

“情欲”与“礼教”： 高彦颐与曼素恩的明清社会性别史研究

林 漫

〔摘要〕 “情欲”和“礼教”是明清社会生活的两个面相，也是塑造明清女性社会性别角色的两个关键要素。美国女性史家高彦颐（Dorothy Ko）与曼素恩（Susan L. Mann）的明清社会性别史研究基于这两大范畴，讲述了明清妇女的生命故事。高彦颐侧重描绘女性在参与和带动“情欲”风潮时所流露的文化主张，曼素恩更注重考察女性在礼教系统中表现出的主观能动性。此二者的研究也体现出美国妇女史界在“社会性别转向”（gender turn）以后的学术动向。有别于早期的激进主张，20世纪80年代以来伴随着保守主义的回潮，女性史家不再反复强调妇女在父权制下遭受压迫的情状，而是把考察的重点转向他处，思考如何在既定的社会性别框架下凸显女性在历史中的中心角色。

〔关键词〕 情欲；礼教；社会性别史；高彦颐；曼素恩

〔中图分类号〕 K828.52；K892.27 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769(2019)06-0166-11

引言：“情欲”与“礼教”

朱子云：“存天理灭人欲”。“天理”和“人欲”，是中国古代伦理思考的两大议题。值得注意的是，这里的“天理”较少涉及抽象的宇宙观，更多时候它指代的是人世间的种种伦常规范。因此，当代人更习惯用“礼教”来指称这些伦理规范。而“人欲”在中国古代的哲学思想里最早指的是人最基本的生理需求。“食、色，性也。”（《孟子》）到了传统社会晚期，很多思想家不再满足于将“人欲”简单地定义为生理需求，他们开始尝试在“人欲”的思考范畴里增添情感的部分，使得“人欲”的概念更加复杂化和精细化。

汤显祖、罗汝芳等泰州学派思想家，都把“情”视为真实人性的展现，力图挣脱僵化礼教对“情”的束缚。汤显祖藉由“至情论”，宣称

“情”具有跨越生死的超越性。在晚明文人的笔下，“情”既是人欲的一部分，也具备了形而上的特质，升格为伦理范畴的核心。“情”并非简单地被叠加在生理需求之上，实际上，“情”是人欲与人伦的双重升华。“情”本身即可把生理需求和人伦道理串联起来，形成完美、圆融的哲学论说。在李贽的概念里，一个拥有七情六欲、至情至性的人，才可能是一个有道德的人。故此，“人欲”与“情”，合而为“情欲”。明清的情欲哲学打通了人欲与礼教之间的藩篱，包含着个性解放的意味，同时表现出与传统“礼教”之间的内在联系。

“情欲”^①和“礼教”是个体生命的两种状态，也是明清社会历史的双重面相。从社会性别史研究的角度看，无论“情欲”抑或“礼教”，都是塑造明清女性社会性别角色的关键要素。高彦

〔作者简介〕 林漫，北京大学历史学系博士研究生，北京 100871。

颐^②（Dorothy Y. Ko）和曼素恩^③（Susan L. Mann）的明清社会性别史研究抓住这两个范畴，讲述了明清女性的生命故事。在她们笔下，“礼教”主要涉及国家政策自上而下推动的道德教化，“情欲”则是由明清文人和知识女性所带动的一股雅俗共赏的文化风潮。道德教化与风俗时尚，其间的矛盾与张力、交叉与通融，填满了明清女性的个体生命，塑造出明清时期独特的社会性别形象。

值得注意的是，“情欲”并非只是个性与个体的解放，礼教也不单纯是不可商榷的社会规训。情欲一方面是个体性的展现，另一方面也涉及情感的社会化；礼教被更多地理解为社会规训，但也需具体地落实到每一个个体身上。无论是对个体生命的考察，还是社会性别史研究，都需要兼顾“情欲”与“礼教”这两个面相，讲述一个合情合理或情理相悖的故事。

高彦颐 and 曼素恩考察了前后相续的两个历史时期——前者考察明末清初，后者研究盛清时期。高彦颐的《闺塾师——明末清初江南的才女文化》^④，曼素恩的《缀珍录——十八世纪及其前后的中国妇女》^⑤和《张门才女》^⑥，都以“才女”文化为中心，考察中国明清时期的社会性别史。她们笔下的主角大多是受过教育、饱读诗书的上层妇女，这些女性留下的诗歌作品，或男性亲故为她们写下的文字记录，成为了曼素恩和高彦颐的基本史料。这两位作者之间的观点或有重叠，但考察的重点并不一致。总体而言，高彦颐更侧重考察明末清初的“情欲”风潮，而曼素恩更注重描绘礼教系统中女性个体的生命故事。“情欲”角度更偏向内在，“礼教”角度更重视外在，但从内在抑或外在出发，这两位学者都高度重视个体视角。藉由个体视角的穿针引线，编织出明清的社会性别史大观。而个体性的微观视角，也帮助她们从不同的角度完成反宏大叙事的后现代使命。

造成高彦颐与曼素恩考察重点不同的客观因素在于明末清初与盛清时期社会背景的不同。明末清初王朝鼎革、社会动荡，使得固有的社会性别秩序产生了些许松动，虽远未造成传统伦理的崩解，但此等程度的失序足够让历史学家打破儒家礼教固有规范的刻板印象，去考察规范之外丰富多彩的历史空间。曼素恩考察的盛清时期的江南地区，则代表着传统社会的典范。由明朝政府所倡导的儒家礼教主导了社会性别秩序，自上而下的儒学教化辐射到社会生活的方方面面。虽然

高彦颐 and 曼素恩都明确表示响应琼·斯科特（Joan W. Scott）的社会性别史研究号召，但根据史料与论题的不同，不同史家必定各有侧重。

当高彦颐面临伦理（轻微）失序的年代，她把重点放在明末清初的女性情欲之上，试图从中探寻女性个性解放的痕迹，但她最终仍发现了情欲与礼教的内在联系。曼素恩面对的则是一个礼教日渐巩固的时代，但她并没有把礼教简单地视作对女性的压迫和束缚，而是试图探讨礼教之于女性个体的独特意义。为此，高彦颐把考察重点放在情教、艺妓、闺塾师与女性诗社等社交活动上（当然，明末女性的社交很大程度上仍以家庭为基础），曼素恩则主要关注闺秀的持家之道与持家之余的文学创作。这二者之间的不同之处主要在于，前者更多地涉及女性溢出传统社会性别边界的冒险，而后者主要集中考察女性如何在既定的社会性别系统之下发挥主观能动性。

当然，本文并非旨在把“情欲”单独分配给高彦颐，把“礼教”单独分配给曼素恩，“情欲”和“礼教”无疑是一个统一的整体，此二者共同构成了明清时期完整的社会现实。

一、高彦颐与“情欲研究”

高彦颐从“情欲”角度切入明末的社会性别史研究并不令人感到意外。20世纪80年代中期，琼·斯科特提出“‘社会性别’作为历史研究的有用范畴”^⑦，改变了西方妇女史界的学术生态。受后结构主义思潮影响，斯科特将“社会性别”定义为一种基于两性差异的社会关系和权力关系。也就是说，无论“男性”抑或“女性”，都是社会关系和权力关系的产物，正是历史学家需要去解剖和考察的重要对象。但斯科特为社会性别史研究所绘制的草图也止步于此，具体哪些社会关系和权力关系需要被纳入历史学家的考察视野，需要历史学家根据自己的专业嗅觉去领会。

80年代与妇女史的社会性别转向同时发生的，还有另外一个转向——文化转向，“新文化史”作为一个史学流派逐渐成形了。对大众文化的研究再次取得了新的起点。继承年鉴学派衣钵的法国历史学家罗杰·夏蒂埃开创了书籍史研究的“阅读史”分支，聚焦于读者的阅读行为，揭示了阅读行为对大众文化的塑造。^⑧正是在社会性别转向和文化转向的双重影响下，高彦颐把目光投向了明末雅俗共赏的文化时尚，并注意到了“情迷”文化的重要影响。

由明末文化时尚所引导的“情欲”风潮，填

满了“礼教”的缝隙，因此，“情欲”与“礼教”并重，成为塑造明清时期社会性别秩序的关键要素。但与西方的大众文化研究不同，在面对中国明清文化的时候，高彦颐并不倾向于做一个“精英文化”与“大众文化”的切割。一方面，明末的“情欲风”的确萌发于文人精英矢志变革僵化礼教规范的愿望，以阅读为支撑的文化行为，也对“情迷”受众的识字能力提出了不同程度的要求。但主导这一文化时尚的文人却不一定采取传统的哲学论说模式，而更倾向于采用小说、戏曲等更加通俗的创作形式来表达他们的思想追求。即使不识字的受众，也可以通过看戏、听书等形式共享这一文化时尚。另据文学批评家孙康宜考证，明末“艳情”风潮形塑于青楼酒肆，来源于文人墨客与艺妓之间的相熟与相知。^⑨概而言之，明末的情迷文化同时具备了精英文化和通俗文化的特征，这一雅俗共赏的文化形式，持续地锻造着明末清初的社会性别秩序。

情迷文化首先萌发于文学世界中，其次体现在明末清初男男女女的现实生活中，最后更表现在各种新颖的社会交往中。

白银流入刺激了明末江南地区的商品经济，造就了出版业的繁荣局面。纸价的低廉和雕版印刷技术的提高，一方面推动道德训诫类书刊的大量印制和流通，另一方面也催生了商业出版的繁荣和通俗书刊的规模化印制。伴随着女子识字率的提高，传统“女子无才便是德”的观念受到了冲击。乱世之中传统儒家社会理想的动摇，反倒为女性受教育提供了强有力的辩护。^⑩但女性一旦获得了识文断字的机会，就不会单纯把文字局限在“正统”的用途之上。文字显然也极大地丰富了她们的私人情感生活。据称，冯梦龙在创作《牡丹亭》之后暴得大名，时常被狂热的女性崇拜者围堵在街头。以《牡丹亭》为代表，通俗文学掀起了这一时期的“情迷”热潮。沐浴在情迷热潮下，识文断字的女性开始通过阅读、创作和文学社交来丰富自己的情感和社交生活，进一步推动了情欲之风的盛行。

情迷文化并非女性的专属，很多男性文人同样痴迷于“情教”，但“情教”潮流的兴盛对男性和女性产生了不同的影响，男性和女性的情欲表达也明显存在形式与内容方面的差异。高彦颐发现，男性有关情欲的思考更多地与他们的哲学思考结合在一起。他们需要为情欲的合法性进行辩护，因此更倾向于将情欲导入道德规范之中，致力于减轻礼教规范对情欲的压抑。而女性往往

以更加直接和个人化的方式去体验情欲，将“情欲”视为与个人生活（如婚姻、幸福）切身相关的范畴。她们沉迷于《牡丹亭》等情教文学之中，不知不觉将个人生活与情欲幻想紧密结合在一起。英国文学家王尔德曾表示，“生命模仿艺术”的程度常常超过“艺术模仿生命”的程度，“伟大的艺术家创造出类型”之后，“生命每每就会依样画葫芦”。^⑪

就此而言，女性在把文学幻想引入到现实生活中，桥接文学世界与现实世界方面占有优势。而高彦颐对明末女性生活的考察，印证了这一点。高彦颐认为，“情”之于明末清初知识女性的意义，可以从四个方面加以理解^⑫：

1. 情教文学中虚构的人物为明清知识女性的现实生活提供了样板。女性普遍认同于《牡丹亭》女主角杜丽娘的美丽勇敢、才华横溢，及其对爱情至死不渝的执着信念。她们身体力行地模仿着杜丽娘的生活方式，饱读诗书，吟唱作对，追求伙伴式婚姻，寻求在诗歌与爱情中实现个体生命的价值。如果说男性文人的哲学思考逐渐赋予了“情”形而上的抽象意味，那么在女性“情迷”那里，“情”则充分地实现了人格化。才华横溢、多愁善感的女性，仿佛个个都成了爱情的化身。

2. 女性并非只是“情教”谦卑、顺从的皈依者，她们本身也是掌握着主动权的创作者。《牡丹亭》等知名情迷文学激发了女性的再创作，例如《吴山三妇评牡丹亭还魂记》^⑬，以及民间所流传的小青（《牡丹亭》最出名的读者）的悲剧。^⑭值得注意的是，女性的创作并不一定以文字为载体，很多时候，她们的身体也成了文学创作的载体。通过主动把灵魂献祭给情教，她们把自己的身体变为情教的神殿。情教塑造了女性的自我，女性的自我也推动了情教的生发与蓬勃。

3. 高彦颐梳理史料的时候发现，工于诗文、情欲旺盛的女性常常无法免于“红颜薄命”的悲剧。民间对此的常见解释是“天妒英才”，但高彦颐敏锐地发现，这可能涉及某种心理或精神的失调。从现代医学的角度看，旺盛的情欲和过度的思虑，对人的确是一种损耗。这便涉及阅读的第三层含义——其上瘾特性。当女性把自己献祭给情教的时候，某种程度上也造成了个体生命的剧烈燃烧，因此她们很快香消玉殒，结束了短暂的一生。

4. 女性藉由阅读可以进入到一个虚构的文学世界，从而超越闺阁四壁对其身体的限制。在此

某种意义上，女性实现了精神对肉体的超越。因此，书籍和宗教一样，提供了一条超尘脱俗的路径。

值得注意的是，《牡丹亭》等情迷文学的唯美主义，并没有排斥对生理欲望的描绘。杜丽娘大胆追求自己的爱情，把身体交给爱人柳梦梅，两人牵手共赴性爱的极乐之境。从这个意义上讲，情迷文化也是一种“情欲文化”。而那些身体力行地模仿杜丽娘的女性受众，同样是在用自己的身体和情感体验情欲或情欲幻想的美好和快乐。

正因为情迷文化不单纯停留在文学世界，而且表现在男男女女的现实生活中，因此它也影响了人们的社交行为。情迷文化的创造者和参与者至少包括三类身份：闺秀、艺妓和文人。高彦颐的考察涉及这三类人的四种社会交往——闺秀与文人之间的伙伴式婚姻、闺秀与闺秀之间的文学社交、闺秀与艺妓之间打破阶层隔阂的友谊、艺妓与文人之间的亲密关系。这四类家庭与社会交往的形式，都是情迷文化的载体。

以情迷文化的昌盛为铺垫，高彦颐后续描绘了三种形态的女性文学社团，以及闺塾师和艺妓游离于正统社会性别秩序之外的个人生活与社会交往，都多多少少涉及情迷文化的诸多方面。“情教”一定程度上成了女性的一种文化资源，正是因为情迷风行，社会文化界普遍迷恋和崇拜“情”与“情”的人格化——美丽多才、有情有义的女性。因此闺塾师和艺妓等手握此类文化资源的女性，才有了谋生并获得社会认同的可能。这便解释了某些以闺秀身份谋生的女性为何会与著名艺妓产生并维持深厚友谊（如闺塾师黄媛介与名妓柳如是的友谊）的原因，这显然是因为她们之间共享着一种跨阶层的“女性文化”。

高彦颐认为，中国传统时代以“三从”和“男女有别”为社会性别体系的两大支柱。其中“三从”并非意味着个别女性需要服从个别男性，而是表明女性的阶级地位随其依附的男性（其父、其夫、其儿）而定。^⑤在这种阶级框架下，闺秀与艺妓显然是“良”“贱”有别的两类人群，在常规的社会交往中无法获得相互接触的机会。但事实上，这种罕见的接触在明末清初这一特殊社会背景下，究竟还是实现了。性别在这里第一次跨越了社会阶层的隔阂——良贱之别。

情迷文化所带来的超越性意义还突出地表现在文人雅士与艺妓的密切交往中。明末名妓柳如是的和文人名士陈子龙、钱谦益的交往，同样肇始于文学。随后，柳如是被带入复社和几社的忠明政治抵抗活动中。情迷文化不单单是一种游戏人

间的艳情文化，实际上，通过政治与文学活动的勾连，情迷文化也催生出一种政治理想主义。陈子龙将自己对故国的深切怀念投射在对柳如是的浪漫爱情上^⑥，而柳如是在为忠明活动奔走的过程中，也能够超越对个体男性的忠诚，上升到对家国的忠诚。^⑦因此，柳如是以艺妓之身，在“才”“德”“美”三个范畴完成了非凡的建树，成就了完美女性的文化形象。

概而言之，无论男性抑或女性，都得以在情迷文化的影响下，构想出心目中“完美男性”或“完美女性”的样子，并身体力行地去践行，为伊消得人憔悴，也在所不惜。“情欲”对社会性别角色的强大塑造力，由此可见一斑。

二、曼素恩的“礼教”研究

如上所述，高彦颐善于在女性的情欲表达中寻找女性主体性的展现。但女性充满个性和情欲解放色彩的文学创作从来也没有得到过儒家正统的承认与接纳，因此，女性的情欲表达多多少少是回避并绕开了儒家礼教的。但女性与儒学礼教的关系究竟如何？女性的主体性能否在礼教体系之中得到表达和展现？女性是否能够在国家正统意识形态中占得一席之地？这些问题成为了曼素恩的考察重点。

与高彦颐不同，曼素恩更倾向于从外在的角度探讨盛清时期的社会性别关系。从历史发展的客观角度看，我们很明显地注意到了一点不同——自由烂漫的时代过去了。紧随着明清易代的，是社会秩序的日趋稳定和礼教规范的日渐收紧，女性逐步回归到礼教系统中去。饱学的大家闺秀们依然可以吟诗作对、风花雪月，但是，绕不开的礼教规范重新成为了清代女性生活的重心。

而从研究者的主观角度看，曼素恩始终强调国家政策在引导和规范社会性别秩序的过程中所发挥的主导作用。例如，在另一部探讨19世纪到20世纪中国社会转型时期的社会性别史的著作《现代中国的社会性别与性史》^⑧中，曼素恩同样表示政府在定义社会性别关系方面起到了关键性的作用，这一点把中国与其他现代工业国家区分开来。^⑨尽管《缀珍录》主要涉及18世纪的历史，但是从它本身的书写状况来看，曼素恩有关国家主导社会性别建构的基本观点显然是在其不同著作之间共享的。

曼素恩注意到了清朝国家政策给妇女与家庭带来的重要影响。循着国家政策的线索，曼素恩自然而然地带出了盛清时期社会性别史研究的几

个焦点问题：

第一个焦点是寡妇问题。^③寡妇殉节现象自明清易代之际便屡见不鲜。汉族妇女的自戕行为与反清复明思想有关，从夫死被视为自我牺牲的英雄行为和忠贞不贰的惊人表现，是激励男性抵抗清军的道德典范。随着明清易代，寡妇殉节不再与反清复明思想有关，在清人的批评眼光看来，寡妇殉节很多情况下是因为绝望，即面临生活的多重困境，而非受到节妇崇拜的道德感召。但无论如何，节妇热始终在严重地威胁着满清统治者极力培植的家庭体系。为了稳定社会秩序，满清统治者不得不下令反对寡妇殉节。清朝皇帝声明，寡妇自寻短见，无论是被逼还是“自愿”，实际上都等同于不肯为夫家恪尽妇职。因此，寡妇不再被鼓励殉节，而是被鼓励活下去，以“生节”代“死节”，养育儿女、孝敬公婆，继续为夫家付出。清廷为此特意出台配套嘉奖措施，这就是历来为历史学家所津津乐道的“旌表制度”。旌表制度也并非清朝首创，但清朝将其推行到极致，掀起了新一轮的“节妇热”。

概而言之，清廷推崇妇女为贞洁作表率，褒扬妇德，同时明确反对寡妇殉节的过激行为。寡妇旌表制度作为国家把女性纳入礼教规范的一个典型范例，成为了曼素恩考察盛清时期社会性别史的引子。

寡妇旌表制度引出了由清朝政府所主导的一场文化与道德复古运动。^④以汉学复兴为背景，古代经典中所记载和描绘的一些杰出的妇女典范，如汉代班昭、唐代宋氏五姐妹、六朝时期谢道韞等，都被重新发掘出来，成为了清廷推崇妇德教育的一种有力武器。诸如汉代刘向所著《列女传》，班昭所著《女诫》等经典文献，也再度获得了重视，被拿出来进行重新诠释。很多有名的考据家都加入了妇德宣传的队伍。例如章学诚著《妇学》，运用考据手法为妇女受教育并研习儒学经典而辩护。有关妇德教育的道德复古运动总体而言增加了女性受教育的机会。只要妇女能够认真研习符合礼教的经典，那么她们的识文断字就会被认为有利于道德教化的推行。

第二个焦点问题是女性的工作。^⑤盛清时期的江南地区作为一个商品经济发达的社会，纺织业在其中占据着重要的地位。从下层劳动妇女到上层知识女性，都被鼓励从事纺织、刺绣等女红工作。但曼素恩敏锐地发现，饱读诗书的大家闺秀从事绣工的原因，不能仅仅从经济的角度，而更多地要从文化的角度来考虑。曼素恩指出，妇女

的工作同样构成了社会道德体系的一个方面。从儒家经典意识形态的角度看，“男耕女织”的自然经济形态历来是士大夫阶层眼中一种理想的社会形态。妇女“四德”中就包括“妇功（工）”，亲身参与劳动的、能够为家庭辛劳付出的女性，被视为道德的象征。这一有德行的妇女形象生动地体现在“孟母”的典范之中。女性被鼓励辛勤劳作，一方面是因为从事纺织和绣工的时候呈现出娴静、恭顺的体态，符合儒学礼教对女性的审美想象，另一方面也是出于现实考虑——她们可以在家庭遭遇不测的时候给予家人一定的帮助，支持家庭渡过难关。士大夫们所倡导的“妇功”内涵某些时候看上去与实际的社会经济状况相脱节，另一些时候则体现出清晰的功利目的。

第三个焦点问题是艺妓文化影响力的显著下降。这一点也清晰地体现出国家政策对社会性别关系强有力的塑造。由于人口结构原因（溺女婴现象频发，男多女少）导致了男性婚姻资源匮乏。为了解决这一问题，清廷把目光转向了游离在正统社会性别系统之外的婚配资源——妓女。清廷出台了两项政策^⑥：1. 废官妓，禁止女艺人在官府举办的各种活动中出现；2. 限制青楼的商业活动。这两项政策使妓女在社会活动方面遭遇了重重限制。作为相配套的措施，清廷还放宽了贱民脱籍转为良民的限制。身为贱籍（如奴婢、妓女等）的女性可以以婚姻为渠道脱离贱籍，转为良民。通过限制性资源的商品化，增加中下层男性的婚配资源。

这类国家政策所带来的显著改变是，艺妓不再像明末清初时候那样，能够有机会结识社会名流，并通过自己的文化影响力获取丰富的政治与经济资源。因此，艺妓本身的受教育水平逐渐下降，她们的才华也不再受到人们的重视。大量的文化和教育资源被转移到上层人家的正妻和闺秀手中。相应地，闺秀的地位就提高了。

《国朝闺秀正始集》的编者完颜恽珠拒不收录风尘女子的诗作（除却少数几个表现出优秀道德操守的特例之外）。^⑦正如她所表态的，闺秀们将艺妓排除在妇女正统的道德权威之外，与晚明不同，盛清时期一切女性文化活动都要归于妇德的一统天下。拥有礼教正统支持的闺秀们显然能够在道德和文化方面傲视群钗。

曼素恩在《缀珍录》前言中表示，明清易代并没有让传统的社会性别秩序断裂，因此，高彦颐与曼素恩的社会性别史研究在大体上仍然存在一个共同的基础。但我们注意到，曼素恩的社会

性别史研究虽然也涉及“情欲”，但“情欲”在她这里早已不是独立成风的社会潮流，很显然，“情欲”和“礼教”双双受到了清朝国家政策的规范。正因为国家在定义社会性别体系的过程中起着主导作用，所以清朝女性的一言一行都需要纳入礼教体系中加以考察。如果规范本身是可有可无的，那么女性的主体性和能动性就无从体现。

三、“情欲”并不必然意味着解放， 礼教也不单单是社会规训

正如黄克武在《言不褻不笑》里所指出的，“礼教—情欲”二元对立的论述虽然有一定的解释力，但也有一定的限制。^⑤情欲表达既可以用来强调对礼法桎梏的批判，又可以用来维护礼教的权威。情欲论述虽然对社会规范形成一定冲击，但是从另一面看，也可以说它并没有动摇礼教的权威，反而成为了礼教的一个重要支柱。值得注意的是，高彦颐的明清社会性别史研究也得出了相似的结论。

明末清初的女性模仿《牡丹亭》的角色，皈依“情教”，同时创作了很多表达女性心理和私人情感的文学作品。男性文人对女性的才华有一定程度上的认可，但他们对女性诗才的理解与欣赏，实际上建立在一种刻板的印象之上（如果不是完全误解的话）。由于女性无须参加科场上的搏杀，因此女性的文字普遍被认为更加“真诚与自然”。在男性文人的眼中，女性诗歌更富于抒情特质，而这种对女性及其文学特质的理解，暗合了女性是私领域中的“情感生物”这样一种社会性别陈规。许多明清的批评家强调女性能够成为更好的词人，因为词本身具有阴柔抒情的特性。

的确，一部分女性的诗歌符合这一特征，但并非所有女性的创作风格都能被如此概括。例如名媛诗人王端淑^⑥，便以“男性化”的诗文风格著称。她有意无意地把自己与那些柔弱无骨、充满脂粉气的闺阁诗人区分开来，她积极地颂扬了明朝的九位忠诚殉国者，为因王朝垮台而死的六位男性做了报道。她在传统上被视为男性专属的题材上胜出，因而有时会被视为男性世界的僭越者。中国古代哲学以阴阳属性来区分男女，而男性学者片面地将女性与女性文学和阴柔特质联系在一起，更加深了“男女有别”的传统社会性别观念，巩固了这一性别隔离的机制。

因此，高彦颐感叹道，情迷文化“并未对明末清初社会性别体系的基本前提，即男女有别这一教条造成挑战。将情迷的潜能夸大作为一种社会

平等是一种误导。”^⑦情迷文化和情欲崇拜并没有带来当代学者所期待的男女关系的平等，因此，“情欲”本身并不必然意味着女性的解放。不过，笔者认为妇女的“解放”应该分出不同的层次。虽然情迷文化没有带来特指为社会性别角色意义上的解放，但多少为女性提供了表达和疏解情欲的文学空间。高彦颐本人也认同这一点。情欲文化至少为明清女性带来了一定程度上的文学自由。至于将女性从传统社会性别框架下解放出来，则无疑是奢谈。

再者，高彦颐也注意到情教文学作品中女性为爱殉情的情节，似与明末清初的寡妇殉节有异曲同工之处。无论是殉情抑或殉道，“忠诚”是贯穿始终的教条。而且在异性恋制度的范畴内，女性的忠诚最后无一例外地落实到男性身上。继“男女有别”之后，“三从”这一儒家社会性别系统的支柱之一，也清晰地体现了出来。正所谓“男儿身许国，贞妇志从夫”。女人需要忠诚于男人，男人需要忠实于家国天下，这便是儒家道德伦理体系的同心圆模式。因此，从情迷文化到以身殉国，体现出了儒家文化系统的内在一致性。

概而言之，高彦颐虽然涉及一些女性追求自我表达与个性解放的内容，涉及女性溢出传统社会性别边界的冒险、女性个体与礼教系统之间的讨价还价和冲突调适，但是，她最终还是把话锋一收，回归到礼教的规范性论述之中。

“情欲”并不必然意味着解放，“情欲”的底色仍是“礼教”。但如果我们把“礼教”视为密不透风、令人窒息的封建社会的坟墓，那就未免把历史简单化了。尽管曼素恩比高彦颐更强调“礼教”的作用，但令人惊奇的是，我们在曼素恩的笔下所看到的，仍旧是一个充满了活力的社会。就此而论，礼教也并不单单是社会规训。

曼素恩的确更强调国家主导的社会性别秩序，但她并不把国家政策和儒家伦理看作外在于女性的存在，而是视之为女性生活的一部分。她关注的是政策具体落实到女性个体身上的情状。虽然国家政策所主导的“礼教”系统涉及种种社会规训，但曼素恩从不忽略个体角度的微观史。这一点很明显地体现在《张门才女》一书中。

《张门才女》是曼素恩第二本有关清代社会性别史研究的作品。虽然此作所涉及的时间范围比《缀珍录》稍晚，进入晚清，但曼素恩所处理的史料尚未涉及晚清激烈的社会变革，因此《张门才女》仍然延续了《缀珍录》的社会性别框架。在这本书里，作者不再采用传统专题论文的

形式来呈现其研究成果，而是采用人物传记和赞评相结合的方式，让人耳目一新的同时，也传达出了人物传记的亲密感和真实感。这种历史书写方式能更好地呈现个体的微观史，让读者见微知著。

在曼素恩的眼中，女性撑起了张家的一片天。《张门才女》各章均以女性角色为中心，从女性的角度展开叙事。曼素恩几乎没有怎么凸显过父权制家族系统中成年男性的家长角色，更多时候她是在表现女性家长的形象。例如《张门才女》的第二章，张家的男性家长张琦，大部分时候是缺席的。而当曼素恩在文后的“赞评”部分感慨说张家为追求科场功名、传承诗书与文教传统而付出了巨大代价的时候，她实际上更着意表现张家女性家长汤瑶卿所付出的辛劳代价。终其一生，汤瑶卿都在苦苦支撑一个生计艰难的大家庭，据曼素恩推测，汤瑶卿甚至需要挪用娘家的各种资源来支持夫家。而像汤氏这样独当一面的女性，在《张门才女》中并不少见。张琦的母亲姜氏，以及张琦的祖母白氏都是青年守寡，养活了一家老小的杰出女性。祖母白氏甚至受到官府的旌表，张家被获准在家乡为其树立牌坊。

女性不惜一切代价保卫小家庭的故事，凸显出女性伟岸的形象。曼素恩塑造出了有别于传统“男强女弱”刻板印象的社会性别角色。她笔下的女性多以个体之力负担家庭，体现出个体的坚韧，但这种克勤克俭、辛劳为家的母性角色，无疑又非常符合传统礼教的规范。由此可知，女性个体性的展现，并不一定需要通过反叛礼教来实现。

更为奇妙的是，曼素恩总能通过微妙的史料解读来凸显男性在家庭与社会生活上的无能。这一点清晰地体现在《传记史料中的言与不言》^⑧一文中。无论男性是无能抑或不在场，女性都能持家。就此而言，女性无疑是传统时代社会性别体系一个至关重要的支撑点。这就有别于贬斥女性为“依附者”和“社会寄生虫”的“五四史观”。本文随后还会论及这一点。

女性既然已经被牢牢地纳入礼教体系之中，那么她们确有可能在礼教之中各得其所、如鱼得水。例如，聪明的女性可以把自己塑造成家内的道德权威。妇德本是儒家道德体系里不可或缺的一环，因此女性以妇德自居，在家中树立起道德权威，这种权威甚至能够对丈夫（男性家长）产生影响力。

曼素恩找到了一封一名妻子写给丈夫的信，

以及一封艺妓写给男性包养人的信。她分别为我们解读了这两封信。^⑨在第一封信中，妻子以充满责备的口吻抱怨自己的丈夫没有在追求功名方面拼尽全力。她控诉丈夫无能的凭据正是自己已经完美地履行了妻子与母亲的义务。此时丈夫在公领域的无能就与妻子在家内领域的恪尽职守形成了鲜明对比。反过来，艺妓写给男性主顾的信所表达的却尽是顺从和依赖，这样的话无疑能够极大地满足男性对自身“男子气概”的性别想象，因此艺妓和包养人在不对等的关系中亦能各取所需。这表明，居于不同社会角色的女性总是会审时度势，为自己的生存和发展谋得最大的机遇，争取最多的资源。一个占据道德高点的正妻，和一个不被礼教所垂怜的风尘女子，都可以运用自己的聪明才智和灵活身段，为自己争取最好的生活。曼素恩巧妙地运用这种对比，凸显女性在礼教规范中的主观能动性。

而从学术史的角度讲，我们注意到社会性别史研究的后结构主义内核对高彦颐与曼素恩的影响。高彦颐在书中明确提出她所理解的“权力”是福柯式的“无王的权力”^⑩和布迪厄的“支配的权力”^⑪，就是不具备主体属性的非正式权力。很显然，在儒家父权制下，女性不可能获得凌驾于男性之上的权力，但这并不意味着她们毫无权力，单纯只是权力的对象或只能委身于权力。从曼素恩的礼教考察中，我们会发现，清代女性具有一种非凡的道德权力，道德便是清代女性最优势的权力资源。

正如前文所言，女性虽身居儒家父权制的下风处，但她们能够依靠道德的力量塑造出一种普遍的道德权威。这种道德权威不但是一种“自我崇高”（self-sublimation）^⑫，而且可以作用到他人身上，甚至可以突破性别的藩篱，作用到处于父权制上风处的男性身上。

例如，从压迫性的角度看，寡妇“贞洁”观念对女性的自由选择权的确形成了一种收缩，但如果考虑到寡妇能够从旌表制度中获得多少社会 and 道德声望，而这种声望在条件充分的情况下，可以转化为寡妇本人和她的家庭的政治或经济资源，那么对“贞节牌坊”的历史评价，似乎又需要倒转过来。这两种历史解释似乎截然相反、水火不容。事实上，这也是“五四史观”和美国汉学界的最大分歧。90年代以来，美国汉学界倾向于发掘妇女的能动性，因此大多数史家都倾向于支持后者。

另一个案例，曼素恩在一篇演讲^⑬中提出了

中国社会性别文化中的“木兰”神话。具体而言，“木兰神话”强调女性对父母、家庭与国家的责任。一个“木兰式女子”，能够克服一切艰难险阻，完成她对家国责任的许诺以及相应的道德使命。这样的女子并不是羸弱和依附的，而是刚健自强、顶天立地的。但是，在解甲归田之后，木兰重新换上女子的红装，梳起温婉的发髻，从未忘记自己真实的社会性别角色。总之，“木兰式女子”，既是真真正正的女人，又是富有道德感和责任感的好女人。^③中国历史对这种类型的女性，一向都是褒扬的。王政注意到，“木兰”的女性形象一直到五四时期“新女性”的塑造中，都发挥着重要的影响。^⑤而曼素恩在《张门才女》中描绘的女性形象，正是“木兰式女子”的真实写照。“木兰式女子”通过本分地扮演自己的社会性别角色，履行自己在儒家礼教系统中的道德使命，从而获得了巨大的道德权威。《红楼梦》中贾母的伟岸形象，也是这类通过艰苦持家最后获得儿孙后代和社会尊敬的女性形象。

因此，“礼教”之于女性有着两个冲突的含义——一方面对女性的道德提出了高要求，一定程度上造成了女性自由选择的收缩，另一方面，女性能通过主观能动性的发挥，获得优势的权力资源。

四、反宏大叙事与史学革新

杨念群在杂文《缠足美丑与女性主体》^⑥中对高彦颐的后现代倾向有过一番“戏说”，指责高彦颐为了对抗现代叙事而过度美化了中国前现代的缠足陋习。杨念群的评断似有待商榷，但他有关高彦颐后现代思维的“诊断”无疑是准确的。无论在《缠足》^⑦还是在《缀珍录》中，高彦颐都在开篇部分开宗明义地反对五四妇女叙事。

高彦颐认为，“在当代的中国和西方，对20世纪以前中国女性的印象，仍然停留在鲁迅和陈东原等作家所勾勒的关注点、价值和专有词汇中。”^⑧羸弱与受害的女性形象，成为了中华民族落后挨打、被帝国主义蹂躏和征服的象征。这一受害妇女的形象后来更被中国国民党与共产党的政治运动所强化，为“妇女解放”运动打下了合法性的基础。

但据高彦颐考证，受害的五四妇女形象并非中国人首创。她引用印度学者钱德拉·莫汉蒂（Chandra Mohanty）的观点，表明第三世界女性是受害者这一观念的普遍流行，与近代西方女权话语的兴起有莫大的关系。这一话语强调的是

“摆脱束缚的、前进的和独立自主的”西方女性比其他所有落后地区的女性都来得高明。而正是西方现代女权主义话语与中国国族主义意识形态的结合，造就了五四运动中有关妇女受封建父权压迫的受害者形象。高彦颐声明，此一中国妇女的形象并非全然失真，但五四对传统的批判更多的是一种政治和意识形态建构，与其说道出了“传统社会”的本质，不如说绘制出了关于20世纪中国现代化的想象蓝图。^⑨

而在《缠足》一文中，高彦颐对近代以来废缠足运动的话语分析也存在相类之处。废缠足运动无疑是中国近代以来妇女解放的一个切面，高彦颐发现，无论在废缠足运动还是其他与妇女问题相关的论述中，女性个体的声音总是被封装在“巨型论述”之中而不得彰显。当男性改革者意识到缠足给女性造成痛苦和残疾的时候，他们选择去谴责胁迫的母亲和顺从的女儿，认定她们是咎由自取，却从头到尾没有提及男性在这一过程中所起到的共谋作用。而当男性改革者意识到妇女劳动和经济独立的价值之时，他们却开始咒骂女人是社会的寄生虫。例如梁启超在《论女学》中说：“女子二万万，全属分利，而无一生利者。”^⑩

现代主义者把女性的小脚视为中华民族孱弱病态的祸端，复古主义者（如辜鸿铭）则把三寸金莲理想化为传统中国美学的典范。无论是反对缠足者还是嗜好“品莲”者，男性文人有关女性身体的论述无不来源于国族主义的驱动力。他们并不关心女性个体的声音。女性的主体性在巨型的、宏大的国族主义叙事中无从体现，这就是高彦颐反对五四女性话语的原因。

从解构和反对现代主义宏大叙事的角度看，高彦颐的确是一名后现代主义者。但是从女性个体视角出发，解除宏大叙事对女性主体性的裹挟和淹没，又是女性主义史学本身的应有之义。

如果说高彦颐反对和批判宏大叙事的基本方法是直接参与论辩，那么曼素恩则以人物传记的历史书写手法来呈现女性个体的历史。《张门才女》一书采用人物传记与“赞评”相结合的方式，一半是延续了海外中国史的书写传统，另一半则是延续了另外一个伟大传统。据曼素恩自称，《张门才女》是在向伟大的中国历史学家司马迁致敬。^⑪中国古代的历史书写无疑是曼素恩社会性别史研究的一大参考借鉴和灵感来源。

首先，曼素恩认为中国哲学和思想界并不喜欢抽象地说理，而是更擅长用具体的人物典范来

弘扬道德。^⑧具体到个人层面，中国思想界也并不倾向于去讨论抽象的“个体”和“自我”，一个人的行为是其自我认知最大程度的体现，而人物传记又是个人言行最大程度的体现。因此，人物传记是非常有用的历史体裁。

其次，好的人物传记需要突破实证主义的僵化成规。曼素恩决定发明一些“场景”，让人物传记的书写更加生动活泼、有血有肉。实际上，司马迁就是这样做的，修昔底德也常常为笔下的角色设计演讲词。类似的做法在中西方的史学传统中并不罕见，只有到19世纪现代科学史学兴起以后，这一固有传统才失去了其合法性。科学史学对此传统合法性的剥夺在今日已受到不少历史学家的质疑，不少当代史家决定反叛科学史学的这一规约，曼素恩便是其中之一。她为笔下角色设计的台词，有时候是艰辛爬梳破碎的史料所得，另一些时候，则干脆是她根据情境需要虚构出来的。但是，唯有在“场景中才能展示出历史的全貌”。^⑨

除此之外，曼素恩仍没有放弃传统的历史分析，“赞评”部分便是传统的历史分析，以便于读者能够概览明代社会背景的全貌。除了对角色进行细致雕琢，曼素恩还不忘对舞台背景做一番精心的布置。就像是在导演一出历史剧，她布置好了场景，给角色设计台词和戏剧桥段，随着序幕的徐徐拉开，她笔下的历史鲜活地跃然纸上。又像是在绘制一幅《清明上河图》。一方面，她力图展现盛清时期的社会全景，另一方面，女性个体作为社会大剧场上的一员，参与构成了人烟浩渺、熙熙攘攘的社会图景，每一个个体都栩栩如生，其精神面貌历历在目。她们与社会之间的交换和互动，也得到了如实详尽的展现。

概而言之，曼素恩决定吸纳中国历史书写的某些书写习惯，本身就体现了后现代主义者“去中心化”（de-centering）的努力，同时凸显出史学革新的抱负。

余论：海外中国史研究与国内学术界的分歧

高彦颐对五四史观的明确反对、曼素恩对古代女性能动性的强调，都代表着80年代末以来美国女性史界的基本转向。“社会性别转向”一定程度上意味着激进主义女权告一段落，代之而起的是更加精细而考究的社会性别分析。加之80年代以来美国社会保守主义的回潮，促使女性主义者不再把男女之间的关系看成是尖锐对立的，不再反复强调女性在父权制下备受压迫的情状。她

们把注意力转向他处，思考如何在既定的社会性别关系中凸显女性在历史中的中心角色。

她们认为，社会性别秩序并不一定是在男性压迫女性的历史过程中形成的，也并不必然意味着男性主导、女性被迫依从，在社会性别研究看来，男性与女性合力建筑了社会性别的大厦。男性和女性之间不仅存在对立冲突，而且经常处于一种合作关系中，例如，女性在父权制的建构中存在一种共谋行为（格尔达·莱纳观点）。因此，有些女性史家转而从性别调和、合作的观点来考察社会性别史，另一些史家则转移了女权批判的焦点。高彦颐就属于后者。

高彦颐并非没有注意到传统中国社会性别体系中男性所占据的优势，也并非没有注意到放足运动对女性所意味的解放意义（例如公领域对女性限制的放宽），但是，与王政的观点类似，高彦颐同样不满于五四妇女解放运动中男性所自居的女性“启蒙者”“解放者”和“老师”的角色。^⑩出于后现代主义的自觉，高彦颐批判了男性国族主义宏大叙事对女性个体声音的掩盖。男性对女性的“凝视”（福柯理论），是高彦颐和王政等海外女性史家批判五四妇女观的核心动力。

国内学者对此多无法苟同。他们倾向于认为高彦颐“对‘五四’史观采取了彻底否定的态度”^⑪，而且“过度强调知识女性所拥有的自主性”。^⑫由此可见，国内学界占主流地位的仍然是现代主义的妇女观，海外汉学界对缠足现象和封建礼教的“溢美”，显然无法得到国内学者的赞同。

笔者注意到，高彦颐在《缠足》一书中不断提到获取缠足妇女个体声音的困难，但她在《闺塾师》中却描绘了叶小鸾赋词歌咏自己美丽的小脚，并借此断言缠足妇女能够从缠足中获得“自豪和满足”。^⑬笔者认为，单纯以精英女性的案例做支撑存在很多局限，并且，文学作品勾画的只是理想化的世界，将其等同于现实亦不可取。

而曼素恩在提到中国文化对“木兰式女子”的褒奖之时，似乎没有注意到这种道德训诫的功利性目的——鼓励女性无私奉献，在为他人而活的过程中实现自我价值。而勉力持家、妇德昭著的妇女，有多少又是被逼无奈、惨淡经营的呢？将其视为女性个体能动性的展现，是否道出了全部的事实？最后，人们对“贵妃式女性”的贬斥，也表明了一种要求女性承担亡国灭种主要责任的扭曲史观。中国人一方面将贵妃的神话作为警世恒言，劝诫年轻女子不要堕于此境，另一方面，也难掩传统父权社会的厌女（misogyny）文

化心理。就此而言，海外汉学的社会性别史研究有其新颖独到之处，但并不完美，应批判看待。

归根结底，历史评价的差异源出于问题意识的不同，高彦颐 and 曼素恩的中国社会性别史研究

不但能够为国内同行提供新视角和新方法，也让我们得以一窥海外中国史界不同于国内学术界的问题意识。对问题意识差异的思考，构成了有趣的跨文化体验。

- ① 中文学界的“情欲”研究诞生于明清社会史研究领域，并与性别史、身体史发生密切关联。“明清文化中的情欲与礼教”主题计划由台湾学者熊秉真、黄克武、李明辉、张寿安、高桂惠等发起，涵盖文史哲与心理学四大学科，主要成果可见于论文集《情欲明清：达情篇》《情欲明清：遂欲篇》（台北：麦田出版社，2004年）；台湾汉学研究中心出版的会议论文集《欲掩弥彰——中国历史文化中的“私”与“情”》（私情篇和公义篇共两辑，2003年）亦可作为重要参考。西方学界也有情感史研究，见 Jan Plamper, William Reddy, Barbara Rosenwein and Peter Stearns, “The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein and Peter Stearns”, *History and Theory*, vol. 49, no. 2 (May 2010). 或王晴佳：《为什么情感史研究是当代史学的一个新方向？》，《史学月刊》2018年4期。但此两波学者队伍目前似无直接交往，台湾学界的“情欲”和“礼教”研究仍主要受到美国汉学研究界尤其是中国妇女史研究的影响，华裔学者高彦颐、孙康宜，美国学者曼素恩、王安（Ann Waltner）等多有往来、相互影响，为中国性别史与“情欲”研究做出了杰出贡献。
- ② 高彦颐（Dorothy Ko），毕业于斯坦福大学，主攻中国明清社会性别史、科学史、技术史和医疗史。代表作有：*Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-century China*（Stanford, 1994）、*Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding*（University of California, 2005）、*The Social Life of Inkstones: Artisans and Scholars in Early Qing China*（Washington, 2017）等。其中出版于2005年的作品 *Cinderella's Sisters*（中译本《缠足：“金莲崇拜”盛极而衰的演变》）获美国历史协会 Joan Kelly 纪念奖。2018年，高彦颐入选台湾“中研院”第32届新任院士。
- ③ 曼素恩（Susan L. Mann），美国加州大学戴维斯分校历史系荣退教授，密歇根大学远东语言文学系学士学位、斯坦福大学亚洲语言硕士和博士学位。主攻方向为清史、中国妇女与社会性别史。代表作有：*Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*（Stanford University Press, 1997）、*The Talented Women of the Zhang Family*（University of California Press, 2007）、*Gender and Sexuality in Modern Chinese History*（Cambridge University Press, 2011）等，其中 *Precious Records*（中译本《缀珍录》）获美国列文森图书奖，*The Talented Women of the Zhang Family*（中译本《张门才女》）获费正清奖。
- ④ [美] 高彦颐：《闺塾师——明末清初江南的才女文化》，李志生译，南京：江苏人民出版社，2005年。英文原版：Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford University Press, 1994.
- ⑤ [美] 曼素恩：《缀珍录——十八世纪及其前后的中国妇女》，定宜庄译，南京：江苏人民出版社，2005年。英文原版：Susan Mann, *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*, Stanford University Press, 1997.
- ⑥ [美] 曼素恩：《张门才女》，罗晓翔译，北京：北京大学出版社，2015年。英文原版：Susan Mann, *The Talented Women of the Zhang Family*, University of California Press, 2007.
- ⑦ 参见 Joan W. Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis,” *The American Historical Review*, vol. 91, no. 5 (Dec., 1986).
- ⑧ 参见 Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, trans. by Lydia G. Cochrane, Princeton University Press, 1988. [法] 罗杰·夏蒂埃：《书籍的秩序》，吴泓缈、张璐译，北京：商务印书馆，2013年。
- ⑨ ⑪ 参见 [美] 孙康宜：《情与忠：陈子龙、柳如是诗词因缘》，李爽学译，北京：北京大学出版社，2012年，第11-25、14-15页。
- ⑩ 古人普遍相信读书能明礼，这一点对妇女也同样适用。女性藉由读书、接受教育进入儒家伦理系统之中，成为礼教规范的承载者。饱读诗书、通晓古代圣典的女性被认为可以为“母教”的昌盛助一臂之力。作为道德榜样的母亲，可以为自己的孩子提供良好的启蒙教育，敦促其在通往儒学圣教的道路上兢兢业业，从而推动社会风俗往理想的方向发展。
- ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ [美] 高彦颐：《闺塾师——明末清初江南的才女文化》，第73-74，72-75，97-102，6-8，297，297，140-143，118，11-13，2，4，4，183页。

- ⑩ 参见〔美〕孙康宜：《情与忠：陈子龙、柳如是诗词因缘》。
- ⑪ Susan Mann, *Gender and Sexuality in Modern Chinese History*, Cambridge University Press, 2011.
- ⑫ Susan Mann, “Preface”, in Susan Mann, *Gender and Sexuality in Modern Chinese History*, pp. xvii.
- ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ 〔美〕曼素恩：《缀珍录——十八世纪及其前后的中国妇女》，第 26 - 29、33 - 35、183 - 224、161 - 163、157 - 158、157 - 160 页。
- ⑲ 黄克武：《言不褒不笑——近代中国男性世界中的戏谑、情欲与身体》，台北：联经出版社，2016 年，第 80 页。
- ⑳ 〔美〕曼素恩：《传记史料中的言与不言》，游鉴明、胡璎、季家珍编：《重读中国女性生命故事》，南京：江苏人民出版社，2012 年，第 19 - 38 页。
- ㉑ 〔美〕孙康宜：《传统女性道德力量的反思》，《孙康宜自选集：古典文学的现代观》，张健等译，上海：上海译文出版社，第 62 页。
- ㉒ Susan Mann, “Presidential Address: Myths of Asian Womanhood,” *The Journal of Asian Studies*, vol. 59, no. 4 (Nov., 2000).
- ㉓ 与“木兰神话”相对的是“贵妃神话”。杨贵妃被建构成美丽而羸弱、依附于有权有势的男人，最后酿成祸国殃民悲剧的女性形象，与“木兰”相对，“贵妃”的女性形象是负面的。曼素恩借此说明，中国古代的社会性别观念对“木兰”式女子是褒扬的，而对“贵妃”式女子，虽然有时会从审美和猎奇的角度去看，却是警惕的。
- ㉔ ⑭ Wang Zheng, *Women in the Chinese Enlightenment: Oral and Textual Histories*, University of California Press, pp. 20 - 22, 22.
- ㉕ 杨念群：《缠足美丑与女性个体》，杨念群：《生活在哪个朝代最郁闷》，南宁：广西师范大学出版社，2013 年，第 121 - 125 页。
- ㉖ 〔美〕高彦颐：《缠足——“金莲崇拜”盛极而衰的演变》，南京：江苏人民出版社，2009 年。英文原版：Dorothy Ko, *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding*, University of California Press, 2007.
- ㉗ 引自〔美〕高彦颐：《缠足——“金莲崇拜”盛极而衰的演变》，第 21 页。
- ㉘ ⑬ 〔美〕曼素恩：《张门才女》，第 2 页。
- ㉙ Susan Mann, “Scene-Setting: Writing Biography in Chinese History,” *The American Historical Review*, Vol. 114, No. 3 (Jun., 2009), pp. 631.
- ㉚ ⑭ 王雪萍：《〈闺塾师〉与中国妇女史研究的方法论》，《妇女研究论丛》2006 年第 6 期，第 40 页。

（责任编辑：许丽梅）