

如何書寫中國女性身體史

——從纏足開始

● 馮偉才

一 前言

在中國女性主義論述語境中，婦女纏足歷史有着獨特的位置。傳統的論述認為，這是中國落後的社會中，封建父權社會對無知婦女的一種壓迫行為。後來引入了西方的女性主義後，比較多地關注到，中國婦女纏足史如何體驗了古代男權社會中，以男性為中心的一種權力話語。再到近年濫觴於後現代主義的觀點，則從女性自身出發，推翻傳統的流行話語，指出女性不是被迫，而是自願地享受纏足的滿足感。

本文將從社會文化語境的形成，以及女性身體如何被掩埋而又不能發聲的意識形態形構，闡述中國女性纏足史中，女性作為男權社會中的經濟附庸者，如何透過纏足這種行為來達到身份的認同。筆者認為，這是書寫中國女性身體史的一個重要起點：首先要了解當時社會語境下的各種權力關係的形成，女性在其中的發聲方式及其所代表的意義。本文並同時指出，目前中國學界在吸取西方有關文

化研究和女性主義理論時，如何盲目地引用外來論述，同時又對中國的論述語境視而不見。

二 婦女纏足的「快感」

中國人民大學教授楊念群，在其一篇有關婦女纏足快感的文章中，正是從後現代主義着眼，否定中國一向以來對纏足史的流行論述^①：

近幾十年來，對「纏足現象」的主流評價近乎單調乏味，多年未有變化，無外乎道德評價和男權壓迫的角度入手定下基調，然後與煙賭歸為一類，痛加譴責。……纏足女性成為儒家道德載體的象徵。或有論者云：「纏足陋習之所以能夠得以興起，根本原因在於中國封建社會的男權文化被普遍認同。」這是典型的以性別壓迫立論。一些女性主義研究者如劉禾對這兩點提出過質疑，她的問題是：纏足女性從傳統道德形象載體轉化為現代強國保種的民族主義工具後，她們果真擁有自己的話語表達權嗎？

在中國女性主義論述語境中，婦女纏足歷史有著獨特的位置。筆者認為，中國學界在吸取西方有關文化研究和女性主義理論時，盲目地引用外來論述，同時又對中國的論述語境視而不見。中國人民大學教授楊念群，在其一篇有關婦女纏足快感的文章中，正是從後現代主義着眼，否定中國一向以來對纏足史的流行論述。

根據奧尼爾的理論，「纏足女性的身體是在政治化過程中被改造的，它其實是不斷變換的政治需求的載體。這套身體政治化的策略運作與女性的個體自主意識無關。」楊念群的主要目的是要證明女性纏足是滿足自身快感，因此他在引證快樂說時，卻忘記了曾引用奧尼爾的看法，這正說明了女性從纏足中獲得「快樂」，其實與「女性的個體自主意識無關」。

楊念群以「不重價值評判而重事實呈現」的方式，向讀者提出一個問題：「纏足的女性果真不快樂嗎？」他引經據典地指出，在女性纏足史中，不少女性心甘情願地主動參與，並沒有受到壓迫。他「有信心證明」，「女性自我的感受仍可超越一般的道德評判和政治詮釋框架」，「快樂不快樂標準的確定不僅取決於個人心理，而且也受制於社會風習，如果承認這個說法有其道理，恐怕就無人敢輕易對纏足是否快樂下結論了。」^②

楊念群引用了大量文獻，「證明」纏足跟民間審美觀念有關。他指出，纏足不是純粹為男性的觀賞目的而存在，其中也有由女性主動參與和詮釋，儘管她們大多數處於失語狀態。他又引用當時一些纏足女性的觀點，認為纏足具有美術價值。她們「並沒有刻意迴避纏足與疼痛的關係，而是突出強調疼痛後所造成的審美效果的補償作用，甚至反其道而行之」。他又引用一名纏足女性者的話說，纏足所要經過的痛苦代價，「導致了一件藝術品的誕生，是十分值得的，即使偶有痛苦，輒以此等精神克制之，無不化苦為飴」^③。

在楊念群的文章中，我們又可以看到這樣的描述^④：

「纏足」之美已不僅僅表現為日常生活中對女性身體姿態的評價，而且還逐漸被移植到戲曲舞台藝術中，賦予了更為抽象的審美涵義。比如古典京劇中扮演花旦的男演員都要練習「蹺功」，即模仿纏足女性的姿態。

雖然楊念群沒有在註釋中引述西方的理論來源，但在西方後現代主義和後結構主義的女性主義中，有關身體的研究和討論不在少數。從楊念群

提供的註譯看，他主要是根據清末及民國的一些文獻，呈現當時有關女性纏足的「實況」，其中，有關「快樂」的內容，則主要來自歌頌女性纏足的「禁書」：《采菲錄》、《采菲續錄》和《采菲四錄》。楊念群文中唯一有關身體論述的註釋，是張旭春翻譯，奧尼爾(John O'Neill)的《身體形態——現代社會的五種身體》(*Five Bodies: Re-Figuring Relationships*)。但它不是用來詮釋快樂說，而是用來說明「纏足女性擔負着家庭道德的象徵角色，而天足女性則以隱喻的形式體現民族主義人種延續的實踐角色，兩者均是男性權力操控的結果」，因此根據奧尼爾的理論，「纏足女性的身體是在政治化過程中被改造的，它其實是不斷變換的政治需求的載體。這套身體政治化(body politic)的策略運作與女性的個體自主意識無關。」^⑤

楊念群的主要目的是要證明女性纏足是滿足自身快感，因此他在引證快樂說時，卻忘記了曾經引用過奧尼爾有關「政治化(body politic)的策略運作與女性的個體自主意識無關」的看法，正說明了女性從纏足中獲得「快樂」，其實與「女性的個體自主意識無關」。

與楊念群的取態相近，但從另一角度討論中國女性纏足史的另一位作者，是楊興梅。她在〈觀念與社會：女子小腳的美醜與近代中國的兩個世界〉一文中寫道^⑥：

1928年有人觀察雲南省婦女情形說：纏足是她們最不幸的遺俗，愈小愈可得到社會的豔羨和讚美，她們的腳若是纏得不小，社會上也就要批評她們是個大腳丫頭，她們得了這個美之稱號，便覺得是奇恥大辱，所以纏足的競爭，一天更甚一天，到今日她們纏足的氣焰，還是很熱烈地燃着。

而「小腳在(民國後)趨新讀書人的認知中逐漸由美變醜」這個觀念的改變，使到中國女性對纏足觀念的話語有了不同的呈現⑦：

由於近代社會變動導致從價值取向到生存競爭方式都有較大的差異的「兩個世界」的存在，多數不能受教育的女性很難享受與「新世界」相伴隨的社會待遇。纏足實際成為保障她們婚姻成功的一個基本條件；這樣的社會因素又反過來強化了這一「世界」小腳美的觀念，故小腳美醜的觀念競爭實與生活習俗的轉變伴隨進行，主張天足美的趨新士人觀念直到整體的新舊勢易才最後佔了上風。

這種「兩個世界」論，集中於討論因習俗觀念的改變而導致纏足觀念的改變。它道出了「纏足實際成為保障她們婚姻成功的一個基本條件」，而纏足的「審美觀直接影響到家庭生活與夫妻關係」，即使到了30年代，「人們所認同的小腳美觀念，特別是與此觀念相關聯的社會習俗，並沒有多大變化。故纏腳再痛苦，也不得不為之」。「其根本原因即普通人的婚姻觀念(小腳美的觀念即其一)和婚姻行為大致維持不變」⑧。

楊興梅的「兩個世界」論，主要是提出「平等對待」女性纏足的正反觀念，她與楊念群一樣，不加價值判斷，只是透過纏足女性堅持纏足的發聲，來「抗衡」另一種反對聲音。她認為，纏足是非，主要是社會美感觀念的取捨問題(她的有關女性渴望纏足的聲音，同樣是來自《采菲錄》)。她甚至指出，女孩纏足雖不是心甘情願，但她的母親卻是十分情願地要為她纏足。楊興梅好像是在說：那還算甚麼對女子壓迫！

三 中國纏足論述的變化及其理論背景

近年來中國作家和學者對女性纏足問題的探討愈來愈多，其問題指向大概可歸結如下：1、二元論：傳統和現代、封建落後與社會進步的二分法，即善與惡，是與非的道德批判；2、女性主義觀點：纏足是男權社會壓迫女性的社會風習，女性是在被視為他者，沒有自主權的情況下，違背自己意願而纏足的；3、以後現代主義觀點研究社會思想史及文化史角度出發：纏足是一個時期主流社會認可的話語，但在社會和時代轉變的過程中，有關纏足的話語也隨之改變。女性在「纏足」的傳統論述中，作為「纏足」的主體卻得不到發聲的權利；而她們對纏足的看法，並不如傳統話語所描繪的那樣可怕，甚至還從中得到快樂。

在上述三種主要的論述觀點中，楊念群和楊興梅的文章可以歸類為第三種，也是目下中國的後現代主義論述中，最常見的一種取態——重寫歷史，讓從前聽不到的聲音重新發聲。

楊念群和楊興梅重寫歷史的取態，相信源自後現代主義中的新歷史主義視角。這種重新檢視歷史進程中，話語如何構成的方法，主要來自福柯(Michel Foucault)的權力／知識生產理論，以及德里達(Jacques Derrida)解構理論中的解中心觀點，是質疑傳統知識有效性的最有力武器。二十世紀後期興起的後現代主義的女性主義論述中有關身體的理論，基本上也是從上述角度出發。這種女性主義理論，促使人們反思，在現代社會中以男性中心作為論述主體的霸權現象。以女性主義者依麗格瑞(Luce Irigaray)為例，她將主體的產生

楊興梅的「兩個世界」論，主要是提出「平等對待」女性纏足的正反觀念，她只是透過纏足女性堅持纏足的發聲，來「抗衡」另一種反對聲音。她認為，纏足是非，主要是社會美感觀念的取捨問題。她甚至指出，女孩纏足雖不是心甘情願，但她的母親卻是十分情願地要為她纏足。楊興梅好像是在說：那還算甚麼對女子壓迫！

斯皮瓦克在其著名論文〈從屬階層能發聲嗎？〉鮮明地指出，第三世界的婦女在西方帝國主義多年的統治和壓迫下，已不能用自己的聲音表達自己的感受。因此她們是不能發聲的。據此看法，在楊念群等有關纏足的論述中，那種纏足婦女的「發聲」是否能夠構成其反駁傳統主流論述的理論邏輯，就值得質疑了。

過程重組，並拒絕接受以男性中心為主體的論述方式。她套用德里達的解構理論指稱，作為純粹的「我」的主體是不存在的，從「書寫」和「文本」的缺失中（他者），找回作為女性的主體，並提出一套女性作為主體的論述，以反抗把女性視為他者的一套論述話語^⑨。另一位深受德里達影響的女性主義者克里斯蒂娃（Julia Kristeva），則以拉康（Jacques Lacan）的理論，分析主體如何透過母親轉到代表男權中心的父親手裏，並指出女性主體一直在這樣的壓抑之下存在着。根據德里達的解構理論，被壓抑的聲音作為他者，有需要透過文本／書寫發聲，並在爭取發聲的過程中，發現女性的主體^⑩。

由此可見，這種女性主義觀點的確可以把被顛倒的歷史再顛倒過來，重新用他者的眼光審視歷史進程中主流話語的形成。筆者相信，楊念群和楊興梅等，也都是以這種後現代女性主義觀點，重新找回纏足歷史的論述主體。他／她們在文章中提出的，纏足論述與國家行為的互動關係，以及國族主義如何利用纏足論述來闡釋保家衛國的話語，基本上都是正確的。但是，當他／她們以後現代主義的身體理論把女性的「發聲」作為反對某些傳統論述時，他／她們卻沒有同時從這些理論中發現，女性的「發聲」有可能也是一種被扭曲的聲音。事實上，不少後現代主義理論都質疑，當女性或任何「他者」成為被壓迫者時，她／他們的「發聲」是真的發聲嗎？她／她們發出的聲音真能代表他／她們嗎？

斯皮瓦克（Gayatri Spivak）在其著名論文〈從屬階層能發聲嗎？〉（“Can the Subaltern Speak?”）就提出懷疑：那些受壓迫階層真的能夠發聲嗎？斯皮瓦克雖然以殖民地時期印度婦女為例

子，但其論述範圍包括了所有在極權壓迫下的Subaltern（從屬階級或賤民）。這些Subaltern在其存在的語境（context）下所發出的聲音，只是殖民者或壓迫者加諸她／他們身上的聲音。斯皮瓦克認為，第三世界的婦女在西方帝國主義多年的統治和壓迫下，已不能用自己的聲音表達自己的感受。因此她們是不能發聲的。如果她們真能發聲，那末她們就不再是受壓迫階級（subaltern）了^⑪。

因此，在楊念群等有關纏足的論述中，纏足婦女的「發聲」是否能夠構成其反駁傳統主流論述的理論邏輯，就值得質疑了。

四 是誰在發聲？

然而，如果女性纏足快樂說的發聲不是她們自己的，那又是誰的呢？

現在，我們就嘗試從另一種角度探討中國女性纏足的書寫和發聲問題。根據依麗格瑞的說法，在男權中心的社會中，男性是主體的生產者，而女性則是其附屬品，甚至是商品，女性交往在以男性為中心的社會中，只是作為男性主體的投射。當女性拒絕成為男權社會中的附屬品或商品，而要求與男性一樣的「同一性」的主體時，男權社會的秩序就會面臨崩潰。因此，在中國女性纏足史中，男性不斷鞏固其發聲主體，把女性塑造成自身的附屬品或商品，就是為了保證自己的邊界不被破壞或入侵。這把男性為主體的聲音，透過國家權力、社會風俗、家庭倫理的書寫——歷史上書寫上述話語邏輯的，都是男性——同時成為了女性的聲音。因此，在這樣一個語境下，女性發聲意味着甚麼，就不言而喻了。

從有關中國女性纏足史的資料中，我們知道，女性纏足除了反映由男性書寫的習俗和審美觀外，也含有性挑逗的意味。這種性的快感，有男性的聲音，也有女性的聲音。那她們的聲音又是否真實呢？依麗格瑞在其著名論文〈非「一」之性〉（“This Sex Which Is Not One”）中，談到東方房中術中與女性性快感的描述，正好解答這個問題¹²：

東方房中術充斥着教導男人呈強試能的律令……在這種性想像中，女人只是男人進行臆想的一種比較便利的助動器而已。可以說，甚至可以肯定地說，她那裏體驗了代理的快感，但這首先是一種受虐式的快感，把自己的身體出賣給不屬於自己的慾望，使自己處於那種人所共知的依附狀態。她不知道自己需要甚麼，甚麼都行，甚至還可以對她提出更多的要求，只要把她「當做」他快樂的「對象」就行，她決不會說她想要甚麼。再說，她不知道或再不知道自己需要甚麼。

這種女性話語消失的情況，依麗格瑞認為是陽具統治的經濟所造成的；是男性規定的秩序下婦女作為被剝削者而存在的¹³。

上述兩位女性主義者，斯皮瓦克提到的「被壓迫階層」，和依麗格瑞說的「被剝削者」這兩個概念，都是來自馬克思。她們既是後現代女性主義者，但又同時都是馬克思主義者。她們在分析社會問題和話語結構時，雖然都採用德里達的解構主義理論，但她們又都有自己的一套價值觀——公義社會中階級與階級之間的矛盾及其建構過程，以及「剝削者與被剝削者」的對立關係。也就是這裏的價值觀，使到她們的言論擲地有聲。相

反，目前中國不少標榜後現代主義的所謂學術研究，只是檢到了西方理論的一些皮毛，然後用文革時代的打倒一切價值的空頭概念，作為對歷史翻案的武器。這種方法雖然可以迷惑一些厭倦傳統主流聲音的老套，而又追求新感覺的人，但對追尋學問的紮實卻無補於事。在楊念群「不重價值評判而重事實呈現」的文章中，在他「有信心證明」，「女性自我的感受仍可超越一般的道德評判和政治詮釋框架」時，中間缺少了甚麼，不是很容易明白嗎？

五 古代女性的社會經濟的資本——身體

最後，對於如何書寫中國女性身體史，其中包括女性纏足史，筆者在這裏提出一個文化經濟學上的概念：中國古代女性在男性話語為主導的社會中，經濟自主性被剝奪下，女性身體的自主性也同時被剝奪。經濟權同時又生產出話語權，使到女性纏足論述成為權力制宰下的一種男權主義的意識形態。正如福柯說的，這正是權力的經濟功能¹⁴。

中國女性從古代開始，就已經作為男性的附屬物而存在（這裏只談漢族文化中的父系社會）。「她」只是「他」的財產。沒有了「他」，「她」便處於失語狀態。尤其是婚姻制度之中，「她」更是一件作為買賣的「物件」。美國加州大學人類學教授鍾獨安（Duran Bell）就談到，漢族婦女在彩禮和財富的呈現／表達中，其實是一種交換物。其中女性的生殖力、男女雙方家庭的門第等，都是在生產經濟學上的交換價值，而女性在這個交換過程中，純粹被視作一個經濟體¹⁵。

女性話語消失的情況是男性規定的秩序下婦女作為被剝削者而存在的。中國古代女性在男性話語為主導的社會中，經濟自主性被剝奪下，女性身體的自主性也同時被剝奪。經濟權同時又生產出話語權，使得女性纏足論述成為權力制宰下的一種男權主義的意識形態。正如福柯說的，這正是權力的經濟功能。

人類學教授鍾獨安談到，漢族婦女在彩禮和財富的呈現／表達中，其實是一種交換物。其中女性的生殖力、男女雙方家庭的門第等，都是在生產經濟學上的交換價值，而女性在這個交換過程中，純粹被視作一個經濟體。中國女性纏足史，正是古代女性追求其身體的經濟功能的體現。由南唐開始，到民國時期，女性纏足無論是自願或是被迫，都離不開這種把身體作為經濟功能的運作。

根據這種經濟生產理論，再配合歷史，我們可以看到，「好生養」的女性價值會高一點，結婚後生出男丁的，在家庭的地位（經濟價值）馬上提高。當這種交換價值式的男女婚姻加上「時尚」的審美觀念，女性的經濟價值也隨之變化。例如，當臀部大的女性被視為「好生養」時，臀部大的女性經濟價值便提高。擁有被視為剋夫的八字的女人，很難嫁得好人家。即使她樣貌再怎樣漂亮，也只能選擇一些有缺憾的男人。至於有婚前性行為或未婚先生子的女子，更不可能活得體面。然後，當小腳被視為「高貴」的符號時，擁有小腳的女性的經濟價值立即冒升。當整個社會觀念認為，小腳是女子擁有貴氣的符號時，另一個隱藏的符號就是，不是小腳的女子就「不可能」嫁得好人家——可以給女子更好經濟條件的男人。對後一個隱藏的符號的恐懼，造成了一個以經濟價值觀作為婚姻準則的社會觀念的興起：一個女性，如果沒有小腳，她的下場是何等恐怖！相反，紮了小腳的女性卻有可能享有榮華富貴！

因此，中國女性纏足史，正是古代女性追求其身體的經濟功能的體現。由南唐開始，到民國時期，女性纏足無論是自願或是被迫，都離不開這種把身體作為經濟功能的運作。而當我們在描述「古代」的時候，反觀現代社會，女性的不少有關其身體的行為，也不無相似之處——經濟的交換價值和恐懼的觀念，同樣可以解釋今天不少女性的「愛美」行為。正如費俠莉 (Charlotte Furth) 說，「人體在許多層面上作為隱喻的強大力量」，在歷史中「身體成為符號，闡明了原來隱晦及不易見的宗教、政治、性別歷史的特點」。她認為必須要根植於特定

的文化領域——例如：性別史、政治史、勞工史、技術史、藝術史、醫學史、科學或宗教史等，才能了解變化多端的人類經驗的幾種可能性。而「單獨研究狹隘意義的『身體』，犯了重蹈最初身體史的計劃是要批評學術界將身體孤立看待的覆轍」^⑥。

女性身體作為一種社會經濟符號系統，也就是布爾迪厄 (Pierre Bourdieu) 所稱作的符號(象徵)資本。布爾迪厄在其《男性統治》(*La domination masculine*)一書中^⑦，對女性作為符號資本有很精闢的論述。他指出，性別分類以男女生理差別為基礎，因而在男權統治的社會話語中，容易使到女性甘願成為男性支配的角色。這種建立在生理基礎上的支配關係，在客觀化和制度化之後，進一步地身體化，即反過來建構了女性的身體論述。布爾迪厄以他的習性理論，把女性被統治視為身體化社會關係的習性；一種社會法則，而這些法則並不是通過一種單純的所謂自由意志的力量就能中止的，因為它已成為了一種符號暴力。符號暴力作為社會習性被持久地納入身體的最隱蔽之處，而女性則被作為符號財產在市場結構中找到其位置。布爾迪厄認為，這種符號資本的生產和再生產關係，是古代社會的秩序基礎，其中心機構是婚姻市場；女人在這裏只作為物品甚或符號出現，這些符號的意義是在她們之外構成的，其功能是幫助和增加男人所把持的符號資本。

女性身體的經濟功能，我們可以在符號資本的理論下看得更加透徹。當女性的身體被視作為一種符號資本後，而這個符號又代表了她的經濟地位或社會地位，她的發聲和不發聲的功能，就都離不開這個社會習性所烙

印在她身體上的經濟關係。由中國女性纏足史，到西方女性的腰封史，再到隆胸、高跟鞋、織體等與女性身體息息相關的行為，無不是跟符號資本有關。纏足之所以更不人道，是因為那是關乎不由得她作主的生死攸關的生活——她是否活得下去，活得好不好，也就是說，暴力和壓迫的能量都比其他東西大，因而恐懼感也特別大。

事實上這種由生活造成的對身體施加的暴力和壓迫的能量，也不一定發生在古代，也不一定發生在女性身上。只要我們想想發生在二十世紀末，中國河南的賣血村如何變成艾滋村，便知道生活的壓迫力量之強大和恐怖。河南賣血村的村民開始時是很快樂的，他們為生活而賣血，但養活了自己和家人，看到了生活的前路，也是靠了自己的身體謀取快樂——快樂地吃一餐飽飯。但他們做夢也想不到，賣血的後果給他們帶來終身伴隨着的艾滋病！

註釋

①②③④⑤ 楊念群：〈從科學話語到國家控制——對女子纏足由「美」變「醜」歷史進程的多元分析〉，載汪民安編：《身體的文化政治學》（開封：河南大學出版社，2004），頁2；1；17；18；10。

⑥⑦⑧ 楊興梅：〈觀念與社會：女子小腳的美醜與近代中國的兩個世界〉，《近代史研究》（北京），2000年第4期，頁61、53、84。

⑨⑩ 馮俊、高宣揚等：〈後現代女性主義〉，載馮俊、高宣揚等編：《後現代主義哲學講演錄》（北京：商務印書館，2003），頁116-45。

⑪ Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?", in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed.

Cary Nelson and Lawrence (Urbana: University of Illinois, 1988), 271-313.

Subaltern一詞來自葛蘭西(Antonio Gramsci) 1934年的文章：〈論歷史邊緣：次要社會群體歷史〉("On the Margins of History: History of the Subaltern Social Group")。葛蘭西的subaltern原詞，是指乏階級意識的、被支配和被剝削的群體。斯皮瓦克與一群學者組成Subaltern Study Group，在印度進行研究，對象是反抗英國殖民者的印度人民，尤其是農民。

⑫ 依麗格瑞(Luce Irigaray)著，馬海良譯：〈非「一」之性〉，載汪民安、陳永國、馬海良編：《後現代性的哲學話語——從福柯到賽義德》（杭州：浙江人民出版社，2001），頁215。

⑬ 依麗格瑞(Luce Irigaray)訪談，馬海良譯：〈話語的權力與女性的從屬〉，載《後現代性的哲學話語》，頁222-34。

⑭ 福柯(Michel Foucault)訪談，嚴鋒譯：《權力的眼睛——福柯訪談錄》（上海：上海人民出版社，1997），頁223-24。

⑮ 鍾獨安(Duran Bell)著，涂珏、涂珠譯：《全球化時代的權力與生存》（北京：華夏出版社，2003），頁47-48。

⑯ 費俠莉(Charlotte Furth)著，蔣竹山譯：〈再現與感知——身體史研究的兩種取向〉，《新史學》，第十卷第四期(1999年12月)(www.ndhu.edu.tw/~dhist/teacher/chushan_PDF/body.pdf)。

⑰ 布爾迪厄(Pierre Bourdieu)著，劉暉譯：《男性統治》（深圳：海天出版社，2002）。

馮偉才 香港嶺南大學客座授課導師。嶺南大學文化研究碩士。著有《文學·作家·社會》、《香港萬花筒》等，並編有多卷《香港短篇小說選》、《從現代主義到現實主義——台灣鄉土文學論戰論文集》。