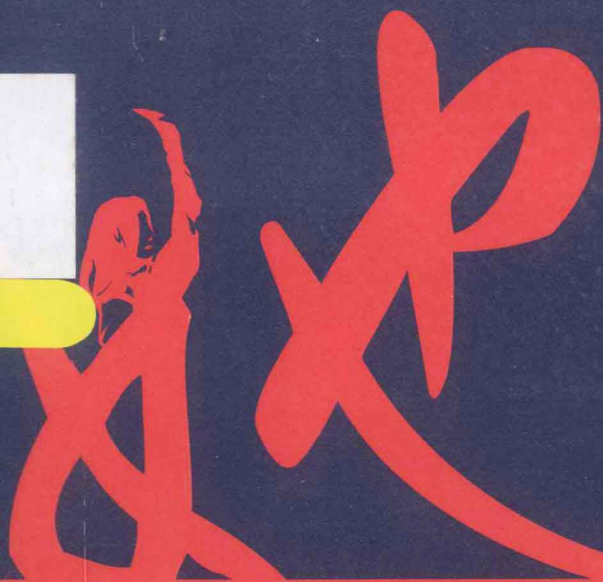


GENDER POLITICS AND STATE  
On Women's Liberation in China

# 性别政治与国家

## 论中国妇女解放

张念◎著





三  
辉  
图  
书

近百年来，中国妇女的个体存在经历了从被忽略、扭曲、变形到正当伸张的坎坷历程。我们在对革命、解放、平等、自由这些重大的政治概念的理解“失去归属感”的同时，必须重视一个极为重要的理论问题：妇女解放是否仅是从传统社会的文化桎梏中解脱出来，其自身却未获得某种先验的价值依托，并在政治层面为解放与自由找到最终的国家理由？这种哲学上的缺失，或许恰是中国女性在现实生活中无法走得更远的深层原因。本书深刻呈现中国妇女解放过程中的种种矛盾与悖论，在理论视野中铺展中国妇女走向自由的曲折历程，是一部填补当今学术空白之作。

从小闺阁到大世界  
从三寸金莲到女性同志  
从铁姑娘到身体写作  
我们能走多远？

上架建议：政治学 女性研究

ISBN 978-7-100-10386-1



9 787100 103862

定价：39.00 元






GENDER POI  
On Women's Liberation in China

# 性别政治与国家

论中国妇女解放

张念◎著

 商务印书馆

## 图书在版编目 (CIP) 数据

性别政治与国家：论中国妇女解放 / 张念著. —  
北京：商务印书馆，2014  
ISBN 978-7-100-10386-2

I. ①性… II. ①张… III. ①妇女解放—研究—  
中国 IV. ①D442

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 262113 号

所有权利保留。  
未经许可，不得以任何方式使用。

性别政治与国家

——论中国妇女解放

张念 著

---

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

山 东 临 沂 新 华 印 刷 物 流 集 团

有 限 责 任 公 司 印 刷

ISBN 978-7-100-10386-2

---

2014 年 2 月第 1 版 开本 880×1240 1/32

2014 年 2 月第 1 次印刷 印张 10.625

定 价 : 39.00 元

序

## 性别注册中的政治诉求

陈家琪

在我们从小到大所填写的所有表格中，都有“性别”一栏，每个人也都几乎毫不迟疑且不会出错地填写下自己的性别。

在如此这般的填写中，“变性人”、“双性人”，以及对来说还相对有些陌生的 T (butch)、P (femme) 自然作为“性别”这一栏目的“敌人”被排除在外，因为“性别注册”要求的是确定无疑。

于是我们就意识到了“性别注册”并不那么简单，它其实体现着某种被传统、习俗、大众意识、国家观念所裹挟着的政治诉求，也就是说，当我们填写自己的“性别”时，就已经预示着有被“性别”之确定无疑所“怀疑”的“敌人”，或者说，凡在“性别注册”中不好划分者均应驱除在社会之外。

当然问题并不仅仅只停留在这里，或者说，我们似乎从未认真思考过当自己填写自己的“性别”时所可能引发的“性别麻烦”。我承认这与我是一名男性有关，与此同时，这也就等于



承认了,在有关“性别”的问题上,女性要比我们敏感得多,或者说,只有女性才是天然的政治动物,我忘了这话是谁说的,但此刻才意识到了它的真确。

《性别麻烦》(*Gender Trouble*)是当代女性主义的杰出学者朱迪丝·巴特勒的一部代表作,她在这本书的再版“序言”中告诉我们,使她萌生“性别麻烦”的最初念头,就来自于“一个人之所以是女人,是因为在主导的异性恋框架中担任了女人的职责;而质疑这个框架,也许会使一个人丧失某种性别归属感。……比如说,什么时候,又为什么,一些做了家长的T(女“同志”)成为了‘爸爸’,而另一些却成为了‘妈妈’”。

区分“性”(sex)与“性别”(gender),走出生理决定论与社会建构论之争的误导,承认社会性别只是社会与符号的创建物,早在20世纪80年代初读到西蒙娜·德·波伏娃的《第二性》时,似乎就已经成为了大家的基本共识。

但我们却依旧未曾意识到“性别注册”中的政治问题。

性、性别、性欲,女性的身体、本能、生育,在中国从来就是一个特别幽闭禁忌的领域,一次次的“扫黄”,大都与女性形象、女性身体的浮现有关。

外国人的书读得再多,特别是法国后现代思想家们有关女性主义的鸿篇巨制再去读,也似乎距离我们的现实生活很遥远。为什么?因为我们确实“很特殊”,比如当我们需要在理论上论证何谓一个正常国家的政治状态,用宪法保障公民权利时,在实际生活中需要的恰恰是“收拾生命残局,止痛与疗伤”;再比如,马克思所讲的“政治经济学”,是要把大家的视线

从政治转向经济,而我们所讲的“政治经济学”,恰恰是在经济濒临崩溃时通过政治鼓动来遏制人们的经济需求;还有,福柯的“生物政治学”(生物性需求已在极大满足下的激进政治)在我们这里怎么就变成了“政治生物学”(对生物性需求在最低限度上的追求,于是政治的敌人就成为了这种追求本身);再有,西方的“国家真理”(有关国家的真理学说)在我们这里怎么就变成了“真理国家”(国家即真理);西方的“身体政治”(有关身体自身的权力与秩序)又怎么成为了我们的“政治身体”(关爱身体本身就是一种罪过,特别是对女性而言),等等,让人不得不常常想起马基雅维利的教诲:让人们始终保持贫穷和让国家永远处于战时状态是维持社会稳定的最有效途径。

不得不承认,西方人的学术进展远远走在我们前面。就女性主义学说而言,他们的著述已经替我们“打开一些可能性”;而且我们也确实用他们的思想“打开”了另外一些问题,比如有关存在论、本体论、二元论,乃至《圣经》上为什么说“女人是男人身上的一条肋骨”;更多的是有关语言、主体、性别、政治、权力、社会建构、历史进程以及有关剩男、剩女、阴盛阳衰、男女比例失调等等之类的社会问题。但作为“性别政治”的问题本身,这么多年下来,我们却鲜有大的进展。比如,这些问题当年为什么未能引起马克思、恩格斯的特别注意?他们的反抗学说又是如何把民族矛盾、性别差异化简为阶级、贫富问题的,而这些问题在今天对我们又意味着什么?我们总觉得有我们自己更为紧迫的理论问题,把这些问题集合起来,可以概括为某种政治诉求;但这种诉求与“性别注册”又有着何种联系,如果我

们确实认为“性别注册”本身就有着政治意味的话？

当我再读张念博士当年的博士论文《性别政治与国家》，特别是她后来补写的第六章“自由国家与自由女人”时，这些问题忽然间有了一种贯通开阔的感觉。

首先让我感到惊讶的，就是她的现实感受与问题意识。前面所列举的几项中西差异就出自她的这本书。她直截了当地说，如果跟随西方理论的左右节拍来理解我们的政治，至少从精神分析的层面来说，就很可能本末倒置，“因为我们的问题不是‘正常生活’所掩盖的‘精神错乱’，而恰恰是被‘精神错乱’所压抑的‘正常生活’，在我们的欲望层面发挥着功效。”按理说，以她的年龄和经历，似乎还不应该能体会到我们这一代或比我们更老的一些人所感受到的那些与“性别注册”有关的问题，但也许正因为我们“身在此山中”，所以对性别政治与国家间的关系依旧懵懂不知，当然，主要的，我认为还是因为话语权大都掌控在男性手中，而他们天然有一种可以“自由飞翔”的错觉。张念博士说，只有当女性在“寻找男子汉”但空手而归时，才在深切失望中不得不思考“单独飞翔”的可能；而男人们是不会有这种“不得不”的，几千年来就从未有过，为什么现在非要有？

这一现实中的根本问题到底表现在哪里？概括而言，其实就是一句话：如果说在资本主义社会，人（把自己的劳动力）有一个“商品化”过程的话，在我们这里，女人（把自己的身体）也有一个“充公化”的过程；因为全民所有、国家所有，在一个男性化的权力结构（国家）中，女人自然也就必须实现男性化。



“充公”，中文中的这两个字很有意味：就财产、物质而言，指的是“公有化”；就女性的存在而言，则指“男性化”，典型的就是我们这一代人都是很熟悉的“铁姑娘”：凡男人们能干的事，“充公”了的她们都能干，男人们干不了或不愿干的苦活、累活、脏活，她们也能干，于是领受了各种荣誉，证明了“男女平等”在社会主义中国的实现。

围绕这一话题，张念博士讨论了从闺阁中的小脚女人到出走的娜拉，再到新女性、女同志、爱人同志和铁姑娘的叙事框架；任何对这一框架的质疑，也都会使我们在对革命、解放、平等这样一些最为重大的政治概念的理解上“失去归属感”。她专门讨论了无产阶级文化的“去性别化”如何达到了“消解性别差异”的政治目的，而“身体”与“差异”又被她定义为“政治文化的核心观念”，因为“一个人首先得明白自己拥有什么，然后才明白其丧失了什么，转让了什么，即义务内容才能得到规定”；就是“无产阶级”，至少还拥有身体（这才能转变为劳动力），而身体的差异，首先就是性别差异；性别差异本来是一眼就能看出来的，但我们都知道，确实有过那么一个时期，随着“去资产阶级化”的需要，“决定做一个‘女人’，在政治上就是‘反动’的”。

什么叫“决定做一个‘女人’”？“女人”，在张念那里指的是“女性气质”；而这种气质首先与打扮有关。有一种女权主义理论认为，“打扮”出来的女性气质是为了迎合男性的想象，张念说，其实，不打扮的女性，同样是为了迎合男权式的集权文化的需要——越厌恶自己的女性身体，就可能越热爱、越投身、

越能全身心地怎么怎么样,这难道不是我们都亲眼目睹过的事实吗?

这里面实际上涉及一个极为重大的理论问题:如果妇女解放只是从传统的社会、文化,特别是夫权(甚至包括子权)的桎梏中解脱出来(如出走的娜拉),而其自身并未获得某种先验的价值依托(天赋的、本能的、与生俱来的,或张念所说的女性气质)的话,再加上把妇女解放以后也纳入与男性一样的民族革命、国家建设(自强)的洪流之中,那么所谓的妇女解放就只能走入一个死胡同之中。在这个意义上,妇女解放运动的夭折,也就是自由主义在中国为什么也同样会渐行渐远,最后不得不流于消失的一个原因。我们没有价值论上的“自在之物”(非认知性的实践理性前提),天赋人权也好,自然本能也好,人人皆知的自然法则、不言而喻的真理(如生而平等之类的预设),所有这些哲学上的缺失,恰是我们现实生活中无法走得更远的深层缘故。

张念非常机智地把“让女人先好看起来”等同于“让一部分人先富起来”的说法;如果说“让一部分人先富起来”的说法一下子就毁灭了计划经济的所有制模式的话,“让女人先好看起来”也一下子就“剔除掉了女性身体的意识形态脂肪”。当然,当“先富起来的人”越来越与权力的垄断结合在一起时,“先好看起来的女人”却不得不在自恋中切断个人与历史、与时代的联系,在发现了自身的自异性(女性永在生成与消失之间,既如此忠贞,又如此水性杨花)与多样性(有了自异,也就有了多样与包容)的同时,也就不得不面对一地的身体碎片,

“这些身体碎片可能是过剩的臆想,太多的性,以及太渺茫的期待”。为什么会这样?因为“先好看起来”的女人所表现出来的差异性是需要通过“男子汉”的在场才能得到表征的,这里面有着一一种“互逆性”的叙事结构,就是说,两性间的差异不是为了对立,而是不如此则不能满足某种亲密关系的需要,这种亲密关系不再是同志—爱人间的辗转反侧(如果感到这种用语有些抽象,就请设想一下一位不爱红装爱武装的妻子与革命队伍中的丈夫间所可能发生的有趣故事,类似的回忆文章已经很多很多,包括我们这一代人在“文革”中的恋爱经历),而是一种需要在排斥中确立自身之正当性的互为表征。

这是不是有点把男女关系过于理想化了?当然是的,因为“女性气质”在她那里是一种造型的极致,她不但要制造一个“女人”的概念,而且要重造一个“男人”的概念,以便“去理解人性的深度与国家政治的内涵”。这实际上涉及她心目中的女人与男人应该是什么样子的问题;与此相关的,即一个性别政治与国家的关系问题,一个个人的私密领域(身体)与公共领域(理性)间的关系问题。“女性”之于“人性”是一个特殊与普遍的关系问题,那么“女性公民”之于国家,也就有了一个女性身份的自我认同与国家发声系统中如何为权力与服从、主体与他者、认同与差异开辟空间的问题。

这是一部体现理性之强大无比的专著,这不仅仅指书中随处可见的“理性的规范化运思逻辑”、“理念与实践的张力只能在理性之内得到理解”这样的表述,更重要的是在西方哲学的训练背景下,作者自然而然地就把“与安全相关的生命权、与尊



严相关的财产权、与天性相关的自由权”作为现代政治的推论前提；把“如何看待自己，即从自己的角度理解自己”、“如何用‘内视镜’在自身内部寻找无限差异的可能性”、“如何才能辨识价值对抗后面的权力关系”理解为“女性主义”的三大原则。还有对“人性”、“人道主义”、“国家权力”、“自我解放”以及“女性”、“身体”、“权利”、“公共领域与私人领域之互现”的定义，在有关这部分的论述中，一方面，作者的思维逻辑遵循着男性化了的概念框架，另一方面，就具体用语的细腻与传神而言，又体现出某种独特的女性魅力，比如“价值与制度间的缝隙”、“国家与人性间的角力”、“人的生理节奏与文化认同间的匹配”，这样一种表达方式都是我们这些男性写作者所备感生疏的。包括对“芙蓉姐姐”式自恋的剖析、对“告别革命”与“美学救赎”的质疑、对所谓“性解放”中的“性”一旦成为“解放”的对象，势必会“比解放前的性奴状态要更糟糕”的断言，等等，说明在一个有着悠久家国一体传统的强大国度中，被“母亲文化”与“儿臣文化”所造就的我们，如何才能不把民生问题等同于政治利益，不让经济成就取代政治业绩。也许一个最为直观的事实性的也是理论性的前提，就是要意识到身体并不是一个自然生理的存在，比自然需要多出来的身体权利，既联系着自然，又联系着精神；而就身体的存在而言，“女性原则”的存在，永远会显示出某种“伤口”的存在，所以要击毙人性的普遍性是不可能的，而“伤口”的存在又会永远向我们昭示出其不完备的一面。

自由国家与自由女人，“女性—公民”意味着一种自由的

方向,同时期盼着“国家”的重生,多么美好的愿景,且让我们如此期待着,并或许因此而在各自的、不同方向上的理论追问中有所建树。

# 目 录

序 性别注册中的政治诉求/陈家琪	1
第一章 导论	1
第一节 国家理论中的性别问题	1
第二节 朝向/背离国家的女性主义	9
第三节 现代女人与现代中国	16
第四节 问题与方法	21
第二章 国家建构与性别建构	29
第一节 从阴阳到男女	30
第二节 “觉醒”的政治解释:女性意识与历史意识	49
第三节 国家显形:作为主权镜像的女权	65
第三章 新女性:政治主体的身份实践	84
第一节 解放的发生机制:出走与决裂	84
第二节 女性解放:道德与政治的悖论	103
第三节 新女性:政治的还是文化的	125
第四章 革命政治中的性别表征	140
第一节 从解放政治到革命政治	141



第二节 革命与性别伦理	159
第三节 革命组织及其性别公式	172
第五章 同一/差异:男女平等及政治正当	195
第一节 同一/差异:高度整全的人民意志	197
第二节 性别差异与斗争话语	210
第三节 性别平等与政治实践	221
第六章 自由国家与自由女人	249
第一节 告别革命与人性解放	252
第二节 女性话语中的政治场域	269
第三节 “这个”女人与“这个”国家	286
结语	304
参考书目	314
后记	322

# 第一章 导论

## 第一节 国家理论中的性别问题

在西方政治哲学的理论框架中，“国家”是一根贯穿始终的主线。无论是思想史的纵向推演，还是思想派别间的横向争辩，国家理论必须回应如下三个问题：1. 为什么要有国家。2. 国家行为的目标和限度是什么。3. 国家如何具备合法性。这三个问题的分别列举，在此是为了表述的需要。一种完备的国家理论，同时回答这三个问题，也就完成从定义（普遍主张）到多个概念支持，再到类型论证的理论自洽。就国家理论的历史演变来看，对这三个问题的回应，因其侧重点不同，于是形成了国家理念、主权说与自由主义三种理论。

以《理想国》为代表的古典主义国家理论，强调的是“为什么需要国家”，“国家的行为目标”，即国家存在的理由，以及一个“理想”中的国家是什么样的，应该具备哪些条件，比如普遍的善、幸福、正义、秩序、共同体、公共生活等，这些条件凝结浓缩成的政治

哲学概念,并统一在国家理念中。

《理想国》中的“洞穴说”,为后世留下了超越与重返的难题。因为它所探询的不是最好的国家,而是“理想”的国家,并在国家理论中贯穿着知识理论的首要原则,即善的理念。因此,由“善”的代理人——哲学王所治理的国家,就是理想中的国家。国家除了作为正义的管理者与看护者之外,就没有任何别的更高的目标了。正义和秩序是善的体现,柏拉图关心的是国家的实质,而非某种政治实践。他所创立的国家理念说,将权力看作国家的实现手段,而非性质,并将哲人的统治难题归咎于充满弱点的“洞穴人”,从而最终赋予国家以神话形式,用灵魂得救的方法,来引出法的实现。<sup>[1]</sup>

既然理想的统治者是哲学王,那么理想的公民是怎样的呢?柏拉图坚持公民的德性即城邦的德性。德性是关键因素,不同的人有与之相匹配的主要德性,即智慧与治理者、勇敢与护卫者、节制与生意人(普通人)刚好匹配,那么这就是正义的,实质先于身份,而他们彼此之间的差异也就优先于任何差异,比如生理差异。人们因是其所是而各行其是,这样,城邦的正义与秩序才能得到保证。但哲学家在此没有明确告诉我们,德性是怎么来的,是天生的,还是后天训练的结果,但有一点可以肯定的是,人的天性与后天的训练培养,共同铸就了德性,这在其后的亚里士多德那里就更明朗了。从《理想国》对议题所占篇幅的安排来看,自第五卷之后,近一半的内容,都在谈论何谓哲学家以及何谓哲学,显然政

---

[1] 在《理想国》第十卷中,柏拉图针对世间多行不义但仍逍遥安稳之人,提出了“灵魂不朽”的忠言。在神话故事中,即使肉身泯灭,灵魂犹在,不死灵魂终究难逃审判,正义的个人与正义的城邦相互辨认,理想国的正当性也就具备了神圣理性的内涵。

治学的意味变淡了。但也可以这样理解,关心谁来统治,这是古典政治学的要义,智慧(哲学王)、正义与国家显然三位一体。但有意思的是,《理想国》第四卷中,节制就是优异的部分理所当然地统治着低劣的部分,可见节制是服从的理性根据。总而言之,关于统治与被统治的政治学问题,其理性根据有三条:(1)就本性而言,公民应是其所是。(2)就秩序而言,公民应各行其是。(3)基于前两条,本分或者节制,是统治与被统治得以成立的关键。

为了普遍的善,即国家正义的实现,三类公民的差异——用柏拉图的话说,就其本身而言,被限定之后,差异就被统摄在理性之中,德性就政治实践而言,具有了优先性。可见,在古典主义那里,个体差异被整合在政治生活中,而“理想国”则将这些因差异而导致的混乱,以理性为最高原则,带入一种秩序之中,形成协调一致的有机体。正因为有了“国家”,使“洞穴说”中洞外世界与洞内世界的截然对立稍微缓和,而现实世界也并非绝对的黑暗与无望,至少政治学中的国家前提,让人们为“共同生活”找到了努力的方向。

至于如何实现国家的正义,即国家行为在实践中是如何展开的,这就牵涉到政治主体的问题。在实践理性中,差异与多样性问题才受到重视,这就是亚里士多德的《政治学》与《理想国》的不同之处。在《理想国》中,基于绝对公有的目的,<sup>[2]</sup>让城邦团结如

---

[2] 《理想国》第五卷中,苏格拉底与其他对话者越过了一个浪头又一个浪头,原文中的“浪头”是指人的私欲,完全清除私欲,是理想公民的品行。但柏拉图把财产、女人和儿童等同于私人欲求之物,可占有之物,女人如果要免除被物化的可能,只能实行公有制,所有的男人共同享有所有的女人。这个浪头若能翻过,女人就可跻身城邦精英的护卫者行列。参见柏拉图:《理想国》,郭斌和,张竹明译,商务印书馆,2002年。

一个人,从而消除家庭的血亲世系,使得所有的长辈都是年轻人的父亲,反之所有的年轻人都是长辈的孩子,这样的做法,在亚里士多德看来是不可行的。家庭与城邦是部分与整体的关系,而家庭权威则成了城邦权威的原型。权力关系的形态是对偶制的,在家庭之中存在着三种对偶治理的关系:主奴、夫妻与父子,即治理者是主人、丈夫与父亲,而希腊语中“Ego”(自我)就是围绕一个男子的形象展开的。至于父权的正当性,亚里士多德给出的理性根据,依然是柏拉图式的,即德性。统治者与被统治者如同种属差别一样,必然地具有不同的德性。基于这样的政治解释,首先人就被分成了两类,被统治者之所以被统治,那是因为奴隶没有理性,女人没有权威,子女的理性发育不健全。就自由人中的女性而言,从小孩到成人,被统治就成了女人的政治宿命。在《政治学》中,亚里士多德明确指出:男人的德性在于发号施令,女人的德性在于服从。既然家庭是自然的产物,而家庭的权威在于父亲,这是由父亲职能决定的,那么女人的服从德性也就是天然的了。到底是天性决定了权力结构,还是权力结构规定了天性,亚里士多德在此语焉不详。但有一点是肯定的:对偶治理的权力模式建立在自然与人、灵魂与身体二元思维的基础之上,而德性的表现形式实际上就是等级制的了。《政治学》中的性别定义取决于权力关系,因而,“女人”这个概念也就蕴含了政治意味,就是说,政治权力的起源在于性别。

至此,女人被置于家庭与城邦这两种权威之下,柏拉图的理性秩序被亚里士多德改造成权力结构。在《理想国》中,一个“医生”与一个“木匠”的禀赋差异,绝对大于男女差异,男女差异被等

同于生理差异,和秃头与长发没有什么不同,为此,柏拉图主张城邦的职位可以向女人开放——其实主要是指城邦的护卫者,只要她们经受良好的教育与训练,女战士在理论上是成立的。但有一个前提:这些优异的妇女必须公有,妇女与财产就没有多大的区别了。至于女人可否成为哲学王,这个问题在柏拉图的《帝迈欧篇》中,明显做了否定的回答:女人在自然构造上低于男人,完备的理性不可能体现在女人身上,她们缺乏一种追求真理的能力与主动性。<sup>[3]</sup>在政治实践中,消除私有观念,抹除性别差异,在亚里士多德看来是荒谬的。因为人的天性是:只会珍爱属于他的东西,在此沿袭柏拉图的单向所属关系,即男人拥有女人——性别政治中的私有制,就这样将所属改写成了从属。亚里士多德认为,消灭家庭的城邦是劣等的,单调如一个音符,而好的城邦应该是多样化的统一,守住私有防线,同样有利于培养人的两种德性,即克制情欲与慷慨。公有与私有之争,其指向是一个目标,就是国家利益的最大化。不论是柏拉图的国家学说,还是亚里士多德的政治理论,尽管两者存在分歧,但有一点是共同的,整体优先于部分,种优先于属,而哲学王或者统治者,已经在逻辑上做了性别

---

[3] 《帝迈欧篇》,可以看作是柏拉图的“创世说”,人类的生殖活动,是创造性活动的一种比附。在生殖活动中,男人的阳具狂热、冲动,恣意妄为,不受理性支配,而女人的子宫则是某种空间意义上的载体,为理型(form)的具象化提供了可能,好比理性的果子必须落入沃土之中才能生根发芽。被动接受的子宫参与了这种理性活动,限定了阳具任意狂放的主动性。“她”标识理性的存在,而其自身却无法被标识,就是说女人孕育了理性的产物——人,而其自身的本质却是一个谜。反之,没有女性之谜,也就没有理性。参见柏拉图:《帝迈欧篇》,谢文郁译注,上海世纪出版集团,2003年。



化的区分,女人是国家的产物,而性别就统治秩序而言,就是政治性的。

国家理论一开始,就遭遇了人类的最大差异,即性别。古典主义国家理论中的性别政治问题,从自然、理性到正当性的论证路径来看,柏拉图的做法是:取消家庭,成就精英妇女——女战士,但其伦理难题无法解决,因为个别取消之后,城邦也就无所依附。亚里士多德从伦理常识出发,女人首次出现在父权制的家庭之中,女人都被放在被定性、被认识、被统治的位置之上了。就是说,将天性理性化,将理性天性化,这样的知识运作,只发生在国家理论的性别论述之中。

为了避免天性与理性的混淆,霍布斯的《利维坦》就把天性改造成自然法,性别冲突似乎隐退,因为“自然状态”中的人指的是普遍的人。基于自我保全的目的,免除“死于暴力”的普遍恐惧,人们缔结盟约,推举主权,国家诞生。承认恐惧,知晓软弱,并转让自然权利,这是最具远见的人的理性,在此普遍的人性上升为理性原则。国家权威的基础,既不是柏拉图的“至善”,也不是亚里士多德的家庭式的父权原型,不仅如此,霍布斯还将现代国家与两种统治权剥离,即专制与宗法,前者靠武力征服,后者靠血亲关系,它们都和以双方同意为前提的契约论相违背。统治与被统治建立在契约关系之上,那么服从就不是被迫的,服从是有条件的,这条件就是主权必须担保人的自然权利——主要是指区别于奴隶和子女的人身自由,有条件的服从就成了一种政治义务。霍布斯似乎绕开了古典政治学的难题,没有正面回应性别秩序的问题,这个难题被悄悄地转运到其政治神学的推论中。《利维坦》用

了三分之一的篇幅,以犹太王与上帝立约的故事,向基督教世界宣讲国家的创生机制。人格化的主权并非无限权力,人不可僭越上帝,主权与主权者的关系才明朗起来。

但是,臣民的服从不仅是义务,也是绝对的,在主权的神学推导中,君主的意象依然是“父亲”,因为上帝只对亚伯拉罕说话。为了论证主权的绝对性,不管在自然宗教还是自然家庭中,这个主权者只能是一家之主。尽管霍布斯肯定了婚姻法之前的自然母亲对子女的管辖权,但他没有明言像在婚姻法这样的契约中,父权的确立,是否经过了女人的同意。至此,出现了两种形式的服从:一是自然状态中的无条件服从,二是缔约后的有条件服从。霍布斯的悖论在于:立国原则是理性的,那么服从也是有条件的,但主权者的绝对权威依然保留了自然状态中的“父亲”形象,个人权利的人性基础又被抹除了。

人格化的权威形象是有性别的,从亚里士多德到霍布斯,依然坚持这一论断。但主权说的契约论,为个人权利打开了理性的切口。依循理性原则,洛克在其名篇《政府论》中,将自然的和政治的做了严格的划分。洛克致力于清除政治领域中的自然权威论,他猛烈攻击的当然就是“父权制”了。但是,洛克将自然权威锁定在父亲对子女的统治之上。至于丈夫与妻子的关系,他依然借助《创世记》,在亚当与夏娃的形象中,表明妻子应该从属于丈夫,有多少个丈夫,就有多少个君主。就婚姻权而论,丈夫的意志优先于妻子,洛克认为这和政治权力出自理性不同。服从丈夫,预示了女人的命运,这样的规定是有自然基础的,洛克的理由是各国的法律和习惯都这样做。如果婚姻法是民法的一部分,那么

为何仅仅是这项契约可以脱离理性原则，把家庭主权遗留在自然状态之中。

在效果上，父权制的崩解解放的是子女，确切地说解放的是“儿子”，因为女儿成人之后，就成为某人的妻子，成为妻子是自然的，而不是政治的，那么所谓的现代社会，也就是从父权制中逃离出来的儿子们所构成的兄弟社会——比如“共济会”。如果亚里士多德在“人是政治动物”的大前提下，借助自然权威来支持女人的政治服从的话，他心目中的女人至少还是理论上的“女公民”。到了洛克这里，干脆完全以自然的名义，将女人隔离在政治领域之外。

可见，理性的普遍性在此遭遇婚姻关系的阻截，直到黑格尔的《法哲学原理》，才使得这样的难题得到缓解。家庭是国家精神的必要环节，黑格尔反驳了家庭主权的自然学说，同时也不同意契约论，实际这两者在霍布斯和洛克那里是一回事。从逻辑上，黑格尔将婚姻看作是具有法律效应的伦理性的爱，在这样的关系中，既保留着个人感受的特殊性，同时也避免纯粹主观的变幻无常。黑格尔用人格概念来强调男女双方的平等，但家庭的法人资格依然在男主人这一边，这是洛克自然说的翻版。

在黑格尔看来，女人的自由意志的实现，或者女性伦理感受的实体化就是家庭，而男人不同，男人还有另外的伦理领域，那就是政治和国家。在性别问题的层面，女人滞留在了国家辩证法的第一步，到了契约社会中单个的人，就只剩下单一性别了——男人，更不用说国家，当然也不会与女人照面了。在《法哲学原理》中，黑格尔以断言的形式，给出了女人不适合政治生活的原因，他

认为女人像植物,安静而舒展,她们活在表象的氛围之中,信赖主观直觉,在逻辑上,家庭就是她们唯一能把握的具体统一性,这是由自然生命的差异所决定的,至于为什么有这样的差异,黑格尔也承认“不知道怎么回事”。<sup>[4]</sup>

但意味深长的却是,黑格尔“不知怎么回事”的女性特质,在《精神现象学》中,却占据着一个逻辑位置。女性所代表的否定力量——黑格尔表述为城邦的内在敌人,恰恰是精神演化的推动力,政治化的精神实体是两极渗透的结果,男性气质与女性气质互为镜像,并克服彼此的局限。作为客观精神的国家,是差异与同一的无限运作。就辩证法的三部曲而言,黑格尔用扬弃的概念替代了排斥原则,家庭、契约社会到国家,并非一种线性演进,而是一种共时存在的动态结构,可见,在逻辑上,黑格尔的“女人”是成立的,否则,国家辩证法就无从启动与推演。

## 第二节 朝向/背离国家的女性主义

从自然权威到契约论,在国家理论的现代转型中,“父亲”形象告退,民主权利高涨。如何驯服“利维坦”这头怪兽,自由主义刻意回避国家存在的最终理由,一厢情愿的做法就是把它关进“宪政”的笼子里,在政治实践中,将国家精神职能化、结构化,以社会契约取代主权契约说。如果在主权契约中,自然人指向的是不分男女的所有人,共同缔造了国家,那么到了文明社会,那些

---

[4] 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆,2009年,第183页。

“生而自由”的个体之间的立约,属于公共事务,发生在政治领域。与政治领域相对的就是私人领域,在这里,被排除在政治领域之外的女人,仅仅以婚姻契约的形式出现。理论上,女人参与了国家的缔造,一旦国家建立,就对女人这个概念进行了非政治化的处理。显然,婚姻契约的自然属性与社会契约的现代属性相冲突,即前者处在一个前现代状态。从国家理论的脉络来看,对女人的表述依次是:女公民、自然人与妻子。相应地,女性主义对国家理论的回应,既内在于现代性逻辑,又是对现代性逻辑的批判。

就整体而言,发端于启蒙运动的女性主义理论,在“天赋人权”的普遍叙事层面,并没有与国家正面交锋。“天”与“人”的概念推导,即权力来源从天国垂落人世间的过程中,“女人”一直处于缺席状态,女人并没有和国家发生直接的联系,当然这并不等于我们可以直接得出女人没有国家的结论。从家庭史的方向看,“女公民”在古希腊仅仅是一个标签,仅仅作为合法公民的母亲,以便担保小公民的正当性。“女公民”的称号是功能意义上的,并不具有实质性的政治含义。<sup>[5]</sup>现代国家兴起之后,经由“天赋人权”说的启示,西方世界的女人们所经历的长达 200 多年的平权运动,似乎更像是为大写的抽象的普遍的“人”,完成某种修补工作。如果正如自由主义国家理论所表达的那样,国家是中立的第三方,那么女性平权运动就可以表述为“男人与女人”之间的政治

---

[5] 《雅典人宪法》规定,一个合法公民必须是其父母双方都享有公民权利,但合法母亲的条件是在其父,或者同胞兄弟,或者叔祖父许婚嫁出的女子,参见安德烈·比尔基埃等编:《家庭史》第一卷,“希腊城邦中的家庭”,袁树仁等译,生活·读书·新知三联书店,2003年,第242—247页。

冲突,须在国家层面得到调停,即女人需要国家理由给予政治援助。

英国女作家玛丽·沃斯通可拉夫特(Mary Wollstonecraft)的《女权辩护》于1792年发表,标志着女性主义的兴起,到1869年,约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)发表《妇女的屈从地位》,近半个世纪的历程,女性平权不管在理论层面,还是社会实践,都遵从国家历史的元语言叙事,考查民主与平等的抽象原则,如何运用于社会生活之中,以此检视政治权利中的性别不平等,即女性在政治上的无权事实与国家理论的冲突。人需要国家是建立在共通人性的基础之上,国家创生的那一刻,男人与女人一起挣脱自然状态,免于自然强权的威胁,女人的政治资格亦由此奠定。因此,性别平权看上去,类似国家理性的自我纠错,以此担保理论与实践的统一。自由主义框架中的妇女解放,意味着政治领域向女人开放,并在这个领域之中,抹除性别界限,根据启蒙逻辑中大写的“人”的理念,女人和男人一样,共同享有尊严、人格、自由意志以及理性能力等。在这样的历史叙述中,国家理性所担保的妇女解放运动被表述为“男女平等”,即以男性既有的政治权利为平等议题的参照系,似乎内在于理性的差异问题,就得到了解决。

到了“二战”之后,全世界大多数国家的女性基本拥有了政治权利。国家理论的普遍性,经由性别界限的撬动,波及到各种因差异而形成的社会秩序之中,这些差异包括种族、性取向、年龄以及族群等,而因种族歧视所引爆的美国20世纪60年代的民权运动,以肤色政治质询女性主义,女权曾一度被指责为白种女人的

特权,即从国家理性自身所引发的普遍人权理论,遭遇无限差异的政治争辩,使得女性主义理论不得不回头检视自身与国家的关系,因此女性主义并没有在 19 世纪的权利形式面前止步。无限细分的权利主体既发端于普遍人性的国家根据,又在质询这种根据的空洞性,就是说权利主体的合法性来自国家理论,同时又因自身面对国家肌体——即制度与习俗层面时,所具有的非法面目,被识别为一种背叛,即女人对国家的背叛。再者,权利主体之间是否存在排斥与对抗,即政治争辩的目的显然不是争辩本身,这样一来,是否又回到国家权力的起源状态之中,新的契约该如何签署,是否会有新一轮的权利让渡、谈判以及另外的附加条件,来体现最高的决断意志,毕竟没有谁更改过国家与政治存在的古老理由:在共同生活之中,谋求最大限度的幸福。

于是,依据国家理性,伸张平权的女性主义理论,其政治姿态从合作走向背离,女性主义开始在悖论中思考,何种差异与民主的关系最切近,又是怎样的差异,让女人处于自然与政治的两难之中。波伏娃的女权经典《第二性》发表于 1949 年,可以看作是这种转变的临界点。波伏娃认为,女人是一种文化建构,宗教、生物学、心理学、人类学等所塑造的有关女人的负面形象,如何内化成了女人的自我意识与生命图景。政治权力的获得,并没有改变女人的生存处境,甚至在政治参与方面,女人显得消极、被动与拐弯抹角。政治外壳反而成为女人遭受自然人性的攻击目标,正如自由是人的天性一样,成为母亲和妻子,与女公民相比,不仅更加自然更加正确,并且在女人这边,第一自然身份明显优先于政治身份。成为积极的女公民,让女人变得不自然,但是反之,成为俗

见中的自然女人又让女人显得不那么现代,存在主义哲学的表述句式就是:自在与自为的统一,是一种必然的失败,于是基于人性公理的现代国家基础也开始动摇了。

可以反观自身的纯粹的女人与世界之中的女人如何达成统一,女人也可以举起这枚自我检视的透视镜,以朱丽叶·克里斯蒂娃(Julia Kristeva)等法国女性主义理论为代表,抛开了所谓的启蒙理性路径,力图在哲学层面,为女性意识争取正当性。由女性主义自身孕育的差异论,在政治上催生了激进的女权主义:干脆放弃国家作为第三方的政治想象,把国家表述为男性权利的全权代表。<sup>[6]</sup>平等权利的国家理由,经由马克思主义的意识形态批判,国家被推定为一种压迫性的政治状态,女人在政治上的无权,从而导致的无能与无力,使得性别政治理论陷入统治与抵抗的简单对立之中。以男性价值为主导的国家行为,都可以在对抗性的性别政治中受到质询。这样在政治逻辑上,就演化出两种分裂的政治主体,即女人和男人(国家)。男/女对峙的二元思维,将女人放置在国家的对立面,于是女人便成为国家的公开死敌。而女权运动的初衷,即平权说走向了永恒对抗之路。这在政治上,使得女人处于明显的不利之中。

性别不平等,不仅代表了女性整体的生存状况,而且这还是

---

[6] 对政治的狭义解释,出自马克思主义,即把阶级不平等的社会,看作是受资产阶级控制的国家所实施的权力压迫,根据恩格斯的观点,阶级压迫与性别压迫是同时发生的,在此女性作为一个阶级,相对的就是男权中心主义的国家权力,参见凯瑟琳·A. 麦金农所著的《迈向女性主义的国家理论》,第八章“自由国家”,曲广娣译,中国政法大学出版社,2007年。



二元认识论的必然结果，即那个著名的“安提戈涅命题”，只出现在回溯性的推论中，作为前政治过渡到政治阶段，在政治发生的那一刻，女人才闪现，并且迅速消失。女人只能出现一次，仅仅在政治开端处。女人是自然的还是政治的，就安提戈涅的决断而言，她选择了前者，但这并不意味着她可以摆脱政治属性，其结局必然是：“女公民”安提戈涅欣然接受违逆权威的死罪。如何去活，之于女人是“自然”的，前政治的；如何去死，之于女人则是“政治”的，义务性的。显然，安提戈涅自愿赴死，既保全了“自然”，同时也维护了“政治”。在古典主义的视野中，自然与政治的两难为何划拨在女人这边，如果城邦是最高的普遍的政治统一体，那么亚里士多德在《政治学》中所下的判断——“人是政治的动物”，既适用于男人也适用于女人。但是这里的“人”，并不适用于安提戈涅，这个女人只在神律面前，在自然中得到承认，她既死于城邦，同时也死于家庭，女公民和妹妹这双重身份，让她的死具有了双重性。但和男性公民不同的是，她的死既没有战士的荣耀，也没有祖先之死的家庭地位。无论如何，女人将醒目的个人的特殊性，以毁灭的方式，逼迫政治共同体之普遍性不得不面对“个人”。

显然，安提戈涅之死，可以表述为自然—家庭—城邦政治的合题，女人既是自然的，也是政治的。永恒对立并不等于毁灭，而是以一种醒目而极端的形式，将性别不平等转化成政治哲学中的内在张力，在此，人的困难转换成女人的命运，而利维坦的诡异也正是在这样的张力之中展开的。国家理性，若引用黑格尔的说法，是精神运动的产物，那么女性主义的政治理论，则记录下直觉与原则，具体与抽象之间往返运作的线路图，对僵化的权力秩序

保持警觉。充分展开的“自我”，并不是为了逃避国家实践层面的规范性与整体性，恰恰是为规范与整体在僵局之中寻求出路。

性别关系是自然的，同时也是政治的，作为人类社会中最基本的权力关系，发生在这种关系中的争辩，是为了探寻政治生活——这一人造的自然，还存在何种可能性。女性主义理论发展到第三阶段，以朱迪丝·巴特勒(Judith Butler)为代表的身份理论，<sup>[7]</sup>重新回到政治的现场，放弃稳定的主体身份，而是从多样化的权利着手，将权利议题化，并以议题为中心形成某种身份。随着议题的变动，身份也随之发生变动，从而在政治层面争取国家理性的认同。一种自下而上的实践模式，在经验反思与理论反思的双向运作中，谨防过去的抽象主体被任何一种政治主体冒用。

身份政治与后现代的去主体理论相关，这里涉及到当代政治哲学的关键问题，国家作为主体是否存在，各种身份权利的主张，其正当性来自何处，对各种主张的最终选择与决断，由谁来承担。如果没有了最终的国家根据，各种身份之间的关系该如何处理。这些问题逼迫政治理论家重新回到国家理论，女权主义内部也出现了类似的争论。以南希·弗雷泽(Nancy Fraser)为代表的新型正义论，将女性主义成熟的差异论转换成永恒的政治争辩模式，

---

[7] 身份理论的形成，受到精神分析理论的影响，根据拉康的观点，即“女人不存在”，在语言结构主义分析中，女人并不占据一个主格的位置，女人类似幽灵，是一种在场的缺席，颇具《帝迈欧篇》中的性别观意味。去主体化，或者根本不存在的“女人”，使得后现代主义干脆借力打力，将主体政治转化成身份政治，而身份的非稳定性，导致了身份扮演的可能，演化成针对理性中心主义的“游戏说”，参见 Judith Butler: *Gender Trouble*, Routledge, Chapman&Hall, Inc., 1990。

超越此前的简单对抗,并主张在国家权力的框架内,采取既合作又背离的斗争方式,与国家现存制度展开多样性的对话。从外在权利的争取,到内在体验的意识觉醒,女性主义理论以其丰富的批判能量,使得女权主义理论家们意识到,没有“同一”为基础的差异原则,不可能得到深刻而富有洞见的解释,必须在平等/差异的合题层面,真正的解放才有可能。

这样的路径似曾相识,这就是黑格尔的国家理论。在对市民社会的批判部分,黑格尔以抽象自由与绝对自由,构建个人主义与国家理性的对立统一。而启蒙之后的现代性批判,做了非此即彼的选择,刻意淡化国家理性的政治内涵,而一种朝向国家的女性主义政治理论,正在自觉调试这样的偏差。

### 第三节 现代女人与现代中国

在主权论的前提下,经由英国自由主义的改造,国家变成了一部人造的权力机器,国家的物化使得国家精神在社会、政府以及个人的多重对立中,变得渐行渐远。但黑格尔的《法哲学原理》,重新将国家放入精神运动之中。从家庭、市民社会,到国家,作为黑格尔的历史哲学,或者辩证法的历史运用,国家作为客观精神,正义的执行者,像神一样行走在大地的国家,回应了国家真理和真理国家的柏拉图式的“理想国”。尤其美国在新大陆的崛起,立国原则,国家目标,以及社会与政治问题的区分,使得神圣理性与政治哲学变得难解难分。阿伦特正是基于这样的理论立场,写出了她精湛的著作——《论革命》。20世纪20年代,德国政

治哲学家卡尔·施米特,重新恢复“政治”与“哲学”的亲缘关系,为了避免价值与非价值论的纠葛,施米特引入“敌人”命题,划分敌友成为主权的第一要义,从而规定了政治所应有的、不可化约的哲学定义。国家理论的永恒差异与永恒对抗所展现出的后现代意味,质疑了自由主义以来对政治的敌意或者对政治的理论漠视。主权之内与主权之外(间),统一性与多样性的并置,打开了政治哲学更为广阔的现当代视野。

在反思自由主义的学术背景之下,现代国家理论在女性主义视野中,所蕴含的革命、解放、压迫、对立、差异、平等、正义等命题,同样激发了国家真理与真理国家之间的政治活力。尤其国家理论所表达的国家创生机制,即立国的原则、基础、目标和方向,决定着未来政治生活的方方面面。在黑格尔的《法哲学原理》中,国家是精神运动的结果,作为客观精神的国家,是人类历史、社会以及文化经验的抽象结晶。就是说,在历史哲学的内在逻辑之中,国家是辩证的结果,国家是合题。否定性的政治表达就是革命,拉丁文与古汉语的“革命”辞源具有惊人的相似,这就是革旧出新,并作为一种天然规律发挥着作用。

也正是在国家范畴的刺激之下,中国迈开了现代步伐。带着对新事物、新时代以及新天地的向往,革命启动了中国的现代性进程。在现代国家的发生学层面,中国经验是不可回避也不容忽视的观察对象。从国家出现的那一刻,对抗逻辑就一直蕴含在现代中国的政治生活之中,国族理念衍生出解放与压迫话语,从语言到行动,从理论到实践,民族解放与妇女解放的双轨制,是中国现代政治叙事的重要特征,因此,性别作为一个敏感而极具表征

性的界面,与国家、民族、压迫、解放等现代政治命题同时出现了。在阶级对抗以及等级差异相对淡薄的传统中国社会,性别对抗,即父权中心主义的伦理模式成为政治革命发生的爆破点。性别作为革命引擎在第一时间被人们体验为某种生活方式以及身体自由。被想象着的现代中国和被创造着的现代中国,这二者之间的奇怪张力,在中国妇女的解放之路上,在现代中国女性的形象谱系之中,尤其明显和突出。

与洛克的解放儿子之后所形成的现代兄弟社会不同的是,解放女儿,成为现代中国的鲜明轮廓。因此,启蒙思想中的人性解放就被解读为女性解放,在政治层面,解放与赋权的同步思考被忽略,而自由的理念形式——法权,并没有在人们的生活世界扎下根基。现代女性仅仅成为一种符号象征,以便于在伦理生活之中理解现代中国的直观形象。当然,在女人这边,这并不意味着一种从天而降的政治馈赠,这种植入式的解放,类似于一块飞地,没有国家理由或者权利正当性的来源,解放的根基也就不存在,因为人们同时也正在寻找国家存在的理由。于是女性解放的实质即政治赋权,被表述为反抗压迫,女性解放在更广阔的层面,被纳入了民族解放的轨道之中。个人主权以及自然权利等现代国家的基础,在国家发生学层面,出现了与西方不同的一种颠倒,国家主权与个人主权的的关系被搁置,因为历史原因,走向了另外的向度,即国族意识,在两个层面上展开——一个是对异族王权清朝统治的清算,另一个则是对西方势力的清算。

看似激进的女性解放,成为国家主权意识的政治注解。在西方政治理论中,一直处于紧张状态的性别政治,即国家理性对女

性权利的亏欠,并非中国妇女运动的诉求。女性解放是在纵向权力结构之中展开的,父权对应的是宗法制,反抗父权在文化上就表现为反抗具体的家长。在理论上,性别对抗并没有单独成为一种国家理性的差异张力,女性解放必须附着在对国家主权的诉求之上。因此,现代中国与现代女性的话语形成,具有某种同构关系。相应地,参与政治生活,走出家庭,就成为现代女人的标志,这是让西方女权理论家钦慕中国女人之所在。以现代的名义,女人的自然属性被政治属性所覆盖,而不像西方女人那样,被自然属性所钳制,这种倒置行进的中国女权之路,被简化为传统与现代的对立。国家主权一旦建立,即1949年之后,性别差异就成了国家意志所无法容忍的“敌人”,因此抹除性别差异,在继续革命议题之下,就演化为一项突出的政治任务。

从国家理论到国家行为,经由女性主义的理论解析,成为了一种男权中心主义的制度化运作,它是强制的、合法的、认识论的,它就是政权,这在麦金农的《迈向女性主义的国家理论》中,有深入的探讨。作为女权主义法学家,麦金农主要还是在法理层面,质询国家权力所实施的性别压迫。非常吊诡的是,从中国妇女在创建现代国家的政治感召之下所迈向的解放之路来看,存在着解放与压迫并行不悖的政治图式。

从差异出发的政治实践,有利于我们思考现代中国的政治经验。现代中国从被想象与被看见的那一刻起,就在他者、差异、排斥以及对立之中艰难行走。国家理性缺乏一个降临性的神学维度——西方意义上的传统,而自身传统却作为进步的对立面,强化一种有关现代的形式感。对现代国家的直观理解取代了现代

国家理性的政治深度,这在中国妇女解放的进程中表现为:具有历史主体意识,但主体意识的对象化却难以实现,即主体权利的匮乏,使得现代女性形象大于现代女性的内涵。

抽象平等成为国家政权的正当性来源,在无产阶级专政时期,性别平等被理解为消灭差异。权力结构的平面化,实际上就消弭了各种权利意识的生长点。政治敌人被具象化为肉身,这在女性对自身的生理特性局限上,也出现了一种超越的企图。除了一种阶级,一种身体之外,再无其他。主权理论中的权利转让,变成精神与肉体的准宗教奉献,国家形象被彻底神化。在这一进程中,国家对女性所实施的激进的现代外科手术,并没有担保她们成为《理想国》中的“女公民”。

“女公民”如何诞生,为新的政治思考留下了有待解决的问题意识:在政治高压解除后,女性解放又与人性解放合流,成为后社会主义时期的开端。恢复人性在性别政治中就表现为,恢复做女人的权利。“女人”与自由议题并置,自由与自然人性切合,既无理性所要求的认同,也无差异所主导的怀疑,性别之别滑向了自然人性,走向了西方女权主义批判理论的反面,其政治原因则是,国家理性被高压政治的后遗症所遏制。国家原则再次搁浅,性别政治转向文化理解,表现在生活方式中的古今对立。可见,中国女性的解放之路,受制于民族解放、阶级解放与人性解放,因此,对中国语境中性别政治的识读及其与国家的关系,需要在理论与实践的双向维度中重新理解。

## 第四节 问题与方法

从柏拉图的《理想国》以降,国家与政治就存在着并列关系,无论是18世纪的绝对国家,还是19世纪自由主义视野中的中立国家,以及20世纪出现的全权国家,到底权力是政治的决定因素,还是国家是政治的决定因素,在政治哲学家施米特那里,回应了政治哲学的古典主义界定,他认为国家是政治的产物,政治是国家的属性,缝合了被现代所割裂的政治范畴的内在连贯性。政治共同体重返学术视野,这一理论转向,对现代中国经验具有相当的启发性。

现代中国的国族认同,是现代性的逻辑起点。认同与排斥的双重法则,内在于中国现代性进程。在东西之争的殖民主义视域中,西方/东方、男人/女人、进步/落后、现代/传统,被二元思维所统摄,并在政治权力的叙事中,权力主体的落点毫无疑问地放在了“西方”以及“男人”这样的概念之上,从而弱化了认同之下的政治共同体感受。从“驱除鞑虏”到“推翻三座大山”的政治号召中,采用的是差异与排斥原则,革命的目的是区分“敌/我”,实现自我解放。因此,在国家主权范畴之下所实施的话语行动就是革命。而革命的目标则是“解放”,解放的对象则在不同时期有不同的解释。但解放的前提是压迫,如何叙述或者建构被压迫者,妇女则成为最为直观,也是最具肉身感的压迫话语实施场所。

从一种受压迫的弱者立场出发,对于现代国家的目标诉求不是自身权力秩序的建构,而是一种被逼迫出来的有关生死存亡的



斗争。主权意识是在两种对抗之中显形的,对外争民族独立,对内而争人格独立,于是民族解放与女性解放相互认证,国族观念与性别观念同时产生。国家在此,并非现代政治意义上的主权推举,而是一种更具残酷性的主权打造,霍布斯主权论的人性动机,即普遍的自我保存的原始冲动,演化为生死较量。恐惧变成了延异之物以后,革命与欲望就难解难分了,继续革命是革命永远匮乏的欲望政治学。革命的恐怖并不在其暴力属性,恰恰是延异之中的主体性恐惧不停地需要革命,即一条永无止境的斗争路线,成为信仰的内核。

用生命换来的独立,并没有让幸存的生命获得公民权的保护,国家意志带着恐惧的创伤记忆,将独立议题转换成平等议题,而社会差异就成为平等议题必须清除的对象。社会差异一旦被国家意志所关注,主权统一性之中的抽象认同,在其政治实践中,就变成阶级敌人。这时,性别差异的功效依然具有政治意味,只不过,主权独立之后的性别差异,由当初的民族压迫注解走向对阶级意识的指认。性别差异的自然人性论属于资产阶级的意识形态,于是消灭资产阶级意识与消灭性别意识同属于继续革命以达到绝对平等的政治诉求。平等并非国家理由之下的平权,而是国家理由之下的意识形态纯洁化,正如普遍的无产阶级化一样,普遍的男性化成为这一时期妇女运动特征。政治清洗就等于性别清洗,身为女人本身,就是一种政治错误。

在中国妇女的解放之路上,一直贯穿着政治正义的平等诉求,但平等的议题受制于民族独立与阶级斗争,因此,从性别政治的角度,不仅有利于重新检视和评估过去的妇女解放经验,也为

思考当代中国政治问题,提供了别样的视角。“告别革命”之后的新时期,在伸张自然人性的基础之上,恢复性别差异,成为一种反政治的政治。以自由的名义,将政治与生活的剥离,或者过好日子本身就是最高的政治。自然权利不是转让给国家,让国家成为公民权利的信托方,国家责任仅仅在于承认自然权利,并将自然权利放在个人手中,让个人“自谋出路”。政治与个人的彻底分割,使得人权丧失了最为基本的国家根据,回到了霍布斯所言的前政治状态,就权力秩序的失范而言,“自由”变成了丛林原则之下的自由,新一轮的妇女解放,就直接撞上了“人欲”问题。但在妇女经验的维度上,“人欲”与人性相关,身体话语开启了“自我解放”的性别政治实践,培育着“权利”议题的直观感受。而另一方面,个人主权与国家主权不再是一种伴生性的同构关系,反而在全球化的背景下,两者的关系被表述为一种矛盾体,个人主权被转译成受国家庇护的文化身份。但新时期的性别政治实践恰恰拒绝以文化为借口的后现代表述,当代中国女性意识的觉醒,看似一种文化现象,实则是针对过去抹除差异的“无产阶级专政”的批判。

国家不是侵犯个体,就是抛弃个体,国家行为从来没有成全个体,从国家到个体,这个恰当的政治距离该如何规范,正如女权主义理论在其发展脉络中,朝向/背离国家的悖论式表述到底意味着什么,带着这个基础性的理论质询,本书试图转换人们所习惯的观察视角,从“被压迫者”“被解放者”的自我经验出发,来考察“自我解放”的路径、困境及其政治图式。即现代中国女性的政治经验与国家理论之间的内在联系。现代中国妇女在不同时期,

不同阶段有着不同的政治生活表现,但本书并非全景式的涵括,而是聚焦于不同时期女性政治形象的塑造,即现代女性形象,在话语层面、历史层面以及文化层面的折射。在国家政治理论范畴的关照之下,彰显女性经验可说与不可说,显与隐,政治诉求与伦理接受之间的悖论。如何阅读与理解中国女性的“故事”,既不在理论界所执意的东西之争的情景中,也尽量避免古今之争所提供的传统/现代的割裂视角,从现象出发,悬置既定框架,遵循理解的同情与同情的理解的历史主义情怀,去贴近、去俯就现象本身,就会发现,现代女性“故事”既是历史,同时也是历史之外的“事故”,并跳出现代中国历史逻辑对自身的两种研判:摧毁与开端,在往返、反复、迟滞、冒进、激进、保守等的复杂织体之中,去描绘国族命运与女性命运的惺惺相惜,交错对立。和西方性别理论的纯粹性不同的是,汉语的性别概念与国家理念同时出现,从一开始,就带有浓厚政治意味。现代国家权力模式的建构牵动了妇女权力议题,而性别引擎,又反过来开启了国家权力重构的动力装置——革命。革命首先发生在家庭伦理领域,因此“走出旧式家庭”是中国革命的基础场景。这样一来,与家庭伦理有着天然勾连的女性被推向革命前台,成为这一场景中的醒目角色。因此,在中国经验之中,国家理论从一开始,就落在了一个黑格尔式的逻辑起点上,道德、情感、习俗以及伦理,它们的相遇,所发生的一切,都包括在了国家理论与现代中国女性的丰富“故事”之中。

这丰富的“女性故事”,在政治哲学的理论视野中,可浓缩为以下几大议题,并按一个大概的历史顺序展开论证,在理论与实践之间,形成本书的基本框架。(1)国家建构与性别建构,国家主

权与个人主权在性别话语的维度上是如何展开的；传统文化如何被改造成了具有政治意义上的批判对象；而文化与政治表达的不足体现在哪里，其含混与歧义如何影响现代中国政治生活的展开。自我意识的觉醒与政治压迫的动员机制，在性别的场域中是如何运作的。（2）政治主体的身份实践，即新女性、新民与新中国的话语同构是如何达成的；启蒙逻辑的汉语实践，如何遭遇了现代人与现代国家的割裂。（3）革命政治中的性别表征，在启蒙进步话语的推动下，使得革命的性别公式发生了怎样的转变；战争与政治斗争如何被革命话语所吸纳；出走后的“娜拉”为何成了女战士，并在准宗教的层面，女性“忠诚”的性别含义是什么？从个人意识到革命意志，女革命者的政治能量如何颠覆了西方政治理论中的“自然”概念。（4）性别平等与国家政权的正当性，压迫话语复现，差异从外部内化成自异性，自我清洗是如何在性别差异的层面展开的，以达到意识形态的绝对纯化。从主体性出发到个人意识的消除，国家意志与性别差异的对抗背后，妇女解放被二度征用，以完成人民意志与国家意志的高度整合；即有关平等的政治实践，如何将女性解放作为一种政治符号，在主体性的政治极限中，制造恐惧与恐惧的延异，通过性别斗争与阶级斗争的比较，来考察政治是如何被纯化为斗争哲学的，即差异原则与国家理性的重建存在哪些理论难题。（5）作为问题而提出的自由女人与自由国家，在新时期的观念生成性过程，这些观念包括人道主义、女性意识、身体权利、女性—公民等。人道主义诉求在性别政治这里，为何表现为对“女性气质”的偿还，对“女性气质”的张扬如何暗含着对过去的“国家意志”的反叛。作为“铁姑娘”形象的

对立面,肯定“女性气质”不同于后现代女性主义的扮演策略,而是中国妇女自身的解放逻辑的延伸,即“女人”首次背离了国家政治的话语框架,转向性别之别。新时期女性的文化经验表明,差异政治是如何践行普适权利的。重新宣布做女人的权利,并非激进女性主义理论中的文化服从,而是针对“无产阶级专政”的抗辩。因此,在性别认同与反认同的共在维度上,试图修复并重建个人与国家的正面关系,引申出个人自由与公共自由议题,即一种真正具有中国特质的女性—公民的自由理念,从而,作为一种政治层面的经验积淀与文化准备,召唤自由国家的诞生。

这些议题是从中国妇女运动的经验之中凝缩而成的,这些经验牵涉到以下五个方面:(1)辛亥革命前后的妇女运动。(2)受“五四”思想影响的妇女运动。(3)中国共产党领导下的女性的政治参与和军事参与,尤其是解放区政权下的女性政治生活、妇女政策。(4)无产阶级专政时期妇女的政治生活。(5)“改革开放”政治背景中的女性文化经验。

本书试图兼顾概念议题与对象经验的双向运思,探讨国家理论的话语实践与现代中国女性经验的同构关系,在权力运作的过程中,性别作为政治功能,发挥了哪些效应,同时,女性作为权力构件,其参与权力或者阻碍权力运作的特性在哪里。在历史批判的政治叙事中,概念与事件以及经验,发生了哪些错置、融合、交汇、阻碍与冲撞,就是说已经发生的历史经验,对于重建政治,哪些条件是正面的,哪些条件是负面的。对于当下,也许看起来什么都没有发生,但是,理论工作就在于防止一个没有结果的问题烟消云散,必须厘清已经发生的一切,哪些是障碍,哪些是条件。

另一方面,这些理论探讨,如何丰富并扩展了来自西方理论系统的范畴与概念,并在性别的方向上,探索重建国家理性的可能。

问题的多向度展开,相应的就是研究方法的多样性。本书拟采用政治哲学有关国家理论的范畴、概念和定义,来梳理现代中国的政治叙事。在以政治哲学理论为参照的同时,引入话语分析、后女性主义分析手法,在立与破之间,凸显中国经验之下的理论张力。另外,本书还会顾及 20 世纪之后,哲学范式的转向,在各种思潮与学说的成果之上,展开“国家”命题之下的女性主义学术探讨,在方法上,尤其会引用现象学、存在主义、结构主义、后结构主义、文化研究等学术成果,打开现代性、女人、解放、压迫、正义、女性意识、权利、自由等话语的多重面向,用知觉议题(切身感受)去碰触、撞击理论议题。因此,分析工具的“唯西方中心”论不对本书的学术努力构成指责性要挟,要避免的是让复杂、微妙而奇特的中国经验处于无声状态,或者一种玄学式的自我隐瞒。

中国经验的“发声系统”(represent),不是“有”与“无”的问题,而是在“有”“无”之间,不足与过度之间,适意与焦躁之间生成的,尤其是在“遭遇”西方之后,这其中的张力尤其明显。“常识”论和“普世”论,原则与规范,基础与结构等理论模型,在汉语的表述中,是动态的、开放式的、生成性的。基于此,本书的研究方法,注重的不是理论边界,而是试图探讨理论空间的扩展存在多大的可能性。理论界定作为思考的出发点,能够走多远。后现代女性主义对本书的研究方法具有最大的启发性,即政治共同体是表征性的还是非表征性的,这是女性主义政治学的争议要点。在是/不是,肯定同时蕴含了一个否定,汉语本身的表意特征,以及外在

的历史、政治经验所呈现出的这种自异性——自我即他者的哲学意味本身，就与现象学、存在主义、后结构主义，包括福柯的话语理论存在某种相似性。当然，本书并非带着解构的预谋，去破除理性神话，在路径上，从经验与现象进入，去遭遇，也有可能背离，或者错失后现代主义深邃迷人的哲学帷幕，让理论成为思想的路标，而不是路障和陷阱。

在此意义上，研究方法的运用，其能动性与被动性，刻意对抗本身也彰显了一个学术政治问题。在学术态度上，本书本着学术共和国之公民态度，警惕东西之争的学术警察，对自由思考所进行的学术道德勒索，让思考陷入左右为难的困境，即一种自我殖民的状态。说出“自我”/“他者”，说出思考所能企及的一切，这才是学术公民分内的职责。

关于探讨现代中国性别经验的学术成果非常丰富（尤其中国台湾），并主要集中在史学、文学以及文化研究领域。政治哲学层面的关注，就本人所了解的情况而言，还比较少见。因此，本书在学术角度、学术立论、方法运用上，处于一个前沿的探索性位置，期望描绘出中国现代国家理论的建构模式，以及西方政治哲学范畴在汉语实践中的变异、置换与融合，并对正在生成的当代中国政治问题提供理论帮助。

## 第二章 国家建构与性别建构

“她”这一字形的出现，是现代汉语的一种发明，“她”是一种召唤的产物，象形文字的子孙，更多倚重的是视觉形象，使得“她”和语音中心传统的西方世界，在女性主义的理论视域中，滋生了更多的歧义。从捕捉“她”的现代形象之初创、刻写、涂抹与变异的图式，“他”和“她”的对抗逻辑，就一以贯之。非常微妙的是，由“他”与“她”所统领的对立项，几乎囊括现代性思维的所有二元组群，于是人们发现，“天下”并非“车同轨，书同文，行同伦”，国别与性别同时发生了。现代国家与现代女人的形象互现，使得“她”的政治能量，在诉求、目标、动机、想象与实践各层面，在历史进程的各环节，得到充分的释放。

原本没有“她”，没有差异，没有对抗，服从不是政治议题，而是命当如此。她是自然的，也是文化的；自从有了“她”，就有了伤痛、恐惧与性命之忧，她的直觉优势不再用于“天人感应”，而是眼前的、具体的、真实的事实。如何再现事实，取决于“她”的话语被如何开启，如何被征用，如何被想象，“她”的非稳定性，使得每一



种结论必须在中介物(agent)那里识别,正如国家之于天朝,政治之于道德,男人之于女人,主体之于他者,主权之于帝国主义,这种既返还又剥离的态势,在显/隐之间,往返运作,因此性别建构与国家建构,不可能是一种结论,而是一种话语方式,迄今为止,还一直在言说的过程之中……

## 第一节 从阴阳到男女

关于性别的缘起,在东西方思想的发端处,都有据可循。就性别理论的哲学基础而言,关于两性的表述,同样来自宇宙观,而对宇宙创生的不同理解,又使得性别理论在其展布之中,形成不同样态、功能、秩序、权力、价值话语系统。无论东西方思想在源头处如何大相径庭,两者都得处理和面对性别政治的问题——关于性别政治的正当性,即统治与被统治的关系,西方的性别理论内在于认识论——求真,在通往真理的路途中,以生理差异作为男女之别的实存根据,铺陈出的主/客的对立统一。“女人”从一开始就被放在消极客体的序列中,并在经验层面形成一种“妇女天性”的习惯表述。亚里士多德在《政治学》中明确指出:“服从是女人的德性”,“万事万物都是因其本性统治着或被统治着”,女人在本性上不同于男性,如果理性是一种配额的话,显然女人所得到的理性配额明显少于男性,因此,她们所具备的是被统治的德性,即服从。<sup>[1]</sup>近现代之后,经由心理学的强化,“女性气质”(femininity)

---

[1] 性别政治作为概念,是在20世纪60年代的女权运动中出现的,挑战(转下页)

一直与男性启蒙哲学家所张扬的“自由意志”格格不入,于是普遍的“人性”问题才引发了更具现代意味的“性别战争”——男性霸权受到质疑。而汉语思想则将性别涵化为“家”的观念,《大学》有云:“君子之道,造端乎夫妇。”而夫妇之别则是伦理秩序的起点,即从生殖—生命出发,两性的功能化界定所形成的伦理网格,担保了政治秩序的正当性。男女一夫一家,经由这样的话语转译,女人似乎不能单独成其为问题……

### 1. 得其位正,是其所是

汉语中的性别,源自阴阳说,古人对于男女看法的记载,最早

---

(接上页)传统的单一性别,即异性恋霸权,主张多样化的性别实践,因性取向不同而有别,即性/别,颠覆传统的因生理差异而延展出的文化差异,从而推进民主的激进化,回应政治学中,权力与权利的生产与再生产问题。但从政治的角度来论述性别——生理意义的男女,本书的性别概念的使用也主要在这个层面,几乎贯穿于西方整个的政治思想史之中,不管是古典政治学的德性论,还是近现代之后的契约论,再到自由主义的人权说——女权概念发端于此,政治学关于如何处理男人与女人的关系,主要还是集中在一个最终决定权的问题上,涉及的是权威概念。亚里士多德的用意也在此,他试图从家庭权威的原型推导出城邦的权威的正当性,其中一个关键范畴就是“自然”。是政治的还是自然的,即正因为女人的存在,比如安提戈涅命题,使得神律与城邦律法一直处于紧张状态。这样的张力,在契约论者那里依然存在,如果契约的双方是平等的个人,那么洛克为何还坚持妻子服从丈夫是自然的,天经地义的;而在自由主义者看来,女权之于人权是一个多余的概念,或者仅仅指涉的是具体的历史性的女权运动,没有更多理论价值。正因为如此,后现代主义兴起后,Feminism才作为一个隐喻性的表达,或者是后现代理论的一个理想落点,与无中心、延异、游戏、差异等概念相关,并发展出后现代政治理论,即在女性主义理论视野中,平等、正义、权利、权力、民主等概念得到重新的认识。从女性主义角度来关注西方政治思想史中的命题、范畴与概念,可参见巴巴拉·阿内尔(Barbara Arneil):《政治学与女性主义》,郭夏娟译,东方出版社,2005年。卡罗尔·帕特曼(Karol Pateman):《性契约》,李朝晖译,社会科学文献出版社,2004年。

见于《周易》。《系辞上传》开篇即是：天尊地卑，乾坤定矣……乾道成男，坤道成女。天在上，地在下，这表明自然秩序中就有尊卑。那么何谓乾道与坤道，《周易》上经首两卦乾与坤，《彖》曰：乾道变化，各正性命；坤厚载物，德合无疆。一动一静，坤承乾运，造端万物，乾道提供动力，坤道承载质料。卦象的基本元素是阴爻“--”与阳爻“—”，根据位、数排列组合成象，取象观物。《周易》的主导思想就是：万物在阴阳两势的推动、变化中产生，阴阳互济，刚柔相推，是万物创生的根本法则。宇宙观中的阴阳如果是两种不分主次的能量，那么以此来比附的夫妇之道，在《周易》中，是如何表现的呢？

《周易》下经首卦《咸》：亨，利贞，取女吉。此卦象及古婚礼，彖曰：《咸》，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，男下女，是以“亨利贞，取女吉”也。“亨”为通，占问有利，贞亦“正”也，物在其位，是其所是，大吉。这是迎娶的场景，阳气下沉，新郎谦恭；阴气上扬，新娘倨傲，刚下柔上，阴阳相感，万物化生。夫妇之道的本源在此，如果天尊地卑——天在上，地在下，感性直观，那么抑尊扬卑，就是阴阳交合的动力机制，在原初的那一刻，天地人方可三位一体，正本清源，乃至善。

这里的问题是，阴阳作为始源机制，是结构性的，它存在于万事万物之中，而无法实现自身的指认，只能在爻、卦、辞，即判断、组合与变通三者的结合中呈现。阴阳因其变动不居，变幻莫测，求事物之“位正”，和谐、平衡，则成了一种应然的存在。应然如何变成现实，即思想、言论与行为如何达成统一，《系辞上传》第十二章有云：

形而上者谓之道，形而下者谓之器……圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。极天下之臣责者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎人，默而成之，不言而信，存乎德行。

可见，道与器，言论与行动都可化而裁之，判断即言辞而已，但非止于言辞，辞是如何被运用的，才是关键，即“鼓天下之动”，辞动天下，行之以典章制度，道成肉身，即形而上的“道”，通过言辞为中介，进而影响现实世界。于是《系辞上传》第十章有云：

《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而有言。……《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。

《易》无思，那些极简抽象的符号本身没有什么意义，而我们文化所给予它的第一反应，并非逻辑的，而是阐释的。所谓感通天下，如何感应，交感互应如何发生，这又回到了阴阳原则——《咸》卦所描述的情境真理，刚往下，柔往上，从宇宙观到伦理实践的转换由此而出。这个推演序列如下：阴阳—乾坤—男女—夫妇，正如《序卦》第二章有云：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所错。夫妇之道不可不久也，故受之以《恒》。

《咸》卦紧跟的是《恒》卦，夫妇之道，天长地久。关于永恒的哲学思考，不是超验的，而在经验之内，感天应地，古人看见了“永恒”：夫妇—父子—君臣，所以《中庸》第十二章有云：君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。因此，《孟子·滕文公上》有云：君臣有义，父子有亲，夫妇有别。其中的夫妇之别，并非指性别，必须这几个词组连读，才能知晓其中的意味：单独的男/女，即现代意义的性别不成立，男女是阴阳的指称，或者说阴阳是男女的元语言，阴阳可指称任何事物，男/女承载着原初的两种能量，行夫妇之道，然后才有生命。抽象的“人”的概念不是思考的对象，但古人还是得回答何谓“人”，至于人和动物的区别是什么，《孟子》云：无父无母，近乎禽兽。父母在此不是生理意义上的，其更看重的是夫妇之道所衍生出的秩序，因此父子的血亲纽带从一开始，就超乎其自然含义，“亲”成为这种关系的实质含义。生命延续，世代绵延，成就永恒。但动物也繁殖，和动物不同的就是夫妇有别，父子有亲，并形成养一爱一敬的价值等差，亲的最高境界为“敬”。因此，从夫妇之别而来的等级秩序，并没有预先界定何谓人，更别说男人女人了，而是有个秩序在那里，先于“人”，人在秩序之中，于是政治的，也就是文化的；文化的，也就是自然的。这和古希腊“EGO”的观念不

同，<sup>[2]</sup> 夫妇之道，即两性关系不是对“我”的指认，而是外化成家庭、国家、天下，或者反推，天下、国家以及家庭，其核心价值是夫妇之道（始源伦理），是两性的，是阴阳的，于是，政治的本真，是要呈现天理，在《大学》开篇就明言：

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善……古之欲明明德于天下者，先治其国；欲先治其国者，先齐其家；欲先齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物。

这段话如果倒着读，那就是格物致知者，是先决条件，格物致知者，方可明明德，方可得天下，哲学王由此而出。但非常遗憾的是，宋明之后，夫妇之道并没有在新儒们的超拔理念之中得到深入的思考，反而形而下为一种更严苛的三纲五常，礼教的日常仪式强化了男女之别，并形成“内外”之分的生活秩序。“男不言内，女不言外”的戒律，主导着人们的日常言行，朱熹的《小学》甚至细致地规划了女人的作息规范。当然，朱子的哲学理路是：三纲即天理，天地之间，人各得其性。于是男女之别首当其冲，而非

---

[2] “Ego”的合法性必须满足三个条件：1. 属于一个城邦；2. 拥有一份祖产；3. 父母双方都必须是自由公民与合法夫妻。而对一夫一妻制度的坚持，也是与西方的财产积累与继承等法的义理相关。参见安德烈·比尔基埃等编：《家庭史》第一卷，“希腊城邦中的家庭”，袁树仁等译，生活·读书·新知三联书店，2003年，第242—247页。可见“我”与古汉语的“吾”不同，汉语中的“吾”，是场景性的，具体的，特指的，非政治的，非经济的，非认识论的，如果非要牵强比附的话，汉语的“家”类似于希腊人的“Ego”。

《论语》中的君子与小人之别。先秦儒家的活泼天性更加的具象化了，裁化、变通以及交感的阴阳机制，转换成一种带有本质主义意味的性别权力话语，何谓女人的性别界定出现了。宋儒们对女人的女人性有清晰的表述，这就是妇道。理学领袖程颐在《二程集》中有云：

男志笃实以下交，女心悦而上应，男感之先也。夫以顺从而恒者，妇人之道，在妇人则为贞，故吉；若丈夫而以顺从于人为恒，则失其阳刚之正，乃凶也。……阳上阴下，得尊卑之正，亦得位也。……明男女之分，虽至贵之女，不得失柔巽之道，有贵骄之志。

此处是《咸》卦的理学版本，尽管辞动天下是君子的责任，但文本的互现或者言辞的修正，使得天理的形象性别化了。将原始文本的柔（往）上刚（往）下的动态叙述，转换成夫在上妻在下的道德秩序，并且超越了社会地位的区分，在此，女人不分出身贵贱，成为一种统一的道德类别。如果说乾道成男，坤道成女，感天应地，应时而变，方可化成万物，顺从是女人德性（天性）的话，阴阳说中的时机裁度该如何处理这个问题。夫妇之道的“道”的意味从此淡化，何谓女人，就完全固化道德行为，完成了生理性别的道德改写——妇道即女人的道德，“经世”的儒家原则，就男女区别对待而言，在此发挥到了极致——紧绷在日常生活中的每个细微之处。

## 2. 男女之别与空间治理

以吉凶祸福作为道德惩戒的说辞,作为“明心见性”的增补话语,道德主体就带有政治意味了。至于女人如何认识自己,内外之别的空间化处理,还给为妇之道划定了场所——内闱。<sup>[3]</sup>内闱和家庭的概念亦有区别,内闱是家庭之中女人的属地,父权至上的宗法家族,将女人藏匿在家庭的最深处,至于家政事物的具体操作,女主人亦可派上用场,但规则是男人们制定的——话语权在他们手里。不仅女人被隔绝在社会事物之外,即使是在家庭中,也是男女异群,内外各处,因此家并非女人的自在天地,严守妇道,必在内闱,而家庭作为道德建制,将女人的活动范围限制在内闱,这样一来,空间语法已经告诉女人,何谓妇道了。

夫妇之道作为人伦之首,宋明理学之后,就演化为内闱中的妇道了,而内闱式的性别隔离已经走向了阴阳互动的反面,在家族之内,形成一种性别对另一性别的优先权。虽然在表现形式上,女性长辈的权威得到一定程度的尊重,这是与她们所支付的

---

[3] 内闱是妇道的空间化表征,妇道教化的规定可见于《礼记·内则》。作为一种宇宙观、伦理观以及权力秩序的空间规划及文化实践,“内闱”脱胎于秦汉时期后宫寝居空间的设计,妇女的生活场所以及行礼空间处在“阴、卑、北、内”的位置。宇宙、伦理与活动空间的同构性安排,在宋以后受到理学家的大力推广,这样一来,“后宫”的行为空间模式就普及为日常生活中的“内闱”,从官廷走向了普通的诗书礼仪之家。有关中国古代妇女的生活空间及女教研究,可参见陈东原:《中国妇女生活史》,商务印书馆,1998年;林素娟:《空间、身体与礼教规训:探讨秦汉之际的妇女礼仪教育》,台湾学生书局,2007年;(美)尹沛霞:《内闱:宋代妇女的婚姻生活》,胡志宏译,江苏人民出版社,2006年。



道德义务相关,这道德义务的基础就是——柔巽,服从即利贞,服从是一种幸福——男女各得其正,亦得位也。位正即得福,性别的权力关系被表述为一种位格,即女人的服从并非强制性,而是顺应天理——一种先验结构,它并不来源于男性意志——男人的道德品级也受制于天理,因此,女人对男人的服从,不是一种任意独断,男性属阳,得尊位,是阴阳原则运作的结果,性别只不过是一个功能性的符号,在此还不能得出女性受到贬斥的价值判断。不像古希腊哲人的德性论,德性有优劣之分——金、银、铜、铁的灵魂等级,优异对低劣的统治是理所当然的,亚里士多德在《政治学》中,也明确提出女人的德性就是服从,其根据是女人的属性相对低劣。服从,即把自己交出去的勇气,受什么担保,既没有法律意义支撑,也没有神学维度的范导,而是指向家庭。就绝对的奉献而言,家庭的自然属性除了与生俱来的情感纽带之外,更重要的是“敬”——权威的树立,天地君亲师的序列,根据上下与先后的位置排序,因此,“家”是天地人的综合体,家不仅是道德建制,同时也就带有准宗教的意味了,稍微阅览朱子解《礼记》,其中大量的命令式句式,让人联想到《旧约》的语言风格。在性别的方向上,宇宙观下沉为女人狭小的生命空间,隐匿女人,是其道德性别的实践起点,深闺是她们想象自我的空间镜像——有大量的女性文学作品就以闺怨为主题。深闺的空间感,既是精神性的,也是肉身化的。因此,一种自我理解的深度,当然也就不可能从性别开始——理论上的性别不看重别,看重的是互济。不可能以男人为参照,这样的自我想象的启动带有一定的宿命感:我生来就被藏匿在这里,这里就是我,

我是女人,女人是我的命,我的幸与不幸——当然不是男性君子们的浩然天命。因此,近现代之后的妇女解放,是从出走,从空间解放开始的,也就不难理解了。

夫妇之道在本源处并无优劣之分,也不是二元对抗的,一方并不排斥另一方,但为何在实践层面,性别操控变得如此严苛,生活中的男女区隔如此明显,性别竟成为道德的尺度。修身作为儒家政治理想的原点,其言辞的铺陈,即家一国一天下的外扩,更类似一种同义反复的表述,修身即一种政治实践,日常即天理,不容争辩。正如女人的女人性是天理(阴)的决断一样,女人被天命所编排,然后才有关于何谓女人的认知。女人尽管丧失了和自我的联系——毋我是说给君子听的,但承载天理的女人并没因此而成为女君子,女人的双重损失在于,她们还失去了和外在世界的联系,当然内闾亦是世界一种。因为她们在本体意义上奉行君子之道,但没有积分资格,齐家治国平天下,不是她们的本分,经世致用的规划中,没有女人的位置。这就出现了天理与实践的冲突——知行合一,是儒者的准则,在天理那里有女人的份额,但在政治实践中,女人却被排除在外。朱熹在《四书五经诗集传》中就曾明言:

言男子正位乎外,为国家之主,故有知则能立国。妇人以无非无仪为善,无所事哲。哲则适以覆国而已。故此懿美之哲妇,而反为有鸱。盖以其多言而能为祸乱之梯也。

哲妇，即多谋略的妇女，反而像唇齿尖利的鸱鸟，显得怪异。男人致知明智可立国，女人最好“无非无仪”——不要忖度是非，否则就会覆国。朱子在此并没有否定女人有思考的能力，而是规定女人最好别思考，其根据就是内外之别，位正为善。位正优先于实际利益的算计，费孝通先生在《乡土中国》中感言：“社会秩序范围着个性，为了秩序的维持，一切足以引起破坏秩序的要素都被遏制着。男女之间的鸿沟从此筑下。乡土社会是个男女有别的社会，也是个安稳的社会”。<sup>[4]</sup>就是说，不管女人的智慧是否对国家有利，女人如果位乎其外，就主凶，就会带来灾难。儒家的位序结构，成为解《易》的元语言，夫妇之道就被改写成男女之别，一种先验想象的位序结构，成为所有男人女人的安身立命之本。

### 3. 践行妇道，承接天理

在所有的尊卑位序中，性别是首要的对偶环节，男女大防是“齐家”之原则。而在君子们所铺陈的政治理想中，诚心正意、格物致知——成为智者，即修身的环节，作为一种去功利化的沉思

---

[4] 费孝通：《乡土中国·生育制度》，“男女有别”，北京大学出版社，2005年，第47页。在这本书中，费孝通作为社会学家，将传统社会结构命名为“差序格局”，这个结构就是意义本身，发生歧义的可能性很小，这里的“个性”意指偶然的、特殊的、任意的、不可预期的，正因如此，经验世界的杂芜与多样性，要么是采取相对宽容的态度，要么就是严防死守。因此，费先生衍伸性地论及，正因男女是大防，男性之间的结义文化，为同性恋实践留有很大的余地，这是一个很有意思的议题。在逻辑上，男女之别实则是一个观念，这个观念来自差序结构，而不是实存的生理差异——客观的。从文化缘起来说，汉语“女人”这个观念，一开始就是建构性的。性别话语同为建构，东西方的建构起点是不一样的。

生活,是政治理想的实践起点的话,那么,在这个起点上,“思”的能力是没有性别排斥的,这和西方性别观的源头不同。柏拉图在《蒂迈欧篇》中,完全排除了女人的理性能力,其理路是根据生育活动,即主动与被动的始源意象,达成生理性别与哲理性别的逻辑关联。至于汉语中对生理性别的理解,反而受阴阳原则的主导,没有价值等差所造成的性别排斥,就生命个体而言,需得保全大宇宙(自然)和小宇宙(身体)的对应关系,因此,在性别的哲学表述中,不可能出现特例、偶然或者畸形的存在。阴阳感应既然是万物之始,那么不管男人还是女人,亦是阴阳同体的,这一点,是中医学理论的基础。无价值等差的阴阳说,在中医学中得到保留,男人与女人都是阴阳交合的产物,但在交媾时刻,阳气盛,则男出,阴气盛,则女出。医学身体强调的是和谐与平衡,人的身体与自然相互指涉,身体节律顺应四时而变,于是人听身体说话,调养则是对身体的回应,恢复因四时更替所带来的紊乱,以达成阴阳平衡。调养是消极的、内敛的、收缩的,成书于汉代的《黄帝内经》,奠定了中医学的身体观。中医学的性别观秉持阴阳原则,医学身体的性别差异是相对的,在生殖活动中,并非一方主导另一方,两性互补,血随气动,阳气盛,就产出男孩,阴气盛就产出女孩。因此,性别的中医学表述和宇宙观保持着连贯性与完整性,但性别政治表述经由宋明理学的整饬,则走上了另外的路途,使得生理性别以道德为中介,或者道德征用了生理性别的相对差异,强化天理的位序结构,把一种动态的始源的发生机制固化成“礼教”。而在女人这边,践行妇道,则是一种和“天理”直接相关的行为,性别治理的绝对权力由此而出。

朱子在《四书集注》“章句”中指出：《中庸》是入门之学，方寸之间，有人心与道心之别，尽管下愚若人，但人有养成道心的可能。这又回到《大学》的政治理想的出发点，如何达到诚心正意之“诚”，《中庸》指明了博学、慎思、明辨、笃行，即经由问、学、思、辨的心智活动，才可达成“笃行”之固执，一种受信仰支撑的道德勇气，不单单是“为己”，而是要“有所成”，“己百己千之”，使柔者强，愚者明。因为德胜气质，“夫妇之愚”方可改造成“夫妇之别”，把私人关系修炼成一门趋近于“天理”的道德学问。人之性高于人之心，因为后者存有私念，阻碍心智的澄明，那么，方寸之间，就是人和自己的搏斗。夫妇居室之间，是“天理”生成的覆载之所，如果在根基处就偏离了正道，那么人将“有所憾于天地”。

由此一来，尽管女人有成为“哲妇”的可能，但在此，男女之别已经背离了《易》的阴阳互济的精神，或者哲学含义上的思辨意味，使“别”这个古老的概念成为执“中正之道”的起点，走向各行其是的道德实践，并赋予其“奉天承运”的准宗教含义，即成为女人是一种“命令”。如果说女性主义理论中，即生理性别与社会性别的概念区分，是为了找出权力运作的痕迹的话，那么汉语中的“性别”则屏蔽这道痕迹，没有给关于女人的学、问、思、辨留下任何空间，身为女人就其承载的道德形上学含义而言，从生命出现的那一刻起，这个女人就是大写的女人，其逻辑表述为：女人就是女人，没有其他可能，现象即本质，多就是一，所有的女人都必须活成一种女人，女人就是形而上的强制力化身。就具体的女人而言，这高强度的强制力作用于自身，经世致用的外化可能性被阻隔，用力过猛，使得女人的生命价值被书写成：比女人更加女人，

一个哲理层面的纯粹的女人。相对于成为君子的路径,其中的义利之辩、忠孝之辩、公私之辩让男人进退有据,而活成了“天理”的女人则进退失据,宋明产出的烈女,就是为“天理”殉道的样板,烈女是真理女人,或者女人即真理的历史图解。当然这里的真理,是汉语语境中的“天”,真理没有以认识论为中介,像西方传统那样,或排斥女人;或征用女人形象,把真理比喻为爱撒谎的女人;再或者,因为女人被排斥所导致的女人之谜,以此表征虚无主义的深渊,以及真相之谜。汉语女人非但不是个谜,也没有被真理排斥,而是授命于“天”,女人形象与真理形象重叠,真理直接垂落人间,不容争辩,至柔至刚,这说的是女人。

本体的面貌是狰狞的,装扮不是汉语女人的特性,而是一种践履天命的大做作。当然女人对小节的认知是自觉的,在日复一日的内闱生涯中,积微成著,这个女人真的把做女人当真了,就是说女人不可以中途撤退——不像男人,帝王师做不成的话,还可侧身寄情于山水之间,被庙堂遗弃的话,有山林收留他,她用其生命的全部,来成就这大做作——贞洁牌坊是其物证,牌坊的授予权在天子,就事实而言,女人也有了纪念碑式的历史。如果妇道是信仰的话,贞洁牌坊的另一种解读就是:女人中的贞洁英雄。英雄、极致与残酷本身,就构成了人们想象历史的常规形象。而在男人这边,道德理想所托举而起的政治理想,之于行为主体,本来是有裁度变通的可能,《论语》有云:仁者乐山,智者乐水。宋明以降,成不了仁者,智者们就在山林书院中传道授业,是可以变通的。女人们则无路可退了,只有将妇道坚持到底,否则,一无所是。就道德理想的践履程度而言,历史中的女人并没有输给男

人。但女人并不自知，她们没有疑虑，她们离天理很近，离世道很远。也许君子们在庙堂与山林的来回往返之间，深知道德与政治难以消弭的鸿沟，关于权威的正当性会陷入种种疑虑之中，政治秩序和宇宙秩序能否实现无缝对接，这是一个问题。对“人欲”的思考，已经彰显了这种忧虑，“灭人欲”是忧虑的呐喊，但“人欲”——人性恶进入了思想家们的视野，即当理想与现实发生冲突的时候，人欲就被当作一种否定性因素出现了。对人欲的警惕使得君子们将视线落在了女人身上——女人是危险的？

#### 4. 女人一家，作为文化根脉

非常有意思的是，对人欲的指认，不在两性关系中，比如肉体欲望，而是和天理形成对偶叙事。此消彼长，人欲胜过天理，即“学绝道丧”，这基本还是一个历史态度的问题，朱子不满于汉唐以来俗儒们的作为——功利算计，去“人欲”首先革除私心，进而要求受感官支配的人心服从道心。因为“心”主动，也就变幻无常，心气漫溢，破坏了“天理”的主导性。“致知”作为“力行”的前提准备，在逻辑上是成立的，但在具体的操作中，君子们发现讲道理是如此艰难。生命已经沦陷，陷入“世情巢窠”，在性别治理方面，藏匿女人，圈定她们的活动空间，这样的做法还不够，还必须限制她们的行动能力，于是缠足得到了推广。一种有关道德理想与政治哲学的失落情绪，使得儒者们的表述已经丧失了君子风度，针对女人的改嫁问题，程颐干脆指出“饿死是小，失节是大”，克己守节已经到了不要命的程度——毁灭感如此强烈，已是失败的征兆。因此，专注宋代妇女史研究的美国学者伊沛霞指出：“一

一个女人并不因为藏身不露、充分表现的阴的倾向而真正了不起，她完全克制欲望才算是伟大”。<sup>[5]</sup>既然女人没有事哲是非、成就王道的权利，那么政治的败坏和女人有什么关系，为什么对女人身体的整饬，如此严苛。

绝望已然作为精神症状爆发了，道德本体的狰狞面目浮现，天一地一人的闭合性，完整性及其完美度，即理想的光芒在现实中过度曝光的结果，就是眩晕式的惨白，事物失去了阴暗度与层次感。而妇道，无论其理学内涵还是理学操作，就成了理想得不到满足的一种有关满足的替代品。女人既在经验之中，又在经验之外，她们成了理/欲之争的中介物，当时的人们还没有现代意义“法律”概念，因此，妇道作为君子意志的对象物，保全了宇宙观、道德观、政治观的内在统一性。强烈的拯救意愿该如何显形，宋代新儒因不满足于日常品行的修为，将“修身”与“内圣”对举，内圣的目的不是为了成就个体的境界，“内圣”又与“外王”对举，但政治理想介入现实的必然性失败，使得这政治成为一个空洞的能指。能指的疯狂在于，为意义而展开无休止的战斗。就精神秩序的展开而言，如果没有悖论性思维作支撑，精神失衡在所难免。道德激情高涨的结果，就是要去寻找释放点，就政治而言，宋儒们没能找到仁君，但他们找到了节妇，他们所参与的缠足推广运动，使得三寸金莲成为理想畸变的伤口，女人的身体成了肉身政治的最高典范，作为“外王”失败的移情补偿物，缓解了“去死”的恐惧，

---

[5] 伊沛霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社，2006年，第176页。



但无法根除这恐惧。如果没有发展出一种与理想保持距离的、既远又近的弹性运作，混淆道德与政治的界限，政治的僵局只能越陷越深。

如果做女人是一种判断的话，主体判断的原初场景，规约了这个判断的前提，非如此不可的意志力，在原点上，没有协商的可能。就此而言，藏匿女人，并非宋儒们的任意妄断，这场景是“得其位正”的原始律令，然后才是《咸》卦所寓意的运作机制。但在性别问题上，宋儒们却将女人滞留在了原始场景中，藏匿是一种永恒的意象，藏匿自身演化出藏匿的真理，之于行为主体而言，非如此不可的决断就是选择本身了——其实没有另外的选择。藏匿并非不可言说，藏匿是道德系统的组件，并占有一个符号性的位置，重要的是这个位置所担保的意义，不是在关系中产生的，而是一种空间指认——内闱，内外之别优先于男女之别，即性别政治作为空间政治的产物，性别的意义是以空间为中介的。被藏匿的女人并不“神秘”，就整体的妇女生活而言，认识论中的“女性之谜”——这需要被驯服被整合进理性同一的神秘力量，在汉语思维中是这样表述的：越是藏匿，其敞开的程度越高；越是藏匿的事物，其表征的强度也越大，即道德性就越纯粹。道德理性狂野的强制力表现在女人这边，就是强悍的意志力，这是藏匿意象的第一层含义。做女人既是一种决心，同时也是最终的目标。而修身的前提，诚心正意，恰恰是女人将这一基础性原则发挥到了极致，始于女人，终也女人。

另一方面，女人又是危险的，她们和私欲有关联。抑制女人，或者宣扬女人克己，依然内在于宋儒的道德理想的实践中。但是藏匿女人，并不意味着女人就是死气沉沉的客体，因为在意志的

原点上,女人没有被抹除,也就不存在一个生而有之的“女性气质”的说法。在汉语的文化语境中,也没有一个与女性气质相对应的男性气质,而是基于空间位序的规定——既非心理意义,也非生理意义的表述,汉语中的女人性,和性情、气质以及心理特征无关,因为在内为性,在外为理的理学表述,使得女人性之“性”和“理”相通。女人就是女人,直观正确的女人,既是经验的,也是学理的。因此男女之别的表述可以修正为天一地一人互通的性别版本,就单独意义上的概念而言,女人是不存在的。

藏匿意象的第二层含义就是,女人从来没有现身过,但在藏匿意象的正反互认,双向辨认的逻辑上,人们最清楚的恰恰是:做女人究竟意味着什么。因此悖论一直伴随着我们该如何理解汉语中的女人:不被看见的女人,并不意味着她们不具有被看见的可能性,因为藏匿的原始场景,培养了繁盛之阴的能量,她们蓄势待发。换句话说,她们参与了道德理想机制的运作,与把女人划拨给自然范畴的西方哲学表述不同的是,做女人就是做人的道德义务,是有价值的,是一种作为,就此而言,女人内在于传统的道德政治的概念,被道德理想所覆盖,所以,人们看不见这个女人。而与此同时,女人又处在道德理想的高光区域——因为仁君恰恰是政治符号性想象破产的话语痕迹,女人是最容易被辨认的,只不过因为曝光过度,这个形象被视觉的限度虚化了。

就主体性逻辑表述而言,藏匿既是内在的,也是那个外化的符号性存在。藏匿是女人自身的沉溺,非如此不可的律令,使得女人无需任何中介,建立起承接天命的秘密通道。尽管表面上看来承接天命是君子们的专属义务——天命只针对君子发话,但严

格的政教一体从来没有出现过,因此,在政治与社会的对立中,君子们是在各种关系中辨认自我的:比如君臣、父子、夫妇,在《论语》中,孔子就曾明言,当“邦无道”之时,道义担当还可在父子与夫妇关系中实现,哪怕理想的君臣关系破产了,还有血亲关系保全君子们的政治诉求,家庭秩序成了道德理想的最后防线。只不过后世的宋儒们没有孔子这么乐观,一种放大的政治绝望,逼迫出天理和人欲的对决。在这场残酷的精神历练中,政治信仰几乎就差一口气,锻造其超拔理念的统摄力量,但就在这一刻,信仰实践让渡给了女人,性别政治既缓解了绝望,同时作为绝望的镜像,信仰政治被伦理强制所取代。如果没有妇道,君子真的就没有退路了,但纵身一跃没有发生,政治再次藏身于伦理的怀抱。在“孝子”与“节妇”的世界,前者是可变的,因为“孝子”总会长成“严父”,“节妇”之于女人,则带有本体性的意味,忠贞成了忠贞本身。孝悌是随男人生命历程,发生不同的义务转换与组合。而忠贞,即对信念的绝对服从,在女人这边,没有任何转让、中介与变换的可能,因此藏匿就从汉代《礼记》中的行为规范,上升为准宗教化的生命仪式,内闱成了女人终身置于其中的“修道院”,并伴随着情感的满足,情趣的挥洒,日常时间中的生命感觉是平和而绵密的,藏匿使得女人不管是自觉还是不自觉地参与到道德理想的践行之中,从文化形态的整体而言,阴阳互济内在于这样的道德实践——仅限于家庭。内闱不能等同于监禁,内闱的意义,只能在这样的文化语法中识读,这是藏匿意象的第三层含义。

由此可见,家庭基础的牢固,担保了习俗与政治的高度融合,而传统的根脉之所以能深植其中,那是女人们用其全部的生命所

培育的文化土壤,固化并滋养着文化元语言的生成,因此,传统语汇中的女人,必须在家—政治—文化根脉—大地的语义链上,才能获得深刻的理解。与修齐治平的君子语汇链相比,女人—家—道德理想—文化根脉具有更强的缜密性,如果说女人构成了坚硬的文化内核,男性君子则成了一个可变的参数,就政治道德化的极端逻辑而言,女人不仅是文化的,更为重要的是,女人本身就是一个政治词汇。

从《易经》的动态思维机制,到儒家的道德践行,阴性的力量几乎无处不在,这无声无息的女幽灵,并不占有主体的位置,但发挥着主体性的功效。汉语运思的奇妙之处也在于此:在说“否”的地方,恰恰滋生出最为强悍的“是”,其自反与互逆性的表述典范就是《道德经》,虚无的力量是如此强大,中国先贤早就表明玄而又玄的“理性深渊”。深渊意象与阴性形象最为切合,“玄牝之门”是万物赋形之始。但过剩的玄/阴话语,反而制造出一个最为明晰的“位序结构”,成为伦理秩序的基础图式。当阴性存在与人的概念相遇时,女人的问题必然内在于现代性问题,即当人们思考女人的处境之时,传统框架的解释能力是有限的,在普遍性的人性逻辑的起点上,本没有性别差异,但撬动思考的引擎,则是从性别差异出发的。

## 第二节 “觉醒”的政治解释:女性意识与历史意识

意识觉醒,首先是一种注意力的发生,人开始集中精力,思考外部世界。当生活经验的整体感受成为思考的对象,就必须将目

光投射到某类特殊的人群，而划分人群的主要的现代标准包括：国族、性别以及阶级，可见意识觉醒的第一步，就是对“差异”的敏感。在中国现代性发端之初，最为切身的差异，就外部因素而言，就是来自西方暴烈冲击之下的“中西之别”；就内部因素而言，就是被传统整饬固化的“男女之别”。当近代先贤启动思考那一刻，这两种差异，逼迫他们必须从“修齐治平”的单一维度中挣脱出来，为政治实践寻求新的解决方案。非常有意思的是，看上去议题更为宏阔的“中西之别”，其具象化的佐证，被表述为中国女人和西方女人的差异，就是说中国女人作为传统的“男女之别”之话语运作的结果，自身话语系统之内的矛盾被不经意地忽略，反而转向一种非常外在化的比较，在中国女人和西方女人的语义链条上，加入旧式女人的表述，并形成中西差异的一个重要环节。被藏匿的女人，从道德理想的典范模板，畸变成一种落后破败的表征，历史再一次将女人二度符号化，从这样的话语逻辑中可以看出，汉语中的“女人”，如果是天理/人欲对立的中介，那么也可以是传统/现代对立的中介，在“天理”垂直维度上是烈女节妇，在时间的水平维度上是旧式女人，只不过第一次被尊崇，第二次被唾弃。

### 1. 从男女之别到新旧之别

旧式女人不是在传统的“男女之别”中，而是在“中西之别”的方向上被识读的，1903年出版的《女界钟》，作为第一篇相对完整的女权宣言，其开篇就是：

梅雨蒸人，荷风拂暑，长林寂寂，远山沉沉。立于不自由的亚东大陆国，踞处不自由的小阁中……因而梦想欧洲白色子，当此时日，口烟卷，手榔杖，肩随细君，挚带稚子，昂头掉臂于伦敦，巴黎，华盛顿之大道间，何等快乐，何等自在，吾恨不能往。<sup>[6]</sup>

这是作者、传统士大夫金天翮对自由的直观想象，在这个场景中，能与男人并肩执手行走在街道上的西方女人，刺激了文人的神经，“吾恨”的是自己身边的蒙昧女人，“见人则惊而走，如婴儿然”。金天翮给出的解决方案主要是教育——兴办女学在当时蔚然成风，这暗含的前提其实是“女人”成了民智落后的“重灾区”。而同样较为完整叙述传统女人生命处境的经典文献，就是康有为《大同书》之戊部，可以看作是汉语版的《妇女屈从的地位》。康有为将传统女人的处境概括为“为囚”、“为刑”、“为奴”、“为私”、“为玩具”。在行文之中，依然穿插着“中西比较”，康有为的结论是：较之西方女人，中国妇女的处境更加险恶，即使同样“为私”“为玩具”，西方妇女在男人的供养之下，她们的生活内容主要是“终日宴食，游谈嬉戏”，而对应于中国上层妇女，她们连社交的自由也没有。如果将《大同书》之戊部与约翰·斯图亚特·密尔的名篇《妇女屈从的地位》相比较就会发现，在妇女问题上，作为论述主体，前者采取旁观型，而后者则是体验型。尽管两位作者都点明妇女的屈从受制于男权，但在何谓男权的议题上，康

---

[6] 金天翮著，陈雁编校：《女界钟》，上海古籍出版社，2003年，第1页。

有为几乎没有涉及,这便意味着中国男性自身的觉醒是一个伪问题,解放者自身的解放被搁置了,如果理性是一个诡计,悖论便是:“骗子”该如何骗倒自己。

有着深厚旧学功底的康有为,不可能不知晓汉语中的“性别”意味着什么。但慈悲心阻碍了他往问题的根源处深究,这个根源恰恰是:无论男人还是女人,性别政治内在于“道统”。相对于君王而言,“为囚”、“为奴”、“为私”的命运描述,同样适用于男人——士人君子。和密尔相比,康有为的妇女问题论证,实则是一个千丝万缕的现代性转型议题,就是说,在19世纪的密尔那里,父权、君权、神权已经被人权取代。在确定无疑的人权理念之下,思想家要做的事情,就是如何在逻辑上推进人权概念,使得平等与正义真正沛然于世。因此,密尔笔下的女人,是政治、经济、法律以及心理的综合体,换句话说,妇女问题必在这几个维度上展开,才可能获得一个相对完整的结论。正如黑格尔在《精神现象学》论及启蒙的章节所提到的那样:成为现代人,在纯粹意识的经验中,是一种决裂。将上帝的归上帝,罗马的归罗马。这种必须成为现代人的意愿,首先被看成是一种意识觉醒,即从无概念的信仰生活中醒来。信仰生活本来也是一种意识,只不过这种意识处于任由处置的昏睡状态,被逐出伊甸园之后,亚当就变成了基督。合乎目的性的意图世界缓缓展开,即现代的来临,将人视为人自身的目的,一种穿透自己的自我意识,缝合了纯粹识见与外部世界的断裂,并在此生此世,建立起人对自身的确定性,就此而言,启蒙与信仰基本上是等同的。支撑密尔伸张妇女权利的逻辑起点也在此,密尔反复强调现代人之于古代人的区别就是,这

个现实中的人,一旦走出古代,他/她就不可能回去了,现代之所以成为现代,那就是:“人不是生而即有其生活地位并不可改变地被钉在那个位置上,而是可以自由地运用其才能和有利机会去获取他们最期望的命运。”<sup>[7]</sup>那个被“期望的命运”之所以能被期望,其前提是人的自我意识,不管男人还是女人,他/她总得期着什么,即他/她可能会是什么。

同样论及妇女的屈从地位,密尔的重点在于女人有权期望,并为女人何以能反抗男权,提供了逻辑证明,换句话说,就反抗的正当性而言,人权是最为牢靠的基石;康有为的重点在于,在大同理想的照耀之下,女人值得期望。女性意识的觉醒,并非意识经验的自我展开,她受制于这样的“被动语态”,即女人被男人期望着,期望她们接受教育,贡献出占社会半数的智力能量,实现天下大同的太平世:

人之国,男女并得其用,己国多人,仅得半数,有女子数万万而必弃之,以此而求富强,犹却行而求其前也。故言天理则不平,言人道则不仁,言国势则大损,言传种则大败,而为男子之私行其防淫之制,又不已也。……今若听妇女之自由出入游观,交接宴会,无抑女之事,于公理既顺,除幽囚之苦,于人道既仁。<sup>[8]</sup>

---

[7] 约翰·斯图亚特·密尔:《妇女屈从的地位》,汪溪译,商务印书馆,1996年,第269页。

[8] 康有为:《大同书》,上海古籍出版社,2006年,第156页。



解除幽闭女人的正当理由,在康有为这里,时而是人权平等,时而是天理人道。当然在此很难断定康有为混淆了概念,何不理解为是一种文化翻译必然出现的“误读”。就真理的真理性而言,“人权”和“天理”的确可以互换,但就概念的指称而言,这样的互换无疑是一种可以理解的错置——因为语境发生了改变。康有为当然清楚“天理”的指称是什么,只不过宋儒“好高义”,将天理凌驾于人理之上,他写道:“夫圣人之立父子、夫妇、兄弟之道,乃因人理之相收,出于不得已也。”这无奈,是因为生命需休养生息,需得到保存与呵护,一家相收是合乎人性的,但其有限性在于“私”,他称之为一家之私,从而明确了家庭的自然属性与私人属性。而与此同时,“一家之私”与寻求公义的政治实践相违背,因此,人伦秩序在康有为这里,做了最低限度的理解,限制在人理之仁的范围之内。尽管他推崇孔子的人道情怀,但对于治家/治国同构的先贤遗训,在此,既有同情的理解,也有创造性的批判,以公理区别人理,公共的与私人的界限跃然纸上。但此处的界限,不能等同于现代政治学中的公共领域和私人领域的划分,其目的是要在公共权利与私人权利之间筑起防线,一方面防止公权力的合法暴力造成对个人(私人属性)的恣意伤害,另一方面,是在两者张力之中,监测这两种权利的过剩与不足,于是才有了消极自由与积极自由的冲突。正如严复在翻译密尔的《论自由》之时,将个人(individual)翻译成“小我”一样,是一个相对的概念,因为理论上绝对的个人在汉语语境中是不可想象的。汉语中的“个人”是人伦的结果,而不是人伦的起点。在《大同书》中,康有为列出了“一家之私”的十三条弊端,如何妨碍了“天下之公”,他给出的

解决方案就是社会化的福利制度,以此保障人的生老病死以及休养生息。即如何由私而公,被转换成了一个民生问题,而不是严格意义上的政治问题。去国界、去女界、去家界,天下大同怎么读,言变言的也是有形之界,变也是形之变。

## 2. 被意识到的女性

家庭的价值被还原为某种自然属性,而其自然功能又可能被社会化的福利所取代,那么家庭之于个人,到底意味着什么呢?密尔的回答很简单:家庭是基本的公民学校,在其中,自由与平等的观念被涵养成一种习惯。就法律意义而言,谁具备最终的决定权——政治的核心命题,需由理性来裁度,夫妇的平等也就顺理成章。康有为论男女平等,仅仅就事论事,他一会儿说人权,一会儿说人理,一会儿又援引夫子所云“妻者齐也,与己齐体”,平等的直观形象便是“举案齐眉”“相敬如宾”。此等场景,在《大学》的思想中,亦是社会秩序与政治秩序的原型,但在“相敬礼让”形式背后,是对尊卑秩序的绝对服从,从而锁定政治权威的正当来源。因此,康有为的政治理想是抽掉君臣礼让背后的这块政治基石,代之以宪政。但宪政和公民学校的培育息息相关,一个最现成的场域即家庭被忽略了,反而成了“天下为公”的对立面。传统的家庭内涵本身就带有强烈的政治意味——家天下,但康有为的政治批判试图取消家庭,代之以天下。因此在谈及“天子人权”的时候,最直接的批判对象就是“被藏匿的女人”,而不是学理上的抽象的个人,“家”之于男人,成了独享私利的场所,之于女人则是牢笼。

在此,我们发现,同样是在谈论“男女平等”这样一个具有鲜明现代色彩的议题,中西差异也是明显的。西方的女权运动所倡导的男女平等,之于女人,是外在权利的获取,比如教育权、工作权以及同工同酬的权利,更确切说,是在“天赋人权”理念之下的一种复权运动,即恢复女人作为“个人”应该有的权利,是启蒙逻辑自身的结果,即道理上是相通的,只不过启蒙思想家们,比如洛克,固执于女人的自然属性,保持一种男人之于女人的单向私属关系,将她们拦截在公共领域之外,使得女人基本处于民法意义上的无权状态,换句话说,如果女人是民事主体,那么女人的私有物是什么?自然权利说中的私有财产包括人生而自有的身体,这也是人身自由不可侵犯的前提,尽管西方女人拥有社交自由,但在19世纪,人身自由的政治含义——参与政治活动,在女人这里基本无效。就政治权利的来源而言,“同意”的契约假说,并没有男女之别,即洛克没有明确表明,在国家主权发生的那一刻,是男人代表女人立约的,这就造成其理论上的漏洞。当女人们受到启蒙思想的影响,自发开展平权运动的时候,这样的漏洞也就不攻自破了。因此,男女平权之于启蒙逻辑,只不过是在消除那个本不该有的权利盲区。可见,私有属性之“私”不是一种关系内涵,而是张扬人权的理论基础。

私有之私是不可根除的自然人性,在西方政治学的二元思维中,女人被划拨在与政治相对的自然范畴之中,而自然概念又与多样性与丰富性相关,其哲学表述就是“一”与“多”的问题。面对多样性所产生的差异,是政治共同体最难处理的议题,为此,最为明显的基于生理特征所带来的性别差异,一直或隐或显地出现政

治理论家们的思考之中。而在中国传统文化的层面上,生理差异被阴阳所征用,并将其导入先验的位序结构之中,人们是在由天理所垂降的伦理秩序中来辨认“男女之别”的。因此,差异并非政治的危险物,反而成了道德政治的位序差异的构件。于是经典儒家注重的是:如何在道德维度上形成个体的内部秩序,即将自私自个人之间的冲突在个人自身内部率先解决——克己。而现代政治在理论推导上,首先认可这种惨烈的冲突,正如霍布斯所言的自然状态,主权国家的出现,就是为了摆脱这种状况,并在法律强制的维度上,平衡个体与个体之间的外部秩序。显而易见,道德与政治由此剥离。但在康有为看来,幽闭女人的理由,具体说来,是男子的自私行为,以防女人淫乱,这依然还是道德评价的标准。《大同书》用了相当的篇幅来谈论“女为男私属”的现象:

夫不事二夫,乃烈女非常之节,借以镇止淫风,非不可敬……《诗》之言治曰,“内无怨女”,岂有幽怨弥天,寒恶遍地为至治哉!夫为治之义,亦有舍一人以为大众者,若牺牲国民以立其国,是则以国种为重,民命为轻,于立国之义实不得已;然论天下之公理者,犹非其私。<sup>[9]</sup>

可见,尽管“烈女之节”在道德上是可敬的,但其满足的是男人们一己之私利,即“为私”是女人“为奴”的根据,把儒家的道德理想图式中的位序结构转换成性别压迫,并仅限于性别。在接下

---

[9] 康有为:《大同书》,上海古籍出版社,2006年,第154页。

来的“去家界”篇章，康有为非常谨慎地处理“父子”关系，把“公私其子”表述为亲子之爱，其弊端在于只顾一家之血脉传承，而懈怠了天下之公义。经典儒家的人伦之首——夫妇，既然是一种主奴关系，那么以此类推，君臣、父子、兄弟何尝不是？区别也许仅在于，女人没有人身自由，但男人的行动自由依然受制于君父，就现代自由的概念而言，是人免于受支配的自由。因此，现代转型，实则是两种自由的斗争，而非外在化的行动自由。

性别作为启动思考的引擎，其落点不在于深化或者改变人对自我的理解，即“怨女”不是对自身的不满，而是被描述为有失公道。在此，传统中男女之别，各得其位，即安身立命的道德信仰，如何跨越到受公义检视的现实行为，或者从旧式妇女到新女性的跨越，并非一个旧貌换新颜的外科手术，而是女人如何看见自己的问题，即自我一意识。康有为使用了“公民人格”一词，但他认为，女公民的养成，需经过“益务向学”。先具人格，才可独立，否则，就会“败乱风俗”。这与现代西方政治学中的“天赋人权”不同的是，人格来自自然法则，而康有为依然将“人格”理解为传统意义上的“教化”结果，而不是起点。

康有为援引《诗经》，认为在性别冲突中，“怨女”遍地，乃治国之大忌，还依然是以传统的逻辑反传统。宋明以后，“节妇”作为道德实践的极端样板，这涉及女人的自我理解，尽管这种理解经由男人的启示，自身的确定性来自外部支撑——比如好名声，但至少没有割裂女人与自我理解的关系。如何理解自身，对于古代妇女来说，只能依据先验的道德图式，男人依然如此，一旦这种自我理解的图式发生了改变，并不意味着人们放弃了这种自我理解

的需求,只不过在诸多剧烈的历史事件的激荡下,正如改造旧式妇女的言外之意代表着进步一样,改变就等于进步的时间焦虑,支配着近代先贤们的历史思考。

### 3. “她”作为差异自觉

近代以后,历史意识的发现,并不是人们通常认为的那样,代表着与传统的决裂。如果细心考查历史意识的发生过程就会发现,对变化的渴求如何推动了思想家们对差异的认知,比如理所当然的男女之别,为何变得难以忍受,男女之别如何在生活经验的直接感受中,激发了思想家们对差异的敏感,或者何种差异有违公义,何种差异又在什么层面上启动了新的政治思考。而在重新检视历史经验的面向上,差异话语也再度出现,就是从笼而统之的整全的传统中,剥离出一个第三者。从顾炎武、严复,到康有为、梁启超,他们都意识到,聚合型的历史叙事,反而将历史碎片化,有条目无系统,典、志、考各不相谋,若想获得某人某事的全貌,除了繁琐的考据之外,还需花一番拼接的功夫。就是说,知人论事的传统表述,很难凝缩成基础性的原则,缺乏一种稳定的统一的历史逻辑,而对规定性存在的认知冲动,恰恰是高度成熟的文史传统语言的自反性需求,这在性别方向可表述为:就历史而言,尽管女人无书写能力,但史书中存有“列女传”的条目;就政治道德而言,无事功资格的女人反而成了真君子——节妇既是道德形象,同时也是道德内核。在历史意识的萌发阶段,忧虑在于事物该如何肯定自身,从纷乱经验中剥离出意识,从自发意识中剥离出自我,从记载历史中剥离出主体。批

判出于不满,不满的具象化,就是要找出那个第三者,精神与实存之外的他者,才是印证理想幻灭的有力证据。

这个第三者,在哪里,不可能是在既有的文化系统之内,君臣关系、父子关系、夫妇关系的无缝连接,已经阻止了另外的可能,而和西方相遇,正是这种忧虑的内爆反应。这忧虑肯定先于中西比较的直观经验,两者相遇只不过是应证并强化了这种来自传统自身内部的非稳定性的不适反应,或者说,西方作为另一话语系统,切合了传统话语的自反性需求。如前文所示,当程颐说出可以为“理”去死的时候,已经表明有种超越君父之上的力量,主导着个人意志,修齐治平的君子语义链开始松动,只不过在操作层面,宋儒们征用女性符号,将这种文化绝望表征并让渡为“妇道”,这症状的纽结并没有解除,而是得到了暂时的缓解,压抑并升华为“节妇”形象,但隐痛却在持续发作,明末清初的顾炎武在《日知录》写道:

文之不可绝于天地间,曰明道也,纪政事也,察民隐也,乐道人之善也。若此者,有益于天下,有益于将来。<sup>[10]</sup>

---

[10] 顾炎武著,赵俣生导读:《日知录》,巴蜀书社,1996年,第29页。此条目“文须利于天下”,赵俣生盛赞作者,因放眼“天下”、“将来”,犹显其立论之宏阔。在另一条“正始”中,顾炎武的“天下”一词含义更加明朗,顾言:“易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。”“天下”与“国”相对,这与近代思想家把“天下”理解为大同和平之世界有所不同。“国”特指某一政权,而“天下”和“道”相通,即一以贯之的原则,所谓匹夫有责,即臣民应承担道义责任,用现代政治学的话说,就是把政权与普世原则区分开来,对于某种国号所标榜的“天下”,须问谁的天下,何种正当性?“亡天下”,世界就处于人肉相食的自然状态。对于17世纪中国思想而言,顾炎武的先锋性可见一斑,而同时期的霍布斯正在以其鸿篇巨制《利维坦》来处理这个问题。

此处“天下”与“将来”并举,实则是做了一个区分,前者是政治意识,后者则是历史意识,而将这两者贯通起来的是“道”。“明道”亦可“平天下”,《大学》之言不仅仅是说给统治者听的,即明道不仅是有关统治的知识,而且明道是要说给“将来”听的,是在历史之中的“道”。如何获得一种有关历史的完整认知,历史主体的意识早在东西相遇之前萌动,并表现在顾炎武带有启蒙意味的治学方法之中,避免史料的堆砌与史论的随意。关于历史与政治的关系,严复在《政治讲义》中也指出:

今夕所论,未及政治本题,乃先言政治与历史相关之理……盖二学互为表里。西人言读史不归政治,是谓无果;言治不求之历史,是谓无根。……我们中国论史,多尚文章故实,此实犯玩物丧志之弊……是故读史有术,在求因果,在能即异见同,抽出公例。<sup>[11]</sup>

求因果,抽公例,基于术语表述的局限性,很容易被当作科学主义的姿态,影响人们对严复的印象性理解。为什么政治与历史是互为表里,与此同时,指出“中国论史”的缺陷,即“尚文章故实”,“故实”难道不是一种客观的态度吗,但正如顾炎武所指出的

---

[11] 严复著,胡伟希选注:《论世变之亟》,辽宁人民出版社,1994年,第181页。此选本收录的《政治讲义》,全面阐释了现代国家(state)的概念,作者的苦心溢于言表,力在传统的文史体例中,建立起概念思维的确定性,而“科学”一词,严复更倾向于“逻辑”的用意,这与启蒙逻辑所指的科学理性含义更为切近,即唯一性、确定性与永恒性。



那样,故实之前的“文章”,很有可能“文辞欺人”,因为所有的历史重“体”,这个“体”阻碍了求因果,抽公例。此处的公例可否理解为哲学意义上的“理念”,由科学精神为中介,达成科学理性背后所指的唯一性、确定性与永恒性,由公例、理念到理性,要强调的是—种思维方式——“即异见同”,而不是君子“和而不同”的德行表述。

浩繁的历史记载囊括了中国人生活的方方面面,是古人阅历的博物馆,大至国史,小至钱币考,一切皆有史,即通典、通志、通考。但严复认为,好的历史不能止于记载,文辞也好,事实也罢,应该见微知著,“其理关于哲学”,行文至此,严复要说的是“历史哲学”,因为比文辞,历史不如诗文章赋;纪事实不如小说生动,历史何能单列成科,是因为历史之根本在于“国史”,国史即政治史。所谓的科学态度,作为学术按语,实指学科问题,历史—政治—哲学层层推进,逼迫“国史”的坚硬内核,即“国是”显形,从历史的方向召唤主体意识的意愿赫然纸上,往前看是为了看清未来,并创造未来,这也是顾炎武一以贯之的基本立场“著书侍后”。严复因此指出:

有科学即有历史,亦有历史即有科学,此西国政治所以成专科。问中国古有此乎?曰有之。如老子,如史迁,其最著者。而《论》《孟》《学》《庸》,亦圣人见其会通,立为公例,无疑义也。顾中国古书之短,在德行、政治杂而不分。<sup>[12]</sup>

---

[12] 严复著,胡伟希选注:《论世变之亟》,第183页。

自言其短,使得历史经验呈现出陌生化的面貌,历史意识必然沉入幽暗之中,与“天行健”之朗朗乾坤的古老信仰格格不入。这样的不适感,本来是意识展开的环节,圣人的公例也好,还是西人的政治哲学也好,就真理的形态而言,本无冲突。严复非常敏锐地意识到了这一点,但他没有意识到的恰恰是意识本身的运作,他只是自发地感觉到德行应该与政治剥离,那么德行与政治的剥离究竟意味着什么呢?

就真理的永恒性而言,君子们对经典中会通古今的圣人之言从没有怀疑过,麻烦在于政治与德行分离之后,政治的内容仿佛被抽空,难道政治仅仅是道德的外化形式?以此推导,国史即政治史,但政治史不可能是一部道德的历史,因为汉语中的“德”具有本体性的含义,其通天理。更进一步,德行与政治的剥离,不但是内容被抽空了,要命的是政治的根基也被拔除了。在践行“天命”的静态层级结构中,德行与政治本无区别,这需寻找另外的传统资源,在观念与行为的肉身关系开始松动之后,为区别找到正当性的根据,以此填补无内容的政治。康有为的做法就是:以时间逻辑取代空间逻辑,“通三统”、“张三世”之说,已初具历史辩证的雏形,但“因革”与“改制”只在形式上(体统)修正了政治的内涵,作为权威来源的“道统”,依然是固本之物。严复企图从“国史”中抽象出“国是”,并非像王国维认为的那样,是一种为政治所用的功利主义态度。<sup>[13]</sup>“国史”与“国是”,这不仅是学理意义上的

---

[13] 如何理解政治本身,在近现代的思潮中,一直充满歧义,政治的与功利的勾连,不仅王国维,包括后来的以胡适为代表的自由知识分子,都对政治采(转下页)

区分,更为重要的是,严复的思考已经触及了最为关键的政治哲学命题,即国家的创生原则,国家的目标是什么,为什么需要国家,康有为的“张三世”可以看作是对这一问题的回应。尽管没有工业革命这样的硬性指标,来标示这个古老民族已经迈出现代的步伐,但激烈的历史事件在逼迫思维范式的转型,保守与激进其实是一个伪命题,因为滞留在过去,已没有任何可能性。“全盘西化”说如果是描述性的,也只能说明这是一种如何安置现在的应急方案而已,并非一种性质判断。

问题的复杂性表明,在历史经验之中,企图以“变革”来填充德行被排除之后的空白,政治道德话语走向极致之后,必然翻转成道德的政治化,因为没有现成的理论资源,为二者的独立自证

(接上页)取一种警惕与疏离的态度,与政治相比,他们更信赖“社会”范畴,当然这与19世纪的西方自由主义传统相关。对新生民国政权的失望,使得纯粹的政治思维受到干扰,尽管早在17世纪,顾炎武就严格区分了政权与政治原则的差异,但近现代启蒙思想家们之于何谓政治,何谓国家,一直缺乏统一观念,更别说政治信仰与政治理性了。受“五四运动”的激发,究竟是文化问题还社会问题更加紧迫,胡适与陈独秀各执一端。而在这样的争论中,梁启超的观点是,没有政治自由,任何改革都是不可能的,他认为民众的政治常识与政治素质,包括政治兴趣的培养才是关键,这样的观察之于今天依然有效。在梁启超名篇《新民说》谈及“政治能力”的章节中,他富有洞见地指出:不管共和派,还是革命派,各种政治联合体应该统一在“国家”之下,即尽管政治观点不同,但在共同的“国家目标”下,才不至于爆发各派你死我活的争斗,一言以蔽之,“国家”高于“主义”。但现实却是,纯粹政治思维的匮乏,使得各种政治性势力才有了可乘之机,直到后来,坚持共产主义的政治势力的出现,将一种政治学说上升为信仰,其政治本能就是“夺权”,导致既有的国家权威崩解,这是其政治性成功的关键,关于政治与信仰的议题,将在本文第四章详论。有关“政治”理解的议题,参见王国维:《论近年之学术界》,选自《静安文集》,上海古籍出版社,1983年;周策纵:《五四运动,现代中国的思想革命》,周子平等译,江苏人民出版社,1996年;梁启超,宋志明选注:《新民说》,辽宁人民出版社,1994年。

提供根据。接下来的问题便是,该如何理解政治本身,在汉语语境中,实则牵涉到如何理解历史本身,尽管四书经典提供了道与史会通的典范,通三统的说服力对近代儒生的影响犹在,一种既想抽离同时又不得不回返的态势,使得反观自身充满波折。因为缺乏一种完备的意识哲学资源,让严复的敏锐观察,从对基本原则的朦胧向往,又撤返到道德—政治—历史的语义循环之中——四书的叙事逻辑,只不过这次是逆向而行,道德的政治化在所难免。与主体意识最为切近的当然是道德,汉语中的道德不是康德式的自由悖论,而是一整套伦理程序,具有思辨色彩的历史经验与历史意识,因道德与政治的传统亲和力,把历史陌生化的企图阻断,变成了一种操作层面的选择,比如,对具体政治制度的关切。

严复的努力自然失败了,他本人在辛亥革命之后,亦侧身返回传统思维的安全地带。但就更广泛的社会反响而言,自省滑向了言变,批判意识转化成改变意识,严复的“论世变之亟”成为一个时代最响亮的声音,“穷则变、变则通、通则久”的古训被奉为主臬,而改变最为便利的对象,就是女人。所以,历史意识萌动之初的批判,在方法论上,反而变成了对传统的再次肯定,尽管新词汇被高频率地使用,道德批判的火力自然指向了道德典范,那些合乎“规矩”的女人,她们以受害者的身份,出现在历史前台。

### 第三节 国家显形:作为主权镜像的女权

正如旧式妇女的指称取决于两种向度的比较一样——中/

西,传统/现代,政治联合体意义上的国家(state),依然是在这样的向度上得以显形的。在疾风骤雨般应接不暇的历史事件面前,严复们的理论辨析工作被沉重的伤痛反应所取代,摧毁王权最直接的理由,是因为其政治肌体的功能性障碍——无法抵御外辱,如果没有“病毒”入侵,天朝帝国本可安然无恙。康有为的政治洞见在于,王权不是一件工具,因为其螺丝松动,锈迹斑斑就把它扔掉,辛亥革命之后,他几乎放弃了《大同书》中的启蒙路径,转而关注在自身传统之内,重振精神秩序的可能,这就是他极力倡导的儒教。“虚君共和”被人们误读为“专制”残梦,专制强权在对外政治上的无能,使其权威受到质疑。王权的权威受到质疑,但并不意味着人们不需要了权威了,否则,政治共同体的凝聚力就会烟消云散。总该相信点什么,即一个民族的精神气势不能松懈,而“虚君”之说,意在对权力与权威进行切割,这类类似于路德宗教改革的做法,将权力赋予世俗政治,将权威留给宗教生活,外部秩序与内部秩序,政治秩序与精神秩序各表两枝,上帝的归上帝,罗马的归罗马。而康有为的论敌们,则着重考虑的是政治能力的问题,并企图通过政治结构(制度)的外部改造,赋予政治以力量。

就统治的知识而言,权力的正当性来自权威,德国社会学家马克斯·韦伯划分了三种权威来源:1. 习俗,2. 权威人物,3. 理性(法)。<sup>[14]</sup>总该相信点什么,在个人这里涉及服从的问题,即将这种来自外部的力量内化为自我辨识的焦点,服从就成了一种自

---

[14] 马克斯·韦伯:《以政治为业》,选自彼得·拉斯曼等编,阎克文译,《韦伯政治著作选》,东方出版社,2009年。

我强制。显然,与第一种权威最为切近的习俗,属于文化意识形态的范畴,康有为的用意也在于这里,在危机来临的时候,如何向自身文化的深层结构寻求帮助,既保住权威,同时又对最高权力进行限制,而后者恰恰是一个既陌生也是最困难的政治议题,就传统意义上的理论而言,自然正确的“圣王”,没有限制的必要。然而现实却是,风雨飘摇的晚清帝国,已丧失了庇护臣民的能力,对于普通的帝国成员来说,其最朴素的政治取向当然是谁提供保护,就臣服于谁,地方军阀的兴起在所难免。面对这样的局面,忧心忡忡的康有为更加坚定了其求助于文化意识形态的用心,因为新生的民国政权,既不能在政治能力上有所作为,也不能在意识形态上,整合国民的精神凝聚力,这个新政权似乎成了在场的缺席者。

### 1. 现代意愿的发生

有一种力量在疯长,这就是“改变”,成为现代人的意愿(will)越来越强大。这意愿作为历史伤痛的转喻,是有条件的,功利性的,带有普遍强制的意味,在此,人权说也好,人性说也好,其最根本的基础,即无条件的绝对的自由意志——基督教层面的生命定义,那个最原初的决定,实际上依然是从外部给予的,换句话说,缺乏意志基础的意愿是被外部力量所激发的,是一个应急而变的想法,人获得了这样一个消息:你必须改变,否则,必穷途、必不通,必失恒远,无意愿,即无将来。岁月静好的生活世界受到冲击,一方面必须将眼光投向未来,这是现代性的;而另一方面,变成一个我自己很难接受的异于我存在的存在者,人成了我之于我

的陌生人,传统人文的高度整全性已然松懈,因激变而产生的精神混乱与动荡,必然投射在各种各样的派别之争中,经济的、政治的、文化的、社会的各种运动取向,也就丧失了内在统一性的可能。因此,现代精神的发生机制,与传统的给予性(given)的道德规定,依然是同构的,而不意愿(not will)的意愿,则被识读为腐朽的、落后的、保守的。在这个意义上,民国前后,所推行的女性“天足运动”,实则成了一桩最具中国“现代性”特色的精神事件。

古代妇女缠足的起兴众说不一,但有一点是肯定的,“三寸金莲”成了性别审美的标记,之于女人,意在强化性征,增进男女间的性情趣。先不论这种性情趣与性审美的话语权,是由谁制定,就其效果而言,古代妇女正是在这样的话语中,辨识自己的性/别魅力的,反之,一双大脚,会给女人带来不安与羞愧。话语总是先于个体,无论男女,都是在这样的文化建制中,找到自我确认的根据。伤残审美,内在于汉语传统,比如盆景,一种文化的成熟度越高,离天然身体就越远,并且越是不可能成为一种客观的对象。汉语身体就是一部精微复杂的符码装置,并且对应于阴阳五行,是性情、命运、福祸、健康、疾病、美学观、道德观的表征,并且各项符号系统的互文性所制造的意义集合,排斥任何单一的、确定的、稳定的价值标准。汉语运思类似编织活动,部分就是整体,整体就是部分。就身体而言,单独的器官本身没有什么意义,必须在语言的转喻与隐喻中,在和其他器官发生关联的时候,其意义才可呈现,而身体自身也可以是更大的一个话语系统中的能指符号。于是,以健康科学的名义所发动的“天足运动”,在汉语语境中,实则是一项符号改造活动。

审美符号的还原,并非在一种美学原则的基础上进行批判,正如政治无从还原为政治一样,传统的惯性思维依然支配着看似激进的传统批判。“金莲”的伤残之美,牵涉传统文人隐秘的欲望结构,是“中正”“得体”的君子人格的扭曲镜像。道德政治难以除尽人性本体残渣,一部分升华为宋儒们的“天理”,一部分经压抑移情,成为“金莲”式的施虐/受虐美学。如果说践行“妇道”,与道德实践具有某种程度的契合,在女人这边,“金莲”则是“妇道”的屈折表达。在性感受上,女人自身并无预期——快感什么都不是,也可以是任何东西,但她们能领悟男人的预期,并将其物化为肉身证据,成为被凝视的凝视者,即在凝视的性感现场。女人的目光在更远处,看见金莲的同时,还看见凝视“金莲”的沉迷者,这种既在场又抽离的视角,才是其自我理解的方向,即对操控者的操控。“金莲”是她的,但又不是她的,她既是祭品,同时又是这场性感拜祭活动的实际操纵者。因此,以权力为中心,组织起来的性感受,适用于男权话语,其主体性地位的建立,得力于符号意义的无休止的填充。总得相信点什么,相信并不意味着坚固的立场,而是一种总在欲求之中的动态模式,比如历史意识的骚动。这种非稳定性表现在“改变”的政治诉求之中,在此,政治作为总得欲求着什么的替代物出现了,欲望符号“金莲”,也就自然转化成了“天足”这一政治符号。

承接“妇道”的女人,一开始并不适应这样的改变,直观正确的自我感受开始摇晃,原来,就科学知识而言,“缠足”是一种错误;就政治含义而言,“金莲”成了一种压迫。缠裹、内缩、幽闭的自我必须摊开来,这项命令的发出者是谁,命令的权威性来自何



处,执行这项命令究竟意味着什么,如果不执行,又会造成怎样的后果?如果在此,我们将“命令”置换成“现代”,问题依然成立。事实却是,女人们普遍地抵制“放足”,“抵制”使得自我理解由内部转向外部,并在权力关系中得到辨识。“缠”与“放”并非简单的传统与现代的对立,抵制发生在女人这边,并不意味着中国女人集体保守,即使保守,也不同于男性精英们,比如康有为式的保守主义。女人的保守与中国文化隐秘的精神结构相关,在传统之中,并没有主客体冲突,存在的他异性总是被内化成自异性,并在精神秩序的内部得到消化,这也是儒家的路径——个体自在的圆满得到解决,外部冲突也就不存在了。一开始,女人们并没有意识到“金莲”是来自外部力量的强制,而是她生活的一部分,属于内闱之事,在“幽闭”、“伤害”、“畸形”与“反常”的话语没有被发明之前,“金莲”是无辜的,习俗是安全的,“金莲之美”与“缠足之痛”的对立,被“成为女人”的意愿所取消。之于传统妇女,“成为女人”是她们唯一的选择,或者说没有选择的选择,是一种决定,而这项决定的学理表述就是“坤道成女”,是“天命”。在无选择的选择之前,在前话语的阶段,自由只能是一种决定,一种决心,一种非如此不可的意愿。

当然,作为概念的“女人”,只能满足于某种表述的需要,人只有在说“不”的时候,内在的自得才会受到破坏,对“缠足”说“不”与对“放足”说“不”,是同样的道理。说出“不”的时候,现代人有关自由的练习就开始了。但是,紧绷在日常细节中的传统之“道”,其威慑力依然存在,即放弃“妇道”,不做“女人”,或者对“大脚”的恐惧该如何克服,如果不做女人了,我该成为什么,我将

会是什么,男性精英们会说:成为人,成为现代人,成为现代女性。

非常有意思的是,现代女性的发生现场,竟然在这样的场景中得到描述:

“我只是缄默着,任他摆布,他轻手轻脚底脱去我底鞋袜,松开裹脚布,严肃而伤惨地注视着,然后低声叹息:‘你这是受过多厉害的折磨哇!唉,可怜的孩童时代,这都是吃力不讨好的事!’”桂兰的脚重新用肥皂洗过后,又重新被缠了起来,只是较以前松动一些,但是她反而觉得疼得厉害,令人忍耐不住,几乎痛得要死。她的自述是这样的:“我痛得不得了的时候,两手紧紧地抱着他。他说:‘我们一齐努力战胜它罢,桂兰。我看到你这样受苦,我着实难过但是我们要想,想要我们之所以如此,决不是仅仅为了我们俩,一方面也为着旁的人们,这也是一件反对吃人的旧礼教的事业哪!’”

“不是这样!”桂兰哽咽着说:“我却仅为了你而如此,因为我要给你做一个时髦的妇人。”<sup>[15]</sup>

---

[15] 转引自杨念群:《昨日之我与今日之我:当代史学的反思与阐释》,北京师范大学出版社,2005年,第379页。杨念群的观点是从身体政治的角度,来分析男性霸权——凝视目光,如何塑造女性自身的身体感受,并且这种霸权如何延伸到国家意志之中,尤其在辛亥革命前后十年,清廷与民国政府都不断颁布法令,强制妇女放足,遭到大部分妇女的抵制。学术界对“金莲”的关注,主要受到文化研究与女性主义的影响。在妇女史研究领域,目前相对完整的研究成果,可参见高彦颐:《缠足:“金莲崇拜”盛极而衰的演变》,苗延威译,台湾左岸文化出版社,2007年。高彦颐着重于“微型历史”的叙述方法,跳出传统/现(转下页)

这场景中的关键词包括:摆布、折磨、痛、战胜、封建礼教、为你、时髦,如果抽掉“旧礼教”与“时髦”,在男欢女爱的层面上,这依然是性感的场景,女人根本没有听进这两个词,于是才说“不是这样”,是“为你”。纯粹地、无条件地“为你”的一方,才会成为真正的操控者。在权力关系中,服从的辩证常常被忽略。“缠”还是“放”本身,不是中国思维的关键,关键处在于,“缠”也“为你”,“放”也“为你”,而“你”在哪儿呢?女人的这个“你”如何通达丈夫心中的那个“理”?

《易》言:坤承乾运,造端万物,现代也好,时髦也好,女人无疑参与了这项“创造”,但前提是“坤承乾运”,“主阴”的女人自身不动,但她承载着“变动”,但这变动与明确的意义没有直接的关联,就是说承载变动的“承载者”自身不会变,旧式女人与时髦妇人实际是一回事,都是“成为女人”,并且是“为你”。在具体的放足情

---

(接上页)代二元思维的局限,重构传统中国妇女的历史经验,为沉默的女人寻求某种发声方法,这也是女性主义妇女史研究的共同诉求。另一种对缠足的关方向度,来自弗洛伊德理论术语“恋物”(fetish),即被压抑的原始情欲的物化转移,以该理论理解中国妇女的缠足现象,可参见 Julia Kristiva, *About Chinese Woman*, New York, Marion Boyars Publishers Inc., 1991. pp. 82 - 84. 克里斯蒂娃认为,男人出于阉割恐惧,倡导缠足,实则是这种恐惧的转移,并以此抹除母权踪迹。当然,这样的解释显得生硬,作者对从阴阳衍生出的汉语性别观缺乏了解。本文在此以“缠/放足”为某种符号隐喻,着重考察的是现代意识建构过程中,到底发生了什么,那些既可以说又不可说的现象本身,如何影响了现代政治的发生,不管传统的道德政治化,还是批判传统的政治道德化,其镜像关系,为何总以女人为界面。就性学研究专家高罗佩的研究表明,“小脚”哪怕在古人的性行为中,也是某种禁忌,他发现春官图中的女人,都不会解开裹脚布,“小脚”如此隐秘,与传统文化最为幽深的意识结构到底有何关系,对于我们逆向思考中国现代性问题,这是一个值得审慎运思的向度。关于“小脚”与性,参见高罗佩:《秘戏图考》,杨权译,广东人民出版社,1992年,第184—185页。

境中,女人以最小的尺度来理解自己的生活,并直接显现(present)这种变化——当下的女人,这个在场的女人,仅仅是变化而已,统一在“为你”的生活信仰之中。“时髦”则是“放足”的二次呈现(represent),权力在此出现,或者说只有当女人被再现为摩登女性的时候,主—客体关系才得以显形,而女人被摆放到了客体位置。从这个角度来看,我们只能在直接显现与再现的关联中,“为你”(for...)的女人被“作为”女人(as...)所取代,尽管后者看起来是积极而主动的,是现代的。被再现的女人意味着:作为什么样的女人具有了优先性,现代思维的意义强制力也在于此,因为就缠足本身而言,这种行为何尝不是曾经的时髦,在缠足没有流行之前——据考证,缠足兴起于晚唐,中国女人是不缠足的,所以之于女人,缠/放都是时髦的事情,并不存在任何差异。现代性的差异思维首先区分了古代的时髦与现代的时髦,成为现代人的意愿需要外化成直观的证据——这就是女人,并且是带有传统伤残标记的女人。经由畸形小脚的提示,传统的形象得到再现,意义的创造也就完成了。

差异启动了思考了,但思考的结果以及所思之对象,必须纳入整全的意义体系之中。“放足”之放本身是让事物变得敞亮,让多样性自行展开,因为难以确定的是:如果“缠足之痛”是现代性话语的想象之物,那么“放足之痛”又该如何理解,该如何对待。对“伤残标记”的现代性指认背后,受到什么话语的支持,“缠足之痛”与“民族伤痛”有什么内在联系?相对于幽闭女人的做法,缠足与“得其位正”的性别界定似乎没有直接的关联。缠足更加地内在化,她隐藏在一个民族更加幽深的意识结构之中,是可见的,

但同时又是不可见的,属于凝视与被凝视之外的第三方。或者说女人看见自己“被解放”了,那个本来躲在意义现场之外的女人,这时,侧身于激流涌动的历史现场,天命被改写成命运,如果天命难违,那么命运则是可改变的,并以“女权”的面目出现了。

## 2. 汉语“女权”的建构

汉语中的“女权”,并非“天赋人权”的逻辑推导结果,而一开始,先锋思想家们就将人权与女权并举。就政治而言,女权旗帜之下的“女性共同体”,本应着力于差异原则之上的权利诉求,却与民权产生了混淆。就是说从差异出发,即单个女人被整合进“女权”与“民权”的双重政治秩序之中,并没有生产出一个统一的共享的政治联合体。在这样的混淆中,女权只不过成了民权的注脚,就是说从差异出发的“女权”,并没有找到与其相匹配的政治对应物,反而使得道德义务成了政治义务的批判对象。在旧式女人与摩登女性冲突之间,一种被撕裂的传统人文的整全感,在女人这里被具象化为,缠足也是痛,放足亦是一种痛。政治与德行的剥离,并非历史外科手术般简单,如果主体首先是屈从的产物,那么抵抗的发生,其话语运作的复杂性,需要谨慎辨析。

命运共同体的编织显得尤其重要,如果命运之于旧式妇女,是一些微不足道的生活技艺所凝结而成的生活感受,这些感受渗透在日常经验之中,那么新的技艺再造即成了一个最为根本的问题。在从个人命运出发,通往国族命运的途中,女人的准备明显匮乏。如何将道德秩序的方向感伸展到新的政治蓝图中,而不是颠覆既有的道德感受,显然这样的工作被忽略了,尤其在五四运

动的激发之下,对于国家主权的诉求变得急迫,相应地,个人主权的形象表述就是“放足”式的脱胎换骨。而个人主权的正当性缺乏稳定的政治基础的支撑,对于现代个人的理解必然滑向对传统个人的批判,并且只能局限于道德话语,即对传统的道德政治的翻转,一切道德束缚就成了现代政治的敌人。这样一来,政治治理本身必须依傍的道德秩序,在除旧革新的社会共识中,成了一桩更换频道的简易行动。而道德习俗的日常涵养,以及日积月累,年年岁岁的世代传承,往往浸润在生活细节的感受之中,一种观念方可驻扎在人心深处。但事实却是,一种复数形式的“个人主义”横空出世了,不是作为现代精神推导的逻辑基础,而是一种带有争辩性的话语运作,诉诸意识改造的目标,使得“个人主义”必须依托因差异而产生的权力联合体,在传统/现代的优先话语原则之下,形成父母/子女、男人/女人、满/汉等对立群体,而即使是在女人内部,还区分出旧式女人与摩登女性,因此,“女权”范畴并不具备其意义表述的独立性,正如“个人主义”缺乏一致性的观念一样,并没有在普遍的范围之内扎根于任何个人。现代性之初的汉语女权,也仅仅简化成放足、兴女学、婚姻自由等等几条枯索的内容,其目标往往与优化种族、兴邦振国捆绑在一起,并且受到一批以实证主义见长的社会学家的支持。<sup>[16]</sup>

---

[16] 这些社会学家包括潘光旦、周建人、孙本文等,他们常为《妇女杂志》撰稿,宣扬“自由恋爱”以及“女学”有助于优生优育、种族改良,其科学依据来自19世纪社会学的主流观点,即进化论。参见白露(Tani E. Barlow):《有所需求:一九二〇年代的自然科学与社会科学》,选自《共和时代的中国妇女》,游鉴明等主编,台湾左岸文化出版社,2007年,第206—226页。

身体的温顺往往是惊人的，传统中国的身体并非“天赋”，因为“天赋人权”之“天赋”，意味着人是自然一神赐的，具有神圣性，那么身体自有属性的基本含义，即人身安全、人身自由、人身尊严，就不可侵犯。汉语的身体根植于“孝道”，身体发肤取自父母，身体不属于自己，因此人格独立所要求的“自我决断”也就丧失了客观根据。身体是服从产物，为什么服从，因为身体是被给予的，身体就是一个亏欠，是人对人的亏欠，因为亏欠，才行“孝”施“敬”——这也就是“二十四孝图”中，孝的极致，就是肉身报恩。亏欠本身就表明身体一出现，其身体意识就是残缺的，因而身体天生就是义务性的，义务社群可以修复这种残缺，以担保人对整全自我的想象——义务个体。显然，在汉语语境中，如果植入“天赋人权”的现代政治基础，就会发生语义的混乱，并且显得格格不入。在“人权”框架下——权利个体，义务尤其政治义务，是商谈的结果，自有的身体作为谈判的条件，这就是契约论最为关键的“权利转让”，即主权国家是“人身尊严”的信托方，自然人将自己的自然权利托付给国家，从而需为国家履行义务，国家主权则成了一个放大的个人主权，或者说是个人主权的延伸。因此，如何将义务身体转换成权利身体，关键是要处理良心的形式变换，在直观正确的道德感受中，有没有另外的可能，即还能欲求什么，将缠/放的同一性区分开来，并且这次，是以“我”的名义，女人自己的名义。

但是，“我”迟迟未能露面，中国女权一出现，就是一个复数，最具代表性的就是出自近代女杰秋瑾之手的《敬告中国二万万女

同胞》,〔17〕在这篇宣言中,没有出现“女权”一词,行文的理路反而是在“天赋人权”的框架之下,倡扬女性独立,摆脱传统的依附性人格,并在经济自立的前提下,“尽与男子一样的义务”,这里的义务特指政治责任。尽管有女性主义评论者将秋瑾划归为男权思维的同谋,因为这样的论断站在绝对差异的立场上,将女性权利与“天赋人权”做了对立化的区分,但问题的复杂性在于,女性权利的联合,即女人是在什么样的理由之下,来接受“我们女人”这个的共同体陈述,从而形成认同;或者为什么是这个理由,而不是那个理由,支持女人做出选择并听从秋瑾式的召唤;是延续传统的道德认同,还是现代的政治认同,并且同样是政治认同,是性别政治,还是国家政治;更进一步,女性权利与天赋人权是否同一层面的政治叙事,承认人权,是否就必然压倒女性特有的权利,人权与女权是逻辑关系,还是事实关系?

### 3. 女权与主权的镜像关系

在身体的微观现场,放足是好的(善, Good)。一种向好的道德倾向,才可使身体反应做出恰当的选择,即彻底地厌恶缠足。由于国家意志的介入,“放足”在一番波折之后,逐渐被社会普遍接受。〔18〕显然,性别差异的运作能力明显不足,差异不是作为原则,而只能作为一个政治符号,强化人们的对善恶的辨析程度,即

---

〔17〕 秋瑾著:《敬告中国二万万妇女同胞》,选自《近代中国女权运动史料》(下册),台北传记文学出版社,第423—424页。

〔18〕 杨念群:《缠足由“美”变“丑”历史进程的身体政治学分析》,选自《昨日之我与今日之我》,北京师范大学出版社,2005年。



小脚是丑恶的。小脚之恶与具体的身体感受没有直接的关系，而是通过文化意识形态与政治意识形态的双重运作，强行修正原初的身体感受——之于女人，因为放足也是很痛的。具体的身体感受丧失其原始的可靠性，精神生活的客观能量才能得到释放。如果人们的意识变了，痛苦的内涵也会发生改变——痛苦是为改变所必须支付的代价，义务身体的亏欠才由道德层面转向政治层面。亏欠的向度在此发生了改变，即家贫国弱，内忧外患，是个人做得不够，个人之于理想中的国家，存在一种深深的负疚感。如果没有对现代国家的想象，政治义务的亏欠感就无从产生，人会丧失行动的理由。

接下来的问题是，国家主权在个人这里，是如何被体验的，或者国家主权的显形，其镜像反射是怎样的？国家概念在中国现代性之初，得到怎样的描述：

国家思想者何？一曰对于一身而知有国家，二曰对于朝廷而知有国家，三曰对于外族而知有国家，四曰对于世界而知有国家。<sup>[19]</sup>

近代思想家梁启超给出了四种镜面，这里的国家依然是一种关系投射的产物。此处可见，梁启超明显受到19世纪自由主义国家观的影响。从关系的向度上理解国家，与传统思维是切近的，正如传统的个人是伦理的产物一样。这样的理解本身没有什

---

[19] 梁启超：《新民说》，宋志明选注，辽宁人民出版社，1994年，第22页。

么问题,即在主权之内,国家高于孤立个人与政府机构。国家是其成员团结与协作的最终根据,因此人与人、人与政府相扶相协,相对于家庭—宗法制度之下的有限协作,其成员普遍的政治人格方可形成;在主权之外,国家有“私己”的意味。作为政治共同体,与异族、异邦相区隔,形成国家的独立人格,即主权,从而与“天下大同”的“心界”之美相区分,即政治必须警惕人心所偏好的美学动机,人们往往执迷于“和谐之美”,而忽略了政治概念中的内核,即对峙。

问题的关键是:一己之身是如何与国家照面的?这个抽象的个体是在汉语文化系统中是很难理解的。梁启超的论述重点在于,在国家名义下所进行的扶助协作,个体才能突破局限,保全自我。但是,之于宗法社会中的个人来说,何须生造出一个国家?就理论而言,在传统之中自我保全是成问题的——现代国家之前,中国已是高度文明的社会。然而,正如摩登妇人的生造一样,现代国家依然是在亡国压力之下的一种政治自觉,因此,国家主权的理论推导也就自然而然地从个人基础滑向了“异族异邦”的对峙焦点上。哪怕是最具政治性的经典《新民说》,其政治操作的界面也不是各种政治联合体,而是一个想象中的整全的普遍的“新民”,使得私人性的忠诚与普遍的政治忠诚之间,出现难以逾越的巨大跨度。在个人如何抵临国家的路途上,各种思潮之下的主义,在梁启超看来也不过像学科分类一样,“增益吾智之一端”而已,使得其对政治义务的论述,不是从义务生长点,而是着力于义务匮乏的原因。梁启超指出,义务匮乏的一个重要原因就是宗法家族制,以户为单位的一种非个人的族民资格,阻碍了政治义

务的形成。其实，之于政治权威而言，传统中的道德义务就是政治义务，道德强制与私人忠诚高度融合，正因如此，戴季陶在《三民主义的哲学基础》中一再强调，国民革命的政治能力不是改造的产物，而是蕴含在既有的传统之中并得到发展：

于是在思想上面，革命与反革命的区别，几乎变成中国的与非中国的区别，这是我所认为很痛心的……我们所以要革命的原故：第一是有革命的需要，第二是自己承认有革命的能力。而革命能力之所从出，一定由于固有民族能力的发展。是以“所作”的虽然不同，而“能作”的基础是一样的。<sup>[20]</sup>

戴季陶的论证试图跳出东西比较维度上的传统与现代的撕裂，他认为三民主义也好共产主义也好，都有一个共同目标，那就是“民生”。而传统的“仁义礼智”和民生目标并不冲突，儒家智慧在关照民生方面，已经积淀了丰厚的思想资源。因此，在他看来，只有与传统血脉相连的“主义”，才可上升为信仰。

因为一种基本的主义信仰，是决定政治趋向的。就中国的古话来说，就叫作“道”。趋向不正，背道而驰，无论什么好的方法，都会恶化。趋向若正，即使方法不十分

---

[20] 戴季陶：《三民主义之哲学的基础》，中国文化服务社北平分社选印，1925年，第29—30页。

好,渐渐还可以有改善的希望。这是在革命地位的国民应该切实了解的。<sup>[21]</sup>

“道”在汉语中有双重含义,既有路途,也有最高目标的含义。而就政治运思的方法而言,亦是“道”,戴季陶认为的政治正道便是:从“修齐治平”的基础,即宋儒们强调的“诚心正意”出发,推导出以“民生”为中心的历史传统,并为“忠孝、仁爱、信义、和平”之仁的伦理层面,添加了“三民主义”的政治内容,再衍生出相对于社会的民生主义,相对于政治的民权主义,相对于世界(天下)的民族主义。不管是民生、民治还是民享,都统摄于传统的“仁”的德行,政治信仰与忠孝对应,社会协作与仁爱对应,政治治理与信义对应,民族解放与和平对应。在这样的传统语汇的转译表上,不由让人联想到霍布斯苦心经营的《利维坦》政治语汇对应表,即如何将基督徒所习惯的话语,转换成现代主权之下的臣民话语,只有这样,前文所述的摩登妇女发生现场的那句对白:“为你”,才可转换成“为理”,从“为你”的私人忠诚,走向“为理”的政治忠诚。

主义有别,而基础信仰之基础何在?这是悬而未决的问题。梁启超先生所强调的:国家理念应高于主义之争。淹没在各种政治势力的狂热角逐之中,接下来的现代中国,用主义替换国家概念,也就不难理解了,使得党国政治变成了你死我活的残酷的权力斗争。一旦关于国家概念的思考——即最高

---

[21] 戴季陶:《三民主义之哲学的基础》,第19—20页。

的神圣共同体,被次级的政治对立思维所绑架,非此即彼的选择就在所难免。在其表现形式上就是历史与文化的断裂,而不是在理论上谨慎锻造现代中国的国家理念。或者说,现代中国的显形(image,想象),必然丧失其固有的伦理基础,历史的连贯性就会受到阻碍。

不管怎样,在女人这边,以女权的名义所整合的政治能量,已然演化成大规模的社会运动。传统妇女的共同命运被编织成腐朽的历史——过去人们带着沉痛的心情追忆历史,是为了召唤新中国的莅临。在思维上,差异即对立的;在时间上,改变即进步的;在空间上,出走即解放的;这些方案与“新女性”话语运作完全切合。

带有政治治理意味的传统“男女之别”,悄悄地演化成旧式妇女与摩登女性的区别,因而女权的深层逻辑,是在女人的内部爆发的,正如主权的发生,外力的逼迫不是根本的原因,梁启超先生所强调的“异邦异族”相峙的政治阐释,不是主权核准点,因此,正如女权一样,主权也没有其单独意义上的政治对应物。一方面,外族帝国势力在侵犯主权尊严;另一方面,在徒有其名的民国政权之内,各种政治势力也没有把最高的国家权威放在眼里——比如军阀政府。由此,精英知识分子更加关心的文化改造与社会改造,必然丧失坚实牢固的政治根基。

当然所有的焦点都聚集在改变—改造上,女人自身的内部分裂,类似于历史的断裂,使得传统的政治道德化的极端逻辑,必然走向其反面,即道德的政治化。在女人的自觉还没有出现之前,受具体历史原因的挤压,道德政治化作为政治道德化的镜像,依

然因循传统路径——节妇话语的运作逻辑,女人必然成为这种改变的最佳的,也是最为熟悉的介质。就表象而言,节妇与新女性互相排斥的;但就话语运作而言,其逻辑的同构性值得深入辨析。如果说传统君子定义需要外化成各种关系的话,那么汉语中的“女人”则是自行定义的,因此现代性维度上的女权/主权意识,不是在主体认识论层面,而是在被刻意强化的外在化的新/旧对立中爆发的。

## 第三章 新女性：政治主体的身份实践

如果说,对于旧式妇女,“成为”(being)女人是一种绝对命令,这种确定性建立在“为你”的私人关系中,并且经由道德话语的转化,形成女人进行自我辨认的“自我意识”。在无选择的选择中,自由意志的起点是一种抽象肯定,在旧式女人这里,实则是一种既具体又抽象的自我肯定,无需观念做中介。因为在传统之中,习俗即礼法,礼法自行证成,经验的有效性与其相吻合,人与礼相契——礼乃天成,不是推演的结果,没有人对此产生怀疑。“我”迎向“女人”——妇道,而不是我作为女人——生理实存,当我作为女人成为一个问题的时候,就变成“女人”迎向(袭击)“我”,新/旧的对立就产生了。

### 第一节 解放的发生机制:出走与决裂

在新开端之端点,最低限度来理解“新女性”之新的内涵,其最原初的动力是什么,那个浑然天成的“旧自我”是如何发生裂变

的,然后才是“新”的政治内涵,即女人们在多大程度上接受并分享了“新女性”的政治意义。无论这个“新”是偏重于文化表述,还是偏重于政治表述,其共同指向就是“摩登”(morden)——这个词的拉丁文原意是指此时此刻,新开端,开始创造。<sup>[1]</sup>因此,“新”之为“新”,首先是一个动作,当这个动作成为大规模的社会行为的时候,“新”的政治内涵才可成立。这个动作是什么,以便于我们直观地觉察中国“现代性”的始源含义,就是说在创造之前,这个动作先于各个向度的“新”之运作而发生了。

### 1. 解放的空间意象

汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)将解放看作自由的条件,“解放的成果,是消除限制,拥有动力”,<sup>[2]</sup>那么,之于置身内闾的旧式妇女,这个最直观的“限制”理所当然是空间性的,哪怕女人们对自由的确切含义一无所知。但此处的“限制”与阿伦特所说的“限制”,在程度上有所不同,阿伦特的限制相对于“自由”而言,内闾的“限制”相对于空间而言。如果站在传统一边,这个“限制”与“女主阴”之阴性的隐匿相关,隐匿并不代表被隐匿的一方就是

---

[1] 英文 morden 源自拉丁语 modernus,根据《拉丁语言宝库》,这个词是指“我们时代的,新的,当前的……”其反义词是“老的,旧的”,新/旧二元思维肇始于西方文艺复兴时期,而传统的概念也是相对的,当更新的事物出现的时候,以前的新事物也被纳入传统的范畴,这样就形成了辩证的传统系列(a set of),而辩证,即 dialectic,源自古希腊语,含有对话、争辩、对谈的意思。参见 Matei calinescu:《现代性的五张面孔》,顾爱彬、李瑞华译,商务印书馆,2004年,第19页;Richard Appignaes:《后现代主义》,黄训庆译,广州出版社,1998年,第6页。

[2] 汉娜·阿伦特:《论革命》,陈周旺译,译林出版社,2007年,第21页。



一种负面价值,而是作为一种与“阳”相对的能量,共同参与道德机制的运作。

因为人们还不知自由为何物——现代意义上的,首先是一种改变的“意愿”,即此刻作为新开端,必须得行动,这个行动受意志的怂恿,至于行动的内容和目标,此时还没有具体而明确的规定。正如解放一样,束缚或者限制还没有在观念层面,作为可思之物,被认真对待。束缚的含义被理解成被束缚的感觉,这个感觉经由男性精英知识分子的强化——即康有为提炼的“为奴”、“为私”,变得难以忍受。于是解放的第一步,既不关涉历史,也不关涉道德,第一步成为“第一步”本身,对于中国妇女解放的现象学理解,不是方法论层面的,也不是刻意的悬置与还原,和哲学想象无关,解放的始源现象如此真切,一个不可化约的纯粹的动作,拒绝任何意义的粘贴与增补,这个动作就是:放脚,用劲,走路,走更多的路,走出去,走出深闺。据1897年的《点石斋画报》报道:

日前,有某绅之女公子浓妆艳抹,婢仆如云,在天乐茶园征歌选舞,兴会淋漓。及一曲终场,尘襟未涤,复轻移莲步,径至荒旷之处,徒依纳凉。詎踽踽独行之际,忽有无赖多人尾随,具讥评头品足,存意轻狂。女公子至此进退维谷,幸干仆寻踪而至……<sup>[3]</sup>

---

[3] 转引自李孝悌编:《中国的城市生活》,新星出版社,2006年,第476页。

这个场景取自苏州青阳地区,当时的青阳正在修建第一条柏油马路,部分建成的平整街道,掀起了散步的新风尚,而女人的“露面”成为媒体关注的焦点。走出闺门的女人,如惊弓之鸟,她们确实还不清楚“露面”的风险。但是“现代”之路已经展开,显然,“金莲”与这条路是如此格格不入,这条路是为“天足”准备的,如何塑造与“路”、与行走相匹配的脚,在女人这边,在现代性的发端处,就行动本身而言,女人的准备首先必须是客观的(physical)。

与走路不同的是,内闾空间的属性是沉溺。在此,行动是多余的,行动本身的变幻莫测也就被排除在外。不行动就无从知晓阻力何在,当然内闾也就不可能直接呈现为障碍物。内闾话语的生产与再生产性,让栖居其中的女性生命得以延展。而出走无疑给出这样的提示:有个与内相对的外,内外之别也许不是天经地义的,这个“外面”再也不用经由另一性别为中介,作为观念,去捕获日常道德的意义。现在,仿佛是一种逻辑链的回撤,被直接感知的“外”,尽管陌生,但“踽踽独行”毕竟是一种新奇的经验,带着历险的好奇心,正如苏州人对“新马路”的好奇一样,身体姿态看起来至少倒向了这个“新”。

身体的倾向,或者这个姿态(figure),只能在两种空间中得到辨识,因倾斜而带来的摇晃也就在所难免。正如莫里斯·梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)所言:“这就是为什么空间和知觉阻塞意识,对反省来说是模糊的。平面的不稳定性不仅产生紊乱的理智体验,而且也产生晕眩和恶心的生命体验,也就是对我们偶

然性的意识和恐惧。”<sup>[4]</sup>对于平面位移的亲历者来说,与冒险随行相伴的恐惧,表现为各种意见的分歧。就女人抛头露面之事件而言,争议来自这种因倾斜而产生的摇晃,争议不是反省,争议需要空间深度来调节。梅洛-庞蒂认为,深度显示的是“我”和世界的关系,人也只有置身于空间之中,“进入世界”,才可获悉原初的意义。<sup>[5]</sup>因此,新/旧并非一个外在的平面对比,或者置身其外的“旁观”,在“上街的女人”这里,被体验为空间的穿越,摇晃的第二层含义也就出来了:既然深度来自站位,站在“外面”的女人,其立足点在哪里?

让我们站回旧空间:内围充满了道德的意义,伦理的意义,以及政治的意义。这个意义超载的空间,其设置根据就是“男女之

[4] 莫里斯·梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,姜志辉译,商务印书馆,2005年,第324页。身体现象学理论在于强调:人的行为既非全然的主观,也非全然的客观,在意义没有介入空间之前,身体已经遭遇了这种变化,关于现代性的晕眩感,在现代作家茅盾的作品《子夜》中有很好的体现:吴老太爷从乡下来到大都会上海,坐上电车,两旁建筑物在飞驰,老太爷承受不住这样的速度—运动—变化,运动是时间的本质,意义失重,最后老太爷死于心猝。可见现代性之于生命体验,其第一发生现场一定是身体性的。人会因晕眩与恶心等生理反应,放弃理智的认知。

[5] 这涉及认识论的问题,康德的空间概念是一种先验感性形式,即使人不下游泳池,也能掌握游泳技术,即所谓的经验可以在脑中体验。相应地,即使没有亲历现代性的完备经验,照样可以理智地批判现代性,但人怎能完全地置身世外,身体比我们自己更加诚实,身体首先不答应。当然康德的纯粹理性是为上帝、自由以及灵魂不朽准备的,但一流的哲学家关注最多的还是“自由”,梅洛-庞蒂也不例外,他的空间概念,试图表明身体至关重要,因为“深度”的初始含义取决于视觉的生理构造,就是说当我们谈论“妇女解放”的时候,我们可以依循身体的经验,回到解放的原始场景,这种返回的可能性已经获得了某种理论支持。梅洛-庞蒂曾说:“哲学仅仅能证明,从人的状态着手是可能的”,参见康德《纯粹理性批判》,梅洛-庞蒂《知觉现象学》。

别”,或者说“男女之别”的空间治理,作为性别政治的元语言,启动了女性主体话语的生产与再生产,内闾是旧式妇女的出生事实。生为女人这个事实本身,就获得了一种先于生命出生的深度。生命扎根于此,生命在这里出生、成长与消亡,既不在上帝眼中存在,也无需接受权利的认证,内闾的意义来自身一家一国的纵深感。当然在感知层面,这三者因远近的关系,由大变小,由重变轻。尽管在活动范围上受到限制,但“男女之别”是家一礼的基座,更早的说法是“夫妇之道”,活动的有限性不可能抹除其意义的存在,更何况生命的意义是从这里延伸出去的。可见之于旧式妇女,穿越无异于太空旅行,失重感在所难免。“新”空间的意义仅仅在于“新”,被感受为空间之空,空无的意象,就是《点石斋画报》中出现的这个词汇:荒旷之处,“荒旷”也许对于报道中的“女公子”而言,与前文中“征歌选舞”相对,暗示一种心绪的转变。如果将此情景放入一个更宽广视野中,将这个“女公子”置换成这个女人,那么,此处的荒旷,对于穿越新/旧的女人而言,无疑是一种主观的空间体验,就是说出走的第一幕是欢闹的,接踵而至的是“荒旷”之感,而正在孤独无依的时候,男性观众出场了。这则意味深长的花边报道,竟然成了现代新女性的命运判词。

因此,在现代性的发端之初,与旧式妇女相对的“新女性”,首先可还原为一个动作,正是这个动作,拓展了女人的知觉范围,在空间差异的刺激之下,解放亦可表述为一种身体意向。“现代”之于女人,无异于突围,“柏油马路”的诱惑难以抵挡,一双小脚体会到了“现代”的舒适,女人还想走更远,然后才是有关“解放”的宏大叙事——意义之网向女人扑来。至少,在这一刻,女人迎向诱

惑,她选择了出走。

汉语性别空间表述,其根据来自“位序差异”,即更为基础性的伦理结构。“尊卑”并非一种绝对的价值判断,“尊卑”与“上下”同构,亦是一种空间定位。尊卑是相对的,由空间站位的不同而有所不同。为此,作为概念的“解放”,或者作为概念的“限制”,在汉语思想中,亦从空间中来,再返回空间,方可获得一个服帖的经验形式。依循这一尺度,中国妇女解放与西方妇女解放不同的是,后者在发端之处,关涉的是价值层面的争辩,其空间意象与水平面的价值序列相关。家庭作为自然空间,与人造的第二自然,即政治空间相对,尽管妇女的行动自由没有受到限制,但抽象的政治空间不对女人开放,因此,西方妇女解放的第一步就是“平权”。在解放的起点上,两者的差异显而易见,如果说中国妇女的解放与直观的一个动作相关,那么西方妇女的解放一开始就是自发的、颇具规模的运动,后者是在运动之中,在政治联合体之中,去体验公共自由的奇妙。因此,迎接她们的不是“荒旷”,而是历史的、政治的、文化的新空间,是有关自由的新发现与新局面。

然而,这个从“内闾”闯出来的“中国女人”,她面临的处境更加复杂也更加险恶。在某种意义上,她是一个人在战斗,但这并不能表明“出走”毫无意义。由于空间站位发生了改变,动作的价值也相应产生。就她与空间的关系而言,她获得了新的向度,在与“外”空间照面的那一刻,不管是以既有的感觉方式,还是以崭新的感觉方式,处理自己与环境的关系,不管是因惊诧而产生的晕眩,还是因新奇而产生的兴奋,总之,她终于从内闾—旧自我中

抽身而出,她看见自己,并且被别人看见;她成为自己的观众的同时,也让“存意轻狂”者曝露在她的视线之中。因此,看与被看,是一种双向互逆的过程,只不过这道打量与被打量的目光,该纳入怎样的话语系统,该如何打造,出走的空间意象可否在时间意象的互文性中,找到相应的解释?

## 2. 解放的时间意象

从内到外,直观而具体的妇女解放,其开端出自一个动作,这个动作超出了既有的妇道所规定的意义范围,也就是说,妇道的日常连续性被打断,是动作在寻找意义,以保持动作的持续性,动作才有可能转变为行为,当行为达到一定规模的时候,解放运动就出现了。这个出走的女人,不同于被挪动位置的物件,尽管我们可以说物件本身并没有发生什么改变,但至少物件与环境的关系发生了改变,因此,物件的盲目被这种新的空间关系所取代,更何况人的行为。基于空间一人的一体化,很难断定到底是意义先于行为,还是行为先于意义,并且在空间意象上,人的站位不仅仅是从内到外的移动的问题,站位的朝向在此成为关键。

当身体朝向未来的时候,时间才得以展开。当然这并不是说,古代人没有时间观念,孔子有云:“四时行焉,万物生焉”,这样的时间形象,其身体站位是面朝过去,自然自身的节律在安排一切,人只需顺应,方可秋实物华。日常时间与自然时间相契相合,无所谓开端,亦无所谓结局,周而复始,生生不息。所有的瞬间都是同一,这和永恒相关,活着就是真理,就是一切,正如内闳就是女人,女人就是妇道,人各在其位,岁月无痕,江山静好。就政治

而言,这样的时间形象无疑规避了冲突的发生,因为阻碍不可能来自外部,所以传统的着力点在人的内心世界,精神秩序的铸造就是政治的全部,即道德政治。祖宗祠堂就在家旁边,甚至就在家里,过去介入到现在,过去就是慰藉、信仰以及救赎。时间的消逝与绽出,不以瞬间为中介,时间被置换成一个跨度更大的世代观念(generation),于是,今生今世,不过一瞬间而已。个体是微小的,我一意识从不曾被意识到,但我能意识到的是密度稀松的时间。生理成熟等同于心智成熟,心智成熟的时间形象就是拜祭与生育,拜祭与生育共存于现在,尽管此生短暂,但此生被体验为宏阔,这就是绵延的生命价值。世代一生育提前发生——相对于现代人,使得补偿提前降临,消逝与绽出不是问题,消逝与绽出的瞬间撕裂感被抹除,活着的全部信心建立在这样一种相互指涉的整全性上,即内与外、生与死、生理的与心智的、生物的与生命的、祖宗—父母—子女、天—地—人共生共在,这就是一个圆满,圆满的循环。

不期望什么,是因为一切都是确知而确定的,可能性是一个现代的观念,可能性指向未来。当身体朝向未来的时候,不确定性向个人袭来。这个孤独的个体被瞬间所框定,瞬间是令人窒息的。我们很难设想古代妇女的沉重瞬间,这样的表述意味着用现代的感觉方式去想象古人。因为内闾生存是空间化的,以夫妇之别为起点——乾道成男,坤道成女,人伦秩序与精神秩序同构。天地人共存,前后上下的方位决定了权力等级,天在上,地在下,逝者在先,活人在后,直观正确。断裂只能发生在水平时间方向上,对于空间而言,我们只能说坍塌

塌,因此,单纯的出走,即走出内闱不足以还原“解放”一词全部的始源含义,与解放相对的束缚,亦非空间化的囚禁,之于人—空间—秩序—生命价值一体化的古代妇女,如果非要说内闱就是囚禁——正如所有的近现代启蒙思想家都同意女人为奴的观点,那么,就逻辑而言,生命就是囚禁本身。

但是囚禁是怎么被意识到的,即囚禁是如何发生的。囚禁只能来自于囚禁意识,这个意识只能与时间相关。

海德格尔(Martin Heidegger)在论及时间概念的时候说,“时间的基本现象是将来”,<sup>[6]</sup>但将来是在此时绽出的,将来的极端可能性是死亡,是确知但又不确定的消逝,因此,“朝向未来”意味着先行,先行到死中去,海德格尔称之为“此在的本真”,因此,时间—意识就是人自己,就是主体。梅洛—庞蒂将时间—意识看作是寓于人自身的一种能力,这种能力建立在主动与被动之间,建立在个别性与普遍性之间。瞬间概念作为中介,或者时间的意

---

[6] 海德格尔:《时间概念》,选自《海德格尔选集》,孙周兴选编,上海三联书店,1996年,第19页。海德格尔从西方形上学传统方向,强化时间与主体建构的主现性与能动性,但就中国妇女解放的始源场景来看,“解放主体”依然是个谜,解放是在被动与主动之间,与主体性相关的时间意识并非独立于空间概念,“解放”之于妇女,首先是“从这里……到那里”,身体行为学的事实不容忽视。海德格尔后来执意于“空间”概念,即对其哲学的扭转与替换,内在于其自身的哲学思考,即时间—主体—存在者的过剩,并遗忘了“存在”,是否可以直接兑现成中国现代性批判的理论基础,值得商榷,因为“空间”之于古代妇女的存在,是限定性的,古代哲学的天—地—人,就是一种空间表述,空间在传统话语中因满溢而过剩,空间治理与空间中心主义,值得慎思明辨。下文提到的梅洛—庞蒂与列维纳斯,他们关于时间的论述,也许更值得借鉴,更具有存在感。关于身体、时间、主体性、自异性等问题,可参见梅洛—庞蒂:《知觉现象学》;列维纳斯:《从存在与存在者》,吴惠仪译,江苏教育出版社,2006年。



象,是消逝与涌出的共存,托举出这个没完没了的“此在”。此时此刻,现在,朝向未来,并不意味着背叛过去,消逝与涌出同时发力,列维纳斯(Emmanuel Levinas)在此捕捉到人的“自异性”(alter self),这时,这个孤独的个体还没有与世界照面之前,首先要迎来的就是我一时间,形影相吊的孤独,作为束缚的孤独,即围绕着“自我”(self)的战斗。

先行者的孤独来自时间意识的发生,瞬间打破了内闺的隐匿存在,这不仅表现为一个“出走”的动作,从而改变人与空间的关系,更为重要的是“内外之别”的差异意识,将“男女之别”的人伦秩序转换成了“我”与自身的关系。这种转变,我们可以从近代女权先驱秋瑾的诗词中看出,有两个秋瑾,一个是闺阁才女,一个是革命女杰。这不仅是一种空间性的辨识,更为重要的是时间性的认知。在空间维度上,并不意味着闺阁空间与革命空间相对,而是经由“出走”这个动作,这个动作作为事件,让时间得以显形。以世代为计量单位的传统时间,被压缩成非其所是的瞬间,自我意识正是在这一刻绽出的。吟风弄月的闺阁诗词,内在于抒情主义的传统之中。因为语言本身就是一种抵抗,吟风弄月的时间形象依然是瞬间,只不过此瞬间非彼瞬间,此刻与凝滞相关,不是现代意义上的瞬间相继,没有速度,是静态的持存,持存的漫溢。秋瑾咏梅诗句“独立自怜标格异”、“天涯沦落无人惜”,句子的意义出自人与物的镜像关系,物是静态的,梅的形象让闺中才女看见自己。对梅的感觉是主观的,但是人与梅的交谈是客观的,因此闺阁空间被压缩成意识瞬间,在任意瞬间的时间节点上,闺阁有可能

被理解为影影绰绰的“自我意识”。这一切发生在物—我关系的向度上,这些忽明忽暗的“自我意识”的影子,闪现在闺阁妇女的生命场景中。反之,如果将闺阁意识放大,将其空间化,就女人的一生而言,尽管不同的年龄段,决定了其生活内容的不同,但所有的内容都统摄于妇道——这个整全的大意义,大意识,大意志。<sup>[7]</sup>正因为没有女人自己提笔为自己立传——《列女传》出自男人之手,我们很难接近古代妇女自身,女人自身是怎样的?物—我瞬间,即闺阁诗词为我们提供了这样的可能,即如何在现代与传统之间穿越,而不是对峙相望,因站位立场的不同,而生发价值争辩,水火不容。

这个穿越的通道就是时间,这里出现了两种形态的瞬间,一个是物我向度上的,但隐含了我与自身的关系。我是谁,我是我

---

[7] 关于存在空间,有研究表明“礼教的规训与空间和身体的分配和规训有密不可分的关系,礼仪的空间从来不是一个客观、匀质、科学意义下的空间,而是充满宇宙图式、伦理关系、权力分配、文化象征系统的空间。”,见林素娟:《空间、身体与礼教规训:探讨秦汉之际的妇女礼仪教育》,台湾学生书局,2007年,第399页。关于古代妇女生命年龄段的礼制规划,7虚岁换尽乳齿,为抓髻髻龄,性别隔离就开始了,女孩子与她们的兄弟分开接受教育,15虚岁生理成熟,头发用簪子束拢行“笄礼”,准备嫁娶,“对年轻女性而言,从进入青春期到婚后开始性生活这一时期转变是非常突兀的。当上流社会的男子按照惯例纵情放任他们年轻人的肉欲的时候,生在同一家庭的女性却自幼被训练去压抑和否认她们的欲望”,婚后的“相夫教子”意味着“童年的嬉戏痛苦地结束,与父母手足的心碎别离,在陌生宅院的陌生家庭中突如其来地与一个陌生人开始两性间的亲密接触,还有分娩和丧子的苦痛”,据资料显示,大户人家的正妻每人约可生育五名子女,疾病常常困扰成年妇女,虽不致命,但往往带来精神骚乱,更多的是精神不适带来的身体疾患,衰老反而是某种解脱,奉老育幼的操劳缓解了,50岁停经后,她们升级为祖母,大多数隐退佛堂吃斋念佛,并对年轻的儿媳实施礼仪治理。参见曼素恩:《缀珍集:18世纪及其前后的中国妇女》,定宜生、颜宜蓓译,江苏人民出版社,2005年,第71—92页。

的品格,即“标格异”的我,但这个我只能与自己为伴,“自怜”而又“无人惜”。花无语,人的特殊性与他人的交互性还没有出现,在此只能是人与花的单向投射,抽象的特殊性。这时的瞬间是停滞的,即“年年岁岁花相似”,但“岁岁年年人不同”之人,还是年岁之人,生老病死的人,普遍的人,自异的人。而当秋瑾在《勉女权歌》中写出如下句子时,时间就启动了:

吾辈爱自由,勉励自由一杯酒。男女平权天赋就,岂甘居牛后。愿奋然自拔,一洗从前羞耻垢。若安作同俦,恢复江山劳素手。

旧习最堪羞,女子竟同牛马偶。曙光新放文明候,独立占头筹。愿奴隶根除,智识学问练就。责任上肩头,国民女杰期无负。<sup>[8]</sup>

在此和时间相关的词就有:“从前”,“若”“愿”“期”——虚拟的期望,自由作为一种愿望,来到现在,再也不是我一梅—我的自我循环的凝滞瞬间,与这些句子、这些语言同在的瞬间,被体验到的瞬间,遭遇他者,有了一个指向,即如曙光般明亮的新文明。同样出自秋瑾之手,另一个形态的瞬间,现代瞬间的形象喷薄而出,即我一世界向度上的“自我意识”。

作别闺阁,并不意味着闺阁的坍塌,而是说,出走意味着另外

---

[8] 秋瑾:《勉女权歌》,转引自《近代中国女权运动史料 1842—1911》(下册),李又宁、张玉法主编,台北传记文学出版社。

的时间意识的发生。或者说,作为整全生命意识的闺阁空间被转换成时间概念,旧与新不是空间对比,而是此刻的愿望,一个转身的动作,一种身体朝向的转变,可见身体不能单独仅仅是空间性的,也不能仅仅是时间性,身体同时是它们两者。既客观又主观的身体,正因为未来期许的介入,也正是因为这个转身,既是意识也是行为,使得迎向他者的女人,其身体意象,只能在我看世界与世界看我,这样一种双向的互逆性的目光中获得。这一点构成了妇女解放机制的枢纽:囚禁必然是有关自我的囚禁;认同囚禁,发现自我,无疑是解放的又一起点;而解放则成了有待完成的一个目标,一种水平向度上的身体倾向。

### 3. 解放的身体意象

由于时间意识的介入,使得身体倾向成为可能。在隐喻层面上,得其位正,是其所是的身体,遭遇一个又一个瞬间的袭击,身体的游移在所难免。如果瞬间隐藏着事件的话,那么这个事件的核心必然是身体。不在其位,非其所是,具象化为女人的一个动作——出走。因此,现代意义上的解放,从一开始就触及到传统的、静态的、整全文化结构的基础,这个坚若磐石的基础,就是女人—内闱—家。女人在哪,家就在哪,女人不动,家国静好,人伦井然。女人的动作,必然引发位序结构的变动,这就是女性解放的始源含义,或者说,女性解放撬动了这个文化结构的基点,一切都变得陌生起来。

在女人这边,身体—内闱—位序的空间一体化,呈现为一个永恒的身体—女性形象,女人虽然被藏匿,但其身体是透明的,这

身体透视出的道德内涵，辐射并转喻为君子的修齐治平。因此，在儒家的观念中，身体必然是政治的，政治身体覆盖了身体政治，政治身体属他，是异己的，正如透明的身体是为了便于他人眼光的监测。<sup>[9]</sup>而身体政治的前提是属己的，后者关心的是身体与自我意识的同一性。如果没有道德政治作为前置的修饰词，身体什么也不是，身体的物质属性及其生理属性，统摄于精神属性之中。然而女人的出走，首先碰触了这样一个问题，仅仅属于女人的问题：身体何以能受到“外”的诱惑，还是“内外之别”本身就潜伏着这样的诱惑？

朝向未来的身体，作为解放的第一步，直接面临的的就是身体所有权的问题，即这是谁的身体，谁有权利支配身体，如何支配身体。因此，作为质疑政治身体的身体政治话语，对于女人而言，是如此紧迫。

之于传统文化，身体的所有权不是一个问题，因为身体意识处于睡眠状态。自然时间中的身体是普遍的，是踏实的，睡眠中的身体也是踏实的，身体的踏实感是来自安放，以床为基座，这个基座之于中国人就是家，之于女人就是内闱。身体不需要主人，身体被空间化了，即安置，就像女人的身体与其出生事实一道显现在内闱之中一样。处于游荡状态的身体——空间感的丧失，是

---

[9] 儒家政治实践的第一环节即“修身”，表明身体是心性与政治贯通的基础，身体包含“形、气、神”，既是生理性的，也是精神性的，身体的政治隐喻功能在儒家政治传统中被强化，身体的生命实存在宋儒那里，已经让位于“天理”。关于儒家身体观的研究，参见杨儒宾：《儒家身体观》，台湾“中央研究院”中国文史哲研究所；杨儒宾主编：《中国古代思想中的气论及身体观》，台湾巨流图书公司，1993年。

物质的、动物性的，譬如“丧家之犬”是非人的存在，因此，一个被悬置的、纯物质的、不知如何安放的身体，在传统文化中是难以想象的。夫妇之别不能止于“别”，只有当夫妇之别纳入人伦秩序的起点，并以内外之别的空间形象坐实——差异原则是可视的，身体才有可能被把握、被触摸、被理解。

不是身体的所有权，而是被意义所穿透的身体才是身体，否则就是臭皮囊，一个物件，或者与动物没有什么的区别。但这对于想走出去的女人而言，从内闱走出，类似于一个蜕变的意象，不仅仅是一个抽象时间所带来的朝向变更。闺阁空间既然被意义所充塞，在逻辑上，意义空间也有可能成为“身体”的身体，肉身的皮囊，肉身的躯壳。原来，这个从一出生就与“我”血肉相连的壳儿，因为一个转身的动作，它就松动了、剥落了。这个发现，之于女人是一个大惊奇：闺阁即可以是内在的、精神性的，也可以是外在的、物理空间的；既可以是庇护与安置的处所，也有可能是绳索与囚禁之地。

现在，朝向世界的身体发现，身体不仅与闺阁同在，还有可能与世界同在。相对于闺阁而言，世界是一个例外，例外的空间；相对于此刻而言，世界就是未来，更广阔，更加不可知，也更虚无。但有一点是肯定的，走出闺阁，身体犹在。

身体是什么？正如梅洛-庞蒂所言：身体是生理的、心理的以及精神的共在，是身体出示了存在的完整性，这包括性欲、运动技能以及智力。<sup>[10]</sup>在思考身体所有权，即思考身体属于“谁”的问

---

[10] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第224页。

题之前,必先回答什么是属于身体的。这样的理路跳出了政治身体与身体政治的思辨对抗,正如中国女人的解放到底是头脑(观念)主导,还是双脚主导(行动);到底是西方话语占主导,还是传统自身的逻辑演进更有说服力;以缠/放足事件的复杂性为例,我们很难在理论上得出明确的回答。但唯一能确认的就是:头脑与双脚共属于身体。

解放的始源形象,关乎身体。囚禁与解放被体验为什么,就中国妇女解放的早期纲领来看,是头足并用的。早在晚清,兴女学与强体质是这个时期妇女解放的核心议题,<sup>[11]</sup>就是说智力身体与运动身体同时并举,首先是本属于身体的事物,其次才可以说是关于身体的改造,这也是作为身体的历史应有的反应,历史的身体其自身就蕴含了偶然性与必然性。

智力与技能的训练,是为了培育女人的知识眼界与独立行走世界的的能力,是为了将闺阁身体改造成世界身体。尽管世界将如何展开,人们还没有统一的答案。当破壳而出的身体,以开放的姿态迎接世界,并在身体与世界的关系中,寻找自我理解的深度时,身体的所有权问题才浮出水面。

身体所有权之于中国妇女解放,很难说是观念先行还是一种仓促的模仿。因为就身体概念本身而言,我们的身体既是唯物的也是主观的,正如大脑作为器官是唯物的,而出自大脑的观念又是主观的。更为关键的是:从闺阁脱颖而出的身体,变得来历不

---

[11] 王绯:《空前之迹:1851—1930 中国妇女思想与文学发展史论》,商务印书馆,2004年,第239—246页。

明,或者身体的来历变得不那么重要了。血缘纽带不再是身体的决定性因素,而是同样来历不明的这个身体与那个身体的碰撞,是受到重视的身体机能得以正常运转的场域,逼迫社会显形。社会思潮给出自由条件的同时,身体机能的效应场已经在那里了。对于走出闺阁的普通女性而言,放足被体验为可以走更多的路,其次才是放足的历史意义。脚是身体的支撑,脚的功能是行走,大脑存在为了发挥智能,性器官是为性行为准备的,如果禁止行走、禁止思考、禁止性行为,禁止身体功能的运作,身体也就无异于行尸走肉。反之,当这些身体功能相互关联并同时运作时,主体性的统摄力才由此显现,我的身体也就意味着:我的权利、我的智力、我的爱以及我的自由。

对于静态的身体,障碍是不存在的,障碍是相对于行动而言。同样,对于长期沉溺闺阁的女人,娴静如水的传统妇女,对于变动的反应也最为激烈。1919年11月21日,湖南《女界钟》杂志报道了一位名唤赵五贞的长沙女子,因不满父母所安排的婚姻,在出嫁当日的花轿中自杀身亡之事件,并以专号的形式刊出,引起强烈的社会反响。尽管有史学研究者细心考查了赵五贞之死的真相,得出新文化运动思潮绑架了女性之死的结论,<sup>[12]</sup>但“女性之

---

[12] 吴润凯:《被扶持的自杀:五四妇女史观的制作》,《二十一世纪》2008年3月号,总第72期。该文运用史料,详查赵五贞之死的原因,其中个人处境的特殊性仿佛更有说服力:死在花轿的赵五贞,是为了誓守前一桩婚约,但此婚约中的男方不知所踪,女人倍感屈辱,作为个体的赵五贞死于绝望,但不管死因为何,父母逼嫁的事实,才是社会舆论的出发点。就历史叙事而言,真相、真理与特殊处境不可偏颇于任何一方,否则无数的特殊性会妨碍人们对“如我所信”之历史的再度呈现,就是说“如我所见”的历史,作为个人叙事,不能取代人们对历史的整体性把握。



死”的社会事件,在这个时期高频率地发生,死因虽各有不同,有一点是相同的:传统意义的家不再是生命的安置之所。为何赴死,从死因探究真相,这是史学与社会学的方法,政治与哲学的提问方式则是:重新安置身体如何成为可能?

安置为何成为一个问题?在于我们的身体发生了变化,服从的身体与不服从的身体,同样是这身体,有关自我的争斗终于显形了,或者是否传统意义的安置本身,忽略了身体的另一面,身体会自动关闭,身体最为极端的最为决绝方式就是:赴死。决裂作为身体意象,先于意识形态,提前莅临生命现场,因为这些女性,既有女学生,也有像赵五贞那样未受过新式教育的传统妇女。更进一步,自我斗争在女人这边,为何以如此激烈的形态呈现出来,哪怕就是为了抵制父母之命、媒妁之言,男人之死为何没有构成这个框架下的历史叙事。<sup>[13]</sup>

参与赵五贞事件讨论的新文化人群中,青年毛泽东的观点是:不赞成赵女士的做法,但他认为,赵女士的勇气是值得赞许的,并给人们留下深刻的印象,是万恶的社会杀死了她。<sup>[14]</sup>身体的煽动性,被社会批判所吸纳,而与女性之死最为亲近的身体政治,与身体政治最为切近的个人主权,被更具公众聚焦感的、更为直观的、更为具体的家庭婚姻制度探讨所取代。

一旦身体成为了尸体——女性之死,身体的现象学描述就终

---

[13] Julia Kristiva, *Aout Chinese Woman*, pp. 109—111, 书中分析了五四时期城市女性的自杀潮,基本都和婚姻自主问题相关。

[14] 转引自吴润凯:《被挟持的自杀:五四妇女史观的制作》,《二十一世纪》2008年3月号,总第72期。

止了。尸体更容易成为话语系统的交换筹码,正如从前的天理话语需要节妇之死作为形象代理一样,在此,我们不能轻易断言西方话语劫持了中国现代性,或是五四话语劫持了女性之死,因为死亡本身是无言的。死亡是身体的彻底关闭,身体无言的时刻,就是“个人”,这个抽象而特殊的个人彻底的沉默,使得个别性陷入一片混乱之中——历史身体也就任人装扮,变成表演意义上历史身段了,而各类话语系统按照自身的理想模式,以个别的名义,窃取了个别的说服力,并将普遍性、特殊性偷运至个别性之中,完成话语叙事的完整性。

身体的关闭即个人的关闭,女性之死作为意象,在两个方向上可以解释为决裂与丧失:一个是身体自身的关联性被切断,另一个就是历史身体的关联被切断;换言之,身体/个人话语的丧失同时,意味着历史话语连续性的丧失。

来历不明的身体首先宣告的是一种激进的诀别姿态,这姿态被社会舆论提升到历史价值的高度。而个人精神秩序的重建,为身体重建安放之所,不是上个世纪之初大多数精英分子关心的问题。正如首先是出走,尽管出走的线路图还没有规划好,出走本身优先于任何事情,这是“内闾”自身的自反性逻辑。因此,作为道德习俗的“妇道”受到最强烈的质疑,解放政治的主体,自然非女人莫属了。

## 第二节 女性解放:道德与政治的悖论

如果站在解放的开端处,妇女解放就是“脚的解放”。脚的解

放,意味着行动的自由,而自由之于女人,则是行动的可能性,而非政治意义上的公共自由。这自由具有强烈的个人属性,并形成一种可视的身体意象,倚重的是私人激情,或者模糊的私人规划,并受到私人处境的限制,使得“出走”动机千差万别,很难在性别政治层面形成一个统一的目标。因此,女性主义政治所秉持的差异原则,无法支撑起妇女解放的全部重担,“出走”被赋予了更广泛的解放内涵,即在人性解放框架之内,将自由行动转换成现代意义上的个人权利,出走行为才能得到社会舆论的肯定。而性别政治所清算的男权中心主义,在汉语女权的视野里,就这样成为历史性的失踪谜题。

社会批评的纵深引向了对传统的反思,内外之别受到高度质疑,正是女人问题的多米诺骨牌效应,引发了一系列现代思维范式的转型,比如家庭、贞操、道德权威、个人主义以及平等议题。女人冒险的艰难历程,几乎囊括了转型之痛的所有类型。对痛苦的感知力,造就了现代中国女人的意志,也许,她们比男人更加知晓“个人”到底意味着什么。对于首先刺破传统伦理网格的女人来说,她们身上,更多地承载了一个民族坎坷多艰的文化命运与政治命运。她们之于传统,是不洁的罪人;之于现代,是无助的个体,并在传统与现代夹缝之中,成为冒犯传统权威的牺牲品,以及新型权威的宰制对象。她们是否在“世界”之中,赢得了属于她们的幸福,这依然是一个悬而未决的问题。

### 1. 妇道/人道:女性出走的迷局

如果说,安提戈涅的悲剧是西方政治学的公案,使得现代政

治在自然伦理与政治伦理的有效张力中,保持着某种平衡的话,现代性之初,“娜拉出走”的公案,则带有鲜明的中国现代政治特点,即解放政治如何解决生存问题。这里的生存还不仅是一个纯生物性的问题,正如前文所提到的,如果家庭不再是生命的基础性尺度,或者,一旦阴阳说不再值得信任,内外之别已经失效,那么伦理推导需寻求一个新的逻辑起点。“女性出走”作为事件,在其发生现场,既非现代的也非传统的,更确切地说,是这个由女人所发出的动作,改变了空间、时间以及身体的意象。就观念而言,它既发生在现代之前,也发生在现代之后。与其说它是一个现代性的结果,不如说它作为现代思维转型的一个切口,一个动力装置,激荡着阡陌纵横的汉语思想版图。正因如此,传统的道德政治话语面对一个变动不居的生活世界,已经丧失其说服力与解释能力。出走之于女人,不管是意味着风险还是意味着自由,出走已然撼动了既有的权力结构,不安与动荡,既波及内在的道德秩序,也影响着外在的政治秩序。而“娜拉出走”作为现代性之初的典型性话语案例,显然超出了其始源文本的意义场景,在汉语历史的叙事逻辑中,引发了更复杂、更尖锐也最为根本的冲突。传统的高度整全的道德政治话语,崩解为道德与人性,道德与政治,道德与女人的对峙,构成了“女性出走”的思想迷局,但所有的对峙都指向了权威的正当性问题,这个之于传统本不是问题的问题,在逼迫新型权威的显形。

从政治的方向看,安提戈涅公案是西方二元对立性思维的产物;而汉语娜拉的公案不是从这里出发的,而是内在于自身既有的传统,是藏匿自身的逻辑翻转。因此,其问题指向充满歧义,但

共同点在于：因为女人，使得政治创新的矛盾变得如此激烈而显著。

“娜拉出走”在其原始文本《玩偶之家》中，涉及的是人格独立，“玩偶”的对立面就是自主的个人。但中国娜拉面临的还并不是单纯的婚姻制度问题，中国娜拉需在“内外之别”所规约的，人与存在如何相契的问题上，所承载着道德负担、文化负担来辨识，来体悟自主的确切内涵，显然，这不是一道仅仅摆在女人面前的制度选择题。

在易卜生戏剧《玩偶之家》中，出走已经蕴含在女主角的性格逻辑之中：娜拉果断、机智，并且具备解决家庭财务危机的能力。冲突在于，仅仅因为她的挽救行为未经丈夫同意，在家庭事务中冒犯了属于丈夫的最终决定权——洛克在《政府论》中，明确指出家庭事务的最终决定权属于丈夫，这是属于丈夫的自然权利，并且应该在民法中保持这种统一性。<sup>[15]</sup>这种逻辑显然与摆脱自然状态的现代国家学说相违背，可见，娜拉所面对是一个纯粹的制度问题，娜拉身处在现代政治理念已经成熟的社会。就政治而言，她要做的仅仅是强调公民身份，即个人主权的优先性，并在家庭政治中实现权利平等。易卜生的“娜拉出走”没有任何政治风险——当然在启蒙逻辑的反思中，存在人性解放的风险问题，这

---

[15] 洛克认为：“……女人可能遭受的命运，即依据上帝的旨意他想要作出规定，使她必须服从她的丈夫，正如人类的法律和各国的习惯一般规定的那样，我认为世间的这种规定是具有一种自然的基础的。”但洛克强调丈夫所具有的自然权利不包括对妻子生杀之政治权利，参见洛克：《政府论》上篇，瞿菊农、叶启芳译，商务印书馆，2007年，第39页。

不是本书此处关心的议题。<sup>[16]</sup> 娜拉本来就不是小鸟，笼子不是她的归宿。

中国娜拉的命运，被鲁迅先生归结为两点：不是堕落，就是回来。原因在于，如果娜拉本就是一只小鸟，跑出去会遇见鹰或者猫，或者其他猛禽，肯定死路一条，还不如笼子安全呢。但接下来，鲁迅将女人飞翔的动力归结为经济自立的问题。于是，一个从人格独立出发的最具启蒙意味的“娜拉出走”公案，转化成了切切实实的生存问题。<sup>[17]</sup>

人格独立的基础是否是经济独立，显然问题没有这么简单。人格独立的政治学解释，建立在普遍抽象的自由意志基础之上，而自由意志，在黑格尔的《法哲学原理》中，是国家政治理论推导的起点，同时也是一种实现了的自由，其中包括家庭、市民社会以及国家三个逻辑环节。但就家庭—社会—国家统摄于伦理系统的传统而言，有道德才有格，而不是有自主权才有格。道德既是主观的，涉及人对自我的认知，同时道德也是客观的，涉及道德政治的实践；但当传统道德话语周转不灵的时候，不管女人是否出走，在妇道这一边行动，还是在人道这一边行动，都成为一种

[16] “玩偶之家”的背景出自西方19世纪末至20世纪初的女权运动，是启蒙思想的一个必然结果，在“人权”普遍性之下，将“服从”的自然依据转向法理依据，用黑格尔的话说，女人争取的是“自由的形式，作为理念的自由是无可争议的，即在制度层面所保障的各种权利”。“启蒙辩证法”批判的是主体性膨胀的霸权，以及制度化的自由形式所造成的僵硬“人性”，但“人权”作为政治文明的遗产，并没有在现代性批判的话语中被政治地否决，主体依然存在，只不过强调的是，有多少真理就有多少主体。

[17] 《娜拉走后怎样》是鲁迅于1923年在北京女子高等师范学校的一篇演讲稿，选入其杂文集《坟》。

自我招致的“恶”，“女性出走”与“女性之死”才达成了内在的逻辑关系。

解放与风险相关，这是鲁迅先生意识到的“血的蒸汽”。女人的进退维谷，意味着活下去似乎成了一个最为迫切的问题。所有的麻烦似乎都来自“女人”，因此，我们该缅怀古人的智慧——把她们藏起来，就万事大吉了。但“她们”的语义实践表明，这个使动的主语是谁？形而上的宇宙观？天理的强制力可以控制在哲学范畴，但就践行天理的政治而言，不可控制的因素该如何处理？也许真正的危险在于，在一种有关“出走”的思想还没有兑现为建制的情况下，行动就率先发生了。但“出走”并非一种神经质的冲动，出走是在响应什么？

没有出走，就没有危机可言，这个动作敞开了“妇道”的本质。妇道不可能是枯索的道德教条，其养成在理学家那里就是一种日常实践，一种行动能力。“能力的真正本质不仅能做出这件事和那件事，而且能让一个东西在它的来历中成其本质，也就是说让它存在”<sup>[18]</sup>，就是说充分展开的“妇道”本质，表现为女人的行动能力，而与行动结果的功利性考量无关。风险并非行动的结果，风险内在于这种能力。妇道作为能力，既可以守护“家”，也可以摧毁“家”。这看来自相矛盾的行为，恰恰就是妇道本质的丰富性所在。作为话语的“家”，有各种不同的编织手法，既可以是伦理织体，也可以是政治织体；既可以是情感的慰藉，也可以是权力运作的场所。在此，任何“主义”的标签，都不足以告慰女人为此

---

[18] 海德格尔：《关于人道主义的书信》，选自《海德格尔选集》，第361页。

付出的代价。死有何惧，这是自古以来“妇道”秉承的信念。当然之于私人生存而言，谁也不愿意去死，但毕竟出现了不怕死的“狂走”的女人，鲁迅将此称作为“牺牲”。

“娜拉走后怎样”，鲁迅设想了一些可能，比如赢得同情，在朋友的照顾下度日，但鲁迅的担忧是千万个娜拉出走之后，谁来看护她们，她们只能成为一个麻烦，遭人厌恶。但“动弹”是必须的，这个动弹起来的生命，才可获得另外的可能性——解放同时意味着救渡。<sup>[19]</sup>

## 2. “家”作为解放政治的敌人

欣然赴死，已然成为“五四”前后最受关注的典型性“女性事件”。<sup>[20]</sup>对于旧式妇女，在家守节/殉夫是死；对于新女性“娜拉”，离家后，孤苦伶仃也是死——以现代观念看，都不人道，同样是“牺牲”，只不过其价值评判的标准发生了改变。一边是政府在嘉

[19] 当代思想家顾准将“娜拉出走”作为革命隐喻，在其文章中反复出现，顾准的立场是，革命在历史上只能发生一次，革命意味着秩序重建的开端，不能总是“出走”，因为“走后”的人还是要“活下去”。参见顾准：《民主与终极目的》，《论孔子》，选自《顾准文集》，贵州人民出版社，1994年，第374、396页。

[20] “五四”时期，“女性之死”成为备受关注的社会事件。1915年，一位名唤李超的女子，在外求学，成了旧式家族的公敌，被亲人冷落嫌弃，最后因贫困无助，身患疾病，郁积而终。胡适于1915年为这位素不相识的女子写下7000字的传记《李超传》，抨击旧式家庭制度，其中包括财产、教育、子嗣观等。1918年，一位妇女在丈夫死后用九种方式自杀，煎熬48天后最终身亡，其牌位在祖宗祠堂受到供奉。一些订婚妇女或者寡妇纷纷模仿自杀行为，以表贞烈，政府还为此颁布“褒扬条例”，鼓励自杀。参见袁伟时编著：《告别中世纪：五四文献选粹与解读》，广东人民出版社，2004年，第249—265页；周策纵：《五四运动：现代中国的思想革命》，第254—255页。



奖殉节“烈女”，一边是新文化知识分子在舆论上支持“女性出走”，到底是什么将女人置于在劫难逃的境地，人们发现，这一切都和“家”有关。

汉语中的“家”，<sup>[21]</sup>作为在世生命的支点，是其生物性与精神性的双重看护，于是“出家”就等同于“出世”，只有神仙不需要家。对于物质生存而言，家意味着“衣食父母”；对于人之人性而言，家意味着授命于天的道德生活。人归属于“家”，家是弱意义上的组织结构，因为古人很少关注客观的制度安排，家就是人之为人的本质，如果有实体表征的话，那就是习俗，君子称之为“礼”。习俗的强韧性得力于相对静止的内缩型生活情态，改变不仅不必要，改变的意愿也没有来处，安稳就是幸福的全部了，生儿育女的道德责任在于传承习俗，复制古法。因此，任何可能产生扰动的因素，都会遭到敌意、排斥与严厉控制，这包括青春发育期的“思春”。早婚习俗可以化解这个小小的危机，因此婚姻自主对于古人来说，是伪命题，年幼的生命怎能自主——这当然是经验层面的认知，经验就等于智慧，“父母之命”相对于“自主”，当然更稳靠了，这可是一件大事，即“婚姻大事”，不可儿戏。

婚姻怎么成为(becoming)“大事”的？“夫妇之道，造端乎人伦”，这当然是天大的事情。人与动物的区别，就是这个“人伦”，

[21] “家”在汉语中有家庭(family, 父母与孩子)、家族(kinship, 有这样那样的亲缘关系)与宗族(clan, 含有宗派, 小集团的意思)三层含义, 渐次含纳, 而家庭史研究对“家”的基础定义是: 1. 以婚姻关系为基础, 以血缘关系为纽带。2. 它是一个同居共财、共同生活的单位, 是人类最微小、最基本的生活组织。参见王利华:《中国家庭史》第一卷, 广东人民出版社, 2007年。本书是在生活组织与精神组织两个层面上, 使用“家”的概念, 是家庭、家族与宗族的复合概念。

人伦秩序的编排节点不是单独意义上的男人与女人,单独意义上男人女人只有结成夫妇之后,人伦才成立。就理论而言,这里的破绽在于,第一桩婚姻是怎么发生,这个男人与这个女人是如何结合的?

因此,对于家的理解,必须返回到婚姻,对婚姻的理解,又须返回到这个男人与这个女人,他们共属于什么?古希腊人会毫不犹豫地回答:他们共属于城邦——只针对自由人,于是城邦与家庭,政治事务与私人事务,人的事务与生理层面的事物就化为两端,前者在价值上高于后者。繁衍后代的生物行为,被赋予了政治含义,即延续城邦公民,因此成为父亲母亲作为一项政治任务,也就超越了人的动物属性。可见,之于古代人,无论东方与西方,婚姻都是一件“大事”,不同的是一边以家庭为起点,推演出道德政治话语,一边以家庭为边界,确定政治的普遍性与家庭特殊性的对立。其中所隐含的根本差异在于对人性的理解,就是说人不同于动物的这个仅仅属人的共有的性质,这里出现了两种界定:城邦与家庭。

同样是“家”,如果被看作特殊性,这就是黑格尔所说的,不可能产生自我意识,因为个人与家庭是一体的。黑格尔根据两种死亡的区分来论证这一观点:死在家中的人与死在战场的人。在第一种情况下,个人意识只在死后存在,即以幽灵的形态间接地被活人记取,科耶夫精当地表述为传统 = 死者整体。在第二种情况下,死在战场为荣誉而战的人,在死之前就意识到了这种危险,或者说,这种危险只能通过这个个人被意识到,此刻,他不必等到自然死亡后被人记取,消极等死与欣然赴死,是否采取行动,是判别

个人意识的关键,亦即政治的关键。<sup>[22]</sup>就此而言,作为家庭成员的行为与作为城邦公民的行为存在永恒对立,不管以家庭为原则还是以城邦为原则,任何行动就道德而言,都是“罪行”,所以,黑格尔说城邦必将走向失败,接着就是基督教世界了——一个更大全的统一体。

处于自然家庭状态的个人,当然无从知晓何谓“共同的善”,城邦(国家)就是政治范畴的高度统一体,<sup>[23]</sup>意思是说因为有了城邦,法、公意、共同意志、公共幸福才有了立足之地,因此政治(politic的希腊文原意就是城邦)是一门人造的技艺,与自然相对立,政治体现的是人的创造能力,并且以城邦为界,西方人做出了文明与野蛮的古老区分。

但汉语的“家”带有普遍性,家的生物性含义只出现一次,就是上文所说的,第一个男人与第一个女人的结合——我们没有史前的民族创生史诗,也没有神学创世说来回答这个问题,“家”的起源不是古人关心的问题,因此“家”是和历史一同出现的,“家天下”说的是什么?家就是文明,就是文化,就是政治,就是道德,家就是人的存在的全部。

“家”没有对立面,家的对立面只能在家之内,而不是家之外,

[22] 科耶夫在解读黑格尔的《精神现象学》时,在政治理解上,强化了黑格尔的“否定性”概念,与危险共存、生死搏斗、行动能力等这样的表述都被纳入他的“主人政治”思考中,显然家庭中的人是静态的,与这一切无关。参见科耶夫:《黑格尔导读》,姜志辉译,译林出版社,2005年,第217—222页。

[23] 在亚里士多德的《政治学》、柏拉图的《理想国》中,城邦与家庭是同一与差异的对立,精神事物属城邦,生理性的事物属家庭,显然这种对立在汉语中不成立,汉语“家”就是整全的同一性,这包括身一家一国的贯通性。

正如安提戈涅被黑格尔称作“城邦内部的敌人”一样，五四时期的“女性”亦可称之为家庭内部的敌人，在家—女人—文化—根脉—高度一体化的传统叙事中，家的自异性在逻辑上是成立的，家长制才可成为现实。就政治而言，几乎所有的政治理论，关注的正是这“内部敌人”，即统一体之内的矛盾性与复杂性。相应地，现代意义的汉语政治表征就出现。

女人的行动将这种自异性表征出来了，并辅之以“人格独立”的概念表述。政治历史的走向当然不关心具体个人得到了什么，或者失去了什么，这才是真正的悲剧。安提戈涅之死，正如黑格尔所说的，在于人的无辜与无意识，因为女人站在自然与家庭这一边，无从理解抽象理性的城邦律法。但黑格尔似乎忘记了，安提戈涅与城邦战士之死同样具有主动性，这主动的行为已经构成了个人意识，尽管其行为的对象是具体而特殊的，因为安提戈涅的眼中只有哥哥。同样是对家庭法则的忠诚，中国古代的“节妇之死”，不是两种对立之间的人的“虚空”，“礼”先于死亡而存在，赴死是“妇道”的极端化，女人知道自己在做什么，以及为什么这样做。

因此，解放政治的逻辑不可能是新女性与旧式妇女的对峙，更不是“妇道”与“独立人格”的对立，而是家国政治的自恰性受到质疑。新的政治形势在召唤个人，以血缘姓氏作为标记的“家国”政权，不足以应对以抽象的法组织起来的现代国家政权。存在了几千年的道德共同体，恰恰是因为其能够以“家”为核心，涵化人的特殊性，才铸就了道统的恒定。家与国的一体化，实际上是要把不可控制的差异性，包括性别差异，化约在最小的范围，并藏匿

起来,因差异而产生的对立拒绝表征。这样一来,家国不需要与个人直接照面,不需要处理因特殊性的千差万别所导致的麻烦。而在个人生命的感受上,服从生我养我的“家”是如此天经地义,那么作为家庭成员的行为与作为臣民的行为不会有任何冲突。所谓“忠孝”不能两全,只不过是君子的虚假感叹;忠孝对立也不会产生悲剧,因为孝子与节妇,同样会受到来自王权的嘉奖,家庭事务就是政治事务,它们的同构原理支持的是统治与秩序。天朝尽管老朽失势,在解放政治寻找敌人的过程中,“家”的忠诚典范即孝子节妇理所当然地成为攻击对象,对专制主义政治的批判也就滑向了道德批判,也算是顺理成章的事情。

因此,看起来高度整全的传统道德政治,其“内外之别”的原则非常有效地规避了冲突。这种治理原则的智慧在于,不但没有贬斥特殊性,还给特殊性打上标记:比如裹脚,比如内闱,但规避并不等于不等于抹除了冲突。这个隐藏在家庭内部的“敌人”,即女人,不仅具备行动能力,而且她们带着强悍的个人意识——这受惠于妇道,她们先行一步,并听从“外面”的召唤,去找寻新的归属,新的政治共同体。

问题的复杂性在于,是否脱离家庭,就意味着人格独立。就其行为而言,“离家”如果没有达成公共意志的一致性,那么这种行为,依然属于私人理性与私人判断。在法理意义上的现代国家还没有出现之前,女人离家,首先被理解为道德沦丧,离经叛道——人们以为“家”之外没有理,没有道。就启蒙话语而言,单独的具体的个人,不足以担保独立人格的确立,独立人格需要抽象权威的看护。我们知道,希腊城邦需要独立人格,基督教也需

要独立人格,而现代国家更需要独立人格,独立人格的政治含义就是控制道德与情感的特殊性:之于城邦,家庭是特殊的;之于基督教,世俗王权是特殊的;之于现代公民,臣民是特殊的。因为独立人格要摆脱的不仅是普遍的人对人的依附,还包括造成这种依附的结构与制度,在此意义上,前者超越了后者的时空局限。而现代政治的智慧在于,克服在世之人的特殊性与有限性,将神性引渡至国家政治之中,即自由意志演绎(衍生)成了最终的国家意志。

### 3. 臣服/庇护:道德权威与政治权威

从社会人类学的角度,同居共财是家庭的史前特性,这也是亚里士多德在《政治学》中,将家庭划归为自然范畴的根据。同居共财满足的是延续后代以及对生活资料的需求,是最原始的人类自身生产与再生产的模式。亚里士多德《政治学》中的那句名言:人是政治的动物,意思是说,人是动物,但人不能等同于动物,人在满足基本需求之后,应该有更高的追求,这就是政治生活。但是,这个“更高”不是针对所有人,古希腊的“政治”建立在二元思维的对立之上。亚里士多德提出了“对偶治理”的概念,其根据来自“自然”,即家庭治理是城邦权威的原型。在家庭之中,有三种治理关系:丈夫/妻子、父亲/子女、主人/奴隶,前者统治后者,这符合各自的天性(nature),但他又特别指出,丈夫对于妻子的统治是“共和式”的,而父对子,主人对奴隶的统治则是绝对的,但不能滥用权威,否则会影响自然和谐。这里就涉及另外一个问题,谁有资格或者有能力参与政治生活,当然是有治理能力的人,“最大

的能力只能在具有最好德性的地方找到,所以能力就意味着德性”。<sup>[24]</sup>德性不仅来自天性,更为重要的是后天的习得,德性的养成主要为了共同体“善”的建立,这包括统治者的德性与被统治者的德性,人们因德性才能维护共同生活必须具备的秩序。<sup>[25]</sup>

可见,亚里士多德的用心不在家庭治理,这只不过是推论城邦权威正当性的一个论据。家庭对于城邦治理者来说,属于私人领域的范畴,家庭之于城邦,是法的实体,这包括一夫一妻制、财产继承制度以及婚姻的合法性——私生子既无财产权又无公民权。这样一来,人来自何处,即何谓人性,就有了两个来源:家庭与城邦。这就是说,人既是自然的,同时也高于自然。但就政治共同体的统一性而言,城邦的权威高于一切。

同样是“家”这个称谓,汉语的“家”有三层皮:家庭、家族与宗族,渐次包裹,在形态上已经是一种组织结构,在外延上一个比一个更广泛。只要不是从石头缝里蹦出来的,所有的人都处在这个结构之中。这个结构的文化威力在于:首先,它没有排斥性,只要是人,都来自于“家”;其次,男女的自然结合因为只发生一次,接下来关于人的动物性的一切,比如吃喝拉撒、生老病死,都由“礼”

[24] 亚里士多德:《政治学》,第10页。从西方政治史演进,也是自由的进程来看,破除三种治理关系的次序是:古罗马,奴隶从主人那里解放出来;近代政治以后,儿子从父权那里解放出来;19世纪,女人从丈夫那里解放出来。这样一来,所有的人的政治服从,指向的是一个统一的政治体,而不是这个或那个具体的人。

[25] 德性不仅是一种好的品质,而且亚里士多德说的德性与城邦最高的善相契合,追求共同幸福即是政治最高的“善”,他说:“我们的定义同那些主张幸福在于德性或者某种德性的意见是相合的。因为,合于德性的活动就包含着德性”。参见亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆,2008年,第23页。

来规范,非礼的即非人的,这就达成“礼性”与“人性”的共谋。再次,“家”无疑构成了人性边界,“家”之外是野蛮的、低级的、禽兽的世界,只要“在家”,人就与“礼”相契。日常行为关乎道德实践,道德能力与生存能力相匹配,这也就不难理解为什么“妇道”之于女人,是性命攸关的大事了。

因此,“家”来自自然,同时又超越了自然,以自然血亲(夫妇例外)为纽带的人们,达成共同生活秩序的前提,就是必须服从某种权威。之所以是某种权威,那是因为忠、孝、节对应三纲,形成君权、父权与夫权三种权威类型。这三种权威类型是同构的,作为人格化的权威,它们共属于君子人格。人格化权威的特点,就是其对象的特殊性与偶然性,很难保证为王、为父、为夫的个体必然是君子,比如这个君王、这个父亲与这个丈夫如果“缺德”的话,还需不需要对他服从。再者,臣子可能会屈服于君王随时可以实施的正当暴力;儿子之于父亲,有“身体发肤,受之父母”的亏欠;那么,妻子因不服从而屈从的理由是什么?

这种对位式的权威/服从结构,尽管被儒家提炼为原则性的事物,但在实践中,不同的道德关系之间有可能产生矛盾。如果将上述三种道德权威做比较,就会发现,首先,如果把这三种权威看作三种道德关系,就发生机制而言,夫妇关系涉及双向选择,这已经留有可操控的余地,尽管操控权不在当事人手中。其次,在女人这边,因其服从对象的可变性最大,作为权力构件,使得权力得以运行的场所发生了改变。婚姻之于女人,不仅意味着她将要面对一个陌生男人,更为重要的是她要面对的是一群陌生人。之于这群人,她是外人,她从一开始



就必然是家族内在的“敌人”，她既在“家”之内，又在“家”之外。再者，因服从对象的变更，女人的这种自异性伴随她的一生，意思是说，她不仅是“家”的内部敌人，同时还是她自己的敌人。与其说女人以“家”为信念，不如说是“家”以女人为信念，只有等到她成为母亲之后，“从子”的律令才具备了道德服从所必须的情感基础；“从子”即“从己”，“母子连心”意味着母子一体，然后才是女人与“家”的一体化。而“妇道”首先是生存法则，其次才有可能内化为能动性的道德原则。

道德能力构成了权威的基础，这种能力为人的服从提供根据。人的道德能力是怎样形成的？就心理基础而言，罗尔斯（John Rawls）认为：要么依赖对象，要么依赖原则与观念，<sup>[26]</sup>而道德权威的非稳定性在于，女人的道德能力有时依赖对象，有时依赖原则，有时又依赖观念。“妇道人家”这样的表述，不仅带有贬斥的味道，更为关键的是隐含着古人对“妇道”这一道德原则无可奈何的苦衷，因为“尽己为忠，推己为恕”这样的话是说给男人听的——君子人格专属于男人，使得“妇道”成为道德权威难以把控的一个余数。

“家”作为高度一体化的道德组织，其自身内部的矛盾，不可能在内部解决。道德权威一直是，并且始终是特殊性的产物，它无法直达任何个体，它针对的是人伦关系。是的，任何人肯定首先是亲缘关系中的个人，人的出生事实意味着嵌入这种关系网格之中，不能动弹。但女人是例外，她出嫁的事实就是被重新编

---

[26] 约翰·罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，译林出版社，2002年，第88—91页。

制的事实,她是潜伏在夫家的“异类”,这个“异类”成了有可能“动弹”起来的活性因子。

政治权威,其最根本的统治原理就是臣服/庇护。<sup>[27]</sup> 政治意义上的服从,不是因为暴力的威慑,而是因为个体需要庇护,权利就是人的这种基本需求的政治表述,相应地,服从就被政治地表述为义务。道德权威依然是非暴力的,其“亲疏之别”让道德的基础,即情感受到特殊性与差异性的限制,只能在私人感受与私人幸福的范围内生效,或者说,道德权威只适用于亲缘关系。人天然地必定是某人的子女,那么父慈子孝乃“天经地义”,但“夫妇之道”在《易》中的始源的含义,回应的是“阴阳互济”,表征的是男女交合的意象,与庇护/臣服的统治原理很难达成语义符号的对接。因此,“夫妇之道”必然成为伦理关系或者道德主体的一道缝隙,而现代政治权威所诉求的个人,也就只能从这个缝隙中诞生。

---

[27] 这一原理就实践而言,体现在罗马人的庇护制度中,古罗马史研究专家迈克尔·格兰特认为:“罗马社会是由强大的保护人和他们的依附民组成的结构。依附民是自由人,他们委身于人,以求庇护。依附民竭尽全力帮助保护人获得事业上的成功和扩大保护人的利益;作为回报,保护人关照依附民的私事,并在经济上和法律上支持他们。”“他们(罗马)的社会基本依靠庇护制和古老传统以及服从权威、集体和公社的习惯。”根据阿伦特的研究,罗马人的权威实体在元老院,如果罗马人的权威观念是经验的习得,那么在理论上,政治权威与政治权力的区别在于,前者来自希伯来文化的神圣理性,后者则是权威授予的世俗强制力。关于权威,一个共同的特性就是“给予庇护”,被美国人表述为“天佑美国”。在政治建制中,权威体现为司法独立。参见迈克尔·格兰特:《罗马史》,王乃新、郝际陶译,上海人民出版社,2008年,第59—72页;阿伦特:《论革命》,第180—188页。

#### 4. 婚姻自由中的个人主义

“夫妇之道”是人伦的来处,但成为夫妇之前,人是什么?要么是男人,要么是女人,即“乾道成男,坤道成女”,不管乾道还是坤道,都出自道,这个“道”将我们引向哪里?于是《道德经》有云:道生一,一生二,二生三,三生万物,唐君毅先生解读为“生生不息的宇宙观”,可见生生不息是关键。<sup>[28]</sup> 阴阳互济是“生生”的动态机制,男女必然有关联,这个关联是因为阳性与阴性能量作用的结果,也就是说,夫妇之道取自男女关联,问题就来了:男女关联受制于动态的阴阳机制的话,那么表征阴阳的男女关联在样态上就充满多种可能性——《易》的卦象就是这样,比如阳多阴少,阴多阳少、纯阴、纯阳等。如果反过来看,夫妇之道就只能是阴阳平衡的理想样态,阴阳则是两种对等的能量。

阴阳互济是“生生”的动态机制,“生生”担保了生命对永恒的诉求,“家”似乎基本满足了古人的愿望。“生生”在其生物性意义而言,就是种族的繁衍,在价值层面而言,就是道统的恒定,在精

---

[28] 论及生生原则,唐君毅先生以“草木”举例,但人非草木,从自然宇宙观到儒家伦次序结构,没有回答夫妇之前的男女之“生”。在谈到传统中的“个人”与自然宇宙观时,美国学者安乐哲将“一”译成“continuity”,也就不难理解了。“生生”遗忘了“生”(birth)之事实本身,因为在连续体中,开端与延续混淆,或者延续即开端,开端即延续,生命也就无所谓新,无所谓旧,每个生命只不过是一个传承的载体。正如孩子们的提问“我从哪里来”,中国父母一般转喻性地回答:捡来的。关于“生生”,参见唐君毅:《中国文化之精神价值》,广西师范大学出版社,2005年;关于社会、连续体、个人与社会的古今互译,参见郝大维、安乐哲:《先贤的民主》,何刚强译,江苏人民出版社,2005年。

神层面而言,生命的意义在于传承。这里存在的疑点就是:任何男人与任何女人的关联,在“生生”的宇宙观之中,都是成立的,但先验的人伦位序结构限制了这种任意性,这是从自然的到文化的界限。问题是:夫妇之道是自然的还是文化的,如果夫妇之道是文化的,那他们的关联不可能先于人伦,也就不可能是人伦的来处,但如果夫妇之道是自然的,那么服从丈夫的道德规范就无从说起。再者,“生生”的顺序到底说出了什么?《序卦》第二章有云:有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼仪有所错。礼仪有错的位序取法自然,以“父权”为原型的道德权威只能出现在“二生三”这个环节,在此之前的“二”,即男女关联的道德性,或者“生”本身的事实,就这样被隐匿了——阴阳是自然解释。

为了避免这个困局,可否从另外的角度来理解“生生”?在“一生二”的这个男女的环节,在没有道德权威的环节,他们的关联原则如果不是规定性,那么“生生”就意味着创造与创新。回到自然人的起点上,男女关联就需要回溯性的想象力,即男女关联是如何发生的?

因此,五四新文化运动中的关键诉求,即婚姻自由,其根本的对立面不是家庭制度——制度是个现代用语,或者这一诉求并非要颠覆什么,而是针对传统文化结构的薄弱环节的质询:是以夫妇之道为起点,还是以男女关联为起点,来回答人性问题。

要澄清问题,仅仅依赖传统自身是不够的。夫妇之道已然成为道德权威的逻辑疑点,那么回到夫妇之前的男女,他们共属于

什么，他们的关联原则是什么？就政治而言，男女关联的人性基础是什么？

“娜拉走后”是一个临界点，这个临界点既是历史性的，也是超历史性的。在此之前，娜拉是某人的女儿，某人的母亲，某人的妻子，娜拉人性基础在于“夫妇之道”；在此之后，在“夫妇之道”之前，娜拉就是娜拉，这个命题该如何陈述？胡适先生的回答是：

我有手足，自谋温饱。我有口舌，自陈好恶。我有心思，自崇所信，绝不认他人之越俎，亦不因主我而奴他人，盖自认为独立自主人格。以上一切操行，一切权利，一切信仰，惟有听命各自固有之智能，断无盲从隶属他人之理。<sup>[29]</sup>

相应地，“娜拉”是谁？“娜拉是娜拉”就可表述为娜拉是手足的主人，娜拉是口舌的主人，娜拉是心思的主人，“手足”、“口舌”、“心思”共在于身体，娜拉是身体的主人。人人都有身体，身体是人的共通性，或者身体存在是共同的人性基础。有了这个共同基础，首先要解决的是身体遇上身体，人与他人相遇时，规范是怎样的，秩序该如何建立？这是属人的问题。身体与身体最自然的

---

[29] 胡适：《敬告青年》，发表于《新青年》创刊号。《新青年》自创刊，就开辟了“婚恋问题”专栏，有时还以特刊专号的形式，聚焦与该议题相关的社会事件，这表明，人伦秩序的反思从“夫妇”转移到了“男女”，在此基础上，才有胡适所说的“我”。

关联,或者最为直接的碰撞就是男女,因此,身体秩序首先要回答的是男女秩序,秩序意味着规范,但规范不能等同于限制。

“父母之命媒妁之言”是身体秩序规范化的一种方式,但父母之命是绝对的,同时也是限制性的。为人父母的当然会考虑儿女的心思,这是人之常情,但这不足以保证完全不考虑儿女心思的可能存在,并且独断被父权制赋予了正当性,那么在这种情况下,儿女们只能靠运气,“慈父”就成了运气的产物。身体秩序的另一规范方式,就是身体的事情由身体的主人自己做主,这个主人是男人与女人。就婚姻而言,身体秩序就变成了男人心思与女人心思的较量,在父权不在场的情况下,其行为的规范性原则又是什么?

原则的对象是普遍的,针对所有人,对自己适用的,同时对他人也适用。原则意味着对等,原则是交互性的。这就是为什么说“贞操”是道德而不是原则,因为贞操针对的是女人,对于男人并不适用,除非所有男人与所有女人同时将贞操看作原则,一以贯之,否则贞操的强制力就会大打折扣。可见原则建立在共通性之上,以便产生更为广泛的统一意见。共通性的客观基础就是身体,让我们来聆听身体的承诺:手足承诺的是劳动,口舌承诺的是言论,心思承诺的是思考;那么“自谋温饱”、“自陈好恶”、“自崇所信”,即人对身体的自主权也意味着人听从身体的承诺,从男女到夫妇,“生生不息”的是身体以及身体的承诺,先“尽己”,然后才有“推己”,正如古希腊的神谕“认识你自己”,方可认识世界。

原则是非人格化的,一种非人格化的权威性原则,保证“出走的女人”所面对的不是一个“野兽”出没的世界。“家”之外是禽

兽的世界,这样的想法必然会给人带来恐惧,克服恐惧的第一念头必然是:家之外亦是人的世界,人人“自谋温饱,自陈好恶,自崇所信”,劳动构成了个人权利的第一构件,人因劳动而获得尊严。其次,抽象个体组成的世界也是家,另外意义上的家,那么这个家首先要护卫的就是个人权利,因为这个家需要人来建设,这个家就是现代意义上的国家。<sup>[30]</sup>

“家”的整全恒定是无可辩驳的,所有人都来自“家”。理论上,“女人出走”将自己带入了道德权威之前的“自然场景”之中。因此,个人权利不可能是虚构,就现代中国的现代性语义伸展来看,个人权利是为了回应道德权威自身的局限。正如鲁迅先生对“娜拉走后”的意象表述那样:外面有鹰,有狼,有什么能让女人免除“恐惧”?要么“回家”,要么改写“家”的语法结构。“回家”的可能性较小,因为之于道德权威,背叛就意味着被宣判。

因此,基于“女性出走”的历史事实,婚姻自由是对这一事实的回应。婚姻自由是一个逼迫“个人”显形的过程,将人还原到“夫妇”之前的男女,这个男人与这个女人的关联原则是什么?传统的乾坤之道回答了男女关联的必然性,阴阳互济的平衡原则已经暗含着男女平等的现代承诺。因此,汉语中的个人主义在其发生的那一刻,其实是一种超越历史的道德砝码的追加,既内在于传统文化的逻辑,也内在于历史叙事的逻辑。至于男人与女人的自由结合是否幸福,或者在理论上形成了个人权利的观念,是否就意味着现代国家的实现,这是一个艰苦卓绝的过程,正如解放

---

[30] 现代国家创生理论,可参见霍布斯的契约论,黑格尔的理念说,阿伦特的原则说。

的行为与解放的结果是两回事，不能用解放的结果去评估解放行为本身的价值，行为的价值就在于行为本身。

### 第三节 新女性：政治的还是文化的

从“家”突围而出的“婚姻自由”，必然犯下道德原罪，在个人心理上留下创伤，即抹除不掉的义务亏欠，越觉得亏欠，越需要弥补，这为后来的“崇高意识形态”打下了心理基础。历史没有给出机会，让女人在“婚姻自由”的制度性表述中，体会契约中的“个人权利”到底意味着什么？或者在“契约个人”<sup>[31]</sup>的基础上，领悟自由的深邃，意识形态就装扮成新道德的主人，认领了因“离家出走”而无所归依的人。

一种合乎理性的个人权利，当然不仅仅是一种观念，合乎理性的观念必须具备有效性与可行性，而没有受到可行性与有效性检视的观念，人们往往称之为理想。社会理解与接受的程度，

---

[31] 契约是“个人权利”的肯定形式，不管是国家创生理论中的契约假设，还是具体的特殊的各种社会契约关系，政治契约与社会契约让“个人显形”，这个个人是一种权利存在，否则，人无从知晓自己将以何种方式存在，正如女人出走之后，其身份归零，她得重新寻找自我辨认的核准器。当然这个问题对于古代人不成，他们是在“关系”中存在，或者私人关系中存在，这个关系是以“我”为圆点而铺开的关系网，至于那些关系网之外的人，是不存在的，其实这样的社会可称之为不完全的社会。因为一个人很难准确地判断另一个人最强烈的需要是什么，在他的内心深处，他到底最珍视什么，最难以割舍的是什么，或者你认为最珍贵的价值，在别人那里其实并不重要，就精神生活而言，个人与个人之间隔着看不见的墙。但社会纽带必须存在，否则社会就不成立。从“契约”理论考查“个人”、“个人权利”以及“个人主义”的研究成果，可参见金观涛、刘青峰著：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，法律出版社，2009年。



影响着观念的可行性与有效性,即如何在政治上体现为可行,在文化上体现为有效。当然,历史总是充满惊奇,“女人出走”作为行动,就其置身的社会现实而言,既没可行性又没有有效性,但行动主体即新女性的出现,刺激社会必须做出政治反应与文化反应。行动主体不可能是自身意识的单向投射——比如闺阁中的吟风弄月,行动主体需要意识形态来提升行动的价值,而意识形态同时也需要行动主体来验证其“真理性”,这个相互需要的过程之于女人,就是其政治命运与文化命运展开的过程。

### 1. 从角色到身份

在历史叙述中,“婚姻自由”中的“个人主义”总是和五四新文化运动相关。如果从既定的“文化共同体”的集体反应来辨识,<sup>[32]</sup>“婚姻自由”很容易被理解为一种陌生的生活方式,并且这种方式并没有得到经验的验证,“新文化”与“反文化”也就没什么两样。反文化就意味着反习俗,反习俗就意味着反常识,那么成为“个人”是不理智的,追求“个人自由”所经历的痛苦,也就成了“个人”的报应。“这个个人”不值得同情,因为“自私自利”者咎

---

[32] 在文化研究领域,文化包含这样三层含义:1. 艺术及艺术活动。2. 习得的、首先是一种特殊生活方式与符号特质。3. 作为发展过程的文化。参见阿雷恩·鲍尔德温:《文化研究导论》,陶东风等译,高等教育出版社,2004年,第4页。本书此处的“文化”概念基本上是在第二种含义上使用的,正如钱穆先生所说:“在古代观念上,四夷与诸夏实在另有一个分别的标准,这个标准不是‘血统’而是‘文化’……这里的所谓‘文化’,具体言之,则是一种‘生活习惯与政治方式’”。以生活方式为标准,“四夷”之称带有一种文化的鄙视态度。参见钱穆:《中国文化史导论》,商务印书馆,2000年。

由自取。如果将个人主义做经验的理解,“个人主义”就成了一种任意妄为的负面标签。

答由自取的“新女性”因传统角色的丧失,必然面临身份问题的困扰。角色是在伦理关系之中形成的,是被分派的,而身份(identity)关涉的是自我认同,这已经暗含着某种排斥,即我同我自己是一体的,那么自我承认可以在意识中达成,自我支配可以表述为对自己身体的支配,身份意识与身份实践独立于任何外在因素。如果身份作为最小单位的权力元件,使得个人的即政治的,在此意义上,这个最细小的政治体要获得某种更为持久的客观性的话,需要建构一个更强大的政治体来确认其身份的永久性,这就是国家对公民身份的认可。身份的内核是政治性,身份认同与政治的关联最为密切。角色和身份不同的地方在于,角色是文化浸淫的产物,角色没有“我是谁”的问题,角色的舒适度依赖文化共同体的延续,任何文化更新或者“文化改良”必然会让人产生心理上的不适感,并遭受这种文化依赖惯性的阻截。就文化而言,“国家”天高皇帝远;就政治而言,“国家”无处不在。其实,新女性之前缀词“新”,已经表明这和创造相关,没有政治创新,新文化也就丧失其政治条件,因为形成之中的新事物总是以文化逆子的形象出现,这个叛逆者野蛮而莽撞,他显得如此“没文化”,于是对文化身份的关切,之于新文化运动的知识群体而言,就变得比政治身份更为重要了。<sup>[33]</sup>

---

[33] 以胡适为例,其“政治冷漠”以及对“好人政府”的期许,基本还是一种文化立场,只不过胡适心中的“文化”是需要改造的。参见格里德(贾祖麟):(转下页)

政治理解与文化理解的混淆,造成了两败俱伤的局面,因为政治关乎创造,文化关乎传承。角色之间相互需要,这是任何角色获得价值感的源泉,即每个角色都认为自己被别人需要,将别人的需要当作自己的需要,这会造成“自我想象”的模糊性,自我边界的模糊是人受制于他人而不自知的关键。联合演出的文化剧目中没有独角戏,看起来文化的凝聚力是无可辩驳的。自我认同的个人,关心的是我的需要,然后去寻找满足需要的途径,并在这个过程中了解到“自我”的局限性。先弄清楚何谓自己,再从自己出发,带着不同层面的需要,进入或者建构与他人的联合,这一联合体实际上就是“自我”的延伸,其稳定性在于“我”和“我们”是一体的,如果联合体倾轧个人——联合体的力量总是大于个体,实际上就是联合体的自残行为;反之,背叛联合体就意味人对自我的背叛,这需要付出沉重的精神代价。

“婚姻”无疑是最基本的横向联合体,这个联合体最基本的成员是一个男人与一个女人,那么其行为主体必然是单独的个体,联合也就是一种个人行为。对“个人”的理解,涉及的是有关个人的知识:之于政治而言,个人意味着“个人权利”,之于心理而言,

---

(接上页)《胡适与中国的文艺复兴:中国革命中的自由主义 1917—1937》,鲁奇译,江苏人民出版社,2005年。就文化立场而言,文化机制的运用会渗透到方方面面,文化是一个整全的表述,是生活的全部,但政治只能决定政治本身,政治就某种意义而言,和人类的激情相关,不会瞻前顾后,政治会激发文化活力,影响文化自身的更新,因为文化并非铁桶似的密不透风,文化之“化”就是一种动态的表述。但以胡适为代表的新文化知识分子,以文化立场去回应积重千年的文化积习,胡适也自觉到只能“等待”,用“50年”甚至更长的时间与积习的重轭较量。而政治叙事和“等待”无关,政治是一种决断,政治时间意味着从“零点”开始,新的时代(times)来临了。

个人意味着“意识”，之于文化而言，个人意味着习惯。在“个人权利”作为信念，还没有成为生活共同体的共识之前，哪种层面的“个人”具有优先性，牵涉的是知识与文化的对抗。是习以为常的文化需接受知识的检验，还是陌生的知识必须得到文化的认同，这又涉及到底是知识还是文化，使得人对“自我”的理解更加充分。

在古老的汉语表述中，“个人”的存在是自然元素的阴阳，到此为止，阴阳作为基本元素无法向内挺进，对“个人”说出更多的含义，只能外向延展。“个人”是功能性的，即携带着元素的功能性冲动，在阴阳机制中发挥功效，并预设了“元素个人”的稳定性。但阴性的力量却是无常的，用女性主义哲学家露西·伊利格瑞（Luce Irigaray）的话说就是“此性非一”，用孔子的话说就是“小人与女子难养也”，给女人定位是不可能的。<sup>[34]</sup>不在其位的“女人”，经由“出走”的动作，将“个人”的可能性呈现出来。“自我”尽管很难定义，但“自我认识”将人的困难表述为这种不可能中的可能性。“出走”的事实就是自我裂变的事实，新女性可以是任何存在。“新女性”代表历史上的第一次，差异原则被表征，而不是被隐匿。传统意义上，如此整全、如此稳定的、如此天经地义的道德政治的完美内爆，是由女人引发的。因此，“新女性”就概念而言，

---

[34] 在两种传统中，西方哲学从柏拉图开始，就发现“女人”很难定义，于是采取“排斥法”；中国儒家传统发现女人很难“定位”，孔子的原话是“女子与小入难养也，远则怨，近则不逊”，于是采取“隐匿法”。但哲学的“阴面”，一直纠缠着哲学家们，比如柏拉图的“切诺”，康德的“自由悖论”，黑格尔的“世界之夜”，弗洛伊德的“本能”，海德格尔的未完成的“生活世界”，拉康“前语言”的“阳具母亲”，这些被女性主义哲学表述为“女人之谜”。

“她”指向可能性,而非确定性。“她”这一字形在争议中出现<sup>[35]</sup>已经表明:形声字的特点在于赋形,“她”只要被看见,“她”便存在。至于“她”如何被命名,“她”又如何反抗命名,这是赋形之后才得以展开的有关“女人”的自由实践。

“她”在文字中绽出,“她”就是绽出本身,“她”将存在的可能性第一次表述为用汉语书写的“个人权利”。汉字的“她”意味着无性别的个人无法自证,“个人权利”只能是个人关系中的权利,于是“个人权利”的发生首先是在单独的男人与单独的女人之间,这就是“婚姻自由”与“自主意识”的共时性同构关系,性别问题与人性问题如影随形。“婚姻自由”就其字面意义,并非道德背叛,而是一项契约制度,那么缔结婚约的双方即权利主体,是自愿立约的主体,也是自愿守约的主体,就是说契约是“自我意识”的表征,契约中的“自我意识”共属于契约。道德中的“自我意识”其实是“自我被意识”,道德关系先于“自我意识”,因此这两种意识中的“个人”没有可比性。“契约个人”与“道德个人”的对立相峙,其根本分歧就在于对人性理解的起点有所不同:一个以男女为起点,一个以夫妇为起点。

迄今为止,我们依然还不清楚何谓“新女性”;唯一清楚的是“新女性”和“出走”相关,“出走”只是一个一个女人单独发生的行为,既没有女人彼此之间的协同,也没有与之相对应的“新男性”的合作。她没有朋友,也没有敌人,但“出走”是一种提示,或

---

[35] 黄兴涛:《“她”字的文化史:女性新代词的发明与认同研究》,福建教育出版社,2009年。

者恳请,或者吁求:单独的女人如何成为可能?进而,与其对等的单独的男人如何成为可能?单独的个人如何成为可能?在这个吁求发出之前,是没有男人和女人的,自然意义上的男人和女人,作为阴阳元素,都是潜在的“夫妇”,当他们成为夫妇之后,才有伦理,才有道德,才有人性。“新女性”之“新”在于对身份的认定,即自我认同的是如何发生的?这表明人性发生的时间表提前了,并将伦理时间调试到政治时间。

对人性理解的不同往往决定着政治意识形态的走向,<sup>[36]</sup>在与“新女性”相伴随的人性内涵还没有得到充分思考的时候,“新女性”就被解读为“小资产阶级”的病态人生,也就再自然不过了。“个人权利”作为政治原则,被意识形态的政治目标所取代,在以后的政治动员中,“婚姻自由”成为反压迫的具体行动,而不是基于“自我认识”的“自我解放”,那么“个人权利”非但无法成为政治公共性的基础,反而以阻碍的面目,成为政治组织与政治运动的绊脚石。

## 2. 告别闺阁,缔造国家

走出“闺阁”的女人,面对纷乱世事的反应是独立的,如果像西方女性主义伦理学家所说的那样,女人有一种与生俱来的协

---

[36] 不管是德国哲学的意志论,还是英国经验主义的本性论,政治建构都得从人性理解出发,细查人的痛苦与快乐和什么相关,人是依据什么做出选择,不同的意识形态也许对人性理解的着重点不同,但共同的基础是“人”,而不是外在于人的各种社会化特质。关于自由主义对“人性”的见解,可参见谢尔登·S·沃林:《政治与构想》,辛亨复译,上海人民出版社,2009年。

作、奉献、包容、关怀的伦理天赋的话，<sup>[37]</sup>那么在中国女人这里也不例外。“出走”将女人带向罗尔斯所描述的“原初状态”，因为谁也不知道“新女性”是怎样的？——先悬置这个问题。不是基于特殊个人的厉害关系的考量，道德主体服务于抽象整体，这就是个人与国家的相属关系。为创建国家尽自己的义务，不仅具有优先性，而且具有紧迫性。在晚清的女权先驱们看来，为国家尽义务还是为男人尽义务，是女性独立的划分标准。<sup>[38]</sup>可见，汉语女权与国家政治相生相伴，现代中国的创生时刻，女人是在场的，在女人的眼中，那个呼之欲出的新国家，是她们解放的目标，亦是她们独立的内容。为国家奉献自己，一直贯穿于中国女性的解放之路，政治没有排斥女人，那是因为女人们对政治生活的主动介入，其介入的广度与深度，都是世界上其他国家的妇女无可比拟的。她们深信，女人的权利不能由男人来赋予，个人权利来自国家。基于一种朴素的道德本能，她们还宣称“先尽义务，后享权利”，这义务的内涵已经不是传统的相夫教子，而是铁血征战。从珠光宝气到刀光剑影，仿佛在一瞬间，女人集聚自身全部的力量，置于还形容模糊的国家之下。这个现代国家如新生儿，诞生在血污与火光之中，女人见证了这一切。

20世纪最初的20年，在这短短的时间跨度内，国家与女人同声赋形。从对现代国家的政治理解到文化理解，女人的敏锐都对

---

[37] 卡罗尔·吉利根：《不同的声音：心理学理论与妇女发展》，肖巍译，中央编译出版社，1999年。

[38] 王绯：《空前之迹》，216页。

此做出了准确的回应,成为“女国民”与成为“新女性”,不但内在于女人自身的解放,更为重要的是,与“内闾”彻底决裂之后的女人,重新“筑家”是她们最为迫切的需求。女人主动迎向国家,父权的幽灵仿佛被钉在了身后的祖宗牌位之上,立国与自立,国家主权与个人主权的双向同构,在女人这里表现得尤其突出。

“家”被狠狠地抛在了身后,因为女人发现她们在传统之中,除了受制于人之外,没有任何东西值得留恋。男性思想家们用心甄别的“大我”与“小我”,在女人这里似乎并不成立,无所归依的“我”是女人最为根本的现实。基于此,可以说女人的反应是一种前政治的反应,除了投身于国家主权的缔造,几乎别无选择。因此,对自己有利即对国家有利,反之亦然。这个国家到底是什么,是由所有人组成的,“所有人”获得了一个新的名称,即“国民”,所有人根据“国民”来重新鉴定自己,对此深信不疑的仿佛只有女人。这是另外意义上的“无知”,因为没有人考虑具体个人的得失,她们因“出走”而不再“具体”,她们面临了一种黑格尔所说的“普遍的直接性”,个人与国家关系之中所达成的“抽象肯定”,这是国家奠基的逻辑起点。尽管没有在理论上被描述,但在女人的实际行动中,可以看出这样的特性,表现为义无反顾,非如此不可的自由意志,“而共同体就以这同一个行为获得了它的统一性、它的公共的大我、它的生命和它的意志”。<sup>[39]</sup>

“告别闺阁”作为一种理论提示,已经表明,“自我认识”放在了人与未来的关系维度中,这种对未来的构想只能是政治的,或

---

[39] 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,1996年,第25页。



者构想必须得到政治解决。女人的决绝恰好印证了这一点，她们构想了一个可奉献的对象，这种几乎基于生存本能的政治反应，正如卢梭所描述的是“一瞬间”的事情，深锁闺门的女人就烟消云散了，因为决断就是一刹那的事情。仿佛只有在女人这里，才能体会这种时间间隙感，生命是绵延的，但生与死，新生与死亡自身却是瞬间的事物。

在生死交替的瞬间，此时此刻，女性时间既不是绵延也不是断裂，女性时间仅仅意味着一个出生的事实。胜利来得如此突然，未来是无法计量，未来是由无数个开端构成的，在开端的节点上，所有政治场景都带有梦幻色彩。这是出生事实与生长过程的区别，正如“新女性”出生自这个世界并成长于这个世界一样，新的国家亦如此，是过去与未来并行不悖的产物。对未来的构想是以现状为底色的，构想形成推动力，像喷泉的水柱，无数个未来很快就成为过去，结果与前提都处在动态变化之中。政治地理解“新女性”，就需要在这两个方向展开：对国家的构想与对自我的构想是同时发生的。这并非什么大我与小我之分，对于女人来说，没有什么比重新认识自己更为私己的事了。在国家构想中，她们看见了自己，这个“自己”被描述为“女国民”；相应地，在自我构想中，在“女国民”的身上，她们看见了国家。

因此押上“性命财产”，争取女国民资格，就带有精神实践的意味，即那个“自己”究竟是什么，需要自身来证明，而国家也就成了这种精神的对象或者象征。这与男性思想家的路径显然不同，男人们还处心积虑守卫文化的防线，将传统放入“私德”的领域，他们在文化延续体与政治共同体之间摇摆不定，被文化焦虑所困

扰,而忽略了政治决断。知晓出生事实的女人,似乎更加明白:传统意味着整体的过去,而出生事实本身正在成为未来的前提,“是通过一种同时废止现在与过去想象的解放的起始行为”,<sup>[40]</sup>这类类似于女人生命体验的集体记忆,从娇憨小儿女到花轿新娘再到为人之母,从娘家到婆家,女人的一生总是在和自己告别,懂得告别是政治能力的一部分,她们不再为过去所纠缠,但传统并没有消失,传统就在她身边,是她的生存现实,并构成文化与政治之间的奇怪张力。那些阻碍她、攻击她、干扰她的力量,作为反传统的反作用力,反而时时在提醒:政治决断之后的新生政治体,该如何延续,如何维护……

霍布斯在《利维坦》中的一个隐微思想就是:政治是人的一项创造发明。因而对这件人造的作品,只能做政治的理解,政治理性才能找到与其相匹配的对象。当这一切被文化地表述为“反传统”的时候,价值之争所隐含的利害关系,就会成为意识形态的介入点,政治统一体的生命在诞生的那一刻就终结了,“出生”的喜悦被争夺“抚养权”的硝烟冲散,国民身份的崩解与重组也就在所难免,无共同体的权力争夺战就此拉开序幕。

### 3. 意识形态中的身份重组

注重“生生”的传统宇宙观逻辑链中,对“生”的遗忘,隐匿了“男女”,那么相应地,对新生政治生命的遗忘也就顺理成章了。在政治的创造性如何应对日常伦理的延续性问题上,其实是一种

---

[40] 沃林:《政治与构想》,第263页。

理性思维与感性思维的碰撞，后者积威千载，对道德权威的服从已成为习惯。换句话说，将权威具象化，人格化，使得人们对政治权威代理人的失望转嫁为对新生国家的失望，政治冷漠油然而生，而文化改造则成了一种移情的产物。如何将政治公共性引入一种政治性的私人理解，缺乏一个精神实践的环节——只在早期的女人政治实践中灵光乍现，国民身份的整合力如此虚弱，那么如果不是同宗同族，人们该以怎样的身份重新站在一起，政治联合又该如何处理统一性与特殊性的问题呢？

从命名的时序来看，“女国民”先于“新女性”，前者对应的是辛亥革命，后者对应的是五四新文化运动，如果说“女国民”关涉国家缔造，“新女性”则与个人改造相关，到底是什么更具有紧迫性与优先性，历史对此语焉不详，但就女性解放的政治逻辑而言，二者似乎没有太大的区别。“背叛”已成事实，在情感上有关“旧”的一切不值得眷恋，在转身朝向未来的那一刻，个人的未来与国家的未来就连成一片。因此，在早期女权运动家们看来，政治自由与个人幸福息息相关，并不是论敌们所指责的抵抗“夫权”而是“无夫主义”，革命者是践踏人伦的罪魁。<sup>[41]</sup>政治自由的基础，即人格独立，应该是男人与女人共同的诉求，在这个前提之下，不管是作为女议员还是作为妻子，公共伦理与私人道德并不冲突。这个世界上既没有也不可能存在孤立的男人或者女人，也就没有孤立的个人，所有的关联都带有政治的意味，除非传统帝制中的那个最高权威者，常常自称“寡人”。政治共同体与现代家庭这一最

---

[41] 关于这次辩论的具体内容，参见王绯：《空前之迹》，第292页。

基本的道德体,都是将个人引向联合,因此政治自由与婚姻自由遵循的是相同的理性原则,个人与国家的关系,个人与婚姻的关系才可相互对照,在这个关系镜像中,人与国家、人与其爱人相互辨认,如何爱国、爱夫(妻)与自爱,才能获得逻辑上的一致性。非常奇特的是,作为政治活动的积极参与者,以“自我认同”为前提的对政治身份的强烈诉求,使得这批早期的女权主义者摆脱了传统道德政治所设下的文化圈套,既然从来没有被当作“君子”看待,道德理想也就不足以构成她们思想中的迷障。

新生政权的软弱无力,政治秩序的混乱,导致人们将注意力转向传统,并做出一致性的文化反应。不管这种反应是正面的还是负面的,都包含着这样的信息:在政治信仰还没有达成统一之前,政治思想就急于获得一种文化形式,来填补正当性的缺位。国民身份的政治内涵还没有得到充分展开,批判的火力就指向了“国民性”。国家精神的具体意识即国民性,被切换成文化意义上的“国民性”,这一切显得合情合理,因为新生政权的羸弱躯体,无法给出更多的人文呵护。但在私人良心的判断中,人们所遭受的痛苦到底是传统痼疾造成的,还是因为巨变所带来的动荡与分裂,直观“合理性”的判断肯定会占上风,精英知识分子也许低估了人们对旧文化的依赖程度,力图出示一种与政治保持距离的更加内在的精神生活方向。然而费尽口舌所批判的“旧文化”,不但坚若磐石,文化向度的批判反而取消了私人理解的维度,即不管是新道德还是旧道德,道德忠诚的人性基础究竟是什么,这是将政治公共性带入私人理解必须回答的问题,在这个层面上,谁的回答更有说服力,谁就将成为新的权威代理。

人性就是人性,人性不需要改造,而政治的任务则是将人性恶加以限制,将愚昧的后果降低到个人损失的范围之内,同时激发人性之善,让人性的正面力量服务于公共目的。中华民国诞生之后,女人们在政治实践中发现,新政权的性别排斥是严峻的,在国家权力分配的格局中,没有女性的位置。随着参政权诉求的落空,政治腐败的步步加深,晚清以来形成的各种妇女政治团体被政府勒令解散,“女国民”成了无所依傍的“个体单子”,而意识形态的联合号召就应运而生了。

“新女性”在个人精神探索中的艰辛与彷徨,已经记录在 20 世纪 20 年代的女性文学文本中。这些看起来更加个人化的精神困境,实际与国家层面的政治失败密切相关,“精神困境”的产生恰恰是一种企图与外界保持正确联系的努力。“新女性”的困惑在于,不仅找不到与“新”相契合的政治伙伴,也没有发现与自己在精神上同步的生活伴侣。对新道德的忠诚表现为某种生活态度,这种带有思想趣味的个人实践,与早期热衷于创建国家的妇女运动相比,失去了与政治原则的联系——原则已被政客们抛到脑后,“自我认同”的实在感与确定性就丧失了根基。苦闷与凄楚成为“新女性”的精神现实,这是“个人”所招致的罪,而救赎的路径就是将“个人”整合进更大的集体之中,这个集体的所有成员都在受着这样那样的罪,或者这样那样的苦。

这个“集体”以阶级的名义出现了,所有受压迫的人团结起来,去寻找敌人,绝对意义上的敌人。“女国民”的政治实践被描述为“贵族妇女出风头”,“新女性”的精神探索被描述为“小资产阶级浪漫派”,而离家之后,自食其力的女人,不过是“逃出家庭铁

锁，系上了工钱的铁锁”，<sup>[42]</sup>，阶级联盟取代了妇女这个统称，从此，中国妇女的解放走向了另外的征途。

---

[42] 见中国共产党创办的第一份妇女刊物《妇女声》第一期“《妇女声》宣言”，刊于1921年12月10日。转引自《中国妇女运动历史资料1921—1927》，中华全国妇女联合会妇女运动历史研究室编，人民出版社，1986年。

## 第四章 革命政治中的性别表征

“革命”作为政治学中最难处理的范畴，在 20 世纪的现代中国经验中，相对于任何政治经验，革命政治显然是丰富、庞杂而且过剩的。之于历史惰性，革命是一种例外，以进步名义，革命成为动力；之于现存制度，革命意味着摧毁，“如果人们高估了世界的自由，革命的晴雨表会显示出来”；<sup>[1]</sup>之于真正的革命人，革命意味着不惜一切的牺牲，在此意义上，革命人具有无可辩驳的道德权威以及崇高人格，因“受难”而称信，从而“因信称义”，革命的全部“奇迹”在于人性的例外，例外的人性所书写的例外历史，因此革命等同于考验人们最大限度的付出——亦抹除限度的限度，即个体生命，而不是创造了什么。之于政治的合理性，革命是政治的反题，但就政治本身而言，带有绝对性的最终决断权，革命/政治是一体两面的表述，它们都拥护价值的纯粹性与神圣性。

---

[1] 梅洛-庞蒂：《辩证法的历险》，杨大春、张尧均译，上海译文出版社，2009 年，第 267 页。

如果从以上各种角度来理解革命,就“女人”总是处在哲学中的晦暗地带而言,<sup>[2]</sup>“女人”总在经典意义上的“革命”中占有一席之地,否则辩证法就无从运作。在总体性的历史哲学表述中,被“排斥”的“女人”总是天生的革命家,或者革命需要来自生命内部的可靠力量,革命需要它真正意义上的“节妇”,活着并不意味着一切。女性主义理论需审慎处理的阶级权利与性别权利,并不影响当初的“新女性”转身成为“革命者”。因为在一切都遭到质疑的时候,保存原样无异于丧失一切,相应地,“革命”再次成为女人无选择的选择,正如当初的“闺阁存在”一样。

## 第一节 从解放政治到革命政治

### 1. 革命作为演化动力

汉语中的“革命”与拉丁文的始源含义非常接近,强调的是某种永恒往复的规律。最早的“革命”一词,见于《易革卦》:汤武革命,顺乎天而应乎人,《后汉书》有云:桀为暴虐,四夷入侵,殷汤革命,伐为定之。用暴力手段推翻暴政,此乃“替天行道”,古人的“革命”观与现代意义上的“法理”程序没有任何关系,既不是“美国革命”所追求的“政治科学”,也不是历史哲学,但“以暴易暴”

---

[2] 在两种传统中,西方哲学从柏拉图开始,就发现“女人”很难定义,于是采取“排斥法”;中国儒家传统发现女人很难“定位”,孔子的原话是“女子与小人难养也,远则怨,近则不逊”,于是采取“隐匿法”。但哲学的“阴面”,一直纠缠着哲学家们,比如柏拉图的“切诺”,康德的“自由悖论”,黑格尔的“世界之夜”,弗洛伊德的“本能”,海德格尔的未完成的“生活世界”,拉康“前语言”的“阳具母亲”,这些被女性主义哲学表述为“女人之谜”。



作为“改朝换代”的唯一手段，这是我们阅读自己历史的确定印象。任何政权由盛而衰，周期循环，革命就会周期性发作，宋明儒家终于明白没有新事物产生，“天理”与“道统”总是恒定的，用现代的话说就是，关于统治与被统治的知识，就那样，不用更新。同样指规律，拉丁文的“革命”出自哥白尼的《天体运行论》，作为天文学术语，指天体有规律地旋转运动，但我们知道，哥白尼的发现是“革命性”的，同样针对规律，关键的是人们是如何认识规律的。因为哥白尼，人们才发现以往的认识是错误的，在此意义上，“革命性”无疑时时都在证明人类认识的有限性，只有科学精神是最“革命”的。

当“革命”一词用于人类政治事务的时候，据阿伦特考证，是英国人最早使用的，指称的是发生在1660年和1688年的历史事件，这两次事件的出发点都是君权复辟。<sup>[3]</sup>“复辟”一词和倒退无关，而是指回到预先设定的运行轨道上来，或者说因“复辟革命”，英国人收获了议会制君主政体，从而告别此前的君主专制。可见正是英国意义上的“革命”，更符合黑格尔螺旋上升的辩证法图式，看上去的“往复”，并非重叠，而是处在了另一个历史层面之

---

[3] 汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，译林出版社，2007年，第34页。从辞源到对历史现象的最初命名来考查“革命”，阿伦特的用意在于为“革命”正名，力图将革命与“滥用权力、暴行和剥夺自由这一切促使人们造反的东西划清界限”，在“革命时刻”的“复辟”则意味着人们“希望重返那种事物各安其分，各得其宜的旧时代”，这也是汉语辞源意义上“革命”的含义。但通常意义上人们使用的“中国革命”一词，偏重于马克思主义强意义上“摧毁”，不是重返而是创建，没有历史或者古老传统做担保，“革命”自身的正当性在理论上就会受到怀疑，因为“想象未来”尽管激动人心，但那毕竟是想象。

上。因此,革命政治的图式,并非我们脑子里常被灌输的“翻天覆地”,既非全然的新,更不会是全然的“旧”。革命是作为一种规律,在自然科学中表征为奥秘,在人类活动中,将认识的局限性与突破性同时赋予了历史。而马克思主义的革命理论僭越规律自身的神秘性,模拟规律的强制性,“改造世界”的动力就获得科学意义上的正当性,人的能动性被无限夸大,无节制的力量必然走向暴力。如果“科学真理”一词不是在相对意义上使用的话,“真理”就没有理由眷顾人的生命存亡以及精神损失。“听天由命”并非东方式的消极表述,来自汉语的“革命”观,已经意识到了“天命”不可违的,只不过承接“天命”不仅仅表现在政治巨变之中,古人更看重的是“天命”的日常实践,私人道德与天命直接衔接,将秩序混乱的风险缩小到最低限度,这是“人皆可圣贤”的社会。如果社会有问题,那一定是人心不古,所有人都应该承担责任。这里存在某种置换的可能,内在于传统自身的文化逻辑之中,既然革命“顺乎天应乎人”,在政治理解上一旦达成共识,“革命”如“天命”,无需任何中介——精神活动也好,制度质询也好,就直接垂落到个人的日常生活之中。这样,并不是活着意味着一切——这是自由主义的训诫,而是革命就意味着一切。

几乎所有的革命,都宣称“人间正道是沧桑”,但就革命的形态而言,革命事件总会偏离日常理性的轨道,旧的生活秩序已经失效,新的生活秩序还未到来的时候,而同时,混乱已经先于革命发生了。马克思的革命理论宣称,现存的秩序已经偏离了正义的轨道,当前的社会关系已经孕育了人自身的力量,只不过这种力量没有被意识到,这种力量没有被提升为“类存在”的意识。“类

存在”的力量必须主题化、普遍化，即通过对经济构成的分析，把自身的利益叙述成普遍的利益，将经济范畴转化成政治范畴，最终夺取统治权。<sup>[4]</sup>当人们说“革命”是20世纪中国历史的核心命题之时，此处的“革命”就是一个可以添加任何前置修饰词的陈述，即针对任何一种占统治与主导地位的权力话语的反叛与终结，这样一来几乎所有的历史事件都是革命性的，事物偏离了原有的样子，革命与反常就会画上等号。正因为社会关系不仅仅是经济关系，在这个意义上，革命就是对任何统治类型的终结，但革命自身的悖论在于，革命成功之后，掌握了统治权的一方，又如何对待革命呢？

与革命相比，解放似乎更直观一些，也更少争议，尤其之于中国妇女。解放被体验为放脚、自由行走、男女同校、婚姻自主、自食其力，这是自晚清以来，所形成的社会主流看法，也是20世纪的中国女人们普遍享有的解放成果。在意识形态还没有将人们分裂之前，像康有为这样坚持道统的前清遗老，以及数不清的乡村开明士绅，更不用说后来的新文化知识分子群体，尽管政治上分歧严重，但面对妇女问题，他们都秉持一种开放与理解的态度，这与几乎同时代的西方妇女相比，就解放的阻力而言，中国女人似乎更幸运一些。因此，我们很难想象历史的惊奇之处，一个三

---

[4] 马克思：《论犹太人问题》，见《马克思恩格斯全集》第三卷，人民出版社，2002年，第163—198页。在马克思看来，人的社会存在意味着协作，只有将这种社会存在上升为“类”存在，并意识到人自身“固有的力量”。人不是作为公民这一抽象的政治形式，而是作为社会关系中的“自己的生活经验”、“自己的个体劳动”的“类存在”，组织起真正的政治力量。

妻四妾的老太爷,有可能资助女儿远渡重洋去留学,这在民国前后被人们看作一种时髦。正是这样的潮流,造就了中国第一批女权运动家,她们大多出身仕宦之家,受过良好的新式教育,文才卓越,富有洞见,并受益于当时正在兴起并逐渐繁荣的报刊传媒的影响力,在公共舆论的领域独领风骚。妇女解放与国家强盛的关联性被高度认可,这在西方也是罕见的,到底是什么培育了这样的共通感,对我们思考中国现代政治问题,是一个值得深思的角度。

这微妙的共通感,在政治上的表现,就是对国家强盛的强烈期许,或者反过来说,国家强盛的政治出路在哪里。因此,就解放政治而言,“国家”观念是深入人心。解放是一种手段,从这里到那里,从旧秩序到新秩序,无论政治秩序、道德秩序还是文化秩序,只要承认秩序,政治权威就不可免除。至于解放的限度在哪里,或者解放有没有限度,这是自由哲学思考的问题,政治对此也有回应,正如美国立国之后的“权利修正案”,政治权威及其正当性一旦确立,解放政治的激进含义才可凸显。

问题在于,政治权威一直悬而未决,解放作为求好的冲动,不是在抽象原则的基础上得到释放——共和立宪已经破产,变成了一种任何抵抗力量都可与之捆绑的政治策略,从而最大限度地争取人心。革命成了强意义上的解放,不是变换轨道,而是心存脱离任何轨道的狂想,一次性解决任何束缚,解放就成了绝对原则本身,在此刻,任何束缚都与压迫同义。何谓国家,没有人关心这样的问题,对于深重的苦难而言,共同体的概念似乎太抽象。现实给人的印象是,大多人的利益被剥夺,绝对贫困是他们的生存

现实,只需这一点就够了,完全符合马克思理论中的关于无产阶级状况的描述,因此理论与实践高度吻合,无需深思熟虑的认识过渡,行动就直接产生了。

## 2. 革命/斗争如何成为可能

与“国家”一同消失的就是辛亥革命时期的“国民”概念,“阶级”成了更为贴切的身份认同标准,其最根本的划分界限就是贫穷与富有的对立,这个更为直观的认识,其实已经偏离了经典马克思主义的“阶级”概念。<sup>[5]</sup>曾被高度认同的“妇女解放”,作为现代国家的鲜明表征,即从自身历史逻辑中延伸出的进步观,被另一种进步观所取代。历史唯物论的社会进阶制受到激进知识分子的追捧,情有可原之处在于,正是其所描述的社会蓝图,第一次清晰地指明了未来到底是怎样的,这对绝望与彷徨中的人们来说,极富说服力。关于社会演变,自由主义政治语焉不详,因为自由政治更关心的是立国基础的问题,这种政治图式中没有进化论,它给出的是永恒的政治结构,自霍布斯、洛克、卢梭、孟德斯鸠直到黑格尔将其纳入历史哲学之中,这个大厦就岿然不动了。其

---

[5] 《资本论》中的“阶级”来自马克思对资本主义的经济学分析,是社会经济结构中的客观存在。但在马克思主义的真正继承人卢卡奇的理论中,“阶级”显然是一个介入性的理论工具,即在革命之前,无产阶级是相对于资产阶级而言,是不充分的,而革命之后,“阶级”已经消亡了。这样一来,只有当某个阶级上升为“类存在”,并对自身的处境有整体的意识,从分析客体转换成行动主体,并以这样的理性自觉去创造历史、发明真理,在政治实践之中去发现自身,与“革命”实践一起成为一种永远处在生成中的批判力量,显然,无产阶级并非以具体的生活状况为指标来区分的。参见卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,商务印书馆,1992年,第98—143页。

抗震性在于,不管意识形态的纷争如何剧烈,只要立宪原则不变,具体的权力博弈,都可在其框架中得到解决。但对于20世纪前期的历史处境而言,自由主义毫无吸引力,夯实立国基础,只对“国民”概念有效。整体意义上的国民,在动荡的权力格局中,已经四分五裂,从一种对抗走向另一种对抗,人们完全丧失了方向感,各种政治势力的自我保存成了唯一明确的目标。

所有的对抗绝对化之后,共同保存也就无从谈起,相互反对演变成相互为敌,相互为敌走向相互消灭。意识形态作为理论,面对这样残酷的局面,已经与观念立场无关,因为“批判……不是解剖刀,它是武器。它的对象是自己的敌人,它不是要驳倒这个敌人,而是要消灭这个敌人……批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁;但是理论一经掌握群众,也会变成物质力量。……在市民社会,任何一个阶级要能够扮演这个角色,就必须在自身和群众中激起瞬间的狂热。在这瞬间,这个阶级与整个社会亲如兄弟,汇合起来,与整个社会混为一体并且被看作和被认为是社会的总代表……哲学把无产阶级当作自己的物质武器,同样,无产阶级也把哲学当作自己的精神武器……”。<sup>[6]</sup>于是,革命不是作为公民行为发生的,革命只能是革命者的行为。公民的诞生与国家契约论相关,立约之人是因为恐惧人人为敌的“自然状态”,并且承认这样的恐惧,于是恐惧作为人性弱点被保存下来。人性的弱点在于人总是怕死,在这一人性公

---

[6] 马克思:《黑格尔法哲学批判·导言》,选自《马克思恩格斯全集》第一卷,第452—467页。

理的基础上,人们共同立约,将自我保存的自然权利托付给大家共同推举的主权者,此前,任意个人的自治所带来的人与人之间的直接威胁(包括杀戮)方可终止,立约是国家的创生程序,守则担保此后的政治秩序。而革命政治的逻辑也是出于“自我保存”,但这个自我不是抽象意义的个体,而是某类人,这类人正好代表了历史进步的力量,在逻辑上革命政治是在“自然状态”中践行文明进步的理想。

于是出现了两种社会进步论:自由主义政治的社会观是一种理论推导,以契约国家为界,此前是在混乱中循环的自然国家,即专制社会;此后是通过立约创制的人为国家,即法制社会。<sup>[7]</sup>此前人们是臣民,此后人们是公民,可见这里的社会不是指实存的经济结构以及社会关系,因为经济问题可以经济的方式解决;这里的“社会”是一个政治范畴,包含着价值诉求,共同生活的人们共同追求的目标,即幸福与自由最大化。在这个共识的基础上,政治权威或者法理意义上的国家并不代表某一类人的利益,国家代表的是所有公民的共同利益,因此,各种利益冲突之下的各种反对派的存在不仅必要,而且是合法的。以历史唯物主义为理论基础的革命政治,首先将国家看作统治者手中的暴力机器,社会的进步与经济组织形式相关,经济关系发生改变,社会形态也随之改变,而无产阶级是历史上最后一个受压迫的阶级,因此人类最

---

[7] 列奥·施特劳斯:《霍布斯的政治哲学》,申彤译,译林出版社,2004年,第7—35页。施特劳斯认为,变化的关键在于“个人的自我认知和自我考查”,在于人承认自己是虚弱的,放弃虚妄自大,恐惧原则作为心理基础,其后果才是科学意义上的理性,应该在这个顺序上来理解政治科学的含义——恒定精确的规则体系。

终的解放就是无产阶级的解放,即砸碎国家机器,政治也就终结了。<sup>[8]</sup>随着资产阶级的消亡,无产阶级也就从历史上消失了,但此后的人们该如何认识自己呢?共产主义只描述了一种社会状态,没有“敌人”的世界,就没有差异,但我们知道认识的起点是由“差异”开始的。革命政治无法回答的是,人们在革命之前是被压迫阶级,革命之后又是什么?

斗争是不可避免的,但为什么而斗争,正如统治与服从为什么是必要的一样,这正是政治动人心魄之所在。质询服从的理由,即权力的合法性,其前提已经承认了秩序是存在的,这本身就是伴随着斗争而发生的,不服从同样具有正当性,发现这一悖论的正是卢梭。如果说霍布斯的主权论给出了国家以及立法者的正当性解释,即作为公民的服从是怎么发生的,那么卢梭的问题则是:反对如何成为可能。当然人们并不是为了反对而反对,因为服从与反对都是作为公民在行动,只不过卢梭的公民具有更强的“政治主动性”,保证任何权力发生之时,公民都必须在场。<sup>[9]</sup>根

[8] 列宁:《国家与革命》,人民出版社,2006年,第37—39页,“用什么东西来代替被打碎的国家机器呢?”,列宁从马克思的《路易波拿巴的雾月十八》找到了答案,在这篇文章中,马克思认为“(巴黎)公社是帝国的对立面”,列宁还在马克思的《法兰西内战》中读出了这一句话的深刻含义:“它不是为了把国家政权从统治阶级这一集团转移给另一集团进行的革命,它是为了粉碎这个统治阶级的凶恶机器本身而进行的革命”,于是列宁自己写到:“公社用来代替被打碎的国家机器的,似乎仅仅是更完全的民主……既然人民是这个大多数自己镇压他们的压迫者,实行镇压的特殊力量也就不需要了!国家就在这个意义上开始消亡”。

[9] 约翰·麦克里兰:《西方政治思想史》,彭淮栋译,海南出版社,2003年,第301页。麦克里兰分析道:“卢梭把人分为公民与臣民。我们主动时,即参与制定法律的过程,是为公民。”



据主权契约论,进入公民社会之后,由于人们将自然权利托付给了主权者,对自然权利的看护被纳入某种常规化的程序,权利看护也就转移为政府权力,即权力是通过主权国家所设置的政府机构来运作的。基于权力运作的程式化以及官僚体系的部门细化,权力的发生不仅对大多数公民来说,变成了一道技术活,并且会以专业的名义屏蔽大多人的参与,于是人们的政治麻木可能会导致被委托方的权力滥用。对此,洛克笔下的公民显得消极一些,只要不是被逼到活不下去的程度,政治革命(推翻现有政府)就没有必要。<sup>[10]</sup>对于卢梭来说,这样的公民是不合格的。卢梭的那个著名的命题“人是被迫自由的”,意味着人必须成为政治的人,不服从的正当性来自“人民公意”。何谓公意,特别值得注意的是:卢梭强调“公民彼此之间没有任何勾结……但是当形成了派别的时候,形成了以牺牲大集体为代价的小集团的时候,每一个这种集团的意志对它的成员来说就成为公意,而对国家来说则成为个别意志……为了更好地表达公意,最重要的是国家之内不能有派系存在,并且每个公民只能是表示自己的意见”。<sup>[11]</sup>可见卢梭的“公民”,是在国家范畴下的行动者,时刻保持立约时所具有的高

---

[10] 洛克认为革命或者叛乱的可能条件包括:悲惨生活、一连串的权力滥用贪污与不法以及剥夺私有财产,见《政府论》下篇,第142页。

[11] 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,1996年,第40页。卢梭的“人民公意”概念相对的是权力,而之于少数派,“公意”指大多数的公共理性,出现在权力发生的现场。在这个意义上,以赛亚·伯林在《浪漫主义的根源》一书中认为:人们误解了卢梭,他并非浪漫,他只不过是嗓门大点而已,是其性情使然,“卢梭的观点,从本质上说,与十八世纪启蒙主义的普遍信念并不悖逆”。参见《浪漫主义的根源》,吕梁等译,译林出版社,2008年,第58页。

超政治技能,时时监管被委托方,看护好自己信托于它的自然权利。这与革命政治不同之处是,人的充分的自由的实现,不是表面意义上的任何束缚的解除,而是“斗争”如何成为可能,而斗争的出现与持存,如何具有理论上的正当性,并获得相应的制度性保障。这样的斗争哲学恰恰符合“革命”的始源含义,让事物返回到正常的轨道上来。

人类的历史是争取自由的历史,作为启蒙之子的马克思同样秉持这样的立场,只不过其革命理论与历史演进统一起来。这里的关键分歧在于,革命到底是要重振政治还是要抹除政治?到底是要终结历史还是要终结政治?但有一点是可以肯定的,人对自身的理解是永无止境的,正如政治的发生也是从对人性基础的理解开始的。自由政治倾向心理层面的解释,革命政治着力于社会实存的解释,但无论何种人性起点,人对自身的理解是不可抹除的。终结政治就是强意义上的政治,这是政治的内爆,对自由主义政治学来说,人又重新回到了野蛮的自然状态,不是人人为敌,而是人自身的纯洁性、单一性是野蛮的,因为这时,无产阶级作为类存在已经消亡,人自身的纯洁需要通过永无休止的自我清洗来实现。“自然状态”场景植入到人自身,人与自己为敌,自己为难自己,这样的情形,类似绝对个人主义的圣徒,比如克尔凯郭尔。<sup>[12]</sup>这样一来,曾与个人性势不

---

[12] 卢卡奇:《理性的毁灭》,王玖兴等译,江苏教育出版社,2005年,第169—182页。尽管卢卡奇站在批判的立场,将这种绝对个人主义划拨给资产阶级道德自身的矛盾性,但卢卡奇的“阶级”概念,依然带有生命哲学意味的主体性建构,他认为“阶级意识”应放在历史—意识—自我理解的框架中,相对于庸俗马克思主义的“阶级”概念,他强调“无产阶级”既是主体又是客体,并为梅洛-庞蒂对卢卡奇解读划下了一个切入口。关于此议题,参见卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,商务印书馆,1996年。

两立的阶级性,还是得回到自我认识的起点上。

### 3. 女人与阶级

和女性主义理论的“性别意识”范畴不同的是,中国女性解放更具现象学的意味,“新女性”与“出走”相关,从旧式家庭到家之外的“荒旷之处”,这样的解放图式不可能完全着力于男性霸权的清算,更何况中国文化本身也很少突出一种“男性气质”的叙事,婉约优雅、温柔敦厚,说的是男性精英的文化气质,这在文人阶层受到高度礼遇的宋代尤其突出。因此“女人出走”牵一发而动全身,成为政治、文化、经济等权力结构变革的风向标。在国势积弱、政局动荡的情况下,女人挺身而出,这样的局面合情合理,这也是晚清所盛行一时的“男降女不降”的舆论共识。<sup>[13]</sup>因此女人作为实践主体而发生的抵抗行为,内在于现代中国的创生逻辑,在这个意义上,“女人”作为理论概念没有任何歧义,既是单数的个人也是复数的全体,前者强调的是“自我意识”,后者指向的是政治联合,两者并不矛盾,因为没有自我意识的发生,政治也就无从谈起,正如卢梭所言:“下贱的奴隶们带着讥讽的神情在嘲笑自由这个名词”,<sup>[14]</sup>因为他们不知自由为何物,自由也就显得无关紧要了,而自由恰恰是政治所追求的目标。

自从“阶级”概念引入之后,情况就发生了改变。一旦革命者

---

[13] 夏晓虹:《晚清女性与近代中国》,北京大学出版社,2004年,第114页。

[14] 卢梭:《社会契约论》,第119页。

以革命者的身份行动,个人力量就被置换成阶级力量,因为个人利益是根据阶级利益来衡量的。众所周知,“阶级”是马克思主义理论的核心范畴,马克思以其皇皇巨著来分析资本主义条件下,所形成的财产占有形式表明,不仅劳动者本该拥有的劳动产品被掠夺——以交换价值为衡量标准的商品规律掩盖了剥削,而且更加险恶的是,劳动者自身也被商品化,从而成为劳动力商品。这样社会矛盾被简化成资产阶级与无产阶级的对立,即一部分人占有生产资料;另一部分人一无所有,除了他们自己的身体,即劳动力。

当初的“娜拉出走”,作为主体实践的政治隐喻,在更广泛的程度上被理解为一种反抗压迫的具体行动,随之而来的生存问题,即自食其力也是可疑的。劳动就意味着被剥削,因为历史唯物主义的理论武器在寻找它的敌人,正如共产党主办的《妇女声》所言,套在人们头上的锁链由旧式家庭变成了资本家。就字面来看,旧式家庭存在了几千年,这根锁链的政治生命终结于1911年,但资本家之于中国社会,其政治属性不仅没有政权代理,其经济生命在剧烈的社会动荡中本身就岌岌可危,但只要存在生产方式与生产关系符合意识形态的划分标准,这个孱弱的阶级就是不可饶恕的。问题再次出现了跨越式的摆动,即“娜拉出走”的生存困境从经济问题转化成了政治问题,经济独立与受经济剥削是一回事,于是妇女解放的根本任务就是:“依据阶级的觉悟依据阶级结合去推倒资本主义制度,无产阶级的妇女们若不是自己起来掌握政权和奴隶制度开战,即社会主义不能实现的时候,真的妇女解放就不能达

到目的”。<sup>[15]</sup>

“出走”让女人回到“自然人”状态,就理论而言,摆脱这样的状态,首先需要的是一种政治技艺,因为在阶级出现之前劳动早就先行发生了,但这并不是说人类为满足生存需要而从事的劳动与政治没有任何关系,恰恰是对劳动的不同理解,以及对劳动不同组织形式,才产生了具体的政治制度,不仅马克思理论对此有卓越的阐释,自由政治也有相应的论述。关键的分歧在于私有制的起源问题,马克思主义认为是劳动分工,使得一部分人占有生产资料,可以支配另一部分人的劳动力,以达到私有资本生产与再生产的目的。而自由政治理论家洛克认为恰恰是劳动本身,担保了最初的私人占有的正当性。洛克曾生动地描述了私有起源的场景:“谁把橡树下拾得的橡实或从树林的树上摘下的苹果果腹时,谁就确已把它们拨归己用……劳动使它们同公共的东西有所区别,劳动在万物之母的自然所已完成的作业上加上一些东西,这样它们就成为他的私有的权利了。”<sup>[16]</sup>而至于财富积累以及财产继承,是政治必须承认并且维护的个人权利,尤其是对继承权的强调,有利政治的稳定与持存。这样一来,最根本的不同实际上在于,马克思主义最终是要消灭作为公共领域范畴的政治;无产阶级在夺权之后该如何维持其自身的统治问题,在马克思看来不是问题,因为人类已经进入了一个各取所需各尽其用,

---

[15] 王会悟:《中国妇女运动的新趋向》,原载《妇女声》杂志1922年1月10日,见《中国妇女运动文献资料汇编1918—1949》。

[16] 洛克:《政府论》下篇,第18页。

没有任何利益冲突的共产社会,尽管这样的社会是一种乌托邦式的构想。社会进阶制的最终目的是要取消政治,这对自由主义来说简直是天方夜谭,基于自我保存与自我毁灭的对立,利益冲突是永恒的,这不单单是指经济利益,还包括道德利益,文化利益,人的情感、意志、习俗、知识等等因素的激荡所造成相互为敌的局面。而政治的目的就是要让这些差异如何共存而又不至于相互毁灭,应该从这个意义上来理解经典自由主义政治所追求的人类最大限度的自由以及最大限度的幸福。自由与幸福最大化的推动力不是通过革命而实现的社会演化,是一种高超的政治技艺,包容差异,而不是消灭差异——或者所谓的“敌人”。

“阶级”范畴当然不仅仅是为了反驳财产占有,其批判目的在于财产占有形式所主导的权力结构,造成了一部分人对另一部分人的压迫。恩格斯在《家庭、私有制与国家的起源中》得出这样的论断:阶级压迫与性别压迫是同时发生的,私有制是其根源。私有制、阶级分化、性别压迫与国家这四种历史现象相互印证,具有一致性,这表明恩格斯已经承认,就性别压迫而言,男人与女人已经构成了两个对立的阶级,但其前提是私有制的扩大化。在劳动没有充分社会化之前,家庭之内的劳动分工并没有直接导致某种所有权的产生,但这并不等于说家庭之内就没有男性霸权,即男人对女人的统治,于是一种女性主义的解释就是:“男性对女性的权力是一种独特的权力形式,它与阶级结构相连,但是并不是来源于阶级结构,也不是其派生物,某种程度上是因为这样做符合他们的兴趣

和利益。”<sup>[17]</sup> 结构主义人类学的研究成果，也许可以回应这种权力形式更加古老的秘密：在无产阶级被商品化之前，史前史中的女人早就被商品一符号化了。据列维-斯特劳斯的研究表明，人类从野蛮到文明过渡中所遵循的是两项文化原则：乱伦禁忌与外婚制，外婚制意味着女人作为类似贝类等战利品之外的另一种物品系统，在部落之间流通。<sup>[18]</sup> 而部落是政治联盟的雏形，这就同时表明，女人不属于任何共同体，她们是共同体的异类或者寄居者，相应地，政治或者公共事物对于女人的排斥所形成的文化习俗，无论东方西方均具有相似性。

将阶级解放当成妇女解放的最终实现，这在理论上是不成立的。既然性别压迫比阶级压迫更加古老，也就意味着性别压迫的历史存在也会更加长久。就政治而言，解放就是一项长期的不可测度的目标，在这个意义上，也许可以说女性主义是一种更加深邃的有关自由的理论。

由此，中国妇女解放从其发端之初，就伴随着一种国家层面的自由导向，“人权”在这个时刻说出了一切，而不是“阶级”。因为从经济关系所推导的社会关系来描述性别压迫，之于中国女性的解放事实是不充分的。中国娜拉为什么出走，不仅作为妻子出走，更为重要的是作为女儿出走，作为母亲出走，这与西方妇女在公民身份与婚姻契约身份之间模糊难辨的不自由相比，中国妇女的解放一开始，就以更加决绝与惨烈的方式，将自己置身于传统

---

[17] 凯瑟琳·A. 麦金农：《迈向女性主义的国家理论》，第50页。

[18] 列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，中国人民大学出版社，2006年，第135—136页。

人伦道德之外。既然以“家”为共同体的伦理结构是政治结构的基础,那么“出走”就意味着一种潜在的政治抵抗,其暗含的目标也是政治性的。“出走”之于女人,使得自由意志问题由隐到显,“出走”本身所呈现的身体性行为,“即将注意力从精神引向身体,从理性引向意志的,大多关注的是伦理与政治问题”,<sup>[19]</sup>可见,女人的抵抗并非是要废除家庭或者摆脱被贬低的家务劳动,进入公共领域获得社会工作的价值提升,更为深层的诉求是如何在一种契约关系中,实现个人自由,这包括各种特殊的社会契约,也包括国家契约,即个人、社会、国家如何在政治上恰当衔接。这样的宏大目标,显然已经超出了女性主义层面上的解放,但中国现代性的特殊之处也在于,恰恰是妇女解放将这一切宣示出来。正是因为这样,个人主义、小资产阶级作风等等,在以后的革命中,与女人自然而然地画上了等号,女人与阶级的对立就成了继续革命的一个不可化约的符号阻力。

不知是否早就意识到了这样的潜在对立,或者阶级与女人的差异性,在马克思主义理论指导下的革命,对于妇女问题,一开始就采取有别于晚清,有别于五四的立场。1921年由左翼知识分子主办的《妇女评论》,在其发刊词中公然抨击“男女平权”,认为此前的妇女运动是“荒谬可笑”的;中共早期杰出的女革命家向警予更为生动地将此表述为:去向军阀政治要参政权,无异于“无聊的议员队里增加了无聊的女议员,可耻的官僚群中填多些可耻的女官僚,可以说毫无意义”。向警予认为劳工妇女才是妇女解放的

---

[19] 陈家琪:《哲学的基本假设与理想国》,中国人民大学出版社,2006年,第261页。



中坚力量,而不是此前的受过教育的“太太小姐”们。<sup>[20]</sup>阶级成为划分群体的唯一标准,这也适用于女人内部。

如果人们并不排斥妇女解放,就深层感受而言,是痛苦将人们联系到了一起,这与物质匮乏所带来的种种窘迫不同的是,需要寻求一种精神解决,而不是外在的物质利益的获取。生存技能与生活保障,对于“新女性”而言只是一个活下去的生物事实,但“活下去”的价值不在于活着本身,而是活着这样的事实产生了另外的事物,即作为具有独立人格的个体活着。正如阿伦特区分了“劳动”与“工作”这两个不同概念一样,前者是存活意义上消耗与补充的循环,劳动产品易损易耗,不利于保存;而工作则是某种技艺,通过这样的技艺将劳动本身对象化,技艺作为劳动价值的提炼,并能永久传承下去,这与古典政治学对政治的界定类似——政治是某种高超的技艺。<sup>[21]</sup>人不单单是为了补充消耗而劳动,如果这样,每一次劳动的成果就转瞬即逝,但是总有某些最值得珍视的事物作为精神成果保存下来。

这样,投身革命的女人,作为个人,在革命政治中是如何显现的?尽管革命以阶级的名义,抹除个人范畴,并盗用个人主义的内涵,即先进的阶级可以团结得像一个人那样在行动,个人英雄主义的绝对性与阶级英雄的绝对性不谋而合。但在加入革命的那一刻,与革命相遇的那一刻,这个个人是以怎样的方式,或者说女人一革命的中介是什么?这是我们观察作为女人的革命者与

---

[20] 向警予:《中国最近妇女运动》,原载《前锋》,1923年7月1日,见《中国妇女运动文献资料汇编1918—1949》,中国妇女出版社,1987年。

[21] 汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海世纪出版集团,2006年,第61、107页。

作为革命者的女人的起点。更进一步,这两种形态,对所谓的革命性与女人性又造成了怎样的影响。

## 第二节 革命与性别伦理

中国历史叙事从来没有排斥女人,从汉代的“列女传”到宋明以后的“烈女传”,只不过表明女人的道德价值得到了强化。正如道德政治对“节妇”的渴求一样,革命也强烈需要对其忠诚的女人,因此,女革命者在意识形态刻画下的光辉形象,是历史构成的一部分——当然不是全部,被后人记取。在女人这边,政治生命与生命政治互为镜像,如果单纯从生命政治的立场来观察政治生命,于是断言后者是非人性的、残酷的、反人伦的;同样的逻辑也成立,即从政治生命的立场来观察生命政治,后者是有限的、脆弱的、低级的,对立思维的批判力度会因自身的局限而变得无效。那么,值得勘察的只能是在主体(意识),存在与各个主体之间,革命洪流是如何以渗透的。就革命作为规律的始源含义而言,革命没有对立面,正如在哥白尼日心说发表之前,“日心说”依然是正确的一样,因此,任何一方都无法取代对革命的全部理解。正是因为女人介入中国革命的深度与强度超乎西方任何一场革命,使得中国革命超出了启蒙逻辑的政治话语,这多出来的部分,一定会影响到理论关注“革命”的路径,即以何种方式说起革命,革命是怎样被说出的,或者革命自身向我们说出了什么。

### 1. 新女性的信仰出路

历史肯定不是主流与非主流的对立那么简单——尽管其中

受到意识形态霸权话语的操控,不是主流叙事的过剩,而是二元对立的思维,让我们在历史面前显得此一时彼一时,所谓你方唱罢我方登场。因为之于汉语“女人”这一概念,革命性一直蕴含在其自身之中。超验自我与经验自我的统一,成就了古代妇女必须成为女人的律令,成为女人与成为革命者,只不过是一个言辞的置换而已。这与西方性别理论颠覆女人消极的自然属性不同的是,道德信仰要求的是全体,包括男人和女人,这与基督教相似;不同之处在于灵肉的对立,使得基督教对待女人的态度模棱两可。道德信仰中的女人,不是肉欲的化身,也不是某种伦理原则的自然推论。女人作为阴性能量,与作为阳性能量的男人一道,共同发挥效用,保证道德机制的运转,在美学上表现为中正端方的人格魅力。婚姻的非自主,先于一步抑制了女人流动(外嫁)所造成的心理危机,接着的第二个步骤就是家族中的母权,为女人设定了某种生活目标。在女人的一生中,性爱关系从来没有发生过,就是说作为男人与女人的天然联系,夫妇之前的环节是匮乏的。对于这个环节的修复,内在于中国现代性的发生,直到五四运动,“个人”才第一次清晰地社会意识中打下烙印,并被保存下来……

如果革命是一种绝对的否定性力量,在个人意识中,人会突然发现自己是“无家可归”的,这是一桩属人的私人性的精神事件,革命的发生首先将一种美学境况嵌入人的生命之中。显然革命不可能僭越信仰本身,革命在个人这里恰恰是信仰危机的一个征兆。危机自身隐含着机遇,因为总在怀疑与总该相信点什么,总是如影随形。革命是作为问题而出现的,答案不可能隐藏在问

题之中,这也是内在革命的特点,因为“美学要求隐秘,褒扬隐秘;伦理学则要求开敞,要求公开”<sup>[22]</sup>。一个秉持美学态度的个人主义者,往往无法以信仰的形式解决信仰危机本身——因为危机诞生在有信仰的地方,这时个人就会寻求外在的协助。当精神暴动由内向外翻转,这时的行动要么是作为宗教,要么是作为政治。前者以个人的名义重新锁定精神支点;后者往往需要集体联合,并在历史之中为这个联合体设定其地位,于是不管是个人行为还是集体行为,“革命是这样的时刻,这两种观点在这一时刻统一起来了,一种彻底的否定在这样的时刻摆脱了整个过去的真理,并且使我们能够着手恢复它”。<sup>[23]</sup>真理的位置空了,恢复意味着重新将某种事物摆上这个位置。当革命成为一种公开行动,人们意识到的不再是因真理破产而产生的大地摇晃的感觉,而是一种英雄般的创造历史的意愿,彻底抑制了革命自身的不可抹除的坚定的怀疑立场。

当然,成为历史英雄的意愿,是一种理论规划的产物。辩证唯物主义将革命问题提出的时候,已经把答案隐藏在问题之中了。当下总是漏洞百出,未来会更好,未来值得期待,可以怀疑一切,除了未来。仿佛未来不是奠基于现在,现在出示的仅仅是某些构筑未来的条件,比如新的历史主体——无产阶级。但是,在个人的现场,不可能一夜之间,新女性就魔术般地变成了无产阶级战士,政治行动的节奏与文化行动的节奏总是不合拍,从新女

---

[22] 克尔凯郭尔:《恐惧与颤栗》,刘继译,贵州人民出版社,1994年,第61页。

[23] 梅洛-庞蒂:《辩证法的历险》,第40页。

性过渡到无产阶级战士的途中，她们可资利用的精神资源，就私人理解而言，信仰革命与信仰爱情就不谋而合了。

一开始，革命是作为秘密发生的，个人决断是不可以公开的。在生命感受力的范围之内，革命的神秘性与爱情的降临类似。当我们说爱意味着信任与忠诚的时候，爱情就已经被伦理化了，公开的爱情宣告的是婚姻，公开的革命宣告的是对统治权的占有，这是普遍性胜利的时刻。但从差异、特殊与偶然之中生长出的革命与爱情，保留了个体性的权利，男女之爱的传统资源是匮乏的，作为道德体系中的异质性因素，从五四话语中产生的“爱情”观念已经蕴含着革命性，但不具备普遍性，须由个人权利的原则性中转，在现代政治的承诺中得到实现。当“个人”寻求现代政治的努力失败之后，革命就取代了这种承诺。但这个时候，革命自身的普遍性还没有获得，爱情与革命是一体的，它们同样赋予人一种有关自由的体验。

现代国家承认的是个人权利，一旦客观的政治承认搁浅，普遍抽象的原则转向内部革命，承认的匮乏使得主体撤返至承诺，在这个意识与那个意识之间达成统一，这时革命承诺之中必然包含爱情，特殊性变得突出，其条件蕴含在传统文化自身的辩证逻辑之中，就是说反传统必然伴随着爱情的发生。如果说传统的系列组合也在于辩证法的运作，那么，内在的精神秩序的重构就需要达成某种一致性，并滞留在契约之前，把伦理排除在外。浪漫爱尤其具有革命性，因为给定的秩序在爱情的视野中是不存在的。正如爱人之间的关系一样，革命者与世界的关系依然如此，即所爱之人与其所处的世界，都会变得如此与众不同。

客观性会在此刻统统失效,首先是因为反传统话语的革命性没有得到外部的政治承认,信仰爱情与信仰革命(尽管革命的内容很难确定)作为自我意识的极端形象,无需任何中介,直接兑现成疯狂的行动力。这和宗教意义的信仰骑士不同的是,后者的一切行动是在神的注视之中,并且是而且仅是个人与上帝签署的自由约定;而一个爱人的疯狂行动因为缺乏这种形而上的监视目光,自由约定是在人与人之间达成的,革命的发生首先撞上的就是有关男人与女人之间的激情。

激情不需要外部的政治承认,激情自我循环,自己承认自己,个人主义就开启了有关自我的冒险旅程。如果说发生在五四时期新女性的第一次的反叛有其合理的历史辩证性,从新旧对立中产生的个人意志,在作为政治主体的实践失败之后,必然撤返回自我自身之中,个人主义作为生活风格,与客观政治的联系被迫切断。更何況历史一开始并不是在确切的政治含义中来辨识个人冒险,尤其女人的冒险经历。回顾秋瑾革命业绩的时候,我们就会发现,人们寄予的同情大于理解,公共舆论作出的情感判断便是:“千古伤心第一事,裙钗授首断头台”,以及“古今党祸,未及女郎,有之至秋瑾始”。<sup>[24]</sup>对性别的辨识度高于对政治的理解,一

---

[24] 转引自夏晓虹:《晚清女性与近代中国》。作为妇女史学者,夏晓虹在其研究中较为全面地描述了“秋瑾之死”的历史场景,这个场景包括秋瑾本人的行动、近代革命组织内部的反应、晚清王朝的反应、社会舆论的反应等等。作为一名真正的革命家,历史对秋瑾的识读还是有限的——这包括人们对革命本身的政治理解,此后,秋瑾在辛亥革命的地位被刻意忽略。秋瑾仅仅因性别身份,成为其身后的女权运动家们继续革命的精神偶像,仅在妇女史层面,为女人参与政治生活标示出某种具有历史根据的正当性。

且“党祸”与“断头台”所构成的历史景观中出现了女人的身影，人们还是将秋瑾的牺牲还原为不可化约的“女性之死”，革命伤及无辜，女人怎么可能成为政治的敌人。没有敌人的女人，不可能获得一种坚定的政治品格，因此关于创造历史的政治荣耀，在女人这里就像沙漠中的痕迹，稍纵即逝了。

女人的信仰很少被人谈起，但爱情中的女人所表现出的个人决断力是惊人的，一旦这样的决断力被革命所征用，其能量是无可比拟的，如果说人的劳动与斗争奠定了人之所以为人的基本事实，“爱是作为人而存在的第二表现”，<sup>[25]</sup>这种黑格尔式的论断至少在中国女性的解放图式中值得推敲。因为黑格尔还是把男女之爱放在自然的生物性的前提之下，婚姻契约与公民人格是一同发生的，精神现象学的主/奴对立在婚姻之中（契约社会）达成统一。爱情辩证法包含了女人走向公民身份的痛苦过程，但我们知道新女性的主观自由一直悬而未决，在社会目光的注视中，她们是另类的存在。从晚清前后第一批女权运动家的政治性死亡，到五四前后争取婚姻自由的文化性死亡——比如典型性文本《伤逝》，斗争一直在持续。作为同样具有个人意识的两个生命而言，对立不是在这个男人与这个女人之间，而是爱情作为整体——它既特殊又普遍，在现实世界找不到任何安放空间。爱情的出路只能通往信仰，在纯粹精神的层面，女人与男人的差异才出现，这就是，女人只知道爱，她们是爱情的信徒，正如巴金笔下的文学形象所反映的那样：“对奔向新前程的孩子们来说，它（爱情）是信念、

---

[25] 科耶夫：《黑格尔导读》，第612页。

旗帜,屏障,是射入黑暗王国的一线光明,是社会和政治进化乌托邦的情感对应物,唯独不是爱情本身”。<sup>[26]</sup> 爱情本身最为核心的诉求,即性的实存的成分,被这种信仰所忽略,在此,爱情不是独特的奇妙的绝对个人性的相互吸引,而是冲破黑暗黎明的曙光,爱情与整个旧世界为敌,爱情就是革命本身。

爱情与革命同样作为一种否定性的行为,它们的镜像关系构成了独特的历史形象,辩证法在此失效,反抗并没有在更高的层面达成政治性的统一,就是说黑格尔意义上的主/奴对抗并没有将历史导入公民社会,恐惧依然无所不在,在恐惧周围所集结的反抗力量,将普遍的政治原则被转译成一种有关未来的乌托邦神话——这个无限延宕的不可能一次性满足的历史欲望,表现为爱情以及革命的永恒状态。当然,爱情并非革命的全部,革命比爱情多出来的部分,被意识形态话语所填充,这样一来,爱人就不可能仅仅是爱人,爱人同时还意味着是并肩战斗的战友。死亡的危险伴随着爱情,因此,在爱人的眼里,不怕死成了爱情的绝对价值所在,这里我们发现,革命的魅力是如何经由浪漫爱超越死亡恐惧的心理剧目而绽放,并被理想化为一种完满的生命存在——政治的与私人的界限被打通,在共通的心理基础之上,爱情的永恒性在于这种被提纯之后的价值,并且与历史叙事达成共识。这样一来,爱情、革命与历史进化的理想相结合,就产生了一种被称为“爱人同志”的有别于契约伦理的新型关系。

---

[26] 黄子平:《“灰阑”中的叙述》,上海文艺出版社,2001年,第146页。



## 2. 爱人/同志：历史性平等的第一次

如果把革命作为一种否定性力量的隐喻，对于中国女人，从放足行走的那一刻起，革命就发生了。革命首先是身体的解放，身体机能的解放，比如行动力、视野的开阔、被人观看的同时观看别人。只需设身处地移情体验一下就知道，一个深锁内闱的女人，在空间切换中的具体感受。因此，女人“革命”的发生是行为学意义上的，革命身体与身体革命的内在关联，意味着妇女解放从一开始就在其自异性的逻辑中展开：正如天足运动是在缠/放的两难中推进的。之于女人，两者都是难以忍受的，这种无选择但又必须选择的绝对痛苦，是道德主义无从知晓的难题。无论如何，新女性还是出现在了历史视野之中。阶级范畴的出现，对于女人来说，是一个外在化的表现，毕竟脱下资产阶级城市小姐的高跟鞋，仅仅是一个动作而已。更何况，即使不去工厂接受资本家的剥削，女人被当作商品在婚姻市场上流通的事实，比作为女无产者的命运更加古老，不管这个女人属于哪种社会阶层。

革命的倡议者，以及最为极端的实践者，不可能是贫贱之人，物质原因不足以激发人的革命行动，因为一无所有者没有什么可放弃的，反而是精神动机促成了革命的发生。当然这并不是说，革命就变成了丰衣足食之人的精神狂欢，不管是自由主义政治还是革命政治都无法充分回答，革命的秘密在女人这里到底意味着什么？

激情与革命的相遇，总是和遭遇男人相关，因为此前的“新女性”继续着她们婚姻（恋爱）自由的实践。在女人和革命之间站着

男人,这是女革命者的共同处境。<sup>[27]</sup>五四启蒙把爱情从旧式家庭中解放出来,交还给世间的男女,而革命将这种男女关系强化为更加极致的有关自我的生命形象,这正是革命者与政治家的重要区别所在。马克斯·韦伯认为,以政治为志业的政治家,需与自我保持一定的距离,克服以个人为偏好的意向,否则,对事实的认定与怀疑就会丧失某种客观性。<sup>[28]</sup>可见在个人这里,革命并不是政治的全部,政治与个人需要各种中介环节,而作为一种不断抵抗的生成性力量,革命一定是个体生命的全部。

关于政治的感性表达,韦伯写下这样的句子:“政治意味着用力缓慢地穿透硬木板,它同时需要激情和眼光。”<sup>[29]</sup>这里,恰恰是“同时”说出人的困境,激情一旦成为激情,激情怎么知晓激情自身该在何处放缓脚步,停下来,与自己的行为保持一定距离,从而获得反省与观察的眼光。那么与激情相关的“信念伦理”,就已经将责任包含在了这样的信念之中。信念并不顾及每一个行为的结果,信念只关心所有行为结果的总和,在“胜利”到来的时刻,信念所除欠的道德债务就一笔勾销了。激情如果是扣动政治行为的扳机,其前提必须是政治装置已经存在,这精当的装置限定了射程、速度以及瞄准器。因此,与激情相伴的革命只能是前政治

[27] 柯临清:《共产党早期组织中的性别和性别政治》,宋少鹏译,见《共和时代的中国妇女》,台湾左岸文化出版社,2007年。此论文从历史的角度,考查了中国共产党早期领导人的情爱生活,发现大多数女性参与到政治活动之中,都和她们与这些高层领导的情爱婚姻有关,很少有以个人独立身份出现的。

[28] 马克斯·韦伯:《以政治为业》,见《韦伯政治著作选》,阎克文译,东方出版社,2009年。

[29] 同上书,第296页。

的,人与人的关系不是基于某种普遍的伦理原则,而是以某种信念作为共同的尺度——信念的维持与激情等价,将人们联合在一起。这样一来,面对面的人不再是对立冲突的个体,而是肩并肩的革命方阵,信念成为主体间的黏合剂,所有人统一为大写的“同志”。

“同志”与公民概念的区别在于,后者是制度与契约的产物,前者是信念的产物。“同志”的字面意义已经表明:基于某种共同的志向使得人们走到一起,作为精神共同体,个人被纳入其中,由此,一种非制度化的合作伙伴关系由此产生。“同志”既是关系又是原则,这种例外的伦理类型,既有别于以血缘为基础的自然伦理,又不同于出自理性选择的契约伦理,那么同志之间的忠诚、合作、相互依赖以及相互信托是靠什么维系的?同样关乎信念,同志之间没有第三方力量的介入,尽管同志与信众的心理基础都是建立在激情之上,但信众超越历史,受到“神”的指引,自我救赎具有优先性。将苦难普遍化,自怜之人会走向上帝,因此,救赎是一桩私人事件,在新教那里,与建立自身的内部秩序相关,并将对恶的限制与惩罚转交给外部的世俗政治。当救赎外化成一项政治使命的时候,受难与考验是认定同志的唯一方法,因为信念是主观性的,信念只能被个人直观地把握。信念外在化的极端表现就是牺牲,欣然赴死的举动超越了生命的自然规律,也就是说,革命意志最终所意愿的恰恰是这种生命的自我取消,但个人的牺牲作为成果保存下来。遇难如果还带有个人偶然性因素的话,那么从遇难到牺牲的升华,使得这个个人的行动在革命伦理之中得到承认,同志的结合也就在必有一死与永恒无限之间,托举出悲壮与

神圣的革命美学。

就美学内涵而言,崇高的爱情也发生在终有一死的爱人之间。革命的伦理共同体的缝合点在于同生共死,这与爱情誓言相似,因此,同志之爱与男女之爱的同构性在于,它们同时要在经历吸引、盟誓,然后猜忌、考验、折磨之后,才能找到信任。忠诚不是作为承诺,而是作为结果出现的,这是爱人之间的暴虐与专制,同样适用于革命同志。春风般的温暖与严冬般的冷酷,人总是这样,自我迎奉与自我弃绝并行不悖,在自我的深处与自己斗争。因此,自我信任与自我怀疑的张力内在于革命伦理内部,就是说,真正的敌人不在革命的外部,恰恰是“自己人”,爱人/同志说出了性别伦理的内在真相,这既浪漫又残酷的关系,将死亡/背叛作为挥之不去的梦魇,游荡在爱人同志之间。革命也就在否定一切的同时,在意识深处,涌出了否定的否定,在这双重否定之中,爱人/同志不仅是革命伦理的典范,同时作为生命极致的典范,鄙弃的是我们在知识层面所能把握的所有的伦理类型,这个典范的终极形象就是“刑场上的婚礼”,<sup>[30]</sup>死亡意味着爱情/革命的永生,刑场成就了男女结合的永恒性。

相信爱情与相信革命,作为五四话语释放出的自由力量,推动着个体生命去寻找与历史的结合,在这过程之中,如果我们承

---

[30] 单世联:《革命人》,香港时代国际出版公司,2010年。作为历史事实的探究,单世联根据聂荣臻回忆录以及相关资料的研究发现,其实“婚礼可以不在刑场上举行”,这是党组织在人事派用的失误和冒险行为。但作为革命人传奇生涯的价值象征,作者同时承认“周文雍陈铁军的刑场上的婚礼感天动地,成为革命者永恒的自豪”。

认历史是开放性的,各种各样的方向标被钉在一个木桩之上——其中宪政这块牌子被搞砸了,那么爱情与革命同样作为行动,其后果是难以测度的。因此,责任伦理判断不可能与行动同时出现,就是人与人的关系选择,作为事实,先于政治承认与历史承认发生了。这个事实本身向我们说出了什么,革命与爱同样隐藏着某些不可理喻的绝对性,那么这种绝对性又与什么相关呢,这种绝对性在个人这里,是否蕴含着另外的存在主义式的人道主义因素呢?

当我们说在革命与女人之间站着男人的时候,女革命者的政治生命与生命政治的互现,意味着爱情与革命的共时效应,可否进入这效应所形成的氛围,去体会“历史身体”的感受,为道德判断与价值判断铺垫一些感性的材料,即使各种客观的社会条件参数是无可辩驳的事实,但“理性的政治学更应该承认的事实也许是:有时,使较强大的历史自由力量区别于历史压迫力量是实际可能的。在这种情况下,前者赢得了无条件的政治承诺。无论知性道德相对主义和历史不可知论是否将得到证实,那个迅速作出的承诺仍然是一目了然的”<sup>[31]</sup>。因此,一开始,自由不但是—种动力,而且是作为一种承诺,作为一种强意义的主观建构,是人为

---

[31] 理查德·沃林:《文化批评的观念:法兰克福学派、存在主义和后结构主义》,张国清译,商务印书馆,2001年,第188页。沃林通过对梅洛-庞蒂提出的“知性政治”与“理性政治”议题的分析研究表明,正是梅洛-庞蒂将韦伯的相对主义再次相对化,使得总体性问题再次回到政治哲学的视野,某种相对中的绝对是不可抹除的,在此,梅洛-庞蒂的政治理论无疑标志着“韦伯式的马克思主义的诞生”。

自己描绘出的孤独形象。人通过孤独辨识自己,并将信念的确定性建立在自身之内,自我理解的中介被取消了,就是说爱情与革命不是作为解决方案,而是作为自我承认的一种结果而出现了。

正因为爱情是难以定义的,女人才在这里找到容纳自己的空间,这是现代性对中国女人的宝贵馈赠——在此之前,女人不知爱情为何物。当个人权利的政治承认失败之后,男人们想到了革命,女人们则想到了爱情,因此爱人同志作为女性历史性平等的第一次,当她说出“我爱你”的时候,女人参与历史的独特方式就出现了,她通过爱走向“男人”——历史书写的主导者,并在“爱”中将自己理解为“他”,成为“他”。这种平等的迂回路径,作为契约个人的替代物,绕过(错失)了外在权利的分派与指认,就女性解放的整体性而言,革命承诺的是一种意向性的男女平等。但此刻,在女人这里,革命为爱情注入了更加丰富的精神性内容,爱人/同志将性别伦理与革命伦理统一起来,两性不但因为爱,还因为革命而走到一起。爱人/同志作为一种富有创造性的伦理类型,就政治策略而言,其动员能量是巨大的,爱欲机能不但受革命排斥,反而成为走向革命的助推力,基于自然差异而潜伏着的性别对立暂时得到了缓解。在另一方面,革命似乎是从个人自由出发,是人们自愿加入到革命的队伍之中,忠诚于革命就是忠诚于自我,爱人/同志模拟了契约制度的延伸性逻辑——守法就是守住自己。但我们知道革命并没在此止步,一旦自我拯救的价值上升到历史的层面,意向性的伦理就会以其实体的面目出现,这就是“革命组织”。

### 第三节 革命组织及其性别公式

#### 1. 忠诚、信任与爱

在传统道德图式中,夫妇之道是在女人一家的共契之中展现的,人是因为有“家”,才具备了道德理性。而当男人与女人单独照面的时候,个人主义便在历史中显形,因此,汉语中的个人主义,其政治含义并非国家观念的对立统一,而是作为“无家可归”之人的生命处境,是作为历史事件而发生,在与传统道德理性对抗时,这种个人主义就理所当然地被理解成非理性的结果——西方理论层面的个人主义恰恰是以理性为基础的。因此,挣脱了“父母之命”的男女结合,可以在任何根据任何理由之下完成。但这看似随机、任意、偶然、特殊的关系依然共享着一个普遍的人性原则,这就是忠诚、信任与爱。

当女人说出“我爱你”的时候,这句多余而又关键的废话,实质上没有任何内容,因为她在说出这句话之前,发生的一切都是理所当然的,并且所谓的自然伦理(西方)与“妇道”(东方)已经代替她们说出了一切。但女人为什么还是要不断重复这句废话呢?“我爱你”只能是一种邀约、一种恳请、一种吁求,就主体转喻而言,也许可以转换成我是你,我想成为你,你在我之中,我是礼物,请你收下,我想进入这个奇妙的世界,“我爱你”是打开世界之门的口令,如果正好这是革命的世界,我就是革命的,因为“我爱你”。我们可以比赛忠贞,比赛谁比谁更革命,因为在比赛历史的前一回合中,“节妇”胜过了“君子”,这次也不例外。“我爱你”并

不是要搅乱秩序,而是任何秩序必须事先排斥的危险物,革命也是危险的,在这个意义上,革命与爱情都不是算术题,强化自我与泯灭自我,不是黑格尔式的对立,强化就是泯灭,“我爱你”的意思是,我已经准备好了牺牲,自我保存的反题不是自我牺牲,前者是生物意义上,后者恰恰是通过牺牲才能抵临绝对的保存。女性主义哲学家伊丽格瑞认为,“我爱你”是“对他者说出的一个谜”<sup>[32]</sup>,当性别差异将女人流放之后,“我爱你”意味着女人对自身的理解,无需中介,直接重返神圣之爱,只有在“爱”(宗教意味)之中,才能保存身体差异并超越这种差异,由此,女人在上帝的形象中看见自己。<sup>[33]</sup>而有关自我的知识,既能兼顾物质性的实存差异,同时担保精神层面的平等。

在此出现了内在革命与外在革命之别,即人如何理解世界,以及如何对待世界,或者以何种方式与世界发生联系,都与人如何理解自我相关。人如何思考,就如何行动,如果世界是锁链,那么成为奴隶就是不能忍受的。至于何谓奴隶,是由意识形态来指认,还是精神现象自身的关键环节?都不是,而是两者的里应外

[32] 伊丽格瑞:《此性非一》,第270页。

[33] 苏珊·弗兰克·帕森斯:《性别伦理学》,史军译,北京大学出版社,2009年。帕森斯认为,神学框架为性别和解达成可能。尽管早在中世纪的教会法就已经明言:上帝是男人的形象,且是唯一的,女人出自男人,但女性主义的视点在于女人该如何在上帝的形象中看见自己——而不是经由亚当,找到一种有关自我理解的深度,她们同时都承认是“爱”。如果上帝的意愿是“使他们相爱”,那么女人要做的就是在对立中超越差异,伊丽格瑞给出有关女人自我理解的路径就是“此性非一”,挑战本质主义。同样是“爱”(eros),不仅是人获得自身完满的古老欲求,而且能够让恐惧差异的城邦生长与持存。男女之爱作为生命的本源力量,是世界的根基,如何政治地理解性别差异的问题,还可参见萨克森豪斯:《恐惧差异:古希腊思想中政治科学的诞生》,曹聪译,华夏出版社,2010年。



合,是作为革命者的女人与作为女人的革命者的互现,是光与影的故事,同时说出了历史的阳面与阴面。因此,一种批判的眼光需要同时具备正面攻击与背面勘查的能力,它们无法相互取代,它们共同构成了历史经验的纷繁与复杂,并传递到我们的手中。

当个人明白自我到底意味着什么的时候,自我才可能走向他者,才知道如何与这个世界照面。但正因为人对自我的认识永远是不充分的,“爱”的真正实现才作为难题而出现——神圣之爱只不过是理解自我的一种形式。在伦理实践之前,生命政治的权力网格已经笼罩大地,在这个意义上,福柯的“权力”范畴可以被看作是最极端的“革命”理论。在被权力网格笼罩的世界,福柯关心的是个人自由可以走多远。而精神分析对此的回应是,这个个人向自我退缩,而不是黑格尔式的辩证外化,纯粹自我的那些残留的被压抑的部分,总是在拒绝被符号化,于是退缩回更深处的自我,在与外界切断联系的同时,无意识的符号建构正在进行,正常与病态成了两个完全不同的符号世界,但它们作为主体性的征兆而并存,在此意义上,笛卡儿的我思与存在是同一的,就成了疯狂本身。<sup>[34]</sup>这样一来,理性与非理性,政治与革命,自我肯定与自我否定同时内在于一个主体意识之中,这种自异性有没有达成最终和解的可能,这取决于是否认同“历史终结”的观念。

切断与世界的联系,并不意味着人永远不与他人联系,精神分析只不过是康德与黑格尔的基础之上出示了是更为精致的

---

[34] 齐泽克:《敏感的主体:政治本体论的缺席中心》,应奇等译,江苏人民出版社,2006年,第34—35页。

人性结构图,后者将原始经验抽象为一个称作“自由意志”的原点,前者力图保存杂乱的混沌的原始经验的连续性,即将“自由意志”层层剥开,为“例外人性”提供分析方法。对于发生的一切,已经是历史的全部,在合乎理性的政治与非理性的政治之间,任何一方的试图建构真理话语的企图都是徒劳的。但在个人这里,自我保全与自我牺牲同样的并行不悖,都出自自由意志。对生活的诚恳,并不仅仅是应付其中的琐碎与无聊,诚恳还必须包括对琐碎的不满与反观,这溢出日常理性的部分,不可能以非理性的判决将其驱逐出我们的生活世界,否则我们将无法理解在日常生活与革命生活之间,那些做出选择的人们,尤其女人。如果做母亲与妻子是其天性使然,那么这样的天性是建立在什么基础之上,如果生理事实能够奠定这样的基础,并在人性范围之内被人们所记取,那么革命是否是站在了人性对立的一面,还是作为人性追加的部分,之于个人也好,之于历史也好,这追加的部分,同样出示了身体证据,女人被分裂成两半:一半是革命的身体,一半是女人的身体。

显然,在这里我们分析的性别差异,不是在理性政治学的契约框架之内,而是在非契约的革命约定之中,这是相属与相契的区别。一个有关自由的核心理念就是人免于被支配的自由,因此,面对革命者,我们几乎很难辨析“支配”的力量到底由什么构成的,但有一点是可以肯定的,革命者对自身的暴虐,其外部强迫的成分与内部强迫的成分同样重要。这种暴虐体现在信念对身体的控制,甚至包括对身体机能的修改——对身体感觉的舒适度的渴求,成了不可饶恕的政治错误。当然严酷恶劣的斗争环境必

然造成身体的损伤,这在大量的女革命者回忆录中有所记录<sup>[35]</sup>,革命总与这样那样的身体疾病相伴随,之于女人,生育的自然性最终也成了阻碍革命的一种“病”,她们像对妇科病的恐慌一样,害怕“怀孕”。<sup>[36]</sup>但革命力量的延续,又需要女人“怀孕”,在1931年颁布的《中华苏维埃共和国婚姻条例》中,<sup>[37]</sup>明确规定了私生子的合法性——如果从女权主义的视角来检视,这是了不起的巨大进步。与革命相关的妇女解放,是在身体解放与身体囚禁的两难中进行的,同时,分娩的女革命者被两种世界所排斥,她们怎么做都是错误的:之于革命,生育活动成了麻烦与阻碍;之于自然,拒绝成为母亲,简直不是人,更何况女人单方面的拒绝是不成立的,这时候,爱人/同志的分歧就出现了。伦理的原则化是不可能,成为女人或成为革命者,使得女革命者作为不可能之中的可能性,她们是在离散性与破碎性之中,有别于“女人”的同时又有别于“革命”;而关键之处在于,我们如何定义这个“女人”,这种“革命”。

## 2. 男女关系与组织关系

爱情与革命,同时要求个人交出自己,将自己完全地托付给对方,主动交出自己,是自我信靠的表现,自律与他律也就不会发

[35] 关于长征中的女性经验,疾病与女人,革命女性的身体经验等等历史事实,可参见《让女人自己说话:亲历战争》,李小江主编,生活·读书·新知三联书店,2003年;哈里森·索尔兹伯里:《长征:前所未闻的故事》,过家鼎等译,解放军出版社,2007年。

[36] 朱鸿召:《延安的日常生活,1937—1947》,广西师范大学出版社,2007年,第245页。

[37] 见《中国妇女运动文献资料汇编1918—1949》,妇女出版社,1987年。

生冲突。如果平等已经存在,计较和测算也就是多余的,这是一种理想的爱情模式,当这样的信托被扩展成一种集体伦理的时候,“组织”就会以“血亲家庭”的正义面貌出现。融入革命的大家庭,起主导作用的依然是政治情感,它符合人们的道德想象,或者道德记忆——旧式家庭的道德自足感幽灵般复现,但我们知道,情感与政治完全是两回事。

在国家理论层面,信托是有条件的,它发生在人开始理性盘算的时刻,让渡权利并同时获得权利保障,这是政治的,并为司法与制度划出冷峻与无情的界限——制度越完备,人的道德感觉也就越稀薄。就整体而言,共产党领导的革命恰恰是现代政治实践失败之后的产物,因此,革命的现代性批判并非自觉的,而是一种巧合。在理性政治先天营养不良的情况下,理性残缺不可能形成强悍的批判力量,就革命政治的实践而言,其伦理基础的弯曲图式也就表现为——爱情加革命。作为历史事件的革命,在其起点上受惠于五四运动所馈赠的个人主义精神遗产,但当个人与国家的信托被改装成个人与组织的信托时,这个个人作为利益主体就成了革命必须铲除的“敌人”。

无条件地信托行为只能发生在爱人/同志间,与此相对的资产阶级婚姻信托关系则建立在物质利益之上,但从“恋爱自由”而来的爱人关系,在列宁看来也还是资产阶级的,因为资产阶级也宣扬超越“物质利益”的情爱关系。<sup>[38]</sup>如果说作为国家基础伦理的

---

[38] 《马克思、恩格斯、列宁、斯大林论妇女》,中华人民共和国全国妇女联合会编,中国妇女出版社,1987年,第230页。

婚姻,是作为公民双方的自愿结合,那么作为革命组织的基础伦理,爱人/同志的离散性终将激化并暴露出来。婚姻契约、社会契约以及政治契约是公民伦理的三种形态,公民的忠诚诉诸外在的法;相应地另外一种忠诚,即从革命浪漫主义出发的革命行动中的同志结盟,使得革命信念的凝聚力不可能同时承认一个人既是利益主体,同时又是革命主体。正如爱情与婚姻之别,前者的忠诚诉诸精神,后者的忠诚依赖于法律,值得注意的是,当黑格尔说意识外化的时候,这既是精神显现的一个环节,同时也是伦理关系的出发点,所以,性别差异便成了伦理社会的第一块基石,“婚姻……是任何一个共同体的伦理生活所依据的绝对原则之一”。<sup>[39]</sup>爱人同志有别于婚姻契约的地方在于,后者是要限定感觉任意性,这是黑格尔在《法哲学原理》中的观点,但同时黑格尔将婚姻契约与其他社会契约区别开来,因为婚姻缔约的双方不是基于人身财产权的相互占有,而是“爱”,婚姻仅仅是这种“爱”的法律层面的实存关系。通过有形的法律形式,既保存了“爱”,又克服了“爱”的任意性而达到了一种更加深刻的自我独立性。黑格尔爱欲辩证法的理路是:通过现代婚姻家庭的伦理实践,“既可以瞥见社会的差异性与特殊性,又可瞥见国家成员所必须的一性与普遍性。”<sup>[40]</sup>可见婚姻是契约伦理的私人实践,在这个最基本的层面,人获得关于忠诚、信任与爱的理性轮廓。但这种基于

---

[39] 黑格尔:《法哲学原理》,167节。

[40] 卡罗尔·帕特曼:《性契约》,李朝晖译,社会科学文献出版社,2004年,第184页。

“爱”而产生的联合,会以“爱”的转移而出现危机或者分离,与社会契约与政治契约相比,婚姻契约恰恰是特殊性与普遍性不可调和的失败的产物。因此,女性主义通过对原始性契约的研究表明,<sup>[41]</sup>婚姻契约作为爱欲辩证法的对立统一只不过是一种理论假设,权利的相互转让与相互拥有,还不如男性公民在社会契约中所获得的相关印象更清晰更确凿,女人的“物品”属性并没有得到更正,婚姻契约反而强化了男人对女人的私人占有,即婚姻是男人的私有财产,不仅在婚姻生活之中,而且就婚姻本身而言,他们拥有的是绝对支配权。

尽管婚姻契约代表着“女性公民”与“男性公民”缔约的失败——“爱”的实现在通往契约的途中,受到女性主义立场的质询,但这并不意味着爱欲辩证法的终止,在没有契约的地方它又是怎样运作的呢?爱人/同志说出了情感忠诚与政治忠诚的同构关系,这忠诚既非习俗又非契约,在这两种客观性被排除之后,忠诚客观化的另一种可能就显现出来了。

爱人之间的结合不是作为公民而是作为同志,公民对应的是契约社会,同志对应的是革命组织。契约建立在最低限度的人性公理之上,而组织则建立在对理想人性的理解之上。就结构而言,在世生命的各种需求囊括在不同的契约关系之中,它们之间形成的对立与张力,为政治的存活保留了缝隙与空间,即权力是可见的又是不可见的,并在无限的冲突之中,对抗与服从的直接

---

[41] 卡罗尔·帕特曼:《性契约》,第184页。

性被制度所限制,那么所有行动的直接价值也会被削弱,因为价值感应场被转移到外部,这样做的目的是,宁愿削减正面价值所给予人的崇高感,而坚持避免肉身个人遭受强力冲击的底线。这样的结构设计要求人承受理性距离所造成的冷漠,同时意识到“人群”的高度危险性,因为个人的脆弱性不在于被孤独击倒,恰恰在于人们“聚集”在一起的时候所发生的“冲撞”。一个难题就这样被悬置,同时作为矛盾并使得人在矛盾中前行,这就是“我们怎么可能既完全属于自己,又完全属于他人呢?”<sup>[42]</sup>

革命组织的结构设计类似纯净的水晶球,它折射并回应人的全部需求,这包括物质与精神。“团结一致”意味着组织就是“这个个人”,组织代表着“自己”与“他人”的矛盾解决,组织其实没有“敌人”,它没有罅隙,浑然一体,光洁诱人。这种一应俱全的结构笼罩着个人,不但不是—种压迫,反而让孤独生命体会到一种可感知的切实的生命整全感,只要你成为组织的一员,你就分享到了这种生命的光芒。这个水晶球式的发光体,看不到个人,但个人却在任何观点上都能感觉到它。只能是感觉,如果当你注视组织的时候,你必然形成关于组织的观点,但问题的关键是:思考首先是自我反观,这一刻你看见自身所携带的杂质,这些杂质活跃在人与组织的关系中。就从个人性出发而产生的思考能力而

---

[42] 爱弥尔·涂尔干:《乱伦禁忌及其起源》,汲喆等译,上海人民出版社,2003年,第234页。19世纪末社会学的兴起,对近现代以来的政治学产生了影响,“组织人格”的概念冲击着科学理性所主导的“政治人格”,作为社会学家的涂尔干,也在此意义上强调人作为“社会存在”的优先性。但本文所涉及的革命组织,既不同于社会学意义上的“组织”概念,也不是主权之内的理性政治的共同体。

言,绝对自我中心主义是不存在的,自我与他者如光影随行,绝对自我中心主义就表现为要么是全然的光明,要么是全然的阴暗,它们都是纯净的产物。在人试图从自我出发理解世界的时候,这一刻的“自我”就形成了与组织的纯洁性,即组织自我的对立,思考作为“罪行”而产生了。但问题是,如果个人放弃了思考,怎么知晓自己到底是高尚的还是卑鄙的呢?

组织与生俱来的纯洁性事先占有了高尚人性的宣示权,组织并非个人意志的抽象表达,组织从一开始就排斥个人意志,而集体意志也不是一种逻辑上的综合,集体意志是从天而降的圣物,一种高尚自我的完美想象,使得组织作为理想爱人来到人们身边,组织是完美自我的镜像,因此,个人对组织的需要胜过组织对个人的需要,在自我实现难以抵临的地方,组织就成了自我已经实现的超级幻觉的产物。当个人将出让“自我”理解为实现“自我”的时候,这既不是在社会学意义上也不是在政治学意义上,因为组织这一超自我的“自我”,同样具有感情、道德、理想、利益诉求等等生命脉动,并以集体意志的名义,将这种生命感觉提升为一项伟大的事业——意识形态不是目标,仅仅是一个注脚,个人丧失内部与外部的区别,或者说主体没有理念与实践的划分,所有的内心活动必须翻转成外部行动,“牺牲”不仅仅是道德意义上,“牺牲”成了保全“自我”的绝对律令,“牺牲”是纯洁性的最高体现。

爱人/同志的伦理模式作为基本的关系组合,作为个人力量的延伸,由基本的生命需求转化为创造历史的冲动,在女人这里,成为合格的组织成员,意味着她必然陷入一种伦理困境,理想爱



情既是特殊的,又是普遍的,两性是因为各自的不圆满才走到一起,这种因差异而造成的残缺,使得理想爱情作为症候,强化了个人的虚弱性。当爱情被理解为自然行为的时候,人们必须给爱情添加更多的“人为”成分——同志比爱人多出来的部分,男女关系自身所蕴含的政治属性——男权中心主义,被同志关系所掩盖,理想爱情的普遍个性获得一种转变的能力。在男人与同志之间,后者出示了一种更具现实性的平等实践,那么忠诚、信任与爱,不再是针对爱人,不再是一种针对特殊个人的依靠,革命者的爱情是开放的,充满无数的可能性。革命伴侣们其实并不看重对某个具体对象的持续的忠贞度,女人的坚定在于她始终相信“爱”,从爱人—同志—组织,伦理感受的革命性渐次升级,她们最终成了“革命组织”最为忠诚的战士与爱人。

### 3. 革命大家庭中的性别政治

女人比男人更加急切地在寻找“家”之外的另一个家,革命组织首先满足了女人的这种伦理需求。在女人和组织之间,站着一个男人,革命夫妻或者红色恋人,是女人遭遇革命的普遍模式。爱人同志可能是中国女性史上第一次有关“平等”的性别表述,既延续了五四前后的新女性话语,同时又为私人关系增添了崇高的政治色彩。但有一点值得注意的是,这“平等”的入场券是政治信仰,对于女人来说,这是不易觉察的,因为信仰爱情而信仰着爱人的信仰,这个个人似乎找到了成全自我的路径。信仰骑士克尔凯郭尔一生力图克服的此岸与彼岸的对立,在女革命者这里似乎不成问题,真正的个人主义者都是潜在的信仰骑士,并在爱的名义

之下,神(God)与现代国家发生了争执。而共产主义一开始就是对全人类说话,其神性是无可比拟的,而共产主义比传统神学多出来的部分,就是其对物质实存的高度重视,既然性别差异的基础也是物质性的,那么共产党人处理性别伦理的立场必须与其革命性相统一。

从“家”之中逃逸出来的新女性,依然在自我意识之中寻找一种亲密的情感认同。从来没有为了抵抗而产生的抵抗,抵抗是为了寻求另一种顺从的可能。就私人生活的决断力而言,女人显得更加激进,无论在文化意义上,还是在政治意义上,这激进的态度被体验为生活方式的改变。生活方式备选项的多寡取决于价值观的多元性,但此时的改变与自主的多元化的知情选择不同的是,改变意味着脱离既有的秩序,行动本身的意义大于对改变的深思熟虑。行动的价值是在行动中体现的,再者,“革命”的具体诉求之于个人也是千差万别的,从而产生的革命自发性狂潮会出乎人们的意料,尽管如此,作为一种性别整体,不管其出身与教育程度的差异如何,性别经验的整体性感受使得女人们形成了一种比自发性更为显著的自觉性,这种自觉性超越女人内部的差异。但这种性别自觉并没有在精神层面达成一致,并落实在国家以及宪法所要求的道德统一性中,这自觉性自然而然地与“革命”并轨,并融入了革命的洪流之中。在此,女人自身不可能形成单独的解放性力量,历史上也没有这个先例,妇女运动要么是在西方式的宪政框架之中,要么就是中国式的“民族解放运动”之中。

就政治的含义而言,对权威的认同,即服从的理由是从更为普遍的抽象个人的内在需求出发的,在政治秩序之中,人的道德

感觉在空间上是疏离的,这些空隙是由各种社会组织各种特殊团体来充实的,从而使人获得一种切实的更为紧密的伦理印象,但这并不意味着任何组织可以取代以国家为最高政治范畴的权威地位,当组织或团体在行动的时候,其身份依然具有公民属性。但革命组织既不同于现代政治社会中受技术与管理科学支撑的联合体,也不同于传统家族式的自然联合体,革命组织超越制度中介与情感界限,直接与个人照面,并对个人做出政治承诺与情感承诺,从而将人的政治忠诚与情感忠诚双双捕获。在对生命个体所产生的效用,革命组织集合了国家及其次级联合体的优势特点,就理性服从而言,服从不是建立在抽象普遍的原则之上,而是一种“革命大家庭”式的情感煽动,同仇敌忾、爱憎分明构成了“家庭成员”的基本品格,并将仇恨锁定在“大家庭”之外的世界,私人性的忠诚被转移到组织,就是说情感信赖先于价值认同抵临个人,通情即能达理。这种个人信靠的安全感建立起来之后,准军事化的集体生活训练,同时作为一种考查手段,其僵硬的刚性改造反而被体验为一种“积极、诚恳、团结、紧张、活泼”的生活氛围,<sup>[43]</sup>完全不同于等级森严的冰冷的旧式家庭。不同于传统家庭的是,“革命大家庭”的等级制不是建立在自然差异之上,而是隐藏在革命的履历表中,因此,个人行动越突出,其革命资历也就越高级。在此,性别差异作为一种自然事实,使得女人们领会到可以通过行动得到修正,其“好胜心”显得比男人更为强烈,企图在政治文化上证明性别劣势的谬误。

---

[43] 朱鸿召:《延安:日常生活的历史》,第226页。

看起来,革命大家庭为性别平等设置了一个明确的起点,女人对此的反应尤为激烈,尽管她们的反应焦点在于反抗性别文化的歧视,但另一方面,女人的性别抵抗与革命组织的权力操控不谋而合:革命组织所关心的是如何把这个由陌生人形成的集体同质化,从而抹除私人判断的正当性,就是说妇女解放不是组织的最终目的,而是作为组织权力的运作策略而实施的。这个由男人把控的集体高调宣示妇女解放的革命诉求及其历史意义,在女人们的积极响应之下,组织生活的文化形态表现出一种“原始母权”时期的自由与奔放态势,这种远古的经验在组织起来的集体生活中被放大、扭曲与变形,典型性的革命品格被性别光圈所聚焦,格外地引人注目。他人的注视反过来又激化了女人的革命积极性,“投身”革命,正如当初的“放脚”解放一样,获得了一种身体现象学的始源含义,就是说作为女人的革命者,其忠贞坚定的品格与身体实践密切相关,“献身革命”之于女人,不是一种象征性的亢奋表达,而就是身体实践本身,女人的身体筑起了革命的血肉长城,当革命需要的时候,女人出让自己的身体,甚至包括无畏的牺牲。

当革命行动受制于革命组织的时候,组织的技艺就在于对人性的掌控能否运用自如。革命组织无可避免地会面对最为棘手的性别问题,这些投身革命的桀骜不驯的女人,该在哪些层面迎合她们的需求,又必须在哪些层面限制她们的“任性”,这时性别政治的对抗不是在男人与女人之间,而是革命组织的男权倾向在改造“女人”的权力界面上,出现了文化立场与政治立场的两面性及其交互性。贬斥矫正“女儿态”——羞涩、打扮、传统意义的女

性美，在女人这里是一种进步与革命的表现，但其实质则是革命对文化事实所施加的外科整形手术，由此，严酷的高压的权力转化成政治文化的柔性面目出现在人们的面前，这包括性别矫正所延伸出的人性改造，是权力压制与个人不自觉的迎合共同打造的一种独特的革命文化。

作为文化辨识的性别差异被革命组织的革命性所排斥，对传统性别文化的批判与改造，不是基于对女性自身权利的考量予以取舍，而是针对是否有利于革命队伍的“纯洁性”所进行的变性手术。如果说阶级利益的冲突是通过马克思主义政治经济学的计算公式，被表述为一个客观事实的话，那么仅仅在物质利益上的斗争不仅显得不革命，而且应该加以摒弃，这也是列宁将“工会斗争”与“革命斗争”加以区别的用意所在。<sup>[44]</sup> 革命组织的革命性恰恰在于抹除与实际利益紧密相关的权力斗争，将所有权力类型整合为一种价值意识——全人类的解放，抹除权力差异，实际上就是取消了因差异而产生的权力斗争，在此，政治也就终结了——这一点被理解为无差异的普遍的平等。当价值判断被赋予绝对性之后，任何事实上的差异就会以反动的面目出现，这里包括个体性的差异以及作为文化事实的性别差异。抹除差异表面上看来是一种平等实践，新女性的自由不再是个人化的精神探索与自我完善，现在变成了“妇女解放，突起异军，两万万众，奋发为雄”的革命景观。<sup>[45]</sup>

---

[44] 列宁对工人组织和革命家的组织进行了区分，见《列宁选集》第一卷，第275页。

[45] 转引自朱鸿召：《延安：日常生活中的历史》，第230页。

权力作为政治的核心问题,被人们忽略甚至漠视,更不用说对性别权力的敏感了。组织给人的感觉犹如温暖的大家庭,同志情谊的面纱巧妙地掩盖了权力的严酷面目,在人被支配的时候,这种支配反而提供了一种无所适从的个人急需寻找的情感依赖,于是,向组织交心不但不是一件值得谨慎思忖的事情,反而与情谊所要求的坦诚相关。既然在大家庭中斗争都被取消了,那么任何警惕、防范与自我保存的个人意识也是多余的,尤其对于女人,被认真对待的沟通是新奇而陌生的生命体验,“交心”成了革命大家庭的交往原则,“批评与自我批评”是作为情感交流而非政治辩论而发生的。

个人的忠诚如何抵临组织?现在,无需经由具体爱人,组织会装扮成“爱人”,出现在个人面前。当人与人的关系转化成人与组织的关系之后,革命浪漫主义并不是人们常说的“革命加爱情”了,而是爱欲原则的驱动力,那种与理想世界合为一体的冲动表现为人对组织的渴求,组织成了雌雄同体的“隐喻之爱”,性别差异被转化为个人与组织的差异。在性别的精神现象学中,作为爱欲辩证法的忠诚、信任与爱,转让给了组织。尽管在历史中被表述为“共产党员的修养”,<sup>[46]</sup>当代思想家李泽厚认为这是对传统道德话语的借用,愚忠被赋予了新的活力,但牺牲、奉献与忠诚在女人这里,一种绝对性的疯狂,担保了爱欲的持存,“他者之谜”就从爱人/同志转向了爱人/组织。

---

[46] 李泽厚:《中国现代思想史论》,安徽文艺出版社,1994年,第174—182页。

#### 4. 启蒙/革命的性别僵局

五四启蒙运动的精神遗产“个人主义”，是作为家族人格的对立面出现的，不是法理层面的普遍抽象的个人，这个个人在现实世界就丧失了根本的立足之地，从“家”中逃逸出来的“个人”，必定是摇晃不定的。普遍抽象的个人意味着这个个人的独立人格不可侵犯，这是一种纯然理性的规定，而人格实践与此不同的是，它必须面对差异问题，这个问题与政治的关系尤为紧密。政治意味着多样性的统一，而统一来自多样性，对多样性的理解，就是对生活的理解，对生命本身的理解。如果政治体的统一不是直面多样性，审慎处理多样性，而是采取粗暴简单的做法，限制甚至抹除多样性，这样的政治就会因其对生活理解的粗陋而丧失其体面。体面的政治恰恰是将人的复杂性交还给人自身，自治与限制是在制度层面运行的，而让极左与极右的政治不能释怀的正是“人性”，它们都对人性有着极高的标准化诉求，但问题的关键是在要求世界的同时，它们都忽视了对自身的道德自查，就理性原则而言，这种既不对称也不自治的做法，恰恰踏进了道德败坏的门槛。

革命组织首先是一个高度统一的行动单位，在这个意义上，组织的眼里容不得任何沙子。但我们不应忘记的是，组织毕竟是人的聚集体，组织不是神学范畴的超验世界，后者将人的神性空间放置在特殊的场合、地点。教徒的忏悔，类似组织的“交心”，忏悔发生在特定空间——教堂，面对的是特殊的人——神父，经由这样的仪式，是人与神在交流，是个人与那个绝对个体的交流，它

涵养人的精神生活,并为走出忏悔空间的人保守秘密。“交心”毕竟不是人神对话,交心是组织对个人内心生活的窥探与攫取。因为对精神价值的强化,使得一无所有的个人只剩下精神的时候,与精神事物相关的心理活动、言论、想法、观念也得贡献出来,在组织中共享,并接受组织的审查。这样一来,所有人在组织的眼里必须是透明的,从而,革命组织走向了极度原子化的市民社会的另一个极端,极端的疏离与极端的“亲密”,同样是一种人性灾难。

如果伙伴关系不是建立在利益之上,那么就是建立精神之上,诚恳似乎仅仅显现为后者,而且对于勇气的验证,后者似乎更有说服力。但当个人的“秘密”转移到组织,就会形成组织秘密的规模效应,因为诚恳不是双向的,组织的秘密人们永远无从知晓,就是说个人越简单、纯净、透明,组织也就更加高深莫测,组织成了人性秘密的一口深井,不是包容个人,而是吞噬个人。

但究竟什么是人性的秘密,是什么秘密变得如此紧要?之于组织,这个秘密肯定是一种强大的威胁,组织在惧怕什么?就感官层面而言,一个一个的人,不可揣度的个人,就是组织最大的威胁,但矛盾在于,组织又是由这些一个一个的“威胁”构成的。缓解威胁的做法必然是将个人划拨到部分,这些划拨标准包括性别、出身、知识程度等等,而在这些标准中,性别具有最为突出的感官形象,尤其是知识女性,是双重的特殊,之于革命组织,更是双重的格格不入。

抹除性别特征比抹除知识背景更加容易,在传统意识中,作为家庭一员的女人首先在行动上受限制的,那么做女人就意味着不自由,相应的颠倒逻辑链就是,生理标记就是一种自由的障



碍,身为女人在文化上就被宣判为不自由。因为作为革命组织的一部分,性别差异内化为女人自身的有关自由的焦虑。个人意识与性别意识在女人这里,就成了知识与自然性别的冲突。受启蒙知识指导的自我认知,即个人意识首先意识到自己是人,然后才是女人,但生活经验所提示的恰恰与此相反:性别标记才是女人之所以为人的首要标记。革命作为一次人性例外,一次生活的例外,必然排斥这种生活的逻辑。因此我们发现,对差异的排斥,启蒙逻辑是在抽象个人的层面上,革命逻辑则在统一性的原则之上,使得女人统统丧失了容身之地。

建立在抽象“个人权利”之上的启蒙逻辑,将差异性委托给制度层面的运作,但制度的客观性一旦发动起来,这台自动运行的机器就成了人性识读器,就是说人性必须符合机器的运作程序,即人性被统摄到统一的社会规范之中,正如革命性对人性的僭越一样,它们同时无可避免地陷入到了一种性别的僵局之中。

知识权力与杂芜人性的对立,将自我认识的问题转化成有关自我的知识,这门知识应用于政治就被称之为政治科学,但让政治哲学深为忧虑的是,政治科学有下降为政治学科的危险,重申“政治—国家”观念,就是这种忧虑的表现。但革命组织的忧虑在于,组织的战斗力有可能被多样性所消解,在对自我的认知还没有上升到知识层面的时候,先弃绝自我,阻断了知识权力的形成,并以组织权力的面目强化人对自我的认知,这就是说:做人首先应该成为组织的一员。

大家公认的“五四启蒙”,只是给出了有关自我的意识,而不是有关自我的知识。因此,同样被称作“启蒙”,与现代性批判的

“启蒙”有天壤之别,因为现代性批判是建立在政治制度化完成之后,以及社会生产高度组织化的基础之上,理性原则以颠覆神话的方式重新制造了自己的神话。在《朱莉埃特或启蒙与道德》的篇章中,霍克海默指出,启蒙扼杀了“爱情”,使得男女关系陷入理性的泥沼之中,“他们那种冰冷的法则既不了解爱情究竟是什么东西,也不了解火刑柱是什么东西”,<sup>[47]</sup>女人被企业家收编成“职业女性”,“与男友闲情逸致地步入仙境的生活也越来越少了。人类进入了与其同类合乎理性的、可以计算的关系之中”,<sup>[48]</sup>理性的内在矛盾在于,一方面给出了“个人权利”“自我立法”这样的原则,另一方面作为“统治者的男人否认了女人作为个体的权利”<sup>[49]</sup>。可见霍氏的启蒙批判混淆了文化与政治的界限,因为作为习俗的

---

[47] 霍克海默、阿道尔诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海世纪出版集团,2006年,第99页。霍克海默40年代提出的问题,在20世纪60年代的女权运动中得到回应。在此,启蒙批判恰恰是执意于启蒙原则的彻底性,而非对原则本身的怀疑。就“个人权利”而言,其基础是霍布斯政治哲学中的“自然权利”,就是说政治的“自然”是一个人造的概念,与科学家面对的“自然”有所不同,“冰冷法则”不是说“法则”有问题,问题在于其制度实践。让启蒙批判家们担忧的是,斯宾诺莎在《伦理学》中,将“自我持存”原则看作是所有德性的基础,也是整个西方现代文明的基础,但工业化以及社会化大生产,反而走向了其反面,“个人性”受到前所未有的打击,在此前提下,霍克海默才重申“爱情”,以此抵御“理性”的冰冷。但本文所涉及的性别伦理中的“爱情”议题,不是现代性反思的切口,恰恰是伴随“现代”中国而出现的,内在于汉语“现代”本身。就中国妇女的解放图式而言,在没有纯粹理性原则的前提下,“解放”的进路不是概念层面所说的“现代”,或者“现代”逻辑的极度推进,而是挟裹着国家、政治、身体、经验等等不同层面的事物,一起冲向谁也无法确定的“未来”,在此可能性不是相对于确定性,而是可能性之可能性的自我缠绕。

[48] 同上书,第93页。

[49] 同上书,第97页。

文化反应总是滞后的，一旦“个人权利”作为政治原则被确定下来，文化的惰性可以文化政治的方式解决，但其基石一定是政治原则。康德的纯粹理性是在为科学确定真理的位置，于是启蒙政治的逻辑就是为世界确定公理，政治才被当作一门科学。政治科学意味着既要遵循结构原理，又要对具体的结构或机制保持关切，即何种政府形式能够实现并坚持这些原则，就像罗马人所想的那样，政治机器自动运转之后——万民法放之四海皆准，至于谁掌权就无关紧要了。而启蒙政治对于霍克海默所代表的现代性批判的思想家来说，恰恰是这一点让他们精致的感受力无法容忍。

西方的“个人权利”来自基督教给出的“自由意志”，<sup>[50]</sup>但黑格尔严格区分了自由意志和意志自由的概念，需要经过一个反观的环节，即意志以自身为对象的时候，自在的意志自由才能转化成自为的自由意志，是在遵守各种权利与义务的时候，人看见了自己的意志，黑格尔认为这是现代国家与古代不同之处，“每个单位意志都被看作出发点，每个意志都被看作是绝对意志”，<sup>[51]</sup>对这一精神原则的发现，是现代国家的基础，作为概念的国家公理

---

[50] 《创世记》中的伊甸园，有两棵树：知识树与生命树。按照黑格尔的解读，恰恰是知识树让“人”摆脱同为禽兽的“伊甸园”，到底是吃还不是知识树上的果子，让人的选择成为可能，即自由意志。从自由意志到意志自由，人通过“自身以内的绝对的反省”，“知识才作为精神”，打破了那种“自然的统一”，参见《历史哲学》，第300页。

[51] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海世纪出版集团，2010年，第416页。关于黑格尔的革命观，可参见多梅尼克·洛苏尔多：《黑格尔与现代人的自由》，丁三东等译，吉林出版集团有限责任公司，2008年。

在宪法中得到显现,国家的统治以此为准则。但革命是如何发生的呢,黑格尔在《历史哲学》中,以法国大革命为例分析道:启蒙政治以公理概念缔造了现代国家之后,法国人因为过于依赖抽象原则,没有顾忌到现实意见的各种冲突与矛盾,使得社会革命此起彼伏,因为社会不可能自愿理性起来。与此相比,英国人似乎做得更好,他们也许不关心抽象原则,但具有高度成熟的政治实践智慧,他们深知宪法代表了特殊权利集合,而不是一部分人的具体利益与另一部分人的对抗。就此而言,我们可以说贵族不是革命的天敌,贵族特权在一定程度上也被纳入自由的范畴之中,即他们有享有特权的自由。黑格尔高耸于社会之上的“国家”范畴,并非像人们认为的那样,标志其国家主义立场,因为他依然坚持宪法的神圣性,作为哲学家的黑格尔在《历史哲学》篇末写道:“哲学离开了社会表层上兴风作浪、永无宁息的种种热情的争斗,从事深刻观察;它所感兴趣的,就是要认识‘观念’在实现它自己时所经历的发展过程——这个‘自由的观念’就只是‘自由’的意识。”<sup>[52]</sup>

表面的兴风作浪,不是革命的真正内涵,梅洛-庞蒂将革命作为理论术语,解读为“自由辩证法”。作为黑格尔的优异读者,他写道:“真理是最贫困的人所想要的东西,那么就应该回应说,人们不可能通过向革命致敬来摆脱贫困……如果我们能唤起一些人——或者更多的人——去维护他们的自由,而不是去做丧失

---

[52] 黑格尔:《历史哲学》,第426页。

自由的交易,那就幸运了,因为自由不仅仅是他们的事情,他们的秘密,他们的快乐,他们的拯救,它也关系到所有其他人。”<sup>[53]</sup> 社会矛盾所导致的你死我活的斗争,不但没有增进自由,反而会摧毁自由。

抽象原则与具体实践并非一种非此即彼的单向选择,正如要么是人,要么是女人,女人成了非人的代码,但中国妇女的解放图式朝着继续革命的方向上走去,当革命组织作为胜利一方,夺取国家政权的时候,平等就成了政权正当性的基础:任何差异,不管是文化的、自然的还是政治的,统统成为“平等”的敌人。

---

[53] 梅洛-庞蒂:《辩证法的历险》,第274页。

## 第五章 同一/差异:男女平等 及政治正当

中国妇女的解放在起点上,似乎与道德文化的关系更为密切,因为传统政治中没有正当性的问题,即政治服从的理由是什么,这不需要论证,服从就是服从,受之天命。现代性之初,女人就是作为命运共同体,对“身为女人”的处境——空间化的闺阁,产生了质疑。就其发生现象而言,解放的根据不是基于自由主义的人性观——人具有理性与公共判断的能力,而是内在于道德政治的结构秩序。因为道德政治的稳定结构只适用于统治的内部,在其迎向外部的时刻,这个结构就会翻转为政治道德,正如“闺阁”的象征体系在与外部世界发生交流的时候,伦理、道德、政治、经济、文化也就同时发生了全方位的相互渗透,相互抵触,相互缠绕,压迫从四面八方涌来,因此革命大于一切,每一种政治方案在没有得到贯彻实施之前,这种方案就已经过时,已经作为革命的对立面被否决了,正如最革命的人往往以反革命而告终一样。如果说在过去道德承

载了一切，新文化运动之后，所有的抵抗行为都被理解为政治的，泛道德化被泛政治化所取代，在新/旧对立的背后，依然是对整全性的文化依赖，并非总体性与差异性的对立，而是总体性思维作为文化惯性，化装成“现代”。基于对差异的恐惧，并非意识形态对个体灵魂的争夺，而是反过来，个人期望有种意识形态作为整全结构的替代物，来安置个体生命。因此，之于妇女解放，就正义论的平等原则而言，既不是单纯的政治参与问题——像 19 世纪的西方妇女解放运动那样，也不是单纯的解除文化霸权的问题——如西方 20 世纪 60 年代的性解放运动，在各种压迫形式中，中国妇女也没有机会来辨识“性别压迫”的特殊性，而这种特殊性恰恰与普遍权力的隐秘运作相关。

尽管大部分参与革命的女性，在革命成功之后意识到了政治权利分配的性别化的不公，但她们似乎对此并不敏感，与个人主义密切相关的“女权主义”就这样在社会主义的政治话语中销声匿迹了。但另一方面，妇女社会地位的提高是不争的事实，“革命工作”向所有人开放，其排斥原则不是性别而是阶级/敌人。值得注意的是，性别压迫被置换成阶级压迫之后，性别平等不是作为女权主义的政治诉求，而是作为被统治阶级与统治阶级的地位转换的一个结果而出现的。更进一步，性别差异与政治差异一道，成为高度整全的国家意志必须排斥的对象，“身为女人”就成了政治纯洁性所不能容忍的政治错误。在此意义上，妇女解放意味着女人朝向“自我”的斗争，正如人民内部斗争的无限性——所谓的“外部矛盾”其实是“内部矛盾”的极端化，即

人民自己和自己斗争,人民不断进行自我清洗,人民的内部被无限分化与外化成“阶级斗争”,在此,“妇女解放”与新生政权的政治正当达成统一。

## 第一节 同一/差异:高度整全的人民意志

### 1. “敌人”的生产与再生产

革命组织的军事胜利,意味着公开的“敌人”在形态上的瓦解,继续革命的对象由“显”入“隐”——公开的军事对立已无可能。这时候的“敌人”不会公开露面,狭路相逢,“敌人”不会携带武器,“敌人”像幽灵一样,游荡在人民中间,这就拉开了“幽灵”之战的序幕。<sup>[1]</sup>曾经的“共产主义幽灵”在历史中显形——历史唯物主义将其表述为早期阶段,即社会主义,这时历史就翻转成一个“资产阶级”的幽灵游荡在中国,作为新生政权最为典型的政治反应,“阶级斗争”也就成了政治生活的全部。

毛泽东指出:“我们现在的革命斗争,甚至比过去的武装斗争

---

[1] 英文的 *spirit*,指精神、幽灵、鬼魂,法文的 *esprit*,则含有思维、精髓、影响、意图等含义,德文的 *geist*,也有鬼、精神的含义,参见雅克·巴尔赞:《从黎明到衰落:西方文化生活五百年》,林华译,世界知识出版社,2002年,第223—224页。思维总与幽灵相伴,通过一种辞源与词义的辨析,德里达将《哈姆雷特》与《共产党宣言》做文本分析,认为现代精神的产生与人们和历史“幽灵”的纠缠与斗争相关,但哈姆雷特的软弱表现在他对“父魂”的迷恋,他的“驱魔”行动一再延宕,同样迷恋“鬼魂”的另一个启蒙之子马克思,试图用“共产主义的幽灵”驱逐历史亡灵,但其自身无可避免地成为共产主义政权的“父魂”,恐惧与迷恋得到传承,“驱魔”终将失败,“幽灵”的纠缠是不可避免的,这取决于谁在明处,谁在暗处。关于政治的幽灵叙事,参见德里达:《马克思的幽灵:债务国家、哀悼活动和新国际》,何一译,中国人民大学出版社,1999年。



还要深刻。这是要把资本主义制度和一切剥削制度彻底埋葬的一场革命”，<sup>[2]</sup>当然这里的“制度”不具有危险性与实存性，因为政权性质发生了改变，“制度”的言外之意是作为一种整体性的政治文化的他者，代表着“旧社会”的全部，正如“毒草”的命运就是被铲除一样，这是外显的，并不深刻。斗争的深刻性发生在思想层面，即使“反动阶级”的肉身被消灭了，但其“精神”（spirit，这个英文单词含有幽灵的意思，德文亦如此）会占据着人们的头脑，政权的担忧恰恰在于，资产阶级的思想有可能钻进每个人的头脑中——这主要是人性论，知识分子对此更加敏感，因此，革命的绝对性在于修改了有关文明进步的资产阶级观念，或者说文明进步仅仅在于革命本身。制度化意味秩序，秩序被等同于停滞，但革命并非一种新型的统治形式，因为革命终结了所有的统治，一旦权力不再服从于秩序建设的目标，权力就如脱缰的野马，自由主义意义上的政治也就被消解了。

经典马克思主义将“国家”定义为统治的“暴力机器”，随之而来的问题就是夺取政权之后的革命力量该如何进行社会生活的组织与管理，如果革命力量的革命目的仅仅是为了占有统治权或者治理权，那么革命本身的革命性就是可疑的，即“夺权”者就成了新的统治者，就政治而言，新的统治原则与其统治的合法性问题就出现了。

新生政权作为生命体，他（男性形象）无法自证——法理层面

---

[2] 毛泽东：《批判离开总路线的右倾观点》，这是1953年6月15日毛泽东讲话的一部分，见《毛泽东选集》第五卷，人民出版社，1977年，第81—82页。

的政治统一体是一个传说,尤其在汉语语境中没有超验的无上权威来担保最终的正当性,而传统资源中的“道统”显然与马克思主义的革命性相忤逆,因此就逻辑而言,这个从革命中来必须到革命中去的政治生命体,只能依赖对立面来证明自己,如果对立面消失了,那它也就不存在了,因为“敌人作为形象,即是我们自己的问题”。<sup>[3]</sup>这样一来,国家既不是契约论推导的结果,也不是政治遗产的历史性继承——继承等于反动,就是说这一刻,它既不在历史之中,也不在历史之外,既不是纯粹的理论,也不是纯粹的实践,它到底是什么?

它是什么,正面回答是不可能的,而这种不可能却为“阶级斗争”的无限可能预留了空间,但问题是“阶级”的无限可能又是什么,阶级的这种无限可能取决于无限涌出的“阶级敌人”,“敌人”是那个在“自我意识”中永远无法清除干净的“资产阶级意识”——对象化只能作为客观幻影而出现,这样一来,政治理性在国家层面的统一就被无限推迟,这就是说政权的精神现象学取代了国家理性。如果将这个新生政权当作人类学意义上的生命体来看,我们发现其对自身的认识正因这种无限可能性,与自身同一的正当性问题与“阶级敌人”一道,坠入了无底深渊之中。就是说,越是想获得自身的完整性,就越是要同差异展开永无止境的搏斗,“差异”的幽灵属性如同幻影中的幻影,一旦政治踏入这梦

---

[3] 德里达:《友爱政治学及其他》,夏可君编,胡继华等译,吉林人民出版社,2006年,第205页。德里达针对施米特《政治的概念》一文中对“政治”的绝对化定义,他认为,敌友划分,其实是作为政治的方法论,而非不可化约的本质,其论证链可表述为:敌人—非常态—政治—游击战—幽灵政治学。

幻场景，“正当性”只能作为永恒失败，被一而再再而三的“阶级斗争”所标记。

在此，理性政治转化成了欲望政治，恐惧与“敌人”同在，斗争越彻底，恐惧也就越强烈。就心理基础而言，不是革命制造了恐惧，而是相反，因恐惧差异，必须革命，但革命感染了差异的病毒，革命不知道该终止于何处，在革命寻找“敌人”、战胜“敌人”、消灭“敌人”的过程中，革命性恰恰被“影子敌人”所定义。这里的分歧显而易见，要么把政治当成一台经由知识而装备组合起来的精良机器；要么把政治当作生命体，这个被叫作“政治”的普遍的生命个体，一想到自己永远处在生成之中，恐惧/敌人就铺天盖地地袭来。

具体的敌人可以从肉身上被消灭，但有关“敌人”的欲望，即对“敌人”的欲求是无休止的，必须从这个意义来理解“阶级斗争”的政治内涵，即与政治生命体相关的欲望政治学，使得毛泽东思想中的“敌我矛盾”作为人民内部矛盾的外化产物而出现，这个“内”与“外”的区分仅仅是斗争策略而已，将内部矛盾外化成敌我矛盾的过程，就是敌人的生产与再生产过程，而“政治挂帅”就意味着斗争的永恒状态。

问题的关键是何谓政治？

当马克思说出“全世界无产者联合起来”的时候，显然政治的核心范畴“国家”已经被“阶级”所取代，国家政治变成了世界政治。作为一种更加宏伟的政治构想，马克思主义的阶级范畴超越了国家、民族、地域的界限，因为政治共同体概念之“共同”，其边界要么是疆域，比如城邦；要么是法理，比如罗马；要么是文化习

俗共同体之内的民族,比如民族国家;而“民族国家”的现代性恰恰包含了历史中所有共同体的属性,同时关涉疆域、法理与文化,显然这个与政治休戚相关的“国家”范畴,在马克思那里并不存在,政治不可化约的最终本质即成了资产阶级与无产阶级的对立。但现实却是没有哪种阶级可以超越时空,超越文化属性与地域属性空降人间,任何阶级必然首先是同属于某个文化共同体,这个共同必定是有史以来就共同生活在世界的某个地方,在这个意义上,“国家”是不可抹除的。

如果按照政治哲学家卡尔·施米特的著名论断:国家是政治的产物,政治是国家的属性,而政治的自明性在于“划分敌友”。在这个理路上,施米特本人非常赞赏列宁主义的“阶级斗争”,<sup>[4]</sup>但此处的阶级斗争已经不是马克思意义上的世界范围的绝对斗争。我们知道,“阶级斗争”在世界范围呈现为相对化的“冷战”——实际上是僵持,阶级斗争的绝对性只能发生在某个国家之内,这就变成了相对性之中的绝对性,即被加上限定修饰词的发生在苏联的阶级斗争,或者发生在中国的阶级斗争。

问题的关键是,如果政治的本质是划分敌友,和价值排斥没有任何关系,也就与意识形态没有任何关系,基于划分敌友基础之上的政治行动的极端形态,施米特将其界定为战争。此处的“战争”一词已经不是一个军事概念,而是“战争状态”,“人类的

---

[4] 卡尔·施米特:《政治的概念》,刘宗坤等译,上海世纪出版集团,2004年,第142页。施米特认为,国家是政治的统一体,而世界并非政治的统一体,而是政治的多样体,他所认同的“阶级”概念其实是超越国界的,即使是基于阶级立场的国家对立,历史也只能表述为“冷战”,而不是施米特说的“战争”。

整个生活就是一场斗争,每个人在象征意义上都是战士”<sup>[5]</sup>,施米特相信人类基于政治的属性,终归会进行一场终极战争,那么“阶级斗争”类似于这场终极战争的政治演练。如果“阶级斗争”确实发生过,如我们所知,它的场域只能是国家之内,但又不同于内战。

施米特认为:“国家是政治统一体,因多元论而出问题。”<sup>[6]</sup>当然在他之前,有关“国家”与“政治”概念的所有印象都得暂时忘却,施米特用了一连串的否定句式来清洗这两个概念,它们与道德、价值、经济、审美乃至党派无关,因为它们都不具备政治的绝对属性,这样的政治实际上是取消了私人理解的基础,使得政治成为一种不在场的存在,这类似于拉康的“欲望”术语,但不同于拉康的是,这不在场的存在与国家密切相关,正因为国家是政治的产物,政治的关键是划分敌友,那么国家是如何辨识它的绝对敌人,这个敌人要么同样是一个实存的民族国家,要么就是构成国家的人民。

德里达针对施米特的“绝对敌意”,提出了一个非常有意思的疑问,到底是“具体的敌人”唤醒了政治,还是幽灵般的“敌人”为政治提供了现实的可能性?<sup>[7]</sup>具体敌人是在伦理冲突中被发现,施米特当然不会关心伦理问题,他所强调的政治的纯粹性与绝对性在于:“敌人”原则的优先性,正如现代性第一人“哈姆雷

---

[5] 卡尔·施米特:《政治的概念》,第113页。

[6] 同上书,第117页。

[7] 德里达:《友爱政治学及其他》,第191页。

特”——没有幽灵般的父亲,就没有哈姆雷特的整个存在一样,其性格代表了现代性的软弱,“复仇”被无限延宕。现代人假装和解、宽容与多元,他们故意遗忘古希腊的“异邦人”,基督教的“异教徒”,他们以宪法和法律的名义消灭了“敌人”,同时也就消灭了政治。作为政治的哲学,如果这单纯是一个哲学问题,或者形上学,或者政治形上学,那么施米特的“敌友划分”,最好限定在思想家的思维活动之中,正如阿伦特所说,政治“明显地对立于孤独的思维活动,因为思维是在我与我之间的一种对话中进行的”,“它不能延伸到我们,即真正的复数行动者”,<sup>[8]</sup>这将意味着“政治自由”与“哲学自由”的严格区分,前者必须控制在法所规定的安全范围之内。

政治是人间的事物,在黑格尔那里,国家就被表述为伦理实体,如果人还是马克思主义的社会关系的实存,那么“敌人”必然体现为伦理差异。如何面对差异当然是政治的首要问题,但没有任何法律限制的“阶级斗争”,是哲学自由还是政治自由?一旦“斗争”上升为与政体性质息息相关的专政,这样的自由就会成为某种不祥之物,政治的过剩与政治的冷漠同样值得警惕。

## 2. 专政意志的辩证法

从“全世界无产者联合起来”到“无产阶级专政”,从革命行

---

[8] 汉娜·阿伦特:《精神生活·意志》,姜志辉译,江苏教育出版社,2006年,第224页。

动到国体属性，“国家”依然是马克思主义很难处理的范畴。尽管在理论上应该“砸碎国家机器”，但在政治实践中如何行使权力？作为政治建制的国家，新政权的拥有者同样不能回避权力结构的问题。“无产阶级专政”仅仅说出了统治权的归属问题，因为不可能所有人都是专政的一方，那么如何辨识专政对象，理论上一定是与“无产阶级”相对的“资产阶级”，但问题是这组概念起源于马克思的经济学分析，一旦资本主义的经济制度被消灭之后，按照经典马克思主义的论断，连“阶级”都不存在了，专政何从谈起？

“无产阶级专政”作为历史上的第一次，这新生的政治事物在命题表述上只能采取“不是……”这样的否定判断，一旦正当性的论证是一个否定句式，那么这项浩大的否定工程，就意味着要和有着五百多年历史的“资本主义”总和做斗争，这将包括政治层面的中立国家与议会制，经济层面的私有制与自由市场，以及文化层面的基于复杂人性的多样性，前两项作为外露的结构建制，这种特性很好辨认，相应地，根据其特性所形成的对立也很好把握，即以专政取代议会，以公有制取代私有制，通过国家权威的强制力，外部改造也就成了一种程序而已。最难处理的就是文化改造，即人的改造，或者说新社会的新人该以何种语言说出自己，该在何种价值体系的支配之下思考与行动，这涉及的是情感、习俗、伦理、道德，在无数个私人性的精神现场，在私人判断之中，人们怎么才能即刻确认何种事实与行为是“无产阶级”的，何种事实与行为又是“资产阶级”的，一旦公共政治的触角深入到这些暧昧不清的地带，这时的“政治”要么是上帝之眼，要么就是四处游荡的“幽灵”，“阶级斗争”实际上变成了一

场有关“精神/灵魂”的争夺战。作为无神论的马克思主义政权,当然无心模仿教会,也就不可能相信末日审判与来世救赎,那么这场灵魂争夺战只能就地发生,此时此刻,今生今世,审判构成了日常生活的一部分。

毛泽东在1958年的一次讲话中指出:“政治家是搞人与人的相互关系”,<sup>[9]</sup>这并不意味着政治向道德政治传统的回归,因为这政治的起点和血亲纽带没有任何关系,德性政治需要的是恒定而不是斗争。那么这人与人的关系究竟意味着什么?

一般意义上,政治关系就是统治与被统治的关系,这包括奴隶主与奴隶,君王与臣民,现代政治之后,为了限制权威的人格化,避免掌权者的变化无常,才将政治关系,即人与人的直接性转移到客观的制度体系,当然其实质还是人与人的关系,政治最终的决断权必然还是在某个人的手里,但制度中介的作用在于将恣意妄为所造成的破坏性降低到最小程度。当这一切统统被贴上资产阶级的标签之后,无产阶级专政通过否定叙事,排除了制度依赖的可能,就统治形式而言,不是法治就是人治,尽管人治问题似乎更切近政治的内核。共产主义者葛兰西就曾宣称“马基雅维利的风格……是一种行动的人的风格,这是一个致力于唤起行动的人的风格,这是党的宣言的风格”<sup>[10]</sup>。这种现实主义的行动风格,既可以为暴君所利用,同样也可为无产阶级所利用,这已经不

---

[9] 转引自R·麦克法考尔、费正清编:《剑桥中华人民共和国史1965—1982》,谢亮生等译,中国社会科学出版社,1998年,第56页。

[10] 安东尼奥·葛兰西:《马基雅维利和马克思》,选自《葛兰西文选》,李鹏程编,人民出版社,2008年,第120页。



单单是一个政治技术的问题，面对资产阶级敌人，这样的政治有利于高效地促成革命目的。

马克思主义在谈论人的关系时，主要还是从经济关系出发来分析人的政治关系，即经济压迫作为政治压迫的结果出现的。表面上是经双方同意的劳动合同，其实质是人被迫同意接受资本主义的剥削，这种由生产关系所造成的权力结构，将人的关系异化成物的关系，劳动力作为商品可以自由买卖，即“黑人就是黑人，只有在一定关系之下，他才成为奴隶……资本是一种社会生产关系，它是一种历史的生产关系”，<sup>[11]</sup>而如何改变这种权力结构，马克思提出的方案就是“无产阶级专政”，“这种专政是要达到消灭一切阶级差别，达到消灭这些差别所产生的一切生产关系，达到改变由这些生产关系产生出来的一切观念的必然的过渡阶段”，<sup>[12]</sup>尽管马克思没有明确指出专政是否包括消灭议会制度，但此处两次使用了“一切”一词，即“一切生产关系”，当然是体现在制度之中；“一切观念”，当然是指人的意识，可见专政就意味着摧毁资本主义的“一切”，包括理论与实践，于是专政获得了两个层次的含义：一是制度改造，二是观念改造。但马克思主义强调的是人在经济结构中所获得的生产关系决定了人的意识存在——经济基础决定上层建筑，那么一旦这种生产关系不存在了，意识的基础又是什么呢？如果阶级斗争就是政治斗争，是否

---

[11] 马克思：《论犹太人问题》。

[12] 马克思：《法兰西内战》，受到1848、1871年革命失败的刺激，从《共产党宣言》中所表现出的——至少在理论上，对资本主义政治，即历史条件的信任，到了《法兰西内战》已荡然无存，使得马克思变成了一位激愤的现实主义者。

意味着政治斗争就是意识和意识之间的斗争,这是一场有关精神的对决?如果完全抛开经济,抛开实存的生命(ontic life),这场对决的纯粹性只能体现在文化、理论与意识形态之中,“消灭差别”就意味着消灭任何文化的、理论的、意识的差异,消灭的结果就是世界上只有一种文化,一种理论,一种意识。从唯物主义出发的历史观走向了其自身的反面,意识斗争如果仅从个体自由的角度来理解,可以表述为有关自我的无限斗争——消灭自我,存在主义对此的回应是:“每个人的实在都是一股激情,在那股激情中,它谋划丧失自身,以便建立存在……人的激情与基督的激情是相反的,因为人作为人自失,以便上帝诞生。但上帝的观念是矛盾的,所以我们的自失也是徒然的。人是一种无用的激情。”<sup>[13]</sup>但这种“无用的激情”一旦转移到政治之中,这种清醒的意识到人自身界限的存在主义腔调,就会演化成创造历史的集体性狂热,就是说伴随着“痛苦”品质的自我否定,扭曲成一种昂扬的历史激情,即个人对自身的暴虐带着参与历史的积极性,将这种暴虐扩大化,并在国家意志层面,获得了政治的正当性。

政治一旦丧失客观性的标准,成为精神之战的场域,无可避免的就是精神现象学的否定原则会将所谓的“内部”不停地外在化,就是说外部矛盾是内部矛盾的象征,肯定/否定,内部/外部,人民/敌人,无产阶级/资产阶级,民主/专政,仅仅是事物的两面,正如毛泽东指出的:“没有什么否定之否定……事物发展的每一

---

[13] 萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店,1997年,第763页。

个环节,既是肯定又是否定”。<sup>[14]</sup>黑格尔的辩证法合题被腰斩了,马克思的唯物主义被中止,资产阶级的一切,即理论上的理性传统统统都被“专政”了。

这是一场冒险的旅程,因为人们不知前方会是什么,关键的是过程。政治取消了目标,也就取消了某种公共价值,这样一来,从抽象的阶级意志出发——在生命意志的层面看,这个整体因为统一的意识就如同一个人在行动一样,所形成的无产阶级的政治文化的目标就是抹除差异,消灭个人,因为个人是最终的不可化约的差异性存在。

当政治着力于人与人的关系的时候,使得政治反应的界面不再是契约关系,也就使得人们很难从制度性的操作层面,去处理权力与权利、支配与抵抗、认同与敌对等等既对立又统一的复杂问题。更何况任何人与任何人的关系,本身就有溢出制度层面的存在,比如爱情、友谊、邻里、血亲等等,这些附着在文化习俗之上的关系,往往建立在情感的基础之上,是人与世界取得联系的直观起点,这一切发生在个人有限的生活空间之内,人们是带着这些如此特殊的个人标记,聚集在政治统一体之中,从而对国家产生一种抽象认同。如果这个自下而上的政治反应系统颠倒过来,由最高权力来操控所有人与所有人的关系,这将意味着私人生活的全面瓦解,即个人无权决定你自己的情感倾向,政治对私人道德的倾轧,就会将具体个人的爱与恨抽象为一种称之为无产阶级的道德情感。于是在个人生活的场域,这个个人的战斗性体现为

---

[14] 转引自《剑桥中华人民共和国史 1965—1982》,第 54 页。

对生活之中的差异敏感,比如出身、性别、学识、阶层,甚至可以细微到言谈举止、容貌着装等——比如无产阶级文艺中对劳动人民的五官轮廓的教条化塑造,即任何差异都可整合并解释成阶级差异。就空间而言,私人空间与公共空间连成一片,家门之内与家门之外,私人性格与公共性格的界限也就消失了,就是说越是抽象的政治斗争,往往其斗争的场域就越具体,政治无处不在,人已经无处藏身。

总而言之,意识如何辨认另一个意识的政治性,这已经不是专属于有学问的理论家的工作,人将自己纯化为政治性的存在。自我提纯,自我崇高化的过程是人自己与自己为敌的过程,一切都在于如何将灵魂深处的“敌人”指认出来,克服精神生活与政治生活的分裂。在主观意识中,“中介就是别人,别人和我一起显现,因为自我意识是通过排斥一切别人而与它本身同一”<sup>[15]</sup>,而政治生活意味着“他人到场”,并以此为条件,“作为立约和联合之结果的政治体,就成为权力的源泉”,<sup>[16]</sup>但通过排斥而达到联合的权力,其运作方法就是以放任个人意志的方式消灭个人。这种彼此互不承认的权力,其所面临的任务就是如何消灭实存差异,而实存差异中最外显的差异就是肉身化的性别差异,就逻辑而言,只有消灭“女人”才可完成女人自身的彻底解放。

---

[15] 萨特:《存在与虚无》,第308页。萨特坚持的是二元论的存在论,在他看来人道主义是未完成人的宗教,主体与客体、自为与自在,不可弥合,而阶级(意识)斗争力图完成这项艰巨任务。

[16] 汉娜·阿伦特:《论革命》,第155页。

## 第二节 性别差异与斗争话语

### 1. 差异作为政治敌人

一个新生的政权所面对的统治对象,不可能在一夜之间成为符合政权所要求的“新人”,国家在其制度框架的安排上可以迅速更新,并采用新的话语系统,及时发布自己对世界的主张,并作为强制性的思想法则,自上而下地延伸到社会的各个阶层。国家意识形态的高屋建瓴与民众私人理解的对接面,即非一种建立在人性基础上的理性制度,通过私人感觉发挥效用,也非文化意义上的习俗与惯例,像“老规矩”那样获得人们的一种自然而然的信任。就是说作为一种实存性的生活形式,哪些思想法则决定着人的所作所为,哪些又会被人们所排斥,这些所思、所想、所为,在什么样的情况下是被迫的佯装,在何种意义上的确又是自发的;什么时候是一种集体无意识,什么时候又是一种自觉的清醒的判断,所有问题聚集起的疑惑,使得新政权与旧民众作为政治最为敏感的首要差异,丧失了任何依赖与信任的基础。

“新人”的养成不是一项外科整形手术,如何将散落在各自生活范围之中人整合进公共生活之中,使得自我认同与政治认同达成统一,这样的政治焦虑一旦无限制地扩散开来,焦虑症所滋生的敌意,在人民的汪洋大海之中,就会搅动起斗争的波澜,冲击着每一个人。

国家与民众的关系中,最为重要的部分就是如何进行双向认同与识别。国家行为对于民众反应,在正常的社会是可预期的,

在法律范围内是可操控的,其控制、干预、规定与容忍的界限是清晰的,反之,民众对国家行为的理解、认同与接受程度,受到个人如何定义自身的影响,人们总是从自我需要出发,去领会国家行为的意义与价值,即自我实现与国家行为至少应该保持某种程度的一致性,并且这种一致性在情感与理性的基础上能够得到充分的理解。当然这种黑格尔式的自我实现“以一种与人类保存有关的基本物质需要在其中已经得到很好满足的生活形式为前提,但也超越了这种生活形式”。<sup>[17]</sup>如果这种正常的关系遭到破坏,超出了自我理解的限度,彼此的猜忌、怀疑与不信任所制造的混乱就会蔓延开来,更为糟糕的是,具有暴力合法性的国家权力,对不符合其预期的民众意见与行为只作出单一的意识形态判断,并以这种区分作为国家高度统一的象征,那么就没有哪一种差异可以幸免于政治审查。一种与差异为敌的政权陷入自己所设下的逻辑陷阱之中,差异是无穷无尽的,革命也就无休无止。如果将差异统统判定为“旧”的,那么与其相对应的“新”该是怎样的呢?看起来,新/旧对立的五四法则复现,政治重新回到了其开端——即如何建构差异。在无产阶级学说中,“国家”是令人生厌的词汇,更多的时候,国家行为与人民(群众)运动的界限并不清晰,但有一点是肯定的:领袖的指示是在官僚体系与社会民众这两个层面同时发挥功效,因此,国家意志与人民意志的共振才有可能发生。

---

[17] 希克斯:《黑格尔伦理理想中的个人主义、集团主义和普世主义》,选自《黑格尔与普世秩序》,邱立波编译,华夏出版社,2009年,第33页。题目中的这三个主义,对应的是黑格尔的主观的、客观的、绝对的三个层面,这意味着人的自我实现的三种状况:人格、公民身份和人类智力的最高体现(宗教、艺术和哲学)。

关于何谓人民的定义,实际上是新生政权对如何定义政治意义上的“我们”的一种立场,是对政治共同体建构的一种努力,是对统治合法性的强调与说明:“在社会主义建设时期,一切赞成、拥护和参加社会主义的阶级、阶层和社会集团,都是属于人民的范围;一切反抗社会主义革命和敌视、破坏社会主义建设的社会势力和社会集团,都是人民的敌人。”<sup>[18]</sup>但正因为“人民”无法自证,“人民”需要敌人,“人民”不是宪政理念上的全体公民,人民与敌人成了光与影的关系,这如影随形的“敌人—他者”反证出人民的主体性。而敌人既不是空间意义上的“异邦人”,也不是传统文化意义上的“蛮夷”,敌人既不是直观的,也不是实证的,差异才有可能作为敌人的“敌视”而存在。在行为上,敌视的对应物只能是敌视,人民与敌人相互敌视。但究竟什么是人民的立场,无法从正面得到回答,于是“一再宣称的人民的团结显然带有强制的与不可靠的性质,因为它靠的是把任何一个持反对意见的人逐出社会等级的威胁”。<sup>[19]</sup>

就纯粹的思维活动而言,事物总是针对“差异”而被定义的,接下来的问题便是人们如何对待差异性的存在,哪种差异与政治的关系是直接的密切的,哪种差异在政治上是无关紧要的,如何区分差异的差异,实际上就是为政治划定了某种界限。如果坚持差异原则,保持一种开放式的立场,将差异看作活力的源泉,放

---

[18] 毛泽东:《关于正确处理人民内部矛盾》,见《毛泽东选集》第五卷,人民出版社,1977年,第364页。

[19] 詹姆斯·R. 汤森、布兰特利·沃玛克:《中国政治》,顾速、董方译,江苏人民出版社,2007年,第115页。

弃差异背后的价值追问,就政治而言,其后果就是因差异所形成的价值争端就会坠入虚无主义的境地。问题的关键是人类有没有共通的价值观念,在此基础之上,国家主权的概念到底是多余的,还是必不可少的?在价值与利益之间,政治的平衡力量该如何展现?显然,纯粹的政治组织更关心前者,而退化成经济组织的国家则只看重利益。

差异的构成是复杂的多维度的,对差异的敌视来自恐惧。在主体层面,人对相异于自己的东西总是持有敌意,而这种内外对峙的解决,在黑格尔那里体现在国家理性之中,“现代国家的原则具有一种惊人的力量与深度,即它使主观性的原则完美起来,成为独立的个人的特殊性的极端,而同时又使它回复到实体性的统一,于是在主观性的原则本身中保持这种统一”。<sup>[20]</sup> 如果将国家看作人格意义上的主体,“人民”的概念恰恰是这种主体性精神不成熟的表现。

对差异的敌视,以消除压迫的正义面貌出现,使得人们以“人民”的名义统一起来,这等于是说哪里有差异,哪里的就有压迫。平等是所有政治目标中最为激动人心的词汇,如果对平等的理解仅仅在于抹除一切差异,政治体的生命力就会变得极其脆弱。的确,差异意味着冲突与争端,并受制于人的感官经验,而统一则是超越这种经验之上的与人的抽象能力相关的精神活动,政治不得不同时面对这两者,因为政治既不是文学艺术,又不是纯粹的思考行为;既不是纯粹的经验,又不是纯粹的理论,但政治必须同时

---

[20] 黑格尔:《法哲学原理》,第260页。



既是经验又是理论,既是行动又是理想,任何一方对另一方,如果采取压倒性的绝对的排斥态度,并力图取而代之,都将产生不可避免的政治灾难。差异的衍生性事物包括:特权、等级、界限、冲突,在一定范围之内,这些事物有其存在的合理性。对于价值而言,特权与平等理念相冲突,但对于现实秩序而言——总有先后、前排与后排,特权是事物存在的结构性元素,是秩序的一种表征,而平等作为价值提示,它悬浮在现实之外,为现存秩序的完善设定某种理论参照。

以平等诉求来表达政治统一体的正当性,其所面对的将是平等自身的悖论,因为这样的诉求跟在差异的后面,没有差异就不会产生消除差异的意愿与行动。显而易见,压迫作为高强度的支配,是对自由的侵犯,但更多的时候,人们是在消除某种支配的同时被另一种事物所支配。如果斗争是必须的,那么斗争本身就构成了一种支配力量,因为斗争不可能解除斗争自身,这是政治话语的动力学吊诡,服从与抵抗是作用力与反作用的结果。更为极端的政治平等,就是列宁所描述的:“既然是人民这个大多数自己镇压他们的压迫者,实行镇压的‘特殊力量’也就不需要了,国家在这个意义上就开始消亡。大多数人可以代替有特权的少数人(享有特权的官吏、常备军长官)的特殊机构,自己来直接行使这些职能,而国家政权职能的直接行使愈是全民化,这个国家政权就愈不需要了。”<sup>[21]</sup>大多数对于少数的直接镇压,就是人民民主专政,但少数正是那除不尽的余数,人民民主即无产阶级民主如

---

[21] 列宁:《国家与革命》,第39页。

何做到“最完全最彻底的程度”？

完全的彻底的民主,尽管宣称国家是多余的,但人民意志与国家意志的同构性在于,他们都要求某种整全性与高度的统一性,他们都惧怕差异,对现实世界的多样性充满敌意,他们脑中的现实是纯净的、没有杂质的、透明的,审美层面的权力体,无数个体成了政治机器生产出来的标准零件,这就丧失了政治起源的自然基础,正如生命的诞生源自男人与女人的自然差异,所谓的“统一性”也就无异于精神幻觉。如果不承认“人民”首先是自然意义上的人而实行人民民主专政,人的私利、自然欲望、情绪以及各种偶然发生的争执,都可以盗用“人民”的名义,造成所有人对所有人的专政,这样的统一体不需要敌人来破坏,其自身往往都是不堪一击的。

差异并非是政治统一性的危险因素,差异的存在仅仅是为了告诉人们,政治是生成性的、可选择的、可变革的,并且直面世界的多样性,其最终的目的和自由相关。

## 2. 性别斗争与阶级斗争

就政治文化而言,无产阶级专政面对的是两个总体化的“敌人”,一个是自身的传统话语(所谓的封建主义),一个是资产阶级话语,因此一场彻底的文化革命必然触及人类学意义上的伦理结构;如何塑造既不同于以血亲纽带为基础的传统道德,又不同于资产阶级人性论的无产阶级道德,建立起人与人之间的联系;如何以阶级性为起点,组织起新的伦理秩序,为以观念为主导的政治斗争寻求具体的私人理解的基础,家庭依然是最为直

观的界面。就单纯的权力运作的方式、位置、策略、地点来看，阶级斗争依然沿袭了传统的道德政治，两者都是在法律缺失的情况下，即当一种的抽象与任何人的伦理关系，难以在个体绝对的生命权必须得到充分保障的基础上获得充分理解的时候，直观的最为切近的权力关系就成了人们进行斗争的对象。于是，这很难证明到底是追求平等的正义观引发了斗争，还是斗争挣脱了合法性的质询，在创造新的有关平等的权力结构。不管怎样，斗争一旦在私人领域启动，日常生活得以延展的秩序，以及支撑起这些秩序的权力结构就会受到冲击。而与妇女解放议题相关的男女平等，作为公共领域与私人领域的交集部分，凸显出父权与夫权压迫机制，于是阶级压迫与性别压迫的话语并轨，这样一来，性别压迫丧失了女权主义自身话语系统的独立性，作为阶级斗争的分支路线，获得了某种正当性。

如果阶级斗争意味着对一切秩序的反抗，那么任何权力关系中处于主导性位置的相对强势的一方就会成为斗争对象。而资产阶级，这个马克思主义政治经济学的分析性概念，就成了一种特权、私欲、权威、文化以及生活方式的隐喻符号，这在逻辑上可以表述为：资产阶级的某某权威，平等的实质性内容的空缺，需要无休无止的斗争与镇压来填补，平等从一个描述性的名词或者一种价值观变成了一个动词。

差异并不能直接导向不平等，但从差异的方向，人们发现了因差异而产生的不平等的事实，正如女权主义发现，从生理差异出发所建构起来的一系列文化意识形态将女人置于无权的境地，在 20 世纪以前的政治上的表现就是，以性别的名义将女人隔离

在公共的政治生活之外。因此,性别斗争与阶级斗争的区别显而易见,后者不是隔离,相反,政治生活完全向所有人开放,中国女人无需斗争就已经获得了参与政治生活的权利,“女人”不是问题。

问题出在哪里?在另一个极端的向度上,到底是女人作为“女人”,还是作为无产阶级的成员参与政治生活?1964年,《红旗》杂志发表文章明确指出:人类的首要区分是阶级,整个唯物主义的历史就是阶级斗争的历史,男人与女人一样,共同构成了压迫阶级与被压迫阶级,而妇女自身的生活观与世界观并非来自性别,而是来自阶级。<sup>[22]</sup>斗争建立在区分的基础之上,“阶级”是一种有关价值的应然区分,而“性别”则是实然存在的自然规定,两种区分原则都带有强制性,因此必须从这两个向度上,去理解男女平等实施策略。如果以阶级划分为首要标准,实际上已经取消了“女人”作为权力斗争共同体的可能,因为女人内部存在着阶级差别,在逻辑上,性别仅仅属于阶级的一个子概念,即女人不可能单独成立,女人首先是作为某个阶级的成员而存在。在无产阶级政治文化中,性别压迫等同于阶级压迫,就是说当男人对女人实施暴力与侵犯的时候,国家干预是从阶级斗争的立场出发,一旦阶级立场高于性别立场,那些被划拨到资产阶级阵营中的妇女所遭受的性别迫害,是否属于妇女权益的保护范围之内?而作为意识形态的阶级立场必须撤返回自然差异,来回答何谓阶级的阶级性。

---

[22] 参见《红旗》1964年10月。

“女人为什么而活着”，作为议题，曾在 20 世纪 60 年代的妇女刊物公开讨论。<sup>[23]</sup>就命题来看，“女人”还是作为问题被提出来了，不管什么民主，依然无法回避地缘（国族政治）、血亲（宗法政治）、生理（性别政治）等自然基础，除非“人民”是一个先验的概念。但回顾这次有关“女人为什么活着”的讨论，就会发现自然实存的基础被排斥和遗忘，讨论不仅遗忘“女人”，而且还将“爱情、婚姻以及生儿育女”看作是女人的三大阻碍。所谓的“家庭幸福”不仅是女人的迷思，而且这样的迷思还属于资产阶级人性观，违背列宁主义毛泽东思想，“女人为什么活着”这个问题的提出就已经表明：忽略了当前的政治任务与阶级斗争，而“女人”存在本身就成了一种政治错误。由此可见，阶级斗争之于女人，成了女人与自身的女人性（femininity）的斗争。

而女权主义的政治平等观，恰恰是建立在“女人”作为一个天然联盟的基础之上，将私人自主与公共自主相结合，打破传统的政治文化中的公/私界限，但并不意味着以政治强制的方式将所有女人推向公共生活领域，而是说公共生活作为一种开放性的权利，为女人的选择提供了另外一种可能，这样一来，自然差异不但不会构成排斥的根据，恰恰相反，以自然差异为出发点的性别政治，为“平等/同一”的政治追求打开了多样化的探讨空间，就是说平等是由差异思维所推动的多样性的统一。自然实存还是必然存在哪个更为基本，在此，并非社会学与政治学的对立那么简单，关键的问题是平等作为一种应然的价值观，如何渗透到自然实存

---

[23] 《中国妇女》1963 年，第 9 期。

之中,而不是以抹除自然差异的做法,来追求被某种意识形态所涂抹的政治导向。

性别斗争指向的是男权中心主义,而阶级斗争指向的是资产阶级意识。性别意识的发生基于“身为女人”的差异处境,来检视与质疑男权中心主义的意识形态霸权,在权利分配与文化承认两个方面,对另一性别所实施的压制与排斥。阶级斗争的阶级意识与性别意识相比,缺乏一个自然的肉身基础,不可能在最为直观的层面,去辨识一个人到底是无产阶级还是资产阶级。而雷蒙·阿隆(Raymond Aron)则认为:阶级“在很大程度上涉及的不是一个事实问题,而是一个定义问题”,那么作为事实的阶级也仅仅被马克思限定在“现代工业社会内部以权力等级划分的集团”。<sup>[24]</sup>但在一个非工业化的社会,阶级斗争的肉身(事实)还原依然要征用性别这一最为直观的自然差异,越是缺乏物质基础,就越是要倚重于这个先于斗争而存在的自然差异,从而达到消灭差异的目的。

于是,出现了两种面对差异的政治反应,一种女权主义政治诉求,即消除因自然差异而导致的不公,一种是阶级斗争的诉求,就是彻底铲除差异本身。可见,阶级斗争将差异理解为不公,更确切地说,是反对任何受差异支持的权力结构,将任何强势与弱势的对比力量都看成是压迫的根源,不管是自然生理的优势,比

---

[24] 雷蒙·阿隆:《阶级斗争》,周以光译,译林出版社,2003年,第15页。在这本副题为“工业社会新讲”的课程讲稿中,阿隆是在工业社会的状况中来分析“阶级斗争”,并在1963年就质疑前苏联的意识形态是可疑的,称之为“穷人的崇美(国)主义”。

如男女的体能差异,还是文化意义上的强势,比如与社会权威相关的知识精英,与传统伦理相关的父权或长者,与制度相关的行政规范意义上的上级,只要是占主导位置的一方,统统成了阶级斗争的对象,这将意味着“差异”就是阶级敌人。如果差异是从规范、解释与实践三方面得到理解的话,斗争的混乱与盲目就在于,分不清差异本身的差异性,有些差异因与规范与秩序相关,应该得到承认与保护;有些差异的差异性价值,可以在解释层面(语言对人的支配,即话语)进行辩论,从而引导实践;有些差异直接与压制、排斥相关,阻碍了人的能力的全面发展,应该予以矫正与调试。正是现实世界因为差异的存在,使得现实的复杂性要求政治反应变得精确、敏感与多样,而不是一劳永逸地、粗暴地将这种复杂性彻底清除,取消了文化与政治、私人的与公共的、个人与集体的界限,成为一场与“差异”进行搏斗的狂欢。

斗争的泛化将个体与个体之间的任何差异推到极致,重新制造了人人敌的自然状态,但这是一种类自然状态,人性中自我保全的心理基础被无休止的斗争所挟持,其荒谬在于保全成了一种临时状态,片刻的安稳来自随时随地的斗争,无斗争就不安稳,斗争反而成了自我保全的一种手段。当然,此处的“自我”与资产阶级民主概念中的“个体”不同的是,同样基于对差异的敏感,“人民民主”中的“自我”与抽象“阶级”相对,斗争是为了获取“自我”的“阶级”资格,才能完成最终的“保全”目的。但“无产阶级”作为资产阶级的无限否定性而存在,因此,在这样的永恒对抗之中,“阶级资格”的规定性特征不可能作为一种

正面阐释,彰显出有关平等的权利诉求,斗争的目标就会被斗争本身所取代。人们无从知晓斗争该在何处止步,于是当斗争的洪流遭遇生养个体的自然基础时,比如血亲与家庭,这些私人性的堤坝就会在瞬间坍塌,而与此相关的两性关系,这种关系之中所蕴含的差异,在差异之中所共享的尊重与爱,同样远离了基于“个体尊严”的平等目标。因此,阶级斗争是要在精神与物质两个方面消灭另一阶级,而附着于“人民民主专政”的社会主义性别平等的性别斗争,在逻辑上为了与此相对接,这将意味着,要么消灭女性意识,要么消灭男性意识。而历史告诉我们,如何在肉身与意识层面消灭“女人”,成了新的历史时期,妇女解放的另类模本。

### 第三节 性别平等与政治实践

#### 1. 平等/差异:性别政治的双重性

在纯粹的精神活动之中,自异性(alter self)与他异性(other alter)的存在,将自我认同问题化,这意味着人永远不可能充分地认识自己,但悖论却在于,人从没有放弃自我认同的努力,这种努力必须经由对自异性与他异性的充分认识,获得一种阶段性的被中介化的自我认同,除非有人宣告历史终结——理性已经毫无保留地完全地展现出来了,否则,这种有关自我认同与自我理解的精神实践就不会中止,而自由恰恰是正是在这种无望的努力中,不知疲倦地欣然前行。而政治的目的,就是要在理想与现实之间找到一个恰当的平衡点,即防止人们因认同焦虑而滋生的历



史虚无主义,同时又要警惕因焦虑而产生的历史乌托邦主义,就是说躁郁与躁狂在个人主义的视域中,可能被表述为消极自由与积极自由,并同时满足两种不同风格的生命美学。如果政治一旦容忍这种审美趣味的扩张,更多要考虑的是,如何将这个沉溺于审美化的个人,导向伦理处境,因为单子化的个人仅仅作为理论陈述,在推理与假设中是成立,但政治与生俱来的现实主义品格,则需要行动中得到回应。

主体的辩证性恰恰也在于此,差异通过排斥最终回归到更进一步的认同,于是在政治推导中,与主权、权力以及权威相关的范畴必须在平等、权利、正义等认知框架中受到监视与制衡。性别政治强化了这样的差异性原则,将同等对待与区别对待,制度性平等与差异性价值等看来自相矛盾的议题,平衡自由竞争与社会主义公平论的双重迷失,并形成一种如女性主义理论家南茜·弗雷泽(Nancy Fraser)所坚持的永恒“抗辩模式”。

自现代性以来,二元思维中对立的两组序列——比如进步/落后、西方/东方、男人/女人,所形成的对抗,造成了政治学层面的古今之争,用科耶夫的话说就是:现代政治代表着古典主义的主人时代所标榜的“男性原则”(masculine principles)的丧失,它以延宕、迟疑、暧昧不清的“女性原则”(feminine principles)取代了战斗的、冒险的、对抗性的“男性原则”,因为在现代自由政治的终点上,每个人的存在都是有价值的,即康德式的法则——人的合目的性。对科耶夫的政治思想进行理论批判的莎蒂亚·德鲁里(Shadia B. Drury)认为,这样一来,“女性道德原则是一场平等

主义式的噩梦,它完全无视优点、卓越、成就或功绩”,<sup>[25]</sup>可见,科耶夫的意思是一种抹除了价值等级的政治无异于一场噩梦,他将平等主义与理性主义画上等号,将现代人对理性的忠诚理解为“理性的暴政”,通晓黑格尔辩证法的科耶夫为什么制造了两种原则的对立?这到底是理性的错误,还是二元论的吊诡?更何况,就女性主义理论而言,女人的胜利是一个永远的悬而未决的问题。对“女人”的古老敌意,从政治发生的那一刻就产生了,这敌意背后实际上是政治对差异的敌意,并且一直内在于理性主义传统之中。因此,女性主义者才提出:女人仅仅是差异的中介符号,她只有在冲突发生的时候出现,但她自身并不代表对立中的任何一方。<sup>[26]</sup>因此,性别差异要么是在黑格尔式的国家理念中,作为特殊与普遍的对立统一;要么就在反理性中心主义的话语中,作为差异的幽灵化符号以及批判理论的武器。

似乎问题主要还是集中“差异”是被如何看待、如何理解的,“政治学的诞生伴随着多的闯入”<sup>[27]</sup>,没有差异,政治也就无从启动,因为政治的实质是受价值区分所决定的判断与行动。更进一步,一旦政治启动,差异就成了必须被消灭的对象。如果

[25] 莎蒂亚·德鲁里:《亚历山大·科耶夫:后现代政治的根源》,赵琦译,新星出版社,2007年,第38页。德鲁尼认为,科耶夫的二元论完全是存在主义式的而非辩证的。

[26] 伊丽格瑞:《此性非一》。

[27] 萨克森豪斯:《惧怕差异:古希腊思想中政治科学的诞生》,曹聪译,华夏出版社,2010年,第222页。通过对柏拉图与亚里士多德的政治思想的比较,以及对古希腊艺术作品中的政治思想的研究,作者认为,消灭差异,排斥女人的政治,即拒绝生命生育的故事,实际上就是取消政治生产力自身。

差异制造了等级,而纯粹理性层面的价值等级,在实践中表现为权力等级的话,权力作为统治的根基,成为政治的核心理念。但问题在于,差异的样式越多,价值等级的结构就越复杂,而理想政制就越想纯化这样的等级,在逻辑上,古典主义眼中只有善/恶,正如无产阶级专政的眼中只有阶级对立一样,强求统一、一致与绝对的“一”,不管是古典主义的“理想国”还是无产阶级专政的社会主义国家,根本无法回答这样一个问题:“不可能所有人同时统治”。<sup>[28]</sup>现代政治与古典主义立场的政治不同也在于此,即政治不仅仅意味着统治,政治必须在统治与被统治者的关系之中来思考,于是民主、自由以及公共利益等范畴,才得以涌入政治的视野之中。

在差异原则的基础之上,性别政治获得了有关差异的两种样式,弗雷泽认为:“性别是一种二价的集体模式。它具有政治经济的一面,这将其纳入在分配的范围。然而它也具有文化价值的一面,这使其同时也纳入了承认的范围之内……它们纠结在一起,从而辩证地强化了彼此的存在”。<sup>[29]</sup>这里所说的“二价性”,是想

[28] 萨克森豪斯:《惧怕差异:古希腊思想中政治科学的诞生》,第243页。通过对柏拉图与亚里士多德的政治思想的比较,以及对古希腊艺术作品中的政治思想的研究,作者认为,消灭差异,排斥女人的政制,即拒绝生命生育的故事,实际上就是取消政治生产力自身。

[29] 南茜·弗雷泽:《正义的中断:对“后社会主义”状况的批判性反思》,于海青译,上海人民出版社,2009年,第23页。从政治实践的角度,弗雷泽认为三种立场的女性主义理论应该凝聚成一种开阔的政治眼光,即权利平等论、身份差异论与消解主体论之间,应该以同一/差异原则为基础,坚持分配正义,才能使妇女获得真正的解放,避免后现代式的多元议题失去规范,同时又要凸显文化差异的政治内涵。关于这一议题的深入讨论,可参见她和巴特勒的理论对辩文章,相关文集还包括南茜·弗雷泽著《正义的尺度:全球化政治中政治空间的再认识》,朱迪丝·巴特勒著《消解性别》。

强调如何在性别政治中获得一种有关平等/差异的具有辩证意味的洞见:何种差异与政治操作的关系更为密切,导致制度性的歧视与排斥,应该废除;同时,何种差异与文化相关,比如女性经验作为女人的一种内在体验,其情感、趣味、偏好被表述为一种私人性的文化存在,在文化权力的系统中对其进行价值重估并予以承认。当然这两者不可能完全隔绝,人们可以凭借这种文化差异,将女人定性为感性动物,从而判定女人无法具有政治理性的能力,将她们排斥在公共生活之外。因此,一方面在普遍的政治自由原则下,作为权利平等的性别差异不应该存在,与此同时,应该凸显性别文化差异的政治内涵,即文化权力在女性主体的生成性方面所发挥的功效。

因此,政治平等需在两个方向上予以考察:一方面是作为应然价值的平等,另一方面是实现平等的现实基础。现实基础意味着走向平等的条件,这些条件的构成相当复杂,既有自然因素的差异,也有后天所形成的文化差异,即人们是在一个什么样的情景中,需要改变现状,达到合理预期,而这种改变的力量从何而来?

不平等首先意味着一部分人拥有得更多,而另一部分人则相对较少,在感觉上与一个正常人的同情之心不符,是什么造成了直观层面的多与少的差异呢?于是在理论推导上,《正义论》的作者罗尔斯必须假设作为权利的分配,善是每个人都需要的,这里的权利特指资格与机会的均等,这是正义的第一原则,而第二原则就是收入等级与权力等级,作为一种事实,只有在符合第一原则的前提下,才可获得承认。这样一来,人们根据普遍的善的原

则与特殊的个人条件,才能形成对于各自利益的合理预期。<sup>[30]</sup>只有自己最清楚自己到底需要什么,别人无权替你做决定,可见,作为公平的正义实践,依然是在平等与差异的对立统一中完成的,这是应然与实然的辩证。

在确立“平等”理性价值的时候,同时需要一种源自经验的私人化的道德判断,来辨析因不同条件而产生的不同需要。而这种判断能力建立在差异原则的基础之上,以此应对无穷无尽的现实问题。如果取消这种私人判断,政治平等就会变异成对任何差异的恐惧与敌视,并集聚成某种仇恨情绪,对差异的认知就会简化成“压迫”。

从政治经济学的角度看,当生产资料的私有制被废除以后,“阶级压迫”也就随之消亡。但如果将“阶级”概念延伸到社会阶层,“压迫”到底意味着什么?阶层区分的标准因其复杂性,使得个人之于社会阶层结构处于一种非稳定的状态,比如一个出身农民家庭的孩子,不可能一辈子都是农民,他有可能通过教育学习,跻身于学术权威的阶层,那这个人的阶级身份该如何识别呢?如果阶级斗争泛化成阶层斗争,那么这个人因其成长经历的差异,就会出现自己与自己的斗争,因为无产阶级专政的基础是工农群众。那么决定了无数人命运的无产阶级专政下的“阶级斗争”的荒谬性在于,“阶级”到底是什么,却是如此不确定。这种非规定性的“阶级斗争”,就需要各种各样的事实差异,来填充其内容的空虚。

---

[30] 约翰·罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社,1988年,第60—62页。

在一个还没有完全工业化与商业化的社会,阶层的构成本身也就没有那么复杂,这为意识形态的整体性强制留下可乘之机。就是说以个人实现为目标的阶层流动,在一个封闭的计划经济体制中,其可能性被抑制,相应的个人意识也就非常薄弱,个人就会更加依赖集体性生存,达到自我保全的目的,个人意识与集体意识(阶级)就这样达成了统一。在女人这里依然如此,五四时期高涨的“新女性”话语被强行切断之后,受个人意识支配的妇女解放也就被吸纳到无产阶级的革命斗争之中。但如何再次召唤起妇女的斗争意志,对其受压迫的根源就需要重新设定切入点。在经典马克思主义那里,压迫的根源在于私有化的剥削制度,但无产阶级专政时期已经消灭了私有制,压迫话语就伸向与私有制相关的私人领域——马克思主义并未涉及的问题——一种更为直观的文化结构。为了建构起一个“新社会”的他者形象,通过贬斥历史文化的所有价值,将历史叙述中的旧式妇女、资产阶级“新女性”统统扔进“旧社会”的垃圾桶,历史的、自然的以及文化中的“女人”就此销声匿迹了。

而女性主义视野中的性别政治对于国家政治,采取的是合作与批判的双重立场,既要在制度性层面争取机会与资格的平等,落实普遍意义的公民权,同时基于女性经验的差异原则,抵抗同一化的强制性权力。平等作为一种理性价值,在国家层面的反应必须诉诸某种制度安排,而不是以“平等”之名,强化历史的与文化的对抗。

无产阶级专政下的妇女解放,将批判的火力集中在“私人性”范畴,与女性主义一贯坚持的对“私人领域”质询不同的是,前者

是要取消“私人性”，而后者则是进入“私人性”领域，解构掩藏在不可侵犯的“私人性”背后的性别权力结构，而这一时期的中国妇女解放则宣称：性别问题不是男人与女人的问题，而是和历史唯物主义相关的无产阶级革命斗争的问题，全国妇联的机关刊物《中国妇女》明确指出：“妇女机构，或者妇女运动的联盟，必须将自己锤炼成更加革命化，更加无产阶级化，更加富有革命组织纪律性的组织”<sup>[31]</sup>，这种斗争之于女人，在国家叙事的集体行动中被理解为革命工作（劳动）的资格平等，在私人化的文化叙事中，被理解为“去女性化”的异装式平等。

## 2. 劳动/革命工作：男女平权的政治实践

受马克思主义政治经济学的影响，西方男女平权的政治实践是在劳动与平等（工作权）、劳动与分配（同工同酬）、劳动与承认（主体性）三个层面被认知的，这意味着“阶级”与“性别”范畴在一定程度上具有交叉性，其中争议最大的焦点集中在由女性承担的“家务劳动”问题上——在马克思那里被表述为两种生产之一的人类自身的生产问题，于是女性所参与的劳动又包含两种：一种是社会职业化的计酬劳动，另一种是无计酬的家务劳动。对于这两种不同性质的劳动，女权主义内部所采取的立场也有所不同：激进女权主义认为，不管什么劳动，都应该得到相应的经济报酬，否则家务劳动之于女人，就是一种经济剥削；而坚持差异原则的相对自由化的文化主义女权立场则认为，

---

[31] 《中国妇女》1966年6月10日。

应该重新评估家务劳动的文化价值,争取家务劳动与社会劳动的同等价值,抵抗男权中心主义对家务劳动的贬斥,让家务劳动价值获得承认。

非常有意思的是,坚持阶级解放是妇女解放得以实现的重要前提的马克思主义立场,采取的是不同于女权主义的第三种态度,其在阶级正义与性别正义问题上的偏差,恰恰在于抹除了文化价值的尺度,回归到一种男权主义的评估模式,列宁就曾指出:“尽管颁布了种种妇女解放的法律,但妇女仍然是家庭的奴隶,因为琐碎的家庭事物压迫她们,窒息她们,使她们愚钝卑贱……什么地方和什么时候开始反对这种琐碎的普遍斗争(为掌握权力的无产阶级所领导的),更确切地说,开始把琐碎的家务普遍地改造为社会主义大经济,那个地方和那个时候才开始有真正的妇女解放,真正的共产主义。”<sup>[32]</sup> 摆脱家务劳动是否就意味着妇女的真正解放,再者人类自身的繁衍生息所涉及的家庭事务与单纯的职业化劳动事务是否可以同时纳入社会经济的分配结构中? 这样的安排预设了怎样的前提? 如果这是实现共产主义的指标的话,可见在此列宁并不关心性别问题,其着重点在于通过这种方式,使得人们放弃对家庭这一私有之物的爱,将情感与爱这一依赖特殊对象的事物,以家务劳动社会化的形式纳入国家控制的计划经济之中。这样的改造实际暗含的前提是,由阶级情感所支持的阶级正义可以取代私人情感,在同一阶级之内,没有私人家庭的界限存在。

---

[32] 参见《马克思、恩格斯、列宁、斯大林论妇女》,第289页。



女权主义从没有鼓动过女人放弃家务劳动,而是质疑这种“女主内男主外”的传统习俗,在限定女人的劳动范围的同时,不仅贬斥她们的劳动价值,而且阻碍了女人获得社会发展的机会,以及参与公共文化的形成过程。在此,女性主义对劳动分工与报酬问题的关注,是要澄清支持劳动以及分配原则背后的权力结构,这种权力的性质以及得以运作的条件,以及与国家政治(法律层面的表现)、文化霸权的关联性。政治文化与习俗达成共谋,使得女人的政治利益受到损害,但并不能反逆向推导出:只有女人统统参与社会劳动,她们才能具备政治资格与权利,其中任何强制性的规定,都值得警惕。至于女人应该参与哪种劳动形式,这属于她们自主的选择的范围,而平等的公民资格与政治权利则是与生俱来的。

现代国家政治框架下的权利分配,因为其实践本身的不充分,权利分配的不公主要还不是体现在性别之间,而是在权力集团之内与之外,抽象的表述就是“阶级压迫”——尽管在马克思主义那里,阶级是唯物的、具体的、实存的,到列宁那里,干脆简化并强化成统治阶级与被统治阶级的势不两立。而当统治阶级与被统治阶级的位置发生了颠倒之后,无产阶级政权之下的性别政治,就以社会化劳动为标准,衡量妇女解放的程度,将劳动看作是获得权利的必备条件:“妇女只有参加了生产,成为社会与家庭财富的创造者,才能真正实现政府所规定的各项男女平等法令,才能真正享受男女平等的各项权利。”<sup>[33]</sup>

---

[33] 《中国妇女运动文献资料汇编 1949—1983》,妇女出版社,1987年,第70页。

五四时期,主流舆论也曾支持妇女走向社会,参与到职业化劳动中,更确定地说应该是基于女性经济独立的具有专业化技能的“工作”,与“劳动”一词所富含的政治经济学含义不同的是,工作权是由普遍的公民政治所授予的,就是说工作权的正当性受到国家政治的保护,而不是只有参与劳动才有政治资格。与阶级概念捆绑在一起的“劳动”,将政治意识形态的重负转移到了“工作”之中,与经济独立相关的独立人格即女权主义话语,反而在无产阶级专政时期销声匿迹了。

男女平等是无产阶级专政时期的国家政策,“同工同酬”作为政府法令已经明文规定,但在政治实践中,妇女是作为一种“伟大的人力资源”(毛泽东语)进入公共领域,为了达到社会主义建设的人力效用的最大化,根据不同时期的政治目标,妇女解放的任务也有所不同,<sup>[34]</sup>而“人力”也就包含了经济与政治的双重含义。与女权主义的妇女解放诉求不同的是,妇女获得政治资格需要完成两个步骤的转换——一种基于性别差异而形成的“女性整体”并非妇女解放的天然主体,第一步是阶级认同,而不是性别认同;第二步是必须参与集体劳动,这种强制性劳动与工作权概念是两回事。因此,在理论上应该谨慎区分女权主义的平等与无产阶级专政的平等,尽管都在伸张“同工同酬”,同样受到马克思主义政

---

[34] 《中国妇女运动文献资料汇编》,在妇女运动的官方文件中可以看到,公私合营的社会主义改造时期,政府建议妇女规劝丈夫儿子接受改造;在农业合作化时期,主张妇女不是弱劳动力,农民妇女首先是无产阶级,有权利进入公社;在两条路线斗争时期,倡议妇女和资产阶级“妖风”做斗争,揭发具有资产阶级倾向的亲人,反腐化、反堕落。

治经济学的影响,但其政治实践的内容却有所不同,后者更多地涉及的是“改造”政治,即怎么改造“女人”。

作为政治主体的女权实践,在现代中国的历史中,灵光乍现,随后就消失在民族解放与阶级夺权的洪流中,妇女解放仅仅作为进步主义历史观的注脚性议题,才可在政治叙事中显形。历史事实告诉我们,中国妇女一直是历史化的参与者,任何节点性的历史事件中,她们都没有缺席,这使得中国妇女解放与西方妇女解放的指向有所不同。但“同工同酬”如果是一种政治隐喻的话,之于中国妇女,新中国成立之后的政治权力分配可以说是“同工不同酬”,尽管对妇女干部的培养是受到国家重视的一项政治任务,但对那些参与了革命并且功绩卓著的女性而言,没能与她们的“爱人/同志”一样获得相应的权力地位。宣扬男女平等的无产阶级政权,却在真正的权力核心地带排斥女性,就是说女性的革命资历因为性别身份而大打折扣,使得她们在内心深处,知趣地回归到一种传统性别认同之中,爱人/同志的伦理模式仅仅适用于革命胜利之前。<sup>[35]</sup>因此,在西方妇女解放那里,参与政治生活就已经包含了女性

---

[35] 关于女性革命者在革命成功后的心理历程,可参见曾志:《一个革命的幸存者:曾志回忆实录》,广东人民出版社,1999年;李南央等:《我有这样一个母亲》,上海文艺出版社,2002年;老鬼:《母亲杨沫》,长江文艺出版社,2005年;R·特里尔:《江青全传》,刘路新译,河北人民出版社,1995年。关于革命伦理与自然伦理的女性处境的分析,可参见拙文《革命与母亲:关于自由、国家与女人的思考》,《社会学家茶座》2008年第5辑。值得一提的是,江青现象就是被排斥被贬损的女人的极端个人化的政治复仇,是男权中心化的政治运作自身所孕育的恶果,而“审判女人”无法取代一个民族对自身的政治反省。

掌权的议题,即女人具有掌握权力的政治权利。而在中国妇女的解放历程中,参与革命与掌握权力是两回事——在男性革命者那里没有这样的区别,更何况社会主义道德将对权力的渴望看作是资产阶级的个人主义作风,这种道德说教实际上是遮蔽了男女权力分配的不平等。

中国妇女参加“革命工作”的热情有增无减,新一代的革命“劳动力”成长起来,她们被告知劳动与性别平等密切相关。与其革命女前辈一样,在公私合营、农村合作社、大跃进等重大历史现场,都有她们的身影。为了与国家政治高度契合,中国女人甚至克服(战胜)自己的生理极限,以此验证领袖的教导:“男同志能办到的事,女同志也办得到”,<sup>[36]</sup>从而形成了一种奇特的劳动意识形态话语,劳动不仅改造女人,更为重要的是劳动重新创造了“女人”,其极端性标志就是“铁姑娘”。

有关正义的性别平等,在激进政治的浪潮中,演化成男女劳动竞赛,在社会主义早期,由于技术专业知识的普遍匮乏,这种竞赛主要还是体现在体能上,而与知识与智力水平没有多大关系。就常识而言,知识、智力以及天赋的差异与性别没有多大关系,而因性别差异而产生的体能差异,则是自然存在。如果将这种自然实存想象成政治弱势,那么理性的权力与权利规范,在政治平等的实践中就被这种体能较量所取代。是劳动而不是共同的权利将作为个体的女人“构成”政治主体,在此,精神决定实存,意识建构肉身,不是神话,也不是

---

[36] 《人民日报》1965年5月27日。

传说，“铁姑娘形象为她们提供了一套性别角色的坚定信念以及用来挑战传统习俗的语言。而且它以语言的形式赋子女青年道德权威和国家力量”。<sup>[37]</sup>劳动意识形态的独特之处在于，以消除性别差异的方式，来强化新的性别角色。同样是参与劳动，在强度上，女人必须得付出更多，才能获得政治承认。解放似乎又重新回到当初缠/放脚的身体现象学场景之中，如果“放脚”是为了便于行走，行走是为了迎向更加广阔与自由的世界，那么，高强度劳动所引发的生理疾病，<sup>[38]</sup>已经使得解放作为症状，与“阶级斗争”一起，形成了一种政治生理或者政治病理学的证据。

在总体化的政治结构中，任何个人面对国家机器，都是脆弱的，绝对的弱势，因此才有公民赋权这样的机制来予以平衡。在政治实践中，公民的参与机制包括筛选程序，此程序的设定是靠政治能力的差异来决定的，因为机会平等并不能直接保证结果均等。因此，男女平等之平等，依然受到同一/差异原则的制约，平等并不是说让女人变成男人，反之让男人变成女人，因为在女人内部与男人内部依然存在着差异性，平等政治就是要应对这种无限性差异，保证相对弱势一方利益的最大化。但一个由意识形态为重要支撑的政治体，其魅惑性在于每个人都被赋予强大的主体

---

[37] 参见韩启澜：《跨越性别分界：“文革”时期的铁姑娘形象和知青》，高小贤：《“银赛花”：1950年代农村妇女与性别分工》，此文列出了一个数字，因高强度劳动所导致的妇女子宫脱落病症，仅陕西省就有五万多，选自《百年中国女权思潮研究》，王政、陈雁主编，复旦大学出版社，2005年，第246页。

[38] 《百年中国女权思潮研究》，第276页。

性意志,在国家与个人之间没有过渡与中介,精神的极度膨胀会让人丧失经验与常识的基本判断。在此,不仅国家取消其构成性的个人根基,更为奇特的是个人拒绝承认其个人性,如果以单纯的政治高压与强制来解释个人性的自我沦丧,至少在女性经验中这很难成立,因为国家宣扬男女平等,但没有强制女人将平等演习成“铁姑娘”——当然,将女知青撵向农村,其政策性推动是始发原因,那么问题出在哪里?

不可否认的是,主体一直是意识形态的产物,个人、社会实存关系及其体系化的意识表述并非一个递进式的结构,意识形态不如实存关系那样对人具有决定性的直接的作用,那么意识形态的功效是如何发挥的呢?政治哲学理论家阿尔都塞认为是“想象”(image)——精神分析学所界定的一种镜像式的物理反应。尤其在取消制度性中介层面的政治体中,人直接与国家照面,这面镜子(国家意识形态)将实存扭曲变形之后,投射回来的“影像”被个人当作“真实自我”,而被投射的那个肉身化的我反而是不真实的。于是,主动服从体系化意识形态的主体,其主体性感受在集体仪式中得到强化。<sup>[39]</sup>有时候在集体之中,人的柔顺是惊人的,因为个人与国家意识形态的血肉关系,既是身体性的,同时又是观念化的。

于是,“铁姑娘”式的平等与性别政治的关系被国家意识形态所挟持,顺从与抵抗是同时发生的:顺从的是政治身体,抵抗的是

---

[39] 阿尔都塞:《意识形态和意识形态国家机器》,选自《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编,吉林人民出版社,2003年。

实存身体,这演化成了女人自己与自己的搏斗。在身体的现场,女人依然可以体会到一种与主体性相关的自由,它同时满足了观念与实践的双重要求。

与身体相关的自虐式的平等,带有自我惩罚的意味,因身体差异在文化中所传递出的价值贬斥,被女人内化成一种自我厌弃,厌弃与身体相关的一切性征,这就像阿尔都塞所描述的阶级斗争一样:“这场斗争首先要反对先前的统治阶级和他们在新旧AIE(意识形态机器)中的立场,其次要反对被剥削阶级”。<sup>[40]</sup>意识形态的斗争其落脚点不仅仅是制度改造,更为关键的是,通过劳动这一光荣的惩罚机制,清洗掉“受压迫受剥削”的原罪标记,对于女人来说,就是自然身体及其相关特性。

### 3. 抵抗性别与政治承认

性别身份的自我认同感是在文化中形成的,正如波伏娃的名言所说:“女人不是天生的,是后天形成的”,使得性别概念获得了两个非常关键的维度:一个是生理性别(sex),一个是社会性别(gender)。正如人与身体的关系,包括自然事实与社会事实,人对于自身身体的所有权也是基于这两个维度。在政治表述中,人对于自身身体的所有权是自由与尊严的基础,生命如私有财产一样神圣不可侵犯,而言论与思想则是生命的延伸物,即自由生命本身就已经容纳了思想与言论的自由。政治作为社会事实,是从自

---

[40] 阿尔都塞:《意识形态和意识形态国家机器》,选自《哲学与政治:阿尔都塞读本》。

然事实中推导出来的,政治权利才具有了天赋的意味。但社会事实中所包含的区别、差异以及等级,是在政治、经济与文化的样态中展开的,就性别而言,正因为自然本身已经做出了男女区分——起源处的同一/差异的共在,使得问题的复杂性在于,既要在普遍自然法的基础之上将女人当作“人”看待,同时又要尊重自然差异,警惕以这种差异为由,制造文化偏见,从这个意义上说,女人既是天生的,同时又是后天养成的。女性主义的批判立场在于,不能将自然差异完全等同于价值差异,来自于自然事实的社会事实却是,同样以天性(nature)为根据,理论上,所有人都是平等的同时,另一方面,在海德格尔看来,起源处的“差异被贬降为一种区别,我们理智的一件制品”,<sup>[41]</sup>即性别天性被强化为一种文化后果,由此作出女性低劣的文化判断。在自然中人本来是没有价值观念的,男权文化的偏见恰恰在于,将这种自然差异描述成与生俱来的性别规范,女人作为“第二性”的生命处境就被局限在自然家庭的角色之中,习俗中的性别也就被问题化了。建立在现代人权基础之上的女性主义,要质疑的是这种天性论中的双重标准:说到天性,人们想到的是抽象的自然权利,但天性之于女人,人们想到的却是文化经验。<sup>[42]</sup>

政治与自然的对立统一,所形成的政治文化,往往会走向不同的两个极端。在性别问题上,纳粹主义采取的是极端自然主义

---

[41] 海德格尔:《同一与差异》,孙周兴等译,商务印书馆,2010年,第46页。

[42] Bonnie G. Smith, *Changing Lives: Women in European History Since 1700*, pp. 120—122, Copyright by D. C. Heath and Co.



的立场——实际上是严格的性别文化规范，被人们理解成自然而然，他们宣称：“国家社会主义运动，就其本质而言，是男人的运动……妇女最卓越的、最崇高的事业永远是妻子和母亲的事业。”<sup>[43]</sup>生产出优秀的雅利安人是当时德国妇女的唯一职责，她们被排除在所有的公共性职业之外。而前苏联政权的性别文化则站在另一个极端，将生育职能与性作了一个区分，在鼓励生育的同时，又将与自然生育活动带来的家庭事务贬斥为“奴隶的工作”，“生物性的灾难”。另一方面，前苏联政权公开抑制与生殖无关的性活动，在革命意识的深处存在这样一种误解：“在性事上耗费掉的理应花在社会主义事业上的精力，就是从革命和无产阶级那里偷窃的精力。”<sup>[44]</sup>自然的性行为与集体主义的成就相抵触，自认为优越于资产阶级“性道德”的性观念背后，实质上是一种关于性的功利主义态度：性耗费人的精力，不利于社会主义建设。女人们在超自然的禁欲主义与鼓励生育的双重导向中，被弄得头晕目眩，其结果只能滋生出对性的厌恶、恐慌与羞耻感。不管是母亲的事业还是社会主义的事业，极权主义思维的共通性在于非此即彼：要么完全地自然化，要么完全地政治化。

那么女人与自我的联系到底是靠什么建立起来的，在极端自然化这边，女人被描述成历史沙漠，被排除在政治之外；在极端政

---

[43] 这两种言论，一个出自纳粹宣传部长戈培尔，一个出自制定革命纯化理论的前苏联高官 Zalkind，转引自凯特·米利特：《性的政治》，钟良明译，社会科学文献出版社，1999年，第253页。

[44] 转引自凯特·米利特：《性的政治》，第261页。

治化这边,女人与其自然属性(性、怀孕、生育以及与此相关的对于家庭的依赖感)又被贬斥得一无是处,问题的关键是这些标准与看法的根源在哪里?

自从“现代”一词出现在这个世界之后,古/今对立就产生,因此,相对历史而言,革命只能发生一次,其政治表现就是从臣民到公民的转变:美国革命、法国革命、辛亥革命也就只能发生一次——就宗旨而言,而非具体历史事件,但当世界上出现了马克思及其主义之后,“共产主义的幽灵”将继续革命的幽灵叙事镌刻到历史哲学之中。不管是左翼还是右翼,都不相信“历史终结”的神话。作为“资本主义”共同的“敌人”,极右与极左在彼此的眼中看见自己,他们互为镜像,将“斗争”进行到底,这是他们的共识,尽管在为什么斗争、与谁斗争、怎么斗争等问题上存在分歧——更深的分歧是归结于对政治哲学的理解,但这并不影响他们之间的心心相印。<sup>[45]</sup>

站立在两端的极右极权主义和极左集权主义,都是“同一”原则的积极拥护者,惧怕差异是他们共同的特性,因惧怕而滋生出的排斥,似乎表现出一种实践与理论高度统一、高度结合的哲学式的诚恳。但这种诚恳在面对性别问题时,都洋溢着一种阳具中心主义式的狂妄与自大。

封闭的独断的理论在寻找统一的纯粹的实践,如果全人类的

---

[45] 参见一位“毛主义者”和“右派”的对话,施米特/什克尔:《与施米特谈游击理论》,选自《施米特与政治的现代性》,刘小枫选编,魏朝勇等译,华东师范大学出版社,2007年。

解放蕴含着妇女解放,就是说无产阶级可以代替全人类——两者都是一种话语建构,但无法代替性别,正如男人无法取代女人,同理,女人也无法取代男人一样,至于自然本身是不是一种建构,取决于人们如何理解“自然”。从实践来看,无产阶级专政政治既不关心人的基本需要,也不在意权威的稳定性,而是这个人与那个人是否形成统一意识,就统治而言除了专政,没有另外的选项。意识专政的辩证法在政治中直接与行动相关,于是性别政治就成了“男同志能做到的,女同志也办得到”——权力/权利的制度安排被忽略,相信认识论与政治实践的完美统一,制度作为真理和良心的避难所,就成了虚假的托辞和借口。真理只能是行动(斗争)中的真理,男女平等也只能是一个纯粹的“动词”。那么行动中的人是怎么组织起来的,是何种行动将人们聚集起来?阶级划分与劳动似乎可以回答这两个问题。

黑格尔的《精神现象学》表明,是劳动让奴隶的解放与独立成为可能。黑格尔的“劳动”概念与劳动成果密切相关,这个成果就是“技能”,具有普遍的客观价值,有助于提升人的理智能力,即人创造出他所想要的东西,因此劳动产品是自由的物证。<sup>[46]</sup>劳动的精神价值是通劳动成果体现的,这成果不仅是指实存的劳动产品,还包括蕴含其中的专业技能,技能的传承性提升了单纯的劳动行为的价值。由于无产阶级政治文化对体力劳动行为本身的过度褒扬,不是以成果为中介,而是直接赋予劳动某种政治内涵,

---

[46] 洛苏尔多:《黑格尔与现代人的自由》,第173—182页。

更多的劳动与更进步的政治表现相关联,超越体能极限的高强度劳动的社会典范就是“劳模”。如果单单以体能和体力付出程度为衡量标准,一头骡子比人更具备劳模资格。劳动的智性含量被抽空之后——尤其脑力劳动即知识分子的劳动价值被贬斥,对劳动价值评估必须借助另外的尺度,来夸大原始劳动行为本身,于是粗笨的、繁重的、枯燥的体力劳动获得了坚定、纯洁与高尚的无产阶级品格。一种现象学意义上的唯物主义劳动观,抹除了身体与精神的界限,身体承接精神,越是精神化的,就越具有肉身属性。

此时,身体不是作为理念的抵抗力量出场的,身体本身就是理念,反抗自然的伟大杰作反而就是反抗作为自然存在的身体。激进文化逻辑中的身体造反变成了身体自己跟自己造反,身体的自然程序被修改,阶级敌人就是隐藏在肉身之中的身体局限,这一点,在无产阶级专政时期的女性经验中尤为突出。

自然身体与自由尊严的关联被当作“资产阶级”的政治学说被抛弃之后,两种意识形态的斗争实际上就变成了身体的争夺战。当对抗逻辑作为国家意志,一方面在国际社会中,正因为帝国主义的敌人一目了然,对抗从而获得一种强硬的形象——自闭也是强硬一种;另一方面在国家之内,显现为充满斗志的政治性格,这种性格不是用于铸就国家,而是再造民众,即阶级敌人还主要不是在外部而是在人民内部的时候,这种往“内”撤退的极端逻辑,必然遭遇身体与意识自身。如何将内部翻转成外部,政治眼光的透视效果需要透明人来完成,以此担保自身的纯净。

在身体的现场,自然性别成了“斗争”对象,这是人与自然的

斗争,正如无产阶级诗歌所表述的那样:“依靠群众威力大/斗天斗地斗敌顽/时代不同今胜昔/妇女能够顶半边天”,<sup>[47]</sup>“天地”在传统文化中具有神圣的自然品格,性别服从的根据来自这种自然现象,但此历史时期的妇女解放既不是质疑这种将自然处理成文化的话语建构,也不是就自然权利来检视妇女所处的政治劣势地位,而是直接颠覆自然本身,在改造自然人性的政治潮流中,改造“女人”也就成了一项突出的政治任务。

和前苏联妇女的疑惑与被动性不同的是,因为这一切是在劳动中展开的,性或性别问题也只能在劳动中来予以考察,劳动意味着平等,这样的话语置换,鼓动起妇女的积极性。劳动—政治—意识形态的三位一体,使得最激进的女权主义理论,也无法想象社会主义的性别“改造”是如何消灭“自然属性”的。男女平等体现为女人对自身的“拒认”,女性意识与自身同一作为永恒失败,需要无休止的运动来掩盖。就女人而言,无性别的阶级主体结构机制包括:一方面表现在对性/别的无知、自弃和否决,另一方面则是“女扮男装”的劳动/政治操演。

身体的自然性与单一性尽管是无辜的,但无辜的身体被卷入意识形态之中,反过来,身体的语言就被政治化了。正因为女人的身体与男人身体的不同在于,女人身体在其一生之中会发生较为明显的变化,女人如何看待自身的自异性,女人是如何与这种自异性相处的,这本身就为伦理提供了一种特别的维度。但高度

---

[47] 转引自张园:《乌托邦文学狂欢 1966—1976》,广东教育出版社,2009年,第140页。

政治化的时代,女人身体发育及其变化,会让女人变得不安,“对第二性征发育的恐惧与反感”的连锁反应就是“对恋爱的恐惧与厌恶”,社会学家李银河在对这一时期的中国女性情感的研究中发现:“性的无知在某个时期是纯洁的象征,是值得人们自豪的事情;相反,拥有这方面的知识会成为可耻的事情”<sup>[48]</sup>。如果身为女人是一件恐怖而又麻烦的事情,无知就会变异成一种强大的力量——知识就是力量的现代训诫的镜像,因为没有比无知更为纯洁的事情了。身体的标记如果难以清除的话,那么掩盖与伪装就是唯一可行的办法,在这一时期的无产阶级文艺中,无性征的女主人公随处可见——样板戏就是无性别化的文艺典范,而展现性征的女人只能在阶级敌人的形象中找到。于是,妇女解放在无产阶级文艺中表现,被女性主义学者戴锦华概括为:“她们从低下的、从属的、为奴隶的地位上获得解放,似乎只为了在下一个瞬间,捐弃或者贡奉自己的性别身份于社会、国家、党及社会主义制度。”<sup>[49]</sup>这“国家”保持着“辩证法”的紧张状态,国家行为不受限制,也就是说这个称作国家的政治体,只能是自己与自己对话。这样的国家处在高度统一的绝对权力之中,其政治生产力来自自身,类似一种“神意授精”的男性形象<sup>[50]</sup>——比基督神学更加激进的地方在于:后者还保留了“处女—圣母”的形象——这自动

[48] 李银河:《中国女性的感情与性》,今日中国出版社,1998年,第24—41页。

[49] 戴锦华:《性别中国》,台湾麦田出版社,2006年,第78页。

[50] 参见E. M.温德尔:《女性主义神学景观》,刁承俊译,生活·读书·新知三联书店,1995年;Julie Kristiva, *About Chinese Women*。在谈及原始宗教时,这两本女性主义专著都认为,基督教修改了犹太传说的母神形象,“处女怀孕”的故事显然出自男性神学家之手。

“怀孕”的雄性政治，对女人的排斥也是绝对的。

“女扮男装”的脚本还是不可能超越性别，女人的困境中在于，如果真的是挣脱了女性规范，让自己看起来更像男人的话，同时也就意味着坠入了另一性别的规范之中，但至少这样一来，一个阶级，一种性别担保了政治的无尚纯洁性。

#### 4. 身份政治与国家政治

放弃自身的性别身份，与主动消解“性别”范畴的后现代女权政治不同的是，在政治主体的建构方面，女人必须归顺“阶级国家”所隐含的“男性形象”，当然这种让渡性别身份的做法类似于契约理论，但让渡的前提是为了保证自身的权利，而不是放弃权利，通过政治变性的外科手术，来获得参与政治的资格。因此，无产阶级专政时期的中国妇女解放，是以放弃性别身份为代价的解放，也就放弃了一种自我理解的最为根本的起点。这种解放从社会效应来讲，尽管为女人增添了新的生活内容，刷新了被捆绑在传统定位上的刻板印象，但新的形象模式却以“男人”为底板，并没有为丰富自身而增添什么。

妇女解放的一个根本性的问题是，从什么样的束缚中将女人解放出来。女权主义可能很快回答：从父权制，从男权制；因此妇女解放与阶级解放不同的是，它触及人类最为敏感的私人道德与自然伦理，一个是血缘纽带，一个情爱纽带（中国传统例外）——西方古典的立场将它们统统放入自然的领域，和理性无关。因此，敌视女权主义的保守力量认为，妇女解放败坏了人类的情感、爱与尊重，“男女关系”不同于统治者与被统治者的关系，它是一

种习俗的养成,这隐含的意思是“性别政治”不是政治,但持有这种观念的政治哲学理论家艾伦·布卢姆(Allan Bloom)也不得不承认:“男女关系、亲子关系的剧烈转变,是新型的同意政治获得成功的必然结果。”<sup>[51]</sup>“同意”在现代政治理论中,就是一种理性推导,包括婚姻契约中的“同意”,不是冲动,也不是情感的盲从,而是一种理性选择的结果。从古典到现代,正是“同意”政治将统治者与被统治者的关系描述成一种平等的关系,与此相关的正义实践才具有合法性。

这种剧烈转变之于女人,其屈折性是伤筋动骨的。因为在男人的世界,他们是平等的公民,但在男女的关系之中,他们依赖的还是一种自然习俗的惯性。不是说他们不承认女人的政治权利——这一点,稍有现代意识的人都不会否决——而是说作为现代政治产物的新型的男女关系不是被政治地理解,而是被文化所挟持,引发了性道德的担忧。一个奇怪的逻辑就出现了:女人如果要进入政治领域,或要在政治被表征,或男女平等要获得政治的理解,女人首先就把自己变成男人,那么家庭、自然、义务就丧失了看护者。至于家庭中的男女关系是不是统治的关系,男性思想家们也陷入了一篇混乱,他们一会儿承认“男主人”的绝对权威——亚里士多德的《政治学》开篇就明言:城邦政治的原型是家庭,一会儿又谈及情感,服从是源于爱。

因此,在保守与激进的政治两端,我们都看不到“女人”。一边公然宣称:“政治主体是没有性别的,而且它在事实上和本质上

---

[51] 艾伦·布卢姆:《美国精神的封闭》,战旭英译,译林出版社,2007年,第110页。



永远是一个男人、一群男人，他们在确定自己的敌人，……注定要从肉体上消灭他。”<sup>[52]</sup> 这昂扬着雄性荷尔蒙的政治气概，在阶级斗争中得到回应，在一个阶级内部只有兄弟姐妹，没有“男/女”。因此，作为个体，“女人接近公民身份的过程更缓慢而又痛苦”，<sup>[53]</sup> 在这两种政治结构中，通过排斥与放弃“女人”，使得身份政治没有任何立足之地。

从国家行为上讲，最大限度地利用所有的成年劳动力资源，在意识形态上与资本主义的区别在于取消了私有制，所有的劳动不分高低贵贱，都是为社会主义做贡献，也许这种精神上的自我满足感是空前的，当每个人都觉得自己意义重大的时候，意义也就消失了。正是因为取消了私己的维度，工作是为了饭碗，这种人的最低限度的诚实丧失之后，在大规模的集体运动之中，膨胀的精神力量就会冲昏人的头脑，任何规范、秩序与差异都成了一种束缚。如果精神是人独有的品格，但仅仅靠精神支配的行动反而会走向精神的反面，这就是人的恣意妄为。

精神放纵的结果就是苦行与禁欲，但无节制的精神在寻找无节制的身体，身体的失控印证出精神的失控。当然这不是性欲化的身体，是劳动过度的身体，不关心成果的劳动导致了身体的无意义的耗散，这又仿佛带有性的意味，这是“禁欲”时代的替换机制。乔治·巴塔耶(Georges Bataille)在《色情史》中认为，一个区别于资本主义持存性身体的关键在于色情身体带有宗教献祭的

---

[52] 德里达：《友爱政治学及其他》，第216页。

[53] 同上。

意味——“无意义的耗散”，<sup>[54]</sup>这与无产阶级专政时期的劳动中的妇女身体具有某种同构性，在反世俗的层面上，劳动身体与色情身体的性质没有什么差异，同样登峰造极。与巴塔耶的色情身体相对的是现代国家的普遍利益，它需要积累与持存，它权衡利弊，受功利主义的支配。但劳动身体显然投身于国家的怀抱，个体消融在劳动意识形态之中，面对与现代国家的现代性相悖逆的国家，劳动身体是最彻底的迎合，而不是最危险的抵抗。

抵抗发生在女人自身，抵抗自身的个体性，个体性不是抵抗的源泉，而是抵抗的对象。因此，我们必须谨慎区分妇女的政治参与和运动参与。如果运动被理解成政治的话，我们还需谨慎识别运动是如何被政治化的。何种运动与政治的本意相背离——人如何达成共同生活的善，或何种政治在运动中被扭曲。政治生活是人的独有现象，当然也就与人的情感、理性、想象力、创造力以及语言能力密切相关。个人永远是政治的根基，也是国家的根基，只有个人通过其个人性明白自己到底需要什么的时候，这个个人也就会明白自己需要什么样的国家，什么样的政治。个人权利既来自世俗的物质需要，也来自超世俗的精神需要，人的概念本身就是由这两个维度支撑起来的，偏颇于任何一方，都会导致政治的消亡。

权利议题在此似乎变得模棱两可，权利的形成原本依赖的同一/差异的张力，具体表述为身份政治与国家政治的对抗。正义作为一种先验提示，从差异出发的权利需要在国家层面（法律）得

---

[54] 乔治·巴塔耶：《色情史》，刘晖译，商务印书馆，2003年，第161页。

到承认,没有国家承认的权利就只能是一种社会性的特殊形态,但没有差异思维推进的权利,只能是抽象理念。因此与妇女解放密切相关的妇女权利,从身份政治的立场出发,既在现代国家的权利框架之中,又超出这个框架,在抽象权利的外部激活这个框架的反应能力。女性主义政治实践的经验表明,有时候矛盾的激化首先出现在文化领域,但不能止于文化争议的范围,更多是要考虑如何将文化问题写入政治问题之中,并迫使国家行为在制度层面做出反应,所有问题都会涌向一种政治决断与政治解决。在这个意义上,黑格尔才说:“国家是自由的实现”。<sup>[55]</sup>因此,妇女运动和其他运动的区别在于,差异思维一直贯穿其中,正是对性别差异的思考,启动了人对权利的敏感,从而让权利的辨识度变得越来越高。这种越来越高的走向,与人的存在的无限可能性息息相关,这种无限可能,既需要政治想象,也需要具体的行动。

不管前方是什么,人总能欣然前往,这力量出自人对自由的热爱。

---

[55] 黑格尔:《历史哲学》,第37页。

## 第六章 自由国家与自由女人

如果朴素地来理解“无产阶级革命”的初衷,就是为了改变贫困的处境以及被剥夺的状况,用更现代的话来说,这是民生问题,不是政治问题。在工业社会与资本主义社会,“解放”无产阶级的不是“革命”,而是经济学家以及社会学家——政治家是他们的公务员。那么,在工业化与资本主义欠发达的社会,“革命”目的只能是国家权力的归属问题,要么是资产阶级掌权(理论假想敌),要么是无产阶级专政。

当“革命”成功之后,其能指的延异抛弃了“唯物主义”的立场,“继续革命”意味着在一种极端的政治生活中的阶级斗争实践,类似阿伦特所表述的那样,要么你犯过罪,要么你必须扮演罪犯。唯一能肯定的是罪犯缺位的“罪行”,因为“斗争”的实质就是惩罚。<sup>[1]</sup> 专政

---

[1] 汉娜·阿伦特:《极权主义的起源》,林骧华译,生活·读书·新知三联书店,2003年,第589—590页。阿伦特指出,这种斗争并不诉诸实际的物质利益,在于国家意识形态的一种“自动逻辑”在发挥着功效,而“人民”则是其最佳实施对象。人民的“配合”之所发生,那是因为极权统治下,每个被孤立的个人在正常接触时所产生的经验与思考能力的丧失,“人民”实际上已经处于相互为敌的状态。

政权其实并不知晓谁是罪犯,其对应物就是到底谁是无产阶级,这同样很难弄清楚,但惩罚(精神的和肉体的)是必须的,是为了担保国家对精神事物的掌控权,如果政治国家是属灵的,<sup>[2]</sup>那么是否意味着作为国家意识形态的政治与宗教信仰的内在一致性?当高压意识形态松懈之后,在需要一个什么样的“国家”与需要一种什么样的“生活”之间,人们更关心的是后者。

作为一种历史反省,否定与批判是事物自反性的结果,因此,“告别革命”说出了两个事实:革命真的发生过;其次,革命作为反思的对象,发生在革命结束的那一刻,更确切地说,是中止革命,人们开始着手做另一件事情。如果可以隐喻性地使用“革命”一词,那么“改革是一种革命”,<sup>[3]</sup>这样的悖论式表达是成立的。在此,政治经济学应该颠倒过来读成“经济政治学”,在政体性质不改变的前提下,解决“经济生活”或“生活经济”问题,成了新时期的核心“政治目标”。

“生活经济”意味着人们从高度政治化的斗争场所转向了“市场”,在“产品”交换行为所发生的地方,人们才能“相遇”。政治生活的公共性被这种“市场性”所取代,恰恰是“市场”的强制力,

---

[2] 对于精神生活与物质生活的双重性及矛盾性,自由主义思想认为,人们可以通过理性得到合理性解决,在理论上,以这种合理性取代应然世界的真实性。面对资本主义所主宰的生活,马克思则认为这是某种伪装,他写道:“政治国家之于市民社会的关系,正像天国对于尘世的关系一样,也是唯灵论的”,自由主义所谓的“政治”不够纯粹,我们知道,马克思心中的“天国”,即最高政治理想可以在尘世实现。见马克思:《论犹太人问题》;罗尔斯:《正义论》。

[3] 1984年10月10日,邓小平在会见前德国总理科尔时的讲话,见《邓小平文选》第三卷,人民出版社,1993年,第81—82页。

以自由交换的名义,给人们带来空前的自主性感受。“实践是检验真理的唯一标准”,以不容置疑的确定性腔调表明:甩开从前压在人们身上的意识形态包袱——真理和意识形态这两个不同的概念常常被混淆,行为的现实性本身足够说明问题,就是说纯粹理性层面的“真理”可放在一边,只要直观正确、有效、自洽,更符合经验事实——也许只是人们所不熟悉的市场经验,就能从历史的“噩梦”中醒来。

从国家行为来看,其政治重心的经济转向,在与社会福祉相对接的过程中,有意淡化了政党政治的根本属性。从“革命党”到“管理者(社会发展的引领者)”的角色转化,使得社会心理的一个更直接反应就是:“政治”像一件衣服一样,可以穿上,也可以脱下。以往经验所获得的政治印象,是基于“残酷斗争”的事实而建立起来的,于是,为了摆脱昔日的伤痛与恐惧,“经济生活”是最好的避难所,以此抵御“政治猛兽”的侵扰。

而此刻,“人道主义”作为一种“政治恐惧症”的抚慰话语,在生命体最为基本的层面——对于安全、持存、自由的需要,这些本来需由国家承诺所担保的权利——使得人们将政治承诺改写为疗伤性的美学叙事。在可操作的实践层面,如果“政治生活”是野蛮的,那么“经济生活”才是人性的。于是,各行其是,由利益原则所组织起来的社会,经由生产—消费的循环推动,就能自行运作起来。

但个体作为“谁”而出现,这是生产—消费社会无法回答的问题,因为在这样的社会中,个体是作为劳动力商品而出现的,除非承认这种异化,那么个人终将无从说出自己。在性别的维度上,

“我”作为女人出现，即一种不自觉的女性话语，与人道主义话语相呼应，同时出现在当代思想的版图中。

## 第一节 告别革命与人性解放

### 1. 新启蒙困局：人道主义的脆弱性

受“斗争哲学”所支持的“继续革命”实践，就其中所发生的具体行为而言，如何对所发生的一切进行评判，在此，“人道主义”作为第一反应，<sup>[4]</sup>首先针对的是“斗争”行为本身的不人道，这种不人道指的是对生命本身的蔑视与践踏，情感的冷漠，自然人性的扭曲，对自然需要的遏制——比如通过制造饥饿来达到政治控制的目的。在这个意义上，只有人道与非人道的对立，而不是主义之争所夹带的意识形态对抗——比如是马克思的还是资产阶级的人道主义。因此与五四启蒙不同的是，新启蒙的批判对象，必然是从生命经验出发，要处理的是极端政治所带来的前政治的野蛮状态——人人敌。就理论而言，根本的诉求是回到正常的国家—政治状态，并在国家层面对自然权利予以宪法保障。但现实逻辑却是：先收拾好生命残局，止痛与疗伤成了政治体与社会群体的一致反应。

---

[4] 1979—1983年，中国知识界曾展开了一场有关人道主义的大讨论。这次讨论依然在马克思主义理论的框架内进行，针对两种异化，即“权力异化”和“劳动异化”，形成了两派阵营。“异化”是黑格尔的辩证法术语，与精神现象相关，出现在意识—自我意识—精神的各环节之中，而马克思则是在实践层面，将“异化”问题强化为资本主义体制下，人的劳动存在的普遍状况。

曾经的政治生病了,这个政治体的所有成员无一幸免;于是,放弃斗争,是因为对已发生一切感到恐惧与厌恶。在具体个人的反省中,情感的沉痛(情何以堪)、伦理的破碎(对家庭的谗妄)以及伤害的程度与形态,都已记录在伤痕文学作品以及后来出版的大量个人回忆录中。书写本来就是一种无可争议的疗伤行为,能喊出疼痛本身就是人道的,即生理本能的自动反应,是一种感伤的能力,催生了自由反思,被这样的情绪所晕染的时代,虽提出问题,但却无法回答“我是谁”。此刻的“人道主义”,与知识谱系中的理性思辨不同的是,它不仅是一种情境真理,同时还表明了一种决心,这就是“告别革命”。<sup>[5]</sup>

“告别革命”意味着一个新的起点。而如何建立起这个起点,让其在政治生活中安营扎寨,以政治的方式解决政治创伤,对此,“人道主义”就显得有些无能为力。新时期之初,有关人道主义的大讨论,依然在马克思主义的框架里纠缠,分歧被简化成具有人道主义倾向的青年马克思和主张斗争的晚年马克思。其实,就马

---

[5] 当时的最高领导人邓小平曾说:“我们把改革当作一种革命,当然不是文化大革命那样的革命”,在接受华莱士采访时,邓承认自己与毛泽东的区别在于“主张个人幸福”。在1992年的南方讲话纪要中,更加明确地提出问题的关键不是姓“资”还是姓“社”,关键在于是否有利于提高人民的生活水平,在论及政治的部分,邓小平依然强调“依靠无产阶级专政保卫社会主义制度,这是马克思主义的一个基本观点……对人民实行民主,对敌人实行专政,这就是人民民主专政”。但是,在知识分子看来,邓的执政理念表现出一种“实用理性”,撇开“主义”,回到“常识”,当代思想家李泽厚说到:“不迷信意识形态,这是他的长处……与毛相反”,但这“常识”到底是经济常识还是政治常识,民生问题可以等同于政治问题吗?“人民民主专政”是不是意识形态?对此,理论家们没有深究。参见《邓小平文选》第三卷,第82、174、372、379页;李泽厚、刘再复:《告别革命:回望二十世纪中国》,(香港)天地图书有限公司,1995年,第26—35页。



克思的著作而言,这是一位单独作者的单独作品,但马克思主义即对马克思的理解,则以复数的形式存在。就前者而言,并不存在一个背离自身理论系统的马克思:不管是从人性出发,还是从社会结构本身的不公正出发,这个与自身同一的马克思,一生都试图在解决“人”的问题,即作为启蒙之子马克思,对于人的完满性充满了乐观的诉求,也就是说,“斗争”恰恰是为了满足那个高于一切的“人道主义”目标。因此,经典意义上的“异化”概念,即人作为劳动力商品,不管有没有获得足额报酬——取决于经济学的换算公式,这个事实本身就是不人道的。难题在于,即使改变生产资料的所有关系,以公有制取代私有制,同样无法改变这个事实,更何况社会主义道德倡导的是无偿奉献,这无异于变相的剥削。就后者而言,复数形式的马克思主义,被意识形态化的马克思主义,对于“异化”的理解及其解决之道,采取了不同的政治回应。如果从人与人的关系来看,“异化”的批判对象就是政治结构;如果从人与物的关系来理解“异化”,批判指向的是经济结构。权力异化与劳动异化,在马克思那里构成天然的因果关系,而“改革”则将与民生更密切的经济发展作为启动力,这就是所谓的“吃饭哲学”,以此满足最低限度的人道诉求,并同时回应了“经济基础决定上层建筑”的僵硬教条。从一定程度上说,“告别革命”就意味着悬置“政治”,政治问题被经济问题所取代。

但无可否认的是,“告别革命”意味着“革命”真的发生过,作为一个过去时的事件,如果不是在人道情怀的意义上追述过去所发生的一切,把“革命”定义为一种对既定秩序的绝

对否定性立场,为革命辩护的人同样会指出:“文化大革命”恰恰就是对“权力异化”的批判,因为存在“党内走资本主义道路的当权派”,如果你认定这个权力的性质是无产阶级专政的话。<sup>[6]</sup>价值判断与事实判断的裂缝可否以人道主义来填补,更何况当时辩论的双方都坚持自己是马克思主义者。可见,“异化”被理解为性质变异,与黑格尔的辩证法没有任何关系,就是说,权力也好,劳动也好,都具有某种本质属性,人道主义认为应该符合人性,但究竟何为人性?就哲学而言,这是一个永远无法被充分认识的问题,与“认识你自己”的神谕相对应,主体性只能取得暂时的圆满。因此,人道主义既虚化了政治目标,同时也虚化了经济目标。

在谈及政治理论的几种版本的时候,当代文化理论家齐泽克认为:马克思主义的元政治学(meta-politics),是从“对人的统治”到“对物的统治”的转化,正因如此,发生在经济过程中的“政治经济学”,恰恰是对政治的取消:阶级斗争只不过是经济矛盾的存在形式。<sup>[7]</sup>而对于在中国所发生的“阶级斗争”,恰恰是在普遍经济接近瘫痪的状态下进行的,对物质需求的遏制是通过精神鼓动的方式实现的,是过剩价值(政治)与贫困事实的对立,即政治的生产与再生产,同样挪用了资本主义的经济生产方式,政治资本与经济资本的镜像关系,是马克思主义自身逻辑的暴力反馈:

---

[6] 胡乔木:《关于人道主义和异化问题》,选自《1949—1999,中国当代文学史·史料选》下卷,洪子诚主编,长江文艺出版社,2002年,第770—772页。

[7] 齐泽克:《敏感的主体:政治本体论的缺席中心》,应奇等译,江苏人民出版社,2006年,第217、274页。

要么是经济剥削,要么是政治压榨。

资本主义不需要“宣言”,就自然而然地发生了,作为经济事实,并且可以穿越各种政治形态。历史表明,西方资本主义是在高度集中的王权政治的护佑之下脱颖而出,并逐渐羽翼丰满的。而作为政治形态的资本主义,所谓资产阶级政权,与其经济发展的事实并不构成直接的因果关系,资产阶级与王权的对立,并非出自经济原因,而是政治排斥的屈辱感,就是说政治的问题只能以政治的方式解决。宪政的目的实际上就是要终止政治争端,人们不再被(国家)权力归属的问题所纠缠,代议制才作为真理与实践冲突的调停中介而出现。也正是在政治层面,资本主义才与人性照面:对物的占有与人性尊严相关,即财产所有权作为尊严的物证,与生命、自由一样,神圣不可侵犯。任何生命最为基本的属性是持存与发展,就是说人与人自身的关系可以外化为人与物的关系。对生命的呵护、关切与尊重,同样适用于人对于财产的态度,人权与物权相得益彰。在这个意义,权利的优先性成为现代政治的基础原则,刻写在了《独立宣言》与《人权宣言》这两份杰出的政治文献中,并成为现代法律制度及其条文的生成原理。对生存权与财产权的确认,使得“human”一词摆脱了形上学的困扰,人之为人的属性,首次以制度的形式获得外在的规定。因而,现代之后,人道主义的政治理解,是在普遍人权的概念之下,通过制度实践来体现的。但是,人们更倾向于接受这样的学说,人本身就是目的与最高价值,人权一制度论就无法回答马克思的问题:人怎么可以作为劳动力商品,在市场上自由买卖?在此,普遍的财产私有权转化成了财产的占有形式问题,就是说私有与私有

制、权利论与制度论、政治理念与经济制度、价值与实践的罅隙，是马克思主义元政治学无法忍受的。普遍的交流与普遍的剥削如影随形，取消交换的做法就是取消私有制，让人对于财产（包括作为劳动力的自身）的占有、支配与转让权国有化，由国家—政党—阶级来决定、裁度与组织社会经济活动，这样一来，社会主义之社会，只剩下主义，社会就其自发、自愿联合的始源含义也就消失了。

与社会的消失相关的是对个人的抹除，资本主义的“个人”与其财产血肉相连——哪怕这个人一无所有，他拥有的还有他的身体，一个人首先得清楚自己拥有什么，然后才明白其丧失了什么、转让了什么，即义务内容才能得到规定。如果是资本主义的经济制度造成了人的商品化，同理，人把自己作为国家财产充公，任由国家支配的过程，并没有从根本上摆脱被物化的命运。一旦人作为政治生产的生产资料，比人作为经济生产的流通要素更加的不人道，至少政治原则中的普遍人权，为特殊权利的增补预留了逻辑空间，并为特殊权利的实现提供依据。是国家政治而不是国家与政党的合体政治——政党相对于国家而言是特殊存在，将人的价值作为一个增量对待，而人道主义在此前提下，才有可能与国家权力抗辩。

## 2. 国家政治的人性来源

与财产权相关的人性指认，并没有将人的价值抽象化，更何况“价值”是一个经济学术语，国家权力只能在这个显在的层面辨识人性：人首先得拥有什么，然后才是创造，才能够“改造世界”。

一无所有者怎么可能赢得或创造世界？因为现代政治的推论前提是，自然状态下的人的基本需求包括：与安全相关的生命权、与尊严相关的财产权、与天性相关的自由权，这一切之于基督徒是天赐之物，之于法理是自然法则的演绎。如果没有这样的“人性公理”<sup>[8]</sup>为依据，人就无从说出自己，即人道主义所期许的那样：“我”希望被作为一个“人”而得到公正的对待。

要击毙普遍性是不可能的，不管是通过经验的积淀来历史性地理解标准，指责普遍公理的霸权，还是通过超验的标准来理解事物，表达对现实的恨与不满，其实都是在理性主义的框架之中所展开的左右互搏。怀疑是不可避免的，现代之现代性从这里出发，坚不可摧的恰恰是怀疑本身。问题的关键在于，对于现实的评判和体验是以何种方式展开的，不同的方式决定了这个经验中的主体即谁的体验，这个“谁”又是如何被辨认的？有没有一个稳定的主体性基座？在这个基座之上，主体变换着不同的面目，这个“谁”该向普遍性求援，还是争取特殊性、多样性的救助……

---

[8] 这里涉及的是对“自然”的理解，一种是科学层面的 *physic*，一种是人类学层面的 *nature*，在主权创制理论家霍布斯那里，进行了某种程度的综合，于是“*nature*”就具有了某种科学理性的含义，而现代国家的体制则是这套人性公理的演绎。就经验层面而言，人性如自然凶险而复杂，争斗永无休止，危险无处不在，只有当所有人都承认自己的虚弱与恐惧，国家契约才有可能立定：即自然权利作为某种假设与前提，是为在理论上建构合理的政治生活（人为的）必须遵循的推导法则。列奥·施特劳斯也承认，这是两种人性斗争的结果，即骄傲自大必然导致专制（自然国家），而恐惧虚弱才是立约的人性起点（人为国家），当然施特劳斯不赞同将人性起点在政治学中作形而上的推导，他倾向于道德基础（良知与意图）的表述，这是另外的议题。参见霍布斯：《利维坦》；列奥·施特劳斯：《霍布斯的政治哲学》。

基于人性的复杂与微妙,现代国家的出现是一个折中的做法,这就是为什么作为实体的国家,其权力本质意味着强制与暴力,并以法的形式体现,这是国家的肌体形象。从一定意义上说,如何对待价值与制度之间的缝隙——因为两者完全的吻合是不可能,出现了各种不同的意识形态学说。但政治激动人性之处恰恰在于它是连接理念与实践的第三帝国,它不仅在意人如何思考,更关切人是如何行动的。自由是崇高的,这古老的价值理念是怎样被践行的,在这些行动之中,自由价值是提升了还是被践踏了,如何对待这些问题,辩护与批判都必须围绕着国家与人性之间的角力展开。就是说任何一个政治体必须持有对人性的基本态度,一个国家如何说出自己,正如人如何说出自己一样,它们互为根据,并在彼此的眼中看见自己。说出自己是如此艰难,但却是一项必须完成同时又永远在进行中的事业。就哲学主体性而言,可以在时间之中也可以在时间之外来予以考察。但是,如果政治对此装聋作哑,国家的人性面目就无从表征,法的根基就会摇晃不定。就是说何谓人性,政治地理解这个“谁”,必须在“国家精神”的层面得到回应与认可,在这个意义上,普遍人性与“国家”的超验性才达成内在的一致。

现代国家的政治信仰,其“神性”根植于个体的内在性,在黑格尔那里,国家的精神属性不同于宗教的地方在于,国家制度是其精神的客观实存。在制度层面,国家与个人照面,制度组织并决定着人们的生活样态。这里的“生活”与习俗意义上的生活不同的是,后者是一种纯形式的惯性使然,与人的生理节奏相匹配,与文化认同相契合的一些行为方式与情感方式,接受的是

日常时间的逻辑,即每天生活的秩序与规律,担保生命的持存与延续。作为俗常意义上最低限度的生活,它只表明“活着”本身,并没有说出更多的东西,但这恰恰是政治生活与精神生活展开的肉身基础,在肉身需要(need)得到满足之后,人们才会在要求(demand)的层面,与制度照面,也就是与“生活世界”照面。在与“他人”相遇的处境(situation)中,制度作为中介,内在性与外在性的冲突才得以显形。而当肉身需要——单义的强制性的生命体的需要——找不到一种在日常时间中的常规性满足的时候,其替代品就会以本能的面目出现,这就是“斗争”的饕餮政治学。“阶级敌人”作为永恒匮乏的符号表征,在“欲求”(desire)层面,既没有指称(sign,定义)也没有指称对象(signed,定义对象),正因如此,这个空洞的符号才有可能是什么东西,可以是帝国主义,可以是“黑五类”,也可以是资产阶级、“臭老九”(知识分子)。因此,如果当人的基本需求得不到满足的时候,绝对贫困、饥饿、物质匮乏成为普遍社会事实时,人道灾难就爆发了。这样的政治状态不仅违背人性,我们甚至可以说这个政治体已经处于崩溃的边缘,因为政治的主体生命本身已经奄奄一息;而另一方面,发生在欲望层面的、生产剩余价值的激进政治,是在生命体的生物性需求得到充分满足的前提下,才有可能发生。我们不可以想象因饥饿而极度虚弱的躯体怎么去斗争它的敌人,它的敌人仅仅是饥饿本身。因此,福柯(Michel Foucault)生物政治学(bio-politics)的汉语版本应该颠倒过来表述为:政治生物学,前人道主义的或者非人道主义的政治,在这个意义上,而不是激进哲学的层面,普遍人性才是一个假命题。因此,

在时间之内,只存在斗争的事件,而非斗争的历史。

当我们谈论政治的时候,似乎政治已经存在,言下之意就是这个饱足的体征稳定的生命体已经在那里,不管是作为个人的生命体,还是作为政治的生命体。“实事求是”作为新时期的政治实践原则,在发生的那一刻,(个人)生命体与(国家)政治体共同的本能反应是:“我”要活下去,否则一起完蛋。而在其后所进行的经济改革,或者思想界所说的“吃饭哲学”,没有人怀疑其“人道主义”的内涵,活着,活下去,不是政治,是政治的生物性基础。在生物性问题解决之后,人性与政治才可登场。

人性内容从内在需求到外在规定,两者之间的第三方就是国家。就政治而言,不是去深究有没有普遍人性的问题,政治关心的是共同体如何成为可能,即复数人群的共同生活如何成为可能。人性是可争议的,自弗洛伊德之后,人性还包括意识到的部分与没有被意识到的部分,但不能以此为理由,怀疑自然人性一权利的自明性。自明而普遍的权利自身没有排斥人性。人从本能状态走向政治状态,正如卢梭所言:“所有人都把自己毫无保留地贡献出来,所有人的条件就是一致的,从而不会成为别人的负担”<sup>[9]</sup>,这个“自己”是说自然权利,权利转让是共同体的一致性得以达成的先决条件,这个共同体的名字叫“国家”,即通过权利这个环节,个人与共同体血肉相连,服从自己就是服从共同体,违法就是违背自己的意志。当然,这是国家理性的推论形式,在经验之中,为什么会有一部分人对另一部分人的权利剥夺与侵害,当

---

[9] 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,1996年,第24页。



经验的残缺与理性形式相冲突时,并不是要取消否决理性,恰恰相反,应该以理性为根据,解决矛盾的抗争行为才具有政治的正当性,在这样的行动与过程之中,人性的面目才能臻于完善。

与国家权力抗辩,人道主义的支援意识只能是国家理性。而人与自身的对话、个人与自身的争辩,理智不一定在场就可以开启。在这个意义上,可以说有两种人道主义,即文艺人道主义和政治人道主义,前者是单数,后者是复数。但我们要处理的问题是:两种人道主义的对话如何可能。当代中国的人道主义话语是作为“阶级论”的对立面而出现的,正因为国家的人性面目难以捕捉,当代问题的当代性恰恰在于,个人与国家如何照面,个人怎么可能与国家照面? 问题的问题还在于:个人的个人意识该从何说起? 这个起点在哪里?

### 3. 人性解放与美学救赎

国家的理性形式模糊不清的时候,政治的无助感才在美学的领地得到关切,但美学不关心事物存在的内在关联性,即以赛亚·伯林所说的斯宾诺莎意义上的不可变更的统一体。<sup>[10]</sup> 理智的恢复不是一蹴而就的,从前人道主义迈向人性解放的途中,20世纪

---

[10] 针对19世纪反自然律的浪漫主义,伯林写到:“知识往往要以一些更宽广的知识为前提条件……因此,知识的追问是没有尽头的,我们只能止步于斯宾诺莎的体系,这个体系至多是一个严谨的合乎逻辑的统一体而已,期间没有任何活动的空间”,由此,“知识可以证明暴力的不可取性”,理性主义所信奉的自然结构同样适用于现代国家的政治建制,使得政治哲学与政治科学相融合。参见伯林:《浪漫主义的根源》,吕梁等译,译林出版社,2008年,第90—91页;斯宾诺莎:《伦理学》。

80年代的“文学主体性”、“美学热”的起兴，<sup>[11]</sup>仅仅是人性刚刚恢复呼吸的朦胧瞬间，像春天里的第一口雪糕，有点凉，有点甜。人性的美学救赎，在80年代的思想者那里，其信靠的理论资源是康德的《判断力批判》。《判断力批判》作为浪漫主义的哲学基础，是知性与理性之间的极端化运作所导致的美学风暴，是为后现代哲学家所欢欣鼓舞的“未来哲学”——就是说未来的哲学家就是艺术家。<sup>[12]</sup>在审美活动中，时间弯曲并且爆裂开来，一切运动重返空间（时间的源头），在主体内部相互冲撞，是综合判断、认知工具（十二范畴）、普遍抽象的内缩与撒返，主体成为主体性的战场。因此，“人性解放”的前提是主体性哲学的叛逆，解放意味着既定的“人性”概念的消解，在这个意义上，当无产阶级专政批判资产阶级“人性观”时，他们有理由说这也是一场人性解放的运动。艺

---

[11] “主体性”属认识论范畴，但20世纪80年代，关于“主体性”问题主要集中在文学艺术领域来加以讨论，以创作自由之名来抵抗严酷的政治干预，有其明显的时代性特点，即文学艺术实践（包括创作与审美）被等同于主体性实践。创作的独立性与独立人格的诉求密切相关，这在西方文艺复兴时期尤其明显——当时的创作受到教会的管制，但独立人格所体现的自由意志，即“这个个人”的决断，必须外化成一种外部意志，接受知性的检验。就人性而言，艺术家只管创造发明人性，拓展人性的边界，即自由就意味着无限的可能性，但这种“无限性”如何形成一种公共的可通约性，这是审美判断与政治判断的区别所在。政治自由所关切的目的性、道德与利害考量，内在于政治主体之中，而“人性”在自由主义政治看来，是必须服从的如自然般存在的事物，是需要审慎对待的起点与基础，从而形成一套“认识自我”的知识，这显然与创造人性的美学态度不符，政治主体性与艺术主体性不可混淆，否则审美活动就成了最高的自由。有关上个世纪80年代的“文学主体性”、主体性实践的理论研究，可参见刘再复：《性格组合论》，安徽文艺出版社，1999年；李泽厚：《批判哲学的批判：康德述评》，人民出版社，1984年。

[12] 吉尔·德勒兹：《哲学的客体》，陈永国、尹晶主编，北京大学出版社，2010年，第256页。

术创作可以不承认“主体”的稳定性与同一性，艺术家可以发明“人性”，从而提示出一种深不可测的人性深度。但当政治模仿艺术创造的时候，人性解放与人道灾难就会并行不悖地来到人们中间。因为在一个成熟的负责任的政治家眼中，不可能人人都是艺术家，放任的主体性尽管可以唤醒自由的感觉，但没有能力指出获得自由的方式。

一个纯粹的演员只关心行动（表演），但没有观众的表现是不可能的，如果恰好这个演员手中握有国家权力，那么所有人都成了他手中的道具。但道具相信自己就是一名积极的演员，更为危险的是道具不知道自己是作为道具出现在舞台上，木偶的演出越卖力，这出戏就变得越迷狂。一个与其逻辑同构的美学批判就会以为：人人都应该是自由发挥的演员——因为主体性不仅仅是说给文学家听的，那么“观众”的缺席，就会造成另外一种意义上的“自我迷失”，“我是我”这个命题中，处于宾格位置的“我”就不能成立。这些“观众”，在阿伦特那里，就是与公共判断力的形成密切相关的“审美判断力”。艺术作品（行动）与艺术批评的内在联系在于公共共通性，使得审美活动具有了某种政治内涵，如果没有艺术批评，阿伦特认为想象力就与精神错乱没有太大的区别了。<sup>[13]</sup>因此，按照阿伦特对康德的精湛解读，艺术活动是政治性的，而政治不可能具有艺术性，或者我们可以将审美权力化，但权力绝对不能够审美化，权力只能根据审美对于自我的充分表达，来审慎地调节与激发自己的政治活力。

---

[13] 汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，第261—263页。

也许正是美学家所向往的那个独立王国,被政治权力所劫持了,因此,必须强化艺术系统(活动)的自足性与纯洁性,“个人”才能在审美经验中被确立。审美的主体被简化为生命的感性存在,但感性存在不可能天然具备与世界打交道的能力。这种能力包括思维与判断,在康德那里是必须遵从的规范,在黑格尔那里是作为客观自由的制度。主体之主体性不是说封闭性的自由发挥,而是时刻意识到他人在场,并期望获得他人承认的这种内在的强制性力量。当你产生某种特殊感受的时候——让你感觉好的或者感觉不好的,不会仅仅止于你个人独享——因为你不是鲁宾孙,你期望他人能理解,能被他人看见,并扩展这种好,或者阻止不好的发生。这样一来,问题就出现了,怎么能让别人和你一起感同身受,仅有道德劝导是不够的。当我们说好与坏的时候,已经跃出了个人感觉的层面,比如一个喜欢吃大蒜的人,很难以“好口味”为理由去说服一个不喜欢吃大蒜的人,但当你说大蒜有益健康的时候——“健康”相对于口味来说是抽象的,你就已经启动了逻辑力量去说服别人了,那么这个人就会在理性层面而不是在感性层面接受你的建议,尽管他依然厌恶大蒜的味道。

不需要逻辑,不需要理性说服,而规定人什么能做,什么不能做,直接给出“好”与“坏”的标准,在这个世界上,就只剩宗教的“良知”了。但我们知道,这种强硬的规定性,来自超世俗的力量,罪与罚的审判,不需要人来操心。在世的“此在”,是在人之间,启蒙的基本含义就是康德的那句名言:人能公开地运用理性,走出未成年状态。确信人有能力处理好自己的事物,这个能力当然不

是指审美主体的能动性,而是理性。因为哲学一直秉持着这样一种良善意志,理性才有可能以规范化的运思逻辑,意识到冲突、矛盾、对抗无处不在,并建立起沟通与对话的可能性。当我们说“个人”的时候,一定是被意识到的个人,这个个人具有独立人格,有自己的情感,自己思想,自己的意志,任何“这个”都如此,“这个”指的是抽象的理性形式。但具体到什么样的情感,什么样的思想,什么样意志,就情感而言有爱恨,就思想而言有深浅,就意志而言有强弱,而混杂在其中的差异性,差异之间所发生的一切,构成了人性的复杂内容。审美活动则在直观层面,诉诸千差万别的具体的个人,非常个人化的多样性的审美感受很难达成某种一致性,审美的个体与认知的主体完全是两个概念。有时候更多特殊的感受性往往离世界更远,它也许仅仅是任意的放任的固执的个人偏好,不具备与他人交流的可能性——康德也承认嗅觉与味觉的不可交流性,偏好不能构成逻辑推导过程中的特殊性,更谈不上与普遍性的对话(对抗)。

“主体性”同时涵盖人与自身以及人与世界这两个维度。发现自己与遭遇世界那一刻所产生的惊诧、好奇、不安与震撼,这些敏锐的感受力需要在艺术中被呈现,也就是说,良好的感受力是在审美活动中培育的,它是在习以为常与突发奇想之间,不断刷新对于事物的感受方式。美学术语“崇高”“敬畏”,就其产生的18世纪思想语境而言,与“无限性”相关,与自由的悖论相关,与人头顶之上的星空,星空之外的宇宙相关。18世纪的敬畏,是对无穷大的自然的敬畏,这敬畏之心引发了人探索了解自然无穷秘密的好奇心。于是,他们相信,人的世界依然如此,有一种永恒规

定或结构,支撑着人间事物的运转,而不是马克思主义的历史发展蓝图——被解释成必然性,需要人去契合它、遵守它。如果数学与几何学能推演出这种规律,那是因为数学与几何学遵循科学公理,并以此为前提。人的世界也应该有人性公理,人性公理才被现代政治表述为普世价值。而“无限性”在浪漫主义者手中,则被改造成个人内在化的无限性,精神的力量可以压倒一切,包括自然。在浪漫主义者眼中,这个世界要么全是奴隶,要么全部都是主人。因此,启蒙主义所坚持的普遍性,并非浪漫主义者所要推倒的那个必然性,不管历史如何演进,理念与实践的张力只能在理性之内获得理解,这个世界既具有关联性、透明性,也处在辩证法的对抗深度之中,不同的是黑格尔认为自己已经解决了的问题,在新的世界经验中又被重新提出而已。普遍性与历史性的对立被刻意歪曲了,即超越时空的普遍结构,或者一种逻辑自身的演绎,被庸俗化为历史的必然性,但这样的“必然性”却穿上了历史规律的外衣——依然借助启蒙理性,为那位犹太预言家赋予了科学的正当性。

当我们说“个人主义”的个人的时候,它意味着个人既是所有一切结构的基础,同时也被这个结构所决定。就独立人格的养成而言,思维能力与判断能力起着决定性的作用,而不是审美经验。审美主体性可以为个人自由辩护,但个人自由并不等于审美。独立人格在美学视界中可能是浪漫主义,但“人格独立”怎么扩展为独立人格之间的现实存在?这是政治更为关心的问题。个人的美学风格只能铸就文化英雄,却无力塑造更为普遍的政治公民。政治的美学化版本也可以成为独立自主的封闭王国——独裁者

的天下,它意味着更多的创造力、更多的狂想、更多的精神性,不关心事物的普遍联系,以及世界之世界性,这就是德里达所说的,如果没有理性,我们就无法处理极权主义政治的封闭性“我思”。<sup>[14]</sup>

以阶级斗争为全部内容的政治生活,其逻辑极致的内爆就会导致这样的局面:所有人都是同志,所有人同时也是敌人,因为所有人都必须行动起来——大家都是演员。斗争像一部行动永动机,之于人的人道亏欠在于个人的“自我”遗失,如果以权利为中介的个人与国家理性的缝合点是自然需求,那么自我遗失首先被否决的就是自然实存的身体,即独立人格与个人意识的自然条件。自然权利诞生的现场,就是身体的现场,不是要驯服本能,而是要将本能纳入合乎政治道德的轨道。最为重要的一点在于,权利的形象是围绕身体而勾勒的,比如身体的自然属性和运动相关,只有自由行动的身体才知道何处有障碍,该怎么规避危险;身体还是有机体,需要养分维持能量的循环,生命权的始源形象是

---

[14] 在与福柯争辩的论文《我思与疯狂史》中,德里达指出,笛卡尔的两种独白:“我思”与“疯人、梦者之思”的同构性,“疯人与梦者同在‘我思’之中”,理性与非理性的对立不能解决问题,为“疯人”辩护实际上是出卖了他们,并强化了理性中心主义的地位。因此,必须借助理性(推论)才能反对理性(唯一真理),当然德里达此处的“理性”综合了古典主义与现代主义,他的做法是将现象学逻辑推到极致,将“起源”看作是一股活水源头,一种鲜活的绝对开端的形象,由此,“疯狂”才能为更高的理性做准备。在论及现代人之现代性的时候,阿伦特也曾指出近代笛卡尔主义的弊端,“我思”的典范最终只能是数学家,尽管笛卡尔的伟大在于给出现代人一个“自我依靠”的支点,但其代价是切断了人与实存世界的感受性维度。阿伦特的“绝对开端”作为其政治哲学的术语,与德里达的“鲜活源头”极其相似。参见德里达:《书写与差异》上册,张宁译,生活·读书·新知三联书店,2001年,第51—104页;阿伦特:《人的境况》。

身体机能在安全的环境中正常运转,自我防卫天然正当,从而免于外力的侵害。如果身体是人的第一私有财产,那么基于人身感知系统的复杂性,在语言能力的习得之后,思想与言论的自由是作为私有的无形财产受到国家权力的保护。<sup>[15]</sup>应该在作为自然—身体—权利的辩证法中,去识读身体政治的含义,唤醒身体即唤醒权利,从而唤醒意识。

## 第二节 女性话语中的政治场域

为什么是“人性”问题开启了当代中国的当代性——五四启蒙与此不同,从而检视政治权力是怎样剥夺了人之为人的属性,并期待在政治中得到偿还。就女性经验而言,“人道主义”意味着将“女性气质”还给女人,就是说“女性气质”——此处并非弗洛伊德的精神分析术语<sup>[16]</sup>——当初是被作为政治权力遏制并剥夺了。回溯性地观察,我们发现:“女性气质”是作为资产阶级人性观的一部分而死于非命的。无产阶级文化的“去性别化”,达到了“消解性别”的政治目的,但这种消解不是后现代意义上的“去主体性”,而是政治意义上的“去资产阶级化”,资产阶级与个别、特殊、感官、多样性,因沉迷于人性而导致的腐化堕落有关,从而

[15] 约翰·斯图亚特·密尔:《论自由》,程崇华译,商务印书馆,1996年,第16—59页。

[16] 精神分析学术语“女性气质”,涉及女人的性心理,快感、潜意识(阴茎嫉妒),神经性气质“歇斯底里”等,而本书此处的“女性气质”,更倾向于文化意义上的性别符号,是由习惯性感觉所建立起来的性别认知。参见弗洛伊德:《精神分析引论新编》,高觉敷译,商务印书馆,1996年。



造成了只有女人才背负的选择困境：决定做一个“女人”，在政治上反动的。于是，西方女权主义者奋力攻击的“女性气质”，是男性文化霸权中所建构的话语陷阱，而“女性气质”之于当代中国女人，则成了如何说出的自己的女性意识的源生点，以此展开与“人性”的对话，而不是女权主义理论所批判的，经由“男权中心主义”文化霸权所定义的那个“女性气质”。

### 1. 身体与权利

围绕“人性”所展开的新时期思想氛围，很难形成一个鲜明的“性别”议题，但“差异”原则首先在生活层面被体验为丰富性与多样性，曾经受到压抑的感官力量正在悄悄孕育，之于女人这就是“装扮自己”变得正当了，而“女性气质”则作为装扮的结果，与文化的感受能力一道，获得了一种前所未有的“自由”的感觉。女作家们甚至会把一管口红视作叛逆的武器，显示自己与众不同的品格。在消费文化还没有到来之前，人们凭借着原始的感官偏好，形成了一种最为基本的判断力：让人愉悦的事物总是好的，斗争是不可取的。

“打扮”被视为女人的自然天性而不是阶级道德腐化的表现，有关女人的自由经验已经与女权理论相违逆了，按照后者的逻辑，“打扮”出来的女性气质是为了迎合男人的想象，而过去那些不关心打扮的“女人”，同样是为了迎合男权式的集权文化，但不管是迎合“谁”，女人们会觉得打扮总比不打扮好，让自己显得更好看一些，但“好看”的标准与什么相关呢？

不管怎样，先好看起来，正如“让一部分人先富裕起来”一

样,性别意识形态与国家意识形态,在“人道主义”面前有些无能为力了。政治的虚焦化处理,使得这个世界变得柔美,历史的身段可以展示出迷人的曲线,让阶级斗争的僵硬路线显得如此丑恶。去意识形态化,不是说给政治听的,而是要剔除掉身体的意识形态脂肪,就历史身体而言,她既臃肿又紧绷,她不好看,她丧失了斯宾诺莎所说的“身体感触能力”,即身体的倾向所传达出的意志力。这力量倒向何方,那里才可形成观念的场域。身体所拒绝的不可能被人所欲求,不被欲求的事物就不可能美好,斯宾诺莎写道:“我们判定某种东西是好的,因为我们追求它、愿望它、寻求它、欲求它”,而不是判断在指挥我们的身体,“我们心灵中不能有排斥我们身体的存在的观念,因为这样的观念是违反心灵的本质的”。<sup>[17]</sup>这是求好的身体,凭借感官与机能辨识什么符合人的本性,什么与本性相悖,她为心灵输送一些最直观的事物,以身体的自发性、自利性、自存性为核准,形成爱(接受)与恨(排斥)的情感,从而达到身心契合的理性状态。在此,根据斯宾诺莎的解释,理性就意味着“符合本性”的正确观念,并在理性的指导之下生活,保持住人的共善。<sup>[18]</sup>

---

[17] 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,2007年,第10页。

[18] 同上书,第191—195页。德勒兹自称“斯宾诺莎主义者”,他认为《伦理学》做到了系统性与感受性完美结合。“身体”是这种结合的理想界面,比如“共善”人人皆知、人皆共享的那种好,现代之前,善恶涉及形而上学及宗教的“神律”,即硬性规定,而其后,好坏涉及知识,如何辨识好坏,与本质相符的增进身体力量的事物就是好的。参见德勒兹:《斯宾诺莎的实践哲学》,冯炳昆译,商务印书馆,2005年。

这样一来,善好的共通性基础在于身体,已经与古典主义的善有所区别,后者的善是超验的,自在自为的,但一种现代的思维告诉我们,经由身体的共通性,人就可以知道好歹,共善并不抽象。自发、自利、自存的身体,才可获得主动性的力量,正如神也有一副人的躯体一样,这是人理解神性的条件。否则,当我们向人的概念求援的时候,就会陷入观念的迷乱之中。就知识而言,根据不同的学科,就有不同的关于人的定义。

如果将身体排出在理性之外,从而拒绝推论,同理,她也拒绝批判。因此,身体唯一能作的理性判断就是好与坏,接受与拒绝,吸收与排斥。身体最为敏感的是外部的入侵,斯宾诺莎给出的例子就是身体与食物的关系,能吸收的,增进营养的,转化成能量的就是好的,反之,就是坏的。先于意识发生的是身体的生化功能,身体的主动性与精神的主动性不是同步发生的,而后的主动性必须经由身体的向好驱动力,才能标示出精神取向。

向“人”的概念求助,意味着人需要以某种“人”的方式得到对待,即什么东西是不可以被拿走、被剥夺的,这个稳定的持存的不可剥夺的与生俱来的存在就是身体。身体作为权利的始源形象在于,身体自身就是某种界限,只有身体能够说出生命之必需,而权利如同阳光、空气和水,维持并增进体能与力量。在此意义上,政治与自然、灵魂与身体的古老对立,并非完全是一种统治与被统治的关系,反而是自然一身体的实存性决定了政治约定的必要性,即这个约定为身体量身定制了一种权利的款式,在普遍的意义适用于任何人。

因此,当代中国妇女的权利意识便从身体出发,形成了两种

对抗模式：针对无性别的无产阶级身体，以红妆对抗武装，重返“女儿身”的文化状态，“女性气质”作为人性内容的一部分，是最为切身的人道主义辩护词。如果非要在资产阶级文化与无产阶级政治的两种规训中作选择，当代妇女的抉择，以女性主义的眼光来看，实际上是以一种胁迫替代了另一种胁迫，但这并不影响其历史性的抵抗含义。“女性气质”之于女人们的生命经验而言，同时还意味着希望与男人们建立起亲密关系的渴求。围绕身体所建构的外在形象，作为观看的初步解放，打破了过去建立在集权文化中的自闭禁忌。“女性气质”在寻找她的“观众”，就是说革命大家庭中的好女儿，从领袖一元父崇拜模式中的革命性异装，重新返回文化常态中的性别位置，“寻找男子汉”成为那个时期的性别文化主题<sup>[19]</sup>。

回到亲密关系本身，而不是像女前辈们的遭遇那样，在爱人一同志的模式中辗转反侧，需要借助男性气质/女性气质的话语，差异的优先性而不是对抗性由此凸显，“女性气质”不但没有成为他者化的欲望客体，而且还是女人们主动需要一个“男子汉”来表征“女性意识”，这是一种“他者化”的互逆性叙事。因此，中国妇女有关性别政治实践坎坷而幽微的历程向理论提出的问题是：任何压迫/抵抗话语背后，存在一个境遇式的结构，在不同的境遇中，发生在这里的抵抗，在那里看起来恰恰是顺从。随着亲密关系的发生，“男子汉”们似乎未能到场，这个虚位以待的空间

---

[19] 戴锦华：《涉渡之舟：新时期中国女性写作与女性文化》，陕西人民教育出版社，2002年。

就会内化成更为深邃的“女性意识”，即我与我自己的关系该怎样描述？不必经由男人而达成自我理解的深度如何可能？于是当代性别政治的身体转向包含的第二种抵抗模式，在大量的女性文学中得到呈现——当代文学史中的“私人写作”与“身体写作”。她们再次回到幽闭的“女性房间”，这与古代“闺阁式”的被动幽闭不同的是，身体的空间转喻与性别治理无关，而是试图构建起“私密性”的空间形象，来理解我拥有我的身体，正如我拥有一间自己的屋子一样，对“我”到底意味着什么。

让身体说话，听身体说话，不仅包含着对性别二元模式的深切失望，而且逼迫女人思考“单独飞翔”的可能性。在身体的现场，亲密关系转变成一种女人与身体的胶着状态，自恋是必须的。自恋切断了个人与历史的联系，与时代的联系，他者被驱逐，自恋让女人发现了自身的自异性与多样性，她面对散落一地的身体碎片，这些碎片可能是过剩的臆想，太多的性，以及太渺茫的期待，不管怎样，她预期着身体感觉的历险，只要这历险有助于有关自由的练习，它就是可行的。如何好好地打量自己，既没有历史资源，也没有知识工具，身体与这些离得很远，与生命最近，“我就是我的身体”<sup>[20]</sup>，打量自己同样可以发生。她和她的身体同在，男人们来来去去，正如所有有关身体的意义变化莫测一样，只有身体属于自己。谈论历史不仅是禁忌，同时还是一桩语言学的谜案，而身体语言则绕开了这样的困境，在这里，当代中国妇女签上

---

[20] 与斯诺莎理论相应的是，梅洛·庞蒂亦强调身体应该从传统认识论的“对象—客体”地位中解放出来，他通过对行为学及临床经验的论证表明，身体自身的认知力与主体性的密切关联。参见梅洛-庞蒂：《知觉现象学》。

了自己的名字。

经由女性经验所强化的私人属性,不管是有意还是无意,建立起了身体与权利的内在关系,人们发现权利的生长点出没在私人领域,并且这种有关私人性的体验,在性别的维度上,不仅矫正了阶级论的政治谎言,而且还表明私人性的丧失同时意味着政治的消亡,正如幽闭的身体意识需要房间的呵护一样,恰恰是私人性表达的充分展开,垒砌着法与公共意识这道墙。私人性—身体所有权—女性意识的连带结构,开启了当代性别政治的私人化实践,以告别革命的方式进行着另外一种革命,迎面而来的将会是另外一种政治经验。

## 2. 公共领域/私人领域的互现

围绕在身体判断周围的是一些意愿、冲动、感觉,它们所交织成的微小力量形成的防御性护栏,是为了避免生命在无保护的情况下,完全袒露在大政治的强光曝晒之中。不是人在刻意逃避政治,而是政治曾经的粗暴与野蛮,将人完全擒获的同时,去向它的猎物勒索“热爱”。这里存在一个爱与憎的交换公式,越是厌恶自己的性别、厌恶自己身体的女人,就会越是热爱社会主义社会,热爱党,热爱人民。从爱党到爱自己的艰难历程中,女人所付出的伦理代价是惨痛的。因此,身体意识的苏醒必然发生在女人这里,她必须重新调试自己的爱欲机制,是的,她们曾经比男人们爱得执着、爱得狂热、爱得坚定的一切需要重新掂量时,身体的尺度才有可能出现。社会主义、阶级、党这些更为高级的整体意识,为什么蔑视身体,换言之,他们的身体观是怎样的? 私人的、腐化

的、享乐的、非精神的、软弱的、唯利是图的，这就是无产阶级政权的身体观。其实无产阶级一无所有，剩下的就只有他们的身体了，这是最后的敌人，他们仇恨自己，仇恨自己的身体，这无身体的阶级却在实践着唯物主义的历史观，正如以消灭“女人”的方式实现“性别平等”一样，看起来和一场献祭仪式没有什么两样。

无论前现代、现代以及后现代身体，还是社会主义以及资本主义的身体，尽管施加于身体的治理形态有所不同，但身体的共通性在于，什么事物有毒，不是分析争论的结果，而是身体所呈现的实实在在的毒性反应。身体政治说出的是身体自身的权力与秩序，由此，身体政治与政治身体的对抗，也只有理性之内得到辩护。与自身同一的主体，最先遭遇的问题就是如何与自己的身体相处，接受身体的必须性与强制性。接受并非意味着束手待毙，而是以消极的方式为主动的意识腾出空间。身体不会给出意义，但身体会邀约我们的意识重新书写身体的意义，重新赋予身体以意义，因为身体的奥秘远远超出了我们能意识到的部分。

从自我厌弃到自我迷恋，当代女性文化跌跌撞撞地迈出了第一步。在身体话语欠发达的社会，女人首先开口，与自身的身体说话，去发现美、残缺、快感、疼痛、迷恋是如何发生又是如何消失的。这一切都发生在个人生活之中，这些单薄的转瞬即逝的材料，尽管会受到历史主义的围攻，商业逻辑的挟持，但正是这样的“身体事件”在激发人们的思想。政治身份需要授权——被延宕的政治承认，但身体不需要，身体与自己签约，现代人与自我的约定中包含：身体占有“我”，本能支配“我”，欲望驱动“我”，这种强

意义的私人性在公共空间还没有形成之前,它替代了公共领域的争辩,从而形成了一个奇怪的非此即彼的局面:要么全然的政治化,要么全然的私人化,就理论而言,这种相互取代的做法意味着两者共同的消亡。

一个貌似轻便的“解放”又复现了,正如当初的“男女平等”搭上了“阶级专政”的顺风车,当代女性的“私人经验”在“公共意识”缺位的情况下,不经意地进入了公共辩论的场域。因此,经由“女性意识”发酵的“私人化”叙事并非要对抗一个既定的政治结构——公与私的严格区分,而恰恰是为走向政治建构预先勾勒出一个“私人化”的形象。女权理论中所强调的重估被贬斥的女性价值——对此,西方女权运动及其理论工作曾付出了巨大艰辛,才赢得“女性经验”在公共领域获得争辩的正当性,在中国语境中被表述为重估被贬斥的“私人价值”,让彼此倾轧相互斗争,同时又被灌注成一种意识的人群剥离开来。在此,“私人”的对立面还不是公共,强调的是个人与集体(单位、组织以及集体意志)的剥离,或者说在过去,这些集体意志如何装扮成国家意志,使得个人在与其近距离或者无距离接触中,付出了怎样的代价?身体、私人性、情感以及亲密关系,这些失而复得的事物,与政治权力的关系是什么,它们之间的距离才是理性在场的保证。

因此,公共领域与私人领域的互现,或者恰恰是有一个这样二元空间作为隐喻,任何发生在私人领域的事件,都可以在微观权力结构中得到表述,使得权利作为政治增量的一个稳定参数,重新划定国家权力的界限。经由女权主义政治理论的提示,发生在私人领域的行动,这些权力对抗的零星战斗,在逼迫国家权力



显形,并明确自身的界限。在公共空间没有形成之前,国家权力的形象轮廓是如此涣散,它如异形般四处蔓延,它甚至连自己也不清楚该出现在何处,该在何处止步,法的围栏不仅是让民众好好走路,法同时也规定了国家权力的秩序与界限。如果法制不昌明,不好好走路的国家比一个不好好走路的民众,其危害性会更大,因为前者拥有合法的暴力机器。因此,问题的关键不是说国家权力过度地入侵私人领域,而是说需要私人事件闯入公共领域——就现存制度而言,这里像一个人烟稀少的荒漠,人们只知道自己的局部的小范围的世界发生了什么,至于国家权力发生了什么,立法的过程是怎样,人们对此一无所知。因此,我们处在了一个逆向行走的政治线路图中,私隐、个人的、特殊利益、局部、议题性的、女人的、不可说的、需要掩饰的、文化禁忌的、道德争议的等等所延伸的问题,它们的到场,就是公共的、共通的、政治的、可表征的。

将个人困境政治化,一种极端化的表述就是:个人即政治的,性别政治受益于这样的理论,并预设其背后存在着一个女人共同体,这个共同体共享着一种“身为女人”的经验,这经验没有阶级、等级、族群以及文化的区分。在公共政治还不成熟的当代社会,公共领域并非一个受制度保障的既定的地方,它在哪里?在召唤之中,各种力量都有可能到场的召唤的声音和行动,在私人领域开始的行动,之于女人就是对女性身份的创造,她效仿并演示了公民身份的可能性。公民身份需要国家授权,但性别身份不需要,成为一名公民和成为一名女人的区别在于,人群中谁是女人,一望便知,先肯定“这个”女人,然后才是其他。

尽管女权理论从不关心有关女人的定义,但这并不意味着“女人”不存在。被画上引号的“女人”,作为言辞的策略,力图划清与本质主义的界限。无产阶级文化同样也不关心“女人”究竟是怎样的,它更关心的是资产阶级到底是怎样的,以此明确自己应该拒绝什么,它与男权中心主义共享着一个二元区分的结构模式,就是说他们必须依赖排斥原则,才能确立自己的正当性。因此,在逻辑上,恰恰是资产阶级从背面催生出了无产阶级,正如男性气质需要女性气质为旁证一样。但只有天才理论家卢卡奇看出了问题的严重性,他要为无产阶级建立其自身的主体性意识,正如后现代女权理论一样,想为女人找到自己的发声系统,同样的工作,后者幸免于难,因为女权主义者找到了一个实存性的基础:这就是女人的身体。

或许只有女人可以穿透公共的与私人的这两个领域,尤其之于中国妇女,从深锁内闺到介入风云政治,再到重建私人领域,这是一个正一反一合的辩证过程。在突围与回归之间,身体自身的内在深度,要么是作为道德禁忌被封锁,要么是作为政治错误被抑制,“安身之所”到底是传统意义的“家”,还是意识形态的“巢穴”,都无法给出一个令人满意的答案。女人的身体充满歧义,从镌刻在贞洁牌坊上的道德楷模到超越生理属性的“铁姑娘”,安安心心地做一个“女人”是如此的艰难。待到这一切都烟消云散,身体终于可以出场的时候,“女人”似乎又成了资本与商业力量的囊中之物。

消费社会中的普遍交换行为,被误读为所有社会成员一致的共同行动,它貌似公共领域中的行为特点,并从狭隘的意义上形

成有关美好生活的印象,即在人与物的关系中所享有的那种丰富性与满足感。于是一种现代性批判的逻辑开始出现:没有什么难逃被消费的命运,包括政治以及人自身。当后现代哲学家鲍德里亚(J. Baudrillard)说“身体是最完美的消费品”<sup>[21]</sup>的时候,其前提是身体与权利的关系不再纯粹,身体成为一种等价物,一种可流通的货币,指的是被符号化的身体,而不是斯宾诺莎意义上的身体,即作为社会事实的身体而非身体本身。由符号意识形态所主导的消费社会,身体成为一桩完美的“罪行”,是由色情、时尚、美容、保健、医学话语、公共卫生所控制的“身体”,远离了与自然劳动节奏相匹配的需要,消费活动在损耗或者消磨了身体的原始力量,身体判断不再听命于肌肉、能量与机能的统一与和谐,而是顺从这些符号脚本,故意制造人与身体的戏剧性效果,有关身体的话语泡沫充斥着人们的生活。在鲍德里亚看来,女人的自我物化就体现在她们是身体剧本的最为积极的消费者与被消费者,包括女权主义所主张的“性解放”:一旦“性”成为“解放”的产品,她们的处境甚至比解放之前受监护的性奴状态还要更加糟糕。

但是解放的“价值”体系,既要涉及推理,也需诉诸经验。对身体权利的承认所包含的政治含义,已然刻写在女人的身体史中,这是一个漫长的有关承认与被承认的历史,自我认同与国家认同的历史,这不仅适用于民主社会的女人们,同样也适用于中国女人。当国家层面的政治承认一再延宕的时候,身体权利所要

---

[21] 鲍德里亚:《消费社会》,刘成富、全志刚译,南京大学出版社,2006年,第98—117页。

求的身份认同,差异原则所主导的性别认同,无论在何种叙事框架中,被何种因素所干扰,都具有强意义上的政治内涵。

### 3. 后革命的多重政治主体

身体的话语行动正面遭遇了男权思维的阻截,这在中国妇女史上是第一次。但问题的复杂性在于,这次,男权思维站在了现代性批判的道德制高点,将女性身体的话语言说改写成一张“身体买卖”的账单,“获利”的女人是不可饶恕的。危险的不是女人,而是女人一旦将私人领域的“故事”说出来,就挖掘出了一个权利的基坑,让各种权力建制无处遁形。人对自我的认识有多深,对权利的诉求就有多强烈,在这个意义上,哲学家鲍桑葵(Bernard Bosanquet)认为:权利是我的精神对你的精神所持有的态度。<sup>[22]</sup>权利不是一种随心所欲、突发奇想的任意要求,它体现了个人在世界之中的一个确切的位置,与特殊的切身利益不同的是,这“态度”作为人类相互依存的原则,无论是在日常交往,还是商业活动,甚至交战时的双方,始终在我们的经验行为中起着某种作用,除非你把对方看作是石头或树。就政治而言,权利当然不是一种类似吃喝行为的自动反应,但鲍桑葵的观点提示我们,经由国家承认的权利就类似于一种自动反应,这体现在整个社会的权利体系之中,即人被作为人而得到良好对待,已经内化成一种下意识的行为规范,这种正常状态下的

---

[22] 鲍桑葵:《关于国家的哲学理论》,王淑钧译,商务印书馆,2006年,第212—213页。

权利体系节省了我们的注意力。注意力的发生就心理而言,是某种阻断与隔绝,它破坏了日常自我的连贯性,只有当权利被破坏,不被承认,权利常常受阻的社会,人们的注意力会变得活跃,即不被承认的权利反而从侧面刺激人们思考真实的自我到底是怎样的?因此,这样一来,权利表达可以发生在任何地方,包括私人生活的事件,即日常惯性、琐碎的、私己的事物没有一个处于正常状态、运行良好的权利体系做担保,那么反之,这些看起来微不足道的事物就具有了特别的含义,作为匮乏的症状,权利与欲望具有了某种内在的关联性,使得有关权利的夸张答辩成为可能。

私隐的确没有多大意思,它只是单调的“这个”,它的杂芜与幽暗甚至连当事人自身都难以把握,它没有确定性与实在感。但在中国文化意识中,恰恰没有“私隐”的概念,与西方二元思维的自然与文化,男人与女人的对立不同的是,发生在私人领域的一切,尤其与女人相关的部分,比如生育、性、身体都被纳入一个明确的道德实践的结构之中,生殖与性是一种道德义务,而之于男人,性还与养生学相关,人与自身身体的关系取决于伦理秩序,并借助自然宇宙观,“道法自然”已经和自然没有多大关系了。因此,身体作为“赤裸”生命的始源形象,一开始就被修饰成自然道德的本体,离开了增补性的道德话语,身体就一无所是。这样一来,不是说身体自身的机能、能量、生物性持存以及自我保全的冲动被蔑视,也并不意味着“女人”就代表着强制性的消极的必然的自然属性,而是说经由道德话语所改装过后的“自然”比客观自然更加自然,成为女人类似不言自明的真理,道德断言不容抗辩,因为道德没有对立面,服从就是人的天性。

“身体”成为一个不安的因子始于 20 世纪前后中国妇女的“出走故事”，空间的位移制造了精神的动荡，但这依然还是取决于身体与空间的关系，就身体自身的深度而言，“新女性”们无从关切。从道德的躯壳中脱颖而出的女人们，并未获得一个现代意义上的身体，因为“解放”的目标不是“个人”，走向自身的回撤之路艰难而曲折，“个人”终将哑口无言。“个人”的来处只能是私人领域，否则公共领域的“显身”就无从说起。但这个私己的“个人”必须剥离经济意义上的私有制——尽管劳动力商品化的命运谁也摆脱不了，才使得政治意义上的私有权在表征这个抽象意义的“个人”的时候，具有某种不言自明的断言性质。

就中国妇女的现代性经验而言，并不是女权理论所批判的那样，因为人权、人性、公民权、公共领域的普遍性，在逻辑上排斥差异，在制度安排上抹杀特殊性，从而排斥“女人”，因为“女人”之所以成为一个问题，内在于现代性批判的逻辑。但我们的问题关键是行动中的中国妇女，她们怎么看待自己以及世界如何看待她们，而不是被各种符号所征用，或者自行融入到某种话语建构之中，在这些过程之中，哪些话语让妇女受益，哪些却以“解放”的名义实施更加隐形的压迫，新女性、女同志、爱人同志、铁姑娘为什么必须受制于一个特别的叙事框架，独立、平等以及尊严才属于女人。革命与继续革命不但没有行进在受差异逻辑所支持的激进民主的运动图式之中，相对于现代政治而言，反而以更具威力的同一性，将人们改装成一个阶级，一种意识，就是说差异自身如何走向了它的反面，差异不再是一个活跃的否定力量。之于中国妇女，继续革命的代价就是出让自己的性别、身体、私人性、欲望，

这既不是自由主义女权所理想化的雌雄同体，也不是激进的后现代女权所主张的“消解性别”，因为后者得以成立的那个未经“语言结构”所污染的身体，也被“革命”所否决了。

其实，公共参与以及公共利益优先的民权共和政治理论，与无产阶级专政时期的政治文化貌合神离，看起来中国妇女不用争取参与权，没有什么具体的女权运动，她们还来不及思考“自我”的前提下，就被卷入了“公共领域”，没有什么公/私的自由主义式的严格划分，将女人囚禁在私人领域，就以剥夺“私人领域”的方式，以取消性别的方式，直接制造了人人参与的政治繁荣景象。受国家权力所胁迫的强制参与行为，类似于一场轰轰烈烈的政治“集体劳动”，这与共同的生理节奏相一致的体力劳动，和被麇集在生产线上的劳动没有任何区别，因为它们同样“丧失了对个性和意识的一切认识”<sup>[23]</sup>，人们不思考国家—集体在“我”眼中是什么，而只关心“我”在国家—集体的眼中是什么，前者取决于权利要求，并受到国家的保护，后者对应于义务强制——在鲍桑葵那里，义务与权利位置相关，有关自我的权利在他人的眼中就是因位置所产生的义务，却来源于国家的胁迫，使得政治“集体劳动”的产能低下，因为这样的“劳动”被迫放弃了权利要求，为这个世界创造了什么并不重要，义务强制反而以“主人翁”的幻觉僭越了个性感悟，单独的个人无法说出自己，只有当他们麇集在一起的时候，他们才是“主人翁”。阿伦特的名言：政治是复数的，说的是有他人在场的政治行动，而行动者是作为公民在行动，行动的生命现象学特征则是阿伦特政治

---

[23] 阿伦特：《人的境况》，第167页。

理论的关键,所以,“复数”是针对政治行动而言,而不是“政治劳动”,“复数”并不是说只要一堆人在一起,不管他们在做什么,就是政治的。

就政治行动而言,人们到底以怎样的名义走到一起,公民身份是其最基本的前提,并同时意味着有一个值得大家必须去实现的公共利益,公共利益与共同的美好生活息息相关。这个不言自明的公共利益到底是什么?而今天,公共利益与民生实惠链接到了一起,公共管理取代了政治,政治与自由的关系渐行渐远,而身体也仅仅成了一副只管吃饱喝足的皮囊。如果把民生问题等同于政治利益,一个顺带的逻辑就是经济成就可以替换政治业绩,经由女权主义身体理论的提示,身体不是一个全然的自然生理的存在,比自然需要多出来的身体权利,既联系着自然,又牵涉精神。就政治实践而言,女权理论家尚塔尔·墨菲(Chantal Mouffe)认为:可以把“公共利益”看成是一个永远处于消失之中的疆域,它受到主体身份的多元化的影响,有多少身份,就存在多少公共利益,它的非饱和状态可以刺激政治行动中的想象性与创造力。<sup>[24]</sup>正如“女人”概念的非稳定,既可以在性别的框架之中,也可以在任何存在差异性诉求的地方——比如酷儿文化实践,这个幽灵般的女人可以穿梭在社区、族群、政党以及国家之间。与“阶级”概念不同的是,“女人”作为一种否定性的概念,是主体自我批判自我怀疑的动态模式,再者,关于女人,也没有一个政策或者法

---

[24] 墨菲:《女权主义、公民权及激进民主政治》,选自《女权主义理论读本》,佩吉·麦克拉克肯主编,广西师范大学出版社,2007年。



律条文的外部规定,即什么是女人,或者怎么做女人才具有正当性,更何况文明史中也不存在一个女人专政的政权,“女人”代表着一种自异性,这种自异性使得他者即在她之中,又在她之外;她在哪里,哪里就有公共空间。

### 第三节 “这个”女人与“这个”国家

#### 1. 性别认同/反认同

从“家”的敌人到无产阶级的敌人,之于中国妇女,性别身份从未单独注册,性别要么被编排在人伦结构中,要么则被“无产阶级专政”注销,不管是文化意义上的,还是心理范畴之中的女性气质,“女人”一词都缺乏本质主义的界定,因此性别认同变成了一种永远不可企及的权力场所,而性别政治的对抗也就不可能发生在所谓的“男人”与“女人”之间,而是必须先进入一个道德权威与政治意识形态结构之中,去观察有关性别的权力秩序是如何被改装,被征用,即道德权威与政治权力是如何对待差异的,因为差异代表着事物的特殊属性,而只有在明确这个属性之后,才能知晓需求的具体含义。“男女关系”是作为禁忌而发生作用的,“这个”男人与“这个”女人,他们既不相爱,也不仇恨,如果爱恨是以强烈的情感为基础,使得爱欲联盟与仇恨对抗作为政治形态的两面,那么我们的性别政治是以冷战的形式,隐藏在道德秩序与政治秩序之中。

在所有的政治经验中,“我们”与“他们”并存的格局从没

有出现过,存在一种偏执的自欺欺人的态度,保持道德共同体与政治共同体的纯洁性。而“女人”则成了这些共同体中可流转交换的符号,所谓“纲常”作为交换法则,它自动生成“女人”的生命价值,如果脱离了交换,她将一无所是。一个生殖的语符只有在交换语法中才能产生意义,在交换之前,女人不是作为完整的身体,而仅仅是以身体的某部分器官才具有交换的资格,在践行了夫妇之道以后,她依然不是完整的自己,她的身体的道德意义尽管可以增值,比如母亲、节妇、贤妻,但没有一个单独属于自己的“名字”,因为“他者”就驻扎在她的身体之内,她会将“他们”内化成“自己”,她通过反对自身而成为“自己”,“她”是认同/反认同的双重逻辑运作的结果。这里不存在一个后现代哲学津津乐道的主体间性,而是自然本体论与道德形上学的同构,不仅消解了“女人”,同时也谋杀了“男人”,正是性别的双重失败,或者是对性别的刻意隐瞒,构筑了“家一国”政治的完满。

新生是从罅隙中脱颖而出的,就生命诞生的始源形象而言,道德政治的“子宫”如果不产出“新”生命,让他们一个一个,单独地出现在这个世界之中,国家、主体、主体性、自我以及现代政治就无从说起。但“道德政治”的母性情怀还在发挥着功效,她不承认儿女们的人格署名权,“革命大家庭”将新女性重新拽入她的怀抱,重新熔铸了一个改换了称号的道德整体,性别认同再次破产。

现代之后,“女人”概念的命运类似于“无产阶级”,是以否定的面目出现的,除了不是她自己,她可以是任何存在,是一种道

德、一种符号、一种工作、一种义务、一种情感、一种性的标签、一种反革命。如果“女人性”是反革命的，那么性别认同就是革命的，我们需要制造一个“女人”的观念，同时再制造一个“男人”的观念，去理解“人性”的深度以及国家政治的内涵，而性别政治的任务也就是让单独的男人和单独的女人如何说出自己，并在这个当代政治的开局处，活生生地演示出差异，演示出对抗，演示出一个既关乎内部，又关乎外部的差异思维，从而打破过去所有的“完满性”、“纯洁性”与“封闭性”。

因此，解放的目标不仅针对“女人”，同时针对“男人”，为性别认同增添新的内涵，这就是身份政治的多重性与复杂性。主体性认同不再是对单一位置的核定，认同是对多个位置之间的距离的测试，在是与不是的张力中，民主与正义的矛盾并非人们所想象的那样剧烈。一个关键的问题是，你想别人如何对待你，首先取决于你如何对待你自己。正如公共领域与私人领域的区分，男人与女人的简单区分，已经无法应对纷繁复杂的现实问题。现代之后，女人自身身份的多重性，不是一种非此即彼的对抗，也不是政治的与自然的，独立的与从属的对抗，这不是空间定位的规划问题，正如今天我们再去指责一个“工作狂”式的女人不是女人一样的无聊，或者反之将一个选择专心做主妇的女人认定为人格匮乏，同样毫无道理。我们关心的是哪些变化已经在经验中发挥作用，传统的二元性自身正在发生着裂变，二元的二元，原则的原则，其永无止境的变化，如果不是理性所施行的诡计，那又是什么呢？

将认同问题化，意味着我们必须从两个维度上来思考主体：

即主体内部与主体外部,就性别政治而言,没有哪种变化像“女人”概念一样让人产生那么多的疑惑与焦虑,因为“女人”的变化涉及每个人的生活,每个人的情感,每个人的道德感受与伦理感受,相对而言,“男人”的概念因为驻扎在一个理所当然的社会性话语系统中,他们的变化相对微弱,对他们变化的敏感度也就相对迟缓。理性地来看待这一切,不是文化多元主义者的所持有的选择多元化问题,而是女人的“自异性”导致她们出现在一个疆域内同时又消失在那里,她们的自我既在生成之中,又在消解之中,自主性对于女人而言,不是因多样性所造成的选择焦虑,而是说确定性与可能性在其生命现象中,是如何呈现的。不是相对于“男人”,她们一会儿是节妇,一会儿是荡妇,而是相对于她们自己,既如此忠贞,又如此水性杨花,是“这个”女人向世界敞开她的意义,而不是世界的意义向女人开放。

一个精神分裂的“女人”或者承认自己精神分裂的“女人”,携带着其丰富性,有多远就走多远。因此,现代性批判的逻辑应该颠倒过来,人们都说资本作为欲望符号它已经成为世界的新主人,问题的倒转可以发生在女人这边,作为观念资本的“女人”,其生产性有助于加深人们对自由的理解,在制造了一个异己之物的同时,“她”如何把这个“异物”孕育成自身生命的一部分,来丰富其自身,这不仅是包括她的第二性征,比如乳房的凸起是如何从惧怕到接受的,还包括她们孕育胎儿的过程,母体原有的秩序被扰乱了,同时这个“侵入者”如何变成了她生命的一部分,接着,她又如何坦然地向世界奉献出自己生命的一部分,基于女性生命特质的伦理启示,在哲学家

列维纳斯的《总体与无限》中，发展出了有关“他者”的哲学。<sup>[25]</sup>

因此，性别认同/反认同的悖论性表述，意在重申女性原则与政治原则的关联度，一个政权创生之后，如果其“母性情怀”被极力渲染、大肆歌颂的部分，人们就该以理性的名义，推论其没有被说出的部分是什么，是如何被掩盖的？伴随着鲜血与疼痛所诞生的新生命，与“母亲”的关系是怎样，取决于“母亲”是否一直将“孩子”据为己有。“血肉相连”的生理隐喻既关乎政治忠诚，同样也涉及对个体生命的权利的态度。如果将政权“私有化”，这已经违背了女性原则所表达的开放性与丰富性，在此，一个国家的母性形象被滥用，政治正义被等同于“养育”与“施恩”，而“报答”则将“奴役”渲染成一种伦理性的温情。因此，我们的性别文化与政治文化同样惧怕说出那个不可能的，从未谋面的“女人性”，与人们所熟知的、依赖的、舒适度较高的“母亲文化”相对应的“儿臣文化”作为隐性的政治语法，在今天依然有效。

性别身份与政治身份，就理论而言，前者是后者的逻辑推进，而之于我们则是一种双重的匮乏。这并非后现代所向往的理性边界的扩展，而是一种反理性的变异，“国家”与“女人”并非一种对抗性的表述，在话语策略上，而是以一种文化惯性为主导——

---

[25] 如何面对他者，女人的“自异性”给出了某种提示，女性的生命经验向世界展示了一种极具“包容性”的伦理事实，这为后现代政治学予以了非常具有启发性的思考向度。于是主体与他者、权力与服从、主体性及交叉身份、认同与差异等议题，在列维纳斯、德里达、朱迪斯·巴特勒、德勒兹、齐泽克、墨菲等哲学家、理论家处，女性主义成了其理论思想的重要关切点。

也许传统的根深蒂固的影响力被低估了,率先排斥“性别”,以“夫妇”作为道德共同体的出发点,这个共同体接着变异成一个“组织”,由这个“组织”演化成所谓的“国家”,直到今天。不仅“女人”不知道该如何说出自己,“国家”的发声系统还依然借助于传统的伦理词汇,“这个”国家的自我认同,即一种反观自身的批判性能力的建设,在全球化的时代,更加复杂而艰难了。

## 2. 女性原则与批判极限

如果当一个人说“我是无产者”,资产阶级会不寒而栗,如果有人说“我是中国无产者”,国家就会不寒而栗,作为现代性批判的一个矛盾扭结点,就在于“国家”。与资产阶级的不寒而栗不同的是,国家并不惧怕自己被摧毁,而是担心“无产者”说出了自己的失职与承诺的失败,公平与正义恰恰就是为了取消“无产者”的存在,人怎么可能在这个世界上“一无所有”呢。如果将此转换成一个逻辑上的有一无,“无产者”也是一种“在”,这也就是为什么无产阶级专政的梦魇其实不是资产阶级,而是无产者自身一样,这个无形的“在”与现实政权水火不容,它的“在”作为一个反讽和嘲弄,用精神分析的术语来说,就是被压抑的“情结”与“创伤记忆”,是捣乱的“小鬼”,“国家”对此无能为力。而要说出无产阶级的主体性精神,并诉诸实践,那么斗争必然成为魑魅魍魉的世界了。

因此,最难辨别的就是国家行为了,通常意义上的国家行为,是指对制度、法律与政策的制定、颁布与执行,这些娴熟的技艺取决于人们心目已经有一个标准化的“模子”,而制造出来的政治

(公共)产品不会奇形怪状。在一定程度上,这就是常规化的公共管理,一个国家像处理家务事一样,维持着“家”的清洁度,安全性,预算与开支的平衡,各个家庭成员的利益得到公平的照顾,并制定可预期可掌控的未来计划,依赖日常理性与社会学数据,担负起管理的职责。人们安稳平静地度过每一天,工作、娱乐和休闲构成生活的全部,在这样的地方,人们并不需要政治,因为国家行为与日常理性是合拍的。人们似乎也没有激烈的价值争端,各种价值取向所导致的生活方式都是被容忍的,管理权向所有人开放,价值与制度的契合度可以通过强制与自由的比例来计算,从而实现价值的客观化。从经验出发所形成的常识—共识,又在经验之中得到检视和证明,我们正期待这样去做,并希望做得更好更稳妥。但政治哲学家列奥·施特劳斯指出,这不是“政治”,这是以幼稚的合理性,以低于“政治”的标准来理解政治。〔26〕

政治的常态化使得政治成为一门管理科学,对于自由主义两侧的左翼与右翼而言,他们类似于精神分析师,把价值实践的非充分性理解为一种“压抑”,正常生活意味着政治的“原欲”受到阻碍,表面的平滑适意因放弃价值判断而变得浑浑噩噩,用精神分析的话来说,就是活在“幻觉”之中,假装很“正常”。不同的是,左翼在挑战有关正常的“幻觉”,揭露“压迫—压抑”的各种变形,从而将民主逻辑激进化,而右翼则关注“民主化”的精神错乱,他们将多样性等同于价值秩序的崩溃,民主意味着“粗鄙”、“平庸”以

---

〔26〕 针对科学理性以来的认识论模式,施特劳斯认为政治学被降格为一门科学,与古典理性主义已然大相径庭,在古希腊理性即政治,政治即生活。参见列奥·施特劳斯:《古今自由主义》,马志娟译,江苏人民出版社,2010年,第237—260页。

及“愚蠢”。这无疑是将黑格尔的“国家精神”作为症状来批判,为“国家精神”做精神诊断。政治的“Libido”是所有批判极限的临界点,而普遍性其实是双方都必须与之搏斗才可降伏的那个东西,“女性原则”则作为例外,宣示了斗争的“伤口”。

之于中国经验,如果跟随西方理论的左右节拍,来理解我们的政治,很有可能重蹈“阶级专政”时期的覆辙,即精神分析层面的“源欲”搏斗,因为我们的问题不是“正常生活”所掩盖的“精神错乱”,而恰恰是被“精神错乱”所压抑的“正常生活”,在我们的“欲望”层面发挥着功效。“精神错乱”无需高深的理论家,经由复杂的剖析与解释,来回应被社会学所把持的政治治理领地,而是说“精神错乱”时刻发作,就在我们的日常生活之中,包括具体的事,具体的人,具体的国家措施与政策。因此,在一个看来自尊无比的“中国认同”口号中,在逻辑上掉进了“他者”的陷阱,“自我认同”的主体恰恰不需要反复强调自身的特殊性,因为他能够将自身的传统体验为一种例外,一个偶然,因此“据有中国特色的普世价值”,<sup>[27]</sup>这样的表述是徒劳的,关键在于“特色”与“普世”

---

[27] 以文化政治对抗18世纪以来的国家政治,是现代性批判的一种政治反应。国家政治建立在以自然法为前提的普适性逻辑之上,并发展出公民身份概念——自然权利的国家承诺,在这样的普遍原则之下,文化身份才具有抗辩的可能,从而推进自由与民主的边界。对差异的敏感,是文化政治的核心所在,与国家的人权承诺并不矛盾,即国家理性不是文化政治的障碍,恰恰是文化政治实践的前提。因此,之于中国经验,很难重新发明一个“特色逻辑”,为文化自主性辩护与个人—国家的政治认同是两回事,显然,当代思想界的一些学者,恰恰截取了20世纪以降后现代文化政治理论的一部分,而遗忘了18世纪的创生原理。有关文化身份与政治认同的中国式抗辩,参见张旭东:《全球化时代的文化认同:西方普遍主义话语的历史批判》,北京大学出版社,2006年。



是针对什么而言,如果这两者本身就是普遍性碎裂的“无声”表白,那么“认同”也就没有任何意义,这样的“认同”只能把社会学家逼得“精神错乱”。正如理论家齐泽克所提示的那样:欧洲中心主义必须制造出一个“东方主义”,才可以进行自身理性主义系统的批判与反思一样,东方必须声明“东方不存在”,才有可能破解“欧洲中心主义”,他认为“东方之谜”与“女性之谜”在逻辑上是同构的。<sup>[28]</sup> 这将“女性气质”的政治化解读引向了一个当代中国有关自我认同的迷局之中,这个迷局就是,“女性气质”越是特殊,中国越是具有“特色”,“反西方化”的意图就越容易破产,正如“女性气质”恰恰是“男性气质”的欲望投射,“女人的本质不是一个肯定的实体,而是妨碍她成为女人的绝境”。<sup>[29]</sup>

不必搭乘现代性批判的反本质主义顺风车,女性主义的问题是:女人是否将自己作为实体看待?或者,如果是/不是实体,理论上该如何回应经验层面的事实。齐泽克的这句话作为“女性主义”的逻辑极致,将“女性原则”表述为一种永恒的否定性力量,同时应对前面的那个是/不是:在普遍性面前,既是实体,又不是实体。针对西方二元思维的实体性特征,这个顺序是:首先,你是一个女人——生理的实存性,所以你才有女性气质,自然的、性感的、肉欲的、诱惑的、非理性的、歇斯

---

[28] 齐泽克:《快感大转移:妇女和因果性六论》,胡大平等译,江苏人民出版社,2004年,第208页。

[29] 同上书,第205页。

底里的；还有一种顺序：不是实体——阴阳是抽象的，所以你是道德的，不是“女人”，所以你是革命的，因此“女性气质”之于中国女人，从一开始就是“绝境”——齐泽克是在理论层面使用这个词，但在我们这里，这是现实。从表面上看，“女性解放”是一个假命题，如果解放意味着对理性主义中心主义的解构，在汉语文化逻辑中，因为没有“阳具”与其对应——男人的实体性也不存在，那么男人与女人共同被置于这样一个疑问之中：妨碍他/她成为男人/女人的绝境是什么？因为齐泽克的那句话恰恰是在针对作为实体的“女人”是否存在而提出的，当然，他认为是不可能的，除非刺破普遍性的虚假统一，但需要警惕的是将“中国妇女”想象成“反理性主义”的天然模块，作为功能性的构件，在一种貌似正义的反中心主义的批判程序发挥功效，正如女性主义哲学家克里斯蒂娃所做的那样，她的“东方想象”有意无意地美化了政治道德观的残酷性。

人性概念作为这样的统一性，性别的存在就是其失败的证明，在极端的女性主义逻辑中，存在这样一种可能：即通过女性原则去捣毁被男性原则所占据的那个人性位置，因为对人性的理解取决于男人们如何行动与思考——人性所伪装的统一性普遍性背后，实际与权力意志有关。这样一来，就存在两种解放的方案：一种放弃“主体性”，将男人/女人共同置于成为人的绝境之中，他们只是有待生成的无限可能性。另一种方案就是强调女人对自主意识的建设，并在政治实践中促成多重身份的争辩性模式，分歧是为了加深彼此的理解，并明确彼此的局限。一种“反思团结”的女性主义政治观认为，重要的不是确认那个所谓的“共善”与

“共同利益”是什么,重要的是它们可能是什么样子,取决于人们怎样行动以及对待分歧的态度与方法。<sup>[30]</sup>可见,这两种方案并没有多大的冲突,只不过前者倾向于极端的理论实践,后者顾及到了政治实践的可操作性。

于是可以更加简单地来理解“解放”与“自主”,既要尊重差异,同时保留“人性”概念,一项真正的有关自由的事业,必须同时涉及特殊性与普遍性这两个方面,差异的存在是为了扩展理性、统一性以及普遍性的边界。在性别政治实践中,抛开那个所谓的“理性中心主义”,这是一个多么纯粹的西方问题,解放仅仅意味从束缚与过剩中挣脱出来,因此,这里的女性原则依然可以作为一种批判的极限,来理解加诸我们身上的束缚是什么?

更多的时候,对这束缚的辨识被古/今之争,东/西之争给蒙蔽了。从自己的角度出发来理解自身,即女人如何看待自己,这是女性原则的第一要义。“性别”之别,经由女性主义理论的发展已经表明:划分差异的界限自身也在移动,尽管男/女之别扣动了现代性批判的扳机,但女性主义哲学伊丽格瑞指出,女人还应该举起一面“内视镜”,在自身内部寻找无限差异的可能性,对自身进行充分的讨论。作为女性原则的第二要义,为了防止自己成为自己的绝境,身份理论应该放在“认同/反认同”的双重视域中,严肃与嬉戏的对立没有那么严重。正如巴特勒干脆放弃了“性别”概念,综合了语言学、政治学、精神分析理论的诸多创见,提出一

---

[30] 露丝·里斯特:《公民身份:女性主义的视角》,夏宏译,吉林出版集团有限责任公司,2010年,第129页。

种“身份表演”的理论,将性别政治实践议题化,多样化,抛开主体性身份的加诸自身的困扰。女性原则的第三要义在于,审慎辨识价值对抗背后的权力关系,他们可能隐藏在各种社会与政治关系之中。作为男人与作为女人这样的表述,正如作为中国人与作为西方人的表述一样,这是一种非常外在化的印象。女性的主体位置既存在于同男人的关系之中,同时又可能在这种关系之外,于是就出现了各种各样的“女权主义”,反而为其理论的深化增添了活力。一位清醒的女权主义者墨菲指出:“人文主义、理性主义、普世主义,远非女权主义民主事业形成的障碍,实际上正是它们可能实现的条件。”<sup>[31]</sup>作为批判极限的女性原则,作为翻译过来的女权主义,正好应验了德里达的忠告:“理性进行推理,这是正确的;为了自保,为了保护理性,它给予自身行动的理由。正是在这里它存在着并想成为它自身,这是它最高的自身性。”<sup>[32]</sup>

### 3. 女性—公民:有关自由的性别实践

中国妇女的身份多重性,既是历史性,也是共时性的。历史中的她们被道德话语表征为“节妇”,被现代话语表征为旧式女人/新女性,被革命话语表征为“女同志”,被阶级话语表征为“受压迫阶级”,而今天,一种俗见正以“人权”的名义否决“性别认同”,漠视这种认同的紧迫性——恰恰是女权的出现促进了人权的无条件正义,那么,她们是谁,值得期待。

---

[31] 《女权主义理论读本》,第630页。

[32] 德里达:《无赖》,汪堂家、李之喆译,上海译文出版社,2011年,第41页。

纵向地来看,性别认同是作为禁忌在发挥着作用,“女性气质”不但不是本质主义的说教,反而是一种“自然原罪”,一种“情结”,一种“潜意识”,成了她们自身的“敌人”。另一方面,在这些历史性的身份之间,“女人”像幽灵一样在游荡。从一个位置到另一个位置的动迁之所以得以发生,取决于一个奇怪的异质的相互隔绝的历史格子间。为了存活,作为潜在的“敌人”,“女人”必须乔装打扮,遮掩自己。这里存在一种双重的掩饰,不仅是要掩饰自己的“女人性”,还得用新身份去掩饰旧的身份,比如“女同志们”必须忘记自己曾经是一名“新女性”。与“装扮”出来的“女性气质”不同的是,<sup>[33]</sup>她们不是做给“男人”看的,没有一个男女之间的距离,因为观看需要距离,而是说这个距离被置换成了历史身份与自身的距离,因此性别盲视所导致的性别文化的亏缺,使得“这个”男人与“这个”女人,个体与个体的相遇,变得复杂而艰难。“成为女人”的潜台词是“成为你自己”,这几乎是一种疯狂的想法,其症状就是“芙蓉姐姐式”的自恋。<sup>[34]</sup>

而如今,公开宣示自己的“女性气质”,并不存在什么政治风

---

[33] 英国精神分析学家琼·里维尔(Joan Riviere,1883—1962)早在1929年发表的论文《女人即装扮》中就指出,没有先于装扮的女性特质。不仅女人是可以扮演的,任何性别角色,都可以书写自己的扮演脚本,以戏仿的姿态抵抗本质主义的文化霸权。

[34] 芙蓉姐姐,著名网络ID、网络红人,2005年前后,她在北京大学、清华大学BBS论坛张贴自己的照片与文字。其肢体造型以夸张的“S”型著称,文字极度自恋,认为自己是天下第一美人,引来无数网友的极度追捧。这位来自陕西农村的女青年顿时成为各大媒体的报道对象,甚至受到了海外媒体的关注,后在宣传部门的管制下渐渐淡出。参见朱大可、张闳主编:《21世纪文化地图》2005年卷之“2005文化关键词”,上海大学出版社,2006年。

险。但如何述行“女性气质”，作为一项行动进入公共视野的时候——对“公共性”认知起源于中国当代大众文化的兴起，为什么会变异成“芙蓉式”的“事件”。同样是一种有关美学权力的暴动，“芙蓉”既不是德里达所说的“无赖”，也不是苏珊·桑塔格的“camp”，更不是巴塔耶的“色情狂”，那是因为后三者都有一个明确的批判对象，以理性名义质询既存的权力秩序的合法性，那么“芙蓉就是芙蓉”的表述隐藏着怎样的“自主性”逻辑？为什么美学暴动与美学灾难如影随形？

“自主性”如果依然还发生在“源欲”层面，其效果只能是“芙蓉化”的，因为这里的“自主性”丧失了理性算计的分寸感，当然这也牵涉理性算计自身的局限，即一种标准量化的有关女人身体管理的知识，浓缩成三围参数的时候，这个“S形”就会挣脱身体（实存）的束缚，作为欲望代码，支配着人们的美学—政治判断。但如果这个性感“代码”直接显形，无需“性别”中介，正如摆弄“自主权”的 pose 用力过猛时，其自身的脆弱性与荒谬感就会一览无遗。理性的限度与无限性的政治解读，之于中国式的后现代状况来说，需要明确的正是“女性气质”与“S形”的界限，中国模式的“S形”与世界性霸权的关系。

“女性气质”并非一种造型的极致，作为一种特殊性的存在，与男子气概一样，是人在世界之中的“在世性”，一种关联性的描述，好像性欲一样，来自男女关系，它如此客观。“妇女解放”的百年历程，伸展到了当代，这个“现在”。现在的“现在性”逼迫“这个女人”显形，但不是景观政治与造型艺术，尽管从感官到体验的距离还很漫长，从“我愿意”到“我能够”跨度还需丈量。“表现自

己”不是一种过错，只要“女性气质”还是来自女人自身的共通性，她就有待说明，经由女人自己的思考，来自由地张扬，自由地运用。她既特殊又普遍，女人性与人性一致，与自由一致，自己规定自己的，占有自己的“女人性”，在与自我的关系，与世界的关系这两个方向上，将自己表述为“女性—公民”。

自主与自治是自由的两面，自由的女人与高度的自律并行不悖，按照一种没有定型的标准来衡量自身，标准的不可测度性并没有抹除衡量行为的发生。因此，“女性—公民”的实践，和单纯“女公民”的述行不同的是，“女公民”似乎是在说，有一个被称作“公民”的位置，女人也能够坐上去。人们以一种猎奇的心态，期望女人的参与，似乎是在说，你看，女人都这样，你们还在等什么？正如当初对女性符号的征用，“女革命者”作为一种号召机制，出于同样的心理期待，最后的结局是，只剩下革命者，女人革除掉了自己的“女人性”。因此，女人大可不必偷偷摸摸地隐藏自己的性别身份，来显示自己更具有普遍性、更理性、更有说服力、更能公正地对待所有的问题、更不在意所谓的“小差异”。对差异的敏感，就是对权利的敏感，如果一个人不知道自己的特殊需求，那么他/她如何形成有关共同性的认识，这个“共同性”不在于需求的具体内容，而是在于对需求的体验，有种类似激情一样的强烈冲动，裹挟着意志的能量，这才是政治最为激动人心的地方。

一种自我理解的深度，必然发生在“女性气质”既存在又不存在的地方，因此，“女性—公民”这个连字符的前置词必须清楚地标识出来，让“人性—国家”的政治述行在自身之内与自身之外同时展开，否则，就会像“妇女解放”一样，之于伴随着解放之路而行

进的中国妇女来说,对“解放”感受五味杂陈,爱恨交织。也许,解放之于中国妇女,让她们更坚韧、更勇敢、更加无所畏惧,但这不是“解放”的全部。在身体话语的现场,疾病、疼痛、疲倦这些没有被说出的部分,被“伟大、光荣、正确”的“大他者”一笔勾销了,“战胜自我”的最大谎言在于“自我”被强权俘获了,而自身的力量并没有得到增长。

但是,身体所持有的力量是神奇的,正如女人从身体出发,去绘制权利的轮廓,女性气质就会从性别的框架中逃逸而出,变形为“女人的性气质”(sexuality),作为诱惑的一种即兴的即时通道,制造一个秘密是为了揭示另一个秘密,正如鲍德里亚尔把“女性气质作为不确定原则”<sup>[35]</sup>,既非针对男人也非针对女人自己,这在中国女人的经验中,“性别”亦如川剧中的变脸术,撕下一张还有一张,但你永远看不到面具背后的面庞到底是什么一样。当然,这并非虚无主义英雄的自我反抗,因为“公民”位置已经给出一个固定的点,让人们随时可以去衡量自己的权利状态,而这个固定的“点”必须深深地植根于国家原则之中。在一个正常的民主社会,将公民权作为一种性别模式的区分已没有多大的意义——尤其在法学家的眼里,性别概念只是作为一种鲜明的形象提示,敦促国家正义的实践必须重视差异思维,即哪些有关公民权的规定性的公共条件造成对少数与边缘人群的排斥。而在这一切有待发生的地方,在公共管理体系不健全的地方,“女性—公民”的表述意在促成一种“政治主体性”的形成,自由女人与自由国家是

---

[35] 鲍德里亚:《论诱惑》,张新木译,南京大学出版社,2011年,第19页。



作为问题提出的。

有关自由的性别实践,可以让我们重新恢复对于哲学的良善意志的信心。当国家权力成为时代之谜的时候,我们如何从“女性之谜”的概念着手,去探测真正的压迫来源,所有的批判都与自我解放息息相关。现代人的自我信靠建立在一种主观意识之上,因为没有神意做担保,这种信靠会自我反思,自我争辩。将主体问题化的理论,似乎发现了普遍性结构对人的压迫,这其中包括知识结构、历史结构与文化结构,但目前似乎还没有哪一种理论,可以直接处理国家形上学,从而质疑现代国家的基础与原则,包括主张抛弃司法体系的福柯。<sup>[36]</sup>如果抵抗是常态,霸权是不可取的,价值是可争议的,权力的发生场所无处不在,民主是需要继续推进的,这些主张的哲学根据依然是在理性之内,并且在政治上受益于主权创生理论的权利说。消解主体的理论,依然是黑格尔已经论证过的逻辑模式的运行,是康德的抽象法的形式之下的内容之争,并且在实践层面受到宪法的保护。

因此,在这样一种批判之火迅猛燃烧的知识格局中,我们的政治表达不可能超越自身历史,以空间置换时间,庆幸自己正好落在一个反全球化、反资本、反霸权的,与批判理论合拍的惬意之处。一种“自主权”的“S”造型,不是横空出世的,这个扭曲的形象出自一个凹凸不平的知识镜面,共通价值的客观化依然是一个紧迫的问题,而那个镜中人与镜外人,都是人类,不可能是另外的

---

[36] 福柯:《必须保卫社会》,钱翰译,上海人民出版社,1999年,第248页。

东西。怎么思考决定了人们怎么行动,一种诚恳的态度就是说出自己的来龙去脉,正如在中国妇女的解放历程中,“女性—公民”意味着一种自由的方向,同时期盼着“国家”的重生,“这个”女人与“这个”国家才可呼之欲出。

## 结语

妇女作为一股天然的政治力量,这是中国现代性话语的重要特征,不管是“辛亥”前后的立国运动,还是五四时期的启蒙运动,革命战争时期的反抗运动,以及无产阶级政权下的社会主义运动,就整体性而言,中国妇女并非宏大历史言说中的“沉默者”,她们的声音和行动之所以被听见,被看见,得力于总体化的政治表述,“女人”与“国家”休戚相关——他们同时在历史中绽出,并成为现代性合唱中的重要组成部分。不管在什么样的政治格局之下,中国妇女与男人们“并肩战斗”的历史形象不可抹除。

从现代意愿发生的那一刻起,“女人”就与“现代”、“国家”、“民族”、“独立”、“解放”等政治概念相关联与并列,因此,政治地理解汉语的“她”,不是一个附加、反思或者增补性的理论建构,“她”本身就在现代中国的起源处,于是“性别”与“国家”范畴的这种内在联系的源生性,为本文的议题提供了一个坚实的基础。现代中国的历史叙事不仅没有遗忘“女人”,而且主动征用“女人”,为各个历史时期的政治目标增强感召力。经验事实所呈现

出的是一种开放的态势,女人不但没有被排斥,反而被历史邀约,参与到了现代政治的进程中,并形成了本书的一个清晰的研究对象。尽管现代之现代性的理论界定是严格的,但在经验的匮乏与过剩之间所获得的现代印象,所引发的争议层出不穷,同样反应在关于中国妇女解放的议题之中,这些争议为本书的问题确立、推导以及深化铺垫了一种丰富而又复杂的思想背景。对于政治而言,理论的傲慢与经验的偏执,都会成为行动的阻碍。当然,这并不是说政治行动就可以不需要深思熟虑,也不需要顾及条件限制,而是说,更多的时候,新的关系与新的现实的产生,往往超出了理论范围,同时也让条件的因果链显得捉襟见肘。正如中国妇女的解放,在发生的那一刻,既不是理论的产物,也不是经验的传导,而是一个简单的动作:放脚行走。

解放的本源就这么简单,让双脚亲近坚固的大地,让自己不再摇摇晃晃,安全与自由相互促进,通往幸福的国家之路就在自己的脚下。走向何方,需要自己的信念、头脑、智力、体力和脚力的多重配合,解放之于女人不是口号:从真切的生命感受出发,从个体需要出发,建立起与世界的多重联系,能走多远就走多远。这是中国妇女解放的发生学原理留给我们的最为珍贵的精神遗产,同时也是中国自己的现代发生机制,伴随着一个古老文化力图向上生长的愿望。

基于差异原则而诞生的现代性话语,为女性解放提供了一种天然的开放的政治动力结构。汉语“女人”的历史主体性,从一开始,就同时出现在政治(参政权)、文化(婚姻自主权)以及经济领域(工作权),这些解放性的议题在不同的历史时期有不同的变

形,并获得了一些特殊的称谓:就政治历史而言包括共和、救亡、革命与阶级斗争,因此只要是参与到历史主流之中的妇女行动,都被赋予了妇女解放的内涵。就是说妇女史成了大历史的一个分支,而不是像西方妇女史那样,是作为历史的一种抗辩性话语,来抵制其偏差。

政治史与妇女史同宗同源,从王朝到国家,从闺阁到世界,之于女人是一桩门内与门外的空间位移事件,意义的深度来自于这种视觉上的转变,身体现象学的强制力,具有一种压倒一切的优先性,让解放的步伐显得紧迫而急促。传统在女人这边,因为空间化的性别治理,是直观的、逼仄的、切身的,因此对权力控制的反抗完全基于直觉,也许当初,女人们并不认为自己是在干一件什么了不起的大事。这种完全自在化的苏醒,缺乏一种反观自身的眼光,反而是从内到外的,侧身于外的来自他人的注视,并借助他人注视的目光,女人才讶异地看见自己。闺阁生涯的周而复始所积淀的安全与适意,可以放在一边,女人的出走牵动了一切关系的改变。“出走故事”让道德政治与新的现实格格不入,经由这些“故事”的提醒,并引发了对于现代政治的基础,即“个人性”的关注。

个人行动就是政治行动,之于“我们”是什么,还来不及思考。妇女解放从一开始就缺乏一种正规的组织联盟,参与政治行动的女性分散在各个不同的社会组织之中,到底是政治问题还是文化问题更为紧迫,知识界也没有形成一个统一的认识。于是,基于一种传统惯性,对文化路径的依赖反而占了上风,人们在政治知识与道德文化之间疑惑不前,这表现在对“新女性”的态度上,文

化承认大于政治承认。以“新文化”为核准器的“新女性”的身份认同,其斗争焦点还是集中在与“旧式家庭”相关的伦理秩序,需要什么样的家庭比需要什么样的国家更为引人注目,当然这和更为直观与切身的传统权力息息相关,对女性问题的关注,就社会反响而言,也是这个文化逻辑的自然延伸。

“国家”变得抽象而模糊,由国家权力所承认的“个人”,反而是在文化领域中更为活跃,辨识度也更高。一个显著的区别就是,国家理性启动了西方妇女的解放进程,在争取“公民权”的斗争实践之中,妇女们发现了政治的性别,并在已经成型的公共领域(男人专属的)中,运用同样的政治技巧,以其人之道还治其人之身,然后才是第二阶段的身份政治的文化实践,从而丰富了公共领域的内涵,使得抽象人权在性别、种族、年龄以及性取向等方面获得具体的政治利益。而中国妇女的解放是以文化为突破口,正因为行动的发生是在私人领域的自我身上——传统政治中没有公私界限,这也是没有选择的选择——儿女们的出走撼动的不是王权,而是那个千人一面的道德权威,权威的位置尽管空了,但位置还在,权力结构并没有发生太大的变化。

正因为没有一个先于行动而存在的公私领域划分,使得女人的行动,以及行动之中所裹挟的个人处境、欲望、激情与冲动等私人性成分,在新旧对峙的文化总体性视野中,具有了政治的含义,即私人的就是公共的。这样一来,就从传统的道德政治化走向政治的道德化,如果在过去,政治支持倚重的是道德理由,那么现在,一个同构逻辑的颠倒便是道德理由在赎买政治支持。但这种变化对于个人来说是不自知的,个人在行动中收获的是有关自我

的存在感,并培育了一种特殊的“个人意识”,而承认涉及他人,价值感的获取只能在发生在群体之中,而普遍的个人价值是在“国家”的眼中获得承认的。

于是,从“家”之中离散而出的道德个体之道德获得了新的内容,这些新的内容在寻求价值肯定。因为“出走”仅仅代表着一个行动,这个行动产生了新的身份,被称之为“新女性”,作为一种潜在的政治力量,等待她们的是两个方向:要么是国家眼中的“女公民”,要么就是有意识的政治斗争的立场化成员。国家精神的先天不足,使得政治道德化深入人心,价值认可的国家授予权转移到了具有高度组织纪律性的革命组织手中,这个组织同时还自称为“大家庭”,并继续发挥着“旧式家庭”的功能,给予人精神与情感的满足。

在此,不是政治向所有人开放,而是因为“女性出走”这直观化的空间化的行为,这由内往外的翻转,使得个人完全毫无戒备地向政治(公共)敞开。而在国家政治自身还不成熟,各种社会规则还不够完备的情况下,这个个人就将自己交付出去,这时就需要一种带有使命感的政治凝聚力,以承诺的方式作用于个人的政治热情,将个人道德提升为普遍的“道德全体”,在黑格尔那里,这种转换是在国家中实现的,<sup>[1]</sup>但此处,革命组织取代了国家的功能。

解放区政权成了国中之国——一种低于国家的政治组织,当初的“新青年”与“新女性”投奔而去,那里是他们曾经在感情上遭

---

[1] 黑格尔:《历史哲学》,第36页。

失的“家”，同时也是政治理想中的“国”。尤其之于女性而言，相对于传统文化建制中“三从四德”，闺阁式的空间禁闭，投身外面的世界，投身革命，生命的自由意志得到张扬，所获得的解放感是空前的，在这个节点上，不可否认的是人热爱自由的天性。如果基于一种偏执的女性主义立场，将“解放”统统描述成受“男权话语”主导的一种政治谋划，就会抹杀此阶段的妇女行动本身的自主性，因为如果没有行动，依然沉溺于静止的传统境遇中，我们就很难在理论上认清什么是政治的范围，什么是私人的范围。

因此，在理论上必须分清两种不同的政治活动：一种是公开的受政治制度保护的行为，另一种是被迫转入地下的抵抗行为。后者的行为本身就含有秘密的私下的特性，正如革命行动的发生首先是秘密进行的，相对于公开化的地面政治，它就是非法的，同理，在革命组织内部成员的私人性之于秘密组织，也是一种反动，这属于同一种政治反应模式。只有在地面政治的框架中，公共/私人的界限才有可能是相对清晰的，并以此为前提，性别的差异化思维才可能就权利议题，为这样的区分重新划界，从而丰富政治的内涵。但从革命组织原型中诞生的政权，浮出地表之后，基于一种创伤性的“童年记忆”，所形成的恐惧型人格，对差异、多样、复杂性等这些本来可以通过权力制衡机制加以调节的问题，仍然怀有挥之不去的恐惧感，从而在政治上，把这一切“差异”都看作是“阶级对立”，即以一个模糊的没有实存依据的“阶级区分”，来取代政治实践中不可或缺的方法论层面的“差异原则”。

这样一来，放弃性别身份就成了这种权力强制的产物，作为区分的“阶级”概念统领一切。值得注意的是，最初的妇女解放，



要清除的是一种与自由相关的空间化的身体标记——闺阁，获得最为基本的行动自由权。而无产阶级专政时期的妇女解放，则直接闯入自然身体的领地，力图破除这种自然规定的神秘性。这种与“天地”争胜的豪情，将原本单一、封闭的消耗、储存、再消耗的身体，赋予了消极的政治含义，因为身体自身不可能创造什么政治价值，而是和身体有直接关联的体力劳动，得到一种政治化的尊崇。就是说，在一种宽泛的阶级意识中，在同一阶级的内部，女人获得了一定的社会地位，对性别文化偏见的社会反应是积极的，这一点不可否认，但并不意味着性别政治走向了和解，就被政治化的体力劳动而言，性别差异与政治承认的不对等，就释放出来了。

在阶级专政已经弱化、淡化了的新时期，妇女解放就自然与“身体解放”对接起来，并超越了第一次解放的“现象学”含义，身体与世界的始源关系转化成“我”与身体的关系，在逐渐恢复的性别语境之中，主体性不是在“出走”的行动中被感受的，而是在一种称之为“女性意识”的内在体验之中，经由性别的差异性而产生的自我认同。正因为过去的一切都被政治化了，新时期的“解放”就带有鲜明的反意识形态特征。这种自反性体现在新时期的性别政治实践中，一个明显的特点就是，人道主义的普适性反而让女人们拥有了一个性别的视角，即人道主义话语支持女人们恢复做女人的权利，以“女人性”对抗“阶级性”，从僵化的反差异的阶级论教条中赎回“女儿身”。“身为女人”不再是当初的道德律令——这受惠于20世纪之初的女性前辈的解放成果，而是自我肯定的前提。不同于西方女性主义的是，当代中国女性主义不是作为文化批判，恰恰相反，而是作为以政治批判为目的的文化身

份认同而出现的,由此,性别身份的认同才有可能开启第二阶段的反思性批判。由女性话语所主导的身体权利议题所彰显的政治内涵,作为新时期妇女解放的第二层次,使得超越政治的人道主义必须回归到对国家政治的人性理解之上,在身体权利话语的实践中,逆推出国家理性的奠基前提,并形成身体—权利—国家这一特有的政治推论链条。在中国妇女迈向自由的进程中,整个20世纪看起来仿佛首尾相连,20世纪初的行动经验与20世纪末的意识经验能否贯通,道德批判与政治批判如何前后相应,取决于女性—公民身份的再造。差异思维培育着人们之于权利的敏感性,性别意识形态话语的推进,引发并提升了私人领域话题的社会争议度,这表明:一方面是人们在寻找一个恰当的“个人”位置,另一方面则逐步反推出公共领域的边界,并一点点修复人们关于政治的正常理解。因此,在全球化格局映衬下的当代思想版图中,中国妇女的解放经验,有助于我们审慎对待文化身份与政治身份的内在关联性,文化身份倚重于政治身份的奠基,只有当政治身份的权利诉求内化成国家理性的时候,政治身份才有可能表现为一种坚定的国家认同,形成“这个女人”与“这个国家”之间一种应有的如何相互对待的态度,这态度在国家理论的研究大家鲍桑葵那里,就是权利。

正如社会学家曼海姆所说:“历史是由一系列可以认知的相互关系组成”,<sup>[2]</sup>因此性别政治与国家理论的双重视角,为理性地

---

[2] 卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,姚仁权译,中国社会科学出版社,2009年,第129页。

理解中国妇女的解放历程提供了可能。当然结论是次要的,任何单一的结论都无助于我们理解政治行动与政治生活本身的复杂性。只有深入到历史现场的内部,去发现各种观念与思想是如何形成的,哪些符合历史哲学的逻辑,哪些又是在逻辑之外,是理性自身的极端化,还是受经验和文化的深层惯性所支配的决断,这些都需要审慎辨识。单一的线性的历史发展逻辑与辩证法的否定性,其所具有的理智价值在我们自身的历史经验中,是怎样被忽略、扭曲与变形的,而妇女作为个体,同时作为整体,在历史结构中的定位式演化,为厘清这些问题出示了一个清晰的切入点,并让我们看到:“女性原则”同时在两个相反方向的批判作用,即道德的政治化与政治的道德化。

中国女权主义的困境在于,如果不援引国家历史的叙事,妇女运动自身的内容相当薄弱,在历史实践中,妇女总是在响应“国家历史”的号召。另一方面,国家政治与性别政治的交互性程度很高,也许更加有利于从女性主义的视角来调整高度整全的国家意志的偏差,差异原则的缺失反而证明了差异政治的弥足珍贵,这对当下的政治文化的建设,权利意识的培养,依然有效。

从王朝到国家,从“隐匿”到“显形”,从“女儿解放”到“革命同志”,乃至1949年之后的“妇女能顶半边天”的最高权威认定,正因为中国妇女的积极参与,使得她们在现代政治叙事中占有重要的位置,但同时必须警惕两种截然不同的论调:一种是亲近“国家”的态度,认为中国女性的解放程度与西方妇女相比,所获得的社会成就是巨大的,比如职业化程度;另一种是背离“国家”的态度,将妇女解放完全看作是“男权政治”的附庸产物,这两

种论调都基于同样的事实：中国现代政治与妇女史的内在关联性程度之高——有时平行并置，有时又完全融合，这在其他政治体中是罕见的，正因如此，如何确立起我们自身的历史逻辑，而不是在狭隘的专业立场上妄下论断，这需要各种不同学科的知识全面介入，而本书正是基于这样的一种学术立场所进行的一次小小的尝试与努力。

## 参考书目

### 中文参考书目

1. [古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,2002年。
2. [古希腊]柏拉图:《帝迈欧篇》,谢文郁译注,上海世纪出版集团,2003年。
3. [古希腊]亚里士多德:《政治学》,颜一、秦典华译,中国人民大学出版社,2003年。
4. [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆,2008年。
5. [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆,2009年。
6. [德]黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,商务印书馆,1996年。
7. [法]科耶夫:《黑格尔导读》,姜志辉译,译林出版社,2005年。
8. [英]洛克:《政府论》,瞿菊农、叶启芳译,商务印书馆,2007年。
9. [法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,1996年。
10. [英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆,1997

年。

11. [美]列奥·施特劳斯:《霍布斯的政治哲学》,申彤译,译林出版社,2004年。
12. [德]海德格尔:《海德格尔选集》,孙周兴选编,上海三联书店,1996年。
13. [德]海德格尔:《同一与差异》,孙周兴等译,商务印书馆,2010年。
14. [美]罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社,2002年。
15. [美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社,1988年。
16. [德]卡尔·施米特:《政治的概念》,刘宗坤译,上海世纪出版集团,2004年。
17. [法]德里达:《友爱政治学及其他》,夏可君编,胡继华译,吉林人民出版社,2006年。
18. [法]德里达:《马克思的幽灵:债务国家、哀悼活动和新国际》,何一译,中国人民大学出版社,1999年。
19. [意]洛苏尔多:《黑格尔与现代人的自由》,丁三东译,吉林出版集团有限责任公司,2008年。
20. [美]麦金农:《迈向女性主义的国家理论》,曲广娣译,中国政法大学出版社,2007年。
21. [美]巴巴拉·阿内尔:《政治学与女性主义》,郭夏娟译,东方出版社,2005年。
22. [美]卡罗尔·帕特曼:《性契约》,李朝晖译,社会科学文献出

- 版社,2004年。
23. [美]卡罗尔·吉利根:《不同的声音:心理学理论与妇女发展》,肖巍译,中央编译出版社,1999年。
  24. [法]伊丽格瑞:《此性非一》,李金梅译,台湾桂冠图书有限公司,2005年。
  25. [美]弗兰克·帕森斯:《性别伦理学》,史军译,北京大学出版社,2009年。
  26. [美]萨克森豪斯:《恐惧差异:古希腊思想中政治科学的诞生》,曹聪译,华夏出版社,2010年。
  27. [美]凯特·米丽特:《性的政治》,钟良明译,社会科学文献出版社,1999年。
  28. 王逢振编译:《性别政治》,天津社会科学出版社,2001年。
  29. [美]南茜·弗雷泽:《正义的中断:对“后社会主义”状况的批判性反思》,于海青译,上海人民出版社,2009年。
  30. 费孝通:《乡土中国 生育制度》,北京大学出版社,2005年。
  31. [美]伊沛霞:《内闾:宋代妇女的婚姻和生活》,胡志宏译,江苏人民出版社,2006年。
  32. [英]约翰·斯图亚特·密尔:《妇女屈从的地位》,汪溪译,商务印书馆,1996年。
  33. 康有为:《大同书》,上海古籍出版社,2006年。
  34. 严复:《论世变之亟》,辽宁人民出版社,1994年。
  35. 梁启超:《新民说》,辽宁人民出版社,1994年。
  36. [德]马克斯·韦伯:《韦伯政治著作选》,彼得拉斯曼编,阎克文译,东方出版社,2009年。

37. [荷兰]高罗佩:《秘戏图考》,杨权译,广东人民出版社,1992年。
38. [美]汉娜·阿伦特:《论革命》,陈周旺译,译林出版社,2007年。
39. [美]汉娜·阿伦特:《人的条件》,竺乾威译,上海人民出版社,1999年。
40. [法]梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,姜志辉译,商务印书馆,2005年。
41. [法]梅洛-庞蒂:《辩证法的历险》,杨大春、张尧均译,上海译文出版社,2009年。
42. [法]列维纳斯:《从存在到存在者》,吴惠仪译,江苏教育出版社,2006年。
43. [斯洛文尼亚]齐泽克:《敏感的主体:政治本体论的缺席中心》,应奇译,江苏人民出版社,2006年。
44. 杨儒宾主编:《中国古代思想中气论及身体观》,台湾巨流图书公司,1993年。
45. 王绯:《空前之迹:1851—1930中国妇女思想与文学发展史论》,商务印书馆,2004年。
46. 游鑑明等主编:《共和时代的中国妇女》,台湾左岸文化出版社,2007年。
47. 王政、陈雁主编:《百年中国女权思潮研究》,复旦大学出版社,2005年。
48. [美]郝大维、安乐哲:《先贤的民主》,何刚强译,江苏人民出版社,2005年。
49. 金观涛、刘青峰:《观念史研究:中国现代重要政治术语的形



- 成》，法律出版社，2009年。
50. 钱穆：《中国文化史导论》，商务印书馆，2000年。
  51. [德]卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，姚仁权译，中国社会科学出版社，2009年。
  52. [德]雷蒙·阿隆：《阶级斗争：工业社会新讲》，周以光译，译林出版社，2003年。
  53. [美]库尔泊：《纯粹现代性批判》，藏佩洪译，商务印书馆，2004年。
  54. [美]理查德·沃林：《文化批评的观念：法兰克福学派、存在主义和后结构主义》，张国清译，商务印书馆，2001年。
  55. [英]霍布豪斯：《形而上学的国家理论》，汪淑钧译，商务印书馆，1997年。
  56. [美]德里克：《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源1919—1937》，翁贺凯译，江苏人民出版社，2005年。
  57. [美]汤森、沃玛克：《中国政治》，顾速、董方译，江苏人民出版社，2007年。
  58. [美]格里德：《胡适与中国的文艺：中国革命中的自由主义1917—1937》，鲁奇译，江苏人民出版社，1993年。
  59. [美]谢尔登·沃林：《政治与构想》，辛亨复译，上海人民出版社，1999年。
  60. [匈牙利]卢卡奇：《理性的毁灭》，王玖兴等译，江苏教育出版社，2005年。
  61. [匈牙利]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆，1996年。

62. 李泽厚:《中国现代思想史论》,安徽文艺出版社,1994年。
63. 陈家琪:《哲学的基本假设与理想国》,中国人民大学出版社,2006年。

### 英文参考书目

1. *Feminism Philosophy*, Edited by Miranda and Jennifer Hornsby, Cambridge University Press, 2000.
2. Joseph Bristow, *Sexuality*, London: Routledge, 1997.
3. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Chapman & Hall, Inc., 1990.
4. Julia Kristeva, *About Chinese Women*, Marion Boyars Publishers Inc., 1986.
5. Julia Kristeva, *Tales of Love*, tran. Loen S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1987.
6. Camille Paglia, *Sexual Personae*, New York: Random House, Inc., 1990.
7. Rosalind Pollak Petchesky, *Abortion and Woman's Choice: The State, and Reproductive Freedom*, London: Verso, 1986.
8. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London: Verso, 1991.
9. Andrew Parker, ed., *Nationalism and Sexuality*, New York: Routledge, 1991.
10. Judith Butler, Drucilla Cornell, and Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York: Routledge, 1994.
11. Robyn Rosen, *Women's Studies in Academy: Origins and Impact*, Prentice Hall, Inc., 1982.

12. Gayle Rubin, *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press, 1975.
13. *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*, ed. Carol Gould, New York: G. P. Putnman's Sons, 1976.
14. Sheila Rowbotham, *Women Resistace, and Revolution: A History of Woman and Revolution in the Modern World*, New York: Random House, 1972.
15. *Female Liberation*, ed. , Roberta Salper, New York: Alfred Knopf, 1972.
16. Cristine Stansell, *City of Women: Sex and Class in New York, 1789—1860*, New York: Knopf, 1986.
17. *Persisitent Inequalities: Women and World Development*, ed. Irene Tinker, Oxford University Press, 1990.
18. Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Thoery*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.
19. *Feminisim and Foucault: Reflections on Rsistance*, ed. Irene Diamond, Boston: Northeastern University Press, 1988.
20. Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston: South End Press, 1984.
21. Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston: Beacon Pess, 1988.
22. Judith Butler, *Bodies That Matter*, New York: Routledge, 1993.
23. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990.
24. Catharine Mackinnon, *Feminisim Unmotified: Discourses on Life and*

- Law, Harvard University Press, 1987.
25. Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*, Cornell University Press, 1988.
26. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1992.
27. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, New York: Vintage Books, 1980.
28. Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trans. Donald F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

## 后 记

自 2005 年进入同济大学任教以来,就主要把研究的焦点集中在“性别”与“国家”范畴上,2008 年有幸踏入政治哲学博士专业学门,在陈家琪教授的指导下,相关知识视野更加开阔,理论脉络也更加清晰,并确定了博士论文的写作方向。本书即在该论文的基础上修改补充而成,并添加了第六章《自由国家与自由女人》的新内容。

本书酝酿与写作期间,我在开设女性主义理论课程的同时,陆续发表了与“性别政治”相关的小型论文,而本书则是五年来研究成果更加集中与深入的整体呈现。“性别”与“国家”范畴的比较研究,在西方学术界已是热门课题,但如何运用其分析范畴来考查中国妇女的现代性与国家现代性议题,目前国内学术界还刚刚起步,其中的困难本人深有体会。正是这种不揣冒昧地试图扩展学术思考空间的强烈意愿,让我坚持下来。更为重要的是:这样的坚持得力于导师、学界前辈以及朋友们的支持,在此,向他们致以诚挚的谢意。

首先,感谢导师陈家琪教授,他在西方哲学领域的渊博知识与深厚功力使我耳濡目染,受益匪浅,在部分论文子议题的提炼上,他也提供了珍贵的参考意见。作为一位当代中国的知识人,家琪教授永远关心的是知识的方向:知识应该走向的是我们自身——生命本身的来龙去脉,这也是古希腊神谕的告诫:认识你自己。这种诚恳的知识勇气,对本书议题选择方向也产生了一定的影响。

其次,要感谢孙周兴教授,在他主持的人文学院工作,是一件幸运的事情。学院宽松、自由、多元、严谨的学术研究氛围,得力于他的倡导。还要感谢高宣扬教授,他就像一本法国哲学的百科全书,当我遇到相关理论难题时,就向他讨教。感谢徐卫翔教授,他是一位语言天才,在遇到翻译译本的语言问题时,他总是给予慷慨的帮助。

最后,感谢师友、复旦大学哲学系的张志林教授,他总能把晦涩的哲学还原成我们鲜活的经验,思维的确是一种乐趣,思维也是学人的挚爱,只有如此,才能抵达准确的判断,感谢他的支持与鼓励。感谢学弟陈正双,为我复印相关资料,并以他扎实的哲学知识基础,为本书的写作提供了一些非常有价值的意见。

感谢我的学生赵靓,为我复印了大量的英文资料,她现在法国女性主义哲学家克里斯蒂娃门下求学,祝福她。感谢博士生小白,他活跃的思维激发了我很多灵感。感谢我的朋友吕频,她是一名活跃的女权主义者,女权 NGO 组织的优秀成员,感谢她及时为我复印中国妇女运动史方面的珍贵资料。

感谢我的朋友朱大可教授、张闳教授、王晓渔副教授,我们四人组成的精神共同体——文化批评研究所,习惯争辩,催生异见,形成了一种智力生活的基础调性。

感谢本书的出版机构三辉图书,其掌门人严搏非先生,长期致力于学术思想类图书的出版与推介,为启动与丰富当代人的精神生活而不懈努力。于当下的出版生态而言,三辉图书的存在,就是一种精神奇迹。

张念

2012年春于同济新村