

## 習慣成四維： 新生活運動與肺結核防治中的倫理、家庭與身體\*

雷祥麟\*\*

### 摘 要

本文的核心發現是，民國時期分屬三個不同領域的群眾運動——新生活運動、防癆運動與新文化運動，令人意外地有著共同的打擊目標：傳統中國家庭。首先，與目前研究通識相左，「禮義廉恥」不僅不是傳統文化中的核心德目，反而是新生活運動刻意選取來替代傳統家族性道德的新發明，這正延續著晚清以降提倡公德的道德革命。其次，1930年代的防癆運動中，肺結核的肆虐也被歸咎於傳統的家庭結構。再加上新文化運動以家庭為「萬惡之原」（傅斯年語）的批判，這三個看似獨立的運動共享一個邏輯，就是將中國的家庭由價值的泉源扭轉為萬惡的淵藪、疾病的源頭，是對個人健康與個性的重大威脅。在這個歷史脈絡下，肺結核防治中推行種種個人衛生習慣，因有助於創造出一種既對原本親

---

\* 本文初稿曾先後報告於「華人衛生史研討會」（2008年12月26日）、「九十年來家國：1919・1949・2009」國際學術研討會（2009年12月10日）、中央研究院近代史研究所學術討論會（2010年5月6日）以及復旦大學歷史研究所（2010年11月2日），筆者感謝報告時的評論人張哲嘉、黃金麟與黃克武教授以及兩位匿名評審深入的評論與建議，此外我也感謝集刊編輯人員鉅細靡遺的努力，為本文減少許多文字上的疏漏，以及詹穆彥同學擔任研究助理時的協助。寫作這篇文章的過程將筆者帶入好幾個我原本並不熟悉的學術領域，因此，我非常感謝呂妙芬、沙培德(Peter Zarrow)曾閱讀全文並給我許多寶貴的意見，杜贊奇(Prasenjit Duara)、費俠莉(Charlotte Furth)、陳永發、沈松橋、翟志成、張瑞德、康豹(Paul Katz)、高晞曾與我討論本文論點並提供建議。這些先進與朋友們會熱心地回答我向他們請教的各種外行的問題，我感到非常感謝與幸運，特此留下一個紀念。

\*\* 收稿日期：2010年12月9日，通過刊登日期：2011年5月5日。

中央研究院近代史研究所副研究員，陽明大學科技與社會研究所副教授（合聘）。

密的家人感到威脅與疏遠，又對陌生「非特定個人」產生責任感的新道德結構，是以得到新生活運動的利用，達到將個人脫離家族，從而整編入國族之內的政治目標。藉此，防癆運動與新生活運動共同發展出一個重要的新技藝，就是「道德的習慣」，透過養成身體性的習慣，以體現道德價值與衛生知識。平行於「喚醒意識」的歷史，為了瞭解現代中國社會文化巨變的軌跡與影響，同樣值得探索的是習慣養成的身體史。

**關鍵詞：**新生活運動、肺結核、習慣、禮義廉恥、道德革命

禮義廉恥表現在食衣住行，這便是新生活運動的精神。

〈新生活運動歌〉<sup>1</sup>

## 一、導論：衛生習慣

直到目前為止，曾經研究過新生活運動的中外學者幾乎都十分困惑於一個明顯的問題：當國民政府大力推動以恢復固有德目為號召的新生活運動時，為何卻將絕大多數的精力投入到改變人們生活中看似瑣碎而細節的衛生習慣呢？如果以當時廣為傳頌〈新生活運動歌〉為標準，學者們感到難以索解的，似乎正是當時人們以「勇壯」的聲調齊聲合唱的頭兩句歌詞：「禮義廉恥表現在食衣住行，這便是新生活運動的精神。」<sup>2</sup>

嚴格來說，上面這段話並不完全正確。研究過新生活運動的政治史學者都曾注意到這個現象，有的學者的確為之感到非常困惑，近年才針對新生活運動出版專書的溫波便坦率地承認：「我們如何也不明白，『禮義廉恥』與『衣食住行』及『整齊、清潔、簡單、樸素、迅速、確實』存在著何種關係。」<sup>3</sup>但更多的學者以為這個矛盾正是新生活運動失敗的主要原因或症狀，因而他們便

<sup>1</sup> 江西省新生活運動促進會，〈新生活運動歌〉，收入《江西新生活運動彙刊》（江西省新生活運動促進會，1936），歌詞部份。

<sup>2</sup> 溫波，《重建合法性：南昌市新生活運動研究，1934-35》（北京：學苑出版社，2006），頁 59。

<sup>3</sup> 溫波，《重建合法性：南昌市新生活運動研究，1934-35》，頁 59。

不企圖說明爲什麼新生活運動會採取這個令人費解的作法。舉例而言，由於注意到新生活運動宣稱的目標極其高遠，卻又斤斤計較於一些瑣碎的個人衛生習慣，James C. Thomson Jr.曾感到不可置信、而十分鄙夷地指出：「這個旨在復興民族的群眾運動，卻企圖把自己建立在牙刷、老鼠夾、與蒼蠅拍之上。」<sup>4</sup>William Kirby 在他的重要研究中也指出，在新生活運動追求「整個中國社會的軍事化」這一點上，蔣介石深受到他的德國軍事顧問與德國復興的歷史經驗所影響，以致於蔣甚至將他的兒子蔣緯國送到德國接受軍事訓練。不過由於 Kirby 研判新生活運動的基礎仍是「道德與倫理是社會的基礎」這個傳統想法，<sup>5</sup>而蔣取法德國的重點又在於恢復「民族精神」(national spirit)，<sup>6</sup>這些目標都明顯地屬於精神、道德與倫理的領域，所以 Kirby 不太理解何以衛生習慣竟會扮演如此重要的角色，乃至於論斷新生活運動的「『動員』(mobilization)事實上變成了『編成組織』(regimentation)，而且當運動因爲缺乏引擎而喪失動力之後，運動變成只是遵守一小組的衛生規則而已。」<sup>7</sup>

不僅是政治史學者傾向於低估衛生習慣的政治意義，在 Ruth Rogaski 以「衛生」(hygienic modernity) 爲主題而完成的開創性研究中，她也以爲新生活運動這個政治運動的「衛生」意義十分有限。或許由於她的研究焦點是天津，而根據她的研究，新生活運動幾乎完全沒有影響到天津，所以 Rogaski 將新生活運動放在「講衛生」(Talking Weisheng)的小標題之下，僅簡單地討論了三頁。在描述了南開大學的學生被要求使用「公共筷子」之後，藉由天津當地關心公共衛生的西醫口中，讀者看到新生活運動的表面功夫完全無助於改善人民的健康。<sup>8</sup>或許因爲 Rogaski 認爲新生活運動只是一個「講」衛生的意識型態運動，

---

<sup>4</sup> James C. Jr. Thomson, *While China Faced West: American Reformers in Nationalist China 1928-1937* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), p. 158.

<sup>5</sup> William C. Kirby, *Germany and Republican China* (Stanford: Stanford University Press, 1984), p. 185.

<sup>6</sup> William C. Kirby, *Germany and Republican China*, p. 180.

<sup>7</sup> William C. Kirby, *Germany and Republican China*, p. 184.

<sup>8</sup> Ruth Rogaski, *Hygienic Modernity: Meanings of Health and Disease in Treaty-Port China* (Berkeley: University of California Press, 2004), pp. 238-240.

實質衛生史的意義十分有限，所以她也沒有追問為什麼新生活運動竟會如此重視這些瑣碎的衛生習慣。十分有趣地，或許基於正好相反的原因，政治史學者與衛生史學者都還沒有認真追問這個關於衛生習慣的問題。

學者們覺得衛生習慣不可能達到「復興民族」或提振「民族精神」的高遠目標，無疑是合情合理的看法。像是「使用公共筷子」、<sup>9</sup>「不隨地吐痰」這些個人身體性的習慣，容或有助於維護健康、避免傳染病流行，但實在難以想像它們對於一個民族的「精神、道德與倫理」能夠發生何等重要的影響，然而這種精神層次的變革，卻又正是新生活運動所高舉的目標。相較於這個明顯的矛盾，有一個歷史現象十分值得我們注意：新生活運動並不是在動員失敗之後，才被迫淪落成一個只知講究瑣屑衛生習慣的運動，相反地，在運動最初、也是最熱烈推動的兩年之中，運動的具體目標只有兩個，就是「清潔」與「規矩」，<sup>10</sup>而不是「禮義廉恥」的道德修養，而且這也是當時蔣介石自己評估這個運動最有成果的面向。換言之，至少對於新生活運動的原始推動者而言，聚焦於看似瑣碎的個人衛生習慣，並不是運動失敗的徵兆；相反地，這可能是運動有意識地設定的策略，他們企圖以個人衛生習慣為引擎而帶動人們在精神、道德、倫理上的變革。如果這個假設可以成立的話，我們就必須承認，我們還沒有開始理解為什麼運動發動者竟會賦予「衛生習慣」如此重要的角色。在他們的構想中，純然肉體性的衛生習慣為何竟可以產生這麼不尋常的政治功能？

解開這個謎題的鑰匙，就在於即便在醫療保健的領域之內，衛生習慣並不如一般常識中所設想的那樣超然世外。就在公衛專家以衛生習慣有效地抑制疾病傳播的同時，這些習慣也在人們的身體上刻畫下特定的社會關係與人我認同，從而富有高度的政治與文化意義。一旦嘗試探索這樣一個容許政治史與衛生史相互穿透、雙向影響的歷史視野，我們便會注意到，就在新生活運動發動

<sup>9</sup> 這是新生活運動在天津的宣傳重點之一，Ruth Rogaski, *Hygienic Modernity: Meanings of Health and Disease in Treaty-Port China*, p. 238.

<sup>10</sup> 蔣中正，〈新運週年紀念告全國同胞書〉，收入蕭繼宗主編，中國國民黨中央委員會黨史委員會編，《新生活運動史料（革命文獻第六十八輯）》（台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1975），頁42。

的同時，民國醫療史上也有一個關於「衛生習慣」的謎題，那就是：為何民國初期的肺結核問題，並沒有像當時歐美與日本一樣被認為是源自現代化的發展（城市化、工業化）所造成的社會性疾病(social disease)，卻被認為是直接肇因於華人文化中種種不衛生的惡習呢？換言之，為什麼在 1930 年代的中國，涉及重大社會結構變遷的肺結核防治運動，與涉及重大價值變遷的新生活運動，卻不約而同地聚焦到瑣屑的、個人的、身體性的「衛生習慣」上呢？

本文的核心論點就在於，雖然一般而言上述這兩個問題被視為分屬於民國衛生史與民國政治史這兩個不同的領域，但如果我們把它們置放在同一個架構之下，將它們理解為密切相關的同一個歷史過程時，我們不僅可以初步回答上述這兩個問題，更會注意到「身體的習慣」在民國時期政治文化史中極為關鍵而又常常遭到忽略的角色。關於晚清以來「喚醒意識」的歷史，學界已有十分深入而精彩的研究成果，<sup>11</sup>但對於覺醒後的人們存活在什麼樣的身體之中，我們的理解仍十分有限；<sup>12</sup>更重要的是，他們的身體或許並不只是心靈覺醒的外在表現而已，而可能是如同「衛生習慣」般，具有能動性的、能夠轉化道德意識與社會關係的重要力量，本文即企圖探索這樣的「習慣成道德」的力量浮現的歷史過程與可能意義。具體而言，本文將指出〈新生活運動歌〉的前兩句的確是新生活運動的重要創新策略。一方面，新生活運動有意識地挑選出在傳統文化中位處邊陲、卻接近國家主義的德目「禮義廉恥」，並以政治運動將它們提升為傳統倫理價值的核心理、全國中小學的共同校訓；另一方面，新生活運動

<sup>11</sup> John Fitzgerald, *Awakening China: Politics, Culture and Class in the Nationalist Revolution* (Stanford: Stanford University Press, 1996). 值得一提的是，雖然本書的重點是「喚醒中國」的論述、意識與文化，但在這本精彩的作品中，Fitzgerald 已經非常敏銳地觸及身體與物質文化在「喚醒中國」中扮演的角色。例如，他在導論中就已提及「吐痰」（頁 9）與中山裝（頁 23）的歷史。

<sup>12</sup> Henrietta Harrison 在「打造國民」一書中曾描述，在民國建立之後，人們站立、走路、問候的動作與姿勢都會有重要的改變。Henrietta Harrison, *The Making of the Republican Citizen: Political Ceremonies and Symbols in China, 1911-1929* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 49-92. 在中文學界中，黃金麟的研究無疑具有開創性：《歷史、身體、國家：近代中國的身體形成(1895-1937)》（台北：聯經出版事業公司，2000）。此外，關於婦女身體與體育的歷史變化，參見游鑑明，《運動場內外：近代華東地區的女子體育(1895-1937)》（台北：中央研究院近代史研究所，2009）。

致力於要求人們在「食衣住行」的日常生活習慣中，體現出「禮義廉恥」的倫理價值。換言之，四維不再只是人們腦中的倫理價值，而是銘刻在身體上的生活習慣。爲了突顯這個違反一般常識的政治策略，本文名之爲「習慣成四維」。

最後，本文標題中至此唯一尚未出現的詞彙——家庭，也正是上述兩個謎題的解答。新生活運動除了與防癆運動一樣依賴「衛生習慣」來改造個人，它們更擁有一個共同的敵人，那就是中國的家庭。由新文化運動中以家庭爲「萬惡之原」（傅斯年語），防癆運動中以家庭爲肺結核肆虐的傳染源，到新生活運動中以提倡四維（禮義廉恥）來取代家族主義的道德，這三個看似獨立的運動共享一個邏輯，就是將家庭——中國的家庭——由價值的泉源轉化爲萬惡的淵藪、疾病的源頭，對個人健康與個性的重大威脅。肺結核防治中的種種個人衛生的習慣，由於有助於創造出一種一方面對原本親密的家人感到威脅與疏遠，另一方面卻又對陌生的「非特定個人」產生責任感的新道德結構，是以得到新生活運動的利用，而達到將個人脫離於家族之外，從而整編入國族之內的政治目標。藉此，肺結核的個人衛生與新生活運動共同發展出一個重要的新技藝，就是「道德的習慣」，透過養成身體性的習慣，以體現道德價值與衛生知識，在此同時，內心是否真正覺醒便不再是唯一的重點。平行於「喚醒意識」的歷史，爲了瞭解現代中國社會文化巨變的軌跡與影響，同樣值得探索的正是「習慣成道德」的身體歷史。

## 二、作為家庭疾病的中國肺結核<sup>13</sup>

在歷史上，結核病這個複雜的慢性疾病經常被利用爲探討其他文化及社會

<sup>13</sup> 本文在結構上有一些與一般論文不同之處，必須在此先加以說明。本文的出發點是上述的兩個謎題，但其中第二個謎題的題目本身（即：民國時期的肺結核問題被認爲直接肇因於華文化中種種不衛生的惡習），並不是已被廣泛接受的學界共識，而是筆者新近發表的研究成果。爲了使本文讀者可以瞭解這一個謎題成立的史料與其解答，筆者在本文的第二、三節中納入該文相關內容的中文翻譯，再加上若干新寫的內容，但基於節省篇幅的考量，在文字上不免較爲簡略，請有興趣的讀者直接參考該文。Sean Hsiang-lin Lei, "Habituating Individuality: The Framing of Tuberculosis and Its Material Solutions in Republican China," *Bulletin of the History of Medicine* 84:2 (July 2010), pp. 248-279.

問題的工具。在西方及日本，結核病問題被視為社會經濟的問題，所以公共辯論的焦點常是國家對於公共健康所應負的責任，或是都市化及工業化這些「進步」所帶來的慘痛代價。相形之下，民國時期對結核病問題的想像則截然不同，人們並不以為結核病肆虐的主因是勞工營養狀況、工作環境、或貧窮等社會經濟問題；相反地，關於肺結核在中國肆虐的原因與解決方案的討論，常常聚焦於華人種種令人側目的惡習，以及傳統的家庭結構。相較之下，令人疑惑的是，為什麼那時的中國社會不將結核病視為由現代化所引發的社會經濟問題呢？

簡單地說，當時國際學界認為結核病是一個源於社會經濟因素而造成的社會性疾病(Social Disease)，<sup>14</sup>想要有效地控制肺結核，便需要大規模的社會經濟改革，像是改善工人的營養、居住環境等，單是一般的公共衛生措施，效果將註定十分有限。在這個理解之下，基於資源利用上的效率考量，有中國公衛之父之稱的蘭安生(John Grant, 1890-1962)，由 1920 年代初期起，便明確地主張政府當延後投入肺結核的防治，而優先投入比較容易見到成效的天花與腸胃性傳染病的防治。在往後的十多年裡，當公衛專家筆路藍縷地初步築起中國的公共衛生系統時，他們大致皆依循蘭安生這個務實的策略，有意識地避免把結核病防治當作當下最切要的目標。

相對於國家對於防治結核病的消極作為，當 1930 年代開始出現由社會團體所主導的防癆運動時，醫療專家們便設法探索是否可以不同於「社會疾病」的模式來理解中國的肺結核問題，以致於即便他們無法立刻大幅改善人們的經濟狀況與營養條件，他們仍可以降低肺結核對中國民眾所造成的巨大傷害。<sup>15</sup>就在這個努力的過程中，中國的肺結核問題被界定(framing)成爲一個「家庭的疾病」，被視為肇因於人們在龐大又親密的中國家庭中所培養出來的種種「不衛生的習慣」。

---

<sup>14</sup> David Barnes, *The Making of a Social Disease: Tuberculosis in Nineteenth-Century France* (Berkeley: University of California Press, 1995).

<sup>15</sup> Sean Hsiang-lin Lei, "Habituating Individuality: The Framing of Tuberculosis and Its Material Solutions in Republican China," *Bulletin of the History of Medicine* 84:2, pp. 256-262, 第三節 'The Rise of the Tuberculosis Crisis in China'。

舉例而言，在北京主治肺結核病長達十餘年的霍爾教授(G. A. M. Hall)便指出：

（中國人的）習慣必然導致結核桿狀菌在家庭內廣為傳布。在家裡或是村莊的小旅館中，病人和健康的人都睡在同一個炕上。不論是在家裡、公共場所或大街上，隨地吐痰的習慣，不但被大家視為理所當然，而且非常普遍。從大家共用的碗中夾了食物之後，筷子便直接送到每個人的嘴裡。<sup>16</sup>

基於這些觀察，霍爾教授在解釋結核病何以在中國大行其道時，他就歸罪於華人這三項惡名狼籍的習慣：隨地吐痰及親密狹近的進食、睡眠方式。

第二個在地特有的因素，則是大型的家族組織以及家庭成員間親密的生活方式。霍爾教授接著說：

在中國，不僅父母，就連祖父母、伯叔舅父等男性長輩親戚、姑姨嬸婆舅媽等女性長輩親戚、堂表兄弟姊妹等平輩親戚，還有，尤其是僕人，都常常和孩童有非常親密的接觸。<sup>17</sup>

這些惡習為病菌在家庭內的傳布提供了絕佳的機會。和中國家庭內「頻繁且反覆傳染」的感染途徑相較之下，在家庭以外接觸傳染的機率，幾乎微不足道。在這個理解之下，中國的結核病其實是家族疾病而不是社會疾病；更精確地說，專家們以為這是源於傳統中國家庭的特殊結構而造成的疾病。<sup>18</sup>也由於這個想法，當時中國結核病人的形象完全不同於當時歐美那種聚居於大城市貧民窟中的工人階級，相反地，卻常是有條件享受傳統生活型態的富人階級。曾留學芝加哥大學而任職於上海醫專的賴斗岩博士曾指出：

近有人謂結核病多寡，全恃國民經濟程度而定，至於各項預防工作，則無關痛癢，此乃片面觀察，未可視為定論。蓋吾國富人，與歐美國

<sup>16</sup> G. A. M. Hall, "Tuberculosis in China," *The British Journal of Tuberculosis* 29:3 (1935), pp. 132-144, especially p. 134.

<sup>17</sup> G. A. M. Hall, "Contagion in Tuberculosis," *The Chinese Medical Journal* 51 (1937), p. 913.

<sup>18</sup> 值得特別說明的是，這兒所謂的大家庭組織，並不全然是歷史的事實。根據人類學與歷史人口學的研究，民國時期約有三分之一到一半的家庭是由父母與未婚子女所組成的小家庭。

資本家，略有不同，每喜聚族而居，不講戶外活動；弱不禁風的林黛玉，則認為東方標準美人。故得結核病機會，較貧苦勞動家為多，此中外懸殊之點也。廣州患結核病者，頭等病人（代表資產階級），竟達 8.4%，而普通病人（代表平民階級），僅有 2.3%，相差三倍之多。可知此病發生，不全在經濟也。<sup>19</sup>

說來頗為諷刺，在 1930 年代的中國，人們既不以為中國的結核病是由工業化與都市化所造成的問題，也不認為國家的積極介入能解決這個問題。正好相反，許多公衛官員與有識之士都敢於公開宣稱：「此病發生，不全在經濟也」，<sup>20</sup>甚至強力宣傳，中國結核病的罪魁禍首是傳統中國家庭中長期養成的、不衛生的個人習慣。作為一種隱喻，結核病在中國並不代表現代化所帶來的慘痛代價；恰恰相反，它竟象徵著傳統慣性的積重難返。

### 三、習慣成個人

既然中國的結核病問題與歐美如此不同，那麼兩種結核病（社會疾病與家庭疾病）的分歧似乎清楚地反映了兩種社會有著不同的核心基石：家庭與個人的對比。由於中國結核病問題被視為源於現代個人主義與傳統中國家庭兩者之間的衝突，所以這種衝突就尖銳地反應在關於兩件日常用品是否會造成肺結核傳染的爭議之中。

第一個物件是傳統的炕。雖然根據德國人類學者 Mareile Flitsch 對「炕」

<sup>19</sup> 賴斗岩，〈關於中國結核病的幾個統計〉，《中華醫學雜誌》，卷 20 期 7 (1934)，頁 903-914，特別是頁 906。

<sup>20</sup> Hall 也因而在 1937 年斷言，「曾有人以為肺結核純然是一個經濟問題，在一個國家的經濟條件獲得改善之前，我們做什麼也沒有用。這個立場是不正確的，也是沒有正當性的。肺結核是一個特定的傳染性疾病，只要我們採用正確的作法，無論在哪種經濟條件下，我們都可以有效地控制肺結核。」由這段言論中我們可以看出，Hall 完全瞭解國際學界以為肺結核是一個源於經濟條件而造成的社會性疾病，但他不願就此承認束手無策、坐視人們的痛苦，因此他致力將肺結核界定為一個當時的中國就可以解決（或至少改善）的問題。G. A. M. Hall, "The Establishment of Anti-Tuberculosis Clinics in China," *The Chinese Medical Journal* 51 (1937), p. 1047.

的研究，炕與煮飯的灶共用一個火力來源，又使全家人的活動與睡眠都聚集在一個較小的空間中，其實是一個極為有效率的利用能源的方式。<sup>21</sup>但在當時的公衛學者眼中，全家窩擠其上的炕不僅是細菌傳布的溫床，更代表著傳統中國家庭加諸於其無辜的成員身上病態的囿限。

在二十世紀上半葉的中國，進步知識分子幾乎可以在家庭的身上找到中國所有問題的根源。傅斯年就曾在《新潮》的創刊號發表名為〈萬惡之原〉的專文，文中直指中國的「萬惡之原」就是中國的家庭，因為中國的家庭就是破壞「個性」的最大勢力。<sup>22</sup>「從孩子生下來的那一天，就教訓他怎樣應時，怎樣舍己從人，怎樣做你爺娘的兒子，決不肯教他做自己的自己。一句話說來，極力的摧殘個性。」<sup>23</sup>

在這篇文章中，傅斯年提及「個性」一詞不下十餘次，而且每次都把個性一詞放置在引號之中，十分明顯地，傅斯年充分地意識到他正在引介一個對中文讀者而言十分陌生的新觀念。有鑑於現代中文中的「個人」與「個人主義」這兩個詞彙都來自日文，都是日文爲了翻譯 Individual 與 Individualism 而新創造出來的新詞彙，<sup>24</sup>「個性」極可能也是類似的新造詞彙。<sup>25</sup>就是由於這種對

<sup>21</sup> Mareile Flitsch, "Knowledge, Embodiment, Skill and Risk: Anthropological Perspective on Women's Everyday Technologies in Rural Northern China," *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal* 2:2 (2008), pp. 265-288.

<sup>22</sup> 感謝沈松僑教授向筆者指出這個關鍵的史料。

<sup>23</sup> 傅斯年著，傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅孟真先生集》（台北：國立台灣大學，1952），上編丙，頁 1-5，特別是頁 2。

<sup>24</sup> Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995), p. 321.

<sup>25</sup> 個性一詞可以作為英文 personality 與 individuality 這兩個詞彙的中文翻譯，傅斯年所謂的「家庭摧毀個性」，明顯地是指相對於集體（家族）與社會制度的個體性(individuality)，而比較不是個人與他人不同的性格與人格(personality)。本小節的中文標題是「習慣成個人」，而英文論文的標題則是 Habituating Individuality，就是爲了凸顯這種對於個性（或說個體性）的追求在肺結核防治中令人意外的核心地位。值得順帶說明的是，依照這個初衷，本小節的中文標題應該叫做「習慣成個性」才對，但是我終究沒有採取這個題目，一方面是由於仿造自「習慣成自然」的「習慣成個人」，聽起來較簡潔有力，而又引人遐思；另一方面，今日中文中如果有人說「習慣成個性」，我們並不會想到「個體性」(individuality)，換言之，當年傅斯年企圖透過十多個引號介紹的新觀念（「個性」as individuality），畢竟沒能在現代中文中生根、存活，這一點本身就是一個饒富歷史意義的有趣現象。

於實現個性的新追求，傅斯年等進步知識分子鼓舞年輕人反抗作為「萬惡之原」的傳統中國家庭。讀者一定已經注意到，由結核病出發，在繞了一大圈之後，我們回到了中國現代思想文化史中眾所周知的主題：家庭改造運動。正如 Susan Glosser 的 *Chinese Visions of the Family and State* 一書中所指出的，由新文化運動、國民黨、共產黨到新興的商業文化，多種力量以不同的方式將家庭定位為中國諸多問題的源頭。<sup>26</sup>正是在這樣的文化氛圍中，我們可以理解為何公衛專家會將傳統家庭「病理化」，甚至有公衛專家指出：中國結核病問題的最終解決之道，就是全面採納歐美的「小家庭制」。

雖然由表面看來，防癆運動與家庭改造運動是南轅北轍、互不相干的兩個運動，但兩者之間卻擁有一個共同的核心關懷，就是要保護年輕人免於受到中國家庭的圍限與污染。全家窩擠其上的炕，似乎體現了中國家庭最不容原諒的罪惡，那就是個人空間的付之闕如、對於個體性的窒息壓抑。永不開窗的房間與全家窩擠其上的炕，使得家庭成為疾病感染與摧毀個性的泉源，單一的個人完全無所逃逸於屋宇之間。為了追求衛生與個性（這兩者是一致的），兩個運動的提倡者都主張，應當全然棄絕背後那個更大的、病態的中國家庭。

然而，公衛專家或許會在時代的影響下而將家庭「病理化」，但不同於思想導師，當公共衛生專家企圖「改造家庭」時，他們可以不必透過思想啓蒙或法律改革，他們可以設計新的生活用品，使人們在使用中養成新的生活習慣，更有甚者，產生新的身體感受。

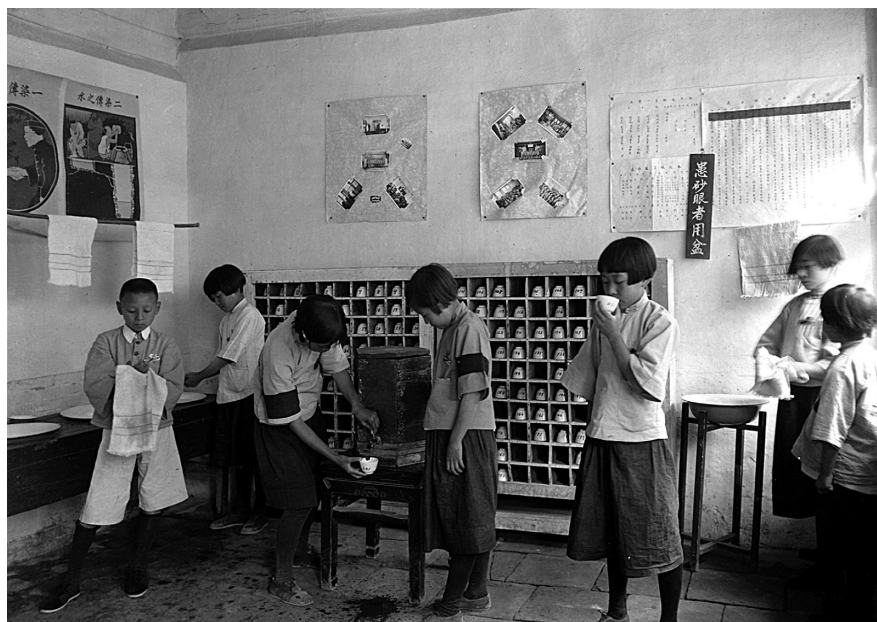
讓我們來看看第二個物件，就是照片中的「個人衛生杯」（圖一）。<sup>27</sup>在協和醫學院的衛生實驗站，蘭安生與他的同事們教導學童們養成使用「個人衛生杯」的習慣，以避免學童用同一個杯子喝水時，相互傳染各種病菌。在 1930 年代中期出版的新一代衛生教科書中，幾乎都有一模一樣的圖像，上面寫著「我

---

<sup>26</sup> Susan L. Glosser, *Chinese Visions of Family and State, 1915-1953* (Berkeley: University of California Press, 2003).

<sup>27</sup> Sean Hsiang-lin Lei, "Habituating Individuality: The Framing of Tuberculosis and Its Material Solutions in Republican China," *Bulletin of the History of Medicine* 84:2, p. 277.

圖一 「個人衛生杯」



資料來源：洛克斐勒檔案中心 (Rockefeller Archive Center)

圖 二

杯茶的已自用我 五十



資料來源：許觀光，《復興衛生指導法》（上海：商務印書館，1935），頁82。

用自己的茶杯」（圖二）。這並不只是一個城市的現象而已，在蘭安生的學生、也是後來被稱為中國鄉村公共衛生之父的陳志潛(1903-2000)的回憶中，即便當他在河北定縣推動極具實驗性的農村公共衛生工作時，他們也發給貧窮的村童「痰盂、臉盆、與個人飲水杯(individual drinking cups)」，<sup>28</sup>而且在僅有的十七項教學重點中，第五項是「使用個人臉盆與毛巾」、第十二項是「使用個人杯喝水」。<sup>29</sup>有鑑於村童間傳染病的普遍流行，其中砂眼的盛行率高達 75%，<sup>30</sup>這些個人衛生習慣的確有著重要的保健效益。這不只是在學校等場所這麼做，在他為中學生編著的專書《家庭衛生》中，陳志潛也教導學生們在家中要「個人自備一杯」。<sup>31</sup>日復一日、不假思索地使用諸如「個人衛生杯」等衛生設備，學童們會漸漸習於身為一種新的「個人」：當和他人——即使是家人或親朋好友——共用杯子、毛巾、牙刷時，身體會不由自主地感到不自在、甚至嫌惡。一言以蔽之，西方的個人衛生強化了個人主義式的身體感；個人主義不止是一種政治理論與法律地位，它更是一種無比切身的感受與身體力行的日常生活方式。推動者一方面對炕痛毀極詆，另一方面大力宣導「個人衛生杯」等用具，一拒一迎，兩者協力將孩童自傳統家庭病態的親密關係中解放出來，同時創造出會不由自主地與他人保持身體距離的新「個人」。

---

<sup>28</sup> C. C. Chen, *Medicine in Rural China: A Personal Account* (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 89.

<sup>29</sup> C. C. Chen, "An Experiment in Health Education in Chinese Country Schools," *Milbank Memorial Fund Quarterly* 12:3 (1934), p. 243.

<sup>30</sup> C. C. Chen, "An Experiment in Health Education in Chinese Country Schools," *Milbank Memorial Fund Quarterly* 12:3, p. 237.

<sup>31</sup> 王世偉、陳志潛編著，《家庭衛生》（上海：中華書局，1936），頁 23。

## 四、新生活運動：「由外形而內心」

新生活運動是國民黨在 1934 年所發起大規模的意識型態運動。根據 Arif Dirlik 開創性的重要研究，國民黨發動的目的在於抗衡自新文化運動興起以來，由包含共產主義在內的種種新思潮所帶來的挑戰。<sup>32</sup>為了拉攏日漸疏離的民眾，國民黨企圖透過這個運動來動員群眾，不僅希望能贏得他們對政府的支持，更希望能將他們轉化為打造現代國家的動力。在內容上，新生活運動結合了許多異質的元素，包含儒家傳統特別是曾國藩的理學、蔣本人留學日本的經驗、剿共鬥爭的需要，乃至基督教青年會(Young Men's Christian Association, YMCA)的宗教價值與組織形式。<sup>33</sup>有趣的是，這個野心勃勃的運動的改造目標卻是看似十分籠統的生活。

根據當年宣傳時最廣為散發的核心文件、由蔣中正手定的〈新生活運動綱要〉：

人民生活之滿足，固有賴於政治之教、養、衛各種制度之盡善推行；但政治上各種制度之推行，與社會風俗習慣之關係，至為密切。每當舊制度崩潰，新制度代興之時，苟不知提倡與其新制度相適應之風氣，以為推行之助，則新制度每為之紆迴顛躓，末由展其效能。必須風以動之，教以化之，而後其政治始得為之治也。……故任何國家於革故鼎新之際，恒以「轉移風氣」為先。蓋其力較政教為尤大，其用較政教為尤廣，而其需要亦較政教為尤急也。此種「轉移風氣」之工作，即所謂新生活的「運動」。<sup>34</sup>

在這段文字中，作者將「政治制度」與「風俗習慣」對立，而將運動的標

<sup>32</sup> Arif Dirlik, "The Ideological Foundations of the New Life Movement," *Journal of Asian Studies* 34:4 (1975), pp. 945-980.

<sup>33</sup> Federica Ferlanti, "The New Life Movement in Jiangxi Province, 1934-1938," *Modern Asian Studies* 44:5 (2010), pp. 961-1000.

<sup>34</sup> 蔣中正，〈新生活運動綱要〉，收入《新生活運動史料（革命文獻第六十八輯）》，頁 3。

的設定為後者——「轉移風氣」。由於風氣是十分廣泛的概念，因而似乎可以指涉「政治制度」之外的一切，特別是在眾多知名人士參與詮釋之後，這個運動的內容也不斷擴張；<sup>35</sup>在 1937 年與日本全面作戰之後，更迅速變成一個無所不包的動員名目，甚至演變為商家行銷商品的手段。<sup>36</sup>但在運動發動之初，它主要的對手十分明顯地是新文化運動以降的種種新思潮，所以新生活運動以「喚醒國魂」為名，大力提倡恢復「固有道德」，而將原本傳統德目中的四項「禮、義、廉、恥」標舉為該運動的「中心準則」與「精神信條」。這一個意識型態運動鮮明的保守色彩，在運動發動之初就飽受各界批評，也成為之後相關學術研究的焦點與負面評價的來源。

相對於高舉的道德條目，在實際操作上，新生活運動卻極其關注日常生活的細節。就如黃金麟的研究所指出的，蔣介石在運動的演講中痛毀極詆當時中國人生活之醜怪與污穢，近乎「野蠻」、「走屍」、「鬼生活」與「活死人」，<sup>37</sup>根本不知如何吃飯、穿衣、住房、行路，因而親手草訂 95 項涉及生活細節的規約，包含蔣介石最常提及的不要「隨地吐痰」、「隨地撒尿」與「不扣鈕釦」，<sup>38</sup>以及可能會令現代讀者感到意外的「走路要靠左邊」。<sup>39</sup>不止是蔣介石將衛

<sup>35</sup> 關於在全面對日抗戰後，新生活運動的擴大與轉化，參看段瑞聰，〈抗日戰爭時期的新生活運動〉，《近代中國》，期 131（1999 年 6 月），頁 57-81。

<sup>36</sup> 值得一提的是，這個意識型態的運動本身卻造成意識混亂的結果，連新生活運動促進會本身都會尷尬地注意到這個難堪的現象。舉例而言，新生活運動十分反對國人抽香煙，根據 Carol Benedict 的研究，這是中國現代史中反對抽香煙運動的鼻祖，但在運動如火如荼地推動之時，江西當地卻出現了「新生活牌香煙」，為此，新生活運動促進會發出正式通告：「嗣後凡用新生活名義，未得當地新生活運動促進會審查立案者，一概加以取締。」參見江西省新生活運動促進會，〈凡用新生活名義需經當地新運動會審查立案〉，收入《江西新生活運動彙刊》（江西省新生活運動促進會，1936），頁 320。

<sup>37</sup> 黃金麟，〈醜怪的裝扮：新生活運動的政略分析〉，《台灣社會研究季刊》，期 30（1998 年 6 月），頁 190。

<sup>38</sup> 當蔣介石要舉例與當時中國人的惡習對比時，他常常徵引他在日本的所見所聞。在蔣 1934 年 2 月 19 日第一次發表以新生活運動為名的演講時，蔣甚至直言：「我們現在要建立新的國家，要報仇雪恥，不要講什麼強大武力，就只看衣食住行上能不能做到日本人那個樣子。」之後馬上舉了日本人以冷水洗臉與吃冷飯的例子。蔣中正，〈新生活運動之要義〉，收入《新生活運動史料（革命文獻第六十八輯）》，頁 20。

<sup>39</sup> 「最初指導人們向左走的辦法，是來的人走一邊人行道，去的人走一邊人行道，如此雖然人行道上的秩序良好，但行人有時需在這一邊走路，在那一邊買東西，又回到這一邊走路，這太不

生習慣當成運動的重點，汪精衛也曾發表專文〈分食與新生活運動〉，大力抨擊中國人「共食制」的惡習，而那也正是前述防癆運動中排名第一的惡習。<sup>40</sup>而曾負責抑制滿洲鼠疫(1910-1911)的公衛領導人伍連德(1879-1960)，更曾應美國醫學傳教士之請，針對改善這個惡習而設計了一個「中國衛生餐台」，也就是今日中餐館餐桌上常見的圓形旋轉餐台。<sup>41</sup>根據美國記者作家 Emily Hahn 的描述，新生活運動的起心動念就來自宋美齡對國人衛生習慣的長期不滿，特別是「人人都把自己吸吮後的筷子重新插入大家共食的碗盤中」，也因此宋美齡在家裡自行設計了一套備有公筷的用餐方式。<sup>42</sup>事實上，在運動最初、也是最熱烈推動的兩年之中，運動的具體目標只有兩個，就是「清潔」與「紀律」，而不是道德的修養。

就像宣傳海報「新生活運動體系圖」中所呈現的（見圖三）<sup>43</sup>，右邊是「精神信條：禮義廉恥」，左邊是「行動信條：食衣住行」，強調「整齊、清潔、簡樸、勤勞、迅速、確實」，兩組性質南轅北轍的信條，截然分斷於「體系」的兩邊，實在難以看出其中的關連。無怪乎在仔細地研究過當時他所能收集到的史料之後，Dirlik 覺得需要追問的是：「衛生與行為的改善與精神素質的提升，究竟是兩個獨立的目標、還是兩個緊密相關的過程？如果兩者緊密相關的話，那一個是具有優先性的原因呢？」<sup>44</sup>

---

方便了！所以本會立刻決定改變辦法，只在一條人行道上分左右，是以成效日增。本會工作在各方面皆採此種態度。」新生活運動促進總會編，《民國二十三年新生活運動總報告》（台北：文海出版社，1989），頁 114-115。

<sup>40</sup> 汪精衛，〈分食與新生活運動〉，《新運導報》，期 2（1937），頁 10。在此感謝安徽大學孫語聖教授慷慨地提供這個他由蘇州大學圖書館中抄出的史料。

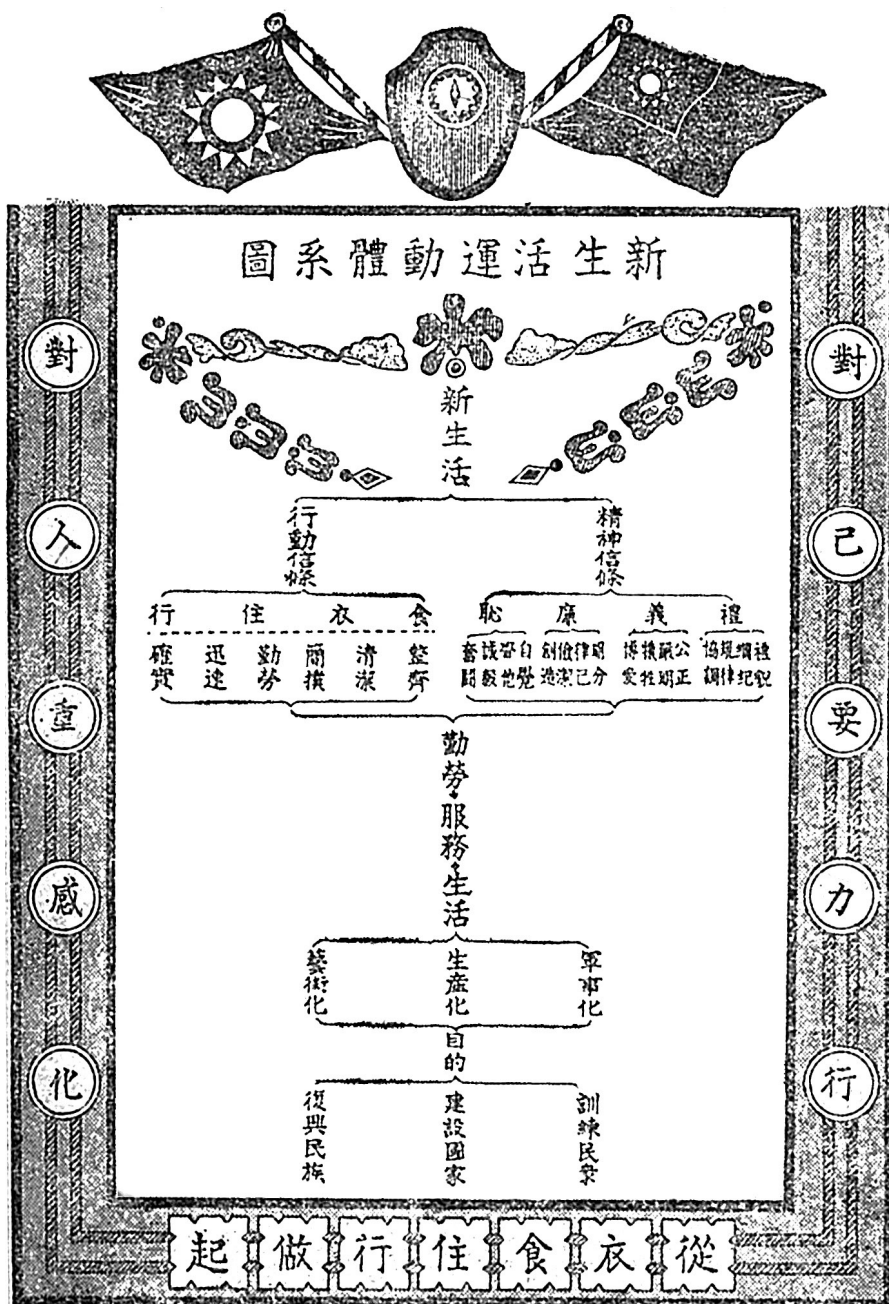
<sup>41</sup> 關於衛生餐台這個有趣的故事，是筆者 *Habituating Individuality* 一文的核心問題，關於它的中文介紹，參見雷祥麟，〈衛生為何不是保衛生命？民國時期另類的衛生、自我與疾病〉，《台灣社會研究季刊》，期 54（2004 年 6 月），頁 17-59，特別是頁 40。

<sup>42</sup> Emily Hahn, *Chiang Kai-Shek, An Unauthorized Biography* (Garden City: Doubleday, 1955), p. 172.

<sup>43</sup> 大塚令三編著，《支那の新生活運動》（東京：畝傍書房，1942），頁 251。

<sup>44</sup> Arif Dirlik, "The Ideological Foundations of the New Life Movement," *Journal of Asian Studies* 34:4, p. 956.

圖三 「新生活運動體系圖」(1942)



資料來源：大塚令三編著，《支那の新生活運動》（東京：叡傍書房，1942），頁251。

在歷史證據的侷限之下，Dirlik 提出一個極有洞見的觀察：「雖然優先而重要的是可以引導並確保人們行為端正合宜的四項倫理原則。然而，在運動的實作中，卻完全聚焦於人們衛生與行為的改善。這個運動是如此地專注於行為的細節，彷彿像是對於（人們）的倫理能力不抱有太大的信心似的。」<sup>45</sup>一個以恢復傳統道德為目標的運動，竟然又對人們的倫理能力不抱有太大的信心，這的確是一個令人費解的矛盾。然而，Dirlik 的推測是極有洞察力的，當年運動的原則的確建立在這個矛盾之上。1935 年在上海出版的〈新生活運動指導綱要〉中，明白地指出這個運動的「原則」是：

一、語云：「民可使由之，不可使知之。」總理云：「知難行易」，但又云：「不知不覺者，是實行家。」根據此項原理，故確定新生活運動應致力於行的方面，不必著重於知的方面。

二、衣食住行為人類之生活方式，苟行而合法，為而合理，即自然而成為禮義廉恥美德。故新生活運動應從行為法則上做起，不必從倫理道德上講究。

五、「授人以易，百廢可以俱舉。強人所難，一事亦且無成。」故新生活運動應從小處、近處、易處發端，不可由大處、遠處、難處入手。<sup>46</sup>

由這些證據來看，與它標榜的口號正好相反；在實際的操作上，新生活運動有意識地避免去直接改造人們的「思想與道德」，而將改造的切入點聚焦於行為法則。新生活運動選擇以「外部行為」作為改造標的。這一點蔣介石在〈會長為新生活運動週年紀念敬告全國同胞〉一文中的第一段，就曾闡釋地非常明白：

其目的在以吾民族固有美德之「禮義廉恥」，著為國民日常生活「衣食住行」之規律，在由外形之訓練，促進內心之建設，此乃極平凡之運動。<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Arif Dirlik, "The Ideological Foundations of the New Life Movement," *Journal of Asian Studies* 34:4, p. 956.

<sup>46</sup> 上海新生活運動促進會籌備會，〈新生活運動指導綱要〉，收入新生活叢書社編，〈新生活運動須知〉（南京：新生活叢書社，1935），頁 246-247。

<sup>47</sup> 蔣中正，〈會長為新生活運動週年紀念敬告全國同胞〉，收入《江西新生活運動彙刊》（江西

換言之，對於 Dirlik 覺得難以索解的疑問，蔣介石曾毫不諱言地公開承認——新生活運動是一個聚焦於外在行為法則，由「外形」而影響「內心」的、「由外而內」的精神運動。

更為有趣的是，在選擇改造目標這個關鍵性的決定上，新生活運動並沒有援引中西倫理學對人性的洞察，而是完全建立在「難、易」實效的判斷之上，在這個實效的判斷之外，最重要的論據便是「原則」中引用孫中山的「知難行易」學說。問題是，早在國民黨提倡孫中山的「知難行易」學說時，就已經引起胡適等人嚴肅的批評。胡適於 1929 年刊出的〈知難，行亦不易——孫中山先生的「行易知難」說述評〉一文中曾斷言：「行易知難學說的意義，只是要使人信仰先覺，服從領袖，奉行不悖」，<sup>48</sup>在這個極為負面的論斷之後，胡適進一步批評：

一班當權執政的人，也就借「行易知難」的招牌，以為知識之事已有先總理擔任做了，政治社會的精義都已包羅在《三民主義》、《建國方略》等書之中，中國人只有服從，更無疑義，更無批評辯論的餘地了。於是他們扛著「訓政」的招牌，背著「共信」的名義，箝制一切言論出版的自由，不容有絲毫異己的言論，知難既有新總理任之，行易又有黨國大同志任之，輿論自然可以取消了。<sup>49</sup>

這篇文章是胡適在國民黨於 1928 年頒訂《訓政綱領》後，所發表的一系列引發廣大迴響的批判文章之一。就在發表本文後幾個月之內，胡適又在同一刊物發表〈新文化運動與國民黨〉，文中直率地指出：「今日國民政府所代表的國民黨是反動的」，<sup>50</sup>胡適以為國民黨在清黨乃至「訓政」之後，已經完全背離了它一度支持的新文化運動，而且以為這些反動的發展與「行易知難」的理論是有關的。

---

省新生活運動促進會，1936），頁 15。

48 胡適，〈知難，行亦不易——孫中山先生的「行易知難」說述評〉，《新月》，卷 2 號 4 (1929)，頁 1-15，特別是頁 10。

49 胡適，〈知難，行亦不易——孫中山先生的「行易知難」說述評〉，《新月》，卷 2 號 4，頁 12-13。

50 胡適，〈新文化運動與國民黨〉，《新月》，卷 2 號 6-7 合刊(1929)，頁 1-15，特別是頁 4。

該文發表後，已與南京政府針鋒相對的汪精衛，也特別針對胡適的批評發表〈知與行〉這篇長文，文中強調，「知難行易」學說絕不是指求知不重要，相反地，這個學說的目的在於讓人們瞭解「『知之難甚於行』，非多多致力於求知不可」，<sup>51</sup>因此胡適批評的現象並不是孫中山的原意，而是「南京政府背叛孫先生主義政策所幹出來的勾當」。<sup>52</sup>由此可見，在當時新生活運動以「行易知難學說」為基礎而聚焦於「行爲」，本身就是一個極有爭議與政治意涵的作法。更有甚者，新生活運動不只聚焦於「行爲」而已，更號稱要由「外形」而影響「內心」，因而有著遠遠超過「知難行易」這個理論的企圖心，也勢必會受到更大的質疑與抨擊。所以問題是，除了孫中山的「知難行易」說之外，這樣一個與傳統「正心、誠意、修身、齊家」由內而外的邏輯完全背反的看法，是由何而來的呢？是在什麼樣的場域中，新生活運動的領導人得到了經驗與確信，改造「小、近、易」的行爲，要比改造思想來得更為容易、而有實效，而且改造行爲就可以達到期望中改造倫理道德的效果。<sup>53</sup>最後，可能也是最重要的，當運動要求所有國民致力於改善生活中這些「小、近、易」的行爲時，國民黨所期盼達成的「大、遠、難」的政治效果究竟是什麼？

## 五、「小、近、易」的運動策略

對於企圖回答這些問題的歷史學家而言，十分幸運的一點，就在於這些問題在當年就已是廣受爭議的焦點。新生活運動宣稱要經由「生活習慣」的改善來恢復「禮、義、廉、恥」的傳統德目，從運動發動之初就受到極大的批評與

<sup>51</sup> 汪精衛，〈知與行〉，《汪精衛先生言論集》（出版地不詳、出版者不詳，1939，收藏於中央研究院近代史研究所郭廷以圖書館），頁 95。

<sup>52</sup> 汪精衛，〈知與行〉，《汪精衛先生言論集》，頁 80-102，特別是頁 91。

<sup>53</sup> 事實上，這個問題的一個可能的答案，就是中國傳統的家禮實踐，由這個角度看來，新生活運動把傳統家庭內訓練子弟灑掃進退的小學功夫，轉化為一個在家庭之外推行的社會運動，值得注意的是，幾乎沒有任何提倡者會提及新生活運動與家禮傳統的關係。這兩者的關係，值得更為仔細地探索。參看呂妙芬，〈顏元生命思想中的家禮實踐與「家庭」的意涵〉，收入高明士編，《東亞傳統家禮、教育與國法》（台北：台灣大學出版中心，2005），頁 143-196。

質疑。<sup>54</sup>爲了回應這個無從逃避的質疑，蔣介石在江西行營的秘書長，也是新生活運動的核心策劃人之一楊永泰(1880-1936)，<sup>55</sup>便決定主動面對、釐清並反駁這個批評。楊永泰畢業於北京政法專門學校，曾留學日本，是蔣介石的核心智囊，1932年向蔣提出「攘外必先安內」以及剿匪必須「三分軍事，七分政治」等重要政治策略，此時擔任負責剿匪的南昌行營第二廳廳長兼秘書長，擁有的實質權力儼然近乎行政院院長。<sup>56</sup>根據當事人的回憶，新生活運動發想於楊永泰和江西省主席熊式輝所共同主持的「調查設計委員會」，而在《民國二十三年新生活運動總報告》一書的「本會會長指導員幹事一覽」中，他是蔣介石（會長）一人之下、排名第一的首席指導員。<sup>57</sup>由於楊永泰是蔣中正手定〈新生活運動綱要〉的實質撰稿人，<sup>58</sup>他更深遠地影響了新生活運動的概念與語言。<sup>59</sup>發起運動當年的8月，楊撰寫專文回應「多方面對新生活運動連帶而生的三個疑問」，其中他自擬第三個疑問就是：

禮義廉恥為什麼一定要從日常生活「食衣住行」之中表現出來，這是要從內心修養的美德，若專注重外部形式的表現，豈不是跡近淺薄易流於作偽嗎？<sup>60</sup>

首先值得注意的是，楊永泰在此完全沒有避重就輕，相反地，他所提出的自我質疑，一針見血地直接指向新生活運動的核心。不僅蔣介石在多處反覆強調這

<sup>54</sup> 在溫波的書中，收錄有胡適、宋慶齡、賀麟等多人的批評。溫波，《重建合法性：南昌市新生活運動研究，1934-35》，頁 206-212。

<sup>55</sup> 楊永泰於 1935 年 10 月遇刺身亡。翁靜秋，〈楊永泰暢卿先生傳記初稿〉，收入楊璿熙編，《楊永泰先生言論集》（台北：文海出版社，1973），頁 1-7。

<sup>56</sup> 張瑞德，〈運籌帷幄：黨政軍調查設計委員會與南昌行營的政策制定(1933-35)〉，收入《走向近代》編輯小組編，《走向近代：國史發展與區域動向》（台北：東華書局，2004），頁 346。

<sup>57</sup> 新生活運動促進總會編，《民國二十三年新生活運動總報告》（台北：文海出版社，1989），頁 1。

<sup>58</sup> 鄧元忠，〈新生活運動的政治意涵闡釋〉，收入中央研究院近代史研究所編，《抗戰前十年國家建設史研討會，1928-1937》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），上冊，頁 29-45，特別是頁 38。

<sup>59</sup> 最近的研究中，好幾位中外學者都注意到並強調楊永泰在新生活運動中所扮演的關鍵角色，如溫波，《重建合法性：南昌市新生活運動研究，1934-35》，頁 13、39-40；Federica Ferlanti, "The New Life Movement in Jiangxi Province, 1934-1938," *Modern Asian Studies* 44:5, p. 968.

<sup>60</sup> 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，《新生活運動週報》，期 14 (1934)，頁 12-13。

一點，甚至〈新生活運動歌〉的第一句歌詞就是「禮義廉恥表現在食衣住行，這便是新生活運動的精神」。<sup>61</sup>或許正因為現代的讀者不容易接受這種「專注外部形式」的道德表現模式，以致於作曲家要求全民以「勇壯」曲調反覆吟唱出這個不容置疑的基本「精神」，從而感到這個表現方式的確是一個不需解釋也無庸置疑的真理。在這個背景之下，楊永泰竟毫不逃避地主動闡明外人對於新生活運動前提的質疑，這個態度足以說明，這正是一個他曾仔細思考過、十分有把握、因而很樂意回答的問題。楊永泰的回答是：

禮義廉恥的養成，無論從個人方面來講，或是從社會方面來講，絕不是單靠內心修養所能辦到的。……與其從內心修養，自不如從外部訓練，更切實有效，更容易收功。並且我們所做的以禮義廉恥為準則之新生活，要整個社會都運動起來，要多數人都能夠實行起來，尤非走第二條路從外部訓練不可，無論那一個人或是那一個社會要想改良日常生活，都是由勉強而成習慣，由習慣而成自然，等到這個人成自然了，這就是好的道德，等到這個社會自然了，這就是好的習俗。<sup>62</sup>

由楊永泰的解釋中可以明白，何以蔣介石毫不諱言新生活運動是「由外形之訓練，促進內心之建設」。<sup>63</sup>運動必須由外而內，因為無論是要改造「道德」或

<sup>61</sup> 江西省新生活運動促進會，〈新生活運動歌〉，收入《江西新生活運動彙刊》，歌詞部份。

<sup>62</sup> 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，《新生活運動週報》，期 14 (1934)，頁 12。

<sup>63</sup> 筆者完全同意，我們不當以西方近代身/心二元分立的架構來瞭解中國的身體與相關實作，但這並不意味著我們應當放棄去追索「身體形成」之歷史過程中，身體的對立面與相關面為何？歷史行動者本身做了何種區分？並對它們採取了什麼樣的不同策略？因為正是在這些時刻，一些關鍵的區分被「歷史性」地刻畫了下來。一言以蔽之，筆者以為我們當歷史化(historicize)形成中的身體論述，仔細地追索歷史行動者所使用與強調之範疇(actors' categories)與區分，像是此處的「外形」對比於「內心」、「外部訓練」對比於「內心修養」等一系列的區分。我們固然不當將這些分割視為天經地義、理所當然，但我們更不當視為無物，任意混為一談。因為這些區分或許在本體論上地位可疑，但它們深遠地影響著人們的行動、思考與決定，甚至是當時人們有意識地採取的策略。在此特別說明，本文中涉及的二元對比完全基於歷史行動者所使用與強調的區分，而不是筆者所外加的分析架構。感謝黃克武教授在中研院近史所研討會中深入的提問，它們使我意識到應當要釐清這個重要的方法論的問題。關於研究中國的身體的方法論問題，可以參考相關的身體史研究的重要成果，包含 Shigehisa Kuriyama, *The Expressiveness of the Body* (Cambridge: Zone Books, 1999); Charlotte Furth, *A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960-1665* (Berkeley: University of California Press, 1999); Angela Zito and Tani E.

「習俗」，都必須由可以養成「習慣」的行為下手，「都是由勉強而成習慣，由習慣而成自然」，特別是當運動的目的本就不在於提昇個人內心修養，而在於動員群體、改造群體的道德時，更非得要由外在、強迫、養成習慣的方法下手不可。換言之，由於運動的目的是「動員」群體，而不是「修養」個人，雖然是道德運動，仍然必須聚焦於習慣。當我們想到新生活運動正是國民黨第一次發起的全國性的、動員群眾的運動時，我們更應當仔細研判此時他們以為什麼東西才真正具有動員群眾的力量，而他們所追求的又是什麼樣的動員？

這絕不是楊永泰個人一時興起的詮釋，如果我們認真對待當時廣泛發放的宣傳手冊的話，這個運動的基本精神是極其明顯而不容錯過的。在《新生活運動須知》一書中，就在緊接於總理遺像與遺囑之後的下一頁，上方是「蔣委員長玉照」，下方就是取自蔣的訓詞而總數不到三百字的「新生活箴言」：

我們現在所提倡的新生活運動是什麼？簡單的講，就是使全國國民的生活能夠澈底軍事化！能夠養成勇敢迅速刻苦耐勞，尤其是共同一致的習慣和本能，能隨時為國犧牲！<sup>64</sup>

由此可知，新生活運動改造的具體標的，並不是無所不包的「生活」，也不是泛泛而言的「風氣」，甚至不是當時流行的「新文化」與意識型態等概念，而是其中可以被國家動員、轉化，使大家共同一致的「習慣與本能」。<sup>65</sup>

至此，我們可以確知在「新生活運動體系圖」中分斷於兩邊的「精神信條：禮義廉恥」與「行動信條」之間，具有優先性地位的其實是「行動信條」。行動信條具有優先性，因為身體的「行動」有著外在可見的表現，可以透過監控、

---

Barlow, eds., *Body, Subject & Power in China* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994).

<sup>64</sup> 新生活叢書社編，《新生活運動須知》（南京：新生活叢書社，1935）。

<sup>65</sup> 值得注意的是，在蘆溝橋事件後，日本殖民政府在台灣發動的皇民化運動，也是一種以「打破陋習」為核心的「生活改善運動」，其中重要的事項也包含「廢止便所、設置廁所」等衛生的項目，但其中不與身體及習慣直接相關的部份（如使用國語、改日本姓名、改用新曆），似乎仍然比較是運動的重點。但由於衛生習慣是當時區分人我的重要工具，因而很值得再探索當殖民政府決議強化台灣人的日本認同時，是否在衛生方面有更進一步的政策與討論。洪秋芬，〈台灣保甲與「生活改善」運動(1937-1945)〉，《思與言》，卷 29 期 4 (1991 年 12 月)，頁 115-153。

勉強等機制，養成其本人都無法自主控制的習慣。由於新生活運動聚焦於「可見」的行爲，所以才會留下由江西南昌繩金塔小學校的小學生們所繪製的一系列符合新生活的行爲圖畫，包含「走路靠左邊」、「我們這樣吐痰」、「我們這樣站著」、「我們要這樣坐著」，具體地展現出新生活的身體姿態與動作。<sup>66</sup>換言之，透過聚焦於身體這個機制，個人道德與精神的轉化不必全然依賴個人內心的自省與覺醒，也不再屬於個人的領域，「他人」將可以有效地參與個人自我改造的過程。更尖銳地說，宣稱正在改造自我、甚至在上臂上配戴「新生活證章」的人，必將時時刻刻都活在這樣的想像之中——路旁不知名的他人正在監控自己的一舉一動。透過聚焦於可見的身體，自我的改造終於被轉化為公開、集體的動員與監控過程，經由這種集體養成「道德習慣」的過程，國家才能達到體系圖最下方「訓練民眾、建設國家、復興民族」的目的。這個體系圖真正的秘密，或者說推動運動最大的挑戰，並不在於聯結左邊與右邊的兩種信條，而在聯結上方與下方——如何使全體國民養成自然而然的習慣，從而變成「隨時能夠為國犧牲」的新人。然而，要用什麼方法才能達成這麼大規模、又這麼深入生活細節的習慣改造呢？更具體地說，幾乎同時發動的新生活運動(1934)與防癆協會(1933)不約而同地選定「習慣」為改造的標的，其中究竟有什麼內在的聯繫呢？

首先，值得指出的是，當中國防癆協會在上海成立，發動募捐與徵募新會員時，超過半數的捐款來自同一位捐款人——蔣介石。<sup>67</sup>更重要的是，以「習慣」作為改造的焦點，本就是西方衛生運動在二十世紀初的重要發現。當蘭安生擬定中國公共衛生建設方略時，排名一、二的目標分別是「預防腸胃性傳染病與天花疫苗接種」，緊接其後的目標（他稱為衛生教育）正是身體習慣的養成。蘭安生指出：

人類絕大多數的行為都是由習慣所決定的。也因此，如果期望人們實

<sup>66</sup> 見江西省會繩金塔小學校，《江西省會繩金塔小學校新生活大單元設計教學實施報告目錄》（南昌：新生活運動促進總會，1934）。

<sup>67</sup> 中國防癆協會，《中國防癆協會第三屆徵募大會特刊》（上海：中國防癆協會，1936），頁16。

踐衛生習慣的話，唯一的辦法就是在足夠長的時間裡，要求他們反覆練習這些健康習慣，直到最後他們能不假思索地、全然自動地做出這些動作為止。對養成這些習慣而言，最有效的時段是人生的早期，無論是在家中或學校都好。<sup>68</sup>

雖然這兩個運動在技術上都令人意外地聚焦於身體性的習慣，但至少由表面上看來，兩者企圖達成的價值效應卻正好相反。在防治肺結核的個人衛生中，重點不再是知識、價值與心靈；而是習慣、用具與身體。目標不在於把個人主義的價值觀或現代衛生知識直接灌輸入中國青年的腦中，相反地，蘭安生致力於使學童們養成使用衛生器具的習慣，不假思索地、無意識地、幾乎是反射性地使用習慣，這個策略致力於使身體在無須意識介入之下即能自動反應。即使這些孩童尚未覺醒到自己獨一無二的個體性，只要他們養成使用個人杯具、毛巾的習慣，並在必須和他人共用這些器具時，感到渾身不自在，他們就已在身體層次上體現出個人主義的新價值，也就是筆者關於肺結核防治的論文的標題的中譯——「習慣成個人」(Habituating Individuality)。相較之下，同樣強調衛生習慣的新生活運動，其目的不僅不是提倡個性，反而是在打造「大家共同一致的」、「隨時能夠為國犧牲」的新人。誇張一點地追問，為什麼養成不隨地吐痰的習慣，竟可能有助於延伸出「能隨時為國犧牲」的「習慣與本能」呢？<sup>69</sup>

為了回答這個問題，請回頭再仔細地檢視一下先前這張「個人衛生杯」的照片。非常反諷地，體現個人主義的「個人衛生杯」非但不能卓爾自立，反得和一大堆其他杯子一起排排坐、吃果果，放入杯櫃的方格中。在 1930 年代新編輯出版的衛生教科書的圖片中，為了易於辨識，甚至每個杯位都有編號（圖

<sup>68</sup> Grant, John B., "A Proposal for a Department of Hygiene," in Rockefeller Foundation Archives, Rockefeller Archive Center, Sleepy Hollow, New York, box 75, folder 531 (1923), pp. 11-12.

<sup>69</sup> 在蔣介石關於新生活運動的演講之中，提及「吐痰」的次數十分頻繁。1834 年 2 月 19 日第一次發表以新生活運動為名的演講時，蔣便指出：「日本人從前也是隨便吐痰的，但是自從維新以後，一般國民都曉得非改革這一種野蠻的習慣，不足以與各國國民講平等，所以統統能改過來，以後他們吐痰，就吐在自己隨身所帶的紙頭內，至於西洋人吐痰，他們也是吐在隨身攜帶的手帕內。」蔣中正，〈新生活運動之要義〉，收入《新生活運動史料（革命文獻第六十八輯）》，頁 19。

二)。這些「個人衛生杯」被依序收納入格子化的杯櫃之中，一目了然，非常定型化，而且容易監督與管理。

這不啻是一個最大的弔詭，當人們終於從傳統家庭的桎梏中覺醒，當他們終於開始追求解放「個性」，乃至重新掌握與生俱來的個體自由（戀愛、婚姻、職業、個性）時，他／她卻被轉化成了「會自動反應」且標準化了的身體，與其他身體並肩齊步地收納入另一個規訓系統之中。由家庭中解放出來的個體，在學校、軍隊及許多國家機構中，竟然注定加入「自動化」的身體大軍。這一切似乎正如同米歇爾·傅柯(Michel Foucault)所指出的，在現代生物政治打造主體的過程中，看似矛盾的「個體化」與「總體化」這兩個過程，常是互為表裡、攜手並進。值得指出的是，關於個人主義在近代中國興起的歷史過程，學者已透過分析現代主義的文學作品而得到相當有啟發性的成果。由表面看來，倡導個人衛生所促發的個人主義式的身體感與由現代主義文學所促成的個人意識，都關乎「個人」的型塑，然而它們兩者所促生的個人與社會的關係卻截然不同。由中國現代小說中所激發出來的「個人意識」，使讀者覺得自己近乎十九世紀俄國小說中的「多餘的人」，難以在急速變遷中的社會找到安身立命之處。<sup>70</sup>相反地，被訓練出這種「個人主義的身體感」的學生、軍人與勞工，卻已不由自主地養成這些新興場域中（學校、軍隊、工廠）所欲求的身體習慣，而這些現代機構也正是國民政府擁有較大穿透能力的場域。

如果讀者和筆者一樣成長於戰後台灣由國民黨所緊密控制與灌輸的教育體制之下，或許會感到終於明白了一個令人費解的問題：為何學校教育中常常一方面高舉道德條目，另一方面，卻又每每充斥並追求著「跡近淺薄、易流於作偽」的外部形式表現。由外人的角度看來，兩者之間不僅相互矛盾，其中的「淺薄、作偽」，更使得人們難以認同，乃至嫌惡，徒然使得「道德」成為「淺薄、作偽」的同義詞。事實上，這個形式主義問題當年就十分困擾擔任運動指導長蔣宋美齡。她在美國媒體中宣揚新生活運動時，曾強調「然儀節定要由衷

---

<sup>70</sup> Lydia H. Liu, "The Discourse of Individualism," in *Translingual Practice*, pp. 77-102, 特別是頁 95.

心流露——而不是虛偽的形式」，這個說詞與楊永泰坦承「跡近淺薄、易流於作偽」顯然十分不同。但另一方面，她又指出：「新柏拉圖學派的學說，以為外形的完美足以代表內在精神的健全，我們也承認這個真理。這種觀念，在西洋人或許覺得有些神秘，我們相信這是很自然的。……有人譏笑新生活運動是警察強迫人民扣上衣紐，或斤斤於吹求小節的工作，我們就可以拿上面的話向他解釋。」<sup>71</sup>此外，蔣宋美齡也指出：「新生活運動曾公布了精密的規律，什麼是應當做的，什麼是不應當做的，都規定得很具體，於是引起了一般淺見者的非笑，以為它祇是斤斤於無關大體的事情，然而祇要認識了它的目的，看到了它的成績，就知道改革外表和革新內在精神相關聯的重要，而不會武斷地加以抹殺了。」<sup>72</sup>由蔣宋美齡這些勉強的說明，我們可以看出當時對於這種「由外形而內心」、「跡近淺薄、易流於作偽」的作法，時人已有十分猛烈而令蔣宋美齡感到難以回應的批評。

事實上，這種「由外形而內心」的道德動員模式，幾乎就是五四新文化運動以降所痛毀極詆的「無意識的生活」。根據王汎森的研究，近代中國思想對於「自我」的新理解與理想中，極為重要的一組對比就是「無意識的」與「有意識的」之間的對照。<sup>73</sup>雖然「意識」一詞是借自日本翻譯的心理分析的名詞，但這組對比的意義卻與佛洛伊德的原意大相逕庭。對於佛洛伊德而言，他所發現的「無意識」這個現象，一方面說明人類心智活動有許多都不受有意識的理性作用所節制；另一方面，他又指出就像其他自然科學的現象一樣，無意識有其內在的結構與規律，因而可以透過科學的方式來瞭解。<sup>74</sup>在這個意義上，佛洛伊德的「無意識」這個概念，是對於一種「深層精神結構與集體文化現象」

<sup>71</sup> 蔣宋美齡，〈中國的新生活〉，《美國論壇雜誌》（1935年6月），收入《新生活運動史料（革命文獻第六十八輯）》，頁99、101。

<sup>72</sup> 蔣宋美齡，〈新生活運動〉，收入《新生活運動史料（革命文獻第六十八輯）》，頁112。

<sup>73</sup> 王汎森，〈從新民到新人——近代思想中的「自我」與「政治」〉，收入王汎森編，《中國近代思想史的轉型時代——張灝院士七秩祝壽論文集》（台北：聯經出版事業公司，2007），頁171-200。

<sup>74</sup> 例如 Sigmund Freud, *An Outline of Psycho-Analysis* (New York: W. W. Norton & Company, 1949), p. 30.

的正視與肯認。<sup>75</sup>相較之下，在新文化運動推動者的想法中，「無意識」不僅不是一個具有理論深度而必須正視的新現象，相反地，它所代表的是膚淺、負面而亟需脫離的狀態，而且常常是源於依循傳統習俗而造成的（「無意識」）狀態。因此，俞平伯在〈我的道德談〉中斷然指出：「所謂善者必須以意識為引導，雖說似善事，而實無意識可言的，總不在善的範圍。」<sup>76</sup>對俞而言，人們在沒有意識的情形下顯現的行為，根本不屬於道德的範疇，由這個觀點看來，本文所分析的「習慣成道德」根本就是自我矛盾的命題。雖然與新文化運動的自我理想如此針鋒相對，乃至於連宋美齡都幾乎無法自圓其說，但新生活運動這種看似矛盾的主張並不是國民黨官方無能愚昧的表現，反而是運動主導人刻意選擇的「有效」動員策略。如果新生活運動冀望達成的真正目標並不是提升人們的道德意識，那麼這個蔣介石不斷推崇的精神運動所企圖得到的道德「效果」究竟是什麼呢？

## 六、禮義廉恥與道德革命

對於嫌惡「淺薄、作偽」的讀者而言，新生活運動所標舉的「禮義廉恥」，不僅代表向中國傳統文化的回歸，更是國民黨的教條主義中再也熟悉不過、因而最不值得深究的陳腐說詞。十分有趣而令人意外的是，「禮義廉恥」從不會是傳統文化的核心代表，而且正是在選擇高舉「禮義廉恥」這個「創造傳統」的策略上，我們可以窺知這個運動所企圖得到的「效果」：為何衛生習慣竟會有助於塑造「能隨時為國犧牲」的國民。

這絕不是一個巧合，這正是楊永泰在〈新生活運動與禮義廉恥〉的文章中，主動提出並回答的第一個問題：

中國固有的道德很多，何以新生活運動要特別提倡「禮義廉恥」，豈

<sup>75</sup> 王文基，〈導讀〉，收入艾倫伯格(Henri F. Ellenberger)著，劉絮愷等譯，《發現無意識：動力精神醫學的歷史與演進》（台北：遠流出版社，2004），頁 1-16。

<sup>76</sup> 俞平伯，〈我的道德談〉，《新潮》，卷 1 期 5 (1915)，頁 886。

不是掛一漏萬，顧此失彼嗎？<sup>77</sup>

楊永泰不僅不含糊其詞，他甚至主動指出，孔孟所強調的是五倫，即便是孫中山在他的民族主義演講中所提倡的「固有道德」，也是忠孝、仁愛、信義、和平，「而不是專講禮義廉恥」，<sup>78</sup>「禮義廉恥在中國一般固有道德之中，也沒有占著很優遇很崇高的地位」。<sup>79</sup>唯獨春秋時齊國的管仲曾提出「禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡」；<sup>80</sup>「禮義廉恥」的「一生就是遇著一個管仲，奉之如神明，是他唯一的知己」。<sup>81</sup>換言之，楊永泰完全不諱言禮義廉恥並不是傳統德目的核心、精義或自然結果，相反地，這是他們根據時代的需要，而刻意做出的、革命性的選擇。<sup>82</sup>

爲了說明新生活運動刻意高舉「禮義廉恥」的原因，楊永泰對「帶有時間、空間性的道德」提出一個十分詳盡的分析。楊指出，中國傳統的德目如「五倫」，其實只是家族主義下的道德，只是「私德」，只是「特定人與特定人間的一種關係」。即便五倫之中有表面看起來屬於超越家族關係的「君臣」與「朋友」，

<sup>77</sup> 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，《新生活運動週報》，期 14 (1934)，頁 3。

<sup>78</sup> 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，《新生活運動週報》，期 14 (1934)，頁 4。

<sup>79</sup> 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，《新生活運動週報》，期 14 (1934)，頁 8。

<sup>80</sup> 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，《新生活運動週報》，期 14 (1934)，頁 7。

<sup>81</sup> 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，《新生活運動週報》，期 14 (1934)，頁 8。

<sup>82</sup> 然而由當時以降的許多學者與研究者，都以爲「禮義廉恥」的確是儒家傳統道德的核心，從而據此將新生活運動理解爲一個道德復古主義的運動。例如 John K. Fairbank and Albert Feuerwerker, eds. *The Cambridge History of China, Vol. 13: Republican China, 1912-1949, Part 2* (Cambridge: University of Cambridge Press, 2002 [1986]), p. 146. 另一方面，當時也有許多人都知道、甚至公開承認儒家其實並不強調禮義廉恥。江西新生活運動促進會的總幹事范爭波，在他推薦新生活運動的參考書目時，公開指出「禮義廉恥四字的運用始於管仲，……此書〔《管子》〕難解而最錯雜，兼有兵農、儒家及縱橫家、陰陽家之語。」爲了替禮義廉恥找到「古書中的新運理論根據」，他接著推薦讀者參考四書以深入瞭解「禮義廉恥」，但同時指出「禮義廉恥雖未爲儒家所運用，但精神卻四處一貫」，從而有些勉強地將禮義廉恥與儒家及四書連結起來。范爭波，〈新運工作人員利用餘暇讀書之我見〉，《江西新生活運動彙刊》（江西省新生活運動促進會，1936），頁 106。既有研究中最早、也最重要的一個例外，就是 Arif Dirlik 關於新生活運動的開創性研究，雖然他不曾引用楊永泰此處的證據，但多年前他便指出：國民黨關於禮、義、廉、恥的選擇，顯示出「復興過去的價值，並不意味著復興過去居於主導地位的傳統——儒教，而可以是某些爲所有社會哲學所共享的抽象品質」。楊永泰直率的回覆，說明了「禮、義、廉、恥」不僅如 Dirlik 所言，不屬於儒教，它甚至不是多種社會哲學共享的抽象德目，而是針對中國家族主義的道德進一步地批判與取代。

其實也只是家族主義的放大而已。所謂「朋友」也必須要轉變成和家人一樣的關係，所以「對朋友的父母，稱為世伯、世伯母」，甚至「劉關張三個人，就叫做結義兄弟」，就是將本屬家族外的朋友關係變成家族關係的擴大，因而「還是特定人與特定人的關係，還是私德的一部份」。<sup>83</sup>所以，中國的傳統道德「走來走去，還是不出家族主義的範圍」，對於廣義的家族之外的人，便幾乎不會感到道德責任。另一方面，在原本就比較不發達的「公德」方面，又因為中國自古便自以為是天下，而不止是一個國家，所以「所講究的『仁愛信義和平』等道德，所發明的學說，都是以天下主義為其背景」。<sup>84</sup>在楊看來，中國這種道德結構的最大問題，就是不符合時代的潮流與當前的挑戰，「時間空間都已證明了，我們所處的社會，確實是民族國家主義下的社會，並不是天下主義下的社會，尤不容我們徘徊苟安於家族主義的社會。」<sup>85</sup>由此楊推論出，基於歷史的因素，長久以來中國最缺乏的就是民族國家主義下的公德。

楊永泰此處關於中國缺乏「公德」的看法，詳盡細膩，但其實並無新意，基本論點幾乎完全襲自梁啟超在 1902 年所發表的《新民說》。根據黃進興最近的研究，堪稱新、舊道德思維分水嶺的《新民說》，其核心就在於引進「公德」的概念，以突破中國原有的家族性與天下性的道德。該文發表後引起廣泛的迴響，清廷也於廢止科舉的次年在新的教育宗旨中宣示：

必於各種教科書中，於公德之旨，團體之效，條分縷析，輯為成書。

總之，尚公為一定不移之標準，務使人人皆能視人猶己，愛國如家，

蓋道德教育莫切於此矣！<sup>86</sup>

自此之後，「中國有私德而無公德」、「救中國必先培養國民之公德」就變成晚清以降盛行的基調。<sup>87</sup>一旦將新生活運動置放到這個「道德的革命」的思潮

<sup>83</sup> 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，《新生活運動週報》，期 14 (1934)，頁 5。

<sup>84</sup> 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，《新生活運動週報》，期 14 (1934)，頁 5。

<sup>85</sup> 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，《新生活運動週報》，期 14 (1934)，頁 7。

<sup>86</sup> 〈奏請宣示教育宗旨摺〉，收入《官部學報》，冊 1，頁 6 上。

<sup>87</sup> 黃進興，〈追求倫理的現代性——從梁啟超的「道德革命」談起〉，《新史學》，卷 19 期 4 (2008)，頁 115-116。值得注意的是，根據黃進興的研究，最早發明「公德」一詞的人，極可能是日本啟

之中，我們便會注意到新生活運動在繼承中有一項重要的創新，它不再強調、批判中國缺少了什麼，而企圖以抽樑換柱的方式直接補足這個缺失：新生活運動挑選出在傳統中地處邊陲、卻接近國家主義的德目，以群眾運動將它們提升為傳統倫理的核心，從而以「喚醒國魂」之名，達成「創造國魂」之實。

這個策略的具體表現就是「禮義廉恥」的新生。楊永泰指出，由於只有春秋時齊國的管仲，曾注意到中國缺乏的就是民族國家主義下的公德，因而管仲會獨具慧眼地指出，「禮義廉恥，國之四維」。關鍵字就是那個「國」字。在群雄爭霸、生靈塗炭的環境下，管仲深切地體會到，「『禮義廉恥』纔合乎國家主義社會之需要」，因而他不說「孝悌忠信，國之四維」。由此可見，新生活運動提倡原本鮮為人知的「禮義廉恥」，其目的並不是保守地恢復沒落中的固有道德，也不全然是對晚清以來「道德革命」的全盤反動。由於它的目的是在強鄰威逼的當代國際環境下，打造出一群「能隨時為國犧牲」的國民，當下的要務在於削弱、改造、乃至於斬斷仍然鮮活有力的家族主義的道德價值與責任感，<sup>88</sup>讓國民在生活中實行、體會並習慣於負起對於「非特定個人」、乃至「法人」（國家）的道德責任（楊永泰語）。換言之，雖然在表面上自我標榜為傳統文化價值的繼承人，<sup>89</sup>甚至因此飽受譏評，事實上，新生活運動卻在無聲無息之間地實現了晚清以降的道德革命，<sup>90</sup>落實了有助於打造國族意識的道德結構，使得超越家族主義的禮義廉恥成為全國中小學的共同校訓（1939年），懸掛於無數中小學的校舍、教室與禮台。這個抽樑換柱的策略是如此地

---

蒙學者福澤諭吉，而後成為明治晚期的熱門話題。換言之，公德這個概念與體現公德的衛生習慣都可能受到日本的影響。

<sup>88</sup> 用楊永泰的話來說，就是「我們要於家族主義的道德之上，加工造成一種國族主義的道德，要從畸形發展的私德之外，加工造成一種平均發達的公德」。楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，《新生活運動週報》，期 14 (1934)，頁 7。

<sup>89</sup> 關於新生活運動對於傳統儒教的繼承與轉化，特別是新生活運動的宗教性，參看 Jennifer Lee Oldstone-Moore, "The New Life Movement of Nationalist China: Confucianism, State Authority and Moral Formation," (Ph.D. Dissertation, The University of Chicago, 2000).

<sup>90</sup> 感謝沙培德教授(Peter Zarrow) 向我指出這個令人意外的現象，特別是追問為什麼新生活運動會選擇這個策略，從而在當時被視為極端復古主義、從而飽受批評。我想這是一個非常有意思的問題，所以雖然此刻我沒有值得與讀者分享的答案，我也決定先將問題記錄在此。

成功，今日人們已完全不知道它竟是一個新近的、革命性的發明——「禮義廉恥」四個字在校園中無所不在、又彷彿空氣般無色透明。

## 七、衛生、道德與政治動員

讓我們回到本文起始時我所提出的那一組關於衛生習慣的問題：為什麼在 1930 年代的中國，涉及重大社會結構變遷的肺結核防治，與涉及重大價值變遷的新生活運動，卻不約而同地聚焦到瑣屑的、個人的、身體性的「衛生習慣」上呢？由前一小節「道德革命」的角度看來，新生活運動在發動之初聚焦於衛生習慣是有多重原因的，而且隱然呼應同一時期防癆運動將肺結核視為源於「中國家庭」的疾病。在這兩個運動所共享的邏輯中，至少有幾點重要的共同點：第一，在改變個人的機制上，都強調「由外而內」，利用養成身體性的習慣，使個人不由自主地表現出反應特定衛生知識與道德價值的行為。重點不在於灌輸（衛生）知識或喚起（公德）意識，而在於養成身體性的習慣。第二，由於聚焦於可見的身體性的行為，因而可以集體地動員與監管；二十世紀初興起的肺結核防治，正是醫療社會學家 David Armstrong 所強調的「監管醫學」（surveillance medicine）的代表。<sup>91</sup>第三，防止疾病傳染的公共衛生習慣（如不隨地吐痰），確乎是超越家族主義的公德的一種極為理想的代表性行為；人們被教導去關懷不僅沒有親屬關係、甚至未曾謀面過的路人（非特定個人）的福祉。第四，不只是超越家族主義而已，事實上，這些衛生習慣背後有一個重要的預設——外表和樂溫暖的家庭是威脅（傳染）的來源，實踐個人衛生習慣就是為了幫助個人自我隔離、乃至抵禦來自家人的威脅。當人們將傳統家庭當成疾病傳染的溫床時，個人為了避免遭到家人傳染，也避免傳染疾病給「非特定個人」而實踐的種種衛生習慣，的確十分有助於創造出一種一方面對原本親密的家人感到威脅與疏遠，另一方面卻又對「非特定個人」產生責任感的新道德

---

<sup>91</sup> David Armstrong, *Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 7-18.

結構。回到本文開始的〈新生活運動歌〉，一旦我們瞭解楊永泰高舉禮義廉恥的核心目的，就在於突破中國家族主義的道德，體現這種新道德結構（或稱公德）的衛生習慣，的確稱得上是「禮義廉恥表現在食衣住行」。<sup>92</sup>

更有甚者，就如同前述「個人衛生杯」的杯櫃所顯示的，在這種身體習慣、背後支撐的物質文化，以及體現的道德責任三者協同運作之下，方才由家族中疏離出來的、覺醒的青年，便迅速地被整編到新生活運動所追求的「軍事化」、「整齊劃一」的生活之中，而這正是蔣介石所自述的「新生活運動最後的目的」。更何況當個人實踐「不隨地吐痰」等衛生習慣時，又參與了洗刷整個國族所背負的百年污名，是以個人瑣碎的衛生實踐，可以同時象徵著集體參與的壯烈抵抗，而體現出國族主義下的公德。

總而言之，由新文化運動中以家庭為「萬惡之原」（傅斯年語），防癆運動中以家庭為肺結核肆虐的傳染源，到新生活運動中以提倡四維來取代家族主義的道德，這三個看似獨立的運動共享一個邏輯，就是將家庭——中國的家庭——由價值的泉源轉為萬惡的淵藪、疾病的溫床，使人們開始用新的眼光來檢視、乃至懷疑身邊的親密關係，在親密中看出無知、威脅與邪惡。最重要的是，在看似最無邪、最沒有爭議的日常生活起居中，在逐漸養成衛生習慣、一次次使用衛生器皿時，自己一點一滴地感覺到並體現為一個新的、獨立的、與家人保持距離的個人。這正呼應胡漢民在 1931 年國民黨推動「家庭法」改造時，最驕傲而坦率的宣言：家庭法的目標就在將人們由家族中拉出來，好使他們得以充分地成為國族的一份子。<sup>93</sup>國民黨急切地希望動員人民，使人們脫離原有

<sup>92</sup> 筆者也要反過來承認，新生活運動其他非常多的「習慣」和「禮義廉恥」的聯繫常是十分籠統，甚至勉強的。這個問題的另一個面向，就是隨著運動的推展，後來對於「禮義廉恥」的解釋變得越來越疏闊，幾乎無所不包，因而可以將非常多異質的活動（軍事化、藝術化、生產化）、德目與五花八門的習慣都納入新生活運動之中。如果讀者也因此而和筆者一樣感到混亂而迷惑的話，其實可以反過來注意一件事，就是在納入這麼多的價值、德目、活動與習慣而顯得無所不包的同時，涉及家庭主義的道德與行為規範的確仍受到高度壓抑，筆者印象所及，蔣介石只有在引用孫中山的三民主義演講時才提到八德中的孝。

<sup>93</sup> Susan L. Glosser, *Chinese Visions of Family and State, 1915-1953*, pp. 148. 胡漢民的原文強調新編的民法是基於國民黨的原則，因而既不同於歐美的「個人主義式」(individualistic) 的立法原則，也不同於中國傳統「家族主義式」(familiar) 的立法原則。Hu Hanmin, preface to Ching-lin Hsia

的家庭網絡、產生超越家族主義的道德。有趣的是，除了以各種文藝宣傳喚醒人們的思想與靈魂，並以新頒訂的家庭法與婚禮儀式規範人們的行為，它更以各種衛生習慣在無聲中轉化人們的身體，使人們養成體現嶄新的道德的習慣。擁有這種身體的新個人最重要的特色是，他們對家人疑懼疏遠，卻對「非特定個人」感到負有道德責任，並且只要處身於擁有相同習慣的人們之間，即便摩肩擦踵、比肩齊步，也安然自得，甚至願意參與由國家見證的「集團結婚」。<sup>94</sup>

在二十世紀上半頁的中國，衛生與政治，特別是政治動員，曾不止一次地交引纏繞、相互啓發。John Fitzgerald 曾引用 Andrew Nathan 的重要研究而指出，中國傳統的道德陶冶，「目的在於訓練而不在動員人們；在於維持而不是改造社會」。<sup>95</sup>正是在西方傳教士推動衛生宣傳的過程中（包含反對纏足與肺結核防治的公衛教育<sup>96</sup>），他們發動了二十世紀中國史上第一個大規模的群眾運動。更有甚者，相較於傳統中國道德陶冶是以整個社群作為宣導的對象，傳教士們引入了全新的目標與技術——他們致力於喚醒個人的靈魂，而且是大規模地、集體地「喚醒」(awakening)。由傳教士的手中，中國民族主義者學到了

---

et al., *Civil Code*, vol. 1, book I, II, and III, vi.

<sup>94</sup> 新生活運動十分有意識地利用這些看似中立的、瑣碎的原則，如「清潔」、「樸素」、「儉約」等來達成重要的政治效果。在本文討論的「衛生」之外，新生活運動也以提倡「節約」為名，推動各種婚禮的改造。根據 Glosser 的研究，在當時國民政府所推動的一系列婚禮改造中，在婚禮場地配置上，都刻意地設法降低傳統家庭所扮演的角色，突顯男女平等的新價值（女方的家族也參與正式的婚禮）與國家的地位。新郎、新娘要先向代表國家（孫中山遺像與國旗、黨旗）的符號鞠躬，再向祖先牌位、雙方家長鞠躬。以節約為名而最具突破性的婚禮改造，當然就是「集團結婚」了，新人們不需交換信物首飾，也沒有伴郎、伴娘的參與，禮服也趨向家常化，的確省時也省錢。更重要的是，由於有許多原本並不認識（當然沒有家庭關係）的其他新人在典禮現場，婚姻便顯然不再是兩個家庭間的協商與結合。這些原本沒有關係的新人們被納入團體之中，而集體地由國家認可他們婚姻的法律效力，具體見證了婚姻關係的核心是介於新人與國家之間的關係，而不是兩個家族的關係。就像本文所討論的「衛生習慣」與「禮義廉恥」，新生活運動推動「節約」時的重要目標之一是削弱傳統家庭，而將人們對家庭的忠誠轉移至國家。Susan L. Glosser, *Chinese Visions of Family and State, 1915-1953* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp. 82-99, 128-133.

<sup>95</sup> Andrew J. Nathan, *Chinese Democracy* (New York: Knopf, 1985), p. 134.

<sup>96</sup> 關於基督教青年會(YMCA)在 1915-1916 年所參與推動的近代中國的第一個公共衛生運動，特別是這個運動為了避免肺結核病的傳染，推行母親與嬰兒間當要分床而眠等衛生習慣，參看 Liping Bu, "Public Health and Modernisation: The First Campaigns in China, 1915-1916," *Social History of Medicine* 22:2 (2009), pp. 305-319, 特別是頁 313。

動員群眾、改造社會，更重要的是學會了利用這個工具而達成儒家官僚所夢想不及的目標——「喚醒個體的靈魂」。<sup>97</sup>

如果中國民族主義者曾在二十世紀初由傳教士的公衛宣導中學會「喚醒國魂」的動員技藝，到了國土淪亡、中日戰爭全面爆發的前夕，他們又再次由衛生——特別是個人衛生——取得打造國族的利器，那就是透過身體而「養成道德的習慣」，這個新技藝也標誌著由梁啟超所開啓的「道德革命」中重要的技術突破。新生活運動的關切點仍是倫理道德，目標也近乎梁啟超在世紀初所揭櫫的「知有公德，而新道德出焉矣，而新民出焉矣」，<sup>98</sup>（只不過名稱上由「新民」變為「新生活」），但運動的重點不在於意識與知識上的覺醒，而是身體力行，實踐蘊含特定道德價值的生活習慣。如果如同學者指出的，疾病與治療可稱是中國民族主義敘事的核心隱喻，那麼，由「喚醒靈魂」到「養成道德習慣」的衛生史，就可能超越了論述與敘事，而更直接地參與了塑造「肉體性」的國民的歷史過程。換言之，在經過一個世紀的國族打造之後，人們不止不可扼抑地「覺醒」為中國人，更開始不由自主地、習慣（或不習慣）於棲息於這個全新打造的身體之中，「體現」新的道德價值、自我認同與社會關係。無怪乎，像「不隨地吐痰」、「共食制」等衛生習慣的改革過程，竟成為國族打造中最為恥辱、曲折而艱辛的一頁，至今仍是群體區隔時極其重要、切身、而又引發強烈情緒的標誌。由這個角度而言，衛生史與身體史不僅不是與社會文化斷然分隔的疾病防治史，相反地，它們為橫掃傳統社會的現代政治與文化變遷，留下了最深沉、具體、而切身的軌跡。<sup>99</sup>關於「喚醒意識」的歷史，學界已有極為重要而精彩的研究成果，相較之下，值得學者開始深入探索的，正是

<sup>97</sup> 本段引自 John Fitzgerald, *Awakening China: Politics, Culture and Class in the Nationalist Revolution*, pp. 36-38.

<sup>98</sup> 梁啟超，《新民說》，收入氏著，《飲冰室專集》（台北：中華書局，1972），頁15。

<sup>99</sup> 就像本文討論的蔣介石一樣，在甘地(Mahatma Gandhi)復興印度的計畫中，身體習慣，如茹素、戒絕自慰等，都扮演著非常重要的角色，但他反覆強調的這些與身體相關的看法也長期受到研究者的忽略。Joseph S. Alter, *Gandhi's Body: Sex, Diet, and Politics of Nationalism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000).

那看似無言的、「習慣成道德」的身體史。

在本文中覺醒的人所擁有的身體，是一種不吐痰、不共眠、不共食、但又習慣於團體生活的身體，但這僅是覺醒的身體的一種特定版本而已。至少對於1940年代抵達延安投入革命的青年學生而言，這樣的身體絕不是覺醒的象徵。根據 Eddy U 最近的研究，當「知識分子」在延安被定義為政治改造的對象之後，被歸類為知識分子的人們便開始刻意地在言談舉止、穿著打扮各方面模仿農民，企圖效法毛澤東與曾留學德國的朱德所曾經達到的程度。其中一個重要的仿效項目就是個人衛生習慣，一位共產黨員甚至建議這些知識分子：「當農民給你蒸好的饅頭吃時，即便饅頭外面爬滿了蒼蠅，你也絕不要剝掉饅頭的外皮。當農民給你一個睡覺的地方，你絕不要在起床後抱怨全身都是跳蚤。」<sup>100</sup>換言之，當國民黨的新生活運動將個人的清潔與衛生當成覺醒的象徵時，中共卻將重視個人衛生視為知識分子自外於農民的習氣，是一種尚未覺醒而亟待改造的徵狀。即便在此之前，左傾的文人與民眾就已經十分不認同於新生活運動聚焦於瑣屑的衛生習慣，而尖銳地指出當時中國許許多多窮苦人家的小孩，是「沒有資格談衛生的」。<sup>101</sup>反過來說，在國民黨影響下已經養成個人衛生習慣與身體感的人們，便無法不感到自己與那些不講衛生的大部份民眾是有距離的，他們無法不將這些民眾看成可悲地欠缺衛生知識與文明習慣，因而無知地傷害自己以及家人的健康，也使西方人看不起中國。由於信仰疾病傳染的知識，他們不僅無法認同民眾，反而執意要求民眾徹底改造自我。知識分子與民眾間的距離表現為自己身體上難以超越的切身感受，即便知識分子在理念上希望自己能認同民眾，但身體上就是無法欣然與民眾共食。衛生的權力特質就在於這種不隨個人主觀意志而移轉的身體感受。由此看來，國共兩黨不僅有著不同的公共衛生政策，更曾為了各自的政治效應而主張迥異的衛生理想，從而在

---

<sup>100</sup> Eddy U, "The Making of Intellectual in Revolutionary Yan'an," in Conference on Intellectuals, Professions and Knowledge Production in Twentieth-century China, Center for Chinese Study, University of California, Berkeley (2009)。

<sup>101</sup> 沈松橋，〈中國的一日，一日的中國——1930年代的日常生活敘事與國族想像〉，《新史學》，卷20期1（2009年3月），頁1-60，特別是頁15與頁48。

他們統治的人們身上促生出十分不同的衛生意識、習慣與身體感，直至今日都在沉默中影響著人們的群己意識與國族認同。

## 八、餘論：監管醫療與「風行草偃」的緊張組合

至此，讀者必然會覺得無論是和肺結核相關的衛生習慣與用具，或者是新生活運動中的道德的習慣，都頗為接近傅科在《規訓與懲罰》(*Discipline and Punishment*)中所描述的身體的規訓，特別是自十八世紀起，西歐社會如何透過這些規訓而創造出「有紀律之士兵、有效率之工人、守規矩的學生」的歷史過程。這兩段歷史當然是相關的，也正因為它們是相關的，所以筆者想藉由餘論比較兩者的差異，進而突顯新生活運動的歷史特殊性與其內在緊張。

相較於傅科所描述的各種作用於身體之上的權力機制，新生活運動顯然更有野心，或更不切實際。蔣介石所尋求的不是侷限於特定機構空間內的規訓，他不只是要在學校內訓練出守規矩的學生，更要將全體國民都變成有紀律之士兵，終而達成「整個中國社會的軍事化」。<sup>102</sup>

除了這個規模的差異之外，兩者間還有兩個極為重要的不同之處。第一，

<sup>102</sup> 就如許多研究所指出的，新生活運動結合了許多異質的元素，包含儒家傳統，特別是曾國藩的理學、蔣本人留學日本的經驗、基督教青年會(YMCA)的宗教價值。而在「整個中國社會的軍事化」這一點上，則如 William Kirby 所指出的，蔣是受到他的德國軍事顧問與德國復興的歷史經驗所影響，以致於蔣甚至將他的兒子蔣緯國送到德國接受軍事訓練。在第一節「導論：衛生習慣」中，筆者已經指出本文的論點與 Kirby 有所不同，筆者以為新生活運動不是因為不成功而只剩下「遵守衛生規則」，相反地，新生活運動的基本假設是，他們可以利用「遵守衛生規則」為動力與動員的策略，而帶動人們在精神、道德、倫理上的變革。進一步地說，筆者不僅不懷疑 Kirby 對德國軍事訓練所扮演的角色，甚至以為蔣介石對於「衛生習慣」的重視，其實很可能是來自(德、日)的軍事訓練，而不是直接來自公共衛生的知識與專家。首先，在身體規訓的歷史上，軍事操練與衛生習慣本就有著十分密切的關係。由於大批人群聚集於擁擠的空間，疾病傳染的危險增大，因此軍隊本就是最早開始注意到衛生的機構，而身體的規訓更是軍事訓練的本務。蔣介石極可能是透過軍事訓練，從而體會到各種(包含衛生)習慣在型塑個人道德與集體「精神」的重要功能。如果這個猜想是正確的話，其實應該繼續推展 Kirby 所指出的方向，但轉問下面這個問題：德國軍事訓練中(包含衛生習慣)的各種瑣碎的操練與養成德國民族精神之間有什麼關係？關於德國對於新生活運動的影響，參看 William C. Kirby, *Germany and Republican China*, pp. 176-185.

根據傅科的描述，由邊沁設計的圓形監獄在建築結構上有一個重要特色，位在中心塔內的權力擁有者，可以輕易地看到所有的囚犯，但對環繞四方囚犯而言，他卻像是隱形的、不為任何人所見的。在這個視覺的意義上，權力的位置，就是可以環視一切，而又不為一切所見的位置。相較之下，蔣介石的新生活運動雖然也以「可見性」作為權力的原則，運作時聚焦於可見的身體與行為，並企圖藉此創造出內化特定精神與道德特質的個人（如同圓形監獄中以為永遠遭到監視從而循規蹈矩的囚犯），但是在新生活運動中，權力擁有者的身體不僅不應隱密不見，反而當像是傅科所描述的前一階段（古典時代）的國王的身體般，成為眾人目光的焦點。沿襲中國傳統上位者親身示範以改變風氣的想法，蔣介石一再強調運動者與領導人必須以身示範，<sup>103</sup>以「逐漸感化教導我們的部屬、學生與子弟，推而至於社會上的一般民眾」，從而達到「不令而行」、「不言而教」的效果。<sup>104</sup>也因此，領導人的身體與習慣變成了他們自己公開談論、廣為宣傳的重點，也成為他們公眾形象中極其核心的部分。例如，蔣介石以冷水洗澡，以及公開宣稱：「我很願意各界同胞曉得我蔣介石是受父母很嚴格地教出來的一個很整齊清潔的人，……希望從各位做起，將來造成幾千幾萬蔣介石。」<sup>105</sup>更有甚者，他自黃埔建軍以來便公然以勾踐的「臥薪嘗膽」而自許。<sup>106</sup>值得指出的是，這個 Paul A. Cohen 才以專書分析的政治隱喻，也正是禮義廉恥中「知恥」的代表。<sup>107</sup>仔細審視之下，這個家喻戶曉的政治隱喻的核心其實是肉體，勾踐在每日生活中堅持以肉身來重新經歷喪國的苦澀，藉以自我激勵

<sup>103</sup> 許多評論者與運動的檢討中都指出，許多領導人本身就違反新生活運動的規條，這是運動沒有感染力的一個直接的原因與徵兆。

<sup>104</sup> 蔣介石，〈新生活運動第二期的目的與工作的要旨〉，收入《廣東省新生活運動輯要》（廣東：廣東省新生活運動促進會，1936），頁 96-106，特別是頁 99。

<sup>105</sup> 蔣介石，〈勵行新生活運動〉，收入《民國二十三年新生活運動總報告》（台北：文海出版社，1989），頁 84-85。

<sup>106</sup> Paul A. Cohen, *Speaking to History: The Story of King Goujian in Twentieth-Century China* (Berkeley: University of California Press, 2008).

<sup>107</sup> 在福建新生活運動的燈會中，禮義廉恥分別由四位古人代表。恥是「勾踐復仇」、禮是「顏淵復禮」、義是「關羽護漢」、廉是「楊震辭金」。〈省會新生活運動大會及提燈遊行誌盛〉，《新生活運動週報》，期 1 (1934)，頁 9。

洗雪國恥的決心。換言之，恥辱是很容易遺忘的，人們很容易就會淡忘過去的恥辱以展開新的生活，特別是「國恥」。即便直接受辱的越王勾踐，也必須透過親嚐苦膽的口腔感受——重新吃苦<sup>108</sup>——來不斷地喚回羞辱的記憶與經驗。洗雪國恥的決心更不能只存留在腦海或心中，勾踐與「蔣介石們」必須透過身體性的「臥薪」（與冷水洗澡）來反覆地實踐、體驗、並自我確認這樣的決心。不同於邊沁的圓形監獄，在新生活運動的視覺權力中，擁有權力者不僅檢視別人的身體，也必須公開展示自己的身體與生活習慣。在這個意義上，蔣介石著名的潔癖與毛澤東的不重衛生，極可能不是偶然性的、個人性的癖好，而有著豐富的政治文化史的意義。<sup>109</sup>

第二，做為一個權力施行的工具，圓形監獄有其特定之功能與伴同而來之侷限。圓形監獄的侷限之一便是無法創造身體間的社會關係。每個被中央塔所監控的身體，孤立個人的斗室之中，難以互通聲息，如何能被用來創造出一個人們相互影響、彼此鼓舞的道德運動呢？

這個利用「監管機制」為工具，而又企圖達到「道德動員」的矛盾，也是在運動發起之初，就已經尖銳地暴露在人們面前。就在運動發起的週年，汪精

<sup>108</sup> 值得注意的是，在中文與日文中，「苦」本來就是「吃」入體內的，所以才說「吃苦」。Thomas Otts 甚至由此而注意到，許多罹患腸胃病的日本人，都將他們得病的原因歸咎於自己在經濟上或精神上曾經歷過的許多苦楚。換言之，他們覺得正由於自己把生活中太多的苦楚「吃」入腸胃中，而終於罹患腸胃病。Otts 並不是主張腸胃病的真正病因是經濟處境，他的重點是人們的身體感受。人們強烈地覺得身體承受諸種痛苦（包含非肉體性、源於經濟、心理的種種痛苦）終而不堪負荷的部位是腸胃，而承擔與體會的方式是「吃入」。由 Otts 這個頗具想像力的洞察出發，我們可以理解為什麼當勾踐企圖重新體會逐漸淡忘的喪國之痛時，他會選擇利用口腔「嚐苦膽」的這種感受。簡言之，「吃」是感覺與承受痛苦的管道。Thomas Otts, "The Silenced Body-the Expressive Leib: On the Dialectic of Mind and Life in Chinese Cathartic Healing," in T. J. Csordas, ed., *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

<sup>109</sup> 或許正因為如此，當楊永泰在「為什麼要作新生活運動的總說明」中，也特別以當時國民黨剛收復的蘇區江西廣昌為例，特別是當地的婦女纏足仍沒有解放，以及遍地污穢來說明共產黨其實一事無成。「其中令人感到最普遍最不良的印象，凡是收復的地方，都非常的污穢，滿是塵土污泥髒水，很像多年未掃除，臭氣難聞。黎川廣昌的蒼蠅，結隊成群與人爭食。這些最低限度的衛生行政、清潔運動，共產黨的統治，毫未注意到。」楊永泰，〈革命先革心變政先變俗（這是「為什麼要作新生活運動」的總說明）〉，收入《楊永泰先生言論集》，頁 8。

衛就撰寫專文〈新生活運動的意義〉來主動分析這個困局：

自從新生活運動開始以來，誠心誠意提倡實行的固不乏人，但因為對新生活運動根本的意義，沒有深切的認識，致使進行之中，感覺困難或無味的，也不能免。因此便發生了兩種懷疑：其一、新生活運動要不要靠政治力量、法律力量來推行？如果這樣，會不會做到魯莽滅裂？其二、新生活運動是不是只可用勸告的方法？如果這樣，會不會成為虛文？<sup>110</sup>

汪這樣自問，因為運動公然宣稱企圖效法傳統的模式，在改善風氣時，當由在上位者以身作則，「君子之德風，小人之德草，風行則草偃」。由於期望以「風行草偃」為動力的來源與機制，蔣介石一再地強調：

現在的新生活運動最要緊的，是在乎一般人能從自己起，身體力行，然後以身作則來勸導和感化一般民眾，漸成習慣，達到改造整個社會的目的。如果提倡的人，再不能了解新生活運動的意義，和他運動的方法。不但是要干涉人家吸煙喝酒，且不許人家著洋服，那末。新生活就不能運動了。<sup>111</sup>

基於蔣的這個堅持，因而「體系圖」最右邊寫著「對己要力行」，而左邊寫著「對人重感化」，意即要影響他人時最多只能勸導，要不然「就不能運動了」。然而評論者與運動的檢討中都指出，許多領導人本身就違反新生活運動的規條，甚至「沿街行人中違反新生活規定者，即多配戴新生活證章之人」，<sup>112</sup>這是運動沒有感染力的一個直接的原因與症狀。一旦面對運動成果十分有限的現實，<sup>113</sup>運動即迅速走向以強制的手段來推行，甚至動員警察與學生在路口糾正

<sup>110</sup> 汪精衛，〈新生活運動的意義〉，收入林柏生編，《汪精衛先生最近言論集》（上海：中華日報館，1937），頁 219-226，特別是頁 219。

<sup>111</sup> 蔣中正，〈新生活運動之解釋〉，收入《新生活運動須知》，頁 50。

<sup>112</sup> 陳世鴻，〈實行新生活運動的幾點希望〉，《新生活運動週報》，期 1(1934)，頁 2-4，特別是頁 3。又如發表在《時事新報》的〈新生活運動〉一文也有類似的批評，而且被收入《新生活運動須知》一書中廣為散發，見該書頁 339-340。

<sup>113</sup> 蔣介石在連續幾年的運動週年紀念的演講中，曾多次提及成效不彰的失望，參見《新生活運動史料（革命文獻第六十八輯）》，頁 65、90。

人們的行為，而江西的青年在 1934 年暑假的一天之內，就糾正「鈕釦不扣 3,000 人，隨地吐痰 600 人，吃香煙 300 人」。<sup>114</sup>在這個進退兩難的關口，汪精衛進一步說明，爲什麼一旦採用政治力量、法律力量，就失去了「新生活運動的意義」。

爲了說明這個關鍵，汪首先指出在團體之內，有一種制裁力，而制裁力有兩種，國家的制裁力與社會的制裁力。「國家的制裁力的範圍，限於政治法律事項，而社會制裁力的範圍，則個人的生活習慣，以致於飲食起居，都包含在內」，<sup>115</sup>「新生活運動的基本意義，就是認定只是從政治法律方面進行改造，不從社會方面改造著手，必不能達到國家民族生存復興的目的，而社會的改造，又必有待於社會制裁力養成。所以要推行新生活運動，便首先要養成社會的制裁力。」<sup>116</sup>正由於這個運動的目的，是使社會習俗能爲國家所利用，而不是將國家極其有限的資源用來監管人民的行動，所以推行的方式，一定要儘可能地減少使用國家的強制力（換言之，不應依賴衛生警察或全景監視），甚至要力求減少人們彼此間的強制監管。然而，在實踐中立刻發現光是勸說與感化完全無濟於事，是以最後的挑戰就在於：建立一個具有社會制裁力的機制，而使人們相互感染、主動養成新習慣。在這個意義上，新生活運動十分不同於傅科所談的身體規訓，而是近代身體規訓與傳統「風行草偃」的感化式道德薰陶兩者奇異的組合，其中權力者的位置必須同時具備身體與道德的優勢，權力者必須不斷地展示他具有道德習慣的身體，公開地讓人民看到，從而感染大家效法。我們不應當只因爲新生活運動中這個組合似乎效果不彰，就輕易地忽略了它。有鑑於當年的提倡者就已充分預見這個組合的困難，並在推動的過程中飽受譏評，我們反而不難想見這個組合對他們的重要性，以及何以到 1949 年之後，國府仍強力在台灣推動類似的運動，乃至於反覆地淪爲外在強制性的、「跡近淺薄、易流於作偽」的形式主義。這個組合的反覆嘗試、變異，以及它曾在

<sup>114</sup> 溫波，《重建合法性：南昌市新生活運動研究，1934-35》，頁 173。

<sup>115</sup> 汪精衛，〈新生活運動的意義〉，收入《汪精衛先生最近言論集》，頁 220。

<sup>116</sup> 汪精衛，〈新生活運動的意義〉，收入《汪精衛先生最近言論集》，頁 221。

人們身體上留下的歷史刻痕，還是一個有待研究爬梳的題材。

最後，雖然「衛生習慣」是新生活運動強力鼓吹的重點，但是公共衛生的官僚與專家，並不見得因而認同這個作法。即便在官方出版的「新生活叢書」中包含了《新生活與健康》這本小冊子，身為衛生署署長與中華醫學會會長的作者劉瑞恆，在書中也幾乎只是宣傳自己的意見，與新生活運動的各種原則、目標與「禮義廉恥」都少有交集。相反地，在字裡行間，我們可以看到他對政府不投入建設公共衛生的基礎建設，卻專注於宣傳改良個人衛生習慣的「健康教育」，隱然感到不滿與不安，而勉力加以辯解。在終於要開始介紹第七節「個人健康的一般法規」時，劉瑞恆這樣說明：

談到健康教育，其實是公共衛生中的一部分，但是在這裡有討論的必要，許多文明國家的衛生專業已經非常發達，而中國對於衛生，現在剛才注意到，我們若仍舊順著他們發達的次序，按部就班以進行，永無追上他們的一天，我們一定要把他們最好的，最近的，最重要的，一齊拿來去努力，才可以趕上他們。健康教育是在衛生歷史上，同時也是在教育歷史上一個新的東西，現在世界有名的衛生家認為以前的注意環境衛生和傳染病的預防已經到了很完善的地步，再進一步，就要注意個人的健康行為、知識、態度，所以他們才有健康教育，我們中國要是想促進人民的健康，自然須施行環境衛生和傳染病預防，但也不能不首先提倡健康教育，以免重複他們的缺點。<sup>117</sup>

劉瑞恆承認在西方國家，健康教育是「環境衛生和傳染病的預防已經到了很完善的地步」後，再進一步的作法。反過來說，那些基本的基礎建設都不存在，卻專注於衛生習慣，是很令人質疑的，而劉瑞恆並沒有提出很有說服力的理由。相反地，即便在這一節中，劉瑞恆羅列了「新生活運動的規條」二十三項，卻是放在他自己仔細闡釋的十六種衛生習慣之後，前者只佔三頁，而後者卻佔

---

<sup>117</sup> 劉瑞恆，《新生活與健康》（南京：正中書局，1934），頁 63-64。

了十頁，相較之下，很明顯地劉瑞恆更爲看重他自己所列舉的衛生習慣。<sup>118</sup>這也說明在民國史中，衛生的意義的創造者來源極爲多元，遠遠超過醫學專業人員與公衛專家的掌握。

---

<sup>118</sup> 「健康教育，在前面已經說過，它的效果，只能夠訓練或充實個人健康上的知識，個人具有這種知識之後，而不能夠實行，則枉費所學，因此個人對於衛生應該有習慣上的修養，應該將衛生常識與保健要則定爲信條，逐日實行，使日久成爲習慣，即個人保健有方，免除許多疾病的苦痛，同時更能夠獲得健康的身體與精神。」劉瑞恆，《新生活與健康》，頁 71-72。

## **Habituating the Four Virtues: Ethics, Family, and the Body in the Anti-Tuberculosis Campaigns and the New Life Movement**

Sean Hsiang-lin Lei<sup>\*</sup>

### **Abstract**

This article argues that three seemingly unrelated movements in the early Republic in fact had a shared target—the Chinese family. First, in contradiction to the conventional wisdom about the New Life Movement, the “Four Virtues” (*li, yi, lian, chi*) it promoted had never been part of the core virtues of the traditional Chinese culture, but rather represented a new invention created by the movement’s advocates to replace what they regarded as the family-oriented traditional moral system. By doing so, the New Life Movement in fact carried on the moral revolution of public virtues that had been started by Liang Qichao in the late Qing period. Second, in their endeavor to solve China’s tuberculosis crisis, public health advocates in the 1930s framed tuberculosis as a disease of the Chinese family. Instead of being considered a social disease, tuberculosis was discussed in terms of personal hygiene and the allegedly pathogenic structure of the Chinese family. Given that the New Culture Movement had already criticized the Chinese family as the “source of all vice,” we can see that these three movements shared a framework that regarded the Chinese family not as the key source of values but as the origin of all vices, the cause of diseases, and a threat to citizens’ health and individuality.

Sharing this broader contempt for the Chinese family, tuberculosis prevention stressed individual hygienic habits aimed at preventing the

---

<sup>\*</sup> Institute of Modern History, Academia Sinica; Institute of Science, Technology, and Society, National Yang-Ming University

disease's transmission—habits that were instrumental in generating and justifying a new sort of moral system. On the one hand, this new morality caused individuals to feel the need to maintain a critical distance toward family members in order to avoid tuberculosis infection. On the other hand, it caused them to develop a moral responsibility for the wellbeing of anonymous fellow citizens (by way of abstaining from spitting on the street for example). By promoting these hygienic habits and hence this new moral structure, the New Life Movement pursued the political objective of making the Chinese people distance themselves from their family and re-integrating them into the emerging nation-state. Moreover, as a specific set of moral behaviors or “habits,” these personal hygienic practices represented the rise of a new technology of the individual, i.e., “habituating morality.” Recent scholarship has rightly drawn our attention to the trope of “awakening” China, which focuses on people's structure of consciousness, but it is perhaps equally useful to uncover the history of habituating the body.

**Keywords: New Life Movement, tuberculosis, hygienic habits, moral revolution, family reform**