

明清之際的婦女解放思想綜述

李國彤*

我們在以往考察婦女解放思想時，對西方思潮的影響討論較多，但對本土啓蒙思想挖掘不夠。中國婦女解放思想的本土根源，在啓蒙思想史的研究中，或在建設有中國特色的婦女解放理論中，都是不容忽視的課題。近代意義的婦女解放思想，即有自覺意識（包括男女兩性）地追求男女平等，打破婦女做爲「第二性」的枷鎖，在中國，則於明清時期開始萌動。本文所指的近代前夜的明清時期，上起明中葉十六世紀30年代，下至鴉片戰爭爆發1840年。這段時間是早期啓蒙文化與迴光返照的傳統文化相交織的文化階段，中國社會的生產關係、社會關係、民族關係、中外關係乃至社會性質都在發生著、蓄積著量變。標誌著一個社會進步程度的婦女問題，此時也異常敏感。下面從幾個方面闡述明清思想家的婦女解放啓蒙思想。

一、婦女解放思想的萌動

《娜拉》的中譯者、五四時期婦女解放的倡導者胡適曾指出：「解放中包含有與束縛對待的意思……解放是消除女子手鐐足鐐，讓女子盡量去發

* 中國社會科學院近代史研究所思想史研究室研究實習員

近代中國婦女史研究 第3期（1995年8月）

© 中央研究院近代史研究所

展。」^① 傳統禮教規定：「男乾女坤、男天女地」，男尊女卑的兩性關係遂成爲天經地義。在這種不平等的兩性關係之下，我們的文化傳統中便有了「牝雞司晨，惟家之索」、「女人是禍水」、「女子從一而終」、「女子不宜歌詩」、女子纏足等等阻礙婦女自由發展的不利因素；明清婦女解放思想針對束縛婦女的「手鐐足鐐」褫表鞭裡，進行了有力的抗爭。

(一)反對男尊女卑，主張男女平等

男尊女卑的觀念濫觴於周代之初。集西周人的哲學之大全的《周易》，則是乾坤定位即先乾后坤的次序的始作俑者。「乾男」凌駕於「坤女」之上的思想觀念，在儒家的「三綱」中得以鞏固。明清思想家從不同的角度抨擊男尊女卑，主張男女平等。

李贄（1527-1602）、顏元（1635-1704）從自然人倫關係、自然本欲角度出發。李贄強調「夫婦，人之始也」，有夫婦然後有父子、兄弟，然後有上下。「但言夫婦二者而已，更不言一，亦不言理」。^② 有夫婦然後有父子、兄弟、君臣的倫常關係本是《易傳·敘卦》中所強調的自然倫常關係。自漢代「三綱」確立，則徹底顛覆自然派生次序，轉而強調君臣、父子、夫婦的社會倫常。李贄則在此否定社會倫常關係，重樹自然倫常關係。這在哲學上是一個否定之否定的進程。社會倫常是爲了確保父權社會秩序，李贄對社會倫常的否定，實際上是衝擊了父權社會的支柱。

《孟子·告子》中曾有「食色，性也」；《禮記·禮運》中也有「飲食男女，人之大欲存焉」。而宋明理學「存天理、滅人欲」的說教及佛教中賤視婦女的教條都是對男女色性的否定。顏元則鮮明地指出：「人爲萬物之靈，而獨無情乎？故男女者人之大欲也，亦人之真情至性也。」^③ 在《顏習齋先生年譜》（卷上）錄有顏元與無退和尚講道的問答。顏元針對無退和尚認爲有婦人則不能講道的論調直詰：釋迦之父有一婦人，生釋迦，才有佛教；若釋迦父與無退父無一婦人，並釋迦無退無之矣，今世又烏得佛教？顏元對理學及佛教關於男女色性的否定予以斬釘截鐵般的二次否定，即對

① 〈女子問題(一)胡適之先生講演〉，《婦女雜誌》，8卷5號。

② 〈夫婦論 因畜有感〉，《焚書》卷3，頁90，中華書局，1975年。

③ 〈第一喚〉，《存人編》卷1，「顏李叢書」清刊本。

男女居室自然本欲的肯定，是「之」字形曲折的前進，是螺旋性的上升。

李贄把夫婦關係置重於父子、兄弟，重樹自然倫常關係；顏元反對賤視婦女，肯定男女者人之真情至性，這些思想皆含有同情婦女，反對男尊女卑的要素。

李贄、顏元從倫常、人欲等思想理論層面議論；唐甄（1630-1704）、馮夢龍（1574-1646）則針對社會上暴妻、溺女的陋俗有感而發。唐甄指出：「今人多暴其妻。屈於外而威於內，忍於僕而逞於內，以妻為遷怒之地。」^④他認為天之生物所以不平等的原因，在於人的主觀意識「厚者美之，薄者惡之」。他主張人們待人接物不受偏見影響，持以寬恕的心態，「恕者，君子善世之大樞也。五倫百姓，非恕不行；行之自妻始」。^⑤唐甄把暴妻視為不平等，主張夫婦關係應是敬愛、和睦、平等的。

社會上歧視婦女的陋俗，其不人道有甚於暴妻的是溺女。壽寧縣令馮夢龍針對管域內「民生女多不肯留養」的現象，發布告示申斥：「一般十月懷胎，吃盡辛苦，不論男女，總是骨肉，何忍淹棄？」他認為養兒應以孝、逆論，而不該以男女別。^⑥

這些思想是先有切膚之痛而後發，把男尊女卑的陋俗撕裂開看，讓人感受其不平，進而呼籲男女平等；但多從人情世理角度闡發，缺乏對產生陋俗的社會、經濟根源的挖掘。

俞正燮（1775-1840）則由經史諸子至詩賦小說引據而發，對男尊女卑的社會根源有所觸及。他在〈女〉一文中借《莊子·天道篇》「堯告舜曰：吾不虐無告、不廢窮民苦死者，嘉孺子而哀婦人，此吾所以用心也」，表達古之賢者對婦女的同情。他又引用《史記·外戚世家》、《太平廣記·長恨歌傳》，指出民間生女「忤忤然怒而悲酸，人之常矣」；又引誦《玉臺新詠·傅元苦相篇》、白居易的《婦人苦》詩，描述「生女無欣愛，不為家所珍。……玉顏隨年變，丈夫多好新」的悲慘命運，落腳在「須知婦人苦，

④ 〈內倫〉、〈夫婦〉，《潛書》上篇下，頁77-78，中華書局，1963年。

⑤ 同前註。

⑥ 〈禁溺女告示〉，《壽寧待志》卷上，「風俗」，頁52，福建人民出版社，1983年。

從此莫相輕」。俞正燮不僅對婦女的悲慘命運深表同情，且直詰男尊女卑的傳統觀念，他寫道：「《白虎通》云：妻者，齊也，與夫齊體」，「儒說御妻為御妾，以就齊義，又何以處《曲禮》妻妾並舉之文」。^⑦ 俞正燮超出前者之處，在於他不停滯在情理的論說上，而進一步在系統研究的基礎上，將矛頭指向儒學禮教的教條，觸及問題本質。

(二)駁斥「女禍論」，主張婦女參政

明清思想家在批駁乾坤男女、男尊女卑觀念的同時，對將婦女排擠出政治生活，同是躁動於西周的「女禍論」予以深刻入理的駁斥。

周武王是「女禍論」的倡導者，他討伐商紂王的一條主要罪狀是「惟婦言是用」。討紂王檄《牧誓》中說：「牝雞司晨，惟家之索。」周幽王失國也歸咎於「亂非降自天，生自婦人」。^⑧ 「女禍論」在封建政治中占有重要位置，楊貴妃死於此；武則天雖政績昭昭，卻因此而少為史家傳頌。

明清思想家對「女禍論」進行重釋。唐甄認為「好色者，生人之恆情；好之不以禮，有以喪家亡國者」。女子像寶玉一樣，可與為善，可與為不善。君子佩玉以比德，桀紂愛玉而亡國，若曰「亡夏殷者玉也」，怎麼可以呢！他指出，假若妹喜、妲己、褒姒生於文王之世，入於文王之宮，「琴瑟以悅之，鐘鼓以樂之，則此三女子皆窈窕之淑女也」。^⑨ 唐甄大膽地為「女禍」之首的三女子開脫罪名，指出她們只是遇昏君而獲罪，昏君亡國其禍不在女子。

袁枚（1716-1798）對「女禍論」的批判與唐甄有相通之處。他在《詠陳宮》裡云：「若教褒、妲逢君子，都是周南傳里人。」他還廣收唐人為「美人開脫」的詩句：李白云：「若教管仲身常在，宮內何妨更六人」；《詠明皇》云：「姚、宋不亡妃子在，胡塵那得到中華？」；僖宗《幸蜀》云：「地下阿瞞應有語，這回休更怨楊妃」。^⑩ 袁枚比唐甄的思想更進一層，他明確指出：「女寵雖自古為患，而地道無成，其過終在男子。」^⑪ 袁

⑦ 〈女〉、〈妻〉、《癸巳存稿》卷4，北京求日益齋刊本。

⑧ 《詩經·大雅·瞻仰》。

⑨ 〈女御〉，《潛書》下篇下，頁170-171。

⑩ 《隨園詩話》卷3，頁98，人民文學出版社，1962年。

⑪ 同前註。

枚在男權社會公然推翻「女禍論」，得出錯在男子的結論，堪稱膽識俱見之論。

唐甄、袁枚駁斥「女禍論」的思想，主要在於為女子開脫罪名，還其本來面目；而清初音韻學家、文學家李汝珍（1763–1830）的主張比之唐、袁則更上層樓。李汝珍非但不以女子言政為非，且進一步主張女子參加「科舉」、參與政治生活。

李汝珍在《鏡花緣》第四十二回，借武則天皇帝之手創辦男女平等的選舉制度，使女子可以同男子一樣用文學考取科第。武則天關於設立女子選舉制度的論旨指出：「天地英華，原不擇人而異；……況今日靈秀不鍾於男子，貞吉久屬於坤元。陰教咸仰敷文，才藻益徵競美。是用博諮群議，創立新科。」^⑫ 李汝珍眼裡的女子選舉制度並不局限於詩賦，包括樂律音韻、刑法曆算、書畫醫卜等。這種制度，一方面可以提倡女子教育，一方面可以引導女子參政。李汝珍對於婦女參政的意思是借才女盧亭亭的口說出的：「將來若花姊姊做了國王，我們同心協力，各矢忠誠，或定禮制樂，或興利剔弊，或除暴安良，或舉賢去佞，或敬慎刑名，或留心案牘，扶佐他做一國賢君，自己也落個女名臣的美號。」^⑬ 李汝珍的婦女參政思想，是對儒家傳統中「女人是禍水」、「女不干政」、「女人誤國」觀念的有力回擊，對於中國女權史有著深遠意義。

從駁斥「女禍論」到主張婦女參政，這是明清思想家對婦女解放思想的一個重要貢獻。與此可以等量齊觀的重要思想，是明清思想家衝擊封建倫理，對女子節烈觀的重釋。

(三)反對片面的節烈觀，主張婦女婚姻自由

《周易·恆卦》說：「恆其德，貞，婦人吉，夫子凶。」女子貞是吉德，男子恆與專是凶德，不可取。這是男女雙重道德標準。班昭《女誡》中宣揚「夫有再娶之義，婦無二適之文」。程頤又謂：「餓死事極小，失節事極大」。自明清，統治者又動用法律形式褒揚、獎勵婦女守節。明清思想家對此種不合人情的封建倫理觀念予以猛烈抨擊。

^⑫ 《鏡花緣》第四十二回，頁151，世界書局，1935年。

^⑬ 《鏡花緣》，第六十八回，頁249。

俞正燮、李汝珍的筆鋒直指苛求婦女的片面貞操觀。俞正燮在〈節婦說〉中指出：「古禮夫婦合體，同尊卑。……故言終身不改，身則男女同也。」「婦無二適之文固也，男亦無再娶之儀。……自禮意不明，苛求婦人，遂爲偏義。」^⑭ 俞正燮認爲貞操問題的標準對男女而言應是同等的，不能單方面苛求婦女，「女再嫁與男再娶者等」，且「婦人之節，男子所不及。其再嫁者不當非之，不再嫁者敬禮之」。^⑮ 俞正燮主張，婦女再嫁與否，應聽憑其意志自由選擇。

對於男女貞操的「兩面標準」問題，李汝珍借兩面國押寨夫人之口數說那一心想討妾的強盜：「假如我要討個男妾，日日把你冷淡，你可喜歡？……我不打你別的：我只打你只知有己不知有人。……若要討妾，必須替我先討男妾，我才依哩。」^⑯ 李汝珍在這裡提出了一個單純的貞操標準：男所不欲，勿施於女。

針對片面節烈觀造成的一夫多妻的不合理現象，俞正燮不像李汝珍這麼爽快地打罵一場，而是從《魏書·宗室傳》、《北齊書·元孝友傳》、《宋書·后妃傳》、《明會典·刑部律例》中，搜集出一夫多妻制摧殘婦女的例證，如：丈夫封侯，「其妻泣於內，恐富貴更娶妻妾」；「宋明帝以湖孰令袁愔妻妒忌，賜死」。片面貞節觀不僅苛求婦女守節，且若妻子不滿丈夫不貞多娶，反獲「妒婦」罪名。俞正燮指出：「男女媾精，萬物化生。《易》曰：三人行則損一人。一人行則得其友。言致一也，是夫婦之道也。依經史正義言之，妒非女人惡德」。^⑰ 他針對正史典籍中對「妒婦」的污蔑，以「妒非女人惡德」的論述來反擊一夫多妻制，認爲一夫一妻制才符合夫婦之道。

俞、李批駁片面貞操觀，主要爲女子擺脫苛求的束縛，而顏元則更強調男子貞操問題。他指出：男女失身、辱親的道理是一樣的，^⑱ 「世俗非類相從，止知斥辱女子之失身，不知律以守身之道。而男子之失身，更宜斥

^⑭ 〈節婦說〉，《癸巳類稿》卷13，北京求日益齋刊本。

^⑮ 〈節婦說〉，《癸巳類稿》卷13。

^⑯ 《鏡花緣》第五十一回，頁183。

^⑰ 〈妒非女人惡德論〉，《癸巳類稿》卷13。

^⑱ 《顏習齋先生言行錄》卷上，「法乾第六」、「理欲第二」，「顏李叢書」。

辱也。」^{①⑨} 這是由批判女子貞操觀，轉而重視男子貞操觀，向男女平等的貞操觀邁進的一種摸索。

汪中（1744–1794）則將女子受封建禮教蒙蔽，愚守貞節的惡果暴露於世：袁枚的妹妹和鄭虎文的婢女許嫁給兩個「不肖流蕩」的紈袴兒，她們的未婚夫和父母「咸願改圖」，但二女「執志不移」。結果，袁枚的妹妹過門後被賣掉，鄭的婢女不堪受窘服毒自殺。對於這兩個中毒極深、至死不悟的女子，汪中嘆道：「好仁不好學，其蔽也愚。若二女可謂愚矣，本不知禮而自謂守禮，以殞其生，良可哀也。」^{②⑩} 汪中認為「許嫁而婿死，適婿之家，事其父母，爲之立後而不嫁者，非禮也」；「生不同室，而死則同穴，存爲貞女，沒稱先妣，其非禮孰甚焉！」^{②⑪} 他堅決反對以死傷生，指出所謂貞節守禮，其實是非禮，是不符合人情世理的。他還進一步主張男女社交自由、婚姻自由。他認為婚姻之道可以觀政，「『媒氏』：中春之月令會男女，於是時也，奔者不禁，若無故而不用令者罰之。」男女向媒氏成名，以便及時嫁子娶婦。^{②⑫} 汪中在這裡借解釋古禮來表達個人超越時代的進步思想。

與汪中思想相唱和的是明清文壇上的解放精神。湯顯祖（1550–1616）的《牡丹亭》描寫深閨少女杜麗娘對愛情的追求，對美滿婚姻的渴望；蒲松齡（1640–1715）的《聊齋誌異》提倡男女婚姻自主，歌頌爲情而死、而生的青年男女；曹雪芹（1715？–1763？）的《紅樓夢》以寶、黛感情發展爲主脈，描寫賈府上下爲情而不惜犧牲一切的人物群像。明清文學界、思想界的先覺者們反對封建禮教，主張男女婚姻自主的思想交相呼應，形成時代風采。

（四）不以「婦人見短」，提倡女子文學

唐代宋廷棻的《女論語·訓男女章》規定：「莫縱歌詞，恐她淫污。」李義山《雜纂》指出：「婦人解詩則犯物議。」宋代女詩人朱淑真曾感嘆：

^{①⑨} 同前註。

^{②⑩} 〈女子許嫁而婿死從死及守志議〉，《述學》內篇一，「江都汪氏叢書」。

^{②⑪} 同前註。

^{②⑫} 〈釋媒氏文〉，《述學》內篇一。

「女子弄文誠可罪，那堪咏月更吟風？磨穿鐵硯非吾事，繡折金針卻有功。」²³ 到了明代，「女子無才便是德」觀念的傳播，更是羈絆婦女施展才華。明清思想家、文學家對此深表不滿。

李贄駁斥傳統觀念中「婦人見識短」的謬論時指出：「謂人有男女則可，謂見有男女豈可乎？謂見有長短則可，謂男子之見盡長，女子之見盡短，又豈可乎？」若女子「樂聞正論而知俗語之不足聽，樂學出世而知浮世之不足戀」，則男子與之相比都「羞愧流汗，不敢出聲矣」。²⁴ 李贄關於「見有長短而不能以男女別」的思想是對「婦人見短」的重擊。他指出「婦人見短」產生原因是受「婦人不出因域」的禮教束縛，並非婦女本身素質造成。人們不問產生這種社會偏見的原因，而一味歧視婦女，是因果倒置，違背邏輯，於情理難容。他還援引有「女校書」之稱的唐代詩人薛濤佐證，謂「一文才如濤者，猶能使人頌千里慕之」。

李贄的思想是從男女平權的角度出發，而袁枚則從文學批評的角度，為女子文學主持公道。他指出：「俗稱女子不宜為詩，陋哉言乎！聖人以《關雎》、《葛覃》、《卷耳》冠三百篇之首，皆女子之詩。」²⁵ 他還針對宋人沈朗「《關雎》，夫婦之詩，頗嫌狎褻，不可冠《國風》」的論調批評說：「迂謬已極。……《詩經》好序婦人……律以宋儒夫為妻綱之道，皆失體裁。」²⁶ 袁枚不僅反對宋儒「動稱綱常名教」干涉詩文的論調，主張女子作詩歌，且對女子見解倍加推重。他贊道：「吾鄉多閨秀，而莫盛於葉方伯家。……皆詩壇飛將也。……見解高超，可與《三百篇》並傳矣。」²⁷ 袁枚還大膽地將鼓勵女子作詩歌的思想付諸實踐。據統計，隨園女弟子有名姓者 50 餘人，有傳世之詩作者愈半數。²⁸ 這在中國女子文學史、教育史上值得潑墨重書！

明清的文學家多主張女子從事文學活動。馮夢龍的「三言」「二拍」中

²³ 《斷腸集·自責》。

²⁴ 〈答以女人學道為見短書〉，《焚書》卷 2，頁 59。

²⁵ 《隨園詩話補遺》卷 1，頁 590。

²⁶ 《隨園詩話》卷 6，頁 167。

²⁷ 《隨園詩話補遺》卷 3，頁 633-635。

²⁸ 顧遠蕓：《隨園詩說的研究》，頁 31-34，中國書店，1988 年。

連十餘歲的婢女也能吟詩；曹雪芹筆下的「十二釵」個個寫得一手好詩；蒲松齡《聊齋》中的女鬼也能吟風詠月，傾訴衷腸。李汝珍筆下的「黑齒國」中，女子不僅能作詩詞歌賦，且其才華往往令男子汗顏。「黑齒國」女子不重容貌，以才學論高下，所有女孩子自小就進私塾念書，同男子一樣享有受教育的權利。中國女子教育的「烏托邦」，在這裡得到淋漓的發揮。

（五）反對婦女纏足

如果說「婦人見短」、「女子不宜歌詩」的觀念禁錮了婦女的精神世界，那麼婦女纏足的陋習則嚴重傷害婦女身體健康。婦女纏足與「楚宮之腰」、「漢宮之髻」一樣，是婦女失掉經濟地位成為男子玩偶的表現形式之一。

關於纏足開始的時間有幾種說法：春秋戰國說、漢代說、唐代說、五代說等。清代學者俞正燮對此作了細密考證，從根本上否定婦女纏足的陋習。他首先駁斥了明人所謂「古亦弓足」的謬論，引據《開元禮序例下》、《唐六典·內宮尚服》等，證明唐代婦女天足，開元初有「著丈夫靴」者；又指出，理學大師程頤族人婦女不肯隨流纏足。俞正燮認為，「古有丁男丁女，裹足則失丁女，陰弱則兩儀不完」。他考證出弓足小鞋本是舞鞋、賤服，若讓女子裹足屣賤服，「女賤則男賤」。^{②9} 這一思想與他那「婦女貞烈豈是男子榮耀」^{③0} 的詰責同出一轍，即不尊重女子人格的男子，其人格同樣卑下。

俞正燮批判纏足陋習從平實的考證中來，而袁枚則自美學角度出發。袁枚曾給恥笑天足女子的趙鈞臺寫信說：「女貴娉婷，其所以娉婷者，為其領如螭蟻，腰如約素耳；非謂其站立不穩也。倘弓足三寸，而縮頸粗腰，可能望其凌波微步，姍姍來遲否？」^{③1} 袁枚認為女子儀態美是首要的，纏足影響儀態娉婷，故贊成天足。袁枚反對纏足並不徹底，於此甚有力者當推李汝珍。

李汝珍在《鏡花緣》中將纏足殘害婦女身體的慘狀描寫出來，讓人們

^{②9} 〈書舊唐書輿服志後〉，《癸巳類稿》卷13。

^{③0} 〈貞女說〉，《癸巳類稿》卷13。

^{③1} 賈伸：《中華婦女纏足考》，頁11，1925年版。

看到皮腐肉敗、鮮血淋漓、夜不成寐、食不下味的纏足之苦。他還讓筆下的男子也嘗受此番痛苦。林之祥這樣的五尺男兒尚受不了纏足的痛苦而求速死，何況不足十歲的幼女呢？李汝珍分析道：「小子以爲此女或有不肖，其母不忍置之於死，故爲此法治之；誰知繫爲美觀而設！……何以兩足殘缺，步履艱難，卻又爲美？」「況細推其由，與造淫具何異？此聖人之所必誅，賢者之所不取。」^② 李汝珍用犀利的筆鋒把纏足的血腥、腐臭揭穿，使人們對纏足生不出美感，堪稱反對纏足的一把利劍！

以上分五個部分，對明清時期的婦女解放思想的主要內容進行了闡述。明清婦女解放思想不是無源之水，它有著深厚的社會經濟、思想文化基礎，是對文化傳統中的女教主流思想的反動。它的男女平等意識與西方天賦人權的平等思想有區別，其哲學基礎在於傳統文化中反對綱常名教的非正統思想。它還處在萌生但未破土的「萌動」階段。

二、婦女解放思想與時代思潮

明清時期，商業的規模、商人的活動範圍和商業資本的積累，都大大的超越了前一個歷史階段的水平；^③ 資本主義生產關係已出現萌芽。商業資本是建立在商品交換的基礎之上，商人及商業資本的發展，孕育著與封建制度相對立的力量，對於處在解體過程中的中國傳統社會，無疑起了瓦解作用。

明清文化表現形式相當複雜，一方面，固著於封建經濟政治土壤上的正統文化，以理學爲基本形態，仍占據主導地位；另一方面，反映資本主義萌芽、帶有一定反傳統色彩的早期啓蒙思潮應運而生。

反傳統思潮，一方面表現在對傳統社會晚期的正宗文化——宋明理學展開批判。由於社會基礎的變動，上層的文化也必然發生變動。理學從宋至清中期都是一般人所熟知的文化正統，作爲統治者箝制人民的意識形態；

^② 《鏡花緣》第十二回，頁38。

^③ 傅衣凌：《明清時代商人及商業資本》，頁4，人民出版社，1980年。

從明末到清初，批判理學的思潮興起了。

理學，又名道學，是禪宗、道教、儒教的混合產品。其中的主要觀念是源自道家自然哲學裡的天道觀念，又叫做「天理」觀念。^{③④} 五百多年的理學到了晚明，「只落得一邊是支離破碎的迂儒，一邊是模糊空虛的玄談」。呂坤（1536-1617）把道學描繪為「講學衙門」中無用的卷案，認為這些「了悟性命、洞達天人」的性理之說，對國家存亡、百姓生死、身心邪正沒有任何補偏救弊的功用。^{③⑤}

戴震（1723-1780）對理學之根本「去欲存理」之說予以批判。他指出，理學家對於「舉凡飢寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，則名之曰「人欲」；故終其身見欲之難制。其所謂存理，空有理之名，究不過絕情欲之感耳。」戴震把心看成知、情、意三者的合體，去其一，心則失其為心，於生物之體，去其情欲時，就是否定其生存。他認為，「理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。」^{③⑥} 他反對理學家「人不可不去情欲」之論，指出理學家把自己冥想出的偏見奉為天理，「以理殺人」酷於「以法殺人」。比如，程頤的「餓死事小，失節事大」，本是一己之偏見，卻遺害無窮。戴震認為理學「滅人欲」使得整個社會近於冷酷無情，他主張人各得其情，各遂其欲，勿悖於道義。

顏元對理學不近人情的人生觀也非常反感，認為「程朱氣質之說大不及孟子性善之旨」，並發誓「不願作道統中鄉愿矣。」^{③⑦}

理學不僅以其不近人情的綱常名教束縛人們的思想、行為；還人為地製造偏見以遮蓋歷史事實。李贄針對理學的偏見，重新審視文化傳統。他一反道學家「餓死事小，失節事大」的野蠻教條，稱贊寡婦卓文君的「私奔」不是「失身」，而是「獲身」，是合於人類「自然之性」的行為。

戴震、顏元、李贄等人對理學的批判，並沒有停滯在學術思想致用、尊

^{③④} 胡適：〈幾個反理學的思想家〉，《胡適文存三集》卷2，上海亞東圖書館，1930年。

^{③⑤} 〈談道〉，《呻吟語》卷1，明刊本。

^{③⑥} 《孟子字義疏證》卷上，頁265；《戴震集》，卷下，頁328，上海古籍出版社，1980年。

^{③⑦} 《存學編》卷3，「顏李叢書」。

聖與否的水平上，而是直指理學不近人情的人生哲學，包含了近代意義上的平等、尊重人性的要素。

反傳統的思想家不僅對傳統社會制度的理論支柱——理學進行了尖銳的批判，而且將矛頭直指綱常名教的固壘——君主專制。

明萬曆年間，社會內部蘊藏的危機已逐漸暴露。萬曆二十五年，呂坤上疏陳天下安危，著重抨擊明朝政府所設大工採木等費催科苛重，已使人民「凍骨無兼衣，飢腸不再食，垣舍弗蔽，苦蒿未完，流移日眾，棄地狼多，留者輸去者之糧，生者承死者之役」^⑳，勢必起義反抗，「悉為冠仇」。呂坤指出明中晚期「民心如實炮，捻一點而烈焰震天；國勢如潰瓜，手一動而流液滿地矣」。^㉑

明清具有資本主義萌芽性質的商品經濟中，公平競爭的原則已逐漸為先覺者所接受，並成為他們抨擊封建綱常的武器。黃宗羲在《明夷待訪錄》中，運用近代意義上的「公平」、「平等」的觀念，批判傳統君主制。他指出：「為天下之大害者，『君』而已矣！」^㉒他主張把君主當做公僕看待，把政治還原為一公務，「天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工，故我之出而仕也，為天下，非為君也，為萬民，非為一姓也」。^㉓

唐甄指出：「自秦以來，凡為帝王者，皆賊也。」「殺一人而取其匹布斗粟，猶謂之賊；殺天下之人而盡有其布粟之富，而反不謂之賊乎！」「卒伍殺人，非卒伍殺之，天子實殺之；官吏殺人，非官吏殺之，天子實殺之。殺人者眾手，實天子為之大手。」^㉔他認為，「天地之道故『平』，平則萬物各得其所。」「提衡者權重於物則墜，負擔者前重於後則傾，『不平』故也。是以舜禹……惡衣菲食，……懼其『不平』以傾天下也。」^㉕

啟蒙思想家對傳統君主專制的抨擊可謂犀利，他們公然指責君主為「天下之害」、為殺人盜富的賊，這是對理學所維護的綱常倫理道德的衝擊。在

⑳ 《明史》卷226，「本傳」，中華書局標點本。

㉑ 〈答孫月峰〉，《去偽齋集》卷5，清道光刊本。

㉒ 〈原君〉，頁2，《明夷待訪錄》，中華書局，1981年。

㉓ 〈原臣〉，頁4，《明夷待訪錄》。

㉔ 〈室語〉，《潛書》下篇下，頁196。

㉕ 〈大命〉，《潛書》上篇下，頁96。

啓蒙思潮的批判聲中，理學日漸失去其至尊的地位，它所維護的綱常道德的理論體系露出了裂痕，不僅君臣綱常受到衝擊，而且夫婦之綱也出現了動搖。從而，婦女解放思想不時表現出萌動了。

婦女解放思想之所以在這段時間出現萌動，一方面因為傳統綱常理論出現裂痕；另一方面，婦女經濟地位的變化也是一個重要原因。在資本主義生產關係萌芽最早的紡織業中，婦女無疑是一支重要力量。明清兩代松江之布，號稱衣被天下，其中大部分是女工生產的。《松江府志》云：「紡織不止鄉落，雖城中亦然。里媪晨抱紗入市，易木棉以歸，明旦復抱紗以出，天頃刻閑；織者率日成一匹，有通宵不寐者」。^④ 另載：「郊西尤墩布輕細潔白，市肆取以造襪，諸商收鬻稱於四方，號尤墩暑襪。婦女不能織者，多受市值，爲之縫紉焉」。^⑤ 《閩書》又有：「冬綿夏葛，以爲女工。同安男女力穡，是生吉貝之綿，而女善爲布。」^⑥ 「此外，有青麻布，莆家貧女婦專治此。……下裡人家女婦治此甚勤，每四五日織成一布，丈夫持至仙游，易谷一石。」^⑦ 這些記載說明了婦女在早期被視爲資本主義萌芽時期的紡織業中占有重要地位。

婦女在經濟生產中的地位的變化必然導致文化傳統中女教思想發生變化。許多學者指出傳統文化有上層文化和民間文化之分。上層文化的核心是統治階級所推崇，用以鉗制被統治階級的一整套理論體系，如封建禮法、綱常名教等。而民間文化則指反映大眾心理及民間自發觀念的通俗文化形式。二者之間的關係是複雜多變的，相互影響、滲透。上層文化想通過思想文化領域的建構，達到對人的控制，從而維繫安定統治；因此它所推行的女教思想，是以《女誠》、《女論語》、《閩範》爲代表的正統女教。正統的婦女生活規範是：「諸婦必須安詳恭敬，……無故不出中門，夜行以燭，無燭則止。女子出門必擁蔽其面」。^⑧ 它從理論上嚴格要求婦女遵守傳統禮教條規。而民間文化是民間自發或流傳的思想觀念的自然闡述，更

^④ 《古今圖書集成》，「方輿匯編職方典」，卷 690，松江府部轉引「明曹蕃郡乘補」。

^⑤ 同前註。

^⑥ 《閩書》卷 8，「方域」；卷 37，「風俗」。

^⑦ 同前註。

^⑧ 司馬光：《家範》卷 1，「治家」。

貼近大眾，不以束縛人性為目的；因而它所推崇的教女準則很少從「風化」等角度來束縛婦女。如唐傳奇、宋話本、元雜劇塑造了一個個敢於衝破傳統禮教的樊籬，大膽追求愛情的女性形象。宋代《東京夢華錄》記載了有悖於正統女教思想的民間教女準則。「京都中下之戶，不重生男」每生女則愛護如捧璧擎珠。甫長成，則隨其姿質，教以藝業，用備士家大夫呆拾娛侍。^④ 明清商品經濟的發展促進了社會文化市民化，同時婦女在經濟生產中所佔的重要地位，使得相對寬鬆的非正統教女準則逐漸抬頭。

正統女教與非正統教女方式之間的矛盾在明清時代日趨尖銳。一方面，統治者動用法律手段強化正統女教。呂坤的《閩範》正是這種環境中的產物。以往女訓諸書「多者難悉，晦者難明……淡無味者不能令人感惕」。^⑤ 許多女子往往「掩卷而臥」。呂坤鑒於此，精選《列女傳》，作《閩範》，且命畫工繪像，「意態情形，宛然逼真。女見像而問其事，因事而解其辭」^⑥ 萬曆二十三年，皇貴妃鄭氏還親為《閩範》撰寫序文，令重刻刊世。此外，明清律例裡還明確規定褒揚節婦烈女。另一方面，明清思想家則以批判的態度，對非正統女教中的積極因素予以高揚。如袁枚、馮夢龍、曹雪芹等人主張女子作詩歌、參與文學生活婚姻自由的思想，就是吸收非正統女教中的積極因素用以反對正統女教束縛婦女的條規的例子。思想家們從處於上升期、具有反正統因素的婦女思想中汲取營養，並與其反理學、反君主專制的思想相結合，爆發出對傳統正統女教的衝擊，從而形成婦女解放的早期啓蒙思想。

但是這種思潮中，明清思想家的反映並不相同，有些仍維護正統，有些則反對封建，顯然其中包括不可忽視的個人因素。從思想家不同的經歷考察，我們可以窺見一斑。

顏元、袁枚、汪中都曾親身感受綱常禮教之害。顏元幼年時，父親離家出走，母親改嫁，他自己被賣做養子。直到30多歲為義祖母守孝，實行朱

^④ 參見拙文：〈〈東京夢華錄〉中的女性及文化分層〉，《中國典籍與文化》1994年第3期，江蘇古籍出版社。

^⑤ 《閩範》自序，1935年線裝本。

^⑥ 〈辨明心跡疏·跋語〉，《呂新吾全集》卷2，清同、光間重刊明萬曆本。

子的《家禮》，寢苦枕塊三個月，日夜不脫衰經，竟至遍體生瘡，旁人見他可憐才將身世告訴他。顏元在病中始冷眼反省理學的人生觀。而袁枚從其祖輩就有豪俠之氣，他曾憶先祖助人私奔，「事發，藏匿余家」。⁵² 他兒時記憶中「聞姨母章氏，嫁非其偶，時誦『巧妻常伴拙夫眠』之句」。⁵³ 袁枚的妹妹則因許嫁浪子而又固執不肯改圖被丈夫賣掉，最終訴諸公堂，回娘家。汪中自幼家貧，母親一直寡居，生活艱辛。鑒于他母親的困苦情形，汪中曾設想建立貞苦堂制度，來救濟家貧寡居的婦人。顏、袁、汪耳聞目睹婦女在綱常禮教束縛下，衣被困苦卻又無力反抗的窘況，故發自內心地同情婦女，對不近人情的綱常名教予以無情的鞭笞，力主解除束縛婦女的手鐐足鐐。

李贄、馮夢龍、唐甄曾做過中下層官吏，遭受貧困之苦。李贄曾任雲南姚安知府，馮夢龍曾任福建壽寧縣令，唐甄曾任山西長子縣令。宦游生活使他們得以體察民眾疾苦，目睹正統文化對民間百姓的愚弄束縛。馮夢龍做壽寧縣令，親見當地溺女陋俗而痛令禁止。李贄、唐甄因其反傳統思想與政治抵觸，仕途不平。李贄 40 歲時遇飢荒，兩個幼女因咽不下稗子，相繼夭亡。他晚年向婦女佈道，更能解其苦衷。而唐甄晚年窮到親死不克葬，豐年家人恆飢，凶歲則糠糶不具的地步。這種生活際遇促使他們看清社會的弊端，反省傳統禮教的不合理性，把婦女視為受封建禮教壓迫、歧視的對象，予以同情、幫助；從而拋棄理學的偏見，得出男女平等的見解。

湯顯祖、李汝珍、蒲松齡、曹雪芹都以文學筆法將自己的婦女解放思想表達出來。一部好作品的誕生與作者深入社會生活、思考社會問題的行爲分不開。湯顯祖受李贄影響較大，他在情與理的選擇中，毅然排除理學干擾，專心寫情。李汝珍博識經史百家，不屑做八股文，晚年貧困潦倒。蒲松齡少時以文而名，但一生多做鄉間塾師，71 歲才中貢生。曹雪芹祖上做江寧織造，但家道中落，晚年亦淒慘。他們身處逆境，對社會問題的批判一針見血，對封建勢力的揭露也很徹底。

⁵² 《隨園詩話》卷11，頁383。

⁵³ 同上書，卷9，頁297。

三、評價與影響

明清思想家的婦女解放啓蒙思想爲傳統的正統文化所不容，被當時社會視爲異端。袁枚老年招收女弟子，被道學家大加詆毀；湯顯祖的《牡丹亭》被污爲「淫書」；李贄將其文稿命名爲《焚書》，而唐甄晚年自焚《潛書》。明清思想家的婦女解放思想雖未被當時社會接受，但它對後世婦女解放思想的發展產生很大影響。

胡適曾對李汝珍的婦女解放思想深入地分析並做出高度評價：「三千年的歷史上，沒有一個人曾大膽的提出婦女問題的各個方面來作公平的討論。直到十九世紀的初年，才出了這個多才多藝的李汝珍，費了十幾年的精力來提出這個極重大的問題。他把這個問題的各方面都大膽的提出，虛心的討論，審慎的建議。他的女兒國一大段，將來一定要成爲世界女權史上的一篇永永不朽的大文；他對於女子貞操，女子教育，女子選舉等等問題的見解，將來一定要在中國女權史上占一個很光榮的位置：這是我對於《鏡花緣》的預言。」^{⑤4}

蔡元培在《中國倫理學史》中也指出：「凡此種種問題，皆前人所不經意。至理初（俞正燮），始以其至公至平之見，博考而慎斷之。」張舜徽在《清人文集別錄》卷13云：「自古重男輕女之見，深入人心，牢固而不可破，正燮獨大聲疾呼，爲不平之鳴。……此皆議論精闢，發前人所未發。……皆足爲婦權張目。固非拘墟者所能夢見。近世提倡男女平等之說，而正燮已先揭斯義於百數十年之前，其識卓矣。」^{⑤5}

明清婦女解放思想針對違反自然倫常的社會倫常的傳統綱常進行批判。統治者往往爲鞏固其統治地位的絕對性，人爲地把夫婦、父子自然倫常關係社會化，並置於君臣政治等級之下，製造人權、性別的不平等。明清婦女解放思想主張男女平等，反對歧視、束縛婦女，衝擊傳統綱常禮教，具有鮮

^{⑤4} 〈〈鏡花緣〉的引論〉，《胡適文存二集》卷4，上海亞東圖書館，1925年11月。

^{⑤5} 《清人文集別錄》下冊，頁364-365，中華書局，1963年。

明的反傳統色彩。從這一點上看，明清婦女解放思想無疑是具有進步意義的；但是，它也還存在著理論上的不足。如，許多思想是針對現實生活而發表感想，議論見解比較零散，不能構成一個體系；且多從人情世理角度議論，雖比較感人，但缺乏哲學基礎，難以在變幻多端的社會思潮中紮根。一些思想家從傳統文化裡的非正統思想中汲取哲學營養，但非正統思想長期受儒家正統的壓抑、排擠，未能健康發展。以本身還有待完善的思想理論為哲學指導，那麼，這樣建構出的思想一定存在先天的缺陷，限制其自身發展。

明清婦女解放思想不能健康成長，除了理論上存在不足之外，其根源還在於：傳統制度沒有根本解體，封建文化專制主義仍占統治地位。明代中後期，資本主義生產方式的萌芽已在長江中下游及東南沿海的某些行業有所顯露，出現了「末富（工商）居多，本富（農業）益少」⁵⁶的局面，商品經濟發展、土地商業化的社會現實在萬曆年間推行的「一條鞭法」中得到法典式總結。但是，從當時中國全局而觀，傳統的自然經濟仍占主導地位，資本主義的初期發展還十分幼弱。也就是說明清時期中國經濟的主體仍然是自給自足的小農業經濟。與此相應的傳統社會非但沒有根本解體，反而向登峰造極的程度發展。而婦女解放思想是反映現實社會的，它的发展註定會受傳統文化的遏阻。

儘管由於自身及外界的諸多因素影響，明清婦女解放思想未能健康發展，但它畢竟是我們民族的先行者感受傳統社會解體的徵兆而迸發的思想火花，是寶貴的民族文化遺產。它像一顆啓明星劃破黎明前黑暗的天際線，為人們帶來希望的曙光。

以往，我們在探討中國婦女解放運動時，對西方思想的影響涉及頗多。我們的確不能否認在戊戌天足運動中西方傳教士曾起的作用、辛亥革命前後婦女參政運動曾受西方婦女參政的影響、以及五四新文化運動中德、賽二先生的貢獻；不能否認西方馬列主義婦女解放理論有將中國婦女救出苦海的意義；但在我們看到西方外來思想的影響時，也應充分認識、發掘我們文化傳統中固有的、本土的婦女解放思想的意義。

⁵⁶ 顧炎武：《天下郡國利病書》。

近代一些思想家的婦女解放思想並非完全源自西方。早期啓蒙思想爲近代思想家更好地引進外來先進思想準備了思想基礎。五四時期婦女解放倡導者，如蔡元培、胡適、周作人、魯迅等，多接受了西方婦女解放思想的影響；但並非每個接觸西方思想的中國學人都能接受並傳播之。蔡、胡等人之所以能接受，是因爲他們思想中埋伏了本土的啓蒙思想的種子。

1918年《新青年》先後發表周作人譯日本女學者與謝野晶子的〈貞操論〉、胡適的〈貞操問題〉、魯迅的〈我之節烈觀〉。先是對貞操問題發生質疑，接著針對北洋軍閥政府表彰女子節烈而發，揭露「女應守節、男應多妻」的畸形道德觀。

五四人對於雙重貞節觀的抨擊與明清思想家有密切承繼關係。胡適在評價《鏡花緣》時曾寫道：「在李汝珍的眼裡，凡一切『只知有己，不知有人』的男子，都是強盜，都是兩面國的強盜，都應該『碎屍萬段』，都應該被他們的夫人『打得驕傲全無，心裡冒出一點忠恕來』。——什麼叫做『忠恕之道』？推己及人，用一個單純的貞操標準：男所不欲，勿施於女；所惡於妻，毋以取於夫：這叫做『忠恕之道』！」⁵⁷周作人也曾盛讚俞正燮「見識乃極明達，甚可佩服，特別是能尊重人權，對於兩性問題常有超越前人的公論」。⁵⁸魯迅曾引用俞正燮《除樂戶丐戶籍及女樂考附古事》裡所引用的永樂皇帝——極爲歹毒殘暴的吃人魔王的「上諭」，並且說：「俞正燮看過野史，正是一個因此覺得義憤填膺的人」。⁵⁹胡適、周作人等在吸收明清思想家批判片面貞節觀思想的基礎上，又從現代法律、性心理學、生理學等角度，對貞操問題進行深入省察，在社會上引起廣泛反響。

爭取女子教育權也是五四時期的一個重要問題。胡適、蔡元培等學者對婦女教育的關切與其受明清思想家的婦女解放思想的影響分不開。胡適曾寫道：李汝珍筆下的黑齒國，「又是他理想中女子教育發達的一個烏托邦了」。蔡元培指出：「自《易經》時代以至於清儒樸學時代，都守著男尊女

⁵⁷ 〈〈鏡花緣〉引論〉，《胡適文存二集》卷4。

⁵⁸ 〈俞理初的談諧〉，《周作人散文》第3集，頁397，中國廣播電視出版社，1992年。

⁵⁹ 〈病後雜談之餘〉，《魯迅全集》第6卷，頁181，人民文學出版社，1991年。

卑的成見，即偶有一二文人，稍稍為女子鳴不平，總也含有玩弄等的意味。俞先生（俞正燮）作〈女子稱謂貴重〉、〈姬媵〉、〈娣姒義〉、〈妒非女人惡德論〉、〈女〉……等篇，從各方面證明男女平等的理想。……我至今還覺得有表章的必要。」並強調他是「深受影響的」。^⑥可見本土啓蒙思想對西方婦女解放理論在中國傳播的重要意義。

總之，近代前夜——明清之際的婦女解放思想是我們民族文化傳統中的不可多得的財富，我們應充分認識本土思想的重要意義，立足於民族文化傳統，吸收世界先進思想，以形成一個中國人自省的婦女解放理論體系。

^⑥ 〈我青年時代的讀書生活〉，《讀書生活》第2卷第6期，1936年7月。