

有性的人：理論奠基與性別實踐

——以李小江的女性主義認識論為中心

暢引婷 楊 霞

[提 要] 當今世界,婦女/性別研究已經成了知識生產的一個重要領域。它不只關涉女性自身的權利和地位,而且是人類社會文明進步的重要標誌。面對歷史與現實中普遍存在的性別不平等現象,以及人們/人類對性別平等和性別公正的不懈追求,李小江提出的“有性的人”的概念,具有重要的理論創新價值。她將“自然”和“歷史”作為認識女性之“在”的客觀基礎,著力探討婦女受壓迫的社會根源,以及改變婦女屈從地位的歷史條件,為確立“女人”的主體性提供了不可撼動的認識論平台。其實踐意義主要表現在以下幾個方面:一是將人類與自然相對應,強調在順任自然的基礎上超越自然對女性和人性的束縛;二是將女人與男人相對應,強調在“有性的人”的視角下重構性別平等文化;三是將中國與西方相對應,強調在文明互鑒的過程中共同推動人類進步。李小江“有性的人”概念的提出以中國社會為具體的敘事背景,其認識論價值在革新傳統的女性主義方向上具有重要的啟迪和示範作用。

[關鍵詞] 李小江 有性的人 女性主義 自然 歷史 差別 中國特色

[中圖分類號] C913.68 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824 (2025) 02-0050-13

性別作為人類社會組織結構的重要組成部分,既是本體論意義上的一種客觀存在,也是方法論層面上的一個分析範疇,還是文化領域裡的一種社會建構。隨著人類歷史的不斷發展,以及女權主義思潮的普遍興起,婦女解放和性別研究便成了社會變革實踐和知識生產的一個重要領域。就其時代價值而言,它不僅是婦女的,更是全人類的。因為,婦女解放的程度,不僅是人類文明的標誌,更是社會變革的酵素。具體到個人生活層面,每一個人的性別既是天生的,也是後天形成的。用李小江的話來講就是,“女人(women)是後天生成的,女性(female)却是天生的”。^①那麼,性別的先天造就與後天形塑究竟是一種怎樣的關係?女性與男性相比,到底在哪些方面應強調相同,又在怎樣的條件下該注重差異?社會實踐中“平等”與“相同”(平等不等於相同)、“差異”與“不平等”(差異不等於不平等)之間的“度”究竟該怎樣拿捏分寸?群體層面上的“女(性)”與個體意義上的“(女)人”究竟應該怎樣統一?在女性“事實是什麼”與女人“應該是什麼”之間究竟還有多遠的距離?建立在“性”之“別”基礎上的女人及其身體,究竟由誰或什麼來定義(如男人、女人、國家、文

化、習俗、制度)？女人如何在改造客觀世界的同時不斷改造自身？婦女/性別研究怎樣在引為典範的所謂科學知識體系裡打開缺口？李小江在女性/性別研究的基礎上提出了“有性的人”的概念，試圖在認識論層面通過對事物進行質的界定，為婦女/性別研究奠定理論基礎。可以說，婦女研究中的理論創新，既是知識生產的源泉，也是理論指導實踐所必須。就學術研究的理論品格而言，李小江對“有性的人”的諸多宏觀思考和學理追問，不僅為人們認識女人，以及女人與男人、女人與社會、女人與國家、女人與世界的關係拓展了思維空間，而且為人們認識世界和改造世界提供了重要的方法論原則。尤其是在當今世界人口急劇下降、老齡化社會到來之際，如何認識作為女性的女人在人口再生產中的地位，以及如何處理家務勞動與社會勞動的關係，是全人類需要共同關注的一個重要的理論和現實問題。

一、將人類與自然相對應：在順任自然的基礎上超越自然對人性和女性的束縛

人類是大自然的一部分，儘管人類社會的發展將人與動物界區別開來，但在持續發展過程中又不能不受制於自然。李小江認為，男女兩性的基本差異，首先源於自然的生理差異——女人因此先天地背負著人類自身的生產任務。因此，在“人”的問題上，合理的邏輯起點應該是正視兩性差異的存在，它不僅在人類文明的起步階段發揮了至關重要的作用，同時也先驗地決定了人類的存在形式和活動方式。無論文明進展到什麼程度，人畢竟是自然界中的一種生物；無論人的活動怎樣受制於社會制度和意識形態，在本體論上，人的基本規定性中必然包含著自然的規定性。因為，人的生物屬性是人類生存的前提，直接隸屬於自然界；人的社會屬性是人類存在的本質屬性，是人對自然的超越。^②

關於人與自然的關係問題，李小江引用馬克思《1844年經濟學哲學手稿》中的話反復強調，男女之間的關係是人與人之間的直接的、自然的、必然的關係。這種關係以一種感性的形式、一種顯而易見的事實，表明屬人的本質在何種程度上對人說來成了自然界，或者，自然界在何種程度上成了人的屬人的本質。因而，根據這種關係就可以判斷出人類的整個文明程度。^③正是基於這樣的認識，李小江認為，人類不是孤立自在的，它首先是自然界中的類別。“男女”及其相互之間的關係，不僅起於自然，也是自然界中人類自我觀照的一面鏡子。就人類本體而言，單純的“自然性別”或“社會性別”都是不能成立的。^④所以，李小江認為，人類文明的起點，不是人的社會分工對兩性自然分工的否定，而是保留並延續了人類的自然分工。不過，這種分工的形式已經被社會化了，同時將人的生產人為地納入了物的生產的軌道。^⑤

在本體論的意義上承認性別關係存在的客觀歷史性，並不等於說性別間存在的不平等就是合理的，而恰恰是為改變不平等提供歷史和事實依據。其根本出發點，就是探討歷史上性別不平等現象產生的根源，即在一定的歷史文化環境下，為什麼把男性塑造成這樣而不是那樣，把女性塑造成那樣而不是這樣。當前，社會建構理論雖然對男女差別的生物學解釋提出了尖銳挑戰，但它仍不能充分解釋社會中存在的女性氣質的諸多表現形式，不能解釋某一婦女或某一類婦女在生活中的變化。而且，如果說所有婦女都在接受父權制的塑造，並順利完成了“從屬性”的社會化過程，也就很難解釋為什麼會有女性主義及其反抗運動的出現，這樣也就從根本上否定了女人自身的主體能动性。所以，李小江認為，作為生物個體而相對獨立的男人和女人，總是以其特定的性別身份生活和存在於人類社會中。她指出，人的性徵及男女兩性之間的關係，融匯著人的自然物種的延續和人類社會自存的利益。在自然的意義上，沒有兩性的結合，即沒有人類物種的延續；在社會的意義上，人

類文明的進化程度,總是最直接地通過兩性關係和性行為方式反映出來。^⑥所以,人的性徵基於自然,作用於社會,同時又在人的社會進化中得到改造。而人正是通過各自的性別身份展示他/她的自然屬性和不盡相同的社會身份,從而成為個體的男人或女人。^⑦

李小江始終認為,男女之間在生理上確實存在著本質差異,但生理差異並不是性別優劣的證據,也不應該成為男女不平等的基礎。如果因為曾經的性別“優劣”和“不平等”就去否認男女在生理上的差異,至少不是事實求是的態度。所以她強調,兩性間的“本質”差異不僅是自然的或生理的,同時也是歷史的客觀存在。比如,女人的子宮作為生命孕育的載體,不論受到讚美還是貶低,自然造就的性別和身體的確成為她的本質和她的命運。直至今日,男女天生的生理差異和不可更改的歷史差距仍然結構著男女兩性不盡相同的“集體命運”。^⑧因此,女性要把握自己的人生,就必須從正視自己的性別身份開始。而要“認識我自己”,就不得不將女性的“集體命運”作為自我認知的背景。在她看來,“男外女內”的性別分工在初始階段,不盡是人為的力量,而是基於原始社會(甚至更早時期)人類自存和存種的生存需要——無所謂高低貴賤。不同的身體品質所造就的不同分工,共同服務於過去的人類生活——無所謂是非短長。而等級的出現是文化塑造的結果,而非人的自然本性。所以,在人類社會早期,性別的自然屬性不是依附關係,而是互助共存的。

近代理業革命以來,女性從家庭走向社會,是人類向最原始的、以性別為基礎的自然分工進行挑戰,打破了兩性分工的絕對界限,進一步淡化了人的自然屬性,強化了人類戰勝自然的能力。今天,女人已經從家庭走向了社會,部分男性也從社會進入家庭,傳統的“男主外、女主內”的自然分工模式受到嚴峻挑戰。但無論男女,身體仍然是人們生活的載體。所以李小江堅持認為,尊重自然是女人自我尊重的潛在前提。無論你有多大的抱負,或走出多遠,最終都無法走出自己的身體。反過來講,一個人只有合乎自然地對待自己的身體,身心才能在協調中得到愉悅。^⑨比如,如何對待女性所特有的月經,以及絕經後出現的更年期現象,是女人一生的任務。不僅如此,從性別角度講,可以說男女之間的性生活、性關係,以及由此而引發的性騷擾、性侵犯、性暴力和女“性”的工具化、商品化,等等,就不僅僅是女性權益的保障問題,而是整個社會乃至人類發展特別需要關注的一個恒常問題。儘管不同歷史階段對兩性之間倫理道德的要求有著不同的內容,但“規範”和“制約”始終是存在的。如果說在男性中心的父權時代,各種規範更多是以犧牲女性的利益作為代價的,那麼,近代以來在女性主義思潮的影響下,各種性別規範則是朝著兩性和諧平等的方向轉變。比如,在當今世界人口銳減和老齡化的國際大背景下,學界對新父職的建構,就是要求男性從“養家餬口”的家庭責任向無酬的家庭照料方面轉變。面對人口再生產這一人類繁衍的重大課題,無論是在“承認—再分配”的框架下給婦女的生養勞動以經濟補償,還是在“愛”的名義下要求女性無私奉獻;無論是在要求國家承擔生育勞動的成本,還是在國家、企業和家庭間相互協調,就其本質而言,都是如何認識或看待男女之間的“性”,以及由此而產生的各種社會矛盾,包括育兒和養老。

可以說,一切與性別有關的問題,都是建立在性、生和育這一基點之上的,與人的生存本質和生命質量密切相關。所以,在整個人文社會科學研究領域,人們必須回答:人類在綿延存續過程中,兩性間的溝壑是怎樣產生的? 是否需要彌合? 是否能夠彌合? 如果想要彌合,其路徑怎樣選擇? 如果不能彌合,如何在順應中不斷超越? 幾千年來,有關性別的問題,最終都難以與“自然”脫離關係。因此,如何看待兩性之間“性”與“別”的問題,不僅關係兩性的平等與和諧,而且關乎女性的生命與健康,以及整個人類生活的品質。所以李小江一再強調,歷史向人們揭示了兩性之間的諸多差異,但差異本身不是悲劇,只有差異造成的奴役才是悲劇。世界是多樣化的統一,人性的豐富內涵

中實則已經包含著性別差異。因此,只要人的自然性差異依然存在,只要“人”的基本規定中依然保持著“性”的規定,兩性差異的豐富性就不會消失。它的豐富性,不是因為積澱了自然和歷史的差異,而是因為每一個真正自主的人都懂得並力圖極大限度地發展自己的個性。^⑩

當今,人的生育行為較之“自然”已經有了一定的超越,並與其他有性繁殖的物種劃開了界限。就其特點而言,李小江概括為兩個方面:一是通過社會形式進行選擇,比如,選擇與誰共同生育、何時生育、生育幾胎,等等。在一個男女平等的社會中,這種選擇的權利和機會不再是男人的,同樣也屬於女人。二是通過科學技術,人可以控制生育,比如育或不育,甚至絕育。既然人的生育行為是可以選擇和控制的,那麼女人就有可能成為自己身體的主人,而不再是簡單的生育工具。即使在中國這片土地上,今天的生育也不再是一個單純的傳宗接代問題,有了愛情的成分,有了更多的對後代的責任,也有了自我價值的積極認定。但不可忽視的是,生育和婚姻一樣,並不是必然的,在今天,它可以是生活方式的一種而不是唯一的選擇。當一個女人可以自食其力並且為社會創造財富的時候,她的生命價值便不能再用“生育”或“不生育”加以判斷,她的自我選擇當然也可以在“生”或“不生”之間進行選擇。生育方式因此可以是多樣的,並不必然通過隸屬於一個男人去完成。她可以為愛而婚,却不必為生育而婚,生而不婚和婚而不生都是正當的個人行為。李小江強調,西方女權主義用自己的人生實踐在生育問題上做出了種種身體力行的探險,不論成敗,都為全世界婦女日後可能做出更多的選擇提供了借鑒。她指出,在生育問題上,“選擇”是一個革命性的概念,它使女人從此有可能成為獨立自主的“人”,而不僅僅是依附於(男)人的“性”。女人通過“選擇”真正成為“我自己”,而不再困守在身體的局限中。^⑪事實上,女人選擇不婚不育,一定意義上就是對生理性別和社會性別的挑戰。一些女性選擇不婚而育,就是在自願不婚且有能力養家餬口的情況下不做妻子而選擇做母親。李小江對此評價道:“她們像掃雷人,以身試法,使社會為之眼界大開,也為後來人在生育問題上可能有更多選擇掃平了道路。”^⑫由此,自然的女性身體,不再是性工具和生育的機器,而是一個有機的生命體。

需要特別提醒的是,今天,當克隆技術已經出現,人類的“無性繁殖”在理論上已經成立,一個新的問題必然會提上日程:當人類在技術上已經可能超越自然選擇的宿命,人類是否還有必要繼續堅持女性生育的使命?答案似乎不言自明。儘管克隆技術的出現還沒有成為普遍,但已經預示著一種顛覆傳統自然性別的可能。也就是說,要想從“根本”上改變或解決因男女差異而引發的性別不平等問題,科學技術介入的力量不可低估。因此,如何在技術、國家意識形態和個人的自由選擇方面協調統一,是新的性別倫理關係建設不可忽視的重要內容。

如果將男女兩性的自然差異從“生育”放大到“身體”方面,李小江敏銳地認識到,當一個女人全面、無條件地接受和認同了自己的身體時,事實上也就不自覺地接受了女性性別生活的全部挑戰。一個人的精神生活是重要的,但精神不能脫離健康的肉身而孤立存活。所以李小江引用波伏娃的話強調,身體在女人經歷中起著頭等重要的作用,是構成她的處境的一個基本要素;身體是人們把握世界的工具。站在女權主義的立場上,需要批判生物學貶低女性的種種謬論,說明性別差異不是性別等級制度建立的必要條件。而認同女人自己的身體,是女性自我認識的重要前提。身體作為“自我”的載體,需要特別地給予善待,無論美還是不美,無論健全還是殘障,都是一個獨立的個體。健康的身體,是健康生活的重要組成部分。與此同時,要超越身體的局限,特別警惕在“美”的名義下,身體對生活的變相僭越——借“美”的名義而傷害身體。當女人把身體看作生活的載體而不是生活的目標的時候,“唯美”就不僅僅是自己的身體,更是生活本身。^⑬

二、將女人與男人相對應：在“有性的人”的視角下重構性別文化

如果說把人類與自然相對應，強調的是女性如何從生理的“自然”中走出，以擺脫生育對女人及其身體的束縛，那麼將女人與男人相對應，強調的則是性別平等文化的重構，以擺脫父權制對女性或人性的壓迫。雖然人類早期的性別分工是建立在自然形態的性別差異基礎之上的，但社會分工一旦形成，便會以“文化”的力量反作用於自然。而人類在“人化自然”的過程中，不僅建立了人與動物相區別的人類“文明”，而且，人的行為也“合乎自然”地變成了一種自覺的精神追求。很大程度上，人化自然比自然本身能更有力地控制人們的思想和日常生活，久而久之，在性別關係上，男女兩性之間就會造成巨大的文化差異，並通過“自然”的形式，比自然性別差異更強有力地作用於女人（包括男人）。事實上，當人類社會跨越自然的局限並企圖征服自然時，文“化”的過程就已經開始了。而當人們“以文化人”的時候，不同國家、地區對男人和女人就有了各種不同的定義，並用由此而形成的倫理道德標準來規範人的行為——習慣慢慢地變成了“自然”，人類歷史就這樣被日積月累起來了。

父系社會是人類對自身存在形式的一次根本性革命，它用社會組織的形式取代了自然血緣形式，以人類群體自覺的社會選擇與動物之間劃開了界限。但這種以男性為中心的人類文明，是以“女人的失落”作為代價的。“物的生產的無限拓展，正是以人的存種的穩定性為前提的。”^⑭李小江認為，在這一過程中，男女兩性雖然共同生存在一定的時空範圍內，却經歷了兩條完全不同的異化軌道：男人將社會對立於自然，在與自然的較量中逐漸確立了人的獨立性，並在人的主體意識敦促下改造自然，創造財富。女人却因為生育而滯留於自然，繼續著個體的生理命運和人類群體的自然使命，以非人格化的力量去生產人，消極地承受著人化自然的巨大變遷，即承受著被（男）人異化的力量。正是這種截然不同的進化軌跡，無意之中在人類生活中劃開了一道深不可測的“性溝”^⑮；正像自然在人的主體意識中成為對立面而被貶值，女人作為人的自然屬性的物化形態，在男人的社會生活中也被貶值。因為女性的生物性繼續滯留在了相對封閉的家庭環境裡，所以女人成了為男人延續姓氏、財富、血緣和生命的工具。女兒、妻子、母親這種因血緣或姻緣在家庭中生成的自然身份，成為女性性別角色的基本內容。令人可悲可嘆的是，女人雖生育了人類，却為此不能介入社會事務，並獲得應有的社會尊重。唯一能改變其家庭地位的，就是生兒育女，尤其是生男孩。可見，女性性別角色的依附性，是以父權家庭為前提的，它造成了男女兩性行為方式的本質性差異，隱示著兩性作為群體截然不同的發展路徑。^⑯不僅如此，在家庭中，因為“生”與“不生”的問題，在女人之間也有了貴賤之別。女人的生育問題反映在社會生活領域，便是就業中的“要男不要女”，許多女人也在“生（育）”和“升（職）”間糾結和徘徊。所以，李小江認為，倘若社會不能找到合適的方式或渠道緩解生育給女性帶來的各種壓力，倘若男人仍然不能在女性已經自食其力的情形下分擔家務，女權主義乃至全世界的女人“拒絕生育”，不僅合理，而且合法。^⑰也正是由於歷史造成的社會差異，女人因此成為“第二性別”。對此李小江強調，儘管這種社會差異在世界歷史上幾乎無一例外地表現為男性的優勢且以男性為中心，但她並不認為這是男人單方面的作為，而寧可視其為社會歷史選擇的結果。與其用當代人的權力觀念去判斷是非，不如用當時人的生存意識去理解歷史。無論歷史是否公正，正是這種既成事實的不可篡改性，使得男女之間的社會/歷史差異同其自然差異一樣，成為人們區別和認識男人或女人的客觀基礎。^⑱

在這樣的認識之下，李小江提出了“有性的人”的概念。在她看來，人是有性的，生而男女有

別，以服務於人類自然繁衍；歷史是有性的，導致男女之間判然有別的性別身份和不盡相同的演進過程；社會是有性的，曾經“男外女內”的性別分工模式，建構起人類文明的基礎；個體存在是有性的，因此有了以性別關係為基礎的婚姻和家庭；人的需求和心理活動是有性的，所以有性慾、愛情以及由此而生的文學、藝術、心理學、精神分析學說，等等。可以說，在有史以來所有的人文社會科學領域，“性”無處不在，但它從來就不是孤立存在的，總是與人的自然性和社會性緊密糾纏在一起的。因此，在所有人文社會現象中，不能無視“有性的”這一普遍存在的因素，但也不能孤立地認識“性”。既不能將“性”等同於自然，也不應人為地排除其自然因素去建立所謂的“社會性別”理論。^①

“性”究竟是什麼？李小江說，很難一言以蔽之，但至少與動物不同，“性”活動滲透在了各種意識形態之中。“異己”和“自我”作為兩種截然不同的人格概念，是女性存在的兩種基本狀態。因此，李小江認為，不解決“性”的問題，女人無法真實地認識自己。^②比如，女人的性生活與男人確有不同，它不只在性愛過程中，而是包括了性愛前後——之前的排卵，造成月經；之後的受精，造成生育，使得女人的“性”成為一個漫長的過程，而不單單是一次性行為。但女人的存在，又不僅僅限於“性”。由於文化的特殊作用，較之男人，女人的“性”更多地超越了自然的局限，遠不是性交、生育和性感所能涵蓋的，它幾乎分佈在女性的整個身體和生命的整個過程之中。不同於社會行為，男人的性行為是更直接、更接近自然的，而女人的行為則更多地體現出文化性質。由此可以看出，人是有“性”的，但很長時間以來，人類對性的認識和基本態度，總是通過女性的態度和女性的生存方式反映出來：當女人還是性的載體和性別命運的奴隸的時候，男人也不得不受“性”的制約。而作為個人的男男女女，在自主自由的道路上都不可能走得太遠。女人不得受制於她的自然使命——生育，而男人不得受制於“自然契約”下的社會規範——養家餬口。所以，今天的人“性”，已遠遠不是一個簡單的“自然”，與性密切相關的婚姻、家庭、綱常、倫理、立法，還有愛情，使性成為涵蓋面極其廣泛的特殊文化。一整套社會規範順應和強化了那個原本有限的自然差異，把女人限定在所謂“自然的”性別命運之中。^③因此，李小江認為，認識人類歷史曾經的自然狀態，以及它由“自然”向“文明”再向“現代”的過渡，是女性自我認識的一個重要基礎。如果說原始狀態下的兩性分工是順應自然差異的結果，迎合了人類生育存種的自然需求，那麼，將女人與社會隔絕則是不自然的。處於男性中心社會的既得利益，完全服務於嫡子繼承制的父權家庭，則是文化的結果。

面對現實，當傳宗接代、延續香火的生育文化已經變成一個民族的文化基因的時候，背負著家庭與社會雙重負擔的女人，在魚與熊掌不能兼得却又想兼而有得的情況下，男人如何定義女人、女人如何定義自身，就成了一定時期一定的倫理道德規範建構的基本依據。如果把女性的生理和生殖特點以及由此而引發的社會行為作為研究對象，即使在男女平等的社會生活裡，女性仍然有自己不同於男人、而且也不希冀與男人等同的需求和問題。^④因此，李小江認為，只要人類仍然存在著兩性差異，只要歷史和文化的作用使得婦女仍然具有自身特殊的利益和生活方式，只要婦女在尋求解放的道路上仍然有自己獨特的責任和問題，婦女和性別研究就會長期存在下去，並成為一個獨立的學科門類。^⑤進一步引申，人們會發現，與婦女研究所探討的婦女解放和發展問題相關，性別壓力的緩解不是在歷史回溯中讓女人再度回家，而是在女人全面走向社會後如何化解公私領域所產生的新的矛盾，以及由於性別分工界限的打破而引發的一系列連鎖反應，進而在各種矛盾的交叉點上尋找張力，探尋新的出路。李小江指出，無論任何時候任何地方，“男女之間的關係”同時包含著自然屬性和社會屬性，只有在雙重屬性的“關係”中認識性別問題，才可能為人類在“屬人的自然界”中

找到可持續發展的方向。²⁴人因性而豐富多彩,性因人而公平對待。

在“有性的人”視角下重構性別文化,如何看待父權制及其影響,是一個繞不過去的問題。將父權制定義為一種“壓迫婦女”的制度,可以為父權制的改變或婦女解放提供理論根據,但當婦女始終以“受害者”面目出現的時候,女性的主體性將被抽空,婦女也只能是被國家和男人建構的“第二性”。統觀李小江的相關論述,她對父權制的認識可歸納為以下幾個方面:其一,父權制是人類文明的一種具體表現。其出現和存在反映了人類如何擺脫蒙昧的自然狀態、用人的主觀能動性來安排自身生活的歷史過程。但不可否認的是,人類歷史如果“缺失了女性”,將是一個“跛足的巨人”,這個社會也是“半身不遂”的。其二,父權制是人類社會發展到一定階段的產物。所以在人類歷史的探討中,不是單純強調父權制怎樣壓迫女人,而是探討父權制為什麼會在歷史上出現在所有國家,“男主外、女主內”為什麼會成為一種普遍的性別分工模式,以及這種模式在不同歷史發展階段對男人和女人各自帶來了哪些積極的和消極的影響。其三,父權制不只壓迫女人,同時也壓迫男人。如中國歷史上以“君臣、父子、夫婦”為核心而建立起來的“三綱”就是一個有機的整體,嚴格的等級制將人劃分為三六九等,並以此來維護封建秩序的穩固。而將“夫婦”作為重要的“一綱”,也從一個方面說明以婚姻家庭為核心的夫婦倫理在整個人類社會生活中的極端重要性。比如,對男性“養家餬口”的責任分配,以及“男子漢”的性格塑造,直到今天也還在壓迫著男人。所以,推翻父權制是男女兩性共同的責任。其四,改變父權制是必要的和重要的,但改變不是隨心所欲的,與生產力發展相適應的社會變革是父權制改變的外在條件,女性“主體意識”和“群體意識”的覺醒則是父權制改變的內在根據,任何越俎代庖和揠苗助長的行為,都會在實踐中付出代價。

建立在“歷史之在”基礎上的性別文化是怎樣被建構起來的,李小江從自己較為關注的美學入手,對此進行了鞭辟入裡的分析。愛美之心,人皆有之,但如何定義“美”,就審美主體而言,相當一段時期則更多是男性的特權(女性始終是“被看”的對象),如用美女、美人、美神等來定義女性身體。李小江指出,所謂的“美女”,可能會成為一種自在的價值,超越生育價值,在性愛市場上成為藝術的繆斯而不僅是男人的奴隸。這種身份的獲得僭越了性別差異,驅使女人將“美”作為自己刻意追求的目標。諸如歐洲婦女曾經的束胸和束腰、中國漢族婦女的纏足、日本婦女笨重的和服,阿拉伯婦女的高底涼鞋,以及後來世界許多國家的婦女穿耳孔、戴耳環和穿細高跟鞋,包括過去的“豐乳肥臀”和今天的“豐乳瘦臀”,如此等等。而1950年代末誕生於美國的“芭比娃娃”與美國的新女權運動相伴隨,則是女人自己的造物。它之所以歷經半個多世紀而經久不衰,其主要原因就是因為“我們女孩無所不能”。在芭比的世界中,“女性絕非第二性”,它的出現打破了《聖經》創世紀的神話。李小江認為,女性的身體曾經是女人淪為“第二性”的根源,如今,它也可能成為女性“反攻倒算”的武器。她說,芭比不老,芭比像是女孩永遠的伙伴,從美國走向歐洲,走到日本,如今已走進非洲和拉丁美洲,同時也走向中國這片古老的土地。因為,“美”是每個女人內心深處潛在的欲望,比愛的欲望更強烈,它幾乎是本體性的,與大自然、與上天生就的身體密切相關。所以,“美麗”永遠是女人自身的追求和夢想——每一個女人都希望自己是美麗的,無論貧富,無論年齡,也無論是否有成就。可以說,也正是在看似“自然”的文化的作用下,人們給美與醜附加了許多人為的道德內涵,如美麗常常與善良相聯繫,醜惡更多與兇殘相伴隨。但就美的標準建構的主體而言,歷史的事實已經證明,其強有力的背後推手是市場的刺激、社會的認同,以及男女共謀的審美情趣。包括女人的高矮胖瘦,都被賦予了文化的含義。²⁵但不論怎樣,可以肯定的是,當(女)人們追求美麗是快樂而不是奴役、是自信而不是“被看”的時候,美麗將會是一種美好的自我享受。當美麗不再

是宿命,不再僅僅是身體和外貌,與吃飯、嫁人、富貴貧賤、幸與不幸拉開距離的時候,美是自在自主的,是女人現實生活不可或缺的重要組成部分。^②

可以說,李小江“有性的人”理論的核心要義主要包括兩個方面:一是重視作為“自然之在”的女性身體。因為,身體不僅是自在的,同時也是思想的載體,女性的自我認識一定是從認識自己的身體開始的。走向女人,首要的就是善待女人的身體,在精神上與自然和解,在時代變遷中不斷尋找與自然和諧相處的正當方式。二是關注作為“歷史之在”的女人歷史。女人的歷史儘管沒有在女性視角下被載入史冊,但女性的歷史却無處不在,包括戀愛、婚姻、家庭、性關係等,無時無刻不在影響著人們的日常生活。所以李小江認為,自然和歷史是人之根性所在,是女性自我認識的基本要素。而只有認識了你自己,才有可能自主而自信地把握自己的命運和人生。^③當今,在少子化和老齡化社會到來的情況下,女性作為人口再生產的載體,使得性別問題又一次凸顯在世人面前。與此有關的各種討論已經完全超出了私領域的個人問題,而成為一個具有時代變革意義的世界性議題。李小江指出,女性的問題實則是人自身的問題:與人的進化同步,與人的存在同構。對女人的認識,必須藉助科學的方法(儘管它是不完善的)去反思人類的全部存在,這將牽動衆多乃至整個人文學科。^④所以,在李小江的學術生涯裡,當她的諸多著作和文章用“女性/性別研究”作為標題的時候,^⑤女性作為性別的一個重要維度,其中必然隱含著新的歷史條件下新層面的知識生產和性別文化建構。

三、將中國與西方相對應:在文明互鑒的基礎上共同推動人類進步

在世界婦女解放的歷史進程中,馬克思主義婦女理論和女性主義理論是兩種重要的思想資源,二者的合力作用不是“馬克思主義女性主義”所能涵蓋的。對中國婦女而言,這兩種理論都是外來的,但從時間維度和歷史語境來看,兩種理論的效應却有所不同。正如李小江指出的,雖然馬克思主義和女性主義都是舶來的,但對與我一樣出生成長在新中國的女人來說,較之於社會主義,女性主義是後來者。馬克思主義在中國這塊土地上被認同,已經有了一個世紀的歷史,而女性主義則是20世紀末在北京召開第四屆世界婦女大會(1995年)及全球化的背景下進入的,它的一切原則和作為,也有必要在我們的生活中接受檢驗;當我們清理曾經的傳統時,女性主義也必須審慎面對我們曾經的歷史,尊重我們曾經的選擇,警惕在潑出污水的時候潑出孩子。^⑥因此,在中國語境下,作為主流意識形態的馬克思主義,不僅僅是中國婦女解放的理論指導,它的中國化和時代化已經成了中國革命不可分割的一部分。在實踐的過程中,對社會革命的最大影響,就是女性主體意識的提升和女性群體意識的覺醒——女性作為真正的“人”屹立於世界歷史舞台,而不再是男人身上的一根肋骨。當擺脫“依賴”、“依附”、“屈從”、“附庸”地位不再是理念,而成為實實在在的社會行動時,女性作為與男性相對應的一個群體,就不僅僅是以“被壓迫”者的身份向男人和社會要求平等的權力和利益,而是以主體人的身份改造社會和男人,包括自身。女性自身的內在革命作為事物變化的內在根據,其潛力將是無限的。她們的覺醒不再是將男人作為效仿的榜樣,也不只是將男人作為批判的靶子和解構的對象,而是為了全人類的幸福生活,勇敢地 and 男人一起去擔當。具體來講,就是根據時代的發展探索兩性關係變化的新特點,人為地減少兩性間的衝突,使兩性關係在新的形勢下達到新的平衡與和諧。

建立在“有性的人”的理論基點上,從馬克思主義歷史唯物論出發,李小江對“女性”的認識有著獨到的見解。首先,在“人”的意義上,她強調女性在人類歷史發展過程中“是什麼”和“為什麼”

的客觀存在狀態,以及改變的條件性,重視對“自然”的僭越或踐踏可能付出的昂貴代價,反對在意識形態作用下對歷史事實的隨意附會。目的是通過對人類發展歷史的回溯,在窺探人類未來走向的同時,享受已有的發展成果,並積極應對社會變革可能帶給女性的各種風險,進而在本體論的意義上確立女性的主體地位。其次,在“女”的意義上,強調女性不同於男性的獨特性,看重的是女人在社會變革和自身命運改變中的力量和能量;同時強調中國不同於西方的獨特性,看重的是不同國家在婦女解放與發展路徑選擇上的多樣性。“差異”在這裡是一個非常重要的概念,強調的是女性與男性在不同歷史境遇下的不同訴求,以及不同民族/國家在不同文化基因中滋生出來的不同價值取向,而不是在機械效仿中對男人或西方盲目跟從。“差異”在性別研究中的含義也不是單一的,既包括兩性的生理差異、心理差異,以及社會對女人和男人潛在的/顯在的雙重道德標準和雙重價值觀,也包括地域間、族群間、國別間“有性的人”生活環境和利益訴求的“不一樣”或“這一個”的獨特性,試圖展現歷史內容的豐富多樣性和現實改變的艱巨性,反對在一維的綫性模式下或二元對立的思維框架下定義女人和男人。李小江指出,在全球化的時代背景下,“中國”對婦女研究而言,不是抽象的,而是具體的。中國婦女研究可以從各個不同的層面認識中國婦女,由此而及其他國家的婦女,進而由婦女而人類。婦女研究是“人”的研究,在任何時候都可以跨越歷史和國界,影響人們的生活。^④因為,在世界上所有不同民族、種族、年齡、階層和文化差異的人群中,尊重“不同”,是人們共處的前提和基礎。

建立在女人的“主體性”和中國的“本土性”這一基點之上,李小江女性主義批判的鋒芒所向,不是歷史中的男人,而是活生生的現實生活。她看重的是歷史演進過程中的慣性是如何作用於不同地域的不同個人,以及個人在特定歷史條件下特定的行為選擇對後來的歷史又產生了怎樣的影響(包括積極和消極)。歷史的慣性作為一種新的“自然”對人的日常行為的促進或限制,決定著個人(乃至國家)的命運,也決定著未來歷史的走向。因此,李小江對現實的批判主要集中在兩個方面:一是針對國家大政方針在具體執行或落實過程中的偏差展開。比如,她一方面承認1958年人民公社時期的“砸鍋賣鐵”對婦女“圍著鍋台轉”所帶來的革命性意義,但她並不主張這種大躍進的過激行為;再如,她高度讚揚計劃生育基本國策對婦女勞動力的極大解放,但這一過程對女性身體的忽視乃至傷害却是需要深刻反思的。二是針對全球化背景下西方各種理論思潮(包括女性主義)在中國的大舉進入,她一方面批判西方的文化霸權對中國歷史文化傳統的忽視,另一方面警醒國人不要在盲目追隨中“丟失自我”。她與西方學者的諸多“對話”,^⑤不僅由“女人”牽引出一系列當代前沿性的學術話題,而且在不同文化背景下的交流和碰撞,展示出跨文化“人類”研究的獨特景觀,顯現出能讓世人共享的知識和智慧。在她看來,人的存在有其“宿命”的方面,一則源出自然,無論怎樣超越,終究難以超越自己的身體;二則源自歷史,無論怎樣自主的個體,終究屬於特定的社會環境和歷史時期,如果與歷史失去聯繫就意味著失去我們自己。因此,要瞭解今天女人的個體命運,除去自然的生理因素之外,有兩個缺一不可的認識背景:一是身為“第二性”的女人共同的歷史處境;二是走向解放的歷史起點和具體過程。^⑥面對“現代化”進程中的女人處境,她認為遠不是傳媒中渲染的那麼可憐,也不像一些學者想象的那麼可怕。女人不是一個“問題群體”,而是一個在“問題”壓力下不斷覺醒的群體。現代化於中國女人的意義,遠不是一些西方後現代學者以為的“受害”,也不僅僅是一個投入市場、成為消費群體的過程,更是一個自我認同、自我成長的過程。在她看來,歷史其實從來不會特別優惠任何一代人,奠基於歷史之上的不同尋常的“基礎”,同時也賦予了人們不同尋常的使命和作為。

李小江作為國內外婦女研究界頗有影響的一位學者，她的“有性的人”的觀點也引起了廣泛關注。季家珍(Joan Judge)指出，李小江像她的古典現代派前輩，而不像她那些反對資本主義的同齡人，她並不反對全球化。雖然李小江認為婦女問題從本質上說是普世的，但也認為國家差異就像性別差異一樣深刻，因此細心地區分了中國和西方女權運動產生的歷史政治背景，並在語言上謹慎地對待這些差異。^③湯尼·白露(Tani E. Barlow)曾這樣評價，李小江對處於主體性中心的“自然”受歡迎的生動表述，確定了性別主體的中心地位，進而使李小江自己的經驗變成了女性主義理論的數據。但李小江不太像是“本質先於存在論”的理論家，而更像是“用性解釋各種現象的性學論者”，比如李小江有關生育力的身體、自然與歷史的倒置、平等與差異問題，以及社會目的論和自然秩序等論述。^④王政指出，李小江 1980 年代提出的“有性的人”的觀點，常常以生物學術語表述的、本質化了的女性性別的論述，為突破單一的階級分析方法提供了性別維度，並使得“婦女”能作為一個合理的研究對象出現。^⑤王政同時強調，在男性中心的文化中，婦女的天性或女性氣質比人的天性具有更多的負面含義。儘管讚美女性氣質使中國婦女享有更多的個人自由，但當學界從政治目的出發提出本質的女性的時候，女性的身體常常會被商業利益和市場經濟所利用。^⑥王玲珍指出，鑒於李小江對自然性差異以及女性生理的執著、對一種女性/母性天然情感及其內在平等倫理的堅持，有學者把她稱之為本質主義可能也並非言過其實，但她的本質主義卻來自她對人類歷史和自身經歷的多層次的深刻思考。她的自然性差異意圖帶來極端不同的新的社會倫理想象。當然，李小江的自然性別差異也有其局限。同自然人性一樣，自然性別差異具有非歷史唯物的先驗性，而且其自身發展有特定的歷史含義和階級屬性。這種理論在 1980 年代初對母子的理想倫理構想明顯帶有一定的精英色彩。^⑦陳晨以 20 世紀後半期中國和日本圍繞婦女學/性別研究各自所開展的本土化實踐為考察背景，在對李小江與上野千鶴子的比較中指出：李小江探討事物“是什麼”的“本質論”，不僅是一個結果，也可看作“是其所是”的過程。在 1980 年代的歷史場域裡，無論是上野千鶴子的“日本型女性主義”的建構，還是李小江的“性差”認知，都是一種“是其所是”的“本質論”探索，或可為我們應對時代問題提供啟示。^⑧董麗敏以改革開放後中國女性文學研究的發生為中心，對李小江一代的作為這樣評價：女學者努力將個人的生命經驗凝練為知識生產的有機組成部分，不僅拓展了婦女與性別研究的空間，還進一步探索了溢出知識生產邏輯的女性理論生成的可能。^⑨

筆者認為，李小江提出的“有性的人”的理論並不能與本質論畫等號。本質主義是一種基於對“本質”的僵化認知，在西方女性主義的語境裡，本質主義常常與生物決定論相聯繫，與建構論相對應，是以被批判的對象的面目出現的。而李小江的“有性的人”概念有著獨特的學術理論價值，“自然”和“歷史”作為認識基礎，在“差異”的範疇內，不僅將男人和女人區分開來，反映了事物存在的豐富多樣性和複雜多變性，而且為人們認識性別間不平等的根源奠定了認識論基礎，同時為改變性別不平等提供了女性的視角，確立了婦女在未來歷史建構中的主體地位，也為女性學或婦女學在中國的建立夯實了根基。李小江在馬克思主義視域下，將“人”作為男性和女性相統一的基礎，不論國別、族群、階級、年齡等身份，平等和自由是人類社會發展最為根本的價值追求目標。當然也不可否認，她對女性的“性”徵的強調，有一定的保守性，有時還可能被消費主義所利用；強調婦女受壓迫的歷史性，會使一些女性不自覺地認同女性的宿命；強調女性“統一”的本質，會有意無意忽視女性內部的各種差異。它不像激進女權主義那樣，在疾風暴雨式的社會變革中加速度地改善婦女地位（當然，代價也是不可忽視的）。

季家珍將李小江譽為“中國婦女的世界代表”，認為“她的事業是毫不含糊的女性事業”，指出

“李小江所強調的中國和西方經驗的差異使西方女權主義的國際霸權地位面臨挑戰”。^④但李小江始終不承認自己是一個女性主義者,或者說她不想當女性主義者。個中緣由可歸納為以下幾個方面:

首先,在思想認識和精神信仰層面,李小江說,如果非要在馬克思主義和女性主義之間做出非此即彼的選擇,自己寧願選擇作為男性的馬克思主義。在她看來,馬克思主義婦女觀是“當代中國婦女解放之魂”,^⑤她這一代生活在中國大陸的女人,就是在馬克思主義的指導下被社會主義解放的。儘管馬克思作為男人,其言行的確帶有十分鮮明的性別傾向,或者是以男人為中心的,但更重要的是,他的研究動機和奮鬥目標從來就不是“為男人”,而的確是“為全人類”。馬克思和馬克思主義,讓我們在“解放全人類”的人文關懷下親眼目睹、親身領教並親自參與了超越性別局限的社會實踐,不僅過去,即使今天,它也仍然是我們在學術立場和研究方法上可以繼續汲取的寶貴資源。^⑥所以,李小江堅信,無論馬克思主義的婦女解放理論有多少缺陷,比較女權主義,它給了人們一個更廣闊的視野、更博大的胸懷和更高遠的思維起點。因為,馬克思主義的“全世界勞動者聯合起來”和“為全人類的解放”,比較女權主義的“婦女團結”和“婦女解放”,不僅更理想,而且更實際。^⑦所謂婦女解放的標準,一言以蔽之,就是馬克思所說的“人的自由而全面發展”。^⑧

其次,在女性與男性的關係處理層面,她一方面對女性主義的理論局限保持了極度敏感,認為女性主義同父權制一樣,在單一的性別傾向下難免有失偏頗,而這種偏頗可能就是歷史與現實中仍然存在的偏頗。另一方面她對激進女權主義的政治姿態表現出強烈抗拒,面對西方女性主義理論在全球傳播過程中的文化霸權和企圖放之四海的一元化趨勢,她刻意與之保持距離。李小江堅持認為,無論在理論上還是現實生活中,女性主義的二元理論基礎始終沒有被撼動,它的批判指向依舊是政治學(而不是人類學)意義上的父權制。因了單一化的性別路線,所以株連到整個男性世界。^⑨她同時承認因為女性主義的介入,中國的性別研究在社會主義和馬克思主義階級分析方法的基礎上多了性別視角,所以她說,她不會抵制女性/女權主義,但仍然不會說“我是女性主義者”。作為一名作者或學者,寧可把女性主義當作認識世界的一個角度,一種方法,而不願它是她的全部,並認為這是她的“一點點選擇的自由”。^⑩

再次,在學術與政治的關係層面,為了維護學術研究對真理追求的純潔性,她刻意將自身的“學者”身份和“女性”身份進行了區分,她指出,在研究過程中,我從來不考慮它是不是女性主義的,或者是不是對女人有利;但在做事的時候,是要特別強調女性的立場並力求對婦女有好處。例如,婦女博物館中的實物和口述史中的文字以及磁帶裡的聲音,都是符號,有著巨大的解釋或闡釋空間。如果不去做,這一部分史料可能就永遠消失了。她認為,這就是科學的客觀性和作為個人的政治立場問題。^⑪所以在她的許多著作和文章裡,“女性/性別”兩個詞常常是並列使用的,在她看來,兩者儘管在具體案例的分析中難以分離,但在學理上是有區別的。女性研究屬於本體論範疇,彰顯出“她”的政治立場和鮮明的性別傾向,起於婦女解放並直接服務於女人的成長;性別研究屬於方法論範疇,主要用於歷史和文化解構,可以浸漫在所有與人相關的科學領域和社會生活中,服務於人類自我認識。鑒於這樣的認識特點,她認為女性/性別研究與民族、文化、時代有最直接的隸屬關係。^⑫面對自己在學術研究中的客觀性立場和“本土”取向,她說自己成了“風箱裡的老鼠”,西方學者說她,研究中國婦女就研究中國婦女,為什麼要“戴馬克思主義的帽子”;中國則有人說她是西方女性主義的代言人。但不論怎樣評價,她都無所畏懼,其中支撐她努力前行的精神動力,就是一個學者對“求真”的執著信念。她說,任何一個學者從事學術研究,必須先“喪失立場”,或者說將

立場盡可能地化解到他的研究對象之中,“化解得越完整,越充分,學問做得越‘真’”。^⑤可以說,一代“夏娃們”作為“女學者”的自信,不僅成就了當代中國的婦女研究事業,也為中國的婦女/性別研究開拓了新的空間和領域,進而造就了學科自信和歷史文化自信。^⑥這其中也蘊含著改變女性命運而上下求索這樣一份沉甸甸的社會責任。

四、結語

李小江提出的“有性的人”的概念及其深入思考,為女性主義認識論奠定了理論基礎,同時也為當今的性別實踐提供了現實根據。作為 1980 年代中國婦女研究運動的開拓者和引領者,她研究女性與性別的大量著述,主編的一系列婦女研究叢書,籌建婦女博物館,整理 20 世紀中國婦女口述史,建設女性/性別研究文獻資料館,為“新列女文庫”建檔,倡導建立女方志,等等,都與她的“有性的人”理論一脈相承,“奠基”、“植根”和“固本”是其中的核心要義。今天,女性不僅是自我命運的主體和改造社會的主體,同時作為“自然”的一部分,也是被社會觀照和鍛造的對象。在現實生活裡,人有著各種不同的身份,諸如國別、地域、階層、年齡等,如果從性別的角度觀照人類,女人始終是與男人相對應(而不是相對立)的一個群體,基於生理差異的女性訴求不可忽視。如果否定了這一點,也就等於從根本上否定了女性主義自身和婦女學存在的邏輯前提。所以,李小江從“有性的人”或“性別人”的視角出發,以“差異”為分析框架,^⑦將求同存異和殊途同歸作為落腳點,^⑧不僅在人類與自然、女人與男人、中國與世界之間架起了連接的橋樑,而且為人類的進步與發展提供了女性的和中國的視角。李小江明確指出,作為一名中國婦女研究的女性學者,具有與生俱來的東方身份,面對的是熟悉不熟悉的西方世界,有著曾經認同的男性中心思維,還有現代女性所具有的女性批判意識,這一併構成了性別知識生產的基礎。女性學者研究女性,女性既是研究的對象,也是研究目的。隨著婦女研究的不斷深入,由此及彼,在發展女性自我的同時也推動社會的發展,讓女人的成熟和解放福及社會和男人。^⑨因此,婦女研究作為一個廣闊的“田野”,其中必然蘊藏著發現婦女及其歷史的富礦。儘管一個人和一代人的努力是有限的,但一代又一代人的日積月累可以積石成山,積水成河,最終匯入“人類”這片大海,與自然融為一體,並使人類盡情享受大自然的豐富和多彩。

最後需要強調的是,李小江提出的“有性的人”的概念範疇,既是一種理論建構,也是一種性別實踐,其中蘊含著中國婦女解放的生命經驗和在教訓中生成的智慧。而產生於本土之上的理論要獲得普適性的世界意義,一定要接受(其他國家)在地實踐的全面檢驗,並在(不同國度)本土“化”的過程中不斷豐富和發展。與此同時,世界婦女運動史上異彩紛呈的女性主義理論,儘管在思維路向和價值取向上有著諸多不同,但相互間的交流碰撞不僅可以產生火花,而且能夠為未來性別平等社會的構建開闊思維和拓展路徑。

①②⑦ 李小江:《女性烏托邦:中國女性/性別研究二十講》,北京:社會科學文獻出版社,2016 年,第 263 頁;第 9 頁。

②⑦⑧⑨④ 李小江:《女性/性別的學術問題》,濟南:山東人民出版社,2005 年,第 35 頁;第 172 頁;第 128~

129 頁;第 173 頁;序言第 1 頁。

③ 李小江:《談談“女性/性別研究”的基礎理論問題——對“女性本質主義”批判的批判》,太原:《山西師大學報》,2020 年第 4 期。

④②④ 于雯、李小江:《三維視角看馬克思的婦女觀和性

別理論》，杭州：《馬克思主義美學研究》，2019 年第 2 期。

⑤⑥⑩⑭⑮⑯李小江：《性溝》，北京：三聯書店，1989 年，第 12 頁；第 55~56 頁；第 99 頁；第 13 頁；第 15 頁；第 27 頁。

⑧⑨⑪⑫⑬⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿李小江：《解讀女人》，南京：江蘇人民出版社，1999 年，第 13 頁；第 30 頁；第 52~54 頁；第 42 頁；第 118~120 頁；第 39 頁；第 54 頁；第 55 頁；第 89 頁；第 105 頁；第 135 頁。

㉞李小江：《告別昨天：新時期婦女運動回顧》，鄭州：河南人民出版社，1995 年，第 34 頁。

㉟李小江：《婦女研究的緣起、發展及現狀——兼談婦女學學科建設問題》，西安：《陝西師範大學學報》，1998 年第 4 期。

㊱李小江：《夏娃的探索》，鄭州：河南人民出版社，1988 年，第 4 頁。

㊲如：《女性/性別的學術問題》；《女人讀書：女性/性別研究代表作導讀》，南京：江蘇人民出版社，2006 年；《女性烏托邦——中國女性/性別研究二十講》，北京：社會科學文獻出版社，2016 年，等等。

㊳④⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿李小江等：《女性？主義——文化衝突與身份認同》，南京：江蘇人民出版社，2000 年，第 283 頁；第 285~286 頁；第 279~280 頁；第 266 頁。

㊴④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿李小江：《關於女人的問答》，南京：江蘇人民出版社，1998 年，第 247 頁；第 246 頁。

㊵李小江指出，與西方對話的起點就是因為“不同”，對話的過程就是講清“不同”，以便使雙方通過理解“不同”開闊學術視野，兼容並蓄，以使自己的學問最大限度地適應這個多元化的世界，在人文的方向上為世界和平鋪路。……在多元化的景觀中再看中國婦女和中國社會，不僅開眼界，也為中國女人和中華民族的自我認知提供新的資源。見李小江：《女人：跨文化對話》，南京：江蘇人民出版社，2006 年，前言，第 2 頁。

㊶④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿季家珍：《歷史寶筏：過去、西方與中國婦女問題》，楊可譯，南京：江蘇人民出版社，2011 年，第 272 頁；269~272 頁。

㊷湯尼·白露：《中國女性主義思想史中的婦女問題》，沈齊齊譯，上海：上海人民出版社，2012 年，第 382 頁。

㊸賀蕭、王政：《中國歷史：社會性別分析的一個有用的範疇》，上海：《社會科學》，2008 年第 12 期。

㊹王政：《越界：跨國女權實踐》，天津：天津人民出版社，2004 年，第 80~81 頁。

㊺王玲珍：《重審新時期中國女性主義實踐和性/別差異話語——以李小江為例》，天津：《南開學報》，2015 年第 6 期。

㊻陳晨：《20 世紀 80 年代中日婦女學/性別研究本土化的比較考察》，北京：《日本文論》，2022 年第 2 輯。

㊼董麗敏：《歷史轉折中的人文知識重構——以新時期中國女性文學研究的發生為中心》，廣州：《開放時代》，2021 年第 4 期。

㊽㊾㊿李小江：《家國女人》，南京：南京師範大學出版社，2012 年，第 35 頁；第 110 頁。

㊱李小江：《女人讀書：女性/性別研究代表作導讀》，第 20~21 頁。

㊲李小江：《人類進步與婦女解放》，北京：《馬克思主義研究》，1983 年第 2 期。

㊳《李小江〈獨行的繆斯〉：將“現代”輕輕地揉進傳統》，“澎湃新聞·上海書評”，2024 年 1 月 24 日。

㊴李小江指出，對女性主體的確證和重建，是女性主義的根基和目標，沒有了這個根基，婦女研究沒有存身之地；缺了這個目標，女人將群體性地迷失方向。見李小江：《女性烏托邦——中國女性/性別研究二十講》，第 199 頁。

㊵李小江指出，在今天的這個世界上，“差異”是特色，不再是不平等的基礎或基點。認識有差異的集體命運，是為了更準確地把握“集體”中的個人命運。見李小江：《解讀女人》，第 8 頁。

㊶李小江指出，強調國與國、人與人之間的差異，但並不排除相似性。相似性是抽象的，是人類社會共存的基礎。差異是具體的，是不同文化賴以生存的根基。求同存異是一種理想的境界，可以避免在相似性中迷失自我。

作者簡介：暢引婷，山西師範大學學報編輯部編審；楊霞，山西師範大學學報編輯部編審。太原 030031

[責任編輯 桑海]