

未知的誘惑：纏足史研究的典範轉移

苗 延 威*

書 名： *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding*
作 者： Dorothy Ko
出版時地： Berkeley: The University of California Press, 2005
頁 次： xix + 332 頁

「纏足」是個相當奇特的歷史題目，對於這項在傳統中國延續了數百年的文化實踐，我們的認識，卻是從數落它的「罪孽」開始的。19世紀末以來，在國族主義鉅型論述的籠罩之下，中國的知識分子和權力菁英，紛紛透過種種規範性的二元對立命題（「野蠻／文明」、「壓迫／解放」等等），集體塑造了一種蓋棺論定式的認知典範。按照他們的邏輯，簡單的說，纏足是野蠻習俗，起於「污君獨夫民賊賤丈夫」的父權封建專制，不但纏足婦女深受其害——「纏了足，便是廢物中的廢物」——而且，還敗壞國族形象，招致「外人野蠻之譏」，牽累國族存續，使國

* 中央研究院近代史研究所博士後研究

族面臨「漸滅之厄」。¹ 從帝制末年到共和時代，類似言論俯拾皆是，不勝枚舉。這就是整個世紀知識菁英眾口一詞的纏足：惡俗，罪無可逭！

直到最近十年裡，這個強大的認知典範才逐漸受到挑戰和顛覆。本書作者高彥頤 (Dorothy Ko) 尤其扮演了關鍵性的批判角色。早在《閨塾師》(*Teachers of the Inner Chambers*) (1994) 一書裡，她便已對於視傳統婦女為「受害者」的論述——她稱之為「五四婦女史觀」——提出了強烈的質疑：這套論述一筆勾銷了傳統女性的主體性與能動性，將她們化約成某種停滯不變的非歷史同質性客體，漠視了兩性權力關係與女性個體在社經地位上的差異；這種對傳統的批判與論述方向，本身就是一種性別政治與意識型態的建構。² 此後，高彥頤陸續發表了十餘篇論文，以及一部專論「蓮鞋」文化的著作，篇篇直指既有纏足史研究的侷限和失靈；本書是她的最新力作，就像書名副標題所揭櫫的「修正論」取徑，在此，我們目睹了一個「典範轉移」(paradigm shift) 的過程。

這是一種科學革命式的「典範轉移」，因為高彥頤的研究，套用庫恩 (Thomas Kuhn) 的話，「是一個在新基礎上重新創建研究領域的過

- 1 「污君」語出梁啟超，〈戒纏足會敘〉(1896)，收入李又寧、張玉法編，《近代中國女權運動史料》，下冊 (台北：傳記文學，1975)，頁 841；「廢物中的廢物」語出胡適，〈敬告中國的女子〉(1906)，《胡適文集》，卷 9 (北京：北京大學，1998)，頁 421；「野蠻之譏」語出康有為，〈請禁婦女裹足摺〉(1898)，收入《近代中國女權運動史料》，上冊，頁 510；「漸滅之厄」語出金一 (金天翮)，《女界鐘》(1903) (上海：上海古籍，2003)，頁 16。所謂的「廢物」，胡適這麼「定義」：「大凡女子纏了腳，不要說這些出兵打仗做書做報的大事情不能去做，就是那些燒茶煮飯縫縫洗洗的小事情也未必人人能做的，咳！這豈不是真正的一種廢物麼？」(〈敬告中國的女子〉，頁 420)。
- 2 Dorothy Ko, *Teachers of Inner Chambers* (Stanford: Stanford University Press, 1994), pp.1-26. 費正清 (John K. Fairbank) 在其遺著 (1992) 中感慨道：纏足「是中國社會各層面之中最少被研究涉及的一個。」他認為，避談纏足的現象反映出漢學家的愛中國癖 (sinophilia)，使他們不願說研究對象的「壞話」。見 Fairbank, *China: A New History*, 薛絢譯，《費正清論中國》(台北：正中書局，1994)，頁 188。可惜費氏來不及看到 1990 年代後期，纏足議題受到廣泛重視的現象。至於中文世界的情況，高彥頤指出，隨著 1980 年代後期中國改革開放政策而出現的「文化熱」，激發了 1990 年代新一波關注傳統文化的興趣，也產生了一堆談論纏足的著述，但在內容上，仍千篇一律地重彈「五四婦女史觀」的老調 (見本書頁 10 及頁 234 註 2)。

程」，即使「處理的資料與過去沒有兩樣，但因賦予一個不同的架構，資料間於是出現了全新的關係。」³ 在哪些面向上，她的研究與過去的典範有所不同呢？其實她所側重的，正是近年來婦女史與身體史研究中的兩個重要向度：一方面是婦女在生活世界中展現的主體性 (subjectivity) 與能動性 (agency)，另一方面則是體現其主體位置的身體性 (physicality；或肉身性 corporeality) 和物質性 (materiality)。纏足婦女雖然是纏足文化的執行者，但她們的主體性、能動性、身體性和物質性，長久以來被「封裝」在男性知識和權力菁英的各種敘事文本，其結果，「纏足婦女」在「纏足史」裡不折不扣成了一群「無聲的從屬者」(the voiceless subaltern)。因此，高彥頤的「典範轉移」工程在纏足史研究的領域裡顯得別具意義，用最簡單的話來說，她的研究引領我們將注視的焦點從「男性書寫的文本歷史」，移轉到「女性歷史的身體書寫」。

二手聲音

本書第一部分考察了纏足在現代的、全球化的世界裡，逐漸失去文化光環的過程。在面臨「天足」概念和「放足」運動衝擊的過渡時代 (1880s-1930s) 裡，作者指出，「纏足」解組為三種層次的時間性：具有文化榮耀或正當性的纏足、做為一種社會實踐的纏足，以及個體體現的纏足。這種解組使得反纏足論述的進步史觀與所謂的「纏足的終結」之間，出現了某種「時間差」。人們不會在一夕之間從舊式生活翻轉到新式生活。即使纏足已然喪失其文化光環，不少小腳母親還是固著於傳統思維，繼續為女兒纏腳，固執地相信小腳才是值得追求的真理。換言之，過渡時代呈現出來的特色，是一種「在時間、感情和時尚之間徘徊、遊移和擺盪的動態」(頁 11)。纏足的終結並不是一個「從纏到解」的直線進程，既非一刀兩斷的遽然斷絕，也沒有戛然而止的感覺；相反的，纏足是一

3 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pp. 84-85.

種既普遍又複雜多樣的現象，其消逝必然歷經冗長而反覆的過程，並且糾纏在上述三種時間性的錯亂步調之中。

此外，高彥頤借用了 Susan Stewart 的說法，將「歷史」分為兩種類型：一類是私下的、個人的「微型歷史」，另一類則是公開的、集體的「鉅型歷史」。反纏足論述以及相關的立法和政策活動，都屬於鉅型歷史的領域；我們不但熟悉這一類歷史，還經常以為這就是唯一的歷史敘事。然而，在鉅型歷史的邊緣甚至外面，仍有眾多不識字的纏足婦女，以身體訴說著自我的歷史。她們的聲音不是那些被敘述出來的聲音，而是發自體內的低喃，是一種我們不熟悉的身體語言，既不形諸文字，音調音頻也雜亂無章。我們要如何才能聽到它們呢？作者認為，我們必須依賴兩種「解譯」(translation)。第一種解譯涉及的是，如何將纏足女性身體的無言呈現，扣連到她們隱密的內心世界。第二種解譯則是，對於那些引述或代替她們發言的敘述，予以重新解讀。雖然，在男性敘事者和鉅型歷史的封裝之下，我們聽到的不是「真正的」(authentic) 聲音，而是一種解譯後的「二手聲音」(secondhand voices)，但這並不妨礙它們做為「真實的」(real) 聲音。

於是，在本書中，我們看到高彥頤一方面解析反纏足鉅型歷史敘事如何封裝女性身體的聲音，另一方面又努力解譯、發掘和聆聽纏足婦女的二手聲音。舉例來說，她從英國傳教士麥高溫 (John MacGowan) 的著作裡，發現了一位養育了 7 名女兒的母親的聲音。當麥高溫成立戒纏足會時，這位母親起身發言誓願解開女兒們的腳纏：「就算她們嫁不出去也一樣」，根據麥高溫的回憶，「此時，她的臉上泛著發自內心的微笑，美麗的容顏更添光彩。[然後說道：]『要是嫁不出去，我就把她們全都留在家裡陪我，她們可以替我燒飯啊！』」在麥高溫的敘事裡，這位母親乃是受到基督教天足觀的感召。不過，高彥頤立刻「解譯」了這段二手聲音：麥高溫的說法像是層面紗，遮掩了這位母親在家中的權威和她家的經濟地位 (頁 15)。除了經過轉述的二手聲音之外，高彥頤對於鉅型敘事裡若干「空白」或「停格」之處，也極感興趣。以一位年齡可能不到十歲的女學生蔡愛花為例，男性新知識分子曾為這位「新時代的聖女」，

舉行了極具宗教性的儀式，公開禮讚她的放足「壯舉」；然而，高彥頤提醒我們，對於她後來面對實際生活世界的情況，我們一無所知：蔡愛花回家後，媽媽會罵她嗎？會把她的腳纏得更緊嗎？她會捍衛她那得來不易的新身體嗎？她會猶豫掙扎，放了又纏，纏了又放嗎（頁 46-47）？同樣的，在官方的統計報告裡，我們也看到了這種「停格」：所謂的「放足成效」，高彥頤問道，是指有某個百分比的小腳女子，在查腳官員大駕光臨的那一天，解除了她們的裹腳布嗎？如果一位放足婦女過了一陣子，因為不舒服或改變心意的緣故，重新緊纏雙足的話，要怎麼定位她呢？如果只是腳底變得較為平坦，四趾卻仍保持內折的話，算是纏足還是放足呢（頁 67）？在放足女子的「皈依敘事」裡，她們的身體只在放足那一天發出聲音，然後就被「封裝」在國族論述或官方統計資料之中，成為無足輕重的微弱響音。

的確，高彥頤常在「不疑處有疑」，使我們反思放足運動的樣貌。她不僅指出敘事文本的突兀之處，更藉由深究原本不受重視的「雜音」，從而顯露了運動目標與運動實務之間的扞格矛盾。例如，她分析了《采菲錄》裡一則不顯眼的材料：據說在厲行放足政策的時期，縣級政府奉命按月上繳一定數額的舊裹腳布，做為考核該縣放足績效的依據，結果，許多縣長為了應付上級命令，便從坊間購買全新裹腳布，向纏足婦女交換舊品交差。於是，高彥頤質疑道，為了終結纏足的政令，到頭來卻變成免費供應全新纏足用品的措施，在實際上，不是反而延續和促進了纏足之風嗎（頁 66）？就像這樣，藉由「解譯」放足會的女性成員、小學老師、執迷的小腳賞玩家、女學生、掙扎著是否放腳的婦女、查腳員、小報文章作者、纏足明信片收集者等等「小人物」的呢喃低語，甚至令人好奇的沈默，本書的第一部分呈現了此一過渡時代的另類圖像，也使我們有機會聆聽到一些也許不是「真正」但卻「真實」的二手聲音。

未知的誘惑

本書第二部分將我們的目光從「現代」拉回到不受國族鉅型歷史約

束的時代，尤其是帝制晚期。在這個時期裡，纏足逐漸地習俗化，並演變成爲一種普遍被接受和追求的社會實踐；高彥頤的目的，便是打算追溯纏足如何在此一時期綻放和長存其文化光芒。相對於現代各式各樣揭露纏足「真相」的技術和機制，纏足在傳統時代裡的「奧妙」，主要建立在文字書寫之上，而且也依靠文字形塑其文化的尊崇感與神祕性。她指出，傳統中國男性文人以抒情主義和客體主義的形式表現出的「文本間接性」，扮演了「遮蔽」的角色，就這一點而言，與製作精美的繡花弓鞋並無二致：使人們的凝視焦點從肉腳原貌移轉到足服裝飾文化。明、清時期的文字作品意在挑動人們對隱藏的身體的想像，而不是將纏足描述成具象的身體和社會實踐。受到挑逗的讀者，只得意會那不能被述說的部分。換句話說，男性文人對纏足的興趣，借用作者對明代學者楊慎的形容，乃是受到「未知的誘惑」(the lure of the unknown) (頁 115)。

在這個部分的前兩章裡，作者檢視了多種文類。第四章討論纏足的「起源論述」，分析的焦點在於張邦基、車若水、楊慎、胡應麟、趙翼和錢泳等宋代至清代學者有關纏足源流的考據文字；第五章討論男性文人有關纏足的情欲想像，材料包括了民初描述賽腳會的采風記述、清初若干「非學術性」的著作，如李漁的《閒情偶寄》、汪景祺的《西征隨筆》、蒲松齡的《聊齋俚曲集》等，以及明清時期的民間歌謠。整體而言，這些文本首先將「纏足」定位爲男性探求和欲求的題材；其次，關於女性的身體部位，那些是可以談論的，那些是不可以談論的，它們也設下了論述的界限；最後，它們還使得纏足在男性的情欲想像之中，持續佔有一席之地。

考據學家們致力探索纏足在歷史時間中的位置，這是他們理解纏足的途徑。他們相信文獻保存了歷史真實，因此，即使當他們想要探討人體形構、衣著或禮儀行爲等與身體有關的課題時，也認爲唯有透過研究古文獻，才能進入過去的身體性範疇。相較於這些認真考究纏足源流的學者，無心追求學術聲名的男性文人，則毫不介意地表現自己對纏足的著迷。不論是在遊記、筆記、地方戲曲，還是歌謠作品裡，他們都將纏足描寫成一種誘人而危險的外物。高彥頤仔細分析了這些通俗文本以及

文本中反覆出現的主題，包括女性競爭、官僚的西北行旅、大同名妓的故事等等，指出它們反映了男性欲求的纏足形象背後，潛藏著文化或社會的結構性失衡 (unevenness)。

在本書的前五章裡，高彥頤一一破解或質疑了傳統與現代纏足研究所依憑的敘事文本，並感嘆「身體」在這些文本裡遭到邊緣化的命運；在她看來，文字敘事的遮蔽、隱諱或撻伐，既無法改變纏足婦女身體的「頑強性」(stubbornness)，也無損於它做為具象的、體現的經驗現實。到了最後一章(第六章)，我們看到作者開展她的「修正論」取徑：當纏足史的詮釋架構從傳統男性文人的學術課題與風月遐想，以及當代國族主義的直接或間接表述，轉移到纏足婦女的物質文化、時尚消費、日常生活與社會關係時，纏足的世界便豁然開朗地呈現出一番新景象。我們將看到各式各樣的女性欲望：對於「身體自我」(body-self) 的呵護，對於社會目光的敏感，對於同儕競爭的焦慮，以及對於地位流失的恐懼。在這一章裡，高彥頤藉由分析陪葬織品、醫案、日用類書、俗文學、法律案件等多樣化材料，將傳統婦女「身體的無言呈現」，扣連到她們的內心世界。

在前一本著作裡，高彥頤曾以「說話的鞋」(the speaking shoe) 形容蓮鞋：其構造、式樣、材質、手工、花飾等等，彷彿開了一小扇窗口，不經意地吐露了纏足女子的身體經驗、夢想和希望。⁴ 同樣的，本書所說的「修正論的纏足史」，在相當程度上，就是從蓮鞋的「言說」來考察纏足史：從「高底鞋」的文獻考據(第四章)，到古墓出土的女性足服(第六章)；從閩錫山的禁止木底和踩躑(第二章)，到「弓底」的平坦化與「坤鞋」的興起(第二章、第六章)；從蓮鞋的賞玩文化(第三章)，到弓鞋的美學功能評估(第五章)，再到鞋式與明清都會時尚、地位焦慮和商品化之間的關連性(第六章)。除了蓮鞋，她還旁及襪子、裹腳布、繡樣、爽足粉、浸足藥方等書寫「身體性」的物質載體，將它們重新佈置在她們的生活世界，藉以標測女性欲望的宇宙。

4 Dorothy Ko, *Every Step A Lotus* (Berkeley: University of California Press, 2001), p. 97.

高彥頤在本書「前言」駁斥了幾種詮釋纏足文化的流行觀點——性心理分析、有閒階級論、馬克思主義取徑的女性主義，以及民族誌——認為它們跟現代反纏足論述一樣，都犯了過度簡化的毛病，若非對於與「理論模型」不合的聲音或材料略而不談，就是不求甚解地將纏足文化預設為某種同質的、非歷史的和單因的現象。因此，在「結語」裡，她特地聲明，本書的目的並不在於建構一部綜論性的纏足史，也不是為了推衍出概括性的解釋或陳述，而只是針對漫長的纏足歷史當中，一些她認為極為有趣的文本和物件，提出自己的解讀。她希望開啓一個沒有標準答案的討論空間：在這個空間裡，不但所有讀者都能夠形成自己的看法，而且還願意持續反省和檢驗這些看法。纏足史仍存在許多未知的角落，誘惑著我們深入探索。

「他的目標不是梳理出確然可信之事，而是將懷疑的種子，植入他的讀者的腦海之中」（頁118）。高彥頤解讀楊慎的這段話，同樣適合總結我對她這部著作的體會。

灰姑娘

討論過這本極具啓發性的精彩著作之後，請容我談兩個較為「細瑣」的問題。首先是關於「灰姑娘」。本書書名和第六章標題都使用了「灰姑娘」(Cinderella) 這個字眼，顯見作者相當重視這則童話典故。全書正文出現「灰姑娘」字眼的地方，集中在第六章，一共六處，根據其意含，可以區分為兩組各三處。第一組包括：「就像灰姑娘的繼姐們痛苦地認識到，體肉不會憑空消失」（頁195）、「灰姑娘的身體」（頁198）及「灰姑娘的姐姐和其他大多數人的頑強身體」（頁198）。這三處都著墨於「灰姑娘」與繼姐們的「身體性」。高彥頤指出，纏足文化到了帝制晚期發展出一種天方夜譚式的「弓彎窄小」美學要求，於是，極少數小腳天成的婦女，跟童話裡的灰姑娘一樣，得天獨厚，遠比大多數人（即「灰姑娘的姐姐們」）更容易滿足「弓小」的超高標準。至於天生腳板較大的女子，就算有極大的決心和毅力，「強作弓彎」的結果，也只落得「鵝

頭腳」之譏，因為「纏腳只是挪動腳骨、跟腱和肌肉」，並不會使她的「體肉」消失（頁 195）。

必須指出的是，高彥頤援引的「灰姑娘」典故，極可能出自於咸認「兒童不宜」的《格林童話》初版（1812）。⁵ 故事裡，當灰姑娘的繼姐穿不下那隻鞋時，她的繼母給大女兒一把刀，說道：「切掉腳趾！一旦當上皇后，妳根本就不必走路了！」對二女兒也說了同樣的話，只是把腳趾換成腳跟。她們都照做了，若非因為鞋子滲血被拆穿，其中一人就已當上了王妃，根本輪不到灰姑娘。⁶ 現今流行的「灰姑娘童話」則是法國人貝羅（Charles Perrault）的版本（1695），故事中不但沒有血淋淋的削足試鞋，那兩位苛薄繼姐的「下場」也很不錯：當上王妃的灰姑娘原諒了繼姐，還為她們牽線嫁給了其他貴族（在《格林童話》初版裡，她們都悲慘地被鴿子啄瞎雙眼）。⁷ 換言之，灰姑娘繼姐「處分」自己「頑強身體」的情節，在一般人耳熟能詳的灰姑娘故事裡，其實並不存在。

再看第二組：高彥頤形容孝靖皇后是「典型的灰姑娘」（頁 207）；《金瓶梅》裡的宋蕙蓮是「敗下陣來的灰姑娘」（頁 209）；「小腳」述說了渴望美麗、尊貴、王子追求等「灰姑娘的夢想」（頁 202）。透過通俗文學或戲曲的渲染，這些夢想緊緊地扣連到纏足美學，這也是第六章的標題意旨。在這一組用法裡，「灰姑娘」所指涉的，是那些符合審美高標準、在社會階梯上取得優勢的小腳女子。

明白了這兩組「灰姑娘」在隱喻上的差異性，便可以回頭討論本書書名「Cinderella's sisters」的意思。如依第一組的用法，這個書名應該解作「灰姑娘的姐姐」，引伸為「費盡心力對抗自己的身體性以符合美貌

5 高彥頤在 *Every Step A Lotus* (p.25) 曾引用了格林兄弟版的灰姑娘故事。激進女性主義者早在 1970 年代便已將中國纏足與歐洲的「灰姑娘」故事扣連在一起，而她們的「灰姑娘」，同樣出自《格林童話》初版（見 Andrea Dworkin, *Woman Hating* [New York: E. P. Dutton, 1974], p.39; Mary Daly, *Gyn/Ecology* [Boston: Beacon Press, 1978], p. 152).

6 Jacob and Wilhelm Grimm, "Ash Girl (Aschenputtel)," in Alan Dundes ed., *Cinderella: A Folklore Casebook* (New York: Garland Publishing, Inc., 1982), p. 28.

7 Charles Perrault, "Cinderella, or the Little Glass Slipper," in *Cinderella: A Folklore Casebook*, p. 21.

體制要求的女性」：楚王後宮的「細腰」嬪妃、「強作弓彎」的纏足女子，或追求「塑身」的美容工業消費者等等。但若按照第二組用法，似乎又可解作「灰姑娘的（中國）姐妹」，泛指孝靖皇后、宋蕙蓮、潘金蓮等跟「灰姑娘」一樣以腳小著稱（「天然纖小」），並成功吸引男性權貴追求，終而嫁入豪門的女子。對於這兩種不同的解讀，我雖然傾向於採用前一種解讀，以扣連到故事裡那兩位「削足適履」的繼姐，但由於作者並未「破題」，所以終究無法排除第二種解讀的可能性。身為讀者，多少覺得有些困惑。

「Heavenly Foot Society」

我的第二個困惑與中國最早的反纏足團體的名稱有關。高彥頤討論「天足」修辭的「外來性」(alienness) 時指出，「天足」(natural feet 或 heavenly feet) 這個詞彙的發明，可以追溯到麥高溫在廈門成立「戒纏足會」(英文名稱「Heavenly Foot Society」)；她還提到，「天足」這個透過翻譯而來的詞彙，要到 1895 年上海「天足會」成立之後，「才真正進入中文語彙之中」(頁 16)。由於本書是以英文寫成，談及「天足」時，是以「tianzu」此一拼音表示，而在解釋其修辭意旨時，則同時指涉了「天(然之)足」(natural feet) 與「天(賦之)足」(heavenly feet)；不過，如此一來，卻又忽略了「天足」(tianzu) 是 1895 年後才出現的中文詞彙的事實。此外，由於她從麥高溫的英文著作入手，因此先確認「Heavenly Foot Society」這個英文會名已先存在，並在註腳中說道，不清楚「是否在 1875 年的第一次聚會便已有中文名稱(戒纏足會)」(頁 236，註 15)。問題是，「Heavenly Foot Society」從來沒有對應的「直譯」中文會名；在中文文獻脈絡裡，麥高溫在廈門成立的反纏足團體，始終喚做「戒纏足會」，因此，我們或許應該反過來問，當麥高溫召集教眾勸戒纏足時，參與該會的華人教徒們知道他們的團體有一個英文名稱叫做「Heavenly Foot Society」嗎？考慮到當時當地的華人教徒多半不識字(遑論英文字)，我認為，他們所熟悉的，應該只是「戒纏足會」，不太可能知道它的英文

名稱。

何況，即使是在英文脈絡下，在廈門當地參與「戒纏足會」事務的英、美傳教士，不見得都贊成「Heavenly Foot Society」這個會名。例如，1895年，上海「天足會」成立，引起在華基督教士的回響，紛紛投書傳教士刊物《中國記事》(*The Chinese Recorder*) 表達看法，有人提到了麥高溫當年成立「Heavenly Foot Society」的事蹟，然而當時負責廈門戒纏足會會務的打馬字女士 (Mary E. Talmage) 卻致函《中國記事》的主編，提出糾正：「我代表本會告訴各位，大家對我們的會名有所誤解。由於一直沒有人糾正這個錯誤，我想在此聲明，本會自從1874年組織成立以來，所使用的會名一直都是『Kài-tiân-chiok』(按：「戒纏足」的廈門話拼音)，而非『Heavenly Foot』。」⁸ 戒纏足會成立時，廈門已有三個基督教傳教團體，除了麥高溫所屬的倫敦宣教會 (London Missionary Society) 之外，還有美國歸正會 (American Reformed Mission) 以及英國長老會 (English Presbyterian Mission)，三者所在位置相距極近，互動密切。打馬字女士隸屬美國歸正會；從她的聲明來看，廈門戒纏足會的運作，並非由倫敦宣教會獨力支撐，而是當地英美傳教士與華人教徒共同涉入的事業；對於麥高溫所提的英文會名，內部也存在著相當的歧見。

當然，就「天足」概念的系譜學而言，麥高溫的「Heavenly Foot」仍具有其不可抹滅的歷史意義，我的補充只是為了更清晰地脈絡化廈門戒纏足會這個運動組織的內部動態。無論如何，其中值得考掘的地方還很多，這也正是本書提供的趣味之一。本書取材甚廣，包羅萬象，更有不少是過去的研究者不曾留意過的素材，既反映纏足史料的片斷性，也顯示纏足做為一種分歧多樣的體現經驗，其複雜性同樣表現在不同的文類或敘事傳統。本書分析的每一個「段子」，都值得品味再三，相信也可以激發讀者以自己的方式考察某些未知角落的興趣，或重新審思已知文本的念頭。

8 *The Chinese Recorder*, 26:10 (October 1895), p. 497.