

妇女与社会性别译丛

[美]罗斯玛丽·帕特南·童 著
艾晓明 等译

FEMINIST THOUGHT

A MORE COMPREHENSIVE INTRODUCTION

女性主义思潮理论

华中师范大学出版社

责任编辑 马元龙
封面设计 新视点
责任校对 罗少琳

定价：25.00元

ISBN 7-5622-2605-9



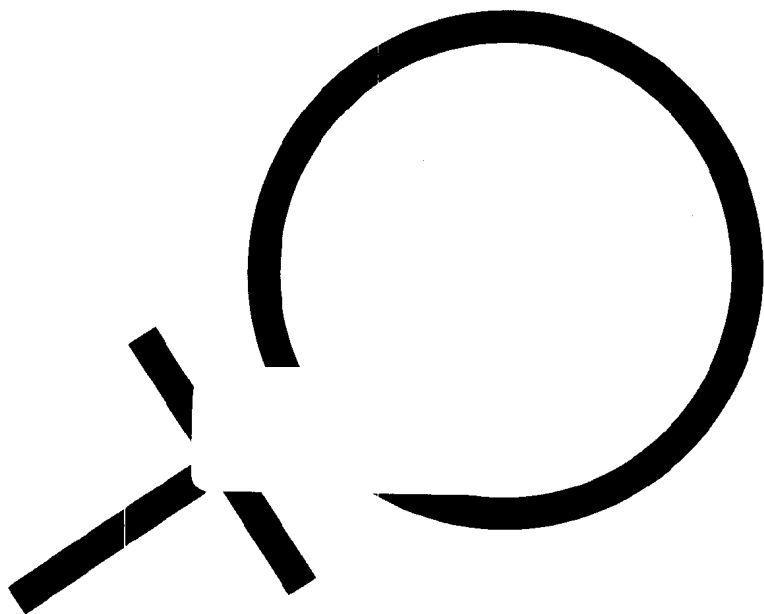
9 787562 226055 >

ROSEMARIE PUTNAM TONG

[美]罗斯玛丽·帕特南·童 著
艾晓明 等译

妇女与社会性别译丛

女性主义思潮导论



华中师范大学出版社

2002·武汉

Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction (2e 1998)
Copyright © 1998 by WestviewPress,
A Member of the Perseus Books Group
Chinese (Simplified Characters only) Trade Paperback Copyright © by Central
China Normal University Press Published by arrangement with WestviewPress,
A Subsidiary of Perseus Books LLC
through Arts & Licensing International, Inc, USA

ALL RIGHTS RESERVED

本书根据美国西观出版社 1998 年版翻译,英文版权所有,2001 年授予华中师范大学出版社简体中文译本的独家出版发行权。版权所有,不得翻印。

(鄂)新登字 11 号

图书在版编目(CIP)数据

女性主义思潮导论/(美)罗斯玛丽·帕特南·童(Rosemarie Putnam Tong)著;
艾晓明等译.

—武汉:华中师范大学出版社,2002.10

ISBN 7-5622-2605-9/D·137

I. 女… II. ①罗… ②艾… III. 妇女科学—研究
IV. D440

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 061915 号

女性主义思潮导论

(美) 罗斯玛丽·帕特南·童 著

责任编辑: 马元龙

责任校对: 罗少琳

装帧设计: 新视点

社址: 武汉市珞瑜路 100 号

邮编: 430079

传真: 027-87877491

电话: 027-87876240 (发行部) 027-87673847 (一编室)

出版发行: 华中师范大学出版社

经销: 新华书店湖北发行所

印刷: 武汉市科普教育印刷厂

督印: 方汉江

字数: 437 千字

开本: 880mm×1230mm 1/32

印张: 15.5

版次: 2002 年 10 月第 1 版

印次: 2002 年 10 月第 1 次印刷

印数: 1-5 000

定价: 25.00 元

胸怀全球生活

——致中国女性主义者们的一封信

当我写《女性主义思潮导论》第二版的书稿时，我用了相当多的时间来展开和修改论全球女性主义思想的那一章。那时，我决不会想到晓明会花两年的时间来把我这本书译成中文，我也决不会想到我对女性主义的思考竟会流传到中国。中国，这个民族，我的两个儿子和我自己与她有一种非常特殊的联系。

我的第一个丈夫已经过世，他是在靠近中国北京的地方长大的；1949年，他来到美国攻读哲学博士学位。他最初的目的是回到中国，但是当时的社会、经济和政治情况使他没能这么做，最终他成为一位在美国教哲学的教授。仿佛千里有缘，在他教授“中国传统思想”的研究生课程班上，我成为他的一名学生。我们相爱、结婚，有了两个儿子：保罗和约翰。

现在我的两个儿子都已近而立之年了，当我看着他们时，我过世的丈夫 Paul Ki-king Tong 的音容笑貌历历在目。在我们之间有很多差异，我丈夫相对来说年长，非常传统，是富裕的世家子弟；而我则相对年轻，明确地反传统，出身于不富裕但是非常自由的家庭。但我们都好学求知，除了所有那些差异之外，我们还着根本上的相通之处。我们都乐于以多重目光看待世界，不仅如此，而且，由于多种理由——有些理由和我丈夫在美国成为一个“他者”有关——我们都立志要努力创造一个新世界，在这个世界上，人们的差异，包括那些基于性别、种族和/或阶级的差异，不

会成为人们受歧视的原因而会得到赞美和肯定。

遗憾的是，我从未造访过中国；本来在去年我有机会去中国，不幸的是，就在计划出发的前两天发生意外，我的右臂、手腕和手臂上其它几处都有骨折。由于要立即进行外科手术，我的中国之旅到底未能成行。我失望极了，但同时也安慰自己说，以后等我好了，我会让两个儿子陪我去中国；我要去看、听、触摸和感觉中国、他们那已故的父亲的世界。总有一天，我的儿子们会和我一起踏上我们去中国的朝圣之旅，中国，那是我的丈夫、他们的父亲称之为家乡的地方。

也许你们已经猜到了吧，我的两个儿子在思想和行动上都是女性主义者。他们完全不是那种娇生惯养长大的，他们自己做饭，自己洗衣；此外，他们还帮助我照顾我的年事已高、鳏居的父亲。我父亲体弱多病，行动艰难；我的两个儿子帮助祖父解除病痛，照顾他的狗和猫，帮他买日常用品，还做各种让老人高兴的事。由于腿脚不便，在很大程度上，我父亲困守家中，但他依然通过网络和外界保持着联系。我知道父亲不仅为我骄傲，而且也为我儿子们自豪，他们中的一个雄心勃勃的电脑工程师，另一个是抱负远大的政治科学家。我还知道他为我的儿子们血统中的中国遗产而骄傲，他们勇敢而自信，这样的品质使他们拥有独特的混血自我。

我和晓明从未谋面，但通过通信，我想我已经开始了解她了。与我的前夫不同，晓明属于新的中国，这是正在努力奋斗、确立男女的全部权利和责任的中国，是正在创造一种新环境的中国，在这样的环境里，女儿们和儿子们可以同样受重视和被需要。当我阅读晓明发来的电子邮件时，我深深感到我们如同“一”人；我的书在某程度上能激励她如此努力地服务于妇女的最大利益，这使我深感荣幸。只要有像晓明这样的妇女存在——这样的妇女总是存在的，妇女的未来必定会比她们的过去和现在更好。无论

有多少差异存在，我们妇女都将因一个共同的愿望联合在一起，这个愿望是：自由、幸福地在一个世界上生活，这个世界将促使人们走到一起，而不是让人们互相隔绝。

罗斯玛丽·童

2002年8月15日于美国北卡罗来那大学

鸣 谢

任何写过书的人都知道，一本书不是一个人就能完成的工作。相反，这是集体的努力。我惟一担心的是我没有当众对所有帮助了我的人说一声谢谢，因为他们，本书才得以面世。

首先，我要向托尼·肖尔斯勒 (Toni Schossler) 和克里斯汀·加里斯 (Kristin Garris) 致谢，她们花了很多时间用于研究、编辑和录入本书各部分。这两位年轻女子都是富有才华、热诚慷慨的人，她们一定会对社会做出重要贡献。托尼已经成为德克萨斯大学加尔维斯顿医学分校医学人文专业的博士研究生，克里斯汀已经获得她在弗吉尼亚大学宗教研究专业的硕士学位。

第二，我想感谢弗朗西丝·亚历山大 (Frances Alexander)，感谢她协助录入这一书稿。没有她的帮助，这本书决不会得见天日。我也要感谢我的行政助理琼·纽曼 (Jean Newman)，她使我加快了这一工作的进程。琼帮助我度过了很多紧张忙乱的日子。

我还想感谢西观出版社 (Westview Press) 的凯瑟琳·普萨特里 (Catherine Pusateri)。她是个独立女子啦啦队，她总在我左右大声疾呼地激励、支持我。在我看来，对一个像我这样的作者，她真是完美的编辑。我也要感谢本书的审稿编辑艾丽斯·科尔韦尔 (Alice Colwell)，感谢那些匿名的审稿人，他/她们对本书提供了很多有启发的意见和批评。

最后，我要感谢戴维德森学院 (Davidson College) 对这一工作的支持，感谢我的丈夫杰里·帕特南 (Jerry Putnam)；在我写作

这本书时，杰里给了我有力的援手、倾听的耳朵和坚强的臂膀。他承受了我写作进展不佳时的负荷，他以出色的幽默和持久的忍耐承受了这一切。

罗斯玛丽·帕特南·童

目 录

胸怀全球生活——致中国女性主义者们的一封信·····	1
鸣谢·····	1
导 言：女性主义思想的多样性·····	1
第 1 章：自由主义女性主义·····	14
1. 18 世纪、19 世纪自由主义女性主义的思想根源·····	14
2. 19 世纪自由主义女性主义的行动·····	25
3. 20 世纪自由主义女性主义的行动·····	29
4. 20 世纪自由主义女性主义思想：男女同等对待还是区别对待？·····	33
5. 自由主义女性主义的当代方向·····	41
6. 对自由主义女性主义的批评·····	44
7. 结论·····	55
第 2 章：激进女性主义：自由派和文化派的不同角度·····	67
1. 激进自由派和激进文化派的女性主义者：对性 / 社会性别制度的诠释·····	71
2. 激进自由派和激进文化派女性主义者：生育对妇女是诅咒还是祝福？·····	101
3. 激进自由派和激进文化派的女性主义者：母职对妇女有利还是不利？·····	112
4. 对激进自由派和激进文化派女性主义者的批评·····	121

第3章：马克思主义和社会主义女性主义 ·····	141
1. 马克思主义的某些概念和理论：其中的女性主义内涵·····	141
2. 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》·····	150
3. 当代马克思主义女性主义·····	153
4. 对马克思主义女性主义的批评·····	164
5. 当代社会主义女性主义·····	170
6. 在两个前线作战：向资本主义父权制的双头兽发动进攻·····	171
7. 结论·····	180
第4章：精神分析和社会性别女性主义 ·····	192
1. 精神分析女性主义的根源：西格蒙德·弗洛伊德·····	193
2. 女性主义对弗洛伊德的普遍批评·····	197
3. 在女性主义方向下对精神分析的探讨·····	201
4. 社会性别女性主义·····	221
5. 结论·····	241
第5章：存在主义女性主义 ·····	255
1. 萨特的《存在与虚无》：《第二性》的理论背景·····	256
2. 西蒙娜·德·波伏娃：为妇女的存在主义·····	263
3. 对存在主义女性主义的批评·····	275
4. 结论·····	277
第6章：后现代女性主义 ·····	285
1. 后现代女性主义思想所接受的主要影响·····	286
2. 后现代女性主义与存在主义女性主义·····	287
3. 后现代女性主义与解构·····	288
4. 后现代女性主义：三种视角·····	292
5. 对后现代女性主义的批评·····	302
6. 结论·····	306

第7章：多元文化与全球女性主义	314
1. 多元文化女性主义概述	315
2. 美国多元文化女性主义的根源	315
3. 黑人妇女和女性主义：社会性别、种族和阶级的连锁 系统	319
4. 全球女性主义概述	332
5. 多样性与共性	334
6. “妇女问题”对“政治问题”	335
7. 同一与多样：道德绝对论与道德相对论	345
8. 结论	351
第8章：生态女性主义	364
1. 生态女性主义的根源	366
2. 生态女性主义：新的哲学还是古老的智慧？	370
3. 对生态女性主义的批评	398
4. 结论	402
结语：边缘与中心	410
参考文献	414
人名与概念术语英汉对照表	454
译后记	483

导言：女性主义思想的多样性

将近十年前，我为女性主义思潮写过第一篇导言，自那以后，我已经越来越明确地相信，女性主义思想有许多是抵制被归类的，尤其是基于起源之“父”标签的归类。请相信我好了，如果这样一些标签就让读者信服下面的结论，如说自由主义女性主义就只是约翰·斯图尔特·穆勒（Joan Stuart Mill）^[1]思想的变体，马克思主义—社会主义的女性主义仅仅是马克思（Karl Marx）和恩格斯（Friedrich Engels）著述的完善，精神分析的女性主义不过是弗洛伊德（Sigmund Freud）观点的补遗，存在主义女性主义也只是进一步阐发了萨特（Jean-Paul Sartre）的思想，而后现代女性主义仅在于简明扼要地重述拉康（Jacques Lacan）和德里达（Jacques Derrida）的冥想；如果是这样的话，那就是个悲剧。同样，如果这些标签贬低了激进女性主义者或生态女性主义者的努力，例如，她们努力于不依赖任何父权制思想重建哲学，这个任务令人生畏、甚至有风险但却值得提倡；如果这些标签贬低了她们的努力，那同样是一种不幸。

对思想家们进行分类，将其划入“X”、“Y”或者“Z”这样那样的主义，这么做的确很成问题；然而，尽管如此，女性主义思潮的发展的确已足够拥有一个完整的历史，连同它自己的一套标志：“自由主义的”、“激进的（自由主义的和文化的）”、“马克思主义—社会主义的”、“精神分析的”、“存在主义的”、“后现代的”、“多元文化的和全球的”以及“生态主义的”。无疑，女性主义思潮终将摆脱这些已有标志，再换上别的更好的标志，以表达其对妇女所承担的精神和政治义务。但现在，女性主义思潮的旧标志依然是有用的。它们对更广大的公众昭示，女性主义并不是铁板一块的意识形态，所有的女性主

义者并非以同样的方式想问题；而且，正像所有其它历史悠久的思想方式一样，女性主义思潮也有它的过去、现在和未来。女性主义思潮的旧标签也可以用作有益的教学工具。它们有助于标出各种各样的女性主义者所采用的不同方法、不同角度和框架结构的范围；她们通过这些不同的方法、视角和框架结构形成了她们对妇女为什么受压迫的解释，提出了消灭这一社会现象的种种解决办法。

许多当代女性主义理论都是从反对传统的自由主义女性主义开始定义自身的，因此，自由主义可以成为我们考察女性主义思潮的显著场所。在玛丽·沃尔斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）的《女权辩护》（*A Vindication of the Rights of Woman*）^[2]、穆勒的《妇女的屈从地位》（*Subjection of Women*）^[3]和 19 世纪妇女的投票权运动中，自由主义观点得到了经典性的表述。它的要旨是，妇女的屈从地位植根于一整套社会习惯和法律限制，这一切妨碍妇女进入公共领域并在其中获得成功；在当代妇女团体，如“全国妇女组织”（National Organization for Women，简称 NOW）中，依然可以看到对这一要点的强调。由于社会上存在的错误信念，即妇女的智力和体力生来就不如男人，因此妇女被排除在学术、公共论坛和商贸界之外。作为这种排斥政策的结果，许多妇女真正的潜能都得不到实现。如果妇女和男人一样，她们有同样的受教育的机会和公民权力，如果在这种情况下，依然只有少数妇女在科学、艺术和其它职业里取得杰出成就，那就任其自然好了。然而自由主义女性主义者坚持，社会性别公正要求我们：第一，制定公平的游戏规则；第二，确定在追求社会财产和服务的赛跑里，任何参赛者都不会处于有系统的不利条件下；社会性别公正并不要求我们给胜负双方颁奖。

但是，自由主义女性主义的纲要足够果断和激烈，从而能够完全解除对妇女的压迫吗？激进的女性主义者认为不行。她们指出，父权制度是以权力、控制、等级制和竞争为特征的。不能寄希望于改良父权制，而应该斩草除根。在妇女解放的道路上，不仅必须推翻父权制的法律和政治结构，还必须铲除它的社会和文化制度（特别是家庭、教会和学术）。

当我写这本书的第一版时，激进女性主义群体里各种观点的多样性既强烈地吸引了我，也深刻地影响了我。尽管所有激进的女性主义者都特别关注生理性别、社会性别和生育问题，以此作为女性主义思想发展的论题领域^[4]，但她们中有一些人支持所谓雌雄同体，强调所有类别的性快乐（异性恋、女同性恋或自体性行为）；在她们看来，不仅原有的生育控制技术绝对是妇女的福音，而且新的生育辅助技术也同样如此。与之相反，另有一些激进的女性主义者拒绝雌雄同体的观念，她们强调性的危险、特别是异性恋的性之危险；这部分人认为，新的生育辅助技术对妇女是有害的，原有的生育控制在极大程度上也是有害的。直到更深入地阅读了琳达·阿尔科夫（Linda Alcoff）、安·弗格森（Ann Ferguson）、艾丽斯·埃科尔斯（Alice Echols）^[5]的书。我才认识到，至少存在着两类激进的女性主义者，在这一版中，我将其大致分为“激进—自由派女性主义者”和“激进—文化派女性主义者”。

在和社会性别相关的问题上，激进—自由派女性主义者往往推论说，如果只允许男人展示他们的男性气质特征，而这对男性自己有害；同时又要求女人展示她们的女性气质特征，这又对女性有害；那么，对这个问题的解决方案就是：允许每个人都成为雌雄同体性格的人，即每个人都可以充分展示所有的男性气质和女性气质。应该允许男人去探讨他们女性气质的诸方面，而女人也可以探讨她们男性气质的诸方面。每个人对作为人的整体性的感受都不应受到禁止，这种整体性来自男女个人将他或她的男性气质和女性气质的诸多方面结合为一体。

激进—文化派女性主义者不同意以转向雌雄同体作为妇女解放的策略；她们反对这种转向的观点出自以下三种方式之一。某些反雌雄同体论者认为，问题不在于有女性气质或女性气质本身，而在于父权制分配给那些女性气质特点的价值不高，例如“温和、谦虚、恭谨、支持、同情、怜悯、温柔、抚爱、直觉、敏感、无私”这些女性气质的特点价值都不受重视；而更高的价值则被指派给了男性气质的特点，如“决断、进取、坚强、理性或逻辑思考、抽象思考和分析能

力，还有控制情感的能力”^[6]。她们宣称，如果社会能够学会像重视男性气质一样重视女性气质，妇女的受压迫将成为不愉快的回忆。另一些反雌雄同体者不同意，她们坚持说：女性气质本身就是一个问题，因为它是被男人建构出来、为父权制目的服务的。为了得到解放，妇女必须给女性气质以新的女性中心的意义。女性气质不应该继续被理解为那些与男性气质相悖的特质。相反，女性气质应该被理解为一种存在方式，它不需要外在于它的参照点。此外，还有一些反雌雄同体者回复到“本性理论”，她们指出，尽管父权制总在把虚假的、不真实的女性气质特性强加给妇女，但许多妇女还是发掘出了她们真实的、或者说真正的女性的本性。那么，女人充分的个人解放存在于她的能力，在于她有能力抛弃她虚假的女性自我而支持她真正的女性自我。

认识激进的女性主义对社会性别的思考，这样做很不容易；更困难的还在于认识她们关于性的思考。激进—自由派的女性主义者争论说，对一个解放了的女人，不应该把任何一种明确具体的性经验指定为对她来说最好的一种。^[7]每个女人都应该受到鼓励去和她自己、和其他女人、和男人进行性实验。正如在父权社会异性恋对妇女是危险的一样，对于女人来说，同样困难的还在于，例如难以知道在什么时候她真正愿意对男人的性要求说同意——她必须感受到自己是自由的，自由地遵循她自己欲望的引导。

激进—文化派女性主义者不同意这些观点。她们强调，通过色情作品、卖淫、性骚扰、强奸和殴打妇女^[8]；通过裹脚、殉夫自焚、不许外人窥其容貌的深闺制度、阴蒂切除、烧死女巫以及妇科学^[9]，男人已经控制了女性的性，以满足男性的快感需要。因此，为了得到解放，妇女必须逃出异性恋性欲的限制，并通过独身、自愉或女同性恋创造出妇女独有的性欲。^[10]单身或与其他她女人共同生活，女人能够发现真正的性快乐。

激进女性主义思想在与生育相关的问题上同样表现出多样性，这正如在与性相关的问题上一样。激进—自由派女性主义者宣称，生物性的母亲身份使妇女在身体和心理上都精疲力竭。^[11]她们说，妇女应

该能够根据自己的主张，自由运用旧的生育控制技术和新的生育辅助技术——防止或终止不希望发生的妊娠，或者利用那些技术作为选择手段，使她们在想要孩子的时候拥有孩子（更年期前或更年期后）、决定如何怀孩子（自己怀孕或者请代母怀孕）、跟谁有孩子（和男人、女人或者独自拥有）。某些激进—自由派的女性主义者甚至走得更远，她们盼望着这一天终能到来，这时人们能够在人工胎盘上进行体外受孕，由体外的人工培育完全取代自然的妊娠过程。与激进—自由派女性主义者形成对比的是，激进—文化派女性主义者认为，生物性的母亲身份是妇女力量的终极源泉。^[12]正是妇女决定着人类物种是否延续，她们决定着生死存亡。妇女必须保卫和赞美这种赋予力量的力量，因为如果没有它，男人对妇女的尊重和需要甚至会比现在还要少。^[13]

对于自由主义的和激进女性主义讨论的妇女解放议程，在某种程度上，马克思主义和社会主义女性主义者不完全信服；她们指出：在以阶级为基础的社会，任何人、特别是妇女根本不可能获得真正的自由；在阶级社会，由多数没有权力的人创造出来的财富，最后都是落到少数有权者手里。继承恩格斯的观点^[14]，马克思主义和社会主义女性主义者坚持认为，妇女受压迫起源于私有财产的引入，这个制度彻底毁灭了人们从前所享受的社群内无论是什么样的平等。被少数人、最初是所有男人占有生产资料的私有制开创了阶级制度，它的现代表现形式就是集团的资本主义和帝国主义。对这种状况的思考显示，不仅是更大范围的社会规范赋予男人优越于女人的特权，而且，资本主义本身就是妇女受压迫的根源。如果要使所有的妇女——而不仅是“例外”的某些人——能够获得解放，就必须以社会主义制度取代资本主义制度；在社会主义制度下，生产资料将属于所有人。妇女不再需要在经济上依靠男人，她们就会像男人一样自由。

社会主义的女性主义者同意马克思主义的女性主义者的观点，即资本主义是妇女受压迫的根源；她们也同意激进的女性主义者所说的：父权制是压迫妇女的根源。在她们看来，既然如此，要结束妇女受压迫的状况，就要杀死资本主义父权制或父权制的资本主义（随你

怎么说好了)这个双头兽。朱丽叶·米切尔(Juliet Mitchell)在《妇女地位》(*Woman's Estate*)一书中指出,妇女的处境是被多种因素决定的,这里有生产结构(正如马克思主义女性主义者所认为的)、生育和性(正如激进女性主义者所确信),还有儿童的社会化(正如自由主义女性主义者所坚持的)。^[15]如果妇女想要成就任何最大限度接近彻底解放的事情,那么,在所有这些结构中,妇女的社会地位和作用都必须改变。

阿利森·贾格尔(Alison Jaggar)做出另一有力尝试,她尝试在马克思主义女性主义和激进女性主义思想二者之间做出综合。她承认,各派女性主义的观点都认识到妇女承受着种种互相矛盾的要求,她们必须做妻子、母亲、女儿、情人和劳工。^[16]贾格尔坚持,惟有社会主义的女性主义是最独特的,因为它致力于把压迫妇女的各种各样的形式联系起来,给予全面观照。贾格尔采用了“异化”(alienation)这个统一的概念来解释,在资本主义制度下,原本可以成为妇女作为人的完整性之源泉的各种因素——一切事物(工作、性和游戏),一切人(家庭、朋友)——都反过来成为她的分裂状况的原因。像米切尔一样,贾格尔强调,女性的屈从地位只能以错综复杂的原因来解释。这里再次表明,在把妇女生活的各个方面相互联系起来的意义上,同时也是在创造统一的女性主义理论的意义上,社会主义女性主义强调的重点是统一和完整性。

在某种程度上,自由主义的、激进的、还有马克思主义—社会主义的女性主义者,她们各自对妇女受压迫的解释都聚焦在宏观世界(父权制或资本主义),而精神分析和社会性别女性主义者则进入到个人的微观世界。她们指出,压迫妇女的根源深藏在妇女的精神内部。对于精神分析的女性主义者,她们所关注的在于受压迫妇女的性角色,这个关注点起源于弗洛伊德的理论。最初,在所谓前俄迪浦斯阶段,所有的婴儿都是和母亲相依存的。在婴儿的感知中,母亲是无所不能者。然而,母亲和婴儿的关系是一种矛盾关系,因为母亲有时付出很多——她的出现压倒一切;有时她又付出很少——她的缺席令人失望。前俄迪浦斯阶段以所谓俄迪浦斯情结告终;通过这个过程,男

孩放弃他的初恋对象——母亲，以便逃出父亲的手掌，避免被父亲阉割的命运。他的自我（欲望）向超我（集体的社会道德良知）屈服，其结果是，男孩与文化充分地融为一体。他将与父亲一起征服自然和女人，这两者都被认为是含有同样的非理性力量的。与男孩相比，女孩没有阴茎可以失去；所以，女孩与她的初恋对象母亲的分离是缓慢的。结果，女孩没有完全融入文化。她不是作为统治者而是作为被统治的对象存在于文化的边缘，在多罗西·丁内斯坦（Dorothy Dinnerstein）看来，这在很大程度上因为她惧怕自己的力量。^[17]

由于俄迪浦斯情结是男性统治、或者说是父权制的根源，有些精神分析的女性主义者推论说，它仅仅是男性想像的产物，是一个精神陷阱；所有人、特别是妇女应该努力逃离它。但是另一些人提出反对意见，她们说，除非我们准备重新进入混乱的自然状态，否则，我们必须接受俄迪浦斯情结的某些解释，这些解释描述了将个人融入社会的经验。谢里·奥特纳（Sherry Ortner）指出，在接受对俄迪浦斯情结的某些解释时，我们不必接受弗洛伊德的版本；根据她的说法，权威、自主性和普遍性都被标示为“男性”的，而爱、依赖和特殊性则被标示为“女性的”。^[18]这些意味着让那些属于男性的特点优越于女性特点，然而，这些标签对于俄迪浦斯情结来说并不是最重要的。相反，它们仅仅是儿童接触男人和女人实际经验的结果罢了。在谢里·奥特纳看来，双亲抚育（正如多罗西·丁内斯坦和南西·乔多罗所推崇的）以及双亲共同参加工作，这就会改变俄迪浦斯情结中的社会性别结合关系。^[19]权威、自主性和普遍性将不再是纯属男人的特性，而爱、依赖和特殊性也不再是纯属女人的特性。

在本书的第一版，我还没能做出我在这一版里所强调的区分。我相信，在精神分析女性主义者和所谓社会性别女性主义者之间有着重要的差异。前者重点讨论的是前俄迪浦斯情结和俄迪浦斯主题，而后者重点讨论的是与女性气质相联系的美德和价值问题。尽管社会性别女性主义者和精神分析女性主义者都探讨妇女的精神世界，前者如卡罗尔·吉列根（Carol Gilligan）和内尔·诺丁斯（Nel Noddings），同时还探寻了妇女的心理和道德的关系。她们提出这样的问题，女性的关

怀或者男性的公正是否就是走向人类善良的真正途径，还有全人类解放的关键是否就是采纳传统上和妇女相联系的美德和价值。对于吉列根和诺丁斯来说，女性气质是妇女的祝福，而不是妇女的负担。

在对妇女精神状况的探讨上，西蒙娜·德·波伏娃（Simone de Beauvoir）甚至比精神分析和社会性别的女性主义者还要深入。她对妇女的受压迫提供了本体论的存在主义解释。《第二性》（*The Second Sex*）是20世纪有重大意义的女性主义理论文本^[20]，在书中，波伏娃雄辩地指出，妇女受压迫源于她的他者性质。妇女是他者，因为她不是男人。男人是自由的、自我决定的存在，他给自己的存在定义；而妇女是他者、对象，她作为对象的意义是被决定的。如果妇女要成为自我、主体，她必须像男人一样超越所有那些限定她存在的定义、标签和本质。她必须努力使自己成为她所希望成为的任何人。

后现代的女性主义者接受了波伏娃对他者性的理解，但把它完全颠倒过来使用。妇女依然是他者，但后现代女性主义者不是把他者解释为应该拒绝的处境，相反，她们积极肯定这一点。她们指出，妇女的他者性使得作为个体的妇女能够摆脱出来，批评主导的男性文化（父权制）力图强加于所有人、尤其是身处文化边缘者的那些规范、价值和实践。因此，他者性，由于它和所有那些被排斥、被回避、被拒绝、不受欢迎、被抛弃和边缘化的事物有联系，他者性有其自身的优越性。它是承认变化和差异的存在方式。妇女不是单一的自我，不是等待定义然后被这个定义僵化的本质。相反，妇女是自由的精神。

多元文化和全球女性主义者同意后现代女性主义者的这一观点：所谓的自我是破碎的，至少是分裂的。然而，对于多元文化和全球女性主义者来说，这种支离破碎的状况有其文化的和民族的根源，而不是止于性的和书面文字的。例如，就在美国内，一个有拉美血统的女人在自己家里或朋友圈中，她有可能体验到她的自我，但是在家庭边界之外，她会感觉到自己是**他者**。一位在美国居住了若干年的阿根廷妇女、哲学家玛丽亚·卢格尼斯（Maria Lugones）从这个有利位置写作，表达了她所说的“我们”（即其他拉美血统妇女）和“你们”（即盎格鲁血统的白人妇女）意味着什么。她写道，尽管拉美裔美国人必

须进入英裔美国人的世界，但英裔美国人并非必须进入拉美裔美国人的世界。例如一个英裔美国妇女可以到邻近的拉美裔人群之中，参加教堂节庆活动；但如果她觉得仪式和音乐太喧闹，只要开车回家就行了，她可以把这个晚上忘掉。然而对于拉美裔的妇女来说，决不可能那么容易地逃离盎格鲁文化；因为，主导文化将她作为其少数群体成员之一，为她的生存设定了基本的限制范围。

全球女性主义者也有这种自我分裂的感受。在她们的判断里，欧洲和北美的殖民者不仅掠夺了许多发展中国家人民的土地和资源，而且也剥夺了他们的自我身份。例如，在被白人帝国主义者占领之前，非洲人民并不认为他们自己首先是“黑人”。相反，他们认为非洲人各自都是有着独特语言和文化的人群，他们的语言和文化在整个非洲大陆是完全不一样的；而在他们的自我定义中，非洲人的肤色并不起多少作用。是殖民者把“黑人”身份加诸他们的殖民对象，给非洲人灌输了这样的观念：黑人就是“坏的”，而白人就是“好的”。

殖民者认为非洲人是未开化的野蛮人，在一定程度上，非洲人内化了这种殖民者的观点；在同样的程度上，这种人为建构和系统灌输的“自我概念”确实损害了他们原初的、积极的自我概念。更糟的是，殖民者统治的时间越长，被他们殖民的对象就越难以摆脱对“白人身份”的渴求。许多非洲本土的领导人认识到，这种渴求威胁了非洲人民的灵魂，他们集结自己的亲属族人，起而反叛白人统治者的观念和其军队。但是，即使这些反叛在政治上是成功的，在文化上也并非总是成功的。一旦头脑被“殖民”，精神的解放就非常困难。

尽管大多数女性主义思潮流派赞同相关联的自我观念，生态女性主义者对自我和他者的关系提供了最广阔也是最急迫的要求。根据生态女性主义者的看法，我们不仅彼此相关联，我们也和非人类的世界——动物甚至植物相关联。不幸的是，我们并非总是考虑到了我们对彼此的责任，更不用说对自然界的责任了。结果，我们用机器耗尽了这个世界的自然资源，我们用有毒气体污染环境，我们储藏有大规模杀伤力的武器。在这么做的时候，我们还自我欺骗说，我们正在控制自然、提升我们自己。然而实际上，生态女性主义者英内斯特

拉·金 (Ynestra King) 说, 自然已经在反抗了; 在每一天里, 当又一座森林惨遭“砍伐”、又一种动物物种被灭绝, 人的自我就在恶化枯萎。^[21]生态女性主义者强调, 避免自我毁灭只有一种方式, 那就是加强我们彼此之间的关系以及我们与自然世界的关系。

很清楚, 要将追求多样性和差异的压力与追求整体性和同一性的压力协调在一起, 这是当代女性主义面临的重大挑战。幸运的是, 当代女性主义者并没有在这种挑战面前退缩。多元文化的、全球的和生态女性主义的发展, 特别令我鼓舞和高兴。看来我们已经接近于真正理解妇女受压迫的根源、理解性别歧视如何与其它种种危害人类的偏见(种族歧视、阶级偏见、民族优越感、能力偏见、异性恋偏见和对自然的蔑视)相关联以及不相关联。

对于呈现在这里的各派女性主义思想观点, 我都力图尽可能顾及两方面, 既讨论其优点, 也阐述其不足。在这么做的时候, 我要达到的目的与其说是保持中立, 不如说是尊重各派观点, 因为每一种女性主义的探讨都对女性主义思想作出了丰富而持久的贡献。读者如果打算在这本书的结尾找到赢得胜利的某一种观点, 即在思想观念的自由论战最后幸存下来的夺冠者, 那就注定要失望。尽管所有这些女性主义的观点不可能同样正确, 我自己的观点和偏好也表现在其中; 但我认为, 没有必要给出确定无疑的终极答案。所有的精神探求过程都是要把我们从无所不知的权威主义陷阱里解放出来, 在这方面, 无论现在还是将来, 总有继续发展、完善、反省和拓展的空间。

在全书中, 尽管我的目的是代表妇女讲话, 与此同时, 我也不无痛苦地意识到, 我除了代表自己讲话以外, 并不代表“女人”、女性主义者或者其他任何人。我是从具体的经验背景来发言的, 正如大家也都是这么做的一样。我非常努力地使自己避免偏颇, 不要仅仅因为一种分析和我自己的经验和思想有共鸣就接受, 反之则拒绝。不过, 我的这一尝试在很大程度取得了成功还是多半失败了, 这必须留待我的读者们来判断了。

最后我想说, 尽管这一版里对女性主义思潮的概述比我十年前做出的概述内容要丰富得多, 它实际上依然是不完整的、暂时性的和启

发性的。任何专注于女性主义理论和实践的人都会立即认识到这一点。时间和篇幅的限制常常迫使我牺牲论述的广度和深度，我自己的学术背景和兴趣无疑也造成了其它局限。我希望抛砖引玉，激励其他人在将来做得更好。而我最迫切的希望是，这本书可以激励读者思考自己，进入到女性主义旨在争取的存在的完整性里。

注释

- [1] 约翰·斯图尔特·穆勒 (John Stuart Mill, 1806—1873), 英国经济学家、哲学家, 主要著作有《逻辑学体系》、《政治经济学原理》(两卷本)、《论自由》和《代议制政府》。关于女权问题, 他写过《承认妇女的选举权》、《妇女的屈从地位》和《妇女的投票权》, 他是世界上第一个妇女参政促进会的创办人之一。——译者注。
- [2] 玛丽·沃尔斯通克拉夫特 (Mary Wollstonecraft, 1759—1797), 英国女作家, 争取妇女教育平等和社会平等的女权主义先驱 (译者注)。《女权辩护》(A *Vindication of the Rights of Women*), Carol H. Poston, ed. (New York: W. W. Norton, 1975)。
- [3] 约翰·斯图尔特·穆勒 (John Stuart Mill): 《妇女的屈从地位》 (“The Subjection of Women”), 见约翰·斯图尔特·穆勒和哈丽雅特·泰勒·穆勒 (Harriet Taylor Mill): 《性别平等论文集》(*Essays on Sex Equality*), 艾丽丝·S·罗西 (Alice S. Rossi) 编辑, (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 第 184 页~185 页。
- [4] 凯瑟琳·A·麦金农 (Catharine A. MacKinnon) 在这篇文章中详细阐述了性/社会性别制度: 《女性主义、马克思主义和国家: 一份理论议程》 (“Feminism, Marxism, and the State: An Agenda for Theory”), 见《符号: 文化和社会中的妇女杂志》(*Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no.3, Spring 1982), 第 515 页~516 页。
- [5] 琳达·阿尔科夫 (Linda Alcoff): 《文化女性主义对后结构主义: 女性主义理论的身份危机》 (“Culture Feminism Versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”), 见《符号: 文化和社会中的妇女杂志》(*Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13, no.31, 1988), 第 408 页。安·

- 弗格森 (Ann Ferguson): 《妇女运动中的性别论争: 一个社会主义女性主义的观点》 (“The Sex Debate in the Women’s Movement: A Socialist-Feminist View”), 见《逆流而行》 (*Against the Current*), (September/October 1983: 10-16); 艾丽斯·埃科尔斯 (Alice Echols): 《新的阴阳女性主义》 (“The New Feminism of Yin and Yang”), 见《欲望的权力: 性的政治》 (*Powers of Desire: The Politics of Sexuality*), 安·斯尼脱 (Ann Snitow)、克里斯廷·斯坦塞尔 (Christine Stansell) 和莎伦·汤普森 (Sharon Thompson) 编辑, (New York: Monthly Review Press, 1983), 第 445 页。
- [6] 参见玛丽·维特林·布拉金 (Mary Vetterling-Braggin) 编: 《“女性气质”、“男性气质”与“雌雄同体”》 (“Femininity,” “Masculinity,” and “Androgyny”), (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1982), 第 6 页。
- [7] 卡罗尔·S·万斯 (Carol S. Vance) 编: 《快感与危险: 探索女性的性》 (*Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*), (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984)。
- [8] 罗斯玛丽·童 (Rosemarie Tong): 《妇女、性别与法律》 (*Women, Sex and the Law*), (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1984)。
- [9] 玛丽·戴利 (Mary Daly): 《妇科/生态学: 激进女性主义的元伦理学》 (*Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*), (Boston: Beacon Press, 1978)。
- [10] 夏洛特·邦奇 (Charlotte Bunch): 《女同性恋在反抗》 (“Lesbians in Revolt”), 见《妇女与价值》 (*Women and Values*), 玛丽琳·皮尔索尔 (Marilyn Pearl) 编, (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1986), 第 128 页--132 页。
- [11] 舒拉米斯·费尔斯通 (Shulamith Firestone): 《性的辩证法》 (*The Dialectic of Sex*), (New York: Bantam Books, 1970)。
- [12] 阿德丽安娜·里奇 (Adrienne Rich): 《女人所生》 (*Of Woman Born*), (New York: W.W.Norton, 1976); 萨拉·鲁迪克 (Sara Ruddick): 《母性的思考》 (“Maternal Thinking”), 见《母职: 女性主义理论文集》 (*Mothering: Essays in Feminist Theory*), 乔伊斯·特里比尔科特 (Joyce Trebilcock) 编, (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1984)。
- [13] 例如, 参见吉尼亚·科里亚 (Genea Corea): 《生育机器: 从人工受精到人工子宫的生育技术》 (*The Mother Machine: Reproduction Technologies from Artificial Inseminating to Artificial Wombs*), (New York: Harper & Row, 1985)。

- [14] 弗里德里希·恩格斯 (Friedrich Engels): 《家庭、私有制和国家的起源》 (*The Origin of the Family, Private Property and the State*), (New York: International Publishers, 1972), 第 103 页。
- [15] 朱丽叶·米切尔 (Juliet Mitchell): 《妇女地位》 (*Woman's Estate*), (New York: Pantheon Books, 1971)。
- [16] 阿利森·M·贾格尔 (Alison M. Jaggar): 《女性主义政治学与人性》 (*Feminist Politics and Human Nature*), (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983), 第 316 页~317 页。
- [17] 多罗西·丁内斯坦 (Dorothy Dinnerstein): 《美人鱼与牛头怪：性别安排与人类不适》 (*The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*), (New York: Harper Colophon Books, 1977), 第 161 页。
- [18] 谢里·B·奥特纳 (Sherry B. Ortner): 《俄迪浦斯的父亲、母亲的兄弟和阴茎：评朱丽叶·米切尔〈心理分析与女性主义〉》 (“Oedipal Father, Mother's Brother, and the Penis: A Review Of Juliet Mitchell's *Psychoanalysis and Feminism*”), 见《女性主义研究》 (*Feminist Studies* 2, nos.2-3, 1975), 第 179 页。
- [19] 南西·乔多罗 (Nancy Chodorow): 《重建母职》 (*The Reproduction of Mothering*), (Berkeley: University of California Press, 1978)。
- [20] 西蒙娜·德·波伏娃 (Simone de Beauvoir): 《第二性》 (*The Second Sex*), 帕什利 (H.M. Parshley) 翻译与编辑, (New York: Vintage Books, 1974)。
- [21] 英内斯特拉·金 (Ynestra King): 《治愈创伤：女性主义、生态学与自然/文化二元论》 (“Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and Nature / Culture Dualism”), 见《女性主义和哲学》 (*Feminism and Philosophy*), 南希·图安娜 (Nancy Tuana) 和罗斯玛丽·童 (Rosemarie Tong) 编辑, (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995)。

第1章 自由主义女性主义

自由主义是一种政治思潮流派，自由主义女性主义是从其中发展出来的；它仍然在重新形成概念、重新思考和重新结构自身的过程中^[1]，因此确定自由主义女性主义思潮的地位是不容易的。苏珊·温德尔（Susan Wendell）提出富有挑战性的论断，她认为，自由主义女性主义在很大程度上已经发展成熟，以致于脱离了它原有的基础。^[2]如果我们要评价温德尔这个论断的精确性的话，必须对当代自由主义思潮的状况做一审视，从而为我们自己决定自由主义的言辞是否事实上与女性主义的论述发生共鸣。

1 18世纪、19世纪自由主义女性主义的思想根源

阿利森·贾格尔在《女性主义政治学与人性》（*Feminist Politics and Human Nature*）^[3]一书中表达她的看法，她谈道，自由主义的政治思潮坚持人性的概念，认为我们作为人的独特性在于我们的理性能力。理性把我们与其它生物中区别开来，这种信念相对来说并没有什么新意，所以自由主义者尝试以各种方式来定义理性，他们或者强调它的道德（*moral*），或者强调它的审慎（*prudential*）。当理性被界定为理解道德的理性原则的能力时，那么个人自主的价值就得到强调。相反，当理性被界定为决定达到某些欲望目的的最好手段时，那么自我实现的价值就得到强调。^[4]

不管自由主义者主要是在道德还是审慎的意义上来界定理性，他们都一致同意，一个公正的社会允许个人去发挥他们的自主性、实现自我。自由主义者断言：“权利高于善，必须优先考虑。”^[5]换言之，

我们个人权利的整体系统是合理的，因为这些权利构成一个框架，在其中我们都可以选择自己不同的物品，只要我们不剥夺其他人所有的物品。权利高于善，这种优先权维护宗教自由，但这种维护的基础既不在于例如说宗教会增加普遍的福祉，也不在于说有上帝的生活比没有上帝的生活更有内在价值；宗教自由的根据仅仅在于，人们有权利实践他们自己选择的精神活动形式。自由主义不仅如此看待宗教自由，对其它种种我们一般视为最基本的那些权利，也都作如是观。

权利高于善，应予优先考虑，这个限制条件使得公平社会的建构复杂化了。因为，倘若这一切确实如此，如大多数自由主义者所宣称的：资源有限，每一个体的人，即使是受利他主义抑制^[6]，他们也仍然有兴趣尽可能多地获得现有的资源；这样，创造一个最大限度地拥有个人自由，同时又不危害集体福利的政治、经济和社会制度就成为挑战。

在论及国家干预私人领域（家庭或家庭内的社会）时^[7]，自由主义者有着共识。他们一致认为，我们越少在我们的卧室、浴室、厨房、娱乐消遣房间和育婴室见到“老大哥”^[8]，那就越好。我们都需要这样的地方，在这里我们可以和家庭、朋友在一起，我们卸下公开的人格面具，回复我们的“真实”自我。然而，在论及国家对公众领域（公民或政治社会）的干预时^[9]，自由主义者意见分歧，他们分成了两派，一派是所谓古典的或者说是意志自由论的自由主义者，另一派是所谓社会福利或平等的自由主义者，他们各有不同意见。^[10]

对于古典自由主义者来说，理想的国家保护公民自由（例如，私有财产权、投票权、言论自由、宗教自由和结社自由），它不干预市场自由，而只是给所有的个人提供平等的机会，让他们自己决定在这个市场内的积累。相反，对于社会福利自由主义者来说，理想的国家把重点放在经济的公平合理上，而不是公民自由。在这后一派自由主义者看来，个体的人是带着各种差异进入市场的，这些差异基于他们各自的先决条件，天资以及纯粹的机遇。有时这些差异是如此之大，以致于某些个人不能从市场所得中获取他们应得的份额，除非作出某些调整来弥补他们所处的不利处境。由于对这一事态的认识，社会福

利自由主义者呼吁政府干预经济，例如提供法律服务、学校贷款、食品票证、低价房屋、医疗补助、医疗保健、社会保障以及对有子女需要抚养的家庭提供援助，如此使市场得到调节，不至于让市场竞争导致的不平等长期持续，甚至是加剧恶化这种不平等。

尽管古典自由主义和社会福利自由主义思想潮流都在自由主义的女性主义思潮中出现，当代的自由主义女性主义者似乎更支持社会福利自由主义。事实上，当苏珊·温德尔（并非一位自由主义的女性主义者）描述当代自由主义女性主义思想时，她强调，它“致力于重要的经济重组和相当大范围内的财产再分配。因为，现代政治与自由主义女性主义联系最密切的目标之一就是机会均等，这无疑要求和导致经济重组和财产的再分配”^[11]。温德尔对当代自由主义女性主义思想的理解是否像我所希望的那样成熟，我把这个问题留给读者自己决定。

我恐怕不可能在一部导论性著作里讨论所有的自由主义女性主义的思想家、运动和组织，既然如此，我决定把论述重点集中在玛丽·沃尔斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）、约翰·斯图尔特·穆勒（John Stuart Mill）、哈丽雅特·泰勒（Harriet Taylor）、美国的妇女投票权运动、贝蒂·弗里丹（Betty Friedan）和全国妇女组织（the National Organization for Women）上。我的目的是使读者信服，尽管有许多缺点，然而，自由主义女性主义的全部目标依然是创造“一个公平而富有同情心的社会，在这样一个社会，人们享有充分的自由”^[12]。只有在这样的社会中，妇女和男人才能都得到蓬勃发展。

1.1 18世纪自由主义女性主义思想：平等教育

玛丽·沃尔斯通克拉夫特是在这样一个时代（1759—1799）开始写作的，当时，欧洲妇女的经济和社会地位都在衰落。在18世纪之前，生产性的工作（能够带来收入维持家庭生活的工作）都是在家庭内部或者以家庭为组织进行、由男人和女人共同完成的。但工业资本主义的力量继而兴起，它开始把劳动力吸引到私人家庭外面，进入公共劳动场所。起初，这一工业化的过程进展缓慢而曲折，已婚的资

产阶级妇女受到的影响最为强烈。这些妇女最先发现她们是被留在家庭的人了，没有什么生产性的工作可做。她们嫁给了相对富有的专业人士和有企业经营技能的男人，对她们来说，也没有谋生的需求刺激她们离开家庭，到外面去做生产性的工作。就她们的情况而言，甚至在家庭内部，也有数位仆役伺候，无须亲自工作。^[13]

读《女权辩护》(*A Vindication of the Rights of Woman*)^[14]一书，我们可以看到，富裕是如何使这些18世纪已婚的资产阶级妇女成为受害者的。沃尔斯通克拉夫特把这些养尊处优的妇女（她希望激励她们去追求，作为充分发展的人而存在）比喻为“装饰羽毛一族”，她说：这些妇女像鸟儿一样被限制在笼子里生活，除了整理自己的羽毛，除了“装腔作势地在栖身之处高视阔步”^[15]，就没什么事好干。在沃尔斯通克拉夫特的评价里，中产阶级的太太们是“被圈养”起来的妇女，她们为了其丈夫所能提供的无论什么声望、乐趣和权力而牺牲了健康、自由和美德。因为不允许她们到户外活动，以免晒黑了女人雪白的肌肤，所以她们的身体不健康。因为不允许自己做决定，她们没自由。因为不鼓励她们发展自己理性的力量——倘若是沉溺于自我和取悦他人、特别是满足男人和孩子们，这还可以得一大笔酬金；因此她们也缺乏美德。

尽管沃尔斯通克拉夫特并没有用诸如“社会建构的性别角色”这样的术语，但她同样否认妇女天生比男人更喜好寻欢作乐和施乐于人。她论证说，如果把男人限制在妇女发现自己被锁入的同样的笼子里，他们也会演变出同样的性格。^[16]剥夺男人发展他们理性力量的机会，使他们没有机会成为道德的人——有着超越个人乐趣的关注、事业和责任承诺；那么，就像女人一样，男人也会变得非常“情绪化”(emotional)。沃尔斯通克拉夫特用“情绪化”这个说法时，倾向于把它和感情脆弱、极端自恋和过分的自我沉溺联系在一起。

倘若说沃尔斯通克拉夫特对感性的评价一般来说是负面的，那么，她对理性却是非常推崇。她认为，理性是将人与动物区别开来的能力。因此，沃尔斯通克拉夫特厌恶卢梭(Jean-Jacques Rousseau)的《爱弥儿》(Emile)^[17]，这就一点也不奇怪了。在这部教育哲学的

经典著作中，卢梭描绘了对于男孩来说最重要的教育目标——理性的发展，而这个目标却不是对女孩而言。卢梭坚信两性异形（sexual dimorphism），即“理性深邃的男人”对于“感情丰富的女人”是完美的互补，反之亦然。^[18]在他看来，男人应该受到教育，以培养如勇气、节制、公正和刚毅的美德，而女人受教育，则是要拥有如忍耐、温顺、良好的幽默感和灵敏的美德。因此，卢梭笔下理想的男学生爱弥儿研究人文科学、社会科学和自然科学；而他理想的女学生索菲则涉猎音乐、艺术、小说和诗，同时对自己持家的技巧精益求精。卢梭希望，让爱弥儿磨砺出敏锐的思维能力同时限制索菲的思维能力，这样他就能把爱弥儿造就成自治自律的公民和恪守本分的一家之主，而索菲则成为善解人意、尽职尽责的贤妻良母。

沃尔斯通克拉夫特同意卢梭对爱弥儿的设计，但不同意对索菲的设计。以她对中产阶级女子的了解，她预料到，索菲在“小说、音乐、诗歌和男人献殷勤”这一套稳步灌输下，非但不能成为丈夫的贤内助，反而会造成祸害。^[19]她的荷尔蒙汹涌、激情爆发、情绪反复无常，索菲根本不懂如何履行她作为妻子、特别是作为母亲的职责。

沃尔斯通克拉夫特给索菲开的药方是，让她像爱弥儿一样，给她提供受教育的机会，教育使人们能够发展理性和道德能力，充分实现他们作为人的潜能。有时，沃尔斯通克拉夫特以功利主义的说法来表达支持教育平等的论点。她指出，理性和独立的妇女不同于感性和依赖的妇女，后者经常逃避家庭责任、沉溺于自己的肉体欲望。理性的、独立的妇女将会成为“体察敏锐的女儿”、“富于爱心的姊妹”、“忠实的妻子”和“通情达理的母亲”。^[20]真正受过教育的妇女将成为对社会福祉作出重要贡献的人。她不会把时间和精力耗费在那些无所事事的娱乐中，她将善理家务，尤其懂得适当地教育孩子。^[21]

然而，并非沃尔斯通克拉夫特所有关于教育平等的观点都是功利主义的。事实上，在《女权辩护》中她采用的观点与康德在《道德的形而上学基础》（*Groundwork of the Metaphysics of Morals*）一书中的观点明显相似，即除非人的行动是自主的，否则他或她都不是作为充分的人在行动。^[22]沃尔斯通克拉夫特坚持，如果理性是将人类从动物

中区别出来的能力，那么除非女性是残忍的动物（大多数男人都会拒绝把这个描述用于他们自己的母亲、妻子和女儿），否则，妇女就和男人一样拥有这种能力。因此，社会对女孩和对男孩一样有教育她们的义务，这只是因为所有的人都应该得到平等机会，去发展理性和道德禀赋；这样，他们才能够充分实现自己的个性。

沃尔斯通克拉夫特一再颂扬理性，却常常以牺牲感情为代价。正如简·罗兰·马丁（Jane Roland Martin）所说：“在提出论据支持女权时……（沃尔斯通克拉夫特）呈现给我们的是理想的女性教育，这种教育把最重要的地位给了传统上和男性相联系的特征，这却是以牺牲传统上与女性相联系的特征为代价的。”^[23]她也没有把儿童缺乏德行的原因归咎于父亲的缺席，在她看来，只有在必须“管教”子女时，父亲才应召出场。^[24]相反，她把传统的男性特征完全设想为“好”的；那么，在理性和道德上有缺陷的是女人，而不是男人。

沃尔斯通克拉夫特要求妇女成为自主的、能自己做出决定的人，这一思想贯穿《女权辩护》的全书。而她反复强调的独立自主之路都是通过高等教育来实现，却没有为妇女提供什么具体的指导。^[25]尽管沃尔斯通克拉夫特认为，妇女的自主性有赖于她们在经济和政治上独立于男人，但她又断言，受过良好教育的妇女并不需要为获得自主性而争取经济自立或在政治上积极行动。实际上，沃尔斯通克拉夫特把妇女投票权运动当作浪费时间，因而不予考虑；在她的评价中，整个法定代理人制度（the system of legal representation）不过是“暴政的方便把柄”^[26]而已。

尽管沃尔斯通克拉夫特的分析有种种局限，她的确还是呈现了一幅妇女在精神和身体上自强的图景，女人不是激情、丈夫或孩子的奴隶。对沃尔斯通克拉夫特来说，如果自我实现只是意味着迎合欲望、转移对家庭的责任，而不是发挥自我控制的能力，那么，理想的妇女对这种自我实现是没什么兴趣的。^[27]为了把自己从一系列压迫性的角色中解放出来，不再是感情上病态的、小泼妇型的、自恋的性对象，女人必须服从理性的要求，忠实履行她作为贤妻良母的责任。

沃尔斯通克拉夫特最希望女人具有的是人格（personhood）。她

指出，妇女不是“男人的玩偶、拨浪鼓”，“无论什么时候，当他想要驱遣理性，娱乐自己时，他就可以让这玩意在耳边响动”。^[28]换言之，女人不仅仅是为了成全他人幸福或完美的“手段”或工具。相反，女人是“目的”，是理性的主体，她的尊严包括有自我决定的能力。^[29]把一个人仅仅当作手段，那就是不把她当作人来对待，不把她当作自足的存在，而是看作其他人的附庸。因此，例如，如果丈夫对待妻子的态度完全无异于对待一株漂亮的室内植物，他就是把她当作物在看待；他培育此物仅仅是娱乐自己的手段。同样，如果女人允许自己被如此对待，她也就是容许自己接受虐待，这与她作为充分的人的地位不相称。她没有自己承担起发展壮大、成为栋梁之材的责任，而是抛弃了她的自由，让别人来塑造她，把她变成发育不良的盆栽植物。沃尔斯通克拉夫特坚持说，任何一个女人都不应该允许这样的暴力发生在自己身上。

1.2 19 世纪的自由主义女性主义思想：平等的政治权力和经济机会

在将近一百年以后，约翰·斯图尔特·穆勒和哈里雅特·泰勒（穆勒）加入了沃尔斯通克拉夫特颂扬理性的行列。但他们所构想的理性不仅仅是在道德上自主地作出决定，同时也是审慎地实现自我，或者说用你的头脑去得到你想要的东西。因此，他们对理性的理解与沃尔斯通克拉夫特的信念不一致，也就不奇怪了。与沃尔斯通克拉夫特不同，穆勒和泰勒都认为，最大限度地达到功效（幸福、快乐）的通常方式就是，允许个人去追求他们想要的一切，只要他们在这个过程中不妨碍和阻挠彼此。穆勒和泰勒与沃尔斯通克拉夫特的另一不同之处就是，他们坚持认为，如果社会要达到性的平等，或者社会性别公正，那么它必须给妇女提供同样的政治权利和经济机会以及男人们乐于享有的、同样的受教育机会。

玛丽·沃尔斯通克拉夫特曾经两次试图自杀，她拒绝婚姻，直到很晚才结婚，有一个非婚生的孩子；约翰·斯图尔特·穆勒和哈里雅特·泰勒和她一样，他们也过着相当反传统的生活。他们 1830 年相

识，当时哈里雅特·泰勒已经和约翰·泰勒结婚，是两个儿子的母亲（第三个孩子海伦即将出世）。哈里雅特·泰勒和穆勒一见钟情，在理智和感情上互相吸引；他们在二十年里维持着一种亲密的、有争议的柏拉图式关系。直到约翰·泰勒去世后，他们才结婚。在丈夫去世以前的年代，哈里雅特·泰勒和穆勒经常见面，共进晚餐，还一起在英格兰海岸度周末。约翰·泰勒同意这种安排，其代价是哈里雅特“为他的妻子住在他的房子里”，以维持“外部的礼节”^[30]。

由于他们两人和泰勒非正统的协议，哈里雅特·泰勒和穆勒有时间和独立或合作地完成了论及性的平等的若干论文。在这些独立或合作完成的论文中，他们俩到底是哪一位贡献了哪些具体观点，学术界一直有争议。但是，人们一般都同意，泰勒和穆勒合作完成了《论婚姻和离婚的早期论文》（1832），泰勒写了《妇女的选举权》（1851），穆勒写了《妇女的屈从地位》（1869）。正如我们将要看到的，这些著作的作者问题相当重要，因为泰勒的观点常常与穆勒有分歧。

考虑到他们的个人处境，那么穆勒和泰勒集中思考如婚姻和离婚这些问题也就可以理解了。但他们遵循的远非是同样的思路，穆勒和泰勒常常在如何满足妇女和儿童最佳利益方面有不同意见。泰勒接受传统的观点，即母亲和子女的纽带比父亲的更强，她坚决认为在离婚事件后应该由母亲把子女抚养成人。因此她提醒妇女少要孩子。相反，穆勒要求夫妇俩晚婚，晚育，生活在大家庭和类似群体的环境里，这样来把离婚对子女生活的干扰影响降到最低限度。^[31]显然，穆勒想象的是，离婚后男人和女人都还能在他们子女的生活中发挥作用。

泰勒和穆勒不同，她并没有对社会关于男性和女性在养育子女方面的角色假定提出质疑，尽管如此，她依然质疑了社会的这一假定，即妇女应该优先考虑婚姻和母职，而不是事业和工作。穆勒争辩说，即使是在妇女受到充分教育和完全得到公民权后，她们中的大多数还是会选择留在私人生活的领域，这里，她们主要的作用将是“装饰”和“美化”生活，而不是去“谋生”。^[32]相反，在《妇女的选举权》一文里，泰勒争辩说，妇女和男人一样，她们的首要责任是“谋生”。

她坚持道，妇女不应该仅仅是寻求机会读书和扔选票；她们同样应该寻求机会成为男人“在劳动和收获、工业生产的冒险和报酬”^[33]这方面的同伴。因此，泰勒预言说，如果社会给妇女一个真正的选择，让她们在以下两者中任选其一，一方面是把生命贡献给“动物的功能和它的结果”^[34]，另一方面是写伟大的作品、发现新世界以及建立强大的帝国；很少有妇女会满足于所谓家、甜蜜的家必须给她们提供的东西。

然而，前面所述“选举权”一文里有些段落显示，泰勒相信，女人不能不在做家中的贤妻良母与在家庭之外工作这两者之间进行选择；但文中另一些段落则表明，她相信妇女还有第三个选择，即在家庭和做母亲的角色和责任之外，再加上事业或工作。事实上，泰勒断言，已婚的妇女除非能“在物质上支持家庭”，除非有做这种具体的物质贡献的信心和名分，否则她是不能真正和丈夫一样平等的。^[35]这显然是无视穆勒 1832 年的观点，他认为妇女经济上的平等将会造成经济萧条、以及随之而来的工资下降。^[36]泰勒坚持说，参加工作对每个妇女都有心理上的重要性，无论她的工作是否有最大效益。泰勒写道：“按照现在的情况，就算每个妇女都要求男人的支持，但如果收入中有一部分是由妇女挣来的，那该是多么称心如意啊；这样一来收入总数或略有减低，但即便如此也比妇女被迫站在一边、让男人成为惟一的挣钱者、惟一的收入分配者要好。”^[37]简言之，为了成为丈夫的同伴而不是仆人，妻子们必须走出家庭赢得收入。

泰勒进一步解释她的观点，即结了婚的妇女和单身妇女一样应该工作；这里，泰勒背叛了她的阶级偏见。她认识到，没有哪位妇女在缺乏相当帮助的情况下能够既成为出色的妻子、母亲同时又是优秀的职工。泰勒注意到，又要带孩子又要工作的妻子们，需要“全副武装的家庭仆人们”来帮助她们减轻负担。^[38]据批评家齐拉·爱森斯坦 (Zillah Eisenstein) 的评价，泰勒的话揭示出她自己是个多么幸运的女人。直到 1850 年左右，依然只有像泰勒这样的中上层阶级的妇女足够富有，能够雇佣她们所需要的那么多仆人为她们做全部家务。^[39]因此可以说，泰勒，作为阶级特权的产物，她对富有妇女显示了“拥

有一切”的途径，却没有为贫穷妇女指引通向平等、充分发展的生活之路。

正如沃尔斯通克拉夫特一样，泰勒的作品与其说是为所有妇女而写的，不如说是为特定阶级已婚妇女而写的；这些妇女的特权地位允许她们到家庭外面去工作，同时不会对她们家庭内部的生活质量造成任何恶劣影响。不过，泰勒的写作的确帮助了许多贫穷妇女，也帮助了富有的妇女，她为她们铺平了进入公众世界的道路。穆勒的作品也起到同样作用，在《妇女的屈从地位》里，他试图建立这一观点，如果人们认识到妇女和男人一样有充分的理性，值得享有同样的公民自由和经济机会；那么社会将会大为获益，它将会得到具有公共精神的公民、在思想上激发和启迪丈夫的配偶、能更好为人性服务的双倍的“智力资源”以及无数非常幸福的女人。^[40] 尽管，根据政治理论家苏珊·奥肯（Susan Okin）的看法，穆勒反对压制妇女，这并不要求他非得严密地证明妇女和男人完全不相上下——即使妇女在能力上略微低于男人，他所设想的妇女解放的大多数好处同样可以成立；然而穆勒却感到他有责任对性的平等提出强有力的证据。^[41] 沃尔斯通克拉夫特倾向于贬低杰出的女人，她这样说：“对少数妇女来说，她们没有太大的压力，这些人接受过男性气质的教育，具有所需要的勇气和决心。”^[42] 穆勒和她不同，他以所谓的杰出的妇女来强化他的观点，他说所有那些被人们认为的男女差异不过是平均水平的差异。穆勒说，只要对人类历史上有一点了解，就决不会强辩说所有男人比所有女人更强壮和聪明。因为，一般妇女做不了一般男人可做的某些事，这并不能证明禁止所有的妇女尝试某事的法律或禁忌是有道理的。^[43]

根据穆勒的看法，即使在某件事情上所有的妇女比所有的男人更糟，这仍然不能证明可以禁止妇女尝试去做那件事；原因是：“妇女天生不能做的事，那就没有必要禁止她们去做。她们能做的事，但不如她们的竞争者男人做得更好，那么竞争本身就足以排除她们。”^[44] 虽然，穆勒相信妇女在所有和男人的竞争中都会进展顺利，但他也承认，偶尔一种生理上的性差异可能会影响到结果，有利于男性竞争者。然而和沃尔斯通克拉夫特相同的是，他否认在男人和女人之间存

在一般的智力或道德差异。他指出：“整个世界、包括那班孜孜不倦的男人，都无视和忽略所有那些社会状况的影响，他们愚蠢地贬低妇女的智力本性，愚蠢地赞颂妇女的道德本性，我不知道还有没有比这更显著的盲目无知的例子了。”^[45]

像早先的沃尔斯通克拉夫特一样，穆勒指出：社会伦理的双重标准伤害妇女。妇女被颂扬的大多数“美德”，实际上都是妨碍妇女人格发展的消极性格特征。那种表面上消极的特征（无助）和表面上积极的特征（无私）都是如此。穆勒提出，因为妇女的关注被限制在私人领域，因此典型的妇女总是被自己和家庭的直接利益占据头脑，她过高估计家庭的要求和需要，过低估计了社会的普遍要求和需要。其结果，她的无私采取了这样一种扩大的自私自利的形式，这是对这种无私最好的描述。她不遗余力地支持她的丈夫发展事业，使她的孩子置身于好学校和舒适的婚姻；一个典型的妻子和母亲的仁爱因此就在家里开始和告终。这不是如自由意志者穆勒这样的人所珍视的无私。他们所珍视的无私是激励人们既考虑整个社会的利益，也考虑个体的人或小家庭的利益。穆勒相信，如果给妇女以男人同样的教育和法律权利——如果教育她关注普遍也关注特殊、关注集体利益也关注个人利益——那么她将会发展出真正的无私品质。这一信念解释了穆勒对妇女投票权的热情呼吁。认识到在制定公共政策时，集体利益是至高无上的；投票者理解对他人的“仁爱”决不能结束于家里，即使它是从那里开始也是如此。^[46]

在挑战男人所宣称的智力优越性时，穆勒比沃尔斯通克拉夫特走得更远。沃尔斯通克拉夫特也强调，男人和女人有同样的智力，但她依然接受这样的想法，妇女也许不能和男人达到同样的知识水平。^[47]穆勒没有这样的保留。他坚持认为，男人和女人之间智力成就的差距仅仅是因为，男人得到了更完备的教育，在社会上处于更有利的位置。实际上，穆勒如此迫切地想要确立男人并不比女人在智力上优越的观点，以至于他矫枉过正，走到相反的方向；他强调妇女对细节的重视、运用具体事例的能力和直觉，把这些作为男人中少见的更优越的认知能力。^[48]

穆勒高度评价妇女的智力，但他和泰勒又有不同。穆勒认为，即使是在理想的情况下——男女作为两个真正平等者有自由契约的婚姻、合法的分居，妻子可以选择离婚，在夫妻关系之外生活的妇女有工作机会；即使在这样的情况下，大多数妇女还是会优先选择家庭而不是事业。他也假定，选择家庭高于事业的这些妇女对牺牲自己的其它兴趣也就默认了；她们甘心放弃，以待子女成人。穆勒写道：“就像男人选择了职业一样，女人结婚时，一般来说这应该理解为她是自觉选择了管理家务、维持家庭，以此作为首要目标来努力；无论在她的一生里需要多少年时间，她都会为之奉献。她不是放弃所有的对象和工作，而是放弃所有那些和这个目标的要求不相一致的东西。”^[49]穆勒的话明显证实了他的信念，到底是妇女比男人更多地负起家庭责任，她们不仅负责建立家庭，而且负责维系家庭。尽管穆勒关于妇女的其它意见是有启发性的，然而，他却不能超越这一观点，养育子女的最大责任依然是落在生育子女的妇女身上。

如前所述，泰勒怀疑解放了的妻子和母亲们还会愿意待在家里，但是她和穆勒一样，他们都是改良主义者，而不是革命者。毋庸置疑，泰勒鼓励已婚并有孩子的妇女以及单身妇女到家庭外去工作，这的确挑战了家庭内部传统的劳动分工；在传统分工里，男人挣钱，女人管理钱的用途。但是泰勒对妇女现状这一方面的挑战走得不够远。例如，她没有考虑到，只有当丈夫们和他们的妻子们一起带孩子、平等地分担家务责任，夫妻双方才可能同样在家庭之外全职工作；而有孩子也要上班的妻子们才能免除“双倍工作日”，不至于要雇佣一班“全能”的女性仆人去做她们的家务、帮她们带孩子。

2 19世纪自由主义女性主义的行动

约翰·斯图尔特·穆勒和哈里雅特·泰勒·穆勒都相信，妇女需要投票权，以便与男人平等。他们说，要能够投票就要站在这样的立场上，不仅表达某人个人的政治观点，而且还要改变那些压迫自己或压迫他人的制度、结构和态度。因此，正如安吉拉·戴维斯（Angela

Davis) 在她的著作《妇女、种族和阶级》(*Women, Race and Class*)一书里所观察到的, 整个 19 世纪美国的女权运动, 包括妇女投票权运动都和废奴运动紧密联系在一起, 这决不是偶然的。^[50]

当白种男人和妇女开始共同为废除奴隶制而认真工作时, 女性的废奴主义者很快就明白, 男性的废奴主义者对于女权运动和奴隶权利运动的结合是犹豫不决的。那些男性废奴主义者认识到, 要白人(或者说仅仅是白种男人?)把女人(或者说仅仅是白种女人?)看作一个受压迫的群体有困难; 他们游说女性废奴主义者, 要她们把妇女争取自由的斗争与黑人争取自由的斗争分开。正是为了这个原因, 废奴主义者例如露西·斯通(Lucy Stone)同意, 她在周末做关于废奴的演讲, 而在一周里的其它时间讲妇女权利。^[51]

当时的女性废奴主义者确信, 她们的男性同道将会报偿她们的合作; 1840 年, 在伦敦召开了世界反奴隶制度大会; 出席这次会议的美国妇女以为自己将在会议上起重要作用。结果, 没有任何事情证明这有一点可能。没有一个女人哪怕得到许可在会议上讲话, 甚至是柳克里霞·莫特(Lucretia Mott)或伊丽莎白·卡迪·斯坦顿(Elizabeth Cady Stanton)这两位美国女权运动最著名的领导人, 连她们也没有得到允许。男人们在大会上压制妇女, 这种做法激怒了莫特和斯坦顿, 她们立誓返回美国后要召开妇女权利大会。八年之后的 1848 年, 300 名妇女和男人在纽约的塞内卡瀑布聚会, 这次会议产生了《感性宣言》(*Declaration of Sentiments*) 和十二条决议。《感性宣言》以《独立宣言》为范本, 它强调了穆勒和泰勒在英国所重点讨论的问题, 特别是在婚姻、离婚、财产和子女监护权法律方面进行改革的必要。十二条决议强调, 妇女有权利公开表达自己——讲出当今最紧迫的问题, 特别是“关于道德和宗教的重大课题”, 妇女恐怕比男人更有资格来提出这些问题。^[52]塞内卡大会上的这些决议中, 只有一条没有获得全体一致通过, 那就是苏珊·B·安冬尼(Susan B. Anthony)的“妇女投票权决议”: “表决, 确保自己拥有神圣的选举权是这个国家妇女的责任。”^[53]与会的大多数代表都不太愿意提出这样一个“极端的”要求, 她们怕所有其它的要求会遭到拒绝。

安吉拉·戴维斯指出，正像整个19世纪妇女权利运动一样，塞内卡瀑布大会实际上是白人、中产阶级、受过教育的妇女的事件。柳克里霞·莫特匆忙加上去的决议是一个例外，这个决议是要确保妇女“与男人平等参与各种商务、职业、贸易”活动的权利^[54]，大会并没有提出那些超额工作、工资太低的、白人车间和工厂女工们所关心的问题；而这些人过度劳累，也无暇去关心投票的问题，更不用说去听关于道德和宗教的讲座了。不仅如此，大会也无视黑人妇女的存在。当时的废奴运动同样如此，运动集中考虑的是黑人男人的权利，而妇女权利运动聚焦于白人妇女的权利。没有人看来会关注黑人妇女。

但是，许多黑人妇女成为特别有影响的妇女权利发言人，尽管白人妇女往往无视她们的贡献，或者将其降到最低限度。1851年，在俄亥俄州的阿克伦召开了妇女权利大会。在这次大会上，黑人废奴主义者、女性主义者索杰纳·特鲁斯（Sojourner Truth）代表妇女发表了不同凡响的、强有力的演讲。会上有一组男性起哄，他们嘲笑说，没有男人帮忙，女人们连个水坑都跨不过去，连个马车也上不了；她们去投票，这太荒唐了。索杰纳·特鲁斯对他们的嘲笑作出回应，她指出，从来没有男人给她帮过忙。她要求观众看着她的身体，索杰纳·特鲁斯宣布，她的“女人身份”、她的“女性天性”从来没有保护过她，使她不至于像个男人那样劳作、行动；是的，还有像男人那样说话：“我犁田，我种地，我收割入仓，没有男人来带领我！难道我不是女人吗？我能和男人干一样多的活、吃一样多的饭——当我能得到的时候——我也能像男人一样挨那么多鞭挞！难道我不是女人吗？……我生了十三个孩子，我眼睁睁看着他们多数被卖掉做奴隶，当我怀着母亲的悲伤嚎啕时，没人听见我，除了耶稣以外！难道我不是女人吗？”^[55]

然而，正当妇女权利运动取得相当进展时，内战开始了。在这悲剧性的战争中，男性废奴主义者看到了最终使奴隶获得自由的机会，他们再次要求女性主义者把妇女事业放到下一步。她们勉强同意了。但是内战的结束并没有带来妇女解放，女性主义者们逐渐发现，她们和新近获得解放的黑人男性有矛盾。担心妇女权利将会再一次在确保

黑人（男人）权利的斗争中丧失，出席 1866 年全国妇女权利大会的女性和男性代表决定成立“平等权利协会”（Equal Rights Association）。弗兰德里克·道格拉斯（Frederick Douglass）和伊丽莎白·卡迪·斯坦顿联合担任主席，协会如同它所宣布的那样，它的目的是统一黑人（男人）的斗争和妇女争取选举权的斗争。然而，有足够的证据证明，斯坦顿和她的一些合作者实际上是把“这个组织作为手段来理解的，它要保证黑人男人得不到选举权，除非白人女人的选举权被认可。”^[55]而弗兰德里克·道格拉斯和索杰纳·特鲁斯的看法是，考虑到黑人男人极端易受伤害的处境，他们甚至比妇女更需要选举权；但安东尼和斯坦顿毫不动摇，在协会很可能真正赞同通过第十五条修正案时，她们属于那些成功地要求“平等权利协会”解散的人们。这个修正案把选举权给了黑人男人，但没有给妇女。

离开平等权利协会后，安东尼和斯坦顿紧接着建立了“全国妇女投票权协会”（National Woman Suffrage Association）。几乎与此同时，露西·斯通（Lucy Stone）创立了“美国妇女投票权协会”（American Woman Suffrage Association），她与斯坦顿有严重的哲学分歧，特别是在有组织的宗教对妇女的压迫这一问题上又与安东尼的意见不一致。从此，美国妇女权利运动分裂为两派。

在许多方面，“全国妇女投票权协会”为妇女提出了革命的和激进的女性主义纲领，而“美国妇女投票权协会”则推出改良主义的和自由主义的女性主义纲领。大多数妇女都受到更节制的“美国妇女投票权协会”的吸引，从而转向她们。到 1890 年，这两个组织联合组成“美国国家妇女投票权协会”（National American Woman Suffrage Association）；这时，19 世纪早期大规模的、争议不息的妇女权利运动已经变成了 19 世纪末的问题单一、相对温和的妇女投票权运动。从 1890 到 1920 年，当第十九条修正案通过时，“美国国家妇女投票权协会”已经把它几乎所有的活动都限制在争取妇女选票权的目标上。经过五十二年的一致斗争，她们终于获得了胜利，大多数投票权运动的斗士精疲力竭；她们愿意相信，仅仅是赢得了投票表决的权利，妇女已经和男人平等了。^[57]

3 20世纪自由主义女性主义的行动

自第十九条修正案通过之后将近四十年里，女性主义在美国处于冬眠状态。其后，大约在1960年左右，女性主义者的新一代宣布，力争投票权的斗士斯坦顿和安东尼早有察觉的事实是确切的：为了得到充分的解放，妇女需要经济上的机会和公民自由。就像她们的祖母们一样，这些年轻的妇女中，一部分人推出了自由主义纲领，另一些人提出了更激进的行动规划。

在20世纪60年代中期，自由主义女性主义者集合到被称为妇女权利小组的一些团体里，这些组织即“全国妇女组织”（National Organization for Women，简称NOW），“全国妇女政治核心小组”（National Women's Political Caucus，简称NWPC），“妇女公平行动联盟”（Women's Equity Action League，简称WEAL）。她们的普遍目的是，“通过给从贝尔电话公司、电视网络到主要的政党这样的组织施加法律、社会和其它压力”来提高妇女地位。^[58]与20世纪60年代的自由主义女性主义者相比较，20世纪60年代的激进的女性主义者聚集在被称为妇女解放团体的组织里，这些妇女解放团体比妇女权力团体小得多，所关注的问题也更有个人性，她们的目的是提高妇女对压迫的觉悟。她们的精神是新左派的革命精神，新左派的目标不是去改良那些她们认为属于精英主义、资本主义、竞争的、个人的“制度”，而是以平等主义、社会主义、合作的、社群的、“姐妹关系就是力量”那样的制度去取代前一种制度。在这些妇女解放团体中，最大的组织是“来自地狱的妇女国际恐怖主义密谋”（Women's International Terrorist Conspiracy from Hell，简称WITCH），“红袜子”（Redstockings），“女性主义者”（Feminists）和“纽约激进女性主义者”（New York Radical Feminists）。马林·洛克伍德·卡登（Maren Lockwood Carden）在她1974年的著作《新女性主义运动》（*The New Feminist Movement*）里正确地指出，尽管20世纪60年代妇女权利团体和妇女解放团体之间意识形态的区别已经模糊不清了^[59]，但甚至在20世

纪 90 年代后期，妇女权利团体依然不如妇女解放团体那么“革命”。

因为这一章聚焦于自由主义的女性主义者，我试图尽可能多地讨论 20 世纪妇女权利团体和她们的活动，这些活动大多是在立法范围。20 世纪 60 年代，在“第十九条修正案”的通过和美国女性主义运动第二次浪潮到来之间，只有两个团体宣扬妇女权利，这两个团体一个是“国家妇女党”（National Woman's Party），一个是“全国商业和职业妇女俱乐部联盟”（National Federation of Business and Professional Women's Clubs，即 BPW）。尽管有她们的努力，但对妇女的偏见并没有结束，这在很大程度上是因为，妇女权利的重要性还没有对美国大部分人口的意识（和良知）产生影响。民权运动的爆发改变了这一局面。美国压迫黑人的社会制度、结构和法律的无数情形都被敏感化了，那些积极参加民权运动的人、或至少是支持这一运动的人现在都能够看到，对黑人的歧视和对妇女的歧视有相似性。1961 年，肯尼迪总统成立了一个调查妇女现状的委员会，这个委员会提供了关于妇女的全新资料，其结果导致“公民咨询市政局”、各个州妇女现状委员会的形成以及“同工同酬法案”的通过。1964 年的“民权法案”里有经过修正的第七条款，该条款禁止私人业主、就业代理和工会基于性别（sex）、种族、肤色、宗教或族裔的歧视；当这个法案被国会通过时，一位妇女在国会旁听席上大叫道：“我们成功了！上帝祝福美国！”^[60]不幸的是，这位妇女和一般妇女的欢庆只维持了很短一段时间，法庭不愿意实施被称为性别修正案的这个第七条款。妇女们感到制度背叛了她们，她们的欣喜转变成愤怒。女性主义的行动主义者利用这个愤怒发动妇女，她们以黑人为自己战斗的那种激情为自己的公民权利而斗争。

在这些女性主义的行动主义者中有贝蒂·弗里丹，她是“全国妇女组织”的创始人之一，也是这个组织的第一任主席。法庭拒绝认真执行第七条款“性的修正案”，贝蒂·弗里丹反思她和她的同伴对此如何作出反应，她写道：“到 1966 年，一个为妇女的民权运动已经是绝对的必要，它的必要性达到这样的程度，就像地下岩浆的喷发一样紧迫。它只需要我们一些人聚在一起，点燃它的火花——它就像原子能

的连锁反应一样扩散开来。”^[61]

弗里丹指出的“火花”就是“全国妇女组织”的成立，这是20世纪在美国第一个明确的女性主义团体，它挑战在社会、政治、经济和个人生活所有范围里的性别歧视。经过相当的幕后操纵努力，弗里丹，这位在当时因其1963年的著作《女性的奥秘》（*The Feminine Mystique*）而最有争议的人物，在1966年被“全国妇女组织”三百名创始成员——其中有女性也有男性——选为该组织的第一任主席。

尽管“全国妇女组织”的第一批成员中有激进的和保守的女性主义者，也有自由主义的女性主义者，但在很短一段时间内，这一点就变得很清楚了，“全国妇女组织”的基本身份和纲领是自由主义的。例如，它1967年的“妇女权利议案”就是要确保妇女有男人所有的同样的权利。“全国妇女组织”为妇女提出的要求如下：

一、美国国会立即通过“平等权利修正案”，载入宪法，规定“合众国或任何州不得以性别为由，剥夺或限制法律所规定的平等权利，”各州立即批准认可这一修正。

二、坚持由平等就业机会委员会实施禁止种族歧视规定，保证所有的妇女和男人有平等的就业机会。

三、妇女受法律保护，她们有权在生育后一段合理的时间回到工作岗位而不失去工作资历或其它应计福利；妇女产假有工资，以此作为一种社会保障和/或就业福利的形式。

四、立即修正税法，允许有工作的父母从中扣除在家和由托儿所照顾孩子的费用。

五、基于建立公园、图书馆和公共学校同样的依据，建立法定的育儿设施，这些设施适宜从学龄前到青春期的儿童少年的需要，它也是社区资源，所有收入水平的公民都可以使用。

六、联邦和州立法保证妇女享有和男人一样平等地受教育、发挥她们全部潜能的权利；在所有的教育水平上，包括大学、研究生院和职业学校、在贷款和奖学金、联邦和州的诸如“工作队”（Job Corps）的培训项目方面，根除所有由于性的原

因——无论是成文法还是不成文法——造成的歧视和隔离。

七、处于贫困处境的妇女保有和男人在同等条件下得到工作训练、住房和家庭津贴的权利；家长一方有权留在家里照顾他或她的孩子而不受歧视；修改损害妇女尊严、隐私和自尊的福利法规和扶贫项目条文。

八、妇女控制自己生育的权利，从刑法上清除限制妇女得到避孕信息和手段的内容，废除控制流产的刑法，确保妇女的这一权利。^[62]

“全国妇女组织”的这一系列要求使该组织的自由主义的成员高兴，但却因不同原因令其保守的和激进的成员不满。保守的成员反对“全国妇女组织”推进允许避孕和流产的法律，激进的成员却不满该组织未能支持妇女的性权利，特别是没有支持妇女在异性恋、双性恋和女同性恋这些生活方式中进行选择的权利。

弗里丹承认，“如果在就业、教育和公民权利上平等的机会远非只是写在纸面的权利，那么性角色的辩论……是不能避免的”^[63]。然而弗里丹表明：“这一场革命的关键问题涉及就业、教育和新的体制，而不是性幻想。”^[64]当弗里丹这样说的时候，她表明自己仍然是自由主义的女性主义者。弗里丹担心“全国妇女组织”会改变它传统的自由主义的关注焦点，转向更激进的焦点；她是那些强烈地反对这个组织公开支持女同性恋倾向的成员之一。据说，她称“全国妇女组织”里的女同性恋成员是“淡紫色的威胁”^[65]，因为在她看来，这些人使一般的女性主义者远离主流社会。

在1971年的决议中，“全国妇女组织”认识到女同性恋所受的双重压迫，所以决议中对同性恋恐惧是否定的；然而，这个组织的纲领从根本上来说仍然是自由主义的。虽然它强调，它的主要目标不仅是要服务于那些可能在“体制”内生存和发展的大多数妇女，也要服务于任何相信妇女权利应该与男人平等的妇女。1971年，阿伦·赫纳德兹（Arlein Hernandez）任主席，这是一位有拉丁美洲血统的妇女，从她的任期开始，大量少数民族族裔的妇女和女同性恋者〔包括任期

从1993年到2001年的该组织主席帕特里夏·艾尔兰德（Patricia Ireland）加入“全国妇女组织”，她们作为领导者和成员发挥了积极作用。^[66]这个组织对妇女的差异性更为注重，这表明它的成员不再能宣称了解所有妇女的需求，而只能说了解那些具体的妇女群体（例如贫穷妇女、拉丁美洲裔妇女、同性恋妇女）的需求。“全国妇女组织”以及其它妇女权利组织的精力越来越多地集中到所谓同与异的辩论上，这些有争议的问题是：要达到社会性别平等，应该强调妇女作为性别的“同一性”呢？还是强调她们作为个人的多样性？应该强调男女之间的同还是男女之间的异？哪一种是达到平等的最好手段？

4 20世纪自由主义女性主义思想： 男女同等对待还是区别对待？

思考贝蒂·弗里丹作为作家所经历的道路是有启发的，这不仅是因为她认同“全国妇女组织”，同时也因为她作为思想家的发展。正像大多数当代自由主义女性主义者一样，弗里丹逐渐接受了来自两方面的对自由主义女性主义者的批评：激进的女性主义者批评说，自由主义女性主义者有被“男性权势”罗致的倾向；保守的女性主义者批评自由主义的女性主义者和大多数美国妇女失去联系，大多数妇女都是高度重视婚姻体制、母亲身份和家庭的。在《女性的奥秘》^[67]一书中，弗里丹的角度是那些白人、中产阶级、同性恋和受过教育的妇女的角度，这些妇女不满足于做妻子和母亲的传统角色；除此之外，弗里丹似乎没有察觉到任何其它的角度。她写道，这些妇女花太多时间去打扫她们实际已经很整洁了的房间，修饰她们已经很有吸引力的容貌，娇惯她们那些已经被惯坏了的孩子，这样的生活替代了更有意义的目标。^[68]集中思考富裕的美国城郊家庭生活这样一幅没意思的图景，弗里丹作出结论说：当代妇女需要在全日制的公众劳动大军里找到有意义的工作。妻子和母亲一段时间不在家，这能让丈夫和孩子成为更有自立能力的人，他们可以学会自己做饭、洗衣服。^[69]

尽管弗里丹对那些谦卑的妻子和宠孩子的母亲很不满，但她也并

没有要求妇女为了女强人的事业牺牲婚姻和母亲身份。相反，她对许多妇女团体表明：“设想你有自己的身份、平等甚至有政治权力，这并不意味着你不再需要去爱男人和被男人爱，或者说你不再关心自己的孩子。”^[70]在弗里丹的评价里，女性奥秘的错误不在于看重婚姻和母亲身份，而是**过分重视**这两种实践方式，把这些看作妇女全部人性需求和欲望的答案。弗里丹说，关于做妻子和母亲的女人没有时间去追求事业，这样的看法，正如穆勒和沃尔斯通克拉夫特也曾认为的，其实是限制她作为充分的人的发展。一旦妇女看到了家务活的真相——把什么东西清理出去，“迅速和有效地”干活；一旦她看到婚姻和母亲身份的真相——她的部分生命而不是全部——她就会发现自己有许多时间和精力，可以到家庭之外的“创造性的工作”中去发展她全部的自我。^[71]只要一点帮助，任何女人，就像任何男人一样，都能完成她所有的个人义务，让她自由地在公共世界里承担重要角色和责任吧。

虽然《女性的奥秘》有助于解释为什么婚姻和母亲身份对某一类女人是不够的，但在批评家的评价中，这本书没有能提出一系列比“无名的问题”（The problem that has no name）更深刻的论题；所谓“无名的问题”是弗里丹对美国的那些城市郊区、白人中产阶级、受过教育的、异性恋的妻子们的不满所做的概括。除非在家庭内部和外部能产生重要的结构变化，否则，即使是对于那些有特权的妇女，把事业和婚姻、做母亲结合起来依然是何其困难；《女性的奥秘》特别是没有能够对这一问题作出正确的评价。弗里丹就像在她之前的沃尔斯通克拉夫特、泰勒和穆勒一样，她把女人送到公共生活范围，却没有召唤男人进入私人家务领域。

在《女性的奥秘》完成的四分之一世纪以后，弗里丹写了《第二阶段》（*The Second Stage*）^[72]，在这本书中，她的确思考了将婚姻、做母亲和事业结合的困难。她看到她的女儿那一代中的一些女性，在女性主义的名义下——试图成为全职的事业型妇女同时又是全职的贤妻良母——她们精疲力竭。弗里丹作出结论说，20世纪80年代的“女强人”不再像她们的20世纪60年代“待在家里”的母亲们

那样受压迫了（尽管是由于种种原因）。然而，她要求20世纪80年代的女性主义者问一问自己，妇女是否能够或者应该力图去达到不是一个而是两个完美的标准：一个标准是工作场所由传统的男人设定的，他们有妻子照顾他们所有非工作场合的需要；还有一个标准是家庭里由传统的女人设定的，她们全部对价值的感觉、权力和理家的技能出自成为理想主妇和母亲的努力。^[73]

在弗里丹的评价里，20世纪80年代的女性主义者不应该再去努力“什么都干”、“什么都当”。她坚持说，对“女强人”综合症的合适治疗不是放弃爱情以支持工作或者相反。弗里丹说，那些或者选择了工作或者选择了爱情的女人常常对她说，她们后悔自己的决定。例如，一个为全职工作而放弃了婚姻和母亲身份的女人对她忏悔说：“我是这里的第一个搞管理的妇女，我为工作献出了一切。在从来没有妇女涉足的地方打破先例，这一点起初让人兴奋。现在这不过是工作而已。而可怕的孤独是最糟糕的。每个晚上，孤身一人回到公寓，这真让人难以忍受。我愿意有座房子，也许还有一个花园。也许我应该有个孩子，即使是没有父亲的孩子。至少那样的话，我还可以有个家。总应该有更好的生活方式。”^[74]另一个妇女做了相反的选择，为了家庭放弃工作，她对弗里丹承认说：

当我不能不向丈夫要钱时，这让我发疯，让我觉得自己像个孩子。我母亲过去总是依靠我父亲，她是那么惧怕生活。现在没有父亲她就无所适从。尽管我的婚姻很幸福，但想到要像我母亲那样依赖人，我觉得很恐怖。在电视上听那些挨打的妻子们、那些没有选择的女人们诉说时，我非常不安。当你不需要依靠你丈夫去获得一切生活里的好东西时，当你能凭自己能力去获得时，这提高了你的自我价值。我现在十分努力于平等对待我的女儿和儿子。我不希望我的女儿有对生活的恐惧，这种恐惧令我母亲陷于瘫痪，而我经常不得不去克服它。我希望我女儿有真正的选择。^[75]

弗里丹并不是对妇女的这些选择或其它选择失望，她是用这些例子作为论据，去说服 20 世纪 80 年代的女性主义者们，希望她们从她所称之为的第一阶段的女性主义走向她标志出的第二阶段的女性主义。弗里丹注意到，这个新形式的女性主义将会要求妇女和男人一起工作，以逃出这种过分的“女性主义的奥秘”：“否认妇女人格的核心，即通过爱、抚育和家庭来实现自我”，以及另一种过分的“女性的奥秘”：“仅仅是根据她们与男人的关系，在她们作为妻子、母亲和持家者的意义上来界定妇女。”^[76]弗里丹说，妇女或许能够发展出允许两种社会性别共同在公共和私人世界里取得成就的那种社会价值、领导风格和体制结构。

弗里丹关于重新点燃妇女运动的纲领，正如我们将要看到的，很容易受到各方面的攻击。例如，她在书中没有充分挑战这一假定，即妇女“对她们家庭成员的私人生活负责”^[77]。弗里丹支持所谓弹性工作时间（允许雇员自己决定上下班时间的安排），齐拉·爱森斯坦对她的观点提出批评说：“弹性工作时间的安排是要来减轻妇女（家庭和工作的）双重负担呢？还是对由谁照顾孩子、以及如何履行这个责任作出重大调整？弗里丹在书中从来都没有说清楚。”^[78]她怀疑是妇女而不是男人会用这个弹性工作时间，把自己的工作日和孩子上学的日子调到一起；爱森斯坦担心的是弹性工作时间会给雇主义一个理由贬低女性雇员，说她们对工作不如男人那样投入。

然而，公平地说，弗里丹在《第二阶段》里的确清楚地提到（在爱森斯坦对弗里丹的批评后写的），当像弹性工作时间这样的安排被表述为允许母亲们更好地照顾孩子的结构性变化时，一个顽固的观念得以强化，那就是家和家庭仅仅是妇女的责任，而不是妇女和男人的共同责任。^[79]与《女性的奥秘》一书里的弗里丹不同，《第二阶段》的弗里丹似乎非常清楚地意识到，除非妇女融入公共世界和男人融入私人世界同时发生，否则，妇女不能不比男人工作更辛苦。虽然弗里丹承认大多数男人可能还没有准备好、不愿意或者不能欣然接受这个“家庭主男”（househusband）的角色，但她还是坚持说，男人发展他们私人的和个体的自我正像妇女发展她们公共的和社会的自我一样重

要。认识到这一点的男人同样也认识到，妇女的解放就是男人的解放。最终，男人不必非成为“养家糊口”者^[80]或工作上的“拼命三郎”不可。就像他的妻子一样，他也可以成为他和她共同织就的家庭朋友关系网的积极参加者。

在某些方面，《女性的奥秘》里的弗里丹和《第二阶段》里的弗里丹的区别，正是这样两个女性主义者的区别：一个相信妇女必须和男人同样，以便和男人平等；另一个相信只有社会像重视“男性气质”一样重视“女性气质”，妇女才能和男人平等。《女性的奥秘》里总的寓意是，除非妇女变得像男人一样，否则，她们就决不能得到解放。弗里丹在这本书里连篇累牍地写到这样的意见：“如果一个有能力的美国妇女不把她的精力和能力用到一些有意义的求索（这必然意味着竞争，因为在我们的社会，每一项严肃的求索中都有竞争）里，她就会在神经综合症，或没有结果的锻炼以及毁灭性的‘爱情’中去浪费精力。”^[81]“当美国妇女在与世界的战斗中更多地承担重任、而不是成为男人的负担时，也许男人在美国寿命会长一点。我想她们那些被浪费了的精力将继续对它们的丈夫、孩子和她们自己产生毁灭性的影响，直至这些精力能被用到她们与世界的斗争里。”^[82]简言之，成为充分发展的人就是要像男人那样思考和行动。

在出版了《女性的奥秘》的七年以后，弗里丹给妇女的信息发生了实质性的变化。在《第二阶段》里，她把所谓“贝塔思考和行动风格”（beta styles of thinking and acting）描述为文化上的女性气质，这种风格强调“流动性、灵活性和人际关系的敏感性”；而所谓“阿尔法的思想和行动风格”（alpha styles of thinking and acting）被她描述为文化上的男性气质，后者侧重于“以工具、技术的理性为基础的等级制的、独断专行的、严格而任务明确的领导行为”^[83]。她在20世纪80年代给妇女的告诫和她曾在20世纪60年代给妇女提供的不一样，那时她说的是，把你的女性气质、贝塔倾向降到最低限度；最大限度地发挥你的男性气质、阿尔法倾向。弗里丹给20世纪80年代妇女的忠告是，拥抱你的女性气质、贝塔风格。首先是弗里丹自己相信，妇女并不必否认她们与男人的差异，以便与男人平等。弗里丹要

求 20 世纪 80 年代的妇女不要再去“模仿已经确立的运动和组织所接受的占统治地位的阿尔法模式”，以此解决威胁人类的社会、政治和经济问题。^[84]弗里丹坚持，女性主义第二阶段面临的挑战是，为妇女（和男人）提倡“妇女在过去发展出来的、建立在日常生活基础上用于处理一些小问题和家庭关系的思想方法，而在大多数情况下妇女这样做了，却并没有抽象地考虑过”^[85]。弗里丹认为，挑战在于用妇女这样的想法替代那种“非胜即败、不成功便成仁的猎人或斗士的方法”。只有这样，世界公民才会认识到，他们自身的幸存有赖于抛弃竞争的策略，代之以合作的主动性。

考虑到前面的这些分析，弗里丹后来强调特定社会性别的法律而不是一般中立的法律能更好地保障两性平等，这就不奇怪了。1986 年，她加入了支持加利福尼亚法律的联盟，这一法律条款要求雇主保证给因怀孕和生产而不能工作的妇女以长达四个月不带工资的产假。采取这一立场，她疏远了“全国妇女组织”的成员，而那些成员相信，男女平等对待的意思就应该是给男女以同样方式的对待。如果不应该考虑性别而让男人接受特别的待遇，那么也不应该特别照顾妇女。根据弗里丹的意见，这一推理思路是一个误导，虽然她本人在 20 世纪 60 年代也曾坚持要求法律把妇女当作“男人的翻版”来对待，然而实际上“必须考虑到妇女是有婴儿的人，必须有考虑这一点的男女平等概念”^[86]。

如果 20 世纪 80 年代的弗里丹是正确的话，那么自由主义女性主义者的任务就在于，不是对抽象的理性的人决定什么是自由和平等，而应为具体的男人和女人决定什么是自由和平等。无疑，这是个困难和危险的任务。在评论者中，罗莎林德·卢森堡（Rosalind Rosenberg）特别提醒自由主义的女性主义者说：“如果妇女作为一个群体被允许拥有特殊优惠，你就会让这个群体遭受它是低等群体的指责。但是，如果你否认所有的差异，正如妇女运动经常所做的那样，你就使注意力偏离了那些困扰妇女的不利条件。”^[87]卢森堡的告诫提出了很多问题：难道真有这样一种方法——它可以有区别地同时又是平等地对待妇女和男人，同时不致落入那种危险的窠臼——即表现出 20 世纪 60

年代早期美国种族关系的典型特征，所谓分别而平等（separate but equal）的方法？或者说自由主义的女性主义者应该把清除“差异”作为通向真正的平等的第一步、朝着这个方向努力？如果这样的话，妇女应该变得像男人一样以便与男人平等吗？或者说男人应该变得像女人一样以便和女人平等？或者归根结底，男人和女人都成为雌雄同体的，每个人都同样“正确”地结合男性气质和女性气质的积极特征，以便每个人都与其他人平等？

尽管《女性的奥秘》建议女人像男人一样，《第二阶段》却要求女人成为女人。但是，它也鼓励男人和女人朝着雌雄同体的未来而努力。在这样的未来，所有的人都在他们的精神和行为里融合了“男性气质”和“女性气质”的性格特点。在最近的著作《年龄的喷泉》（*The Fountain of Age*）里，弗里丹重申了她对雌雄同体的支持。她极力主张上年纪的阿尔法男人去发展他们被动的、抚育的、或者沉思默想的“女性”特质，而上年纪的贝塔女人去发展她们勇敢的、有决断的、指挥调度的或者是冒险的“男性”特质。^[88]弗里丹相信，对50岁以上的人最有好处的事情是，去探讨他们的“另一面”——不管是“男性气质”还是“女性气质”。她注意到，例如，重新去上学或工作的50多岁的妇女，还有那些积极投入到公众世界的妇女，她们说，50多岁正是她们人生中最好的岁月。同样，那些开始关注自己的个人关系和内心生活质量的50多岁的男人，他们也表达了相同的晚年满足感。弗里丹补充说，不幸的是，安度晚年的男人的数目远比安度晚年的妇女少。在我们的社会，只是对老年妇女来说，有机会让她们去发展她们的“男性气质”特点，这种机会比男人去发展他们的“女性气质”特点的机会要多。如果一个男人因把工作放在首位，多年来忽视了妻子和孩子们，等到他准备来照顾他的个人关系时，这种关系也许已经陷入极端困难的处境，或者已不可修复。结果，他也许会决定找个新妻子，建立第二个家庭——重复他年轻时所做的，这次他希望“找对了”。弗里丹同情被留在家里的“老婆”和“第一个家庭”，她激励那些上年纪的男人——实际上是所有的盛年男人和妇女——在他们50多岁时去寻找不同于他们在其20岁、30岁或者40

岁时爱和工作的方式。

《年龄的喷泉》的全部信息是，随着年龄的衰老，最可能得到成长、改变、成为更充分的自我的人，正是那些有能力超越两极化的性角色的人；是能够创造性地发展他们作为青年男女时所忽视的另一面（不管这一面是男性的还是女性的）的人。简言之，最幸福和最有活力的老年男女是雌雄同体的人。

弗里丹越是聚焦于雌雄同体的观念，她似乎就越是靠近人道主义而离开了女性主义。她由描述女性主义者的“性政治”开始，她把整个“性政治”描述为“不能取胜的战斗，即妇女作为性的整体、受压迫的牺牲者，反对作为性整体的男人和压迫者的战斗不可能取胜”^[89]。她处处鼓动妇女和男人一起，加入到“必会超越相互对抗而出现的新的（人性的）政治之中”^[90]。最终，弗里丹宣布说：因为“人的整体性”是“女性主义的前提”，女性主义者应该超越只关注妇女问题（与妇女的生育和性角色、权利和责任相关问题）的局限，以便和男人“作为平等的人，共同解决生活、工作和爱的具体、实际和日常的问题”^[91]。

“全国妇女组织”的关注也转向弗里丹倡导的“人性”的方向，看来，这一转变不仅仅是巧合。这个倾向使得该组织和它的第一任主席受到一致攻击，特别是来自激进的女性主义者的攻击。与弗里丹和许多组织里的自由主义成员相反，激进的女性主义者怀疑女性主义能够超越“妇女问题”而依然保持女性主义立场。她们认为，既然我们对什么叫做成为人的文化理解依然是男性中心的，那么让女性主义者成为人道主义者，这是幼稚的。

无疑，弗里丹不是第一个发现人道主义有吸引力的自由主义女性主义者。沃尔斯通克拉夫特、泰勒和穆勒，她们每个人都以各自不同的方式为妇女要求人格和在人类群体里的充分的成员资格。假设女性主义的目的和目标毕竟与人道主义的相同，这个假设颇有争议；但在考察自由主义女性主义最近的倾向时，值得记住这一争议。

5 自由主义女性主义的当代方向

贝蒂·弗里丹只是成千上万可以被归为自由主义女性主义者的人之一。正如齐拉·爱森斯坦所注意到的，伊丽莎白·霍尔兹曼 (Elizabeth Holtzman)、贝拉·阿布朱格 (Bella Abzug)、埃丽诺·斯米尔 (Eleanor Smeal)、帕特·施罗德 (Pat Schroeder) 和帕齐·明克 (Patsy Mink) 都是自由主义女性主义者，“全国妇女组织”和“妇女公正行动联盟”的许多其他领导者和成员也都一样。^[92] 尽管这些妇女有时也被分开，但她们的确都同意：妇女运动惟一最重要的目标是性的平等 (sexual equality)，或者，正如有时以这样的说法来表述的：性别公正 (gender justice)。

自由主义的女性主义者希望把妇女从受压迫的社会性别角色里解放出来，这些角色被用作借口或理由，限制妇女在学术、公众论坛和市场的活动空间，或者干脆不给妇女空间；要从这种性别角色里解放出来。她们强调，父权社会把性 (sex) 与社会性别 (gender) 合并为一^[93]，认为对妇女合适的只是那些和女性气质人格相联系的工作。因此在美国，妇女被推向诸如护理、教学和保育这样的工作；那些明确禁止妇女从事“男性气质”的工作，如采矿、酒吧侍应的立法，还有保护妇女不做夜班或超时工作的立法，这些都很容易通过。虽然在今天看来，这些权利上的社会性别歧视在很大程度上已成为回忆，但是，事实上的社会性别歧视还是逡巡不去。例如，在面对男性候选人和女性候选人，必须在两者之间做出选择时，许多投票者都会不加思索地把选票投给“男性”；他们的根据是妇女太情感化了，她们神经兮兮、朝三暮四、紧张过敏，所以不能为国家的航船掌舵。出于同样的原因，如果“直觉”也可以被作为理由来拒绝女人的话，雇主宁肯在某些岗位上雇用男人，即使是女人至少够格的情况下也是如此。

有时人们争辩说，男人和女人一样，实际上都是歧视的牺牲者，即使法律常常对男人不错，其它社会控制的工具却并非如此。所以我们也听到对家长的抱怨，说这些做父母的经常拒绝雇佣男性为临时看

护孩子的人；据说幼儿园也找不到“合格”的男人充实职工岗位。自由主义的女性主义者同情这些男人，由于实际上存在的歧视，这些男人发现很难去追求以儿童为中心的事业。然而，尽管有这种实际的歧视存在，但是男人受歧视的经验却与妇女不同，妇女经历的歧视是系统化的。在男女为利益竞争的赛跑中，整个社会是按优待男人、薄待女人的方式结构的，它以权力、特权和金钱这样的好处来奖赏我们。

关于妇女进步面临的社会结构和态度上的障碍，当代自由主义的女性主义者们常常对如何跨越这些阻碍有分歧。古典的自由主义女性主义者相信，从书本上清除了那些含有歧视的法律和政策之后，在形式上能够使妇女平等地与男人竞争之后，男女已然平等；至于“物以类聚，人以群分”这类事情——例如，资深的男教授们会偏爱男性候选人而不是同样够格的女性候选人；对此，女性主义者也无能为力了。

相反，福利自由主义女性主义者要求社会打破“拉帮结派”意识，特别是未能引起争论的问题造成的性别比例失调，提示了“帮派”意识的严重性。如20世纪70年代初期，哈佛大学艺术和科学学院的资深教职员的性别比例就显示了这一特征：该院483位教职员全部是男性，没有一个女性。^[94]福利自由主义女性主义者们指出，社会不仅应该为妇女过去所受的不公正待遇给她们以补偿，而且要清除阻碍今天妇女进步的社会经济及法律障碍。所以福利自由主义女性主义者倡议，申请求学和工作的女性应该得到这样的对待（1）较之同等合格的白人男性申请者，首先选拔女性（所谓优先录用或雇用）；（2）在女性申请者也能有满意表现的条件下，相对于更多的以及同等合格的白人男性申请者，首先选拔女性（所谓反向歧视）。^[95]不过，福利自由主义女性主义者确信，优先录用和反向歧视只是作为过渡措施来使用，一旦妇女有了实际上和权利上的平等时则停止以此为由；只有在这样的情况下，优先雇用和反向歧视与自由主义的本质价值才是兼容的。

我们也许会想到，自由主义女性主义与社会性别歧视进行斗争的最有意义的方法是古典的和福利的方法，这两种都非常依赖法律上的

补救。然而正如上面所注意到的，自由主义女性主义者如弗里丹，她还提供了另一种方法，即用雌雄同体的理想抵消社会上传统的倾向，那种倾向重视男性气质特征，贬低女性气质特征。如果社会鼓励每个人发展自己的正面的男性特征和正面的女性特征，那么人们就不会再有理由贬低自己的女性气质那些方面，正如他们不会贬低自己的男性气质那些方面一样。基于社会性别和生物学性别的歧视就会终止。

关于生理性差异、社会性别角色和雌雄同体的讨论的确有助于集中自由主义女性主义者的力量，向着自由、平等和对所有人同样公正的目标而努力。根据简·英格利希 (Jane English) 的分析，像**性角色** (sex roles)、**社会性别特征** (gender traits) 这些说法，都意味着“两性被社会化、受到鼓励或威胁去采纳的行为模式，它的范围从‘合适的性’人格到合适的兴趣爱好与职业都包括在内”^[96]。男孩受到要有男性气质的指导，女孩受到要有女性气质的教育。心理学家、人类学家和社会学家都倾向于以流行的文化刻板印象来定义“男性气质”和“女性气质”，这些刻板印象受到种族、阶级和族裔因素的影响。如此，在中产阶级白人盎格鲁—萨克逊、新教的美国，有男性气质除了其它一些因素之外，就是要有理性、雄心勃勃、独立；有女性气质除了其它一些因素之外，则要情感丰富、有教养、依赖。无疑，即使是在这一部分人口中，也能找到不合规则的例外。一些人从生物学的角度来说说是男性，却表现出女性的社会性别特征；一些人从生物学的角度来说说是女性，却表现出男性的社会性别特征；但这些个人会被看作“例外”和“变态”。不管仔细观察哪一个群体的人（例如，工人阶级的意大利天主教徒），社会性别角色刻板印象都会限制个人作为独特自我之发展的可能。女人展现出被她的社会群体认为是“男性气质”的性格特征，人们会认为这个女人不是真正的女人；而男人展现出被他的社会群体认为是“女性气质”的性格特征，人们也会认为他不是个真正的男人。^[97]

为了把男人和女人从文化建构的男性气质和女性气质的桎梏里解放出来，除了贝蒂·弗里丹以外，还有许多女性主义者提倡塑造雌雄同体的人格。^[98]有些自由主义的女性主义者赞同单一的雌雄同体，即

一种理想的人格发展类型，它体现流行的男性性别气质和女性性别气质最好的东西。^[99]根据心理学家桑德拉·贝姆（Sandra Bem）的分析，单一的雌雄同体的人拥有充分完整的传统的女性特质——有爱心、同情、温柔、敏感、善于交往、合作，同时又有充分完整的传统的男性特质——进取心、指挥才能、创造性、竞争性。^[100]（可想而知，这里列出的传统特质还需要根据被考虑群体的种族、阶级和族群的特点来修改。）另一些自由主义的女性主义者反对单一的雌雄同体，代之以提倡多样的雌雄同体——多种人格类型的发展，其中有一些完全是男性气质的，另有一些完全是女性气质的，还有一些是男女气质混合的。^[101]不管自由主义女性主义者支持的是单一的雌雄同体还是多样的雌雄同体，她们都趋于同意：人在生物学意义上的性无论如何也不能决定他或她心理和社会的性别。

6 对自由主义女性主义的批评

近年来，非自由主义女性主义者因许多原因指责自由主义女性主义者，特别是批评她们给予政治权利以优先于经济权利的重要性，还有其强调妇女和男人同一性的倾向。^[102]尽管许多自由主义的女性主义者也在对她们自己的这些倾向做自我批评，但这些挑战将对自由主义女性主义造成多么强烈的影响，这一点还不能肯定。想想看，例如，“全国妇女组织”的纲领已经越来越多地成为福利自由主义女性主义的纲领，她们强调如无家可归的人、饥饿和妇女的贫困化等问题。^[103]再想想，正如上面所注意到的，像贝蒂·弗里丹这样的自由主义女性主义的领导者，她们在今天比在20世纪60年代和70年代更多地趋于讨论男人和女人的差异。尽管在“全国妇女组织”的纲领和自由主义女性主义的某些意识形态方面有变化，许多自由主义女性主义者依旧关注着政治舞台，持续地在那里强调男女的同一性。由于这一原因，仔细考察已引起注意的对自由主义女性主义的主要批评是非常重要的。

6.1 批评一：妇女能像男人一样吗？妇女愿意这样吗？她们应该这样吗？

政治理论家琼·贝思克·埃尔西坦 (Jean Bethke Elshtain) 是自由主义女性主义面对的最严厉的批评家之一。她指出，自由主义女性主义者强调个人权利高于共同利益、选择高于承担，这是错误的；因为“不可能从‘自由’选择的成人的总数里创造出真正的社群”^[104]。埃尔西坦同样指出，自由主义的女性主义者给所谓男性价值以超值大奖，这也是错的。她批评 20 世纪 60 年代的弗里丹——在一定程度上，也包括沃尔斯通克拉夫特、穆勒和泰勒——把男性等同于整个人类，把“男人的”美德等同于人类美德。在她的批评文章《为什么女人不能更像男人》里，埃尔西坦指出了她所认为的自由主义女性主义的三个主要漏洞：(1) 断言妇女如果打定主意要像男人一样，她们能够做到这一点；(2) 断言大多数妇女愿意像男人一样；(3) 断言所有的妇女应该愿意像男人一样，她们应该追求男性价值。

关于第一个论断，妇女能够像男人一样，埃尔西坦指出了自由主义女性主义者普遍的信仰，即男性—女性的差异是文化的而不是生物性的产物，是教育形成的而不是自然而然的。埃尔西坦指出，自由主义女性主义者拒绝接受这样的可能性，即有些性差异是被生物性因素决定的，因为她们害怕对这一问题肯定性的回答会被用来证明压制、禁止和压迫妇女的合理性。由于这一原因，许多自由主义女性主义者，在埃尔西坦的评价里，成为“极端的环境论者”，这些人相信社会性别身份几乎是社会化的惟一产物，它可以随着社会意志而改变。^[105]

埃尔希坦希望避免两种反动立场，一种是当代的社会生物学家的立场，根据他们的观点，生物性的确是命运；另一种是 19 世纪和 20 世纪一些女性主义者的感性推论，根据她们的观点，妇女天生在道德上高于男人。^[106]尽管如此，但她也还是认为，长期存在的“男性”、“女性”差异不能一夜之间就被消除而不至于对人们造成伤害。埃尔西坦说，除非我们打算去做柏拉图在《理想国》里建议的事，即放逐

每个满了 12 岁的人，从婴儿时期就开始严格的中央控制和统一的社会化工程；否则，我们就不能指望仅在几代人里就消除男人和女人之间的社会性别差异。总而言之，妇女不能像男人一样，除非她们自己做好了准备去承受某种社会锻炼和行为改造；而这样做即使和自由主义法律在字面上没有矛盾，也是和自由主义法律的精神不相容的。^[107]

埃尔西坦指出，自由主义女性主义还有一个倾向，它过高估计了愿意像男人一样的妇女的数目。对有些妇女来说，她们在生活中最想做的是妻子和母亲，自由主义女性主义认为任何这样想的妇女都是愚昧无知的，是被父权制“错误意识”迷惑的受害者；埃尔西坦驳斥了这种说法。在她的评价中，父权制并非那么有力量，足以把数百万妇女的脑子搞得一团糟。如果它真能这样，女性主义者就不能对另一现象提供令人信服的解释，即不能解释在普遍的父权制社会化体制里女性主义“真正意识”的出现。埃尔西坦认为，自由主义女性主义者企图把“做妻子”和“做母亲”缩减为妇女的“角色”，这是误导；她写道：

做母亲和做文件管理员、科学家或者空军士兵并非是一样的“角色”。母亲的生育抚养是一个复杂的、丰富的、矛盾的、折磨人的、令人欢欣的活动；它是生物学意义上的、自然的、社会的、象征的和情感的活动。它包涵感情和性要求的深切共鸣。轻视有关履行母职和坚持工作的差异，这种倾向不仅使我们私人关系的重要意义消失，而且也把能够和应该为妇女去做的事情简单化了；而妇女总是被要求改变角色以解决她们的问题。^[108]

如果说，在作为妻子、母亲，投入了多年的血汗、眼泪和劳作之后，一个女人被告知她做出的选择是错的，她应该在她的生活中干别的“有重要意义”的事，她的反应恐怕不会是积极的那种。告诉女人她应该改变发型这是一回事，告诉她说她应该获得更有意义的身份，这完全是另一回事。

最后，在埃尔西坦看来，自由主义女性主义者对“美国人自己所称为的‘老鼠赛跑’高唱赞美歌”^[109]，建议男人或女人都应该采纳传统的男性价值，这是不对的。一些为妇女写的文章给女人各种建议，如何为了成功而着装、在男人的世界站住脚、小心不要在公众场合哭鼻子、避免亲密的朋友关系、有决断、采取强硬方式，这些都只是起到这样的作用，那就是损害那些也许是女人的最好的东西，据埃尔西坦的说法，即她们已经习得的通过朋友和家庭去创造和维持社群的能力。妇女不应该吸取那些教训。传统的成功男人把最少的时间留在家里，最多的时间贡献给了办公室，不应该鼓励妇女模仿这种行为；妇女应该为建设一个这样的社会而努力，在其中，男人和女人都 有时间与生意伙伴和专业同事相处，也有同样多的时间和朋友、家庭共处。

虽然在这里，埃尔西坦十分接近于提出一个有问题的观点，即每个妻子和母亲都是化了装的圣母，但她坚持这一观点：“不需要也不应该让母爱思想沦为严重损害过投票权话语的感情用事。”^[110]那些投票权倡导者们因害怕妇女在公众领域的充分参与会威胁妇女的美德，她们曾论证说，仅仅通过“投票”，妇女就能使邪恶、欺诈和丑恶的公众领域得到改善，她们并不需要真正离开据说是真、善、美的私人领域。而在埃尔西坦看来，如果投票权倡导者没有在男性邪恶与女性美德、公共世界的“恶”与私人世界的“善”之间建构两极化的错误看法，如果她们能代之以认识我们所生活的世界是善恶并存的，在其中公共和私人世界也是相互混合的；那么她们就有可能向公共世界进发，进而要求公共世界吸收从私人世界中产生的美德和价值。^[111]

在评价埃尔西坦对自由主义女性主义的批评时，20世纪90年代的自由主义女性主义者们注意到，尽管埃尔西坦1981年对自由主义女性主义的批评适用于《女性的奥秘》（1963），它并不适用于《第二阶段》（1981）。在她们看来，《第二阶段》正和埃尔西坦1981年的著作《公共的男人/私己的女人》（*Public Man / Private Woman*）一样保守。她们提醒妇女，承认妇女并非仅仅像男人，这是一方面；把妇女从她们最近才出现的地方推回到私人世界，这是另一方面；在这二

者之间，只有一线之隔。许多 20 世纪 90 年代的自由主义女性主义者拒绝接受《第二阶段》，视其为一个伪女性主义的文本。她们注意到，宣称妇女不能就像男人一样（因为某些男人的传统的“坏”的特征和行为），这也就是宣称，男人也不可能就像女人一样，男人常常也不愿意就像女人，有时也不应该希望就像女人（因为某些妇女的传统的“坏”的特征和行为）。埃尔西坦的论调，在弗里丹的《第二阶段》里可以找到共鸣，它对那些乐于听到这论调的男人的耳朵是甜蜜的音乐，到底，雌雄同体不是一个明智的目标——男人不仅是不能和不想“女性化”；他们也不应该希望是“女性化”的。

6.2 批评二：妇女并非仅以理性和自主性生活

在《女性主义政治学与人性》一书里，针对作者所认为的那些自由主义女性主义基本概念，阿利森·贾格勒的明确阐述构成了对自由主义女性主义的第二种批评。像埃尔西坦一样，贾格勒批评自由主义女性主义者迫不及待地采纳“男性”价值，但是她主要攻击的是她认为的自由主义女性主义者的自我概念。根据她的看法，自由主义女性主义者构想的自我是一个理性的、自主的代理，即“男性”的自我。

贾格勒认识到，并非每个人都能理解为什么理性或自主性是“男性”的，所以她仔细解释了她的观点。首先，她提出，因为自由主义女性主义者把人类的“特殊性”定位于人类的理性和自主性，所以她们是所谓标准的二元论者，这些思想家坚持认为，精神活动和功能在某种程度上比肉体活动和功能要高级。^[112]根据这种观点，吃、喝、排泄、睡觉以及生育活动不是完美典范的人类活动，因为大多数其它的动物种类成员也进行这些活动。使人类与其它的动物区别开来的是人类那种好奇、想象和理解的能力。

贾格勒继而推论说，因为最初的性的劳动分工，在西方自由主义思想中，精神活动和功能越来越被强调得高于肉体活动和功能。由于男人与自然的距离，由于不要求他承担生育和家务角色，随之而来的是男人有能力把相当多的时间用在发展精神生活方面；这样，男人就倾向于贬低肉体，把它看作一个保护性的外壳，它的外形和男人的自

我定义没什么关系。相反，由于女人与自然的紧密联系，由于她所担负的沉重的生育和家务角色，继而她的很多时间是花在照顾肉体上；因此妇女趋于重视肉体，把它看作对她的个人身份来说极其重要的东西。贾格尔观察到，传统的哲学家一直是男人，他们观看他们自己的方式在西方文化共同的思想史上占据统治地位。结果，所有的自由主义者，不论男女、不论是否女性主义者，所有的自由主义者都愿意把精神优于肉体当做真理来接受，即使这些人自己的日常经验与这一信念有矛盾也是如此。

根据贾格尔的看法，自由主义女性主义所坚持的标准的二元论是有问题的；这不仅是因为它导致对肉体活动与功能的贬低，也因为它常常引向政治上的唯我论和政治上的怀疑论（政治上的唯我论确信，理性的、自主的人在本质上是孤立的，其需要和利益是不同于、甚至与其他个体的人相对立的。政治上的怀疑论确信，政治哲学的基本问题，如人类的幸福和完满由什么构成？什么是达到这些目的的手段？对这些问题，没有共同的回答）。这样，强调精神优于肉体和自我高于他人，其结果是创造出了一系列极端重视自由的政治态度和行为——理性的、自主的、独立的、自我决定的、孤立的、分离的、与众不同的人，有能力去思想、行动和成为任何他或她认为有价值的人，这一切得到不同寻常的重视。^[113]

贾格尔在经验主义的基础上批评了政治上的唯我论，她指出，把个人看作先于通过某种契约而形成的社群的存在，这没有什么意义。她认为，例如，任何一个怀孕的妇女都知道，一个孩子即使在出生以前就与其他人相关（至少与她相关）。婴儿不是——实际上也不可能——在进入人类社群之前作为原子孤立地存在。人的婴儿生下来时是非常无助的，婴儿要求多年的照顾。单独的成年人不可能充分提供这样的关怀，因此人们以社会群体的方式在一起生活，在群体里合作抚育后代，使子女长大成人。贾格尔说：“人类的相互依赖……是人的生物学本性使其成为必须，只有在无视人类生物规律的情况下，个人自足的假设才算可以成立。”^[114]因此，她坚持说，自由主义的政治理论家需要解释的不是如何以及为什么孤立的个人走到一起，而是社

群如何以及为什么解体。反常的不是合作而是竞争，竞争才是反常的。

为了加强她的经验论观点的力量，贾格尔认为，政治的唯我论在概念上是没有意义的。这里，她引用了诺米·谢曼（Naomi Scheman）的观点，政治上的唯我论要求抽象的个人主义的信仰。^[115]抽象的个人指的是，在不涉及任何具体社会环境的情况下，个人的感情、信仰、能力和兴趣据说是可以被清楚地表达和理解的。康德所说的人（person）就是这种抽象个人的典型，这是纯粹的人，其心理经验的自我和生物经验的肉体都不会令其受到影响或感染。然而谢曼说，尽管康德哲学如此认为，我们却不是抽象的个人。我们是能够认同我们生理感觉的具体个人，例如，我们能够认同悲伤的感觉，这只是因为“置身于一个社会阐释网络，这个网络起着赋予意义的作用”^[116]；它把意义赋予我们的抽搐和剧痛、我们的呻吟和叹息、我们的哀号和尖叫。离开了这个阐释网络，我们实际上就没有自我，这也就是说，我们个人的身份正是被我们社会建构的需要和欲望所决定的。从根本上讲，我们是被我们的社群创造的自我，这一事实挑战了美国的个人自足的神话。

根据贾格尔的观点，政治上的怀疑主义是与政治上的唯我论一起崩溃的，因为它也是依赖于完全抽象和个人的自我概念。自由主义者/自由主义女性主义者坚持，国家应该限制自己，不要赋予任何人类幸福的某种概念以优越于其它概念的特权地位；与她们相比较，贾格尔坚持的是，国家应该起到比交通警察更重要的作用，交通警察不评论司机陈述的目的地，他只要保证他们的车不会相撞。贾格尔说，不管我们喜欢这样还是不喜欢这样，人类的生物规律和心理规律都强制规定了一套基本的人的需要；把这些基本需要当作“可选择”者来对待的社会，它不可能指望生存下去，更谈不上繁荣发展。因此，贾格尔说，国家必须起到比保持交通顺畅更大得多的作用；它也必须封锁某几条道路，尽管有些人非常想走那些路。

自由主义女性主义的辩护者挑战贾格尔和谢曼对自由主义女性主义的批评，她们基于这样的论据，自由主义女性主义者的自由主义不是自由主义非女性主义者的自由主义。苏珊·温德尔在她称之为对自

由主义女性主义“有资格”的辩护中，她强调，自由主义女性主义者根本不是坚持将理性与感情分开，也不是更重视前者而轻视后者。相反，她们显然是充分地意识到了理性和感情、精神和肉体对于“人的生存和人类经验的丰富是同等必要的”^[117]。的确，温德尔认为，如果自由主义女性主义者缺乏作为完整整体的这种自我概念，我们就一定会感到，她们把雌雄同体看作积极的事物状态，这种倾向简直难以解释。在极大程度上，自由主义女性主义者希望她们的儿子们能在很多方面发展回应感情的能力和处理家务的技巧，同时也希望她们的女儿们能在很多方面发展理性能力和职业技巧。完整的人既是理性的，也是感性的。这样，温德尔促使女性主义者以肯定的态度阅读自由主义女性主义的文本，把它当作“哲学上更好的一种自由主义”^[118]来理解；她还希望人们能克服误解，仿佛“致力于个人价值和个人的自我发展，或坚持个人高于群体、在伦理上应该优先考虑”，这不言而喻就是“自我陶醉、自私自利，或者说这就是相信一个人最重要的性格特征是在某种程度上独立于个人与其他人的关系”^[119]。一个女人仅仅是拒绝把她所有的时间都花在照顾家庭上，这并不意味着她比丈夫更自私，这位丈夫用于照顾孩子的时间可能比她所用的时间更少。在他或她的共享资源：钱、时间，或者某些无法形容的东西、如爱情里，如果有人在其中拿走了比他或她应该得到的公平份额更多的东西，在这种情况下才可以说某人是自私的。

6.3 批评三：作为种族偏见者、阶级偏见者和异性恋偏见者的自由主义女性主义

正如我所提到过的，批评家们常常指出，自由主义女性主义者仅仅是、或者主要是为白人、异性恋、中产阶级妇女的利益服务的。自由主义女性主义者接受了这一恰当和公平的批评意见，但在部分辩词中，她们还是指出，许多少数民族妇女、同性恋妇女和工人阶级妇女在过去和自由主义女性主义者结盟，今天也仍然如此。例如（前面也曾提到），黑人妇女从美国妇女投票权运动一开始就是这个运动的一部分。无疑（同样如前所述），白人投票权运动倡导者常常不欢迎或

不愿意承认黑人妇女对妇女权利运动的贡献；然而，当时（白人）妇女的关注是与黑人（男人的）关注完全对立的，自19世纪以来，白人自由主义女性主义者已经远远离开了那种方式。如今，自由主义女性主义者特别重视的是，一个女人所属的种族如何影响她，使她把哪一类事例看作性别歧视。例如，这种意识要求我们考虑，就家务劳动这个话题而言白人妇女和黑人持有的完全不同的看法。

由于弗里丹在《女性的奥秘》一书里主要是针对大部分中产阶级和受过良好教育的妇女讲话的，所以对她来说，把“家庭主妇”的角色描述为受压迫，这是有意义的。毕竟，她的读者的确为这类心理问题所困扰；当人们没有受到挑战、只是被限制而重复履行同样的日常劳作时，她们就经历着这类心理问题。但是，正如安吉拉·戴维斯（Angela Davis）所注意到的，对于黑人、贫穷妇女和只受过最低程度教育的妇女来说，家庭主妇的角色却可以作为解放的角色来体会，而不是压迫的角色。对于这些妇女，她们感觉，在自己家里做家务比到白人妇女家里做家务要好得多。^[120]实际上，戴维斯强调，许多黑人妇女只是恨不能把自己的问题和那些“无名的问题”交换。她们会热情接受白人中产阶级城市郊区的生活，很高兴能有那么多时间挥霍在家庭和她们自己身上。

自由主义女性主义者不断强调种族问题，这激励了越来越多的少数民族妇女加入自由主义女性主义者组织，并在其中积极行动。例如，在很大程度上是由于“全国妇女组织”与争取福利改革、公民权利、移民政策、无神论和移民工人以及部族问题的少数民族组织结盟，因此，少数民族妇女目前在“全国妇女组织”的领导成员中占了30%，在其工作成员中占了10%。^[121]与19世纪自由主义女性主义者不同，今天的自由主义女性主义者不再错误地把妇女权利与黑人权利相对比，那样做暗含的意味是，黑人妇女既不是“真正的妇女”，也不是“真正的黑人”；她们是某类杂种，黑人妇女的权利无论与白人妇女还是与黑人男人都不相关。

除了种族偏见外，阶级偏见也曾在自由主义女性主义里露面，这主要是因为最初领导女权运动的妇女来自中上等阶级。弗里丹看来也

没有注意这一点，在《女性的奥秘》一书里，她所讨论的那些妇女都拥有社会和经济特权；她简单地推论，所有或大多数妇女是有男人支持的，因此她们工作是为了别的原因，而不是为经济原因。后来，当她和单身母亲有了越来越多的联系时，当她试图支持她们这些仅靠低收入或微薄福利维持生活的家庭时，弗里丹认识到，相对于那些富有的、开车去出席家长会的城市郊区妇女，这些在工厂里上班的贫穷的城市妇女生活是何等艰苦。因此，在《第二阶段》一书中，弗里丹还是做出了努力，她提出了这类工人妇女所关注的经济问题。然而，她的主要读者依然是那些她在20世纪60年代试图解放的家庭主妇的女儿们：受过良好教育、经济上无忧无虑的有职业的母亲们，她希望将其从所谓双重劳动日里解救出来。归根到底，《第二阶段》更多地是一部给中产阶级职业妇女的书，而不是写给工人阶级大众的。它设想了这样的社会，其中男人和女人在公共世界和私人世界里平等地承担重任，也同样地获益受惠。但作者没有提出问题，一个资本主义的社会能够承受它所有的成员都去追求理想的工作和家庭条件吗？或者说它仅仅只是对其“最优秀的”和“最有前途”的成员提供这一切？而那些“最优秀”和“最有前途”者，即那些专家或类似的专业人员，这些人的情况已经足够好，不需要享有联合雇佣夫妻双方、家长假期、母亲灵活工作制（mommy track）、弹性工作时间、缺席假等等。

同样，弗里丹1993年的著作《年龄的喷泉》更多地是为相对富有和健康的老年人、而不是为贫困和衰弱的老年人而写的。尽管弗里丹那些在60岁以后重新创造生活的人们的轶闻是令人鼓舞的，但正如一个评论者所注意到的，这些故事大多是那些“有着不平常的经济资源的终生成就者”的故事^[122]，他们在自己的“黄金年代”继续着他们在青年岁月所做的事。这一组人群的经验可以和另一些美国公民形成对照，那些人的工作年代已使他们在肉体上和心理上精疲力竭，对他们来说，生存都已是极端困难，更不要说在非常有限的固定收入里发展了。当这些人进入老年、特别是年老体衰以后，他们主要的敌人并不是“自我形象”。相反，它是“不安全的邻里、难以对付的楼梯、紧张的预算和孤独”^[123]。无疑，弗里丹在《年龄的喷泉》里注

意到了老年的窘境、衰弱的美国公民，她也介绍了可以改善他们处境的各种具体方法（如家庭护理和社区支持）。但是她没有提出社会上那种普遍存在的不情愿的问题；不情愿拨出时间、钱，不情愿拿出爱心来对待老年人；而这些老年人行动不便，需要的东西多于某些人所认为的他们在社会资源里公平享有的份额。的确，弗里丹强调在老年保持“活力”的重要性，但这样也许不经意地帮了倒忙，扩大了处于有利地位和不利地位的老年人之间的距离。

最后，除了种族偏见和阶级偏见，异性恋偏见也造成了自由主义女性主义的问题。当在女权运动里工作的女同性恋者决定公开表明她们的性身份时，像“全国妇女组织”这样的组织里，其领导和成员对于她们应该如何积极、正式地支持同性恋权利有不同意见。正如前面所提到的，弗里丹就是这些女性主义者中的一个，她们害怕大声疾呼的、可以被人看见的女同性恋选民会使一般公众进一步疏远“妇女权利”的事业。继弗里丹之后接替职务的阿伦·赫纳德兹，她对自己的前任不热心支持女同性恋者感到难堪。从1970年接任“全国妇女组织”主席开始，赫纳德兹就发出强硬声明支持女同性恋者：“（全国妇女组织）不会指定申请人去做性取向测试。我们要求的仅仅是：加入全国妇女组织的人将承担使命，为实现妇女的充分平等而工作；她们如此行动是在这样一个背景下，其中，我们所进行的斗争是使所有人得到解放、使其人性充分发展的总的斗争的一部分。”^[124]正如朱迪斯·霍尔（Judith Hole）和埃伦·莱文（Ellen Levine）所看到的，更有意义的还在于，赫纳德兹特别指责传媒的作法，她说传媒采纳某种“性的麦卡锡主义”，通过给妇女运动插上“女同性恋”运动的标签，迫不及待地败坏妇女运动的名誉：“（传媒）企图让我们离开运动真正的任务，转而面向那些没有目的、没有结果的根本不须争论的问题……我们必需从坚持按照性来看待我们的社会镣铐下解放所有的姐妹。”^[125]赫纳德兹坚持说，同性恋妇女和异性恋妇女一样，有她们的性权利。

无疑，赫纳德兹的声明并没有在该组织普遍赢得赞同。这个组织里的保守成员抱怨说，“同性恋权利”不是真正的妇女问题。该组织

的激进成员则反对说，如果有谁知道真正的妇女问题是什么，那就正是女同性恋：她把妇女、而不是男人，置于她的私人生活和公众生活的中心。在“全国妇女组织”里，这两个群体的斗争逐步升级，直至威胁该组织存在的程度；这个斗争持续了大约一年，直到该组织正式承认女同性恋权利是女性主义的问题，并且也是“全国妇女组织”的问题。1990年，“全国妇女组织”以特别公开可见的方式声明它支持女同性恋：它选举了帕特里夏·艾尔兰德，一个公开的双性恋者做主席。强调这一点很重要，尽管，直到今天，全国妇女组织还是把女同性恋作为一种个人的性选择、作为某些妇女的生活方式或她们对伴侣所作的选择来接受的，而不是将其视为政治声明、声明这是赢得妇女解放的最好方式来接受的。自由主义女性主义者并不宣称，妇女必须调整她们所有的性欲去爱女人、离男人远远的，或者说所有的妇女必须爱女人甚于爱男人。她们代之以要求的是，男人和女人都必须把对方当作平等的人、当作同样值得爱的人来对待。

7 结 论

对自由主义女性主义作出反映的一种方式是把它的看作资产阶级的、白人的运动，因而不予考虑。在本质上，埃伦·威利斯（Ellen Willis）1975年在她的文章《〈女士〉的保守主义》中正是这样做的。该文对自由主义女性主义的主要喉舌之一《女士》（*Ms.*）杂志提出批评，说它推行伪女性主义的“党派路线”。在列举了这一路线的种种观点后，威利斯指出，《女士》逐渐加强的重点是否认妇女推翻父权制和资本主义的迫切需要，而该刊所肯定的是妇女据说是在“体制”内实现这一目的的能力。威利斯坚持认为，无论《女士》给妇女提供的是什么，反正不是女性主义：“《女士》的自我改善、个人解放的哲学最多是仅仅与精英分子相关罢了；它基本是更新了的女性主义杂志的幻想。取代那些性感小姐和完美主妇的形象，我们现在有了新的形象来过快乐生活了：解放了妇女。这个幻想、对女性主义的这种误解，它误导一些妇女、说服另一些妇女相信，‘妇女解放’和她们

没关系；它使那些反对真正改变妇女处境的人占便宜。”^[126]

威利斯的批评在那时也许是切中要害的，但自 20 世纪 70 年代中期以来《女士》已经改变了。它的编辑们特别发表了有关文章，这些文章显示出，如阶级偏见、种族偏见和异性恋偏见是如何与性别歧视相互交叉，从而双倍、三倍甚至四倍地加重了对一些妇女的压迫。不仅如此，而且，自由主义女性主义者，除了少数例外不在其列^[127]，她们大多已脱离了传统的信仰：任何女人只要想就能够通过“摆脱”限制她的条件、单方面地拒绝“女性气质”，把自己“个人”解放出来。^[128]她们现在相信，要达到即使是适中的目标，如“为妇女创造平等的就业机会”，这里所要求的都远胜于妇女个人的努力。它需要全社会共同努力，致力于“给女孩和男孩同样的早期教育，结束性别歧视；而这又要求重要的资源再分配和思想觉悟的巨大变化”^[129]。性的平等决不可能仅仅通过妇女个人的意志力来达到。同样必要的还有：在最深刻的社会和心理结构方面引起重大改变。

自由主义女性主义决没有过时，埃森西坦预计说，它甚至还可能有“激进的未来”。尽管有种种局限，但它的力量是不可否认的。许多教育和法律的改革，我们都要归功于自由主义女性主义者，这些改革提高了妇女的生活质量。如果没有自由主义女性主义者的努力，很难说如此之多的妇女能够得到她们新发现的专业和职业地位。无疑，对女性主义来说，目标旨在提高妇女专业和职业地位的教育和法律改革，这还是远远不够的。但是，既不应该把这些改革视为无足轻重，也不应仅仅是将其铭记在心，视为过去的成就罢了。在所有妇女的教育、法律和专业/职业收获完全得到保障之前，自由主义女性主义者仍然还有许多工作要做。

注释

[1] 道格拉斯·麦克莱恩 (Douglas MacLean)、克劳迪娅·米尔 (Claudia Mills) 合编：《重新思考自由主义》 (*Liberalism Reconsidered*)，(Totowa, N.J.:

Rowman & Allanheld, 1983)。

- [2] 苏珊·温德尔 (Susan Wendell): 《自由主义女性主义 (有条件的) 辩护》 (“A (Qualified) Defense of Liberal Feminism.”), 《希帕西亚》 (*Hypatia* 2, no.2, Summer 1987), 第 65 页~94 页。
- [3] 阿利森·M·贾格尔 (Alison M. Jaggar): 《女性主义政治学与人性》 (*Feminist Politics and Human Nature*), (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983)。
- [4] 同上, 第 33 页。
- [5] 迈克尔·J·桑德尔 (Michael J. Sandel) 编辑: 《自由主义与其批评家》 (*Liberalism and Its Critics*), (New York: New York University Press, 1984), 第 4 页。感谢迈克尔·韦伯 (Michael Weber) 提供的参考, 他还为我阐明了“权利”和“善”的区别。
- [6] 阿利森·M·贾格尔 (Alison M. Jaggar): 《女性主义政治学与人性》 (*Feminist Politics and Human Nature*), (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983), 第 31 页。
- [7] 按照卡罗尔·佩特曼 (Carole Pateman) 的说法, 私人领域是一个“特殊性的、征服的、不平等的、自然的、情绪化的、爱的和有偏袒的”世界。见卡罗尔·佩特曼: 《政治义务问题: 对自由主义理论的批评》 (*The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*), (Berkeley: University of California Press, 1979), 第 190 页。
- [8] “老大哥”是英国作家乔治·奥维尔 (George Orwell, 1903—1950) 在 1948 年所写的政治寓言小说《1984》 (*Nineteen Eighty four*) 中的形象, 小说中的故事发生在当时尚未到来的 1984 年, 那时, 主人公所在国家由一个以“老大哥”为首的独裁制度统治, 在此无所不包的极权统治下, 人们的日常生活受到严密监视。这种监控和操纵的形象成为英美文学作品和政论文章中的一个典故。——译者注。
- [9] 也是按照佩特曼的说法, 公共领域是一个“个人的、或普遍性的、公平规则和法律的、自由的、平等的、权利的、财产的、契约的、自我利益的、正义的以及具有政治义务的”世界。卡罗尔·佩特曼: 《政治义务问题: 对自由主义理论的批评》 (*The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*), (Berkeley: University of California Press, 1979), 第 198 页。
- [10] 迈克尔·J·桑德尔 (Michael J. Sandel) 编辑: 《自由主义与其批评家》 (*Liberalism and Its Critics*), (New York: New York University Press, 1984), 第 4 页。

- [11] 苏珊·温德尔 (Susan Wendell): 《自由主义女性主义 (有条件的) 辩护》(A (Qualified) Defense of Liberal Feminism), 《希帕西亚》(Hypatia 2, no.2, Summer 1937), 第 66 页。
- [12] 同上, 第 90 页。
- [13] 齐拉·爱森斯坦 (Zillah Eisenstein): 《自由主义女性主义的激进未来》(The Radical Future of Liberal Feminism), (Boston: Northeastern University Press, 1986), 第 96 页~99 页。
- [14] 玛丽·沃尔斯通克拉夫特 (Mary Wollstonecraft): 《女权辩护》(A Vindication of the Rights of Woman), 卡罗尔·H·波斯顿 (Carol H. Poston) 编辑, (New York: W.W.Norton, 1975)。
- [15] 同上, 第 56 页。
- [16] 同上, 第 23 页。
- [17] 让-雅克·卢梭 (Jean-Jacques Rousseau): 《爱弥儿》(Emile), 艾伦·布卢姆 (Allan Bloom) 译, (New York: Basic Books, 1979)。
- [18] 艾伦·布卢姆提出了一个当代的论据, 支持两性异形观点。参见艾伦·布卢姆: 《美国精神的终结》(The Closing of the American Mind), (New York: Simon & Schuster, 1987) 第 97 页~137 页。
- [19] 玛丽·沃尔斯通克拉夫特 (Mary Wollstonecraft): 《女权辩护》(A Vindication of the Rights of Woman), 卡罗尔·H·波斯顿 (Carol H. Poston) 编辑, (New York: W.W.Norton, 1975), 第 61 页。
- [20] 同上, 第 61 页。
- [21] 同上, 第 152 页。
- [22] 伊曼纽尔·康德 (Immanuel Kant): 《道德的形而上学基础》(Groundwork of the Metaphysics of Morals), H·J·佩顿 (H.J. Paton) 译, (New York: Harper Torchbooks, 1958)。
- [23] 简·罗兰·马丁 (Jane Roland Martin): 《开拓对话: 受教育妇女的理想》(Reclaiming a Conversation: The Ideal of the Educated Woman), (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985), 第 76 页。
- [24] 玛丽·沃尔斯通克拉夫特 (Mary Wollstonecraft): 《女权辩护》(A Vindication of the Rights of Woman), 卡罗尔·H·波斯顿 (Carol H. Poston) 编辑, (New York: W.W.Norton, 1975), 第 152 页。
- [25] 朱迪思·A·萨布罗斯基 (Judith A. Sabresky): 《从理性到解放》(From Rationality to Liberation), (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979), 第

31 页。

- [26] 玛丽·沃尔斯通克拉夫特 (Mary Wollstonecraft): 《女权辩护》 (*A Vindication of the Rights of Woman*), 卡罗尔·H·波斯顿 (Carol H. Poston) 编辑, (New York: W. W. Norton, 1975), 第 147 页。
- [27] 具有讽刺性的是, 沃尔斯通克拉夫特的个人生活受感情驱使。正如齐拉·艾森斯坦所描述的, 沃尔斯通克拉夫特“尝试独立生活, 但没有成功”, 《自由主义女性主义的激进未来》, 第 106 页。
- [28] 玛丽·沃尔斯通克拉夫特 (Mary Wollstonecraft): 《女权辩护》 (*A Vindication of the Rights of Woman*), 卡罗尔·H·波斯顿 (Carol H. Poston) 编辑, (New York: W. W. Norton, 1975), 第 34 页。
- [29] 伊曼纽尔·康德 (Immanuel Kant): 《道德的形而上学基础》 (*Groundwork of the Metaphysic of Morals*), H·J·佩顿 (H. J. Paton) 译, (New York: Harper Torchbooks, 1958), 第 63 页~64 页、第 79 页、第 95 页~98 页。
- [30] 艾丽斯·S·罗西 (Alice S. Rossi): 《情感和智力: 约翰·斯图尔特·穆勒和哈里雅特·泰勒·穆勒的故事》 (“Sentiment and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill”), 见约翰·斯图尔特·穆勒和哈里雅特·泰勒·穆勒: 《性别平等论文集》 (*Essays on Sex Equality*), 艾丽丝·S·罗西编辑, (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 第 28 页。
- [31] 约翰·斯图尔特·穆勒和哈里雅特·泰勒: 《论婚姻和离婚的早期论文》 (“Early Essays on Marriage and Divorce”), 《性别平等论文集》 (*Essays on Sex Equality*), 艾丽丝·S·罗西编辑, (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 第 75 页、第 81 页和第 86 页。
- [32] 同上, 第 75 页。
- [33] 哈里雅特·泰勒·穆勒: 《妇女的选举权》 (“Enfranchisement of Women”), 见约翰·斯图尔特·穆勒和哈里雅特·泰勒: 《性别平等论文集》 (*Essays on Sex Equality*), 艾丽丝·S·罗西编辑, (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 第 95 页。
- [34] 同上, 第 104 页, 着重号是我加的。
- [35] 同上, 第 105 页。
- [36] 约翰·斯图尔特·穆勒和哈里雅特·泰勒: 《论婚姻和离婚的早期论文》 (“Early Essays on Marriage and Divorce”), 《性别平等论文集》 (*Essays on Sex Equality*), 艾丽丝·S·罗西编辑, (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 第 74 页~75 页。

- [37] 哈里雅特·泰勒·穆勒：《妇女的选举权》（“Enfranchisement of Women”），见约翰·斯图尔特·穆勒和哈里雅特·泰勒：《性别平等论文集》（*Essays on Sex Equality*），艾丽丝·S·罗西编辑，（Chicago: University of Chicago Press, 1970），第105页。
- [38] 理查德·克罗斯（Richard Krouse）：《穆勒和马克思论婚姻、离婚和家庭》（“Mill and Marx on Marriage, Divorce, and the Family”），《社会观念》（*Social Concept 1*），（no.2（September 1983）：48）。
- [39] 齐拉·爱森斯坦（Zillah Eisenstein）：《自由主义女性主义的激进未来》（*The Radical Future of Liberal Feminism*），（Boston: Northeastern University Press, 1986），第131页。
- [40] 约翰·斯图尔特·穆勒：《妇女的屈从地位》（“The Subjection of Women”），见《性别平等论文集》，第221页。
- [41] 苏珊·奥肯（Susan Moller Okin）：《西方政治思潮中的妇女》（*Women in Western Political Thought*），（Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979），第197页~232页。
- [42] 玛丽·沃尔斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）：《女权辩护》（*A Vindication of the Rights of Woman*），卡罗尔·H·波斯顿（Carol H. Poston）编辑，（New York: W.W.Norton, 1975），第77页。
- [43] 约翰·斯图尔特·穆勒：《妇女的屈从地位》（“The Subjection of Women”），见《性别平等论文集》，第186页。
- [44] 同上，第154页。
- [45] 同上，第213页。
- [46] 约翰·斯图尔特·穆勒：《期刊文学“爱丁堡评论”》（“Periodical Literature ‘Edinburgh Review’”），见《威斯敏斯特评论》（*Westminster Review 1*），（no.2（April 1824）：526）。
- [47] 玛丽·沃尔斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）：《女权辩护》（*A Vindication of the Rights of Woman*），卡罗尔·H·波斯顿（Carol H. Poston）编辑，（New York: W.W.Norton, 1975），第39页。
- [48] 参见穆勒对哈里雅特·泰勒的描述，见约翰·斯图尔特·穆勒：《自传》（*Autobiography*），（London: Oxford University Press, 1924），第156页~160页。
- [49] 约翰·斯图尔特·穆勒：《妇女的屈从地位》（*The Subjection of Women*），见《性别平等论文集》，第177页。

- [50] 安吉拉·戴维斯 (Angela Y. Davis): 《妇女、种族和阶级》 (*Women, Race and Class*), (New York: Random House, 1981), 第 42 页。
- [51] 朱迪思·霍尔 (Judith Hole) 和埃伦·莱文 (Ellen Levine): 《女性主义的复兴》 (*Rebirth of Feminism*), (New York: Quadrangle Books, 1971), 第 3 页。
- [52] 同上, 第 434 页。
- [53] 同上, 第 434 页。
- [54] 同上, 第 435 页。
- [55] 引自伊丽莎白·卡迪·斯坦顿 (Elizabeth Cady Stanton)、苏珊·B. 安冬尼 (Susan B. Anthony) 和马蒂尔达·乔斯林·盖奇 (Matilda Joslyn Gage): 《妇女投票史 (1848—1861)》第 1 卷 (*History of Woman Suffrage vol. 1*) (1848—1861) (New York: Fowler and Wells, 1881), 第 115 页~117 页。
- [56] 安吉拉·戴维斯 (Angela Y. Davis): 《妇女、种族和阶级》 (*Women, Race and Class*), (New York: Random House, 1981), 第 75 页。
- [57] 朱迪思·霍尔 (Judith Hole) 和埃伦·莱文 (Ellen Levine): 《女性主义的复兴》 (*Rebirth of Feminism*), (New York: Quadrangle Books, 1971), 第 14 页。
- [58] 马林·洛克伍德·卡登 (Maren Lockwood Carden): 《新女性主义运动》 (*The New Feminist Movement*), (New York: Russell Sage Foundation, 1974), 第 3 页。
- [59] 同上, 第 16 页。
- [60] 卡罗琳·伯德 (Caroline Bird): 《生为女性》 (*Born Female*), (New York: David McKay Company, 1968), 第 1 页。
- [61] 贝蒂·弗里丹 (Betty Friedan): 《“全国妇女组织”如何开始的》 (“N. O. W. — How It Began”), 见《妇女发言》 (*Women Speaking*), (April 1967), 第 4 页。
- [62] 《全国妇女组织权利议案》(1976 年于华盛顿召开的“全国妇女组织”第一次全国大会上正式通过) 见《姐妹情谊有力量》 (*Sisterhood Is Powerful*), 罗宾·摩根 (Robin Morgan) 编辑, (New York: Random House, 1970), 第 513 页~514 页。
- [63] “大会主席报告, ‘全国妇女组织’第二次全国大会, 华盛顿, 哥伦比亚特区, 1967 年 11 月 18 日”, 引自霍尔和莱文: 《女性主义的复兴》, 第 6 页。
- [64] 贝蒂·弗里丹 (Betty Friedan): 《全国妇女组织备忘录》 (*National Organization for Women, Memorandum*), (September 22, 1969)。
- [65] 马林·洛克伍德·卡登 (Maren Lockwood Carden): 《新女性主义运动》 (*The*

- New Feminist Movement*), (New York: Russell Sage Foundation, 1974), 第 113 页。
- [66] 帕特里夏·爱尔兰德 (Patricia Ireland): 《“全国妇女组织” 状况》 (“The State of NOW”), 见《女士》 (*Ms.*), (July/August 1992), 第 24 页~27 页。
- [67] 贝蒂·弗里丹 (Betty Friedan): 《女性的奥秘》 (*The Feminine Mystique*), (New York: Dell, 1974)。
- [68] 同上, 第 69 页~70 页。
- [69] 同上, 第 22 页~27 页。
- [70] 同上, 第 380 页。
- [71] 同上, 第 330 页。
- [72] 贝蒂·弗里丹: 《第二阶段》 (*The Second Stage*), (New York: Summit Books, 1981)。
- [73] 同上, 第 20 页~21 页。
- [74] 同上, 第 67 页。
- [75] 同上, 第 28 页。
- [76] 同上, 第 27 页。
- [77] 齐拉·爱森斯坦 (Zillah Eisenstein): 《自由主义女性主义的激进未来》 (*The Radical Future of Liberal Feminism*), (Boston: Northeastern University Press, 1986), 第 190 页。
- [78] 同上, 第 190 页。
- [79] 贝蒂·弗里丹: 《第二阶段》 (*The Second Stage*), (New York: Summit Books, 1981), 第 112 页。
- [80] 同上, 第 148 页。
- [81] 贝蒂·弗里丹: 《女性的奥秘》 (*The Feminine Mystique*), (New York: Dell, 1974), 第 362 页。
- [82] 同上, 第 363 页。
- [83] 参见朱迪思·斯泰西 (Judith Stacey): 《新保守女性主义》 (“The New Conservative Feminism”), 见《女性主义研究》 (*Feminist Studies* 9), (no.3 (Fall 1983): 562)。
- [84] 贝蒂·弗里丹: 《第二阶段》 (*The Second Stage*), (New York: Summit Books, 1981), 第 248 页~249 页。
- [85] 同上, 第 249 页。
- [86] 引自约翰·利奥 (John Leo): 《妇女是“男性的克隆”吗》 (“Are Women

- ‘Male Clones’?”), 见《时代周刊》(Time), (August 18, 1986), 第63页。
- [87] 同上, 第64页。
- [88] 贝蒂·弗里丹:《年龄的喷泉》(*The Fountain of Age*), (New York: Simon & Schuster, 1993), 第157页。
- [89] 同上, 第633页。
- [90] 贝蒂·弗里丹:《第二阶段》(*The Second Stage*), (New York: Summit Books, 1981), 第342页。
- [91] 同上, 第41页。
- [92] 齐拉·爱森斯坦(Zillah Eisenstein):《自由主义女性主义的激进未来》(*The Radical Future of Liberal Feminism*), (Boston: Northeastern University Press, 1986), 第176页。
- [93] 对性与社会性别区别的详细讨论, 参见埃塞尔·斯佩克特·珀森(Ethel Spector Person):《作为身份支柱的性:精神分析的观点》(“Sexuality as the Mainstay of Identity: Psychoanalytic Perspectives”), 见《符号:文化和社会中的妇女杂志》(*Signs: Journal of Women in Culture and Society*) 5, (no.4 (Summer 1980): 606)。
- [94] 引自亨特学院妇女研究集体合作:《妇女的现实、妇女的选择:妇女研究导论》(*Women's Realities, Women's Choices: An Introduction to Women's Studies*), (New York: Oxford University Press, 1983), 第521页。
- [95] 并非所有自由主义女性主义者都同意, 妇女和少数群体男性候选人应该被视为处于同等的不利地位。一个自由主义女性主义者越倾向自由主义, 她就越可能认为在社会性别/种族/民族方面所处的不利地位是同等价值的。一个自由主义女性主义者越倾向女性主义, 她就越可能把她的注意力专门聚焦于妇女。
- [96] 简·英格利希(Jane English):《性角色与社会性别:导言》(“Sex Roles and Gender: Introduction”), 见《女性主义和哲学》(*Feminism and Philosophy*), 玛丽·维特林—布拉金(Mary Vetterling-Braggin), 弗雷德里克·A·埃利斯顿(Frederick A. Elliston)与简·英格利希合编, (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1977), 第39页。
- [97] 有很多关于诸如种族、阶级和族裔的因素如何影响性别的社会建构的讨论。参见卡罗尔·斯塔克(Carol Stack):《所有我们的同类》(*All Our Kin*), (New York: Harper & Row, 1974)。
- [98] 对于雌雄同体的兴趣决不仅限于自由主义女性主义者。激进女性主义者也

对这一观念进行了探索，不过，她们对此有更多的保留。

- [99] 卡罗琳·G·海布卢姆 (Carolyn G. Heilbrun): 《迈向雌雄同体的允诺》 (*Toward the Promise of Androgyny*), (New York: Alfred A. Knopf, 1973), 见第 10 页~11 页。
- [100] 桑德拉·L·贝姆 (Sandra L. Bem): 《探寻雌雄同体的允诺》 (“Probing the Promise of Androgyny”), 见《超越性角色的定型观念: 对雌雄同体心理学的解读》 (*Beyond Sex-Role Stereotypes: Reading Toward a Psychology of Androgyny*), 亚历山德拉·G·卡普兰 (Alexandra G. Kaplan) 和琼·P·比恩 (Joan P. Bean) 合编, (Boston: Little, Brown, 1976), 第 51 页及其后。
- [101] 虽然乔伊斯·特里比尔科特 (Joyce Trebilcot) 并不是一个自由主义女性主义者, 但她提出的对雌雄同体的分析, 自由主义女性主义者认为很有帮助。参见乔伊斯·特里比尔科特: 《雌雄同体特征的两种形式》 (“Two Forms of Androgynism”), 见《“女性气质”、“男性气质”和“雌雄同体”》 (“Femininity,” “Masculinity,” and “Androgyny”), 玛丽·维特尔林·布拉金编辑, (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1982), 第 161 页~170 页。
- [102] 在《女性主义政治学与人性》中, 阿利森·贾格尔提醒我们, 社会性别中立可以走向荒谬的极端。1976 年, 最高法院规定, 因怀孕失去劳动能力而请假 (pregnancy-related disabilities) 不在雇主的事假计划内, 这里并没有性别歧视; 正如雇主的事假计划同样不包括因糖尿病或支气管炎相关的原因而失去劳动能力, 都不属性别歧视。然而, 男女都有可能患糖尿病、肝炎和支气管炎等疾病, 只有女人才会有因怀孕相关问题而失去劳动能力; 然而法院却认为这个事实不相关而不予考虑。《通用电气公司对抗吉尔伯特等人》 (*General Electric Co. v. Gilbert et al.*), 《1976 年美国报告》 (1976 *United States Reports* 42 n.), 见第 161 页~170 页。贾格尔评论道, “性的偶然性的生物事实也与政治相关, 而且, 在这样做的时候, 它挑战了自由主义女性主义有‘性别盲点’的雌雄同体社会理想”。见第 47 页。
- [103] 帕特里夏·爱尔兰德 (Patricia Ireland): 《“全国妇女组织”状况》 (*The State of NOW*), 《女士》杂志 (Ms.), (July/August 1992), 第 24 页~27 页。
- [104] 琼·贝思克·埃尔西坦 (Jean Bethke Elshtain): 《女性主义、家庭与社群》 (“Feminism, Family and Community”), 见《异议》 (*Dissent* 29), (Fall 1982), 第 442 页。
- [105] 琼·贝思克·埃尔西坦: 《公共的男人/私己的女人》 (*Public Man / Private Woman*), (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), 第 252 页。

- [106] 在19世纪,许多妇女投票主义者雄辩地赞美妇女道德上的优越性。参见《妇女投票史》(*History of Woman Suffrage*),艾达·哈珀(Ida Husted Harper)编辑,(New York: National American Woman Suffrage Association, 1922),第5卷,第126页。例如,参见《妇女和价值》(*Women and Values*)中关于女性主义伦理学部分,玛丽琳·皮尔索尔编辑,(Belmont, Calif.: Wadsworth, 1986)第266页~364页。
- [107] 琼·贝思克·埃尔西坦:《公共的男人/私己的女人》(*Public Man / Private Woman*), (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981),第253页。
- [108] 同上,第243页。
- [109] 同上,第251页。
- [110] 同上,第336页。
- [111] 同上,第237页。
- [112] 贾格尔(Jaggar):《女性主义政治学与人性》(*Feminist Politics and Human Nature*),第28页。
- [113] 同上,第40页~42页。
- [114] 同上,第41页。
- [115] 诺米·谢曼(Naomi Scheman):《个人主义和心理学上的客体》(“Individualism and the Objects of Psychology”),见《发现现实:女性主义关于认识论、形而上学、方法论和科学哲学的观点》(*Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*),桑德拉·哈丁(Sandra Harding)与梅里尔·B·欣蒂卡(Merrill B. Hintikka)合编,(Dordrecht, Netherlands: D.Reidel, 1983),第225页~244页。
- [116] 同上,第232页。
- [117] 苏珊·温德尔(Susan Wendell):《自由主义女性主义(有条件的)辩护》(“A (Qualified) Defense of Liberal Feminism”),见《希帕西亚》(*Hypatia* 2, no.2, Summer 1987),第66页。
- [118] 同上,第66页。
- [119] 同上,第76页。
- [120] 安吉拉·戴维斯(Angela Y. Davis):《关于黑人妇女在奴隶群体中角色的反思》(“Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves”),见《黑人学者》(*Black Scholar* 3, 1971: 7)。
- [121] 帕特里夏·爱尔兰德(Patricia Ireland):《“全国妇女组织”状况》(“The

- State of NOW”), 见《女士》(Ms.)，(July/August 1992)，第 26 页。
- [122] 伊丽莎白·埃利希 (Elizabeth Erlich): 《晚晴岁月一定郁闷吗?》 (“Do the Sunset Years Have to Be Gloomy?”)，见《纽约时报书评》(*New York Times Book Review*)，1994 年，第 18 页。
- [123] 伊丽莎白·埃利希 (Elizabeth Erlich): 《晚晴岁月一定郁闷吗?》 (“Do the Sunset Years Have to Be Gloomy?”)，《纽约时报书评》(*New York Times Book Review*)，1994 年，第 18 页。
- [124] 朱迪思·霍尔 (Judith Hole) 和埃伦·莱文 (Ellen Levine): 《女性主义的复兴》(*Rebirth of Feminism*)，(New York: Quadrangle Books, 1971)，第 94 页。
- [125] 同上，第 94 页。
- [126] 埃伦·威利斯 (Ellen Willis): 《〈女士〉的保守性》 (“The Conservatism of Ms.”)，见《女性主义革命》(*Feminist Revolution*)，“红袜子” (Redstockings) 编，(New York: Random House, 1975)，第 170 页~171 页。
- [127] 其中的一个例外是珍妮特·拉德克利夫·理查兹 (Janet Radcliffe Richards) 的《怀疑的女性主义》(*The Skeptical Feminist*)，(London: Routledge & Kegan Paul, 1980)。
- [128] 埃伦·威利斯 (Ellen Willis): 《〈女士〉的保守性》 (“The Conservatism of Ms.”)，见《女性主义革命》(*Feminist Revolution*)，“红袜子” (Redstockings) 编，(New York: Random House, 1975)，第 170 页。
- [129] 苏珊·温德尔 (Susan Wendell): 《自由主义女性主义 (有条件的) 辩护》 (“A (Qualified) Defense of Liberal Feminism”)，见《希帕西亚》(*Hypatia* 2, no.2, Summer 1987)，第 86 页。

第 2 章 激进女性主义： 自由派和文化派的不同角度

1920 年，在第十九条修正案生效后，美国女性主义者的活动相对平静下来；这种状态到 20 世纪 60 年代中期被打破，那时，她们在被称为妇女权利的团体或妇女解放的团体里日益活跃起来。^[1]虽然称前者为“自由主义的女性主义者”，称后者为“激进的女性主义者”，这样贴标签不免有点简单，但也并非完全不准确。20 世纪 60 年代和 70 年代，属于妇女权利团体如“全国妇女组织”的大多数妇女（和男人）都相信，他们能够通过改良“制度”，即努力铲除在教育、法律和经济政策上的社会性别歧视，由此达到社会性别平等。这些改良者的最高目标是为妇女争得平等权利，对她们来说，自由主义政治哲学的基本原则是非常适用的。与之相比，另有一部分妇女组织了“红袜子”（Redstockings）、“女性主义者”（Feminists）和“纽约激进女性主义者”（New York Radical Feminists）等团体。这些妇女，还有后来在遍及全美成千上万提高妇女觉悟小组里发扬了上述团体精神的妇女，她们中的大多数都认为自己是革命者而不是改良者。与加入妇女权利团体的女性主义者不同，这些女性主义者对某些妇女问题不感兴趣：如为政府机构工作、被指派调查妇女地位或加入妇女的行业或职业团体，这里作为结果引起的妇女问题，她们都不感兴趣。她们改善妇女处境的愿望是在新的历史条件下涌现的，她们参与了 20 世纪 60 年代初期席卷全美国的一场或多场激进社会运动，这些运动包括：民权运动、新左派政治以及和平运动。^[2]在这些女性主义者中，没有任何人想维持现状，特别是维持她们所认为的妇女受压迫的主要原因：性/社会性别制度（sex/gender system）。

要描述妇女权利团体和妇女解放团体的明显差异，要把前者和自由主义女性主义联系起来，而把后者和激进女性主义联系起来；我也明白，有很大一部分女性主义者事实上是处于这两种女性主义的裂缝之中。例如，在第一章里，我把伊丽莎白·卡迪·斯坦顿作为自由主义女性主义者来论述；在很大程度上，这是因为她为妇女要求法律权利保障所起的作用，因为她确信妇女必须拥有选举权。尽管在写作中，特别是在她那些批评基督教的相关文章中，斯坦顿表达了许多激进女性主义者的思想；尽管如此，我仍然把她当作自由主义的女性主义者。的确，在《妇女的圣经》（*The Woman's Bible*）中，斯坦顿毫不含糊地指出，“所有那些信条、法规、典籍和章程”都是以父权制观念为基础的，这种观念即“妇女在男人之后被创造出来、从男人那里创造出来和为男人而创造出来，女人是低于男人的造物，她附属于男人”^[3]。斯坦顿非常清楚地意识到了性/社会性别制度压迫妇女的那些方式，但是，因为她的大多数同时代人、包括积极参与妇女权利运动的大多数妇女，她们或者是不愿意、或者是不能够看到斯坦顿所清楚地看到的東西；所以，斯坦顿主要是作为自由主义改良主义者奋斗，而不是献身于激进的革命行动纲领的。她对自己赢得的几场战斗很满意，而把赢得整场战争的任务留给了未来几代女性主义者们。如果说在19世纪就有像斯坦顿这样的女性主义者的话，那就能够说明为什么在20世纪还有像她这样的女性主义者：激进的妇女；与其激进的理论观点相比，她们是为了实际效果而支持自由主义纲领。然而，这一点也是事实，许多女性主义者那时和现在都是激进的“妇女解放”女性主义者，她们不愿意为了政治实践的迫切需要而在哲学理论上做出让步。

要在“自由主义”的妇女权利团体和“激进”的妇女解放团体之间划出分界线，这是很不容易的；更困难的还在于清楚地描述激进女性主义群体内部存在的差异。首先可以肯定的是，要有资格被称之为激进女性主义者，这样的女性主义者必须强调：性/社会性别制度是妇女受压迫的根本原因。依据阿利森·贾格尔和葆拉·罗森伯格（Paula Rothenberg）的观点，对这一论断的内涵，可以做如下解释：

1. 妇女在历史上是第一个受压迫的群体。
2. 妇女的受压迫是分布最广泛的压迫，这种压迫在迄今所知的每一个社会里都实际存在着。
3. 妇女受压迫最深，这一压迫是最难于铲除的压迫形式，诸如废除阶级社会这些其它方面的社会变革，并不能根除压迫妇女的形式。
4. 对妇女的压迫在数量和质量上都对受害者造成了最大痛苦，尽管这种痛苦常常没有被认识到；这是因为性别歧视的偏见存在于压迫者和受害者双方的头脑里。
5. 妇女的受压迫……对于理解所有其它的压迫形式提供了概念模式。^[4]

近年来，这一点已经变得很清楚：某个女性主义团体仅仅在原则上同意说，性别歧视是首要的、流传最广泛的、或者说是根基最深的人类压迫的形式；这并不意味着她们对这一有害偏见的性质和作用有同样看法，也不表明她们对铲除性别歧视最好的方式达成了共识。相反，随着女性主义思想中所谓本质主义（essentialism）的出现，激进女性主义群体已经分化为两个阵营：激进自由派女性主义者（radical-libertarian feminists）和激进文化派女性主义者（radical-cultural feminists）。

如今的激进自由派女性主义者，她们一般都支持20世纪60年代和70年代波士顿和纽约的激进女性主义者的观念，那些女性主义者第一次关注到：正是女性气质的概念以及妇女的生育、性角色和责任，常常被用以限制妇女作为完整的人的发展。这些人是激进的女性主义者，她们除了其它要求外，尤其渴望雌雄同体（androgyny）气质。例如，乔琳·J（Joreen J.）写道：“荡妇（Bitch）之所以令人不安就在于她是雌雄同体的。她在自身内结合了被界定为‘男性化’和‘女性化’的气质。荡妇是明目张胆、直截了当、傲慢无羁的，有时她也是自我中心的。她没有对所谓‘永恒的女性’其含蓄、微妙、神

秘性的嗜好。她蔑视去代替别人，过那种被视为适宜妇女的自然的生
活，这是因为她想过自己的生活。”^[5]

思考乔琳的话，评论家艾丽斯·埃科尔斯 (Alice Echols) 谈到她的
看法，她说，无论乔琳的雌雄同体概念多么“偏向”男性气质一
边，仍然可以说，它表达了激进女性主义者最初的愿望，那就是敢于
表现男性气质同时也表现女性气质，超越性/社会性别制度的限制。^[6]但后来，有一部分激进女性主义者开始质疑，她们想要的是不
就是男性气质。在她们看来，“荡妇”并不是一个完整的人，相反，
她是拥有一些最坏的男性气质的人。根据埃科尔斯的看法，这一群激
进女性主义者拒绝把雌雄同体的观念作为值得女性主义者追求的目标；
她们提出，应该肯定妇女最重要的“女性特性” (femaleness)，
来取代雌雄同体。^[7]这是激进文化派女性主义者，她们根本不认为，
解放了的妇女必须同时展示男性气质特点、女性气质特点和相应的行
为。激进文化派的女性主义者表达的观点是：最好是成为女性的/女
性气质的 (female/feminine)，这比成为男性的/男性气质的人要好。
因此，妇女不应该努力像男人一样。相反，她们应该努力更像女人，
应该强调那些文化上与妇女相联系的价值和美德 (相互依靠、群体、
联系、分享、感情、身体、信任、没有等级制、自然、内向、上进、
欢欣、和平和生命)，而不要去强调那些文化上与男人相联系的价值
和美德 (独立、自主、理性、意志、谨慎、等级制、统治、文化、超
越、生产、苦修、战争和死亡)。^[8]

今天在激进自由派女性主义者和激进文化派女性主义者之间，存
在重要差异，对此，我同意埃科尔斯和其他女性主义者如琳达·阿尔
科夫 (Linda Alcoff) 等人的看法；但是，尽管承认差异，我的确也
认为这些差异可能被过分强调了。实际上，埃科尔斯和阿尔科夫她们
自己也承认，并非所有激进文化派女性主义者都相信，男性—女性的
差异是植根于本性。埃科尔斯注意到，她们中的一些人认为，性/社
会性别差异与其说是 (或者说完全是) 出自生物原因，不如说是出自
“社会化”过程，或者说是“出自作为女人在父权制社会存在的整个
历史”^[9]。但阿尔科夫强调，这些本质主义的变种最终看来并没有什

么不同。不管男人对女人的行为方式是男性本性所致还是男性文化的结果，激进文化派女性主义者都仍然会谴责它的坏处。“男性气质”就像“男性本性”一样，对妇女都是严重问题。因此，激进文化派的女性主义者不同于激进自由派的女性主义者，她们要求妇女保持她们的女性气质特征，摆脱那种男性添加剂的毒害。^[10]

显然，就像任何对激进女性主义者的分类一样，将她们区分为自由派—文化派，这种区分也会招致批评。就拿我来说，即使是我自己，对于这样的问题也并非总是有把握：某个激进的女性主义者是否就更多地是“自由主义的”女性主义者而不是“文化的”女性主义者、或者反过来说，她更多地是“文化的”而不是“自由主义的”的女性主义者。我认为，自由派—文化派女性主义者的这种区分，有助于解释为什么有些激进女性主义者感到性是“危险的”，而另一些激进女性主义者又认为性是“快乐的”。我也认为，同样是这一区分，它有助于解释为什么有些女性主义者把自然生育看作妇女受压迫的首要原因，而另一些女性主义者则把它看作妇女力量的终极源泉。然而，读者是不是也认为区分自由派—文化派女性主义者是有益的，我把这个问题留给大家自己来决定。

1 激进自由派和激进文化派的女性主义者： 对性/社会性别制度的诠释

1.1 分析社会性别特征（“男性气质”和“女性气质”）的压迫

为了充分理解激进—自由派和激进—文化派女性主义者关于雌雄同体的观点，有必要首先定义性/社会性别制度。根据激进自由主义女性主义者盖尔·鲁宾（Gayle Rubin）的看法，性/社会性别制度是“一套安排，社会通过这套安排把生物学意义上的性转变为人类活动的产物”^[11]。例如，父权制社会采用男性和女性生理学上的某些事实（染色体、人体结构、荷尔蒙），以这些事实作为基础，建构出一套“男性气质”和“女性气质”的身份与行为，这一切发挥赋权男人、

削弱女人的作用。在完成这个意识形态任务的过程中，父权制社会竭力使自己信服，它的文化建构不言自明是“自然的”；因此，一个人的“正常”依赖于这个人表现其社会性别身份和行为的能力，这些性别身份和行为由社会规定，它从文化上把这一切与人的生物性别联系在一起。

除了其它看法之外，激进自由派女性主义者否认这样的假定，即一个人的性（男性或女性）与其社会性别（男性气质或女性气质）有联系或者应该有必要的联系。她们代之以宣称，社会性别与生理性别是可以分开的；而父权制社会用严格刻板的社会性别角色限制妇女，把妇女限制在消极状态（有爱心、顺从、共鸣、善于同情和赞许地回应、乐观、亲切和友善），而使男人保持积极状态（顽强、进取、好奇、雄心勃勃、有计划、负责任、有独创精神、富于竞争性）。^[12]因此妇女要驱除男人统治女人不公正的权力，只有通过这样的途径：男女两性首先都要认识到，妇女并非注定是消极的，男人也并非注定是积极的；继而两性应该发展出一种男性气质和女性气质的结合体，无论这种结合是什么样的，它都将包括那些最能反映其个人独特人格的女性特点和男性特点。

1.2 某些激进自由派女性主义者观点：米利特和费尔斯通

米利特（Millett）的《性的政治》（*Sexual Politics*）：激进自由派女性主义者坚持认为，妇女受压迫的根源深深潜伏于父权制的性/社会性别制度里，米利特是首先指出这一点的重要人物之一。在她的《性的政治》（1970）一书中，米利特指出，性是政治，这首先是因为男性—女性的关系是所有权力关系的范式：“社会等级制度取代了所有其它不平等——种族、政治、或经济不平等的形式，除非最终抛弃这种积习，不再把男性最高权威看作与生俱来的权力；否则，所有的压迫制度都还将继续发挥作用，这仅仅只是由于在最初人类处境中它们得到的逻辑上和情感上的规定。”^[13]男性对公众和私人领域的控制构成了父权制，因此，妇女要得到解放，必须根除男性统治。然而，这不是一蹴而就之举。要铲除男性控制，男女必须消除社会性别，即

男女特定的性地位、性角色和气质禀赋，因为这些都是父权制下建构出来的。

据米利特分析，父权制的意识形态夸大了男女之间生物学上的差异，它明确规定了男人永远担任统治的、或男性气质的角色，而女人永远担任从属的、或女性气质的角色。这一意识形态是如此强有力，以致于男人通常都能够得到妇女的赞同拥护，而这些妇女正是受他们压迫的。男人通过诸如学术、教会和家庭这些制度来行动，其中每一种制度都合理化和强化了妇女对男人的屈从；结果是使大多数妇女从内心接受了自己比男人低等的感觉。如果女人拒绝接受父权制的意识形态，如果她打算抛弃她的女性气质，即她的恭顺/屈从性质，如果她要以此表达对父权制意识形态的怀疑；那么男人将对她采用威胁手段，弥补平时管教不力。米利特看到，在父权制社会，恐吓无处不在。老练世故的女人都知道，如果她想在父权制社会生存，她最好表现出有“女人气”的行为举止；不然，她就可能遭受“形形色色的残酷和野蛮对待”。^[14]

米利特强调，不管男人如何图谋持续有效地管教妇女、威胁她们所有人，许多妇女都用行动证明，她们是不可控制的。例如在19世纪，美国妇女采取各种形式反抗男性权力，包括1848年发端于纽约塞内卡瀑布的妇女运动。正如第一章所述，蓬勃兴起的妇女运动帮助妇女赢得了许多重要的法律、政治、经济的自由和平等权利。然而，19世纪的妇女运动没有能完全解放妇女，因为它没有从其最深根柢上对性/社会性别制度作出挑战。结果，20世纪父权制的力量还能够夺回失地，这是他们在19世纪女性主义行动主义者那里所失去的。

米利特选出如D·H·劳伦斯(D.H.Lawrence)^[15]、亨利·米勒(Henry Miller)^[16]和诺曼·梅勒(Norman Mailer)^[17]这些作家，以他们作为父权制在1930年至1960年这段时期攻击女性主义思想的最清晰的代言人。她指出，在这些作家描写的性关系中，妇女受到男人的性羞辱和虐待；由于读者把劳伦斯、米勒和梅勒对男女关系的描述(description)当作理想性行为的规定(prescription)来接受；因此，读者就倾向于把自己看作性行为失败者、不能与米勒的《性的欲望》

(Sexus)里的人物在性行为上竞争的人。例如,书中有如下描写:

“你从不穿内衣对吧?你是个贱货,你知道吗?”

我把她的衣服扒上去,让她就那么坐着,同时我喝着最后一点咖啡。

“你自己先搞一会儿,我就喝完了”。

“你真恶心,”她说,但她还是按我说的做了。

“用你的两根手指,把它分开。我喜欢它的颜色。”

……说着,我从身边的梳妆台上取来一根蜡烛,我把蜡烛递给她。

“让我们瞧瞧,你能不能把它全塞进去。”

“你让我做什么都可以,你这色鬼。”

“你喜欢,不是吗?”^[18]

有人反对说,《性的欲望》的读者能够分辨虚构与现实的差异;对此,米利特回答说:色情作品发挥的作用在很大程度上与广告是一样的。使《时尚》(Vogus)杂志封面增辉的模特儿,她们那种完美苗条的身体变成了对所有妇女的标准。当然不需要什么人去宣布一条法律,其中清楚规定说:“凡臃肿无形者,均需效仿辛迪·克劳福德之形象而塑体自律。”^[19] (“Thou shalt mold thine lumpen body in the image of Cindy Crawford.”)每个妇女都清楚地知道,人们对她的期望是什么、漂亮女人的意思是什么。同样,《性的欲望》的每位读者也都清楚地知道,对他或她的期待何在,何为性力高涨。

除了这些色情文学巨擘之外,米利特还指出,对女性主义的主要攻击来自新弗洛伊德派心理学家和帕森斯派社会学家这两个父权制的群体。尽管弗洛伊德(Sigmund Freud)对性欲的公开探讨、他言说人们在卧室里的行为和禁忌的积极意愿,这些最初都是朝着更好的、更多样和更为解放的性关系迈进的。米利特指出,但弗洛伊德的学生们却利用他的著述,把“两性之间不公平的关系理性化,证明传统角色的合理性,并为那些性别气质差异辩护”^[20]。以同样的方式,那些

追随著名社会学家塔尔科特·帕森斯 (Talcott Parsons) 的人，他们也利用帕森斯的论述为自己的观点辩护，他们坚持说，男性和女性气质特点的区别是生物性的/自然的，而不是文化的/人为的；如果没有严格的男女社会性别区分，社会就不能像现在这样有效地发挥作用。他们坚信，社会性别身份和行为不是“任意强加在具有无限可塑性的生物基础上”；而是“对两性之间真正生物差异的调整”。帕森斯的信徒们自信地断言，妇女就是要从属于男人，这是自然的安排。^[21]

在讨论到父权制的反动时，米利特的结论并不悲观；她反倒选择了乐观的语调来结束全书。在20世纪70年代末期，她相信，妇女正在重新集结她们的力量。20世纪的女性主义者接受了19世纪妇女解放前驱的教训，她们决心不再重复历史。米利特看到，当代女性主义正在做出坚决努力，摧毁性/社会性别制度这个妇女受压迫的根本基础，并去创造男女在生存的各个层面都能平等相处的新社会。^[22]

尽管在1970年，米利特盼望的是一个雌雄同体的未来，她渴望一种文化整合，能够把分离的男性气质的亚文化和女性气质的亚文化结合为一体。但同时她坚持认为，这种整合必须谨慎进行，要对所有的男性气质特征和女性气质特征做出彻底评估。例如，“顺从”(obedience)这个特征，在传统上是由妇女来表现的；不应该把它当作可取的人格特征，对其不加反省，一味赞美；也就是说，雌雄同体性格的人不应该把这种“顺从”也当作积极的特征，因而去追求拥有。对所谓“进取”(aggressiveness)也是一样，这个特征在传统上是由男人来表现的，雌雄同体的人也不应该把它作为可取的人格特征结合到自己的精神世界里。关于雌雄同体，米利特推论说，只有在男性气质和女性气质分别都是有价值的情况下，把这些气质特征结合到雌雄同体的个人素质里，这才是有价值的理想模式。^[23]如果告诉我们，理想的人在她或他自身结合的是男性气质的傲慢狂妄和女性气质的卑躬屈膝，那么肯定不如告诉我们另一种结合更受欢迎：将传统上与男性相联系的刚强勇毅和传统上与女性相联系的同情悲悯结合在一起，如此造就理想的人。傲慢和屈从，相对来说，分别是自尊过分和自尊不足；在一个人身上结合这两种缺陷，不仅难讨好，同时也不可能，因为这两种缺

陷是对立的两极。相反，在一个人身上结合勇敢刚毅和同情悲悯的特点既是可能的，也是值得努力的。因为这两种美德相得益彰，有可能给人帮助，使他/她很好地生活在自己的群体里。

舒拉米斯·费尔斯通 (Shulamith Firestone) 的《性的辩证法》(*Dialectic of Sex*): 像米利特一样，另一位激进自由主义女性主义者舒拉米斯·费尔斯通也指出，女性屈从和男性统治这种性/政治的意识形态，它植根于男女的生育角色。然而，费尔斯通认为，米利特对这个问题的解决是不充分的，米利特主张铲除所谓性的双重标准，它允许男人而不是女人去进行性实验；她还主张创立父母双方抚育制度，赋予父亲和母亲以同样的育儿责任。在费尔斯通看来，仅仅在性/社会性别制度方面做这种最保守的改良是不够的，应该进行更有力的变革，这才能使妇女（和男人）的性摆脱生物学的生殖动机，使妇女（和男人）的人格从社会建构的、强求一致 (Procrustean) 的所谓“女性气质”和“男性气质”的监狱里解放出来。事实上，费尔斯通说，应该发动重要的生物学革命和社会革命来促成人类的解放：人工（子宫外）繁殖必将替代自然（子宫内）繁殖，所谓志愿的家庭必将取代传统生物学意义上的家庭；在志愿家庭里，其家庭成员因为友谊的原因、或仅是因为方便而互相选择彼此，而传统的、生物学意义上的家庭则是通过它的成员基因的彼此联接而建立起来的。

费尔斯通断言，随着生物学意义上的家庭的终结，禁止父母子女乱伦（除了其它禁忌外）的俄迪浦斯式的家庭处境也将随之解体。费尔斯通说，将不会再有对所谓近亲繁殖的担心，无须担心这种偏向于自然的“多种形式的变态行为”^[24]扭曲人性；人类可以重新享受所有形式的性行为。正如人们在口交和肛交里重新发现了情欲乐趣，也正如人们与同性及异性成员都可以发生性关系一样；对于生物学的性如此重要的生殖器接触的性，它必将成为某一种性经验，而且还是相对来说不太重要的一种性经验。

费尔斯通指出，一旦男人和妇女能够真正自由地从事多种样态的、反常态的性活动，男人就不再有必要一定要展示纯属“男性气

质”的身份和行为，女人也不必要展示仅仅是“女性气质”的身份和行为了。从生物学（即繁殖生育）水平上的社会性别角色里解放出来，妇女就不再非得是被动的、接受的和容易受伤害的，她们不必要非得这样来给男人发“信号”，让他们来统治、占有和穿透她们，以此推动人类繁殖的车轮向前旋转。男人和女人都应该受到鼓励，他们可以按照自己所喜欢的任何结合方式去融合、配搭女性气质的和男性气质的行为和特征。这样做的结果，不仅人类可以进化为雌雄同体的人，所有的文化也会成为雌雄同体的。在费尔斯通看来，两性为繁殖目的而进行的生物学分工，这不仅错误地把男性气质和女性气质尖锐对立起来，而且也在科学和艺术之间造成了令人不满的文化分裂。

费尔斯通指出，我们的文化把科学和技术与男人联系在一起，把人文和艺术与女人联系在一起；因此，对现实的“男性气质的回应”就是“技术的回应”，它是“客观的、逻辑的、外向的、现实的、关注自觉的头脑（自我）、理性的、机械的、务实的、脚踏实地的、稳定的”^[25]。相反，对现实“女性的回应”是“美学的回应”，它是“主观的、直觉的、内向的、一厢情愿的、梦想的或幻想的、关注潜意识（本我）、感情的、甚至是情绪不稳定的（歇斯底里的）”^[26]。只有当上面所述的生物学革命铲除了这种需要、不再维持“男性的”和“女性的”、“男性气质的”和“女性气质的”严格划分，只有在这个时候，我们的文化才有可能在科学和艺术的鸿沟上架起桥梁。雌雄同体的人将会发现，他们是生活在雌雄同体的文化中，在这种文化里，经由费尔斯通所说的情形：“相互抵消——一物和另一相反事物的爆发，以女人气的男子为终结！”^[27]“技术的”和“美学的”分类与“男性气质”和“女性气质”的分类都将消逝。最后，费尔斯通指出，男性的技术模式将有能力“实际上产生出那种女性的美学模式所憧憬的事物”^[28]，它是这样一个世界，我们的知识将不是用于创造地狱而是建立人间天堂，男人不再非得汗流满面地在其中艰难谋生，女人也不必非得历经煎熬和阵痛去生孩子。^[29]

很清楚，费尔斯通关于雌雄同体的说法与米利特很不一样。的确，有人会奇怪，这究竟还是不是严格意义上的雌雄同体；因为在费

尔斯通想象的世界，目前的社会性别特征和角色责任所定义的“男人”、“女人”都不再存在了。不过，在费尔斯通的乌托邦里，理想的人可以在“他自己”/“她自己”之内结合我们现在所称之为的“男性气质”和“女性气质”范围内的种种特征；由于这个原因，费尔斯通的雌雄同体设想，归根结底，可能也处于和米利特同样的统一序列里。不过，强调这一点很重要，对米利特来说，理想的雌雄同体的人结合了最好的男性气质和女性气质的性格特征，在这两者之间取得了平衡；而对费尔斯通来说，成为雌雄同体的人并非只有一条途径。

1.3 某些激进—文化派女性主义者的观点：弗伦奇和戴利的观点

玛丽琳·弗伦奇 (Marilyn French)：玛丽琳·弗伦奇把男性—女性的差异更多地归之于生物（自然）原因而不是社会化（培养）的结果，因此，我更倾向于把她看作激进文化派女性主义者，而不是激进自由派女性主义者；我也把她看作这样的理论家，她的雌雄同体的人似乎更多地结合了女性气质特征，而不是男性气质特征。实际上，在弗伦奇的著作《超越权力》（*Beyond Power*）中出现的雌雄同体形式显示出，在某种程度上，女性的传统特征比男性的传统特征更好。正像十五年前的米利特和费尔斯通一样，弗伦奇指出，男人对妇女的压迫合乎逻辑地导致了人类其它的统治系统。如果有可能证明男人对妇女的统治是合理的，那么也就有可能证明任何以及所有的统治形式都是合理的。“使男人在社会阶层中高于女人”，弗伦奇写道：“恰好导致了阶级分化：精英对人民的统治被作为‘更接近自然’来接受，这个自然是野蛮、残忍、兽性的。”^[30]弗伦奇相信，性别歧视是所有其它歧视、包括种族歧视和阶级歧视的范型，因此，她寻求阐释的是支持它的“凌驾权力”（power-over）的意识形态，还有能够拆解它的“共享快乐”（pleasure-with）的意识形态，后一种意识形态是解放性的。

在对父权制的起源做了一番探寻之后，弗伦奇作出结论说：早期人类是生活在与自然和谐的状态里。他们把自己看作一个更大整体的

组成部分，如果想要生存的话，他们就必须适应这个整体。以灵长目动物和现世遗留下来的“原始社会”生活为依据，弗伦奇推论道，最初的人类社会是以母亲为中心的；因为正是母亲更有可能在群体的活动中扮演最重要的角色，这些活动以生存为主导，人们通过这些活动联系起来、共同分享且与自然和谐相处。自然是友好的，作为自然的维持者和生命的延续者，妇女同样也是友好的。^[31]弗伦奇也推论道，随着人类人口的增长，食物不可避免地变得稀少。人类不再感觉到自然像慷慨的慈母，他们决定自己来掌握操控事物。他们发展技术，把自己从自然的任性中解放出来。他们在自然界钻探、挖掘、耕耘，以得到“她”已经决定阻止人类贪婪榨取的物品。然而，人类从自然中赢得的控制越多，他们在肉体上和心理上就越是与自然分离。弗伦奇评论说：“人类和他们的环境之间已经拉开了距离，它正是持续不断地对自然施加控制的结果”，人类因此也就从自然里异化出来了。^[32]弗伦奇把异化定义为深刻的分离感、被唤起的“敌意”；这继而又导致“畏惧”和最终的“仇恨”。不奇怪，这些消极的情感强化了男人不仅要控制自然、而且也要控制女人的欲望；由于女人在生育中的角色，男人是把女人和自然联系在一起的。^[33]

伴随着男人对“女人/自然”双重元素进行统治的欲望，父权制、一个等级制度诞生了；这个等级制度重视所谓“凌驾权力”。凌驾权力最初是为保障人类社群的生存而发展出来的，在父权制下，它很快成为一种价值、由于某一类人的经验而培养确立的价值，这些人是负责人、立法者、老板、集体势力强弱秩序里的头号人物。弗伦奇推论道，父权制提倡竞争而不是通过合作缓和矛盾，这个竞争不可避免地导致无法控制的人类冲突。^[34]

决心避免这种世界冲突，特别是在这样的时代，冲突正急速增强，导向核武器的浩劫；弗伦奇认为，必须重新把女性气质的价值整合到父权制的意识形态创造的男性气质社会里。如果我们希望看到21世纪，弗伦奇说，我们就必须在自己的生命和行动中珍视“爱、同情、分享和滋养（原文如此），就像我们重视控制和结构、占有财产以及地位一样”^[35]。如果我们相信这后一个论断的话，那就很容易

推断，对弗伦奇来说，最好的社会是雌雄同体的；在其中，个体的男人和女人热诚地接受历史上属于女性气质的价值，如爱、同情、分享和养育；正如他们对待历史上属于男性气质的价值，如控制、结构、占有和地位一样。而进一步阅读弗伦奇则会发现，她实际上对女性价值的评价比对男性气质的评价更高。不管什么时候她肯定一种男性价值，她总是先把这一点归之于乔伊斯·特里比尔科特（Joyce Trebilcot）所说的“女性主义的重新构想”^[36]，即对概念重新做出语言上的阐释，这涉及描述概念意义上的变化，或者是评价概念意义上的变化，或者两者都包括在内。^[37]根据弗伦奇的论述，她对男性气质的价值所做出的再阐释，绝大多数都涉及以不同的意义来描述概念，而不是对其意义做出评价。例如，她并没有强调说男性的所谓结构的价值是坏的。她代之以主张，结构作为系统或组织来理解是好的，只要它所起的作用是把人们联系在一起，而不是使人们彼此分离。^[38]

在《超越权力》一书中，读者可以越来越清楚地看到，弗伦奇的雌雄同体理论涉及对男性/男性气质特点做出实质性的再阐释，但这种再阐释却不是对女性/女性气质特点而言。在过去，“人性”被等同于毁灭性的、贩卖权力的男性气质世界，这种等同是有害的，所以弗伦奇建议，从现在到将来，人性应该和创造性的、分享权力的女性气质的世界等同起来。男性气质的世界建立在凌驾于权力的价值基础上，正如它目前的实际状况那样，它只能适应于这样的方式，即让一小部分人拥有并维持权力。在这里，“真正的勇气和毅力”、“做你必须做的事”、“目的证明手段合理”，这些方式都有发展空间；但“有所为有所不为”（knowing when to stop）、品尝“生活中最好的东西”（这一点，我们得知是“免费”的）、或者既思考过程也思考结果，这些做法都是没有地位的。因此，成为彻头彻尾的男人、或家长，并不表示他就是完整的人，这不过是精神分析的女性主义者多罗西·丁内斯坦所称之的牛头怪米诺图^[39]罢了：“那巨大的、永远保持在童稚状态中的动物、母亲的不自然欲望的后代、没头脑的男性代表、贪婪的权力，（它）贪得无厌地吞吃活人的肉体。”^[40]

与之相对照，女性主义的世界，正如它所存在的那样，基于快乐

的价值；弗伦奇这样说的意思是，一个团体或个人有能力肯定所有其他人，这种能力可以接纳各种各样的存在和行动的方式，包括那些与我们完全不一样的事物、那些出自我们一般视为相反源头的存在和行动方式。她坚持说，快乐，它既可能从自我、也可能从他人那里汲取；既可以出自精神、也可以出自肉体；既源于简朴与田园风味，也源于复杂和都市生活。弗伦奇把快乐看作非常广阔和深刻的概念，我们确信完整的人所应该拥有的所有那些丰富生命的经验，全都包括在这个概念里。^[41]

弗伦奇明显地不喜欢凌驾权力的男性价值，因此她指出，雌雄同体的人必须找到平衡，但不是在共享快乐和凌驾权力之间建立平衡，而是在共享快乐和凌驾权力的女性化形式里建立平衡，她这种女性化形式称之为“赋予权力”（“power-to”）。弗伦奇强调，如果说权力不是作为毁灭（凌驾权力）、而是作为创造的欲望（“赋予权力”），那么，人们在生活中既拥有权力又拥有快乐，那是很好的。她承认，人大概永远也不能彻底地根除要做上人上人的欲望，但她坚持主张，有可能使人们遏制激烈竞争的冲动，而代之以培养合作的能力。我们要尽其所能，深刻暴露内在于凌驾权力中的痛苦，通过这种做法，我们就能够为内在于赋予权力的快乐开辟道路。

玛丽·戴利 (Mary Daly)：激进文化派女性主义者玛丽·戴利比米利特、费尔斯通甚至是弗伦奇走得更远，她贬低传统的男性气质特征。戴利以《超越父神》(*Beyond God the Father*)一书开始她的精神旅程，虽然她在其中也呼吁雌雄同体，但是她最终完全否认了所谓“男性气质”和“女性气质”的说法，认为这都是父权制的毫无希望的、蒙蔽人心的产物。她的术语变化贯穿了《妇科/生态学》(*Gyn/Ecology*)，以《纯粹的欲望》(*Pure Lust*)为终结，后者为所谓“野性的”、“色欲的”、“神志恍惚”的女人做了一个精神辩护，这些女人不再期求成为雌雄同体者，她们宁愿把自己确认为激进的、女同性恋的、女性主义分离主义的妇女。

在她的第一部重要著作《超越父神：迈向妇女解放的哲学》

(*Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*) 中, 戴利集中思考的是作为所有父权制范式的上帝; 她论辩说, 除非上帝在男人和女人意识中的权威被废黜, 否则, 妇女将永远不会被赋予权力成为完整的人。^[42]在《超越父神》中, 她不断重复这一思想, 如果说谁有凌驾权力的情结, 那么它就正是我们在犹太教、伊斯兰教特别是基督教里遇到的超验的上帝。这个上帝是如此遥远和冷漠, 他高居于地球之上, 显示出“凌驾权力”不可避免地导致“从中分离”。戴利认为, 超验的上帝, 就是以我与它 (I-it)、主体与对象、或者自我与它者的关系来思考的上帝。不仅如此, 而且, 与这个超验的上帝、全能的存在最为抵触的, 就正是他从完全的无中创造出来的自然世界。女人由于其生育力量而与自然相联系, 从而扮演了对象和它者的角色, 这些角色与上帝、男人的主体和自我的角色是对立的。

因为这个旧的、超验的上帝拒绝女人, 戴利希望以一个新的、内在的上帝来取代他。这个内在的上帝置身于宇宙之内, 而不是外在于这个世界, 内在的上帝以我与你 (I-thou)、主体与主体、或自我与自我的关系来思考; 自然世界就是这个上帝的一部分, 正如他/她/它是自然世界的一部分。因此, 在这个上帝面前, 妇女与男人是平等的, 戴利形容这个上帝为存在 (Be-ing)^[43]。

戴利说, 在父权制社会中得到反映的这种我与它思考的主要方式之一, 就是把僵化的男性气质和女性气质的社会性别角色制度化, 通过这一途径, 把人类群体两极化、分裂为两个团体。男人作为集体把女人作为第二性来感受和定义, 每个男人都成了一个“我”、或“自我”, 而每个妇女则成为一个“它”、或“它者”。那么克服这种我与它思想方式、克服这个按我一它方式来思考的超验上帝的一个途径, 就是建构雌雄同体的人, 由此打破社会性别的两极形式; 雌雄同体的人既不是“我”、也不是“它”, 而是超越了“我”和“它”两种形式的人。

在《超越父神》一书中, 戴利显然以开放的态度对待雌雄同体, 但她的雌雄同体概念实际上更近于弗伦奇而不是米利特或费尔斯通。她拒绝那种“多元主义”的雌雄同体的模式, 而根据这种模式, 男人

和女人具有既是不同的、又有据说是相同和互补的特征；她也不同意那种“融合”的雌雄同体模式，根据这种模式，女人和男人都必须把男性气质特征和女性气质特征结合到自身，以达成完满的人格。^[44]在她看来，这两种雌雄同体的模式都有不足，因为哪一种都没有去质问，“男性气质”和“女性气质”究竟是不是值得保留的概念。

虽然戴利对使用“男性气质”和“女性气质”这些说法的关注与弗伦奇以前提出的问题相似，但她提出的处理这些说法的方式与弗伦奇的不同。弗伦奇似乎对重新阐释传统的男性特征有兴趣，戴利似乎更注重在重新阐释传统的女性特征。戴利强调，必须小心地把诸如爱、同情、分享和关怀慈育这些正面的女性特征与其病态的过分表现、那种受虐的女性“美德”区分开来，因为这些所谓美德常常都是误解。例如，去爱是好的，但在父权制下，爱会演化出女人完全牺牲自我或做贞节烈女的形式。因此，戴利指出，在妇女对成为“道德的牺牲品”这种价值说“不”之前，真正的雌雄同体的人格建构不可能也决不会开始。戴利说，有了这个说“不”的否定，才会出现对“人格伦理”的价值说“是”的肯定。^[45]拒绝成为他者，而要做有自己的需要、欲望和兴趣的自我，只有通过这一切，妇女才会结束男人是主人、妇女为奴隶的游戏。

在《超越父神》中，戴利评说了她所描述的邪恶的三位一体：强奸、种族灭绝和战争，这一切结合到一个父权观念的个人身上就表现出严重的性别歧视、种族歧视和阶级偏见。在《妇科/生态学：激进女性主义的元伦理学》（*Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*）中，她更充分而清晰地表达了这一论断，她论证说，这个邪恶的三位一体，这个单独的父权制的人只有一个最重要的信息：恋尸癖，它的定义是“迷恋尸体，常常对尸体产生性欲或者由此得到刺激，典型的表现是公然行动（例如奸尸）”^[46]。尽管在《超越父神》中，戴利强调，女人只要信奉牺牲的道德伦理，她就不能得到发展；而在《妇科/生态学》中，她更强调，女人只要依然生活在父权制下，信奉牺牲的道德伦理，她甚至不能幸存。男人不仅扭曲妇女的精神，而且，他们也通过这样一些实践摧毁妇女的肉体，例如印度的殉夫自焚、中国

的妇女裹脚、非洲的女性割礼、欧洲的对巫婆施火刑以及西方的妇科学。^[47]

在《妇科/生态学》中，戴利拒绝她曾在《超越父神》中使用过的三个说法：上帝、同性恋和雌雄同体。她拒绝上帝的说法，因为对她来说，它意味着妇女的死，封锁了“她的热爱生命的存在”。她拒绝同性恋的说法，因为对她来说，它抹杀了女同性恋，暗示同性之爱对女人和对男人来说都是一样的。最后，她拒绝雌雄同体的说法，因为对她来说，它是绕口令，传达出来的意思就好像“用透明胶带把张三李四等不相干的人贴在一起”（John Travolta and Farrah Fawcett-Majors Scotchtaped together）^[48]。

反思女性气质的概念，戴利开始确信，在这个观念中没有什么好东西可让妇女去追求。她断言，父权制已经建构了玛利亚和夏娃、圣母和妓女、正面的女性特质如关怀、抚育、同情、温柔以及反面的女性特质如任性、嫉妒和虚荣。因此，她作出结论说：妇女应该拒绝那些看上去属于“好”的方面的女性气质，也同样抛弃那些明显是坏的方面，这是因为所有这些都是“男人制造的概念模式”，是为了让妇女更深地陷入父权制的囚牢这一目的而建造的。^[49]

戴利坚持说，摆脱男人建造的女性气质，妇女将会显示出她们原初（父权制之前）的女性力量和美。她用杰泽·科辛斯基（Jerzy Kosinski）笔下被涂抹的鸟这一形象为例，详细描述了虚假的女性气质和真正的妇女在人性上的区别。科辛斯基讲了一个守鸟人的故事，这个人把一只自然的、长相平常的鸟关起来，只是为了在它的羽毛上涂染闪光的色彩。最后，这只鸟被她那些没有涂染颜料的“朋友们”毁了，成了其它鸟的嫉妒的牺牲品。将科辛斯基的形象反其意而用之，戴利指出，当同样的事情发生在妇女身上，那么不是那些人工的、已经被涂抹过的“鸟”（戴利把它们看作是驯服的、家养的、女性化的女性）要吃苦头，而是自然的、长相平常的“鸟”（戴利称之为“野性的女性”）要受罪。对戴利来说，被涂抹过的鸟是那些妇女，她们让“好爸爸”把她们打扮得漂漂亮亮好出门，“爸爸”给她们涂脂抹粉，让她们束胸和穿紧身衣。她们是被“爸爸”打发出去、去毁

灭那些真实的、自然的女人的人；后一种妇女拒绝成为父权制希望她们成为的样子，她们坚持成为自己，不在乎谁来剥除她们的精神和肉体上父权制的颜料，也不可惜什么颜料会被剥除。^[50]用戴利的话来说，“被涂抹过的鸟起着出卖她的姐妹们的反作用，她用有毒的颜料污染她们”^[51]。与此对比，真实的、自然的女人受到自己同类的攻击，攻击来自“与她同类的畸形怪物、男人制造的女人”^[52]。

对戴利来说，飞翔是对被涂抹的一剂解毒剂。真实、自然的女人不去剥落父权制的颜料，就只能成为脆弱不堪的人。真实的女人不仅“剥落”颜料，而且她“飞回来把颜料送到杀戮灵魂者的眼里”；她“高高翱翔……飞出父亲时代的圈子”，她“飞越时间进入其它维度”^[53]。她飞翔，把自己从“小鸟依人的畸形状态”里解放出来，那些“小鸟依人”者是让父权制的要求来建构自己的女子。她自由飞翔，更摆脱了父权制的语言因此也是父权制的价值的力量。

在《妇科/生态学》中，戴利以多种方式拒斥雌雄同体，这使得她站到了尼采在对价值进行重新评估时的立足点：重新定义什么是善、什么是恶、反对流行的善与恶的观念。在《论道德的谱系》（*On the Genealogy of Morals*）中，尼采主张，有两种基本的道德：主人的道德和奴隶的道德。在主人的道德里，相对来说，善和恶与高尚和卑劣是相等的。善的意思就是做世界的统治者，恶的意思就是被压制、受压迫、被镇压或被踩在脚下。奴隶的道德清晰地表达出对善的评判标准，它正是主人道德所清晰表达出的善之标准的极端对立面：那些拥护奴隶道德的人颂扬诸如善良、谦卑和同情等特点，视其为奴隶的美德；他们贬低诸如决断、冷漠和傲慢等特点，视其为奴隶的恶习。这样，表现出软弱和依赖的那些个人被视为圣人，而强大和独立的个人被看作罪者。用奴隶道德的标准来衡量，主人道德中的善者正是恶人，主人道德中的恶人恰是善者。

承受着主人强烈的怨恨（*resentiment*）^[54]，使得奴隶逐渐发展出对权力意志的消极态度，尼采相信，这个权力意志是人的最自然的冲动。在尼采看来，奴隶不仅没有对权力的欲望，他们也没有对生活的欲望。害怕冲突、挑战，不敢描绘自己命运的航程，奴隶自鸣得意，

满足于他们的平庸。尼采认为奴隶极端乏味无趣。他也同样感到奴隶是无比危险的，因为他们似乎要用糖李子、安慰品和人的善意的乳汁阻塞西方文明的动脉。尼采写道：

因为这就是事情的真相：欧洲人的衰落和降低到一致水平，这构成了我们最大的危险，他那副样子令我们萎靡不振。今天我们看不到什么事物是希望茁壮成长的事物，我们怀疑一切还要继续衰落、衰落下去；想变得更瘦小、更和善、更审慎、更舒服、更平庸、更冷漠、更像中国人、更有基督精神——无疑，人一直都在变得越来越好。

这里正是欧洲的命数所在——失去了对人的恐惧，我们同时也失去了对人的爱，失去了我们对他的尊敬、对他的希望，甚至是对他的意欲。现在的人的状况让我们萎靡不振。^[55]

要阻止这种趋向委靡无能、平庸和死亡的意欲，尼采号召对一切价值进行重新评估。他并非想由此创造一套新的道德价值。更确切地说，他意味着向他那个时代人们所接受的奴隶价值宣战；在他看来，犹太教、基督教、民主和社会主义——任何要求个人为了群体的更高利益牺牲他或她自己的哲学或神学——的价值，都是这种奴隶价值。根据尼采的观点，奴隶的道德是主人原初的、自然的道德/心理学的逆转，因此，对价值进行重新评估就必须在拒绝奴隶的道德/心理学的过程中进行。价值重估的涵义是，所有更强大的、或者说主人的价值依然存在，只是现在因其虚假的名目而让人认不出来了，这些虚假的名目有：“残酷”、“伤害”、“窃用”、“压制”和“剥削”等。这些名义是虚假的，因为它们已经被奴隶歪曲了，失去了主人最初赋予它们的意味；而它们最初的涵义与对死亡的赞美毫无关系。

戴利是一个尼采主义者，因为她也坚决主张在考虑妇女情况时，同样可以作如是观；父权制称之为恶的她实际就是善，而父权制称之为善的她实际就是恶。在《妇科/生态学》的最后一部分，戴利提供了一个新的语言辞典，她请那些“女巫”（hags）、“老处女”

(spinsters) 和“狂野的异教徒”(haggard heretics) 为她们自己“编织”新的、非传统的语言和新的女性的自我，通过这样做，“勇敢面对”传统的语言和她们旧的女性的自我。戴利强调，妇女决定她们希望成为什么样的妇女。例如，女人当女巫是好的。戴利解释说：

女巫 (hag) 一词来自古英文，意思是哈尔皮 (harpy)、巫婆 (witch)。韦氏大辞典对“hag”这个词列出的第一条意义和其“古”意为：“女妖：复仇三女神 Fury 之一，鸟身女怪 Harpy。”它从前也意谓：“邪恶或引起恐惧的精灵。”(为避免这个听起来太消极，我们应该问相应的问题：“恶”是由谁来定义？又引起谁的恐惧？) 女巫的第三个古意是“噩梦”(重要的问题在于：谁的噩梦？)。女巫也被定义为：“丑陋或长相邪恶的老女人。”但这一点，考虑到它的出处，可以理解为赞美。因为用厌女症的“美”的标准来衡量，强有力的、创造性的妇女的美就是“丑”的。在那些害怕我们的人看来，女人认同女性，她的容貌就是“恶”。至于说“老”，年龄歧视正是阳具崇拜社会的特征。对于已经进行了价值重新评估的妇女，所谓“干瘦丑陋的老太婆”应该是力量、勇气和智慧的榜样。^[56]

到写《妇科/生态学》时，戴利明确地否定了雌雄同体的人这一理想，她作为理想提出的是“野性的女性”，这样的女性超越男性气质和女性气质而存在。要成为完整的人，女人必须摆脱虚假的身份——父权制为她建构的女性气质。那时，也只有在那时，她才能把自己作为自我来体验，那是犹如她生活在母权社会而不是父权社会将会具有的自我。

在《纯粹的欲望：女性主义哲学精要》(*Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*) 中，戴利继续着她的价值重估。在这本关于妇女权力的书里，戴利扩展了弗伦奇关于赋权 (power-to) 的分析。男人正是靠权力过活，靠它来削弱妇女，使她们变得脆弱、不堪一击、甚至厌食。为了成长得强有力，妇女必须抵抗雌雄同体的羁绊。父权

的家长们完全依靠女人作为天赐帮手，所以他们为妇女提供这个雌雄同体，作为最后一搏，目的在于把妇女束缚在他们一边：“来吧，加入我们的力量。男性气质和女性气质结合在一起！”戴利认为，妇女不应该被这些诱惑的好话所欺骗。这些话不过是男人站在自己立场上耍花招，男人是在为自己窃取女人所有的最好的东西。男人已经逐渐认识到，成为雌雄同体的人对他们（而不是对女人）最有利，因为他们的男人本性已经不能为他们提供什么好东西了。例如，在电影《宝贝儿》（*Tootsie*）的结尾，当主要人物的男性身份被揭穿（之前他假扮成一位叫多罗西的电视女明星），他对朱莉——他化身为多罗西时交的朋友——说，他实际上就是多罗西。“这个信息很清楚，雌雄同体的男性本性就是同类相食的本性。小达斯汀，朱莉曾经爱过他但又拒绝了他，因为她认为他是个女人，他把女人本性中最好的东西纳入自身——就像在他之前的狄奥尼索斯和耶稣一样。”^[57]男人想成为雌雄同体的人，这样他们就可以把所有女性的东西归于此类，甚至是消费女性的一切，把妇女的精力全都吸纳入他们的身体和精神。妇女决不能屈服于这个灭绝女人的雌雄同体过程，戴利说，她们必须创造出新的、强有力的自我理解，坚决地和男人保持距离，为她们自己的进取养精蓄锐。

《纯粹的欲望》中给人印象最深的是戴利为术语提供新意义的的能力，她同时对这些术语的新意义作出说明和描述。欲望（*lust*）这个词语就是相关一例。戴利写道：“在父权社会的纵欲状态之内，欲望的一般意义众所周知。它意味着‘性欲’，特别是狂热的自我沉溺的特征：纵欲好色、猥亵色情。”^[58]戴利因而承认，欲望是邪恶的，但是这只是因为我们的生活有着奴隶道德的父权制社会里。这个社会的奴隶道德仇恨女人。戴利继续说，如果我们代之以生活在非父权制的社会，欲望这个词可以有好的意义，例如“充沛活力”、“丰饶多产”、“强烈渴望”、“积极恳切”和“满怀热情”^[59]。因此，在《纯粹的欲望》里的生气勃勃的女人正是《妇科/生态学》里野性的女性，是拒绝被男人驯化、不就范于“性施虐社会”里残酷苛求的妇女，而那些僵化苛求的“形成和框定，是出自种马的清规、雄蜂的戒律、公鸡的

信条；是代做安排者的固恋、戳人者的格言、流氓和屠夫……讨厌的官僚（bureaucracy）的规矩”^[60]。

戴利认为父权社会的语言是僵化的，它对于《纯粹的欲望》的作者戴利一点用也没有，她只是出于重新定义、重新阐释和重新改造其术语的目的才提到它。《纯粹的欲望》重新评估了那些被认为是妇女美德和妇女恶行的表现。该书尤其揭示出这一点：父权制的力量是如何剥夺了自然的妇女真诚的激情，而换上专为矫揉造作的妇女打造的不真实的、假冒的激情，戴利称之为“造作的”（plastic）“定型盆栽般的”（potted）激情。

根据戴利的意见，这样一些造作的情感，诸如愧疚、焦虑、沮丧、敌意、伤心、怨恨、挫折感、乏味、放弃和随遇而安，它们不能代替那些真正的激情，如爱、欲望、欢乐、仇恨、厌恶、悲伤、希望、绝望、恐惧和愤怒。后面这些真正的激情激励妇女参与有意义的行动，而前面那些造作的激情却使妇女衰弱。在戴利的评价里，例如，造作的满足这种激情不应该和真正的欢乐激情相混淆。满足仅仅是一种“通过治疗达到的快乐倒错”。一个满足的女人是按父权制对她的期待被“充实”、“完成”和“定型”的女人。因为她的完成是如此彻底，她不可能体会到真正的“欢乐之情”（“emotion of joy”）^[61]。她缺乏有目的地活动一行动的能量^[62]。戴利说，满足感只是贝蒂·弗里丹所谓“无名的问题”^[63]的另一种说法，那无名的问题，贝蒂·弗里丹指的是有舒适的家、成功的丈夫和可爱的孩子，但是没有快乐。

在戴利的评价中，正如造作的激情一样，还有一种激情，就如定型盆栽一般，它也是真正的激情的可怜替代物。尽管在很多方面，盆栽式的激情比造作的激情更真实，但它们仍然不如真正的激情崇高。要理解戴利的观点，只要把真正的桔子树和人们在新年时为喜庆吉利买回家的桔树盆栽做个比较就行了。例如，爱情也许是“光芒四射的事”，有很多层面；可是，当它被移栽到花盆里，打包，作为“罗曼司”来出售，妇女就受到欺骗，她们沉浸在爱情幻想里而接触不到爱情的现实真相。^[64]无疑，在有那么多东西需要去追求，却为这么点东西而安顿下来，这是可悲的。尼采曾经希望，超人的到来会使人们发

挥潜能，追求伟大。同样，戴利也希望用《纯粹的欲望》里的文字，激励妇女从那些窒息她们激情的花盆和塑料模子里解放出来。一旦妇女的激情被释放，没有什么父权制的道德能够约束她的火山爆发、潮水汹涌的力量。她将成为纯粹美好、积极奋发的单身女人（spinster）。

1.4 分析在性欲方面的压迫特征（“男性主控”和“女性屈从”）

激进自由派和激进文化派的女性主义者不仅在社会性别问题上有非常不同的观点，在性欲问题的认识上也很不一致。^[65]对于她们之间的差异，女性主义者各有独到见解，其中之一是安·弗格森（Ann Ferguson）。就我的目的来说，尽管在某些概念上我们有共识，但我们用的说法还是不一样。我后面还要讨论弗格森的著作，为了尽可能避免混淆她的论述和我的论述，这里恕我冒昧，我用自己的说法替换了她著作中曾用过的说法，我用激进自由派（radical-libertarian）和激进文化派（radical-cultural）代替了她所用过的自由主义者（libertarian）和激进派（radical）的说法。

根据弗格森的观点，激进自由派女性主义者常常是对性欲有如下认识的异性恋的女性主义者、或女同性恋的女性主义者，她们关于性欲的观点包括以下几点：

1. 异性恋和其它一些性实践都是以压迫为特征的。父权制资产阶级的性欲给性少数群体打上耻辱烙印，压制每个人的性欲和性快感，以此保持多数人的“纯粹”和对多数人的控制。
2. 任何一种将性少数群体视为可耻从而限制所有人自由的理论分析、法律限制或道德评判，女性主义者都应该坚决拒绝。
3. 作为女性主义者，我们要收回女性对自己性欲的控制，我们要求有实践任何给我们快感和满足的行为的权力。
4. 理想的性关系建立在充分同意的、平等的伴侣之间，伴侣可以通过协商选择任何性行为方式、最大限度地给予彼此性快感及满足。^[66]

依然是根据弗格森的观点，激进文化派女性主义者对于性的观点与自由派的看法相反，她们的观点包括如下几点：

1. 异性恋性关系一般来说是以性的对象化的意识形态为特点的（男人作为主体/主人；妇女作为对象/奴隶），这种意识形态支持男性针对妇女的性暴力。
2. 女性主义者应该拒绝任何支持或把男性性暴力正常化的性实践。
3. 作为女性主义者，我们应该发展我们自己的关注、考虑我们自己在性事上最需要优先考虑的问题；这和男人的优先问题是不一样的，女人更关心亲密关系，而不太关心在性事上的表现；我们应该发展自己的性关注而收回女性自己对性的控制。
4. 理想的性的关系是在充分同意的、平等的伴侣之间，伴侣在感情上亲密相处但不扮演两极化的角色。^[67]

思考激进自由派和激进文化派在性欲问题上观点的差异，弗格森作出结论说：在性欲的性质和功能、社会建构和控制性的方式以及满足性自由的必要条件和充分条件这些问题上，激进女性主义者这两派各自的假设是完全相反的。她指出，对激进自由派女性主义者来说，性是“肉体的情欲快感和生殖器官性快感的交换”^[68]，它也是社会图谋控制的一股强大力量，而社会控制它的手段就是把所谓好的、正常的、合法的、健康的性实践与所谓坏的、不正常的、非法的、不健康的性实践区分开来。社会在法律和秩序的名义下企图限制性自由，为了最大限度地摆脱这种社会限制，个人必须摧毁所有现存的性禁忌，小心不要让这些禁忌代替了她们自己认为的“政治上正确的性”^[69]。

在弗格森的评价里，盖尔·鲁宾是激进自由派女性主义意识形态最明确的发言人。20世纪60年代和70年代，鲁宾指出，人类解放、包括妇女解放的关键之一，是结束那种性压抑；社会意识形态以“原

罪、疾病、神经官能症、病态、堕落、污染或者是帝国的衰落和崩溃”^[70]这些说法来描述性，性压抑就是在这样的意识形态里盛行开来的。鲁宾强调说，性的压抑建立在性本质主义教条的基础上；这种信仰认为性是先于社会生活出现的自然力量，它必须被控制，以免威胁文明强加于人类的社会结构。^[71]

在讨论现代西方社会对性的看法时，鲁宾指出，尽管这些社会都倾向于把所有的性一般看成是坏的、危险的、毁灭性的和消极的，但某些类型的性又被认为是特别坏。^[72]典型的情况是，在现代西方社会，普通人是把“婚姻生育性的异性恋放在……情欲金字塔的顶层”，而“跨性人、异性装扮者、物恋者、虐恋者，还有如妓女、色情表演模特等性工作者，以及所有人中最卑贱者——那些性欲违反了代与代之间界限的人”^[73]，所有后面这些人都会被放在情欲金字塔的底层。根据鲁宾的评价，在可宽容的性与不可宽容的性之间，文化划下的分界线越粗重，它就越有可能强调必须提高警惕，保卫这个分界线，以免性的混乱取代了性的秩序。

鲁宾确信，所谓文明的力量对人类行为进行的控制里，性压抑是最残酷和最无理性的一种方式；她指出，性开放对女人和男人一样，对双方都是最有利的。她说，激进文化派女性主义者告诉妇女，只能进入“长期的、亲密关系中所建立的一夫一妻的女同性恋、不在这种关系中扮演两极化角色”^[74]，而那些反女性主义者则告诫妇女说，女人的性角色首先是去满足男人的性欲和需要；鲁宾认为两者全都是对妇女的误导。重要的不是由谁来制定规则，说明什么是“好的性”以及什么是“不好的性”。根据鲁宾的判断，性压抑就是性压抑。

与鲁宾形成对照的是，大多数激进文化派女性主义者提醒妇女，男性性欲在本质上就是有问题的，妇女应该予以拒绝。她们指出，男性的性欲特性是“被欲望驱动的、不负责任的、以生殖器快感为取向的、恶性的”，而女性性欲特性本质上是“无声的、散漫的、以人际交流为取向的、良性的”^[75]。激进文化派女性主义者强调，男人在性里希望得到的是“权力和性高潮”，而妇女要的是“互惠和亲密关系”^[76]；她们作出结论说，我们所知道的父权制社会内部的异性恋，

它对妇女来说是灾难。异性恋的性是男性的统治与女性的屈从，它是为色情作品、卖淫、性骚扰、强奸、虐待妇女和打击妇女而设置的舞台。因此，根据激进文化派女性主义者的观点，妇女解放的关键是铲除“所有的父权社会制度（举例来说，色情工业、家庭、卖淫以及强制性的异性恋）和所有把性对象化的性实践（虐恋、在公共场所寻找性伴、成人、儿童性关系和扮装男、女同性恋关系）”。^[77]

1.5 色情作品：男性控制女性性欲的症候和象征还是女性控制女性性欲的机会？

在激进女性主义者中，导致激进自由派和激进文化派分裂的有一系列论题，其中之一是色情作品。激进自由派女性主义者强调，我们的社会“所提供的健康的、肯定性欲的形象是如此之少”^[78]，因此不奇怪，一般人、特别是妇女对性都持相当消极的看法。她们说，我们的文化是性恐惧的文化，妇女头脑里充满了这类男人的形象，男人是性欲食肉动物、徘徊搜寻女性“猎物”的畜生。文化也不断地给男人提供这样的妇女的图像：女人是可摆布的性感尤物，她施展自己肉体的魅力，男人一不当心，从心灵到钱包都会被这样的女人所控制。激进自由派论者认为，女性主义者应该带头拒绝对人类性欲的消极观点，所以她们对激进文化派论者的性观念深为惊愕不满，在她们看来，激进文化派采用的是压抑的、“基督教”的或“维多利亚”时期的性观念；据此，好人（特别是良家妇女）不随便与人发生性关系，除非她爱他、或者与那人有感情承诺。在激进自由派女性主义者看来，妇女需要挑战的正是这样的性观念，即所谓性必须和爱情相联系以便成为“好”的性。

激进自由派女性主义者相信，妇女能够也应该采用色情作品去激发长期受到压抑的性激情，应该激发性幻想，享受性乐趣；她们鼓励妇女看色情作品，认为那些以各种形式清晰地表现性的作品、那些为激发人的情欲兴趣为目的设计的作品，女人想看什么就可以看什么。不应该有任何禁忌、包括对所谓暴力色情（violent pornography）作品也无须禁忌。激进自由派女性主义者强调，女人幻想某男人对她如

此迷恋、此人迫不及待地想和她上床、想对她“为所欲为”，这并没有什么错。固然，激进自由派女性主义者也承认，尽管在幻想与真实的强奸之间是有界限的，这个界限能够、而且已经被跨越了。女人可以和丈夫玩《飘》里的斯嘉丽和白瑞德的“性游戏”，从中得到性快感；但如果她真的被她丈夫强奸，这同一个女人将会大声抗议。换句话说：女人想玩权力游戏、看看这个游戏是否能变成使性生活变得更“性感”，这并不意味着她自愿成为现实生活中男性暴力的对象。女性主义者不应顽固地坚持认为，视觉形象中对男人“在性行为中主导操纵”女人的再现，这在某种程度上就是对现实中妇女的侵犯。激进自由派女性主义者说，女性主义者应该以完全开放的态度对待色情作品，不要满怀戒心地检查色情，应该把她们的怨恨的“毒液”留下来对付真正的强奸犯。^[79]

反讽的是，激进自由派女性主义者对色情的辩护不是弱化、而是激发了激进文化派女性主义者的反对态度。这一派女性主义者强调，性和社会性别都是同样的压迫性社会力量的产物。她们说，在董事会会议室发生的社会性别歧视和在卧室里将妇女作为性对象，这两者并没有区别。在这两种情况下，对妇女的伤害都涉及男人对女人行使权力。色情作品只不过是父权制设定妇女“合适”角色的宣传品，女人是男人的仆人、帮手、看护、玩物。男人为他们自己存在，女人为男人存在。男人是主体，女人是对象。

激进文化派女性主义者强调，无论什么形式的色情作品都没有表达那种亲密关系，那是彼此关心的两人之间创造的爱的亲密；她们宣称，色情作品危害妇女表现为下面三种中的一种或更多的方式：（1）鼓励男人以有危害的性行为对待妇女（如性骚扰、强奸、殴打妇女）；（2）中伤妇女，诽谤她们是完全不关心她们自己的人，说她们就是积极寻求或被动接受性虐待的人；（3）培养男人的错误想法，不仅不把女人当人来考虑，而且实际上对待她们如二等公民；在他们看来，妇女就是二等公民，不值得获取原本应有、而且男人早就习以为常的发展与平等。

但是，激进文化派女性主义者依然不能够证明这一点：大量的色

情再现直接导致男人做出了有害于妇女身体或诽谤妇女个性的事。于是她们在反歧视法里寻求对妇女的保护。她们追随安德里亚·德沃金（Andrea Dworkin）和凯瑟琳·麦金农（Catharine Mackinnon）的引导，她们对色情的定义如下：

通过性描写的图片和文字栩栩如生地表现妇女的屈从，这同样也包括把妇女非人化，以女人为性对象、性玩物或商品；表现女人享受痛苦、羞辱和强奸；女人被捆绑、遭到切割、肢解、被打得鼻青脸肿或身体被伤害；表现女人在性事上作出屈从、恭顺的姿势或展示这种状态；妇女被降低为身体部件、被插入物件或兽奸；或显示妇女遭到侮辱、伤害、折磨的画面；妇女被表现得猥亵卑琐或低下卑贱；表现妇女血淋淋的、受创或受伤害的形象，通过文本场景使这些形象性感化；凡此种种，均属色情作品。^[80]

激进文化派女性主义者宣称性正是男性权力的场所，社会性别与社会性别关系在其中被建构^[81]；她们论辩道，色情作品，正如上面所定义的，它鼓励男人把女人当作二等公民来对待，不仅在私人场所的卧室如此，在公共场所的董事会办公室也同样如此。因此，激进文化派女性主义者推论，色情作品创造了一个参照框架，在其中妇女不被当作人来看待，因此也不配像男人那样得到尊重和良好待遇；所以色情作品制作者可以、而且也应该被看作性歧视的代理者，他们犯下了侵犯妇女公民权的罪行。因为这一理白，任何女人——或有同样遭遇的男人、儿童、或在这里作为女性的变性者——如果被迫进行色情表演、被迫接受色情作品或者因特定的色情作品而受攻击、被骚扰；她都应该有法律依据来行动，反对个别的色情作品作者或整个色情工业。不仅如此，而且，任何女人都应该能够代表所有妇女的利益，对销售色情作品者提出法律诉讼。^[82]色情制作者积极传播厌女症的意识形态，对女性主义者和他们的战斗来说，没收这些人的全部收入是最好的方式。

在麦金农和德沃金的领导下，激进文化派女性主义者最初的尝试获得成功，她们使得明尼阿波里斯和印地安那波里斯两个城市通过了反色情法令。然而，另一个组织行动起来，加入了非女性主义的言论自由倡导者行列，反对麦金农和德沃金领导的立法行动；这个组织联合了激进自由派女性主义者和自由主义的女性主义者，该组织名为“女性主义反对审查制度特别工作组”（FACT）。部分原因是由于这个组织的努力，最高法院最终宣布明尼阿波里斯和印地安那波里斯反色情法令不合宪法。^[83]在“反审查特别工作组”（FACT）为击败麦金农和德沃金的立法而工作的这段时期，该组织成员坚持认为，麦金农她们的色情定义中有这样的说法，如“栩栩如生地表现女性的性的屈从姿态”；但这样的性描写并没有脱离具体语境的、固定不变的意义。^[84]她们提到《一扫而空》（*Swept Away*）这个电影^[85]，认为这个电影就表明，要判断某个场景或一系列场景是不是属于有性描写的、表现了妇女在性事上屈从状态的场景，这是相当困难的。

本质上，《一扫而空》是关于人与人之间的控制和屈从的故事。一个很有魅力的上层阶级贵妇和一个肌肉发达的工人阶级男人作为电影主角，在电影的前一半，他们被表现为两个阶级的对手。接着，在故事的后一半，他们在海上遇险，被抛到一个荒岛，在这里他们被表现为性对手。男人开始对他的女“老板”复仇，不断强奸她。一开始，她坚决反抗，但逐渐爱上了这个男人，终于两人合为一体。《一扫而空》中的场面把女主人公清楚地表现为享受自己的性羞辱，这样，影片就落进了激进文化派女性主义者的色情作品定义，并且可能遭到查禁，以待对其电影作者、出品人和发行者提起民事诉讼的结果。然而根据“反审查特别工作组”的看法，这部影片激励观众去认真思考的正是这个问题：什么场面构成了或者没有构成所谓清晰表明妇女屈从的性描写；只有最坏的审查制度才会查禁这样的影片。对这部影片，批评和欣赏的意见林林总总，从赞叹到讨厌都在其内。为《女士》（*Ms.*）撰稿的女影评人写道：《一扫而空》比她读过或看过的任何作品“都更精彩地把握了两性之‘战’的特点”；而为《进步》（*Progressive*）撰稿的男影评人却指出，他不知道“还有什么比这部

影片更没品味了，它盲目遵从酒吧里的信条：所有妇女真正想要的就是挨揍、被老板教训，或她们现成就是批评家所接受的那个样子”^[86]。“反审查特别工作组”强调，如果两个影评人仅仅观其影像、听其对白，对《一扫而空》的看法就大相径庭；那么，影片具体的上下文因素，例如批评家自己的性幻想和色情冲动，必能最终解释他们的诠释何以如此不同。在激进文化派女性主义者看来，那种性描写似乎是表明妇女屈从的，但就这个女人自己而言，也许这正是她达到高度性快感的状态呢。

激进自由派女性主义者似乎接受对妇女的性虐待，激进文化派女性主义者感到震惊，她们谴责前者的错误意识，指责她们从男人手里买“单”订货；男人急于贩卖女人，对此正是求之不得。在激进自由派和激进文化派女性主义者之间，爆发了关于性的激烈争论，这个争论在1982年巴纳德学院性学研讨会（Barnard College sexuality conference）上，达到白热化程度。激进自由派女性主义者联合在一起，这些人包括女同性恋的施虐/受虐恋者和扮装男/女同性恋（butch-femme）关系实践者、双性恋者、性行业工作者（妓女、色情模特、脱衣舞女），还有异性恋妇女，她们热切维护男女双方基于同意的性快感；所有这些激进自由派的女性主义者都一致指责激进文化派女性主义者的“假正经”。对于这一指控，激进文化派女性主义者回应说，她们并非大惊小怪。相反，她们是真正自由的妇女，是能够区分“色情作品”（erotica）和“亡命色情作品”（thanatica）^[87]的人。这两个词中，“色情作品”指的是这种明显的性描写和叙述，妇女在爱、或至少在肯定生命的性经验中被融入作品整体、被表现出来和得到集中描述；而“亡命色情作品”则是指另一种明显的性描写和叙述，其中，妇女在充满仇恨或导向死亡的性经验中遭到割裂、被肢解或迷失自我。

激进文化派女性主义者在色情作品和亡命色情作品这两类作品中做的这种区分，激进自由派女性主义者根本不为所动。她们认为，这种区分显示出，惟一美好的性是那种“香草般”的性——温柔的、轻柔抚触的、相依相偎的（没有人在上或在下），总之是美妙的性。激

进自由派女性主义者问道，为什么我们限制妇女或男人要到这种地步、只能选择某种特别“风味”的性呢？如果妇女能得到完全的行动自由，那么某些人可能会选择香草型的性，另一些人可能会选择“摇滚不稳”的性——例如以痛苦强化快感的性。不应该告诉哪个妇女说，如果她想成为真正的女性主义者，就必须把自己限制在某些特定的性经验里。如果妇女的性真如麦金农所指出的，是处于“缺席状态”^[88]，那么任何人、包括激进文化派女性主义者，仅用她们自己的观点来填补这个真空，实属为时过早。最好是让所有不同的妇女提供经验，描述她们所发现的真正的快感。对这一思路，激进文化派女性主义者再次反驳道：激进自由派女性主义者不是真正的女性主义者，只是被欺骗的、父权制的爪牙，她们对色情作品里仇恨妇女的信息视而不见、听而不闻。没过多久，随着激进自由派和激进文化派女性主义者的分裂的扩大，巴纳德大会就分崩离析了。

1.6 女同性恋：仅仅是性选择还是由女性控制女性性欲的范式

把激进自由派女性主义者与激进文化派女性主义者分开的另一论题是女同性恋，特别是“分离主义”的女同性恋。女同性恋作为妇女运动的问题，它的完全出现是在20世纪70年代。在“联合妇女的第二次大会”（the Second Conference to Unite Women）上，有一组穿着T恤衫的妇女，她们佩带着“淡紫色威胁”标志举行了抗议。大会的组织者曾经预见到“麻烦”的出现，因安·科迪特（Ann Koedt）当时发表的挑战性文章《阴道性高潮神话》（“The Myth of the Vaginal Orgasm”），整个女性主义团体实际都在评价这篇文章的过程中。科迪特在文中指出，许多妇女以为，她们在异性恋性交中感受的性高潮是由阴道引起的，其实这是因为阴蒂受到刺激。科迪特还指出，许多男人对此感到恐惧：“如果阴蒂作为女人性快感的中心取代了阴道，女人就不需要男人了。”^[89]在科迪特看来，男人对“性失势”（“sexual expendability”）的恐惧是危言耸听，她指出，即使所有的女人都认识到，她们并不需要男人作为性伴侣来满足她们的生理需要；依然会有许多妇女因心理原因选择男人作为性伴侣。^[90]

激进自由派女性主义者这样诠释科迪特，她们认为，妇女只会参与所谓非强制性的异性恋，科迪特为此提供了强有力的理论基础。既然女人并不需要一个男性身体去获得性快感，她就不应该和男人建立性关系，除非她的确有这种愿望。与激进自由派相比较，激进文化派女性主义者则这样阐释科迪特，她们认为，科迪特的观点意味着，既然女人在生理上没有理由一定要和男人发生性关系，那么有女人要和男人发生性关系，对此也就不存在女性主义的心理理由。实际上，女人要和男人发生性关系，只有非女性主义的心理理由，那就是阿德里安娜·里奇（Adrienne Rich）在她的论强制性的异性恋文章中所讨论的一些坏理由。^[91]因此，如果女人要成为真正的女性主义者，她就必须成为同性恋者——做“自然而然”的事，从而把自己的意识从那种错误观念中解放出来；她不必因自己享受和女人、而不是和男人的性关系就以为自己是越轨的、不正常的、恶心的、疯狂的或坏的。

一时间，激进文化派女性主义者对科迪特论文的阐释在女性主义的圈子里占优势，以致于许多异性恋女性主义者感到，如果她们想和男人发生性关系的话，那就是越轨、不正常、恶心、疯狂或者坏的。一位激进自由派女性主义者迪尔德丽·英格里希（Deirdre English）说，她感觉这一点“很有意思而且近于可笑”^[92]，许多异性恋的女性主义者“似乎接受这样的观念，异性恋意味着自己受压迫，却还跟压迫者合作；感到男人有性魅力，这总有点不对头。有多少次我听到人们说：‘哦，不幸的是，我不是女同性恋，但我希望我是，也许将来我会成为女同性恋的’”^[93]。所谓政治上的女同性恋就是这样产生的：她并非感到自己在色欲方面受到女人吸引，但试图尽可能努力地重新确立自己的性取向，使之趋于女人而离开男人。

激进自由派女性主义者同意激进文化派女性主义者的这一意见，异性恋或许曾经被强加给许多妇女，如果任其自己意愿而生活，她们也很有可能成为女同性恋。但是，激进自由派强调，激进文化派女性主义者如果要把理想化的女同性恋方案强加给妇女，这正如父权制社会把异性恋强加给妇女一样，都是错误的。^[94]激进自由派女性主义者指出，她们对异性恋的不满，这与男女之间的性无关，而关乎男人与

女人性交的那种方式：“搞那么一分半钟就拔出来了。”^[95]她们说，妇女能够和应该在与男人的性关系里得到快感，前提条件是男人把女人的性满足看得与自己的性满足同样重要。

激进自由派女性主义者也强调，不管个别男人有多么不好，他们都不是妇女的主要压迫者。相反，妇女的主要敌人是父权制度——数世纪以来男性特殊待遇、优先权和特权的产物。激进文化派女性主义者要求妇女，从性关系开始，在所有的方面都不要再跟男人发生关系；与她们不同，激进自由派女性主义者并不坚持分离主义的行动纲领。相反，她们要求妇女勇敢地面对个别男人那种男性沙文主义态度和行为，努力争取男人，使他们自愿放弃父权制授予他们的不公平的特权。^[96]这些女性主义者回顾说，即使是“女巫”这个20世纪60年代最激烈的女性主义组织，也没有要求妇女完全抛弃男人或同性恋，她们只是在提到男人时用了女性中心的说法：

女巫常常是敢于这样表现自己的妇女：有绝妙吸引力、英勇无畏、努力进取、聪明智慧、不保守、富于探索、好奇、独立、性解放、有革命精神（这一点大概解释了为什么有九百万女巫被处以火刑）。女巫是第一批友善的首领和商人、率先实行生育控制者和施行流产者、最早的炼金术士（点铁成金而且你贬低所有的金钱观念）！她们不向任何男人鞠躬，她们是所有那一切最古老文化的活化石；那里是男女真诚合作、平等共享的社会；然而交易死亡的性、经济和精神压制的帝国主义阳具崇拜社会取而代之，它开始摧毁自然和人类社会。

女巫活在每个女人身上，她在那里发出笑声。她是我们每个人自由的那部分，她深藏在羞涩的微笑里；在我们对荒谬的男性统治的默许中，在我们这个病态社会所要求的化妆打扮或窒息肉体的衣饰里，都存在着这个女巫。不需要“加入”女巫。如果你是个女人，如果你敢于面对自己的内心，你就是一个女巫。你自己给自己定规则。你是自由和美丽的。你可以是看不见的也可以是显而易见的，这取决于你选择如何使你女巫的自我为人所知。

你可以组成你自己的巫婆姐妹聚会（对一个小组来说，十三是一个惬意的数目），你可以自己行动。

你立誓要解除我们的兄弟们和我们自己压迫性的、刻板定型的性角色（不管他们喜欢还是不喜欢）。你是女巫你就大声表白：“我是女巫”，连说三遍，想想这一点。你是女巫，因为你是女性，你是不驯服的、愤怒的、欢乐的和不朽的女性。^[97]

因此，根据今天激进自由派女性主义者的观点，20世纪90年代的妇女正像20世纪60年代的妇女一样，她们不必为了得到解放，非得一起生活在社会边缘、或者只在女人之间发生性关系。妇女所获得的自由是她们一系列行动的结果：她们赋予彼此自我定义的权力和持续反叛的能量——打破任何个别的男人、任何男人群体或父权制度剥夺妇女权力、或者削弱妇女的企图。

2 激进自由派和激进文化派女性主义者： 生育对妇女是诅咒还是祝福？

激进自由派女性主义者和激进文化派女性主义者不仅对性的见解不同，对生育也有不同观念。激进自由派女性主义者认为，妇女应该以人工生育方式替代自然生育方式，而激进文化派女性主义者则认为，自然生育对妇女才是最有利的。正如我们将要看到的，激进自由派女性主义者确信，妇女越少地介入到自然生育过程，她们就有越多的时间和精力参与到社会生产过程里。与之比较，激进文化派女性主义者则确信，妇女力量的终极源泉正是在她们孕育新生命的力量中。剥夺女人的这一力量，就等于拿走她的王牌，让她两手空空，在男人的权力面前完全脆弱无措。

2.1 自然生育：妇女受压迫的原因

费尔斯通的《性的辩证法》：在《性的辩证法》（*The Dialectic of Sex*）中，费尔斯通指出：使妇女的屈从形成系统的父权制，乃是植

根于两性在生物学意义上的不平等。费尔斯通对妇女生育角色的思考，使得她对马克思和恩格斯所提供的历史唯物主义理论做了一个女性主义的修正。她认为，尽管马克思和恩格斯正确地将历史发展的动力归结为阶级斗争，但是他们几乎没有注意到费尔斯通所称之为的“性的阶级”。费尔斯通提出，要弥补这一理论盲点，她的做法是发展出一个历史唯物主义的女性主义阐释，其中，作为中心概念的是性的阶级（sex class）而不是经济上的阶级。

要理解费尔斯通对马克思主义方法的征用（cooptation），我们只需将她给历史唯物主义的定义与恩格斯的定义作一比较就清楚了。恩格斯把历史唯物主义定义为这样一种“看待历史过程的概念，它在社会的经济发展中，在社会生产方式和交换方式的变迁中，在随之而来的社会分化、产生不同的阶级这种结果和这些阶级彼此的斗争中，寻找所有历史事件的终极原因和伟大动力”^[98]。费尔斯通重新阐释恩格斯的定义如下：

历史唯物主义是这样一种看待历史过程的概念，它在性的辩证法中寻找所有的历史事件的终极原因和伟大动力。这个性的辩证法，即社会为了繁殖生育而分化为两种不同的生物学意义上的阶级；在这些阶级彼此的斗争、在由这些斗争所创造出来的婚姻、生育和育儿模式的变化里、在与其它基于身体因素而划分的阶级（种姓）相互关联的发展中、在根据性别——它已经发展成为（经济、文化）的阶级制度——所进行的第一次劳动分工中，历史唯物主义寻找所有历史事件的终极原因和伟大动力。^[99]

换言之，对费尔斯通来说，历史的发展动力是生育关系而不是生产关系。最初的阶级分化是植根于男人和女人不同的生育角色；正是性的阶级完成了划分阶级的范式，它不仅为基于人与人之间的生产差异而划分阶级提供了范式，也为基于种族的不同而划分阶级提供了范式。

马克思作出结论说，工人的解放要求经济的革命，以大致相同的

方式，费尔斯通的结论是，妇女的解放要求生物学意义上的革命。^[100]无产者必须掌握生产资料以铲除经济上的阶级制度，那么妇女则必须掌握生育资料以铲除性的阶级制度。共产主义的终极目标是，在一个无阶级的社会，完全消灭阶级差异；与之相同，女性主义的革命的终极目标是，在一个雌雄同体的社会，完全消灭性的差异。费尔斯通说，一旦技术发展克服了自然生殖的生物学界限，一些人拥有子宫和另一些人拥有阴茎的事实将“不再具有文化上的重要性”^[101]。

费尔斯通强调，无论妇女在教育、法律和政治上获得了多少平等，无论有多少女人进入了公众行业；只要自然生育依然是常规、而人工或技术辅助生育是例外，那么对妇女来说，并没有发生任何根本的改变。自然生育无论对妇女、还是对这样出生的孩子，都不是最有利的。这个社会经常不断地援引所谓生育的喜悦，其实是父权制制造的神话。实际上，妊娠是“野蛮的”，自然生育“最多不过是必要的和可忍受的”，最坏的则是“像拉出个南瓜”^[102]。不仅如此，而且，费尔斯通说，自然生育是助长邪恶的根源，它特别是助长占有欲这一恶习，而正是这种占有欲在人们中间造成敌意、嫉妒。恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》的分析是不完整的，这倒不是因为他没有充分地解释为什么男人成为了剩余价值的生产者，而是因为他没有充分地解释为什么男人如此强烈地希望把他们的财产交给他们的亲生孩子。如果我们要结束把人们划分开来的等级制，那么占有欲的恶习——因为孩子是某人自己的卵子或精子的产物就偏爱某个孩子而不是其他孩子——正是我们应该克服的。

皮尔西《时间边缘的女人》：玛吉·皮尔西（Marge Piercy）在她的科幻小说《时间边缘的女人》（*Woman on the Edge of Time*）^[103]里，发展了上述的最后一个观点。皮尔西在康妮·拉莫斯（Connie Ramos）悲剧性的生活经历中，展开了她的这个乌托邦故事。康妮是生活在20世纪末的一位中年妇女，她属于社会底层的墨西哥裔美国人，还有被这个社会认为是“精神病”和“暴力行为”的病史。康妮

绝望地挣扎维生，她和她的女儿安杰利娜，靠一点微薄的收入度日。有一天，她在精疲力竭时大发雷霆，把女儿狠揍了一顿。这次大发作的结果是，法庭判决她不是合适的母亲，把她深爱的女儿从她身边带走了。康妮绝望沮丧，既气愤又焦躁。家人把她送到一家精神病院，在这里，她被挑出来，作为对人的大脑实行控制这一研究的实验对象。在她处境最糟糕的时候，一位叫卢西安特的女人帮助了她，把她转送到未来世界马塔坡依塞特。在这个世界，社会不再按照生育功能来定义妇女，男人和妇女都乐于共同养育孩子。在马塔坡依塞特，没有男人和女人的说法，每个人都被称为“per”（person的简称）。

使皮尔西的未来世界言之成理的就是人工生育。在马塔坡依塞特，孩子是从一个“孵化器”里生出来的。女性的卵子在试管内受精，男性精子是从所有种族、民族和人格类型的范围里选出来的，受精卵被置于人工胎盘。康妮完全不能理解，为什么在马塔坡依塞特，妇女们抛弃了对康妮来说最重要的经验：亲身妊娠、生育和抚养后代。康妮最初对这个孵化器十分反感，她看到，所有那些胚胎，都是“懒洋洋地排在一起，就像鱼缸里的鱼一样”^[104]。她不仅认为这些胚胎不算人，而且她可怜它们，因为没有女人来爱它们、让它们在自己的子宫里发育，没有女人流血流汗地把它们带到世界上。

终于，康妮从卢西安特那里得知，马塔坡依塞特的妇女不是偶然地放弃了自然生育而选择了人工生育。她们这样做，是因为她们终于认识到自然生育是所有那些偏见、包括性别歧视的最终原因：“这是妇女进行的漫长革命的一部分。既然我们正在破除所有的等级制，最后也有一件事是我们必须放弃的：我们曾经拥有的惟一权力；放弃的目的是为了使任何人也都不再有权力；不再有最初的生产、生儿育女之权。因为，只要妇女背负着这一生物意义上的锁链，我们就决不可能与男性平等。而男性也决不会人性化到充满爱心和温情的程度。所以我们都成了母亲，每个孩子都有三个母亲，这样来打破核心家庭的联系。”^[105]妇女放弃了她们在生育上单方面的控制权，其结果，权力关系的最初范式就被摧毁了。马塔坡依塞特的所有居民都处在新的位置上，他们挑战更好与更坏、高贵与卑贱、强者与弱者、特别是统治

与屈从这些等级制的观念，在这个过程中重建人类关系。

皮尔西的乌托邦比马克思主义的乌托邦更激进，因为它消灭了作为生物单位和经济单位的家庭。个人既没有私有财产，也没有私人子女。任何人都没有他或她基因意义上的孩子。儿童不是他们生物意义上父母的私有物品，他们不依其父母的形象和相似性进入这个世界，也不按他们父母个人特有的癖好价值来养育。相反，儿童是整个社群的宝贵人力资源，他们因其自身的独特性而受到珍爱。每个孩子都由三位合作母亲来养育（一男两女或两男一女），他们还得到“保育员”（kidbinders）的帮助，这是一群擅长母职的人，他们协助养育马塔坡依塞特的孩子们。儿童养育是由集体的共同努力来完成的，每个孩子都可以在育儿中心得到大团体生活的经验，同时也可以回到他或她自己不同的住处，与自己的合作母亲们在一起，得到小团体生活的经验。^[106]

起初，康妮心存疑虑；她想，马塔坡依塞特这种做父母、生养和抚育孩子的制度，也许全是胡乱吹嘘。她怀疑那些合作母亲和保育员们，不知他们是否真的会爱自己带的孩子。但她逐渐得出结论，生物性血缘关系对于成为好的家长，并非是最为重要的。最后她完全同意，人工繁殖优于自然生育，因为人工繁殖带来真正的爱心和无私的母职模式，它完全不同于那种交杂着怨恨和懊悔的矛盾情感，它也是人们始终可以自由选择的生产方式。

2.2 自然生育：妇女解放的源泉

对玛吉·皮尔西的批评：皮尔西把费尔斯通的观点表达得十分美好，她还对费尔斯通更有争议性的论点做了某些修正。但是她的观点和费尔斯通的观点一样，都受到来自激进文化派女性主义者的挑战。批评者强调，康妮一开始对子宫外受孕很反感，卢西恩特解释了马塔坡依塞特妇女为什么放弃了她们曾拥有的惟一权力，而康妮最初对此解释依然感到困惑。激进文化派女性主义者指出，马塔坡依塞特在目前既不能言之成理，也令人无法理解。妇女不应该放弃她们的生物性母职（biological motherhood）而取宫外受孕，不仅现在不放弃，永远

都不放弃。

激进文化派女性主义者强调，马塔坡依塞特对今天的妇女难以置信，正如阿泽萨·阿尔-希布里（Azizah al-Hibri）所指出的，就算妇女放弃了男人依赖她们的惟一资源，对妇女的压迫也不可能终结：“技术性的生育并没有平衡自然生育的权力结构——它只是颠倒了这个结构。它从女人那里挪取生育力量，而把它置于男人之手了；男人现在既控制了精子，同时又控制了使其必不可少的生育技术……它把男人从为了繁殖而不得不‘低三下四地依赖’女人这种状态中解放了出来。”^[107]生育技术远非是解放妇女，而是进一步巩固了男人控制女人的权力。

除了不能自圆其说之外，在激进文化派女性主义者的评价中，马塔坡依塞特对今天的妇女也是无法理解的，至少对康妮·拉莫斯这样的妇女来说是如此。虽然有些女人采用别的女人的卵子和子宫来生育，还有些女人领养其他女人的孩子；但是社会对母亲身份的界定，依然是依据遗传关系、亲自妊娠、与她 and 配偶一起养育或独自养育的孩子的社会联系来定义的。相对于这一规则，所有那些例外都不太被人接受；因此，大多数妇女都很难把马塔坡依塞特的“卵子孵化器”和“保育员”看作真正的母亲。实际上，去不孕诊所寻求治疗的大多数妇女，她们这样做正是因为，她们希望有康妮的经验：怀胎十月、“大腹便便”、“流血”甚至忍受分娩之苦生出孩子，把孩子抚养成人。^[108]因此，妇女不可能抽象地做出决定，为了将来那种也许是有意义的、或许并非同样有意义的人工生育，而使自己丧失目前这种非常有意义的自然生育的经验。

对费尔斯通和其他所有认可生育技术者的批评：激进文化派女性主义者批评皮尔西的乌托邦幻想，认为它在一定程度上既不能自圆其说，而且也难以理解；而费尔斯通的分析则被她们认为是一张蓝图，是为进一步奴役妇女做准备。她们指出，妇女的受压迫并非源于女性的生物因素本身，而是在于男人对妇女生育能力的嫉妒和随之而来的欲望：通过科学和技术手段掌握、控制女性的生物特征。^[109]

激进文化派女性主义者玛丽·奥布赖恩（Mary O'Brien）注意到，在妊娠过程中男性的疏离和女性的沉浸，她从这一棱镜透视了自然生育过程。她指出，在人工生育的技术被引入自然生育之前，男人的“生育意识”和女人的“生育意识”至少在三个方面是不一样的。第一，女人所经历的繁殖过程是在她身体内部发生的一个连续性活动。而男人对这同一个过程的体验则是不连续的，它是在他身体外部发生的运动。当完成了性行为、使妻子受孕后，男人不需要履行其它的生殖功能。第二，是女人而不是男人必须承担生育——怀孕和生产——最基本的劳作。男人最多是和妻子一起去上预产课程，尝试去想像怀孕和生孩子是怎么回事。第三，妇女和孩子的纽带是确定的——从孩子出生的那一刻她就知道，这孩子是她的骨肉。相反，男人和孩子的纽带是不确定的；即使是孩子出生的那一刻，他也无法绝对地肯定这孩子实际上和他有血缘关系。全部他所知道的只是，孩子是某个男人血缘上的后裔。^[110]

在激进文化派女性主义者的评价中，男人疏离自然生育的过程有助于解释这一点，即为什么男人在自然生育之“结果”的生命中所起的作用比妇女要少。它也同样解释了为什么男人寻求限制女人的生育权力。在阿德里安娜·里奇的著作《女人所生》（*Of Woman Born*）中，里奇指出，男人认识到，除非男人能够控制妇女为这个世界带来或不带来生命这种权力，否则，父权制就难以持续。因此，里奇得出结论说，为了维持他们在社会中的权力位置，男人把“生育”过程把持在自己手里。里奇描述了男性的产科医生是如何替代了女性的助产士，他们如何以他们的“铁手”（助产钳）取代了助产士的肌肤之手（敏感于女性身体构造的女性的双手）。^[111]不仅如此，里奇还历数了男人夺取生育权力的其它方式，如男性医生不仅为女性如何生产、也为她们如何受孕写下种种规则。男性专家告诉妇女在怀孕时应该怎么办——什么时候吃喝、就寝、运动、做爱等等。有时，他们甚至指导妇女在生产过程中如何去感觉——何时感到疼痛、何时感到快乐。其实，什么对自己的身体、心理和婴儿最有利，妇女有她们的“直觉”；由于男人为妇女妊娠制定的“规则”常与妇女的“直觉”相冲突，男

人入侵女人生产过程的全部效果只是让女人不知所措。例如，当一个女人和医生对她是否需要剖腹产的意见不一致时，女人就不知道该相信医生的权威还是她自己身体的经验和感觉。

里奇说，妇女在一定程度上被剥夺了对妊娠的控制，她们把怀孕作为一个纯粹的事件来体验，仅仅是有什么事情发生在她们身上了。里奇承认，她自己在怀孕时就真正感觉到，这是她所不能控制的、与她自己相疏离的经验：

当我试图回到那个 26 岁的、初次怀孕的年轻妇女的身体，眼前就浮现出这样的形象，这女人逃离自己妊娠的身体经验、同时也逃离她的才智和使命；我认识到，我是被那种母职制度——而不是事实——有效地离间了，我与我真实的身体和真实的精神相分离。这个制度——我们所知的人类社会的基础，只允许我以某些观念、某些期待来对待做母亲这件事，无论这些观念和期待是怎么来的，是出自我的产科医生候诊室里的小册子、我读到的小说、我婆婆的赞成、我对我自己母亲的回忆，或者是拉菲尔的圣母画像、米开朗基罗的圣母雕塑，还有到处弥漫的观念：怀孕的女人就是因满足而安详的女人，或者简单地说，一个等待分娩的女人。^[112]

反省她年轻时的经验，里奇作出结论说：如果妇女从权威那里重新夺回自己对妊娠的控制，她们就不再非得被动地坐待医生接生了。取而代之的是，妇女可以积极地指导生育过程，经历它的快乐和痛苦。依据里奇的评价，生孩子的感觉并不一定是像“拉下个南瓜”^[113]。相反，分娩能让人感到极大的喜悦兴奋，它远非让人失去人性。

里奇关注的是父权制权威采用医学研究控制妇女生育权力的方式，这一关注在安德列亚·德沃金、玛格丽特·阿特伍德（Margaret Atwood）、吉尼亚·科里亚（Genea Corea）和罗宾·罗兰（Robyn Rowland）的著作中，达到新的强度。德沃金指出，现在治疗不孕症的专家也加入了妇科医生和产科医生的行列，男人把对妇女生育权力

的控制坚决掌握在自己手里。通过捐赠精子和卵子、体外受精、预先选择性别和胚胎移植，人工生育成为可能；它正是父权制最近的尝试，旨在确保妇女能拥有的孩子的数目、性别都符合男人的意图，使妇女的生育经验和男人一样疏离。^[114]随着体外繁殖技术的推行和代母角色的采用，女人把孩子带到世界上来的经验变成不连续的；如果她对这个过程贡献只是提供她的卵子的话，这种不连续性更其突出。而且，依赖人工生育技术来繁殖的妇女会和她的丈夫有同感，对这个孩子是否真是他们的血亲骨肉，她无法确实肯定。因为所有她知道的仅仅是，这个被移植到她的子宫里的胚胎不是她和她丈夫的，而是另一对男女的。最后，如果科学家发展出了一种人工胎盘，在整个繁殖过程中，妇女的“分娩”都不再是有必要的了。德沃金推论道，在这种形势下，父权制社会很有可能把在生育上不起作用的妇女仅仅视为“肉体”而已，这个肉体只对性行业和家务劳动有“好处”；因此，德沃金要求妇女抵制生育技术的进一步发展。

德沃金等人对生育问题的关注启发了小说家，从这些关注中得到灵感，玛格丽特·阿特伍德创作了她的《女佣故事》（*The Handmaid's Tale*）^[115]，这个女性主义的科幻小说与玛吉·皮尔西《时间边缘的女人》形成鲜明对照。故事发生在吉列德共和国，这是阿特伍德的反面乌托邦，妇女在这里被缩减为四种功能之一。她们分别是：马大（*Marthas*）^[116]，或称家妇；妻子（*Wives*），或称社会秘书和小职员；耶洗别（*Jezebels*）^[117]，或称娼妓；还有女佣（*Handmaids*），或称生殖娼妓。从妇女的角度来看，吉列德最为堕落的活动包括共和国的“统治者”和他“妻子”举行的性交仪式。这个不孕的“妻子”躺在床上，双腿大张。“妻子”的“女佣”、吉列德里少数能怀孕的妇女之一，她的头在统治者之妻的双腿里，这样，“统治者”可以和她们同时做爱。如果“女佣”怀孕了，“统治者”和他的“妻子”可以宣布，“女佣”怀的孩子是他们的。的确，在这个“女佣”分娩那天，“妻子”会在一旁模仿分娩的疼痛，而吉列德所有的“妻子”们和“女佣”们都会围绕着她们，共享这女性心心相连的时刻。

在这样一个出生日之后，小说里的中心人物奥弗里德——这个名

字的字面意思是弗里德所生 (to be of Fred) ——想起了过去的好时光，她在心里对曾经是女性主义领袖的母亲说：“你听得到我的声音吗？你曾希望有妇女的文化。瞧，这儿不就有一个。它不是你说的哪种，但它总算是出现了。为这点恩慈心存感激吧。”^[118]当然，这是非常有限的恩慈，因为只有在例外的分娩日——在女佣们生孩子的稀有场合——女人彼此才有一点联系。平时，马夫们、妻子们、耶洗别们和女佣们互相隔离，女人之间所能够拥有的联系——即使是分配在同一阶级里——在很大程度上也是不发出声音的，只有在绝对必要的时候，她们才被允许互相说话。

像德沃金和阿特伍德一样，对这种新的生育技术和相伴随的社会安排能给妇女带来什么，吉尼亚·科里亚也抱怀疑态度。科里亚指出，如果男人控制了新的生育技术，他们就会运用这种技术使他们自己壮大有力，而不是用来赋权于妇女。为了加强她的观点，她作出辛辣讽刺的类比，把试管受精的发明者之一罗伯特·爱德华 (Robert Edwards) 博士比作吸血鬼德拉库拉伯爵 (Count Dracula)。事实上，她暗示的是，正如德拉库拉的吸血永无匮乏一样，爱德华博士永远也不会感到他有足够的卵子，可供实验使用。结果，他就会经常出现在手术台边，那里，他的同事正进行子宫切除，这就能保证他可以得到更多卵子，供他用于实验。^[119]科里亚担忧，像爱德华博士这样对付不孕症的男性专家们，他们是不会把妇女的最大利益时时放在心上的；在《卵子攫取者》(Egg Snatchers) 一文中，科里亚以一系列问题结束全文，她主张，所有的妇女都应该如此问问她们自己：

为什么男人现在把这一技术全部集中到女人的生殖器官——她的繁殖力的源头上？为什么他们现在收集我们的卵子？为什么他们想要把这些卵子冷藏起来？

为什么男人想要控制人类的生育？为什么他们如此津津乐道繁殖“完美”的宝宝？

为什么他们要把母亲的职能割裂为各个小部分？这是不是在削弱母亲的力量和她对孩子的权力？（“我只是贡献了卵子。我不

是真正的母亲。”“我只是出借了我的子宫。我不是真正的母亲。”
“我只是抚养孩子。我不是真正的母亲。”) [120]

德沃金、阿特伍德和科里亚都认为，新的生育技术只是增强了男人对妇女的控制。罗宾·罗兰 (Robin Rowland)，另一位激进文化派女性主义者同意她们的观点，她举出微生物学家约翰·波斯特盖特 (John Postgate) 的著作为例，以说明这种控制妇女的权力可能采取的新形式。在罗兰所述的一次访谈中，波斯特盖特提出，应该发展一种“生男片”，保证受孕的大多数是男婴，而罕有女婴出生，这样就能降低总的出生率。他承认，由于社会上剩下来的女人很少，为了得到性和生育“服务”，在男人们中间继而会发生激烈的竞争。他的推论是，也许应该把这些妇女隔绝开来，以策安全；同时社会发展出一套规则，使男人通过制度管束接近妇女。 [121]

在未来世界，女人变成“战利品妻子”，这个说法呈现出比现在更丑恶的现实；好像这设想还不够严重，罗兰想像出更糟糕的情景：在那样的未来世界，只有少数排卵能力超常的妇女才被允许存在；妇女的卵子被取出、冷冻，在试管里受精，然后被移植到人工胎盘。罗兰说，妇女生育能力被男性控制的技术所取代，这将妇女置于完全脆弱、不堪一击的处境里了，她们“再无产品能和男人讨价还价”：“因为在‘人’ (mankind) 的历史上，妇女是按照她作为生育者价值来显示其重要性的。我们不能不问：如果这最后的权力也被男人剥夺和控制，那么还能给女人在这个新世界里预想什么角色呢？” [122]

与激进自由派女性主义者不同，激进文化派的女性主义者要求妇女，绝不要放弃女性的终极权力——自然生育的权力。她们说，在妇女把新的生命带给世界时，她们发挥的是积极肯定的权力，而当男人寻求用技术控制自然/妇女/生命时，他们发挥的是消极否定的权力，这两者之间是不同的。根据激进文化派女性主义者的观点，只有权力的压迫形式是应该被抛弃的，而妇女的生育权力决不是压迫性的。如果说妇女关于生命的权力也是一种典范的话，它表现的是一个人或一个群体与另一个人或一个群体相联系的能力，是给别人带来弗伦奇所

说的“共享快乐”的能力。

3 激进自由派和激进文化派的女性主义者： 母职对妇女是利还是不利？

在论及母职（mothering）时，评论者们常常没有在生物性的母职和社会性的母职之间作出充分的区分，尽管如此，母职的这两个方面，却是需要分辨清楚的。阿利森·贾格尔把母职这个说法引申为：“个人抚养和照顾另一个人而形成的任何关系”^[123]也就是说，一个有社会关系的母亲不必非得是有血缘关系的母亲。然而，父权制社会却这样教育其成员，生育孩子的母亲才是最适于抚养孩子的人。由于这一信条，社会把无理性的要求加诸妇女，令她们消耗身体和精力；有鉴于此，激进自由派女性主义者倾向于提出强有力的论点，反对生物性母职。不奇怪，许多激进文化派女性主义者则挑战这些论点，她们强调，妇女不应该不加思索地去反抗父权制，以致于放弃自己可以从这些活动中得到的巨大满足感：不仅生育孩子，而且伴随他或她成长，在其个人发展起到重要作用。以下我们将会看到，在这场辩论中，来自双方的论点都是强有力的。

3.1 反对生物性母职的例证

激进自由派女性主义者反对生物性母职的例证，至少有两种阐述。一种比较和缓、更宽泛的批评出自安·奥克利（Ann Oakley），一种更激烈的、更具体的批评出自舒拉米斯·费尔斯通。在奥克利看来，生物性的母职是一个神话，它基于三重信仰：“凡女人都需要做母亲，凡母亲都需要自己的子女，凡子女都需要自己的母亲。”^[124]

第一个论断：凡女人都需要做母亲；根据奥克利的看法，这个论断所获得的可信程度，出自女孩被社会化的过程以及通俗的精神分析理论，后者为女孩的社会化过程提供了“伪科学的支持”。她认为，如果父母不给女儿玩娃娃，如果学校、教堂和媒介不渲染生物性母职的神奇伟大，而医生也不利用职权努力改造“不正常”的女孩子（即

不想做妈妈的有“男子气”的女孩)，把她们变成“正常”的女孩子（即想当妈妈的有“女人味”的女孩）；那么，女孩就不会成长为这样的妇女，她们需要以做母亲来获得对自己自我价值的感觉。就奥克利的观点而言，人们认为妇女想要做母亲，这里的所谓妇女的需要不应归之于妇女“拥有卵巢和子宫”，而应归之于社会与文化对妇女的造就和规范，是后者要求她们去做母亲。^[125]

第二个论断：凡母亲都需要自己的子女；这是基于一个信仰，除非女人“母性本能”得到满足，否则，她的挫折感将日益增强。在奥克利看来，根本不存在所谓“母性本能”。正常的妇女并不会体验到一定要有亲生子女的欲望，而所谓基于荷尔蒙的冲动，即在怀孕期间和其后，驱使“母亲像飞蛾扑火一样不可避免地扑向孩子”的冲动^[126]，这也是不存在的。奥克利援引有关研究成果来支持她的观点，说明母亲“本能”是习得的。她提到的研究以150位初为人母的女性作为观察对象，这些母亲中很少有人知道如何哺乳，而知道者或者是看过自己的母亲哺乳，或者是看过亲友喂养婴儿。此外，奥克利还注意到，大多数虐待或忽视子女的妇女自己在童年时也曾被虐待和忽视。因为从来没有看到何谓贤妻良母，所以这些妇女从来就没有学会社会上关于贤妻良母的那套行为规范。简言之，做母亲，不是天生的，而是后天造成的。^[127]

第三个论断：凡子女都需要自己的母亲；根据奥克利的观点，这是血缘母亲神话里最令人不可忍受的一点。她指出，“凡子女都需要自己的母亲”包含了三个假设，这三个假设硬地把母亲和孩子联系在一起：一、孩子对母亲的需要最好由他们的亲生母亲来满足。二、孩子在年幼时，尤其需要亲生母亲全力以赴的照料，儿童对母亲的需要超过对其他任何人的需要，包括他们的亲生父亲在内。三、孩子只需要那一个全心全意照料他/她的人（最好是亲生母亲），而不是许多人。^[128]

在奥克利看来，支持“凡子女都需要自己的母亲”这一论断的三个假定，没有一个是成立的。第一，社会母亲和亲生母亲一样能干有效。奥克利指出，有研究证明，被领养的孩子和非领养长大的孩

子至少同样有适应能力。^[129]第二，孩子对亲生母亲的需要并非超过对亲生父亲的需要。实际上，孩子不必一定由亲生父母抚养，而且他们也不必一定由女人们抚养。奥克利写到，孩子真正需要的是可以与他们建立起亲密关系的成年人。这些成年人是值得信赖的、可靠的，他们能对孩子提供持续的关怀和教养，同时又能认识和珍惜孩子的独特性；而当孩子有需要的时候，他或她总是能伸出援助之手。男人和女人都一样，他们都能够在养育孩子的过程中起到重要作用。最后，一对一的养育孩子也并非必然比集体的社会化或“多重保育”（multiple mothering）的方式更好。例如，在以色列“吉布兹”集体农庄长大的孩子，同样是快乐、聪明、感情成熟和擅长适应社会的，他们和在美国郊区完全由亲生母亲抚养的孩子，在这些方面没有区别。^[130]

在奥克利的评价中，做孩子的亲生母亲不是妇女的自然要求，正如被亲生母亲抚养也并非孩子的自然要求。因此，她作出结论说，生物性母职是文化的建构，是一个带有压迫目的的神话。一部分妇女觉得，如果不要孩子她们会更快乐，但因为不想被指责为自私、甚至是不正常，她们只好不情不愿地做母亲；而另一部分妇女，如果可以和一个或更多有爱心的成年人分享养育孩子的责任，她们会高兴得多；而在社会规范压力下，却不得不独担母职，日以继夜。奥克利说，因此不奇怪，许多母亲实际都不快乐——这种不快乐让她们处境变得更糟糕，因为对女人来说，认真承认做母亲依然不满足，这就等于是承认自己做人的失败。

舒拉米斯·费尔斯通对生物性母职的评价也是否定性的，她的观点和奥克利并没有实质的不同，但她的论调要激烈得多。在《性的辩证法》一书里，费尔斯通指出，生育和养育孩子的欲望未必是“真正喜欢”孩子的结果，而更多地是以孩子作为“替代”，满足自我扩张的需要。对男人来说，孩子使他的名字、财产、阶级和种族身份得以不朽；对妇女来说，孩子证明她在家里的地位是绝对必要。有时，父亲对不朽的需要或母亲对证明的需要甚至达到病态的程度，费尔斯通认为，在这种情况下，那不够“完美”的孩子不可避免地要遭

罪。^[131]

费尔斯通认为，如果成年人、尤其是妇女不觉得她们有某种责任，因此必须要有孩子；那么她们或许能够在她们自身发现与孩子亲密相连的真正的欲望。费尔斯通说，人们并不一定必须是生物性的父母才能过上以孩子为中心的生活。例如，十来个或更多的成年人，如果他们彼此都同意这样做的话，他们可以和三到四个孩子共同生活，在一个确定的时间段，如七年到十年；或者根据孩子对稳定的家庭结构的需要，来决定他们有多长的时间共处。在他们共同生活的岁月，这个家庭的人可以像年长者和年轻的朋友那样相处，而不一定要建立父母和子女那种关系。费尔斯通认为，成年人那种与儿童建立亲密关系的自然欲望，并不会超过这种家庭安排的结果。相反，她相信，成人是在已经被社会化后，才会把血缘延续看作生命存在的理由；如果没有这种命运和使命的庄严感，生孩子的痛苦和养育孩子的负担就显得太沉重了。现在，技术带来新的前景，它可以把人类从生育责任的负担下解放出来，费尔斯通预言说，妇女再也不会心甘情愿、含辛茹苦地生孩子，也不会终生劳累、自我牺牲地养孩子了。更确切地说，女人和男人会用一部分——尽管决不会是绝大部分——时间和精力来照料和陪伴孩子。^[132]

3.2 拥护生物性母职的例证

阿德里安娜·里奇同意费尔斯通的某些分析，但是她也批评了费尔斯通，认为她对生物性母职的谴责“没有充分考虑怀孕和生产这些生物经验在完全不同的政治和情感语境里意味着什么”^[133]。里奇在她的著作《女人所生》里贯穿了这一思想，她对生物性母职的两种理解作出了鲜明的区分：一种意见是把生物性母职理解为“任何女人与她的生育权力以及与子女的潜在关系”，另一种意见把生物性母职理解为“一种制度，它的目的是确保生养潜能——以及所有的妇女——都将仍然被男性控制”^[134]。根据里奇的看法，在由妇女决定谁、如何、何时、何地履行母亲责任和男人为妇女做出这些决定之间，存在着相当大的差异。

里奇同意费尔斯通的观点，生物性母职，由于它在父权制下被制度化了，妇女无疑必须从中解放出来。父权制通过“威胁、直接施压……仪式、传统、法律和语言、习惯、礼节、教育和劳动分工”，它不仅有能力决定妇女的社会性别行为，而且有能力决定妇女的社会性别身份；如果成功是从父权制的这种决定能力来衡量的话，那么生物性母职的制度化正是父权制压倒一切的成功。^[135]里奇指出，男人使女人信服，除非她做母亲，否则，女人就不是真正的女人。的确，直到最近之前，父权制的力量依然使大多数妇女都相信，履行母职是她们的的工作，而且是惟一的工作。这样一种妇女角色观念，当然有很大的局限性。它否定了妇女进入公共文化领域的途径，它也否认了妇女拥有和实现她们自己需求的权力。人们所认为的好母亲是这样的女人，她们不会有自己的私人朋友、也不会有任何与家庭无关的计划。好母亲应该是二十四小时全天在家尽责，她们热爱履行母道的每一分钟。里奇观察到，造成反讽的是，正是人们对好母亲的期待使得许多妇女行为脱轨，全然不像贤妻良母。孩子经常性的索求消耗母亲的耐心，她又不能从丈夫或其他成人那里得到安慰，这最终会令她感到愤怒、沮丧和苦恼：“我还记得从已经很少的睡眠里惊醒，回答孩子的梦魇，给孩子盖被子，温奶瓶哄孩子，带半睡半醒的孩子去厕所。我记得回到床上时已经完全醒了，心中满是气恼，我知道当夜睡不成囫圇觉，第二天就报废了。我也知道孩子还会有更多的噩梦、更需要安慰；因为一旦累得受不了，我肯定会毫无理由地对孩子大发雷霆。”^[136]里奇的观点不是说妇女不爱孩子，而是说不应该指望谁总能高高兴兴、和蔼可亲，除非这个人自己身体和心理的需要得到了充分满足。

里奇也雄辩地证明，生物性母职被制度化，这妨碍了妇女按照她们自己的心愿来养育孩子。里奇讲到她和丈夫的争吵，关于如何带好他们的两个儿子，夫妻俩就何种方式最好而发生争执。她回忆说，实际上她是按照他的方式做的，尽管她心里非常清楚，“父亲”并非总是知道什么是最好的。她写道，在父权制之下，大多数男人管教儿子的理由是错的，父亲要求他们：“成为继承人、接班人、炮灰、喂机

器者、父亲自己形象的延伸、父亲不朽的明证。”^[137]更糟的是，大多数丈夫要求妻子帮助他们把孩子培养成“真正的男人”，即“男子汉大丈夫”、进取心极强的、有超常竞争性格的男人。里奇很高兴地回忆了她的一段经历，她和两个儿子在海滨度假，丈夫不在。独自享受假期，她和两个孩子一起生活了几个星期，全不把父权的许多禁忌规矩放在眼里。他们不按“正确”的时间吃饭，且吃的是“不该吃”的食物。大家到了就寝的时间也不睡觉，起来时是乱穿衣，为愚蠢的笑话咯咯大笑。所有这些“越轨行径”都违反了父亲的规则，而他们觉得开心得不得了。里奇提出，确实，如果当父亲的能够明白，他们并非什么都是行家里手，那么当母亲的一定能发现，带孩子能让她充满活力、而不是全身乏力；她会兴高采烈地和孩子相处而不是可怜兮兮地陷入困境。

在里奇看来，如果妇女可以执掌生育和养育孩子的控制权，就会有更多的母亲按照她们自己的理解来体验生物性母职。里奇坚持说，妇女决不应该在“解放”的名义下放弃女性生物规律的必然产物：

我终于能逐渐相信……妇女的生物规律——从阴蒂、乳房、子宫、阴道中发散出来的弥漫全身的、强烈的感觉；月经周期、能够在妇女体内发生的生命的果实和受孕——这一切有着远为激进的涵义，等待我们去理解。父权思想把妇女的生物规律限制在它自己狭窄的阐释里。由于这些影响，女性主义的设想也回避了女性的生物规律。我相信，女性主义将会转变看法，把我们的肉身存在看作力量的源泉，而不是注定的命运。为了过上完整的人的生活，我们不仅要求控制我们的身体（虽然控制是一个先决条件）；我们还必须感触我们的肉身存在的完整和共鸣，感触我们和自然秩序的亲密关系以及我们智力的肉体基础。^[138]

根据里奇的看法，费尔斯通的观点是不对的。费尔斯通认为，妇女的生物特性不可避免地造成局限，把妇女从这种限制中解放出来的惟一方式是生育技术；在里奇看来，这种观点是错误的。在父权制社

会，解决妇女生育的痛苦并不是通过生育技术，而应该是让妇女能够驾驭、而不是对抗她的身体。妇女应该按照她自己最满意的方式来运用她的身体，而在得到这种机会之前，她决不能抛弃自己的身体。同样，父权制社会把养育孩子的职责强加给妇女，这是问题的所在；但对问题的解决也不是抛弃孩子。对每位妇女来说，解决之道在于以女性主义的价值来养育孩子。

3.3 使女人成为母亲的条件是什么？遗传、受孕以及/或养育关系？

激进文化派和激进自由派女性主义者最近的关注集中在代理孕母或合同孕母（surrogate, or contracted, motherhood）问题上，代母或合同孕母指的是这一安排，由第三方受雇、通常是接受佣金来代理生育，而所生孩子将由其他人育养。^[139]生母（按照合同提供怀孕服务的女人）可以是和孩子有充分的血缘关系的母亲（以自己的卵子受孕、既有遗传关系也是孕育胎儿的母亲）、也可以是提供子宫代孕、和孩子没有遗传关系的母亲。

激进文化派女性主义者普遍反对合同孕母，她们认为，这在妇女中引致毁灭性的分工。这是经济上有特权的妇女和经济上处于不利地位的妇女之间的分工。过去传统的做法是，经济上有困难的妇女为经济上优越的妇女养育孩子提供服务，现在这个服务扩大到代为受孕、生育孩子，后者有能力雇佣前者来满足她们的生育需求。第二个分工是吉尼亚·科里亚曾预见到的，即卵子提供者、生育者和养育者之间的分工。根据科里亚的看法，目前，生育正处在被割裂并且专业化的过程中，似乎人的生育无异于某种生产方式。将来，女人再也不会亲自受孕、生育和养育孩子了。相反，有着遗传优势的妇女会提供胚芽在试管内受精，而身强力壮的妇女来怀孕、生出这些试管婴儿，接着由性情温柔的妇女把这些新生儿养育成人。^[140]作为这种劳动分工的结果，玛格里特·阿特伍德在《女佣故事》里描写的反面乌托邦就成为现实了，并且以女性与女性彼此分裂的关系告终。在吉列德共和国，妇女不再是完整的存在，所有的妇女都丧失了个体性，她们被缩

减为铁板一块的“女人”的各个部分和切面。

激进文化派女性主义者认为，合同孕母的做法会对妇女彼此之间关系以及妇女与孩子的关系产生消极影响，她们对此深表痛惜；此外，她们还感叹它会强化家长对子女的权利（parental right），有人会从遗传方面强调对生育过程的贡献，有人会公开表明养育孩子的意图。如果基于遗传的原则，即家长权利完全基于遗传关系；那就意味着，在代理孕母和她子宫里的胚胎没有遗传联系的情况下，她没有家长权利，因而她也不能在胚胎发育成熟、婴儿呱呱落地后继续发挥作用。只有在她与胚胎既有遗传关系、又是怀孕者的情况下，她才有理由要求对孩子的家长权利——代母的权利又必须调节好，与和孩子有遗传关系的父亲的权利相平衡。相反，如果基于意图原则，即家长权利完全基于一个或多个人公开声明将来养育代孕胚胎的意图，这就意味着，并没有声明过这种意图的代理孕母，她因此没有根据去要求对孩子的家长权利，即使她与孩子有遗传关系，她也没有家长权利。

根据激进文化派女性主义者的看法，男人有了理由把所有的家长权利牢牢抓在自己手里，无论是以遗传还是以意图为依据。毕竟，直到男人积极参与到养育他的孩子的过程之时，他和他的孩子可能有的惟一联系要么就是遗传性的，要么就是意图性的。与妻子或女方不同，他不可能经历怀孕妇女所能体验到的与孩子的关系。激进文化派女性主义者认为，由于这一原因，父权制社会不看重受孕关系，认为受孕无关紧要、仅仅是一个生物性事件。作为替代，父权制社会强调家长和孩子其遗传联系或意图联系的心理价值，这里突出的是“代代相传”和/或“光耀门庭”的意义（the meaning of “living on” in one’s progeny and /or keeping one’s promises to future generations）。

激进文化派女性主义者承认，一些妇女可能像所有男人一样，在孩子出生之前，她们与孩子的关系只是遗传性的或意图性的；但是，激进文化派指出，这也没有理由否认怀孕联系是父母权利的根源。毕竟，在孩子出生的时刻，只有怀孕者可以证明，通过她的具体行动、有些行动可能还造成了她的不便甚至痛苦，她证明自己实际上对孩子的健康负责。在激进文化派女性主义者看来，尽管作为代孕者的家长

对孩子的责任为**期有限**，而和孩子有遗传关系或养育意图的家长对孩子的责任为**期甚长**，尽管如此，两者之间依然很难做公平比较。

激进自由派女性主义者不同意激进文化派女性主义者对合同孕母的评价。她们争辩说，合同孕母的安排，如果处理得合适的话，它可以使女人们更密切地联系在一起，而不是驱使她们进一步分裂。她们提到，一些合同孕母和委托她们的夫妇彼此尽可能靠近居住，这样对于她们合作生育的孩子，**大家都能分担养育的责任**。^[141]因此，不必这样来看待合同孕母的安排，视其为男性指导、男性操控下的专业化、被割裂的女性生育过程；相反，从这里可以看到女人团结起来（正如发生在南非的一例，一位已绝经的女人怀着女儿的体外受精的胚胎，直到胎儿成熟分娩），她们共同努力以成就没有彼此帮助就不能完成的事业。^[142]在激进自由派女性主义者的评价里，只要是由女人来控制这个合作生育的安排，合同孕母是增加而不是减少了妇女的生育自由。

激进自由派女性主义者认为，夸大受孕联系的重要性，这对妇女是不利的，出于两个理由，她们反对激进文化派女性主义者在合同孕母问题上的立场。在第一个方面，如果妇女希望男人也花同样多的时间照顾孩子，就像妇女现在所做的一样，那么妇女就不应该反复提醒男人，强调妇女和婴儿的**特殊联系**。因为这么做就意味着，妇女比男人更适于承担养育责任。第二，如果妇女希望保护她们身体的完整性，不受国家力量的威胁，那么妇女也不应该强调母亲与胚胎的联系那种相互依存的本性。社会已越来越多地意识到，怀孕妇女在受孕过程中对胎儿健康有影响力，它已越来越迫不及待地对“不良受孕者”的妊娠施加控制。如果一个怀孕女人由于大量饮酒或吃了违禁药品，因而对胎儿造成了不良影响，有关人士将要求对她施以治疗，去掉这些嗜好，而不管她自己情愿还是不情愿。如果治疗失败，这些投诉者中许多人会提出更激烈的要求；他们会建议国家来惩罚这些“不良怀孕者”，因为她们疏忽草率、或者故意采取这种生活方式行为，这对将要出生的孩子造成了严重的、在很大程度上无法补救的损害。社会将给这样的女人打上“虐待胎儿”或“无视胎儿”的耻辱烙印。不说

别的原因，仅因为这个原因，激进自由派女性主义者也认为，妇女越少强调母亲与胎儿的关系如何“特殊”，才越有可能有效地保护妇女的权益。

4 对激进自由派和激进文化派女性主义者的批评

在许多方面，激进自由派女性主义者和激进文化派女性主义者是彼此最好的批评者，但显然她们并非彼此惟一的批评者。非激进的女性主义者对激进女性主义思想的两翼都提出了激烈批评。她们指出，激进自由派女性主义者和自由主义女性主义者犯有同样的错误，即她们都坚持，任何事情都是“选择”；然而就事实而论，妇女在父权制的语境里有没有选择能力，这正是问题所在。与之比较，她们指出，激进文化派女性主义者的错误在于提倡所谓本质主义（essentialism），这种思路把男人和女人看作根本不同的人，认为男女之间有着也许是不可改变的差异，无论差异是与生俱来、还是后天培养的。

为免赘述，我请读者去看在第一章结尾时对自由主义女性主义的批评。关于妇女选择能力的限制，在那里对自由主义女性主义思想的批评同样适用于激进自由派。我非常希望在这里呈现给大家的是：琼·贝思克·埃尔西坦对激进文化派女性主义者的批评。她对本质主义的看法值得我们深入思考。此外，我还想提请读者注意，激进自由派女性主义者和激进文化派女性主义者有一个共同的缺陷，她们都把与性、生育和生物性母职相关的问题两极化了，而这是不必要的。

4.1 妇女本性：这是妇女“善良”的根源吗？

埃尔西坦指出，激进文化派女性主义者认为，男性和女性在生物学和本体论的层面上都是两种造物：男人是堕落的，女人是纯真的。这样的生物学和本体论否认了真实的男人和女人的历史以及他们的个人特征。它包含这样的意味，对人来说，重要和真实的是某种先定的本质。

在埃尔西坦的评价中，认为男人是男人、女人是女人，他们的本

性都是不可能改变的；这种观点落入了本质主义的圈套，它在分析上是行不通的，在政治上更是危险的。本质主义关于某个人群实际拥有某种属性（如妇女、黑人、犹太人）的判断是保守主义政治哲学的建构。本质主义观点的历史就是这样的历史：压迫者告诉被压迫者接受其在生活中的命运，因为“事实就是如此”。本质主义的观点曾被用于证明奴隶制合理、抵制第十九条修正案（这一法案给予妇女投票权）以及支持殖民主义；支持者“无私地”论证说：“原住民没有能力操纵他们自己的政府。”埃尔西坦说，激进文化派女性主义者一致认为，妇女有着先天的抚育和赋予生命的本质，而男人则先天就是腐败和迷恋死亡的，这样她们就落入圈套，重蹈覆辙；她们不希望他人用本质主义看待自己和其他受压迫团体，她们却正以本质主义看待他人。^[143]

埃尔西坦要求激进文化派女性主义者打破使妇女陷入僵化角色的分类。她说，这些角色是简单的定义，每个男人被定义为自觉的剥削者和压迫者，而每个女人被定义成为被压迫和被剥削的受害者。实际上并非每个女人都是受害者，每个男人也并非都是陷害妇女的人。埃尔西坦征引了两部著作来支持她的观点，一部是玛丽·比尔德（Mary Beard）《作为历史力量的妇女》（*Women as a Force in History*）（这是一部自由主义女性主义的著作，其中记述了妇女在前工业时代文化形成中的作用）^[144]，另一部是希拉·罗博特姆（Sheila Rowbotham）的《妇女、反抗和革命》（*Women, Resistance and Revolution*）（这是一部马克思主义女性主义的著作，其中详细描述了妇女与20世纪革命的关系）^[145]。她认为，从这些著作中可以看到，妇女在社会历史上发挥了强大、积极的作用。她同样也指出了这样一些男人的例子，他们积极支持了妇女的解放斗争。^[146]根据埃尔西坦的观点，任何形式的本质主义在我们所生活的这个复杂世界都是站不住脚的。

埃尔西坦批评中引起争论的问题还有：激进文化派女性主义者对父权制的理解。她指出，玛丽·戴利认为父权制不管在何时何地出现，无论它以什么样的形式出现：印度的殉夫自焚、中国的妇女裹脚、非洲的女性割礼或西方的妇科学，这些全都与男人仇恨女人有关；而埃

尔西坦指出，戴利的观点是不对的。把所有不同的社会实践混为一谈，这就没有显示出、或者没有意识到不同社会的多样性。^[147]作为西方的女性主义者，戴利在亚洲和非洲搜寻父权制的表现，但有时她却并没有意识到自己承受的文化负担。因为是局外人，戴利并非总是了解内情；某些仪式和习俗对当地社会女性参与者在特定语境中的意义是什么，戴利未必清楚。女性割礼在这一点上就是一例。对戴利来说，这一做法涉及男人在很大范围里剥夺了妇女的性体验；但对接受了割礼的女人来说，它的意义也许是不同的；例如，它可能意味着通过这个仪式进入令人欣羡的成熟妇女阶段，或者意味着反叛文明化的、基督教的、殖民主义的权力。戴利否定女性割礼的理由是，这些妇女不明白、不愿意或者不能看到男人正在伤害她们；对此，埃尔西坦回应说，这也许是戴利的想象，而不是那些妇女内心隐藏的想法。戴利根本没有看到这种可能性，即某些非洲和亚洲的仪式具有正面的、非西方的意义，这里的盲点显示，戴利的观点里有种族中心主义的意味。^[148]

埃尔西坦承认，戴利和其他激进文化派女性主义者也许是想强调父权制（patriarchy）的象征隐喻意义，而不是它的历史意义。埃尔西坦也同意，作为一个象征隐喻术语，父权制具有某种情感的力量，对于正在寻求攻击点的妇女，它提供了一个可攻击的方向。然而，埃尔西坦指出，父权制的概念是会引起麻烦的，哪怕是就其严格的象征隐喻作用而言。她说，对那些正在开始重新思考她们受压迫的政治和个人经验的妇女来说，父权制的术语无疑是有用的分析工具。但是，超过了这个范围，父权制就变成了生硬的工具。如果连续不断地高唱，“男人高于女人；女人服务男人”，这个公式就变得单调乏味、甚至毫无意义了。在埃尔西坦的评价里，激进文化派女性主义者把所有的父权统治都看作同等恶劣的（仇视女人，厌女症），这种倾向在某些女性主义者的作品里特别突出，产生了“破记录的效果”。^[149]

埃尔西坦进一步推论说，激进女性主义者对父权制的绝对谴责也许植根于她们对这一点的恐惧，恐惧妇女有某些方面——恰好是丑恶的方面——和男人相同。激进的女性主义者不能接受她们自己的“男

性气质”特征，她们把这些自己讨厌的特征投射到男人身上，以庇护她们自己，使人们看不到她们自己个性中糟糕的部分。埃尔西坦说，这种防御性使得激进文化派女性主义者更迈向女性乌托邦幻想，在那里，所有的女人结成社群。男人构成罪恶，妇女构成善良。妇女的本质被认为是“赋权”的积极力量，而不是那种“权力凌驾于人”的消极力量；因此，妇女的世界将会是温暖的、支持的、有爱心的又是充满创造性的。它就像回到子宫一样。只是男人正在阻挠妇女，限制了她们的发展。

埃尔西坦相信，如果她的批评是击中要害的，那么产生问题的原因是激进文化派女性主义者的悲观失望。埃尔西坦认为，既然妇女和男人一样都是人，恶与善同样不可避免地会出现在纯由女人组成的社群里。她要求激进文化派女性主义者重新思考所谓“纯真声音”这个概念，这是有关受害者的观念，因为某人处在受害者地位，人们便认为她以“纯真声音”讲话：“我受苦，因此我在道德上纯洁无暇。”^[150]关于妇女道德纯洁性这个信念正是维多利亚时代的男人的信念，他们以此把妇女置于高高的宝座，使她们远离政治和经济世界；埃尔西坦感到遗憾的是，20世纪激进文化派的女性主义者竟没有超越这个19世纪男性的观念。

4.2 二元对立：阻碍激进女性主义思想发展的绊脚石？

在如安·弗格森这样的社会主义女性主义者的评价中，激进自由派和激进文化派女性主义者之间的分裂应该弥合，避免不必要的两极化。正如以上所强调的，弗格森着重指出，尽管她们对男性—女性的性关系持保留态度，但激进自由派的女性主义者依然相信，同意的（非强迫性的）异性恋对女人男人都是愉快的。激进自由派女性主义者不仅拥护这种同意的异性恋关系，而且，她们也对同性恋的“解放性欲”表示肯定，在这种性的表达形式中，平等的性伴侣似乎特别注重满足彼此的性要求。

将激进自由派女性主义者与激进文化派的女性主义者相比较，弗格森指出，后者不仅强调异性恋的危险，也表达出这样的意味：不存

在所谓同意的异性恋这种东西，即不存在男女之间平等对待、相互需要的性欲。在父权制社会，只有女同性恋才有能力达成这种同意的性。无论何时，只要是一男一女在父权制社会发生性关系，这个男人，或多或少都会用性作为工具去控制这个女人。他会以他的“方式”和她相处，即使这意味着强奸她、殴打她，或者是把她降低为性对象。相反，无论何时，只要是两个女人发生性关系，她们在心理上都逃离了父权制的规范；在这个程度上，她们将会体验到那种“情欲”，它不仅存在于妇女对彼此的肉体欲望里，同时也存在于她们的感情纽带和彼此关联中。据称，女性性欲在本质上是与感情的亲密相关的，而男性性欲在本质上则是与肉体快感相关的；如果不是“强迫性的异性恋”制度迫使她们把自己最初对母亲的爱转向对男人的爱，妇女之间就会拥有这种亲密感情，它的本质是“情爱”而不是色欲。^[151]

根据弗格森的观点，激进自由派和激进文化派的女性主义者考察性欲的观点都缺乏历史性，她们不能历史地看问题。弗格森说，人类的性欲并没有一种普遍的“功能”，无论把它想象成感情的亲密还是肉体的快感。^[152]毋宁说，“性欲是一种肉体能量，它的对象、意义以及社会价值都是历史地建构出来的”^[153]。因此，激进文化派女性主义者假定有一种本质的女性性欲，能够满足所有的实际目的，以至于把女同性恋性欲当作这种形式，这是错误的。

弗格森以她自己的性经验作为个案研究，以说明普遍的人的性欲是历史地建构的。她认为，她的女同性恋并不是基于这样的事实——她“最初的”或者说第一个性对象是她母亲，她的第二个性对象是她父亲。相反，解释她目前情爱方式的原因是：“首先，在我的青少年时代，历史和社会环境允许我和一个女人发展第一次性爱关系。其次，今天存在着一种强有力的、自我认同的女同性恋女性主义者的抵抗文化，这种文化允许我在成年时代，在迄今为止排外的异性恋环境中再次转向女人。”^[154]弗格森推论说，如果她在更严厉的性环境、或者女性主义势头很弱的时代长大，她很有可能根本不会去想要有女同性恋情人。说到底，她谈到：“个人的性对象是由其社会环境来界定

的，在这个环境中，个人处于发展中的社会性别身份在与同龄人的关系建构起来。”^[155]

在弗格森的评价中，激进自由派女性主义者和激进文化派的女性主义者一样，都有缺乏历史性的问题，但是表现方式不同。弗格森说，激进自由派似乎认为，妇女总是有能力表达自由的、或真实的同意；事实上，激进自由派女性主义者没有在所谓真实的同意和明显的同意之间作出区分。激进自由派女性主义者盖尔·鲁宾就宣称，如果一个女人体会到她自己是同意参与异性恋的或同性恋的施虐—受虐关系、或被束缚者—主控者关系；那么，她就是同意这些做法的。人们没有权力批评她是“错误意识的受害者”，也没有权利说她连这一点也没有认识到：如果她和男人是完全平等的，她就不应该介入任何把统治和屈从关系色情化的虐恋形式。但是，在弗格森看来，是不是受害者，需要根据这个女人的“社会环境”来判断，也许事实上她就是“错误意识的受害者”。一个经济上不能自主、必须依赖丈夫的家庭主妇，她同意和丈夫发生施虐—受虐性关系的所谓“自由”，这正是我们必须挑战的；同样，未成年娼妓与比他或她年纪老得多的、远为富有的人发生性关系，这种所谓同意的性“自由”也是必须受到挑战的。^[156]

在生育领域，正如在性的范围里一样，真正的同意对（versus）明显的同意，这个问题也经常被提及。对于妇女出借子宫和出售怀孕服务的决定，如费尔斯通和鲁宾这样的激进自由派女性主义者都有可能接受，将其看作**真实**的选择。无疑，她们会认为这种决定有助于消除生物性母职体制，这种体制维护的是，生育孩子的母亲应该养育孩子，这不仅是因为她对这一任务最合适，也是因为她愿意这么做。由于代母对离开孩子是有准备的，她是为了“合适的价格”才孕育孩子；这样的代母就揭穿了生物性母职的“神话”。与激进自由派的女性主义者比较，社会主义女性主义者断言，根据一个女人的社会处境，她同意把她的亲生孩子交给为这个孩子定合同的夫妇，这种放弃未必是“真实”的同意、她未必心甘情愿。原因在于大多数代母，正如大多数娼妓一样，她们比那些客户穷多了；她们很容易迫不得已地

出售她们惟一所有的东西：自己的身体，女人只有身体在父权制社会有持久价值。说妇女“选择”这么做，还不如说当妇女被迫在受穷和受剥削之间选择时，她们可能选择受剥削，这不过是基于两害相权取其轻的原则罢了。

像弗格森这样的社会主义女性主义者强调，妇女的性和生育欲望、需要、行为和身份，这些在很大程度上是她们所处的历史时空的产物；如果承认这一强调是正确的，那么她们的以下论据也是正确的：1. 异性恋和女同性恋对妇女来说，两者都并非在本质上是愉悦的或危险的；2. 自然生育和人工生育对妇女来说，两者也并非在本质上是赋予权力或剥夺权力的。社会主义女性主义者要求所有激进的女性主义者问问她们自己：假设在一个平等社会，这里，所有的经济、政治和亲属关系制度都是按照平等原则建立起来的；这些制度不仅要创造男女之间的平等，而且要创造成人和儿童之间尽可能多的平等；在这样一个社会，人们将会采用哪一种性和生育实践呢？在平等主义者的世界，男人和妇女应该建立“男性养家糊口者/女性家庭主妇性娼妓”关系吗？或者说他们将会代之以发展各种异性恋形式——在我们这个非常不平等的、父权制的世界还很少能想象出、更不要说实践的各种异性恋形式？一些女同性恋应该继续她们的虐恋性关系和扮装男—女同性恋关系吗？或者所有的女同性恋忽然发现她们自己被这些实践“冷落”了？会有“大男—男孩”恋或“家长—儿童”恋（乱伦）吗？妇女或多或少都应该避孕吗？夫妇应该通过合同来得到怀孕母亲的服务，或者他们还不如选择领养孩子？孩子应该更多还是更少？大多数人会选择“人工”生育还是会选择“老式的”、自然的生育方式？

弗格森说，以上问题和问题所产生的回答，这一切都将在未来世界存在，无论这个未来世界是女性主义者想象过的、还是没有想象过的；而在极大程度上，这一切还并不存在于目前世界里女性主义的现实经验。就现在而言，女性主义者应该去寻找、发展出研究性欲的方法，这种方法能使妇女既看到性的愉悦也看到性的危险（我还想补充的是，对生育也应作如是观，既看到生育令人解放，也看到它对人的

束缚)。过去的研究方法陷入僵局，结果证明它本身就是人类压迫问题的组成部分，而不是对问题的补救。这些方法的特征都是“非此即彼”(either-or)，我们越快地用“亦此亦彼”(both-and)的方法取代“非此即彼”，也就越少浪费时间，不至于把时间都挥霍在男性主导和女性屈从的毁灭性的游戏上。

注释

- [1] 参见朱迪思·霍尔 (Judith Hole) 和埃伦·莱文 (Ellen Levine): 《女性主义的复兴》(*Rebirth of Feminism*), (New York: Quadrangle, 1971), 第 15 页 - 166 页。
- [2] 同上, 第 108 页。
- [3] 伊丽莎白·卡迪·斯坦顿 (Elizabeth Cady Stanton): 《妇女的圣经》(两卷本) (*The Woman's Bible, 2 vols.*), (New York: Arno Press, 1972; originally published 1895 and 1899), 第 1 卷, 第 7 页。
- [4] 阿利森·贾格尔 (Alison M. Jaggar) 和葆拉·罗森伯 (Paula S. Rothenberg) 编辑: 《女性主义理论框架》(*Feminist Frameworks*), (New York: McGraw-Hill, 1984), 第 186 页。
- [5] 乔琳 (Joreen) 引用的是安·科迪特 (Anne Koedt)、埃伦·莱文 (Ellen Levine) 和阿妮塔·拉波恩 (Anita Rapone) 编辑的《激进女性主义》(*Radical Feminism*), (New York: Quadrangle, 1973), 第 52 页。
- [6] 艾丽斯·埃科尔斯 (Alice Echols): 《新的阴阳女性主义》 (“The New Feminism of Yin and Yang”), 见《欲望的权力: 性的政治》 (*Powers of Desire: The Politics of Sexuality*), 安·斯尼托 (Ann Snitow)、克里斯廷·斯坦塞尔 (Christine Stansell) 和莎伦·汤普森 (Sharon Thompson) 编辑, (New York: Monthly Review Press, 1983), 第 445 页。
- [7] 同上, 第 445 页。
- [8] 阿利森·贾格尔: 《女性主义伦理学》 (“Feminist Ethics”), 见《伦理学百科全书》(*Encyclopedia of Ethics*), 劳伦斯·贝克 (Lawrence Becker) 和夏洛特·贝克 (Charlotte Becker) 编辑, (New York: Garland, 1992), 第 364 页。
- [9] 艾丽斯·埃科尔斯 (Alice Echols): 《新的阴阳女性主义》 (“The New

Feminism of Yin and Yang”),见《欲望的权力：性的政治》（*Powers of Desire: The Politics of Sexuality*），安·斯尼托（Ann Snitow）、克里斯廷·斯坦塞尔（Christine Stansell）和莎伦·汤普森（Sharon Thompson）编辑，（New York: Monthly Review Press, 1983），第440页。

- [10] 琳达·阿尔科夫（Linda Alcoff）：《文化女性主义对后结构主义：女性主义理论的身份危机》（“Cultural Feminism Versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”），见《符号：文化和社会中的妇女杂志》（*Signs: Journal of Women in Culture and Society*）13, (no.3, 1988): 408。
- [11] 盖尔·鲁宾（Gayle Rubin）：《女人交易》（“The Traffic in Women”），见《迈向妇女人类学》（*Toward an Anthropology of Women*），雷纳·赖特（Rayna R. Reiter）编辑，（New York: Monthly Review Press, 1975），第159页。
- [12] 赫斯特·埃森斯坦（Hester Eisenstein）：《当代女性主义思潮》（*Contemporary Feminist Thought*），（Boston: G.K.Hall, 1983），第8页。
- [13] 凯特·米利特（Kate Millet）：《性的政治》（*Sexual Politics*），（Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970），第25页。
- [14] 同上，第43页~46页。
- [15] D·H·劳伦斯（D.H.Lawrence, 1885—1930），英国作家，劳伦斯主要作品有长篇小说《白孔雀》、《虹》、《儿子与情人》、《恋爱中的女人》、《查泰莱夫人的情人》等。——译者注。
- [16] 亨利·米勒（Henry Miller, 1891—1980），美国小说家、散文家，作品有长篇小说《北回归线》、《阴暗的春天》、《南回归线》、《性的欲望》等。——译者注。
- [17] 诺曼·梅勒（Norman Mailer 1923—），美国犹太裔小说家，作品有长篇小说《裸者与死者》、《一场美国梦》、《我们为什么在越南》、《古代的傍晚》等。——译者注。
- [18] 亨利·米勒（Henry Miller）：《性的欲望》（*Sexus*），（New York: Grove Press, 1965），第181页~182页。
- [19] 辛迪·克劳福德（Cindy Crawford），出生于美国伊利诺斯州，是全球最著名的女模特之一，她的照片曾做过全世界四百多家杂志的封面照，还曾出演过多部电影和电视片。——译者注。
- [20] 凯特·米利特（Kate Millet）：《性的政治》（*Sexual Politics*），（Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970），第178页。
- [21] 赫伯特·巴里（Herbert Barry III）、玛格丽特·K·培根（Margaret K.Bacon）

和欧文·L·契尔德 (Irwin L. Child):《社会化过程中某些性别差异的跨文化概观》(“A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization”),见《婚姻和家庭论文选集》(*Selected Studies in Marriage and the Family*),罗伯特·F·温奇 (Robert F. Winch)、罗伯特·麦金尼斯 (Robert McGinnis) 和赫伯特·R·巴林杰 (Herbert R. Barringer) 编辑, (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962), 第 267 页。

- [22] 20 世纪 70 年代, 米利特宣称, 社会所需要的是对男孩和女孩通用的“性自由”标准和对父亲和母亲通用的家长职责标准。没有对性行为 and 双亲行为的统一标准, 男人和女人之间的平等只能是暂时的。米利特:《性的政治》, 第 62 页。
- [23] 凯特·米利特 (Kate Millet):《性的政治》(*Sexual Politics*), (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1970)。
- [24] 舒拉米斯·费尔斯通 (Shulamith Firestone):《性的辩证法》(*The Dialectic of Sex*), (New York: Bantam Books, 1970), 第 59 页。
- [25] 同上, 第 175 页。
- [26] 同上, 第 175 页。
- [27] 同上, 第 190 页。
- [28] 同上, 第 191 页。
- [29] 同上, 第 242 页。
- [30] 玛丽琳·弗伦奇 (Marilyn French):《超越权力: 论女人、男人和道德》(*Beyond Power: On Women, Men and Morals*), (New York: Summit Books, 1985), 第 72 页。
- [31] 玛丽琳·弗伦奇 (Marilyn French):《超越权力: 论女人、男人和道德》(*Beyond Power: On Women, Men and Morals*), (New York: Summit Books, 1985), 第 25 页~66 页。
- [32] 同上, 第 67 页。
- [33] 同上, 第 69 页。
- [34] 同上, 第 68 页。
- [35] 同上, 第 443 页。
- [36] 乔伊斯·特里比尔科特 (Joyce Trebilcot):《孕育智慧: 关于女性主义逻辑的笔记》(“Conceiving Wisdom: Notes on the Logic of Feminism”), 见《不祥的智慧》(*Sinister Wisdom* 3), (Fall 1979): 46。
- [37] 阿利森·贾格尔:《女性主义政治学与人性》(*Feminist Politics and Human*

Nature), (Totowa, N.J.: Rowman. & Allanheld, 1983), 第252页。

- [38] 玛丽琳·弗伦奇 (Marilyn French): 《超越权力: 论女人、男人和道德》 (*Beyond Power: On Women, Men and Morals*), (New York: Summit Books, 1985), 第487页~488页。
- [39] “Minotaur” 米诺图是希腊神话中人身牛头怪物, 它住在克里特岛的迷宫中, 吃雅典进贡的童男童女, 直至被希腊英雄忒修斯杀死。——译者注。
- [40] 多罗西·丁内斯坦 (Dorothy Dinnerstein): 《美人鱼和牛头怪: 性别安排和人类不适》 (*The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*), (New York: Harper Colophon Books, 1977), 第5页。
- [41] 玛丽琳·弗伦奇 (Marilyn French): 《超越权力: 论女人、男人和道德》 (*Beyond Power: On Women, Men and Morals*), (New York: Summit Books, 1985), 第538页。
- [42] 玛丽·戴利 (Mary Daly): 《超越父神: 迈向妇女解放的哲学》 (*Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*), (Boston: Beacon Press, 1973)。
- [43] 如果我们在这里使用弗伦奇的术语, 那么我们可以说一个内在性的上帝把“成长的力量”(the “power-to-grow”)注入妇女自己的形象和外表中, 而不是在超越性的上帝的形象和外表中塑造妇女, 那个超越的上帝感兴趣的只是表现他有“凌驾于他人的权力”(his “power-over” others)。
- [44] 艾丽斯·罗西 (Alice Rossi): 《性别平等: 意识形态的起源》 (“Sex Equality: The Beginning of Ideology”), 见《男性气质/女性气质》 (*Masculine/Feminine*), 贝蒂·罗斯扎克 (Betty Roszak) 和西奥多·罗斯扎克 (Theodore Roszak) 编辑, (New York: Harper & Row, 1969), 第173页~186页。
- [45] 玛丽·戴利 (Mary Daly): 《超越父神: 迈向妇女解放的哲学》 (*Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*), (Boston: Beacon Press, 1973), 第105页。
- [46] 玛丽·戴利: 《妇科/生态学: 激进女性主义的元伦理学》 (*Gyn/ Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*), (Boston: Beacon Press, 1978), 第59页。
- [47] 同上, 第107页~312页。
- [48] 同上, 第11页。
- [49] 同上, 第68页。
- [50] 参见安-简尼·莫雷-盖因斯 (Ann-Janine Morey-Gaines): 《隐喻和激进女

性主义：关于玛丽·戴利的〈妇科/生态学〉的若干忠告》（“Metaphor and Radical Feminism: Some Cautionary Comments on Mary Daly's *Gyn/Ecology*”），见《探测》（*Soundings* 65），no.3（Fall 1982）：347-348。

- [51] 玛丽·戴利：《妇科/生态学：激进女性主义的元伦理学》（*Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*），（Boston: Beacon Press, 1978），第334页。
- [52] 同上，第336页。
- [53] 同上，第337页。
- [54] resentment 意为英文的“resentment”：由于真正的或想像的怨恨而感到愤怒或恶意的愿望。“resentment”是尼采杜撰的一个词，尼采认为奴隶的道德（基督教的道德）是基于软弱的道德，这种道德的主要目的是要剥夺个人的力量，尽管某种表达方式是对他人的爱，但这种爱里有恨，它仇恨强大独立的个人。由于怨恨是潜在于人们无意识深处的，所以尼采用“resentment”这个不寻常的词来突出这一事实。——译者注。
- [55] 尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）：《道德的谱系》（*On the Genealogy of Morals*），沃尔特·考夫曼（Walter Kaufmann）和 R·霍林戴尔（R. Hollingdale）翻译，（New York: Vintage Books, 1969），第44页。
- [56] 玛丽·戴利：《妇科/生态学：激进女性主义的元伦理学》（*Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*），（Boston: Beacon Press, 1978），第14页~15页。
- [57] 玛丽·戴利：《纯粹的欲望：女性主义哲学精要》（*Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*），（Boston: Beacon Press, 1984），第203页。
- [58] 同上，第2页。
- [59] 同上，第2页~3页。
- [60] 同上，第35页。
- [61] “e-motion of joy”，戴利在这里把原本是“情绪、感情”（“emotion”）这个词拆开，台湾译者刁筱华认为，“e”可作“e”解释，加上动作“motion”，强调通过行动才能得到欢乐。——译者注。
- [62] 玛丽·戴利：《纯粹的欲望：女性主义哲学精要》（*Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*），（Boston: Beacon Press, 1984），第204页。
- [63] 贝蒂·弗里丹：《女性的奥秘》（*The Feminine Mystique*），（New York: Dell, 1974）。
- [64] 玛丽·戴利：《纯粹的欲望：女性主义哲学精要》（*Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*），（Boston: Beacon Press, 1984），第206页。

- [65] 参见卡罗尔·S·万斯 (Carole S. Vance): 《快感与危险: 迈向性的政治》(“Pleasure and Danger: Toward a Politics of Sexuality”), 见《快感与危险: 探索女性的性》(*Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*), 卡罗尔·S·万斯编辑, (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984), 第1页~27页。
- [66] 安·弗格森 (Ann Ferguson): 《性别之战: 激进女性主义者和自由主义女性主义者论争》(“Sex War: The Debate Between Radical and Liberation Feminists”), 见《符号: 文化和社会中的妇女杂志》(*Signs: Journal of Women in Culture and Society*) 10, no.1 (Autumn 1984): 109。
- [67] 同上, 第108页。
- [68] 同上, 第109页。
- [69] 同上, 第109页。
- [70] 盖尔·鲁宾: 《关于性的思考: 性政治学激进理论的笔记》(“Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”), 见《快感与危险: 探索女性的性》(*Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*), 万斯编辑, 第275页~301页。
- [71] 同上, 第275页。
- [72] 同上, 第278页。
- [73] 同上, 第275页。
- [74] 同上, 第278页。
- [75] 艾丽斯·埃科尔斯: 《本能冲动的驯服》(“The Taming of the Id”), 见《愉快和危险: 探索女性的性》, 万斯编辑, 第59页。
- [76] 同上, 第59页。
- [77] 安·弗格森 (Ann Ferguson): 《性别之战: 激进女性主义者和自由主义女性主义者论争》(“Sex War: The Debate Between Radical and Liberation Feminists”), 见《符号: 文化和社会中的妇女杂志》(*Signs: Journal of Women in Culture and Society*) 10, (no.1, Autumn 1984), 第108页~109页。
- [78] 迪尔德丽·英格利希 (Deirdre English)、安伯·霍利鲍 (Amber Hollibaugh) 和盖尔·鲁宾: 《谈论性别: 一次关于性和女性主义的对话》(“Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism”), 见《社会党评论》(*Socialist Review* 11), no 4 (July/ August 1981): 53。
- [79] 参见克里斯蒂娜·霍夫·萨默斯 (Christina Hoff Sommers) 和玛丽琳·弗里德曼 (Marilyn Friedman) 之间的辩论, 见玛丽琳·弗里德曼和简·纳维森 (Jan Narveson): 《政治的正确性: 赞成和反对》(*Political Correctness: For and*

Against), (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995), 第 36 页 ~ 37 页。

- [80] 凯瑟琳·麦金农 (Catharine A. MacKinnon): 《弗兰西斯·比德尔的姐妹: 色情文学、公民权利和言论》 (“Francis Biddle’s Sister: Pornography, Civil-Rights, and Speech”), 见凯瑟琳·麦金农: 《未改变的女性主义: 生活和法律揭密》 (*Feminism Unmodified: Disclosures on Life and Law*), (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 第 176 页。
- [81] 凯瑟琳·麦金农: 《女性主义、马克思主义、方法和国家: 理论议程》 (“Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory”), 见《符号: 文化和社会中的妇女杂志》 (*Signs: Journal of Women in Culture and Society*) 7, no.3 (Spring 1982): 533。
- [82] Appendix I, Minneapolis, Minn., Code of Ordinances, title 7, ch.139, 1 amending 39.10.
- [83] 斯图尔特·泰勒·Jr. (Stuart Taylor Jr.): 《反色情文学者在最高法院丧失新武器》 (“Pornography Foes Lose New Weapons in Supreme Court”), 见《纽约时报》 (*New York Times*), (February 25, 1986), 第 1 页。
- [84] 南·D·亨特 (Nan D. Hunter) 和西尔维亚·A·劳 (Sylvia A. Law), 《“女性主义者反对审查制度特别工作组” 等临时法律顾问致美国法院的第七轮呼吁》 (“Brief Amici Curiae of Feminist Anti-Censorship Task Force et al. to U.S. Court of Appeals for the Seventh Circuit”), 见《美国书商协会、有限公司等对威廉·H·赫德纳特 III 等》 (*American Booksellers Association, Inc. et al. v. William H. Hudnut III et al.*), (April 18, 1985): 9-18。
- [85] 《一扫而空》 (*Swept Away*) 是意大利电影女导演林娜·韦特穆勒 (Lina Wertmüller) 的作品, 全名为《被 8 月蓝色大海不寻常的航程——一扫而空》 (*Swept Away by an Unusual Destiny in the Blue Sea of August*)。影片展示富家太太随丈夫乘游艇出海游玩, 一路上, 刻薄的太太不停指责穷水手, 但偶然事故使两人一起流落到无人荒岛上。两人经过无数斗气争吵, 结果相互爱上对方。不久两人被船救出返回城市, 身份地位悬殊的情人无法再如岛上相处, 昨日旧情一扫而空。——译者注。
- [86] 《一扫而空》 (*Swept Away*) 是意大利电影女导演林娜·韦特穆勒 (Lina Wertmüller) 的作品, 全名为《被 8 月蓝色大海不寻常的航程——一扫而空》 (*Swept Away by an Unusual Destiny in the Blue Sea of August*), 第 11 页。
- [87] 根据上下文判断, thanatica 这个词有可能是根据 “thanatos” 与 “erotica”

两个词合成的。“thanatos”源于希腊文，这个词意为精神病学里的“死亡本能”，“erotica”意为色情书籍，色情（艺术）作品。——译者注。

- [88] 凯瑟琳·麦金农：《女性主义、马克思主义、方法和国家：理论议程》（*Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory*），《符号：文化和社会中的妇女杂志》（*Signs: Journal of Women in Culture and Society*）7, no.3 (Spring 1982): 533, 第533页。
- [89] 安·科迪特 (Ann Koedt): 《阴道性高潮神话》 (“The Myth of the Vaginal Orgasm”), 见《始于第二年的笔记：妇女解放——激进女性主义的主要著作》（*Notes from the Second Year: Women's Liberation-Major Writings of the Radical Feminists*），(April 1970)，第41页。
- [90] 同上，第41页。
- [91] 阿德里安娜·里奇 (Adrienne Rich): 《强制性异性恋和女同性恋的存在》 (“Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”), 见《与矛盾同在：女性主义社会伦理学的论战》（*Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*），阿利森·贾格尔编辑，(Boulder, Colo.: Westview Press, 1994)，第488页。
- [92] 参见朱迪思·霍尔 (Judith Hole) 和埃伦·莱文 (Ellen Levine): 《女性主义的复兴》（*Rebirth of Feminism*），(New York: Quadrangle, 1971)，第221页。
- [93] 英格丽希 (English)、霍利鲍 (Hollibaugh) 和鲁宾 (Rubin): 《谈论性别》 (“Talking Sex”), 第49页。
- [94] 参见《红袜子宣言》（*Redstockings Manifesto*），见《姐妹情谊有力量》（*Sisterhood Is Powerful*），鲁宾·摩根 (Rubin Morgan) 编辑，(New York: Random House, 1970)，第534页。
- [95] 迪尔德丽·英格丽希 (Deirdre English)、安伯·霍利鲍 (Amber Hollibaugh) 和盖尔·鲁宾: 《谈论性别：一次关于性和女性主义的对话》 (“Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism”), 见《社会主义评论》（*Socialist Review* 11），no 4 (July/August 1981): 53。
- [96] 参见《红袜子宣言》（*Redstockings Manifesto*），见《姐妹情谊有力量》（*Sisterhood Is Powerful*），鲁宾·摩根 (Rubin Morgan) 编辑，(New York: Random House, 1970)，第534页。
- [97] 《纽约女巫大聚会的传单》（*New York Covens' Leaflet*），见《姐妹情谊有力量》，摩根编辑，第539页~540页。
- [98] 弗里德里希·恩格斯 (Friedrich Engels): 《社会主义：是乌托邦还是科学》

- (“Socialism: Utopian or Scientific”), 引自费尔斯通 (Firestone): 《性的辩证法》(*The Dialectic of Sex*), 第 1 页~12 页。
- [99] 舒拉米斯·费尔斯通 (Shulamith Firestone): 《性的辩证法》(*The Dialectic of Sex*), (New York: Bantam Books, 1970), 第 12 页。
- [100] “生物性就是妇女受压迫的原因”, 这个论断听起来与“妇女的生物性就是她们的命运”的论断相似, 所以强调这两个论断的区别很重要。鉴于保守派认为自然的约束有存在的必要, 激进女性主义者坚持妇女自身有力量克服它们。要了解一些保守的观点, 参见乔治·吉尔德 (George Gilder): 《性的自杀》(*Sexual Suicide*) (New York: Quadrangle, 1973), 以及莱昂内尔·泰格 (Lionel Tiger): 《群体中的男人》(*Men in Groups*) (New York: Random House, 1969)。要了解一些女性主义的观点, 参见玛丽·维特林·布拉金 (Mary Vetterling-Braggin) 编辑: 《“女性气质”、“男性气质”和“雌雄同体”》 (“Femininity,” “Masculinity,” and “Androgyny”), (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1982)。
- [101] 舒拉米斯·费尔斯通 (Shulamith Firestone): 《性的辩证法》(*The Dialectic of Sex*), (New York: Bantam Books, 1970), 第 12 页。
- [102] 同上, 第 198 页~199 页。
- [103] 玛吉·皮尔西 (Marge Piercy): 《时间边缘的女人》(*Woman on the Edge of Time*), (New York: Fawcett Crest Books, 1976)。
- [104] 同上, 第 102 页。
- [105] 同上, 第 105 页~106 页。
- [106] 同上, 第 183 页。
- [107] 阿泽萨·阿尔-希布里 (Azizah al-Hibri): 《哲学和技术研究》(*Research in Philosophy and Technology*), 保罗·T·德宾 (Paul T. Durbin) 编辑, (London: JAL Press, 1984), 第 7 卷, 第 266 页。
- [108] 安妮·唐彻因 (Anne Donchin): 《母职的未来: 生育技术和女性主义理论》 (“The Future of Mothering: Reproductive technology and Feminist Theory”), 见《希帕西亚》(*Hypatia* 1), no.2 (Fall 1986): 131。
- [109] 玛丽·奥布赖恩 (Mary O'Brien): 《生育政治》(*The Politics of Reproduction*), (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981)。
- [110] 同上, 第 8 页及其后第 20 页、第 35 页~36 页。另参见萨拉·安·凯特姆 (Sara Ann Ketchum): 《新生育技术与父母身份的定义: 一个女性主义者的观点》 (“New Reproductive Technologies and the Definition of Parenthood:

A Feminist Perspective”), (photocopy, June 18, 1987)。

- [111] 阿德里安娜·里奇 (Adrienne Rich): 《女人所生》 (*Of Woman Born*), (New York: W.W.Norton, 1979), 第111页。
- [112] 同上, 第38页~39页。
- [113] 舒拉米斯·费尔斯通 (Shulamith Firestone): 《性的辩证法》 (*The Dialectic of Sex*), (New York: Bantam Books, 1970), 第199页。
- [114] 安德列亚·德沃金 (Andrea Dworkin): 《右翼妇女》 (*Right-Wing Women*), (New York: Coward-McCann, 1983), 第187页~188页。
- [115] 玛格丽特·阿特伍德 (Margaret Atwood): 《女佣故事》 (*The Handmaid's Tale*), (New York: Fawcett Crest Books, 1985)。
- [116] Marthas. 英文这里用的是复数, 原意指《圣经》里的马大 (Martha)。马大是《新约》中的女子, 为人好事, 性情好动。当耶稣使其兄弟拉萨路复活时, 有人预备宴席招待耶稣, 马大伺候, 她的妹妹玛利亚信教虔诚, 这时用香膏抹耶稣的脚, 又用自己的头发去擦。据此, 在西方以马大比喻只顾眼前琐事的女人。——译者注。
- [117] Jezebets, 这里也是用人名指代, 具体人名复数形式。耶洗别 (Jezebel) 是《新约》中人物, 她自称先知, 引诱基督徒吃祭祀供物, 行奸淫。耶稣基督给她悔改机会, 她不悔改。耶稣让她病卧在床, 作为对其他行淫之人的警告。
- [118] 玛格丽特·阿特伍德 (Margaret Atwood): 《女佣故事》 (*The Handmaid's Tale*), (New York: Fawcett Crest Books, 1985), 第164页。
- [119] 吉尼亚·科里亚 (Genea Corea): 《生育机器: 从人工受精到人工子宫的生育技术》 (*The Mother Machine: Reproduction Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*), (New York: Harper & Row, 1985), 第107页~119页。
- [120] 吉尼亚·科里亚: 《卵子攫取者》 (“Egg Snatchers”), 见《试管女人: 母职的未来是什么?》 (*Test-Tube Women: What Future for Motherhood?*), 丽塔·阿尔迪蒂 (Rita Arditti)、雷娜特·迪尤利·克莱因 (Renate Duelli Klein) 和谢莉·明登 (Shelley Minden) 编辑, (London: Pandora Press, 1984), 第45页。
- [121] 罗宾·罗兰 (Robyn Rowland): 《生育技术: 妇女问题的最终解决》 (“Reproductive Technologies: The Final Solution to the Woman Question”), 见《试管女人》 (*Test-Tube Women*), 阿尔迪蒂、克莱因和明登编辑, 第365页。

~366 页。

[122] 同上，第 368 页。

[123] 阿利森·贾格尔：《女性主义政治学与人性》（*Feminist Politics and Human Nature*），（Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983），第 256 页。

[124] 安·奥克利（Ann Oakley）：《妇女的工作：家庭主妇，过去和现在》（*Woman's Work: The Housewife, Past and Present*），（New York: Pantheon Books, 1974），第 186 页。

[125] 同上，第 187、199 页。

[126] 同上，第 201 页。

[127] 同上，第 201 页~203 页。

[128] 同上，第 203 页。

[129] 关于领养孩子与亲生孩子状况同样好，这一论断比奥克利所认为的更有争议性。例如，参见贝蒂·里德·门德尔（Betty Reid Mendell）：《孩子们在哪里？对于寄养照顾和领养的详细分析》（*Where Are the Children? A Close Analysis of Foster Care and Adoption*），（Lexington, Mass.: Lexington Books, 1973）。

[130] 然而，“吉布兹”已经受到了攻击。例见《致病的公社》（“The Pathogenic Commune”），见《科学新闻》（*Science News* 122），（no.76（July 3, 1982）: 76）。

[131] 舒拉米斯·费尔斯通（Shulamith Firestone）：《性的辩证法》（*The Dialectic of Sex*），（New York: Bantam Books, 1970），第 229 页。

[132] 同上，第 228 页~230 页。

[133] 阿德丽安娜·里奇（Adrienne Rich）：《女人所生》（*Of Woman Born*），（New York: W.W.Norton, 1979），第 174 页。

[134] 同上，第 13 页。

[135] 同上，第 57 页。

[136] 同上，第 13 页。

[137] 同上，第 57 页。

[138] 同上，第 31 页~32 页。

[139] 因为“代母”这个说法暗示，这样的女人不是真正的母亲，而是替代母亲；许多女性主义者更倾向于采用“合同母亲”的说法。

[140] 科里亚：《生育机器》，第 213 页~249 页。

[141] 《爱与失去——一个代母的故事》（“A Surrogate's Story of Loving and

- Losing”), 见《美国新闻和世界报告》（*U.S. News & World Report*），（June 6, 1983），第12页。
- [142] 《波士顿环球杂志》（*Boston Globe*），（October 2, 1987），第1页。
- [143] 琼·贝思克·埃尔西坦：（Jean Bethke Elshtain）：《公共的男人/私己的女人》（*Public Man / Private Woman*），（Princeton, N.J.：Princeton University Press, 1981），第226页。
- [144] 玛丽·比尔德（Mary R. Beard）：《作为历史力量的妇女》（*Woman as Force in History*），（New York: Collier Books, 1972）。
- [145] 希拉·罗博特姆（Sheila Rowbotham）：《妇女、反抗和革命》（*Women, Resistance and Revolution*），（New York: Vintage Books, 1972）。
- [146] 琼·贝思克·埃尔西坦：（Jean Bethke Elshtain）：《公共的男人/私己的女人》（*Public Man / Private Woman*），（Princeton, N.J.：Princeton University Press, 1981），第228页。
- [147] 同上，第213页。
- [148] 奥德利·罗德（Audre Lorde）：《致玛丽·戴利的一封公开信》（*An Open Letter to Mary Daly*），见《这座桥叫做我的背》（*This Bridge Called My Back*），谢里耶·莫拉格（Cherrie Moraga）和格洛丽亚·安扎杜尔（Gloria Anzaldua）编辑，（Watertown, Mass: Persephone Press, 1981），第94页～97页。
- [149] 琼·贝思克·埃尔西坦：（Jean Bethke Elshtain）：《公共的男人/私己的女人》（*Public Man / Private Woman*），（Princeton, N.J.：Princeton University Press, 1981），第226页。
- [150] 同上，第225页。
- [151] 阿德里安娜·里奇（Adrienne Rich）：《强制性异性恋和女同性恋的存在》（*Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*），见《与矛盾同在：女性主义社会伦理学的论战》（*Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*），阿利森·贾格尔编辑，（Boulder, Colo.：Westview Press, 1994），第488页。
- [152] 安·弗格森（Ann Ferguson）：《妇女运动中的性论战：一个社会主义女性主义者的观点》（“The Sex Debate in the Women’s Movement: A Socialist-Feminist View”），见《逆流而行》（*Against the Current*），（September/October 1983），第12页。
- [153] 同上，第12页。

[154] 同上，第 13 页。

[155] 同上，第 13 页，着重号是我加的。

[156] 同上，第 13 页。

第3章 马克思主义和社会主义女性主义

要将马克思主义女性主义思想和社会主义女性主义思想区分开来，并非不可能，但实际进行时却相当困难。这些年来我已确信，这两个思想流派的差异更多的是在重点不同，而不是在内容实质的不一样。马克思主义的女性主义者直接师承了马克思、恩格斯和其他19世纪思想家；她们也倾向于认同妇女受压迫的终极原因是阶级歧视，而不是性别歧视。与之相比，社会主义的女性主义者似乎更多受到20世纪思想家如路易斯·阿尔都塞（Louis Althusser）和于尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）等人的影响。而且，她们坚持认为，妇女受压迫的根本原因既不是“阶级歧视”，也不是“性别歧视”，而是资本主义和父权制之间错综复杂的相互作用。然而，归根结底，马克思主义的女性主义者和社会主义的女性主义者虽有差异，但这一点远不如她们的共同信念那样重要。马克思主义的和社会主义的女性主义者都相信，妇女受压迫并不是个人蓄意行动的结果，而是个人生活于其中的政治、社会和经济制度的产物。

1 马克思主义的某些概念和理论：其中的女性主义内涵

1.1 马克思主义的人性概念

正如自由主义的人性概念表现在自由主义女性主义思想中一样，马克思主义的人性概念也表现在马克思主义女性主义思想里。我在第1章里已经提到，自由主义者认为，人因如下因素与其它动物区别开来，这些因素包括：特定的一套能力，如理性推理与运用语言的能

力；特定的一系列的实践，如宗教、艺术和科学；特定的一套生活态度和行为模式，如竞争性以及把自我置于他人之上的倾向。马克思主义者否认这种自由主义的人性概念，他们强调，使我们成其为人的主要因素在于，我们能够生产自己所需的生活资料；我们之所以为人，原因在于我们的所作所为——具体地说，即通过生产来满足我们的基本需要而从事的活动，如捕鱼、耕作和建房等。与蜜蜂、海狸和蚂蚁不同，它们的活动是受本能支配的，而我们是有意或有意地改造和利用自然，在这个过程中我们创造自己。^[1]

在《马克思恩格斯导论》(*Introduction to Marx and Engels*)中，理查德·施密特(Richard Schmitt)强调，“人类创造自身”，这句话不应被理解为“男人和女人个别地创造出他们自己的面目”，而应理解为“男人和女人，通过生产集体地创造出社会，而社会继而又塑造他们”^[2]。对集体的这一强调，说明了马克思主义的历史观。

对自由主义者来说，个人的观念、思想和价值说明了随着时间而发生的变化。对马克思主义者来说，物质力量，即社会生活的生产和再生产是历史的主要推动力。在阐述变化如何随时间发生的、通常被称为历史唯物主义的学说时，马克思清晰地表达了他的观点。他说：“物质生活的生产方式决定了社会、政治及精神生活的整个过程。不是人们的意识决定他们的存在，而是人们的社会存在决定了他们的意识。”^[3]换言之，马克思认为，社会的生产方式——即生产力（原料、工具和实际生产商品的工人）和生产关系（生产过程的组织形式）——产生了上层建筑（法律、政治和社会观念的层面），上层建筑反过来又会影响生产方式。例如，美国人以他们特有的方式来思考解放、平等和自由，这是因为他们的生产方式是资本主义的。

马克思主义女性主义者与一般的马克思主义者一样，她们也认为，社会存在决定社会意识。对马克思主义女性主义者而言，“女人的活儿永远干不完”，这句话并不只是一个警句；它描述了妇女工作的本质。女人永远随叫随到的，由此形成了这样的自我概念；她在家庭和工作场所中的角色把她限制在经济和社会上从属于男人的位置，否则，她是不会产生这样的概念的。因此，马克思主义女性主义者认

为，要理解为什么妇女在这些方面受压迫而男人却不受压迫，我们需要分析妇女工作的地位与妇女自我形象之间的联系。^[4]

1.2 马克思主义的经济学理论

在一定程度上，马克思主义女性主义者认为，妇女的工作塑造了妇女的思想，从而也塑造了“女性的本性”（“female nature”）。她们同样认为，资本主义制度是权力关系制度，也是交换关系制度。当资本主义被看作交换关系制度时，它被描述为商品或市场社会；一切事物、包括人的劳动力在其中都有价格，而所有的交易在根本上都是交换性的交易。当资本主义被看作是权力关系制度时，它就被描述为这样的社会：其中的每种交易关系在根本上都是剥削性的。因此，根据侧重点的不同，劳资关系可以从交换关系来考察，也可以从工作场所里的斗争来考察；在交换关系中，等价物可以进行自由交易，即以劳动换取工资；而在工作场所，大权在握的雇主威胁工人不断努力工作，却不会明显提高工人的工资。

自由主义者首先把资本主义看作自愿交换关系的制度，而马克思主义者首先把资本主义看作剥削性的权力关系制度。根据马克思的观点，任何生产出来供销售的商品，其价值都是由劳动总量或人实际投入的能力及智力的消耗总量所决定的。^[5]更准确地说，任何商品的价值都等于工人在商品中投入的直接劳动，此外还要再加上工人的非直接劳动；后者指的是供工人使用的其它人工附属物，即由他或她的前辈的直接劳动所生产出来的工具和机器。^[6]由于所有商品的价值恰好相当于生产它们的必要劳动，也由于工人的劳动力（即工作能力）是可以买卖的商品，所以工人劳动力的价值正是他或她在整个工作期间维持基本生活（衣、食、住）所需要的费用。雇主为他或她的工作能力（即劳动力）支付工资，工人把自己的能力用于生产商品，创造出商品价值。然而，在工资和实际创造出来的价值之间存在着差别。^[7]马克思把这个差别称之为**剩余价值**，雇主正是从剩余价值中提取利润的。据此，资本主义就是剥削制度，因为雇主只是支付了工人劳动力的报酬；而没有根据工人实际投入的人力和智力消耗总量（它们取自

工人、并转移到工人所生产的商品中) 给予报酬。^[8]

这里，读者自然会提出问题：工人挣出维持他们基本生活的价值，必须花费一定的时间；在这个时间之外，雇主如何诱使工人继续超时工作，尤其是无偿地从事额外工作？在给雇主提供的劳动价值正好等同于他们的生活费用后，为什么工人不停止工作？根据马克思在《资本论》(*Capital*) 中的解释，答案很简单：雇主垄断了生产资料。所以，工人必须在接受剥削和完全失业两者中做出选择。以为工人可以自由地和雇主签署互惠互利的契约合同，这只是自由主义的幻想而已。资本主义是权力关系制度，正如它是交换关系制度一样。工人与雇主签约时是“自由”的，但“自由”仅仅是在这个意义上，即没有人拿枪对准着他或她的头，强迫他们在合同指定字行间签名。即使这一非常有限范围内的自由也因为工人不拥有生产资料而被削弱；工人必须为生产资料的所有者工作。由于雇主垄断了工厂、工具、土地、交通与传播媒介，他们因而能迫使工人在剥削条件下劳作。

还有另一个被较少讨论到的原因，这个原因可以解释为什么雇主能够在资本主义制度下剥削工人。马克思认为，资本主义意识形态使得工人和雇主只关注资本主义交换关系的表层结构。^[9]这一意识形态策略，马克思称之为“商品拜物教”，它诱使工人逐渐相信，虽然挣钱不易，但他们所置身于的这一特定交换关系，它在本质上并没有错；因为生活本身、它的所有各个层面都不过是交换关系构成的庞大系统而已。

马克思主义女性主义者坚持认为，自由主义意识形态维护类似契约的关系，将卖淫和代理孕母等关系都视为人的自由选择，这不是偶然的。这样的意识形态宣称，女人卖淫或做代理孕母是因为她们更喜欢这些“工作”，而不喜欢其它可以得到的工作。但马克思主义女性主义者指出，当贫穷、没文化、没有技术的女人选择出卖她的性服务或生育服务时，极有可能的是，她的选择更多出于迫不得已，而不是自由选择。毕竟，如果一个人除了自己的身体别无值钱的东西可卖，那么她在市场上的竞争力当然是非常有限的。

1.3 马克思主义的社会理论

如同马克思主义对权力的分析一样，马克思主义的阶级分析也为女性主义者提供了理解妇女所受压迫的必要概念工具。马克思指出，每一种政治经济——原始公社制、奴隶时代、前资本主义社会和资产阶级社会——都蕴含了自我毁灭的种子。资本主义制度内存在的矛盾足以导致严重的阶级分化，它将摧毁产生它的这一制度本身。例如，资本主义社会有很多贫穷的无产者工人，他们处境艰难困窘，工作令他们精疲力竭，工资却仅够维持生存；而雇主的生活豪华奢侈。当有产者和无产者这两个群体开始意识到他们作为阶级的存在时，阶级斗争的爆发就不可避免了，它将最终颠覆产生了这些阶级的资本主义制度。^[10]

这里有必要强调阶级的动态本性。阶级并不会骤然出现，它是由境遇相似、拥有共同需求的人聚集在一起、在这个过程中缓慢而艰难地形成的。根据马克思的观点，开始时，这些人就像“一袋马铃薯里的各个马铃薯”一样不团结。^[11]但通过长期复杂的共同斗争过程，通过他们对共同感兴趣的地方问题、继而是全国性问题的关注，他们逐渐成为联合体，成为真正的阶级。由于阶级联合来之不易，因此无论怎么强调其重要性都不过分。一旦某个群体的人们充分意识到自己作为阶级的存在，他们就能有更好的机会去实现自己的基本目标。人多力量大。

阶级意识与虚假意识显然是对立的，后一种思维状态妨碍人们创造和维护真正的阶级联合；它使被剥削者相信，他们与剥削者一样享有言论和行动自由。资产阶级尤其擅于愚弄无产阶级。由于这个原因，马克思主义者不相信例如平等主义的、或福利的自由主义；他们认为，这是统治阶级的意识形态，它诱骗工人相信，雇主实际上是关心工人的。然而，在马克思主义者看来，额外福利等小恩小惠只会阻碍工人形成维护自己真正需要的阶级。工人为一点贿赂而感恩戴德，从而完全无视自己的艰难困苦；如此一来，他们就会像统治阶级一样逐渐满足现状，把它当作对劳资双方都最合理的世界来接受。

像大多数女性主义者一样，马克思主义女性主义者也热切地把妇女看作“集体”；因此，马克思主义关于阶级和阶级意识的教导在马克思主义女性主义思想中发挥了重要作用。在马克思主义女性主义者群体内，争论集中于这一问题：妇女本身构成一个阶级吗？如果考虑到有些妇女是资产阶级男人的妻子、女儿、朋友和情人，而另有些妇女是无产阶级男人的妻子、女儿、朋友和情人；那么，在严格的马克思主义意义上，妇女似乎不能构成单独的阶级。然而资产阶级和无产阶级妇女的家务劳动经验又有很多相似性，足以激发起统一的斗争，如争取家务劳动付酬运动（见下一节）。因此，马克思主义女性主义者认为，妇女可以把她们自己看作工人阶级；例如，她们可以强调家务劳动应该作为真正的工作得到承认，从而获得工人阶级的自我意识。妻子和母亲通常爱她们的亲人，她们确实是在为所爱的人工作；但这并非意味着做饭、清洁和照顾孩子就不是工作。家务劳动最多意味着妻子和母亲的工作条件比一般情况稍好些罢了。^[12]

牢记马克思主义关于阶级和阶级意识的概念，我们可以理解马克思主义和马克思主义女性主义社会理论中另一重要概念：异化（alienation）。与马克思主义的许多术语一样，异化这个词也很难按词典里简明定义来把握。在《卡尔·马克思》（*Karl Marx*）一书中，艾伦·伍德（Allen wood）指出：“如果我们感到生活没有意义或自身没有价值；或者，只有借助于对我们自己或自身处境的幻想，才能维持意义和自我价值的感觉”，那么我们就是被异化了。^[13]罗伯特·海尔布隆纳（Robert Heilbroner）补充说，异化是一种深刻的破碎体验。物与物或人与人，本来是、或者应该以某种重要的方式相联系，但却被看作彼此分离的。在海尔布隆纳看来，这种支离破碎和无意义的感觉在资本主义制度下尤其强烈。

由于令人反感的阶级划分，还有工作流程高度专业化、高度分工的特性；其结果，人类生存在四个基本方面失去了统一性和整体性。首先，工人与他们的劳动产品疏离。工人不仅无权决定生产或不生产什么产品，他们的劳动成果也被剥夺了。工人不能自己决定在何时何地、如何销售以及对谁销售这些商品，他们因此也失去了做出决定的

满足感。简言之，劳动成果原本是构成和表现他们“作为工人而存在”的一部分，现在却与他们相对立，成为分离之物、异化之物。^[14]

其次，工人与他们自身相疏离。因为工作成为令人不快的、早做完早交差的事情，这时，它就失去活力了。工作原本可以是使工人完善人性的潜在源泉，当它成为他或她非人化的实际根源后，工人就要经历重大的心理危机。

第三，工人与其他人疏离，因为资本主义的经济结构鼓励甚至强迫工人，使他们将彼此视为工作和晋升的竞争对手。工人们原本可以结成社群集体。他们的彼此关系是形成群体的潜在源泉（视他人为合作伙伴、良师益友和同舟共济的人），结果这个关系却成为他或她彼此隔绝的根源（视他人为竞争者、敌人和需要避开的人）。工人对他人的认同，这至少部分地构成他或她自己的身份，现在他们却注定要失去这种认同。

第四，也是最后一点，工人与自然疏离，由于自己从事的工作和进行工作的环境，他们把自然看作生存的障碍。这使他们与自然对立，而这里事实上本应存在着他们与自然的联系，自然万物中都应有这样的联系。推翻资本主义的一个重要理由就是消灭异化，恢复符合人性的劳动。^[15]

资本主义社会的人际关系呈现出异化的本质，即“当个体与他人彼此分离时，他或她只能感受到自我的存在”^[16]。基于这一观点，安·弗尔曼（Ann Foreman）指出，这种状态对女人比对男人更为不利，她写道：

男人能在家庭生存，也同样能在工商业的社会生活领域生存，因此他能够在这些不同的领域中表达自己。但是对女人来说，她的活动余地仅限于家庭内部。在工业生产内，男人的劳动产品被剥夺，由此产生的把男人对象化，它表现为异化形式。但异化对妇女的生活和意识影响则表现为更具压迫性的形式。男人通过与女人的关系来缓解异化，女人的异化却无法缓解。因为这些亲密关系正是压迫她的制度结构中最重要关系。^[17]

在弗尔曼看来，妇女的异化令人深为不安，因为她们所体验的不是自我，而是“他者”。她指出，一个女人的自我意识常常完全依赖亲朋好友的赞赏。如果他们向她表达爱意，她就会高兴；如果他们连声谢谢都不说，她就会伤心。因此，马克思主义女性主义者的目标在于，创造一个这样的世界：妇女在其中能够感觉到自己是完整的人、是整体而不是破碎的存在；她们是人，可以自主快乐，即使不能“讨得”亲朋好友欢心也无妨。

1.4 马克思主义的政治理论

与马克思主义的经济、社会理论相似，马克思主义的政治理论同样为马克思主义女性主义者提供了阶级分析，它要求把妇女从那些压迫她们的力量中解放出来。事实上，马克思主义思想在很大程度上致力于描绘一幅蓝图，它引导工人——无论男人还是女人——首先团结起来，为组成一个阶级而共同奋斗；继而推动资本主义向社会主义过渡，最后实现共产主义——完全的群体和充分的自由。

前面已经提到，雇主利益不同于工人利益，因此工作场所中的阶级斗争采取了某种特定形式。雇主为了自身利益，不惜采用一切手段（骚扰、解雇、暴力）使工人的工作效率更高，而报酬却更低。工人为了自身利益，也会采取各种必要的反控制手段（病假、怠工、罢工）来限制自己的劳动力转化为产生利润的实际劳动的程度，从而限制雇主利益。

在资本主义工作场所发生的这种日常的、规模相对较小的阶级冲突，在马克思看来是基本准备，它引发成熟的、大规模的阶级斗争，从内部推动历史进程。由于工人受剥削和异化的处境相同，一旦有了阶级觉悟，他们就能够与雇主斗争，夺取对生产资料的控制（如对国营工厂企业的控制）。如果工人能够把生产资料掌握在自己手里，那么一个坚定团结、政治上机敏干练、训练有素的革命者团体——马克思称之为“革命先锋”——就能够来领导革命，他们将集结基础雄厚的革命力量，向资本主义经济、政治制度各个方面发动进攻。如果进

攻能够成功，它将使社会主义取代资本主义；在社会主义的政治经济体制下，工人既不会受剥削也不会被异化；经由社会主义道路，“使人彻底和自觉地回归为社会的人、回归人性”的共产主义终将成为现实。^[18]

马克思指出，在资本主义社会，人们的确有很大自由，可以在制度的限制之内做自己想做的事情；但是，他们无权决定哪些范围要设限制，这使得人们自行其是、自私自利。马克思说：“个性是由非常明确的阶级关系制约和决定的。”^[19]对马克思这一警句的意义，理查德·施密特做了如下解释：

人在社会上从事某类确定的工作，就会养成某些特定的性格特征、兴趣爱好和生活习惯等。具体的职业有具体的要求，如果不主动适应这些要求，人们就无法把工作做好。资本家不能在竞争中获胜，或者不能精明过人，他就难以保持资本家的地位。同样，工人不愿意服从命令，他也会常常找不到工作。我们就是这样被工作环境所塑造的，而这种状态限制了个人自由，因为它限制了我们对自己可能性的选择。^[20]

与生活在资本主义制度下的人们相反，生活在共产主义制度下的人们，不仅可以自由地做他们想做的事，而且也可以自由地成为他们想成为的人。这是因为他们有权力去建设塑造他们的制度。

若能从以上话里读出弦外之音，那么我们就能够理解马克思主义对于妇女的另一巨大吸引力：它预示了重建人性的可能；重建的方式就是通过斗争扫除有害的二元对立，因为它使一部分人成为主人、而另一部分人成为奴隶。马克思主义同样许诺要让人们得到自由，这是妇女希望能够实现的承诺。毕竟这里有非常鼓舞人心的观念：妇女和男人一起，共同建构新的社会体制和社会角色，这样的社会体制和角色将使两种社会性别都能实现作为人的全部潜能。

2 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》

马克思主义的创始人，尽管没有像看待工人受压迫那样重视妇女的受压迫，但他们中有些人的确解释了妇女为什么会身为妇女而受压迫。在马克思的支持鼓励下，恩格斯写了《家庭、私有制和国家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property and the State*）（1845），在其中，他说明了物质条件的改变是如何影响到人们的家庭关系结构的。恩格斯指出，在家庭或有组织的配偶关系产生之前，存在着原始的“杂乱性交”状态^[21]，每个女人都是每个男人可以猎取的性对象，反之亦然；实质就是任何人都可以随意婚配。恩格斯认为，在自然选择的过程中，各种血缘关系逐渐被排除了，有血缘关系者不再被作为合宜的婚姻伴侣来考虑。^[22]当男人在部落中可以找到的女伴越来越少时，个别男人开始强占个别女人。其结果，一夫一妻的对偶家庭开始出现。

恩格斯注意到，当一个男人强占一个女人后，他就入住她的居处。恩格斯对此状况的阐释是，这并不表明女人的屈从，而是表明她握有经济实权。^[23]因为是妇女在生产 and 制作那些可以传给后代的物质产品（如铺盖、衣物、炊具、工具等）。恩格斯由此得出结论说，早期的对偶婚社会很可能是母系社会，财产继承权和血缘关系可能是通过母系来追溯的。

恩格斯偏离主题进行推测：最初的对偶婚社会很可能不仅是母系社会，而且是母权社会；妇女在经济、政治和社会方面都握有大权。^[24]不过恩格斯主要、也是更少争议的观点是，无论妇女过去曾经有过有什么样的地位，它都得自于她在家庭这个最基本的生产中心里的位置。^[25]只有当生产场所改变后，妇女才失去了她的优势地位。^[26]恩格斯宣称，后者正是所发生的事实。“家畜的驯养和畜群的繁殖”为人类社群带来了全新的财富来源。^[27]当男人获得对部落家畜的控制权后（恩格斯并未说明其原因和方式）^[28]，男人懂得了如何繁殖更多的家畜，其结果远远超出部落对牛乳和肉类的需要；这样，男人和女

人的权力相对开始变化，这个变化逐渐使得男人占据优势。

蓄养家畜的盈余形成财富积累，男人可以用它作为世代之间交换的手段。当男人拥有了太多有价值的社会经济物品后，遗产继承的问题对于他们就变得非常重要。原来通过母系继承的遗产，起初不过是不太重要的赠物，例如“住房、衣物、粗糙的装饰品以及获取食物和制作食物的工具：小船、武器、最简单的家庭用具”^[29]。当家庭外生产的重要性开始超过家庭内生产时，两性之间传统的劳动分工——此分工据说是源于两性的生理差异，尤其是性机能（*sex act*）^[30]差异——获得了新的社会意义。随着男人工作和生产重要性的增长，不仅女人的劳动和生产价值降低了，她们的社会地位也下降了。由于男人现在所拥有的财富比女人所有的更有价值，由于未被解释的原因，男人忽然要求由他们自己的孩子来继承他们的财产，男人施加巨大压力，迫使母系社会转变为父系社会。正如恩格斯所说的那样，“必须废除母权制，而它也就被废除了”^[31]。

恩格斯认为，这一变化对于妇女社会地位的影响是至关重要的，因为“母权制的被推翻”构成了“女性具有世界历史意义的失败”^[32]。在生产并谋取了对财富的占有权后，男人取得了对家庭的控制，女人沦为满足男人淫欲的“奴隶”和“生孩子的简单工具”。^[33]恩格斯说，在这个新的家庭秩序里，丈夫是通过他的经济权力实施统治的：“他是资产阶级，而妻子则代表无产者。”^[34]恩格斯认为，男人对女人的控制植根于这一事实，是他而不是她控制财产。只有在私有制解体之后，妇女受压迫的状况才会终结。

在恩格斯看来，私有财产的出现和向父系社会的变迁，同样可以解释社会向一夫一妻制家庭的转变。因为是女人怀胎生产，所以孩子的生母总是可以确定的。但是父亲的身份从来无法确定，因为女人也可能因丈夫以外的男子受孕。为了确保妻子对婚姻的忠诚，男人据说是需要把强制性的一夫一妻制强加于女人。从观念上来说，丈夫应该和妻子一样实行一夫一妻制，但是父权社会却没有要求男人必须对婚姻忠诚。根据恩格斯的观点，所以，一夫一妻制的惟一目的是作为工具，它使得父亲的私有财产可以依序传给他自己的孩子。以父系和父

权形式实行的男性统治，纯粹是有产者男人和无产者女人间阶级分工的结果。恩格斯评论道，一夫一妻制“不是以自然条件为基础，而是以经济条件为基础的第一个家庭形式”^[35]。这意味着，一夫一妻制家庭不是爱情和责任的结果，而是权力高压和经济迫切需求的产物。只有消灭阶级社会、铲除妇女在经济上对男人的依附，男人和女人才能进入以爱情为基础的婚姻。

一夫一妻制的社会制度与爱情无关，而与私有财产紧密相联；所以，恩格斯指出，如果妻子要摆脱丈夫的压迫，妇女首先必须在经济上独立于男人。事实上，妇女解放的第一个前提是“全部女性重新进入公共产业”；第二个前提则是家务劳动和儿童养育的社会化。^[36]

值得注意的是，恩格斯认为，无产阶级妇女比资产阶级妇女受的压迫要少。在他看来，资产阶级家庭由这样的夫妻关系构成：丈夫同意供养妻子，而妻子要承诺对丈夫保持忠贞和只为丈夫生育合法后嗣。“这种权衡利害的婚姻”，恩格斯指出，“往往变为最粗糙的卖淫——有时是双方的，而以妻子为最通常。妻子和普通娼妓的不同之处，只在于她不是像雇佣女工计件出卖劳动那样出租自己的肉体，而是一次永远出卖为奴隶。”^[37]

在恩格斯的评价里，无产阶级婚姻与资产阶级婚姻不同，它不是卖淫；这是因为无产阶级家庭的物质条件与资产阶级家庭的条件根本不同。不仅因为无产者没有私有财产，因此男人也就消除了实行一夫一妻制的根本动机（即为继承财产而生育合法的继承人）；而且，无产者妇女一般受雇于家庭之外的工作，这造成无产者家庭夫妻之间一定程度上的平等。按恩格斯的看法，这种平等提供了真正“性爱”的基础。除了这些区别之外，与资产者丈夫不同的是，无产者丈夫在家庭中的权威不大可能得到法律体制的完全支持。由于所有这些原因，恩格斯得出结论：在无产者家庭里，除了“残余的野蛮行为”（虐待配偶）以外，所有“男性主宰的物质基础都不复存在”。^[38]

虽然在文章中，马克思主义的女性主义者仍然借助于恩格斯这一著作中的观点，但其中许多人也指出了它的不足。如简·弗莱克斯(Jane Flax)就批评道，恩格斯在文中肯定“所有历史的最终决定因

素”是“直接生命的生产与再生产”（the production and reproduction of life）^[39]，这一论断仅仅是集中注意于直接生命的生产上；对于恩格斯来说，这是理解阶级斗争、因此也是理解历史进程的主要途径。例如，恩格斯将推翻“母权”的原因仅仅解释为生产方式的改变，即财产公有制被财产私有制所取代。但是，由于公有财产与女人相关，而私有财产与男人相关，弗莱克斯因此推理道，“母权”（如果它确实曾存在的话）之被推翻至少也反映了再生产、即生育方式的改变，正如它反映了生产方式的改变一样。她说：“母权制被推翻既是经济革命，也是政治革命。在此革命中，由于许多历史上可能的原因（譬如男人发现了他们在生育中的角色、以及〔或〕取得了对生育的控制权），男人以其男人的身份，压制和摧毁了女人的优势地位、或许是女人与男人平等的地位。”^[40]

弗莱克斯更感忧虑的还不是恩格斯对生命再生产的忽视，而是他对两性**最初**的劳动分工的确信。恩格斯在文中并未解释：这一分工是怎样形成的；他仅仅指出，在氏族内部，女人要承担家务劳动，而男人要负责供应食物与从事生产性的劳动。正如前文所说，马克思和恩格斯都曾明确指出，男女两性的分工起源于“在性机能上的劳动分工”（division of labor in the sexual act）^[41]。但是，对于妇女受压迫，如果异性恋体制要比私有制负更多责任的话，那么，即使妇女解放首先从进入公共劳动开始，继而以服务行业取代妇女的家务劳动，最后妇女投入反对资本家剥削者的阶级斗争——这样一种妇女解放纲领并不能就此或因此结束对妇女的压迫。异性恋体制和私有制一样，必须受到挑战。

3 当代马克思主义女性主义

马克思主义理论中并没有多少内容直接论及妇女对生育（避孕、绝育及堕胎）和性（色情、娼妓、性骚扰、强奸及殴打妇女）问题的关注，因此，许多马克思主义女性主义者最初集中注意的都是与工作相关的妇女问题。例如，她们阐明了家庭制度如何与资本主义相关

联，妇女的家务劳动如何被视为无足轻重、不算真正的工作以及妇女如何总是被派去做最枯燥、报酬最低的工作。正如我们将要看到的那样，即使妇女工作的性质与功能不足以完全解释社会性别压迫，它们依然可以作为相当有说服力的部分解释。

3.1 资本主义制度下的家庭

在工业资本主义来临之前，家庭或家族是生产场所。家长、子女和各类亲戚都在一起工作，他们如此繁衍，世代延续。女人从事的工作——烹饪、封装、种植、收藏、生儿育女——在整个大家庭的经济活动中居于中心位置，这和男人的工作同样重要。但是，随着工业化的进展，物质生产由私人家庭转移到公共劳动场所，大多数女人起初没有进入公共劳动场所，她们被认为是“不事生产”者，这与“生产性的”、能赚工资的男人形成了对比。

根据恩格斯的理论，与男人的劳动、即物的生产相比，把妇女的劳动、即人的再生产视为“非生产性的”，这错误地理解了生产这一名词的含义^[42]：

根据唯物主义的观点，历史中的决定因素，归根结蒂是直接生活的生产与再生产。但是，生产本身又有两种：一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此必须的工具的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的繁衍。一定历史时代和一定地区内的人民生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约。^[43]

尽管恩格斯这样说，但即使在当代社会主义国家里，仍有这样一种倾向：把劳动力再生产这项非常艰巨的工作视为“非生产性的”；无论在社会主义国家还是资本主义国家，依然是妇女对此工作负有重任。由于妇女劳动被视为“非生产性”的，结果，国家在家务劳动和儿童养育社会化方面的投资甚少，用希尔达·斯科特（Hilda Scott）的话来说，这项投资好比“每一个社会主义国家财政预算中的‘灰姑娘’”^[44]。她指出，社会主义国家的计划者们一直就明智地转变资金

投入展开辩论，说的是要把资金从工业和军事发展上转移到家务和照料孩子的社会化上，但社会主义国家的妇女依然翘首以待，等待着从“双重劳动日”的负担中解脱出来。

如果说妇女的工作在社会主义国家的财政预算中是“灰姑娘”的话，它在资本主义国家的财政预算中，也同样是被忽略的“养女”。资本主义需要尽其可能把妇女限制在家庭内，让她们“无偿”地操劳，即使它同样也需要妇女在工作场所领低薪工作也是如此。马克思和恩格斯预言，在资本主义制度下，整个工人阶级，包括妇女和低龄儿童，都不得不加入公共劳动大军，以挣得足够家庭开支所需的工资。再没有人留在家中再生产“工人阶级男人”之劳动力。这样，男人、女人和大多数儿童“作为个别的工资劳动者，每个人都要接受资本主义的剥削，以期挣得个人生活所必需的消费/再生产资料”^[45]。这就很容易激发无产阶级革命，因为几乎整个工人阶级都感受到了受剥削的直接后果。

虽然马克思和恩格斯正确地预料到，工人阶级妇女甚至儿童都要加入劳动力队伍，但是他们却没有认识到，在资本主义社会，作为虚假意识的受害者，工人阶级对日益加重的压迫也可以有另一种反映，即不是起而反叛，而是逐渐使他们的子女和女人离开劳动大军，以期趋近资产阶级的生活方式。自由主义改革派的法律禁止在工作场所雇用童工，限制妇女、尤其是怀孕妇女的上班时间。与此同时，工会努力争取增加男人的工资，这样男人自己就可以独当一面，挣工资、“养家糊口”。虽然未婚妇女在工作场所依然受欢迎，但她们被要求从事的工作仍与传统妇女所做的相同：缝纫、编织、熨烫、护理、教学和打扫清洁。已婚妇女在工作场所有时也受欢迎，尤其是世界大战期间；那时她们既可以干女人的活，也被允许从事男人的工作。不过，大多数已婚妇女仍留在家中，陪伴子女，而丈夫外出工作。

3.2 家务劳动的社会化

许多马克思主义女性主义者感到最为不满的是：马克思和恩格斯在描述资本主义制度下妇女工作的性质和作用时，把妇女的工作看得

无足轻重。女人总是被认为纯粹是消费者，似乎男人的角色就是去挣工资，而女人的角色就仅仅是用男人赚来的钱去买“资本主义工业所生产的合适商品”^[46]。但是，玛格丽特·本斯顿（Margaret Benston）指出，妇女首先是生产者，其次才是消费者。事实上，在本斯顿看来，妇女构成了一个阶级，即由这样的人群构成的阶级，她们“在与家和家庭相关的活动中，负责生产简单的、供使用的价值”^[47]。

女人并不出售她的劳动成果（如那些为家人准备、仅供家人食用的食物），但这并非因此意味着：她的工作比那些可以经销的产品（如市场上的速冻食品之类）所需要的工作来得容易。本斯顿强调，除非女人能从繁重的家务、包括照料孩子等责任中解放出来，否则，她参加社会工作只会是背离、而不是迈向解放的一步。

家务历来都是女人的责任。即使她们出外工作，她们也必须兼顾工作和家务（或者负责监督替代她操持家务的人）。女人，尤其是已婚、有孩子的女人，她们在家庭外工作，完全是做两份工作：只有当她们能够继续完成她们在家庭内的首要任务时，她们才被允许加入劳动力队伍。这在如前苏联和东欧国家尤其明显，妇女有了更多的机会加入劳动大军，但她们并没有因此获得相应更大的自由。家庭之外的就业平等，固然是妇女解放的一个先决条件，但这个条件本身并不足以给女人带来平等；只要家务劳动仍然是私人产物和妇女的责任，她们就只能继续承担双重负担。^[48]

本斯顿宣称，提倡妇女进入公共劳动场所，却不同时使做饭、打扫清洁、照顾儿童等工作社会化，这只能使妇女受压迫的状况更其恶劣。妇女解放的关键是家务劳动的社会化。

本斯顿也承认，家务劳动的社会化，也许会导致这样的结果，妇女明天在家庭以外所做的工作，其实无异于她们今天在家中所做的工作。例如，在家吃饭变成在公共食堂吃饭，这种变化的安排也许仅仅意味着女人走出她自己家狭窄的、私有的、个人的小厨房，进入宽敞

的、公共的、集体的大厨房而已。不过，本斯顿预言，即使这样的简单转变也能代表妇女处境的改善。她认为，家务劳动社会化的重要性不在于它必然把妇女从这一工作中解脱出来，而在于它能让所有人都认识到家务劳动的社会必要性。只有每个人都意识到家务劳动的困难程度，社会才可能抛弃对妇女的偏见，不再以妇女是所谓受人供养的寄生虫、价值低劣作为理由来压迫她们。总而言之，对本斯顿来说，料理私人家务和照料儿童等工作的社会化是惟一要素，这样做才能结束妇女作为一个群体所受的压迫，并给予每位女人所应得到的尊重。

3.3 家务计酬运动

马克思主义女性主义者中支持家务计酬的论点：与恩格斯相比，本斯顿把家务劳动的社会化置于首要地位，而不认为首先应该推动妇女全体进入公共劳动；尽管如此，她的观点仍然是在正统马克思主义的范围之内。而在《妇女与社区的颠覆》（“Women and the Subversion of the Community”）一文中，玛莉亚罗莎·达拉·科斯特（Mariarosa Dalla Costa）和谢尔玛·詹姆斯（Selma James）两人则提出了非正统马克思主义的论断，她们指出：妇女的家务劳动是生产性的，这个生产性不仅体现为人们口头上所说的“有用”，而且也体现为严格的马克思主义所说的“创造剩余价值”。^[49]妇女不必非得进入生产性的工作场所，因为所有的妇女已然身在其中了，即使还没有人认识到，也不能改变这个事实。妇女的工作是所有其它劳动的必要条件，剩余价值就是从这里榨取出来的。妇女不仅给现在（以及未来）的工人提供衣物、食品，而且也给予他们情感慰藉和家庭温暖，妇女使资本主义机器的齿轮得以运转。

既然她们把妇女的家务劳动看作生产性的工作，因此不奇怪，达拉·科斯特和詹姆斯提出的妇女解放纲领既不同于本斯顿，也不同于恩格斯。作为家务计酬运动的领导者，在她们两人看来，进入公共劳动产业的妇女承受的是双重劳动日，她们的劳作以生产线上有报酬的、得到承认的工作开始，而在家中无报酬的、不被承认的工作告终。达拉·科斯特和詹姆斯说，结束这种不平等的途径就是妇女起来

要求为家务劳动支付工资。

和其他家务计酬的倡导者一样，达拉·科斯特和詹姆斯都提出：应该由国家（政府及雇主）而不是个人（丈夫、父亲和男朋友）来给家庭主妇^[50]支付家务劳动工资，因为资本最终是靠剥削妇女盈利的。^[51]要求给妇女支付家务工资，国家就不再可能积累丰厚的利润、同时让家庭主妇为一点微薄补贴而累死累活。

家务计酬的倡导者坚持认为，家务劳动的报酬不一定采取支票的形式；这种工资可以用付款形式分配给靠福利生活的母亲，作为对其家务劳动的酬劳；也可以用照顾孩子的形式，给那些工作负担过重的母亲以帮助。如果国家拒绝给家庭主妇支付工资，那么她们应该举行罢工。按照家务计酬倡导者的观点，一些家庭主妇（已婚或单身女人，她们为男人和/或孩子提供了服务，却没有获得报酬或得到足够的报酬）已经在罢工了。当女人与丈夫离婚时，她实质上是拒绝了随丈夫而来的一切家务劳动。同样，当女人采取节育措施或堕胎时，她实际上是拒绝承担大家庭将要带来的额外劳动。以此推论，一位秘书拒绝给上司冲咖啡、一位教师拒绝带学生做额外的野外旅行、一位护士拒绝上 18 小时的班，这都是拒绝继续“为爱”而工作；也就是说，不愿意再无偿地付出劳动。妇女的这种反叛具有革命的潜能，因为资本主义需要妇女繁殖劳动力，再造出男人和儿童。^[52]

马克思主义女性主义者中反对家务计酬的观点：虽然达拉·科斯特和詹姆斯的思路雄辩有力，但马克思主义女性主义者正逐渐达成一致意见：把家务计酬作为妇女解放策略，既是不可行的，也是不受欢迎的。家务付酬不完全可行，这是因为即使国家给主妇支付报酬，它也只能在保护自身的情况下来做。根据若干可靠的估算，给主妇的报酬应该超过在公共场所上班妇女平均工资的两到三倍；与家务付酬运动倡导者的理想相反，国家决不会给主妇开出那么高工资而让自己破产。^[53]芭芭拉·伯格曼（Barbara Bergmann）说，国家有可能采取的措施是，对已婚男人征收特别税，然后由财政部再分配给他们的妻子。妻子的工资多少取决于丈夫纳税有多大份额——有理由相信这笔税金

数额可观；那么就家庭收入而言，其实并无实际增长；妻子的进项，仅仅代表她地位改善而已。或者国家可以从它的一般税收中拨出部分，来给家庭主妇付酬。如果采取这种方法，国家就会向每个人征税，无论他或她家里是否有家庭主妇在为之操持。这一计划的实际结果会明显加重单身人士和双职工家庭的负担，这两类家庭，一般状况已经不如丈夫工作而妻子持家的家庭。结果，这个计划将会“鼓励妇女做家庭主妇，并保持这一身份”。^[54]

芭芭拉·伯格曼在《妇女的经济崛起》（*The Economic Emergence of Women*）一书中指出了最后一点。她总结道，许多马克思主义女性主义者发现，家务计酬运动不受欢迎。首先，家务计酬将会把女人隔离在自己家中，这里除了日益增加的繁琐家务以外，她们很少有机会做其他事情。卡洛尔·乐帕第（Carol Lopate）指出：

家庭规模的缩小和家务劳动的机械化，已经意味着家庭主妇有可能获得更多的空余时间；但是，她仍然忙于购买、使用和修理那些机器和配件，虽然它们在理论上是设计来适合她节省时间的。此外，这些技术帮手所完成的许多琐碎、机械制作的事，很难让家庭主妇从中获得满足感。麦氏速溶咖啡虽然自称“每一杯都是完美咖啡”，但即使这样来赞美她的咖啡，主妇所得到的满足也不过转瞬即逝。最后，学校、幼儿园、日托所和电视机从母亲那里夺走了大部分使孩子社会化的责任，而这些原本都是由母亲来承担的。^[55]

其次，要求家务计酬，家庭主妇的作用将会助长资本主义把一切、包括夫妻关系和母子关系商品化的倾向。第三，家务得到报酬，妇女将失去到家庭之外工作的动力。结果，男女两性的劳动分工表面看来有所改善，事实上却被强化。男人再不会觉得有压力、应该干“女人的活儿”，而女人也不再会有动力去家庭外面做“男人的工作”。^[56]

如果说消除两性劳动分工是马克思主义女性主义者的终极目标之一，那么家务计酬从最好的方面来看不过是缓和之计，而从最坏的方

面看则是障碍。采纳本斯顿的建议将会好得多，那就是使家务劳动和育儿工作社会化。即便女人走出家门外也依然是干“女人的活儿”，这也给了她机会，她能和其他妇女共同工作，从而形成阶级意识。如果女人能从她的工作中得到物有所值的报酬，至少有一些“女人的工作”也会对男人产生吸引力，他们也可以干这些活，挣得体面的报酬。

另一个反对家务计酬运动的观点认为，家务计酬将会削弱传统马克思主义强调的重点：将女人重新整合到社会生产中。例如，南茜·霍姆斯卓姆（Nancy Holmstrom）就认为，本斯顿、达拉·科斯特及詹姆斯等人的论说经不起推敲，其中至少有两方面原因。首先，认为妇女构成了马克思主义意义上的阶级，这是不对的。霍姆斯卓姆强调，所有的女人都作为女人而受压迫，但她们所受的压迫并非相同。工人阶级妇女受压迫，中产阶级、上等阶级妇女也受压迫，然而她们各自的情况有着重要的差异：

工人阶级妇女在家务劳动中受剥削，在工薪工作中受到更严重超常的剥削。就其它方面而言，工人阶级妇女也比中产阶级、上等阶级妇女更多遭受性别歧视痛苦。她们较少生育自由，因为她们少有途径去做流产、采取节育措施及改善育儿条件；而且，她们还常常成为滥施绝育的受害者。她们更常在工作场所和街头遭到性骚扰。因此，比起中等、上等阶级妇女，工人阶级妇女的利益更是始终与性别歧视和资本主义对立。^[57]

其次，霍姆斯卓姆等人认为，不仅在家庭内工作的妇女促进了“资本”发展，在家庭外工作的妇女也同样如此。纯粹的家庭主妇已经越来越少了。法律和政策的限制性减少，使得更多妇女便于进入劳动大军；生育控制的进展使女人能够更好地安排怀孕时间；诸如家用器具和方便食品的发明也减轻了妇女的家务责任。这些发展，再加上20世纪60年代妇女解放运动所产生的解放效应，还有不断增强的对双收入的需要、服务性行业或有“妇女特点”的工作的增长，这些都

促成了当代劳动力构成的巨大变化。到20世纪80年代早期为止,美国的劳动大军中女性职工比例已经超过45%。^[58]

劳动力中将近一半是女性,这显示出,资本家希望而且也的确需要女劳动力。然而,这一赤裸裸的数据没有显示的是,资本家希望和需要妇女劳动力,这在很大程度上是因为妇女工作不要求和男人有同样报酬。此外,这一数据也没有显示,资本家并不愿意减轻女工的负担,如为妇女提供某些服务、尤其是给老、幼、病、残者以充分的照顾,以此把妇女从双重工作日的重负下解放出来。由于资本家不愿意降低自己的利润,以便付给工人雇请家佣的工资,这样,工人们不得不自己承担大部分的家务,如烹饪、清洁及照料家人等。^[59]

当然,工人阶级也可以选择,不在传统的核心家庭中生活;这样使妇女解放出来,摆脱与人类家庭组织的这种模式相关的家务劳动。但是,出于多方面的意识形态和感情原因,工人阶级男女都希望维持核心家庭、至少把它作为理想。当家务变得过于繁重,以至于两个全职工人根本不可能靠自己来处理,除非花大钱到外面请帮手(例如,我们可以想象一下,一对双职工夫妇成了骄傲的三胞胎家长,又如家里的老人得了老年痴呆症,或者年轻人染上艾滋病);在这种情况下,极有可能发生的是,夫妻俩中的一人只能改做兼职,甚至停业在家。虽然没有抽象的资本主义法律强制规定这一条,放弃工作的应该是女性而非男性;但多数情况下,放弃工作的都是女性而非男性,因为女性的平均收入比男性的低。^[60]马克思主义女性主义者认为,只要妇女的工资比男人的低,只要妇女被认为比男人更有能力照顾老幼病残,那么从公众领域退回到私人领域的永远都会是女人。

3.4 可比性价值

近年来,马克思主义女性主义者对男女两性分工在家庭内的运作,兴趣逐渐减少;她们更为关注的是,在工作场所中,这一劳动分工是如何发挥作用的。在这些思想家看来,当妇女进入公共劳动时,她往往从事的是那些“有妇女特点的工作”:教书、看护、文书、烹饪、缝纫等等。而且,就像在家里一样,妇女的这些工作是不受重

视的。

女人在外工作的工资只有男人的三分之二，许多马克思主义女性主义者对此极为不满；她们开始积极推动“可比性价值”（comparative-worth）运动。按照她们的预计，这项运动是一个机会，它不仅要确保女人得到更好的工资待遇，同时也要迫使社会重新检讨这一点：为什么给一些人工资那么高，而给另一些人的工资那么低。^[61]20世纪90年代，当男人挣1美元时，女人相应地只挣69美分。这种情形与20世纪60年代相比虽有所改善，但没有太多改变；那时的男人挣1美元时，女人相应只挣64美分。虽然男女工资差别与受教育程度、工作经验、劳动力贡献等因素有相应关系，但至少仍有相当的差别得不到解释。许多社会科学学者因此将工资上的男女差别归因于工作上的性别隔离。在以女性为主的行业中，妇女的工资收入通常比以男人为主的行业中的男人要低得多。比如，护士行业里女性占职工总数99%，她们的人均年薪是12,000美元；而货运司机行业男性占98%，他们的人均年薪为16,300美元；儿童保育员中女性占97%，她们的人均年薪为7,900美元，而邮递员中80%是男性，人均年薪达21,000美元。^[62]为什么卡车司机挣钱远比护士多，而邮递员挣钱远比保育员多呢？这是因为开卡车和送邮件在体力、心理及智力上的要求比当护士和保育员的要求苛刻得多吗？还是因为相对于他们的雇主卡车司机和邮递员比护士和保育员更有价值？或者，这仅仅是因为大多数卡车司机和邮递员是男人、而大多数护士与保育员是女人？

“可比性价值”的倡导者们确信，人的社会性别才是其工资高低最明确的解释；这些人中，无论是否属于马克思主义者，她们都要求雇主客观地评价他们的雇员；对大多数工作而言，可以通过以下四项因素来计算“价值点数”：（1）“知识与技能”，即承担这项工作所需要的信息或熟练程度的总量；（2）“智力要求”，即工作所要求的决断能力；（3）“工作责任”，即工作所要求的进行监督管理的总量；（4）“工作环境”，如工作本身与员工的人身安全关系如何。^[63]当诺曼·威理斯（Norman D. Willis）和他的同事们运用这一指标对美国华盛顿州人们从事的各项工作确立价值点数时，他们发现了以下的不平等差

距：“食品服务业者一，93点，平均月薪472美元；运货司机一，94点，平均月薪792美元；文书管理员三，305点，平均月薪794美元。护士从业人员二，385点，平均月薪832美元，锅炉管理工价值点数仅合144点，就挣同样数额。操持家务者一，198点，平均月薪462美元，在所有被评估行业中名列最末。”^[64]威理斯及其同事所进行的研究，引起华盛顿州塔克马区一位联邦法官的重视，他随后做出裁决；该裁决判定华盛顿州违反了1964年公民权利法案第七条款。这一条款明文规定，禁止借工作类别和报酬等级之名而实行的一切歧视，在这一体系内的工资报酬不平等均应铲除。^[65]

马克思主义的女性主义者支持可比性价值运动，这是基于两套理由。其一关系到她们对女性贫困化的评价，其二关系到她们对劳动价值的评价。就前一套理由而言，马克思主义女性主义者认为，鉴于所有贫穷家庭中的近半数单身女人当家，由于妇女是食物票证、法律援助、医疗补助等福利措施的主要接受者；因此，如果受薪女人得到了与她们的工作相匹配的报酬，她们就能够给自己和她们的家庭以充分的支持，而不必被迫以这样那样的方式依附男人，作为额外的收入来源。有人反对说，资本家将会这样回应：“生产自动化、取消州政府计划，为避税将工厂迁往那些妇女仍然能为之提供廉价劳动力的国家”，以这些手段来抵制任何强制提高妇女工资的行为。面对这一反驳，特丽莎·阿莫特（Teresa Amott）和朱丽叶·麦特海（Julie Matthaei）等马克思主义女性主义者承认，可比性价值的实行，还必须和工作保障、再训练计划和工厂倒闭法等措施结合起来。^[66]还有一些反对者认为，可比性价值会像家务计酬一样，实际效果是让那些传统上属于女性的职业继续“女性化”；马克思主义女性主义者对此回应说，据她们预料，不会出现此一结果。她们认为，如果传统上属于女人的工作提供较高工资，而传统上属于男人的工作提供的工资却比不上前者，那么许多男人就有可能被吸引到“女人的行业”中来，这会给女人留下更多空间，让她们能够去从事同样值得做的“男人的工作”。^[67]换言之，可比性价值运动会逐渐消除工作场所中男女劳动分工的差异。

马克思主义女性主义者把“可比性价值”运动看作缓和妇女贫困、消除性别隔离的途径；此外，她们还看到，“可比性价值”突出了社会对所谓“值得一做”的工作其估价是何等的武断任意。例如，根据阿莫特和麦特海的观点，我们需要自问诸如下面的问题：

为什么那些在工作中有最多机会发展和运用他们能力的人，同时也得到了最丰厚的报酬？传统的观点认为，高报酬应该作为一种刺激来提供；通过高报酬，激励工人获取技能和训练。然而事实上，被我们的高工资所吸引的工人已经超过了雇主的需要；这样，传统观点就与事实相抵触。倘若教育和培训机会也存在不平等，一种等级性的工资体系，连同其具有历史联系的种族歧视、性别歧视和阶级歧视，就变成让财产特权代代相传的机制了。^[68]

一个社会赋予工作的价值是否真的如此“主观”，无疑是有争议的。不过，许多马克思主义女性主义者已对这样的思考感到满足：可比性价值运动的结果，可以有力地、甚至是永久性地削弱资本家关于何种工作是有价值的假设。

4 对马克思主义女性主义的批评

马克思主义女性主义者仍继续遵循恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》中的基本教导。在不同程度上，她们仍然鼓励妇女进入公共劳动领域，她们也仍然致力于促使家务劳动和儿童保育的全面社会化。更重要的是，她们一直深为这一设想所吸引，这个设想的目的是摧毁作为经济单位——资本主义制度支撑结构——的家庭。最后，与其它任何女性主义者团体相比，马克思主义女性主义者把妇女的经济福利和独立性放在首位，作为她们的主要关注；她们集中关注的还有：妇女作为工人的经验和她们在家庭中位置的交叉作用。

非马克思主义的女性主义者对家务计酬计划和可比性价值运动提

出了批评意见。这些批评意见主要在于，批评者认为，马克思主义女性主义者的家庭概念太简单了，她们把注意力仅仅集中在妇女劳动的性质与功能上。以此作为理解和终结妇女受压迫的惟一的或最好的方式。在以下两节，我们会看到社群主义者甚至传统主义者的琼·贝思克·埃尔西坦对马克思主义女性主义提出的批评；她的观点不同于社会主义的女性主义者阿利森·贾格尔，贾格尔对马克思主义女性主义者更为同情，但她的批评也同样详尽透彻。

4.1 社群主义者对马克思主义女性主义的批评

在《公共的男人/私己的女人》(*Public Man / Private Woman*)一书中，琼·贝思克·埃尔西坦特别批评了一些马克思主义的女性主义者对资本主义制度下家庭的看法。在她看来，家庭并非仅仅是和最终是一个弗兰肯斯坦式的创造——由资本主义制度建构出来、以牺牲女人为代价来进行劳动力的再生产。相反，家庭是人类尚能得到一些爱、安全和舒适的惟一处所，是人类还可以基于别的、而不是金钱要素来做决定的惟一地方。^[69]

埃尔西坦提醒马克思主义女性主义者，国家极权趋于排斥任何多样性，而家庭体制能为人们提供最好的保护，使其免受这种倾向的危害。假如国家成了社会中惟一的社会化机制，所有的个人都会被灌输以同一套价值观。其结果，对于塑造了他们的社会，个人将很难形成批评视角。而个人组成的家庭却会容纳这种批评视角，因为个人家庭的价值本身，或多或少都是具有个人特性的。例如，和平主义者的家庭对发展军备的反应不同于非和平主义者的家庭；信仰宗教的家庭对在公共学校进行祈祷的反应也不同于无神论的家庭。当然，埃尔西坦也承认，单个家庭的价值并不总是优于整体社会的价值；但是，如果儿童从未体验过他们自己家庭中被认为是“好的”价值观，他们就缺乏一个基础来考虑其他不同家庭孩子的价值观。^[70]

埃尔西坦宣称，成为小家庭的成员对儿童特别重要。她承认，把儿童看作人人都应去爱的一群小人儿是富有吸引力的，但她坚持认为，孩子通过与一两位专注于照料他或她的成年人日常接触，可以形

成亲密的联系；如果剥夺了这种亲密联系，一些非常重要的东西就会失去。尽管她承认，父母把他们亲生或收养的孩子看作是他们的特殊“财产”，这样的社会可能、而且的确会出现问题。但埃尔西坦预言，如果孩子属于大众，却没有特定的人来给予关爱，这样的社会还会出现更大的问题。^[71]

回应埃尔西坦的批评，马克思主义女性主义者指责她说，埃尔西坦接受了美国资本家持有的刻板印象：“共产主义者”的女人只管生孩子，而让那些态度冷漠的托儿所人员去养育。马克思主义女性主义者建议埃尔西坦记住，马克思主义对家庭的谴责，针对的是作为经济单位的家庭，而不是作为情感单位的家庭。她们认为，恩格斯本人就曾雄辩地指出了家庭的未来：

我们现在关于资本主义生产行将消失后的两性关系的秩序所能推想的，主要是否定性质的，大都限于将要消失的东西。但是，取而代之的将是什么呢？这要在新一代成长起来的时候才能确定：这一代男子一生中永远不会用金钱或其它社会权力手段去买得妇女的献身；而妇女除了真正的爱情之外，也永远不会再出于其它考虑而委身于男子，或者担心经济后果而拒绝委身于她所爱的男子。这样的人一经出现，对于今日人们认为他们应该做的一切，他们都将不会去理会，他们自己将知道他们应该怎样行动……——如此而已。^[72]

尽管恩格斯的话号召马克思主义女性主义者从根本上重新设想新的生活形式：关于两性关系、爱情承诺、家庭、社群集体——其中有异性恋、男同性恋者或女同性恋者生活在一起的各种“家庭”；但是，大多数马克思主义女性主义者还是认为，传统的生物学意义上的家庭依然是理想的家庭形式，只是需要减去其中社会性别压迫的特征。换言之，大多数马克思主义的女性主义者推测，在真正的、或完全的社会主义社会，男人仍将同女人结婚，但女人和男人将是平等的；异性恋夫妇仍将拥有他们自己的亲生子女，但所有人都对这些孩子负有社会

责任；人们仍将建立个人独有的家庭，即使煮饭、打扫清洁以及抚育孩子等家务几乎不需要在家庭内进行。因此，许多马克思主义女性主义者都认为，她们远非拒绝埃尔西坦所提出的家庭观，而是实际上接受其观念的；她们把这种观念视为对真正的社会主义制度下家庭将会以何种面貌出现的一种描述。

4.2 社会主义女性主义者对马克思主义女性主义的批评

从社会主义女性主义的角度出发，阿利森·贾格尔对马克思主义女性主义提出批评。她感到忧虑的是，马克思主义女性主义者对男人压迫妇女这一点所言甚少。当马克思主义女性主义者谈到妇女压迫时，她们认为，对于作为工人的女人，资本是首要的压迫者；而对于作为女人的女人，男人则至多是次要压迫者。这样，贾格尔问道：马克思主义女性主义分析中，女性主义具体指什么？男人仅仅是次要的或间接的压迫妇女者，这一看法是否正确？她还问道，在马克思主义女性主义分析中，是否有足够的空间来表达对另一些妇女问题的不满？这些问题不是与妇女工作的性质和功能相联系的。

贾格尔关注的是，马克思主义女性主义者很少讨论与性相联系的问题。当她们确实讨论与性有关的问题时，也倾向于把性与劳动相比附。例如，她们不仅把皮条客与娼妓的关系等同于资产者与无产者，也对夫妻关系做此同样比附；仿佛在婚姻与肉体交易的男女关系中，其剥削与异化的性质与雇主和雇员关系中的剥削与异化毫无二致。贾格尔认为，马克思主义女性主义者之所以要做这样的类比，是因为她们想“把马克思主义对妇女作为女性所受特殊压迫的处理方式与马克思主义的主要理论体系联系起来，把阶级主控与社会性别主控这两方面整合到同一个解释性的框架里”^[73]。然而，在贾格尔看来，马克思主义女性主义者无法建立这一重要连接，因为无论存在着多少相似之处，受剥削工人的苦难遭遇与受压迫妻子和娼妓的苦难遭遇是不一样的。

为了把阶级剥削同性别压迫分开，贾格尔由此开始，她对马克思主义女性主义者就卖淫与婚姻所作的分析，进行了详尽的梳理。由于

资本主义制度下的妇女没有足够的渠道进入工作场所，为了生存，她们必须在经济上依附于男人。在这方面，马克思主义女性主义者把娼妓同妻子的差别仅仅看作是程度上的、而不是本质上的差别。为了经济上的生计，两者都出卖自己，即提供她们的性服务；就妻子而言，还包括提供家务和育儿方面的服务。是否采取“娼妓拉客”或“权宜婚姻”的形式，对马克思主义者来说只是一个次要的问题。^[74]

马克思和恩格斯曾经把资产阶级婚姻描述为一种卖淫形式，这里他们含蓄地承认，性服务之外的服务同样可以转化为卖淫。家务、照顾孩子及情感支持都可以作为妻子卖淫出售的服务。贾格尔指出，从这样的推论到把大量出售的服务工作视为卖淫形式或卖淫例子，仅有一步之遥。^[75]事实上，马克思在《经济学与哲学手稿》(*Economic and Philosophical Manuscript*)中就精确地表达了这一观点：“卖淫仅是对劳动者一般卖淫状况的一个特定表述，既然卷入卖淫关系的不仅有卖淫者，还有嫖娼者——后者往往更令人憎恶——因此，资本家等也同样处在这一名目之下。”^[76]

这个表述显然使我们得以洞察马克思主义者对卖淫的看法。首先它指出，卖淫就像有薪劳动一样，也是阶级现象。失业或待业妇女的经济状况解释了为什么妇女——就像工人劳动者一样——要出卖自己。其次，它指出了娼妓的异化。和挣工资的劳动者一样，娼妓与工作、自我、人性本身的关系也是异化了的。无论是作为妻子还是作为娼妓出卖自己，都会令人与自己的劳动疏离；因为这是为别人劳动，而不是为自己工作。就娼妓卖淫而言，这一概念显得特别触目惊心，因为她所出卖的是与她联系最为紧密的：她的身体、她的性。在资本主义制度下，女人的性成了商品，这对作为妻子的卖淫和作为娼妓在严格意义上的卖淫来说，都是确切无疑的。对于这两类妇女，一种最为重要的人的能力在经历异化。就像挣工资的劳动者一样，卖淫的妻子和严格意义上的娼妓，她们都被非人化了，她们作为人的价值被降低为市场价值。

财富的不平等是卖淫的原因，正如它是有薪劳动的原因一样。因此，根据传统的马克思主义分析，典型的娼妓是失业的或待业的女

性，而典型的嫖娼者是中上层阶级的男性。只要男人拥有足够的钱去购买女人的性服务，^[77]而只要有女人需要钱，她又没有其它“可以出售的技能”，这些女人就很可能“选择”出卖身体，赖以为生；在某些情况下，还要靠卖淫养活她们的孩子。于是，与资本主义作斗争也是与卖淫作斗争——无论卖淫采取什么形式，包括婚姻形式在内；因为大多数女人无法得到体面的工资和有意义的工作，除非建立在对妇女进行剥削基础上的资本主义制度被摧毁。

贾格爾的文章写于苏联和东欧共产主义解体之前，她强调，据称业已消灭了资本主义制度的社会主义国家，并没有在实质上改变社会主义国家妇女的生活。她认为，社会主义的妇女进入劳动场所，这一现象并未与家务和育儿的充分社会化同时发生，因此，在共产主义国家中的妇女与在资本主义国家中的妇女一样，她们也很有可能要身兼两职——家务和工作。不仅如此，而且，妇女特别关注的一些问题，如针对妇女的性暴力和妇女的生育自由，这些问题在苏联政府中和在美国政府中一样，都不在政府可能首先考虑的范围之内，如果不是更受到重视的话。

为什么在前东欧集团社会主义制度下生活的男人和女人从未实现充分平等，对此，一个通常的解释是“残余的资本主义影响”。在整个20世纪80年代，社会主义的辩护者强调，资本主义意识形态并没有立即消亡；从前人们生活在资本主义制度下，他们观念的转变需要很长时间。情形似乎显然如此，自20世纪90年代以来，东方阵营开始复归资本主义。只有古巴和中华人民共和国仍明确坚持共产主义，即使在这两个国家，在实现家务劳动和儿童保育的社会化方面，也只采取了有限的步骤。当代中国和古巴妇女在家庭内承担的劳动，几乎和当代资本主义国家的妇女同样繁重；而她们所拥有的性和生育自由，则似乎比资本主义国家的妇女还要少得多。如果马克思主义是要确保妇女的解放，那么它必须包括一些新的理解，不仅看到资本主义、而且还应看到父权制的危害，两者都是极其强大而顽固的制度。正如贾格爾所强调的，马克思主义必须认识到这一可能性，在美国、中国、古巴和俄国的妇女，她们都有其共同之处，这个共同处就在

于，她们都作为妇女受到男人作为男人的压迫。

5 当代社会主义女性主义

在很大程度上，社会主义女性主义是马克思主义女性主义者不满于马克思主义思想的结果，她们不满的是，马克思主义实质上存在着社会性别盲点；马克思主义者倾向于认为，妇女的受压迫远不如工人的受压迫那么重要。在马克思主义者看来，与无产阶级在资产阶级那里承受的苦难相比，妇女在男人那里受的苦不算什么。因此，在轮到妇女解放之前，她们必须等待。

尽管许多马克思主义女性主义者一直在等待轮到妇女的解放，但也有一些人失去了耐心。列宁的革命战友克拉拉·蔡特金（Clara Zetkin），就是典型一例。列宁给马克思主义女性主义者留下的印象不好，这主要是因为他曾斥责蔡特金，说她鼓励党内妇女讨论性的问题。列宁说：

克拉拉，你记录在案的错误更加严重。我听说，在晚间例行的女工读书研讨会上，你总是先忙着谈性和婚姻的问题。据说这是你的政治指导和教育工作所关注的主要目标。听到这个时，我简直不敢相信自己的耳朵。第一个无产阶级专政的国家正在与全世界的反革命分子作战。德国本身的形势要求所有无产阶级的革命力量最广泛地联合起来，这样才能击退反革命分子的疯狂进攻。可是，积极的女共产党员却忙着讨论性问题和婚姻形式的“过去、现在和将来”。她们把这些问题作为启发女工最重要的任务。^[78]

在列宁看来，蔡特金在她应该唤起妇女革命觉悟的时候，却关注微不足道的小问题。这投合了妇女自怨自艾的倾向。然而蔡特金却认为，妇女确实有必要了解她们受压迫的形式，无论它发生在“公共”领域还是“私人”领域。

当代社会主义女性主义者坚信，蔡特金比列宁更理解妇女受压迫的本质。她们强调，尽管马克思主义女性主义者解释了资本主义如何以及为什么把工作场所与家居相分离，但她们却没能解释，为什么资本主义将女人分派在家庭，而将男人分派在工作场所。^[79]社会主义的女性主义者海蒂·哈特曼（Heidi Hartmann）评论道，马克思主义的分析范畴“对于为什么特定的人群派往特定场所并未提供任何线索，也没有解释为什么家庭内外都是女人屈从于男人、而为什么不是男人屈从于女人。马克思主义的概念范畴，就像资本本身，都是没有社会性别视角的。马克思主义的范畴并不能告诉我们，前来填充空白位置的将是什么人”^[80]。

为了克服她们所认为的传统马克思主义女性主义思想的局限，社会主义女性主义者力图阐明，资本主义如何与父权制交互作用，对女人施加了比对男人更异乎寻常的压迫。^[81]尽管社会主义女性主义者赞同马克思主义女性主义者的观点，即妇女解放有赖于推翻资本主义制度；但她们宣称，只有消灭父权制，才能摧毁资本主义制度；只有改变人们的意识形态，人们的物质或经济关系也才能改变。所以，妇女必须在两个战场、而不是一个战场进行战斗，这样才能从压迫她们的力量中解放出来。

6 在两个前线作战：向资本主义父权制的 双头兽发动进攻

6.1 朱丽叶·米切尔

朱丽叶·米切尔（Juliet Mitchell）从唯物主义或经济学的角度对资本主义进行了阐述，同时也在很大程度上从非唯物主义的、或意识形态的角度对父权制进行了阐述，她把这二者结合起来。^[82]她认为，旨在推翻阶级社会的马克思主义革命，必须与旨在消灭性/社会性别制度的具体的女性主义革命相结合。^[83]在《妇女地位》（*Women's Estate*）一书中，米切尔放弃了传统马克思主义女性主义的立场，据

此，妇女的处境仅仅取决于她与资本的关系如何起作用，取决于她是否属于生产性的劳动力的一部分。米切尔用自己的观点取代了仅从单一因素进行的对妇女受压迫的解释，她指出，妇女的地位与作用，是由女人在生产、生育、儿童的社会化以及性关系中所扮演的多个角色一起决定的。她说：“传统的马克思主义者的错误在于，它将其它三个因素全都缩减为经济因素，因此，在号召妇女进入生产领域的同时，它提出‘废除家庭’这个全然抽象的口号。经济要求现在仍然是首要因素，但与之相随的是，必须有统一的政策，这些政策考虑到其它三个因素（生育、性关系及儿童社会化）；在某些特定关头，这些政策可以替代经济条件这个首要因素而产生直接作用。”^[84]

在1971年，米切尔试图断定，这些因素中到底有哪些是对当代妇女的压迫最严重的；在此过程中，她得出了多少有些悲观的结论：妇女在生产、生育和儿童社会化方面没有取得足够的进展。^[85]米切尔注意到，尽管妇女在身体和心理方面都有资格担任高工资和条件优越的工作，但雇主依然把妇女限制在工资低、地位低的岗位上。^[86]米切尔说，更有甚者，尽管如今很容易获得安全、有效和便宜的控制生育技术，女人却不使用或拒绝使用它们。结果形成了“母道——家庭——脱离生产和公共生活——两性不平等”的因果锁链，它继续把女人束缚在从属地位上。此外，现在妇女生育率降低，她们的子女远比19世纪—20世纪之交时妇女所有的少得多，但是她们用于子女社会化上的时间却并没有减少。^[87]

尽管如此，米切尔仍然认为20世纪70年代的妇女在性领域取得了重大进展，这主要归功于激进的女性主义者所做的努力。然而，米切尔提醒说，如果把性解放推到极端，那么妇女新赢得的自由也可能会变成性压迫的形式。传统社会通常谴责性开放的女人为“荡妇娼妓”，而当代社会则把她们作为“性实验先锋”来赞美。当代社会不再给性解放的妇女打上耻辱的烙印，而是以她们作为健康榜样，要那些被认为是性压抑的女人学她们。米切尔的观点暗示，如果有任何妇女群体被今天的社会认为是不健康的，那想必就是处女了。因此不奇怪，一些妇女认为性只是有意义的生活的一部分，不等于全部，现在

她们开始感到自己是不正常的了。在评论这一状况时，米切尔认为，性过度和性匮乏一样，都会成为一种压迫。^[88]

米切尔推论道，父权制意识形态视女人为情人、妻子、母亲而不是劳动者；它对妇女在社会上的地位所负的责任，至少不亚于资本主义经济。即便马克思主义革命努力于摧毁作为经济单位的家庭，它也不会使妇女与男人平等。由于父权制已经建构了男人和女人的精神，妇女仍将处于屈从男人的地位；除非她们和男人一样，都能在精神上解放出来，摆脱“妇女不能与男人平等”的思想约束。

虽然米切尔在《妇女地位》中没有发展这一思想：需要进行“精神革命”，但在《精神分析与女性主义》（*Psychoanalysis and Feminism*）一书中，她确实这样做了。米切尔指出，从阉割情结和俄迪浦斯情结里产生的妇女心理，在父权制社会、目前惟一的人类社会，这种心理本质上是持续不变的。一个女人无论是贫是富、是黑人还是白人、长得美还是丑；就其与“父亲律法的关系”而言，她与其他任何女人所有的地位和作用都是差不多的。^[89]

米切尔深信，女人受压迫的原因根植于人的精神深处，因此她反对自由主义女性主义者的论调，即认为通过社会改革可以给妇女提供更多受教育和就业机会，达到这一目标就能使妇女与男人平等。在米切尔看来，妇女选举权、男女同校教育研究和积极的行动政策，这些固然可以改变“女性气质的表达”，但在她看来仍不能彻底地改变妇女的整体地位。同样，米切尔也反对激进女性主义者的观点，她们认为生育技术是妇女解放的关键；而米切尔认为，纯粹生物学的解决方法不能从根本上解决心理方面的问题。最后，米切尔也反对传统马克思主义女性主义者的方案，她们认为，以推翻资本主义秩序为目标的经济革命，将使男女成为完全的行动伙伴和以美德为基础的朋友。^[90]妇女进入生产大军，和男人并肩劳动，仅此并不意味着傍晚女人能与男人手挽手回到家里。米切尔注意到，甚至连毛泽东也承认：“尽管中国已经实施了劳动集体化、男女平等立法以及社会性的儿童保育等，但要说中国人真正地、根本地、彻底地改变了他们对妇女的态度，现在还为时过早。”^[91]在米切尔看来，只要妇女和男人的心理依

然在阳具象征的支配下，对待妇女的态度决不可能有真正的改变。因此，为了使社会真正充满人性，必须推翻父权制度和资本主义制度。^[92]

6.2 艾里斯·杨

据艾里斯·杨 (Iris Young) 的观点，只要社会主义女性主义者继续以“阶级”观念作为她们分析的中心范畴，就不能解释为什么社会主义国家的妇女和资本主义国家的妇女一样受压迫。按照杨的评价，“阶级”是一个有社会性别盲点 (gender-blind) 的范畴，因此它不能对压迫妇女的具体情况做出充分的解释。所以杨提出，只有对社会性别敏感 (gender-sighted) 的范畴，如“劳动分工” (division of labor) 这样的范畴，才具有理论概括力去转化马克思主义女性主义理论，将其转化为社会主义女性主义理论；这一理论能够讨论妇女的整体地位，包括妇女在家庭和在工作场所的地位，妇女的生育角色、性别角色以及妇女在生产中的角色。

杨说，从劳动分工范畴来进行分析的好处在于，它比标准的阶级分析更加具体。阶级分析的目标在于把生产系统作为一个整体来考察，它聚焦于生产方式和生产关系，尽可能从最一般的意义上来讨论；而劳动分工分析则关注社会中从事生产的个人。换句话说，阶级分析只需要对资产者和无产者各自的角色做一般的讨论，而劳动分工分析则要求详细讨论：谁发出命令、谁执行命令；谁工作有刺激性、谁工作繁重乏味；谁的轮班如意、谁的轮班不如意；谁的报酬多、谁的报酬少。因此，与阶级分析相比，劳动分工分析可以更好地解释为什么通常是女人执行命令、做乏味的工作、轮班不如意、得到报酬少；而通常是男人发出命令、做有刺激性的工作、轮班如意，得到报酬多。

杨相信资本主义和父权制有必然的联系，所以她强调，劳动分工分析可以完全替代阶级分析，而不仅仅是阶级分析的补充。我们不需要用一个理论 (马克思主义) 去解释性别中立的资本主义制度，而用另一个理论 (女性主义) 去解释有性别歧视的父权制。相反，我们只

需一个理论——社会主义女性主义理论——来解释性别歧视的资本主义父权制。资本主义究其本质，它从根本上来说现在是、过去是、将来也仍然是父权制的。杨写道：“我的论点是这样，资本主义最重要和基本的特征就是妇女的边缘化，这个现象随之而来的结果是：妇女沦为次要劳动力。”^[93]

杨提出了一个有争议的论点，它在很大程度上偏离了传统马克思主义观点；据此，工人不论男女，角色是可以互换的。^[94]但是杨认为，资本主义非常清楚工人的社会性别，我在这里想要补充的是，资本主义之非常清楚的还可以加上种族和民族。因为，有大量失业工人的储备，这有利于维持低工资、满足未曾预料的对商品和服务的迫切需求；资本主义自有其明言的和不言自明的双重标准，这里的双重标准决定着谁应成为首要的、受雇佣的劳动力，谁将充当次要的、失业的劳动力。由于各种不同的原因，完全不是因为界限已然清楚的社会性别劳动分工，资本主义的标准就派定男人为“主要”的劳动力资源，而派定女人为“次要”的劳动力资源。因为需要女人呆在家里，但不需要男人如此、或者说父权制认为不需要男人如此；所以男人比女人能更自由地在家庭之外工作。

在现今存在的资本主义制度下，妇女体验到的父权制是同工不同酬、工作时的性骚扰、无偿的家务劳动和公—私领域的恶性分裂态势。上几辈的妇女也体验过父权制，但根据占统治地位的经济制度的活动方式，她们的体验和现在的妇女并不相同。杨推理说，在阶级社会，不应该因为父权制是首先出现的制度，就把它和资本主义制度分离开来。事实上，阶级和社会性别结构交织在一起，任何一个方面实际上都不会领先发挥作用。封建社会的性别关系制度伴随着封建社会的阶级安排制度而存在；而且，阶级和性的社会关系一起发展，经过很长时间，逐渐演变为我们现在所了解的形式（如资本主义的核心家庭）。认为社会性别关系独立于阶级关系，这就忽略了历史是怎样起作用的。

我们现在这种特殊类型的资本主义父权制、或父权制资本主义也有一个形成过程，回顾这个过程，将有助于我们理解杨坚持的观点：

资本主义和父权制是一丘之貉。在她的文章：《超越不幸的结合：对二元制度理论的批评》（“Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory”）中，杨对社会性别劳动分工提供了一个历史分析。她追溯历史指出，随着前资本主义经济演变为资本主义经济时，妇女的地位相对下降了。

杨说，在前资本主义时期，婚姻是“经济上的伙伴关系”，妻子并不期望被她们的丈夫供养。她们通常保留自己的财产，在以家庭为基础的经济活动中，与丈夫并肩劳动，甚至在同等条件下与配偶一起参加行业协会。但是，资本主义制度的到来，使丈夫与妻子之间的经济伙伴关系解体。资本主义的力量把工作场所和家庭分隔开来，把男人作为首要劳动力送到工作场所，而将女人作为次要劳动力限制在家中，一种新待遇在男女之间确定下来了。妇女变成了劳动力的后备军，这一点我在前面已经提到。因此，当新的工厂（如新英格兰的纺织厂）开工时，妇女通常被雇佣去填补开始时的空缺；当男人们必须去打仗时，妇女立即接手工厂的工作；而老兵一旦从战场返回，妇女又被送回家中。杨引用如这样一些例子来支持她的论点：“妇女的边缘化”对资本主义是至关重要的。她也引用了以塞·波塞瓦普（Esther Boserup）的著作，波塞瓦普在书中说明了这一现象，随着她们国家向资本主义经济的转变，第三世界的妇女迅速从主要劳动力变成次要劳动力。^[65]杨对自己的分析如此确信，她向读者提出挑战说，你们可以去找，哪怕找到一个发达的资本主义国家，证明在这个国家里妇女的劳动没有从根本上被边缘化。杨写道，除非找到这样一例，我们才能肯定，妇女的劳动被边缘化这一问题与资本主义是不相关的。^[66]

6.3 阿利森·贾格尔

像杨一样，阿利森·贾格尔也提出了完全不同的概念，它不同于作为马克思主义精髓的阶级概念。在《女性主义政治学与人性》一书中，贾格尔把“异化”（“alienation”）作为强有力的概念，它足以容纳马克思主义的、激进女性主义的、甚至自由主义女性主义思想的深

刻见解：

当代女性主义者团结一致反对压迫妇女，但是，她们不仅在怎样去反抗压迫这个问题上的观点不一样；而且，在什么构成当代社会妇女所受的压迫这个问题上，彼此采用的概念也不一样。自由主义的女性主义者……认为，迄今为止，妇女所受压迫是她们遭受的不公正歧视；传统的马克思主义者认为，妇女所受压迫是她们被排除在公共劳动之外；激进女性主义者则认为，女人所受的压迫主要在于男人对妇女的性和生育能力的普遍控制；而社会主义女性主义者则通过修正马克思主义的异化理论，来描述女人受压迫的特点。^[97]

贾格尔注意到，马克思认为劳动是充满人性的高级活动，它要把人以及人的精神和身体活动创造出来的产品与自然、与他人联系起来。但在资本主义制度下，劳动变成了剥夺人性的活动。组织劳动的方式使人类与一切事物和一切人、包括他们自己产生冲突。贾格尔反对传统的马克思主义教条，后者认为，只有直接参与资本主义生产关系的人才被认为是真正异化的；贾格尔指出，不仅不赚工资的妇女也同样经历异化，而且，挣工资的女人所体验的异化不同于挣工资的男人。贾格尔强调，异化是居于性别之间的体验。^[98]

贾格尔在性（sexuality）、母职（motherhood）和精神智力（intellectuality）的醒目标题下，阐发了她关于妇女的异化和分裂的思考。她认为，妇女与她施以劳动的产品（即她的身体）疏离，其方式与挣工资的工人和自己的劳动产品疏离的方式是一样的。一个女人会强调，她节食、锻炼和装扮的目的是愉悦自己，但事实上她可能是为了取悦男人而塑形和修饰自己的肉体。女人对于何时、何地、用何种方式、由谁来使用她的身体，几乎或完全没有发言权。因为她的身体可以被男人的各种行为擅自取用，被男人强奸或男人的目光凝视，男人“站在角落里打量所有过路的女孩子”。一个工薪男人逐渐与他自身疏离，他会感觉自己的身体像一个物、一个可以从中榨取劳动力的

纯粹的机器；在这一点上，女人也同样与她自身疏离。女人不停地在自己身体上加工——拔去这些眉毛、刮掉这些汗毛、消除这块赘肉、增大那个乳房、涂这片指甲、紧那段腰身——她的身体变成了男人或她自己的对象。最后，正如工薪男人为了“拔头筹”要与其他工人竞争一样，女人为了赢得“男人的青睐”，为了男人的嘉许和赞同，也要与其他女人竞争。贾格尔说，女同性恋者之间的女性友谊常常如此强有力，这就是因为女同性恋者不必为讨男人注意而相互竞争。^[99]

如性体验一样，母职对妇女而言也是异化的体验。贾格尔辩论道，女人与她生育劳动的结果疏离；例如，她应该生几个孩子，这绝不是由她自己、而是由其他人来决定。在对童工劳力的需求和对成人劳力的需求同样多的社会，妇女被迫在身体限度内尽可能多生育。在视儿童为经济负担的社会，妇女想要多生孩子则得不到鼓励；许多女人迫不得已，只能堕胎或绝育。^[100]

贾格尔接着说，同样，妇女也与她们的生育过程疏离。妇产科医生用现有最精密的技术操纵女人的分娩。更糟糕的是，在很少或毫无理由的情况下，妇产科医生完全控制着整个生育过程，有时他们不顾妇女自己的意愿，施行不必要的剖腹产或麻醉措施。将来，随着新的生育技术的发展，妇女很有可能还会与生育结果和过程进一步疏离。试管受精使所谓完全代产成为可能，这里可以通过外科手术将女人的一个或多个卵子取出，在试管里与她丈夫的精子结合，然后移入作为代母的另一个女人的子宫，在那里完成全部妊娠过程。同样，依靠捐赠者的卵子进行人工受精，也使所谓部分代产成为可能；这里作为代母的女人自己的卵子与他人受精后，再替他人怀孕至生产，而为孩子贡献精子的亲生父亲与其妻可以因此得子，享有育儿成人的快乐。尽管有人会辩护说，女人决定签署代产协议、或承当代产者，这体现了她的自由选择；但这种选择也有可能与其他妇女受胁迫而绝育、堕胎或不得已地怀孕一样，未必全都是自愿的。^[101]

与怀孕生产的疏离一样，养育子女的情形也如出一辙；当科学专家（绝大部分是男性）而不是妇女接手负责之后，养育变成疏离的体验。在贾格尔看来，母亲们的压力是巨大的，在几乎没有帮助的情况

下，她们被认为必须执行专家们的每一项命令。在城市郊区的家里彼此隔绝，每个母亲都需要日以继夜地操劳，她得按专家的方式、而不是她自己的方式抚养孩子。

回应阿德里安娜·里奇在《女人所生》（参见第2章）一书里的观点，贾格尔解释了当代的育儿方式如何最终使母亲异化、疏远与孩子的关系的：

母亲和孩子间极度的相互依赖，鼓励母亲在界定孩子的意义时首先考虑到她自己对生活意义、爱和社会认可的需要。她把孩子视为她的作品，以为这作品能改善她的生活，结果常常事与愿违；孩子是她的无价之宝，社会却对之不屑一顾。当代母职的社会关系使她不可能把孩子看作一个完整的人，看作母子双方所属的更大社区的一部分。^[102]

母亲与孩子疏远，其最令人苦恼的特征之一是，她没有能力把孩子当作人来看待，同样的情况是，孩子们也没有能力把她当作人来看待。贾格尔提到多罗西·丁内斯坦和其他一些心理分析的女性主义者的观点，贾格尔描述了这种情形，孩子们逐渐开始背叛母亲；在他们眼里，母亲不是人而是物，母亲为他们付出太多或太少，她应该为此感到愧疚。除了离间母亲与子女关系外，当代母职的状况也破坏了母亲与父亲之间的关系。太多争端都是这样开始的：要求苛刻的父亲为家庭制定了律令，而心存怨恨的母亲要去执行这些条款。

为“合适”地承担母职设定的管理标准，也妨碍了妇女之间增进友谊；母亲们为了生育和培养“完美子女”^[103]彼此竞争；所谓“完美子女”，我可以这么来描述：品学兼优、多才多艺、身体健康、积极向上；这是些能赢得班级一切奖项的男孩或女孩，在学校年鉴上每隔一页就能看到他们的照片。

最后，贾格尔说，很多妇女不仅与她们自己的性，与生儿育女、履行母职的过程疏离，她们的精神智力也异化了。女人被培养得如此不自信，她根本不敢在公众场合表达自己的观点。因为害怕自己的思

想不值得表达，即使已经跻身于神圣的学术殿堂，她都会经常害怕被人指责为学术骗子，而不是专家教授。贾格尔说，当思想和话语的条款是由男人设定时，在这种情况下，女人们永远也不会轻松自如。^[104]

贾格尔强调，妇女必须理解，在20世纪后期资本主义父权制的结构内，对妇女的压迫采取了妇女与所有事物、所有人，特别是与她们自己疏离这种异化形式。^[105]只有在理解了她们不幸福的真正根源时，妇女才站到了与之进行斗争的位置上。

7 结 论

艾里斯·杨和阿利森·贾格尔是当代马克思主义—社会主义女性主义的典型代表，她们已经使女性主义者不再追问诸如“是资本主义导致了父权制、还是父权制导致了资本主义”这样的问题；取而代之的是新的认识，正如南希·弗雷泽（Nancy Fraser）所显示的，她们认识到了诸如美国由男人主导的核心家庭和由美国由政府管理的官方经济二者间的相似性，还有它们彼此强化的作用。在对哈贝马斯的批判社会理论所做的挑战性分析里，弗雷泽指出，哈贝马斯相对来说忽视了社会性别问题，这削弱了原本会很精彩的解释，即解释福利国家资本主义怎样使我们作为消费者的角色膨胀，把我们全体转化为被动的客户；而同时又使我们作为公民的角色收缩，把我们都降低为纯粹的投票者。

弗雷泽注意到，公民和工人的角色都是具有男性气质的角色，而消费者和育儿者的角色却是具有女性气质的角色。弗雷泽指出，尽管福利国家资本主义压迫每一个人，但是，与压迫男人相比，它以不同的和有争议的恶劣方式压迫女人。弗雷泽宣称，“新的客户角色有一种社会性别”，^[106]而这一性别就是女性。她说，更有甚者，资本主义福利制度的逻辑是性别化的。例如，在美国有两种基本的福利计划：“男性化”的社会保险计划和“女性化”的救济计划。社会保险计划与主要劳动力紧密相连，它的目的就是让家庭收入的主要贡献者受

益；而救济计划则是面向家庭“失败者”，即没有男性挣来收入、养家糊口的家庭。在弗雷泽的评价里，男性化的社会保险计划和女性化的救济计划是“分离的和不平等的”^[107]。她评论道：

女性化救济计划的客户，实际上全是妇女及其子女，她们被置于有明显特征的、由女性构成的时尚里，这些人是“个人拥有财富的反面教员”：作为工人和消费者，她们大都被排除于市场之外，人人都知道她们是谁，即只能靠领取福利救济生活的人，人们不认为她们是个别的人，而把她们看作“有缺陷”家庭的成员。领取福利的女人被打上耻辱的烙印，被否认有权利，遭到监视，受到管理人员性骚扰，通常还被视为国家官僚体制的具体可见的被告。而这意味着，在福利国家资本主义中，客户的角色在增长；这……不仅是制度和世界生活体制之间关联的变化，也同样是男性统治特征的变化，用卡罗·布朗（Carol Brown）的话说，是一个转移，“从私有父权制到公有父权制”的转移。^[108]

具有讽刺意味的是，当陷入贫困的女子试图通过领取福利逃出困境，不再依赖虐待她的或懒惰无能的丈夫时，她可能会发现，自己在经济上依然是依赖于新的“男性”压迫者，即父权制和男人中心的国家官僚体制。

如弗雷泽这样的分析很有帮助，但她还是没有强调诸如种族和年龄在福利制度中所扮演的角色。这个制度的代理者给黑人女人、拉美裔女人和白人女人的待遇是不一样的；他们对待年轻女人和年老女人的态度也不同。对于这些女人——所有这些人都是福利制度的“客户”，人们达成共识，必须让某些女客户受到额外的限制，让她们跳过更多的官僚铁环；这不是因为她们是女人，而是因为她们是年青的、有几个孩子的非洲裔美国妇女或拉美裔妇女。所有这些妇女也许共有“客户”的立场，但她们不会全都以同样的方式看待自己所受的压迫。

使用立场（*standpoint*）这个词，是敦请人们考虑一个问题，这

个问题业已引起各派女性主义者广泛的关注：女人仅仅因为是女人，看待现实就和男人不一样吗？尽管对这个问题的回答可以说“是”，但这个肯定的“是”依然是有条件限制的。而事实还在于，即使妇女看待现实的方式不同于男人，所有的女人看待现实也并非都用同样的方式。例如，女人的种族、阶级、族裔、年龄、性选择、身体状况或心理状况，这一切都将影响到她在女性主义立场的平台上占有什么位置。许多社会主义的女性主义者认识到这一点，她们开始认真思考妇女之间的相同与差异导致的“认识论上的后果”。她们并不畏惧这种新发展，而像阿利森·贾格尔这样的社会主义女性主义者已经接受了这一发展。的确，贾格尔指出，只有完全认识彼此之间数不胜数的差异，妇女才能发展出“对现实的系统再现，这个再现是没有受到歪曲的，它不需要为把男人利益凌驾于妇女利益之上来歪曲现实”^[109]。

许多女人还不愿意或者甚至是还不能参与这个过程，这个事实当然意味着，妇女仍然被那经过歪曲的现实再现所俘虏，那种再现是把男人利益凌驾于妇女利益之上的。然而，正如贾格尔所宣布的：“我们妇女才刚开始进行战斗。”这是个坏消息，这也是个好消息。妇女的立场不是某些女性主义学院派刻进石碑、让所有女人去崇拜的僵化真理；相反，它是真理的万花筒；随着更多的、不同的妇女开始共同工作和思考，妇女的立场在不断形成和重新改造的过程中。因此，社会主义女性主义者所面临的挑战是，要吸取所有妇女的经验，决不要落入有诱惑性的圈套，即把某个妇女群体的经验——如受压迫最严重的妇女群体——规定为某种范式，以此解释“做女人意味着什么”，这样的范式是不足取的。

注释

- [1] 理查德·施密特 (Richard Schmitt): 《马克思恩格斯导论》(Introduction to *Marx and Engels*) (Boulder, Colo.: Westview Press, 1987), 第7页~8页。
[2] 理查德·施密特 (Richard Schmitt): 《马克思恩格斯导论》(Introduction to

- Marx and Engels*) (Boulder, Colo.: Westview Press, 1987), 第14页。
- [3] 卡尔·马克思 (Karl Marx): 《政治经济学批判》 (*A Contribution to the Critique of Political Economy*) (New York: International Publishers, 1972), 第20页~21页。
- [4] 南希·霍尔斯特姆 (Nancy Holmstrom): 《关于妇女本性的马克思主义理论》 (“A Marxist Theory of Women’s Nature”), 见《伦理学》 (*Ethics* 94), no.1 (April 1984): 464。
- [5] 罗伯特·海尔布隆纳 (Robert L. Heilbroner): 《马克思主义: 赞成与反对》 (*Marxism: For and Against*) (New York: W.W. Norton, 1980), 第107页。
- [6] 亨利·巴勒斯·阿克顿 (Henry Burrows Acton): 《马克思到底说了些什么》 (*What Marx Really Said*) (London: MacDonald, 1967), 第41页。
- [7] 欧内斯特·曼德尔 (Ernest Mandel): 《马克思主义经济学导论》 (*An Introduction to Marxist Economic Theory*) (New York: Pathfinder Press, 1970), 第25页。
- [8] 马克思对剩余价值和剥削的讨论, 见于他的三卷本著作《资本论》, 尤其是第一卷和第二卷。对这些概念更详尽的介绍, 参见沃利斯·亚瑟·萨彻丁 (Wallis Arthur Suchting) 著: 《马克思导论》 (*Marx: An Introduction*) (New York: New York University Press, 1983)。
- [9] 理查德·施密特 (Richard Schmitt): 《马克思恩格斯导论》 (*Introduction to Marx and Engels*) (Boulder, Colo.: Westview Press, 1987), 第96页~97页。
- [10] 关于这些观点更详尽的阐述, 参见曼德尔的《马克思主义经济学理论导论》 (*An Introduction to Marxist Economic Theory*)。
- [11] 卡尔·马克思: 《路易·波拿巴的雾月十八日》 (*The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*) (New York: International Publishers, 1968), 第608页。
- [12] 在这里使用的“阶级”这个术语的意义, 不符合马克思主义意义上的特定内涵。正如我们将看到的, 关于“妇女构成真正的阶级”, 这个问题大有争议。
- [13] 艾伦·W·伍德 (Allen W. Wood): 《卡尔·马克思》 (*Karl Marx*), (London: Routledge & Kegan Paul, 1981), 第8页。
- [14] 罗伯特·海尔布隆纳 (Robert L. Heilbroner): 《马克思主义: 赞成与反对》 (*Marxism: For and Against*) (New York: W.W. Norton, 1980), 第72页。
- [15] 卡尔·马克思: 《经济学哲学手稿》 (“Economic and Philosophic Manuscripts”),

- 见《早期著作》(*Early Writings*), T·B·伯特摩尔(T·B·Bottomore)编(New York: McGraw-Hill, 1964), 第122页。密歇尔·韦伯(Michael Weber)提醒我注意这里,他对“异化”提出了若干精彩的分析意见,特此致谢。
- [16] 安·弗尔曼(Ann Foreman):《异化的女性气质:马克思主义和精神分析学中的妇女和家庭》(*Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis*)(London: Pluto Press, 1977),第65页。
- [17] 同上,第101页~102页。
- [18] 引自大卫·麦莱伦(David McLellan):《卡尔·马克思》(*Karl Marx*)(New York: Penguin Books, 1975),第33页。
- [19] 卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯:《德意志意识形态》(“The German Ideology”)。见《马克思—恩格斯读本》(*The Marx-Engels Reader*),罗伯特·C·塔克尔(Robert C. Tucker)编(New York: W.W. Norton, 1978),第199页。
- [20] 理查德·施密特(Richard Schmitt):《马克思恩格斯导论》(*Introduction to Marx and Engels*)(Boulder, Colo.: Westview Press, 1987),第202页。
- [21] 弗里德里希·恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》(*The Origin of the Family, Private Property and the State*), (New York: International Publishers, 1972),第103页。
- [22] 弗里德里希·恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》(*The Origin of the Family, Private Property and the State*), (New York: International Publishers, 1972),第103页。
- [23] 被人类学研究所普及的打猎与采集概念常常是过分简单化的。因此,我们应该注意,无论过去还是现在,把僵化的性别劳动分工归之于“打猎和采集的社会”,这是有危险的。妇女和儿童也许同样为饮食贡献了肉类,正如男人也许同样贡献了食用根茎或谷物。恩格斯的分析建立在对女人和男人工作的刻板印象上,注意到这一点会使读者认识到,恩格斯对历史的描述是不准确的。安特耶·豪森·刘易斯(Antje Haussen Lewis)提供了这一看法,特此致谢。
- [24] 恩格斯以赞同的态度引用了一位人类学家有争议的论点,在很大程度上现在人们不太相信它了。这一论点认为,妇女在对偶制社会拥有相当可观的政治和经济权力。“妇女在克兰(氏族)里,乃至一般在任何地方,都有很大的权力。有时,她们可以毫不犹豫地撤换酋长,把他贬为普通的战士。”(恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,第113页)。显然,恩格斯没有

感到这里有问题：一个握有重权的女族长竟会让一个男人强娶为妻，这个男人还是她可以轻易撤换的。

- [25] 弗里德里希·恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property and the State*），（New York: International Publishers, 1972）。
- [26] 利丝·沃格尔（Lise Vogel）：《马克思主义和妇女的受压迫：迈向统一的理论》（*Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unitary Theory*）（New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1983），第82页。
- [27] 弗里德里希·恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property and the State*），（New York: International Publishers, 1972），第117页。
- [28] 简·弗莱克斯（Jane Flax）问道，为什么一群女族长竟会让男人来控制部落的家畜，并且/或者以此为由来获取控制女性的权力？见简·弗莱克斯：《女性主义者需要马克思主义吗？》（“Do Feminists Need Marxism?”），见《创建女性主义理论：女性主义季刊〈探索〉论文选》（*Building Feminist Theory: Essays from “Quest,” a Feminist Quarterly*），（New York: Longman, 1981），第176页。
- [29] 弗里德里希·恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property and the State*），（New York: International Publishers, 1972），第117页。
- [30] 马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，见《马克思—恩格斯读本》，塔克尔编，第201页。
- [31] 弗里德里希·恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property and the State*），（New York: International Publishers, 1972），第118页~119页。
- [32] 同上，第120页。
- [33] 同上，第121页。
- [34] 同上，第137页。
- [35] 同上，第128页。
- [36] 同上，第137页~139页。
- [37] 同上，第79页。
- [38] 巴里特（Barrett）：《今日妇女所受压迫：马克思主义的女性主义分析中的问题》（*Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*）

(London: Verso, 1980), 第 49 页。

- [39] 弗里德里希·恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property and the State*），（New York: International Publishers, 1972），第 72 页。
- [40] 珍·弗莱克斯（Jane Flax）：《女性主义者需要马克思主义吗？》（“Do Feminists Need Marxism?”），见《创建女性主义理论：女性主义季刊〈探索〉论文选》（*Building Feminist Theory: Essays from “Quest,” a Feminist Quarterly*）（New York: Longman, 1981），第 176 页。
- [41] 马克思与恩格斯：《德意志意识形态》，见《马克思—恩格斯读本》，塔克尔编，第 201 页。
- [42] 海蒂·I·哈特曼（Heidi I. Hartmann）：《家庭作为社会性别、阶级和政治斗争的场所：以家务为例》（“The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework”），见《符号：文化和社会中的妇女杂志》（*Signs: Journal of Women in Culture and Society*）6, no.3 (1981): 371。
- [43] 弗里德里希·恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property and the State*），（New York: International Publishers, 1972），第 71 页~72 页。
- [44] 希尔达·斯科特（Hilda Scott）：《一直干到底》（*Working Your Way to the Bottom*）（London: Pandora Press, 1984），第 142 页。
- [45] 埃伦·马洛斯（Ellen Malos）：《导论》（“Introduction”），见《家务劳动的政治学》（*The Politics of Housework*），埃伦·马洛斯编（London: Allison & Busby, 1980），第 17 页。
- [46] 同上，第 20 页。
- [47] 玛格丽特·本斯顿（Margaret Benton）：《妇女解放的政治经济》（“The Political Economy of Women’s Liberation”），见《每月评论》（*Monthly Review*）21, no.4 (September 1969): 16。
- [48] 同上，第 21 页。
- [49] 玛莉亚罗莎·达拉·科斯特（Marianosa Dalla Costa）和谢尔玛·詹姆斯（Selma James）：《妇女和社群的颠覆》（“Women and the Subversion of the Community”），见玛莉亚罗莎·达拉·科斯特和谢尔玛·詹姆斯：《妇女的力量和社群的颠覆》（*The Power of Women and the Subversion of Community*）（Bristol, England: Falling Wall Press, 1972），第 34 页。

- [50] 总而言之, 达拉·科斯特和詹姆斯认为, 男人是被资本欺骗的人, 而不是狡猾的压迫妇女者。她们说, 男人似乎是家务劳动的惟一受惠者, 但实际上“丈夫背后还隐藏着老板的身影”。(同上, 第35页~36页)
- [51] 温笛·埃德蒙(Wendy Edmond)和苏西·弗莱明(Suzie Fleming)以更为有力的方式表达了她们的观点:“家庭主妇在最简陋的条件下持家, 她们在最糟糕的环境下抚养孩子, 成千上万含辛茹苦的家庭主妇使得有产阶级能够不断积累他们的财富, 能够以最有利可图的方式得到男劳力和童工。”《如果妇女得到她们所有应得的工资》(“If Women Were Paid for All They Do”), 见《永劳不获》(*All Work and No Pay*), 温笛·埃德蒙和苏西·弗莱明编(London: Power of Women Collective and Falling Wall Press, 1975), 第8页。
- [52] 同上, 第9页。
- [53] 1972年, 蔡斯·曼哈顿银行(Chase Manhattan Bank)估计, 家庭主妇平均每周工作100个小时, 她应得的工资为257.53美元。在同一年, 工作场所的白人男性每周平均工资是172美元, 白人女性每周平均工资是108美元。参见A.C. 斯科特(A.C.Scott):《家务劳动的价值是爱还是金钱?》(“The Value of Housework for Love or Money?”), 见《女士》杂志(*Ms.*), June 1972, 第56页~58页。
- [54] 除非女性的工资非常高, 否则, 她在外面工作比在家干家务的代价更高。很多妇女报告说, 她们的工资都花在育儿费用、上下班交通费和置装费用上了。参见芭芭拉·勃格曼(Barbara Bergmann):《女性的经济崛起》(*The Economic Emergence of Women*), (New York: Basic Books, 1986), 第212页。
- [55] 卡洛尔·乐帕第(Carol Lopate):《为家务付酬?》(“Pay for Housework?”), 见《社会政策》(*Social Policy*) 5, no.3 (September-October 1974), 第28页。
- [56] 同上, 第29页~31页。
- [57] 南希·霍尔斯特姆(Nancy Holmstrom):《“妇女的工作”, 家庭和资本主义》(“‘Women’s Work,’ the Family and Capitalism”), 见《科学与社会》(*Science and Society*) 45, no.1 (Spring 1981), 第208页。
- [58] 乔安娜·布伦纳(Johanna Brenner)和南希·霍尔斯特姆(Nancy Holmstrom):《妇女的自我组织: 理论和策略》(“Women’s Self-Organization: Theory and Strategy”), 见《每月评论》(*Monthly Review*) 34, no.11 (April 1983): 40。
- [59] 乔安娜·布伦纳和玛利亚·拉姆斯(Maria Ramas):《对妇女受压迫的再思考》(“Rethinking Women’s Oppression”), 见《新左派评论》(*New Left*

- Review) 144, (March-April 1984), 第 71 页。
- [60] 同上, 第 49 页~53 页。
- [61] 罗斯琳·L·菲尔德勃格 (Roslyn L. Feldberg): 《可比性价值: 迈向在美国的理论和实践》(“Comparable Worth: Toward Theory and Practice in the United States”), 见《符号: 文化和社会中的妇女杂志》(*Signs: Journal of Women in Culture and Society*) 10, no.2 (Winter 1984): 311-313。
- [62] 《付给妇女她们应得的报酬》(“Paying Women What They’re Worth”), 见《来自哲学和公共政策中心的 QQ 报告》(*QQ Report from the Center for Philosophy and Public Policy*) 3, no.2 (Spring 1983): 1。
- [63] 海伦·雷米克 (Helen Remick): 《先验应用的主要问题》(“Major Issues in A Priori Applications”), 见《可比性价值和工资歧视: 技术的可能性和政治的现实性》(*Comparable Worth and Wage Discrimination: Technical Possibilities and Political Realities*), 海伦·雷米克编, (Philadelphia: Temple University Press, 1984), 第 102 页。
- [64] 同上, 第 103 页。
- [65] 雅克·拉马尔 (Jake Lamar): 《一个值得重视但棘手的问题》(“A Worthy but Knotty Question”), 见《时代》(*Time*) 1984 年 1 月 6 日号, 第 30 页。
- [66] 特丽莎·阿莫特 (Teresa Amott) 和朱丽叶·麦特海 (Julie Matthaei): 《可比性价值, 不可比报酬》(“Comparable Worth, Incomparable Pay”), 见《激进美国》(*Radical America*) 18, no.5 (September-October 1984), 第 25 页。
- [67] 同上, 第 25 页。
- [68] 同上, 第 26 页~27 页。
- [69] 自相矛盾的是, 埃尔西坦 (Elshtain) 正是在马克思主义的女性主义者席拉·卢伯山姆 (Sheila Rowbotham) 的著作那里发现了这些感受。参见《女人的意识, 男人的世界》(*Women’s Consciousness, Man’s world*) (Baltimore: Md.: Penguin Books, 1973)。
- [70] 琼·贝思克·埃尔西坦 (Jean Bethke Elshtain): 《公共的男人/私己的女人》(*Public Man / Private Woman*), (Princeton University Press, 1981), 第 254 页~286 页。
- [71] 同上, 第 254 页~286 页。
- [72] 弗里德里希·恩格斯: 《家庭、私有制和国家的起源》(*The Origin of the Family, Private Property and the State*), (New York: International Publishers, 1972), 第 145 页。

- [73] 阿利森·M·贾格尔 (Alison M. Jaggar): 《女性主义政治学与人性》 (*Feminist Politics and Human Nature*) (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983), 第221页。
- [74] 弗里德里希·恩格斯: 《家庭、私有制和国家的起源》 (*The Origin of the Family, Private Property and the State*), (New York: International Publishers, 1972), 第145页。
- [75] 阿利森·贾格尔: 《卖淫》 (“Prostitution”), 见《女性与价值》 (*Women and Values*), 玛丽琳·皮尔萨尔 (Marilyn Pearsall) 编 (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1986), 第112页。
- [76] 卡尔·马克思: 《1844年经济学哲学手稿》 (*Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*), (New York: International Publishers, 1964), 第133页。
- [77] 事实上, 找妓女的男人中有很多是工人阶级的成员。一些马克思主义者甚至认为, 人的异化和受剥削越厉害, 他就越有可能去寻求性服务。
- [78] 列宁 (V.I. Lenin): 《妇女的解放: 列宁文摘》 (*The Emancipation of Women: From the Writings of V. I. Lenin*), (New York: International Publishers, 1934), 第101页。
- [79] 要把当代马克思主义女性主义者和社会主义的女性主义者区分开来, 这是非常困难的。尽管我尽了最大努力把思想家们归入适当的类别, 但我知道, 并非每个人都赞同我的分类。读者应该清楚这个问题。
- [80] 海蒂·I·哈特曼 (Heidi I. Hartmann): 《马克思主义和女性主义不幸的结合: 迈向更进步的联合》 (“The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union”), 见《妇女与革命: 对马克思主义和女性主义不幸结合的讨论》 (*Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*), 莉迪亚·萨金特 (Lydia Sargent) 编, (Boston: South End Press, 1981), 第1页~41页。
- [81] 这里, 为了避免把事情复杂化, 我并不打算解释二元制度理论家试图如何做到这一点: 把她们对父权制和资本主义的双重分析与马克思、恩格斯对再生产和生产的双重分析联系起来。为了证明她们对社会性别以及阶级的重视是有道理的, 社会主义的女性主义者频繁引用《德意志意识形态》中的如下文字: 按照唯物主义的概念, 历史中的决定因素, 归根结底是直接生活的生产与再生产。但是, 生产本身又有两种: 一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此必须的工具的生产; 另一方面是人类自身的生产,

即种的繁衍。一定历史时代和一定地区内的人民生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约：一方面受劳动的发展阶段的制约，另一方面受家庭的发展阶段的制约。”

- [82] 艾里斯·杨 (Iris Young): 《社会主义的女性主义和二元制度理论的局限》 (“Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory”), 见《社会主义评论》 (*Socialist Review*) 10, nos.2-3 (March-June 1980): 174。
- [83] 朱丽叶·米切尔 (Juliet Mitchell): 《精神分析与女性主义》 (*Psychoanalysis and Feminism*), (New York: Vintage Books, 1974), 第 412 页。
- [84] 朱丽叶·米切尔: 《妇女地位》 (*Woman's Estate*), (New York: Pantheon Books, 1971), 第 100 页~101 页。
- [85] 尽管米切尔的分析已经过时, 但到现在为止, 妇女还没有达到她们应该达到的目标。
- [86] 米切尔坚信, 女性在生产中受限制的角色, 不能仅仅从、或主要从人们所认为的她们体力上的弱点来解释。首先, 男人已经迫使女人去做“女人的工作”, 而“各种女人的工作要求付出相当多的体力。第二, 即使妇女体力上并不像男人那么强壮, 即使她们在生产中最初的、受限制的角色可以归之于男女的体力差异, 这同样的差异也不能解释女性目前在生产中受限制的角色。” (米切尔: 《妇女地位》, 第 104 页。)
- [87] 朱丽叶·米切尔: 《妇女地位》 (*Woman's Estate*), (New York: Pantheon Books, 1971), 第 107 页。
- [88] 同上, 第 114 页~115 页。
- [89] 朱丽叶·米切尔 (Juliet Mitchell): 《精神分析与女性主义》 (*Psychoanalysis and Feminism*), (New York: Vintage Books, 1974), 第 408 页。
- [90] 同上, 第 415 页~416 页。
- [91] 同上, 第 412 页。
- [92] 同上, 第 415 页。
- [93] 艾里斯·杨 (Iris Young): 《超越不幸的结合: 对二元制度理论的批评》 (“Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory”), 见《妇女与革命》 (*Women and Revolution*), 萨金特 (Sargent) 编, 第 58 页。
- [94] 海蒂·哈特曼 (Heidi Hartmann): 《资本主义, 父权制和工作中的性别隔离》 (“Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex”), 见《资本主义父权制和支持社会主义女性主义的实例》 (*Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*), 齐拉·爱森斯坦 (Zillah Eisenstein) 编, (New York:

Monthly Review Press, 1979), 第207页。

- [95] 埃丝特·伯瑟拉普 (Esther Boserup): 《妇女在经济部门的角色》 (*Women's Role in Economic Development*) (London: George Allen and Unwin, 1970)。
- [96] 艾里斯·杨 (Iris Young): 《超越不幸的结合: 对二元制度理论的批评》 (“Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory”), 见《妇女与革命》 (*Women and Revolution*), 萨金特编, 第59页~61页。
- [97] 阿利森·M·贾格尔 (Alison M. Jaggar): 《女性主义政治学与人性》 (*Feminist Politics and Human Nature*), (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983), 第353页。
- [98] 同上, 第308页。
- [99] 同上, 第309页~310页。
- [100] 同上, 第310页~311页。
- [101] 尽管贾格尔没有对试管受精做出具体论述, 但我这里提出的例子也符合她的分析。
- [102] 阿利森·M·贾格尔 (Alison M. Jaggar): 《女性主义政治学与人性》 (*Feminist Politics and Human Nature*), (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983), 第315页。
- [103] 同上, 第315页。
- [104] 同上, 第316页。
- [105] 同上, 第317页。
- [106] 南希·弗雷泽 (Nancy Fraser): 《何为批判理论的批判性? ——哈贝马斯与社会性别个案分析》 (“What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”), 见《女性主义与哲学: 精读文选》 (*Feminism and Philosophy: Essential Readings*), 南希·图安娜 (Nancy Tuana) 和罗斯玛丽·童 (Rosemarie Tong) 编, (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995), 第288页。
- [107] 同上, 第288页。
- [108] 阿利森·M·贾格尔 (Alison M. Jaggar): 《女性主义政治学与人性》 (*Feminist Politics and Human Nature*), (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983), 第371页。
- [109] 同上, 第386页。

第4章 精神分析和社会性别女性主义

到目前为止，就我所描述过的种种女性主义思想流派来看，她们对妇女受压迫的解释和解决方案或者是基于社会的政治经济结构，或者是基于人类的性、生育关系、生育角色或实践。自由主义女性主义者指出，社会在政治结构、特别是法律方面的变化，如确保妇女和男人拥有同样的受教育机会和工作机会，这都能够铲除或者至少是减少社会性别的不平等。激进女性主义者——无论是强调激进自由主义一派还是强调激进文化的一派——她们代之以坚持这样的观点，我们需要检验男人和女人的性、生育权力以及责任，以充分理解造成男性统治和女性屈从的这一持久稳固的制度。激进自由派女性主义者指出，妇女不仅需要从自然生育和生物性的母职中解放出来，而且需要摆脱所谓性的双重标准，这个标准允许男人却不允许女人进行性实验。激进文化派女性主义者不同意以上看法。她们指出，妇女力量的源泉植根于妇女独特的生育角色。所有的孩子都是女人生的，没有妇女，就不可能生出孩子。激进文化派女性主义者还强调，男性的性行为不值得妇女竞相效仿；因为男人常常是以性为控制和统治工具，而不是去创造爱和联系。最后，马克思主义和社会主义女性主义者提出假说，除非摧毁资本主义的经济结构，否则，人们还是将继续被划分为两个对立阶级——有产者和无产者；资本主义和父权制的运作正是互相巩固和彼此强化的，因此，将有比男人更多的妇女发现自己处在无产者行列。

与自由主义女性主义者、激进（自由派和文化派）女性主义者、马克思主义以及社会主义女性主义者相比较，精神分析和社会性别的女性主义者相信，在妇女的心理、特别是妇女的思维方式里，有着妇女行为方式的深刻根源，应该从这里找到对其行为方式的根本解释。

依据弗洛伊德诸如前俄狄浦斯阶段以及俄狄浦斯情结这些概念，她们指出，社会性别的不平等植根于一系列早期的童年经验，这些经验不仅使得男人把他们自己看作有男人的气质、女人把她们自己看作有女人的气质；同时它们也造成父权制社会的看法，即认为男性气质在某种程度上比女性气质更好。精神分析的女性主义者假设，在一个非父权制的社会，男性气质和女性气质的构造会有不同而且具有平等的价值。她们建议，让我们创造一个更倾向于雌雄同体的社会，在这个社会，每一个充分发展的人都融合了正面的女性特征和正面的男性特征。

与精神分析女性主义者不同，社会性别女性主义者（有时作为文化的女性主义者被提及）^[1]则趋于这样思考，对男人的男性气质和女人的女性气质，或许可以从生物学、心理学或文化方面来解释。她们也强调，传统上和妇女相联系的价值（温和、谦逊、恭谨、支持、共鸣、同情、柔顺、慈育、直觉、敏感和无私），这一切在道德上优越于那些传统上和男性相联系的价值（意志力、雄心、勇气、独立、决断、坚强、理性和控制感情）。^[2]因此，社会性别女性主义者的结论是，妇女应该坚持她们的女性气质，而男人至少应该抛弃他们的男性气质那些最极端的形式。她们说，新的、女性的关怀伦理学应该取代旧的、男性的公正伦理学。

1 精神分析女性主义的根源：西格蒙德·弗洛伊德

弗洛伊德的性欲理论使他的同时代人陷入了不安，与其说这是因为弗洛伊德公开、正式地提出了那些禁忌话题（如同性性欲、施虐恋、受虐恋、口交和肛交），不如说是因为他公开宣称，所有的性“倒错”、“变相”和“变态”不过是正常的人类性欲的发展阶段。^[3]根据弗洛伊德的观点，儿童经历着一系列独特的性心理发展阶段，任何特定成年人的社会性别都是他或她如何处理这些阶段的产物。换言之，男性气质和女性气质是性成熟的产物。如果男孩“正常地”（即典型地）发展，结果他们就会成为显示出人们所期待的男性特征的男

人；如果女孩的发展是“正常的”，她们其后也会成为具有人们所期待的女性特征的女人。

关于性和社会性别的关系，弗洛伊德观点的理论依据可以在《性欲三论》（*Three Contributions to the Theory of Sexuality*）里找到。弗洛伊德在其中讨论了婴儿时期的性阶段。在弗洛伊德时代，成年人把性活动等同于生殖器官的性欲（异性恋性交），因此他们认为，儿童是没有性欲的。弗洛伊德排除了儿童是天真无性的这种看法，他指出，儿童远非对性没兴趣，他们其实从事所有的性行为。他强调，儿童的性欲是“多种多样的变态”——就婴儿而言，他或她的全部身体，特别是身体的孔道和附属部位，都是性活动区域。婴儿从这种“变态”的性欲转向正常异性恋的生殖器性欲，要经过若干个阶段。在口唇期，婴儿从吸吮母亲乳房或者他/她自己的拇指得到快感。在肛门期，两岁大的孩子特别乐于从控制她/他自己的大便得到相关快感。在阳物崇拜期，三四岁大的孩子发现了潜在于生殖器部位的快感，儿童或者是解决了所谓俄狄浦斯情结和阉割情结，或者是不能解决这个情结。大约在六岁时，幼儿不再表现出明显的性欲，开始进入性潜伏期，这个时期大约在青春期结束；在青春期，年轻人进入以性冲动的苏醒为特征的生殖器期。如果在这个阶段，一切都正常进行，年轻人的利比多（弗洛伊德以此定义无差别的性能量）会被引向外部，脱离自体性行为和同性性行为，而以异性成员为对象。

弗洛伊德注意到，前述性心理戏剧的关键结合点是儿童对所谓俄狄浦斯情结和阉割情结的解决。根据精神分析的原理，男孩有阴茎而女孩没有，这一点对他们开始解决阳物崇拜阶段的情结有根本的影响。男孩的俄狄浦斯情结来自他对母亲天然的依恋，因为正是她在抚养他。因此，他希望拥有母亲——和母亲发生性关系——杀死父亲这个分散母亲注意力的对手。弗洛伊德补充说，然而，男孩对父亲的恨同时也被他对父亲的爱所压制。因为男孩希望父亲爱他，他使自己置身于母亲一边，和母亲竞争父亲的爱，也体验着对母亲越来越强烈的敌意。尽管他与母亲的对抗心理在增长，但如果不是因为畏惧，不是害怕被父亲惩罚，男孩依然希望拥有母亲，并试图把她从父亲手里夺

过来。在已经看到过母亲的裸体或其他裸体女性后，男孩推测，这些没有阴茎的人肯定也是被他父亲那样的人阉割了。这个想法令他惊恐，男孩惧怕的是，如果他胆敢对母亲施行他的欲望，父亲也会阉割他。这一恐惧使男孩压制他对母亲的爱恋，这是驱使他进入性潜伏期的痛苦过程，直到青春期以前，性冲动将不再浮现。^[4]

在性潜伏期，男孩开始发展弗洛伊德所谓的超我（superego）。在这个范围，超我是儿子将父亲的价值观念内在化，它是父权的、社会的道德良知。男孩成功地解决了俄狄浦斯和阉割情结，他发展出特别强有力的超我。在放弃对母亲的爱（虽然是出于对阉割的恐惧才放弃）的过程中，他学会如何听从父亲的权威。他等待着他自己的机会，以得到他的女人；他让本我（本能）暂时从属于他的超我（社会制约的声音）。如果不是有俄狄浦斯和阉割情结的创伤，男孩就不能进入成熟阶段，成为一个有准备、自愿、也有能力的男人，能够在合适的时间，从他年长和正在逝去的父亲手中接过文明的火炬。

女性的俄狄浦斯和阉割情结的经验和男性经验完全不同。像男孩一样，女孩的初恋对象也是母亲。但和典型的男孩不同的是，男孩一生中的恋爱对象仍然是女人，而典型的女孩却必须把对女人的欲望转向男人——首先是她的父亲，以后是其他替代父亲位置的人。根据弗洛伊德的看法，女性的恋爱对象从女性转向男性，这个时刻是从女性认识到她没有阴茎、她是被阉割时开始的：“（女孩）注意到兄弟或玩伴的阴茎，那是明显可见和体积颇大的，她们立即意识到，这比她们自己的小而不显眼的器官（阴蒂）要优越得多，从那时起，她们就成为阳具嫉妒的受害者。”^[5]

深感自己的匮乏，女孩注意到，她的母亲也没有阴茎。女孩讨厌母亲的样子，她开始转向父亲，以弥补自己的匮乏。但是，女孩的爱恋向父亲转变也是一个非常痛苦的过程。她拒绝母亲，并非没有极大的失落感。弗洛伊德指出，就像其他任何失去恋爱对象的人一样，女孩也会这样来处理自己的失落，那就是在某种程度上取而代之，努力使自己成为被遗弃的恋爱对象。其结果是，女孩开始恨母亲，不仅因为母亲“低劣的”存在状态，而且也因为母亲是和她竞争父亲之爱的

对手。开始时，女孩想拥有父亲的阴茎，接下来她渴求更宝贵的东西——一个婴儿，婴儿对她来说是阴茎的最终替代物。^[6]

弗洛伊德推论，达到正常的成人性欲，对于女孩来说比男孩要困难得多。男孩最初的恋爱对象就是女人，他的母亲。如果他的发展“正常”，男孩将继续渴望女人，他在男孩阶段获得性满足的主要来源——阴茎，会继续成为他成人阶段性满足的主要来源。像男孩一样，女孩的第一个恋爱对象也是女人，她母亲。但是，如果她的发展“正常”，女孩将不再希望去爱上女人^[7]，而开始希望爱上男人，这个爱恋对象的转变要求女孩从“女性气质的”阴道、而不是“男性气质的”阴蒂得到性快感。^[8]

根据弗洛伊德的看法，在阳具崇拜之前的阶段，女孩有着积极的性目标。像男孩一样，她想要在性事上占有母亲，不过她是用她的阴蒂来占有。如果女孩成功地经历了阳具崇拜阶段，弗洛伊德说，那么她会进入没有这个欲望的性潜伏期。当生殖器的敏感在青春期重新出现时，她不会再渴望用她的阴蒂来采取主动。相反，女孩会满足于被动地使用阴蒂，用阴蒂自慰或者以之作为异性恋性交中的前戏预备的一部分。但是，阴蒂的敏感并不那么容易被消除，因此女孩总有可能退回到积极的阴蒂阶段，或者因为压抑阴蒂而精疲力竭，以至全然放弃性欲。

阳具嫉妒和拒绝母亲，其长期的负面影响不仅是可能造成性冷感。弗洛伊德还宣扬说，女孩经历俄狄浦斯和阉割情结的过程给她带来创伤，使她在成长为女性的人生中有一些不受欢迎的社会性别特质。首先，在从积极的性欲目标转向消极的性欲目标时，她变成自恋的（*narcissistic*）人。弗洛伊德说，女孩们追求的与其说是爱，不如说是被爱；女孩越漂亮，她就越期待和要求被爱。第二，她变得虚荣。由于先天缺乏阴茎，作为补偿，女孩的关注集中于自己整个身体外表，犹如她的大体上“美观”可以在某种程度上弥补她没有阴茎的不足。最后，女孩成为某种夸大的羞耻感的受害者。弗洛伊德说，看到自己“被阉割”的身体而不好意思，这在女孩中并非少见，所以女孩会坚持躲到布帘后面换衣脱衣。^[9]

弗洛伊德指出，虚荣心和羞耻感就像女性的自恋一样糟糕，但他认为，和真正说明妇女是低劣一性的那些特点比较起来，沾染这些特点就不算什么了。我们还记得男孩对失去阴茎、对阉割的恐惧，正是这种恐惧使男孩得以摆脱他的俄狄浦斯情结，成功地使自己顺从父亲的律法。与男孩大不相同的是，女孩没有这种恐惧，因为她实际上没有什么可以失去的；她作为匮乏来体验她的缺失，正是这一个缺失驱使她进入俄狄浦斯情结，让她终其一生都和父亲的律法有冲突。^[10]女孩没有经历和男孩同样的过程，即在阉割的威胁下，对自己的俄狄浦斯情结进行创伤性的解决，弗洛伊德说，这里有幸运也有不幸。因为，只有在经历了这些事件带来的性创伤——通过被推动，尽管是出于恐惧，从而使父亲的价值内化——一个人才能发展出强有力的超我，这个超我带来标志着有教养的人的特征。因为妇女依然是和男人的律法不一致，所以妇女被认为比男人更强烈地抵制超我的教化力量。以这种方式推理，弗洛伊德作出结论说：

因为妇女道德上正常的水平和男人的不同，她们的超我从来不是像我们对男人所要求的那样如此不可动摇，如此不受个人情感影响，她们的感情起源也不那么独立。每个时代的批评家用来指责妇女的那些性格特征——她们不像男人那样有高度的正义感，她们没有做好准备去服从生命中伟大的必要性，她们更容易使自己的爱憎感情影响决断——凡此种种，在我们已经推断的她们超我的不发达这一点上，都可以得到充分的解释。^[11]

换句话说，女性道德的低劣缘于女孩缺少阴茎。因为无须担忧被阉割，女孩就几乎没有像男孩那样被充分激发调动起来，而男孩被认为是顺从的遵守规则者，他们总是以“头脑”控制“心灵”。

2 女性主义对弗洛伊德的普遍批评

由于阴茎嫉妒和相关观念描绘了一幅如此不受欢迎的妇女肖像，

许多女性主义者过去和现在依然对传统的弗洛伊德理论深为不满。在20世纪70年代，有着各种全然不同纲领的女性主义者们——如贝蒂·弗里丹、舒拉米斯·费尔斯通以及凯特·米利特，都以弗洛伊德为共同的批判目标。她们指出，相对于男人而言，妇女的社会地位、她们的无权无势与女性的生物性没什么关系，而与女性气质的社会建构大有关系。

根据贝蒂·弗里丹的看法，弗洛伊德的观点是在他的文化中形成的，弗里丹将其描述为“维多利亚时代”的文化；尽管弗洛伊德是在20世纪20年代和20世纪30年代写出他最有影响的关于女性性欲的论文的。使弗里丹最感困扰的是弗洛伊德设想的生物决定论，在她的解释里，弗洛伊德的名言“生理结构就是命运”^[12]这个说法意味着，妇女的生育角色、性别身份和性选择，都是由她之缺乏阴茎这个事实所决定的，任何不服从自然要求她所承担的任务的妇女，在某种程度上，都是“不正常的”。^[13]

弗里丹不仅拒绝弗洛伊德的研究方法，她也拒绝在她看来弗洛伊德对性的“固执”。弗洛伊德鼓励妇女们这样思考，她们的不满意和不满足是根源于妇女在本质上缺乏阴茎，而不是源于拥有阴茎的男人被授予特权从而享有特殊的社会经济和文化地位；这样，弗洛伊德就对妇女造成了误导，他使妇女们错误地相信，女人是有缺陷的。不仅如此，弗洛伊德还告诉妇女，为了拥有一个阴茎的替代物，她们可以代之以拥有一个孩子；弗洛伊德如此引诱妇女进入了女性奥秘的陷阱。弗里丹指出，弗洛伊德错在为妇女建构了一个特殊的性经验，她将其称之为“阴道论”（vaginalism），弗洛伊德以此作为妇女生存中最重要的意义所在。弗里丹尤其谴责弗洛伊德的是，他鼓励妇女成为易于接受的、被动的、依赖的、总是准备着受孕的人，而受孕则被认为是妇女性生活的“终极目标”。^[14]

舒拉米斯·费尔斯通对新弗洛伊德主义医师的批评比对弗洛伊德更严厉，因为他们力图证明妇女的屈从地位是合理的。费尔斯通指出，妇女的性的被动性并非是自然的，而仅仅是妇女在肉体、经济或感情上依赖男人的社会结果。^[15]费尔斯通说，新弗洛伊德主义的医师

应该做的不是“帮助”沮丧的妇女和儿童调整自己而适应现状，他们应该鼓励妇女儿童反叛现状。^[16]新弗洛伊德主义的医师们尤其不应该做的是：大量运用他们的技巧去使反叛的妇女和儿童适应以核心家庭著称的父权结构。相反，他们应该做的是：挑战男人在“家，甜蜜的家”^[17]的界限之内对妇女儿童的虐待。

对妇女和儿童受压迫的原因思考得越多，费尔斯通就越是深信，人类应该废除核心家庭和与之伴随的乱伦禁忌，即“俄狄浦斯情结的根源”。^[18]如果“成功地”解决俄狄浦斯情结不再是必要的，儿童就不必被迫去区分他们对父母的“坏”的属于性的感情和“好”的属于爱的感情。如果允许儿童把他们对父母的性的感情和爱的感情结合在一起的话，费尔斯通说，在男人和女人、父母与儿童间的权力互动关系就会产生根本的改变。

像费尔斯通一样，米利特把她对弗洛伊德主义的批判更多地对准新弗洛伊德的医师们，而不是弗洛伊德本人。她尤其指出新弗洛伊德医师的这一错误，他们宣称男性的性的进攻性是植根于“生物性原因……植根于克服性对象反抗的必要性”^[19]。她观察到，为了证明这一论断，新弗洛伊德的医师们有时走到荒唐的极端，他们到处寻找“男性的进攻性”，包括找到和人类完全不同的物种——史前的丽鱼那里。据说，只有在雌性丽鱼对雄鱼的接近表现出“敬畏”，雄鱼才能使雌鱼受孕。正如弗里丹也有可能做的一样，米利特用这一“可疑的”例子表明，并没有充分的证据来支持这一理论：即男人坐第一把交椅是自然决定的。^[20]

米利特坚决反对所有类型的生物决定论，她认为阴茎嫉妒这个概念明显地是一个男性自我中心的例子。米利特说，新弗洛伊德主义医师不是肯定妇女的生育力量，而是把这种力量诠释为一种悲惨可怜的企图，企图拥有一个替代性的阴茎：“弗洛伊德的逻辑成功地转变了生育的意义，妇女的这项感人成就……变为仅仅是猎取一个男性器官。”^[21]米利特认为，如果弗洛伊德不是让阴茎而是让阴蒂成为他分析妇女性欲的中心，那么他可能会更有理解力，例如理解他的患者、的确为病痛折磨的18岁的“歇斯底里”少女朵拉的问题。

朵拉是一位聪慧伶俐的少女，生活在维也纳一个典型的中产阶级家庭，这个家庭由父亲、母亲和一对儿女组成。从弗洛伊德的观点来看，朵拉的家庭表现了所有“俄狄浦斯行为”的征兆，父亲和女儿结盟，对抗母亲和儿子。使情况更糟糕的是，朵拉的父亲还有一位情人，她是这个家庭的老朋友，K女士；她的丈夫K先生，在朵拉14岁时，就对朵拉有性企图。尽管朵拉和K女士关系密切——的确，她在她身上发现了自己的母亲从来没有做到的挚爱的“母亲”形象；然而，一旦发现K女士就是她父亲的情人，而K先生对她心怀不轨，朵拉就终止了这种关系。当她面对面指责父亲的不忠和K女士的淫荡时，这位父亲否认一切，并把他女儿的“幻想”归之于她的“歇斯底里”。他把女儿带给弗洛伊德做“治疗”，弗洛伊德相信了朵拉的叙述：她父亲和K女士有通奸行为，K先生对她有色欲企图。但是，弗洛伊德没有肯定地告诉朵拉，正是两个男人的不良行为造成了她的“歇斯底里”。他反而对她说，她的真正的问题是她对K女士的性嫉妒，还有她没有能力在K先生挑逗时感到性兴奋。弗洛伊德对朵拉的诊断显然没有打动她，三个月以后，朵拉自己终止了治疗，她宣称宁死也不结婚。弗洛伊德把她中断治疗的行为解释为移情的例证，说这种移情使朵拉把她对父亲和K先生的负面感情转移到弗洛伊德本人身上。她通过拒绝弗洛伊德向所有男人发泄报复。^[22]

米列特明确断言，弗洛伊德对朵拉的治疗是难以接受的。她提出，朵拉所谓的歇斯底里很可能仅仅是一种合理的愤怒情形。一个女性主义的心理医师很有可能会认为，倘若情感的勒索一直压榨折磨朵拉，她不想结婚也很合乎情理。女性主义的心理治疗医师最起码会告诉朵拉，她完全有权力去指责父亲的通奸和K先生那种近于强奸的性骚扰行径。^[23]我们已经知道，弗洛伊德怀疑K女士和朵拉的父亲“合谋”；女性主义的精神分析医师很可能得出结论，弗洛伊德不能为他的病人的利益提供最好的服务，这恰恰是因为弗洛伊德也从属于K先生和朵拉的父亲他们所属的父权俱乐部。

3 在女性主义方向下对精神分析的探讨

精神分析的女性主义者都承认，弗洛伊德、尤其是他的弟子海伦娜·多伊奇（Helene Deutsch）^[24]和埃里克·埃里克森（Erik Erikson）^[25]，他们都对妇女受压迫起了作用。尽管如此，她们还是相信，倘若女性主义者重新解释弗洛伊德的文本，通过拒绝它的生物决定论，强调前俄狄浦斯阶段而不是强调人类性发展的俄狄浦斯阶段，或者通过以非父权的声音来讲俄狄浦斯的故事；那么，弗洛伊德的文本也可以被用来达到女性主义的目标，正如反之它可以用于非女性主义的目标一样。

3.1 拒绝弗洛伊德的生物决定论

早期的女性主义精神分析学家如阿尔弗雷德·阿德勒（Alfred Adler）、卡伦·霍尔内（Karen Horney）和克拉拉·汤普森（Clara Thompson），他们都主张：妇女（和男人）的社会性别身份、性别行为和性取向不是生物学事实的结果。相反，它们是社会价值的产物。他们坚持认为，女人的生物性不是她的命运，女人没有阴茎的确很重要，但这个重要仅仅是因为社会恰恰是赋予了男性以优越于女性的特权，由此，这三位理论家中每一位都对赋予妇女权力作出了贡献。

阿尔弗雷德·阿德勒：根据阿德勒的看法，男人和女人基本上都是一样的，因为所有的人生来都是无助的。我们终其一生与那种无力感作斗争，这种无力感来源于婴儿时期那无能为力和“自卑”的经验。在努力奋斗获得“优越感”，即获得充满力量的经验这个过程中，一些人拥有阴茎，另一些人拥有阴道，仅仅是这个事实并不能决定任何事。一个人的生物轮廓并非在逻辑上或者不可避免地导致某些心理特征。阿德勒认为，倒不如说，每个人都有一个人“创造性的自我”，这个“创造性的自我”将许多可能的意义分派给他或她的生物性的“已知成分”。我们更多地是由我们对未来的想象而不是我们过去的根基

所塑造的物种。我们的生物性并不是我们的命运；它仅仅只是我们用来形成我们独特自我的素材罢了。^[26]

倘若这是他对人性的可塑性提出的哲学假设的话，阿德勒也能够提出一个非决定论的解释，以解释为什么所谓神经症的妇女受到自卑感的折磨，为什么她们深为所谓“男性气质的情结”所苦恼。阿德勒承认，我们的社会还是一个父权社会，妇女在其中“被有特权的男性所决定和供养，以体现男性统治的荣耀”^[27]，阿德勒假设说，只要父权制存在，“神经症”的女人也就会存在；因为“神经症”的女人就是这样的女人，她克服自己婴儿时期无助感的斗争被父权制社会挫败。认识到所有的人，无论是男是女，他们都有“创造性的自我”，他们也都有通过思想和行动为自己赋权的欲望；因此，阿德勒为所谓神经症的女人提供了一条基本原理来使她们痊愈：有病的不是她们，而是父权制社会。

卡伦·霍尔内：像阿德勒一样，卡伦·霍尔内强调环境对于个人作为人的成长所起的作用。作为世纪之交柏林一位医学院学生，霍尔内对社会如何限制妇女创造性的发展有着亲身经历。她指出，妇女的自卑感不是源于妇女认识到她们是“被阉割”的，而是在于她们了解到自己在社会上处于从属地位。霍尔内承认，在这种处境中，妇女被剥夺了阴茎所代表的权力，她们是被象征性地阉割了；尽管如此，她拒绝接受这一观点：普通妇女完全是有缺陷的人，这只是因为她们缺少阴茎。她反驳说，父权制文化首先强迫妇女要有女性气质（被动、受虐、自恋），然后却试图让妇女信服：她们自己喜欢具有女性气质。从这一点来看，社会真正承认的价值就是那些男性气质的表现，而希望具有这些价值的妇女就被贴上了“有病”的标签；她们被看作受到“男性气质情结”折磨的女人，是所谓妄想“逃离女性身份”的患者。^[28]霍尔内拒绝把那些想要成为社会上的“行动者和能人”的妇女看作“患”者；相反，在她的描述中，这些妇女是这样的人，她们努力奋斗，争取在她们性格里三个不同的引力间造成平衡。这三种引力是：自我抹煞的引力、听天由命的引力和扩张生命的引力。由于不满

自己在社会上处于无力地位、不满女人总在幕后的角色，这些选择超越“女性气质”的妇女正在创造理想自我的过程中；这个理想自我既包括男性气质，也包括女性气质。她们远非精神上“有病”，相反，这些妇女事实上健康得惊人。她们的自我概念没有那些虚伪的、神经症的或者理想化的成分。换言之，这些妇女明白，是社会而不是生物性造成了妇女的现状。一旦妇女认识到如何把她们自己看作与男人平等的人，社会即使还能够影响妇女，那影响也是有限的了。^[29]

克拉拉·汤普森：克拉拉·汤普森与阿德勒和霍尔内站在同一立场上，她也把发展描述为这样一个成长过程，这是离开自己的生物性结构而朝着对环境的控制而发展的过程。她说，人的发展就是完成一个形成自我（self-formation）的任务。人际心理学传统把我们和他人的关系看作我们的发展和健康的关键因素，依据这一传统，汤普森把女性的被动性解释为一系列不对称的男女关系的产物；在这种男女关系中，持续不断地顺从男性权威，其结果就是女人的自我比男人弱。女性和男性身份都不是来自不变的生物结构。应该说，它们是从一直在变化的关于何谓男性、何谓女性的社会观念中产生的。和阿德勒、霍尔内一样，汤普森相信，妇女的愧疚、自卑感和自怨自艾都不是基于生物学的事实，而是基于文化对它们的阐释。因此，改变构成文化的法律、政治、经济和社会结构，这对于妇女心理的改变是必不可少的步骤。^[30]

在重新阐释弗洛伊德观点的过程中，阿德勒、霍尔内和汤普森超越了他们的“大师”。首先，他们谈到了男性气质的偏见和男性统治，他们对妇女的处境提供了弗洛伊德所没有做到的政治和精神分析的解剖。其次，他们对人的发展提出了统一的理论，这个理论不是让男人和女人走向不同的发展轨道，各自去成就不同的发展目标。取而代之的是，阿德勒、霍尔内和汤普森坚持，所有的人——男人和女人，都有同样的需求，这就是积极地、创造性地塑造他们命运的机会。最后，也许是最有趣的，这三位精神分析学家都宣称，自我在每个人身上都是独特地、个别地发展的身份，它从自然和文化的相互作用中发

展出来。在阿德勒、霍尔内和汤普森他们看来，不存在对于男人来说一个普遍健康的、正常和自然的男性自我，也不存在对于女人来说另一个普遍健康的、正常和自然的女性自我。更确切地说，有多少个别的人，就有多少人的自我。^[31]

3.2 支持或反对双亲共同抚育的女性主义者个案

精神分析的女性主义者多罗西·丁内斯坦和南西·乔多罗坚持的是，应该更多地聚焦于性心理发展的前俄狄浦斯阶段，而不是仅仅关注俄狄浦斯阶段，通过这样的研究，就能更好地理解父权社会如何以创造和维持男性统治的方式来建构性欲与社会性别。根据丁内斯坦和乔多罗的看法，有关作为个人和社会的男人和女人，这里的许多失误可以追溯到这一事实，即妇女承担了全部或大部分抚养子女的职能。如果男人和女人一样承担抚养重任，子女就能在成长的过程中认识到，父亲和母亲都有同样的力量和弱点，人类处境的问题不能归咎于男人，也不能归咎于女人。

多罗西·丁内斯坦的《美人鱼与牛头怪》（*The Mermaid and the Minortaur*）：根据丁内斯坦的看法，我们的文化对社会性别的安排强烈地影响了男人和女人对自己的看法以及对彼此的看法；由此产生的画面很不妙。在这幅画面里，女人是“美人鱼”，而男人是“牛头怪”。丁内斯坦写道：“阴险的美人鱼，这黑暗的、神秘的水底世界的女性，她魅惑、深不可测，我们的生命来自水底，却不能在那里生活下去；美人鱼引诱航海者，给他们带来毁灭。可怕的牛头怪，这巨大无比的、母亲非自然的欲望的后代，它永远停留在婴儿阶段；牛头怪是愚蠢的、渴望权力的男性代表，它吃人成性，永无餍足。”^[32]

丁内斯坦认为，这幅肖像是如此丑陋，因此，她希望能够解释，为什么我们依然不断重复地描绘这幅图画，尽管是用不同的色调画着。她推论道，我们把自己设想为妖怪，这种病理的需要深藏在我们的性心理发展的前俄狄浦斯阶段。婴儿和自己母亲的关系具有深刻的象征意义，因为婴儿最初完全没有能力把自己和母亲区分开来。这里

的原因在于，母亲的身体是婴儿和物质或自然世界最初相遇之物，在婴儿的体验里，这个身体正如不可靠的、不可预见的宇宙的象征。对婴儿来说，母亲既是愉悦也是痛苦的源泉，孩子永远不能肯定母亲是否会满足自己身体和心理的需要。结果，在成长过程中，婴儿对母亲形象（女人）和她们所代表的世界（物质的/身体的世界，或自然界）怀着非常矛盾的感情。

不希望重新体验对一种全能力量的彻底依赖，男人寻求控制妇女和自然，对其施加权力。而妇女惧怕自身为人之母的力量，随之而来的是她们寻求被男人控制。丁内斯坦说，男人需要控制女人和女人需要被男人控制，这导致了悲剧性的结果，那就是一套扭曲的社会性别安排。这套安排有六种，总的说来，它们作为一种模式作用于毁灭性的人际关系。

作为现行社会性别关系的第一个特征，丁内斯坦指出，这就是男人更强烈的性占有欲。男人希望控制他们的母亲，从而彻底克服自己过去的无能为力；他们通过彻底控制自己的妻子或女朋友来达到这一目标。由于男人强烈的控制女人的欲望，当一个女人对男人不忠时，这个男人感受到当初他在母亲那里感受过的绝望；那时他认识到母亲有一个与他不同的自我，这个自我常常与他的自我产生冲突。丁内斯坦说，再次感受到绝望，这解释了男人在发现妻子或女朋友不忠时的暴力反应；从她与男情人私通到参加女友的睡衣晚会，这些都在所谓不忠的范围内。

奇怪的是，尽管许多妇女都接受男人的性占有，把它作为男人的某种权利，但她们一般并不宣称自己具有同样的权利。丁内斯坦对这种不平衡做出解释如下：因为女人害怕她自身的母亲力量，她总是在寻找一个能控制她的男人。但是男人并不像她对他来说那样代表着“母亲”，他对他的需要不如他需要她那么强烈。无论她和他达到的依存关系有多么深刻，这种依存关系都不能等同于她和母亲的依存关系，也不能等同于她现在或者将来可能的与另一个女人/母亲的依存关系。随之而来的是，如果男人离开了女人，女人所感受的悲痛不会达到如亲生母亲离开时那样的强烈程度。^[35]

现行社会性别安排的第二个标志，根据丁内斯坦的观点，是女性的情欲冲动被压制。被压制了的女性情欲是以完全满足男性快感为取向的情欲。在性交过程中，女人寻求的是满足男人，不管她体验到的快感是什么，她都是以男人的满足为快乐。她自己的性要求和需要必须处在不被注意的状态；因为，如果她坚持自己的性欲满足，她和这个男人都会惊惶失措。他们双方都会重新体验他们在婴儿时期的经历，那时他们第一次发现母亲是独立的自我，这样的自我有自己的生活和兴趣。不仅如此，而且，如果她让她的伴侣来满足她，这个女人会为此深怀愧疚，她会认为自己是次要的爱情对象（父亲和男人）抛弃了首要的爱情对象（母亲和女人）。她会明白，宁可剥夺自己的性快感，也比受良心谴责好。^[34]

女人这方面的内疚感导致了丁内斯坦所指出的现行社会性别关系的第三个特征：对女人来说性兴奋和个人情感必须结为一体的观念，但这却不是对男人而言。由于感到抛弃母亲的内疚，女人甚至不允许自己在性生活中感受那种以他人之乐为乐的快感，除非这个关系里浸透了那种曾经存在于她和母亲之间的无所不包的爱。为了在性的交流合作（sexual liaison）中感觉良好，女人必须使自己相信，她最初在与母亲的关系中所体验到的深刻、紧密和强固，这一切也同样潜在于她和这个男人的关系。惟有这样的性交流才能使她有理由拒绝母亲。例如，要为一夜情抛弃母亲，这只会建立一种肤浅的亲密关系，这种关系远远达不到母亲与孩子相互依存的那种深刻的亲密程度。

与女人相比，男人擅长把性欲与强烈情感的承诺区别开来，男人的这种能力臭名昭著。这个能力同样植根于母亲和婴儿的关系，特别是植根于婴儿对母亲万能的幻灭经验。在男性—女性的性关系中，男人特别容易感到自己的脆弱，因为女人“能够重新唤起男性在婴儿时期的那种无法估量的、无边无际的、无能为力的激情”^[35]。那种压倒一切的性的激情，将会成为威胁他的力量，威胁的程度视其控制自己命运的需要而定。他再一次惧怕被一个女人压倒，这个女人是有能力从他身边抽身而去，因此来粉碎他的自我的人。这样，他将会寻求在性行为中保持控制，与他正在同其性交的女人拉开距离。

丁内斯坦指出，现行社会性别安排的第四个标志就是，妇女被看作对象的“它”(it)，而男人则被看作是主体的“我”(I)。丁内斯坦推测，由于孩子遭遇女人时还不能能够区分“我”与“它”(这个“它”出自非人格的自然力量，是感知和理解的中心)；因此，孩子最初不是把母亲理解为一个人，而是理解为一个物。相反，在抚育婴儿期间，父亲的作用常常不重要，只是在孩子已经能够区分出“我”与“它”以后，父亲才产生更大的影响；因此，孩子比较容易把父亲当作“我”而不是“它”来认识。儿童理解他们的父亲作为个人，有他们自己的生活，但显然不理解母亲也是这样。丁内斯坦还假设说，人畏惧“它”的权力超过畏惧“我”的权力。在她的评价中，这种情感状态解释了一个原因，那就是为什么在私人 and 公共领域中，“像它一般”(it-like)的女性权力对于男人和女人来说，都比男性权力最终更具威胁性。因此，不仅是男人感到需要控制妇女，妇女自己也有这种被男人控制的需要。^[36]

现行性别安排的第五个特征，根据丁内斯坦的看法，是植根于我们普遍具有的对待肉体的矛盾态度。我们恨它，因为它限制了我们的控制，因为我们都知道，肉体最终不免一死；但同时我们也爱它，因为肉体给我们快感。我们对待身体的这种普遍的矛盾态度，在对待妇女时尤其突出和强烈。一方面，妇女的身体是强有力的，因为它代表了生命的力量；另一方面，妇女的身体又是令人厌恶的，因为它会流血，会渗出分泌物。由于男性的身体并不像女人的身体这样负有象征的包袱，因此，男人可以这样想象，自己的身体在很大程度摆脱了那些与妇女的身体相关的不洁和问题。相当不公平的是，男人把自己对身体的恐惧转移到妇女的身体上，由此他们驱除自己可能产生的对男性身体的任何矛盾心理。这种对妇女身体的否定，即把妇女的身体看作肮脏的、污秽的和有罪的身体，导致女人否定她的自尊的肉体内核；如此又剥夺了妇女的能力，使妇女没有信心去抵制所有投射到她的身体上的那些负面情绪。结果，妇女开始恨这个身体，用许多五花八门的方式惩罚身体。^[37]

丁内斯坦认为，现行社会性别安排的最后一个特征是男女达成这

一默契：男人应该走向公共世界，而妇女应该呆在家里，留守私人领域。妇女把她们的精力灌注到相互依存状态和各种关系中，远远避开事业，以免权力又回到妇女手里。而男人则把他们的激情投入到事业中，避开相互依存状态或与他人的关系，以免失去控制。令人遗憾的是，这个成交条件使男人和女人永久停留在幼稚状态。男人和女人不是为自己和自己所生活的世界承担起责任，而是把时间都花在这种性与社会性别的游戏上，他们早就该停止这个游戏了。

在丁内斯坦看来，我们这些毁灭性的社会性别安排，其直接后果就是妇女扮演抚育子女的角色；继之而来的是，我们倾向于把自己所有的不满都归咎于妇女，尤其因为我们都是有限的存在，我们注定要犯错误、走向衰败和死亡，这些也都是妇女的错。丁内斯坦推论道，我们为我们所有的有限性而指责母亲/女人，那原因是在于，当我们摔跤跌破膝盖、当我们为丢失手套而受到责骂、当我们伤风感冒、当无情的海浪摧毁了我们垒起的沙堡，所有这些时刻，正是母亲/女人在我们身边。丁内斯坦坚持认为，这些破坏性的性别安排——这套关系是我们越来越无能彼此相处以及与我们所生活的世界相处的症候；为了清除这些破坏性的社会性别安排，我们必需停止谴责母亲/妇女，决不能再让她们承担对人类处境的责任。为解决把妇女当作替罪羊的问题，丁内斯坦提出引人关注的办法，那就是倡导双亲抚育制度。她相信这样一个制度将产生四种积极的结果。

首先，丁内斯坦说，双亲抚育可以使我们停止把所有对性欲和人类必死命运的矛盾态度投射到双亲的一方——女性身上。从婴儿出生起，父母双方都会参与抚育过程，因此，我们就不会再把我们感受到的身体限制仅仅与作为女性的母亲一方联系在一起。我们甚至不会再把我们的好色和死亡大限归咎于女人。如此，我们将不得不把人类的处境当作一种特定的限制来处理，这个限制和社会性别没有关系。我们将不再觉得有必要去谴责夏娃用苹果诱惑了亚当。

其次，在丁内斯坦的评价里，双亲抚育使我们能够克服我们对于成长的矛盾态度。我们停留在幼稚状态的原因是，我们把生活看作一场戏剧，在其中，女人被指定扮演一种角色，而男人扮演另一种角

色。女人扮演的是慈爱抚育的母亲女神，男人扮演的是建设世界的大力神。对于是否能令人满意地演好这些角色，男女两性不仅都抱有怀疑，而且他们都希望能从其中摆脱。如果双亲养育的做法能够制度化，这些角色就不会再按性别归属一分为二。其结果是，妇女不必完全为抚育孩子负责，男人也不必全力承担推动世界运行的重任。当男人像女人一样参与抚育子女，而女人也像男人一样投身事业，母亲女神和建设世界大力神这两种男女角色中具有毁灭性的奥秘就会破除。

第三，丁内斯坦强调，双亲抚育有助于我们克服对于不同的人的存在的矛盾态度。在目前形势下，我们并不完全承认彼此都是独立自主的行为主体。我们倾向于把他人看作达到目的的手段，这个目的就是让我们自己感觉更好；我们不是把他人看作不同的人，不认为每一个体都有自己的目的。随着双亲抚育的开始，我们将不再要求他人确认我们自己的存在。换言之，一旦我们能够在抚育职责和事业的结合这些活动中，按照我们自己的意愿做出自由选择，我们就不再需要从彼此那里得到确认和强化，以证明自己的行为是有价值的和必不可少的。

最后，丁内斯坦确信，双亲抚育有助于我们克服对事业的矛盾态度。所有的人，特别是男人，倾向于把开创世界看作抵制死亡的反抗行动。的确，文明的奇迹可以读作这一物种的悲壮证词，此物种明知所有的人、所有的物都注定要瓦解，依然奋斗不懈，努力达到真善美的目标。倘若男人的传统角色就是世界建设者，社会就不允许男人对他的世俗规划的终极价值表示疑惑。而倘若女人的传统角色被派定为母亲女神，作为不易被文明盛况和浮世虚华所欺骗的“智者”，社会则允许妇女清晰地表达她对文明的疑虑。的确，丁内斯坦说，妇女扮演了宫廷小丑一角，她们嘲弄男人的游戏。妇女的不敬起到了舒缓紧张的作用，在男人改造世界的大业里，这种紧张一向如波澜起伏。其结果，我们才没有觉得情况足够糟糕，我们应该改变历史过程。双重抚育将使我们能够看到世界现状有多么恶劣。男人和妇女在建设世界和抚育子女方面将承担平等角色，因此妇女将不再扮演宫廷小丑。没有地方来遮掩自己，甚至不能在笑声中掩藏自己，在这种情况下，两

性都必需抛弃他们原来的游戏，拨乱反正，重新建构这个从根本上被歪曲了的世界。^[38]

南西·乔多罗《重建母职》（*The Reproduction of Mothering*）：和丁内斯坦不同，南西·乔多罗对性关系这个问题不太重视，她提出的问题是，为什么妇女想要当母亲，即使她们不必非生孩子也是如此。^[39]乔多罗拒绝接受弗洛伊德的观点：对妇女来说，婴儿是阴茎的替代物。她细致分析了人的性心理发展的前俄狄浦斯阶段而不是俄狄浦斯阶段，以寻求对这一问题的解答。她指出，婴儿和母亲各有不同的“对象关系”（object-relational）经验。根据乔多罗的看法，在前俄狄浦斯阶段，男婴和母亲的关系是充满性因素的，这和女婴的情形不一样。男婴感到在他和母亲之间有一种性感交流，他明白母亲的身体和自己的身体不同。当进入俄狄浦斯阶段时，成长中的男孩感觉到母亲的这种他者性是多么大的问题。他无法继续依恋她（即全身心地爱她），否则他要冒着触怒父亲的危险。既然不想冒险，儿子就把自己和母亲区分开来。有一个因素使得这个区分过程对男孩来说比其他情况痛苦要少一些，这个因素在于男孩开始认识到，要想拥有权力和威望就要认同男人——就这个阶段而言，就是认同父亲。男孩越来越轻视妇女，据说这样有助于他对自己的定义，他把自己定义在与母亲所代表的女性相对立的位置上。^[40]

与前俄狄浦斯阶段的母子关系相比，前俄狄浦斯阶段的母女关系有不同的特点，乔多罗将其称之为“延长的依存关系”（prolonged symbiosis）和“自恋式的过分认同”（narcissistic over-identification）。因为女儿和母亲都是女性，女婴对社会性别和自我的感觉和她母亲的感觉一样，是具有连续性的。然而，在俄狄浦斯阶段，随着小女孩的长大，她开始渴望父亲所象征的一切：作为主体性或者作为“我”（I）所具有的特征——自主、独立，这是一方面；“我”使女人得到性满足的能力，就此而言，满足母亲性欲望的能力，这是另一方面。进入俄狄浦斯阶段的此时，母女之间的依存关系也被削弱。因此，按照乔多罗的阐释，小女孩这时产生了阴茎嫉妒，原因在于阴茎象征了男性

的权力，以及它显然是能满足母亲的性器官：“在这个过程中的一步……女孩发展着和父亲的关系，同时回顾母亲——看母亲是否嫉妒，她需要证实她的确与母亲分开了，需要了解她是否真正独立。她转向父亲既是对母亲的伤害，也是对母亲的爱的表达。”^[41]

尽管大多数女孩的确最终是把自己主要的爱恋从女性转向男性对象，然而乔多罗指出，这种爱的转移绝不是完全的。无论一个女孩最后的发展是成为异性恋女人还是别的什么，她都将会发现她和她她妇女有着最强烈的情感联系。因此，前俄狄浦斯阶段的母女关系对这种女性友谊和同性恋关系提供了一个参照点：最初的母女依存关系从未被彻底切断。^[42]

乔多罗做出理论概括，男孩和女孩的性心理发展具有若干社会涵义。男孩与母亲的分离造成了他能力上的限制，使他不能与其他人建立深刻的联系。然而这个感情上的缺陷则为他在公共领域里工作做好了准备；这个领域看重的正是全心全意追求效率（single-minded efficiency），是“适者生存”的心理状态，还有把自己和他者拉开距离以客观冷静地评价他人的能力。^[43]与之相比较，女孩与母亲的联系使她有能力联系他人，有能力编织一个亲密朋友和复杂关系的网络——这种关系把私人领域结为一体。不幸的是，也正是这种能力使女孩难于在公共世界为自己开创一个位置。它恰恰是因为妇女发展出的自我的界限是相互渗透的，妇女会把她们自己的利益与他人的利益混淆在一起，这使得对任何独立利益的认同和探索陷入困境。

乔多罗认为妇女建立联系的能力发展过度，而男人的这一能力则发展不足；同样，男人的独立能力发展过度，妇女的独立能力发展不足。基于这一认识，乔多罗和丁内斯坦一样，她们都假定双亲抚育制度将会消除这种发展的不平衡。如果子女由父母双方抚育，男孩和女孩在成长过程中就能有同样的相融和独立的能力，就能同样重视与别人的关系并为自己的独立自主而自豪。更具体地说，平等地由父母双方来抚育的男孩和女孩，他们会认识到，男人和妇女都需要对照他人的自我利益来平衡自己的自我利益。^[44]最后，双亲抚育的子女不会再把家庭看作妇女的领域，把公共世界看成男人的领域。相反，他们在

成长中会思考，所有的人都应该将一些时间用于工作世界，而其余时间则用于家庭，以和亲人、朋友相处。

丁内斯坦与乔多罗的比较和对照：丁内斯坦和乔多罗的共同之处是，她们都确信，妇女受压迫起源于女性包揽了抚育子女的职责。一些理论在解释妇女从属地位时，它们所聚焦的是男女体力差异、资本的作用或者社会法律，都错过了这个极其重要的关键。尽管在这一方面无异议，但是丁内斯坦和乔多罗之间也存在着论述内容和风格的差异，这些构成了她们相关分析各自的特点。

丁内斯坦对现行社会性别关系描绘了一幅赤裸裸的图画，她着重强调的是我们自我发展中那些相当可悲的时刻。由于我们被抚育的经验如此难以抵抗，甚至是令人恐惧，丁内斯坦把我们从小儿向成人的转变描述成一个拒绝母亲、贬低妇女及所有女性事物的过程，这个过程缓慢而痛苦。由于男孩和母亲的性有差异，男孩可以彻底完成这个断裂，从而实现他对独立、对无所不能的渴望。但由于女孩和母亲的性是相同的，女孩绝不可能与母亲彻底决裂。只要自我定义的经验在很大程度上依然被理解为拒绝母亲因而也是拒绝女性的过程，那么女人，正因为她是女人，她就依然是缺乏独立性的。

比较来说，乔多罗描绘的母职图画则不全是那种无所不能的母亲形象，这个母亲必须被控制，如果不是被支配所控制，也会是被拒绝所控制。在乔多罗看来，婴儿与他或她母亲的联系并不是急转直下地瓦解，并非随着所有的愤怒和报复因而必然发生了这种断然决裂。毋宁说，这个联结是逐渐被侵蚀的，尤其对女孩来说是如此。这一更中肯的分析显示出，对乔多罗来说，衡量男性和女性之间差异是要看他们如何和母亲联系，而对丁内斯坦来说，则是看他们如何与母亲分离。

大体上，乔多罗和丁内斯坦彼此的差异更多的是在所强调的重点不同，而不是在讨论内容上。丁内斯坦聚焦于男人和女人无能的一面，他们没有能力在成人阶段克服他们婴儿时期感受到的脆弱无依，那时他们的幼小生命依赖母亲那种反复无常的女性意愿。乔多罗强调

的则是男人和女人无意识的需要，他们需要在成人阶段复制出婴儿时期所体验到的和母亲的依存关系。丁内斯坦把母子关系看作基本上是病态的关系，而乔多罗则把它看作根本健康的关系。

尽管有这些差异，丁内斯坦和乔多罗都同样坚决主张，双亲抚育能够解决那些单单由女性抚育子女所带来的问题。如果能让妇女不再成为那哭泣的婴儿和愤怒的男人的替罪羊，那么母亲育儿必须变成双亲育儿。为了使妇女摆脱单一的“去爱”的责任，使男人摆脱单一的“工作”的责任，男女双方必须成为平等的父母。按照丁内斯坦和乔多罗的评价，双亲育儿将会彻底打破性别分工。这对男人的要求是，他们“做父亲”的时间应该和女人“做母亲”的时间同样多；这也希望女人在上班时间和男人并肩工作。结果，男人和女人都将成为独立自主的、富于爱心的人，他们在私人领域和公共领域都能同样胜任自如。

对丁内斯坦、乔多罗和双亲育儿观点的批评：基于三点理由，批评者们指出了丁内斯坦和乔多罗的错误。第一，他们批评说，这两位理论家都强调，妇女受压迫的根源是心理的，而不是社会的。^[45]根据丁内斯坦和乔多罗的观点，如果妇女不希望或者不需要承担母亲育儿之责，我们的法律、政治、经济和文化制度必将别开生面。因为法律、政治、经济和文化的强迫，妇女才做母亲；强迫下的妇女不是母亲，妇女把自己看作母亲，这样的妇女才是母亲。然而批评者们坚持以下意见来反驳丁内斯坦和乔多罗，他们说，妇女“希望”或“需要”做母亲抚育子女，这不是由“精神”而是由“物质”决定的，即由这样的具体的社会环境所决定的，如男人在公共劳动大军里明显地得到更高的报酬。在给男人而不是给女人经济报酬的社会，对妇女来说，这样做是有意义的，那就是使她们相信自己是乐意留在家里和孩子在一起，而让父亲“养家糊口”。^[46]如果社会环境是另一种面貌，例如妇女在工作岗位上和男人得到的报酬一样多、甚至更多，妇女就不会再希望和需要做母亲、而会一心在家里带孩子了。

第二，针对他们所理解的丁内斯坦和乔多罗的失误，批评者们提

出反对意见。他们认为，这两位理论家不理解在同一文化之内和不同文化之间，家庭有着多种多样的形式。当丁内斯坦和乔多罗解释前俄狄浦斯阶段和俄狄浦斯阶段时，她们所想到的明显只是有父母双亲的异性恋家庭。仅仅是因为在这种家庭结构里长大的孩子以这种特定方式体验俄狄浦斯情结和阉割情结，这并不意味着在其他家庭形式中长大的孩子都会以完全同样的方式来经历这一切，例如那些单亲家庭、女同性恋家庭、同性恋夫妇家庭以及几代同堂的大家庭里的孩子，他们的经验未必相同。批评者们说，乔多罗和丁内斯坦草率地把她们最了解的特殊家庭称之为“家庭”，仿佛所有的家庭都像她们自己的家庭一样。

第三，批评者们反对丁内斯坦和乔多罗为妇女受压迫而选择的解决办法：创造和维持双亲育儿制度。琼·贝思克·埃尔西坦特别以丁内斯坦为代表，对她提出严厉批评。埃尔西坦说，丁内斯坦相信，妇女控制人与事的欲望不如男人那么强烈。作为她们和母女特殊的依存关系的结果，女孩长大后会成为擅长养育的、感情深厚的、有爱心的人，她们“不像男人那样贪婪，男人是猎手和杀手，是戳破自然母亲奥秘者、是掠夺她的宝藏、施展诡计超越她的限制的人”^[47]。如果妇女的情况的确是如这里所说的，埃尔西坦质疑说，当孩子不再完全由母亲专心致志、精心抚育，所有妇女的那些正面素质，还有男人的那些负面素质，这一切会发生什么改变？在妇女抛弃了育婴一职而由男人代替之后，儿童会变得更好还是更糟？

丁内斯坦对这类质疑的回答是乐观的。双亲育儿对男孩和女孩都将产生正面影响。男孩不再被全能的母亲压倒，他们长大后既不会有控制女人的需要，也不会抑制源于自己内心的女性气质的声音。其结果，男人将有能力铸造和妇女（以及和其他男人）的密切关系而不得受到威胁，而女人将依然是细致体贴、富于同情心的，“即使她们获得公共角色、权威和权力时，情况也不会改变”^[48]。

埃尔西坦对丁内斯坦的回答不满意，她提出问题，倘若男人有能力发展出他们以前曾否认的所有那些非常卓越的女性气质，难道女人就没有能力发展以前她们所没有的那些可怕的男性气质吗？为什么我

们仅设想了好的一面？如果说男人由于照顾其子女而变得更有爱心，那么妇女也有可能因为会在国家大事的议事厅、法庭和医院冲锋陷阵而变得盛气凌人。总之，根据埃尔西坦的看法，丁内斯坦没有问自己，实行双亲抚育制度，所得所失究竟是什么。

埃尔西坦选择丁内斯坦作为双亲抚育观的代表，特别提出批评，而艾丽斯·罗西（Alice Rossi）则以乔多罗作为批评对象。她认为，乔多罗没有认真考虑这一可能，让男人参与抚育婴儿，其结果可能是灾难性的。^[49] 妇女的生理和心理都为她们做好了准备，使她们更能感受到婴儿的需要，因此也能更好地照顾孩子。男人的生理和心理则不然。因此，罗西强调，笨手笨脚的父亲给孩子换尿布，这幅传统的讽刺画或许是有其生物学基础的。^[50]

罗西同样也指出乔多罗的另一失误，乔多罗认为，如果女孩和男孩由双亲抚育，女孩会和男孩一样独立，脱离母亲不再是困难的。罗西再次诉诸于妇女的生物和心理机能，她强调，女孩的女性的身体总是会使她认同母亲，而在这方面，男孩的男性的身体则做不到这一点。即使男女双方共同育儿，情况依然会是如此。这是因为，例如，充溢乳汁的是女性的乳房而不是男性的乳房。罗西也承认，如果给双亲育儿一个实验的机会，把婴儿托付给男性，这或许比双亲一起把孩子交给制度化的托儿所更可取；在托儿所里，目前把人联系在一起的生理纽带会被最大程度地削弱。^[51] 由当爹的扮演“妈妈”角色，这和用奶瓶喂孩子代替母乳一样糟糕。在罗西的评价中，由托儿所职工来替代孩子生理上的双亲，这简直比母职父代还要更加糟糕。

另一位批评者贾尼丝·雷蒙德（Janice Raymond）也对双亲抚育提出了批评，他的批评适用于丁内斯坦和乔多罗两位。雷蒙德认为，双亲育儿对于变形扭曲的社会性别关系似乎是一个合理的解决。“在育儿过程中男性的缺席”正在导致整个世界走向核战和生态混乱——如果丁内斯坦是对的，那么通过各种手段，让父亲至少和母亲花同样多的时间在抚育婴儿上好了。然而，雷蒙德警告说，坚持双亲育儿作为解决人类苦恼的办法，这再一次把男人提升到“拯救者”的地位上。这个解决方式甚至赋予男人比现在更多的权力——不仅在家庭之

外拥有政治和经济权力，而且在家庭内享有个人的和精神的权力。此外，提倡双亲抚育也将再次挫败“女性情谊”、或者说女人对女人的吸引力和女人之间的相互联系。^[52]这种观点所提示的还有，一对女同性恋夫妇不能成功地抚育孩子，或者举例来说，一个单亲妇女在母亲的帮助下，也不能养育一个快乐和健康的孩子。

在雷蒙德看来，主要由妇女来带孩子，这并不是问题。相反，真正的问题在于，这一点正如阿德里安娜·里奇在《女人所生》（*Of Women Born*）中所说，妇女得依据男人的需要，按照他们规定的时间、地点和方式去带孩子。雷蒙德指出，解决俄狄浦斯情结的目标是教育女孩，使她们知道如何使自己的爱恋从女性导向男性。促使女孩拒绝母亲的是，她看到母亲以一种特别的方式爱恋父亲，这种方式是如此特别，她因此推想，一定是男人值得这种爱，而妇女不值得。雷蒙德推论道，如果女孩看到她的母亲以同样特别的方式爱恋其他女人，女孩在成长过程中，对于她自己 and 别的妇女就会有非常正面的感觉。雷蒙德强调，尽管丁内斯坦和乔多罗都认为，女性之间的情感纽带比男性更强也更长久，然而，她们都没有去设想这一情景，强有力的妇女共同加入到关怀的群体里——这些群体有足够的力量支持妇女，给予妇女儿童以她们在别处所找不到的爱。^[53]妇女不需要男人来帮她们带孩子。

3.3 发展女性主义对俄狄浦斯情结的再诠释

朱丽叶·米切尔《精神分析与女性主义》（*Psychoanalysis and Feminism*）：朱丽叶·米切尔并不像丁内斯坦和乔多罗那样关注双亲抚育的问题，但她同样寻求采用潜藏在弗洛伊德著作中“无意识”的女性主义观念。^[54]根据她的理解，弗洛伊德理论并非如一些头脑简单的人所阐明的口号：“生物性即命运”。相反，这一理论表明了社会性的存在是如何从纯粹的生物性的存在里呈现出来的。性心理的发展是对生物性进行“社会阐释”的过程，它并非生物性命运的无情呈现。^[55]米切尔说，尽管弗洛伊德是在一个特定的人群（19世纪维也纳的小资产阶级）里研究性心理的发展，但他的分析对于任何一个人群的性

心理发展都是适用的。然而，米切尔继而指出，重要的在于，应该把弗洛伊德分析中那些特别强调的、附带的特点与其普遍模式、它的本质区分开来。毕竟，这里有一些独特的内容是关于19世纪维也纳小资产阶级性心理发展的，但对诸如20世纪美国中产阶级性心理的发展，它们就不适用。然而，美国的核心家庭，正如维也纳的核心家庭，看来是反映了弗洛伊德所称之为的俄狄浦斯情境（Situation）的。^[56]

当米切尔表示同意弗洛伊德的观点：俄狄浦斯情境是普遍存在的；她意味着，没有对乱伦的禁止，人类社会就不可能存在。米切尔的观点以人类学家克劳德·列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）的著作作为依据，根据列维-斯特劳斯的观点，乱伦禁忌驱使家庭超越其狭窄限制而向外扩展，在它和其它不同血缘的家庭之间建立生育联盟，从而创造一个我们称之为“社会”的广大网络；如果允许在有血缘关系的家庭内部发生性关系，那么家庭就失去了动力。^[57]

正如列维-斯特劳斯所解释的，乱伦禁忌是一个动力，通过禁止在家庭内部发生性关系，强迫人们去组成其它的、更大的社会组织。当然，仅仅是禁止家庭内部的性交是不够的。必须还有一些方式去促进家庭之间建立性关系。列维-斯特劳斯指出，这种促进采取了在不同血缘关系的家庭间建立交换制度的方式——确切地说，就是在男人中间交换女人。如果一个女人受乱伦禁忌的禁止，不能嫁给她的父亲或兄弟，她就会被强行嫁出，和来自她血缘家庭之外的男人结合。如果女人没有被交换出去（嫁出去），血缘家庭单位就会一直在简单的形式里复制自身，我们所知的社会也决不会形成。因此，并不是由于“乱伦有任何生物学意义上的‘不妥’”，所以有乱伦禁忌；它的产生只是因为“交换性的异族通婚这一命令禁止人们走同族通婚的死胡同”^[58]。根据列维-斯特劳斯的观点，在男人中间交换女人，构成了人与兽“决定性的分野”；而米切尔补充说，是男人交换女人而不是相反，这正说明了人类社会的父权制特征。^[59]

米切尔认为，交换妇女这一律法，深深植根于人类的无意识，在个人解决俄狄浦斯情结的痛苦阶段浮现出来。米切尔推论说，因为男

人不再需要通过交换女人来建立社会，俄狄浦斯情结现在可能成为多余的了：

在经济发达的社会，虽然亲属交换制度作为一种残余的方式仍然发生作用，但其它的交换形式——也就是商品交换——占主导地位，居于统治地位的是阶级而不是亲属结构。可以这么说，正是在亲属制度消逝的背景下，生物家庭的意识形态盛行起来。换言之，当阶级社会的复杂性迫使亲属制度衰退时，父母双亲及其子女间的关系担当起主导的角色。^[60]

因为男人不必非得通过交换女人才能使生物家庭彼此联系起来，乱伦禁忌也就不必要了，这是一个使俄狄浦斯情结的创伤更严重的事实。米切尔说，这一可悲的情况只有一个积极的特征，即它表明父权制不具有“社会必要性”，因为社会的建构已经不再依赖男人交换妇女了。^[61]

米切尔分析的局限：米切尔的批评者认为，她的许多分析虽然有益，但依然不能令他们信服。他们说，在讨论精神分析和父权制时，米切尔没有对这样两个问题提供充分的解释：为什么被交换的是妇女？为什么在家庭中享有权力的是父亲？米切尔在弗洛伊德的著作《图腾与禁忌》（*Totem and Taboo*）中寻找答案，弗洛伊德在其中描述了远古神话中对父亲的原始谋杀。图腾是父亲的象征，与之相联系的是两个禁忌，一个是禁止毁坏图腾，一个是禁止乱伦。在神话中，一群兄弟结成团伙，谋杀令他们惧怕和嫉妒的父亲。他们怕父亲，因为他有权力；他们嫉妒父亲，因为他在后宫中拥有女人。杀死父亲之后，这伙兄弟深怀犯罪感，不知道用什么来替代父亲的律法，因此他们共同重建了父亲的两大禁忌。弗洛伊德评论说，这些兄弟们对图腾禁忌的重申“完全建立在情感动机”上，而他们对乱伦禁忌的重申则既有“实际”的考虑、也有感情的考虑。

性欲望不能使男人联合，只会使他们分裂。尽管兄弟们曾联合一致，以便除去他们的父亲，但就拥有女人而言，他们彼此都是竞争对手。他们中的每个人都希望能够像父亲一样，自己拥有所有的女人。在这种群体对群体的激烈争斗里，新的社会组织必然瓦解，因为他们谁也不具备那种压倒一切的力量，以至于能够成功地取代其父亲的位置。因此，这些兄弟们没有其它选择，也许直到他们经历了很多危机之后才明白这一点；如果他们和平共处建立起对乱伦的禁忌，那么他们就可以以此宣布，大家都放弃女人，这些女人是他们的欲望所系，也曾经是他们处死父亲的主要动机。^[62]

总而言之，这些兄弟必须克制自己，以免乱伦；惟有乱伦得以避免，他们共同享有既得利益的父权制度才会蓬勃发展。

尽管米切尔的批评者倾向于不理睬这个原始弑父的神话，把它仅仅当作神话而已，但许多人的确承认这个神话的力量。在人类社会中，父亲所象征的意义也许的确是具有普遍性的，它象征超越、成功伸张个人意志、在某种意义上“当老板”的欲望。父亲（这里米切尔借用了拉康的话），“他是那个最终有能力说‘我就是我’的人”。父亲在“象征秩序”里代表着成功，他是从困惑和斗争中挣脱的人。他头脑清醒，有远见又有权力。因为他能够说“我就是我”，所以他能按照事物的模样给它们命名。^[63]

米切尔指出，超越的父亲和无所不能的家长，其形象虽然诱人，但这个形象也是压迫性的。既然俄狄浦斯情结是父权制度的一种表达工具，那么必须找到一种东西来替代它。米切特的看法意味着，肯定有什么方法可以给个人提供“文明教养”、使他们进入有秩序的社会，而这种方法不是以压迫妇女为前提的。^[64]

著名的女性主义人类学家和理论家谢里·奥特纳不同意米切特的必须摧毁俄狄浦斯情结的观点。按照奥特纳的看法，“俄狄浦斯情结是关于个人发展的理论中的一部分。它是强有力的，是有着重要意义的、非同寻常的辩证理论：通过……和象征着爱、欲望和权威的人物

进行斗争并且最终取而代之，个人在这个过程中成长起来。作为一个普遍性的结构……（没有依附于特别人物的社会性别的结合关系），那就不必去安排（……或许也没有可能）这一过程。”^[65]奥特纳作出理论总结说，因为社会性别结合关系（gender valences）是一个历史的积淀物，它们也是可以改变的。随着社会性别结合关系的改变，俄狄浦斯这个过程也可以从现行的父权制议程中解放出来。^[66]换言之，不存在这样的律法规定，即“男性特性”（maleness）和“女性特性”（femaleness）必须如此理解，或者说只有用这样一种方式去理解：“男性”必须享有优于“女性”的特权。

在展开她的论点时，奥特纳坚持认为，人们把权威、自主性和普遍性归之于男性的，而把爱、依赖和个别性归之于女性的，但这些对于俄狄浦斯情结并不是最重要的。社会性别结合关系仅仅是儿童接触男人和女人的经验的结果。社会如果改变儿童接触男人和女人的经验，也就会改变他们关于“男人特性”和“女人特性”的观念。那么，这是不是意味着乔多罗和丁内斯坦所呼吁的双亲抚育将给我们提供一个俄狄浦斯老故事的新版本？或者说，目前的社会性别结合关系偏袒一性，排斥另一性，因此，我们的社会必须进行比双亲抚育更激烈的变革，以铲除这种有害的社会性别结合关系？例如，我们必须进入玛吉·皮尔西在《时间边缘的女人》中所描绘的“马塔坡依赛特”世界吗？在这个世界，儿童是子宫外受孕所生，由三个母亲喂养（两个男人一个女人或者两个女人一个男人）。换言之，改变社会性别是像奥特纳、乔多罗和丁内斯坦所指出的那样容易，还是像米切尔所指出的那样困难？米切尔著作的力量在于她的信念，她坚信，在基于社会性别建立起来的社会的和象征的角色，其初始原因在人类的心理中隐藏得非常深。把现行的抚育制度改变为双亲抚养，这一安排也许并不能改变我们的男女观念。正如米切尔所指出的，我们也许不能不冒险进行一场革命，颠覆整个俄狄浦斯过程。

4 社会性别女性主义

如同精神分析的女性主义者一样，社会性别女性主义者（有时也被称为文化女性主义者）对将女性心理与男性心理区别开来的那些差异感兴趣。然而，与精神分析的女性主义者不同，社会性别女性主义者并不强调男孩和女孩性心理的发展。如果说她们也强调儿童在某个特定方面的发展的话，这个方面我愿意称之为男孩和女孩道德心理的发展。根据社会性别女性主义者的观点，在成长为男人和女人的过程中，男孩和女孩习得了带有特定性别的价值和美德，这些价值和美德（1）反映了男人生命中独立的重要性和妇女生命中联系的重要性；（2）在父权制社会，这些价值和美德赋予男人权利的同时剥夺了女人的权利。因此，可以提出的一个问题是，如果妇女采用男性的价值和美德、男人采用女性的价值和美德、或者每个人都将男性价值美德与女性价值美德相结合，如果这样的话，对妇女解放是否最有利？如果对这个关键问题的回答是，男人和女人应该共有一种道德，而这种道德应该包括女性美德价值和男性美德价值平等的融合，那么，将由谁来在男孩和女孩中进行这种道德教育呢？双亲抚育制度是在一切方面、包括道德实践方面达到性别平等的最好手段吗？或者说社会性别女性主义者应该提出别的方式来达到这一有价值的目标？

4.1 卡罗尔·吉列根：《不同的声音》（*In a Different Voice*）

根据卡罗尔·吉列根的观点，男人对分离和自主性的重视导致他们发展出一种道德理性（和思考）的风格，这种道德理性强调正义、公平和权利。与之对比，妇女重视的是关联和关系，这使得她们发展出另一种道德理性（和思考）风格，这种道德理性强调具体的人的渴求、需要和利益。吉列根假设，妇女的道德风格和男人的一样有充分根据，她指出，大多数道德发展理论的专家错误地把男性的规范与人类的规范相比，用以衡量妇女和男人的道德发展；他们因此错误地做

出这一结论：妇女在道德上不像男人那样发展充分。然而，在吉列根看来，这样的表象并不构成现实。她争辩说，不是妇女应该改变，而是用来评价妇女作为道德的人的发展标准有问题，这种标准必须改变。^[67]

吉列根认为妇女的道德语言正如男人的一样富有意义，为此论断辩护，她选择她的哈佛大学导师劳伦斯·科尔伯格（Lawrence Kohlberg）作为批评对象。根据科尔伯格的观点，道德发展包括六阶段，这是一个可测量的过程，儿童必须经由这个过程，以成为能够完全承担道德责任的人。第一阶段是“惩罚与顺从取向”。要避免惩罚的“大棒”或者接受奖赏的“胡萝卜”，儿童按照他或她被告知的那样做。第二阶段是“工具性的相对主义取向”。基于有限的互惠原则（“你替我挠背，我就替你挠背”），儿童做能够满足他或她自己需要的事情，偶然也满足他人需要。第三阶段是“人际关系协调阶段或‘好小子—乖女孩’取向”。由于渴求他人嘉许，青春期少男少女服从流行的道德观念。第四阶段是“‘法律与秩序’取向”。年轻人开始承担他或她的责任，表现出对权威的尊重，为既定的社会秩序本身而维护它。第五阶段是“社会契约法律取向”。成年男女采取了本质上是功利主义的道德观点，据此，个人可以做自己想做的事，只要在这个过程中不伤害他人。第六阶段是“普遍的伦理原则取向”。成年男女采取本质上康德式的道德观，这一观点提供了普遍适用的道德视角，它足以对任何传统的道德展开批评。成年男女在这个阶段，他们不再是被自我利害、他人意见或道德法规的力量所控制；而是通过自我规范、自我恪守诸如正义、互惠、尊重个人尊严等普遍原则，来支配自己的行动。^[68]

吉列根不赞同科尔伯格的六阶段论衡量尺度，其原因并非是她认为科尔伯格的论述毫无价值，而是由于参加测试的女孩和妇女很少有能通过第三阶段的。吉列根担心，人们会这样来解释这个奇怪的结果，把它看作对弗洛伊德论断的肯定；弗洛伊德就认为妇女在道德发展上不如男人充分。吉列根决定去证明：妇女在科尔伯格的测试中得到低分，这不能证明妇女进行道德思考的能力弱。她的假定是，妇女

在科尔伯格测试指标上表现不佳，不是因为妇女有问题，而是这个标准的设计有问题。按照她的评价，这里建构的标准不对，它是用来衡量男人的道德思考方法的。其结果是，科尔伯格的衡量尺度听不到妇女的道德声音。吉列根说，解决这个问题的办法并非是建构另一个尺度，用衡量女人的道德思考方法的标准再来衡量男人和女人，妇女可以因男人达不到标准而幸灾乐祸。确切地说，解决方法是发展一个能精确地评估男人和女人道德发展差异的尺度。但是，为了设计出这样的尺度，吉列根指出，研究者必须重视社会性别如何影响道德思考过程。

吉列根迫切希望更深入地理解妇女做出道德决定的方式，为此，她进行了一项实验研究；有29位怀孕妇女参与，其中每个妇女都处在决定是去还是不去流产的过程中。吉列根在她们思考决定时与她们访谈，她还访问了其中几位后来做了流产的妇女。吉列根最后得出结论，无论这些妇女的年龄、社会阶级、婚姻状况和种族背景如何，这些妇女中的每一位都表现出对道德问题的思考；她们的思考方式与经历过科尔伯格道德发展测试的男人相比，有着显著的不同。她们不是运用一种分析的方法去处理流产问题，好比去解一道数学题那样，“估算”到底谁的权利更重要、是胎儿的权利还是妇女的权利。在吉列根的研究中，这些妇女是把流产问题当作人的关系问题来处理的。她们强调关于胎儿命运的决定将会发生何种影响，它不仅影响胎儿，而且会影响到她们和自己的配偶、父母、朋友等人的关系。吉列根也注意到，在她的流产研究中，每个妇女都是在道德判断的三个水平之间变动；首先是寻求决定，然后是证明这样做有道理或者为自己或其他人开脱。不能和这个流产决定达成充分妥协的妇女要么是卡在了道德判断的第一个水平上，要么是卡在第二个水平上。在水平一，道德判断的行为人过分强调了她自己的利益；在水平二，该行为人过分强调了他人的利益。与之大为不同的是，处在道德判断的第三个水平上的妇女能够平静接受自己的流产决定，在水平三，道德判断的行为人在她自己的利益和其他人的利益间创造了一个平衡。^[69]

吉列根越是深入地反省她所访谈的29位妇女的话，她就越有能

力描述出道德判断水平一、水平二和水平三模式之间的差异。她说，在水平一，妇女关心的惟一对象是自我。这个自我是深受困扰、脆弱无力而绝望的自我；它是如此惧怕受伤害，因此它宁肯选择孤立而不是联系。正如吉列根流产研究中的一位妇女所指出的：这是首先考虑生存的自我：“我认为人们首先要为生存奋斗。我想这是最重要的事，比偷盗更重要。偷盗可能是错的，但如果你不能不偷东西、甚至杀人，只有这样你才能活下去，那么这就是你应该做的事……我认为，保存自身，这是头等重要的事情。它成为生命中的当务之急。”^[70]不奇怪，吉列根观察到，她的有些调查对象认为婴儿将来会爱她们，这将帮助她们活下去。然而，在挣扎做出流产决定时，其中许多人都认识到，一个婴儿，就像她们自己一样需要爱，这是一个脆弱的小生命。她们慢慢开始重新解释自己的动机，把自我的利益说成是自私自利。例如，一个17岁的少女最初想到把孩子生下来，以此减轻自己的孤独；最后还是决定，这么做是不对的，因为她并没有任何谋生手段，无力抚养婴儿。她说：“我想做的事是要这个婴儿，但我觉得我应该做的、也是我必须做的却是马上去流产；因为有时候，你想做的事不见得是对的。有时，必须做的事摆在你想要做的事情前面，因为后者并非导向好的结果。”^[71]

像这位17岁的女子一样，任何妇女要实现这个转变，从“意愿”到“必须”——从“一意孤行的‘自私’”到“道德选择的‘责任’”^[72]，在吉列根看来，她们都有可能显现出道德判断第二个水平上的风格。出于建立或保持与他人关系的欲望，妇女会开始集中考虑他人的利益，而不是她自己的利益。在很多方面，停留在道德判断第二个水平上的妇女是传统的、贤妻良母式的女人，她们把善和自我牺牲等同，力图克制自己的欲望而服从他人的意愿。在某些极端的个案中，这样的妇女倾向于相信，做自己想做的事情，那总是“自私”的。

吉列根在她的研究中提供了这样一个例子，这里，一位妇女想要把孩子生下来。而她的情人不顾其意愿，要她去做流产。由于这位女子既想要孩子，又想要情人的赞同，她发现自己处在一个两难的道德

处境。一方面，让胎儿流产，这是“自私”；但她因此会满足她的一个意愿，得到情人的赞同。另一方面，不流产，这也是“自私”的；她因此会满足她的另一个意愿，得到孩子。这位妇女的推论是，无论她决定做什么，都会造成伤害：要么是情人，要么是胎儿。最后，她决定还是做流产。她安慰自己说，这实际上不是她的决定，而是她的情人的决定。可是，她怨恨情人的这个“决定”，这个怨恨逐渐变成愤怒，令她对彼此的关系完全失望，可正是为了这个关系她牺牲了她的孩子。^[73]

思考这位女子流产的决定，吉列根推论说，女人只会在达到那个毁灭性的沸点之前压制自己的需要。吉列根指出，要避免成为满怀怨恨、愤怒甚至是仇恨的人，妇女需要超越道德判断的水平二，进入水平三阶段。在这个阶段，她能够既考虑自己的利益，也重视他人的利益。当一个妇女在道德判断时进入这个第三阶段，以流产决定为例，这一决定变成她必须做出的选择，她将按照如何能最好地照顾三者利益来做决定。这三者包括胎儿、她本人以及任何可能会因她的决定受到深刻影响的人。在吉列根的研究中，一位妇女正是这样解释她的流产决定的，她的选择是这样：“我不会为讨好自己、讨好孩子或者讨好这个世界去要这个孩子。我不需要通过这个孩子去偿还想象中的对世界欠下的债务，我认为把一个孩子带到世上、用它来达到那种目的是不对的。”^[74]吉列根指出了这位妇女从道德判断的第二水平向第三水平发展的特征，她称之为由善到真（from goodness to truth）的转变。妇女在这个阶段完成了转变，从仅仅是取悦他人——做传统上善良贤淑、总是自我牺牲的妇女——转向真诚地认可自己的需要，把自己的需要当作任何关系中的组成部分。

很清楚，在吉列根的评价中，妇女道德判断的模式一点也不比男人差，它仅仅是不一样罢了。不仅如此，而且，吉列根强调，道德行为者，作为个人或者作为群体（如“妇女”）的一个成员，尽管这个行为者可能另选某一种道德方式；然而，道德发展充分的行为者有可能具备非常显著的能力，既能讲述关怀的语言，也能讲述公正的语言，两方面都同样出色。如果吉列根对道德发展的研究就停留在这个

观察结果上^[75]，我们有信心做出结论，对她来说，道德上雌雄同体（*morally androgynous*）的人就是一个模范的道德行为者了。然而，继《不同的声音》之后，吉列根在文章中提示，毕竟，理想道德的思想家应该是更多地倾向于关怀而不是公正的伦理学。在文集《描绘道德版图》（*Mapping the Moral Domain*）一书中，她对这一问题表示了相当的关注：在今天青春期男女中，有相当大比例的人认为：“倾向于以关怀为中心的解决方式或包括解决问题在内的策略，这些都是乌托邦的想法，或者说这些已经过时了。”^[76]在吉列根看来，由于我们的文化过分重视科学、客观和理性的思考，因此老师总是告诉学生，在进行道德思考时要用头脑而不是心灵。吉列根怀疑这种方法对儿童的道德发展是否明智，她指出，在很多方面，儿童似乎比成人更有道德。这恰恰是因为儿童对家庭成员和朋友的强烈依恋，他们不仅真正关心这些与他们相关的人的感情、意愿、需要和利益，而且依据这些感受来行动。在长大成人后，女孩比男孩更有可能成为这样的人，她们继续把他人的利益放在首位。恐怕不能把妇女的这一特点看作她们在道德上劣等的标志，而应该认识到，这正是妇女在道德上深刻成熟的表现。

4.2 内尔·诺丁斯：关怀、妇女、邪恶

像吉列根一样，社会性别女性主义者内尔·诺丁斯指出，妇女和男人讲的是不同的道德语言，而我们的文化却支持男性的公正伦理，而不支持女性的关怀伦理。诺丁斯说，尽管妇女也能和男人一样讲述公正的语言，但这个语言却不是妇女表述伦理道德的母语。的确，妇女似乎是从一扇“不同的门”进入道德领域的，这与男人不一样。诺丁斯不那么关注“原则和命题”，还有那些“诸如正义、公平和公正的术语”；她所关注的问题更多地是在于“人的关怀和对关怀的记忆，还有被关怀的含义”。^[77]作为结果，妇女进行道德判断的方式与男人相比远非是“理性的”，而是非常“情感”化的。例如，诺丁斯说，当妇女面对生命垂危的孩子，决定做进一步治疗时，她不可能像处理一道数学难题那样来对待这个完全个人化的决定。相反，这位妇女会

努力辨析，怎么做对孩子最有利；她宁肯考虑自己的“感觉、需要、印象和……个人对理想方案的感觉”^[78]，而不是什么道德公理和定律。她的目标是使自己能完全站在垂危的孩子一边，替孩子着想；如此，她的决定才能真正成为她和孩子的共同决定。

诺丁斯坚持认为，伦理道德就是关于个别具体的关系，这里“关系”意味着“一组安排好的对子，这些对子是从描述成员间感情——或主观经验的原则中产生的”^[79]。在一切顺利的情况下，得到积极关怀的一方接受另一位关怀者的关怀行为，同时接受者与关怀者分享他或她自己的热望、评价和成就。关怀并非仅仅是一般地让人感受到好意，予人以人性的对待；也不只是被人关心，而我们和这些人没有具体联系。一个母亲关怀孩子，而一位衣食无忧的美国妇女“关怀”和她从未谋面的索马里饥谨中的难童，这两种关怀有着根本的不同。真正的关怀要求积极地在具体个人中建立联系，仅仅是好的动机是不能达成这种关怀的。

和吉列根不同的是，诺丁斯确定无疑地指出，关怀伦理不仅与公正伦理不同，归根结底，它比公正伦理更好。据她判断，我们必须拒绝那些作为我们伦理行为主要指导的规矩和原则，还有那些与之相随的普遍化的观念。在她看来，人的关系不是关于个人的抽象权利，而是关于特殊的个人的具体需要。不过，诺丁斯也对她所排斥的“普遍的”和她所肯定的“特殊的”作了限定。她指出，她不是要做相对主义者，因为在“关怀态度”中确实有普遍性的因素，这些支撑着她的伦理学。儿童对关怀的记忆并非为他或她个人所独有。事实正相反，所有人都有可能存有这种记忆。“的确，我要指出的是，为目前其他人的利益而行动的动力是天生固有的。它潜在于我们每个人之中，等待我们在持续不断的关怀的关系中逐渐使其得到发展。”^[80]

由于我们关怀和被关怀的记忆也会消逝，诺丁斯强调，必须通过教育来增强我们那种关怀的自然倾向。她注意到，我们最初的关怀经验来得容易，几乎是下意识的。我们从推动我们的自然关怀出发去帮助别人，因为我们愿意这么做：“自然关怀的关系将被看作人的处境，我们自觉或不自觉把它看作‘善’的。它是我们怀着热望努力奋斗的

处境，它也是我们对关怀的渴求——希望置身于这种特殊关系里——这种渴求对我们成为道德的人提供了动机。我们希望成为道德的人，以便继续生活在这种关怀的关系里，增强我们作为关爱者的理想自我。”^[81]母亲精疲力竭时，小男孩帮她叠衣服，因为她是他妈妈。他希望和她建立这样的联系，让她知道自己是妈妈的帮手。进入青春期后，这位小伙子从前对妈妈表达关怀和被妈妈关怀的记忆，这些记忆涌流，使他“感觉”、让他相信“我必须”这么做。^[82]“回想”他的儿时“感受”，他选择推迟去晚会的时间，以便帮助母亲。这时，伦理关怀的深刻自觉取代了自然关怀的自发性。

我们也许注意到了，诺丁斯并没有把道德发展描述为伦理关怀取代自然关怀的过程。尽管伦理关怀要求自觉的努力，而自然关怀不要求这一点。诺丁斯不同意哲学家康德的观点：伦理关怀胜过自然关怀，原因是做我们应该做的事情和做我们想要做的事情比较，前者比后者更好。^[83]与康德相反，诺丁斯论辩说，我们的“应该”（oughts）是建立在我们“想要”（wants）的基础上的。她写道：“建立在关怀上的伦理努力保持关怀的态度，它因此是依赖而不是优越于自然关怀的。”^[84]道德并不是要通过肯定他人需要的过程来肯定某人自己的需要。当我们做出道德的行动（从事伦理关怀），我们是用这一行动来满足我们“根本和自然的欲望，那就是希望建立和保持彼此相关的联系”^[85]。当我们的利益和其他人的需要相冲突时，如果说这时我们有任何“责任”，这个责任并不是对他人的义务，而是我们自愿接受的义务，即是我们自己力图要尽己所能成为有道德的人，我们自己想要彼此关联并保持联系。我们满足他人的需要不仅仅是因为有一种倾向驱使我们这样做，也不是因为理性指导我们说必须如此，而是因为通过思考反省，我们选择这样做。

除了这部讨论关怀的著作之外，诺丁斯还写了一本论邪恶的书；在其中，诺丁斯指出，妇女比男人更有能力抵挡邪恶。根据她的观点，妇女对邪恶的理解是具体的，而男人对邪恶的理解则是抽象的。对妇女来说，一个邪恶事件就是一个有害的事件、有人因此受到伤害。而对男人来说，一个邪恶事件就是打破规则的事件——违背了上

帝的诫律或国家法律。诺丁斯希望以具体的恶的经验来替代抽象的恶的理念，理念把恶看作罪恶、过失、不洁和错误；而经验则是指这种恶“造成危害或威胁要造成危害”。^[86]诺丁斯坚持认为，铲除邪恶不是关于惩罚罪人；相反，这是关于减轻痛苦、分离和无助，这种痛苦、分离和无助通常是婴儿特有的感受。邪恶就是在困难时刻孤立无援、与世隔绝。而打破隔绝状态的方式则是建立关系。

为了进一步阐明“男性”理解中的邪恶观念和“女性”理解中的邪恶经验之间的区别，诺丁斯用了多丽丝·莱辛（Doris Lessing）在《睦邻日记》（*The Diary of a Good Neighbor*）中讲的一个故事来解释。在莱辛的故事中，有一位非常成功的小说家、杂志编辑，她名叫简。简试图帮助老太太莫迪，使她的痛苦得到缓解；这位老太太有90高龄了，瘦得皮包骨头，邋遢，没有社会地位。简的努力得到几位女护士和护士帮手的协助。她们与把莫迪仅仅看作“病例”的男医生不同，这些女人认为，莫迪是独特的个体，她在与老年的衰弱和疾病的折磨进行抗争，她需要大家帮助。诺丁斯思考着这些妇女为莫迪提供的治疗服务，她注意到，这里，没有任何人在病人的痛苦中找到了什么“意义”，因为痛苦并没有教育价值。也没有任何人谈到“上帝的意志”，仿佛莫迪的痛苦是她必须为她的“原罪”付出的代价。相反，她们只是致力于“减轻她的痛苦，缓解她的孤独，而且，尽她们所能做到的，保持她的自主性”^[87]。对于治疗和看护莫迪的女性来说，邪恶就是“蓄意或疏忽的失败”^[88]，没能帮助某人，而这个人身体被病痛摧残，精神遭受痛苦，作为人的尊严陷入危险境地。

在《妇女与邪恶》（*Women and Evil*）和《关怀》（*Caring*）的篇章里，交织着诺丁斯的关系伦理学，诺丁斯相信，妇女先天具有这种伦理倾向。在讨论贫穷的邪恶的过程中，诺丁斯发出呼唤，在所有人类冲突的根本基础上结束那种彼此不相关的、二元对立的思考。我们总是把贫穷这种邪恶看作“被压迫者”对“压迫者”这种黑白对立的斗争，因此，有些人就会谴责说，贫穷是因为懒惰、遗传弱点或者是穷人的原罪；而另有一些人则归咎于富人的冷漠、无情或罪恶。在这两种情况里，人们的看法都是一种未经反省的定型观念，它扭曲了

事物的本质；它所提出的实际问题和解决办法都是不完整的。

诺丁斯反复提示，那种“我们对他们”的思维常常使得富人（或相对富裕的人）去谴责穷人，说穷人的饥饿、疾病和孤独都是咎由自取或自作自受。在我们这个社会，指责受害者的态度如此流行，甚至有组织的宗教也加入到这场批判“卑劣”的穷人的喧嚣中。衣衫褴褛的圣人也许希望上天堂的荣幸，但是流浪女子和无家可归的男人不需要申请上天堂。对这种毁灭性的现实，解决方式不是穷人反叛有钱人并成为有钱人；也不是让富人变得和穷人一样。相反，解决的方式是穷人和富人走到一起，让植根于这一信念——贫穷是人类处境中不可根除的特征——中的谎言暴露于世。诺丁斯发出号召，妇女应该在这里发挥引导作用，她们应该去填平使受压迫的穷人与压迫者富人分离的鸿沟。因为数世纪以来，妇女就是在“她们自己家庭中和压迫者一起，过着受压迫的生活”^[89]。妇女在她们有权力的丈夫和无权力的孩子们之间居中调停。妇女缺乏政治上、经济上的权力，但她们学会了如何“说服、恳求、呼吁和同情、解释、奖励；最重要的是，她们善解人意，可以把最有可能与现实协调起来的动机归之于争论的双方”^[90]。如果有什么人能够让穷人和富人走到一起，诺丁斯认为，那就非妇女莫属，她们的幸存依赖于她们的这一能力，她们有能力在弱者和强者之间达成爱的妥协。

正如贫穷一样，战争是另一种邪恶，诺丁斯追根溯源，将之归为一个道德上扭曲的世界观。自荷马（Homer）的《伊利亚特》（*Iliad*）诞生，对战争英雄的赞美就开始了，这种赞美非常矛盾，它一方面肯定希腊的理性和克制，另一方面又歌颂其非理性和暴力，两者矛盾地融合为一。西方哲学不是挑战这种战争英雄和其盲目计划，而往往引以为荣。的确，甚至如威廉·詹姆斯（William James）这样的哲学家也不脱此俗，他曾寻找战争在“道德上的对等物”，即“那些如同战争一样可以普遍地告诉男人的英雄事物”^[91]；但他也依然称颂战士的那些美德：无畏、斗志旺盛和勇猛。詹姆斯曾怀疑，做僧侣未必比当战士在道德上更美好，他最初选择了与苦修的理想相对的从军生活。惟有在他设法重新考虑英勇而不是“柔弱”意义上的苦修生活，惟有

在这之后，詹姆斯才提出了令人信服的反对战争、代表和平的观点。倘若这个僧侣和战士一样，以男人的气概从事他的事业，他的道路正是应该效仿的道路，因为这里没有无意义的流血。为了对自己感觉好，男人据说是必须奋斗，无论对他本人或者其他人来说要付什么样的代价，都要履行他所认知的责任。如果男人是战士，他就要效仿与最凶恶的敌人做斗争的士兵。如果他是僧侣，他就要效仿承受了最大苦难的殉道者：“要通过选择达到极致，无论是战争或和平、贫穷或财富的极致，这些都要求奋斗；为达到极致而奋斗已经成为男子气概的标志。”^[92]

在诺丁斯看来，紧张斗争的目标是分裂人们，它使一些人成为“胜利者”，而另一些人成为“失败者”；没有以联合为目标的共同努力，没有用这种努力去取代那种斗争，战争不会被抛弃，和平也不会到来。只有在目前还未被理解的关系伦理的艺术、团结工作以维持联系的艺术盛行开来，人们才有得到和平的机会。事实并不是妇女们不奋斗，她们也奋斗。区别是在于当妇女斗争时，她们并不抱有坚决征服外部敌人或内部魔鬼这种不现实的目的，而是继续尽其所能，争取达到现实目的：“一个女人知道，她决不可能在与灰尘的斗争中获胜，她不能不日复一日地给家庭成员做饭（历史上还没有哪顿饭是少得了的），她每年都要照料园子，在大多数情况下她都无法克敌制胜，却必须善待对手，克制、宽容，以利和睦相处。”^[93]她知道要让她所爱的人幸存，这有时是依赖她和她的敌手的良好关系；她也同样懂得坏的关系——最典型的莫过于战争——不能真正解决“我们对他们”这种二元对立里面的问题。

关怀不会产生竞争。努力成为优胜者，这种易招嫉妒的竞争在希腊人追求卓越的观念里就潜藏着了，它不鼓励关怀。与古希腊时期相反，我们社会里流行的竞争迅速导向敌意，而敌意引发灾难。诺丁斯坚持认为，为了避免战争，我们必须停止那种争当“第一名”的努力，取而代之的是，用良好的人类关系来满足自己。

诺丁斯认识到，我们不能铲除所有的邪恶；我们与自己的同类、与围绕我们的客观事物相分离，邪恶首先是从这个分离中产生的。我

们只能接受我们自己嗜好邪恶这一事实并与之斗争，以此来减轻邪恶。诺丁斯说，假定这样一个情形：如果你不找到你的孩子，她在一个小时內就会遇害；而你面前有个男人，他知道她在哪儿却不肯告诉你。你能够和愿意去“折磨”他，从而逼出口供吗？诺丁斯承认，就拿她来说吧，她将会接受这个“挑战”。^[94]但是她问自己，这是违背她“不做恶”原则的一个例外，它会不会导致接踵而来的一系列例外？而这些例外的总和必将否定她的“不做恶”的原则，而她又正是在这个原则上建立了自己的道德。

为了回答这个令人困扰的问题，诺丁斯转而提到一个故事，西蒙·威森赛尔（Simon Wiesenthal）的小说《向日葵》（*The Sunflower*）。在小说中，一个年轻的犹太男子作为西蒙本人出现，他来到一个纳粹分子床边。这个纳粹深受内疚折磨，濒临死亡，他哀求犹太人西蒙，请求他的原谅。西蒙抵抗着内心的同情和厌恶，然后离开了，一句话也没有说。西蒙请他的读者扪心自问并回答这个问题：“如果你在我的位置，你会做出什么？”他的选择留下的记忆萦绕心头，挥之不去，西蒙要求我们努力面对原谅的限度和必要性。

正如诺丁斯所看到的，因为西蒙象征性地看待自己，把自己看作犹太人的代表，他不能从关系的角度来考虑他所面临的处境；他眼前的状况牵涉的是，一个和他一样的同类向另一个同类寻求原谅。“把我们彼此和我们自己都看作象征”，诺丁斯指出“这是……使我们有能力持续地制造痛苦的部分原因”^[95]。西蒙拒绝了纳粹所恳求的原谅，这只是徒然增加痛苦和邪恶。的确，根据诺丁斯的看法，西蒙只有真正原谅纳粹，他才能与现存世界的邪恶战斗。如果我们的原谅不是基于我们对他受苦的同情，而是因为某种上帝赋予的责任，例如，这个责任要求我们如此，那么，引发我们行为的动机仍然是不恰当的。我们寻求与上帝而不是与我们面前的同胞保持关系，我们把他看作比我们自己道德上低劣的同类。如果西蒙原谅这个纳粹，仅仅是因为他有责任这么做，他就不会去克服他自身内的那种根本的分离因素，正是这种分离导致了像大屠杀那样的邪恶。那位纳粹想得到赦免，他的哀求是指向西蒙这一个别的人，而不是一般的犹太人；这恰

恰是因为，他想和西蒙建立一对一的关系：“他需要一个真正的人的回应。”^[96]在诺丁斯看来，西蒙哪怕仅仅是对着纳粹喊出来、哭泣或是冲着他大吼，这也算建立了某种关系。诺丁斯解释道：“然后，他们每个人都会逐渐认识到，他们的处境充满了恐怖。他们双方都将看到，自己也会犯下不可告人之罪行；既然这个可能在双方都存在，对抗犯罪可能的责任也是双方共有的。”^[97]

诺丁斯得出结论：面对其他遭受痛苦的人类同胞，无论受苦的是男人、女人还是孤独无助的儿童，当我们的灵魂在他们的哭喊前麻木不仁时，我们就是向邪恶屈服。邪恶不是抽象现象，它是具体现实，这种现实至少采取了以下三种形式中的某一种：

1. 造成痛苦（除非可以表明，这么做会或者至少有可能会使受害者避免将来更大的痛苦）。

A. 导致分离的痛苦；

B. 忽视关系，分离的痛苦随之而来，或者那些被分离者因此丧失人性；

C. 蓄意或无意地造成对方的孤独无助；

D. 精心炮制各种神秘化的系统，加剧无助的恐惧，或致力于维持这种现实。^[98]

诺丁斯说，这些行为都是邪恶。我们给彼此带来痛苦或造成彼此分离无助，无论多么高尚或“善良”的动机都不能证明这样做是合理的。男人必须学习妇女早就明白的这一点：“当某个具体的人表达友好或需要而伸出手臂时，一旦你拂袖而去，你的灵魂就泯灭了。”^[99]伦理是要克服痛苦、分离和无助，这个任务要求人们作为同类彼此关联，人们作为同类的善要求这种社群意识。

4.3 对吉列根、诺丁斯关怀伦理学的批评

在《不同的声音》序言中，吉列根宣布，她的意图不在于做出基于生理性别的概括，她并不是想说这样的话，例如所有男人而且只有

男人赞同公正伦理，而所有女人也只有女人赞同关怀伦理：“我描述的不同声音不是以社会性别、而是以主题内容为特征的。它与妇女的结合是一种经验上的观察。我主要是通过妇女的声音来追溯它的发展。但是这种结合不是绝对的，这里呈现的男性和女性声音上的对比是为了强调两种思考方式的差异，集中考虑的是诠释的问题，而不代表着对任一性别做出概括。”^[100]然而，批评家们注意到，即使做出关于男女道德的基于生理性别的概括并不是吉列根的目的，她的文献例证和研究数据仍然传达了这样的观念：男人注重权利、要求和自己感兴趣的需要，还有严格的职责、义务、负担以及对自主性的明确规定；而妇女关注责任、设身处地替他人着想的重要性；她们表现出对亲密关系的关心、有爱心和提供帮助。所以，吉列根必须为她的著作引发的激烈辩论承担某些责任。

首先，这些争论集中在吉列根的研究方法上，批评者们指责她说，还有很多应该考虑的问题她都没有涉及。他们指出，在吉列根的流产研究中，那些妇女出自各种不同的种族和社会阶级背景，她们的年龄变化在15~33岁之间，她们的婚姻状况和教育背景也不相同，吉列根应该探讨这些差异对她抽样调查的妇女们道德判断的方式有什么影响。例如，她应该提出问题，非洲裔妇女“道德”上是否更接近非洲裔男人而不是白人妇女。^[101]批评者们认为吉列根的缺点还在于，她没有提出男人对待流产的态度（即在她的抽样调查中，那些被调查妇女的情人、丈夫、父亲和朋友们的态度），还有这些人的态度与那些妇女们有哪些相同和差异。一位“支持生命”反对流产的妇女可能会与“支持生命”反对流产的男人看问题的方式一样，她会拒绝“支持选择”赞同流产的妇女对这一问题的看法，这和她看问题的方式完全不同。在批评者看来，吉列根在她的流产研究中没有注重这些妇女的差异，这是一个标志；尽管她自己不承认，这个标志还是显示，她实际上依然执意于确立这一点：男人的道德判断与妇女的不一样。在某种程度上，她选择有意忽略那些会削弱她的假设的事实，以免使她的分析复杂化。

其次，由吉列根著作引起的争论集中在这一点：把妇女与关爱的

伦理相结合有什么消极后果。批评者们指出，即使妇女的确是比男人更好的“关怀者”（无论出于什么原因），但把妇女与关怀的价值结合在一起，这在经验、伦理或政治上依然是不明智的。把妇女和关怀联系在一起，这就是提倡妇女天生擅长关怀的观点。被提倡的还有：因为妇女有能力关怀、一向关怀别人，那么她们应该承担关怀责任，无论这需要她们自己付出什么代价。

在《女性气质与主导控制》（*Femininity and Domination*）一书中，桑德拉·李·巴特基（Sandra Lee Bartky）试图断定，妇女伺候男人的自我、照顾男人创伤的经验最终是削弱他们的力量还是使他们壮大得力。她注意到，在飞机上，空中小姐所提供的那类“情感服务”常常导致“疏远自我，即一种无力认同自己的情感状态，甚至导致吸毒或酗酒”^[102]。付酬给一个人令其表现出“任劳任怨的高兴模样”^[103]——即使面对那些言词粗野和要求无理的乘客也必须微笑——这意味着为矫揉造作的表情付钱。一个人只有忘记了确切、真实的高兴是什么感觉，才能无数次装出那高兴模样。

巴特基承认，比起在家里妻子为丈夫提供的某种情感服务来说，空中小姐为乘客所做的可能更易造成疏离感，削弱人的力量。巴特基注意到，许多妻子认为，她们照顾丈夫的经验是赋予自己力量的。一个妻子越是善于照顾，她就会越会把自己看作顶梁柱；没有她，丈夫就会崩溃。但是，巴特基警告说，对于赋予力量的主观感觉并非可以等同于实际拥有权力的客观现实。妇女以男性为中心的情感服务，这对妇女的害处可能远远大于她们从中所获的益处。根据巴特基的看法，通过各种“身体展示”，表示关怀的妇女加强了男性的地位；这些“身体展示”包括：“同情地抬起头、向前倾斜的身体、经常挂在脸上的微笑，还有以适度的噪音表达的敦促。而男人则继续他的夸夸其谈，因此，他可以继续霸占女人的时间和她的关注。”^[104]男人和女人的地位并不一致，由于他们的地位不同，结果，妇女对男人的关怀就变成了“妇女对男人集体性的屈从、对男性重要性的肯定，而这种重要性并不是相互反馈的”^[105]。

在巴特基看来，妇女对男人这种没有回报的关怀，其认识上和伦

理上的结果是最令人忧虑的。女人给男人的情感支持越多，她就越是倾向于站在他的立场上来看待事物。她会加入到他的计划中，把他的朋友当作自己的朋友，因他的成功而快乐，为他的失败而痛心。可是妇女的确不需要再找另一个理由来失去她们对自我的感觉，不需要这个理由怀疑自己对现实的观感和对真理的思索了。在父权制社会，男人和女人的利益是不一样的，对于妇女来说，重要的是认识到“谁处在不利地位”。

从认知的观点来看，同样糟糕的是，仅仅是或主要是从别人的眼睛来认识世界，特别是从瞧不起你的人眼里去看世界。更糟的是，从一种伦理的观点去肯定其他人的道德，不论他或她的善恶观念所重视的是什么。巴特基举出特丽莎·斯坦格尔（Teresa Stangl）为例来证明她的观点，特丽莎·斯坦格尔是在波兰的特雷布林卡（Treblinka）屠杀犹太人的纳粹司令官弗里兹·斯坦格尔（Fritz Stangl）的妻子。尽管丈夫的残暴行为令她恐惧，但她依然尽职尽责地“满足”和“照顾”他。她丈夫泯灭良知，她起了助纣为虐的作用，而她自己内心还“自由自在，无拘无束”。巴特基从吉尔·特威迪（Jill Tweedie）的作品《以爱的名义》（*In the Name of Love*）中摘引了一段话，她指出，一个人不可能对邪恶保持沉默，同时希望自己的善良一尘不染：“我们常说，在每个伟大的男人背后有一个女人，但是，在每个魔鬼背后同样也有一个女人。在无数蛮横地站在自己的狭隘世界践踏生灵、使他人遭受痛苦折磨的每一个这样的男人背后，都有一个女人。她站在阴影中，这是一个轮廓模糊的女性侧影，她正温柔地为刽子手擦干血迹。”^[106]然而由自己所爱的人犯下的暴行依然是暴行，在全心全意地赞美关怀伦理之前，妇女首先应该分析“给予关怀这行为本身的不足和诱惑性”^[107]。

巴特基对所有那些关怀伦理表现出普遍忧虑，哲学家比尔·普克（Bill Puka）支持与巴特基这些忧虑相关的理由。他对吉列根的关怀伦理提出具体批评。他指出，关怀可以用两种方式来解决：（1）按吉列根的方式，关怀是“有利于解决道德问题（人际关系问题）的一种普遍倾向，也是道德发展的轨迹”^[108]；（2）按照他的方式，关怀是

“一种带有性别歧视的服务倾向，它在父权的社会化、社会规范和许多文化中的作用都十分显著”^[109]。那些按照吉列根的方式来解释关怀的人，他们会通过本章前面讨论过的三水平来追溯妇女的道德发展。相反，那些按普克的方式来解释关怀的人，他们在很大程度上会把这个假定的道德发展三水平看作权宜手段或防御策略，这些是妇女在父权社会所采用的手段或策略，它们本身是违背妇女根本利益的。

普克展开了令人信服的个案分析，以支持他对关怀的看法。第一，他重新阐释了吉列根的道德判断水平一：自我保存倾向，这是那些自我保护和自我关心的妇女用以避免被拒绝和控制所采用的手段。“我只管我自己”，还有“如果不关心自己，其他人也不会”；这么说的女人很可能是觉得，她不得不把她的利益放在其他人之上，这纯粹是因为其他人、特别是男人，他们是不可能来为她操心的。^[110]

第二，普克重新解释了吉列根的道德判断水平二：以照顾他人为导向，他认为这是“传统的奴性伎俩”卷土重来，妇女在父权社会都会采用这种典型作法。^[111]尽管道德判断水平二常常被描述为利他的，似乎妇女总是能够自由选择把他人的利益和需要放在首位，现实中这样一种道德判断仅仅是另一种权宜之计。在父权制度之内，妇女懂得，男人是会奖赏为他们提供忠实服务的女人的，至少不会惩罚她们吧。

最后，普克重新解释了吉列根的自我和他人关系的道德判断，他将其解释为既牵涉自我保护又涉及奴性的权宜手段：“女人懂得（在男性权力结构之内）她在哪里可以发挥自己的长处、兴趣以及承诺，在哪里她又可以更好地顺从这个男性权力结构。必须做到方方面面精巧的平衡，以求能在这里生效。”^[112]在这种情况下，女人是处心积虑、理性地在父权制内获取生存机会甚至是可能的发展机会。道德判断的水平三对她来说，是一个识时务者为俊杰的阶段。然而，这对她并不意味着个人的解放。只要社会还是父权制社会，妇女就不可能在道德生活中达成权益和责任二者之间恰当而持久的平衡。相反，妇女趋于实行的与其说是关怀的美德，不如说卑劣奴性的极致，或者说是卑劣的自我保护的缺陷。

针对诺丁斯的批评，其中有一些观点和针对吉列根的批评相呼应，但像萨拉·露西亚·霍格兰（Sarah Lucia Hoagland）等人的批评则很不一样。霍格兰指出，仅以一例来说，诺丁斯提出一种根本不平等的关系，在这里是母子关系，她把这种关系提升为道德关系范式。霍格兰说，诸如父母和子女、教师与学生、医师和病人的关系，这些不平等的关系都是应该被超越、而不是应将其维持下去的关系。^[113]以孩子、学生或病人为代表的被关怀者服从家长、老师或者医师；他们相信在这些权威的“疯狂”里（喝这讨厌的盘尼西林，读这本乏味的书，把你所有的恐惧症都从记忆中挖出来）的确有方法。霍格兰反复提示道，依赖性质的关系在伦理上是有问题的。^[114]如果被关怀者要获得充分的道德发展，她或他必须尽其可能地迅速打破这些依赖关系，正是这一切使他们因谋求良好的道德关系而成了不能独立生存的典型。追求道德的生活有比仅仅是做追随者更好的方式，道德的人应该使自己成为独立的领导者。

霍格兰进一步挑战了诺丁斯的假定，诺丁斯认为，由关怀者控制与被关怀者的关系，这至少在道德上是允许的，有时甚至在道德上要这样做。她指出，其实，常常是那被关怀者，他或她本人才是自己利益最好的判断者。关怀者承担“给予者”和“领导人”的角色，而被关怀者扮演“受益人”和“追随者”的角色，道德上良好的关系并不是这么回事。霍格兰说，只要发生这种“角色扮演”的情况，我们就能肯定，这里描述的关系决不是良好的道德关系。

第三，霍格兰质疑了诺丁斯关于不平等的观点，诺丁斯认为，是能力上的不平等造成了关系的不平等。她代之以指出，不是能力而是权力的不平等，这才导致关系的不平等。学生或许比老师知道得更多，但依然是老师给学生打分而不是相反。霍格兰断言，选择一种不平等的关系作为道德关系的范式，这是一个错误。在这么做的时候，我们是加剧而不是减缓了权力的问题；因为“我们生活在一个以统治和屈从为前提的社会，压迫以很多形式出现……例如，当做出决定时强调这是‘为另一个人自身利益’考虑。”^[115]霍格兰认为，家长和子女的关系尤其如此。在将近三分之一的美国家庭中，父亲（或继父）

强奸女孩，母亲对孩子的态度可能正是既怒不可遏又亲切周到的。^[116]父母与子女的关系远非是完全纯真和一尘不染的。有权力的人，即付出关怀的一方，他或她常常不愿意放弃他们对其关怀对象的权力；根据有些情况，一些人更会被权力诱惑而独断专行，滥用权力。

霍格兰还指出，自相矛盾的是，不平等的关系常常起到破坏作用，破坏了付出关怀者和得到关怀者的整体利益。霍格兰注意到，在诺丁斯的观点中，要使关怀的关系得到巩固，惟一需要的努力是互惠互利，被关怀者只要承认，他或她对于付出关怀的一方确实是关注的中心，就满足了这个条件。因此，婴儿只要对母亲笑一笑，也就成全了母亲的关怀行为。然而，霍格兰指出，婴儿对母亲关怀行为的微笑更多地是出于本能，而不是认知上的回应。母与子的关系，至少在起初以及稍后一段时间，它不是具备道德意义的关系。正如克劳迪亚·卡德（Claudia Card）所看到的，在感受性和互惠互利之间，有着重要的区别。当婴儿对母亲笑时，婴儿的确是在接受她的关怀行动，但不是为了这些行动而回报她：

在通常意义上，互惠互利指的是为某人做事或者有所求而做事，这些事或者在价值上、或者在意义上能够与别人做过的或者自己想求得的事相等。这些事情的特点可以是大致的和抽象的，例如回报别人的帮忙，而回报又与别人当初所做的有所不同。然而，在通常意义上，当人们纯粹接受和收妥别人的给予时，我们并不说人们互惠互利。接受是**充实**、或**完成**别人的行为，但在价值恰恰相等的情况下回报这种行为。^[117]

无论婴儿转瞬即逝的微笑多么甜蜜，它的价值都不能与母亲无尽的劳作相比。不应该凭空臆断一种关系，把它夸大到超过真实的程度。

像卡德一样，霍格兰对这一观点也持根本的保留态度：“把婴儿的非互惠的、超越感谢的反映提升为一种道德上与他人建立关系的模式。”^[118]这样一种模式并不传达良好的道德关系所要求的尊重。除非

我可以从我的亲朋好友那里期待我向自己索求的东西，除非我向自己索求的也是我的亲朋好友期望从我这里得到的东西；否则我们的关系就不可能是道德上完全圆满的。无疑，它也不可能是平等的。根据霍格兰的看法，无论诺丁斯对于关怀者一方和被关怀者一方的角色转换是怎么说的，她所描绘的全部画面不过是这样的情景：关怀者一方持续付出，而接受关怀者不断获得。霍格兰继续说，的确，诺丁斯甚至暗示，被关怀者的义务不是去照顾关怀一方的需要和意愿，而仅仅是做他或她“自己的事情”。^[119]如诺丁斯写道：“在关怀的关系中被关怀者不受约束地充分发展他自己。的确，成为他自己，在自由意愿中，自然而然地揭示自我，这是他对这个关系的主要贡献。这也是他对付出关怀那一方的回报。”^[120]在霍格兰看来，这样一种“回报”，对哪一方都没什么好处。单向性的关怀模式并不能真正给被关怀者以教育，使其懂得付出关怀者的负担，它更难以使付出关怀的人认识到他或她自己需要和愿望的合法性。

最后，霍格兰指出，诺丁斯的错误还在于，她暗示说最好的关怀者从不停止付出，无论他们自己要付的代价是什么。尽管诺丁斯抗辩说，她认为也有某些情况说明停止关怀也是有道理的；而霍格兰反驳说，只有在停止关怀能够使付出关怀的人成为更好的照顾者，这种理由才是可接受的。霍格兰坚持认为，关怀的一方的利己主义和自私自利只不过是关怀他人的形式做伪装。只有当我关怀自己的行为对他人来说是重要的时候，我才得到允许关怀自己。如果是这样的话，霍格兰说，“由于经常听命于他人，我从这个行动中得到了我的道德身份”^[121]，“有道德”如此就变成了“受剥削”的另一个说法。

霍格兰提醒人们，在道德生活中有更多事情可做，并非限于回应他人的需要和意愿。她指出，诺丁斯的过错在于，她的观点含有这样的意味，对于一位受到虐待的妻子来说，她可以离开那位虐待她的丈夫；出于自卫的理由，她甚至可以杀了他。虽然在道德上她可以这么做，但做了这些她肯定算不上一个好人。^[122]而在霍格兰的评价里，受虐待的妻子脱离这种毁灭性的关系，这不仅在道德上是允许的，而且道德本身要求她这么做——如果这么做还有丝毫可能的话。例如，

无论是因父亲乱伦而离开的母亲，还是因丈夫虐待而离开的妻子，她们决不应该在任何方面、以任何途径和形式而感到：由于这种撤离的行为，自己是“道德低下”^[123]，或者够不上一个好人的标准。“说到底，他毕竟是个了不起的人，这个人需要优秀的女人来拯救”，这种天真的观点坑害、毁灭妇女。妇女被告知，如果离开虐待她的丈夫，她的道德信念就受到了损害；受虐待的妻子心怀内疚，再加上她对丈夫报复的恐惧，这都会剥夺她离开虐待者的勇气。霍格兰对脱离虐待关系的妇女没有说任何负面意义的话。她表明：“如果我发现情形就是这样，我必须能够对任何虐待/压迫的关系做出评价。我必须有能力摆脱这种关系。我一点也不内疚，我成长了，我学到了东西。我理解我在这个关系中的作用。我分开过。我将不会留在原地。我的道德自我远非因此而削弱了，相反，我提高了我的道德自我。”^[124]伦理就是懂得什么时候关怀，而什么时候不需要付出关怀。

5 结 论

在丁内斯坦、乔多罗、米切尔、吉列根和诺丁斯的著作中，最引人入胜的是她们如何将我们通常对性行为、母亲职能的直觉与我们的道德行为协调在一起。许多女人从她们的书中得到启发，她们认为，《美人鱼与牛头怪》、《重建母职》、《精神分析与女性主义》、《不同的声音》和《关怀》，这些书都是有说服力的。女人的爱与被爱的需要、她为了亲密的家庭生活而欣然放弃握有重权的事业、她心甘情愿地原谅和忘却男性的虐待和忽视，还有她那种付出很多、索取很少的倾向，这一切都可以在上述书中得到解释。

无疑，对于妇女的受压迫，从精神分析方面进行的解释并没有从总体上说明女性的屈从地位。造成不平等的原因还有法律、政治、经济制度和结构，必须把这些因素包括在内来考虑。然而，要摆脱那些妨碍妇女发展的东西，女人必须在其它方面加强努力，而不仅仅是争取公民权而已；她必须探向自己内心深处，从精神上驱除原初首要的父亲的影响。只有那时，她才有空间重新思考自己，从而成为她有权

利成为的人。

同样，从社会性别身份方面进行的对妇女受压迫的解释，也尚存疑问。批评吉列根的人表达了他们的忧虑，他们担心关怀所导致的危险，这些批评和伊丽莎白·卡迪·斯坦顿在 19 世纪就发出的警告相呼应。斯坦顿警告说，假如社会有利用妇女的趋向，那么至关重要的就是，妇女使发展自我成为当务之急，而不是受人支配，牺牲自我。^[125]此外，重要的还在于，对在父权制的网络中回复女性气质或妇女美德，对于与此相联系的问题，不要过分强调。无论吉列根和诺丁斯关怀的伦理学有什么弱点，如果妇女放弃她们所有那些抚育活动，就会导致严重的问题。如果妇女突然停止满足那些依赖她们的人的身体和心理需要，明天这个世界会变得比今天还要糟得多。仅仅是因为男人和儿童或多或少地循例利用妇女，让女人甘愿为他们服务，这并不意味着可以蔑视和摒弃每一个妇女的关怀行为，可以把这种行为视为妇女“病态的受虐心理”或“被动性”的又一例证。^[126]父权制结构只会滥用和虐待妇女的关怀心，应该把关怀从其中解救出来。然而，如果我们想要这样做的话，我们需要认识以下二者的区别，用谢拉·马勒特（Sheila Mullett）的话来说，这里一方面是“扭曲的关怀”，另一方面是“真诚的关怀”。^[127]

根据马勒特的看法，如果一个人因经济、社会和心理的压力被迫去关怀别人，她是不能真正做到有爱心的。因此，真正或充分真诚的关怀不可能在以男性统治和女性屈从为特征的父权制社会条件下发生。只有在性的平等和自由条件下，妇女才能真正关心男人，而同时男人不会以任何方式贬低、削弱妇女权力或蔑视妇女。在这些条件实现之前，妇女不应滥施关怀，而要谨慎自问，她们所从事的是哪一种关怀，是否属于如下某一种：

1. 仅仅是满足付出关怀的一方；
2. 要求付出关怀者牺牲自己独特的个性；
3. 关怀并非出自一个人因性别而扮演的角色，这里是一种社会性别从事抚育活动而另一种社会性别从事工具性活动；

4. 关怀行为是相互回报的，它不会仅以看到被关怀者的发展和追求其它活动为满足；
5. 关怀在提高觉悟的活动和交谈的框架安排中发生。^[128]

惟有在付出关怀者不会被认为这样做是理所当然的，人们才能够自由地关爱他人。只要男人要求和期待妇女去关怀，两性就都不可能发挥出各自的道德潜能，无论男人还是女人都不可能真诚地关爱他人。

注释

[1] 文化的女性主义者和激进文化派的女性主义者不会相互合并。虽然文化的女性主义者（我称之为“社会性别女性主义者”）和激进文化派女性主义者都同意：妇女“在本质上是与其他的人类生命相联系”、而不是“本质上与其他的人类生命相分离的”。但是，正如法律理论家罗宾·韦斯特（Robin West）指出的，妇女与他人生命的这一联系是福音还是诅咒，在这个问题上，文化女性主义者和激进文化派女性主义者的意见并不一致。

文化女性主义者肯定那些传统上与妇女相联系的特点和行为，她们赞美妇女的这些能力：如共享、抚育、付出、同情、共鸣，特别是联系。她们相信，妇女行经，受孕和分泌乳汁，这一事实使妇女有一个独特的视角来看待人类的联系的意义。对她们来说，这种联系不是按字面意义理解，不是指妇女用她们的身体把这一代与下一代联系起来。在文化女性主义者的评价里：妇女与家庭成员及朋友的关系是如此重要，以至于她们把彼此分离看作最典型的伤害。

激进的文化派女性主义者指出，这种联系观点有其消极的一面。她们赞同文化女性主义者的观点，即联系是妇女基本的现实，但她们对此现实状况感到悲哀。她们断言，妇女的联系使她们遭受剥削，陷入悲惨境地：“侵犯和骚扰，而不是亲密、抚育和照顾，这就是妇女对联系的主观体验，是没有载入史册的故事。”妇女与他人的联系，它又特别是通过异性性交和怀孕的经验来建立的。但是，当这些糖衣被舔光，妇女对联系的体验就只是被侵害。这些伤害对妇女来说是独特的，男人无法理解。男人畏惧他们脆弱的、人工建构起来的群体会湮灭、隔离和瓦解；而妇女畏惧被占有，“性交和怀

孕都是对身体实际的、体力的、物质性的入侵和占据。确切地说，胎儿就像阴茎一样，实际上都占有身体”。根据激进文化派女性主义者的观点，妇女实际上渴求个性独立，她们渴求在本体论的意义上和政治层面上都能够抛弃这种联系，这样她们能够追求自己独立的生命。但她们不敢向男人表达这一欲望，也不敢向那些强调联系观点的积极层面的女人表达它。男人可能会通过猛烈的报复（强奸）或情感上的复仇（离婚或独身）来惩罚她们独立自主的行为。而很多妇女，包括文化女性主义者可能指责她们，认为她们否认男女之间的差异，女性的身体，尽管有种种风险，它也依然是妇女特殊力量的源泉。见罗宾·韦斯特（Robin West）：《法学与性别》（“Jurisprudence and Gender”），《芝加哥大学法律评论》（*University of Chicago Law Review*）55, no.1（1988冬）。

- [2] 这里所列出的精神特点，见玛丽·维特灵-布拉琼（Mary Vetterling-Braggin）编：《“女性气质”、“男性气质”和“雌雄同体”》（“Femininity” “Masculinity” and “Androgyny”），（Totowa, N.J.: Littlefield, Adams, 1982），第5页~6页。
- [3] 西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）：《性欲与爱情心理学》（*Sexuality and the Psychology of Love*），（New York: Collier Books, 1968）。
- [4] 西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）：《两性解剖学差异的某些心理后果》（“Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes”），同上，第192页。
- [5] 同上，第187页~188页。
- [6] 西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）：《女性气质》（“Femininity”），选自西格蒙德·弗洛伊德：《精神分析导论讲演》（*The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*），詹姆斯·史札奇（James Strachey）翻译、主编，（New York: W.W.Norton, 1966），第542页。
- [7] 同上，第593页~596页。
- [8] 弗洛伊德的一些论据似乎与这里女性性快感区转变（a shift in female erotogenic zones）的例子相矛盾。弗洛伊德认为，男性和女性的性器官由相同的胚胎结构发展出来，男性退化的生殖结构可以在女性那里找到，反之亦然。因此，人类的生理结构似乎是男女双性的（bisexual）。不仅如此，弗洛伊德还观察到，虽然女性气质通常与被动相连，而男性气质与主动相连，但是，这些联系被误解了，因为在某些方面女人也可以是主动的，而男人也可以是被动的。因此，更准确的说法是：虽然女性更喜欢被动的目标，而男性

更喜欢主动的目标,但是,达到任何目标都要求相当的行动努力。就达到性目的而言,譬如,女人从阴蒂性感区向阴道性感区的转变,它需要难以想象的性能量或活动(力比多),以达成这种转变。同上书,第580页。

- [9] 西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud):《女性气质》(*Femininity*),选自西格蒙德·弗洛伊德:《精神分析导论讲演》(*The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*),詹姆斯·史札奇(James Strachey)翻译、主编,(New York: W.W.Norton, 1966),第596页。
- [10] 西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud):《两性解剖学差异的某些心理后果》,第191页。
- [11] 同上,第193页。
- [12] 西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud):《俄狄浦斯情结的消逝》(“The Passing of the Oedipus Complex”),选自弗洛伊德的《性欲与爱情心理学》,第181页。
- [13] 贝蒂·弗里丹(Betty Friedan):《女性的奥秘》(*The Feminine Mystique*)(New York: Dell, 1974),第93页~94页。
- [14] 同上,第119页。
- [15] 舒拉米斯·费尔斯通(Shulamith Firestone):《性的辩证法》(*The Dialectic of Sex*), (New York: Bantam Books, 1970),第48页~49页。
- [16] 同上,第69页。
- [17] 同上,第68页~69页。
- [18] 同上,第47页。
- [19] 维奥拉·科林(Viola Klein):《女性化特质》(*The Feminine Character*), (London: Routledge & Kegan Paul, 1971),第77页。
- [20] 凯特·米利特(Kate Millett):《性的政治》(*Sexual Politics*), (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970),第109页。
- [21] 同上,第185页。
- [22] 弗洛伊德:《朵拉:一个歇斯底里病例的分析》(*Dora: An Analysis of a Case of Hysteria*), 菲利普·雷夫(Philip Rieff)主编, (New York: Collier Books, 1963),第142页。
- [23] 同上,第50页。
- [24] 海伦娜·多伊奇(Helene Deutsch):《妇女心理学:精神分析的诠释》(*The Psychology of Women: A Psychoanalytic Interpretation*), (New York: Grune & Stratten, 1944),第1卷,第327页。多伊奇认为,女性特征由三个部

分组成：被动性、受虐狂和自恋。被动性是核心，它是以妇女在性交中的角色和她们“乐于等待和期盼的态度”作为模式塑造出来的。被动性与妇女的受虐狂紧密相连。多伊奇不是把受虐狂定义为享受痛苦，而是定义为对性交和分娩经验的迷恋；这两种经验都是痛苦和快乐交织的。被动性与受虐这两个特征又和自恋相对照，女人的自恋会超出她自己的界限，从中发展出不成熟和不健康（但不是不女性化的）的要求，要求别人的注意，以补偿她自己的不安全感和自卑感。

因此，正常的妇女如同被置于一根拉紧的绳索上，让她在上面走钢丝；她得在为他人的被动受虐的存在和为自己的自恋关注两者间寻找平衡。如果她太专断、太有进取精神、太多聪明智慧，她必会反抗她的女性角色。多伊奇指出，这是有害的、不自然的，是制造“内心冲突”。一个女人如果错误地发展自恋而失去平衡，她将会陷入另一深渊，成为变态者。

多伊奇指出，正常的妇女保持女性平衡的最好的方法是养一个亲生孩子来克制自己，这个孩子会约束她自私的欲望。在多伊奇看来，妇女的性欲是“与其自然的结果——怀孕和生育密切连续的”，任何纯粹追求快乐的性要求都会危及女人生物性的繁殖功能。多伊奇的观念因而明显表现出，它是基于这样的思想：妇女注定是、永远是和在本质上是做母亲的；因此正常的女人会使自己和自己的性欲取向趋于男人和生育。正常的女人就是有女性气质的、做母亲的；像这样生活，她才会感到幸福而健康。要对多伊奇有更多了解，参见朱安妮塔·威廉斯（Juanita Williams）：《妇女心理学：生物社会语境下的行为》，（*Psychology of Women: Behavior in a Biosocial Context*），（New York: W.W.Norton, 1977），第36页~49页。

- [25] 埃里克·埃里克森（Erik Erikson）：《内在与外在的世界：反省妇女特质》（“The Inner and Outer Space: Reflections on Womanhood”），见《代达罗斯》（*Daedalus*）93, no.2（1964）：582-606。埃里克·埃里克森关注的中心不是特殊的妇女心理学，而是普遍的所有人的自我构成。虽然埃里克森密切关注环境如何塑造我们的生物特征，但他对教育作用的强调却没有使他免于从这一疑惑中解脱出来：男人和女人在心理上存在的先天差异，这种差异起源于“身体的结构设计”。在研究孩子的游戏建构时，他观察到，女孩子创造的游戏有稳定的室内场景，这里偶有男性入侵者；而男孩则造出城堡和建筑物，上面装饰了尖角等，注定要倒塌崩溃。埃里克森认为，这些空间组织上的不同，可与男性和女性的解剖结构差异形成类比。由于女性的生物性特征，她们的关注在内在空间和生殖。怀孕意味着实现，而无子

则意味着空虚和绝望。在埃里克森看来，由于阳具是可见的存在，而与之相比，阴道和子宫必定是缺席的；这代表妇女有着本质上的匮乏。埃里克森断言，社会训练是非常重要的，他并非想判定每个女人都必须履行“永恒的母职”；但是，如果参照他对内在和外在空间的讨论，他的这一论断就大为逊色了。归根结蒂，埃里克森和多伊奇一样，他认为妇女是不能逃脱她们作为女性的生物学命运的，“因为女人就是女人，而不是其他”。要对埃里克·埃里克森有更多了解，参见威廉斯（Williams）的《妇女心理学》（*Psychology of Women*），第48页~62页。

- [26] 阿尔弗雷德·阿德勒（Alfred Adler）：《理解人性》（*Understanding Human Nature*），（New York: Greenberg, 1927）。
- [27] 同上，第123页。
- [28] 卡伦·霍尔内（Karen Horney）：《逃离女性特质》（“The Flight from Womanhood”），选自卡伦·霍尔内的《女性心理学》（*Feminine Psychology*），（New York: W.W.Norton, 1973），第54页~70页。
- [29] 关于卡伦·霍尔内的理论，女性主义者中一直有很多争论。过去，女性主义者认为她更关注人作为整体的性的发展，而不是妇女的性的发展。然而，最近的研究更深入地理解了霍尔内的理论，发现她的理论对女性主义有非常积极的贡献。很简单，霍尔内有关人格发展的理论围绕着这一思想，她认为每个人都具有一个深刻的、真实的自我。要让内在的自我能够自由表达，这涉及到在性格形成的三个作用力之中做出解决；这三个作用力她称之为自我抹煞的引力、扩张的引力和顺从的引力。当这个引力的三角形不平衡，当重量倒向某一方引力，而其他引力得到的重量不够，内在的自我就会被虚假的、神经质或理想化的自我概念所掩盖或蒙蔽。然而，如果这三者能够达致平衡，内在的自我就能够得到表达。现在，很多女性主义者认为，从这三个特征中的任何一个不自然、不健康的拉力中获得内在的解放，都是妇女在社会中获得进一步的、外在解放必经的步骤。见苏珊·鲁尼克·杰克森（Susan Rudnick Jacobsohn）：《不确定的遗产》（“An Ambiguous Legacy”），见《妇女书评》（*Women's Review of Books*）5, no.4（1988年1月）：22。
- [30] 克拉拉·汤普森（Clara Thompson）：《妇女特质问题》（“Problems of Womanhood”），选自《人际关系精神分析学：克拉拉·汤普森文选》（*Interpersonal Psychoanalysis: The Selected Papers of Clara Thompson*），M.P. 格林（M.P.Green）主编，（New York: Basic Books, 1964）。

- [31] 有关阿德勒、霍尔内、汤普森的详细论述参看威廉斯 (Williams): 《妇女心理学》(*Psychology of Women*), 第 65 页~73 页。
- [32] 多罗西·丁内斯坦 (Dorothy Dinnerstein): 《美人鱼与牛头怪: 性别安排与人类不适》(*The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*), (New York: Harper Colophon Books, 1977), 第 5 页。
- [33] 同上, 第 40 页~54 页。
- [34] 同上, 第 59 页~66 页。
- [35] 同上, 第 66 页。
- [36] 如果说, 男人和女人进入一种相互依存关系, 一定会唤起那种痛苦的记忆, 那时他在母亲无限的力量前是完全无助的; 因此丁内斯坦推论说, 男人将运用他的力量来满足他对安全、爱和自尊的基本需要。他们对全能力量的竟投延伸到对自然和妇女的控制, 因为在男人看来, 这两种力量都必须被阻止, 以免那种所谓不可控制的力量被释放出来。与男人形成鲜明对比的是, 女人能够安全地寻求与男人的相互依存关系, 以此作为途径获得安全、爱和自尊。她能够这样做是因为, 对她来说, 和男人的相互依存关系并不会唤起万能母亲的幽灵。然而, 她自己作为、或者成为万能母亲的想法确实使她害怕, 而这个幽灵也许能够解释女人对女性力量感到不安的原因。同上书, 第 61 页。
- [37] 多罗西·丁内斯坦 (Dorothy Dinnerstein): 《美人鱼与牛头怪: 性别安排与人类不适》(*The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*), (New York: Harper Colophon Books, 1977), 第 124 页~134 页。
- [38] 同上, 第 124 页~134 页。
- [39] 南西·乔多罗 (Nancy Chodorow): 《重建母职: 精神分析与性别社会学》(*The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*), (Berkeley: University of California Press, 1978), 第 32 页。
- [40] 同上, 第 107 页。
- [41] 同上, 第 126 页。
- [42] 同上, 第 200 页。
- [43] 同上, 第 135 页~187 页。
- [44] 同上, 第 218 页。
- [45] 朱迪斯·罗博 (Judith Lorber): 《论〈重建母职〉: 方法论辩论》(“On *The Reproduction of Mothering: A Methodological Debate*”), 见《符号: 文化与社会中的妇女杂志》(*Signs: Journal of Women in Culture and Society*) 6.

no.3 (1981 春): 482-486。

- [46] 没有多久, 整场争论就发展得令人非常沮丧。必须指出的是, 在乔多罗的辩护中, 她其实不太支持单一因果关系的论点 (家庭 → 社会), 而更多地支持相互起作用的论点 (家庭 ↔ 社会), 但很多批评她的人却没有充分认识到这一点。
- [47] 琼·贝思克·埃尔西坦 (Jean Bethke Elshtain): 《公共的男人/私己的女人》(*Public Man / Private Woman*), (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), 第 288 页。
- [48] 同上, 第 290 页。
- [49] 爱丽丝·罗西 (Alice Rossi): 《论〈重建母职〉: 方法论辩论》(“On *The Reproduction of Mothering: A Methodological Debate*”), 见《符号: 文化社会中的妇女杂志》(*Signs: Journal of Women in Culture and Society*) 6, no.3 (1981 春): 497-500。
- [50] 当然, 这是一幅传统的漫画。现在电影和电视连续剧都在赞美新型的父亲形象, 这样的父亲开始照顾婴儿或孩子时十分吃力, 很快他就做得比妻子或爱人更出色了。
- [51] 批评乔多罗的人也有不同意见。他们对生物学的关注, 他们指出, 相对于妇女单独履行母职, 双亲共同履行母职是一种改善, 但是, 还有一种方式, “……不是仅通过生物学的父母, 而且通过感兴趣的社群成年人来养育儿童”, 这比双亲育儿更可取。这些批评者强调, 通过平等地参与育儿, 男人和女人都可以有收获; 但如果我们不再把孩子看作他们亲生父母的私有财产和责任, 如果我们开始认识到社会作为整体都对孩子负责; 那么, 每一个人——尤其是孩子——都将会更有收获。参见罗博 (Lorber): 《论〈重建母职〉: 方法论辩论》(“On *The Reproduction of Mothering: A Methodological Debate*”), 第 486 页。
- [52] 贾尼丝·雷蒙德 (Janice Raymond): 《女性友谊: 反对乔多罗与丁内斯坦》(“Female Friendship: Contra Chodorow and Dinnerstein”), 见《希帕西亚》(*Hypatia*) 1, no.2 (1986 秋): 44-45。
- [53] 同上, 第 37 页。
- [54] 朱丽叶·米切尔 (Juliet Mitchell): 《妇女地位》(*Women's Estate*), (New York: Pantheon Books, 1971), 第 164 页~165 页。
- [55] 同上, 第 164 页~165 页。
- [56] 同上, 第 170 页。

- [57] 朱丽叶·米切尔 (Juliet Mitchell): 《精神分析与女性主义》 (*Psychoanalysis and Feminism*), (New York: Vintage Books, 1974), 第 370 页。
- [58] 同上, 第 373 页。
- [59] 同上, 第 375 页。
- [60] 同上, 第 378 页。
- [61] 同上, 第 409 页~414 页。
- [62] 西格蒙德·弗洛伊德 (Sigmund Freud): 《图腾与禁忌》 (“Totem and Taboo”) 选自《弗洛伊德心理学著作全集标准版》 (*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*), 詹姆斯·斯切奇 (James Strachey) 翻译、主编: (New York: W.W.Norton, 1966), 第 144 页。
- [63] 雅克·拉康 (Jacques Lacan): 《自我的语言》 (*The Language of the Self*), (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1968), 第 271 页。
- [64] 米切尔 (Mitchell): 《精神分析与女性主义》 (*Psychoanalysis and Feminism*), 第 415 页。
- [65] 谢里·奥特纳 (Sherry B.Ortner): 《俄狄浦斯情结的父亲、母亲的兄弟以及阴茎: 评朱丽叶·米切尔〈精神分析与女性主义〉》 (“Oedipal Father, Mother’s Brother, and the Penis: A Review of Juliet Mitchell’s *Psychoanalysis and Feminism*”), 见《女性主义研究》 (*Feminist Studies*) 2, nos.2-3 (1975): 179。
- [66] 同上, 第 179 页。
- [67] 卡罗尔·吉列根 (Carol Gilligan): 《不同的声音》 (*In a Different Voice*), (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 第 22 页~23 页。
- [68] 劳伦斯·科尔伯格 (Lawrence Kohlberg): 《从“是”到“应该”: 如何犯下自然主义的谬误并在道德发展研究中逃脱处罚》 (“From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development”), 选自《认知发展和认识论》 (*Cognitive Development and Epistemology*), T. 米歇尔 (T. Mischel) 主编, (New York: Academic Press, 1971), 第 164 页~165 页。
- [69] 卡罗尔·吉列根 (Carol Gilligan): 《不同的声音》 (*In a Different Voice*), 第 74 页~75 页。
- [70] 同上, 第 76 页。
- [71] 同上, 第 77 页。
- [72] 同上, 第 18 页。

- [73] 同上, 第18页。
- [74] 同上, 81页。
- [75] 同上, 92页。
- [76] 卡罗尔·吉列根 (Carol Gilligan): 《重新思考青春期发展》 (“Adolescent Development Reconsidered”), 选自卡罗尔·吉列根 (Carol Gilligan)、珍妮·维多利亚·沃德 (Janie Victoria Ward) 和吉尔·麦克琳·泰勒 (Jill McLean Taylor) 主编: 《描绘道德版图》 (*Mapping the Moral Domain*), (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 第 xxii 页。
- [77] 内尔·诺丁斯 (Nel Noddings): 《关怀: 伦理与道德教育的女性方法》 (*Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*), (Berkeley: University of California Press, 1984), 第3页。
- [78] 同上, 第3页。
- [79] 同上, 第3页~4页。
- [80] 同上, 第83页。
- [81] 同上, 第5页。
- [82] 同上, 第79页。
- [83] 同上, 第80页。
- [84] 同上, 第80页。
- [85] 同上, 第83页。
- [86] 内尔·诺丁斯 (Nel Noddings): 《妇女与邪恶》 (*Women and Evil*), (Berkeley: University of California Press, 1989), 第91页。
- [87] 同上, 第107页。
- [88] 同上, 第107页。
- [89] 同上, 第167页。
- [90] 同上, 第167页~168页。
- [91] 同上, 第179页。
- [92] 同上, 第181页。
- [93] 同上, 第182页。
- [94] 同上, 第206页。
- [95] 同上, 第211页。
- [96] 同上, 第213页。
- [97] 同上, 第213页。
- [98] 同上, 第221页~222页。

[99] 同上，第 222 页。

[100] 一个相关的论争强调说，吉列根的读者经常会得出这样的印象：女性的关怀伦理优于男性的公正伦理。如果吉列根的确论证了妇女的道德价值不但与男人的道德价值不同，而且比男人的道德价值更好，很多激进的女性主义会乐于赞同她的观点。但吉列根坚持认为，她所论证的只是两者的不同，而不是谁比谁更优越。她强调，她的目的是要确保妇女的道德声音能够像男人的声音一样得到认真对待。但如果吉列根没有表明女性的道德价值的优越性，她的著作恐怕还不能算是典范的。批评者追根究底道：“那么，什么是更好的？是公正还是关怀伦理？我们是喜欢阿伯拉罕，还是喜欢那个婴儿的母亲？阿伯拉罕愿意牺牲他挚爱的儿子以撒来实现上帝的意志；所罗门威胁要把那个孩子分成两半（让我们回顾一下《圣经》中的这个故事，两个女人都宣称自己是那同一个孩子的母亲；所罗门国王威胁说，他要把孩子分成两半。国王马上就断定，那放弃自己权利以保证孩子生命安全的女子就是真正的母亲）。吉列根拒绝回答这些问题。虽然她确实引导了很多读者，使他们把阿伯拉罕看作宗教狂，而把所罗门故事中的真实母亲看作人，这位母亲是适当地确立了自己价值的人。

在吉列根看来，关怀的伦理和公正的伦理哪一个更好的问题，是苹果与橙子的问题。关怀的伦理和公正的伦理都很好。但是，强调某一种道德是更好的，这种倾向表现出的是病态的需要，即追求那种单一的、绝对的和普遍适用的道德标准；它就像根魔杖一样，可以抹去我们经历的真实道德张力。吉列根表明，如果我们要有能力达到道德上的成熟，就必须甘愿承受在关怀的伦理和公正的伦理之间的摆荡。但是，即使她的批评者愿意承认，伦理的摆荡在道德上确实是可以接受的；他们也不会让吉列根只是一方面描述关怀的伦理，另一方面描述公正的伦理，而一点也不打算在两种道德语言中作相互传译。批评她的人们认为，这种翻译的努力会有力地强化吉列根后来的主张，即关怀伦理和公正伦理最终是彼此兼容的。详见吉列根《不同的声音》，第 151 页~174 页。

[101] 在一项关于北方黑人迁回南方农村的调查中，社会学家卡罗尔·斯塔克（Carol Stack）发现，在她的研究中的男人和女人对关怀伦理同样重视。从这些数据中，斯塔克推断说：“在遭受经济剥削的条件下，女人与男人在某一点上趋于同一，他们都依据自己和他人的关联来建构自己”，而“从这些条件中产生出的一致性，这一点同样表现在妇女和男人以同样的词语来表述权利、道德和社会公益。”卡罗尔·斯塔克：《社会性别文化：有

- 色人种妇女和男人》(“The Culture of Gender: Women and Men of Color”), 见《符号: 文化与社会中的妇女杂志》(*Signs: Journal of Women in Culture and Society*) 11, no.2 (1986冬): 322-323。
- [102] 桑德拉·李·巴特基 (Sandra L. Bartky): 《女性气质与主导控制》(*Femininity and Domination*), (New York: Routledge, 1990), 第105页。
- [103] 同上, 第104页。
- [104] 同上, 第109页。
- [105] 同上, 第109页。
- [106] 同上, 第113页。
- [107] 同上, 第118页。
- [108] 比尔·普克 (Bill Puka): 《关怀的解放: 支持吉列根“不同的声音”的不同声音》(“The Liberation of Caring: A Different Voice for Gilligan’s ‘Different Voice’”), 见《希帕西亚》(*Hypatia*) 5, no.1 (1990春): 59。
- [109] 同上, 第60页。
- [110] 同上, 第60页。
- [111] 同上, 第60页。
- [112] 同上, 第62页。
- [113] 萨拉·露西亚·霍格兰 (Sarah Lucia Hoagland): 《对〈关怀〉的几点思考》(“Some Thoughts About Caring”), 选自《女性主义伦理学》(*Feminist Ethics*), 克劳迪娅·卡德 (Claudia Card) 主编, (Lawrence: University Press of Kansas, 1991), 第250页。
- [114] 同上, 第251页。
- [115] 同上, 第251页。
- [116] 同上, 第252页~253页。
- [117] 克劳迪娅·卡德 (Claudia Card): 《关怀与邪恶》(“Caring and Evil,”), 见《希帕西亚》(*Hypatia*), 5, no.1 (1990春): 106。
- [118] 萨拉·露西亚·霍格兰 (Sarah Lucia Hoagland): 《对〈关怀〉的几点思考》(“Some Thoughts About Caring”), 选自《女性主义伦理学》(*Feminist Ethics*), 克劳迪娅·卡德 (Claudia Card) 主编, (Lawrence: University Press of Kansas, 1991), 第254页。
- [119] 同上, 第254页。
- [120] 内尔·诺丁斯 (Nel Noddings): 《关怀: 伦理与道德教育的女性方法》(*Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*), (Berkeley:

University of California Press, 1984), 第 73 页。

- [121] 萨拉·露西亚·霍格兰 (Sarah Lucia Hoagland): 《对〈关怀〉的几点思考》 (“Some Thoughts About Caring”), 选自《女性主义伦理学》 (*Feminist Ethics*), 克劳迪亚·卡德 (Claudia Card) 主编, (Lawrence: University Press of Kansas, 1991), 第 255 页。
- [122] 萨拉·露西亚·霍格兰 (Sarah Lucia Hoagland): 《对内尔·诺丁斯〈关怀〉的一些顾虑》 (“Some Concerns About Nel Noddings’ Caring”), 见《希帕西亚》 (*Hypatia*) 5, no.1 (1990 春): 114。
- [123] 萨拉·露西亚·霍格兰 (Sarah Lucia Hoagland): 《对〈关怀〉的几点思考》 (“Some Thoughts About Caring”), 选自《女性主义伦理学》 (*Feminist Ethics*), 克劳迪亚·卡德 (Claudia Card) 主编, (Lawrence: University Press of Kansas, 1991), 第 256 页。
- [124] 同上, 第 256 页。
- [125] 伊丽莎白·卡迪·斯坦顿 (Elizabeth Cady Stanton): 《妇女的圣经》 (*The Woman’s Bible*), 第二卷, (New York: Arno, 1972; originally published 1895 and 1899)。
- [126] 芭芭拉·休斯顿 (Barbara Houston): 《拯救妇女的美德》 (“Rescuing Womanly Virtues”), 选自《科学、道德与女性主义理论》 (*Science, Morality, and Feminist Theory*), 玛莎·汉妮 (Marsha Hanen) 和凯·尼尔森 (Kai Nielsen) 主编, (Calgary: University of Calgary Press, 1987), 第 131 页。
- [127] 谢拉·马勒特 (Sheila Mullett): 《变换的观点: 伦理学研究的新方法》 (“Shifting Perspectives: A New Approach to Ethics”), 选自《女性主义观点》 (*Feminist Perspectives*), 罗拉尼·寇德 (Lorraine Code)、谢拉·马勒特 (Sheila Mullett) 和克丽丝丁·欧佛罗尔 (Christine Overall) 主编, (Toronto: University of Toronto Press, 1989), 第 119 页。
- [128] 同上, 第 119 页。

第5章 存在主义女性主义

就在西蒙娜·德·波伏娃去世前不久，玛格丽特·A·西蒙斯（Margaret A. Simons）和杰西卡·本杰明（Jessica Benjamin）为《女性主义研究》（*Feminist Studies*）这一期刊访问了波伏娃。在介绍访谈的背景评述中，西蒙斯和本杰明谈到波伏娃的主要理论著作《第二性》（*The Second Sex*）的重要意义，文中做出如下评论：

波伏娃在《第二性》中对妇女受压迫原因的分析，引起许多批评。有人批评该书理想主义，认为作者只是专注于分析神话和妇女形象，而没有为妇女解放实践提供可行的策略。还有人批评书中的和族中心主义和男性中心主义的观点，认为波伏娃有把欧洲资产阶级妇女的经验普遍化的倾向；她把这些经验看成所有妇女的经验，而这又导致她刻意强调妇女在历史上的无所作为。尽管如此，我们还必须看到，还从来没有一种理论资源像这本书这样范围广阔，它激励我们在如此之多的领域——文学、宗教、政治、工作、教育、母亲身份和性——分析我们作为妇女的处境，无情地质疑这一处境。《第二性》提出了很多问题，当代理论家继续着对这些问题的探讨，我们从其中可以看到，在某种意义上，所有女性主义的对话都伴随着和西蒙娜·德·波伏娃的对话；和波伏娃的对话可以成为一种方式，它使我们能够找到我们自己在女性主义的过去、现在和将来这一历史过程中的位置。^[1]

在短短40年里，《第二性》无疑已经取得了女性主义思想经典的位置。这部著作帮助了无数女性主义者理解妇女作为他者的充分含义，因此，如果不讨论这部著作，对女性主义思潮的概述就不能算是完整的。

波伏娃的《第二性》和让·保罗·萨特 (Jean-Paul Sartre) 的《存在与虚无》 (*Being and Nothingness*) 的确切关系, 多年来一直存在争议。人们最初认为, 《第二性》仅仅是将《存在与虚无》的观点应用于妇女的特殊处境, 这个观点最终被认为是错误的。萨特是波伏娃的情人和导师, 因此人们产生误解, 认为波伏娃忠实遵循着萨特哲学的引导, 这才有所成就; 这个误解遮蔽了波伏娃自己著作的发展历史。可以肯定, 萨特和波伏娃在很多年里保持着时断时续的情人关系, 而且, 萨特最初的确是波伏娃的老师。然而, 在他们都享誉文坛时, 波伏娃就不再是萨特的学生了。相反, 波伏娃是萨特精神上的伴侣, 有时甚至是他的老师。^[2]

尽管可以说, 过分强调萨特的哲学对波伏娃的影响, 这会造成误解, 但不可否认的是, 《第二性》中确实保留了存在主义的内容。波伏娃在书中采用了很多萨特式的说法, 她修正了这些说法的意义, 以便能适合她的女性主义议题的需要。因此, 理解萨特哲学, 有助于我们充分认识波伏娃的观点。

1 萨特的《存在与虚无》:《第二性》的理论背景

萨特的思想有多种来源, 它植根于黑格尔 (G.W.F.Hegel)、埃德蒙·胡塞尔 (Edmund Husserl) 和马丁·海德格尔 (Martin Heidegger) 的哲学, 萨特使这些思想体系通俗化了。在这些思想当中, 最重要的是黑格尔对精神的这一描述: “自我异化的精神” (self-alienated spirit)。黑格尔认为, 意识处于一个分裂对立的竞技场。一方面, 这里存在着观照的自我; 另一方面, 这里存在着内在固有的自我, 或者说是被观照的自我。^[3] 萨特把存在分成两部分, 以此在观照者和被观照者之间做出区分。这两部分中, 一个是自为的存在 (being-for-itself), 另一个是自在的存在 (being-in-itself)。自在的存在指的是重复不变的物质存在, 它是人类和动物、植物和矿物所共有的; 自为的存在指的是变动不居的、有意识的存在, 它仅为人与人所共有。^[4]

自在的存在和自为的存在之间的区别，在分析人、特别是当我们把自在的存在与身体结合起来时，这个区别是很有帮助的。身体是固定不变的客观存在。由于身体是可视、可触、可听、可闻和可体味的，所以可以说，身体是可被我们感知之物。相反，感知者，即进行观看、触摸、听闻和品味的实体，它本身却不是一个可感的对象。不过，根据萨特的观点，感知者也有某种存在：自为的存在。要充分理解这个自为的存在，可以想象一下某人在某个时刻意识到她自己手指的情形。她的这个“我”与手指认同，因为这毕竟是她的手指，而不是别人的。然而，她的这个“我”又与她的手指不同；因为，她这时不仅仅是手指，或者说，她这时是和手指全然不同的、有意识的主体。根据萨特的看法，使一个人的“我”（I）——人的意识或者人的精神——与其身体分离者，即是悖谬的无（nothing）（而这个无，按照 no-thing 字义解释，就是什么也没有，或者说是虚无 nothingness）。

在这样两种存在形式后，萨特加上了第三种：为他的存在（being-for-others）。萨特有时肯定地把这种存在方式描述为“共在”（communal being-with）。然而，他更多的时候是否定地描述这种共在，因为它涉及到“一种个人冲突，每个为己者（for-itself），通过直接或间接的方式，把他人变成对象，从而谋求重新获得属于自己的存在”^[5]。由于每个自为的存在都把他人的存在定义为对象和他者，通过这种方式来把自己建构为主体和自我；所以，这种意识行动建立了一个在根本上相冲突的社会关系系统。因此，定义自我的过程就成了一个寻求权力凌驾他人的过程。“当我试图使自己摆脱他者控制时，他者也正在试图摆脱我的掌握；当我试图奴役他者时，他者也在试图奴役我。必须在冲突的角度里看待对具体行为的描述。”^[6]为了把自身的自我确定为自我主体，每个自我都描述和规定他者的角色。不仅如此，而且，每个主体都把自己想象成超越和自由的，而把他者看作内在性的和被奴役的。

根据萨特的看法，自由，这个自我的最独特的特征，与其说它是祝福，不如说它更是诅咒。自由之所以是诅咒，这是因为只要个人是自觉的，就无法免除自由选择 and 自由确立的负担。人生中没有答案，

只有问题。更糟糕的是，没有所谓人性（human nature）这种人所共有的人的、决定人应该做什么的本质。相反，惟一存在的就是人的处境（human condition）；所有人都是同等地被抛入这个处境，当此之际，谁也没有自我定义。萨特说，存在先于本质。换句话说，我们最初只是未定形的、活着的有机体；而后，通过有意识的行动，也就是说通过做出选择和决定、重新肯定已有的目标和计划，或者确立新的目标计划，我们才为自己创造出了各自不同的本质身份。

萨特的自由概念与自由主义或马克思主义的自由概念完全不同，他认为他的自由概念与他的虚无概念有密切联系。^[7]他坚持认为，由于没有什么迫使我们以任何一种固定的方式行动，所以，我们是绝对自由的，我们的未来完全没有被决定；所有的空白都没有人为我们去填充。然而，在我们开始去填充这些空白时，我们被这样的感觉所压倒，这感觉与其说是发现自我，不如说是丧失自我。当我们为自己选取了一种可能时，我们同时也放弃了其它可能。我们以过去为代价——我们的精神承受着过去带来的重负——来换取将来。如果我们坚持说，我们没有经历过他所描述的种种精神重负，如畏惧、苦闷、恶心等，萨特就会谴责我们陷入了“坏的信仰”，这种存在状况类似于自欺、虚假意识或者是妄想。

萨特分析了几种坏的信仰的类型，最典型的一种就是完全将自己隐藏在某种角色后面，自己似乎没有任何选择的余地。例如，任何进入过一家法国四星级餐厅的人，都可能遇到过那种“侍者”，这是萨特最喜欢举的一个例子。在这个例子中，角色扮演达于极致。^[8]最典型的法国侍者，其举手投足都是非常程式化的：客人一到，他就以夸张的手势递上酒单；席间进餐者点菜稍有差错，他就会扮鬼脸；要是给进餐者奉上的汤不够热，侍者还会表现出一副过分殷勤急切的样子。法国侍者这样做，不但是因为他的工作有赖于此，而且也因为只有这样扮演他的角色，他才能避免人的存在中那些根本的不确定性和模糊性。正如前文所述，所有的有意识的存在，或自为的存在（beings-for-themselves），都是没有本质或定义的。他们必须通过做出决定和采取行动这些相互联系的过程来定义自己。相对来说，所有无

意识的存在，或者自在的存在，都是大量存在的实体（massif）。换句话说，它们就是它们自身。有意识的存在被认为是渴望那种无意识存在的安全而简单的状态。萨特认为，令有意识的存在遭受折磨的问题、那种萦绕他们不去的可能性就是他们所拥有的痛苦的“自由”。选择的权力令有意识的存在烦恼，它召唤他们去决定他们想要成为什么样的人。因此，“坏的信仰”的目的就是让人们逃出这种糟糕的处境。侍者避免改变他的角色，他假装只有一种侍者，这就是他所扮演的侍者。

坏的信仰的另一形式就是我们假装和物相似，我们不过是存在于这个世界上的、可以被我们自己观察的一副身体，或者一个物品。萨特用如下情境来说明这一形式：一个年轻女子和一个老男人约会，而这个老男人想和她发生性关系。为了维持这种情境里特别的兴奋感，女子回避自己有所察觉的事态，尽量不去考虑她是不是要做出决定：是否跟他上床。她会这么想：“他一直对我有心……我是多么迷人啊。”每次她的男伴做出主动表白，如“我发现你真是有魅力”，她就会顾左右而言它，佯装不解对方话里的性暗示。直到那男人握住她的手以前，她都一直控制着形势。而在这一刻，她却不能不做出决定了。任由男人牵手，意味着风情尽解，心领神会；把手抽出来吧，良辰今宵可就毁了。而接下来，“坏的信仰”来为女人解围了。她让自己的手留在男人那里，却仿佛“自己并没有意识到有这么回事”。^[9]她和男伴高谈阔论，展开知识和精神探讨；通过这种对话，她达到了无意识状态、一种幸福的遗忘状态和物化状态，从而让自己的精神和身体分离。萨特说，“那只手在她的男伴温暖的双手间一动不动，既非同意也非拒绝，它就是一个物”^[10]。通过将自己与这手分离，这个女人掩盖了自我的真相：她是自由的主体，不是被决定的物。

按照萨特的观点，试图活在坏的信仰里，这导致了双重问题。第一，不论有意识的主体多么努力地生活在坏的信仰里，完全坏的信仰毕竟在本体论上是不可能的。自为的（pour-soi）、有意识的主体不可能是自在的（en-soi）、无意识的对象。只有死亡，即所有可能性的终结，才允许有意识的主体一劳永逸地逃出自由。第二，无论有意识的

主体如何原谅坏的信仰或为之申辩，它依然是一种伦理上的恐怖。如果说自由有任何意义的话，这个意义就在于为自己的行动负责；自由的意义在于认识到这一点，无论一个人的处境受到何种限制，在任何情况下，他都有做出某种选择的余地。为自己的行动负责，这就是自由的意义。

萨特对弗洛伊德学派的那一套不满，他认为，弗洛伊德学派允许人们隐藏在所谓的无意识中，从而逃避责任；这样做就会摧毁人们应该承担的道德任务。对于萨特来说，不仅我们做决定和行动时是有意识的，我们的情感也是有意识的。我们会利用自己的情感出奇制胜。当我们的生活艰辛难熬时，我们会有意识地调动自己的情绪，情绪上升导致恼羞成怒，情绪下降转为沮丧悒郁。我们还会利用这些极端情绪作为借口，为我们不能和不愿应付生活而推卸责任。萨特说，类似的情况还有，如果躁狂悒郁症和强迫症患者不能解释他们的痛苦，那是因为他们压抑这些解释。弗洛伊德谈的是人们不自觉地压抑潜意识的愿望，而萨特谈的是虚假，是人们拒绝承认这一点：他们明明知道是什么原因产生了他们的行动，或者能够最终对这些行动做出解释。^[11]

在萨特的所有范畴中，为他的存在（being-for-others）或许是最适于女性主义分析的范畴。根据萨特的观点，人类关系万变不离其宗，它总是基于两种根本的冲突形式：在两种对抗的意识之间的冲突以及自我与他者之间的冲突形式。首先，存在着爱，其本质是受虐。其次，存在着冷漠、欲望及仇恨，其本质是施虐。^[12]

萨特说，一开始，我们大多数人对爱、对自我和他者的和谐相处都有崇高的理想，尽管这样想不免幼稚。我们相信，对爱的追求是努力与他者融为一体。这种企图类似于基督教神秘主义者的努力，即希望与上帝融为一体，同时保留着他或她独特的个人身份。我们相信，神秘的结合是一种非常神秘的状态。神秘主义者既是他或她自己，同时又是上帝。我们想给自己创造的就是这样一种神秘处境。在肉体的层面，这种相融却各自独立的结合意味着，比方说我的恋人在我的身体里同时过着自己独立的生活。我的恋人也以这样的方式了解我的身

体，他会去除我们之间所有的间隔，同时又不使我们双方丧失原有的那种他者性。同样，在精神的层面，这种相融而各自独立也意味着，我的恋人会知道我的精神状况，他了解我，他等于我；同时他既不剥夺我的身份，也不失去自己的独立身份。

按照萨特的看法，这种相融而各自独立的结合是不可能实现的梦想。我们生活在一个毫无神秘可言的世界。这里根本没有和谐的可能，也没有那种自我和他者的结合；自我对完全自由的需要是绝对的，以致于不能和别人分享。我们爱的企图——我们所渴求的相融又各自独立的结合，常常会沦为互相占有或者彼此将对方对象化。我们想要保持自己的主体性和自由，又渴望和他者建立关系（尽管它完全就是自我毁灭的性质）；我们在这种斗争中疲于奔命，其结果就导致受虐狂。这种受虐狂的情形，即在他者的主体性把握中完全丧失我们自己的主体性；我们邀请他者把我们自己当作一件纯粹的物来对待。

对于萨特来说，受虐不是变态的爱，而正是爱的本质结果。我们希望由痛苦和羞辱抹煞自己的主体性，真正成为客体；而他者，施虐者正是把我们当作对象来接受的。我们的痛苦似乎是要证明，在这件事上我们没有选择余地；然而，萨特解释说，这是一种自欺。为了成为受虐者，我们必须做出选择，把自己理解为客体。因此，作为一种逃避主体性的方式，受虐是走入死胡同。我们越想把自己降低为纯粹的物，我们就越是明确地意识到作为主体的我们自己，正是我们的主体性在把我们自己降低为物。^[13]

我们曾努力成为成功或失败的情人（受虐者），但两者我们都没有当上；这种挫败感使我们陷入冷漠欲望或施虐仇恨，企图反抗他者的自由。我们的反抗从沉默、冷漠开始，这个形式就是萨特所说的“盲目”，或者是无视他者的主体性。我们是盲目的，我们不做任何努力去理解他人，只是把他者看作纯粹的客体：“我简直看不见（他者），我行我素，旁若无人。”^[14]这种唯我论是建立自我的过程，因为此一做法允许我们忽略被他者决定、被他者的观看所塑造这一事实；在他者中，我们趾高气扬。当我们冷漠地对待他者时，我们假装他们根本不存在；他们不能定义我们，或者将我们存入记忆。然而，发生

着的事情即使我们不承认也依然实际发生着：他者事实上存在，在他们眼里，我们才是客体。那么，我们所拒绝承认的一切，也可以在什么时候降临到我们头上。他者可以在任何时候把充满人性的目光投向我们，我们可以接受到这注视。萨特说，这“短暂然而令人震颤的光明一瞬”，会撕开我们冷漠的外衣，强迫我们认识他者的主体性和自由。^[15]

在接受他者观看时，我们全然冷漠的企图被摧毁了；就在这样的时刻，我们开始对他者产生性欲望。对他者的性欲望，这就是把他者当作纯粹的肉体和完全的对象。萨特说，这个欲望含有施虐的成分。然而，一旦我们占有了作为身体的他者，我们就发现，我们想要的不是作为身体的他者，而是作为自我的他者：“没错，我能抓住他者，紧抓不放；把他踹倒。倘若我有权力，我可以强迫他表现这样或那样的行动，按我的要求说话。但无论我怎么做，结果都像是我想抓住这个人，但他跑开了，只有外套留在我手里。我所占有的只是这个外套，这个外面的空壳。我得到的只是一个身体，世界中的一个精神对象。”^[16]我们认为我们就要征服他者——而他者的意识和肉体似乎已经准备向我们屈服；正当此刻，他者可能正和我们目光对视，并把我們变成了他们的客体。萨特说，通过将自己重新确立为主体，他者挫败了我们施虐的企图。

即使通过施虐，也不能铲除他者的威胁和独立；这样，我们惟一的手段就是仇恨了，即希望他者死掉。我们希望永远消灭这个自我，它把我们当作他者，通过注视来威胁我们的自由。如果我们感觉到，在他人的意识中，我们是荒唐可笑的、邪恶的、或者是懦弱的，我们就会希望摧毁这一意识，以此解除我们的尴尬。萨特指出，对某一特定他者的仇恨事实上就是对所有他者的仇恨。如果我们不希望成为“为他的自我”（self-for-other），我们在逻辑上就必须彻底消灭所有的他者。但仇恨同样也是徒劳的，因为，即使所有他者都不再存在，他者目光所留下的记忆还将永远保留在我们的意识中。无论我们对自己会形成什么样的理念、如何形成自我；这一切和关于他者的记忆是不可分的。因此，即使我们最后的仇恨手段也不能达到目的。“仇恨不

能使我们脱离这个循环。它仅仅是代表了最后的努力、绝望的努力。这一努力失败后，这个‘为自我者’（the for-itself）将一无所有，除了再次进入这个循环，并且让自我被无限抛掷下去。”^[17]

2 西蒙娜·德·波伏娃：为妇女的存在主义

波伏娃采用了存在主义的本体论和伦理学语言，她指出：男人将“男人”（man）命名为自我，而把“女人”命名为他者（other）。如果说他者对自我是威胁的话，那么女人对男人也是威胁。因此，男人如欲保持自由，必须使妇女屈从于自己。无疑，社会性别压迫并不是惟一的压迫形式；事实远非如此。黑人知道何为被白人压迫，穷人知道何为被富人压迫。但是，多罗西·考夫曼·麦考尔（Dorothy Kaufmann McCall）坚持认为，妇女受男人压迫这一事实有两方面的独特性：“第一，与种族压迫、阶级压迫不同，妇女受压迫这一历史事实不是偶然发生的，它并非是有时受到反击、有时甚至再颠倒过来，即妇女由被压迫者转而成为压迫者。妇女一直都屈从于男人。第二，妇女已经内化了那种妇女被异化的观点，即男人是最重要的，而女人是无关紧要的。”^[18]

2.1 妇女的命运和历史

波伏娃对妇女受压迫的种种特征做出了独特的理论阐述，要检验她的观点，一个很好的方式是思考她对这一问题的分析：女人是如何成为他者的。《第二性》的前三章分别题为：“生物学的论据”（“The Data of Biology”）、“精神分析学的妇女观”（“The Psychoanalytic Point of View”）、“历史唯物主义的妇女观”（“The Point of View of Historical Materialism”）。在这三章中，波伏娃讨论了这样几个问题：妇女是怎样变得与男人不同的，妇女如何从男人中分离出来，妇女又怎样进而演变成比男人低劣的性别。波伏娃指出，尽管生物学家、弗洛伊德学派精神分析家和马克思主义的经济学家都阐明了妇女的“他者”性质，但是，存在主义的哲学家对此提供了最深刻的解释。

波伏娃认为，生物学对社会提供了事实，而社会则按自己的目的来对之做出解释。例如，生物学描述了男性和女性各自的生育角色：

虽然雄性生命通过精子在另一个生命中得到了超越，但在那一刹那，精子对雄性却变成了陌生者，从它的身体当中分离出来。因此，雄性在超越其个体性的同时，又完整地将其予以恢复。相反，当卵子完全成熟，从卵泡里脱颖而出、落入输卵管时，它便开始了同雌性身体的分离过程；但若来自外部的一个配子使它受精，它则因被植入子宫又变成附属的。雌性先是被侵犯，后来便发生异化——它在某种程度上变得有别于它自己。^[19]

这些生育“事实”在某种程度上可以解释这一点，即为什么对妇女来说，形成和保持自我常常更艰难，特别是当女人有了孩子时。尽管如此，在波伏娃看来，这决不足以证明这一社会神话有道理：妇女追求自我的能力在本质上就比男人差。

波伏娃承认，妇女在生物和生理结构上的确存在着这样的情况：相对于男人在生育中的次要角色，妇女的作用是首要的；相对于男人的强壮体力，妇女的体力是较弱的；相对于男人在性交过程中的积极角色，妇女是比较被动的。然而，波伏娃反复指出，尽管事实如此，但我们赋予这些事实多少价值，这完全取决于作为社会存在的我们自己。她写道：

女性受制于物种的奴役和她的各种能力的限制，这都是极其重要的事实；妇女的身体对于她在世界的处境是最重要的因素之一。但是身体不足以界定她之为女人；活生生的现实是由有意识的个体通过行动在社会内部所呈现的现实，除此之外，没有别的真实存在。生物学不足以回答我们面临的问题：为什么妇女是他者？^[20]

换言之，女人既是“为她的存在”（being-for-herself），也是“自在的

存在”(being-in-itself)，既然如此。我们有必要超越这些从女性的生物和生理学来寻找原因的方式，以求充分解释这一问题：为什么社会选择了女人来扮演他者角色。

波伏娃舍弃生物学而求助于心理学、特别是精神分析学说，希望能更好地解释妇女的他者性质，结果令她失望。根据波伏娃的看法，传统的弗洛伊德学派讲述的关于妇女的故事，在本质上是完全相同的：女性是这样的造物，她必须在她的“阳性化”(viriloid)和“阴性化”(femine)这两种倾向之间挣扎；前者表现为阴蒂性欲，后者表现为阴道性欲。要赢得这场战斗——成为正常的女人——妇女必须克服她的阳性倾向，把她的爱恋从女人转向男人。波伏娃承认弗洛伊德的天才，她认为，弗洛伊德勇敢地提出了性欲是人类处境的终极解释，这是天才的表现；尽管如此，波伏娃依然不接受这一观念，认为它过分简单了：

没有必要把性看作最基本的根据，因为对存在者来说，还有更原始的“生存追求”，性只是其中的一个方面。精神分析学家们认为，关于人最重要的真理在于他与自己身体的关系以及在他所属群体中与同伴身体的关系。但是人对围绕着他的自然世界的实质有着基本的兴趣，他希望在工作、娱乐和所有那些“能动的想象”经验中发现这个世界的实质。人渴望与整个世界具体地融为一体，这是可以用所有可能的方式理解的世界。在土地上耕作、挖掘地洞是和拥抱、性交一样的原始活动，在这里只看到性象征的人，他们是在欺骗自己。^[21]

换言之，不能把文明解释为仅仅是压抑性冲动或性欲升华的产物。文明比这要复杂得多，男人和女人的关系也是如此。

波伏娃尤其认为，弗洛伊德对妇女的他者性质所做的解释是不完整的。她指出，弗洛伊德一派的错误在于，他们告诫妇女说，妇女比男人的社会地位低，这只是因为女人没有阴茎。早在几十年前，波伏娃就提出了以后美国妇女运动作为宗旨的观点，她拒绝承认妇女的生

物机能决定了她们的命运，这使女人注定处在次等人、次等公民的位置。波伏娃说，女人“羡慕”拥有阴茎者，这不是因为她们想要阴茎本身，而是因为她们渴望得到社会给予阴茎所有者的物质和心理特权。同样，不应把男性的社会地位归之于男性生物机能的一些特征，“阴茎的威望”可以由“父亲的统治权”来解释。妇女作为他者不是因为她们缺少阴茎，而是因为她们缺少权力。^[22]

最后，波伏娃思考了马克思主义对于女人何以是他者的解释，她发现，这和弗洛伊德的解释一样令人不满意。恩格斯指出，妇女从事自在性的工作，如炊事、清洁和抚育子女；男人承担自为性的工作如狩猎、战斗——大多数这类活动涉及到使用工具征服世界。从这时开始，作为这一特殊劳动分工的结果，男人攫取了生产资料；他们开始成为“有产者”，而妇女成为“无产者”。资本主义支持这一状况，因为这样它就不必为妇女的家务劳动支付工资。“资本主义制度”使妇女的家务劳动成为免费的。如此，男人将一直是“有产者”，而妇女是“无产者”，这种状况直到资本主义被推翻、男女平等地拥有生产资料才会结束。恩格斯说，到那个时候，也只有在那时，劳动分工才不会依据个人性别，而是基于个人从事某种工作的能力、准备和志愿来进行。

波伏娃不同意恩格斯的观点，她坚持认为，从资本主义到社会主义的转变不会自动改变男女关系。妇女在社会主义社会也同样有可能依然是他者，就像在资本主义社会一样。因为妇女受压迫的根源并非仅仅在于经济，它更是本体论的。所以波伏娃强调说：“如果人的意识中没有包括这种渴望……控制‘他者’的原始渴望，那么，即使发明青铜工具，这也不会导致对妇女的压迫。”^[23] 妇女解放要求的远远不止是铲除私有制度，它更要求完全根除男人控制妇女的欲望。

传统的生物学、精神分析学 and 经济学对妇女受压迫的解释，这些都不能使波伏娃满意，她寻求更深入地阐明男人定义“男人”为自我、女人为他者的原因。她认为，男人把自己作为有能力在战斗中冒险的主体来感知，在这个过程中，男人把女人看作对象、仅仅是给予生命的对象。波伏娃说：“使男人超越于动物的，不是给予生命，而

是拿生命冒险；这就是为什么人性的优越性没有赋予带来生命的一性，却给予了杀戮生命的一性。”^[24]此外，波伏娃推测，男人把女人贬低到他者范围，这里或许还有另一更基本的原因。她认为，一旦男人声称自己是“主体和自由的存在，他者的概念（就产生了）”^[25]——特别是妇女作为他者的概念就产生了。妇女成为男人所不是的一切，成为一种异己的力量；男人最好牢牢控制这种力量，以免反过来妇女成为自我，男人成为他者。

2.2 关于妇女的神话

随着文明的发展，男人发现，他们可以通过创造种种神话来控制妇女。这些神话是把妇女的“非理性”、“复杂性”和“混沌不明”神秘化。波伏娃分析了男人笔下的妇女神话，她强调，每个男人都在寻找理想的女人，即能够使他成为完整人格的女人。但是，由于男人的需要是如此相似，因此他们心目中的理想女人看上去都是一样的。波伏娃指出，文学证明了这一事实。

波伏娃集中分析了五位男作家的作品，她注意到：“蒙特朗(Montherlant)这位大男子主义者，他在女人身上寻找纯粹的动物性；劳伦斯这个阳具崇拜者，他要求女人总括一般的女性特征；克洛代尔(Claudé)把女人界定为灵魂姐妹；布勒东(Breton)珍爱扎根于自然的梅露辛，把他的希望寄予孩子般的女人；司汤达尔(Stendhal)希望他的情妇有才智、有教养；在精神和行为上都很自由，是与他般配的女人。”^[26]波伏娃指出，这些理想女性也许看上去都不一样，但她们共有一些基本特征。在这里，每位女性人物都被要求忘掉自我、拒绝自我，或者以某种方式否定自我。蒙特朗的女人是为了让她的男人感到自己雄强而存在的。劳伦斯的女人放弃自己的梦想，以便使男人实现梦想。克洛代尔的女人不仅是上帝的女仆，也是男人的女仆。布勒东的女人背负沉重的救赎责任：只有付出她全部的爱，才能拯救她的男人，否则那男人注定要毁灭。司汤达尔的女人满怀激情、挺身而出，甘冒生命危险去拯救情人，使之免于毁灭、监狱和死亡。总而言之，理想的女人、男人崇拜的女人是这样的女人，她

们深信为男人牺牲就是自己的责任。^[27]

除了把自我牺牲的女人理想化和偶像化之外，男人对女人的迷思还暴露出一种根本矛盾的态度：对女人的天性爱恨交加。波伏娃描述了男人把自然和妇女联系起来的方式，早在精神分析的女性主义者多罗西·丁内斯坦和生态女性主义者苏珊·格里芬（Susan Griffin）之前，波伏娃就提出了这样的观点。正如自然一样，女人让男人联想到生与死。妇女同时是天真无邪的天使和罪恶的魔鬼。女人自然的身体提醒男人，他会遭受疾病、生命瓦解、死亡和腐朽，因而男人喜欢人工修饰的女性身体。盛装打扮、涂脂抹粉的女人，把那种“野兽的残忍”（她的气味）掩藏起来，使男人能够逃离她的身体所指向的淫荡和注定死亡的大限。^[28]

如果女人真能对她的“理想”形象不屑一顾，那么情况对她来说也不至于那么危险。但女人做不到这一点，因为男人有权力控制她——利用她来为自己服务，无论对女人来说代价是什么。波伏娃说，巴尔扎克曾经总结过男人对女人的态度，他这么写到：“不要理睬她的抱怨、她的哭叫、她的痛苦；大自然造就女人就是为我们服务的，就是为了让她承受这一切：由男人引致的子女、悲哀、打击和痛苦。不要谴责你自己心狠。在所有所谓文明国家的法典中，男人都在律法里对女人的命运写下这样残忍的铭文：‘Vae victis（悲哉，失败者）！弱者活该！’”^[29]最后，使得女人神话如此危险的还在于，许多妇女内化了这种神话，把它看作了什么叫做妇女的准确表达。

2.3 当代妇女的生活

与萨特不同，波伏娃对社会角色的作用进行了详细论述。她指出，这些社会角色是自我或主体用来控制他者或对象的主要机制。她认为，妇女对自己他者性的接受是悲剧性的；她把这种接受称之为女性的“神秘”。经过针对女孩的痛苦的社会化过程，这种神秘代代相传。波伏娃是在两次世界大战之间长大的，那时她是一个法国资产阶级家庭的少女。从自身经验出发，波伏娃指出，女孩很早就认识到她们的身体和男孩不同。到了青春期，随着乳房增大、初潮开始，女孩

被迫接受和内化了可耻的、卑下的他者性。她说，在婚姻和母职体制中，女人内心的他者性更被强化和巩固。

依据波伏娃的看法，妻子的角色阻碍了妇女的自由。尽管波伏娃相信，男女都有能力建立深挚爱情；但她强调，婚姻制度败坏双方关系。它把彼此自由给予的感情转化为强制性的责任和索取无度的权利。波伏娃说，婚姻是一种奴役形式。它带给妇女（至少是法国资产阶级妇女）的只不过是“华而不实的平庸生活，这里没有远大抱负和激情，缺乏目标的日子无限重复，生活轻松流逝，没有人质疑这种生活的目的”^[30]。婚姻给了妇女满足、安宁和保障，但它也剥夺了妇女追求卓越的机会。作为牺牲自由的回报，妇女从婚姻中得到“幸福”。女人渐渐学会随遇而安：

她把自己关在新家之内，心里并非毫无遗憾。当她还是个小姑娘的时候，整个乡间都是她的家园；整个森林都是她的。现在，她被限制在一方狭小的空间；大自然被缩小到一盆天竺葵大小的地方；墙壁阻断了她的视线。然而，她正准备开始克服这些限制。在多少有点昂贵的古董里，她拥有异国风情和过去的时光；她又有代表着人类社会的丈夫；她还有自己的孩子，孩子是她怀抱中的未来，她因而拥有整个未来。^[31]

如果说，妻子角色限制妇女发展自我，母亲角色更有甚之。^[32]虽然波伏娃承认，养育孩子，使之长大成人，这是积极介入存在；但她坚持认为，生育孩子并不是行动，它仅仅是事件而已。波伏娃强调，怀孕只是使妇女同自己疏离，它使妇女难以不受阻碍地描绘自己命运的蓝图。如同激进自由主义的女性主义者费尔斯通一样，波伏娃怀疑所谓怀孕的喜悦。她认为，即使那些想要孩子的妇女，怀孕对她们来说也是一段艰难时光。在另一方面，波伏娃也和费尔斯通一样，她担心母亲与子女的关系是如此容易受到扭曲的关系。刚开始，孩子似乎把母亲从她的客体地位中解放出来了，因为她“在孩子那里得到了男人从女人那里寻求的东西：一个他者，在天性和精神上都是一位他

者，这既是战利品也是一位替身”^[33]。然而，随着时间的消逝，孩子逐渐成为苛求的暴君：从初学走路的宝宝、青春期少年、进入成年，到成为有自觉意识的主体；这个自觉的主体可以通过注视母亲，再把她变成客体，成为做饭、洗衣、照顾、付出、尤其是牺牲的机器。不难预料，被降低为对象的母亲，她也开始把自己的孩子当作对象来看待和使用，孩子是可以弥补她深重挫败感的东西。

这里很清楚，在波伏娃的评价中，“妻职”和“母职”，这两个女性角色都是限制妇女自由的；然而，所谓妇女的“职业”角色却也同样如此。波伏娃强调，和贤妻良母一样，职业妇女也逃不出女性气质的囚笼。的确，在某些方面，职业妇女的处境比家庭主妇或母亲的处境还要恶劣，因为人们都期望，无论何时何地，她们的行为举止都要有女人的样子。换言之，人们期待职业妇女把她的“女性气质”所蕴涵的“责任”融合到她的职业责任中；这也就是说，社会希望她们有某种取悦于人的外表。结果，她的内心在职业关注和自己女性气质的关注之间挣扎。如果职业妇女完全投入到工作中，以至忽略了外表，她会看到自己完全达不到由美貌妇女定下的标准。她会发现自己从头发、牙齿、指甲、肤色、体形到衣着，处处都有毛病。感到自己貌不惊人、缺乏性魅力；惊惶失措之余，职业妇女不得不缩短自己的工作日，花更多时间去美容。即使是这样重新分派了时间的用场，职业妇女很快还是会发现，相对于职业男性，她不过是个次要角色，因为那些职业男性与她不同，社会不要求男人培养自恋的美德。^[34]

所有的妇女都在扮演女性气质角色，尽管如此，根据波伏娃的看法，只有三种妇女是完全彻底地投入“女人”角色的。这三种类型是：妓女、自恋狂（the narcissist）和神秘主义者（the mystic）。波伏娃对妓女的分析很复杂，一方面，妓女是妇女作为他者、对象和被剥削者的范式；另一方面，妓女像购买妓女性服务的男人一样，她也是自我、主体和剥削者。波伏娃指出，妓女卖身为娼不仅是为了钱，也是为使男人向她的他者性质致敬。与男人的妻子和女友不同，妓女得到某些东西，靠的是放弃自己的身体，以满足男人对“财富和名望”的梦想。^[35]

波伏娃承认，所谓街边女郎，她常常出卖身体；这是因为身体是她惟一可卖的东西。波伏娃着重指出，与之相比，所谓应召女郎，即高级妓女，她是把她整个自我看作资本的，她在任何关系中通常都占上风。^[36]男人对她的需要超过她对男人的需要。波伏娃的观点似乎是，像妻子和母亲一样，高级妓女即便逃不出被当作他者的命运，至少她能够利用她的他者性质，将之作为自己的个人优势（波伏娃的阐述令我感到困扰，我也想抵制这种困扰；这里我想起以前的一位同事，一位才华出众而美丽的第三世界妇女，她以自己的“他者性”吸引了很多男同事的遐思。她曾向我表明：“我要他们为我的‘他者性’付出代价。”他们的确付出代价了，因为她有办法使这些男人而且是知识分子暴露出自己的琐细平庸，她因此羞辱了他们）。

比娼妓更成问题的女性气质角色是自恋狂。波伏娃指出，女人的自恋是从她的他者性中产生的。女人作为主体受到挫败，因为社会不允许女人去从事定义自我的活动，还因为她的女性化的活动也不能满足自己：“不能通过计划和目标来实现自己，（女人）被迫在她的个人内在的世界去发现自己的现实……她赋予她自己至高无上的重要性，因为她得不到其他的重要对象。”^[37]

女人因此变成她自己的重要对象。她相信自己是对象，所有她周围的人都确证着这一点，她因此为自己的形象（脸、身体、衣着）所倾倒，也许甚至迷恋自己的形象。这种既是主体又是对象的感觉当然是虚幻的。为他的存在和自在的存在不可能融为一体，然而，自恋狂者总相信她就是例外。

最初，自恋对女人也是有益的。作为青春期少女，她“可以从对自我的崇拜里汲取勇气，以面对令人不安的未来”^[38]。然而，自恋最终是阻碍妇女发展自我的。满足男人欲望与符合社会品味的需要，这些束缚她的发展。自恋狂的自我价值依赖男人和社会对她的赞许。只有别人说她美时，她才美。她没有能力宣布自己是美的。

也许问题最大的女性气质角色是神秘主义者，她追求成为至尊主体的至尊对象。波伏娃写道，神秘主义者把上帝混同于男人，把男人混同于上帝。她谈起神来，似乎他们都是人，她谈起男人，又仿佛他

们都是神一样。波伏娃说，神秘主义者在神性的爱中追求的“首先是恋爱中的女子在男人那里寻找的东西，使她的自恋得到张扬、提升：这是全神贯注、充满爱意的凝视，它至高无上，是奇迹般的神赐”^[39]。神秘主义者并不通过上帝寻求超越，相反，她所寻求的是被上帝当作举世无双之物来占有；上帝不会允许别的女人出现在他面前。神秘主义者希望从上帝那里得到的，就是把她自己作为对象的身份提升到至高无上的地位。

波伏娃如此描述了妻子、母亲、职业妇女、娼妓、自恋者和神秘主义者等角色，反省这一切，她得出结论：这里的悲剧在于，这些角色从根本上来说都不是女人自己创造出来的。她本人不是造物者，女人是被提供出来给这个生产性社会的男性世界、由这个男性世界认可的。波伏娃说，女人被男人建构，被他的社会结构和制度建构。然而，像男人一样，女人也没有所谓先定的本质；因此，她没必要继续成为男人要她成为的人。女人能够成为主体，能够在社会中从事积极的活动，能够重新定义她的种种角色，也能够废除这些角色：妻子、母亲、职业妇女、娼妓、自恋狂和神秘主义者。女人可以创造她自己的自我，因为不存在永恒的女性气质这种指派给她的现成的身份。所有阻碍妇女去包造自我的原因在于社会，而这个父权制社会，在波伏娃的评价中已经走到尽头：“可以肯定的是，迄今为止，妇女的潜能一直受到压制，妇女没有机会实现人性。现在是时候了，让妇女把握机会为自己的利益和全人类的利益奋斗吧。”^[40]女人和男人一样，她是主体不是客体；她和男人一样不是“自在的存在”（being-in-itself）。和男人一样，女人也是“自为的存在”（being-for-itself），应该是男人认识到这一事实的时候了。

当然，要逃出波伏娃一再描述的妇女的内在性，逃出社会、文明习俗与男人强加于她的那些限制、定义和角色，这对女人是很不容易的。然而，如果女人想要终止这一事实，不再作为第二性和他者，她就必须克服环境的力量。她必须拥有自己的声音、自己的道路，正如男人一样。论及妇女超越之路，波伏娃说，妇女可以采用的策略有四种。

第一，妇女可以去工作。的确，波伏娃也认识到，在资本主义的父权制社会，工作是带有压迫和剥削性质的，特别是对妇女来说，工作导致了双重负担：在办公室或工厂上一轮班，回家后还要上一轮班。尽管如此，波伏娃坚持认为，无论妇女的工作多么繁重和令人疲惫，它依然为妇女的发展敞开了可能性，这个可能是她不工作就得不到的。通过走出家庭和男人并肩工作，妇女“重获超越性”；她“具体肯定了自己作为主体的地位，她是积极描绘自己命运航程的人”^[41]。

第二，妇女可以成为知识分子，即改变妇女命运的先锋者。追求知识的精神活动，这毕竟是人进行思考、观察和定义的活动，而不是被思考、被观看和被定义的消极“无为”。波伏娃鼓励妇女研究诸如爱米莉·勃朗特（Emily Bronte）、弗吉尼亚·伍尔夫（Virginia Woolf）和凯瑟琳·曼斯菲尔德（Katherine Mansfield）这样的作家，波伏娃认为，作为作家，她们非常认真地探讨了死亡、生命和痛苦。^[42]

第三，妇女可以为推动社会转向社会主义而努力。像萨特一样，对于结束人类普遍的主体与客体、自我与他者的冲突、尤其是男人和女人之间的这些冲突，波伏娃是寄予希望的。在《存在与虚无》中，萨特得出结论，所有爱或联姻的努力都注定要堕入要么受虐要么施虐的关系中；对这一结论，萨特加了一个脚注。他解释说：“我的思考并不排除可能的解脱和救赎伦理。但是，只有在激进的变化之后，才可达到其可能性，这种激进变化是我们这里无法讨论到的。”^[43]他心目中的激进变化就是马克思主义革命。在《存在与虚无》中，人与人之间的斗争是出自心理需要，而这个心理需要又是从意识自身的天性里产生出来的；而在萨特的《辩证理性批判》（*Critique of Dialectical Reason*）中，这个斗争变成劳资双方的斗争，它不是由心理需要而是由经济需要引起的。萨特启示人们，如果所有的人都有充足的衣食居所，他们才有可能克服导致他们彼此分离的心理障碍。爱才会成为可能。

像萨特一样，波伏娃也相信，妇女解放的关键之一是经济因素。这一点，她在讨论独立妇女时进行了强调。她提醒妇女，她们的环境

当然还会限制她们定义自己的努力。正如雕塑家的创造性受到手头大理石材料的限制，举例来说，妇女的自由也同样被她银行帐号上的金额所限制。如果女人想要完全实现自己的潜能，她必须致力于创造这样一个社会：它能为她提供物质支持，使她能够超越当前存在的限制。

最后，为了超越自己的限制，女人可以拒绝内化她们的他者性，拒绝通过社会里占统治地位群体的眼睛来认同自己。波伏娃说，接受他者的角色就是接受自己作为对象的地位。这一点，正如约瑟芬·多诺万（Josephine Donovan）写道的：这是“否认自主的和创造性的主体—自我”，其风险是由“维持永久谎言”而导致的“疯狂和精神分裂”。^[44]一方面，女人不真实（inauthentic）的自我作为被男性世界观看的“客体自我”而生活；另一方面，妇女真实（authentic）的自我作为“甚至对她自己也是不时退隐的自我，即看不见的自我”而生活。^[45]其结果就是妇女的人格分裂。

根据多诺万的想法，梅里迪斯·塔克斯（Meredith Tax）对妇女“分裂性”的分析特别有洞察力。塔克斯描述了女人走在街头时不得不忍受男人嘘声和口哨的情形，她说，这个女人只有两个选择：“或者她对这种痛苦保持敏感而脆弱无助；或者她对自己这样说：‘他们谈的只是我的身体。这对我没影响。他们对我一无所知’，以此保持麻木不仁。无论过程如何，结果都是精神和肉体的分裂。”^[46]桑德拉·巴特基加强了塔克斯的分析，她认为，嘘声和口哨现象表明，妇女在我们社会被对象化的情形是多么普遍。无论女人走到哪里，似乎都逃不出男人的观看。

为了进一步阐明“他者的凝视”是如何令妇女的自我失去活力、成为对象的，巴特基思考说，在我们社会，妇女所内化的他者采取了特殊的形式。它是被“时尚美情结”所创造的他者。她说，“到处都在呈现完美女性的形象，在杂货店化妆品展示台、在超级市场的杂志专柜、在电视上”^[47]，妇女所内化的正是这些形象。依据这些新潮时尚推出的完美身体，女人无情地衡量自己不完美的身体。巴特基说，在我们社会——实际包括在任何有着化妆品和时尚存在的社会，妇女

所没有认识到的正是波伏娃早已了然于心的。波伏娃指出：“时装和流行款式常常约束女性的身体，使之无法有任何可能的超越。”^[48]裹脚的和穿高跟鞋的女人，行动受到限制；留长指甲和戴珠宝的女人，反映迟钝。妇女是如此忙于照顾她们有缺点的身体，以至于没有时间去完善自己的精神。因此，女人在诸如我们这样的社会要想成为自我，其惟一途径就是把自我从身体里解放出来；在能够从事某种创造性的活动时，或者在参与以社会服务为目标的工作时，妇女应该拒绝在美容院里零敲碎打虚度光阴。

3 对存在主义女性主义的批评

3.1 社群主义者对存在主义女性主义的批判

基于三点理由，琼·贝思克·埃尔西坦对波伏娃的《第二性》提出批评。首先她注意到，这部著作对大多数妇女来说不易理解。“内在性”、“超越”、“本质”、“存在”、“为他的存在”和“自在的存在”，这都是些抽象概念，它们不是直接源于妇女的生活经验，而是出自哲学家书斋里的沉思。埃尔西坦说，波伏娃那些专业术语更多地像是“重磅出击”，撞向那些没有受过正式教育的妇女，迫使她们同意她的观点；而不是说服她们，使她们认识到自己的确是第二性。^[49]

埃尔西坦也强烈反对波伏娃对待身体、特别是女性身体的态度。她指出，波伏娃把所有的身体、尤其是妇女的身体表现为负面的东西：身体是不祥的、无足轻重的、肮脏的、可耻的、负重的、天生的异化之物。埃尔西坦认为，波伏娃一般来说是不信任身体的，这植根于她对肉体欲望和死亡大限的存在主义焦虑。在存在主义的理论框架中，身体是一个问题；对于每个自觉主体的自由来说，身体是一个顽固的、不可避免的对象，它限制主体的自由。波伏娃在她的回忆里记录了她自己反抗肉体的战争：她竭力压制性冲动，宁肯牺牲睡眠，还有随着年龄无情增长而来的恐惧感。^[50]由于身体的缓慢瓦解标志死亡的到来，即意识、自由和主体性的终结，像波伏娃这样的存在主义

者，他们都没有兴趣赞美这个对他们来说代表死亡力量的身体。

埃尔西坦指出，波伏娃对身体普遍的不信任，发展为她对女性身体的深切怀疑。根据波伏娃的观点，妇女的生育能力剥夺了她的人格。与之相比，男人的生育能力却不会威胁他的人格。男人在性交后，完全和他在性交前一模一样。但是，如果性交导致受孕，这时的女人就不再是此前同一个人了：“落入自然的陷阱后，怀孕的女人成了植物和动物、一大堆胶状体、一个孵卵器、一个卵子。女孩子因年轻挺拔的身体而骄傲，孕妇令她们害怕；她让年轻人发出轻蔑的耻笑，因为孕妇虽然也是一个人，一个有意识的、自由的个体，现在却成了生命过渡的工具。”^[51] 埃尔西坦注意到这一段以及其它类似段落，她评论说，波伏娃所描述的怀孕极大地疏远了众多怀孕妇女。她们大多都是积极看待自己“大肚子怀孩子”这一事实的。宣布怀孕妇女类似植物，这无助于争取更多妇女加入到女性主义阵营。

最后，埃尔西坦批评说，波伏娃所赞同的大多是男性规范。所有波伏娃抱怨的女性特征，如被动、顺从、内在固有，这些都可以解释为对男性特征的褒扬：男人积极、主导、有超越性。对妇女身体的贬损出自对男性精神的拔高，谴责妇女与自然的联系，这与赞美男人对文化的建构形成对比。因此，波伏娃指出的自由之途是，妇女应该拒绝她们的身体以及她们与自然的联系。根据埃尔西坦的看法，波伏娃为妇女受压迫开出的处方是有缺陷的。在埃尔西坦看来，要求妇女抛弃她们的女性身份，却不考虑以兄弟关系交换姐妹关系的代价，这是不负责任的做法。^[52]

3.2 对存在主义女性主义的哲学批评

在《理性的人》这本讨论西方哲学社会性别建构的书中，吉纳维夫·劳埃德（Genevieve Lloyd）指出，波伏娃的某些哲学范畴与女性主义的基本需要是相冲突的。劳埃德说，超越从定义来说是男性的理想。把超越的理想作为解放的理想来接受，这无异于置女性主义于悖论中，它植根于观看者和观看对象、自我和他者的存在主义对立。人要么观看、行动和超越，要么被观看、被动消极和内向。由于这二者

之间非此即彼，没有“中间地带”（in-between），因此，成为自我而不是他者的惟一方式，就是跳出内在性，进入超越。

劳埃德认为，迅速转向超越，这给妇女造成特殊的问题。即使妇女和男人一样，她们从本性来说不再是内在性的、“自在”的存在（en-soi）；但是，妇女在文化上依然是和这种存在方式相联系，这正如男人在文化上同样是和超越、自为（pour-soi）的存在方式联系在一起。劳埃德说，因为“‘超越’的起源，它就是超越女性气质”^[53]，因而对妇女来说，超越就有很多风险：“男性的超越……不同于……女性的超越……男性的超越是离开一个对男性来说依然是完好无损的领域，它对他来说是代表特殊性和纯粹的自然情感的领域。而与之相比较，对女性来说，就没有这样一个她既可以离开，又可以使其保持完好无损的地方。”^[54]因此，劳埃德的看法也就不奇怪，他认为波伏娃这是让妇女毁了自己。

4 结 论

波伏娃的批评者要求我们思考：把女人看作文化建构的产物，或者反过来把女人看作自然安排的结果，这二者哪一种是更富解放性的思想？他们也要求我们去了解，超越的领域与内在性的领域相比较，是更好、更坏、还是仅仅不同？最后，他们还要求我们考虑，正如其他批评者已经考虑过，妇女解放究竟是要求妇女完全否定“女性气质”、还是要求她们全心全意地拥戴“女性气质”？

尽管埃尔西坦和劳埃德的批评是有力的，然而，还是有很多理由可以（或已经）为波伏娃的存在主义女性主义辩护。无可否认，波伏娃是一位富有挑战性的、甚至是威胁性的女性主义思想家。她是以自己的声音、一位学识渊博的法国资产阶级妇女的声音在说话；但这又并非意味着，她就不能对那些与她本人的生活状况完全不同的妇女来讲这些道理。

当《第二性》出版时，连波伏娃的一些据说是没有性别偏见的朋友也反映冷漠。例如存在主义者阿尔贝·加缪（Albert Camus），就不

接受这本书，他认为它粗率简单地攻击男性气质；这一反映令波伏娃深感失望。^[55]让她气馁的还有，当地共产党的反映也同样冷淡；他们认为，波伏娃的书只不过是又一个心怀不满的女性小题大作的唠叨，目的是转移妇女对真正的阶级斗争的注意力。^[56]当然，波伏娃也有支持者；《第二性》出版后的一周之内就销出22,000册。然而，根据一位波伏娃传记作者所言，最令波伏娃高兴的是，她收到来自**社会各阶级**妇女的感谢信。这些妇女说，读了波伏娃对妇女状况的反省之后，她们的生活开始朝着积极的方向改变了。无论波伏娃的书是否难读，这些女人都在她的著作中找到了特别为她们传递的解放信息。^[57]

有人断言，波伏娃对身体、特别是女性的身体怀有敌意，这一点，在她的许多文本中都能找到证据。当波伏娃说，在妇女的身体内部有一个“敌意的因素”，即“吞噬她们生命的物种”；这个说法的确唤起恐惧、衰弱和厌恶之感。^[58]然而，尽管波伏娃对精神的评价高于身体，但她对身体的拒绝远不及萨特的态度强烈。实际上，波伏娃还曾对萨特说，他对待身体、特别是对待感情的态度太顽固僵化了：“我批评萨特，因为他认为他的身体仅仅是一束束有条纹的肌肉组织，也因为他把身体完全排除在情感世界之外。在他看来，如果你对眼泪、神经紧张或晕船让步，那你就是脆弱而已。而我站在另一方面，我认为，胃和泪腺，连同头脑本身，有时全都要服从不可抗拒的力量。”^[59]

波伏娃对身体的看法的确有让步，她说：“这样要求是好的：不应该让妇女感到耻辱卑劣，比如说吧，来月经的时候；也不应该让妇女因为怀孕就觉得自己荒唐可笑；女人能够为自己的身体骄傲，为她的女性的性欲而骄傲。这些要求都是好的。”^[60]然而，这些让步毕竟都不意味着她确实热爱一般的人类身体，尤其是女性身体。相反，当人们告诉她，像许多法国的女性主义者一样，很多美国女性主义者也把妇女的身体当作她们的女性主义的中心环节；波伏娃对此评论说，她反对任何赋予特殊的女性存在方式以特权的作法：

陷入狂热的自恋，并在这些天性的基础上建立一个制度，它

将是妇女的生活和文化制度；这样做没有任何依据。我认为妇女不应该压抑她们的天性。她完全有权利为自己是女人而骄傲。正如男人也同样可以为他的性别骄傲一样。毕竟，他有权利为之骄傲，前提是他不剥夺别人也有同样为之骄傲的权利。每个人都可以为他/她的身体而快乐。但是任何人都不应该使这一身体成为宇宙的中心。^[61]

依波伏娃的看法，使妇女身体成为妇女解放的关键，这里的问题在于误将一个生物性事实当作社会事实。女人的身体无论多么美好，都不应该被规定为、或者硬性指定为对所有妇女都适用的固定存在模式。每一位女人都应该为自己塑造独特的存在模式。

我们必须仔细理解这最后一点，即每一位女人都应该描绘自己命运的航程。波伏娃认识到，法律、政治、经济、社会和文化环境制约和限制着女人。她也认识到女人让自己受到环境限制和制约的方式。尽管如此，波伏娃坚持认为，所有这些限制都不能完全囚禁女人。女人既是被父权制决定的，也是不受父权制控制的。卡罗尔·阿舍（Carol Ascher）写道：“人们都是自己做出决定的，人们自己决定是打破程度不一的限制，还是停留在限制之中；有时，人们不能做出任何积极的决定。然而，决定做出后，个人就要承担责任。”^[62]因此，当波伏娃要求女人超越她们内在性的限制时，她并不是要她们否认自己，而是让她们抛弃妨碍她们进步、迈向真正自我的重负。的确，有些重负对于任何女人都太沉重了，不可能抛弃；但她们可以通过或大或小的集体赋权行动来处理解决。现状不会总是如此。没有任何人、任何事能够永远阻碍一个坚定向前的妇女群体。

注释

[1] 玛格丽特·A·西蒙斯（Margaret A. Simons）和杰西卡·本杰明（Jessica Benjamin）：《访问西蒙德·德·波伏娃》（“Simone de Beauvoir: An Interview”），

- 见《女性主义研究》(*Feminist Studies* 5), no.2 (Summer 1979): 336。
- [2] 特里·基夫 (Terry Keefe): 《西蒙德·德·波伏娃》(*Simone de Beauvoir*), (Totowa, N.J.: Barnes & Nobel, 1983)。
- [3] 黑格尔 (G.W.F.Hegel): 《精神现象学》(*The Phenomenology of Mind*), 贝勒 (J.B.Baile) 译, (New York: Harper & Row, 1967)。
- [4] 让-保罗·萨特 (Jean-Paul Sartre): 《存在与虚无》(*Being and Nothingness*), 黑兹尔·E·巴恩斯 (Hazel E.Barnes) 译, (New York: Philosophical Library, 1956)。
- [5] 让-保罗·萨特 (Jean-Paul Sartre): 《存在主义》(*Existentialism*), 伯纳德·弗雷希特曼 (Bernard Frechtman) 译, (New York: Philosophical Library, 1947), 第 115 页。
- [6] 让-保罗·萨特 (Jean-Paul Sartre): 《存在与虚无》(*Being and Nothingness*), 黑兹尔·E·巴恩斯 (Hazel E.Barnes) 译, (New York: Philosophical Library, 1956), 第 364 页。
- [7] 感谢迈克尔·韦伯 (Michael Weber) 的提示。
- [8] 让-保罗·萨特 (Jean-Paul Sartre): 《存在与虚无》(*Being and Nothingness*), 黑兹尔·E·巴恩斯 (Hazel E.Barnes) 译, (New York: Philosophical Library, 1956), 第 59 页~60 页。
- [9] 同上, 第 55 页~56 页。
- [10] 同上, 第 56 页。
- [11] 萨特 (Jean-Paul Sartre): 《情绪: 理论大纲》(*The Emotions: Outline of a Theory*), 伯纳德·弗雷希特曼翻译, (New York: Philosophical Library, 1948)。
- [12] 让-保罗·萨特 (Jean-Paul Sartre): 《存在与虚无》(*Being and Nothingness*), 黑兹尔·E·巴恩斯 (Hazel E.Barnes) 译, (New York: Philosophical Library, 1956), 第 252 页~302 页。
- [13] 同上, 第 378 页~379 页。
- [14] 同上, 第 380 页。
- [15] 同上, 第 381 页。
- [16] 同上, 第 393 页。
- [17] 同上, 第 412 页。
- [18] 多罗西·考夫曼·麦考尔 (Dorothy Kaufmann McCall): 《西蒙德·德·波伏娃的〈第二性〉和让-保罗·萨特》(“Simone de Beauvoir, *The Second Sex*,

and Jean-Paul Sartre”),见《符号：文化和社会中的妇女杂志》（*Signs: Journal of Women in Culture and Society*）5, no.2 (1979): 210。

- [19] 西蒙娜·德·波伏娃：《第二性》，帕什利（H.M.Parshley）翻译和编辑，（New York: Vintage Books, 1974），第24页。——作者原注。此处译文转引自西蒙娜·德·波伏娃：《第二性》，陶铁柱译，中国书籍出版社，1998年2月第1版，第1卷，第25页~26页。——译者注。
- [20] 同上，第41页。
- [21] 同上，第51页。
- [22] 同上，第55页。
- [23] 同上，第64页。
- [24] 同上，第72页。
- [25] 同上，第89页~90页。
- [26] 同上，第284页。
- [27] 波伏娃特别对蒙特朗（Montherlant）和劳伦斯（Lawrence）提出批评。她认为，像克洛代尔（Claudel）、布勒东（Breton）及司汤达尔（Stendhal）这样的作家，他们还愿意相信，理想的女人是出于自由选择而决定为男人牺牲；她们牺牲自己不是因为必须如此，而是因为心甘情愿；和这些作家不同，蒙特朗和劳伦斯把女性的自我牺牲解释为一种近乎神圣的职责。同上，第280页~285页。
- [28] 同上，第180页~181页。
- [29] 同上，第255页。
- [30] 同上，第500页。
- [31] 同上，第502页~503页。
- [32] 如我们所知，波伏娃对母职没兴趣，这不是什么秘密。下面的引语清楚地代表着她的观点：“母职如今成了母性奴隶，正如某些女性主义者所称呼的那样；它的确把今天的妇女变成了奴隶。我认为，对所有那些希望自由和独立的妇女，对那些想要自己谋生的妇女，对那些希望为自己而思考和想要拥有自己的生活的妇女来说，母职是最危险的陷阱。”西蒙斯和本杰明：《西蒙娜·德·波伏娃》，第241页。
- [33] 西蒙娜·德·波伏娃：《第二性》，第571页。
- [34] 同上，第762页~763页。
- [35] 同上，第630页。
- [36] 波伏娃认为妓女是敢于向社会性道德观念挑战的非凡女人，这个观点以若

干研究为基础,尤其对被描述为“*hetaerae*”的古希腊高级妓女的研究。在这些研究中,雅典被描述为一个卖淫中心,妓女在那里被划分为至少三个等级。处于这个地位阶梯最底层的是 *pornai*, 她们出售自己的服务前要接受全面的检查。地位稍微高一点的是 *ayletrides* 或表演者 (*player*), 她们不仅以自己的肉体、而且以演奏音乐娱乐客人。占据最高位置的是 *hetaerae*, 在某些方面,这些不仅容貌出众、而且智力过人的妇女享有特权,她们的特权超过那些可敬的雅典妻子和母亲。与高级妓女不同的是,那些贤妻良母中大部分人没有受过教育,并在一定程度上被限制在家庭琐事里。事实上,有些高级妓女积聚了大量财富,通过与与之娱乐的男人,她们能够在公共领域行使很大权力;而当时,那些男人家里的妻子和母亲们则根本没有经济和政治实权。参见威尔·杜兰特 (Will Durant):《希腊生活》(*The Life of Greece*), (New York: Simon & Schuster, 1939)。

然而,按照有些研究古代生活的学者的说法,希腊的高级妓女并非是最幸运的女人。例如,萨拉·B·波默罗伊 (Sarah B. Pomeroy) 就提出,尽管名妓有途径进入雅典知识分子的生活,尽管她可以自由交往、和任何中意的人在一起;她的生活仍然有着明显的缺陷。“我们知道有一些艺妓 (*courtesans*) 很想过上可敬的贤妻生活,而我们还知道没有哪位公民之妻想当高级妓女;这应该使我们重新考虑这个问题,即在古代雅典,到底人们更乐意选择哪一个角色:情侣还是妻子”。萨拉·B·波默罗伊:《女神、娼妓、妻子和奴隶》(*Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*), (New York: Schocken Books, 1975), 第 92 页。

简言之,名妓为性自由和精神激励付出的代价不仅有她在雅典社会内的地位,而且还有家庭温暖;虽然后者不那么魅力四射,却依然有其意义。然而,按照波伏娃的观点,相对于握有特权、能够积极而不是被动地发出声音,能够在一定程度上独立于男人而生活,这也许并不算太高的代价。参见波伏娃《第二性》,第 631 页~636 页。

[37] 西蒙娜·德·波伏娃:《第二性》,第 700 页。

[38] 同上,第 710 页~711 页。

[39] 同上,第 748 页。

[40] 同上,第 795 页。

[41] 西蒙娜·德·波伏娃:《生命的华章》(*The Prime of Life*), 彼得·格林 (Peter Green) 译, (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1965), 第 291 页~292 页。

- [42] 西蒙娜·德·波伏娃:《第二性》,第791页。
- [43] 让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre):《存在与虚无》(*Being and Nothingness*),黑兹尔·E·巴恩斯(Hazel E. Barnes)译,(New York: Philosophical Library, 1956),第412页。
- [44] 约瑟芬·多诺万(Josephine Donovan):《女性主义理论:美国女性主义的知识分子传统》(*Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism*), (New York: Frederick Ungar, 1985),第136页。
- [45] 同上,第137页。
- [46] 梅里迪斯·塔克斯(Meredith Tax):《妇女和她的精神:日常故事》(“Woman and Her Mind: The Story of an Everyday Life”),见《始于第二年笔记:妇女解放——激进女性主义的主要著作》(*Notes from the Second Year: Women's Liberation — Major Writings of the Radical Feminists*), (April 1970),第12页。
- [47] 桑德拉·巴特基(Sandra Bartky):《自恋、女性气质和异化》(“Narcissism, Femininity and Alienation”),见《社会理论和实践》(*Social Theory and Practice* 8), (no.2 (Summer 1982): 137)。
- [48] 西蒙娜·德·波伏娃:《第二性》,第147页。
- [49] 琼·贝思克·埃尔西坦:(Jean Bethke Elshtain):《公共的男人/私己的女人》(*Public Man / Private Woman*), (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981),第306页。
- [50] 西蒙娜·德·波伏娃:《忠实的女儿传记》(*Memoirs of a Dutiful Daughter*),詹姆斯·柯卡普(James Kirkup)翻译,(Harmondsworth, England: Penguin Books, 1963),第131页。
- [51] 西蒙娜·德·波伏娃:《第二性》,第553页。
- [52] 埃莉诺·凯肯德尔(Eleanor Kuykendall)对波伏娃关于“兄弟情谊”和“姐妹情谊”这些术语的“语言矛盾”作了有趣的分析,参见埃莉诺·凯肯德尔:《西蒙娜·德·波伏娃的女性主义理论中的语言矛盾》(“Linguistic Ambivalence in Simone de Beauvoir's Feminist Theory”),见《沉思的缪斯》(*The Thinking Muse*),艾里斯·杨(Iris Young)和杰弗纳·艾伦(Jeffrey Allen)编,(Bloomington: Indiana University Press, 1989)。
- [53] 吉纳维夫·劳埃德(Genevieve Lloyd):《理性的人:西方哲学中的“男性”和“女性”》(*The Man of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy*), (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984),第101页。

- [54] 同上，第 101 页。
- [55] 安妮·惠特马施 (Anne Whitmarsh): 《西蒙娜·德·波伏娃和承诺的限制》 (*Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment*), (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 第 151 页。
- [56] 同上，第 151 页。
- [57] 同上，第 151 页。
- [58] 西蒙娜·德·波伏娃: 《第二性》，第 34 页。
- [59] 西蒙娜·德·波伏娃: 《生命的华章》 (*The Prime of Life*), 彼得·格林 (Peter Green) 译, (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1965), 第 109 页。
- [60] 玛格丽特·A·西蒙斯 (Margaret A. Simons) 和杰西卡·本杰明 (Jessica Benjamin): 《访问西蒙娜·德·波伏娃》 (“Simone de Beauvoir: An Interview”), 见《女性主义研究》 (*Feminist Studies* 5), no.2 (Summer 1979), 第 342 页。
- [61] 同上，第 342 页。
- [62] 卡罗尔·阿舍 (Carol Ascher): 《西蒙娜·德·波伏娃: 自由的生命》 (*Simone de Beauvoir: A Life of Freedom*), (Boston: Beacon Press, 1981), 第 146 页。

第6章 后现代女性主义

后现代主义和女性主义的关系是一种很不稳定的关系，因此，把自己归之于后现代女性主义的女性主义者，常常很难解释自己如何可能既是后现代的，又是女性主义者。正如所有后现代主义者一样，后现代的女性主义者在她们的写作中，尽可能避免再去阐释任何“阳具理性中心”（phallogocentric）思想，即那些围绕着在风格上是男性（因而也是指涉阳具的）的绝对词“理性”（logos）而安排确定的种种观念。因此，她们怀疑地看待任何女性主义思考模式，这样的女性主义思考模式旨在给妇女提供某一种解释，解释妇女为什么受压迫；或者提供解放十招，即所有妇女获得解放所必须采取的十大步骤。有些后现代的女性主义者对传统的女性主义思想是如此怀疑，以至于完全拒绝这一传统。例如，埃莱娜·西苏（Helene Cixous）就根本不愿意用“女性主义者”（feminist）、“女同性恋”（lesbian）这些词。她指出，这些词都是寄生在“阳具理性中心”的思想上的，其言外之意是“背离常规”而不是“自由的性选择”，或者是暗示“妇女团结一致”。^[1]妇女要寻求解放，最好避免这些说法；这些词提出了统一，却牺牲了差异。对于妇女受压迫，后现代女性主义者拒绝发展出一个无所不包的解释和解决方法，这对女性主义理论提出了重要问题；她们的拒绝态度推动了女性主义去发展多重性、多元性和差异，为这一发展添加了必要的燃料。后现代女性主义者鼓励每位思考她们写作的女人，鼓励她成为自己愿意成为的那种女性主义者。她们不承认有成为“好的女性主义者”的惟一公式。

1 后现代女性主义思想所接受的主要影响

英美女性主义者最初提到后现代女性主义时，将其称之为“法国女性主义”，因为它的许多代表人物或者是法国公民，或者是生活在法国（尤其是巴黎）的妇女。^[2]当英国和美国的读者认识到，“法国女性主义者”的共同之处与其说是她们的“法国特征”，不如说是她们的哲学视角时；他们开始认为法国的女性主义就是后现代女性主义。

在相当程度上，如埃莱娜·西苏、露丝·伊丽格瑞（Luce Irigaray）、朱莉亚·克里斯多娃（Julia Kristeva）这些后现代女性主义者，她们都从存在主义者波伏娃、解构主义者雅克·德里达（Jacques Derrida）和精神分析家雅克·拉康（Jacques Lacan）那里得到了精神上的启发。正如波伏娃一样，她们也都聚焦于妇女的“他者性”；像德里达一样，她们也乐于攻击“作者主体、身份认同和自我的一般概念”^[3]；像拉康一样，她们也全力以赴，在破坏偶像的意义上重新诠释传统的弗洛伊德学派的思想。不过，说西苏、伊丽格瑞和克里斯多娃在某种程度上依赖波伏娃、德里达和拉康的哲学观，这并不意味着她们支持这里任何一位思想家的政治观。^[4]不仅不支持，而且，在西苏、伊丽格瑞和克里斯多娃以及其他不大著名的后现代女性主义者中，她们的政治观念存在着巨大的差异。尽管某些后现代女性主义者写作仅仅是把理论当作艺术形式来表述，但其他人写作则主要是为了激励妇女，使妇女改变她们在现实世界的存在方式和行为方式。

英美读者对后现代女性主义的理解依然有些偏颇，这是因为刚开始得到翻译的后现代女性主义作品很少，这些有限的作品又是经过挑选的。有一个叫“精神分析与政治”（简称 Psych et po）的组织，西苏和这个组织有密切联系；该组织在很多年内都是把关者，英美读者所认为的“后现代女性主义”文本，都是经过这个组织把关然后介绍进来的。如果某个作家对该组织关注的符号语言学和精神分析不感兴趣，或者某个作家被他们认为是太“女性主义”了（过分关心妇女的

实际处境)^[5]，那么这个作家的作品常常被拒绝出版。一些作家和“精神分析与政治”这一组织的哲学观和政治见解不同，尽管他们在其他出版者那里得到出版机会，但是这些作品常常到不了英美图书市场。结果，许多英国和美国的女性主义者都拒绝接受后现代女性主义文本，认为这些都是沉溺于自我的学术论文，是专门写给学养高深、例如在哲学专业拿了博士学位的女人看的，而不是写给普通妇女的。

然而，即使误认为所有后现代女性主义者兴趣都在女性主义理论而排除女性主义的实践，还应该指出的是，大多数后现代女性主义者的确在理论上出类拔萃。由于后现代女性主义者坚持她们的目的是写出关于妇女的新见解，所以这一章的主要目标就在于确定西苏、伊丽格瑞和克里斯多娃的思想是否有独创性。在何种程度上，后现代女性主义是新颖独到的思考模式；又在何种程度上，它仅仅是德里达、拉康或波伏娃思想的翻版。

2 后现代女性主义与存在主义女性主义

在西蒙娜·德·波伏娃的著作中，可以找到后现代女性主义的某些思想根源，波伏娃提出的女性主义理论基本问题是：“为什么妇女是第二性？”她们用后现代的说法予以重新表述，这个问题便成为：“为什么妇女是他者？”为什么妇女眼睁睁地看着男人在超越的王国、在自由的领域翱翔，而自己只能受制于世俗、内在性，被决定？波伏娃对这些问题的回答也许令人信服，也许不能；但《第二性》的读者，在掩卷之后肯定都会得出这样的结论，身为“第二性”或者“他者”，这显然不是一个人最好的存在方式。

后现代的女性主义者接受了波伏娃对他者性的理解，但将其颠倒过来。妇女仍然是他者，但她们没有把这一处境解释为应当去超越的状况；后现代女性主义者明确宣称他者有种种优越性。他者的处境可以使妇女退避三舍，从而批评主流文化力求强加给每个人、包括哪些生活在社会边缘的人——在这里是妇女——的社会规范、价值和实践。他者性，就其和压迫、劣等的种种联系而言，其意义远远超过压

迫、劣等的社会处境。他者性也可以是一种存在方式、思想方式和讲述方式，它使开放、多重性、多样性和差异成为可能。

3 后现代女性主义与解构

在解构思想中，不属于社会中特权优势群体的成员自有其优势，理解这些优势是解构的重要论题；所谓不属于特权优势群体，意为被驱逐、受排挤、被打入冷宫、置于不利地位、权利被剥夺、遭到拒绝、否认、抛弃、被错置和被边缘化。解构论者对任何被社会认定为真、善、美的东西都持批判态度，他们提出，对于个人来说，“假”、“恶”、“丑”也许更可取。解构理论最激进的假定中有这样的观点，西方全部理念以及语言模式从根本上来说是存在缺陷的。解构论者认为西方思想对“二元对立”的思考、讲述和书写的偏爱，这完全是误入歧途。他们竭尽所能，挑战诸如在理性与情感、精神与肉体、自我与他者这些概念之间任意武断的分界，也挑战艺术与科学、心理学与生物学以及文学与哲学之间无意义的栅栏。

解构论者坚决反对本质主义，他们的反对是如此彻底，以至于对西方思想两个最基本的假定，他们也提出了质疑。这两个假定是：有着在本质上统一的自我，这样的自我统一体贯穿时空，它被称之为自我身份 (self-identity)；同样，有着语言和现实之间的本质关系，它被称之为真理 (truth)。解构论者挑战这个统一、完整的自我观念，他们提出，在意识和无意识领域游移的自我，从根本上来说是分裂的。他们依次挑战真理的观念，指出语言和现实都是变动不居的，它们在赫拉克利特所说的永恒流变中错过彼此。词语并不代表事物，不代表现实的片段。相反，现实逃避语言，而语言也拒绝被固定于现实，或者被现实所限制。显而易见，这些思想在哲学上是令人不安的。

解构论者们相信，既不存在自我身份，也不存在真理；我们生活和语言中的秩序，都是被强加的结构；这些观点引起了如西苏、伊丽格瑞和克里斯多娃这些作家/理论家的注意。不仅如此，拉康、德里

达都多次提到语言将“女性气质”排除在外的情况，这一思想也吸引了她们。因此，为充分理解后现代女性主义者的写作，概述拉康和德里达关于“排除阴性”（excluded feminine）的思考，这会是很有帮助的。

3.1 雅克·拉康

拉康的思想建立在人类学家克洛德·列维—斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）观点的基础上，列维—斯特劳斯认为，每一个社会都是由一系列相互关联的符号、角色和仪式来制约的；拉康称这一系列为“象征秩序”（the Symbolic Order），^[6]儿童要在社会内表现出合适的角色行为，他或她必须通过语言来内化这一象征秩序；儿童越是顺应社会的语言规范，这些语言规范也就越深刻地铭写在他或她的无意识之中。换言之，象征秩序是通过对个人的制约来制约社会的。只要个人讲述的是象征秩序——内化其社会性别角色和阶级角色——的语言，社会就能以相当稳定的形式继续复制自己。^[7]

强调我们无意识地接受和内化了象征秩序，拉康指出，这个象征秩序就是社会，即先于我们存在的关系系统。如果要适应这个秩序，拉康说，我们必须经过三个阶段，逐渐顺应“父亲的律法”（law of the father）。

这三个阶段分别是：前俄迪浦斯（pre-Oedipal）时期，拉康也称之为想象期（imaginary phase）、镜像期（mirror）（它同时是想象期的一部分）和俄迪浦斯时期。第一个时期，或前俄迪浦斯期，这是象征秩序的对立面；在这个阶段，婴儿完全意识不到他或她自己自我的边界。的确，婴儿这时不知道母亲的身体从哪里结束，自己的身体从哪里开始。就婴儿而言，他或她和母亲是一体的。

在第二个时期，或称镜像期（也是想象期的部分），婴儿在母亲的凝视中，在这个“镜子”的反映里察觉到她或他自己的形象，婴儿把这个形象认做他或她的真实自我。根据拉康的看法，这是自我发展的正常阶段。婴儿首先必须像他或她母亲那样，把自我看作一个对象——他者，然后他或她才能把自己看作自我。^[8]拉康指出，婴儿自我

发现的过程，这对所有随后而来的关系起着模版的作用；自我常常是通过在他者那里的反映来发现自身的。

第三个时期，或称俄迪浦斯期；这里包括婴儿发育成为孩童时母亲和婴儿之间关系渐渐疏远的阶段。与婴儿不同，儿童不再把母亲和她或他自己看作一个统一体。相反，儿童认为母亲是他者，是必须与之交流愿望的人；由于语言的限制，母亲因此也是永远不能真正满足这些愿望的人。在严格意义上的俄迪浦斯期，母与子的关系已经削弱，这个关系更由于父亲的介入而破坏殆尽。^[9]畏惧象征性的阉割（失去那能够满足一切的阳具的能指），儿童只能与母亲分开，换取（语言）媒介，通过语言，儿童依然可以保持和母亲的某些联系；母亲是原初的、永远不能再拥有的、满足一切的源泉。^[10]

男孩经历与母亲分裂的过程与女孩的经历不同。在俄迪浦斯阶段，男孩拒绝认同母亲，逃避未分化的、静默的子宫状态，转而与在生理结构上和他一样的父亲联系在一起。父亲代表着象征秩序、词语。通过认同父亲，男孩不仅进入主体性和个性，而且内化了统治秩序，内化了负载着价值的社会角色。简言之，男孩获得了新生，这一次生而享有语言。

由于生理结构和男孩不一样，女孩不能在性心理的戏剧里完全与父亲认同。结果，女孩不能充分接受和内化这个象征秩序。从这一处境，我们可以得出两个结论：一方面，我们可以得出结论说，妇女被排除在这个象征秩序之外，或者被限制在其边缘；这似乎是弗洛伊德的观点，他强调过女孩并不像男孩那样经历阉割情结，所以，她们的道德观没有像男孩那样得到发展；另一方面，我们也可以得出结论说，妇女在象征秩序之内是被压制的，她们是在不情愿的情况下被迫进入这个秩序。由于妇女拒绝内化“父亲的律法”，这个律法必须从外部强加给妇女。妇女得到的是给予男人的词语：男性气质的词语。这些词语不能表达妇女所感受到的一切，它们只能表达男人的思想。由于缺乏女性的词语，妇女在这个象征秩序之内只能含糊其词或者保持沉默。

像弗洛伊德一样，拉康不能在他的理论框架里为妇女找到合适的

位置。拉康认为，由于妇女不能彻底解决俄迪浦斯情结，她们只能留在象征秩序之外，超乎思想和词语。^[11]因此，她们是不可知的。拉康推论到，如果我们知其不可为而为之，试图了解妇女，我们不能不从探求女性的性快感这个层面开始。然而，正如妇女一样，快感也是不可知的；原因是，在父亲们的阳具语言里，快感既不可思，也不可说。这导致在象征秩序边缘完全被压制的生存，这样的生存不能不寻求能够思考、言说它的非阳具崇拜的语言。如果快感能找到词语表达自身的话，它必将冲破囚禁，彻底摧毁象征秩序和它的主要支柱——父权制。

3.2 雅克·德里达

后现代女性主义者批评德里达将妇女神秘化和浪漫化，但她们发现，他对象征秩序的全面批判有助于她们达到自己的一些目的。^[12]德里达批评了象征秩序的三个方面：1. 理性中心主义，口述文字的重要性，口述文字比书写文字更少受阐释的控制；2. 阳具中心主义，阳具的重要性，这意味万宗归一的驱动力，趋向单一的、据说是可达到的目标；3. 二元论，一切都以二元对立的术语来表达。德里达在传统的西方哲学对意义的寻求里追溯这三种思想方式的根源，他认为这种意义寻求是无意义的，因为对他来说，意义根本就不存在。德里达说，对象、概念或个人的意义或本质，这些都是外在于语言本身的，语言并不能为我们提供这些对象、概念或个人的意义或本质。语言并不反映意义，相反，语言创造意义；这是它惟一能够指涉的意义。德里达继续指出，由于没有可以被把握的存在（在场），因此，也就不存在可以与之形成对照的虚无（缺席）。如果我们能够从这些基本的二元对立、存在—虚无中解放思想，我们就不会再完全强制性地思想对立起来，使一个反对另一个（男性—女性，自然—文化，讲述—书写）。相反，我们会发现自己可以自由地探讨新的、不同的思想。

德里达希望让思维活动从单一性（singularity）的假定中解放出来，所谓单一性假定，即假定存在惟一的真理或本质、一个“超越的

意旨” (transcendental signified); 它是自在自足的, 它赋予一切意义。对德里达来说, 惟一可以得到的语言是理性中心、阳具中心和二元对立的语言、是限制他思想的语言; 所以, 德里达对摧毁象征秩序是悲观的。不过, 德里达相信, 对文本 (任何通过语言进行的交流对他来说都是一种文本) 提供受到压抑的、可供选择的解释, 他可以削弱这个象征秩序。^[13]德里达建立了这样的理论, 他指出, 我们不能克服把感知对象从我们的感知中区分出来那种差异 (法语为 *différence*), 德里达自造了“延异” (*différance*) 这个词来描述在现实和令我们困扰的语言之间不可消除的鸿沟。后现代女性主义立即拿来这个新术语为己所用。她们认为, 如果说她们同意什么的话, 她们同意的是, 正是女人、他者、女性, 这一切一直没有得到讨论, 她沉默无语, 陷入了语言和现实之间的空虚, 现在是让她从这一深渊浮出水面的时候了。

4 后现代女性主义: 三种视角

后现代女性主义者承认, 当可以使用的只有文字, 而这个文字又源自象征秩序, 在这种情况下, 挑战象征秩序是极端困难的。例如, 倘若说, 所有一切都有多重性、多元性和差异, 后现代女性主义也就和“父亲们”一样, 断言了普遍真理的存在, 这不免是理论冒险。这种危险促使一些后现代女性主义者拒绝任何带“主义” (ism) 的标签, 包括女性主义和后现代主义本身。她们担心, 这些标签总会带着“阳具理性中心的冲动去稳定和组织我们的概念世界, 并使其理性化”^[14]。然而, 无论像西苏、克里斯多娃和伊丽格瑞这样的作家多么坚持她们特殊的哲学和政治的独特性, 公众仍然把她们归入后现代的女性主义者作家, 她们为妇女提供了所有解放中最根本的解放: 从压迫她们的思想中解放出来。

4.1 埃莱娜·西苏

埃莱娜·西苏主要是一位在文学风格上进行实验的小说家。她把

德里达延异的观念运用到写作中，将阴性书写（l'écriture féminine）和阳性书写（littérature）进行对比。从精神分析的角度来理解，阳性书写是植根于男性生殖器和原欲系统，它以阳具（phallus）为标志。由于各种社会文化原因，阳性写作占据了绝对支配阴性写作的位置。用安·罗莎林德·琼斯（Ann Rosalind Jones）的话来说，男人（白种人、欧洲人、统治阶级男性）断言：“我是自成一体的、自我控制的宇宙中心。世界的其余部分，我将其定义为他者；他者只有在与我——作为男性/父亲、阳具拥有者的人——相关时才有意义。”^[15]

西苏拒绝阳性写作和思考，因为这些都是二元对立的方式中铸造的。男人通过两极对立的一对对概念术语，毫无必要地把现实分裂为片段。一对相应的概念里总是一方优越于另一方。在她的论文《突围》（*Sorties*）中，西苏列出了这些二元对立的观念：

主动 / 被动

太阳 / 月亮

文化 / 自然

白天 / 黑夜

思想总是通过对立来起作用。

讲述 / 写作

说话 / 文字

高 / 低

通过二元的、有等级区分的对立而产生。^[16]

根据西苏的看法，这些二元对立中的每一对，都源于男与女这一基本的对立，从这里获得灵感；在男女对立中，男人是与所有主动的、文化的、光明的、高的或一般来说正面的事物相联系，而女人则是与所有被动的、自然的、黑暗的、低的或者一般来说负面的事物相联系。不仅如此，而且，男与女是第一对二元对立，新的对立从其中繁衍出来，发展变异。男人是自我，女人是他者。因此，妇女按男人的意思在他的世界存在。她或者是男人的他者，或者未被认识。男人

完成对女人的思考后：“妇女所剩下的就是不可思议、不被考虑。”^[17]

西苏激励妇女脱离男人为妇女建构的世界，在这个世界之外去书写自己。她鼓励妇女把她们——男人认为不可思议/不被考虑的——自己置入文字中。西苏确认这种书写为妇女自己的写作：标新立异 (marking)、健笔如飞 (scratching)、匆草拟就 (scribbling)、略记一二 (jotting down) ——其腾挪变换令人想起赫拉克利特那奔腾不息的河。与之比较，西苏认为，那种与男人相联系的写作构成了大量所谓人类积累的智慧。它打上了社会公认的官方印鉴，阳性书写的负荷太沉重，以至于难以变化或改变。

对西苏来说，阴性写作不仅是一种新的写作风格，而且，它正是“一种造成改变的可能性；它提供一个空间，这个空间可以作为颠覆思想的跳板；它是一种转变社会和文化标准的先驱运动”^[18]。她坚持说，通过发展阴性写作，妇女能够改变西方世界思考、言说和行动的方式。然而，这不是一蹴而就的任务。尝试把不存在的东西写入存在，“预见不可预见的”，这种企图也有可能使女作家负荷过重而濒临崩溃。^[19]

在对妇女的写作和男人的写作做进一步区分时，西苏在男性性欲与阳性写作、女性性欲与阴性写作之间建立了很多联结。男性的性欲，西苏认为是以她所称之为的“大鸡巴” (“big dick”) 为中心的，这种性欲的针对性和单一性说到底是无味无趣的。^[20]正如男性性欲一样，阳性写作，西苏常常称之为阳具理性中心的写作，最终也是无味无趣的。男人用他们的“袖珍能指” (“little pocket signifier”) ——阴茎/阳具/笔这三位一体 (the trio of penis/phallus/pen) 不断重复同样的老套。^[21]由于畏惧存在于他们象征秩序之外的多重性和混乱，男人总是用黑墨水书写，他们把自己的思想小心翼翼地限制在界限分明的范围限制内，在僵化、强制性的结构里表达思想。

对西苏来说，女性的性欲与之相反，它有一切可能性，决不是无味无趣的。她以确信无疑的语气指出：“女性气质包罗万象，一切都还有待妇女来写出：可以写妇女的性，意即它的无限和流动不居的复杂性；写她们的情欲，妇女身体极细微、极广大领域瞬间启动的传导；

不是写关于命运，而是写关于这样那样种种冲动的冒险；写她们的旅行、跨越、跋涉、突然和逐渐的觉醒；写发现那样的地带，开始时裹足不前旋即便长驱直入。”^[22]正如女性性欲一样，女性写作是开放和多元的，是富于变化和有韵律的，是充满欢愉的；更重要的还在于，它是充满可能性的。西苏说，当女人写作时，她用“白色墨水”^[23]，她让文字随心所欲，自由流淌：“她的书写只能不断向前拓展，从不铭刻和辨别轮廓……她让他者的语言讲话——千条无所顾忌、不知死活的喉舌所讲述的语言……她的语言不是容纳，而是承载；它不压抑含蓄，它让未被说出的成为可能。”^[24]

贯穿在西苏写作中的是乐观主义和兴高采烈的精神，这是德里达和拉康都缺乏的。对于德里达来说，理性中心主义不可避免；对于拉康来说，阳具总是占统治地位。西苏坚持认为，二元对立导致的结果就是，人们总要在一个主导、一个从属这样的二元对立关系里思考和言说；她深信女作家有能力把西方世界引领出二元对立的观念秩序。西苏说，如果妇女“从她身体秩序的无数端口”去探索她的身体，她就能使这个古老的单声道的母语与其它各种语言多声共鸣。^[25]西苏的话意味着，本我(id)是所有欲望的源泉。“口唇冲动、肛门冲动、发声冲动——所有这些冲动都是我们的力量，其中还有生殖冲动，正如写作的冲动：一种在体内活出自我的欲望，对膨胀的身体的欲望，对语言、对血的欲望。”^[26]对西苏来说，欲望而不是理性，这才是逃脱传统西方思想种种限制性概念的手段。

4.2 露丝·伊丽格瑞

露丝·伊丽格瑞同意西苏的观点，女性性欲和女性身体是女性写作的源泉，但在西苏和伊丽格瑞之间还有一些实质性的差异。西苏首先是一位作家，而伊丽格瑞首先是一位精神分析家。通过精神疗法和写作，伊丽格瑞所致力的是把阴性(feminine)从阳性的哲学思想里解放出来，这里的阳性哲学思想也包括弗洛伊德和拉康的思想。^[27]

我们会想到，在拉康的理论里，想象期(the imaginary phase)是

前俄迪浦斯时期前语言 (prelinguistic) 的领域; 在这个镜像认同时期, 儿童最初把他或她在镜子里的形象等同于自己, 继而逐渐开始认识到镜子中的形象不是真实的自我。随着这一认识, 儿童进入象征秩序, 准备采用语言中的“我”(I), 或第三人称单数陈述词的“Is”; “我”即确认这一自我为独特的主体, 与其他个别的主体分离而独立。像拉康一样, 伊丽格瑞也将想象期与象征期对比, 但是与拉康不同的是, 伊丽格瑞指出, 在想象期之内, 存在男性和女性各自不同的想象状态。^[28]

对拉康来说, 想象期是一个监狱, 在这里, 自我被虚幻的形象俘获。在成功度过俄迪浦斯阶段之后, 男孩从想象期解放出来, 进入象征秩序, 这是语言和自我的领域。然而, 由于女孩从未完全解决俄迪浦斯阶段的问题, 所以, 女孩是停留在想象期里。与拉康相反, 伊丽格瑞拒绝把妇女在想象期的生活看作一种可悲可叹的状态。相反, 她认为, 妇女在想象期的生活对妇女充满了未曾开启的可能性。

伊丽格瑞注意到, 到目前为止, 我们所知道的关于想象期与妇女的一切, 包括妇女的性欲望, 我们都是从男性的观点来了解的。换言之, 我们知道的惟一的妇女是“阳性女性”(“masculine feminine”), 阳具崇拜的女性 (the phallic feminine), 男人眼里的女人。但是, 伊丽格瑞说, 还有另一种有待了解的女人, “阴性女性”(“feminine feminine”), 女人眼里的女人。^[29]然而, 必须避免给这样的女人定义, 不要通过任何确定的陈述去断言这种真正的“女性”是什么。以任何一种方式去定义“女人”, 这都会重蹈覆辙, 再造“阳具崇拜”的女性: “宣称可以用一种概念形式来表达女性 (feminine) 就是让自己重新陷入‘男性’的再现体系, 妇女在这里落入了为 (男性) 主体自恋服务的体系或意义的陷阱。”^[30]阻碍妇女思想发展, 使之不能脱离想象期而前进的就是同一性的概念, 它是男性自恋和单一性的思想产物。

伊丽格瑞采用“内视镜”(speculum) 这个比喻, 来捕捉西方哲学和精神分析学说中同一性观念的特点和作用; 内视镜是一种医疗器具, 即通常用来做阴道检查的凹镜。托里·莫伊 (Toril Moi) 评论说,

“反射性” (specularization), 这“不仅显示镜像来自内视镜在阴道内的视觉透视”, 它也显示“假设一个有能力对其自身存在进行反省的主体, 显示了这一假设的必要性”^[31]。自恋的哲学“反射”, 这从中世纪对上帝的描述就可以看到其缩影, 上帝被描述为思考思想的思想 (thought thinking thought); 因此男性论述除了把妇女或阴性理解为男人或阳性的反映, 从来就没有能力做出不同解释。所以, 根本不可能在父权思想的结构内思考“阴性女性” (feminine feminine)。当男人观看女人时, 他看到的根本不是女人, 而是男人的反映、男人的形象或妇女与男人的相似性。

在研究西方哲学和精神分析时, 伊丽格瑞发现, 同一性无所不在: 在各个不同的思想家如柏拉图、笛卡儿、黑格尔、尼采、弗洛伊德和拉康那里, 都可以看到这一倾向。伊丽格瑞对弗洛伊德理论中的同一性进行了分析, 这一分析尤其重要, 因为她以此批评了弗洛伊德的女性性欲理论。伊丽格瑞认为, 弗洛伊德把小女孩看作有缺陷的, 或者完全是消极被动的, 女孩是没有阴茎的“小男人”。他压抑了差异的概念, 把女性特征概括为匮乏。女人是男人的反映, 除了性欲不同, 女人和男人完全一样。女性的性欲, 由于不反映男人的性欲, 所以是男性的缺席或匮乏。伊丽格瑞强调, 只要是在妇女不反映男人的地方, 她就是不存在的; 而且, 除非俄迪浦斯情结被戳穿, 她还将永远不存在。^[32]

伊丽格瑞指出, 如果妇女要体验不同的自我, 而不是把自己当作男人世界狭窄边缘架构下“多余的废物”^[33]来体验; 那么, 有三种行动方式可以采用。第一, 妇女可以创造一种女性的语言, 要坚决避开所谓性别中立的语言, 正如需要避开男性的语言一样。伊丽格瑞认为, 寻找所谓“不偏不倚的中立性”不仅是毫无意义的 (因为没有人对任何事可以保持真正的中立), 而且, 这种寻找在道德上也是误导。试图在读者、听众面前掩饰讲者的身份, 这是懦弱胆怯。伊丽格瑞强调这一事实, 妇女不会在所谓客观性里获得解放, 她提示说: “在科学语言里, ‘我’、‘你’或‘我们’都不存在。”^[34]科学禁止所谓“主观”, 这常常是因为它希望掩饰其代言人的身份。科学不情愿承认其

主观性，即为自己的文字和行为承担责任，就此而言，传统哲学和精神分析也同样；伊丽格瑞对此深感不满。她促使妇女焕发勇气，以积极主动的声音讲述，不惜任何代价避开消极被动声音所带来的虚假的安全感和最终的不真实。

第二，妇女可以创造女性的性欲。如同西苏一样，伊丽格瑞将男性性器官意味的单一性与女性性器官意味的多元性进行对照。她特别将女性的声音定位于阴唇，“两片阴唇”揭示出妇女“既不是一，也不是二”。妇女不是二，因为阴唇属于一个女人的身体，“阴唇让妇女触摸自己，与自己保持联系，但绝无可能把触摸与被触摸者加以区分”。然而，妇女也同样不是一，因为阴唇代表了妇女多样的、弥散的（非阳物性的性欲）：“谁说妇女没有性器官？她至少有两个性器官，不过不是明显相同的性器官罢了。况且，她不仅有两个，还有更多以上呢。她的性欲至少常常是双重的，甚至不止于此，它是多重的。”^[35]

伊丽格瑞并非简单地将这二者进行对照，以女性多重的、循环的、无目的的阴道/阴蒂性欲机体与男性单一的、线性的、目的论的、阳具性欲机体进行对照。她也雄辩地指出，这些性欲机体表达不限于性欲本身，而且也扩展到人类表达的所有形式，包括社会结构形式。正如阴茎的插入阻止了阴唇的触摸一样，象征秩序的阳物联合也压抑了女性性欲的多元性。因此，父权制是男性的性欲机体的社会体现，它将持续占优势地位，直至被压制的“阴性女性”能够摆脱压制，解放出来。通过女同性恋和自体性恋实践，妇女能够把自己的潜能释放出来。正如妇女在女性的身体上探索多元多面的领域一样，她们也将学会思考思想。讲述语言，自主行动，调动这一切足够强大的力量来取代阳具势力。

第三，在努力成为自己的过程中，妇女可以把男人强加于女人的滑稽剧再用滑稽模仿的形式表达出来。妇女可以采纳男人制造的女人形象，以放大数倍的比例折射这些形象给男人看。通过模仿，妇女可以“由夸张强调这些形象拆解阳具中心话语的效果”^[36]。例如，如果男人把妇女看作性对象，特别是把妇女的乳房神化，作为物神崇拜的

对象；那么女人就应该高高挺起乳房在星期天上教堂去，赤裸裸地显示乳房多么荣耀，如同这么说：“看吧，小伙子们；我们知道你们的心思。你们看好了，我们才不在乎。”诚然，伊丽格瑞也承认，模仿（mimicking）并非没有危险。模仿父权制给妇女的定义以便颠覆它与仅仅是满足这一定义，二者的区别是不清楚的。在试图夸张地模仿父权制定义时，妇女也许反被其支配。但是，尽管存在这一风险，伊丽格瑞认为，妇女依然不应该放弃打破男性想象期（the male imaginary）而进入女性想象期的机会。

在伊丽格瑞的著作中，一直存在着一种张力；她确信，我们必须最终结束给事物贴标签、划分类别的过程；她也同样确信，我们无法阻止这个过程，只能介入其中。这两种态度的矛盾张力，贯穿她的作品。^[37]由于伊丽格瑞甘冒不讳表达这两种确信，有时甚至是同时表达；因此，批评她的人说她是自相矛盾。然而，伊丽格瑞却乐于从自己写作中的含糊、矛盾中不断得到乐趣，而不为之感到困窘。对伊丽格瑞来说，自我矛盾是一种反叛形式，反叛阳具中心主义所要求的逻辑连贯性。“‘她’是她自身内无限期存在的他者。这一点毫无疑问正是她被说成反复无常、难以理解、躁动不安、任性多变……的原因，更不必说她的语言了；在语言里，‘她’全方位引爆，让‘他’无法辨出任何意义的连贯性。她的文字是矛盾的文字，从理性的观点来看，不免有点疯狂；谁若揣着现成的尺度，带着阐述严密的规范来听她说话，他们肯定无法听见她的语言。”^[38]伊丽格瑞拒绝被任何理论包括她自己的理论束缚，她立誓摆脱阳具中心的概念，解放自己的生命；她认为这些阳具中心的概念必会压榨自己生命的多元意义——那令人兴奋的差异性，使它化减为单调乏味的同一性。

4.3 朱莉亚·克里斯多娃

在所有后现代女性主义者之中，朱莉亚·克里斯多娃是最有争议的人物。她明确地拒绝由法国理论家和行动主义者所定义的“女性主义”。然而，克里斯多娃不承认人们在法国所理解的女性主义，这并非必然意味着她反对在美国被理解为女性主义的目标和策略。由于这

一理由，同时，还因为“克里斯多娃对女性主义的拒绝可以给我们提供关于女性主义的重要教训”^[39]，所以，除了讨论西苏、伊丽格瑞的女性主义观点外，思考克里斯多娃的观点有其重要性。

克里斯多娃采用拉康的精神分析框架，她将“符号期”（the “semiotic”），或称前俄迪浦斯阶段与“象征期”（the “symbolic”），或称后俄迪浦斯阶段进行对照。^[40]对克里斯多娃来说，母性“符号期”（the maternal “semiotic”）并非严格地与象征秩序对立，而是这个象征秩序的一部分。它既在象征秩序之外，也在它之内存在。根据克里斯多娃的观点，象征秩序，这也是建立意义的秩序（the order of signification），或者说是社会领域；它由两个要素构成：一个是从前俄迪浦斯“领地”渗入的符号要素，另一个是仅仅存在于象征秩序的象征要素。象征要素是意义创造中允许我们做出理性判断的那一面，它导致线性的、理性的、客观的和非常遵循语法规则的写作。象征期是在象征秩序内存在的静态平衡要素。

与象征要素形成对照的是，符号要素是意义创造中允许我们表达感情的一面。它是“推动感情建立意义的内驱力”^[41]，它导致打破规则的写作：打破其句法和语法。符号也是在象征秩序之内的被拒绝的要素，是克里斯多娃所称之为的“被蔑视”（the abject）的要素。克里斯多娃相信，一个解放了的人是能够在两个领域之间“游戏”的人，这两个领域一个是母性的、符号的、前俄迪浦斯的领域，另一个是父性的俄迪浦斯领域，这是一方面；另一方面，游戏于象征秩序之内意义创造的符号方面和象征方面的辩证法。^[42]换言之，她提出，解放了的人是能够在“女性气质”和“男性气质”、混乱与秩序、革命与现状之间自由行动的人。

与西苏和伊丽格瑞不同，克里斯多娃反对把“女性气质”等同于生物学意义上的女人，把“男性气质”等同于生物学意义上的男人。她认为，当儿童进入象征秩序时，他或她都一样，既可能认同母亲，也可能认同父亲。根据这里作出的“选择”，这个孩子或多或少会是“女性气质”的或“男性气质”的。因此，男孩可以身为男孩，以“阴性”模式写作，女孩也可以身为女孩，以“阳性”模式写作。克

里斯多娃的观点中最有趣、也最有争议的也许是这一论断，她宣称男人的“阴性”风格写作比女人以同样风格写作更具革命性的潜能。当男人像女人一样讲话，这比女人像男人那样讲话更容易引起文化的不安。换言之，正如凯莉·奥利弗（Kelly Oliver）所说的那样，克里斯多娃的思考是：“在男性中对母性符号的认同，这才是革命性的；因为它打破了性差异（sexual difference）的传统概念；而女性对母性的认同并没有打破性差异的传统概念。”^[43]

克里斯多娃主要强调的是普遍存在的差异，而不是特殊的性差异。她拒绝传统对两种二元的生理性别、两种对立的社会性别身份（opposed gender identities）的说明，然而克里斯多娃也承认这一点，的确存在着男性和女性的性差异。正如精神分析的女性主义者丁内斯坦和乔多罗一样，克里斯多娃把性差异的开端置于儿童和母亲的关系；但在她对这种关系的解释里，儿童的性身份（sexual identity）是通过与母亲身体的分离这个斗争而具体形成的。男性的斗争不是以拒绝母亲身体而是以“蔑视”它来进行，男性重新想象这个身体，把母亲的身体想象为如此对象，母体代表着作为人的一切可恶之物（大便、血、黏液）。^[44]相反，女性越认同母亲的身体，就越难以否定或蔑视这个身体。在一定程度上，否定或蔑视母亲的身体实际上就对妇女本身的态度相联系。妇女和社会上其他“不合时宜”者如犹太人、吉卜赛人、同性恋人群、伤残人及病患者一样，都被归于另类；与克里斯多娃在其它论述中所说的相反，这一认同似乎认为妇女远比男人更适于进行革命。

克里斯多娃承认，男人和女人有不同的性身份；但这并不意味着她相信这些身份是由每一个“女性”或“男性”以完全相同的方式来表现的。例如，克里斯多娃认为，“妇女”这个概念在哲学本体论上是没有意义的，它的意义仅仅是在政治层面上：“‘某人是女人’的信念与‘某人是男人’的信念几乎一样荒谬和蒙昧。我说‘几乎’，这又是因为依然有许多目标是妇女可以达到的：堕胎和避孕的自由、日间托儿中心，平等的工作权力等。因此，我们必须用‘我们是女人’这个说法，以此作为我们提出要求的广告或标语。然而，在更深的层面

上，一个女人不可能‘是’某种本质存在；它甚至是不属于这个存在秩序的事物。”^[45]克里斯多娃承认，借助于女人（woman）这个说法，过去的女性主义者成功地改善了许多妇女的命运；然而她强调的是，当前女性主义者应该更明智地引用这个说法，以免“解放的政治”变成“排除和反权力的政治”（the “politics of exclusion and counterpower”）^[46]。奥利弗解释说：“在美国，女性主义者正在奋力斗争解决这同一个问题。女性主义运动已经不能不去认识，正是白人中产阶级运动起着排斥妇女的作用，排斥了那些在利益和需要方面有所不同的妇女。颇为矛盾的是，一旦女性主义开始定义‘妇女’，它也就开始排斥所有不同类别的妇女了。”^[47]因此，克里斯多娃最终认可的仅仅是女性主义运动的某些方面，在这些方面，女性主义运动瓦解身份或者提供不明确的身份，特别是性的身份（sexual identity）。

5 对后现代女性主义的批评

一些批评家拒绝后现代女性主义，认为这是“学院派的女性主义”。在他们看来，后现代女性主义者蓄意以暧昧难明为乐，她们把清晰看作阳具理性中心秩序的七大致命原罪之一。这些批评家倾向于不承认后现代女性主义者，把她们看作当代的伊壁鸠鲁学说信奉者，这些人逃离真正的革命斗争，从游行、运动、联合抵制以及抗议活动中抽身而退，在精神花园里享受思维的乐趣。后现代女性主义者被她们的朋友和那些与她们哲学观点相同的人所包围，她们“以如此特殊的方式运用语言和观念，结果是没有人能理解她们的所作所为”^[48]。后现代女性主义者孤芳自赏，难得离开她们的极乐处境，随着时间流逝，她们的话与大多数妇女越来越不相关了。

还有一些批评者并不特别为后现代女性主义文本的晦涩而困扰，他们认为后现代女性主义者错在立场“不正确”，她们不仅在所谓同一性和差异的辩论中站在了错误一边，而且，在所谓反本质主义和本质主义的辩论中，她们的立场也是错的。所谓同一性和差异性辩论的论题是：妇女和男人在本质上相同还是根本不同？所谓反本质主义和

本质主义辩论的论题则是：妇女的“本性”究竟是“可塑的”（性情不定的、不断变化的，像赫拉克利特那永恒流动的河一样，总在成为不同的东西），还是“固定的”（恒常的、不可改变的、总是停留在原处，如同巴门尼德所说的同一不变状态）？社会性别（“女性气质”）是生理性别（“女性”）的有机派生物还是文化任意强加给生理性别的？或者更激进地说，社会性别甚至是生理性别的决定要素？

在题为《性差异与本质主义问题》（“Sexual Difference and the Problem of Essentialism”）一文中，伊丽莎白·格罗茨（Elizabeth Grosz）注意到，过去，所谓平等主义的女性主义者如西蒙娜·德·波伏娃、贝蒂·弗里丹、伊娃·菲格斯（Eva Figes）、凯特·米利特、舒拉米斯·费尔斯通和杰曼·格里尔（Germaine Greer）都传播这一观点，妇女的本性并无不同。妇女的屈从地位不是其生物本性的结果，而是文化建构的产物，因此这个处境也是可以改变的。换言之，格罗茨强调说，平等主义的女性主义者主张，“对于男女两性来说，社会化的‘原始素材’在根本上是相同的：每一性都有类似的生物或‘自然’潜能，由于社会强加给男女两性的角色不平等，所以这种潜能的发展也是不平等的。如果可以重新调整社会角色，或者激烈打破旧的角色设定，重新建构新的社会角色；如果男女两性的社会化可以重新安排，两性就可能被造就成平等的。两性之间的差异也就会如同个人之间的差异一样不重要。”^[49] 妇女可以是“不女性的”（unfeminine），男人也可以是“不男性的”（unmasculine）。

平等主义的女性主义者试图打破性与社会性别的联系，但格罗茨看到，她们在这么做的时候犯了几个错误。首先，平等主义的女性主义者把“男性的成就、价值和标准当作妇女也应该立志达到的规范”^[50]。然而，为什么这一派女性主义者以平等的名义要求“女人”成为“男人”、而不是要求“男人”成为“女人”？她们对妇女的方式不如她们对男人的方式那么重视吗？第二，她们把妇女的特殊需要和利益降到最低限度，包括那些出自“妇女的肉体存在和性欲”的需要与利益。^[51] 格罗茨认为，抹煞妇女的身体——妇女的生育和性的身份，平等主义的女性主义者也抹煞了妇女作为妇女而受压迫的具体可

见的迹象；并由此抹煞了妇女要求两性公正的具体号召力。结果，妇女争取社会性别公正的斗争仅仅成为要求人类公正的一个环节，女性主义倒退至人道主义的窠臼。

格罗茨以平等主义的女性主义作为一方面，所谓差异的女性主义作为另一方面，在这两者之间勾勒出一个对照。她的观点意味着，后一派女性主义者寻求的是阻止女性主义蜕化为人道主义，把女人（重又）吸纳到男人里。差异女性主义者，特别是后现代的女性主义者，她们赞美妇女的身体、生育节奏和性器官。她们说，妇女和男人不一样，女人对放弃她们的差异不感兴趣。妇女并不想要和男人一样的权力。相反，妇女想要的权力是和男人一样自由——脱离男人而不是与男人敌对地建构自己；与男人相对，但成为妇女自己。^[52]因此，格罗茨指出，就她所理解的后现代女性主义的差异观念而言，这个观念所反对的还包括：

反对把不同的政治斗争同质化——在这个范围内，它不仅意味着妇女与男人不同和妇女彼此之间不同，而且也意味妇女与其他受压迫团体的差异。有些事情还完全不清楚，例如，反对种族主义的斗争有必要在政治上与妇女的斗争结盟；或反过来说，女性主义会推翻种族主义统治的形式。这样说，当然不排除在不同的受压迫群体之间有共同利益存在，在特殊问题上这些团体也有可能结盟。差异的观念仅仅是指并没有让这些联盟优先的必要性。^[53]

妇女不应被归入男人，反之亦然，女性主义不应被看作是穿裙子的人道主义。

从格罗茨的解释来看，她远比其他读者更赞同后现代女性主义关于差异的理解。然而格罗茨也指出，差异女性主义不是把差异“理解为来自某种先定规范的差异，而是理解为纯粹的差异；它是差异本身，是没有身份属性的差异”^[54]。后现代女性主义的批评者宣称，如果可以实话实说，其实差异女性主义者是在“本质主义”的意义上使

用差异这个说法。然而，要说差异女性主义者是“本质主义者”，这等于是说，她们不像更“开明”的或“政治上更正确”的女性主义者，差异女性主义者没有能力“把生理性别与社会性别”^[55]、女性本性（femaleness）和女性气质（femininity）这些两极更细致地区分开来。

大多数后现代的女性主义者都拒绝被归之于“本质主义者”一类，她们在自己的文章中表明，她们确实努力于辨别“1. 作为生物实体和社会实体的妇女；2. ‘女性’（female）‘女性气质’（feminine）或‘他者’；‘女性（female）在这里是一个隐喻性的说法，它代表在差异的关系（如在意识/无意识系统）而不是对立中的真正的他者”^[56]。换言之，后现代女性主义者坚持，在她们的描述中，妇女的本性“不是什么‘内在于自身的’（thing-in-itself），并非所有‘妇女本性’的‘具体可感的特性’实际上都依附于这种内在性；相反，妇女的本性是‘其全部特性的整体，是所有构成整体的要素’”^[57]等等，没有这些，就根本不可能连贯一致地谈及“妇女的本性”。

特里萨·德·劳里提斯（Teresa de Lauretis）解释说，差异女性主义者是与“现实主义者”相反的“唯名论者”（“nominalists”），她指出，在大多数差异女性主义者看来：

妇女的“本质”更像是三角的本质，而不是像“内在于自身”的本质：正是明确的身体特性（如一个女性具有女性性征的身体）、性格素质（提供爱与关怀的气质、与身体的某种关系等）或作为妇女的必要属性（如女性化的经验、作为女性在世上生活的经验），即妇女在其不同的父权制社会文化背景下发展出来或者历史地受到束缚的特性，这一切使她们成为妇女，而不是男人。有人或许宁肯选择一种三角，一种妇女或女性主义的定义，而不是选择另一种；她或许在她的特殊处境和存在可能性中做出这样的选择，努力奋斗去界定这种三角关系的存在，奋斗去界定她需要的或她希望成为的三角关系——女性主义者的需要的确是不一样的。^[58]

正如我们没有途径去接近一种存在于自身的三角一样，我们也无法接近存在于自身的女人；我们只能从自己可以想象的特殊三角、从这些三角的无穷变化去接近它。同样，我们可以这样认识三角，我们在看到女人时也可以了解女人。

德·劳里提斯强调，像女性主义的现实主义/本质主义一样，女性主义的唯名论/后现代主义也是有问题的。尽管前者意味着：所有的妇女都必须是一样的；后者却暗示说：妇女没有共同之处，因此协力合作的政治行动缺乏基础。在德·劳里提斯的评价中，有一种方式可以避免现实主义和唯名论的缺陷，“妇女作为立场”（woman as position）的观念提示了这种方式。^[59]德·劳里提斯说，在成为女性主义者的过程中，妇女采取了一种立场，一种被称之为“社会性别”的观点或视角，由此来“解释或（重新）建构价值和意义”。^[60]从具体而明确的社会历史场所——妇女的具体利益出发，女性主义的妇女自觉运用社会性别概念范畴，结成坚强的政治联盟，致力于增强彼此在特定时空中的自由和幸福。对于德·劳里提斯来说，性（女性）/社会性别（女性的）关系是这样的，社会性别既不是由生物学的性（sex）所决定的无可置疑的过程，也不是纯粹的任意想象的建构。相反，社会性别是“许多社会技术的产物和过程”，这些社会技术“创造了差异的母体而且跨越了许多种语言”^[61]。社会性别指向一种妇女观念，妇女既不是已经统一的，也不是不可分离各自独立的；而是有着多元性的，因此也是有能力随自己意愿统一和分离的。德·劳里提斯还进一步指出，如果后现代女性主义者依然愿意作为“女性主义者”存在，她们必须在某种程度上给社会性别这个范畴以特别的重视，这样，当妇女们团结起来改善自己的“社会地位”时，她们才有立足点。^[62]政治行动要求这样一个类似发射台般的平台。

6 结 论

后现代女性主义引起了所有这些反对它的批评，尽管如此，它依

然是当代女性主义思想发展中最令人兴奋的发展之一。虽然，后现代女性主义者各有与众不同的议程，但她们在某些倾向上有共同性，诸如她们都认为在“虚无”（nothingness）、“缺席”、“边缘”、“外围”及“被压抑”之中，隐伏着种种可能性。此外，她们也都有共同的渴望，即不按二元对立、非此即彼的思维习惯来思考；这种思考也许早在亚当之前就存在了，《圣经》中亚当被赋予力量给动物命名、决定万物之始终：“耶和華神用土造成野地各样走兽和空中各样飞鸟，神把它们都带到那人面前，看他叫什么。那人怎样叫各样的活物，那就是它的名字。那人便给一切牲畜和空中飞鸟、野地走兽都起了名。”^[63]我们可以把亚当介入之前的那种原初状态想象为中国道家所形容的“有物混成，先天地生”^[64]，或者是拉康的想象期，又或者如克里斯多娃式的“被蔑视”，或者如许多混乱无序的状态；总之是太初之始，万物无名；彼时只有无数声音，等待诠释其意义的时空到来。

妇女是否能够通过打破沉默、通过讲话和写作来帮助她们克服二元对立，克服阳具中心主义和理性中心主义，答案还不能肯定。然而，可以肯定的是，以新的概念秩序思考的时代已经到来。为强行达成的统一性，我们人类一直排除、放逐和疏远所谓不规范、悖离常规和处在社会边缘的人群。作为这种排斥政策的结果，人类集体的力量分裂而衰竭。看来，男人和女人都能在后现代女性主义那里得到启发，他们可以加入各种后现代女性主义者的行列，在对多元性的赞美中大大获益。然而，也正如克里斯汀·迪·斯蒂芬诺（Christine di Stefano）所强调的，妇女也许会失去某些东西，在拥抱丰富多彩的差异，如种族、阶级、性选择、族裔、文化、年龄、宗教等差异时，她们可能会迷失自身。^[65]暂时，对妇女来说，注意迪·斯蒂芬诺的告诫或许是明智的。她说，对于妇女，无论她们彼此有多少差异：

社会性别是基本的，这一点还有待我们充分理解……社会性别作用于“制造差异的差异”，即使它已不再能够声言自己是覆盖**特定**差异的合理外套。这个收缩了的妇女形象，最好将其作为

当代理论内的难点来理解和利用，将其作为反复出现的悖论、问题、僵局或者盲点；而我们必将不断回到这里，因为完全忽略她就要冒遗忘的风险，因此也会失去她所留下的一切。^[66]

妇女作为妇女存在，至少我知道我是如此存在，“难道我不是女人吗？”

注释

- [1] 引自海伦娜·维维恩·文策尔 (Hélène Vivienne Wenzel): 《作为身体/政治的文本: 在语境中理解莫妮克·威蒂格的著作》 (“The Text as Body/ Politics: An Appreciation of Monique Wittig's Writings in Context”), 见《女性主义研究》 (*Feminist Studies*) 7, no.2 (Summer 1981): 270-271。
- [2] 就此而言, 一些法国妇女研究项目的负责人对美国学术界的情形有所抱怨, 她们认为, 谁可以算法国的女性主义者, 谁可以算后现代主义的女性主义者, 美国学术界的理解表现出狭隘观念。在一篇评克莱尔·达钦 (Claire Duchon) 所著《女性主义在法国: 从1968年5月风暴到密特朗时期》 (*Feminism in France: From May'68 to Mitterrand*), (London: Routledge & Kegan Paul, 1986) 的文章中, 伊莱恩·维耶诺 (Elaine Viennot) 写道: “为了充分品尝这些曲解的滋味, 有必要知道这一点, 法国女性主义运动在某些美国大学里已经成了研究对象 (我可以马上保证, 你决不会认出这一点……), 而且这本书很有可能会被每一间美国图书馆订购。还有必要知道我们的同胞 (朱莉亚·克里斯多娃、雅克·德里达……), 全都作为大师统领着大学校园的领土。”埃莉诺·凯肯德尔 (Eleanor Kuykendall) 译: 《学习女性主义: 国家信息公告》 (*Etudes féministes: bulletin national d'information* 1), (Fall 1987: 40) (published by the Association pour les études féministes and the Centre lyonnais d'études féministes/ Association femmes, féminisme et recherches Rhône Alpes) 这篇书评的观点能不能代表法国学术界大多数人的看法, 对此可能会有争议; 凯肯德尔介绍我读了这篇书评。无论如何, 伊莱恩·维耶诺的批评并非特别反应, 值得认真阅读。
- [3] 约翰·斯特罗克 (John Sturrock): 《导言》 (“Introduction”), 见《结构主义及此后: 从列维-斯特劳斯到德里达》 (*Structuralism and Since: From Lévi-*

Strauss to Derrida), 约翰·斯特罗克编辑, (New York: Oxford University Press, 1979), 第14页。

- [4] 如果这几位女人中有任何人会被称为弟子, 那就是克里斯多娃 (Kristeva), 她通常在拉康的理论框架内写作。然而, 她的著述在一些重要的方面脱离了拉康。
- [5] 达尼埃莱·斯图尔特 (Danièle Steward): 《法国的妇女运动》 (“The Women’s Movement in France”), 见《符号: 文化和社会中的妇女杂志》 (*Signs: Journal of Women in Culture and Society*) 6, (no.2 (Winter 1980): 353)。
- [6] 雅克·拉康 (Jacques Lacan): 《文选》 (*Écrits: A Selection*), 艾伦·谢里登 (Alan Sheridan) 译, (New York: W.W.Norton, 1977), 第64页~66页。
- [7] 达钦 (Duchen): 《女性主义在法国》 (*Feminism in France*), 第78页。
- [8] 拉康: 《文选》 (*Écrits: A Selection*), 第2页。
- [9] 根据拉康的观点, 最初的母亲—孩子统一体在某种程度上是真理的隐喻——隐喻词语和对象之间的同构关系。就理想状况而言, 母亲与孩子、词语与对象应该保持统一; 但社会不会容忍这种统一。父亲代表以阳具为象征符号的社会权力, 父亲的到来造成阉割情结; 其结果, 不仅母亲与孩子、而且词语与对象都必须分离。
- [10] 雅克·拉康 (Jacques Lacan): 《文选》 (*Écrits: A Selection*), 艾伦·谢里登 (Alan Sheridan) 译, (New York: W.W.Norton, 1977), 第1页~7页。
- [11] 雅克·拉康 (Jacques Lacan): 《阳具的意义》 (“The Meaning of the Phallus”), 见《女性的性》 (*Feminine Sexuality*), 米切尔 (J.Mitchell) 和罗斯 (J.Rose) 编, (New York: W.W.Norton, 1982), 第84页。
- [12] 我的这个观点归功于埃莉诺·凯肯德尔, 她提醒我注意: 雅克·德里达经常挑战女性主义规范。参见雅克·德里达 (Jacques Derrida): 《刺激: 尼采的风格》 (*Spurs: Nietzsche’s Styles*), 巴巴拉·哈洛 (Barbara Harlow) 译, (Chicago: University of Chicago Press, 1978); 雅克·德里达: 《明信片: 从苏格拉底到弗洛伊德以及超越》 (*The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*), 艾伦·巴斯 (Alan Bass) 译, (Chicago: University of Chicago Press, 1987)。
- [13] 雅克·德里达 (Jacques Derrida): 《书写和差异》 (*Writing and Difference*), 艾伦·巴斯 (Alan Bass) 译, (Chicago: University of Chicago Press, 1978)。
- [14] 托里·莫伊 (Toril Moi): 《性/文本政治: 女性主义文学理论》 (*Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*), (New York: Methuen, 1985),

第 130 页~131 页。

- [15] 安·罗莎林德·琼斯 (Ann Rosalind Jones): 《书写身体: 迈向对“阴性书写”的理解》 (“Writing the Body: Toward an Understanding of *l' Ecriture Féminine*”), 见《女性主义研究》 (*Feminist Studies* 7), (no.1 (Summer 1981): 248)。
- [16] 埃莱娜·西苏 (Hélène Cixous) 和凯瑟琳·克莱门特 (Catherine Clement): 《突围》 (“Sorties”), 见《重生的女人》 (*The Newly Born Woman*), 贝齐·温 (Betsy Wing) 翻译, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 第 63、65 页。
- [17] 同上, 第 65 页。
- [18] 埃莱娜·西苏 (Hélène Cixous): 《美杜莎的笑声》 (“The Laugh of the Medusa”), 见《新法国女性主义》 (*New French Feminisms*), 伊莱恩·马克斯 (Elaine Marks) 和伊莎贝尔·德·库蒂夫龙 (Isabelle de Courtivron) 编辑, (New York: Schocken Books, 1981), 第 249 页。
- [19] 同上, 第 245 页。
- [20] 同上, 第 262 页。
- [21] 伊莱恩·马克斯 (Elaine Marks) 和伊莎贝尔·德·库蒂夫龙: 《导言 III》 (“Introduction III”), 见《新法国女性主义》, 马克斯和伊莎贝尔·德·库蒂夫龙编辑, 第 36 页。
- [22] 埃莱娜·西苏 (Hélène Cixous): 《美杜莎的笑声》 (“The Laugh of the Medusa”), 见《新法国女性主义》 (*New French Feminisms*), 伊莱恩·马克斯 (Elaine Marks) 和伊莎贝尔·德·库蒂夫龙 (Isabelle de Courtivron) 编辑, (New York: Schocken Books, 1981), 第 256 页。
- [23] 同上, 第 251 页。
- [24] 同上, 第 259 页~260 页。
- [25] 同上, 第 256 页。
- [26] 同上, 第 259 页~260 页。
- [27] 露丝·伊丽格瑞对德里达和拉康都进行了批评。1974 年, 她在自己的书《内视镜》中向拉康提出了挑战, 她也因此被她所在的巴黎第八大学解除了学术职务。为了充分理解伊丽格瑞和拉康之间的分歧, 读者应参阅露丝·伊丽格瑞: 《他者妇女的内视镜》 (*Speculum of the Other Woman*), 吉利恩·吉尔 (Gillian C. Gill) 译, (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1985)。
- [28] 露丝·伊丽格瑞: 《非一之性》 (*This Sex Which Is Not One*), 凯瑟琳·波特

- (Catherine Porter) 译, (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1985), 第 28 页。
- [29] 按照克莱尔·达钦的说法, 伊丽格瑞认为: “甚至在‘阴性女性’、非阳具崇拜的女性被想像之前, 为了定位和确认这种非阳具崇拜的女性, 妇女也有必要检验男性的哲学和精神分析文本, 这些文本都是致力于建构‘阳性女性’、阳具崇拜的女性的。”达钦: 《女性主义在法国》, 第 87 页~88 页。
- [30] 露丝·伊丽格瑞: 《非一之性》(*This Sex Which Is Not One*), 凯瑟琳·波特(Catherine Porter) 译, (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1985), 第 32 页。
- [31] 托里·莫伊(Toril Moi): 《性/文本政治: 女性主义文学理论》(*Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*), (New York: Methuen, 1985), 第 132 页。
- [32] 露丝·伊丽格瑞: 《非一之性》(*This Sex Which Is Not One*), 凯瑟琳·波特(Catherine Porter) 译, (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1985), 第 74 页。
- [33] 同上, 第 74 页。
- [34] 露丝·伊丽格瑞: 《科学的主体有性别吗?》(*Is the Subject of Science Sexed?*), 卡罗尔·马斯特安杰洛·博韦(Carol Mastrangelo Bovè) 翻译, 《希帕西亚》(*Hypatia* 2), (no.3 (Fall 1987): 66)。
- [35] 露丝·伊丽格瑞: 《非一之性》(*This Sex Which Is Not One*), 凯瑟琳·波特(Catherine Porter) 译, (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1985), 第 32 页。
- [36] 托里·莫伊(Toril Moi): 《性/文本政治: 女性主义文学理论》(*Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*), (New York: Methuen, 1985), 第 140 页。
- [37] 在一次访谈中, 伊丽格瑞声明, 除了男性话语之外什么也没有。当访谈者说: “我不理解‘男性话语’的含义是什么,” 伊丽格瑞反驳道: “当然不理解, 因为没有其它话语。”露丝·伊丽格瑞: 《非一之性》(*This Sex Which Is Not One*), 凯瑟琳·波特(Catherine Porter) 译, (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1985), 第 140 页。
- [38] 露丝·伊丽格瑞: 《非一之性》(*This Sex Which Is Not One*), 凯瑟琳·波特(Catherine Porter) 译, (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1985), 第 29 页。
- [39] 凯尔·奥利弗(Kelly Oliver): 《朱莉亚·克里斯多娃的女性主义革命》(“Julia Kristeva's Feminist Revolutions”), 见《希帕西亚》(*Hypatia*) 8, no.3 (Summer 1993): 94。
- [40] 朱莉亚·克里斯多娃(Julia Kristeva): 《语言中的欲望》(*Desire in Language*), 利昂·鲁迪耶兹(Leon Roudiez) 译, (New York: Columbia

University Press, 1982), 第 205 页—206 页。

- [41] 凯尔·奥利弗 (Kelly Oliver): 《朱莉亚·克里斯多娃的女性主义革命》 (“Julia Kristeva’s Feminist Revolutions”), 见《希帕西亚》 (*Hypatia* 8), no.3 (Summer 1993): 101。
- [42] 朱莉亚·克里斯多娃: 《众声喧哗的小说》 (“The Novel as Polylogue”), 见《语言中的欲望》 (*Desire in Language*), 第 159 页—209 页。
- [43] 凯尔·奥利弗 (Kelly Oliver): 《朱莉亚·克里斯多娃的女性主义革命》 (*Julia Kristeva’s Feminist Revolutions*), 见《希帕西亚》 (*Hypatia* 8), no.3 (Summer 1993): 98。
- [44] 朱莉亚·克里斯多娃: 《恐怖的权力》 (*Powers of Horror*), 利昂·鲁迪耶兹翻译, (New York: Columbia University Press, 1982), 第 205 页—206 页。
- [45] 朱莉亚·克里斯多娃, 出自《太凯尔》 (*Tel Quel*) 的访谈, 见《新法国女性主义》 (*New French Feminisms*), 马克斯和库蒂夫龙编, 第 157 页。
- [46] 凯尔·奥利弗 (Kelly Oliver): 《朱莉亚·克里斯多娃的女性主义革命》 (“Julia Kristeva’s Feminist Revolutions”), 见《希帕西亚》 (*Hypatia* 8), no.3 (Summer 1993): 98。
- [47] 同上, 第 98 页—99 页。
- [48] 达钦: 《女性主义在法国》 (*Feminism in France*), 第 102 页。
- [49] 伊丽莎白·格罗茨 (Elizabeth Grosz): 《性差异与本质主义问题》 (“Sexual Difference and the Problem of Essentialism”), 见《本质的差异》 (*The Essential Difference*), 内奥米·肖尔 (Naomi Schor) 和伊丽莎白·威德 (Elizabeth Weed) 编, (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 第 88 页。
- [50] 同上, 第 89 页。
- [51] 同上, 第 89 页。
- [52] 同上, 第 91 页。
- [53] 同上, 第 91 页—92 页。
- [54] 同上, 第 91 页。
- [55] 内奥米·肖尔: 《导言》 (“Introduction”), 见《本质的差异》, 第 vii 部分。
- [56] 玛格丽特·惠特福德 (Margaret Whitford): 《露丝·伊丽格瑞和女性的想象: 作为女人说话》 (“Luce Irigaray and the Female Imaginary: Speaking as a Woman”), 见《激进哲学》 (*Radical Philosophy* 43), (Summer 1986): 7。
- [57] 特里萨·德·劳里提斯 (Teresa de Lauretis): 《三角的本质, 或本质主义的认真冒险》 (“The Essence of the Triangle or, Taking the Risks of Essentialism

Seriously”),见《差异的本质》（*The Essential Difference*），肖尔和威德编辑，第3页。

[58] 同上，第4页。

[59] 琳达·阿尔科夫（Linda Alcoff）：《文化女性主义对后结构主义：女性主义理论的认同危机》（“Cultural Feminism Versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”），见《符号：文化和社会中的妇女杂志》（*Signs: Journal of Women in Culture and Society*）13, no.3（1988）：434-435。

[60] 特里萨·德·劳里提斯（Teresa de Lauretis）：《三角的本质，或本质主义的认真冒险》（“The Essence of the Triangle or. Taking the Risks of Essentialism Seriously”），见《差异的本质》（*The Essential Difference*），肖尔和威德编辑，第10页。

[61] 特里萨·德·劳里提斯（Teresa de Lauretis）：《社会性别技术》（*Technologies of Gender*），（Bloomington: Indiana University Press, 1987），第x部分。

[62] 同上，第48页。

[63] 《创世纪》（*Genesis 2: 19*）。

[64] 老子（Lao-tzu）：《道德经》（“The Tao-te-Ching”），见《道教经》（*The Texts of Taoism*），詹姆斯·莱格（James Legge）编，（New York: Dover, 1962）。

[65] 克里斯汀·迪·斯蒂芬诺（Christine di Stefano）：《差异的两难》（“Dilemmas of Difference”），见《女性主义/后现代主义》（*Feminism/ Postmodernism*），琳达·J·尼科尔森（Linda J. Nicholson）编辑，（New York: Routledge, 1990），第75页。

[66] 同上，第78页。

第7章 多元文化与全球女性主义

多元文化和全球女性主义者与后现代女性主义者一样，她们都认为，自我是破碎的。然而，在多元文化和全球女性主义者看来，自我破碎的根源主要在于文化、种族和民族，而不是在于性、心理和语言文字。多元文化女性主义和全球女性主义有许多相似之处：首先，两者都反对“女性本质主义”（female essentialism）；这种本质主义认为，“妇女”这一概念就如柏拉图理念的某种形式，在某种程度上适用于每一位有血有肉的妇女。其次，多元文化女性主义和全球女性主义都弃绝“女性沙文主义”（female chauvinism）；这种倾向的表现是，某些妇女凭借她们在种族或阶级等方面的特权，自认为可以代表全体妇女说话。

尽管有重要的相似点把多元文化女性主义者和全球女性主义者联系在一起，但是她们之间也有一些重大分歧，这些分歧把她们区别开来。多元文化女性主义基于这样一种深刻洞察，在一个国家内部，例如美国，并不是所有的妇女生来就平等、或者被设想为平等的。在美国，每一位妇女作为美国妇女，她所经历的压迫都是不一样的；这不仅是因为她所属的种族和阶级不同，而且也因为她有自己的性取向、年龄、宗教信仰、受教育程度、职业、婚姻状况和健康状态。全球女性主义者发展了多元文化女性主义者的深刻见解，她们进一步强调：妇女是第一世界还是第三世界国家的公民、是来自发达工业国家还是发展中国家、是生活在殖民者国家还是被殖民国家；根据这方面的不同，妇女所受的压迫也各不相同。

1 多元文化女性主义概述

我的经验只是一个美国妇女的经验，因此在这一章里，我讲的是在美国的多元文化女性主义。此外，我强调种族和阶级问题，但我并不认为美国妇女对种族和阶级的关注程度总是超过对诸如性取向、年龄等问题的关注；我这样做只是因为种族和阶级问题在美国有着特别漫长的历史，更何况许多多元文化女性主义者自己的思考也集中在这些问题上。同样，我重视黑人妇女和白人妇女之间的差异，这在很大程度上是出于实际考虑。亚裔美国妇女、土著美国妇女、具有拉丁美洲或西班牙血统的美国妇女、同性恋妇女、老龄妇女、信仰其他宗教而非基督教的妇女或残疾妇女，她们都有各自面对的问题，我并非完全没有意识到这些问题，也不是对之不感兴趣。我这样做仅仅是因为，已经有那么多不同类型的妇女写出了她们自己独特的受压迫经历，而我还不能有效地传达她们的思想。在这本书中，那些妇女的声音还不能被清晰地传达出来，对此我深表歉意。我请求这些妇女、还有那些在本书中可以发出声音的妇女，我希望你们在阅读我关于多元文化女性主义的思考时，只是把它当作一个妇女的尝试：尝试理解她自己如何既像又不像其他妇女。

2 美国多元文化女性主义的根源

在某些方面，多元文化女性主义思想与多元文化思潮分不开；多元文化思潮支持多样性，目前在美国非常流行。然而，美国人并非一直都是拥护多样性的。美国早期几代人的目标是统一，他们坚持美国代表了拉丁文旧国训“合众为一”的思想。根据历史学家小亚瑟·梅·施莱辛格（M.Schlesinger Jr.）的观点，来到美国的早期移民希望成为一个新的民族。他特别提到18世纪法国移民杰·海克特·圣约翰·克雷夫科尔（J.Hector St.John de Crececoeur），这位法国人雄辩地阐述了以旧身份换取新身份的想法：

克雷夫科尔的想法是，由个人创造一个崭新的民族，这些人弃绝家园、参与到开创新生活的行列里；在这个过程中，他们彼此相融，而古老的民族差异逐渐消逝。这些无畏的欧洲人，他们大多数都拔掉老根、横渡狂暴的大西洋，来到美洲；他们希望忘掉可怕过去，拥抱充满希望的未来。他们期待着成为美国人。他们的目标就是逃离、解放和同化。他们把美国视为一个正在转换中的民族国家，它正在共同的政治理想基础上，破除旧的效忠观念，铸造新的民族身份。^[1]

在整个19世纪和20世纪前半个世纪，“逃离、解放和同化”的潮流一直在持续。实际上，第二次世界大战结束之前，大多数来美国的移民都自愿跳进美国这个所谓的大熔炉。1909年，伊斯雷尔·赞格威尔（Israel Zangwill）在其剧本中首次描述了这个大熔炉：

那里躺着她，巨大的熔炉——听哪！你难道没听见轰鸣声和沸腾声？那里，她张开大口——港口，成千上万、来自世界各地的饲料船把它们的人体货物投进去。啊，如此喧哗和沸腾！凯尔特人和拉丁人、斯拉夫人和日耳曼人、希腊人和叙利亚人、黑皮肤和黄皮肤……东方和西方、北方和南方、热带棕榈和温带松树、极地和赤道、星月标志和十字架——伟大的炼丹家如何用炼狱之火消融他们！在这里他们将团结一致，建立人的共和国、上帝的王国……和平、和平，你们这些没有出生的亿万人，注定要来填充这个巨人的大陆。^[2]

由于多种原因，其中大多与“伟大的炼丹家”如何烹调有关——他仿佛在煮质地均匀的白奶油汤，而不是煮一锅大杂烩或者蔬菜汤粉——到20世纪下半叶，一分为众的新信条取代了合众归一的传统信条。施莱辛格注意到，这种新的信条谴责克雷夫科尔的“观点，即由来自不同国家的个体熔会成一个全新的民族，转而拥护对立的观点：

由不同群体构成的民族；这些群体因为祖先不同而相区别，但他们多样性的身份却消失不见了。”^[3]人们开始用“色拉盘”或“拼被”来比喻美国，这些取代了昔日的熔炉比喻；由此，同化让位于种族身份，整合服从分离主义。^[4]多元文化主义就是在这样的背景下诞生的。

多元文化主义通常被定义成一场“社会知识运动，它提倡多样性价值，以此作为核心原则；它坚持所有文化群体都应该受到尊重和同等对待”^[5]。在20世纪80年代末和整个90年代，多元文化主义受到很多批评。其中最尖锐的批评集中在一点，多元文化主义被认为有削弱社会团结的倾向。例如，约瑟夫·拉兹（Joseph Raz）是多元文化主义的倡导者，连他自己也向批评者承认：“没有深入的团结齐心，一个政治社会就会分崩离析，派系林立，争吵不休；必须有团结，人们才会关心彼此幸福，自愿为他人做出牺牲。没有这种自愿精神，建立和平的政治社会的可能性也就消失殆尽。”^[6]批评多元文化主义的人坚持认为，诸如“非裔美国人”、“亚裔美国人”、“拉丁裔美国人”和“土著美国人”这类标签，它们会起到有害的分离作用；这些批评家们渴望的是一个纯粹同一的美国和“美国的美国人。”

为了支持多元文化主义，捍卫它的人们指出，“主流”的美国人总是认定，“十足的美国小孩”就是打棒球、吃苹果馅饼、蓝眼金发、皮肤非常白皙的小孩。面对这种典型美国人的速写，那些长相不似“十足美国人”的人们，他们认为自己也是真正的美国人。他们强调或赞美自己的民族本源，并把这些视为自己最本质的要素，这就是他们看起来是“美国人”的独特性。这些捍卫者坚持：“我们应该学会，把我们的〔社会〕作为多元文化群体构成来看待，而不是从多数民族和少数民族来看待它的结构。”^[7]我们没有必要非得在外貌、行为、言谈和思维各方面都一样，才能成为美国人。相反，我们需要的是培养相互包容、尊重以及对彼此文化的了解；保证在参与经济市场和政治舞台的竞争时，我们大家都拥有必需的技能 and 权利。^[8]

多元文化女性主义者为之拍手称快，她们拥护多元文化的思想家们对差异的赞美；她们也痛感传统女性主义理论家常常不能在差异中

做出区分。在先进富裕的西方工业化国家，白种人、中产阶级、异性恋、基督徒妇女的状况与其他各种背景下妇女的状况不同，传统的女性主义理论家没能辨别这种不同。在《无关紧要的妇女：女性主义思想中的排斥问题》（*Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*）一书中，作者伊丽莎白·斯佩尔曼（Elizabeth Spelman）试图解释为什么会出现这种令人困惑的失误。在她看来，传统女性主义理论家错就错在这一点，她们认为只要既对男人维持妇女的同一、又维持妇女之间的同一，就可以克服对妇女的压迫。斯佩尔曼说，据她们推断，如果所有的人都是同样的，那么所有的人都是平等的。谁也不比谁“优秀”或“低劣”。斯佩尔曼接着说，遗憾的是，传统女性主义理论家没有认识到，否定人的差异和否定人的同一，这都同样有可能造成对人们的压迫。^[9]斯佩尔曼特别谈到对妇女的压迫，她就差异和同一作了如下解释：

如果有人能在妇女之间做区分，然后暗示如此划分出来的某个群体比其他群体更重要、更有人性、或者在某种意义上更好，那么断言妇女之间的差异就有可能起到压迫的作用。然而另一方面，如果有人说，某些人作为一个阶级真实地反映出这个阶级的典型特征，这就是某些妇女惟一的真实典型特征，那么，强调妇女之间的统一并不能保证没有等级划分；因为这样做的结果是，有些不具有这些特征的妇女实际上就不被作为妇女来考虑了。当斯坦顿说妇女应该在非裔、华裔、德裔、爱尔兰裔之前获得选举权时，显然，她依据的“妇女”概念是盲目的，这个概念让她看不到许多妇女共有的“妇女特性”。^[10]

斯佩尔曼敦促当代女性主义理论家抗拒掩盖妇女差异的倾向，不要以为似乎存在着某种“妇女”，所有经历了各自不同生活道路的妇女都将自动融汇到这个“妇女”类别中，在其中彼此的差异都被消解。她尤其恳请她们不要再犯历史学家肯尼斯·思丹朴（Kenneth Stampp）的错误；这位历史学家曾断言“总而言之，黑人生来就是

黑皮肤白人，不过如此，岂有它哉。”^[11]斯佩尔曼问，为什么是黑人就是黑皮肤的白人，无多，无他？为什么不反过来说，高加索白人就是白皮肤的黑人，无多，无他？如果白人男子可以想象自己抗议被简化成白皮肤的黑人，为什么他想象不到黑人也会抗议自己被简化成黑皮肤的白人？白人依然认为，做人就做“白”人，这无疑是最好的人种；是否正因为如此，白人总是以自己作为衡量所有人的金科玉律？斯佩尔曼注意到，传统女性主义理论家阵营中还有许多好心的“思丹朴”，她谈道：“如果像思丹朴一样，我也认为在每个女人内都有一个像我这样的女子，如果我还认定身为白人和身为女人没有差异；那么，把另一位女人‘当作女人’来看待时，就涉及到这样的看法：我从根本上来说，是把她看作和我同样的妇女。换言之，黑人妇女皮肤下的妇女性是白人妇女的妇女特性，拉丁妇女体内深处是等待从文化寿衣里冲出的盎格鲁妇女。”^[12]斯佩尔曼说，难怪有这么多的有色人种妇女抗拒传统女性主义思想。一个有效的女性主义理论必须认真对待妇女之间的差异，它不能宣称所有的妇女都“正如我一样”。

3 黑人妇女和女性主义： 社会性别、种族和阶级的连锁系统

在美国，有各种类型的女性主义者对“白人”女性主义表示不满；然而，在最早出现的批评声音中，黑人女性主义者最为系统而广泛地表达了她们的不满。诚然，包括非裔美国女性主义者在内的黑人女性主义者，她们针对“白人”女性主义所提出的问题是不同的；她们的关注和诸如拉丁裔美国人、亚裔美国人、土著美国人女性主义者所关注的问题不相同。然而，她们很好地回应了这些女性主义者和美国其他少数群体妇女（例如，同性恋妇女和残疾妇女）的关注，从而构成了对“白人”女性主义的主要挑战。黑人女性主义者告诉白人女性主义者：有色人种妇女和其他少数群体妇女看待世界的方式不一样，她们的看法不同于白人妇女和其他有特权的妇女；除非“白人”女性主义不再是纯属“白人”的，否则，对于有色人种妇女和其他少

数群体妇女来说，这样的女性主义信息就是没有意义的。

在黑人女性主义者的核心主张中，一个重要认识是：社会性别、种族和文化及其结构和制度是不可分离的。大多数黑人女性主义者都认为，妇女不可能仅仅只思考她们作为妇女所受的压迫。相反，每一位妇女、或者每一个相对独立的妇女群体都需要理解，她个人的每件事——她的肤色、钱包里的数额、身体状况、与她有亲密关系的一个人或数个人的性别，还有她出生证明上的日期——这些状况如何，对她的从属地位提供了部分解释。正如斯佩尔曼所评论到的：“并不是好像哪个地方有位女神，她制造了许多相同的‘妇女’个体；然后，为了替自己把世界打理整齐，她决定把一些个体放进黑人身体、一些放进白人身体，一些放进17世纪法国的厨娘身体、一些放进英国、以色列和印度首相的身体。”^[13]斯佩尔曼的观点显示，恰恰相反，这位“女神”造就了千千万万的妇女，这是一个更加艰巨、更有创造性的过程。

当黑人女性主义者这样告诉白人女性主义者，说她们需要更加充分地了解黑人妇女生活中的种族歧视、性别歧视和阶级压迫相互交错时，并非所有白人女性主义者都对美国黑人妇女的“多重危险”^[14]作出了恰当回应。一些白人女性主义者的反应与19世纪的伊丽莎白·卡迪·斯坦顿的反应一样；我们可以回想一下，当时斯坦顿坚决主张，必须优先考虑反性别歧视的斗争；这个斗争高于反对其它歧视的斗争，包括反对丑陋的种族主义和阶级压迫在内。这些白人女性主义者指责黑人女性主义者，说她们太轻易地原谅了黑人男性的性别歧视罪行，为自己最直接、最亲近的压迫者鸣冤叫屈。另一些白人女性主义者的反应则十分谦卑，她们发誓在向性别歧视发起攻击之前，先与种族主义（其次是阶级压迫）展开斗争。她们恳求黑人妇女原谅她们自己的种族主义（和阶级压迫）的原罪。

许多白人女性主义者显然不能理解黑人女性主义者所说的“多重危险”和“互相连锁的压迫制度”这些表达的真正含义，这让贝尔·胡克斯（Bell Hooks）感到非常沮丧和气馁。她毫不含糊地指出，种族歧视、性别歧视和阶级偏见，即便在理论上可以分开，实际上也是

不可分的。这些压迫形式中的任何一种都不可能提前被铲除，不可能在与之相连的其它压迫形式被消灭之前寿终正寝。^[15]压迫是只多头兽，暂时砍掉其中一只头，马上又有新的头从它臃肿的身体上长出来。要想终结其恐怖统治，必须把它的整个身体作为发起攻击的准确目标。奥德丽·罗德 (Audre Lorde) 也同样直截了当地说明：作为一位 49 岁的黑人女同性恋者、女性主义者、社会主义者、一男一女两个孩子的母亲、不同种族配偶中的一员，她是太理解“多重危险”这一概念了。因为她经常发现，自己就是“被界定为他者、异常、劣等或者干脆就是简单地被归之为有问题”^[16]的群体中的一员。罗德说，要克服这种边缘性，就不要“把 [自我] 的某一个侧面剥离出来，以偏概全，把这个侧面当作 [一个] 有意义的整体”^[17]，仿佛只要反抗种族主义、或性别歧视、或阶级压迫、或同性恋歧视、或残疾歧视 (罗德在患乳腺癌切除乳房后，经历了更多的歧视)，就可以解决个人的所有问题。^[18]相反，克服他者性的方法就是“撇除外部强加的定义局限，把我的所有部分结合为一个整体，让来自我生命存在特殊源泉的力量爆发，让它在我所有不同的自我里自由流动和穿行”^[19]。罗德坚定地说，所有的压迫力量包括自己内心的“压迫者因子”^[20]都是她的敌人，她与之展开一视同仁的斗争。她惟一优先考虑的事就是创造一个真正人人平等的社会，其中“差异”不是意味着“劣等”而是意味着“独特”。

在胡克斯和罗德分析的基础上，帕特里夏·希尔·柯林斯 (Patricia Hill Collins) 进一步指出，在美国，黑人妇女受到的压迫有相互依存的三个方面，它们都被制度化和结构化了。第一，在经济方面，对黑人妇女的压迫把她们强行集中在“服务性行业”。^[21]第二，在政治方面，对黑人妇女的压迫拒绝给予她们所有白人男子和许多白人妇女通常享有的权利和特权，包括非常重要的平等受教育权利。^[22]第三，在意识形态方面，对黑人妇女的压迫把一套限制自由的“支配性形象”强加给黑人妇女，用来证明和解释白人男子以及 (一定程度上) 白人妇女对待黑人妇女的态度。柯林斯评价说：“从奴隶制时代的黑人保姆、无耻荡妇和下崽妇女到当前流行文化中的形象：什锦煎

饼盒上满脸堆笑的杰迈玛斯大婶、无处不在的黑人妓女和每次必到的福利母亲，这些用在非裔美国妇女身上的负面的刻板形象汇集在一起，构成了压迫黑人妇女的基础。”^[23]在柯林斯所做的三方面理论概括中，意识形态方面的作用比经济和政治两个方面更强大、也更有力地维持了对黑人妇女的压迫。她解释说：“没有强大的意识形态支持、证明其合理性，种族、阶级和社会性别压迫就不可能继续下去。”^[24]她强调说，黑人女性主义者必须努力把非裔美国妇女从“黑人保姆”、“女家长”、“接受福利救济者”和“丰乳肥臀”这些刻板印象中解放出来。只有在黑人和白人都不再以这些刻板印象来认识黑人妇女时，黑人妇女才能得到解放，成为她们自己。

尽管黑人女性主义者常常以经济和政治问题作为关注的焦点，但是与人们对她们的误解相反，她们也提出了许多性的问题。诚然，黑人女性主义者一直不愿意在黑人社群内把性压迫变成“公开话题”；她们担心这样做会助长白人的误解，即所谓黑人男子在性要求上比白人男子更贪婪、更凶猛；与之相关的观点还有：黑人妇女和她们的“男同胞”一样，性欲特别旺盛。^[25]不过，许多黑人女性主义者已经决定，宁肯有遭到误解的危险，也不回避这些问题。在这些最雄辩的人中就有胡克斯。

胡克斯注意到，黑人男性在描述黑人争取自由斗争的本质时，他们使用了令人不安的性别化比喻；这种使用达到的程度，胡克斯解释说：

在黑人反抗的话语中，人们几乎总是把自由等同于男子气概，把黑人男子经济和物质上的被统治等同于阉割和去势。接受这些性比喻，就在受压迫的黑人男性和压迫他们的男性统治者之间缔造了一条纽带。他们共享父权制的信仰，认为革命斗争实际上就是关于挺直的阳具、关于男性的性能力；这种建立政治统治的能力相当于支配性事的能力……我们许多人都决不会忘记《冰上幽灵》（*Souls on Ice*）中的一刻：艾尔德里奇·克利弗（Eldridge Cleaver）写道“弥补我被征服的男性气概”的需要时，他描写了

对黑人妇女的强奸，以此作为最终强奸白人妇女的练习。男人因为其它压迫形式、因为与其他男人争夺权力的斗争而愤怒；为了发泄怒火。他们也许会把强奸当作一种恐怖主义武器。想想看，读者对这种美化强奸的描写竟然不觉震惊和恐怖；鉴于文化中的性别歧视背景，这种反映也就不值得奇怪。^[26]

但是，胡克斯接着说，黑人男子遭受的痛苦并不能抵消黑人妇女遭受的痛苦；她们不仅在白人统治者手下受折磨，而且也在黑人男子手下受折磨。在胡克斯看来，后一种折磨并不亚于前者，因此必须提出这个问题。换句话说，黑人群体必须面对自身内部的性别歧视，黑人妇女必须挑战黑人以及白人的色情作者、性骚扰者和强奸犯；例如，必须要求他们为自己在压迫妇女，尤其是压迫黑人妇女方面所扮演的角色承担责任。

尽管白人女性主义者和黑人女性主义者对色情作品有不同的定义，但是她们都同意：在表现性交活动时，没有或者几乎没有相互尊重；也就是说，如果在所描写或所刻画性交中，至少有一个参与者的欲望和经历不被看重，不被其他参与者或参与者们视为与他/她/他们自己同等合理和重要，那么，它就是侮辱性的。虽然有些黑人女性主义者不理睬激进文化女性主义者的反色情运动，她们认为，这是“白人”愤怒又一次不合时宜的发泄——只有衣食住房无忧、受过教育、有工作的、“被宠坏”的中产阶级白人妇女，只有她们才有这个雅兴去发泄怨恨。但是，也有其他一些黑人女性主义者，她们把色情作品当作举足轻重的问题来对待。例如，特蕾西·加德纳（Tracey Gardner）就表示，如果能意识到色情作品多么有害，就会有更多的黑人妇女认真对待它。^[27]她断定，有许多黑人妇女和许多白人妇女一样，她们以为自己懂得什么是色情作品。她们也许翻过几本《花花公子》或《摇摆公子》，也许看过三级片，也许听说过都市“战区”，甚至造访过那里。但是这些妇女不大可能真正目睹过暴力色情作品（妇女在其中惨遭折磨），也不大可能花过时间在纽约第42街或者类似地方逡巡。与其说色情是关于《花花公子》上的兔女郎，不如说是关于

妇女的恶劣描绘，妇女在这里纯粹被当作生肉或被描绘成一堆支离破碎的身体散件。

在性别歧视的色情作品之外，还有一整套表现种族歧视的色情体裁。一些女性主义者认为，色情主要影响的是白人妇女；柯林斯和这些人意见不同。她坚持认为：“当代的色情作品都是基于表现妇女被物化、被统治和被操纵；19世纪在欧洲和美国，人们对黑人妇女身体的态度也许就为当代这类色情作品奠定了基础。”^[28]她指出，南北战争前在美国，至少在美国南方是这样；男人并不需要色情作品，因为他们“在拍卖黑人妇女台前就可以满足窥淫癖”^[29]。柯林斯描述了所谓“霍屯督族的维纳斯”萨拉·巴特曼（Sarah Bartmann）所代表的现象：黑人女性身体被物化。巴特曼是一位来自非洲的妇女，在巴黎的时髦宴会上，她经常被当作性奇观来展出。富有的欧洲人欣然付出昂贵费用，来看她的生殖器和屁股；她遗体的这些性部位至今仍在巴黎展示。换句话说，柯林斯强调，许多白人男子（还有白人妇女）付钱来看现场色情表演，巴特曼的性被用来代表所有非洲妇女（和男人）的那种性欲：肉感的、动物式的性欲；这是人们通常所认为的与白人男女不同的性欲。难怪后来当黑人妇女出现在以白人男性为读者群的色情杂志上时，她们经常被刻画成动物（通常是老虎、豹子和猎豹等猫科动物），“了不起的白人猎手”用锁链拴住了这些动物，或者把她们关进了笼子。

作家艾丽斯·沃克（Alice Walker）说，黑人男子使用的种族歧视色情作品，比白人男子使用的更糟糕。有时，黑人男子的种族歧视色情作品展示出，黑人男子叫白人妇女表演某种性动作，没有哪个白人男子胆敢对她提出这样的性要求。这里传递的种族歧视信息是，当黑人男子得势时，他们“随心所欲”地对待白人妇女。更有甚者，黑人男子的种族歧视色情作品描写出如此伤害性的情景：例如，有的色情图片展示出黑人男子在黑人妇女身上拉屎或撒尿。这里传达的种族歧视含义是，黑人男子不以任何黑色的人或物感到自豪。在感人至深的散文《分崩离析》（“Coming Apart”）中，沃克描写了一位黑人男子的感情，当他最终向自己消费种族歧视色情作品的欲望妥协时，他

感到：

一直以来，他拒绝看清的……是色情里白人妇女被描绘成“物品”、黑人妇女被描绘成动物这一点。如果说白人妇女在这里不被当作人的存在、至少她们还被当作人体来描绘，而黑人妇女却被当作狗屎。他开始感到恶心，因为他意识到自己即使没买全部、也是买了部分关于妇女的广告，广告上既有白人妇女也有黑人妇女。因此可以说，他也不可避免地买了关于自己的广告。在色情作品里，黑人男子被刻画成这类家伙，他能操任何东西……甚至操一块狗屎。对他的界定完全取决于他鸡巴的长短、准备就绪状态和无选择性。^[30]

在贬低妇女，尤其是贬低自己种族的妇女同胞时，这个黑人男子也贬低了他自己。他帮助搭建了对黑人妇女进行性骚扰的舞台。

和白人妇女一样，黑人妇女对性骚扰也不陌生。性骚扰有两种，歧视性的性骚扰和非歧视性的性骚扰；两种都被界定为令人讨厌的性注意。骚扰者没有正式权力控制被骚扰的妇女，这叫非歧视性的性骚扰；骚扰者具有一定的权威和势力，这使得他可以改善或者恶化被骚扰妇女受教育或工作处境，这就是歧视性的性骚扰。

当情况属于歧视性的性骚扰时，以下分析的重点也在于此，黑人妇女在这里起到主导作用，她们的努力在于阻止工作场所和学术界发生这类骚扰。正如在色情刊物里那样，针对黑人妇女的权力游戏可能既有种族主义意味，也有性别歧视意味。黑人妇女，特别是穷困的黑人妇女，她们迫切需要教育和就业，因此她们在性骚扰面前也特别容易受伤害。当白人男子骚扰黑人妇女时，他们不仅利用性来控制作为女人的黑人妇女，而且贬低作为黑人的妇女（种族歧视+性别歧视）；或者作为穷人的黑人妇女（阶级歧视+种族歧视+性别歧视）。性骚扰者往往利用他们所认为的那些最脆弱的人；黑人妇女既代表、也具体体现了黑人过去当奴隶时的脆弱无助，无论“白人”的美国愿不愿意面对这一历史性的伤害。^[31]

黑人男人对妇女的性骚扰也同样存在。^[32]然而，黑人男子对黑人妇女的性骚扰与白人男子对黑人妇女的性骚扰，这两种情况在性质上不同；白人妇女遭黑人男子性骚扰，这在性质上也不同。^[33]当白人妇女遭到黑人上司和黑人雇主性骚扰时，她是“白人”这一点也许会对受害者有利；正如遭到黑人男子强暴时，她是“白人”这一点对受害者有利。“制度”更倾向于相信白人妇女的故事，“白人”的社会有这样的看法：黑人男子就是打算把白人妇女当作“战利品”。相比之下，当一位黑人妇女遭到有权有势的白人男子性骚扰时，她是“黑人”，也许不会对她有利；尽管按道理来说，这原本应该对她有利才是，因为过去白人奴隶主对其黑人女奴隶常常是“随心所欲”的。取悦主人者得到奖赏，让主人扫兴者遭到惩罚；赏罚分明的结果是，黑人女奴很快就学会服从主人的性要求。尽管奴隶制的遗产还在继续扭曲黑人与白人之间的性关系，但是，关于黑人“丰乳肥臀”的刻板印象是如此强烈，以至于法官和陪审团都倾向于相信，有罪的一方是黑人女雇员，而不是白人男上司。黑人妇女被认为是女诱惑者，她是以自己的黑人身体向白人男上司投怀送抱；她让白人男人尝到他那刻板苍白的太太从来给不了的东西。同样，当黑人女雇员控告她的黑人男上司有不当性行为时，法庭更有可能把它当作一起弄巧成拙的性吸引，而不是真正的性骚扰。关于这一点，我引述安尼塔·希尔（Anita Hill）与克拉伦斯·托马斯（Clarence Thomas）一案，这一著名案例是很有启发性的。

1991年，安尼塔·希尔对克拉伦斯·托马斯提出指控；希尔当时是一位年轻的黑人女律师，在品行和职业记录方面都无懈可击。她指控托马斯在作为她的上司期间对她有过性骚扰。当希尔提出指控时，托马斯是有望进入美国最高法院的人选之一。实际上，希尔解释了她在托马斯被控的性骚扰和她站出来提出控诉之间有一个时间差，其中一个确切的原因就是她无法再对侮辱保持沉默。在她看来，一个性骚扰者根本没资格在美国最高法院就职。先前由于害怕危及自己的事业，希尔不愿意站出来公布情况；但这时她已认识到，不能继续保持沉默。

希尔决定公开指控托马斯的性骚扰，这在黑人群体中激起了特别强烈的批评。人们认为她背弃黑人社群，他们鄙视她，因为她的指控危及对最高法院惟一黑人候选人的确认，这个名单将由乔治·布什（George Bush）总统提出。^[34]不仅如此，而且，托马斯本人也把希尔的指控与“旧时代”对黑人男子处以私刑相提并论。在参议院的确认听证会上，他宣布：“我决不会为处死我本人的私刑提供绳索。”^[35]希尔和托马斯各自对两人关系做了陈述，双方口径大不相同。负责托马斯确认听证会的参议院委员会由十四名白人男人组成，他们听完两位当事人的陈述后，十四名白人男人一致同意，托马斯在高等法院的候选人资格获得确认。在这个过程中，委员会的数名成员攻击希尔品行不端。攻击者中有一人尤其过分，他暗示说，希尔捏造了整个故事；这是自由党阴谋的一部分，旨在毁灭保守党成员托马斯得到参议院确认的机会。有关这些攻击，记者杰克·E·希尔（Jack E. Hill）做了如下反映：

与白人妇女对性别歧视行为提出控诉相比，黑人妇女对性别歧视行为提出控诉更少被认真对待。黑人妇女受到来自黑人男子和白人男子的双重压迫，这里既有种族歧视也有性别歧视，她们是社会上受压迫最深的群体之一。然而，当她们试图唤起全社会关注自己的苦境时，这常常引发暴风骤雨般的激烈否定，人们否定她们的控诉具有合法性。譬如，由于发表小说《紫色》（*The Color Purple*），而这部小说又被改编为电影，作家艾丽斯·沃克遭到强烈谴责。有些批评家错误地指责沃克说，她是个憎恨黑人男子的女同性恋者，因为她在书中塑造了这样的女主人公，她所遇到的几乎每一个黑人男子都对她施以残酷虐待。^[36]

让希尔的处境更加恶化的是，民意测验表明：虽然女性主义者支持她，但是百分之四十九的美国妇女，其中有黑人也有白人，他们要么站在托马斯一边，要么宣告希尔—托马斯的“摊牌”是个平局。^[37]处于相对弱勢的妇女尤其觉得，尽管希尔出身低微，但她受过高等教

育、事业上一帆风顺，所以，希尔实际上不属于她们中的一员。民主党的媒体主管安妮·郎格德（Anne Rungold）指出：“工人阶级妇女和受到高等教育的妇女每一天都在忍受性骚扰……但是在工人阶级妇女看来，一个耶鲁的学历只是让你有权把这件事变成联邦案件；除此之外，如果你不能在别的方面找个报酬高的工作，那这个耶鲁的学历究竟有什么用？”^[38]在某些方面，希尔—托马斯一案的结果的确证明了这一点，这两个黑人都被视为“白人”和“有钱人”，因此人们并不把他们当作真正的黑人看待。

与色情和性骚扰一样，在黑人和白人妇女的生活中，强奸也呈现出不同的形式。在《妇女、种族和阶级》（*Women, Race and Class*）一书中，作者安吉拉·戴维斯（Angela Davis）断言，从苏珊·布朗米勒（Susan Brownmiller）到琼·麦凯勒（Jean MacKellar），还有戴安娜·拉塞尔（Diana Russell），这些白人女性主义者使过去的种族歧视神话复苏。关于“黑人强奸犯古老的种族歧视神话”^[39]表达了这样的看法：黑人强奸犯渴望强暴白人妇女。麦凯勒提出，例如，美国所有被举报的强奸事件中，有90%是举报黑人男子施暴；然而在联邦调查局的记录中，相应数字只是47%。^[40]同样，在戴安娜·拉塞尔记述的22起强奸案中，50%以上涉及到妇女被有色人种男子强奸，尽管在她原先调查的95起强奸案中，只有26%牵涉到有色男子。^[41]戴维斯提醒人们，用这样的方式展示她们的统计数字，麦凯勒和拉塞尔掩盖了强奸的真实社会原因。既然只有一小部分的强奸事件被举报，那么情况有可能是这样：遭到穷人或黑人强奸，妇女愿意举报揭发；而那些富有的或白人强奸犯，他们却不那么容易被举报。虽然这只是推测，但并非空穴来风。法律宁可放过富有的、威望高的、或者是有权势的男人，不对他们绳之以法。因此，如果一个女人被所谓社会栋梁性质的人物强奸、特别是被白人社会栋梁强奸，她很可能忍气吞声、听之任之，不去向当局告发强奸她的人。结果，在对强奸事件做评估时，无法具体估计出这个数字：到底有多少妇女被“正经的”的白人医生、律师、教授和商人强奸。

在戴维斯看来，布朗米勒、麦凯勒和拉塞尔助长了白人社会对

“黑人男性暴徒”的恐惧，这种恐惧毫无理性，她对此深感忧虑。布朗米勒的著作《违背我们的意愿：男人、妇女和强奸》（*Against Our Will: Men, Women, and Rape*）是论及强奸的很有影响的书，戴维斯对其中的某些章节特别提出异议。譬如，她认为布朗米勒是在暗示，一般黑人男子都会同意艾尔德里奇·克利弗的观点，即强奸是针对“白人社会”的“反叛行为”。戴维斯评论说：“她[苏珊·布朗米勒]好像故意要激发读者去想象这样一幅图景：黑人男子成群结队，个个阴茎挺直，正全速冲向离他们最近的白人妇女。”^[42]她强调，对黑人男性的这种看法是给种族主义火上浇油，继续增强那些偏执者们的狂热情绪。

戴维斯写道，在19世纪，有千千万万的黑人男子被白人男子以私刑处死。在很多年里人们都认为，实施这些私刑是必要的，目的在于防止“黑鬼密谋、黑鬼叛乱、黑鬼策划杀掉所有白人、黑鬼阴谋烧毁城镇全面施暴”^[43]。当结果明确显示，所谓密谋、叛乱、策划和阴谋纯属无稽之谈时，人们又提出另一个理由，以此证明白人社会私刑处死黑人男子仍然是必要的：拯救白人妇女，使她们免于黑人男子的性袭击。这类性袭击常常被“捏造”出来，不是白人妇女就是白人男子，总有人参与造谣惑众。从19世纪90年代到20世纪初，反私刑的黑人斗士如艾达·B·韦尔斯（Ida B. Wells）、玛丽·丘奇·特雷尔（Mary Church Terrell）和玛丽·塔尔伯特（Mary Talbert）等，所有这些都竭尽全力投入斗争，他们一致揭露这类“合理私刑”真正的本质是滥杀无辜黑人，草菅人命；尽管如此，处死黑人男子的私刑仍在继续。1930年，在杰西·丹尼尔·艾姆斯（Jessie Daniel Ames）的领导下，白人妇女创立了“南方妇女防止私刑协会”，直到这时，私刑浪潮才开始退却和减缓。这些白人妇女不允许“那些蓄意进行个人报复和行为野蛮的人假借妇女名义，挑起暴力和非法行动”^[44]。戴维斯赞扬这些白人妇女的悔悟和勇气，然而她也表达了自己的遗憾；遗憾的是，要经历这么长时间，白人妇女才开始回应她们的黑人姊妹不断发出的恳求。

即使在目前，对于是否应该坚决要求更加严厉的强奸法，许多黑

人妇女依然还不能给出肯定答复。一方面，她们非常清楚，与强奸黑人妇女（或白人妇女）的白人男子相比，强奸白人妇女（或者被指控强奸白人妇女）的黑人男子受到的惩罚要严厉得多。1930年以来，在美国有455名男子因犯强奸罪被依法处死，其中89%是黑人。在这些案件中，强奸受害者大部分是白人妇女。仅在佛罗里达州，从1940到1964年这段时间，有6名白人男子因强奸白人妇女被处死；与之相比，有84名黑人男子被控强奸白人妇女，其中有45名被处死。强奸黑人妇女者，无论是白人还是黑人，没有任何案犯因此被处死刑。^[45]鉴于这些统计数字，黑人妇女希望白人女性主义者与她们共同努力，确保新的强奸法能够在不分肤色的前提下得到公平实施。

另一方面，黑人妇女也非常清楚地意识到，大多数强奸发生在种族内部而不是在种族之间；还有，无论对于白人妇女来说“证明”自己被白人男子强奸有多么困难，更困难的还在于，黑人妇女“证明”自己被黑人男子强奸了。白人社群有可能把她的控诉看作无足轻重，认为她被强奸只不过是“那些人内部的事”，因而不予理睬；而且，黑人社群也有可能指责她是“叛徒”，他们会要求她权衡自己的首要问题是什么。

针对黑人妇女在强奸对策方面的困惑，芭芭拉·奥马拉德(Barbara Omolade)分析了广为人知的中央公园跑步者一案。1989年4月19日，一位年轻白人女性在纽约中央公园跑步锻炼时，遭到一群年轻黑人男子的残忍袭击和强奸。这起袭击案在黑人和白人社群中都引起了震惊。奥马拉德说，的确，考奇市长也谈道：“整个城市充满了对这位年轻姑娘不幸遭遇的忧虑和痛苦。”^[46]由于这是一起黑人强奸白人的事件，不出所料，媒体报导者用“两极对立的种族歧视棱镜瞄准这起罪行”^[47]，他们描述被指控的袭击者如同“野兽”，“他们在公园的举动是野性大发”^[48]。然而事后发现，这些被指控的袭击者都是看上去“很乖”的黑人男孩，他们来自勤劳、虔诚的教徒家庭，他们的罪行也远非那么确定。

奥马拉德说，黑人女性主义者表达了她们的忧虑，她们担心的是，被指控强奸了中央公园跑步者的人会被“草率定罪”；尽管如此，

她们仍积极地思考着这起案件里的性别歧视和种族歧视意味。奥马拉德承认，黑人男子常常得不到法律的公正对待，但她仍然强调说，黑人男子既是受害者也是施害者，没有谁比黑人妇女更了解这一点。奥马拉德评论说：

贫穷、监禁、缺乏教育、遭受鄙视使黑人男子“濒临绝境”，关于这一点，社会科学展开了一场宣传战；案件就在这期间发生。黑人男子这时成了受白人种族主义围攻的英勇的“受害者”，其“濒临绝境的地位”被用来证明他的暴行合情合理。然而，同样是因这些黑人男子而“濒临绝境”的黑人妇女和儿童，他们的痛苦则被忽略了。

尽管在[中央公园跑步者]案件中，被证明犯有强奸罪的年轻黑人男人来自一个几乎没有经济、政治和社会权力的社群，而被他们强奸的女人来自拥有所有这些权力的种族和社群；但是，这些黑人男人也来自一种社会性别，这个性别的男人强奸和侮辱自己种族内的妇女就如白人男子谋杀或者判决黑人男子一样，他们的行为也可以免于惩罚。必须谴责所有的强奸行为，无论强奸受害者肤色如何；然而一些黑人反对这一立场。除了性别歧视，还有什么理念能够解释他们的反对？对那些被控强奸白人女性的男孩们……他们是有罪还是无辜，黑人社群表现出强烈的抗议和愤怒；但是，对每天骚扰和强奸黑人妇女的男孩们，这个社群从来不予关注！除了拒绝承认黑人女性身体有价值之外，还有什么更能解释这一点？^[49]

奥马拉德强调，必须正视黑人社群内的性别歧视。到时候了，现在应该把黑人妇女的关注从熔炉后面提到熔炉之前了。无论黑人男性面临的问题有多么严重，黑人女性面临的问题也是同等严重的。

4 全球女性主义概述

全球女性主义与多元文化女性主义不同，它关注的中心是殖民主义和国家主义政策及其实践所造成的压迫性后果，还有大政府和大企业如何将世界分割成所谓的第一世界（富有国度）和所谓的第三世界（匮乏国度）。全球女性主义者同意多元文化女性主义者的观点，即女性主义的定义必须扩展，进而把所有压迫妇女的事情包括在女性主义的思考里；不论是基于种族、阶级的压迫还是帝国主义或者殖民主义引起的压迫，女性主义都应该考虑。全球女性主义强调：“世界某一个地方妇女受到压迫，这种压迫常常又被其它地方发生的压迫所影响；在世界各个角落压迫妇女的处境没有得到根除之前，没有任何妇女是自由的。”^[50]全球女性主义者致力于消除第三世界妇女和第一世界妇女之间的误解，创造两个世界妇女之间的联盟；她们的目的是要拓宽女性主义思想的范围。

许多第三世界妇女相信，第一世界妇女只是对性问题感兴趣，或者只在乎提出理由证明，性别歧视是妇女所经历的最恶劣的压迫形式；然而，许多第三世界妇女强调，相对于性的问题，她们更为关心的是政治和经济问题。她们还强调，在她们的经验中，她们作为第三世界人民所受的压迫要比她们作为妇女所受的压迫严重得多。为此，许多第三世界的妇女拒绝女性主义者这个称号，她们欣然接受艾丽斯·沃克“妇女主义者（womanist）”的说法，用这个说法替代了前者。沃克这样界定“妇女主义者”，它指的是致力于“所有人的完整和生存”的“黑人女性主义者或者有色人种妇女”，这里说的所有人，既包括男性也包括女性。^[51]

针对第三世界妇女对女性主义的批评，一些第一世界的女性主义者反驳说，“妇女主义者”极不重视性别歧视，因而损害了妇女。但是，大多数第一世界的女性主义者都非常愿意接受第三世界妇女对女性主义的一些质疑。她们承认，对女性主义者来说，是重新定义“女性主义”的时候了。实际上，有些第一世界女性主义者如此急于弥补

她们过去对第三世界妇女问题的忽视，以至于坚持认为，只有第三世界妇女的问题是重要的。她们主张，第一世界妇女应该算算自己有多么幸运，应该恳求第三世界妇女原谅，原谅她们在压迫第三世界妇女和男人中所起的帮凶作用。第一世界人民剥削第三世界人民，在这方面，不仅男人有罪，第一世界的妇女也同样要担当罪责。^[52]

其他第一世界女性主义者认为，第一世界妇女没有必要这么做：为了承认她们在压迫第三世界人民中的作用，就否认她们自己所关注问题的合理性。她们强调，全球女性主义并不是要把第三世界妇女关注的问题凌驾于第一世界妇女关注的问题之上。相反，全球女性主义希望来自世界各地的妇女可以聚集在一起，她们能够作为真正平等的人展开对话，尽可能坦诚地讨论彼此间的异同；她们还将共同努力，实现夏洛特·本奇（Charlotte Bunch）确定的全球女性主义两大长远目标：

1. …… 妇女自由选择的权利、在家庭内外掌握我们自己生活的权利。能够控制我们的生活和身体，这是保证每位妇女享有尊严和自主的不可缺少的要素。
2. …… 通过在国内外创造更加公正的社会经济秩序，消除所有形式的不平等和压迫。这意味着妇女参与民族解放斗争、参与民族发展计划、参与本土和全球争取社会变革的斗争。^[53]

对于全球女性主义者，个人和政治是一体的。发生在家庭内部、包括卧室里的私人生活，影响着更广大的社会秩序中男人和妇女的关系。妇女的性和生育自由应该与她们在政治和经济上的平等公正有同等重要性。社会主义女性主义者埃米莉·吴·亚马斯基（Emily Woo Yamaski）的一段话最有力地说明了这一点：“我不可能星期一是亚裔美国人，星期二是女人，星期三是女同性恋者，星期四是工人/学生，星期五是政治激进分子；每一天我都是这一切的总和。”^[54]

全球女性主义者强调，每位妇女在自己的个人生活中都面临着各

种压迫之间的联系；除此以外，她们还强调，世界各地妇女经历的各种压迫，它们之间都有联系。对全球女性主义者来说，本土的就是全球的，全球的就是本土的。一个女人在美国所做的事影响全世界妇女的生活；与此对应，全世界妇女的所作所为也同样影响这个美国妇女的生活。本奇解释说：

让全球女性主义意识在世界范围内成为一种强大力量，这要求我们让本土的成为全球、让全球的成为本土的。这个运动不是建立在跨国旅行和国际会议的基础上，尽管这些活动或许也是有益的；它必须立足于活跃在各个地区基层的妇女之间相互联系的意识。对于工业化国家的妇女，这种相互联系必须植根于我们国内斗争的真实性，植根于我们向别人学习的必要性，还有我们为理解自己的行动在全球范围的意义所做出的努力，而不是基于随意的内疚、屈尊俯就的施舍，以及把我们的模式错误地强加给别人。因此，举例来说，当我们在美国发起斗争，要求取缔某种不安全的节育器具时，我们必须同时责令销毁它，而不是向第三世界妇女倾销该产品。^[55]

女性主义的实践，这就是全球女性主义者不断宣告的论题。

5 多样性与共性

尽管全球女性主义者坚持妇女都是相互联系的，但她们同时也提醒妇女，为了理解是什么把她们连结在一起，必须首先明白是什么使她们分离。妇女除非首先认识到她们之间深刻的差异，否则她们就不可能作为真正平等的人一起来解决有关她们的问题。根据奥德利·罗德的观点，当一个女性主义者走进这样的房间，其中充满来自世界各地的妇女；这时，她也许不想面对自己与她们的差异。强调妇女的“多样性”，这对她关于“姐妹情谊”的观念威胁太大了；因此，她尽力使自己的关注集中在妇女的“同一性”上。罗德强调，正是这种行

为解释了女性主义者的无能，即她们为什么不能缔造必不可少的联盟，开创更美好的世界。她指出：

仅仅提倡容忍妇女之间的差异，这是最愚钝的改良主义。它彻底否认了在我们的生活中差异的创造性作用。不是必须容忍差异，不是仅仅容忍而已；我们必须重新看待差异，应该把它看成必要的两极对立的资源库，在对立中我们的创造力可以像辩证法一样迸出火花。只有在这时，相互依赖的必要性才会成为没有威胁性的必然。只有在被承认的、平等的不同力量的相互依赖中，才能产生寻求世界上新的生存方式的力量，也才能产生在没有特权的地方展开行动的勇气和维持生命的力量。^[56]

一个女性主义者，仅仅因为她愿意，所以她和与自己完全不同的妇女一起工作——这些妇女遭受的压迫在她们身体、心灵和精神方面所造成的痛苦，也许比这个女性主义者经历过的要严重得多；但是这并不意味着她就应该否定自己。这也不意味着她就不应该发表自己的意见，以免冒犯别人。恰恰相反，拒绝向别人展示自我，这就是说，自己设定了他人还不具备和自己达成和解的能力。“尽管我认为我自己具备了理解他人所需要的一切，但是我怀疑别人是否有这种能力”：以全球女性主义者的观点来看，这种思考方式是十足的傲慢自大。

6 “妇女问题”对“政治问题”

在全球女性主义者处理的众多差异中，有这样的倾向：一些妇女强调性别和生育问题，而另一些妇女则侧重于经济和政治问题。1975年，联合国宣布：1975年至1985年这十年为“妇女十年”，它指示所有成员国在经济、文化、宗教、政治和司法领域给予妇女与男子同样的发展机会。三次国际性的妇女大会标志了“妇女十年”的进程：1975年墨西哥城首次妇女大会、1980年哥本哈根的中期大会、1985年肯尼亚内罗毕为期12天的终期大会——来自140个国家的2,000多

名代表出席了最后这次大会。此外，将近13,000名代表参加了“85论坛”，这是由157个非政府组织构成的松散同盟。虽然全球女性主义者普遍期待这些大会的召开，但是，她们中也有许多人担心：由联合国这种“父权制”组织主办妇女大会，这肯定会带来问题。正如鲁宾·摩根（Robin Morgan）所指出的，它必然是替**老大哥（Big Brother）**利益服务，而不是为妇女谋利益的。^[57]

事实表明，在1975至1985年期间举办的每届国际妇女大会上，第一世界妇女与第三世界妇女之间都确实出现了问题。几位出席过这些大会的第一世界妇女评价说，常常是所谓政治问题占据中心地位，而所谓妇女问题被排挤到一边。她们举例说，在墨西哥城举办的妇女大会上，有来自共产主义国家、亚洲、拉丁美洲和非洲国家的代表，她们按各自政府的指示，避开与妇女人权有关的问题，仅仅只参与“政治”讨论。在哥本哈根大会上，引起激烈争论的是“犹太复国主义”、“种族歧视”和“西方帝国主义”这些问题；相对而言，在118个参与国中，75个以上国家的妇女基本权利和妇女被依法剥夺地位的问题，却很少受到关注。^[58]在内罗毕大会以及“85论坛”上，“与联合国成员国代表大会上东西争端和南北争端相联系的政治陈词滥调、还有意识形态的激烈演说，再一次主导大会议程”^[59]。批评家埃舍尔·罗迪（Eschel Rhodie）特别提到内罗毕大会和“85论坛”，他指出：

即便是妇女有权选择在什么时候生孩子和想要几个孩子，这样的议题也没能取得成功；然而这正是第三世界政府和妇女组织必须处理的最重要的问题之一。在大会所在地肯尼亚首都，这个问题也没能成为中心凝聚点，然而就在这个国家，由于男人盲目和不负责任地反对节育，导致了全世界最高的出生率，这又造成了灾难性的社会和经济问题；备受责难的依然是妇女，她们被迫停留在数世纪以来的性别刻板印象里。^[60]

据报道，美国代表团团长莫林·里根（Maureen Reagan）总结说，内

罗毕大会是“一次（政治和意识形态）虚伪的纵欲狂欢”^[61]。

全球女性主义者要求这些对联合国国际妇女大会持批评态度的第一世界妇女重新考虑这些反对意见。全球女性主义者承认，的确，在这些会议上，老大哥利用了一些妇女来支持他们的政治目标，其结果非但没有强化反而削弱了妇女的地位。然而全球女性主义者仍然相信，所谓的政治问题和所谓的妇女问题并不是必然对立的。她们还确信，认定女性主义者就应该把妇女问题凌驾在政治问题之上，这是错误的。有时候，正如许多第三世界妇女目前所考虑的，性和生育问题必须服从政治和经济问题。

第三世界妇女的首要关注有助于解释这一点：为什么她们中有些人认为，第一世界妇女妄自尊大、自以为无所不晓，却根本不懂什么是真正的压迫。埃及作家娜娃·艾尔·萨达维（Nawal el Saadawi）尤其对第一世界妇女那种自以为是的理解力提出了批评，她指出：“西方妇女经常去苏丹等国家，目的只是‘看’阴蒂切除术（clitoridectomy），她们从来不注意跨国公司及其剥削劳工的作用。”^[62]换言之，第一世界妇女对这一点常常缺乏觉悟：她们自己也在经济和政治上参与了对第三世界妇女（和男人）的压迫。同样，美国妇女愿意参加抗议阴蒂切除术的活动，但她们未必愿意参加抗议跨国公司的活动，后者是付给她或她丈夫大笔工资的。

全球女性主义者强调，对所谓政治问题和所谓妇女问题作出区分，这个区分是虚假的。她们说，这两类问题之间没有界限；相反，它们相辅相成。^[63]关于这种联系，全球女性主义者安吉拉·基里安（Angela Gillian）引述了非洲佛得角一位妇女的话，这位妇女曾和其他几位妇女一起邀请她，请她对她们的女儿们谈谈高等教育的重要性：

我想让我的女儿参与正在这个国家发生的一切。如果她现在就结婚，她就永远不能参加这些变革。我不想让她跟我一样。我嫁了一个好男人，你知道，佛得角群岛上40%的男人都在欧洲做劳工；我丈夫在荷兰。紧挨这个小屋的那边，我们正在用砖一

块一块砌房子，建房用的就是他寄回家的钱。他每两年有一个月的假，可以回家来见他上次造出的娃娃，然后接着再造一个娃娃。我不想让我的女儿过这样的日子。听说计算日历可能防止怀孕，请你教教我们的姑娘如何算日子，这样她们可以控制怀孕。^[64]

基里安评论说，对于这位妇女，问题不是男人压迫妇女，而是不平等的国际劳工制度如何使男人和女人以有害的方式来组建家庭关系。基里安说，因此不奇怪，许多第三世界妇女都确信：“把性别歧视从政治、经济和种族问题中分离出来，这是精英们的策略。它也同样是一种工具，它混淆了世界上大多数妇女为之斗争的真正问题。”^[65]

许多全球女性主义者坚持认为，一切都是妇女问题，她们每次参加联合国的国际妇女大会都满怀希望；她们渴望消除所谓妇女问题和政治问题之间任意武断的界限，希望能够在第一世界和第三世界妇女不同的观察角度之间建立沟通联系。例如，在准备内罗毕大会时，夏洛特·本奇就希望设立广泛的讨论议程，不囿于性和生育问题。她说：“种族主义是一种妇女问题，正如反犹太主义、巴勒斯坦人失去家园、乡村发展、生态环境、女同性恋者受迫害和全球跨国公司的剥削实践一样，这些都是妇女问题。控制的基础包括种族、阶级、宗教、性取向、经济和民族因素，不能仅仅把这种控制视为妇女受社会性别压迫的附加成分；相反，所有这些因素共同造就了那种压迫的特有形式。”^[66]

多种压迫形式更清晰的表现是在生育技术方面，没有什么能比传统的生育控制技术（节育、绝育和堕胎）和新的生育辅助技术（子宫内捐赠精子受精和体外受精）更能清晰反映多种压迫形式复杂的相互影响了。这些技术及其与某些技术形式相关的社会安排（如代理母职），它们究竟是解放妇女还是压迫妇女，这在很大程度上取决于妇女的阶级、种族、性取向、宗教和民族。例如，几乎所有的美国妇女都关心节育、绝育和堕胎的安全、有效、便捷和实用性；但是，大多数白人中产阶级的异性恋妇女相信，如果没有这些生育控制技术，她

们远非如现在这么自由和富裕。

白人中产阶级异性恋妇女大多正面看待生育控制技术，但是，这种观点并非代表所有的美国妇女。通常的情况是，一些怀有种族和阶级（以及性别）偏见的美国保健工作者和政治家们利用（或者企图利用）这些生育控制技术，达到他们的优生目的或节省费用的目的。例如，20世纪60年代出现了所谓“120”规定，即只有在女人的年龄乘以她现有子女数目等于或大于120时才能要求绝育，否则她不能采取绝育措施^[67]，许多妇科和产科医生都遵照这一规定执业。当健康的白人中产阶级已婚妇女也受到约束时，这些养尊处优的妇女被激怒了。她们希望医生采纳更宽松的绝育政策。但这些地位优越的妇女没有意识到、至少在一开始没有意识到的是：这些产科和妇科医生虽然不愿意给她们这些人施行绝育手术，但同样是这些医生，他们却是太乐意给有色人种妇女，尤其是穷苦妇女施行绝育术了。实际上在南方一些州，对贫穷的黑人妇女施行绝育是如此普遍，以至于人们轻蔑地称其为“密西西比割阑尾”^[68]。直到最近，一些立法者的做法依然如出一辙，他们在起草政策法规时，把育龄妇女享受福利救济的资格与她们志愿使用节育工具“诺尔扑浪特”（Norplant）结合在一起。在这些立法者看来，除非妇女同意使用这种长期的内置节育器，否则就不能给她及其现有子女以“未成年儿童家庭资助”^[69]。

在许多美国有色人种妇女、特别是那些低收入妇女中，上述这类政策和法规引起怀疑，她们怀疑“白人”美国对“黑人”妇女有优生阴谋。其中有些妇女指出，“白人”的美国如此迫不及待地限制黑人人口增长，这个国家是强制性地黑人和其他有色人种妇女中推行所谓堕胎“选择”、节育“选择”和绝育“选择”。为支持这一论点，她们指出，一些人狂热地反对堕胎，但这部分人也鼓吹要限制或者削减接受福利救济的母亲补贴数额，尽管这种限制和削减的结果可能导致更多的福利母亲终止妊娠。阿利森·贾格尔认识到，妇女的种族和阶级必然影响到她生育自由的选择范围；她评价说：“真正的关于堕胎的选择，它要求的是妇女应该能够选择要孩子、也能够选择堕胎。这意味着必须使孩子的生命权利得到充分保证，要么由社区给愿意抚

养孩子的母亲提供帮助；要么提供其它安排，使那些非亲生母亲抚养的孩子不会处于任何严重的不利处境。”^[70]

如果说在美国，妇女使用生育控制和生育辅助技术方面的情形还不明朗，那么在世界范围，这种情形更不明朗。前苏联妇女有权堕胎，然而，她们中大多数人被迫经常行使这种权利（妇女一生中平均流产 12~14 次）。频繁流产的原因在于，虽然节育是合法的，但节育措施却很难得到。^[71]

与前苏联的政策相比，中国的政策更让人担忧。“独生子女”政策已经写进书本，在实际推行过程中，某些地区执行政策比另一些地区更严厉。20 世纪 80 年代初期，中国政府官员决定控制将近三亿四千万中国妇女的生育情况，这种监控甚至达到追踪妇女月经周期的程度。他们还决定惩罚有超生子女的夫妇，奖励那些遵守独生子女政策的家庭。超生夫妇受到各种各样的经济处罚，相反，独生子女夫妇则工资上调，涨幅达到 40%；他们还能延长产假，得到更好的住房条件。^[72]进入 1995 年，新一代的中国政府官员加强了控制人口规模的努力。他们张贴标语，警告妇女说，每三个月必须去当地医院做一次怀孕测试，否则要处以巨额罚金。此外，官员们还要求已有一个孩子的妇女做绝育手术，或者采用宫内节育器。在一些边远乡村，违反这些要求非同小可。在小溪村，一对夫妇有三个孩子，他们的房屋因此被炸成一片废墟；炸毁房屋后，政府派出的爆破人员警告深受震惊的当地居民说：“谁不遵守计划生育政策，谁就要倾家荡产。”^[73]

在印度，有通过羊水测试（amniocentesis）鉴定胎儿性别的政策；这同样威胁妇女的生育自由，如果不是更糟的话。最初，羊水测试被用以检查胚胎是否有遗传基因异常；而目前在印度，这项技术被普遍用于胎儿性别测试，目的是除掉女性胚胎。这种测试费用很低，据说妇女“需要”它，特别是当她们已经有了一个或多个女儿；因为每个女孩长大后，家庭都要准备置办嫁妆的昂贵费用。

印度女性主义者发起运动，要求禁止性别测定；她们的抗议呼声被听见了，但却产生了相反的效果。美国一家公司加米特-尼科斯（GAMET-NICS）在许多第三世界国家设有诊所，该公司发明了一项

孕前性别挑选技术。技术人员使用这种方法，将决定男性性别的 Y 染色体与 X 染色体分开。目前，他们能够选出含有 80% Y 染色体的精液，然后注入妇女体内。尽管与胎儿测试以及随之而来的堕胎相比，采用这项方法费用要高得多，它也与前一方法同样有可能使印度妇女成为“濒临灭绝的种类”。然而许多印度人都觉得，孕前性别挑选比胎儿测试及堕胎更富于“人性”。全球女性主义者的玛利亚·米斯 (Maria Mies) 也是生态女性主义者，米斯反思这种新技术，她谈道：“这个例子清楚表明，性别歧视和种族歧视的意识形态与资本主义盈利的动机紧密交织，选择和淘汰的逻辑建立在明确的经济基础上。父权制和种族主义不仅在伦理方面是不可接受的意识形态，而且，它们也的确意味着生意。”^[74]

生育是妇女问题，生产也同样是妇女问题。正如鲁宾·摩根指出的：“妇女是全世界的无产阶级。”^[75]尽管在大多数国家，家务劳动在经济活动中占 60% 至 80%，但是家务劳动依然处于不利地位，它是“国民生产总值”中看不见的项目。摩根强调指出，否认妇女从事工作，实属无稽之谈。妇女是全世界几乎所有食品的加工者；世界上大部分的人工运水和运送燃料是由妇女完成的。在大多数国家，手工艺品主要或者全部是妇女劳动的产物；妇女也构成了大多数国家旅游业中占很大比例的业内工人，尤其是在亚洲的性旅游业中（商人来到这些国家，妇女为之提供有偿性服务）。^[76]此外，跨国公司把妇女当作廉价劳动力资源使用，他们为男人提供劳动培训，却不为女工提供培训；只要证明有利可图，跨国公司可以随时解雇女工。在农业国家，妇女是流动工和季节工；在工业国家她们是缺乏稳定职业的临时工。

在世界范围内，妇女的工作是所谓双重劳动日：在家做八个或者八个小时以上的“隐形”工作（料理家务、照看孩子、服侍老人和病人），在外做八个小时或者八小时以上的“显形”工作。当妇女抱怨工作太辛苦时，政府和企业的反应通常并不是着手改善妇女的状况。他们告诉操劳过度的妇女辞去工作，只做兼职；或者干脆回家去当全职妈妈；这些策略常常是让妇女实际上成为不合格的人，失去重要的晋升和加薪机会。或者，情况还会更糟，政府和企业通过法律和制定

政策来“保护”妇女，不让她们从事据说是“危险的”高薪工作。这样似乎还不算最糟的，更有甚者，政府和企业常常不能理解妇女对“双重劳动日”的抱怨，结果推出荒谬的或者侮辱性的解决办法。例如，古巴的费德尔·卡斯特罗（Fidel Castro）曾经提议：“发廊美发师工作时间延长到夜间，以便减轻妇女梳妆打扮的负担；她们白天上班、晚上在家需要光彩照人，好扮演迷人的妻子形象。”^[77]

考虑到妇女工作是何等辛苦，而政府和企业改善妇女处境方面措施何其不力，摩根总结说，这种状况之所以如此，是因为与老大哥的利害相关；如果为妇女提供与男子同样的工作和经济保障，那就不能满足老大哥的利益。无论老大哥生活在第一世界还是第三世界，“位于边缘的女性劳动力都是非常便利的资产：它便宜，随时可以满足需求，容易处理而且无须顾虑”^[78]。在摩根看来，显然，妇女作为生产者所受的压迫与她们作为生育者所受的压迫相比，如果不是更严重的话，至少也是同样严重的。

在第一世界，与男人相比，妇女是处于劣势的工人；但是摩根承认，相对于第三世界人民、包括第三世界的男人在内，第一世界妇女依然是具有优势的工人。她也同意这种观点，即第一世界为解决第三世界的经济问题提出的计划——特别是所谓的经济发展战略——经常起到损害第三世界人民尤其是第三世界妇女的作用（发展经济战略有助于巩固第一世界在第三世界的权力，然而，对于巩固权力的具体方式，摩根没有做进一步探讨）。

玛利亚·米斯详细阐释了第一世界提出的“你们可以赶上我们”的政策，她表明，这些政策更多的是为第一世界的利益服务，而不是为第三世界利益服务的。米斯指出，第一世界经济学家向第三世界人民做出许诺，但是他们压根就没打算实现这些许诺。他们对第三世界人民说，你们也可以达到第一世界人民所享受的同样的生活水平。然而扪心自问，第一世界的经济学家自己就怀疑无穷进步和无限发展这些故事的真实性。^[79]例如，在2050年之后，世界人口将膨胀到110亿，认识到这一点，米斯指出：“如果这110亿人人均能源消耗量与20世纪70年代中期美国的人均消耗量相似，那么34年至74年里，

传统的石油资源将被消耗殆尽。”^[80]

米斯推论说，由于第一世界已经认识到，很难继续维持高标准的生活水平，无论第一世界给予第三世界何种利益，它都是在榨取成本。明确地说，第一世界把自己负担不起的经济、社会和生态代价转嫁给了它们在第三世界的“伙伴”，否则第一世界就会失去优势地位，落到与第三世界情形相近的处境。米斯评价说：

殖民地和殖民者的关系不是基于对合作关系的权衡，而是建立在殖民者对付殖民地所用的胁迫和暴力的基础之上。这种关系实际上就是积累的中心无限增长的秘密。如果所有的工业生产代价不能在外部获取，如果工业国家必须自己来承担这些代价，也就是说，所有代价都在内部运行，那么无限增长将不可避免地迅速终结。^[81]

米斯强调指出，总而言之，“赶上发展”这个策略是不可行的；其原因有两点：第一，人类只有这么多资源可供分享，而当前资源分布不均、消费不均；第二，为了维持现有的权力，目前“世界殖民秩序”需要保持经济差距，尽管它许诺要消除这个差距。

而且，不但“赶上发展”不可行，在米斯看来，它也不值得向往。米斯认为，就人类关系而言，第一世界的“美好生活”实际上非常糟糕。第一世界的人们忙着赚钱，没有时间彼此相处。人们如此紧张忙碌，逐渐失去了感受自我的能力和生活的终极意义。日复一日的竞争，第一世界的人们疲于奔命，至死方休。他们的子女继承了大笔物质财富，新一轮无意义的劳碌和死亡继续发生。

米斯还强调说，“赶上发展”在第一世界内部也有作用。第一世界给妇女提供了机会，让她们去追赶第一世界的男人。然而，和第三世界人们的情形类似，追寻这种希望既不可行也不值得。首先，自由、平等和自主的承诺是否能够兑现，这取决于社会中谁掌管钱、谁掌握权力；而在第一世界，大部分金钱和权力都还是被男人所控制。在第一世界，妇女要赶上男人，男人必须甘愿与妇女平等地分享所有

的社会资源。而在目前，在第一世界的男人中，显然看不到这种意愿。

其次，即使在富足的第一世界，“制度”也只负担得起这么多妇女，让这部分为数有限的妇女得到必需的钱和权力，从而享有与男人同样的自由、平等和自主决定权。既然在目前，第一世界男人并不愿意同第一世界妇女平等享有他们的钱和权力，那么，第一世界妇女获得“解放”最有利的机会多少要取决于这一点：取决于对第三世界人民、特别是对第三世界妇女的压迫。米斯解释说：“亚洲、非洲和拉丁美洲的妇女被迫为低工资工作，她们得到的工资比富裕国家的人低得多；只有在这时——债务陷阱使之成为可能——富裕国家才能积聚足够的资本，即使是失业妇女也有保障，她们可以拿到最低收入；但是全世界所有失业妇女却不可能得到失业救济。这个制度建立在剥削基础上，在这个世界内，“一些人比另一些人有更多的平等”^[82]。

第三，由于钱和权力都是有限物品，自私自利的人类必然要相互争夺；因此，无论就一般人而言、或者具体就妇女来说，这里都不存在团结一致的伦理基础。米斯列举了以下例证：

对从事出口服装业的第三世界妇女来说，得到较高工资甚至得到相当于工业国家工人的工资，这也许对她们有利；但是如果她们真有这些工资到手，那么北方的工人阶级妇女也许买不起这些衣服，或者买不起她现在购买的这么多衣服。从她这位购买者的利益出发，这些服装的价格必须保持低廉。因此，被世界市场联系在一起的这两类妇女，她们的利益是相互对抗的。^[83]

只要占有物质财富和权力等同于人的幸福，就有竞争和对抗，这将不可避免地导致冲突甚至战争。不同文化和全球范围内的妇女，她们彼此之间相互敌对，她们也与自己本国的男人敌对。

米斯强调，按照全球女性主义者的观点，第一世界必须放弃其“美好生活”的观念，代之以质而不是以量为基础的观念；这里的质，指的是个人关系的质；应该以此取代个人所占有的财产和权力的量的观念。此外，第一世界必须面对物质世界的限制，必须承认，人类只

能在限制内生存。只有这样，才能创造出新的世界秩序；在这个新的世界秩序中，像第一世界、第三世界这样的划分是不可理解的。最后，从全球女性主义者的观点来看，妇女应该带头筹划和实施必要的制度、结构、政策和方案，从而推动这种转变。在她们看来，正是妇女，尤其是第三世界妇女，她们比男人、包括第三世界男人更懂得这一点：真正美好的生活不是富裕，不是有权有势。在这个背景下，米斯描述了她的合作者范德娜·希瓦（Vandana Shiva）在南非“绿色运动”大会的经历：

这里，男性领导人和发言者似乎期待着通过完全融入发展型的世界经济，解决南非的经济和生态问题；与此同时，一直承受着现代化和发展重负的妇女却相当怀疑这一点。一位60岁的妇女说：“（政府的）改善计划是把我们推向贫穷深渊的最好计谋，它促进了外出打工制度。”

为了找工作，男人被迫涌向城市；而妇女和老人、孩子一起，她们不得不留在乡村挣扎求存。同时，白人政府摧毁了妇女试图用以维持生存的所有资产和物品；“我们的羊、驴子和其它牲畜都被没收，他们从我们手里强行牵走这些牲口，每头只补偿20美分。”

这位妇女经历了政府所理解的“改善”或者发展带来的矛盾影响。她知道有些人必须不断为这些发展付出代价，她还知道发展的受害者通常都是妇女。因此，对于新的非种族主义的民主南非进一步融入世界市场，这位妇女并不热心。相反，她要求得到的是使她能够独立生存的土地和保证。^[84]

显然，生产和生育完全一样，它也是妇女的问题。

7 同一与多样：道德绝对论与道德相对论

妇女们彼此不一样，她们所考虑的首要问题也不一样；这是全球

女性主义的一个宗旨。她们的认识还包括：妇女各自经历的压迫形式是独特的，即使处在同样境遇的妇女，她们所经历的这些压迫形式也不一样，它的独特性取决于该妇女何时、何地、如何以及与谁在一起生活这些因素。所有这一切表明，要成为全球女性主义者，必须首先成为多元文化女性主义者。根据米斯和希瓦的观点，第一次世界大战以来围绕我们的东—西对抗和我们目前面临的南—北紧张状态，不仅有效结束了“所有社会主义梦想和乌托邦”，而且也结束了建立在共同人性概念基础上的“所有普遍的”意识形态。^[85]许多后现代女性主义者坚持认为，相信同一性是欧洲中心主义、自我中心主义和阳具理性中心论。我们必须解构“同一”，让人们都能成为自己——而不是别人。而且，正如许多环保主义者所指出的那样，自然和文化的多样性是维持地球上生命的先决条件，因此我们必须反对“用美国的可口可乐加快餐的模式来统一文化”，反对“根据利益型企业的要求”去摧毁各种生命形式。^[86]

应该用“多样”代替“同一”，全球女性主义者深受这一观点吸引；她们进一步做出理论概括，按照同样的推导，应该用道德相对论取代道德绝对论。道德相对论，即道德判断只适用于产生这一判断的时间和地点的理论；道德绝对论，即道德判断适用于任何时间和地点的理论。然而，知易行难。道德相对论也给女性主义造成了严重威胁。例如，米斯和希瓦指出，完全拥护道德相对论，这意味着全球女性主义者“必须甚至接受暴力、还有那些父权的和剥削性的体制和习俗，如嫁妆、女性生殖器切割、印度的种姓制度等……过分强调‘差异’，这会使得人们看不见所有的共同性，更加难以展开交流。”^[87]换言之，如果差异的概念使一种文化的妇女不可能与另一种文化的妇女交流，那么全球女性主义者还不如忘掉她们建立世界新秩序的计划。如果人们是如此不一样，甚至不能明白彼此的话语，那么这种秩序既不可行，也得不到拥护。

为什么道德相对论对全球女性主义者来说，尤其是块绊脚石？为了更清楚地理解这一原因，集中考察女性割礼/生殖器切割（female circumcision/genital mutilation）是很有帮助的。在第一世界和第三世

界妇女之间，这一习俗已经引起了激烈争论。在《不再忍耐》(No Longer Patient)一书中，女性主义生物伦理学家苏珊·舍温(Susan Sherwin)指出，确实有许多女性主义者，不只是全球女性主义者，倾向于道德相对论。女性主义者大体都认为，道德相对论不像道德绝对论那样令人感到压迫。然而根据舍温的观点，道德绝对论拒绝承认差异，女性主义者逃离这种道德绝对论的压迫性，这是正确的；但道德绝对论也有优点，道德绝对论的普遍性使得女性主义者可以说，压迫总是不对的，女性主义者逃离道德绝对论的普遍性，这是错误的。舍温说，女性主义者在企图纠正错误之前，要能够指出错误所在。相对论的批评家是以子之矛，攻子之盾。舍温问道：如果你的决定和我的一样好，那么我怎么能批评你，或者你怎么能批评我？我们两个都很完美，显然，我们中间任何一方、或者我们双方都没有必要改变各自的思想和行动路线。从社会角度来说，道德相对论似乎要使所有的女性主义者、包括全球女性主义者在内，丧失实现道德进步的可能性；所谓更加美好的明天、新的世界秩序，这些道德进步都没有实现的可能。

一边是道德绝对论的斯库拉女妖，另一边是道德相对论的卡律布狄斯漩涡，舍温试图说明，女性主义者要在这二者之间闯出一条道路，这是多么艰难。为此，舍温集中探讨了在许多非洲和中东国家广泛流行的女性割礼/生殖器切割这一做法。她注意到，现存妇女中有超过八千四百万以上的人经历了这种痛苦的手术，它经常是在不卫生的条件下进行的，而且常常对身体有害。为女性割礼/生殖器切割做法辩护的理由有：“风俗、宗教、家庭荣誉、洁净、美感、成年仪式、贞操的保证、增强社会政治凝聚力、提高生育能力、增强男人的性快感，以及防止女性乱交。”^[88]尽管在这些国家，许多妇女和男人都支持这种做法；舍温仍然坚持它是错误的。然而，就在宣称女性割礼/生殖器切割的危害的同时，舍温也意识到自己正走在非常危险的道路上。人们频繁使用“道德绝对论”支持文化统治。压迫者从“这里有真理”一跃而至“我知道这个真理，而你们不知道”。舍温提出这样的主张，女性主义者渴望给文化多样性以适当的尊重，同时避免成为

压迫者；要达到这样的目的，她们必须小心翼翼，别抽掉自己脚下的道德地毯。无疑，有些行为是极端错误的，强奸就是一例；即使这种或那种文化恰巧赞同强奸，女性主义者也必须清楚地表明：“强奸就是不对。”然而，在迈出这一步时，女性主义者必须解释这一点，为什么她们这时决定违反尊重文化差异的普遍原则。^[89]

舍温承认，做传统的道德相对论者要比做女性主义的道德相对论者容易。举例来说，如果女性割礼/生殖器切割（或者我以为，甚至还有强奸）等做法在某个地方被大多数人接受，那么传统的道德相对论者就愿意承认，自己不能谴责这种做法；但是，女性主义道德相对论者不愿意这样做。舍温赞同传统道德相对论者的这一看法：“我们所能采用的基本的道德标准，就是社群的道德标准，除此之外，我们并没有别的更重要的标准。”^[90]但是她断言，有些社群比其它社群在道德上低劣。她说，一个靠统治和屈从的模式构建关系的社群，它在道德上就不值得信任；除非一个社群的道德值得信赖，否则女性主义的相对论者就没有义务去容忍、更不用说去尊重这个社群的标准。

舍温强调，女性主义者在决定信任一个社群的道德标准之前，必须对它的道德方法论作出基本判断。如果这个社群的标准是真正民主对话的结果，那么，不管这些标准是否令人不安，女性主义的相对论者都应该包容、甚至尊重它们。例如，假如有结果的确证明这一点，证明在实施女性割礼/生殖器切割的社会，各个社会阶层都真正拥护这种做法；如果说没有任何受其影响的群体是因为“胁迫、剥削、无知、欺骗，甚至被冷落”^[91]而被迫支持它；那么，这种做法就不具有压迫性。然而，在舍温看来，实行女性割礼/生殖器切割的社会的所有阶层都支持这种做法，这其实是值得怀疑的。的确，有越来越多的证据显示，即便是在目前依然实行女性割礼/生殖器切割的国家，对这一做法的支持也在减弱。如十多年前，肯尼亚总统丹尼尔·莫伊（Daniel Moi）就谴责女性割礼/生殖器切割这种做法。他和他的政府内其他许多人都同样认为，这种做法在肉体和心理上对妇女儿童造成了损害。莫伊敦促人们放弃这种由来已久的传统，他强调指出，任何国家，尤其是肯尼亚这样的发展中国家，不能承受伤害自己的人类资

源的做法。肯尼亚的未来取决于每一个能最大限度享有健康和幸福的公民。^[92]

舍温承认，在女性主义相对论者对一个社群的道德判断表示不信任之前，她们首先要决定这个社群是压迫性的还是非压迫性的；或者仅就压迫而言，她们要决定这个社群的压迫性又达到什么程度；然而做出这样的决定并不简单。就此问题，舍温另辟蹊径，从大卫·王（David Wong）那里为女性主义者们寻求指导。大卫·王是一个非传统的（然而也是非女性主义的）道德哲学家。王指出，有两种同样合理、同样真实却彼此相反的道德立场，它们可以并行不悖；然而，采取两种不同立场的个人，他们彼此不应该干预对方的目标；除非“他们完全是理智的，他们对相关情况也非常熟悉，因此接受”这种干预。^[93]为了进一步说明自己的观点，王以堕胎为例。就他所知道的情况而言，人们在堕胎问题上展开论战，了无休止；但是，无论反堕胎阵营还是支持选择阵营，两派都不能理智地转变对方立场。双方的立场都植根于经过深思熟虑的、周密确立的道德体系。因此，双方在道德上可能都是言之成理的。提及他自己的“合理性原则”，王再次强调，既然在完全理智的、熟悉情况的人中间，也没有人愿意接受别人积极干涉他/她自己的目标；既然如此，保守派和自由派都应该把自己限制在舌战的范围。^[94]每一方都应该尊重另一方的道德信念，不应该迫使对方遵循自己信奉的道德之光。不能让强加于人的做法得逞，至少是让它几乎不可能得逞。

舍温指出，在道德相对论方面，王的观点原本是有益的；但它承认保守派和自由派各自的道德体系都同样言之成理，这就矫枉过正了。在舍温看来，王没有提出那些关键性的问题：即双方的道德体系是如何形成的？它们助长谁的利益？它们又妨碍谁的利益？^[95]这些都是女性主义道德相对论者应该提出的问题。答案也许不仅说明这一点：保守派立场偏袒的是胎儿和男人利益，而不是妇女利益；这个答案还会显示，保守派禁止堕胎的目标限制了自由派；而自由派的安全、廉价、便利的堕胎，这个目标却限制不了保守派。

保守派可以禁止自由派做他们认为正确的事——堕胎，因为准备

不够、不愿意、或者没有能力做母亲而堕胎；但是自由派并不能阻挠保守派去做他们认为正确的事——阻止堕胎，因为他们相信胎儿已经有了人的资格。汽车保险杠上有这样的标语：“不喜欢堕胎？一个也别做！”这个标语言简意赅，很可以说明舍温的区分。鉴于保守派的堕胎政策阻止了自由派，而自由派的堕胎政策却并不能阻止保守派，女性主义者可以对保守派展开积极干预，理由是保守派的堕胎政策不如自由派的“民主”：

女性主义道德相对论要求我们考虑谁在社群内控制道德决定，而这种控制对社群内最无权势的成员造成了什么样的影响。它让我们在国内外都有理由批评那些大多数人都接受的做法，因为它们是压迫性的权力差别的后果。然而，它不是总能确切地告诉我们去做什么样的道德正确的事，因为不存在我们可以解码的惟一一套道德真理。在压迫是道德错误的问题上，女性主义道德相对论保持绝对论者的立场；但是在其它道德问题上它采取相对论者的立场；就此而言，最好是能将女性主义的道德敏感融入道德相对论里。^[96]

显然，差异并非都是同等地产生的。

女性主义相对论无论前景如何美好，目前它还是不能逃脱其具有的绝对论倾向。女性主义道德相对论者希望尊重差异，但是她们保留了判断群体和个人中哪些差异应该受到尊重的权利。她们的观点包涵这样的意味，在决定压迫是否存在，进而决定一种文化实践是否应该受到尊重的过程中，“同意”起着关键性的作用。但是，在决定一种实践是否绝对错误时，“同意”真的是惟一因素或者是最重要的因素吗？就决定某种情况绝对正确或者绝对错误而言，是否还有其它同等重要或者更加重要的因素？举例来说，有没有一些东西，无论人们生活在何时、何地或者以何种方式生活，所有人对它们都有道德要求？

根据米斯和希瓦的观点，宣称道德在其最基本的层面的确是绝对的和普遍的，这是有根据的。道德的基本作用就是满足所有人共同的

身体和心理需求，因为除非这些需求得到满足，否则人就不能表达有意义的“同意”。在米斯和希瓦看来，建立在满足人的基本需求基础上的绝对论和普遍论，完全不同于建立在承认人权基础之上的绝对论和普遍论，她们解释说：

这种普遍论不涉及抽象普遍的人“权”，而是考虑人类的共同需求，只有维持生活的网络和过程完好无缺并活跃运行时，这些需求才能得到满足。自然界和人类社会的共生关系、或者“动态的相互联系”是地球上完整意义的生活得以持续的惟一保证。人们需要衣、食、住，还需要友爱、关怀和爱情、尊严和身份、知识和自由、消遣和娱乐。这些基本的要求是人所共需的；不论他们属于哪种文化、意识形态、种族、政治和经济制度以及阶级。^[97]

因此，全球女性主义者在对女性割礼/生殖器切割做出任何判断之前，必须考虑它是否满足人类的基本需求。更重要的是，她们还必须假定，如果一种文化里的妇女能够认识人类的基本需求，那么任何其它文化里的妇女也能做到；如果我认为我知道正在实行的女性割礼/生殖器切割并不是在满足人类的基本需求；那么我必须假定其它文化的妇女也能得出同样的结论。

8 结 论

多元文化和全球女性主义对女性主义提出了巨大挑战，这个挑战在于：如何在差异内部、通过差异以及尽管存在差异而依然使妇女联合起来？总体来说，多元文化和全球女性主义者给妇女提供了两条道路，使她们能够在多样中取得统一。第一，致力于发展姐妹情谊或友谊。例如，在《姐妹情谊跨全球》（*Sisterhood Is Global*）一书的前言，鲁宾·摩根强调，归根结底，妇女之间并非真有那么大的差异。她说，如果妇女相互“就差异提出真诚的问题”，那么她们就会看到

彼此在寻找同样的东西：那就是自我（“自我身份”、“清晰的自我表达”、“自我实现”、“自我形象”、“成为自己的权利”）。^[98]

伊丽莎白·斯佩尔曼在摩根观点的基础上，逐条列举了多元文化和全球女性主义者必须询问的“真诚”问题。这里包括如下问题：“对于与我在种族、文化、阶级和族裔方面都不相同的妇女，我对她们有多少了解？我能了解她们什么？”^[99]“当压迫者想消除种族主义和其它压迫时，情况会如何；他们如何去得到关于他人的知识、得到他们因缺乏了解而追悔莫及的知识？”^[100]斯佩尔曼指出，找出这些问题的答案有许多方法，包括“阅读书籍、修习课程、睁开双眼、竖起耳朵，或者利用你有幸拥有的任何感觉工具，参加你想结识的人所策划和组织的会议，尽量不要咄咄逼人”^[101]。此外，还有一个办法是，努力想象其他妇女的生活是什么样的，努力包容差异，不论这差异对你威胁有多大。斯佩尔曼说，当然，想象别人的生活和容忍他人，这与理解他人和愉快地接受他人完全不同。她解释想象和理解之间的差别说：

当我理解某人时，我必须准备好不断接受新信息，相应调整自己的行动，让我的感情随着对他人所作所为的回应而发展；不论她的行为是我喜欢的还是不喜欢的。当我只是在想象她时，我可以躲避她的现实存在对我提出的要求；我在头脑中构建她，使她成为我所占有的，把她变成不会回话、不会让我为难的人或物；这个想象中的人远比真人顺从，我可以随心所欲。^[102]

接着，斯佩尔曼阐明了容忍别人观点和愉快地接受别人观点之间的重要区别。她指出，一个人如果仅仅是容忍一种观点，那就不能“积极地”看待它，把它当作对自己观点的严肃批评。假如我只是容忍你，我不会认真考虑改变我自己，我不准备做你的朋友；相反，我只是不愿意做你的敌人。

在与玛利亚·卢格尼斯合作的一篇对话文章中，斯佩尔曼强调，为了发展出适当的（多元文化和全球的）女性主义理论，必须有更大

范围内的妇女参与，大家共同创建理论。但是在文章中，卢格尼斯问她，先前被排除在理论构想之外的妇女现在参与共建，她们的动机是什么？也许她们宁愿留在原地，用她们自己的声音，独自建立理论。而且，卢格尼斯想知道，先前负责理论创造的妇女现在这样做，她们又有什么动机？她们为什么想加入到这些妇女之中——这些妇女告诉她们，可以来听她们的讨论，但是她们要像自己先前一样，“不打断别人的话、不突显自己的重要、耐心得让人感动掉泪”——同时愿意向这些妇女学习，尽管这些妇女会把她们看成“无足轻重之辈，除了让人不信任之外什么也不是”^[103]。先前这些理论制造者的动机是自私自利的吗？她们是想要通过了解对方、以便更好地统治她？或者是想要汲取对方那丰富的“差异”，以此养料自肥，实现“自我成长或自我扩张”？如果是这样的话，路格尼斯指出，那么白人妇女和第一世界妇女需要知道，有色人种妇女和第三世界妇女不会容忍这样的人，更不用说欢迎她们了。

除此之外，卢格尼斯继续指出，白人妇女和第一世界妇女还需要明白，倘若她们出于责任感而希望和有色人种妇女、第三世界妇女共同展开理论合作，这种责任感有如贵人恩赐、或者如爱的替代品、一种苍白无力的代用品；那么，白人妇女和第一世界妇女就应该准备好，准备接受拒绝。这样的心态是不可能建立姊妹情谊的，也没有进入对方世界的机会。卢格尼斯强调，第一世界妇女和白人妇女使用责任的话语，无异于同意换个说法，即不用所谓“教育”而是用“责任”来说话，目的同样是“压制”、“琢磨”和防备处于守势的第三世界妇女和有色人种妇女。^[104]

根据卢格尼斯的观点，如果处在理论中心的女性主义者想和一直处在理论边缘的女性主义者一起从事理论工作，她们的动机只能是出于友谊。只有当一位妇女愿意成为另一位妇女的朋友时，她才可能焕发精神力量，迈向那位妇女的世界；并把那位妇女当作她自己而不是别的什么人来理解她的生活。因此，根据摩根、斯佩尔曼和卢格尼斯的观点，多元文化和全球女性主义者的主要任务就是激励妇女，让她们乐于成为彼此的朋友。

摩根、斯佩尔曼和卢格尼斯有关多元文化和全球女性主义根本目标的观点遭到众多思想家的反对，其中包括贝尔·胡克斯，奥德利·罗德和艾里斯·杨。虽然胡克斯和罗德在其作品中有时也用姐妹情谊的语言，但是对她们来说，姐妹情谊是政治概念，不是个人概念。妇女可以成为政治同志意义上的姐妹，但是前提是她们愿意真正面对各自的差异。就目前情况看，“想象”、“了解”、“容忍”和“欢迎”都没问题；但是，面对差异需要更痛苦的经历，如被激怒和被羞辱。胡克斯强调说，差异是存在的，“资产阶级妇女解放”的姐妹情谊与多元文化和全球女性主义的姐妹情谊，这二者之间存在着差异。前者重视的是妇女互相“支持”，其中，支持被用来作为“弱势结构的支撑或基础”；妇女强调她们“共同作为受害者”的身份，“无条件地赞同”彼此。^[105]后者摈弃这种多愁善感型的姐妹情谊，代之以另一种姐妹情谊；它发轫于妇女面对差异、彼此较量；终止于她们利用这些共同差异，“加速她们积极向前”的步伐，朝着共同目标努力。正如胡克斯所解释的：“妇女不需要根除差异来感受团结，我们不需要由于共同的压迫才能并肩战斗以结束压迫……我们可以是姐妹，我们因共同利益和信仰而联合在一起；在我们对多样性的理解中、在结束性别压迫的战斗中、在政治团结中，我们联合在一起。”^[106]罗德也强调了维护妇女差异而不是超越这些差异的重要性，例如她主张，女性主义者不必非得彼此相爱，以便在一起工作。^[107]艾里斯·杨以同样的语调评论说，虽然妇女不应该相互为敌，但是她们也不应该期待彼此都是朋友。她们应该满足于彼此作为“陌生人”的相处。^[108]

杨否定社群和家庭话语中的均质同一和墨守陈规的倾向，她争辩说，女性主义者不应该尝试与来自完全不同世界的妇女结“姊妹”和交“朋友”。正如南茜·卡拉韦（Nancie Caraway）所指出的，对杨来说，“坚持共同的主体性的理想……导致有害的政治内涵”^[109]。杨一再力劝女性主义者和其他政治理论家、活动家，要他们不要相信“相互赞赏和彼此认同的欲望……因为它具体否定了差异，让人们在实际上很难尊重他们不认同的那些人”^[110]。卡拉韦说，杨的主张是，多元文化和全球女性主义者不要指望成为彼此的姐妹或者朋友，因为这

样的一厢情愿“阻挠我们对女性主义中异质多样性的重要呼吁”^[111]。

选择友谊性质的姐妹情谊还是政治团结性质的姐妹情谊，这是一个很重要的决定。将来多元文化和全球女性主义者也许必须在两者中作出断然抉择，但是就现在而言，一致的共识似乎是选择两者，在这种选择中，政治联盟给妇女创造了机会，使她们可能形成个人之间的友谊。在这个联结里，也许亚里士多德的一些好建议倒是值得女性主义者参考。根据亚里士多德的观点，存在着三种类型的友谊：第一，相互有用的人（如工作中的同事）之间的友谊；第二，有相同嗜好的人（如酒友和舞伴）之间的友谊；第三，拥有共同的远大目标、任务的人（如饥荒救助人员和反对压迫的妇女）之间的友谊。亚里士多德说，要成为最后一种朋友，就要做“美德上的伴侣和行动中的友人”^[112]。也许，多元文化和全球女性主义者希望拥有的朋友正是这种类型。

注释

- [1] 小亚瑟·梅·施莱辛格 (Arthur M. Schlesinger Jr.): 《非合众美国》 (*The Disuniting of America*) (Knoxville, Tenn.: Whittle Books, 1991), 第2页。
- [2] 荣·杨·李 (Jung Young Lee): 《边缘性: 多元文化神学精要》 (*Marginality: The Key to Multicultural Theology*) (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 第35页, 李在此引用伊斯雷尔·赞格威尔 (Israel Zangwill) 的《熔炉: 四幕剧》 (*The Melting Pot: A Drama in Four Acts*)。
- [3] 施莱辛格: 《非合众美国》, 第2页。
- [4] 例见安吉拉·伊·戴维斯 (Angela Y. Davis) 的《性别、阶级和多元文化主义: 反思“种族”政策》 (“Gender, Class, and Multiculturalism: Rethinking ‘Race’ Politics,”), 见《描绘多元文化主义》 (*Mapping Multiculturalism*, Avery R. Gordon and Christopher Newfield, eds.), (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 第40页~48页。
- [5] 布莱恩·J·弗尔斯和弗兰克·C·理查森 (Blaine J. Fowers and Frank C. Richardson): 《为什么多元文化主义好》 (“Why Is Multiculturalism

- Good?”), 见《美国心理学》(*American Psychologist*) 51, No.6 (1996年6月), 第609页。
- [6] 约瑟夫·拉兹 (Joseph Raz): 《多元文化主义: 自由主义的视角》(“Multiculturalism: A Liberal Perspective”), 见《异议》(*Dissent*) 1994年秋, 第74页。
- [7] 同上, 第78页。
- [8] 同上, 第77页。
- [9] 伊丽莎白·V·斯佩尔曼 (Elizabeth V. Spelman): 《无关紧要的妇女: 女性主义思想中的排斥问题》(*Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*) (Boston: Beacon Press, 1988), 第11页。
- [10] 同上, 第11页~12页。
- [11] 同上, 第12页。
- [12] 同上, 第13页。
- [13] 同上, 第153页。
- [14] 德博拉·金 (Deborah King): 《多重危险: 黑人女性主义意识形态的背景》(“Multiple Jeopardy: The Context of a Black Feminist Ideology”), 见《女性主义框架》(*Feminist Frameworks*) 第3版, 阿利森·贾格尔与葆拉·S·罗思伯格合编 (Alison M. Jaggar and Paula S. Rothenberg, eds.), (New York: McGraw-Hill, 1993), 第220页。
- [15] 贝尔·胡克斯 (Bell Hooks): 《渴望: 种族、社会性别和文化政治》(*Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*), (Boston: South End Press, 1990), 第59页。
- [16] 奥德丽·罗德 (Audre Lorde): 《年龄、种族、阶级和性: 妇女重新定义差异》(“Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference”), 见《种族、阶级和社会性别》(*Race, Class and Gender*, 2d edition, Margaret L. Andersen, and Patricia Hill Collins, eds.), (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1995), 第532页。
- [17] 同上, 第539页。
- [18] 奥德丽·罗德: 《癌症日记》(*The Cancer Journals*), (San Francisco: Spinster/Aunt Lute, 1980)。
- [19] 奥德丽·罗德 (Audre Lorde): 《年龄、种族、阶级和性: 妇女重新定义差异》(“Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference”), 见《种族、阶级和社会性别》(*Race, Class and Gender*, 2d edition, Margaret

L. Andersen, and Patricia Hill Collins, eds.), (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1995), 第 539 页。

[20] 同上, 第 539 页。

[21] 帕特丽夏·希尔·柯林斯:《黑人女性主义思潮:知识、意识和赋权政治》(*Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*), (Boston: Unwin Hyman, 1990), 第 6 页。

[22] 同上, 第 6 页。

[23] 同上, 第 7 页。

[24] 同上, 第 67 页。

[25] 吉尔·刘易斯 (Jill Lewis):《权力的性别划分:妇女解放运动的动机》(“Sexual Division of Power: Motivations of the Women’s Liberation Movement”), 见《共同差异:黑人和白人女性主义视角的冲突》(*Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*), 格洛里亚·约瑟夫 (Gloria I. Joseph) 和吉尔·刘易斯合著, (Garden City, N. Y.: Anchor/Doubleday, 1981), 第 44 页~45 页。

[26] 同 [15], 第 58 页~59 页。

[27] 特蕾西·加德纳 (Tracey Gardner):《色情作品中与妇女运动中的种族主义》(“Racism in Pornography and the Women’s Movement”), 见《夜的回想》(*Take Back the Night*), 劳拉·勒德若 (Laura Lederer) 编, (New York: William Morrow, 1986), 第 112 页。

[28] 柯林斯:《黑人女性主义思潮:知识、意识和赋权政治》(*Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*), (Boston: Unwin Hyman, 1990), 第 168 页。

[29] 同上, 第 168 页。

[30] 艾丽斯·沃克 (Alice Walker):《分崩离析》(“Coming Apart”), 见《夜的回想》, 第 103 页。

[31] 雷蒙德·M·莱恩 (Raymond M. Lane):《男人的世界:性骚扰信息更新》(“A Man’s World: An Update on Sexual Harassment”), 见《乡村之声》(*Village Voice*), (December 16-22, 1981), 第 1、15、16 页。

[32] 卡伦·林赛 (Karen Lindsey):《工作中的性骚扰》(“Sexual Harassment on the Job”), 见《女士》(*Ms.*) (November 1977), 第 48 页。

[33] 凯瑟琳·A·麦金农 (Catharine A. MacKinnon):《对工作妇女的性骚扰》(*Sexual Harassment of Working Women*), (New Haven, Conn.: Yale University

Press, 1979), 第 31 页。

- [34] 杰克·艾·希尔 (Jack E. Hill): 《种族刻板印象》 (“The Stereotypes of Race”), 见《时代》(*Time*, October 21, 1991), 第 66 页。
- [35] 同上, 第 66 页。
- [36] 同上, 第 66 页。
- [37] 普里西拉·佩因顿 (Priscilla Painton): 《妇女权力》 (“Woman Power”), 见《时代》(*Time*), (October 28, 1991), 第 24 页。
- [38] 同上, 第 24 页。
- [39] 安吉拉·Y·戴维斯 (Angela Y. Davis): 《妇女、种族和阶级》(*Women, Race and Class*), (New York: Random House, 1981), 第 196 页。
- [40] 琼·麦凯勒 (Jean MacKellar): 《强奸: 诱饵和陷阱》(*Rape: The Bait and the Trap*), (New York: Crown Publishers, 1975), 第 72 页。
- [41] 安娜·拉塞尔 (Diana Russell): 《强奸政治: 受害者的角度》(*The Politics of Rape: The Victim's Perspective*), (New York: Stein & Day, 1975), 第 163 页。
- [42] 戴维斯: 《妇女、种族和阶级》, 第 197 页。
- [43] 弗雷德里克·道格拉斯 (Frederick Douglass): 《时间的教训》 (“The Lesson of the Hour”), 1894 年以小册子出版, 以《黑人为什么遭私刑》 (“Why Is the Negro Lynched?”) 为标题重印, 见菲利普 S. 福纳 (Philip S. Foner): 《弗雷德里克·道格拉斯的生平和作品》 (*The Life and Writings of Frederick Douglass*), (New York: International Publishers, 1950), 第 4 卷, 第 501 页。
- [44] 杰西·丹尼尔·艾姆斯 (Jessie Daniel Ames): 《私刑的变化特征 1931—1941》(*The Changing Character of Lynching, 1931—1941*), (New York: AMS Press, 1973)。
- [45] 马文·E·沃尔夫冈 (Marvin E. Wolfgang) 和马克·里德尔 (Marc Riedel): 《强奸、种族和死刑》 (“Rape, Race, and the Death Penalty”), 见《美国行为精神病学杂志》(*American Journal of Orthopsychiatry* 45, July 1975), 第 658 页~668 页。
- [46] 芭芭拉·奥马拉德 (Barbara Omolade): 《从非裔美国妇女中升起的歌声》(*The Rising Song of African American Women*), (New York: Routledge, 1994), 第 183 页。
- [47] 同上, 第 184 页。
- [48] 同上, 第 184 页。

- [49] 同上, 第 189 页。
- [50] 夏洛特·本奇 (Charlotte Bunch): 《全球女性主义展望》 (“Prospects for Global Feminism”), 见《女性主义框架》 (*Feminist Frameworks*), 贾格尔和罗森堡主编, 第 249 页。
- [51] 艾丽斯·沃克: 《寻找母亲的花园》 (*In Search of Our Mother's Gardens*), (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983), 第 xi 页。
- [52] 安·拉索 (Ann Russo): 《“没有生命, 我们就无法存在”: 白人妇女、反种族主义和女性主义》 (“‘We Cannot Live Without Our Lives’: White Women, Anti-Racism, and Feminism”), 见《第三世界妇女和女性主义政治》 (*Third World Women and the Politics of Feminism*), 钱德拉·塔尔佩德·莫罕蒂 (Chandra Talpads Mohanty)、安·拉索 (Ann Russo) 和罗尔德·托里斯 (Lourde Torres) 编, (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 第 304 页~305 页。
- [53] 夏洛特·本奇 (Charlotte Bunch): 《全球女性主义展望》 (“Prospects for Global Feminism”), 见《女性主义框架》 (*Feminist Frameworks*), 贾格尔和罗森堡主编, 第 250 页。
- [54] 引自内利·王 (Nellie Wong): 《社会主义女性主义: 我们的通往自由之桥》 (“Socialist Feminism: Our Bridge to Freedom”), 见《第三世界妇女和女性主义政治》 (*Third World Women and the Politics of Feminism*), 钱德拉·塔尔佩德·莫罕蒂、安·拉索和罗尔德·托里斯编, 第 293 页。
- [55] 夏洛特·本奇 (Charlotte Bunch): 《全球女性主义展望》 (“Prospects for Global Feminism”), 见《女性主义框架》 (*Feminist Frameworks*), 贾格尔和罗森堡主编, 第 251 页。
- [56] 奥德利·罗德: 《姐妹外人》 (*Sister Outsider*), (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1984), 第 111 页。
- [57] 鲁宾·摩根 (Robin Morgan): 《姐妹情谊跨全球》 (*Sisterhood Is Global*), (Garden City, N.Y.: Anchor, 1984), 第 35 页。
- [58] 埃舍尔·M·罗迪 (Eschel M. Roodie): 《歧视妇女: 全球妇女经济、教育、社会和政治地位的普查》 (*Discrimination Against Women: A Global Survey of the Economic, Educational, Social and Political Status of Women*), (London: McFarland, 1989), 第 19 页。
- [59] 同上, 第 19 页。
- [60] 同上, 第 20 页。

- [61] 安吉拉·基里安 (Angela Gillian): 《妇女的平等和民族解放》 (“Women’s Equality and National Liberation”), 见《第三世界妇女和女性主义政治》 (*Third World Women and the Politics of Feminism*), 钱德拉·塔尔佩德·莫罕蒂、安·拉索和罗尔德·托里斯编, 第 218 页。
- [62] 同上, 第 224 页。
- [63] 同上, 第 229 页。
- [64] 同上, 第 229 页。
- [65] 同上, 第 229 页。
- [66] 夏洛特·本奇: 《联合国内罗毕国际会议》 (“U.N. World Conference in Nairobi”), 见《女士》 (*Ms.*), (June 1985), 第 82 页。
- [67] 阿黛尔·克拉克 (Adele Clark): 《滥用绝育的微妙形式: 生育权利分析》 (“Subtle Forms of Sterilization Abuse: A Reproductive Rights Analysis”), 见《试管妇女: 母职的未来》 (*Test-Tube Women: What Future for Motherhood?*), 里塔·阿迪提 (Rita Arditti)、里纳特·杜里·克雷 (Renate Duelli Klein), 谢里·明登 (Shelley Minden) 合编, (London: Pandora Press, 1985), 第 198 页。
- [68] 海伦·罗德里戈兹-特雷斯 (Helen Rodriguez-Treas): 《滥用绝育》 (“Sterilization Abuse”), 见《生物学妇女: 便利的神话》 (*Biological Woman: The Convenient Myth*), 鲁思·哈伯德 (Ruth Hubbard)、玛丽·苏·赫里芬 (Mary Sue Henifin)、芭芭拉·弗里德 (Barbara Fried) 合编, (Cambridge, Mass.: Schenkman, 1982), 第 150 页。
- [69] 《节育引起伦理问题》 (“Contraceptive Raises Ethical Concerns”), 见《医学伦理顾问》 (*Medical Ethics Advisor* 9, no.2, February 1991), 第 17 页。
- [70] 阿莉森·贾格尔 (Alison Jaggar): 《堕胎和妇女决定权》 (“Abortion and a Woman’s Right to Decide”), 见《妇女与哲学: 迈向解放理论》 (*Woman and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*), 卡罗尔·C·古尔德 (Carol C. Gould)、马克思·W·沃特夫斯基 (Max W. Wartofsky) 合编, (New York: Putnam’s, 1976), 第 357 页。
- [71] 鲁宾·摩根 (Robin Morgan): 《姐妹情谊跨全球》 (*Sisterhood Is Global*), (Garden City, N.Y.: Anchor, 1984)。
- [72] 尼古拉斯·D·克里斯托夫 (Nicholas D. Kristof): 《官方禁令被忽视, 中国人口出生率再次上升》 (“China’s Birth Rate on Rise Again as Official Sanctions Are Ignored”), 见《纽约时报》 (*New York Times*), (April 21, 1987), 第 1 页。

- [73] 帕特里克·E·泰勒 (Patrick E. Tyler): 《中国的人口控制堕沦为胁迫和逃避》 (“Population Control in China Falls to Coercion and Evasion”), 见《纽约时报》 (*New York Times*), (June 25, 1995), 第1页、第6页。
- [74] 玛利亚·米斯 (Maria Mies): 《新的生育技术: 性别歧视和种族歧视意味》 (“New Reproductive Technologies: Sexist and Racist Implications”), 见玛利亚·米斯、范德拉·希瓦《生态女性主义》 (*Ecofeminism*), (London: Zed, 1993), 第194页。
- [75] 鲁宾·摩根 (Robin Morgan): 《姐妹情谊跨全球》 (*Sisterhood Is Global*), (Garden City, N. Y.: Anchor, 1984), 第5页。
- [76] 同上, 第765页。
- [77] 同上, 第16页。
- [78] 同上, 第16页。
- [79] 玛利亚·米斯: 《赶超发展的神话》 (“The Myths of Catching-up Development”), 见《生态女性主义》, (*Ecofeminism*), 第58页。
- [80] 同上, 第60页。
- [81] 同上, 第59页。
- [82] 同上, 第59页。
- [83] 同上, 第67页。
- [84] 玛利亚·米斯: 《需要新视野》 (“The Need for a New Vision”), 见玛利亚·米斯、范德拉·希瓦: 《生态女性主义》, 第305页。
- [85] 米斯和希瓦: 《导论: 我们为什么合作写这本书》 (“Introduction: Why We Wrote This Book Together”), 见《生态女性主义》, (*Ecofeminism*), 第10页~11页。
- [86] 同上, 第11页。
- [87] 同上, 第11页~12页。
- [88] 苏珊·舍温 (Susan Sherwin): 《不再忍耐: 女性主义伦理与健康服务》 (*No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*), (Philadelphia: Temple University Press, 1992), 第62页。
- [89] 同上, 第65页。
- [90] 同上, 第67页。
- [91] 同上, 第69页。
- [92] 伦纳德·J·库巴 (Leonard J. Kouba) 和朱迪斯·木阿史尔 (Judith Muasher): 《非洲女性割礼: 概述》 (“Female Circumcision in Africa: An Overview”), 见

- 《非洲研究评论》(*African Studies Review* 28, no.1, March 1988), 第 105 页~109 页。
- [93] 苏珊·舍温 (Susan Sherwin): 《不再忍耐: 女性主义伦理与健康服务》(*No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*), (Philadelphia: Temple University Press, 1992), 第 71 页。
- [94] 同上, 第 71 页。
- [95] 同上, 第 71 页。
- [96] 同上, 第 75 页。
- [97] 米斯和希瓦: 《导论: 我们为什么合作写这本书》(“Introduction: Why We Wrote This Book Together”), 见《生态女性主义》, (*Ecofeminism*), 第 13 页。
- [98] 鲁宾·摩根 (Robin Morgan): 《姐妹情谊跨全球》(*Sisterhood Is Global*), (Garden City, N.Y.: Anchor, 1984), 第 36 页。
- [99] 伊丽莎白·V·斯佩尔曼 (Elizabeth V. Spelman): 《无关紧要的妇女: 女性主义思想中的排斥问题》(*Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*) (Boston: Beacon Press, 1988), 第 178 页。
- [100] 同上, 第 178 页。
- [101] 同上, 178 页~179 页。
- [102] 同上, 181 页。
- [103] 玛利亚·卢格尼斯 (Maria Lugones) 与斯佩尔曼: 《为你找到了理论! 女性主义理论, 文化帝国主义与要求“妇女声音”》(“Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for ‘the Woman’s Voice’”), 见《女性主义哲学》(*Feminist Philosophies*), 珍妮特·A·库拉尼 (Janet A. Kourany)、詹姆斯·P·斯特芭 (James P. Sterba)、罗斯玛丽·童 (Rosemarie Tong) 合编, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1992), 第 388 页。
- [104] 同上, 第 389 页。
- [105] 贝尔·胡克斯: 《女性主义理论: 从边缘到中心》(*Feminist Theory: From Margin to Center*), (Boston: South End Press, 1984), 第 404 页。
- [106] 同上, 第 404 页。
- [107] 罗德: 《姐妹外人》, 第 113 页。
- [108] 艾里斯·马里恩·杨 (Iris Marion Young): 《理想社群和差异政治》(“The Ideal of Community and the Politics of Difference”), 见《女性主义/后现代主义》

- (*Feminism/ Postmodernism*), 林达·J·尼科尔森 (Linda J. Nicholson) 编, (New York: Routledge, 1990), 第 308 页。
- [109] 南茜·卡拉韦 (Nancie Caraway): 《被隔离的姐妹情谊: 种族主义和美国女性主义的政治》(*Segregated Sisterhood: Racism and the Politics of American Feminism*), (Knoxville: University of Tennessee Press, 1991)。
- [110] 艾里斯·马里恩·杨 (Iris Marion Young): 《理想社群和差异政治》(“The Ideal of Community and the Politics of Difference”), 见《女性主义/后现代主义》(*Feminism/ Postmodernism*), 林达·尼科尔森 (Linda J. Nicholson) 编, (New York: Routledge, 1990), 第 311 页。
- [111] 南茜·卡拉韦 (Nancie Caraway): 《被隔离的姐妹情谊: 种族主义和美国女性主义的政治》(*Segregated Sisterhood: Racism and the Politics of American Feminism*), (Knoxville: University of Tennessee Press, 1991), 第 206 页。
- [112] 亚里士多德 (Aristotle): 《尼各马可伦理学》(“*Nichomachean Ethics*”), 见《亚里士多德著作英译》(*The Works of Aristotle Translated into English*), W·D·罗斯 (W.D. Ross) 主编, (London: Oxford University Press, 1963)。

第8章 生态女性主义

与跨文化的和全球的女性主义一样，生态女性主义努力展示各种人类压迫之间的联系，但它同时也集中思考人类控制非人类世界或自然界的企图。生态女性主义者指出，人们一般认为，妇女在文化上是与自然联系在一起的，因此，在女性主义和生态问题之间存在着概念、象征和语言的联系。按照卡林·J·沃伦（Karen J. Warren）的说法，西方世界对自己及其居民的基本信仰、价值观、态度和设想，是由压迫性的父权制概念框架所塑造的，其目的是解释、合理化和维持普遍的支配与屈从关系，尤其是男人对女人的支配关系。这个概念框架最重要的特征是：

（1）等级制的价值思考，即“上一下”的思维方式，它把更高的价值、地位或威望赋予高居其“上”者而不是屈居其“下”者；（2）价值二元论，即在分离性的二者中，分离的双方被看作对抗性的（而不是互补性的）、排他性的（而不是包容性的）；这就把更高的价值（地位、威望）赋予其中一方而不是另一方（举例来说，二元论把更高的价值或地位赋予那些历史上被界定为“精神”、“理性”和“男性”的群体，而不是赋予那些历史上被界定为“身体”、“感性”和“女性”的群体）；（3）统治的逻辑，即立论结构，这个结构使得屈从地位被证明为合理的。^[1]

在沃伦看来，父权制的等级制度、二元论和压迫性的思维模式已经对妇女和自然造成了损害。的确，由于妇女已经被“自然化”，而

自然也被“女性化”了，要了解一种压迫在哪里结束、另一种压迫又从哪里开始，这是很困难的。人们用一系列动物名称来描述妇女，这些动物包括“母牛、狐狸、小鸡、蟒蛇、母狗、海狸、老蝙蝠、猫咪、猫、小鸟脑袋、野兔脑袋”^[2]；沃伦强调，当人们这样做的时候，妇女就被“自然化”了。同样，自然也是被“女性化”的，当“她”被男性蹂躏、主宰、征服、控制、穿透、开垦和采掘时；或者，当人们把“她”作为万物最伟大的“母亲”来尊敬和崇拜时，自然也被“女性化”了。如果说男人是大自然的君主，如果说他被赋予了统治大自然的权力，那么他所控制的就不仅仅是自然，而且还控制着与自然相似的人——女人。男人对自然可能采取的所有行动，他都可能同样施于妇女。

妇女与生育、养育孩子的联系，这究竟是妇女力量的源泉还是消解妇女力量的因素？对此，激进文化的女性主义者与激进自由的女性主义者有不同的看法；与此类似的是，对于强调妇女与自然的联系是否明智，诸如“文化”的、“自然”的^[3]或“精神生物”^[4]的生态女性主义者，她们与“社会—建构主义者”^[5]或“社会”生态女性主义者的意见也不一致。然而，尽管在我们对环境的责任（我们必须尽可能生活得简单吗？）、对动物的责任（我们都必须吃素或反对杀生吗？）、对后代的责任（我们都必须是和平主义者和严格的人口控制者吗？），在这些方面，她们的意见常常很不相同；但所有的生态女性主义者都赞同罗斯玛丽·雷德福·路德（Rosemary Radford Ruether）的看法，即妇女与自然的解放是一个相互联系的工程。路德认为：“妇女必须看到，在一个继续以支配关系作为基本关系模式的社会，妇女没有自由可言，生态问题也找不到解决的途径。她们必须把妇女运动与生态运动的种种需求联合起来，想象新的前景：积极改造和重新建构基本的社会经济，重建作为这个（现代工业）社会基础的价值观念。”^[6]

1 生态女性主义的根源

在1962年出版的《沉默的春天》(The Silent Spring)一书中,雷切尔·卡森(Rachel Carson)警告美国人说,除非他们开始关心自己的环境,否则,“人类对环境的所有攻击,(包括)有害甚至致命的物质对空气、江河和海洋的污染……(将必然)无疑地破坏或改变物质本身……未来的形成就取决于此”^[7]。全球性生态问题的预兆已经出现:臭氧层破坏、废物处理、动物畜牧、物种危机、能源节约、野生动物保护……对这些问题的生态学关注持续增长,一场保护环境的运动在美国和全世界蔓延开来。虽然,所有的环保主义者都相信,人类应尊重自然;但是,所谓人类中心论的环保主义者基于进一步保护人类的利益而提出尊重自然的理由;而所谓地球中心论的环保主义者则认为,尊重自然是基于地球自身所具有的内在价值。

人类中心论的环保主义者强调,当我们破坏环境时,我们也在给人类自身造成危害。如果我们耗尽自然资源、或者污染天空和水,我们不仅危及自身,而且遗祸后人。如果想拥有工业化使我们能够拥有的物质产品和生活方式,我们必须设法处理工业生产带来的副产品——有毒废物。如果我们要从充足、便宜的能源里受惠,我们必须利用像太阳能、风能这样的新能源,以免完全依靠石油和天然气来支持目前的经济发展。想要体验野外生活、观赏非人工培植的植物和非驯养的动物,我们也必须防止商业性企业把每一块野外土地都变成迪士尼乐园或私人俱乐部的领地。如果我们想要保护自然的丰富多样性、保护自然依然为我们所收藏的宝藏,我们就必须保护所有的生物形式,决不要危及它们的存在。

人类中心论的环保主义者把他们自己对环境的关注看作“现实的”或“实用的”。他们承认,我们有时确实牺牲了环境来满足自己利益。换言之,我们有时必须砍伐森林,以获得木料建造房屋;有时我们也不得不污染空气,如此我们的汽车才能继续行驶;有时一些食肉动物必须被消灭或移交到动物园里圈养,这样才能安全放牧家畜。

简言之，环境的价值是工具性（instrumental）的，它的意义、重要性和目的，取决于我们的需要和欲望。环境不是作为自身而存在，它是为满足人类需要而存在的。

因此这样的批评也就不足为奇，有批评者谴责说，人类中心的环境保护主义是“傲慢的神人同形同性论”；他们普遍认为，犹太教与基督教共有的传统是贬低环境价值的元凶。例如，这些批评者指出，圣经上就有这样的要求，它指示男人去“征服”大地，男人还“有权支配大海里的鱼、天空中的鸟乃至地球上行走的一切生物”^[8]。这些教义所倡导的观念是：自然仅仅具有工具性的价值。同样是这些批评者，他们还强调，在前启蒙与启蒙时期，机械科学论的隐喻与模式广泛产生影响，它强化了圣经的神人同形同性论的自然观。他们指出，在17世纪之前，我们把自然看作一个有机构成，自然如同仁慈的女性或养育众生的母亲，她慷慨、无偿地施予我们——她的孩子们以恩惠。然而，继科学革命之后，我们重新想象了自然，我们机械地理解自然，把自然视为没有活力的、无生命的机器。作为这样一种思维范式转换的结果，我们不仅很容易把自己利用自然的行为合理化，而且还可以把自己误用和虐待自然的行为合理化。我们振振有词地推论，无论我们以什么方式来对待一个纯粹的“客体”，都不存在道德上的错误。

批评人类中心环保论的人们认为，笛卡儿的哲学赋予精神高于物质的特权，这进一步支持了机械的自然观。笛卡儿的信仰是，我们有思考的能力（“我思故我在”），这一能力使我们“出类拔萃”；对人的思考能力的信仰导致这样的观点：能思考的“事物”（res cogitans 或人类）注定要控制那些不能思考的事物（动物、树木和石头）。我们逐渐相信，人类实际是最高生命形式——宇宙的中心。由于这种自我拔高的观念，我们便自作主张，不仅自己决定何时保护和防止破坏环境，而且自己决定何时牺牲自然，为我们自己牟取更大的荣耀和利益。

人类中心的或神人同形同性的环保论，有时也被称为“浅薄生态学”，它一直大行其道，直到20世纪40年代末期为止；当时，新一

代的环保主义者提出以地球为中心的环保论，他们称其为“深刻生态学”。这个后启蒙时代的自然观摒弃了把自然视为机器的现代观念，回复到中世纪甚至是古代的自然观；他们把自然视为有机体，它既有工具价值又有内在价值。

阿尔多·利奥波德（Aldo Leopold）在他很大程度上属于辑录的一篇论文《土地伦理》（“The Land Ethic”）中写道：我们应该把土地当作“能量的源泉来思考，它通过土壤、植物和动物的循环输送能量”^[9]。利奥波德认为，地球是一个生命系统，各种元素错综交织，它们相互依赖彼此结合，从而作为一个完整的有机体发生作用。如果系统里的某一个元素受到侵害，整个系统可能都会被感染；而治理整个系统的惟一方法就是治疗或治愈被侵害的部分，无论这部分是洪水泛滥的平原、繁殖过度的鹿群（或人类），还是污染严重的江河。固然，并非总能找到治疗或治愈这些患病元素的方法，但人们依然期待找到办法。事实上，生态系统中死亡与衰败的法则要求新陈代谢，根除旧的成分，为的是给新的成分提供空间，生命和再生的法则是不断形成新生命。利奥波德说，每一个别部分的持续并不重要，重要的是让整体持续发展下去。

从与男人的视角（用利奥波德的话说）相反的自然视角中，产生了环境伦理学；在利奥波德看来，最好把它称之为“生物中心”或“生态中心”伦理学。利奥波德指出：“当事情是趋向于保护生物群落的完整、稳定和美，它就是正确的；反之，它就是错误的。”^[10]为了解释这一观点，利奥波德以河流中的沙洲这个非常特别的小环境系统作为例子。这个系统有可以确认的完整性，它是一个整体，各种要素相互依赖地结合在一起，并使其整体具有独一无二的特征。它有相当的稳定性，但这并不是因为它不会变化，而是因为它的变化是逐渐展开的。它的和谐、它井然有序的形式和它作为多样性的整体，这一切使它富于美感。当我们在更大的范围展开想象，我们就会发现，这样一个小环境系统和其它小环境系统互相连锁，它们共同构成一个非常大的生态系统；人类不过是其中的一个部分。这个所有生态系统中最大的生态系统不是别的，它正是“自然”；而道德成为自觉的（或思

想着的)人保护自然的完整性、稳定性和美感的实质。

利奥波德的思想处在观念革命的最前锋,这场革命以“深刻生态学”的生物中心论取代了“浅薄生态学”的神人同形同性论。安妮·南斯(Arne Naess)和乔治·西西斯(George Sessions)明确表达了深刻生态学的主要原则:

1. 地球上人类与非人类生命的健康与繁盛有其自身价值(与内在价值、固有价值同义)。这些价值是独立的,它们与非人类世界是否对人类世界有用无关。
2. 生命形式的丰富与多样性使人们认识到这些价值,生命形式的丰富多样本身就是价值。
3. 除了满足生命需要以外,人类没有权力削弱这种丰富与多样性。
4. 人类生活与文化的繁荣与人口的大幅度减少是相互协调的。非人类生命的繁盛同样要求人口下降。
5. 目前人类对非人类世界的干预已然超过限度,这种情况还在急剧恶化。
6. 因此政策必须改变。这些政策影响基本的经济、技术和意识形态结构。作为结果的事态将与目前的情况有深刻的不同。
7. 意识形态的改变主要是指重视生命质量(在内在价值情境中安居),而不是执著追求更高的生活标准。对于大和伟大的区别将有一种深刻的意识。
8. 赞成上述观点者有义务直接或间接地促进这些必要的改变。^[1:]

批评者们指出,深刻生态学的基础理论和部分策略都有错误。他们要求了解自然的内在价值其来源是什么;他们拒绝接受自然纯粹是“什么”的观点,认为这种观点没有充分回答他们的问题。他们说,某种东西仅仅是存在着,这并不说明它具有内在价值。为了使这些批评者信服自然确实有其内在价值,彼得·温斯(Peter Wenz)辩驳说,

在没有必要原因的情况下，毁坏生态系统显而易见是错误的。他指出，在一场全球性灾难之后，如果最后一个幸存者还可以在两者之间做一选择：拯救还是放弃地球上所有残余的植物动物生命；那么，他是否选择拯救这些生命形式，这将不是“一个道德上无关紧要的问题”^[12]。

虽然批评深刻生态学的人们赞同温斯的这个观点：地球有独立于我们的价值，但他们不同意说地球的利益与我们的利益平等、甚至比我们的利益更重要。例如，批评家卢克·弗里（Luc Ferry）激烈反对一些深刻生态学论者的提议，即如果我们不能自愿控制、或者拒绝控制人口规模，政府有权力迫使我们这样做；这样非人类的动物才能享有足够的食物和生存空间。弗里质问，这是否意味着为了让人类—非人类的数目达到理想比例^[13]，我们的政府应该袖手旁观，任由饥荒、疾病和战争“涂炭生灵，毁灭人类”^[14]？难道要像处理过度繁殖的鹿群一样处理我们吗？

2 生态女性主义：新的哲学还是古老的智慧？

生态女性主义是生态伦理学新近发展的一个变体。实际上，生态女性主义这一术语最早出现在1974年，出现在这年出版的《女性主义或死亡》（*Le Féminisme ou la mort*）一书中。在这部著作中，作者弗朗索瓦·德·埃奥博尼（Françoise d'Eaubonne）表达了这样的观点：对妇女的压迫与对自然的压迫有着直接的联系。她认为，其中一方的解放不能脱离另一方的解放。^[15]在埃奥博尼创造生态女性主义这一术语大约十年之后，卡林·J·沃伦进一步详细阐述了生态女性主义的核心假设，她指出：“（1）对妇女的压迫与对自然的压迫有着重要的联系；（2）理解这些联系的本质对于充分理解妇女和自然所遭受的压迫是十分必要的；（3）女性主义的理论和实践必须包含生态学的视角；（4）生态问题的解决必须包含女性主义的视角。”^[16]

在很多方面，生态女性主义都与深刻生态学相似；但生态女性主义者普遍指出深刻生态学者这一错误，即他们未察觉至关重要的一

点。根据生态女性主义者的看法，深刻生态学者错误地反对一般意义上的人类中心说，然而真正的问题与其说是西方世界的人类中心，或者说仅仅是人类中心的问题，不如说是男性中心的问题。妇女与自然的主要的敌人不是神人同形同性论而是男性中心论。

生态女性主义者爱利·凯·萨勒（Ariel Kay Salleh）赞赏深刻生态学者的“一致努力……以重新思考西方的形而上学、认识论和伦理学”；尽管如此，她同时也指出，他们的重新思考是“不完善的”^[17]。萨勒发现，大多数深刻生态学的发言人都是男人，她谴责他们不敢面对引发我们目前环境危机的性别歧视和对自然的偏见。她说：“在男人英勇到足以重新发现并真正热爱他们中的女人之前，深刻生态学的运动决不会真正发生。”^[18]萨勒提出这样的论点：“对妇女的仇恨本身导致对自然的仇恨，这是支配男人（男性）的行动、因此也是支配西方/父权制文化整体的原则性机制。”^[19]许多生态女性主义者都认同这一论点。

2.1 生态女性主义的问题：是否将妇女与自然相联系

虽然生态女性主义者赞同这一观点：女性与自然的联系是导致性别歧视与自然歧视的根源；然而，妇女与自然的联系主要是在生物、心理方面，还是在社会、文化方面？对于这些问题，她们有不同看法。另外，妇女是应该强调还是不再强调、或者应该重新想象她们与自然的联系？在这一点上看法也不一致。英内斯特拉·金认为：“承认妇女与自然的联系以及妇女在自然和文化之间的纽带作用，为女性主义提出三个可能的发展方向。”^[20]第一个方向是通过总体上把妇女融进文化与生产领域从而把妇女与自然联系起来。第二个方向是重申妇女与自然的联系，提出女性的天性不仅有别于男性文化，而且优于男性文化。在金看来，第三个方向是真正的生态女性主义方式，它包括：

承认这一点，虽然自然—文化二元论是文化的产物，但我们仍然能够自觉地选择，不要通过加入男性文化阵营来满足妇女—

自然的联系。相反，我们能够利用它的优势来创造一个不同的文化与政治，这种文化与政治能够把直觉的、精神的和理性的认知形式结合为一体，同时包容科学与魔幻；在这个范围里，它们使我们得以转化自然—文化的区别，创造一个自由的、生态和谐的社会。^[21]

在金对真正的生态女性主义的理解中，隐含着后现代女性主义的信仰，即人类所有的压迫形式归根结底都是出自那些二分性的概念构想，它赋予双方中的某一方有优于另一方的特权（如男性优于女性，文化优于自然，科学优于魔幻）。

2.2 切断妇女与自然联系的论点

西蒙娜·德·波伏娃：在那些思考妇女与自然的联系的女性主义者中，有一些人是属于生态女性主义者阵营之外的。例如，西蒙娜·德·波伏娃就曾激励妇女，要求她们“超越”与自然的联系，以改变妇女作为他者或第二性的地位。波伏娃推论说，妇女的他者身份部分地出自她的生物特征，尤其是她的生育能力；还有部分是出自社会强加给她的养育子女的责任。波伏娃并不把女人的身体看作她的朋友。相反，她认为妇女的身体从根本上来说是与之疏离的，身体犹如消耗能量的出口，妇女因操劳过度而无法参与男人所从事的创造活动。^[22]

遵循萨特的存在主义哲学，波伏娃强调说，男人和女人被抛进了一个自为一自在辩证的世界（见第5章）。Pour-soi（自为）伴随着作为自我的存在状态，能够自觉意识到未来所呈现的自我创造的可能性；en-soi（自在）带来的是作为他者的存在状态，它没有未来，因此也不存在任何改变的可能性。虽然所有的人类都是自为的、或者说是有意识的，但是西方文化倾向于只把男人看作充分的自为者，而女人在一定程度上仍然是自在之物。

因为自为（Pour-soi）的存在而产生的焦虑，男人和女人都采用了各种所谓坏的信仰模式，试图隐瞒这一事实：惟有他们本人是自己命运的创造者。男人视女人为“它性”或内在于自然的自在之物，在

这种观念里寻求逃离自由的避难所。换句话说，男人在“女人”那里只看到他们希望看到的：她仅是一个人，这个人免于承担繁重责任，免于不断自我更新、与以前不同或者有所改善；女人已然“完成”，因此她完全沉浸在自己身体反复的、循环性的活动中，全然忘却了她的精神渴求：超越已知的现在而进入未知的将来。

妇女虽然充分意识到她们是和男人一样自由的，但她们仍然采纳坏的信仰，欣然接受她们作为“他者”的角色。波伏娃注意到：“每一个体都有肯定其主体存在的伦理需求，随之而来的是放弃自由而成为对象物的诱惑。”^[23]她说，如果女人想要从第二性的地位上解放出来，她们就必须抗拒那种“轻易突围”的诱惑。通过拒绝成为他者——“它”、自在的(en-soi)、内在的、自然的人，妇女不仅将使自己获得自由，而且也能使男人获得自由。男人再也不能隐藏在“女人”怀抱里逃避自由。

反省波伏娃为解放妇女而提出的建议，生态女性主义者瓦尔·普兰姆伍德(Val Plumwood)批评说，波伏娃给那些关心自然的妇女的建议是错误的：

西蒙娜·德·波伏娃认为，妇女要成为和男人一样的完整的人，她就要加入到男人的行列，像男人一样远离自然、超越自然和控制自然。波伏娃把男性对自然的超越与征服和妇女的内在于自然对立起来，妇女被等同于自然和身体；不仅如此，妇女而且是被动地沉溺于自然和身体之中。要获得“完整的人性”，妇女就要成为优越的精神领域的一部分，要去支配、超越自然和肉体性，即支配和超越自由的、可控制的领域；而不是陷入自然和盲目的失控状态。妇女要被男性气质的自由和超越领域所吸纳，这样她才能成为“充分的人”，而这些自由和超越的概念是在人类沙文主义(human-chauvinist)的意义上形成的。^[24]

普兰姆伍德担心的是，妇女抛弃其自在的领域、内在性的世界，她们获得的不是真实个性的发展，而仅仅是有“机会”成为男人的充分伴

侣，参与到控制或支配自然的战役里。男性与女性的二元对立不会得到弥合，或形成和谐的整体。相反，这个长期对立的二元结构中的女性成员仅仅是被消解为男性成员而已。不仅如此，而且，文化—自然的二元对立不但不会被根除，反而还会加剧。自然被妇女所抛弃，它将完全失去抵御文化压迫的能力。

谢里·B·奥特纳：根据谢里·奥特纳的观点，对妇女们来说，解除她们自己与自然的联系，这将很不容易；因为实质上所有的文化都认为，相对于男人而言，女人与自然的联系更密切。^[25]她说，支持这种近乎普遍的信仰有三个理由：首先，妇女的生理特征（physiology）决定了她“更密切地卷入、花更多时间与‘生命物种’联系；养育人类未来的正是妇女的身体”^[26]。其次，妇女的位置（place）更多是在家庭环境；在这里，“动物般的婴儿”缓慢成长为社会文化的一员，动物和植物产品被制作成食物、衣服、形成人们藏身之所需要的物品。第三，妇女的心智（psyche），“通过她自己的社会化过程，妇女的心智得到合适的塑造，得以胜任母职功能”^[27]。相对于男人而言，她们的心智趋向于更注重关系、具体性和个别性的思维模式。

在奥特纳看来，把女人看作是存在于自然与文化的中间物，这会有以下几个后果，而每一个后果都给予中间物（intermediate）这一术语以不同的诠释。首先，中间物可以是意味着妇女仅仅是处于“中间地位”，她低于男人而高于自然。其次，它可以表示这样的意味，在自然与文化之间，妇女有着“居中调停”作用；或者说妇女承担着自然与文化之间的综合或转换的功能，例如，儿童的社会化过程就体现了妇女这种功能。只有儿童得到适当的社会化教育，文化才能持续发展下去；文化需要其成员适应它的规律和法则。由于这个原因，奥特纳推测说，文化便想方设法限制妇女的性、生育、教育和职业选择。妇女越保守，她们的孩子就越保守。最后，中间物也可以意味着“更大的模糊性象征”。因为文化不能深入理解妇女，它并不能肯定，妇女究竟是生命、善良、秩序还是死亡、邪恶、混乱联系在一起。^[28]妇女究竟是文化的朋友还是仇人？这些都未有定论。

在奥特纳看来，文化把女性视为文化与自然的中间物，这种观点本身是“社会活动”的产物；也就是说，妇女生育上特殊的生理结构、妇女的家庭角色和女性气质的心智，这一切都是“社会活动”的产物。因此，妇女的社会活动必须改变，以改变文化对女性的看法。只有这样，妇女才可能被视为“文化的”；也只有这样，妇女才能享有男性在传统上享有的崇高的人类地位。然而，奥特纳强调，除非把妇女看作文化与自然变化中间物的这种文化观念能够得到改变，否则，妇女社会活动的改变是不可能的。除非同时从两个方面展开攻击，否则，妇女无法逃脱这个循环陷阱。这两个方面分别是：社会活动方面（妇女生育上特殊的生理结构，家庭角色和女性气质的心智），以及观念或意识形态方面（妇女处于中间地位，在文化与自然之间承担居中调停功能，或是作为暧昧不明的坏女人的象征）。

为了尽可能有力地解释她的观点，奥特纳指出：

如果文化的语言和想象继续宣扬贬低女性价值的观念，仅仅是致力于改变社会体制——例如，通过设置男女雇佣配额、或通过实施同工同酬法——这些努力仍不能产生深远的影响。但同时，仅仅是致力于改变文化假定——例如，通过男女提高觉悟的组织，或通过修正教育内容、修正大众传媒想象——这也难以取得成功，除非社会的体制基础能够改变，以支持和强化已经改变了的文化观念。^[29]

奥特纳相信，只有两面出击，才能改变妇女处境；这样的努力将使男人和女人平等地参与到“创造性和超越的工程中来”^[30]。最终，女人与男人都将被看作“文化的”，女人将与男人同样参与“文化与自然持续展开的辩证过程”^[31]。

和波伏娃的思路一样，奥特纳的思路使她得出这样的结论：即使自然得不到解放，女人也能够获得解放。如果奥特纳不是这么想的话，她的关注就会表现在这一点上，不仅女人和男人都是“文化的”，而且，男人和女人也都是“自然的”。换言之，她就会想到需要改变

男人的行为和支持这一行为的意识形态，正如她希望改变妇女的行为和意识形态一样。如果我们需要让女人通过参与“创造”和“超越”的活动，以建立她们与文化的联系；那么我们同样需要让男人通过参与“反复性的”、“内在的”活动，来建立他们与自然的联系。

2.3 强调妇女与自然联系的论点：自然或文化的生态女性主义

一般而言，具有激进文化女性主义背景的生态女性主义者寻求加强妇女与自然的联系，而不是减弱这种联系。与波伏娃和奥特纳不同，自然或文化的生态女性主义者（更经常地被人们简称为“自然生态女性主义者”）相信：传统上与妇女联系的特征——如关怀、养育和直觉，与其说这些是文化建构的结果，不如说是妇女实际的生理、心理体验的产物。问题不在于妇女比男人与自然关系更密切，而在于这个关系被低估了。自然生态女性主义者否认人们视女性与自然为低劣、男人与文化为优越的观点。相反，她们坚持认为，自然/妇女与文化/男人至少是同等的，前者甚至可能比后者更好；这种看法包含这样的意味，是传统的女性美德而不是男性美德能够促进社会关系的改善，能够培养出更少侵略性、更能持续发展的生活方式。

玛丽·戴利的《妇科/生态学》：在转向女同性恋者分离主义的女性主义观点这一过程中，玛丽·戴利开始抛弃她视为邪恶的男性文化，而拥戴她视为善良的女性文化。她推论说，在父权制建立之前，就存在着原初的母权社会。在这个以女性为中心的世界，妇女得到充分发展。她们可以控制自己的生活，彼此有着密切联系，她们也和非人类的动物和自然保持着密切联系；她们的生活自由而幸福。因此，戴利认为，妇女的解放进程应该是使她们从男人“驯化”、“剥夺妇女斗志”的文化世界中解放出来，重建妇女与她们过去那个原初的“野性”、“强壮”的自然世界的联系。^[32]

戴利把妇女赋予生命的能力与男人处理死亡的能力进行比较。她指出，妇女有能力创造充分的人类生活，这是朝气蓬勃的生活；妇女和动物、大地、群星亲密交往，享有充满活力的联系。她认为，男人

缺乏这种能力。她说，他们是寄生虫，他们吸食妇女的能量，从事破坏性的活动和限制性的思考。因为无法给世界带来生命，也因为没有能力与自然结盟，所以男人以人造的生命替代有血有肉的生命；出于对妇女的嫉妒，他们恼羞成怒，不仅寻求控制和毁灭妇女，而且力求控制和毁灭一切自然的东西。男性文化与女性文化完全背道而驰，它是疾病与死亡的文化，而不是健康和生命的文化。戴利写道：

恋尸癖的阿波罗神男性交配的产物当然是技术的“后代”，它污染了天空和大地。恋尸的激情就是毁灭生命的激情，他们的迷恋就是对所有已死者、濒死者的和纯粹机械之物的迷恋；因此，这个被父亲迷恋的“胎儿”（他们自己的复制/仿制品）以及他们热情认同的事物，对地球的未来是致命的。这些事物包括：核反应堆和它们产生的毒害、原子弹储存、破坏臭氧层的悬浮喷雾推进燃料、“设计”出自我毁灭的海上油轮、医疗药物处理、致癌的食物添加剂、精炼食糖、各类损害大脑的污染物质等等；所有这些都是陈腐的男性配偶与一个死亡世界相恋而繁殖出来的多样怪胎/沉渣，他们爱恋的这个世界最终是和他们自己是一丘之貉、本质相同的。伊克松油轮的污秽排泄随处可见。这是无处不在的恶兆。^[33]

戴利把男人对自然的污染与男人对女人的“污染”联系在一起，并把男人主持的妇科学与女人的“妇科/生态学”进行对照。男人的妇科学是关于身体局部器官的、专门分工的生育研究，仿佛妇女的生育仅仅是另一种生产模式；它研究的是以赝品替代真实，以人工替代自然；它把整体切割成部分。而女人的“妇科/生态学”是“发现、发展我们自己的那种生命/爱的关系的复杂网络。它是关于妇女的生活、爱、创造我们自己的自我、我们的宇宙”^[34]。鉴于男人的妇科学依赖“安装和肢解”，妇女的妇科/生态学明确肯定：万物都是相互联系的。^[35]

根据戴利的观点，妇女们必须努力奋斗，遏制父权制恋尸癖一死

亡的力量。她指出，大多数女性都受到诱惑，她们与“恋尸癖”的“阳具中心”系统合作；她们已经成为男人的“女性蛆虫”，就这样让自己的生命力消耗殆尽。^[36]戴利说，在母权制时代，女人通过单性繁殖，她们的卵子分裂，不依赖精子而独立发展。现在，在父权制时代，男人已经说服女人用自然的生育方式交换人工的生育方式。他们怂恿女人进入这样的世界，这里男性妇科医生在女人的子宫里攫取卵子，以便放入技术子宫或人工胎盘中孵化。戴利说，随着科学的这种“进展”，男人更接近他们真正追求的目标——死亡。除非女人拒绝成为男人的“女性蛆虫”，否则，男人将像耗尽自然一样耗尽妇女。

虽然戴利认为，妇女并没有特殊的使命从生态灾难里拯救世界^[37]，但是，就戴利所称之的内在于妇女的“泉源”来看，也只有妇女实际上是自然惟一的希望。女人应该为自己的发展而摆脱男人的束缚，但是，除非妇女能够完成这个使命；否则，自然看来也是注定要毁灭的。

苏珊·格里芬：苏珊·格里芬坚称她不是一个“本质主义者”，后者相信女人与自然有着生物学（biological）上的关联。^[38]尽管如此，她的著作仍然显示出女人与自然深刻的、甚至是本体论（ontological）上的关联。例如，格里芬写道：“我们知道我们自己是由大地构成的，大地本身也是由我们的身体构成的，因为我们了解自己。我们就是自然。我们是了解自然的自然。我们是有着自然观的自然。自然在哭泣，自然对自然言说自己。”^[39]格里芬表明，妇女有特殊的认识和感知现实的方式，因为她们与自然有特殊的联系；此外，她还指出，男人把人类引入了虚伪的、毁灭性的二元世界；而正是妇女，她们必须帮助人类逃离这个世界。

格里芬特别还以诗歌来挑战二元对立思想、工具理性和放纵无度的科技。她用女性文化主观的、激情的、形象化的声音反击男性文化客观的、冷漠的和空洞的声音。如果男人能认同机器并且想知道机器（如计算机和机器人）是否有感觉和思想，那么，女人也能认同动物并且想知道动物是否也有思想和感觉。在《妇女与自然》（*Woman*

and Nature) 一书中, 格里芬经常通过动物的声音来说话:

他说, 女人和自然交谈。她听到来自地下的呼唤, 风在她的耳边轻吟, 树木与她耳语。死者通过她的声音唱歌, 婴儿的哭声与她近在咫尺。但对他来说, 这个对话已经结束。他说, 他不属于这个世界, 他是被置入这个世界的陌生人。他让自己远离女人和自然。

所以, 是金发姑娘 (Goldilocks) 走进了三只小熊的家, 是小红帽和大灰狼谈话, 是桃乐茜 (Dorothy) 和狮子交朋友, 是白雪公主与小乌聊天, 是灰姑娘把老鼠当作同盟, 还有半人半鱼的美人鱼、被鼯鼠追求的大拇指姑娘。

(纳瓦霍人的山歌中唱到, 一个成年男子和熊群坐在一起抽烟, 他追随松鼠给他指引的路; 当听到这样的山歌时, 我们很惊讶。我们原来以为, 只有小女孩才会和动物说话。)

我们是小乌下的蛋。鸟蛋、花朵、蝴蝶、小兔、奶牛、绵羊; 我们是毛毛虫; 我们是常青藤叶, 是桂竹香枝蔓。我们是女人。我们从波浪中升起。我们是羚羊和雌鹿、大象和鲸鱼; 我们是百合、玫瑰和香桃; 我们是空气, 我们是火焰, 我们是牡蛎和珍珠, 我们是女孩。我们是女人和自然。而他说他听不见我们的话。

但我们能听见。^[40]

格里芬提供了戴维·麦考利 (David Macauley) 所称之为的“柏拉图认识论等级制的解毒剂”, 以求克服二元论。在《理想国》中, 柏拉图引导西方男人远离他所认为的低级的感官领域、表象世界, 而进入他所认为的高级智力领域、实体世界。据说在后一个世界, 存在着真、善、美的理念。然而, 在《妇女与自然》第一卷, 格里芬指出, 柏拉图错误地坚持精神优于物质, 他让我们把男人看作精神、把女人看作身体, 这就把我们引入了歧途。格里芬强调, 柏拉图的二元对立等级制支撑着西方社会的这一观点: 妇女是比男人低贱的人。^[41]

格里芬强调男人的自然观和他们对待妇女态度之间的联系，她看到，男人驯养动物和他们“驯养”女人有相似性。她还注意到，女人或者是主动参与或者是被动接受了她们自己被“驯服”的处境。例如：在以《母牛：我们让步的方式》（“Cows: The Way We Yield”）为题的一章中，格里芬指出，那些经常用来描述母牛的词汇恰好也同样可以用来描述女人：

她是一头大母牛。她挺身而出，显示出身体中间柔软的肌肤，她的大腿是宽敞的拱门、挺立的圆柱；她的肥臀足以产出小牛犊；她强壮、浑圆、摇摆着；一块麻木的肉团、一个摇篮、一片乳头起伏的原野；她的乳房抚过草地，一头大母牛，大母牛什么也不想，它只是静静地等待挤奶；年复一年，她下崽，她站在那里等候忠诚的公牛来交配；她总在原地、在同样的时间产奶，日复一日，温暖的乳汁汨汨流淌；她的眼睛雪白如奶，她张大眼睛、信任、呆滞，乡村风味、迟缓凝固；迟钝的头脑在打盹或做梦；她舒展肉体，如一只工蜂，供这个世界享用。^[42]

有人问格里芬，为什么选择家畜而不是野生动物来描写女人；格里芬回应说，她有两年时间困守家中做主妇、当母亲，这个经验使她认同家畜。她认为，家畜就是这样，它们得到良好照料但是决没有自由。^[43]

格里芬认为，西方思想“决定”给予文化（男人）优于自然（女人）的特权，这是一种灾难。在《妇女与自然》第二卷，她继续讨论所有那些由柏拉图哲学产生出来的“分离”：精神/肉体，理智/情感，城市/荒野，认知者/认知对象。她对科学知识做出批判性的反思，嘲笑男人赋予数字的重要性，她尤其嘲笑男人如何把宇宙中的一切以及他们自己所拥有的财产量化。格里芬说，一切都可以被简化为数额、统计数据和成本利润率。想到世界被简化为数字并且由数字来统治，这实在令人恐惧；格里芬迫切希望女人逃离文化这个二元对立思考的迷宫，回归自然，回到物质和精神合一的岩穴，这才是人类

真正的栖息地，人类并不仅仅是“理念”。

最后，在《女人与自然》的第三卷和第四卷，格里芬指出，我们能够战胜那些贬低自然、物质、身体和女人的思想；但只有女人学会为自己和自然世界讲话才行。她坚称我们需要以（她的？）“可能性”来取代“他的必然性”——（数量、概率和比重）；以“这个地球”和“这座森林”^[44]代替他的“土地”和他的“木材”；以她的情感取代他的理智。格里芬写道：

他们说，为了发现真理，他们必须找到把感觉和思考分开的方法，因为我们比不上那些衡量方法和标准的建立必须摆脱情感偏见。因为他们说我们的脑子比较小这些衡量方法可以用电脑计算，因为我们的构造是更接近地面的根据普遍的规律，因为按照他们的测试我们思考得比较慢，因为按照他们的标准我们的身体更像动物的身体，因为按照他们的计算方法我们的负重能力比较差，他们说我们能工作的时间更长，能承受的痛苦更多，构成客观性，因为我们比他们更感情用事，他们说只能基于因为我们行为看上去像儿童行为可以被观察的真实，因为我们缺乏理性思考的能力而感情，他们说感情是靠不住的。因为我们满怀愤怒，感情在这里歪曲思想；因为我们哭喊出来，思想就不可能是客观的了；因为我们颤抖着，因此不再能描述什么是真实的；我们在愤怒中颤抖，我们就不再是有理性的。^[45]

自然有其自身的价值，这种价值不能被简化为对文化的用处；女人也有其自身的价值，这种价值不能被简化为对男人的用处。

在格里芬后来的著作中，她再次分析了自然—文化的二元对立；她把色情作品描述为文化对自然以及男人对女人所进行的报复。格里芬说：“我们可以看到，色情作品中的女人身体，这些被征服、被束缚、被迫沉默、被攻击甚至被杀害的女人身体，它们都是象征；它们象征了色情心理所仇恨和惧怕的自然感情和自然的力量。”^[46]戴维·麦考利对格里芬有关色情心理的分析作出评论，麦考利要求我们问自

己：“是否现在存在着……一种地球色情作品？因为这个被性别化的地球，这个柏拉图以‘生命之母’或‘我们的养育者’的说法提及的行星，它不仅实际上被强暴——由露天开采、乱砍滥伐和放射性的废料而遭受损害；而且，它也越来越多地被窥淫狂的媒体传播所折磨——地球这个有限的、蓝色星球的形象，被（剥离自然环境）重新置于广告板或商业节目里，以便销售计算机、汉堡包或候选人位置。”^[47]正如女人的身体受到侵犯，被用来销售各种商品，如汽车、轮船和设计师的牛仔裤；自然的“身体”也同样受到侵犯、被利用。格里芬的观点含有这样的意味，妇女不能再让自己和自然遭受这样的利用。改革，实际上是革命，它开始于对已经存在的现状说“不”，以便寻求未来的可能。

2.4 精神的生态女性主义者

与所谓文化或自然生态女性主义者密切结盟的是各类所谓精神生态女性主义者，其中两位最著名的人物是斯塔霍克（Starhawk）和查伦·施普拉纳克（Charlene Spretnak）。^[48]精神生态女性主义者反省了这样两个方面：人类中心的观点力图证明人类对自然造成的损害是正当的；而男性中心的观点力图证明男人对女人造成的损害是正当的。反省这些观点，她们认为环境的恶化与犹太教和基督教的信仰——上帝赋予人类“统治”大地的权利，二者之间有密切联系。玛丽·戴利的《妇科/生态学》（*Gyn/Ecology*）和罗斯玛丽·雷德福·路德的《新女人，新地球》（*New Woman, New Earth*）给了她们启发，她们坚信，无论妇女选择哪一种神学、信仰或哪一种精神寄托，它们与意义的终极来源或最深切的泉源相联系的方式，必须是具体化的而不是空洞的。大多数精神生态女性主义者的思想都包含这样的观点：如果犹太教和基督教这些“父权制”的宗教不能自己肃清“全知全能”的、空洞的男性精神这种观念，女人就应该抛弃犹太教会所和基督教教堂的压迫限制。她们应该去开辟大自然的空间，在那里，她们能够实践任何一种以大地为基础的精神信仰。

虽然精神生态女性主义者从各种以大地为基础的精神信仰中吸取

力量，但更吸引她们的是古代的女神崇拜和以自然为主导的土著美国人的仪式。她们相信，那些把女人身体视为神圣的文化也会把自然看作是神圣的，也会尊崇自然的循环和韵律。精神生态女性主义者经常进行这样的类比：在赋予生命和创造万物的过程中，妇女的生物性生育角色与“大地母亲”或“生之母”（通常被称作“该娅”）^[49]的原型角色是类似的。按照精神生态女性主义者的看法，妇女的角色与地母的角色相似，所以妇女与自然的关系享有特权，它比男人与自然的关系优越。

斯塔霍克：在最著名的强调妇女与自然联系的精神生态女性主义者中，斯塔霍克是其中之一。她在一首诗中写到，自然和妇女的工作完全是相同的：

正如你的生产已经成为她的生产
出自骨髓，灰烬
出自灰烬，痛苦
出自痛苦，膨胀
出自膨胀，张开
出自张开，生产
出自生产，胎儿来到世界
胎儿分娩，车轮旋转
潮起潮落，代代相传。^[50]

通过女性身体的独特体验：她们每月必来的月经、她们怀孕时消耗精力的共生关系、生育的痛苦和给婴儿哺乳的喜悦，妇女大体开始了解人类与自然是一体的，而男人却不能通过这种方式了解到这些。

斯塔霍克指出，她像一个女巫一样实践着基于大地的精神信仰（用女巫这个词，她的意思是指承担任务并拥有技巧去“转变”和“重塑”西方文化的女人），这种基于大地的信仰提供丰富的能量；它依然在女性主义运动中发挥着作用。^[51]根据她的评价，基于大地的精

神信仰有三个核心概念。首先是内在性 (immanence)。女神就在现存世界, 在人类、动物、植物和矿物质的群落中。因此, 万物都有价值, 每一个有意识的存在都有力量。这种力量, 不应该把它理解为高高在上之力, 而应该把它理解为发自内部之力。这力量是“一种与生俱来的能力……它让我们成为命中注定的人, 正如种子自身具有天然的力量去生根、成长、开花和结果”^[52]。斯塔霍克指出, 当我们为那些与我们相关的任何人与事承担责任时, 当我们在我们的需求和我们整个关系网络的需求里区分轻重缓急、从而努力达到个人的人格完整时, 我们就在这种创造性的力量中成长。精神信仰不是“麻醉剂”, 它是行动的兴奋剂和激励因素。斯塔霍克解释说: “当前的趋势是地球不断受到毒害和破坏, 我们个人的发展要求我们去与之抗争, 遏制它, 逆转潮流, 使这个星球得以痊愈。”^[53]

基于大地的精神信仰, 其第二个特征是互相关联 (interconnection) 和它所鼓励的扩展的自我观。不但我们的身体是自然的, 我们的精神也是自然的。斯塔霍克强调: “我们人类的能力, 包括忠诚与爱、愤怒和幽默、贪婪、直觉、智力和同情, 这些能力正如蜥蜴和红杉树林一样, 都是属于大自然的一部分。”^[54]斯塔霍克写道: 越是深入地了解我们就是自然, 就能越理解我们与现存万物——人类、自然的循环与过程、动物以及植物——的同一性。我们既不能与人类结盟反对自然, 也不能与自然结盟反对人类; 这两种反对都会酿成大错, 正如一些环保分子所做的那样, 他们采取极端的形式从事所谓生态恐怖主义活动。在解放动物的名义下杀害那些用动物做研究的科学家, 这样做并不比为攻克威胁人类的疾病而杀害动物的行为更合理。斯塔霍克的观点显示这样的意味, 总还是有一种方式, 它能满足所有人的利益。我们自己的利益是“与南非黑人以及亚马逊森林的居民联系在一起, 还有……他们的利益依次类推也是和雄鹰、鲸、灰熊等动物分不开的”^[55]。

基于大地的精神信仰, 其第三个、或许也是最重要的特征就是典型的妇女生活所引导的同情的生活方式 (compassionate life-style)。斯塔霍克指出, 如果我们不互相关心, 我们就会忘记“重新编织世界”

或“治愈伤者”。因此她指出，深刻生态学者丹尼尔·康纳（Daniel Connor）的提示是不对的，康纳提出“爱滋病病毒可能是大地女神该娅专门针对人类的人口过剩问题做出的回答”；类似的错误还有，深刻生态学者戴夫·福尔曼（Dave Foreman）反对向饥饿的非洲国家人民提供饥荒救济。^[56]斯塔霍克评论道：“当环保主义者为非洲人和同性恋者的死亡拍手称快时，他们是在和与自己有着相同利益的势力结盟，这些相同利益正在杀害有色人种、男同性恋者、妇女和其他弱势群体。这些相同利益也正在毁灭地球的生态系统，暴殄未被开垦的土地。”^[57]按照斯塔霍克的说法，精神生态女性主义者，尤其是那些自认为是女巫的精神生态女性主义者，她们给环保运动带来了富于同情心的观点，这种观点使她们能够把人们“无能为力的状态和使这种状态得以持久的社会结构看作引起饥荒、人口过剩和无情破坏自然环境的根源”^[58]。

必须消除自然—文化的二元对立，实际上所有的二元对立都应该消除，这样我们才能理解现实的“同一性”。然而，斯塔霍克显示，要达到这种同一性，却是一件需要积极努力的事。应该把文化纳入自然来考虑，而不是相反；因为如果我们不能过更简朴的生活，我们中的一部分人根本就无法生存下去。斯塔霍克还提出，在创造完善的社会关系、创造减少暴力的可持续发展生活方式方面，尽管女人也许比男人更有准备、更情愿、也更有能力去起带头作用；然而，作为男人的女性主义者也肯定有机会参与拯救地球的运动：

劳作双辛，长夜漫漫，
我们是助产士，是照料
生育且和孩子一脉相连的男人。
我们正在分娩，也正在诞生
我们努力创造奇迹——
把活着的孩子从垂危母亲的腹中取出——
我们同时在毒害这母亲
她就是我们自己。^[59]

和玛丽·戴利的观点一致，斯塔霍克表明，她坚决反对恋尸癖，全身心拥抱和歌颂生命。

2.5 不强调自然—妇女联系的论点：社会的或社会—建构主义的生态女性主义

与自然或文化的生态女性主义者、包括精神的生态女性主义者一样，所谓社会或社会—建构主义（social-constructionist）的生态女性主义者也思考妇女与自然的联系。然而，与前一类生态女性主义者不同，后者尝试削弱自然—妇女的联系，不再强调其重要性。她们的观点显示，由于女人与自然的特殊联系是由社会建构并由意识形态强化的，因此，如果我们不把这种特殊联系的重要性降到最低限度，那么不仅女人仍将屈从于男人，自然也仍将屈从于文化。全人类，所有男性与女性都必须理解，他们既是自然的，同时也是文化的。

多罗西·丁内斯坦：多罗西·丁内斯坦说，必须破除西方的二元对立的思想，这样才能终结对现行所有被贬低的人与事物的压迫。这种破除应该从解构男性—女性的二元对立开始，因为这正是我们爱恨交缠态度的根本原因：“对大地母亲（Mother Earth）无言的憎恨与我们对她的爱息息相融，这正如我们对人类母亲的憎恨一样，它毒化了我们对生命的眷恋。”^[60]丁内斯坦指出，正如上文所提到的，担当母亲职责的几乎全都是女性，其结果是所有婴儿（无论男婴还是女婴）都把女人看作他们最积极和最消极感受的根源。当母亲在孩子身边的时候，只要做得到，她总会立即且全身心地满足孩子的需要；但如果她不在孩子身边，即使她有能力也无法马上满足孩子。这时，母亲会令孩子感到懊恼、沮丧甚至生气。对母亲、即对女人的态度如此；对自然的态度也是同样，女人是在自然这个现实领域里被指认的。自然母亲（Mother Nature）能赐福于我们，“她”也能给我们带来伤害和苦难：飓风、火山、洪水、火灾、饥荒、疾病和死亡。因此，对于人类——尤其是对于不像女人那样与母亲有相似身体的男人来说；与

“母亲”和“自然”相处的惟一方式就是设法控制她，把她与所有男性的、或者被认为是具有“男性气质”的世界（包括文化）隔绝开来。

然而，丁内斯坦断言，把女人和自然排除在男人和文化之外的企图，不但使我们（她把妇女作为同谋者纳入这个精神病理学的安排里）“残害和剥削妇女，阻碍和扭曲男人”，而且使我们变本加厉，走向“最后的弑母——狂暴而凶残地杀害养育我们的星球”^[61]。借用刘易斯·芒福德（Lewis Mumford）的观点，她评述道：我们大多数人都是“大机器社会”神话的坚定信仰者。这一神话必然导致这样的认识：人类运用其大脑和工具，不仅能够扩大他们对自然以及一切被认为是自然事物的控制，如控制妇女、身体、生命、死亡等等；而且，他们还能在这个行动过程中获得巨大的金钱利润。根据丁内斯坦的观点，如果我们不终止目前的分工——即把世界划分为男性与女性（文化与自然），分配妇女承担自然的工作（生育和抚养孩子）、男人承担文化的工作（建造世界）；如果我们不结束这一切，这些神话还将继续控制我们的思想和行动。妇女必须（通过进入公共世界）把自然融入文化；男人也必须（通过进入私人领域）把文化融入自然。只有这样，我们才会把男人和女人（文化和自然）视为一体；现实中的一半试图统治另一半，结果只会适得其反。一个分裂的、自相残杀的世界，不能也决没有可能幸存下去。因此，丁内斯坦宣称：“在这一点上，女性主义的核心意义……在于它与现世生命的生死存亡的关系。”^[62]除非男人和女人共同采取行动，除非他们开始表现出成人般而不是婴儿般的举止；否则，人类物种的迅速消亡是指日可待的。

卡伦·J·沃伦：和丁内斯坦一样，卡伦·J·沃伦强调，威胁我们生存的二元论是由社会建构的。在资本主义父权制社会，女人和自然，男人和社会，都有特定的意义，但这些意义远非是必要的。在社会主义非父权制社会里，它们的意义将完全不同。例如，在玛吉·皮尔西小说所呈现的社会，它们的含义就很不一样。玛吉·皮尔西的小说《时间边缘的女人》描述出，人们在这个社会生活，他们抛弃了肇始于男性—女性二元对立的所有的二元论。正如前文（见第2章）所提

到的，在皮尔西的乌托邦马塔坡依塞特，婴儿由孵化器生育，然后由三个共同的母亲（既有男性也有女性）来抚养。由于男人和女人都担任母职，男人甚至哺乳和看护婴儿，这样，男人和女人都参与了生育和抚育的工作。在皮尔西的小说里，这个社会在很大程度上已经不存在自然与文化之间的界限。虽然马塔坡依塞特以农业为主导，但这里科技也很发达。社会里艰苦的工作和繁重的劳动几乎都由机械化工厂承担，工厂也生产各类工具和必需品，以维持军事防御（不是进攻）系统、农业生产、有限的（无污染）的交通系统和服务所有人的舒适的生活方式。人们的工作既能作用社会，也有个人回报。这里不存在依据性别的劳动分工。工作完全基于人们的能力和爱好来分配，少量不受欢迎的工作（如废物处理）由大家平均分担。人口规模得到认真控制，作为这一努力的结果，马塔坡依塞特的社区是小的、自给自足和高度民主的。人们有时间娱乐，也有时间工作。实际上，马塔坡依塞特的居民决不是工作狂，他们既能欣赏大自然的宁静，也能享受“holies”的刺激，后者是指体验高度发展的多感官影视。人人都是既有男性气质、也有女性气质的。社会既是自然的，也是文化的。^[63]

沃伦非常希望能重新形成自然与文化、男人与女人的概念，但不要像皮尔西那样坚持：妇女必须放弃她们在生物性生育中承担的特殊角色。^[64]她指出，女性主义者必须是生态女性主义者。她指出，女性主义合乎逻辑地既是终止自然歧视的运动，同时也是结束性别歧视的运动：

- (C1) 女性主义是结束性别歧视的运动。
- (C2) 但性别歧视在概念上是与自然歧视联系在一起的（以统治逻辑为特征形成压迫性的概念框架，通过这种框架形成对自然的歧视）。
- (C3) 因此，女性主义也是一场结束自然歧视的运动。^[65]

各种压迫是相互连锁和相互交织的。压迫是一只多头怪兽，它会继续存在，不断长出新的头，直到人类能够设法彻底消灭它，将其斩

首除根。

沃伦集中思考了目前遍及环境保护主义中的生态伦理，她评论道，在这里依然有许多性别歧视因素，或男性偏见，这一切削弱了环境保护主义“拯救地球”的能力。只有生态女性主义伦理——一种摆脱了男性中心和人类中心曲解的生态伦理——能够彻底克服歧视自然的偏见。这样一种伦理必须是：

1. 反自然歧视的，反对“任何在逻辑、价值观或态度上显示人类统治非人类大自然的思想方式和行动方式”；
2. 重视环境联系的，强调人类与非人类自然的关系，而不是侧重人类对非人类自然的权利和责任；
3. 结构上多元主义的，认识到人类自身的差异和人类与非人类之间的差异；
4. 在“表述”理论时，提倡使用第一人称主动语态的叙述，而不是第三人称被动语态的分析；
5. 包容主义的；
6. 主观上有“偏向”的，认同这样的观点：女性与男性、自然与文化分裂的“父权制概念框架”，这是造成自然歧视和性别歧视的根本原因，这两种歧视都是错误的；
7. 关注和欣赏传统的“女性气质”的价值；
8. 乐于对人类做出新的构想：把人类想象为依赖环境的创造者，人类的“本质”正如其是精神的和超俗的一样，它也是物质的和世俗的。^[66]

沃伦指出，克服自然与文化的分裂，同时不否认人类与非人类的差异，在这样做的过程中，生态女性主义者有能力与非人的大自然相联系。在一个例子中，她将两种攀岩者进行了对比：一种攀岩者的攀登是为了征服山，另一种攀岩者的攀登是为了以新的方式认识山（同时也认识自己）。沃伦说，如果生态女性主义者攀援一座山，她会设想她与山有真正的关系，她的关注不在于通过攀达顶峰而显示她的

“主宰”，而是在于成为山的朋友、成为关心山本身的人。因此，生态女性主义者不会用“傲慢的眼睛”来打量山，不会把山看作岿然屹立的大石块，它只是企图耗尽她的气力，把她打败。相反，她会用“爱”的目光来看它，把它看作是独特的现实，山能告诉她很多东西，能使她知道自己的力量和弱点。^[67]

在另一个例子里，沃伦讲述了一个北美印第安苏族男孩的故事。父亲送男孩去祖父那里学习“古老的印第安人生活方式”。祖父给男孩很多指教，其中之一是教他狩猎的规则：

向你的四腿兄弟背部射击，让它的步子慢下来，但不杀死它。然后用手托起四条腿的头，看它的眼睛。所有的痛苦都在这眼睛里。看着你兄弟的眼睛，感受他的痛苦。这时拿出你的刀，在下巴下面割开它的脖子，它会很快死去。当你这样做的时候，你要请求你的四腿兄弟原谅你，求它原谅你所做的一切。同时，你要祈祷，感谢你的四腿亲眷，在你需要食物果腹和衣物蔽体时，它就在刚才把身体奉献给了你。你还要向四条腿承诺，当你死去的时候，你的身体也将回归大地，成为土壤、花姐妹和鹿兄弟的养料。你应该为四条腿祝福，而在你的大限之日以同样的方式奉献你的身体，正如四条腿曾经为你的生存而付生命一样，这就是礼尚往来。^[68]

苏族人祖父传授给孙子这样的狩猎规则，它比起“伟大的白人狩猎者”给孙子的告诫有着清晰得多的生态女性主义色彩（反对自然歧视和性别歧视）；相比而言，后者只会教孙子为“取乐”或“运动”、为杀戮时的“愉悦”而打猎。苏族人的狩猎课是这样的教训，它告诉我们，那些以非对抗性的概念系统来思考的人们，他们是如何看待自身与非人类自然的关系的。然而，苏族人的打猎教导还不是充分的生态女性主义，因为它不是从社会性别分析中产生出来的。不仅如此，而且，它得以产生的那种文化还是男女不平等的文化，这个文化不把妇女当作与男人同样的人来对待。最后这个事实表明，对于沃伦来说，

即使在妇女和男人都不被等同于自然的文化里，性别歧视依然有可能存在。

2.6 社会主义生态女性主义者

按照沃伦的说法，在女性主义思想的四个主要分支（自由主义女性主义、马克思主义女性主义、激进女性主义和社会主义女性主义）中，社会主义女性主义最接近于提供理论基础，生态女性主义的实践可以从这里开始。在沃伦的评价里，自由主义女性主义是不完善的，因为它保留了如文化/自然，思想/身体，理性/情感这些二元论观念。自由主义女性主义和自由主义一样，它强调个人主义和独立的价值，反对所有生命形式与自然资源之间的网络关系和连通性质的重要性。^[69]因此，自由主义女性主义显然与生态学不相容；的确，它的理论基础看来与生态学不一致。

沃伦认为，马克思主义女性主义也是不合适的，其不合适的原因与上面提到的完全不同。马克思主义女性主义如马克思主义一样，它相信体力劳动是人类最重要的活动，这一活动把自然的、物质的资源转化为产品，供人类交换和消费。由于马克思主义者和马克思主义的女性主义者都把解放了的“男人和女人作为同一个阶级，把他们置于共同征服和超越自然的地位”^[70]，这种理论方法即便留下了关注自然的余地，其关注也非常有限。不仅如此，而且，在把人类世界置于自然界之上和反对自然界的位置时，马克思主义女性主义没有认识到妇女所受压迫与自然所受压迫这一事实多么贴近。把妇女置于反对自然的位置，这无异于在更深刻的意义上让妇女反对她们自己。^[71]

最后，沃伦评述道，激进女性主义是不充分的，由于它要求女人或者信奉（如激进文化派女性主义者主张）、或者否定（如激进自由派女性主义者主张）她们与自然之间的生物性联系，这样，它所不自觉“假设的恰恰是自然与文化的分裂，而这是生态女性主义所否定的”^[72]。沃伦强调，无论是把妇女等同于自然，还是解除妇女与自然的联系，两种态度都不能使妇女获益；她坚持，生态女性主义者必须同等地看待男人和女人，他们全都一样既是“自然的”，又是“文化

的”。

沃伦强调，社会主义女性主义是根本反对二元论的。正如阿利森·贾格尔所言，它的目标是“废除不仅把人指派为工人和资本家、而且也指派为男人和女人的社会关系”^[73]。然而，沃伦也注意到，社会主义女性主义似乎并不打算废除人类与非人类的二元对立；它的认识并没有达到这样的程度：男人对妇女的压迫是与人类对自然的压迫联系在一起。因此，沃伦呼唤一个比社会主义女性主义更广泛包容的“女性主义”，她把的女性主义称之为“改革的女性主义(transformative feminism)”^[74]。

根据沃伦的观点，改革的女性主义具有六个特征。首先，它认识到并且能够在各种压迫系统之间清晰地呈现其相互联系。其次，它强调妇女经验的多样性，摒弃对“女人”和她的单一经验的寻找。第三，它拒绝统治的逻辑。第四，它反省人类的内涵，并大胆地重新考虑：人类是否应该把“意识”（和理性）看作是区分人类与非人类的标志以及人类优越于非人类的标志。第五，它依赖这样的道德伦理，这种伦理强调传统的“女性”美德，即倾向于把人们联系起来，彼此建立关系，结为整体。最后，它坚持只有在保护地球的意义才使用科学技术。^[75]倘若沃伦对改革的女性主义的分析可以成立，它似乎构成了一个“思考”的空间，在这个空间，全世界的男人和女人都能够走到一起，来融会与协调多元的女性主义见解。

玛丽亚·米斯和范德娜·希瓦：在社会生态女性主义者中，几乎已经把社会主义的生态女性主义和改革的生态女性主义融合起来的是玛丽亚·米斯和范德娜·希瓦。玛丽亚·米斯是一个社会学家，她以自己在发展经济学领域的著作闻名。范德娜·希瓦是一个物理学家，她对精神灵性的兴趣著称，这一事实导致了她和米斯之间的紧张不安。和很多全球女性主义者一样，米斯和希瓦强调，相对男人而言，由于女人更多地从事维持日常生活的工作，因此女人比男人更多地关心这些要素：空气、水、土壤和火。为了生育和抚养健康的孩子，为了给家庭提供有营养的食品、足够的衣物和坚固的住所，女人需要肥沃的

土壤、茂盛的植物、新鲜的水源和清洁的空气。此外，和很多后现代女性主义者一样，米斯和希瓦痛感西方文化迷恋“同一性”思想，迷恋普遍存在的“我”和无所不包的“一”。她们认为，资本主义和父权制都是泯灭差异的制度，无论发展到哪里，这些制度无不顽固地复制自身，复制它们的思想观念和畅销产品。最后，和许多社会主义的女性主义者一样，米斯和希瓦观察资本主义父权制社会中的人是如何逐渐与一切疏离的：他们与自己创造出来的产品、与自然、他们彼此之间、甚至他们与自身的关系，这一切都是疏离异化的。其结果，生活在资本主义父权制社会中的人常常表现出相当怪异的举止。例如，在题为《白种男人的两难：寻找已被他毁灭的东西》（“White Man's Dilemma: His Search For What He Has Destroyed”）^[76]一文中，米斯指出，资本主义父权制中的人（尤其是男人，因为他们与自然的疏离远比女人更严重）希望接近自然，但他们不知道如何缩短他们与自然的距离。

首先，有“进入‘大自然’、‘野外’、南方‘不发达’国家的班机，有班机飞往那些白人尚未‘穿透’的地方”^[77]。因此，旅游代理为到诸如塞内加尔这样的“第三世界”国家旅游做出宣传如下：“欧洲旅游者可以住在和‘本地人’有密切联系的村庄；简陋原始的非洲风格茅屋，非洲食物，无自来水；欧洲儿童和当地儿童一起玩耍。接触‘真正’的非洲！”^[78]其次，米斯解释说，白种男人要的不是融入他家后院的“世俗”自然，而是寻求他（或她）可以作为“殖民的、落后的、异国情调的、遥远的和危险事物来感知的自然，属于亚洲、非洲和南美洲的自然”^[79]。那些渴望这种独特自然的人，他们并不想通过在那里工作或者关心它而和它建立起创造性的关系，而是想吞占它或消耗它——把它封闭在自己的照相机镜头中，或者把它当作纪念品兜售于人。第三，白种男人——米斯在这里指的是生物学意义上的男性——追求另一种自然，即女人身体。这身体，也同样是未开垦的荒野、“隐秘的大陆”。然而，当白种男人与女人身体发生关系时，他再一次以他对待自然的态度来对待他和女人的关系。米斯指出，卖淫旅游业是这种病态行为最典型的例子，有钱的白种男人付钱，占领贫

穷的、黑人妇女的身体，把她们的身体当作殖民对象。

根据米斯的观点，性是白种人与自然联系的最后希望。因为在他或她的生活中，没有别的什么能提供更深切的感官满足了（米斯在这里指所有生活在资本主义父权制的人）。一般而言，资本主义父权制社会中的人，他们与植物、土地、动物和各种自然力量几乎没有直接的感官联系。他们与自然的关系主要是以机器为中介来进行的，机器的中介作用使人们与自然更加疏离。然而，和其他任何地方的人一样，资本主义父权制社会的人也是肉体造物，他们渴求肌肤之亲。人们迷恋性，因为那是他们与自然惟一直接的肉体联系。米斯评论道：

人们与自然疏离，在日常工作中缺乏与自然的感官上的相互联系；这种状况的直接结果是在所有工业社会里明显增长的对性的迷恋。性行为被认为是完全不同于工作的“他者”，性不应该干预工作，要将性与日常工作严格地区分开来。性是“超越”工作的，是工作的“血汗谷”之后的“天堂”、休闲的真正本质……然而，悲剧在于，这个“天堂”也是商品，像其它任何商品一样，要付钱才能得到。也正如获得其它消费品时的感觉一样，最终它是令人失望的……因此，为到达“天堂”而努力，这种努力又常常是令人失望的，这个过程把人的需要变成了一种沉溺。^[80]

反省米斯的评论，我们很容易把她和她的合作者希瓦看作是社会主义一改革的生态女性主义者。希瓦和米斯都相信，妇女之中的共同点足以发动她们共同努力，反对资本主义父权制和它所产生的各种破坏性的主义。米斯和希瓦认为所有妇女在保护自然方面都有共同的利益，她们列举了大量的例子来说明这一点：第三世界和第一世界的妇女都努力与毁灭和破坏生态环境的行为作斗争。她们写道：无论军事或工业利益在何时何地生命的基础构成威胁，妇女已经在领导这场保护生命基础的斗争。

在个案研究中，希瓦举例说明了为什么例如树木生存这样的问题

是一个女性主义的问题，而不仅仅是生态学问题。她所列举的一个案例是这样：1974年在印度有27位印度北部的妇女提出抗议，要求停止砍伐她们家乡的那些矮小的本地生树木。^[81]如果伐木工真打算砍倒它们，这些妇女就准备挺身而出，牢牢抱住这些树。这个以 chipko（北印度语，意思是“拥抱”）著称的妇女反抗运动，拯救了数千平方千米敏感而易遭破坏的流域。因为树木和她们的乡村与家庭经济有密不可分的联系，树木为家庭提供食物、燃料、饲料和木材产品、家庭收入；因此，chipko 妇女宁肯牺牲生命来保护这些土生树，也不愿意由那些进口的树木代替它们。那些进口的树木太高大，难以砍伐。在外人看来，对北印度人最有利的是种植能“产生收入”的桉树，因为桉树能够生产宜于销售的纤维。希瓦说，即使对北印度的男人来说最有利的是把他们的“忠诚”转向桉树，而对北印度妇女来说，这样做也并非是最有利的。她们和她们的家庭需要和希望能拥有适宜各种用途的树：用以做篱笆栅栏、编织篮子、做染料、入药、装饰、荫蔽、用于食物等；而最重要的是，这种树木象征着北印度人，它代表着一个独特的民族。希瓦以诗意的语言来表达 chipko 妇女对她们的树的强烈感情：

捍卫真理之战已经开始
在辛斯雅鲁·哈拉
维护权利之战已经开始
在玛格特·秦纳
姐妹啊，这是保卫我们的山峦和森林之战
它们赋予我们生命
拥抱这繁茂树林和溪流的生命
让它们和你的心灵紧紧相拥
抵抗对山峦的鲸吞蚕食
抵抗这祸及森林与溪流的行径
捍卫生命之战已经开始
在辛斯雅鲁·哈拉。^[82]

对于社会主义一改革的生态女性主义者，如果说生命是一个主题，那么自由也同样是。米斯和希瓦所指的自由并不是马克思主义所说的那种自由，马克思主义的自由要求男人去征服自然，因此也要征服女人的身体。米斯和希瓦所指的自由则相反，这种自由要求我们所有人都认识并接受我们的“自然性”、我们的肉体性和物质性，还有我们的肉欲行为与我们必死的命运。因为自然是能够被消耗殆尽之物，我们必须学会保护它；我们应该尽可能简单地生活、尽可能少地消费来达到保护自然的目的。如果我们关心后代的生活，我们就必须发展所谓的生存必需的视角。

因此就不奇怪，米斯和希瓦提出，以生存必需的视角作为关键，消除所有威胁毁灭地球的实践和制度。不过，她们毕竟还是社会主义一改革的生态女性主义者，对她们来说，“改革”必须既是物质的，也是精神的。米斯指出，生活在资本主义父权制社会的人们，如果他们真的希望发展一种生存必需的生活方式，就需要采取以下十个步骤：

1. 人们应该只生产满足人类基本需要的产品，抵制对“不断增长的商品和金山银山（工资和利润）”的追求^[83]，抵制为达到这个目的庸碌尝试，以此来降低人们没有穷尽、不知匮乏的需求欲。

2. 人们应该仅在必要时才利用自然，应该把自然当作“有她自己的主体性”的现实来对待^[84]；人们不应该利用彼此关系去赚钱，而应该通过彼此交往创造出能够满足人们基本需求的社群，特别是满足人们对亲密关系需求的社群。

3. 人们应该以共享的民主制来替换代议的民主制，这样，每一个男人和女人都有机会表达他或她对其他任何人的关心。

4. 人们应该发展“多维的或协作的”^[85]解决问题的方法，因为当代社会的问题都是相互关联的。

5. 人们应该把当代科学、技术和知识与古代的智慧、传统甚至是巫术结合起来。

6. 人们应该打破工作与游戏、科学与艺术、精神与物质的界限。

7. 人们应该把水、空气和一切自然资源看作是社群所有物，而不是私有财产。

8. 男人和女人都应该采纳社会主义—改革的生态女性主义的观点，即生存必需的视角。米斯评论道：

生态主义并不像有些批评指出的那样，即妇女将要清除由资本主义父权制的男人引起的生态混乱；妇女也不会永远是 Trümmerfrauen（在父权制的战争之后清理废墟的妇女）。因此，生存必需的视角必然意味着男人**在实践中**开始分担责任，分担在这个地球上创造与保护生命的责任。所以，男人必须开始一场重新界定他们身份的运动。他们必须放弃、不再卷入为了积累而进行的毁灭性的商品生产，他们必须开始和妇女共同承担保护生命的工作。这实际上意味着他们也要承担没有酬劳的生存必需劳作：在家庭中照顾孩子、老人和病人，在保护生态的工作中救治地球，以新的形式生产生存必需品。^[86]

9. 男人和女人都应该培养传统的女性美德（关怀、同情、慈育），参与生存必需的生产，因为“只有基于生存必需视角的社会才能提供与自然的和平相处，才能维护国家之间、世代之间与男女之间的和平”^[87]。

10. 而最重要的是，人们应该认识到：要使每个人足以生存，就不能让某个人“独霸所有”。米斯指出，印度的女性主义者卡姆拉·巴辛（Kamla Bhasin）在陈述“可持续发展”时，她以强有力的方式表达了这一思想；她认为，“可持续发展”与现存的利润和增长取向的发展模式是不相容的。这意味着不能推广普及北方富裕社会的生活标准。60年前，圣雄甘地已经清楚认识到这一点；当英国记者问他是否希望印度有着与英国相同的生活水准时，他回答说：“为了有那样的生活水准，像英国这样一个小国家不能不剥削半个地球以自肥。如果印度也追求同样的生活水准，得要有多少个地球来供我们剥削？”从生态学和女性主义的观点来看，不仅如此，而且，即使有更多的地

球可供剥削，推广这种发展模式和生活水准的行为也是不可取的；因为它并没有实现它所许诺的幸福、自由、尊严与和平，即使那些从中获益的人也没有得到这一切。^[88]

3 对生态女性主义的批评

3.1 自然或文化的生态女性主义

由于生态女性主义是多种多样的，因此一般的批评不适用。正如上文所提到的，反对自然或文化的生态女性主义的批评，与那些反对激进文化的女性主义的批评是类似的。珍妮特·比尔（Janet Biehl）评价说：自然生态女性主义者的错误在于，她们“把妇女看作在生物学上具有独特优势的生态存在”^[89]，妇女有能力以男人所不能的方式与自然联系并理解自然；妇女是富于关怀和擅长养育的，而在这些方面男人即使努力也做不到像女人那样。比尔说，自然生态女性主义者太一厢情愿了：她们或者把妇女简化为纯粹的身体，或者把妇女的潜能和能力限制在与她们所假设的“关怀本性”相联系的范围内。在比尔看来，自然生态女性主义是倒退的，而不是革命的。很多文化（自然）生态女性主义者从西蒙娜·波伏娃那里借用了妇女与自然的“他者性质”，作为她们的基本概念，比尔也引用了波伏娃的观点。她强调，妇女赞美自然与妇女的联系，这是要自担风险的；因为“那是用来压制妇女、使之沉默的公式”^[90]。比尔坚持认为，像玛丽·戴利这样的生态女性主义者误导了妇女，如戴利建议说妇女可以通过法令“重申”自然—妇女联系的意义，把它当作完全积极正面的意义来接受。比尔坚持认为，事实正是在于，自然—妇女的联系“一直都极其严重地贬低妇女”^[91]，数世纪以来形成的消极文化包袱，它是不可能仅仅通过热情地“重申”就被抛弃掉的。

3.2 精神生态女性主义

左派的批评者认为，精神生态女性主义者的错误在于以宗教代替

政治，花费太多时间在月光下跳舞、施“魔”咒、唱圣歌、练习瑜伽、“刻意”沉思冥想和互相传递信息。精神生态女性主义的辩护者承认，一些精神生态女性主义者可能错误地把新世纪（New Age）或“温泉疗养”（spa）的精神当成了真正的生态女性主义的精神，但她们强调，这样的错误是例外的情况，而不是惯例。米斯和希瓦说，女神崇拜并不是“奢侈的精神信仰”，不是“在西方生活标准这个物质蛋糕上涂一层理想主义的糖衣”^[92]。它也不是要把东方精神和文化的宝藏变成有异国情调的商品，售卖给那些有特权的、锦衣玉食但缺乏“人生意义”的西方人。更确切地说，女神崇拜试图打破文化在精神与物质之间建构的二元对立，它要认识到，世间万物和每一个人都是有价值的、值得尊重的。英内斯特拉·金认为，精神生态女性主义者并不是超脱尘世的梦想家，她们是人世间的行动主义者。精神生态女性主义者采用如表演艺术、动觉观感（跳舞和吟唱）和仪式这些“建立社群的技巧”，使人们能够“在公共世界政治参与的纷纭困难形势下，建立和维护彼此相关的社群”^[93]。有些精神生态女性主义者可能的确是选择把她们的政治活动限制在当地的社群中，她们强调，“她们的政治活动是日常生活的政治、是基本关系的改造，即使这一切仅仅是发生在人数很少的社群中”^[94]。她们指出，所谓日常政治“比以同样的游戏还击男人的权力游戏更加有效”^[95]。一些精神生态女性主义者拒绝与男人玩权力游戏，但这并不意味着就可以把她们看作水晶球占卜者，不考虑她们的意见。不是每一个关心地球和为保护它而工作的人都需要加入在英格兰格林汉康马斯（Greenham Commons）的妇女和平营的；无论在自家后院还是在遥远的他乡，都有需要完成的工作。

3.3 社会和社会—建构主义的生态女性主义

正如以上所提到的，社会生态女性主义者否认妇女“天生”具有关怀和慈育的特性，她们代之以宣称妇女的女性特征是适应文化或社会化的产物。例如，卡罗琳·麦钱特（Carolyn Merchant）一再强调：“任何显示妇女有特殊本性和素质的分析都把妇女束缚在她们的生物

学运上，这是妨碍妇女解放的可能性的。基于妇女的文化、经验和价值观的政治可以被看作是倒退的。”^[96]正如妇女不是“文化的”，她们也不是“自然的”。

然而，根据一些批评者的看法，不强调妇女与自然赋予生命的能力，“在一定程度上削弱了生态女性主义者最初的激情，她们的初衷是要在有机体的意义上——尤其是在提到妇女的生物学特征时——重申自然”^[97]。不仅如此，而且，基于妇女的传统女性美德、母亲角色和与自然的特殊关系的生态女性主义，它也不一定就是“倒退的”。这样的生态女性主义也可以是“革命的”。

暗示所谓母性思想具有革命潜能，萨拉·鲁迪克（Sara Ruddick）注意到，当妇女开始意识到，例如，政府正在储存核武器或任由大企业污染环境时，很多妇女都会奋起抗争；她们设置纠察线、甚至通过暴动来反抗军事—工业联合公司。虽然这些妇女通常选择与男人并肩战斗，但有时她们也单独作战；这些妇女宣称，她们作为女人（as women），有特别充分的理由反对战争和保护地球。鲁迪克说，这些妇女“把她们所爱的人的照片带到警察国家的公共广场上，她们就像那些妇女一像那些用枕头套、玩具和其它附属的人工制品来对抗导弹发射基地周围带刺的金属篱笆的妇女一样；妇女们把母亲的象征转变为政治话语”^[98]。

“母亲”的政治话语是非常有效的。当一个通情达理的人看到死去孩子的玩具时，他或她就有可能认识到，在国家之间进行的大多数战争都是愚蠢和残酷的。的确，有一些生态女性主义者希望否认这一点：妇女天生比男人更富有慈爱养育的特性，但是即使是她们也承认，自己也曾以“母亲”的方式来思考。例如，文化（自然）生态女性主义的批评者英勒斯特拉·金写道，在她怀孕的整个过程中，她一直思考着，她用以孕育宝贵生命的这段时间，在波斯湾有8,000儿童死亡；有的孩子死于饥饿，有的死因可以直接归之于美国军队在海湾战争中所使用的武器。这些想法萦绕于心，挥之不去，她因此认识到“像生态女性主义者那样思考”，这就要求把“抽象的关联变成具体的”^[99]。

3.4 社会主义的生态女性主义和改革的一社会主义生态女性主义

尽管批评者发现社会主义生态女性主义的观点引人入胜，但是他们怀疑普通民众能够接受，因为它的要求太有挑战性了。他们特别指出，改革一社会主义生态女性主义所要求的行动主义的程度和生活方式的改变，富裕社会里典型民众对此既未准备好、也未必愿意或者能够（由于他们在其中被社会化的方式）拥护。例如，大多数人，包括大多数女性主义者，他们既不是素食者、不是和平主义者、也不是“拥抱树木者”；他们中的大多数人并不希望急剧改变自己的生活方式。

回应这些反对意见时，一些社会主义生态女性主义者只是评论说：人们不愿意改变生活方式，这并不能从道德上证明这样做是有道理的。利他主义要求一定程度的自我牺牲。其他社会主义生态女性主义者的意见则使这一回应变得温和，她们承认，道德进步是逐渐增进的。即使有人不愿意完全放弃吃肉，他或她至少可以拒绝食用那些在工厂饲养或在极端残酷的饲养条件下长成的动物的肉制品。

同样，一个人即使不愿意把他或她的大量时间奉献出来，为环保事业工作，或者全身心地投入其中；总还是（always）有一些积极的改变——无论这改变多么不足道——是他或她能够做出的。多勒塔·曾普（Doretta Zemp）是电视连续讽刺喜剧《地球上的罗斯安娜》（*Roseanna of the Planet*）的创作者，他评论道：

环境问题通常超出我们力所能及的范围，面对这些暴行，例如温室效应、对热带雨林的破坏、还有波伏尔（Bophl）舍铅杀虫剂——已经有2,500人遇难，还有17,000多人受到永久性伤害，我们感到非常无助。我们能对此做些什么呢？但我的剧中人罗斯安娜，却刚好符合我们的需要。她和她最好的朋友、古板的老埃格蒙特，满怀激情关注那些在我们生活范围内的问题：家庭中的化学物品、邻里的污染，还有违背我们愿望的马拉硫磷喷雾杀虫剂。他们在一切问题上意见都不同，只有在这一点上是例

外：到何处去寻找解决办法。他使用象牙塔里的语言风格，有着盲目的信仰。我把罗斯安娜看作普通妇女，把埃格蒙特看作传统智慧、政府和大企业的代表性人物。^[100]

埃格蒙特袖手旁观，他相信“老大哥”会把每个人从环境的厄运中拯救出来；在他悠哉游哉的时候，罗斯安娜却忙于扔掉浴室里那些会损害臭氧层的除臭剂、厨房水槽里那些有毒的杀虫剂和衣柜里饱含除草剂的化妆品。她强调说，一个人总能够为环保做些什么。

最后，即使一个人不是和平主义者，他或她也可以是反军事主义者。鲁迪克解释说，反对发动战争——战争的目的是通过毁灭生命的手段来维持统治——与反对参加无论什么样的暴力行动，这是不一样的。自我防御的战争、为了解放自己或者把自己国家的人民从死亡的力量下解放出来；为这样的目的而发动的战争并非与社会主义生态女性主义者的理想不相容。诚然，社会主义生态女性主义者要努力创造性地（亦即非暴力地）、和平地（亦即通过合理的毁灭）解决冲突。然而，当她们认识到自己的声音根本不会被接受，她们所珍爱的一切事物、一切人（尤其是她们的孩子）仍将不断遭到毁灭；这时，即使是最和平的生态女性主义者也会为生命而战。

4 结 论

无论在社会—建构主义的生态女性主义者和自然的生态女性主义者之间存在着多么大的分歧，也无论社会主义的生态女性主义者和精神的生态女性主义者有多么不同；所有的生态女性主义者都相信，人类彼此是相互关联的，人类也是和非人类世界，如动物、植物和静态物质相互关联的。不幸的是，我们并非总能认识到自己与他人的关系以及对他人的责任，更不用说我们与非人类世界的关系及其责任了。结果，我们相互施暴，也对自然施暴，我们庆贺自己的利益得到保护。而与此同时，我们每天都在地球上堆积垃圾，这是我们生于斯地将来还要归于其地的星球；这样，我们杀害我们的兄弟姐妹，其实也是杀

害我们自己。

倘若人类事务的状况正如这里所描述的，生态女性主义者想知道，采取什么办法才能使大多数人认识到人类的压迫和统治制度是多么无理性、多么残忍。这些制度随之带来了憎恨、愤怒、毁灭和死亡；但是，我们人类是依附我们的社会构成的。如果我们创造一种文化，这种文化敬重妇女和自然，将其视为救世主；这是解决这种病态状况的方式吗？或者，我们代之以遵照丁内斯坦的教导、坚持男人和女人在养育孩子和建造世界方面都同样平等地承担责任？有什么方法能够使我们自己不再用二元对立的方式思考问题，并且认识到我们的死敌就是我们自己？我们本应该用我们自己的头脑和心灵来阻止毁灭我们的行为，这种行为毁灭的正是我们的实际状况：我们实际上是相互依赖的整体，是一个联合体，它通过自身的多样性而存在，而不是不顾这种多样性；当此之际，我们还要浪费时间等待什么戈多的仁慈救赎吗？生态女性主义者、特别是改革的一社会主义生态女性主义者，她们已经作出了决定。她们早就不再等待革命、变化和奇迹发生。她们忙于工作（和游戏），尽其所能去消灭那污染地球、戕害人类精神的疫病。然而，我们中的其他人是否准备加入她们的行列，这个问题依然存在。无疑，新千年会带来答案。

注释

- [1] 卡林·J·沃伦 (Karen J. Warren): 《生态女性主义的力量与承诺》 (“The Power and the Promise of Ecological Feminism”), 选自《生态女性主义哲学》 (*Ecological Feminist Philosophies*), 卡林·J·沃伦主编, (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 第20页。
- [2] 卡林·J·沃伦: 《女性主义与环境: 问题概观》 (“Feminism and the Environment: An Overview of the Issues”), 见《澳洲通讯·论女性主义与哲学通讯》 (*APA Newsletter on Feminism and Philosophy*) 90, no.3 (1991秋): 110-111。
- [3] 卡林·J·沃伦: 《女性主义与生态学: 创造联系》 (“Feminism and Ecology:

- Making Connections”), 见《阅读生态学与女性主义神学》（*Readings in Ecology and Feminist Theology*），玛丽·赫德·麦金农（Mary Heather MacKinnon）与玛丽亚·麦泰尔（Marie McIntyre）编，（Kansas City, Kans.: Sheed and Ward, 1995），第 114 页。
- [4] 珍妮特·比尔（Janet Biehl）：《重新思考女性主义政治学》（*Rethinking Feminist Politics*），（Boston: South End Press, 1991），第 11 页。
- [5] 同上，第 17 页。
- [6] 罗斯玛丽·雷德福·路德（Rosemary Radford Ruether）：《新女人/新地球：性别歧视的意识形态与人类解放》（*New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*），（New York: Seabury Press, 1975），第 204 页。
- [7] 雷切尔·卡森（Rachel Carson）：《沉默的春天》（*Silent Spring*），（Boston: Houghton Mifflin, 1962），第 16 页~23 页。
- [8] 罗伯特·阿尔特（Robert Alter）翻译与评点：《创世纪》（*Genesis*），（New York: W.W.Norton, 1996）。
- [9] 阿尔多·利奥波德（Aldo Leopold）：《土地伦理》（“The Land Ethic”），选自阿尔多·利奥波德的《沙县年鉴》*Sand County Almanac*（New York: Oxford University Press, 1987）。
- [10] 参看约翰·霍斯帕斯（John Hospers）：《认识艺术》（*Understanding the Arts*），（Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1982）。
- [11] 安妮·南斯（Arne Naess）：《深刻生态学运动：若干哲学观点》（“The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects”），见《哲学调查》（*Philosophical Inquiry*）8（1986）：10-13。
- [12] 彼得·S·温斯（Peter S.Wenz）：《生态学与道德》（“Ecology and Morality”），选自《伦理与动物》（*Ethics and Animals*），哈伦·B·米勒（Harlan B.Miller）和威廉·H·威廉斯主编（William H.Williams），（Clifton, N.J.: Humana Press, 1983），第 185 页~191 页。
- [13] 詹姆斯·拉夫洛克（James Lovelock）认为，最适宜人口应该是大约 5 亿；安妮·南斯（Arne Naess）认为最适宜的人口是 1 亿；参看卢克·弗里（Luc Ferry），《新生态学秩序》（*The New Ecological Order*），卡罗尔·伏尔克（Carol Volk）译，（Chicago: University of Chicago Press, 1992），第 75 页。
- [14] 威廉·艾肯（William Aiken）：《非人类中心伦理学的挑战》（“Non-Anthropocentric Ethical Challenges”），选自《扎根地球：环境伦理新论》（*Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*），汤姆·雷甘

(Tom Regan) 主编, (New York: Random House, 1984), 第 269 页。

- [15] 参看乔治·谢逊斯 (George Sessions), 《深刻生态学运动: 回顾》 (“The Deep Ecology Movement: A Review”), 见《环境评论》 (*Environmental Review*) 9, (1987): 115。
- [16] 卡林·J·沃伦: 《女性主义与生态学》 (“Feminism and Ecology”), 见《环境评论》 (*Environmental Review*) 9, no.1 (1987 春): 3-20。
- [17] 爱利·凯·萨勒 (Ariel Kay Salleh): 《比深刻生态学更深刻: 生态女性主义的联系》 (“Deeper Than Deep Ecology: The Ecofeminist Connection”), 见《生态伦理》 (*Environmental Ethics*) 6, no.1 (1984): 339。
- [18] 同上, 第 339 页。
- [19] 弗里 (Ferry): 《新生态学秩序》 (*The New Ecological Order*), 第 118 页。
- [20] 英内斯特拉·金 (Ynestra King): 《女性主义的生态学与生态学的女性主义》 (“The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology”), 选自《治愈创伤: 生态女性主义的承诺》 (*Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*), 朱迪斯·勃朗特 (Judith Plant) 主编, (Philadelphia: New Society Publishers, 1989), 第 22 页~23 页。
- [21] 同上, 第 23 页。
- [22] 西蒙娜·德·波伏娃 (Simone de Beauvoir): 《第二性》 (*The Second Sex*), H.M. 帕什利 (H.M.Parshley) 翻译、编辑, (New York: Vintage Books, 1952), 第 19 页~29 页。
- [23] 同上, 第 21 页。
- [24] 瓦尔·普兰姆伍德 (Val Plumwood): 《生态女性主义: 立场与观点的概述与讨论》 (“Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments”), 见《澳大利亚哲学杂志》 (*Australian Journal of Philosophy*) 64, 增刊 (1986 年 6 月): 135。
- [25] 谢里·B·奥特纳 (Sherry B.Ortner): 《女性与男性的关系, 就像自然与文化的关系吗?》 (“Is Female to Male as Nature Is to Culture?”), 选自《生态学与女性主义理论读本》 (*Readings in Ecology and Feminist Theory*), 麦金农 (MacKinnon) 和麦泰尔 (McIntyre) 主编, 第 40 页~41 页。
- [26] 同上, 第 51 页。
- [27] 同上, 第 51 页。
- [28] 同上, 第 52 页~53 页。
- [29] 同上, 第 54 页。

- [30] 同上, 第 54 页~55 页。
- [31] 同上, 第 55 页, (着重号是我加的)。
- [32] 玛丽·戴利 (Mary Daly): 《纯粹的欲望》(*Pure Lust*), (Boston: Beacon Press, 1984), 第 25 页。
- [33] 玛丽·戴利 (Mary Daly): 《妇科/生态学》(*Gyn/Ecology*), (Boston: Beacon Press, 1978), 第 63 页~64 页。
- [34] 同上, 第 10 页~11 页, (着重号是我加的)。
- [35] 同上, 第 10 页~11 页。
- [36] 同上, 第 12 页~13 页。
- [37] 同上, 第 21 页。
- [38] 见戴维·麦考利 (David Macauley): 《论妇女、动物和自然: 访生态女性主义者苏珊·格里芬》(“On Women, Animals and Nature: An Interview with Eco-feminist Susan Griffin”), 见《澳洲通讯·女性主义通讯》(*APA Newsletter on Feminism*) 90, no.3 (1991 秋): 118。
- [39] 苏珊·格里芬 (Susan Griffin): 《妇女与自然: 女人心底的怒号》(*Woman and Nature: The Roaring Inside Her*), (New York: Harper & Row, 1978), 第 226 页。
- [40] 同上, 第 1 页。
- [41] 同上, 第 83 页~90 页。
- [42] 同上, 第 67 页。
- [43] 麦考利 (Macauley): 《论妇女、动物和自然: 访生态女性主义者苏珊·格里芬》, 第 117 页。
- [44] 苏珊·格里芬: 《女人与自然: 女人心底的怒号》, 第 1 页。
- [45] 同上, 第 117 页~118 页。
- [46] 苏珊·格里芬: 《色情文学与沉默: 文化对自然的复仇》(*Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*), (New York: Harper & Row, 1981), 第 2 页。
- [47] 麦考利: 《论妇女、动物和自然: 访生态女性主义者苏珊·格里芬》, 第 117 页。
- [48] 迪纳·梅特格 (Deena Metzger)、格洛丽亚·奥林斯汀 (Gloria Orenstein)、戴尔·科林·汉密尔顿 (Dale Colleen Hamilton)、葆拉·甘·艾里奥 (Paula Gum Alloo)、玛格特·艾多拉 (Margot Adler)、多洛丽思·拉查皮里 (Dolores LaChapelle)、爱利·凯·萨勒 (A.K.Salleh) 和雷德哈·布拉特 (Radha Bratt)

也被认为是精神生态女性主义者。

- [49] 里安妮·埃斯拉 (Riane Eisler): 《大地女神的传统与合作的未来: 生态女性主义者宣言》 (“The Gaia Tradition and the Partnership Future: An Ecofeminist Manifesto”), 选自《重新编织世界: 生态女性主义的浮现》 (*Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*)、艾琳·戴曼德 (Irene Diamond) 和格洛丽亚·费曼·奥林斯汀 (Gloria Feman Orenstein) 编, (San Francisco: Sierra Club Books, 1990), 第 23 页。
- [50] 斯塔霍克 (Starhawk): 《力量、权威与神秘: 生态女性主义与以地球为基础的精神信仰》 (“Power, Authority, and Mystery: Ecofeminism and Earth-based Spirituality”), 选自《重新编织世界》 (*Reweaving the world*), 戴曼德 (Diamond) 和奥林斯汀 (Orenstein) 编, 第 86 页。
- [51] 斯塔霍克 (Starhawk): 《女性主义, 以地球为基础的精神信仰和生态女性主义》 (“Feminist, Earth-based Spirituality and Ecofeminism”), 选自《治愈创伤: 生态女性主义的承诺》 (*Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*), 勃朗特 (Plant) 主编, 第 176 页。
- [52] 同上, 第 177 页。
- [53] 同上, 第 178 页。
- [54] 同上, 第 178 页。
- [55] 同上, 第 178 页。
- [56] 同上, 第 179 页。
- [57] 同上第 179 页。
- [58] 同上, 第 180 页。
- [59] 斯塔霍克: 《汗天辟地的故事》 (“A Story of Beginnings”), 选自《治愈创伤: 生态女性主义的承诺》 (*Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*), 勃朗特 (Plant) 主编, 第 115 页。
- [60] 多罗西·丁内斯坦 (Dorothy Dinnerstein): 《在地球上生存: 女性主义的意义》 (“Survival on Earth: The Meaning of Feminism”), 选自《治愈创伤: 生态女性主义的承诺》, 勃朗特 (Plant) 主编, 第 193 页。
- [61] 同上, 第 193 页。
- [62] 同上, 第 174 页。
- [63] 玛吉·皮尔西 (Marge Piercy): 《时间边缘的女人》 (*Woman on the Edge of Time*), (New York: Fawcett Crest, 1976)。
- [64] 同上, 第 105 页。

- [65] 沃伦 (Warren): 《生态女性主义的力量与承诺》 (“The Power and the Promise of Ecological Feminism”), 第 178 页。
- [66] 同上, 第 186 页~187 页。
- [67] 同上, 第 179 页~188 页。
- [68] 同上, 第 189 页~190 页。
- [69] 沃伦 (Warren): 《女性主义与生态学: 创造联系》 (“Feminism and Ecology: Making Connections”), 第 109 页~111 页。
- [70] 同上, 第 113 页。
- [71] 同上, 第 112 页~114 页。
- [72] 同上, 第 114 页~115 页。
- [73] 同上, 第 116 页, 引自阿利森·贾格尔。
- [74] 同上, 第 118 页。
- [75] 同上, 第 118 页。
- [76] 玛丽亚·米斯 (Maria Mies): 《白种男人的两难: 寻找已被他毁灭的东西》 (“White Man’s Dilemma: His Search for What He Has Destroyed”), 选自玛丽亚·米斯 (Maria Mies) 和范德娜·希瓦 (Vandana Shiva): 《生态女性主义》 (*Ecofeminism*), (London: Zed, 1993), 第 132 页~163 页。
- [77] 同上, 第 132 页。
- [78] 同上, 第 132 页。
- [79] 同上, 第 133 页。
- [80] 同上, 第 137 页~138 页。
- [81] 卡林·J·沃伦提出与希瓦在《认真对待经验数据: 生态女性主义的哲学观点》 (“Taking Empirical Data Seriously: An Ecofeminist Philosophy Perspective”) 一文中类似的讨论。选自《与矛盾同在: 女性主义社会伦理的论辩》 (*Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*), 阿利森·M·贾格尔主编, (Boulder, Colo.: Westview Press, 1994), 第 642 页~643 页。
- [82] 范德娜·希瓦 (Vandana Shiva): 《Chipko 妇女的自由观》 (“The Chipko Women’s Concept of Freedom”), 选自米斯和希瓦 (Mies and Shiva) 的《生态女性主义》 (*Ecofeminism*), 第 247 页。
- [83] 玛丽亚·米斯 (Maria Mies): 《渴求新的想像力: 生存必需的视角》 (“The Need for a New Vision: The Subsistence Perspective”), 选自米斯和希瓦 (Mies and Shiva) 《生态女性主义》 (*Ecofeminism*), 第 319 页。
- [84] 同上, 第 319 页。

- [85] 同上, 第 320 页。
- [86] 同上, 第 321 页。
- [87] 同上, 第 322 页。
- [88] 同上, 第 322 页。
- [89] 比尔 (Biehl): 《重新思考女性主义政治学》(*Rethinking Feminist Politics*), 第 14 页。
- [90] 同上, 第 16 页 (引自西蒙娜·德·波伏娃)。
- [91] 同上, 第 16 页。
- [92] 玛丽亚·米斯和范德娜·希瓦: 《导言》(“Introduction”), 选自米斯和希瓦 (Mies and Shiva): 《生态女性主义》(*Ecofeminism*), 第 19 页。
- [93] 英内斯特拉·金: 《催生和平的地球: 当代语境下的生态学、经济学与生态女性主义》(“Engendering a Peaceful Planet: Ecology, Economy, and Ecofeminism in Contemporary Context”), 见《妇女研究季刊》(*Women's Studies Quarterly*) 23, (1995 秋/冬): 19。
- [94] 玛丽亚·米斯和范德娜·希瓦: 《导言》, 选自米斯和希瓦 (Mies and Shiva): 《生态女性主义》(*Ecofeminism*), 第 18 页。
- [95] 同上, 第 18 页。
- [96] 卡罗琳·麦钱特 (Carolyn Merchant): 《激进生态学: 寻求宜于居住的世界》(*Radical Ecology: The Search for a Livable World*), (New York: Routledge, 1992)。
- [97] 比尔 (Biehl): 《重新思考女性主义政治学》(*Rethinking Feminist Politics*), 第 19 页。
- [98] 萨拉·鲁迪克 (Sara Ruddick): 《母性的思考: 迎接和平的政治》(*Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*), (Boston: Beacon Press, 1989), 第 229 页。
- [99] 金: 《催生和平的地球: 当代语境下的生态学、经济学与生态女性主义》, 第 16 页~17 页。
- [100] 引自朱迪思·奥巴奇 (Judith Auerbach): 《女性主义与环保运动的交汇, 或什么是女性主义的关于环境的女性主义观点》 (“The Intersection of Feminism and the Environmental Movement, or What Is Feminist About the Feminist Perspective on the Environment?”), 见《美国行为科学》(*American Behavioral Scientist*) 37, no.8 (1994 年 8 月): 1095。

结语：边缘与中心

本书的主要目的是突出女性主义思想的一些主要观点，同时不偏好某一种而忽略其它诸种，不是要为哪一种观点提供存在的理由。这样说并非意味着读者发现不了这一点，的确有些女性主义思想流派比其它流派更富有说服力。例如，从我个人来说，我深受两类女性主义形式的吸引，一类是描述妇女目前位于何处——在边缘和外围；另一类是描述妇女将位于何处——进入中心。作为局外人其实是非常有意思的，这样可以避免被制度腐化，可以观察和感受其他人不能观察到和感受到的，还可以摆脱严密的束缚和不必要的限制。但成为当局者也同样引人入胜，可以成为团队中被重视的成员，可以与人分享共同的憧憬，还可以拥有如亚里士多德所说的“美德上的伴侣和行动中的友人”^[1]。

在本书第一版结尾，我曾写到，我认为社会主义女性主义在女性主义中是内容最丰富的形式，它表明了性别歧视和阶级偏见的力量如何在资本主义父权制中互相联结，妇女在生育和生产中的角色又如何决定了她的生活际遇。然而，在十年前，我并没有注意到的是，社会主义女性主义也有局限，它并不强调与种族主义、殖民主义和歧视自然的偏见相关的问题。由于这个原因，现在我认为，生态女性主义才是最丰富的女性主义形式，特别是玛利亚·米斯和范德娜·希瓦的社会主义变革的生态女性主义。多亏她们，现在我对问题的理解才达到这个程度，所有的压迫制度和压迫结构都是紧密联结的，它们彼此强化，依靠各自的毒液维持生存。

同样，十年以前，我曾认为，只有后现代的女性主义者处在女性主义思想的边缘，她们就是那不同的声音；她们不允许“妇女的观

点”退化、演变为所谓阳具崇拜或理性（logos）的又一具体例证，她们对此发出了女性主义最强烈的抗议。然而，现在我也认识到，多元文化和全球女性主义者也是讲述不同语言的声音。她们和后现代的女性主义者一起提醒我们，妇女受到威吓，被迫屈从父权的一元“真理”，这样很糟糕；而更糟糕的是以母权的一元“真理”去判断女人，说她不是一个真正的女性主义者。我知道，我就不愿意被指责为“思想意识有问题”，或者被打成“伪女性主义者”；我也怀疑有哪位女性主义者乐意被人告知说，她对妇女受压迫的解释是愚昧糊涂的。我同样知道，我不喜欢被人耳提面命说，妇女考虑或者应该考虑甲、乙、丙、丁诸如此类的问题；每当我对一种流行的女性主义观点有异议时，就要被点名当面训斥。毕竟，我有我自己的独特之处——我不是一般的“妇女”；我是罗斯玛丽·贝亨斯基·童·帕特南。的确，这是后现代、多元文化和全球女性主义者允许我拥有的“差异”。

所以在这里，我再一次勉为其难地向两边伸展，为妇女的同一性和妇女的差异性所牵制。但这一次的勉为其难，却不像第一次写这本书时那样痛苦了。我现在是一个更灵活变通的女性主义者：至少不那么担心对事物做出的分类是否合适，而更关心深入了解那些与我不同的妇女——那些生活在我可能永远也无法造访的地方的妇女，那些我大约永远不会在路上与她们交错而行的美国妇女，那些我应该去了解的、与我一起工作以及作为我的邻居的妇女。如果我向她们求教的话，她们所有人都有可以教我的东西。我相信，有色人种妇女、工人阶级妇女以及白人妇女和中产阶级妇女都有深切的需要去讲述她们自己的想法，表达她们自己的感受。当女性主义理论反映出各种各样的妇女活生生的经验时，当它填补着精神与肉体、理智与情感、思想与感受之间的空白时，这一理论就处在它最好的状态。

在我看来，有助于妇女团结在一起的正是对差异的注意。我这里要提到奥德里·罗德，她的身份正是对差异的赞美：她是黑人、女同性恋者、女性主义者、因乳腺癌而身体受损的伤残人；她的诗歌是反抗精神与肉体对立的声音；奥德里·罗德写道，随着我们对自己感情的认识、接受和探索，它们将会“成为我们最激进最大胆的思想的避

难所、堡垒和发源地，对于改革和孕育有意义的行动，这是如此有必要的差异的房间”^[2]。罗德说，感情导致思想，思想导致行动。

过去我曾认为，我自己作为白人、中产阶级、异性恋的美国人自我，这是永远存在的障碍或阻隔，它使我不能接近那些有色人种妇女、工人阶级妇女和上层阶级妇女，还有女同性恋妇女、生活在世界不同大陆的妇女，她们都是我无法了解的。但后来我认识到，差异并非一定意味着分隔。这里我想到万花筒，当我还是个孩子的时候，我常常玩这种玩具。轻轻摇晃一下，上百个有色彩的玻璃碎片就构成一幅美丽的图案；打乱这一幅，竟会带来一幅更美丽的，这给我很多乐趣。随着年龄的增长，我不再玩我的万花筒了。当我学会所谓“真”、“善”、“美”以后，万花筒转瞬即逝的图案只是不断让我感到沮丧。但今天我已经不再把转瞬即逝看作问题了，因为我不再找寻那种生活的意义。相反，我理解变化和成长对生活是必要的，女性主义思想能够不断获得解放，这正是它的生命力所在：它拒绝停止改变、拒绝停止成长，这种精神使女性主义思想保持了活力。

为了把自己从压迫中解放出来，妇女们已经构想出各种不同的思想观念；当我回顾全书，掩卷沉思，我对此满怀骄傲和共鸣。固然，有些思想也曾让妇女在死胡同蹒跚不前，但是，大多数思想都推动了妇女的认识，使她们至少向前迈出几步，更为接近解放的目标。女性主义的思想处在不断变化中，它让读者得到的初步印象也许是混沌不明或者令人困惑的，又或者是众说纷纭、片断而不完整的，或者是分裂而不统一的。然而，进一步的探查将会揭示出对于个人和政治生活的新憧憬、新结构和新关系；而明天所有这一切都将与今天不同。女性主义思想对我来说，最让我珍视的就在这里：尽管它有开端，但却没有终结；因为它没有预先确定的终点，女性主义思想允许任何妇女思考她自己的想法。不是一种真理，而是各种真理，它们一起推动妇女赢得自由。

注释

- [1] 亚里士多德 (Aristotle): 《尼各马可伦理学》 (“*Nichomachean Ethics*”), 见《亚里士多德著作英译本》 (*The Works of Aristotle Translated into English*), W.D. 罗斯 (W. D. Ross) 编, (London: Oxford University Press, 1963)。
- [2] 奥德丽·罗德 (Audre Lorde): 《诗不是奢侈》 (“*Poetry Is Not a Luxury*”). 见《差异的未来》 (*The Future of Difference*), 艾丽斯·贾丁 (Alice Jardine) 与赫斯特·埃森斯坦 (Hester Eisenstein) 编, (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1985), 第 126 页。

参考文献 (Bibliography)

Chapter One

The Eighteenth-and Nineteenth-Century Roots of Liberal Feminism

- Bentham, Jeremy. *The Principles of Morals and Legislation*. New York: Hafner, 1965.
- Berlin, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Butler, Melissa A. "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy." *American Political Science Review* 72(1), 1978, pp. 135 - 150.
- Dworkin, Ronald. "Liberalism." In Stuart Hampshire, ed., *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- _____. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Fuller, M. *Woman in the Nineteenth Century*. New York: W. W. Norton, 1971.
- Gutmann, Amy. *Liberal Equality*. New York: Cambridge University Press, 1980.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. New York: E. P. Dutton, 1950.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*. New York: E. P. Dutton, 1910.
- Pateman, Carole. *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Sandel, Michael J. *Liberalism and Its Critics*. New York: New York University Press, 1984.
- _____. *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Strauss, Leo. *Liberalism: Ancient and Modern*. New York: Basic Books, 1968.

Historical Development of Liberal-Feminist Thought

- Berg, Barbara. *The Remembered Gate: Origins of American Feminism*. New York: Oxford University Press, 1979.
- Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster, 1987.
- Bridenthal, Renate and Claudia Koonz, eds. *Becoming Visible: Women in European History*. Boston: Houghton Mifflin, 1977.
- Brockett, L. P. *Woman: Her Rights, Wrongs, Privileges, and Responsibilities*. Freeport, NY: Books for Libraries Press, 1970.
- Carroll, Bernice A., ed. *Liberating Women's History: Theoretical and Critical Essays*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.
- Dahlberg, Frances, ed. *Woman the Gatherer*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.
- DuBois, Ellen Carol, ed. *Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony: Correspondence, Writings, Speeches*. New York: Schocken Books, 1981.
- Eisenstein, Zillah. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Boston: Northeastern University Press, 1986.
- Fuller, Margaret. *Woman in the Nineteenth Century*. New York: W. W. Norton, 1971.
- Gilman, Charlotte Perkins. *Women and Economics*. New York: Harper & Row, 1966.
- Godwin, William. *Memoirs of Mary Wollstonecraft*. W. Clark Durant, ed. New York: Bordon Press, 1972.
- Grimke, Sarah. *Letters on "The Equality of the Sexes" and "The Condition of Woman"*. New York: Burt Franklin, 1970.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. H. J. Paton, trans. New York: Harper Torchbooks, 1958.
- Korsmeyer, Carolyn W. "Reasons and Morals in the Early Feminist Movement: Mary Wollstonecraft." *Philosophical Forum* 5(1-2), Fall-Winter 1973, pp. 97-111.
- Krouse, Richard. "Mill and Marx on Marriage, Divorce, and the Family." *Social Concept* 1(2), September 1983, pp. 36-75.
- _____. "Patriarchal Liberalism and Beyond: From John Stuart Mill to Harriet Taylor." In Jean Bethke Elshtain, ed., *The Family in Political Thought*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.
- Martin, Jane Roland. *Reclaiming a Conversation: The Ideal of the Educated Woman*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.
- Mill, John Stuart. *Autobiography*. London: Oxford University Press, 1924.

- _____. "Periodical Literature 'Edinburgh Review.'" *Westminster Review* 1(2), April 1824.
- _____. "The Subjection of Women." In Alice S. Rossi, ed., *Essays on Sex Equality*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Rossi, Alice S. *The Feminist Papers: From Adams to De Beauvoir*. New York: Columbia University Press, 1973.
- _____. "Sentiment and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill." In John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill, *Essays on Sex Equality*, Alice S. Rossi, ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile*. Allan Bloom, trans. New York: Basic Books, 1979.
- Sabrosky, Judith A. *From Rationality to Liberation*. Westport, CT: Greenwood Press, 1979.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*. Carol H. Poston, ed. New York: W. W. Norton, 1975.

Nineteenth-Century Liberal Feminist Action

- Davis, Angela Y. *Women, Race and Class*. New York: Random House, 1981.
- Hole, Judith and Ellen Levine. *Rebirth of Feminism*. New York: Quadrangle, 1971.
- "Seneca Falls Declaration of Sentiments and Resolutions (1848)." In Miriam Schneir, ed., *Feminism: The Essential Historical Writings*. New York: Random House, 1972.
- Stanton, Anthony Gage. *History of Woman Suffrage*. New York: Arno Press, 1969.
- Stanton, Elizabeth Cady, Susan B. Anthony, and Matilda Joslyn Gage. *History of Woman Suffrage*. Vol. I (1848 - 1861). New York: Fowler and Wells, 1881.
- Wright, Frances. *Life, Letters and Lectures, 1834/44*. New York: Arno Press, 1972.

Twentieth-Century Liberal Feminist Action

- Amnesty International. *Human Rights Are Women's Right*. New York: Amnesty International Publications, 1995.
- _____. *Women in the Front Line*. New York: Amnesty International Publications, 1991.
- Bird, Caroline. *Horn Female*. New York: David McKay Company, 1968.
- Carden, Maren Lockwood. *The New Feminist Movement*. New York: Russell Sage Foundation, 1974.
- Friedan, Betty. "Betty Friedan Critiques Feminism and Calls for New Directions."

- New York Times Magazine*, July 5, 1981, pp. 13 - 15, 32 - 33, 35.
- _____. "Feminism Takes a New Turn." *New York Times Magazine*, November 18, 1979, pp. 40, 92ff.
- _____. "N. O. W. — How It Began," *Women Speaking*. April 1967.
- Ireland, Patricia. "The State of NOW." *Ms.*, July/August 1992.
- NOW Bill of Rights. In Robin Morgan, ed., *Sisterhood Is Powerful*. New York: Random House, 1970.
- Peters, Julia and Andrea Wolper, eds. *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*. New York: Routledge, 1995.
- Richards, Janet Radcliffe. *The Skeptical Feminist*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Steinem, Gloria. "Now That It's Reagan." *Ms.*, January 1981, pp. 28 - 33.

Twentieth-Century Liberal Feminist Thought:

Treating Women and Men the Same or Differently?

- Ackerman, Bruce. "Political Liberalism." *Journal of Philosophy* 91(7), 1994, pp. 364 - 386.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: Dell, 1974.
- _____. *The Fountain of Age*. New York: Simon & Schuster, 1993.
- _____. *The Second Stage*. New York: Summit Books, 1981.
- Kanowitz, Lee. *Women and the Law: The Unfinished Revolution*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1969.
- Leo, John. "Are Women 'Male Clones'?" *Time*, August 18, 1986.
- Rossi, Alice. "Equality Between the Sexes: An Immodest Proposal." *Daedalus* 93(2), 1964, pp. 607 - 652.
- Stacey, Judith. *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America*. New York: Basic Books, 1990.
- _____. "The New Conservative Feminism." *Feminist Studies* 9(3), Fall 1983.

Contemporary Directions in Liberal Feminism

- Baehr, Amy R. "Toward a New Feminist Liberalism: Okin, Rawls, and Habermas." *Hypatia* 11(1), Winter 1996, pp. 49 - 65.
- Bem, Sandra L. "Probing the Promise of Androgyny." In Alexandra G. Kaplan and Joan P. Bean, eds., *Beyond Sex-Role Stereotypes: Reading Toward a Psychology of Androgyny*. Boston: Little, Brown, 1976.
- Codé, Lorraine. *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

- English, Jane. "Sex Roles and Gender: Introduction." In Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston, and Jane English, eds., *Feminism and Philosophy*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1977.
- Galston, William A. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Heilbrun, Carolyn G. *Toward the Promise of Androgyny*. New York: Alfred A. Knopf, 1973.
- Hunter College Women's Studies Collective. *Women's Realities, Women's Choices: An Introduction to Women's Studies*. New York: Oxford University Press, 1983.
- Okin, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Person, Ethel Spector. "Sexuality as the Mainstay of Identity: Psychoanalytic Perspectives." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5(4), Summer 1980, p. 606.
- Stack, Carol. *All Our Kin*. New York: Harper & Row, 1974.
- Steinem, Gloria. *Outrageous Acts and Everyday Rebellions*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1983.
- Trebilcock, Joyce. "Two Forms of Androgynism." In Mary Vetterling-Braggin, ed., "Femininity," "Masculinity," and "Androgyny." Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1982.

Critiques of Liberal Feminism

- Bolotin, Susan. "Voices from the Post-Feminist Generation." *New York Times Magazine*, October 17, 1982, p. 28.
- Brennan, Teresa and Carole Pateman. "'Mere Auxiliaries to the Commonwealth': Women and the Origins of Liberalism." *Political Studies* 27(2), June 1979, pp. 183-200.
- Clark, Lorene M. B. "Women and Locke: Who Owns the Apples in the Garden of Eden?" In Lorene M. B. Clark and Lydia Lange, eds., *The Sexism of Social and Political Theory*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- Davis, Angela Y. "Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves." *Black Scholar* 3, 1971, p. 7.
- Dowling, Colette. *The Cinderella Syndrome: Women's Hidden Fear of Independence*. New York: Summit Books, 1981.
- Elshtain, Jean Bethke. "Feminism, Family and Community." *Dissent* 29, Fall 1982, p. 442.
- _____. *Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes*

- from Luther to Prendt*. New York: Praeger, 1986.
- _____. *Public Man, Private Woman*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Evans, Sara. "The Origins of the Women's Liberation Movement." *Radical America* 9(2), 1975, pp. 3 - 4.
- Ferguson, Kathy E. "Liberalism and Oppression: Emma Goldman and the Anarchist Feminist Alternative." In Michael C. G. McGrath, ed., *Liberalism and the Modern Polity*. New York: Marcel Dekker, 1978.
- _____. *Self, Society and Womankind: The Dialectic of Liberation*. Westport, CT: Greenwood Press, 1980.
- Flammang, Janet Angela. "Feminist Theory: The Question of Power." *Current Perspectives on Social Theory* 4, 1983, pp. 37 - 83.
- _____. "The Political Consciousness of American Women: A Critical Analysis of Liberal Feminism in America." Ph. D. diss., University of California, Los Angeles, 1980.
- Gibson, Mary. "Rationality." *Philosophy and Public Affairs* 6(3), Spring 1977, pp. 193 - 225.
- Harper, Ida Husted, ed. *History of Woman Suffrage*. Vol. 5. New York: National American Woman Suffrage Association, 1922.
- Hewlett, Sylvia Ann. *A Lesser Life: The Myth of Women's Liberation in America*. New York: William Morrow, 1986.
- MacLean, Douglas and Claudia Mills, eds. *Liberalism Reconsidered*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- Pearsall, Marilyn, ed. *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*. Belmont, CA: Wadsworth, 1986.
- Richards, Janet Radcliffe. *The Skeptical Feminist*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Scheman, Naomi. "Individualism and the Objects of Psychology." In Sandra Harding and Merrill B. Hintikka, eds., *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*. Dordrecht, Netherlands: D. Reidel, 1983.
- Thorne, Barrie and Marilyn Yalom, eds. *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. Boston: Northeastern University Press, 1989.
- Wendell, Susan. "A (Qualified) Defense of Liberal Feminism." *Hypatia* 2(2), Summer 1987, pp. 65 - 94.
- Willis, Ellen. "The Conservatism of Ms." In Redstockings, ed., *Feminist Revolution*. New York: Random House, 1975.

Chapter Two

The Distinction Between Radical-Libertarian and Radical-Cultural Feminists

- Alcoff, Linda. "Cultural Feminism Versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13(3), 1988, p. 408.
- Echols, Alice. "The New Feminism of Yin and Yang," In Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, eds., *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press, 1983.
- Hole, Judith and Ellen Levine. *Rebirth of Feminism*. New York: Quadrangle, 1971.
- Jaggar, Alison M. and Paula S. Rothenberg, eds. *Feminist Frameworks*. New York: McGraw-Hill, 1984.
- Koedt, Anne, Ellen Levine, and Anita Rapone, eds. *Radical Feminism*. New York: Quadrangle, 1973.
- Stanton, Elizabeth Cady. *The Woman's Bible*. 2 vols. New York: Arno Press, 1972; originally published 1895 and 1899.

Radical-Libertarian and Radical-Cultural Feminists: Interpreting the Sex/Gender System Analyzing the Oppressive Features of Gender ("Masculinity" and "Femininity")

- Allen, Jeffner. "Motherhood: The Annihilation of Women." In Marilyn Pearsall, ed., *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*. Belmont, CA: Wadsworth, 1986.
- Alpert, Jane. "Mother Right: A New Feminist Theory." *Ms.*, August 1973.
- Barry, Herbert, III, Margaret K. Bacon, and Irwin L. Child. "A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization." In Robert F. Winch, Robert McGinnis, and Herbert R. Barringer, eds., *Selected Studies in Marriage and the Family*. 2d ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.
- Cahill, Susan, ed. *Motherhood*. New York: Avon Books, 1982.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- _____. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1978.
- _____. *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1984.

- Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper Colophon Books, 1977.
- Eisenstein, Hester. *Contemporary Feminist Thought*. Boston: G. K. Hall, 1983.
- Ferguson, Ann. "Motherhood and Sexuality: Some Feminist Questions." *Hypatia* 1 (2), Fall 1986, pp. 3-22.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books, 1970.
- French, Marilyn. *Beyond Power: On Women, Men and Morals*. New York: Summit Books, 1985.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: Dell, 1974.
- Giovanni, Nikki. *My House*. New York: William Morrow, 1972.
- Grahn, Judy. *The Work of a Common Woman*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- Miller, Henry. *Sexus*. New York: Grove Press, 1965.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. Garden City, NY: Doubleday, 1970.
- Morey-Gaines, Ann-Janine. "Metaphor and Radical Feminism: Some Cautionary Comments on Mary Daly's *Gyn/Ecology*." *Soundings* 65 (3), Fall 1982, pp. 347-348.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Walter Kaufmann and R. Hollingdale, trans. New York: Vintage Books, 1969.
- Rossi, Alice. "Sex Equality: The Beginning of Ideology." In Betty Roszak and Theodore Roszak, eds., *Masculine/Feminine*. New York: Harper & Row, 1969.
- Rubin, Gayle. "The Traffic in Women." In Rayna R. Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975.
- Trebilcot, Joyce. "Conceiving Wisdom: Notes on the Logic of Feminism." *Sinister Wisdom* 3, Fall 1979.
- _____, ed. *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984.

Analyzing the Oppressive Features of Sexuality ("Male Domination" and "Female Subordination")

- Blumstein, Philip and Pepper Schwartz. *American Couples*. New York: William Morrow, 1983.
- Cornelisen, Ann. *Women of the Shadows*. Boston: Little, Brown, 1976.
- Dworkin, Andrea. *Our Blood: Prophecies and Discourses on Sexual Politics*. New York: G. P. Putnam, 1981.

- _____. *Right-Wing Women*. New York: Coward-McCann, 1983.
- _____. *Woman Hating: A Radical Look at Sexuality*. New York: E. P. Dutton, 1974.
- Echols, Alice. "The Taming of the Id." In Carole S. Vance, ed., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- English, Deirdre, Amber Hollibaugh, and Gayle Rubin. "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism." *Socialist Review* 11 (4), July/August 1981, pp. 43 - 52.
- Fairchilds, Cissie. "Female Sexual Attitudes and the Rise of Illegitimacy: A Case Study." *Journal of Interdisciplinary History* 8(4), Spring 1978, pp. 627 - 667.
- Ferguson, Ann. "Sex War: The Debate Between Radical and Liberation Feminists." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10 (1), Autumn 1984, pp. 106 - 135.
- Frye, Marilyn. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1983.
- Koedt, Anne, Elien Levine, and Anita Rapone, eds. *Radical Feminism*. New York: Quadrangle, 1973.
- Lee, Patrick C. and Robert Sussman Stewart, eds. *Sex Differences: Cultural and Developmental Dimensions*. New York: Urizen, 1976.
- Linden, Robin Ruth, Darlene R. Pagano, Diana E. H. Russell, and Susan Leigh Star, eds. *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*. East Palo Alto, CA: Frog in the Well Press, 1982.
- Maccoby, Eleanor, ed. *The Development of Sex Differences*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1966.
- Martin, Del. *Battered Wives*. New York: Pocket Books, 1976.
- _____. *Off Our Backs* 12(6), June 1982.
- Parker, Katy and Lisa Leghorn. *Woman's Worth: Sexual Economics and the World of Women*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Redstockings, ed. *Feminist Revolution*. New York: Random House, 1975.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." In Carole S. Vance, ed., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Schechter, Susan. *Women and Male Violence*. Boston: South End Press, 1982.
- Schulman, Alix Kates. "Sex and Power: Sexual Bases of Radical Feminism." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5(4), Summer 1980, pp. 590 - 604.
- Shafer, Carolyn M. and Marilyn Frye. "Rape and Respect." In Marilyn Pearsall, ed., *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*. Belmont, CA:

- Wadsworth, 1986.
- Spender, Dale. *Man Made Language*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Vance, Carole S., ed. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Wakoski, Diane. *The Motorcycle Betrayal: Poems*. New York: Simon & Schuster, 1971.
- Women, Gender, and Philosophy*. Special issue of *Radical Philosophy* 34, Summer 1983.

Pornography: Symptom and Symbol of Male-Controlled Female Sexuality or Opportunity for Female-Controlled Female Sexuality?

- Blakely, Mary Kay. "Is One Woman's Sexuality Another Woman's Pornography?" *Ms.*, April 1985, pp.37-47.
- Dworkin, Andrea. "'Pornography's Exquisite Volunteers.'" *Ms.*, March 1981, pp.65-66, 94-96.
- English, Deirdre. "The Politics of Porn: Can Feminists Walk the Line?" *Mother Jones*, April 1980, pp.20-23, 44-50.
- English, Deirdre, Amber Hollibaugh, and Gayle Rubin. "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism." *Socialist Review* 11(4), July/August 1981, pp.43-62.
- Griffin, Susan. *Pornography and Silence*. New York: Harper & Row, 1981.
- _____. *Rape: The Power of Consciousness*. San Francisco: Harper & Row, 1979.
- Lederer, Laura, ed. *Take Back the Night: Women on Pornography*. New York: William Morrow, 1980.
- MacKinnon, Catharine A. "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(3), Spring 1982, p.533.
- _____. "Francis Biddle's Sister: Pornography, Civil Rights, and Speech." In Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Disclosures on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- McCarthy, Sarah J. "Pornography, Rape, and the Cult of Macho." *Humanist* 40(5), September-October 1980, pp.11-20.
- Soble, Alan. *Pornography: Marxism, Feminism, and the Future of Sexuality*. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.
- Taylor, Stuart, Jr. "Pornography Foes Lose New Weapons in Supreme Court." *New York Times*, February 25, 1986, p.1.

**Lesbianism: A Mere Sexual Preference or the Paradigm
for Female-Controlled Female Sexuality?**

- Allen, Jeffner. *Lesbian Philosophy: Explorations*. Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies, 1986.
- Atkinson, Ti Grace. *Amazon Odyssey*. New York: Links, 1974.
- _____. "Lesbianism and Feminism." In Phyllis Birkby, Bertha Harris, Jill Johnston, Esther Newton, and Jane O'Wyatt, eds. *Amazon Expedition: A Lesbian-Feminist Anthology*. Washington, NJ: Times Change Press, 1973.
- _____. "Radical Feminism: A Declaration of War." In Marilyn Pearsall, ed., *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*. Belmont, CA: Wadsworth, 1986.
- Beck, Evelyn Torton, ed. *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*. Watertown, MA: Persephone Press, 1982.
- Bulkin, Elly, Minnie Bruce Pratt, and Barbara Smith. *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*. New York: Long Haul Press, 1984.
- Califia, Pat. "Feminism and Sadoomasochism." *Co-evolution Quarterly* 33, Spring 1981.
- _____. *Sapphisty: The Book of Lesbian Sexuality*. Tallahassee, FL: Naiad Press, 1983.
- Goodman, Gerre, George Lakey, Judy Lahof, and Erika Thorne. *No Turning Back: Lesbian and Gay Liberation for the '80's*. Philadelphia: New Society Publishers, 1983.
- Grier, Barbara and Colette Reid, eds. *The Lavender Herring: Lesbian Essays from "The Ladder"*. Baltimore, MD: Diana Press, 1976.
- Johnston, Jill. *Lesbian Nation: The Feminist Solution*. New York: Simon & Schuster, 1974.
- Koedt, Ann. "The Myth of the Vaginal Orgasm." *Notes from the Second Year: Women's Liberation — Major Writings of the Radical Feminists*, April 1970.
- Laner, M. R. and R. H. Laner. "Sexual Preference or Personal Style? Why Lesbians Are Disliked." *Journal of Homosexuality* 5(4), 1980, pp.339 - 356.
- Law, Sylvia. "Homosexuality and the Social Meaning of Gender." *Wisconsin Law Review* 2, 1988, pp.187 - 235.
- McCandlish, Barbara M. "Against All Odds: Lesbian Mother Family Dynamics." In Frederick W. Bozert, ed., *Gay and Lesbian Parents*. New York: Praeger, 1987.
- Redstockings Manifesto*. In Robin Morgan, ed., *Sisterhood Is Powerful*. New York: Random House, 1970.

- Rich, Adrienne. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence." In Alison M. Jaggar, ed., *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*. Boulder, CO: Westview Press, 1994.
- Rule, Jane. *Lesbian Images*. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1982.
- Samois. *Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M*. Palo Alto, CA: Up Press, 1981.

*Radical-Libertarian and Radical-Cultural Feminists:
On Reproduction and Mothering*

- Atwood, Margaret. *The Handmaid's Tale*. New York: Fawcett Crest Books, 1985.
- Blank, Robert H. *Mother and Fetus: Changing Notions of Maternal Responsibility*. New York: Greenwood Press, 1992.
- Chesler, Phyllis. *Sacred Bond: The Legacy of Baby M*. New York: Times Books, 1988.
- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Corea, Genea. "Egg Snatchers." In Rita Arditti, Renate Duelli Klein, and Shelley Minden, eds., *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?* London: Pandora Press, 1984.
- _____. *The Mother Machine: Reproduction Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*. New York: Harper & Row, 1985.
- Donchin, Anne. "The Future of Mothering: Reproductive Technology and Feminist Theory." *Hypatia* 1(2), Fall 1986, p. 131.
- Dworkin, Andrea. *Right-Wing Women*. New York: Coward-McCann, 1983.
- Ehrenreich, Barbara and Deirdre English. *For Her Own Good*. New York: Anchor/Doubleday, 1979.
- Gilder, George. *Sexual Suicide*. New York: Quadrangle, 1973.
- al-Hibri, Azizah. *Research in Philosophy and Technology*. Paul T. Durbin, ed. London: JAL Press, 1984, vol. 7, p.266.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- Ketchum, Sara Ann. "Selling Babies and Selling Bodies." In Helen Holmes and Laura M. Purdy, eds., *Feminist Perspectives in Medical Ethics*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Mahowald, Mary Briody. *Women and Children in Health Care: An Unequal Majority*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Mellown, Mary Ruth. "An Incomplete Picture: The Debate About Surrogate

- Motherhood." *Harvard Women's Law Journal* 8, Spring 1985, pp. 231 - 246.
- Mendell, Betty Reid. *Where Are the Children? A Close Analysis of Foster Care and Adoption*. Lexington, MA: Lexington Books, 1973.
- Oakley, Ann. *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*. New York: Pantheon Books, 1974.
- O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Overall, Christine. *Ethics and Human Reproduction: A Feminist Analysis*. Boston: Allen & Unwin, 1987.
- _____. *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals*. Toronto: University of Toronto Press, 1988.
- _____. *Human Reproduction: Principles, Practices, Policies*. New York: Oxford University Press, 1993.
- "The Pathogenic Commune." *Science News* 122, 76, July 3, 1982, p. 76.
- Piercy, Marge. *Woman on the Edge of Time*. New York: Fawcett Crest Books, 1976.
- Purdy, Laura. *In Their Best Interest? The Case Against Equal Rights for Children*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
- _____. *Reproducing Persons: Issues in Feminist Bioethics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Raymond, Janice. *Women as Wombs: Reproductive Technologies and the Battle over Women's Freedom*. San Francisco: Harper & Row, 1993.
- Rich, Adrienne. *Of Woman Born*. New York: W. W. Norton, 1979.
- Rowland, Robyn. "Reproductive Technologies: The Final Solution to the Woman Question." In Rita Arditti, Renate Duelli, Klein, and Shelley Minden, eds., *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?* London: Pandora Press, 1984.
- Ruddick, Sara. "Maternal Thinking." In Joyce Trebilcot, ed., *Mothering*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984.
- Sherwin, Susan. *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- "A Surrogate's Story of Loving and Losing." *U. S. News & World Report*, June 6, 1983, p. 12.
- Tiger, Lionel. *Men in Groups*. New York: Random House, 1969.
- Tong, Rosemarie. *Feminist Approaches to Bioethics*. Boulder, CO: Westview Press, 1997.
- Verterling-Braggin, Mary, ed., "Femininity," "Masculinity," and "Androgyny." Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1982.

Wolf, Susan, ed. *Feminism and Bioethics: Beyond Reproduction*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Critiques of Radical-Libertarian and Radical-Cultural Feminism

- Beard, Mary R. *Woman as Force in History*. New York: Collier Books, 1972.
- Cocks, Joan. "Wordless Emotions: Some Critical Reflections on Radical Feminism." *Politics and Society* 13(1), 1984, pp.27 - 58.
- Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Ferguson, Ann. "The Sex Debate in the Women's Movement: A Socialist-Feminist View." *Against the Current*, September/October 1983.
- _____. "Sex War: The Debate Between Radical and Libertarian Feminists." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10(1), Autumn 1984, pp.106 - 112.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- Orde, Audre. "An Open Letter to Mary Daly." In Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa, eds., *This Bridge Called My Back*. Watertown, MA: Persephone Press, 1981.
- Rowbotham, Sheila. *Women, Resistance and Revolution*. New York: Vintage Books, 1972.

Chapter Three

Some Marxist Concepts and Theories: Their Feminist Implications

The Marxist Concept of Human Nature

- Buchanan, Allen. *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Totowa, NJ: Littlefield, Adams, 1972.
- Holmstrom, Nancy. "A Marxist Theory of Women's Nature." *Ethics* 94(1), April 1984, p.464.
- Marx, Karl. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. New York: International Publishers, 1972.
- Schmitt, Richard. *Introduction to Marx and Engels*. Boulder, CO: Westview Press, 1987.
- Slaughter, Cliff. *Marx and Marxism: An Introduction*. New York: Longman,

1985.

Vogel, Lise. *Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unitary Theory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983.

The Marxist Theory of Economics

Acton, Henry Burrows. *What Marx Really Said*. London: MacDonald, 1967.

Benston, Margaret. "The Political Economy of Women's Liberation." *Monthly Review* 21(4), September 1969, pp. 13-27.

Heilbroner, Robert L. *Marxism: For and Against*. New York: W. W. Norton, 1980.

Kuhn, Annette and Ann Marie Wolpe, eds. *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Mandel, Ernest. *An Introduction to Marxist Economic Theory*. New York: Pathfinder Press, 1970.

Marx, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. T. B. Bottomore, trans. and ed. New York: Vintage Books, 1973.

Suchting, Wallis Arthur. *Marx: An Introduction*. New York: New York University Press, 1983.

The Marxist Theory of Society

Foreman, Ann. *Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis*. London: Pluto Press, 1977.

Marx, Karl. "Economic and Philosophic Manuscripts." In T. B. Bottomore, trans. and ed., *Early Writings*. New York: McGraw-Hill, 1964.

_____. *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers, 1968.

Quick, Paddy. "The Class Nature of Women's Oppression." *Review of Radical Political Economics* 9(3), Winter 1977, pp. 42-53.

Saffiote, Heleith I. B. *Women in Class Society*. Michael Vale, trans. New York: Monthly Review Press, 1978.

Wood, Allen W. *Karl Marx*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

The Marxist Theory of Politics

Marx, Karl and Friedrich Engels. *The German Ideology*. In Robert C. Tucker, trans. and ed., *The Marx-Engels Reader*. New York: W. W. Norton, 1978.

McLellan, David. *Karl Marx*. New York: Penguin Books, 1975.

*Friedrich Engels: The Origin of the Family,
Private Property, and the State*

- Engels, Friedrich. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. New York: International Publishers, 1972.
- Flax, Jane. "Do Feminists Need Marxism.?" In *Building Feminist Theory: Essays from "Quest," a Feminist Quarterly*. New York: Longman, 1981.
- Kruks, Sonja. *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity and Society*. New York: Routledge, 1990.
- Lanc, Ann J. "Woman in Society: A Critique of Friedrich Engels." In Bernice A. Carroll, ed., *Liberating Women's History*. Champaign: University of Illinois Press, 1976.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. New York: Ballantine Books, 1969.
- Oakley, Ann. *Sex, Gender, and Society*. London: Temple Smith, 1972.
- Reed, Evelyn. *Problems of Woman's Liberation*. New York: Pathfinder Press, 1970.
- Sacks, Karen. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production and Private Property." In Rayna R. Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975.

Contemporary Marxist Feminism

The Family, or Household, Under Capitalism

- Braudel, Fernand. *Capitalism and Material Life 1400—1800*. Miriam Kochan, trans. New York: Harper & Row, 1973.
- Bridenthal, Renae. "The Dialectics of Production and Reproduction in History." *Radical America* 10(2), March-April 1976, pp. 3—11.
- Chao, Paul. *Woman Under Communism: Family in Russia and China*. Bayside, NY: General Hall, 1977.
- Coulson, Margaret, Branka Magas, and Hilary Wainwright. "'The Housewife and Her Labour Under Capitalism': A Critique." *New Left Review* 89. January-February 1975, pp. 59—71.
- Hartmann, Heidi I. "The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6(3), 1981, pp. 366—394.
- _____. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union." In Lydia Sargent, ed., *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.

- Malos, Ellen, ed. *The Politics of Housework*. London: Allison & Busby, 1980.
- Mitterauer, Michael and Reinhard Sieder. *The European Family: Patriarchy to Partnership from the Middle Ages to the Present*. Karla Oosterveen and Manfred Horzinger, trans. Oxford: Blackwell, 1982.
- Molyneux, Maxine. "Beyond the Domestic Labour Debate." *New Left Review* 116, July-August 1979, pp. 3 - 27.
- Rosenberg, Charles E., ed. *The Family in History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975.
- Scott, Hilda. *Working Your Way to the Bottom*. London: Pandora Press, 1984.
- Secombe, Wally. "The Housewife and Her Labour Under Capitalism." *New Left Review* 83, January-February 1973, pp. 3 - 24.
- Tilly, Louise A. and Joan W. Scott. *Women, Work, and Family*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978.

The Socialization of Domestic Labor

- Benston, Margaret. "The Political Economy of Women's Liberation." *Monthly Review* 21(4), September 1969, p. 16.
- Cowan, Ruth Schwartz. "The 'Industrial Revolution' in the Home: Household Technology and Social Change in the Twentieth Century." *Technology and Culture* 17(1), 1976, pp. 1 - 23.
- Ferguson, Ann. "The Che-Lumumba School: Creating a Revolutionary Family-Community." *Quest* 5(3), February-March 1980.
- Guettel, Charnie. *Marxism and Feminism*. Toronto: Women's Education Press, 1974.
- Humphries, Jane. "The Working Class Family, Women's Liberation and Class Struggle: The Case of Nineteenth Century British History." *Review of Radical Political Economics* 9(3), Fall 1977, pp. 25 - 41.
- Landes, Joan B. "Women, Labor and Family Life: A Theoretical Perspective." *Science and Society* 41(1), Spring 1977, pp. 386 - 409.
- MacKinnon, Catharine A. "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(3), Spring 1982, pp. 515 - 544.
- Zaretsky, Eli. "Capitalism, the Family, and Personal Life." *Socialist Revolution* 3(1 - 2), January-April 1973, pp. 69 - 125.

The Wages-for-Housework Campaign

- Beechey, Veronica. "Some Notes on Female Wage Labour in Capitalist Production."

- Capital and Class*, Autumn 1977, pp. 45–66.
- Bergmann, Barbara. *The Economic Emergence of Women*. New York: Basic Books, 1986.
- Brenner, Johanna and Nancy Holmstrom. "Women's Self-Organization: Theory and Strategy." *Monthly Review* 34(11), April 1983, p. 40.
- Brenner, Johanna and Maria Ramas. "Rethinking Women's Oppression." *New Left Review* 144, March-April 1984, p. 71.
- Dalla Costa, Mariarosa. "A General Strike." In Wendy Edmond and Suzie Fleming, eds., *All Work and No Pay*. London: Power of Women Collective and Falling Wall Press, 1975.
- Dalla Costa, Mariarosa and Selma James. *The Power of Women and the Subversion of Community*. Bristol, England: Falling Wall Press, 1972.
- Davin, Delia. *Woman-Work: Women and the Party in Revolutionary China*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Edmond, Wendy and Suzie Fleming. "If Women Were Paid for All They Do." In Wendy Edmond and Suzie Fleming, eds., *All Work and No Pay*. London: Power of Women Collective and Falling Wall Press, 1975.
- Gardiner, Susan. "Women's Domestic Labour." *New Left Review* 89, January-February 1975, pp. 47–58.
- Garson, Barbara. *All the Livelong Day: The Meaning and Demeaning of Routine Work*. New York: Penguin Books, 1975.
- Gerstein, Ira. "Domestic Work and Capitalism." *Radical America* 7(4–5), July-October 1973, pp. 101–128.
- Glazer-Malbin, Nona. "Housework." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1(4), 1976, pp. 905–922.
- Gordon, David M., Richard Edwards, and Michael Reich. *Segmented Work, Divided Workers*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Holmstrom, Nancy. "'Women's Work,' the Family and Capitalism." *Science and Society* 45(1), Spring 1981, p. 208.
- Lopate, Carol. "Pay for Housework?" *Social Policy* 5(3), September-October 1974, p. 28.
- Nicholson, Linda J. *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Scott, A. C. "The Value of Housework for Love or Money?" *Ms.*, June 1972, pp. 56–58.

Comparable Worth

- Amott, Teresa and Julie Matthaei. "Comparable Worth, Incomparable Pay." *Radical America* 18(5), September-October 1984, p. 25.
- Feldberg, Roslyn L. "Comparable Worth: Toward Theory and Practice in the United States." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 10(2), Winter 1984, pp. 311 - 313.
- Lamar, Jake. "A Worthy but Knotty Question." *Time*, February 6, 1984, p. 30.
- "Paying Women What They're Worth." *QQ Report from the Center for Philosophy and Public Policy* 3(2), Spring 1983, p. 1.
- Remick, Helen. "Major Issues in A Priori Applications." In Helen Remick, ed., *Comparable Worth and Wage Discrimination: Technical Possibilities and Political Realities*. Philadelphia: Temple University Press, 1984.

Critiques of Marxist Feminism

- Barrett, Michele. *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. London: Verso and New Left Books, 1980.
- Berch, Bettina. *The Endless Day: The Political Economy of Women and Work*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman*. Princeton: NJ: Princeton University Press, 1981.
- Hartmann, Heidi and Ann R. Markusen. "Contemporary Marxist Theory and Practice: A Feminist Critique." *Review of Radical Political Economics* 12(2), Summer 1980, pp. 87 - 93.
- Jaggar, Alison. "Prostitution." In Marilyn Pearsall, ed., *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*. Belmont, CA: Wadsworth, 1986.
- Martin, Gloria. *Socialist Feminism: The First Decade, 1966—1976*. Seattle: Freedom Socialist Publications, 1978.
- Rowbotham, Sheila. *Woman's Consciousness, Man's World*. Baltimore, MD: Penguin Books, 1973.
- Sargent, Lydia, ec. *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.

Contemporary Socialist Feminism

- Bartky, Sandra L. *Femininity and Domination*. New York: Routledge, 1990.
- _____. "Narcissism, Femininity and Alienation." *Social Theory and Practice* 8(2) Summer 1982, pp. 127 - 144.
- _____. "On Psychological Oppression." In Sharon Bishop and Marjorie Weinzwieg,

- eds. , *Philosophy and Women*. Belmont, CA: Wadsworth, 1979.
- Boserup, Esther. *Women's Role in Economic Development*. London: George Allen and Unwin, 1970.
- Caulfield, Mina Davis. "Imperialism, the Family, and Cultures of Resistance." *Socialist Revolution* 20(4), October 1974, pp.67 - 85.
- Delphy, Christine. *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Diana Leonard, trans. and ed. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.
- Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press, 1964.
- Easton, Barbara. "Socialism and Feminism 1: Toward a Unified Movement." *Socialist Revolution* 4(1). January-March 1974, pp.59 - 67.
- Ehrenreich, Barbara. "Life Without Father: Reconsidering Socialist-Feminist Theory." *Socialist Review* 14(1). January-March 1974, pp.59 - 67.
- _____. "What Is Socialist Feminism?" *Win*, June 3, 1976, pp.4 - 7.
- Eisenstein, Zillah, ed. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press, 1979.
- Fraser, Nancy and Linda J. Nicholson. "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism." In Linda J. Nicholson, ed. , *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- Harding, Sandra. "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory." *Signs: Journal of Women and Culture and Society* 11(4), 1987, pp.645 - 665.
- Hartmann, Heidi. "Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex." In Zillah Eisenstein, ed. , *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press, 1979.
- _____. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union." In Lydia Sargent, ed. , *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.
- Jaggar, Alison. "Feminist Ethics." In Lawrence Becker with Charlotte Becker, eds. . *Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland, 1992.
- _____. "Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects." In Claudia Card, ed. . *Feminist Ethics*. Lawrence: University of Kansas Press, 1991.
- _____. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- _____. "Prostitution." In Marilyn Pearsall, ed. , *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*. Belmont, CA: Wadsworth, 1986.
- Lenin, V. I. *The Emancipation of Women: From the Writings of V. I. Lenin*. New York: International Publishers, 1934.

- MacKinnon, Catharine A. "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(3), Spring 1982, pp. 515 - 545.
- Mitchell, Juliet. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage Books, 1974.
- _____. *Woman's Estate*. New York: Pantheon Books, 1971.
- _____. "Women: The Longest Revolution." *New Left Review* 40, November-December 1966, pp. 11 - 37.
- Nicholson, Linda J. *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Nussbaum, Karen. "Women Clerical Workers." *Socialist Review* 10(1), January-February 1980, pp. 151 - 159.
- Page, Margaret. "Socialist Feminism—A Political Alternative." *m/f* 2, 1978.
- Phelps, Linda. "Patriarchy and Capitalism." *Quest* 2(2), Fall 1975, pp. 35 - 48.
- Rosaldo, Marilyn. "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview." In Marilyn Rosaldo and Louise Lamphere, eds., *Women, Culture, and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1974.
- Rowbotham, Sheila, Lynne Segal, and Hilary Wainwright. *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*. London: Merlin Press, 1979.
- Weinbaum, Batya. *The Curious Courtship of Women's Liberation and Socialism*. Boston: South End Press, 1978.
- Weinbaum, Batya and Amy Bridges. "The Other Side of the Paycheck: Monopoly Capital and the Structure of Conscriptation." *Monthly Review* 28(3), July-August 1976, pp. 88 - 103.
- Young, Iris. "The Ideal of Community and the Politics of Difference." In Linda J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- _____. "Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory." *Socialist Review* 10(2-3), March-June 1980, p. 174.
- _____. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Chapter Four

The Roots of Psychoanalytic Feminism: Sigmund Freud

- Bernstein, Anne E. and Gloria Marmar Wara. *An Introduction to Contemporary Psychoanalysis*. New York: J. Aronson, 1981.
- Cohen, Ira H. *Ideology and Unconscious: Reich, Freud, and Marx*. New York: New York University Press, 1982.

- Erdelyi, Matthew Hugh. *Psychoanalysis: Freud's Cognitive Psychology*. New York: W. H. Freeman, 1984.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. James Strachey, trans. New York: W. W. Norton, 1962.
- _____. "Femininity." In Sigmund Freud, *The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*. James Strachey, trans. and ed. New York: W. W. Norton, 1966.
- _____. *Sexuality and the Psychology of Love*. New York: Collier Books, 1968.
- Hall, Calvin Springer. *A Primer of Freudian Psychology*. New York: New American Library, 1954.
- Joes, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud*. New York: Basic Books, 1961.
- Laplanche, Jean. *The Language of Psychoanalysis*. New York: W. W. Norton, 1973.
- Lichtman, Richard. *The Production of Desire: The Integration of Psychoanalysis into Marxist Theory*. New York: Free Press, 1982.
- Reppen, Joseph, ed. *Beyond Freud: A Study of Modern Psychoanalytic Theorists*. Hillsdale, NJ: Analytic Press, 1985.
- Roazen, Paul. *Freud: Political and Social Thought*. New York: Alfred A. Knopf, 1968.

Standard Feminist Critiques of Freud

- Adler, Alfred. *Understanding Human Nature*. New York: Greenberg, 1927.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. H. M. Parshley, trans. and ed. New York: Vintage Books, 1974.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books, 1970, pp. 48 - 49.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: Dell, 1974.
- Izenberg, Gerald N. *The Existential Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.
- Klein, Viola. *The Feminine Character*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. New York: Ballantine Books, 1969.
- Van Herik, Judith. *Freud on Femininity and Faith*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Voloshinov, V. N. *Freudianism: A Marxist Critique*. New York: Academic Press, 1976.

Pursuing Psychoanalysis in Feminist Directions

- Chesler, Phyllis. *Women and Madness*. Garden City, NY: Doubleday, 1972.
- Cockburn, David. *Other Human Beings*. New York: St. Martin's Press, 1992.
- Cott, Nancy. *The Grounding of Modern Feminism*. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.
- Derrida, Jacques. "The Ends of Man." In Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*. Alan Bass, trans. Sussex, England: Harvester, 1982.
- Deutsch, Helene. *The Psychology of Women: A Psychoanalytic Interpretation*. New York: Grune & Stratten, 1944.
- Engel, Stephanie. "Femininity as Tragedy: Re-examining the 'New Narcissism.'" *Socialist Review* 10(5), September-October 1980, pp. 77-104.
- Erikson, Erik. *Childhood and Society*. New York: W. W. Norton, 1963.
- Ferguson, Ann. "Motherhood and Sexuality: Some Feminist Questions." *Hypatia* 1(2), Fall 1986, pp. 3-22.
- Gallop, Jane. *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.
- Gatens, Moira. *Feminism and Philosophy: Perspectives of Difference and Equality*. Cambridge: Polity, 1991.
- Gould, Carol, ed. *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- Grimshaw, Jean. *Philosophy and Feminist Thinking*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

*The Feminist Rejection of Freud's
Biological Determinism*

- Adler, Alfred. *Understanding Human Nature*. New York: Greenberg, 1927.
- Garrison, Dee. "Karen Horney and Feminism." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6(4), 1981, pp. 672-691.
- Horney, Karen. "The Flight from Womanhood." In Karen Horney, *Feminine Psychology*. New York: W. W. Norton, 1973.
- Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Gillian C. Gill, trans. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- Kofman, Sarah. *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*. Ithaca,

- NY: Cornell University Press, 1985.
- Miller, Jean Baker, ed. *Psychoanalysis and Women*. Baltimore, MD: Penguin Books, 1974.
- Rudnick Jacobsohn, Susan. "An Ambiguous Legacy." *Women's Review of Books* 5(4), January 1988, p.22.
- Thompson, Clara. "Problems of Womanhood." In M. P. Green, ed., *Interpersonal Psychoanalysis: The Selected Papers of Clara Thompson*. New York: Basic Books, 1964.
- Vetterling-Braggin, Mary, ed. "Femininity," "Masculinity," and "Androgyny." Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1982.
- Williams, Juanita. *Psychology of Women: Behavior in a Biosocial Context*. New York: W. W. Norton, 1977.

Toward a Feminist Reinterpretation of the Oedipus Complex

- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper Colophon Books, 1977.
- Eisenstein, Hester. *Contemporary Feminist Thought*. Boston: G. K. Hall, 1983.
- Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Freud, Sigmund. "Totem and Taboo." In Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. James Strachey, trans. and ed. New York: W. W. Norton, 1966.
- Friedman, Marilyn. "Feminism and Modern Friendship: Dislocation in the Community." In Neera Kapur Badhwar, ed., *Friendship: A Philosophical Reader*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- Lacan, Jacques. *The Language of the Self*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1968.
- Lorber, Judith. "On *The Reproduction of Mothering*: A Methodological Debate." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6(3), Spring 1981, pp.482 - 486.
- Mitchell, Juliet. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage Books, 1974.
- _____. *Women's Estate*. New York: Pantheon Books, 1971.
- Ortner, Sherry E. "Oedipal Father, Mother's Brother, and the Penis: A Review of Juliet Mitchell's *Psychoanalysis and Feminism*." *Feminist Studies* 2(2-3), 1975,

p. 179.

Raymond, Janice. "Female Friendship: Contra Chodorow and Dinnerstein." *Hypatia* 1(2), Fall 1986, pp. 44 - 45.

Rossi, Alice. "On *The Reproduction of Mothering*: A Methodological Debate." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6(3), Spring 1981, pp. 497 - 500.

Gender Feminism

Baier, Annette. *Postures of the Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

_____. "What Do Women Want in a Moral Theory?" In Annette Baier, *Moral Prejudices*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Benhabib, Seyla and Drucilla Cornell. "Introduction: Beyond the Politics of Gender." In Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Bordo, Susan. "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism." In Linda J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.

Card, Claudia. "Caring and Evil." *Hypatia* 5(1), Spring 1990, p. 106.

Gilligan, Carol. "Adolescent Development Reconsidered." In Carol Gilligan, Janie Victoria Ward, and Jill McLean Taylor, eds., *Mapping the Moral Domain*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

_____. *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

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

Hoagland, Sarah Lucia. "Some Thoughts About *Caring*." In Claudia Card, ed., *Feminist Ethics*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.

Houston, Barbara. "Rescuing Womanly Virtues: Some Company." In Marsha Hanen and Kai Nielsen, eds., *Science, Morality, and Feminist Theory*. Calgary: University of Calgary Press, 1987.

Kohlberg, Lawrence. "From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development." In T. Mischel, ed., *Cognitive Development and Epistemology*. New York: Academic Press, 1971.

Moody-Adams, Michele M. "On the Alleged Methodological Infirmity of Ethics." *American Philosophical Quarterly* 27(3) 1991, pp. 225 - 236.

Moon, J. Donald. *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Mullett, Sheila. "Shifting Perspectives: A New Approach to Ethics." In Lorraine

- Code, Sheila Mullett, and Christine Overall, eds., *Feminist Perspectives*. Toronto: University of Toronto Press, 1989.
- Nicholson, Linda J. *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Walter Kaufmann and R. Hollingdale, trans. New York: Vintage, 1969.
- Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- _____. "A Response." *Hypatia* 5(1), Spring 1990, p.122.
- _____. *Women and Evil*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Puka, Bill. "The Liberation of Caring: A Different Voice for Gilligan's 'Different Voice.'" *Hypatia* 5(1), Spring 1990, p. 59.
- Stack, Carol. "The Culture of Gender: Women and Men of Color." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 11(2), Winter 1986, pp. 322 - 323.
- Tong, Rosemarie. *Feminine and Feminist Ethics*. Belmont, CA: Wadsworth, 1993.
- Tronto, Joan. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge, 1993.

Chapter Five

- Sartre's Being and Nothingness: A Backdrop to The Second Sex*
- Aron, Raymond. *Marxism and the Existentialists*. New York: Harper & Row, 1969.
- Bartky, Sandra. "Narcissism, Femininity and Alienation." *Social Theory and Practice* 8(2), Summer 1982, p. 137.
- Caws, Peter. *Sartre*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Chiodi, Pietro. *Sartre and Marxism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1976.
- Donovan, Josephine. *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism*. New York: Frederick Ungar, 1985.
- Grene, Marjorie. *Dreadful Freedom: A Critique of Existentialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- _____. *Sartre*. New York: New Viewpoints, 1973.
- Kaufmann, Walter Arnold, ed. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: New American Library, 1975.
- Novak, George, ed. *Existentialism vs. Marxism: Conflicting Views of Humanism*. New York: Dell, 1966.
- Pomeroy, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*. New York: Schocken

Books, 1975.

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

_____. *The Emotions: Outline of a Theory*. Bernard Frechtman, trans. New York: Philosophical Library, 1948.

_____. *Existentialism*. Bernard Frechtman, trans. New York: Philosophical Library, 1947.

Sullivan, Shannon. "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*." *Hypatia* 12(1), Winter 1997, p. 1.

Tax, Meredith. "Woman and Her Mind: The Story of an Everyday Life." In *Notes from the Second Year: Women's Liberation — Major Writings of the Radical Feminists*, April 1970.

Simone de Beauvoir: Existentialism for Women

Beauvoir, Simone de. *Adieux: A Farewell to Sartre*. New York: Pantheon Books, 1984.

_____. *The Ethics of Ambiguity*. New York: Citadel Press, 1967.

_____. *Memoirs of a Dutiful Daughter*. James Kirkup, trans. Harmondsworth, England: Penguin Books, 1963.

_____. *The Prime of Life*. Peter Green, trans. Harmondsworth, England: Penguin Books, 1965.

_____. *The Second Sex*. H. M. Parshley, trans. and ed. New York: Vintage Books, 1974.

Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of Mind*. J. B. Baille, trans. New York: Harper & Row, 1967.

Jardine, Alice. "Interview with Simone de Beauvoir." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5(2), 1979, pp. 224–236.

Keefe, Terry. *Simone de Beauvoir*. Totowa, NJ: Barnes & Noble, 1983.

Kruks, Sonia. "Simone de Beauvoir: Teaching Sartre About Freedom." In Margaret A. Simons, ed., *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

La Caze, Marguerite. "Simone de Beauvoir and Female Bodies." *Australian Feminist Studies* 20, 1995, pp. 91–105.

McCall, Dorothy Kaufmann. "Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, and Jean Paul Sartre." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5(2), 1979, p. 210.

Moi, Toril. *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Oxford: Blackwell, 1994.

Simons, Margaret A. and Jessica Benjamin. "Simone de Beauvoir: An Interview." *Feminist Studies* 5(2), Summer 1979, pp. 330 - 345.

Critiques of Existentialist Feminism

Ascher, Carol. *Simone de Beauvoir: A Life of Freedom*. Boston: Beacon Press, 1981.

Beauvoir, Simone de. *Memoirs of a Dutiful Daughter*. James Kirkup, trans. Harmondsworth, England: Penguin Books, 1963.

Dietz, Mary G. "Introduction: Debating Simone de Beauvoir." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 18(1), 1983, pp. 74 - 88.

Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Kuykendall, Eleanor H. "Linguistic Ambivalence in Simone de Beauvoir's Feminist Theory." In Iris Young and Jeffner Allen, eds., *The Thinking Muse*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Schutte, Ofelia. "A Critique of Normative Heterosexuality: Identity, Embodiment, and Sexual Difference in Beauvoir and Irigaray." *Hypatia* 12(1), Winter 1997, p. 40.

Whitmarsh, Anne. *Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Chapter Six

Some Major Influences on Postmodern Feminist Thought

Derrida, Jacques. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Alan Bass, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

_____. *Writing and Difference*. Alan Bass, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Duchen, Claire. *Feminism in France: From May '68 to Mitterrand*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Flax, Jane. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press, 1989.

Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Alan Sheridan, trans. New York: W. W. Norton, 1977.

Moi, Toril, ed. *French Feminist Thought: A Reader*. New York: Blackwell, 1987.

- Steward, Danièle. "The Women's Movement in France." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6(2), Winter 1980, p.353.
- Sturrock, John. "Introduction." In John Sturrock, ed., *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*. New York: Oxford University Press, 1979.
- Wenzel, Hélène Vivienne. "The Text as Body/Politics: An Appreciation of Monique Wittig's Writings in Context." *Feminist Studies* 7(2), Summer 1981, pp.270 - 271.

Postmodern Feminism and Deconstruction

- Alcoff, Linda. "Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory." In Nancy Tuana and Rosemarie Tong, eds., *Feminism and Philosophy: Essential Readings*. Boulder, CO: Westview Press, 1995.
- Connolly, William. "Taylor, Foucault, and Otherness." *Political Theory* 13(3), 1985, pp.365 - 376.
- Cornell, Drucilla. *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*. New York: Routledge, 1991.
- Derrida, Jacques. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Alan Bass, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- _____. *Spurs: Nietzsche's Styles*. Barbara Harlow, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- _____. *Writing and Difference*. Alan Bass, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Grosz, Elizabeth. *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. New York: Routledge, 1990.
- Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Alan Sheridan, trans. New York: W. W. Norton, 1977.
- _____. "The Meaning of the Phallus." In J. Mitchell and J. Rose, eds., *Feminine Sexuality*. New York: W. W. Norton, 1982.
- Weedon, Chris. *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Cambridge: Blackwell, 1987.

Postmodern Feminism: Three Perspectives

- Bree, Germaine. *Women Writers in France*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1973.
- Burke, Carolyn Greenstein. "Report from Paris: Women's Writing and the Women's Movement." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4(4), Summer 1978, pp.843 - 854.

- Butler, Judith. "The Body Politics of Julia Kristeva." *Hypatia* 3(3), Winter 1989, pp. 104 - 118.
- Chanter, Tina. *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York: Routledge, 1995.
- Cixous, Hélène. "Castration or Decapitation?" *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(1), Summer 1981, pp. 41 - 55.
- _____. "The Laugh of the Medusa." In Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds., *New French Feminisms*. New York: Schocken Books, 1981.
- Cixous, Hélène and Catherine Clement. "Sorties." In Betsy Wing, trans. *The Newly Born Woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Clement, Catherine. *The Lives and Legends of Jacques Lacan*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Conley, Verena. "Missexual Mystery." *Diacritics* 7(2), Summer 1977, pp. 70 - 82.
- Duchen, Claire. *Feminism in France: From May '68 to Mitterrand*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Faure, Christine. "Absent from History." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(1), 1981, pp. 71 - 80.
- Fraser, Nancy and Linda J. Nicholson. "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism." In Linda J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- Gallop, Jane. "The 'Ladies' Man." *Diacritics* 5(4), Winter 1976, pp. 28 - 34.
- Irigaray, Luce. "Is the Subject of Science Sexed?" Carol Mastrangelo Bové, trans. *Hypatia* 2(3), Fall 1987, p. 66.
- _____. *Speculum of the Other Woman*. Gillian C. Gill, trans. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- _____. *This Sex Which Is Not One*. Catherine Porter, trans. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- Jardine, Alice and Hester Eisenstein, eds. *The Future of Difference*. New Brunswick, NJ: Rutgers University, Press, 1985.
- Jones, Ann Rosalind. "Writing the Body: Toward an Understanding of *l'Écriture Féminine*." *Feminist Studies* 7(1), Summer 1981, p. 248.
- Kristeva, Julia. *Desire in Language*. Leon Roudiez, trans. New York: Columbia University Press, 1982.
- _____. *Powers of Horror*. Leon Roudiez, trans. New York: Columbia University Press, 1982.
- _____. "Women's Time." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(1), Summer 1981, pp. 13 - 35.

- Kuykendall, Eléonor H. "Toward an Ethic of Nurturance: Luce Irigaray on Mothering and Power." In Joyce Trebilcot, ed., *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Marks, Elaine. "Review Essay: Women and Literature in France." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 3(4), Summer 1978, pp. 832 - 842.
- Miller, Jean. *Toward a New Psychology of Women*. Boston: Beacon Press, 1976.
- Mitchell, Juliet and Jacqueline Rose, eds. *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*. Jacqueline Rose, trans. New York: W. W. Norton, 1982.
- Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. New York: Methuen, 1985.
- Oliver, Kelly. "Julia Kristeva's Feminist Revolutions." *Hypatia* 8(3), Summer 1993.
- Whitford, Margaret. *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. New York: Routledge, 1991.
- _____. "Rereading Irigaray." In Teresa Brennan, ed. *Between Feminism and Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1989.
- _____. ed. *The Irigaray Reader*. Cambridge: Blackwell, 1991.
- Wittig, Monique. *Les Guérillères*. New York: Viking, 1971.
- Wolin, Sheldon. "Modernism vs. Postmodernism." *Telos* 62, 1984—85, pp. 9 - 29.
- Zerilli, Linda M. G. "A Process Without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on Maternity." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8(1), 1982, pp. 111 - 135.

Critiques of Postmodern Feminism

- Belenky, Mary Field, Blythe McVicker Clinchy, Nancy Rule Goldberger, and Jill Matruck Tarule. *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*. New York: Basic Books, 1986.
- Di Stefano, Christine. "Dilemmas of Difference." In Linda J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- Fausto-Sterling, Anne. *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men*. New York: Basic Books, 1985.
- Flax, Jane. "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory." In Linda J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- _____. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press, 1990.

- Foucault, Michel. *Power/Knowledge*. Colin Gordon, ed. New York: Random House, 1981.
- Whitford, Margaret. "Luce Irigaray and the Female Imaginary: Speaking as a Woman." *Radical Philosophy* 43, Summer 1986, p. 7.

Chapter Seven

Multicultural Feminism

- Ames, Jesse Daniel. *The Changing Character of Lynching, 1931—1941*. New York: AMS Press, 1973.
- Barry, Kathleen. *Female Sexual Slavery*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979.
- Berger, Gilda. *Women, Work and Wages*. New York: Franklin Watts, 1986.
- Bernard, Jessie. *The Female World from a Global Perspective*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Bunch, Charlotte. "Prospects for Global Feminism." In Alison M. Jaggar and Paula S. Rothenberg, eds., *Feminist Frameworks*. 3d edition. New York: McGrawHill, 1993.
- Cohen, Marcia. *The Sisterhood*. New York: Simon & Schuster, 1988.
- Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman, 1990.
- Davis, Angela Y. "Gender, Class, and Multiculturalism: Rethinking 'Race' Politics." In Avery R. Gordon and Christopher Newfield, eds., *Mapping Multiculturalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Douglass, Frederick. "The Lesson of the Hour." Pamphlet published in 1894. Reprinted under the title "Why Is the Negro Lynched?" In Philip S. Foner, *The Life and Writings of Frederick Douglass*. Vol. 4. New York: International Publishers, 1950.
- Fowers, Blaine J. and Frank C. Richardson. "Why Is Multiculturalism Good?" *American Psychologist* 51(6), June 1996, p. 609.
- Gardner, Tracey. "Racism in Pornography and the Women's Movement." In Laura Lederer, ed., *Take Back the Night*. New York: William Morrow, 1986.
- Hill, Jack E. "The Stereotypes of Race." *Time*, October 21, 1991, p. 66.
- hooks, bell. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press, 1990.
- Kry, Deborah. "Multiple Jeopardy: The Context of a Black Feminist Ideology." In Alison M. Jaggar and Paula S. Rothenberg, eds., *Feminist Frameworks*. 3d

- edition. New York: McGraw-Hill, 1993.
- Lane, Raymond M. "A Man's World; An Update on Sexual Harassment." *Village Voice*, December 16 - 22, 1981.
- Lee, Jung Young. *Marginality: The Key to Multicultural Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Lewis, Jill. "Sexual Division of Power: Motivations of the Women's Liberation Movement." In Gloria I. Joseph and Jill Lewis, *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*. Garden City, NY: Anchor/Doubleday, 1981.
- Lorde, Audre. "Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Deference." In Margaret L. Andersen and Patricia Hill Collins, eds., *Race, Class, and Gender*. 2d edition. Belmont, CA: Wadsworth, 1995.
- _____. *The Cancer Journals*. San Francisco: Spinster/Aunt Lute, 1980.
- MacKellar, Jean. *Rape: The Bait and the Trap*. New York: Crown Publishers, 1975.
- MacKinnon, Catharine A. *Sexual Harassment of Working Women*. New Haven, CT: Yale University Press, 1979.
- Omolade, Barbara. *The Rising Song of African American Women*. New York: Routledge, 1994.
- Painton, Priscilla. "Woman Power." *Time*, October 28, 1991, p. 24.
- Raz, Joseph. "Multiculturalism: A Liberal Perspective." *Dissent*, Winter 1994, p. 74.
- Rothman, Sheila. *Woman's Proper Place*. New York: Basic Books, 1978.
- Rubin, Lillian Breslow. *Worlds of Pain*. New York: Basic Books, 1976.
- Russell, Diana. *The Politics of Rape: The Victim's Perspective*. New York: Stein & Day, 1975.
- Schlesinger, Arthur M., Jr. *The Disuniting of America*. Knoxville, TN: Whittle Books, 1991.
- Sivard, Ruth. *Women: A World Survey*. Washington, DC: World Priority, 1986.
- Spelman, Elizabeth V. *Inessential Women: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press, 1988.
- Walker, Alice. "Coming Apart." In Laura Lederer, ed., *Take Back the Night*. New York: William Morrow, 1986.
- Wolfgang, Marvin E. and Marc Riedel. "Rape, Race, and the Death Penalty in Georgia." *American Journal of Orthopsychiatry* 45, July 1975, pp. 658 - 668.

- Angelou, Maya. *I Know Why the Caged Bird Sings*. New York: Bantam, 1969.
- Anzaldúa, Gloria. "Tliltli, Tlapalli: The Path of the Red and Black Ink." In Rick Simonson and Scott Walker, eds., *The Graywolf Annual Five: Multi-Cultural Literacy*. St. Paul, MN: Graywolf Press, 1988.
- Aptheker, Bettina. *Tapestries of Life: Women's Work, Women's Consciousness and the Meaning of Daily Experience*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1989.
- _____. *Woman's Legacy: Essays on Race, Sex, and Class*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.
- Belenky, Mary Field, Blythe McVicker Clinchy, Nancy Rule Goldberger, and Jill Mattuck Tarule. *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*. New York: Basic Books, 1986.
- Bennett, Lerone, Jr. *Before the Mayflower: A History of Black America*. 5th ed. New York: Penguin, 1982.
- Berg, Barbara. *The Remembered Gate: Origins of American Feminism*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Bordo, Susan. "Feminism, Postmodernism, and Gender-Skepticism." In Linda J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- Boserup, Esther. *Women's Role in Economic Development*. London: George Allen and Unwin, 1970.
- Brownmiller, Susan. *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. New York: Bantam Books, 1976.
- Bulkin, Elly, Minnie Bruce Pratt, and Barbara Smith. *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*. New York: Long Haul Press, 1984.
- Bunch, Charlotte. "U. N. World Conference in Nairobi." *Ms.*, June 1985, p.82.
- Burnham, Linda. "Has Poverty Been Feminized in Black America?" *Black Scholar* 16(2), March-April 1985, pp.14-24.
- Cade, Toni, ed. *The Black Woman*. New York: New American Library, 1970.
- Caraway, Nancie. *Segregated Sisterhood: Racism and the Politics of American Feminism*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1991.
- Carby, Hazel V. "It Just Be's Dat Way Sometime: The Sexual Politics of Women's Blues." In Ellen Carol DuBois and Vicki L. Ruiz, eds., *Unequal Sisters*. New York: Routledge, 1990.
- _____. "'On the Threshold of Woman's Era': Lynching, Empire, and Sexuality in Black Feminist Theory." *Critical Inquiry* 12, Autumn 1985, pp.262-277.
- Cash, W. J. *The Mind of the South*. New York: Alfred A. Knopf, 1941.

- Clark, Adele. "Subtle Forms of Sterilization Abuse: A Reproductive Rights Analysis." In Rita Ardetti, Renate Duelli Klein, and Shelley Minden, eds., *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?* London: Pandora Press, 1985.
- Cott, Nancy. *The Bonds of Womanhood*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.
- Curtin, Leslie B. *Status of Women: A Comprehensive Analysis of Twenty Developing Countries*. Reports on the World Fertility Survey, no. 5. Washington, DC: Population Reference Bureau, 1982.
- Davis, Elizabeth Gould. *The First Sex*. New York: Putnam, 1971.
- Delphy, Christine. *The Main Enemy: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. London: Women's Research and Resources Centre Publications, 1977.
- Diner, Helen. *Mothers and Amazons*. John Philip Lundin, ed. and trans. Garden City, NY: Anchor/Doubleday, 1973.
- Dworkin, Andrea. *Woman Hating*. New York: E. P. Dutton, 1974.
- Eichelberger, Brerda. "Voices on Black Feminism." *Quest* 3(4), 1977, pp.16-28.
- Ellmann, Mary. *Thinking About Women*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.
- Enloe, Cynthia. *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Esposito, John L. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982.
- Freeman, Jo. *The Politics of Women's Liberation*. New York: Longman, 1977.
- Gillian, Angela. "Women's Equality and National Liberation." In Chandra Talpads Mohanty, Ann Russo, and Lourde Torres, eds., *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- al-Hibri, Azizah, ed. *Women and Islam*. Oxford: Pergamon Press, 1982.
- hooks, bell. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press, 1984.
- Howe, Florence, ed. *Women and the Power to Change*. New York: McGraw-Hill, 1975.
- Jaggar, Alison. "Abortion and a Woman's Right to Decide." In Carol C. Gould and Max W. Wartofsky eds., *Woman and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*. New York: Putnam's, 1976.
- Kcuba, Leonard J. and Judith Muasher. "Female Circumcision in Africa: An Overview." In *African Studies Review* 28(1), March 1988, pp.105-109.
- Kristof, Nicholas D. "China's Birth Rate on Rise Again as Official Sanctions Are Ignored." *New York Times*, April 21, 1987.

- Larson, Ann. *Fertility and the Status of Women*. Washington, DC: Population Reference Bureau, 1981.
- Lerner, Gerda. *Black Women in White America*. New York: Random House, 1973.
- _____. *The Female Experience: An American Documentary*. Indianapolis: BobbsMerrill, 1977.
- Lindsay, Beverly. *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex, and Class*. New York: Praeger, 1980.
- Lugones, Maria and Elizabeth Spelman. "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for 'the Woman's Voice.'" In Janet A. Kourany, James P. Sterba, and Rosemarie Tong, eds., *Feminist Philosophies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1992.
- Morgan, Robin. *Sisterhood Is Global*. Garden City, NY: Anchor, 1984.
- Newland, Kathleen. *The Sisterhood of Man*. New York: W. W. Norton, 1979.
- Rhodie, Eschel M. *Discrimination Against Women: A Global Survey of the Economic, Educational, Social and Political Status of Women*. London: McFarland, 1989.
- Rodriguez-Treas, Helen. "Sterilization Abuse." In Ruth Hubbard, Mary Sue Henifin, and Barbara Fried, eds., *Biological Woman: The Convenient Myth*. Cambridge, MA: Schenkman, 1982.
- Russo, Ann. "'We Cannot live Without Our Lives': White Women, Anti-Racism, and Feminism." In Chandra Talpads Mohanty, Ann Russo, and Lourde Torres, eds., *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Sherwin, Susan. *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- Steady, Filomina Chioma, ed. *The Black Woman Cross-Culturally*. Cambridge, MA: Schenkman, 1981.
- Stone, Merlin. *Ancient Mirrors of Womanhood*. 2 vols. New York: New Sibylline Books, 1979.
- _____. *When God Was a Woman*. New York: Dial Press, 1976.
- Thompson, Mary L., ed. *Voices of the New Feminism*. Boston: Beacon Press, 1970.
- Tyler, Patrick E. "Population Control in China Falls to Coercion and Evasion." *New York Times*, June 25, 1995.
- Wong, Nellie. "Socialist Feminism: Our Bridge to Freedom." In Chandra Talpads Mohanty, Ann Russo, and Lourde Torres, eds., *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Chapter Eight

The Roots of Ecofeminism

- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. E. F. M. Jephcott, trans. London: New Left Books, 1974.
- Caldecott, Leonie and Stephanie Leland, eds. *Reclaim the Earth*. London: Women's Press, 1983.
- Carson, Rachel. *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin, 1962.
- Cheney, Jim. "Ecofeminism and Deep Ecology." *Environmental Ethics* 9(2), 1987, pp. 115 - 145.
- _____. "The Neo-Stoicism of Radical Environmentalism." *Environmental Ethics* 11(4), 1989, pp. 293 - 326.
- _____. "Postmodern Environmental Ethics: Ethics as Bioregional Narrative." *Environmental Ethics* 11(2), 1989, pp. 117 - 134.
- Code, Lorraine. *Epistemic Responsibility*. Hanover, NH: University Press of New England, 1987.
- Collard Andree with Joyce Contrucci. *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Devall, Bill and George Sessions. *Deep Ecology: Living as If Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985.
- Eisler, Riane. "The Gaia Tradition and the Partnership Future: An Ecofeminist Manifesto." In Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein, eds., *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books, 1990.
- Ferry, Luc. *The New Ecological Order*. Carol Volk, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.
- Leopold, Aldo. "The Land Ethic." In *Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press, 1987.
- McDaniel, Jay B. *Earth, Sky, God, and Mortals: Developing an Ecological Spirituality*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1990.
- Naess, Arne. "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects." *Philosophical Inquiry* 8, 1986, pp. 10 - 13.
- _____. "The Shallow and the Deep, Long-rang Ecology Movement: A Summary." *Inquiry* 16, 1973, pp. 95 - 100.
- Wenz, Peter S. "Ecology and Morality." In Harlan B. Miller and William H. Williams, eds., *Ethics and Animals*. Clifton, NJ: Humana Press, 1983.

Ecofeminism: New Philosophy or Ancient Wisdom?

- Aiken, William. "Non-Anthropocentric Ethical Challenges." In Tom Regan, ed., *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*. New York: Random House, 1984.
- Allen, Paula Gunn. "The Woman I Love Is a Planet; the Planet I Love Is a Tree." In Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein, eds., *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books, 1990.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. H. M. Parshley, trans. and ed. New York: Vintage Books, 1952.
- Biehl, Janet. *Rethinking Feminist Politics*. Boston: South End Press, 1991.
- Corrigan, Theresa. *And a Deer's Ear, Eagle's Song, and Bear's Graces: Relationships Between Animals and Women*. Pittsburgh: Cleis Press, 1990.
- Corrigan, Theresa and Stephanie T. Hoppe. *With a Fly's Eye, Whale's Wit, and Woman's Heart: Animals and Women*. Pittsburgh: Cleis Press, 1989.
- Daly, Mary. *Gyn/Ecology*. Boston: Beacon Press, 1978.
- _____. *Pure Lust*. Boston: Beacon Press, 1984.
- Diamond, Irene and Gloria Feman Orenstein, eds. *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books, 1990.
- Dinnerstein, Dorothy. "Survival on Earth: The Meaning of Feminism." In Judith Plant, ed., *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Santa Cruz, CA: New Society Publishers, 1989.
- Easlea, Brian. *Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Women and Nature*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1981.
- Fox, Warwick. "The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and Its Parallels." *Environmental Ethics* 11(1), 1989, pp.5 - 25.
- Garry, Ann and Marilyn Pearsall, eds. *Women, Knowledge, and Reality*. Boston: Unwin Hyman, 1989.
- Gray, Elizabeth Dodson. *Green Paradise Lost*. Wellesley, MA: Roundtable Press, 1981.
- _____. *Sacred Dimensions of Women's Experience*. Wellesley, MA: Roundtable Press, 1988.
- Griffin, Susan. *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*. New York: Harper & Row, 1981.
- _____. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper & Row, 1978.
- Kheel, Marti. "The Liberation of Nature: A Circular Affair." *Environmental Ethics* 7(2), 1985, pp.135 - 149.

- King, Ynestra. "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology." In Judith Plant, ed., *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Santa Cruz, CA: New Society Publishers, 1989.
- LaChapelle, Dolores. *Earth Wisdom*. Silverton, CO: Way of the Mountain Learning Center and International College, 1978.
- Maccauley, David. "On Women, Animals and Nature: An Interview with Ecofeminist Susan Griffin." *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* 90(3), Fall 1991, p. 118.
- McDaniel, Jay B. *Of God and Pelicans: A Theology of Reverence for Life*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- Mies, Maria and Vandana Shiva. *Ecofeminism*. London: Zed, 1993.
- Mills, Patricia Jagentowicz. *Woman, Nature, and Psyche*. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.
- Nordquist, Joan. "Ecofeminist Theory: A Bibliography." In *Social Theory: A Bibliographic Series* 36. Santa Cruz, CA: Reference and Research Services, 1994.
- Ortner, Sherry B. "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" In Mary Heather MacKinnon and Marie McIntyre, eds., *Readings in Ecology and Feminist Theory*. Kansas City, KA: Sheed and Ward, 1995.
- Piercy, Marge. *Woman on the Edge of Time*. New York: Fawcett Crest Books, 1976.
- Plant, Judith, ed. *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Santa Cruz, CA: New Society Publishers, 1989.
- Ruether, Rosemary Radford. *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press, 1975.
- Salleh, Ariel Kay. "Deeper Than Deep Ecology: The Ecofeminist Connection." *Environmental Ethics* 6(1), 1984, p. 339.
- Sessions, George. "The Deep Ecology Movement: A Review." *Environmental Review* 9(1), Spring 1987, p. 115.
- Spretnak, Charlene. "Toward an Ecofeminist Spirituality." In Judith Plant, ed., *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia, PA: New Society Publishers, 1989.
- _____, ed. *The Politics of Women's Spirituality*. Garden City, NY: Anchor, 1982.
- Starhawk. "Feminist, Earth-based Spirituality and Ecofeminism." In Judith Plant, ed., *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia: New

Society Publishers, 1989.

- _____. "Power, Authority, and Mystery: Ecofeminism and Earth-based Spirituality." In Irene Diamond and Gloria Orenstein, eds., *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books, 1990.
- Warren, Karen J. "Feminism and Ecology." *Environmental Review* 9(1), Spring 1987, pp. 3 - 20.
- _____. "Feminism and Ecology: Making Connections." In Mary Heather MacKinnon and Marie McIntyre, eds., *Readings in Ecology and Feminist Theology*. Kansas City, KA: Sheed and Ward, 1995.
- _____. "Feminism and the Environment: An Overview of the Issues." *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* 90(3), Fall 1991, pp. 110 - 111.
- _____. "The Power and the Promise of Ecological Feminism." In Karen J. Warren, ed., *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- _____. "Taking Empirical Data Seriously: An Ecofeminist Philosophy Perspective." In Alison M. Jaggar, ed., *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*. Boulder, CO: Westview Press, 1994.

Critiques of Ecofeminism

- Auerbach, Judith. "The Intersection of Feminism and the Environmental Movement, or What Is Feminist About the Feminist Perspective on the Environment?" *American Behavioral Scientist* 37(8), August 1994, p. 1095.
- Biehl, Janet, *Rethinking Feminist Politics*. Boston: South End Press, 1991.
- King, Ynestra. "Engendering a Peaceful Planet: Ecology, Economy, and Ecofeminism in Contemporary Context." *Women's Studies Quarterly* 23, Fall/Winter 1995, p. 19.
- Merchant, Carolyn. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York: Routledge, 1992.
- Plumwood, Val. "Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments." *Australian Journal of Philosophy* 64, supplement, June 1986, p. 135.
- Ruddick, Sara. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press, 1989.

人名与概念术语英汉对照表

Abolitionist movement, 废除奴隶制运动, 废奴运动

Absolutism, 绝对论

Adler, Alfred, 阿尔弗雷德·阿德勒

Advertising, 广告

African American women. 非裔美国妇女, 另见 Black women

Against Our Will: Men, Women, and Rape (Brownmiller), 《违背我们的意愿》(布朗米勒)

Alcoff, Linda, 琳达·阿尔科夫

al-Hibri, Azizah, 阿泽萨·阿尔-希布里

Alienation, 异化, 疏离

from body, 与身体疏离

from nature, 与自然疏离

American Woman Suffrage Association, “美国妇女投票权协会”

Ames, Jessie Daniel, 杰西·丹尼尔·艾姆斯

Amott, Teresa, 特丽莎·阿莫特

Androgyny, 雌雄同体

desirable traits, 可取的特征

monoandrogyny, 单一的雌雄同体

moral, 道德上的雌雄同体

radical feminist view of, 激进女性主义的雌雄同体观

rejection of, 拒绝雌雄同体

self as integrated whole, 作为统一整体的自我

Anthony, Susan B, 苏珊·B·安冬尼

Ascher, Carol, 卡罗尔·阿舍

Association of Southern Women for the Prevention of Lynching, “南方妇女防止私

刑协会”

Atwood, Margaret, 玛格丽特·阿特伍德

Autonomy, 自主性

Balzac, Honoré de, 巴尔扎克

Barnard College sexuality conference, “巴纳德学院性学研讨会”

Bartky, Sandra Lee, 桑德拉·李·巴特基

Bartmann, Sarah, 萨拉·巴特曼

Beard, Mary, 玛丽·比尔德

Beauvoir, Simone de, 西蒙娜·德·波伏娃

Being and Nothingness (Sartre), 《存在与虚无》(萨特)

Bem, Sandra, 桑德拉·贝姆

Benjamin, Jessica, 杰西卡·本杰明

Benston, Margaret, 玛格丽特·本斯顿

Bergmann, Barbara, 芭芭拉·伯格曼

Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation (Daly),

《超越父神：迈向妇女解放的哲学》(戴利)

Beyond the Power (French), 《超越权力》(弗伦奇)

“Beyond the Unhappy Marriage” (young), 《超越不幸的结合》(杨)

Bhasin, Kamla, 卡姆拉·巴辛

Biehl, Janet, 珍妮特·比尔

Biological differences, 生物性差异

as destiny, 生物性差异作为命运

existential feminist view of, 存在主义女性主义的生物性差异观

normative dualism and, 标准的二元论与生物性差异

另见 Motherhood; Reproduction

Black women 黑人妇女

feminists, 黑人妇女女性主义者

multiple jeopardy and, 多重危险与黑人妇女

pornography and, 色情作品与黑人妇女

rape and, 强奸与黑人妇女

sexism in black community and, 黑人社群中的性别歧视与黑人妇女

sexual harassment and, 性骚扰与黑人妇女

另见 Multicultural feminism

Body 身体

alienation from, 异化于, 与身体疏离

existential feminist view of, 存在主义女性主义的身体观

Boserup, Esther, 以塞·波塞瓦

Brownmiller, Susan, 苏珊·布朗米勒

Bunch, Charlotte, 夏洛特·本奇

Camus, Albert, 阿尔贝·加缪

Capitalism, 资本主义

family and, 家庭与资本主义

ideologies of, 资本主义的意识形态

marriage and, 婚姻与资本主义

patriarchy and, 父权制与资本主义

as system of power relations, 资本主义作为权力关系制度

Third World exploitation, 第三世界的剥削

welfare state, 福利国家

woman as secondary workforce, 妇女作为次要劳动力

另见 Class; Employment; Marxism

Capitalist patriarchy, 资本主义父权制

Capital (Marx), 《资本论》(马克思)

Caraway, Nancy, 南茜·卡拉韦

Card, Claudia, 克劳迪亚·卡德

Carden Maren Lockwood, 马林·洛克伍德·卡登

Care, ethics of. 关怀的伦理学, 见 Ethics of care

Carson, Rachel, 雷切尔·卡森

Child-rearing 儿童养育, 抚养子女, 育儿

biological motherhood and, 生物性母职和儿童养育

communism and, 共产主义与儿童养育

as community effort, 作为社群的努力

dual parenting, 双亲抚育

- employment and, 职业与儿童养育
- gender roles, 性别角色 (又译为社会性别角色)
- institutionalized, 体制化
- lesbians and, 女同性恋与儿童养育
- self-definition and, 自我定义与儿童养育
- unequal power relations in, 儿童养育中不平等的权力关系
另见 Motherhood
- China, 中国
- Chipko protest, “拥抱 (北印度语) 树木” 妇女反抗运动
- Chodorow, Nancy, 南西·乔多罗
- Christianity, 基督教
- environmentalism and, 环境保护主义与基督教
- poverty, view of, 基督教对于贫穷的观点
- Civil Rights Act of 1964, Title VII, 1964 年的“民权法案”第七条款
- Cixous, Hélène, 埃莱娜·西苏
- Class, 阶级
- as gender-blind, 作为性别盲点
- women as, 妇女作为阶级
- 另见 Capitalism; Marxism
- Class consciousness, 阶级意识、阶级觉悟
- Classism 阶级偏见, 阶级歧视
- dynamic nature of, 阶级偏见的变化特征
- liberal feminism and, 自由主义女性主义及其阶级偏见
- reproduction and, 生育与阶级偏见
- Clever, Eldridge, 艾尔德里奇·克利弗
- Clitoridectomy, 阴蒂切除术
- Collins, Patricia Hill, 帕特里夏·希尔·柯林斯
- Color Purple, The* (Walker), 《紫色》(沃克)
- “Coming Apart” (Walker), 《分崩离析》(沃克)
- Communism, 共产主义
- Communist Party, 共产党
- Communitarianism, 社群主义

Comparable worth, 可比性价值

Consciousness-raising groups, 提高觉悟小组

Corea, Genea, 吉尼亚·科里亚

Critique of Dialectical Reason (Sartre), 《辩证理性批判》(萨特)

Cuba, 古巴

Cultural feminism. 文化的女性主义, 见 Gender feminism

Dalla Costa, Mariarosa, 玛莉亚罗莎·达拉·科斯特

Daly, Mary, 玛丽·戴利

Davis, Angela, 安吉拉·戴维斯

d'Eaubonne, Françoise, 弗朗索瓦·德·埃奥博尼

Declaration of Sentiments, 《感性宣言》

Deconstruction, 解构

excluded feminine and, 排除女性与解构

phallocentrism and, 阳具中心主义与解构

psychosexual development and, 性心理发展与解构

另见 Postmodern feminism

Deep ecology, 深刻生态学

Derrida, Jaques, 雅克·德里达

Descartes, René, 勒内·笛卡儿

Deutsch, Helene, 海伦娜·多伊奇

Dialectic of Sex, The (Firestone), 《性的辩证法》(费尔斯通)

Diary of a Good Neighbor (Lessing), 《睦邻日记》(莱辛)

Différance, “延异”

Difference, 差异

biological, 生物性差异

ethical relativism and, 伦理相对论与差异

global feminist view of, 全球女性主义的差异观

multicultural feminist view of, 多元文化女性主义的差异观

as political tool, 作为政治工具的差异

sameness-difference debate, 同一性对差异的论战

Difference feminism, 差异女性主义

- 另见 postmodern feminism
- Dinnerstein, Dorothy, 多罗西·丁内斯坦
- Donovan, Josephine, 约瑟芬·多诺万
- Douglass, Frederick, 弗兰德里克·道格拉斯
- Dualism 二元论
- nature-culture dichotomy, 自然与文化的二元对立
- normative, 标准的二元论
- postmodern feminism and, 后现代女性主义与二元论
- public/private dichotomy, 公私领域的二元对立
- Dual parenting, 双亲育儿
- Dworkin, Andrea, 安德里亚·德沃金
- “Early Essays on Marriage and Divorce” (Mill and Taylor), 《论婚姻和离婚的早期论文》(穆勒与泰勒)
- Echols, Alice, 艾丽斯·埃科尔斯
- Ecofeminism, 生态女性主义
- nature (cultural), 自然(文化)的生态女性主义
- socialist, 社会主义的生态女性主义
- social (social-costructionist), 社会的(社会-建构主义的)生态女性主义
- spiritual, 精神的生态女性主义
- subsistence perspective, 生存必须的视角
- transformative, 改革的生态女性主义
- 另见 Nature
- Economic and Philosophical Manuscript* (Marx), 《经济学与哲学手稿》(马克思)
- Economic Emergence of Women, The* (Bergmann), 《妇女的经济崛起》(伯格曼)
- Ecosystems, 生态系统
- Edwards, Robert, 罗伯特·爱德华
- “Egg Snatchers” (Corea), 《卵子攫取者》(科里亚)
- Eisenstain, Zillah, 齐拉·爱森斯坦
- Elshain, Jean Bethke, 琼·贝思克·埃尔西坦

Emile (Rousseau), 爱弥儿 (卢梭)

Employment 职业, 就业

alienation and, 异化与职业

child-care and, 照料子女与职业

comparable worth, 可比性价值

division of labor, 职业上的劳动分工

double day, 双重工作日

existential feminist view of, 存在主义女性主义的职业观

otherness and, 他者性与职业

preferential hiring, 优先雇用

self-image and, 自我形象与职业

socialization of domestic labor, 家务劳动社会化

of Third World women, 第三世界妇女的就业

wages-for-housework campaign, 家务计酬运动

另见 Capitalism

“Enfranchisement of Women” (Taylor), 《妇女的选举权》(泰勒)

Engels, Friedrich, 弗里德里希·恩格斯

English, Jane, 简·英格里希

Environmentalism, 环境保护主义

deep ecology, 深刻生态学

earth-centered, 以地球为中心

human-centered, 以人类为中心

Judeo-Christian tradition and, 犹太教—基督教传统与环境保护主义

Sexism and, 性别歧视与环境保护主义

Equal Pay Act, “同工同酬法案”

Equal rights, 平等权利

Equal Rights Association, “平等权利协会”

Erikson, Erik, 埃里克·埃里克森

Essentialism, 本质主义

postmodern feminism and, 后现代女性主义与本质主义

sexual, 性的本质主义

Ethical relativism, 伦理相对论

Ethics of care, 关怀伦理

costs of, 关怀伦理的代价

as defensive strategy, 作为防御策略

natural, 自然的

self and, 自我与关怀伦理

vs. striving, 关怀伦理对斗争

另见 Morality

Excluded feminine, 排除“阴性”

Existential feminism, 存在主义女性主义

body, view of, 存在主义女性主义的身体观

employment, view of, 存在主义女性主义的职业观

immanence and, 内在性与存在主义女性主义

myths about woman and, 关于妇女的神话与存在主义女性主义

postmodern feminism and, 后现代女性主义与存在主义女性主义

psychology, view of, 存在主义女性主义的心理学观点

transcendence, 超越

woman as subject, 妇女作为主体

Existentialism 存在主义

bad faith and, 坏的信仰与存在主义

being-for-itself (pour-soi), 自为的存在

being-for-others, 为他的存在

being-in-itself (en-soi), 自在的存在

freedom and, 自由与存在主义

human relations, types of, 人类关系类型

otherness and, 他者性与存在主义

responsibility, 责任

FACT. See 见 Feminist Anti-Censorship Task Force

False consciousness, 虚假意识

Family 家庭

capitalism and, 资本主义与家庭

diverse forms of, 家庭的多种形式

as economic unit, 家庭作为经济单位

as emotional unit, 家庭作为情感单位

intentional, 志愿家庭

Marxist view of, 马克思主义的家庭观

Father 父亲

Law of, 父亲的律法

psychosexual development and, 性心理发展与父亲

Femaleness, 女性特性

Feminine Mystique, The (Friedan), 《女性的奥秘》(弗里丹)

Femininity, 女性气质

roles, 女性气质角色

values of, 女性气质的价值

Femininity and Domination (Bartky), 《女性气质与主导控制》(巴特基)

Féminisme ou la mort, Le (d'Eaubonne), 《女性主义或死亡》(德·埃奥博尼)

Feminist Anti-Censorship Take Force (FACT), “女性主义反对审查制度特别工作组”, 简称 FACT

Feminist Politics and Human Nature (Jaggar), 《女性主义政治学与人性》(贾格尔)

Feminists, The, “女性主义者”

Feminists, U. S. 美国的女性主义者, 另见 U. S. feminists

Feminist Studies, 《女性主义研究》

Ferguson, Ann, 安·弗格森

Ferry, Luc, 卢克·弗里

Fifteenth Amendment, 第十五条修正案

Firestone, Shulamith, 舒拉米斯·费尔斯通

Flax, Jane, 简·弗莱克斯

Fountain of Age, The (Friedan), 《年龄的喷泉》(弗里丹)

Fraser, Nancy, 南希·弗雷泽

French, Marilyn, 玛丽琳·弗伦奇

French, feminism, 法国女性主义, 另见 Postmodern feminism

Freud, Sigmund, 西格蒙德·弗洛伊德

feminist ideas in, 弗洛伊德著作中的女性主义观念

standard feminist critiques of, 女性主义对弗洛伊德的普遍批评
Friedan, Betty, 贝蒂·弗里丹

GAMET-NICS, 美国“加米特-尼科斯”公司

Gardner, Tracey, 特蕾西·加德纳

Gender, 社会性别, 性别

child-rearing and, 抚养子女与社会性别

class and, 阶级与社会性别

identity, 身份

liberal feminism and, 自由主义女性主义与社会性别

as multiple, 作为多重的社会性别

postmodern feminism and, 后现代女性主义与社会性别

psychosexual development and, 性心理发展与社会性别

sexual behavior and 性行为与社会性别

subject-object thinking and, 主体-客体思考与社会性别

另见 Motherhood; Reproduction; Sex/gender system; Sexuality

Gender feminist, 社会性别女性主义者

另见 Ethics of care; Morality

Genital mutilation/circumcision, 生殖器切割/割礼

Gillian Angela, 安吉拉·基里安

Gilligan, Carol, 卡罗尔·吉列根

Global feminism, 全球女性主义

corporate exploitation and, 共同剥削与全球女性主义

diversity and commonality, 多样性与共性

goals of, 全球女性主义的目标

practice vs. theory. 实践对理论

women's issues vs. political issues, 妇女问题对政治问题, 另见 Multicultural feminism

Griffin, Susan, 苏珊·格里芬,

Grosz, Elizabeth, 伊丽莎白·格罗茨

Groundwork of the Metaphysics of Morals (Kant), 《道德的形而上学基础》(康德)

Gyn/Ecology: The Meta-Ethics of Radical Feminism (Daly), 《妇科/生态学: 激进女性主义的元伦理学》(戴利)

Habermas, Jürgen, 于尔根·哈贝马斯

Handmaid's Tale (Atwood), 《女佣故事》(阿特伍德)

Hartmann, Heidi, 海蒂·哈特曼

Hegel, G. W. F., 黑格尔

Heilbronner, Robert, 罗伯特·海尔布隆纳

Hernandez, Arlein, 阿伦·赫纳德兹

Heterosexism, 异性恋偏见(异性恋对同性恋的歧视) 40-43

Heterosexuality, radical feminist views of, 异性恋, 激进女性主义的异性恋观点

Hill, Anita, 安尼塔·希尔

Hill, Jack E, 杰克·E·希尔

Hoagland, Sarah Lucia, 萨拉·露西亚·霍格兰

Hole, Judith, 朱迪斯·霍尔

Holmstrom, Nancy, 南茜·霍姆斯卓姆

Homer, 荷马

Hooks, bell, 贝尔·胡克斯

Horney, Karen, 卡伦·霍尔内

Humanism, 人道主义

Human nature 人性

existentialist view of, 存在主义的人性观

liberal feminist view of, 自由主义女性主义的人性观

Marxist view of, 马克思主义的人性观 94-95

Immanence, 内在, 内在性

In A Different Voice (Gilligan), 《不同的声音》(吉列根)

India, 印度

Individualism, 个人主义, 个性

Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought (Spelman), 《无关紧要的妇女: 女性主义思想中的排斥问题》(斯佩尔曼)

Intellectuality, 智力, 理智

Interconnection, 互相联结

In the Name of Love (Tweedie), 《以爱的名义》(特威迪)

Introduction to Marx and Engels (Schmitt), 《马克思与恩格斯导论》(施密特)

Ireland, Patricia, 帕特里夏·爱尔兰德

Irigaray, Luce, 露丝·伊利格瑞

Jaggar, Alison, 阿利森·贾格尔

James, Selma, 谢尔玛·詹姆斯

James, William, 威廉·詹姆斯

Jones, Ann Rosalind, 安·罗莎林德·琼斯

Joreen J, 乔琳·J

Jouissance, 快感

Kant, Immanue, 伊曼纽尔·康德

Karl Marx (Wood), 《卡尔·马克思》(伍德)

Kenya, 肯尼亚

King, Ynestra, 茨内斯特拉·金

Koedt, Ann, 安·科迪特

Kohlberg, Lawrence, 劳伦斯·科尔伯格

Kosinski, Jerzy, 杰泽·科辛斯基

Kristeva, Julia, 朱莉亚·克里斯多娃

Labeling, 贴标签, 分类

Lacan, Jacques, 雅克·拉康

“Land Ethic, The” (Leopold), 《土地伦理》(利奥波德)

Language 语言

feminine writing, 阴性写作与语言

meaning and, 意义与语言

motherhood and, 母职与语言

multiplicity of, 语言的多样性

rationality and, 理性与语言

Symbolic Order and 象征秩序与语言

transvaluation of, 对语言的价值重估

Lauretis, Teresa de, 特里萨·德·劳里提斯

Law of the father, “父亲的律法”

Lenin, 列宁

Leopold, Aldo, 阿尔多·利奥波德

Lesbians, 女同性恋

Child-rearing and, 育儿与女同性恋

NOW and, “全国妇女组织”与女同性恋

political, 政治的女同性恋

psychosexual development and, 性心理发展与女同性恋

radical feminism and, 激进女性主义与女同性恋

Lessing, Doris, 多丽丝·莱辛

Levine, Ellen, 埃伦·莱文

Lévi-Strauss, Claude, 克洛德·列维-斯特劳斯

Liberal feminism, 自由主义女性主义

autonomy and, 自主性与自由主义女性主义

biological differences and, 生物学差异与自由主义女性主义

classical vs. welfare, 古典自由主义对福利自由主义

human nature, view of, 自由主义女性主义的人性观

individual rights and, 个人权利与自由主义女性主义

normative dualism and, 标准的二元论与自由主义女性主义

philosophical changes in, 自由主义女性主义中发生的哲学变化

political rights as focus of, 政治权利作为自由主义女性主义关注的焦点

political solipsism/skepticism and, 政治上的唯我论/怀疑论与自由主义女性主义

as racist, classist, heterosexist, 作为种族偏见者、阶级偏见者和异性恋偏见者的自由主义女性主义

roots of, 自由主义女性主义的根源

social control, view of, 自由主义女性主义关于社会控制的观点

white upper-middle-class bias, 白人、中上层阶级偏见

另见 Androgyny

Liberalism, 自由主义

- Lloyd, Genevieve, 吉纳德夫·劳埃德
- Logocentrism, 理性中心主义
- Lopate, Carol, 卡洛尔·乐帕第
- Lorde, Audre, 奥德丽·罗德
- Love, 爱
- Lugones, Maria, 玛利亚·卢格尼斯
- Macauley, David, 戴维·麦考利
- MacKellar, Jean, 琼·麦凯勒
- MacKennon, Catharine, 凯瑟琳·麦金农
- Mailer, Norman, 诺曼·梅勒
- Man of Reason* (Lloyd), 《理性的人》, (劳埃德)
- Mao Zedong, 毛泽东
- Mapping the Moral Domain* (Gilligan), 《描绘道德版图》(吉列根)
- Marriage, 婚姻
- capitalism and, 资本主义与婚姻
- Marxist view of, 马克思主义的婚姻观
- monogamy, 一夫一妻制
- precapitalist, 资本主义以前
- as prostitution, 婚姻作为卖淫
- as slavery, 婚姻作为奴役
- Martin, Jane Roland, 简·罗兰·马丁
- Marx, Karl, 卡尔·马克思
- Marxism, 马克思主义
- class consciousness, 阶级意识
- family, view of, 马克思主义的家庭观
- historical materialism, 历史唯物主义
- marriage, view of, 马克思主义的婚姻观
- prostitution, view of, 马克思主义对于卖淫的观点
- reproduction and, 生育与马克思主义
- as sex-blind, 作为性别盲点
- society, theory of, 马克思主义的社会理论

surplus value theory, 剩余价值理论

theory of politics, 政治理论

另见 Capitalism; Class

Marxist feminism, 马克思主义女性主义

communitarian critique of, 社群主义者对马克思主义女性主义的批评

human nature, view of, 马克思主义的人性观

socialist feminist critique of, 社会主义女性主义者对马克思主义的批评

另见 Socialist feminism

Masculinity 男性气质

feminine values as superior to, 女性气质优越于男性气质

radical feminist view of, 激进女性主义对男性气质的观点

valorization of, 对男性气质的价值评估

Masochism, 受虐、受虐狂

Maternal thinking, 母性的思考

Matthaei, Julie, 朱丽叶·麦特海

McCall, Dorothy Kaufmann, 多罗西·考夫曼·麦考尔

Merchant, Carolyn, 卡罗琳·麦钱特

Mermaid and the Minotaur, The (Dinnerstein), 《美人鱼与牛头怪》(丁内斯坦)

Mies, Maria, 玛利亚·米斯

Mill, John Stuart, 约翰·斯图尔特·穆勒

Millet, Kate, 凯特·米利特

Mitchell, Juliet, 朱丽叶·米切尔

Moi, Daniel, 丹尼尔·莫伊

Moi, Toril, 托里·莫伊

Morality, 道德

androgyny and, 雌雄同体与道德

community standards and, 社群的标准与道德

differences among women and, 妇女中的差异与道德

ethical double standard, 伦理上的双重标准

ethical relativism, 伦理上的相对主义

ethics of care vs. ethics of justice, 关怀伦理对公正伦理

evil and, 邪恶与道德

female vs. male style of, 女性的道德风格对男性的道德风格

Freudian, 弗洛伊德的

gender feminism and, 社会性别女性主义与道德

justification principle, “合理性原则”

radical-cultural feminist view of, 激进文化派女性主义的道德观

relations and, 关系与道德

self-preservation and, 自我保存与道德

slave, 奴隶

transvaluation, 重新评估

unequal relationships and, 不平等的关系与道德

of victimization, 牺牲的道德

另见 Ethics of care; Gender feminism

Morgan, Robir, 鲁宾·摩根

Motherhood, 母职

alienation and, 异化与母职

blame/fear of mother, 母亲的过失/恐惧

bonds between women, 妇女之间的纽带

contracted (surrogate) mothers, 合同(代理)母亲

existential feminist view of, 存在主义女性主义对于母职的观点

as institutionalized, 制度化的母职

language and, 语言与母职

male control of, 男性对母亲职能的控制

otherness and, 他者性与母职

radical-cultural feminist view of, 激进文化派女性主义者的母职观

radical-libertarian feminist view of, 激进自由派女性主义者的母职观

as reductive, 简化的

socialization and, 社会化与母职

另见 Child-rearing

Mott, Lucretia, 柳克里霞·莫特

Ms. magazine, 《女士》杂志

Mullet, Sheila, 谢拉·马勒特

Multicultural feminism, 多元文化女性主义

assimilation, 同化

imagining vs. perceiving, 想象对感知

roots of, 多元文化女性主义的根源

sameness-difference debate, 同一与差异的论战

sisterhood and, 姐妹情谊与多元文化女性主义

tolerating vs. welcoming, 容忍对欢迎

white guilt and, 白人的内疚与多元文化女性主义

另见 Black women; Global feminism

Multiculturalism, 多元文化主义

Multiple jeopardy, 多重危险

Mysticism, 神秘主义

“Myth of the Vaginal Orgasm, The” (Koedt), 《阴道性高潮神话》(科迪特)

Naess, Arne, 安妮·南斯

Narcissism, 自恋, 自恋狂

National Organization for Women (NOW), “全国妇女组织”, (简称 Now)

Bill of Rights for Women, 1967 年的妇女权利议案

humanism and, 人道主义与“全国妇女组织”

lesbians and, 女同性恋与“全国妇女组织”

liberal identity of, “全国妇女组织的”自由主义的身份

race issues and, 种族问题与“全国妇女组织”

National Woman Suffrage Association, “全国妇女投票权协会”

National Women’s Political Caucus (NWPC), “全国妇女政治核心小组”, 简称

NWPC

Nature 自然

alienation from, 疏离自然

dualism and, 二元论与自然

feminization of, 自然的女性化

power-over and, 凌驾权力与自然

self and, 自我与自然

woman as intermediate, 妇女作为中间物

另见 Ecofeminism

New Feminist Movement, The (Carden), 《新女性主义运动》(卡登)

New York Radical Feminists, “纽约激进女性主义者”

Nietzsche, Friedrich, 尼采

Nineteenth Amendment, 第十九条修正案

Noddings Nel, 内尔·诺丁斯

No Longer Patient (Sherwin), 《不再忍耐》(舍温)

NOW. 见 National Organization for Women

NWPC. 见 National Women's Political Caucus

Oakley, Ann, 安·奥克利

O'Brien, Mary, 玛丽·奥布赖恩

Oedipus complex, 俄迪浦斯情结

Of Woman Born (Rich), 《女人所生》(里奇)

Oliver, Kelly, 凯利·奥利弗

Omolade, Barbara, 芭芭拉·奥马拉德

On the Genealogy of Morals (Nietzsche), 《论道德的谱系》(尼采)

Oppression 压迫

interlocking systems of, 互相连锁的压迫制度

internalized, 内化了压迫

psychological, 心理上的压迫

reproduction as cause of, 作为压迫原因的生育

sex/gender system as source of, 作为压迫来源的性/社会性别制度

by welfare state, 由福利国家造成的压迫

women as mediators, 妇女作为调停者

Origin of the Family, Private Property, and the State, The (Engels), 《家庭、私有制和国家的起源》(恩格斯)

Ortner, Sherry B., 谢里·B·奥特纳

Otherness 他者、他者性

advantages of, 他者的有利条件

employment and, 就业与他者

existential view of, 存在主义关于他者性的观点

fashion-beauty complex and, 时尚美情结与他者性

internalization of, 内化他者性

marriage and, 婚姻与他者性

motherhood and, 母职与他者性

postmodern view of, 后现代关于他者性的观点

roles, 角色

self and, 自我与他者

woman as other, 作为他者的妇女

Parsons, Talcott, 塔尔科特·帕森斯

Passivity, 被动性

Patriarchy, 父权制

capitalism and, 资本主义与父权制

creativity, suppression of, 父权制的创造性、压制

domination model, 控制模式

father's role, 父亲的角色

intimidation and, 胁迫与父权制

limits of, 父权制的限制

psychological effects of, 父权制的心理影响

sex/gender conflation, 性/社会性别的合成

strategies for opposing, 反抗的策略

Phallogocentric thought, 阳具理性中心思想

Piercy, Marge, 玛吉·皮尔西

Plato, 柏拉图

Pleasure, 快乐、快感

Plumwood, Val, 瓦尔·普兰姆伍德

Political solipsism/political skepticism, 政治上的唯我论/政治上的怀疑论

Pornography 色情作品

ecofeminist view of, 生态女性主义对色情作品的观点

erotica vs. thanatica, 色情作品对亡命色情作品

racist, 种族歧视的色情作品

radical feminist view of, 激进女性主义对色情作品的观点

vs, rape, 色情作品对强奸

- sexual abuse and, 性虐待与色情作品
 as standard, 作为标准的色情作品
- Postgate, John, 约翰·波斯特盖特
- Postmodern feminism, 后现代女性主义
 deconstruction and, 解构与后现代女性主义
 dualism and 二元论与后现代女性主义
 essentialism and, 本质主义与后现代女性主义
 existential feminism and, 存在主义的女性主义与后现代女性主义
 female language, 女性的语言
 feminine feminine, 阴性女性
 French feminism and, 法国女性主义与后现代女性主义
 gender and, 社会性别与后现代女性主义
 labels and, 各种标签与后现代女性主义
 language and, 语言与后现代女性主义
 mimicking, 模仿
 opacity of, 后现代女性主义的晦涩
 political action and, 政治行动与后现代女性主义
 psychosexual development and, 性心理发展与后现代女性主义
 另见 Deconstruction
- Poverty, 贫穷
- Power relationships 权力关系
 capitalist, 资本主义的权力关系
 child-rearing and, 养育子女的权力关系
 power-over, 凌驾权力
 sex/gender system and, 性/社会性别制度与权力关系
- Prostitution 卖淫
 Hetaerae, 高级妓女
 Marxist view of, 马克思主义关于卖淫的观点
 sex tourism industry, 性旅游业
- Psychanalyse et politique (Psych et po), “精神分析与政治”
 Psych et po. “精神分析与政治”, 另见 Psychanalyse et politique
 Psychoanalysis and Feminism (Mitchell), 《精神分析与女性主义》(米切尔)

Psychoanalytic feminism, 精神分析女性主义

biological determinism and, 生物决定论与精神分析女性主义

gender arrangements, 社会性别安排

human development, view of, 精神分析女性主义关于人类发展的观点

Oedipus complex, analysis of, 精神分析女性主义对俄迪浦斯情结的分析

public/private dichotomy, 公私领域的二元对立

roots of, 精神分析女性主义的根源

socially constructed inferiority, 社会建构的自卑感

另见 Psychosexual development

Psychosexual development 性心理发展

castration complex, 阉割情结

childishness and, 儿童特点与性心理发展

deconstruction and, 解构与性心理发展

enterprise and, 事业选择与性心理发展

existential feminist view of, 存在主义女性主义对性心理发展的观点

father's role, 性心理发展中父亲的角色

gender roles and, 社会性别角色与性心理发展

imaginary phase, 想象期

incest taboo, 乱伦禁忌

libido, 利比多

mirror stage, 镜像阶段, 镜像期

mother's role, 母亲角色

narcissism, 自恋

Oedipus complex, 俄迪浦斯情结

penis envy, 阴茎嫉妒

phallic stage, 阳具阶段

postmodern feminism and, 后现代女性主义与性心理发展

pre-Oedipal stage, 前俄迪浦斯阶段

shame, 羞耻

socialist feminist view of, 社会主义女性主义对性心理发展的观点

superego, 超我

vaginaliam, “阴道论”

vanity 虚荣心

另见 Psychoanalytic feminism; Sexuality

Public Man/Private Woman (Elshtain), 《公共的男人/私己的女人》(埃尔西坦)

Puka, Boll, 比尔·普克

Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy (Daly), 《纯粹的欲望: 女性主义哲学精要》(戴利)

Racism, 种族歧视, 另见 Black women;

Global feminism; Multicultural feminism

Radical-cultural feminism, 激进文化派女性主义者

androgyny, view of, 激进文化派女性主义者的雌雄同体观

ecofeminism and, 生态女性主义与激进文化派女性主义

gender roles and, 社会性别角色与激进文化派女性主义

reproduction, view of, 激进文化派女性主义的生育观

sexuality, view of, 激进文化派女性主义的性欲观

surrogate motherhood and, 代理孕母与激进文化派女性主义

valuing, concept of, 激进文化派女性主义的价值评估观念

Radical feminism, 激进女性主义

ahistoricity of, 激进女性主义缺乏历史性

androgyny and, 雌雄同体与激进女性主义

heterosexuality and, 异性恋与激进女性主义

humanism and, 人道主义与激进女性主义

libertarian-cultural distinction, 激进女性主义里自由派和文化派的区分

masculinity, view of, 激进女性主义对男性气质的观点

pornography and, 色情作品与激进女性主义

sex/gender system and, 性/社会性别制度与激进女性主义

另见 Radical-cultural feminism; Radical-libertarian feminism

Radical-libertarian feminism, 激进自由派女性主义

permission concept, 激进自由派女性主义有关允许的概念

power relationships, view of, 激进自由派女性主义对权力关系的观点

reproduction, view of, 激进自由派女性主义的生育观

- sexuality, view of, 激进自由派女性主义的性欲观
- surrogate motherhood and, 代理母职与激进自由派女性主义
- Rape, 强奸
- Rationality, 理性
- Raymond, Janice, 贾妮丝·雷蒙德
- Raz, Joseph, 约瑟夫·拉兹
- Reagan, Maureen, 莫林·里根
- Redstockings, “红袜子”
- Reformism, 改良主义
- Reproduction 再生产 (生育)
- abortion, 流产
- amniocentesis, 羊水测试
- artificial, 人工生育
- choice and, 选择与生育
- classism and, 阶级偏见与生育
- eugenic procedures and, 优生程序与生育
- male control of, 男性对生育的控制
- Marxist view of, 马克思主义关于人类自身再生产的观点
- oppression and, 压迫与生育
- radical-cultural feminist view of, 激进文化派女性主义的生育观
- radical-libertarian feminist view of, 激进自由派女性主义的生育观
- self and, 自我与生育
- sex/gender system and, 性/社会性别制度与生育
- sex-selection technology, 性别选择技术
- surrogacy, 代理母亲, 代母
- Rhoodie, Eschel, 埃舍尔·罗迪
- Rich, Adrienne, 阿德里安娜·里奇
- Roseanna of the Planet* (Zemp), 《地球上的罗斯安娜》(曾普)
- Rosenberg, Rosalind, 罗莎林德·卢森堡
- Rossi, Alice, 艾丽斯·罗西
- Rothenberg, Paula, 葆拉·罗森伯格
- Rousseau, Jean-Jacques, 让-雅克·卢梭

- Rowbotham, Sheila, 希拉·罗博特姆
- Rowland, Robin, 罗宾·罗兰
- Rubin, Gayle, 盖尔·鲁宾
- Ruddick, Sara, 萨拉·鲁迪克
- Ruether, Rosemary Radford, 罗斯玛丽·雷福德·路德
- Rungold, Anne, 安妮·郎格德
- Russell, Diana, 戴安娜·拉塞尔
-
- Saadawi, Nawel el, 娜娃·艾尔·萨达维
- Salleh, Ariel Kay, 爱利·凯·萨勒
- Sarte, Jean-Paul, 让-保尔·萨特
- Schman, Nacmi, 诺米·谢曼
- Schlesinger, Arthur M, Jr., 小亚瑟·梅·施莱辛格
- Schmitt, Richard, 理查德·施密特
- Scott, Hilda, 希尔达·斯科特
- Second Conference to Unite Women, 联合妇女的第二次大会
- Second Sex, The* (de Beauvoir), 《第二性》(德·波伏娃)
- Second Stage, The* (Friedan), 《第二阶段》(弗里丹)
- Second-stage feminism, 第二阶段的女性主义
- Self 自我
- androgyny and, 雌雄同体与自我
- authentic, 真实的自我
- caring role and, 关怀角色与自我
- components of, 自我的成分
- deconstructionist view of, 解构论者的自我观
- as divided (self-alienated spirit), 作为分裂的自我(自我异化的精神)
- employment and, 职业与自我
- fragmentation of, 自我的分裂
- freedom and, 自由与自我
- nature and, 自然与自我
- otherness and, 他者与自我
- pulls in character formation, 性格形成中的引力

- as rational, 作为理性的自我
- reproduction and, 生育与自我
- socialization and, 社会化与自我
- as socially constructed, 作为社会建构的自我
- Seneca Falls convention, “塞内卡瀑布大会”
- Sentimentalization, 感情用事
- Sessions, George, 乔治·西西斯
- Sex/gender system, 性/社会性别制度
- cultural split and, 文化的分裂与性/社会性别制度
- internalized, 内化
- patriarchy and, 父权制与性/社会性别制度
- power relationships and, 权力关系与性/社会性别制度
- radical feminist view of, 激进女性主义者关于性/社会性别制度的观点
- reproductive roles, 生育角色
- as source of oppression, 作为压迫根源的性/社会性别制度
- Sexism 性别歧视, 性别偏见
- within black community, 黑人群体内的性别偏见
- environmentalism and, 环境保护主义与性别偏见
- Sexual harassment, 性骚扰
- Sexuality 性, 性欲, 性行为特征
- alienation and, 异化与性
- gender roles and, 社会性别角色与性
- liberation as oppression, 解放作为压迫
- love and, 爱与性
- Marxist view of, 马克思主义的性欲观
- as origin of human condition, 作为人类处境的起源
- as political, 作为政治的
- postmodern feminism and, 后现代女性主义与性
- radical feminist views of, 激进女性主义的性欲观
- social context and, 社会语境与性
- socialist feminist view of, 社会主义女性主义的性欲观
- as source of feminine writing, 性作为女性(阴性)写作的根源

- Western view of 西方的性欲观, 另见 Psychosexual development
- Sexual Politics* (Millet), 《性的政治》(米利特)
- Sexus* (miller), 《性的欲望》(米勒)
- Sherwin, Susana, 苏珊·舍温
- Shiva, Vandana, 范德拉·希瓦
- Silent Spring, The* (Carson), 《沉默的春天》(卡森)
- Simons, Margaret A., 玛格丽特·A·西蒙斯
- Sisterhood is Glodal* (Morgan), 《姐妹情谊跨全球》(摩根)
- Social actuality, 社会活动
- Socialism, 社会主义
- Socialist feminism, 社会主义女性主义
- ecofeminism and, 生态女性主义与社会主义女性主义
- standpoint and, 立场与社会主义女性主义
- 另见 Marxist feminism
- Socialization 社会化
- of labor, 劳动社会化
- motherhood and, 母职与社会化
- self and, 自我与社会化
- Society 社会
- human interdependence and, 人类的相互依赖与社会
- Marxist theory of, 马克思主义的社会理论
- Sociobiology, 社会生物学
- “Sorties” (Cixous), 《突围》(西苏)
- South Africa, 南非
- Soviet Union, 苏联
- Specularization, “反射性”
- Spelman, Elizabeth, 伊丽莎白·斯佩尔曼
- Splitness, 分裂
- Spretnak, Chatlene, 查伦·施普拉纳克
- Stack, Carol, 卡罗尔·斯塔克
- Stamp, Kenneth, 肯尼斯·思丹朴
- Standpoint, 立场

Stangl, Teresa, 特丽莎·斯坦格尔

Stanton, Elizabeth Cady, 伊丽莎白·卡迪·斯坦顿

Starhawk, 斯塔霍克

Stefano, Christine di, 克里斯汀·迪·斯蒂芬诺

Stone, Lucy, 露西·斯通

“Subjection of Women” (Mill), 《妇女的屈从地位》(穆勒)

Suffrage movement, 投票权运动

Sunflower, The (Wiesenthal), 《向日葵》(威森赛尔)

Superwoman syndrome, “女强人”综合症

Swept Away, 电影《一扫而空》

Symbolic Order, 象征秩序, 另见 Deconstruction

Talbert, Mary, 玛丽·塔尔伯特

Tax, Meredith, 塔克斯·梅里迪斯

Taylor, Harriet, 哈丽维特·泰勒

Terrell, Mary Church, 玛丽·丘奇·特雷尔

Third World, 第三世界

Thomas, Clarence, 克拉伦斯·托马斯

Thompson, Clara, 克拉拉·汤普森

Three Contributions to the Theory of Sexuality (Freud), 《性欲三论》(弗洛伊德)

Totem and Taboo (Freud), 《图腾与禁忌》(弗洛伊德)

Transcendence, 超越

Trebilcot, Joyce, 乔伊斯·特里比尔科特

Truth, Sojourner, 索杰纳·特鲁斯

Tweedie, Jill, 吉尔·特威迪

United Nations Decade of Women, “联合国妇女十年”

Universalism, 普遍化的观念

U. S. feminists, 美国的女性主义者

Utilitarianism, 功利主义

- Victimization, morality of, “道德的牺牲品”
- Viennot, Elaine, 伊莱恩·维耶诺
- Vindication of the Rights of Woman* (Wollstonecraft), 《女权辩护》(沃斯通克拉夫特)
- Wages-for-housework campaign, 家务计酬运动
- Walker, Alice, 艾丽斯·沃克
- Warren, Karen J., 卡林·J·沃伦
- WFAL. 见 Women's Equity Action League
- Welfare liberalism, 福利自由主义
- Wells, Ida B., 艾达·B·韦尔斯
- Wendell, Susan, 苏珊·温德尔
- Wenz, Peter, 彼得·温斯
- “White Man's Dilemma: His Search for What He Has Destroyed” (Mies), 《白种男人的两难: 寻找已被他毁灭的东西》(米斯)
- Wiesenthal, Simon, 西蒙·威森赛尔
- Willis, Ellen, 埃伦·威利斯
- WUTCH. 见 Women's International Terrorist Conspiracy from Hell,
- Wollstonecraft, Mary, 玛丽·沃斯通克拉夫特
- Woman and Nature* (Griffin), 《妇女与自然》(格里芬)
- Womanist, 妇女主义者
- Woman on the Edge of Time* (Piercy), 《时间边缘的女人》(皮尔西)
- Woman's Bible, The* (Stanton), 《妇女的圣经》(斯坦顿)
- Woman's Estate* (Mitchell), 《妇女地位》(米切尔)
- Woman's Suffrage Resolution, “妇女投票权决议”
- Women, Race and Class* (Davis), 《妇女、种族与阶级》(戴维斯)
- Women, Resistance and Revolution* (Rowbotham) 《妇女、反抗和革命》(罗博特姆)
- Women and Evil* (Noddings), 《妇女与邪恶》(诺丁斯)
- “Women and the Subversion of the Community” (Dalla Costa and James), 《妇女与社群的颠覆》(达拉·科斯特和詹姆斯)
- Women as a Force in History* (Beard), 《作为历史力量的妇女》(比尔德)
- Women's Equity Action League (WEAL), “妇女公平行动联盟”, 简称

“WEAL”

Women's International Terrorist Conspiracy from Hell (WITCH), “来自地狱的
妇女国际恐怖主义密谋”, 简称 “WITCH”

Women's liberation groups, 妇女解放团体

Women's rights groups, 妇女权利团体

Wong, David, 大卫·王

Wood, Allen, 艾伦·伍德

Yamaski, Emily woo, 艾米莉·吴·亚马斯基

Young, Iris, 艾里斯·杨

Zangwill, Israel, 伊斯雷尔·赞格威尔

Zemp, Doretta, 多勒塔·曾普

Zetkin, Clara, 克拉拉·蔡特金

译后记

如果在网络上检索 Feminist Thought 这两个关键词，会看到很多相关课程网页；而罗斯玛丽·童的这一著作出现在很多英美大学女性主义及其妇女研究课程的必读书目里；的确，这是一本被广泛采用的妇女学导论性质的教科书，它还被译成了韩文、波兰文和瑞典文；该书的第一版在 1996 年第一次被译成中文，在中国台湾出版。

罗斯玛丽·童现在在美国北卡罗来那大学夏洛特分校哲学系任教，享有健康保健伦理学杰出教授的荣誉。她的著作还有《妇女、性与法律》(Women, Sex, and the Law)、《女性的与女性主义的伦理学》(Feminine and Feminist Ethics)、《女性主义的生物伦理学探讨：理论反思与实践应用》(Feminist Approaches to Bioethics: Theoretical Reflections and Practical Applications) 等。

《女性主义思潮》第一版出版于 1989 年，目前我们翻译的是经过作者修订增补的第二版，出版于 1998 年，它的副标题是《一个更全面的导论》(“A More Comprehensive Introduction”)，所以我将中文版书名译为《女性主义思潮导论》。第一版与第二版出版时间将近十年，女性主义思想当前的进展在第二版里得到了及时反映；这一版的第 7 章“多元文化与全球女性主义”和第 8 章“生态女性主义”都是新增加的内容。此外，第一版曾以两章的篇幅讨论激进女性主义的不同关注，也以不同章节分别讨论了马克思主义女性主义与社会主义女性主义；而在第二版里，激进女性主义的内容都归入第 2 章，而马克思主义和社会主义的女性主义整合到了第 3 章里。在第二版里，作者更重视女性主义思想的多元性、多样性和差异，新内容的增补和已有内容的调整，展示了当代政治思想和哲学思考的广阔疆界，女性主义思潮的历史脉络和新的发展有机地结合在一起。

《女性主义思潮导论》一书得到妇女研究学者和教授相关课程的教师很高的评价,《妇女的哲学评论》(*Women's Philosophy Review*)上发表的一篇书评指出,《女性主义思潮》的第一版在当时就“被认为是最有价值的导读著作,它引领读者穿越复杂而多样的女性主义领域”;“作者既能批判性地把握不同的女性主义批评方法的实质,同时能给各派见解以充分的尊重。”一位在加拿大任教的大学教师指出,“对于学生们和思想家们了解当代女性主义论战的理论起源和复杂性,《女性主义思潮》是一部基本的参考书”。

关于翻译这本书的缘起,要从1999年说起。

1999年9月,我得到美国基督教亚洲高等教育联合会资助,到美国南方大学研修一年。我在国内曾做过一些女作家研究,当时去希望研究叙事和性别的关系。我在图书馆泡了几个月,有关女性主义、妇女研究、妇女与艺术、文化,各类书籍美不胜收,我常常是放下这本、抓起那本,但找不着头绪和焦点。

很快就到了寒假,这时哲学系主任 James. Peterman 教授做我的指导教师。他看了我收集的一堆书,然后说,我们何妨从一个更广大的理论框架开始学习女性主义?他推荐我读他的哲学界同行罗斯玛丽·童的《女性主义思潮》,于是那个寒假,我每天跟 Peterman 教授读书,同时我也教他中文。

第二个学期,我就去新开设的“妇女研究导论”课程班听课,任课教师是历史系毕业的女博士 Berebitsky,从她的教学中,我对女性主义的概念框架和论题焦点才有了基本的认识。坐在那些二十来岁的美国女生中间,我好羡慕她们。我觉得自己已经体验了所有作为妇女的角色:作为女儿、妻子、母亲、职业妇女……可是生平第一次系统地思考和讨论关于妇女的问题:平等、权力、工作、性、公私领域、健康保健以及反对针对妇女的暴力等等。当时读到的每一本书对我都是一种震撼,而且也激发我对自己今后教学科研方向做出设计。我想,回到中国,我要系统开设妇女研究方面的课程,我希望我们的男生女生都有机会在女性主义的新方向下探讨男女平等、成长与发展的问題,希望我们可以共同参与创造一个平等发展的新世界。

回顾两年来开设女性主义研究课程的过程，我感觉自己进入了人生的新阶段。女性主义理论所讨论的很多问题，和我自己的生活经验有着十分密切的联系；理论帮助自己重新认识和解释了这些经验，从而把自己带入了自我教育和解放的历程。在此，我特别感谢这两年来和我一起学学习、研究的同学们。现在，选修我第一轮女性主义课程的研究生们，大多都在新的工作岗位上了；新一轮的硕士生和博士生们，正在经历女性主义理论的冲击和挑战。两年多来，在课堂内外、电子邮件中的师生讨论、交流，对我是最大的鼓励和启发。我非常欣喜地看到同学们的成长，尤其高兴的是看到女生在挣脱思想锁链后焕发的聪明智慧，这特别令我感到女性主义思想强大的解放力量。

翻译这本书，也是集体协作的成果。我承担了本书主要的翻译工作，由我译出的部分有导言、第1、2章、第4、5、6章和结语；本书第3章由第一轮选修我开设的女性主义课程的同学们译出初稿，我们学校外语学院教师朱坤领据此重译第3章、束永珍翻译了第7章，广州外语外贸大学教师柯倩婷翻译了第8章；我所指导的博士生研究生陈翠平翻译了导言、1、2、5、6章注释，柯倩婷翻译了第4章注释。最后我用了两个多月时间逐字逐句做了所有文稿的校对和统稿工作；为了便于理解作者在各章节中展开论述的结构层次，我在每章内的小节标题前加了序号。在校样出来之后，我再次做了详细的校对和修饰。尽管如此，可能还是有疏漏、有不尽人意之处；所以，本书如果有什么优点，应该归功于大家的合作；而存在的不足，则应由我负责。我们呈上这一译著，为的是在中国高校妇女学课程建设中投下一砖一石，恳请各位专家、读者提出宝贵意见，以便我们完善改进。

在此，我向所有支持这一项目的人、向我所有的合作者表示深深的感谢。

感谢美国南方大学的 Peterman 教授，他不仅指导我阅读了这部著作，而且在我最后做统稿工作时提供了具体的帮助。Peterman 教授这期间来到中山大学进行项目研究，这次我成为他的项目的“合作教授”；在合作期间我有机会当面向他请教译稿中遇到的很多专有名词的问题，他都一一做了细致的解答。

我特别感谢我的好朋友、中山大学外语系戴凡教授。在两年来的翻译过程中，她一直是我的语言顾问；任何时候我遇到问题，都从她那里得到积极回应和及时讨论。她卓越的英语表达才能和在语言学方面的造诣使我得以避免不少语言上的“陷阱”，感谢她不断启发我辨析词语表达的细微差异。

感谢美国福特基金会资助“发展中国的妇女与社会性别学”项目，特别感谢该项目负责人、天津师范大学的杜芳琴教授和美国密西根大学的王政博士，她们拨出项目款项，资助购买本书翻译版权。王政博士也是我的翻译顾问之一，多年来，她奔走于中美两国，为妇女学在中国的发展推波助澜；而杜芳琴教授以她宽阔的胸襟和热诚的合作精神，给我们进一步的译丛计划，提供了必要的保障。

我还应该感谢赵慧芳、朱宪玲、陈瑜、国佳、陈静梅、唐红梅等同学在录入注释、中英文译名索引、校对“参考书目”以及编辑电脑文件等方面提供的无偿帮助。感谢朱坤领、束永珍、柯倩婷和陈霞等同学在阅读译稿时给我的意见。

我还要感谢台湾版《女性主义思潮》中文译者刁筱华，她的译笔相当灵活，以意译见长；虽然本书译者在语言表达上没有采取这种策略，但她的译文在一些特别繁难的句子里出奇制胜，表现出原文的神韵，在这方面给我很多启示。

感谢华中师范大学出版社原总编王先需教授，由于他的敏锐和决断，促成了我和我的母校的出版社进行这一译丛项目的合作。

在本书即将付印前夕，我给作者罗斯玛丽·童教授写信，请她给中国的读者写一个序言。童教授欣然允诺，寄来她热情洋溢的来信“胸怀世界而生活——致中国的女性主义者”。翻译这封信时，想象童教授与中国的姻缘，我不禁落泪，而更感动我的是她的希望和鼓励。妇女追求新知，这是一项伟大的事业；在这项文化建设的伟业中，作为翻译工作者，我们任重道远，惟有继续努力。

艾晓明

2002年9月9日于广州中山大学