

发现生活

代序

生活，包括衣食住行和休闲在内，是人类赖以生存和发展的基本方式，人人都活在其中，谁也不能离开它而遗世独立，这与人类共生，须臾不能分离的活动，又何来发现之说？

“发现生活”的提出，是因为生活与人文社会科学的发展有至为密切的关系，而在中国史学界对这一问题的认识却姗姗来迟。

生活作为研究的对象，是一个古老而常青的命题。早在古希腊时期，哲学家们就对生活进行探讨，并把休闲生活看作哲学和科学诞生的基本条件之一。19世纪的经典作家对社会生活的论述有许多精辟的见解。马克思说：“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是满足这些需要的物质资料，即生产物质生产的本身。”他把“生活”视为人类的“第一个历史活动”，并进而指出：“现代历史著述方面的一切真正进步，都是当历史学家从政治形式的外表深入到社会生活深处时才取得的。”马克思对论述社会生活的历史著作给予这样高的评价，是因为他一贯强调生产方式、生产关系的变化，归根结底表现为生活方式的改变，这是生产力发展的最终目的，也是唯物史观基本的出发点。

人是生活的主体，人的解放离不开生活方式的变革，文明的进化与差异往往表现在吃穿用，以及吃什么、穿什么、用什么，怎样吃、怎样穿，怎样用等方方面面表现出种种差别，从而发展自己的智慧，创造出独特的文化形态和民族传统，所以，生活是

文化之源。

20 世纪西方文化哲学一个重要倾向是将日常生活提高到理性层次来思考，胡塞尔对“生活世界”的回归，维特根斯坦对“生活形式”的剖析，海德格尔有关“日常共在”的观念等等，表明一代哲人把注意力转向日常生活的研究。从物质生活到精神生活，将人类文化的外显形式与深层的价值内核结合起来考察，是人文社会科学研究深化的趋势。

现代人文社会科学的发展也表现出这一走向。自然科学的发展愈来愈离开人们的生活经验，17 世纪牛顿从苹果掉在地上发现万有引力，18 世纪瓦特从水壶盖被蒸汽掀起发明蒸汽机，这都是从生活经验的启示中引发的科学创造。现代自然科学的发展，愈来愈加远离日常生活，原子能、基因与太空探测，靠人的肉体是看不见、摸不着的。人文社会科学的发展，却愈来愈贴近人们的生活经验，这在中国学术界已经有所回应，哲学研究者提出，让哲学融于生活，使哲学与生活保持同步发展；经济研究突破政治经济学的传统，向消费、流通领域深入，以满足社会需求来阐明经济问题，愈来愈重视对策性和操作性的研究；历史学也失去代圣人立言的神圣光环，从治国理政的需要，下移到平民百姓的话题。各类社会生活丛书的出版，将芸芸众生的穿衣吃饭，婚丧嫁娶，休闲娱乐，推上大雅之堂，这对专事研究社会发展规律，王朝兴亡盛衰，那种大事变、大业绩的中国人文社会科学是前所未有的挑战。不论自然科学的远离生活经验和人文社会科学向生活经验的靠拢，这貌似背反的发展趋势，都同样表现了人类对大自然和对人类自身认识的深化，分别从不同的方位体现对人类生活状态的进一步认识和开发。因此一切有助于表现人类生活、理性和情感的主题必将获得充分的发展。

然而，有关生活史的研究在中国史学界迟迟不能开展，人们对这一问题的感受，是来自对建国以来史学研究状况的反思。 50

年代的中国以马克思主义为指导的历史著述，恢复了劳动人民的历史地位，成就了新中国史学的辉煌业绩。然而由于极“左”思潮的干扰，阶级斗争的绝对化，一部丰富多彩的历史又变成人与人的斗争史。打开历史读物，只见风云变幻、政权更迭、制度消长，而人民大众究竟以什么样的方式生存和生活？他们的衣食住行、婚丧喜庆、交际往来怎样发展变化？作为主流社会的精英意识与民众的文化心理又是怎样相互影响和制约？种种贴近生活的课题沦为无足轻重或视而不见，因此当我们追溯祖先的生活状态时，往往模糊不清或者语焉不详。毫无疑问的是，这已成为新中国史学研究中最为薄弱的环节。

改革开放刷新了现实，也刷新了历史研究的课题，80年代在中国出现的文化热推动了社会史和风俗史的复兴。它们都以前人的生活形态、风俗习惯、社会活动和人际关系作为关注的对象，这些生动活泼的内容以对读者市场特有的吸引力，促使史学工作者及时调整了研究方向，因此各种各样的社会史、风俗史相继出版，从文化史和社会史交叉边缘而萌生的社会文化史应运而生，以生活方式、大众文化和社会风尚的变迁为研究对象，把社会生活纳入文化研究的视野，通过生活方式的变迁阐明社会意识和民族文化心理的发展历程。这不仅充实了数十年来历史论著中的空缺，也极大地丰富了历史表述的题材。

令人遗憾的是，对生活史研究的现状，却远远不能适应已经发展的形势，已出版的有关社会生活史的著作，大都停留在浅层次的描述，在时间上多局限在古代，与现实生活关系最为密切的近代中国社会风尚和生活方式的研究，甚为稀缺，资料积累不足，理论研究更为滞后，许多缺口无人问津，最近出版的一套休闲专著，全部译自外文，有的如《人类思想史中的休闲》等选题，在国内闻所未闻。《社会学研究》、《民俗研究》等专业刊物多次发文呼吁改变这一局面，却迟迟难以建树，其中尤以生活与

观念的互动关系，上层文化与下层文化的对流、制约和磨合，成为制约这一问题的瓶颈。

生活是实实在在的，一饮一食，一衣一帽，莫不有具体生动的样式和内容，所以衣食住行、婚丧喜庆、休闲娱乐、日用器物，无一不是文化的载体，最具体、生动地表现出一个时代的特征和社会风貌。以北京的四合院来说，那种以东西南北四向所构成的封闭院落，以厅堂为中心，正房、偏房，主体分明，上下严整，这种布局体现的是尊卑有别，贵贱分明的人际关系，这四合院成为封建伦理制度的载体。现代化的发展，大家庭的解体，必然要带来住房形式的变化，虽然四合院的建筑作为文化遗产受到保护，但高楼大厦代替四合院成为居民的主要住房，已成为潮流，四合院无可奈何地失去了人气鼎盛的风光。这四合院的盛衰，从一侧面反映了家庭、社会形态的变迁。

服装是衣食住行之首，它最显著、最充分地表现人们的身份地位。封建制度的等级性首先在衣冠服饰方面有强烈的表现，一身衣衫从质料、色彩、款式、花纹无不被历代“礼制”所规范，赋以天道、伦理和身份地位的诸多涵义，成为封建伦理政治的图解和符号，由此形成衣冠之治的规章和制度。官僚权贵、士农工商该穿什么，不该穿什么都有明文规定，冒犯的被认为“违礼逾制”，要受到法律制裁，因穿衣不当而获罪的史不绝书。所以古人的衣冠服饰不仅是防寒、实用、审美的消费品，也是等级序列、伦理政治的物化形态。

以群体性的等级之别限制人们的穿着打扮，使得这纯属私人的行为很难有自主的选择。这样的衣冠之治，塑造了中国人的外形，也制约了中国人的心灵。所以在近代中国的思想启蒙运动中，移风易俗是从放足、断发、易服发难。服装改革得风气之先，成为生活方式国际化的起点。民国初年追新求异的时装潮，展现了中国人追求个性自由的千姿百态。建国后极“左”思潮又

召唤了衣冠之治的复苏，阶级斗争扩大到人们的穿衣戴帽，**■**成服装意识形态化的后患，甚至成为大批判的内容。改革开放，换了人间，当代人的主体性觉醒催动着人们从内心到外形的变化。放眼街头，长发飘飘的，盘髻高高的，乱丝装，彩丝装，琳琅满目；端庄的，俏丽的，万紫千红，个性的舒展溢于体表。这人人习以为常的服装沿革映现了百年春秋。

中国古代思想家早就提出“百姓日用即道”的命题，这本意是将日用生活提高到封建伦理的说教，却揭示了中国人生生活方式的重要特征。衣食住行在封建文化中并不仅仅是生存、享受的消费品，也是非文本的封建思想教本，寓教于日用，是中国传统文化的一大特点。这种文化模式以等级分配为核心，以血缘为纽带，以伦理道德为本位，渗透政治、经济、文艺、教育、人际交往和衣食住行的各个领域，从权力财产的分配到日用器物的消费，几乎无所不在。因此就其涵有的文化因素来说，林林总总，不一而足；就其构成来说，它具有生活方式、伦理道德、等级序列三位一体化的内容。这种文化模式最能适应以小农业生产为基础的自然经济形态，使极端分散的小农户从居家过日子就**■**在同样的伦理政治氛围中，无处没有等差，无处不受到教化。目不识丁的农民只要生活在这里，就能从切身生活的体验中接受封建伦理的影响，世代相沿为习，积淀为民族文化心理，成为群体无意识的自发倾向，这对凝聚广土众民的国家起了重要的作用。然而正是这种稳定传承的机制，又导致民族心理承载封建文化的重负，使个性的压抑达到最大强度，百年来中国的思想启蒙往往从生活领域发端，冲击伦理政治，这是三位一体的传统文化模式引发的文化近代化的一大特点。所以淡化意识形态的干预，回归生活为个人的选择，促使三位一体的封建文化模式解体，是中国个性解放的必由之路。

遵循中国的民情和传统文化特性，从思想史的领域考察生活

与社会的变迁，是“发现生活”的一条重要思路。

如果说，生活与社会的关系是有形可察，有物可考的话，那生活与观念，从具象到抽象，物质生活又是怎样影响精神世界的变化，尤其是对中国最广大的民众——农民的影响，这与阐述帝王贵胄、文人雅士生活的论著相比，更为薄弱。既往的农民史研究几乎都集中于农民战争，这是阶级斗争激化，社会剧烈动荡的时期，是历史发展的特殊形态而非常态，很难设想对农民日常生存、生活状况缺乏了解的，能准确把握战争时期农民的情绪和心理的变化。历来对农民意识研究，大都是从农民运动的文告、揭帖、民俗、民间宗教以及领袖人物的表现入手，而上层意识对农民影响最大的是戏曲。清末就有人提出是“戏剧之教育”酿成了“拳祸”，这一看法虽不尽全面，但从义和团模仿戏曲人物、语言、服饰的行为，探索戏曲中的攘夷意识、反叛思想、变异的忠义观念对其活动的影响，可以有助于理解义和团反帝而又愚昧，抗争而又妥协，对近代社会起着双面刃的作用。

生产方式的变迁怎样引导农民走出传统社会生活，转变思想意识，是有关近代社会转型的重要问题，对此史学界不可谓不重视，但更多的是从概念出发而缺乏具体深刻的了解，社会生活史的研究打开了另一种视角，它不仅提供了丰富的资源，还提出令人耳目一新的见解，近代农村手工业的兴起与农民意识的变迁就是生动的一例。

在传统农业社会，世代代的农民都以土地为生，以土地为本的思想浸透社会生活的一切领域，近代由于农村手工业的兴起，经营手工业的收入逐渐超过农业，手工业产品通过商品化的渠道进入市场，这就把偏处一隅的农民拉入商品市场的机制。使农民逐渐习惯商品生产与货币的运作，对新技术与新工具表现出很大的热情，从这一方面来说，农村手工业甚至比城市作坊的手工业更为开放，因为城市手工业有的要受行会的限制，不能任意

招收工人，扩大生产，改变品种，传授技术，但农村家庭手工业却很少这种限制。所以某些简单的生产机器往往在城市引进，却在农村得到普及。当农民收入不再依靠老天爷的时候，投资土地的兴趣也就减弱，以市场需求调整生产，逐渐取代了自给自足的生产观念，收入的多少起了主导的作用。

生活的影响无处不在，收入和支出的周期对观念的形成也发生作用。传统的农业收入是以年收成计算的，这是因为农业生产以年为周期的，农家必须储备一年的生活资料，有盈余才能用来改善生活，生产为了满足自身的需要，大部分只是生活用品。无论是地主和农民都以年为时间单位安排生产和消费，社会各阶层也受这种制约，国家赋税按年征收，百官的俸禄以年计算，私塾教师的束修亦以年计算，收入以年为周期，消费支出也以 365 天来筹划，那就要有长远安排的眼光，财富也以库存和储藏为准则，节俭不仅是美德，也是生存之必须。随着近代化在中国的起步，城市职工、官员和商人、市民的收入改以月、周、日为单位。在农村手工生产不受季节的制约，全年都可进行，社会分工也可以使生产的各个环节分开运作，每个环节生产周期大大缩短，生产者不用储备一年之需。一年计算的消费模式让位为月、周、日计算。收入提高，周期缩短，引导农民从醉心储财而转向消费，盖房子，添置日用品，购买洋货，改善生活。清末民初洋布在农村就已畅销，1937 年的河北高阳县小王果庄，全村 300 户就有进口日本“僧牌”自行车 100 多辆，这反映追求速度的观念已经被家家户户接受，这是自给自足的农民所不能想象的。

从生活的一侧也能反映，近代工业品下乡虽然对农家手工业造成冲击，但并非如时人所言，促使农村经济的破产，工业品能在农村销售，是要有农民收入的提高和消费观念的变化为前提，而消费观念的变化又要农业以外的部门，手工业、商业和各种副业生产的发展为条件。所以那种认为农民时尚洋货，利为外人所

得，农村必然凋零，不尽准确。事实是农民放弃自给生产改在市场购买，首先要有钱，收入要比原来高，并把从事自织自纺的时间投入其他生产，才能用上洋货。生活的变化如实反映了农村消费观念的更新和经济结构的变迁（参见本书史建云文）。

所以生活是一个窗口，它所展现的时代风云、社会变迁、思潮起伏，为研究者提供了取之不竭的资源。

值得一提的是，在生活领域许多跨学科的命题有待开拓和深入，如经济伦理的资本主义化、知识分子立身观念的演变、国民心态的转化以及彩票、赌博等社会时尚，此类研究成果的涌现必将极大地丰富近代史研究的内容。

鉴于这一考虑，我们以百年来社会生活与观念变迁为题，征集有关论文汇编成集，虽然不尽如人意，但希望以此引起研究者与读者的兴趣，推动这一专题的深化，这是我们的由衷愿望。

刘志琴

2001 年 春



社会变革与国民意识

上 篇

戊戌维新时代 关于‘习性’改造的构想 及其意义

杨念群

一 习性变革如何重新诠释

戊戌变法作为近代中国的历史事件曾经被反复解读过，但是人们把目光似乎仅仅集中于变法诏令颁布前后的政局变化和党派之争，而没有把变法视为波及社会和文化各个场域的全方位运动予以关照，更没有把变法视为下层启蒙运动的生长点加以理解。^[1]有别于以往的诠释角度，本文侧重于把戊戌维新放在长程的社会演进过程中重新进行审视，而不是把它单面地理解为被缩微化的政治热点。其实，如果摆脱对“戊戌”进行定格化的事件性处理，那么我们就可以了解，历史当事人所关注的不仅是皇家诏令与维新人物的上奏构成的一个短暂生存过的精英政治的世界，人们所表述的似乎也不仅仅是上层政治制度创新的渴望，而是同样关注着下层律动着的个人情感控制与社会结构改造过程的变量关系。换言之，就是习性控制与国家政权建设的微妙关系。

在当代社会学者的解释中，“习性”不仅是通过传统累积下来的一些社会行为与思想表现的历史残余，而且被解释为一种最低级的实践形式，如仪式、婚姻选择、日常生活的世俗经济行为等等。^[2]具体到维新时期，中国惯有的一些生活现象如缠足、早

婚、蓄辮、賭博等都可納入習性的範疇。因為習性是一種社會化了的主体性，因此習性的改變基本要受兩個程序的制約：首先，習性的變化是情感控制的过程，即從外部轉向於內部，表現為一種重新“內部化”的態勢^[3]；其次，習俗的變遷往往受到外部政治目標與權力關係的支配，很難表現為純粹的精神行為。

本文所選擇的史料，首先關注維新時代的啟蒙者對傳統習性進行批判時所採取的切入方式，其次將揭示他們對改變固有習性所進行的一些嘗試性的理性設計。史料顯示，維新人士對習性改造的關注，基本上導源於其個人對傳統習性所造成的身體痛苦的認知經驗。由於這種經驗基本上具有間接性，所以往往帶有相當大的想像成分。比如對纏足痛苦的描述，曾經在許多文章中達到了細膩傳神的地步。但由於缺乏婦女的視角和印證，常常帶有先人為主的男性主觀敘述痕迹，出於纏足自身經歷的大量女性敘事大多出現於民國建立之後。所以有些後現代觀點認為，知識分子以男性為中心構造了一個從“戊戌”到“五四”的婦女受壓迫的神話。^[4]從戊戌敘事的本身而言，對纏足意義的男性闡釋所導致的對女性身體的關注，確實缺乏婦女本身的參與，所以基本上屬於男性話語範圍，這樣就難以使禁纏運動從外部變成女性內部情感控制的过程。另外，許多習性的控制與改造雖然最初是從個人身體的角度切入，內涵有倡導個人自由解放的可能性，可是最終卻往往被遮蔽在某種政治目標的設計範圍之內，而被自行消解掉了。

本文所選取的史料時間跨度約為 15 年，即 1895—1910 年這段時間。理由是 1895 年戊戌變法已經開始醞釀，並陸陸續續出現了一些習性改革的文字和議論，這些議論並沒有因為百日維新的失敗而中止，反而日益拓寬了習性改造的範圍。而且，1898 年以後的習性變革文字基本沿襲了戊戌話語的表述形式，只是在內容上更有所增加。在 1911 年以後，當習性改造逐漸變成了一

种国家强制性行为，从而最终失去其戊戌时期精英倡导的性质时，其叙述方式就已经不是民间话语的表述，而是国家话语触角的延伸了。因此，习性变化的长时段效应显然是短短的百日变法的时间框架所不能容纳的。

二“习性”与身体观的变迁

戊戌维新时期，知识界谈论习性最集中的论题无疑是妇女的解放问题，批评的焦点又相对集中在与妇女身体变化直接相关的缠足现象上。从现代化的取向而言，妇女缠足是传统习性延续的一种最为直接的反映，围绕缠足后的女性，中国社会逐步建立起了一套对妇女行为的控制程序。具体而言，缠足首先限制了女性活动的空间半径，凡是缠足的女性因行动不便，均不能在家庭以外的更开阔空间中从事活动；第二，缠足为男性的审美需求建立了一个客体对象，当然，这一审美的基础包括性权利的想象与支配关系的运作方式在内。最近还流行一种后现代的说法：从女性本身角度出发，缠足可能还具有非男性意义上的审美功能。不过从戊戌时代开始，尚缺乏足够的史料对此加以验证。

在维新时代的启蒙者眼中，妇女因缠足缩小了独立活动的半径，实际上并不是一个性别角色的界定问题，也就是说并不能仅仅归结为女性肉体本身的痛苦，而是与整个中华民族的生存状态和延续能力有关。缠足后的女性肉体在变法维新的过程中，被当成了民族衰弱的一种形象符号。因为女性在民族历史传承的功能链上扮演着延续生命的角色，那么其身体强健与否就变成了传递优质的民族血脉的关键环节，喻示着中华民族肌体的盛衰。因此，戊戌前后的反缠足言论并非真正聚焦于妇女个人肉体苦痛的纾解上，而是把妇女缠足时的感受放大诠释为中华民族衰弱不振的苦难经历，为强国保种的近代进化命题提供生活化的论据。比如唐才常《书洪文治戒缠足说后》一文中，引张之洞语，就是以缠足之害为“弱种瘠种之由”。他引的两段话是：“中国四万万人

羸弱跛解，颠倒郢曲，刑废幽禁之女子去其半，只为二万万人。”又说：“几何不驯至家家为病夫，人人为侏儒，尽受殊方异族之蹂躏鱼肉而莫之校。”^[5]张之洞的第一段话显然没有把注意力放在妇女个体的状态上，而是从整个民族人口生存状态出发所发出的议论。第二段话则表示妇女缠足亦不是自身的痛苦问题，而是整个民族蜕化为病夫而受人欺侮的种族存亡绝续的忧思，唐才常以后的论述也大体沿着这一思路拓展。

值得注意的是，唐才常对缠足鲜血淋漓、痛苦万状之身体扭曲过程有一段十分细腻的描写。但在描述完缠足的种种怪异残痛之相后，其结论仍归结到了一个保种强国的大纲目上：“凡我同人，务矢宏愿，平支那之沴气，拨将尽之劫灰，拯切肤之隐痛，杜亡种之奇殃。”^[6]有论者以为，自宋以后，禁止缠足的声音历朝皆有。不过，在中日甲午战争（1895 年）以前，反对妇女缠足的人，一般着眼在妇女的痛苦之上，绝对没有“强国保种”的意思；认为拥有强健的体魄才能够振兴国家，是甲午战争以后的事。^[7]故唐才常引述妇女缠足的痛苦时，目光并不完全集中于妇女自身身体的变化上，而是把它视为中国强种救亡的一种障碍性行为。

从另一个角度观察，维新人物在改变制约民族进步的习性过程中，又受固有习性的制约。如唐才常就针对有人认为妇女放足会导致社会风气失去检束的观点加以反驳说：“男女之贞淫邪正，教化之有无为之，宁在人身之强弱矣。”他举例说，浏阳县的土籍居民与客籍人士相比，客籍人不缠足，却闺门极肃，很守礼节，土籍人却远远不如。因此，缠足与否并不能决定妇女是否守礼。^[8]这番议论实际上仍在礼教的框架之内对缠足之后的身体进行观察诠释，中心点显然并不在妇女身体的解放上。

康有为在《请禁妇女裹足折》中，昭示出劝禁缠足的两个目的，即“以全肌肤，而维俗化”。从第一点而言，康氏认为“缠

足”是破损肌肤的一种行为，其伤身犹如刖足的刑法。他说：“女子何罪，而自童幼加以刖刑，终身痛楚，一成不变，此真万国所无，而尤为圣王所不容也。”^[9]康有为深叹缠足后的妇女行动范围不但有所缩小，而且比常人更加困难。康氏特别引人注目地提到了“卫生”这个词，并把缠足不符合于现代卫生习惯作了中心揭示。因为缠足对卫生习惯实有所伤，“血气不流，气息污秽，足疾易作，上传身体，或流传子孙”^[10]。把缠足的过程和结果直接引申到现代卫生观念上加以理解，是戊戌知识分子的首创，因以往批判缠足行为多从身体所遭受的苦痛的感性经验入手，并没有触及现代医疗的问题。我们在维新时期还可以从唐才常对缠足经过的细致描写中感受到这种批评方式的起源。

康有为直接突破了由男性感性认知萌发同情的阶段，而把缠足放在一种公共卫生学的背景下进行分析，这不能不说是一个相当大的变化，喻示着劝禁缠足已不是一个个人痛苦的纾解过程，而是社会群体如何通过改变身体观以适应现代竞争的问题。于是康有为马上对此做了引申，因缠足所造成的体弱多病，不仅影响到个人，而且影响到国民自身素质的提高，造成羸弱之种流传不息，以致无以为兵。他比较中西人种的身体状况时说：“试观欧美之人，体直气壮，为其母不裹足，传种易强也；回观吾国之民，尪弱纤僂，为其母裹足，故传种易弱也。今当举国征兵之世，与万国竞，而留此弱种，尤可忧危矣。”^[11]

康有为的逻辑是，妇女缠足导致的虽是个体痛苦，但由此达成的行为半径的缩小及造成相关的体质羸弱，却危及群体生存的质量。因此，使妇女从裹脚布中解脱出来就不是一个个人解放的私人领域中的实践行为，而是一个涉及民族生存和国家政体安危的政治设计的一个组成部分。康有为说得很明白，如果“令中国二万万女子，世世永永，娶此刖刑，中国四万万人民，世世永永，传此弱种，于保民非荣，于仁政大伤”^[12]。所以，我们对维

新时期启蒙者对习性改造的认识不能作出过高的估计。启蒙者在维新时期对缠足与身体观变迁的理解，基本上是在政治学设计的框架内进行的，尚没有真正从深层次上触及妇女作为个人的身体解放和欲望伸展的现代心理和文化问题。

在戊戌变法时期，谭嗣同是一个比较特殊的人物，因为在《仁学》中，他已开始从男女平权的文化视角处理习性问题。谭嗣同提出，残毁人的肢体，如缠足者流，完全是亡国之由。但他特别指出，以空间禁锢妇女之行动，更是一种文化现象。谭嗣同用佛家的无性归一理论，阐说男女平等之义，所谓“苟明男女同为天地之菁英，同有无量之盛德大业，平等相均，初非为淫始生于世，所谓色者，粉黛已耳，服饰已耳，去其粉黛服饰，血肉聚成，与我何异，又无色之可好焉”^[13]。谭嗣同的目标是消弭男女之间的差别相，男女在性别上“澹然相忘，犹朋友之相与往还，不觉有男女之异”。从表面上看，谭嗣同是鼓励男女破掉“淫”字的大防，重新认知“性”与身体的关系，最终满足发抒自己的欲望。他认为处于世俗间的妇女昧于理道，“奉腐儒古老之谬说为天经地义”，故而造成为人劫持、为人玩弄、为人胁迫、为人鬻贩的诸多悲剧。谭氏认为，这是不知“男女构精，特两机之动，毫无可羞丑，而至予人间隙也”^[14]。所以只要把男女性交视为一种科学的机械行为，通过“多开考察淫学之馆，广布阐明淫理之书，使人人皆悉其所以然，徒费一生嗜好，其事乃不过如此如此，机器焉已耳”^[15]。也就是说，通过剔除心中的欲望达致男女平等共处的和谐状态，就可以避免古代悲剧的重演。这明显是佛家诠释的进路，谭氏曾引佛说“视横陈时，味同嚼蜡”可以为证。

由此可知，谭嗣同概念中的习性与身体观念的变迁，落实到妇女的身体上，均不是以女性个人的欲望抒发为考虑前提，而恰恰是以禁欲主义的方式消解男性居垄断地位的性权利欲望为目的。个人主义与利己式的欲望抒发肯定不在谭嗣同等启蒙者的视

野之内，这种局面一直到五四新文化运动时期才有所改观。无庸讳言，戊戌维新时代有关习性的改造议论，基本上是在强国保种的社会达尔文主义的认知框架下加以伸展的。在这一大前提下，妇女形象的改造虽然多从其身体承载的痛苦为直接议论的对象，但仍很少围绕妇女自身的欲望为基点来切入分析，或很少从女性的审美视角和立场来使其本身的欲望达致合理化。易言之，女性作为主体意识的觉醒并不在其关注范围之内，而是需服从于政治变革的工具性目的。当维新启蒙者促使中国妇女从男人打造的枷锁下挣脱出来时，却又重新把她们置入了一个同样工具化的“强种政治”的目标之下，女性自身的主体被以另外一种方式消解了。

这种消解理念在维新晚期的著作如《大同书》中仍有体现。在《大同书》中，康有为对妇女被囚禁于男人之室形同玩物深表愤慨，认为缠足与禁止妇女出游等恶习均是所谓男子“防淫之制”所为，所以应该听任妇女出外交接、宴会、出入、游观，但对女子行自由主义的原则，仍是从“言国势之大损，言传种则大败”的政治逻辑中推导出来的解放宣言，而不是妇女主体欲望的完整表述。在戊戌启蒙者的话语表达中，以女子为中心所谈论的“性”问题被再次宣告处于空缺状态。

在康有为的表述中，拯救女子的要义不仅是一个扩大活动半径的问题，而且女子真正的独立应表现于和男子在服饰与参政等诸方面同享持平的权利上。他为妇女解放设计了三个步骤：所谓“治分三世，次第救援：囚奴者，刑禁者，先行解放，此为据乱；禁交接、宴会、出入、游观者，解同欧美之风，是谓升平；禁仕宦、选举、议员、公民者，许依男子之例，是谓太平”^[16]。在这种模仿“公羊三世说”诠释的妇女解放之路的终极状态中，康有为最强调“女子与男子衣服装饰当同”，是女子独立的先决条件。女子与男子异服是因为：“女子玩为男子私有之物，但供男子玩