第一章

自由主義女性主義

自由、理性、與平等的追求

林芳玫

前言

歷史背景

女性主義有各種不同的派別，自由主義女性主義顧名思義，乃指由自由主義思潮發展而來的女性主義思潮。近年來在女性主義的圈子裡，「自由主義」一詞越來越有負面輕視的意涵。從社會主義或後現代主義的意涵看來，自由主義及其所衍生的自由派女性主義，由於其批判對象主要是法律上、形式上的不平等，因此它的批判力非常有限，改革訴求也顯得過於溫和膽怯。儘管自由主義遭受的批評聲浪不斷，無論如何，我們不得不承認自由主義的基本理念，如自由與平等，是所有不同女性主義思潮的基礎。而自由與平等如何定義、以什麼樣的方式達成，則是不同流派的相異之處。以下我們先指出自由主義在西方興起的歷史背景，然後再對自由主義的基本理念加以介紹。

自由主義興起於十九世紀的西歐，以英國政治哲學家洛克(John Locke)爲最重要的代表人物。在政治層面上，自由主義挑戰當時的君權神授的理念與君主專制的政治制度，指出政府的統治必須得到人民的同意。在經濟層面上，隨著資本主義市場經濟的勃興，舊有封建制度對旅行、金融、貿易交易的種種限制也受到新興中產階級的挑戰，以自由之名，爭取更多的經貿機會與累積個人財富的機會。自由主義因而在本源上是指市場上的

經濟自由，以及公共領域裡以民主政治來保障個人的自由。十七、十八世紀的女性主義者將自由主義的理念與主張加以延伸，擴張到婦女身上以及私領域裡的性別關係。她們認爲，如果政治領域裡的君權神授是不可以忍受的，那爲什麼在家庭裡仍保留著男性家長的絕對權威呢？自由主義的理念一方面對女性主義有重大影響，但兩者之間也存在著緊張與矛盾之處。這主要表現在對「差異」議題的處理方式上。

當前的時代意義與問題意識

面對現代社會日趨分化及其異質性，自由主義向來對多元主義的提倡不遺餘力，主張以相互尊重與容忍的態度來面對各種因不同性別、宗教、種族、地區、生活方式所造成的差異。有多元性，就必然意味著差異的存在。如何處理差異？這造成了自由主義理論上與現實上的兩難困境。本文採取女性主義立場，結合後結構主義、社會建構論、關係取向三方面的觀點，首先針對自由主義的多元論提出批判，然後再以性別角色爲例探討基進多元論的內涵。

自由主義在面臨差異現象時顯現了自我矛盾與兩難的困境，「平等」是自由主義的核心原則，平等的意義之一就是「相同與平等的對待」(same and equal treatment)，尤其同等的法律待遇，那些先前遭受排斥與歧視的個人與團體，必須宣稱他們在某些方面具有和已經享有權利的人相同的特質，如此才能取得先前被剝奪的權利。婦女運動初期，爲了爭取財產權、參政投票權、工

作權，其訴求就是女人和男人「一樣」有理性、有能力。

然而爲了爭取平等一味地強調相同而抹煞差異，這也使得弱勢團體一方面感到相同是以主流宰割團體爲標準而訂出來的（弱勢團體要向主流團體看齊），另一方面也擔憂團體認同將因而消失，這裡出現一個值得深思的吊詭，弱勢團體要有多大程度的類同於主流團體，才能使得他們安然宣稱其差異而不會因差異而遭受歧視？換言之，女人要多麼的符合男人的標準，才能使得女性特質不被貶抑排斥？

類同觀點使女性必須以男性爲標準才能得到平等權利。差異觀點又使得女性的處境及需求總是被特殊化，成爲被特別照顧的依賴人口。這就是自由主義處理差異所面臨的矛盾。如果差異現象無法獲得妥善的解決，尊重與容忍恐怕流於口號而難以落實。

自由主義的基本理念

理　性

自由主義認爲人類的共同本質是理性，這是人之所以會異於禽獸之處。至於理性是什麼呢？自由主義本身對理性的看法就包含兩種不同的觀點：道德觀點與工具實用觀點。前者認爲，人們若能瞭解道德與法律的理性與善意本質及規範社會秩序的功能，願意壓抑一己的私欲而服從道德與法律，這就是理性。而工具實用觀點則

認爲，能以最有效率的方法達到個人的目的，這就是理性。理性說乍看之下並無新鮮之處，但女性主義沿用這個概念，主張女人的本性和男人一樣，是人性(human)與理性(rational)，而非生殖性(sexual)，這點對女人而言具有重大的意義。

自主與個人主義

自由主義另一個特色是個人主義，並且是抽象的個人主義(abstract individualism)。在概念層次上個人是先於社會的，先有個人，然後個人才組成社會。個人的本質與特色是獨立於經驗層次上的社會環境之外，故稱之爲抽象個人主義。人存在世界上的目的與意義必須由個人來決定，而非倚賴他人的權威與意見。自主(autonomy)與自我決定(self-determination)因此是自由主義所崇奉的原則，也就是不受別人干涉，自己決定自己的生存目標。

對獨立自主的重視，就如同理性一樣，可分爲兩種不同的陣營：道德的與工具實利的。前者從存在哲學的立場出發，強調不受制於世俗權威，傾聽內在心靈眞實的聲音與良知的召喚，追求個人德行的充實與成長。工具實利的陣營則認爲人性是最自我中心的，獨立自主就是追求自我利益與慾望的滿足。在這兩種陣營之下，強調人性自私的個人主義較佔上風，以邊沁(Jeremy Bentham)爲代表人物，對政治的影響遠超過以康德爲代表的道德理性。

平　等

既然自由主義傾向於認爲人是自私的，希望不受束縛地自由追求利益與慾望的滿足，那麼如何處理個人與個人之間的利益衝突呢？

對洛克而言，每個人都有權從事他喜歡的事，並且不受他人干擾；同樣地，他也必須尊重他人的權利與自由，不去干涉他人的事。換言之，個人的自由之所以可能，正是因爲個人能夠認可他人也具有同樣的自由，因而在平等權力平等自由的前提下限制自己的行動不要去妨害他人。個人必須尊重法律與平等原則，唯有如此，他才能受到保障做自己想做的事。爲什麼人會願意服從法律、接受束縛呢？洛克認爲因爲法律是理性的，而人也是理性的，所以人們意識到服從法律有助於自己的長期利益與整體利益。基本上，洛克並不認爲作爲特定個人的私慾與作爲道德個人對社會福祉（平等與秩序）兩者是對立的，這顯然是自由主義的一大弱點。如果個人因爲財富累積及其他權利的擁有，那麼他爲什麼願意尊重他人的自由平等權呢？自由主義僅僅說是人具有理性，這種說法不但不具說服力量，也無法解決現實裡的不平等。

無論如何，讓我們回到概念層次上對平等的定義與闡釋。由於每個人都想不受干涉、自由自在的做自己想做的事，爲了避免引起混亂與爭戰，因此個人必須尊重他人自由的權利，克制自己不要侵犯他人，大家在法律所允許的規範之內追求自我利益與慾望的滿足。平等的

第一個面向因此是接受束縛的平等，也就是大家都要接受相同的法律限制，不能有的人受到重重拘束，有的人卻逍遙自在。平等的第二個面向是機會的平等，每個人均有均等的機會追求自我發展，發揮自己的潛能。具體而言，以性別、種族、宗教等因素來拒絕某些人從事某些職業的權利，這就是機會的不平等。早期自由主義較關心如何剷除法律上及形式上的不平等，當代的自由主義則開始思索如何以財富分配的方式來達成條件與起跑點的平等。

平等的概念也使得自由主義採取價值中立的立場：什麼是好的生活？什麼是理想的社會？自由主義在概念層次上對這些問題抱著不置可否的態度，因爲如果政府認爲某一種價值觀、某一種生活方式是最好的，那麼其他的價值觀與生活方式就會受到歧視與打壓。在平等的前提之下，所有的價值都應該受到同樣的尊重。不過，在應用及經驗層次上，自由主義往往認爲社會上大多數人都喜歡、都嚮往的，那就是最好的，例如財富、聲望、地位。

自由主義對女性主義的影響

女性主義沿襲自由主義的理念，將之推廣到女性身上。首先婦女是人(human beings)，具有理性。理性是婦女以及所有人類的共通本質(common essence)，而婦女的性別是次要的，乃至於偶然(accidental)的屬性。用一句大家在台灣都很熟悉的口號來說，就是「先做人，再做男人或女人」。這個觀念在今天看似平淡無奇，其實仍

具有相當挑戰性。不論是西方文化或東方文化，女性向來被視爲具有豐富的情感與敏銳的直覺，可是不具備理性。自由主義必須先宣稱，女人也具有理性，如此才能進一步要求平等權利。

根據自由、自主、與自我決定的原則，女性主義認爲女性生存的目的必須以自我實現、自我潛能發展爲優先。女性的自我就是存在的目的，而非爲了做妻子與母親所以才存在，就好像是男性是爲了自己而存在，不是爲了扮演父親與丈夫的角色而存在。女性必須獨立自主，而非依附別人而活。前面曾提及自由主義本身含有兩個不同的方向，其一是道德的、倫理的、存在哲學的，另外則是較世俗與功利取向的。以自主、自我決定、自我實現這方面的理念而言，若是往世俗與功利的這個方向發展，往往是主張市場經濟的自由、個人財富的累積、名望地位的提高。若是往道德與存在哲學的方向發展，就是強調內在心靈的充實、智能的開展、創造力的發展。自由主義女性主義在理念上較傾向於道德觀點，在實際發展上則同時包括兩種方向。無論如何，自由主義女性主義在概念層次上擁抱抽象的個人主義，認爲女性自我的存在本身即是目的，優先於母親妻子的角色存在。

儘管如此，不少自由主義女性主義者均承認，在現實狀況下，家庭生活仍是大部份女性生活的重心。自由主義女性主義在概念上強調個人主義以及自我優先，同時在經驗層次上又肯定家庭對女性的重要性，這是其務實的特性以及理念本身的內在侷限。下面我們介紹幾位

自由主義女性主義的代表人物。

代表人物

瑪莉・烏絲東奎芙特(Mary Wollstonecraft, 1759-1797)

烏絲東奎芙特生於倫敦，年輕時曾任教師。她與當時一批受洛克影響的政治反對者交往，極力反對封建貴族的特權，主張政治與公民平等權力。法國大革命與美國大革命爆發時，她都發表支持言論，駁斥當時的保守勢力。她當時最著名的著作是發表於1792年的《爲女權辯護》(*A Vindication of the Rights of Woman*)，而在此之前，她亦曾發表 *A Vindication of the Rights of Man*。由此可見，女性主義者不僅是關心女性權益，往往也對民主政治的整體發展極爲關心。

烏絲東奎芙特認爲女人和男人一樣具有理性。如果說現況裡女人顯得較無理性、或成就較差，那是因爲女性被剝奪了受教育與向外發展的機會。烏絲東奎芙特主張女性要發展理性，培養獨立自主的人格，而同時，她並不熱烈支持女性參與公共領域的生活，她認爲只有極少數特別優秀的女性才會從事政治，大多數女性是在家庭的領域裡追求理性與獨立。這要如何達成呢？

首先，女性要有一技之長，能夠取得經濟獨立（但是她又認爲女性婚後不宜出外工作）。其次，法律必須承認男女平等，女性也擁有財產權，而非附屬於丈夫。在家庭裡女性要以理性的知識來管理家務、教養子女。

舊式教育使女性多愁善感，柔弱無能，反而無法勝任教育子女的重責。她認爲女性若能接受良好的教育並發揮其理性，就可與丈夫平起平坐，成爲丈夫精神上與智識上的精神伴侶。基本上，她的看法反映了當時歐洲中產階級對婚姻的理想：所謂的伴侶式婚姻(companionate marriage)。她認爲女性存在的首要目標是做一個理性的人，而理性的實踐則是透過妻子與母親的身份來達成。

瑪格麗特・芙樂(Margaret Fuller, 1810-1850)

芙樂生於新英格蘭，並於十九世紀的40年代左右活躍於波士頓的超越學派(transcendentalism)的圈子。超越學派認爲人的形體是無限的宇宙心靈的顯現，因此人的存在要發展心靈的潛能，與宇宙合而爲一。就這點而言，芙樂不像其他的自由主義女性主義者那樣強調個人主義，不過她同樣地擁護女性的個人權利。她不只是主張女性在法律地位和世俗生活裡的權利，更進一步從存在哲學的觀點，強調女性有追求內在自由的權利。所謂的內在自由，包括心靈的充實、智識的成長、理性與創造力的激發。

芙樂比烏絲東奎芙特更加明確的指出女性自我與賢妻良母兩者之間的辯證關係。她認爲母職是女性生活的部份而非全部，女性必須超越特定的家庭關係而去追求自我成長。她特別指出女性自我成長的目的並不是要成爲一個稱職的妻子與母親，而是爲了她自身的豐富與充實。

芙樂對女性特質的描述乍看之下頗爲傳統：女性是

直覺的、精神取向的，優雅的、溫柔的、有愛心的、包容的，她甚至也不鼓勵女性和男性直接競爭較勁。然而，儘管女性的特質和男性的不一樣，但女性所擁有的權利卻是相同的。她也明白指出，女人太過於爲別人而活，而不是爲自己而活，因此她特別強調女性的自我成長與自我實現。整體看來，芙樂一方面爭取女性的平等權力，同時其思想亦具有濃厚的宗教與存在哲學意味。

約翰・史都特・米爾(John Stuart Mill, 1806-1873)

米爾是英國十九世紀自由主義健將，他將女性權益的觀點表現於《女性的屈服》(*The Subjection of Woman*)一書。他的看法一方面保有道德的色彩，而同時又比烏絲東奎芙特以及芙樂更具有世俗功利的傾向，這表現在他以市場競爭的原理來爭取女性的平等就業權。

米爾指出法律的不平等使得婚姻制度裡的婚姻關係猶如主人與奴隸的關係。現代社會和封建社會最大的不同就是人們有遷徙的自由、選擇職業的自由、以及改善生活的機會。但是對已婚女人而言，她卻沒有這些現代男人享有的自由。米爾將政治哲學裡公共領域的契約概念擴充到婚姻關係，認爲婚姻契約必須經由當事人同意，在平等的條件下訂定共同生活的方式。契約精神就是自主與自我決定，婚姻契約使女性不會在違反自身自由意志的情況下結婚。米爾主張女性應有一技之長與經濟獨立的能力，這樣才不會爲了長期飯票而無奈地走進婚姻。

米爾由此進一步談到解除就業市場上對女性的各項

限制。他從自由競爭的觀點指出，如果女性的能力果眞不如男性，那麼不勝任的女性就會在競爭過程中被淘汰，不需一開始就排除女性競爭的機會。而如果女性的能力不輸給男性，那麼開放機會給女性會給社會帶來更多優秀的人才，使社會運作更有效率。

米爾和烏絲東奎芙持及芙樂一樣，認爲一般女性婚後應以家庭爲主，不需出外工作。但是男女的權利是相同的，那些特別優秀的特殊女性，應該不受任何阻礙，自由發揮她的才能，甚至和男性一較長短。整體而言，米爾仍傾向伴侶式婚姻的理想，認爲女性受良好教育才能成爲丈夫知識上、精神上的伴侶。這種理想婚姻讓人覺得，女人充實自己仍是爲了男人：如果女人見識淺陋，男人會覺得家庭生活枯燥乏味；爲了吸引男人更加投入家庭，所以女人要更加充實自己，免得自己成了面目可憎的黃臉婆。伴侶式婚姻的理想說穿了就是要求女人「有點聰明但是又不會太聰明」。女人是否追求自我成長之後反過來覺得男人趕不上自己的腳步，這是十九世紀自由主義女性主義所想像不到的問題。

貝蒂・傅瑞丹(Betty Friedan, 1921-)

身爲一個當代的自由主義女性主義者，傅瑞丹承繼了十八世紀以來自由主義的基本主張，而同時又更加強調女性在公共領域的參與。如前所述，烏絲東奎芙特、芙樂、米爾均認爲女性的潛能主要是在家庭的領域裡發展，而傅瑞丹的名著《女性迷思》(*The Feminine Mystique*)則對女性的家庭角色展開銳利的解析與批評。

傅瑞丹指出父權社會的文化機制竭盡所能地塑造一個快樂的、滿足的、幸福的家庭主婦形象，使得女性自幼就嚮往這個形象，並且把自己的一生寄託於家庭與婚姻關係。然而這個理想形象，只是個迷思。由於家庭結構本質上缺乏有形的結構及酬賞制度，再加上日復一日重複同樣的瑣碎工作，受過教育的現代婦女並不能從家庭主婦的角色上得到成就感及自我實現。為了發揮自我潛能，婦女必須和男性一樣從事公共領域的活動。

傅瑞丹鼓勵女性放棄以家庭主婦的形象做為自我認同；不過，她並未提倡女性在實質上放棄家庭生活，而是在事業與家庭間取得平衡。女性應從整體角度從事生涯規畫，將家庭與事業都事先納入發展計畫中，生育小孩尤其應事先規畫，並將幫忙的人選安排好，在她自己所設立的「全美婦女組織」(National Organization for Women, NOW)就極力鼓吹托兒所的設置。傅瑞丹認為女性可以同時兼顧家庭與事業，而以事業為主。

對不平等的分析與政治訴求

對男女不平等的分析

自由主義女性主義認為女性因其性別而遭受歧視，不管她個人的能力與條件如何，性別本身就使她在受教育、就業、參政等各方面遭受不平等對待。許多報酬與職業聲望高的行業打從一開始就限制女性的加入，而即使女性得以進入大部份行業，但薪資卻仍低於和她們資

格與職位相同的男同事，日後機構內有培訓課程時也不指派女性參加，使得女性在資歷與實際工作經驗上逐漸落後於男性，最後失去了升遷的機會。打從招募員工開始，有升遷管道的工作就限制女性的參與，而沒有升遷前景的低薪工作則開放給女性。這使得女性的薪資通常和比他們學歷低一級的男性相若，甚至更低一點。例如，大學畢業的女性薪資相當於高中畢業的男性，而擁有碩士學位的女性薪資相當於大學畢業的男性。

女性在就業市場上受到的歧視，與女性的家庭負擔息息相關，照顧小孩與料理家務被視爲是女性的本分，而法律上的不平等——例如夫妻聯合財產由丈夫管理——更強化了女人對婚姻與家庭的依賴。再加上就業市場對女性的限制與歧視，兩者互爲因果，使女性若選擇不結婚或結婚之後再離婚，就會連基本生活保障都成問題。如此一來，女性根本沒有自由可言。女人進入婚姻並養兒育女並非女人自願如此，而是文化上的制約再加上社會結構剝奪了女人往其他方面發展的可能性。男女有別的性別分工體系其實包含了對女性的歧視與限制，違反了自由主義的自由、平等、理性的基本精神。

政治主張與改革方案

十八世紀以來的自由主義女性主義主要目標是剷除形式上、法律上的男女不平等。美國女性至 1920 年才得到投票權，而英國女性於 1928 年取得。十八世紀至二十世紀初期西方婦女運動的主流之一就是爭取投票權的運動(Sufferage Movement)。而二十世紀後半以來的婦女運

動則進一步透過法律來矯正歧視的現象。不同階段的婦運訴求可以用女性主義與法律的各種關係來表達。概括說來，可分為下列四種關係。

1. **廢除歧視性的法律**：法律本身若包含明顯的性別不平等，需加以修正或廢除之。例如已婚女性沒有財產權、已婚女性向銀行借貸需經過丈夫同意，這類規定必須廢除。
2. **中性法律**：法律的制訂及實施必須無視於性別之分，男女一體適用，不能因性別給予差別待遇。例如就業法律在勞動條件的規定上不能因性別而有所差異，最高工時、夜間加班等規定應該男女相同。
3. **制訂反歧視法**：以法律力量明文規定不得有性別歧視。
4. **以法律加速性別平等的推行**：政府機構以及與政府有關係的民間企業在招募員工時，若應徵者條件相似，優先雇用女性或少數民族。這是美國所實施之矯正歧視措施(a ffirmative action)，對女性及少數民族給予優惠。當然，其前提是他們的正式資格與條件相當於男性同儕。

自由主義女性主義的政治訴求逐漸從中性(neutral)、無性(sexless)、無視於性(sex-blindness)而走向以女性為主體，一步步擴大政府的職權，利用法律來主導平等的實現。自由主義女性主義持續的擴張政府功能，以公權力來介入日常生活的各個層面。就此點而言，自由主義

女性主義與古典自由主義已經有一段距離，而帶上些許社會主義的色彩。以貧窮問題而言，貧窮使個人的自由受限，無法使用與享受民主社會所賦與人民的各項權利，因此政府有必要幫助窮人（以女性及少數民族居多）。例如對貧窮婦女提供墮胎經費補助；設立托兒所使婦女能出外就業；設立庇護所使遭受婚姻暴力而又無經濟能力的婦女有棲身之處；提供職業訓練幫助婦女取得謀生能力。

早期女性主義認爲家庭是女性生活的重心，並不特別鼓勵女性在公共領域直接與男性競爭。當代自由主義女性主義則提倡女性積極加入工商業、教育、政府官僚系統、議會政治等社會的主流機構，認爲具有競爭性及酬勞的工作，才能刺激女性的潛能並滿足其成就感。這類主張使得自由主義女性主義被較激進的婦運流派譏諷爲都會中產階級女性的特權。以下我們就針對自由主義女性主義所隱含的問題提出分析與批判。

問題與批判

當傳統父權制度仍用非常粗暴的方式來壓迫女性時，自由主義女性主義扮演一個重要的角色，要求將男人享有的權利也擴及女性。這是自由主義女性主義的歷史貢獻。然而，由於自由主義的基本運作方式是在法律的領域裡爭取個人權利，因而會遇到形式平等與實質平等二者間有巨大落差的窘境。平等在司法上的操作型定義是「相同與平等的對待」(same and equal treatment)，

這就牽涉到分類(classification)與建立範疇(categorization)，然後再看當事人是否符合這個範疇的資格，最後才能決定此人是否具有某項特定權利。而在分類與建立範疇時，由於中產階級白人男性是最先擁有此項權利的團體，因此總是以他們爲標準做爲分類依據。自由主義的權利論與平等觀因而是以男性爲中心，要求女性適應男性標準。

以女性員工請產假爲例，典型的自由主義思考方式是將女性懷孕視爲暫時性失能(disability)，就好像男性生病暫時無法工作而有權請病假，女性的產假就類同於男性的病假。自由主義辯稱如果將懷孕視爲有異於男性的特殊現象，反而會使女性在就業市場上受歧視；將懷孕視爲中性的暫時失能，才不會引致僱主對女性的歧視（關於產假所引發不同觀點的女性主義陣營之辯論，參見 Eisenstein 1988：98-108）。

這個例子暴露出自由主義女性主義的致命弱點：缺乏性(sex and sexuality)與性別(gender)的概念。自由主義可以在描述層次上指出女性遭受的歧視，但並未建構出系統性的理論來解釋女性爲何受歧視。它對於女性的身體與性，要不是硬將其中性化（而其實是以男性爲標準所達成的中性化），就是視爲特殊、特別、與男人有所差異。爲何男人的性與身體沒有問題，而女人的身體與性卻是特別而有差異的？其他女性主義流派致力於回答這個問題，指出差異是社會建構的結果，並且差異的建構也被主流社會用來合理化男尊女卑的社會制度。自由主義不但不將差異重新定義並將其政治化，反而致力將

差異去政治化，努力強調女性與男性的相同之處（例如女性的產假類似於男性的病假）。男女之間當然有相同，也有相異之處，但「同」與「異」的分類與比較範疇如何建立起來的？在這一點上，自由主義缺乏認識論與方法學上的反思。

另一個顯示自由主義女性主義與其他陣營（主要是基進派女性主義）有重大分歧觀點是對色情媒介的看法。對色情媒介如成人電影（即我們通稱之A片），自由主義將之視爲屬於言論自由的範疇，受到美國憲法第一修正案的保護。美國公民自由聯盟(American Civil Liberty Union)首位女性主席斯卓森(Nadine Strossen)就寫了《爲色情辯護》(*Defending Pornography*)一書，而當代自由主義重要學者 Ronald Dworkin 也曾撰文〈我們有觀看色情的權利嗎？〉(*Do We Have a Right to Pornography*)，指出就算色情的確有害處，我們觀看色情的權利仍然是神聖不可侵犯的。Strossen 與 Dworkin 的看法流露出典型的自由主義思考方式：強調政府不應剝奪公民的權利。

美國的基進派女性主義認爲色情是男性對女性的宰制，並質疑自由主義爲何將憲法第一修正案（言論自由）無限上綱、凌駕於第十四修正案（性別平等）？即使是在言論自由的範疇裡，色情氾濫使得女性形象被性化，現實世界裡女性的發言由於其性玩物的形象難以被嚴肅對待。色情業者的言論自由反而剝奪了女性的言論自由。在另一方面，朵金(Andrea Dworkin)與麥金能(Catharine MacKinnon)等人所推動的反色情法案並非對

色情採審查制度(censorship)，而是以民法損害賠償的訴訟方式，讓受害者（不限於女性）得以對特定的A片及其相關製作者提起訴訟。即使是一般政治言論與新聞報導，也受到誹謗法的規範，因此麥金能等人所推動的反色情法基於類似的理念，希望能促使A片業者負起損害賠償的法律責任。

自由主義的思考與論證方式常使用類比等同(analogy)的修辭策略：女人的懷孕可等同於暫時性失能，有如男人生病；以提供性刺激爲目的的色情A片可等同於思想言論的表達(expression and speech)。換言之，某些基本的抽象概念範疇（如權利、言論自由）一旦確立之後，所有的現象與事件都要套入這幾個既定的範疇與思考框架之內來談。爲什麼某個現象一定要被置放在某個既定範疇內來談呢？分類與歸類的標準是什麼？每一個範疇的界線(boundary)是如何形成的？這些方法論與認識論的問題都是自由主義所無法回答的。

以下我們就針對自由主義的幾個主要問題逐一加以檢視。

身心對立

以今日的眼光看來，自由主義女性主義固然替婦女所受到的不平等待遇大發不平之鳴，然而其在概念層次上源於自由主義所產生的理念過於簡單，以致無法有效的對婦女獨特的處境提出針砭。它理念上的簡單，主要是起於自由主義所崇奉的理性與個人主義。

自由主義對人性的看法及其對理性的重視反映出身

/心二元對立的思考模式。理性屬於心智活動，被認爲較優越、層次較高，並且是中性的。而身體和心智處於對立狀態，被視爲較低劣。心靈/身體的二元對立往往也和下面一系列二元對立相關：男性/女性、文明/自然、進化/原始、優越/低劣。女性在西方文明中長期以來和身體、自然、動物狀態連結在一起。在這樣的狀況下，自由主義女性主義主張女人也有理智、理智是中性的、女人的核心本質和男人一樣都是理性、身體與性並非女人的主要特質……，這些論調在婦運初期扮演著提昇婦女地位的功能，長期看來，卻忽略了女性受壓迫的最基本元素：女人的身體與性。正是女人的生殖功能，使女人受限於家庭與生兒育女之責，早期女性主義者期望女人要做個有理性的賢妻良母，卻把性與生殖視爲純生理現象，漠視母職的社會建構過程。簡言之，身體並非純然的生物存在，它也包括了文化型塑的過程，而這些都是身心二元論所無法處理的。

此外，女人的身體與勞動力，不僅從事家務勞動，也在就業市場上從事護士、托兒所老師、女工等工作。女性的工作由於被認爲是勞力而非勞心，因此在報酬及職業聲望上都低於男性壟斷的勞心工作。自由主義女性主義一味地擁抱理性與心智的尊貴，反而使得傳統女性的工作更加受到歧視。

基進派、後結構、後現代等諸多流派的女性主義針對身體(body)與性(sexuality)從事深入的探討。誠如這類學者所指出，身體與性被視爲先於論述的存在(prediscursive existence)，這種看法本身就是意識形態所產生的論

述效果(discursive effects)，用以遮蔽文明與社會制度對生理現象的介入與操控管制。人口政策、避孕與生殖科技、婦科醫學……等等，都是制度化的社會實踐對女性身體的掌控。在美國，自由主義女性主義在爭取墮胎合法化不遺餘力，貢獻卓著。但它所使用的訴求是「隱私權」(right to privacy)，也就是政府不應以公權力來干涉女性的身體。更極端的自由主義辯論法，則是由湯森(Judith Jarvis Tomson, 1974)所提出之母體權利論與契約論，湯森認為懷孕女人沒有理由要提供自己的子宮給胎兒使用，她有權利隨時停止對胎兒所提供的利他服務，這類思考完全罔顧懷孕生產在實際生活中的文化、心理、情感意義，縱使替女性爭取到墮胎權，但未能觸及身體、自我與社會規範之間錯綜複雜的關係。

理性主義

身心對立的另一個特色是理性主義(rationalism)。理性是西歐十八世紀啓蒙時期所揭櫫的理想，被視為具有超越與普同性的特質。然而，所謂人人皆有、人性共通的理性，其實是中產階級白人男性的想法，未必能代表所有人類的思考方式。自由主義女性主義的基本論旨是女性也和男性一樣具有理性，所以應享有平等權利。這種看法貶抑了其他形式的知識來源，例如情感、直覺、同情心、人際協調能力，而這些正是女性較為擅長的感知方式。心理學者吉力根(Carol Gilligan)的名著《不同的語音》(*In a Different Voice*)指出，男性的道德觀是服從抽象且具普同性的律則，女性的道德觀則以關懷他人的

同情心爲基礎。這種說法強調情感的重要性，但仍維持理智/情感二元對立的模式。後結構女性主義則直接從認識論的層次，解構理智這個概念本身。對理智/情感二元對立的看法可歸納爲三種(Hekman 1990:39)：(1)自由主義女性主義所強調的「女性和男性一樣有理性」；(2)女性中心論（如吉力根）認爲情感的價值應受到重視肯定；(3)後結構女性主義則直接挑戰、解構此二元對立本身。

自由主義將理性視爲人類的共通本質(common essence)，將性與性別視爲偶然(accident)，這不僅使女人的身體與性被剝削的現象被漠視，連帶地男人的身體與性在性別壓迫中所扮演的角色與應負的責任也不受檢視。換言之，自由主義的理性觀未必能顯著的提高女性地位，反倒是把女性受壓迫的根本原因給排除了。

理智/情感的對立往往也和男/女、公/私的二元對立環環相扣。情感不但被私人化而使得公私領域日益官僚理性化與工具理性化，而同時它也和女性連結在一起，使得我們有一種刻板印象，覺得女性耽溺於情感而成不了大事。

事實上，就如同給登斯(M.Gatens, 1991)所指出，其實男性並非沒有情感或是較不感性，而是父權社會的性別分工體系使得男性是情感的消費者與享用者，而女性則成爲提供男性情感滿足的情感服務員與勞動者。使女性受害的並非女性本身的情感氾濫，而是權力結構上不同的位置使得男女兩性在情感上處於不同的狀態。就如同身/心之分也同樣忽略了男性的身體與性在性別分工體

制裡所扮演的角色，理智/情感之分也同樣忽略了男性身爲情感享用者所得到的利益。

抽離社會情境的個人主義

自由主義的第三個問題是其抽象個人主義，無視於社會制約與社會情境對個人動機與行爲的影響。自由主義中較功利的一派主張人性是自私的，人活著是追求自我利益與自我欲望的滿足。這種看法很明顯的是男性中心，因爲大部份女性的生活重心就在於照顧丈夫、小孩、親人的需求甚而忽略了自己的需要。如果這是女人的「天性」，那麼自由主義對人性的假設就有了問題；如果女人的天性也是自私的，是因爲社會化過程養成利他取向，那麼自由主義更應該探討個人與環境的互動過程。

例如，自由主義主張獨立自主、不受他人的拘束與影響、過自己想過的生活。但什麼是「自己想要的」？自由主義女性主義以社會化及性別角色扮演來解釋女性爲什麼想要當家庭主婦而缺乏職業成就動機。這種看法意味著社會化，將一些價值強加諸於女性身上，造成女性「虛假」的志向，而假如沒有性別角色扮演那麼女性就會知道她「眞正」的志向是什麼。然而，如果一個女孩子想當家庭主婦被視爲環境影響因而是「虛假的」，那麼一個男孩子想當工程師或是醫生，這類願望不也是「虛假的」嗎？問題的癥結並非個人的願望是眞是假，這是個人主義理論所創造出來的問題。問題的關鍵應該是個人的願望如何經過社會的過程，使得某類人較易實

現某類願望（例如女孩子成爲護士、祕書、家庭主婦），而另一類人較易實現另一類願望（例如男孩子成爲醫生、行政主管、工程師）。女人是要在工作上爭取高薪，還是在婚姻市場上爭取有高薪的男人，還是選一個條件平庸、易受控制的丈夫？哪一種策略較符合自我利益？唯有仔細審視個人與社會的互動關係，我們才能更清楚地明白什麼是「自我」？什麼是「自我利益」？

如果我們再進一步思索自由主義的基本主張，如自由與平等，那麼自由主義與個人主義就更值得爭議了。自由主義對自由的看法是個人行爲主義取向，忽略了社會結構與社會條件的影響。自由主義所構想的權利論是在談個人與個人之間的關係，而其民主的理念則在處理政府/個人的關係中，個人的權利如何受到充分的尊重與保障。在資本主義與大型組織主導的現代社會裡，容易引起衝突的，不僅是個人與個人的關係，還包括個人與團體、團體與團體之間的關係。民主與自由的敵人不見得是威權的政府，反而是利益掛帥的資本主義企業。以言論自由而言，在資本主義社會，言論發表必須透過市場控制的大衆傳播媒體，沒有媒體、沒有市場，言論自由等於是空的。自由主義女性主義對色情媒介（如 A 片）的立場是基於言論自由而反對審查管理制度，問題是A片的生產與消費之所以可能，正因爲社會對男性的行爲較爲寬容，並且默許（甚至鼓勵）男尊女卑、男主動女被動、男施虐女受虐的性行爲模式，使得A片得以透過市場機制而流通。反之，女性若想拍攝以女性情慾爲中心的電影，或是女尊男卑的女性沙文A片，這卻是

幾乎不可能的事。從媒體接近使用權(media access)而言，男性與女性的言論自由極爲不平等。這點正是自由主義與自由主義女性主義的一大缺陷。

未挑戰公私領域的劃分方式

自由主義在修辭上擁抱多元與差異，但是將它們下放到私領域裡，成爲個人生活風格的選擇，宣稱它們與政治無關(politically irrelevant)。公領域/私領域的區分並非自由主義所獨有，從希臘以降的各種政治哲學都帶有這種區分。古希臘的公私之分的私領域指的是家戶(household)，家戶同時包含了經濟面相與家庭親屬關係面相。隨著工業化的興起，經濟與家庭二者分離，也使得私領域的意義有所改變。在特定的政治哲學用語上，公領域若指涉超越個人與小團體私利而追求普遍性公共福祉，那麼私領域則指涉市場經濟以及家庭(Phillips 1991)。不過，在目前一般用語上，私領域專指家庭，而市場經濟的事務反而被視爲公領域。自由主義認爲政府應尊重人民在私領域內的隱私，這個概念在爭取墮胎合法化上頗有建樹。在色情問題上則自相矛盾。色情業者的生產製造活動被等同於公領域的言論自由，應受到憲法保障；色情的消費及其對女性所造成的困擾，卻屬於私領域，不受任何公權力的干涉。

家庭被自由主義者視爲個人的、私密的、休憩性的，與公共的相對立，必須加以保障免於受到政府權力干涉。女性主義者認爲，家庭乃由親屬關係網絡所構成的，並非個人的，更何況妻子與兒童不能免於丈夫/父親

的監控，因此家庭並非私密的。最重要的是，對婦女而言，家庭是從事家務勞動的場所，並不全然是休憩之地。自由主義公私領域之分因此導致了兩項缺失，其一是公領域的敗壞，政治日漸服務於私人利益的社會經濟面相，其二是公民權中的民權與社會公權無法普及於女性身上。如果我們不能對公私領域的區分重新提出反省與批判，那麼自由主義的理想「從差異中求統合」終將只是個幻象。

整體而言，自由主義女性主義隱含著男性中心取向。它所強調的中性(neutral)與無性(sexless)價值——例如理性——事實上是男性的。它以男性爲標準，然後指出女性和男性一樣優秀、一樣好。此外爲什麼人類共通的本質是理性（而非感性）？爲什麼性別身份是偶然？我們當然承認人類有共通本質，但何者爲共通本質、何者爲偶然，這必須經過民主過程的公共討論而達成共識，而非一開始就在抽象層次上加以決定。我們耳熟能詳的口號「先做人，再做男人和女人」也因此必須先討論這個根本的問題：人的本質是什麼？

自由主義在台灣社會的應用

如前所述，在婦運的不同發展階段，針對法律與性別的關係，自由主義提出不同的主張。最初是廢除歧視女性的明文規定；再來是制定中性法律；進一步則是制定反歧視法；最積極的行動則是以法律加速性別平等的推行。

以台灣的狀況而言，90 年代以後，凡是歧視女性的

規定均已遭廢除。婦女新知基金會與晚晴協會致力於民法親屬編的修訂，將各項男女不平等的條文逐一廢除。目前立法院已通過的修訂條文包括：廢除父權優先條款，使父母同享子女監護權與親權，已婚女性不必冠夫姓；婚後住所由夫妻共同約定，廢除以夫之住所爲住所的規定。又如，外交部舉行的外交人員特考多年來均事先規定錄取名額中的女性錄取比例（大約只有全部錄取名額的十分之一），造成男女應試者回答相同的考題，錄取最低標準卻有顯著的差異，女生須有較高的分數才會被錄取。對於外界的批評，外交部的回應不外乎女性有婚姻、家務、育兒的負擔，不適合擔任外交工作。經過婦女團體一再的抗議，外交部終於於 1997 年廢除這項施行多年的陋規。

單身條款與禁孕條款也是當前台灣女性所面臨的職場性別歧視。許多公私立機構——尤其是信用合作社等金融機構，規定女職員一旦結婚或是懷孕就要辭職，甚至要求女職員一開始工作時就先簽下結婚或懷孕的離職同意書。早在 1989 年司法院就已作出解釋，認爲如此做法限制女性結婚及懷孕的權利，並剝奪女性平等工作權益，此類契約違反公序良俗而不具法律效力（婦女新知基金會，1999：47）。然而，仍有衆多機構依舊我行我素。即使勞工局等相關主管機關接受女性員工申訴而出面處理，依據現行法規（勞基法），頂多處以三萬元罰鍰，效果有限。

由於罰則太輕，而勞工局限於人力有限，也很少主動檢查雇主是否實施單身與禁孕條款，因此一些雇主與

企業持續實施，只是化明爲暗，不再明文規定，而是對女性員工實施一年一聘的約聘方式。有鑑於此，古典自由主義所提倡的消除歧視法律，實有不足之處，必須採取更積極的行動。婦女新知基金會制定「男女工作平等法」草案，送入立法院並爭取立法委員的認同支持。此法內容即針對女性的平等工作機會（招募、僱用、考績、升遷、進修訓練等）給予保障，並促使政府在消極方面制止工作場所的歧視行爲與性騷擾行爲，在積極方面應提供托育托老的設施，以便減輕女性的家庭負擔而取得與男性平等競爭的基礎。

性騷擾是女性在職業場所所面臨的問題之一。表面上看來，性騷擾是騷擾者個人的行爲失衡；然而，若此行爲持續進行將使女性處於充滿敵意與壓力的環境，更有人因爲抗拒上司的騷擾行爲而遭調職、降級、甚或解僱。因此性騷擾不只是對女性性自主權的侵犯，更可能使女性的工作權被剝奪。在此脈絡下，企業與機構的僱主有責任促成一個友善、沒有歧視與騷擾的工作環境。立委潘維剛與現代婦女基金會提出「性騷擾防治法」草案，即對政府機構與僱主課以防治性騷擾的責任，例如，設立申訴管道與舉辦防治課程。

民法親屬編的修訂可說是90年代台灣婦運發揮自由主義基本精神的範例，民法親屬編對已婚婦女影響深遠，舉凡財產、住所、姓氏、子女監護權、離婚等，舊法充斥著對女性的限制與歧視，自90年代以來，一波波的修法行動已將這些歧視女性的明文規定加以廢除，可說是自由主義女性主義的一大成就。

目前尚在草案階段的男女工作平等法與性騷擾防治法，顯示出婦女團體意識到，光是消除歧視條文還不夠，必須更積極的從制度面、結構面、環境面，消除實際行爲層次上的歧視，例如將懷孕的女職員調職，使她因爲不願被調職而「自願」離職，或是對女職員毛手毛腳，若是她不順從則將其調職、解僱。這些現象均被視爲歧視行爲，也是政府、僱主、整體社會的責任，有必要立法加以規範。這是目前台灣婦運的社會福利自由主義的走向。

自由主義最根本的主張是消除一切的不平等，尤其是明文規定上男女差別待遇的不平等。何謂「平等」？這被簡單地視爲「相同的對待」。換言之，平等就是相同、相似。這種觀點稱之爲「古典自由主義」。

然而，越來越多的自由主義者逐漸認爲，光是取消男女不平等的法律並不夠。以就業機會的平等而言，如果女性傳統以來被賦與的育兒、照顧老人、照顧病人等工作負擔未能減輕，侈言就業機會平等並未能帶來任何實效。因此當代的自由主義女性主義或多或少也都轉向社會福利的訴求，認爲政府應積極處理兒童托育、老人安養等問題，並給予就業婦女產假、育嬰假。社會福利式的自由主義女性主義不那麼拘泥於「相同的對待」，而願意承認男女兩性的差異，並思考如何解決「差異」與「平等」二者的緊張關係。在美國，仍有一些團體與個人堅持古典自由主義的原則，反對政府過多的干預。在台灣，婦運工作者與研究者鮮少堅持某一種特定意識形態的純粹性，因此並沒有旗幟鮮明的古典自由主義與

社會福利自由主義的區分。大致說來，從民法親屬編的修改，到男女工作平等法草案、性騷擾防治法草案，台灣婦運的方向有法制化的傾向，逐漸將政府的角色加強，以政府的力量來扭轉民間積習已久的重男輕女現象。

結語：相同、相異與平等

自由主義女性主義常被批評爲以男性爲標準而主張女性要表現得像男性。在原初概念上，自由主義女性主義強調的是男女兩性要有平等的權利，而芙樂更明白指出女性的氣質迥異於男性。但在二十世紀後半的自由主義女性主義，的確傾向於向男性看齊。自由主義女性主義並未對不同工作的評價標準提出質疑與挑戰，而是鼓勵女性爭取既定標準（也就是男性標準）下的高報酬工作。這誠然是自由主義女性主義的重大缺失，卻也是其務實面：如果女性不極力爭取物質資源與行政權力等世俗的力量，而只是強調女性傳統特質的可貴（例如體貼、細心、利他取向），這只會強化既有的性別分工及由此而來的男女不平等。當代自由主義女性主義有輕視家庭主婦之嫌，然而女性若不能取得政治與經濟力量，那麼光在道德與意識型態層面上強調女性特質的珍貴是起不了效用的。

社會主義、後現代主義等流派的女性主義則著重「差異」概念的探討，意圖打破以男性爲標準的自由主義同一觀。如何堅持差異的同時，亦能擁護平等權利？

這是當代衆多女性主義流派所共同面臨的課題。自由主義女性主義是婦女運動的基礎與起點，對它的批判與反思正可以促進婦運的深化，激盪出新的思考方向與路徑。

參考資料

婦女新知基金會，1990，《催生男女工作平等法手冊》。台北：婦女新知基金會。

張晉芬，1995，〈綿綿此恨，可有絕期？——女性工作困境之剖析〉。《台灣婦女處境白皮書》，劉毓秀編。台北：時報。

梁雙蓮、顧燕翎，1995，〈台灣婦女的政治參與——體制內與體制外的觀察〉。《台灣婦女處境白皮書》，劉毓秀編。台北：時報。

Bryson, V.1992. "Modern Liberal Feminism and Its Critics" in *Feminist Political Theory: An Introduction*. London: MacMillan.

Coole, D.1993. *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Dworkin, R.1995. "Do We Have a Right to Pornography?" in *The Problem of Pornography*, ed. S. Dwyer. New York: Wadsworth.

Easton, S. M. 1994. *The Problem of Pornography: Regulation and the Right to Free Speech*. London: Routledge.

Eisenstein, Z. R. 1988. "Sex 'Difference' and the Engendered Body" in *The Female Body and the Law*. Berkeley: University of Califomia Press.

Gatens, M. 1991. "'The Oppressed State of My Sex': Wollstonecraft on Reason, Feeling and Equality" in *Feminist Interpretations and Political Theory*, ed. M. L. Shanleyand C. Pateman. Cambridge, UK:Polity Press.

Hekman, S. J. 1990. "Rational/Irrational" in *Gender and Knowledge*. London: Polity Press.

Held, V. 1993. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Jaggar, A. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. U.S.: Rowman& Littlefield.

Langton, R. 1995. "Whose Right? Ronald Dworkin, Women, and Pornographers" in *The Problem of Pornography*, ed. S. Dwyer. New York:Wadsworth.

Pateman, C. 1989. "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy" in *The Disorder of Women*. Cambridge, UK: Polity.

Phillips, A. 1991. *Engendering Democracy*. Cambridge, UK: Polity.

Shanley, M. L. 1991. "Marital Slavery and Friendship: John Stuart Mill's The Subjection of Woman" in *Feminist Interpretation and Political Theory*, ed. M. L. Shanley and C. Pateman. UK: Polity Press.

Strossen, N. 1995. *Defending Pornography: Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Rights*. New York: Scribner.

Tomson, J. J. 1974. "A Defense of Abortion" in *The Rights and Wrongs of Abortion*, ed. M. Cohen et. al. Princeton. NJ: Princeton University Press.

第二章

馬克思主義女性主義烏托邦社會主義／烏托邦的追尋與失落

黃淑玲

Pateman, C. 1989. "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy" in *The Disorder of Women*. Cambridge, UK: Polity.

Phillips, A. 1991. *Engendering Democracy*. Cambridge, UK: Polity.

Shanley, M. L. 1991. "Marital Slavery and Friendship: John Stuart Mill's The Subjection of Woman" in *Feminist Interpretation and Political Theory*, ed. M. L. Shanley and C. Pateman. UK: Polity Press.

Strossen, N. 1995. *Defending Pornography: Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Rights*. New York: Scribner.

Tomson, J. J. 1974. "A Defense of Abortion" in *The Rights and Wrongs of Abortion*, ed. M. Cohen et. al. Princeton. NJ: Princeton University Press.

第二章

馬克思主義女性主義烏托邦社會主義／烏托邦的追尋與失落

黃淑玲

西方女性主義最早的兩大思潮源自於自由主義與社會主義，前者爭「女性平權」，後者重「婦女解放」。西方第一波婦運時，自由派女權思想位居主流，若干學者每論及女性主義的淵源，往往局限於此流派，視野從十八世紀末英國瑪莉・烏絲東奎芙特(Mary Wollstonecraft 1759-1797)所著《爲女權辯護》*A Vindication of the Rights of Woman*, 1792)，一躍而至十九世紀中期在美國紐約州西尼卡瀑布地方（Seneca Falls Convention 1848)發軔的女權運動，遺忘了曾在十九世紀初活躍一時的烏托邦社會主義女性主義(Taylor 1993:xvii)。直到1960年代當西方爆發第二波婦運，新馬克思主義（註1)(neo-Marxian theories)在學術界方興未艾，始再度促成在精神上直追十九世紀烏托邦社會主義女性主義，但實質理論卻深受馬克思主義影響的當代社會主義派女性主義的興起。有些女性主義學者甚至直指法國聖西門烏托邦社會主義派女性主義是現代基進派女性主義的鼻祖（Moses & Rabine 1993:10）。本章將介紹十九世紀先後從烏托邦社會主義與馬克思主義哲學中掀起的女性主義思潮。它們美在替人類編織無窮新希望，付諸實踐時，卻總捉襟見肘。

社會主義女性主義(socialist feminism)與馬克思主義女性主義(Marxist feminism)的區別何在？學者的定義相當不一致。本章採取布蘭笙的劃分（Bryson 1992:234)，社會主義女性主義泛指自十九世紀初葉以來，凡主張婦女解放必需透過社會、政治與經濟結構等全面性社會改造方能達成的女性主義思潮。此廣泛定義下，馬克思女

性主義也算是社會主義女性主義的分支。本章所指的馬克思女性主義特指馬克思與恩格斯有關解放女性的論述，尤其著重恩格斯著作《家庭、私有財產與國家的起源》一書。1960 年代後對恩格斯展開修正的馬克思女性主義例如有關家務與資本關係的辯論將放進〈當代社會主義女性主義〉一章處理。限於篇幅，本文也略過二十世紀初英美具有社會主義色彩但對後代影響不大的女性主義論述。

本章分四個部分進行：首先簡介十九世紀以來社會主義與女性主義的關係轉變。再來，介紹烏托邦社會主義與馬克思主義誕生的時代脈絡及當時婦女的政治、法律與工作處境。其次，陳述烏托邦社會主義的女性主義理念。最後，討論恩格斯分析婦女受壓迫之理論，以及現代社會主義女性主義對恩格斯與馬克思之針砭。文末並簡單回顧傳統馬克思女性主義在中國與前蘇聯實施的情形。

社會主義與女性主義的關係轉變

社會主義與女性主義一直關係密切，但存在著緊張矛盾。「女性主義者」(feminist)一詞最早以法文出現，正是法國烏托邦社會主義者傅立業 (Charles Fourier 1772-1837) 所創。傅立業想像在一個以互助爲原則的社會裡，誕生新女性，致力於改造社會之同時，自身也獲得改造 (Rowbotham 1992:8)。早在 1808 年他即揭示：「每個時代社會有所進步與變遷，乃由於婦女獲得自由

所促成。當婦女的自由減少，社會也跟著退化」（Tristan 1838/1993:207；Anderson and Zinsser, 1988:371)。英國烏托邦歐文社會主義理論家威廉・湯姆士（William Thompson 1775-1844）也發出類似的見解：「比較各國已婚婦女的地位，顯示一個社會整體的快樂與夫妻彼此之間的權利與責任之平等狀況成正比」(Taylor 1993: 29)。

活躍於 1850 年之前的烏托邦社會主義與之後的馬克思主義，齊聲譴責中產階級自由主義派的女權思想目標狹隘，僅要求零碎改革，欲爭取婦女的政治法律權利，卻不思改變最根本的社會經濟結構。兩個時期思想家皆認爲資本主義與私有財產制度是製造婦女受壓迫的根源，必須取消這種制度，實現社會主義，婦女解放方可能實現。但兩個時代的理論家對於婦女受壓迫的原因，岐見頗大。烏托邦社會主義思想家認爲男女不平等與家庭、婚姻、政治及資本主義等各種社會制度牽絲扳藤，深信兩性的解放必需徹底翻轉所有的傳統社會制度，包括製造人際間支配與附屬關係的男性霸權，以及兩性對立與扭曲人性的家庭婚姻制度 (Taylor 1993)。1880 年之後，男性勞工組織成爲全球重要的政治運動組織，馬克思主義者的首要革命策略是階級鬥爭，強調資本主義與階級制度是婦女受壓迫的唯一根源。於是，性別壓迫被化約成經濟問題，婦女問題被納入階級與國家問題之的範疇，婚姻、生育與家庭議題都淪爲芝麻小事。烏托邦社會主義追求兩性新秩序的奮鬥目標都在兩性應該聯合對付階級敵人的戰爭中被犧牲掉(Taylor 1993：pp.x-

xiv；Bryson 1992:232)。

女性一直在社會主義運動中扮演重要角色，但是她們要求推翻性別壓迫的熱望僅在某些時候受到男同志的重視。雖然左派運動始終帶有性別偏見，但兩世紀以來，直到西方第二波婦運誕生之前，社會主義陣營仍然提供女性主義者最友善的生存空間（Anderson & Zinsser 1988:375)。在各國社會主義政黨中，常常由女性黨員提出有關婦女地位、婚姻、避孕、離婚等問題，但也有女性黨員深信這些「婦女問題」都是資本主義制度造成的「社會問題」，並非是本質性的兩性不平等問題，一旦拔除資本主義腫瘤，這些「社會問題」在社會主義國度自然隨風而逝（Anderson & Zinsser 1988: 382)。

這種傳統馬克思主義者視階級問題高於甚且足以解釋婦女問題的立場又搬上 1960 年代美國新左派(New Left)學生運動的舞台（註 2）。當時男學生掌控運動決策權，派遣女學生跑龍套、製作三明治、外加性伴侶的角色。女學生上台要求公開討論性別壓迫問題，竟惹來一陣譏笑：婦女解放本是貓狗小事，豈可與種族、階級、反戰等重大議題相提並論(Ferree and Hess 1985:59-61)？

燃起 1960 年代美國婦運的兩支婦女生力軍，其一就是這些與左派決裂的「激進」、憤怒的女大學生（另一支是已進入社會體制的中年職業婦女菁英，成立 National Organization for Women）。從左派學運出走的女學生後來發展出兩派：一派是嶄新瑰麗的基進派女性主義思潮(radical feminism)，反撲馬克思主義；另一派仍信奉馬克思歷史唯物論，主張婦女受壓迫依循經濟與社會發展的

軌跡，資本主義是現代婦女受壓迫的主因之一，並擷取盛行一時的「青年馬克思」（新馬）的人道主義，接納基進派與心理分析學派的部分理念，融合而成「當代社會主義女性主義」，活躍於 1970、1980 年代英美學院中，一度儼然是當代女性主義洪流的主支。

烏托邦社會主義與馬克思主義興起的社會脈絡

社會主義興起的時代背景

在早期社會主義思想家的構思中，胸懷平等正義的社會主義者是締造社會主義社會的先決條件。「社會主義者」一詞（socialist)在 1827 年首次出現在英國羅伯・歐文（Robert Owen 1771-1858)的刊物上。在 1850 年之前，社會主義在英國指的就是歐文主義(Owenism)。「社會主義」一詞（socialism)遲至 1832 年才首度出現在法國聖西門（Claude-Henri de Saint-Simon 1760-1825)追隨者的刊物上。在 1830 年代「社會主義」這個字眼意含：「一種新創的社會制度，重視社會性、合作、友善；反對自私、競爭、個人自利自足；社會嚴格控制財富累積與私人財產；經濟平等或至少以社會認定的才德(merits)或需要來分配報酬」(Crick 1987:29)。

這股欲打破資本主義經濟，尋求社會新秩序的思潮誕生於十九世紀前葉，歐洲正從農業社會轉型到工業資本社會，政治制度處於極度騷動的時期，思想上受到十

八世紀啓蒙運動的影響，社會上瀰漫著一股相信理性，注重實驗，強調人性由社會環境決定的樂觀主義。

促成社會主義發芽的第一個歷史事件是 1765 年瓦特發明蒸汽機，引發工業革命，人類邁入以機器操作生產的時代。工業革命之後商業與小型手工業作坊的資本逐漸集中到少數擁有足夠資金購買昂貴機器設備的資本家手裡，農奴、小農、工匠與店主（後兩者稱小資產階級， petit-bourgeoisie)等陸續失去傳統謀生的工具，被迫進入大城市，在工廠與煤坑中賺取微薄工資，忍受長時工作、危險、不衛生的惡劣環境，連七、八歲幼童也不能倖免。加上，資本主義出現週期性經濟恐慌與蕭條，資本家往往在完成一項商業契約後任意解雇工人，工人隨時面臨失業的危機。所以馬克思指責資本家是狼人、吸血鬼（Bender 1988:2; 科崙泰 1994/1920s:57-9)。

鼓舞社會主義思想萌發的第二個歷史事件是發生於 1789 年的法國大革命。在十八世紀末年，西歐社會主要由貴族、資產(中產）和勞工（無產或普羅）階級組成。法國大革命之後，世襲貴族階級從此沒落，掌握金融、工業與商業權勢的資產階級開始崛起。中產階級手握社會財富，經濟上要求開放自由市場，政治上要求限制君主權力，實施以私人財產爲核發準則的選舉權。資產階級與勞工階級聯手發動法國大革命，推翻路易十六，成功地削弱貴族與教士的政治權力。但革命的果實完全由資產階級接收，勞工階級因無資產而無權利享有選舉權，無法平等參與資產階級的「民主」政治 (Bender 1988:3)。

但遭到背叛的不僅是無產階級，法國婦女也積極參與法國大革命，同樣未獲得政治權利的果實。支持革命的男性並不認爲「自由、平等、博愛」的原則適用於女性。當時的法國女劇作家芬葛(Olympe de Gouges)發表《婦女與市民權利宣言》，悲歎：「唉！女性，女性，妳們何時才不再盲目，妳們從革命中得到什麼利益了？」(Rowbotham 1992：28)（註3）。

雖然法國大革命終告失敗，共和政府不久垮台，帝制一度恢復，但它所宣揚的「自由、平等、博愛」革命思想傳遍國際，「天賦人權」與人人皆具有理性等觀念深入人心。人們逐漸擺脫舊時代的思考模式，不再認爲政權更迭僅是統治階級間的戰爭，相信透過教育、革命，阻礙人類社會進步的壓迫、貧婪與無知終歸消失，人類將邁入黃金時期(Crick 1987:24-25)。

在法國大革命之後，1796 年原始社會主義者巴博(Gracchu Babeuf)即提出廢除私有財產方能建立政治與經濟平等的論述。十九世紀前半葉主要的社會主義者在英國有歐文，在法國有聖西門和傅立業（Charles Fourier 1772-1837）。歐文認爲競爭是罪惡之根，小孩應該從嬰兒起就被教育，認知到自私、競爭是罪惡的，合作與服務才是美德。傅立業攻擊資產階級家庭與教會的剝削與虛僞本質，倡導土地與財產共有，興建以農業爲主的小型結社。聖西門繪製一個由菁英治理的工業社會，沒有私有財產，社會地位不依財富而定，階級對立消失，人人有平等受教育機會，成爲管理階層菁英(Bender 1988: 3-9)。

自 1830 到 1848 年路易士拿破侖帝制瓦解的這段期間，社會主義思想逐漸從玄談轉變成政治運動。這時由資產階級以自由主義作爲後盾，向貴族階級挑戰的民主革命大抵完成，然而勞工階級的生活卻益形惡劣，勞資對峙轉趨尖銳。馬克思和恩格斯在 1848 年發表《共產黨宣言》，譴責自由主義哲學漠視勞工階級的生活慘況，並且合理化資產階級民主改革的道德性，製造一種社會平等的假象。自由主義的民主其實是「富人所有、富人所享、富人所治的政治」（Stromberg 1993:603）。

馬克思和恩格斯承認在理念上深受歐文、聖西門和傅立業的影響，但稱呼他們的立論是「烏托邦社會主義」(utopian socialism and communism)（註 4），理由是他們出生在資本主義成熟之前，未見資產階級與無產階級的對立擴大，還以爲建立共產社會端賴整體人類發揮理性本能。馬克思認爲這種說法不科學，是天眞的樂觀主義。他依據客觀的科學方法（並自稱自己的立論是科學社會主義）——亦即，辯證歷史唯物論，推斷勞資階級對峙才是未來社會改造的主要動力。資本主義在歷經多次循環性商業蕭條與經濟危機之後將發生永久性的崩潰，引爆無產階級革命（Engels 1888/1988: 46-9; Marx 1848/ 1988:83-4）。

許多論者認爲馬克思的出現，適時整合了散盤似的社會主義理論。泰勒則以女性主義批判社會主義從烏托邦發展到馬克思不見得是一種進步（Taylor 1993: 286）。烏托邦社會主義堅持唯有兩性在知性、權利、財富上皆達到平等，社會主義追求人性全面改造的目標方能實

現。馬克思主義則悖離這項理念，罔顧性別壓迫，強調階級剝削才是社會不平等的根源。

十九世紀婦女的婚姻、家庭、工作與法律處境

欲了解烏托邦社會主義的濃厚女性主義色彩，我們需要簡短地回顧十九世紀初歐洲婦女的婚姻、家庭、工作、法律處境。以下的討論主要以泰勒描寫的英國情形爲主。

首先，社會主義思想家從歐文到恩格斯皆反對歐洲貴族與中產階級的婚姻制度。泰勒指出中產階級批評貴族將婚姻視同財產買賣，歌頌中產階級婚姻是愛的結合。但號稱以浪漫愛爲基礎的中產階級婚姻，實質上帶有明顯強迫性，中產階級女性沒有財產繼承權，經濟是結婚的主要考慮因素。中產階級譴責貴族與勞工階級淫亂，自傲恪守基督教性道德規範，結婚必經英國國教爲證，不准離婚，強調男女守貞，妻子服從丈夫。然而，現實中惟獨婦女需恪守貞節，忍受雙重性標準。當時勞工階級則仍普遍採用習慣法婚姻（common-law marriage)，離婚相當簡單，無意也買不起昂貴的教會證書。中產階級以不道德之名，試圖強迫勞工階級接受教會婚姻，引起勞工階級男女不同的回應。在資本主義社會下，男性勞工的就業機會不穩定，無意受到婚姻束縛，往往導致勞工階級婦女必需承擔未婚生子的後果。勞工階級婦女基於經濟理由，樂於接受中產階級的婚姻觀（Taylor 1993:34, 202-5)。

第一波女權運動先驅常以婦女比擬黑奴，當時英國

已婚婦女的法律地位的確猶如黑奴，更像是不存在的幽靈，由丈夫全面掌控著勞力、財產與身體。婦女沒有公民權、政治權、子女監護權（丈夫過世，子女由夫家親屬監護）或財產繼承權（妻子的工作收入都要劃歸給於先生）。離婚極難獲得法庭批准。只要棍棒的厚度不超過丈夫的拇指頭，打老婆是合法的。女子通姦，一但法庭准許分居，立即喪失贍養費。男子通姦則不受處罰，尚可追捕因他通姦而出走的妻子（35）。兩性關係與財產權問題對當時婦女而言是二合一的問題。幾位出衆的烏托邦女性領導者都遭遇過慘痛的婚姻生活及隨之而至的經濟拮据（379）（註5）。

在工作上，資本家貪圖廉價的女工和童工，因而威脅到男性勞工的薪資與就業機會，男性勞工因此排斥女性進入工會。男女勞工的關係出現階級上合作、性別上衝突的矛盾。女工常將婚姻壓迫與工作剝削相提並論，指責先生、男工、資本家三者一樣壞，抱怨男性勞工絲毫不關心女工的福祉。泰勒認爲這種現象顯示當時兩性在工作市場上的競爭關係直接影響到夫妻之間的權力關係。男性勞工以家庭麵包的供應者爲由，要求享有優先雇用權，極力壓低女工的薪資，尤其在經濟不景氣與失業危機嚴重時，愈是理直氣壯。一言以蔽之，男性勞工欲藉由控制女工的薪資，操縱家中的權力(94-107)。

工運是歐文運動的主軸（註6），爭取兩性薪資平等是歐文女性主義者關心的焦點，這點迥異於十九世紀中葉自由派女權運動，顯示兩個時期女性主義者的不同家庭背景。參與1850年代女權運動的婦女大多數出身中產

階級，父親和丈夫是商業或專業人士。1820-40 年代的歐文女性主義者則多半來自小資產或上層勞動階級家庭，一旦寡居、未婚或逃離丈夫，必須挑起養家餬口的責任。歐文女性無法進入男性控制的專業或商業領域，只能棲身於女傭、織工等比其出身階級更低的行業。換言之，一旦失去與男性（丈夫及父親）的攀附關係，女性的階級地位即刻變得模糊，實質上是跌入底層勞動階級。歐文女性主義者的慘痛人生經驗讓她們極度認同勞工階級，並認知到婦女受到壓迫是每個階級的現象(73,279)。

從自身在家庭上、婚姻上、工作上、法律上所受的諸多壓迫，歐文女性主義者深深體會到男性之所以能在家庭中作威作福，關鍵在於擁有經濟上的優勢，這種認知使她們皈依歐文主義，認爲廣大勞工婦女的悲苦只能在社會主義裏得到解脫。

烏托邦社會主義女性主義思潮 (1820s-1840s)

十九世紀曇花一現的烏托邦社會主義並不是一個整合的運動，各家有關女性主義的論述不盡相同，也稱不上嚴謹，但基本上有幾個共同的訴求：廢除私有財產制、組織公社、革除婚姻家庭制度、提倡情愛自由、打破男女分工。這些早期社會主義家都是啓蒙運動的信徒，斥責聖經揚稱女人天生劣根之說，相信人性受到社會環境之扭曲（Taylor 1993:26)。歐文運動領導者之一，

安娜・薇勒（Anne Wheeler）明白表示：「我不憎恨男人，我憎恨的是制度」（31）。以下討論烏托邦女性主義的理念，仍以英國歐文社會主義爲主。

一、革除婚姻家庭制度、廢除私有財產制

歐文主義的創始人羅伯・歐文認爲婦女受壓迫肇因於三個製造社會衝突與扭曲人性的制度：宗教、婚姻家庭以及私有財產制。宗教宣導人性不完美，創造無知迷信，鼓吹結黨分派。家庭是男性權力的來源，滋養自私的個人主義，教導人們只愛家人。婚姻制度讓女人成爲男人的財產，阻止人們追求眞愛。私有財產制則使財富成爲社會權力的基礎，鼓吹人們爭權奪利。資本主義推波助瀾，加深人們自私競爭的習性，整體社會無法團結(Taylor 1993:149-50)。另一位歐文主義理論家威廉・湯姆士對婦女受壓迫的分析已有幾分基進派女性主義的味道（Bryson 1992:33)。湯姆士強調男性個人的自私心理是婦女受壓迫的磐石。男性自私、好主宰的性格，相對於女性屈從，完全是在家庭與婚姻關係中養成的，男性再將這種習性帶入資本主義社會（36-8)。簡言之，歐文主義認爲婦女受到壓迫源自舊社會結構(傳統宗教、資本主義、私有財產制、教會婚姻、家庭制度)導致人性的迷失、衝突、競爭及自私自利。婦女解放的關鍵不在於獲得與男性同等的權利，而是整個社會制度需要革故鼎新，人的情感、性格與慾望需要重新歸正（註7）。

資本主義賦予私人財產一種神聖不可剝奪的權利，資本主義所依據的基本原理就是私有財產制。自由派女

權主義者如瑪莉・烏絲東奎芙特並不反對資本主義與私有財產，僅主張從法律、政治與教育改革上爭取女性在婚姻與家庭上的平等權利。湯姆士質疑這種策略的可行性。他認為資本主義講究競爭，與兩性平等的境界是不相容的。在資本主義社會中，地位與權力主要來自個人的財富多寡，女性即使獲得法律與選舉權，在追求財富上仍無法與習於競爭的男性並駕齊驅（Taylor 1993：55-6)。互助的共產社會提供兩性平等的基礎，廢除私有財產制，男性便無動機壓制女性，女性也不會因經濟需要屈從男性，以愛情為基礎的婚姻方有可能(17,36-8)。

二、打破男女分工、情愛自由

中產階級「男主外、女主內」的兩性分工是歐文主義者攻擊的另一項社會制度。歐文等人主張婦女應該從事生產工作，男性也須擔負家務勞動，幼兒則由社會集體照護（或至少有社會機構提供協助）。婦女若從事生產勞動，離開丈夫時也不致失去經濟依怙 (Bryson 1992: 28)。

烏托邦社會主義最引起大眾興趣的主張是創導離婚自由、情慾自由、廢除婚姻。這種「驚世駭俗」的言論激起教會等社會勢力強烈反彈，歐文與傅立業等人不得不收斂對中產階級婚姻制度的攻擊，低調處理性愛問題。在歐文主義者的信念中，自由表達情慾是自由社會的基礎(Bryson 1992:28)，男女兩人眞實的愛是至高的道德，也是人類「通往世界樂園之鑰」。當情愛已然消失，用宗教之名將兩人拴在一起，導致通姦與娼妓的婚

姻制度才是不道德的。歐文主義者甚至認爲小孩若非愛的結晶，先天體質較爲劣等（Taylor 1993:44)。男性歐文主義者強調性愛的愉悅面，女性歐文主義者對性愛自由持較保留態度，擔心懷孕與母職問題。泰勒指出歐文本人與許多追隨者實際上都是忠實的一夫一妻者，鼓吹結合靈與肉的情愛（註8）。「free love」隱含追求純粹的感官快樂，似乎不切合歐文的主張。但法國傅立業與聖西門的門徒在性自由的主張與實踐上則開放許多。

社會主義有關婚姻與離婚的論點常被教會與其他反對勢力炒作成鼓吹男性雜交與拋棄妻子，女性社會主義者則被貼上娼妓的標籤（Taylor 1993:183)。到 1840 年代，社會主義與「情慾自由」(free love)——意謂未婚或婚外性關係——已是同義詞（Anderson & Zinsser 1988: 379)。男性社會主義者在實踐情愛自由方面比女性同志有恃無恐多了。有些女性社會主義者和男性同志一樣享受情愛自由，有些則過著非常傳統的性生活（381)。

三、實驗公社（共同村、結社）

社會主義的遠景是要在舊社會裡建立新社會，在鄉村設立公社並不是烏托邦社會主義最初的目標。公社的設立是因爲社會主義者堅持和平改造社會，致力於新的生產方式與財富分配，追求新的人類關係模式，目的在藉由生活環境，從事個人改造。公社像一個大家庭，期望個人把對核心家庭的愛與責任擴展到每一個公社人員（Taylor 1993:241-43)。

歐文的公社多數建立在鄉村，經濟生產以綜合農業

與家庭製品爲主，成員在數十人之間（然而歐文的理想公社是一個容納2000人的相連大房子），有夫妻，有單身者。公社成員清晨六點起床，婦女輪流煮飯，沒輪值的與男性到田野工作。早上八點用餐後，回到田野直到晚餐。夜晚大夥一起唱歌、跳舞、上課。男女自由選擇伴侶，離婚與再婚相當簡易，只需遵循一定的辦理程序。公社人員一起照顧小孩，極重視「小小社會主義者」的教育，教導他們互助合作的重要性。

在1820-40年之間，英法美出現60多個傅立業和歐文信徒的公社，屹立最長的達六年，絕大部分都在短時間內解散（Bryson 1992:29)。以歐文的公社爲例，諸多原因造成實驗公社的失敗。首先，公社的經濟一直有困難，生產過剩，缺乏市場。其次，領導人員不善管理，社員發生尖銳衝突，公社窮於應付生存，沒有精力做眞實的社會主義實驗。再者，集體化家庭勞役的結果一團紊亂，反而製造大量苦差事，比起處理小家庭的家務還來得辛苦。在實現性別平等上，領導幹部幾乎清一色是男性，女性仍負責家務，工時比男性長，工資卻僅有男性的一半（Taylor 1993:238-61)。

實驗公社在1840年代紛紛解散，一個整合的歐文運動也告沈寂。歐文運動的銷聲滅跡與當時大社會環境息息相關，主要是西歐資本主義並沒有如預期的不穩定，政府採取一些福利措施與勞工法律修訂，減緩了階級衝突，同時增強統治階級的力量，歐文運動遂逐漸失去勞工階級的支持。十九世紀自由主義女性主義者米爾曾說過，烏托邦社會主義將因其劃時代的兩性平等立論而流

芳百世(Taylor 1993:xiii)。然而自馬克思思想執社會主義牛耳之後，烏托邦社會主義中的鮮明女性主義本質卻被後代遺忘了整整百年，直至西方第二波婦運始再度獲得青睞。但十九世紀社會主義流派眞正對現代女性主義理論發展具有重大貢獻的卻是馬克思和恩格斯。

馬克思主義女性主義

若干學者認爲馬克思對女性主義最大的貢獻，在於歷史唯物論啓示家庭與兩性關係就如其他社會制度僅是某個歷史時期的產物(Bryson 1992:68)。也有論者認爲異化概念是馬克思思想體系中唯一具有現代意義的(Donovan 1992:68)。密契兒・貝雷（Michele Barrett)則指出「馬克思主義女性主義」的重要性在於女性主義者可以吸取馬克思對自由主義一針見血的批判，由此覺悟婦運奮鬥的目標在追求婦女與全人類的解放，而非政治上零碎的改革（Barrett 1987:59-60）。不少女性主義者則質疑馬克思主義並非針對婦女議題而設計，引用或修正馬克思理論是否符合女性主義的利益。甚至呼籲，馬克思根本就不是女性主義者，何必僅抱著他不放 (Di Stefano1991；Johnson 1990)？

馬克思理論對現代女性主義的影響

現代女性主義借重馬克思理論主要有：歷史唯物論(historical materialism)與其相關概念，如人性（human nature）、意識形態（ideology)、階級意識(class con-

sciousness)、假意識（false consciousness)、異化(alienation)、實踐（praxis)與價值決定論。

一、歷史唯物論、人性

西方自古一直存在著唯心論（或譯爲觀念論 idealism)與唯物論(materialism)之辯。唯心論將理念或意識視爲是歷史變遷的唯一動力。馬克思受到十八世紀唯物論者赫爾巴哈（Holbach)及十九世紀唯物論者費爾巴哈（Feuerbach)的影響，認爲人類受社會環境塑造，否認理念的優位或自主性(Sowell 1985/1993:109,345-46）。馬克思根據辯證法及哲學唯物論發展爲後世稱之的歷史唯物論，其較有系統的論述首次出現在 1845-46 年馬克思與恩格斯合寫的《德意志意識形態》。

歷史唯物論主張，每個歷史時期的生產方式構成特定的社會經濟結構，制約著當時的政治、社會與精神生活（註 9）。用馬克思的術語：物質因素（技術與經濟）是歷史的基本動力(base)，政治、法律、道德、宗教、與哲學等人們的意識形態、理念與社會制度則是豎立在此基礎上的上層建築（super structure）。馬克思認爲物質生產力發展到某一階段，生產關係將爆發不可避免的矛盾而導致社會革命。下層經濟基礎迭變之後，龐大的上層結構也將遲早發生變革（Marx 1859/1983:159-60)。

自由主義認爲人生而孤離，競爭與利我的動機出於天性。馬克思則認爲人類先天具有社會性，若無自然和他人，個人就無法表現出人性。人之有別於禽獸，在於人們互助合作，與物質環境之間進行創造性的交互作

用。人們有意識地從事體力活動，有目的地運用物質世界，滿足生活上的需要。當新需要湧現，人們便創造新生產工具，製造新產品，滿足這種需要。歷史唯物論否認永恆普遍性的人性本質，主張人類的需要、興趣與能力是歷史與社會的產物，受到古代原始社會、封建主義社會、資本主義社會、社會主義社會的生產方式而不斷更迭、創新（Marx & Engels 1945-46/1970: 42-65）。

馬克思指出人類的生產方式由簡入繁，社會的分工益形細密，帶來人類生存需要之外的剩餘物質。分工制度造成一方掌握支配他人勞力與分配其勞力所得的權力，因而產生所有制。原始社會中人類的需求止於滿足最起碼的生活水準，僅能發揮最低的潛能。資本主義的鉅大生產力雖然提供人們發揮潛能的機會，但以剝削爲目的的生產關係卻使得這種可能性無從實施。目前無產階級的貧窮並非由於資源匱乏所造成的，而是現代工業生產組織所導致的人爲的剝削與壓榨的結果。資本主義社會鼓勵、酬賞個人無情競爭，追求個人利益，人們普遍產生自私利我的行爲。資本家受到私有財產的奴役，工人則爲了生存與消費而想賺取更多金錢，工作的目的都不是爲了發揮人性潛能。馬克思斷言廢除資本主義之後，工人重新掌握生產工具，分工制度消失，個人得以自由發揮體力與智力，工作是具有社會意義的活動，人性將不再受到扭曲而獲得解放（Marx & Engels 1945-46/1970：42-57,64-65,91-94）。

雖然馬克思與恩格斯指出人類社會最早的分工制度是家庭中產生的兩性分工（sexual division of labor），造

成丈夫對妻子勞動力的剝削與支配，妻子就如同丈夫的奴隸 (Marx & Engels 1945-46/1970: 52-53)。馬克思與恩格斯雖然指出家務勞動受到貶抑，但並未進一步分析性別分工制度如何剝削女性，又如何造成人性的異化、限制與扭曲（詳見後文）。

當代社會主義女性主義學者如哈特曼（Hartmann 1981）、潔格(Jagger 1983)、楊（Young 1986）、哈特薩克(Hartsock 1987)等抨擊馬克思歷史唯物論失之偏頗，重視一向由男性控制的公領域生產活動（production）與生產關係，而輕忽私領域中的兩性關係與再生產活動（reproduction 如家務、育幼、性與情感支持等)。她們提出所謂的「女性主義歷史唯物論」(feminist historical materialism)，分析生產活動與再生產活動的辯證關係，剖析父權與資本主義體制共謀共生的物質基礎不僅在於階級剝削，還在於男性藉由兩性分工制度控制、剝削女性的勞動力。婦女擔任大部分的再生產勞動，提供男性家務、育兒、性、情感支柱等服務，並且參與經濟生產活動，但無法享有同等的經濟、政治、教育資源。另一方面，社會主義女性主義一方面借用馬克思所言「人的社會存在決定了他的意識，而非意識決定了他的存在」(Marx 1859/1983: 160），指出婦女的意識形態深受公私領域與兩性分工制度所形成的男女享有不平等之經濟物質生活所制約，抨擊自由派女性主義主張婦女受壓迫的基礎主要在於心志的精神領域。

二、階級、階級意識和假意識

階級、階級意識、假意識是馬克思解釋社會現象的重要概念。在共產黨宣言中，馬克思指出資本主義社會將逐漸分裂成敵對的兩個階級：資產階級（或稱中產階級）與無產階級。馬克思的階級概念有三個面向：第一，從人與生產資源的關係來界定階級：資產階級擁有生產工具，缺乏生產資源的無產階級僅能靠出賣勞力維生（註10）。第二，勞資階級的社會關係是建立在資方對勞方的經濟剝削上。第三，客觀條件屬於無產階級或資產階級者，必需與同階級者產生一體且與另一階級站在敵對立場的階級意識。由於勞資階級的經濟處境有如天壤之別，雙方在物質利益、生活方式與文化嗜好上皆壁壘分明，所以工人終將對資產階級萌生對方是剝削者的敵意。這種『眞實的』階級意識，會喚醒無產階級從自身的利益看這世界，進而結合起來抗爭資產階級（張德勝 1986:266-67）。

假意識(false consciousness)相對於階級意識，形容工人受到強勢的社會意識形態之影響，以致無法產生階級意識，進一步形成（眞實的）階級。馬克思認爲一個社會中主要的或強勢的意識形態都是支配階級用來捍衛利益的工具。「執掌物質生產工具的階級，同時也控制了精神生產的工具，因此一般說來，那些缺乏精神生產工具的人所秉持的理念，都是附屬於這個階級的」(Marx1945-46/1970:64，引自 Giddens 1971/1994:82)。舉例說，資產階級爲鞏固自身利益，防堵工人孕生階級意

識，不時散播自由主義所謂的平等、自由、社會福利等觀念，工人因而受到影響，往往將不公平的社會現狀看成是自然的、不可避免的。

馬克思的階級理論以勞資生產關係爲基礎，無視女性與男性勞工的利益衝突問題，也不處理家庭主婦的階級位置，女性無論就業與否，階級屬性都依據父親、丈夫的階級屬性來決定。縱使如此，女性主義者仍然大量使用馬克思的階級概念，並且以「女性階級」(sex class)一詞（Firestone 1970），分析兩性間的剝削與支配關係，並呼籲婦女擺脫認同父權的虛假意識形態，發展我群受到壓迫的眞實意識 (Donovan 1992:67-8)。

三、異化

黑格爾是第一位探討異化問題的近代哲學家。異化的觀念在馬克思早期作品中，尤以 1844 年《經濟與哲學手稿》講得最清楚。異化的簡單定義是：對本該有親密關聯的自我、他人、自然、事物、工作、生命活動都感到疏離，使得人退回禽獸似的生存狀態，生命缺乏意義。馬克思討論資本主義下勞工的異化情形包括四個面向：工人與「生產活動」異化、工人與自己製造的生產品異化、工人與一起從事生產的同事異化、工人與自己的人類潛能異化（Ritzer 1989:136-42)。

馬克思指出資本主義造成社會普遍的疏離感，分工制度與使用機械的結果，使得工作零碎化，工人被非人化，從一個富有創造力的自由主體，化約成一個缺乏生命的客體，有如機器、物質、建築物，都是提供資本家

製造商品而獲利的材料，又如動物般施展體力，無法從工作中發揮個人的潛能。工人被剝奪參與製造商品的滿足感，對產品的設計與用途全無置喙權力。工人與商品既無關係，自然對工作失去興趣、動力。所以馬克思說：「肉體的強制或其他強制一旦停止，人們就會像逃避鼠疫那樣逃避勞動」（Giddens 1971/1994:38）。這種疏離感使工人失去活力。工作應該是個人發展潛能之源，在資本主義社會反成爲剝奪人性的劊子手，特定經濟環境也造就特定的階級性格：勞工的知性發展受阻，資本家則變得貪婪、虛僞、麻木不仁。又，資本主義宛若一個極端崇拜商品的新宗教，人們沈溺於中。馬克思相信要改變這種人類異化的困境，必須摧毀資本主義，公有化生產資源，廢除分工制度，不讓個人侷囿於某種特定的工作活動，因而喪失潛能的機會（Marx 1844/1983: 131-146;1867/1983:444-47;1945-46/1970:52-57)。

當代社會主義女性主義者引用異化概念探討婦女在再生產活動中的處境，發展出兩種相互抵觸的觀點。馬克思：「只要分工不是出於自願的……人本身的活動就成爲與自己敵對的力量，奴役著自己，非自己所能駕馭」（Marx 1845-46/1983: 177）。援此，愛莉生・潔格(Alison Jagger)認爲強迫性兩性分工使得女人與家務勞動，女人與自己的身體，女人與男性的親密關係皆處於異化狀態。她強調女人被編派去從事這些工作以滿足他人需要，凡是別無選擇的工作就是異化的勞動（Jagger 1983:78-9）。相反地，南西・哈特薩克(Nancy Hartsock)則認爲家務勞動具有使用價值，養育小孩的工作洋溢著

愛與關懷。女性的再生產活動更具主體性與個體性，更能達到身心合一（也就是非異化）的境界(Hartsock 1987: 237)。

四、勞動價值論

馬克思在資本論中區分三種經濟價值：使用價值(use value)、交換價值(exchange value)、剩餘價值 (surplus value)。如前文提過，馬克思認爲人類在與大自然互動中不斷與他人互助合作，製造生存所需的物品。在原始共產社會，物品製造僅提供自己和週遭的人直接消費，沒有商品價值，僅具有「使用價值」。使用價值是主觀的，效用因人因地而異，是以質(quality)而論。物品如果不是爲了滿足自己或週遭人的需要而製造，而是爲了在市場上作爲金錢交換用，具有的是「交換價值」。這些具有交換價值的商品被剝奪屬於個人獨特的使用價值，其價值的差異在於量(quantity)而非質。「使用價值」與「交換價值」的另一項差異是：具有「使用價值」的物品是人們在非異化的狀態下製造的，工廠的商品卻是異化的勞工所生產的（Donovan 1992:72; Marx 1867/1983:437-444)。

馬克思的勞動價值（labor-value)理論，認爲工人的勞動力（labor power)創造出超過其勞動力本身的價值，這中間的超額價值就是「剩餘價值」（surplus value)。舉個例，資本家要求工人工作十小時，但僅支付價值六小時的工資（也就是製造商品所需的本錢而已），未支付工資的四小時勞動力所產生的剩餘價值與連帶利潤都

被資本家侵佔。必要的勞動與剩餘的勞動之比率，馬克思稱之爲「剩餘價值率」或者「剝削率」（Giddens 1971/1994:96）。

針對馬克思的勞動價值理論，女性主義者在1970年代曾一度爭辯馬克思與恩格斯不曾討論的問題，例如婦女的家務勞動與資本主義的關係、家庭主婦的階級定位、再生產活動除了具有「使用價值」之外是否也產生「剩餘價值」等等問題（詳見本書當代社會主義女性主義一章）。

五、實踐

當代女性主義深受馬克思主義認識論（epistemology)及強調實踐概念(praxis)的影響。馬克思有鑒於十九世紀中葉德國社會的落後，認爲抽象的批判政治無益於現狀的改變，必須結合理論與「實踐」才能解決問題（Giddens 1971/1994: 31）。「實踐」意指人有意識地從事特定活動以改變世界，譬如革命行動，這是馬克思唯物論哲學有別於其他德國唯物論者的創新之處。馬克思主義認識論主張認識世界和改變世界是一體兩面，行動者不斷地從認識環境與改變環境的過程中自我革新。理念是否具有客觀的眞理性，並非理論層次上的問題，而須透過實踐得知：「人應該在實踐中證明思惟的眞理性，亦即思維的現實性與力量」（馬克思 1845/1994: 76）。

馬克思主義的認識論運用到實際革命運動時，強調提升勞工階級的自覺，促其萌發一種被壓迫的階級意

識。自 1960 年代以降，美國婦女運動也採用類似的自覺喚醒方法(consciousness-raising)。婦女組成小團體，彼此交心，一齊檢視自身經驗與性別壓迫之間的關聯性，藉此提高女性意識。女性主義者也致力於發展女性文化，例如重新詮釋工作的意義與目的、設立防治強暴中心、自創集體公司、改變個人的兩性關係等等（Donovan 1992:88)，這些都是婦運的和平革命手段，與自由派婦運在法律層面上的抗爭相輔相成（Hartsock 1987: 157）。

若干女性主義者師法馬克思主義認識論和本體論的精神，創導援用女性主義立場（feminist standpoint)作爲婦女研究與婦女解放的方法論。桃樂絲・史密斯（Dorothy Smith)指出傳統社會學理論建構在男性學者的男性經驗上，所以女性主義社會學者的當務之急是去發掘女性經驗，並援用這些經驗作爲研究社會與發現社會問題的方法(Smith 1987)。哈特薩克主張兩性分工制度衍生出男女殊異的認識論與本體論，女性能夠發現兩性社會關係的眞相，但獲利的男性則看不到。她呼籲婦運應該看重女性的再生產活動，以女性的經驗爲根基，樹立解放人類的女性主義視野。她指出馬克思所勾劃的解放人類的共產社會完全根基於男性的勞工經驗是一項錯誤。男性勞工與再生產活動疏離，追尋抽象的男性特質(abstract masculinity)，亦即攻擊自然，你爭我奪，無法體驗「非異化」的人性。唯有婦女從賦有使用價值的家務勞動及繁育小孩的母親工作中，體驗到身心結合及跟自然永續相處的經驗，因而能孕生出注重人我關係及尊重生命的

意識。這種女性主義唯物觀將可作爲解體父權意識形態的礎石。建立在這基礎上，人類首次有可能建立一個沒有分隔與對立的社會（Hartsock 1985:231-247; 1987: 175-76）。

恩格斯的《家庭、私有財產與國家的起源》(1884)

《家庭、私有財產與國家的起源》(*The Origin of the Family, Private Property, and the State*)在 1884 年出版。本書乃恩格斯根據馬克思的歷史唯物論與經濟理論爲基礎，配合大量原始部落的人類學資料，尤其是摩根所著的《古代社會》(*Ancient Society*)。恩格斯在書中強調自古以來婦女的婚姻家庭地位與社會政治權利，總是被其經濟地位所制約，而經濟地位則受到歷代生產方式的影響。

根據恩格斯，原始共產社會的兩性與階級平等是奠立在氏族共有財產，人們的生活與生命的領域不在家庭而在整個群體，物品共有，小孩屬於整個團體。社會組織以母系家族爲中心，男主獵事，女主家務與採集。兩性分工但在各自領域享有平權。然而，私有財產制改變了兩性的社會、經濟、政治、家庭、婚姻與性關係。這一切的轉變都是肇因於生產資源的開發。

人類第一次生產力的躍進是家畜馴養，隨後發展出紡織、農耕、藝術等技術，生產力逐漸超出人們的基本生存需要，產生「剩餘價值」，牛群搖身一變成爲商品，用以交換其他財貨，私有財產制誕生。根據當時的

兩性分工原則，由男子接管牛群（商品）與奴隸（勞動力）（註 11），交換用的商品隨著生產力擴大而增加，其重要性終至超越由女性負責而僅供給家人使用的物品。男性掌握財富後，家中地位逐漸凌駕女性，希望由子女繼承財產，不願意再傳給甥輩（註 12），家庭制度遂從母系轉變成父系。這項重大的轉折到底如何發生的，恩格斯表示這是一項歷史之謎，但可以確定的是，「母權的喪失是女性史上的一大挫敗」(Engels 1884/1972：120)。

女性喪失母權之後，婚姻制度由群婚、對偶婚姻(paring marriage)（註 13）發展到一夫一妻制或一夫多妻妾制。一夫一妻（或多妻）父權家長制(patriarchal family)（如聖經中的閃族、古羅馬人），是人類社會首次出現由男性獨佔優勢的家庭制度。這項變動對女性的最大致命傷是，男性在掌控家庭之後，把家庭與氏族隔離開來，把原本大家共享的財貨劃爲私人財產。一夫一妻家庭取代氏族成爲社會的主要經濟生產單位，原本屬於公衆事務的家務管理喪失公衆性(public character)，淪爲丈夫的個人服務。兩性分工不再具有互惠性，女性的勞力任由丈夫支配 (37)。女性與孩童有如剩餘價值的農牧產品，成爲男性的私有財產。

一夫一妻制的目的在確保父系子嗣血統的純正，女性身體被賦予交換價值，提供男性性慾與生產小孩。對女人而言，生育的意義改變，往昔她是爲群體生養新成員，如今她僅替一位男性孕育繼承人（Sacks 1975: 217)。女性的性自由也被剝奪，一夫一妻的性關係其實僅針對女性而已。如果女性婚後想重享群婚時期的性自

由，將受到社會嚴厲的懲罰。

十九世紀工業化後，家庭與生產場域不再合而為一，核心家庭成為社會的基本單位，但家庭不再是社會的主要經濟生產單位。男性出外工作，在家中繼續占有優勢。女性地位本已卑下，被排除於經濟生產活動之外，依賴丈夫過活，地位益形低落。「毋須有明文的法律特權，兩性分工制度就足以讓丈夫在家裡成為資產階級，妻子則淪為無產階級」（137）。

十九世紀中產階級堅信婚姻必須奠基於浪漫愛。恩格斯指出這項信念虛妄多於事實。當時婦女在法律上並無繼承權，經濟上無法獨立，擇偶動機主要以經濟實利做為考量，與愛無干。妻子與妓女本質上並無兩樣，差別僅在於對象的數目。娼妓零售出租，妻子則一次賣斷(122,128,138)。馬克思在《共產黨宣言》中形容資本主義社會婦女的處境猶如娼妓，中產階級婦女屬於特定中產階級男性的「私娼」，無產階級女性則是所有中產階級男性共享的「公娼」（Marx 1848/1988:72）。然而，勞工階級也是嫖客的事實，馬克思顯然加以忽視。

在恩格斯眼中，勞工階級婦女進入工廠後，經濟獨立，擇偶得以感情為本，不怕訴請離婚，丈夫的優越性立即消失。恩格斯雖然觀察到勞工家庭存在著暴力，但將問題歸咎於一夫一妻制度的傳統陋習（135），並不認為勞工階級有性別壓迫的問題。這種認知迥異於聖西門的女信徒特俐斯坦(Flora Tristan)的經驗與認知。特俐斯坦有句名言：「婦女是普羅中的普羅」，「被壓迫最慘的男性也能壓迫另一個人類－他的妻子」（Anderson and

Zinsser 1988:378)。

在恩格斯理論中，一夫一妻制的最大問題在於男性擁有私有財產以及婦女被排除於經濟制度之外。所以，婦女解放不是要廢除一夫一妻家庭制度，而是要摧毀兩性分工與私有財產制。他提出幾項具體的策略：（一）讓婦女參與公共生產行業（註14）；（二）讓育幼成爲國家之事；（三）公有化生產資源，取消生產工具私有制。恩格斯強調這些策略都是建立自由平等的婚姻家庭制度所需要的物質基礎。婦女唯有獲得基本的經濟保障，擇偶時方能不顧慮經濟，婚後也不必容忍丈夫的暴力。唯有當愛情成爲婚姻的唯一基石，娼妓制度方可能消失，一夫一妻制度始能眞正落實以愛爲基礎的理想(137-139)。

自由派女性主義一向視全體婦女是一個受到男性壓迫的單一群體，堅持廢除男性在政治與法律特權符合所有階級婦女的利益。恩格斯之後的傳統馬克思女性主義者，如柯崙泰（Alexandra Kollontai）、倍倍爾（August Bebel）和蕾金（Clara Zetkin）駁斥這是資產階級女權者在製造虛假意識，根本看不到自身的奴隸狀態及勞工階級婦女的生活疾苦。俄國柯崙泰批評中產階級女權者強調女權與階級壓迫無關，所以女權運動始終跟政治運動分離（柯崙泰 1920s/1994：101-2)。十九世紀德國馬克思女性主義者，倍倍爾和蕾金都主張階級解放優先於性別解放，不主張集中火力攻擊男性，而是要讓中產階級婦女明瞭她們與勞工階級的命運休戚與共（Bryson 1992: 123-4)。

女性主義者評論恩格斯與馬克思

現代女性主義者對《家庭起源》一書展開各種批評，如以偏概全、資料錯誤、邏輯不通、無法證實母權社會存在過、歷史演化論等等問題。理論方面的批評主要有兩部份：第一，馬克思與恩格斯認定男性的生產活動爲人類唯一的經濟生產活動，顯然對女性的再生產勞動深具偏見，不曾提到男性也應該擔負再生產工作。第二，簡化婦女受壓迫爲階級經濟剝削，否認純性別壓迫，忽略父權結構對個人心理機制的影響。

一、男性中心的歷史唯物論：漠視再生產活動與兩性分工的生物決定論

恩格斯在《家庭起源》第一版序言表示，改變人類歷史的動力除了製造食衣住行與生產工具的「生產活動」外，還包括生產人類本身的「再生產活動」（Engels 1884/1972:72）。然而，誠如愛莉生・潔格指出（Jagger 1983），當論及歷史唯物論與經濟勞動時，馬克思與恩格斯並不認爲再生產勞動算得上是經濟生產，其重要性遠次於商品的生產活動。雖然恩格斯同情婦女的再生產活動受到貶抑，其理論最大的問題也出於歷史唯物論完全忽略再生產活動，且認定兩性分工是由於生理差異而自然形成的（Marx 1845-46/1983:176），因而對於性別壓迫的原因與婦女的人性本質做了錯誤的闡釋。人類學資料顯示在農業社會，事實上，婦女與男性並肩在田野耕作，體力與生育力並非決定兩性分工的原因。兩

性也不是井水不犯河水，各自負責公私領域的勞動，女性也必須負責生產活動（Sydie 1987:99-100）。

人類的再生產活動可以細分爲：一、燒煮食物、清潔住屋、提供情感與性生活，更新勞工的人力；二、繁育小孩，包括生育、撫養、社會化小孩、生產新勞工。從古自今婦女一直擔任前者大部分以及後者全部的工作。然而，人類再生產活動的儀式與規範因時因地有所不同。《家庭起源》一書欲證明生產方式與生產關係如何影響社會制定婦女何時可以生育，與誰生育等等的相關規範。但不管再生產工作隨著生產方式在歷史上如何轉變，恩格斯對於兩性分工制度（亦即，婦女屈從的物質基礎）形成的過程並不加以解釋，反以生物決定論視之（Jagger 74-5）。潔格指出，在恩格斯與馬克思眼裡，既然再生產勞動是生物性決定的，不會因爲社會形式的變遷而有所變化，所以也不值得作政治分析(Jagger 75)。潔格更進一步指出，馬克思認爲人性本質的形塑－意含人的需要、能力與興趣－乃透過生產勞動的實踐而有所變化。他所謂的勞動，主要指的是與男性相關的工作－物品的生產與交換。婦女的再生產活動不被認爲是商品生產，因此被置於「勞動」之外，也不構成社會生產力的一部份。猶有甚者，婦女的再生產勞動被視作是一種生物性的過程，接近動物似的活動，所以不算是完整的人的「實踐」。換言之，婦女被排除於歷史唯物論的辯證關係之外，不被視爲具有完整的人性。潔格的結論是馬克思有關人類本性潛能和本質的論述實際上是以成年男性爲中心（Jagger 79）。

因爲不重視再生產領域的勞動，無法提出兩性分工的歷史解釋，也不處理婦女的人性本質問題，馬克思理論自然無法了解婦女受壓迫的廣度與深度，遑論提出令人滿意的婦女受壓迫之分析，或一套解放婦女的遠景與策略。潔格主張必需把人類再生產活動作歷史過程的分析，研究再生產活動的生物部分與社會組織之間的辯證關係，才能決定兩性分工是怎麼在生物上不可避免，其改變的可能性又有多大 (Jagger 76)。

二、性別盲的經濟決定論：忽略意識形態與純性別壓迫的事實

在恩格斯與馬克思的理論中，階級是社會分化的唯一來源，敵對的社會關係僅出現在生產、分配、控制剩餘價值的生產活動中，於是婦女受壓迫的根源，被鎖定在階級關係與資本主義，再生產活動與它的社會（兩性）關係都給遺忘。恩格斯理論無法解釋何以婦女加入經濟生產領域之後，兩性分工的問題依舊懸宕，婦女必須承受內外雙挑的家務照護與職業工作的雙重負擔。此外，婦女在就業市場的薪資、升遷、工作機會受到歧視，也無法從恩格斯的理論中找到有力的解釋。

恩格斯否認婦女受到來自「純性別」的壓迫，譬如婚姻暴力、性騷擾、性暴力、娼妓問題等等。這是因爲在馬克思與恩格斯的世界中，人們主要是以階級的關係存在著，人們不是具有性別意識的男女，所以凡是超越階級、種族界限的性別迫害都被淡化了，甚至視而不見。恩格斯暗示婚姻暴力與娼妓制度問題將隨著婦女獲

得經濟獨立而消失。但百年之後，婦女經濟上可以獨立自主，但女性被性物化、被男性暴力戕害的現象不曾減緩。潔格指出馬克思理論如果要作爲婦女解放之大纛，必需解釋何以「純性別壓迫」並未因爲婦女進入生產領域而消失，婦女受到純性別壓迫的物質基礎是什麼（Jagger 222）？

總之，恩格斯解釋婦女受壓迫的原因，基本上是一種經濟決定論，忽略父權意識形態的自主運作力量，因而欠缺對社會結構制約個人心理的分析，因此無法解釋婦女在前資本主義、資本主義、或後資本主義社會受壓迫的情形。

三、恩格斯策略失敗的驗證：前蘇聯與中國

前蘇聯與中國獲得政權之後，一度採取恩格斯處理「婦女問題」的藍圖，例如國有化生產工具，讓婦女進入生產工業，由國家提供育幼措施。結果顯示，階級解放並不等於婦女解放，共產黨男性領導者絕不會站在女性立場，度衡共黨社會中男女平等的指數。父權意識形態牢牢地網住共產黨員與社會大衆。

馬克思曾預言共產社會將在資本主義發達的國家誕生，相當鄙視當時仍是農民社會的帝俄，然而俄羅斯卻成爲第一個共產黨掌權的國家。柯崙泰在成爲蘇聯（也是世界）第一位女部長（社會福利部）後，指出父權意識形態並非經濟社會狀況改變後立即就會改變，共產社會仍須努力改進家庭與性關係中女性的處境。柯崙泰積極推行婦女教育，進行「由下而起」的兩性平等思想革

命。當時蘇聯共產黨內正進行整肅，她的政策受到疑懼，一年後即遭罷黜。八年之後，史達林取消社會福利部，宣稱婦女問題已獲得解決（Bryson 1992:131-44）。

中國大陸女性主義學者李小江對共產黨所主導的中國婦運有激進的批判。李小江認爲婦女解放在中國從來就不是婦女自己的事，而是一種「父性的女性主義」。五四運動時期，提倡西方女權思想的男性，主要是反對封建主義（按：如媒妁之言的婚姻）以利解放自己。另一派接受共產婦女解放思想者，則認爲婦女解放等同於民族革命。中國在 1949 年成爲社會主義國家之後，共產黨通過國家政策，塑造婦女的角色，動員婦女爲其所用。西方女權思想被視爲是資產階級的玩意，不再有容身之地 (李小江 1994：5-7)。李小江認爲 1949 年後共產黨統治下的中國女性，雖然擁有形式上的法律平等，在經濟上也可以獨立自主，但沒有受到西方自發式的女權運動之洗禮，婦女因而無法產生「理性自省」的自覺意識，「難以成爲精神上自主自立的眞正主體 」(李小江 1995:9)。

換言之，中國共產黨表面上的「婦女解放」政策，並非是致力於改造父權文化的社會革命，無法在社會中或男女身上生根。所以一但中共政府不再維持形式上的「男女平等」政策時，婦女頓時失去國家所提供的平等物質基礎，再度陷入資本主義社會種種不利於婦女的情境。例如，過去在中共的極權控制與嚴刑峻法下，販賣婦女與色情娼妓曾一度匿跡，近年來又死灰復燃。

美國人類學者鄔爾芙（Margery Wolf)在《暫緩革

命》(*Revolution Postponed*)一書中也有類似李小江的結論，批評中共高呼婦女撐起半邊天不過是一項口號，每當經濟衰退或遭農民反對時，改善婦女生活，讓婦女加入生產行列，打破性別分工的政策立即停擺。譬如，在1950年代農村推行新婚姻法，遭到農民（尤其是婆婆）的頑強抵抗。1960年代文革時期，強調女性應該超越狹隘的家庭角色與責任，擔負更多的社會與政治責任。1980年代鄧小平實施經濟改革，喊出解決婦女問題必須先讓國家的經濟現代化，要求婦女為了國家與家庭之故，將自身的權利暫置一旁，放棄工作，回家照顧小孩。鄔爾芙結論說，當初共產黨革命若是由男女共同或由女性所主導的，便不會出現這種國家任意操縱女性的現象。共產黨領袖由於不自覺的沙文主義觀念，一再暫緩共產主義所創導的解放婦女之革命理想(Wolf 1985: 17,25)。

結語

西方第一波婦運的兩大思潮——由由派女權運動與馬克思派婦女解放運動——也在日據時代台灣引起一些迴響。根據楊翠(1993)分析，當時號稱島上唯一民間喉舌的《台灣民報》曾介紹過這兩派的思潮，並且經常討論婚姻、經濟、教育、參政等與婦女權利攸關的議題。當時獨立運作的婦女團體較少，投身其他社運的婦女反而較多。婦女解放運動雖然與殖民解放及階級解放共列為三大解放運動，但不具有主體性，重要性瞠乎其後。

當時論者咸認鼓勵婦女加入統一陣線，將可加速民族解放與階級解放之完成。可見，當時台灣左派可能依隨恩格斯的思惟模式，認定社會解放之後，婦女自然得到解放，但在革命大業成功之前，婦女的唯一角色是需要被動員的革命人力。

台灣在長達三十多年的白色恐怖時期，國民黨政權嚴密管制馬克思書籍，表面上，馬克思主義幾乎在學術圈中消蹤滅跡。1980 年代呂秀蓮與早期婦女新知的出現，正值西方第二波婦運時期，她們的運動策略較偏向自由派女性主義，致力於爭取各項兩性平權法律的制定，推動兩性意識形態的改造。1990 年代後期，由劉毓秀等人設立的彭婉如基金會則取經北歐社會主義女性主義，組織各地婦女主動與當地警政單位合作，掌握社區治安執行的方向，保護婦女人身安全，關懷弱勢階層少年兒童，並且致力於輔導婦女二度就業，社區化、專業化育幼照護工作，讓經濟弱勢與單親婦女的再生產勞動獲得國家與社會之協助。

本章詳細討論了烏托邦社會主義與馬克思女性主義的異同。兩派雖提出幾項相同的婦女解放策略，例如公有化生產工具、集體化育幼、婦女進入生產工業等，但在立論上則有相當大的差異。十九世紀初期烏托邦女性主義者強調婚姻和家庭制度是製造兩性對立與扭曲人性的主要社會制度，男性將在婚姻家庭關係中習得的宰制妻兒之性格帶入公領域，進一步惡化資本主義社會的競爭與剝削本質。所以，主張婦女解放的關鍵不在於獲得與男性同等的權利，而是整個社會制度需要革故鼎新，

人的情感、性格與慾望需要重新歸正。

恩格斯與馬克思則認爲婦女屈從的主因乃在於資本主義將婦女排除於生產領域之外，造成婦女倚賴性的經濟地位。這種立論完全忽視男性個人欲宰制女性的自私心態及營構這種心態的社會組織與父權意識。馬、恩雖也強調人性解放，但看到僅是階級不平等及男性勞工受到剝削的異化，並沒有意識到兩性不平等本身就是一種社會關係剝削與人性異化的狀態。

然而，馬克思主義對現代女性主義影響良多，拋給女性主義者一個基本的命題：婦運的目標在爭取女權而已嗎?抑或要結合階級與種族革命，全面性地改造人類的經濟、政治與社會制度(Barrett 1987:60)?恩格斯也留給女性主義一項重要遺產：北歐福利國家女性主義者採取折衷式社會主義，推動由國家協助再生產活動（譬如提供周全的福利與育幼設施），並積極推行男女平等法案。果然這些國家男女在經濟、就業率、政治、社會地位、婚姻、性關係等方面平等的程度，遠超過缺乏婦女與育幼福利政策的美國，而驗證恩格斯部份理論，亦即，唯有國家積極介入育幼工作，提供平等的經濟物質基礎，婦女方有可能在婚姻、家庭、愛情、性方面獲得初步的解放。

註釋

註 1. 由盧卡其(George Lukacs)和葛蘭西(Antonio Gramsci)分別發展，後經阿圖舍(Louis Althusser)和波蘭扎斯（Nicos Poulantzas）繼續發揚光大的西方馬克思主義，有別於東歐史達林的馬克思教條。新馬深具濃厚人道精神，脫離經濟決定論，強調意識形態的自主性與重要性，主要以馬克思在 1844 於巴黎完成的《經濟與哲學手稿》(*Economic-Philosophic Manuscripts of 1844*, 在 1932 年首次出版，1959 年始有英文版)爲主，其中的異化（alienation)觀念對女性主義有深厚影響。

註 2. 新左派有別於 1930 年代的舊左派(Old Left)。兩個時代的知識份子對社會的批判基本上都反對資本主義社會。新左派的主要成員是白人大學生，反對美國傳統社會制度，譬如大學、軍事、種族歧視、物質崇拜、經濟帝國主義、保守的性規範等，唯一不反對的是大男人主義(Feree and Hess 1985:59)。

註 3. 不同階級婦女，因切身需要不同，參與革命的目標也不一樣。中產階級婦女要求就業機會及教育法律的權利。她們在革命後獲得一些市民權，包括離婚權、女兒監護權、妻子的財產權、女兒的平等繼承權等(Rowbotham 1992：28-30)。路易王朝復辟之後，1816 至 1884 期間，再度禁止離婚（Anderson and Zinsser 1988:379)。無產階級婦女參加革命是因爲需要麵包與職業，她們的迫切之需是希望制定穩定麵粉等穀類價格的法令(Rowbotham 1992：30)。當時飢餓失業的婦女在一份要求工作的請願書上寫道：「我們要求婦女有職業，這並不是爲了顚覆男子的威信，我們是爲了要獲得生存保障，極簡樸的生存下來而已」(柯崙泰 1920s/1994:88)。

註 4. 社會主義者與共產主義者原本是互通的字眼。馬克思在《共產黨宣言》始區分兩者(Bender 1988:5)。馬克思認爲共產主義以創導勞動階級革命爲目標，而歐文、傅立業及其他各式各樣矯正社會弊端的思想都是由中產階級主導，

尋求中產階級支持的運動，稱之爲社會主義（Bender 1988:49)。日後歐文等其他社會主義逐漸消跡，馬克思思想日益普及，恩格斯晚年稱馬克思思想是社會主義。蘇聯革命之後，列寧再度賦予社會主義和共產主義不同的定義，分別指涉馬克思主義社會的前後期階段（Sowell 1985/1993:46)。

註 5. 歐文主義者安娜・薇勒（Anne Wheeler 1785-?）和愛瑪・馬玎（Emma Martin 1812-1851)都帶著小孩逃離丈夫。芳妮・萊特（Fanny Wright 1795-1852）的丈夫(也是一位社會主義者）直到她死前還在打官司，尋求掌控她的財產，包括她的稿費和演講費。法國芙羅拉・特俐斯坦(Flora Tristan 1803-1844)，因父母的婚姻被判無效，身爲私生女，無法承繼貴族父親的遺產，而遭到情人的父親否決婚姻。另嫁他人後，婚姻不幸福，死於丈夫槍下。馬玎和特利斯坦都曾爲了餬口，當過女工。

註 6. 參與歐文運動的民衆以上層勞動階級爲主(upper working class，即所謂可敬的〔respectable〕工匠，勤勉、不嗜酒、負責地養活妻小），小部分是下層中產階級，富人爲數極少。

註 7. 歐文組織的刊物取名<新道德世界>（*The New Moral World*），稱當時的社會是「無德舊世界」(the old immoral world)。在許多信徒者的心目中，歐文主義代表一種新宗教(Taylor 1993:26)。歐文女性主義對後代影響最大的著作是《半數人類的哀懇》（*Appeal of One-Half the Human Race* 1825），這是湯姆士與薇勒經常交換意見的成果，駁斥自由主義思想家米爾（James Mill，John Staurt Mill之父）。米爾反對婦女與勞工階級擁有投票權，堅持父親、丈夫與中產階級更適合替婦女與勞工行使這項神聖的權利。湯姆士駁之：「所有婦女，尤其是已婚婦女...處在無助的奴隸狀態，忍受不平等的快樂、痛苦和窮困，比任何人更需要有政治權利」（Taylor 1993:23)。

註 8. 泰勒認爲當初如果歐文不隨性愛自由論者（sex libertarians)起舞，過度強調性愛愉悅，也許不會逼走勞工階級婦女。勞工階級婦女畏於經濟資源匱乏與性愛可能帶來的懷孕，寧可選擇教會婚姻制度，換取丈夫提供經濟安全保障

(Taylor 1993:202-5，213)。

註 9. 生產方式(mode of production)包括兩部分：(1)生產關係（relationships of production）指涉每一種生產體系，都有其特定的生產組織方式，規範著人與人之間的社會關係，譬如地主與農奴，資產階級和勞工階級。(2)生產力(forces of production）指涉原料、人力、工具、技術。生產關係與生產存在著辯證關係，彼此互相影響。

註 10. 馬克思並沒有預見資本主義的發展將創造大量的管理、技術、專業、服務人員等今日的新中產階級。新中產階級與勞工階級同樣沒有生產工具，但擁有專業知識、技能，在生產過程中與勞工階級占有不同的分工位置。

註 11. 恩格斯所謂「私有財產」，在前資本主義社會，指具有生產潛力的家畜及農地，不包括人人擁有的鋤頭等工具。大家要質疑何以在生產力轉躍時刻，是男性而非女性得利？恩格斯解釋，在原始社會兩性分工的原則下，主家務的女性擁有屋內物品，負責獵取食物的男性擁有打獵工具。按照分工習俗，男性接管了牛群與奴隸。學者質疑恩格斯的邏輯不對，如果女性是原始社會的家長，新的生產工具理該歸由女性掌握 (Jagger 1983:72)。

註 12. 恩格斯似乎認定原始社會從母系蛻變成父系是自然發生的，這是因爲男性擁有財富後，心理上突然產生變化，在乎起自己的子嗣。

註 13. 攻陷西羅馬時，蠻族仍盛行對偶婚姻制度。對偶婚姻的性關係相當疏鬆，但社會對不忠的妻子施予較嚴厲處罰。男女皆可以提出離婚，也可以再婚。離婚後，孩子歸母親撫養（Engels 1884/1972:102-12,132)。

註 14. 恩格斯指出，在前工業社會，兩性分工邏輯奠基於男女生理差異，亦即，男性的體力優勢與女性的生育能力。在工業社會有機器協助，女性也可以從事生產勞動，生理差異作爲兩性分工的理由即消失。

參考資料

水田珠枝，梁祥美摘譯 1991.<芙羅拉・特利斯坦簡介>，《女性

人(五)》，頁 161-170。

李小江 1994. <序文>，李小江、朱紅、董秀玉主編《性別與中國》，北京：生活、讀書、新知三聯書店。頁 1-8。

——1995. <婦女研究在中國大陸的發展及前景>，張妙清、葉漢明、郭佩蘭合編，《性別學與婦女研究——華人社會的探索》。台灣：稻鄉。頁 1-20。

楊翠 1993.《日據時期台灣婦女解放運動：以台灣民報爲分析場域》，台北：時報文化。

張德勝 1986.《社會原理》，台北：巨流。頁 269-321。

黃瑞祺 1994.《馬克思論方法》，台北：巨流。

Anderson, B. & Zinsser, J. 1988. *A History of Their Own* (Volume II). New York: Harpar & Row.

Barrett, M. 1987. "*Marxist-Feminism and the Work of Karl* Marx." In *Feminism and Equality,* ed. A. Phillips, 44-61. Oxford, UK: Basil Blackwell.

Bender, F. 1988. "Historical and Theoretical Backgrounds of the Communist Manifesto." In The Communist Manifesto, ed. F. Bender, 1-39. New York: W.W. Norton.

Bryson, V. 1992. *Feminist Political Theory: An Introduction.* New York: Paragon House.

Carver, T. 1991. "Reading Marx: Life and Works." In The Cambridge Companion to Marx, ed. T. Carver, 1-22. Cambridge University Press.

Clough, P. 1994. Feminist Thought: Desire, Power, and Academic Discourse. Oxford,UK: Blackwell.

Coontz, S. & Henderson, P. 1986. Women's Work, Men's Property: The Origins of Gender and Class. London: Verso.

Crick, B. 1987. Socialism. Milton Keynes, England: Open University Press.

Di Stefano, C. 1991. "Masculine Marx." In Feminist Interpretations and Political Theory, eds, M. Shanley & C. Pateman, 146-163. Cambridge, UK: Polity.

Donovan, J. 1992. Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism New York: Continuum.

Engels, F. 1884/1972. The Origin of the Family, Private Property and

the State. New York: International Publishers.

——1888/1988, "Preface to the English Edition of 1888, Manifesto of the Communist Party." In The Communist Manifesto, ed, F. Bender, 43-53. New York: W.W. Norton.

Ferree, M. & Hess, B. 1985. Controversy and Coalition: The New Feminist Movement. Boston: Twayne.

Firestone, S. 1970. The Dialectic of Sex. New York: Jonatha Cape.

Giddens, A.著, 簡惠美譯. 1971/1994.《資本主義與現代社會理論：馬克思、涂爾幹、韋伯》（Capitalism and Modern Social Theory），台北：遠流。

Hartmann, H. 1981 "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union." In Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, ed, L. Sargent, 1-41. Boston, MA: South End Press.

Hartsock, N. 1987. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." In Feminist Methodology, ed, S. Harding, 157-180. Bloomington IN: Indiana University Press.

——. 1985. Money, Sex and Power. Boston: Northeastern University Press.

Jagger, A. 1983. Feminist Politics and Human Nature. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld.

Johnson, L. 1990. "Socialist Feminism." In Feminist Knowledge: Critique and Construct, ed, S. Gunew, 304-331. London: Routledge.

柯崙泰 (Kollontai, Alexandra) 1920s/1994.《新婦女論》，香港：新苗叢書譯本。

Leacock, E. 1972. "Introduction." In The Origin of the Family, Private Property and the State, ed, E. Leacock, 7-67. New York: International Publishers.

Marx, Karl.

1844 Economic-Philosophical Manuscripts of 1844, 131-152.

1859 A Contribution to the Critique of Political Economy, 158-161.

1867 Capital, Volume I，432-503.

(In 1983 The Portable Karl Marx, ed, E. Kamenka. New York: Penguin Books.)

1845 <關於費爾巴哈>，頁 75-78；
1859 <政治經濟學批判序言>，頁 155-60。
(馬克思、恩格斯 1994.《馬克思恩格斯全集》，黃瑞祺編著，《馬克思論方法》，台北：巨流。)
1888. Manifesto of the Communist Party
(In 1988 The Communist Manifesto, ed, F. Bender, New York: W. W. Norton.)

Marx, Karl & Frederick Engels. 1845-46/1970. The German Ideology, ed, C.J. Arthur. London: Lawrence & Wishart 1970.

Moses, C. & Rabine, L. 1993. Feminism, Socialism, and French Romanticism. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Ritzer, G. 馬康莊、陳信木譯 1989 . Sociological Theory《社會學理論》。台北：巨流。

Rowbotham, S. 1992. Women in Movement: Feminism and Social Action. London: Routledge.

Sacks, K. 1975. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property." In Toward an Anthropology of Women, ed, R. Reiter, 211-324. New York: Monthly Review,.

Smith, D. 1987. "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology." In Feminist Methodology, ed, S. Harding, 84-96. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Sowell, T. 蔡伸章譯 1985/1993. Marxism: Philosophy and Economics. 馬克思學說導論——哲學與經濟學》。台北：巨流。

Stromberg, R. 蔡伸章譯 1993. An Intellectual History of Modern Europe.《近代西方思想史》。台北：桂冠。

Sydie, R.A. 1987. Natural Women Cultured Men: A Feminist Perspective on Sociological Theory. Buckingham, UK: Open University Press.

Taylor, B. 1993. Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tristan, F. 1838/1993. "Peregrinations of a Pariah." In Feminism, Socialism, and French Romanticism, eds, C. Moses & L. Rabine, 204-217. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Tong, R. 1989. Feminist Thought: A Comprehensive Introduction.

Boulder, CO: Westview.

Wolf, M. 1985. Revolution Postponed: Women in Contemporary China. Stanford, CA: Stanford University.

Young, I. 1980. "Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory." In Socialist Review 10 (2-3):169-188.

第三章

存在主義女性主義

拒絕做第二性的女人

鄭至慧

Boulder, CO: Westview.

Wolf, M. 1985. Revolution Postponed: Women in Contemporary China. Stanford, CA: Stanford University.

Young, I. 1980. "Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory." In Socialist Review 10 (2-3):169-188.

鄭至慧

第三章

存在主義女性主義

拒絕做第二性的女人

存在主義女性主義以西蒙・波娃(Simone de Beauvoir, 1908-1986)的《第二性》爲代表作。這部巨著於1949年在法國出版，全面探討自古以來女人在男性掌控的世界中淪爲他者——第二性——的處境，挑戰所有本質論的女性主義與反女性主義(antifeminism)，提出「女人不是生成的，而是形成的」(One is not born, but rather becomes.a woman.)(de Beauvoir 1947:301)，主張沒有永恒固定的女性氣質或女人的宿命。儘管女人這樣一個：與全體人類一樣自由而獨立的存在，卻發現自己在這世界上爲男人逼迫，不得不採取『他者』(the Other)的身分」(xxi)，但透過存在主義所強調的誠實面對自我與處境，勇敢地作抉擇，努力改變處境，女人仍然可以重新定義自己的存在，進而全面參與塑造過去一直由男人所塑造的世界。

波娃在《第二性》中所論述的三個主要方向，至今仍是女性主義的主要討論範圍，即：

1.性別差異的起源
2.性別差異及不平等的內容及衍義
3.兩性應如何生活

在極缺乏性別研究基礎的環境下，她對女人進行跨領域的研究，不僅從生理、心理、經濟、歷史各方面來分析女人在男性世界中所經歷的現實，更深入質疑文學、宗教、政治、工作、母職、性……等衆多領域中的女性處境，其論述的深度與廣度都是劃時代的，許多女性主義者因此才充分了解女人的「他者」——被男性貶

爲異類——處境對每個女性個體的影響多麼深遠，而後起的其他流派女性主義者就算提出新的本質論，或要「談任何女性主義問題，都不可避免地要與波娃進行對話」(Tong 1989:195)。如今存在主義的信徒或許已不多了，但《第二性》卻始終是女性主義中不可或缺的經典文本。如果新世代的女性主義者不見得讀這本磚頭巨著，最大的原因可能是它已經那麼有力地說服了世界，用思想啓迪了1960年代以來的全球婦運，因此書中的諸多觀念都已成爲我們思想的根源與共識，顯得像日光、空氣與水一樣自然，彷彿從來就有。但實情當然並非如此，窮十年之力採訪波娃的愛麗絲・史瓦茲(Alice Schwarzer)在寫成《拒絕作第二性的女人——西蒙・波娃訪問錄》之際(1982)說：「……甚至在《第二性》出版三十三年後的今天，它仍然是論述新的女性主義最周詳、最深刻的理論性著作。……即使西蒙・波娃不出現，婦運仍然會存在。但是我以爲，沒有她的話，婦運的基礎還不會如此穩固，尤其在理論方面，恐怕仍然在一步步摸索的階級。」(史瓦茲 1982:19)的確，波娃擔負的工作猶如一個文藝復興時期的通儒——全方位、跨學科，在婦女研究分工日細的今天，這種作品恐怕很難再現江湖了。但我們或許仍然應該想一想：產生這種巨著，「需要多少思考的自由，多少信心、多少對知識的好奇、多少勤奮的工作」？波娃晚年回憶：「那個時候，我一起床，就急忙走向書桌，甚至連一杯茶都不喝，已經開始寫作了。那是一種熱情。」那時二次大戰剛結束，戰爭期間，女人負擔起「男人的工作」，獲得

經驗及自信。戰爭一結束，她們就被趕回家裡，再度屈服於「女人的本分」之下。就是在那段時期，西蒙・波娃揭起反抗的旗幟，完全是孤軍奮戰(19)。

西蒙・波娃這個人和她的時代

波娃於 1940 年代後期著手撰寫《第二性》。當時，二次大戰期間被號召走出廚房、報效國家的女人被迫把「男人的工作」讓出來，再度重拾「女人的本分」——生育與母職、妻職。然而，另一方面，戰後百廢待舉的社會亟需更多的勞動力——包括女性勞動力，但卻以、性別分工或男女同工不同酬來降低工作女性對男人的威脅，女人卻尚未能組成以性別爲主體的抗爭行動。

波娃認爲，工業革命以來，女性出外就業是婦女解放的有利契機，然而女性就業也突顯了女人最基本的問題：必須調和她的生育角色與勞動生產的角色。她自己早在 21 歲時，就和交往不久，但默契良好的伴侶沙特(Jean-Paul Satre,1905-1980)相約拒絕婚姻與生育子女。在波娃看來，自古以來生育陷女人於奴役，且妨礙她參與塑造世界。但當時的法國仍禁止避孕器具的銷售與宣傳；至於女人自主墮胎的權利，更在世界各地都未獲認可(僅有納粹主政前的德國及 1936 年前的俄國曾短暫認可)。宗教界當然也秉持其一貫主張，嚴厲禁止墮胎。天主教教宗更宣稱在母親與嬰兒的生命取捨之間，應犧牲母親。然而在法國，非法墮胎與生產的數目幾乎相當。波娃認爲，隨著婦產科學及人工受精的進步，女人終將

成爲自己身體的主人。

對波娃而言，女人處境的改善有賴於兩個併發因素：一爲擺脫生殖的奴役，將生育權操之在我，科技已促成此一歷史性時刻的來臨；另一則是參與生產勞動，不受父權基地——家庭的禁錮。她認爲工業文明的興盛使個人財產的重要性超過以往在家庭中傳承的田地產，因此女人不必再依附於配偶，有利於獨立，而離婚率高漲正說明了這一點。(de Beauvoir 1947:132-6)

儘管如此，女人的社會及政治地位仍有待大幅提昇。在當時的法國法律上，男人仍是一家之主，已婚女人的法律地位較戰前雖有改善，但 1942 年修改的法條仍然自相矛盾：「已婚女人享有完整的法律權力。這些權力只受婚姻契約及法律限制。」丈夫與妻子的平等尚未實現，由此可見。

在政治權利上，美、英、法等國均從十九世紀前葉或後葉開始爭取投票權，也都經過半世紀以上的辛苦戰鬥。美國最早於 1920 年立法賦與女性投票權，法國則遲至 1945 年。蘇俄的情況看來較好，1936 年的憲法已明文規定女人與男人享有完全相同的經濟、公職、文化、公衆生活及政治權利，但隨著女性全面投入公衆生活，這個原本揚言要改變家庭觀念的國家卻又興起女人的家庭角色究竟應如何的疑慮，性道德再度變得嚴苛，墮胎又遭禁止，離婚幾無可能，女人雖因參與政治及生產勞動而獲得尊嚴，但又爲國家嚴密控制，承受在外工作與家務勞動的雙重負擔。蘇俄女人的這種處境在當時堪稱全球絕無僅有，曾使波娃因未能深入研究而引以爲憾

(143)。

戰後新成立的聯合國也開始關心兩性平等，要求所屬國家確認並落實。在波娃看來，這是一個轉型期，女人開始有機會融入過去一直由男人打造的社會。但古老的傳統仍然頑強地支配著女人的實際處境，而新的文明才剛略有輪廓。女人似乎擁有許多前所未有的可能，但主流意識型態仍然宣傳著千萬年來的女性神話——女性的天職、女人的本分、獨特的女性氣質、女性生理決定論……等等，使女人在做抉擇時陷於矛盾，甚至在新的可能性之前退縮。這是個需要全面檢討傳統以便進入新時代的時刻，單一議題的婦女運動(如爭取投票權)已不能因應新時代婦女的需要。但要赤裸地揭開被奉爲神聖的婚姻、母職的面具，要從最細微的心理、文化、日常生活層面暴露無所不在的父權謊言，也非得有波娃這樣執著於知識、有勇氣反抗女人的命運，選擇不婚、不生育，與男友關係密切卻各自獨立，甘冒天下之大不韙的秀異女性不可。正如史瓦茲所說：「在黑暗的五十與六十年代，新的婦女運動尚未誕生，《第二性》就像是我們這些正要覺醒的婦女之間彼此傳遞的暗語。而西蒙・波娃本人、她的一生、她的作品都成了一種象徵；象徵著即使是一個女人，也可能突破所有的阻礙，衝破習俗與偏見的限制，按照自己的意願過這一生。」(史瓦茲1982:8-9)

存在主義的時代背景

自從沙特與波娃相繼於 1943、1944 年發表重要的哲學作品《存在與無有》(*Being and Nothingness*)及《庇呂斯和西奈阿斯》(Pyrrhus et Cineas)以來，存在主義的新穎與戰後的喜悅混合在一起，新的思想激起了巨大的好奇心，人們對原本無人理解的詞彙「存在主義」報以異樣的熱情，進而使這一哲學出人意表地滲透到巴黎各個角落，甚至變成一種時髦，媒體更渲染報導所謂的存在主義地下室舞廳、酒吧、咖啡廳、存在主義歌手，乃至存在主義長髮；連波娃和沙特愛吃的美食都成了存在主義的名小吃。譽之所至，謗亦隨之，不僅天主教與馬克思主義強烈抨擊，波娃和沙特各自保有獨立生活的伴侶關係也飽受攻擊。

其實波娃與沙特的存在主義既有哲學發展的脈絡，又在戰爭及戰後特定境況中醞釀，是這些感性纖細又敏於思考的法國知識分子經歷奴役、監禁、屠殺、逃難、被占領的屈辱及戰後的反挫之後，奉獻給戰火餘生者的一種公衆哲學。戰爭造成災禍與扭曲，使人普遍產生厭惡心理及荒謬感，如連夜惡夢般揮之不去，而存在主義正是要人類既接受現狀，更戰勝精神創傷，敢於正視自己的厭惡心理，同時篤信自我是可以改變的，明日之我可以超越今日之我；世界也是可以改變的，一切端賴個人(弗蘭西斯 1994:第八章)。

與女性主義相關的存在主義概念

存在與他者

波娃與沙特等人的存在主義與德國哲學家黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)、胡賽爾(Edmund Husserl, 1859-1938)與海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)頗有淵源。黑格爾將心靈(psyche)形容爲「自我異化的」(self-alienated)，存在主義據此來描繪人的意識(consciousness)。黑格爾在《精神現象學》(*Phenomenology of Spirit*)中認爲人的意識統轄著分裂爲二的兩種存在形式，其一爲有超越性的(transcendental)或「在看的」自我 (observing ego)，另一則爲固定的(無自我超越能力的)自我 (fixed self)，或稱「被看的」自我 (observed ego)。前者如同一個觀看者，具有主體性，能行超越自我的行動；後者如同物體或被物化的人，是被觀看的客體，所以僵化不變，不可能自我超越(Hegel 1807:115)。沙特則將黑格爾這套觀者與被觀者的雙重自我稱之爲pour-soir(英譯：for-itself)與en-soi(英譯：in-itself)，劉崎譯爲「自覺存在」與「自體存在」(劉崎 1967:147)。自體存在意指人與其他萬物皆具備的物質性存在，就如人的身體或其他動、植、礦物，各有其客觀，固定的物性，可經由視、聽、嗅、味、觸覺來感知。自覺存在則爲人所獨有，它是行使視聽等感知行動的主體，但本身不具物質性，可是沙特認爲它又的的確確地存在著。

自方/自在

要充分了解自覺存在，可以設想我在某個時刻忽然自覺到手的存在。於是當我看自己的手時，「我」既等同於這隻物質性的手，因爲它畢竟是我的，而不是別人的，但「我」又不止於只是這手，因爲這有感知能力的「我」畢竟多於、也異於這手，這個「我」便是我們稱之爲「心靈」的精神性存在。至於區分我的心靈與身體，區分我的自覺存在與自體存在的，是什麼呢？沙特認爲，很吊詭的，正是「nothing」——無有(no thing)。因爲自覺存在永遠與自體存在共生，就如「皮之不存，毛將焉附」；雖然它們之間也永遠存在著因存在層面不同所形成的緊張，存在著矛盾與辯證的關係。

這種辯證關係在於：心靈永遠企圖超越那個定型、物化的身體，但又需要身體作爲一個客體，來對比出心靈的存在。類似的辯證關係也存在於自我與他人之間。在黑格爾的學說中，便認爲心靈需要視身體爲「他者」、爲異類，而自我又需要視他人爲異類，來證實自己的存在，確定自己的主體性。但自我與他者的關係卻遠非平等的，反而呈現出主子與奴隸的關係，就如主子認爲自己是獨立且爲自己而活的，卻認爲奴隸是依賴且爲主子而存在的。波娃後來就延伸了這個觀念，而闡述男人需要視女人爲他者，來鞏固自己的存在。

海德格也設想自我與外界衆生之間處於辯證關係，但他探討的衝突層面卻有別於黑格爾。海德格稱自我爲「親在」(Dasein)，它恒常處於做「眞我」(authentic self)與做「俗衆」(das Man，或稱they-self，可譯爲「芸芸衆生之一」)的衝突中。眞我必須是有個體性的，在道

德上勇於面對無限的可能性而求自我實踐，面向未來，求創新與超越。但在我們日常的公衆生活中，並不能陶養出眞我，反而常常只「自居於類似衆人之一人」，很少警覺到自己的個體性(唐君毅 1967:94-6)。海德格認爲，在這「俗衆」的層面上生活，是一種不眞實(inauthentic)的、墮落的生存形式，宛如接受了廣告或意識型態的洗腦，或接受了群衆的獨裁，讓普遍性取代了眞實的個體性。這時眞我必須「發現自己」，也就是要重新面對將自我眞實化的可能，如此眞我才呈現出追求終極潛能的自由。存在主義便以這份實踐自我的道德驅力爲基本要義。

儘管如此，人的親在卻會受外在公衆領域中那種不眞實的生存形式所吸引，因爲親在害怕它自己的「本來無一物」(non-being)之性質，因此將自己物化，逃遁到日常生活中人人都如同從塑模中取出的標準個性。一旦進入這種安穩狀態，親在就逐漸趨向異化，對自己的潛能視而不見，失去了眞實性與可能性。但到這時，親在反而又開始焦慮。

這種焦慮或怖慄(dread)是存在主義理論中另一項基本要義，它提醒親在：你沒有盡力發揮自己的潛能。換言之，焦慮是「良知的呼喚」。這種存在主義式的罪惡感使親在脫離它對俗世的耽溺，走出那種因隨波逐流而不思不想的墮落狀態。因此焦慮既起，個人便又成爲有獨特個性的自我，看清眞實與不眞實的存在之區別。對海德格而言，良知就是看清自己之所當爲——成爲眞實的自我。

由上所述，我們已看到自我始終受著兩種存在形式的拉扯。不眞實的存在如物體般不變，而眞實的存在卻是有能力向未來的方向演進、變化的。正因爲有變化，所以非本質，海德格名之爲「無有」(non-being)。

沙特挪用了海德格的這些觀念，據以構思他的《存在與無有》，提出自我的兩個面向：自覺存在與自體存在。前者是有自我超越能力的、有創造性的、朝向未來的，後者是物化的、僵固的——因此是不眞實的；前者是無物、無有的，後者是存在的。《存在與無有》的書名便源自此。

前面已提過以「我看我的手」來體會自覺存在與自體存在的關係。自覺存在始終在尋求自我實現，拒絕像自體存在那樣地僵固如物；但自我實現又永無完成的一天，因爲如果完成了，它便又淪爲僵固，淪爲自體存在了。沙特認爲，人類的自由或解放就來自自我創造的潛力。在不斷自我改變的過程中，自我永不定型，永遠非物，永遠「無有」，永遠在變動、形成(becoming)中。自由也正來自「無有」——無本質，它驅使人類創造自我，而非安於無思不想的存在。而自由的特色，就在不斷更新其重塑自我的義務。

但即使自由是人貴有自我的特徵，在存在主義看來，自由卻絕非福祉，反而形同魔咒。因爲只要一個人有意識、有自覺，就無法擺脫做選擇的自由。更糟的是，存在主義者還不信人類有其天性，於是更沒有什麼本質來幫助人決定自己該做個什麼樣的人了。就如杜斯妥也夫斯基所說的：「假如上帝不存在，則任何事情都

會被允許。」這正是存在主義的起點(沙特 1967:278)。

存在先於本質

沙特的名言：「存在先於本質」，簡單地說，意指人類不具備永恒、客觀、共同的人性本質。當然，這等於是說，無所謂人之初，性本善或本惡。換言之，我們原本與低等生物無異，直到我們有意識地行動起來——作選擇、作各種決定、反省或創新，這才創造了自我的內涵，給自己下了定義。人是自由的，因爲她本來什麼也不是，也從來沒有律令規定她應該成爲什麼樣。

照沙特這樣詮釋自由與無本質的因果關係，就與馬克思主義與自由派都大異其趣。西洋哲學可說從來就是本質論的，基本上認爲本質具有普遍的、抽象的，以及形式的特性，致力於探討這些永恒不變的本質，不論是柏拉圖所說的理念世界(理念才是眞實的，而存在世界卻是虛幻的)；或黑格爾所說的：「絕對理性」才是宇宙本體；或是基督教宣稱的：上帝照祂的形象造人，上帝的形象就是人的本質，先於人而存在，正如工匠造刀時，刀雖然不存在，但心裡已有了刀的概念。即使到後來，上帝的概念已遭到質疑或摒棄，但本質論者仍訴諸永恒不變的人性，正如社會迷思強調永恒不變的女性氣質(陳鼓應 1967:8-11)。

波娃及沙特則是至死不渝的非本質論者。他們肯定每個人的未來是開放的、有無限可能的，個人的任何行動所包含的是環境的力量與個人的主體性。波娃比沙特強調環境的力量對個人作抉擇的影響，並在這一點上影

響了沙特。但不論環境如何，人仍然有作抉擇的自由與義務，因爲即使不作任何抉擇，也是一種抉擇，而且，當我們選擇了 A，其實就意味著放棄了其他的可能性，這造成失落感及心理負擔。我們因此感到怖慄、痛苦、以及接近反胃(nausea)的感覺。(如果有人說她們從不曾感受到這類痛苦，那麼沙特立刻予以當頭棒喝：「你有了壞信念(bad faith)!」)

自由 -> 責任

壞信念是存在主義及其女性主義的另一關鍵詞，其意涵類似自欺、錯覺。自欺有許多種，最典型的一種是扮演「我別無選擇」的角色。沙特愛舉的是法國咖啡館裡那種完美侍者的角色，他們每一個都像翻模製造出來的機器，以人人如一的標準答案與表情去應付各種狀況，原因倒不眞的在於職業上有此需要，而是爲了逃避人生的不確定狀況。儘管除了這種侍者的模式，他還可以成爲很多其他模樣的侍者，但做個「與衆相同」的侍者，畢竟要穩當得多。壞信念就發生於當自我感受到隨自由而來的無本質與前途未卜時，自甘放棄選擇權與自我定義，以逃避沙特所說的「可怕的自由」。換言之，有意識的自覺存在想成爲無意識的自體存在，想逃避創造性的人生，遁入像物或像芸芸衆生一樣的角色(Tong 1989:197-8)。存在主義神學家伯爾・梯力奇(Paul Tillich)說，決心過眞實的生活其實是很艱辛的，多數人情願不要(Tillich 1952)。

另一種自欺，沙特舉的是一個年輕女人的例子。在她與男友的交往中，她一直想不作決定，但關鍵性的時刻終於到來——男友握住了她的手。如果她不動，表示

她「有意」；如果她抽回手，那就會破壞氣氛。這時，自欺解救了她——她好像將靈魂抽離了肉體，一方面口中繼續說著高貴靈性的話語，一方面假裝手和她無關，既不同意也不反對地留在男友手中。這樣就掩飾了她是個自由主體的事實，好像她只是個任由他人決定的物體(Tong 1989:198-9)。

他　者

沙特的另一論點——他者(the Other)——與存在主義女性主義最有關聯。前面已經提過，黑格爾認爲心靈需要視身體爲他者，自我需要視他人爲他者，以便定義自己爲主體。因此「他者」便被賦予了帶貶意的語義，而非價值中立的代名詞。沙特沿用、擴展了黑格爾的觀點，認爲意識還有第三種存在形式——Mit-sein，或稱 為他
Being-for-Others。這是一種與他人相處時的意識，其作用是：本來一心一意「爲自己」的自覺存在，很吊詭地，卻必須從直接間接地化別人爲他者來確認自己的主體性。由此便產生了自我與他者的權力衝突：每個人都要靠掌控他人、矮化他人來證明自己的自由與超越，就如「奴隸是主子的眞理」。到頭來，自我便視他者如同「非我族類」，將之物化、刻板形象化，甚至將自我不希望具備的屬性全投射到他者這個垃圾桶裡。當族群、階級、宗教對峙時，弱勢者便如此成爲宰制集團眼中的罪惡淵藪、代罪羔羊。

有趣的是，沙特在界定自覺/自體存在、自我/他者關係時，已隱然將男性的屬性皆歸諸這一配對關係的前

者，而將女性屬性歸諸後者，並應用來分析反猶/猶太關係，但這位男性大師終究沒有投身於研究歷史及世界上被視爲他者的最大族群——女人。這分重要工作畢竟要等女存在主義大師波娃來完成。

第二性

在《第二性》的導論中，波娃從存在主義的基本理念切入，開宗明義地點出：己/他之別(Self/Other)是人類思想的一個基本類別(de Beauvoir 1947:xiv)，而從一開始，男人便爲自己正名爲「己」，女人則爲「他」(xxxiii)。這個論點完全是波娃獨立發展出來的，但其思考背景包括了：黑格爾所說的人類意識中永遠對他者懷有敵意；沙特所說的自我與他者彼此物化，以及自我在集體他者 (collective others，例如所謂「輿論」或社會規範)的強力凝視下，將他者的意識內化成虛僞的自我——自體存在；還有李維・史陀(Levi-Stauss)所說，對二元對立的領悟標示人類由自然過渡到文明。如果他者對自我構成威脅，女人即對男人構成威脅；如果男人希望保持自由，就必須使女人屈居次位，臣服於男人；男人爲了要成爲自覺存在，便將女人貶抑爲只具自體存在。女人自然不是唯一受壓迫的族群，但波娃指出，在其他的己/他關係中，人人皆知己/他是相互的認定，性別之間的己/他關係卻有所不同。第一，種族或階級的壓迫都具備特定的歷史條件，而且有時會情勢反轉，就如在本國行種族歧視者一旦到了外國，會發現自己變成了「外國人」(xx)。女人則一向受制於男人，從無例外。其次，

女人還將男人異化女人的觀點內化，認同男尊女卑。

女人的命運

要了解女人所受的壓迫爲何如此獨特，波娃首先探討女人是如何成爲第二性的。《第二性》一書共分二卷，卷一爲〈事實與迷思〉，卷二爲〈女人今日的生活〉。卷一的第一部即爲「命運」，分別重審生理、心理分析及歷史唯物論者所提出的性別不平等之肇因。

作爲存在主義者，波娃當然不會採信任何一種決定論，包括生物決定論。她認爲生物學歸納出的男女有別雖屬事實，但還得看社會如何根據本身的需要來加以詮解。儘管在生殖上女人擔任第一線的角色，儘管「事實」上男性體力強於女性，或者異性戀性交中男性扮演主動角色，但如何評估這些現象，仍由社會決定。

波娃認爲，女人的生殖功能確實與她要發展及保持自我有衝突，而男人則否。因爲透過精子，男人得以超越自我，創造新生命，但在射精時，精子已離他而去，成爲一個異己；因此男人在超越的同時，又恢復了個體性。女人卻透過外來物而受孕，她先被侵入，招來外來的房客，使她既是自己又異於原先的自己，這種異化是不發生在男人身上的。可是，波娃又認爲，這並不表示女人的自我就註定要少於男人，因爲女人畢竟不只是身體，因爲她除了自體存在，還有自覺存在。「關於女人在世上的處境，身體是極重要的因素。但僅僅身體不足以定義女人；生命的眞相唯有透過自覺的個人在行動

中、在社會中呈現。「生物學不足以回答我們眼前的問題：女人爲何是他者？」這問題更正確的提法應是：女人爲何被社會選來扮演他者 (Tong 1989:203) ?」

波娃接著往心理學，尤其是心理分析學尋求答案。基本上，她發現佛洛伊德並不太關心女人，只是在研究男性的基礎上對女性作些修正。她認爲佛洛伊德用「陽具羨慕」來解釋女人註定屈於劣勢是太過簡化的，因爲女人羨慕的並非眞正的「那話兒」，而是社會賦與「有屌者」的物質與心理特權。佛洛伊德學派說女人因缺乏象徵權力及優勢的陽具——權杖，而不可避免地要居於低社會地位，波娃覺得未免太生物化約論(biological reductionism)了。「但稍後的女性主義精神分析學者如米契爾(Juliet Mitchell)指出，波娃對佛洛伊德的批評有誤讀之嫌。」米契爾認爲，佛氏旨在描繪當時他所處社會對兩性的差別待遇，並非肯定此一原則。米契爾還認爲，波娃將意識型態的陽具與生理的陽具區分，正與佛氏的眞正主張不謀而合(Okely 1986:99)。

波娃所欣賞於佛洛伊德的，是他才華洋溢地大膽主張：性是人類行爲的終極解釋，不過波娃也認爲這種說法未免太過簡化。佛洛伊德學派說男人的性快感在進入生殖器官期後便只集中於陽具，而女人卻需由陰蒂快感進展到陰道快感，波娃認爲這是佛氏的重要發現。佛洛伊德說，女人掙扎於從陰蒂快感向陰道快感演化，前者是嬰兒期即有的，大約與她認同父親(男性)的階段同時，反映著女人的「男性」(virile)傾向；後者是青春期後才發展的，象徵她的「女性」傾向。女人要發展出陰道高

潮，才算「正常」，這也意味著她將從由女人處得到愛，轉爲由男人處得到愛。這種二階段式的性演化使女人比男人易陷於演化不完全，而產生神經質。換言之，要定義女人，就要從女人意識到自己的「女性」(femininity)開始(de Beauvoir 1947:54)。

然而，要讓波娃就此相信性是一切的根源，可以想見是不可能的。首先，波娃與沙特的存在主義不能相信佛洛伊德學派的「無意識」之說。存在主義認爲，所謂人有無意識的行爲，無異於容許人逃避責任。對沙特而言，不僅我們的決定與行動是有意識的，連感情也是有意識的，只是有時我們不承認罷了。佛洛伊德說人有無意識的期望被無意識地壓抑了，沙特卻說這不過是虛僞、自欺（壞信念），我們只是拒絕承認自己的行爲動機。其次，波娃認爲，精神分析用情結(complex)、傾向(tendency)等意念來描繪人生的戲劇，是將無意識內在化了(interiorizing the unconscious)，像是說人生都在內心進行，要一窺全劇也只能進入人心中去探索(Tong 1989: 199)。但在波娃，生活是人與世界的關係(de Beauvoir 1947:54)，任何行動都同時包含了環境及人的主體性，所以要談女人如何爲其意識所定義，必須看她如何從身處的社會中形成其意識。

總之，波娃認爲，佛洛伊德未能解釋女人爲何成爲他者。佛氏承認陽具的權力來自父親——男性——的高高在上權力，但男權至上的根源爲何？佛氏也坦承並不明瞭。

接著，波娃轉向檢驗歷史唯物論，從經濟觀點探討

女性淪爲他者的原因。馬克思主義認爲物質條件是人類歷史的基本事實，掌握生產工具者形成統治階級，壓迫以工作維生的階級。在這樣的階級社會中，絕大多數女人和男人皆受壓迫。除非生產工具轉爲公有，各種形式的壓迫——包括階級、種族、國家、性別等——才能徹底消除。

但波娃認爲，當我們從資本主義轉向社會主義後，男女之間的關係並不會自動轉變。《第二性》成書後的歷史發展已證實了波娃的看法。她認爲：若非人心中有壓迫他者的欲望，那麼私有財產制也未必就是使女性受壓迫的始作俑者(58-67)。

那麼，對存在主義者波娃而言，女人變成他者的原因究竟何在？首先，如前所述，當我們肯定自己爲主體及自由人時，他者的觀念就隨之而起，我們從此視他者爲威脅。女人便是如此經由男人的定義而成爲他者。至於男人爲何掌握了定義權？(波娃雖然不信生理決定命運，卻相信人透過身體與世界聯繫，而女性的生殖功能使她享有較少的自由。)從史前開始，性別分工的現象就一直存在，分給女性的工作中有重大部分是重覆的維持性工作，接近自體存在的恆定不變，無創造性。而男人的身體不像女人那樣受懷孕、生產、月經等阻礙，他的性行爲也不受懲罰，所以男人有較多的自由去探索、發明，甚至拿生命去冒險。透過這些行動，男人感知自己是主體，卻感知女人猶如只會生育的物。人(男人)之所以高於禽獸在於他們會玩命，而創造生命卻是禽獸也能的；因此兩性之間，優勢劃歸給了能殺生的那一性，至

於「給生命」的女人就被貶入他者的領域。男人「征服了自然與女人」(72)。

波娃認爲直到二十世紀中葉，女人仍然處於「他者」這個基本角色，例如家庭主婦，在波娃看來，是被拋擲到呆板重覆的生活中，不可能投身於創造性、超越性的計畫。她們只能認同丈夫的行動，並假想那也是她們的成就。

由於男/女處於自覺/自體存在的辯證關係，兩性就都受到自欺——壞信念的誘惑。當男人視女人爲自體存在時，便將他對存有(Being)的欲望投射於女人，由此產生了神化女性的諸多刻板觀念，如視女人爲地神(Earth Goddess)化身。另一方面，男人又可視女人爲難逃一死的肉身象徵，此時女人就是可怕甚至可恨的了，由此又衍生出以女人爲邪惡他者的刻板印象，如女巫、潑婦等。這兩種態度都是自欺，藉著視女人爲他者，來逃避自己本是「無有」(nothingness)的人類共同處境，這是不實的企圖超越。

女人的自欺通常表現在否定自己作爲自由創造主體的潛力，以及接受客體或他者的角色，也就是前面提過的「逃避自由」。波娃認爲人有放棄自由、變爲物體的欲望，但這在存在主義倫理中，是一項道德的罪過，可是對女人而言，這又常是阻力最小的一條路。這條路好走，是因爲可以避去「承擔眞實存在的壓力」，然而，明明是主體，卻接受他者的角色，往往引起沮喪與精神分裂(xxiv)。

波娃曾譴責女人接受自己被定義爲他者，無異於參

加了男人的共犯結構。但她也指出，眞正的理由在於女人各自分散，從未集體認同女性的「我們」。同時，女人也爲接受被保護角色的明顯好處所迷惑。男人爲君，女人爲臣，君主會在物質上保障臣子，並負責在道德上爲她存在的方式自圓其說，女人就不必爲自己的生活負責了(Donovan 1985:124-5)。

作爲一個眞正的存在主義者，波娃仍然堅信女人可以作道德的選擇，而且，如前所述，波娃認爲這樣的歷史時刻也已到來，女人已開始出外工作，甚至可以選擇不婚、不生育。但即使外在情況已出現對女人有利的契機，女人在伸張主體性時，仍然承載遠多於男人的焦慮。譬如，她首先就要面臨「失去女性特質」的焦慮。「女人有獨立的成就是與其女性氣質相衝突的，因爲『眞正的女人』必須是客體，是他者。」(de Beauvoir1947:246)此外，由於男人仍居優勢地位，女人不由自主地會想取悅男性，因此在作選擇時，往往不按自己的眞性，而是按照「男人會怎麼想」。女人的眞實處境逃不過男人對她的定義，也就是波娃所說的：男人創造的女性神話(myth)。這些神話像空氣般無所不在，卻令人常常感覺不到，有必要全盤審視，戳破人類歷史上的最大謊言。

神　話

神話可以用來交代難以解釋的現象，簡化複雜的事理，或將不合理的現象合理化。神話也是意識型態的構

成要素。在分析過生理、心理、經濟及歷史因素對女性的影響後，波娃花了更多的心力來分析男人如何創作神話/意識型態來對女人耳提面命，使她們安於其位。就從各民族的創造神話看來，大多數都反映出共同的信念：女人的他者角色是自然、永恆的，不像奴隸還有翻身的機會，可以反客為主；男人也永遠不需像奴隸主那樣，感知他和奴隸彼此瞪視，互為對方的他者；因為女人之為男人的他者是絕對，而非相對的。就以基督教的〈創世紀〉為例，女性始祖夏娃就是後於男人被造的，用來造她的物質既不是與亞當相同的黏土，也不是另一種殊異的東西，而是男性始祖亞當的一根肋骨。她的產生不具獨立性，上帝並非為造她而造她，而是為了給亞當一個伴，「為男人」才是她的起源與目的。總而言之，她不基本(inessential)、不重要，但有了女人，才得以襯托出男人的完滿。波娃指出，男人不希望變成女人，但也少不了女人。(男人希望從女人得到他們缺少的東西——像自覺存在渴望自體存在的確定存在，像人總是對土地或自然懷著複雜的感情，而且往往是愛恨兩極。)同樣的，男人對女人也有崇拜與恐懼兩面，她是生命的來源，又是黑暗的力量，是月經、處女等所代表的危險的性力。這種種神話常是互相矛盾的，於是男人又歸因於女人的複雜曖昧。然而，這難道不是因為「他者」的觀念本就指向曖昧嗎?男人負面地定義一個本該正面定義的人——女人，無怪女人永遠成不了一個穩定的觀念。波娃認為，唯有在提倡全人類平等的社會主義意識型態中，在馬克思理想的眞正民主社會中，才會消弭他者的分類，

也才能拒絕將任何族群視爲他者——不論是偶像或是邪惡。女人也必須更肯定自己是主體，她們承載的他者奧秘才會逐漸消失(157-223)。

波娃也對五位西方經典男作家創造的女性角色詳加解讀，開啓日後女性主義文學批評的先河。她探討這些男人如何根據各自的自我形象，分別塑造配合他們的理想女性。他們筆下的女人雖然各自不同，甚至大相逕庭，例如布魯東(André Breton)喜歡像兒童的女人，斯湯達爾(Stendhal)則喜歡聰明有教養、不羈的女人，但這些女角的共同點在於：作家要求她們遺忘或否定自我(284)。波娃批評最力的是孟特爾蘭(Henry Monterlant)及勞倫斯(D. H. Lawrence)，前者筆下的女性，其存在似乎只爲了讓男人覺得自己雄姿英發，後者的女角則放棄自己的一切心願，好讓她的男人能隨心所欲。對這兩個作家而言，女人的自我犧牲猶如神聖的義務(Tong1989: 265)。

波娃還用了不少社會人類學的跨文化研究資料，分析各種舉世皆然的神話，例如儀式性的月經禁忌、厭惡或敬畏孕婦處女等，她的分析在當時都具有振聾發聵的力量。長久以來，幾乎從未有人系統地指出，即使神話表面上看來是抬高女性的身價(如奉之爲大地之母)，但仍然是將女人非人化，且掩飾了女人毫無權力可言的事實。更糟的是女人對神話中的理想形象或負面形象並不能嗤之以鼻，因爲在社會中，男人仍有權力用社會角色來控制女人。大多數女人就此被徹底蒙蔽，以爲神話所反映的就是身爲女人的眞實意義(de Beauvoir 1947:

168-170)。

在波娃寫作《第二性》的時代，她發現因爲女人已走到了轉捩點上，最新的女性神話也應運而生。例如當時流行的一些話語：「女人失落了。女人到那兒去？今天的女人根本不像女人！」這類「眞正的女人不見了」的神話，反映出男人(及用男人的眼睛視物的女人)一方面願意接受男女平等，一方面又不能放棄女人這個他者角色。所謂「眞正的女人」，意指「有女性特質」，這在波娃看來，與獨立自主是不相容的，因此許多女人顯得角色失調，波娃稱之爲開始要活得像個「人」之際的學徒期(xxxv)。在《第二性》的第二卷，她便詳細分析「女人今日的生活」。

女人的經驗

在卷二：〈女人今日的生活〉中，波娃企圖從女人一生各階段的實際經驗，來呈現她們如何被塑造成女人。本卷一開始，就是波娃的名言：「一個人之爲女人，與其說是天生的，不如說是『形成』的。沒有任何生理上、心理上，或經濟上的定命，能決斷女人在社會中的地位；而是人類文化的整體，產生出這居間於男性與太監中的所謂『女性』。唯獨因爲有旁人插入干涉，一個人才會成爲『他者』」(301)。

波娃比沙特更重視人的處境之重要性，並影響了沙特，顯示出她並非如許多人至今仍樂道的「波娃只是沙特的附庸」。沙特在《存在與無有》的初版中，認爲

個人都是完全自由的，或至少可以運用個人的自由，而波娃卻堅持，在有些情況下，人無法運用自由，或自由只是迷思，後來沙特也參考波娃的觀念，做了修正(119)。也是波娃指出，社會角色是自我用來控制他者的首要機制(Tong 1989:206)。透過代代相傳的社會化過程，女人被塑造成被動、陰柔的女性角色。

在《第二性》的卷二中，我們可以窺見波娃作爲一個法國資產階級女性在兩次世界大戰間成長的經驗。也由於這一卷在台灣有中譯本，讀者可較輕鬆地體會波娃作爲文學家的丰采。她從兩性的嬰兒期開始，對性別身分歧異的形成詳加探討，並對浩瀚的性別行爲作犀利獨到的描述，其洞察力至今仍令人震驚。例如她對小女孩開始察覺女生不能站立撒尿、少女沈迷於寫日記、喜歡森林曠野……都有極有趣的分析，很能啓發讀者重新審視某些自己以爲理所當然的行爲。

從嬰兒期、青春期到性啓蒙，在這段性別身分的形成期中，波娃認爲，正是他人的介入，使女孩「甚至從嬰孩時起，她顯得性別早已決定」。如果孩子只是單獨存在，並且不必顧及他人，她/他幾乎不會想到性別問題，只會以同樣的好奇心、同樣不在乎的態度探索自己的身體。至於爲什麼在「我們今日的生活」中，性別顯得早在嬰兒期就已決定?那不是因爲有什麼神秘的天性，將被動、賣弄風騷，與母性命定給她，而是因爲旁人對這孩子的影響力自始就是一要素，於是從幼年起她便受到訓練，而學得了她的要職(波娃 1947: I , 6-7)。

波娃認爲，身體是使孩子了解世界的工具。我們經

由眼睛、雙手來理解宇宙，自然也察覺到男女性器官的差異。在討論精神分析學說時，波娃就已提出，所謂陽具崇拜並不因爲男人先天有陰莖，而是由於社會賦與陰莖不尋常的權力。此處波娃更繼意識型態之外，從大量的經驗性事實來作分析。

然而，吊詭的是，堅決反對生物決定論的波娃，不時被批評爲：與生物決定論不謀而合。例如她說，透過周圍的人的態度，男孩似乎把陰莖當作另一自我，比本人還要聰明、伶俐、詭計多端。從解剖學的觀點說來，陰莖倒眞的頗適合這角色，它突出身外，像個天然小玩物、某種洋娃娃(de Beauvoir 1947:306)。但儘管波娃明確指出女、男孩對生理的感覺皆受外界影響，例如母親或保姆鼓勵男孩以陰莖爲榮，卻不引導女孩重視陰部，但她在解釋社會或生理因素時，卻往往顯得模稜兩可。例如她說，陰莖因爲在體外，可見可摸，男孩得以將自己身體之神秘與威脅投射在外，又可以握著玩比尿柱粗細之類的遊戲，因此陰莖對男孩是「可與自己辯證的『另一自我』」，他能大膽地採取主觀態度；那被他所投射爲自己之物，變成了自主性、超越性與權力的象徵」(I, 18-19)。雖然他可能害怕被閹割，但波娃認爲，這種恐慌比較容易壓服——相對於女孩對她內部的惶懼而言。從一開始，女孩自己就覺得比男性晦暗，她的生殖器像「不能拿在手裡的信封」(I, 12)，她極度關心在她內部的生命之混沌奧秘，這分恐慌常能持續終生。又由於小女孩不能像男孩那樣，把自我投射於陰莖，她往往選擇以身外之物——洋娃娃爲「另一自我」。但洋娃

娃是個被動之物，因此，當男孩在陰莖中找尋自發之自我，小女孩則認同娃娃，夢想自己像娃娃一樣被撫抱，被打扮，並自我陶醉。波娃在此似乎暗示某種程度的生物決定論：只有男人能「自然地」透過身體，行超越性的活動(如日後以陰莖之勃起與射精爲挑戰)。

在波娃之後的女性主義者，許多已對女性生理採取較主觀正面的看法，強調女性之「有」(史瓦茲 1982: 108-9)。而波娃則認爲，不論如何，在女性當時的處境中，隨著青春期到來，乳房腫脹、月經來潮，都迫使女人越來越發現自己可恥的「他者性」。由教育及社會，女孩學到，她必須取悅他人，表現被動性的女性特質，才能博人歡心，因此在她自主的存在與他者的身分間始終有著衝突(波娃 1947: I ,21)。當她日趨成熟，對男性的優越，觀察得也越清楚。女人的未來千篇一律地指向做妻子與做母親，因此小女孩對性的神祕特別關心(和男孩的性好奇有所不同。波娃指出，男孩最關心的，並非他們將來做丈夫或做父親的角色)，但壓抑偏頗的性教育又讓女孩常陷於惶恐。就在似懂非懂的年齡，身體的變化使女孩越來越意識到女性命運的逼近——藉著每月污濁的不適與模糊的愧疚面對著她。「如此她步向未來，負著傷，屈辱地，有罪地」(I ,83)。

進入青春期，少女越來越覺得在「做人」與「做女人」之間有矛盾。人的自然傾向是視自己爲自主之至要人物，但做女人卻意味著脆弱、無用、馴服；她還必須開始打扮，必須壓抑自我，而代之以長輩教給她的故作優雅。少女的問題是：如果我只能朝「他者」的身分去

成長，她就得下決心去放棄她的自我。因此她徘徊於(相對來說)較獨立的童年期與成年婦女的屈服期之間。比較起來，少男的生命旅程就容易得多，因爲在他「做人」與「做男人」之間並無矛盾，透過獨立自由之自我表露，他同時獲得社會價值與男性威望(I,93-95)。

少女逐漸意識到，她未來的情節是固定的——結婚。她逐漸放棄許多競賽，如在學業上全力以赴，而期待經由婚姻，取得女人僅能享有的社會尊嚴。但隨著性感覺的強化，少女對未知的性又飽受多於少男的困擾。波娃認爲，基本上，原因仍在於男女處境不同，即社會上定義性行爲是男得女失的，所以女性對「戳入」懷著被侵入的恐懼，甚至陷入自虐——因將自我屈服於他人而覺自己有罪，於是自動加倍自己的屈辱與奴役，來懲罰自己(Ⅰ,178)。

波娃也指出，在男性慣於掌控、女性習於被動的處境中，床成爲男人的展技場，而女人感覺在性交中被物化的沮喪，因此她的性感覺整個被這種處境損害，絕非做愛技術改善就能修復。要求得女性性感的完滿發展，有待雙方建立一種相互的關係，男人要放棄其特權地位，女人要克服其被動，各自承認互有給予與取得，也就是自我與他我互相確認(Ⅰ,180)。

如果說，女人從少女邁向成人之際，性行爲使她更加體認到自己的他者性，那麼，在波娃看來，婚姻和母職則更制度性地加害女性。女人從婚姻中得到的，是「鍍了金的庸俗，沒有野心，缺乏熱情，在悠長的歲月中重複地度著毫無目的的日子，讓生命悄悄地滑向死

亡」(Ⅱ,34)。社會性神話宣揚女人婚後的自得、安定與安全，但波娃認爲，女人付出的代價更高，因爲她犧牲了自由，也被榨乾了追求偉大的能力。這種代價，波娃以爲對任何女人都是得不償失的。「作女孩時，整個田野都是她的家園，森林也屬於她。如今，她被約束在一個有限的空間裡，自然界縮小到幾盆天竺葵，牆壁阻斷了視野。但她要征服這些局限。藉助貴重的古董，她擁有了遠方的異國和古老的時光；她以丈夫代表擁有人類的社會，她還有孩子，那是她未來全部的寄託。」(Ⅱ,37)

比妻職更妨礙女人自我發展的，是母職。波娃反對社會上瀰漫的錯誤成見：(1)女子一生的榮耀在於養兒育女；(2)孩子在母親的懷抱中必定是幸福的。首先，她承認撫育兒女至成年可以是一種積極的投入，但她又不客氣地指出：懷孕可不算是行動(activity)，只是自然的功能。前面已經提過，從受孕到懷胎十月，女人因外物(精子)入侵而感覺自我異化，同時，懷孕更使女人無法自由地規劃自己的命運。女人除非眞的對撫育工作有興趣，便不該生孩子；而且其心理及物質條件必須足以擔當這分工作，包括孩子應大部分由社區集體照顧，以使母職與從事職業相容；母親若把自己寄托在孩子的未來上，她仍然是個沒有獨立人格的依賴者；新女性要像男人一樣地參與社會生活，找尋生命的意義，除非她發現了生命的意義，她不該同意將新生命帶到世界上來(Ⅱ,130-136)。

但在波娃當時，現實中仍然大量存在「人們一方面

視女性，另一方面對母親表示敬意」的過分欺騙(Ⅱ,132)。女人被世界拒絕，因此以孩子爲其他可能成就的替代品，造成母子關係的扭曲。最初，母親覺得掙脫了客體的處境，因爲她從孩子身上尋找到一個他者，正如男人從女人處找到他者。但孩子漸漸長大成爲自覺的主體，需索無盡。當他注視母親時，又將母親轉爲客體——煮飯、洗衣、照料、付出，以及犧牲奉獻的機器。母親被化約爲物、爲客體之後，出於深切的挫折感，不免也要操縱兒童。在波娃看來，許多母子、母女關係對孩子都有傷害性，但社會並未正視所謂「壞」母親的處境多麼辛苦，私下蘊藏著多少欲望和反抗心(Ⅱ,116-119)。

至於女人的職業角色，基本上，波娃是寄予厚望的：「藉著工作，女人大部分能縮短和男人的差別；唯有工作，才能保障具體的自由。一旦她停止做男人的寄生蟲，那些因爲她們的依賴而產生的制度就會瓦解；她和世界之間不再需要男人做爲媒介。」(Ⅲ,88)

但是，在波娃的時代，也像此刻我們身處的台灣一樣，大多數的職業婦女無法逃離傳統的女性世界，有時她們的處境甚至比留在家裡的妻子與母親更糟。除了工作的職責，社會也要求職業婦女仍然「像個女人」，也就是說，她們還要負起「保有女性氣質」的職責。就以服裝來說，職業男性幾乎不需操心，所有的衣服都是爲他們行動方便而設計的，女人的絲襪、高跟鞋等，卻既脆弱，又是爲了要她行動不方便而設計的。但女人又不得不追求穿著這種服裝的外表，以便獲得社會的認可。

如果她想同時活得像個男人也像個女人，衣著和家務就要增添她許多工作和疲勞；如果她想成爲十足的女性，她會發現自己遠不及有閒有錢的女人那樣花長時間去美容購衣，職業女性在這方面充其量只是個業餘從事者。如果她反抗傳統呢？她會討厭她的性別，但「討厭她的性別亦毀損她作爲人類的尊嚴。男人是有性別的人，假如女人想作爲一個完整的人，和男人平等，她必須是個有性別的人。拒絕女性的特質，即放棄她一部分的人性」。更甚者，「凡是不去遵照社會認定的女性特質的女人，從性別的觀點來看，她的身分貶值了，進而影響到她的社會地位。」(Ⅲ,91-92)

總之，即使女人在經濟上不必依賴男人，並非在道德、社會、心理上就與男人一樣。兩性的成長過程不同，社會以不同的眼光對待男女，女人看世界也和男人不同。波娃說，身爲今日的女人是人類求獨立的一個特殊例子，她們才僅達到目標的半途(Ⅲ,91)。大多數的女人，不管是母親、妻子、職業女性，總或多或少地同意扮演女性化的角色，經濟及心理因素當然起了特別重要的作用。有些女人扮演的女性角色更爲極端，如妓女、視神爲愛人而自覺爲神的器物的女神秘主義者，以及自戀者。

波娃在〈卷二：女人今日的生活〉的第四部：合理化(Justifications)中，有專章討論自戀者。常有人說女人都是自戀狂，波娃本人則僅贊成：各種條件使女人傾向於自戀。主因在於社會使女人不能從事自我定義的活動，而容許女性從事的活動又不能使女人滿足，受挫的女人

只得轉向自我，從她的「內宥性」(immanence，超越性的反義詞)中尋求眞實的存在，從而極端重視自己的面貌、身材、服裝、氣質，因爲她無法掌握其他可資重視的目標。

在自戀中，她成爲自己戀慕的對象，也成爲她自己的客體，就如梅吉羅斯基夫人(Mme Mejerowsky)所說：「我愛我自己，我是我的神！」但波娃指出，一個人同時感覺自己是主體及客體，是虛幻的，因爲就存在主義理論而言，自覺存在與自體存在絕不可能合而爲一。而自戀者所獲得的滿足也絕非自給自足的，反而得依賴外界對她的肯定，例如她多麼美麗，多麼女性化，而制定這些標準的正是男人，是波娃所謂「輿論的暴政」。自戀者的自我價值永遠不來自她從事的女性化行動，就如化粧的行爲不導致價值，價值其實是來自社會對化粧造成的女性氣質之認可(Ⅲ,6-33)。

從妻子、母親到自戀者，這些角色的悲劇性在於：她們都不是女性自己創造出來的。父權社會中，男人透過結構與制度，來建造女人，女人只能期待被認可，而不能自我建構。但如前所述，這個制止女人自我創造的社會已開始鬆動。由於女人和男人一樣沒有本質，她不必繼續保持男人塑造成的模樣，她可以成爲主體，主動參與社會，重新定義或根本廢除各種過去的角色。女人將像男人一樣不再安於自體存在。男人應該開始了解：女人也要成爲自覺的存在，「爲自己」，而不只「是自己」。

這當然不是一蹴可幾的事，但波娃認爲，就像讓黑

人去選舉，他們就會變成值得獲得選舉權；給予女人責任感，她就知道去承擔。重要的是，女人眞要擺脫第二性/他者的地位的話，就必須設法抗衡處境中諸多不利於她的力量。

波娃心目中，男女平等的世界「是很容易想見的，因爲那正是俄國革命所允諾的：女人和男人完全一樣被教養和訓練，就業條件相同，工資相同。性愛自由成爲被認可的習俗，但性行爲不再被視爲一種可以得到報酬的服務，女人必須用其他方式去賺錢供養自己；婚姻建立在自由的約定之上，並依雙方的意願而解除；母職是自願的，也就是說，節育和墮胎必須合法化，婚內與婚外的母親及孩子享有完全相同的權利，產假由國家支薪，並由國家負責照顧」(Ⅲ,150)。

歸納波娃的論述，創造社會主義式社會、施行性別平等教育、女人就業，可說是追求具體平等的策略。波娃一向強調女人的經濟自主，但經濟自主必導致道德、社會和文化方面的改變。而男人/壓迫者當然不會無緣無故地變得非常慷慨，但是「有時因爲被壓迫者的反抗，有時甚至是特權階級本身的演化，都創造新的情況，於是男人基於本身的利益，給女人部分的解放，接下來就靠女人繼續向上了」。到了眞正兩性平等的時候，男女將互相承認對方爲主體，同時，各自依然是對方的他者，但彼此尊重，而非片面地貶抑女性(de Beauvoir 1947:810-814)。

對存在主義女性主義的商榷

讀者當已注意到，本章花了相當多的篇幅介紹存在主義的一些基本觀念及關鍵辭，如自覺存在、自體存在、超越、內有等。許多批評者認爲，這些觀念並非直接源於女人的生活經驗，而是哲學家抽象思考的產物，因此《第二性》不是大多數女性親近的。教育程度較差的女人或許會因敬畏那些高深的字眼而同意波娃，卻並不表示波娃有效地說服了她們(Tong 1989:211-2)。

其次，批評者認爲波娃所探討的女性眞實經驗太以她自己——法國白人資產階級——爲中心，並暗示這是舉世皆然的女性經驗。這裡面自然包含了波娃本人的侷限與偏見，但也包括了例如人類學對異文化研究的局限。在《第二性》出版後的半世紀，我們當然已有更多資料去認識女人之異與同(Okely 1986:158-61)。

另一引起最多爭議的論點，則是波娃對女人身體的態度傾向負面。艾許譚(Jean Bethke Elshtain)認爲，波娃的存在主義使她視身體爲頑強且無法擺脫的客體，限制了意識主體的自由，特別是身體一死，意識、主體性、自由也告終，所以身體代表死亡的力量。波娃在回憶錄中就有她如何向身體宣戰的記載，譬如她如何壓抑性衝動，或想整夜不睡，以及當她逼近老年時如何恐慌。

存在主義對身體的敵意，導致波娃對女性身體抱持特別不信任的態度。她認爲，女性的自我要靠拒絕生殖來完成，男性卻不必付出如此的代價。在性交過後，男

人的身體絲毫不變，但女人如果因性交而受孕，她就不是原來的人，甚至形同非人了。波娃用令人觸目驚心的文句來描繪「孕婦落入大自然的圈套，她是植物也是動物，是一堆膠質，是孵卵器，是卵；她令年輕而腹部平坦的兒童們害怕，她使年輕人輕蔑地嘲笑，因爲她是人，是有感覺有意識的自由人，卻成爲生命經過的工具」(波娃 1947: Ⅱ,94)。

艾許譚認爲，波娃對身體，尤其是對女性身體的嫌惡，使她不遺餘力地攻擊婚姻與母職，認爲這兩種制度純粹是壓迫性的。如果將徹底拒絕婚姻與母職作爲運動策略，將使許多對身體持不同態度的女性望而卻步，譬如許多人並不認爲身體只代表死亡的焦慮，它也代表生之喜悅；或有些女人認爲懷孕、生產及親自授乳是有價值的經驗，還有人會反對崇奉心靈而鄙視身體的態度，質疑自體存在爲何天生就是有缺陷的存在模式呢(Elshtain 1981:306-7)？

波娃另一屢受質疑的論點，是她太全面接受以男性爲常模的價值觀。艾許譚指出，波娃對女性身體及性格多所抱怨，可解讀爲對男性身體及性格的肯定；波娃怨嘆人們將女性與自然作聯想，相對地，卻肯定男人與文明的配對聯想(Evans 1985:57)。伊凡斯(Mary Evans)則指出，波娃對兩性行爲的描述太過二分，而且二分法中又秉持著有層級的價值觀，以至認爲傳統男性的活動(如運用理性、獨立行動等)必然優於傳統女性(如照料兒童及維持日常生活)，其間的高下之分幾乎等於較高級與較低級的文明(57)，所以波娃會宣稱，由於女人的處境，她

無法達到「人類的崇高境界，諸如正義、豪俠、大公無私」，而「『摩登』女性接受男性的價值，爲自己與男人一樣從事思想、行動、工作、創造爲榮」(波娃 1947: Ⅱ,253)。

同樣值得注意的是，波娃要女性接受男性的價值，卻未相應要求男性接受女性的價值。她認爲新女性可刺激男性接受更平等的兩性關係，卻未具體要求男性調整角色，也從事家務、育嬰。她期待女童接受性別平等的教育，但也不曾提出對男童教育的改革方向。

針對上述的批評，或可再作些補充說明。首先，波娃的哲學語彙確實需要較多的存在主義訓練，才能盡解，但存在主義並非袖手談心性的哲學，而是行動的哲學，重要的是掌握它積極克服處境的勇氣，對自己也對世界負責任。波娃對《第二性》引發諸多不同階層讀者的來信特別高興，就連她曾以爲沒有出路的中年家庭主婦也來信告訴她：我們並非沒有希望，我們還是可以鬥爭的(史瓦茲 1982:77-9)！

《第二性》出版後一星期，即售出 22,000 册，1953 年出版英譯本後，更對美國第二波婦運起催生作用。台灣的中譯本於 1972 年出版，是當時唯一全面探討女性處境的巨著，現在許多婦運工作者都深受啓迪，可說也大力影響了台灣的婦運，特別是從 1970、80 年代之交即投身婦運者嚴以責己、反抗女性氣質、全心投入工作的作風。

至於波娃對身體的看法，她晚年曾稍做讓步，認爲新一代主張女性身體值得驕傲，孕婦不應被視爲可笑等

都是好的，但她依然反對「女性身體決定她存在模式」的主張(Simons 1979:342)。

從 1970 年代直接投身婦運後，波娃在局部問題的認知上，還有其他改變，例如：她意識到自己以前在男性世界中一枝獨秀，事實上是接受了男人突出個別女性，作爲象徵性點綴的策略，其實女人應該拒絕被這樣利用。又譬如相對於她早年太內化男性價值，晚年波娃則明確指出：女性主政、掌權，應有新的創造，但可別又掉入本質論的錯誤結論，以爲這都是「因爲身爲女性」才創造出來的。

由此我們可以看到波娃對反本質論的忠誠不渝。事實上，她曾點名批判多名被她歸爲本質論者的法國女性主義者，如西蘇(Cixous)，來克列克(Leclerc)，依蕊格萊(Irigary)等人，視之爲非女性主義或反女性主義者，對她們頌讚女性因處於他者地位而具備獨特價值的理論，斥之爲「要女性永遠安於不利的地位」；她也批評女人應該格外重視和平、生態的主張，認爲那也是「男女各有其分」的遺毒。此外，她晚年更強調女性集體行動的力量，並主張不妨以激烈行動改變社會(參閱史瓦茲 1986)。作爲一個存在主義者，她親自示範了至死都能激進，都能改變自我的榜樣。

參考資料

西蒙・波娃，1947/1992.《第二性》第一卷、第二卷、第三卷。台北：志文出版社。

克洛德・弗蘭西斯等，1992.《西蒙・波娃傳》。台北：志文出版社。

沙特，1967.〈存在主義即是人文主義〉，鄭恆雄譯，《存在主義》。台北：台灣商務印書館。

唐君毅， 1967.〈海德格〉，陳鼓應編，《存在主義》。台北：台灣商務印書館。

愛麗絲・史瓦茲，1982/1986。《拒絕作第二性的女人》。台北：婦女新知雜誌社。

陳鼓應，1967.《存在主義簡介》，陳鼓應編，《存在主義》。台北：台灣商務印書館。

劉崎，1967.〈沙特〉，《存在主義》。台北：台灣商務印書館。

de Beauvoir, Simone 1947/1953. *The Second Sex*. H.M. Parshley, trans. & ed. New York: Knopf, Inc.

Donovan, Josephine 1985. *Feminist Theory*. New York: Frederic Ungar Publishing Co.

Elshtain, Jean Bethke 1981. *Public Man, Private Women*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Evans, Mary 1985. Simone de Beauvoir: *A Feminist Mandarin*. London: Tavistock.

Hegel, G.W.F. 1807/1977. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Clarendon Press.

Heidegger, Martin 1927/1962. *Being and Time*. New York: Harper.

Okely, Judith 1986. *Simone de Beauvoir*! Virago/Pantheon Pioneers series.

Sartre, Jean-Paul 1956. *Being and Nothingness*. Hazel E. Barnes, trans. New York: Philosophy Library.

Simons, Margaret A. and Jessica Benjamin 1979. "Simone de Beauvoir:An Interview" in *Feminist Studies* 5, no.2.

Tillich, Paul 1952. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University

Press.
Tong, Rosemarie 1989. *Feminist Thought*. London Unwin Hyman.

王瑞香

第四章

基進女性主義

女性解放的根本契機

前　言

談到基進女性主義(radical feminism)，我們便進入了美國婦運史中最絢爛、熱鬧而豐富的一章。在這一章裡我們看到了一群極富原創性的女性忿怒而激烈地提出許多新穎而大膽的想法，這些想法有的石破天驚，有的著實刺激而具啓發性，如此引發更多的言論彼此激盪……在這裡，你發現，有人大力翻攪了女性主義的土壤，而才一轉身它便已滿地繽紛了。

簡單的說，基進女性主義的重點在於：主張女人所受的壓迫是最古老、最深刻的剝削形式，且是一切壓迫的基礎，並企圖找出婦女擺脫壓迫的途徑。它所談論的議題多與女人有切身的關係，包括性別角色、愛情、婚姻、家庭、生育、母親角色、色情、強暴，乃至女人的身體、心理等，處處都直接觸及了女人的身心，發出了女人最赤裸的聲音。

基進女性主義誕生於 60 年代末、70 年代初，主要的發源地是紐約與波士頓。它是從男性新左派(New Left)的陣營裡發展出來的。當時一些投身民權運動的進步婦女在運動裡得到次等待遇，她們被男同志視爲低下者、服侍者、性對象，也爭取不到發言權，因而在忿怒、幻滅之餘棄絕新左派而獨立出來。還有少數原活躍於全美婦女組織(NOW)裡，但因不苟同其保守作風而與之分道揚鑣。

個團體劃清界線。她們使用「基進」(radical)一詞，主要取其語源上的「根」(root)這個意義。她們主張婦女的受壓迫是所有其他種族的、經濟的、政治的等等壓迫的根源，必須加以根除，否則它將繼續生長各種壓迫的枝椏。因此，消弭婦女所受的壓迫將創造一個新形式的革命性變化，遠勝先前所知的任何變革。是以，「基進」一詞一方面係指較新左更根本的革命立場——如摩根(Robin Morgan)所宣告的「婦女是眞正的左派」(Morgan 1977:130)——另一方面它也暗示較自由派女性主義更廣泛、深入的進步性。

以下試從父權制度、性別角色、生育角色、性、批判等五個單元來簡介基進女性主義。

父權制度——壓迫的根源

從男性主導的運動裡撤退出來的基進女性主義者發現：父權制度 (patriarchy)，或男性支配——而非資本主義——才是婦女受壓迫的根源。最早看出這一點的人之一是葛瑞爾(Germaine Greer)。

葛瑞爾——女人是被閹割了的

葛瑞爾的《女太監》(*The Female Eunuch,* 1970)於出版時造成了相當大的衝擊，引起了普遍的注意。該書書名點出了作者的基本理念：女人是被動的性存在，因爲她被男人閹割了。

那麼沒有被閹割的女人應該是什麼樣子？葛瑞爾認

爲女人眞正的性稟性(sexual nature)和完整的人格，原應像男人一樣主動而敢爲的。但這些我們可能無法從女人的身上看出，因爲她們受制於社會「永恆的陰柔」(Eternal Feminine)的理念(Greer 1972:58)。葛瑞爾攻擊這種刻板印象，尤其是它所包含的無性的形象。這個支配著我們文化、亦爲所有女人追求的形象，要求女人必須是可愛而被動的、必須是個囡囡、一個本質上是去了性的偶像、是年輕的、皮膚光滑無毛、肌肉有彈性，而且沒有性器官(60)。這個形象的基本邪惡在於它對性能量的壓制，但這壓制影響到其他方面的生活與活動，因此它所閹割的不止是性而已。

這個被閹割的陰柔的女性，是從搖籃時期就開始被塑造成這個樣子的，葛瑞爾強調家庭具有壓抑心理的巨大力量。但，是在青春期的時候女孩子才變成太監的，這時她學會了放棄她的自主權、尋求他人的指引，並採取被動的態度。葛瑞爾主張現代的父權制核心家庭必須加以廢除，因它是建立在私有財產制——即由男人的合法子嗣繼承財產的制度——的男人利益上。隨著核心家庭的廢除，葛瑞爾認爲，終生一夫一妻制也將消失。

葛瑞爾和傅瑞丹(Betty Friedan)一樣關注到高教育程度的中產階級婦女，但不同於傅瑞丹，她強調的是解放婦女的性；她主張婦女應發展她們的性，並將它表現在整個人格裡。她還提供解放的主要方法，即以快樂原理取代強制性與強迫性的行爲。因爲快樂的本質是自發性，而自發性意謂拒絕規範，接受自我管理的原則。她

是如何，但我們一定要勇於試驗。女人不能等待社會革命，而必須現在就起來反抗，因爲她們是最受壓迫的階級。而藉著摧毀父權家庭而達成婦女的解放必將摧毀威權制國家的下層結構，繼而便可實現社會主義。

米列——性即政治

葛瑞爾要求婦女這個階級起來反抗。她的「女人是一個階級，而且是最受壓迫的階級」的觀念(Greer 1972: 329)，是成長壯大之後的基進女性主義的重要元素。但她的敘述並不完整，因她沒有談到在一個男人統治女人的政治制度裡，男人作爲統治階級的部分。而這一部分我們可以在米列(Kate Millett)的經典之作《性政治》(*Sexual Politics,* 1970)裡找到。

米列在這本書裡大聲說「性即政治」，並使用「父權制度」一詞來指涉世界上許多地方控制女人的事實，它後來成爲女性主義著作的標準詞彙。米列指出，父權制度誇大男女的生理差異，以確保男性擁有支配角色、女性擁有附屬角色。社會藉性別角色刻板化的過程，使婦女接受她們的次等地位。而父權制度的主要支柱，是米列所說的「性政治」，這是一套藉個別男人支配各個女人之方式存在的人際權力制度。男女間的關係，一如政治生活中男人間的關係，是一種支配與附屬的關係，在米列看來，男性—女性關係是所有權力關係的典範。但它是藉性關係來表達的，它通常被拿來與愛——而非權力——相提並論(Millett 1970:32-33)。社會藉經濟、心理、法律……等方式使婦女附屬於男人，但這種控制的

最終行使是在私密的、個人層次上的——在臥房。

米列認爲，在一個婦女可享有教育、財源、民權與政治權的社會(如美國)裡，父權制度仍然繼續存在的原因，在於社會藉性別角色刻板化的過程，使婦女接受她們的次等地位。社會透過社會化來使兩性順從所規定的氣質、角色、地位等。婦女從幼年起被訓練去接受一個男女有別、並將公共權力分派給男性領域的社會制度。這是由學校、教堂、家庭機構而達成的，這些機構全都將男性支配女性的意識型態合理化，並予以加強；女性亦將這套想法內化，而認爲自己不如男性。這套意識型態十分強有力，因爲這樣的制度化往往使男性保有其所壓迫之女性表面上的同意。社會利用婦女畏於被視爲不正常、不可取的心理，成功地使她們接受僵硬的性別角色規定並服從父權制度(45-81)。倘若女性不服從這套想法，倘若女性摒棄她們的女性氣質——亦即屈從性與附屬性——男性便用強迫的方式來使女性就範，米列說，父權制度充滿了威脅、恫嚇。洞悉世態的女性了解，假如她要在父權社會裡生存，她最好有女性化的舉止，否則便有可能遭到「各種殘酷與野蠻的待遇」(43-46)。

戴力——創造「婦女生態」

在對父權制度的批判上，戴力(Mary Daly)可以說是最不遺餘力的一位。她並且爲基進女性主義注入了新的元素，使「基進」一詞在她的論述之下具有形上學的意義了。

本身是天主教徒的戴力在《在聖父之外》(*Beyond*

*God the Father,*1973)一書裡論道，基督教的整套象徵系統本質上是壓迫女性的。在接下來的幾本書中，她又創造了精巧的雙關語與女性主義辭彙來制服語言中的父權性質。她的 Gyn / Ecology(1978)一書尤其具有威力，它融詩、歷史、哲學、文學批評、謾罵於一爐，爲基進女性主義的旅程繪製了一面地圖，也可以視爲一個驅魔的過程。

戴力認爲所謂的「現實」(reality)是藉由語言建構起來，因此她要採取激烈地摧毀或解構語言的方式來呈現女性實存的眞象，並重獲婦女語言的力量，她稱此過程爲「『新字詞』之旅」(voyage of "new words")。如 Gyn/Ecology 由 gynecology 一字而來，原意「醫治婦女特有的功能及疾病的醫學」及「婦女學」，而戴力將之定義爲：有關選擇當主體而非調查對象的「自由的」婦女的學術。

Gyn / Ecology 一書分三個階段。第一階段從抨擊父權制度下手，幾乎一網打盡：「父權制度本身是盛行於整個地球的宗教……所有宗教——從佛教、印度教到回教、猶太教、基督教，到世俗的封建制度、楊格學說、馬克思主義、毛澤東思想——均是父權制度這座大廈的下層結構。」(Daly 1978:39)她說父權制度的基本祕方是它的寄生性，男性對婦女精力的需要是一種戀屍癖(意指他們所愛的是被迫害成行屍走肉的人)，而基督教的主要訊息是施虐受虐狂——這正是父權制度結構的格式及基本內容。類似的驚人之語充斥字裡行間。

第二階段詳述「虐待儀式」(sado-ritual)：印度的寡

婦自焚殉夫、中國的纏足、非洲的陰蒂切除與陰道口縫合術、歐洲過去的焚燒女巫……乃至現今普及的避孕藥品等。戴力特地提醒我們，這些儀式全被男性學者以價值中立的語言及概念化著述正當化了，而未揭露這些行爲的殘酷性，因此，父權制度的學術是虐待性儀式的延伸與持續。

經過這兩個階段後，婦女便面對社會仇恨女人的事實，了解女人被文化蔑視的程度了。在第三個階段，戴力建議婦女退出一切的父權制度：教堂、學校、學術組織、家庭、異性戀等，而進行一個驅魔的過程，從驅除虐待性儀式所帶來的「心靈/精神/肉體污染」開始，從事一個「認知/行動/自我本位的過程」，如此便能創造一個認同女人的新環境，此即「婦女生態」(Gyn/Ecology)的形成，其心理意義要大於實質意義。

H.艾森斯坦(Hester Eisenstein)指出戴力這本書的一些陳述對女性主義具有很重要的政治涵義：一、它認定女人完全是好的，男人完全是邪惡的；扮演被迫害者的女性角色是被動的、爲男性所利用的，因此在戴力的描述下女人是無辜、無權力的受害者。二、戴力強調精神的改變而忽視了婦運所遭受的實際政治困難。三、戴力不承認婦運的多項成就，尤其輕視進入體制的成功婦女，並視婦女研究計劃、強暴救援中心等爲父權制度所賜予的禮物。她呼籲一個更基進的女性主義形式，但她自己所前往的是個非常不同的方向——一個心理的、內省的旅程，而非更基本的社會改變。如此擁抱女性異質，隱含了自政治鬥爭退出，轉而發展一個完全分離的

自足的婦女文化的走向。此外，H.艾森斯坦認爲戴力似將婦女的優點歸諸生理而非文化或歷史，這是危險的，並且背離了女性主義的傳統，因爲女性主義的要點是平等(Eisenstein 1984: 111-115)。

雖然如此，戴力的理論卻頗受美國草根基進女性主義者的歡迎，她的幾本著述在國際上也十分知名而有影響力。

性別角色——從陰陽同體到婦女本位

性別角色是基進女性主義的中心議題之一，有關的論說多如繁花，前開後綻，並在發展過程中產生了有趣的流變。在 70 年代初，性別差異被基進女性視爲女性受壓迫的主要根源，有關理論專注於性別角色分析，並欲以陰陽同體 (androgyny，或譯「中性」，有時義同某些人所說的「單性」[unisex]取代兩極化的兩性。70 年代中期起，陰陽同體觀受到排斥而發展出婦女本位觀，女性異質(female differences，即女性不同於男性的特質)不再被認爲是婦女壓迫的根源，而反被視爲婦女力量的來源及解放的種子，也是社會變革的契機。

早在 1949 年波娃即已提出有關性別差異與婦女附屬性之關係的看法。波娃的分析是根據一個假定而來的：男人認爲女人和他們是根本不同的——男人是絕對的人類類型，因此人性是男的，因此男人並非就女人本身來界定她，而是相對於他來界定她，她是「異己」(the Other, de Beauvoir 1953:xviii-xix)。包括米列與費爾史東

(Shulamith Firestone)在內的基進女性主義者的有關性別差異的作品，可以視爲波娃這種論調的變型。

擁抱陰陽同體論

早期的基進女性主義者看出婦女受壓迫的根源是性別制度(sex / gender system)，便努力思索去除或擺脫這個制度的方法。他們的解決之道簡單地說可分爲兩個取向：一是排除性別區別，即朝陰陽同體文化努力；一是不與男性發生關係，即拒絕或改變異性戀制度，採取性別分離主義，而女同性戀主義乃是最徹底的方式。

既然問題出在性別，那麼將兩性間的性別區分加以去除，或減至最低，最好的方式是男、女性都具備全部的男性與女性特質。因此，70 年代初一些女性主義者建議重新擁抱古代的陰陽同體觀念，如海爾布倫(Carolyn Heilbrun)指出，西方文學與神話裡有一個界定人類爲結合男女性質的長遠傳統，這個平衡的觀點可以取代我們目前男女兩極化的文化(Heilbrun 1973)。心理學家班姆(Sandra Bem)的陰陽同體測試亦顯示：最伶俐、有成就者爲最具陰陽同體性格者(Bem 1976:48-62)，她和其他一些心理學家認爲陰陽同體心理學可以消除性別刻板印象所造成的問題。在班姆的分析裡，深深困擾許多女性主義者的生產育幼問題便可迎刃而解了：一旦所有男女在心理上都是陰陽同體人，生小孩與否便完全是婦女的個人選擇，而育幼的問題也會因男人新發展的撫育本能而得到解決。

生理性別 vs.社會性別

米列借助其他作者的研究，說明生理性別(sex)與社會性別(gender)是分開的兩個觀念。在生理上，一個嬰兒的性別在出生時即可看出。然而在心理上，一個人要在十八個月大時方有性別認同，換言之，這是文化上後天獲得的(米列所借助的主要是 Robert Stoller 與 John Money 二人各別之有關 sex 與 gender 的作品，見 Millett 1978: 40-42)。社會性別的意念是獨立於生理事實的，它是社會加給個人的期許、屬性、行爲等等的集合。每個社會對男女行爲乃至性格的期許並不相同，在這方面，女性主義仰賴米德(Margaret Mead)及其他人類學家的作品來建立理論。米德的著作揭示了世界上其他社會對男女特性的認定與期望和西方有很大的不同。例如有的文化期望男人愛好和平，女人好戰(Mead 1935)。這種多文化研究，爲社會性別是社會化產物的理論提供了有力的佐證。西方社會視爲正常、自然的男女特性，事實上是藉社會壓力產生的，亦即心理學慣稱的「制約」。

簡納維(Elizabeth Janeway)在《男人的世界，女人的地方》(*Man's World, Woman's Place,* 1971)一書裡，捨「父權制度」而採用「社會神話」一詞。簡納維和米列一樣譴責社會科學家以規定(prescription)取代描述(description)，說明婦女「應該」如何，而不是婦女現狀「是」如何。簡納維說他們談的不是自然與生理的事實，而是神話。社會神話是靠一套角色的信念而存在的，它的力量固然導自男性宣傳，另一方面也因爲婦女

主觀/社会性别的二分是讨论阴阳同体的前提吗?

將之內化了。許多婦女秘密與男人交易，而接受附屬地位；她們同意以私密的權力交換公開的服從(Janeway 1971:51-56)。

在米列與簡納維的女性主義分析裡，「性別角色」的意義被轉換了。原由男性社會科學家以「價值中立」之描述呈現的理論，現在增添了批判性；對女性主義者而言，性別角色是限制婦女的一種壓迫形式。

佛蘭曲——「重新闡釋」的陰陽同體

佛蘭曲(Marilyn French)和米列等人一樣，視父權制度爲一切壓迫方式的絕佳典範，視性別主義(性別歧視)爲先於其他所有主義的「主義」。她從人類社會的演化過程來探索父權制度及男女特性的形成，並論證支配權力(power-over)是支撐父權制度的奴役性意識型態，而共享快樂(pleasure-with)是可以破解父權制度的解放性意識型態(French 1985)。

佛蘭曲的支配權力意指一個團體或人對其他所有人的支配，它是陽性世界的基礎，這個世界只容納那些對它有用的價值。而共享快樂意指一個團體或人肯定其他所有人的能力，它是陰性世界的基礎，這個世界能容納所有的價值，以及所有我們認爲一個完整的人所應具有的經驗。雖然佛蘭曲指出快樂是陰陽同體的(androgynous)價值，她事實上認爲快樂可能是陰性的——一如權力是陽性的。佛蘭曲的新陰陽同體人似乎是個完全發揮潛力的人，她結合了所有傳統的做女人的優點與做男人的優點——倘若這些特點是在母親中心的社會裡發展出

來的話。例如，權力本身並不壞，只有當它以支配權力出現時才是壞的，若它以擁有權力(power-to)出現時則是好的；所謂擁有權力指的是「能力、接受力，它意謂著自由」(French 1985:505)。擁有權力是建設性的，而支配權力是破壞性的；擁有權力企圖爲每一個人創造更多快樂，支配權力則企圖破壞並帶來痛苦。

因此，佛蘭曲似是認爲最好的社會是陰陽同體的社會，在這個社會裡「愛、同情、分享，與滋養性」的陰性價值，和「控制、結構、佔有與地位」的陽性價值受到同等的珍視。只不過佛蘭曲事實上珍視陰性價值更甚於陽性價值(Tong 1989:100)，並且當她肯定陽性價值時，後者是經過一個語言上的重新闡釋(reinterpretation)的——這涉及描述意義或評價意義的改變，或兩者皆有。換言之，佛蘭曲並不認爲在父權制度之下有任何明確的正面陽性特性可以讓陰陽同體人所擁有；必要經歷一番正名的工夫，讓正面的陽性特性有正面的意義與所指，建構陰陽同體人的大業才有可能進行。

維蒂格與朵金——追求無性社會的極致

在主張陰陽同體論上較爲基進的例子，包括法國基進女性主義者維蒂格(Monique Wittig)和美國基進女性主義者朵金(Andrea Dworkin)。

美國的基進女性主義者大多認爲生小孩是自然的，維蒂格卻不這樣認爲，她辯論說：生小孩是一「強迫生產」的歷史過程，但我們卻「把它看成是一個『自然的』、『生理的』過程，而忘記了在我們社會裡生育是

Wittig：質疑異性戀制度，女同志不是女人，異性戀的產物

計劃的(在人口上)，忘了我們自己是被設定了要生產小孩的，而它是『除戰爭外』唯一呈現如此大的死亡危險的社會活動。」(Wittig 1981)維蒂格也否認女人的身體是生理的既成事實。對她言，毋寧是父權制度創造了女人與男人。女人並不構成一個「自然團體」，女人作爲類別是一個「人爲的(社會)事實」。她說，「(女人)被看成女人，所以她們是女人，但在被看成那樣子之前，她們先已被造成了那個樣子。」(179)

在這一點上，美國的基進女性主義者朵金的看法和維蒂格相同。朵金認爲，我們總將人概念化成一定是男的或女的，是扭曲了人類有非常多樣的跨性特徵的事實。她論證說：「我們顯然是有多重性別的物種，它的性取向沿著一個極廣大的不固定連續體伸展，在那裡我們稱爲男性與女性的元素並非涇渭分明的。」(Dworkin 1974)她指出，我們的生理理論是一種社會建構，其分類是符合男性利益的；她也和維蒂格一樣認爲人類的生理實體本身是社會建構。朵金擁護陰陽同體的理想，但她的闡釋遠超過它通常的心理意義，而是一種重新概念化，且可以是一種人類生理的實質改變。維蒂格亦抱持相同的目標。這其實就是費爾史東所說的「消除生理性別區別本身」(the elimination of the sex distinction itself, Firestone 1970:11)，是追求一個無性別社會的極致了。

使用gender一定意味著feminine masculine之分法嗎？

但陰陽同體論的取向一直不受歡迎。原因之一是，陰陽同體基本上是個靜態的觀念，仍牽就於「女人味」、「男人氣」的概念，未能跳出窠臼而以新的方式思考這世界，也未對男性氣質與男人氣進行批判，凡侵

略性、競爭性、領袖慾等都被認爲是好的，因而忽略了男女間的權力問題。有人指出，陰陽同體論其實反而使兩性刻板觀念更加堅固不朽。某些基進女性主義者甚至說，他們不認爲男女眞的可以和諧地一起往雙性的目標努力，而主張女性主義者應該對抗男性，而非與男性並肩——這只會分散婦運打擊壓迫婦女之形式的焦點。

婦女本位觀

因此，自 70 年代早期起，基進女性主義者便逐漸地越來越不願從婦女身上尋找婦女屈從的原因，她們認爲將婦女的生理或心理視爲問題來源是責怪受害者，並進一步表現了充斥當今社會的恨女人的現象。因此，不少近代的基進女性主義文章便傾向於從男性生理找問題原因，有關的研究使她們相信，男性是不同於女性的，並且是危險的，女人應形成自己的社會，將男人除外。同時，基進女性主義運動也表現出一個新的特色：普遍地頌揚做女人(womanhood)，包括女人的成就、文化、精神、同性戀，還有身體，特別強調女性生理固有的力量，以及與生理有關的創造力。女性的生理與心理遂成爲婦女解放的力量來源。這樣的想法適與瀰漫社會貶抑女人的觀念相反。

例如心理學家米勒(J.B. Miller)在她的《女性新心理學》(*Toward a New Psychology of Women,* 1976)裡極富新意地問：我們何不將婦女歷來所受的壓迫視爲一種婦女力量與權力的潛在來源？她說在所有社會裡，處於支配位置的人決定哪些生活與文化層面是最重要、最有價

值的，並將之據爲己有，而將不重要的、沒有價值的委諸附屬者。附屬者被派給的包括那些被視爲無法控制的、或軟弱、無助的層面如性、濃烈的人際關係等。因此，女人遂成爲整個人類經驗某些層面的承傳者，她們被派給的事物是一個健全人類社會運作的重要技能(Miller 1976:22-23)。米勒認爲女性主義造就的新女性，其構成要素應來自婦女長期受支配期間所發出的力量。她說，婦女毋須因男性支配的社會所帶給她們的無能而接受治療，而反而是文化亟需它愚蠢地委諸婦女的性質。她建議婦女牢記她們的知識，因爲那是她們的經驗，是她們力量的來源。米勒的女性心理學是一種婦女本位分析。

分離主義——創造女人文化 如何用queer理論切割?

某些基進女性主義採取與男人決裂的方式來解決婦女受壓迫的問題——即分離主義，其中色彩最鮮明者無疑是女同性戀者。例如，在基進女性主義發展的早期，一群叫「基進女同性戀者」(Radicalesbians)的女人說，女同性戀者是追求自由的婦女的楷模，是從傳統的「女人味」定義裡撤退的自由人，她拒絕逢迎「眞正的女人」的社會期望。而所謂「眞正的女人」，就是接受並內化男性社會有關女人觀點的女人，她是具有女人味的女人，是男人的延伸，是他的財產；換言之，「眞正的女人」是認同男性的，她本身是不具價值的。她們說，假如我們的心態是認同男人的，我們永遠無法實現我們做爲人的自主性，並教導其他婦女要做「認同女人的女

ans 1973:240-45)。

這些分離主義者致力於創造婦女空間與婦女文化，一方面避開父權制度與男人所加諸婦女的傷害，並進行療傷，一方面提供能眞正滿足婦女之需求的機構，包括婦女醫療中心、婦女教育方案、被毆婦女庇護所、婦女事業，乃至婦女書店、婦女餐廳等。此項婦女大業至今仍方興未艾，而以在美國和其他工業國家發展得最爲茁壯。由於此一婦女文化運動，許多基進女性主義者寧可自稱文化女性主義者或女同性戀女性主義者(關於女同性戀者的分離主義，第七章有詳盡的敘述)。

母親角色——要它或不要它

費爾史東——反對生理母親身分

在所有女性異質中，婦女的生育能力無疑是最難改變的事實，也是許多基進女性主義者視爲婦女不自由的根源。因而費爾史東等人主張，發展由女人控制的生育科技是將婦人從她們的「生理的暴虐性」裡放出來的方法。但社會學家羅西(Alice Rossi)認爲女性主義者可能過度排斥了婦女的哺育角色(Rossi 1977:1-31)(許多女性主義者曾針對她的有關文章提出犀利批評)。那麼女性主義對分析中的母親應該是怎樣的呢？

曾以《性的辯證》(*The Dialectic of Sex*, 1970)爲基進女性主義作出貢獻的費爾史東(Shulamith Firestone)主張父權制度的歷史基礎是「物質的」，即男女生理事

實，她說男女不平等的根源在於生殖功能之不同。她不滿馬克思、恩格斯的歷史唯物論只把注意力放在食、衣、住、行的生產上，而不怎麼注重再生產(生殖)。而在她看來，是再生產關係——而非生產關係——構成了社會的基礎。因此她修改了恩格斯的歷史唯物論定義，以強調再生產的重要(Firestone 1970:12)。

費爾史東指出，人類的生殖生理決定了一個社會組織形式，她稱之為「生物家庭」，這個生物家庭又決定了男女間的權力差異。由於女人在體質上(因生殖生理)比男人弱，小孩在體質上比大人弱，這生物家庭的女人必須抑賴男人，小孩必須仰賴大人(主要是母親，因她具備小孩所需的奶, Firestone 1970.8-9)。如此，自然的生殖上之兩性差異直接導致階級發生時的第一種分工，並提供了終生階級(caste)的典範。

因此，費爾史東強烈反對生理母親身分(biological motherhood)，並提出變通辦法，即體外的人工生育。她認為當今科技的進步已使這項改變成為可能——她心裡想的，一方面是可靠的避孕技術，一方面是子宮外的生育。這樣，婦女可以避開「野蠻」的懷孕，男人也可以有小孩，人們便可能消除生理決定的性別分工，將生育小孩的角色交由整個社會分攤。如此，生物家庭便會瓦解，兩性的性器官區別不再具有文化意義，婦女的解放才能完成(Firestone 1970:11-12)。費爾史東的論證十分精采引人，也產生很大的衝激，但許多人認為它有不少弱點。例如巴瑞特(Michele Barrett)便批評她掉入生物決定論的陷阱，而看不見婦女的處境在文化、歷史上是不同

的(Barrett 1980:195-197)。Z.艾森斯坦(Zillah Eisenstein)則指出，科技是掌握在男性統治階段手裡，不可能用來將女人從生理現實裡解放出來的(Eisenstein 1981)。羅藍(Robyn Rowland)也說生殖科技只會增加男性對女性的控制，她提醒我們：當女人最後一個權力被男人奪走並控制時，女人在這個世界裡的角色會是怎樣的(Rowland 1984)？此外，芮曲(見次頁)、歐布連(Mary O'Brien)也提出類似的批評(O'Brien 1981:8)。哈特曼(Heidi Hartmann)亦認爲費爾史東過分強調生理與生殖，而忽略了了解生理性別(sex)如何變成社會性別(gender)的重要性(Hartmann 1981)。

這些弱點或許是費爾史東的理論從未被草根基進女性主義者所接受的原因。但更重要的一個原因可能在於：費爾史東並未主張男性應爲父權體制負責，而反而將女性生理視爲錯誤所在，也因此，她並未強調對抗男性權力的政治鬥爭之必要。

歐克里——母親是被造成的

歐克里(Ann Oakley)亦反對生理母親身分，但調子較溫和。在歐克里看來，母親身分是建立在三個看法上的迷思，這三個看法是：所有女人都必須是母親、所有母親都需要小孩、所有小孩都需要他們的母親(Oakley 1974:186)。歐克里認爲它們是社會與文化制約的產物，是具有壓迫性目的的。母親並非生成的，而是被造成的(Oakley 1974:202-203)。她指出：社會母親(social mother)和生理母親有相同的效果；小孩對母親的需要並不

大於對父親的需要；一對一的育幼方式不必然優於集體的社會化或「多數母親」。無疑，歐克里所想的解決方法是許多女性主義者所致力的社會化的育幼制度。

芮曲——肯定母親身分「經驗」的部分

相對於費爾史東，芮曲(Adrienne Rich)的作法似較爲可取。芮曲在她的《女人所生》(*Of Woman Born:Motherhood as Experience and Institution,* 1976)一書裡指出，男人對女人的生殖力是嫉妒而害怕的，因他們了解「地球上所有的人類都是女人所生的」(Rich 1976:11)，了解女人具有獨特的創造生命的力量。她將母親角色這觀念區分成兩個部分：「經驗」與「制度」，如此她得以討論在父權制度下女人身爲母親的境況，以及在不受男性支配下母親角色所帶給女人的經驗(Rich 1976:13)。她責備費爾史東太寄望科技，絲毫沒有考慮，在完全不同的政治與情感脈絡裡，懷孕與生育可以是怎樣的一種經驗(174)。芮曲並不排除人工生育的解決辦法是婦女前途的一部分，但她認爲女人應有權在人工生育與自然生育之間作一選擇。她說，若是女人自己能掌控懷孕與生小孩的事情，那麼這經驗將會是正面而非負面的，懷孕將不會像費爾史東所說的像「在大一個南瓜」("Shitting a pumpkin", Firestone 1970:199)。況且，女人若不徹底探究父權制度下的母親經驗，便永遠不可能超越目前，邁向將來。芮曲認爲，母親角色本身具有創造與快樂的潛力，造成婦女受奴役的根本，不是婦女的生育能力，而是社會的政治經濟體制。因此她說：應該要摧毀母親角

色的制度，而不是要廢除母親角色。

性——男女支配關係的關鍵

性是男性權力的所在

許多基進派女性主義者認爲性(sexuality)是女性主義的關鍵性議題，因爲在性的實踐上，透過「在性方面，男人天生是有侵略性和支配性的，而女人生來是被動而順從的」這樣的臆斷，男性對女性的暴力被正常化和合法化了。既然「男支配、女順從」是性這根本領域的規範，它遂也成爲其他各種情況的規範。因此，大部分的基進女性主義者主張，除非異性戀關係是完全平等的，否則女人絕無可能在政治上、經濟上、社會上與男人平起平坐；而只要女人的性是由男人的性來解釋的，異性戀關係的平等便不可能達成。

麥金能(Catharine MacKinnon)更直截了當地指出，性是男性權力的所在(locus)，而社會性別是根植於異性戀制度的(MacKinnon 1982:533)。她拿傳統馬克思主義的論證來類比工人的受壓迫與婦女的受壓迫。她說，在馬克思主義理論中工作是重要的，因爲工人經由工作不但塑造了他們的物質環境，也塑造了他們的認同，因此，剝奪工作的產品便是將他們和構成其認同的東西分開了。同樣的，性在女性主義裡是重要的，因爲女人的個人認同與她的性是緊緊連結在一起的，但很不幸，女人的性大多被拿走了。其重點不言可喻。

基進女性主義者認爲，女人的性是爲男人而存在，而男人的性並不是爲女人存在的事實是再明白不過的，只要想一想「娼妓制度是爲誰存在？」「色情是爲誰存在？」「誰強暴誰？」「誰性騷擾誰？」「誰毆打誰？」等問題即可了然。因此，不同於自由主義女性主義——她們認爲，只要有正確的法律與政治制度，異性戀關係會是平等的，也不同於馬克思主義女性主義——她們堅持只要有正確的經濟制度，異性戀關係將不會是剝削的、疏離的、壓制的，基進女性主義相信，除非性能重新加以構想、重新加以建構，否則女人將永遠附屬於男人。

女同性戀主義——與男人毫無性關連

一般而言，基進女性主義認爲女同性戀的性取向——除施虐/受虐的作法以外——是婦女性取向的典範。不同於自由主義女性主義與馬克思主義女性主義，基進女性主義認爲女同性戀主義是內心排拒父權制性取向的外在標誌，而非單純的個人抉擇。許多女同性戀者亦聲稱：女同性戀不止是性偏好而已，也是一種政治獻身；有的甚至論說：爲徹底奉行女性主義，女人必須成爲女同性戀者。如邦曲(Charlotte Bunch)即不認爲異性戀者是完全合格的女性主義者，因爲，「異性戀的眞正本質、定義，與性質就是男人優先」，而「女同性戀主義是對男性至上的意識型態、政治，與經濟基礎的威脅」(Bunch 1986:129-130)。艾特金森(Ti-Grace Atkinson)亦視女同性戀者爲婦運的最基進分子，並提出「女性主義是理

論，女同性戀主義是實踐」的口號。她說，由於女同性戀者與男人沒有性關連，也不受制於傳統異性戀的種種約束(特別是婚姻)，因此她們可以基進地、徹底地思考社會變革的可能(Atkinson 1974:131-34)。

由於了解性在男女的剝削、支配性關係中所扮演的關鍵性角色，女同性戀者採取女同性戀分離主義。大凡人在發現自己在一種關係中被壓迫時，便會感到分離的迫切性。受壓迫的婦女自不例外。佛來(Marilyn Frye)將女性主義的分離主義定義爲「和男人，以及由男人所界定、支配，並且是爲了男人利益及維持男性特權而運作的制度、關係、角色，與活動」的分離(Frye 1983:96)。女性主義者刻意創造婦女空間——如自覺團體、強暴救援中心、婦女畫廊——即是在進行一種女性主義分離主義的活動，要弱化、甚至摧毀父權物品與服務。而女同性戀者認爲，這一類物品與服務之至極重要者，其直接或最終性質是——性，因此，女同性戀分離遂成爲她們的抉擇。

強　暴

Jagger 的主張 向傳統的回歸

(某些基進女性主義者認爲，男性壓迫女性的根源是生理特徵)，但不容忽視的是這還加上社會的強化，如性與生育的作法、愛情與綺情的意識型態，還有強暴。在這些與性有關的議題中，強暴與色情是基進女性主義者著力最多的。

在《違反我們的意願》(*Against Our Will:Men, Women and Rape,* 1975)—書中，布朗米勒(Susan Brownmiller)

論道：強暴是父權制度的祕方。她廣泛地收集有關強暴的法律與道德的材料來建立一個強暴史。她說，從歷史上來看，強暴的意義是與「女人是財產」這個觀念連結在一起的，因爲它的法律制裁往往是一個男人賠償另一個男人的財產損失(Brownmiller 1975:404)。此外，強暴也是戰爭的正常成分，男人視強暴爲征服的必然伴隨物。布朗米勒說，(在戰爭中女人被強暴，不因她來自敵方，而是因爲她是女人因而是敵人)。

葛里芬(Susan Griffin)也認爲強暴是社會控制、支配婦女的主要力量，她說強暴是少數男人爲許多男人的利益而犯的罪行，因爲大多數男人都在利用女人對強暴的恐懼。職是之故，男人可以大言不慚地說：女人需要他的保護以免受其他男子的傷害；女人對男人的需要因而得到強化(Griffin 1979:3-22)。

基本上，布朗米勒認爲強暴的根源不是文化或歷史的，而是生理的，這是基於兩項事實：一、人類不像其他靈長類是隨母方的動情周期——因而受制於母方的接納性——而進行交配的，因此人類的男性會有強暴行爲；二、人類的交媾是藉陰莖插入陰道的方式(Brownmiller 1975:13-4)。

布朗米勒的生物唯物論主張強暴是男人對女人的全球戰爭，強調男人對女人的敵意，而這敵意有其生理上的根源。如此說來，強暴不是異常行爲，而是種正常甚至典型的行爲。並且，由於生理是不會改變的，因此布朗米勒的敘說似在暗示婦女會因持續的強暴威脅而繼續處於附屬地位。但她避免這結論，而主張女人應整合到

國家組織裡來對付強暴——就這點而言，布朗米勒是自由主義女性主義者而非基進女性主義者。H.艾森斯坦也指出，生理是基礎，文化是上層結構，生理(即人類性器官構造)若不變，唯一能使強暴絕跡的方式，應是加強婦女的權力，使之與男性權力相抗擷，此外還需打破女性注定是受害者的迷思(Eisenstein 1984:32)。此外，埃胥坦(Jean Elshtain)對布朗米勒所說的「男性的強暴意識型態是一種有意識的恫嚇過程，藉之，所有男人使所有女人處於恐懼之中。」以及只要女人活在男人世界裡，強暴將不會絕跡的悲觀看法(Brownmiller 1984:14-15)，感到不妥當。埃胥坦認爲這樣的本質論忽視了個人特徵與歷史，完全無法解釋我們所居處的複雜世界；她並指出，一個分析若不能提供一些改變的可能性，根本是毫無意義的(Elshtain 1981:207-9)。

色情——爭議不斷的議題

長久以來，色情一直是個爭議極多，而且十分棘手的議題。由於色情愈來愈普遍也愈來愈反女性，基進女性主義者認爲這是助長男性支配性的一個特別惡劣的因素，色情也越來越成爲她們的一個中心議題。她們企圖揭露色情的眞正性質——即有意地貶抑女性並使女性附屬於男性——並尋求法律途徑或法律外的手段消除色情。

所謂色情，簡單的說，是以圖片或言辭對性器官及各種不同的性交方式作生動的描繪所構成的性露骨的材料。在美國，一直以來的有關爭論主要有兩個擂台：一

是文化保守派，主張(一)好的性是異性戀的、發生在婚姻裡的，並且儘可能是以生育爲目的；(二)色情威脅文明及所有民衆；(三)色情不是眞正的言論，不配受到憲法第一修正案的保障；(四)法律應爲道德服務。另一是民權自由論派，主張(一)好的性是美學的事情，而非倫理學的事情；(二)色情有助於我們克服性壓抑；(三)色情是眞正的言論，應受第一修正案的保障；(四)法律應該起像紅綠燈系統那樣的作用，讓每一個人得到性滿足(Tong 1989:111-2)。

出現反色情女聲

到了 70 年代，婦女發出了對於色情的聲音，她們既不站在文化保守者那邊，也不站在民權自由論者這邊——她們請求平等對待婦女。對反色情的女性主義者(其中有許多是基進女性主義者)而言，色情與其說是關於性本身，不如說是關於在異性戀關係的脈絡裡行使男性權力來對付女性。

女性主義反色情者將色情表達或描述分成兩種：情色文藝(erotica,從希臘字 eros 而來，意爲愛或創造原則)與死亡文藝(thanatica，從希臘字 thanatos 而來，意爲死亡或破壞原則)，兩者的重大差別在於一、情色文藝是經性關係的雙方完全同意的，Thanatica則否；二、情色文藝鼓勵雙方以完整的人相待，死亡文藝則鼓勵男人對待女人如物品。而女性主義反色情者反對的是死亡文藝，又稱暴力色情(Tong 1989:113)。

葛里芬、朵金——色情本身就是檢查制度

婦女掀起反色情運動爲一些人帶來了不安，這些人問：女性主義者是否和新右人士一樣贊成檢查制度？基進女性主義者葛里芬和朵金的回答是：色情本身就是檢查制度，它封住了婦女眞正的聲音。

葛里芬說，色情者(指製造使用色情者)憎恨自己身體和性有關的某一部分，及有關的知識，但這些知識會藉慾望回到他身上。女人在色情物品裡的形象，象徵著色情者想要否認的自己身體的部分(Griffin 1981:39-40)。女人的形象因此是男人喪失自我控制與慾望的根源，是男人所畏懼的，他們唯一的對付方法是控制女人，將她當作物品，並擁有摧毀這些物品的能力——色情的性虐待狂就在於將他人身體物化，並加以羞辱(Griffin 1981: 46-8)。葛里芬說，在這樣的脈絡裡，色情的象徵語言說道：必須有控制女人的權利，男人才有自由。涉及色情的所謂「言論自由」因此是象徵著控制、折磨、謀殺女人的權利(Griffin 1981:89-92)。

朵金則將色情放到更寬廣的文化脈絡裡。在她的闡釋裡，色情是男性權力類型。男性的一個共同點是性暴力，色情的目的在於提供管道，將這種暴力引向女人，導開男人。朵金主張，只有當色情不存在時，女人才是自由的，在那之前，所有女人都是色情裡所描繪的女人，爲同樣的權力所利用，受到同樣的評價(Dworkin 1981:224)。

朵金與麥金能——以反歧視法爲基礎反色情

朵金與麥金能曾共同提出以反歧視法爲基礎的民權取向，作爲反色情的手段，並付諸實行。麥金能將色情作了詳細的界定，幾乎面面俱到了：

> 透過圖片或文字而生動地描繪出來的性露骨的婦女附屬狀況，這也包括婦女被非人化爲性對象、東西、或商品；享受痛苦或羞辱或強暴；被綑綁起來、切割、毀害、瘀傷，或肉體疼痛；性的屈服、奴役或展示的姿態；被裁減爲肢體部分、陰道被東西或動物插入，或以貶抑、受傷、受折磨的情節呈現；被描繪爲骯髒或低等的；流血、瘀傷，或疼痛的情況出現在一個使這些情形具性意味的脈絡裡(Mac-Kinnon 1977:176)。

她們指出，色情以不平等爲前提，不但導致男人看輕女人，也使他們對待女人如次等公民、不完全的人。他們說，色情應被當作違反民法、違公民權來加以控制。

朵金與麥金能相當成功地使幾個反色情法令在明尼蘇達州與印地安那州通過了，然而，這些法令最後卻被最高法院宣判爲不符合憲法，終未能竟功。令朵金與麥金能備感不是滋味的是，這個失敗主要要歸咎於一個婦女團體的反對：多半是由自由主義女性主義者所組成的

「女性主義反檢查制度特別小組」(Feminist Anti-Censorship Taskforce, Tong 1989:116；並參閱第一章)。

此外，另一些女性主義者也極力反對反色情運動，謂反色情運動封死了有關女性眞正之性感受的討論。她們或指責婦運產生新的清教觀，或護衛女同性戀者表現支配/被支配性幻想的權利，而反對反色情。看來，通盤檢視「性」議題仍是女性主義者有待努力的工作。

結語與批判

基本上，如前所述，基進女性主義的論述相當繁雜，所碰觸的議題也很多，要以三言兩語來概括其整套思想的發展過程是不容易的。不過，我們大約可以說，基進女性主義是緊繞著婦女的性別角色而發展的，或許我們可以從這一點來看基進女性主義的歷史流變。

早期的基進女性主義者認爲婦女受壓迫的根源在於性別區別，於是她們便致力於消除性別差異，而以陰陽同體爲努力目標；她們理想中的陰陽同體人在生理上是男性或女性，但在心理上卻不必然是男性或女性。此一陰陽同體觀，由於它本身的一些問題——例如有人認爲它其實是更加鞏固了性別刻板印象——並不十分受歡迎。早期的女性主義者還發現婦女受壓迫是舉世皆然的現象，而紛紛從女性的生理事實來解釋這個現象，但逐漸的，基進女性主義者發覺把女人受壓迫的原因歸諸女人的身體並不妥當，認爲男人的生理才是問題所在——男性暴力的普遍，使許多基進女性主義者主張男人與女

人是截然不同的。之後，女人的生理特性——尤其是生產哺育小孩的能力——更被視爲婦女力量的來源與解放的種子；身爲女人成爲一件可歌頌的事，婦女文化也於焉誕生。女人的生理現象於是從一負面的存在變成了正面的資產。

基進女性主義的歷史雖然很短，其影響之鉅卻有目共睹。例如它因採取了一種徹底的新的角度來解釋社會現實，因而根本地改變了傳統的政治理論，對社會科學作了重大的補白並產生強烈的衝擊，其有關性、性別、再生產等的種種理論與爭辯尤其是不可磨滅的貢獻。又如它直接將矛頭指向男人，敢於與男性決裂，相當地改變了婦運的色彩。

但，或因它的形成過於急促、躁進，歷史也短，基進女性主義有許多不足之處，(例如傑格(Alison Jaggar)指出它缺乏明確而有系統的政治理論，亦尚未成功地建立有關人性的新女性主義觀(Jaggar 1983)；又因它太專注，甚至沈迷於女人本身，以致相當地忽略了有關的社會、歷史、經濟層面——這是最被社會主義女性主義與馬克思主義女性主者所詬病的——並且日益失去了運動性，甚至陷入了僵局(Eisenstein 1984:125-135)。)以下是幾位女性主義評論者對基進女性主義者所作的批評。

傑格——決定論色彩太濃、缺乏歷史觀

傑格讚賞基進女性主義者重視女性的身體，認爲她們有系統地將性、生產與養育小孩的實行帶進政治的領域是一項成就。但她不贊同某些基進女性主義者在處理

「身體」這女性主義分析的主要概念架構時，所發展出的頗具生物決定論色彩的關於人性的圖像，她並且提出相反的論證，即生理就像環境力量一樣，是一直在變化、移動的。她以生理性別差異爲例來說明：女人的體格比男人嬌小是歷史所造成的，因爲女人由於社會地位較低，故有營養較差的飲食。她強調，我們必須了解人類是環境與生理間之相互作用的歷史產物。但是，她指出，若干基進女性主義者卻主張，女性的生理導致確切的女性心理，男性的生理導致確切的男性心理。她以歷史唯物論的觀點來解釋生理與心理，而拒絕這樣的(以及其他任何)普遍化的有關男人與女人的斷言。在傑格看來，並非所有男人都是施害者，也不是所有女人都是受害者；所有男人亦非以同樣的方式來壓迫所有女人——若是否認此點便是忽視了階級與種族的歷史現實，這便是使用一個單一模型來解釋一個絲毫稱不上一致的世界的後果(Jaggar 1983:106-110)。她甚至說基進女性主義粉飾了資本主義。

米契爾(Juliet Mitchell)亦指出，一般基進女性主義理論沒有從一個歷史的角度來談婦女的受壓迫，因此無法清楚說明婦女的處境及其歷來變化。米契爾認爲，在世界所有受壓迫的社會群體中，婦女之所以突出，是因爲她們歷來同時置身兩個世界：生產世界以及再生產世界，即家庭，因此，女性主義者除了著重生理與生育的分析外，還要檢驗婦女參與勞動的歷史變遷，方能透徹了解婦女的受壓迫(Mitchell 1973:290)。

傑格對基進女性主義之社會改造策略的理論也相當

謹慎。根據許多基進女性主義者，創造「婦女空間」是婦女解放的唯一可能性。傑格認爲這些另類機構雖有助於瓦解父權制度，卻不是唯一的必須途徑，也未必是最佳的手段。她同意，一個女人若只與女人有親密關係，她可以避免生殖能力的被剝削，以及男女關係的壓迫。然而，傑格提出：當女人有能力對男人說「不」時，她只部份地控制了她的身體，另外的部份是說「是、要」的能力，即與男人進行非剝削性關係的能力(Jagger 1983: 293-5)。她並認爲基進女性主義者之所以會採取分離主義的政治實踐，乃是她們不願意去探索男性支配的政治、經濟原因的自然結果(Jagger 1983:290)。她也批評婦女文化運動不太注意種族與階級的議題，而可能只是一些白種、較爲特權的婦女孤芳自賞的空間。關於這一點，有些人，如童(Rosemarie Tong)亦指出，基進女性主義自誕生迄今，其大部分成員的背景大抵是相同的：白種、中產階級、大學教育程度，因此其言論無法觀照其他一些層面的婦女的經驗，特別是勞工階級婦女、其他膚色婦女的感受(Tong 1989:127)。傑格認定：除非婦女文化能擴及那些認爲種族歧視與階級歧視比性別歧視更具壓迫性的婦女，否則它將無法解放所有婦女。

喀可斯——它太自戀了

喀可斯(Joan Cocks)認爲，基進女性主義所致力的，像肯定父權制二元性的附屬層面(這二元性包括男人/女人、支配/撫育、文化/自然、理性/情感……等)、反對父權制度、形成在支配文化(或霸權文化)之外的一個眞

正的另類文化等種種，都是革命性的活動，但她責備基進女性主義將自己界定爲對立於男性文化，而使自己永遠陷入反叛之中，她也批評它頌揚女人的異己性(otherness, Cocks 1984:27-58)。她說，這種反叛與分離最終對男人、女人都沒有好處。她並以理性/情感爲例來說明理性並非男性所固有，而情感亦非女性所天生獨具。她指出，基進女性主義認定理性是男性的，等於是放棄了對抗父權制度的一個武器。她尤其憂心基進女性主義者沈迷於個人、心理、性的層面，她認爲這會使基進女性主義變得沒有政治性，因而對許多婦女——特別是那些必須面對這些層面之外的壓迫的婦女——而言不再具有切身意義。喀可斯提醒基進女性主義者要重新開始將自己看成是活在歷史中與衝突中的人，而不是生活「歷史與社會之外的神奇網絡裡」的。喀可斯懷念60年代富有運動性、政治性的基進女性主義；80年代的基進女性主義她認爲太自我耽溺、太自戀了。

埃胥坦(Jean Elshtain)則認爲，基進女性主義的錯誤在於主張男性與女性在本質論的層次上是兩種生物，即男人是邪惡的，而女人是無辜的。這樣的本體否定了所有男人與女人的個人特徵與歷史。認定男人是男人、女人是女人，而且根本沒有辦法改變男女的性質的說法不但在分析上是個僵局，在政治上也是危險的(Elshtain 1981:204-228)。

艾森斯坦——它已陷入僵局

H.艾森斯坦指出在綜觀基進女性主義簡短的歷史之

後：它已陷入僵局。她說，基進女性主義興起之初的婦運從批判性別角色出發，到發展出婦女本位觀點，其強調重點有根本上的變化，「基進」一詞的涵義也有演化的過程——在60年代末它意指一種比新左還更基進的根本的社會變化，到戴力時已是形上學的意思了，指的是一種內心之旅，意味著自鬥爭中退出，不圖打進父權制度，而主張創造一個女性的私有天地，而於其中維護女性的價值。這樣的轉變，部分表達了對婦運的不耐煩與幻滅，這與早期米列與費爾史東擁抱的根本性變革相去甚遠。H.艾森斯坦似期待基進女性主義者再創其運動性，捨棄女性分離主義，因她指出，只有進入男性界定的世界裡，而企圖依女性本位的價值來改變它，基進女性主義才能跳脫出它的僵局而前進(Eisenstein 1984: 136-45)。

參考資料

Atkinson, Ti-Grace 1974. *Amazon Odyssey*. New York: Links Books.

Barrett, Mic'ee 1980. Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist *Analysis*. London:Verso Editions and NLB.

Bem, Sandra L. 1976. "Probing the Promise of Androgyny" in Beyond Sex-Role *Stereotype*, ed. Alexandra Kaplan and Joan P.Bean. Boston: Little Brown.

Brownmiller, Susan 1975. *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon and Schuster.

Bunch, Charlote 1986. "Lesbians in Revolt" in *Women and Values*, ed. Marilyn Pearsall, Belmont. Calif: Wadsworth.

Cocks, Joan 1984. "Wordless Emotions: Some Critical Reflections on Radical Feminism" in *Politics and Society* 13, No. 1.

Daly, Mary 1973. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation. Boston: Beacon Press*.

Daly, Mary 1978. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.

de Beauvoir, Simone 1953. *The Second Sex*. Translated by H.M. Parshley. New York: Alfred A.Knopf, originally published as Le Deuxieme Sexe (Paris:Gallimard, 1949).

Dworkin, Andrea 1974. *Woman Hating*. New York: E.P. Dutton.

Dworkin, Andrea 1981. *Pornography: Men Possessing Women*. New York: Perigee/G.P. Putnam's.

Eisenstein, Hester 1984. *Contemporary Feminist Thought*. London: Unwin Paperbacks.

Eisenstein, Zillah R 1981. *The Radical Future of Radical Feminism*. New York: Longman.

Elshtain, Jean Bethke 1981. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Firestone, Shulamith 1970. *The Dialectic of Sex: The Case For Feminist Revolution*. New York: Bantam Books.

French, Marilyn 1985. *Beyond Power: on Women, Men and Morals*. New York: Summit Books.

Frye, Marilyn 1983. The Politics of Reality, Trumansburg, N.Y.: Crossing Press.

Greer, Germaine 1971/1972. *The Female Eunuch*. New York: Bantam Books.

Griffin, Susan. 1979. *Rape:The Power of Consciousness*. San Francisco: Harper and Row.

Griffin, Susan 1981. *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*. New York: Harper and Row.

Hartmann, Heid 1981. "The Unhappy Marriage" in *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, ed. Lydia Sargent.Boston: South End, 12.

Heilbrun, Carolyn G. 1973. *Toward a Recognition of Androgyny*. New York: Alfred A. knopf.

Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld.

Janeway, Elizabeth 1971. *Man's World, Woman's Place: A Study in Social Mythology*. New York: Dell Publishing.

MacKinnon, Catharine A. 1977. *Feminist Unmodified: Discourses on Life and the Law*. Cambridge, Mass: Harvard.

MacKinnon, Catharine A. 1982. "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory" SIGNS: *Journal of Women in Culture and Society* 7, no.3.

Mead, Margaret 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow.

Miller, J.B. 1976. *Toward a New Psychology of Women*. Boston:Beacon Press.(本書有中譯本：鄭至慧等譯《女性新心理學》，女書文化，1997)。

Millett, Kate 1978/1970. *Sexual Politics*. New York: Ballantine Books.

Mitchell, Juliet 1973/1971. *Woman's Estate*. New York:Vintage Books.

Morgan, Robin 1977. *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist*. New York:

Random House.

Oakley, Ann 1974. *Women's Work: The Housewife, Past and Present*. New York: Vintage.

O'Brien, Mary 1981. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul.

Radicalesbians 1973. "The Woman-Identified Woman" In *Radical Feminism*. ed. Anne Koedt et al. New York: Quadrangle.

Rossi, Alice 1977. "A Biosocial Perspective on Parenting "in Daedalus: Jounal of the *American Academy of Arts and Science* 106, no. 2.

Rich, Adrienne 1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: W.W. Norton.

Tong, Rosemarie 1989. *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*. Boulder & San Francisco: Westview Press.

Wittig, Monique 1981 "One is Not Born a Woman. "in *Feminist Issues* 1, no. 2.

劉毓秀

第五章

精神分析女性主義

探測陽具的版圖

精神分析（psychoanalysis）跟傳統科學（醫學和心理學）是迥然不同的東西，它的創發，是陽具理知中心的（phallogocentric）（註1）傳統實證科學撞上逸出了範疇的陰性、非理知中心之法則及樣態，所激盪產生的新知識。它的新，不僅在於其內容，也在於其法則和樣態（也就是說，它至少不全然是陽具理知中心的）。

事實上，精神分析的誕生，就是傳統醫學（神經科醫學）跟女人（歇斯底里症女病人）在百年前不期而然的對話所促成的（註2）。百年來，兩者的對話持續進行，形成女性主義的重要的肌理，其內容包羅廣闊，開拓且深化女性主義有關性意識、性別認同、性別特質、母性/母職、主體性、主客關係、生態、再現等議題的論述。

底下第一部份將簡介精神分析最重要的兩位理論家——佛洛伊德與拉岡，第二部分則嘗試扼要地說明百年來女性主義與精神分析的對話。

兩個主要的理論家：佛洛伊德與拉岡

一、佛洛伊德

精神分析這個奇詭的知識領域，從一開始就注定要跟女性和昧暗的非理性結下根深柢固的「緣分」，也因此注定它會具有傳統科學無法認可的特質。這一切，可以說都是因爲它的誕生是來自於這兩者——女性/非理性與傳統科學——的不期而遇。

一百多年前，就在上個世紀前夕，有一個名叫佛洛

伊德的維也納開業神經科醫師，由於歇斯底里症女病人難解的身體疼痛症狀的帶領，而意外闖入一個科學研究未曾到達的領域，一個以往的科學或思辨法則無法適用的領域，那便是潛意識的世界。其後，佛洛伊德泅泳於這個世界達四十餘年，嘗試爲潛意識發現之後的人類身心廣袤，包括其運作機制之架構及其形成，進行解密的工作，陸續發表許多震驚世人的描述與推測，諸如幼年性活動（infantile sexuality）、伊底帕斯情結（the Oedipus complex）、閹割情結（the castration complex）等等。所有這些東西，都跟性（sexuality）和性別（gender）息息相關，激發百年來女性主義陣營的熱烈回應，共鳴與駁斥兼而有之，至今未曾稍歇。

佛洛伊德跟歇斯底里症女病人的接觸是雙重的。首先，他接觸的是身體的症狀，也就是這些女病人身體部位的症狀，譬如 Elizabeth von R.的腳及膝蓋的疼痛（Freud and Breuer 1895: 135-138）；其次，他接觸的是女病人的述說，也就是治療過程中女病人對於病況及病史的陳述，譬如 Elizabeth von R.說她的腳是在照顧臥病的父親期間開始疼痛（在此期間，她犧牲了休息、睡眠及社交生活），此外，父親過世後，有一次在單獨跟二姐夫共處時，她的膝蓋及腳突然痛得站不起來。佛洛伊德在確定這些病人並無器官上的疾病之後，分析出致病的機轉。譬如 Elizabeth von R.的病例顯示，家世單薄又無兄弟的她於適婚之齡喪父，失去經濟的依靠和社交的機會，因而在不自覺中暗戀生性溫和的二姐夫。經由某些身心運作機制（也就是佛氏日後所發現的「被壓抑物

回返」的機制），Elizabeth von R.將她孤立無援、不敢/不能勇往直前追求所愛的情境寓於「裹足不前」的象喻，然後將此象喻回復爲它的原始情境，或字面狀態，也就是「（因爲腳痛而）無法站立或行走」。如此，「腳痛不能走路」的歇斯底里症狀發揮了一石二鳥的功效，Elizabeth von R.一方面藉此阻止自己將慾望付諸實行，而另一方面，她又將她的慾望隱密且安全地保藏於她的症狀之中。

佛洛伊德發現，歇斯底里症的身體症狀和病人的述說之間，形成超乎常理的對話，顯示人的身心運作具有以往的科學/哲學方法論所不能解釋的機制。類似這樣的身心運作機制，成爲佛洛伊德往後關注的重點。其後二十年間，佛洛伊德致力於對夢、筆誤、笑話、精神官能症、妄想症、各種「正常」與「變態」性傾向等等進行觀察、分析和寫作。到 1914 年，前述的觀察和描述，大抵已經呈現出完整的圖像（註 3），於是佛洛伊德開始著手寫作一系列重要的後設心理學（metapsychological）著作，嘗試就心靈運作機制及其形成因素建造理論架構。這套理論架構有幾個重點，首先是所謂的雙重與三重「心靈地形誌」。

「雙重心靈地形誌」將心靈描述爲由「潛意識」和「意識（及前意識）」這兩個部分所組成；而「三重心靈地形誌」，則將心靈視爲由「原我」、「自我」和「超我」三者相互作用而形成的。前述心靈地層或地形的形成，是壓抑（repression）的作用所造成的；壓抑的力道則是來自活命和倫理道德的考量。會讓生命無法存

活，以及會招致道德非議的因子，都會被壓抑在潛意識裡，無法進入意識的領域。受壓抑物（the repressed）被跟它原先所含有的心靈能量，即驅力能量（註4），分隔開來，存藏在潛意識裡；至於後者，即心靈能量，則被導向不受壓抑或不受禁制的路徑，推動身心活動。

以上的心靈結構，其形成的關鍵性因素和力量到底是什麼？佛洛伊德認爲，小男孩在人生初期會愛上給他溫飽的母親，並因此而怨恨佔有母親的父親，形成「伊底帕斯情結」（註5）。其後，伊底帕斯情結引發的陰莖刺激所導致的自慰、尿床等「調皮」行爲，會招致責罵與禁止；這些斥責與恐嚇，在小男孩看到女生（例如姊妹）的性器官時，會發揮力道萬鈞的效果，使得小男孩害怕跟這一切麻煩顯然有關的小雞雞——這給予他巨大快感的器官是他所珍視的——會遭受危難，譬如會被割掉，變得跟女生一樣，如此形成「閹割情結」。在閹割情結的作用之下，男孩會放棄對母親的愛戀；他對父親的態度則由怨恨轉爲認同，內化父親的權威，在幼弱的自我核心裡形成超我，如此，自我受到鞏固，變成強壯穩固，有能力控制原我或本能衝動，伊底帕斯情結因此得以解除。

其後，男孩進入性快感的潛伏期，專致於接受教育，吸收並繼承文化遺產，繼續強化他的超我，並進一步鞏固他的自我。如此男孩/男人逐漸發展出社會關懷、正義感，以及思辨與行爲能力，既能克制自我，又能研判情勢適時行動，以使原我的願望以合於情理法的方式達到滿足。如此，男孩發展出主動、剛強的男性或陽性

特質（masculinity）。

至於女孩的發展，跟男孩並不對等。佛洛伊德發現，她在人生初期最先愛上的也是給她溫飽的母親，並且發展出陰蒂快感；這段期間，小女孩和小男孩一樣，會有自慰的行爲，而她自慰的部位，是跟陰莖對等的陰蒂（註6）。在這個階段，小女孩的性向和行爲與小男孩無異，是主動且具有侵略性的，直到有一天她看到了男生的性器官，赫然發現就這個快感來源的器官而言，顯然她遠不如男生。女孩的自愛（self-love）立即受到無可回復的打擊，從此她要經歷雙重的轉變。

首先，就性的層面，她會放棄自慰陰蒂，壓抑性慾，並將性快感區從陰蒂移向陰道，形成被動的性慾模式，並且因爲性慾受壓抑而容易產生性冷感。其次，就性別地位和愛的對象而言，「陰莖優於陰蒂」的發現會使她瞧不起女性，包括她自己和母親，並且她會把沒有陰莖一事怪罪於母親，因此她對母親的態度由愛轉爲懷恨；同時，她會形成「陰莖歆羨」（penis-envy），欽佩擁有陰莖的男性，並且把對母親的愛轉向父親/男人，並在性別特質上轉爲認同母親。

閹割情結迫使男孩放棄伊底帕斯情結，卻引導女孩進入依戀父親的階段，這便是女性模式的伊底帕斯情結。由於「已被閹割」的發現使女孩處於無可損失、無須努力而且一無憑藉的窘境，因此女孩既乏動機、也缺力量去徹底解除伊底帕斯情結。影響所及，女孩無法形成強大的超我與穩固的自我，一方面容易耽溺於私情與一己好惡，缺乏社會關懷及正義感，無法好好發展思辯

與行爲能力，另一方面卻害怕不被愛，因此總是努力遵守父親/男性訂下的道德準則，並專注於容貌，形成女性模式的自戀。在這個過程中，原本跟小男孩一樣主動且具有侵略性的「小男人」——佛洛伊德如此稱呼小女孩——發展出陰柔被動的女性或陰性特質（femininity），長成正常的女人。

至於佛洛伊德理論中的兩性關係，則是跟世代關係巧妙結合。女孩轉向愛戀父親/男人之後，她的陰莖歆羨會轉變爲生小孩的慾望，而當成年後的她如果生得一個帶有陰莖的孩子，她的陰莖歆羨便能得到替代的實現，而且，她幼年受壓抑之前的主動性願望，也能移轉到兒子身上，變成對兒子的期待與支持。這說明何以母子關係是所有人際關係當中，最能免於愛恨糾葛（ambivalence）的一種。至於男性，他的戀母情結會使他受具有母儀的女性吸引，但是，他的孩子的母親最愛的不會是他，而是他的兒子。如此，兩性的婚配，以及後代的生育和教養，這人倫建構、世代延續的大業，得以一併達成。至於夫妻關係，如果要臻於穩定的理想狀態，前提便是它必須轉化爲母子關係，而這也是世間夫妻關係基本模式之中的一種。

以上的理論顯示，人的心靈架構及其運作機制，並非天生而然，而是在複雜的生物、社會、文化因素交錯影響之下，逐漸形成的。此外，佛洛伊德也強調生物性別（即具有男性或女性性器官）和陽性特質、陰性特質之間並無必然關聯。他認爲，男孩女孩都可能以不同的程度同時認同父親和母親，並且愛戀父親和母親，造成

人基本的雙性傾向（bisexuality）。前述四種因子會以多寡不同的程度配置，正常的情況是男孩傾向於有較多認同父親/男人、愛戀母親/女人的成分，女孩則反之，但是，相反的配置也是可能發生的，如此便會形成同性戀、雙性戀、陽剛的女人、陰柔的男人等等情況。

佛洛伊德理論還有一個必須在此一提的重點，那便是前述尊奉父之律法的心靈架構之形成過程，不僅不斷地在每一個個人的生命歷程中被重複，更是人類社團曾經走過之路。人類社團正跟個人心靈一樣，在其史前時期經歷弒父的階段，並於其後兄弟共治的過程中，爲了防止搶奪母姊導致秩序崩潰，而藉亡父之名立下禁止亂倫的約定，如此奠立了文明的基石。整體人類文化和個人心靈是平行對等的，因此佛洛伊德稱呼個人的心靈中父的權威被確立、伊底帕斯情結得以解除之前的時期爲「個人的史前史」。如此觀之，父的權威和價值，以及隨之而來的一切，包括內發的壓抑、理法的壓制、慾望的受挫及女性的受貶抑等等，都具有強大的必然性與必須性，雖然佛洛伊德對因此引發的「不滿」（discontents），尤其是侵略慾的無限擴大，感到無比憂慮。這大抵便是晚期佛洛伊德的立場，一方面以《文明及其不滿》（1930）質疑現存文化體制，另一方面又以《摩西與一神教》（1939）表達對父權體制的肯定。

佛洛伊德在精神分析探索的早期，將焦慮等沉重的精神負擔，以及因此引發的精神病變，歸咎於壓抑。他以改革家的口吻呼籲解除壓抑，語氣之強烈，比諸他的早期理論的信仰者、性革命提倡者賴希（Wilhelm Re-

ich）不遑多讓。但是，其後他對後設心理學理論的發展，以及將此理論放諸人類文明大架構中觀之的努力，卻使他得到底下的結論：基本上而言，壓抑是果而不是因，它對人類文明的發展、人類社會秩序的維護，具有關鍵性的重要性。

從婦運及性與性別角色省思的角度而言，佛洛伊德理論具有下列幾項意義：一、正如精研佛氏理論的 Irigaray 指出的，「佛洛伊德描述的是實際的情境」（Irigaray 1985: 70），也就是他所處的時代與社會的實際情境，如此，佛洛伊德理論能夠幫助我們了解男尊女卑文化在心靈結構之形成與運作層面的狀況；二、前述了解會導致父之功能的解碼，這解碼將發揮很大的作用，包括「父之功能的完全消除」（註7）（Girard 1977: 190）；三、佛洛伊德理論顯示，生物性別、性傾向、性別特質三者之間並沒有必然的關聯，這對「男女天生有別」的頑固迷思以及強制異性戀機制（compulsory heterosexuality），不啻致命的一擊；四、佛洛伊德，以及他的理論詮釋者拉岡，把底下這個高難度的問題留給女性主義者：男性/陽具至上觀（male supremacy 和 supremacy of the phallus）以及閹割情結和壓抑之為（現有）文化、社會、主體誕生的關鍵，這點有沒有改變的可能？

關於最後一點，佛洛伊德理論的重要詮釋者與闡發者拉岡，將會提出出人意表的闡述，將重點移至心靈運作場域與文化/社會架構的意符法則層次。這項轉化使得紮根於父權體系的精神分析理論，在今天急遽符碼化、父之功能已經大幅度消除的時代，仍然具有不容忽視的

相關性。

二、拉岡

佛洛伊德理論跟父權體系之間，呈現相互佐證的關係，可想而知必會遭到從文化/社會觀點出發的種種批評，包括婦運陣營的駁斥。對於這類批判，拉岡揮出戈登結上的一刀，認爲它們未能搔著癢處。他堅稱，「問題之所在，不是人跟語言的社會現象面向之間的關係……而是如何重新揭開佛洛伊德所指出的潛意識運作法則」（Lacan 1977a: 285）；根據拉岡的理論，這法則便是語言的法則，或表意（signifying）的法則。這套法則所構成的語言體系，是以陽具作爲「特權意符」（the privileged signifier）。陽具的意符、潛意識，以及尊父之名的整套體系，三者呈現互相重疊的關係。至於尊父之名的體系，拉岡則稱之爲「象徵秩序」（the symbolic order），它涵蓋（西方）現有文化中的一切事物，包括語言、文化、典章制度、社會習俗等等。

對於陽具、潛意識、象徵秩序三者之間的關聯，底下擬從拉岡舉出的一個具體事例著手（見 Lacan 1977a: 103-104），嘗試加以說明。佛洛伊德曾經觀察到，他的一個一歲半的孫子就像那個年紀的一般幼兒一樣，喜歡把一個線軸扔到看不到的角落，然後再把它找回來。他以無比的專注玩這個遊戲，樂此不疲。佛洛伊德注意到，這個遊戲跟小孫子的母親有關，而且，每當小孫子把線軸扔掉的時候，他就發出一連串「喔喔」的聲音，而找回線軸時，他則「啊啊」地叫著。佛洛伊德發現

「喔」的聲音代表德文的「fort」（「不見了」），而「啊」則代表「da」（「在那裡」），如此他解出小孫子的這個遊戲玩的是「母親不見了/出現了」。佛洛伊德解釋，小孫子「自己表演他所能掌握之物的消失和回復」，以此補償他的「偉大的文化成就，即放棄驅力的滿足」（Freud 1920: 15）。

佛洛伊德把「放棄驅力的滿足」（即放棄擁有母親、一有需要就能立即得到滿足的母子共生狀態的願望）視爲「文化成就」，也就是人脫離自然或生物狀態的成就。這項成就的內涵是小孩「自己表演他所能掌握之物的消失和回復」。小孩會用毛毯、玩具熊——或像佛洛伊德的小孫子用線軸——代替母親，並以此對抗他對失去母親或母子共生狀態的恐懼感，在這個過程中，他將進入語言的世界。就像佛洛伊德的小孫子，用「喔」跟「啊」兩個音元分別代表「無」與「有」，而這兩個音元是從週遭衆人使用的既有語言中擷取的，這語言是整個文化/社會的疊影，如此，小孩將循線進入語言體系和文化社團。小孩的需要（need）將不再直接通向滿足，他會說出來，用要求（demand）的形式表達之。事實上，小孩開始說話，發出要求，即表示他已經經歷原初共生體的喪失（loss）、不復存在（absence）；如此產生的分裂（split），導致小孩開始說話，主體（subject，也是話中的主詞）因而誕生。

這樣的過程，注定人將無法一勞永逸地找到能帶給他滿足的客體（object）。這是因爲人事實上已經無法回到需要立即滿足的胎兒時期，或母子共生狀態。需要和

要求之間必然存在的差距，意味的是完全的滿足是不可能的，因此它會推著他追求滿足，永遠不斷地尋找下一個客體，如此形成人的慾望（desire）的「矛盾、歧岔、不可測等等特質」（Lacan 1977a: 286）。

需要、要求、慾望之間的關聯，還可以從另一個角度看。佛洛伊德（1895b, 1900）推論，幼兒的需要（例如飢餓）得到滿足的經驗（母親哺乳），會在心靈中留下記憶意象（mnemic images）。當同樣的需要再度出現時，幼兒會遵循原始心靈的運作法則，也就是「快樂法則」（the pleasure principle），藉最簡便的方式——即直接觸動心靈內部的相關記憶意象以激發幻象——獲取立即的滿足。但是，幻象並不能解除需要與不愉快，這樣的經驗會修正心靈結構，使它產生壓抑幻象、辨別眞假、判斷情勢的新功能，心靈運作的新法則——現實法則（the reality principle）——由是產生。幻象（以及其他引發不快之感的經驗）受到壓抑，形成潛意識。我們必須注意的是，受壓抑物並不是客體本身，而是滿足經驗在心靈中留下的記憶意象。壓抑的作用使載錄這些意象的神經元所含有的能量降至最低，以便一方面不致於因爲能量過強而引發幻覺，另一方面又能在心靈裡保有其記憶，以作爲比對之用，讓心靈活動有以按圖索驥，循線找到通向滿足的途徑。至於從受壓抑的記憶意象脫離而去的原有強大能量，則會成爲推動慾望的驅力，在記憶印記與語言兩相交疊而成的表意系統（the signifying system）裡，沿著表意軌鍊（the signifying chain）移動，不斷探索新的客體，尋求滿足，或進行文化創造活

動，將慾望昇華。

慾望的不斷移動，或心靈能量的位移，遵循的是存藏在潛意識裡的印記相互連接的法則，也就是表意的法則、語言的法則。「如果說有慾望這麼一回事，那是因為有潛意識，也就是語言，其結構和效用皆超乎主體的操控，因為在語言的層面，總是有某些東西超越意識之外，使慾望的運作有容身之處」（Lacan, 1991b: 167）。慾望、潛意識能量以及語言本身，搭乘著形諸語言的要求，藉組合（combination）與替代（substitution）、壓縮（condensation）與錯置（displacement）、隱喻（metaphor）與隅喻（metonymy）等方式，駛上不斷蜿蜒開展的表意軌鍊，於此，意符召喚出意指（註8），意指又因其與不可復得的慾望原初對象（即存藏於心靈裡的記憶意象所指涉的原初滿足經驗之客體）之差距，而被「還原」為意符，繼續召喚新的意指。在這流動的、自成體系的語言/潛意識體系中，自我消融了，踰越了意識的範疇，成為包容整體文化的語言的主體／主詞，這主體／主詞是自我（ego）的衆多認同（identifications）的總和，也是這些無以統合的認同的消融（Lacan, 1991b: 167），熔鑄成為那無所不在、無以確定而又無以取消的既鉅且微的象徵秩序。主體/主詞的這種本質，說明語言現象是「它在大它者（Other）內裡說話」（Lacan, 1977a: 285），「信息是從大它者的位置發出」（同前：286），說話的並不是「我思故我在」的固守意識的自我，而是滑脫到他方去了的「它」，或原我（在德文原文中，原我寫作 das Es，為「它」之意）。如

此，拉岡打破了自限於意識範疇的西方哲學與科學傳統。——對於人類文明的這項基進貢獻，應該歸功於牽著佛洛伊德的手，帶領他走入精神分析領域的歇斯底里症女病人們！

上述的語言/潛意識體系，是以陽具作爲關鍵意符，「它正是被用以設定所有意指的整體效果的那個意符」（同前: 285）。陽具的這種功效，是來自於閹割情結。於此，拉岡把他的慾望之說，銜接到佛洛伊德的閹割情結理論。閹割恐懼內化父的權威，尤其是他的亂倫禁制令，由是形成超我，對戀母願望施以穩固的壓抑，如此產生固若金湯的潛意識，這便是心靈的地下發電廠，提供著源源不絕的心靈動能。這動能的原有內涵被壓抑了，於是被迫游離，不斷推動心靈的活動，沿著表意環鍊，不斷製造新的意義，尋找新的客體或其替代物。

也就是說，尊父之名的文化/社會中的種種活動，包括創造、更新的努力，都是在一個超強的表意環鍊上進行的，這表意環鍊的流暢，以及其動能的強大，都是來自於陽具這個「特權意符」。女性所展現的閹割已遂的可怖情境，證諸其空缺、不成形與可恥（註 9），足以賦予陽具一個獨特的位子，成爲一個幾近純粹的意符，以無比強烈的方式同時指涉「有」與「無」這對基礎位元，具有足夠的力量催生並支撐強勁的表意活動。

較早期的拉岡傾向於毫不保留地肯定陽具所支撐的體系，他稱呼這個體系爲象徵秩序，因其特徵在於象徵作用，也就是語言符號以及文化/社會元素的的互異互換與互相指涉。拉岡認爲，象徵作用能夠將原本卡死於人

我之間（即個別的自我之間）、極易陷入愛恨情仇而不能自拔的線性雙方關係（拉岡稱此為「鏡像關係」或「想像層次」），藉著父親（註 10）、律法、語言的介入，撐開為較為寬闊自由的三方（多方）關係。拉岡和佛洛伊德一樣，目睹人的侵略性越演越烈，他因此特別注重象徵作用解除「你死我活」的鏡像關係的功能。

拉岡非常清楚奠基於陽具的象徵秩序對女性不利，而且也是女性所不樂意接受的。但是，較早期的他認為她們對此只有忍受一途，因為象徵秩序是必然且必要的。這是因為這個時期的拉岡十分依賴李維史陀的學說，他將語言法則中的替換等同於父系親族之間的交換女人。然而，較晚期的拉岡經歷了隱約可見的改變。

在著名的《第二十講：論女性性意識及愛與知識的極限》（1998 [1972-1973]）中，拉岡對於現存象徵秩序及兩性關係表現出嘲諷的態度。他宣稱：「對說話的存有（the speaking being，即進入語言及象徵秩序的人）而言，兩性之間並不曾形成什麼關係」（66）。愛是什麼？不過是說話的存有以存藏在潛意識最底層的原初客體之記憶意象為起點，受由此意象脫離的能量推動，循著表意環鍊不斷移動的狀況。男人把愛的對象（女人）拿來跟大它者（此為潛意識與表意環鍊的所在）以及神混在一起，如此，女人變成了男人藉以融合大它者和至高的神靈的橋樑。女人無知，她們把愛投向她們所認定的知者，也就是崇尚理知的男人。而對於男人，愛卻是陽性靈魂跟陽性靈魂之間的「男性戀」（84），跟兩性關係並無關聯，女人只不過是其間的工具。「女人被視

爲與靈魂無關，以便後者有以誕生」，如此，女人一方面被連接於神，另一方面卻被界定於知識和道德的卑位，不僅無知，而且道德有所缺憾。「談論女人即毀謗女人。嚴格的說，歷史上流傳的有關女人的最著名事蹟，都是最誣謗女人的一些東西」（85）。

拉岡對現有體系的嘲諷，和他爲女性的打抱不平，溢於言表。他甚至不惜明白批判他素來所宗法的佛洛伊德。他指出，變態的是男人，對此佛洛伊德是最清楚不過的了，但是，「可笑的是他起初將變態歸諸女人——去讀讀《性學三論》！這證明男人只在伴侶身上看到可用以自戀地支撐他自己的東西」（86-87）。拉岡把現有文化對女人的惡評歸諸男人的投射（註 11）。而將男人對女人的愛拿來分析，則可發現兩性關係並不存在。挑動男人的，其實是虛設的慾望動因，拉岡稱之爲「小客體」（object a），這是原初共生體在分裂出主體時的殘留物，跟大它者實則並無關聯，（男人只不過是拿女人做中介，自戀地將小客體接合於大它者，如此產生一方面愛女人、一方面直通至高的神靈的幻想（fantasy））「這便是愛的行動……它是男人作爲說話的存有的多形變態（註 12）」，男性性快感並未如一般所相信的那樣匯集於性器官並通向客體（女人），兩性關係不過是男人的幻想。

另一方面，拉岡重新提出困惑著佛洛伊德的問題：「女人想要什麼？」他指出，佛洛伊德宣稱只有陽性（masculine）的原慾，而沒有陰性的，這意味著「一個理當不應受輕忽的領域——那些選擇做女人的所有人的

領域」受到了忽視（80）。而女人是什麼？無知無言的女人，「必然爲事物的本性所排除」，而這事物的本性其實「就是文字的本性」（73）。意指是意符所製造出來的，事物的本性爲文字的本性所決定；以陽具爲特權意符的語言，以及其所製造出來的所有物事，必然會產生排除女人的效果。因此拉岡說出這一句令人費解的名言：「女人並不存在。」事實上，女人一方面無不受陽具所指涉的體系所含括，另一方面卻有一部分逸出男性中心的體系，以至於從這個體系的角度看，她是「非整體」（not-whole）。女人——即選擇歸爲女性這一邊的人（而不一定是生物上的女人）——有一部分從男性體系逸出去，享有「超乎陽具[所指涉的範圍]之外的愉悅」（jouissance beyond the phallus），這愉悅相對於陽具功能所指命的愉悅而言，不是互補的（complementary），而是多出來的（supplementary）、非所有（not-all），兩者並無法像一般所相信的那樣形成一個整體。拉岡認爲，唯有女性模式的超乎陽具的愉悅，才能帶領人走出自限且縛人的自我，成就更寬闊的我與人；拉岡借用海德格的用語「ex-sistence」（走出自我而愉悅地存在）來描述這種境界。

我們必須注意的是，排除女人的是陽具所指涉的一切——而這正是「女人本身當今正忙著抱怨的事」（73）。女人的抱怨顯然是有效用的，至少拉岡就認爲我們已是處在「轉捩點」上，可以預期事情最後「將依人口統計的方式（demographically）解決」（86）。我們注意到，拉岡說的是「依人口統計的方式」，也就是

男女人口的比例（拉岡也指出這比例大抵是一半一半）。拉岡的意思是不是說，唯有如此我們才有可能使那被陽具排除了的一切也能有其再現（representation），變得有知有言？而對射精播種、讓現存再現體系——這個令 Julia Kristeva 願意高呼「父權萬歲」（引於 Oliver 1993: 176）的豐麗文化/社會體系——有以誕生的陽具這個特權意符，我們應如何看待？「不存在」、「非整體」、「非所有」的女人，又要如何催生她們自己的表意體系？女性的再現會對現有象徵秩序的內涵和架構發生什麼樣的影響？這便是拉岡留給當今女性主義陣營的問題。

女性主義與精神分析的對話

佛洛伊德陣營裡的回應

佛洛伊德關於性及女性特質的理論，可想而知必會引起劇烈的反應。歷史學家 Mari Jo Buhle 對於女性主義與精神分析關係史的研究顯示，事實上，女性的回應對精神分析理論的發展產生深刻的影響。譬如，Andrea-Salomé 於 1912 年加入佛洛伊德陣營，她最感興趣的是女性的性。就在兩年之後，佛洛伊德發表〈論自戀〉，論及性別差異，認爲女人性器官的成熟似乎會使她退化到人生初期的自戀狀態，變得注重容貌、對外在社會事務不感興趣。（Andrea-Salomé 對此發出反駁，認爲對女人而言，重點不在自戀或自愛，而在女人的性與愛使她

回到原初的人我、內外融合狀態 [Buhle 1998: 64]。）

於 1920 年，佛洛伊德的弟子 Karl Abraham 就一些女病人的案例發表論文，認爲女性的陽具歆羨若不能正常解決，就會促發想跟男人爭平等的慾望。曾經就醫於他的一位女病人 Karen Horney（其時她也是佛洛伊德的弟子）爲文反駁他，指出陽具歆羨不過是基於男性自戀的錯誤想法。這惹來佛洛伊德親自出面干預，於 1920 年代寫了一連串專文，反覆闡述閹割恐懼和陽具歆羨如何決定男女兩性的性與人格發展。不料，佛洛伊德此舉不但未能解決爭論，反而開啓了爲時甚久的對峙。佛洛伊德、Abraham、Helene Deutsch、Marie Bonaparte 等人相信陽具歆羨的影響力，佛洛伊德甚至說它顯示「生理即命運」，而 Horney、Ernest Jones、Malanie Klein 則強調陰道的優先性，其中，Horney 甚至提出男人有「子宮歆羨」的說法（Buhle 1984: 67-84）。

第二波婦運初期的反擊

1930 年代之後，涉獵精神分析理論的歐陸學者及社會改革者，紛紛移民美國和英國，精神分析的影響力也跟著他們擴散，使性、親職（尤其是母職）、性別角色、人格發展成爲往後數十年間的談論焦點，吸引了人類學家、小兒科醫師、文化評論者、電影編導以及廣大閱衆——尤其是幼兒的母親——的加入。這些談論承襲精神分析陣營內部的對峙，加上政治經濟情勢以及其他學說發展的影響，產生複雜的變異和組合，形成文化與人格批評的風潮。其中有關女性的部分大致可以分爲兩個

對立的陣營，一邊主張女性獨立自主，另一邊認爲女性應該留在家裡做賢妻良母，相夫教子。逐漸地，後者佔了上風。Buhle的史學研究指出，到 40 年代末期，連原本主張多元性別角色的 Margaret Mead 也轉向了，甚至說母職是女人的「生物性角色」（Buhle 1998: 196）。

第二波婦運就是在這樣的背景下展開的，毋怪乎美國第二波婦運的大將和重要理論家們，包括 Betty Friedan、Kate Millett、Shulamith Firestone 以及其他人，會不約而同對佛洛伊德發出猛烈的抨擊。Friedan 在她那本影響舉世女性生涯規劃的 *Feminine Mystique* 一書中，指責佛洛伊德建立在陽具歆羨之上的理論爲男性的性唯我論，將女人看做生來就是爲了愛男人、滿足男人的需求並獲取男人的愛。這種看法在經過發揚之後，影響極大。Friedan 認爲，普遍困擾著二十世紀中葉美國女性的「賢妻良母迷思（註 13）之影響力即是得自佛洛伊德思想」（1963: 103）。Millett 也在影響深遠的 *Sexual Politics* 一書中，直指佛洛伊德理論爲「混淆生物與文化、生理與地位」；而設若小女孩眞的有荒誕不經的什麼陽具歆羨，那也是因爲小女孩生長在男性至上的文化/社會中，早已習於羨慕男性的一切（1970: 187）。

基進派女性主義的經典著作之一的 *The Dialectic of Sex* 一書的作者 Firestone，也跟另外兩位女性主義者一樣，都花了一個整章節駁斥佛洛伊德，因爲她們都認爲他的理論產生太大的負面影響。「最能代表二十世紀美國的文化潮流，可能非佛洛伊德著作和由此衍生的諸學派莫屬了」；經由課程、精神治療、大衆文化，「沒有

一個人不暴露於他對人類生命的看法」，以至於佛洛伊德主義成了「我們的現代教堂」（1970: 46）。精神分析對女性主義的傷害何在？Firestone 認爲，兩者事實上共享同一塊土壤，那便是前一個世紀的性壓迫和性壓抑，而且，基本上兩者處理的也是同樣的素材，那便是父權家庭和文化。但是，兩者的方向卻截然不同，女性主義致力於消除父權，精神分析卻「被用於一個反動的目的——將男人和女人社會化，套入一個人造的性別角色系統」。如此，精神分析「成功地遏阻父權家庭受到第一波打擊所造成的巨大社會不安及角色混淆」；也就是說，「精神分析被用以消解女性主義反叛」，它藉著吃掉女性主義來壯大它自己（1970: 71-72）。衡諸上個世紀中業由精神分析所衍生的衆多學派及大衆文化對婦運的打擊，Firestone 的強烈抨擊實是師出有名。

育兒安排與性別認同

在對佛洛伊德發出的隆隆砲聲當中，逐漸地，有另一種聲音出現了。這是從第二波婦運所開啓的女性主體角度，對精神分析的重新詮釋與運用，其代表人物爲 Dorothy Dinnerstein 和 Nancy Chodorow，她們所提出的雙重育兒（dual parenting，即由父母共同育兒）之說，以及對於母子關係、主客體關係的詮釋，將於理論上和實務上產生重大的影響，譬如，當今北歐各國推動父親育兒的政策，即是受了 Chodorow 理論的影響（註 14），而 Dinnerstein 對精神分析理論的運用，也間接爲日後盛行的生態女性主義催生。

Dinnerstein 著重佛洛伊德理論中的母子關係，即，對於給他溫飽的母親，幼兒會投以愛和認同，而同時，他也會把因爲延緩滿足而生的挫折與怨恨投向母親。Dinnerstein 認爲，這種因母親（而非父親或父母共同）育兒而形成的母子共生，以及其分離過程，會對男女關係，以及廣泛的主體與客體觀係，包括階級關係、人與自然的關係，產生決定性的影響。Dinnerstein 援用 Malanie Klein 的理論來發展她對兩性關係、人類文明及其改善之道的看法。

佛洛伊德透過精神官能症患者幼年經驗的回想，建構主客關係及性發展的理論。他的的女弟子 Klein 則經由對幼兒的直接觀察來驗證並修改佛洛伊德的看法。她發現，嬰兒的哺乳經驗並不是全然愉快的，嬰兒「可能擔心乳汁來得太快或太慢，或者，當他最想要喝奶的時候找不到乳房」。嬰兒「希望擁有永不匱乏的恆在的乳房」，並且覺得「母親是全能的，必須靠她遏阻一切內發的和外來的痛苦」；嬰兒於是會把生命必然有的挫折歸罪於母親，對她投以毀滅性的怨怒。如此，小孩經歷「分裂」（splitting）的機制，覺得「存在著一個好乳房和一個壞乳房」。幼兒若要正常成長，就必須進行「修補」（reparation），「動員愛的感情，以對抗毀滅的本能」，以便將好乳房和壞乳房融合爲一個獨立的客體（Klein 1957；引於 Dinnerstein 1976: 96-97）。

Dinnerstein 發現，Klein 所描述的幼兒與母親的關係是來自「父權家庭的性別角色安排」，它使母親成爲嬰兒所能仰賴的唯一對象，如此所形成的女性權力「成爲

絕對權力的最初且最深刻的原型。……這種集中於一個性別、在人生一開始就施加於兩種性別的權力，是太強大而且危險的力量，不能隨它任意操控成年人的生命；對每一個由母親養大的人而言，設法圍堵它、控制它、駕馭它成了一個攸關存活的需要與任務」（Dinnerstein 1976: 161）。男性和女性會採取不同的策略，男性由於害怕落入幼年完全仰賴母親/女人的無助狀態，因而會否定、排斥女性，女性則害怕自己會擁有她曾經懼怕的無邊權力，而甘於——甚至尋求——受男人統馭。

在深受核武威脅的年代寫作的 Dinnerstein，順著佛洛伊德在 *Civilization and Its Discontents* 中的理路，以及 Norman Brown、Lewis Mumford 等人的修正和發揮，指出男人掌控的慾望促使他們輕感情重理性，喜歡操控客體，偏重發展科技與武器，對自然和人類本身造成毀滅性的威脅。

Dinnerstein 提出的解決方法很簡單（雖然她並未說明如何實行）：讓男人參與育兒，承受幼兒的愛恨投射，以便徹底改變幼兒及成人的主客關係，包括性/性別關係、人與自然的關係，以及男人和女人本身的心性。

Nancy Chodorow 跟 Dinnerstein 類似，強調由女人全權育兒是不良的安排，但是她的角度不同於後者。Chodorow（1974, 1978）循著佛洛伊德理論，主張幼兒的前伊底帕斯期依賴含有兩種成分：其一爲幼兒對母親的認同，其二爲口腔期「吞吃」式的主客關係模式導致對哺乳/照顧者的強烈依戀與依賴。Chodorow 指出，在絕大多數的社會中，幼兒持續依戀生身之母，這「不是

因爲生物的必然，而是意味著嬰兒由女人——通常是母親——負責照顧」。由於父親比母親少在身邊，男孩必須以負面的方式達成男性認同，即「壓抑他所認定的內在女性特質，並貶抑、污衊外在世界中跟女性有關的一切」，而將他認爲較優等的文化/社會事務視爲男性領域。至於女孩的性別身分，則是迥異於男孩，它是直接從對母親的原初認同與依戀延續而來，無須經過拒斥與斷裂；影響所及，一方面女性人格具有較多且較深的客體連結，使她們的生命充滿對異性、小孩及其他女人的「深刻原發關係」，另一方面，她的自我疆界也較爲模糊薄弱。由於其彼此迥異的社會化歷程，男性會追求自立與成就，而女性則傾向於育養和盡責。

Chodorow 認爲，以上所描述的性別分化具有雙重缺點，一方面會導致歧視、拒斥女性，因爲這是男性認同的必要條件；另一方面，自我界線的模糊，與自我的薄弱，甚至嚴重喪失，會從母親到女兒代代相傳。要改善這種惡性循環，可以採取兩個做法。其一爲提昇女性的地位，因爲 Chodorow 發現，在女性社經地位崇高的社會中，女性雖然沒有清晰牢固的自我界線，卻能發展出強有力的自我感與自我價值意識。其二爲「雙重育兒」，其要點爲：第一，女兒和兒子必須不只認同雙親中之一者；第二，兒子必須在承擔育兒責任的父親身邊成長，而女兒身旁必須有一位擁有重要的角色與受認可的領域的母親。這樣的安排使男孩不再需要藉否定女人與女性特質來建立性別認同，而且，兩種性別的小孩都能發展出充分個人化的穩固自我。

性意識的解構與嘉年華

性是精神分析理論的中心題材，女性主義對精神分析此一面向的回應，發生得很早。Buhle 記述，佛洛伊德曾於 1909 年受邀到美國麻州克拉克大學介紹精神分析理論。女權、性自由與母性的提倡者 Emma Goldman 在聽過佛洛伊德的演講之後，隨即發表文章，闡述精神分析與女性主義的相通之處。她指出，佛洛伊德將女性的智能劣勢歸罪於「爲了達成性壓抑而加諸於她們的思想壓制」（引於 Buhle 1998: 2），因此，她認爲精神分析知識有助於女性創造自主意識。（註 15）

第二波婦運的基進派女性主義者 Anne Koedt 看法迥異於 Goldman。Koedt 直接切入陰蒂/陰道快感之辯，激發既鉅且微的影響。Koedt 爲文（1971）抨擊佛洛伊德理論所傳揚的「陰道快感迷思」，指出陰道是一個敏感度極低的器官，其作用在於作爲產道，而非性快感器官；終其一生，女性的性快感器官都是密佈感覺細胞、敏感度甚高的陰蒂，而絕非如佛洛伊德所言，會於成長過程中由陰蒂移轉到陰道。Koedt 強調，由於陰道距離陰蒂相當遠，陰莖對陰道的插入無助於女性快感；就達到女性性快感的目的而言，異性戀、同性戀、自慰並無二致。於文中，Koedt 引出佛洛伊德女弟子 Marie Bonaparte 於 1953 年發表的文章：「有些女人的陰道與陰蒂距離過遠，陰蒂快感過於固著，在這種情況下，就可以藉手術的方法達到陰蒂與陰道的融合，以便促進正常的性愛功能」（引於 Koedt 1971）。Koedt 對這種說法大

加撻伐，嚴斥陰道快感之說傷害女性的身心。

Koedt 的簡明扼要的述說隨著 CR（consciousness raising，女性意識覺醒）團體的傳播，迅速擴及世界各地，對男性的性優越發出致命的一擊。男性無助於女性快感之說，對女同性戀運動發揮催化的作用。此外，異性戀陣營也採取救亡圖存之舉，使原本流行的有關「（女性的）性冷感」的論述很快地被「（男性如何）前戲」的論述所取代。

佛洛伊德認爲成年女人的性快感器官應是陰道，而非陰蒂。Koedt 針對這點發出反擊，斬釘截鐵地說陰蒂才是女人的快感器官。德國女性主義者 Barbara Sichtermann（1986 [1983]）對此提出溫和的批判，認爲此舉正是著了佛洛伊德的道，陷入陰道、陰蒂孰是孰非的無益論辯；Sichtermann 認爲，諸如 Koedt 所說陰道缺乏感覺細胞，以致生產時實施切開手術甚至不必麻醉，或 Alice Schwarzer 以衛生棉球不會刺激性慾來說明陰莖插入沒有作用，這類說法都是無稽之談。Sichtermann 反駁：事實上，陰道口非常敏感，而且，從生理學上而言，陰道和陰蒂形成同一個反應單位。

我們記得，老早就有一些人，譬如 Karen Horney 的小兒科醫師朋友 Josine Müller，曾經指出，即使年紀相當小的女孩的陰道也會產生愉悅的感覺（註 16）。強調母性的 Horney 拿 Müller 的觀察來駁斥陰道快感是後來才發展出來的說法，而偏重性自由的 Koedt 則乾脆完全否認陰道快感，只承認陰蒂快感的存在。由此我們可以看到女性主義知識受意識型態影響的程度之深！而我們必

須瞭解，這些從女性主體角度所主張的知識，儘管方向相反，卻都是對女性有利的：在經過女性主義者們本身的陰蒂/陰道快感爭辯的洗禮之後，今天的女性越來越普遍自覺到原來我們的陰蒂是很敏感的，而且，我們的陰道也富於反應！（註 17）

類似 Koedt 的論法，跟 Adrienne Rich，Mornique Wittig 以及其他人的女同性戀理論產生共振，加上早先已有的 Herbert Marcuse，Wilhelm Reich，Michel Foucault 等人跟精神分析對話所啓動的性解放與解構性別和性傾向的理論，將會導向性意識的無限解構與多元化，形同一場性意識的嘉年華，而以酷兒理論或性別扮裝理論爲其代表。譬如，爲了打破李維史陀、佛洛伊德等人所界定的傳統性別認同，Judith Butler 認爲應該對它進行「諷刺的模仿」（parody，例如男、女同性戀者對於異性戀性別角色的模仿），其任務在於「對性別（gender，即文化性別）進行基進的繁殖，藉以重複並錯置（displace）具有重複、複製作用的性別常規」（1990: 148）。Donna J. Haraway 則提倡一種「後性別世界」，在那兒住著「合成人」（cybogs），他們踰越各種疆界、將文化象徵打散並組合形成「後現代的集體的個人的自我」（Buhle 1998: 347，括弧中文字爲 Buhle 引自 Haraway）。

Buhle 舉了一個生動的例子說明前述理論的極端實踐狀況。受教於加州大學 Santa Cruz 校區婦女研究的一位年輕女孩如此描述她的性意識/性別認同/性別特質狀況：

我是超文化性別，猶太人，男孩，女同性戀。我的生物性別是女人。我覺得我的文化性別是男人：我認同男性特質（masculinity）的社會建構；我常常希望我的身體看起來像男孩，我很傷心我有大奶奶，卻沒有那話兒；我喜歡被人誤認爲男孩；我很高興我的女同性戀朋友和愛人們叫我小男孩。但是我不是男人。我不認爲我是男人。我的文化性別是男人，我從事於建構我的男性文化性別，但是，我感到受傷害，因爲我是一個跨越性別界線的女孩。（引於 Buhle 1998: 348）

這樣的發展，雖然或許能如 Butler 等人所期待的「混淆性別的二元性，並暴露其根本的不自然」（Butler 1990: 149），卻反而更加凸顯「性別的中心性（the centrality of gender）」，誠如 Buhle 所批判的（1998: 348）。而且，這種由理論所繁殖的性別雜混，正如前面所引的自述顯示的，容易傾向於貶抑女性特質（femininity）並遏阻女性團結，其間的深沉因素，可能是下一節將討論的再現、主客關係與性別特質之間的關聯。此外，這也顯示女性主義有需要發展某種「功能性的本質主義」或「反反本質主義」（Elizabeth Grosz 語，引於 Buhle 1998: 350），以便婦運能夠團結女人，使女人不至於被性意識的無限多元化所分化。

再現與主客關係的難題

Juliet Mitchell、Jacqueline Rose、Jane Gallop 等人從拉岡的理論著手，找到精神分析與女性主義的接合點，進入「一連串難題的網路：性差異、慾望、閱讀、書寫、權力、家庭、陽具中心主義和語言等等的難題」（Gallop 1982: xi）。根據 Buhle 的史學研究，這個方向的探索「引導其理論家們走進了死胡同」。她引用 Teresa L. Ebert 於其出版於 1996 年的 *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire and Labor in Late Capitalism* 一書中的看法，說明在晚期資本主義社會，慾望成了主要的物質主義力量，生產跨國利益，並允諾眞正不受限制的個人自由；佛洛伊德認爲人有能力昇華慾望，以此推動文明，但是，現在卻只剩慾望——一種據說跟性無關的慾望——留了下來（Buhle 1998: 356-357）。

Buhle 的史學研究終止於此，顯示精神分析對女性主義的影響，總合來說是負面的，其最終功能是促成慾望的商品化，以及對女性認同的無止境分化。Buhle 忽略了精神分析女性主義理論一個重要的新發展，那便是 Teresa Brennan（1992, 1993）從心靈能量的量與流動——我們不妨稱之爲「心靈能量流體力學」——角度出發，對於主客體關係所做的闡述。

佛洛伊德推論，嬰兒在心靈中銘印喝奶飽足的記憶意象之後，下一次飢餓時，心靈爲了尋求立即的滿足，會直接將能量一股腦兒貫注到喝奶的記憶意象，引發幻覺。Brennan 詮釋佛洛伊德的說法，認爲造成主體的分

裂的，就是幻覺所形成的內在心靈跟外在現實的差距；其後，幻覺的壓抑進一步鞏固此分裂，並且將適量的能量固定在被壓抑了的記憶印記。

而被壓抑的記憶印記所載負的客體原型，或原初客體，便是母親（的乳房）。Brennan 援引 Klein 的理論，認爲母親，或女人，以及跟母親一樣具有育養生命的無邊法力的大自然，會成爲無助的小孩/人類忌妒、模仿、掌控、侵略的對象，從中建構自我。在此現象中，拉岡看到黑格爾的主子與奴隸的辯證，以及他者意識或內在他者的毀滅；這是因爲主體是恆常分裂的，它爲了得到滿足而掌控客體，將侵略慾與死亡驅力施加於客體。Klein 所描述的壞乳房幻想，以及 Kristeva 所說的（對母體的）「棄卻」（abjection），指的就是這回事。

人生初期幻覺的存在是建構客體的第一步；（幻覺等的）壓抑則會將穩固的能量貫注於被壓抑物，形成強固的心靈結構，不斷幻想、思考，試圖找到那永遠找不回來的原初客體。Brennan 順著拉岡的說法指出，西方在十七世紀之後，思辯法則（心物二元論等）的劇烈發展使心靈的結構益加細緻、密封，這樣的心靈「在能量的層次是密封的，無法感知人我、物我之間的能量連結（energetic connections）」（1993: 12），而能量的流動卻是活生生存在著的，它增強掌控者的自我，卻消弱被掌控者——主要是女人和勞工——的自我。現在，加上西方科技之助，掌控者的自我能量無限增強，導致整個世界變成了「由客體構成的世界」，而活生生的大自然也在這過程中被消耗掉了（1993: 14）。

Brennan 還做了另一項非常重要的提醒，那便是以上的發展是一種「從父權封建社會到性別歧視的資本主義（a sexist capitalism）」、「從只有有限的科技到擁有能夠更精確地滿足慾望的科技之社會」的發展（169）。很諷刺的是，這是跟西方自由民主制度同步進展的。男人爭權的民主自由潮流打破佛洛伊德在《圖騰與禁忌》、《摩西與一神教》中描述的父權體制，破除父與神的權威，由兄弟（即地位平等的男人們）分享權力，高唱個人自由，建立「沒有任何人必須負責任的性別歧視系統」（172）。（註18）父權被大幅度破除了，取而代之的是男人們不再受限制的爭相發展，以及隨之加劇的對客體（女性及大自然）的剝削。

Brennan 和 Dinnerstein 一樣，關切的是母子關係和主客關係，而且也顯露同樣的生態關懷。她跟 Dinnerstein 不一樣之處在於，透過拉岡對佛洛伊德理論的深入發掘與考察，她有辦法用相當唯物主義的能量概念來檢驗主客互動，以及主體內部構成單元的互動。據信，隨著神經醫學與生化科學對於人體傳導物質研究的進展，佛洛伊德理論有關心靈能量運作法則的推論（見 Freud 1895a），或許能夠得到證實，如此，或許能夠進一步觸及他一再提及的心靈現象底部的「岩盤」（bedrock），而且，我們或許將清楚地看到：原來主客之間、身心之間並不是斷裂的，而是重疊的、延續的。

拉岡在《第七講：精神分析的倫理》（1992 [1959-1960]）中指出，康德的理想主義哲學、薩得（Marquis de Sade，1740-1814）描寫施虐的文學作品，

跟佛洛伊德的精神分析之間有一脈相傳的關係。在這背後，雖然拉岡沒有點明，但是我們可以一眼看出存在著男性主體爭自由的運動。

女性主義者因而可以循線指明其間的關聯。Cameron和Frazer（1996a, 1996b）提醒我們注意這項事實：薩得的施虐小說是十八世紀晚期理想主義美學的表現，它跟性謀殺（sexual murder）之社會現象的興起有必然的關聯，因爲施虐小說這種文藝作品（註19）使性謀殺「不再是孤立偶發的異常行爲，而成爲具有文化意義的作爲」，經由文化管道的呈現與宣傳，被納入個人與集體的表意體系，使任何個人都能選擇從事之。

佛洛伊德所說的慾望的昇華，或拉岡所說的慾望在陽具所啓動的表意軌鍊上的錯置移動——也就是再現（representation）——在兄弟共治的民主資本主義體制下，形成男性主體或自我在文化層次的恣意剝削他者。Susanne Kappeler 藉著引用康德來暴露他的馬腳：康德於*Critique of Judgement*一書中說，在美感的領域，「再現是全然決定於主體，不僅於此，是決定於其對生命的感受」（引於 Kappeler 1996: 303）。康德所宣稱的超然、無私、普同云云，是純然的謊言。而且，在美感的領域，再現即（男性主體）性慾的表現，因此再現即色情，正如Kappepler的另一本書名*The Pornography of Representation*（1986）所指明的。

現有的再現體系，以及再現法則，因而是男性中心的、不利於被當作客體的女性的。這是可被改變的嗎？女性有什麼辦法可以找到自己的再現法則，建立自己的

再現體系？這對性別權力及主客關係將有什麼影響？對精神分析理論涉獵頗深的Kristeva、Irigaray、Cixou針對這些問題提出說明及解決辦法（請見本書〈後現代女性主義〉一章）。

在再現的層面，試圖打破男性中心再現體系的努力面臨著一個根本的難題，那便是現有表意系統是以陽具爲基礎意符的「事實」或說法。女性主義應如何面對陽具這個基礎意符？它眞的是整個信史紀元的基礎嗎？它是否法力無邊？追求性別平等的女性主義有辦法破解它或越過它嗎？而且，在二十一世紀資訊科技與跨國資本同步發展的時代，建立在陽具的「有」與「無」之表意位元之上的人工智慧跟人結合而成的cybogs（合成人）的表意活動，已臻於自律（autonomous）之境，對於這種極度科技化的再現，女性主義又能夠像Haraway那樣毫無疑慮地擁抱嗎？

意義與方向

對精神分析理論頗有涉獵的西蒙波娃，以及接受過精神分析科班訓練的強悍女性主義者 Luce Irigaray，雖然覺得精神分析無法擺脫父權的侷限，卻認爲它有助於洞察父權文化/社會及女性心性。就此種功能而言，女性主義面臨的難題之一，是精神分析理論本身對心靈、語言、性與性別等奧秘現象的解釋極其駁雜奧窅，不易掌握。

譬如，研究女性主義與精神分析百年交鋒史的

Buhle，針對拉岡有關女性的理論下結論道：「女人，總而言之，是男人建構出來的，是他的閹割情結的產物」（329）。這種詮釋恐怕是出於對拉岡的嚴重誤解。其實，拉岡說的是，雖然每一個女人都有被陽具功能所決定的部分（至於男人則是全然爲陽具功能所決定），但是，陰性特質之爲陰性特質，關鍵就在於它越過了陽具所指涉的自成整體的範疇，因此，從陽性的角度觀之，女人就是「非整體」或「非所有」。陽性之人的慾望繞著其主體自身的餘留物，也是其慾望的起因——即拉岡所稱的小客體——打轉；陰性之人大爲不同，她的慾望不爲小客體所啓動，因此能夠走出她自己。如此而得的愉悅，便是拉岡所說的「超乎陽具的愉悅」。

類似 Buhle 的詮釋，將陰性特質視爲全然爲男性所建構，意味著對位於女/陰性特質的一方的人們，或者每一個人身上的女/陰性特質的極度否定。這種歧視陰性特質的傾向，恐怕是肇始於民權運動的婦運，得自於民權運動陽性本質的遺傳。

Dinnerstein、Chodorow、Brennan 等人則結合女性主義與精神分析，嘗試拿陰性特質制衡陽性特質獨大的當今世界文化傾向。其中，較爲晚近的 Brennan 循著拉岡的足跡，找回佛洛伊德早期有關心靈能量的理論。Brennan 將陽性特質的獨大詮釋爲自我的能量貫注大量增強，大幅消弱心靈結構中其餘部分（如原我）的能量及週遭人物的心靈能量；這樣的世界——也就是當今的世界——Brennan 稱之爲「自我的紀元」，而這是一個自我極盡能力侵奪客體的時代。Brennan 強調，心靈能

量的消長，跟經濟力的消長，是互爲因果的。因此，Brennan 主張，改善之道在於塑造仁民愛物、各方平等的 solidarity（此字可譯爲「連結」或「團結」），而且，這也必須是在心靈能量及經濟力層面的 solidarity。精神分析女性主義理論發展至此，可謂周全深入，證明精神分析的知識和（反傳統方法論的）方法論，能夠有助於推動追求平等的運動，包括婦女運動。

註　釋

註 1.　「陽具理知中心」（phallogocentrism）一詞，是結合「理知中心」（logocentrism）和「陽具中心」（phallocentrism）二字而來。法國哲學家 Jacques Derrida 指出，「陽具理知中心」揭舉「理知中心和陽具中心之間的共謀。…父之理（paternal logos）的豎立/勃起（erection），跟陽具作爲「特權意符」（the privileged signifier，拉岡用語），所指的是同樣的一套系統」（見 Culler 1982: 172）。陽具（phallus）指的主要不是肉體的器官（penis，陰莖），而是其擬象及此擬像所含攝的文化/社會意義；更重要的是，陽具是整套陽性或男性中心體系所賴以建立的基礎意符。

註 2.　其中，最早且最重要的一位「對話者」之一——Josef Breuer 醫師（他跟佛洛伊德合寫《歇斯底里症的研究》）的歇斯底里症女病人 Anna O.——日後成爲德國的女性主義者及社會福利制度推動者，本名叫做 Bertha Pappenhein，她把精神分析治療被稱爲「談話治療」。（Anna O.的病史見 Freud and Breuer 1895b）

註 3.　其中，對於罹患精神官能症的「狼人」病史的寫作（這是對於幼年性活動、夢或潛意識活動、閹割情結的重要描述），是完成於 1914 年年底。然而爲了保密的顧慮，此文於四年後才正式發表。

註 4.　驅力的德文原文爲 trieb，佛洛伊德著作全集英文標準版譯爲 instinct（本能）。但是，拉岡指出，trieb 並非本能需求。本能需求產生之後，會觸發心靈中存藏的原初滿足經驗之記憶印記，然後於此記憶印記的指引之下，展開尋找滿足的活動；由於原初滿足的情境——也就是人生最初期的母子共生、需求與滿足之間毫無距離的狀態——已然不可復得，因此任何的需求都注定會觸動已被壓抑了的記憶印記，因此激發並解放（即脫離原初滿足記憶）的能量，會被用以推動無盡的追尋，這動力便是佛洛伊德所稱的 trieb。據此，trieb 被重新譯爲 drive（驅力）。而驅力所

含有的動能，便被稱爲「驅力能量」。一般認爲，驅力能量是後設心理學(metaphsychological)上的一種理論概念，似乎並無生理學上的物質基礎；但是，事實上佛洛伊德曾經指出，此類能量「是由化學物質(chemical products)所組成，而這些化學物質的種類可能相當的多」(1895b)。佛洛伊德的這種說法似乎預言了日後關於神經傳導物質的發現，正如他已被證實預言了荷爾蒙和神經胞突的存在。

註 5. 在古希臘神話故事中，從小被人收養的伊底帕斯國王於不知之中犯下弒父娶母的大罪。佛洛伊德認爲，這正是人們幼年的戀母恨父情結在神話中的展現，因此他以神話的主人翁之名爲此種情結命名。

註 6. 佛洛伊德認爲，這個時期（伊底帕斯期）的小孩不易得知陰道的存在或作用，小孩只懂得自慰陰莖或陰蒂，加上「閹割情結」強調的是這兩個對等器官的有/無與大/小，必然導致獨尊男性器官，如此形成「陽具至上」，也就是男性和男性器官至上。因此之故，佛洛伊德稱小孩的此一發展時期爲「陽具期」（the phallic phase，台灣心理學界將此詞譯爲「性蕾期」，一來不足以充分表達佛洛伊德原意，二來也顯示台灣科學界「爲男性諱」心態）。（又，佛洛伊德以快感區的發展順序爲小孩發展階段命名，依序分別爲口腔期、肛門期、陽具期、潛伏期、性器期。）

註 7. 在此必須說明，於Girard提出此種說法的二十餘年後的今天，父權或父之功能雖已被大幅度解除，我們卻赫然發現，歧視女性的情況照樣存在，甚至變本加厲。原來，父權並不是歧視女性的唯一元兇（參見本文第二部分）。

註 8. 意符/意指關係是拉岡理論重點之一。此一概念來自語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure），他指出符號（sign）是由意符（signifier）和意指（signified）組成，此兩者互相對應；意指是符號的概念元素，意符則是其符徵。拉岡修改索緒爾理論，將重心放在意符，認爲意符先於意指，後者不過是意符所造成的效果（Evans 1996: 186）。

註 9. 根據拉岡分析，空缺、不成形正是人生初期正成形中——以及每一個人一輩子不斷成形中——的主體最害怕之事。

註 10. 根據精神分析理論，他介入於母親和小孩之間，打破母子共生，使小孩有機會長成個體，並進一步藉著伊底帕斯情

結和閹割情結的作用引導小孩進入文化社團。

註 11. 投射（projection）是一種防衛機制，把自己拒斥或不願承認的特質、情感、願望等等，從自己身上推得一乾二淨，並歸諸於他人。

註 12. 多形變態（polymorphous perversion）是人生初期流竄於身體各部位（口腔、肛門等）的快感，這些快感被閹割情結所導致的壓抑禁制，此後快感便統合於性器官。多行變態之所以被歸爲「變態」，是因爲佛洛伊德依據傳統分法，將一切不以生育爲目的追求性快感的行爲，都視爲「變態」。（雖說如此，佛洛伊德卻致力於解釋這些行爲，揭露正常性行爲與變態行爲之間的連續性，使得後者變爲可理解，甚至可接受。）

註 13. 「Feminine Mystique」爲「賢妻良母迷思」之意，此間譯本將它譯爲「女性迷思」，恐有誤導之嫌。福瑞丹在此書中抨擊賢妻良母角色，引導女性紛紛追求事業的發展。

註 14. 見劉毓秀 1999。

註 15. 在此必須加以說明的是，佛洛伊德早期傾向於主張解除性壓抑，但在這一方面他於中、晚期有重大且複雜的轉變。關於這點，女性主義陣營實有需要加以釐清，並採取明確的立場，因爲內在的壓抑與外在的壓制兩者的配置，關係著人格（即原我/自我/超我）的結構，而且，男女兩性處境現況迥異，所需的調整大不相同（參見劉毓秀 1997）。

註 16. Buhle 1998: 75。

註 17. 在這些辯論普及之前，女性甚至普遍不知陰蒂的存在，更遑論感受其快感功能。

註 18. Kate Millett（1970）指出，父權具有雙重結構：男人統御女人，在上位的男人統御在下位的男人。於十八世紀下半葉開始展開的世界性民權運動，便是男人推翻父權的前述第二重結構（即「在上位的男人統御在下位的男人」）的運動。緣由於此，肇始於民權革命的現代國家的立國者、製法者眼中的「生而自由平等」的「人民」，乃是男人（男性家戶長），並不包括婦女。不僅於此，民權運動的政治動員力量主要來自中產階級男性家戶長爲了方便其經濟活動而進行的集結，因此，資本邏輯成爲現代國家的基本運作法則。如此產生的現代國家，可想

制度、生活模式自然是處處歧視女性的；它雖被稱爲自由民主國家，實施責任政治，卻沒有任何人必須爲女性權益的受侵奪而負責任。這一切都是因爲到二十世紀末爲止，民權運動在解除父權的第二重結構的同時解放了資本，卻未解除最基本的第一重結構，即男性對女性的統御。如此形成 Brennan 所控訴的「性別歧視的資本主義」；Brennan 從女性主義的角度借用精神分析理論，爲性別歧視和資本主義的緊密結合提出一種心靈能量流體力學與心物互動模式的解析。

註 19. 佛洛伊德將文學藝術創作解釋爲不法慾望的昇華；拉岡則視之爲慾望在表意軌鍊上錯置移動的表現。

參考資料

劉毓秀 (1997)〈文明的兩難：精神分析中的壓抑及其機制〉，《思與言》第 35 卷第 1 期。

劉毓秀 (1999)〈北歐的兩性三重角色及其形成〉，於《兩性平等教育季刊》第七期，台北：教育部。

Brennan, Teresa. (1992) *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity*. London and New York: Routledge.

——. (1993) *History After Lacan*. London and New York: Routledge.

Buhle, Mari Jo. (1998) *Feminism and Its Discontents: A Century of Struggle with Psychoanalysis*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Butler, Judith. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London and New York: Routledge.

Cameron, Deborah, and Frazer, Elizabeth. (1996a) "The Murderer as Misogynist?" In *Feminism and Sexuality*. Eds. Stevi Jackson and Sue Scott. Edinburgh: Edinburgh University Press.

——. (1996b) "On the Questions of Pornography and Sexual Violence: Moving Beyond Cause and Effect." In *Feminism and Sexuality*. Eds. Stevi Jackson and Sue Scott. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Chodorow, Nancy. (1974) "Family Structure and Feminine Personal-

ity," in Woman, *Culture, and Society*, ed. Michelle Zimbalist Rosaldo. Stanford University Press.

——. (1978) *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, Ca.: the University of California Press.

Culler, Jonathan. (1982) *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Dinnerstein, Dorothy. (1976) *The Mermaid and the Minotaur: SExual Arrangement and Human MalaiSE*. New York: HarperCollins.

Evans, Dylan. (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.

Firestone, Shulamith. (1970) *The Dialectic of SEx: The CaSE for Feminist Revolution*. New York: William Morrow.

Friedan, Betty. (1963) *The Feminine Mystique*. New York: Norton.

Freud, Sigmund, and J. Breuer. (1895a) *Studies on Hysteria in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (SE), vol. 2. London: The Hogarth Press.

Freud, Sigmund. (1895b) *Project for a Scientific Psychology*. SE vol. 1.

——. (1900) *The Interpretation of Dreams*, SE vols. 4/5.

——. (1905) *The Three Essays on the Theory of Sexuality*, SE vol. 7.

——. (1908) "'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervous Illness", SE vol. 9.

——. (1911b) "Formulations of Two Principles of Mental Functioning," SE vol. 12.

——. (1914) "On Narcissism: An Introduction," SE vol. 14.

——. (1915a) "Repression," SE vol. 14.

——. (1915c) "The Unconscious," SE vol. 14.

——. (1923) *The Ego and the Id*, SE vol. 19.

——. (1924a) "The Dissolution of the Oedipus Complex," SE vol. 19.

——. (1925b) "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes," SE vol. 19.

——. (1930) *Civilization and Its Discontents*, SE vol. 21.

——. (1931) "Female Sexuality," SE vol. 21.

——. (1933) "Femininity," SE vol. 22.

——. (1939) *Moses and Monotheism*, SE vol. 23.

Irigaray, Luce. (1985) *This Sex Which Is Not One*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Kappeler, Susanne. (1986) *The Pornography of Representation*. Cambridge: Polity Press.

——. (1996) "Subjects, Objects and Equal Opportunities." In *Feminism and Sexuality*. Eds. Stevi Jackson and Sue Scott. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Klein, Malanie. (1957) *Envy and Gratitude*. London.

Koedt, Anne. (1971) "The Myth of the Vaginal Orgasm." In *Radical Feminism*, eds. Anne Koedt, Ellen Levine, and Anita Rapone. New York: Quadrangle, 1973.

Lacan, J. (1977a) *Ecrits. A Selection*, London: Tavistock.

——. (1977b) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, trans*. Alan Sheridan, New York: Norton.

——. (1988a) *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique, 1953-1954*, New York: Norton.

——. (1988b) *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, New York: Norton.

——. (1992) *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, New York: Norton.

——. (1998) *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, 1972-1973*, New York: Norton.

Millett, Kate. (1970) *Sexual Politics*. London: Virago.

Oliver, Kelly. (1993) *Reading Kristeva: Unraveling the Double Bind*. Indianapolis: the Indiana University Press.

Sichtermann, Barbara. (1986 [1983]) "The Inducement Myth: Feminist Discussion of the Orgasm," in *Femininity: The Politics of the Personal*. Tran. John Whitlam and ed. Helga Geyer-Ryan. Cambridge, UK: Polity Press.

范情

第六章

女性主義、當代社會主義

經濟、社會與心理機制的改造

當代社會主義女性主義的發展背景

社會主義女性主義可溯自十九世紀初期，當代社會主義女性主義則約發展於 1970 年代。當代社會主義女性主義大多深受馬克思主義影響，但又不滿馬克思主義無法解答「婦女問題」及性別盲的現象，因此企圖發展一種政治理論和實踐方式，融合約同時發展的基進女性主義的洞識和馬克思主義的傳統，同時避免他們各自的問題(也有論者認爲應併入精神分析學派的影響)。

許多馬克思主義女性主義者不耐馬克思主義認爲婦女所受的壓迫不如工人受的壓迫來得重要，如與列寧同是革命家之一的查特卿(Clara Zetkin)認爲必須正視婦女在私領域中所受的壓迫，即開始鼓勵共產黨內的婦女黨員討論性與婚姻，卻遭列寧嚴斥爲瑣碎小事及迎合婦女的自我縱容沈溺。但在查特卿領導下，許多當代社會主義女性主義者已經深信，階級社會不是壓迫婦女成爲「婦女」的唯一原因。因爲婦女在社會主義國家如古巴、中國大陸、(前)蘇聯已成爲勞動力，且獲得經濟獨立，但仍和資本主義社會中的婦女一樣承受性別壓迫(Tong 1989:173-174)。

而美國婦女運動自爭取投票權後曾沈寂一段時間，直到 1960 年代，民權運動、學生運動、反戰及世界各地(特別是歐洲)新左派運動等蓬勃興起，才又風雲際會地蘇醒。當時美國婦運界有多種婦女團體，略可分爲兩個陣營，一是「改革派」(reform)或稱「溫和的婦女權利」

(moderate women's rights)，一爲「革命派」(revolutionary)或稱「基進的婦女解放」(radical women liberation)，也有用「大衆運動」(mass movement)和「小團體」(group)較中性字眼形容兩陣營的區別。這些「小團體」的形成有因 1966 年到 1970 年代初，有些運動者因爲不贊同「全美婦女組織」(National Orga nization for Women)支持「平權修憲案」、墮胎權，或迴避同性戀議題而離開，另組小團體，關心特別議題。另外許多參與 60 年代其它各式各樣運動的婦女開始質疑，爲什麼這些運動所標榜的社會正義理想並不包含婦女，特別是解放的意識型態和婦女在團體中始終扮演協助角色發生衝突，因而出走，組織小型的婦女解放團體(註1)。

1968、1969 年間，小型的婦女解放團體在全美各重要城市成立。許多成員兼具革命思想和不願與左派男性共事的雙重傾向。這種傾向使她們有興致發展一種配合左派經濟分析的女性主義社會分析(註2)。

第一個女性解放自主組織且具左派認同的團體是「芝加哥婦女解放聯盟」(Chicago Women's Liberation Union)，成立於 1969 年秋。起初她們自稱爲基進派婦女，聯盟的宗旨是婦女解放必須包含所有人的解放，同時，婦女解放是所有被壓迫人民解放中最基本重要的。她們認爲，要使婦女解放，除了如馬克思主義所指必須推翻資本主義外，還必須推翻父權社會。1970 年代初，「芝盟」清楚定位自己爲社會主義女性主義者。

另外許多新的聯盟也在形成，多始於大學校園的讀書會，這些聯盟也參與當時在學術圈中正在萌芽階段的

婦女研究，主要討論仍在左派觀點優先或女性主義第一。由於傾向不同而演成現代社會主義女性主義或基進女性主義。

當代社會主義女性主義和其它流派的關係

當代社會主義女性主義(以下以「社會主義女性主義」代)是晚近的政治傾向，不論理論或應用都仍在發展中，它不能從一個既定的理論體系中去解釋，而是從許多存在的片斷和試驗性的應用去擴充形成一個理論體系(Jaggar 1983:304)。它和基進派女性主義一樣，認爲古老的政治理論如自由主義或馬克思主義都無法充分解釋婦女受壓迫的原因，而在發展新的政治經濟理論時，除了受馬克思主義、基進女性主義及精神分析女性主義影響外，也對這些理論有所批判。

社會主義女性主義和自由主義女性主義

社會主義女性主義認爲自由主義女性主義要求的平等、平權違反資本主義社會的利益和價值衝突，不可能在資本主義社會中運作，如：職業婦女要求的同工同酬、托兒、產假……等都是花錢的(Donovan 1985:82)。自由主義女性主義忽略性別角色分工的現象，它對公/私領域的劃分維持了階級現狀，並且忽略了婦女在所謂私領域中日常勞務如養育小孩、養護家庭成員生活的價值及政治經濟意涵(Jaggar 1983:306)。不同於自由主義女性

主義企求在既定的社會體系中改革，社會主義女性主義要革命性地建立一個新的社會體系。

社會主義女性主義和馬克思主義

愛力生・傑格(Alison Jaggar)指出，社會主義女性主義企圖以馬克思主義的唯物史觀解釋婦女問題(Jaggar 1983:124)。社會主義女性主義認同傳統馬克思主義對人性(human nature)的看法，認爲人性是由人的生理、社會及物質環境的交互辯証關係決定。透過不同的生產活動，人類重新創造生理和心理結構，因此人性因歷史而改變(Jaggar 1983)。亦即物質生活、生產型態決定社會、政治和心智生活，且改變社會不是靠公理、正義的訴求而是集體的階級鬥爭。

而社會主義女性主義和馬克思主義的殊途在於對「生產活動」的認定分析不同。雖然恩格斯在《德意志意識型態》(*The German Ideology*)中提及生產活動也包含家庭，但傳統馬克思主義認定的「生產」是滿足物質需要的食、衣、住等交換價值(exchange value)的生產，而社會主義女性主義認爲婦女在家庭 (私領域)所做的「再生產」(reproduction)如：性(sexuality)、孕育、養育、個人情緒支持及生活養護等，也是「生產」，絕非傳統馬克思主義認定的只具使用價值 (use value)不具交換價值。「再生產」活動不僅具有交換價值 (如：婚姻、妓女)(Jaggar1983:135)，且有其政治經濟意涵。

此外，馬克思主義分析資本主義如何使工作領域和家庭領域分離，及何以家務勞動逐漸失去經濟價值，但

無法解釋何以從事家務的是女性，在外工作的是男性，而非轉換過來。且馬克思主義(恩格斯)以為只要讓婦女到工作領域就業就可以解決婦女的問題，結果婦女就業後，家務並未社會化，反使婦女承受雙重勞務負擔(dual labor)，且在工作職場中也是從屬地位。如哈特曼(Heidi Hartmann)在〈馬克思主義和女性主義不快樂的婚姻：尋求更進步的聯合〉一文中的觀察，「馬克思主義無法解釋為何女性在家庭內外都必須從屬於男性，而不是反過來的另一種方式」(Hartmann 1993:191-200)。

故馬克思主義被當代社會主義女性主義認為是「性別盲」，是男人的世界觀，無視父權制度對婦女的壓迫。

社會主義女性主義和基進女性主義

社會主義女性主義認同基進女性主義提出的「父權社會」的理念——一種男人宰制女人的社會體系，決定男女位置的性別分析。「父權社會中，條條權力大道——商業、醫藥、法律、政治、學術——通向男人，女人只能在家中或從事低薪、較無聲望的工作」(Tong 1989:174)。並且都認為必須重新界定人類生活的公、私領域，看到人性和人類社會由性(sexuality)和生養育(pro-creation)活動的組織型態所形塑，基進女性主義強調其政治意義，社會主義女性主義強調其政治經濟意涵。(Jaggar1983:137-148)

但基進派女性主義傾向認為父權社會是一種普遍一致的現象，這容易導致某些不當譴責，例如：譴責陰蒂

割除，如同譴責強暴一樣，卻忽略陰蒂割除在肯亞可能還有其它意涵，不同於在美國的認識(Tong 1989:174)（註3）。社會主義女性主義認爲父權社會是一組男人之間互相依賴和團結的社會關係，這種具階層性的社會關係是可以改變的。基進派女性主義傾向「生物性」定義，認爲女性相對於男性自成一個階級，強調所有女人的共同性，不論總統夫人、社會運動者、女性勞工……的統一定義是「母親」、「性服務者」，亦即性和生養育是社會基礎，相較於女人間的階級區分，女性被男性壓迫是更基本、重要的問題。但是社會主義女性主義認爲個人生活經驗除了由性與性別形塑，也由階級、種族、國族等塑成，社會主義女性主義企圖解釋所有這些壓迫的關係，並解除這些壓迫，不認爲有那一種壓迫是更基本、更重要的(Jaggar 1988:134)。

社會主義女性主義和精神分析女性主義

精神分析女性主義理論認爲兩性的性別認同和行爲模式根築於潛意識，這是男性被置於公領域而女性於家庭私領域的原因，不受經濟、政治變革影響。社會主義女性主義在討論家庭與意識型態社會化時，曾引用相關探討（註4），但精神分析的「普遍、一致」性現象和基進女性主義的「生物性」定義一樣，可能產生問題，例如前伊底帕斯和伊底帕斯情境只適用於當代及西方，並非所有時期、所有地方。另外，沒有提供婦女被壓迫的物質基礎解釋，以心理結構分析過於虛幻(Tong 1989:175)。

不同於傳統馬克思主義以階級鬥爭優先於性別議

題，或基進派女性主義視性別壓迫爲最重要的基本問題，社會主義女性主義認爲單一的反資本主義或反性別壓迫運動都無法達到經濟正義和兩性平等，必須二者並進。社會主義女性主義發展理論策略時，因而產生兩種取向——雙系統理論和統合系統理論。

雙系統理論(Dual-Systems Theory)或統合系統理論(Unified-Systems Theory)？

雙系統理論和統合系統理論之別在於二者對父權社會和資本主義社會的關係有不同看法。

雙系統理論認爲父權社會和資本主義社會是兩套社會關係，代表兩組不同的利益，當他們交錯時，使婦女受到特別形式的壓迫。要瞭解婦女被壓迫的原因必須先分別分析父權社會和資本主義社會，再分析其辯証關係。代表這種分析取向的有裘利・米契爾(Juliet Mitchell)、海帝・哈特曼(Heidi Hartmann)。統合系統理論企圖用一個觀念來分析資本主義父權社會，認爲資本主義無法和父權社會分離，就像心靈無法和身體分離一般。代表者如愛瑞斯・楊(Iris Young)和愛力生・傑格(Alison-Jaggar)。

雙系統理論

非物質的父權社會分析＋物質的資本主義分析

裘利・米契爾是社會主義女性主義的先鋒，1966 年

她出版的《婦女——最長久的革命》(*Women, The Longest Revolution*)首先描寫英國婦運，而她的《婦女的階級》(*Women's Estate*, 1971)和《精神分析和女性主義》(*Psychoanalysis and Feminism*, 1974)則「提出女性主義問題，嘗試提供馬克思主義的答案」(Women's Estate, 99)。

米契爾批評馬克思主義忽略婦女在家庭中特別的從屬形態。她在《婦女的階級》中指出，四個關鍵結構決定婦女處境，除了傳統馬克思主義分析的「生產」結構外，還有以家庭爲基礎的「再生產」、「性」和「兒童的社會化」(socialization of children)等結構。

愛瑞斯・楊認爲米契爾是以非物質的父權社會分析，配合物質的資本主義分析，因爲米契爾對家庭的分析大都是非物質的(註5)。米契爾認爲婦女的家庭生活中，有些層面是屬經濟性，隨時空轉換、生產模式改變而改變；有些是生物社會性的，是女性生理和社會環境交織的結果；更有其它層面是意識型態，是社會對女性和男性的關係如何界定的看法。無論生產模式怎麼改變，生物社會性和意識型態層面基本上仍保持一樣。米契爾在《精神分析和女性主義》中指出，因爲家庭中非物質的部分由人類深層心理決定，除非深層心理改變，否則婦女追求社會上再多的平等也無法改變婦女處境。米契爾引用毛澤東的話：「即使有集體工作、平等立法、兒童社會照顧等，要改變中國人對女人根深蒂固的態度沒有那麼快」(Mitchell 1974:412)。她強調，因爲男女在潛意識心理皆深受陽具符號宰制且形成社會對女人

的態度，所以婦女解放的腳步很慢。她認爲父權社會的意識型態模式和資本主義的經濟模式是兩個領域，應以馬克思主義策略顚覆資本主義，以精神分析策略顚覆父權社會。

米契爾的理論有兩個重要面。首先，受阿圖塞(Althusser)影響，認爲影響婦女生活的四個結構各自有相對自主性且互依賴，而要了解社會運作，必須了解意識型態的重要性；其次，她延展精神分析理論，試著在女性主義分析上再應用佛洛伊德想法，雖然女性主義者對佛洛伊德有許多批評（註6）。這意味米契爾的關注和基進女性主義者對家庭、性和男性控制知識的批評重疊，不同的只是米契爾嘗試提供歷史性的解釋，但仍只提供「生產」部份的歷史性發展解釋。但她認爲經濟也許是一切的基礎，政治和意識型態的鬥爭也扮演重要角色，她的分析避免了馬克思主義簡約的經濟決定論，也導致她提倡婦女自主性組織，認爲婦女既爲被壓迫族群，必須爲自己的解放奮鬥，沒有女性主義者的奮鬥，父權社會不會自動解體(Bryson 1992:249)。

對米契爾分析的批評包括：米契爾所指的四個結構如何具體地互動，以及她劃分經濟和意識型態分析的危險是，這可能只是一種人爲區別(Bryson 1992:249)。另外，她提出顚覆二大體系的策略，並在對未來的預測指出，以社會主義取代資本主義，但並未清楚說明以甚麼來取代父權社會 (Tong 1989:178)。愛瑞斯・楊指出，父權社會的意識型態分析基礎是男性統治、壓迫女性是全球普遍一致的現象，很難改變，這不僅使女性感到無

望，且無法解釋不同文化、種族、階級間女性處境之不同；另一方面，這易導致一種錯誤印象，因意識型態只是存於「腦」中的想法，其對婦女的壓迫彷彿不如資本主義生活中綿密細微的事實，因此，「父權社會提供壓迫婦女的型態，而傳統馬克思主義理論提供壓迫婦女的內容，且還提供改變的動力，因此未能挑戰傳統馬克思主義，仍承認歷史社會物質關係的馬克思主義理論」(Young 1980)。

和米契爾對家庭有類似分析的如伯瑞特(Michele Barrett)和麥金塔(M. McIntosh)在《反社會家庭》(*In the Anti-Social Family,* 1982)中認爲當代資本主義社會中家庭的重要部份是意識型態，而非經濟，也像歐文在十九年紀早期所稱，家庭是自私和個人主義社會的產物，由意識型態維持。布萊森(Valerie Bryson)批評，女性主義者批判家庭中的意識型態，但家庭又確實滿足人類在其它地方無法得到的相愛與親密需求，因此最大的改變只有賴改變社會經濟關係，似乎又導向意識型態鬥爭和經濟階級鬥爭之間的衝突，而結果仍是社會經濟改變決定意識型態改變(Bryson 1992:249)。安・佛格森(Ann Ferguson)和南西・佛布利(Nancy Folbre)也指出除了經濟模式生產外，社會是一種「性親愛生產」(sex affective production)模式爲基礎，如性、親職、家庭、友誼等組織活動，滿足人類需求，但她認爲這個半自主的父權體系，不全由經濟體制決定，必須賦予歷史說明(Ferguson 1989:83)。

物質的資本主義分析+物質的父權社會分析

哈特曼的雙系統理論分析即是物質的資本主義加上物質的父權社會。她的資本主義分析基本上是傳統的馬克思主義分析，她對父權社會的物質分析則起源於不滿傳統馬克思主義主要以婦女和生產的關係解釋婦女的壓迫，這現象主要顯現在馬克思主義女性主義者傾向於專注勞工婦女的研究及/或從階級壓迫去了解性別壓迫。哈特曼指出，我們很難定義所有婦女包括如：家庭主婦、退休婦女、非就業婦女、就學婦女等都是所謂的勞工。哈特曼所指的馬克思主義女性主者如達拉・科斯塔(Mariarosa DallaCosta)和賽瑪・詹瑪斯(Selma James)都竭力證明家庭主婦爲資本家所做的偉大生產工作，但哈特曼認爲如此殫精竭慮地將女性和男性的關係包含於勞工和資本家的關係，正顯現馬克思主義女性主義概念中男性一女性關係次於資本勞工關係，這也正是女性主義不滿的地方。哈特曼在她的作品〈馬克思主義和女性主義不快樂的婚姻：尋求更進步的聯合〉(*The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism:Toword a More Progressive Union,* 1981)中指出，不僅資本家從婦女參與勞動市場中得利，男性——丈夫、父親在家中也得到個人服務。因此，要了解女性和男性的關係及勞工和資本家的關係，除了馬克思主義對資本主義的分析，還必須補充女性主義對父權社會的分析。

哈特曼對父權社會提出的物質基礎解釋是：「父權

社會爲男人間的一套社會關係，這套關係雖有上下層級之別，卻使男人之間團結、互賴，其物質基礎是男人歷史性地控制女性勞動力，男人之間的結合有利於他們宰制女性。」(Hartmann 1981:14)。她不贊同米契爾以男女受意識型態控制來分析父權社會的運作，她認爲男性對女性的控制在於限制女性擁有重要經濟資源，控制女性的性(sexuality)，特別是生殖力(這是社會重要的生產資源之一)。這些控制具體表現在如：一夫一妻異性戀、女性的生養育家務工作、女性對男性的經濟依賴、家國由男人控制、女人討好男人以免被拋棄或解僱。故父權社會主要在物質領域運作(Hartmann 1981:15-19)。

父權社會和資本主義社會兩體系交互運作時，可能產生利益衝突，如資本家需要女工、童工(但不是自己的女人和孩子)的勞動力，而一般男性又希望將他們留在家裡，爲了解決這個問題，哈特曼指出兩個體系的妥協方式即「家庭薪資」(family wage)。使得普羅大衆男性不反對女人工作的理由有二：一是女人願意接受較低薪資，她們對男性而言是「不值一顧的競爭」(cheap competition)；二是一女不事二主(夫)「男性勞工一家將因其妻子必須協助養家而痛苦」(Hartmann 1981:27)，因此雖棄男性應能爲女人、兒童要求和男性一般的同工同酬，但他們寧可選擇要求足夠的「家庭薪資」，使婦女和小孩能留在家裡。而資本家瞭解家庭主婦比職業婦女更能生產和維護較健康的工人，受教育的小孩也比不受教育的小孩更能成爲好工人，並且婦女和兒童總是可以在日後需要，被說服接受低薪重回勞動市場，因此贊成提供

男性勞工「家庭薪資」(Tong 1989)。十九世紀以來，「家庭薪資」是讓婦女和兒童留在家中的主要理由，而今日雖發現大部份家庭要維持「充裕生活」，必須仰賴兩份薪資，女性也大量投入勞動市場，但婦女一方面在職場中做低薪、低階工作，回到家仍須擔負家務，造成工作婦女雙重負擔，婦女在工作、家庭領域中皆爲從屬地位，哈特曼因此結語，男性控制女人的慾望至少和資本家控制勞工的慾望一樣強烈。

對雙系統理論的批評，愛瑞斯・楊除了質疑米契爾的論點外，也在〈超越不快樂的婚姻：對雙系統理論的批評〉(*Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual System Theory,* 1986)中指出，哈特曼雖避免了米契爾以意識型態分析父權社會運作的問題，但哈特曼的父權社會分析以男性控制女性勞動力爲基礎，這原來就是生產(production)的一部份。另外，楊認爲將家庭定義爲父權社會的重心，使雙系統理論傾向分離領域模型，亦即家庭由婦女負責生產，父權社會在此發展，家庭外是男性負責生產，資本主義在此發展。楊認爲這是錯的，因爲是資本主義帶來家庭與經濟領域的區分，有了資本主義發展與家庭外的領域(讓勞工到工廠工作)才有所謂家庭「內」的領域；這種自由主義或中產階級的內外(或公/私領域)之分只是保持原有的政治階級地位；第三是領域區分模式無法強調婦女在家庭外的壓迫，當女性勞工不只以女人或勞工，而是以女性勞工身份被壓迫時，婦女壓迫分析加上勞工壓迫分析的雙系統理論就無法解釋。

統合系統理論

愛瑞斯・楊與性別分工 (Gender Division of Labor)

爲了彌補雙系統理論的缺失，楊提出統合系統理論。楊以爲，既然馬克思主義缺乏的是基本的性別分析，女性主義者應以「女性主義的歷史唯物論」取代具有性別盲的馬克思主義。她提出性別的分工概念能將馬克思主義女性主義理論變換成社會主義女性主義理論，並能融合馬克思主義、基進派和精神分析派等女性主義的洞識成一個架構(Tong 1989:183-184)。

楊指出階級分析著重生產工具和生產關係分析，過於籠統、抽象，而分工分析較具體、個人化，例如：是誰下命令、誰接受命令，誰做有意思的工作，誰做無聊工作，誰薪水多、誰少……。性別分工觀念能解釋婦女工作的性質，楊強調統合理論要以女性主義的性別分工分析取代馬克思主義的階級分析。楊並且指出資本主義是有性別偏見的，它一直都是一種父權社會，「婦女地位邊緣化及作爲次級勞動力是資本主義的本質和重要特色」(Young 1986:58)。

楊指出，資本主義社會的工人並非男女可以互換(如傳統馬克思主義觀點)而是有性別區分的。資本主義保持大量失業工人，以壓低薪資，應付急需。資本主義決定誰(如男性)是主要勞動力，誰(如女性)是次要勞動力。

然而如果父權社會在資本主義社會前就存在，何以二者不是各自獨立的系統而是「無法分離」的(Tong

1989:184)？楊的解釋是資本主義重要的特徵是階級結構，但階級在封建時期就存在，只是到資本主義時代以中產、無產階級形式顯現；父權社會的性別關係也存在於資本主義之前，隨經濟型態改變而有歷史性不同的面貌，如在資本主義時代有同工不同酬、工作性騷擾、沈重的家務及公私領域劃分等，而前資本主義有不同的性別關係面貌，事實上，性別結構和階級結構是相互交織的，沒有那個先於那個，父權社會和資本主義社會也是二者合一的。

楊在〈超越不快樂的婚姻〉一文中也爲性別分工提出歷史分析，追溯前資本主義至資本主義經濟時期，婦女地位如何相對降低。前資本主義時期，婚姻是「經濟夥伴」關係，妻子並不期望依賴丈夫，能有自己的財產，和丈夫共同經營以家爲基礎的生意。資本主義來臨，拆解了這個關係，並區分工作和家庭領域，以男性置於工作場所作爲首要勞動力，婦女置於家中作爲次要及後備勞動力。如戰爭期間要求婦女到工廠工作，戰爭結束當男人回來，就被趕回家中，楊以此說明「婦女邊緣化」及被當作次級勞動力爲資本主義的本質，是社會主義女性主義應致力研究的課題。

但童(Rosemarie Tong)質疑既然資本主義之前即有父權社會，取代資本主義父權社會的會不會是另一種父權社會 (Tong 1989:191)？

愛力生・傑格的異化（疏離)(Alienation)和再生產(Reproduction)

另一位統合理論代表愛力生・傑格(Alison Jagger)在她的著作《女性主義政治和人性》(*Feminist Politics and Human Nature*, 1983)提出以異化或疏離概念取代階級概念，她認為異化概念能提供有力的理論架構，融合馬克思主義、基進派、精神分析，甚而自由主義女性主義的思想(Tong 1989:186)。

異化或疏離觀念源自馬克思主義(參考第二章)。馬克思指出工作是一項人性化的卓越活動，它讓我們和自己身心生產成果、自然以及其它人連結起來，表達、發揮人的創意；但資本主義的追求利潤和絕對分工，使工作喪失人性，使我們和任何事、任何人，包括自己，呈現殘缺關係。傑格不同意馬克思主義者只將此分析置於薪資勞務生產活動，她認為應延伸到家庭內的再生產——這也是社會經濟基礎的一部份。安・佛曼(Ann Foreman)曾指出由於婦女從事性、再生產及情緒支援工作並非依婦女需求而是為滿足男性，家對女人而言不是舒解，親密關係構成壓迫婦女的主要結構，異化使男人在工作中退化成勞務工具，使女人在家中成為讓男人歡愉的工具(Foreman 1978:102-105)。

傑格指出根據異化觀念的精義，每一位婦女在成為一個完整的人時，都以一種性別方式和那些過程及相關的人疏離。她以性、母職、養育子女、心智能力等方面說明婦女和自己的生產活動分離。

以身體為例，儘管婦女聲稱瘦身、運動和穿衣是為了自己，但其實是為男性雕塑身材、裝飾肉體。如同工人工作希望獲得高薪般，女人裝飾己身希望贏得男性注

視，逐漸地，身體成爲「東西」或機器，女人和自己疏離，女人的身體對男人或自己言，都成了客體。

母職也是異化經驗。當女人無法自主決定生多少小孩，她和她的再生產勞務成果是疏離的。小至家族考量，大至如戰爭、饑荒、人口政策(如中國大陸一胎化政策)使女人不情願地生育或墮胎。

懷孕、生產過程由男性婦產科醫生和複雜的科技器材掌控，以微不足道的理由爲產婦作她所不願的剖腹或麻醉；隨著生產科技發展，婦女可能由人工受精代人受孕或由其它婦女代爲受孕，儘管這些都可由婦女宣稱「自願」，但傑格認爲這部份的所謂「自願」程度和前述不能自主的懷孕、墮胎般，受限於大環境，非由自由意志「決定」。

當代母親依專家方法養育子女而非自己的方式，也使母親和子女疏離。另一方面，傑格指出由於母親無法將自己視爲一完整個人，她教養子女也只依個人所需要的意義、愛和社會認同方式，無法將子女視爲獨立的個體。此外，母職與父職界限分明，父親被要求爲家戶立規，卻由怨憤的母親執行，因此產生許多爭執，而母親們競相教養出「完美」的小孩，以符合「好」的母親標準，也破壞女人之間的情誼。

最後，女人和她自己的心智也是疏離的。女人被教養成始終對自己不確定，無法肯定自己的想法，不敢在公衆前表達，汲汲穿梭於學術殿堂，害怕被認爲是知識的冒牌貨而不是所有者。

傑格深信，當代資本主義社會中，婦女的壓迫來自

她與每一件事、每個人，特別是她自己的異化狀態，這種異化情形是歷史特殊狀態，是資本主義社會下婦女經濟依賴及人際關係貧乏的產物，不是性別關係的恆常面貌。雖然現在生理學知識及再生產工具被用來操控女人，但未來也可能用來解放女人，屆時人類歷史才有自由選擇的再生產和性活動(Bryson 1992:251)。傑格也認爲異化的壓迫在心智、社會制度和文化結構中，三者互相交織，必須所有型態的異化都消除才能解除婦女的壓迫(252-253)。

但傑格也承認不確定此異化分析適合所有婦女。(相關討論可參考家務勞動的辯論)

關注議題

社會主義女性主義發展過程中，關心的主要議題包括：家務勞動、婦女和勞力市場、婦女和階級……等，以下分別論述。

家務勞動的辯論

家戶在資本主義社會中扮演的角色或家務勞動對資本主義的貢獻，相關辯論始於 1969 年，班史頓(Margaret Benston)的〈婦女解放的政治經濟意涵〉(*The Political Economy of Women's Liberation*)。她指出家務不應被置於經濟邊緣或甚至不存在位置，婦女在資本主義社會中持續生產有「使用價值」的勞務，由家庭直接消費，但這些非「薪資勞務」因沒有金錢價值而不受重視，不被

視爲工作，這是婦女地位卑下的物質基礎 (Benston 1969: 15)。

相關討論包括如摩頓(Peggy Morton)、克斯塔(Mariarosa Dalla Costa)指出，家務勞動不只生產「使用價值」更生產「剩餘價值」，因家務提供勞力再生產，使資本累積，因此產生剩餘價值 (Morton 1980/1971, Costa 1972)。魯冰(Gayle Rubin)也解釋，家務爲勞工所提供的食物、衣物、住宿……等絕不是以薪資購買就可直接使用，須經婦女在家中烹調、洗滌、舖床……等才能使用，所以婦女生產具「剩餘價值」產品(Rubin 1975)。

家務勞動的辯論也演變成對馬克思主義專有名詞意涵的討論如：婦女的家務工作可否視爲一種金錢經濟之外的，前資本主義生產模式？資本主義社會中，再生產勞務是否基本重要？家務勞動是否確實生產嚴格馬克思主義定義的「交換價值」？這些或被認爲是脫離婦女福祉的討論(Bryson 1992：237-238)，但渥傑爾(Vogel)指出其實也是企圖突顯婦女在家的工作，藉探究家務勞動和資本主義經濟的關係，評估家務勞動的策略性意義及在社會改革中可能的提示(Vogel 1983)。

許多論者認爲家務勞動的確生產和其它生產勞務一樣的「價值」，因此家庭主婦和工廠勞工的角色一樣具策略重要性，家可以成爲反資本主義鬥爭的場域，婦女不必依早期馬克思主義分析的建議，進入職場工作，應直接要求家務有給。這個觀點導致國際性的「家務有給」運動。雖然這項運動也遭到許多質疑(見本章「政治主張」部份)，社會主義女性主義者大多同意婦女的家務

勞動不僅對個別男性提供服務，也以一種廉價有效的方式替資本主義維持再生產勞動力，婦女這種眞實的經濟處境必須被強調(239)。

但是家務勞動納入資本主義經濟的討論卻無法解釋前資本主義時期和後資本主義時期(如經歷社會主義革命的前蘇聯、古巴及中國大陸)婦女仍受壓迫的問題；它也可能又是一種危險的經濟決定論；它無法呈現不同階級婦女的相異情形(參考哈特曼的雙系統理論部份)；而集中討論家事，忽略家庭還有精神、心理及意識型態形成的作用(這方面可參考 Michele Barrett)。

家務辯論的另一層面是它是否是異化的勞務。渥傑爾認爲家務勞動生產「使用價值」，因此是「相對性非異化」的勞務。她甚至認爲家務的非異化性可做爲未來工作型態的參考。許多黑人女性也提出，她們有雙重醒悟，一爲在公共領域的異化的生產工作，一爲在私領域中，相對較不異化的勞務，因私領域勞務是奴隸社會中唯一不被壓迫者直接控制的(Davis 1971:7)。另有論者如桑塔克(Susan Sontag)指出，家戶提供資本主義社會中唯一非異化的個人關係及溫暖、忠誠(201)。

但也有些論者如佛曼，看到家務的內在異化特質。艾森坦(Zillah Eisenstein)也指出，任何被預先分配給某種特定族群的工作，而非自願選擇的都是異化的(Eisenstein 1979)。克斯塔也指出，家務的瑣碎、重覆及使婦女孤立在家中、依賴男性，相較於工廠勞工至少是集體工作，和社會也有某種關連，是更異化的經驗(Costa 1972)。傑格也在她的異化分析中有更仔細的闡述。究竟家務勞動

是否是異化勞務？也許如唐那溫(Donovan)的分析，在某些方面如較可自行控制安排時間、空間、工作，及偶而從事的藝術性創作如：刺繡，和他人的情感交流，提供「相對地非異化」工作經驗，是渥傑爾所指可作理想工作情境的借鏡。但其預先指派性質、重覆、瑣碎，且和政治公共領域隔絕、對男性依賴，是其異化、疏離的部份(Donovan 1985:79)

婦女和勞力市場

當婦女逐漸進入薪資勞務市場並佔一定比例後，婦女和資本主義的關係有了另一個關注焦點。和恩格斯預測相反，婦女進入職場不僅未能解除壓迫，其從屬地位甚至更明顯地反映在職場中。

相關論析從哈特曼指出的「家庭薪資」是性別分工的基石開始。根據布來森(Bryson)的分析，因爲認定男性是主要養家者，婦女依賴男性，婦女薪資相對低於男性，亦即雇主毋需直接付給婦女包括婦女本身勞務及新生代勞動力再生產的付出；而低薪又強化婦女在婚姻中的經濟依賴性及找一個丈夫的經濟必要性(長期飯票)，這種依賴地位也意味婦女在經濟蕭條時，比男性更容易被解雇，成爲楊及更早的傑斯坦(Ira Gerstein)所指的「後備勞動力」(Bryson 1992:290)。

也許從雇主觀點，廉價的婦女勞動力不是較男性勞動力更有競爭性嗎？在某些情勢下，婦女集中的職業比男性少受經濟蕭條的傷害，但婦女的家務責任卻使她們較男性更無法衛護自己的經濟利益，再加上婦女的工作

多被標識爲「非技術性」，更理所當然屬低薪、低地位。

關於工作的「技術性」評定，其實是一種意識型態的分類，不完全是客觀的。由於男性希望保持在性別階層上的主宰地位，將婦女的工作標識爲「非技術性」，不如男性做的工作(241)；或反過來說，並非工作本身具備特別價值，而是做的人被認爲應否值得特別待遇，例如外勞和本地勞工做相同的工作，卻領較低薪資。社會主義女性主義者參與的「同值同酬運動」(comparable worth movements)即在破除改變薪資階層化現象，認爲大部份女性爲主的工作所需的知識、技術、心力和大部份男性的工作一樣，應有一樣的薪資和地位，藉此去除婦女勞力的邊緣化，並削弱階級結構和性別結構(Tong 1989:190)。

婦女和階級

許多論者認爲傳統馬克思主義劃分的布爾喬亞及普羅階級不適用於婦女，婦女可能和她所依賴的男人被歸屬於中產階級，但當婦女成爲有薪工作者，又有不同定義。基進女性主義者認爲婦女相對於男性，自成一個階級，社會主義女性主義者則認爲婦女之間存有階級差異。事實上，許多論者認爲女性主義理論的發展已顯示，先進的資本主義工業社會中，科技基礎和階級結構已改變，社會主義女性主義的奮鬥必須正視多元的抵抗和鬥爭，不只是兩個對立階級。這個分析正好也和後現代主義思潮相合，挑戰所謂的必然和客觀，認爲因權力

結構所定義的嚴格「分類」掩藏了人類經驗的多樣性、差異性和主體性，如：性別、種族、國族……等(Bryson1992:253)。

家庭、母職——意識型態社會化的場所和角色

哈特曼分析性別分化和資本主義關係時曾指出，對男性、女性的刻板行爲期望有利於資本主義運作，這些行爲藉意識型態的社會化建立。

男性典型的屬性如：競爭、理性、操縱和主導，是公共領域中工業資本主義運作所需的特質。資本主義崇尚具有交換價值的生產，貶抑不具交換價值的使用價值領域，即女性領域及其所屬特質如情感、養護……等。

哈定(Sandra Harding)及其它受戰後法蘭克福學派的馬克思主義(企圖融合佛洛伊德論和馬克思主義)影響者指出，育幼多由女性負責，而女性是被貶抑的，孩童在成長過程即學到自己的性別認同和性別意識。育幼即再生產勞務也被視爲應生產有利於資本主義意識型態的勞工(Harding 1981)。米契爾的《婦女的階級》及喬得羅(Nancy Chodorow)的〈母職、男性宰制和資本主義〉(*Mothering Male Domirance, and Capitalism,* 1979)中都有相關闡述。

自覺(consciousness raising)、意識型態及實踐(praxis)

哈特沙克(Nancy Hartsock)指出，源自馬克思主義的實踐方法是女性主義革命和其它類革命不同的地方。以

小團體自覺活動檢視個人經驗和生活結構間的關聯，是女性主義的基本方法，藉此可能同時改變環境、人類活動或自我，也是一種革命性的操練(Hartsock 1981)。1960 年代以來，自覺活動廣受各派女性主義者使用。

但費雪馬尼克(Beverly Fisher-Manick)曾質疑，自覺團體可能只是一群同質性高的白種中上層婦女的活動型態，不屬第三世界、勞工或低層婦女(Manick 1981)。許多黑人婦女認為，這只是許多白人婦女自命不凡地誇大她們所做的事(說話)，然後給它一個時髦的名稱。這個觀點似乎瞄準了自覺的一個基礎議題，也指出馬克思主義談自覺和革命關係中的一個基本矛盾(Donovan 1985: 85)。

馬克思認為自覺是使參與者感受到壓迫的經驗，分析導致這種情形的原因，對自身處境產生政治認識，及一種同被壓迫的我群意識。這種自覺絕不是如閒談般沒有方向，而是有某種規則，有一種暗示或期望的分析，理論上，它可能成為以獨斷方式強加一種意識型態，這是費雪馬尼克的「抗拒」。意識會自發覺醒或必須藉助外力，引發長久以來的辯論。馬克思以為革命根植於大衆，同時自發意識，而列寧認為革命精英在自覺喚醒或領導無產階級上是必要的。而女性主義者在理論上是反對精英主義的(Nancy Hardstock 1981:40)。另外，意識的中心概念是意識型態(ideology)，馬克思認為意識型態根植於物質基礎，由物質基礎決定，其隱含的矛盾：「(物質)存在決定意識，但物質環境的革命性改變卻依賴喚醒階級意識」(Barrett 1980:50)。

這些討論涉及策略問題，即意識如何形成，它如何在現實中運作。巴瑞特(Michelle Barrett)受法國馬克思主義者阿圖塞的意識型態「相對自主性」觀念影響，她在《今日婦女的壓迫》(*Women's Oppression Today,* 1980)中提出意識型態不只由經濟關係決定，也某種程度地影響社會物質環境安排，因此自覺本身就是主要的革命性實踐，許多社會主義女性主義者也認同(Bryson 1992: 242)。

當代女性主義者在實踐方面看法和馬克思主義不同。包括伊利其(Carol Ehrlich)、史坦能(Gloria Steinem)許多基進女性主義者都強調一種女性主義的無政府主義(anarchism)立場(註7)，即認為手段和目的必須一致，不認為為了達到目的可以合理化手段，相信集體過程。例如自由無法矛盾地以限制當前的自由來達成，人們必須由目前儘管不完美地練習體驗自由和平等來學得自由與平等的習慣。其主要方法是透過在大社會中建立另類組織，提供改變的典範，也在過程中改變意識。因為對社會無政府主義者而言，革命是一個過程，不是某個時刻，性別歧視的意識型態不是一夜革命改變生產模式就能去除。

發展另類組織、改變人和人的關係，也是一種另類婦女文化的成長，這種文化形式可視為一非暴力的革命行動和反抗。當代一些社會主義女性主義者相信婦女的文化、經驗和實驗練習提供一個女性主義者對抗基地，以解構父權意識型態(Donovan 1985:89)(參考本章改革策略部份)。

政治主張及社會改革策略

社會主義女性主義對婦女壓迫的分析顯示，婦女解放需要重組所有生產模式，傳統馬克思主義的目標是去除階級，社會主義女性主義的目標則是去除階級和性別。因此，社會主義女性主義改造社會的計劃藍圖包含性和生養育的生產(即「再生產」)及一般的物質、服務生產。

再生產自由(Reproduction freedom)

社會主義女性主義對再生產自由的思考起源於再生產對婦女的限制，且多關注性及生養育的社會關係而非生物面。與基進派女性主義者的思考源於建構一個理想模式，或有人稱爲「再生產權利」有所不同。再生產權利如要求墮胎權，意味每個女人原有的權利被剝奪，因此要給個別女人這個權利，而社會主義女性主義認爲是社會條件關係限制，因而透過改變目前性與生養育的組織安排，使婦女能眞正掌握「是否」及在「何種情況」下生養小孩(Jaggar 1983:319)。

眞正的再生產生活的控制除了提供全球價廉物美、安全的避孕措施，給予所有男女目前所有方法的充分諮詢外，還改變生養育安排及充分的性自由。

資本主義使大部份現代母親處於孤立狀態，女人因地位低、經濟弱勢因此負責回饋報酬慢而少的養育工作，社會主義女性主義要擴大婦女的選擇，使不致於被

迫在無子女及做個異化的母親之間做選擇，因此要求母親的經濟安全如：有給產假、育嬰假、及由公共基金所設的社區托兒設施，使婦女能眞正自由地選擇母職而不必被迫放棄或限制參與其它工作或在經濟上依賴男性。加強公共責任及社會參與，使養育小孩成爲一個眞正的工作，有助於消彌公私領域的區分，也使養育不再是精疲力竭及異化的經驗，使男女都能參與，增加男女的再生產自由。否則，有些女性主義者認爲，沒有這種結構性改變，要求男性參與養育小孩的工作只會剝奪女性原有的主控權，結構改變後，女性有較有利的位置要求男性分擔責任。

充分的生養育自由必須包含性自由，二者其實相互關聯宰制，例如，以對婦女生養育的限制來控制其性自由 (如禁用避孕措施，強制一夫一妻制)，又以對性自由的限制控制生養育 (如異性戀機制，強迫母職)。

女人經濟獨立，生養子女數減少後，對性的看法會不同。例如十九世紀美國的女性主義者認爲，無生育性的性是男人逃避對女人的責任，避孕措施是男人將女人當作性歡愉工具的方法；但 1960 年以來，婦女開始開發及定義自己的性需要，批評以生殖爲唯一目的的性活動、女性的性被物化和異化現象、陰道快感的迷思、及強迫性的異性戀關係等。林達・果登(Linda Gordon)指出女同性戀解放運動的政治力量可讓所有認同及使用它的婦女共享，它是一種另類權力，挑戰男性優越感最深層面，可拒絕、逃避甚至宣告男人性霸權死亡(Gordon 1979)。

但是，社會主義女性主義也認爲再生產自由不能只從生養育及性活動上了解，對女性而言，再生產自由的先決條件是經濟獨立，不依賴男性，否則再生產自由可能惡化成性和生養育的剝削。因此再生產自由必須廢除男性在公共世界的宰制，如林達・果登所指，廢除階層化階級社會，因爲在階級社會中，無論財富、教育、自信心、政治社會關係等可藉階級地位傳承，因此每個兒童在階級社會中都不是個別個體，他的被期望高低和其父親地位相連，也影響父母的生育、養育意願及條件。

婦女和薪資

社會主義女性主義的社會改革計劃必須包括解除女性在家外工作的特殊異化，特別是生產領域的性別區隔。傳統馬克思主義認爲自由的生產活動應是去除瑣細的分工及對理念/執行、心力/勞力的區分，社會主義女性主義者認爲還須去除對男性化/女性化工作的區分。

女性集中的職業除了低薪及所謂「低技術」性外，也有服從性、耐煩性、溝通性、養護性及對男性的性吸引等特質。例如秘書、事務員、護士、幼教人員，而像侍應生、車掌或接員等非關妓女或娛樂工作，也被正式或非正式要求具性吸引力。薪資勞務的性別化意味女性薪資工人爲一種特別的異化所苦，不僅被異化爲無性(男性)工人，也特別因她們的「性」被異化；爲了營生，她們不只被剝削體力、技術或心智，也包含性和情感、情緒的剝削。

要克服此區別並非意味所有工作都具備資本主義下

的男性特質，非個人的、無感情或無性的。事實上，自由的生產勞動可能更像現代女性化工作，能表達感情、性，並視其它人爲獨立個人，只是這些表達是自由的而非被迫或異化的(Jaggar 1983:327)。

集體組織工會以對抗雇主方面，男性勞工組織往往未注意女性的利益，1970 年代，社會主義女性主義開始組織婦女勞工，並強調女性身份。他們關注的不僅是一般男性工運的議題，更集中在如服飾慣例，提供老闆倒咖啡個人服務，特別是性騷擾。性騷擾不是個人行爲，而是保持男性主宰地位的社會模式行爲。今日它更用來「控制婦女從事某些特定工作，限制職務成功及流動性，是男性對生活中無力感的補償」(Bularzik1978:2)。

由於愈來愈多有幼小子女的婦女投入職場，但勞動市場仍視工作者爲「男性」，不必顧慮養育、家務及情緒等支持，使女性負擔雙重工作，付出極大的健康損害代價。婦女已開始拒絕這種代價，他們要求重新建構非生養育工作，使他們能兼顧親職，因此她們不僅要充足的薪資及工作安全，也尋求托兒設施、有給產假、照顧病重假及因應學校作息的工作時間。

除了關心薪資勞務結構，婦女也開始爭取薪資，特別當婦女的工作愈來愈「非專業」、「大衆化」。1974 年春、夏，英國護士第一次展開行動，美國護士也組織起來，女性事務員、教師罷工也愈來愈普遍。婦女爭取薪資的意義有別於男性，她們不僅爭取營生薪資，也爭取經濟獨立。

1970 年代，有些社會主義女性主義者開始要求家務

（包括生養育）有給。家務有給運動始於 1970 年代初期的義大利，漫延到歐洲、英國和加拿大，美國有些城市也有這樣的團體。家務有給的辯論在 1970 年代中期非常熱烈，但 1980 年代漸消失，可能因爲愈來愈多婦女走入職場，相對較少婦女願意擔任有給家務工作者。家務有給雖可確定家務工作的重要，使婦女經濟獨立，但並不足以提高婦女地位，也不會消除婦女在家務中的孤立情形，即使它在某些情況是有助於婦女解放的策略，但對社會主義女性主義的長期目標如去除性別分工、去除資本主義剝削，沒有助益反而加強和延續(Jaggar 1983: 359)。這個觀點反映社會主義女性主義者希望去除性別區隔的方向。

廢除目前薪資結構體系是社會主義女性主義和自由主義、基進派女性主義者最明顯不同處，雖然社會主義女性主義的這方面議題受到大多數女性主義者支持，社會主義女性主義者更從「剝削」和「異化」角度解釋，顯示資本主義不消失，男性宰制也難消除。

婦女和組織獨立

社會主義女性主義的目標不是使婦女能應付兩個工作——包括家庭內和家外(如女性工會所做)，而是推翻資本主義父權社會中使婦女異化的各個層面。

由於了解社會是由男性主宰，她們雖認爲婦女運動可以和其它革命性運動結合，但堅持組織獨立性。獨立的婦女組織是一種分離主義形式，不接受男性成員，也不和混和性組織有永久連繫。但基進派女性主義者要求

成員在組織外也少和男性接觸，要求「母系社會」、「女同性戀國度」或男女絕對分開的社會。社會主義女性主義者希望消彌「男性的」和「女性的」社會特質，組織獨立是一種策略性分離主義，是走向最終目標兩性完全統合無差別待遇的一步(Jaggar 1983)。

自由主義和馬克思主義女性主義不認爲有獨立婦女組織的必要，認爲女人共同的敵人不是男性而是性別歧視體系，但這忽略了這個體系由誰維持及由誰獲利。男女可能共有利益，但男性想擁有的某些利益危害女性如：維持主宰地位、賺得比女人多、性權力、不必做家事等。事實上，男性和女性共同維持了這個體系，只是女人共同客觀的利益鼓勵女人抵抗。

基進派女性主義看到男性最不願意抵抗這個體系，所以女人的敵人是男人，但社會主義女性主義者指出，男性和女性之間的敵意是一種特殊體系內社會關係的一部份，這種社會關係定義何謂男性和女性，體系改變可以消弭這種敵意。另外，社會中除了性別區分外還有國籍、種族、年齡、能力、宗教、階級等各種分類，穿越性別界限，使女性和男性在某些層面有共同處境和利益，這時男性並非女性的敵人。社會主義女性主義者認爲不同系統的壓迫是互相連結，避免作「主要」或「基本」敵人的區分。

社會主義女性主義者要保持獨立的婦女組織，是要保障聽到女性個別或集體的聲音，不只是婦女贏得改革，或使婦女適應資本主義，而是女性主義加上社會主義的革命。

方法即目的

建立婦女文化始於對自覺、意識型態和實踐的討論。許多論者認同意識在某些意義上由物質環境決定，但也了解觀念體系在既存的歷史情境中有相當自主性，對物質情境有某種程度影響。社會主義女性主義者認爲有效的革命策略包括去迷思技巧，發展另一種意識，即另一種看待現實的方法，和另一種生活態度。社會主義女性主義者認同基進派女性主義者建立婦女文化，發展政治我群意識，是改變社會的重要部份。

自 1970 年以來，婦女文化在現代資本主義國家如雨後春筍般產生，如女性主義小說、舞蹈團體、電影、音樂、視覺藝術等，而婦女傳統手工藝品也再現，另有女性文化餐廳……等「女人的地方」使女人在一起有我群感。婦女文化強調重視創作的過程和結果，寧用集體而非個別創作，減少創作者和執行者及心智和技術間的差距，也試著縮小藝術工作者和群衆(觀衆)、社區間的距離。這也是對異化勞務的體悟，因此希望理想的工作情境是既可發揮自己，也可改變外在世界。

社會主義女性主義的社會改革策略包含很廣，如以社區爲基礎的政治抗爭(如：婦女抗議物價過高)、薪資結構、重組性與生養育關係、建立婦女文化等，但並不認爲有特別先後次序，但也有一般性政治策略使力標準指引。

夏綠蒂・邦曲(Charlotte Bunch)指出和其它社會主義女性主義者類似的五項指引標準爲(Bunch 1981:187-198)

(註8)：

1. 物質改革應可能幫助最多的婦女，並尋求收入與地位重新分配，使分化婦女的階級、種族、異性戀特權等能被消除。
2. 協助婦女找到我群感，脫離壓迫，且非立基於種族、階級、或異性戀優越等錯誤意識的改革活動。
3. 婦女必須贏，必須致力於能使婦女得利的改革，特別是和特定團體連結時，必須清楚知道當計劃成功或對方得到權利時，婦女得到甚麼。
4. 贏得某一個改革並非最終目的，應問自己參與任何議題將使我們對自己和社會有何新的重要瞭解，特別當改革失敗時，必須有鼓勵婦女繼續的政治教育，而不是轉而嘲諷改變。
5. 改善婦女日常生活的情境，我們必須在家庭、學校、工廠、法律等決定日常生活的機制中能行使權力，並監督、控制，使社會按我們的決定運作。

邦曲建議建立另類組織如女性醫院、女性媒體，使我們能掌握自己的身體及對公衆傳播，建立自己的權力，是改善日常生活的方法之一。除了現實需要，也是一種新的共事實驗。

另一個急須轉換的是廿世紀的核心家庭，因其強化性別的分工、異性戀機制及對下一代的性別角色教育……是壓迫婦女的基石。為了實現社會主義女性主義的價值：平等、合作、分享、政治參與、免於性別刻板及個人私有的自由，挑戰傳統家庭結構，佛格森(Ann Ferguson)提出「革命家庭社區」(revolutionary family-communities)，在現存的傳統家庭中實踐 (Ferguson 1980: 15-17)：

1. 改變男女養育責任的不平等，提供男女皆能平等自主養育幼童、看護彼此的結構基礎。
2. 挑戰性別分工。
3. 打破兩組私有關係：夫妻關係及親子關係。
4. 儘可能使親子權力平等甚至推展至一般成人兒童間。
5. 消除和父權、資本主義一樣壓迫婦女的異性戀機制，開放同性戀父母參與革命家庭社區。
6. 打破心智、專業工作優於勞力技術工作的精英態度。
7. 正視處理種族歧視、階級歧視。
8. 發展經濟共享觀念，成員彼此互負責任。

海登(Dolores Hayden)為尚未準備好參與革命家庭社區的婦女，提出較緩和的「家庭組織」(HOMES)即家事工作者致力社會平等組織(Homemakers Organized for a

More Equal Society)(Hayden 1980)，其大致原則爲：

1. 使男女共同平等參與無酬的家務和照顧兒童工作。
2. 使男女共同平等參與有償職場工作。
3. 消除種族、階級、年齡居住區隔。
4. 消除各項強化婦女從事無償家務的國家或地方性的公共政策、法律。
5. 減少無償家務勞動和浪費能源的消費。
6. 擴大家户在再生產方面眞正的選擇機會。

結　語

社會主義女性主義理論雖還未能建立一個連貫、清晰、完整的體系，說明婦女被壓迫的原因，但它已有相當的理論片斷、不錯的方法，以及獨特的政治實踐方式(Jaggar 1983:162)。社會主義女性主義也意識到沒有一個簡單的方法可以解決婦女壓迫問題，它企圖融合馬克思主義，基進女性主義和精神分析女性主義理念，使長久以來多種歧異聲音的女性主義流派或有機會達成和諧(Tong 1989:193)。

社會主義女性主義在美國雖沒有如自由主義女性主義和基進女性主義般的政治影響力，但在歐洲，社會主義政黨和工會聯盟等逐漸強大，也意味社會主義女性主義漸融入主流政治。雖然仍由中產階級或社會主義智識

份子所主導，但不像美國般和勞工婦女有距離，只是黑人女性仍處邊緣位置(Bryson 1992:256-257)。

1980 年代以來，因經濟不景氣及政治氣候的改變，似乎使得社會主義價值漸隱退，勞工運動也較弱，但這並不意味社會主義女性可以宣告停擺，反而是個新的開始，它的許多理念洞識有助於建立更包容豐富的女性主義理論(Bryson 1992:257-260)。

註　釋

註 1. 這種對婦女在社會運動陣營中次要地位的察覺和不滿，在當時是全新的。著名的事件如 1967 年八月，「學生非暴力委員會」(Student Nonviolent Coordinating Committee)在芝加哥舉行「新政治全國會議」中，一些長久已不斷討論婦女處境的成員打算在會中討論婦女地位問題，結果失敗。有五位婦女圍在指揮臺下抗議，得到的回答是主席拍拍其中一位婦女的頭說：「稍安勿躁，小女孩，我們有比婦女解放更重要的事要談」(Freeman 1975:60)。五人之一的喬・佛來曼(Jo Freeman)後來參與許多女性主義團體，包括編輯第一份基進行動者的刊物——《婦女解放運動的聲音》(*Voice of the Women's Liberation Movement*)。被拍頭的「女孩」即蕭密斯・佛史東(Shulamith Firestone)，她和潘・愛倫(Pam Allen)成立「紐約基進婦女」(New York Radical Women)，組織第一次媒體抗議 1968 年美國小姐選美，並在 1970 年出版關於基進派女性主義的書。一連串類似事件導致婦女決定爲自己組織起來，發現及討論婦女共同的性別經驗，所謂的自覺(Consciousness raising)團體也如「野火」般快速蔓延。

註 2. 雖然她們的結合是基於對左派的批評，但這些小團體間爲是否應用馬克思主義意識和社會主義理念也引發緊張關係(Ryan 1992:48)，這也包含對政治策略和理論的不同看法。

註 3. 童(Tong)認爲，雖然麥金能(Catharine MacKinnon)和戴力(Mary Daly)爲婦女在色情出版(pornography)、妓女、性騷擾、強暴、毆打婦女、纏足和陰蒂割除等的壓迫，提供具物質基礎且有用的定義，但將這種父權社會機制「普遍、一致」化，將可能忽略個別文化或其他意涵。例如：陰蒂割除誠然有害婦女，必須反對，但其在當地有「成人禮」的涵意及／或以原住民習俗對抗殖民者的道德權勢有關，故不宜簡單化、一致性地和強暴問題同樣處理看待。

註 4. 關注社會如何建構男性氣概(masculine)和女性氣質(feminine)的社會主義女性主義者如：Juliet Mitchell，Jane Flax，Gayle Rubin，Nancy Chodorow 及 Dorothy Dinnerstein。

註 5. 所謂非物質的父權社會分析指米契爾對父權社會分析，大都是精神分析、意識型態的。

註 6. 米契爾也因此被認爲是精神分析派女性主義者。

註 7. 見 Gloria Steinem, Building Feminist Theory 序，P. xii。其他關於無政府主義和女性主義的文章包括康耐基(Peggy Kornegger)的文章，特別如 " Anarchism: the Feminist Connection " Second Wave 4, no. 1 (spring 1975).

註 8. 類似的策略還有如「芝加哥婦女解放聯盟」(Chicago Women's Liberation Union) 在 1972 年出版的 *Socialist Feminism: A Strategy for the Women's Movement* 小手册；及 Nancy Hartsock (1981).

參考資料

Barrett, Michelle 1980. *Women's Oppression Today*. London: Verso.

Benston, Margaret 1969. "The Political Economy of Women's Liberation" in *Monthly Review* 21, no. 4.

Bryson, Valerie 1992. *Feminist Political Theory: An Introduction*. New York: Paragon House.

Bularzik, Mary 1978. *53.* Sexual Harassment at the Workplace: Historical Notes" in *Radical America*, July-August, 2.

Bunch, Charlotte 1981. *54.*"The Reform Tool Kit" in *Building Feminist Theory*, Essays from Quest. New York: Longman.

Chodorow, Nancy 1978. The *Reproduction of Mothering*, *Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Chodorow, Nancy 1979. "Mothering, Male Dominance, and Capitalism" in *Capitalist Patriarchy*, ed. Eisenstein.

Costa, Mariarosa Dallla 1972. "Women and the Subversion of Community" in *Radical America* 6, no. 1.

Davis, Angela 1971. "Reflections on the Black Women's Role in the Community of Slaves" in *The Black Scholar* 3, no. 4.

Donovan, Josephine 1987. *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism*. U.S.A.: The Ungar Publishing Co.

Eisenstein, Zillah 1979. "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socalist Feminism" in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, ed. Eisenstein. New York: Monthly Review.

Ferguson, Ann 1980. "The Che-Lumumba School: Creating a Revolutionary Family Community" in *Quest: A Feminist Quarterly*, no. 3.

Ferguson, Ann 1989. *Blood at the Root*. London: Pandora Press.

Foreman, Ann 1978. *Femininity as Alienation*. London: Plate Press.

Freeman, Jo 1975. *The Politics of Women's Liberation: a Case Study of an Emerging Social Movement and Its Relation to the Policy Process*. New York: Longman.

Gordon, Linda 1979. "The Struggle for Reproductive Freedom: Three States of Feminism" in *Capitalist Patriarchy*, ed. Zillah Eisenstein.

Harding, Sandra 1981. "What Is the Real Material Base of Patriarchy and Capitalism?" in *Women and Revolution*, ed. Sargent.

Hartsock, Nancy 1981. "Fundamental Feminism: Process and Perspective" in *Building Feminist Theory*.

Hayden, Dolores 1980. "What Would a Non-Senist City Be Like? Speculations on Housing, Urban Design, and Human Work". Signs: *A Journal of Women in Culture and Society. Special issue: Women and the American City* 5, no. 3.

Hartmann, Heidi 1981/1993. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union." in *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, ed. Lydia Sargent. Boston: South End Press.

Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield.

Manick, Beverly Fisher 1981. "Race and Class: Beyond Personal Politics" in *Building Feminist Theory Essays: from QUEST, a Feminist Quarterly*, ed. the Quest Staff. New York: Longman.

Marcuse, Herbert 1990.〈社會主義和女性主義〉in《女性人》, no. 4. 蔡美麗譯.

Mitchell, Juliet 1974. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage Books.

Morton, Peggy 1980/1971. " Woman's Work is Never Done" in *From Feminism to Liberation*, ed. Edith Hoshimo Altbach. Cambridge: Schenkman.

Rosemarie, Tong 1989. Feminist Thought. Boulder: Westview Press.

Rubin, Gayle 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'political Economy' of Sex" in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press.

Ryan, Barbara 1992. *Feminism and the Women's Movement*. London: Routledge.

Sontag, Susan 1973. "The Third World of Women" in *Partisan Review* 60, no. 2.

Vogel, Lise 1983. *Marxism and the Oppression of Women*. London: Pluto Press.

Young, Iris 1980. "Socialist Feminism and the Limits of Dual System Theory" in *Sociality Review* 10.

第七章

女同志理論

性／別與性慾取向

張小虹

女同志理論(lesbian theory)伴隨著 70 年代基進女性主義之發展而崛起，至 90 年代卓然成家，歷經不同歷史時段與種族、階級、文化差異之衝擊，而與婦女運動和同志運動相互合縱連橫，以凸顯性慾取向 (sexuality)與性別(gender)、異性戀機制與父權結構之勾連。

但什麼是女同志的定義呢？有人認爲「所有女人皆爲女同志」(Rich)；有人則認爲「女同志不是女人」(Wittig)；有人認爲女同志乃膚血乳骨的信誓承諾；有人則認爲「女同志」乃相當晚近的歷史建構，並不指涉任何文化變異和歷史決定論架構之外唯一永恒存在的女同志本質。在此衆說紛云之中，正展示了女同志理論的基進活力與運動/論述熱情。本章將就(一)概念架構；(二)歷史沿革；(三)重要女同志理論家；(四)台灣女同志運動現況等方面分述之，企圖勾勒出當代女同志理論在政治抗爭與情慾實踐的新地圖。

概念架構

在正式進入女同志歷史發展與重要理論家之前，必須先將「女同志」此一身份認同所牽涉的基本概念加以說明：

女同志(lesbian)與女同性戀 (female homosexual)之差異

社會大衆普遍認知的「同性戀」一詞，除了有醫學預設、男性中心的毛病外（主由十九世紀性學研究發展

而來，以指涉男性之間的同性性行為），更有強化「同性戀vs.異性戀」之二元對立與將性認同窄化為性交對象之嫌。因此在同志運動中較常以女同志(lesbian)、男同志(gay)自稱，以示對自我命名與身份認同政治之肯定。

「社會性別」(gender)與「性慾取向」(sexuality)之差異

在性別研究的分析模式中，幾個主要觀念常可規納成如下之圖表：

生理性別(sex)	男(male)	女(female)
社會性別 (gender)	陽剛特質 (masculine)	陰柔特質 (feminine)
性慾取向 (sexuality)	異性戀 (heterosexual)	同性戀 (homosexual)

在父權異性戀霸權的安排之下，此井字型的排列組合中，僅有兩組是標準、正常的，亦即「男—陽剛性質—異性戀」與「女—陰柔特質—異性戀」，除此之外的其他排列組合方式（例如具有陽剛特質卻不愛女人的男人，或愛男人卻具陽剛特質的女人），都會被斥為娘娘腔、男人婆或噁心、變態。

然而性別研究所努力的方向，不僅在於打開原本窄化為二種的標準排列組合型式，更在於進一步質疑這其間男/女、陽剛/陰柔、異性戀/二元對立架構下所壓抑的各種差異，以期開放更形多元豐富的性別與情慾流動。

而社會性別與性慾取向在分析向度上的差異，更是晚近性別與同志研究所汲於凸顯與強調的，以免重蹈過去將生理性別、社會性別、性別認同、性認同、性對象擇選、性實踐、性慾望一概都化約爲「性別」的覆轍。然而社會性別與性慾取向也非截然不同、涇渭分明的兩個獨立概念，彼此在文化社會層面的交纏互動、牽扯環扣，甚爲複雜幽微，值得探究。

「本質論」(essentialism)與「建構論」(constructionism)之爭議

對於把性慾取向做爲一種身份認同的女同志論述而言，最常遇見的問題便是「女同性戀到底是什麼？」，此問題背後的預設，有時是將女同性戀「疾病化」，想要探討其成因、樣態、治療或預防之道；有時則是將女同性戀「本質化」，認爲女同性戀必定是某一種特定的存在與行爲、慾望模式，不會因時、因地、因文化，以及其他差異因素（如年齡、個性、階級、種族、性別等）而有極大之不同。而一般主流社會用「天生」(by nature)、「後天」(by culture)、「選擇」(by choice)等有限範疇去界說，也是一種僵固化性慾取向爲一種恆常、永久、普遍存在的偏執作法。

因而，「建構論」較強調同志身份之建構乃隨歷史變遷、地域文化而有不同，例如西方十九世紀之前，有從事同性「性行爲」者卻無以其同性性慾取向做爲「性認同」者，又如在部分中國文化記載中，只要滿足人倫的責任娶妻生子，男性間的性行爲並不被視爲特別變態

悖德。然而「本質論」雖有被主流社會用來打壓、區隔、樣板化同志之嫌，但在對立政治的抗爭模式中，卻又往往是同志團體向內凝聚認同與力量的動員重點。

而與「本質論」/「建構論」引起相同注目的，則是「少數說」(minoritizing view)與「普遍說」(universalizing view)之爭議，前者強調女、男同志之性慾取向，使其成爲一特定、特殊的性少數族群，而後者則強調性慾之流動不受男/女、異性戀/同性戀之界分所規範，所有異(同)性戀中皆有同(異)性戀之成分。然而不論是「本質論」/「建構論」或「少數說」/「普遍說」之爭議，永遠不會是二選一靠邊站的問題，其間種種「策略本質論」、階段性、對內對外等不同運動戰略之考量，自會調整修正其對概念之援引與倚重比例。

歷史沿革

女同志的「史前史」多半雜揉著各種神話、傳說、文學、史料與掌故，像希臘擅寫女性同性情慾詩的女詩人莎弗(Sappho)(Lesbian 一字也因其所居之 Lesbos 島而來)，瑞典女王 Christina，英女王 Ann，甚至中國、非洲的一些女同志地域文化等等。誠如一位女同志歷史學者所言，意欲建構一部女同志的歷史必是一個工程浩大的計劃，必須從許多斷裂甚至湮滅的文化邊緣史中，如各種反叛女人（像巫婆、易服爲男者、亞馬遜女人等）與被傳統去性慾化的女女親密關係中，仔細找尋蛛絲馬跡方可。

但若從性意識史的角度而言，女同志以性慾取向做爲性身份認同乃十九世紀資本主義與性學研究的產物，而從十九世紀末到二十世紀中葉各種特立獨行的個人或女同志團體的集會結社，更奠定了日後女同志運動的發展契機。一般而言，同志身份做爲一種集體社會運動抗爭的分水嶺，多以 1969 年的「石牆起義」爲始（該年 6 月紐約市警察臨檢「石牆」男同志酒吧，強力驅離顧客，引發數日的對峙抗爭），而女同志運動又多與男同志運動與婦女解放運動有著長期合縱連橫之歷史，故以下將就 70 年代、80 年代、90 年代三個時段分述其發展脈絡。

70 年代的女同志運動，以「女同志女性主義」(lesbian feminism)爲主流，延續西方女性主義第二波之訴求，一般被視爲基進女性主義的主力，強調男/女分離的政治路線，標舉「女性主義爲理論，女同志身份爲實踐」的信念。由基進女同性戀者(Radicalesbians)所合撰的〈女人認同女人〉(*The Woman Identified Woman*)，可被視爲此時期最具代表性之宣言：

> 何謂女同志？女同志是所有女人憤怒集結的爆發點。她是一個女人，從很小開始就想成爲更自由、以自己爲主體的、完整的人，那是她的心聲，卻爲社會不容。她飽受痛苦，她的思考，感覺與行爲都不合時宜，她和周遭環境陷入持續的苦戰，甚至和她自己。
>
> 女同志是一個標籤，喝令女人乖乖留在原

地。女人聽到這個字，就知道自己踰越了那可怕的性別界限。她退縮、防衛、修正行爲以博得贊許。女同志是男人發明出來的標籤，指向那些膽敢跟他一較長短、挑戰他的將權（包括對女人的性特權），竟敢以自己的需要爲優先的女人。……

我們的新認同必須從女人出發，而不再奠基於與男人的關係。這種意識將是革命的動力，爲了這場有機的革命，我們必須彼此扶持，對彼此付出承諾與愛；我們的精力必須奉獻給姐妹，而不是壓迫者。女人的解放運動若不正視異性戀結構，只好繼續費心處理與男人的個別關係改善親密關係，讓他改邪歸正成爲「新男性」，妄想這樣我們就是「新女性」。這只是浪費精力，讓我們無法全力創造一個解放女人的新生活。（〈女人認同女人〉，2-4）

在此「女人認同女人」之號召下，女同志身份成爲女性主義者最「政治正確」之選擇，但從情感認同到性愛對象，有極爲寬廣之向度可供游移。

而 80 年代的女同志運動則是對 70 年代「去性慾化的」(de-sexualized)女同志身份提出反駁。80 年代初以女同志的 S/M(Sadomasochism，玩虐/扮虐)爲中心所引發的「性論戰」(the sex war)，乃爲性自由女性主義者(libertarian feminist)對部分基進女性主義者反色情路線之批判。對前者而言，後者將性本身一律視爲社會性別建構

下「統御vs.臣服」之權力模式而加以反對（尤其是針對權力情慾化之S/M實踐），乃是強行將性慾取向的多元流動窄化爲男/女的權力二元對立。而此時女同志的S/M，不再被視爲異性戀父權的壞血，而開始有自己情慾遊戲的論述空間。

而隨著80年代中的愛滋危機及其引發保守勢力對同志族群的道德譴責與笞罰，使得在70年代較與婦女解放運動結合的女同志運動，不再排斥男同志文化，走出「男同志文化＝腐敗vs.女同志文化＝完美」的迷思，女同志與男同志再度攜手共同爭取同志人權，同志性愛自由與對抗愛滋歧視。

而90年代的同志運動則更爲多元開放，開始出現「queer」一詞（酷兒、怪胎或變態），一方面企圖打破「女」同志與「男」同志所預設的性別二元對立，另一方面也質疑女同志與男同志性身份建構中的「異性戀vs.同性戀」之二元對立，企圖開放出更多有志一同的同志集結，因而擴大戰線至雙性戀同志、易服同志、變性同志、S/M同志等，以避免同志族群之「內」對差異的排擠與邊緣化。

重要女同志理論家

芮曲：女同志連續體

美國猶太裔女同志詩人安竺・芮曲(Adrienne Rich)可被視爲基進女性主義陣營中女同志女性主義者的代

表，她將異性戀與母職、家庭一併視爲社會機制的建構，而提出鞭辟入裏之批判，更對女性主義理論中異性戀想當然爾的立場給予嚴厲之抨擊。

她 1980 年的文章〈強迫異性戀與女同志存在〉(*Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*)爲女同志女性主義的重要經典，她企圖提出女人之間在個人經驗與政治認同上的結盟，以縫合當時異性戀女性主義者與女同志之間日漸出現的裂痕。她開宗明義地將「強迫異性戀」視爲政治機制而加以批判，指出其各種強迫手段，如貞操帶、童婚、理想化異性戀羅曼史與婚姻，封殺藝術、文學、電影中有關女同志之呈現等，這種從生理到意識的箝制，迫使女人在異性戀關係中扮演家奴與性奴，提供男人生理與情感的各種需求，而無其他任何情感與性慾的想像空間與出口。

芮曲認爲要打破強迫異性戀霸權的首要之務，不僅在於女人必須開始反抗男性的宰制，更在於女人彼此之間相互看見情感連結與慾望流動的可能。芮曲特別提出「女同志連續體」(lesbian continuum)之觀念以說明此種關係：

> 包含各種女人認同女人的經驗範圍，貫穿個別女人的生命也貫穿歷史，並非僅指女人曾有或自覺地欲求和另一個女人性交的事實。(239)

因此「女同志連續體」包含所有認同女人的女人，

其認同方式從情感、性慾到政治無所不包，對芮曲而言，所有的女人都可以是女同志。

芮曲對強迫異性戀機制的控訴，旨在凸顯其對同性情慾做爲一種可感知可選擇形式的消聲滅跡，在其中是毫無個人的自由選擇可言，但其論述仍有歷史背景與政治立場上之盲點。例如，「女同志連續體」的概念雖有助於縫合當時在女性主義陣營中出現之裂縫，但卻也將女同志的定義變得無限寬廣與模糊，以致易於失去焦點與殊異性。又如，芮曲爲了要糾正當時過度性慾化女同志的社會偏見，刻意加強女同志在性別壓迫而非性慾取向上之控訴，甚至用基進女性主義反色情立場，一竿子打翻所有女同志的另類情慾實踐，更視男同志爲暴力、濫交的同志文化壞血而唾棄譴責之。

羅德：情慾小黃球

黑人女同志詩人奧菊・羅德(Audre Lorde)，慣以「圈外姊妹」(sister outsider)自居，以凸顯其身具女人、黑人、女同志的多重邊緣身份位置。對她而言，性別歧視、種族歧視與同性戀歧視有相互環扣的壓迫邏輯與機制，但在並置排列之時，卻又不可忽視其間的衝突、矛盾與差異。

因此她曾撰文〈給瑪麗・達莉的公開信〉(*Open Letter to Mary Daly*)，強力抨擊以白人女性爲中心的女性主義論述如何扭曲了黑人女性的歷史與形象。如果白人女性主義者仍一味視黑人姊妹爲「異己」(the other)，只會淪爲種族壓迫共犯結構中的過河卒子而不自知。這種以白

人、異性戀、中產階級爲主導的婦運方向，嚴重忽視女人之間基於種族、階級、性慾取向、年齡等的差異，而這些因差異而牽動的權力不均等關係，切不可以「姊妹情誼」(sisterhood)一言以「避」之。

對羅德而言，「差異政治」(the politics of difference)的強調，不是要分化離間女性主義陣營的團結，而是去揭露表面和諧下早已潛藏的排擠與漠視，而透過此種內部抗爭形式的揭露，摧毀任何單一差異 (性別)下的絕對安全感，讓彼此間相互的看見、欣賞與尊重成爲可能，更能激發彼此創造力的互動。正如她所言：

> 身爲女人，我們必須認知差異並不是用來區分我們的優劣，而是用來豐富我們的視野，造成改變的可能性。……改變意謂著成長，成長意謂著痛苦，但是，我們將各自在自己的作品和戰鬥中，重新界定差異，分享共同的目標，創造生存下去的新路徑。

而羅德對女性主義之貢獻，不僅在於凸顯差異政治之迫在眉睫，更在於以己身女同志的性愛經驗爲出發所倡導的情慾革命觀。在〈情慾的利用：情慾即力量〉(*The Use of the Erotic: the Erotic as Power*)一文中，她企圖區分女人自主的「情慾」(the erotic)與男人定義下的「色情」(the pornographic)之不同，前者涵蘊性愛、生理、情感、心靈與智識的內在生命能量與創造力，後者則是將一切化約爲性交與感官刺激而無情感與力量可言。因此她視

視覺的被物化的產品

慾爲女人能量、慾望與創造力的原動力，並將其比喻爲小黃球：

> 二次大戰期間，我們會買一種用塑膠袋密封起來的，白而未染色的人造奶油，裡頭會附贈一個很小的，濃縮過的小黃球。我們會把人造奶油擺著等它變軟，然後將小黃球捏碎到袋子裡，讓濃烈的黃奶油汁滲透到軟白的人造奶油中。再小心地將它放到我們的指間來回地搓揉，一遍又一遍，直到顏色漏遍了整包人造奶油，徹底地染黃爲止。
>
> 我發現情慾就像我身體內的小黃球一樣。那強烈而濃縮的汁液一旦釋放出來，就會像能量般神奇地流遍並且渲染我的生命，使我所有的經驗益發重要、益發敏感，而且更強而有力。(〈情慾的利用〉,26-27)

因此對羅德而言，盡情地舞蹈、汗流浹背地釘個書櫃、忘我地寫詩、或依偎著女愛人同志的身體在沙灘上做日光浴，都是如充電般情慾飽滿的生命經驗，更是面對父權、種族歧視、反情慾社會時自我肯定的展現。羅德反陽具中心、非性交掛師的情慾觀，確實爲 70 年代以降有關性慾的爭議提出動人之思考與實踐面向，但也因同時受制於 70 年代「本質化」女性特質的傾向，卻也未能論及女人之間的情慾差異。

女性也可以沒有情欲吗

維蒂格：異性戀思維與性範疇

莫尼克・維蒂格(Monique Wittig)爲當代法國女同志小說創作者與理論家，後移居美國。她的小說充滿文體與性慾的實驗，常被喻爲「陰性書寫」(écriture feminine)之代表；而她的理論文字則是在後結構論述中，以子之矛攻子之盾，將女同志標舉爲打破異性戀機制中男女二元對立的主要動力。

維蒂格在 1980 年發表的〈異性戀思維〉(*The Straight Mind*)一文中，明白地指出沒有任何先於社會存在的生理，所有一切皆爲社會建構之結果，因此「男人」、「女人」皆非自然之產物，而是社會分類與政治範疇，如同在沒有蓄黑奴的社會經濟現實之前，是沒有種族的概念一般。維蒂格於是以大翻轉的思考模式，主張壓迫機制本身創造了生理性別，而非生理性別創造了壓迫機制，而所有之性別差異皆是異性戀思維的產物：

> 異性戀思維關乎「女人」、「男人」、「性」、「差異」以及帶有這些戳印的一系列概念，包括「文化」、「歷史」及「眞實」。即使大家都已知所謂「生然本性」這檔子事並不存在，任何事都是後天「文化」制約而成的，在那樣的「文化」中，卻仍然存在一個「自然」的核心，它拒絕接受檢視，是一種可以完全不被分析的社會關係，一種在自然，以及文化中天經地義的關係，那就是異性戀關

係。……異性戀思維把天經地義當做知識，當做不辨自明的原則，當做先於科學的認定。然後發展出一套可同時解析歷史，社會眞象，文化，語言及各類主體經驗的論述。(〈異性戀思維(法統)〉, 51)

因此，在面對異性戀思維無所不在的霸權性格，維蒂格高喊出「女同志非女人」的口號，執意打斷異性戀機制下性別與性慾取向的必然連結。對她而言，「女人」的定義乃受制於異性戀的思考體系與經濟制度，一如法文之 femme，同時指女人與妻子。

在 1981 年的〈人非生而爲女人〉(*One Is Not Born a Woman*)一文中，她更套用西蒙・波娃的名言「人非生而爲女人，而是變成女人」，並以「女同志」的身份認同加以翻轉，並進一步質疑早期女性主義的異性戀中心。維蒂格主張，唯有全面摧毀獨裁宰制的「性範疇」(the category of sex)，才能開放自由思考的空間。

性(別)的類別是極權獨裁的，它有自己特有的裁判所、法庭、調查庭、律則，它的恐怖，刑求、殘暴、控制，它的警察。它同時形塑著思想與身體，因爲它控制所有的思想產品。它是如此的箝制我們的思想以至於我們無法在它之外去思考。這是爲什麼我們必須摧毀它，如果我們還想思考的話，我們必須越過它而思考，如同我們必須將性(別)，作爲一種社

會現實，先摧毀，然後才能開始生存。(〈性/別〉, 46)

如果芮曲的「女同志連續體」是個無所不包的概念，那維蒂格的摧毀性範疇與「女同志非女人」之主張，則是徹底劃清女同志與異性戀女人的界線。但在她強調性/別的社會建構，反 70 年代本質論之立場中，卻似乎隱含了另一種「同質化」女同志差異的本質論；此外其以分離主義的基進，將女同志高舉爲超越男女二元對立的優越第三者，爲一全然擺脫暴力、控制與社會制約的自由文化空間，也難免有烏托邦化女同志之嫌(Fuss 1989:43)。

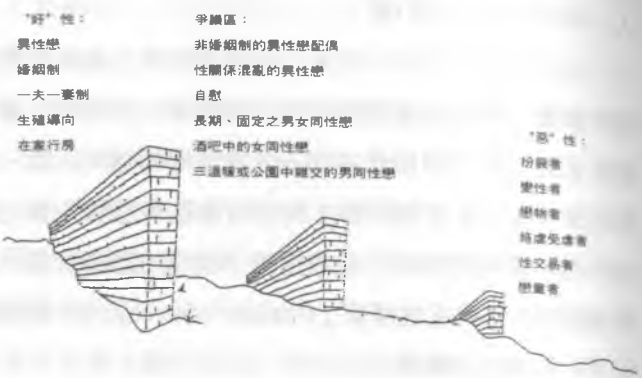
魯冰：女同志 S/M 與性階級

蓋兒．魯冰(Gayle Rubin)爲美國女性主義文化人類學者與女同志理論家，1975 年以〈交易女人〉(*Traffic in Women*)一文聞名，提出「性/性別系統」(sex/gender system)的概念，指呈文化以男女生理之別以區隔掌控社會之別，而後更以 1984 年的〈論性：性慾取向政治的基進理論筆記〉(*Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*)，直接切入 80 年代初女性主義陣營中的「性論戰」。

對魯冰而言，性是有歷史的，她企圖結合傅柯(M. Foucault)的性意識概念與賴希(W. Reich)左派性解放的熱情，而提出「情慾少數」(erotic minority)的口號，企圖囊括所有被異性戀婚姻、一夫一妻、陽具掛帥，生殖中

心排拒在外的各種性慾樣態，如同性戀、易服者、變性人，S/M(玩虐/扮虐)等。

在〈論性〉一文中，她更以兩個圖表來凸顯異性戀霸權的掌握。第一個圖表以兩同心圓構成，內層中心圓爲當前主流社會認可接受的性，如異性戀婚姻、一對一、非商業交易、私密場所等；而外層圓則表徵被主流社會污名化、邊緣化的性，如同性戀、濫交、商業交易、公開場所等，在此「性層級」(the sex hierarchy)中，內圈爲正常，外圈則爲變態。



而第二個圖表則以由近到遠的矮牆構成，第一層爲正常健康的性，第三層爲變態罪惡的性，第二層則爲主要的爭議灰色地帶，三層之歸類方式隨歷史時空環境而做不同之調整，例如自慰在十九世紀是座落在第三層，而在二十世紀則移向第二層；又如單一穩固的同志情愛，有從第三層往第二層移動之趨勢，換言之，在「性層級」中社會龐大的掌控焦慮，乃在於如何劃出清晰的界線，以致於不淪爲兵敗如山倒的骨牌效應。

除了以犀利的論辯與清晰的圖表，批判異性戀霸權「性層級」的獨裁與固步自封外，魯冰更直接以現身說法之方式，肯定讚頌女同志的S/M。在風聲鶴唳的70年代，女同志之間的S/M皆被斥爲異性戀性－暴力的後遺症，是女人之間極端政治不正確的性慾實踐，而後在80年代性自由女性主義派的「擁性」(pro-sex)陣營與基進女性主義派的「反色情」(anti-pornography)陣營的分庭抗體中，女同志的S/M遂成爲重要爭議點之一，而魯冰

即以辯證女同志的S/M爲出發，大肆批判基進女性主義者之保守反動，並竭力主張性別與性慾取向應分爐治之：

> 我要挑戰女性主義是或必須是性慾取向理論的絕佳場域之預設。女性主義是性別壓迫的理論。如果因此而自動假設其即性壓迫的理論，便是失去區分此端之性別與彼端性慾的能力。(Thinking Sex, 32)

魯冰此番區隔性別與性慾取向之努力，自有其歷史時空脈絡的決定因素，尤其是要反抗基進派女性主義者以性別壓迫否定一切貌似權力不均等關係的情慾模式，如女同志 S/M；魯冰所欲凸顯的，正是各種情慾實踐中角色扮演的協調溝通與幻想層面的自由發揮。

整體而言，魯冰的火力集中在批判反色情基進派女性主義的性道德與性恐慌，因而對性的多元開放持完全肯定之態度，甚至有浪漫化情慾少數之傾向，較少進一步分析情慾少數之間的差異與權力關係，例如黑人玩虐女同志與白人扮虐女同志間情慾、種族、帝國殖民交織出的心理糾結，但對異性戀霸權的性慾取向佈陣，確有引爆對立抗爭之號召。

巴特勒：T 與婆的性別嘲諷

女同志理論家茱蒂絲・巴特勒(Judith Butler)1990 年的著作《性別麻煩》(*Gender Trouble*)，標示了同志研究

的一個新里程碑。她在該書中成功地顛覆了傳統女性主義「生理性別/社會性別」(anatomical sex/social gender)之劃分，指陳此項劃分將性別預設爲性慾取向(sexuality)之社會建構，因而易於「自然化」性慾取向，將其視爲先驗的存在，否定了性慾取向本身的幻象建構與潛意識慾望。因此她反對將性慾取向化約爲性別，甚至提出「反認同、反性別的性慾取向」(sexuality against identity, against gender)，企圖開放出生理性別、社會性別、性別認同、性認同、性對象、性實踐各種面相的交雜互動。

巴特勒以自身爲女同志常受困於異性戀主流加諸的「副本」標籤爲擾——異性戀爲正本，而同性戀則爲模仿的副本，便採取直搗黃龍的方式，辯證異性戀本身即是副本而非正本：「異性戀性慾總是在模仿與逼近幻象理想化自身的過程之中——並且不斷失敗(Imitation 313)」。因此對她而言，異性戀認同的本身，便是一種強制性的重覆，模仿而不能變成、逼近而無法企及，在不斷失敗、不斷重覆中，產生了異性戀本身「原初性」的「效果」，意欲拆穿此「原初性」假象之方式，必須透過「倒置的模仿」(inverted imitation)達成。「倒置的模仿」不是純然的「倒置」(同性戀爲異性戀之倒置)，也不是單純的模仿(同性戀模仿異性戀)，「倒置的模仿」是要倒置正本/副本，被模仿者/模仿者的位次，進而指出正本與副本，被模仿者與模仿者的相互依賴與相互建構的關係。

而巴特勒「倒置的模仿」之最佳舉隅，便是男同志

扮皇后與女同志 T /婆，她/他們透過對異性戀性慾的「模仿式嘲諷」，曝露出她/他們所模仿的異性戀本身也是一種模仿、一種副本，一種透過不斷重覆所達成的「自然化的性別滑稽模仿戲」(naturalized gender mime) (Butler 1990:138)，同志扮裝做爲「模仿之模仿」、「副本之副本」而言，其顚覆效應正在於「同志扮裝在模仿性別時，暗暗透露性別本身的可模仿結構——和其偶發變動性」(Butler 1990:137)。

drag queen 对女性特质的夸张正说明"女性特质"的虚妄.

因此，巴特勒特別提出「性別操演」(gender performativity)的概念，強調性別不是可揮灑自如的角色轉換，也非可脫下換上的服裝表演，而是異性戀機制下「強制而又強迫的重覆」：

> 說我「扮演」一個人，並不是說我並不「眞是」那個人，而是說我扮演一個人的方式與地點，正是這個「存在」之得以建立、體制化、流通與確認。這並不是一個表演，我能夠以基本的距離置身其外，而是一種根深柢固的行動，一個深植心靈的行動，而這個「我」並非把女同志當成角色來扮演。相反地，是經由這種性慾取向的重覆行動，「我」才徹底地被再建構爲一個女同志的「我」。弔詭的是，那行動的重覆正也是造成它所建構範疇的不穩定性。(Imitation 311)

在此巴特勒的理論不僅強調性別本身的社會建構，

也同時凸顯任何身份認同的不穩定性。巴特勒的性別嘲諷論(gender parody)爲 90 年代的同志研究注入了無比旺盛的活力，但也因其較爲偏重「性別越界」(cross-gender)的同志扮裝(如T陽剛特質與女性身體的顚覆性)，反倒對性別不越界的同志扮裝(如婆的扮女人)較少發揮。此外巴特勒的理論較凸顯性別扮演的顚覆性，對歷史與社會脈絡中女同志被迫在異性戀體制中「異形/過關」(passing)的實質壓迫較少著墨。同時，巴特勒雖能精彩地理論化性慾取向的潛意識建構，卻對同志慾望流動中種族與階級差異的問題未能顧及。

台灣女同志運動現況

自從 1990 年二月女同志團體「我們之間」成立以來，台灣同志運動正式以集體現身的方式蓬勃展開，陸續成立各種校園與社會同志團體。在分衆性格的運動刊物上有《女朋友》、《愛福好自在報》、《同志小報》、《同言無忌》等的相繼出刊，而走大衆化路線的同志休閒時尚雜誌則有《熱愛 G&L》和《土狗 TOGETHER》的先後發行。

學術研究方面，90 年代中後期，與同志議題相關的論文產量蔚然可觀，範圍遍及文學、文化研究、人類學、社會學、教育心理學、媒體研究等領域；以同志爲主體的研討會如歷屆「四性研討會」（1995 至 1998 年五月）、「慾望新地圖研討會」（1996 年四月）「怪胎情慾學研討會」（1998 年五月）等，皆有熱絡而深刻的

同志研究對話。同志論文纂集成書者，如張小虹的《慾望新地圖：性別・同志學》（1996 年，聯合文學）、劉亮雅的《慾望更衣室：情色小說的政治與美學》（1997 年，元尊文化），理論思辯的用心俯拾皆是。扣合台灣社會脈動的幾本碩士論文亦令人驚喜：吳素柔的《壓迫與反抗：台灣同志出版品的語藝分析》（輔大大傳所，1996 年），以早期的女同志刊物爲題材，清晰扼要地剖探其中形塑的運動策略與語藝效果；簡家欣的《喚出女同志：90 年代台灣女同志的論述形構與運動集結》（台大社研所，1997 年），聚焦於新興的女同志運動社群，細說台灣新生代女同志網絡的形成與 T 婆文化的流變；此外還有《ＢＢＳ》（台大城鄉所，1998 年）。

尤其是兩本女同志專書《女兒圈：台灣女同志的性、性別與家庭》（1997 年，女書店）和《姊妹「戲」牆：女同志運動學》（1998 年，聯合文學）的出版，更使台灣女同志的社會史浮出地表：鄭美里的《女兒圈》是以文化人類學方法，蹲點於女同志團體「我們之間」所完成的第一部臺灣女同志田野調查報告。此書回溯了 1960 年代一直到 90 年代的圈內生活面貌，是可貴的臺灣女同志百姓史。張娟芬的《姊妹「戲」牆：女同志運動學》一方面鉅細靡遺地整理近年來台灣女同志的社會軌跡，對於重要的同志社會事件進行批判解讀；另一方面則援引本土同志研究的論點，兼及西方的性別研究思潮。對於台灣當前的女同志主體、媒體環境、社會大衆與運動盟友之間的多重關係，有非常敏銳的觀察與創見。

藝文創作方面，幾位作家如邱妙津、陳雪和曹麗娟的持續耕耘，使得女同志小說蔚爲精采文類，成績實在斐然。第一張華人同志自製自唱的音樂專輯「撫摸」在1997年發行，並拍攝成唯美浪漫的音樂ＭＴＶ，使得同志意象在螢光幕上得以優雅現身，替代了過往同志面目在電視中的模糊隱晦。而1999年女同志紀錄片「2．1」（李湘茹導演）和男同志紀錄片「美麗少年」（陳俊志導演）進軍學者影城，從宣傳、造勢到放映均是人氣沸騰，格外振奮人心。

以運動訴求而言，一路走來，有直接針對立法院待審的「反歧視法」草案中未列入保障同性戀權益的條款而舉辦的同志人權公聽會，要求對同志工作權、身體權、結婚權、教育權等的正視；有從抗議學術醜化同性戀者的角度出發、舉辦了首次同志議題的街頭遊行；有針對台灣選舉文化而以「同志觀察團」之角度直接介入政治面的運作，評鑑候選人並爭取同志人權連署；有以校園爲基地發展的「同志人權甦醒（歡樂）日」(GLAD; Gay and Lesbian Awakening Day)，以嘉年華之型式顚擾傳統端午節慶，擴大同志空間；也有以新公園空間規劃中對同志使用者之窺視而帶動的一系列「新新公園」與「票選同志十大夢中情人」等活動（1995年）；更有因著警察權的誤用與濫用，造成同志們在常德街與ＡＧ三溫暖中心被騷擾、被加罪而來的抗爭行動（1998年）。因此從人權訴求、公共資源重新分配到情欲解放、妖姬出櫃，從獨立作戰到與其他社運團體的親密串連，台灣的同志運動正如如火如荼地啓動著。

在組織紮根方面，除「我們之間」的永續經營之外，1995 年以來，多個女同志網站一一搭建（如「童女之舞」、「壞女兒站」、「淡大蛋捲」、「拉子生活廣場」等等），使得台灣女同志的串聯有效地突破了過往以都會爲中心的模式。1997 年的兩大同志盛事，一爲「同志諮詢熱線」的成立，熱線儲備兼具專業諮商水準與同志議題敏感度的義工，爲青少女和青少年同志提供了有力的體制外輔導資源，一爲同志書店「晶晶書庫」的開張，晶晶的熱鬧經營，再次標示出台北都會空間中，同志文化據點的搶灘成功。

而台灣的女同志運動與以異性戀女人爲預設的婦女運動之間也出現了張力與對話，其引發點爲 1995 年的女同志出面批判現行民法親屬編修正草案中的異性戀導向，並進而提出婦運內部女同志的「衣櫃狀態」，一連串以《婦女新知》雜誌爲主的「內爆女性主義」專題，便是企圖解除婦運內部的同性戀恐懼，進而重新思考運動議題的決選與發展，以期關放出內部解嚴與同志出櫃的空間。對話持續進行，我們也欣然望見在 1999 年提供給中小學的性別平等教育資源中，婦運工作者主動將同志議題列入規劃，如婦女新知協會策劃主編的《跳脫性別框框》（1998 年，女書文化）一書中，就闢有討論同志議題的專章。

參考資料

台大女同性戀文化研究社 1995.《我們是女同性戀》. 台北：碩人。

台大男同性戀研究社 1994.《同性戀邦聯》. 台北：號角。

周華山 1995.《同志論》. 香港：香港同志研究社。

周華山 1995.《衣櫃性史》. 香港：香港同志研究社。

基進女同性戀 (Radicalesbians) 1995.《女人認同女人》(*Women identified Women*) 張君玫摘譯《婦女新知》158 期(1995,7)。

奧菊・羅德(Audre Lorde) 1995.《情慾的利用》(*The Use of the Erotic*)，孫瑞穗譯寫，《婦女新知》159 期(1995,8)。

莫尼克・維帝格(Monique Wittig) 1993 ・〈異性戀思維(法統)〉(*The Straight mind*) 魏淑美譯，《島嶼邊緣》第 9 期(1993.10)。

莫尼克・維帝格(Monique Wittig) 1994.〈性/別：1976/1982〉(*The Category of ex*)，米蟲譯，《島嶼邊緣》第 9 期(1994.10)。

Abelove, H., M. A. Barale, D.M. Halperin, eds. 1993. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York:Routledge.

Fuss, Diana. 1989. *Essentially Speaking*. New York: Rontledge.

顧燕翎

第八章

生態女性主義

平等互敬、永續共存的新價值

前　言

我們若將生態女性主義視爲一種人與萬物共生互敬的生活實踐，整體性思考的人生態度，那麼在西方工業文明稱霸世界之前，這種古老的生活智慧即已在許多地區的女人之間代代相傳，如中國、印度、十六世紀以前的歐洲。歐洲在十七世紀以後由男性主導的科技發展、海外探險，以及十八世紀崇尚理性思考、科學方法的啓蒙運動，發展出以人類爲宇宙中心的思考方式(註1)、直線演進的歷史觀以及征服、統馭自然的慾望和信心(註2)，以致企求超越自然與社會的限制，追求個人自由與自我實現，同時無限制開發自然資源，無止盡擴張工業生產及消費，並且以理性控制自然、社會和自我。在此思維邏輯之下，人類等同於歐洲男人、女人和非白種男人如同自然一樣，都是供其所用之「原料」和殖民之對象。西方科技霸權的擴張，由於有武力爲後盾，成爲世界其他地區與文化難以抵擋的摧毀性力量。在工業化過程中，女性一方面因爲被視爲待開發的自然資源而受到剝削，一方面卻因爲教育普及而受到啓蒙，發展出自覺的力量，衍生了婦女運動。從婦運發展史來看，二十世紀 70 年代末期以後，生態女性主義蔚爲社會運動並發展理論是諸種社會運動：婦女、和平、生態運動，交互影響下的成果，法國女性主義學者 Francoise D'Eaubonne (1980)在 1972 年最初使用這個名詞，並於 1974 年出版相關論著。70 年代後半至 80 年代初期的一些大規模生

態災變，如 1976 年瑞士 Seveso 中毒事件、1979 年美國三浬島核能外洩、1984 年印度 Bhopal 殺蟲劑工廠毒氣事件、1986 年蘇聯車諾比事件，引發了諸多婦女及婦女團體抗議之後，生態女性主義一詞開始被廣泛使用。第一次生態女性主義會議「婦女與生命在地球上：80 年代生態女性主義會議(Women and Life on Earth: Eco-Feminism in the Eighties)」於 1980 年三月在美國麻省舉行，有六百位婦女參加(Li 1991: 115），主辦人之一 Ynestra King(1983: 19)當時指出，生態女性主義爲一認同女人的運動，尤其關心「商團戰士對地球及生物的殘害，以及軍方戰士所掌握的核武威脅。同樣的陽性心態剝奪了女人的身體和性的自主權，這種心態仰賴多重宰制體系及國家權力方得以維持。」大致說來，生態女性主義不僅從女性主義的觀點關心公害防治和生態保育，更進而探討女性與自然雙重被宰制之間的意識型態關聯性，並企圖拆解所有的——包括性別、種族、階級、人類中心思想等等——宰制關係，以追求人與自然的永續共存。

女人與自然的關係

古歐洲至近代歐洲

根據考古研究的發現（Gimbutas 1991），早在印歐民族統領歐洲之前的新石器時代（約西元前七千年至三千年，亦稱爲古歐洲時代），在愛琴海、巴爾幹及中、東歐一帶，以及地中海西岸便已有相當有組織的母系社

會，而且逐漸由游獵與採集過渡到農業經濟，維持長達數千年的和平，留下不少藝術成就。研究者在洞穴壁畫中找不到戰爭的場面，出土器物中全無武器，聚落的地理位置也不是以防禦爲考量。同時，陪葬品與墓地大小未顯示性別或階級的層級關係；在出土的神像當中，沒有父神形象，以女神爲主，其功能主要在於給予生命，處理死亡和再生。宗教的象徵性系統所代表的時間是循環的而非直線的，人們想像宇宙爲一女體，孕育生命，人如同植物，來自母體並回歸母體，循環不已。

這樣的社會與崇拜天父、用閃電和劍來統治世界的父權社會顯然有不同的社會結構和對待自然的態度。不幸，古歐洲存在於一個愈來愈敵意和尚武的環境中，一方面無力抗拒大規模天災，另一方面也無法抵擋大量使用馬匹和武器的印歐民族入侵，而終於被迫接受新文化。

因此，自歐洲歷史開始，男女即已處於不平等的社會位置，這種狀況隨歷史進展愈演愈烈，在政府趨於中央集權、宗教趨於一統之時，女性參與社會事務的機會也更爲縮小。從文藝復興至啓蒙運動的數百年之間，歐洲男人有了更多受教育和選擇職業的機會，女人卻正好相反，新興的國家制定了法律剝奪女人財產權及受高等教育的權利，並且配合宗教機構，加強丈夫在家中的權威， 禁止女人以避孕、墮胎等方法控制自己的生育能力。科技霸權和軍事擴張所形成的帝國主義、殖民主義與恨女人(misogyny)心態三者之間互相加強，形成了南自義大利北部，北抵俄羅斯，歷時數百年，以消滅女巫

前文明社會=平等社會?

前文明社會、一女神信仰?

父神、一神、還是男性神祇占"男权"地位?

用女性觀分析猶太?

爲名的大規模凌虐、屠殺女人的血腥歷史，也因而斬斷了崇拜自然，與自然合一的非基督教信仰，以及女人之間的親密聯結，同時塑造了父權文化所欲肯定的無聲、無知、無力自主的標準女人形象（Barstow 1994）。而歐洲女性被馴化、被奴化的歷史，在西方第二波婦運興起前長久遭到湮滅。

當代女性主義的自然論述

知識的生產如何支撐的生產如何同構？

基進女性主義對西方父權社會中以不平等的男女關係爲典範(paradigm)的所有權力關係、資本主義的巧取豪奪，以及啓蒙運動以後以個人利益爲出發點的自由主義理性、自主、平等的主張，早已進行反省、批判。生態女性主義者延伸女性主義對自我、性別結構、社會結構等層面的思考至人與自然的關係。早期女性主義者，如魯詩（Ruether 1975）、丁思坦（Dinnerstein 1976），對生態的關懷出自於憂心人類對自然的肆意侵占破壞終將導致自身生存的危機，以及看到在西方文化中女性與自然的類似處境。Ruether 一方面檢視西方宗教及世俗意識型態中的性別歧視成份，當宗教信仰將女人、身體與自然並列，並且強調超越身體與超越自然時，壓迫不僅變得理所當然，而且具有神聖性；Ruether 另一方面並追溯在西方歷史中性別歧視如何與其他壓迫性結構，如種族、階級、科技力量結合，將文明發展建立在宰制與異化的基礎上，並以殖民化女人、自然及外族爲經濟無限成長的代價。Ruether 以爲這種不斷剝削他人，強暴地球的作法，終將耗盡有限的自然資源，而逼使人類面臨匱乏之

境。

Dinnerstein(1976) 從精神分析角度切入，認爲男女分工中的母職(motherhood)創造了女人被(男性)統治的社會和心理條件，以及（男性）統治階級的存在。因爲嬰兒在能夠分辨自我與外界之前，完全仰賴母親，母親是大自然的化身，代表並且控制嬰兒所需之一切資源，因而成爲嬰兒喜怒愛憎的唯一對象。嬰兒期形成的仰賴母親的習性，使我們對自然和對女性都一方面欲占有、控制和搾取，另一方面渴求和解與補償。雖然男人與孩童也有被當做自然資源搾取的，但他們畢竟與女人非同類，他們是人類，會因爲被搾取而感到憤怒。女人則因爲認同母親（兼具非人和超人的屬性），而接受這樣的命運，並因而允許男人的嬰兒心態延續下去，維持對他者和自然侵占、掠奪的作風。如同 Ruether，Dinnerstein 也認爲這種心態終將爲地球帶來毀滅性的災難。

墨欽（Merchant 1980)追溯前現代人們視宇宙爲一活生生的有機體及滋養生命的母親，因而對自然懷有崇敬之心，不忍殘害。十七世紀以後，以地球爲中心的宇宙論在受到科學革命以及市場導向文化的破壞，宇宙在人們心目中變成了機械性的存在（註 3），不再具有人性或精神力量，以致於人們在心態上允許(男)人用人爲的力量宰制自然與婦女。Merchant 以爲，培根所提倡的科學方法頗受當時審判女巫方式的啓發，藉由不斷逼供與刑求，迫使自然就範，爲人所用。不過，90 年代的生態女性主義者並不全然同意母親的形象可以使女人和自然免於被宰制的命運，在實際投身環保運動後，她們提出了

女性-自然
男性-文明
是否是的歷史脈絡?

古典的自然觀?
參:韋伯 馬克思
《伊丽莎白的》
↓
真的有在歷史性的變化嗎?

不同的看法，將於下節詳述。

凱勒（Keller 1985)分析培根等自然科學先驅們充滿性歧視的語言象徵(linguistic symbolism)，對他們而言自然如同邪惡、危險的女人，因此必須將其降服。男人以心智力量降服女人，並以武力爲後盾，而將原屬於女人與自然的生產與創造力量置於自己控制之下。爲了達成此目的，需要先去除女人與自然的主體性，將之變成無尊嚴、無生命、可控制之物質。對於他們自體內的自然，這些科學家也採敵對態度，他們的能量之源不在陽具，而在大腦，大腦以下之部分皆是次級的、動物性的。Keller 對此等科學家最嚴厲的批評是他們對於情愛(Eros)無能爲力，而他們追求科學的（培根所謂的）純情(chaste passion)，只會被競爭的壓力以及展示自己無所不能的狂熱所激發。

相對於以上西方女性主義者的理論思辯，第三世界婦女則以行動來表達其自然論述，因爲她們實際從事維生作物生產和用水取得，比當地男人更貼切了解生態，也更身受生態破壞之苦，所以更堅持維生觀點，例如印度喜馬拉雅山區由婦女組成的契普柯運動（Chipko Movement）便主張土地、水、森林、山坡是當地居民共有的資產，也是她們生存、自由與尊嚴的基礎，而自由與尊嚴是生存的必要條件。雖然男人反對，她們仍堅持不被政府或工業界用金錢收買，出讓土地，改變生活方式。她們或緊抱大樹，或站在推土機前，以自己的身體來阻擋山水森林被破壞。此外，較廣爲人知的行動尚有肯亞婦女發起綠帶運動(the Green Belt Movement)、厄瓜

多爾婦女挽救紅樹林，免於淪爲魚蝦養殖場等 (Mies and Shiva 1993: 3)。

女性主義與主流生態運動

女性主義與生態保育

女性主義在基本精神上與生態運動，尤其是深度生態學(deep ecology)有諸多共同點，對西方文化在過去二百年內在資本主義、科技成長、工業進步等概念引導下所形成的競爭、侵略、宰制等社會價值都予以批判，也都關注當今世界因人口爆炸、貧富懸殊、資源枯竭、環境污染和武力競賽而面臨的危機，試圖恢復自然界曾經被工業化及人口過多攪亂的平衡狀態，強調在自然循環的原則之內求取集體生存，反對剝削的、直線演進的心態，了解進步的代價、成長的限度以及自然資源循環使用和保存的迫切性。生態女性主義者並未特別從本質論的觀點強調男女差異或女性特質，不過，由於在西方文明中皆處於他者的地位，女人常與大地、自然相提並論，受到同等對待，成爲控制、占用、分解的對象。(類似的處境使得女人對自然發展出憂戚與共的認同感(Merchant 1980:127-148)，這種認同情懷甚至超越女性主義內部意識型態的歧異)，所以非僅採取基進立場的生態女性主義者會投身環保運動，早在十九世紀中，美國的婦女團體即已從事生態保育運動，1970 年代，自由派的主流婦女團體，如女選民聯盟 (League of Women Voters) 也

是否是特殊性

曾致力於推動清潔空氣及水資源之立法（Merchant 1980: 294）。

女性主義與主流生態保育的歧異

生態女性主義者與主流生態保育者之不同在於，對生態女性主義者而言，人類不應視自然爲相對於自身的存在，而使之淪爲環保英雄投射浪漫之愛或者拯救保護的對象，她們認爲人與自然乃至一切生命形式都息息相關，難以分割，所有的生命都是神聖的，因而不能容許任何形式的壓迫，她們不以爲世界的任一部分，人或非人，是僅僅爲了其他部分的方便或樂趣而存在的。生態女性主義者從事生態保育，不是因爲「我們只有一個地球」，不是爲了「使地球成爲一個安全、適於現在人類乃至後代子孫居住的理想家園」（註 4），而是以己心度物心，尊重萬物原貌，避免破壞天然野趣。

柏克蘭（Birkeland 1993: 14-51)以爲，主流的生態保育者爲了克服人類沙文主義，其中的自由派基於將個人視爲自主個體的基本立場，主張由改變個人價值與觀念著手，而左派則以體制改造爲優先。但是若不能先克服男性中心觀點和性別歧視，便不可能克服人類沙文主義，無法達到社會轉化的目標。環保運動參與者以女性爲多數，可是其中有不少人因爲較有意見，而被排擠。雖然她們在環保團體中所受的排擠很少是有意的，但也因此顯示，對性別歧視不敏感的話，對權力關係也往往習焉不察。文思（Vance 1993:131-132)在投身環保運動後，發現主事者極爲強調權利與責任的概念，對父權體

"自然不是政治"
自然与女性(人)有着它
本性的可区别：自然
有沒有能动性？
"基本保护"的化理基础
如何成立？

制與資本主義過分忠誠（註5），甚至在比喻的選用上都充滿性意義，顯示出他們與女性截然不同的人生經驗。美國很多男性環保人士喜用「強暴」做比喻，對他們而言，山林、水土被強暴意味著原本屬於「他的」財產被掠奪，他因爲失去了所有物，或者他的所有物價值大不如前，而感到悲憤；或者他以英雄之姿試圖拯救受虐「少女」。可是女性卻普遍對強暴情境感同身受。另一個基進環保人士愛用的名詞是「自然母親」（Mother Nature），以喻其保護、供養、滋育之角色，但同時也在文化層面上暗示「做母親」乃女性之天職，而女人唯一的權力資源便是做勢發怒，停止供給。可是更進一步就現實層面言，也幾近於警示女人，唯有做一個滋養哺育的母親方可免於強暴惡運：一個狂野粗痞、不守婦道、不顧子女、對旁人無用的女人將得不到保護，時時處於危機四伏的世界，因此，即使在環保團體中，只要男性宰制繼續存在，女人的處境便不可能根本改變，沙文主義也無法根除。所以生態女性主義者堅持，生態保育必須和消除性歧視雙管齊下，不可偏廢。

環保敘述中的性別隱喻：「力」「母」

主流保育思想的盲點

處理男性中心思想和性歧視爲生態女性主義者首要之務，因爲個人和政治層面的權力濫用同時導致人際壓迫和環境破壞，我們應洞察二者之間的關聯性，並且從個人與制度二方面雙管齊下，促使社會全面轉化。因此生態女性主義的基本旨意在挑戰權力關係之必要性，企圖將過去建立在上下主從關係之上的道德律轉化爲以互

用女性或理論对
生态运动的遇罹
提出质疑.但没有
提到所的(站得
在那的理论.

惠互賴爲基礎。斯特奈（Spretnak 1988: 1）表示，「男性宰制女性的基本動力爲恐懼與厭恨」，若我們能將這些使個人不安的心理因素區辨出來，就可以更爲了解父權文化的表達形式：層級劃分、軍國主義、機械論等等。Birkeland (1993:36-37)曾以浪費資源、危害自然最烈的軍國主義爲例，說明恐懼的作用：軍火商、軍隊、官僚系統聯合灌輸冷戰思想，讓人們以爲唯有依靠武器和軍隊才有安全，藉以拓展軍火市場。因此即使蘇聯解體後，仍存在其他想像中的敵人，例如，在東西方敵意削減後，澳洲方面開始以印尼爲假想敵。Birkeland以爲，恐懼與敵意的產生實乃有賴當權者特意將男/女、黑/白、技術工人/非技術工人對立起來，分而治之的伎倆。分化伎倆之所以生效，根源於父權思想之層級二元化(hierarchical dualism)早已深植人心。而主流生態保育者的性別盲點使得他們疏於檢討父權思想對個人心理層面的影響，過於仰賴理性說服，而人類行爲的動力其實並非全然理性的，軍國主義的成因更非單純建立在個人利益的理性考量之上，所以理性說服並非全然有效。此外，主流保育者由於未能深入探究男性在性心理方面受到壓力，需要用權力來做爲壯陽劑的現象，因此在處理環境議題時，往往未將極致展現男性權力慾的軍國主義納入考慮。

生態女性主義對二分法思維的檢驗

生態女性主義者將人役使物、男人役使女人的對立

關係歸因於西方哲學二分法的思維模式。二分法將所有的差異化約爲兩種類別：A or not A，其所以受到詬病，因其非僅抹煞了差異物之間可能有的相似性及連續性，更將對立二元層級化，具有排斥而非包容的效果，甚至建立宰制和敵對的關係，如男/女，心智/身體，自我/他者，所以沙特說：「別人是地獄。」而黑格爾和馬克思的歷史觀與進步觀：在二者的爭鬥中，勝的一方降服「他者」，占用「他者」，也反映在進化論的競爭求存和生命對立原則中(Mies and Shiva 1993: 5)。生態女性主義者追溯二分法的三個源頭：一、西方古典哲學思考模式及基督、猶太教傳統；二、現代歐洲科學之機械論與啓蒙思想之強調自主性及客觀知識；三、啓蒙運動以後，土地的神聖受到貶抑，西方人從敬拜土地轉而崇尚天神(Adams 1993: 2)。

二分法的認知架構不僅造成男女的主從關係，人與非人亦被一分爲二，因而人類宰制非人之行爲得到合理化。有鑑於此，對啓蒙運動以來，自由主義者及左派皆宣揚理性與進步，視自然爲對手，欲以科技征服自然爲人所用，或以駕馭自然來換取人的解放，生態女性主義者皆不苟同。邁斯（Mies 1993:160）認爲，在英語世界中，對於婦女及自然之所以會產生「本質論」及馬克思歷史唯物論二種觀點之對立，也同樣是二分法思考之延續，所謂自然與性別建構之唯物解釋，邁斯以爲其實並未充分觀照二者之物質基礎。所謂唯物觀點實際上總以唯心的方式越過地球的有限性，女性肉體的有限性，置二者於不顧。然而在有限的宇宙中追求無限的進步或成

人-自然
文明-自然
的二元对立.

Butler反对心物二分.
以同样的逻辑方向
批判弗洛伊德将自然
(身体/生理性别)"神
化"为"物质".

長必然會導致對他者剝削，而將本質論與唯物論置於對立位置之論述，往往是屬於學術的，因此也是唯心的論述。在危機與暴力四伏的現實世界中，並不存有此類論述的空間。所以邁斯主張，我們應揚棄理性與非理性、主體與客體、自然與社會文化之簡單二分法，細微地思辨其中的辯證關係。對邁思而言，自然是母親，而非隨時等待人類取用的原料，是主體、活生生的物質，是具象的精神。我們加諸自然的，其實加諸己身，為了避免破壞生存根基，我們必須在人與自然的關係上發展出新的、實際的觀點。

生態女性主義對發展模式與商品邏輯的批判

從生態女性主義的觀點，所謂經濟發展之基本要義是將一切自然資源轉換為適合市場經濟的商品，例如天然森林雖為印度婦女的維生經濟所需，卻被認為不具生產性，需要改種單一樹種，以便供給消費市場「原木」。在觀察英國商人以科學方法管理森林來推動印度的工業發展後，詩娃（Shiva 1988: 64）看到，後殖民時代的發展方案實在是殖民主義的延續。邁斯（Mies 1993: 58）也以為，北半球居民得以維持高水準物質生活和經濟成長，一方面是外殖民化的成果：將經濟、社會、生態成本轉嫁給南半球，另一方面是內部殖民其女性：家庭主婦的勞務被定義為非生產性，因此不算工作、無酬。若工業化國家必須自行吸收這些成本，而不剝削他者，則無限經濟發展勢必終止。

邁斯(Mies 298-300)指出，無論是西方的資本主義父

權社會，或前蘇聯等社會主義國家都在商品生產系統之下運作，以生產剩餘價值，經濟無限成長爲目標，只不過剩餘價值在資本主義社會由私人資本家積累，在社會主義社會由國家控制。在商品生產邏輯之下，人被區分爲生產者和消費者兩類，生產者包括工作者和資本家，以工作換取金錢（薪資及利潤）；消費者以金錢換取產品，滿足所需。這種生產與消費行爲的二分，創造了兩者之間的矛盾：生產者爲了市場，爲了金錢，而不是爲了滿足人們的實際需要而生產，所以他們會生產有毒物品、核能、武器及越來越多的汽車；消費者的食衣住行等需求卻是實質的、感官的，他們需要乾淨的空氣、無污染的食物並且遠離廢棄物。生產與消費之間的矛盾，亦即交換價值與使用價值之間的矛盾，終將在工業化、商品生產的社會帶來摧毀自然的後果。

爲了因應環保訴求，商品市場大量生產「環保產品」，然而環保產品的功用不過在改換商品的形象，以及拓展新產品的生產與市場，並未根本改變商品生產邏輯，而私領域中消費者個人的補救性措施，也無法結構性解決生產與消費二分之後的矛盾關係。因爲破壞環境的根本原因在於工業化的生產方式，目前的工業化程度已經使得地球不堪負荷，遑論以無限制開發自然資源和提高生產的方式來克服因分配不均所造成的問題，何況工業發展和生態破壞的最大受害者爲生活在遭工業污染的貧困地區（包括南北半球）的婦女和兒童，特別是兒童。因此部分非洲的生態女性主義者便提出去工業化的主張（Mies 1993:301），雖然她們未必致力於發展女性

主義理論，卻以具體行動批判資本主義導向的發展政策，如前節所述。

整合生產與消費的生活環保

生態女性主義除了在理論上批判父權資本體系，更強調個人的身體力行與社區的改造，相信過程與目標同樣重要，因爲採用何種方法做事時便已決定了行動的方向。(當前社會中充滿了以權力爲基礎的關係及過程，這個現象也反映在私人關係中，因此僅僅進行權力重分配並不足以徹底改造社會)，若以追求與男性平等的社經地位爲目標，無異於共同參與男權社會對自然和他者的掠奪。我們必須越過個人的及政治層面的權力和層級結構，建立相互尊重的關係，否則改革或革命都只能做到權力轉移而已，而個人在父權文化中產生的不安全感，以及因而產生的對地位與權力的渴求，都極易腐化當權者。所以改革不僅需要在公共政治層面進行，也必須在個人的、人性的層面進行，亦即基進女性主義所謂「個人的即政治的。」

基於以上的理念，一些北半球的婦女團體從個人與社區改造做起，採取具體的行動整合生產者與消費者的角色。日本在 1960 與 70 年代的幾次嚴重公害事件的預防與求償中，女性都扮演了重要角色（註 6）。環保意識的覺醒使得人們質疑消費導向的生活，而成立各種型式的另類合作社，著名的生活俱樂部(Seikatsu Club)爲家庭主婦合組的消費與生產者合作社，從 1965 年集體購買牛奶、雞蛋和無毒的有機農產品開始，發展了直接向生產

者購買的管道，並擴展爲全國性組織，對「生活者」而言，在她們與生產者反覆交涉過程中形成的產品，不同於「爲賣而製造的商品」，而是爲生活者的消費而生產的「消費材」，她們以此突顯消費者的自主性和物品的使用價值。至 1991 年生活俱樂部社員總數已逾二十萬，並且以政治代理人的方式參與地方選舉，1991 年地方議會選舉中，共送進七十名政治代理人至地方議會（橫田克巳 1992: 11)。另一個重要的合作社連合會——綠色生協成立於 1988 年，社員數有二十萬人，它提出「綠色合作社宣言」，自我定位爲「由母親們所組成，爲實現女性自力運動的聯盟」，它並且與第三世界女人合作，例如開創了日本消費者與菲律賓蕉農直接貿易，從事生態式種植（松井耶依 1993）。

對這些婦女團體而言，經濟活動的目標不是市場導向的無止境生產，而是區域性的、非集中式地生產使用價值，以滿足人的基本需求。她們挑戰「發展」的概念，提出根本的問題：「發展是爲了誰？爲什麼目的？」

生物中心觀

生態女性主義主張，當前社會需要根本改造，西方文化中的基本價值與結構關係皆必須重建。新社會型態的標準包括：互助、關愛、非暴力、多樣性文化、普遍參與、非競爭、非層級化組織、整體性思考以及自然資源的循環使用與永續保存。萬物皆有其內在價值，欲完成社會改造，需先敬重自然與所有生命（或神靈）。地

球上在有人類之前便有其他生物和非生物，人類是生命的食物鏈中的寄生者，消耗量日益增加，對生命體系的反饋卻太少。所以我們應視世界爲一相互依存的有機體，體認一切生命過程之間的關聯性，任何一部分受到損傷，整個生態體系都會失衡或受害，「當熱帶雨林的某一部分死了，我們自己的某一部分也死了。」主張以生物中心觀(biocentric)取代人類中心觀點、工具主義價值以及機械論。因此，人類非但不應設法駕馭或控制自然中之非人部分，反而應當與之互惠、配合。自然資源，如水、空氣、土地等不應私有化，反而應由人類共同維護及使其再生。

不過即使在生態保育者之間，對人類中心觀的批判雖然普遍被接受，卻也被認爲欠缺實際可行的方案和策略，以及對代言者的身份難以認定。對於部份生態女性主義者以認同自然的身份代言，Plumwood (1997: 350-351)也指出必須儘量避免代他者發聲所可能產生的消音或同化作用，尤其是第一世界的婦女應了解自己與第三世界從事維生經濟的婦女對自然的認知以及與自然的關係差異頗大，因此在論述自然時應同時採取自我批判以及支持他者的立場。

主體及參與

無論東西方的生態女性主義者皆試圖重估古老的生存智慧和傳統，結合現代科技，建立草根的、以女人和人民爲主體的知識與科學，運用科技保障社會正義，而非由少數人獨占，藉以強化不平等人際關係。日本婦女

在1980年代以後大量投入非核運動，她們質疑現代西方文明的發展方向，指出「核能」爲其具體表徵，她們挑戰伴隨污染、過度開發、充滿歧視的「現代」社會系統，尋求替代方案，期使男與女、人與自然、「北」與「南」都能和諧共存（松井耶依 1993)。

在社區的層面，則以參與式民主爲基礎，由社區民衆共同做經濟、社會、科技事物之決策，去除政治/經濟、公/私領域之區隔，將個人的日常生活當做政治責任和行動。日本的生活俱樂部於1977年發起政治代理人運動，企圖打破地方派閥與地方行政之掛勾，讓人民可以參與社會規劃，至今已頗有成效（註7）。

女神崇拜

由於生態女性主義對十七世紀以來貶抑自然的西方世界觀多所批判，便很自然地轉向一些非工業文明去找尋宗教信仰，例如歐倫斯坦（Orenstein 1993)、卡薩（Kaza 1993)等試圖從父權與一神論的宗教（基督、猶太、回教）以外，如黃教（Shaninism）、佛教、印度教、道教、印地安人的宗教信仰、女神崇拜、多神崇拜等，去尋找生命的泉源，重塑「神」的概念，建立人與地球以及靈界的聯繫。

對部分西方女性主義者來說，崇拜天父的基督教等一神論宗教將人類置於萬物之上，是男性役使自然與女人的開端，因此她們試圖通過女性宗教 (women's spirituality) 和女神崇拜重新肯定大地和女人的身體，以及女人的力量和喜悅。根據 Spretnak (1993: 273)，當代女神

信仰的中心思想概括以下三方面：一、宇宙的創造性力量不來自高高在上的天父，而是無所不在、充斥於四週，表現於萬物的生生不息；二、在時間的軸線上，人與萬物的關聯也是綿綿不絕的，這亦是個人力量的泉源；三、對生命的認知奠基於生命的創造、循環。而非如父權文化以死亡爲基礎，因而必須繁育子嗣以爲繼承，方能延續生命。不過 Adams (1993: 3)仍然提醒生態女性主義者不要在信仰中忘了政治，以致放棄對社會不公現象的檢討和反省。

生命互相關聯

生態女性主義無論在理論上或實踐上都堅持所有生命之間的關聯性，以及日常實踐的政治意義，所以完全不排除男性的參與，甚至鼓勵/要求男性回到家庭生活之中，實際參加維護生命的工作，包括家務、育幼養老、照護殘病等等。Mies (1993: 321) 以爲，當人們的生活和社會文化的重心由商品生產轉移到生命維護時，才有可能減輕侵略性和敵意，學會與自然和他人和平相處，而不以戰爭爲解決衝突的手段。Dinnerstein (1976)則以爲若僅從制度著手，而不從心理上改變對女性和自然的依賴與剝削，以及對肉體的厭憎，便無法消除男權社會的霸權心態。要剷除根深柢固的依賴心和征服慾，使得不成熟的嬰兒期情緒不再有母親或女人做爲現成的投射對象，而必須由個人面對和處理，需要從嬰兒期做起，因此她主張讓父母共同育兒，也就是男女共同參與生命護養的工作。

台灣經驗

台灣至今唯一的以女性爲主體的環保團體爲主婦聯盟環境保護基金會（註8），成立於 1986 年底，至 1996 年有會友八百多人，百分之九十爲女性，主婦聯盟自我定位爲環保團體，致力於公害防治、生態維護和環保教育，其實際活動內容包括提倡垃圾分類、反核、反對興建高爾夫球場、維護自然步道、積極參與家長會等，近年來也仿效生活俱樂部，發展社區合作社和共同購買。主婦聯盟並不強調女性主義，也未積極批判資本主義和父權體制，但在行動和態度上頗能實踐女性主義的力行哲學，實行生活環保，與本地主流環保團體（以男性爲主）之著眼於公共政策，採用政治抗爭手段，有所區隔。主婦聯盟的決策過程力求平等參與，組織型態採用平行的網狀結構，避免上下主從關係，也有別於傳統男性組織。由於其成員以婦女爲主，而且與女性主義團體婦女新知頗有淵源，在新知推動的諸多女性議題上，如平等工作權、保護雛妓、修改民法親屬編等，都產生結盟關係。

不論在社會或家庭生活中，主婦的身分使得婦女仍需扮演傳統的女性角色，主婦聯盟即使提供主婦跨出家門，參與公共生活的機會，環保與教育在社會分工中仍是屬於養護性的、「女性的」工作，在現有的層級性的權力結構中居於次要、附屬位置。而即使在環保運動或家長會活動中，主婦們縱然有能力、有貢獻，也經常被排斥在決策核心以外，僅被要求從旁配合，難以發揮主

體的力量。台灣婦女在社會參與過程中，是否能夠因爲體會到性別權力關係，而對現存體制加以檢討，發展出女性意識，進而追求個人的解放和社會的變革，將深切影響本地環保運動和婦女運動未來的走向。

結　語

魯詩在1975年寫《新女人/新地球》（*New Woman/New Earth*）時，雖清楚剖呈占有、征服、積累的心態和生態危機之間的關聯，說明新地球的重生需要人們有互惠和自我節制的觀念，但她仍然憂心，除非有全球性的重大災難，否則人們至死仍會相信現有的權力系統，而災難之後，她懷疑我們是否有充分精神與物質資源進行重整工作。相形之下，邁斯在1993年由於目睹了世界各地相當成功的草根性生態運動，對生態女性主義有了較樂觀的評估，而肯定有組織的集體行動。

生態女性主義由於眼見資本主義式經濟成長對於資源和市場的無饜需求導致對自然、女性和他族的不斷剝削，以及軍備競賽和戰爭所導致的資源浪費和生態破壞，而提出反工業化、反國際資本主義、反軍國主義、非核、發展自足的地區經濟、尊重自然、和平共存的主張。這些主張雖以人類萬物的和平共存爲目標，卻與台灣當前的政治—社會現實：追求經濟成長和更爲富足舒適的物質生活、產業結構以外銷爲導向、爭取參與國際社會，特別是國際經貿組織、藉開發/破壞自然來提高「生活水準」、擴充軍力，以防中共犯台等等，完全背

道而馳。環顧世界，在女性主義論述中，生態女性主義也因其觀點不符合主流的直線演進歷史觀，部分歐美成員採取分離主義，自營生活圈，自外於國家權力體系，不積極爭取國家資源的重分配，而頗受爭議，其政治動員能力也受到懷疑。合作的社會、社區化的生產與消費結合、兩性平等，曾是人類的重要理想之一，在十九世紀也由早期的社會主義或歐文主義者（參閱本書第二章）做過大規模的實驗，但留下失敗的紀錄，特別是其中女性爭取自由平等的部分因被認爲不如階級鬥爭具有革命性，而被史家略去不談。今天我們站在新的歷史接合點，有前所未有的女性主義理論與實踐爲基礎，同時人類也已經親自經歷過各種工業災難，生態女性主義的重要性和迫切性更形顯著，至於它究竟將對人類社會留下何種衝擊，仍有待我們以行動來驗證，目前尚難定論。不過這些不斷在嘗試和發展的女性主義的觀念與行動，至少在我們思考或選擇與他人的關係、與自然的關係、個人的生活型態、價值取向，以及婦運的目標與策略時，可以給我們新的啓示和方向。

註 釋

註 1. 十八世紀哲學家休姆(Hume)、康德(Kant)、狄德羅(Diderot)都無疑義地視人類爲宇宙及知識的中心，他們認爲，若無人類，則其他存有(beings)的存在亦失去意義(Baumer 1977: 161)。

註 2. 十七世紀重要思想家培根和笛卡兒都主張人類有權利和能力成爲宇宙的主宰(Baumer 1977: 59)。十八世紀法國著名博物學家蒲豐(Buffon)喜將野性的自然與馴化的自然做對比，而肯定後者之美。(Baumer 1977: 216)

註 3. 科學的發展到了十七世紀以後使得人們對自然產生了機械式的看法，或者如伽俐略所言，建立了新的「世界體系」，自然不再是一個具有人性或精神力量的有機體，而變成了有規律可循，像上了發條的鐘錶一樣。此一觀點在此後二百年深植歐洲人心，宇宙或自然常被比喻爲一座精心設計的掛鐘，一旦啓動，各部分的零件都會依照原設計按時各司其職。(Baumer 1977: 49) 到了法國大革命期間，亦有知識分子將國家(state)視爲可以拆合重組之社會機制(social mechanism)。 (Baumer 1977: 225)

註 4. 1992 年 6 月巴西地球高峰會議的環保誓辭，轉引自國民中學公民與道德教科書第一冊，國立編譯館主編，1995: 73-74。

註 5. Vance (1993: 143)以爲以下數本經常被引用的著作都清楚呈現男性中心意識: Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1984); Christopher O. Stone, *Earth and Other Ethics: the Case for Moral Pluralism* (New York: Harper and Row, 1987); Paul W. Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

註 6. 1960 年女詩人石牟禮道子一方面出版《苦海淨土》，記錄水俣市汞污染受害者的苦難，並且協助受害家庭組織團體，尋求賠償。1964 年昭和公司的三位女職員公開抨擊

公司造成的汞污染，主動探訪受害者。松井耶依認爲，日本人在終身雇用制度下，員工都效忠公司，不敢公開批評，但在大公司的嚴密結構下，女職員處於邊緣位置，不可能晉升，相對的反而有了言論自由以及反對行動的空間，她們因爲損失不大，所以敢於挺身而出。1970 年代初期，九州白杵市的漁村婦女爲了阻止水泥工廠興建，不只在市府前靜坐抗議，並在狂風暴雨中登上勘查船，在船上靜坐，當鎮暴警察強迫她們離開時，她們躍入冰水，大喊：「即使我死了，我仍要奮鬥！」這些舉動終於引起全國關注，而由法院判決停建水泥廠。（松井耶依 1993）

註 7. 所謂「代理人」是強調非「代表」，以此來規劃議員與社會運動之間的定位。代理人運動之原理如下：一・限制任期，確立人員更替，擴大參與。二・擴大「政治勢力」，透過具體化議案，吸引更多人參與。三・年費管理，代理人所得共同管理。四・地方自治＝直接民主主義，即由下而上的民主主義。五・設定共同課題。（岩根邦雄 1995: 160-162) 台灣於 1996 年第三屆國大代表選舉期間成立之綠色本土清新黨也採行代理人制度。

註 8. 主婦聯盟資料部分得自訪問陳來紅(1996,1,30)、翁秀綾(1996,2,6)、黃菊秋(1996,2,6)，及她們所提供之主婦聯盟書面資料。

參考資料

松井耶依 1993.〈日本婦女在環境運動中之角色〉，翁秀綾、趙淑伶譯

岩根邦雄 1995.〈從 329 瓶牛奶開始〉・生活者日語讀書會譯・台北：主婦聯盟環境保護基金會

横田克巳 1992.〈我是生活者——創造另一種可能性〉・翁秀綾編譯.台北:主婦聯盟環境保護基金會

國立編譯館 1995. 國民中學公民與道德教科書第一册. 台北: 國立編譯館

Adams, Carol J. 1993. "Introduction," in *Ecofeminism and the Sacred*, ed. Carol Adams. 1-12. New York: Continuum.

Barstow, Anne Llewellyn. 1994. *Witchcraze: a New History of the European Witch Hunts*. London: Pandora.

Baumer, Franklin L. 1977. *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950.* New York: Macmillan.

Birkeland, Janis. 1993. "Ecofeminism: Linking Theory and Practice," in *Econofeminism: Women, Animals, nature*, ed. Greta Gaard, 13-59. Philadelphia: Temple University Press.

D'Eaubonne, Francoise 1980."Feminism or Death," in *New French Feminisms, an Anthology*, ed. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, Amherst: Amherst University Press.

Dinnerstein, Dorothy 1976. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper and Row.

Gimbutas, Marija. 1991.*The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. San Francisco: Harper.

Kaza, Stephanie. 1993. "Acting with Compassion: Buddhism, Feminism, and the Environmental Crisis," in *Ecofeminism and the Sacred*, ed. Carol J. Adams, 50-69. New York: Continuum.

Keller, Evelyn Fox. 1985 *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.

King, Ynestra. 1983. "The Eco-Feminist Perspective," in *Reclaiming the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, ed. L.& S. Leland, 9-19. London: the Women's Press.

Li, Huey-li. 1991. "Women and Nature: Reflections on the Emergence of Ecofeminism," *Journal of Women and Gender Studies*. Taipei: Women's Research Center, 114-142.

Merchant, Carolyn. 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper and Row.

Mies, Maria and Vandana Shiva. 1993. *Ecofeminism*. Melbourne: Spinifex.

Orenstein, Gloria Feman. 1993. "Toward an Ecofeminist Ethic of Shamanism and the Sacred," in *Ecofeminism and the Sacred*, ed. Carol J. Adams,172-190. New York: Continuum.

Plumwood, Val. 1997. "Androcentrism and Anthropcentrism: Parallels and Politics," in *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, ed. Karen J. Warren. 327-355. Bloomington: Indiana University Pre-

ss.

Ruether, Rosemary Radford. 1975. *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation.* New York: Seabury.

Shiva, Vandana. 1988. Staying *Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed.

Spretnak, Charlene. 1988. " Ecofeminism: Our Roots and Flowering," *Elmwood Newsletter* 4(Winter Solstice): 1.

Spretnak, Charlene. 1993. "Earthbody and Personal Body as Sacred," in *Ecofeminism and the Sacred*, ed. Carol Adams. 261-280. New York: Continuum.

Vance, Linda. 1993. "Ecofeminism and the Politics of Reality," in *Econofeminism: Women, Animals, nature*, ed. Greta Gaard, 118-145. Philadelphia: Temple University Press.

Warren, Karen J. 1997. "Taking Empirical Data Seriously: an Ecofeminist Philosophical Perspective," in *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, ed. Karen J. Warren. 3-20.

Bloomington: Indiana University Press.

第九章

後現代女性主義

多元、差異的凸顯與尊重

莊子秀

新思升文科主義

參示：黃曇的凸顯與尊重

前言

「後現代主義」這個名詞最早是用來描述建築領域的發展，漸漸地才被廣泛運用在其他如哲學、藝術、文學、社會與文化批評的領域上。「後現代」的概念本身就很模糊不定。在此觀念中，一切的眞相和表象、潛在與顯現的分野消失。強勢文化的中心被「去中心」(de-center)，其主導地位遂遭到威脅，固有的價值和思考則受到強烈質疑。在「後現代」思考的脈絡裡，「意義」的鞏固地位被鬆動，而「語言」也不負獨具表達或反映事實的權威。「去中心化」於是顚覆了文化傳承中「求同劃一」的傳統思考模式，取而代之的是對多元(multiplicity)和差異(difference)的凸顯與尊重。

「後現代女性主義」亦運用「差異」爲其論述的重點，企圖解構以陽性價值爲主導的社會/政治理論，爲女性的諸多壓迫尋求合理解答甚或解決之道。其中尤以西蘇 (Hélène Cixous)、伊希迦赫 (Luce Irigaray)以及克瑞絲緹娃 (Julia Kristeva)的思想爲代表。英美學界又統稱此三巨頭的論述爲「法國女性主義」，因爲她們都用法語寫作，儘管三位作家皆非本土法國人（西蘇原是阿爾及利亞籍，伊希迦赫則是比利時人，而克瑞絲緹娃的原國籍是保加利亞）。本章僅就此三位作家的思想爲主來探討後現代女性主義。

1949 年西蒙波娃出版《第二性》時並未在法國本土造成立即的影響，反倒是英美兩地因此而大力倡導婦女

運動，極力彰顯女性意識。一直到了 1968 年因戴高樂總統的霸權，引起法國學生的反動，法國女性才深切意識到兩性不平等的社會現象。在她們參與學運過程中發現自己依舊被分配去做低下工作，如照料男同袍的三餐，甚或被要求去滿足他們的性慾。當時法國女性遂自組婦女團體，爲文批判傳統的西方價值及論述。其中以「Psychanalyse et politique」一組織對「後現代女性主義」有莫大的激發。

三位後現代女性主義論者深受德希達的解構主義及拉岡對佛洛伊德心理分析重新解讀的後結構主義的影響，而偏好反擊傳統價值中以「眞理」(logos)爲絕對標準的單一性(unity)的封閉思想。德希達的解構主義強調意義的衍生不是依恃能指(signifier)對所指(signified)的單一意涵，相反地，文字則是經由不斷地延宕(differer)而產生多樣的解讀。因爲延遷(differance, deferral)致文字本身的意義不再具專制的權威性。由於中心意涵被瓦解，意義的形成必須倚賴文字的彼此相互引涉，任何文本的解讀遂呈多樣化，於是作者/說話主體的主導權遂喪失殆盡。一旦將此去中心文化的解構觀念擴散到政治社會層面時，就凸顯出原本被排擠在中心外緣的次文化。德希達的延遷概念於是顚覆了傳統的線性一統化思考模式，形成多面向的流動意涵，意義的衍生遂富多變與差異。差異(difference 與 differance 的法語發音相同)於是取代一統性(unity)。

德希達批評西方文化的二元論，認爲舉凡在科學、藝術、心理、生理各方面皆以二分對立(dichotomy)的思

考爲架構。例如心靈/肉體、美/醜、主動/被動之間壁壘分明。後現代女性主義論者因此認爲二元論無形中暗示著「心靈、美、主動」等特質被男性所佔，而「肉體、醜、被動」則成爲女性的標籤，於是形成男尊女卑的上下階級關係。後現代女性論述遂運用解構觀點欲瓦解兩性敵對關係。三位法國女性主義論者亦一致地強調性別差異(sexual difference)並肯定女性特質，以反擊男性壓迫女性存在的意識型態，期能鬆動陽性價值體系中的二分法僵化思考模式，企圖以多元化、開放性(openness)與尊重差異的理念爲女性尋求更廣闊的生存空間。

拉岡認爲精神分析並非藉由依從個人的社會角色去強化自我，而是對潛意識的不斷探索。所以他把佛洛伊德創發的精神分析重新解讀爲一種傾聽或閱讀，而不是倫理學或醫學。同時他將精神分析與符號學、語言學和文學的探討做連結，進行對話。西方哲學裡「我思故我在」的中心思維一向視自我爲自發自覺的主體。自我乃由富理性和統合性的意識所形成，而擁有知識和眞理。然而拉岡刻意凸顯潛意識的重要，以撼搖傳統中賦予意識即爲眞理代言者的主首地位。潛意識和意識是迥然相異的體系。意識言語 (conscious discourse)必須服從文法精準、句型正確和邏輯一致性的要求。相反地，潛意識體系則蘊含罅隙、遲疑、沈默，甚至謬誤。潛意識體系裡種種的無形體「意像」或「聲音」是意識言語無法展現出來的符號(signs)。潛意識的任何意義也無法由意識言語表達出來。因此意識言語的穩定統合性被潛意識干擾，而潛意識的語言遂被意識言語掩蓋，甚或剝除，致

使潛意識無法獨立發聲，於是造成壓抑(repression)。

拉岡將佛洛伊德所指的潛意識運作法則解釋爲語言的法則，這套法則是由潛意識、尊父之名和以陽具爲優位意符的三層面所構成的整套體系，拉岡稱之爲「象徵秩序」(參見〈精神分析女性主義〉)。每一個人若欲融入社會首先必須先成功地進入「象徵秩序」。而要順利地內化「象徵秩序」則勢必透過語言，因爲語言是傳達社會規範的媒介。拉岡認爲只有男性才能成功地進入「象徵秩序」用語言表達自我。因爲在戀母情結階段裏唯有男孩能成功地與母親分裂，徹底認同與其生理結構相同的父親。而女性因爲在生理上無法完全認同父親，於是不存在於此秩序中，更無能以語言表達自己的思想和需求。

三位後現代女性主義思想家雖然受拉岡的精神分析理論影響，但是卻駁斥其貶抑女性地位的陽性霸氣。她們針對拉岡論及有關小女孩的性傾向，母/女關係以及語言的獲得等方面的概念提出女性的觀點，同時強調「前伊底帕斯期」的陰性空間，期能解釋陰性力必多在陽性經濟裡所受的壓抑，試圖將女性由被陽性價值所禁錮的束縛解放出來，以開闢自由的思想空間。

西蘇：陰性書寫

西蘇認爲傳統的西方文化社會是以陽物理體中心(phallogocentric)爲主的思考體系，一切價值皆以男性所定訂的「眞理」(logos)爲標準，凡是異於陽性價值的任

何看法都遭到貶抑、排擠、驅除。爲揭穿陽性思考的封閉性，西蘇在〈出口〉"Sorties"一文一開始便舉出諸多例子，認爲人類不論是對具體自然現象或形上學的抽象觀念的任何思考，無不倚賴一對對相互對立的詞組而運作：主動/被動、日/月、文化/自然、白晝/黑夜、父/母、頭/心、智識/感性、理性/感性、語言/書寫、高/低，更遑論男/女的二分配對。此二元思考模式明顯意味著上/下階級屬性。在象徵體系中如藝術、宗教、家庭、語言，都是階級化的機制，賦予男性優位特權，致使男女性別差異自古以來就形成主動與被動的相對立場。西蘇在〈出口〉文中，看透了在社會/象徵契約(socio-symbolic contract)裡不論是宗族結構或是權力的操控權都非常專橫地全歸屬男性。在父權制度中母親是低微且多餘的，女性對陽性權威的屈從遂成爲父權社會運作的必備條件。

爲破除「女人是被動的，不存在」的僵化迷思，西蘇提出「性別差異」(sexual difference)，同時也藉此反駁佛洛伊德對所謂「生理解剖學即命運」 (anatomy is destiny)的這項扼殺女性自主權的謬論。西蘇所指的「差異」不是社會所建構出來的男女之別，而是以女性力必多經濟 (libidinal economy)爲區分。由於佛洛伊德認爲人只有一種力必多，其本質又爲陽性，性別差異的界定完全由是否擁有陽具作爲劃分。於是在幼兒陽具認同期間，唯獨擁有陽性性器官的小男孩才是完整的個體。佛氏所言的解剖學上的性別差異於是造就了「有」陽具的男性成爲拉岡所謂的富超越性的優位意符 (Transcenden-

tal Signifier)。這種以「視覺」(view)上的有/無來定義性別差異的論述被西蘇斥為是「窺淫理論」(voyeur's theory)(〈出口〉，369)。而小女孩只能「像個小男人」般去認同男孩的主動和陽剛，其等同於陽性性器官的陰蒂卻完全被忽略，女性便墮入「否定」(negativity)、「匱乏」(lack)之中，必須完全外求自「有」陽具的男性而被迫扮演既定的女性從屬角色。社會因此封殺了女性的種種正面價值和空間。

相較於男性的主動性，女性的被動角色在語言系統中則與死亡無異。在〈閹割或斬首?〉("Castration or Decapitation?")一文裡西蘇不僅陳述女性在社會文化中所受的壓抑，同時挑戰陽性語言和思想結構。她指出在象徵秩序中所有事物都是由語言說出來的，一切的存在也必須透過語言，受語言法則操控，最後完全被陽性欲望所擒。拉岡對佛洛伊德提出的「女人要什麼」這個問題曾以「女人無法說自己的愉悅」(A woman cannot speak of her pleasure)作答。西蘇直截了當地戳破拉岡的語病替女性辯護，因為女人在象徵體系中被剝奪「說話」(speaking)的「權力」(power)之後，當然無法道出自己的愉悅。但是身為優位意符的男性卻因此以為，女性說不出自己的愉悅即表示沒有快感，所以也沒有權力，更沒有欲望。男人因此認定女人什麼都不要，只因為女人是被動而非主動。西蘇總結之，「女人，之於男人，是死亡」(48)。於是「女人一向居住在無聲之地，或頂多只是用她們的歌聲當做回音罷了。但二者對女人都無益處，因為她們依然停留在知識之外」，而且「她們被斬

首、割舌，而唯一發出聲音的是她們的身體，但男人是聽不到身體的」(49)。正因爲男人聽不到女人身體，所以西蘇呼籲女人要「書寫身體」。

西蘇凸顯女性性別差異首先與「書寫身體」(writing the body)這個概念連結，以再現不爲男性所知的他者(the Other)和重新表達存留在女人之內的未知 (unthinkable, unthought)。西蘇呼籲女人應以女性力必多爲性別差異之所在，來做爲另類經濟(alternative economy)以抵抗父權專制。特別要注意的是，西蘇所指的「身體」並非等同於二元論中與「文化」相對的「自然」/「本質」(nature)。由於女性的身體在陽性經濟裡一直被男性挪用作爲他們的映影，而且只是一處用來滿足陽性慾望的被動性接收器。西蘇於是主張女人應把她們對自我的認知和身爲女人的經驗透過書寫表達出來，才能脫離父系體制裡加諸於女性的框限。西蘇認爲語言本身即是一種身體功能(body function) (Sellers, 6)，身體的內在驅力和生理活動都深深影響語言的運用。於是唯有實踐另類書寫方式才可避免複製陽性的威權言說。西蘇宣稱此「書寫身體」爲陰性的。不過她強調的「陰性」必須落實在書寫/文本本身所呈現出來的女性特色上，而與書寫者個人的性別則無直接關聯。所以她認爲即使是女性作家也有可能爲陽性思想背書卻不自知。相反地，少數男性作家的創作偶有可能展現陰性特質(〈閹割或斬首?〉，52)。只要作品本身旨在探發女性權能(powers、potency)，對差異的肯定(西蘇謂之 "affirmation of the difference")，讓女性讀者閱讀後能激發自己，主動向前跨越出男人的束縛，

伴以「跳躍」的飛舞向外尋找自我，而不再像是《白雪公主》裡那個只能「躺臥」著等待白馬王子將她從甦醒中「拯救」出來的「被動女性」。

而欲將女性從階級對立制度的附屬地位解放出來，西蘇認爲應以「愉悅」(jouissance)爲基點的性別差異作出發。女性由「書寫」所獲得的愉悅又是反擊陽物理體中心思維的最佳方法。於是自古以來由男性所壟斷的書寫可能轉變成女性推翻陽性霸權的方法之一。西蘇的「陰性書寫」(écriture féminine) 強調書寫身體，是爲了駁斥身/心二元論中對「肉體」的貶低。因爲被歸類爲「肉體」的女性在崇拜陽物的思考體系中喪失自主權，必須聽命於以男性爲表徵的「心靈」。在西蘇討論「陰性書寫」的重要作品〈美杜莎的笑聲〉("The Laugh of the Medusa")中，她一再強調女人必須「寫妳自己，必須讓人聽見妳的身體。唯有將身體書寫出來，豐沛的潛意識資源才得以湧現」("The Laugh of the Medusa"，338)。女性書寫「身體」是「愉悅」的體現，因爲它脫離陽性思考的直線性、單一性和缺乏彈性的僵硬模式，而能將女性的多元化無限延伸出來，並激發擁抱差異的開放性思維。

西蘇視陰性書寫爲女性利必多經濟，其特點之一在它沒有結局，而是不斷延續。開放式的結尾使女性文本跳脫出傳統男性作品裡慣用的單一結局的直線思考。陰性書寫的延續性超出讀者的刻板預設，所以能夠涵容各種面向的發展。西蘇深信唯有超越期待(anticipation)才能展現女性特質。因爲期待意味著設限。西蘇提醒我們不

論是陰性書寫或閱讀，都必須摒棄句法規範，而去探發被壓抑的幻想和潛意識；不可一味追求對號入座式的單一意義，而應讓感覺(feeling)盡情宣洩。

女性情感的流露是一種不斷的給予(giving, gift)。相較於男性經濟對「所有物」(property)的強烈占有，女性的力必多經濟顯得寬容無比。西蘇分析陽性經濟及價值是建構在對「擁有物」的霸佔權上。她認為一向自詡為主子的男性在坐擁其「財產」的王國裡，背後其實隱藏著一股深怕被篡奪掠取的巨大恐懼。她諷刺地說：「就語源學而言，『自己的』代表『所有物』，即一切與我分離不得之物。所有物意味親近，我們必須愛近似我們的鄰居……屬於己的國度必須依恃侵吞挪用始能運作，明顯透露了男人唯恐自己的所有物被剝奪……」(〈閹割或斬首?〉，50)。西蘇強調男性在占一切為己有的耽溺中不僅暴露其自我膨脹和唯我獨尊的傲慢，更勢必導致對階級化和體系化的執迷(Moi , 110-1)。相對地，女性不斷給予卻不求占有，只因為她沒有男人所受的閹割焦慮，不必畏懼喪失「所有物」，所以女性書寫允許女人出發(departure)，讓女性能拋開一切文化囿限，盡情地表達親身感受。西蘇相信當女性在沒有壓抑狀態下創作時，能表現出包容異己的氣度，同時將女性特質發揮得淋漓盡致。

西蒙波娃曾視拒絕母性為解放女性束縛的手段之一。然而西蘇卻回歸母性，將一向被「尊父之名」所禁止的母/女關係轉化為女性彼此相互滋潤的原動力。西蘇所說的母親其實是個隱喻(metaphor) ("The Laugh of the

Medusa"，339)。「母親」並非局限在母職功能或歷代承傳下來的母親角色。即使母親在陽性價值的規範制度裡早已被醜化，她仍然保有美好的一面。西蘇說：「就算崇拜陽物的迷惑已玷污良好關係，女性依然離『母親』不遠（我指的是她的角色功能之外：『母親』是非名(nonname)也是資源之泉）。在她身上永遠至少留有一些好母親的乳汁。她用白色墨汁書寫」(339)。西蘇所說的母親不是眞實界(the real)的母親。她將「母親」提昇到拉岡理論的「想像界」(the Imaginary)裡面。在「想像界」中母親和孩子原本就是一體，沒有差異之別，自是沒有排他性，所以二者合而爲一。西蘇強烈反對拉岡所謂與母親完全分離才得以順利進入象徵秩序的看法。相反地，她強調母親的身體對孩子的成長有著深遠的影響。母親的身體蘊育無限生機，充沛的泉源能供給其他(女性)同胞；而異質的(heterogeneous)「母親」更能包容無數的母親/他者(m/other)。西蘇相信把女性與母親/他者那種互不分離的關係銘刻於書寫裡是一項革命性的改變(Sellers, 8)。雖然陰性書寫的體現與書寫者的性別無絕對關係，但是西蘇認爲女性仍舊比男性較能夠理解和肯定與母親/他者的延綿牽繫。這種歌頌他者的大器之風表現了陰性書寫的另一特色，而不像男性在父權體系中一味地挪用他者的差異以壯大同類的自我。

西蘇是反理論的，因爲理論之於她是一種獨尊陽物、求同除異的意識形態。所以在實踐她所提倡的「陰性書寫」的文章中，她不僅迴避有關女性創作的任何規範，更直截了當宣稱此文體是不可被定義的：

> 要給女性的寫作實踐下定義是不可能的，而且永遠不可能。因爲這種實踐永遠不可能被理論化、被封閉起來、被規範化……而這並不意味著它不存在。然而它將總會勝過那種控制調節陽具中心體系的話語。它正在而且將還在那些從屬於哲學理論統治之外的領域中產生。它將只能由潛意識行爲的破壞者構思，由任何權威都無法制服的邊緣人來構思。(〈美杜莎的笑聲〉, 92)

因爲陰性書寫的內涵是不斷給予，擁抱異己，從不汲汲營營地搜刮「財產」去壯大自我；更不是像陽性經濟中以互利爲交易(exchange)條件，不惜任何手段賺回所支出的費用。魯冰(Gayle Rubin)在 *The Traffic in Women* 中認爲女人在男性之間的買賣交易中是受害者，由父親手中被轉賣給丈夫，受惠者卻是兩個男人彼此社經地位的互抬，以鞏固父系之名與陽性價值。以致於被交易之物（女人）永遠淪爲男人的所有物、附屬品。反觀陰性力必多經濟中，女性是個贈與者(giver)，「她的語言不是囊括，而是運載；不是克制，而是實現」(〈美杜莎的笑聲〉, 96)。陰性書寫的不可被界定反而豐富了女性創作的流動能量，破除格局，擺脫定則，所以能夠自由游移。

西蘇巧妙地運用法語中 "voler"一語雙關的雙重意義——竊取/飛翔——呼籲婦女實踐寫作。西蘇殷切希望女

性不僅要透過寫作把長期被男性所壟斷的文字竊取過來，同時要藉由創作這個通道去飛越踰矩，遨翔在規範之外，才可以在寫作領域獲得滋潤和愉悅(Morris, 121)。女性 voler（偷竊）並非基於如同男性那佔爲己有進而操控一切的自私欲望，而是出自 voler（飛奔）的衝力去抵抗壓迫，才能瓦解禁錮。〈美杜莎的笑聲〉是西蘇展現陰性書寫最精闢的一篇文章，此文遠離陽性語法慣有的文句邏輯，閱讀起來猶如身體脈動的韻律，散發出活躍奔騰的精力。西蘇說：

> 飛翔是婦女的姿勢——用語言飛翔也讓語言飛翔。我們都已學會了飛翔的藝術及其眾多的技巧。幾百年來我們只有靠飛翔才能獲得任何東西。我們一直在飛行中生活，悄然離去，或者在需要時尋找狹窄的通道和隱蔽的岔道。(〈美杜莎的笑聲〉, 95)

對「母親」的吟讀中西蘇也特別喜愛用另外一個同音異義的法文字——mère/mer(母親/海洋)——來暗示女性如大海無息無止的波動，蘊涵豐沛資源。液態的 mère/mer 是不會被定型的，浩瀚的 mer/mère 是異質的。她說：「我們本身是大海、沙粒、珊瑚、海藻、海灘、潮水、小孩、波浪……」("The Laugh of the Medusa", 345)。這些隱喻無一不是彰顯女性身體和寫作如同一個足以包含所有異質的無限空間。

爲了與男性崇拜陽具單一性的思考相抗衡，西蘇進

一步提出「另一種雙性」(other bisexuality)。她抨擊傳統觀念中所謂的「雙性」文章，其實僅徒具「陰陽兩性」的外表以「中性」自居，事實上卻抹滅女性異質，爲了建構完整的一體——男性的統合。西蘇解釋：

> 我提出的是另一種雙性，在這種雙性同體上，一切未被禁錮在陽具中心主義再現論的虛假戲劇中的主體都建立了他和她的性愛世界。雙性即：每個人在自身中找到兩性的存在，這種存在依據男女個人，其明顯與堅決的程度是多種多樣的，既不排除差別也不排除其中一性。而且，從這個「自我批准」而倍增的欲望印記遍佈我和別人的全身。(〈美杜莎的笑聲〉, 93)

在父權體制裡男人所持的「雙性」只是個幌子，只有女人才是眞正雙性的。西蘇的「另一種雙性」旨在顯揚多重性(plurality)和肯定不同的主體，爲女性特質的再現尋找另外的管道。陰性書寫正是讓女性展現活力和發揮創作力的殊榮之地(privileged space)(Shiach, 15)。

西蘇催促婦女要打破沈默，將攻擊目標瞄向不可能(the impossible)，靠女性的實際行動化不可能爲可能，才能讓長期噤聲的女性發出自己的聲音，獲得公平的聆聽。西蘇大聲疾呼：「不，我/女人即將炸毀法律：一種從此是可能而且是無法避免的爆破；讓這個法律被炸吧，此時此刻，在語言中」("The Laugh of the Medusa", 343)。因爲有聲音(voix)的女人才會有路(voie)可走。

Voix與voie這兩個同音不同字的法文字卻能引發出有趣又相近的意涵。「聲音」也是西蘇論述裡另一個重要的觀念。西蘇凸顯女性用聲音書寫(writing by the voice)並以此與男性僅視行諸於文字的文章才算寫作(writing by the written)的看法做對峙，因爲發自母體的聲音是一種先於律法和象徵秩序的歌聲，而這般聲音卻是男人所欠缺的(Stanton, 167)。女人的聲音尤其是發自內心深處的精神(psyche)層面(Moi, 14)。西蘇於是認爲書寫是讓遭到壓抑的女性性傾向和陰性力必多得以發聲及展現的主要管道。

女性文本必須極具顚覆性，其「聲音」必須像火山爆發般的宏亮，方可成爲一條「通道」，讓女性在「粉碎制度的框架」後用「笑聲」去瓦解「眞理」("The Laugh of the Medusa", 344)，以再現女性經驗，獲得愉悅。對西蘇而言，女性必須用實際行動/實踐寫作，把自身經驗和需求嵌入文本，即整個世界和歷史之中，才能自西方傳統思想的框限解放出來。

伊希迦赫：非一的女性言說

同樣以「差異」爲論述中心的另一位法國女性主義論者，伊希迦赫，是心理分析家出身的。她對結構主義和後結構主義語言學各方面具有深厚的學術基礎。而她針對心理精神分析所提出的精闢評論卻導致日後與該領域的前輩漸行漸遠，終至分道揚鑣。她因爲在博士論文《另一個女人的內視鏡》(*Speculum of the Other Woman*, 以下簡稱爲《內視鏡》)(1974)中，直言無諱地批判精神

分析理論，威脅了「先賢」的主張，而被 Ecole Freudienne 校方開除，同時喪失在 Vincennes 的教職。伊希迦赫該部作品主旨在藉用醫學上（尤指婦產科）的診視儀器——內視鏡——爲隱喻，指控男性用它插入女性陰道並非想瞭解女性的眞實面貌，而是拿它當作一面反映鏡，去照出他們自己的影子。這完全是一種自戀的(narcissistic)偏執。伊氏在此所關心的是如何運用女性的觀點和批判去解構父權論述裡獨尊陽物理體的封閉思維。她察覺到西方哲學以及心理分析裡所言的人性主體，都只是依從定陽具爲一尊的思想模式而運作。「諸聖先賢」竟自大地論斷這種陽性主體代表了所有不同的主體。伊希迦赫在精研這些先賢的論說，如柏拉圖、笛卡兒、尼采、馬克斯、佛洛伊德、拉岡等之後，(發現男性在獨崇同一(sameness)的循環邏輯和自戀狂的矇蔽之下，無法解釋女人的性別差異，所以沒有辦法將女性經驗再現於文化和語言系統中，乃至於棄女人於象徵秩序之外。)伊希迦赫憤慨地說：「每當我朝向哲學、科學或宗教時，我發現這個逐漸顯著的根本問題（指性別差異）依舊被壓抑」(Whitford, *The Irigaray Reader*, 165)。

如同西蘇一樣，伊希迦赫不但深受心理精神分析的影響，更進一步從佛洛伊德，乃至於拉岡的思想體系叛離出來，揭露二位「大師」厭惡女性(misogyny)的男性自大狂。伊氏大膽地宣佈，佛氏所發展的那套人類主體，完全僅依西方的、資本主義的、白種人的、而且以歐洲人爲主的單一男性模式。因此，若按此模式，女人的再現唯有倚賴男性的觀點/視覺(view)，再加上以男性

爲存有(being)的先決條件，才能對照出女人是爲何物。伊希迦赫套用德希達對二元論的解構思想，發現佛洛伊德的理論純粹把女人當作放大男人自我影像的一面鏡子。

佛洛伊德認爲小女孩在前伊底帕斯期只是個「小男人」。又說女孩的性傾向發展到伊底帕斯階段時，會將原本對母親的愛戀轉爲對父親的崇拜，於是女人最後必定是愛慕父親或與她性別相異的男人。伊氏斥佛氏這套理論純然是求同一性邏輯(the logic of sameness)。換言之，佛洛伊德既然「觀察」到嬰兒在前伊底帕斯階段沒有男女之別，爲何硬說小女生是「小男人」，而不說小男生是「小女人」？佛氏分明只認同他自己的性別。即佛洛伊德主觀地認爲性別在先驗上(a priori)是陽性，而將女性貶低爲否定、匱乏(Morris,115)。伊希迦赫又進一步解釋，其實這個匱乏完全緣於男性自以爲「有」的自大觀念。相對於看得見的陰莖，女性性器官被男性認爲是「空」、「洞」、「黑色大陸」(dark continent)。顯然佛洛伊德在追隨西方諸哲學家的「偉大」思想時，也把二元對立的偏頗概念沿用到對男女兩性的認知上面。於是男人在父權制度裡被奉爲光明的象徵，而置女人於黑暗之處。

這種以眼睛/我(eye/I)爲價值標準的陽性思想，於是非常專制地視男人爲有、爲主，而女人爲無、爲奴。佛洛伊德於是從他的「觀察」歸納出一個結論：女人的性發展和性傾向必定是欽羨陽具，以彌補她的匱乏。

伊氏反駁佛氏的偏狹觀念，在(Another "Cause"——

Castration)文中攻訐男性認定女人必然羨慕陽具的狂傲心態。首先，陽物理體中心思想是一種「觀看」(gaze)的視覺體系。伊氏發現性別差異在陽性思想中只存在於可見度(visibility)上。她說：

> 所以佛洛伊德用看的，卻沒有被看？也沒有被看見他在看？甚至沒有被質疑他那觀視的能力？……他會看到我沒有（陰莖），在他閃亮的眼睛中他會明白的。我看不出他是否有（陰莖）。比我更多？不過他會告知我。(405)

換言之，女性欽羨陽具的最終任務是要助長男性靈魂(psyche)，鞏固陽性價值。在欽羨陽具的理論裡女性被嵌入求同邏輯中，去認同強勢（男性）文化，好在交易市場上獲取男性的青睞。這個以「擁有看得見的性器官」爲準則的視覺觀，迫使女性被認爲，也自認爲，是性空無(sexual void)。也就是說，女人「沒有性/器官可以被視爲一個形體，足以建立自己的實體，再造自己的眞理。什麼都沒得看的東西等於什麼都沒有。既無存在(being)也無眞理。」(405)。

伊希迦赫在拉岡的同意下被驅除出心理分析學派，很明顯地是濃厚的陽性霸權的性政治意識在作祟。因爲男人獨尊一性的權威地位豈可被女性撼搖？故此，伊希迦赫批評佛洛伊德用鏡子反射(specularization)卻不見女人有任何東西可看，竟推測(speculation)女人必定羨慕陽具的論調，其實正暴露出男性的惶恐心態，無法忍受女

人不去期望擁有陽具。因爲，如果女人冀求別於陽具的其他東西，則是對男性的統合和獨一性表示懷疑。男性主觀又偏頗的內視/推測(specul〔ariz〕ation)的目的，是要剝奪女人的自主，把女人打入已閹割的附從位置，只能渴望被愛，卻無法主動表達需求。男人藉由欲望/論述/法律不僅嚴重抑制女性力必多，還嘲諷女人的被動性爲性器官的「萎縮」(atrophy)。所以伊氏呼籲女性切勿陷入男性的「戀物狂」(fetishism)當中。她一再強調，女人果眞如男人所料去羨慕陽具的話，則正中男人下懷，被男人視爲是安撫他害怕喪失陽具的恐懼心理。一旦女人愈羨慕陽具，愈表示男人必定擁有它，這個陽具就愈顯得獨一無二，愈深具價值。

葛羅茲(Elizabeth Grosz)認爲伊氏對西方哲學的批判，其實是企圖將男女的對峙衝突關係(contradiction)轉化爲相異並存(contrariety)的互動(Grosz, 106)。葛羅茲運用對立結構觀念來解釋男女二極化的關係。亦即，從陽性角度去定位男女關係時，男則爲A，女必爲 -A，完全抹殺了男女二元之間存有的差異而非相反對立的事實。在A與 -A的對峙中，可以很明顯地看出A的傲慢專橫，將 -A 消耗成否定，以確保自己的肯定。這種相反對峙的兩性關係如同西蒙波娃所說的，女人之於男人是「他者」。葛羅茲指出伊氏所謂的陰柔特質不應該是與A同一性的負面，而應該以不同的B去呈現異於A的另一種特色。建立 A 與 B 的相異性才是跳脫陽性同質性意識(hom〔m〕osexualité)的積極態度，男女兩性彼此才能互容，而非排斥。伊氏巧妙地將法文中homme（男人）與

homo（同質）的二個同音字重疊於一字，是對父權求同除異的思想提出強而有力的諷刺。

伊氏認爲女性性器官被陽性文化貶成「萎縮」完全是機制化的結果。由於男性的主導地位迫使女性被動地以陰道去接收外來物的戳入，去滿足男性性器官的撫摸快感。伊氏說這種強迫式的性慾對女性其實是相當疏離，無法與女性情慾產生共鳴。她認爲，女人的自體快感(autoeroticism)完全異於男性必須假藉「他者」以滿足他那定於一尊的虛榮。伊氏所論的快感不在陽具的單一性樂趣上，而是來自於二片相互接觸的唇之間，不斷地彼此撫摸，產生多元的性歡愉。在〈此性非一〉("This Sex Which Is Not One")中伊氏宣揚女性性差異是多重形態的(polymorphous)。此文旨在提供女性一項策略以戳破男性求同一性的自負心態，伊氏說：

> 男人要有工具才能觸摸自己：他的手、女人的身體、語言……但是女人卻自己撫摸自己，不靠任何媒介，而且早在主動和被動的區分之前。女人總是「撫摸自己」，沒有人可以禁止她，因爲她的性器官是由不斷相碰觸的二片唇所構成。(350)

如同西蘇，伊希迦赫也拒絕界定女性特質。「她既非一亦非二。嚴格說來，她不可被視爲一個人或二個人。她抗拒一切恰當的定義。再者，她沒有『自己的』(proper)名字」(352)。陰性特質不是以「佔爲己有」爲欲

望的交易經濟。傳統的男性社會禁止女性主動去享受快感，壓抑女性情慾。所以伊氏呼籲女性必須採取迂迴之道才能反抗男性壓迫。

伊希迦赫所凸顯的女性性歡愉不但無需媒介(non-mediated)，而且是多數的：包括胸脯、陰戶、陰唇各部份的不斷撫慰，並不僅止於陰道。而且女人的性愉悅更是無所不在(353)。葛羅茲指出，伊氏在《內視鏡》以及〈此性非一〉中有關女性特質上的形態論(morphology)並不是回歸到生理解剖論點上(Grosz, 112)。伊氏的目的不是去描繪女性生物結構上的實際結果，而是希望女性能透過多數非一的性快感，脫離僵化固定的陽性性意識。她如此說道：「她的性傾向至少永遠是雙重的，甚至於是多數的……女人的性愉悅不必在陰蒂的主動性或陰道的被動性之間做一選擇……二者無法替代彼此，對女性歡愉都有貢獻」(〈此性非一〉, 353)。伊氏所謂的二片唇不是絕對/相對的二個，而是同時存在；不知其中一片唇何時開始撫摸，另一片何時結束愛撫。伊氏的非一性也是包容異己的，與西蘇的陰性書寫理論蘊涵差異則相呼應。在二片唇相互碰觸的陰性力必多經濟裡，女人「永無止境地是自身的他者」(indefinitely other in herself) (353)。既然男性社會無法，也不見容，再現女性的多重樣貌，伊希迦赫企圖以二片唇爲表徵，來正面肯定女性特質的多元和曖昧，以鬆動陽物理體的價值系統。而「觸覺」(touch)是伊氏闡明女性性差異的重要思想之一，用來反抗男性專制的視覺觀。她強調女性從觸摸獲得的愉悅比用觀看的來得多。女人在陰柔的愛撫裡，不

圖求什麼，但卻蘊涵了一切，「她們之間意味著靜謐、多元和持續擴散的撫摸。如果你仍糾纏不休地問她們在想什麼，她們只會回答：什麼都不想，什麼也都想(Nothing、Everything)」(354)。傳統的兩性主/僕關係斷絕了女性的情慾實踐，所以伊氏期盼女性以她所提出的迂迴方法，去開發情慾，體現女性差異，才能自附屬的地位提昇爲自主的個體。

在戀物癖的誘驅下女性淪爲性別市場上不可或缺的交易物品。而當婚姻機制箝住女性生命時，不論是崇拜陽物的女人，或是已閹割的母親，都企求男人會給予她以爲自己所久缺的東西。女人從對丈夫的依順到渴望生「子」的傳統封閉觀念當中，企盼撿拾到「可能」塡補她的空乏的任何殘碎價值。然而女性主義論述一再強調女性力必多的萎縮不是生物上的缺陷，而是陽性霸權的文化產物。於是伊希迦赫表示，若要落實兩性性別差異的平等對待與尊重，革命則是必然的。在〈性別差異〉(Sexual Difference)一文中她則說：

> 爲了實踐性別差異的運作，勢必需要產生在思想上與倫理上的革命。我們務必重新詮釋主體和論述、主體和世界、主體和宇宙、微觀世界以及宏觀世界之間的全面關係。而首先要申明的是，這個主體一向被寫成陽性，視爲一個（男）人(man)，儘管事實上，至少在法國，「（男）人」是有性別的，並非中性的名詞。(*The Irigaray Reader*, 166)

陽性崇尚專一法則的威權抹滅了女性的價值，甚至要求女人玩起「僞飾」(masquerade)的遊戲去取悅他們，滿足他們視覺觀的貪婪。伊希迦赫希望女性去發揮自身多面向的潛能，拒絕與男人共謀耍把戲。於是，她吟讚女性的「流質」(fluidity)特色，不再視「堅硬」的陽具爲獨一無二的價值。

傳統西方哲學對「眞理」和意義的盲目追崇已經變成一套專制且閉塞的機械式思想體系。伊希迦赫爲了批判父權制度拿女人身體當做傳宗接代的生產機器，她在〈無形體的容量〉("Volume Without Contours")文章裡，特別彰顯女性身體內永無止境的各種流動能量。這些瓊漿玉液是豐沛而且超量的，沒有固定形態。伊氏所謂的身體概念並不是針對女人在生物上及生理上的構造和現象而言。她在〈言說權威與陰性屈從〉("The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine")的一篇訪談裡進一步詮釋女人具有的「流體力學」。在此文她更將女人非一的多元性提昇爲抵抗陽性霸權的一項思想革命。伊氏如此說明「流質風格」：

> 它總是流動的，從不忽視那些很難以理想化的流質特性；存在於二個無限靠近的鄰居之間的那些撫摸，不斷創造活力。它的「風格」抗拒、推翻根深柢固的既定形式、表象、想法或概念。這並不表示它缺乏風格……但是它的「風格」不可以被奉爲一個論題(thesis)，它不能是一個立場(position)的目標。(*The Irigaray*

Reader, 126-7)

同時，伊氏提出「女性言說」(parler femme)來支持女性的液態特色。值得注意的是，根據葳特弗德(Margaret Whitford)指出，伊希迦赫所謂的「女性言說」其實重點不是完全在「書寫」上面，而是爲了凸顯女性特色的千變萬化，以達到將陽性的主流思想去中心化的效果(Whitford, 38)。葳特弗德也表示，伊希迦赫在〈此性非一〉這篇出了名但也惡名昭彰的文中提及有關女性自然的說話方式的論點，恐怕會被反女性主義者以刻板的印象解讀成女人天生的說話態度，如歇斯底里、顚三倒四、缺乏理性等。然而，吊詭的是，伊氏的「女性言說」正如同「此性非一」和「液態風格」都著重其曖昧不明、難以界定的特色上。不過有一點則是伊希迦赫明確道出的，那就是從她對心理語言學及西方形上哲學的深入研究發現，語言長久以來被男性壟斷。在一切都得服膺上帝的旨意(words)和尊從父親之名的陽性文化裡，女人沒有自己的語言；她所說出來的話和思想都抄襲自男人。於是，伊氏在〈當我們的唇互相對談時〉("When Our Lips Speak Together")一文中催促女性不要再玩男性所操控的文字遊戲：

> 如果我們繼續說同樣的話，如果我們像男人幾世紀以來的說話方式交談的話，就像他們教我們講話那般，我們勢必令彼此失望……文字(words)會穿透我們的身體，越過我們的頭，消

> 失，使我們消聲匿跡。遙遠。高高在上。沒有了我們自己，我們變成被論說的機器，只是會發聲的機器而已。(69)

伊希迦赫拒絕去臆測陰性語言會是什麼形式。因爲既然女性言說的宗旨是要置換陽物理體中心思想，此言說就不應該，也不能，代表所有意義，才不致於又開倒車回到理體中心論的權威語言裡抹殺了兩性差異。伊氏於是補充說明：

> 從你的/我的唇以不同的方式彼此回應，唱出種種的歌聲。因爲二者從不分離。你/我總是同時爲數個。一個人豈可操控另一個(the other)？強制她的聲音，她的語調，她的意義呢？她們不是明確的，這並不表示她們是模糊不清的。(72-73)

伊氏深信凡事不該有最後定奪或被理論化，而應是容許各種綿延不絕的可能。她強調女性的言說和性快感與女人身體密不可分的理念，無非是企圖置換和修正男性模式，爲女性特質爭取主動的銘刻，讓女人正面地登列於社會、文化和歷史中。

所以爲了避免女性一再遭受陽性論說的剝削，伊希迦赫把女性言說的焦點放在另一種文句結構上，她稱之爲「雙重文體」(double syntax)，有別於陽性論述裡自我膨脹的求同邏輯。「雙重文體」是一個足以「讓女性的

自我情感(self-affection)實現的文體」(*The Irigaray Reader*, 135)。在那裡面充滿互愛，讓女性欲望充份表達，女人不再將自己包裝於男性的幻想和需求裡，不再犧牲自我於「偽飾」之中。

就倫理上的革命而言，伊希迦赫彰顯「母/女關係」並支持「母系族譜」的延續。女人在父權制度中只得依從父親、丈夫、買賣交易者，甚至依靠兒子直到終了，沒有自己的舞台可展現她的生命經驗或傳達她的生命哲學。伊氏認爲在陰性經濟裡女人則可以彼此互爲主動的主體(active subject-to-subject)。除了對孩子的關愛和照顧之外，母親更能以自身的女人經驗傳承給女兒，讓彼此的情感和想法自由自在地表露。而「母/女關係」兼具革命意義的另一層面，在於它意味著終止女人繼續淪爲男性經濟市場上的交易品。母女之間的連結象徵著對既存的社會秩序的一項徹底再造，以鬆動父親之名。面對象徵秩序一味鞏固父傳子繼的陽性族譜，伊氏建議採取冷漠態度，因爲「他們留給我們的只是要我們稱自己爲匱乏、缺陷、否定。我們應該……冷漠、疏離」(〈當我們的唇互相對談時〉, 71)。「母女契合」如同非一性的二片唇、無固定形體的液態流動和貼近身體的女性言說，是一處永遠開放的空間，允許分享，鼓勵參與，而且從不會封殺異類，更不會說教或操控彼此。因爲「在我們之間，既無賣主也無買主，更沒有可供論定的物品和價格」(76)。

捍衛「母系族譜」更是締造女性主體互持的必要概念，俾使女性拒絕被扭曲成傳宗接代及養兒育女的生產

功能角色。伊希迦赫關心的是以女性系譜爲基礎去建造一個互愛互持的人倫關係。於是她在《性別與宗族》(*Sexes et parentes*)點明：

> 女人務必在互爲主體的關係裡與她的母親和其他女人對話，方可呈現在文字、意像和表徵之中，而與男性的互動才不致於造成傷害。對於女性的特殊自我認同經濟則必須瞭解。這種理解對創設適合生存的文化更是不可或缺……爲了建構性別認同，勢必與自己的同族建立系譜關係，同時要尊重不同的二個宗譜之間的互動。(211)

在象徵秩序中女性處於遠離舞台中心的邊緣位置，沒有發言權或表現空間。爲了尋求生存之地好讓女性以女人的身份和立場展現差異，伊希迦赫凸顯「純女人」(women-among-themselves)理念。此觀點強調的是一個位置/立場(position)問題。伊氏一再說明這並非純粹反轉男性文化爲女性社會，而是嘗試去實踐「性別差異」("Questions", 374)。

爲了避免女性理念被誤解爲「婦女中心主義」或是另一種「象徵秩序的壟斷」，伊氏進一步解釋女人在揭發並反抗男性思想及語言的束縛之時，必須提醒自己切勿掉落「以其人之道還治其人」的報復心態，以免重蹈覆轍又複製陽性霸權。因爲「如果僅僅是爲了達到翻轉一切事物秩序的目的，就算可能的話，歷史必將重演，

又回復到同一性上面——執於一尊。那麼，不論是女性特質、女人的想像、甚或女人的語言都不可能有發展的空間」(〈此性非一〉, 356)。

如果將女性連根抽離社會及文化而自組「純女人」團體恐怕是不切實際，而且不是解決女性面對陽性論述箝制的根本之道。所以伊希迦赫除了一方面與父權言論保持疏離和冷漠的態度，另外一方面則採取「模仿」(mimesis)的手段，滲入男性思考體系去戲擬陽性邏輯，迫使父權制度對女性的思想和性意識等各層面的剝削和控制暴露無遺。男性自古以來標榜自己的思想是嚴謹且正統的，所以伊氏常套用男性的論述以揭露男人的自大狂。在此戲倣中，她不忘以「笑聲」回應。她說：「笑不正是從長期的壓迫解放出來的首要方式嗎？難道崇拜陽具不就是追求意義的嚴肅性嗎 (seriousness of meaning)？說不定女人，以及性別關係，『最先』以笑超脫出來？」("Questions", 375)。

克瑞絲緹娃：符號界與母性空間

就女性主義論述而言，本章所討論的三位後現代女性主義思想家當中，以克瑞絲緹娃最具爭議性。她不僅反對以性別差異去界定男女兩性的身份認同，而且公然指陳陰性書寫難逃將女性本質化的困境，甚至還會淪爲另一種性別論(sexism)。所以，她對婦女運動思潮的批判，閱讀起來像是反女性主義的論述。但是，她的批評並不是破壞性的攻擊，她同時提出有創發性的分析和見

解。例如，她在語言學理論上的創見，強調主體的異質特色，激發讀者去質疑統一性主體思維的封閉性。另外，她對「先於父」的母性的研究，也是法國女性主義的重點之一。雖然克瑞絲緹娃極力將自己和女性主義劃清界線，她的思想卻對女性尋求多元開放的價值觀深富啓發性。

克瑞絲緹娃和西蘇及伊希迦赫最明顯的不同理論是，她不贊同「陰性」僅歸女人專屬。她在 1974 年接受「Psychanalyse et politique」的訪問中，直截了當地說「一個女人」一詞之於她是荒謬的名詞：

> 自認爲是「一個女人」就像自以爲是「一個男人」那樣，幾乎是怪誕而且反開化的。我說「幾乎」是因爲有許多目標尚待婦女去達成：如墮胎和避孕的自由、托兒所、工作機會均等諸如此事。所以，「我們是女人」才是我們在請願或宣傳時該用的字眼。不過，就更深層意義而言，一個女人，不可能存在(être, be)：甚至於這根本不足以存在。 ("La femme, ce n'est jamais ça", 20-21)

畢竟，將生物性別差異僵化地套在男女身上，終究又掉入父權制度裡的兩性敵對模式中。克氏接續補充，女人「不可被再現，不可被說，而是處於命名和意識型態之外」(21)。

就性別而言，克瑞絲緹娃將之定位爲語言的解析。

她質疑語言的基本結構和慣用型態，這點與其他二位後現代女性主義論者的看法是並行的。在德希達的解構主義影響之下，結構主義裡賦予符號(sign)的鞏固定位被徹底鬆動。克瑞絲緹娃指出結構語言學裡能指和所指彼此間單一意義指涉的專制性。而且，傳統語言中視說話者爲至高無上的意識主體，忽略了佛洛伊德所提的潛意識層面。笛卡兒式那預先設定的說話主體仍舊是傳統知識的發言中心。

於是克瑞絲緹娃結合語言學和精神分析，提出「符號界」(the semiotic)的理論，與拉岡所言的象徵界(the symbolic)相抗衡。象徵界指的是，孩子必須經歷「伊底帕斯期」和「閹割情結」，完全與母親分裂之後，才能順利進入父權機制，成爲社會的一份子。當孩子獲得語言的同時，即代表成功地融入象徵秩序之中，就必須依從父親之名。所以，象徵秩序也是語言秩序，其特質是理性的、統一的、穩定的，而且必須遵循固定意義。象徵界裏符號系統的主要功能是爲了能夠「表示意義」(signification)。所以，在象徵界的說話主體是有目的的，它要去完成意義的統合，以維護「它的」眞理爲使命。但是也因而把一切文本化約成單一的解讀，造成停滯不動的封閉思想。克氏如此說明：

> 符號學(semiotics)以「意識型態」（神話、儀典、道德規範、藝術等）爲符號系統作研究而發現到，統治性的法律，或者是說，任何影響社會實踐的根本制約都源於一件事實，即法律

只顧示意；也就是說，它像一種語言那般被表達出來。(Moi, *The Kristeva Reader*, 25)

克瑞絲緹娃提出的「符號界」不以追求意義爲目的，而是以主體不斷的形成爲導向，企圖解構傳統思想中的主體認同。她認爲主體性不應該是專斷獨統，而是在持續不絕的蘊釀狀態中產生。她稱之爲「進行中的主體」(subject-in-process)。此主體的生成過程同時釋出充沛的活力、律動與能量。而這些驅動力早在性傾向(sexuality)的建立之前就已存於我們體內。所以「符號界」不是建架在社會/象徵契約的二元對立觀點上。就佛洛伊德的看法，嬰孩在前伊底帕斯階段裡沒有所謂的男女之別；而性傾向的建構是在父親介入之後才形成，所以是社會文化制約的產物。因此「符號界」是一種先於示意(pre-signifying)的驅力，勢必與象徵界相悖，自是沒有固定目標或形式。也因爲它處於「否定」位置，所以對象徵秩序中的主體和意義不斷提出質疑(Weedon, 67)。

猶如精神分析中那些被壓抑的潛在能量，如幻想、欲望或夢，「符號界」可以說早就存在於嬰兒與母親斷絕之前。只是後來在閹割的恐懼裡遭到父權的壓抑。陰性欲望或性愉悅於是變成象徵界裡不可言說的禁忌，任何表達的管道自是遭到社會文化的封殺。在象徵界中一切違抗尊父之名的言談舉止遂被視爲踰矩。換言之，形成象徵界的先決條件，勢必要有「符號界」的存在；同理，鞏固象徵秩序的必然手段，則是抑制符號界裡各種驅動力的浮現。

然而，「符號界」並不因象徵界的壓抑而消失。相反地，前後二者一直都共存著。克氏所關心的就是激發我們對「符號界」的探掘，也可以說是對原慾的探索。藉由將語言放諸於力必多經濟的範疇內，才能創發出意義的多元性和異質性(heterogeneity)。說話主體(speaking subject)方有可能另創一番新境域去享受愉悅。她說「確認符號傾向(the semiotic disposition)其實就表示去認定說話主體的移轉，確認他在受困於秩序當中依然有更換此秩序的能耐；這種能力對主體而言，正是獲得愉悅的能力」(*The Kristeva Reader*, 29)。所以她盛讚前衛派創作家，如馬拉美 (Mallarme)，因爲其作品放棄以溝通爲導向的傳統句法邏輯，勇於挑戰象徵秩序的權威，得以展現出原本潛藏於母/子共體共生的陰性空間裡各種異質的女性特色(32)。

由於女性無法在象徵界表達她們的欲望，必須往「符號界」尋求通路。這層管道於是深具顚覆父權專制的潛力。克氏稱這層足以再現原初欲望的符號空間爲母性的「容納處」(chora)。她借用柏拉圖的 *Timaeus* 裡希臘文原義爲「子宮」的chora，將它引申爲一種「分裂和律動，而且先於證據、似眞情節、空間性與暫時性」(94)。它不是一個符號或立場，故不代表任何指定事物。簡言之，chora 不是能指，無須任何與之對應的所指，因此是一個流通的開放空間，抗拒固定意義的生成，得以擺脫規範的束縛。此陰性空間充滿源源不絕的脈動能量，猶如受抑於意識層面之下的潛意識那般，隨時可能衝破理性的藩籬，恣意地發洩。

由陰性的「容納處」迸發出來的驅動力帶有矛盾和衝突的特徵，既賦肯定性和又具否定性。這正是前衛藝術的一大特色。但是克瑞絲緹娃的符號界中陰性思想並不是要建立一個主體或認同感。「容納處」是一個「地方」(place)，由此出發的說話主體則不斷分裂蘊釀異質的內容。因爲它毫無預設的立場或看法，所以可以自由發揮，如同謎一般呈現一片詭譎變化的炫麗(97)。

符號學不是新語言，卻是一股力量，不時威脅陽性力必多經濟結構，所以遭到語言秩序的抑止。一如女性特質遍受父權壓迫，「符號界」以及陰性特色都被邊緣化(Moi, 166)。

克氏發現在想像界與象徵界的臨界之處，存有一種遭主體鄙棄的污穢之物(the abject)。此遭棄卻的東西其實是嬰兒尚未成爲主體之前的原初狀態，是嬰兒與母親相依共存的空間。但是爲了讓嬰孩順利進入象徵秩序，於是父親介入，迫使母親淪爲孩子在心靈層面上勢必排拒的對象。在《憎惡之威力》(*Powers of Horror*)中克瑞絲緹娃指出，一切腐敗都是不潔之物的社會化表象，「污穢是『象徵系統』丟棄不要的東西。它脫離社會的理性行爲以及社會團體倚恃的邏輯秩序……」(65)。所以唯有杜絕「雜質」，社會才能維持純淨。她將應被厭棄的譬爲那些由身體排泄出去的穢物，藉由從口腔、肛門或性器官等部位排出的污物，達到淨身的目的，主體才能因此認爲自己的身體是潔淨無瑕。對克瑞絲媞娃而言，被厭棄了的有可能在某些文藝創作中獲得昇華，讓不可言說的心靈感受細膩地流露而出。

在〈女性的時刻〉("Women's Time")一文中克瑞絲緹娃以犀利的語調分析女性主義的弊端與困境，同時也表達她的期許。她將女性思潮分爲三個階段。第一代女性主義主要要求女性在社會及政治層面上獲得同工同酬的平等待遇。此期的婦女雖然拒絕傳統的女性美德，但是卻過於認同陽性價值，反而強化了父權制度。自 1968 年五月起的第二代女性思想，則拋卻對男性的認同，轉向凸顯女性的心理及身體的感受。此階段的女性所要爭取的是對陰性性別差異與特色的重視。她們企圖脫離以男人爲中心的文化機制。克氏卻批評此期的新理念帶有本質論(essentialist)的色彩。因爲對象徵秩序的全然排拒最後可能衍變成精神異常的脫序現象(451)。很顯然她是反對「陰性書寫」或「女性言說」的身體理論。她指出，所謂的「女性社會」，以爲女人就此可享有眞實或幻想的快感，卻未意識到現實社會中的男女其實都受困於整個文化環境中。一味地凸顯陰性特質，罔顧陽性差異的存在事實而自成的「反社會派」女性女義，免不了假自由之名，卻反其道成爲另一種「性別主義」(453)。置婦女於法律之外的女性主義無異是「烏托邦的洩口」(453)。克氏似乎是暗示在某種程度上依附象徵秩序是有必要的。

她話鋒一轉，提出第三代女性主義的藍圖，也是她個人所擁護的論點。第三期女性思想並非線性式承襲上兩代，而是層層意義不斷進行的思考，存於肉體及心靈的空間。她建議將兩性敵對的概念提昇到形上學的哲學思維當中。因爲性別認同的觀念一旦瓦解，男女階級對

立的現象也無從產生(458)。解構認同感，一向是克氏論述的重點，也是她的貢獻。她視母性爲挑戰陽物理體中心觀念的有力方法，並宣揚懷孕和養育是使女性獲得愉悅的生命經驗的管道之一。因爲透過對孩子的關心，才能打破自我與他人的界線；因爲心中有愛，便足以消弭主體對客體的壓迫。第三代的女性立場其實不排除與上兩代並行共存。克瑞絲緹娃認爲二者甚至是相互牽繫在一起。

結語及評論

許多評論對克瑞絲緹娃針對女性主義所發表的文章甚不苟同，認爲她過於簡化女性主義的思想，甚至說她以局外人的身份去批判女性論述(Grosz, 93)。她也被指控假借宣揚陰陽同性之名但實際上卻更強化象徵秩序的鞏固地位。另外，她拒絕「女人」這個概念的反女性主義立場更備受爭議。因爲如果女性身爲女人的這項觀念一旦瓦解後，性傾向的建構又該從何談起？關於克氏特別闡揚母性，不少評論認爲這豈不等於將女人的生命經驗和對社會的貢獻化約爲母職的功能而已。史畢娃克(Gayatri Spivak)同時也批評克氏對女性議題的探討其實都以自我爲中心的立場去談論或閱讀，甚至於以「殖民者」的心態對待其他種族女性(如中國婦女) (Spivak, 161)。

其實，克瑞絲緹娃對女性主義的批評(尤其對第二代思想)並非偏頗之見。因爲西蘇和伊希迦赫針對女性在努

力擺脫社會/象徵契約的束縛時，又如何能立身於整個文化環境裡的問題，都沒有提出充分的理論做全面的解釋。葳特弗德(Whitford)同樣也抨擊伊希迦赫對重回前伊底帕斯期的母/女關係的倡導是退化的歸返。因爲這樣恐怕會將女性隔絕於語言和象徵秩序之外，完全忽略了女性在政治、歷史、文化裡的必要定位。這也正是克瑞絲緹娃對「第二代」女性主義思想的質疑。假若性傾向終究僅在生物上的性差異裡打轉，那麼法國女性主義將何去何從？伊希迦赫最受評議的論述是對女性身體的標榜和凸顯。莫依(Moi)指出伊氏只談性傾向而完全忽略權力問題之於女性壓迫的關鍵所在，不僅難逃物質主義之嫌，恐怕反而與父權結盟將女性主義簡化爲本質論。

三位後現代女性主義論者皆偏好以模糊不定的創作風格去抵抗男性霸權，因爲她們都認爲明確示意的文字邏輯是專制的陽性思考，箝制了那「先於父」的陰性語言。然而，有些評論卻視三位法國作家有關女性議題的著作爲純然的學院派理論，認爲她們只是沉浸在自以爲是的知識殿堂裡，玩弄著語言和哲學的遊戲罷了，根本不知民間婦女的眞正疾苦(Tong, 231)。所以西蘇和伊希迦赫的女性論述常被評爲過於理想化，或是不切實踐的烏托邦思想，而且是反歷史性的思考。雖然認同女性多元特質不失爲抗拒陽物理體中心論的有效策略，但是女性的壓迫難道就此可以徹底根除？那麼，克瑞絲緹娃面對其他種族婦女所持的「殖民者」姿態又該如何解釋？史畢娃克這一針見血的揭露，明顯點出女性議題除了「性別差異」之外，應該也要將種族、宗教、階級等差

異一併納入探討，做周延的全面考量才是。

克瑞絲緹娃和西蘇不約而同都對前衛藝術的男性創作者(如 Jean Genet 或 James Joyce)推崇備至，幾乎極少提到女性作家。關於這點，她們似乎是鼓吹婦女與男性作家進行對話，而忽略了對女性作家的創作應有的重視與鼓勵。顯然克氏和西蘇都無法進一步說明，爲何反而是男作家才能將被壓抑的陰性特質展現於文字裡而達到愉悅。同樣地，伊希迦赫所謂「戲擬」陽性思考模式的策略又如何保證女性不會因爲模倣，反倒像男人那般說話而完全喪失發揮女性言說的潛能？另外，「純女人」團體的理論似乎可以與陽性性意識的霸權達到分庭抗禮的效果。不過問題是，女性如何於社會文化的困囿之中自組「女人社會」，卻不會落入獨尊陰性特質的另一種求同思想而壓制了陽性差異？雖然伊氏自己也意識到此觀念的盲點，但是她也無法正面回應之。再者，伊氏的「此性非一」及「液體風格」的概念，恐怕又將女人還原到生物論的胡同裡(Moi, 143)。

儘管諸多女性主義者或學者對克瑞絲媞娃那自以爲是的姿態表示不屑，但是也有人爲她做中肯的辯護，指稱舉凡一切有能力反駁知識言說權威的人，必定免不了同時被評爲自視甚高(Moi, 169)。支持法國女性主義論述的學者亦不在少數，擁護派強調性別差異理論並非在於區分男女的生物之別，而是要在象徵體系裡的言說中實踐。附和「此性非一」觀念的評論者更一致以爲這是瓦解傳統女性認同建構的必要手段。三位後現代女性主義思想家將女性所處的劣勢位置——「第二性」——反轉

爲具有優勢潛力的性別差異以做爲挑戰父權的籌碼，其實也是其貢獻之一。

且不論三位後現代女性主義法國作家所吟讚的快感是否足以代表所有女性的愉悅，瓊絲(Ann Rossalind Jones)在對她們的論述提出針砭之見的同時，建議「我們不必去問爲何女人和男人不同。但我們必須瞭解在歷史上女性怎麼變成現在的樣子，受男人以及陽性機制的壓迫」(Jones, 363)。更重要的是，「如果我們把全部精力都花在反對男性自古至今對女性的既定看法，我們豈有餘力去擁護女性的多元性，又如何支持未來婦女的各種生命經驗的可能性？」(364)。畢竟女性主義不應該只一個願景或是一種方法論，而是應該以堅定的信念去推動社會改革，俾使女性的生命與經驗得到重視和尊重。如何積極尋求其他可能的女性發展途徑，以免落入兩性對抗的僵局，依然是女性思想的重要課題。

參考資料

于治中 1991.〈正文、性別、意識形態——克麗絲特娃的解析符號學〉，《文學的後設思考》，呂政惠主編。台北: 正中，頁 206-25。

朱崇儀 1995.〈伊希迦赫的內視鏡——向視覺中心主義挑戰的第一步〉，《當代》，第 112 期，頁 26-33。

西蘇．埃萊娜，黃曉紅譯 1999.〈美杜莎的笑聲〉，《女性主義經典》，顧燕翎、鄭至慧主編。台北: 女書，頁 87-97。

黃逸民 1993.〈法國女性主義的貢獻與盲點〉，《中外文學》，第 21 卷．第 9 期，頁 4-21。

蔡振興 1993.〈法國女性主義: 伊莉佳萊論他者〉，《中外文學》，第 21 卷．第 9 期，頁 47-65。

劉毓秀 1996.〈精神分析女性主義〉，《女性主義理論與流派》，顧燕翎主編。台北: 女書，頁 139-78。

Barrett, Michèle and Anne Phillips, eds. 1992. *Destabilizing Theory*. Cambridge, UK: Polity Press.

Cixous, Hélène 1991. "Another 'Cause'----Castration" in *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*, ed. Robyn R. Warhol and Diane Price Herndl. New Brunswick: Rutgers University Press, 404-12.

Cixous, Hélène 1991. "The Laugh of the Medusa" in *Feminisms*, 334-49.

Cixous, Hélène 1981. "Castration or Decapitation?" in *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7.1 (autumn): 41-55.

Cixous, Hélène 1992. "Sorties" in *Feminist Philosophies*, ed. Janet A. Kourany, James P. Sterba and Rosemarie Tong. New Jersey: Prentice Hall, 366-71.

Grosz, Elizabeth 1989. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. St. Leonards: Allen and Unwin.

Irigaray, Luce 1987. *Sexes et parentés*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Irigaray, Luce 1985. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Irigaray, Luce 1992. "Questions" in *Feminist Philosophies*, 372-77.

Irigaray, Luce 1991. "This Sex Which Is Not One" in *Feminisms*, 350-56.

Irigaray, Luce 1980. "When Our Lips Speak Together" in *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6.1 (autumn): 69-79.

Jones, Ann Rosalind 1991. "Writing the Body: Toward an Understanding of l'Écriture féminine" in *Feminims*, 357-70.

Kourany, Janet A., James P. Sterba and Rosemarie Tong, eds . 1992. *Feminist Philosophies*. New Jersey: Prentice Hall.

Kristeva, Julia 1977. "Le Sujet en procès" in *Polylogue*. Paris: Seuil, 55-104.

Kristeva, Julia 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.

Kristeva, Julia 1974. "La femme, ce n'est jamais ça" in *Tel Quel* (automne): 19-24.

Kristeva, Julia 1991. "Women's Time" in *Feminisms*, 443-62.

Moi, Toril 1985. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. London and New York: Methuen.

Moi, Toril, ed. 1986. *The Kristeva Reader*. London: Basil Blackwell.

Morris, Pam 1994. Literature and Feminism. London: Basil Blackwell.

Rubin, Gayle 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna Reiter. New York: Monthly Review Press, 157-210.

Sellers, Susan 1996. *Hélène Cixous: Authorship, Autobiography, and Love*. Cambridge, UK: Polity Press.

Shiach, Morag 1991. *Hélène Cixous: A Politics of Writing*. London and New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1981. "French Feminism in an International Frame" in *Yale French Studies* No. 62, 154-84.

Stanton, Domna C. 1986. "Difference on Trial: A Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray, and Kristeva" in The *Poetics of Gender*, ed. Nancy K. Miller. New York: Columbia University Press, 157-82.

Tong, Rosemarie 1989. *Feminist Thought*. Boulder, CO: Westview.

Warhol, Robyn R. and Diane Price Herndl, eds. 1991. *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Weedon, Chris 1997. *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.

Whitford, Margaret, ed. 1991. *The Irigaray Reader*. London: Basil Blackwell.

Whitford, Margaret 1991. *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. London: Routledge.

第十章

後殖民女性主義

性別、階級、族群與國家

邱貴芬

前　言

1995 年世界婦女大會召開期間，來自全球各地婦女在擬訂重要婦女議題優先順序時，爭議不斷。第一世界和第三世界婦運者之間的歧見尤其顯著。一位巴基斯坦人權組織會長在接受美國時代雜誌訪問時，說到：「我開始覺得，西方婦女對女性議題缺乏深刻的認知和全球的視野。她們要求墮胎的權利，我們卻最想要安全飲用水和最基本的健保。」另一位第三世界婦女則較含蓄地說：「我們不想輕忽第一世界女性所關切的議題，但是我們有比女同性戀權益更迫切的問題。」(Time, September 11, 1995:40)換言之，不同地區國度的婦女對女性主義的首要運動目標懷有不同的認知，對女性主義的定義也不盡相同。事實上，這次會議中，第三世界和第一世界女性主義者對女性主義及迫切議題的爭執，從 1975 年第一次世界婦女大會在墨西哥市召開時即已浮現。第三世界婦運者在過去三次世婦會以及此次在北京所召開的會議中，對第一世界女性主義運動往往側重性/別分析的運動方向提出的異議，凸顯了後殖民女性觀點和西方女性的關懷重點的不同，也促使女性主義者有更多面向的對話關係，反省女性主義究竟該如何定義。

對有殖民壓迫經驗或生存於殖民統治地區的女性而言，她們所面臨的問題往往無法以「父權壓迫」一言以蔽之，而是必須放在當地特定殖民政治經濟脈絡裡來思考，才能進而尋求解決之道。由於被殖民女性所遭受的

剝削和種族、國家、階級等社會政治體系因素關係密切，後殖民女性主義思考所呈現的面貌往往不僅是兩性資源分配不均或男女關係在各體制層面上不平等的問題，更經常結合國家在全球權力結構被分派的弱勢位置所帶來的種種對女性產生衝擊的問題。另外，後殖民女性主義也針對女性主義內部的權力結構提出不少批判，促使女性主義陣營反省其思考隱藏的歐美中心價值體系。不少後殖民女性主義者認為，白人女性主義論述在刻劃非洲或亞洲地區女性時，不自覺地複製殖民論述，未深入思考文化差異所牽涉的種種，以美歐西方中心的價值標準視非亞地區女性落後保守等等。這都是後殖民女性主義的重要議題。

後殖民女性主義的發展在 1980 年代以後，對西方白人女性主義產生不少衝擊。由於不少後殖民女性主義論述家，如史碧娃克(Gayatri Spivak)、莫汗娣 (Chandra T. Mohanty)、安茶朵（Gloria Anzaldua）的介入，晚近女性主義論述的發展已注意到以白人中產階級女性為主的關照盲點，在思考面向上愈趨多元化，現在談女性主義也因此多用複數 feminisms 一詞來凸顯女性從不同的發言位置介入女性主義抗爭。

歷史背景

相較於其他淵遠流長的女性主義流派，後殖民女性主義的發展相當晚，要到 1980 年代之後才蔚為風潮。一本重要後殖民女性主義書籍《第三世界女性和女性主義

政治》(*Third World Women and the Politics of Feminism*)的編者就在此書的序裡提到，1983 年時，一位美國重量級的女性主義出版者還告訴她們，「第三世界女性主義」還不存在。然而，在 1990 年代，以非白人女性學者爲主的後殖民女性主義在思考女性議題時所加入的對種族、殖民、資本主義跨國企業的批判已大爲影響女性主義的面貌。將女性議題放在一個種族、性別、階級、殖民等因素錯綜複雜的歷史情境來探討，不僅開拓了女性主義的思考空間，也同時暴露了以西方白人中產階級女性爲主的女性主義論述局限於本身種族、階級思維的盲點。

後殖民女性主義雖是女性主義的後起之秀，但這並非表示以往並無此類論述。以後殖民思考來處理女性問題要遲至 1980 年代才引起廣泛注意，正反映了非白人女性學者在傳統權力架構裡的弱勢邊緣位置。西方白人、男性主控世界媒體的情況下，具有女性、被殖民雙重弱勢身份的非白人女性學者的論述往往被漠視忽略。後殖民女性主義的發展除了與晚近女性主義逐漸攻佔各論述領域有關之外，西方文化界日漸流行的後殖民論述亦是促成後殖民女性主義蓬勃發展的重要原因。儘管以往就有不少文化工作者從事殖民體制的反省批判，若論促使此類論述吸引西方文化界廣泛注意的功臣，首推薩伊德(Edward Said)在 1978 年出版的《東方論》(*Orientalism*)。《東方論》首次對殖民思維方式做系統性的理論批評。薩伊德之後，許多非白人論述者如巴巴(Homi Bhabha)、史碧娃克(G.C. Spivak)等紛紛提出不同歷史情境的殖民

批判論述，百家齊鳴。同時，有關第三世界女性主義的論述也開始引起注意。這類的研究深入分析有關性別政治與國族主義、殖民主義三者之間的瓜葛糾纏。分析性別問題與種族、階級、殖民、國族認同的瓜葛糾纏關係的做法正是後殖民女性主義論述的特色。

定義

後殖民？第三世界？

談「後殖民女性主義」，我們先須了解「後殖民」、「女性主義」這兩個詞於此領域所引起的爭論。首先，就「後殖民」一詞而言，「後殖民」女性主義有時又稱「第三世界」女性主義；前者以時間，後者以空間地理位置做爲分類指標，各有其未盡周全之處。有些批評家認爲「後」殖民時期其實未眞正到來：在全球資本主義盛行的現在，殖民主義正借屍還魂，以文化經濟殖民代替以往暴力掠奪的殖民侵略，進行另一種更有技巧的殖民統治(Dirlik 1994；Miyoshi 1995)，新殖民主義陰影其實處處可見。另一方面，此類論述涵蓋的地區亦包括有些尚未脫離殖民統治的國家和族群，「後」殖民論述一詞有待商榷。

但是，採用地理位置爲標示的「第三世界」女性主義一詞卻也同樣含意模糊。《第三世界女性和女性主義政治》的編者如此界定她們論述「第三世界」的範疇：

「第三世界」指涉在殖民過程中經濟和政治結構遭受扭曲的被殖民、新殖民或是去殖民的亞洲、非洲、拉丁美洲地區的國家；同時也指涉北美、歐洲和澳洲境內的黑人、亞洲人、拉丁美洲人及原住民。（序，頁9）

上述的說法，無論是採用後殖民或第三世界來指涉此類論述，都刻意模糊論述生產地或歷史脈絡，以致「後殖民」不再只限於指涉一個被外來政權統治的地區，而被用來籠統的涵蓋、統合不同模式權力壓迫結構下的關係；「第三世界」也未必指涉處於第三世界地理位置，有被殖民經驗國家的人民。

這樣的分類含混極容易產生幾點後遺症：從未眞正被殖民的國家（如中國）也可以涵蓋在此定義之下，第一世界的種族或族群壓迫問題也可統攝在此範圍之內，以致於特定歷史社會脈絡被架空，「後殖民情境」成爲一個全球化的現象，「後殖民」等同於「非白、非歐」，或者是「非歐卻在歐洲之內」（Ahmad:8）。根據批評後殖民論述最力的馬克思學派者阿馬德的看法，「後殖民」如果不再具體連結反抗殖民政治結構的抗爭，而被籠統用來指涉不同權力結構中的壓迫關係的話，其結果是：

殖民主義成爲一個「跨歷史」的東西，老是存在而且老是正在這世界的某一地區瓦解當

中，這樣一來，每個人遲早總有權利成爲殖民者、被殖民或後殖民-有時三種身分同時具備（如：澳洲）。

建構這種全球化的跨歷史性殖民主義最重要的效應乃是架空了這個字的意義，擴散其意義的結果是我們不再能談特定結構下的特定歷史——如後殖民國家，此國家在帝國主義和國家資本衝擊中所扮演的折衝角色，新的但在國家層次上不同的勞力制度、立法、文化環節等等。取而代之的是一種全球化的「後殖民情境」狀態，可以被所謂的「後殖民論者」所描述，卻不能被定爲一種可透過論述和教學之外的特定抗爭手段可加以顛覆之的特定權力結構。（頁9）

除此之外，我們談後殖民論述近年來風靡歐美的情形，也必須認知後殖民論述興起的背景，與跨國公司領導的新殖民主義有關。跨國資本基於市場擴張需要，摒除歐美中心主義，了解其他地區人民風土民情，以便順應不同國情，設計適當行銷策略。這樣的需求促使歐美有關「第三世界」研究異軍突起，形成了後殖民論述躍居流行學術理論的背景（Dirlik: 354-5）。後殖民論述與跨國公司的新殖民主義其實存在著既抗爭又共犯的曖昧關係。

不過，對「後殖民」一詞的質疑以及意識到此類論述與新殖民勢力的非全然抗爭關係，並非意味我們就須

全盤否認此領域論述提供的洞見。了解後殖民論述的興起脈絡和其中隱藏的政治意涵，讓後殖民女性主義論述者更警覺其發言位置隱藏的權力結構，促使晚近後殖民女性主義論述者除了持續探討種族、殖民等權力結構互相鑲嵌下女性的角色和處境之外，亦注意到新殖民勢力運作對女性的影響，開拓後殖民女性主義論述的另一思考面向。這樣的發展，有助於加強在女性主義論述裡素來較居邊緣弱勢的階級思考，眞正落實女性主義關照種族、性別、階級三者結構互動下女性情境的原則。

有待商榷的「女性主義」一詞

另外，後殖民女性主義論述工作者亦不盡同意引用「女性主義」一詞，認爲這個源自西方白人婦解運動的名詞設定的性別批判過於狹隘，不足以代表非白人女性對婦女議題的關懷角度(Mohanty 1991)。換言之，許多後殖民女性主義者認爲西方主流女性主義傳統以性別抗爭爲主軸的思考模式忽略了一個重點：女性主義的抗爭不必然是男人與女人的戰爭；在許多第三世界地區裡，婦女所遭遇的壓迫反而與其他社會因素——如種族、殖民、階級等——更有關聯(Johnson-Odim 1991:320)。以有關性意識(Sexuality)的討論爲例：某些西方白人女性主義(如側重拉岡 Lacan 心理分析理論的一些經常在 *Screen* 雜誌發表文章的女性主義者以及像克瑞絲緹娃 Kristeva 等屬於法國派女性主義學者)在討論這個議題時往往流於過分強調歡愉、慾望的層面，此議題涉及的複雜經濟剝削問題便完全被忽略(Hennessy & Mohan 1993:467)。後

殖民女性主義論述指出，奴隸制度裡女黑奴的「性」的剝削、再製，與當時奴隸經濟體系有密切關係(Brooks-Higghinbotham 1989:126)；而第三世界一些未開發國家的女人也往往當做第一世界避孕藥品人體實驗的對象(Gilliam 1991:224)。這些問題暴露了女人的「性」其複雜性遠超過男女不平等的抗爭範疇。對許多殖民地的非白人女性而言，性壓迫的問題核心不在男性對女性的剝削或箝制，殖民壓迫才是問題的癥結，也才是她們抗爭批判眞正的對象。性意識的有關批判顯然不能只放在兩性關係的架構來思考，更與特定女性族群在全球經濟、政治、殖民結構密切關聯。

爲了凸顯後殖民女性主義思考與當代主流白人中產階級主導的女性主義論述不可忽略的差異，有些學者主張以當代著名非裔美籍女作家渥克(Alice Walker)所提出的「女人主義」（womanism）取代「女性主義」一詞。根據渥克的說法，「女人主義者」（womanist）的定義爲：

> 一個黑人女性主義者或有色人種女性主義者。此詞出自於黑人民俗文化中母親對女兒說的：「妳表現得女人一點！」，亦即，像個女人。通常指涉大膽妄爲或勇敢剛愎的行爲……也是：一個愛其他女人的女人——有「性」或不涉及「性」地愛……有時候愛個別的男人——有「性」或不涉及「性」地愛。致力於全體人民——男人和女人——的存活和完整。(非分離

主義者，頁 xi)

「女人主義者」和「女性主義者」的不同點在於前者特別標示女人除了性別，還有種族的身分，其奮鬥目標不僅在於兩性權力關係的抗爭，更關懷全體人民——男人和女人——的存活和完整。「女人主義者」因而「非分離主義者」。

重要議題

從前言可知，後殖民女性主義最重要的主張即是拒絕將女性受壓迫的問題單純視爲父權壓迫。顧名思義，後殖民女性主義乃結合對殖民體制的批判以及女性主義思考的論述；也是反省被殖民女性處於特定殖民壓迫的歷史情境所面臨的種種問題。後殖民女性主義者一方面從事女性議題抗爭——如批判國族主義操縱性別認同，在國族打造過程中犧牲女人權益，國家解除了殖民壓迫，女性卻被迫回歸傳統父權架構(Papanek 1994;Kandiyoti 1991)；另一方面卻也強烈批判西方白人女性主導的女性主義。許多後殖民女性主義者認爲，在西方強勢媒體推波助瀾之下，第一世界白人女性主義者往往佔取執全球女性主義牛耳的地位，主宰女性主義的趨勢。在掌握全球資訊媒體優勢位置的情況下，第一世界白人女性主義者不僅往往越俎代庖，武斷決定女性主義抗爭重點，罔顧其他種族、階級女性與其不同的需求(Johnson-Odium 1991:317)，更經常不自覺地流露新殖民主義心

態，以西方「性開放」的標準來衡量非西方地區的女性，檢驗她們女性主義的「進階程度」(Gilliam 1991: 219)。後殖民女性主義抗爭不僅從事性別批判，亦企圖顛覆女性主義內部的中心——邊緣權力結構，抵制從西方/白人/中產階級女性角度出發的女性主義。

後殖民女性主義和西方各大女性主義流派——如自由主義、心理分析、馬克思主義等等——發展的線圖最大的不同在於西方的流派自有其一套思潮脈絡可尋，從某一、兩位大師(如佛洛依德、馬克思)的理論出發，演繹變奏，一路拓展而來。後殖民女性主義注重不同殖民歷史情境對當地婦女產生的壓迫，其思考線圖因而呈多線、分散狀態。究竟哪些特定國家的後殖民女性主義觀點最能代表此派論述立場？這個問題的答案莫衷一是。是美國黑人女性論述領域的知名學者？或是回教國家對性解放大有意見的婦女運動者？是強烈抨擊回教國家本質主義利用婦女鞏固國族認同的婦解運動者？還是深入剖析拉丁美洲或非洲人權問題與婦女議題密切關係的論述者？除此之外，列舉所謂「重要」或「代表」論述家於此領域，特別有屈服於新殖民主義的意味，而失去此派女性論述強烈的抵殖民抗爭意義。因爲，現今在此領域較具知名度的學者多半在歐美住憑學術機構任教，其論著之所以成爲此領域的「代表」，與英語在全球學術界的霸權位置有關。許多位居第三世界，於此領域有所貢獻的女性，因發聲場域和使用語言無法進入強勢的英語資訊世界，便不爲我們所知。在此情況下，列舉所謂的「代表」或「重要」人物似乎不具太大的意義。本章

因而選擇以重要議題取代「代表」/「重要」論述家。不過，讀者仍能在重要議題討論當中尋線找出此領域「較爲人知」的論述者。

女性主義陣營的殖民「再現」問題

「再現」政治（politics of representation）向來是女性主義論述的一大重點。女人如何被呈現、被定義以及特定呈現方式背後隱藏的複雜意識形態意義是女性主義的關懷重點。後殖民女性主義也不例外。後殖民女性主義論述在處理「再現」政治時，主要分兩方向進行。第一個方向主要探討殖民論述如何呈現第三世界女人。後殖民女性主義者發現，殖民論述經常將第三世界女人樣版化——如：害羞柔順被動的亞洲女人、渾身是「性」的非洲女人、帶面紗的傳統保守回教國家女人、被蹂躪的紐西蘭毛利原住民女人等等(Bulbeck 1992:320)。除此之外，後殖民女性主義論述也同時揭露西方白人女性主義往往反映的殖民心態，抨擊西方白人女性主義論述與殖民論述的掛鉤關係。早在 1985 年的一篇文章，印度裔的女性學者史匹娃克便指出西方女性主義固然有反父權的抗爭姿態，但這並不表示她必然反帝、反殖民。另一位著名的後殖民女性主義者莫汗娣在其廣爲閱讀的〈西方眼睛之下：女性主義學術與殖民論述〉一文裡則指出，西方女性主義論述不僅常常不自覺地複製殖民論述所呈現的這些第三世界女人刻板形象，並且流露歐美種族中心主義心態，以西方的標準來看待第三世界女人所處的宗教、家庭和經濟社會結構。這些結構通常被視爲「未開

發」或「開發中」社會的特色，並被用來定義第三世界女人的「保守」、「落後」。在歐洲中心眼光審視中，第三世界女人爲有宗教狂熱的（意味：不激進）、以家庭爲中心的（意味：傳統保守的）、不識字的（意味：她們仍未意識到自己的權利）、守家的（意味：落後的）等等。這樣呈現「第三世界女人」，暗示第三世界女人尚未達到西方西方女性主義者的前進程度。她認爲西方白人女性主義論述往往將第三世界女性與第一世界女性對照，在其論述思維架構裡，第三世界女性＝保守＝傳統＝無知，無形中複製了殖民論述的基本理論：西方＝前進＝文明＝理智思考，被殖民的非西方＝落後＝野蠻＝黑暗＝無知(Jan Mohamed)。對西方女性主義霸權提出挑戰，質疑其發言位置和論述所隱藏的歐美中心主義，乃是後殖民女性主義一條重要的思考發向。

姐妹情誼

從女性主義論述與殖民論述掛鉤關係引伸出來的是對女性陣營裡「姐妹情誼」口號的質疑。後殖民女性主義者經常認爲，「姐妹情誼」這樣的概念基本上假設「女人」乃是個超越不同歷史情境的群體，主要以單一性別概念來定義「女人」，漠視一個女人身分主體裡的階級和族群、種族成份。後殖民女性主義強調，種族、階級、文化等因素的差異必需被納入女性議題的探討，不可一味強調單層次性別認同，忽略一個女人認同裡的其他組成因素。不同種族及權力位置的女性固然可攜手合作，就特定抗爭議題合縱連橫，但是，一個女人的認

同必然複雜多重，除了性別認同，尚有種族、階級、國家認同。當這些不同的認同彼此衝突、矛盾之時，是否性別認同必然優先於其他認同，恐怕須視不同抗爭場域和對象而有所調整。

在台灣，現有女性主義論述與此論點最接近的堪稱原住民女作家利格拉樂·阿鴿。阿鴿在一次訪談中提到，原住民女性的問題與其族群結構密不可分，兩性平權的訴求不能眞正切中其複雜性：

> 在這個社會，大部分的原住民已經不太自覺自己是原住民，也因爲這樣，我必須先找回原住民的身分。找到原住民的身分，進入原住民社會之後，才能知道整個原住民社會的問題是什麼，這中間也包括性別問題。像我剛才講的，各族不同，在排灣族社會我們是母系制度，我怎麼可能去談女性主義？所以我要先回到原住民的傳統文化裡去了解我的傳統是什麼樣子，我才能夠再分出來談性別問題。（邱貴芬：39）

阿鴿的說法標示了女人多重的身分認同以及以單一性別認同定義「女人」的侷限之處。

女人的「主體性」

上述討論既已牽涉到女性主體構成裡的多重因素，我們便不能不提後殖民女性主義者對現今主體「建構

論」和「本質論」之爭所採取的因應態度。以巴特勒(Judith Butler)爲代表的後結構主義論者所提倡的「建構說」固然有其道理，但也有不少後殖民論述家和女性主義者認爲，過度強調主體的流動不確定性會對女性主義運動和抵殖民抗爭運動產生過多負面的影響。針對這個問題，史匹娃克所提出的「策略性本質說」（strategic essentialism）是目前較廣爲接受的一種主體論。「策略性本質說」亦即意識到身分認同裡所謂的「本質」並不存在，但是在特定政治抗爭運動裡，抗爭者可以視情況「策略性」地使用本質論的概念。因此，即使「女人」這樣一個身分不可視爲理所當然，女人並非生下來即是女人，一個人的性別身分認同理論上是流動的，而非恆久不變的，但是在特定情況下，爲了動員需要，策略性以「女人」作爲凝聚力量號召動員的群體概念，仍有其必要性。重要的是，參與動員運動的所有的人必須認知「策略性」使用本質只是權宜之計，沒有永恆的策略這種東西(Spivak 1993:3-5)。

殖民論述與性別隱喻

後殖民論述的另外一個省思，在於深入分析殖民論述如何假借性別分野來合理化殖民行爲。在殖民論述理，殖民者經常佔據男性的位置，將被殖民國家陰性化，以性別隱喻爲架構將殖民暴力解釋爲男人征服女人，乃「自然」之事（Montrose 1991:6）。不過，必須注意的是，即使殖民論述經常借用傳統性別意識形態來合理化殖民暴力，這並不等同於殖民論述便將被殖民者

通通化爲「女人」。殖民論述借用性別隱喻慣用的一個伎倆，便是將殖民暴力比喻爲兩個男人之爭，而西方殖民男人乃是「英雄救美」，打敗被殖民國的男人，以便拯救被殖民國女人於「水深火熱」之中，將她們從原先國家男人的霸政暴權和「野蠻」的習俗枷鎖裡解放出來。在此情況下，被殖民男人雖被剝奪其原先享有的權力高階，被象徵性「閹割」，但這並不表示他們就佔取女人的位置。以黑人男性爲例，黑人男性即便是被壓迫的被殖民男性，但在殖民論述所塑造的黑人男人刻板印象裡，黑人男人乃被（白人男性）賦予（想像的）超強的性能力，具有威脅白人女性貞操、瓦解白人男性辛苦建立的家園的危險性。黑人男人在殖民論述架構裡並非佔取「女人」的位置，這是顯而易見的。

另外，後殖民女性主義論述提倡「脈絡化」、「歷史化」的閱讀，細膩分析特定歷史情境裡殖民論述如何運用性別隱喻來合理化殖民暴力，以避免「去歷史脈絡」嚴重誤讀的情況。夏浦(Jenny Sharpe)分析英國著名小說家福斯特的小說《印度之旅》所造成的女性主義方式詮釋的困擾，堪引爲例。在此小說裡，印度醫生阿吉茲招待兩位英國女人至一處印度觀光勝地洞穴旅遊，卻反被兩位女性中較年輕的阿黛拉控告，指稱他在洞穴裡企圖強暴她。有些女性主義者認爲英轄印度之下的阿吉茲被控強暴未遂乃極其冤枉，反映殖民情境裡被殖民男人的弱勢地位，這樣的殖民暴力形同一種強暴，被殖民男人（阿吉茲）「如同女人一般地」被英國男人「蹂躪強暴」。對這樣的解讀，夏浦將小說還原到當時的歷史

情境中，證明印度男人是無法被等同爲女人，所謂阿吉茲「被強暴」的詮釋乃是未察當時殖民歷史情境，所造成嚴重詮釋謬誤。

福斯特的《印度之旅》寫作於 1920 年代，正值印度獨立運動如火如荼展開之時，當時 1857 年英國強力鎮壓印度暴動的歷史記憶一再被提起，以凝聚印人反殖民的力量。《印度之旅》必須放在這個殖民記憶中來探討。而 1857 年英國鎮壓行動，正是以保衛在印度的英國婦孺爲號召，大力散播印度人爲危險「強暴者」，在這歷史情境裡殖民論述與性別隱喻互相鑲嵌的結果，印度男人（甚至女人）不可能佔取「女人」的位置。只有英國女人可以指涉柔弱、可強暴的「女人」。唯有在此論述架構下，英國當時殘酷的殖民鎮壓手段才能合理化。

夏浦認爲，英美女性主義者在閱讀《印度之旅》時，將阿吉茲等同於女人的說法，乃是將女人化爲所有被壓迫者的原型，視女人爲最能代表「他者」的符號。後殖民女性主義應更細膩處理殖民者女性和被殖民者男性在性別和種族、殖民架構中的再現政治，避免將兩者論爲一談。

底層人民（subaltern）

「底層人民」原爲義大利馬克斯派批評家葛藍西(Antonio Gramsci)用來指涉臣服於統治階級霸權之下的人民。後來一群從事南亞地區後殖民研究的學者成立「底層人民研究」，探討如何挖掘並呈現底層人民（如農民、工人、女人）在歷史過程中經驗的種種問題，以

反制傳統歷史學術論述以菁英階層爲分析對象的傾向。此研究群深入分析底層人民的歷史經驗和以菁英爲主角的主流歷史論述所呈現的歷史經驗有怎樣的落差。總而言之，此派研究想要開拓的思考和論述方向乃「人民」的政治。

以女人爲例，女人在反殖民抗爭裡其發言位置的複雜性顯然不是菁英份子所主導的主流國族論述所能涵蓋。菁英論述所呈現的反殖民歷史往往也是被殖民地「現代化」（西化？）的歷史，被殖民國家反殖民抗爭的終極目標乃在「像殖民國一樣」具有現代國家的位置，不再是臣服於帝國主義勢力之下的殖民地而已。女人在此歷史敘述裡究竟佔取怎樣的發言位置？扮演什麼樣的角色？而想要挖掘女性的聲音，呈現「屬於女人角度」的歷史，其中牽涉到什麼樣歷史寫作媒介（mediation）和論述位置的問題？這些都值得深究。恰克巴提（Dipesh Chakrabarty）在一篇涉及此類史學問題的文章便指出，印度女人與印度反殖民史之間存有相當曖昧複雜的張力。許多印度女人既反殖民，卻也反對反殖民運動革命分子所欲推展的「現代化」概念裡夫妻如朋友（而非傳統臣屬）的家庭結構關係。在女人的談話中，我們看到印度女人假借西方女性主義的姿態，勸阻想不顧印度傳統婦規跟隨丈夫參與革命聚會的女人，慫恿她反叛丈夫的意思，拒絕拋頭露面參與會議。在此場景裡，國族主義、傳統父權意識形態和性別抗爭之間的衝突矛盾展現極其複雜的角力狀態，暴露了殖民地「女人的歷史」與傳統國族敘述之間重疊又扞格不入的關係。

除此之外，史匹娃克（1988）提出寫作底層人民歷史論述所牽涉的「媒介」問題，也提醒我們，所謂「女人的歷史」想要呈現「女人」的聲音和觀點，但是底層階級女人往往不具論述能力，論述者在採集底層女人觀點，加以匯集整理爲歷史論述，最後的論述必然牽涉到論述者無法將提供素材的底層人民觀點據實展現的問題。論述撰述過程裡層層媒介（mediation）所造成的不可避免的扭曲和誤差使得所謂「女人自己的聲音」顯得問題重重。這是後殖民女性主義者在處理女性歷史時必須特別謹慎小心的課題。最近台灣口述歷史大量出現，口述歷史採訪和記錄整理過程如何「加工處理」女性被訪者的發言和觀點？這程度不等的媒介與採訪者所預設的採訪藍圖有何關係？這些問題都與「底層人民」聲音再現的議題大有關係。

國家與資本全球化時代

由於後殖民女性主義推行者多出身(曾)被殖民的國家，深刻體會國家被殖民經驗對當地女人各種精神、生活層次的影響，「國家」這個議題當然成爲後殖民女性主義的重點論述之一。基本上，後殖民女性主義對「國家」的態度經常採取雙向批判——亦即一方面批判國族運動在反殖民動員，追求國家獨立脫離殖民統治時，充分利用國內婦女的力量，但內部性別壓迫問題卻往往略而不談，結果國家的解放並未帶來女性的解放；但是，在批判國家機器對婦女的壓迫的同時，後殖民女性主義者卻也堅持反殖民的國家解放運動，鮮少主張去除國家

認同(Accad 1991; Tahidi 1994)。晚近，由於當前全球化資本經濟結構對女性帶來巨大的衝擊，後殖民女性主義者也針對國家面對這樣「新殖民主義」勢力時的態度提出批判性的分析。底下我們將約略闡述上述幾個層次的批判內容。

安息艾(Floya Anthias)和玉娃黛維斯(Nira Yuval-Dav-is)在其重要著作《種族化的界限》(*Racialized Boundaries*)對女人在國家塑造過程中所擔任的角色有相當簡潔明確的歸納：

1. 生育
2. 文化傳承(母語、傳統飲食文化等)
3. 國家的象徵
4. 「捍衛婦孺」是說服男人當兵作戰、保家衛國的理由
5. 直接參與國家戰鬥

殖民地的婦女在抵殖民抗爭中往往具有多層次的「功用」，在象徵層面上被當做殖民地傳統文化的傳承者與國族的圖騰，在實際層面上更扮演繁衍種族的角色，甚至直接參與抵殖民戰爭。但是，殖民地婦女解放和國家解放之間卻有不少矛盾衝突之處。在抵殖民動員時，國家解放運動鼓勵婦女走出傳統私領域，積極投入抵殖民戰爭，但一旦殖民抗爭結束，婦女仍被支使回歸傳統父權制度，原先的兩性不平等關係並不見多大改善。另外抵殖民運動爲了反制殖民化過程所刻意壓抑的

本土文化，經常極力發揚本土傳統，往往無形中鞏固本土傳統固有的父權思想。殖民地區的後殖民女性主義運動者因此陷於兩難的處境(Kandiyoti 1993:380)。在積極參與抵殖民運動，批判殖民體制對本土文化刻意打壓抹黑的同時，被殖民(地區)女性卻也必須冒著被指爲「與殖民者沆瀣一氣」的罪名，對本土文化根深柢固的父權思想/結構做通盤的檢討。很多時喉，爲了與男性合作從事反殖民戰爭，性別抗爭便在國族大敘述之下被迫消音。

但是，即使殖民地女性和第一世界有色人種女性十分清楚性別抗爭和抵殖民或種族抗爭幾乎無可避免的種種矛盾，卻鮮少有人主張就此置身度外，「超然」看待抵抗殖民/種族歧視運動。從後殖民觀點來看「國家」問題，有兩個層面必須考慮。第一、目前反國族主義的多半是第一世界的學者。第一世界對國族主義的批判固然是對十九世紀西方國族主義無限度擴張造成的殖民帝國主義的反省，但更微妙的也可能是一種不落痕跡的伎倆，打開國域疆界限制，爲跨國資本打開康莊大道(Mattelart 1983)。在此詭譎的政治情況下，後殖民國家的文化工作者是否該呼應第一世界所謂「超越國族」的說法實在值得再三探討。相較於西方主流論述對國族主義通常較負面的看法，從後殖民主義的角度來看待「國家」問題，國族主義並非一定是反動的；比較要小心的是國族主義在成爲反殖民抗爭的動力之時，受否也同時淪爲中產階級的奪權工具，而犧牲了底層人民的利益。

相對於傳統西方主流理論(如 Eric Hobsbawm)對國家

的負面評估，現在另有一派看法逐漸引人注意，強調國家的必要性及以其他認同(族群、性別、性取向)取代國族想像可能產生的更多的問題(Miyoshi 1995; Jusdanis 1995; Balakrishnan 1995)。國族主義的批判者通常抨擊國族運動的認同訴求有同質化的傾向，以掩飾人民之間的種族、性別、階級差異，訴求單一國族認同爲手段，達到（反殖民抗爭）的目的。但是，國族主義這些爲弱勢團裡所詬病的地方，卻也是弱勢團體運動本身無法避免的問題。周華山研究同志運動，即發現同志團體間也有性別（男同志對女同志）、種族（白人對有色人種）和階級（經濟上優勢階級對經濟弱勢階級）的壓迫問題。如同國族打造運動一樣，同志運動也常常在以同志認同爲優先的訴求下，忽視同志之間的差異和這種差異所帶來的權力壓迫關係。殖民地的國族運動乃應反殖民抗爭需要產生，自有其必要之處，如何站在女性利益的角度做批判性的介入，防止國族運動成爲男性中產階級奪權的工具，是後殖民女性主義的思考重點。就國際現狀來考量，現階段的國際社會仍是以國爲基本組織協商單位(Mayall 1990:152)。一個國家的法律及其與他國在政治經濟等方面的國際協議都對婦女的生活造成極繁複的影響。企圖徹底解決婦女問題，卻迴避國家及國家認同問題對婦女產生的衝擊，恐怕只落得緣木求魚。

在非洲南部的許多國家 (如辛巴威)，種族隔離政策造成男性有色人種礙於工作需求，與家庭分離，女性必需獨立負擔養家育兒的困境。亞洲地區跨國公司對女工的剝削更暴露女性壓迫與殖民壓迫的密切關係。台灣、

東南亞、印度等地區女(童)工爲跨國企業代工，按件計酬的生產方式使跨國公司得以避開勞工基本法，壓榨女(童)工的基本人權(有關此方面資料，請參看《亞洲婦女勞工通訊》第一卷合訂本中多篇收錄於「跨國企業與遷廠」章節下的文章)。另外，跨國企業更不時以轉移工廠爲要脅，對付工會力量的茁壯。此時國家政策的介入，保障勞工的基本權益便特別重要(Miyoshi 1995:72)。

此外，國家與跨國資本之間的關係是後殖民女性主義目前政極力發展的論述方向。針對有些學者所說的國家在跨國企業資本全球化時代式微，力量大幅削減的說法，後殖民女性主義者發現，許多「後殖民」國家與跨國資本勾結，搬弄性別政治，壓榨女性勞工，國家的角色在資本全球化時代不但不見式微，反而愈形重要。以鄰近的亞洲地區爲例，菲律賓和泰國結合性工業與觀光業爲國家賺進大量外資已是衆所周知之事。據一份研究報告統計，公元2000時兩國娼妓增長到二百萬人，其中約八十萬爲十四歲底下的雛妓（Tan 1991）。另外，新加坡國家亦技巧性地利用西方人長期以來對（女性化）東方的遐思，以「東方女性特質」包裝其國家航空公司的空服人員作爲在全球航空公司市場競爭的籌碼 (Heng 1997)。後殖民女性的一大議題即是分析在全球化資本時代，國家如何操縱傳統性別意識形態與殖民論述，以及女性在此經濟生產結構裡所扮演的角色。

不管從那個層次來檢討國家與女人的關係，後殖民女性主義對女性問題的探討，在在暴露都有關「國家」、「國族」、「國家認同」的種種問題都與女性有

切身關係。國家在全球政治經濟結構中的位置往往對婦女產生重大影響。舉凡一個國家因應其全球位置或各種政治經濟需要所制定規劃的人口政策、衛生計劃、移民條例、勞工分布等等都可能對婦女的生活及人生規劃產生極大的衝擊。

女人與身體

被殖民女性的身體和殖民經濟往往有密切的關係。例如，以前奴隸制裡，黑人女性有重要的經濟價值，因爲她的身體可用來繁殖，增加殖民者的財產；而許多第三世界低開發國家的女人身體更常常被用來做人體實驗，測試第一世界未上市的避孕藥物施加於人體的實際效果(或「後」果)。身體的政治意涵在後殖民女性主義論述裡的重要性可想而知。不過，後殖民女性主義思考身體政治的方法和西方白人心理分析流派女性主義卻大不相同。漢妮希(Rosemary Hennessy)和莫含(Rajeswari Mohan)便認爲，一但女人的性落入心理分析的思考範疇，便很難逃離性別二元論，性的經濟剝削問題即往往被忽視。女人的性與身體不能只從個人的慾望與歡愉的層面來考慮(Hennesy & Mohan 1993:467)。有些後殖民女性主義者更認爲，將性別歧視問題抽離政治、經濟、種族結構的做法基本上是一種極高明的政治策略，使白人女性不必面對她們在經濟政治殖民體制裡的共犯關係，迴避她們受益於剝削第三世界女性的問題(Gilliam 1991: 229)。與此相關的一個概念是，女人受壓迫不必然來自男人，也有可能來自隸屬不同族群、階級、國度的女

人；女人和男人之間也不必然是對立壓迫關係，也有可能是某種特定壓迫狀態下的共同受害者及攜手共同反抗壓迫的夥伴。

歌麗莓(Angela Gilliam)引西非加波維德人民共和國(the People's Republic of Cabo Verde)爲例，說明爲什麼女性主義有關身體政治的討論必需超越以性別畫地自限的格局。此國高達 40%的男性必需遠離家門，到國外找工作，困守故鄉的女人背負養兒育女的沈重負擔。如何有效節育便成爲此地女性的一個關切重點。在此情況下，「性」事非關男性對女性的壓迫，勞力分佈結構對家庭關係的衝擊以及本國如何規劃勞力資源才是問題的核心(Gilliam 1991:229-30)。另外，如前南斯拉夫地區波斯尼亞軍對回教婦女身體的蹂躪更是一個鮮活血腥的例子，佐證女人的身體如何成爲種族鬥爭的工具（Meznaric 1994）；而諸如希特勒納粹時代透過對德國婦女「性伴侶」的嚴格規定來實踐其「種族優生學」和科梅尼的伊朗對其國內婦女身體及性態度的規範來塑造一個對抗「西方帝國主義思想侵略」的伊斯蘭認同(Papanek 1994)也證明身體政治不能只單從心理分析的角度來探討。

美國黑人女性的相關討論也突顯了這個議題的複雜性。賀斯(Madrianne Hirsch 1989：162-67)分析女性主義論述對母親這個角色的態度，認爲許多白人女性主義者對「母親」這個角色經常表現負面的態度，這種傾向在 1970 年代的白人女性主義論述特別明顯。此類女性主義觀點往往強調父權制度規劃下的母職(motherhood)對女性的負面影響，極力抗拒父權意識形態所造成的「女人必

須成爲母親才是眞正的女人」的迷思。黑人女性主義對「母職」反省則與白人女性主義大異其趣，其思考方向的不同再次印證女性抗爭議題不能純就性別層面來考慮。柯林(Patricia Hill Collins)曾就黑人母職的矛盾複雜處反覆探討。儘管有些黑人女性贊同主流白人女性主義的說法，視母職爲壓迫的根源，卻也有不少黑人女性認爲母職提供了黑人女性抗爭的最佳據點(Collins, 1990: 132)。對黑人女性而言，奴隸制最殘酷無情的莫過於剝奪女黑奴身爲母親的權利。女性黑奴充當白人殖民者的經濟繁殖工具，不僅對自己的身體毫無掌控權，也對殖民者加諸自己孩子身體的種種蹂躪(烙印、酷刑、交易)無從過問。

從此歷史角度出發，成爲母親並擁有母親保護自己子女的權利便往往具有抵殖民的抗爭意味。「成爲母親」象徵奪回對自己身體的自主權，主宰自己種族繁衍的權利。不少黑人女性作家，如貝魯克(Gwendolyn Brooks)和 1993 諾貝爾文學獎得主莫里森(Toni Morrison)都曾以這個角度透過文學作品肯定黑人女性母親角色的重要意義。如果在許多白人女性主義者眼裡，拒絕扮演母親是女人奪得自我定義權力的象徵，成爲母親反而是許多黑人女性反抗種族性別壓迫的表現。此處的意識形態糾結值得再三爬梳。

從後殖民女性主義觀點看台灣的女性主義發展

一般而言，從事後殖民女性主義者拒絕將女性主義定義爲單純的性別抗爭，認爲女性主義必須與國家的政治運動結合，以便介入國家及國際的政治經濟結構對婦女產生的種種影響。就目前台灣婦運走向而言，這樣的女性主義抗爭似乎方興未艾。許多台灣女性主義者對「私人的即政治的」(the personal is political)的分析都具體而微，探討兩性不平等關係的論述在近幾年亦蓬勃發展，然而以後殖民女性主義觀點切入，將性別問題放在台灣被殖民脈絡裡來探討的論述仍非常薄弱。以台灣活絡的色情行業(如稍早期的馬殺雞、現在脫胎於馬殺雞的大型 KTV 風月場所)爲例，台灣的婦女從娼問題，除了可以從性別層次、性壓抑的角度切入之外，或許更可以和台灣特有的被殖民政治經濟歷史問題並置來互相關照。從早期清朝禁止漢人攜眷來台，到日本統治時代慰安婦的產生，到越戰時代台灣女子對美國大兵的賣春流行，到日本商人在台灣的商業活動時常包含色情交易，到後來創造台灣奇蹟的中小企業慣常結合商場與酒廊的貿易形態，台灣的妓女發展史牽涉的顯然不只是男性壓迫女性的問題，更與台灣歷史上的政經結構關係密切。處理台灣妓女問題，除了性別壓迫之外，仍須將國家、經濟、殖民等等因素納入我們的思考範疇，方能照顧到此問題的複雜面向。另外，長久以來原住民雛妓問題，

除了緊扣上述台灣色情行業發展的歷史脈絡外，更與原住民在整個台灣經濟結構裡的弱勢、被剝削位置有密切關係。從性別層次切入，並無法切中原住民雛妓問題的要害。這個問題一方面牽涉到台灣歷史上在國際政治經濟結構裡的被殖民位置，一方面卻也反映了在這樣一個情狀裡台灣社會結構的族群間「內部殖民」(internal colonization)的問題。就國家在全球經濟位置以及相關的國家認同問題而言，台灣目前相關的女性主義論述仍有待開發。許多後殖民女性主義議題的論述在台灣仍如鳳毛麟角：例如婦運與台灣國家定位紛爭的關係、外交經貿爭議對台灣婦女產生的影響，和因爲台灣在全球跨國公司網絡裡的位置角色而引發的種種在台灣發生的婦女問題(如台灣女性勞工在跨國企業運作被編派的角色、台灣的菲傭問題等等)。台灣曖昧難解的國家定位衍生出來的種種問題——諸如兩岸婚姻、財產繼承、基於政治因素的移民、國防預算與社會福利婦女資源的比例、台商投資中國大陸造成的家庭問題等等，都是台灣婦女必需直接面對承擔的問題。如果女性主義不只是性別抗爭，而是追求婦女解放、免除婦女受壓迫的運動的話，台灣女性主義者自不宜繼續對台灣國家、政治、經濟問題保持緘默，積極介入運作。

結　語

簡言之，後殖民女性主義最大的特色乃在於探討政治、經濟、文化及國家內部不同族群之間的殖民結構對

婦女造成的衝擊和影響，認爲婦女問題與其他權力結構不可切分的關係(Mohanty 1991:11)。後殖民女性主義者力圖開拓女性主義的思考空間，批判西方女性主義不自覺的殖民心態，反對由西方白人中產階級女性主宰女性主義的方向。對後殖民女性主義而言，「女性主義＝追求男女平等的說法」是一種誤導。西方女性追求與西方男性享有同等權力/利，在全球政經佈局上，豈非追求壓榨第三世界女性的權力結構位置？女性主義的精神乃在追求婦女眞正的解放，經濟/殖民/種族/政治結構對婦女產生的剝削壓迫都必需納入女性主義的思考範疇。

就地理位置及政治歷史而言，台灣後殖民女性主義應有相當大的發展空間，但是截至目前爲止，後殖民女性主義在台灣尙無具體成果可言。究其原因，可能有下列多層因素：一、第三世界女性主義論述在台灣媒體的引介仍屬邊緣位置。二、由於努力反轉傳統價值體系對女性議題的輕忽，強調「私人的即政治的」，深恐一旦女性主義者介入國家政治議題的討論，婦女議題又會很快地被國家政治議題淹沒。三、雖然台灣婦運自呂秀蓮、李元貞奠下根基以來，已行之有年，但是，女性主義的迅速發展乃是解嚴之後台灣整體社運氣候的一環。短期間內，尙無法建立紮實寬廣的女性主義資源脈絡，目前只能先鎖定性壓迫議題及性別抗爭，尙無力仔細爬梳性別在台灣被殖民脈絡裡的問題。四、最重要的，許多婦運團體(包括婦女新知、晚晴協會、女學會等)爲了避免政治(尤其是國家認同、政黨認同)立場不同造成女性主義內部分裂，往往避開參與國家政治領域的對話。

在如此種種條件限制之下，台灣婦運一個潛在的危機即是長久以往，可能爲了避免爭議而放棄積極介入國家政治，轉向社區服務和女性支援。如此以來，不免落入另一種「性別圍堵」，自我局限於傳統所定義的「女人的事」、「女人的關懷」等界線裡，而將許多攸關女人的大事拱讓給國家機器和男人去決定。如果我們同意，「女人」的形成不單單取決於性別位置，「女人」的形成有其特定歷史情境，種族、族群、階級都是構成一個「女人」的要素，那麼，什麼是「女人的事」，恐怕要再深入探究。

參考資料

周華山 1997.《後殖民同志》。香港；香港同志研究社。

邱貴芬 1998.（阿嬤訪談錄）。收於《「（不）同國女人」聒噪——訪談當代台灣女作家》。台北；元尊。

Accad, Evelyne 1991. "Sexuality and Sexual Politics: Conflicts and Contradictions for Contemporary Women in the Middle East." In *Third World Women and the Politics of Feminism*. eds. C. T. Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP.

Ahmad, Aijaz. 1995. "The Politics of Literary Postcoloniality." In *Race and Class*, Vol. 36, no.3.

Anthias, Floya & Nira Yuval-Davis 1992. *Racialized Boundaries: Race, Nation,Gender, Colour, and Class, and the Anti-racist Struggle*. London and New York: Routledge.

Balakrishnan, Gopal 1995. "The National Imagination" in *New Left Review* 211 (May/ June).

Bulbeck, Chilla. 1992. "Third World Women: Dialogues with Western Feminism." *Meanjin*, Vol.51, no.2.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.

Brooks-Higginbotham, Evelyn 1989. "The Problem of Race in Women's History" in *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*, ed. Elizabeth Weed. London and New York: Routledge.

Charkarbarty, Dipesh. 1992. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations* 37 (Winter).

Collins, Patricia Hill 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York and London: Routledge.

Dirlik, Arif 1994. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism" in *Critical Inquiry* 20 (Winter).

Gilliam, Angela 1991. "Women's Equality and National Liberation." in *Third World Women and the Politics of Feminism*.

Heng, Geraldine. 1997. " 'A Great Way to Fly': Nationalism, the State, and the Varieites of Third-World Feminism." In *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Eds. M. Jacqui Alexander and C.T. Mohanty. London and New York: Routledge.

Hennessy, Rosemary & Rajeswar Mohan 1993. "The Construction of Woman in Three Popular Texts of Empire: Towards a Critique of Materialist Feminism" in *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, eds. Patrick Williams and Laura Chrisman. Harvester Wheatsheaf.

Hirsch, Marianne 1989. *The Mother/Daughter Plot: Narrative, Psychoanalysis, Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP.

JanMohamed, Abdul. R. 1995. "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature" in Race, *Writing, and Difference*, ed. Henry Louis Gates. The U. of Chicago Press.

Johnson-Odim, Cheryl 1991. "Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism" in *Third World Women and the Politics of Feminism*.

Jusdanis, Gregory 1995. "Beyond National Culture?" in *Boundary* 2, Vol. 22, no. 1.

Kandiyoti, Deniz 1993. "Identity and Its Discontents: Women and the Nation" in *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*.

Landry, Donna, and Gerald MacLean 1993. *Materialist Feminisms. Blackwell Publishers*.

Mattelart, Armand 1983. *Communications and Class Struggle*, Vol. 2. New York: International General.

Meznaric, Silva 1994. "Gender as an Ethno-Marker: Rape, War, and Identity Poli tics in the Former Yugoslavia" in *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed. Valentine M. Moghadam. Westview Presss, Inc.

Mayall, James 1990. *Nationalism and International Society*. Cam-

bridge UP.

Miyoshi, Masao 1995. "Sites of Resistance in the Global Economy" in *Boundary* 2 Vo. 22, no. 1.

Mohanty, Chandra Talpade 1991. "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism" in *Third World Women and the Politics of Feminism*.

---. 1991. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" in *Third World Women and the Politics of Feminism*.

Montrose, Louis. 1991. "The Work of Gender in the Discourse of Discovery." *Repre-sentations*, no.33 (Winter): 1-41.

Papanek 1994. "The Ideal Woman and the Ideal Society: Control and Autonomy in the Construction of Identity" in *Identity Politics and Women*.

Savane, Marie Angelique 1982. "Another Development with Women" in *Development Dialogue* , Vol. 1, no. 2.

Sharpe, Jenny. 1991."The Unspeakable Limits of Rape." *Genders*, no. 10 .

Spivak, G.C. 1988. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: U of Illinois Press.

---. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.

Tan, Lian Choo. 1991. "Sex, Generals and Women Wronged in Thailand." *Straits Times* (Singapore), September 27, 1991, p. 34.

Tohidi, Nayereh 1991. "Gender and Islamic Foundamentalism: Feminist Politics in Iran" in *Third World Women and the Politics of Feminism*.

Walker, Alice. 1984. *In Search of Our Mothers' Gardens*. London: The Women's Press.

重要名詞索引

作者群簡介 （以姓氏筆劃爲序）

王瑞香

婦女新知基金會的創始成員，並擔任多年董事職務。
曾於《婦女新知雜誌》闢有專欄。
以細膩文筆透徹描繪女性的生活環境。
與鄭至慧合譯過《內在革命》、《卡蜜兒》等書。
著有《一個女人的感觸》、《自然裡的女人》
目前除了在輔仁大學翻譯研究所兼課之外，專心從事譯寫工作。

林芳玫

現任行政院青輔會主委，
曾任教於政治大學新聞系，近幾年並積極參與台灣婦運，
曾任婦女新知基金會第四屆董事、女性學學會第三屆理事長，
現亦爲女書店成員。
由其博士論文改寫之《解讀瓊瑤愛情王國》一書，
以文化社會學的角度研究言情小說與大眾文化，
此書獲得聯合報讀書人一九九四年最佳讀書獎，
《女性與媒體再現》、《色情研究》則結合作者媒體研究與女性研究之專長。

邱貴芬

任教於中興大學外國語文學系，
研究範疇主要爲台灣女性小說，並涉及
婦女在性別、階級、族群與國家的差異問題，
近年來積極爲文深入探討台灣婦運的走向
與國族議題之間的互動關係。
著有《（不）同國女人聒噪》、《仲介台灣，女人》等書。

范情

曾任職婦女新知基金會秘書長，關心婦女議題，
策劃主持〔婦女憲政工作坊〕，結果發表《婦女十大憲章》。
後遷居台中繼續播撒婦運種子，
並在逢甲大學通識組與東海大學社會系兼課。

張小虹

目前任教於台灣大學外國語文學系。
曾於 1992 年起擔任婦女新知基金會〔女性學研究中心〕召集人，
隔年據此與多位婦運好友共同創辦〔女性學學會〕，並擔任第一屆理事長。關心性別與同志議題，開設相關課程。
著有《後現代／女人：權力、慾望與性別表演》、《性別越界》、《自戀女人》、《慾望新地圖》、《怪胎家庭羅曼史》等書。

黃淑玲

一向積極關心婦女議題，參與婦運工作，
曾任清華大學社人所兩性與社會研究室研究員，
1995 年完成博士學位回國後，再度加入
台灣婦運與婦女研究的行列。目前任教於國防醫學院
人文社會科，並擔任女性學學會理事，
博士論文主要研究台灣從事色情行業的女性，
分析色情工業的社會成因與運作。
目前研究重點專注於原住民婦女的處境。

莊子秀

現任教於暨南國際大學外國語文學系。
研究領域主要爲法國小說和戲劇，
目前開設法國文學與女性議題相關課程。

鄭至慧

1982 年參與婦女新知雜誌社的創立
（婦女新知基金會前身），主編《婦女新知雜誌》多年。
基金會成立後，擔任董事會成員至今。
任職婦女新知出版部主任期間，主編過
《女性新心理學》、《47 個女人最眞實的聲音》等書，
並出版世界首見之女性文字《女書》、
著有《她鄉女紀》、《菜場門口遇見馬》等書
目前從事自由翻譯寫作外，
並爲女書店重要成員，負責選書工作。

劉毓秀

現任教於台灣大學外國語文學系，
投身婦運戰場頗早，長期與婦運好友並肩作戰。
擔任女性學學會第二屆理事長
期間，曾主辦〔台灣婦女處境〕研討會(1995)年。
繼於 1996 年策劃〔婦女、國家與照顧工作〕研討會。
近年來推動婦運紮根基層的社區婦女工作，不遺餘力。
提出「媽媽治城」等運動訴求。
已出版《XY 之間》一書，
編有《台灣婦女處境白皮書：1995 年》、《女性、國家、照顧工作》等書。

顧燕翎

自 1970 年代投身台灣婦運，
矢志改造父權文化，至今仍樂此不疲。
曾參與婦女新知基金會、台大婦女研究室創立。
任教於交通大學通識中心。
自 1985 年開始從事婦女研究，
1992 年並大力推動婦女新知基金會〔女性學研究中心〕的成立，
試圖將台灣女性研究與婦女運動結合在一起。
現亦爲女書店之成員。
已出版之論文涵蓋婦運史、婦女地位、婦運策略等方面。
主編本書及《女性主義經典》，
現任台北市政府公務人員訓練中心主任。