後用「所剪甲指頭入陰門內，有黯血出，是，無即是非。」

⁴¹ 「但生血見鹽醋則無不凝者，故有以鹽醋先擦器皿，作姦濛混，凡驗滴血時，先將所用之器，當面洗淨或於店鋪特取新器，則奸自破矣。」「〈滴血辨〉...滴之不當當入乎，恐未然矣，再滴血入水者，若器大水多，兩血相去遠，即不能合，或滴入時略有前後，則血有冷熱之別，亦不能合也。」（《律例館校正洗冤錄》，頁37；收於《續修四庫全書》，972，頁273）這前後對於滴血合與不合都有解釋，但是都不是在驗證或者否證滴血一命題是否正確。

。 「若真自縊，開掘所縊腳下穴三尺以來，就得火炭方是。」（宋提刑洗冤集錄·十九自縊）「自縊之處，開掘所縊腳下穴三尺許，如有炭方是。以死地而感死人，其跡如此，無足為異」《律例館校正洗冤錄》（卷二·頁十九）自縊腳下三尺有火炭的討論，從這些陳述看來，火炭儼然已經成為一個證明真假自縊與否的科學事實（scientific fact），在所有的洗冤錄版本中都沒有人懷疑這一點。

《洗冤集錄》認為若孕婦因被殺或難產死亡，屍體埋到地窖後，會因為地水火風吹死人，故逐出腹內胎孕孩子。然而王與的求證態度，認為若是觀察結果與洗冤錄不同，可以不從。例如因為地水火風吹，所以死胎流出，但他曾經檢驗過兩個案例屍未下葬，「二死胎並未經埋地窖，俱各出母腹，乃洗冤錄議論所未入者，于是書。」（無冤錄，頁七）《律例館校正洗冤錄》與無冤錄雷同，但是增加了一段關於畸形胎的推論：「其或成形，如鰲如蛇等，則受異氣所致，亦有結成鬼胎者。」（卷一·頁二十七）而畸形這個概念不曾出現在《洗冤集錄》中，在《律例館校正洗冤錄》中卷三末的毒物分類也將畸形當作是有毒的，如一隻角的羊、（魚單）魚、等等，這是科學史中的另外一個問題了。⁴²

《洗冤集錄》記載人的食道在前，氣管在後。（二十三 自刑）而王與對此糾正「見義於洗冤錄之說有所不通，切疑後人傳寫之際，交錯食氣二字以致抵牾，反覆參考，喉氣顛在前，咽食在後，醫書足可徵也，予非好異而徵，醫書亦惟是而已。」到了清朝的《律例館校正洗冤錄》（卷二·頁十三），論說的方式又有改變，雖然王與的喉在前、咽在後是正確的，但是卻又增加男子食嚟在左氣嚟在右一說，解釋是因為「男子左屬陽，右屬陰，氣隨陽佈故也。」

「一云虎咬人月初咬頭項，月中咬腹背，月盡咬兩腳，貓兒咬鼠亦然。」（四十一 虎咬死）《無冤錄》也是這樣記載；而《律例館校正洗冤錄》也沒有改變，到底這種想法從那裡來，還需要考證。這個說法發展到清朝，部份從現代的角度來看已經是種迷信，並且後人還可以援引前者的說法作為佐證，例如

何仔云：予少游松江干，山宿李昇郎中宅。近山有虎啖一人。時二十一日，予問之咬何處。云咬下腿，十五六時。《讀洗冤錄》云：虎之咬人如貓之咬鼠，初一至十五咬上身，十六至月終咬下身。果然。虎之食人也，以其為禽獸而食之。食至足方省。是人類，輒泣不復食。蓋食人之虎未有不見捕而死者。彼亦知帝罰之罔赦耳。被虎傷者，當啖菜油三四碗。⁴³

「若生前溺水，屍首男仆臥，女仰臥。」（宋提刑洗冤錄·二十一 溺水）宋慈版本的用語似乎是來自於觀察的結果，並無特別說明為何男仆臥、女仰臥

⁴² 見Lorraine Daston & Park, Kathline ed., *Wonders and Order of Nature, 1150-1750, Zone Books, 1998*.大量的怪物和驚奇事物出現在中世紀與文藝復興，而這些事物都被當作是科學事物或證據來對待。

⁴³ 〈博物彙編禽蟲典，虎部，雜錄，雜錄〉，《古今圖書集成》，中央研究院漢籍文獻資料庫。

。但是《無冤錄》卻加以解釋是因為「南齊褚彥到之書以語客曰男子陽氣聚面，故面重溺死者必伏，女子陰氣聚背故背重溺死者必仰。」「後漢魏伯陽曰男生而伏女偃其軀。」若是不作還另有解釋，「有銀錢在身則不仆」《律例館校正洗冤錄》（卷二·頁二十五）這個觀察在中西方，不管有沒有醫學根據，觀察歸納的結果是如此，而現代法醫學的解釋是因為骨盆重心不同的關係，只要觀察歸納的結果不經常出現異例，解釋的方式就可以被接受。

「若驗服毒，用銀釵皂角水洗過，探入死人喉內，以紙密封，良久取出，作青黑色，再用皂角水揩洗，其色不法，若無，其色鮮白。」（二十八 服毒）然而《無冤錄》認為這是因為件作行人隨便取用偽濫銀器使然，所以「一觸穢氣其色即變，難以辨明。」所以「理宜官為監造，工匠用足色花銀成造，以官對牌試驗鑿記封收，專以檢尸用度，亦絕冤濫之一端也。」所以王與認為是工具出了問題，不是用銀器去驗有問題。銀針檢驗法從現代化學的角度看只對了一半⁴⁴，但是這個例子說明實驗工具和設備在常態科學活動中，經常被當作是錯誤的代罪羔羊。

何謂「他物」的辨認與社會的物質條件有密切關聯，反而不是固定的，如在《律例館校正洗冤錄》（卷一·頁四）中增加了烏鎗傷。毒物的分類和物件增加，例如冰片、水銀、銀（金幼）⁴⁵、鹽鹵、澣衣灰汁、莨菪毒、杏仁毒、草烏頭毒、鳩鳥毒⁴⁶、草鱉、河魴.....等等。（卷三·頁二十~二十九），這也是典範不只不斷重複實驗或證明，還會發現新事實。

如同孔恩（1991）所說，常態科學活動的目的在於不斷地重複同一種可以被驗證的實驗，而對於異例採取忽略的態度，所以相對於正常的異例被當作「驗錯」或者「錯驗」，經常發生卻沒有推翻原本的命題，進而全盤否定洗冤錄，而是部分歸因於檢驗的過程和手續有問題，或者執行檢驗的件作作弊，他們不會將錯誤歸諸命題或者檢驗的前提，而是推到人的問題上，並且不斷在命題中增加新的案例⁴⁷。

件作的觀察和檢驗為何沒有轉換為一種實證的精神，如同凡檢驗必須求實，初驗覆驗等等規定中強調的呢？將檢驗的活動當作一種常態科學活動，其意義突顯出屍體檢驗的技術並不是洗冤錄強調的依託（commitment）和信念（belief），洗冤錄作為斷獄的一個憑藉，其獻身的理念是「洗冤」，而不是洗冤的技術如何精確，也不是洗冤的認識主體的知識成就。檢驗屍體要撥除晦見，目的是

⁴⁴ 「銀針檢驗方法，只有對因硫化物中毒死的新鮮屍體才可用。因為銀碰到硫化物，會起化學作用，變成硫化銀，呈黑色，揩擦不去。非硫化物中毒的，用這種方法則無反應。又屍體開始腐敗後，不論中毒與否，都會產生硫化氫，遇到銀都會呈黑色。因此，銀釵檢驗方法，難以得出肯定結論。」（見《洗冤錄集證今釋》，頁165）

⁴⁵ 按《本草綱目》可能是銅青末。

⁴⁶ 《律例館校正洗冤錄》中毒物的種類雖與社會環境有關，但是傳說中的毒物也成為毒物分類的一種，如鳩鳥，並且解釋毒物的方式也部份如同Mary Douglas對潔淨危險（purity/danger）的分析，是一個文化的分類。

⁴⁷ 最明顯地是在《洗冤錄詳義》，《洗冤錄摭遺》和《洗冤錄集證》中，對於人骨理解已經說明宋慈洗冤錄的錯誤，但是更正的方式卻以補遺或特例的方式來表現。

治理及洗冤作為一套政治技術，這套技術性的知識系統，最終還是回到治理的脈絡中。所以洗冤的問題，可能不是一個知識論的問題，而是一個志理術與政治的問題，例如從王明德的《讀律佩觿》中的〈洗冤錄補〉再仔細一點思考這個問題。

「洗冤錄之作，不知始自於何代。余未及髻，即聞而知之。」⁴⁸王明德的說法應該不是假裝他不知道洗冤錄是誰做的，或者假裝洗冤錄補是他的創作，而是顯示出，即使為官為吏不明白洗冤錄這個文本的沿革，但是仍可以很普遍地腦袋裡有一個或簡或繁的洗冤錄版本，其簡單的版本如有日用類書裡面所輯的⁴⁹，或者集大成者也有如律例館編的洗冤錄，要如為官實用者，如黃六鴻的福惠六書⁵⁰，若實用如多不識字的件作必知必備的，則「每年由府州就近提考，令其講解洗冤錄一節，明白則給賞，悖論則則革。」，大抵載錄者均表示，這是為官者所應該要明白的。某個程度，他的確只是一種操作手冊⁵¹。

除此之外，值得討論的是王明德《讀律佩觿》的〈洗冤錄補〉作為一種知識生產的典範的起點。為何是王明德的《讀律佩觿》？因為《讀律佩觿》不只是洗冤錄的其中一個版本而已，他是一個律學著作，把洗冤錄補放在這個律學的脈絡裡面來看，仍具有特殊的意義。例如王明德強調了天命民命的冤的政治秩序，〈洗冤錄補〉的特殊性於此，同時也展露出洗冤錄不只作為操作手冊的文化意含。

二、洗冤錄補的政治思想：天命民命

《讀律佩觿》，把洗冤的意義政治化，王明德在這篇〈洗冤錄補〉的談論方式，相較於其他的洗冤錄版本來說，這是一種創造。即使這一篇被《四庫提要》賦予很低的評價，評為「其說好為駁難而不免穿鑿，所作洗冤錄補，雜記異聞，旁及鬼神醫藥之事，尤近小說家言。」⁵²但是仔細考察以後，我們可以從這個版本的洗冤錄中看到「洗冤」的社會向度，與統治術(technology of governmentality)的連結。王明德說：「昔瓊山先生有《大學衍義補》，敢曰效而法之，蓋亦竊而有取焉。爰亦竊有取焉。」⁵³瓊山先生指的是明朝的丘濬，丘濬的《大學衍義補》序言裡面說宋朝的真德秀所著的《大學衍義》只著重個人的格致修齊，而沒有論及治國平天下，所以王明德引丘濬的《大學衍義補》，補的意

⁴⁸王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁308。

⁴⁹萬歷年間的《萬用正宗不求人》，冊一，頁432，卷十二，律法門，「檢屍要見致死根因。或縊死或藥死或刀死或石打死皆所謂致死根因也，凡檢屍要皆有何傷近有何致。」

⁵⁰黃六鴻，福惠六書，卷十三到十五，刑名部四到六。遇到命案的時候，實際的過程。黃六鴻認為「戶婚田土之屬，猶其小者。」（黃六鴻，《福惠全書》，卷十一，刑名部一）這是小事，比起人命案件，他認為這些都是小事情。

⁵¹張哲嘉，〈「中國傳統法醫學」的知識性格與操作脈絡〉，收於《中央研究院近代史研究所集刊》第44期，臺北：中央研究院近代史研究所，2004。頁1-30。

⁵²乃清，紀昀編纂的《四庫提要》，出於王明德，《讀律佩觿》，法律出版社版，2001，頁389

⁵³王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁311。

義在於揭示治國平天下的政治⁵⁴，而王明德在丘濬的基礎上作〈洗冤錄補〉的意圖，不在於補洗冤錄而已，而是要從洗冤的民命與政治秩序的天命之間建立一套完整的思想。

王明德的《洗冤錄補》一開始先把王肯堂的箋釋中所錄的洗冤錄重述一遍，然後開始說明他寫作洗冤錄補的時代意義，他認為以前，上至賢人大儒、下至掌管刑名的官吏，稍稍知道差錯的重要性，都會把洗冤錄當作糾正感官、辨別欺騙的守則，洗刷冤屈和誣賴，以便能夠「白冤誣以重民命」：

而前代民牧，無論高賢大儒，必為宗法，即刀筆下吏，稍知出入為重，亦無不奉為法程，蓋本之以一視聽，燭奸邪，慎欺罔，白冤誣以重民命也。⁵⁵

先談「白冤誣」的問題，治理地方事務，最重要的不外乎刑名、錢穀兩項，涉及刑名的問題又特別嚴重，因為涉及到人命的問題，也經常造成升官或者貶官甚至丟掉烏紗帽等後續情況。因此「『洗冤』者，因其不可白，必大為洗發以白之。」⁵⁶平常說，蒙受不白之冤，不白的話，就要不斷地洗刷，以便使其可以還他清白。但是可否還原到原來的狀態？或者根本上冤是一種不可回復性(irreversible)的狀態⁵⁷？先撇開冤根本上不可能回復的觀點，為政當官的人不能抱持著冤不可能回復的態度，所以洗冤錄中顯然有一種洗的道理和政治，也有洗的方法，在討論洗冤之法的內部與外部的問題之前，我先提出我的看法，內在於中國的洗冤之法的形上問題，是一個自然主義式的方法，所以冤雖不是可以回復的，但是卻可以透過情理法微妙地進行調節⁵⁸，只要最後他跟公理秩序取得一種和諧的關係，冤自然可以洗白，並且大發其白：

譬之物染污垢，盡失本來，非為潛心磨錫，剔鑊煎除，則本來面目，斷難立復，故下一『洗』字，試看盥浴一切除垢器物，何一不各有盥浴之法？若其盥浴法中，又何一不各具盥浴之理？即其理與法而盥之，則刻立可白，否則欲求脫然無痕，必不可得。⁵⁹

恢復事物本來的面貌，這似乎是「洗」字面的意思，如同一切除垢的方法，

⁵⁴ 丘濬的《大學衍義補》的政治思想的當代討論，可見楊鴻烈，《中國法律思想史》，2004。

⁵⁵ 王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁308-309。

⁵⁶ 王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁310。

⁵⁷ 在西方的社會學對於法律的研究中，我們知道這邊如涂爾幹《分工論》中所區分的，可回復的懲罰和補償性的懲罰兩種；在中國也有贖型的討論，但是極致的問題在於復仇的爭論，從中國法律思想史中對於復仇的爭論（見楊鴻烈，《中國法律思想史》，瞿同祖的《中國法律與中國社會》的討論），父仇子報是一個神聖的責任，所以某些類別的案件是不能夠還原的，只能夠透過犧牲者與獻祭的神聖儀式來進行。

⁵⁸ 寺田浩明，2005，〈中國固有法秩序與西方近代法秩序〉，《山東大學學報》，2005(1)，頁52-56。

⁵⁹ 王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁311。

方法本身並非獨立於器物之外，而是與器物的性質息息相關，忽略客體的對象，方法也就容易失誤。但是受到宋明理學的影響，我們可以看到王明德也在心、性、理的三位一體中取得一些說法，要洗刷別的東西，亦即他人的冤屈之前，必要的是先洗滌自己心慮：

自非先為自洗其心思志慮，一以慎重民命為主腦，嚴五過以清其源，謹五聽以扼其要，而不顯恃夫檢驗以為明，將本端則末自治，其于冤獄之洗也，意者其庶幾。願聽獄君子，務先自為洗滌，以對斯篇，則知作者之有裨于民命不淺，萬勿目為庸腐瑣褻而厭視之。⁶⁰

自洗滌，並不是單純透過觀察，而是透過心思沈靜而能夠體味，這都是格物的求知方法之一。⁶¹但是為什麼仔細觀察還不夠？王明德還要不要仗恃檢驗已經做了，或者檢驗就是正確的，如果只是仔細觀察與檢驗，他認為冤獄沒有辦法解決，而是要把民命放在心上，「慎重民命、有裨民命」兩件事情，此時，我們可以猜想在王明德的意識中，即使只是一種宣稱的說詞，但是這也使得即使在最一般的檢驗工作中，檢驗被賦予了民命的倫理學，使得檢驗作為一種手段，卻覆載著洗冤以暢通天地之間，貫穿人心與天理之間的氣魄。但是即使如此，怎麼洗？怎麼白？還是最重要的關鍵：

似于訟獄之冤，亦釐然或備，雖然未備也，冤之所積，存乎其在上，兩造無與也。故生死之冤易洗，蒙昧之冤難洗；偏黨之冤易洗，高明之冤難洗；沉錮之冤易洗，瞻顧之冤難洗；無形之冤易洗，而強不知以為知，任不明以為明，恃聰明而妄作，滄理法以肆行，以及恣喜怒，執成見，執遂徑情，文飾鉤撫，其為冤也，豈不愈以難乎其為洗耶？更有一種庸迂腐執輩，奉教黃老，志不在鋤強翼弱，議不軌乎大中至正，一惟假好生以搏虛譽，強全活以飭大法，孰知乎生者免其死故幸矣，彼之死而為其所殺者，抑何不倖之至耶？⁶²

從這一段對於冤的形成，特別把主觀判斷的繆誤指出來，例如「未備」，「蒙昧」，「高明」，「瞻顧」，「強不知以為知」，「恃聰明」……等等這些都是造成沈冤難雪的原因。如果仔細的看這一段裡面對於洗冤如何洗，以及洗冤的困難，不難理解許多著名的冤屈故事經常都是訟獄的過程造成的。因為洗冤的問題不僅止於主觀客觀條件，而是非理死亡使得因果關係變得更加複雜。

仔細看王明德的觀點，顯然洗冤與天理秩序的關係與東漢王充的《論衡》中機遇(chance)非常接近，王充駁斥讖緯說等對於死亡採取決定論的看法，除了

⁶⁰王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁311。

⁶¹「乃一定之理，不可不為細察，此格物之道也。不問智愚，靜而味之自得。」(王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁314-315，)

⁶²王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁382。

對於鬼神採取非常物質論的看法之外，對於死亡其實採取的是一種機遇的態度，如火災或雷擊造成的傷亡，他認為機遇的可能比起人為還要來得大，而這種機遇的原因是上天戲人，「斯情斯理，殊不可解，謂非祝融氏之偶而遊戲，以特示其神異歟？倘以疑為讎怨者之所為，豈不冤哉！」⁶³如果把偶而遊戲的機遇當作人為的放火，那麼造成了冤。如果把機遇的觀念同現代生命統計的概率基礎相提並論的話，王明德區辨機遇造成的死亡和人為造成的死亡，以求避免一切均是人為造成的，以至於陷入尋找代罪羔羊的集體活動，這才是冤枉。對於不能以「常」識說明的現象，到底要怎麼解釋？王明德大致上有兩種解釋，第一、神的遊戲，「非神借以嬉戲自娛耶？倘執而斷之以理，妄謂斯典欲匿人所有，故作偽語以欺世，從而致罪，豈不大冤？援筆之以破執一者之拘見。」⁶⁴但是若仔細地考察這個遊戲背後的意義，顯然他只是相對於「人為造成」的解釋，大有在十七世紀，西方的統計學和機率的概念開始發展的初期，科學家與教廷之間爭論上帝會不會擲骰子的對詰，雖說有點靠著一個未知的神或者天來解套，但是卻全然沒有決定論的意含，這種「遊戲」的概念是非常地機率的。然而，在所謂的遊戲中，包含了相對於常態的變化，「變」不只意味著非常態，也意味著超越常識一般的理解。⁶⁵

為什麼？當變異的現象不能夠用常理解釋的時候，王明德訴諸什麼東西來解釋？即使這被後人譏為旁及鬼神，接近小說，但是對於變異的現象，他也有宇宙觀式的解釋：

其法雖云幻妄無稽，不知何以行之，確有可據，得毋如聖哲所云：『天地之大，何所不有？』心知理之所必無，安知非情之所必有，其殆是歟？愚故從而筆之，即或行之未驗，聊以解愚夫愚婦之疑，亦未必非拯救自縊之一預道耳。⁶⁶

自縊腳下有火炭，必須挖出來，否則會有其他人繼續在這個地方自縊，或許這是志怪小說之言的說法⁶⁷，他也不諱言這是儒士不應該談的，但是顯然因為事情有實際上不能夠解釋的。不能解釋的變異現象，王明德賦予其特殊性：這就是冤之所以不容易洗的原因，也是洗冤錄「補」的任務。

王明德的〈洗冤錄補〉，對於死亡事件造成的原因，有自己一套的說法，

⁶³ 王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁339。

⁶⁴ 王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁374-375。

⁶⁵ 王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁378。提到「江右文場中曾有應試儒生，為小蛇束頸三匝而死，其蛇亦為之俱斃，殊不可解，此先公己卯所收本房諸生，共言場中歷來之異，偶言及之，言之鑿鑿可據，非齊諧之論也。要皆生平孽業所致，不可以常理論，然君子語常不語變，故錄中惟語其常，若愚之特為及之，則因其錄名『洗冤』，不得不并及其變，以明冤之未易洗焉耳。」

⁶⁶ 王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁322。

⁶⁷ 齊諧談的是志怪，「狐淫邪魅，語若荒唐，豈吾儒正論所當及，然事有實然而莫可解者，則亦齊諧志怪之一端也。」(王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁350。)

即使在中國的司法審判中，一旦發生命案，對於被告多採有罪推斷，而經常發生刑訊逼供的情實，王明德對於這種洗冤之道，反而採取反對的態度。而他所引以佐證自己的例證，在現代看來多少會有點像是穿鑿附會的神怪之說，但是王明德引以為證(evidence)的修辭都是他的父親「先文通公」經歷過的、他的鄰居說的、宦遊旅行路過、當地居民說的、山林野人碰巧遇見等等，是某種經驗的據實以報。並且他對於這種經驗可能被批評為偽造，也有一種經驗主義的說法。「此皆曾為經驗，亦非止得於傳聞而已耳。」⁶⁸

從現代的理性世界與宋明理學之間的差異來思考理與非理的問題，這是代表兩種秩序、常態、世界觀的商榷。清朝知識界反理學的風氣盛行，理學空談心性以致亡國滅朝，因此清代才有考據學和經世致用對理學的反動，這是外部史的解釋。內部史的研究認為，考據是對空談心性、只問尊德性與束書不觀成日講學的反彈。儒學要回到經學本身。清代考據學對理學的反省，並不是反對理學建構的天理與道德秩序的關連，而是對於理學的知識實踐方式有意見。理學對社會、政治秩序的發揮，一直到十九世紀中以後才真正遭到西方政治和社會思想的挑戰。西方學術的挑戰並沒有讓理學的關心課題消失，而是許多所謂的新儒家繼續堅持的基點。

宋代理學家反對隋唐以來流行的釋家思想，想要恢復儒學的基本問題，把天理、性命結合起來，程氏遺書提到「理也，性也，命也，三者未嘗有異。」天道、天理、性命都是同一件事情，天命的俗世化，轉換為天理，同時把個人與天理連結起來，使得天地人都成為一「理」貫之。

理學除了轉換了天理性命的問題，也對於死亡觀產生影響，東漢的生死觀基本上仍然內在於先秦諸子的問題意識中，如儒、墨、道三者。西漢王充的《論衡》挑戰了人云亦云的死亡觀點，但是，兩漢儒學與陰陽讖緯結合，仍使得道家有機會發揮。六朝隋唐佛教大盛，儒家天命和社會秩序的落差和縫隙，使得釋家的寂靜境界佔據此岸與彼岸的交界，但是宋朝理學的復興和建構，卻同時也使得死亡的問題，在知識的層次上除魅，脫離了命與今世彼岸的雙重界分，死亡被列入政治與道德秩序的範疇⁶⁹。因此理學的問題意識才能夠在不正常死亡的區分上，形成作用。而儒家對於死亡的態度，除了秦漢的禮制中的喪服之外，又加上格物致知的興趣。

性命的問題化，意味著死亡作為一個問題，開始有人思考其為何如此，又為何不如此的問題，那前人的考慮是否恰當，現在是否面臨新的問題，諸如此類。可能還更複雜，死前死後的問題，生存與死亡之間的關連，命與政治之間的關係，命與社會秩序之間的關係，命與道德秩序之間的關係。命的問題化在中國的社會思想史中突然變成一個重要的問題。

⁶⁸ 王明德，《讀律佩觿》，法律出版社，2001，頁342。

⁶⁹ 個體死亡和集體死亡兩個方向，廖咸惠(2002)、盧建榮(2006)對於中世紀中國士人的死亡態度做了文化上的解釋，士人的死亡態度受到儒釋道三家融合的影響，已經很難區分何謂宋朝的死亡態度，但是集體死亡屬於政治和道德秩序的問題，的確在宋朝以後，受到理學的影響而做出更清晰的解釋，如丘濬的《大學衍義補》。

理，在中國這個可以與很多字眼、範疇連結起來的多價性概念（polyvalent concept），我們可以翻譯成什麼樣的語言？理是一種世界觀（worldview）、規範（norm）、秩序（order）、新儒家把理翻譯為principle of order（秩序的法則），有一些當代的思想史研究可以擴展我們對於「理」這個字眼的社會學想像力，讓理這個字眼具有延展性⁷⁰。

透過汪暉(2004)的《現代中國思想的興起》，他認為中國遭逢西方的這個大敘事顯然是需要再被檢討，他提出中國內部理路的轉變，從天理到公理，用時勢取代斷裂，用時勢來重構以及回溯道統，汪暉強調中國思想秩序的表達，有其斷裂與連續性，而「理」這個概念的表達，不是簡簡單單的秩序而已，而是具備了從認識論、倫理學及宇宙論等向度。汪暉在90年代中以後的著作大致上可以讓我們意識到，汪暉顯然用了許多傳科的問題意識和概念，以認識型（epistémè）的借用來看，汪暉的著作中的天理到公理的斷裂與連續，是一個中國的詞與物（les mots et les choses）類型的研究。

理是中國思想的秩序觀的集中表達。理與物的問題，說到底是一個不變與變、連續與斷裂的關係問題，或者說是把歷史的各種關係及其轉變理解為合理的自然過程的問題。這是思想史研究的一個重要線索。在中國思想的範疇中，理概念一直是與道、氣、性、心、物、名、言等範疇聯繫在一起的，但理顯然處於一種邏輯的中心地位：他把世俗秩序與超越的秩序、循環的邏輯與變化的邏輯融為一體，從而成為一個遍在和自然的範疇。所謂遍在的，即指理內在於事物的獨特性；所謂自然的，即理不是一種僵硬的規則，而是體現在物的轉變過程內部的秩序。對理的認識始終是與物概念所內含的獨特性聯繫在一起的。物可以是事物，也可以是倫理規則，可以是客觀的對象，也可以是主觀的心靈，可以是純粹的自然，也可以是人的實踐。在理的視野內，對物的認識過程總是包含了一種有關理的普遍主義預設；但在物的視野內，這種理的普遍預設總是落實在具體的情境中之中。無論追究物的知識實踐如何遠離我們通常所說的道德行為，他總是具有道德論或倫理學的含意---這一判斷同時意味著：道德評價和道德實踐從來都是在具體的情境或關係中的道德評價和道德實踐。

汪暉對於理學的解釋，可以說是以社會科學以及歷史哲學的角度對理學與中國思想進行詮釋，例如連續、斷裂、變與不變、秩序、邏輯、情境、關係、實踐、評價.....等等這些字眼，葛兆光(2004)的《中國思想史》則是從社會思想

⁷⁰汪暉，〈天理的世界觀和公理的世界觀〉，於《現代中國思想的興起》，卷一，三聯，2004。葛兆光於《中國思想史》中也有發揮，汪暉的作品觸類龐雜，需要與內藤湖南、宮崎室定等東亞近世論的日本學者及子安宣邦等東亞儒學論研究者交互對照，方可看出其畫異之處，而汪暉與余英時的對話處經常也不被注意，汪暉的中國現代思想史的巨著，提出新的問題意識建立在當代社會理論的基礎上，不必然與中國現代思想史的研究關懷類同。

史的角度比較理學誕生的知識條件，對於理學誕生的政治環境和社會處境有更細緻的詮釋，葛兆光認為，宋朝知識分子所形成的天理性命，其實與當時北宋開國，國力虛弱，以及五代十國之前，政治與朝廷的實權其實掌握在世家望族手上，所以知識分子只好開始思考天理的問題，試圖把政權的正當性建立在天理道德秩序上面，因此可以看到理學的興起夾帶著一個重要政治秩序的問題。而余英時(2002)的《朱熹的歷史世界》對此有更仔細的看法，他對於對朱熹的思想進行外部政治文化史和內部史的結合，宋朝理學大儒努力建構理學之「理」為天理與公理的同義，與宋朝開國以後君權決斷的擴張，在政治文化的影響下形成理學家的政治文化，以及政治文化中的天下與道兩種秩序的概念做出了系統性的解釋⁷¹。其實，余英時(1976)於早期《歷史與思想》的著作中提出了對於中國政治中的治術的看法，他認為中國的政治中包涵了重要的法家與黃老治術，而這不是用儒家的經義可以解釋的，尤其從官僚和刑罰等角度來看更是如此，但是從宋明儒學的發展又會發現，士大夫逐漸陷於尊德性與道問學的二分，並且風氣逐漸傾向夸夸其談的心性之學，所以清代的考據是對宋明儒學的內部反動，但是很明顯地理學不只是一種學問而已，他亦是一種政治與世間秩序的融合。

從社會科學的角度，汪、葛、余三人對於中國理學發展的解釋有親近性，可以參考，因為從古典社會學家韋伯(1989)的《中國的宗教：儒教與道教》以降，中國的問題一直是一個西方現代性、理性化的參照對象，所謂的中國或者印度，即使有其特殊性的問題，但是仍舊是與西方現代的普遍性與世俗化的眼光來看的。所以當代的儒學思想研究將天理、公理與社會秩序視為可以相通的概念，當此時，理就變成一種跨越前現代與現代，理性與非理性交界的重要線索。因此丘濬、王明德、楊鴻烈雖然分屬不同時代的研究者或者思想家，但是從現代的角度回溯，還是可以發現有趣的地方。

例如將理學的問題放到死亡的問題上，我們可以看到楊鴻烈在《中國法律思想史》中重新梳理在法制史上被思考的幾個問題：如兵刑同一論、廢除肉刑、秋審、熱審、以及廢除凌遲、梟首等問題。可以發現其中的特色在於：這些刑律問題總是因為該不該死、怎麼能夠不死、怎麼死成為一個重大問題，也使得死亡與君王權力的決斷成為一個可以被討論的議題，這個問題就顯然跟傅科說生命政治的發明在於關心的問題從死亡權力轉換到如何活命的政治技術，形成一個可以對照的關連，因為傅科認為死亡權力是一種擅斷的權力，權力決斷生死與否，是基於主權的考慮，而不是基於生命存續與政治秩序的考慮。但是在中國，死亡的問題化，以非理死的種種前身與變形的問題意識出現時，它考慮的是死亡與社會秩序之間，而不是死亡與主權。

三、法醫專業化的過程：上海以及法醫研究所

不管是唐宋元明清的律法中，提到檢驗的時候，不會直接說檢驗的方法就

⁷¹見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，三聯書店，2004。

是《洗冤錄》，因為一直到1694年清朝《律例館校正洗冤錄》出版之前，即使永樂大典，四庫全書均收集洗冤錄的原文，但是還是與其他的洗冤錄版本擺在一起，作為檢驗的諸種手冊之一，因此，洗冤錄是一種從簡單到複雜種種可能性的一種代稱，但是著書律法的，如王肯堂的《箋釋》、王明德的《讀律佩觿》、雷夢麟的《讀律瑣言》，但只有雷孟麟提到：「此出大明律。其檢屍之法，詳見洗冤錄。」⁷²但是亦都提及檢屍之法要依照《洗冤錄》的方法，但是大明律中並沒有明文提到何謂洗冤錄。所以我們可以判斷，洗冤錄是一種檢驗法，但是實際檢驗經常是非常經驗性的，與所謂南宋宋慈編著的洗冤錄可能更加的沒有關聯。直到大清律中規定檢驗屍傷不以實的條文⁷³，以及《刑案匯覽》中紀錄的檢驗疑案，才可能確立了某些檢驗的標準化、表格化、形式化的手續。

驗屍，是一個社會實做，驗屍的縣官有一些對於驗屍的前理解，然後遭遇驗屍狀況的時候，有一些操作手冊可以讓理解執行。驗屍除了是對傷痕部位、顏色、大小的描述，以及藉由屍格來區辨其致命與否之外，對於驗屍手續的諸多記載，包含了至少兩種描述，一則為驗屍的程序，一則為驗屍的外部環境。如驗屍的時候要叫屍親鄰人來觀看做見證，訴諸公論。訴諸公論時又很容易受到公眾輿論的壓力，而喝定屍傷的時候，符合屍親的期待以及公憤，而將屍傷喝重或者喝輕，如果包含這些考慮，檢驗屍傷就變成是一個驗屍的外部環境的問題，而且屍傷的檢驗也涉及到傷口與情理之間的階序，傷害的輕重程度所代表的理直或者理曲，致死原因的想像與社會規範之間直接或者間接的意指系統(referent system)。第一、例如對驗屍程序的描述，外部環境佔據很重要的位置，如同拉圖爾(Latour 1979)在《實驗室生活》(*Laboratory Life*)中以人類學式的描述，描述他在實驗室中做實驗過程中可能發生的非意料內的意外，其實都是實驗的一部份。在驗屍的程序規定裡，也寫著經常遭遇的意外，必須排除的誤差。清中葉雍正時期的重要吏治手冊《欽定州縣事宜》，把驗屍的外部問題，說得更清楚，其中把初入仕途的官吏、差役、仵作、屍親、證人、鄉親鄰里都置入這個檢驗的條件。

每見州縣等官，初入仕途，不諳檢驗知法，遇有人命，不即相驗，因仍舊習，先差衙役催搭屍棚，預備相驗什物，種種騷擾，該役既自所差錢，又為仵作刑書串說行賄，官尚未到屍場，而書役賄賂已得，安排已定，及至臨場相驗，官又躲避臭穢，一任仵作混報，增減傷痕。改易部位。甚或以打為磕，以砍為抹，以致傷痕參差，案情混淆，詳駁覆驗，罪有出入，官被參處，莫不因此而起。夫檢驗屍傷之法，備載洗冤錄中，

⁷²雷夢麟，《讀律瑣言》，法律出版社，2000，頁491。

⁷³「凡檢驗屍傷，若牒到託故不即檢驗，致令屍變，及不親臨監試，轉委吏卒，若初復檢官吏相見，符同屍狀，及不為用心檢驗，移易輕重，增減屍傷不實，定執致死跟因不明者，正官杖六十，首領官杖七十，吏典杖八十，仵作行人檢驗不實，符同屍狀者，罪亦如之。因而罪有增減者，以失出入人罪論。若受財故檢驗不以實者，以故出入人罪論。賊重者，計賊，以枉法從重論。」引自雷夢麟，《讀律瑣言》，法律出版社，2000，頁491。

凡為牧令，悉當留心講究，熟悉平時，一遇地方報到命案，一面差拘凶首，毋使疏脫。一面傳集仵作刑書，單騎減從，親往相驗，切勿差催搭棚等項。亦不可任仵作行書，遠離左右。一到屍場，即喚原被證佐。訊問彼此有無仇隙。因何起釁，用何器械，打傷幾處，幾人動手，各傷幾處，幾日身死，得此實情，然後令人將屍移放平明地上，督同仵作，細細相驗，某處係何物致傷，是何顏色，長闊淺深是何分寸，生前有無殘疾，死後有無疵點，沿身上下，務須親加察看，殊填屍格，不得避穢遠離，任聽仵作遠喝報，被其欺矇，又須加起兇器，比對傷痕，是否相符，有無疑竇，蓋驗訊既速，則屍無發變之虞，役無賄詐之弊，兇無矯飾之情，傷無不確之患，諸弊病除而信案成矣。

如屍場：一個舞台。屍體、相驗什物：道具。仵作、刑書、縣官：角色。屍親鄰人，觀眾：角色。檢驗是否可能被賦予一個專業演出的意義，端看檢驗是否可能成為一個隔絕內部外部的舞臺效果。中國的檢驗有一個特色，他既是舞台，又必須借助見證的公眾效果，他是跟死亡的公眾性相連在一起，死亡是一個公眾事務，他從頭到尾都不能屬於私人的，如果被私人所影響，那麼就被視為有詐弊之嫌。十九世紀末，二十世紀初的租界的屍體檢驗與相驗，不管是不是西醫執行，都沒有被隱蔽在醫院、鑑識科或者其他封閉空間中，即使十九世紀的西方的解剖學也在解剖劇場執行⁷⁴，可見必須公開的社會意義顯然大於解剖學的科學意義。

相驗有坐堂相驗和下鄉相驗兩種，坐堂相驗經常是活人為多，不管是走著進來還是被抬著進來，所以可以用審問的居多，但是下鄉相驗多半就是驗屍。如汪輝祖的《學治臆說》中提到兩種情況的場景：

一官坐堂驗傷，即傳齊刑房仵作，站堂差役，伺候驗傷，立時自己務要上前過目，看所報何傷，次防仵作弊端妄報，並要細看受傷痕之處。是何物打的。自己要問受傷之人，受傷之處，是何物打的，令招房寫清口供，刑房謄清傷單。官驗畢退堂，將傷單口供呈官標明。標畢歸卷，送交簽稿，轉送刑錢核辦，若繳有贓物兇器，回官標批儲庫。驗傷填單取例保辜，何等慎重，乃或委之佐雜，不知兩造報傷多先囑仵作。故仵作喝報後，印官猶必親驗，以定真偽。且某傷為某毆須取本人確供。辨其形勢器物，萬一傷者殞命，此即擬抵之據。

一官下鄉相驗者，將其所報呈詞，當堂問的口供，一切要記得。帶下鄉去，並要帶洗冤錄，帶鼻煙七厘散，帶銀針恐防服毒者。一官下鄉相驗。問原差公館在何處。官到先落公館。然後方可請官屍廠相驗。即令仵作驗傷。自己上前親驗填格。驗畢令屍親領屍掩埋。回官將標屍之硃筆

⁷⁴ Roy Porter, *Bodies in Politic- Disease, Death and Doctors in Britain, 1650-1900*, Cornell University Press, 2001.

。順手向前一拖，拖畢。此筆不要。向前丟去，官立起身來。即將公案棹向前打倒，請官上轎，起馬回衙。⁷⁵

上述，坐堂相驗和下鄉相驗的不同景觀，可以在第二章第三節的《點石齋畫報》的圖像中看到差異，但是在相驗的場景中，我們可以看到縣官在坐堂相驗時，宛如在自己的王國受到衙門空間的保護，廳堂上衙役分站兩邊，縣官亦是檢驗的佈置的一部分，而下鄉相驗，場景經常是很難判斷到底驗屍的空間和界線在哪裡，甚至除了從服飾上來區分到底誰是作作誰是縣官，從圖像上看起來，縣官經常也是與屍體之間無直接關聯的，而實際上，到底是如何？或許從許多小說中可以看到，因為中國科舉以及官制的影響，沒有驗屍經驗的基層縣官，其實到處都是。⁷⁶因為屍體腐敗的程度不同，犯罪罪行隱匿的程度不同，因此一次又一次的檢驗多半都會發現新的事證，而檢驗經驗多半不如洗冤錄的各種版本一樣，看似檢驗知識不斷地積累，而是受到個人官場生涯的影響，作作是雖然是代理檢驗的工具，但是縣官才是決定檢驗內容的主體，但是這個主體受到的影響，到底還有哪些？

中下層司法官司的成員，役吏中有分衙役、作作、書吏，洗冤錄中說胥吏上下起手，說得大概就是這三種類的人。

作作是我國傳統法制裡負責驗傷的人，也是一種在官人役。清代外省各州縣及京師五城、刑部各衙門，都設有作作，每部門一、二、三名不等，另設一、二名跟隨學習，由各官司自行召募良民充當，...給以工食，與皂隸同，學習作作則給半分。...州縣作作每名發洗冤錄一部。由州縣選委明白刑書一人為之講解，每年由府州就近提考，令其講解洗冤錄一節，明白則給賞，悖謬則責革；並將召募非人，懈於稽查的州縣官分別參處。凡遇驗傷，由州縣官帶同前往，依洗冤錄相驗、檢驗，喝報傷痕，填寫傷單或屍格，並具不敢隱捏甘結附卷。驗畢即帶回署，不容任意外出招搖。如有受賄妄報，即計贓論罪。其有留心檢驗，三年無弊者，照例給賞。果能洗雪沈冤者，該管上司給以賞銀。...京師作作的訓練和工作、賞罰大致相同。⁷⁷

⁷⁵ 引自蔡申之，《清代州縣故事》，龍門出版社，1968。

⁷⁶ 「這時候的番禺縣姓黃，江西人士氏，是個兩榜出身，為人頗覺慈祥，辦事也還認真，總算沒有晚近官場習氣的，自從今年三月到任，地方尚覺太平，從沒有辦過盜案命案。這日聞報，不覺大驚，又聽說石室至今叫不開，情知有事，就傳齊了刑書作作，執事人等，如飛的下鄉來勘驗。」.....「君來跪上一步，秉道；『生妻葉氏，已經有身五月，求太爺驗明，作八命存案。』黃知縣吃了一驚，忙叫作作如法相驗。作作便去取了一塊新瓦，用炭灰燒紅，淬在醋裏，拿起來，趁熱蓋在葉氏肚上，一會取下來呈案。黃知縣一看，果然瓦上，現了一個男孩影子出來。就叫書吏照填在屍格上，...，便打道回衙。」吳研人，〈火災嗆死驗屍〉，《痛史、恨海、九命奇冤》，河洛出版，1980，頁76-77。

⁷⁷ 張偉仁，《清代法制研究》，1983，中央研究院歷史與語言研究所，頁161-162，註152-155，

1909，《大清宣統新法令》規定建立檢驗學習所，改作作為檢驗吏並給予出身。學習仍以《洗冤錄》為主，參考骨骼模型，並授以淺進的生理解剖學知識。定期一年半畢業後發給文憑。自著役之日起，五年之內勤慎無過者，經過考試，可給予「從九品」或「未入流」出身。但是實際上，而且清末科舉制度廢除，讀書人士人書吏升遷無望，清朝滅亡後，即使辛亥革命之後十餘年，都是件作沿用清朝驗屍慣例在驗屍。

相較於洗冤錄，十八世紀末開始，十九世紀成為主流的比夏(Xavier Bichat)的屍體檢驗，被傅科稱為是臨床醫學的誕生，是從屍體中看出疾病的真正原因，檢驗屍體，就會看見真理的說法，乃是斷裂點。傅科透過比夏來談的問題是視覺的政體與優先性，我們看看比夏之於傅科的意義，他突出了屍體與解剖學作為一個真理生產的基地，如果從比夏的原文中來比較中國屍體檢驗的守則，有一個問題意識是兩者都相當重視，視為檢驗不可忽略的前提：屍體會隨著死亡時間、健康狀態等等而產生不同程度的腐敗，腐敗的程度會影響死後(after mortem)狀態的考察與致命原因的判斷，以及真理的認識。

在比夏的病理解剖學(pathological anatomy)⁷⁸，其中賦予了屍體檢驗(post-mortem examination)很高的科學價值，因為屍體檢驗，所以與希臘以降的醫學認識和觀察產生斷裂。他說：「有兩種醫生，一種只會觀察，另外一種除了觀察還做屍體檢驗，前者很多，後者直到上個世紀才出現，Hippocrates.....滿足於觀察病徵，結果很多疾病都被描述錯了。」所以只要能夠做幾次屍體檢驗，一般人就會發現死亡的三種原因：猝然、急症和慢性病所造成的死亡。猝死的狀態，內部或外部的器官很少有損傷，常見的例子，原因集中在腦、心和肺，如窒息、發燒、和中毒，而屍體的狀態跟正常生理狀態無太大差異，器官基本上都沒有發炎現象。急症死亡的狀態，從屍體上來看，起因於某些部位的變異，絕大多已經病變，甚至腐爛，如瘟疫，若是持續長時間的急症，就會出現同慢性病類似的情況，但是，大多病變的器官都是營養狀態最好的。而慢性病的死亡，人體器官的狀態都會改變，組織通常都變異了，尤其是當疾病被延長的時候，肌腱等等部位會發黃。

比夏的病理解剖學超越了希波克拉底的四氣冷熱乾溼的疾病分類學，突破死亡狀態只能屬於宗教的範疇，賦予了屍體的檢驗可能生產出實證知識的機會。並用理性的方式來認識屍體與死亡，我們可以說從比夏之後，死亡除魅了，脫離了宗教的範疇，但是屍體仍不是中性的，因為屍體仍代表著道德上、大型傳染病與罪惡的恐懼。

當對於死亡有了稱得上實證的認識，同時也代表著死亡得以具有某種本質特性，不再依賴生命的範疇來界定自身；加上透過病理解剖學在十九世紀的醫院中流行。病理解剖學讓解剖與屍體變成生產真理可能的知識系統和客體⁷⁹，透過

⁷⁸ Xavier Bichat, "Pathological anatomy: Preliminary discourse", in *Concepts of Health and Disease: Interdisciplinary Perspectives*, ed. By Caplan, Arthur L., Engelhart and McCartney, pp.167-73, Addison Wesley Publication company, 1981.

⁷⁹ Michel Foucault, *The Birth of the Clinics*, Vintage, 1984.

病理解剖得以了解造成死亡的器官的組織發炎，所以死亡有了其實證的基地：屍體。

清中葉以後，因為雍正改革吏治、密摺、以及理冤的制度化，透過驗屍的經驗的累積，出現了律例館編輯的增補洗冤錄、許梈的《洗冤錄摭遺》的種種版本，異例的出現與記錄均有密切關係。在清末有四大奇案，其中麻城命案、楊乃武與小白菜等常成為小說、戲劇、研究的主要材料。懸案之所以為懸案，被懸置無解決的問題，到底意味著什麼問題？懸案之所以為懸案，多非因為醫學認識不足。因為屍體表面的檢查以及許多器物外傷、毆傷、常見毒物的判別，與現代法醫學差距並不大，即使洗冤錄中有許多沿襲已久的謬誤。

如果只從西方醫學來考察不正常死亡的問題，就會發現忽略孔恩（1989）所說的不可共量性與認識的框架有密切關連，在面臨死亡這個問題，不正常死亡所可能引起的危險需要被平息，比起到底人骨是幾根來得更重要。因此洗冤錄所屬的認識框架，不是在中國醫學和西方醫學之間的差異，而是正常與不正常牽涉到是否需要官方的介入，不正常死亡並不屬於醫學範疇，而是屬於主權的問題。因此，洗冤錄與法醫學並不是傳統中醫轉移到西方解剖學的連續或者斷裂，而是死亡與主權的介入和控制有密切關係，驗屍是一個主權介入死亡的一個非常重要的載體與場所，如何使得主權能夠有效地介入干預不正常死亡，才是法庭上的醫學所關心的。

通常中國的法醫學研究會把例如〈封診式〉裡的法庭檢驗當作一種法醫學，這是科學認識論的區分原則和標準的大問題，但是從李建民（1999）的研究中，〈王莽與公孫慶一記公元一世紀的人體剝削實驗〉，可以看得到中國的王權對於身體的干預遠遠大於醫學知識對於身體的興趣。不只是對於中國是如此，對於西方的解體歷史也是如此，醫學知識與所謂的解剖之間的關聯被建立起來，解剖屍體與政權之間的權力關係才漸漸被醫學所取代，成為「解剖」等於「醫學」的知識關係。

要釐清清末民初的檢屍問題轉移，受到兩個十九、二十世紀中西交逢的時勢(conjuncture)，重要如公共租界司法權的問題，也就是租界所構成的主權現象，這個時勢使得死亡與公共衛生之間產生密不可分的關係，並且除魅了死亡附屬於風俗、宗教等等，也已經不再對死亡這個問題佔據重要的發言位置；其次是受民國成立以後，舊的地方秩序因為國家權力的傾頹受到嚴重的破壞，法律秩序常又淪落成社會秩序的一環，長期因為內戰、中日戰爭等等，使得問題並非全然可由專制與民主，東方與西方，中醫與西醫這種二分法來說明。

根本上在中國法醫學，一直到民國十六年以前是不存在的，不存在這種法醫學的知識，但是存在某種關於法醫學的認識，我們可以看看傅蘭雅、趙元益翻譯該惠連（1899）的《法律醫學》，並沒有因為這時候的出版而影響了中國的洗冤錄操作，在翻譯的文本當中，西方法醫的檢驗方式，以及「認識的方式」仍然被命名為是洗冤錄的一種，與中國的洗冤錄沒有二致。但從1930年代，在上海的江蘇地方法院上海法醫研究所的成立以及機構化過程遭遇的問題，是法醫制度困

境的真實寫照，顯然，知識的發展受限於當時法醫教育制度化和機構化的發展。

1928年租界臨時法院院長何世楨在報紙上面寫了將近五千字的投書⁸⁰，致工部局的美國總領事克甯翰，文章名為〈臨時法院函知會同檢傷驗屍---何院長致領袖領事及工部局函〉，其文章內容是講述當時現行的檢傷驗屍制度之弊病，因為根據清朝土地章程規定，會審公廨並沒檢驗權，遇到有命案或者鬥毆的案件需要檢驗時，就需要呈報上海縣官來相驗，如同論文第二章所述，因此會審公廨一直都沒有設置檢驗人員。但是辛亥革命以後，會審公廨改由上海租界工部局掌管，不再與上海縣官有交往，事實上，我們知道辛亥之後的地方制度一團混亂，所以遇到租界內的命案，根本找不到對頭單位，所以遇到有檢驗案件的時候，就由工部局巡捕醫院的醫士暫代。何世楨認為，所謂巡捕醫院的醫士並不是合格的檢驗專門人員，因為許多原因，如何世楨所說：

殊不知此項醫士，縱富於疾病之診察，卻未具有法醫之知識，疾病之診治，在阻其病勢之進行，而回復原來之健康，於構疾之原因，初不悉為精細之察視，往往根據患者所述病症而治療，故不慮其詐偽也，至法醫之檢驗則異是，其考察創傷或死亡之由來，全憑現存之徵象，以為判斷之根據，而受傷人或屍親證人陳述之經過情形，僅視為一種參考之資料而已，兩者之根本上，固絕不相侔，所以然者，病人求治，期療其疾，斷無詐述病證誑醫以自娛者，死傷之檢驗，在攻擊加害者之暴行，率多張大其辭，以求副厥所欲，今以治病之醫士，而使負檢驗之責任，遂不免忠厚存心，而墜於建訟者之術中，彼會審公廨之不滿人意。

其實，何世楨只是客套地說醫士多半比較忠厚，其實何是認為醫士並不適合擔任檢驗的工作，因為醫士所受的訓練，並不是認識不正常死亡的原因，醫士多半只是知道生理學而不理解病理學，所以造成不正常死亡的原因對於普通醫士來說，是很困難的。因此何世楨認為法醫學中必備的一些知識，使得專業的檢驗人員比起具備醫學專業的醫士來說，更加適合。例如怎麼死、內傷或者外傷、自縊或者他殺等等區辨，乃是需要專業的檢驗人員。

光就何世楨的書面函件來看，其目的是取回會審公廨在北伐之前的檢驗權，檢驗屍體的管轄權，雖然有土地章程規定，但是因為辛亥革命，清朝政權結束，但是新的政府沒有與公共租界訂定新的章程，所以到1927年之前，司法審判和檢驗屍體的權力都由會審公廨來進行，因此國內才一直有收回會審公廨的呼聲，以及針對會審公廨的幾次暴動⁸¹。

何世楨針對刑事案件不應該交由普通醫士來做檢驗的理由，也很充分，並且

⁸⁰ 上海檔案館檔案，卷宗U1-16-338，上海檔案館。

⁸¹ 見Thomas B. Stephens, *Order and Discipline in China, The Shanghai Mixed Court, 1911-27*, University of Washington Press, 1992.以及楊湘均，《帝國之鞭與寡頭之鍊：上海會審公廨權力關係變遷研究》，北京大學出版社，2006。

具有說服力，他認為普通醫士習慣從患者或者患者親屬口述中判斷病因，因此在檢驗時，也多半會聽取受害者或受害者親屬者證詞，而不去考察細微的跡證，事實上，生理學和病理學是兩種不同的認識「病因」「死因」的方式⁸²，一個從正常生理運作的角度來看到底什麼造成生命運作的停止，所以會基本上是想找出運作出錯（malfunction）的原因。而病理學的屍體檢驗，則是必須對照正常死亡和不正常死亡造成的致命原因的疑難雜症，例如哪種器具造成的傷口，傷形、部份、分寸、色澤、深淺、附著於兇器上面的毛髮，而這些是否致命……等等。所以何世楨認為普通醫士沒有讀過檢驗專書，不克擔任此職務，不能令人折服。同時也提到「殊不知此...核與洗冤錄所謂八字不交之情形相合，在普通醫學上固同謂之傷，而在法醫則應別其為自殘與他傷，磕擦毆擊...今蓋曰傷，而不詳加區分。」⁸³一般來說，我們看到討論現代中國法醫學或醫學發展的書籍，如賈敬濤（1984, 2000）或鄧鐵濤、程之范（2000）將反對使用現代醫士的看法，視為一種保守力量的反擊。但是何世楨的投書中分析了兩個案件，這兩個案件，的確普通醫士的判斷都沒有辦法很精確地分辨死因，模糊帶過，「而用恐係字樣，詞意游移。」⁸⁴

從何世楨單方面的說詞，看起來似乎《洗冤錄》的知識系統以及中國傳統檢驗屍格屍圖要求精確的外表檢查紀錄，比起普通醫士每每解剖屍體來得好用。事實上又是如何？從《工部局董事會會議紀錄》來看，從1870年代，公共租借的醫生就想要爭奪檢驗屍體的權力，因為他們看到上海縣官驗屍時，每具屍體都給予同仁輔元堂屍場費用，所以也想要從驗屍中獲取金錢利益，但是當時工部局董事會決議不予外國醫生機會，原因亦是在土地章程規定中，工部局並沒有辦法賦予西醫檢驗的權限。到了1911-1927年的半無政府狀態，公共租界越界築路的範圍大增，往北的閘北、虹口、寶山，往西的大西路都變成租界治權範圍的一部分，而當涉及人命的時候，會審公廨和巡捕房就代替清朝的上海縣官，無須與上海縣官爭奪人命的檢驗權。理所當然成為抓拿凶犯、審理案件、檢驗屍體的負責單位，所以在1928年北伐到上海，北伐政府成立臨時上海地方法院，這些檢驗、審理的權限重疊，又引發新一波的司法主權爭奪。而在好幾十年的時段，公共租界檢驗屍體的方式，的確是由工部局巡捕房委託外國醫士來做檢驗，同時也延續到之後即使江蘇地方法院成立之後，西人的檢驗還是由西醫來執行，例如1932年在法租界發現一具據稱為葛雷帝的男性屍體⁸⁵，四個西醫進行屍體檢驗（post-mortem examination），這具屍體已經被埋葬超過三個星期，因為適值溽夏，屍體已經呈現腐敗狀態，大部分已經骨肉分離。做了全身外部檢查，也解剖做了胃部殘留物檢查，以及微生物檢查，結論是沒有發現致命傷害，只有發現鼻骨斷裂，再做一次更進一步的檢查，仍沒有特殊發現。我們可以從檔案中看到，屍體從被挖出來，

⁸² George Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, Zone Books, 1991.

⁸³ 上海檔案館檔案，卷宗U1-16-338，上海檔案館。

⁸⁴ 上海檔案館檔案，卷宗U1-16-338，上海檔案館。

⁸⁵ 上海檔案館檔案，卷宗U1-16-338，上海檔案館。

並不是在現場檢查，而是送到醫院執行檢驗，而報告雖然是送交上海第二地方法院，但是全由英文書寫，英文報告在其他的工部局委託案件中亦然。其他檔案中，西醫檢查的結論多半是現在所說的心肺功能衰竭，亦看不出來不正常死亡的原因，但是有趣的事，這些檢查都不是免費的，例如1932年檢查葛雷帝的檢驗費用，附在檔案中，一樁檢驗費為50元，在當時是頗昂貴的價格。

但是我們可以透過接下來的史料來瞭解，不僅僅只是會審公廨的檢驗交由西醫來進行，上海地方法院亦經常委託西醫檢驗之外。在1930年代的申報上，命案發生時，新聞紀載有很多種不同的狀況，有時候是巡捕房出動，有時候是檢察官，有時候是檢察官會同法醫，有時候是送到工部局巡捕房醫院檢驗，有時候又出現檢驗員，雖然乍作這個字眼到了1930年代，已經幾乎不見了，但是在1920年代的新聞，檢驗員經常是代表昔日有經驗的乍作。我這個猜測並沒有十足的證據，但是根據兩份檔案的紀錄，還原當時的檢驗專業人員的生態，雖然何世楨一直強調命案毆傷案件應該由「專業檢驗員」、「學驗俱富的法醫」來進行檢驗，事實上，應該還有一段距離。因為對於當時的時空環境來說，很困難取得具有法醫學專業背景的檢驗人員，因為這群「專業」「人員」，其專業或職業並不存在，人員也不存在。

1929年，民國十八年，也就是北伐後南京政府成立，江蘇高等法院，委託同德醫學專門學校「特設」法醫講習所，招收同德醫學校的五年級以上學生修習一年的法醫學課程，其他學校有醫學校學生亦可報名，每年預定招收三十名。⁸⁶修畢，可以分發到各縣政府擔任法醫、或監獄看守所醫生等職務，但是仍可以從事其他就業。但是，講習課程三年之內並沒有招收到學生，當局也因此相當苦惱，沒有人願意報名法醫學課程，到了1932年，學生不到十人，其中亦有人中途輟學。簡單地說，這是一個失敗的法醫學學程，因為幾乎沒有人要念，亦無法有成效。

入學考試有：國文、外國文、生理學、解剖學、化學、病理學。課程中只收講義費和雜費二十元，其餘講師鐘點費、實驗費等等雜支由法院出資，全部一年的經費預計是三千一百零八元。顯然不是一個很高的數字，按照當時教授鐘點費為每小時五元計算，換算現在的物價大概是三十萬到一百萬之譜。但是仍無人報名，其原因在於課程有：病理學、精神病學、法醫各論、裁判化學、犯罪學、刑法大意、訴法大意、病理實習、化學實習等科目。可見得法醫講習相當強調病理學以及檢驗如何在司法過程中的功能。從同德醫學院的法醫班畢業考試，可以顯現出，這個課程的教程是一個新的範疇，例如，考精神病學、考犯罪學、考刑法、裁判化學、法醫學各論、病理學。其中，例如「Manie 之症狀及劇烈Manie為何名？」「有神經病之人與有精神病者之區別如何？」「智能優等而至犯罪其情事若何？」「檢體中有無嗎啡何試驗之？」等等。

一個法醫課程結業的學生，可以擔任政府的法醫或者監獄醫生，一個月的薪水是七十元。這個薪水相較於當時上海的工人薪水來說，一個紡織工人工頭薪水是38元，照1930年的生活水準來說，不是很高。而如上述委託四個醫生檢驗西

⁸⁶ 〈上海檔案館檔案〉，〈Q249-1-151〉，上海檔案館。

人的案例，收費五十元，一個法醫月薪才70元，這也是同德醫學院法醫學課程在幾年內陸陸續續招不到學生，檔案中並沒有記載到底多少人修習這個課程，以及多少人畢業。

1930年發生了漕河涇第二監獄槍決四名犯人，原本由善堂收斂，但是同德醫學院卻領走兩具屍體，而發生了一連串爭執與社會輿論。當時同德醫學院認為民國十年左右已經頒布的《解剖條例》，容許以槍決死刑犯的屍體作為解剖之用，所以將兩具屍體領走。但是地方法院檢察官知道了，認為屍體有親屬，應該由屍親領回，而且罪犯已經槍決，屍體不應該加毀損，道德不容、法院不容。所以從同德醫學院追回兩具屍首，並引起新聞的軒然大波。

這兩具屍體不是挪作法醫課程之用，而是作為一般解剖學之用。當時的中國解剖屍體的風氣仍然不盛，許多醫學院苦無屍體可以解剖，因此才會鬧出這個事件。從法醫課程和漕河涇死犯屍首事件來看，可以知道，這兩件事情並非全然無關，畢竟道德輿論對於解剖仍有意見，況乎擔任法醫與擔任醫生這兩個在社會名聲上差距甚大的頭銜，要選擇擔任法醫？

因此，我們大概可以知道，到了1930年代，中國的檢驗並沒有從仵作、洗冤錄等等傳統知識的脈絡中脫離，也沒有轉變為現代法醫制度，採用專業法醫、解剖、實驗室檢驗的工作程序。簡單地說，就是沒有人員，沒有機構，當檢察官需要檢驗時，就只能方便行事，沒得挑選。因此何世楨投書中提到「擬蓋由本院選任學驗俱富之法醫，或檢驗員會同辦理，...所有普通之醫士均無須使之擔任檢驗之事務，庶不致用違所學，而強人以難。」但是，法醫在哪裡？

依照我在上海檔案館找出來的檔案得知，1929年，孫達方奉令成立法醫研究所，但是不算成功，因為他只是把上海租界可能參與檢驗的西醫招集起來，包括外國籍的醫生，像是聯誼會或俱樂部，拍了幾張頗為氣魄的照片，就沒有看到其他的作用。但這並不意謂著他只是會作秀，到了1932年，林幾重新在司法行政部成立法醫研究所，孫達方仍任法醫研究所所長，並開始招收法醫研究所的研究員，這可能才是中國現代法醫的起源。⁸⁷

1932年法醫研究所招考研究員的資格限制比起同德醫學院前三年設定的資格較寬鬆，包括：甲、在國內外專門學校以上修習醫學或化學有畢業證書者。乙、凡有甲項資格，曾在法院充當法醫一年以上，得由各地高等法院保送免試。丙、凡具有甲項資格自願來所研究者經本所審核認可得免試。相對來說，可能性的人選增加了。而且每人每月津貼30元。事實上在這份檔案中，有地方法院推薦保送的人員，其中並沒有特別提到他的學歷，只有提到工作認真等等推薦理由。因此所謂的專門學校修習醫學或化學，並沒有規定一定是醫學院畢業。陳邦賢(1937)統計全國當時有33所醫校，學生總數共計3616人，其中在上海有7所，這些數字並不包括化學系的學生。所以相對於同德醫學院的法醫課程，上海法醫研究所的研究人員可能是第一批現代意義的法醫及鑑識人員。

上海法醫研究所於1938年出版一本《法醫研究所鑑定報告書》，這是一本

⁸⁷ 上海檔案館檔案，Q249-1-98，上海檔案館。

合輯，其實不是一本書，而是一本匯集兩三年來各個送驗的案例以及檢驗的方式、結果、致死原因判斷。其中檢驗格式、語彙、檢驗方法都是作為一種示範作用的出版。例如1936年由崇明縣政府送驗一具未婚周氏婦人的屍體，7月17日當日送達，即日檢驗。請驗事由為鑑定死因及是否處女。檢驗內容分類如：一般肉眼檢驗、剖驗。一般檢驗檢查屍體客觀狀況，如身高、體重、腐敗狀況、身體特徵、有無異物、血斑分佈等等。剖驗則驗了胸腔、腹腔內臟重量、組織病變與否，最後說明死因為卵巢性子宮出血，所謂血崩。而結論則回應檢驗事由，周氏婦人為處女、無墮胎及妊娠現象、血崩失血過多死亡。

另外兩個案例，一為男孩、一為男子，男孩是因為某種不明原因的血液變質，但是因為屍體高度腐敗無法檢驗血球，所以化驗胃部及內容物，包括植物性毒物檢測和揮發性毒物檢測。而另外一男子則是因外力衝擊導致心臟發生循環障礙，而肺部充血水腫為死因。這些檢驗的方式，與當代台灣法醫研究所檢驗的方式與陳述方式已經沒有太大不同。⁸⁸

如本章前述，民國初年的檢驗的混亂狀態，並沒有一致的作法，即使到法醫研究所出版的鑑定報告書，也只是示範性質的出版品。當鑑定報告最後必註明「右鑑定係公正平允，真實不虛，須至鑑定者。司法行政部法醫研究所。」似乎也標示了檢驗作為一個可能發生社會衝突以及認識差異的場域，逐漸地轉變成一個具有場域自主性的檢驗鑑定領域。由機構和專業檢驗員構成了一個不需要考慮縣官是不是賢明或者平庸、貪財或者怕事，或是檢查屍棚附近是不是有一堆鄉親鄰里、胥吏舞弊、屍親嚷嚷……等等的法律科學場域。

驗屍不再公開，不再成為公開儀式，逐漸隱蔽在司法行政之後，靜悄悄地說著屍體的話語。

⁸⁸鄭淑屏，1996，《醫療過失案件中過失之類型與證據之判斷》，台灣大學法律學研究所，博士論文。

第五章 屍骸與墳塚的政治經濟學

- 一、市政與衛生的例外狀態：惡臭與屍體
- 二、噁心的感受教育
- 三、屍體經濟與慈善事業

《皇朝經世文編》中有面對荒政的編輯，其中用語如養生與荒政，是記載如何在荒災的時候面對死亡的文獻，例如透過施粥能夠讓難民處於基本生活所需的熱量，僅僅能夠應付免於餓死、凍死的熱量；或者如何儘速處理屍體，免於瘟疫疫情擴大，還有為官者巡視災情的記載¹，我們可以看到中國的朝廷與社會在面對死亡和屍體的特定態度，死亡只是死亡，面對死亡能夠做的事情，是此岸彼岸的兩樁，即使在這個過程中也可以看到清代十八世紀中葉以後官僚制在荒政的對應上面更加有效和理性²，但是荒政措施畢竟不同於現代公共衛生。

但是到了上海租界的檔案中，我們發現死亡與疾病一開始是另外一種符號：惡臭。氣味上的惡臭代表著公共危險與衛生危機，即使此時衛生的意義並不是當代公共衛生的意義，並且公共安全也更接近警察事務。氣味，不是審美意義的氣味，但是卻與死亡、屍體和疾病高度相關。

社會學家Giddens（1991）認為現代性經驗的其中一個特徵是對死亡的隔離，死亡的場景逐漸消失在生活世界裡，墳墓被遷徙到郊外、人們對於死亡保持緘默，日常生活中逐漸沒有了死亡的場景，這主要是因為文明化歷程的羞恥界線的內縮所造成的，如果Giddens的論斷延續法國史學家Aries(1981)、社會學家Elias(1985).....等人的研究，在中國的城市與鄉村有沒有類似的現代性進程？顯然，這個現代性進程沒有這麼「類似」。資本積累使得死亡的空間：義塚、墳墓、丙舍，逐漸被排除在都市空間之外。並且透過習藝所、勤生院所代表的「死地重生」的交換價值，將義塚的空間意涵從象徵價值轉向土地價格，並透過道德經濟學的修辭學來進行公眾的說服。

- 一、市政與衛生的例外狀態：惡臭與屍體

對於現代社會而言，屍體突然出現在公共空間是不尋常的事件，除了景象嚇人以外，屍體腐敗發出的味道以及可能引發的疫病，亦是非常嚴重的。而惡臭與屍體之間的連結是種嗅覺的訓練課程，而這亦是一個歷史的過程。十九世紀中的上海公共租界，租界當局積極並且焦慮地不斷在都市空間裡面尋找惡臭的來源、對惡臭的生產、傳播進行管制，俾使惡臭消弭於都市空間之中，原本屬於嗅覺感受重新被一個新的衛生政體（sanitary regime）視覺化和空間化，重新進入

¹ 如清，賀長齡，《皇朝經世文編》，卷41-45，戶政，荒政1-5。常被引用的有張伯行，〈救荒事宜十條〉，出處：中央研究院漢籍文獻資料庫。

² 如魏丕信，《十八世紀中國的官僚制度與荒政》，江蘇人民出版社，2003。

一個新的調控的系統（regulatory system）中，下水道、垃圾、排泄物的惡臭在上海租界飄盪！沼澤、墳墓、破房子，一一逐漸被填平、遷出、改建；稽查員和巡捕、醫院和善堂、仕紳和妓女都被動員起來進行檢驗、自我檢驗和被檢驗。

1874年5月3日對於上海公共租界的工部局董事們是一個沒有顯著意義的一天，即使隔壁的法租界爆發嚴重的第一次四明公所事件的暴動，許多外國人與中國人在暴動和鎮壓中受傷、死亡，剛成立兩年的《申報》大幅報導這個重大事件，但是工部局董事會的會議卻完全沒有紀錄這個事件，第一次四明公所事件顯然是法租界公董局的衛生措施和經濟利益遭遇到來自華人社會對於屍體與死亡敬重的態度之猛烈反擊³。法租界積極要將屍體與墳墓排除在租界空間之外的企圖，遭遇到嚴重的挫敗。但是20年後，公共租界的工部局卻成功地完成這項任務，不是透過暴力，而是透過一連串尋找惡臭、訴說惡臭、排除惡臭的行動，以及嗅覺和疫病的修辭，超越了死亡與屍體的禁忌與神聖性，將屍體和墳墓摒除在都市空間之外。

警備委員會報告 衛生稽查員的報告已按宣讀的那樣記錄，警備委員會已記錄下了具體的內容。菜場稽查員報告已按宣讀的那樣記錄，其中並沒有任何重要內容。（1874.1.13）⁴

從1854年以後，每週一次的工部局董事會會議記錄，紀錄著工部局這二十年來發生的各種大小事情，包括行政上的人事、租稅、措施、公文往來等等。而這之中，巡捕工作和衛生稽查員的工作可能是佔會議記錄的大部分，包括路燈、糞便的處理、下水道、垃圾清運、公共廁所、污泥、公墓等等。但是1月13日這一天會議紀錄卻表示沒有重要事情可以紀錄，到了1875年6月7日，又輪到警備委員會的衛生稽查員和菜場稽查員報告的時候，當總辦「一如既往」開始在會上宣讀這些報告，董事們認為這是不必要的，無非佔用了開會時間。因此會議指示總辦以後不必再將這些報告提交會議，除非有關委員會特別提出需送董事會⁵。稽查員每週例行檢驗租界各地，前二十年間累積的經驗，已經可以讓這些稽查員和董事會成員之間形成對於衛生問題重要性的共識，董事會成員已經可以區辨哪些是問題，哪些不是問題。

這裡所指的：沒有任何重要內容意味著什麼？或者如一年半以後，董事會認為稽查員報告衛生狀況及菜場已經是在佔用開會時間，根本是在浪費大家的時間？這些話語意味著什麼樣的轉變？難道不再有類似的問題？如牛瘟或者糞便清運的問題？不，其實比以前更多，更細微而且更繁雜。或者如董事會成員認為的，沒有任何重要內容，是不是意味著所有衛生事項，都已經置於被掌握的

³ 相關細節、紀錄與分析，可見《申報》，梅朋，《上海法租界史》，1983。以及顧德曼之《家鄉、城市和國家：上海的地緣網絡和認同》，2004。

⁴ 1874.1.13，工董會議記錄，第六冊，頁600。

⁵ 1875.6.7，工董會議記錄，第六冊，頁600。

狀態下呢？沒有出其不意的突發狀況，也沒有不能解決的問題嗎？似乎也不是。

那麼到底為什麼董事會會這樣表示？這是因為稽查員報告的方式已經不再能夠呈現、發現問題，租界需要新的語言來表達。而稽查員要做的不再是如偵探一樣地調查；例行公事的檢驗以及紀錄，並不意味著檢驗開始變得沒有意義，而是檢驗無止盡地在空間中蔓延開、在都市的例常生活中持續下去⁶，但是這是一個新的語言和時代：惡臭的語言和惡臭的整治。

Classen, Howes and Synnott (1994: 54-58) 的《香氣：嗅覺的文化史》(*Aroma: The cultural History of Smell*)提到十九世紀以前歐洲的城市都是充滿污穢、臭氣的地方，不管是巴黎、倫敦或者萊茵河畔的大城市，都一樣。垃圾、污物、糞便、屠宰場或者死貓死狗，或者理髮師兼外科醫生幫病人放血的血液直接流到街道上發出的味道，住在城市裡的人也如同鄉村居民習慣雞鴨豬以及農田施肥的味道一樣，習慣了城市裡的惡臭。但是一直到十九世紀中葉左右，臭味才變成某種都市生活中令人焦慮的來源，並且需要衛生單位的整治，這是因為臭味會傳染疾病的理論和都市形構過程中的衛生政策，將臭味視為危險的來源⁷，臭味變得不可容忍是因為1832年的霍亂疫情。

隨著世界經濟和跨洋交通橫行全世界，包括歐洲大陸、美洲大陸、非洲大陸和亞洲都傳出嚴重的災情⁸。因此不能忽略歐洲1832年嚴重的霍亂疫情以及因為霍亂經驗而產生的衛生法案，十九世紀中後期所形成的衛生政體，正是西方國家進行公共衛生和檢疫措施的後果⁹。

在上海公共租界的母國：英國倫敦，經歷了1832年的慘痛教訓，1847年，查德威克¹⁰(Edwin Chadwick)開始在英國推行衛生改革計畫，這個衛生措施結合了

⁶ 傅科認為十八世紀發明了規訓(discipline)與檢驗(examination)，而自然科學式的調查從政治法律的模式中退出，規訓技術中存在的是一種無止盡的冷酷好奇的檢驗，這種檢驗是一種與不可企及的規範之間的不停測量其差距，並且極力逼近無限(infinity)的運動。傅科對於檢驗與規訓之間的關連分析，使得檢驗不是一個固定的規範或者規定的延伸，而是一種精細、無止盡追求無限的運動，用在本文的分析中，租界內檢驗為何從來沒有停止過，因為乾淨(cleanliness)本身就是一個無限的概念。見傅科，《規訓與懲罰》中〈全景敞視主義〉一章，pp.225-228。

⁷ 十九世紀以前，傳染病理論主要是建立在接觸傳染(contagion)的基礎之上，例如中世紀以後的瘟疫經驗，但是十八世紀以後，瘟疫逐漸在歐洲大陸消失，而對付瘟疫所發展出來的隔離政策對於霍亂的傳染途徑無效。

⁸ ，現今的歷史學和社會史研究逐漸地對霍亂以及各地的都市生活和公共衛生的形構過程感到興趣，如R.J. Morris, *Cholera 1832*, Holmes & Meier Pub, 1976.等等。

⁹ 見Francios Delaporte, *Disease and Civilization: the Cholera in Paris, 1832*, MIT Press, 1986.以及Dr. John Snow於十九世紀中有關霍亂傳染途徑的醫學著作“On the Pathology and Mode of Communication of Cholera”, in *Gazette*, vol. 44, Nov. 2, 1849, pp. 745-752, Nov. 30, 1849, pp. 923-929.

¹⁰ 查德威克 (Edwin Chadwick)，曾任邊沁的秘書，1832 年的新濟貧法案 (New Poor Law) 就是他的草案，1850年代曾經寫作兩本重要的著作，1842年的《勞動人口的衛生條件報告》(*Report on the Sanitary Condition of the Labouring Population*) 以及《公眾健康，衛生與其改革》(*Public Health, Sanitation and its Reform*)，以及許多調查報告書，一個以市政為為中心的衛生政體 (sanitary regime) 透過查德威克的衛生改造計畫在1850年代的倫敦建立起來，荒謬的是，查德威克關心的問題並不是健康的問題，而是一個衛生政體的權威。(Finer S.E., *The Life and Times of Sir Edwin Chadwick*, Routledge, 1997, p.309.)

當時相當流行的傳染病理論：疫氣（epidemic atmosphere）。這個理論認為有毒物質透過空氣的媒介傳染給人，人活在一個充滿動物、植物、食物所產生的腐敗過程與人類食物的廢棄物的流通系統中，一旦物質腐敗就會產生毒素，並且釋入空氣中，如果沒有辦法透過管制的辦法對於有毒物質進行立即的移除，就會透過空氣中的空氣分子進入人的肺部以及人體的循環，

每八分鐘，這些毒素就會被傳送到系統的各個角落，結果有時造成幾小時、甚至幾分鐘就造成一個空間內的死亡，有時是持續並且快速，或者持續但是緩慢地惡化並腐化人的血液，造成人體結構的解組而且引發熱病、霍亂、痢疾和其他致命傳染病的系統性暴發。……污水下水道、污物處理和供水系統以維持下水道、陰溝和街道的清潔，其終極目的是為了維持空氣，維持合適人們呼吸的空氣。¹¹

「所有的臭味，如果很強烈的話，都是立即的急性疾病，...，而且或許我們可以這樣說，所有的臭味都是疾病(all smell is disease)。」¹²這個論斷不僅是一種好惡的偏執假設而已，查德威克的想法還變成實際的行動，公共健康的措施著重在臭味，例如陳積的下水道污泥和腐敗的物質會造成強烈的味道，所以污水坑必須被排除填平，因為污水只是熱病的發生的間接原因，真正的原因是污水的臭味造成的(the smell caused it)，如果有必要的話，就把污水排到河裡去，讓河水把污水的氣味帶走。¹³

在1848和1849年衛生部的報告書臭味的描述也特別凸出，東倫敦貧民聚集的白教堂區的一個庭院裡，60個居民有13個感染霍亂，報告書裡這樣描寫著

樓梯門是關上的，當我打開時，我屢屢被可怕的味道(horrid odour)和從樓下的簡陋廁所傳來的惡臭(stench)所逼退。這是人類有史以來到過最髒的地方之一；惡臭，可怕的惡臭(the stench, the horrible stench)污染了這個地方，這個地方似乎密不透氣，裡面的人幾乎呼吸不到新鮮空氣，全都令人很不愉快。等爬上樓，我的頭纏繞著令人惡心的空氣(sickening atmosphere)之中，直到爬到頂樓，到處都是死者和瀕死的人，我被迫衝到窗戶邊打開他，吐出我胃裡的所有東西，勉強撐在一張可憐腐爛的稻草床上...在同一個庭院的另外一邊，也有幾個霍亂病患，一間房子的地下室有三個病例，從樓下的廁所傳來的臭味很可怕(fearful)，需要點勇氣才能走下去尋找病患，我發現便溺直接溢流到病人的床下，地下室充滿大量的糞便、骨頭、尿液和稻草，倫敦最糟的下水道也莫過於此。¹⁴

¹¹ Dr. Southwood Smith, quoted by Finer's book, p.297-298.

¹² Edwin Chadwick國會報告(Parliamentary Papers, 1846, x, p.651)，引自Finer, 1997, 頁298。

¹³ 都市衛生委員會第一次報告(Parliamentary Papers, 1847-8, xxxii)，引自Finer, 1997, 頁298。

¹⁴ 1848-1849年，霍亂傳染病的衛生部報告附錄B(Parliamentary Papers, 1850, xxi)，引自Finer, 1997, 頁334。

後來到了1854年，霍亂再次攻擊英國，某個區域十天內死亡500人以後，才證實Dr. John Snow認為排泄物污染了飲用水才是霍亂傳染的主要原因，這個主張對立於當時流行的空氣傳染論，例如查德威克的公共衛生法案（Public Health Act）（1848年），整治了供水系統和下水道污水淤積，但是卻把污水排入泰晤士河，並且讓自來水公司從泰晤士河抽水，反而造成飲用水污染的負作用。但是如果我們不要去深究傳染病學發展的歷史以及上海租界衛生措施到底是空氣傳染論或者污水傳染論，而是把把惡臭（空氣中的有毒物質或者糞便的臭味）與傳染之間的關連，作為一個重要的問題意識來看上海租界工部局的衛生措施，或許就可以解釋，空氣中的惡臭和廢棄物的惡臭的預防和排除為何是市政措施中重要的問題¹⁵，很明顯地，上海租界區域的各種積極的衛生措施，並不是對於當地華人的習慣或者生活方式的反制，而是對於母國輿論、公共政策和傳染病恐懼的一種反映表達¹⁶。例如，1863年來到中國的蘇格蘭醫療傳教士德貞（John Dudgeon），剛到中國的時候，對於北京城內居民的衛生習慣和惡臭非常驚訝，他的看法與其他來到中國的傳教士或者醫生差異不大¹⁷，而他們對於惡臭的敏感，來自於其文化養成中的感受圖式(scheme of sensibility)。

法國和英國對於上海租界區的衛生管制措施，看在當時的華界知識份子或仕紳眼中，乃是泰西諸國治理國家技術的高度發展，如康有為、梁啟超等人初見租界環境衛生，以為「西人[之](以)通商我國者，其租界之道路整潔亦猶是矣，吾人之游覽之者，莫不歎其政治之修。」¹⁸反觀一界之隔的上海縣城，卻有如人間穢土，鄭觀應提到「余見上海租界街道寬闊而潔淨，一入中國地界則污穢不堪，非牛溲馬勃即垃圾臭泥，甚至老幼隨處可以便溺，瘡毒惡疾之人無處不有，雖呻吟仆地皆置不理，惟掩鼻過之而已。」¹⁹，租界與租界之外的對比，泰西與中國的對比，治與不治的對比，儼然就是乾淨與不潔的對比，乾淨與否就是一種政治發達程度的表徵。

所以，面對上海租界這個區域時，我們可以不需要從中國的疫病歷史和醫學史的角度來看，因為從上海地方志的記載中，明清以後的上海地區，雖然聚集了相當多的人口和商業活動，但是我們並看不到任何與租界開埠以後執行衛生

¹⁵ 十九世紀歐洲的公共衛生、醫學和社會如何看待腐敗物質會散發毒素的理論，以及十九世紀中後來中國的傳教士或醫生如何透過這個觀點看待中國人的衛生習慣和環境衛生，可見李尚仁，〈健康的道德經濟---德貞論中國人的生活習慣和衛生〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，76:3，2005，頁467-509。這篇文章主要提及德貞在北京觀察的衛生狀況，因為德貞主要活動區域在北京，所以未提及上海的租界情況。

¹⁶ Kerrie L. Macpherson, *A Wilderness of Marshes: The Origins of Public Health in Shanghai, 1843-1893.*, Oxford University Press, 1987, p.40.

¹⁷ 例如疏於維修的下水道、糞便堆積如山的廁所、充滿動物排泄物的街道或荒地。參見，李尚仁（2005：472-473）。

¹⁸ 梁啟超，〈治始於道路說〉，收於麥仲華，《皇朝經世文新編》卷13上，郵運，出處：中央研究院漢籍文獻資料庫。

¹⁹ 引自周武、吳桂龍，《上海通史》，第五卷，上海人民出版社，1999，頁145

措施，有直接關係的法令²⁰，租界與租界之外是兩個世界，兩種疫病的看法。所以，考察兩個主要的租界母國法國和英國的臭味，以尋求臭味與環境衛生管理之間的關連，就變得相當重要，因為這個臭味的鑑賞力，顯然是個跨國的舶來品。因為臭味的認識和分辨能力，是一種知識系統、也是一種文化養成 (cultivation)²¹，因此，本文接下來要談的是這個圖式如何作用在上海租界的空間上，從上海的空氣很臭到某些區域很臭，後來變成某些家屋很臭，到最後是那個人很臭，最後臭味形構的完成，身體政治才能夠座落在肉體與個人之上。

梅朋（1983）的《上海法租界史》提到「1867年，白來尼提到……一下大雨，地上全是一道道水溝。他的外邊是低潮線，是寬闊的沙灘，夏天，太陽一晒，散發出一股有害健康的臭味。」²²法租界的衛生措施可能類似Alain Corbin和Francios Delaporte所研究的十九世紀的法國巴黎，但是在目前無法閱讀法租界檔案的條件下，本文只能分析上海公共租界區域的惡臭任務，但是有許多研究可以說明這兩個租界區域在供水、下水道、性病防制等等衛生措施上面是類似，甚至協同進行的，並且透過如法國文學左拉的小說、波特萊爾的詩、Alain Corbin的研究，甚至三〇年代新感覺派小說家的描述，可以猜想法租界的惡臭敏感度和稽查員的嗅覺素養可能遠遠超過接下來要談的公共租界。

首先，先就公共租界工部局董事會會議錄中關於「惡臭」的紀錄，整理分為三個類別：

- 第一類 掃除路面廢棄物(道路稽查員、衛生稽查員、菜場稽查員、道路測量員)
- 第二類 疫氣與屍體空間（檢疫條例、越界築路與屍體移除都市空間之外）
- 第三類 個人清潔衛生（1900年前後的房屋建築法式）

第一類，基本上不是對於身體的控制，是對廢棄物的控制，這是根據惡臭造成傳染的問題意識。第二類其實是透過尸體（屍氣、屍水）會傳染疾病的敘事，對屍體空間進行排除，這是來自屍體造成傳染的問題意識。第三類乃是對於個人與居家衛生進行全面並且生產性的管制，這是個人衛生與房地產的問題意識。第一、第二類，沒有明顯的區分點，如開始與結束，持續不斷，也相當程度互相重疊，但是可以看出衛生稽查措施與都市生活之間的關連，先從廢棄物的惡臭，然後轉移到排除死人屍體的種種規定與經濟空間的擴張。我認為這兩個階段意味著：在公共空間與都市生活的範疇裡，搜尋惡臭、排除惡臭、訴說惡臭的技術和語言逐漸成為一種默會知識(tacit knowledge)。到了第三個類，或許我

²⁰ 清，俞樾纂/應寶時修的《上海縣志》，跟環境衛生有關的記載，分屬風俗、善堂、疫病的記載屬於祥異，唯一出現過的「衛生」字眼是《上海縣志》中記載仁濟堂專辦產母嬰孩需用之物為衛生項目，「朱鉉等為衛生起見專辦產母嬰孩需用之物。」（上海縣志，p.201）但是此「衛生」兩個字，卻很明顯的不是指環境衛生或者公共衛生，只是個人衛生，尤其是指嬰孩的生。

²¹ 這一點從工部局任命稽查員都會從英國國內(倫敦或曼徹斯特)或者香港尋求適當、有經驗的人選，看得出來，氣味的辨識力是一種文化養成，當時工部局應該也認為華人不懂什麼叫做乾淨，例如1890年要人力車夫穿著乾淨的衣服及清洗車輛時，提到華人巡捕不懂什麼叫做乾淨整潔。

²² 梅朋與傅力德，《上海法租界史》，上海譯文出版社，1983，頁363。

們可以說氣味的階序變成是一種身份和階層的社會區分方式(social distinction)，租界以衛生為理由，將公共空間的衛生措施延伸到居住的私人空間領域，如同十九世紀的住宅政策，把華人的居住空間(dwelling)變成房屋(housing)，開始規範不利的居住空間與有害衛生健康的建築安排²³，自此，身份與氣味的階序相仿、都市空間與氣味空間重疊，環境衛生和個人衛生開始不分。第二和第三階段都各自是一個大問題，本文暫不處理，先把重點放在環境衛生上面，到底在租界的馬路街角、溝渠荒地發現污水坑、垃圾、便溺、腐敗食物的惡臭的蹤跡，如何變成一個租界居民共同享有的空間圖式，並且是一個嗅覺地景(smellscape)。

1870年之前，租界的公共衛生措施，基本上並不是一個有整體規劃的市政計畫²⁴，而是透過各種「稽查員」(inspectors)（包括道路稽查員、衛生稽查員、菜場稽查員、道路測量員）對於租界區域的公共區域進行檢驗(examination)，雖然看起來處理的都是雞毛蒜皮、一些無關大局的檢驗以及實用主義式的個案處理，是不是有一個可以稱得上整體市政或者所謂的衛生政體的規劃概念，值得懷疑。但是從興建自來水廠的倡議和進程(1872-1880)和沿著越界築路的下水道設施，惡臭逐漸不再是非預期地到處出現，而是透過各種管線轉換成在特定、可以預期的傳播徑路中流通²⁵。

臭味不同於視覺，臭味不能被複製，即使有一張糞便如山的廁所的照片，仍然不能從照片聞到味道，因此氣味是一種很難描述的東西，同時也很難作為一種證據，明明味道屬於某種感官的範疇，但是一開始仍然需要某種視覺的輔助。當衛生稽查員報告到

工務委員會在奧利佛工程師和衛生處亨德森醫生的陪同下，正好於會議前視察了直隸路，並檢查了若干英尺長的中國排水溝，他們曾與工程師

²³ 「工部局在1900年10月19日與1903年8月6日陸續頒佈了《中式建築法規》(Chinese Building Rules)與《西式建築法規》(Foreign Building Rules)，於1901年4月19日與1904年2月8日相繼施行」(郭奇正，《上海租界時期里弄住宅的社會生產》，未出版，博士論文，2003，頁200。)，郭奇正也提到工部局在衛生的考量下，如何對營建形式的干預。(頁215-218)

²⁴ Macpherson (1987)認為1870年之前，是以氣象學(climatology)的理論來，1870年代以後則是對於供水系統和醫療地形學(medical topography)以及都市的環境衛生改革，這些措施看來都有其一套規劃的系統性概念，無論是早期的醫療知識，或者來自查德威克對於倫敦的環境衛生改造計畫，西方衛生專家都是很有系統地在建設上海，但是我的看法不同，我認為這是工部局衛生官的建議多半受到董事的反對或者忽略，規劃是規劃，執行是執行。

²⁵ 「亨德森醫生...強烈地譴責了目前華人居住區的狀況，認為這些地區的骯髒、擁擠、缺少排水設備等狀況必然有害公眾的健康，且易於加速傳染病的傳播。...去年上海傷寒異常地流行，一個值得注意的事實是，就在去年，第一次有大量的私人的排水管同排水總管聯結了起來。他建議按適當的距離，將一些裝有木炭盤的通氣口朝路面上打開；只要陰溝的氣體能通暢的朝馬路上逸出，就不會有害了；但如果由於防氣閥的完善而阻止了氣體的逸出，則氣體就會以濃縮的、十分危險的狀態被迫回到各住房。」(1874.2.10,《工部局董事會會議錄》，第6卷，頁606)，自來水廠的自來水供水不止提供引用水，清潔的自來水還必須負責帶走下水道和街道上的淤積的污穢和惡臭，「會議決訂通知自來水廠籌建委員會，如果他們同意為工部局提供為期五年的市政用水，包括灑洗馬路、救火、沖洗陰溝、公共噴泉、各捕房和工部局各辦公室的用水等，工部局打算每年付8000兩給自來水公司。」(1880.8.27,《工部局董事會會議錄》，第七卷，頁717)

商訂將其挖開進行檢查，發現該溝已深約xx英尺，充滿黑色發光爛泥陳積體，並散發出令人作嘔的氣味，顯然是經過多年堆積而成。他們確信，大多數中國排水溝處於同樣的狀況，由於在租界內存在的這些溝渠構成了對健康的最大威脅。²⁶

在這一段話中，可以看到「陪同」、「視察」、「挖開進行檢查」、「作嘔的氣味」、「確信」，這個檢查的過程，並不以嗅覺作為主要的證據，因為嗅覺無法證明什麼，這並不是沒有一種關於臭味的評價標準，而是「氣味」，顯然不是屬於公眾共享或者有標準的東西²⁷，對惡臭的發現，乃是屬於一個比較模糊的「有害的事物」。

但是到了1872年左右，工部局董事會的會議記錄中，開始出現大量的「惡臭」字眼，有趣的是，惡臭開始變成一種共享的語言以及標記危險空間的符號，從工部局的衛生官開始，原本就具備著對於惡臭的辨識力，如

亨德森醫生來信摘要...正在開挖的那些池塘到炎熱季節很可能對公共租界地區的衛生造成危害。...甚至華人居民住宅附近的隨潮漲落的小河也成為嚴重的禍害。這些小河的泥濘岸邊堆滿了隨水漂來的腐爛動物屍體與爛菜葉子，結果是臭氣薰天。²⁸

到衛生稽查員都在使用惡臭來描述有害公共以及社會安全的危險，把原本就高度關注的危險區域，如菜場、屠宰場、下水道、污水坑、糞便清運、廁所蔓延到可能產生嫌惡氣味的作坊和遊民收留所，也透過臭味來合理化管制和介入的公權力。

今後從污水坑挖出來的東西應像人糞和垃圾一樣運出租界。²⁹

清除污水坑時發出的惡臭...在夏季，清除污水池應在晚上或清晨進行，並應大量地使用消毒劑。³⁰

加爾醫生主張拆除目前分隔泥城濱和洋涇濱的水閘，理由是：目前各屠宰場扔出來的垃圾所散發的臭味影響了公眾的健康，拆除水閘後，臭味將減少，因為水量的增加和急速的水流能防止垃圾的積聚。³¹

²⁶ 1870.12.19，《工部局董事會會議錄》，第四卷，頁754。

²⁷ 類似的情況，如跨文化對於臭味的看法不同，「食物臭壞為人食之，必至染疫，是以今年英國租界工部局特設一西人專司巡緝，凡有無論牛羊豬肉及臭壞之食物，准其埋葬，違則從重究罰...惟華人好食一種鹹魚明知謂臭鹹鯿，西人本不買用，而華人確有愛此者，蓋以為鹹魚已鹹而無礙於臭也，昨有朱性幼孩販賣此種鹹魚...夫既有禁令應得遵行，惟鹹魚之有臭味，宜分別為妙。」（1872.12.10，《申報》，卷二，頁1721）

²⁸ 1872.2.26，《工部局董事會會議錄》，第五卷，頁537。

²⁹ 1877.12.10，《工部局董事會會議錄》，第七卷，頁625。

³⁰ 1878.9.2，《工部局董事會會議錄》，第七卷，頁648。

³¹ 1878.3.4，《工部局董事會會議錄》，第七卷，頁633。

白銀冶煉場的氣味對健康有害。³²

同時這些村民由於這個工場在夜間進行冶煉而產生的硫磺氣味進入他們的住房而睡不著覺。³³

禁止棧房儲存和硝制皮革，因為硝皮所發出的氣味對周圍的居民來說是十分難聞的。³⁴

臭味 虹口捕房的廁所 米切爾先生來信，抱怨這距離他家25碼處的廁所發出的臭味，要求工部局除去這種臭味，因為他影響了他的妻子及他的家人的健康。會議決定答覆說，工部局將竭盡全力來除去這種氣味。³⁵

這一系列的紀錄，剛開始只是屬於衛生稽查員和衛生官的工作項目之一，後來把惡臭和噪音放在同一個「公害」的範疇，只要開始變成是公害，工部局就會干預，因此，辨別私人事務或者公害，好像十分重要，但是這個界線絕對很模糊，尤其是味道和聲音，在視覺不可及狀態之下，仍然會不斷地溢出，氣味到底是私人的還是公眾的，這個分界絕對不是空間可以隔離的，例如二戰期間奧斯維茲集中營附近的居民，沒有看到集體屠殺的場景，但是他們都知道，因為空氣中瀰漫著屍體的臭味。到了1880左右，租界幾乎已經看不到工部局對於垃圾、私人廁所表示非屬公共領域，不能干預的回復，只要是臭味，一律表示清除；只要是噪音，一律禁止³⁶。

租界設立後，因為居住的外人增多，食物供給逐漸受到重視，所以增設菜場稽查員，每個星期都需要匯報牛奶、雞蛋、肉類、蔬菜的衛生狀況，1872年夏天，菜場稽查員沒收病牛肉，卻被華人控告任意沒收，原本菜場稽查就不是什麼大事，但是此事卻引發軒然大波。後來透過租界警察委員會的行政命令，不顧上海縣令的反對，規定稽查員可以沒收任何不宜人食用的，都可以沒收充公，事情暫告落幕。這個案例牽涉到本文的並不在病牛入口會不會造成疾病，而是何謂「不宜食用的」，在會議紀錄中出現最有趣的兩個觀點，同時也是工部局董事會裡的共識，是因為生活方式以及臭味：

至於您要求我對把這一條附律運用於最近病牛案件提出意見，我認為任何病害肉類這一單純事實，本身並不構成損害公眾利益。若其氣味難聞，不但按高尚而講究的生活方式習慣來說，就是按平常、樸素的、簡單的方式來說，都是極大的干擾了正常而舒適的人類物質生活的，這就構

³² 1878.6.10，《工部局董事會會議錄》，第七卷，頁640。

³³ 1878.9.23，《工部局董事會會議錄》，第五卷，頁650。

³⁴ 1880.6.4，《工部局董事會會議錄》，第七卷，頁707。

³⁵ 1881.9.12，《工部局董事會會議錄》，第七卷，頁754。

³⁶ 聲音變成一種公害，千奇百怪，如晚上在路燈下洗燙衣服的聲音、戲院、妓院的噪音、旅社彈子房的聲音、苦力叫喊及唱歌的聲音、馬匹的嘶叫聲、中國人節日放鞭炮也是噪音，其實是一種生活方式的重新打造，倫敦每星期五晚上領有夜間賣酒執照的酒吧，鮮有不吵的，喬治歐威爾的小說筆下的倫敦，看起來也不像是個安靜的城市。

成了公共的或一般的污染。³⁷……關於工部局第399號命令，我想說明，租界有些鋪子，把肉賣給華人食用。那些肉按照外國人標準來看是完全不適用於食用的，但在習慣上卻作為許多華人居民膳食的正常食品。由於這些鋪子裡所出售的肉極少有機會出現在外國人的餐桌上，故至今他們未受到干預...那些肆無忌憚的僕人可能冒一下風險去買給他的外國主人食用。³⁸

結果當然由警備委員會決定執行，一切不適宜的肉類，因為臭味和生活方式不同，而必須被沒收。

但是怎麼指控臭氣？臭氣可以指控？臭氣是一種意符（signifier），發出臭氣的東西才是具體的意指（signified），要歷經長久的薰陶和訓練，我們才可能像是起司的專家、煙草的專家或者紅酒的鑑賞家，能夠經由嗅覺分辨氣味的階序。所以指控臭氣並不是一件很容易的事情，更何況不提任何具體事證，讓臭氣本身就是污染、就是事證、就是犯罪，首先必須要有對於惡臭這個嗅覺的共同認識，並且還要對惡臭進行道德化和犯罪化，「會議收到亨達利洋行的來信，該行提請工部局注意他們貨棧旁邊弄堂口的污穢狀況，並請求工部局清除這些污穢臭氣，因為這有害於附近居民。」³⁹後來衛生稽查員調查結果報告，臭氣是來自路人經常把弄堂當作公共廁所使用，而工部局董事決定的結果是：一致認為應該清除污穢臭氣。注意，是清除污穢臭氣，而不是禁止路人便溺。

會議收到金斯米先生的來信，他代表...一些房地產承租人指控停泊緊貼洋涇濱的糞船所發出的臭氣，並建議為這些糞船提供密封的儲存器，或者開放洋涇濱上游終端。...工部局責成稽查員盡可能減少一些臭氣。⁴⁰

糞船，每年工部局會招標一次清運糞便的合同，糞便是一個有趣的現象，Delaporte（1986: 32）提到，十五、十六世紀的法國是讚揚糞便的，因為糞便在農業上可以應用來施肥，所以糞便同時也是黃金；在中國亦是如此，上海有所謂的糞幫，糞幫霸佔糞便清運的事業，上海租界透過穢糞股每年也有幾百兩的收入。直到1900年左右，租界開始有人引進抽水馬桶，租界工部局因為糞便的利益以及維持下水道潔淨的理由，禁止了抽水馬桶的使用。

到了1881年，懂得什麼是惡臭的不止是醫生或者租界裡的外國人，華人也懂得使用惡臭來維護自身的利益，市井小民的投訴書

有個名叫梁文的人來信投訴稱：在老火車站附近，近來有個本地人在幾間房子裡辦起一個硝皮作坊，作坊的臭氣蔓延，有害他和他全家的身體

³⁷ 1872.8.5，《工部局董事會會議錄》，第五卷，頁567。

³⁸ 1872.12.9，《工部局董事會會議錄》，第五卷，頁593。

³⁹ 1882.6.19，《工部局董事會會議錄》，第七卷，頁786。

⁴⁰ 1882.5.1，《工部局董事會會議錄》，第七卷，頁780。

健康。又該作坊在蘇州河邊洗刷腐皮爛革，令河水不堪使用。為此，他請求工部局立即勒令該作坊停業關閉。會議決定將此信件轉交衛生稽查員處理，如上訴投訴情況屬實，則警告業主要他停止在那裡硝皮。如果他無視警告，則將在會審公廨向他起訴。⁴¹

十年左右，惡臭變成一種公害，與臭相干的字眼，變成可操作(practical)，同時也形成了某種跟臭有關的實做邏輯，這跟都市生活裡的兩個現象影響有關，第一、申報，第二、租界的房地產市場⁴²。對於惡臭的大量指控，除了結果將使得上海租界變成一個沒有味道(odorless)的區域，同時惡臭不再只是衛生稽查員獵取的對象，而是開始普遍成為公眾抱怨、在都市空間中互相推擠競爭經濟利益的一種修辭(rhetoric)。此時惡臭不再需要醫生或者衛生官員的作證，而是惡臭就是一種妨礙健康的證據，每個人都可以用惡臭對於利益進行防衛。

對於十九世紀末上海租界當局尋找惡臭的描述，最好在這裡停下來，因為這類的紛爭已經多到沒有意義，對於惡臭的獵殺，已經從衛生，演變到生活方式和偏好的競爭，去除味道(odorless)的空間變成城市的終極目標⁴³。1885年德意志帝國總領事向工部局指控日本三菱洋行內的海帶和鹹魚等物發出難聞的氣味，經由醫生證明，這種氣味對於附近的居民健康有害。三菱洋行抗議，鹹魚和海帶發出的味道是不能夠被消除的，並且他們允許任何權威人士進行檢查，若有害健康，則運走貨品，一個星期後，工部局的衛生官報告，他已經去檢查過，八千包海帶並未發出令人討厭的氣味，所以他無法證明他有害公眾健康，但是「在一座堆棧內有少量的鹹魚，其氣味令人討厭，如果大量儲存，則會對公眾的健康有害。」⁴⁴人各有所好，海畔有逐臭之夫，在上海租界，都市的空氣是自由的，只是不能儲存鹹魚，因為鹹魚的難聞氣味會造成公共危害。

二、噁心的感受教育

余囚北庭，坐一土室，室廣八尺，深可四尋，單扉低小，白間短窄，污下而幽暗。當此夏日，諸氣萃然：雨潦四集，浮動床幾，時則為水氣；涂泥半朝，蒸漚歷瀾，時則為土氣；乍晴暴熱，風道四塞，時則為日氣；檐陰薪爨，助長炎虐，時則為火氣；倉腐寄頓，陳陳逼人，時則為米氣；駢肩雜遝，腥臊汗垢，時則為人氣；或圍溷、或毀尸、或腐鼠，惡氣雜出，時則為穢氣。疊是數氣，當之者鮮不為厲。

⁴¹ 1881.10.28，《工部局董事會會議錄》，第七卷，頁759。

⁴² 申報發行始於1872年，分析見下一節〈噁心的感受教育〉；房地產的史料與討論見《上海房地產志》(1999)，以及郭奇正(2003)，兩本書大致上認為從1870年代開始，因為興建石庫門房屋以及租界人口增加，房地產和租屋市場蓬勃。

⁴³ Illich, Ivan, *H2O and the Waters of Forgetfulness*, Dallas Institute of Humanities and Culture, 1985. 以及Alain Corbin, *The Foul and the Fragrant*, Harvard University Press, 1986.

⁴⁴ 1885.8.31-9.14，《工部局董事會會議錄》，第八卷，頁636-639。

文天祥的正氣歌，其中提及水氣、土氣、日氣、火氣、米氣、人氣、穢氣。此間的氣攻擊人身，鮮少有人不因此致病，但是文天祥認為孟子所講的浩然正氣可以「彼氣有七，吾氣有一，以一敵七，吾何患焉！」可以「百沴自闢易」「陰陽不能賊」，可以透過自身修養浩然正氣來克服，因此氣的意義，不是西方傳染病學中的空氣(atmosphere)或者嗅覺的污穢之氣，而且是一種身心的狀態。此外傳統中國醫學中的氣論的氣或者「瘟疫論」中提到的疫氣，沒有嗅覺的分辨力與感官的意義，而且也顯然不能透過政治的方式治理⁴⁶。

如果看清末文人記錄上海的筆記小說中的氣味，大概可以分為三種，第一、妓女的香味，這是一種危險的氣味，引誘人道德墮落、萬劫不復的深淵的氣味，第二、神聖莊嚴的氣味，幾個節日和寺廟的氣味，第三、上海縣城人們排泄物和溝渠的味道。第一種是最複雜的、並且高度感官訓練的文學描述，書寫妓女身上的味道是狎妓活動中的品味與鑑賞。第二種，氣味代表神聖與世俗的界限。第三、這種氣味是中國面對西方時的困窘，並且內化為一種標準，而這也是公共衛生及個人衛生對地方氣味的堅壁清野⁴⁷。

⁴⁵在尋覓中國的氣味階序時，感謝東海大學社研所博士班黃宏昭提醒，文天祥的正氣歌序中對於氣味的描述和區分，可能是中國典籍中很突出的一篇文章，並且也可以從中瞭解，監獄可能是使得嗅覺特別突出的異質空間。

⁴⁶傳統中國醫學對於疫氣以及引發疫氣的原因，有幾種看法，主要是四時不正之氣、鬼神、不良風俗、災荒和戰亂，疫氣除非混和尸氣，否則無形無影，無聲無臭。又如清稗類鈔中記載提到有三種瘴氣，寒瘴、熱瘴和毒瘴，三種瘴氣熱瘴和毒瘴有嗅覺描述，「瘴 其二，高亢之地，日色所蒸，土氣如薄雲覆其上，香氣如茶味而帶塵土氣，是為熱瘴，觸之氣喘而渴，面項發赤。」「其三、山險嶺惡，林深菁密，多毒蛇蝎，吐涎草際，與淋日炙，漬土經久不散，每當天昏微雨，遠望之，有光燦然，如落葉繽紛，嗅之，其香噴鼻者，是為毒瘴，觸之眼眶微黑，鼻中奇癢，額端冷汗不止，衣襟濕如沾露，此瘴最惡。」（徐珂，《清稗類鈔》，疾病類，商務書局，1917，卷26，頁5。）可見在中國，瘴氣的味道並不是臭的。可是臭味與疾病之間的關連並非不存在，存在的關連是腐敗與屍體所造成的尸氣，「鼠疫 同治初，滇中大亂，賊所到之處，殺人如麻，白骨盈野，通都大邑，悉成邱壑，亂定，孑然之民，稍稍復集，掃除齒骸而掩之，時則又有大疫，疫之將作也，其家之鼠，無故自斃，或在牆壁中，或在承塵上，不及見，久而腐爛，聞其臭，鮮不病者。」（徐珂，《清稗類鈔》，疾病類，商務書局，1917，卷26，頁4。）清代流行的疫氣學說可見余新忠，〈清代江南對瘟疫的認識〉，《清代江南的瘟疫與社會》，中國人民大學出版社，2003，頁120-158。

⁴⁷租界禁例，一、禁馬車過橋馳驟。（道路）一、禁東洋車、小車在馬路隨意停走。（噪音）一、禁小車輪響。（噪音）一、禁路上傾積垃圾。（氣味）一、禁道旁小便。（氣味）一、禁肩輿與抬挑沿路叫喝。（噪音）一、禁施放花爆。（噪音）一、禁不報捕房，在門外砌路、開溝及拆造臨街房屋。（道路）一、禁私賣酒與西人飲。（食物）一、禁春分後、霜降前賣野味。（食物）一、禁賣臭壞魚肉。（食物、氣味）一、禁賣夜食者在洋行門首擊梆高叫。（噪音）一、禁肩挑倒掛雞鴨。（食物）一、禁吃講茶。（司法裁判）一、禁沿途攀折樹枝。一、禁九點鐘後挑糞擔。（氣味）一、禁乞丐。（治安）一、禁夜間行人形跡可疑及攜挾包裹物件手無照燈。（治安）一、禁聚賭酗酒鬥毆。（治安）（以上，葛元煦，《滬游雜記》，上海古籍出版社，1989年，頁3。）葛元煦的滬游雜記成書於1876年，這時候的上海租界也已經進入了不斷找尋惡臭的時代。1883年成書的黃式權的《淞南夢影錄》提到租借禁例的增加，「捕房禁例，以詳載《滬游雜記》中，無容多贅。茲特記其新添數。一、馬車不准五人同坐。二、東洋車夫不得蓬首垢面，污穢不堪。三、戲館至一點鐘，不准再演。四、各署差役提牌，未經領事簽名，不得在租界中拘人。五、東洋車破壞者不准在租借中載人。六、客寓中不得將染病將死之客拋擲路旁。大抵西人所刻意經營

1872年以後，申報開始發行，起初發行情只有六百份，四個月以後，發行情超過三千份，到了1877年，日售七八千份，申報不是唯一一種說明十九世紀末上海租界情況的資料，但是申報有研究上海租界嗅覺與衛生實踐之間特殊性，申報的許多報導都說明了上海的公共性如何從公共衛生的措施中發展出來，公共的，是空氣的（空氣中臭味）、是土地的（必須被清運的污泥）、是水的（下水道排水系統、死水塘的污水）。按照《老上海》的陳伯熙所說，「吾國向無報紙，只有邸抄，即王荊公所謂朝報，識者即指為報紙之濫觴，然其內容，第及朝政，不涉民事，僅有實錄，並無引伸，不足云有益於社會也。有之自上海之申報。」⁴⁸這裡的「社會」，如果我們把他當成一個動態的形構過程，社會的形成是透過環境衛生的各種措施所形構出來的某種公共性（publicity），將都市空間中的惡臭和噪音納入公害的範疇，並且形成了某種「公」的狀態，如公共衛生（public health）。

例如1792年《申報》呼籲污濁的大眾應該要向租界學習潔淨，遵守規定，潔淨的項目包括街道、房屋、垃圾內衣褲不能放在室外、糞便清運應限制時間、不要隨地便溺、在河邊洗澡裸露身體，否則租界將由清淨國變成污穢世界。

上海各租界之內，街道整齊，廊檐潔淨，一切穢物褻衣無許暴露，塵土拉雜無許堆積。偶有儀器穢雜等物，責成長夫尋拾，所以過其旁者，不必為掩鼻之趨。以自得舉足之便。甚至街面偶有缺陷泥濘之處，即登時督石工為之修理。炎天常有燥土飛塵之患，則常時設水車為之澆洒。慮積水之淹浸也。則遍處有水溝以流其惡；慮積穢之薰蒸也，則清晨縱糞擔以出其垢。蓋工部局之清理街衢者，正工部局之加意閭閻（民間）也。夫缺陷泥濘而不加以整治，則晴天街不便於行人；燥土飛灰而不澆洒，則步行皆致窘於塵障；水溝偶有不通，而戶內幾虞積滯矣；糞擔任其稍遲，而街上雖禁臭濁矣。此租界之規所以定之早而禁之嚴也。其尤妙者，大街無許便溺，致穢氣有冲天之失；浦灘不准澡浴，使鄉人之裸浴之非，其意識尤為周到，其風俗猶可維持，...或者人為此種事即細緻，何至受罰？不知租界地方十分潔淨，其人既居租界，必知租界規矩，豈容其任意糟蹋、毫不經心乎！若使聽其無節，必使大眾效尤，恐清淨國中變成污濁世界矣。...試往城中比驗，則臭穢之氣，泥濘之途，正不知相去幾何耳。而炎蒸暑毒之時，則尤宜清潔，庶免傳染疫氣，而謂可任其蕪穢，縱其裸裎耶，達時務者，尚以予言為然乎。⁴⁹

者，半皆瑣碎之事。至於賭館、娼寮、花焉館、花鼓戲、拆棚、打架、蟻媒、毒鴿等類，廣施陷阱，無惡不為，西人反不甚措意。急所可緩，緩所當急，宜其為華人所竊笑也。」（黃式權，《淞南夢影錄》，上海古籍出版社，1989年，頁146。）葛元煦和黃式權，兩人的租界都市空間的紀錄，都反應出當時的租界政府隔離、禁閉穢與臭的企圖。

⁴⁸陳伯熙，《老上海》，筆記小說大觀，新興書局，1986年，頁623（頁123）。

⁴⁹《申報》，1872/6/15，學生書局，頁545。

看《申報》裡的描述，部分是生活習慣，但是諸如掩鼻而趨、積穢之薰蒸、臭濁、穢氣沖天、臭穢之氣，這些字眼的描述絕不亞於描述疫病橫行時腐屍的氣味，如「癘疫薰蒸」，但是看起來、讀起來絕對味道更臭。縣城裡的人們之於租界裡的人，活在一個由惡臭的種種描述構成的世界中，即使他們早就已經習慣了陰溝污水曝曬後的味道、廁所或糞坑發出的味道，這些嗅覺的語言和感受會重複地提醒著租界與縣城的界限。

諸如此種用嗅覺、氣味來區分邊界的描述還有滬居文人，如李維清的《上海鄉土志》，成書於1907年，本書為新式學校教材，是給初等教育的學齡兒童讀的鄉土教材教科書。

第十課道路。租界馬路四通，城內道途狹隘。租借異常清潔，車不揚塵，居之者幾以為樂土；城內雖有清道局，然城河之水穢氣觸鼻，僻靜之區坑廁接種，較之租界幾有天壤之異。自總工程局設立後翻造房屋，收進營造尺兩尺，淤塞河渠、填平築路，數年之後，道路自可寬廣矣。⁵⁰

胡祥翰談到食衣住行的住時，描述弄堂裡住了好幾戶人家，空氣不流通的天井裡充斥著流通不出去垃圾、大小便的味道、廚房煤炭的味道，是租界裡的地獄，「租昂不克擔負，一幢往往居有數家，叢積之物為殘餘、為排泄、炭氣之充塞，火災之危險、疾病之傳染、滬居皆然。此則尤甚，疑似地獄或且過之，佛家視世界為穢土，此真穢土矣。」⁵¹在此，嗅覺和氣味區分的不只是政治的界限，還與神聖與世俗的界限重疊，租界變成氣味的烏托邦，而糞便和垃圾叢集的味道，標示著地獄的入口。

同年九月，《申報》又有一篇〈糞便宜用桶蓋〉，以避免臭氣與糞便溢出：

租界地方定章，凡鄉民之挑出糞穢，早晚立有時限，不准過時逾限，糞桶均須用蓋罩，原所以避日中之氣穢氣薰蒸，致行人沾染疾病，是工部局之清潔街道之法，可謂至已盡已。鄉民往往久玩生非，非逾屆限即不用桶蓋經歷巡捕勸諭，竟至不聽而獲解公堂。⁵²

《上海自治志》中曾經提到糞便清潔問題，糞便在租界一向是以廢棄物的方式處理，但是糞便對於中國人來說是肥料，而挑運糞變的糞戶通常都是世代相承的家業，因為糞便當作肥料，收益頗豐，是一個利益事業，一旦糞便要轉換為廢棄物處理，不能進入再生產的循環，就會影響糞戶的利益⁵³。但是蓋起來這個舉動，就是把糞便的再生(regeneration)的意義以及與土地的關連，排除在

⁵⁰ 李維清，《上海鄉土志》，上海古籍出版社，1989，頁68。

⁵¹ 胡祥翰，《上海小志》，上海古籍出版社，1989，頁26。

⁵² 《申報》，學生書局，卷二，1872.9，頁1218。

⁵³ 見〈東南區清潔案〉、〈中區清潔案〉，《上海自治志》，卷三，頁895-904。

都市空間的視線之外，蓋起來，避免潑、濺、漏、溢，也排除了身體與廢棄物的親密關係。

1873年，工部局告示，為了防制疫症傳入上海，公告在申報上面，「一、凡居房屋或租屋於他人者，須逐時巡查將所有洩水引溝積穢坑等處皆行修不使穢物堆積以十二時為率不可多延留或於臭氣薰蒸處仍用解臭藥以除毒害云。一、凡目睹何事有礙於除病之道者或於公路或於人家地仰均來局通知以便即行移除。一、本局向定例章二十九及三十條者係干禁積壅糞土與各等穢物並房屋須清潔溝廁池坑務必留心今該例更加從嚴施行其各凜遵以掃除穢氣免致癘疫感召和平是本局之所厚望也。」（《申報》，上海申報館，第五冊，3230頁）這個告示，並不是放在申報每天的頭條，而是與廣告公布欄放在一起，如花露水、戒煙藥、肝病藥、遺失匯票昭告、船票售票價格...等等放在一起，由此可知，這不僅是宣導政令，而是不斷地提醒一種屬於日常生活的常識。

所謂工部局的例條，原本已經失佚，也不完整，民國的《上海縣志》記載這幾條，亦是翻譯過的文字，從工部局的其他檔案中可以看得出來，中文的表達與英文的表達亦有不同，但是實際上如何，我無法考察。工部局於1869-1898年之間公布土地章程的施行附則（by-law）⁵⁴，「上海租界各項章程原本現以不存在上海交涉署所依據者為約定成案匯覽租借門所載六項章程依照約張成案匯覽原定次序錄之如下：……。」⁵⁵所以現在這幾條土地章程是一種協商的產物，同時也是發生過的案件累積而成的章程，若是這樣就有趣了，這裡規定的這幾條根本就是中國人瞭解的租界章程，是一種衛生語言的翻譯，值得注意的是，這幾款裡面，是從來沒有用到「衛生」兩個字的，相對於光緒同治年間（1905年以後）的上海自治市志中存檔的公文往返，不同的是，後者就已經熟練地使用「衛生」兩個字來指稱許許多多污穢不潔造成的妨礙公共生活的狀態。因此，這幾條條文應該是上海地區的文獻中有史以來「最髒、最臭」的條例⁵⁶。而1905年以後

⁵⁴施行附則不同於法律，在整個租界的歷史中，所有的懲治的措施都是根據附則，例如早期的衛生稽查員稽查菜場、清除道路垃圾、拆除惡臭四溢廁所、警告喧鬧的苦力，所以每每可以看到工部局要執行懲罰時，卻出現無法律條文可引的窘境。

⁵⁵《上海縣志》，〈卷十四，70〉，成文書局，卷三，892。

⁵⁶裡面第一款到第八款是跟溝渠有關，九款到十三款是道路修築有關，第十四款到二十四是房屋相關，從二十五到三十二是廢棄物處理，三十三到四十二是公共安全與妨礙有關，這幾段跟廢棄物的描述有關的段落，不僅是租界內，同時也變成租界外的上海總工程局違警章程的規定。例如：「四月五月六月七月八月早上八點鐘後，其餘月份早晨九點鐘後傾倒垃圾者。」「糞擔隨路停歇及糞桶無蓋者」「投棄塵垢瓦礫及已死之牲畜與一切污穢物於河中者」「拋棄磚瓦磁石撒潑污穢物件者」「夏天拋棄瓜皮及蘆粟茭白等殼於道路及河中者」「在各街道任意大小便者」「販賣瘟斃牲畜禽魚者」（〈總工程局違警章程〉，《上海自治志》，卷三，成文出版社，頁1030-1033）

「凡租地租房之人應將房屋前面行人走路之處，遵照公局指示隨時打掃乾淨，其四面之溝及陰井等泄水處所亦須陶冶通暢，並將垃圾灰塵等項污穢掃除乾淨，如不遵辦以罰五元為限，房屋租戶名下應行承受責任，如有零間分租情事，不與分租之戶相干，仍向原出租之戶是問。」（第二十五條 打掃街道）

「一與人家方便合宜時刻，專為挑倒廁所便桶穢水污物而設，絕不能稍有逾越，公局將所定時刻出示通知以後倘租界內有挑倒污穢之人出於限定時刻之外者，又無論何時有人將所用運物各式車輛桶具不設蓋或有蓋不足適用，致臭氣四散污穢傾溢者，又有人於挑倒之時，任意傾潑者又有無心傾波而不願洗清掃淨者，計每事所罰極多不得過十元倘真正犯例支人，無從尋覓即向管車輛桶

的上海自治志裡，記載的是縣城的公共事業，此時語言裡能夠描述的穢與臭的事物顯然比起過去還要多，但是穢與臭的事物並不被歸類到僅止於氣味可以指認的廢棄物而已，新的警戒對象出現了，例如屍體。

茲查萬裕碼頭與王家碼頭裏街交界處，有泥墩一座，從前本係浦灘之荒塚，沿浦逐漸生漲，遂居腹裏，四圍均係居戶該地約計二畝有奇，因歷年堆除垃圾基成高墩，有人復將棺木拋棄其上以致愈積愈高，天晴則塵沙飛佈於几榻食物之中，天與則積穢成渠溝，水無從洩瀉，惡臭之氣行人掩鼻而附近居戶受害由深，於衛生一道實有關礙，且如此污穢尤不足以安骸骨。⁵⁷

以前荒塚並不是造成衛生問題的地方，因為荒塚、義塚、丙舍被中國人視為不能碰觸的道德問題，遷移屍骨以挪作經濟用途，被認為在道德上低下墮落並且不尊重先人，但是屍體現在變成是嚴重的衛生問題，後來清除淤泥，將義塚內的屍骨遷埋，然後地點招標變價，卻皆大歡喜，功德一件，這是一種屍體的公共意含的現代轉變。

三、屍骸與墳塚的政治經濟學

具之人是問。」（第二十六條 挑除垃圾污穢）

「凡房業主租戶均不准在地坑等項處所將污糞穢水及令人厭惡之物堆積，經公局給示以後逾四十八點鐘上不挑倒乾淨或將陰井坑廁內污水任期滿溢泛致附近居人憎惡以及收養豬豚等事，每事以罰十元為限被罰後仍不迅速悔改，計日照罰以二元為限，並由公局將此等污穢、坑廁、陰井等項自行挑治乾淨，以免大眾憎厭，因做此等工程及承僱夫役按照合理時刻進人家住屋趁便工作者，所需費用仍向犯例之人索討，不付則照控追賠款之例，而此項銀兩公局先向租戶索償，倘無從尋覓可向地主追討。」（第二十七條 挑除坑穢）

「除在田場外，不准將馬牛豬各棚糞穢等物，在公局不准之地方堆積以七天為限若數逾一噸之多，則以兩天為限，公局給函飭知以後，必於二十四點鐘內搬去，倘不搬去即行充公由局管業自行（或飭另承僱夫役）搬去售價歸公支應或將搬開工費仍向該房地（業主租戶）索取不付則照控追賠款例行。」（第二十八條 不許久堆污穢各物）

「租界內堆積污水糞便等物經人（一係租界內請延查視地方，保人身體平安精神爽快之醫士，一係住租界醫士內科二人或外科二人或內外科各一人）專函報知云與人精神身體有礙，公局經理人即通知該物主或住該處之人限令二十四點鐘內全行搬開如不遵辦即行充公由公局管業飭承僱工役搬開售去，售價歸公，至搬開工費仍向物主等索取不付即照控追賠款例行。」（第二十九條 查視地方污穢）

「醫士等函知公局云租界內房屋（全間或一間）有污穢不潔情事致與租戶及鄰近之人精神身體大有險礙或云將此屋修整粉飾方免臭氣四溢，瘟疫叢生，又云有陰井陰溝坑廁失修與附近之人精神身體精神有妨，公局及函致該物主云將此房屋等項在酌定時刻內照所指做法迅辦有抗延者每日以罰十元為限，並由公局自行僱役將房屋粉飾淘井通溝挑倒坑廁等事辦竣，所需工費照控追賠款例行。」（第三十條 查視房屋污穢）

「凡租界內有人開視鎔煉五金製造蠟燭肥皂等廠，宰殺燒煮各牲骨肉作坊豬圈廁所水坑牛馬糞堆及一切製作售賣等場，經醫生等查視有與眾人精神身體妨礙危險等情，函告公局，即投該管官署呈請飭禁該管官查實即傳知該物主等停止或查有更改防備之法而未經仿用者由該管官酌給限期令其遵照如不遵者即行罰辦。」（第三十一條 禁止取人憎惡等事）

以上出自：〈上海洋涇濱北首西國租界田地章程，1869-1898。成文書局，頁907-917〉

⁵⁷〈挑除萬裕碼頭泥墩案〉，《上海市自治志》，卷二，頁329。

氣味和嗅覺突破租界內外的空間界線，並且把界線不斷推移到租界之外，比越界築路，比自來水、比煤氣燈還快、比南京路上的商店櫥窗更容易穿透。氣味和嗅覺比視覺和法令更早、更快、更深地穿透了界限，並且引發了愉悅和嚮往，我們可以看到租界裡面的許許多多的衛生措施對於當時十九世紀中葉以後中國人的感受性的形構。沒有對人身的懲罰權力，租界當局可以控制的是物件、環境、道路、空氣、水，所以我們可以說公共租界控制租界中的華人生命的方式，並不是直接地透過懲罰性的權力、或者所謂的規訓的權力，而是透過感受。

在租界，我們可以看到許許多多的衛生措施背後的經濟運作邏輯，但是這也稱不上是身體的治理，或許只能夠算是一種環境衛生的治理。上海公共租界的衛生政體，透過執行細則的規定，透過控制環境，直接地控制人生產的廢棄物，把人的廢棄物當作環境的一部份，對惡臭和身體廢棄物的憂慮和操心，間接地控制生命的存在狀態。雖然不是將權力直接地施為在人的身體上面；雖然環境清潔的部屬仍稱不上是一種身體政治，但是氣味的修辭卻替代規訓的權力，進一步將治理的經濟推到死亡的領域。

1932-1943年，連續三年的工部局報告⁵⁸，這三年，有因為1931年開始的上海事變，戰爭的開啟，同時也開啟了大量死亡的人口。但是人口的概念意味著某種「統計」的概念，統計意味著某種計算的思惟進入到不能被統計的範疇裡面，1930年的暴露屍體(unwanted bodies)有5782具，佔死亡人數的37.4%，工部局第一次把暴露屍體(unwanted bodies & exposed bodies) 放到生命統計(vital statistic) 裡面，這個範疇是第一次表列(first listed)，也就是說，之前並非沒有暴露屍體的問題，上海作為一個人口流動的場址，無名屍是長期存在的，伴隨的大量流動人口遷入不可避免的。但是為什麼是第一次表列？工部局，一個現代的市政機器，是不是開始具備了現代生命政治的心智(mind set)，開始關注潛在著危險的曝露屍體、不確定的、不可命名的死亡，以及可能危害集體生命的風險？

根據另外一份上海檔案館的卷宗(U1-16-2465)的記錄，從1923年開始，連續五年的暴露屍體，統計大概都是在1000具左右(1923年-1111具，1924年-865具，1925年-1293具，1926年-1019具，1927年-1025具。)遠遠低於1930年以後，每年都是佔租界死亡統計的三十到五十之間，但是我認為，除了戰爭的因素以外，但是在戰區戰死的死者，並不列入此表，否則暴露屍體的總是不僅如此。主要的原因是因為在衛生部和警察單位通報路倒屍體的制度化被建立。

⁵⁸ 「死亡統計內所列「暴露屍體」一項，係指遺棄之屍體而言。共計9993具，其生前皆指乞丐和簞人，或生而即死之胎兒，或為女性之嬰孩等。均由慈善機關，收自空曠場地。而為之掩埋。」(上海共同租界工部局編，《上海共同租界工部局年報，1932-1934》，沈雲龍編，《近代中國史料叢刊》，文海出版社，1988)如1933年和1934年，暴露屍體的數目前者不下5715具，佔租界死亡人數的42%，後一年暴露屍體達6417具，而工部局對於這些暴露屍體的致死原因，判斷要詳加分析，是不可能的。「此數雖使得死亡率高漲，估計所驚爆死亡全數的百分之五十五之多，但是卻也無從將所得的暴露屍體數目加以分析。」(上海共同租界工部局編，《上海共同租界工部局年報，1932-1934》，沈雲龍編，《近代中國史料叢刊》，文海出版社，1988)

把時間提前來看，原來上海工部局對於無名屍、暴露屍體的焦慮，是來自因為1928年公共租界衛生部對於暴露屍體的處理時間過程過久，遭受到民眾的投訴，一具屍體陳屍街道超過三天都沒有處理，造成惡臭難以忍受，衛生部緊張得重新檢討暴露屍體處理的措施，才意識到原本的市政機器(municipal apparatus)運作的問題，處置屍體不僅僅是一個效率和組織的問題，而且是主權的權限不能觸及屍體。這次事件引發工部局的衛生部重新思考如何制定一套標準的處理暴露屍體的程序。但是依照原本的土地章程規定，租界當局對於華人的身體或者屍體並沒有處置權，不僅僅不是處置而已，而且是依照某種所有權的概念，華人的身體是屬於中國的，所以只能透過公共衛生和治安的理由，進而才能夠調控租界內部的屍體。

藉由這個例子看上海租界處理路倒屍體的措施，並且可以將暴露屍體處理的方式區分為前後兩種，前面一種是由地保收屍，然後租界工部局支付地保八元，從1936-7之間的零散統計，以及從1930之後到1934年之間的工部局年報可以整理出如下的規定。⁵⁹

棺柩與屍體 (Coffins and Corpoes)

移除棺柩與屍體 (Removal of coffins and corpses)

0. 地保與屍體運送 (Tipaos and removal of corpses)

0.租界不准華人棺柩寄放1893 (a native coffin not permitted in settlement: extract from municipal report-1893)

1.避免延遲運送棺柩建議事項 (suggested issue of free passes to S.P.B.C. to avoid delay in removal of coffins) .

2. 免准許運送棺柩至丙舍 (transport of coffins by S.P.B.C. from house to to depot is exempt from passes.)

3. 副本送工部局衛生部 (Duplicated passes to be forwarded to P.H.D. for reference purposes.)

4. 偷運棺柩入租界事宜 (Smuggle of coffins into the settlement)

5. 要求與申請允許運送棺柩通過租界 (enquiries & application for permission to remove coffins into our through the settlement.)

6. 警察與工部局安排街道暴露屍體移除 (arrangement with police and S.P.B.C in removal of exposed corpses from street.)

7. 日本防衛部區域棺柩禁止進入 (coffins entering from Japanese defense sector stopped by S.V.C.)

8. 通知普善山莊收葬醫院所有屍體務須儘速辦理理由

9. 廢棄屍體處理程序 (disposal of corpses –procedure.)

10. 為商請移去無主棺及露屍由。

⁵⁹清末以來上海暴露屍體(exposed bodies)的處置，上海檔案館卷宗 (U1-16-2465)，〈有關棺柩屍體的運送處理事項〉。

這是從一八四零年代開始道一九三零年代的屍體處置措施的主要卷宗，其中提到，一開始在上海租界，屍體的處置是由清朝地方制度裡的地保來處理，地保負責地方人口的出生、死亡、遷入、遷出的治安管理。但是經歷了清朝滅亡，辛亥革命成功，中國進入新的混亂狀態，軍閥和中央之間並沒有協調一致的作法，所以，地方士紳、善堂、公所和地保就成為處理亡者屍身的網絡，這個網路有約定俗成的做法，但是沒有一定的規則，沒有一定的規則不見得不能運作，而是運作的方式經常受到上海地區的權力機構的影響，如上海工部局的警察部和衛生部。



（圖十四）同仁輔元堂街頭收屍（出處杰克伯恩斯，《內戰結束的前夜》）

辛亥革命以後，舊政權傾頹，但是新的政治秩序仍舊混亂，在一九二零年代到三零年代，中國處於軍閥割據和內戰狀態，軍閥、共產黨、國民黨軍隊均以不經審判或就地正法、槍決、斬首等方式對待內戰中的敵人，例如史景遷在《追尋現代中國》（2001：437-471）提到一九二七年，因為國民黨軍隊北伐在華南華中地區與各地軍閥發生軍事衝突，武漢的吳佩孚便是「逮捕知名的激進份子斬首示眾，高懸其首級在鄱陽湖畔的九江和南昌兩市，以震攝國民黨和共產黨的支持者。」（頁454）在上海的孫傳芳則是把二十位罷工者斬首。國民黨軍隊則是

在街上用機關槍掃射示威抗議的市民、工人、學生，並暗殺逮捕處決不斷。這時候可以出面收屍的，大多就只有善堂而已。類似的情況也延續到中日戰爭結束、國共內期間。

楊念群（2001）在他的〈民國初年北京的生計控制與空間轉移〉一文提到他受到傅科的生命政治以及哈金（Ian Hacking）的年金、醫療、生命統計的研究影響。北京的生計控制是從人際關係到儀式和國家制度之間結構著人的生命與死亡，的確透過新的政治技術和人道主義的修辭，對於死亡的掌控拓展延伸到細微的社會空間內去。但這個生命的技術建立在逐漸精確的生命統計，如果我們對於出生率和死亡率並沒有辦法掌握的時候，生計如何控制，或者如何被控制？這個問題可以讓我們去想，傅科、哈金或者楊念群談的問題是一個常態裡的死亡控制與生命技術，反過來，非正常死亡該如何控制？面對非正常死亡時，會發展出什麼樣的政治技術？

楊念群所謂的「生計控制」的字眼，主要是放在透納（Vick Turner）的通過儀式、傅科的生命政治和哈金（Ian Hacking）的生命統計的脈絡中進行研究，例如透過文化人類學的方式考察穩婆、陰陽生如何接生渡亡，保甲制度或者新成立的區公所如何紀錄人口的生與死的數量，警察、司法、衛生人員又如何介入特定的事件。但是問題是：在北京這個空間中無須去討論為什麼這些可以執行並行無礙，因為北京作為一個君主政體的皇城或者民國初年的權力中心，主權和國家的象徵合法性乃是對於「生計」的問題進行控管的前提。

例如黃宗智（2007）的研究《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》，其中也提到村莊裡面的死亡場景，但是卻沒有公共衛生的問題，或者也沒有警察制度的問題。因為村落中，死亡不一定召喚國家權力的介入。西方現代社會排除並監控死亡，透過統計、公共衛生和警察制度構成三個面向，對生與死進行控制。這是，但是這三個面向，在不同的空間裡面，不一定同樣具有如楊念群分析北京的重要性。

換言之，若考察生命政治和死亡控制之間的關係，換成在另外一個都市空間之中，就會出現不同的景象。上海公共租界，堪稱可以與楊念群研究對話，並且形成某種特殊典型的都市空間，其中尤屍體曝曬在比起北京潮濕悶熱溫的空氣中，屍體造成的公共衛生問題，比起北京來說，更為重要。

簡單地說，上海的特殊性，不僅僅是地區地域條件的差別，還有在中國現代化進程中扮演的角色⁶⁰。但是在死亡的問題上，上海公共租界和中國當局以及俗民文化對於身體控制或者屍體的處置，不管是在司法案件上，或者公共衛生

⁶⁰ 「1927年4月，南京國民政府成立後，即於1927年7月，因上海縮轂南北、屏蔽首都的特殊重要性而被定為特別市。由此，上海成為一個完全意義上得城市型社區，與縣稱和省治告別。這是繼唐代設華亭縣、元代設上海縣後，上海政區沿革演變的第三塊里程碑。蔣介石在上海特別市成立大會上訓詞，稱"上海特別市乃東亞第一特別市，無論中國軍事、經濟、交通等問題無不以上海特別市為根據。若上海特別市不能整理，則中國軍事、經濟、交通則不能有頭緒...上海之進步退步，關係全國盛衰，本黨成敗。"...抗日戰爭前，除東三省外，外國資本主義對華進出口貿易和商業總額的81.2%集中在上海，銀行業投資的79.2%，工業投資的67.1%，房地產的76.8%均集中在上海。」（唐振常，《上海史》，上海人民出版社，1989，p.651。）

上，幾乎很難達成共識，但是在衝突的觀點上，卻又是模糊且雙重的，甚至不是對立的。暴露屍體造成公共衛生和主權處置的難題，在尋求解決方案的過程中，因時因地置移，解決本身並不具備一個明顯可依循的軌道，而是變成一個需要被行動者思考的問題。

在租界時期，〈土地章程〉(Land Regulation)的規定，租界當局對於租界內的華人身體、或者屍體，並不具備主權，在屍體出現的時候，租界當局甚至認為自己沒有權可以檢驗屍體、搬運屍體、埋葬屍體或者火化屍體。因此當屍體持續以失序的方式出現時，屍體就會不斷地、一次又一次地拉扯市政機器的運作，一九二零年代，市政機器對於死亡的關心，不是通過儀式，不是文化的，而是藉著「公共衛生」的修辭，藉以排除造成再生產阻礙的死亡，並且透過這個過程，實用主義地透過解決屍體的問題，而我發現上海只能以實用主義見機行事，邊走邊解決的方式解決屍體的問題，因為再一九一零年以後，清朝滅亡，辛亥革命後的民國，舊的中央集權制度被破壞，以州縣官為首的地方秩序也恢復為由士紳和團體秩序來處理屍體問題。

勤生院與驗死所作為地方士紳和慈善事業的一部分，剛好就是生命政治和死亡監控的兩種典型，前者是類似濟貧法案的那種化窮人為勞動力的機構，在理論概念上面是屬於資本主義進程中的一環，而驗死所則是國家機構在檢驗和刑法上面對於死亡的介入，但是上海的驗死所是屬於善堂所有的，簡單用現代的語彙來說，就是驗死的地方設在民間慈善機構的殯儀館中，而不屬於司法機關。這代表外於國家權力的兩個轉換的進程，透過生命和死亡的機構化(institutionalized)和經濟理性(economical rationality)將生命與死亡的進行空間和語義的轉換。某種程度來說，他們都代表積極的現代化進程，因為前者將都市空間內流動的勞動力由消極的救濟方式轉換為可利用的勞動力；後者，則是把死者為大的道德文化意含轉換成一種勞動力的殘餘與廢棄物(residuum or remains)的純粹屍體。

勤生院的概念，第一次出現在上海縣志的記載中，於光緒三十三年，自治志中記載，改施粥廠為勤生院。光緒三十三年，五月，議決限禁城內外煙館勒照限期一律閉歇，六月，議撤除施粥廠改建勤生院，「議撤除施粥廠改建勤生院。勤生院為教養貧民之所久議建設，經議會決議將南門外施粥廠改建並將廠旁同仁輔元義塚遷去若干，所需建築之費約四五萬金，除袁前昇道捐款外，擬以保安堂所管寶山結一圖地價餘款撥充再有不敷以九畝地公地變價充用秉請蘇松太道備案。」(上海自治志，卷一，頁140-1)。八月，邀集同仁輔元堂董事議決開路與遷塚變價辦法。⁶¹，引起死生空間轉換的勤生院，其出現的條件乃是

⁶¹(ibid., p.146), 「光緒三十四年五月，城內橋路河溝等工程暫由總工程局委託同仁輔元堂經理隨時會勘查辦，同仁輔元堂照舊經辦，但須知照總工程局。」(ibid., p.152)，由同仁輔元堂在閘北地區設選舉調查事務所[宣統二年，二月，法領藉口污穢有礙租界衛生(p.158)，三月，道路橋樑禁止停棺案，阻止居民沿街焚燒死者衣服(ibid., p.160)。八月，議事會議決限制殯房案，決開濬以洩穢水，議決調查戶口死亡疾病案。(ibid., p.169)宣統三年，二月，「呈民政總長禮請撥貧民習藝所建築經費，前總工程局議設勤生院地點未定未經開辦嗣城自治公所議以勤生院改名為貧民習藝所正在度地籌款即屆光復現擇定尚文門外車站路同仁輔元堂公地建造廠所建築費一時難集經呈准民政總長於閘北水電公司擬還前清道署官款內借撥銀一萬兩以資興築。」(p.196)

因為當時上海寸土寸金的地價，以及空間可能帶來的資本積累，遠遠超過濟貧送死的經濟規模。驗死所在租界時期檔案的卷宗檔案中，看來只有兩三個，驗死所在清朝覆滅以後的重要性逐漸顯露出來，因為縣官不再掌握驗屍的權力。

同仁輔元堂（民國）二年，法租界工部局放寬甯波路，商讓基地六分三釐七毫償還地價，因將堂後義塚移遷浦東北蔡鎮，騰出空地建樓屋三幢，後進平屋五間，為分堂辦事所，度堂屋西偏建設驗屍所。（分堂向辦義舉以收埋路斃及客棧旅館送來病重待盡者居多，並擔任法租界安當愛仁醫院送來病故屍骸有應報請檢驗者，向以堂屋狹小，露置庭心，日炙雨淋情況可慘，且法租界無驗屍專所，因仿應英租界斐倫路格式特建驗屍所。）⁶²

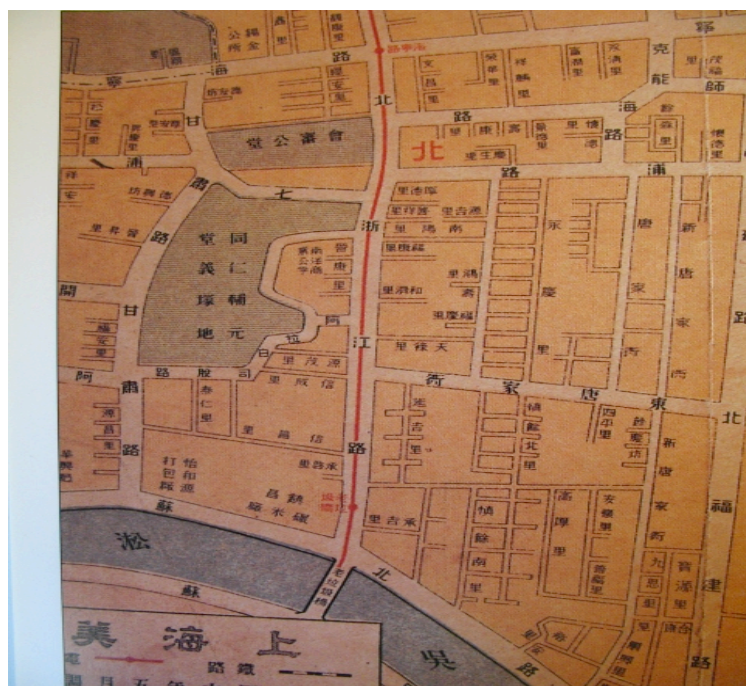
如王韜等人就說過南京東路的跑馬地，本來都是墳墓，上海一直是很多墳墓的地方，西方人來了以後，就把墳塚拆遷，這是對於中國人的死亡的另外新的處置方式。所以很多墳墓或者很多浮屠，主要跟外來流民的跨城鄉流動有關。這些空間的積累也因為都市經濟發展所需而逐漸地消失在都市地景中，其中一個最有名的例子，就在現在上海靠外灘的山東路上，同仁輔元堂的義塚就幾次作為多重社會力角逐的標的。租界不僅是十九世紀帝國主義的產物，同時也是二十世紀初中西資本家在中國的空間積累的形式之一，用「地理學的角度」從空間上來看，郭奇正（2000）的研究將把租界純粹當作一個政治經濟學的生產空間

四月，「組織市區域各善堂統一辦法定名慈善團隸入自治範圍由市長呈縣備案，本市區各善堂同仁輔元果育普育向均各為政前城議事會曾以善舉在自治範圍之內提議統一之法尚未規定光復後善堂補助之款驟缺因議合各堂唯一團體統一辦理以資持久擬定暫行辦法大綱將各堂所辦善舉事宜移入同仁輔元堂合辦以同仁輔元堂為慈善團事務公所推監理一人經理一人副經理伊人各堂各舉經理一人統轄於慈善團而隸入市自治範圍之內由市長呈報縣民政長備案」（p.200）七月，「貧民習藝所落成預備開辦呈請縣民政長轉呈江蘇都督請撥省定上海應設貧民工廠經費，貧民習藝所知建築法係扇式樓房三十八幢上層分七十六間備作宿舍下係統間作為工場足容藝徒五百人又樓房十一幢作辦公室及辦事員宿舍並細材料儲積所又樓房十幢為小大廚房及粗材料堆儲處又（水福）室三間靠馬路門面樓房五幢為發行所實需清釐基地及建築費銀二萬七千八百七十餘元預計開辦器具材料等費用約需九千元顧房屋雖以落成而建築費開辦費缺數上多至經常費亦須預籌的款因查江蘇省公報載本省出款預算江南吳縣上海丹徒丹陽江都清河銅山等處各設貧民工場開辦費經常費均由省撥一節當呈縣民政長請轉呈蘇省都督上海無須另設工場將已有之貧民習藝所作為貧民工場請撥省費以資開辦嗣奉縣照會奉到省令侯籌有的款再行派員勘視設法開辦」（p.201）七月，「呈民政總長李請撥新普育堂建築經費，城內原設有普育善堂官款之外並募商捐收養無告窮民分老民老婦男女殘廢貧病撫教為六所兼設義塾並留養因案發堂之婦女孩稚光復後官款無著商捐式微且屋窄人多未能潔淨經慈善團集議必須另行擇地建造寬大之屋分設院所設法改良因則同仁輔元堂普安亭東首妥遷義塚度地八十餘畝起建堂屋洋式樓房六十餘幢平房八十餘間取用城磚以築牆垣房捨寬敞足收男女大小殘廢貧民老民一千二百人工料費銀約需三萬八千兩地方公款無可借撥經市長呈明民政總長請將宣統三年辦理平價米石餘款本年續辦竣事以所餘之款盡數撥充新普育堂建築經費奉批俟平價辦竣後如有餘款酌量撥給」（p.202），七月，開辦中區西區清潔事宜，「當查中區西區地方糞夫係園地幫居多，東南兩區情形稍異不得不參照原章略予變通顧全民生計並不使失灌園之用乃宋如玉尚在佈置即起風潮有聚眾搗毀清潔所之事，自不便再由宋如玉辦理。」（p.202）

⁶² 《上海縣志》，成文書局，卷三，頁701。

與再生產的基地，但是這樣是純粹把租界當作再生產的場址是不足的，因為生產性的問題經常必須考慮到道德經濟學和修辭學的問題。

夫馬進（2005）的《中國善會善堂史》的倒數兩章，這兩章把近代都市裡面的善堂善會的功能性轉換講得很清楚，善堂善會作為社會團體，扮演公共領域生活中很重要的角色，包括公共衛生、打掃街道、垃圾回收等等，同時也處理路上的路倒屍體。善堂善會可以說是上海都市空間裡面的資源回收站，尤其是同仁輔元堂兩次變賣義塚完全不同的結果，第一次遭到批評，然後訂定新的契約，約定那的地點，不准變賣其他的用途。



（圖十五）浙江北路同仁輔元堂義塚（出處：老上海地圖）（圖說：浙江北路，會審公廨附近的同仁輔元堂義塚，也就是引起兩次利益衝突的義塚）

即同善堂舊董亦無其事緣，此地與湯邑侯捐置義塚地三十六畝界，俱在法租界內，前西兵會剿髮逆，駐紮於此，戰壕泥掘築土城並填塚河希成平地，撤防後，西商屢欲購此四十餘畝塚地，繼之以威脅，敝堂不得已，商請公平洋行掛號保全自後除讓築馬路外，屢被塚鄰侵佔或賴公平行理直，或訴英臬憲斷還口舌詞訟罄竹南書，以同善塚地之東，皆為西商建造室房，西則新設巡捕房，讀此義塚數十餘間，門面空地隔斷期間，致市面不能聯貫，為眾怨所歸，忽稱城穢氣薰，致染疫癘，忽稱雨潦積聚，有礙往來，則令填泥掩蓋，而又故縱牛馬踐踏，旋掩旋陷，近復以所填之泥，未能如式桿立標椿限定高低，急令照式加填。遲則彼將代填溝(水瓜)費，又不得以僱工挑填，即此一役前已費錢二百六十餘千文，今又費錢五百來千，法工部局每年又(水瓜)捐銀四十兩，徒出此無明之費，終未遂其私願，蓋未避地求安之計，非敝堂忍心圖利也。夫遷此同

善堂四畝塚骨二百有零具，以冀保全湯家墳三十六畝二千餘具之塚骨，且可積此租賃被日後編籬築牆以杜牛馬踐踏，然欲加之罪何患無詞，敝堂非迫於勢限於力原不忍有此舉也，臨誠觀通商以來，滬城西北門外之塚墓被逼遷葬者，不知幾千萬家，雖孝子慈孫亦無可奈。況敝堂將地出租，並非出售原與當年托公平洋行掛號同一不得已之苦心為特縷陳顛末伏祈，貴館鑒諒登報以息浮言至此，地並未有人租定，亦非稱起意謀租敢代付白，同仁撫元堂謹白。（申報，1878年4月8日）

上述這個同仁撫元堂的啟事，主要要回應的是1878年4月4日申報上的報導。

以取其殉葬之各勿，自後盜賊無不效之，可見掘墳謀財實盜賊之行為，非仁人之心術也，乃不意竟有名係善堂之董，身居紳士之班，挖掘昔人墳墓，搏洋人錢財，如上海法租界西八仙橋之事。吁亦可慘矣，其事傳聞業將一月各日報，亦已錄列，予初時猶未敢輕易遽信，以為必係傳述之訛，未必實有是事，乃來告者絡繹不絕，予始與數友人一同觀徧視撿骨之棺，其所編之號數以至一百數十號矣，當時見掘一棺其棺木雖浸在水中，然棺木係八樹鑲成厚尚五寸有零，木亦毫無所損，四面皆水，開棺蓋棺中，亦皆有水，是否棺中先有抑或開棺始中，均不可知，土工僅將大鼓撈裝，撿骨小箱中，其零碎細小諸骨均與水泥調和，土工不暇詳檢僅用木勺將水與泥與骨一同舀出澆於乾土之上，群犬圍而食之，土工亦不及顧，惟將棺木八塊繩拖乾地，僱小車裝載而去，予復詳視撿骨箱中所存之骨無幾，大約人身之骨，所謂三百六十件者，今所撈得尚不及十分之一，其餘則均改葬群犬腹中，吁亦真慘矣。⁶³

類似的情況在各通商口岸或者租界亦時有所聞，這是因為口岸通商，商業發達，土地利用需求大，如《申報》上報導天津的情況，天津如上海，是北方當時商業最興盛的城市，而上海人覺得天津人不管亡者的尊嚴，隨意遷徙棺木或無主之柩，將土地挪作利益之用，還有非常瞧不起的態度。

天津口岸邇本異常興旺，地狹人稠，房租異常昂貴，直有無地棲止之勢，本都統等現查得南門外有地一段墳塚纍纍皆在水中淹沒是以選擇高原兩塊，一遷有主之棺暫行浮厝，一葬無主之柩永無水患，並擬挖河一道

⁶³在客觀的描述之後，此文還有評論，從評論中可以看到，當時社會輿論對於義塚被遷移，是採取批評的態度，如此文續提：「雖曰人死之後魂昇魄降，盡歸烏有之鄉，區區朽骨何足介意，然諺有之，亡人以落土為安，乃興前有同善堂置此義塚使得落土，黨竟百餘年厚，而遭此曝骨毀屍之慘刑哉。且國家定例凡掘盜墳塚者照強盜例罪斬立決，以一人而掘一墓罪尚如此，何況一旦而掘百數十墓哉，縱國法能逃而冥誅，恐難亦難倖免矣。昔閱說部言閩有某書院者其門前有六古墓，墓形存，某山長有一子，年未及冠，每日以靴突踢之，久成平地，不復知為墓矣，娶後連生六子長皆無所不為，盡傾其家產而餓死，嗣亦遂絕，後亦知為踐平六墓知孽報，雲又閱上月十九近事。」

以便宣洩城內雨水，其餘地假擬蓋房減價出租以便貧民居住。申報（Vol-71-425）示填廢地。

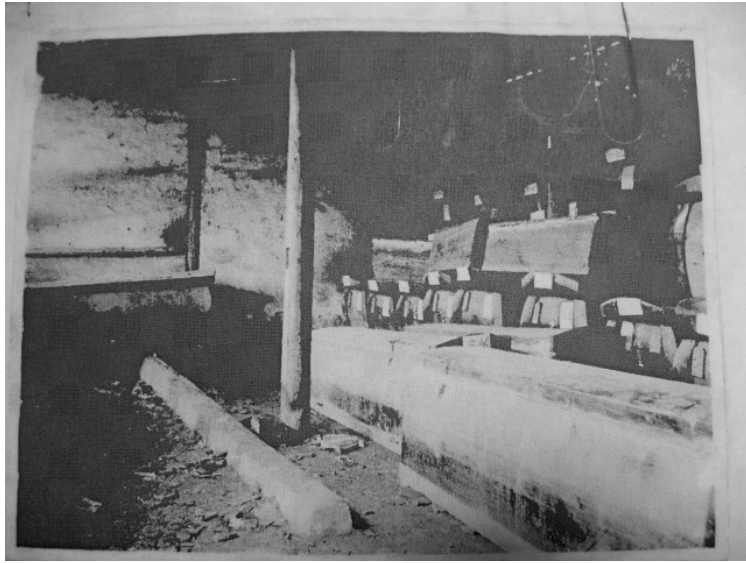
但是這是經濟環境改變造成的，到了1920年同仁輔元堂再次面臨浙江北路的義塚與經濟利益之間的選擇，這一次就不再堅持死者為大的道德價值，而選擇了開發與資本累積的經濟選項。⁶⁴當時俞鳳賓亦呼籲：「與其為死者做無所謂之周旋。不如求於未死之前。加意於疾病之調治。」（頁314）

與空間的積累與經濟利益的轉換並行的是慈善的道德經濟學與修辭，例如上海，這裡存在著兩種類型的行會，換成韋伯的話語就是：基爾特（guild），「會館是省一級的行會組織，公所則是商人和手工業者的行會組織。會館經常性的職責是保護和增進在上海經商或居住的會員們的利益。此外，還以各種方式幫忙不屬於這一組織的同鄉。換句話說，他們實際上起了核心的作用，專為從他們那個地區來的人服務。比如說，他們照顧失事船隻的水手。在比較貧困的會員死了親屬時提供價格低廉的棺材，幾乎所有會館都設有停屍場所，供富有的會員在故世後停柩。此外，還設有義塚，可以埋葬本人死後家屬無力將棺柩運回故里的同鄉。正是由於這一方面的作用，會館之一的四明公所就發生了……難以對付的暴亂。」(p.654)經常會館和公所因為人與人的社會關係，乃是依附在故鄉故土的插序格局，所以同鄉人在上海以互相幫忙所形成的會館公所在實際上經常是重疊的，但是在地方治理上，會館公所還負擔了商業管理⁶⁵與法律糾紛的調解和仲裁的角色⁶⁶。

⁶⁴ 見夫馬進，《中國善會善堂史研究》，商務印書館，2005，頁533-642。

⁶⁵ 「管理---同鄉會館猶如敵對區的一個營房，他必須採取防範措施。因此，他的管理沒有像手工業行會那麼民主，他的管理組織工作要由同鄉回元來擔任。會館的管理歸每年選舉一次的總管（general manager）負責，有時還有一個付管事（assistant manager）來協助管理工作。他們都能得到每年從六銀元（12先令）到一千銀元（100英鎊）甚至更多的報酬。另外會館還有一個由三到十二人組成的諮詢委員會。諮詢委員會的成員通常是沒有報酬的，他們也是每年選舉一次，並可以連任。會館最重要的管理者是經辦司事（the permanent secretary），他們是來自文人階層的支取薪水的辦事人員。由於受過教育，他們能夠運用適當的措辭，恰當地引經據典，來回復官方給會館的信件。由於他們具有會館發言人的身份，在憑借他們的出身，他們能毫無顧忌地在官場中周旋。他們是會館與外界聯繫的媒介，他們以會館的正式代表出現在法庭上，為會館的利益進行辯護，並用他們的影響來處理涉及會館集會員利益的案件，在地方法庭替會館及其會員告狀申冤。地方官府在要求會館替慈善機關或非常事件（天災人禍）捐款時，找他們往往是很有用的。參加同鄉會館的官吏支持會館的利益，但是他們並不參加會館的管理工作。」（彭澤益，〈上海工商業會館公所徵信錄選輯〉，於p.77）。

⁶⁶ 對其成員的裁判權---我們發現，這種在授權基礎上的行會對其成員的裁判權，東西方有極大的差異。在英國，裁判權的初次行使，看來是建立在行會機構代收一年一度的市場稅的基礎之上。例如，倫敦的麵包業行會在早在1155年，一年代付六英鎊給皇家金庫作為他的市場稅，而行會從成員那裡，怎按每週付四分之一便士，半便士或一便士來收集這筆資金，這使共同的行動和裁判權成為必要。這種裁判權的實際運用，是以一年舉辦四次的會館合議會的形式進行的。在早期，魚販子的『沉默無言籠罩著整個會館合議會』，這種會議一年舉行兩次，所有會員必須出席這個支付額重達二十一便士的會議。他們也每週舉行理事會，解決他們與倫敦魚販子之間的糾紛；或在其糾紛中外國魚販子被牽涉進來；任何影響魚販子的案件，能夠由行會會館的地方法院理事會撤銷，...，在英國，行會和他們的成員及其經營，都被納入法律的範圍之內。中國的行會從來不在法律範圍之內。他們在法律之外產生出來，作為社團，從未認識到民法，也從未要求得到他



(圖十六) 上海地區丙舍積柩照片 (出處：上海檔案館檔案)

而接下來所列舉的諸上海會館公所的「徵信錄」原是為"徵眾信"而刊布的，一般內容多為財務收支，詳列捐款戶商姓名、捐數及各項公費支出細目，表示經辦人涓滴歸公，以昭眾信 (p.765)，將這些列舉的目的在於顯示出在上海的會館公所的確有共通的日常事務：施棺、寄柩、埋葬。當然在其他的檔案當中，也有相關的記載，但是可以發現，這些事務多是出現在離鄉背井的沿海都市中，如廈門⁶⁷、廣州、福州⁶⁸、南洋。

幾乎所有的會館都有類似的紀錄，如絲業會館⁶⁹，煙業公所⁷⁰，徽寧會館⁷¹，

的保護。除了當政府向行會經營的商品徵收包稅時外，行會很少得到政府的承認：行會通常通過種代表---他們的書記---像政府提出請求。他們的民主自治權已有所發展，他們行使的這種裁判權，屬於他們自己的創造，不是由最高權威授權而來，從不存在任何控制或恢復的問題。他們對其成員的裁判權是絕對的，不憑借任何特許或授權的理由。但是要憑藉社團全體人員的結合力量和超越於個人的強制力量。這正是中國民族特徵。」接下來的描述應該也更有意思的。「行使司法權的方式，在一個行會的章程中以下列形式表現出來：『一致通過：有關款項爭執和成員之間(實際上，包括任何其他成員)的麻煩事，應當將其案件提交給行會會議裁決；在會議上，將近各種努力以達到對徵值得令人滿意的解決。如果不可能達到一種諒解，可以向方當局上訴；但是，如果原告沒有首先提交給行會，而是訴諸法院，他將會被公開懲戒，在今後他可能提交給行會的任何案件中，他將不被給予要求賠償的權利。這是用現代語言表達的這條章程。在其術語方面，另一個行會類似的章程更為直接："一致通過：一旦某個行會成員、個人或一家商號被開除之後，與他的所有商業聯繫將予停止，若發現任何行會成員出於同情或友好而與之作生意，將被罰款一百兩。"實際上，同情者也將冒被聯合抵制的風險。』」 p.69

⁶⁷出自海關十年報告的摘錄，談到廈門的會館，從這個海關十年報告不難發現所謂的會館、行會在每個地方的功能和任務以及社會角色都不太一樣，即使每一個會館都跟代理死亡的最後一個階段有點關係，但是並不是每一個檔案都言明這件事情。例如「在廈門，只有一個會館，即廣東會館。...設於外的福建會館存有一特制的本鄉稱。會員去逝後，有權埋葬於會館墓地。旅居海外(如西貢、新加坡)的貧窮華僑，如果要回歸祖國，有時可從會館得到路費補助。會館的主要職責，看來是為慶祝節日而演戲，有時十分講究。各種宴會及祭祀的花費很大。(彭澤益，p.637)

⁶⁸出自海關十年報告(1892-1901)，福州，「會員死後，其靈柩在運回老家之前，可在會館停放。」 p.644。

⁶⁹ p.768，「另建絲業殯房，在浦東偏僻地方，應雇誠實妥人，小心看管，巡察火燭。廷柩三年期滿，擇地安葬，立碑為記，以備家屬迎提回鄉。」。「一、病客不起，一切裝裹扛抬辛工議定

價值，貧富一律，不得格外浮索。其行李物件，由原棧主邀同司事點查，登記封存，以備親屬取回。」「一、客柩出門，會館置備香燭祭品楮錠焚送，准在公費內開支。」(p.769)各種公告，「竊照上海以絲業為大宗，舊未專設會館，議集善舉之所。旁建小室，為病客醫養之處。另建殯房，以備不虞。」(p.770-775)

⁷⁰「上海縣正堂王為出示禁約事。據煙業公所職董經緯周志溶、糜虔、陳斌、王志、陳煒、鄭鋸、王束祥稟稱：煙業向無公所，遇有異鄉工作人等疾病死亡，棺無可葬。茲於二十五保一區二圖老閘橋北首過字圩四百九十九號置買基地造屋十餘間，設立煙業公所。即有餘地為掩埋義塚，其扛抬夫工實一切悉照輔元堂章程辦理。恐有棍徒藉端阻撓，環求示禁等情，到縣。據此，除諭飭該圖地保遵照外，合行出示禁約，為此示仰該業工作人等知悉：如有貧苦之人死亡棺柩無地掩埋者，立即報之該職等代為寄停掩埋義塚。倘有田鄰地棍阻撓情事，許即指名稟究，絕不姑寬。各一遵照無違。特示。同治三年十二月」(p.821)這個公所還有後文，也是一個公所因為沒落，所以善舉不興的情況。

⁷¹這個會館的徵信錄幾乎都跟寄柩有關，「在上為鳥鳶食，在下為螻蟻食，此亦漆園過為曠遠之語，未足以訓後世垂風教也。生有所寄，死有所歸，枯朽骸軀，必思埋葬得其一地，如生者之寢食居處了無遺憾，然後仁至盡，可以贊皇恩佐聖治也。況首邱莫遂，旅櫬迢遙，春野一蔬，秋田幾粒，纍纍荒塚，宿草淒涼，過而覽者能無嗚咽。滬瀆南門外，徽寧兩郡思恭堂，前人捐資創建，規模粗定。閱七十年，生監胡源、胡炳南、胡蓉塘、程也愚、吳時齋擴而大之，增所不逮，麥舟共助，馬(彭齡)同封，澤及九原。較陽明先生痊旅文有過無不及，斯亦堪傳久遠矣。第踰時閱月，狐鼯竄伏，風雨飄零，屋宇或致頹頽，墳土亦須培築，以致歲時奠醮一切有非預能臆度者。且自上海縣南門至斯恭堂，路途約數裡，偶遇零雨泥滑難行，今則砌平坦計程四百餘丈，其徽寧兩府人有願解柩回籍而力不足者，堂中幫給錢十千零，其用意慈祥，情事周到，惟藉董事人引為己責，協力摒擋，斯盛德不擾漸減，義舉日月長新也。豈不懿哉！歲辛巳冬，予攝象茲邑，廣文翟君系寧郡泛邑人也，以斯堂之端木，索予數言，各生等克繼前緒，而又願異日同志之永思不朽也。爰不辭而為之序。署上海縣事候補直隸州知州浙江仁和許乃來課，郡庠生候選巡政廳涇州翟划月甫書。」(p.869)。公議堂中規條跟寄柩有關的，「一議棺柩到堂驗明來票棺上姓名、號、數，合符方准進堂，如無來票或註即埋之棺，一概不准進堂，倘有私將別郡棺木濫混冒保進堂者，查出後，除先責成保人領出，並公同議罰。」「一議棺木報堂中，分別男女孩棺，安置明白，即用白粉筆填明號數。嗣後清明中元十月朝三節，司年者上下環輪到堂，對簿核明，用漆筆填明原號，以免日久差誤，慎勿貽忽。」「一議大小棺木，凡遇薄板四塊即松板館，隨到隨埋，不准進堂，以防損壞，徇情留停者，將值堂之人從重議罰。」「一議大棺進堂，久停不葬，本干例禁，向例三年為期，因念遠隔千里，原籍關信為難，勉議六年為期。小棺一年如有過期不領者，照議掩埋，不准叨情暫留，亦不得浮屠塚地，以背沿例。」「一議如非病故者，向例不准入堂，並不准領棺。倘有隱情冒混，一遇事端，保領者自行理直，與本堂無涉，再行議罰。」「一議凡出堂棺木，各自持票到堂，領者務要自認明白，而司事者城鄉遠隔，不能照料，恐有差誤，為患不小。」「一議進出堂棺木給票，本應司年者經理，因向在大東門內大街中市祥泰布號給發多年，人所共悉，今仍公托經理，惟的十熟識保人，方准給發。」「一議棺木殮抬進出，向已稟縣在案，於薛家濱、董家渡、陸家濱及本碼頭上下，統歸本堂自撥堂夫值辦，該地段腳夫不得阻擋，如違稟究。」「一議領費出堂者，每具出堂給發腳費足錢八百四十文，不得節外生枝，永遠為例。如停泊別碼頭，不在議內。凡有自盤歸裡者，先持足錢八百四十文交給票處，再領發棺票，以杜爭論。進出堂者領票到堂，另給守堂人錢七十文，並無別費。」「一議埋棺慎重之事，所需石灰石簽等物，司年預辦齊集，屆期公同細心核對註冊，分別男女孩棺，各種挨次排葬。每具給石灰一擔，按號標立亡人石簽，按年挨定於干支年號，有起回者所於空號挨次補埋註冊，以便日後核對，毋得因便混亂，亦不得自擇風水，紊亂公舉。」「一議隨到隨埋之棺，責成守堂分別男女孩棺，各家獻挨次排葬。每具給石一擔，葬畢至司年處報明。領費大棺給工錢三百三十文，小棺一百六十五文，不得任意草率。司年者按月經查，如有潦草完事，罰去葬費。每次掩埋所需人夫多寡，聽本堂慎選雇覓，毋得恃強霸勒，有干未便。」「一議既葬之後，如有起棺帶回者，務至本堂報明亡人姓字，確對牌號。自嘉慶戊寅年以後埋者，棺頭填有朱漆號數為準，切莫草率混起，以免骨殖倒亂。」「一議男女棺分塚埋葬，由來有年，可謂善矣。惟內有夫婦合葬處，間有混雜，中未盡善。今公同酌議，另立夫婦同塚，每穴隔開二尺，挨次埋葬，不准捨前取後，紊亂條程，倘夫婦亡年先後，而本堂停棺有期，期滿仍照堂例，分別安葬，久後本家欲遷合葬者，悉聽重遷，各工費與本堂無涉。」「一議領施棺及領領盤柩回籍助費，兩端最要事件，必得就本邑司事確具保領據交祥泰布號收執，方准給發。如有冒領及留滯中途者，即責成經董事追回施棺助費錢文外，必將冒領舞弊

山東至道堂⁷²，洞庭東山會館⁷³，想必還有沒有被徵信錄記載的，族繁不及備載。

人送官究處，絕不寬容。」「一議本堂保領施棺領據上，註明鄉籍年紀、姓名、如未成丁者，不准給領。」「一議乙巳年起施棺送到扛力錢二百四十文，堂夫收斂扛抬進堂錢一千二百錢，一概本堂給錢，一概不許自扛自抬，庶免冒領弊竇。」「一議於丙午年起領棺者加給衣裳、鞋襪、帽子、石灰、皮紙、草紙全副。」「一議誦經薦度，向例三年一舉，以掩埋後專設一壇，三永日並放燄口，悉遵舊章。」(p.870)徽寧會館道光三十年庚戌十年公議增訂章程。「一議棺木，向有章程，別郡之棺不得冒進，今因堂內存棺竟有異郡地名，顯系冒籍，致亂成規，爰亟公議，嗣後設有據稱舊籍徽寧者，必須詳加確實，方准作保，幸無徇情。倘有朦混，則照舊章，除先責成保人領出外，公同議罰。戊辰增議。」(p.872)〔會館歷年司總、司事名單，p.873，「光緒元年，司進出棺簿並施棺票：休邑祥泰布號。司助盤棺費：輪年司理大總處給發。司施棺木：婺邑胡裕昌木號。司給衣食：休邑福泰衣莊。」

⁷²一議寄柩房間編分男女字號，每間鋪有石條擱柩，擔口遮有蔑簷以避淋曬，倘有撞攤脫壞等情，即宜安置完好。廠內亦不准焚化紙箔，另設庫藏，分為男女兩處焚之，如草庫等類須在甬道空隙處焚化，管理者需不時查看，以著謹慎。一議廠房分為五等，管庶務者兼理其事，所有進出之柩，准照定章收費，管理人不得私自增減。而送柩者應納各費，隨交帳房分派，以免口角之嫌。一議棺柩進廠必先由司月家，方可送入，否則概不放進，以防冒混。一議棺柩進廠，管理人驗明票號及亡人姓名、住址、年庚、亡年月日照記進廠簿，分別男女安置停妥，並用白粉筆標明號數，以便查考。然婦女之棺，僅以某氏某姑等標名，日久號碼模糊殊易混雜，須於已嫁者書名某人之妻某氏，未嫁者書名某人之女某姑，庶幾較為詳確，無疑似混同之患。一議廠房雖屬寄柩之所，然非命死者保無別有事故不得送入，倘有隱冒領票、徇私行柩等情，一遇事端牽涉，保領人自行理直外，再行議罰。一議行柩不葬本干例禁，茲議限以二年，至多三年，催屬盤葬，過期則柩屬無力領取者，即代為安葬義地，管理人均不得叨情暫留，以致壅塞，亦不得浮屠義地，以背公例。一議埋棺乃慎重之事，所需石灰石簽等件，由管理人預辦完全，核對註冊，分別男女各家挨次補葬，按號標籤，上鐫亡人姓名、籍貫、年紀、立墓以志。如有由親人起回者，所於空地挨次補理，註冊備查，毋得草率了事，亦不得徇情擇地，越次亂葬。一議發葬義地之棺，必先至會館報告註冊，派人監視一切，既理之棺如有親屬起回者，務先到會館報名亡人姓名，對準牌號方准起遷，不得草率混起，以致骨殖倒亂。一議市棺有薄板四塊，以及松板不堪耐久之柩，隨到隨埋，不得行寄，以防損壞朽蛀，蔓害他棺。一議進出之柩實系無力納費者，由值年值月之家查明的確，准其免交，以示體恤。一議每年所有入收之款，如貨捐、月捐、人位捐等類；支出之款，如歲時祭享、醮齋以及修理添辦，薪水等類，均須分條縷載，繕寫水牌懸掛，以備眾覽而昭公信。一議公款出入或洋或錢，均須隨作市價統揭銀數，以便匯入清總各冊，無零星難核之患。一議，各幫所出之貨捐，悉照銀根覈算，為數多寡，外幫不得得其實，而本幫擇計算甚清。查今春收到上年之捐，多有未肯如數交出者，誠恐效尤者接踵而起，勢必愈收愈少，善後難為。所願者諸執事仍以大局為重，各相勸勉，此後收捐之時，務照實數算給，在各幫所費無幾，而會館則獲益良多，庶幾團體結而鄉誼穆矣。」(p.886-887)

⁷³洞庭東山會館記，節錄自《洞庭東山館報告書》及續編，民國四年、八年印。(p.891)「初我山人素善賈，精華萃江皖徐閩，前清咸豐朝，髮匪蹂躪東南，商業蕩然，微賤者，群驅滬江。迨蘇城陷，東山繼之，山人都殉難者，流離困苦，貧無以為殮，殮無以為葬，鄉先達惻然憫之，集資賒施棺木，於是有後山體仁局、前山惠安堂之設。同治朝，官軍克復蘇松，敗賊分竄東山，山人避地來滬者眾，兵燹之餘，疫病叢生，復賃屋小南門外鏞坊街，為病歿安殮所，於是有體仁堂善局之設。嗣是，絡續捐助太平街等處市房，歲徵租金供局用，又置肇家濱濱地為義塚，俾貧無力者葬焉。經費既充，規模亦備，遂價買原賃屋改造殮房，祭停旅親，並於附近購地建堂，於是更名曰莫釐三善堂。蓋前後諸堂之費，賴以撥給，而凡義渡、恤嫠、施醫藥諸善舉，義逐年次第畢具矣，盛矣哉。嘉惠梓桑之意，漸推漸廣，其可敬也。」。建造洞庭東山會館並移建三善堂記，p.894，「於是公舉總董萬梅峰先生，實力整頓，事事井然有條理，副刊三年以後之帳，朗若列眉，不爽錙銖，而堂中公款亦即年增一年，懿歟其功不可及。已邇以糖坊街人煙稠密，善堂殮房廁其間，恐礙衛生兼防火患。施總董祿生募集同鄉捐款一萬五千餘兩，於斜橋地方購地十一畝有奇，公舉徐復初君監督工作，先築圍牆，並建殮房六十四間，土地祠一間，看守工人室三間。凡用銀二萬二千七百餘兩，計不敷數三千餘兩，暫將堂中存款墊支，議由同鄉年捐自一二元起，不計多寡，集有成數，償清墊款，餘即移建善堂。上年正月堂中年會，先生年老告辭，同仁竭力挽留，先生謂，堂房與殮房遠隔，照料匪易，擬先造辦事室、工作室，餘俟經費稍裕再舉。裕康亟請一氣呵成，同人稱善，慮費無出，裕康再請借用堂中公款，照給壓息，後將房租即捐款清償，

但其中尤以四明公所之規定最為嚴格⁷⁴，四明公所在上海的歷史過程因為發生兩次四明公所事件而被人記憶，事實上他也是絲業公會，因此四明公所的宗旨，第一條，「第一章宗旨第一條 本公所以建舍、置義塚、歸旅櫬等諸善舉為宗旨。」

嘉慶二年，丁巳，甬人始建殯捨於上海縣北郊二十五保四圖。甬治濱海東，饒魚鹽之利，群山互抱，其主峰奇挺插天，上有四六如從牕通光晷，故稱四明，會稽之之別也。鄉之地不足於耕，人多業賈，國以內名都大埠，工商所期會，必甬人開其先，外而歐美列邦舟車所至，人力所通，罔不至焉。海通以來，滬以五洲縮藪地，來者尤眾。先是鄉人錢隨、費元圭、王忠烈謀所以安旅櫬者。創一文善願，旅滬之鄉人各輸一錢，歷年積纍，於城闔北郊購地三十畝強，為之基礎，殯捨始建，即今法租界民國路公所是也。三年，戊午，殯捨成，以餘地為從葬處。殯捨既成，分東西序，男女有別。為祀事所，歲時有祭。撥余屋以捨館丁，俾司

先生亦稱善。正事相地草圖畢，……」這一整段都在講如何籌措經費建三善堂的過程。（頁896，「又於土地祠添建孩棺殯房四間，停寄壽材室七間，寶藏五座，井四口，樹碑十塊。土地祠堂碑記十塊。圍牆之西隙地一方，圍以竹籬，中一草捨。備招店藝蔬，歲徵其租。是役也，從四月四日動工，凡七閱月而告成，都用銀二萬餘兩，占地一畝七分四釐一毫四絲，按時值作價銀二千八十九兩六錢九分，已劃還三善堂收帳，認清界線。會館項下，三善堂項下共用銀若干，及捐戶細數，收支帳略，暨地畝房屋等圖，均勒碑石，冀垂久遠，此建造會館並移建三善堂之實在情形也。或曰：三善堂之施濟宏矣，昔我諸鄉先達締造之，善於創也，中間萬梅峰先生整頓之，善於因也，上年施錄生先生購地移建殯房，因而有創意也。今君之移建善堂遂造會館，事雖起於因，而實成於創也。裕康曰：不然。僕則豈敢言創哉，因而已矣。因前人之基緒，因同人之捐輸，用能相與以有成，僕何敢言創乎。雖然會館既建，善堂既移，凡一切公益義舉，人人心理中欲為而不得不少，所願同鄉諸君子日起有功，益思所以擴充而廣大之，以底於盡美盡善，是尤裕康所馨香禱祝者也。是為記。民國四年歲次乙卯十月。錫蕃席裕康記。」

⁷⁴四明公所規定，第八章寄柩，頁920-921，「第二十六條 本公所寄停靈柩，須認有捐款之團體、店號或董事擔保。第二十七條 本公所停柩，以一年為期，期滿不來領取，即由本公所運至甬廠，再停一年，若仍不領取，則移至義山安葬，不得徇留。第二十八條 本公所運柩至甬，每年分清明、冬至兩期，搬運或用輪船、或用帆船，由經理人隨時酌行。第二十九條 靈柩進廠扛力之多寡，視柩之大小，路之遠近，另以專章規定之。進廠時應收封口費、開門費，亦於另章規定之。第三十條 申廠寄停之柩，其家屬實在貧寒無力領運回籍者，覓人擔保至公所報明住址，代為運送。惟運送到埠，無人接受，需由擔保人付其責任。第卅一條 已葬之柩，如該家屬願起掘領回，一切費用需該家屬自行預備。第卅二條 凡入堂另寄之柩，特等每具納捐念四元，甲等每具納捐念元。乙等每具納捐十二元，丙等每具納捐五元，均以一年為期，期滿展緩，得再納捐轉票，仍以一年為期，如不轉期，即照本章程第廿七條普通停柩，一律辦理。第卅三條 外埠四明公所有助永遠葬費者，視市鎮之大小，靈柩之多寡，酌定捐款之數目，准其將靈柩運入甬廠，惟一切費用，須該埠公所自行理涉，入廠之後，均照本本所章程辦理。第卅四條 該棺另有小廠寄柩，每一具至廠須交埋葬費二百文，每逢清明、冬至兩期埋葬，不准留限。」第九章 賒材售材「第卅五條 本公所賒材，專為甬籍同鄉無力收斂者而設，須有捐款人來票領取，如日後該家屬有力償還材價時，准其照數償還，收銷賒欠之賬。第卅六條 凡捐助賒材洋一百元者，每年可以出票來領賒材一具，捐助至一千元者，每年可以出票來領十具，捐款多寡，以此類推。惟一年之中未領足額，不得於次年接續計算之。第卅七條 材廠購買木材、管理工作，以及賒材、售材各事，皆由經理人擔負專責，司年司月董事監督之。第卅八條 發售之材，分等定價，別以專章規定。」丙辰年上海四明公所啟。

啟閉。辟餘地為義塚，以安旅魄，秩然有旭，始基之矣。⁷⁵

梅朋（1983）曾經提到法租界當局，從一開始就對四明公所位於法租界與上海老城廂之間的一大塊義塚和丙舍相當感冒，除了公共衛生的考量之外，這個地段是黃金區段，但是卻不能利用、也不能收取地價稅（tax）。所以幾次下令四明公所清除義塚和丙舍，四明公所的確也遷徙部份義塚。但是死者為大的傳統想法同時也遭受到挑戰，也因此爆發了兩次四明公所事件。仔細思考若是以「公衛」或「地價」為名對墳地進行課稅，是不能夠說服當時的中國人繳稅的，因為墳地、屍體借厝這些空間是沒有課稅理由，因為這是「善舉」。因此法租界當局才以透過要對排除義塚和丙舍的方式，將土地納入到租界調控（regulation）的範疇中，爭端也都是因此而起。從這個時候的第一次四明公所事件到1930年代大西路的殯儀館建設和遷徙棺柩返鄉的紀錄，一路都可以看到租界當局將死亡空間納入市政調控範疇，而且亦介入新的墳地、殯儀館的空間分布。

另外一個跟屍體有密切關聯的問題是：屍體的納入與排除。有兩種屍體，公所並不想收，第一、非本籍（即所謂客籍），第二、非善終。如公所會館訂定的規定多數在同治光緒年間，但是到光緒末年，甚至民國初年都還有類似的規定，也就是寄柩的問題。都類似如此，如上海創建海昌公所的〈續訂貞字號寄柩條規〉上海創建海昌公所條規，「一議 如報寄之柩，非善終以及來路不明者，一概不寄。設經報人徇情混報，而柩已入丙舍者，一經察出，即令經報人立即遷去，概不姑容，其已收之費亦不發還。」⁷⁶又有規定：

一、本公所貞字號殯房，原擬專寄本籍，然自開堂後，有疊次客籍邀同鄉關說，欲寄貞字號者，未便竟拂來意。茲擬變通章程，貞字號暫行兼寄客籍，一年為滿，不續轉票，庶免擁擠。每年收寄費洋四元，另收堂規錢四百文。本籍悉照舊章，不取寄費焉。三十年三月二十日增入。一、本公所貞利字號捨不多，變通附寄客籍各柩未及一年，竟至充滿。茲擬貞利字號一概不寄客籍，雖董事關說，均不徇私，已昭公允。三十一年四月晦日補入。⁷⁷

其餘的善堂規定，雖然比較沒有只收本鄉人的嚴格規定，但是其規定則顯現出家鄉與他鄉之間的階序關係。三善堂舊訂規條，各種寄柩規定，等級劃分，各種規定。⁷⁸

⁷⁵ 慈溪葛思元虞臣編，〈四明公所大事記〉，《中國工商行會史料集》，1995，頁905-914。

⁷⁶ 彭澤益編，《中國工商行會史料集》，中華書局，1995，頁936。

⁷⁷ 彭澤益編，《中國工商行會史料集》，中華書局，1995，頁937。

⁷⁸ 「一、吾山同人貿易申江，或挈眷而居者，其死亡緩急亦所時有，本堂置備合成棺木，議列回賒施三等：其回者則分奎字、全字、福字三號，照本定價收錢發棺；其賒者則分祿字、壽字兩號，祿字定價拾千，先收五千，壽字定價六千，先收二千，即可發棺，應找之錢聽其日後自繳；其施者則列喜字，憑保經報，布取分文。一、奎全福三號回棺價目，議定奎字二十八千文，全字十八千文，福字十四千文，逐年加成特字、壽字兩號。現定己亥年起，每年正月集議時，以木漆

「部份善會或善人在組織施棺助葬會時，其中一個考慮就是加強社區的"良賤""內外"之分，…，賤者、客者均不能受到社區內良民同樣的待遇，被排斥在社區生活之外，這些"外人"的存在，必然使得社區的"自我"界定更為清晰。」（梁其姿 2001：300-301）這個現象在台灣叢刊裡面也有提到，就是出葬的隊伍也不能通過村莊鄰捨，可見得公所和善堂的丙舍規定，是再確認死者是不是社區或者共同體的一部分。

相較來說，上海善堂對於施棺助葬規定比較寬鬆，乃是有原因的。十九世紀在上海善堂林立，中國別的地方並非沒有善堂，但是上海「收屍」的善堂特別多，包括上述各個公所、會館之外，還有普善山莊、普渡堂…等等，尤以同仁輔元堂為首。照王韜的說法，滬上人家因為幾種原因，所以屍體經常暴露或者棺材也不在地上。這幾個原因有如，第一、清末禮學如凌廷堪批判厚葬，強調薄葬時，也曾經描述過清末人家因為注重風水和講求對於後代子孫的影響，經常把先人的遺體擺著不下葬。另外一個原因是因為沒有錢可以下葬。這牽涉到死者的社會經濟地位。例如棚民、流民、因為荒災而跑到上海的流動人口，本身就沒有錢可以支付殯葬的費用。例如鄧雲特（1937(1998)）分析荒政出現的社會分析，如經濟上的資本主義剝削、政治上的苛政會造成荒災，十八十九世紀，荒

行情貴賤酌定例歸，一年之內不得增減。一、本堂司事以及捐戶，遇有親友相托回賒棺木，悉照定價先繳錢文，然後發棺，概不容情暫掛。其回棺系照本無虧，如遇異鄉之人一律准發。其賒施兩等，若非同鄉皆不准給。一、本堂所設殯房，地步蝸窄，凡我鄉幫寄停之柩，不能久延，今奉憲諭概以一年為期，倘逾限不至堂領取者，本堂即於清明、冬至兩節前一日安葬公地，立碑為記。一、本堂置辦西門外二十七保五圖肇家浜地方，景字圩夏姓民田六畝八分八釐九毫，作為義塚公地，為扛抬葬費堂中皆有定例，須歸主家自給。倘遇極貧之戶，由堂發給。一、義塚公地四面，雇匠開溝，高築地壘，居中豎立大石標明，大石之左葬男棺，大石之右葬女棺，石棺為一排，各有號磚分晰，填明姓名，以備查考。一、凡棺木到塚，司事即將姓氏號數登明底冊，給發聯單，隨到隨埋，照號編明，日後棺主願遷初回籍，安葬自地者，持單赴堂查對清白，方准遷出，所餘空處仍挨次補埋，不得自擇風水。其遷歸之費，主家自備，倘遇極貧，由堂酌為津貼，以慰其志。一、本堂每年三節，備錠至義塚焚化，於中元節延僧在堂虔禮經懺一日，晚間放燄口一壇，煉度亡魂。一、本堂申地專辦回賒施棺、代殮、寄柩、送柩、掩埋諸善舉，以及推廣在前山設立存仁堂、後山設體仁堂，分辦回賒施棺、代殮、寄柩、掩埋、恤嫠、施醫、義渡諸善舉，各項經費雖有房租出產，只恐不足，皆欲仰求同鄉諸善士樂輸鄉濟，並望經辦董事督率司年司月及在堂司事諸君，殫力極誠，歷久不渝，幸勿始勤終怠。一、本堂始設之際，適值粵匪竄擾。蘇屬路途阻隔，無家可歸，倘遇疾病，寄居親友，殊多不便，故有在堂養病之舉，繼後城鄉克服，此例已閉。今則承平已久，凡吾桑梓安居樂業，非昔可比，亦不再行開辦。一、經董事及司年司月，各自發心積善為懷，概不領支薪水，如匯議堂中公事，車轎等費亦須自給，以節糜費。一、本堂延訂司事四人，酌定脩金，按月致送，不准預支。堂使二人，亦按月給發工資，如有暫宕等情，即行辭出，歸薦保人賠償，以重善款。一、本堂司事及堂使歲膳，每日一粥兩飯，朔望茹素，三八大腥，余俱以小腥為準，逢節不備酒饈，於年終分送代席。如有外人來堂，概不准留飯借宿。一、本堂大門辰啟酉閉，不得逾時，司事堂使如有公事差，皆須上燈時歸號，概不准借詞閒遊，以昭慎重。一、本堂供奉神像，每年正月十三日散福，司年者即於是日接手輪辦，每月朔望至堂拈香瞻瞻拜畢，查盡堂中一切事務，並查器具物件，如有損壞隨時修補，不得私自借出。一、本堂所購木植，倩匠鋸板，隨即編列字號，配成具數，載明底冊。已成之棺，應用釘漆，亦照例登賬，以便稽查。一、本堂遇有應議之事，務須邀集同人秉公酌議，不得一人擅專。一、本堂從前經理之友，事多簡略，自今以後，在堂司總者，每月將收支總錢數目，匯抄報銷清單，送交司月查核，年終總結。每年正月邀請諸同志到堂考核存數，匯刊徵信清冊，分送捐戶。一、以上所議各條，皆屬惠愛梓鄉起見，務冀涓滴歸公，實事求是，俾善舉不致廢弛，是所厚望焉。光緒十二年丙戌五月公議三善堂重整規條。」（彭澤益，《中國工商行會史料集》，中華書局，1995，頁901）

災在空間上有趨向更大更廣的傾向。例如十八、十九世紀、江蘇的記錄分別是37次、41次，佔了統計的一半以上，姑且不論當時對於荒災的定義，以及不同區域的荒災對於中央政府的嚴重性，也會影響荒災作為荒災的標準，借用鄧雲特的估計：

就近代各重要都市人口激增之情形亦可證荒災引起農民離村人數之多。如南京人口在民國初年僅有27萬弱，今則增至100萬人；上海人口在辛亥年間猶不足百萬，今已增至三百萬人以上，北平人口在民國初年僅80萬，今已增至160萬，……，棚戶人口，根據調查所得，其中十分之九以上，皆從農村一來，而移徙之原因大多皆由於荒災。⁷⁹

從同鄉會和籌建施材會的過程中，我們大概可以瞭解。施材、寄柩、運柩返鄉三者是長期並且必需的。例如，1937年溫州旅滬同鄉會籌建施材會和殯捨收費的檔案中提到，

查年來旅滬同鄉會日增月盛，統計不下兩萬，中多業操勞工，家無擔石之富，貧無立錫之地，終生辛勞，僅得一飽，偶遇死亡則往往曝屍數日，無以為殮，傷心慘目，情極可憐……⁸⁰

設立施材會和其他死亡有關的慈善事業需要很多的簿記，例如收支和成本的計算，所以慈善事業並非不計成本的事業。這筆檔案中，還有提到從溫州運真杉木來上海，並且如何減少棺木成本的考慮，還有找認識的人大量買木材製作棺木，例如這個部份也算是寄柩和運柩的一部份成本，從中善堂和公所仍然會從中獲利。

收入項，基本金一千元，由發起人負責捐募，支出項，一、全施捨棺材估計四十具(依據每年領殯金即運回原籍之死亡同鄉約八十具左右，今已少數施捨計合上數。)每具成本十五元，計洋六百元。二、半施捨棺材十具，成本二十元者五具，成本三十元者五具，計洋二百五十元。查上海壽器行所賣之棺木價甚昂貴，動須七八十元，百餘元，今若以成本二十元一具，木稍增其價，售三十元，或三十幾元，凡死亡者家屬戚友，有能力購買者，均可來購買(以兩者相比成本已差五元，況自買賣與受施名義上亦較好)誠為此則非但喪家仍以求數錢可買棺木，即本會於支出項下反有一筆贏餘，收入以補前項完全施捨者織不足，洵一舉而兩得也。⁸¹

⁷⁹鄧雲特，《中國救荒史》，商務印書館，1998(1932)，頁132-133。

⁸⁰ 上海檔案館，上海檔案館檔案，Q117-6-23。

⁸¹ 上海檔案館，上海檔案館檔案，Q117-6-23。

像上述壽材的問題，接近一個經濟的問題，通知崇海啟同鄉會聘請委員和壽器接洽運樞等問題，這一個卷宗是製作棺木的公文往返，像是民國三十三年時，一具紅心杉木的棺木要價一萬元，柏木的壽器稍微比較便宜

民國33年3月26日，壽料早已辦妥，現棧上迴溪之十合壽板拾副，幾經覓僱良工亟待成構因本地缺乏京式材匠，倘交本處木司承合則其構造之模型均屬徽式，欲其改仿京蘇型樣，怨弄至四是非是，及遭殘壞故不得不慎重後事，經已僱就能做京式之材匠興工，但頗費時日，如須全部完工，尚有五六十天，一候做齊即行報關納稅啟運，屆時另函奉告。瘞莊壽材，四喜十合八仙十二合，四喜的七八千，八仙的三四千。⁸²

並且這些施材的費用是經過理性的計算的，但是仍舊是一個大數目，相較於與楊西孟（1930）的調查，二零年代上海工人的生活狀況，紡織工人是上海最多的工人類別，而紡織工人的平均月收入較上海全體工廠工人平均月收入低2.39元。男性工人平均月收入17.90元，女工則是16.58元，男工頭38.00元，女工頭30.52元，童工更低，11.82元。一個紡織工人家庭的平均月收入為33元，而支出大於收入。⁸³丁同力與周世述（1929）調查上海21的家庭，煙草女工的工資則是月薪36元。其中全年收入為86.14元，支出為145.19元。⁸⁴兩個研究都顯示上海工人的支出大於收入。因此一個親人的死亡，幾乎是龐大的支出，為了能夠厚葬，光是棺木的材料費和購買就是一筆龐大的數字，例如另外一個調查將婚、喪、生養、置產列入調查，在調查的230個家庭中，在10.68個月的調查期間，有付出喪葬費用者為22個家庭，其中最高花費為142.43元，最低為1.33元，平均為28.38元⁸⁵。可能會背負龐大的債務，相較來說，丙舍是簡單並且價廉的一種處理方式，尤其許多丙舍的紀錄顯示，有人寄柩超過五十年，三十年以上比比皆是，一二十年的更是佔大多數，而且大多只有付第一年的費用，接下來就無力支付，也無力運柩返鄉。

工部局在1930年以後，搭配衛生局的通知和統計的措施，清除積柩，每隔十日，呈報一次。這一陣子，才發現上海市及上海租界內部的丙舍和公所善堂堆積了如此多的棺柩，所以工部局加強管理，通報時間由之前的一個月通報一次，改成十日通報一次。因此同鄉會也因應成本和理性的經濟計算，而調高寄柩的費用，若是拖延繳費者，懲罰的辦法，就是將棺柩「遷葬公墓」⁸⁶。

⁸² 上海檔案館，上海檔案館檔案，Q117-19-22。

⁸³ 楊西孟，《上海工人生活程度的一個研究》，1930，收於李文海編，《民國時期社會調查叢編。城市（勞工）生活卷》，福建教育出版社，2005。

⁸⁴ 丁同力、周世述，〈上海工廠工人生活程度〉，1929，收於李文海編，《民國時期社會調查叢編。城市（勞工）生活卷》，福建教育出版社，2005，頁233-242。

⁸⁵ 李文海編，《民國時期社會調查叢編。城市（勞工）生活卷》，福建教育出版社，2005，頁295。

⁸⁶ 上海檔案館檔案，（Q117-19-30），1939-1944年之間，衛生局通知崇海啟旅滬同鄉會，關於清除積柩調整寄柩費問題的通知函和同鄉申請運柩證明的來函。

民國36年12月8日，上海市衛生局通知各同鄉會，只是在崇海啟的同鄉會檔案中，發現後來發生了一些爭端。新的標準是規定要遷葬，若是不能遷葬，必須符合某些「社會經濟」的標準，如

如下列三種人員寄柩在三年以上確因家境清寒無力償付寄柩費用者寄柩所對齊欠費應予八折至五折收取以示優待而利疏散。甲、軍警公教人員經本部隊機關學校證明家境清寒者。乙、市民經當地保甲長證明家境清寒者。丙、孤兒寡婦經當地保甲長證明者，並由社會局轉飭各該同業公會遵照辦理，各在案寄至寄柩所，寄柩價目應俟丙舍區域劃定，搬入丙舍區域內再重行分別列表，呈由衛生社會兩局核定又殯儀館照張不准寄柩，自毋庸再有寄柩價目之規定，除分行外，即通知遵照辦理為要。⁸⁷

所以上海的同仁輔元堂對於舊社會裡的死亡，就是很重要的位置，他負責處理「暴露屍體」(exposed bodies)，雖然我們看到其他的卷宗裡面寫到普善山莊等等善堂也在收屍，但是同仁輔元堂是十九世紀規模最大的非公所，也就是他們收的屍體基本上是脫離鄉土地方網絡的，是異鄉人、是客寓者、是外人。因此同仁輔元堂收屍代表的意義就跟梁其姿所說的排斥外人，自我界定不太一樣。

到了一九三零年代，我們已經不容易看到暴露屍體出現在公共空間裡面，對於暴露屍體的忍受程度也越來越低，在報紙的輿論上可以看到某些事件中，屍體完完全全是被摒棄的廢棄物，但是在一般的社會生活中，亡者被親人朋友以浮屠、火燒、殯葬等方式棄置在上海，這也是一種排除。只是未必是排除到都市空間之外。透過利益考量和經濟理性的方式排除了屍體以及將屍體處置當作一種利益的可能性⁸⁸，兩個向度可以大致上描繪為何慈善事業並不是全部被取代，並且在清除屍體的過程中，後來也沒有繼續發生太多像是四明公所事件的衝突。

⁸⁷ 上海檔案館檔案，(Q117-19-30)，上海檔案館。

⁸⁸ 收屍是有利益的，除了在清朝，縣官會補助善款以外，在功過格的研究中，我們也可以發現，從明朝到清朝，功過格的計算方式，收殮屍體的善行分數是頗高的。這也是一種利益的概念使然。研究可見：酒井忠夫，〈功過格研究〉，收於《日本學者研究中國史論著選譯，第七卷》，中華書局，1993，頁497-542。包筠雅，《功過格：明清社會的道德秩序》，浙江人民出版社，1999。游子安，《善與人間-明清以來的慈善與教化》，中華書局，2005。



（圖十七）童屍火化（出處杰克伯恩斯，《內戰結束的前夜》）

因此，問題並不是到底何時開始屍體全部不見了，而是何時整個空間已經轉換其意義，並非都市的空間何時開始已經不再有死人的屍體，而是何時開始我們進入了一種語境？經濟的語彙和公共衛生的語彙，從這種語彙裡面，我們就不再具備一模一樣的過去。所以當時有一種新的政治經濟學的語言取代了道德經濟學的語言，來面對處置死亡屍體這個範疇，把原本通往神聖與世俗之間的死亡儀式，變成了沒有生產性的垃圾，這是什麼樣的一種語言？以及什麼樣的對話？從政治的到經濟的過程？曝屍不是一個簡單的貧窮問題或者是一個道德的問題，對於中國來說，從荒政的歷史和對於荒政的處理和救濟的角度來看，曝屍是一個挑戰當權者道德正當性的問題，但是這個問題，卻由社會團體和慈善團體承擔起來。

因此，同時從兩個角度來思考慈善和公共衛生兩個角度來思考曝屍的問題，就會發現，慈善與經濟理性並不是背道而馳的，雖然前者考慮的是象徵價值後者則是考慮屍體必須被排除，因此透過慈善事業（善堂、善會、公所）來進行

屍體的處置，在這個以慈善為名的過程中，原本以為應該被納入和排除屍體，同時就是排除納入和納入排除。在都市空間的治理上，墳墓、丙舍逐漸從市景中消失，暴屍以緊急狀態處理，人們逐漸沒有辦法忍受感官上的恐懼和噁心，例如在四明公所等衝突事件中，屍體具備的象徵價值，反而在驗死所、殯儀館等具體的死亡空間中，被賦予了骯髒和猥褻的狀態。這是從兩個方向逐漸結合的動力，從經濟利益的角度，華人的屍體佔據能夠積累資本的空間，而從公共衛生的角度，衛生亦跨越了利益問題，以公共利益和治安之名，以緊急狀態之名處置屍體，因此屍體才能遠離視界感官之外。但是一旦緊急狀態出現，例如國共內戰時，沒有被遺忘的措施又再次出現。因此屍體與死亡的隱蔽和排除隔離，並沒有確切的時間點，傳統的措施，時時會重新出現。

第六章 檢疫政體與死生轉換

- 一、從「命」到「衛生」：修辭的轉換
- 二、霍亂：時疫醫院與醫療輿論
- 三、潔淨：衛生消費與自我技術（technology of self）

十九世紀的中國的疾病醫療史來說，都曾經如同西方文明史描繪中世紀蠻族入侵統治的西歐，是一個荒蕪的黑暗國度。十九世紀的中國則因為戰爭、叛亂、飢荒、傳染病而死的人口，如同何炳棣的《明初以降的人口及相關問題》¹所提到，中國自從康雍乾的盛世，人口激增，但是因為康熙曾經頒布不增加賦稅的詔令，所以無法透過收稅的帳冊來瞭解人口增加或減少的幅度。但是經過十九世紀到二十世紀初的許多水災旱災荒災、拳亂、革命與內戰，到了1908-1911年中國第一次「現代意義」的人口普查統計，人口總數竟然與一百五十年前差不多，即使人口普查資料的可信度和精確度仍值得懷疑，但是也意味著中國在十九世紀的人口增加率是零，死亡率高居不下。因此何炳棣認為部份的區域則出現因為動亂和人口過剩而產生的移民潮，如東北、台灣、與長江中下游的三角洲區域，在上海租界則是大量遷徙進入的難民與移民²。

「租界」這個名詞對於難民或者移民的意義，不僅止於小刀會時期的避難所，租界從普通名詞變成了專有名詞。租界在清末的知識份子當作一個新的乾淨的國度，並且被添加了新的政治意義，乾淨與污穢的區分概念也不斷地被添加到租界與華界的治理上。上海在自治運動期間，面臨的重要問題之一是要拆除原本保護縣城的舊城牆³，舊城牆象徵著文化與政治的區隔，但是以城市為中心的日益繁榮的經濟活動，政權的界線(borderline of regime)對於士紳來說不是問題。問題在於如何讓華界與租界形成一個具有經濟利益的潔淨共同體(clean community)，並且可以讓縣城的既有文化與政治的空間變成租界的資本與空間積累的一環，這才是此時上海士紳在地方自治運動時期，追求的公益與自治⁴的非利益(interest without interest)。

¹何炳棣，《明初以降人口及相關問題》，三聯書店，2000。

²鄒依仁，《舊上海人口變遷研究》，上海人民出版社，1980。

³《上海自治志》，〈拆除舊城牆〉，成文出版社，1989。

⁴從會館、公所、地方士紳所參與的地方自治運動，似乎有一個可以運用哈伯馬斯公共領域概念的理論空間，在90年代初期，美國的中國研究、日本學者以及華語世界的史學家，經常自稱受到哈伯馬斯的公共領域概念的影響，而對近代上海的社會領域進行研究，例如，夫馬進，《中國善堂善會史》，商務出版社，2005。梁其姿，《慈善與教化：明清的慈善組織》，河北教育出版社，2001。小濱正子，《近代上海的公共性與國家》，上海古籍出版社，2003。顧德曼（Goodman），《家鄉、城市與國家，上海的區域網絡與認同，1853-1937》，上海古籍出版社，2004。在各個研究當中，「公共領域」的行動者帶著公共利益的修辭所進行的活動，哈伯馬斯的公共領域概念能夠描繪這些行動者的社會行動，其關鍵在於這些行動者的場域感(sense of place)和資本的積累能夠結合。

一、從命到衛生：修辭的轉換

「問昔賢云，死生有命，死既有命，何必講衛生學？」⁵

西方醫學隨著傳教士進入中國，在十九世紀中葉以後，逐漸產生愈來愈廣泛的影響力，除了傳教士⁶，通商口岸⁷在十九世紀中期因為鴉片戰爭以及各種條約的原因，開始成為很重要的傳播重鎮，早期接觸西方醫學知識的傳統士紳也承擔著傳播西方醫學知識，我們可以從中國醫學史的研究當中看到，中國醫學和新醫學的斷裂，主要還是遷就於新醫學的制度化可以作為國家的一部分，而中醫在新國家打造的過程中，被貶為落伍、破敗、鬥爭的對象，也就是民國初年廢除中醫運動的現實條件，不管是救國救民的醫學抱負和革命分子之間的連結，或者是受到西方公共衛生制度可以確實降低大型傳染病的死亡率的技術的影響，解剖學和公共衛生都是介於船堅砲利和國民身體之間的連結，但，這只是是一個常識的說法，實際上解剖學和公共衛生之間，發生作用的是包括文學、藝術、政治思想各方面的自我解剖的「自剖」。

陳邦賢論〈新醫學的勃發〉幾個向度，他認為所謂的「新」(novelty)之所以新，是因為解剖學的影響，如果不是因為解剖學，可能新的意義或者區辨就未必會出現。其中引用丁福保，《二十世紀新內經》的序言中提到「吾國古醫以張仲景、孫思邈為最，而仲景傷寒論所稱之十二經，考諸西醫解剖之學，始知其誤，孫思邈千金方所論之五臟，亦類取今文之說，吾國醫學之所以不昌也。」⁸丁福保引用桐城吳先生摯甫的話，認為國醫不昌的原因某個程度是受到今文古文之辨的影響，因為清代今文經盛行所造成的影響，陷於用人體生理學認識的顛倒錯誤之中。從丁福保的看法來，因此不是整個中國的醫學知識錯誤，而是可能可以從古文中尋找正確的真理，對於丁福保來說，用中國的方式去重新再詮釋中國醫學與西方醫學之間的關聯，以及緩衝西方醫學可能對中國造成的衝擊，因此我們可以看到丁福保的出版品多半屬於普及醫學論述 (popular medical discourse)，這種類型的語彙其實在清末民初的醫家、知識分子或者士紳身上可以看到極類似的面貌，而這種面貌不能以醫學上全盤西化或者全盤否定一分而二，所以我們亦可以看到在他們身上的某種既批判前進又傳統守舊的樣態。

《衛生問答》的作者丁福保 (1874-1952) 長期在上海租界活動，他是中國傳統的醫家和同時受過中西醫教育的醫生，同時也與日本醫學知識有很深的淵源，他的著作多半是編譯自日文，他與吳稚暉等二二零年代的知識分子亦相善，與更早的王韜、鄭觀應、葛元煦，或者同一時期的俞鳳賓，從公共衛生的角度來看都是很重要「衛生普及學家」(popular hygienist)，在報紙及公開輿論中描繪西

⁵丁福保，《衛生學問答》，上海文明局，1903。

⁶楊念群，《再造病人-中西醫衝突下的空間政治(1832-1985)》，中國人民大學出版社，2006。

⁷Ruth Rogaski, *Hygienic Modernity*, University of California Press, 2004.;雷祥麟，〈衛生為何不是保衛生命？民國時期的另類的衛生、自我與疾病〉，《臺灣社會研究季刊》，2004，54:17-59。

⁸陳邦賢，《中國醫學史》，商務印書館，1998年，頁257。

西方的公共衛生措施與國家的進步，或者用短文、手冊的方式傳播經過一手、二手轉譯，甚至與西方公共衛生或者醫學沒有直接關聯，但是結合了傳統儒學、佛學話語或者中國自然主義式的修辭，既包裝著科學與進步的表達，但是又鑲嵌在文化中的「衛生學」。

丁福保自己創立醫學書局，出版一系列與醫學有關的書籍，乍看他的著作，從現代的角度來看，會相當驚訝，他從細胞學、解剖學到護士手冊，從佛學到考據都能夠出版。光從目錄上看，是無法知道為何他能夠如此博學，但是當我在上海圖書館閱讀他在二三零年代出版的作品時，發現他的寫作目的以及寫作對象是普遍大眾，而不是醫學學校的學生，也不是受過專業醫學教育的學生。所以他的寫作經常藉用許多比喻或典故，有時候這些比喻或者典故乃是與常識有密切關係的。

他的醫學書局的書訊經常在申報上面登載，概觀這些書目與內容，是一系列醫學常識的手冊，這些手冊都不厚。與其說這些書籍是科學發現或者論證，還不如把他們當作介紹性質，更接近現在報紙醫藥生活版的方塊文章的集結，但是也因為如此，當1910年瘟疫侵襲上海的時候，他可以用通俗的語彙來說明1910流行的腺鼠疫的原因、傳染途徑與預防措施⁹，丁福保所扮演的衛生概念普及學家的角色，在轉換中國長久以來面對傳染病的「命」(fatal)的機遇主義，透過常識性的語言，消極被動地以性命的修辭，透過個人的生命(life)來解釋衛生學所內蘊的、與公眾利益之間矛盾並且不連續的集體的生活方式(life style)。

命乃古今人遇無可如何之時，藉以相慰之詞也，吾生也誰生之，吾死也誰死之，亦不過盡其天能，隨他種動植，互為消長而已，豈真有司命者操其權乎，設有甲乙丙三人，……。論衡曰命盡期至，醫藥無效，亦即此理，……。所以欲講衛生學者，亦以命為慰藉之辭，無一定修短之數可憑也，故孟子曰，知命者，不立巖牆之下。¹⁰

丁福保舉了例子，有甲乙丙三人壽命長短不同，三個人生命力都差不多，甲只是按照肚子餓了就吃，口渴了就喝；夏天穿涼爽的衣服，冬天就披上皮衣，渾渾噩噩，六十歲生命力盡了，這種稱為「順命」，王充的《論衡》提到這個類型為「命盡期至，醫藥無效。」乙則是飲食起居，日常生活作息不敢鬆懈，克制七情六慾，兢兢業業，那可以活到七十歲直到生命力消耗殆盡，這種類型稱為「奪命」。丙則是飢飽寒襖，經常與節氣與生理狀況相違背，不能保持情緒的平靜，隨著喜怒哀樂波動，經常忿恨鬱鬱不平，五十歲的時候就命理終矣，他稱這種類型為「夭命」。如果常人可以保養得宜甚於乙的類型，那麼也可以活到八九十歲，如果常人操勞甚於丙，那麼四十三歲就很幸運了。

這三種類型的描述，眼尖的讀者可以發現「命」、「生命力」與「衛生學」

⁹丁福保，〈論百斯篤（即鼠疫）〉，《申報》，1910/11/15。

¹⁰丁福保，《衛生學問答》，上海文明局，1903，頁4-5。

的字眼融合了孔孟的性命論、王充的論衡、二十世紀初流行的柏格森的生命力哲學以及衛生學。先秦儒墨性命之辨，以及東漢王充的性命說是舊的。而生命力哲學與衛生學，對於中國卻是十足的新玩意。即使其用法及概念界定的謹慎與哲學問題上，仍與西方生機論(vitalism)的生命力(vie)和衛生學(hygiene)有很大的差距。

十九世紀對於命的看法，有很強烈的報應論的色彩，一種融合了佛教與民間信仰的決定論，他不全然是因果輪迴的宿命，而是命中有其不可掌握的機遇，然而如果只是順從機遇，那麼頂多也只是順從性命而已，然而明代以後民間社會流傳的各種功過格(merit and demerit)思想引導著日常實做，積極地倡導日常生活實踐與社會教化，命不是一種機遇，而是可以計算、可以積累、可以加減兌換的，不屈從於性命的機遇論，行善是最重要，最值得人們在此生經營的事業¹¹。

丁福保援引王充的《論衡》作為中國古代的辨別命與機遇，其目的或者可能開拓的詮釋觀點是如何？又如何詮釋此時所謂的衛生學呢？丁福保提到：「研究增進人類之健全，以永保其生活現象者，曰衛生學。」¹²。衛生學的定義如此廣泛與空洞，衛生的生活方式如何穿透個人的宿命圍籬，並且形成從個人衛生到公共衛生的連續性？這是一個頗為複雜的文化史和社會史的問題。丁福保不是第一個使用傳統概念來銜接衛生學的人，但是他卻很清楚「死既有命，何必講衛生學？」的時代氛圍，衛生不是一個公共的問題，而仍然是一個個人的性命的自我選擇。

如果擴大歷史的縱深，從十九世紀中後期，西學傳入中國以後，外國人在衛生這個知識類型的傳播上扮演的角色，無疑很重要，如後來成為中國海關的北京醫官的德貞¹³、上海格致書院的傅蘭雅，1876年傅蘭雅創刊的《格物致知彙編》編譯了原文為*The Chemistry of Common Life*的《化學衛生論》和《居宅衛生論》等書¹⁴，衛生的意義可以說在中國產生了新的可能性，衛生開始具備了與眾人的共同生命相干的啟蒙意義，但是「衛生」仍有很長一段時間並沒有超越保衛個人生命或者養生，這是文化翻譯與知識傳播的落差。但是新的衛生知識與仍然高居不降的死亡率之間的落差，甚至衛生措施或者醫療活動被視為殘酷的對待，因為租界巡捕房採取直接逮捕入獄的方式對待可能染疫的華人。

作為西方公共衛生一部分的上海租界，如租界工部局聘任的衛生官為分析

¹¹可見功過格研究。如包筠雅(Cynthia Joanne Brokaw)《功過格：明清社會的道德秩序》(*The Ledgers of Merit and demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*)，浙江人民出版社，1999。

¹²丁福保，《公民醫學必讀》，頁三。何謂公民與醫學，丁福保都沒有定義，公民醫學只是他醫學書局編譯彙整計畫的一個分科分類，我認為他所說的公民，比較接近個體或者個人，並不意味著讀過公民醫學就可以造就公民意識的公民，或者國家的國民等等，公民並沒有政治上的意義。

¹³李尚仁，〈健康的道德經濟：德貞論中國人的生活習慣和衛生〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，76:3，2005，頁467-509。

¹⁴見王爾敏(1990)，熊月之(1995)，Ruth Rogaski(2004)

的對象¹⁵，衛生官的報告和發言以及建議事項，都與西方當時城市的公共衛生措施（尤其以英國倫敦、法國巴黎），幾乎是同步的。不論在倫敦、巴黎或者上海是用衛生(sanitary)或者衛生(hygiene)或者工部局衛生部(department of public health)這些談論衛生的用語，都意味著某種程度的醫療化、都市治理和國家機器的先決條件，但是在中國，衛生這兩個字並不是一個醫學的專有名詞，即使生病，十九世紀末的輿論也未必傾向於找醫生治病，或者找醫生也未必有用，「醫生之庸不庸，與藥之效不效，將聽命於天，孰若不醫不藥，而以死不死，聽命於天較為省事，每見人家有病者……嗚呼冤死者多矣」¹⁶。

因此衛生到底是什麼社會意義的衛生？即使有強調個人衛生或者公共衛生的差別，但是面向公共健康(public health)的公共，乃是以租界的都市醫療(urban medicine)為中心，以西人、華人的種族階級為區隔的公共，所有以衛生為名的禁令、以公共為利的措施，反而變成一種不公不義並且殘酷的主權問題。

民國二十二年出版的俞鳳賓的《衛生叢話》¹⁷，這個小手冊也是在鼓吹提倡衛生的重要性，在這個時期，衛生顯然就已經不再是一種個人性命的問題，從阿典誓¹⁸的翻譯，俞鳳賓百感交集，感覺到城邦政治有如結合公眾利益的共同體，而文中所舉的公眾衛生，衛生不再是一個個人的性命問題，而是一個公共與政治的問題，如果衛生可以與城邦政治結合，以穢濁為敵，訴諸公德心，凡維持公眾衛生就可以產生如同雅典的城邦政治，我們可以看到類似這樣的修辭，梁啟超、鄭觀應、王韜等人也都對潔淨(cleanliness)感到震撼的公共衛生的感受，而魅惑於西方政治制度的能耐。

余譯其誓，反覆頌之，而百感交集。今遑論其他，且就公眾衛生論之。吾人之惡習。為深於自私。昧於功利。家有穢濁。則以鄰居為溝壑。小兒遺矢，則以街道為廁所。他如瓜皮也，盧粟也魚鱗豬骨也，食品之剩餘也，凡舉引蠅之物，以及腐爛朽惡者，不棄於要路。即拋諸巷口街道。是惟恐疫癘之不侵。而必欲釀成之也。吾之昔日阿典人民富於公德心，絕不如是顛預。¹⁹

對比傅科(Foucault 1985a: 99-124)於《性史》第二冊談的〈養生論〉(Dietetics)，並運用在思考中國文化中的生活方式與政治之間的關係的話。在希臘城邦生活中，一個人的愉悅、享樂、性、飲食等等都跟城邦的政治生活有關，一個人考慮他的生活習慣與安排，是以城邦的生活為前提的考慮方式。在於俞鳳賓的反思

¹⁵Kerrie L. Macpherson, *A Wilderness of Marshes: The Origins of Public Health in Shanghai, 1843-1893*, Oxford University Press, 1987.

¹⁶申報1883.09.21，〈弭疫芻言〉，新興書局。

¹⁷俞鳳賓，〈公共衛生與阿典誓〉，《衛生叢話》，商務印書館，醫學叢書，民22年。

¹⁸俞鳳賓此處所指的「阿典誓」，乃是「雅典誓」(Oath of Athens)或者「雅典」(Athens)，但是此書並沒有收錄這份他反覆玩味並反省的誓詞，因此，有可能是希波克拉底的醫學誓詞，也有可能是指某一份報導雅典城邦政治的文章或者文獻，我並沒有去考據它。

¹⁹俞鳳賓，〈公共衛生與阿典誓〉，《衛生叢話》，商務印書館，醫學叢書，民22年，頁10。

中，似乎也提倡了生活方式與政治之間的背離或者如何改進的方案。

俞鳳賓百感交集的事情，在於人與城邦生活的分離。俞鳳賓的感受，是具有階層性的感受。穢濁、遺矢、瓜皮、餿水都倒在地上，廢棄物和垃圾的氣味讓俞鳳賓感到上海（或者整個中國）與阿典誓（或者所謂的西方政治）的城邦產生很大的落差。他藉著污穢來暴露自剖中國社會中，政治烏托邦與中國政治現實所構成的差距。俞鳳賓並不是政治家或者學者，雅典城邦政治之於他可能只是個新名詞而已。但是可以意識到，他所說的公德心就是公眾衛生，屏除惡習、不自私，不將穢物棄置，公眾衛生是一個公共與心態的問題，但是同時也是政治的啟蒙，因此衛生等同於政治，那不就是國家透過細微的公共衛生的技術將人個體化。但是在中國的公共衛生中，具備了傳統養生的內在邏輯，使得衛生又更朝向自我的技術與修養。

王韜、鄭觀應的類型和丁福保與俞鳳賓的類型，對於中國現代化的意義不同，研究王韜和鄭觀應的著作中指出時代的問題在於富強的問題意識，而本章節要討論的丁福保與俞鳳賓的兩個例子，反而突顯出二十世紀以後，以衛生學結合政治的生活方式（life style）的藍圖。因此回應租界與現代感受性的體驗，到了二三零年代，上海租界之於中國的知識分子，已經是一個治理感受（government of perception）的租界，公共衛生是這個感受的物質條件，而不僅止於劉姥姥逛大觀園的新奇而已，不僅止於想像，但亦在想像中飄盪著。

二、霍亂：時疫醫院與醫療輿論

1910年，申報記者翻譯了綿貫與三郎的口述〈百斯篤預防說略〉（Outline of preventing Pest），百斯篤是翻譯自日文ペスト。文中提到上海在過去幾個世紀並沒有受到太大的侵襲。但是這一年卻在西虹口一帶發生，抵禦之法為「嚴密隔離病者，拒絕交際，輕易不得通問，如是庶能或能免直接及間接傳染之虞。」²⁰

姑且不論，所謂上海過去幾個世紀未受到黑死病疫病傳染的說法是否正確。上海租界工部局在十九世紀後半，一直在關注屍體可能造成的黑死病疫情，因此亦對華人停棺薄葬等習俗感到恐慌，經常想要介入處置屍體。只是余新忠（2003）考察晚清的黑死病紀錄，發現中國的江南區域經常發生疫情，但是並無法直接或者間接證實是否為西方世界中的黑死病。有許多疑似黑死病的大規模傳染病，起因並非鼠疫桿菌，而是起因於營養不良、糧食不足或者痢疾...等等未經詳實紀錄或診斷的病原。²¹

而造成衝突的事件起於租界工部局執行嚴密隔離之法。1910年11月5日，工部局派員到阿拉白司脫路附近，將臨街商店八棟，兩里及六個石庫門的居民一併勒令離開房屋，並且派巡捕看守，禁止居民出入。一天以後再命令居民將屋內物品搬出，派工人把全部地板撬開丟棄，用藥水洗淨地板。這個舉動造成上海華人

²⁰ 《申報》，1910年11月2日

²¹ 余新忠，《清代江南的瘟疫與社會：一個醫療社會史的研究》，中國人民大學出版社，2003。

的恐慌，因為衛生部西員與巡捕將染疫之附近房舍之居民強行驅離，較遠的區域也每日派員直趨屋內檢查。很快地不到一個月，雷厲風行，強力抑制疫病擴散地措施就造成華人的暴動。

根據同年11月9日的報導，衛生部的檢查員，這幾天只要在路上看到面色黃瘦者便送入醫院治療。若是有人阻止檢查員進入房屋檢查鼠疫，亦會遭到拘捕，送入公共租界公廨審判。檢查員相當認真，發現舊貨店門口有污穢碎布，懷疑是遭到老鼠咬壞，便將碎布帶至空地焚毀。此舉動越來越造成居民恐慌，終於在11月12日前後爆發衝突。華人在四馬路聚集抗議，而巡捕房則是荷槍實彈，加上驅離的水車，準備對付華人。其中發生的衝突如：工部局之運送藥水車被誤認為是裝運小孩車輛，工匠被誤認為工部局西醫，巡捕房辦案探員被認為是檢疫人員……等等。

結果則是，寧波會館的士紳會同上海道台出面協商暫停查驗鼠疫，並且約束雙方停止繼續衝突，以後西醫或西人檢查員必須會同一名華人或中醫，才能進屋檢驗鼠疫。其次可以由華人自設醫院，往後疫病者送往華人時疫醫院救治。由華人醫院開具檢疫證明者，可免受西醫或檢查員檢驗之擾。這些措施，在士紳的奔走下，在上海租界北邊的寶山縣成立了一間時疫醫院，而租界除了特定區域之外，不能檢查華人房舍。

在談論霍亂之前，先考察了一下黑死病（plague）在上海傳染的歷史，發現1910年在上海曾經發生一次因為黑死病而造成租界當局與華人衝突的事件。這個事件顯然造成租界工部局在後來的霍亂防疫措施中缺席的原因。

1926年，上海經歷了一次霍亂大流行，原因和過程與十八世紀倫敦霍亂大流行的原因類似，泰晤士河下游的貧民區病患數和死亡人數都最高，原因是因為倫敦的下水道和污水直接排入泰晤士河，而下游的貧民區飲用未煮沸的污水而感染霍亂弧菌造成，這個慘痛的經驗，到最後由史諾（John Snow）發現長久以來對於霍亂傳染途徑和原因的理解是錯的，以前延續著鼠疫防治的習慣和醫學常識，醫生和衛生官員一直以為霍亂也是經由接觸傳染（contagion）的，但是霍亂則是由糞便和飲用水傳染，十九世紀Snow的研究排除了霍亂經由接觸傳染防治的錯誤，並且也確定了霍亂與都市公共衛生之間更為緊密的關聯，研究霍亂的社會學家或者史學家把霍亂的防治視為十九世紀以後一種社會控制的模式²²。

1926年的上海霍亂大流行的原因推斷，源自閘北水廠抽取蘇州河水作為水源，但是因為水廠的經費不足，沒有辦法以氯氣消毒，只能以漂白水代替，使得水質不淨所造成的，感染者有區域性，多是閘北區域的工人和居民。而閘北是一個新興的半租界、半華界的都市區域，在1899年前後，工部局第二次透過越界築路，把閘北納入公共租界擴張的區域，但是實際閘北不同於原本的華界或者租界，這裡本來屬於松江府寶山縣，主要以農業為主，地價較低、成長空

²²Asa Briggs, 'Cholera and Society', in *Past and Present*, no.19(October 1961), pp76-96. ;以及 François Delaporte, , *Disease and Civilization*, The MIT Press, 1986.

間較大，而不是南市舊縣城商業繁榮、人口擁擠，所以這個區域反而是租界擴張進行空間積累的主要方向，也因為光緒末年開始（1908-1914）的地方自治運動，使得地方士紳對於租界邊緣的區域更加重視，閘北成為上海地方主權一個非常重要的角力場。1926年這一次的霍亂大流行使得上海地區的警察單位和士紳決定成立淞滬衛生局，管理租界以外南北兩個區域：南市和閘北的衛生。這一次的霍亂大流行凸顯了「強制檢疫」到「自主監控」的生命政治，衛生條例如何的常規化(normalize)例外狀態，以及醫療消費與風險的生產三個面向。

（一）時疫醫院(epidemic hospital) 與松滬衛生局的成立

霍亂在夏季七八九月容易流行，沒有煮沸的水製成的冰涼飲料或者水果都容易使人感染霍亂弧菌，從1908年霍亂大流行時，上海士紳沈敦和與紅十字會就曾經成立時疫醫院，1910年的鼠疫恐慌，也在寶山縣成立常設的鼠疫的華人時疫醫院。鼠疫採取隔離，但霍亂時疫醫院則必須就近緊急處理。

時疫醫院意味著夏令時節容易感染霍亂，並且造成大流行，所以成立時疫醫院以進行防治，一旦夏令結束，天氣轉涼，時疫醫院就會結束，但是霍亂不一定只能夠發生在溽暑夏日，1830年冬天的莫斯科也曾發生霍亂疫情，那麼，這既不是第一次霍亂大流行，也不是史上最嚴重，為何1926年的時疫醫院以及七八九月的醫療活動，我認為具有代表性？因為這一次以後，時疫的風險知識使得社會生產出一種強制性的自我檢查機制和共識。簡單地說，從消極轉向積極，複雜一點說，從被動機遇主義宿命地治療，轉變成人與人之間互相進行監控，以及自行前往時疫醫院施打預防針的積極預防。

霍亂時疫醫院是季節性的醫療機構，選擇在七月以後開始時疫門診和治療，天涼入秋以後則停止門診，一年的時疫工作就結束了，因此時疫醫院並不是一個常設的機構，霍亂傳染病的控制當然也包含了隔離等等社會控制的技術，但是他不像癩瘋病或者結核病需要一生監禁或者長期監控病人與他人的社會關係，但是霍亂的大爆發，不再是地區性的風土病，十九世紀，1820年中國發生歷史上第一次的亞細亞型真霍亂，程愷禮（Macpherson）（1987）考察十九二十世紀的醫家紀錄和史料，證實十九世紀第一次的真霍亂沿著沿海通商口岸傳播，伴隨著新式交通工具以及快速的移動，二十世紀的霍亂沿著鐵路、輪船而造成更大範圍的傳染²³，不管是十九世紀末或者二十世紀初期的霍亂或者鼠疫，上海都曾經是很重要的轉運埠。

因此霍亂大流行的預防和控制，有賴於傳染病所累積的經驗與風險知識的判斷，並且也是一個可以深入思考的雙重問題，即使在醫院進行治療不一定是一種我們所理解的醫療，現代國家把從出生到死亡的生命歷程，透過醫療化進

²³可見胡成，〈現代性經濟擴張與烈性傳染病的跨區域流行---上海、東北爆發的鼠疫、霍亂為中心的觀察（1902-1932）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第51期3月，2006，頁91-129。

行財政和統計的精密計算，每個治療的環節都可以健康(health)或者正常(norm)²⁴之名，透過介入個體的治療，進行對社會群體的常態化和調節，但是1920-1930年代上海的醫療是不是這種意義的現代醫療？恐怕不是，但是我們又不能把城市的公共衛生和醫療簡化為中國傳統社會的民俗醫療。但是那是什麼樣的社會醫療？

此型態的醫療依靠免費注射預防針以及訴諸慷慨樂施者捐助。1926年7月27日，申報新聞報導大方醫院、世界醫院、優仁醫院、普善山莊醫院均有免費施打霍亂疫苗之消息。接連幾天的霍亂病情報導，每日晚上十一點對西藏路、天津路、白克路、閘北時疫醫院的疫症人數、住院、注射鹽水以及病故人數進行統計。並且紅十字會將南市、閘北等區域院區騰空，臨時改成急症病房，各慈善團體亦免費施打預防針。中華書局千餘員工請上海急救時疫醫院醫生集體施打疫苗。

「樂善好施，功德無量」(philanthropic minded, meritorious works)²⁵這是訴諸明清以來中國社會中功過格文化的功德計算性，雖然很沒有什麼道理，但是卻很中用。自此每年延續著時疫醫院的季節性，一到霍亂好發的夏天，捐贈醫療物資和購買時疫水的新聞和廣告就不斷地出現。因此也就與1930年以後，人們自行前往時疫醫院接打預防針以及購買口服藥劑強身以及衛生用品的風氣結合。讓我們看到一個非常龐大的醫藥廣告版面以及彼此監控和自我監控的檢疫社會。

(二) 醫藥廣告

申報的醫藥廣告與上海社會生活的關聯，「新聞只佔31%，而非新聞則高達69%」，(戈公振，引自黃克武，1988)。至今，任何一個翻開申報的「讀者」，都不免發現1926年的申報，頭版是沒有新聞的，頭版就是廣告、出版品、電影看板、藥品、訃文、同鄉會公告、警告逃妻.....，申報作為社會話語的生產、再現或者公共領域的一部分，分析廣告對於理解政治經濟、國際情勢的實際情況雖不見得有幫助，但是對於理解社會行動的意義和類型，卻顯然很有助益。其中醫藥廣告佔申報廣告分類的34.9%，是所有廣告分類中面積最大的分類。黃克武(1988)之〈從申報醫藥廣告看民初上海的醫療文化與社會生活，1912-1926〉黃克武區分申報醫藥廣告的類型，可分為五類：醫院、診所、藥房、製藥公司與進口洋行。藥房又分中藥房和西藥房，「大致而而言，中醫和中藥房的數量遠超過西醫和西藥房，但在報紙廣告上所看到的景象卻正好相反，後者的廣告量勝過前者，中國近代社會中中、西醫藥勢力的轉移以略見端倪。...西醫、西藥在中國社會的流行，一方面是由於其有效的治療成果，例如種牛痘以預防天花

²⁴健康(health)與常態規範(norm)之間的有細微的差別，但是現在醫療社會學不見得覺得這是個有意義的差別，當社會或者國家進入以正常的(normal)為中心的調節型態，社會體(social body)就不是建立在個人健康的相對狀態，而是具有統計意義的常態與否，顯然傅科與剛居朗(Canguilhem)在十八與十九世紀之間的認識論斷裂的考察有助於我們把健康和常態規範的差別釐清。

²⁵ 《申報》，1926年7月31日。

、膀胱結石與眼科手術等，皆中醫所無，自然容易取得國人信任；但無疑地，也與他們在報上所作的大規模的宣傳有密切的關係。」²⁶這是西醫在傳染病和外科手術上面取代中醫，而形成社會心理層次的真與效用。同時也粉飾西藥房販售的成藥的醫學效果，然而需要大作廣告的，同時也是成藥，「從經濟學的角度看，成藥為高度『不透明商品』，多數的消費者並不了解隱藏在丹、丸、散、膏、露等名稱之後的成份和成本，因此廠商有一個充分的空間來操縱商品的銷售。」²⁷

黃克武的研究有許多詳細的描述性資料所構成的醫療文化和社會生活，近年來有部份研究更盡心費力地加強統計當時的紀錄與重現歷史事實，但是他們基本上都認為統計資料顯示出的數量可能不及實際一半。以規模和數量的研究取向有助於我們歸納和重新思考事件的重要性，但是數字卻不能夠替代修辭。

時疫和風險(epidemic and risk)則是1926年，霍亂大流行前夕，藥房大力傳達的訊息。

(三) 保命時疫水 (life protecting cholera drops)

1926年廣告版面每天都會看到的藥品，時疫水跟防疫臭水不一樣，防疫臭水是消毒環境的長銷型用品，但是時疫水卻是季節性的商品，五月份到八月份的報紙版面，各種牌子，除了時疫水以外，還有十滴水等稱呼，他就如同當時的許多藥房的成藥，基本上不會標明成份，只會使用強調神奇「起死回生」的功能。

天氣漸熱、疫癘將興，惟有本公司救命十滴水，可以除瘟辟疫，解急救危，因本公司救命十滴水，係前德國皇家醫院獨得秘方，不論急痧時疫至危急險之症，立用開水送下，三分鐘之內，起死回生，萬試萬驗，百不失一，行銷十五年，救活生命數千百萬，故能博得黎前大總統頒賜「造福群黎」匾額，以資提倡。(《申報》，1926/05/31)

商場消息，大陸時疫水之配製，時疫藥水，有關生命、，故配合及原料，系需選擇審慎，大陸藥房之時疫水，久著聲譽，現在天氣漸熱，各地慈善家及醫院採購，絡繹不絕，銷路非常暢旺云。(《申報》，1926/05/23)

我們應該可以判斷，救命十滴水和時疫水等等除瘟避疫的成藥，成份大致上接近，只要是腹瀉、脫水的急性腸胃炎的症狀者都可以服用，但是他的成份到底為何？依照1848年Old Mersey Times報紙的記載，霍亂的治療建議給病人一兩湯匙的摻有鴉片酊(laudanum)的白蘭地或者威士忌，或者是加了食鹽、薄荷

²⁶黃克武，〈從申報醫藥廣告看民初上海的醫療文化與社會生活，1912-1926〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，民77年12月，1988，頁154。

²⁷黃克武，〈從申報醫藥廣告看民初上海的醫療文化與社會生活，1912-1926〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，民77年12月，1988，頁153。

、糖的威士忌(saline-julep)，也可能只是一些電解質的飲料，防止病人因為腹瀉而不斷地脫水，但是到底所謂的救命十滴水和保命時疫水的成份到底是什麼？廣告詞的描述訴諸能夠交換的價值，類似時疫水的「復初仁心水」，一個比較不出名的藥廠提到成份「原料純用法國喬勃鐵廠西曆一八三三年出品白蘭地及名貴藥劑九種此外滴水勿摻。」，除此之外，找不到更精確的答案，因為時疫水等類似的成藥，既在醫學雜誌中不會出現，也不會在醫療史的著作中出現。所以救命時疫水的交換價值與符號的價值的討論，一定會比成份或內容物的使用價值來得高，例如「慈善家」、「功德水」這些符號的象徵價值與「費洋一角，救人一命」。他就是由功過格與風險的意符(signifier of risk)的指稱系統所構成的一環。

救命十滴水，到底我們可不可以把它僅僅視為一種廣告而已？還是這一類介於藥物和食物之間的準藥物，他們的確在時疫和疾病的期間扮演著重要的角色？申報記者訪問丁福保，如何做好夏日衛生，丁福保說「夏日疾病以霍亂吐瀉為多，家中應多備十滴藥水，萬一疾作可以十滴藥水飲之，惟飲者幸勿拘泥，以十滴而止，余意至多可飲一瓶十滴藥水，每元可致四十瓶，輕而易舉宜置備數元，備不時之需，兼供鄰人之索取，又病時停止進食，而飲開水亦已，疾之妙方也。(作者：記者，〈夏日衛生談一（衛生）〉，《申報》，1926/05/23。)

「毋忘五卅」民國十五年五月三十日，五卅慘案屆滿一週年，華界在此前幾天就開始準備遊行以及紀念活動，而公共租界和法租界的巡捕房也開始戒備，以防暴動，但是申報上面卻有這一則廣告，「毋忘五卅」，內容登載：

何謂毋忘五卅？五月為最溫和之一月，若五月一過，即入酷暑之境，故五月卅日，不啻溫和之月告終之日，烏可忘之。炎夏將至，吾人應有防禦之方，非特溽暑蒸人，應謀納涼之法，極為生物乘時崛起，更一謹慎，不然必受其侵害。吾人每至夏日，欲媮存體質之抵抗力，務須飲食調和，否則食積便秘，胃火上升，發生口臭，語云病由口入，即此之謂也。...惟普通之牛奶，在下日最易滋生害菌，而有害人命，蓋牛奶為流動體，在空氣中易與微生物接觸，為粉形牛奶可免此患。（《申報》，1926/5/30）

警告，新秋已到，及時修補。今歲夏令奇熱，日間坐立不安，夜間睡眠不寧，蚊蠅吮咀，犧牲血汗，汗流浹背，蹂躪皮膚，俱有一刻難忍之感想，精神乃大受創傷，現在秋風多情，雖已度過炎熱之難關，但是精神創傷病根已種，理應及時修補以償所失，百齡機是四時相宜之補品。全國中法中西分行及各埠大藥房均有出售。（上海愛亞路九福公司發行）

百靈機²⁸，是由黃楚九轄下的製藥廠製造的，百靈機是有滋補、開胃、潤腸的功效，但是沒有治療霍亂或者傳染病的功效，百靈機原來名為百靈劑，但是黃楚九的女婿建議，名為百靈就是讓人知道不是百靈，改個名字為百齡劑，黃楚九表示贊同，但是在報紙上打廣告時排版錯了，變成百靈機，黃楚九將錯就錯，但是很明顯地，廣告的手法已經超越了藥品功效，綜觀1926年的申報醫藥廣告，「時疫」這兩個字就有如縈繞的幽靈(phantom haunt)促進消費。

三、潔淨：衛生消費與自我技術 (technology of self)

Bourdieu說習氣是身體的稟性(habitus is a bodily hexis)，同時又借用Panofsky的符號理論提到習氣又是一種空間圖式的系統。習氣與身體及品味密不可分，但是如同Bourdieu所說，純粹品味(pure taste)是一種純粹的凝視(pure gaze)，而其他與身體有關的感官經驗都被歸到噁心(disgust)的範疇。

在中國文學中頗為貧乏的氣味描述，1930年代現代文學中的新感覺派，卻耽溺於肉體及感官的種種書寫。這些文學性的描繪，顯示出新的氣味與品味之間已經因為都市生活與身體消費而被關聯起來，並且構成某種社會區隔(social distinction)。這一節接續著防疫，延展出當時對於疫病的感覺結構，並不是只是恐懼死亡而已，而且同時也是衛生消費、氣味商品和嗅覺感受的共同建構，也透過新感覺派文學的耽溺為出發點，說明這些香水、體味、食物的氣味作為個人品味的區隔，其物質的基礎在於公共衛生措施對都市氣味空間的改造(如下水道、陰溝、廁所、垃圾、糞便、屍體)弭平了都市空氣中的惡臭；個人衛生用品的消費(肥皂、洗浴)將人與動物及環境區分開來，香水及其他嗅覺的消費才能夠被具體化(embodied)，並且成為區隔現代和前現代的分水嶺。

(一) 氣味與嗅覺的表達

張愛玲的〈談音樂〉一文中寫到一個關於「味道」的段落，相當地長，我想這是近代中國的文學在面對五感 (five senses)：視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺時，不同於傳統的儒釋道對於感官的較低評價，或者中國醫學中望聞問切的診療技術，對於某些感官的較低評價。宋明之後，儒釋道越發合流，空談心性的哲學，對於感官或者肉體的知覺系統更加被貶抑，在一個沒有知覺的中國哲學中，二十世紀三十年代的張愛玲的這一段文字，不能純然當作只是透過氣味來過場或者描空景，她對於四種感官：看、聽、嗅與味做了對真實的指涉的描述，並且賦予嗅覺「使得世界更加真實」的體驗(experience)層次。

總之，顏色這樣東西，只有沒顏落色的時候是淒慘的；但凡讓人注意到，總是可喜的，使這世界顯得更真實。

²⁸見劉渝，〈黃楚九與上海大世界〉，於《中國百年商業巨子》，龍騰世紀書庫。

氣味也是這樣的。別人不喜歡的有許多氣味我都喜歡，霧的輕微的徽氣，雨打濕的灰塵，蔥蒜，廉價的香水。像汽油，有人聞見了要頭昏，我卻特意要坐在汽車夫旁邊，或是走到汽車後面，等它開動的時候，“布布布”放氣。每年用汽油擦洗衣服，滿房都是那清剛明亮的氣息；我母親從來不要我幫忙，因為我故意把手腳放慢了，盡著汽油大量蒸發。

牛奶燒煙了，火柴燒黑了，那焦香我聞見了就覺得餓。油漆的氣味，因為嶄嶄新，所以是積極奮發的，仿佛在新房子裏過新年，清冷、乾淨，興旺。火腿鹹肉花生油擱得日子久，變了味，有一種“油哈”氣，那個我也喜歡，使油更油得厲害，爛熟，豐盈，如同古時候的“米爛陳倉”。香港打仗的時候我們吃的菜都是椰子油燒的，有強烈的肥皂味，起初吃不慣要嘔，後來發現肥皂也有一種寒香。戰爭期間沒有牙膏，用洗衣服的粗肥皂擦牙齒我也不介意。

氣味總是暫時，偶爾的；長久嗅著，即使可能，也受不了。所以氣味到底是小趣味。而顏色，有了個顏色就有在那裏了，使人安心。顏色和氣味的愉快性也許和這有關係。不像音樂，音樂永遠是離開了它自己到別處去的，到哪里，似乎誰都不能確定，而且才到就已經過去了，跟著又是尋尋覓覓，冷冷清清。²⁹

張愛玲的感受對於一個實證的社會學的研究來說，既不能當作證據、也未必能夠說明甚麼巨觀的結構，而且文學家細膩的觀察和特殊的感受性，一般來說，不具普遍性，甚至也不能夠說明某種歷史中的常態，並且張愛玲也不是一般的寫實主義者，也不會被當作史料的一部份。但是我認為在感受性的範疇中，文學家和文學是再稱職不過的社會學家了。

尤其是張愛玲的散文更是對當時上海都市很重要的觀察，張愛玲的散文其被引用的份量既少，又罕被當作張愛玲研究的重要材料，張愛玲對於都市的敏銳感覺，通常也被當作「上海人」的回憶³⁰，卻也很少被當作可以研究都市與感官文化的主題³¹。事實可能如此，但是張愛玲在〈更衣記〉中對於20-30年代的服飾、流行與物質文化之間的觀察和分析，絕對不雅於任何一個社會學家，如對於都市生活中的種種向度有精闢理解的西美爾(Georg Simmel)或者羅蘭·巴特在《流行體系》(*Fashion System*)中對於服裝的符號學分析，即便本文並不研究張愛玲，但是當張愛玲又在如〈道路以目〉中描述了都市中的氣味時。

²⁹張愛玲，〈談音樂〉，於《張看》，皇冠出版社，1988。

³⁰「我为上海人写了一本香港传奇，包括《泥香屑》、《一炉香》、《二炉香》、《茉莉香片》、《心经》、《琉璃瓦》、《封锁》、《倾城之恋》七篇。写它的时候，无时无刻不想到上海人，因为我是试着用上海人的观点来察看香港的。只有上海人能够懂得我的文不达意的地方。」（見張愛玲，〈到底是上海人〉，1992年），以及以《都市的人生》為題的散文選集（網路版）。

³¹周芬伶，〈在艷異的空氣中—張愛玲的散文魅力〉，楊澤編，《閱讀張愛玲》，麥田出版社，1999。

寒天清早，人行道上常有人蹲著生小火爐，煽出滾滾的白煙。我喜歡在那個煙裏走過。煤炭汽車行門前也有同樣的香而暖的嗆人的煙霧。多數人不喜歡燃燒的氣味——燒焦的炭與火柴、牛奶、布質——但是直截地稱它為“煤臭”、“布毛臭”，總未免武斷一點。……隔壁的西洋茶食店每晚機器軋軋，燈火輝煌，製造糕餅糖果。雞蛋與香草精的氣味，氤氳至天明不散。在這“閉門家裏坐，帳單天上來”的大都市里，乎白地讓我們享受了這馨香而不來收帳，似乎有些不近情理。我們的勞鄰的蛋糕，香勝於味，吃過便知。天下事大抵如此——做成的蛋糕遠不及製造中的蛋糕，蛋糕的精華全在烘焙時期的焦香。喜歡被教訓的人，又可以在這裏找到教訓。³²

不禁讓人聯想到底這個氣味的懷舊描述中，隱約有某種感受與物質文化之間交互參差的對照？這種對照的關係又是甚麼？當我企圖透過社會學的方式來討論感官中的「嗅覺」與社會之間的關係時，感官中的五感，除了視覺以外，一個作家對於嗅覺的描述如此專注地，不是襯托、過場或者花腔的，倒是真的不多。

或許延著嗅覺的線索，我們才發現不僅限於張愛玲，但是也沒有找到太多文學家描述嗅覺的例子。我們也可以看看三十年代上海其他的文學派別，相較於當時的左翼文學和盛行的寫實主義來說，新感覺派對於感受和感官經驗特別迷戀，如穆時英、劉呐鷗、施蛰存，以及時尚雜誌如《良友月刊》《婦人畫報》上面的散文，嗅覺和氣味在都市生活中佔據了某種特別的位置，是人際關係中的某種最幽微，但是卻最不能被隱藏的揭（洩）露。

例如，頗喜歡使用氣味字眼的劉呐鷗，相對於視覺的描述，他更喜歡用氣味來描述氣氛，並且這種氣氛多半是帶著無奈的、肉欲的、並且也是相對物質的。例如：「但是這單說他們的衣裳裡還充滿著五元鈔票的話。塵埃，嘴沫，暗淚和馬糞的臭氣發散在鬱悴的天空裡，而跟人們的決意，緊張，失望，落膽，意外，歡喜造成一個飽和狀態的氛圍氣。」³³另外在〈熱情之骨〉這一篇中，寫到「不知從何處帶來的爛熟的栗子的甜的芳香」使得主角陷入一種興奮的快感中，「白帽藍衣的女尼」把他喚回故鄉的幻影裡。「雜草間微風把羅馬時代的廢址的土味送過來。」「玻璃的近旁瀰漫著色彩和香味。玻璃的裡面是一些濕潤而新鮮的生命在歌唱著。」接下來透過幾種花來鋪陳女主角的出現，玫瑰花、翠菊、丁香花、瑪格麗特、鬱金香，最後香橙花上場，香橙花就是誘惑，或者就是誘惑的載體，「是的嗎？可是誘惑我進來的確是香橙花香呵。」「呢，我只覺得在甜蜜的興奮之後，聞了這金盞花，似乎有那種相近香橙花香的。」³⁴

³²張愛玲，〈道路以目〉，於《張看》，皇冠出版社，1988。

³³劉呐鷗，〈兩個時間的不感症者〉，《劉呐鷗全集，文學集》，2001，頁99。

³⁴劉呐鷗，〈熱情之骨〉，《劉呐鷗全集，文學集》，2001，頁83-86。

穆時英最著名的〈上海的狐步舞〉，不斷重複下面這段對於氣味的描述，夾雜的氣味洩漏著主體的處境，例如酒味、香水味、英腿蛋、煙味。「獨身者坐在角隅裏拿著黑咖啡刺激著自家兒的神經。酒味、香水味、英腿蛋的氣味、煙味……」³⁵

可惜的是，這些段落中，我們看到現在的新感覺派小說研究者，對於氣味並沒有太多的重視，絕大多數把新感覺派當作一個受到早期精神分析影響的浪蕩子，對於女體和女性身體高度物化以及投射慾望的一種文類，但是顯然不只是如此，因為新感覺派小說是一種態度上的現代，即便小說中不斷地出現新的事物，擾亂了小說家把自己當做納褲子弟一樣裝扮自己，追求不同新事物所引發的新感受，所以新感覺派既透過感官經驗重組了新現實，「作為天涯淪落人的收藏家，巴黎的保羅·穆杭，東京的川端康成、上海的劉吶鷗所要捕捉的，不是這些摩登女子的『心靈』，而是他們的音容笑貌和物慾追求——這正是現代性的表徵。」(彭小妍，2006: 143) 但是最重要的問題是如傅科(1984a)在〈何謂啟蒙？〉一文中，透過波特萊爾來說明啟蒙所引發的現代是一種「態度」上的現代，把自我當作追求的目標，不斷地追求新的(novelty)。然而甚麼是新的感覺，不純然是外部的事物、政治制度、除了十九世紀末和二十世紀初親炙上海租界的中國知識分子或者日本的文學家，曾經遭遇了文化震撼之外，新的事物本身對於感官是不是也啟發了新的感官？例如視覺、聽覺、味覺、嗅覺、觸覺？

但是我們知道，如同班雅明(Walter Benjamin)描寫法國巴黎的抒情詩人波特萊爾以及巴黎街頭的遊蕩者，這些看似無所事事游手好閒的群體，其實對於感受有高度的分辨力，尤其是視覺。相較於視覺，氣味並不是一個明確的客體，或說氣味經常因為空氣中的濃度、氣溫、環境而有所差異，不同的嗅覺主體對同一個狀態也經常出現完全不同的反應，所以氣味是無法被清楚指認，而新感覺派小說中的主角和作者用某種回憶或者懷鄉的方式來表現氣味，氣味變成主體與環境之間的多重複合體，經常氣味也退化成只是某種情緒和慾望的徵候群，而因為作者的寫作而使得情緒和慾望變成一個美學的經驗。

可惜，社會學關心的問題，並不是小說中的情慾或者慾望本身的美學經驗以及美學的形式。社會學關心的氣味和感官的描述，是為了感官的物質性和感官中體現的社交性(sociability)。例如，劉吶鷗的〈禮儀與衛生〉中對於人的味道就有多重的描述，在〈禮儀和衛生〉一開始，人身上不同的體味顯然對於劉吶鷗來說再也鮮明不過，化妝品的、修飾的、階層的、種族的，嗅覺結合食物的味覺構成熟與生的分類，我們可以發現，劉吶鷗的描述是必須閉著眼睛用嗅覺的感官經驗去理解的。

律師姚啟明是自從去年替一個滬上交際社會的名女性爭勝了一件離婚案，為新女性吐了萬丈的氣燄之後，他的名氣便在所謂的受著雙重壓迫的天下的女性間逐漸地高昇起來。所以那時以來他的辦事室差不多天天都

³⁵穆時英，〈上海的狐步舞〉，收於李歐梵，《新感覺派小說選》，允晨文化，2001。

有綢緞的摩擦聲和香水燕脂的氣味的。³⁶.....疾走來停止在街道旁的汽車吐出一個披著有青草氣味的輕大衣的婦人和他的小女兒來。.....印度的大漢把短棒一舉，於是啟明便跟著一堆車馬走過了軌道，在轉彎處踏進了一家大藥房。鼻腔裡馬上是一頓芳香的大菜。³⁷.....斯拉夫女倒也不錯。他們那像高加索的羊肉炙一樣的野味是很值得鑑賞的。³⁸

除了人的味道外，劉呐鷗對於環境的味覺描述，還添加了顏色、聲音、觸覺、味覺，所以這是多重感官經驗的融合，如果說新感覺派對於文學之外的貢獻，是擴展了人們對於都市和人際關係的感受力，不全然是透過視覺的，而且也透過其他的感受系統，尤其是從慾望和肉體的層次拉開了距離感，然後重新貼近視覺與慾望之間，因此在敘事就會出現了立體感的感官經驗，例如劉呐鷗對於上海進行了嗅覺地景(smellscape)的描述。

只隔兩三條的街路便好像跨過了一個大洋一樣風景都變換了。從店舖突出的五花八色的招牌使頭上成為危險地帶。不曾受過日光的恩惠的店門內又吐出一種令人發冷抖的陰森森的氣味。油脂，汗汁和塵埃的混合液由鼻腔直通人們的肺腑。健康是遠逃了的。連招買春宮的簇簇的口音都含著弄堂裡的阿摩尼亞的奇臭。³⁹

〈禮儀與衛生〉這篇文章，在如李歐梵的《上海摩登》，史書美的*Lure for Modernization*，以及Ruth Rogaski的*Hygienic Modern*都注意到這一篇文章，史書美注意的是〈禮儀與衛生〉中上海作為半殖民地(semi-colony)的都市空間，有其華洋、種族等對立的關係，以及劉呐鷗表達了中、西方女性體態的美學，而Rogaski則是簡單地只是用當中的健康兩個字當作引子，透過肥皂和清潔用品的廣告來說明衛生這個概念已經普遍並廣泛地出現在日常生活的各個向度。我們可以從劉呐鷗的這一篇文章看到一個租界的嗅覺地景與政治空間的生產交錯之下，所交織的感官世界，不是單一向度的華洋、租界華界的政治差異，而是一個日常生活的實踐者的感覺圖式，行走在城市之中所生產的感受⁴⁰。

相較於十九世紀末的老式文人在租界建立之後，在不明顯的地理與空間邊界上，卻在感官上和道德情緒上感受到的感官的界限，如無秩序、噪音和惡臭，不若老式文人把這些感官的刺激和厭惡鍊結上民族情緒和道德情感的貶抑，如胡祥翰提到租界之外的上海，「租昂不克擔負，一幢往往居有數家，叢積之物為殘餘、為排泄、炭氣之充塞，火災之危險、疾病之傳染、滬居皆然。此則尤

³⁶ 劉呐鷗，〈禮儀和衛生〉，《劉呐鷗全集，文學集》，2001，頁113。

³⁷ 劉呐鷗，〈禮儀和衛生〉，《劉呐鷗全集，文學集》，2001，頁115。

³⁸ 劉呐鷗，〈禮儀和衛生〉，《劉呐鷗全集，文學集》，2001，頁116。

³⁹ 劉呐鷗，〈禮儀和衛生〉，《劉呐鷗全集，文學集》，2001，頁117。

⁴⁰ 見Michel de Certeau, *The practice of everyday life*, University of California Press, 1984.

甚，疑似地獄或且過之，佛家視世界為穢土，此真穢土矣。」⁴¹，劉訥鷗和新感覺派小說家在危險的愉悅邊緣擁抱著既香又臭的氣味，耽溺著，卻又超越了這些，因為感受的問題不再只是外部世界的客觀事實，而是主客同時互相建構的經驗，並起這種經驗又與社會階層的階序產生某種契合。因此，嗅覺裡面有某種階層、階級的意義，在不斷地在字眼中，我們經歷了現代性中的公共衛生措施、氣味商品的消費和社會階層的厭惡與道德感之後，「糞車的橫行、男子與雪花膏，粉，江北人的體臭。」⁴²開始變得完全不能忍受。

（二）感官的社會學問題

這一節，想要探討中國近代的感官文化中的主觀的嗅覺及客觀的氣味與政治、社會結構中的衛生、科學和消費之間的關係，看似死亡與氣味沒有直接關聯，其實未必然。我們可以想想當傳染病盛行的時候，要戴口罩、要常洗手，從個人出發的身體衛生管制。又如日常生活的用語，為何是「嗅到了死亡的氣味」，而不是聽到了死亡的聲音，觸摸到了死亡的質感，品嚐了死亡的美味？似乎這些語言的使用，是有其歷史與社會的過程。當屍體的視覺感受被屏蔽隔離在日常生活之外，取而代之的公共衛生與清潔，其正是在洗淨死亡的氣味與疾病傳染，甚至是種清洗身體面對死亡的感受性。因此接下來，我將初步地並且試驗性地將這幾個部份結合起來，企圖說明死亡被排除的過程中，取而代之的嗅覺政體如何透過個人衛生用品、香水、氣味修飾的消費，逐漸地展開。

因為知道要掌握氣味和嗅覺的直接證據很困難，即使是透過文學、報章雜誌、筆記小說或者官方紀錄，都只能片面地掌握嗅覺這個感官的物質環境、表達嗅覺的形式和區分氣味的社會分類。最明顯的主要是上一章所說的：公共衛生措施對於「惡臭」的消除與管制，或許更進一步從二三零年代的文學的表達中，可以看到嗅覺融合了感官對於排泄物（汗水、鼻涕、肛門、糞便）迷戀，嗅覺感官的文學形式踰越或某程度反轉了香／臭的區分，另外片面地從氣味商品的廣告和消費的產值可以知道當時社會的某個階層對於氣味的處於某種既享受卻又忍受與不耐的極限。

因此，本節借用幾個理論的向度來討論嗅覺的社會學基礎，第一、從西美爾（Simmel 1992）的〈感官社會學〉（The Sociology of Senses）開始，我們看到社會學家把五感當作社會化、文化分類、階層差異相當重要的一個形式。第二、從西學（殖民西方與科學論述）的角度，化學、醫學和公共衛生對於氣味的本質進行了新的確立，並且建立了一個基於潔淨與衛生語言的氣味世界。第三、氣味商品化，氣味可以被販賣，首先氣味必須先成為某種符號，並且是某種能夠聚合吸引力的符號，這是氣味在中國從宗教與道德的範疇，如何世俗化地轉變

⁴¹胡祥翰，《上海小志》，上海古籍出版社，1989，頁26。

⁴²郭建英，《上海街頭風景線》，p.16-17。為何要提江北人的體臭？因為江北人在上海的社會階層與地位低下，被上海人瞧不起，所以就常說江北人很臭，見韓起瀾（Emily Honig），《蘇北人在上海》，上海古籍出版社，2004。

成為個人區辨的身份產物。

首先，開感官社會學這個主題的西美爾，他並不滿意於社會科學以結構的方式來解釋，他認為他要討論的應該是社會形式和人際互動所構成的社會化（sociation），因為因為看、聽、味、嗅、觸五種感覺，不是巨觀的社會結構，而是有機體的基本功能，此簡單的日常生活關聯，卻能夠體現複雜的環境，那麼我們就可以理解為何他要討論感官的社會學，並且這個感官的問題絕非僅限於個人。⁴³

西美爾認為相較於看以及聽的社會學重要性，嗅覺比較屬於次等重要的感官，即使嗅覺不若我們印象中所誤認的特別粗鄙和未發展。無疑每一個人都把自己身邊的空氣以某種方式使其帶有某種味道，並且這種行為基本上造成味道的印象，兩種感官印象的發展，對於主體來說，喜歡或者不喜歡，對於客體來說，如何辨識它，他造成前者顯然凌越後者。然而，嗅覺不形成自身的客體，如視覺和聽覺一樣，但是仍然被人類主體所掌握，即使嗅覺沒有獨立、客觀的能夠明顯區分的特殊表達。如果我們說，「他聞起來很酸」，這只是意味著他聞起來，就像嘗起來很酸。⁴⁴

嗅覺感官的印象可以語言的方式描述出來的程度，與聽和看兩種感官不同，西美爾認為嗅覺不能夠被投射在抽象的層次上面。對於本能的反應和感同身受的感覺也比較不能思考和選擇，例如種族的，德國人和猶太人，社會關係中有教養的人和工人。「一個人不知道其他人是怎麼生活的。」(of which the one does not know how the other lives)兩個世界的重新再遭遇，也意味著教養階級作為一個道德的概念，嗅覺印象之不可能克服性（insuperability）。這不僅是一個嗅覺的問題，反過來，也是一個道德的問題。

拉格與華生（Gale Largey and David Watson 1972）的〈氣味的社會學〉(The Sociology of Odors)，把氣味視為人際交往中很重要的一環，如高夫曼(Erving Goffman)所說的印象整飭，聞起來很臭的人會在社會階層和道德上被視為低下的。氣味是印象整飭之外的一環外，與社會認同(social identity)或階層(status)密不可分，並且還跟文化教養所形構的嗅覺認知系統有關。文化教養所形構的習氣（habitus）結構著認知圖式與感官的經驗，並且也被這些日常生活的感官經驗所結構著，如布迪厄(Pierre Bourdieu)的《秀異》(Distinction)或伊里亞斯(Norbert Elias)的《文明化的歷程》(The Civilization Process)，把品味(taste)的區辨勾連上社會的文化分類以及禮儀階層化的歷史過程。

（三）近代中國的氣味理論

但是在西學傳播的影響下，格物致知中的《化學衛生論》和《居宅衛生論》中的氣體理論開始影響中國對於氣味的看法，間接地也造成了氣味與公共衛生

⁴³ Georg Simmel, "Sociology of Senses", in Mike Featherstone ed. *Simmel on Culture*, 1992, p.114.

⁴⁴ Georg Simmel, "Sociology of Senses", in Mike Featherstone ed. *Simmel on Culture*, 1992, pp.117-118.

之間的關係，這顯然受到西方十九世紀化學的影響，包括空氣不流通，腐敗造成的惡臭容易引起疾病甚至死亡有關。傅蘭雅翻譯的這兩本著作中所突顯的氣體理論，以及受到化學衛生論影響的中國近代知識分子如何也再造了一個有關氣味的生理學，如鄭觀應的《衛生書》和譚嗣同的《仁學》，譚嗣同的《仁學》要從中國傳統的儒釋道學說去吸納西學，所以論點當中有許多利用西學知識對中國的慣有想法的爭辯，但是最後又會回到傳統的某些敘事結構中，不過關於氣味的解釋倒是非常地科學，他用化學元素表的六十四元素來解釋氣味中香與臭的區別乃是分子分佈和密度的組合不同，所以會構成對香與臭的不同感受，所以只要改變分子聚合的方式，香與臭就可以互換。

香之與臭，似判然各有性矣，及考其成此香臭之所以然，亦質點布列，微有差池，致觸動人鼻中之腦氣筋，有順逆迎拒之異，故覺其為香為臭。苟以法改其質點之聚，香臭可互易也。此化學家之淺者，皆優為之。烏睹所謂一成不改之性耶？庖人之治炮也，同一魚肉，同一蔬〈勞〉，調和烹煮之法又同，宜同一味矣，而或方正切之，或斜切之，或以薑葉切之，或齏之，或糜之，或巨如塊，或細如絲，其奏刀異，其味亦因之而不同矣。此豈性也哉？由大小斜正之間，其質點不無改變，及與舌遇，遂改變舌上腦氣筋之動法，覺味有異耳。⁴⁵

這個看法與分子化學的看法大致相同，如史多達特（D. Michael Stoddart 1990）*The Scented Ape*或者寇邦（Alain Corban 1986）《香的與臭的》（*The Foul and The Fragrant*）中提到拉瓦錫（Lavoisier）的氧氣與氣味之間的關係等書，不管是從生理學或者人類學的角度。氣味，科學地說，應該都要可以轉換為簡單的化學式。鄭觀應也是受到傅蘭雅的《化學衛生論》和《居宅衛生論》的影響⁴⁶，他的衛生書中即使主要的內容是以個人衛生、強健國民為主，但是衛生書第二卷多半處理的是裡面包含的氣體理論，包含了居宅的空氣流通、個人身體作為一個內燃機要換氣等等的建議。這個氣體理論與氣味之間的關係，直接產生的就是臭與香的區分與疫病之間的關聯，並且這個關聯與中國傳統對於疫癘之氣的看法，在概念上具有親近性。例如《清稗類鈔》中提到有三種瘴氣，寒瘴、熱瘴和毒瘴，三種瘴氣中，熱瘴和毒瘴有嗅覺描述。從《清稗類鈔》這三種瘴氣的描述就可以知道，不同氣味不僅是不同而已，還可能導致死亡的後果。

瘴 其二，高亢之地，日色所蒸，土氣如薄雲覆其上，香氣如茶味而帶塵土氣，是為熱瘴，觸之氣喘而渴，面項發赤。……其三、山險嶺惡，

⁴⁵譚嗣同，《仁學》，十一。

⁴⁶ Rogaski(2004)第四章〈中國通商口岸的「衛生」翻譯〉，先是討論傅蘭雅如何翻譯自己對於中國的意見到化學衛生論中，而衛生這個翻譯與日本明治維新的關聯，以及當時知識分子如鄭觀應、王韜和梁啟超等人在如《衛生書》、《新民說》裡面如何也再翻譯了衛生的概念，而雷祥麟（2004）對於這個翻譯的問題提出了不同的見解，並分析為何衛生不是衛生而是保衛生命。

林深菁密，多毒蛇蝎，吐涎草際，與淋日炙，漬土經久不散，每當天昏微雨，遠望之，有光燦然，如落葉繽紛，嗅之，其香噴鼻者，是為毒瘴，觸之眼眶微黑，鼻中奇癢，額端冷汗不止，衣襟濕如沾露，此瘴最惡。⁴⁷

而在傅蘭雅翻譯的《居宅衛生論》中，「西國各大城中，富貴人之居處，房屋寬大街道清潔，有自來水以便日用，開通陰溝以洩穢惡，固嘉矣，然若附近有窮民居處，房屋破小，街道狹隘，無陰溝與自來水之便，而周圍積有腐臭之物，氣味不堪，人過掩鼻，此等住處極為百病之根。」⁴⁸

在《化學衛生論》中，跟氣味有關的章節，例如從第二十四章開始，論所用香油與松香等質，第二十五章，論所用以脫與動物等香，第二十六章，論天生之惡臭，第二十七章，論工藝內所成之惡臭，第二十八章，論免惡臭與滅惡臭，第二十九章，論呼吸空氣之理，第三十章，論消化食物之理，第三十一章，論養身之理，第三十二章，論質體循環之理，第三十三章，論質體歸原之理。但是這裡面，只有臭的和香的才會跟衛生發生關係，其他都是在化學的層次上面談論這些物質的組成。之所以要「免惡臭」和「滅惡臭」乃是因為臭代表環境和個人衛生的警訊，香的代表化學工業的生產。氣味只有臭與香的區分，但是辟厲疫氣的香的並不能夠排解臭的，臭的必須用臭的來排解，以毒克毒、以臭克臭。如申報廣告常有的防疫臭水。香的是一種廣告的手法，既對抗臭，在感官上香的與臭的成為對立，但是明顯地在衛生這個問題上面，強調的並不是香的，而是不臭。

死亡的現代性，就在衛生這個節點上與氣味發生關聯。衛生的目標是去味化（de-odorized），把環境去除味道。而代表死亡的氣味都需要被淨化和排除，甚至一旦潔淨的概念與生命政治的種種措施結合起來，妓女、煙花場所的特殊香氣，也都變成了危險致命的味道。惡臭個範疇，包涵並夾雜著死亡、腐敗、動物性、排泄物的特殊氣味。

（四）氣味商品的消費

因此粉飾體味、消除惡臭就與現代生活中，面對逐漸隱藏的死亡景象，一進一退，交錯走位，氣味商品的消費，開始走到日常生活的舞台上。雖不是以死亡為恐嚇的籌碼，卻也強調其能趨吉避凶、延命養生。氣味的商品中有一個很重要的面向是修飾，如化妝品，中國明清以後，香粉、香脂等物品除了名門閨秀自家裡自製外，部份的香粉店和貨郎也有賣，鴉片戰爭之前，大多的化妝品是閨房自制，到了洋貨進口之前，中國的化妝品分為粉（宮粉，現在的密粉）、黛（柳條去皮碳化，用來畫眉）、脂（胭脂）、香（香粉、香水、香油）四種類，著

⁴⁷徐珂，《清稗類鈔》，疾病類，商務書局，卷26，1917，頁5。

⁴⁸傅蘭雅，《居家衛生論》之一，於《格物彙編》，頁79。

名的有揚州的戴春林，杭州的孔鳳春，廣州天極，上海老妙春寶生髮尤，和廣州的陽戍隆幾家，海關關冊上面記載，從1881年開始，進口到上海的外國化妝品戰總進口量的：1894年（51%）、1913年（34.44%）、1920年（32.7%）、1927年（32.7%）和1936年（75.76%）。進口的化妝品中，上海的消費量都高居全國之首，從二十世紀以後，老式的化妝品開始有化學生產商開始生產，如雙妹老牌化妝品、中國化學工業社的三星牙粉、牙膏、花露水、蚊香等等，以及家庭工業社所生產的無敵牌系列。1919年以後，專門製造化妝品和兼制化妝品的藥房大量出現。並且香粉行多半也開始販售西方的香水，而到了後來，西方的香水幾乎有完全取代老式香水的傾向。⁴⁹

劉克美根據海關報告，統計了民國21年，香水脂粉進口，1,774,780。民國22年稍有下降，1,306,180。民國23年，1,724,616。他大致上做了比較，氣味商品的消費差不多與七萬六千名農民的一年所得總數差不多。他又做了另外一項的統計，香甜的化妝品來自何處，以及各地的消費狀況，美國進口佔32%，法國30.7%，英國13.1%，日本8.2%，德國8.1%，香港7%，各地的消費狀況上海佔78%，廣州7.4%，天津9.5%。他做了一個結論，「如果說都市的空氣含著多量的工廠煤煙味的話，這應該提到城市的空氣中尚有不少的脂粉味呢！」（劉克美，脂粉的城市，於脂粉的城市，頁87-89），所以我們就不用費心在中國各地的報紙上面去尋找氣味消費的資料，因為上海就是統計的顯著區域。

氣味商品的分類，《上海商業總會月報》中提到商品陳列館中的分類，跟香味或者化妝品、潔淨的日常生活用品有關的有四類，第四類的分類方式代表其他，類別中的東西會因為生產的關係而增減。「第46類，化妝品、香水、香料、香油、香粉、香蜜、脂粉、牙粉、洗粉、胰皂等。」「第47類，製品、製革、製紙、火柴、顏料、染料、樟腦及油、龍腦、薄荷丁、人造象牙玳瑁珊瑚等」「第49類，雜用品、蠟燭、印泥、薰香及各種化學品。」「第66類，製藥，各種丸散膏丹或藥水集衛生防疫各種藥劑以上分別部類列舉各種商品恐不免掛一漏萬之虞各省如有新產品或新製品實具有商品之資格者本所隨時徵集不以此限。」⁵⁰

所以把化妝品視為氣味產業的代名詞並不恰當，但是化妝品的化裝意義，卻非常能說明這些氣味商品的功能之一為掩飾氣味「關於化妝品的概念，顧名思義似乎為奢侈品，實則商店對香粉、胭脂、唇膏、指甲油等名符其實的化妝品的全年銷售比重估計僅佔13%弱，其他大部份則為民生每日必需隻家用化學品，動銷較大。」⁵¹

更細部一點，透過《申報》的廣告欄位來看，氣味商品的功能性和分類並不侷限在香水上，例如， 月經帶，

高泰斯(Kotex)為新式衛生月經帶，其柔軟與舒適，其隱藏不露，適合體

⁴⁹上海百貨公司編，《上海近代百貨商業史》，上海社會科學出版社，1988，頁82。

⁵⁰上海總商會編，《上海商業總會月報（1921-1927）》，卷一號五，頁22。

⁵¹上海百貨公司編，《上海近代百貨商業史》，上海社會科學出版社，1988，頁82。

態形式，其吸收與除臭之品質，實予婦女輩以一種新的自由，新的安全，而使其永不能忘，高泰斯月經帶佩戴至數小時之久，而無不便不舒服之弊。……高泰斯為新式月經帶，佩戴之時可以除臭。⁵²

我是頗懷疑衛生棉的氣味是臭的，經血的味道對於女性主義者和社會建構論來說，是建構出來的。在諸多身體會發出的味道來說，並不見得是最重的，經血會發臭是因為經血屬於purity and danger中不潔的範疇，但是每一個廣告都會強調其特殊的符號，現代的衛生商品可以成就的不只是衛生，即使，我們知道月經帶不是客觀的或者政治上自由和安全和除臭。雙妹老牌爽身粉的廣告詞：「西子蒙不潔，雖有西子之美，若蒙不潔則人皆掩鼻而過之，何美之有，若常用雙妹老牌爽身粉則身有臭狐，亦能辟除其臭味變為芬芳撲鼻，大有美人去後也能留香之妙，際此天氣漸熱時期，更不可少之品也。」「此香水洒之衣巾氣味能耐一禮拜之久，誠避夏令不正之氣。」⁵³

諸如茶、咖啡、香煙等廣告都在強調香味以及氣味，在香煙的廣告中，香煙的香味也強調有表徵個人身份和修飾社會關係的效果，煙的描述，「芬芳」兩個字應該是最常出現在香煙廣告中，相較於禁煙運動盛行的當下，香煙的廣告被相當程度壓抑的當下，即使在世界體系中，煙商的廣告尋求其他的途徑，在二十世紀初期的中國媒體廣告，味覺和嗅覺的描述使用得相當普遍，並且香煙的消費與感官和道德感受也未曾被分離。「中南牌香煙，煙絲金黃細緻，煙味馥郁芬芳，諸君吸此佳品，大可怡情適性。」⁵⁴

此外，氣味商品基本上都籠罩在衛生的字眼底，如同維格瑞洛Vigarello（1988:168）於《潔淨的概念》（*The Concepts of Cleanliness*）中所提到十八世紀，衛生（hygiene）的新用法出現了，連香水的意義都改變了。中產階級的審美品味是潔淨（cleanliness）、是去除味道的味道，因此與宮廷社會中裝飾、表徵身份和地位的香味或者香粉開始衝突起來。當十八世紀末，衛生改變了醫學的地位，並且進入到政治的領域（Vigarello 1988: 185），衛生和除味便成為傅科意義下的生命政治的措施之一。

第一、化裝、修飾。第二、個人衛生、去除體味。第三、環境衛生。化裝品所強調的修飾功能，跟個人衛生去除體味的功能相同，民國20年3月1日第十四版廣告，一個手持大聲公的平頭男子，身著襯衫打領帶，左手臂上別著紅十字的臂章，大聲公平持喊出「香品與衛生」的大橫幅標語，橫小標是「欲購上等國產香品務須認明雙妹總牌」，內文

凡膚肌嬌嫩愈甚，愈不經受侵損，況乎寒風刮面，砭骨欲烈。防禦之道。莫如先用雙妹老牌蜜糖水敷面，再搽同牌之雪花膏或茉莉霜，則肌理

⁵² 《申報》，1931年3月1日，申報280卷，頁11。

⁵³ 《申報》，109卷，頁8。

⁵⁴ 《上海總商會月報》，民國十五年五月出版。

不至為風霜所苦矣。好在本行出品。悉照科學方法而製。無鉛渣雜質，以致杜塞淋巴腺管，反而排泄上窒礙，是亦異於市上新牌劣品之一點。關係用者衛生。故持鄭重言之，購時尤請注意。⁵⁵

這個廣告，其實並沒有提到任何香味的字眼，而是化妝品在語言描述上已經具備一定的「香味」，在感官上面引發了反應，並且建構了某種「衛生」的感受性，香味建構著衛生的感受性，並且衛生不是保衛生命而已，而是對抗死亡的一種手段。

很長的一段時間中，申報上面的衛生商品廣告，就強調氣味芬芳，而化妝品等氣味商品的廣告，也在強調西方化學與醫療的衛生功能。似乎衛生、香味與西方意義不分，申報的廣告，一直延續到中日戰爭開打所造成的商業蕭條為止，大致上都又類似的特徵，但是，相較於城市生活中的強調的衛生與氣味商品化，民國二十四年的新生活運動，可以說是另外一個向度的氣味判準，「現在拍香水拍得愈多的就愈臭，愈不清潔不整齊的人就愈野蠻。」⁵⁶這兩句話很有意思，但是根本沒有邏輯，或者我們可以說蔣中正其實懂得某種嗅覺的語藝學，他要把香的說成臭的，原因是因為新生活運動中宣導的四個原則：禮義廉恥，是用傳統儒家價值包裝了一個能夠進再生產的馴服的身體⁵⁷，氣味的修飾作用在新生活運動中屬於負面的，因為新生活運動要一個屬於勞動的、素樸、整齊、清潔的身體，無須再添加修飾，所以新生活運動不需要有氣味，他要去除氣味，但是香水可能是臭的嗎？而且是拍得愈香就愈臭的嗎？從蔣介石的新生活運動發言來看，氣味開始有點生命政治的味道了。

（五）氣味的美學化

氣味，在中國的近現代化，氣或者味這兩個字在中國都不是新的，中國醫學中對於氣佔有權威的解釋，而味這個字眼比較接近審美的層次，文人墨客的體會或體味、飲食中的色香味，這兩個向度都呈現文化的高度發展，強調細微與差異的品味，但是又不強調物質的如于連（François Jullien 2004）研究中國的美學中的平淡，其中對於味的分類，強調味覺中要有一種隱為不顯、幽微的道德情操，平淡(blandness)是某種被讚揚的美學價值。

例如，林語堂的《生活的藝術》，出版於1937年美國，他花了相當的篇幅來讚揚煙、酒、茶的美學，「這三樣東西都有幾個共同的特點：第一、他們增進我的親睦；第二、他們不像食物那樣會填飽我們的肚子，因此可以在兩餐之間享受；第三、他們都可以由我們的鼻孔，用我們的嗅覺去享受。」⁵⁸「然而中國人的嗅覺卻是很靈敏的，這可由他們欣賞茶酒食品的情況看出來。自從最古的時

⁵⁵申報，1937年，280-14。

⁵⁶〈蔣中正南昌演說，民國23.2.19〉，《新生活運動史料》，頁13-23。

⁵⁷見黃金麟，《歷史、身體、國家：近代中國的身體形(1895-1937)》，聯經，2001。

⁵⁸林語堂，《生活的藝術》，上海書店，1990，頁243。

候，在漢代的勢力伸展到安南的時候，宮廷和富翁的家庭已經在用南方進貢的香了。在研究生活藝術的書裡，作者常用一部分的篇幅去討論香的種類，性質和應用的方法。」⁵⁹接下來描述對於香的分類，與明朝的高濂的《遵生八牋》或者其他日用類書的香的區分大致上差不多⁶⁰。我們可以從這些香的分類中看得出來，這種香的分類與道德及修養上的類似性，超過了香味本身的相互差異。

余以今之所尚香品評之，紗高香、生香、檀香、降真香、京線香，香之幽蘭者也。蘭香、速香、沈香，香之恬雅者也。越鄰香、甜香、萬春香、黑龍香、桂香，香之溫潤者也。黃香餅、芙蓉香、龍涎餅、聚仙香，香之佳麗者也。玉華香、龍樓香、撒(香)粉、蘭香，香之蘊藉者也。棋楠香、唵叭香、波律香，香之高尚者也。悠閒者，物外高隱，坐語道德，焚之可以清心悅神。恬雅者，四更殘月，興味蕭騷，焚之可以暢懷舒嘯。溫潤者，晴窗塌帖，揮塵閑啜，篝燈夜讀，焚之以遠辟睡魔，謂古伴月可也。佳麗者，紅袖在側，密語談(禾么)，執手擁爐，焚之以薰心執謂古(耳力)情可也。蘊藉者，坐雨閉關，午睡初足，就案學書，啜茗味淡，一爐初爇，香靄馥馥，撩人更宜醉筵醒客。高尚者，皓月清宵，水絃嗶指，長嘯空樓，蒼山極目，未殘爐爇，香霧隱隱透簾，又可祛邪辟穢。黃煖閣、黑煖閣、官香、紗帽香，具宜爇之佛爐。聚仙香、百花香、蒼朮香、河南黑芸香、但可焚於臥榻，客曰：諸香同一焚也，何事多歧？余曰：幽趣各有分別，薰燎豈(既木)容施香僻甄藻，豈君所知。悟入香妙嗅辯妍(女強)曰：余同心，當自得之一咲而解。⁶¹

道德和修練上的嗅覺，以及宗教生活以及節日的氣味⁶²，以及妓女的氣味⁶³充斥著上海的舊城廂與十里洋場的租界。到了洋貨盛行的1930年，《婦人畫報》上，張麗蘭把香水視為不只是使用價值而已，套用布希亞的話，氣味要變成商品，首先他必須要變成符號。提到法國某公爵夫人不喜歡一周一次的洗腳，夫人覺得這是令人討厭的事情，張麗蘭意識到這個不洗腳的結果，就是會臭。「於是女子的身體也不免要發著異樣的臭味，這種臭味對於他的戀人或者丈夫也許會構成她魅力的一部，可是再他人前倒竟是需要考慮的臭味。無疑地，香水是極好的減少那種臭味的東西，香水隻特地發達於法國，也是當然的結果。」「香味---確是同"香"和"色"一樣，不能分析或解剖的尤物，並且較諸音色，更屬於

⁵⁹林語堂，《生活的藝術》，上海書店，1990，頁253。

⁶⁰按照Clunas (1991)的論點，高濂的《遵生八牋》、屠隆的《考槃餘事》和文震亨的《長物志》，基本上內容和鑑賞的分類並無太大差別，基本上可以把這些生活品味的鑑賞當作一種文類。

⁶¹高濂，《遵生八牋》，頁2-1015。

⁶²王韜，《湖濱瑣話》，裡面有描述上海節日的味道。

⁶³申報上的竹枝詞，描述妓女和煙花生活的非常多，裡面所描繪的氣味，是一種危險的氣味。

純粹的"感覺"的東西呢。」⁶⁴，雖說他認為香味似乎不能構分析或解剖，但是仍然列舉了幾種可以被描述和分析的氣味作為建議讀者在不同場合使用的依據，以及不同的香水味的魅力階序。

(六) 公共衛生與氣味

二十世紀之交的上海曾經是全世界最大的都市，空氣中的氣味，也如同十九世紀的歐洲的都市一樣，Classen, Howes and Synnott (1994: 54-58) 的《香氣：嗅覺的文化史》(*Aroma: The cultural History of Smell*)提到十九世紀以前歐洲的城市都是充滿污穢、臭氣的地方，不管是巴黎、倫敦或者萊茵河畔的大城市，都一樣。垃圾、污物、糞便、屠宰場或者死貓死狗，或者理髮師兼外科醫生幫病人放血的血液直接流到街道上發出的味道，住在城市裡的人也如同鄉村居民習慣雞鴨豬以及農田施肥的味道一樣，習慣了城市裡的惡臭。但是一直到十九世紀中葉左右，臭味變成某種都市生活中令人焦慮的來源，並且需要衛生單位的整治，這是因為臭味會傳染疾病的理論和都市形構過程中的衛生政策，將臭味視為危險的來源⁶⁵。

在2006年的上海，為了世界博覽會和2008奧運會，電子看板上呼籲市民做個文明市民，但是大街小巷都還有近一百年前照片中的人力垃圾車；南京東西路拐個彎的小暗巷就傳出便溺的味道；里弄的房子看似浪漫，屋舍內的衛生間從陰溝裡傳出的味道，彷彿置身半個世紀以前文人的筆下。重要的十字路口有維持秩序的交管人員，但是氣味的地景，提醒我們嗅覺這個感官比視覺上的雜亂，更加刺激著現代性習慣 (*habitation of the modernity*) 的底線。

二十世紀早期中國都市中新的感覺結構，都市生活(張愛玲)、社會互動(劉訥鷗、穆時英)、香氣的消費(上海百貨商業)、生理學(化學衛生和氣味的科學)，是創造的，還是構成的？或者換句話說，用布迪厄的話語來談「被結構的結構與結構中的結構」(*structured structure which function as structuring structure*)，這不是一句社會學大師的陳腔濫調。

因為公共衛生對於排泄、腐敗或者惡臭的控制，一旦作用在身體上面，形成新的控制模式，而這種控制力來自於習慣(*habit*)的養成、集體的習性(*habitation*)以及文化與審美的習氣(*habitus*)。這種習以為常的敘事方式，值得我們再問：氣味到底有沒有影響到我們對於死亡的感受？有。但是倘若不是那麼直接和清晰的話，既深層又秘不可知的身體習性，到底透過什麼樣的方式和過程影響到我們對於死亡的看法？當然我們沒有辦法透過「香味驅除死亡」單一的方式來解釋。因為公共衛生的問題意識，一直都是比較在調控(*regulation*)的層次上，以整體和經濟的方式把握，例如氣味的調控方式，絕大部分屬於空間的治理

⁶⁴ 張麗蘭，〈香水的感情〉，於陳子善編，《脂粉的城市》，浙江文藝出版社，2004，頁90-93。

⁶⁵ 十九世紀以前，傳染病理論主要是建立在接觸傳染(*contagion*)的基礎之上，例如中世紀以後的瘟疫經驗，但是十八世紀以後，瘟疫逐漸在歐洲大陸消失，而對付瘟疫所發展出來的隔離政策對於霍亂的傳染途徑無效。

，要直接控制到人的身上反而比較少。如果更廣泛地來看待這個問題，例如對於日據時代總督府檔案中的衛生卷，焚燒疫病屍體、開具死亡證明的規定、以及規定如何清運糞便，以及安德森（Warwick Anderson）（1995）對二十世紀初美國殖民菲律賓時期，調控排泄物的研究。西美爾問的問題能夠延伸我們對於社會基本形式的觀察，例如味道對於社會互動的影響，對於感知(perception)和社會生活的型態構成重要的影響，因為西美爾的問題意識，讓味道變成一個客觀的感官知覺(objectified sensual perception)，即使我們知道五感中，嗅覺和觸覺都不是理解(knowing)中最重要的。比起國家的控制，如警察、監獄、懲罰、規訓，人與人的社會關係中的嫌惡或者對氣味的不舒服，只是相對的主觀與不客觀，氣味的文化階序需要藉由審美和消費才能夠確立階序。因此、審美與消費的面向就變成思考氣味的社會問題重要的指向。

刻意要寫這一節是想要突出死亡與個人衛生或者氣味之間的關聯，在現代社會被包覆著一層不能直接碰觸的膜衣，其實在以衛生或者潔淨之名所實行的宣傳以及控制背後，是面對死亡的恐懼，是可以更深入思考的問題。

第七章 喊冤、理冤與冤的演作

- 一、喊冤：有口難言
- 二、理冤：司法機構與程序
- 三、冤的演作：懸置法律的實做與政治

回顧中國的不正常死亡的座落的知識或文化系統，如驗屍與社會秩序、凌遲遭逢西方現代性時的野蠻特質、洗冤錄與現代法醫學的取代，收痊屍骸與慈善，疾病與醫學等等，這些都很重要，但是一直環繞在不正常死亡的主題上的或許還有「冤」的集體記憶。冤作為中國文化中一個非常重要的文學、政治、歷史的主題，古今千年來形成了一個難以言說的痛、恨、卑屈的不可說(unavowable)的共同體。不論是秦的焚書坑儒、漢的獨尊儒術、宋明的黨爭、明清的文字獄、近代的白色恐怖和天安門事變，都屬於某種在主權意志下的噤語。所以噤聲不語的突破以及要求語言的肯認，在中國文化中，某種獨特的冤的文化，透過冤的陳述進入冤的共同歷史經驗。

在當代思想家對於死刑的反省上，相對於死亡的是人權的問題，但是部份思想家又對人權有更精緻的反省。在中國，我們可以說相對於死刑的反省不是沒有。但是環繞以冤構成的死亡，中國的司法制度和文化的，創造性地反省冤的問題。所以從古代，中國就發展出一種非常接近制度的申冤管道，而在宋以後，理冤的部門，就逐漸發展出制度性的理性。

制度性的理冤無法完全解決冤的問題，司法上的理冤只是一種解決方案。社會衝突是錯綜糾葛的，所以我們經常可以看到法庭上的審理已經結束，但是法庭之外不斷喊冤。其歷史記載和文字書寫之廣泛，不禁讓我們懷疑，許多決斷性命的權力使怨與不平噤聲不語，但是結果呢？民間流傳的冤抑故事，難道只是一種記錄？喊冤或申冤，只是制度外的救濟方案嗎？

宋明理學在政治與知識上強調天理性命的合一，冤意味著政治中天理與民命不同調的一種畸態的展現，非理之死，是不直、是枉死亦是冤死。在理和非理的雙重變奏中，環繞死亡主題的冤的曲調，乃是極端複雜的文化現象，本論文以喊冤的文化社會學作為一個未結的結語。

一、喊冤：有口難言

許慎的《說文解字》解釋冤：「冤，屈也。從兔，從一。即兔在一下，不得走，益曲折也。」

冤就是有话要說，但是有话卻無法直接表達，必須用其他種方式表達。若是沒有話說而有什麼動作就會很詭異，例如漢武帝時，卜式上書朝廷，願意把財產的一半捐獻出來幫助朝廷戍守邊疆抵禦匈奴，漢武帝派遣使者問卜式，想

要當官嗎？還是「家裡有什麼冤屈的事情？想要講出來？」卜式說，生平不與人紛爭，沒有想說的。使者據實以報，漢武帝告訴公孫弘，公孫弘卻說，不要當官、沒有冤想說，卻要捐錢，這不合人情，一定是圖謀不軌的臣民。¹對於君王來說，訴冤申冤是一種交換的型態，在權力之前說話必須先被界定是哪一種交換。

但是真正的冤在被聽取的語境中是說不出來的，或者很難說清楚的，或者很難說給誰聽的。「痛入天兮鳴譟，冤際絕兮誰語！」²若從對話的角度來看，所謂的司法正義絕對不是一種對話狀態，因為正義的話語是一種沉默的話語，例如無冤、無訟，人民可以安心耕種、豐衣足食，不需要再透過什麼樣的話語來談論政治或者社會關係。從話語的傳達方式來看冤的言說，冤不斷從糾紛、爭執和鬥毆所產生的嚷嚷鬧鬧中衍生出來，但是又處於某種被禁止的狀態。冤的話語因此具備了某種奇特的雙重性。申冤的歷程，便是從語言的象徵暴力與司法場域的支配中，尋求以某種方式的決斷來了結的歷程。冤應該要怎麼樣才能夠算是一種伸張？這也牽涉到喊冤不等同於聽訟，但是又必須藉由聽訟的司法途徑申訴的矛盾。

《周禮》〈小司寇〉中提到審斷獄訟的聽，「以五聲聽獄訟，求民情，一曰辭聽，二曰色聽，三曰氣聽，四曰耳聽，五曰目聽。」宋朝王安石和明朝丘濬對「聽訟」均有發揮，聽覺作為五感之一，在政治上，演申為一種民意與輿論的接受器，王安石解釋說：

聽獄訟求民情，以訊鞠作其言，因察其視，聽氣色，以知其情偽，故皆謂之聲焉，言而色動氣喪，視聽失則，則其偽可知也，然皆以辭為主，辭窮而情得矣，故五聲以辭為先，色、氣、耳、目次之。

丘濬於《大學衍義補》中提到：「王氏之言，深得聽獄訟求民情偽之要。」聽的重要性在於言說的被聽，但是在法庭上，聽訟變成另外一種技術，明辨是非的理性。例如，聽訟的目的是為了可以透過辭窮而得「偽」，在法庭上言語的表達是聽訟最優位的一種感官，說和聽，先於色、氣、耳、目。這個審斷的認識的真理階序關係，跟傳統問刑以口供作為絕對證據的習慣有關。

丘濬也提到「周禮大司寇，以肺石達窮民，凡遠近恟獨老幼之欲有復於上，而其長弗達者，立於肺石三日，士聽其辭，以告於上而罪其長。『臣按先儒謂肺者，氣之府，而外達乎皮毛，(恟子)獨老幼，天民之窮者無告者，其微弱也

¹「初，卜式者，河南人也，以田畜為事。親死，式有少弟，弟壯，式脫身出分，獨取畜羊百餘，田宅財物盡予弟。式入山牧十餘歲，羊致千餘頭，買田宅，而其弟盡破其業，式輒復分予弟者數矣。是時漢方數使將擊匈奴，卜式上書，願輸家之半獻官助邊。天子使使問式：「欲官乎？」式曰：「臣少牧，不習仕宦，不願也。」使問曰：「家豈有冤，欲言事乎？」式曰：「臣生與人無分爭，式邑人貧者貸之，不善者教順之，所居人皆從式，式何故見冤於人！無所欲言也。」使者曰：「苟如此，子何欲而然？」式曰：「天子誅匈奴，愚以為賢者宜死節於邊，有財者宜輸委，如此而匈奴可滅也。」使者具其言入以聞。天子以語丞相弘，弘曰：「此非人情，不軌之臣，不可以為化而亂法，願陛下勿許。」於是上久不報式。」（新校本史記，書，卷三十平準書第八。）

²新校本漢書/列傳/卷四十五 蒯伍江息夫傳第十五/息夫躬

，猶國之皮毛焉，心之氣靡不通之也，不通則疾病生焉，故用之達窮民。』³為甚麼要三天？鄭鏜的解釋

欲告愬於上長吏不以上聞其立也，必及三日之久，士師聽其辭以告於朝而最其長吏，蓋君門萬里不有肺石之達，則無告之民無由，知不俟三日之久，則非誠實無告者，或妄得以瀆朝廷，立法如是此先王之世，所以無窮民。⁴

所以「和氣所以暢達，而天地以之而交治道以之而太也歟。」所以站得理直氣壯、站得久，立志達天聽，才能夠申冤抑，也才有君要聽。但是，我們說得出口嗎？說得出口，有誰願意聽？還是在法庭上根本沒得說，或者家父長或者官吏變成阻撓通達之路，所以要透過其他的異質性的話語才能說出口？

理的字源，為何有理冤的理字，理字在中國有多重的意含。鄭玄注解，理，治獄官也。《月令》：「命理瞻傷。」鄭注；「理，治獄官也。有虞氏曰士，夏曰大理，周曰大司寇。」與《尚書大傳》注異.....。（沈家本，歷代刑官考上，於歷代刑法志頁1957-58）

訴冤的工具，有如肺石、路鼓、登聞鼓、申冤甌（唐，按舊唐書刑法志垂拱初年令鑄銅為甌，四面置門，各依方色，西面曰申冤甌）⁵，其目的為何？為了能喊，能訴，能申，又如當有大冤屈的人，上京控訴，到了明清兩朝，對於叩闈亦有更多時間或者空間的規定。

京控，指直省軍民至京呈控，清初置登聞鼓，許民擊鼓申冤。後來軍民至都察院、通政司、刑部、步軍統領衙門等上訴者，皆准受理。「叩闈」謂敲宮門，清代許軍民有大冤屈者，遇皇帝初宮匍匐於車駕所經之道旁申訴，稱為「叩闈」，並不准許真的敲打宮門申訴。⁶

冤與中國政治的關係可以牽涉得很早，例如「自古者諸侯太平之君，無有其神道也，皆因任心能所及，故能致其太平之氣，而無冤結民也。」⁷政治要能夠順利，那麼使民無冤就是很重要的政治概念。理冤的言說和政治的關聯在於從個人到集體形成一個愛與無痛的共同體。例如「成王作周官夏官太僕建路鼓以達窮者，秋官大司寇復設肺石以達窮民。」但是，理冤涉及了國的想像。而且理冤其層次上的差別，從中國法制演變的過程來看，有人命案件才能夠層級到達上層，否則則沒有辦法的。層層上告，京告是要有人命攸關才能夠告的，否則

³ 丘濬，《大學衍義補》，新文豐，1986，頁1050。

⁴ 《古今圖書集成》〈經濟彙編〉〈祥刑典〉理冤部彙考，中央研究院漢籍文獻資料庫。

⁵ 理甌使，登聞鼓的記載，見沈家本，〈歷代刑官考下〉，於《歷代刑法志》頁2013-2016。以及可見《古今圖書集成》之〈理冤部〉。

⁶ 張偉仁，《清代法制史研究》，第一冊，95頁。

⁷ 王明，《太平經合校》，204頁，引自李小光，頁7。

是不給告的，還要懲戒。理冤的方式在於控制語言的流動。⁸

所謂的冤是司法暫時或者永久（contemporary or permanent）沒有辦法透過言語表達的。例如受到壓抑而無法表達的受害人，《鹿洲公案》中有一則〈沒字詞〉，恰巧展現這種無法表達諸種可能性之一，不管是實際上衙門公堂上的威嚇讓人民不敢訴訟，使其不說不唱才能夠治理，訴狀不合格式則不受理，因此必須經過代書或者訟師幫忙潤筆，以展現出符合格式的話語。因此冤屈的話語經常沒有辦法進入發聲的軌道。藍鼎元的〈沒字詞〉很有意思，他是發覺冤屈，讓冤屈說出來，這是冤屈的語言表達與進入司法場域的一種矛盾。冤的內容經常包含著不能說出來的部份，他不全然是一種被壓迫的狀態，事實上未必有一個真正的壓迫者和被壓迫者的權力關係，以及去除社會關係以後，一個獨立的權力，權力存在於關係之中，使其不能言說。因為冤案中的受害者，通常在冤案故事的結尾會受到補償的受害者，經常必須依存在這種借助他人伸冤的代言關係之中，否則不能申冤。也就是不能自外於訴訟所生成的依存關係中，冤的訴說和告發，經常是因為碰觸到生存的最低限度，不能忍的限度，而產生出來的道德經濟學的修辭。斷獄的聰明之處，不在於殺人償命或者尋找到糾紛發生的真相，事情就能夠解決。一個技巧高明的解冤方式，乃是在於維持一種道德經濟學的最低限度的生存條件，並且不能因為斷獄的結果，而使得他們的生存遭受到影響，這才是斷獄故事顧及情與理的地方，處理情與理的兩難，並且以情為優位。

余方理堂事，見儀門之外，有少婦扶老嫗跪其間手展一楮戴頭上，遣吏役呼而進之曰，若告狀宜造堂前，何踈之遠也？命吏人接受之，吏復曰，素楮耳，余曰婦人不知狀式，素楮亦不妨，吏曰沒字也惟空楮而已，余曰亦收之，展視，果然，招而問之曰，若有冤欲白，當據事直書何取空楮來也。」「婦人曰，不識字又短于財，代書者為李阿梅所阻，莫我肯代，余即將其楮命吏書之，吏曰，不知也，余曰，書供詞。則老嫗鄭氏年八十六矣，少婦姓劉鄭之寡婦也，鄭言亡兒李阿梓，去年十二月初八日為李阿梅逼殺，將鳴之官，阿梅懇族中生監李晨李尚，家長李童叔等勸我無訟，為我斂埋貽我住處養我老幼，今阿梅不存良心逼我徙宅收我瓦桷，絕我糧食餐風宿露。...⁹

但是一張無紙之狀如何告狀？當也沒有告狀行動，如何解冤？這實在是跟所有的公案談的問題都不一樣，當冤一定要透過被說出來的方式表達，當一切的考察都以言說行動為中心的時候，不可說的(unavowable)到底代表著什麼？難道就是冤的本身？「無紙之狀，亦可告狀，些微之冤，亦為申理，隨准隨拘到，

⁸見張偉仁，頁389，註50，「朕廣開言路，...，非謂民間尋常訟獄及無稽浮言皆可直達朕前也。」

⁹藍鼎元，《鹿洲公案》，《叢書集成新編》，新文豐。

隨訊隨結，總不過頃刻閒耳，如此爽快，境內哪有冤民。」

接下來的狀況跟步茂德（Buoye 2000）的分析的親戚關係中的命案事件相同。這類的案件不是土地糾紛中的例外，而是常態，因為土地爭執而發生的命案，通常透過調解的方式了結。但是如果後續出了問題，通常是因為調解撫卹的協議不再繼續執行，造成最低限度的生存發生問題。因而通常也以勿絕人死路的判決或調解，要求被告一方繼續維持賠償到某一段時間以後。

元著名雜劇《竇娥冤》，裡面的對話提到，「腹中冤枉有誰知」「官吏每無心正法，百姓有口難言。」「你這冤枉我已盡知，你且回去。」結局是「張驢兒毒殺親爺，奸占寡婦，合擬凌遲，押赴市曹中，釘上木驢，剮一百二十刀處死。」喊冤（grievance），喊冤方式，下如竇娥冤，噹噹鬼和沒有喊冤主體的均強調這個「有口難言」不可說的（ineffable）的部份。

這也顯示，司法判決也如同一齣戲劇，演出的每一個人腦袋裡面應該都有一齣戲正在上演，這並不是說，司法判決是一齣兒戲，而是他是一種表演。表演給誰看？怎麼看？為什麼眾人都看得懂，都知道這是一齣戲？如同魯迅的《阿Q正傳》，阿Q最後被抓，帶到舊衙門上。老知縣問他：你有沒有話要說？阿Q對他說，沒有，連續三次。阿Q被帶上車子，繞街示眾，帶到法場，然後槍斃示眾。阿Q說沒有，代表某種中國司法與政治中噤語的向度。《阿Q正傳》顯然是一種言說政治的書寫。阿Q被繞街示眾的時候，突然因為想不到什麼可以唱戲的，而顯得很羞愧。這一點也是可以考察的，因為如果說繞街示眾的時候，要唱些什麼歌，要說一些什麼話，那也未必是懺悔。也可能如傅科所說的，那是一個如同嘉年華的場合，所以人都可以逾越日常生活的界限。所以有人吐口水，有人希望阿Q可以唱齣戲，最後阿Q什麼都沒有做，城裡面的人埋怨還覺得不夠精彩，因為阿Q命在旦夕，卻連一齣戲也唱不出來。

喊冤不是純然的法律行動，因為冤是社會中的衝突生成的。朱熹的《名公書判清明集》中強調的無訟，朱熹認為那是與南宋期間地方健訟的風氣使然，所以地方官俾使無訟無冤，但是社會衝突作為一種社會事實，則需要必須透過教化、道德教訓等等來弭平訴訟。這包含兩個面向，一則是強調訴訟不事生產，造成社會的反功能，一則是為官者如何以理屈服健訟的人民。例如：

妄訴田業，詞訟之興，初非美事，荒廢本業，破壞家財，胥吏誅求卒徒斥辱，道途奔走犴獄拘囚與宗族訟則傷宗族之恩，與鄉黨訟則筭鄉黨之誼，幸而獲勝，所損已多，不幸而輸，雖悔何及。¹⁰

湖湘之民素多好訟，邵陽雖僻且陋，而珥筆之風，亦不少，自當職到官以來每事以理開曉，以法處斷，凡素稱險健者，率皆屈服退聽，未嘗有至再訟者。¹¹

¹⁰朱熹，《名公書判清明集》，台灣商務，1976，冊二，頁99。

¹¹朱熹，《名公書判清明集》，冊一，頁49。

如果假設中國的法律是一個前現代的產物，法律的過程體現了理性的進展。理性的進展同時也讓入可以活得更好。顯然，冤的問題不是如此。如果把冤當作法律行動的一個必要的意義與事實，例如為何我們怎麼解決冤的問題？解決冤的問題的意圖是什麼？

「無冤」是佔據了宋明理學家為官時審理案件，治理地方，實踐理念的核心概念。但是「冤」作為某種不能被肯認的東西與狀態，是被壓抑的。冤的狀態涉及的是某種不能言說，或者說了也不成為言說的狀態。從西方法律的角度來看中國法律的設置與配套，那麼申冤的語言是就是尋求正義的語言嗎？如果這樣思考，申冤就變成唯一自由、平等、等現世的普遍價值所體現的方式，但是當所有人都熟知喊冤的方式，那麼冤就變成一個利益與策略運用的資源，牽涉到的問題不是正義的問題，而是考察主體的聲冤或申冤的社會行動。

現實的訴訟競技與司法場域的利益競逐可以讓冤的問題更加複雜化，但是呈現在戲劇或者文學中的法律卻不是一個現實的再現，而是律法的社會物質性與語言的問題（如巴赫定於《拉伯雷與他的世界》中提到的語言的社會物質性），構成了某種冤曲與斷獄之間不斷遭逢的矛盾及情節。以公案小說為例，大概是我們最熟悉的司法場域的描述，如司法過程、司法制度的一種通俗文學，按照研究者的說法，通常公案小說都包含了訴、判、等情節，基本上是某一類的事實的合輯，但是可以分為文言公案和白話公案小說兩種，白話公案小說，如魯迅《小說史略》所說的，公案小說多半是粗糙不入流的話本所改編的，文學性相對比較低，因為白話公案小說多是坊間說書人對部份案獄事件的故事化，部份案獄已經沒有案獄的實質內容，如施公案、包公案等等，只有剩下對清官審斷之美化與傳奇化。

苗懷明的文章討論了判詞與俗文學之間的關係，因為判詞會出現在許多的俗文學中，這些二手詮釋把這些判詞進行了區分，如花判、散判、駢判、擬判等等，在三言二拍中和部份的公案小說中有花判，花判多半涉及感情與倫理風月之事的，有些比較詼諧和趣味的段落，而從實判的角度來看，唐的龍筋鳳髓判和白居易的長慶集中的甲乙判，以及宋朝朱熹的明公書判清明集，其中的判，牽涉到性命的也不多，但是有點很特殊，判是一種政治性的書寫，判是相對於某些種案件典型型態以及每個案件之間的差異和特殊性進行作者自己的智力活動的，是跟律法習慣進行某種辯證的，應該說，判是相對於律法的一種增補和競賽。當我們把判與律法當作同一回事的時候，那死亡和生命就並沒有某種雙重性，沒有了空間，只剩下生與死的決斷，但是如果把判詞放在死亡的決斷之中的時候，我們可以注意一件事情，衝突通常包含了雙方要說的異質話語，也就是案件必須被深化，必須被討論，即使是死亡不能只是死亡，死亡作為一個對象，他必然需要被詮釋。

若是從唐的傳奇到清代的志怪小說來看，冤報一直是一個很重要的敘事方式，雖然檢驗的知識和司法的制度化讓死亡進入一個治理的範疇，但是冤報沒有理由不是中國人理解不正常死亡的其中一種方式，冤報不僅僅只是代表著報應

，或者失去理性地胡亂尋求解釋，而是一種很值得探討的宇宙觀。如果對立於現代依靠著司法和醫學來尋求不正常死亡的解釋，那麼冤的文化，就是當中國人不能透過司法和醫學解釋之際，在十九世紀以前尋求解釋的一個資源。

冤的言說是一種異質（heterogeneous）的言說，透過另外一種言語訴說的方式，如戲劇或者文學，才能夠凸顯，一書抑鬱，因此可以冤的話語就不是法律的語言，而是冤的政治創作。小說中想要體現的「故事是我們的形上學生命」¹²，冤曲處在法制和文學的間隙中的微妙地位，反而是可能從小說中看到某一個被建構（be constructed）的東西。如蘇力的《法律與文學》研究竇娥冤等等中國戲劇小說等等，但是他只是要找出小說中記載的法律實踐與社會生活之間的關連。但是小說中尋求的終極課題便是「冤白」（包公案中的包公每天晚上焚香祈求冤白），只要能夠白冤，則其制度性的建構和虛擬的建構便合一，而使得公案小說中關於冤的意義生產結束。當我們閱讀包公案的時候，顯然包公案或者其他公案小說比較接近於一種「類書」，短篇故事或者奇聞軼事的收集和改編，公案小說尋求的解冤，使得冤的意義被消解，他是一種理冤運作的生產和消費。包公案中沒有過多不能夠理解的事情，民間需要包公案的理由跟社會現實之間的關係接近一種對應的反映論，其魔幻寫實的部份，只存在於每次包公喚神引鬼的場景中，我們才感受到某種與現實有別的感受世界。公案小說都有類似的狀況，我們知道包公就快要現身，並且一定會現身解決問題，他顯然沒有辦法提供一個冤的不可解的謎題，包公顯然是一種對於司法正義的一種信念的虛擬建構。包公案與戲劇交疊著文本與現實的建構，我們在包公的故事中不斷享用冤白的司法運作¹³，看似非常貼近申冤、洗冤、白冤的邏輯。但是對於我這篇論文想要推出的分析方式，公案小說反而是最不能理解冤如何作為一種司法秩序（juridical order）或者法律的概念。

冤這個字有沒有本質？本質這個字眼意味著即使冤是真的，他也是被建構成冤的。也就是冤需要代理人，必須通過人為過程言說過程形成局勢，例如每一個小說或者判案中，提到冤的時候，勢必要去建構一個冤的故事。也就是透過案發原因的陳述，引發一連串法律制裁，主權介入，道德裁判的運作，當然是一個非自然形成的「人為」過程。然而相對於案牘或者法律文書來說，文學中的冤相對於司法場域中的語言，反而可以讓人更加地意識到法律審判中的人為因素。

只是在現代文學的影響下，冤屈悲劇被當作某種文學材料，而不是政治的材料，當然當代的重要思想家如鄂蘭（Arendt 1988）、德希達（Derrida 1992）、李歐塔（Lyotard 1988）、杭希葉（Rancière 1999）等人對於符Wrong的言說作為一種政治的的體會遠遠超過我們對於中國文化中的冤的認識。透過Wrong這個概念的延展，回過頭來看中國的冤。會發現冤是一個非常特別的構作，冤不僅是一種再現，所依靠的並不僅僅只是冤案所構成的政治效應。而是冤本身這個

¹² Mark Elvin, *Changing Stories in the Chinese World*, Stanford University Press, 1998, pp.9-10.

¹³ 如徐忠明，《包公故事：一個考察中國法律文化的視角》，北京：中國政法大學出版社，2002。

劇場(theatre)構成了對於政治的某種理解，因為冤的故事就是一種冤被肯認的政治劇。當我們演作這個冤的時候，就是在政治中了。

鄂蘭 (Arendt 1988(1958)) 出版的《人的條件》，中先是延續希臘哲學家柏拉圖與亞里斯多德對於人是政治的動物進行演譯，他認為雖然柏拉圖和亞里斯多德視人是因為有語言能力而能夠進行政治活動，但是實際上城邦生活對於每個人來說卻不見得就是政治的 (politics)，例如奴隸或者自由人，他們是沒有辦法參與政治生活的，在亞里斯多德的政治學中，雖然將城邦的定義視為是人人平等，但是實際上城邦的運作卻是一個治理 (polis) 的運作，在城邦生活中，其實是有許多的人被剝奪了言語作為政治的可能性，因此鄂蘭意圖重新思考關於人的條件，透過公共場合談論痛的感覺之困難，來展現能不能說痛的言語行動作為一種政治分類的區分。

「痛，換句話說，真的是一個介於生命作為活在人群中和死亡之間的邊界經驗。痛，是如此主體的並且從事物和人的世界中被移除，以至於完全不能夠假設一種面貌。」¹⁴鄂蘭認為造成只有被認為與公共領域(public realm)相關的，值得被看到和聽到，可以被容忍的，才能夠在公共領域中存在。其他不相關的就被自動變成一個私人的事務，但是這並不意味著私人相關的就是不相關於公共領域的，而是會在用於政治性的目的時被否決或者摒除。

維根斯坦對於私語言的評論，可以想像某痛苦被命名的狀態，每一個人的痛苦，從位置、程度、情境、理解、表達可能都不同。但是我們怎麼可能從這種非常不明確的表達中，甚至連自己都不知道這是什麼東西的狀態中，構成一種，喔！我了解了，我完全知道了這一切的理解？

如果人類沒有表示痛苦的外在符號（沒有呻吟、沒有愁眉苦臉，等等），那麼情況將會像怎麼樣呢？這樣一來，老師也就不可能教孩子使用『牙痛』這個詞了。---噢，讓我們假定孩子是一個天才，他自己發明了一個表達這種感覺的名詞！但是，當他使用這個詞時，他當然不可能使自己理解---因此，如果他不能向任何人解釋這個名詞的意義，那麼他能理解這個名詞嗎？然而，說他已經「命名了他的痛苦」，這是什麼意思呢？他是如此這樣命名痛苦的呢！？而且，不論他怎麼命名，其目的何在呢？當一個人說「他命名了他的痛苦」時，他忘記了如果單純的命名活動是有意義的話，那麼就得預先搭載許多語言的道具和佈景。而且，當我們說某人已經命名了一種苦痛時，先決條件是存在「痛苦」這個詞的語法：他表明了一個新詞所處的位置。¹⁵

顯然這需要許多的社會脈絡和共同生活的河床，以提供我們理解某種難以言喻的東西。當我們思考文化如何提供理解社會行動意義的框架，維根斯坦提

¹⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The Chicago University Press, 1988, p.51.

¹⁵維根斯坦，《哲學研究》，桂冠出版社，1995，頁134-135，257條。

供了很重要的一些疑問，我們怎麼能夠確定一個疼痛的狀態可以被確定？換個問題問：我們怎麼能夠確定當一個人說冤枉的時候，他所說的冤枉是什麼？事實上，我們經常都是不知道的。小說作者、皇帝、縣官，所有作為法官的人「其中必有冤」的說法，預載的許多道具和佈景來理解冤？如果冤的理解是一種文化的框架，申冤作為糾纏無訟的幽靈，縈繞著司法的秩序(judicial order)和死亡的言說(utterance of death)。

Blanchot引了Nancy的兩段話要談死亡與共同體的關係，「共同體不會在主體之間創造一個更高、不朽或者超越死亡的生命，他構成性地，連結到稱為(或許是錯的)其成員的死亡。」「如果共同體透過他人的死亡透露出來，那是因為死亡本身就是死者的真實共同體(true community of mortal being)，死亡是他們不可能的溝通。所以共同體佔據了下列獨特的空間：其取決於其內在性的不可能性，溝通者作為主體的不可能性，共同體擅自決定並銘刻自身其溝通的不可能性....，一個共同體是其成員的死亡真理的再現(也可以這樣說，沒有不朽者的共同體)。共同體是有限和沒有回饋可能的過剩的再現，共同體建立於有限的存在。」(Blanchot 1988:10-11)

因此冤抑的社會關係有一個共在的結構，如同恨或者痛苦，作為一個共同體的基礎。不可能超越死亡的真實性，如一具屍體橫陳面前，或者共同體的成員的死亡或者把共在的結構視為推來擠去的共存現象。而他者與我群之間的差別，是推來擠去的社會衝突。從一個成員的死亡，以及不相干的人的死亡，到司法案例中看到的藉屍圖賴，鬥毆爭訟，都是我們共在於冤抑世界中的一部份。

不能解決(unsolvable wrongs, or unrightable wrongs)的莫白之冤的冤作為接下來我考察虛擬的冤的建構的核心概念。莎士比亞的著名悲劇《哈姆雷特》，乃是西方悲劇著名的一個雙重束縛的困境，這同時也是決斷與司法的雙重困境。¹⁶如同于定國相對於東海孝婦，清官相對於冤枉之人，其文本的緊張性在於某種不能解決的狀態，從早期談論清官閉門在家痛哭，不能作為。到包公每案必能推出市曹斬決的決斷。這也代表某種審判和司法的權威基礎立基於主權暴力的演化進程，並一一地像在這類戲劇中，成為文本中令人愉悅的基本要件。

魯迅的《阿Q正傳》和吳研人的《九命奇冤》，前者一個癡人無話可說，後者想盡辦法不斷的申冤。這代表中國冤的兩種向度，但是都建立在說上面。冤的不可說與死的不可言說性有某種類似的結構，這種力量被Blanchot的文學的力量所陳述著。我們為何對於說冤這件事情老是感到不滿足？永遠感到不足夠？包公案老是要不斷的重拍？不是說的數量的問題，而是喊冤總是展現出我們對於道德的不滿，對於政治的不滿，對於那個支使掌握我們行動的根源感到不滿。

德希達(Derrida 1978: 278-294)在《書寫與差異》一書的〈人文科學論述的

¹⁶ 相關研究分析可見理查德·A·波斯納(Richard A. Posner)，《法律與文學》，中國政法大學出版社，2002。

結構、符號與演做》(Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences)一文，提到死亡就是無話可說(end of the words)，Lyotard在*The Differend*中所說的冤(wrongs)發生在法庭上。

洗冤的運作，從社會現實(social reality)的角度來看洗冤的重要性的建構，對於中國社會來說，正義的原則或許我們搞不清楚。對於權利的法理學和科學，在民權這個概念成為一個普遍週知的語言之前，冤是這些語言與分類世界的某種未分化的狀態，因此對於冤的種種描述，包含了許多層次的理解。

因此，我把洗冤的文化實踐視為兩個層次的運作，一個則是制度性的建構，另一個層次是虛擬的建構，主動或者被動的喊冤。首先，制度性的建構，可以見《古今圖書集成》，理冤部，從三代開始就可以找出一些申冤的制度性或者非制度性的描述，如到了唐朝武則天設銅匭，宋朝以後設聞鼓院，可以讓人民申冤的正式管道，以及主動發掘冤屈的職官以及監察制度。

二、理冤：司法機構與程序

李伯元的《活地獄》的開頭點出申冤的管道、地點、方式集中在小小的州縣衙門，但是衙門卻是離申冤最近的絕路。衙門作為司法空間(juridical space)、司法秩序(juridical order)的捍衛之處，同時衙門亦作為皇權權力意志展現的劇場，衙門也是中國社會長久以來進行申冤的場所。平冤的同時，也在生產著冤屈的話語。申冤的機構化以及訴訟的司法場域形構，兩者都意味著難以言說的冤，一種社會和心理的事實進入了司法的程序，當冤的修辭進入到法庭上時，冤被陳述、被再現、被決定何真何假，被迫進入懸而未決的狀態，直到權力的決斷終結了他。但是這種決斷經常不能回復冤屈的原初狀態，如無冤。因此一個理性而有效的申冤的機構，可以避免社會衝突繼續擴大或繼續以復仇的方式延續下去，同時也生產著他的副作用：官僚化。

一個衙門一個官，在朝廷本意，原是叫他們替百姓判斷曲直的。調處是非，有了事情，別人所不能了的，找到他就可以了。有了冤枉，別人所不能伸的，找到他就可以伸，據此說來，這個官竟是世界上一件濟世利民的好東西，怎麼會有苦頭給百姓吃呢？孰知大謬不然.....¹⁷

唐以後，唐律疏議的完整大備讓判決大致上得以依照某種比附和相似性的原則，從五刑的衡量上去考慮死亡與懲罰之間的量。量刑的規定，代表某種衡量標準的形構完成，但是冤與量刑的量，顯然意味著某種不可測量的問題。冤枉的案件，是司法制度的系統性偏誤(systematical error)，因此理冤部的發展，乃是司法制度理性化的一種過程¹⁸。為了解決疑獄而逐漸形成的官僚系統的理性化，

¹⁷李伯元，《活地獄》，廣雅出版社，1984，頁1。

¹⁸例如Bourdieu (1987)中，提到西方的the movement of right a wrong。

由三司（刑部、御史台、大理寺，及其不同朝代的變形）共同組成的理冤結構，不斷地生產著複雜的理冤的常態活動。

沈家本認為法的目的有兩個，一則用刑殺戮，一則是衛生禁殺。「自秦以後，密於用刑，而疏於用禁，衛生之事，並無專官，此治之所以不古若也。方今歐洲之政，嚴於警察而寬於刑罰，衛生之事尤為講求，頗與古法相合。」¹⁹從秦朝以後，衛生，不是公共衛生，而是如同詳刑理冤這樣的官僚理性，因此沈家本的看法，應該是認為理冤是刑和法的一部分，乃是內在於刑罰之內的，如果把理冤求生視為刑罰之外的例外，那麼就會讓刑與法向酷刑的一方傾斜。

因此理冤的司法機構的建制，在中國的歷史上應該可以說是很早，然而卻也不同於禁制以及刑罰的治安邏輯，而且是種具有歷史延續性和自主性的傳統。例如從周朝以後對於理冤的逐漸制度化，不再只是一種身體的姿態和空間的展現，而是形成分別由上而下的治理以及由下而上的申冤，例如由上而下的治理就逐漸成為人為的吏治和制度性的機構的一部分。

漢，從司馬遷的《史記》的〈酷吏列傳〉，〈酷吏列傳〉中，列舉了酷吏和使無冤的好官的故事，因此酷吏不見得是只會行使酷刑的官吏，而是能夠在斷獄的事務上明快受到讚揚，因此酷吏的意義有了反差的效果，如酷吏列傳以及于定國傳，于定國傳中的東海孝婦的故事，東海孝婦足以亡國。「惟獄之重大者，仍自天子與丞相論定之，廷尉諸官有不能專斷者。其時京師又有行冤獄使者，《張敞傳》：「會立春，行冤獄使者出。」外郡則太守及刺史行部錄囚徒奏事京師，《雋不疑傳》：「為京兆尹，每行縣錄囚徒。」師古曰：「省錄之，知其情狀有冤滯與不也。今云慮囚。」（「63./壹·史書/一、廿五史/新校本漢書/列傳/卷八十九 循吏傳第五十九（略 ...）- 3625 -[四]師古曰：「訟理，言所訟見理而無冤滯也。」）」

魏，律博士，（沈家本，歷代刑官考上，於歷代刑法志頁1978）「《魏書，刑罰志》：太武神龕（中），闕左懸登聞鼓，人有窮冤則撾鼓。公車上奏其表。」（沈家本，歷代刑官考下，於歷代刑法志頁2015）

隋書刑法志，特別強調刑與死之間的關係，從漢書的刑法志以後，歷代就以刑法代替法，中國的律例也就成為了處罰與刑法，這與羅馬書以民事為主的思維顯然不同，同時也與刑法志伴隨越來越緊密的則是酷吏列傳中對於斷獄以及刑訊的描述。

唐，御史大夫、中丞、侍御史、監察御史。《唐志》：御史臺，大夫一人，正三品。中丞二人，正四品下。大夫掌以刑法典章糾正百官之罪惡，中丞為之貳。凡冤而無告者，三司詰之。三司，謂御史大夫、中書、門下也。大事奏裁，小事專達。有制覆囚，則與刑部尚書平閱。（沈家本，歷代刑官考下，於歷代刑法志頁1989）「大理寺卿，掌刑獄，詳刑。凡罪抵流、死，皆上刑部，覆於中書、門下。繫者五日一慮。」「推官，推鞠獄訟。（沈家本，歷代刑官考下，於歷代刑法志頁1990）」「牧尹，掌察冤滯，聽獄訟。」（沈家本，歷代刑官考

¹⁹沈家本，《歷代刑官考上》，於《歷代刑法志》，頁1965。

下，於歷代刑法志頁1991）」

「宋，大理寺卿少卿正推丞斷丞司直評事主簿，.....卿掌折獄、詳刑、鞠讞之事。凡職務分左右：天下奏劾命官、將校及大辟囚以下以疑請讞者，隸左斷刑，則司直、評事詳斷...。舊制，大理寺讞天下奏案而不治獄。九年。詔以「京師官寺，凡有獄官皆繫開封府司錄司及左右軍巡三院，囚逮猥多，難以隔訊，又暑多瘕死，因緣流滯，動涉歲時。稽參故事，宜屬理官，可復置大理獄。」（沈家本，歷代刑官考下，於歷代刑法志頁1993）」

「提點刑獄公事，「《宋志》：提點刑獄公事，掌察所部之獄訟而平其曲直，所至審問囚徒，詳覆案牘，凡禁繫淹延而不決，盜竊逋竄而不獲，皆劾以聞，及舉刺官吏之事。舊制，參用武臣。熙寧初，神宗以武臣不足以察所部人材，罷之。六年，置諸路提刑司。其屬有檢法官、幹辦官。」（沈家本，歷代刑官考下，於歷代刑法志頁1993-1994）」

「元，沈家本考據提到，「按；唐宋以前。刑部不設獄而大理有獄，元不設大理寺，始於刑部設獄，此刑制中之一大關鍵也。夫刑部隸於尚書省，乃行政之官，大理則裁判之官。漢代刑獄掌於廷尉，尚書出納王命而已。唐代大理斷獄上刑部，覆於中書門下。宋時刑部設審刑院，大理斷天下奏獄，送審刑院，上中書，中書以奏天子。是其時中書為行政，大理為司法，刑部特於中書、大理中間作一樞紐，惟有詳議糾正之職，而初不干預審斷之事，其界限尚分明也。自大理裁而刑部設獄，司法、行政遂混合為一，不可復分。迨明初權歸六部，設大理以稽查刑部，蓋與唐、宋之制適相反矣。」（沈家本，歷代刑官考下，於歷代刑法志頁2002），我認為沈家本的這幾個評點有特殊的旨趣，主要要談的問題就是司法與行政的混合和分離。以防專斷的問題。沈家本利用元來談唐宋，例如他相當程度讚揚元的刑獄審斷的機構化，「按：元設廉訪司，專治刑獄，頗得刑政分離之意。其屬官無獄丞，是其時司未置獄，尚為行政之官。明按察司始置司獄官，則司亦有獄，復成混和之制矣。」沈家本，歷代刑官考下，於歷代刑法志頁2003）「按：元無大理寺，大都護改為大理寺，年餘仍改復，故始終無大理一官。至大都護所掌與大理亦不相同也。」（沈家本，歷代刑官考下，於歷代刑法志頁2004）沈家本雖然說他只是隨手提到，兼論到東西方的法律問題，但是仍很有意思的把制度性的問題，冤的問題用整體的方式來掌握，是不是有個監察的系統，或者可以讓冤的問題流動無滯礙，應該是他所關心的。「又按：遼、金、元官制與歷代異者，遼官分南、北面，北面用國制，南面取諸唐，以分任契丹、漢人，匪獨官制不同，其用刑亦不同，此遼之異於歷代者也，金官制多本於宋，而一官之中或用參用女真、契丹、漢人，其官之大者則不拘此例，此金之異於歷代者也；元之官制最為紛糅，多易舊稱，尚書則統於省，而以刑官言之，內則有刑部無大理，其制為最不善，外則置廉訪司以統一刑名，其制又獨善，此元之異於歷代者也。夫考古制以證今日，東西各國之制本難強合，然其中用意未嘗無暗相合者。特古人不立主名，又無人推闡其說，其意或明或晦，不若今之西人喜恢張其科學以炫世人之耳目，而世人亦遂奉其說而尊

為鴻寶。迨智者探厥微眇，其中亦得失相參，正未可以耳為目也。因論官制而附及之。」（沈家本，歷代刑官考下，於歷代刑法志頁2004-2005）

明，沈家本對明朝的官制著墨很多，可能也因為明朝的刑官制度與清朝的刑官制度最接近，所以沈家本對於每一個官制的設計都有意見，並且可能因為明朝的專制集權與問題很多，所以他說的話也很多，相較於其他的法律專家，沈家本其實並不太強調五代以來的儒家思想與法律之間的關係，這有待一些更深入的思考，以及摘錄明史刑法志的更細緻的討論。」（沈家本，歷代刑官考下，於歷代刑法志頁2006-2007）

在中國的司法制度來看，只有皇帝擁有死刑的決定權，但是從唐以後的理冤部門的研究來看，絕對不能夠說理冤只是讓死刑犯可以求生，免除司法錯誤的一種途徑，是皇恩浩蕩的表現，或者生死都是君王權力的附屬現象。²⁰

康熙十八年四月初四，皇帝詔諭刑部，夏天炙熱久旱不下雨，耽誤耕種，民生大事何等重要，所以要清查刑罰或者衙門裡有沒有無辜而身陷監牢的人，或者因為小過失而被判重刑，株連無辜的，「淹禁日久，刑獄重地，人命攸關，審擬未當有干。」²¹

從《太平廣記》的集結，其中報應的故事中描寫冤報的故事，冤報的故事，不管是因為其作為故事所造成的理解，例如神鬼狐狸等等，冤報，或者冤獄。這種類似的冤的故事性，大致上都跟非理死亡的脫離不了關係，並且非理死作為一種故事性的獨特面向，在許多故事中，從事實變成一種虛構，從事實的虛構性中建構出死亡的特殊意義，一種不能被司法和世俗所取代的獨特性。

冤的脈絡逐漸從冤報志怪筆記，轉移到刑法的領域，從審判的案子來看，只能夠看到禁制與懲罰的權力與種類，從《歷代刑法志》的紀錄中，可以想像，中國律法的合法性，建立在禮制、身份、專制王權，一些現在看起來有問題的基礎上面。但是冤獄故事作為冤獄，其作為問題的關鍵點，都是因為出現了非理死的事件，暴力（身份、權力、性別）是《太平廣記》中的冤報故事最主要造成冤的原因，而報的方式，則是因為透過天的公斷，但是天的公斷經常是不藉由天的出聲，而是透過鬼的代言，因此，冤報志怪的故事作為無法出聲的一個故事的型態，乃是陳述著不能言說的情境。如果我們從這個角度來看待冤與死亡之間的關聯，司法的審判之於非理死的意義，至頭至尾都不能夠滿足其非理所造成的不滿足。

²⁰宋、元、明、清各自有不同的方式，晚清剛毅輯《秋讞輯要》最明顯地有著專制王權的痕跡，即使君王壟斷死刑權力，但是他們對於勾決和理冤的內在矛盾，有著並不膚淺的考慮。「此等關係國家體制，非殺人抵命可比，轉可為之原情至人命所係，朕倍加留心獄詞，稍涉矇混必推究實情，不稍寬貸，是諸臣雖欲區為開釋，亦終不能也。...但為基陰德之舉，則每年不勾，到勾即勾到，而於情實者皆不勾斯朕之所存陰德，必較諸臣為大，而天下政理，其尚可問乎夫馭民之道，不貴刑治，而貴以德化，吾臣民不能以德化民，是可愧也。然德所不能化，非刑其何以治之，若徒博厚寬之美名，因循姑息，致奸匪毫無懲儆，讞獄日益繁多，豈所論於刑期無刑之道哉，將此通行傳育內外問刑衙門知之，欽此。」（剛毅輯《秋讞輯要》，卷一，頁42）。

²¹《古今圖書集成》，經濟彙編祥刑典第一百六十一卷，理冤部，中央研究院漢籍文獻資料庫。

在清朝²²，按照黃宗智的看法，中國鄉村的糾紛絕大部分是透過地方的調解，不能解決的才會到衙門去。這種思考顯然有一個社會科學的想像，冤案，是一種特例，調解才是常態。但是什麼使得人們不得不頻繁地面對司法的場域？需要決斷的冤，顯然明清以後，司法實踐的物質基礎有所不同，構成冤的理路不同了。三個例子。土地（經濟）、身份（階層）、文字獄（政治）。黃宗智認為清代的民事條判是一個雙元的結構，道德文化和實用文化矛盾衝突所形成的實用道德主義，黃宗智並且提出第三領域的調解方式，作為理解中國鄉村的民事糾紛的重要解釋。²³

冤與支配的類型，若利用韋伯的理念型來形成問題，問題在於，韋伯的理念型顯然不是在對付系統性偏誤的問題。若我們可以把冤當作是支配類型的結果，傳統支配、家父長、官僚、卡里斯瑪，從張偉仁的《清代司法組織概述之一——參與中下層司法工作的個人、團體與官司》來看，中國的中下層司法工作是屬於家父長和傳統支配，而包公之類的戲劇角色，則是卡里斯瑪，理冤的機構化及問題則是官僚制度的產物。從傅科式的觀點來看，有社會結構、權力、合法性、懲罰等。從身體研究來看，刑當中包含了某種身體景觀，並且是一種奇觀，透過對身體的懲罰展現出某種社會結構的向度，如王權和主權。從Derrida與Agamben的角度來看，是violence和force，既不是穩定的，而且也是一個例外。例如充軍並非常刑，就地正法，凌遲，大誥和問刑條例很多處死的死刑都不在法典的規定當中，所以中國的死刑中體現的不只是法主權的狀態而已，也體現了某種衝突，以及法主權的常態與例外的本質：暴力。而這一點，所謂的暴力，從現在法制史的觀點來看，法的發展等同於理性的發展的弔詭，因為法（law）都被當作法秩序（juridical order）來對待，而不是被當作一種力量來對待。例如最殘忍暴力的明朝君主，就在不斷地援引特例進行處罰。

理冤是申冤？理冤非申冤？有效無效還是不同的邏輯？理冤可以懸置死亡？原告和被告，同時都是罪犯？訴訟者的moral career。原告和被告都在訴訟中成為罪犯，並且在這個過程中受到外在眼光而形成社會認同。以文化的角度來思考冤的雙重性，可以反省冤這個問題發生的兩條交會線索，一個是無訟的道德秩序，一個是健訟之以形成的物質條件。無訟與訴訟是一個相生的雙重束縛（double bind）關係。在明清的土地自由買賣和市場經濟的發展之下，訴訟發生的條件與當代社會會發生的法律事件，有物質條件上的不同。但是在訟作為個人利益最大化的一種鬥爭的場域和方式，沒有什麼不一樣。所以訟所形成的對立關係，可以有一種研究和思考的方式是來自於計算的理性。所以許多息訟的方式是以道德的方式消解計算的理性，或者弭息訴訟以防個人利益最大化的可

²²可以參考淡新檔案中紀錄的司法程序，如艾馬克（Mark A. Allee），《十九世紀的北部台灣，晚清中國的法律與地方社會》，播種者出版社，2003。第七章：呈狀。第八章：搜索與逮捕---票。第九章：聽審。其中艾馬克所引用的呈狀與張偉仁，《清代法制研究》，中央研究院歷史與語言研究所，1983。第二冊的狀詞影印一模一樣，解釋方式也相同。

²³黃宗智，《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》，上海書店出版社，2007。第八章，從縣官手冊看看清代民事調判。

能性。

理冤察覈是一種中國長久以來的治理策略，例如刺史、御史或巡按史這種官吏，透過不定期或定期的尋訪民怨來監督地方官，只要有冤曲的事件，藉由訪查冤情，國家就能夠把統治的觸角伸到這些地方裡面去，透過平反冤獄得以治理國家。因此冤是中國民間社會與政治法律很重要的中介，同時如同戲劇般的故事，也讓人民透過冤案的經驗來接觸所謂的法（律）與治（理）。「兩千石的官可以告發職等年俸都比他高的官。」這是一種官僚制的理性。

冤和釋冤，類似跟解決冤的方式，到底是不是司法的問題？若是從法律社會學的角度來看，法律的形成是一個理性化的過程，而冤作為不正義(injustice)可能都會造成一個合法性的危機。但是若是從法典(code of law)來看，任何法律都是一種例外，每一個判決都只是在展現其法力(force of law)與權威的基礎。在中國到底如何解冤，解冤是不是一件跟司法有關的事情？或者他是一件跟政治有關而與司法無關的事情？仁刑、仁政可以反饋到政治的合法性之上，理冤同時也具備類似的效果，因此理冤的司法和政治是分不開的。

歷史中理冤逐漸地機構化制度化，當然也產生一些新的弊病。中國有沒有相應的思想（儒家、刑名、道家、小說家），有系統地處理冤的問題？我在《太平經》中找到部份的思想，例如「自古者諸侯太平之君，無有其神道也，皆因任心能所及，故能致其太平之氣，而無冤結民也。」²⁴但是《太平經》通常被列在雜家，如果冤不再思想的層次上面，那冤的概念追溯應該如何思考？冤好似一團迷霧，或者應該說冤是一個異托邦。冤獄、冤案、冤情、冤枉的，影響著中國的冤的概念，封建社會，家父長對於子民的生命擁有生殺大權，所以冤沒有造成問題？沒有有造成合法性的危機？因為中國的平冤並不是平復，而是一種上對下的補償。所以理冤同時也在平冤的過程中，逐漸變成一種治理的工具，但是冤案中最深刻的經驗就是痛苦、折磨，不能說出的痛苦，難道就這樣停止了嗎？或許不是，而是理冤難以解決冤的難題。

藉由《刑法志》這類的文獻，回頭看冤如何被「說」、「論述」以及「實踐」，而在大的架構上，大致上將冤的概念史分為三個問題意識，以及兩種主題的交纏，粗淺地區分，唐以前主要的問題意識是刑律的分類以及相似性，推演出以親屬關係以及身份區分²⁵的處罰規則。同一個罪名的處罰輕重也以雷同的原則，構成了懲罰上的差異。殺、斬、徒、流、杖。其中殺與斬都是以死亡作為終結，但是觀點上並不是以死亡或者活著當作區分的標準，而是以處罰形式的類比，砍頭或者腰斬，殺或者斬的差別是身份，徒和流都是剝奪社會關係的一種處罰的形式。但是徒和流，杖，則是一種家父長制的表達，通常是杖而斥之，如果杖後還能活著的話，通常杖後，犯人就會死掉。而在漢朝以及之前，還

²⁴王明，《太平經合校》，「余語汝三皇五帝之治天下：黃帝之治天下，使民心一，民有其親死不哭而民不非也。堯之治天下，使民心養，民有為其親殺其殺而民不非也。舜之治天下，使民心竟，民孕婦十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始誰，則人始有夭矣。禹之治天下，使民心變，人有心而兵有順，殺盜非殺人，自為種而天下耳。」

²⁵如瞿同祖所說的身份社會。

加上肉、鯨、腐、宮等對身體不同器官的傷害作為處罰，因此，這段時間發展的重點和刑罰的問題意識和秩序/失序（order/disorder）有關，讓disorder以disable的方式出現（不論是身體或者身份以及社會關係的）。因此如何判刑，以使得死亡以及有差異的死亡中能夠體現秩序，就變成一個重要的問題意識。兩個主題，一個是律令，一個是斷獄以何為本，例如漢朝的引經斷獄，律令則是處罰的階序化。

第二個問題意識在五代十國，唐與宋的交界。此時有被當作中國大量興起的斷獄有關的一些書籍，如《折獄龜鑑》、《棠陰比事》、《疑獄集》等，基本上可以視為對於「斷」的實做理性進行新的問題化，對於更仔細的斷的技術進行推進，這一斷的極致表現。我認為是表現在洗冤集錄的檢驗技術，通常檢驗技術不被當作是一種文官施政的核心，頂多只是一種附屬現象，但是檢驗的技術要跟宋朝的三司（大理寺、檢查史和刑部）的興起和重要性來看，這三司主要的工作就是理冤，因為重罪，尤其是大辟之罪（死刑）特別隸屬於皇帝的權力，只有皇帝才能夠決斷死刑，但是這裡就出現了一個不斷增生的統治空間，理冤這個工作在官僚系統中的時程控制，理冤被問題化了。冤與死之間的關係，洗冤集錄之所以成為這一類問題的極致表現，也在於在屍體檢驗中衍生出冤，這也成為中國社會對於死亡的特殊感覺結構，拓展到民事案件以及社會關係中，並且到了現代社會的司法劇場（juridical theatre）中，仍不斷地上演。

第三個問題意識，當不正常死亡已經全然進入刑法的世界，不再僅僅止於社會內部的衝突。除了冤有可能是一個無法解的他論（heterology）外並且也作為常民遭遇到司法時的實做策略，尤其，若是我們將明清的律例與法學和官吏的判牘視為一整套漫天蓋地而來的國家網絡的話。但是明清的通俗文學則是免不了來理解死亡的好材料，通俗文學中的公案小說、話本、俠義小說和戲劇就可以視為某種俗民的理解或者如寺田浩明、夫馬進和岸本美緒等人運用哈伯馬斯的公共領域作為理解訴訟活動和民事案件中的法律表達的一種表達或者話語結構。冤作為某個問題意識，在刑法、判牘以及各種法律文本中不斷地上演。

平民的知識，比政治上的法學家和政治家來得世故，在三言二拍中，小說家對於自身遭受的冤案，或者對冤的詮釋，如透過另外一套邏輯來解決，如透過時間的拉長來看歷史評價，就算身陷囹圄，也認為這是一種常態。長久以來發展出對官吏的不信任，因此官吏上任每每要做一些平反冤獄的舉動，以得到其合法性的基礎，冤獄反過來具有一種合法性的結構。

若是把冤視為一種冤濫，也就是因為司法判決疏漏構成了冤的問題，也就是假設了真與假（true and false）或正義或不正義（justice or injustice）的前提。那麼因為唐宋元明清幾個朝代的冤的概念有所不同，以及出現冤的狀態和社會情境也不同，也就是說冤的物質性（materiality）不同，最清楚的方式就是重新去界定不同時期的冤案發生的條件，例如唐宋的冤案主要還是在刑案上面。經濟上的糾紛也有，不過照史學家的分析，明清以後因為土地交易和市場經濟，民事審判的問題來得比刑事案件來得還要多，而且因為經濟糾紛所造成的刑案

也相對的具有新的社會意義。因此唐宋和明清應該被視為具有兩種不同的冤的物質性。這個分析可以透過經濟史的作用來思考法律當中的冤與冤的物質條件。

其次從文化社會學的角度來瞭解：冤是如何被了解的？如果冤宛如公共生活裡的不可說和痛苦，那如何才能被了解？喊冤本身是一種演作行動 (performative action)。讀過社會學家高夫曼 (Goffman) 的表演理論人來說，是非常的刺激以及具有想像力的。因為意味著喊冤框架中 (frame) 等等複雜的視域 (horizon) 的問題。也就是說，冤的問題裡面有一個互動的社會行動的邏輯，而這個行動的邏輯是一個複雜的策略和行動的思考和種種計算，如何可能對自己有利，就連訟師等問題都會讓冤這個問題的play顯得更加複雜化。

三、冤的演作：懸置法律的實做與政治

第八章 結論與反思

死亡的現代現象從十九世紀開始出現。例如死亡逐漸遠離人們的日常生活範圍，例如墳墓不在比鄰鐘樓教堂廣場，死者會被單獨留在停屍間幾天，舉行喪禮被受限於特殊空間，在兇案現場拉起封鎖線，將死者侷限在視線之外……等等。死亡的景象場景逐漸隱蔽在公共生活之外，原本與共同體及宗族親屬共同享有的死者，也被醫療機構的維生系統和死亡證明書所接管。

人類學和社會學的著作都曾提到，部落社會如何透過儀式的共同體來恢復死亡所造成的失序狀態。但是現代社會卻有著完全不一樣的面貌，在法國死亡文化史家阿希(Ariès 1981)、渥威爾(Vovelle 2004)、英國醫療史羅伊波特(Porter 1999)、社會學家季登斯(Giddens 1991)、傅科(Foucault 1977)眼中，似乎現代的死亡與之前的時代有非常不同的形態。從政治經濟、醫療、死刑、文明化、儀式等等具體的制度和規定中，可以觀察到現代死亡與前現代的差異，並且在國家、社會結構和空間生產與公共衛生等面向，也可以概括為一種死亡的現代性(modernity)。即便，在現代中仍可以看到過去時代面對死亡的態度與痕跡，但是逐漸看不到傳統死亡的儀式、場景、感受和情感的表達方式，死亡被現代社會中許許多多機制所排除、隔離與隱蔽起來。

那麼當死亡逐漸現代之後，不正常死亡是否也跟著現代？現代社會的誕生之於傅科可以說是一種正常化(normalization)的歷史過程。因此可以進一步從死亡如何被常規化的角度來考察不正常死亡的問題，但是我們面臨一個傅科式分析的難題，不正常死亡不同於不正常的人，不正常的死亡不能被矯正，不能被恢復常態。所以照理說，死亡應該是現代政治經濟學的經濟理性最無需在意的，因為死亡意味著勞動力的缺無，死亡無法生產任何活生生的東西。但是死亡並非資本主義認為的不生產，反而，死亡不斷地生產，它生產意義、恐慌、動亂、失序、傳染病、年金、衛生問題。所以，現代性死亡的特質中展現出來的隔離與排除、調節與控制，就形成了生命政治中最重要的一環，同時也被傅科的生命政治的命題忽略：對死亡的控制。

回顧本論文前七章處理的問題是，我們現代的死亡是那一種過去的歷程所構成的現代死亡。這些歷程是在諸多向度裡非一致性的運作，所以在帝國晚期縣官驗屍、現代印刷術初期的畫報裡、在西方旅行者紀錄的凌遲中、在洗冤錄到中國現代法醫學鑑定中、在腐敗的氣味和施棺借厝的空間排除、在霍亂盛行的死亡恐懼和個人衛生清潔裡，甚至在縈繞著我們深層的文化結構裡喊冤的演作。或許死亡的現代景象並不是突然到來，或許經常又是幽微的與我們相遇。

正常的死亡沒有在本論文中處理，因為我認為真正造成問題的是「不正常的死亡」，「不正常」的例外狀態使我們格外容易看到事物的真相。當然我們也可以像現代醫學認為：每個死亡中都包含了某種系統失橫與意外的不正常向度。但是從道格拉絲(Douglas 2002)的觀點來看，不正常的說法和解釋，就是一個文化的咎責系統(blaming system)啟動了，開始對「不正常」進行了某種偏差化

、替罪化的解釋。尤其是在死亡的原因尚未確定，或者被某種以科學為名的知識所解釋後，仍然在文化系統中被賦予某些替罪的理由，如詛咒、命運、機遇、吉凶、疑難、冤屈……等等。

不正常死亡作為一個問題意識化(*abnormal death as a problematization*)，置放在中國的脈絡中，與在西方有著歷史情境的不同。在西方，第一、從Ariès的死亡史研究來看，死亡變成一個問題，至少要到中世紀以後。死亡歷經幾個階段的變化(如個人主義、浪漫主義及醫療化)，面對死亡的普遍態度也同時代表了普遍的社會心態和個人人格的結構。因此文藝復興之後，如赫伊津哈(Johan Huizinga)(1997)的《中世紀的衰落》(*The Autumn of the Middle Ages*)，以及布克哈特的文藝復興研究中的所強調：中世紀後興起的個人主義，使得死亡的意義也轉變了。在中世紀，死亡就在日常生活中，墳墓就在村落信仰中心教堂邊上，死亡是人與共同體之間的重要中介。而中世紀之後，集體性的死亡意義，轉變成個體的死亡，變成了死亡問題的第一個面向。逐漸到十八、十九世紀，國家如何介入個人死亡、避免集體生活的崩解，避免人與人為豺狼，避免復仇，避免死亡，保存生命是首要任務等等。¹

十九世紀之前，歐洲發生多次的大型傳染病，如瘟疫和霍亂等造成的大量人口死亡。為了應付十六十七世紀經常仍無法排除的黑死病恐慌，十八世紀以後現代國家的公共衛生與傳染病防治逐漸透過對大型傳染病的控制進而控制個人生命。如剛居朗(Canguilhem)的生命科學史的研究所述，十八世紀有機論的消失同時也意味著生命變成了機械論和可以控制的某種生命(life)和有機體(organism)，而不再是某種不能捕捉的生命力(vitality)。傅科(Foucault 1985a)延續著人口控制的視野，提出生命政治是對人口的干預和調節，而非對死亡的關注，政治或者醫學、公共衛生，畢竟不能避免個體的死亡，因此新的政治技術乃是治理社會整體的人口。所以在現代社會生命政治的重要性凌駕死亡，個體的正常死亡變成非事件，死亡似乎變得不重要，但是不正常死亡帶來的問題卻沒有因此被弭平。

在中國，死亡的問題除了可以在社會學諸向度中進行研究以外，我覺得還值得思考一些可能不能完全被西方古典社會學以降詮釋的問題。以下我歸納論文中的幾個論點，並與西方的死亡研究做一個比較。例如，第一、從Kutcher(1999)和Rawski(1988)的研究看來，中國的禮對於喪葬有嚴密的管制，從漢朝以後，喪葬的儀式變得很重要，國家介入到喪服的身份與階級的使用上，而禮記中常常談論的凶，也就是喪禮，打造了中國面對死亡時，一個很重要的觀照點。一直到民初，學者整理國故，仍在面臨禮記、論語等古籍中的對喪禮、服制、守喪等辯論。²

第二、唐朝以後，中國有了比較有系統的法律。死刑並非到唐朝才出現，

¹ 霍布斯(Hobbes)的政治哲學，霍布斯的政治理論可見Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, 1984.

² 顧頡剛，《顧頡剛讀書筆記》，聯經，1990。

沈家本的考據可以供我們參考。但是唐律當中的死刑意味著甚麼，一個死亡作為刑罰的計算單位，必須理性進行計算，而無法理性計算的部份，就只好從判例或者習慣來進行調整，所以中國的法律有很強的習慣法向度，當每一個法律的判決都是比附原則的時候，我們反而更容易看到法律的本質，建立在由喪禮衍伸擴大的身份地位（薨、卒、歿.....字眼的用法各大不同，也不能僭越，也常有人僭越）與親屬關係（斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻）的基礎上。但是死亡卻也匿棲在律法的制度、機構與實作之後，如審轉、審限、熱審、秋決、五刑等規定，可以視為一種生命與死亡層疊在一起，兩者無法輕易區辨的龐大混類。因此，中國的律法文類是研究死亡政體與生命政治如何著眼於不正常死亡的人命處置與運作，之一個非常重要的歷史素材。

第三、宋慈洗冤錄處理檢驗屍體的遭遇的疑難雜症，這些驗證與懷疑的理性思考，意味著屍體作為一個知識的對象，會引發了一連串的操作手續的確立和實做的理性，這也產生了宋代以降中國對於檢驗以及疑獄的持續關心。我的看法認為洗冤錄中的屍體檢驗是一種死亡知識的發明，伴隨著這一套知識系統的出現，冤、驗開始具有特殊的意義，也就是說，冤與驗並不是不存在於洗冤錄出現之前。但是洗冤錄的出現，意味著死亡進入一個新的知識型態，召喚認識死亡、建構死亡知識、介入死亡處置的政體。洗冤錄變成一種文類與範疇，有實證、認識論、科學性與否和論述形構的內在理路。屍體檢驗在中國是某種實作理性與知識，並內含著天命民命不冤的政治思想。因此，透過洗冤錄的研究，才凸顯出正常與不正常的死亡之重要性。

第四、到了清末民初，鴉片戰爭以後，中國許多口岸變成租界，在租界裡面，最讓中國人感到驚訝的是公共衛生，租界的公共衛生不只是清潔而已，而是包含了對生命的干預、調節與治理。尤以上海為甚，對於水、空氣、肉類、牛奶、性病、房屋建築都進行調節，中國第一個法醫研究所也在上海成立。但是，事實上，這些向度都重疊在死亡上，有時候是有秩序的，但多半是疊床架屋的超級大違建，對於現代生命政治的治理來說，是要一一的消除，重新整治。

當我們在考察生命政治的種種活人技術之中，發現了這個完全不同，但是展現權力和論述建構的異托邦(heterotopia)：在中國處理非理死的政治技術。面對死亡、隔離死亡和排除死亡的政治與權力，非理死不是消失了，不是被生命政治的技術(社會保險、安全制度、公共衛生與醫療)取代，而只是逐漸退居幕後，被繁榮經濟和富裕社會的簾幕所遮蔽，但是仍舊是主權與政體所關心的重要課題。

透過研究中國非理死的相關問題，回過頭來看西方現代性的死亡，可以看到從世紀的兩次大戰、戰俘的人道條款、奧許維茲的集中營、人體實驗、種族屠殺、美軍的虐囚、世界市場的器官移植與買賣³，無非是人道主義、資本主義

³ 例如斯里蘭卡的角膜、非洲落後地區人民的腎臟，都是龐大的經濟利益，見Nancy Scheper-Hughes & Loïc Wacquant (Editor), *Commodifying Bodies*, Sage, 2003。中國的法輪功成員和

以及主權決斷最不願意面對的醜聞。因為這種死亡不是在生命政治戒護下的正常死亡，而是主權決斷下的死亡，義大利哲學家阿岡本（Agamben 1998）考察了西方世界裡「裸命」（bare life）的歷史，發現了生命與主權之間不可分割的關連，他說主權就是決定例外狀態。

Agamben(1998)在*Homo Sacer*一書，其中運用史密特（Schmitt 1996）的主權理論和傅科的生命政治（Bio-politics）構築一個生殺大權（Sovereignty over life and death）的歷史敘事，藉由其中的「例外」（exception）、「不值得活的生命：裸命」（life unworthy of being lived: bare life）兩個概念重新關照死亡這個問題。主權是決定例外狀態，例如戰爭、戒嚴等等。對於生命而言，死亡是個例外狀態，尤其是非自然死亡，只有主權才能決斷何者為非自然死亡以及處置非自然死亡。而這是主權行使決斷的範圍。Agamben有別於傅科，傅科是把監獄當作現代社會的原型，而Agamben把集中營當作生命政治的典範，集中營決斷了誰不值得活，所以生命政治變成死亡政治（thanatopolitics）⁴，所謂「裸命」變成生命政治內在的核心。因此，在司法審判下，死刑或者無期徒刑，誰該死？怎麼死？醫學上腦死的標準怎麼做？或者失蹤人口的死亡判定？這是屬於司法與醫學的範疇，但是主權決斷中有一種裸命的狀態，裸命是生物性存活的死者（biologically alive dead）該如何處置的相關問題。不同於司法與醫學，但是卻剛好可以看到現代生命政治在生死邊界這個模糊空間的建構一個無人空間，不是沒有人，而是在這狀態下的人都是不值得活下去或者可殺的裸命。

近代的生命政治技術正是透過社會醫療和公共衛生的發展，建立起對身體與常態化的控制，主權的執行者從君王變成醫療機構。最初，基督教傳統的牧養權力來說，一個人的出生到死亡都是神職人員的工作。醫生不是生死邊界上的要角，至少對於十八世紀以前的醫生是如此，醫生逐漸取代神職人員在生死邊界上的角色，Ariès（1981: 361）認為這是因為「醫生在轉譯不可表達的事物上，在人類感知的內在作用的顯現上，取代了競爭對手的教士。」而醫學發展中對於死其實非常的無知（Ackerknecht 1968: 19-23, Illich, 1976）因為死亡並不是醫生的工作，醫生的工作從西波克拉底以降，就是治病，不是死亡，如同Roy Porter(1989)所說，一直到維多利亞時期，醫生能夠為瀕死病人做的事情並不多，多半就是表示無能為力，或者幫助病人無痛的死亡，醫生甚至不是在對抗死亡，而是伴隨死亡出現的死亡之友⁵。

死刑犯成為在中國腎臟移植的最大宗來源，亦是一個例子。

⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, University of Stanford Press, 1998. And, *Remnants of Auschwitz*, Zone Book, 2004; 當Foucault在《性史》第一卷的第十章〈Power over Life and Death〉的生命政治與死亡之間對立的觀點，而Agamben將死亡視為生命政治的核心，並轉化生命政治為死亡政治的觀點，是討論生命政治的另外一個重要面向，接連Leo Strauss對Hobbes的政治哲學的詮釋以及Bataille與Benjamin對死亡和暴力的討論，Agamben的死亡政治，對於理解生命政治中的對生命的調節以及對死亡的決斷是不是一種矛盾，還有更深刻的分析。亦可見柯朝欽《例外狀態的統治與救贖：論阿岡本的兩種例外狀態模式》，東海大學社會學研究所博士論文，2007。

⁵ Roy Porter, "Death and Doctors in Georgian England", in Houlbrooke, Ralph ed., *Death, Ritual, and Bereavement*, Routledge, 1989, p.77-94.

所以國家、醫學與死亡關聯起來的過程中，十九世紀的英國、法國、德國三個典範值得觀察⁶，醫療變成國家對人進行常態化治理的重要手段，以及從生命統計的視野對出生、死亡、傳染病進行控制調節的策略。醫學取代宗教，代理人們生與死之間的事務，並成為國家的一部份，醫學的任務是疾病的預防與治療，維持人口的健康和安全，不是治療死亡，死亡無法被治療，也無法被預防，醫學對死亡無能為力，醫學與疾病的緊密關連，乃是現代國家構建統治技術的重要環節，而醫生，充其量，只是代理了主權的監視（surveillance）。

在Agamben(1998)之*Homo Sacer*書中的「不值得活的生命」(Life that does not deserve to live)、人體實驗（VP）以及政治化死亡（politicizing death）三章中，分別討論第一次世界大戰之後，德國進行了一個安樂死計畫（*euthanasia program*）以及二次世界大戰中各國的集中營內部的人體實驗以及哈佛醫學委員會的腦死判定，這三章突顯了死亡政治中醫學和科學的面向，Agamben並無意將這三章中談論的問題當作是世界大戰的特殊處境，而是將這三者當作現代生命政治的典範。Agamben認為現代性的特徵：生命政治的地平線，也就是死亡，一度只有君王才能夠穿透的無人之域，現在換成醫生、科學家和法官。

納粹德國在Grafeneck這個小鎮將將近二十萬人安樂死，絕大多數都是從各個精神病院送來被界定為心智上的不可治癒的疾病（mentally incurable ill），如Michael Burleigh（1994）《死亡與被拯救》（*Death and Deliverance*）中強調這個安樂死計畫從1920年代就已經由Binding and Horche兩人的提出，直到希特勒付諸實行，期間歷時二十年，主要的理由是因為優生學的考量和戰後凡爾賽條約的經濟負擔，在人道主義的理由下（例如：mercy kill, painless death）給與不值得活的人，注射過量嗎啡進行安樂死，但是Agamben（1998：142）認為並非全然如此，唯一的解釋是「在國家社會主義國家的生命政治的使命的視野下，主權在裸命身上，練習決斷」。

Binding將安樂死轉變為法律---政治的概念，剛好切中Agamben的論點，「生命，以其權力的宣稱，被賦予主權的法則，現在成為主權決斷的場所。」（Agamben 1998: 142）德國安樂死的問題，標誌著醫學與政治的結合就是現代生命政治的基本特徵，「並且意味著裸命的主權決斷被置換了，從嚴格的政治動機和領域變成更模糊的地帶，在這裡，醫生和君王似乎交換角色。」（Agamben 1998: 143）在討論集中營的人體實驗時，Agamben認為無論是集中營的納粹醫生或者民主國家的核輻射試驗，「現代性的特徵：生命政治，其範圍只有醫生和科學才能夠進入，這是原本只有主權才能穿透的無人之域。」（Agamben 1998: 159）在死亡的政治中，醫生和科學家成為了做決斷的代理人。

Agamben 在*Homo Sacer*裡面提到醫生和專家是死亡的真空狀態的唯一控制者，他用納粹醫生作為例子，雖然納粹醫生只是一個特例，戰爭狀態或者例外狀

⁶ 見Michel Foucault, "The Birth of Social Medicine", in *The Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Vol. 3, New Press, 2001, pp. 319-337. 及Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, 1990. 中對英國的年金制度、法國的道德科學與都市發展，以及德國的醫師標準化的詮釋。

態的特例，但是透過Agamben的集中營作為一個常規（camp as a norm）來看，醫生、精神科醫生和法官不只是控制死亡的唯一主權者，也是決定誰不活下去的主權者。

透過Agamben（1998: 139）在這三章中提到的三種人「醫生、精神科醫生和法官」所構成的死亡委員會或者死亡政治（thanatopolitics）的主權代理人，大致上了解這個政治的結構。「當生命不復有任何法律價值，所以可以被殺，而且殺人者不會被控謀殺。」新的法律範疇：「live devoid of value」與裸命（homo sacer）相似，並且可以輕易地越出納粹德國集中營的想像。因為在腦死判定中，生命就只變成了與法律與醫學相關的存在，每個人都變成了裸命，「裸命不再被侷限在特定地點或特定範疇，他現在存在在每個生命的生物性身體中。」

從Agamben的研究與討論中，可以替Ariès、Albury和Ackerknecht等史學家增加了一個空間，從醫學取代宗教成為死亡代理人之中，兩種治理的技術和概念進入了死亡的範疇：生命統計的政治經濟學以及政治上的主權。

死亡權力，讓我們想起傅科的生命權力，傅科用生命權力來說明現代國家對於人口、生育、公共衛生、性、身體的控制和調節。這是傅科的概念和字眼，但是Baudrillard也創造出死亡權力（death power）的概念，在相反於Ariès與Giddens的死亡的不在場的說法，現代性對於Baudrillard來說，可能是先控制死亡，再能控制生命，Baudrillard在此談得比較廣泛，他泛指從佛洛伊德的死亡趨力（death drive）和馬克思的勞動力政治經濟學，這兩個概念中所生產出來的許多論述，「粉碎生者與死者的聯盟，重擊死亡與死者的禁制：這是社會控制的發源。唯有死亡不再自由，唯有死者被置於監視之下，權力才得以預測生命的全面監禁。」（shattering the union of the living and the dead, and slapping a prohibition on death and the dead）（Baudrillard 1993: 130）權力不是壓抑無意識衝動、力必多、或者其他基本的動力，這是死亡的壓抑，所以布希亞認為「死亡的社會壓抑在意義上，正是促進了朝向生命的壓抑的社會化。」⁷（Baudrillard 1993: 130）

權力建立在死亡的界線上面，如神父、牧師的權力。歷史上的基督教傳統，神職人員掌握生與死之間的界線，布希亞認為這不是隱喻，而是一個生與死之間柵欄，但是這個柵欄不是只限制死亡，而是這條柵欄或者死亡的權力就如同收費站（tollgate）⁸或者邊境的檢哨站，他控制著雙方的交換、流通並且用法令懸置生與死的交換。布希亞提出的死亡權力的特殊性則是他控制著生死的邊界（borders），所以布希亞的死亡權力一詞，不僅僅指出透過死亡的控制，權力生產出監視生命的系統，而且這個監視（surveillance）正好完完全全對應到傅科的規訓與懲罰的全景敞視。

「生命奉獻給死亡：正是象徵的運作。」（life given over to death: the very

⁷ Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, Sage, 1993, p.130.

⁸ 布希亞的《象徵交換與死亡》一書的死亡界線上的檢哨站，雖然沒有收費站的意思，但是在Le Goff(1984)《煉獄的誕生》一書中，提到12世紀以後，天主教打造了第三空間：煉獄。與俗世的贖罪卷、天堂、地獄、煉獄之間的界線，那是與收費站的比喻有密切關係的。

operation of symbolic.) (Baudrillard 1993: 131) 布希亞的修辭經常被認為難以理解、後現代、不可理喻，如神聖、交換、死亡等等，但是他所聲稱的「權力建立在死亡的邊界上」(Power is established on death's borders) 是一個歷史的宣稱，實際上在布希亞的學術工作中，卻無法理解何謂歷史的，而布希亞這個命題，在Le Goff (1984)《煉獄的誕生》(The Birth of Purgatory) 一書，可以看到權力不僅僅建立在邊界上，並且在邊界上建立了一個超大的收費站：煉獄。教會在四到十四世紀之間生產煉獄的學說，在生與死之間創造出一個第三空間，以便控制活著的人。「對於教會來說，這是多麼奇妙的權力機制啊！煉獄中的靈魂被認為是教會的軍隊成員。因此，教會認為，他必須對他們擁有(部份的)管轄權，即使神是名義上另外一個世界的裁判者，如同所見，煉獄為教會帶來不只新的精神權力，也帶來了可觀的利潤。許多利潤進入新教條的熱烈宣傳與商業秩序中，最後，赦免的『地獄』系統在煉獄的概念中，找到有利的支撐。」(Le Goff 1984:1 2)

在二十世紀，反對極權主義的浪潮，或者在美國的民主政治意識型態的霸權影響下，我們看到的都是國家如何保障人權時，死亡被遮蔽，而如死刑又漸漸減少時(或者逐漸恢復死刑)，由勞務和剝奪自由構成的現代監獄，死亡的暴烈被靜默的監禁所取代時，死亡似乎遠離了我們的日常生活，但是支持國家執行與死亡相關的暴力，卻是啟蒙思想中最重要的悖論⁹。

Ivan Illich (1976)對於對抗死亡的觀點¹⁰，比起Ariès 或者Elias的拒絕死亡和文明化歷程中的自我克制，還要更加悲觀，他認為對抗死亡，本身就是一場戰爭，一場自我挫敗的戰爭，因為我們並沒有在對抗死亡的過程當中，像原始部落社會將死亡的恐懼和非理性，轉換成神聖或者社會集體的內聚力。

死亡為何不是一個自然或者生物的本質，而是一個現代國家和政治的核心問題，Leo Strauss認為¹¹，霍布斯(Hobbes)的政治哲學與傳統的政治哲學不同，他認為現代國家的起源，其政治哲學的核心是避免死亡(avoiding death)。「可是，如果霍布斯真的認為，痛苦折磨中的死亡是至高無上的和最大的邪惡，那麼，他就會比笛卡爾或斯賓諾沙更重視醫學。然而事實上並不是這樣；他甚至忘記了醫學。」¹²因為霍布斯認為值得重視的不是暴力折磨的死亡本身，而是被

⁹德里達,〈關於死刑〉,收於《德里達中國演講集》,中央編譯出版社,2003,頁163-206。其中提到:「有更駭人的懲罰,因為那是比死刑這個依舊是理性與法律產物、有理與法之尊嚴的東西更加非人更無人性的東西,區分死刑與那比死刑更壞者的標準,及壞與最壞的分水嶺,並不是決定死亡之那個之前者,也不是死亡的那個瞬間,或者死本身的事件當下,也不是死亡,而是屍體,是那個跟隨死亡來到的對屍體的處置。」(頁170)

¹⁰「我們不能完全了解我們社會組織中深植的結構,除非我們看到其中對邪惡死亡的全面的多方驅魔,我們主要的機構設立了一個強大的抵抗計畫,以『人道』名義,發起對死亡交易者和階級的戰爭。不僅止於醫學,還有戰爭、國際援助和發展計畫,都是列名於此對抗中。所有人種的意識形態官僚都加入這場十字軍聖戰。革命、壓迫甚至內戰或國際戰爭都被正當化,為了打倒被譴責為不道德的製造和寬容疾病和死亡的獨裁者或資本家」。

¹¹Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, The Chicago Press, 1984, p.16-17. (譯文參見中譯本,2001,申彤譯,《霍布斯的政治哲學》,譯林出版社。)

¹² 前揭書,英文版16頁;中文版19頁。

別人手中的暴力所造成的死亡。為了避免死亡，因為害怕死亡的恐懼，我們拋棄了虛榮，憑借契約來保護生命，避免死亡，死亡成為了現代政治的核心。所以醫學無法解決死亡的政治，每一個死亡都是我們對於死亡的恐懼所構成的痛苦折磨，我們害怕死於他人之手，而不是害怕死亡本身。

傅科在〈社會安全的風險〉(The Risks of Security) 一文中說：「死亡變成一個非事件 (non-event)，絕大部份時候，人們死於醫療的遮蔽下，若非意外，失去意識幾小時，幾天或者幾週後死去，我們處於一個醫療與醫藥伴隨死亡的世界，免除了痛苦與激情。」¹³法律、經濟、保險、醫療構成了讓現代死亡進入對價交換符號系統，國家甚至不需要害怕天災、人禍、公安、醫療疏失等等意外死亡、因為保險將死亡原本無法交換的部份，納入對價交換。死於他人之手的恐懼也轉換為對於治安和保險的更加理性計算的要求，我們還有甚麼好怕？

現代的死亡，如同Elias所說的，自然死亡是一個欺瞞，因為我們的死亡都被國家與醫療機構所程式化，我們並不怕死亡，國家也不怕正常的死亡，甚至也不怕意外死亡，國家怕的是一種不能夠等價交換的死亡。還有，當然，不能買單的死亡，不能理解的死亡，自殺，抗議自焚，因為他們拒絕進入政治經濟學的等價交換，這裡才有死亡的政略。

如果死亡在主權決斷的例外狀態之下，死亡真的就只是死亡(deadly dead and generate nothing)，如果是Bataille和Baudrillard的說法，他們認為原始社會的死亡具有某種象徵交換的意義，那麼進入到經濟理性之後，死亡不再被認為具有象徵交換的意義，只是個死亡。佔據對抗死亡戰爭的前線，這條邊界，不形成任何轉化神聖與世俗之間的交換與關係，他變成一種布希亞所說的死亡權力 (death power)。

從死亡的現代性，死亡的正常化，以及死亡進入政治經濟學的等價交換系統三個角度，看似是現代死亡的重要向度，但是同時這三個向度也包涵了死亡的多重層次的象徵交換，死亡的例外狀態，以及主權決斷的死亡，正好對立於死亡逐漸消失在現代社會場景的狀態，而這種對立的思考作為考慮中國社會與文化中的死亡，其問題可能會不同於過去的死亡研究。

本論文在死亡史研究的啟發下，已經超越了死亡史的研究向度，如個人與社會的心態結構。在發現非理死的理論和實做空間中，以法律、科學、政治經濟學，三重理論視野的交織底下，死亡的問題化如何變遷。但是要注意，他並沒全然消失，經常更是纏繞著我們現代的死亡型態。

從歷史斷裂的角度，我們可以假設之前與之後，過去與現在 (past and present)，傅科認為研究社會思想時，要警惕自己歷史研究其實是一種歷史編纂學 (histography)。我們是活在過去的現在 (past of present)，因為我們是被如此這樣或者那樣地被約制著。所以我也要說，我們是一個十九世紀末中國租界裡的華人，這個典型的人，是我們現在死亡政治經濟學的處境，也是中國生命

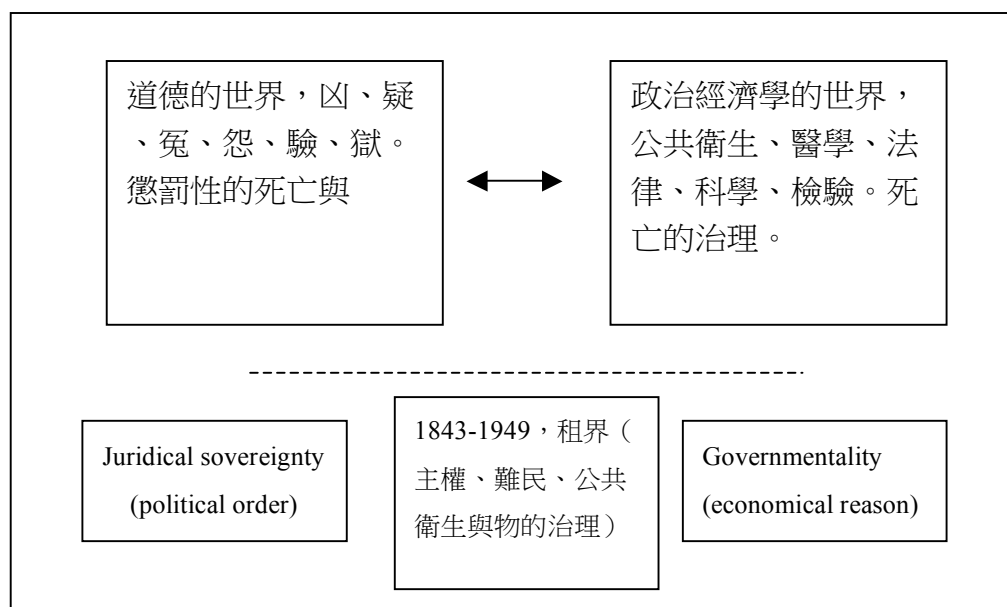
¹³ Michel Foucault, "The Risks of Security", in *Essential Works of Foucault, Vol.3*, The New Press, 2003, p.380-1.

政治的核心問題。

卜正民(Timothy Brook) (2004: 15) 在《縱樂的誘惑》中提到他認為晚期帝國這個稱呼「理論性不足，只有偶發意義的名稱」，然而這個時期指稱宋元明清幾個朝代，「以王朝而不用與某種更加重要的力量相聯繫的歷史時期來撰寫歷史，可能會讓部份讀者覺得極其落伍。我只是想建議：王朝與中國的歷史經歷相一致，因此適合書寫文化史，特別是中國人建構他們的文化身份認同的歷史。」(Brook, p.15)，因此我也就才會選擇帝國晚期的死亡文化與社會史來考察，我們建構死亡與身份認同之間的方式，在這段帝國晚期的歷史時間中，向前向後，都同時可以看到一個綜合和互相影響的雙重性地帶。

例如志怪小說筆記中的冤魂報應與科學檢驗，同時並存。並非常態(not normal)，但同時也是一個非常態(very condition)，因為怨與驗都獨自創造了一個獨特的語境，一個例外的狀態，但是又是身為一個以中文為語境的人，很輕易可以進出此兩者之間，看似特殊卻又普遍的社會心態(social mentality)和感覺結構(feeling structure)。。

除此之外，明末以後，功過格的道德階序觀影響人面對死亡的評價系統。好死和橫死，每一個好死的本質都具備了對於橫死的恐懼，橫死的經濟學成為好死的指涉系統(reference system)。所以，怨與地獄，亦是理解死亡中的不確定力量、恐懼的來源，怨是一種情緒的力量和體驗；而地獄是一種第三空間(third space)，統治著怨。以下我簡單地把論文的結構用非常容易遭致疑問的方式圖示，問題絕對不是這麼簡單的箭頭、方塊。而是我在思考在這個現代性圖示中的模糊地帶。



租界的特殊時間空間的結構，構成了現代中國主權、政治經濟、法律和科學運作的一個典範。在1843-1949年之間，在租界的空間和國中之國的主權狀態下，任何一方的司法權力都稱不上具有自主性的司法權力，醫學和檢驗藉由不

同迂迴的方式：如公共衛生和警察治安兩個系統，進入了法律範疇。從此中國人必須開始習慣某種檢驗的日常生活，更瑣碎、更仔細檢查系統，包括政治上的思想檢禁和經濟上的租稅。此時身體的生理學統治無法奏效，但並非不存在，只是換成小說與通俗文化中的詭態身體，病理學身體出現在歷史檔案中。公共衛生的新科學將死亡漸漸成為統計的對象，邊緣的事務，原本舊存在社會中的慈善事業（如善堂）與醫療（慈善醫院、性病醫院和各種疾病治療的機構）。

懸置法律，懸置主權，例外狀態是懸置法律以遂行主權的意志，我以傅科（Foucault 1985）與阿岡本（Agamben 1998）的問題來作為一個討論的起點，我所正在進行的死亡社會史研究的問題意識，初步地來說，是「死亡」的社會向度，當代的死亡社會學對於死亡的討論其重要性在於強調死亡是一種機構化、和論述知識的產物。死亡會在各種機構化的流通管道中變動。我的論文其各章節並沒有用到符號學的方式，但是卻一直在思考作為符號的屍體與死亡之流通型態的變化。例如驗屍、凌遲、檢驗、收埋屍骨、命與機遇之辨，讓因為人命兇傷、荒災、戰亂、疾病這些所引發的不正常死亡能夠進入社會秩序的範疇，將異常的死亡正常化。某種程度來說這是對於死亡之失序（*anomie*）的解決方案。

但是這種由無秩序到充滿秩序介入的死亡國家化、機構化，在中國長時段來說是有好幾個階段的變化，例如，第五章提到當代諸位史學家所進行的研究，濟貧、慈善事業的這種研究，其中施棺、收埋屍骨、義塚變用都是很重要的面向，但是基本上這些史學研究都有一個類似的觀點，中國的慈善事業在近代有了轉變，有學者以公共衛生來詮釋、有學者以公共領域來詮釋，有些學者以國家介入、經濟發展等等問題來解決，但是他們都有了類似的想法，死亡的流通方式轉變了。我在想：死亡的象徵交換在中國難道就消失了嗎？

我想沒有，所以我又實驗性地在第七章：〈喊冤、理冤與冤的演作〉討論社會中的人如何動員社會資源、冤屈情緒的感受性、歷史的集體記憶、正當化的語言來進行一個政治性的社會行動。也期盼這個實驗性的論文在結論的地方，能夠留下一些讓人可以繼續思考死亡政體和批判生命政治的空間。

參考書目

中文參考書目

- 丁福保，1903，《衛生學問答》，上海文明局。
- 卜正民（Brook, Timothy），2004，《縱樂的困惑：明代的商業與文化》，三聯書店。
- 上海市檔案館編，2001，《工部局董事會會議錄》，上海古籍。
- 上海申報館，1965，《申報》，40冊，台灣學生書局。
- 上海申報館編輯，1982-1987，《申報》（1872-1949），400冊，上海申報館。
- 上海共同租界工部局編，《上海共同租界工部局年報，1932-1934》，收於沈雲龍編，《近代中國史料叢刊》，文海出版社，1988。
- 上海百貨公司編，1988，《上海近代百貨商業史》，上海社會科學出版社。
- 上海法醫研究所，1938，《司法行政部法醫研究所鑑定書》，上海法醫研究所。
- 上海社會科學院經濟研究所、上海市工商行政管理局編著，1988，《上海近代百貨商業史》，上海社會科學院。
- 上海圖書館，2001，《老上海地圖》，上海畫報出版社。
- 上海檔案館，〈上海檔案館檔案〉。
- 上海總商會編，《上海商業總會月報（1921-1927）》，上海總商會。
- 小川陽一，坂出祥伸編，2003，《萬用正宗不求人》，日本：汲古書院。
- 小濱正子，2003，《近代上海的公共性與國家》，上海古籍出版社。
- 仁井田陞，1981，《中國法制史研究》，東京大學出版會。
- 夫馬進，2005，《中國善會善堂史研究》，北京商務。
- 孔復禮，2000，《叫魂；乾隆盛世的妖術大恐慌》，時英。
- 戈公振，2003，《中國報學史》，上海古籍出版社。
- 方平，2007，《晚清上海的公共領域：1895-1911》，上海人民出版社。
- 王又槐，1988，《重刊補註洗冤錄集證》，收於《筆記小說大觀》，12編7卷，台北，新興書局。
- 王又槐，2000，《辦案要略》，收於郭成偉編，《官箴書點評與官箴文化研究》，中國法制出版社。
- 王明德，2001，《讀律佩觿》，法律出版社。
- 王雲海，1992，《宋代司法制度》，河南大學出版社。
- 王道還，1995，〈論《醫林改錯》的解剖學—兼論解剖學在中西醫學傳統中的位置〉，《新史學》，6-1:95-112。
- 王爾敏，1990，〈中國近代知識普及化傳播之圖說形式---點石齋畫報例〉，《中央研究院近代史研究所集刊》19期，頁135-172。
- 王與，1995，《無冤錄》，《續修四庫全書》，972冊。
- 王德威，2003，《被壓抑的現代性：晚清小說新論》，麥田。

- 王德威，2004，《歷史與怪獸：歷史、暴力、敘事》，麥田。
- 王儒年，2007，《慾望的想像：1920-1930年代《申報》廣告的文化史研究》，上海人民出版社。
- 王曉漁，2007，《知識分子的內戰：現代上海的文化場域，1927-1930》，上海人民出版社。
- 丘漢平，1965，《歷代刑法志》，三民出版社。
- 丘濬，1986，《大學衍義補》，於《石刻史料新編》，新文豐。
- 包筠雅 (Cynthia Joanne Brokaw)，1999，《功過格：明清社會的道德秩序》(The Ledgers of Merit and demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China)，浙江人民出版社。
- 北洋洋務局輯，1995，《約章成案》，於《續修四庫全書873-876》，上海古籍。
- 史景遷，2001，《追尋現代中國---革命與戰爭》，時報出版社。
- 布迪與莫里斯 (Bodde, Derk and Clarence Morris)，1995，《中華帝國的法律》(Law in Imperial China exemplified by 190 Ch'ing Dynasty cases)，江蘇人民出版社。
- 瓦德西，1970，《瓦德西拳亂筆記》，大西洋圖書公司。
- 全信，《全體新論》，收於《叢書集成新編》，第47冊，新文豐出版社。
- 安克強 (Christian Henriot)，2004，《上海妓女：19-20世紀中國的賣淫與性》，上海古籍出版社。
- 寺田浩明，1998，〈權利與冤抑---清代聽訟和民眾的民事法秩序〉，於滋賀秀三等著，《明清時期的民事審判與民間契約》，頁191-265，法律出版社。
- 寺田浩明，2005，〈中國固有法秩序與西方近代法秩序〉，於《山東大學學報》，2005:1，頁52-56。
- 朱丹溪，1990，《脈因證治》，於《中國醫學大成二十二》，牛頓出版社。
- 朱熹，1976，《名公書判清明集》，台灣商務。
- 米歇爾 沃維爾 (Michel Vovelle)，2004，《死亡文化史：用插圖詮釋1300年以來死亡文化的歷史》，中國人民大學出版社。
- 艾馬克 (Mark A. Allee)，2003，《十九世紀的北部台灣，晚清中國的法律與地方社會》，播種者出版社。
- 何炳棣，2000，《明初以降人口及相關問題》，三聯書店。
- 何偉亞 (James Louis Hevia)，2007，《英國的課業：十九世紀中國的帝國主義教程》，社會科學文獻。
- 余英時，1976，《歷史與思想》，聯經出版社。
- 余英時，2002，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，三聯。
- 余英時，2005，《東漢生死觀》，上海古籍出版社。
- 余新忠，2003，〈清代江南對瘟疫的認識〉，《清代江南的瘟疫與社會》，中國人民大學出版社。
- 吳友如等，2001，《點石齋畫報》大可堂版，上海畫報。
- 吳研人，1980，《九命奇冤》，於《恨海，痛史，九命奇冤》，河洛出版社。
- 吳馨等修/姚文等纂，1989，《上海縣志》，成文出版社。
- 吳馨等修/姚文等纂，1989，《上海縣續志》，成文出版社。
- 宋慈，《宋提刑洗冤集錄》，於《叢書集成新編》，第47冊，新文豐出版社。

- 宋慈，羅時潤、田一民釋譯，2006，《洗冤集錄今譯》，福建科學技術出版社。
- 李文海編，2005《民國時期社會調查叢編。城市（勞工）生活卷》。福建教育出版社。
- 李伯元，1984，《文明小史》，廣雅出版社。
- 李伯元，1984，《活地獄》，廣雅出版社。
- 李尚仁，2005，〈健康的道德經濟---德貞論中國人的生活習慣和衛生〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，76:3，pp.467-509。
- 李昉等著，2003，《太平廣記》，中華出版社。
- 李建民，1999，〈王莽與王孫慶——記公元一世紀的人體剝削實驗〉，《新史學》10，4（1999），頁1-30。
- 李建民，2000a，《方術 醫術 歷史》，南天書局。
- 李建民，2000b，《死生之域》，中央研究院歷史語言研究所。
- 李維清，1989，《上海鄉土志》，上海古籍出版社。
- 李歐梵，2000，《上海摩登：一種新都市文化在上海1930-1945》，香港牛津大學出版社。
- 李璋煜，1988，《續增洗冤錄辨正參考》，收於《筆記小說大觀》，12編7卷，台北，新興書局。
- 沈家本，1985，《歷代刑法考》，中華書局。
- 汪暉，2004，《現代中國思想的興起》，三聯書店。
- 汪輝祖，《佐治藥言》，於《叢書集成新編》，第30冊，新文豐出版社。
- 汪輝祖，《學治臆說》，於《叢書集成新編》，第30冊，新文豐出版社。
- 那思陸，2006，《清代州縣衙門審判制度》，中國政法大學出版社。
- 和凝父子，《疑獄集》，於《四庫全書珍本》，第147卷，台北商務印書館。
- 周武、吳桂龍，1999，《上海通史》，第五卷，上海人民出版社。
- 周芬伶，1999，〈在艷異的空氣中—張愛玲的散文魅力〉，於楊澤編，《閱讀張愛玲》，麥田出版社。
- 周蕾，2001，《原始激情：視覺、性慾、民族誌與中國當代電影》，遠流。
- 岸本美緒，1998，〈倫理經濟論與中國社會研究〉，於《明清時期的民事審判與民間契約》，頁327-349，法律出版社。
- 林達·約翰遜（Linda Cooke Johnson），2005，《帝國晚期的江南城市》，上海人民出版社。
- 林語堂，1990，《生活的藝術》，上海書店。
- 杰克·伯恩斯（Jack Birns），2005，《內戰結束的前夜---美國《生活》雜誌記者鏡頭下的中國》，廣西師範大學出版社。
- 邱澎生，2004，〈以法為名--訟師與幕友對明清法律秩序的衝擊〉，《新史學》（15:4），頁93-148。
- 邱澎生，2008，〈十八世紀清政府修訂〈教唆詞訟〉律例下的查拿訟師事件〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》（79:4），頁637-682。
- 俞鳳賓，1933，《衛生叢話》，醫學叢書，商務印書館。
- 俞樾纂／應寶時修，1989，《上海縣志》，成文出版社。
- 姚公鶴，1989，《上海閑話》，上海古籍出版社。
- 律例館輯，《律例館校正洗冤錄》，《續修四庫全書》，972，上海古籍出版社。

- 柯文 (Paul A. Cohen), 2005, 《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》, 江蘇人民出版社。
- 柯朝欽, 2007, 《例外狀態的統治與救贖：論阿岡本的兩種例外狀態模式》, 東海大學社會學研究所博士論文。
- 洪九來, 2006, 《寬容與理性：《東方雜誌》的公共輿論研究 (1904-1932)》, 上海人民出版社。
- 紀昀, 《四庫提要》, 於《四庫全書》。
- 胡成, 2006, 《現代性經濟擴張與烈性傳染病的跨區域流行---上海、東北爆發的鼠疫、霍亂為中心的觀察 (1902-1932)》, 中央研究院近代史研究所集刊, 第51期3月, 頁91-129, 中央研究院近代史研究所。
- 胡祥翰, 1989, 《上海小志》, 上海古籍出版社。
- 韋伯, 馬斯 (Max Weber), 1989, 《中國的宗教：儒教與道教》, 遠流。
- 唐振常, 1989, 《上海史》, 上海人民出版社。
- 埃曼紐·勒華拉杜里 (Le Roy Ladurie, Emmaneul), 2001, 《蒙大猶：一二九四-一三二四年奧克西坦尼的一個山村》, 麥田出版。
- 席文 (Nathan Sivin), 1973, 《伏鍊試驗》, 正中書局。
- 徐工肅、邱瑾璋, 1980, 《上海公共租界制度》, 收於, 《上海公共租界史稿》, 新華書店。
- 徐忠明, 2002, 《包公故事：一個考察中國法律文化的視角》, 北京：中國政法大學出版社。
- 徐珂, 1917, 《清稗類鈔》, 商務書局。
- 桂萬榮輯, 明, 吳納刪正, 《棠陰比事》, 於《叢書集成新編》, 第27冊, 新文豐出版社。
- 祝慶祺, 2004, 《刑案匯覽三編》, 北京古籍出版社。
- 酒井忠夫, 1993, 〈功過格研究〉, 收於《日本學者研究中國史論著選譯》, 第七卷》, 頁497-542, 中華書局。
- 馬端臨, 《文獻通考》, 中央研究院漢籍文獻資料庫。
- 高濂, 1988, 《遵生八牋》, 書目文獻出版社, 頁2-1015。
- 涂爾幹 (Emile Durkheim), 1992, 《宗教生活的基本形式》, 桂冠。
- 張哲嘉, 2004, 〈「中國傳統法醫學」的知識性格與操作脈絡〉, 《近代史研究所集刊》, 44:1-30。
- 張偉仁, 1983, 《清代法制研究》, 中央研究院歷史與語言研究所。
- 張愛玲, 1988, 〈談音樂〉、〈道路以目〉, 於《張看》, 皇冠。
- 張麗蘭, 2004, 〈香水的感情〉, 於陳子善編, 《脂粉的城市》, 頁90-93, 浙江文藝出版社。
- 梁元生, 2003, 《上海道臺研究：轉變社會中的聯繫人物, 1843-1890》, 上海古籍出版社。
- 梁其姿, 2001, 《施善與教化, 明清的慈善組織》, 河北教育出版社。
- 梁啟超, 〈治始於道路說〉, 收於麥仲華, 《皇朝經世文新編》卷13上, 郵運, 中央研究院漢籍文獻資料庫。
- 梅朋與傅力德, 1983, 《上海法租界史》, 上海譯文出版社。
- 理查德·A·波斯納 (Richard A. Posner), 2002, 《法律與文學》, 中國政法大學出版社。
- 許紀霖, 2008, 《現代中國知識分子的公共交往 (1895-1949)》, 上海人民出

- 版社。
- 郭奇正，2003，《上海租界時期里弄住宅的社會生產》，頁200，台大城鄉所，博士論文。
- 郭建英，2001，〈上海街頭風景線〉，於陳子善編，《摩登上海:三十年代洋場百景》，頁16-17，廣西師範大學出版社。
- 陳平原，2000，〈晚清人眼中的西學東漸---以點石齋畫報為中心〉，於陳平原編，《點石齋畫報選》，貴州教育出版社。
- 陳伯熙，1986，《老上海》，於《筆記小說大觀》，新興書局，四十一編，卷十。
- 陳邦賢，1937(1998)，《中國醫學史》，商務印書館。
- 陳其元，1997，《庸閒齋筆記》，中華出版社。
- 麥仲華，《皇朝經世文新編》，中央研究院漢籍文獻資料庫。
- 傅科 (Michel Foucault)，1999，《必須保衛社會》，上海人民出版社。
- 傅科 (Michel Foucault)，2003，《不正常的人》，上海人民出版社。
- 傅蘭雅，《化學衛生論》，《格物致知彙編》，1878.2-1882.1。
- 傅蘭雅，《居室衛生論》，《格物致知彙編》，1890。
- 彭小妍，2006，〈浪蕩子美學與越界---新感覺派作品中的性別、語言與漫遊〉，《中國文哲研究集刊》，第二十八期 (2006.3)：頁121-148。
- 彭澤益主編，1995，《中國工商行會史料集》，中華書局。
- 游子安，2005，《善與人間-明清以來的慈善與教化》，中華書局。
- 湯馬斯·孔恩 (Thomas Kuhn)，1989，《科學革命的結構》，遠流出版社。
- 滋賀秀三，1998，〈中國法文化的考察---以訴訟的型態為素材〉，〈清代訴訟制度之民事法源的概括性考察---情、理、法〉，〈清代訴訟制度之民事法源的考察---作為法源的習慣〉，於滋賀秀三等著，《明清時期的民事審判與民間契約》，頁1-96，法律出版社。
- 賀蕭 (Gail Hershatter)，2003，《危險的愉悅：20世紀上海的娼妓問題與現代性》，江蘇人民出版社。
- 黃六鴻，1978，《福惠全書》，九思出版社。
- 黃式權，1989，《淞南夢影錄》，上海古籍出版社。
- 黃克武，1988，〈從申報醫藥廣告看民初上海的醫療文化與社會生活，1912-1926〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，民77年12月，141-194。
- 黃宗智，2007，《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》，上海書店出版社。
- 黃金麟，2001，《歷史、身體、國家：近代中國的身體形成(1895-1937)》，聯經。
- 黃瑞亭，2004，〈《洗冤集錄》與宋慈的法律學術思想〉，《法律與醫學雜誌》，第11卷第2期。
- 楊念群，2001，〈民國初年北京生死控制與空間轉移〉，於楊念群主編，《空間、記憶社會轉移：新社會史研究論文精選集》，頁131-207，上海人民出版社。
- 楊念群，2006，《再造病人-中西醫衝突下的空間政治(1832-1985)》，中國人民大學出版社。
- 楊湘均，2006，《帝國之鞭與寡頭之鍊：上海會審公廨權力關係變遷研究》，北京大學出版社。

- 楊逸纂，1989，《上海市自治志》，成文出版社。
- 楊鴻烈，1988，《中國法律發達史》，上海書店。
- 楊鴻烈，2004，《中國法律思想史》，中國政法大學。
- 葛元煦，1989，《滬游雜記》，上海古籍出版社。
- 葛兆光，2004，《中國思想史》復旦大學出版社。
- 葛濤，2003，〈照相與清末民初上海社會生活〉，《史林》，2003(4)，頁54-62。
- 該惠連，傅蘭雅、趙元益合譯，1899，《法律醫學》，江南製造局。
- 賈靜濤，1984，《中國古代法醫學史》，群眾出版社。
- 賈靜濤，2000，《世界法醫學與法科學史》，商務出版社。
- 鄒依仁，1980，《舊上海人口變遷的研究》，上海人民出版社。
- 雷孟麟，2000，《讀律瑣言》，法律出版社。
- 雷祥麟，2004，〈衛生為何不是保衛生命？民國時期的另類衛生、自我與疾病〉，《台灣社會研究》，54：18-60。
- 廖咸惠，2002，"Visualizing the Afterlife: The Song Elite's Obsession with Death, the Underworld, and Salvation"，《漢學研究》第20卷1期(2002)，頁399-440。
- 熊月之，1995，《西學東漸與晚清社會》，上海人民出版社。
- 熊月之，2000，〈論晚清上海文化管理，從《點石齋畫報》案說起〉，網路版。
- 熊秉真，2001，《讓證據說話：中國篇》，麥田出版社。
- 維根斯坦，1995，《哲學研究》，桂冠出版社。
- 裴宜理(Elizabeth J. Perry)，2001，《上海罷工：中國工人政治研究》，江蘇人民出版社。
- 赫伊津哈(Johan Huizinga)，1997，《中世紀的衰落：對十四和十五世紀法蘭西尼德蘭的生活方式思想及藝術的研究》，中國美術學院。
- 趙裔齋，《平冤錄》，於《續修四庫全書》972，上海古籍。
- 蒯世勛，《上海公共租界史稿》，上海人民出版社，1980。
- 蒯世勛，1980，《上海公共租界史稿》，於《上海公共租界史稿》，新華書店。
- 劉克美，2004〈脂粉的城市〉，於陳子善編，《脂粉的城市》，頁87-89，浙江文藝出版社。
- 劉訥鷗，2001，〈兩個時間的不感症者〉、〈禮儀和衛生〉、〈熱情之骨〉，於康來新、許秦蓁編，《劉訥鷗全集，文學集》，南縣文化局。
- 劉建輝，2003，《摩都上海-日本知識分子的"近代"體驗》，上海古籍出版社。
- 劉紀蕙，2004，《心的變異：現代性精神形式》，麥田出版。
- 劉渝，〈黃楚九與上海大世界〉，於《中國百年商業巨子》，龍騰世紀書庫。
- 劉鶚，1984，《老殘遊記》，廣雅出版社。
- 德里達(Jacques Derrida)，2003，〈關於死刑〉，於《德里達中國演講集》，中央編譯出版社，頁163-206。
- 蔣中正，1975，〈民國23.2.19南昌演說〉，於《新生活運動史料》，頁13-23。
- 蔣廷錫等撰，《古今圖書集成》，中央研究院漢籍文獻資料庫。
- 蔡申之，1968，《清代州縣故事》，龍門出版社。

- 鄭克，《折獄龜鑑》，於《叢書集成新篇》，第27冊，新文豐。
- 鄭淑屏，1996，《醫療過失案件中過失之類型與證據之判斷》，台灣大學法律學研究所，博士論文。
- 鄧雲特，1998(1932)，《中國救荒史》，商務印書館。
- 鄧鐵濤、程之范，2000，《中國醫學通史--近代卷》，人民衛生出版社。
- 魯迅，1989，《吶喊》，風雲時代出版社。
- 魯迅，2006，《魯迅雜文精編》，安徽人民出版社。
- 盧建榮，2006，《北魏唐宋死亡文化史》，麥田出版。
- 穆時英，2001，〈上海的狐步舞〉，於李歐梵編，《新感覺派小說選》，允晨文化。
- 蕭公權，1982，《中國政治思想史》，聯經出版社。
- 鮑吾剛 (Bauer Wolfgang)，2004，《中國人的幸福觀》，江蘇人民出版社。
- 戴炎輝，1966，《中國法制史》，三民書局。
- 繆全吉，1969，《明代胥吏》，嘉新水泥公司文教基金會。
- 繆全吉，1971，《清代幕府人事制度》，中國人事行政月刊社。
- 薛理勇，2007，〈點石齋裡的西洋鏡〉，《新民晚報》，2007,04,22。
- 韓起瀾，2004，《蘇北人在上海，1850-1980》，上海古籍出版社。
- 瞿同祖，2003，《中國法律與中國社會》，中華書局。
- 藍鼎元，《鹿洲公案》，於《叢書集成新編》，新文豐。
- 顏之推，《還冤志》，於《叢書集成新編》，第82冊，新文豐。
- 魏丕信 (Pierre-Etienne Will)，2002，《十八世紀中國的官僚與荒政》，江蘇人民出版社。
- 魏斐德 (Fredric E. Wakeman)，2004，《上海警察，1927-1937》，上海古籍出版社。
- 羅威廉 (William T. Rowe)，2005，《漢口：一個中國城市的商業和社會 (1796-1889)》，中國人民大學出版社。
- 譚嗣同，1996，《仁學》，海南國際出版中心。
- 蘇力，2006，《法律與文學：以中國傳統戲劇為材料》，三聯書店。
- 鐘贛生，1997，〈《洗冤集錄》考辨〉，《北京醫藥大學學報》，第20卷第1期。
- 顧德曼 (Bryan Goodman)，2004，《家鄉、城市與國家：上海的地緣網絡和認同》，上海古籍出版社。

英文參考書目

- Ackerknecht, E. H., 1968, 'Death in the History of Medicine', in *Bulletin of history of Medicine*, 1968, 42(1): 19-23.
- Agamben, Giorgio, 1998, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press.
- Albury, W. R., 1997, "Ideas of Life and Death", in W. F. Bryum and Roy Porter ed., *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*, Routledge.
- Althusser, Louis, 1977, *For Marx*, Verso.

- Anderson, Warwick, 1995, "Excremental Colonialism: Public Health and Poetics of Pollution", in *Critical Inquiry*, 21: 640-669, The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah, 1988, *The Human Condition*, The University of Chicago Press.
- Ariès, Philippe, 1975, *Western Attitude toward Death: from middle Ages to the Present*, John Hopkins University Press.
- Ariès, Philippe, 1981, *The Hour of Our Death*, Knopf.
- Ariès, Philippe, 1985, *Images of Man and Death*, Harvard University Press.
- Armstrong, David, 1983, *Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century*, Cambridge University Press.
- Bataille, Georges. 1989. *The tears of Eros*. San Francisco: City Lights Books.
- Baudrillard, Jean. 1993. *Symbolic exchange and death*. London: Sage Publications.
- Bichat, Xavier, 1981, "Pathological anatomy: Preliminary discourse", in *Concepts of Health and Disease: Interdisciplinary Perspectives*, ed. By Caplan, Arthur L., Engelhart and McCartney, pp.167-73, Addison Wesley Publication company.
- Blanchot, Maurice, 1988, *The Unavowable Community*, Station Hill Press.
- Bloch, Maurice and Joanthan Parry, 1982, *Death and the Regeneration of life*, Cambridge University Press.
- Bondeson, Jan, 1999, *A Cabinet of Medical Curiosities*, Norton.
- Bondeson, Jan, 2002, *Buried Alive*, Norton.
- Bourdieu, Pierre, 1987, 'Force of Law: Toward a Sociology of Juridical Field', in *Hastings Law Journal*, 38: 805-853.
- Briggs, Asa, 1961, "Cholera and Society in the Nineteenth Century", in *Past and Present*, No.19(Apr. 1961), pp.76-96.
- Bourgon, Jérôme, 2003, "Abolishing 'Cruel Punishment': A Reappraisal of the Chinese Roots and Long-term Efficiency of the Xinzheng Legal Reforms", in *Modern Asian Studies*, 37:4, pp.851-862, Cambridge University Press.
- Brook, Timothy, Jérôme Bourgon, and Gregory Blue. 2008. *Death by a thousand cuts*. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Press.
- Buoye, Thomas M., 2000, *Man Slaughter, Markets, and Moral Economy*, Cambridge University Press.
- Burleigh, Michael, 1994, *Death and Deliverance: "Euthanasia" in Germany c.1900-1945*, Cambridge University Press.
- Callois, Roger, 2001, *Man and The Sacred*, University of Illinois Press.
- Canguilhem, George, 1991, *The Normal and the Pathological*, Zone Books.
- Canguilhem, George, 1994, *The Rational Vitalist*, Zone Books.
- Castel, Robert, 1994, "Problematization and reading history" in Jan Goldstein ed. *Foucault and the Writing of History*, 235-252, Blackwell.
- Chandler, James, Arnold I. Davidson, and Harry Harootunian eds, 1994, *Questions of Evidence: Proof, Practices, and Persuasion across the Disciplines*, The University of Chicago Press.
- Clark, David, 1993, *The Sociology of Death*, Blackwell.
- Classen, Howes and Synnott, 1994, *Aroma: The Cultural History of Smell*, Routledge.
- Clunas, Craig, 1991, *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*, University of Illinois Press.
- Corbin, Alain, 1986, *The Foul and the Fragrant*, Harvard University Press.
- Cornell, Drucilla, Michel Rosenfeld, and David Carlson. 1992. *Deconstruction and the possibility of justice*. New York: Routledge.
- Daston, Lorraine & Kathline Park ed., 1998, *Wonders and Order of Nature, 1150-1750*, Zone Books.
- de Certeau, M., 1984, *The practice of everyday life*, University of California Press.

- Delaporte François, 1986 *,Disease and Civilization: the Cholera in Paris, 1832*, MIT Press.
- Deleuze, Gilles, 1988, *Foucault*, University of Minnesota Press.
- Derriard, Jacques, 1978, *Writing and Difference*, University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques, 1992, "Force of Law: Mystical Foundation of Authority", in Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson ed., *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge.
- Dikötter, Frank, 2002, *Crime, Punishment and the Prison in Modern China*, C. Hurst & Co.
- Dikötter, Frank, and Jerome Bourgon. 2003. "Reviews of Books - ASIA - Crime, Punishment and the Prison in Modern China". *The American Historical Review*. 108 (4): 1120.
- Douglas, Mary. 2002. *Purity and danger: an analysis of concept[s] of pollution and taboo*. London: Routledge.
- Edwin Chadwick,1842, "Report on the Sanitary Condition of the Labouring Population" and "Public Health, Sanitation and its Reform", in Finer, S.E.ed. , 1997, *The Life and Times of Sir Edwin Chadwick*, Routledge.
- Elias, Norbert, 1985, *The Loneliness of Dying*, Blackwell.
- Elvin, Mark, 1998, *Changing Stories in the Chinese World*, Stanford University Press.
- Farquhar, Judith and Qicheng Zhang, 2005, "Biopolitics Beijing: Pleasure, Sovereignty and Self Cultivation in China's Capital", in *Cultural Anthropology*, Vol.20, no.3, pp.303-327.
- Finer, S.E., 1997, *The Life and Times of Sir Edwin Chadwick*, Routledge
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel, 1984a, "What is Enlightenment?" , in *Foucault Reader*, ed. By Paul Rabinow, Patheon, pp. 23-54.
- Foucault, Michel, 1984b, *The Birth of the Clinics*, Vintage.
- Foucault, Michel, 1985a, *An Introduction: The History of Sexuality, Volume 1*, Penguin.
- Foucault, Michel, 1985b, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume 2*, Penguin.
- Foucault, Michel, 2003a, *Essential Works*, Vol. 1-3, New Press.
- Foucault, Michel. 2003b. *Society must be defended*. London: Penguin.
- Foucault, Michel, 2007, *Security, territory, population : lectures at the Collège de France, 1977-78*, Palgrave Macmillan.
- Francios Delaporte, 1989, *Disease and Civilization: the Cholera in Paris, 1832*, The MIT Press.
- Gadamer, Hans-Georg, 1982, *Reason in the Scientific Age*, MIT Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Pr.
- Giles, Herbert A., 1923(1982), *The HsiYuan Lu or Instructions to Coroners*, Southern Materials Center (南天出版社) .
- Goffman, Erving. 1963. *Stigma; notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Hacking, Ian, 1990, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press.
- Huizinga, Johan, 1996, *The Autumn of the Middle Ages*, University of Chicago Press
- Illich, Ivan. 1976. *Medical nemesis: the expropriation of health*. New York: Pantheon Books.
- Illich, Ivan, 1985, *H2O and the Waters of Forgetfulness*, Dallas Institute of

- Humanities and Culture.
- Jullien, François, 2004, *In Praise of Blandness: Proceeding from Chinese Thought and Aesthetics*, Zone Books.
- Kleinman, Arthur, and Tsung-Yi Lin. 1981. *Normal and abnormal behavior in Chinese culture*. Culture, illness, and healing, v. 2. Dordrecht: D. Reidel.
- Kotenv, A.M., 1925, Shanghai: its mixed court and council : material relating to the history of the Shanghai Municipal Council and the history, practice and statistics of the International Mixed Court, Shanghai : North-China Daily News and Herald.
- Kutcher, Norman, 1999, *Mourning in the Late Imperial China: Filial Piety and the State*, Cambridge University Press.
- Largey, Gale Peter and David Rodney Watson, 1972, "The Sociology of Odors", *American Journal of Sociology*, Vol. 77, No. 6, pp. 1021-1034, The University of Chicago Press.
- Le Goff, Jacques, 1984, *The Birth of Purgatory*, University of Chicago Press.
- Lemke, Thomas, 2001, 'The Birth of bio-politics': Michel Foucault's Lecture at the College de France on neo-liberal governmentality", in *Economy and Society*, Vol. 30, no. 2: 190-207.
- Lock, Magarat, 2001, *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*, University of California Press.
- Loewe, Michael(魯惟一), 1979, *Ways to Paradise : the Chinese quest for immortality*, Allen& Unwin.
- Loewe, Michael(魯惟一), 1982, *Chinese ideas of life and death: faith, myth and reason in the Han period (202 BC-AD 220)*, Allen & Unwin.
- Lyotard, Jean-Francois. 1988. *The Differend: phrases in dispute*. Theory and history of literature, v. 46. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Macauley, Melissa Ann. 1998. *Social power and legal culture: litigation masters in late imperial China*. Law, society, and culture in China. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Macauley, Melissa, and Jerome Bourgon. 2001. "Reviews: - Social Power and Legal Culture: Litigation Masters in Late Imperial China". *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 61 (1): 183.
- Macpherson, Kerrie, L., 1987, *A Wilderness of Marshes: The Origins of Public Health in Shangahi, 1843-1893*, Oxford University Press.
- McKnight, Brian E., 1981, *The Washing Away of Wrongs Sung Tz'u*, The University of Michigan.
- Mirsky, Jonathan. 2008. "Death by a Thousand Cuts - Timothy Brook, Jerome Bourgon & Gregory Blue". *The Literary Review*. 45.
- Morris, R.J. 1976, *Cholera 1832*, Holmes& Meier Pub.
- Norris, Andrew. 2005. *Politics, metaphysics, and death: essays on Giorgio Agamben's Homo sacer*. Durham: Duke University Press.
- Park, Katharine, 1994, "The Criminal and the Sainly Body: Autopsy and Dissection in Renaissance Italy," in *The Renaissance Quarterly* 47: 1-33.
- Porter, Roy, 1989, "Death and Doctors in Georgian England", in Houlbrooke, Ralph ed., *Death, Ritual, and Bereavement*, p.77-94, Routledge.
- Porter, Roy, 1999, "The Hour of Philippe Ariès", in *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 1469-9885, Volume 4, Issue 1, Pages 83 – 90.
- Porter, Roy, 2001, *Bodies in Politic- Disease, Death and Doctors in Britain , 1650-1900*, Cornell University Press.

- Rabinow, Paul, 1989, *French Modern: norms and forms of social environment*, MIT Press.
- Rancière, Jacques, 1999. *Disagreement: politics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques, 2004, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Continuum.
- Rogaski, Ruth, 2004, *Hygienic Modernity : Meanings of Health and Disease in Treaty-Port China*, University of California Press.
- Scheper-Hughes, Nancy and Loïc Wacquant (Editor) ,2003, *Commodifying Bodies*, Sage.
- Schmitt, Carl, 1996, *The Concept of the Political*, University of Chicago Press.
- Shih, Shu-mei, 2001, *The Lure of the Modern— Writing Modernism in Semicolonial China, 1917-1937*", University of California.
- Simmel, Georg, 1992, "Sociology of Senses", in Mike Featherstone ed. *Simmel on Culture*, pp.109-120.
- Snow, John, 1849, "On the Pathology and Mode of Communication of Cholera", *Gazette*, vol. 44, Nov. 2, pp. 745-752, Nov. 30, 1849, pp. 923-929.
- Stephens, Thomas B., 1992, *Order and Discipline: The Shanghai Mixed Court 1911-27*. University of Washington Press.
- Stoddart, D. Michael, 1990, *The Scented Ape : the biology and culture of human odour*, Cambridge University Press.
- Strauss, Leo, 1984, *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press.
- Vigarello, Georges, 1988, *Concepts of Cleanliness: changing attitudes in France since the Middle Ages*, Cambridge University Press.
- Walter, Tony, 1994, *The Revival of Death*, Routledge.
- Wang, David Der-wei(王德威), 2000, "Crime or Punishment? On the Forensic Discourse of Modern Chinese Literature", pp.260-297, in Wen-hsin Yeh ed., *Becoming Chinese: Passages to Modernity and Beyond*, University of California Press.
- Watson , James L. and Evelyn S. Rawski, 1988, *Death Ritual in the Imperial and Modern China*, University of California Press.