

11-2009

女性與族國主義的艱難結合：宋美齡與新生活運動

Po Shan LEUNG

Follow this and additional works at: <http://commons.ln.edu.hk/mcsln>

 Part of the [Critical and Cultural Studies Commons](#)

Recommended Citation

梁寶山 (2009)。女性與族國主義的艱難結合：宋美齡與新生活運動。文化研究@嶺南，16。檢自：<http://commons.ln.edu.hk/mcsln/vol16/iss1/2/>。

This 專題文章 Feature is brought to you for free and open access by the Department of Cultural Studies at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in Cultural Studies@Lingnan 文化研究@嶺南 by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

女性與族國主義的艱難結合 — 宋美齡與新生活運動

梁寶山

緣起

修讀「女性主義與文化政治」這門課期間，適逢泛道德化的政治在香港越演越烈，除了像明光社一類新右宗教組織的恐同(反對同性戀伴侶被納入家暴條例)與反資訊自由(倡議收緊淫褻及不雅物品條例)運動外，還有由政府倡導的反吸煙及禁毒運動，和由懷孕少女自拍、社民連議員在議事廳內講粗口、旺角鬧市投擲強水彈等等事件引發的道德恐慌……在金融海嘯，普選被拖延等種種不穩定因素下，輿論走向強調家庭價值及社會監控。當中夾雜着的基徒教倫理和和諧的國家主調，進一步合理化對國民身體的微觀監控(由什麼地點可以吸煙，到入校門要強制驗尿)。教會曾經是殖民統治的最佳伙伴，然而對身體的規訓，卻非唯殖民統治所獨有。要拆解宗教 — 殖民主義 — 國族主義(此譯，nationalism)之間的扣連與背反，似乎不得不向具體地回到現代中國的歷史經歷。這一連串叩問，正在我面前開出幾個不同的研究議題，包括作為(半)本土宗教的佛教，如何回應基督教的衝擊及其與政權的勾結；女性主義對國族主義與殖民主義的回應，特別是國民 — 身體的打造過程；及香港當下這種泛道德化政治與三十年代國民黨倡導的新生活運動的可比性。因為要回應的問題很複雜，開出的面向又太多，能找到的歷史亦有限，故此，本文只以新生活運動中的宋美齡為例，看看女性主義與國族主義在共和國的歷史上，如何艱難地接合，並表現出既前衛、又保守的雙面性。本文並不打算作出任何結論，只想透過理論與歷史的並置，為這一連叩問建立一個中途站。

1. 理論部份：民族國家與性別

1.1 幾種有關民族國家的說法

民族國家(nation-state)一詞的合成，很容易讓人引起誤解，以為是先有民族，後有

國家，民族是固定的人種分類，而國家則是因應這種分類內部的同質性而建立的政治體制。而中文「國家」就更容易令人把國視為的家的伸延，並強調血緣的「自然」關係。對於這種想像，Yuval-Davis引用英國右翼理論家Enoch Powell的說法，國家即是「兩個保衛領地的雄性，與女人和孩子」(Yuval-Davis, 1997:15) — 這種部落式、甚至是狼群式的原始想像，正正說明了對於國家的一般想像，既是以父權為中心，更以把人類的社會制度以自然之名合理化。比較「現代」的民族主義理論，如Ben Anderson, E. Gellner與Eric Hobsbawm則從自然論轉向以較後設的方式，指出民族的虛構性，以歐洲的具體歷史，說明民族國家乃現代產物，是同質化的過程，並與資本主義關係密切。(Yuval-Davis, 1997:15-17)而與同質化同時發生的抗衡力量，即如「分裂」、「合併」與 diaspora，亦在挑戰族國中領土與民族的固定界線和必然關係。(Yuval-Davis, 1997:17-18)除了人與空間的關係外，民族國家很大程度上亦依靠象徵承傳(symbolic heritage)，例如在時間向度上把民族訴諸共同的神話根源或將來的命運。(Yuval-Davis, 1997:19) 民族國家的構成，大致可歸納為三類：1. 民眾國家(Volknation/ Folk-nation)：強調的是血緣統一，無論是否神話虛構(例如：「炎黃子孫」、「龍的傳人」)，是排拒性最強的一種。2. 文化國家(Kulturnation / Cultural-nation):強調文化統一，包括語言、宗教、風俗、傳統甚至對民族性的本質化定義等等象徵承傳。3. 政府國家(Staatnation)：強調的是國家構成的公民向度，以公民所處的土地為主權領土的合理界限，新生活運動謀程度上以透過國民的建構來填充國族的內涵。(Yuval-Davis, 1997:21)。這種以契約論為基礎的族國構成，比起前兩種相對開放。

1.2 民族國家中的女性

如此，問題便來了。正如上述所言，族國想像的父權與部落色彩，對不同性別的國民並不一視同仁，而是度身訂造了不同的規範與角色。換句話說，民族國家雖是現代產物，把政治從神權與皇權中拯救出來，同時確立公共和私人領域的楚河漢界。這種二分法的一邊，是理性-文化-公共-國家-男性(-西方-殖民者)，而其另一邊，則是感性-自然-私人-家庭-女性(-東方-被殖民者)。女性被拒諸啓蒙和「國是」門外，變成正當不過的事 (the "common sense") (Yuval-Davis & Pnina Werbner 1999:5-7)。用一個具像的比喻，國家像一只法國麵包，堅硬的外表，用以保護軟弱的內餡，私人領域是國家的內容，得要由公共領域來圍繫保護，同時亦是一種

雖說女性是國家的內容，但「男主外、女主內」的秩序卻只承認其中一個性別才是充份的公民(轉引T.H. Marshall "full membership in a community", Yuval-Davis 1997:24)，更處處指導和干預另一個性別的事務，介入私人領域。女性在族國建立上，經常被賦予兩種功能：1.再現意義(representation)：以女性、大地之母等意象作為族國像徵(如法國大革命時期的)，又或者通過彰顯女性「應有的」儀範來延續傳統(從面紗到教育和就業)；2. 種族意義：女性因為生育能力而被視為民族基因藏庫(genetic pools)，擴充人口，保其質素(優生學)和純粹性，是為女性的天職。故此女性應何時生育、生育多少，往往成為國家介入私人領域的切入點。特別在戰爭時期，「保種強國」就更被視為勝利的關鍵。(Yuval-Davis 1997:22-25)亦即是說，女性在族國構成上的地位實在非常吊詭，她不是充份的國民，卻成為了神聖而不可侵犯的象徵。她的象徵功能甚至蓋過她的主體性，致使在戰爭強姦與性暴力，往往被視為對族國的侮辱和民族基因的污染，而多於對個別具體國民的傷害。更諷刺的是，族國主義的「性別分工」，西蒙波娃認為顯然是把負責殘殺的性別而不是孕育生命的性別放在更重要的位置。(Yuval-Davis 1997:6)

故此，女性根本就是族國主義的「磨心」，然而當女性主義對族國主義提出一連串的叩問，卻被一些歷史學家視為「進入」族國論述的請求。¹ 要使女性得以在族國之中重置(reclaim)應有位置，無論在概念上或實踐上都困難重重。例如女性主義者經常控訴「父權」的壓迫，而針對「父權」所作的顛覆，往往又易容把「父權」視為一個穩定的結構。生物性別(sex)與社會性別(gender)的二分與再定義，亦簡化了穿越於自然本質與後天建構之間的實際運作。何況性別往往又與經濟、族裔、種族、階級處境扣連，才成為全成為整全的身份認同。(Yuval-Davis 1997:7-9)在此，女性主義對國族主義的叩問亦容易被推進後現代式身份政治的死胡同——既然沒有「一種」放諸四海皆準的「女性」，那麼所謂具有女性視野的族國論述根本就不可能，更遑論以女性作為一種政治身份。

¹ 這裡指由 John Hutchinson 與 Anthony D. Smith 為牛津大學出版社編的 *Nationalism*。當中把族國與性放在非常次要的位置。見 Yuval-Davis 1997:3。

這種情況放在「後發」國家或在殖民處景裡便容易發展成既進步又倒退的矛盾。Patha Chatterjee指出，如上所言女性既被視為基因藏庫，在反殖(或族國鬥爭)中被推向前緣，成為殖民者矮化-凝視的對象。因此她們的解放，對外而言，即是反殖及現代化的成功指標。但在族國內部，因為現代化而造成的城鄉差距，反殖建國成功之日，往往只是女性在現代化進程上被「抽後腿」之時。因為現代化被視為西化和侵略者的產物，特別在內地鄉村，現代女性，即是被西方文化、帝國主義與資本主義污染的國民，必得使之重回到民族傳統的正軌。這種反彈，在阿富汗及塞爾維亞便是以非常極端的方式進行。而比較「進步」一點的方式，特別對城市中產階層而言，女性之而要接受現代教育，是因為家庭是保證民族生活方式及文化傳統得以一代傳一代的基地。同樣吊詭的是，家庭雖早被摒棄在公共領域之外，但透過把女性塑造為國民的母親，私領域又被公領域所挪用佔領。(Yuval-Davis 1999:12-14)故此，女性解放是民族解放的前題，抑或民族解放是女性解放的前題？一直是「後發」國家的困惑。

(反例：色·戒在國內備受批評，有民族與性別的兩重性)

(例：宋美齡視女性地位的提高為文明與民族獨立指標)

(例：宋美齡從洋裝到旗袍，並新生活運動主將知識青年下鄉，並城市婦女回歸家庭角色、農村生產)

(~民國選舉定額爭議)

那麼，女性是否就只能是一個先天不足的政治身份？如果能放下要撥亂反正的思維，順應着困惑本身的理路，反而卻能看見可能的出路。Elizabeth Weed 認為缺乏可靠、正面的身份，不正正說明動員應以在地和隨機應變的方式進行麼？動員沒有恆久不變的定律；而動員即意味從眾多紛雜的身份當中，分別出與社會政治相干與不相干部份的過程。(Yuval-Davis 1997:10-11)這點，我們留待文未有談及「右翼女性主義」時再進一步探討。這裡，先回到新生活運動及宋美齡與上述討論相干的歷史處境。

2. 案例：宋美齡與新生活運動

2.1 新生活運動

由國民黨軍事委員會委員長蔣介石於1934年發起的新生活運動，可說是現代中國

²主調上的一次政治運動。普遍的說法是其時國民黨在江西南昌「剿共」，成功收復失地。為統提高人民的精神生活和公民道德—即統一意識形態，故而發起新生活運動。整治範圍，由生活習性入手，建立社會秩序；由黨內到黨外，由南昌到南京、全國甚至僑胞；由城市到鄉村；由宣傳、糾察到集會；由反共到抗日—是一場由上推動的由下而上運動，亦為中國歷史上第一場以每一位「國民」為對像的政治運動(下詳)。對「禮義廉恥」之提倡，於「衣食住行」的施行；「新運」強調與過去脫節，「日新又新」。1934年由蔣介石提出的主張，可總結為八項原則，包括：

1. 以前種種，譬如昨日死；以後種種，譬如今日生。讓我們排除舊日的習氣，建造一個新的國家。
2. 讓我們接受復興國家的重任。
3. 我們必須守規律，忠誠而知恥。
4. 我們的衣、食、住、行，必須簡單，整齊、樸實與清潔。
5. 我們必須不辭苦難，力求節儉。
6. 我們須有充分的國民知識與德性。
7. 我們的行為須果敢而迅速。
8. 我們必須謹守諾言，甚至沒有諾言亦能積極行動。

(見《新生活運動之要義》，蕭繼中1975:13-23；及謝金早1982:277)

一年之後1935年，再修訂為三個方面，分別是：

1. 生活軍事化；
2. 生活生產化；
3. 生活藝術化。

(謝金早1982:282)

運動在1934年2月19日發起，跨越八年抗戰，並沒有正式宣告結束。而對整個運動一般的分期方法則有兩種分：一、以1937年蘆溝橋事變後蔣介石的廬山談話為

² 常見的說法是此為李澤厚於八十年代在回顧五四思想時的定論。亦有說應為舒衡哲（Vera Schwarcz）所提出。

1936年宋美齡被委任為「新生活運動促進總會婦女指導委員會」指導長，名正言順地總攬全略「新運」，尤其抗戰後援工作。第一種分期，着眼於安內先於抗日的獨裁意識，及其後的抗戰轉向；而第二種則着眼於運動的組織方式，尤其宋美齡的領導。

對「新運」的評論，以「復古」和「法西斯」最為常見，這種組合，多少同時說明了作為中國現代化過程中的政治運動，其「中西全璧」、「古為今用」的折衷。亦有評論認為這種只關注「牙刷、老鼠夾和蒼蠅拍」等不識「大體」的運動，並無實效，不值一晒³。Laura Tyson Li在宋美齡評傳*Madame Chiang Kai-shek: China's Eternal First Lady*中，有這樣的形容："[...] a curious East-West ideology fusion of neo-Confucian percepts, thinly disguised New Testament Christianity, YMCA-style social activism, elements of Bushido- the samurai code- and European fascism, along with a generous dose of New England Puritanism." (Li 2006:102) 在眾多評價中，與本文重點最關切的，是Arif Dirlik的反動論 (counterrevolution)：1. 他不認同「新運」是單純為了強化統治權威的運動。透過介入私人生活領域，「新運」更多地是透過動員來喚召一種積極的國民性，以每一位國民為對像；透過假借儒家傳統，建構能夠迎合現代民族國家需要的被統治對像(subject of governance)。2. 當中種種「雞毛蒜皮」式的細節，既是為了促進現代國家的行政效率，更是「形之外」—「有之內」的規訓(特別在衛生與秩序方面。這裡Dirlik雖然沒有引用傅柯的理論，卻是十足的傅柯式的!)。然被召喚起來的個體性，卻又必得要服膺於國家這個大我之下。(Dirlik 1975:953-959) 2. 有說因為「新運」重新提倡「四維」等傳統儒家道德，故而是一種保守主義或復古主義。但此說卻不能說明其「青年會」式組織方式，及基督教士及教會的農村改造工作。故而「新運」在更近乎寄託於儒家作為表述的新教思想(尤其斂用、勤勞)，承傳的是改革派傳統，如晚清洋務運動的「中學為體，西學為用」。「復古」只是手段；「復興」才是目的。如果說它要恢復的是儒家傳統，無寧說它更接近失落的法家精神。故此，無論中西古今，都只是一種道德工具論(instrumental morality) (Dirlik 1975:960-961, 968-971)。3. 此外，Dirlik認為論者亦往往忽視了「新運」的現代性，特別是對自我的批判，和「日新又新」的進步觀，都是五四及二十年代新文

³ 參見黃金麟對不同論點回顧(黃金麟1998:168-170)

應是透過挪用其語言以馴化其顛覆性來達成。(Dirlik 1975:962-963) 4. 它在政治上不止於保守—因為「新運」要從知識份子手中奪取定議何為「新」、「進步」、「現代」之權力，故而是更進一步的「反動」。(Dirlik 1975:968 及黃金麟 1998: 184)

2.2 宋美齡與新生活運動

如果循Dirlik的理路去理解「新運」，「新運」實際是一次尋找國民的建國(nation building)運動。故而，我們亦可從中理解現代中國對女性的國民要求。這裡，我們不妨把焦點放在宋美齡身上。因為如上所言，第二階段的「新運」掌舵人就是宋美齡；就任「指導長」，意味她的政治生涯名正言順地開展。故此宋美齡如何以她的個人經歷及視野，打造新的女性國民，正是本文提出的幾個問題的交接點。

宋氏三姊妹一直是現代中國的傳奇。宋美齡與蔣介石的婚姻，一直被視為是權力與政治的結合。尤其宋慶齡公開宣稱這段婚姻只是兩個機會主義者的結合，並不以愛情為基礎。1927年12月1日結婚當日，蔣介石在上海《申報》上刊登了聲明：《我們的今日》，當中提到：「我今天和最敬愛的宋女士結婚，是有生以來最光榮、最愉快的事，我們結婚以後，革命事業必定更有進步，從今可以安心擔當革命之大任……我們的結婚，可以給中國舊社會以影響，同時又給新社會以貢獻。」⁴ 而宋美齡的說法是："Here was my opportunity. With my husband, I would work ceaselessly to make China strong." (Li 2006:61) 婚戀是個人及家族私事，竟可與國家大事相題並論，舊有的家天下意識與民族命運混為一談，大概也只有在民國時代才會發生。⁵ 然而就二人的社會背景而然—蔣介石生於浙江寧波沒落世家，

⁴ 轉引自互聯網

<http://big5.eastday.com:82/gate/big5/news.eastday.com/epublish/gb/paper141/57/class014100023/hwz1031842.htm>

⁵ 相似論調，亦見於革命同志夫婦之間，如1927年分別刊於《中央日報》(4月21日)與《新女性》卷二期六，6月1日)的啓示：「輝群於去冬曾與劉大杰訂婚，當時群即加入國民黨，彼對群一再申明未加入任何黨派，並云此後信仰與群一致。茲因多方之報告，謂劉大杰有國家主義派嫌疑，群為貫徹自己意志及中實於黨嚴格肅清反動派計，願與劉大杰解除婚約，特此申明。此後與劉大杰完全脫離關係。李輝群啓」及「有條件的結婚：我倆已於本年五采開始在革命職業上共同生活了。以後兩人中如有一個不革命者，其餘一人毫不慮的馬上脫離。恐未週知，特此露佈。朱叔蘭、朱仲唯啓。」(轉引自呂芳上：「五四時期的婦女運動」，陳井三主編2000：253)

(Li 2006:5-10; 61-82)

石之瑜在《宋美齡與中國》及 Karen J. Leong 在 *The China Mystique: Pearl S. Buck, Anna May Wong, Mayling Soong, and the Transformation of American Orientalism* 不約而同地指出體現在宋美齡身江，族國與性別的既有秩序的倒置—她的美國與基督教背景，是西化與現代的產物和象徵；但作為第一夫人，性別上的從屬身份，卻又同時保證了她對丈夫/國家的絕對忠誠。男強女弱的性別秩序，在國內正好抵消了西方與現代之於中國的侵略性。而在國外，尤其抗戰期間出訪美國，宋美齡的演說能力和現代風範，讓中國在國際外交上博得同情與掌聲—她既是與西方一樣文明的「自己人」，然其女性形像，正好淡化了中國在作為冒起中的主權國家，對西方所潛藏的威脅性，甚至進一步滿足了西方對東方的異國情調想像。宋美齡在成為第一夫人後少穿西服多著旗袍，演繹掩護在族國與性別既有秩序內的「例外」，推動現代化，並且女性樹立新的國民典範。

2.2.1 國母 x 摩登女性

「新生活運動努力的目標既如前述，由此可知婦女對於這個運動的輔助。我們如要衡量一國的進步程度，必得注意那一個國家必得注意一個國家婦女的情況，和婦女在社會生活，國家生活中的地位。倘若大多數婦女有受教育的機會，而且生活很合理，那個國家才是進步的國家。不幸中國的婦女，非但多數沒有受教育的機會，而且大半還仍過着數百年前的舊生活。都市的婦女，尚有受教育的機會，但參與社會活動的仍屬少數。」(宋美齡：「新生活運動(中華民國二十五年新生活運動二週年紀念作)」，見：陳鵬仁 1998：24)

「自抗戰以來，瞬已九月[...]學國之慈母身受戰禍，又復目覩其子女之流離顛沛，其精神之痛苦蓋可想見。我國古時，特重母教，千百年來之先哲及名將，大都為賢母之所作育而成，若孟軻、歐陽修、范仲淹、岳飛其尤著

者也。[...]余今更舉一現代之模範母親[...]同時將其所有之子女貢獻於國。日某日與余相見，謂彼闔家指誓為國家不斷工作，以求最後之勝利，任何犧牲皆所不惜。並謂家諸人已互為約定，設不幸有人為國而喪其生，後死者絕不作兒女態而灑一滴淚。」(宋美齡：「母親節獻辭(中華民國二十七年五月)，見：陳鵬仁 1998：221)

新生活運動所提倡的公民標準，尤其公共衛生和秩序，是一套以沿海現代城市中產階層為基礎的準則。在婦女工作方面，以提高文化水準為大前題，作為移風易俗(販賣人口、殺嬰、纏足、蓄婢等)、促進生產活動和戰時動員的工具。以 1935 年的工作範圍為例，婦女工作被分為家庭與社會兩方面，前者包括家務、家政、生活習慣、烹飪、孕婦育嬰、兒童教養及學術研究等各項。後者則包括看護、防疫、賑災、女子儲蓄、識字、傭工訓練、職業介紹、集體結婚及剪髮放足等各項。(謝早金 1982：283-285)資料沒有提及這些工作之實際成效，而抗戰展開之後，「婦指會」即成為整個戰爭機械的一部份，全力進行後援、戰地服務、保育兒童等工作。民族國家雖然把公領域從私領域中劃分出來，卻不等如就此煞手不管。相反，私領域也成為以公領域為目標的從屬單位，透過這些現代化的名目，把婦女與兒童也納入民族復興大計。而不參與「新運」的婦女，就被評為自私自利。⁶ 南京的《新生活週刊》有一期談到要同民族的民族性，在旁邊另開一個小欄目「各國的女人的嗜好」：

英國女人 參政運動

美國女人 善交際、整理家政，精廚事

法國女人 努力於裝束與化裝

日本女人 背小孩、勤家事、耐勞苦

意國女人 美育生活，努力賢妻良母

俄國女人 精野勇健、活動、創造

西班牙女人 悍潑放跌

荷蘭女人 雅潔、勤樸

⁶ 見1938年「婦女新生活應有之精神」裡，當中提到未曾參與運動的婦女。《革命文獻》69輯，113-119頁。

印度女人 順從愚劣

中國女人 打麻雀、迷信、跳舞吃大菜

(作者不詳，《新生活週刊》，第一卷第七期，1934年，10頁)

就其理念與體制而言，婦女之學習與改造，不單是為動員作為個體的女性，而是還有性別任務—作為國民的母親—為國家養育更多可以送上戰場的國民。在抗戰期間，宋美齡不止一次強調母親對國家之貢獻。翻看宋美齡的老照片—「空運之母」、「中國的南丁格爾」、「縫衣」、「派粥」—她其所要樹立的「國母」儀範，還是離不開傳統賢妻良母的擴充伸延。但這種新的國母形像，則又強化了超於純粹維持生計的「生產化」向面：

「[邵老太太]七十歲的老太太，還是一對小腳，走起路來，同我們慢步走差不多[...]他每月收到兒子百多塊錢，自己未曾做過一件衣裳，身上的衣裳，總是兒子做的，如若破了，他就自己去補，他有錢，還借給附近的窮人用，已經有好多收不起來了。六七點鐘起床，支配二人去做事，晚間等着人家睡了，他纔去就寢，冬天不怕冷，夏天不怕熱，他就喜歡做事。」

「[羅小姐]走起路來雄糾糾的氣慨，那健全的體格，顯出十足精神。講起話來，那響亮清脆的喉嚨，顯出光明雪亮的胸脯。與我相識有三年，從前只知道是個平民化小學教師，最近因為一件事去看他，適巧在信府河義務小學上課，參觀了一回，看他對待那些小學生的態度，同啓誘的方法，有一種天然的恰到好處，而描寫不出來的形容。[...]他不但長於教課，而且能種菜蔬，挖地，接果苗，且備斧頭鋸子釘錘等等，能做木匠。又能用石灰去修理破漏的屋瓦，也能用着剪子裁縫自己的衣服，並且合時式。雖然立身在教育界，卻未去參加過甚麼團體一次。[...]不過我認這一老一少都是摩登，恐怕還有所謂摩登女郎，認為這種吃苦行爲，是下賤也未可知呢。」

(翥青：「介紹兩個摩登女性—邵老太太與羅女士」，《新生活雙週刊》，第一卷第三期，1934年，14頁。

文章想要強調這一老一少的刻苦耐勞，不事修飾，經濟獨立。而有關羅小姐的形

容—能文能武，既雄且雌，讀來就更匪夷所思。她所要對照和抗衡的，是以消費文化主導的摩登女性，和知識份子社會運動中的知識女性形像—把摩登圈定在不對政府構成威脅的安全範圍內。

2.2.2 基督教 x 新生活運動

基督教何時是現代化的伙伴，可時又成爲帝國主義的代理人，自清末以來，一直非常敏感。雖然國父孫中山也是基督教徒，卻從沒有把個人的宗教加入政治思想之中，甚至刻意低調迴避。反而，爲迎合成爲宋家女婿的要求而棄佛從耶的蔣介石，才受洗不久，便急不及待處處流露基督教思想⁷，蔣宋二人甚至以與國父共同的信仰來強調作爲繼任人的認受性，特別是以茲作爲與共產主義劃清界線的證明。⁸「新運」所崇尚的德性—整潔、紀律、效律、衛生—更準確的說，是清教主義與美式中產價值的結合。(Li 2006: 118-119) 加上1930年代初各國對日本侵華仍採袖手旁觀態度，教會遂成了蔣宋可茲求助的國際勢力，特別在救濟與經濟援助等方面。加上共產黨的反宗教主張，這種基督教傾無寧亦是一種政治宣示，一種前冷戰的意識形態。

而對宋美齡來說，中國之現代化與基督化，根本是二而一的志業。要改變中國，先要改變其丈夫，她繼承母親遺志「鼓勵委員長精神生活的任務」：「我只要就丈夫的需要[解經]，儘力幫助他，就是爲國家盡了最大的責任。」其結果是，「我也日漸和上帝接近了」。(宋美齡：「我的宗教觀」，見陳鵬仁 1998：1-5頁)甚至連委員長也「深信基督教是革命的宗教，而真正信仰基督的人，也一定就是革命家。」(宋美齡：「全國基督教協進會年會致詞(華中國民國二十六年五月六日對全國基督教協進會第十一次雙年會致詞)」，見陳鵬仁 1998：208頁)在「新運」之前，有一段短時期宋美齡曾經試圖在黨內組織 Moral Endeavor Association (

⁷ 然而，在新運不久之前，中國曾經興起一片宗教及反基督教熱潮，知識界在三十年代倡導「收回教育權」，乘北伐成功而越演越烈。基督教何時是現代化的伙伴，可時又成爲帝國主義的同謀，自清末以來，一直非常敏感。參：山本達郎：「中國的反基督教運動(1922-1927)」；羅滋：「國民族主義與1920年代之反基督教運動」；及楊翠華：「非宗教教育與收回教育權運動(1922-1930)」，載：張玉法主編(1980)：《中國現代史論集第六輯五四運動》，191-210；211-234；235-292頁。

⁸ 「改變中國人民生活必按照孫中山先生規定的步驟而推進。創造中華民國的孫先生，實是信仰和行動具備的偉人。他靈魂中燃熾著救民於水火的熱情。他和我主耶穌殊途同歸，我們對對不應當有絲毫懷疑。他生於信仰，死於信仰，他把革命最重要的階段，留待失們努力。[...]」(宋美齡：「全國基督教協進會年會致詞(中華民國二十六年五月六日) 陳鵬仁1998：213)

)，以整頓官員的生活方式，被譏為把「政府青年會化」。(Li 2006:111)但當「新運」借教會的人力物力在全國展開，其影響便不容忽視了。

「凡是基督教義所流傳到的地方，婦女地位也一定會隨之提高。不久以前，內地的教會學校，都勸導婦女入學，使她們接受近代教育，或用免費甚至給獎的方法來鼓勵她們，苦心孤詣，實足感人。現在這些受過訓練的婦女，都分散各省，參與各種運動，努力於提高全國女同胞的地位和生活。她們的信仰，已經見諸具體的行動了。願新生活運動和教會，在這方面也發揮他們合作的精神，使全國各鄉各鎮的婦女生活與兒童生活都能切實地改進。」(宋美齡：「全國基督教協進會年會致詞(中華民國二十六年五月六日) 陳鵬仁 1998：211)

與殖民地地區的傳教經驗一樣，因為邊緣階層往往是傳道的入手對像，因而更早接近現代化，並在殖民者的協助下提升政治、社會及經濟地位，成為殖民主義的受惠者，亦因此而被視為共謀。因此，女性地位的提升，最容易觸動民族主義者的神經而必須步步為營。⁹

2.2.3 進步 x 保守

前面提到「新運」是一種現代的政治動員，以賦權來召喚個體意識，儘管實際可發揮的空間非常有限。¹⁰就婦女方面而言，特別在抗戰開展之後，婦女運動從爭取個人自由及權益，轉移到強調女性為國家效力和貢獻。而「婦指會」無論在戰前或抗戰期間，相對成功的一項工作，就是勞工及遷移。(何思暉1990：144及梁惠錦：「抗戰前後的婦女」，陳三井2000：290)不知是否出於要拉攏低下階層的需要，宋美齡不止一次提到勞動婦女的重要。勞動，被視為進步：

⁹ 種種男女平等之主張，在太平天國時期由為明顯，此處不詳。而這種困境亦特別見於城鄉差距，例如辛亥革命後，國民黨在婦女工作方面幾乎一片空白，到了容共時期發展了婦女組織，但一旦清黨，到處便借機暗殺及屠殺女權運動發子，而且手段殘忍。這多少是向農民表示「凡是支持當地政府的男人，絕對不會在兩性鬥爭上失去權力」。(石之瑜1998:11-12)

¹⁰ "Its goal was not to extend participation to the people but to mobilize them in support of state goals, to convert them into voluntary functionaries of a bureaucratic machinery that encompassed the whole nation." Dirlik 1975:953.

「那些浪漫主義者印象中的中國女性，是在花葉掩隱，亭臺複折的曲徑小道之上，姍姍微步出來的一位雲鬟翠袖的人物；另有一種人，所見的中國女性，則是沈靜而耐苦地跟男人共同在田裡辛勤工作，或是與自然界的困難，作奮勇的博鬥。到中國來歷的人，他們腦海裡總特別保留著兩種不同的中國女性的圖畫，一種是剛進中國口岸時看見許多以船為家的婦女，她們使着勁，着汗，駕了一葉小舟，做我們所謂的『搖櫓』工作；另一幅是登岸後看見的現代女性，她們禮貌嫺雅，不僅服飾美好，還能在社交場中，應對得宜，使滿座生輝。[...]從家庭的牢籠中走了出來，並且帶著她們的才幹和勇敢，進入了以前只有男性效力的，職業與經濟的圈子。」(宋美齡「戰爭與中國女性(中華民國二十六年十月六日應澳洲雪梨某刊之請)」，見：陳鵬仁 1998：50-55)

「我的丈夫被徵調出川抗敵。.....我是個沒有離開過家庭的女子。.....我無法形容當時憂慮，和心上的難過。.....(但是)現在是我不依賴別人，真正能自給自養的開始。.....我每天能織三十碼布，一個月下來，除去伙食費外，尚可得百餘元的工資。能使我的丈夫安心的在前線，可以減去他不能顧家之慮。」(「慰勞組工作概述—元月至三月」載《婦女新運》，第三卷第一期，57 頁。轉引自何思謎 1990：159)

儘管出於保守的政治目的，經濟獨立與勞動確實為女性賦權。不過更加轉折的，是國民大會的女性名額問題。革命後婦女界一直爭取在國民大會中保有設定女性名額，卻不得要領。國民大會的理由是，憲法認認定男女均有選舉與被選舉權，就不需另設名額保障女性參與。爭議到了 1945 年，婦女界提出「百分之二十」作為名額的共識，鬧到最後關頭，女代表聲言要是不通過，全部女代表退席。雙方爭持不下，有女國代向宋美齡游說。在宋美齡的「勸說」後，蔣委員主持會議並斡旋，最終才爭取到以法律方式設定女性名額。(梁惠錦：「抗戰前後的婦女」，陳三井 2000：387-399)這種透過官夫人政治達成的「婦解」，真是保守與進步俱備。

「新運」的保守與進步，更見諸吸納與挪用新文化運動思想，這種「教而化之」

的方式既古老又事興，甚至是一種企圖在文化裡補救政治之不足的文化轉向，在「新運」的綱領裡，寫得乎之欲出非常明顯：

「人民生活之滿足，固有賴於政治之教，養，衛各種制度之盡善推行。但政治上各種制度之推行，與社會風俗習慣之關係，至為密切。每當舊制度崩潰，新制度代興之時，苟不知提倡與其新制度相適應之風氣，以為推行之助，則新制度每為之紆迴顛躓，未由展其效能。必須風以動之，教以化之，而後其政治始得為之治也。」（「新生活運動之主旨」，《革命文獻》68輯，5頁）

而對新文化運動的亦步亦趨，例如，我們彷彿在這裡看見蔡元培的「美育代宗教說」的翻版：

「今欲以優美之藝術，化其粗鄙之習尚，以固有之品性，化其爭盜竊乞之行爲[...]」（「新生活運動之主旨」，《革命文獻》68輯，4頁）

此外，文宣當中，有一篇出自國民黨耆老、蔣介石親信陳立夫的文章「新生活與民生史觀」，把新生活的理論基礎闡述為「民生進化」，以泛社會學確念和進化論來解析人禽之辨與禮義廉侮，繼而強調民族之林汰弱留強，而得出「中國國民黨『以黨治國』『以能治強』黨主張亦就應此進步的潮流而自由主義和民生政治已經成為了落伍的思想隨時代而過去了！」的結論。（蕭繼宗 1975:127-133；132）陳立夫的推論，今天讀來雖然顯得穿鑿附會，卻也可被歸納為流行於民初的「通俗社會學」之一種，以調適「殖民主義與現代主義的階級和性別規範」（Barlow 2007:205-254）。¹¹

¹¹ Tani E. Barlow文章為「有所需求：一九二零年代的自然科學、社會科學和女性」，原以二十年代的女性商品為研究對象。此處借用其概代。

小結：

總的來說，宋美齡與「新運」仍無法超越「救國先於女權」的時代基調：「我們認識女子解放，不能單單作一種權利看，應該當著一責任看[...]我們今天來談女子解放，也要曉得國家沒有解放，我們全國女子就得不到真正的解放[...]」(宋美齡：「二十八年婦女節紀念會講詞(中華民國二十八年三月八日講)」，陳鵬仁 1998：226)她在提升婦女地位和賦權效果上或許是有成績的，卻遠不能彌補它在政治上的倒退。更有趣的是，一如五四的婦女運動，仍囿於不得不參與，又不得不被動員的處境，消解於更遠大理想的理想之人，婦女運動，變成「運動婦女」，集體又一次被分解為沒有政治主動性的個體。(呂芳上：「五四時期的婦女運動」，陳井三 2000：254)

3. 總結：歷史的中途站

正如緣起所言，本文不打算作任何的總結。只是在這裡看到個政治和歷史的交叉點—婦女運動的左轉和右轉。本文雖花了很大的篇幅談論宋美齡與她的「新運」事業，卻完全沒有交代在這些成就背後，在更大的國共對壘背景下她所代表的國民黨的貪腐、官太們揮霍的另一種形像。她雖然有動員的能量，而運動亦帶來賦權的效果，但在政治保守的大環境下，性別上的「進步」，可能導致什麼政治後果？Birgit Rommelspacher 在"Right-Wing 'Feminism': a Challenge to Feminism as an Emancipatory Movement"裡提到有兩種右翼的婦運，分別是'relational'，強調性別差異下的平等地位，及其固有角色；另一種是'individual'，視女性是獨立自足的個體人。而女性在參與政治動員中所能得到的成功感，個人的解放，容易做成賦權的幻覺："They experienced a sense of ecstasy in belonging to an enormous community. Their husband and families became insignificant by comparison. That is one reason why so many mothers sent their sons willingly or even enthusiastically to war, because they felt that this was their contribution to the community which made them part of the whole."(in Yuval Davis: 1999: 57) 進而既跳過了自己處身當下受家庭及其他社會制度壓迫的現實，更忽視了這種「賦權」以後對其他群體的壓迫性後果。當然，在抗日語境中，「新運」及其當中的婦運所以達到的，頂多只是抵抗壓迫的力量。但放諸今日的香港，這種既上升到宗教倫理，復又裝掩在保護女婦及家庭的公共政治，種種右傾的政治力量，無寧正是「新運」的翻版。而這，正是歷史之可以給預我們的啓示。

中文參考書目：

石之瑜，《宋美齡與中國》，台北：商智文化，1998年。

何思暉，《新生活運動促進總會婦女指導委員會之研究（民國二十五年至三十四年）》。載《國史館館刊》復刊第9期，1990年。

作者不詳，《新生活雙週刊》，南京，1934年。

秦風、宛萱，《宋美齡》，台北：大地出版社，2003年。

曹藝，《新生活運動與國民精神總動員試析》。載《民國檔案》，1999年2月。

陳井三編，《近代中國婦女運動史臺北市》，近代中國出版社，2000年。

陳鵬仁、樓文淵編，《蔣夫人宋美齡女士言論選集》，臺北：近代中國出版社，1998年。

游鑑明、羅梅君、史明主編：《共和國時代的中國婦女》。台北：左岸文化，2007年。

黃金麟，《醜怪的裝扮：新生活運動的政略分析》。載《台灣社會研究季刊》第30期，1998年6月。

蕭繼宗主編；中國國民黨中央委員會黨史委員會編輯：《革命文獻》(第68輯；新生活運動)。臺北市：中國國民黨中央委員會黨史委員會：經銷處中央文物供應社，1975年。

謝早金，《新生活運動的推行》。載張玉法主編：《中國現代史論集·第八輯·十年建國》。臺北：聯經出版事業公司，1982年。

英文參考書目：

Dirlik, Arif. "*The Ideological Foundations of the New Life Movement: A Study in Counterrevolution*". *Journal of Asian Studies*, 34:4, Aug. 1975, pp. 945-980.

Leong, Karen J., *The China Mystique: Pearl S. Buck, Anna May Wong, Mayling Soong* Berkeley, Calif.: University of California, 1999.

Yuval-Davis, Nira & Werbner, Pnina ed. *Women, Citizenship and Difference*. London; New York: Zed Books, 1999.

_____. *Gender and Nation*, London: Sage Publications, 1997.