

清末中國的日常暴力*

柯瑞佳(Rebecca E. Karl)**著

苗 延 威*** 翻譯

日常生活，這個概念總合了一些無關緊要的瑣事，卻呼應和對應著現代性。[Henri Lefebvre]¹

清末社會批評家金一(1873-1947)在其著名的宣傳書冊《女界鐘》(1903)的緒論裡，開宗明義地指出，世界各地的婦女之於男子，「苟不以爲玩好，則以爲殖民地矣。」² 這句話言簡意賅地表明金一和他的同

* 本文原以英文講題“The Violence of the Everyday in late-Qing China”發表於2005年3月25日中央研究院近代史研究所「婦女與性別史研究群」。編者按：中譯稿由葉毅均初譯，馮森校對，二人均是美國紐約大學歷史系博士生。

** 美國紐約大學(NYU)歷史系與東亞研究系副教授

*** 苗延威，紐約大學社會學博士，現於中央研究院近代史研究所從事博士後研究。

1 Henri Lefebvre, tr. Sacha Rabinovitch, *Everyday Life in the Modern World* (London: Transaction Publishers, 1999), p. 24。

2 《女界鐘》(上海，1903)，頁12。金一本名金松岑(1873-1947)；其它筆名還包括金天翹、金天羽、愛自由者等等。曾樸的小說《華海花》(1905-1907)的頭五回也是他寫的；此外，他還在1904年根據日文本譯介了西方無政府主義的發展史，名之為《自由血》。參見Hu Ying(胡纓), *Tales of Translation: Composing the New*

志們的立場，他們強烈抨擊清末社會以及 20 世紀初的整個世界，對於婦女的全面性壓迫，亦即，對於婦女在道德、品行、能力、教育、社會權力與權利、政治參與，以及婚姻層面上，種種有別於男子的不平等待遇。這份清單列舉的各種社會惡俗名目，現在看來並不稀奇；然而，在中國，金一是第一個將這些社會問題提綱挈領地整合到同一個範疇裡的人，這個範疇也就是後來慣稱的「婦女問題」。³ 事實上，這份集合了與女性有關的社會惡俗的清單，不僅在中國歷史上首見，他所使用的語言，很大程度上也奠定了日後在討論相關問題時的基調和範圍。《女界鐘》這篇統論性的文字有效地結合了諸多因素——玩物、殖民和體現的 (embodied) (疆域化的) (territorial) 關係——這些因素構成了我們所說的歷史問題意識 (historical problematic)。更重要的是，恰恰是這個歷史問題意識衍生出了金一的清單，同時，這份清單也在 20 世紀初的歷史背景下為此問題意識勾勒出了具體形象。

金一對於清末中國問題意識所進行的概念化嘗試，也可以通過對照同時期的溫州文人宋恕（字平子，1862-1910），在 1902 年所做的一篇文章來理解。⁴ 這是一篇用白話寫作的勸戒纏足講辭，演說後分發給溫州地方領袖。身為傳統士人階層中頗受敬重的一份子，宋恕意圖透過該篇文字化解地方上對於解放婦女纏足的阻力，勸導他們順應 20 世紀初由政治菁英所推動的反纏足浪潮。⁵ 這篇文章的最後（稍後我們將進一步討論

Woman in China, 1899-1918 (Stanford: Stanford University Press, 2000), 頁 55、87；以及李又寧，〈《女界鐘》與中華女性的現代化〉，《近世家族與政治比較歷史論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1992），頁 1055-1082。

3 如同當代學者劉巨才所指出的，金一的《女界鐘》是「近代中國資產階級論述婦女問題的第一部專著。」見劉巨才，《中國近代婦女運動史》（北京：中國婦女出版社，1989），頁 153。

4 宋恕（1862-1910），浙江平陽人。受到包括著名的溫州學者孫詒讓在內的師友影響，宋恕承襲了永嘉學派的思想。1880 年代末期，他到了杭州，對於時局與改革方面的議題，愈來愈感興趣；他曾在 1892 年時上書李鴻章，提出他的改革理念，即《六齋卑議》（「六齋」是宋恕的號）。與梁啟超、章炳麟及其他「後戊戌時期」知識分子相熟的宋恕，對於君主制與政治改革的支持，同樣堅定。

5 金一的猛烈批判，彷彿是對所有婦女的召喚，但他的召喚目標其實以菁英婦女為主；相對的，宋恕的勸諭則採取更廣泛的立場：社會地位較高者，應為社會地位較

這個部分)，宋恕用了較長的篇幅，來指責一個他認為是社會上與纏足有關的活動中，最為惡劣的行徑，亦即，一般俗稱的鬧洞房（或鬧新房）：

你們想一想：鬧洞房的時候像甚麼樣子？平空白地把好人家
的新娘當做妓女一樣，趕出了他的伴媽，聚了滿間的男人，
任意調笑，任意作弄，甚至動手動腳，摸頭摸奶… [而且] 真
是奇怪，一進了洞房門，開口便問腳長腳短，抬眼便睇腳長
腳短，動手便摸腳長腳短…⁶

宋恕接著指出，溫州人的祖先在唐朝末年自黃河流域遷移而來，本來並沒有纏足或鬧洞房的風俗，但是「後來染了蠻風，女人纏起腳來，男人鬧起房來，這不是辱了老祖宗的事麼？」⁷ 因此，宋恕作出結論，如果人們擔憂婦女放足會導致社會道德的紊亂，比如男女之間界限不清，婦德淪喪等等，那麼像「鬧洞房」這樣以戲鬧為名、實則紊亂男女間界限的習俗，就應該廢止。更何況，纏足本身就是個過時而且有違社會教化的習俗。也就是說，回歸古代既不纏足也沒有鬧洞房這回事的生活，不僅不會危害社會，也不會有礙禮教；相反的，如果至今還在延續這類不良習俗，那才真的是大錯特錯了。

金一和宋恕二人不約而同地將「戲鬧」(play, 譯按：即宋恕所稱的「鬧」洞房) 與「玩物」(playthings, 譯按：即金一所稱的「玩好」) 視為晚清社會行為的主要問題並非偶然。金一是個身處清晚期 (1890s-1911) 對清社會政治結構感到絕望，矢志推翻朝代更替制的激進批評家；而深受傳統教育影響的宋恕，則悲嘆社會道德淪喪，冀望通過改良帝國政治統治，以求重現昔日帝國繁榮景象。因此，金一提出「玩物」這個概念，更具體地說，「玩物」這個概念在「日常生活」(everyday practice) 中所昭示出的帶有性別特徵的暴力；同時，宋恕抨擊「戲鬧」這樣的禮俗，具體而言，是「戲鬧」在社會禮儀再生產的實踐過程中 (socially reproductive

低者的楷模。

6 宋恕，〈遵旨婉切勸諭解放婦女腳纏白話〉，《宋恕集》，卷1（北京：中華書局，1993），頁331-348；引文摘自頁344。

7 同前註，頁345。

practice) 所施加的暴力。本文希望以金一的「玩物」概念和宋恕提出的「戲鬧」為源頭展開討論。

我所關心的主要問題有兩個方面。一方面，晚清時期出現大量的關注性別的史料；特別是這些史料中體現出的歷史問題意識。另一方面，這個歷史問題意識的出現，如何聯繫到我們稱之為的「現代性」——一種內在的總體化 (immanent totalization)，它控制著資本的擴張，在中國具體體現為帝國主義與殖民主義。⁸ 正如May Joseph所說的「個人特性的展演場所，在此例證了特殊型態的參與式政治。」⁹ 換言之，我試圖探究的是，晚清對於性別議題與生活常規的關注，是如何與 20 世紀初期，中國才意識到的日常暴力形態糾結在一起。我想要指出，中國人在清朝末年時，已然逐漸相信日常生活中隱含著暴力，這是一個值得注意的歷史現象，而且在本質上，這個歷史現象與「勞動力主體」的重新定位有密切關係——這個重新定位的過程是帶有性別特徵的，而且是在有關於主體性產生的各種話語 (discourse) 中進行的，這些話語包括全球化的、國家民族主義的，以及家庭中心導向的論述。金一關於如同網路一樣交織在一起的各種社會關係——玩物、殖民和體現的 (疆域化的) 關係——的評述，我認為是一個非常有代表性的陳述，因為它體現了這一歷史危機時刻各種問題的聚合 (conjunctural problematic)，儘管金一的說法並非唯一的說法；同時，宋恕對於鬧洞房和「戲鬧」所表達出來的焦慮，則可以看做是此一危機時刻的問題聚合 (conjuncture) 的一種話語上的和物質化的相應體現 (a discursive/material registering)，儘管那是在不同語境下的體現。以下的討論將分四個部份：從理論層面上討論日常生活 (everyday) 及其與主體性之間的關連；討論勞動與家庭，研究二者在晚清的社會與政治論述中如何被重新定位；探討戲鬧／玩物、家庭，以及暴力之間的關係；最後則是對時間性 (temporality) 問題的討論。

8 關於這一點，參見Rebecca E. Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century* (Durham: Duke University Press, 2002)。

9 May Joseph, *Nomadic identities: The Performance of Citizenship* (Minneapolis: University of Minnesota press, 1999), p. 4。

日常生活、勞動與歷史

周蕾 (Rey Chow) 在她的著作《婦女與中國現代性》(*Woman and Chinese Modernity*) 裡指出，在 20 世紀初期被提出來的中國現代主體性的問題，乃是「沈溺」(obsession) 於「中國」或「中國性」(China-ness) 的產物；而此種「沈溺」則僅是一個複雜過程中的一環。在此過程中，我們可以發現「一絲殘存的悲鳴，抗議無法避免的（對中國主體性的）肢解，而這種肢解是由西方化 (westernization) 帶來的帝國主義 (imperialistic) 暴力（或「閹割」castration）而導致的。」¹⁰ 沈溺於中國，她說道，標誌著一種後知後覺，也是一種再現，即她所稱的「物神」(fetish)，這個概念實則源自於她對阿圖塞 (Althusser) 與德勒茲 (Deleuze) 的著作的獨特解讀。我無意討論周蕾的整個觀點（她所探討的其實是十分不同的課題），只是想指出，她在結論說道，這個物神就是婦女。換言之，周蕾循著德勒茲的觀點，從拜物教 (fetishism) 的過程中看見一種審美的可能性；這種審美是一種形式 (form) (而非一種語言或話語)，在「拒絕承認」(disavowal) 的情況下，而被賦予想像 (imagination) 的正面意義。¹¹ 然而，相反地，阿圖塞對於想像的信念被隱諱地保留在他命名為「意識型態」(ideology) 的概念中——這個概念可以看成是一種以語言為基礎的感知 (knowing) 和觀看 (seeing) 的結合，對於德勒茲和周蕾而言，或者還可以再加上Slavoj Zizek，物神最好被理解為一種想像域 (imaginary)，因為不存在將這個想像域完全符號化 (symbolization) 的可能性；也就是說，總是存在著一種不完整 (incompletion)，而對於周蕾來說，這種不完整性的體現就是婦女，這樣，婦女就成了在中國追尋現代主體性的條件。婦女是無法化約的對立狀態 (antagonism)，而這種對抗在社會秩序的要求下被遮掩起來；的確，這一點是保證社會體系自我再生的必要條件。簡言之，婦女是周蕾所稱的一種系統性的「生存技術」(technique of

10 Rey Chow (周蕾), *Woman and Chinese Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), p. 27。

11 同前註，頁 125。

survival)，或者，一種系統性翻譯 (systemic translation) 的過程。

我所探究的理論問題，在相當程度上受惠於周蕾對此課題的分析。然而，對於她的論點，我仍有不滿意的地方，就像我對於Zizek利用夢的形式，來說明意識型態與商品形式之間的關係感到不滿意一般：我始終不瞭解Zizek指稱的意識型態，或周蕾指稱的「婦女做為物神」為何以此種特定的形式出現。也就是說，周蕾將婦女認定為「突顯社會性與結構性的差異政治的一個途徑；做為一種型態分析的工具，婦女問題不僅涉及到性別的問題，而且從解讀文化的角度上來講，婦女問題還關係到權力投資中的分層分級化及邊緣化。」¹² 在此，周蕾所建立的，充其量只是婦女與社會的／結構的差異政治 (politics of social and structural difference) 之間的同形 (homological) 關係 (就像Zizek所建立的關係一樣，最多也只是做為夢的形式的意識型態與商品形式 (commodity form) 之間的一種同形關係)。以本文的目的來看，周蕾通過對「帝國主義暴力」的強調，成功解讀了她稱之為由婦女承載的不完整性 (incompletion)，但是這一過程等於是把國家民族主義貶成一種表面的外在性 (externality)，或者一種附帶現象。這樣做的結果是，唯有依靠一種對國家民族主義的反向解讀，婦女方能被定位並因而被從文化角度上解讀。儘管周蕾的結論在許多方面都具有直觀式的精準性 (而且她對於 1920 年代中國小說和傳奇故事的解讀，更強而有力地說明了這個精準性)，但這個結論仍需要進一步探究，特別是就各種社會關係如何歷史性地發展這一點上。這也是為什麼我試著從「日常生活」概念的歷史發展這個角度，來處理我所關心的幾個議題的原因，因為「日常生活」這個概念是在晚清時期才開始被建構和理解的。

「日常」(the everyday) 的概念，根據Henri Lefebvre的說法，不論在理論上還是實務上，都是最接近現代性經驗的一個哲學概念。¹³ 的確，

12 同前註，頁 52。

13 如同Lefebvre (*Everyday Life*, pp. 36-37) 所指出的，「一旦生活常規和節慶 —— 不論其為勞動的或休閒的 —— 之間的對照，不再成為社會的一個支柱時」，日常性便演變為一個現代的主要論題。我要強調的是，我當然不是說過去沒有衝突，也不

如同Harry Harootunian在他最近有關「日常性」(everydayness) 在 20 世紀初的日本做為一種歷史題材的研究中所指出的，現代性「經常具有一種雙重特性，即在日常生活空間中，承載著資本主義的要求以及既有的歷史文化形式之間的差異。」¹⁴ Harootunian接著說道，對於許多 1920 年代和 1930 年代的日本哲學家而言（遑論海德格 (Heidegger) 或其他歐洲哲學家），「日常生活絕非一成不變地體驗事實而已，相反地，他們愈來愈傾向於將日常生活看成是顯露社會最深層衝突與渴望的癥兆的一個場域。」¹⁵

雖然與Harootunian或Lefebvre處理他們的歷史案例不同，我沒有論證日常生活在上個世紀之交的中國，已然被提升到一個哲學層次上的課題，但是我認為將日常生活概念化，確實能夠為我們開啓更為多樣化的研究路徑。在這裡，我不打算探討日常生活做為一個哲學闡釋的問題（這方面的探究只有在 1920 年代獲得青睞），而是想探討一種方式，使我們更能掌握在 19 世紀末、20 世紀初，中國歷史出現的特殊景象，即國族與婦女的糾合，以及其中所彰顯近代中國的問題意識。我們應該怎樣解讀才能夠不至於將二者間的關係以及其中的問題意識，化約到單線式的功能關係，又可以避開以僵化的本質主義論解釋一切的問題。¹⁶ 的確，許多探討中國女性主義的研究者，都陷入一個泥沼裡而難以自拔，亦即，他們從單一的功能論角度，將國族主義與性別之間的關係予以概念化，卻隱約以西方女性主義做為參考架構，這樣就預設了女性主義所奮鬥的目標，乃是所謂的（女性）個體自主性 (autonomous female individual)，而非任何更大範圍的目標。但是數個世代以來的政治經濟學者、馬克斯

是說過去不曾出現過性別化日常實踐的觀念。這些在過去都出現過。我只是指出，這些衝突在此時期格外受到社會分析家的注意，而且以一種有別於過去的方式突顯出來。

14 H.D. Harootunian, *History's Disquiet: modernity, Cultural practice, and the Question of Everyday Life* (N.Y.: Columbia University press, 2000), p. 111。

15 同前註，頁 69。

16 有關此一取向的討論，參見 Dorothy E. Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (Boston: Northeastern University press, 1987), 第 3 章。

主義者，以及許許多多的女性主義者，都已注意到，自由主義式的布爾喬亞個體性 (liberal bourgeois individual)，很難說是一個價值中立的核心理念或意識型態。正如高彥頤 (Dorothy Ko) 所批駁的，西方布爾喬亞意識型態所假定的「個體」，其實是擁有財產的男性。這樣的認識使得高彥頤將纏足視為一個生成的過程 (a process of becoming)，從而重新定義女性身體。就像本文將會指出的，這樣的認識能夠更進一步化解當代 (自由派的) 女性主義論點中的迷思，亦即，中國女性主義的主體性的生成過程仍不完全 (incomplete)，因為它總是依附著某種「更大」(something larger) 的目標而存在。¹⁷ 我認為，只要我們能夠理解日常生活何以在晚清時期逐漸受到關注，就不至於重蹈上述過度化約的覆轍；同時，我想引入「勞動」(labor) 這個概念，它很難準確地闡明，或者引用女性主義理論家Kathi Weeks的話來說，「(勞動是) 構成不斷變化的存在形式和主體性模式的各式各樣實踐」。¹⁸ 這個概念的引入帶有特別的意義，而且充滿張力，因為菁英女性主義的自覺，不論其主張者為男性還是女性，就是在「勞動」這一實踐中，得以在清末中國萌芽的。

因此，我想說明的是，我們應該透過對勞動主體 (laboring subjects) 是如何通過話語和社會實踐被建構起來的這一過程，來理解清末中國菁英女性主義。這個過程中，我們發現了一種新的可能性——源起於日常生活，但又反過來有助於賦予日常生活的一種「內在本體論式的動力」(an immanent ontological dynamic)。這種動力，再次套用Weeks的話來說，意味著勞動「所宣告的是本體的存在，以及實踐的構成力量，而非有關於實物的本質 (essence of things)。」¹⁹ 這樣的觀點，不但使我們可以將

17 關於高彥頤 (Dorothy Ko) 的論點，參見她的 "Rethinking Sex, Female Agency, and Footbinding," 《近代中國婦女史研究》，期 7 (1999 年 8 月)，頁 75-105。

18 Kathi Weeks, *Constituting Feminist Subjects* (Ithaca: Cornell university Press, 1998), p. 122。

19 同前註，頁 122。以此觀之，就像Weeks進一步解釋的，勞動就像尼采所說的意志之於權力，乃是「…一個存有論的範疇，藉以遂行一個實驗，亦即透過一個特定的歷史問題意識去釐清我們的生活，以及存有本身，讓它們可以被理解」(頁 21)。此處的意含之一是，「主體性」並不是一個等待被揭示的先存本質，而是一個歷史的動態，一個特定的觀點，意在脫離那假定在歷史實踐與過程之前，就存在一個真實

主體性放在歷史脈絡中考察，而不會將之視為某種有待發現的本質，也協助我們跳脫某些理論和歷史的陷阱，這些陷阱包括：以客觀主義的方式來爭辯國族主義、反帝國／反殖民主義、現代化、資本主義，或是社會主義，是否「凌駕」、「解放」或「壓迫」了女人（和男人）。²⁰ 此外，它還敦促我們將注意力轉向探究瑣碎的生活常規如何被解體（disorganized），而做為現代性的一個重要課題，日常生活又如何開始重組。

基本上，清末許多政治宣傳作品，都強調「解放」婦女與強國強種之間有著連帶關係。我們無法也無需忽視這類總體論述，它們無所不在，從建構女國民、提倡女子教育、鼓勵婦女成為國民之母、到宣揚男女平等或男女平權，甚至獨尊女權，都可以是議論的主題。將婦女地位的問題扣連到國族主義／反殖民主義或反帝國主義的論述，也時有所見，例如，對於「女子為奴隸」議題的強烈關注，便與中國人整體受到「奴役」的說法有關——不論此一「奴役」被解讀為來自西方人／日本人對中國人的奴役，還是滿人對漢人的奴役。²¹

女性主體性，只是尚未充份展露就遭受壓抑的想法。

- 20 同樣致力於使中國女性主義方面的討論，避開男性／女性、中國／西方等各種二分法陷阱的，還有劉人鵬的〈「中國的」女權、翻譯的慾望與馬君武女權說譯介〉，《近代中國婦女史研究》，期7（1999年8月），頁1-42。她對這類二分法的反對，歸結如下：「所謂『本土女性主義』的再現，如果放在國家的架構內時，則有一個『男性』的源頭（即：中國的女性主義，來自中國男性知識分子的倡導），而放在帝國主義殖民架構時，則又有一個『西方』的源頭（即：中國的女性主義，來自西方的女性主義）。也就是說，如果要建構所謂『本土女性主義』的歷史，那麼，不論是問問題的方式，或者是提出的答案，都必然與『外來』糾纏不清，不論這個『外來』是女性的對立面男性，或是中國的對立面西方」（頁13）。亦參見夏曉虹，《晚清文人婦女觀》（北京：北京大學出版社，1995）。
- 21 關於「奴役」做為一種性別化的闡述，及其與全球性和父權體制的關連性，參見Rebecca E. Karl, "'Slavery,' Citizenship and Gender in China's Late-Qing Global Context," 收錄於 P. Zarrow and R. Karl, eds., *Rethinking the 1898 Reforms: Political and Cultural Change in Modern China* (Cambridge, MA: Harvard University, Council on East Asian Publications, 2002)。在1900-1901年間剛開始討論「奴隸」問題時，「奴隸」尚未用來指稱婦女。不過，當時立即引發了關於「奴役」的歷史起點問題——究竟是從滿清入關還是西方侵略起算——的爭論。關於此一論辯，《清議報》上的兩篇文章特別值得參考，分別刊於第69冊（1900年陰曆11月21日）以

不過，我認為不加深究地接受這類說法，將使我們走進一個理論上的死胡同。²² 歷史告訴我們，滿清皇朝在 1911 年垮臺之後，新的共和政府隨即「背棄」了婦女，並成功地將婦女（以及大多數男性）阻擋在政治權力之外，而不顧念婦女與農工階層在革命高峰期，出現了令人動容的自我組織動員力量，也不顧念男性革命菁英在取得政權前，曾與他們的女性同志和較低階層出身的同志們並肩作戰。²³ 從這個以及其他許多例證觀之，民族國家背棄婦女的罪名應該是無庸置疑的。使得理論建構之路更是佈滿荊棘的是，近年來的女性主義學者逐漸注意到，1949 年後的中國，在強勢國家機器的主導之下，毛派生產主義／社會主義版本的性別平等，仍然只是一種半吊子的婦女解放。這些學者認為，從歷史發展的結果來看，一旦碰上了「某種更大的事物」（即使在最激進的層次上亦然），當初關於性別平等的解放承諾，還是無可避免地受到背棄。還有人指出，此一背棄的過程，甚至還是在最激進的女性主義者的推波助瀾（或者強迫）之下進行的，因為過去的婦女（就像現在一樣）不斷地被勸服要犧牲她們的（小我）願望，以追求國族／社會主義的（大我）目標。更何況，極端性別歧視的幽靈在後毛澤東時期的復甦，彷彿一下子就倒退到革命前的情況，只不過如今不僅被歸咎於對毛派社會主義的曲解，甚至更被強調為某種文化主義式的本質根源：也就是說，性別歧視被歸結到中國數千年來的父權文化根深蒂固的影響（通常被稱為「封建主義」或「封建殘餘」），沒辦法產生根本性的變化；雖然毛主義宣稱它根除了父權文化，但是現在的人們反而認為，毛主義的各種作為，其實反而強化了這個文化本質。

及第 80 冊（1901 年陰曆 4 月 11 日）。前者為麥孟華（署名「傷心人」）所寫的〈說奴隸〉，後者為秦力山（署名「公奴隸力山」）針對麥孟華的議論所做的批駁，題名亦為〈說奴隸〉。

22 關於理論問題方面的討論，參見 Rebecca E. Karl, "History and Gender in China," *Radical History Review* (Winter 2000)。

23 當然，我們應該注意到，農民與工人的動員，不必然與革命運動有著整體的連繫，尤其是當革命被狹義地定義為孫中山或袁世凱奪取國家權力的工具時。不過，全面性的社會破壞——不論是鐵路還是村落的破壞——倒是有助於整個革命情勢的發展。

這些說法當然都點出了重要而且相關的議題，但是，它們以套套邏輯的方式，透過歷史結果來解讀歷史癥兆，結果導致了幾乎無法跨越的理論困境。因此，爲了更具有理論意義，也爲了更具有歷史含括性和啓發性，我建議，我們應該考察現代社會政治變遷與現代女性主義主體性兩者的根源，探究它們在剛剛浮現（亦即成爲歷史問題意識）的時刻，如何地被闡述，又呈現出何種模式，再看看這些模式如何運用其可能性和裹藏性，使「國族主義」、「社會主義」、「文化」、「資本主義」等等更巨大的後設概念嵌入整個模式中的。換句話說，性別議題不能脫離其本來的歷史脈絡；這並不是說這類議題可以被化約到其他的歷史課題，而是說，任何想要將之截然二分的企圖，不論其爲直觀式的或概念式的，都將戕害議題源起的歷史性。所以，我認爲，更加留意日常生活、暴力與勞動主體之間所浮現出來的關係，將使我們能夠仔細考察，國族主義何以充斥著性別關懷的色彩（在論述的和其他層次皆然）的同時，卻又不完全將性別問題涵蓋於國族主義之內。

以此觀之，金一透過日常生活裡的親密性所揭示出的現代性衝突與渴望，絕非偶然地聚焦在能夠活化玩物情節（playthings）與殖民地概念（colonized territory）的女體（female body）上。不過，這個焦點之所以有意思，並非由於它描述了清末菁英階層婦女日常生活中的客觀事實，而是由於它揭露了日常實踐，是如何在中國的殖民現代性所處的全球化脈絡裡，在話語和物質層面上被重新建構起來。同樣的，宋恕對於某些社會行爲淪爲戲鬧形式的批評，也同樣地聚焦在女性的身體（更具體地說，是以她們的小腳爲縮影），也非巧合：不是因爲鬧洞房是一種新的社會行爲，而是因爲這個行爲如今似乎引發了一種新的焦慮，或者，借用 Klaus Theweleit 在不同語境裏面的經典闡述，這種新的焦慮有一種「潛力，足以導致形體的…消解。」²⁴ 也就是說，這類焦慮表達出一種對於

24 Klaus Theweleit, *Male Fantasies, Vol I: Women, Floods, Bodies, History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 241。如 Theweleit 所指出的，這種恐懼和慾望通常也是一種對亂倫的恐懼和慾望。在宋恕對鬧洞房習俗的指責裡，亂倫焦慮尤為明顯，因為他還特別強調，小腳被鬧洞房男賓撫弄調戲的新娘，可能就是這些男賓

日常實踐全神貫注地關切，而我們現在看來，這種關切有一種潛在的可能性——那就是通過暴力，摧毀正在萌芽的現代性物質化過程，從而使得社會體系無法順利再生。

勞動與家庭

在晚清時期，性別化的勞動主體與性別化的日常生活實踐的主要場域乃是（菁英階層的）家庭。這點我們毫不意外。這不僅是因為家庭被理想化為婦女美德、家政家計，以及社會品德再生的寶庫，更重要的還在於，晚清時期呈現了一個經濟擴張的態勢，家戶生產／勞動以及工業生產／勞動之間在分析上、理論上和實務上所存在的界線，由於開始強調國家總體經濟與準資本主義式的生產力而迅速轉變。²⁵ 在這一時期，用以區別家庭經濟和國家經濟的界線相當模糊，而這種模糊性，就像Michael Perelman在別的語境中所說的，可能是大多數處於原始積累（primitive accumulation）階段，而尚未創造出定型的資本主義式社會分工（capitalist social division of labor）的社會共有特徵。²⁶

我們不妨將這個問題放到具體的文化背景中來說明：套用白馥蘭

當中某個人的姐妹（宋恕，頁 343）。

- 25 當然，就像Kathy Le-Mons Walker、葛希芝（Hill Gates），以及許多經濟史學家和女性主義史學家所指出來的，這種互相重新建構的情形以前也曾發生過。在這裡，新的元素則包括資本主義、帝國主義和國族主義。
- 26 Michael Perelman, *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation* (Durham: Duke University Press, 2000)，第 4 章。Perelman 的研究課題在於英國和法國的原始積累過程，尤其著墨在古典政治經濟學者如亞當斯密（Adam Smith）關於資本主義市場的理論建構如何模糊了此一過程。儘管如此，他對於社會分工與生產過程之間的關係所提出來的洞見，仍然值得我們參考。至於這種界線上或原始積累上的模糊性，是否曾在中國或其他地方完全消滅或達成，則是另一個課題，需要更深入的分析，不是本文所能處理。不過，就像黃宗智（Philip Huang）、葛希芝、王國斌（R. Bin Wong）及許多經濟史學家過去幾年來所主張的，整體而言，家戶勞動（或家戶經濟）仍是中國國家經濟裡的一個重要部分，即使它曾在毛澤東時期受到嚴厲的攻擊亦然。

(Francesca Bray) 對於一段較早的中國歷史時期的說法，晚清可以被視為一個特殊時刻 (moment)，此時，政府為了鞏固其道德意識型態而提倡「女工」(womanly work，譯按：即「婦工」，作者刻意使用「女工」一詞來對比另一種「女工」)，這種「女工」在實際生活中主體多為菁英階層婦女，所以也就成了規範菁英婦女社會品德的產生與再生形式；因而，這種政府政策在意識型態層次上和道德層次上的要求，逐漸導致了與日常現實中的「女工」(woman's work) 在社會、經濟和政治上的緊張關係——這種「女工」是一種主要由較低階層婦女負擔的家戶經濟生產形式。²⁷ 這樣的緊張（甚至矛盾）關係，使得同時含蓋兩種不同形式的「女工」（社會品德的再生形式以及經濟需求的生產形式）的家庭制度面臨了新的挑戰。晚清社會所面對的，一方面是帝國主義與資本主義的侵襲，與社會結構轉型和重組的壓力（包括本土實業家為了適應新的生產需求而進行的嘗試），另一方面則是王朝統治的意識型態基礎，和政治體系的全面性崩盤。家庭於是也相對應地被架構在晚清社會的經濟生產力和政治統合性的新關係裡。只要注意到此一歷史現象，我們就會發現，晚清的家庭所面對的挑戰有多麼嚴峻：地方性的、全國性的，以及全球性的經濟政治變動帶來了前所未有的挑戰，使得舊有的家庭體制陷入危機。

在此一脈絡下，僅僅將勞動理解為無產階級化的過程，將是徒勞無功的——雖然無產階級化確實在 19、20 世紀之交的中國發生。²⁸ 勞動 (labor) 的意義應該更為廣泛：例如，依照金一的說法，婦女的優秀特質之一，就是承擔社會勞動的能耐，他更特別指出，俄羅斯學生的「走入群眾」(to go among the people，譯按：《女界鐘》原譯為「屈身主義」，或譯為「去而與民人為伍」) 運動，主要就是由婦女擔任的。²⁹ 勞動因

27 參見 Francesca Bray (白蘭蘭), *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1997), 第 2 部分。

28 再者，同樣清楚的，無產階級化和準無產階級化婦女日益增加的能見度——在農村或都會區的工業體、在中國知識分子旅遊或求學的日本等外國地區、在都市裡的青樓妓院等等——也是在「勞動」演變成為薪資工作的過程中，喚醒菁英女性主義意識的因素之一。

29 《女界鐘》，頁 40。

而結合了各種日常實踐——儘管這些實踐在現今也被認為是些稀鬆平常的家務瑣事，但在新的時局裡，人們開始察覺到，這些瑣事能在日常領域裡同時帶來衝突和機會，日常生活開始被看成是具有產生性的 (productive) (而非簡單地重複和再生產)。日常生活因而既可以提供產生新的社會政治經濟秩序法則的機遇，同時卻也可能成為阻礙此一新秩序運作的來源。簡言之，在此一特定的歷史時機裡，這些日常實踐和社會形式，一方面被看成不符合新的需求，另一方面卻又被認為蘊含著可以因應新局面的可能性。這樣的觀念化處理，使我們得以超越傳統上對於勞動概念的過度化約，不至於將勞動簡單地扣連到產業化過程或化約為被量化的社會學和經濟學因素。³⁰ 到了 1920、1930 年代，無論是激進派或自由派，都將勞動界定為公開從事的生產工作，由於階級差異，而出現了有關「勞動」的各種分歧：亦即，對於菁英階層的城市婦女而言，這是她們追求職業生涯的機會；對於貧困的城市婦女來說，她們被捲入了工業化過程而成為受薪勞動力 (waged-labor)；而農村婦女則更淪為土地所有者農業生產制度下的奴隸。不過在 19、20 世紀之交，這些分化還不顯著。

在金一的論述中，以上提及的這些晚清社會問題的輪廓已經顯現出來。例如，金一將女性身體同時類比為玩物和殖民地，或者，套用當時同樣盛行的說法，婦女既是玩物也是奴隸（「奴隸玩好」）。³¹ 尤其具有啟發性的是，具有性別特徵的有關奴役的說法，在當時並非某種一成不變的概念。因為奴役概念指的不僅僅是（何況當時尚未成為）一種女性依賴男性的非歷史性的固化了的說法，也不僅僅是五四時期，女性成為一種固化的符號，用以指稱長久以來的文化父權體系下的受害者。³² 而是，在晚清時期，奴役概念標示著一種認識論方面的過渡性的移轉，尤以家

30 這種化約論觀點之所以在中國被普遍接受，與 1920 年代採行馬克斯主義式的和其他社會學式的歷史與當代社會分析範疇有關。關於此一過程，參見 Arif Dirlik, *History and Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1978)。

31 例如，參見黃菱舫女士為《女界鐘》所寫的序（《女界鐘》，頁 5）。

32 Tani Barlow, "Theorizing Woman: *Funü*, *Guojia*, *Jiating*," 收入 Angela Zito and Tani Barlow, eds., *Body, Subject and Power in China* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 253-289。

國為天下的帝國體系，向中國做為國中之國的世界體系過渡。就某一方面來說，正如我在另篇文章中討論過的，晚清關於帶有性別特徵的有關奴役的說法，與當時對於政治領域的重新概念化過程緊密相連，而奴役概念與當時的國民 (citizenship) 論述，既相反又相成，就像它與有關殖民論述和殖民活動關係一樣，都是既相反又相成。³³ 如此一來，不僅世界的脈絡與中國國內的脈絡完全交織在一塊，國民概念也可以被理解為一種政治領域裡的公眾參與模式，而它的相反概念，即奴役，則成為殖民高壓政治的特徵。³⁴ 在這樣的看法裡，奴役論述在政治烏托邦上的對立概念，即國民論述，也得以顯現——儘管以性別化的詞彙來說，不論是「奴役」還是「國民」，實際上仍然含攝在家庭此一被重新闡述成體現政治與性別主體性的單位之中。

從另一方面來說，正如金一清楚表明的，奴役也可以被視為是一種國家主義意識型態的霸權形式，因為菁英階層必須透過研習經書才能取得參與政治的正當性——一種建立在文化形式上的政治統治。根據金一的看法，在此一讀經的傳統之下，女人只有兩條路：成為列女或「才奴」。才奴是對才女一詞的戲稱。以往，才女被用來頌揚一種模範的女性典型，但在晚清，此一典型卻開始被拆解，視為一種基於意識型態共謀的拙劣仿效，以及一種沒有出路的社會政治行為。³⁵

然而，再換個角度來看，奴役也是一種關於勞動的論述，或是關於控制某種特定實踐的取向與定位 (disposition and positioning) 的論述，正是這些實踐生產和構成家庭之內的日常生活，在此，家庭仍被理解為一

33 參見 Rebecca E. Karl, "'Slavery,' Citizenship, and Gender in China's Turn of the Century Global Context"。

34 「展演性」(performativity)，用 Judith Butler 的話來說，乃是一個理論性的「強調，透過一種和權力合力運作，在社會生活的各個層次上，社會生活被造成——以及新的社會可能性展露出來——的方式。」參見她的 "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism;" 收入於 Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, eds., *Contingency, Hegemony, and Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (London: Verso, 2000), p. 14。

35 金一，《女界鐘》，頁 44。關於晚清才女文化的消逝，參見 Hu Ying, *Tales of Translation*, pp. 6-8。

個社會、文化與經濟的單位。在這種觀照之下，婦女勞動的取向，或者「女」(female) 和「工」(work/labor) 之間的關係，也就開始成爲一個問題。³⁶ 晚清著名的行動家秋瑾，經常從這個角度來運用奴役的比喻，把中國家庭中婦女勞動的內容，等同於非洲的奴隸制。³⁷ 於是，司空見慣的日常生活暴力得到了最大的闡明，也就是說，在大規模與多層次的社會／政治危機的脈絡中，彰顯出家庭之內及其相關聯的社會關係；在這一個較大的脈絡裡，奴隸以勞動主體的身分出現，殖民和玩物的問題被等同於奴隸制，這樣，這種論述也就成爲對於王朝與全球政治／經濟的強力批判，與此同時也有力地促使新形式的性別主體性的建立。在此，殖民、玩物與奴隸制所涉及的，基本上不是經驗社會學中所說的日常生活，也不是關於其背後的物質或文化條件，而是關於如何對主體性進行一種歷史性的重構，這種重構是基於Peter Osborne 所稱道的，「在社會整體的層次上的一種具體地而又普遍的關係的允諾」。³⁸

做為暴力形式的玩物與戲鬧

再回到玩物的問題上，尤其是玩物與日常暴力之間的關係上。就字面意義與一般意義而言，衝突和暴力在晚清政治言論中履見不鮮，正好呼應了當時社會、政治與經濟的全面性崩解狀態。單就字面意義來說，

36 例如，從這個角度來看，「暴力」在中國成爲一個家庭問題，與「暴力」在美國成爲一個必須處理的社會問題，不能夠相類比。因為就像Linda Gordon所指出的，從父權體制對於家庭內勞動習性的控制，變換到資產階級家庭規範，就已經代表著將家庭勞動的觀念，予以問題化了。因此，最初在擬定「家暴」(家庭暴力) 防治政策時，優先考慮到的是兒童福利和虐待兒童方面的問題。參見Linda Gordon, *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence, Boston 1880-1960* (N.Y.: Viking, 1988), 第 1、2 章。

37 例如，參見她的〈敬告中國二萬萬女同胞〉，《秋瑾集》(上海：古籍出版社，1979)，頁 5。原刊於《白話》，號 2 (1904 年 10 月)。「奴隸」二字並未在原文的文章中直接寫出來，而以空白表示，因此該句話寫做「為甚麼把女子當作非洲的□□一樣看待」。她在空白處所要填上的顯然是「奴隸」二字，這也正是晚清常見的用法。

38 Peter Osborne, *Politics of Time*, p. 192。

盜匪、戰爭、水災、風災等等各種自然與人為災害帶來的外在暴力——更不用說軍事行動及其所誘發的社會衝突——對於生活所產生的負面影響，逐漸被等同於（在論述過程中，而非基於因果關係）纏足之類的社會習俗所橫加於女性身體的污染和暴力。³⁹ 於是，在這個特定的意涵上，日常生活逐漸被建構成一個暴力過程，尤其是當它關係到婦女時，更是如此。舉例來說，秋瑾經常通過描述女性「雪白」雙足的玷污與「清白」名節的受損，來討論婚姻生活帶來的精神上和肉體上的暴力。⁴⁰ 其實反過來說也行：日常戲鬧，那些看似平常的笑鬧和生活常規，實際上不斷地再生和延續，結果不但演變成爲一種暴力形式，同時也是日常生活爲何日漸荒廢而毫無變化的真正原因。但在另一方面，人們也查覺到一種新的暴力，這種暴力同樣出現在社會習以爲常並受文化認可的日常實踐中，而此種日常暴力卻又指向一種新的自我主體性的實現／體現 (embodied self)，因而也相應地指向了新的希望。⁴¹ 這也是晚清時期有關性別問題的討論，對女性身體（例如纏足和貞操問題）以及女性心靈（或是女性主義理論家 Dorothy Smith 所說的「女性消音的殘酷史」）的議題特別感興趣的原因之一。⁴²

39 關於身體與玷污問題在一個極不相同的歷史脈絡下的案例（德國法西斯主義和自由軍），參見 Theweleit 的 *Male Fantasies*。

40 例如，參見她的〈敬告中國二萬萬女同胞〉，頁 5-6。

41 關於白露 (Tani Barlow) 對於本質女人（「女性」）與科學／身體有機論的相當機械論式的看法，我肯定她的貢獻，但並不同意她的觀點。參見 Barlow, "Theorizing Women"。

42 D. Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (Boston: Northeastern University Press, 1987)。晚清時期，提倡女性地位的文章，普遍將婦女的小腳問題和教育問題綁在一起，這個特殊的現象不能夠單純地歸因於「西方的衝擊」或自由派意識型態的「真理」。關於反纏足與興女學的連結，杜清持的文章〈男女都是一樣〉（《女子世界》，期 6 (1904 年)，頁 13-16）格外具有代表性。她在該文中說道，提升女子地位最重要的兩件事，就是不纏足和興女學。的確，新興的女子學校幾乎都禁止入校女生繼續纏足；各式各樣的女子刊物所刊登的女性主義詩歌，也都強調天足和教育的重要性。即使刊登在 1900 年代初期的報章雜誌上的放足女鞋廣告，也以此為訴求，這類廣告的賣點在於提供適用各種放足階段的女鞋，宣稱小腳解放的程度，即代表著心靈解放的程度。

讓我們再深入討論纏足這個例子。假如就像高彥頤所說的，纏足可以被表述為一種特殊形式的體現 (embodiedness)，並在分析層面上，導向一組圍繞著交換價值 (exchange value) 並帶有具體歷史和文化特徵的概念，⁴³ 那麼，清末盛極一時的反纏足團體的相關文獻，便可以理解成為一種將纏足表述為另一種形式的體現，強調一種完全不同的交換價值甚至是使用價值 (use value)：亦即，強調在這種女性體現／(再) 生產的形式之中，產生了幾近於零的剩餘價值。在某種程度上，我們只須注意到當時愈來愈常見的將「纏足」與「天足」對比的情形，就可以瞭解到纏足是如何被述說成一種施加於天然身體的暴力。⁴⁴ 如同高彥頤所指出來的，在中國的纏足歷史裡，儒家孝道所強調的身體髮膚，「受之父母，不可毀傷」的身體完整性問題，與纏足禮俗改變女性身體的事實，在論述層面和社會實踐中一直存在著緊張關係。此一緊張關係在清末反纏足菁英將纏足定位為一種對女性身體的殘害之後，迅速消解。⁴⁵ 不過，此時對於「天然」(nature) 與「完整」(wholeness) 身體情有獨鍾的強調和論述，實際上是認定纏足做為一種身體戕害的結果，妨礙了將女性的天然身體／雙足定義為新式生產工具——同時也意味著對政治、社會和經濟方面的生產力的影響——也阻礙了新式價值體系的建立。

43 高彥頤指出，「從女性身體到她的男人的社會地位的價值轉換（然後又透過「三從」道德觀而轉換成為她的社會名聲），乃是儒家文化的主要運作模式，此一模式在貞節崇拜上同樣明顯。其中的交換經濟學在於以身體換取權力，或者說，以真正的女性身體（或者毀壞，如纏足，或者完璧，如貞操）來換取用以公開展示男性權力的社會地位或菁英地位。」（"Rethinking Sex, Female Agency, and Footbinding," p. 97）

44 例如，參見佩公（本名待考），〈男女平等的真理〉，《中國新女界雜誌》，期 1（1907 年 2 月 5 日），頁 29-40。該文認為，儘管「人之生於世上，有男女之分別」，但因此將男女分尊卑，卻是違反天然之事：「女人生來，有耳有目有手有足有心思，與男人本無差異」，男女之所以結為夫婦，「不過是人道上陰陽二氣自然相合，並不是把這相合的道理，作為降志以相從的事，且人道相合，男女匹體，並無有輕重」（頁 32）。

45 高彥頤，"Rethinking Sex, Female Agency, and Footbinding"。就此而論，高彥頤的討論，可以視為是對上述白露對於輸入中國的科學有機論或身體有機論的討論的回應。關於此一建構在（相對上）近代初期的例證，參見鄭觀應，〈論裹足〉，《易言》（香港：中華印務總局，1880）。

這樣的論調，在梁啟超（著名的維新派知識分子）身上，甚至張之洞（清廷大員）身上，都可以見得到。儘管著眼點有所不同，但這兩個人都呼籲早日將中國轉型到工業化社會。對他們來說，此一社會轉型能否發生，至少部分取決於能否將婦女從家戶經濟中挪移出來，並將之移入工廠，⁴⁶ 或者這麼說，端視能否將婦女轉化為剩餘價值的生產者，而非緊綁在單純的以使用價值和交換價值為目的家庭經濟中。從這個度來看，我們就能清楚地瞭解到，若說纏足在過去為家庭（或家族）創造了社會交換價值，那麼透過新建構出來的婦女與社會／政體／國家之間的關係，清末的解放纏足，創造了經濟上和政治上的剩餘價值：這樣的結果不僅僅是功用性地為了（for，可以理解成為強調「帶有目的性」地做某事——譯者）國家，從本體論的角度來說，更是透過（through）性別化的日常領域，建立了與國家之間一種新的自主而又相制約的關係。換言之，就像白馥蘭所指出的，在晚明時期，（菁英階層）婦女家戶生產活動中產生的經濟價值，在為了加固社會道德的國家意識型態引導下，被置換到文化再生產的領域；然而，在晚清時期，女性與價值的關係，進入了商品化和拜物教的領域，從而被置換到剩餘價值領域（surplus value）之中。⁴⁷

更進一步地說，到了晚清時期，無論是激進派還是保守派在關於纏足的論述中都指出，纏足雖然做為一種長久以來受到社會認可的社會風俗，但時至今日卻應予譴責，將之定位為一種針對女性身體與靈魂所施加的暴力，再者，纏足違背了祖宗遺訓和聖人典籍的要旨。此外，纏足還被認定為一種過時的文化施為，完全不能滿足全新概念闡述下的日常生活對生產力的要求。然而對保守派來說，這種對纏足的批判源於他們對傳統文化的捍衛，在他們眼中，纏足根本不是正統的傳統文化；就像宋恕在前述演講稿裡再三強調的，大家在古籍裡絕對找不到德貌兼備卻擁有一雙小腳的女子的例子：

你們不曾讀過經書，看過鑒史，所以不曉得古來相傳你們聽

46 在上海出版的《天足會報》，期1（1908年），甚至摘引了張之洞的這個呼籲。

47 「價值」或價值生產實踐的目標和定位的變化，在相同的基準之下，意味著「女子」（或者「婦女」、「女性」）在語意上的變化。

慣的許多有德有福的婦女、有才有貌的婦女，個個是不纏腳的哪。可憐平空白地受了造小說的、做戲的、唱詞的一班人胡亂哄騙，當做宋朝前頭有德有福、有才有貌的婦女亦是個纏腳的，並且個個是三寸金蓮的，這是你們沒有讀過經書、看過鑒史的苦處呢。⁴⁸

宋恕指責通俗文化編造纏足與婦女的「有德有福、有才有貌」的關係，使得此文化得以廣為流傳（通俗文化中多數才貌雙全、家境富足的女子大多纏足），也就是一種以家庭為基礎的交換價值在社會層面上的再生。接著，他藉由講解南唐李後主的例子進行道德勸說。一般相信李後主是纏足文化的始作俑者，在宋恕的口中，李後主不思提升男性社會價值觀，反而提倡纏足，阻礙了帶有陽剛含義的社會和政治價值的生產和再生產，結果為他的王朝帶來災難，也使自己錯失成為明君的機會，最後淪為階下囚。⁴⁹ 就價值淪喪的說法而言，宋恕和清末傳教士並無二致，後者將纏足和鴉片相應地視為有關女性和男性的暴力，這兩種暴力共同摧毀了經濟價值的有效生產。不過傳教士不像宋恕那樣以重構中華傳統文明和優良規範為前提，來抨擊當時的社會現實，而是立足於一種相對未經反思的現代化主義（modernizationism）。

宋恕雖然苦口婆心地勸戒纏足，但也慨嘆許多有頭有臉的男人，經常埋怨纏足這種小事沒什麼好談的，無關宏旨，而且纏足也不關男人的事。對於這類埋怨，宋恕回應道：「這句話亦是大錯！這樣普及的苦，這樣現世地獄的苦，是小事麼？」⁵⁰ 不過他並不是感傷婦女的悲慘遭遇就算了，而是進一步譴責，使婦女蒙受纏足之苦的，不是婦女自己，而是男人，因為正是男人極力鼓吹「女子無才便是德」的觀念，又正是這種「無才」觀念產生了一種婦女品德上的落差，這種落差完全反映在她

48 宋恕，〈遵旨婉切勸諭解放婦女腳纏白話〉，頁 331-332。

49 根據宋恕的說法，李後主因為縱情聲色，寵愛小腳舞姬，不顧自己身為君主的重責大任，結果他的南唐王朝為宋王朝所滅，他本人也羞辱地淪為亡國俘虜。（〈遵旨婉切勸諭解放婦女腳纏白話〉，頁 332。）

50 宋恕，〈遵旨婉切勸諭解放婦女腳纏白話〉，頁 341。

們的雙足尺寸上。所有這些問題最後都歸結到宋恕在文末對於戲鬧或鬧洞房習俗的抨擊，如我們一開始就提到過的，宋恕指責戲鬧看似一種對品德把關的社會習俗，時至今日必須揭露其暴力侵犯的本質。於是，在宋恕的闡述當中，纏足文化擴散所表示的，不僅是通俗文化歪曲史實的流毒，間接地鼓勵了擾亂社會政治秩序的暴力，⁵¹ 更是一種實實在在的日常生活可見的粗暴作為，它成爲一種暴力，直接地鼓勵了一種新的價值的生產／(再) 生產，擾亂了原有的社會倫理道德。

同樣的，金一也嚴厲批判了當時社會上習以爲常的德行：「苟不然而有新道德與文明之思想，誠求交換，則吾敢以百身保其無他，彼腐儒者固不知道德爲何物，其胸中直橫互『玩好殖民』四字，欲壟斷之而以爲利者也。」⁵² 就像他稍後所說的，各種政治革命是無法解決玩物／殖民這個問題的，畢竟，即使是法國革命和俄國革命「遊戲」，「亦爲君權之革命而出，非爲女權之革命而奮也。」⁵³ 事實上，金一認爲，人只有一條命可以爲革命奉獻犧牲，而這樣並沒有在很大程度上擺脫「奴隸禽獸」的境地。接著，他列舉一些在晚清改革派與革命派文章中，常被引用的殖民地案例，包括印度、埃及和愛爾蘭，來佐證他的觀點，他指出有關奴役 (slavery) 的論述與殖民關係密不可分，他稱在這種關係下暗藏的權力支配活動爲「快樂之物」，進而認爲奴役和殖民關係的比喻，也必然與待女子如玩物所帶來之「樂趣」緊密相連。⁵⁴ 最後，對金一來說，在發覺新的社會品德之前，必須將偽裝爲戲鬧的日常實踐中的權力／暴力／樂趣，予以破解，並經由重塑權力和社會生產之間的新關係，以產生穩定的社會價值。這種新關係的產生源自新主體性的塑造，其途徑並非個人的犧牲奉獻，而是一個創造和引領的過程，這個過程最終將

51 宋恕甚至還提到李鴻章的夫人擁有一雙天足，而且又拿滿清皇室保持天足為例，駁斥一般人相信不纏腳是卑賤的觀念：「你們想一想：他們這等高貴，個個不纏腳，你們反說不纏腳是賤，難道你們種田、做手藝、做買賣的人家比他們王爺、相爺、制台、撫台的人家還高貴麼？」（〈遵旨婉切勸諭解放婦女腳纏白話〉，頁333。）

52 金一，《女界鐘》，頁52。

53 金一，《女界鐘》，頁56。

54 金一，《女界鐘》，頁57-58。

引入一種新形式的社會性 (a new form of sociality)。這種新關係衍生自這種新主體性，因為此種新主體性不再被理解為個人的犧牲奉獻，而是創造出一種新形式社會性的過程。

上述兩個例子（類似的例子不勝枚舉），都將過去習以為常的戲鬧取樂，重新定位為日常暴力，其中所反映出來的，是將過去視為正當的統治（無論是就日常生活還是政治權力而論），重新理解為一種暴力、奴役和殖民。而且，這兩種新認識，通過做為社會構成要件的種種實踐——生兒育女、料理家務、教育、參與公共事務、演說，甚至行刺——特別是這些社會實踐背後，由勞動體現的內在的本體論層面上的動因 (dynamic)，直接或間接地扣連到一起。

最後我所要說的是，此一內在的、本體論的動因，之所以被認知與實現，其關鍵在於人們對於時間性 (temporality) 的感受和認識的轉變，或者說，從過去到現在，人們對於日常生活中所經驗的暴力，出現了不一樣的體認。

時間性與日常暴力

這裡我所關心的晚清日常生活，指的還不是商品化的都會日常性。不過，商品化和都會化的問題的確重要，尤其到了 1920 年代，隨著「新女性」在中國都會區的崛起，加上現代都會文化在通商口岸城市裡日益普遍化，使得這個問題更加重要。⁵⁵ 而且，在晚清時期寫作各種時論文章、宣傳書簡和專書的文人，包括我們討論過的金一和宋恕在內，大多住在都會區域。晚清女性主義的先聲，同樣來自這個區域。這些顯然不是偶發的現象。同樣不是偶發現象的，還有女人／妻／妾逐漸被當做供男人消費的商品對象，而男人也相應地被認定是消費女人的消費者。⁵⁶ 儘

55 更多關於這一點的討論，參見 Kristine Harris、Andrew Field 與 Zhang Yinjing 所編的 *Cinema and Urban Culture in Shanghai, 1922-1943* (Stanford: Stanford University Press, 1999) 一書所收錄的各篇論文。

56 關於這一點，參見 Gail Hershatter, *Dangerous Pleasures: Prostitution and Modernity in*

管如此，我認為，始終如一地呈現在這些晚清議論裡的，是一種關於日常生活物質化的觀點；用Harry Harootunian的話來說，這種物質化了的觀點，顯示出一種「對於前所未有的現代性的體驗 (modern experience) 的敏感，而這種體驗則根植於一種當下 (the present)：當下揭露了對它本身所處的時間緯度的自覺，亦即，意識到存在於當下和它此前的過去 (the pasts) 的差異。」⁵⁷ 總的來說，在晚清的性別議論文章中，這種對時間緯度的敏感經常在批評論述中被援引，例如指稱「數千年來」對女性的壓迫，意味著一種覺醒，即，過去習以為常的情況，如今已然與當下的要求格格不入。然而，二十年後的五四時期，以一種幾近霸權式的意識型態指出，中國的過去擁有一種整體性 (unity of China's past)，並進一步主張一種與中國過去絕對性的歷史性斷裂，⁵⁸ 這樣看來，晚清時期對時間性的自覺，與五四時期相比，並沒有斬釘截鐵地將過去定義為一種具有整體性的概念，因而也還在嘗試性地標示出不確定的當下，然後設想出與之相對立的過去。也就是說，將過去進行總整化約趨同的論述始於五四時期，而非晚清時期；⁵⁹ 晚清的特色在於時間的不確定性，此一趨勢則鋪陳了兩種全然相反的觀念，一方面是團結全球被殖民者的觀念，另一方面則是提倡全球性的現代化目的論，亦即，建立強大的民族／國家政權和實行工業化。

關於過去 (the past) 的闡述，很大程度上取決於對當下的理解，所以對於過去的解釋因人而異。有些人所說的過去是指「儒者之風」興起的時代，⁶⁰ 有些人強調秦漢盛世，⁶¹ 還有一些人則指滿清入關之前的時代。⁶² 同樣的，導致人們界定過去被認為是日常實踐，而到了當下卻變

Twentieth-Century Shanghai (Berkeley: University of California Press, 1997)。

57 Harootunian, *History's Disquiet*, p. 3。

58 參見 Arif Dirlik, *Origins of Chinese Communism* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 第1章。

59 換句話說，這些論述還不是將「過去」正式定調為「歷史」，因為關於歷史的論辯，要等到1920年代和1930年代才出現。

60 [丁]初我，〈哀女種〉，《女子世界》，期6(1904年)，頁3。

61 〈黃女士謙送鄭家佩女士東游序〉，《女子世界》，第2年期1(1905年)，頁92-93。

62 例如，蘇英，〈蘇蘇女校開學演說〉，《女子世界》，期12(1904年)，頁11-13。

成日常暴力的原因也有不同，或者說，用以闡述某些暴力行為本質的指標因素因人而異：或從社會文化的角度標舉儒家父權體制，或從政治角度標舉滿清統治，或從社會經濟角度標舉均田制和家戶經濟，或從文化角度標舉意味著社會安定停滯的俠道沒落現象。⁶³ 這種種論斷所強調的因素，儘管並非互斥也並沒有窮盡所有可能的指標因素，卻是歸納闡釋自不同的文本裡所揭示的對「過去」的所指，這個指涉也揭示了暴力行為的場域和源頭。這些對過去的不同詮釋，至少部分說明了當時社會和政治方面，有關性別化的論述中所存在的主要分歧：一邊主張女人應該從一種重新定位的家庭／社會日常性場域之中，攫取和培養她們的「天然」權利 (right) 和權力 (power)，例如解放纏足和求取知識，而這類主張也使得倡議女人做為「國民之母」，甚至更保守的「賢妻良母」的說法，盛極一時；另一邊則主張創造一種新的生存模式，或如英雄任俠，或如俄國革命女傑蘇菲亞捨身取義，或如革命烈士等等，以求突破當前的日常性窠臼，衝破羅網。不過話又說回來，許多當時的評論者都同時採取了多重立場，他們這種同時並陳的敘述，正好掩蓋了再現 (representation) 與時間性的危機，而這個危機又最能反映出現代性做為一種內在的總體化的特徵。

使得對「過去」的時間性及其與「當下」的關係的理解變得更加困難的是，晚清政論家們並未清楚地表達他們關於下列問題的立場，亦即，中國之所以積弱不振，是由於性別壓迫本身的緣故，還是說，性別壓迫只是中國積弱的一個結果 (an effect)。同樣的，我們也不清楚他們如何看待歐洲的情況，也就是說，在這些政論家眼中，歐洲的強盛到底算是其社會性別平等的原因 (a cause) 還是結果呢？⁶⁴ 如何理解中國和歐洲的

63 例如，丁初我提倡「回復」被遺忘了兩千年之久的女子俠氣，認為如此將可扭轉現世「女子為奴隸」的命運而至「俠國」境地：「俠種之傳，一變而為儒，而足以弱國；再變而為奴，而足以亡國。儒者，奴之鄰；俠者，霸之幟也。不俠即奴，謚曰劣種。」見[丁] 初我，〈哀女種〉，《女子世界》，期 6 (1904 年)，頁 3。

64 例如，當評論者以斯巴達為例，強調女子體能對於國家強盛的正面影響時，他們也就預設了斯巴達的強盛乃是源於其婦女的強壯；於是，如果中國女子不能擁有強健的體魄，中國也就不能強盛。然而，其他評論者則認為，女子體魄是否強健乃是取

過去，它們的過去又與各自的當下有著怎樣的關係，隨著這些困惑而來的是在當下的時間性的理解中，呈現出一種矛盾性格，一方面背負著社會內部日益浮顯的轉變，另一方面是運用革命推翻舊有體制迫切感。這種困惑，部分源於一種日益強烈的動力——想要同時從不同的角度來檢視晚清的「當下」，既想從一種Peter Osborne所說的「務實的角度，即歷史進程的激進開啓」，⁶⁵ 也想從一種強調對中國過去 (China's past) 沿襲不可拋棄的遺產的角度。換言之，讓我們再借用Osborne的話來說，「一旦發生在當下的變化引起注意並受到質疑，(因為在另一種情況下) 變化是衍生自一種趨勢，這種趨勢是源於既定的、結構化的社會型態(「現代性」和「傳統性」)之間的關係的發展」，那麼，前一種情況下，在過去與當下之間的關係，就會爆發成為一個尖銳的社會問題。⁶⁶ 此一問題的構成尤其值得注意，在許多篇議論文章裡，作者或者大聲疾呼「恢復」女權——預設著婦女曾在過去(不論如何界定)擁有的權利，不知何時失去了——或者呼籲發展女權意識，爭取婦女在過去未曾有過的權利。於是，在這個混亂的情況下，議論者所提出關於性別問題的解決方案，要不就是從(被遺忘的)過去挪移到現在，不然就是革命性地創造出新的東西，以因應時代的需要。大多數的議論者就在這些立場上游移著。

例如，署名「煉石」的新聞記者燕斌，在1907年所發表的文章〈女權平議〉裡寫道，⁶⁷ 從演化論的觀點來看，壓抑女性的地位，有違達爾文物競天擇的理論，因為物競天擇的結果，弱小者將被淘汰，然而「世界人類既只有男女，男女之數又常於平均，可知造物生人之本意，其視男女皆人類而已，無所偏於男，無所重於女。其所以分為男女者，不過

決於國家是否強盛，反之則否。關於後者，參見煉石，〈女權平議〉，《中國新女界雜誌》，期1(1907年2月)，頁1-6。

65 Peter Osborne, *The Politics of Time* (London: Verso, 1995), p. 2。

66 同前註，頁2。

67 燕斌經常使用「煉石」做為筆名。她是刊行於東京的《中國新女界雜誌》的主編；來自河南的她也是「同盟會」的會員。關於燕斌的生平，參見孫石月，《中國近代女子留學史》(北京：中國和平出版社，1995)，頁111。

以爲滋生之妙用，非有所尊卑強弱之別於其間。」因此，她認爲，男尊女卑的觀念，絕非大自然演化的結果（或者說，絕非那種在當下按照自然發展規律推斷過去的歷史觀）。⁶⁸ 不過，在她的下一個論述段落裡，煉石認爲男尊女卑的偏見問題之所以產生，乃是由於最初的命名 (naming) 之故：如果當初「女」被稱爲「男」，「男」被稱爲「女」，世界將會大不相同。煉石在此處顯然是運用經典傳統的「正名」概念，以控訴社會之名與社會之實之間的關連性，而在觀念論者的哲學語彙中，此一名實之間的關連，乃是獨立於歷史時間性之外的。就這一點而言，煉石並沒有交待清楚，何以某種「名」在歷史上代言了某種「實」，而這種「實」又反映了相應的「名」。她也沒有說明何以某種「名」或「實」能夠一直延續到現在。再者，既然「名實之辨」無法革命性地遽然逆轉，那麼還有什麼樣的行動選擇可以做呢？儘管煉石顯然在摸索某種「歷史進程的開展」(openness of the historical process) —— 亦即，從某種強調命名形上學的過去裡，尋求開放性的源頭 —— 但這卻使得她進退失據，因爲這種從過去推衍的做法，正好與她想強調的開放性自相矛盾。在這種時間性／社會性的混亂裡，煉石無法找出什麼真正新的東西，而且也無法訴諸任何過去來呼應她想要塑造的當下。

於是，就在這種紛雜的情況之下，如果我們把性別議題與晚清時期正在萌芽的日常性，做一種歷史主義式的連結的話，將會同時發現蘊藏於其中的可能性與侷限性。因爲，儘管認識到日常生活做爲暴力形式、場域，和做爲在時間性上過去與當下的衝突的體現，有助於突顯性別化主體性此一亟待廓清的問題意識，然而，主體性的形成也是一個歷史情境化的意識型態過程 (a historically-situated ideological process)，其固有的紛雜多樣的種種矛盾難題，不管在當時，或者任何時候，都沒辦法克服。的確，晚清以降，歷經五四時期、1930 年代、革命年代，一直到今天，對於日常生活領域的重建和構思，可謂層出不窮，而這正意味著，

68 煉石，〈女權平議〉，頁 3。亦參見張雄西，〈創立女界自立會之規則〉，《雲南》，號 1 (1906 年)；該文指出 (儘管沒有提到達爾文主義)：「天地以陰陽生物，本無偏重。爲男爲女，各有應盡之義務，應享之權利，何嘗軒輊於其間哉！」(頁 87)。

日常生活做為性別化主體性形成過程的場所，總是交替地並矛盾地自始至終遭到整體性的拒斥或全然的擁抱，或遭到徹底的政治化或隨心所欲的去政治化 (depoliticized)，有時候，甚至幾種情況同時存在。這些情況在歷史進程中重演和往復，不斷地向勞動、家庭、暴力、國家、性別與全球化過程之間糾結不清的關係發難和反覆質疑。此一事實也正提醒著我們，純粹地將主體性視為一個先驗的存在，和一個被等待揭露的真實領域的說法，是絕對不夠的。

不過，也許更重要的是，它提醒著我們必須注意到一件事情，亦即在癥候性的不完整 (即周蕾所說的物神)，與促使這些不完整性以一種特定的形式出現的歷史原因之間，存在著一種不斷變化的關係，這種關係實際上遵循著系統性的整體化邏輯。我已指出，針對日常生活領域所發出的全新關注，有助於解釋某種特定形式 (forms) 出現的原因。像纏足這類特定的日常實踐，在滿清覆亡之後很快就被揚棄，至少在菁英階層裡是這種情況；日常生活做為一個性別化實踐領域，從未完全被任何「兩種文化」中的任何一種所完全涵蓋 —— 由五四時期所提出的 (自然) 科學 (science) 和人文 (humanities) 概念下分別定義的兩種文化 —— 五四以後，這兩種文化便成為定義現代性的參數 (parameters of modernity)。換言之，不管是科學還是人文，都不能夠經由抹煞日常生活在時間緯度上的不均衡 (uneven temporalities)，而完全涵蓋和詮釋日常生活領域。因此，就像煉石這樣的議論者所嘗試的，藉著評論過去與當下的關係，演化論被運用為一種兼具科學性和人文性的論述；然而，一旦演化論 (不論經過科學還是人文的塗抹) 無法滿足煉石所渴望的在性別化實踐中的根本改變，即一種激進斷裂，面對此前藉由演化論所指而提出的問題，她卻無計可施。由此觀之，我們可以瞭解到，日常生活所體現在時間緯度上的不確定性和物質性，無法以一種在假想中存在的線性史觀來界定，因為二者不但超越了此種線性史觀的範圍，而且也將無法被化約到其中去。於是，我們聚焦於晚清時期，日常實踐如何被重新定義為毫無益處的「戲鬧」或是暴力滋擾再生這一過程上，這幫助我們認清了此一問題剛剛被突顯出來的歷史時刻。