

从男女平等到女权意识

——晚清的妇女思潮

夏晓虹

在西学东渐的背景下,晚清的妇女观念开始出现与传统背离的倾向。这些新意识作为支持女性生活中所有新事物的根柢,影响与改变了近代以来中国妇女的社会状况。三纲五常、男尊女卑的旧礼教,在这个时代受到了前所未有的置疑与挑战。虽然思想的普及与实现尚需假以时日,但新潮既已涌动,其势便不可阻挡。百年来的妇女解放运动,正是由其催生助长而蔚为大观。晚清妇女观念也因此以开启新机之功,在近代思想史上占有重要的篇页。

西学东渐的一个极为可观的思想成果,便是平等观念的阐扬。借助西方传教士的译著以及中国出洋人士的眼睛,与等差分明的儒家文化不同的更为平等的欧美社会形态,对晚清先进的知识者产生了巨大的吸引力。儒家的“平均”术语之逐渐被佛家的“平等”法言所取代,正显现了内涵的扩大与普泛化。平等既意味着消除任何人为的等级差别,改变扶阳抑阴、尊男卑女的两性关系旧格局,自然也是题中应有之义。《西徂东》(花之安 Ernst Faber 著,1884 年出版)、《佐治刍言》(傅兰雅 John Fryer 译,1885 年出版)、《泰西新史揽要》(李提摩太 Timothy Richard 译,1895 年出版)数种发行量极大的西书对于西方近世文化的介绍,即传递了男女平等的信息。美国传教士林乐知(Young John Allen)的《治安新策》(编入《中东战纪本末》,1896 年出版)中那些抨击包括贬抑妇女在内的中国种种弊端陋俗的尖锐言词,尤给予国人以强烈刺激。于是,在呼唤政治权利均等的同时,维新志士也开始关注男女平等的问题。

康有为其天才的感悟力得风气之先,在 1885 年初步形成的大同思想中,自诩“合经子之奥言,探儒佛之微旨,参中西之新理,穷天人之质变”,而了悟“齐同之理”。移之两性关系,则有“男女平等之法”(《康南海自编年谱》)。此期撰著的《实理公法全书》,即倡言“人类平等是几何公理”。以之评量夫妇之伦,中国古来的“男为女纲,妇受制于其夫”的“私理”“私法”,便因其“与几何公理不合,无益人道”,而在应当废除之列。思想敏锐的谭嗣同,也基于佛教无差别的平等观,有意会通孔、佛、耶三教,而兼取墨家,著作《仁学》,标举“仁以通为第一义”,“通之象为平等”。论及“冲绝伦常之网罗”时,便厉斥“重男轻女”为“至暴乱无理之法”。

康、谭二人的思想,明显杂糅了西方影响。不过,康有为的大同著作当时并未公诸于世,尽管弟子中有口说流传,《孔子改制考》一书也微露其义;谭嗣同的《仁学》,亦迟至谭遇难后的 1899 年,始由《清议报》和《亚东时报》刊出。而戊戌变法前,与二人抱持同样理想且力加鼓吹的维新人士,实不乏其人。在其中,不难发现时代的共同声音。

湖南作为变法改良的政治试点,在戊戌前集结了一批有为之士。他们同声相应,摩荡风云,在晚清新思潮的流衍中,扮演了弄潮儿的角色。宣说平等,也是其着意之事,而尤以皮锡瑞、皮嘉祐父子最得力。在南学会的第九次讲演中,皮锡瑞即假借对三纲五常的重新解释,畅言平等。

其言曰：“以夫妻而论，妻者，齐也，有敌体之意。古礼亲迎，以男下女；昏礼，夫妇不交拜。古无二人对拜之礼。主人敬客，则先拜客；客敬主人，则先拜主人。夫妇敌体，不能一人先拜，一人答拜，故不交拜。妻有过恶，夫可以出妻；夫有过恶，妻亦可以下堂求去。夫死再嫁，不为越礼。”据此，皮氏以为“昌于秦而盛于宋”流传至今的“尊夫卑妻”，则不合“中国古法”；反是西人的行事多与“中国古法”暗合，惟其“男女有别，不若中国之严耳”¹。锡瑞子皮嘉祐也与乃父同调，撰写《平等说》²，阐发此义。他反驳“夫妇平等，则刚柔无别”之说，同样取法古礼：“妻之言齐，非有等差。”对“宋明诸儒扶阳抑阴，谓夫可再娶，妇不得再嫁，贞女不得事二夫”，皮子虽有怨词，称其“维持风化，非不甚善”，但终以“待妇女太苛，乖平等之义”为弊窾。他赞颂“平等之义”，视其为治世之宝，甚至说：“一乡之中言平等之义，则乡为仁善之乡，而乡必安；一家之中言平等之义，则家为和好之家，而家必昌；一国之中言平等之义，则国为康乐之国，而国必强；天下之中言平等之义，则天下为太平之天下，而天下必治。”此语正可见出诸人对平等观念的无限崇仰。

皮氏父子的平等说，也如同康有为、谭嗣同的非中非西、亦中亦西，思想来源颇为庞杂。只是比较康、谭的直言合中西诸教，二皮更愿意在中国古义的外套下，偷运进西方货色。皮锡瑞尚以经义为据，皮嘉祐则归宗墨子，肯定：“夫平等之说，导源于墨子，阐义于佛氏，立法于泰西。墨子之兼爱尚同也，佛法之平等也，泰西之人人有自主权利、爱汝邻如己而倡为君民一体也，名不同而旨则一也。佛法之平等，即出于墨子之兼爱尚同；泰西之人人有自主权利、爱汝邻如己，亦出于墨子之兼爱尚同。”（《平等说》）在其时墨学中史的学术史背景下，这一追溯并不离奇。而“西学源出墨子说”，仍然算是中国文化输出论。“礼失求诸野”，找回来的还是老祖宗的家当。只是，无论承认为“西学东渐”，抑或伪饰成“托古改制”，根深蒂固的“男尊女卑”观念在晚清发生了动摇，毕竟是最重要的事实。

至于男女平等说在夫妇之伦关系外的应用，则多半与兴女学有关。其一脉相传，于康、梁诸人间最明显。梁启超1897年作《变法通议·论女学》，即援据其师康有为的“孔教平等义”，痛陈君民、男女不平等的起源，为女学张目：“不平等恶乎起？起于尚力。平等恶乎起？起于尚仁。等是人也，命之曰民，则为君者从而臣妾之；命之曰女，则为男者从而奴隶之。臣妾、奴隶之不已，而又必封其耳目，缚其手足，冻其脑筋，塞其学问之涂，绝其治生之路，使之不能不俯首帖耳于此强有力者之手。久而久之，安于臣妾，安于奴隶，习为固然，而不自知。”梁氏既以为“妇学实天下存亡强弱之大原”，一日不可缓，其《倡设女学堂启》论证女子应有与男子同样的受教育权时，于是援引《诗经》、《礼记》，声称：“圣人之教，男女平等，施教劝学，匪有歧矣。”嗣后，其弟子陈高第翻译日人森本藤吉的《大东合邦新义》时，也径自在该书罗列的西方人士批评中国弊端的诸种说法中，加入“男女平等”一条，而谓：“男女平等，古之制也。”以此抨击“扶阳抑阴”、“强制妇人”、“锢其心思，残其支体，肆其压抑之术，以供其枕簟之玩”的今世陋习。其对于男女平等的要求，最终仍落实到女子受教育，“能自养之”，正是其师梁启超变分利之人为生利之人一说的再版。康有为之女同薇，在上海中国女学堂筹办期间，身为任事者之一，发表《女学利弊说》，为女子教育呼吁，造语申意，亦有本源：“是故孔佛之道，男女平等。”语之经文，“孔子编《诗》，则首《关雎》；传《礼》，则详《内则》”，正所谓“大义昭然，至可信据”。因而，妇女受学，本是天经地义：“圣人辅相天地，而有生赖其拯。未有泽及草木，仁被禽兽，而教不逮于妇女者。”在一个新旧更替、经典仍具有权威的时代，孔子也被改塑为倡导女学的至圣先师，成为女子教育的保护神。

“男女平等”在戊戌前基本是作为学理问题进行讨论。而此后，随着女学堂、女报、女子团体的日益增多，越来越多的女性步入社会，男女关系已远非夫妇之间的家庭伦理所能涵盖，对男

女平等的认识因而更泛化,更切实际,于是也更深入。先时以男女平等作为兴办女学的理论前提,故尔圣人之言一句顶一万句,对平等本身如何真正实现不免欠缺考虑。何况,提倡女学的最高宗旨实为救国,平等在此仍是手段而不是目的。即使是探讨较深的夫妻之伦,力主平等的皮嘉祐,也不过套用“位定内外,义协比偶”(《平等说》)的陈言,将女子的位置限定在家庭内,夫妻平等便只能适用此一隅,而无与于社会。即便实行,其义仍不完全。

这种偏颇的纠正,开端于视女子教育为实现男女平等的先决条件。1904年2月发表在《女子世界》上的广东女学堂学生张肩任的文章,其《欲倡平等先兴女学论》的题目,原本代表了女学界相当一批人的想法。与男女平等为兴女学之前提的前期思路比较,论题的颠倒即侧重点的转移颇具深意。男女平等既然意味着女子具有独立的人格,经济自立便成为不可或缺的要素。知识、技能的获得,又必经由教育一途。因而,女子教育实为使女性拥有与男子同等的人格能力的最基本保证。女学普及,男女平等才可望成为现实,便是结论。显然,此期讨论具有将男女平等从观念形态转化为事实形态的意义,对于思想的确立有实在之功。

而在女权的说法流行以后,丹忱采用这一术语所作的《论复女权必以教育为预备》,则更为详尽地阐述了同一论题。所谓“教育者,女权之复之预备也”的内涵,被从六个方面加以把握:(1)先兴教育,而后女子之能力强;(2)先兴教育,而后女子之见解深;(3)先兴教育,而后女子善于交际;(4)先兴教育,而后女子富于公德;(5)先兴教育,而后女子明于大义;(6)先兴教育,而后女子善于抉择。³从个人、家庭推至社会,教育完善都是男女平等即女权复兴的立足点。

并非所有的晚清女学倡导者都同意这一论点,激进派如柳亚子,便主张男女平等或曰女权的实现是无条件的。他把温和派视为守旧派的帮凶虽有失公允,而对“以狡狴手段侵犯女界”保持高度警惕,则见其敏锐、深刻的一面。针对“女权非不可言,而今日中国之女子,则必不能有权;苟实行之,则待诸数十年后”的论调,柳亚子痛加驳斥。其立论之据为:“夫权利云者,与有生俱来。”权利与人生既不可一日分离,而裁量“如何而后可以有权,如何即无权”的标尺又不可能毫厘不差,反对女子即时获有与男子同等权利的辩言便成无稽之谈。更何况按照柳亚子的观点:“中国女子,即学问不足,抑岂不可与男子平等?”天赋人权,男女本无差等。而“女子之无学”,原非“女子之罪”;进一步申论,则“女权既丧”,学问又有何用?柳氏因而指控“女学不兴,不能有权”之说,乃是使“女界其终无自由独立之一日矣”⁴。

丹忱与柳亚子的论点看似相左,其实未必互相对立。前者担心的“女权堕落”与后者批驳的“不能有权”,实际均以女子应有与男子平等的权利为共同基点。不过,一个重在防止权力误用,一个意在尽快享有女权,讨论问题的着眼点不同。而如果换个角度观察,在正常状态的社会中,保守、温和、激进三种力量都不可缺少。尽管一般而言,社会进步大多体现为温和派意见的被接受,但若没有其它两派尤其是激进派的存在,则中间立场的可取性也无从显现。在此意义上,激进与温和的观点,可以视为具有互补的作用。虽然实践的过程,仍是教育先行。

戊戌变法前后形成并流传的“男女平等”一语,迨到二十世纪初,已越来越多地被“男女平权”尤其是“女权”的说法所置换。柳亚子1904年代笔作《黎里不缠足会缘起》,劈头即引证:“西哲有言:‘十九世纪民权时代,二十世纪其女权时代乎?’”丁祖荫的《女子家庭革命说》⁵也以肯定的口吻谈论:“欧洲十八九世纪,为君权革命世界;二十世纪,为女权革命世界。”这并不是《女子世界》撰稿人的独得之见。实际上,罗普1902年创作小说《东欧女豪杰》时,已采用此意,仿照“民贼”一词,杜撰出“女贼”,以指称与女子为敌之人,曰:“往后民贼净尽,便是咱们要和那女贼宣战的时候了。”女权时代既已到来,“女权”一语的流行便是顺乎天而应乎人了。

从“子见南子”的现代释义,亦可见出新学语的变迁。《论语》中这则故事,曾让经传家大伤脑筋:“子见南子,子路不说。夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”旧说南子乃卫灵公夫人,“淫乱而灵公惑之”。孔子去见这样声名狼藉的女人,后世学者总觉有碍清誉而力加回护。虽有“孔子见之者,欲因以说灵公,使行治道”的解语,孔安国终以为“可疑”,理由是治国“非妇人之事”。邢昺疏文则引《史记·孔子世家》,而称南子召见在前:“四方之君子不辱,欲与寡君为兄弟者,必见寡小君。寡小君愿见。”而“孔子辞谢,不得已而见之”,“礼答焉”,不过是迁就礼仪。

当康有为1892年开始编著《孔子改制考》时,对于“子见南子”的旧注并没有什么新发明,虽然其言因比附西方,而带有现代色彩:“盖当时旧制,见国君必及其夫人。如今泰西诸国皆然。”到1896年谭嗣同动笔写《仁学》,再解释此语,便已与“男女平等”相关联。其说“仁之为道”有四,一“曰男女内外通”,于经文中引例,则“‘子见南子’是也”。“通之象”既为“平等”,“男女内外通”便与“男女平等”同义,“子见南子”因而成为孔子沟通内外、男女平等意识的表征。1903年,留日湖北学生在东京发刊《湖北学生界》杂志。有署名“楚北英雄”者,作《支那女权愤言》,重提“子见南子”,则又关乎“女权”。作者亦认为,春秋时,使臣聘问,有见国君夫人之礼。“孔子圣,不能不屈于南子”,此无他,“是女权固孔子所公认”。“子见南子”又被解释为孔子的尊重女权。作者因而畅想并断言:“孔子而生于今日中国,有提出男女平等之问题者,孔子必与于名誉赞成员之列,而不否决之也。”这不过是近代中国诸多孔子新形象中的一种。而在“子见南子”的背后,我们看到的是从“男女平等”到“女权”的思潮演进轨迹。

追溯女权意识在本世纪初的流传过程,其初发轫本与晚清大多数新思潮相同,乃是循着自西方借道日本输入中国的同一思想传播途径。因此,《清议报》上刊载的一篇不太起眼的日文译文,才会在中国具有了特别的意义。石川半山的《论女权之渐盛》,本不过是对西方妇女状况作一简单介绍的短文,并没有深刻的理论内涵。不过,这些虽则肤浅的描述,对晚清知识者仍感新鲜。其谈论西方国家女权之来源曰:“其俗视崇女子与否,以判国民文野。故举世靡然从风,敬重女子,礼数有加,故其权日盛。”但也认为,此种尊重并不表示女权的完全实现。更有重要者在。欧美国家女子“而未有参政之权,故无从与男子齐驱并驾,于平等之义犹阙焉”。妇女争取参政权的斗争因而兴起。作者提出:“女子权力之长,由其自主作活,不仰赖于男子。”即经济自立为女权之根基。他根据西方国家关于女性的各类就职统计以及其中从事高等职业的人数日益增加的趋势,而预言:“男女之竞争,创于十九周年;……实为二十周年一大关键也。”并引英国女子萨马塞特之言“二十周年为女子自主之日”,以为立论之据。如此,二十世纪乃女权时代的说法,此文已经发明。

石川半山的文章于1900年6月刊出后,《清议报》尽管属于禁书,国内仍有多种出版物加以转载。蔡元培1902年编选《文变》一书时,即收入该文。1903年4月刊行的《女报》(《女学报》)2年2期,也重印此文。这种现象,表明了晚清思想界对石川之文的重视,而通过多次发表,文中的思想亦为人所熟知。

其后,在中国女权思想传布史上树立丰碑的人物是马君武。马氏的贡献不在著作而在译介,这本是西学东渐必不可少的一环。他于1902—1903年间,将斯宾塞(Herbert Spencer)与约翰·弥勒(John Stuart Mill,今译“约翰·穆勒”)的女权学说集中输入中国,使国人得以不再经由日人第二手的转述,直接阅读到西方女权理论的本文。

1902年11月,马君武翻译的《斯宾塞女权篇》与《达尔文物竞篇》合为一册,由少年中国学会出版发行。此书在当时流布颇广。其影响之大,从1912年吴虞的夫人曾兰作《女界报缘起》,

仍大量引用该文,即可见一斑。出现在曾氏文中的斯宾塞之言,大致也是其《女权篇》最重要的警句。如“欲知一国人民之文明程度如何,必以其国待遇女人之情形如何为断”,“世界日进于文明,人类之感情,日有变迁,则女人屈属男人之俗,不久必变”,“夫同类不平等,而以力相压服,乃悖乱之制,禽兽之道也”,均一一为曾氏乐道。《斯宾塞女权篇》对于男女同权,主要从学理上加以论证,故其为曾兰所取,同样用于开篇的话即是:“公理固无男女之别也。人之为学也,实男女二类之总名,而无特别之意义。”所谓“人”既非专指男性,那么,作为自然人都应拥有的平等之自由,当然兼及男女;而从法人的立场说,法律系根据人类的良知而确定,妇女因此应与男子享有同等的法律权利,并可以同样遵守法律。故其结论,自反面说,即“反对男女之(同)权之说者,诚无根之言也”;而自正面阐述,便是:“男女同权者,自然之真理。”据此,斯宾塞逐一批驳了违背男女同权的说法与做法,特别对家庭间的不平等、夫唱妇随力加纠正,并肯定“妇人可操政治权,而反对之说,皆无根据”。

次年4月,马君武又在《新民丛报》接力刊出《弥勒约翰之学说》一文。其中第二节《女权说》,专门介绍了弥勒的《女人压制论》(The Subjection of Women)与社会党人的《女权宣言书》。此节开头即宣称:“欧洲所以有今日之文明者,皆自二大革命来也。二大革命者何?曰君民间之革命,曰男女间之革命。”历数二大革命之发生,马氏认为,前者之原动力为卢梭的《民约论》,后者之原动力为弥勒的《女人压制论》。马君武因此赞颂约翰·弥勒为“女权革命之伟人”。他概括《女人压制论》的内容,乃是“力主男女同权之说”,而从五个方面进行论述:(1)女子人格完全,故有监督与组织政府之权。(2)女子同为纳税人,故有过问国事之公权。(3)女子既能在许多国家占据王位,自可出任政府中高级职务。(4)家庭间女子既可与男子有同等权力,推至国家组织亦当如此。(5)现时女子虽受父、夫压制,“一旦公理大明,女学大兴”,必能去除古昔野蛮习俗之污染,获得每个国民所应享有的公权。

而马君武视“社会党人者,即实行男女同权论之人也”,因而一并表彰其女权学说。所谓“女权宣言书”,实为第二国际(亦称“社会党国际”)1891年在比利时布鲁塞尔举行的第二次代表大会所通过的纲领条文:“凡我会员,皆公认女人与男人有同等之人民权及政治权,尽力以废除世界各国所有不与女人以同等权利之法律。”马氏概述社会党人关于女权的主张有五点,即教育权、经济权(同等的就业机会与同工同酬)、政治权、婚姻权与人民权(即公民权)的完全拥有。

马君武之所以一再翻译与介绍西方女权理论,表现出对女权的特别重视,则与其家庭与社会同构的认识有关。在《女权说》的结尾因此有如下总结:“凡一国而为专制之国也,其国中之一家,亦必专制焉;凡一国之人民而为君主之奴仆也,其国中之女人,亦必为男人之奴仆焉。”民权革命与女权革命因而不可分离,而女权革命尤为民权革命之基础。倘若女子尚未与男子享有同等权利,民权革命之“天赋人权”的理论便不能算全部实现。故马氏呼唤革命,也要申明,“必自革命以致其国中之人,若男人,若女人,皆有同等之公权始”。女权革命便成为当务之急。

值得注意的是文章中关于“公权”与“私权”的区分,即欧美女子在个人财产占有及私人性的交往中所有的部分权利为私权,而其时女性与国家发生直接关联时,完全付之阙如的权益为公权。公权中尤以政治权为关键。马君武介绍西方社会党人对于女性的五权要求,便特重政治权,以之为今日妇女运动的中心:“故欧美各国,女学日进,其要求于国家,请讨于议院,欲一律得政治权,与男人无所歧异者,今方未已也。”至于约翰·弥勒的《女人压制论》,就马氏的译述而言,也集中于公权特别是政治权的获取上。所说“女人之有政治权也,乃终必不可免之事也”,表现了弥勒对此坚信不移。《女人压制论》以及约翰·弥勒其他有关妇女问题的论述,在十九世

纪后半期风起云涌的英国妇女争取选举权与参政权的斗争中,确发生了理论鼓动的效应。而弥勒本人不只是理论家,更是实行者。他既在议院中提出男女平等、女子参政的议案,又身为1868年成立的世界上第一个妇女参政促进会的创办人之一,对于推动女权运动有大贡献。

自从马君武的译文介绍面世以后,晚清思想界对于西方妇女解放理论的溯源,便由过去的道听途说、众口异词而渐趋一致。1904年,柳亚子所作《黎里不缠足会缘起》即称述:“海通以来,欧美文明窈窕之花,将移植于中国。弥勒约翰、斯宾塞之学说,汽船满载,掠太平洋而东。我同胞女豪杰亦发愤兴起,相与驱逐以图之。”不只激进派有此说,温和派亦然。1906年《北洋学报》发表孙雄的《论女学宜注重德育》,可为后者代表:“自十九世纪以来,若弥勒约翰,若斯宾塞尔,创为‘天赋人权’、‘男女平等’之说,风驰云涌于欧西。……今欧人已挟其潮流,航太平洋滚滚而来。”直到1912年5月曾兰写作《女界报缘起》,仍以卢梭、伏尔泰、约翰·穆勒、斯宾塞诸人之“提倡女权”,为欧洲“男女久归平等”之原因。马君武的《弥勒约翰之学说》中《女权说》一节文字,也被曾兰全部译成白话,题名为《弥勒约翰女权说》,发表于1912年成都的《女界报》上。马氏所译介的斯宾塞与弥勒的女权理论,其流传之广、影响之深,于此可见。

关于马君武的文章为晚清女权理论之源头,有一事最足证明,此即德国法学家、国家主义论者伯伦知理(今译“布伦奇利”)反对女权之说。马氏于叙述约翰·弥勒的《女人压制论》时,曾提及:“弥勒氏之女权论,既风靡全欧,反对者皆拮据不能置一辩。德人伯伦知理(Bluntschli)著《国家论》(The Theory of the State),其第四篇之第二十节,曰《女人之地位》(The Position of Women),曾著论驳之。而其论无力已甚(今不详),固不能与弥勒氏为劲敌也。”伯伦知理的《国家论》,在晚清有梁启超的译文,刊登于《清议报》,但第四卷没有译完。所以,伯伦知理反驳弥勒的具体说法,很长时间不为人们所了解。即使是曾兰将马文译成白话的1912年,这种情况也未改变。曾仍然只能说:“只有那德国人伯伦知理所著的《国家论》里面,《论女人的地位》一篇文章,曾驳过他。但是伯伦知理的议论,不能圆满,无甚力量,不能为弥勒氏的大敌。所以他那些说法现在也就没得什么价值了。”马君武老实说出的“今不详”,曾兰却含糊遮掩过去,而在看似握住把柄的底面,其实还是不详。

尽管如此,晚清学者仍乐于将其作为反面例证举示,而从未感觉有何阙失与不便。苏英1905年在《苏苏女校开学演说》中号召妇女做一番惊天动地的事业,“轰轰烈烈,光复旧主权,建设新政府”时,也不忘痛骂一下弥勒的对头,“好叫那什么伯伦知理们反对女权的一班陈死鬼,就是冢中枯骨,也要受些刺激”,方觉解气。柳亚子同样视伯伦知理为仇敌,《哀女界》一文即表示,“吾欲赠伯伦知理以亚历山大第二之爆裂丸”,认为只有像俄国虚无党暗杀亚历山大第二一样,将伯伦知理辈从地球上除去,“女界革命庶几其兴乎”。这都是受了马君武文字的影响。

不过,有一点很清楚,恰如柳亚子所说,到了二十世纪,“‘女权’‘女权’之声始发现于中国人之耳膜”(《哀女界》)。经由石川半山的接引、马君武的译述,晚清男女平等的倡导者已更多使用“女权”一词达意。为新思想所吸引,这一时期的诗文也竞相说“女权”,给女士的赠诗更少不了此语。马氏本人赠张竹君之诗,既称赞张中西合璧,“娉婷亚魄寄欧魂”,也从女权革命的角度推扬:“女权波浪兼天涌,独立神州树一军。”(《女士张竹君传》)仰文《赠吴弱男女士》诗更为典型:“人生平等是名言,奴性如何不斩根?争得女权能独立,大声唤醒国民魂。”当时关于妇女问题的时髦用语,差不多都出现在此诗中。热情洋溢的柳亚子,甚至在《燕狱》的末尾高呼“女权万岁”,表达他对女界革命的美好祝愿。女权理论的发现,确曾令本世纪初的妇女解放论者大为兴奋。这从词语的变迁上也反映出来。由男女平等到男女平权,进而直指女权,实际越来越加强、突出

了对妇女应得权利的强调。此一内涵指向,使得男女平等不再只是学理问题,而有了行动的必要性;对妇女权益的关注,也因而从最初的呼吁教育权,转向直接要求参政权。

在柳亚子的《哀女界》一文中,此种趋向即与标举公权合为一体,而以明确的语言表述出来。我们不难从中发现石川半山、约翰·穆勒与斯宾塞的余音。此时的柳氏,论及西方与日本的妇女状况,已非如一般作者的褒美,而多不满之词。批评也集中在有私权而无公权一点,且言之凿凿:“彼西方大陆,与东海岛国,固以女权自号于众者,自我支那民族之眼光视之,亦必啧啧称羨,以为彼天堂而我地狱矣。虽然,彼所谓‘女权’者又安在也?选举无权矣,议政无权矣,有颡面目为半部分之国民,而政治上之价值乃与黑奴无异。”尽管西方与日本的情形已够不幸,若比视中国妇女,则尚高一重天。柳亚子认为,欧美、日本虽剥夺了女子的公权,“不使有一毫势力于政界”,但“私权犹完全而无缺”;“试一观吾祖国之女界,则固日日香花祈祝,求为欧美、扶桑之一足趾,而不可得者也”。中国妇女的处境自是更加悲惨。为使女性完整的享有女权、真正获得解放,柳亚子因而主张公权、私权一并提倡,“恢复私权,渐进而开参预政治之幕”。或者说,女权革命是以收复私权始,以获得公权尤其是参政权而告终。当然,所谓“公权”与“私权”并不能截然分开,如教育权、经济权在现代国家中,也无法完全归入后一系列。不过,柳亚子等人在中国妇女最起码的权益尚无法律保障的时代,已率先提出公权问题,以之为女权运动接续的奋斗目标,仍然有历史进步意义。

与讨论妇女的各项权利同时,关于民权与女权的关系论述,也显现出马君武文章的影响。斯宾塞所言“欲知其国民政治之组织如何,于其国中之一家可见之”,以及弥勒约翰之学说《中男女皆有同等公权为革命当务之急的说法,使得晚清的女权论者,每以女权革命与民权革命密切相关,前者为后者之基。丁祖荫即反对“民权之不复,而遑言女权”的论调,认为,“女权与民权,为直接之关系,而非有离二之问题”。其理由在于:“政治之革命以争国民全体之自由,家庭之革命以争国民个人之自由,其目的同。政治之革命由君主法律直接之压制而起,女子家庭之革命由君主法律间接之压制而起,其原因同。”而所谓“间接之压制”,与“再重专制压制”同义,乃指君权与男权二者的合力。因此,丁氏主张,就进行次第而言,民权革命与女权革命应无分先后,同时并行;而就重要性来说,“论男女革命之重轻,则女子实急于男子万倍”(《女子家庭革命说》)。以解放妇女为宗旨的女权革命,由此凸显其于社会革命中的首要意义。

丁祖荫与柳亚子对妇女解放进程的实现相当乐观。丁氏的豪语是“种种天赋完全之权利,得一鼓而光复之”(《女子家庭革命说》);柳氏则于《哀女界》结尾处期之以“十年以后,待女子世界之成立,选举、代议,一切平等,而吾‘哀女界’之名词,乃有销灭之一日”。然而,中国的事情并不容易解决,丁祖荫的期望与柳亚子的预言自然落空。而二人所敏锐指出的中国妇女解放的社会意义与进行步骤,倒确为其后的实践所验证。

值得分说的是柳亚子文章中的“女子世界”一语,实有特定含义。此语的使用与女权理论盛行的背景相关,意指男女完全平等、享有同等权利的新社会。与之同义的尚有“女中华”。高增写过《女中华传奇》,其叔高燮作有《女中华歌》,金天翻的《女学生入学歌》中,也出现了“女儿花发文明多,新世界,女中华”的句子,而《女子世界》以“女中华”为题的征文,则使此语更为普及。至于丁祖荫口中的“女权世界”,《论铸造国民母》文末的“二十世纪大好之女儿国”,均与“女子世界”、“女中华”的用语同样,表现出晚清先觉之士对男女平权的理想社会热切向往之情。

只是,以上论说,多半出自热心男女平权运动的男性之口。其中一些激进者,甚至有意与“男尊女卑”的古老训条唱反调,表述一种“女尊男卑”的新见解。《女中华歌》^⑤的作者高燮便表

示,清朝统治中国的二百多年里,“神州不见一男子”,“七尺堂堂皆鼠伏”。而与其概括明末清初社会为“男降女否”意见相同,柳亚子有《女雄谈屑》与《为民族流血无名之女杰传》,专门演述明清之际“男降女不降”的诸女子事迹,高增也有《明季寇乱,妇女不辱而自杀者无算,为纪诗以嘉之》的诗作,表彰女性在乱世所表现出的英勇气概。《女中华歌》于是不乏这类倾向鲜明的对比,如说:“胭脂染为历史光,自此须眉不名誉。”末后讲到当下:“女学既兴女权盛,雌风吹动革命潮。我华男子太无状,蝇营狗苟穷俯仰。多少兰闺姊妹花,相将携手舞台上。”在二十世纪大舞台,女性将扮演革命的主角,如此期许,直是空前之高。这种崇拜女性的意识,在后来成为南社中坚的柳亚子以及高燮、高旭、高增叔侄诸人身上比较明显。而揄扬女子,实际含有对男性应负责任的自我检讨。在一褒一贬的对比中,女性成了映照男子社会实现价值的一面镜子。

相对说来,晚清女子的自我反省,令这些个中人对妇女自身的整体评价较低,对女界前途也没有男子所表现出的那么乐观。更有一些先觉者,将男性的出面为女权呼吁,引以为女性的耻辱。为《女界钟》作序的两位女士,便是此中代表。林宗素尽管盛赞该书作者金天翮“诚我中国女界之卢骚也”,因其“为女子辩护者甚力”,并“代谋兴复权利”,但终究认为:“虽然,权也者乃夺得也,非让与也。今使为我女子辩护而代谋者,第出于金君,其与不流血不颠覆,而希冀政府之平和立宪也何以异?”因此,林氏一面对金的美意表示感佩,一面仍然强调“自鞭策我二万万之女子,使之由学问竞争,进而为权利竞争,先具其资格,而后奋起夺得之,乃能保护享受于永久”。否则:即使男子“慨然尽举畴昔所占据之权利”一一让还,女子仍不能真正享受女权并保持久远。黄菱舫则从女性自己放弃权利的角度,批评女界现状:“以今日女界卑贱鄙汗、奴隶玩物种种惨恶之现象,岂男子举手投足区区压制之能为力哉?无亦我二万万同胞不学艺术,自放弃其权力也。驯至屏息低首,宛转依附,深闭幽锢,二千年矣。”可悲的是,女子中那些“不甘于奴隶玩物大声疾呼,起而抗之”者,不但受到男子的摧残,“女子亦目为怪物”^①。这些对女性自身弱点的抨击,较之男子,更为严厉。

对于提倡女权者中听不到女性自己的声音,所谓“朝闻倡平权,视其人,则曰伟丈夫;夕闻言平权,问其人,则曰非巾帼”,此一状况在思想先进的留日女学生中,引起的刺激更强烈。龚圆常作《男女平权说》,便专门探讨了这一问题:“男子之倡女权,因女子之不知权利,而欲以权利相赠也。”龚氏也以为,这种单方面的赠与,并不能使女性真正与男性占有同等权利:“夫既有待于赠,则女子已全失自由民之资格,而长戴此提倡女权者为恩人,其身家则仍属于男子。”忆琴的《论中国女子之前途》更提出:“女子曷不自谋恢复,曷不禁他人之越俎,而增我新中国之光彩乎?”^②这些说法看似不情之论,却恰好显示出论者意识的前卫性与深刻性。她们已经认识到女子应该承担的责任。女权不能只依靠男子给予,施舍的权利很容易丧失;妇女解放必须由女性自己参加,才能够真正完成。只有这样,不但外在与内在的枷锁可以一并破除,女子也会因权利的得来不易而加意珍惜,女权的全面实现与长久握持始有保障。而就晚清女权思想史而言,女性自我意识的觉醒,实为最有价值的成果。诸多不圆满与不成熟,均无法掩盖其光辉。

注:①《皮鹿门学长南学会第九次讲义》,《湘报》57号,1898年5月11日。

②《哀女界》,《女子世界》9期,1904年9月。

③、④《女子世界》4期,1904年4月。

⑤均见《江苏》5期,1903年8月。

⑥分见《江苏》4、5期,1903年6、8月。

②《湘报》58—60号,1898年5月12—14日。

③《女子世界》2年3期,1905年。

(作者 北京大学中文系副教授 责任编辑 真漫亚)