

Iris Marion Young

像女孩那样丢球



On Female Body Experience:

作者简介

艾丽斯·玛丽恩·杨

| Iris Marion Young 1949—2006 |

芝加哥大学政治学系教授，政治哲学家，女性主义理论家。杨的主要研究方向有二：女性主义现象学，关注活生生的女性身体经验；政治理论，特别是正义理论，剖析女性遭受的结构性不公，批判男性中心的制度安排和公共政策。以伦理—政治关怀为出发点的对实践哲学的坚守、对群体差异的持续关注以及对肉身化身体经验的强烈好奇是她毕生工作的底色。2006年，杨因喉癌病逝，其后，学界纷纷表示哀悼之意。匹兹堡大学特别设置“艾丽斯·玛丽恩·杨奖”，纪念她的创新贡献。

杨的主要著作有《像女孩那样丢球》、《正义与差异政治》

拜德雅·女性主义

《过一种女性主义的生活》

《像女孩那样丢球》

《无名热线：一个传奇女性解放团体》（待出）

特约策划：拜德雅
特约编辑：梁静怡
责任编辑：魏钊凌
书籍设计：雨 萌



拜德雅 Paideia

《像女孩那样丢球》所收的文章旨在描述以血肉之躯活着、感受着的女人经验与主体性，其主题是日常生活中的活生生的女性身体经验之不同面向。在这些文章中，杨希望用能够引发读者共鸣，甚至有些微愉悦的方式，说出那些往往没被说出来——甚至连女性主义理论内部都鲜少提及——的经验与意义：运动、怀孕、乳房、月经、房子与家和老年居所。这里的每篇文章都富含社会批判。它们暴露了世俗之道：控制身体举止的社会规范及人们对照管身体的需求，不公地限制了女人的行动与机会。因此，这些文章采取女性主义的立场，表达性 / 别特定的女性主体性，也宣告女人并不如我们应得的那般自由。

上架建议：女性主义·哲学

ISBN 978-7-5321-9174-1



9 787532 191741 >

定价：68.00元



On Female Body Experience:
"Throwing Like a Girl"
and Other Essays

Iris Marion Young

像女孩那样丢球

[美] 艾丽斯·玛丽恩·杨 / 著
何定照 / 译

再次献给摩根（Morgen）

目 录

CONTENTS

导 论	001
第一章 活生生的身体与性别：对社会结构与主体性的反思	015
第二章 像女孩那样丢球：阴性身体举止、活动力与空间性的现象学	037
第三章 怀孕的肉身化：主体性与异化	063
第四章 找回服装的女人	087
第五章 乳房经验：外观与感觉	107
第六章 月经冥想	137
第七章 房子与家：女性主义主题变奏曲	175
第八章 自己的房间：老年、延展照顾与隐私权	223

从 20 世纪 50 年代（当时我还是个小女孩，住在纽约）至今，对女人而言，很多事都大有转变。在许多地方，女人和男人的生活与空间变得没那么截然分离，女人更成功地扮演起许多角色、出入各种场合，这种种都会让我祖母大吃一惊。虽然如此，女人的意象仍未摆脱其作为“大他者”（the Other）的意象：是反映从人类那易毁的身体涌生出的幻想与恐惧的表面。就因为这些关于女人的意象及期待，将我们和性、生育、年龄与肉体不对称地结合了起来，我们的声音是如此微弱，以至于我们无论是对无常现实，还是对定位了我们的社会关系，都难以表达自己的观点。

1 在雅克·拉康（Jacques Lacan）的精神分析理论中，大写的 the Other 通常代表一个构成话语的场所，也可指产生主体之结构或组成主体的所在，或最初构成主体及其接受位置之语言及社会关系的不同结构。母亲即第一个占据幼儿的“大他者”位置的人，而当幼儿发现这个“大他者”也有所匮乏，乃形成阉割情结。而小写的 the other（小他者）则指我们投射欲望的各种对象、物件，即是“他者”。参见 Toril Moi, *Sexual/Textual Politics* (New York: Routledge, 1985)。——译注

本书所收的论文，反思了在女人日常生活中，活生生的身体 (lived body) 经验之不同面向。它们的目的包括纯粹的表达：用我希望能唤起认可，甚至些微愉悦的方式，说出那些经常被说出来的意义。每篇论文都富含社会批判；它们暴露了世俗之道，在其中，控制身体举止 (comportment) 的社会规范及人们对照管身体的需求，不公地限制了女人的行动与机会。这些论文因此采取女性主义立场，表达性/别特定 (sex-and-gender-specific)² 的女性主体性 (female subjectivity)，也宣告女人并不如我们应得的那般自由。

这些论文含纳我对“肉身化” (embodiment) 逾 25 年的思考。最早的一篇是写于 1977 年的“像女孩那样丢球”，最近的一篇则是“月经冥想”。当我开始写女性肉身化的主题时，不论在哲学、女性主义理论或社会学领域，关于此议题的文献都寥寥无几。在美国的哲学范畴中，只有存在主义现象学 (existential phenomenology) 的学者将身体经验主题化，而我首篇作品也正来自存在主义现象学传统。然而，有关这类理论的讨论尽管丰富活泼，却几乎或根本无涉性差异或性别。就我所知，一心用存在主义现象学的概念来分析属于女人的性别特定 (gender-specific) 经验的哲学家，只有桑德拉·巴特基 (Sandra Bartky)。

早些年，女性主义理论家虽常引用女人身体的事实与经验，却未发展出思考女性肉身化的理论方法。直到 20 世纪 70 年代

2 本书中，若作者同时提到性 (sex) 与性别 (gender) 时，译者皆译为“性/别”，一方面涵盖 sex 作为性 (行为、实践) 及性别的种种概念，一方面凸显“性别”之“别”的社会强制手段，并借“/”强调性中有别的差异关系，以及其间的流动跨越，这也符合作者出于后现代取径对性/别概念的部分的思考。——译注

晚期、20世纪80年代早期，美国哲学家才开始注意到导致典范转移的米歇尔·福柯（Michael Foucault）的权力叙述。之后不久，朱莉娅·克里斯蒂娃（Julia Kristeva）和露西·伊利格瑞（Luce Irigaray）等理论家的著述，让女性主义学者有了全新且常富有争议的词汇，来阐明女人特有的经验。

在接下来的数十年间，以女性主义观点反思女性与男性身体经验的学术文献，可说百花齐放。重要的女性主义作者使用源于欧陆哲学的方法，探索了肉身化、经验与意义等议题。这些学者包括克里斯汀·巴特斯比（Christine Battersby）、苏珊·博尔多（Susan Bordo）、朱迪斯·巴特勒（Judith Butler）、索尼娅·克鲁克斯（Sonia Kruks）、多罗西亚·奥尔科夫斯基（Dorothea Olkowski）、盖尔·韦斯（Gail Weiss），以及女性主义哲学的“澳洲学派”（Australian school），成员如罗莎林德·迪普罗斯（Rosalind Diprose）、莫伊拉·纪登斯（Moirra Gatens）、伊丽莎白·格罗斯（Elizabeth Grosz）等人。

西方哲学与社会理论传统，往往忽视或压抑肉身化对思想、行动与感觉的重要性，女性主义的关怀早该理所当然地引领学者揭露并挑战此倾向。由于许多女性主义反思都源于社会史事实，即女男身体的差异造成了结构不平等，或成为结构不平等的借口，因此探究身体地位和可塑性与社会地位的关系，乃成了我们迫在眉睫的要务。妇女研究领域首创以批判社会理论对社会化的身体做出更加系统化的反思，可说厥功至伟。更甚者，在我于此领域开始耕耘的数十年间，关于肉身化与社会的精彩之作，已广泛出现在哲学、社会学、文学、传播与其他学术领域。

我对肉身化经验的反思，也受益于这些知识浪潮。由于它

们变得如此分歧多样，在此我不想条列或综述肉身化的理论。我提出这些论文，是将其视作一组相互重叠的对女性肉身化之社会意义的探究，与其他研究者对话。我也不想因为近来有关性别化之主体性或肉身化的概念、区分与论辩，而修改收于此书的早期论文。本文集无他，乃是呈现一位女性主义批判理论家数十年来、横跨 20 世纪晚期与 21 世纪早期的个人思考轨迹，同时，本书也可能反映了许多理论家在谈及性别与性差异之主题时的演变。在这篇导论接下来的部分，我将稍稍解释本书书名的主旨，并简短说明每篇论文的主题。

女性 / 阴性经验

在《现象学意义上的女人》(*Phenomenal Woman*) 中，巴特斯比区分了“女性”(female)与“阴性”(feminine)，将阴性视为另一范畴，想象更多的人类可能性。西方形而上学假设了自主的个人主体，以及封闭自身的自我(self-enclosed ego)，这自我虽居于身体，但也有别于身体。巴特斯比则提出，对女性身体之存在特质的反思，颠覆了本体论(ontology)大部分的假设——自我独立于他人而存在，其理性本质与脆弱身体所受的苦痛折磨存在距离。从女性肉身化、从身体能够孕育另一个身体的经验出发，巴特斯比提出了一个不同的哲学架构。她建议，我们该先认知到主体是以血肉之躯活着，且自我与他人间的依赖性是无法避免的。这些又会导致权力不平等，而若人人都该天生被尊重，则这不平等虽无法消弭，也该被认知。³

3 Christine Battersby, *Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity* (New York: Routledge, 1988).

巴特斯比对“阴性”范畴的说明没那么明确，她对其有所疑虑。就我对此区分的重新建构而言，“阴性”指涉的是阳刚（masculine）/阴性这个二分法中的一端，而在这个二分法中，第一个的地位比第二个高，第二个则在一定程度上被定义为第一个的负面、缺乏。这个二分法与诸如心灵/身体、理性/激情、公共/私人、自然科学/人文科学以及其他更多满载价值判断的二分法一样，共享着一致的阶层化逻辑，这些二分法的推衍应用在私人生活、职场、媒体影像与政治（此处还只是列举了一些社会性的领域）均产生了实际的影响。

既然阴性与女性可相互对照，两者在符号操作上又具备逻辑关联，因此我认为阴性也是男性宰制的社会强加给女体的一套规范性的（normative）规训期待。这些规范依照社会期待，将照顾（care）工作编排给女人，又称照顾工作的特质使我们不适合其他活动。规范性的阴性让被规训者远离权力与权威的行使或制定。这套阴性的规训的最终目的是将肉身化的原始事实予以蒙蔽或次级化，并束缚住流动的肉体，用香水遮盖肉体器官的气味，妆扮失去性感光泽的皮肤、嘴唇、眼睛、发丝，让身体变得“完美”。

巴特斯比对女性与阴性的区分，与本书书名有所共鸣，也帮助了我定位各章节。然而，我对巴特斯比似乎认为的此区分所具有的优点有所保留。巴特斯比倾向以此区分建立某种阶层化的二分法。在这样的二分法中，对女性主义理论来说，“女性”这个范畴似乎比“阴性”有用，因为阴性比较顺从霸权话语。我认为在性别化的社会经验中，区分女性及阴性概念，既合理又有用。女性指涉的更多是活生生的身体的物质性，阴性

指涉的则更多是性别化的社会惯例。虽然如此，我认为性/别化经验中的女性与阴性这两个面向，比起巴特斯比所说的，更为暧昧相干、关系难辨。经验与社会结构常常使这两者的差异难以定论。对阴性意义的思考往往被主流规范贬抑，但我认为此思考有时能为社会批判提供一种基础。无论如何，不管我们是想将女性还是阴性作为概念层面的替代选项，二者都同样有着重新嵌入我们亟欲改变的结构的风险。

本书所收的论文，有些偏重思考阴性的限制与可能性，有些则偏重思考以女性身体生活的经验，这些经验不可避免，却也是历史特定的。举例来说，“像女孩那样丢球”便将男性宰制社会中的被社会性地建构的阴性身体举止之习性，及其与具有这些身体模态(modality)的人之能动性(agency)和力量的关系，予以理论化。“找回服装的女人”和“房子与家”也着重思索传统上与阴性相关的经验与价值，以揭露这些经验与价值所维持的压迫，并展望其中的解放可能性。

另一方面，“怀孕的肉身化”、“乳房经验”与“月经冥想”三篇，则较着重女性经验。我意在探索在世存在(being-in-the-world)中的各种独特的感觉与模态，而这在世存在也正是为肉身化的种种感觉与模态所缔造的。很多女人不曾怀孕生子，但月经与乳房经验，绝大多数女人在其大半生都经历过。这些其具体特性大相径庭的日常身体经验，让大多数女人得以认知到自己是女人，但说也奇怪，罕有女性主义学者系统性地思考这些经验。

存在主义现象学的传统

“身体经验”是本书书名的另一个关键词。这些论文并不把身体视为观察、研究或解释的客体或事物。事实上，这些论文旨在描述以血肉之躯活着、感受着的主体性与女人经验。托马斯·乔尔达斯(Thomas Csordas)指出，近来的哲学与社会理论虽将身体主题化，但大多却常是在分析身体，或分析有关作为文本的身体的话语(discourse)。⁴例如福柯便对主体用以实行在自己身上的规训话语有所揭露与批判。女性主义与酷儿理论家如巴特勒等人则延伸了这类对有关规范性身体的话语的分析。不同种类的例子则像是有些媒体学者，他们探索身体在电影、电视、流行杂志中的再现及互动，并运用解构或精神分析的诠释方法，来理论化这些影像如何质询并定位阅听者。

乔尔达斯指出，特别是在最近的数十年间，视肉身化为“在世存在”这种模式的批判理论诠释较少发声。他建议，这两种理论取径该互补共存，而不是化约为一。他谈到，研究者应当修正此种失衡，产出更多将活生生的肉身化予以理论化的作品。收于本书的论文兼顾了两者。它们自由运用文本与话语分析(discourse-analytic)的取径来谈论女性身体与阴性意义，也大量运用道德与政治哲学的规范性论证。不过，这些论文的核心任务主要仍在于透过性/别差异的模式，描述肉身化的在世存在。

就如前文说明的，在我开始书写女性肉身化时，美国哲学

4 Thomas J. Csordas, "Embodiment and Cultural Phenomenology," in *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*, ed. Gail Weiss and Honi Fern Haber (New York: Routledge, 1997), 143-62.

家在此议题上可用的首要取径乃是存在主义现象学。此处重新收入的早期论文“像女孩那样丢球”，即特别倚重莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）和西蒙娜·德·波伏瓦（Simone de Beauvoir）的理论。梅洛-庞蒂将意识本身肉身化，为现象学传统踏出革命性的一步，强调构成世界的主体永远是一个肉身化的主体。马丁·海德格尔（Martin Heidegger）和让-保罗·萨特（Jean-Paul Sartre）则已远离胡塞尔式的（Husserlian）对超验（transcendental）现象之本质的追求，力图将处境化的在世存在（being-in-the-world as situated）概念化。然而，没有肉身化的所在与互动，就没有处境。实际上，活生生的身体永远与社会和历史的意义交叠，绝非一种可以先于经济与政治之关系或文化意义的原始事实，也绝非一种作为经济与政治之关系或文化意义的根基的原始事实。波伏瓦视性差异为深刻处境化的在世存在之构成要素，并将之主题化，更深化了此课题。

晚近的法国哲学基于许多理由批判存在主义现象学，认为存在主义现象学的意识概念，即使已经肉身化，也还是假定主体是经验的统整者与源头。存在主义现象学对规范的信奉呈现出一种天真的人本主义，不足以觉察到社会的多元性，以及权力与压迫所能采取的那些本出于善意的自由法律与社会批判的形式。在读了拉康、德里达（Derrida）、克里斯蒂娃、德勒兹（Deleuze）、伊利格瑞和布迪厄（Bourdieu）后，我们不可能天真到相信现象学能发现一种先于意识形态与科学的“纯粹”肉身化经验。

本书的多数论文都受益于这些常被归于后现代的作者，及其对存在主义现象学传统之批判。这些批判似乎也说明现象学

不能再被视为一种严格的方法，而更多是一种发问的取径。

值得注意的是，有些与法国后现代论者同一阵营多年的英美哲学家与社会理论家，近年开始对法国现象学家感兴趣。他们已研读了德里达讨论甚深的伊曼努尔·列维纳斯 (Emmanuel Levinas)⁵ 的作品。最近，梅洛-庞蒂的哲学也似乎获得了新的注目。更甚者，近来女性主义研究重新评价了波伏瓦的存在主义，认为她对女性主义思想贡献深远，也有几位作者认为她的哲学框架比较接近梅洛-庞蒂，而非萨特。⁶

我相信，波伏瓦、梅洛-庞蒂与其他存在主义现象学传统学者持续享有学术关注的原因之一，在于这套哲学为主体性的理论化提供了独特取径。一种存在主义现象学的取径，运用与福柯、巴特勒或布迪厄的观察或诠释法互补而非复制它们的方法，企图从构成主体经验的观点发话。

梅洛-庞蒂说，现象学“试着如实直接描述我们的经验，而不考虑其心理起源，不考虑科学家、历史学者或社会学家也许能提供的因果解释”。⁷ 在梅洛-庞蒂独特的理论化中，构成其世界的意识，即是与人类、非人类确实接触的那个活生生的

5 德里达于1964年写了一篇一百多页的《暴力与形而上学：论列维纳斯思想》(Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas)，后收入《书写与差异》(L'Écriture et la Différence)。——译注

6 例如参见 Toril Moi, *What Is a Woman?: And Other Essays* (New York: Oxford University Press, 1999)、Debra B. Bergoffen, *Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities* (Albany: State University of New York, 1997) 与 Sonia Kruks, *Retrieving Experiences: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001)。

7 Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (New York: Humanities Press, 1962), vii. (译按：本书所列的梅洛-庞蒂《知觉现象学》引文，中译主要参考姜志辉译本[莫里斯·梅洛-庞蒂，《知觉现象学》，姜志辉译，北京：商务印书馆，2001年]。)

身体。现象学者的描述性任务，是去显现“我的经验在何处相互作用，我的经验又在何处和他人相互作用，如齿轮般彼此啮合”的意义。⁸

格罗斯谈到，对活生生的身体经验之现象学描述，在参照更多的精神分析、解构主义及本体论理论后，对女性主义哲学做出了独特贡献。她认为将活生生的肉身化予以理论化，能瓦解许多二分法——这些二分法构造出更多抽象思想，例如对私与公、自我与他者、自然与文化的区隔。格罗斯适当地提醒说，把现象学当成对不受权力与意识形态制约的基础经验之描述会有危险。因此，她论道：“若未认识到经验在建构知识上所扮演的形塑功能，女性主义就没有据以瓦解父权规范的根据。”⁹

同样地，克鲁克斯也提议，对活生生的身体经验之现象学描述，乃是女性主义计划从事社会批判、转变社会的重要资源。企图表达肉身化的在世存在的反思探究，能掌握足以促动社会批判与政治组织的某种感受。对活生生的女性与阴性经验的描述，则能说明为何处境不同的女人可以对彼此的肉身化处境感同身受，并同时保留足够的模糊空间，容许各种具体的变异。¹⁰

论文的次序与主题

女孩和女人怎样经由在各种空间的动作与定向(orientation)，构筑其经验世界？她们对自己身体，对其曲线、流动与能

8 Ibid, viii.

9 Elizabeth A. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1994), 236-248.

10 Sonia Kruks, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001).

力所涌生的矛盾、快感、权力、羞耻、客体化 (objectification) 及连带感 (solidarity), 到底又是什么? 我们所接触或接触我们的种种人事, 又怎样变成我们的物质支持, 或自我的延伸? 女人在性别化的权力与角色结构中, 已站在相对不利的位置, 就此而言, 这种屈从 (subordination) 又是怎么肉身化的? 这些问题, 就是我在本书着手讨论女性经验的主旨与主题时所要提出的。文章依照主题连贯的合理性来排列, 而非依照写作的日期。

因此, 本书的第一篇论文“活生生的身体与性别”其实是最近写成的文章之一。这篇文章评价了托莉·莫伊 (Toril Moi) 的论辩, 她认为女性主义理论得弃绝性别概念, 代之以源自存在主义现象学的“活生生的身体”之概念。莫伊认为就理论化主体性来说, “活生生的身体”这个概念要比“性别”好用, 这点我同意; 但我也认为, 我们必须保有并重新定位性别这个概念, 以将社会结构理论化。我以这篇论文开头, 是因为它是本书最讲求方法论、最有系统的一篇。它回顾近二十年来女性主义理论的争议, 并阐释活生生的身体这个范畴的意义与功能。因此此文对其他篇章所引用的一些概念来说, 有如一篇理论导读。

下一组论文反思女性身体经验的核心要素: 在空间中的动作、怀孕、乳房经验与月经。如上所述, “像女孩那样丢球”描述的是阴性风格举止的经验与压迫。并非所有女人都必然表现出阴性的活动力 (motility) 与空间性 (spatiality), 也就是我所描述的如在受限空间内的动作; 有些男人也表现出这种风格, 但这样的人并不多, 而且往往要很努力才表现得出来。虽然这篇文章所表达的女性主义感怀, 有些已有点过时, 但我仍将其收入本书, 因为很多老师和学生告诉过我, 他们仍在研读这篇

论文，其所引发的讨论也很热烈。

绝非所有女人都会怀孕生子；有些女人积极抗拒育儿的压力，不管是在特定时候拒绝，还是一辈子都拒绝。我认为，让育儿成为女人之规范的那股力量，也可能夺走选择生养小孩的女人的主体性经验。依据主流论述，怀孕是一种偏离轨道的状况，是为了婴孩的社会价值，而使怀孕者暂时不便。“怀孕的肉身化”对此有不同看法。当我们视怀孕本身就很有价值，认为这不仅是制造宝宝的过程，更是一种独特而有趣的在世存在方式时，这会带来什么？这篇文章主要的灵感来自克里斯蒂娃的一些作品，以及 20 世纪 80 年代早期妇女健康运动的观念。

接下来的两篇论文，将乳房经验与月经这两种几乎所有女人都感受过的女性肉身化层面，予以主题化。女人所经历的女性肉身化，有历史性、文化性和个体性的不同。想用一篇论文来厘清这种社会史的特性，往往会因为层次太抽象，以至于无法分析实证的差异。我这两篇论文试图展现女性身体经验的普遍意义，以及我们与规范性阳刚体制的遭逢。“乳房经验”以伊利格瑞对两种本体论的区分为基础，一种是西方主流的、可如镜般反射的固体本体论（ontology of solids），一种是她提出的触觉的流体本体论（ontology of fluids）。“月经冥想”是本书中最晚写成的一篇，溯及波伏瓦的作品，也有赖一些现代女性主义社会科学家的卓越研究。

最后一组研究衣服、家与老年住居的论文，探索被性别化为阴性的日常生活层面，然而，我认为，这其中也隐含可普遍应用的规范性理想。“找回服装的女人”和“房子与家”都运用了源于伊利格瑞的方法。文中先描述被父权规范建构的阴性之存

在模式，再对父权规范放置学习成为阴性的女人的贬抑位置予以反思。接下来，文章翻转父权评价，提出质疑：阴性他者的位置能否成为批判主流社会关系的立足点，产生另类的理想？书末的论文“自己的房间”，延续了我在“房子与家”文中开展的社会批判，谈到赡养院（nursing home）往往拒绝让老弱民众拥有自我的物质基础之一。

这些论文都以女人经验的核心面向为主题，但我无意说这就是女性身体经验的决定性说法。即使它们都很独特，我还是希望它们能与读者的思考与感觉相互交流。还有更多主题与问题，值得我们用心描述分析。

活生生的身体与性别
对社会结构与主体性的反思

莫伊在她那篇详尽而挑战性十足的近作《何为女性》(What Is a Woman?)，论及近年的女性主义与酷儿理论化，已将我们引入性别建构论的末路。¹从 20 世纪 80 年代，女性主义理论发现性/别区分能同时解放理论与实践后，后来的女性主义与酷儿批判便持续质疑此区分。女性主义与酷儿理论化近来的解构取径，更借着松动生物性别(biological sex)与性别认同(gender identity)的范畴，让我们得以思考一种交错着各种认同与实践的多元性。解构主义对性/别区分的挑战，虽然显示了性别概念无益于理论化主体性与认同，却也让论述逐渐远离肉身化。见此理论困境，莫伊建议我们完全舍弃性别概念，重新建构源自存在主义现象学的“活生生的身体”概念，让它成为性的主体性(sexual subjectivity)之理论化工具，而无落入生物学化约论或性别本质论之弊。

1 Toril Moi, “What Is a Woman?” in *What Is a Woman and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

提出女性主义与酷儿理论甚至比解构批判还要深刻地质疑了性别概念之有效性的，并非只有莫伊，在我后面的讨论中，我将引用其他观点类似的近年作品。我之所以集中在莫伊，是因为她对我们与性别的麻烦史之分析十分周全，而她的建议——女性主义与酷儿理论应以“活生生的身体”这个概念来做性别范畴做不好的事——也很有吸引力。不过，我也认为莫伊的论述并不完整。她说性别是个有问题的概念，无法将主体性理论化，这点自然正确；但女性主义与酷儿理论化也有或该有其他面向，是缺少性别概念就无法处理的。回顾莫伊所说的近年的女性主义与酷儿理论化，我们发现与社会结构之关系大于与主体性及认同之关系的这些面向，被相对忽略了。对女人及逾越异性恋规范者的压迫，在整体性的社会过程与结构中无所不在，而这样的过程与结构，需要用能适当描述主体及其经验的不同概念来描述。莫伊建议重构“活生生的身体”概念，这虽能帮助我们描述主体及其经验，但要描述社会过程与结构，我们需要重构性别概念。

一、性/别区分

早期女性主义者，挪用在当时还只是一种模糊的心理学上的性/别区分说法——“性”指的是解剖学和生理学，“性别”指的是自我概念与行为——为理论与政治方面带来很大的贡献。在当时的理论关键时刻，挑战“生物性即命运”（biology is destiny）的信念是个重要的女性主义课题。为了让女人有更广阔的机会，我们需要能将两性能力与倾向予以概念化的方法，来让两性的行为、脾性与成就脱离生物或自然因素的解释。性/

别区分正符合这个目的。女性主义者当然确定男女的体格与生殖功能有所“不同”，但也反对这些不同与人们该有的机会、该从事的活动有关。这样的性别规则与期待是社会建构的，也会随着社会变化。此一早期第二波妇女运动的女性主义理论化，为女人召唤平等的理想，想望着性别的终结。“雌雄同体”（androgyny）即是许多女性主义者所理论化的理想，在这样的理想社会状况中，生物性别不再影响个人生命展望，或人们对待彼此的方式（尤其包括个人对性伴侣的选择，这是这些理论最为一致的看法）。在转型、解放后的社会里，这些雌雄同体的人们，将不会因为肉身化，而在服装、态度、工作，以及侵略或被动倾向（propensities toward aggression or passivity）等方面存在范畴区分。我们全都只是有着不同身体的人。²

雌雄同体理想的要求没有持续多久。20世纪70年代晚期与20世纪80年代早期，一些具关键意义的女性主义文本，转而论述阴性的性别化认同及源于性别角色的社会观念这两者在社会与心理层面的特定性。即使不管男女在生物学上的区分，阳刚与阴性的性别化属性与经验，仍有深刻的社会区分，这些属性与经验关乎男人女人的内在心理、彼此如何互动、他们育儿或行使权威的倾向。南希·乔多萝（Nancy Chodorow）、卡罗尔·吉利根（Carol Gilligan）、南希·哈索克（Nancy Hartsock）等人发展阴性性别认同（feminine gender identity）理论，表达出一种主体性与社会立足点的普遍结构，相当重大地界定了大

2 对雌雄同体理想的描述，参见 Ann Ferguson, "Androgyny as an Ideal for Human Development," in *Sexual Democracy: Women, Oppression, and Revolution* (Westview, Conn.: Allen and Unwin, 1991)。

多数女人的生活与可能性。³

阴性性别认同说法才出现，就被攻击为“本质主义者”（essentialist）。批评者指称，这种说法用母职来定义大多数女人的经验。他们未能质疑种族或阶级位置导致的照顾实践差异，还假定女人都与或希望与男人配对。他们的推断建立在 20 世纪富裕都市的核心家庭与职业结构的历史特定性上，未对家庭与工作组织予以历史的、跨文化的分析。这些批评虽然并不都很公允，但大多数女性主义理论者还是都听进去了。

以戴安娜·弗斯（Diana Fuss）、巴特勒为代表的酷儿理论宣告了性别理论的消亡。由于莫伊聚焦于巴特勒对性/别区分的颠覆，而我又在特定议题上支持莫伊的结论，因此这里我将跟随莫伊的关注点。

在《性别麻烦》（*Gender Trouble*）中，巴特勒质疑女性主义理论寻求性别认同理论的动机。她谈到，女性主义者相信他们需要一种关于性别的普遍理论，为的是知道何谓女性主义政治的主体。他们认为，若没有改变的“能动者”（agent），没有要被解放的主体——“女人”（woman）——女性主义作为具特定改造目标的社会运动，就没有意义了。而“性别”，乃是得以凸显女人为何的概念。既然被性别化了，“女人”自与生物性别的“女性”（female）有所区隔。然而，巴特勒谈到，正是女性主义所标记的性/别区分，维持了男性女性间的二元论，将两者视为固定的互补范畴，重制了异性恋规范性（heterosexual

3 Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978); Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); Nancy C. M. Hartsock, *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* (Boston: Longman, 1983).

normativity)的逻辑。因此,为了挑战任何基于自然与文化之区分而来的信念,或任何认为主体拥有与固定性别认同对应的内在生活的概念,性/别区分应被检验质疑。性别不过是一种社会操演(social performative)。规范性异性恋的话语规则(discursive rules),衍生了性别化的操演方式,让主体重述、征引;身体的性化(sexing),也衍生自这种操演。在反复的性别操演过程中,有些人被建构为“贱斥”(abject)⁴,被排除在异性恋二元论外。激进政治之道,便在于搅乱性别二元说,戏耍性别征引体系。

评论者批判巴特勒的性别操演理论,说它将身体与性认同仅视为一种话语的产物,对此,巴特勒在《身体之重》(*Bodies That Matter*)中谈到,被性化的身体之物质性本身,也是社会建构的。她强调这样的身体制成很不“观念论”(idealism),而且“唯物主义”(materialism)凌驾于“观念论”这一价值观本身,正出自大有问题的二元逻辑。

莫伊认为巴特勒的术语及方法都很有说服力,并未反驳她的论述。虽然如此,但莫伊强调在这开始于性/别区分、结束于解构物质/观念二元论的理论化过程中,主体性与性(sexuality)⁵的理想已变得越来越抽象,这样一来,理论所提出

4 abject/abjection 是克里斯蒂娃的著名概念,顾名思义,ab 是远离,ject 是推开,一种基于强烈的厌恶的推拒动力,产生于主体出现的最早时刻。在此时,“我”为形成主体,推离自身源于母体的不洁杂质,力求与母亲分离,以顺利进入阳刚的“象征秩序”(symbolic order)。克里斯蒂娃引用人类学家玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)的说法,进一步指出,在文化上为何某些事物会使人反感,是因为它们违反了象征系统中的分类规则,所以才变得恶心。详茱莉亚·克利斯蒂娃,《恐怖的力量:论贱斥》(*Pouvoirs de l'horreur*),彭仁郁译,台北:桂冠,2003年,此处译注参考刘纪蕙所撰导读《文化主体的“贱斥”》。——译注

5 sexuality, 另译“性特质”,然而 sexuality 指涉的面向包含认同、经验、实践与制度等,若译为性特质容易只集中在性倾向层次,故本书主要将 sexuality 译为“性”,并视情况译为“性特质”。——译注

的现实问题就不够清楚，概念也不易帮助人了解并描述其经验。巴特勒固然成功地指出了性/别区分的逻辑问题，其理论化却从未超越这些术语，而是依然为它们所束缚。依据这种批判理路，莫伊认为性别概念已不再适合用来了解主体性与认同，需要完全加以扬弃。酷儿理论与实践扭转了性别的意义，一心想从阳刚/阴性这一规范性的两极霸权中松绑性别。然而，莫伊建议，酷儿与女性主义理论者应该完全与性别决裂。

二、活生生的身体

为了替代性与性别的范畴，莫伊提议重回波伏瓦所依赖的存在主义现象学架构。⁶ 这个理论取径的核心范畴，即是活生生的身体。莫伊谈到，以“活生生的身体”重新建构的概念，能提供女性主义者希望从性/别区分中取得的功能，却不会产生这个区分所导致的问题。

活生生的身体是一个统合观念，指在特定社会文化脉络中行动、经验的肉体；它是一种处境中的身体（body-in-situation）。对存在主义理论来说，处境（situation）是事实性（facticity）与自由（freedom）共同造成的。人总是面对着她的身体所具有

6 克鲁克斯重读波伏瓦的存在主义，试图响应女性主义理论“认同政治”的当代难题。她也提议通过理解波伏瓦，来发展活生生的身体之概念，以助益女性主义理论。她谈到，波伏瓦的诠释，未能看出自己受梅洛-庞蒂之“活生生的身体”概念影响的程度。参见 Sonia Kruks, “Freedoms That Matter: Subjectivity and Situation in the Work of Beauvoir, Sartre, and Merleau-Ponty,” in *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001), 27-51。德布拉·B. 伯格芬 (Debra B. Bergoffen) 也建议回顾波伏瓦，来为近年女性主义与酷儿理论所遭遇的性别理论化难题找出路。参见 Debra B. Bergoffen, “Simone de Beauvoir: Disrupting the Metonymy of Gender,” in *Resistance, Flight, Creation: Feminist Enactments of French Philosophy*, ed. Dorothea Olkowski (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000), 97-119。

的物质事实，以及这个身体与给定环境的关系。她的身体官能，以特定的方式，拥有某些感受力与功能；她的体型、年龄、健康与体能训练状况，让她能拥有力量且能行动，以特定方式与其环境产生关联。她独特的肤色，她特有的五官，她不同于人的发色发质，都有属于自己的美学特质。她特定的身体活在一个特定的脉络——为他人所包围，被地心引力定在地球，被有着特定历史的建筑与街道环绕，听着独特的语言，有食物可吃、房子可住，或是与以上相反……这脉络是具有文化特定性的社会过程的结果，这些过程对她的进入又有特定要求。个人身体存在与其物理的、社会的环境之间所有具体物质关系，即构成她的事实性。

尽管如此，这样的人，是个行动者 (actor)；她拥有一种本体论的自由，建构自己与事实性的关系。这个人类行动者有特定的计划，有她立志完成的事情，有她表达自己、在世上留下印记、转变她的环境与关系的方式。她的这些计划往往与他人紧密联结。处境，即是依个人计划所显现的肉身化的事实、社会与物理环境的事实样貌。她发现自己的动作和她想跳舞的欲望比起来，是如此笨拙；她将这巨大城市与其千年历史，视为向先辈学习的机会。“宣称身体是一种处境，就是认知到女人身体的意义攸关她运用自由的方式。” (Moi, “What Is a Woman?” 65)

莫伊是如何提出活生生的身体概念应能取代性别概念及性/性别区分的？她认为，活生生的身体之范畴，就像性的范畴，能指涉身体那些特定的肉体事实，包括性与生殖的分化。“女人”和“男人”意指某些身体的肉体事实性，有些有阴茎，其他的

有阴蒂与乳房，个个都有不同的欲望经验与性的感觉。进一步说，活生生的身体之范畴，无须制造二分的性差异；有些身体在某些方面具有像男人的肉体特征，其他则具有像女人的特征。人们经验欲望和感觉的方式千奇百怪，绝非刚好吻合性二分或异性恋规范。还有，作为一个活生生的身体，知觉力与活动力并不明显与性的特定性相关；体型大小、骨骼结构或肤色也是如此。莫伊的建议中最重要的一点是，活生生的身体之概念不像性的概念那样是生物性的。它不指涉一种使生理学的法则与功能普遍化的客观科学叙述。对身体的科学式取径，比起对活生生的身体的描述，显然是在较高的抽象层次上进行的。因此，活生生的身体之概念能将各种身体的肉体事实纳入理论，而无“性”范畴那简化且二分的意涵。

更甚者，活生生的身体之概念拒绝自然与文化的区分，而这自然/文化的区分，制造了性/别区分。活生生的身体永远适应其所处社会的文化：这适应来自身体自幼便学着发声的音素(phonemes)，来自她身穿的显示其族裔、年龄、职业地位的衣服，以及文化对她的期待或要求。这具身体也在公事或娱乐等不同的互动场所中，习得往往属于某场所或群体的特定的举止习惯，以适应其所处社会的文化。话语与互动的脉络，定位着处于评价与期待系统中的人们，而这个系统往往含有人们肉身化的存有；当她被以某种方式观看、她的肉体存有被以某种方式描述，她就经验了自己，经验了他人对她的身体反应，而她也有所回应。借着活生生的身体之概念，在女性主义理论中一直包含于“性别”大类的种种现象，可被重述为我们在与他人联系时，所扮演、经历的各种身体习性与互动的形式。在这样的

重述中，我们发现巴特勒至少在以下这方面是对的：把被认为与“性别”范畴相关的层面，归因于某个主体的认同的某种内在核心，这种归因方式不管是强调“自然生成”还是后天养成，都是一种神秘化。

琳达·尼科尔森 (Linda Nicholson) 在最近的一篇论文中，也提出类似的建议：女性主义与酷儿理论，应把焦点置于活生生的身体在社会史上的分化，而非持续区分生物性别、肉身化以及随着历史有不同定义的性别。只要性与性别间还有区分，女性主义理论就会继续发展一种有别于生物化约论的“生物基础论” (biological foundationalism)。对性、生殖与分派给男女的角色研究，应也解读身体本身，而不要预设自然/文化的区分，因为这区分会将性别视为“仅仅是文化性的”。⁷

因此，活生生的身体之概念不仅可完成“性别”概念所达成的使命，还能做得更好更多。能做得更好，是因为它并不会必然化约为“阳刚”与“阴性”的规范性异性恋二元论，而能涵纳行为的各种可能性，以描述男女、女女、男男之间的习惯与互动。能做得更多，是因为它在描述个体建构的认同时，能避免使用如“性别”、“种族”、“族裔”、“性倾向”等归属性 (ascriptive) 的普遍范畴所产生的问题，即这些认同在此等叙述中似乎具有的附加性 (additive) 特质。若我们将个体认同概念化为它由各种群体认同如性别、种族、阶级、性倾向等构成，那么，人怎么被个体化，而各种群体认同又如何在此人身上合并的问题就似乎无解。然而，若我们运用活生生的身体之

7 Linda Nicholson, "Interpreting Gender," in *The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999), 53-76.

概念，就无此困扰。这个概念认为，每个人都是一具独特的身体，有其特殊的容貌、能力与欲望，而这些与他在特定方面各有异同。她诞生于一独特的时空，受养于一独特的家庭环境，而这一切都有特定的社会文化史，以独特的方式与他人的历史相关联。我们所称的性别、种族、族群等范畴，其实是对各种将人予以定位的结构略称，关于这一点，我会在下文加以处理。在理论化这些范畴时，我们不该将它们视为普遍性的、其加总构成了个体认同的群体认同。事实上，个体是在他人的行为与期待的社会文化史脉络中，活出她独特的身体，而无须在一串普遍化的“串珠”中，烦恼着该如何构成她的认同。⁸

如此，借由活生生的身体之范畴，“我们能对身体与主体性产生高度历史化且具体的理解，无需依赖被巴特勒视为解剖学的性/别区分”（Moi, “Woman,” 46）。活生生的身体之概念认识到：个人的主体性，被社会文化的事实、他人的行为及期待，以非她选择的方式所制约。但同时，活生生的身体之理论也说，面对这些无可选择的事实，每个人可用她自己的方式接受并行动。

将身体视为一种处境[……]即思虑到作为特定身体事实，以及这个具体身体对处境化的个体的意义。这不同于“不是性，就是性别”。包含我们所有处境（种族、阶级、族裔等）之经验的“生活经验”（lived experience）亦是如此，这个概念远比性别认同这高度心理化的概念宽广。（Moi, “Woman,” 81）

8 参见 Elizabeth Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon Press, 1988)。

三、活生生的身体就够了吗？

莫伊谈到，活生生的身体之概念比性别概念更适用于女性主义理论的目的。她认为这些目的包括提供一种主体性与身体的理论，并对在特定社会中作为女人或男人意味着什么的问题提供一种解释（ibid., 4, 36, 14）。她说，女性主义理论应该成为一种能厘清身体、性、性特质、性差异之困惑的计划，并消除女与男、异性恋者与同性恋者间权力关系的困境（ibid., 120）。关于权力关系的这句话极为模糊不清。将权力关系予以理论化的范围可能会超过我前述的、莫伊在定义女性主义理论之职责时的主要强调部分，这取决于对权力关系的具体界定。莫伊认为女性主义理论的焦点在于作为能动者所具的主体性、个人为求体验所具备的特质与能力，以及能促进自我意识的与他人之关系。我此前述及的尼科尔森似乎也认为性别概念应具备一种理论性的功能，以将自我认同及人类个性之社会构成予以理论化。

近来的讨论质疑性别的固定性与性/别区分的适当与否，適切地揭露了女性主义与酷儿理论之前便已被迫面对，或必须有所回应的困境与日益增加的抽象性问题。这些关于性别概念的问题之所以浮现，至少部分是因为性别企图成为一种普遍范畴，但主体性却永远是独特的。莫伊挪用活生生的身体之概念，为性化的主体性以及处境各异的男女的经验，提供了比模糊的性别范畴更为精确的理论化工具。同意这种挪用，就意味全然扬弃性别，但此挪用的前提是女性主义与酷儿理论的计划只想理论化主体性。然而我认为，女性主义与酷儿理论的目的不仅如此。莫伊的论述致力于结束关于性别与本质论的争辩，但我认为，那些争辩似乎窄化了女性主义与酷儿理论者对经验、认

同及主体性议题的兴趣。莫伊的讨论，让人开始质疑前述争辩是否蒙蔽了女性主义与酷儿理论计划的其他面向，而那些面向仍然需要重构的性别概念。接下来，我想指出性别概念对理论化社会结构的重要性，及其与人类自由和福祉的关系。

就我了解，女性主义与酷儿理论，不只想诠释男女生活中的多样化的关系与性别的意义。它们也不只想分析话语如何建构主体，或分析其中一些话语的刻板、具污蔑性的面向如何折磨偏离正常化进程的男女。除了上述目的，女性主义与酷儿理论也是社会批判的计划。这些理论层面的努力为的是辨识出那些不当的伤害或不公义，探究并解释它们在制度和社会关系方面的起源，并为制度性的行动提供方向建议，以改变这些不公义。而要完成这些任务，理论家所须提供的不只是对个人经验、主体性与认同的解释，还包括对社会结构的解释。

我在另外一些文章中说明过社会结构的概念，目的在于从制度方面解释不公义的来源，回应个体共享群体身份一说造成的困境。⁹ 结构指的是制度规则与互动惯例的辐辏总和、资源的动员及物理的结构，上述这些构成了与个体行动相关的、相对稳固的历史给定。结构也意含较广泛的社会结果，而这是在给定的制度性关系中由众多个体行动所共同造成的，但这集体性的后果，往往不留下任何个人或群体意向的痕迹。

9 参见 Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2000), especially chapter 3; 亦可参见 Iris Marion Young, "Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice," *Journal of Political Philosophy* 9.1 (March 2001): 1-18。在这些文章中，我对社会结构的定义基本来自彼得·布劳 (Peter Blau)、安东尼·吉登斯 (Anthony Giddens) 与萨特的概念。

亚历山大·温特 (Alexander Wendt) 将结构分成两种层次, 微观 (micro) 和宏观 (macro)。微观结构指涉的是对互动的结构分析。实践与互动惯例的类型化 (patterning)、行动者内在及外显所遵循的规则, 以及行动者在互动中所动员的资源与工具, 都可视为是被结构的。在此微观层次中, 性别结构对互动非常重要。然而, 就建议女性主义社会理论重新关注社会结构, 以与对主体性与认同的关注有所互补方面, 我比较关心的是温特所说的涉及“乘数显现效应” (multiply realizable outcomes)¹⁰ 的宏观层次。我的意思是说, 社会理论若要对剥夺了个人与群体相对机会的限制有所了解与批判, 就必须能描摹一种由许多制度与实践运作出来的大规模的系统性效应, 因为正是这些制度与实践产生出以特定方式限制一些人、同时其他人却不受此限的效应。温特认为, 宏观结构固然有赖微观层次互动之生产与再生产, 但其形式与限制谁、准许谁的方式却不能简化为个殊互动的结果。

社会结构以劳力与生产、权力与屈从、欲望与性、名望与地位来定位个体。一个人在结构中被定位的方式, 随着他人在各种制度环境中如何看待他或她而变, 也随着个人怎么看待自己而变。任何个体在结构中都具多种位置, 这些位置又依据制度环境与他人的定位而以不同的方式凸显出来。

从批判社会理论的观点来看, 关注结构的主要理由是为了解释社会不平等的构成与原因。相较于其他处于有更多机会或渠道谋利之社会位置的人, 有些人的自由与物质福祉受到相对

10 Alexander Wendt, *Social Theory and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chapter 4.

限制，而这乃是其社会位置所具有的可能性长久累积的结果。被种姓 (caste)、阶级、种族、年龄、族群，当然还有性别所界定的社会群体，与其说命名了主体认同，不如说命名了结构不平等的轴线。它们也命名了结构位置，而这些位置的占有者较他人更优越还是更不利，端赖行动者对制度规则与规范的遵循程度，及其在制度内对利益与目标的追求而定。这种结构性的说法，为机会、压迫、优势的不平等提供了一种理解的方式，这样的理解，并非要追索单一个体的元凶，而在于思考大多数行动者都多少成了这不平等状况的共犯。

南希·福布尔 (Nancy Folbre) 用她称为“限制的结构” (structures of constraint) 的术语来概念化这些社会不平等的议题。¹¹ 限制的结构包括成套的资产分配、规则、规范，以及让哪些人比其他人得到更多自由与谋利机会的优先排序。限制为个体界定了有效的选项范围，或界定追求一些选项而非其他选项所需的成本：时间和金钱是最基本的资产。法律规章、文化规范，也都具有重要的限制功能。它们要不守规矩者付出“代价”。当优先排序彼此冲突，它们也会变成限制。独特的资产、规则、规范与优先排序的构成，创造了种种限制，这些限制定义了我们基于性别、阶级、种族、年龄等所称的社会群体。因此，成为所谓“女人”的群体中的一员，乃是此包含不同结构因素的松散构成的产物。

我认为，要描述并解释现代社会中造成了分化的机会与特权的那些结构与过程，一定得运用性别概念。女性主义与酷儿

11 Nancy Folbre, *Who Pays for the Kids? Gender and the Structures of Constraint* (New York: Routledge, 1994), especially chapter 2.

理论需要概念工具来描述制度的规则与实践，它们假定了男人与女人的各自分化的角色，也/或假定了男女该在亲密关系中成双配对。我们需要工具来了解这一问题：职责分配或地位认知的某些模式是如何及为何以限制许多女人的可能性的方式、限制许多情欲和亲密关系选择偏离了异性恋规范的人的自由的方式而继续维持下去的。无论如何，当我们将性别概念视为理论化结构而非仅是理论化主体的工具，一个重要的概念转变就此诞生。我们不再需要将男人和女人归属于一种单一或说共有的性别认同。

对于对早期女性主义性别理论的批判，我的回应是将性别理论化为社会结构之特质而非个人特质。在《性别序列性：对女人作为一种社会集体的思考》(Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective)一文中，我使用了萨特较晚期的哲学中的一个概念，即他的序列(series)的构想。¹²在该文中，我建议最好将性别理解为在具有历史及社会特定性的制度与过程(这些制度与过程会对环境造成实质影响，而人们则在此环境中行动并再生产彼此的权力与特权关系)中，与他人相关的活生生的身体在社会定位中所具的一种独特形式。依照这种说法，个体的被“性别化”即指我们都发现自己被动地遭这些结构关系所群体化，而这方法因为太过非个人，所以无法建立认同。我在该文提议性别结构有两条基本轴线：性别分工与规范性异性恋。而在这里，我要借重鲍勃·康奈尔(Bob

12 Iris Marion Young, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997).

Connell) 的说法,增添第三条轴线:性别化的权力阶层。¹³

工作与职业被性别所结构化,这是所有现代社会(以及许多前现代社会)十分基本的现象,这对个人生活及其面对的限制与机会,都造成极为深远的影响。在现代社会,性别分工的核心乃是区分“私人”与“公共”工作。在这些社会的基本结构里,一个共同的面向是照顾工作——照顾个人、照顾他们的身体需要、照顾他们的情绪健康,以及保持居家整洁——基本上皆为私人家庭中的无薪劳动。即使最近数十年来,男女的工作分配已有一些改变,无薪的照顾与家务工作,主要仍落在女人身上。整个社会的运作,都仰赖照顾工作的规律进行,然而这种工作却相对地不受注意,价值更遭贬抑。被指派做这些工作的人,比起那些较少做这些工作的人,少有时间与精力从事其他工作与活动。这种性别分工之所以能持续,很明显是因为人们都不愿广筹基金、组成公共服务单位,为照顾工作负起更多的集体责任。即使现代社会的性别概念与意识形态已有许多重大改变,但性别分工的改变仍微乎其微。事实上,横跨全球的新自由主义(neo-liberal)经济政策,也有在这种分工本可能有所松动之处紧缩它的效果。

近二十年来的女性主义社会与政治理论,记录了性别化的结构用来限制无薪照顾工作者机会的多种方法,而这些工作者多数是女人。¹⁴ 他们的工时比别人长,生活所需却得仰赖他人提供,而这使得他们易于受贫或遭虐。女性主义研究者也记录了

13 R. W. Connell, *Gender and Power* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987).

14 前引的福布尔的著作对这些限制如何在欧洲、亚洲、拉丁美洲国家与美国运作,分析得极为透彻。

这种基本的结构是怎样依据性别来为公共领域的有薪工作的职业区别提供基础的。只要是关于照顾的职业，就很容易被性别化为女性的工作。由于许多女人在安排公共工作时都会考虑自身的照顾责任，职业空缺因此相对有限，这些职业的薪资也就一直很低。在这种状况下的私人与公共工作的结构化显示了性别化的地位与权力阶层，当然也显示了性别化的财务收入阶层。

有人可能会说，性别分工的结构性后果所描述的主要是西方工业社会。然而，在适切的范畴一般性（categorical generality）层次上得到理论化的类似结构，也能描述许多低度发展国家，特别是其都市生活方面。举例来说，正如一些女性主义发展学者论述的，政府政策及例如国际货币基金组织（International Monetary Fund）等国际组织的政策，都蕴含同样的假设：无薪家务可无限增加，家务操持者会在食物补助削减、学费增加、诊所关门时做好整顿调节，以应付其家庭成员的需求。

性别分工的结构性说法并未假定此分工内容跨社会皆同。事实上，它是一个理论架构，用以提出如下的探询：是否存在通常由单一性别执行的工作与职业，以及/或者社会的社会规范与文化产品（cultural product）是否往往象征着某些工作或职业较适宜由某种性别担负。不管是哪个社会、在今日或过去，上述问题的答案通常都会为“是”，但在这些社会中，却也存在相当一些变异情况：哪些职业与性别相关（意识形态往往将这种关联正当化）？有多少工作是性别类型化（sex-typed）的？此一性别分工与人们的资源分配、他们的相对地位以及那制约了他们生活的限制与机会又有何关系？

在我们的社会里，性别结构化的第二条轴线是规范性异性恋。这个结构化存在于给予异性恋伴侣特权的种种体制与意识形态的事实。这些事实包括许多法制的形式与意涵、私人组织分配职位与利益的规则与政策、迎合制度的教育与主流媒体之结构化，以及许多人在日常生活中与他人互动时所含的假设。这类社会事实（social fact）共同制造结构，对不同男女的生活带来各有差异的影响，有时还招致严酷的折磨或不当的自由限制。规范性异性恋的系统箝制男女的生活及其多变的性与欲望倾向，促使一些人用他们相信能获取物质报酬与接纳的方式来改变生活，并促动其他人在不符其欲望与计划之社会关系的空隙中存活，或公然反叛。

切希尔·卡尔霍恩（Cheshire Calhoun）谈到，女同性恋与男同性恋的屈从，与结构对女性或有色人种生活的限制，在形式上有所不同。卡尔霍恩指出，女性屈从的结构或制度化的种族主义是将人们局限于某些类别，就像拥有某种位置或地位；但逾越异性恋规范者，则是不论在政治公民权、公民社会还是私人领域中，都毫无正当位置。规范性异性恋的结构则强迫女同与男同隐形，以限制他们。¹⁵

特定组织对男性特质（maleness）或阳刚性的制度化评价，以限制多数人可能行动的方式约制了权力阶层，使得权力阶层似乎相当难以改变。在此最为重要的乃是制度化且组织化的暴力之位置与实践——如军队与警察、监狱系统等。一般说

15 Cheshire Calhoun, *Feminism, the Family, and the Politics of the Closet: Lesbian and Gay Displacement* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

来，国家制度、公司及其他科层制的结构化，依照决策权威与显贵的阶层，为一些人——通常是男人——提供重大的特权与自由，同时限制、束缚他人——包括大多数女人和许多男人——并使之屈从。性别化的权力阶层以多种方式与性别分工及规范性异性恋交织，让男人觉得自身享有该受女人服务的权利，也造成异性恋阳刚性与武力、命令相结合。

在将社会结构描述为一种性别化的结构时，我们既无须将男人女人一般化，也无须将多变的性别结构化约成一种共通原则。性别化的职业分工可能会强硬地将某些特定职业编排给女性，其他一些特定职业给男性，这种编排方式深刻地影响了从事不同职业者所享有的权力、特权、物质利益。然而，我们不能由此推导出绝大多数男女的实际谋生状况。对规范性异性恋结构的认知有助于理论化对性别的多元理解，也可改变那些对男女的性互动、成人与孩童的关系、社会审美、个人与职场角色的关系等方面有所期待的规则与实践——这些规则彼此间没有共同逻辑，在某些方面还会互相扞格。性别化的权力阶层的结构，不仅分化男人与女人，还依照社会角色与属性来分化男人与男人。在分析这些结构时，最重要的一点是去了解这些规则、关系及其实质结果怎样为某些人制造特权、维系他们的利益，同时却限制他人的机会、造成相对损失，让他们易受支配或剥削。

在本篇论文中，我赞同莫伊的提议，认为存在主义现象学中的活生生的身体之范畴，对理论化女人和男人那些由社会构成的经验来说，是个比性或性别都更为丰富、有弹性的概念。

活生生的身体有独特的形态与物质性，与其他身体都大异其趣。此外，我还认为，这一提议不意味着要遗弃性别范畴，而意味着要限定只在对社会结构的分析中使用性别，以了解权力、机会与资源分配的某些特定关系。因此，很明显地，此处必须讨论活生生的身体与这些结构的关系问题。

认为活生生的身体之概念能帮助女性主义与酷儿理论发展的另一个理由是，这个概念能表述处于社会结构里的人们，怎么在这些结构所制造的机会与限制中活出自己的位置。这里我没有篇幅来发展完整的架构，只能稍稍勾勒一下轮廓。

诚如上述，性别结构是历史给定的，它们制约了个体的行动与意识。它们先行于行动与意识。每个人都会经验性别结构，它是一种事实性，是她或他都必须因应的社会史事实。举例来说，每个人都会面对该穿什么的问题，而服装选项与惯例即产生自利益追求、阶级与职业区分、所得分配、异性恋规范性、场合跟活动的空间与期待以及人们顺服与逾越的可能性的多重结构。但不管可用的选择或资源再怎么受限，人人都会用自己的方式，发挥性别结构提供的有限可能，形塑自己的习惯，从那些有限可能中发展出新的变异，或积极地尝试拒绝或重塑这些可能。结构化的性别也透过个人身体的生活表现出来，它永远是一种个人经验的响应，而非人人皆同的成套特质。

布迪厄的习性（habitus）概念为一般化的社会结构怎样在身体的行动与互动中得到生产与再生产提供了一种解释。然而，在对社会结构与行动者和经验的关系的理解上，尤其是在对性别结构的理解上，布迪厄对这些结构概念化实在太僵硬且反历

史。¹⁶ 若我们引用诸如梅洛－庞蒂的活生生的身体之理论，并比梅洛－庞蒂更明确地将此理论应用到身体如何在劳动分工、权力阶层与性规范等社会结构中活出自己的位置的问题上，我们的工作应会更有建设性。¹⁷ 更重要的是，在这样一种谈论身体如何活出其结构位置的社会理论的影响下，人们应会发现，诸如巴特勒等人的解构性别理论，并非一种决定或构成性别化主体的理论，而是一种有关习性化的身体如何以多变的行动对结构做出反应、再生产并修正结构的理论。

16 例如参见 Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990), especially chapters 3 and 4。莫伊也探索了布迪厄的理论对女性主义理论的意义；参见 Toril Moi, "Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture," chapter 3 of *What Is a Woman?*。在《男性统治》(*La Domination masculine* [Paris: Editions du Seuil, 1998]) 一书中，布迪厄假设他能凭借对北非卡比尔人社会 (Kabylie society) 的观察来普遍化性别结构。

17 尼克·克罗斯利 (Nick Crossley) 论说，梅洛－庞蒂有关社会性 (sociality) 与习惯 (habitus) 的理论，比布迪厄的习性概念，对社会理论更有帮助，因为梅洛－庞蒂的概念化给予自由与个人差异较大的空间。参见 Nick Crossley, "The Phenomenological Habitus and Its Construction," *Theory and Society* 30 (2001): 81-120；也可参见 Nick Crossley, "Habitus, Agency, and Change: Engaging with Bourdieu," paper presented at "Philosophy of the Social Science," Czech Academy of Science, Prague, May 2001。

像女孩那样丢球

阴性身体举止、活动力与空间性的现象学¹

在讨论侧边空间(lateral space, 以直立姿势行走的人类所产生的独特空间面向之一)的根本重要性时, 欧文·施特劳斯(Erwin Straus)稍稍谈到了“两性丢球方式的显著差异”(Straus, "The Upright Posture," 157)。²他引用了关于男女孩的一篇研究与照片, 将这种差异描述为:

1 这篇论文最初发表于1977年10月女性哲学学会(Society for Women in Philosophy [SWIP])中西分会的会议。之后的不同版本分别发表于1978年4月由女性哲学学会赞助的美国哲学协会(American Philosophical Association)西区分会会议上的一个场次, 以及1978年9月杜肯大学(Duquesne University)的第三届梅洛-庞蒂读书会(Merleau-Ponty Circle)。在这几场会议的讨论中, 许多人的回应都鼓励、帮助了我。我特别感谢巴特基、克劳迪娅·卡德(Claudia Card)、玛格丽特·西蒙斯(Margaret Simons)、J. 戴维森·亚历山大(J. Davidson Alexander)与威廉·麦克布莱德(William McBride)等教授的批评与建言。我在芝加哥大学担任美国人文奖学金基金会的大学教师驻校(National Endowment for the Humanities Fellowship in Residence for College Teachers)计划的研究员时, 这篇论文终于定稿。

2 Erwin W. Straus, "The Upright Posture," *Phenomenological Psychology* (New York: Basic Books, 1966), 137-65, 此处所引依照原书内文页码。

这五岁的女孩，没运用任何侧边空间。她没横向伸展手臂；她没扭动身躯；她双腿并拢，动都不动。她所有的丢球准备动作，只是举起右臂、水平前伸，再弯曲前臂、向下收回[……]。球丢得毫无力量、速度，也无法对准目标[……]。同龄的男孩，在准备丢球时，会横向并往后伸展他的右臂；前臂向上；扭动、旋转并弯曲身躯；将右脚往后移动。用这样的姿势，他可以尽可能地使出运动中枢的全力，把球丢出去[……]。这颗球以可观的加速度被投掷向前；它直直射向目标，拉出一条长而平滑的曲线。(ibid., 157-60)³

施特劳斯虽然并未在这议题上停留，多花点时间探讨此问题，却仍做了些评论，企图解释这“显著差异”。既然这种差异在如此年幼时便可观察到，施特劳斯说，这似乎“表现出生物学的差异，而非后天的差异”(ibid., 157)。然而，谈论到此差异的来源，他多少有些不知所措。既然这种丢球的阴性风格是在孩童身上观察到，原因就不会是乳房的发育。施特劳斯提供了进一步的证明，反对乳房差异的说法，他说“我们几乎可以确定”，割去右乳的亚马逊(Amazon)女战士⁴“在丢球时，仍如我们的贝蒂、玛丽、苏珊”(ibid., 158)。施特劳斯以此打打掉

3 后续的研究也得出类似的观察。例如参见 Lolas E. Kalverson, Mary Ann Robertson, M. Joanne Safrit, and Thomas W. Roberts, "Effect of Guided Practice on Overhand Throw Ball Velocities of Kindergarten Children," *Research Quarterly* (American Alliance for Health, Physical Education, and Recreation) 48 (May 1977): 311-18, 这篇研究发现男孩掷出的球速远超过女孩。也可参见 F. J. J. Buytendijk, *Woman: A Contemporary View* (New York: Newman Press, 1968), 144-45; 和我一样, F. J. J. 拜滕狄克(F. J. J. Buytendijk)在提出丢球这个例子时, 特别强调我们该探查的重点并非纯粹的身体现象, 而是不同性别借由操作表现出的其存在世的态度。

4 传说中, 古代存在亚马逊女战士一族, 她们是战神阿瑞斯(Ares)的后裔, 居住在小亚细亚, 举国上下都是女人, 由女王统治。为了方便拉弓, 她们将右乳割去。——译注

乳房的问题，认为“女孩的肌肉力量较弱”可以解释她们与男孩丢球方式的差异，但又下结论讲女孩该尽量伸展身体、做足准备，以弥补相对的无力。施特劳斯提出一种关系到世界与空间的“阴性态度”（feminine attitude），来解释丢球方式的差异。对他来说，这种差异是以生物学为基础的，但又不特别是解剖学的。女孩丢球的方式之所以和男孩不同，是因为女孩是“阴性的”。

比起上述对阴性态度的“解释”，更让人惊讶的是这个事实：一个认为身体举止与动作决定了人类生活经验之结构与意义的观点，竟只随意地花了一页来处理阳刚与阴性的身体举止与动作风格间的“显著差异”。丢球绝非唯一可观察到如此差异的活动。如果确实有典型“阴性”风格的身体举止与动作，那么这应会激起存在主义现象学者的关切，详细说明活生生的身体之模态的分化。然而，关于“阳刚”与“阴性”的身体举止及动作的差异，未能表现其模态、意义与影响的人，并不只施特劳斯。

在施特劳斯关于两性丢球方式之典型差异的说法中，可取的是他并未以身体属性的差异来解释。然而，施特劳斯相信既然这种差异在年幼期就显现，这表示它并非后天差异，因此他不得不返回神秘的“阴性本质”（feminine essence）说法解释之。女性主义者拒绝将男女间行为与心理学方面的真正差异，归因于某种先天且永恒的阴性本质，对此表达得最透彻也最系统化的，大概就属波伏瓦。每个人类的存在，都被其处境所定义；女性的独特存在，正是被其处境的历史、文化、社会及经济限制所定义。如果我们“解释”女人的状况时，诉诸某种先天且反历史的阴性本质，就等于是将女人的状况简化成一句“难以

理解”。无论如何，在拒绝所谓的阴性本质时，我们不应落入“唯名论”（nominalism）⁵的陷阱，以免连男人与女人的行为及经验的真实差异都否认。虽然没有永恒的阴性本质，却有“作为每个女性在教育与习俗的现状中的存在基础的共同根据”。⁶处于既定社会史环境中的女人之处境，虽然有个人经验、机会与可能性的种种变异，却仍有个可加以描述与理解的共通性。无论如何，必须强调的是，这个共通性专属于个殊时代中的个殊社会形构。

波伏瓦一直以相当的深度、清晰度与慧眼，来解释女人的处境。然而，在很大程度上，波伏瓦未能重视女人身体在与其周遭活生生地关联着时的地位与定向。波伏瓦确实也谈论女人的身体存在（bodily being），以及她与其环境在躯体上的关联，但她倾向于锁定女人在生理学上那些较外显的事实。她讨论女人是如何将身体经验为包袱；讨论身体在青春期、经期及怀孕时所经历的荷尔蒙及生理变化怎样被认为是可怕且神秘的；并且她宣称这些现象借由将女人束缚于先天因素、内宥性（immanence）及其个体性为代价的物种需求，压迫了女人的存在。⁷由于大大忽略女人的实际身体动作的处境性，以及身体对周遭和世界的定向之处境性，波伏瓦的说法往往给人一种感

5 相对于实在论（realism）的一种哲学思想，在中世纪晚期特别盛行。唯名论只承认个体的存在，否认抽象概念具有独立的实在性，认为概念只是空名，不能反映事物的特性与本质。这种主张日后为经验主义哲学家所继承。——译注

6 Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Vintage Books, 1974), xxxv. (译按：波伏瓦此书英译本被指遭译者删去颇多原著章节，翻译亦不精准。繁体中译本译自法文原版，译者陶铁柱。) 也可参见 F. J. J. Buytendijk, *Woman: A Contemporary View*, 175-76。

7 参见 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, chapter 1, “The Data of Biology.”

觉，即女人的身体构造与生理机能本身，至少是决定其不自由状况的原因之一。⁸

本篇论文希望能开始填补因此出现于存在主义现象学与女性主义理论的鸿沟。为达此目的，本文会先溯及阴性身体举止的一些基本模态、动作方式、空间关系。我们社会中的女人用以表现自己及动作的典型方式与男人大不相同，而本文即是要解读这些可观察且相当常见的特定方式，分析其意涵。基于存在主义者对人类经验处境性的关切，我不会声称女人的身体举止以及基于它的现象学描述之典型性具有普同性（universality）。这里所发展的叙述，只想描述身处当代先进工业、都市与商业社会中的女人，她们的阴性身体存在的种种模态。叙述中的元素，可能适用也可能不适用于其他社会或时代的女人处境，无论如何，判定该叙述适用于哪些社会环境，并非本文的关切所在。

在本文中，我关切的身体存在及动作范围也有限定。我首先注意的是那些与身体整体之举止或定向相关的身体活动，那些需要身体全体动作，或必须投入力量、用身体的能力及可能性，来与某事物之阻力与延展性相抗者。我主要关切的动作是身体致力去完成一特定目的或任务的动作。因此，许多阴性身体存在的面向，不在我讨论的范围。这其中最引人注意的，便是性存在中的身体（the body in its sexual being）⁹。另一种我未

8 舒拉密斯·费尔斯通（Shulamith Firestone）宣称，她自己的下述论题以波伏瓦的说法为基础：女人之受压迫乃先天因素使然，因此，要改变此压迫，必须超越先天本身。参见 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, (New York: Bantam Books, 1970)。对此，波伏瓦应会指称，费尔斯通不该通过归咎先天因素本身，将女人处境“去处境化”。无论如何，波伏瓦作品启发了费尔斯通的论题——事表明波伏瓦距离“先天”因素之说也许没她所希望的那么远。

9 这也是梅洛-庞蒂《知觉现象学》第一部分“身体”（The Body）第五章的章名，本章主要探讨性欲与身体的关联。——译注

考虑的身体存在面向乃是无特定目标的结构性身体动作——例如舞蹈。我对主题的限制，除了空间上的理由，也基于源自梅洛-庞蒂的信念：最先定义主体与其世界之关系的，乃是身体整体朝向事物与其环境的那平凡的、具目标性的定向。因此，注意阴性身体经常性地或典型地用什么举止或动作来表现自己，或许最能清楚揭示阴性存在的结构。¹⁰

在开始分析前，我得先澄清此处我所说的“阴性”存在的意思。我的“阴性”就像波伏瓦解释的那样，指的并不是所有女人因身为生物上的女性而有的神秘特性或本质，而是一套限定在特定社会中、身为女人的典型处境的结构与状况，这套结构与状况同时也限定女人在此处境中的典型生活方式。依照这般定义，并非任何女人都必然是“阴性”的，也就是说，所谓女人的典型处境的特殊结构与行为，并不必然存在。¹¹对“阴性”存在的理解，让我们发现有些女人在不同的程度与层面上，逃避或超越了女人的典型处境与定义。我论及此，主要是想指出此处提供的对阴性身体存在模态之叙述，不会因此叙述的部分面向不适用于一些女人，甚或适用于一些男人，就被指为证据不足。

10 在拜滕狄克对“阴性存在的动态”的讨论中，他将讨论对象锁定为那些没有目标的动作。他主张，纯粹的阳刚或阴性存在意象，唯有透过那些纯表达性的动作——例如，为走路而走路——而非致力完成某特定目标的行动，才能凸显出来（F. J. J. Buytendijk, *Woman: A Contemporary View*, 278-79）。然而，这样的观点与存在主义的基本假设相矛盾，因为后者认为“在世存在”在于规划使个人处境性结构化的意图及目标。虽然思考非工具性活动中的阴性动作，当然也有所获，但既然具目标性的任务乃是人类存在结构的基础，那么它自然是探究阴性活动力的较佳起点。就像我在本文末指出的，讨论阴性存在的现象学必须也考虑非工具性的活动，才算完整。

11 更进一步说，依照上述的定义，男人在至少某些方面显得“阴性”，并非不可能。

这里所发展的叙述，综合了梅洛－庞蒂的活生生的身体之理论以及波伏瓦的女人处境之理论的洞见。我假定在最基本的描述层次上，梅洛－庞蒂在《知觉现象学》(*The Phenomenology of Perception*)中对活生生的身体与其世界之关系的叙述，大致适用于任何一种人类存在状况。无论如何，在更特定的层次上，有一种独特的身体举止风格是阴性存在之典型，而此风格乃由身体在世界中的存在的结构与状况之独特模态组成。¹²

在发展这些模态时，我的架构以波伏瓦对女人在父权社会之中的存在的看法为基础，她认为，这种存在被内宥性与超越性(transcendence)间的一种根本的紧张关系所界定。¹³女性所居处的文化与社会将女人定义为他者、定义为男人概念下无关紧要的附属物、定义为仅仅是客体与内宥性。女人因此在文化上、社会上都被否定拥有主体性、自主权(autonomy)与创造性，这些性质专属于人类，而在父权社会中，即专属于男性。然而，在这同时，由于女性也是一种人类存在，她必然具有主体性及超越性，而她自己也知道这一点。这一切，导致在父权社会中展现女人存在的女性过着矛盾的生活：作为人类，她是一个自由的主体，具有超越性；但作为女人，她的处境又否决其主体性与超越性。对此我认为，阴性身体举止、活动力与空间性的种种模态，展现了与此相同的介于超越性与内宥性、介于主体性与仅仅是客体之间的紧张关系。

12 在此一特定的层次，也存在着阳刚活动力的独特模态，亦即多少是男人之典型的独特动作风格。不过，它们并非本文的关切所在。

13 参见 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, chapter 21, "Woman's Situation and Character".

本文第一节，我将提供关于身体举止、躯体投入事物、运用身体去完成的方法以及对身体自我意象的一些特定观察，我发现它们是阴性存在特有的。第二节，我将对阴性身体举止与活动力之模态，予以概略的现象学叙述。第三节，我将根据模态产生的空间性，进一步建构这些模态。最后，在第四节，我将引出此叙述的一些意涵，以理解女人所受的压迫，也将提出关于阴性在世存在的进一步问题，这些问题需要我们更深层的探讨。

★

施特劳斯观察到男孩、女孩丢球方式的基本差异是女孩不像男孩那样用整个身体来丢球。她们不会回身扭转、向后移动、踏步站稳、向前倾身。事实上，除了手臂以外，女孩相对地倾向保持不动，甚至连手臂也没尽可能伸长。丢球并不是唯一一个显示男女使用身体之典型差异的动作。若思考在其他躯体活动中的阴性举止与身体动作，就会发现它们也像丢球一样，常常表现出一种特征，即未能完整运用身体之空间的、侧边的潜能。

即使从最简单的身体动作如坐、站、走，也可观察出男女在身体风格与伸展上的典型差异。一般说来，女人不像男人那样阔步行走。阳刚步伐占男人身长的比例，多半大过阴性步伐占女人身长的比例。比起女人，男人走路通常双臂摆动得较开、较放松，脚步抬起、落下也较有节奏。虽然我们现在比以前更常穿长裤，并不需要因为服装而正襟危坐，但相对于男人，女人仍然习惯将腿并拢、双臂在身上交叉。在站着或倾身时，男人的脚也比女人张得更开，而我们则习于用手和手臂贴着或护

着身体。最后一个指标性的差异是男女拿书或小包裹的方式；女孩和女人往往将书抱在胸前，男孩和男人则手持着书在身侧晃。

对需要强力、力量与肌肉协调的躯体任务，不同性别采取的方式常常相异。男女力量的类型与限制，确实有真正体格上的差异。然而，在需要整合力量来完成的工作上，我们观察到的许多男女差异主要来自使用身体的方式的不同，而非纯粹肌肉力量的不同。女人往往不觉得自己能提举重物、强力推撞或用力拖拉、榨挤、抓握、扭转。因此，当我们尝试这类任务时，常常未能全力以赴，未能充分引出肌肉协调、姿势、平衡与耐力的潜能。女人比较不像男人那样，会自在而自然地用整个身体投入躯体任务。举例来说，在尝试举起某物时，女人比较不会像男人那样牢牢站稳，并用大腿尽可能承载住此物。我们倾向把力量集中在与此工作最直接相关的身体部分——手臂和肩膀——极少使出腿的力量来完成工作。再举一例，在转动或旋扭某物时，我们经常把力量集中在手和手腕，不会用到肩膀的力量，但这却是能有效完成工作不可或缺的力量。¹⁴

前引的丢球例子，也可延伸适用到其他体育活动。大多数男人并非优良的运动员，他们往往是靠支撑力在逞强，而不是靠真正的技术与协调整合力。虽然如此，这些相对未受训练的男人运动起来，却依然比女人来得自由自在、无拘无束。典型的阴性风格并非只有像女孩那样丢球，还有像女孩那样跑步、像女孩那样攀爬、像女孩那样挥棒、像女孩那样击打。这些风

14 应该说明的是，这可能只适用于发达工业社会中的女人，在这类社会中，中产阶级女人的典型延伸为大多数女人的典型。这并不适用于那些大多数人——包括女人——都需从事沉重体力劳动的社会。此特定观察当然也不适用于我们社会中那些从事体力劳动的女人。

格的共同点，首先是整个身体的动作并不流畅且彼此关联，而是会把动作集中在某个身体部分，例如挥棒和击打时；再者，女人的动作往往不会按照其意图的方向伸触、伸展、倾身、拉伸并跟进。

许多女人在运动时会觉得不可自由逾越周遭的空间，觉得可用的运动空间有所限制。因此，例如在打垒球或排球时，相较男人，女人倾向停在一个位置不动，也不会跳起来或跑去接球。男人通常比较会向球飞奔而去、正面面对，女人则倾向等待球的到来，做出反应，而非跑向前去接球。我们常常只是回应球的到来，好像这球就是向着我们而来，而我们瞬间的身体冲动，乃是逃离、闪避，或其他在球飞来时保护自己不被打到的动作。另外，比起男人，女人在运动时的动作也较少有自觉的方向和位置。举例来说，当我们击球时，我们比较不会瞄准一个想在那里击中球的特定位置，而只是想在一个“大概的”方向击中它。

女人对事物的躯体投入，往往是怯懦、不确定、犹疑的。一般说来，我们并不充分信任自己的身体能带我们达成目标。我认为，这里有一种双重犹疑。一方面，我们往往缺乏信心，不认为自己有能力完成必须完成之事。我曾经多次拖累整支徒步队，在徒步途中，面对一条毫无危险的小河，男人一跃而过，而我则在河的另一边，用脚小心翼翼地试探哪块石头可以踩踏，手则攀援着四周悬垂的树枝。虽然其他人都轻松过河，我却不相信自己能轻松办到，即使我只要坚定地迈出一大步，便能瞬间跨过。我猜想，在此犹豫的另一面，乃是一种对受伤的恐惧，而女人的这种恐惧要比男人大得多。我们的注意力经常

分散在要完成的目标以及必须完成目标的身体上，同时还要不让身体受伤。我们往往把身体视为一种脆弱的累赘，而非达成目标的媒介。我们觉得自己好像必须把注意力放在身体上，确定它在做我们想要它做的事，而不是把注意力放在自己想借着身体做什么上。

上述所有因素运作的结果，让许多女人产生或多或少的无能感、挫折感与自我意识。我们比男人易于大大低估自己身体的能力。¹⁵ 我们事先就决定——经常是错误地——自己办不成某项任务，并因此根本没全力以赴。在这样一种漫不经心的状况下，我们当然没法完成任务，又因此受挫，实现了自我预言。在进行任务时，我们常常自觉地表现得很笨拙，也不想表现得太过强壮。这些思虑又加重了我们的笨拙和挫折感。如果我们能够从这种循环脱离，真的使尽全力运用身体，就会大为惊讶地发现我们的身体其实能完成那些任务。已有研究指出，女人比男人容易低估自己能达到的成就层次。¹⁶

前述所做的关于女人身体动作及举止之典型方式的观察，并非可以适用于所有年代、所有女人。即使是表现出部分典型特质的女人，所表现的程度也各不相同。在种种典型举止与身为女性这件事之间，并无先天的、神秘的关联。正如稍后将讨

15 参见 A. M. Gross, "Estimated versus Actual Physical Strength in Three Ethnic Groups," *Child Development* 39 (1968): 283-90。在一个对不同年龄层孩童的测验里，除了最年幼的孩童，各个年龄层的女孩对力量的自我评估，都低于男孩，而当女孩越大，她们对力量自我评估变得甚至更低。

16 参见 Marguerite A. Cifon and Hope M. Smith, "Comparison of Expressed Self-Concept of Highly Skilled Males and Females Concerning Motor Performance," *Perceptual and Motor Skills* 16 (1963): 199-201。比起男人，女人通常远远低估自己在诸如跑步和跳高方面的技能成就。

论的，许多这样的典型特质是出于缺乏运用身体并完成任务的练习。然而，即使有这些条件限制，我们还是可以谈论一种普遍的阴性身体的举止与动作的风格。第二节将对这举止与动作的模式，发展一种特定的范畴描述。

★★

阴性活动力的三种模式如下：阴性动作所呈现的模棱两可的超越性(ambiguous transcendence)、遭抑止的意向性(inhibited intentionality)，以及与其周遭不连续的统一(discontinuous unity)。这些互相矛盾的模式的一个来源是有着阴性举止的身体的自我指涉(self-reference)，而这是因为女人将其身体经验为物(thing)，同时又将它经验为一种能力。

一、在《知觉现象学》中，¹⁷ 梅洛-庞蒂的目标是阐明存在的原初(primordial)结构，这种结构先于一切与世界相互反应的关系而存在，也是一切关系的基础。在探询主体的世界如何能形成时，梅洛-庞蒂借着把主体性放在身体而非心灵或意识上，重新调整了这个问题的整个传统。梅洛-庞蒂给了活生生的身体本体论的地位，而对萨特和他之前的“知性主义者”(intellectualist)思想家来说，这个自为的存在(being for itself)的超越性的地位只属于意识。梅洛-庞蒂认为，身体面对环境的自我定向，以及其对环境与在环境之内的行动，构成了最初的、生成意义的行动(Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*,

17 Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (New York: Humanities Press, 1962).

121, 146-47)。¹⁸ 身体作为对世界的纯粹的在场 (presence), 以及对世界之可能性的开放性 (openness), 乃是意向性最初的所在。最原初的意向行动是身体随周遭定向自己、在环境内移动的动作。只有当身体具有能力, 可以借此依其意向来趋近、抓握与取索其环境时, 主体的世界才会存在。

虽然阴性的身体存在也是一种对世界的超越性与开放性, 但这是一种模棱两可的超越性, 一种同时负载着内宥性的超越性。当然, 一旦我们将主体性与超越性置于活生生的身体, 而非纯粹的意识, 所有的超越性就都是模棱两可的, 因为先天、物质性的身体是内宥性的。但我所谓阴性的活生生的身体之超越性的模棱两可, 指的并不是活生生的身体也可以是被动的、可以被触碰或主动触碰的、可以是被抓握或主动抓握的那种始终存在的可能性。梅洛-庞蒂所描述的活生生的身体的超越性, 是一种离开身体之内宥性而以开放的、无中断之导向性的行动朝向世界的超越性。作为超越性的活生生的身体, 是纯粹的、流畅的行动, 持续召唤着被应用于世界的的能力。然而, 阴性身体的存在则不单只是起始于内宥性, 而是保持在内宥性中, 或者说是负担着内宥性, 即使它在抓握、操纵等动作中朝向世界而去, 也是如此。

在上一节, 我观察到女人通常不将整个身体投入一个动作, 而是把动作集中在身体的某个部分, 其他身体部分则保持相对不动。也就是说, 身体只有部分朝向任务, 其他部分则固守住

18 梅洛-庞蒂在原书第164页写道: “[……] [身体的] 空间是所有其他空间的起源, 表达运动本身, 是它为一个地点给予意义, 并把意义投射到外面, 是它使意义作为物体在我们的手下、在我们的眼睛下开始存在”(中译参考姜志辉译本, 第193页)。——译注

内宥性不动。稍早，我也观察到女人经常不信任自己身体的能力，不信任它能投入与事物的躯体关系。如此，她往往活得好像身体是个负担，必须被拖驳、驱赶，同时又被保护。

二、梅洛-庞蒂将意向性放在活动力 (ibid., 110-12)；敞开于世界中的可能性有赖于身体性的“我能”(I can)的模式与限制 (ibid., 137, 148)。然而，阴性存在往往不会以坚定而自信的“我能”来响应它周遭的环境，建立身体的各种可能。就如稍早所说的，女人常常倾向在还没尝试前，就断定某个任务超过自己的能力，尽管只要她尝试，就会发现这个任务能相对轻松地完成。一般说来，阴性身体低度运用自己实际的能力，包括其躯体与力量的潜能，以及实际的技能与促进身体能力的协调整合力。阴性身体存在是一种遭抑止的意向性，一方面以“我能”迈向计划目标，同时又以“我不能”(I cannot)自欺，阻挡身体完全投入目标。¹⁹

未经抑止的意向性，投射出待完成的目标，并以一种经组织、统一的身体活动的无中断的导向性使身体完成目标的动作变得流畅连贯。身体的能力与运动，结构了它的周遭，也投射出动作与行动那深具意义的可能性，而这些可能性又会反过来召唤身体的动作来落实(enact)自己：“理解，就是体验到我

19 西摩·费希尔(Seymour Fisher)关于身体意象之性差异的不同面向的讨论，有很多会令人联想到我在文中展开的现象学描述。然而，由于费希尔的论证中的某种纯推论的面向，我很难用他的结论来支持此处的叙述。因此，我此处对他的一些发现的引用，是心怀保留的。

费希尔的发现之一是比起男人，女人对腿怀着更大的焦虑感，对此他还引用了早期得出同样结论的研究。费希尔解释说这种对腿的焦虑其实是对活动力本身的焦虑，因为就身体概念与身体意象来说，腿是与活动力最相关的身体部分。参见 Seymour Fisher, *Body Experience in Fantasy and Behavior* (New York: Appleton-Century Crofts, 1970), 537。如果费希尔的发现与解释没错，那么，此处提及的这种作为阴性身体举止的一个面向的对动作的抑止和胆怯，便应与这种现象相关。

们指向的东西和呈现出的东西、意向与实现间的一致。”²⁰ (ibid., 144; 也可参见 101、131、132) 阴性动作往往会切断目标与落实间这一互为条件的关系。对于需要整个身体协调与导向才能圆满完成的目標，女人在动作时常常很矛盾。她们的身体投射出一个待落实的目标，却又在实践任务的同时，变得僵硬紧张。在实践躯体任务时，女人的身体虽然确实带领她朝向其意向的目标，却往往是以迂曲绕行而非自在直接的方式，在尝试与一再定向的努力中虚耗许多动作，而其原因往往在于阴性犹豫。

对任何活生生的身体来说，世界乃是与其意向相关的可能性的系统 (ibid., 131)，却也处处是让自己受限、受挫的隔绝与抵抗。这意味着，对于任何身体的存在，“我不能”可能即是对“我能”设限。然而，就阴性身体存在是遭抑止的意向性而言，似乎与其意向相关的种种可能性，也同样会是与其犹豫相关的挫折的系统。借着约束或抑止自己的动态能量，阴性身体存在经常对同一个目标投射出“我能”和“我不能”。当女人怀着遭抑止的意向性进行任务时，她投射了任务的可能性——因此投射出“我能”——但这投射的仅仅是“某人”的可能性，而不真的是她的可能性——因此她也投射出“我不能”。

三、康德认为超验的主体性具有统一 (unify) 与综合 (synthesize) 的功能，梅洛-庞蒂则认为这功能属于身体。通过投射出一个目标，并朝向目标前进，身体完成整合，并与其周遭合一；借由其投射的可能性的向量 (vector)，身体将关系到他人与自己之事物安排就绪。身体的动作与定向，将周遭的

20 此处译文参考姜志辉译本，第191页。在作者所引句后，梅洛-庞蒂的原文还有一句：“——身体则是我们在世界中的定位。”——译注

空间组织为自己存有的延伸 (ibid., 143)。同时, 在综合周遭时, 身体也用同样的行动综合了自己。身体的综合是立即且原初的。“我不是逐个把我身体的各个部分联结在一起的; 这种表达和这种联结在我身上是一次完成的: 它们就是我的身体本身。” (ibid., 150)

阴性身体存在的第三个模态是它与身体本身及其周遭的不连续的统一。我稍早曾谈到, 对许多需要整个身体积极投入及协调才能圆满完成的运动, 女人倾向把动作集中在身体的某个部分, 其他部分则相对不动。这样的动作和它自己就不连续。这个超离的、朝向目标的身体部分, 和那些保持不动的身体部分, 形成相对的不统一。无导向且虚耗的动作 (往往是阴性投入某个任务时会发生的状况) 也显现出身体欠缺统一。让阴性动作切断目标与落实之间、世上之可能性与身体能力之间的关联的遭抑止的意向性, 这种意向性的特质本身制造了这种不连续的统一。

依据梅洛-庞蒂的说法, 身体若欲作为对世界的超越性的在场以及意向的立即落实而存在, 它就不能作为客体 (object) 而存在 (ibid., 123)。作为主体, 身体指涉的不是它自己, 而是世界的可能性。“为了让我们能把身体移向一个客体, 客体必须先为我们的身体存在, 我们的身体必须不属于‘在己’ (in-itself) 的范围。” (ibid., 139) 然而, 对阴性存在来说, 身体经常在同一个人行动中同时既是主体, 也是它自己的客体, 而这个事实, 正是阴性身体存在的三种矛盾的模式——模棱两可的超越性、遭抑止的意向性与不连续的统一性——的根源。阴性身体存在经常并非对世界的纯粹的在场, 因为它既指涉自己, 也指

涉世上的可能性。²¹

前一节的数个观察证实了这样的自我指涉。例如，观察指出，女人倾向将物体朝向她们去的移动看作正对着她们去的移动。我也观察到，女人在做动作时，有一种潜在的受伤恐惧，而且有时她们也意识到这种恐惧。也就是说，当女人把自己当成动作的客体而非动作的发动者时，阴性身体存在即在自我指涉。当女人不确定自己身体的能力，不觉得自己能完全控制动作时，阴性身体存在也在自我指涉。她必须将注意力分散到待完成任务，她的身体必须在诱哄和操纵下去完成任务。最后，当阴性主体假定其动作是被注视的动作时，阴性身体存在也在自我指涉。在第四节，我们将探讨女人的社会存在被当成他人凝视对象这个基本事实的意涵，而被当成他人凝视的对象也是她的身体自我指涉的主要原因。

大致说来，阴性身体存在的模态之根源，在于阴性存在体验到身体仅是一件物的事实——一件脆弱的物，必须被鼓励、诱哄才会开始做动作，因为被注视、被运作而存在。当然，任何活生生的身体都既是一件物质性的物，也是一个具超越性的主体。但对阴性身体存在来说，身体往往活得有如非身体的物，就像世上其他的物一样。当一个女人将她的身体活得像是一件物，她便遭到抑止，固守住内宥性，远离作为具超越性的动作的她的身体，远离对世上可能性的投入。

21 在费希尔发现的男女的一般身体意象之差异中，最引人注目的是女人在他所谓的“身体显著”(body prominence)方面程度明显较高，所谓身体显著，指的是对身体的觉察与关切。他引用了许多有着同样结果的不同研究。费希尔对这个发现的解释是，女人对身体的关注、对身体的雕琢与装扮，以及烦恼自己在别人眼中看来如何，都是社会化的结果。Seymour Fisher, *Body Experience in Fantasy and Behavior*, 524-25。也可参见 Seymour Fisher, "Sex Differences in Body Perception," *Psychological Monographs* 78 (1964), no. 14。

对梅洛-庞蒂来说，生活空间 (lived space)，或者说现象空间 (phenomenal space)，跟客观性空间 (objective space) 是有区分的，后者是几何与科学的均质空间，在其中，所有位置都位于其他位置之外，且可彼此互换。现象空间源于活动力，而空间中的生活关系则产生自身体动作的能力，以及动作所构成的意向的关系。“身体的空间性显然是在行动中实现的，因此对我们自己动作的分析，应能使我们更深刻地理解身体的空间性。” (ibid., 102; 参考 148, 149, 249) 依照这种说法，如果阴性身体举止与活动力有特定的模态，那么阴性空间性一定也有特定的模态。阴性存在所生活的空间是封闭或受限的，就好像有个双重结构，而女人体验到自身是被定位在空间中的。

第一，爱利克·埃里克森 (Erik Erikson) 在数年前有个很著名的研究，他要求几个前青春期的男女童，用一些玩具构筑想象中的电影场景。他发现女孩通常会描述室内场景，有高墙和围篱，而男孩则通常会构筑室外的场景。埃里克森对此下结论说，女性倾向强调他所称的“内在空间” (inner space) 或封闭空间，男性则倾向强调“外在空间” (outer space) 或开放且向外展开的空间定向。埃里克森对这些观察的解释是精神分析式的：女孩描述“内在空间”乃是对其子宫及阴道等封闭空间的投射；男孩描述“外在空间”乃是对其阳具的投射。²² 我认为这样的解释完全不具说服力。假若女孩果真倾向投射封闭空间，

22 Erik H. Erikson, "Inner and Outer Space: Reflections on Womanhood," *Daedalus* 3 (1964): 582-606. 埃里克森对其发现的诠释也具有性别歧视。在认为自己发现了“内在空间” (他用以指称体内空间) 对女孩所具有的特定意涵后，他继续讨论女人的“先天特质”，例如子宫与成为母亲的可能性等，而女人所做的任何事一定得符合这些特质。

而男孩果真倾向投射开放及向外展开的空间，那么，说这反映了不同性别在空间中生活及运用身体的方式，要远比上述解释合理。

在第一节，我观察到女人在日常动作中比较不会开放自己的身体，不管是坐、站、走，都倾向用四肢紧靠或围住身体。我也观察到女人比较不会尽力量所及地拉长、伸展、倾身、弓身或跨步，即使她们只要这么做，就能更圆满地完成任务或动作。也就是说，可为阴性身体躯体上使用的空间，经常比她实际所使用和占据的来得大。阴性存在似乎在她自己及其周遭的空间之间，设了一道存在的围篱，压缩属于她的、能抓握操纵的空间，而围篱之外的空间，则是她的动作无法触及的。²³更进一步的关于阴性生活空间之限制的例证，是我前面在运动方面的观察，例如女人较不会跑去接球，而是待在一个地方，在球进入她所在的空间时，才对球的移动有所反应。胆怯、固定不动、犹疑，常常成为阴性运动的特征，投射出一种阴性的“我能”的受限空间。

第二，依据梅洛－庞蒂的说法，超离地运作的身体统一性创造了身体与外在空间的联结。“运动的每一时刻，包含了运动时刻的整个空间，²⁴特别是第一个时刻，因为运动的开展开始了一个这里和那里的联系。”（ibid., 140）然而，在阴性存在中，

23 费希尔还发现，比起男人，女人会更清楚地表明身体疆界。比起男人，她们会更明确地将自己与周遭空间区分开，并与这些空间保持距离。参见 Seymour Fisher, *Body Experience in Fantasy and Behavior*, 528。

24 作者本书所载的引文首句是“Each instant of the movement embraces its whole space,...”，但其引用本（*Phenomenology of Perception*, New York: Humanities Press, 1962）写的则是“Each instant of the movement embraces its whole span,...”。为免逸出作者全文语境，此处仍依前者翻译。——译注

一个封闭空间的投射切断了“这里”和“那里”之间的连续。阴性存在有一种双重空间性 (double spatiality), 因为“这里”的空间不同于“那里”的空间。“那里”那个未联系着我身体可能性的空间, 与“这里”这个我自己的身体可能性居处的封闭空间, 其间的区分, 表现了目标与实现目标之能力间的不连续性; 对于这样的不连续性, 我稍早曾将它说明为阴性活动力遭抑止的意向性所独具的犹豫且不确定的意义。在“那里”的空间中, 阴性存在怀着“有人”能在其中行动, 但那人不是我的理解, 投射各种可能性。因此, “那里”的空间是为阴性存在而存在的, 但那只是她会向里面看的空间, 而非她会进入的空间。

第三, 阴性空间性的第三种模态, 是阴性存在体验到自身是被定位在空间中的。对梅洛-庞蒂而言, 身体是构成空间的原始主体; 没有身体, 就没有空间 (ibid., 102, 142)。作为空间关系的起源与主体, 身体所占据的位置并不等同其他事物所占据的位置, 彼此也不可互换 (ibid., 143, 247-49)。因为活生生的身体并不是一个物体, 不能被说成像水在杯中那样存在于空间 (ibid., 139-40)。“用于我身体的词语‘这里’, 指的并不是相对于其他位置或外部坐标的限定位置, 而是第一个坐标的设置, 是主动的身体在一个物体中的定位, 是身体面对其任务的处境。” (ibid., 100)

由于阴性身体存在既是由空间构成的, 又是构成空间的主体, 因此阴性空间性是矛盾的。又因为阴性存在的身体具超越性及意向性, 因此阴性身体主动地构成空间, 也是统一空间场 (spatial field) 的原始坐标, 并依其意向投射空间关系与定位。但就阴性活动力负载了内育性且遭抑止的情况来说, 这个身体

的空间有如被构成。从这个角度来说，阴性身体存在是自我指涉的，且因此活得有如一个物体²⁵，所以阴性身体的确存在于空间。在第一节，我观察到女人经常只是对动作做出反应，甚至对自己的动作亦然，就好像我们是一个来自外来意向之动作的客体，而不是把自己视为动作的主体。在这样的内宥性与抑止性中，阴性的空间存在被一个坐标系统所定位，而此系统并不源于女人自己的意向能力。阴性身体在该用整个身体来完成任务时却保持局部不动的倾向，证明了阴性身体存在扎根于某处的特性。而女人等待物体来到她们邻近的身体空间，而不是动身向物体而去的倾向，也是另一例证。

梅洛-庞蒂用了很多心力论辩，活生生的身体的各种感觉和活动都综合相关，因为它们每一个都与其他的感觉和活动共有一种相互制约的关系。视觉与活动力尤其具有一种可逆关系 (relation of reversability)；举例来说，一个功能受损，会导致另一个功能也受损 (ibid., 133-37)。如果我们假定视觉与活动力是可逆的，那么从前面所说的阴性活动力的模态以及源于这些模态的空间性看来，视觉空间也该有自己的模态。

许多心理学研究指出，不同性别有不同的空间知觉特征。在这些结论中，最常被讨论的是女性比较常“依赖场域” (field-dependent)。已有研究指出，男性较善于将人物从其周遭空间抽离出来，把空间中的关系视为流动且可互换的，女性则

25 物体的英文 object，也有客体、对象等多重意义，其间关系常相连重叠，时难区分。本书中译视语境将 object 译为不同意义（比如在特别相对于主体 [subject] 时译为客体），但读者不妨也同时留意该词的其他意涵。——译注

倾向认为人物嵌入其周遭环境且被环境固定住。²⁶ 上述有关阴性活动力及空间性的说明，给予了这些发现理论上的意义。假如阴性身体的空间性即女人自身经验到的固定不动与封闭，那么根据上述的可逆假设，阴性存在的视觉空间，也有其不动性与固定性的藩篱。视觉空间中的物体并不处于一种关系流动的系统（在其中，这些关系可变也可互换，且与身体的各种意向和投射能力相关）。换句话说，在阴性存在的视觉空间中的物体也有自己的位置，且被其内宥性所定住。

★★★★

我要声明，此处描述的阴性身体举止、活动力、空间性的模态，是当代社会的女性存在多少共有的。这些模态有其根源，但这根源并非解剖学或生理学，当然也不是神秘的阴性本质。它们的根源其实是女人独特的处境——被当代社会的性别歧视压迫所制约的处境。

在性别歧视的社会中，女人的肉体是残缺的。我们依照父权文化分派给我们的定义去学习过生活，在此情况下，我们的肉体被抑止、限制、定位且客体化。作为活生生的身体，我们并非开放而明确的超越性存在，可以起身主宰属于我们的世界，

26 得出类似结果的研究不可胜数。参见 Eleanor E. Maccoby and Carol N. Jacklin, *The Psychology of Sex Differences* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1974), 91-98。许多年来，心理学者将空间能力的测验结果推论为一般性的场域依赖，并进而将之推论为一般性的“分析”能力。女人的分析能力不如男人的结论，就是这样得出来的。然而在最近，这样的推论遭到严重质疑。也可参见 Julia A. Sherman, “Problems of Sex Differences in Space Perception and Aspects of Intellectual Functioning,” *Psychological Review* 74 (1967): 290-99。朱莉亚·A·谢尔曼 (Julia A. Sherman) 提醒我们，在关于空间的任务上，女人虽然一直被认为比男人更容易依赖场域，但在测量场域独立性的非空间测试中，女人的表现大体上和男人一样。

一个由我们自己的意向与投射所构成的世界。当然，当代社会中，确实有女人并不适用或不全然适用于上述叙述。当这些模态在特定女人身上并不明显或不具决定性时，它们是处于否定的模式——像是她因为意外或好运而得以免除这些模式，或更常见的，她必已克服了它们。

阴性身体存在模态的源头之一，因为太明显而不必连篇累牍地讨论。大体上，女孩和女人没能拥有机会去运用所有的身体能力，去自由、开放地投入世界，也不像男孩那样，被鼓励尽量发展特定的身体技能。²⁷ 女孩的游戏比男孩的游戏来得静态封闭。在学校和课后活动中，女孩都不被鼓励投入运动、控制身体的运用以迈向特定目标。更重要地，女孩几乎没机会去练习“修理”东西，发展与空间相关的技能。还有，女孩不常被要求完成需要体能努力与力量的任务，而男孩则会随着年龄增长，被要求完成更多这类任务。²⁸

无论如何，阴性身体存在的模态不仅仅是负向的、被剥夺机会的，因此，其源头也不仅仅在于缺乏练习，虽然练习当然是个重要因素。阴性身体举止与行动有其特定的正向的、确切的风格，在女孩开始了解自己是女孩时，就会开始学习。小女孩养成许多阴性身体举止的微妙习惯——像女孩那样走路，像

27 女孩也不会被提供关于体能表现活跃的女孩与女人的例子。参见 Mary E. Duquin, "Differential Sex Role Socialization toward Amplitude Appropriation," *Research Quarterly* (American Alliance for Health, Physical Education, and Recreation) 48 (1977): 188-92。有个对儿童教科书的调查指出，儿童在书上看到活力十足的男人的机率是看到活力十足的女人的机率的13倍；看到比较活跃的女人的机率是看到比较活跃的女人的机率的三倍。

28 谢尔曼指出，男女孩分化的社会化，诸如鼓励男孩“修理”、探险等，导致双方空间能力的差异。Julia A. Sherman, "Problems of Sex Differences in Space Perception and Aspects of Intellectual Functioning".

女孩那样偏着头，像女孩那样站着和坐着，像女孩那样摆姿势，等等。女孩积极学习如何阻碍自己的动作。她被教导一定要小心，以免受伤、弄脏或扯破衣服，被告知那些她想做的事对她很危险。是故，随着年龄增长，她的身体越来越胆怯。既然自己是个女孩，她想自己一定很脆弱。许多研究发现，幼童不分性别，一致认为女孩比男孩容易受伤，²⁹ 男孩可以去游逛、探险，女孩则不应离家太远。³⁰ 女孩越假定自己的阴性地位，就越把自己看作是脆弱、静止的，也越积极抑止自己的身体。当我大约 13 岁时，我花了几个小时练习“阴性”的行走方式：僵硬、封闭，左右款摆。

对性别在空间知觉、空间的问题解决能力及运动技能方面的差异的研究观察到，上述差异有随年龄递增的倾向。幼童在运动技能、动作、空间知觉力等方面还看不出什么差异，但到了小学，差异就逐渐明显，并在青春期增大。如果这些发现正确，那么它们似乎可被看作下述结论的佐证：阴性身体举止、活动力与空间性是在成长为女孩时形成的。³¹

然而，阴性身体存在模态的源头还有一个，它可能比上述源头都深刻。我在前一节说过，那些模态的根源乃在于女人同时把身体当作客体和主体。而这又源于父权社会将女人定义为物体，且仅是一具身体，源于在性别歧视的社会中，女人事实上经常被他人视为物体，且仅是一具身体。身为女人的处境的

29 参见 L. Kolberg, "A Cognitive-Developmental Analysis of Children's Sex-Role Concepts and Attitudes," in *The Development of Sex Differences*, ed. E. E. Maccoby (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1966), 101.

30 Lenore J. Weitzman, "Sex Role Socialization," in *Woman: A Feminist Perspective*, ed. Jo Freeman (Palo Alto, Calif.: Mayfield Publishing Co., 1975), 111-12.

31 Maccoby and Jacklin, *The Psychology of Sex Differences*, 93-94.

基本状况是永远活在被视为仅仅是一具身体、被视为曲线与肉身的可能性中，把自己表现为像其他主体所意欲、操纵的潜在客体，而没有活生生地呈现出自己的行动与意向。³² 被客体化的身体存在的源头在于他人观看她的态度，但女人本身却也常把自己的身体视为仅是一件物。她凝视镜中的身体，烦恼身体在别人眼中看来如何，她修剪、形塑、打造、装饰身体。

被客体化的身体存在，说明了阴性对自己身体的自我意识，也说明了这个意识所造成的她与自己身体的距离。身为人类，她具有超越性、主体性，不能仅作为身体存在。因此，在她确实仅作为身体而存在的状况下，她无法与自己合为一体，必须与身体保持距离，和身体维持不连续的状态。此一“让她就定位不动”的客体化目光，也能说明被定位的空间模态，以及为何女人的动作常常比较没那么大方自在，她们往往用四肢包围住自己。对女人来说，自由、主动、自在地伸展身体并大胆向外，无异是邀请别人来客体化她。

然而，女人生活于其中的客体化威胁，并非仅有被观看的威胁。她也活在自己身体空间被侵入的威胁下。这种空间与身体的侵入，最极端的形式乃是性侵的威胁。但我们天天都可能遭遇更微妙的身体侵入。举例来说，在某些状况下，人们通常不允

32 女人被大他者的凝视所客体化的方式，与被大他者客体化的现象并不同，后者是萨特所说的自我意识的一项条件。参见 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), part 3。为他存有 (being for others) 的根本的本体论范畴是为己而被客体化，但女人在被客体化时，却仅被视为自在的存在。(译按：萨特在《存在与虚无》[*Being and Nothingness*] 中称“自在存在” [being-in-itself] 为“不具意识的物体或现实”，而“自为存在” [being-for-itself] 则指“具有意识的个体”)。关于性别的客体化这独特的动态运作，参见 Sandra Bartky, “Psychological Oppression,” in *Philosophy and Women*, ed. Sharon Bishop and Marjories Weinzwieg (Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 1979), 33-41。

许男人被女人以某些方式碰触，却允许女人被他人——男人——在同样的状况下以同样的方式碰触。³³ 我认为，那被描述为阴性空间性模态的封闭空间，部分是为了防卫这种侵入。女人倾向在自己周边投射一道存在的屏障，与“那里”不连续，好与他人保持距离。女人生活的空间之所以紧绕着自己，狭窄且封闭，至少部分是为了规划出一个自己能在里面做个自由主体的小小空间。

这篇论文是对女人经验与处境层面之研究的引言，这些经验与处境，从未得到其应得的对待。在此我想以一些需要进一步思考与研究的问题来结束本文。这篇论文主要关注需要全身一起动作的躯体任务和身体定向。若要更深入地探讨女人的身体存在，应去注意那些无需全身投入的更为精细的动作。想要继续发展女人在处境中的身体存在之叙述，就须思考女人身体的性存在经验之模态，以及较非任务导向的身体活动，例如跳舞。另一个问题是：这里提供的描述对各种躯体任务是否同等适用？这种任务，特别是它是否是一项被性别类型化的任务或动作，是否会影响阴性身体存在的模态？更深入的问题是，对于女人身体存在的模态与我们的其他存在和经验之间的关联，我们能发展出多少理论解释。举例来说，我直觉认为，我们常常对自己的认知或领导能力缺乏信心，部分原因可溯及对自己身体能力的原始怀疑。无论如何，若未先完成这些具引导作用的观察，上述问题都无法得到适当处理，而我为此文所做的数据搜集，还有很大的执行空间。

33 参见 Nancy Henley and Jo Freeman, "The Sexual Politics of Interpersonal Behavior," in Freeman, *Woman: A Feminist Perspective*, 391-401。

怀孕的肉身化 主体性与异化

图书馆目录卡的“怀孕”项下，包含一大串类别：详述病变征兆的医学专著；附有详尽图片的胎儿成长研究书册；医师等相关人士所写的简明手册，给予孕妇饮食、运动的建议。怀孕不属于女人自己。怀孕是一种发展胎儿的状态，对此状态而言，女人只是容器；或者是一种在科学监控下的客观、可观察的过程；或者被女人自己客体化成一种“状况”，在此时她必须“好好照顾自己”。也许除了一本不显眼的日记，没有类别卡会列出一本——像克里斯蒂娃所说的——是在“关注主体、关注那就是进程所在的母亲”的书。¹

我们无须惊讶关于怀孕的论述遗漏了主体性，因为在多数关于人类经验与历史的文化论述中，女人的特定经验一直是缺席的。本文将从怀孕主体的观点，探讨怀孕经验的一些面向。通过对日记与文献的参引，以及对怀孕经验的现象学反思，我希

1 Julia Kristeva, "Motherhood According to Giovanni Bellini," in *Desire in Language* (New York: Columbia University Press, 1980), 237.

望让女人用自己的声音说话。

第一节描述了怀孕所独有的一些身体状况。我认为，怀孕的主体在很多方面都是去中心化（decentered）、分裂或双重的。她经验着是她与不是她的身体。身体内在的运动，属于另一个存有，然而因为她的身体边界转变了，因为她身体的自我所在（self-location）既在头也在躯干，那些运动又并不完全属于他人。这个分裂的主体显现于怀孕的情色性（eroticism）。在怀孕的情色性中，女人感受到一种纯真的自恋，这种自恋来自她重拾在母亲体内时被压抑的经验。²最后，怀孕的存在产生了一种独特的过程与成长之时间性（temporality），在此时间性中，女人会经验到自己在过去与未来间分裂。

对活生生的怀孕身体的此一描述，对施特劳斯、梅洛-庞蒂及其他几位存在主义现象学家作品中的身体存在主义现象学既有所发展，也有所批判。这个描述延续上述思想家揭举的对笛卡儿主义（Cartesianism）的激进破坏，却也挑战了这些思想家内含的假设：主体是统一的，而超越性与内育性完全不同。我认为，怀孕呈现了一种身体经验的典范，即自我那显而易见的统一性分解了，身体一方面落实其投射³，一方面也积极关注自己。

第二节反思怀孕主体面对医疗体制与实务的遭遇。我认为，在这些体制与实务的现有组织中，女人常常会发现这样的遭逢在许多方面是异化（alienation）的：医学乃治疗专业这一自我

2 作者对这部分的理解如后文所示，应是来自克里斯蒂娃的《语言中的欲望》（*Desire in Language*）一书，克里斯蒂娃认为，女人透过怀孕生子，与自己的母亲重合，变成自己的母亲；她们是自我分化了的同一的连续体。母性的同性恋面向即在于此。（参见该书第305页）——译注

3 关于身体对目标的投射与落实，参见本书第二章第二节及第三节。——译注

认定，促使他人和女人自己认为怀孕乃是偏离正常健康的状况；医师借由仪器对怀孕与生产过程的知识所具有的控制，进一步贬低了她和胎儿、和她怀孕的身体间的特许关系；在当代语境中，妇产科医师通常是男人的事实降低了医病⁴间出现身体同理心的可能性；更甚地，在现今构成医病关系的权威与依赖的语境里，以及生产过程中仪器与药物的使用，让孕妇及产妇在这些经验中往往缺乏自主权。

在继续讨论前，我得先声明这篇论文的分析，只限于高度科技化的西方社会中的女人之特定经验。这篇分析预先假定怀孕可以为怀孕本身之故被经验、关注，并细细品尝。这意味着这样的怀孕是女人选择的，或者是女人明确地决定要怀孕，或者至少是选择认同怀孕并正面接受之。在人类史中，多数女人并非由自己在这样的意义上选择怀孕。对今日世界绝大多数女人，甚至是对自由社会的许多女人来说，怀孕都不是她们自己选择的经验。因此，在很大程度上，我是为了一个必须被建立的经验而发声，以及为了那些没能自己掌握怀孕处境的孕妇而发声。

★

施特劳斯——以及梅洛-庞蒂和某些其他存在主义现象学者——对西方哲学传统独特的贡献乃是认为意识与主体性就在身体本身。认为主体性就在活生生的身体的这一想法，让二元论形而上学岌岌可危。主体与客体、内在与外在、我与世界这些彼此相斥的范畴，没了立足的基础。施特劳斯是这么说的：

4 这里存在一个中英文语言差异的问题。“医病”及紧接着出现的“医病关系”中的“病”，英文用词为 patient，中文普遍译为病人、患者，但请注意，英文的 patient 最直接地指向接受医疗服务。看医生的人，并不含“病”这层意思。——译注

“我的”(mine)的意义,是被相关且相对的世界/他人(Allon)⁵决定出来的,虽然如此,我仍然属于这世界/他人。在我/非我、自己的/陌生的、主体/客体、构成中的我/被构成的世界等反命题中,若没有中介物,就无法理解何谓“我的”。一切都证明:分离与统一源于同一处。⁶

不过,正如雅克·萨哈诺(Jacques Sarano)指出的,反二元论的哲学家仍然倾向运用一种二元论的语言,即区分出两种经验身体本身的形式,一种是将之经验为主体,一种是将之经验为客体,而这两种形式都凌驾于自由与单纯的事实性本身。⁷我将指出,对怀孕经验的反思,甚至可以对身体哲学家暗中运作的这个二元论提出一种激进的挑战。

这些存在主义现象学者之所以延续一种主体与客体的区分,至少部分是因为他们假定主体是统一的。例如,梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中便认为统一经验的“意向弧”(intentional arc)⁸存在于身体,而不是存在于一种抽象的、构成中的意识。然而,他并未放弃将一种统一自我的观念作为经验的条件之一。

一定有一种主体性的开放而不确定的统一性,对应于这种世界的开放统一性。如同世界的统一性,每当我进行知觉、每当我

5 Allon 词源应出于拉丁文或希腊文。——译注

6 Erwin Straus, *Psychiatry and Philosophy* (New York: Springer-Verlag, 1969), 29.

7 Jacques Sarano, *The Meaning of the Body*, trans. James H. Farley (Philadelphia: Westminster Press, 1966), 62-63.

8 梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中这么描述意向弧:“意向弧在我们周围投射我们的过去、我们的将来、我们的人文环境、我们的物质情境、我们的意识形态情境、我们的精神情境,更确切地说,它使我们置身于所有这些情境中。正是这个意向弧造成了感官的统一性[……]。”原文见第136页,中译参考姜志辉译本第181页。

获得一种明证时，我的统一性与其说被体验到，还不如说是被召唤。普遍的我，是这些明亮的形状清楚显现的背景：我正是透过一种当前的思想，形成我的思想的统一性。⁹

然而，梅洛-庞蒂后来的作品及近年的法国哲学都指出，认为统一主体乃经验条件的超验信念，可能只不过是种意识形态。¹⁰ 拉康、德里达、克里斯蒂娃的作品指出，自我的统一本身就是一种投射，一种有时会被一个动作着且经常是矛盾的主体性所成功落实的投射。我以克里斯蒂娃关于怀孕的评论为起点：

怀孕似乎被经验为主体分裂的根本体验：从身体内长出另一身体，自我与他人、自然与意识、生理与言语，都既分离又共存。¹¹

这种视怀孕为分裂的主体性的想法，甚至可以外于克里斯蒂娃所使用的精神分析框架而得到确认。对怀孕经验的反思，揭露了一种去中心化的身体主体性，即自我置身于非我形态。

在我刚开始怀孕时，我经验到的乃是身体上的变化；我变得和以前不同了。我的乳头变得较红、较柔软，我的腹部隆起如梨。我感到腰部周边浮起的一圈有些发痒，那圆圆硬硬的

9 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (New York: Humanities Press, 1962), 406.

10 参见 Rosalind Coward and John Eills, *Language and Materialism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977)。

11 Julia Kristeva, "Women's Time," trans. Alice Jardine and Harry Blakes, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7 (1981): 31; 参见 Julia Kristeva, "Motherhood According to Giovanni Bellini," 238。

肚腹，仍带有几分过去的松软。然后我觉得肚子里有一些触动，有一些声响。这是我的感受，发生在我体内，它像是个气泡，但又不是气泡；它不同于我，存于另一处，属于另一人、另一个虽然也属于我的身体。

胎儿的第一个动作，制造了这种分裂主体的感受；胎儿的动作全都是我的动作，完全发生在我体内，制约着我的经验和空间。好比只有我可以从这些动作的源头感受它们。几个月来，只有我能见证我体内的生命，也只有在我指导下，别人才知道该把手放在我肚子哪一处，来感觉这些动作。我与这个另一人的生命有种特许关系，好似我与自己梦境及思想的关系——我可以告诉别人我的梦境与思想，但他们永远无法以和我一样的方式来感受它们。对于我对体内这些动作的感受——这些动作像是我的，虽然那是另一人的动作——阿德里安娜·里奇（Adrienne Rich）如此叙说。

在怀孕初期，胎儿的骚动，感觉起来就像是我自己身体幽灵般的震颤，后来又像是一个被监禁在我体内之存有的运动；然而这两种感受都是我的感受，促成我自己对身体空间与心理空间的感知。¹²

什么位于我体内、是我自己，什么又是外在的、分离的，这两者间的界线，因为怀孕而流动起来，怀孕正是借此挑战我身体经验的整合性。我将我的内里感受为另一人的空间，然而那是我自己的身体。

12 Adrienne Rich, *Of Woman Born* (New York: W. W. Norton, 1976), 47.

怀孕时，我并不觉得胚胎像西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）所说，是绝对内在的，而是像在我体内的我的某个东西，一刻刻、一天天地逐渐与我分离，以它自己的方式离开我、成为它自己[……]。

女人绝非存在于“内在空间”的样态，而是有力地、脆弱地同时适应“内在”与“外在”，因为对我们来说，这两者是连续而非对立的。¹³

内在与外在的身体区分最极端的不确定状态，发生在生育过程。随着时光流逝，我越来越觉得内里绷紧而挤压，也越来越感觉到体内身体的运动。在痛苦与血水中，我体内的小东西从我两腿间出现，短暂地既在我体内又在我体外。稍后，我困惑地看着稠糊糊的下身和我的孩子，惊讶于这号啕大哭、手脚漫天踢打的小东西是和我如此不同，却曾经就在我体内，是我身体的一部分。

我身体的整合性在怀孕中被松动，不仅是因为内里的外在化，也因为我身体的边界本身就是流动的。在怀孕期，我真的无法确切感觉我的身体在哪终止，世界又从何处开始。我反射性的身体习惯被硬生生去除；我习惯的身体和我此刻的身体之间的连续性破裂了。¹⁴在怀孕期，我的动作与预期仍记得我怀孕前的身体形象，然而我此刻移动着的身体，却是这个怀孕的身体。这是怀孕主体双重化的另一个例子。

我移动着，想要像在七个月前办得到那样地穿过椅子、挤

13 Adrienne Rich, *Of Woman Born*, 47-78.

14 参见 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 82。

过人群，却发现自己前凸的身体阻挡了我的去路——但那不是我，因为我并没期待它挡住我的去路。当我在椅上弯身绑鞋带，我坚硬肚腹与大腿的碰触，让我惊讶不已。我没想到我的身体会碰到它自己，因为我的习惯还留有过去身体边界的感觉。在这身体碰触的暧昧时刻，我感到我的膝盖和肚子，同时既被碰触也主动去碰触。¹⁵ 肚腹可说是他者，因为我没想到它在那里；然而因为我感觉到它所受到的碰触，肚腹又可说是我。¹⁶

身体的存在主义现象学者通常会假设，超越性与内宥性这两种身体存在样态有所区分。他们假定在我积极与世界产生关系的情况下，我并不是为了身体本身而知觉到身体。在成功落实我的目标与投射时，身体不过是种透明的媒介。¹⁷ 这类思想家中有几位认为，只有或基本上在我跟世界的工具性关系瓦解时，比如在我虚弱或生病的时刻，我的身体才会知觉到其为沉重的物质，即肉体。

身体转变成成为肉体，总是意味着不适与抑郁。我们活生生的身体性日渐确认的这个躯壳的特征显示，它自己困于其沉重，变得迟钝，成为包袱、重担。¹⁸

15 关于碰触的双重性，参见 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 93; 也可参见 Erwin Straus, *Psychiatry and Philosophy*, 46。

16 施特劳斯讨论过身体作为“他者”与身体作为自我间的一种意向转变；参见 Erwin Straus, *The Primary World of the Senses* (London: Free Press, 1963), 370。

17 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 138-39。

18 Hans Plugge, “Man and His Body,” in *The Philosophy of the Body*, ed. Stuart Spicker (Chicago: Quadrangle Books, 1970), 298。

这些思想家假定，当我为了身体本身而知觉到身体，疏离化与客体化即随之而生。

如果我突然再也不对我的身体漠不关心，如果我突然关注起它的功能与过程，我的整个身体就是被客体化了，对我变成一个他者，变成外在世界的一部分。虽然我也许能感受它的内在过程，我自己却被我排除在外。¹⁹

因此，主体与客体的二元论在身体本身的概念化中再次出现。这些思想家似乎假定我的身体若知觉其重量、体积、平衡，就永远表示这是对我身体的一种疏离的客体化，在这样的客体化中，我不是我的身体，我的身体囚禁我。他们也倾向假定我身体的这些知觉，一定会在落实我的投射时，把我排除在外；我不能既参与我身体的肉体性（physicality），又把身体当作完成我目标的手段。

当然，在有些时候，我会觉得我的身体只是一种阻力，只是一个令人痛苦的他性（otherness），阻挠我完成我的目标。然而，把这种负面意义添赋至所有身体知觉到其重量与物质性的经验，并不适当。萨莉·加多（Sally Gadow）即谈到，除了感受到身体是落实我们投射的透明中介，或是一种客体化的、异化的阻力或苦痛，我们有时也会在一种美学模式中经验身体存在。也就是说，我们可以知觉到自己就是身体，为了身体本身而关注其感觉与限制，体会它们是一种完整而非缺乏。²⁰ 加多认为疾病

19 Erwin Straus, *Primary World of the Senses*, 245.

20 Sally Gadow, "Body and Self: A Dialectic," *Journal of Medicine and Philosophy* 5 (1980): 172-85.

与老化都可以是这种美学模式下的身体经验，而在这些知觉到自己身体的经验中，最具典范性的就是怀孕。截然不同于作为某些理论基础的对超越性与内宥性的互斥的范畴化，我的身体对肚腹与重量的知觉，并未阻碍我完成目标。

这种肚腹与膝盖的碰触，这种我的额外部分，让我在穿过狭小处时惊喜不已，让我即使在完成目标时，也会被召唤回到身体本身。怀孕的意识被一种双重意向性引发：在知觉到自己作为身体，与知觉到我的目标与投射间，我的主体性是分裂的。确实，即使在怀孕期，有时当我沉浸于手边事务时，就不会感觉到自己作为身体，但当我移动或感觉到他人的注视，我就会忆起身体的厚实。

我走在图书馆书架间，寻找萨特的《辩证理性批判》（*Critique of Dialectical Reason*），觉得假宫缩正拉扯我的背，虽然那并不痛。我把手放在肚子上，感觉它的坚硬，眼睛则继续搜寻。当我和朋友坐在黝黯的酒吧听爵士，我感觉内里胎儿的踢打仿佛跟随着音乐的节奏。当我在这些状况下留意我怀孕的身体时，我不觉得自己被身体异化，像是在生病时那样。我只是兴致盎然地注意着它的边界与声响，有时还带着快感，而这种美学上的兴趣，并不会使我从手边的事分神。

这种关注的分裂——既关注我的身体，也关注我的投射——很类似我给予我自己的、在我身体上的双重位置。施特劳斯提出，在涉及事务处理的日常工具性活动中，即理解、观察、意欲与行动，“我”从现象学上来说，存在于头部。然而，在某些活动中——舞蹈是其中具典范意义者——“我”从双眼转移到躯

干领域。在施特劳斯称为“体感”(pathic)²¹的这种定向中,我们经验到自己与周遭环境有较宽广的感官连续。²²

我认为,怀孕的主体是以自我同时存在于眼睛和躯干的方式来经验自己。她往往会体验到她日常的行走、转身、坐下都宛若舞蹈,因为这些动作都不只是带她去她想去的的地方,还会表现出一种直接的开放性,让她滑越空间。她有时会惊讶于自己变成的这个沉重固体,竟仍能自在移动。

怀孕让我在大地扎根,让我意识到我身体的肉体性并非客体,而是我移动时的物质重量。身体只是我的投射的中介的想法是一种哲学的幻觉,其犹未扬弃人作为精神而存在的西方哲学传统。²³我的动作永远包含对努力的知觉与阻力的感觉。怀孕时,这种存在的事实一直如影随形。我是一个时时刻刻都在超越以迈向进一步计划的行动者,但是固体的惯性与我身体的需求,把我拉回我的限制,然而,这些限制并不是行动的障碍,只是一种与大地的血肉关系。²⁴随着胎儿长大,以前我视为理所当然的坐下、弯腰、走路等这些人类存在中再平凡不过的努力,现在显然本身就成为计划。例如起身这个动作,就越来越变成

21 施特劳斯指出有两种和世界相连的方式,一是身体上的感知,即 pathic,一是知觉或认识,即 gnostic。——译注

22 参见 Erwin Straus, "Forms of Spatiality," in *Phenomenological Psychology* (New York: Basic Books), especially 11-12

23 参见 Elizabeth V. Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views," *Feminist Studies* 8 (1982): 109-23。

24 关于身体与地面的关系,参见 R. M. Griffith, "Anthropology: Man-a-foot," in *Philosophy of the Body*, 273-92; 也可参见 Stuart Spicker, "Terra Firma and Infirma Species: From Medical Philosophical Anthropology to Philosophy of Medicine," *Journal of Medicine and Philosophy* 1 (1976): 104-35。

一个需要我关注的任务。²⁵

在孕妇的经验里，此一重量与物质性往往产生一种权力感、充实感与认可感。因此，虽然我们的社会往往贬低并轻视女人，认为女人软弱娇气，孕妇却仍能获有某种自尊感。

这样的体积让我走路的速度慢下来，让我的姿势与心灵都变得较安定。我想如果我训练自己未来都这么厚实地走路，或许就永远能拥有厚实的想法。²⁶

过去曾有一段时光，孕妇象征高贵性感的美女。²⁷ 尽管怀孕仍是一种执迷的对象，我们的文化却粗糙地分离怀孕与性。主流文化定义阴性美是苗条、有曲线美的。虽然孕妇的性欲望与敏感度可能增加了，她却往往不被看作是性活跃或可欲的。她的男伴——如果她有的话——可能会拒绝与她共享鱼水之欢，医师也可能建议她限制性活动。若女人的自我价值感来自看起来“性感”——主流文化的意象助长了这种评断——她也许会觉得自己怀孕的身体又丑又怪。

虽然孕妇可能会发现自己被他人去性化 (desexualized)，但她可能也会同时发现自己性欲高涨。克里斯蒂娃指出，孕妇和产妇更新了与存在中被压抑的、前意识的、前象征的面向的联结。怀孕的主体，不是统一的自我，不是父性象征秩序 (symbolic

25 施特劳斯的论文《直立的姿态》(The Upright Posture) 很适切地表达了起身与站立对身为一个人的核心性；参见 Erwin Straus, *Phenomenological Psychology*, 137-65。

26 Ann Lewis, *An Interesting Condition* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1950), 83。当我开始为此文阅读文献时，女人谈及怀孕的文本之稀少令我震惊，就此而言这本书可说是奇珍异宝。

27 里奇探讨了看待怀孕与母性的观念史；参见 Adrienne Rich, *Of Woman Born*, chapter 4。

order)的主体,她跨越了语言和本能的范围。在主体的分裂中,怀孕的女人重拾一种与此母体连续的原始性欲,即克里斯蒂娃所称的“欢愉”(jouissance)²⁸。²⁹

孕妇与身体的关系可以是一种纯真的自恋。当我早晚更衣时,我久久凝视镜中,毫无躲藏或虚荣。我不是在鉴赏自己、自问在别人眼中是否够好看,而是像个孩子般,从身体发现新事物来取乐。我转向侧面,抚摸我在胸下凸出的、紧绷的肉体。

也许主流文化对怀孕身体的去性化,让这样的自我爱恋变得可能。文化对怀孕与性的分离,让她能从性的客体化凝视中解脱,那是一种在她未怀孕时将她异化、工具化的凝视。这种性的客体化的斜睨,肢解了女人,将她的身体部分视为男人欲望与碰触的可能对象。³⁰在怀孕期,女人可能多少会觉得自己从这种异化凝视解脱。紧盯她肚腹的眼光并非出于欲望,而是出于肯认。有些眼光会让她不快,比如觉得她的身体很可笑,但那跟随她的眼光并非怀着欲望异化她、工具化她。确实,在这个仍然将女人的可能性窄化为母职的社会,孕妇往往会发现自己被满怀嘉许地注视。

当我一看即知怀孕,在我的青春期与成人岁月中,我第一次感到无罪。我沉浸在一种被嘉许的气氛——甚至连街上的陌生人都

28 *jouissance* 为法文,有享受、欢愉等意,又特指性欢愉或源自身体的享乐,中文世界也有译为“快感”者。原书误写为 *juissance*。——译注

29 Julia Kristeva, "Motherhood According to Giovanni Bellini," 242. 玛丽安·赫希 (Marianne Hirsch) 对此有篇很具建设性的评论,参见 Marianne Hirsch, "Mothers and Daughters," *Signs* 7 (1981): 200-222.

30 Sandra Bartky, "On Psychological Oppression," in *Philosophy and Women*, ed. Bishop and Weinzwieg (Belmont, Calif: Wadsworth Publishing Co., 1979), 330-41.

似乎这样看我——这种气氛仿若一种灵光伴随我，阻绝了所有疑虑、恐惧、不安。女人向来如此。³¹

在古典艺术中，围绕母亲的“灵光”描摹出恬静感。主流文化将怀孕投射为一段安静等待的时光。我们称这样的女人是“期待的/待产的”(expecting)，就好像新生命是从另一个星球飞来，而她坐在窗边的摇椅上，有时将窗帘拉到一边，看看宇宙飞船是否即将到来。这种将平静等待与怀孕联结在一起的意象，清楚揭示了怀孕论述是多么排除女人的主体性。从他人的观点来看，怀孕基本上是一段等待与张望的时光，没有什么事情会发生。

另一方面，对怀孕主体而言，怀孕具有一种动作、成长与改变的时间性。怀孕的主体并非只是在开放与静止这两半间分裂，而是两者之间的辩证。孕妇感受到自己有如一个创造过程的源头与参与者。虽然她并未计划且指导这个过程，但这过程倒也并非仅是与她擦身而过；正确地说，她就是这个过程、这场改变。时光前进，每一时分、每一日夜都刻画更多深度，因为她经验到更多自己与身体的改变。每一天、每一周，她都注视着自己，追索着转变的征兆。

如果我失去意识一个月，我仍可借由肚里胎儿长大的尺寸，辨识过了多少时间。有一个恒常的成长、进展、时间感存在着，它就算因为你个人的缘故被浪费，却仍然被运用着，因此，即使你这九个月啥都不做，仍会完成某事、达到巅峰。³²

31 Adrienne Rich, *Of Woman Born*, 6.

32 Ann Lewis, *An Interesting Condition*, 78.

对他人来说，婴儿的诞生可能只是开始，但对产妇来说，这也是终点。这代表她熬了九个月过程的结束，代表她一直移动着的独特身体的消失，而这个身体之边界的改变与内在的踢打，总是让她有些惊讶。特别是，如果这是她第一个孩子，她会觉得生育好像让她转变成全新的自我，而这新自我是她既爱又怕的。她担忧同一感的丧失，就好像在生育之后，她自己变成了另一个人，使得她“再也不一样了”。

就如一般说的，她的“时候”终究会到来。然而，在分娩时，再也没有成长感与改变感，只有静止的时间。没有意向，没有活动，只有持续的意志。我只知道我痛苦地躺着，一心一意熬过去，那是很长的一段时间，因为时钟的指针这么显示，墙上的阳光也已洒向产房的另一边。

时间彻底静止。我已在这待了很久。时间不再存在。时间因为生育而停止。只剩下推挤和阵痛。³³

★★

女性主义作家经常用异化的概念来描述在男性宰制的社会与文化中的女性经验。³⁴在这节，我提出，怀孕主体在美国产科医务的遭遇往往将她的怀孕与生育经验异化。这里的异化，指的是一个主体对另一个主体的身体、行动或行动结果的客体化

33 Phyllis Chesler, *With Child: A Diary of Motherhood* (New York: Thomas Y. Crowell, 1979).

34 Ann Foreman, *Femininity as Alienation* (London: Pluto Press, 1977); Sandra Bartky, "Narcissism, Femininity, and Alienation," *Social Theory and Practice* 8 (1982): 127-43.

或挪用，如此她或他就无法辨识该客体化其实源于她或他的经验。当一个主体的经验或行动，被另一个并未共享其假设或目标的主体所定义或控制时，就会产生异化。我将论述，一个女人的怀孕、生育经验之所以往往被异化，是因为她的情况倾向于被定义为一种失序；因为医疗器械贬低女人内在过程经验的方式，将这些过程客体化；也因为医疗环境的工具化以及社会关系降低了她对自己经验的控制。

综观大部分医疗史，不论是理论家还是医师都未在其领域谈及女人的生殖过程。女人的生殖过程只要进入医药领域，就会被定义为疾病。确实，在 19 世纪中期，至少在维多利亚时期的英格兰和美国，身为女性本身即是疾病的征兆。医学作家认为女人天生虚弱且心理不稳定，而卵巢和子宫乃是众多生理与心理疾病与失序的主因。³⁵

当代产科与妇科医师，通常会煞费苦心地主张月经、怀孕、生产、更年期都是正常的身体功能，只是有时也会失序。然而，将怀孕和其他生殖功能定义为需要医疗处理的事务这一传统并未完全遭弃。

芭芭拉·卡茨·罗斯曼 (Barbara Katz Rothman) 指出，即使是坚拒怀孕是疾病的医学作家也认为与怀孕相关的正常改变，诸如血红蛋白降低、水肿与体重增加等，都是需要“治疗”的“症状”，而这些“治疗”乃是产前照顾正常过程的一部分。³⁶ 虽

35 Barbara Ehrenreich and Deirdre English, *For Her Own Good* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1978), chapter 2 and 3.

36 Barbara Katz Rothman, "Women, Health, and Medicine," in *Women: A Feminist Perspective*, ed. Jo Freeman (Palo Alto, Calif.: Mayfield Publishing Co., 1979), 27-40.

然有 75%—88% 的孕妇在怀孕初期有害喜症状，但一些产科教科书仍称这种生理过程“可能是没准备好担任母职的女人所表现出的愤怒、矛盾、不适应”。³⁷ 名为《正常分娩》(*Normal Delivery*) 的产科教学影片详述了如何使用各种药物与仪器，并示范了子宫颈旁阻断术与会阴切开术。³⁸

医学持续视怀孕和生育为身体机能障碍的倾向首先源自医学定义其目标的方式。虽然医学领域已延伸到许多不该被概念化为生病或疾病的身体与心理过程——如儿童发展、性、老化及女人生殖功能——医学仍将自己定义为寻求疾病治疗之道的实务。举例来说，E. D. 佩雷格里诺 (E. D. Pellegrino) 和 D. C. 托马斯玛 (D. C. Thomasma) 就将医学的目标定义为“拯救身体所受的破坏”及“让器官恢复到之前或更好的健康或安康状态”。

当病人前来咨询医师，他或她心中怀有特定目的：想治好病，想恢复健康且安然无恙，也就是说，消除身体或心理状况的有害元素，病人把这些有害元素视为疾病——它会扭曲我们习惯的安逸生活。³⁹

这往往并非促使孕妇问诊产科的动机。然而，因为医学一直将自己定义为治疗的专业，所以它会有一种将女人的生殖过程概

37 引自 Gena Corea, *The Hidden Malpractice: How American Medicine Treats Women as Patients and Professionals* (New York: William Morrow, 1977), 76。

38 Barbara Katz Rothman, “Women, Health, and Medicine,” 36。

39 E. D. Pellegrino and D. C. Thomasma, *A Philosophical Basis of Medical Practice* (New York: Oxford University Press, 1981), 122; 先前的引文分别参见第 76 和 72 页。

念化为疾病或体弱状态的内在倾向。

这种倾向——妇产科临床上将月经、怀孕、更年期视为需要“治疗”的有“症状”的“情况”——的第二个概念基础在于医学的健康概念中内含的男性偏见。主流的健康模型假定正常、健康的身体是不会改变的。健康和稳定、均衡及固定状态相联结。然而，只有少数人——也就是还没老的成年男性——会感觉身体状况并无规律或显著的改变。对他们来说，身体状况的显著改变通常标志一种破坏或失常。然而，身体状况规律、显著或有时激烈的改变，乃是成年女人身体正常运作的一种面向。改变对健康的孩童、老年人及一些所谓身心障碍者的身体存在而言，也是一种核心面向。然而，医学却隐隐将不变的成年男性身体概念化为所有健康状态的标准。

这种视怀孕为疾病的医学概念化倾向会异化孕妇。在怀孕期，她往往怀有一种身体安康感，也对受寒、感冒等常见疾病有较高的免疫力。更重要地，就像我们在前一节看到的，她往往有一种充满力量且坚实的身体自我意象。因此，尽管她的身体可能会带给她各种感受，但当她进入医学定义时，却可能被引向完全相反的理解。即使与怀孕相关的特定不适如害喜、腹胀、呼吸急促，也会发生在最健康的孕妇身上，她对各种关于怀孕之脆弱性的讨论的内化，却会让她把这些经验定义为虚弱的信号。

关于产科临床对仪器、药物、手术与其他介入方法的运用，近年有众多批判之声。⁴⁰ 我不想在这里重述这些批判，也不想

40 Suzanne Arms, *Immaculate Deception: A New Look at Women and Childbirth in America*

辩论在怀孕及生产时使用仪器及药物通常是不当或危险的。然而，这种主导着当代产科的工具性和介入式的导向，至少会以两种方式造成女人的异化感。

首先，美国医院的生育环境所提供的一般程序比女人需要的消极许多。举例来说，即使是在孕妇分娩初期，大部分医院也不允许她们四处走动，虽然事实上，有证据指出，走动能减轻痛苦，还能加速生育过程。而一旦羊水破了，产妇就更被强制躺在床上。女人通常是以平躺或接近平躺的姿势分娩、生产，但这使得她无法借助重力，也使得她无法有效率地运用推力。使用静脉注射设备、监视仪、止痛药，都会抑制女人在分娩时的行动能力。

第二，仪器的使用提供了一种客体化怀孕、生产的手段，而这种客体化会否定或贬低女人对这些过程的亲身经验，造成女人的异化。正如前一节所述，从现象学来说，孕妇对其身体过程与胎儿的生命，有其独特认知。她感觉着胎儿的动作、子宫的收缩，而这只有她能立即、确定地认知，无他人能分享。近来发明的仪器似乎贬低了这种知识。胎儿心脏探测器能将六周大的胎儿心跳投射在整个室内，因此所有人都能用同样的方式听到这心跳。超声波的使用也逐渐增加，以追踪胎儿发展过程。分娩期使用的胎儿监视仪，能将每一次子宫收缩的强度和间隔记录在白纸上，分娩进展如何已不再需要女人说明。这类仪器将观察怀孕与生产过程之方式的控制权，从女人手上移转

(Boston: Houghton Mifflin, 1975); D. Haire, "The Cultural Warping of Childbirth," *Environmental Child Health*, 19 (1973): 171-91; Adele Laslie, "Ethical Issues in Childbirth," in *Journal of Medicine and Philosophy* 7 (1982): 179-96.

到医疗人员处。在这些过程中，女人经验的价值被贬低，被较客观的观察手段所取代。

由于在当代产科语境中，相关医师通常是男人，这又会进一步造成孕妇的异化。人本主义论者在谈到医疗时，多半会指出良好的医疗临床的基本条件乃是医病能分享活生生的身体经验。⁴¹如果上一节描述的怀孕之活生生的身体经验正确，那么，怀孕和生产所造成的独特的身体主体性，除了曾经或正在怀孕的人，都很难感同身受。既然绝大部分产科医师是男人，那么产科就无法提供良好的临床治疗的基本条件。因此，医师与孕妇的关系比起其他医病关系，可能更有距离。医病之间的性别比例失衡也会产生一种距离，因为医病关系必须去性化。产前健康检查遵循着像妇科检查一样的程序，讲求冷淡地就事论事，以免附加上性意义。⁴²

女人在医疗环境经验到的最后一种异化，来自在当代医疗临床上通常构成了医病关系结构的权威/屈从关系。许多论者注意到，医疗已逐渐变成一个具有广泛社会权威的体制，就像是法律系统甚或宗教组织。⁴³医病关系的结构通常是优势/屈从。医师经常表现出一种父亲般的永远无误的姿态，不容自己的意见被挑战；当医病之间的社会距离增加，医病关系的威权色彩

41 E. D. Pellegrino and D. C. Thomasma, *A Philosophical Basis of Medical Practice*, 114.

42 J. Emerson, "Behavior in Private Places: Sustaining Definitions of Reality in Gynecological Examinations," in *Recent Sociology*, ed. H. Dreitzen, no. 2 (London: Macmillan, 1970), 74-97.

43 参见 E. Friedson, *The Profession of Medicine* (New York: Dodd and Mead Co., 1970); Irving K. Zola, "Medicine as an Institution of Social Control," *Sociological Review* 2 (1972): 487-504; Janice Raymond, "Medicine as Patriarchal Religion," *Journal of Medicine and Philosophy* 7 (1982): 197-216。

也随之升高。⁴⁴ 在妇产科，医师凌驾病人的权威，更被性别阶层的动态所放大。若社会文化一般仍认为男人比女人重要，且给予男人在许多体制中凌驾女人的权威及权力，女人往往会觉得医师认识和客体化她的身体过程的权力，以及指导她求诊过程与生育的权力，有如另一种男人凌驾女人的权力。⁴⁵

医学哲学家已指出，健康这个概念，并非一种科学性概念，而是一种关于人类安康与良善生活的规范性概念。⁴⁶ 我已谈到，在把健康定义为身体状况不变的医学概念里，存有一种男性的偏见。我认为，医疗文化对健康与疾病必须有更自觉的分殊理解。⁴⁷ 当代文化对于老人、肢体障碍者、孩童及荷尔蒙分泌过多的女人，已相当程度地发展出不同的健康与疾病规范。这样的发展该受鼓励，医学理论家和医师应该对视身体差异为疾病的倾向有所警觉。

尤有甚者，若要解决我所说存在于产科及其他医学临床的潜在异化，医学必须舍弃首重治疗的自我定义。有鉴于几乎所

44 参见 G. Ehrenreich and J. Ehrenreich, "Medicine and Social Control," in *The Cultural Crisis of Modern Medicine*, ed. John Erenreich (New York: Monthly Review Press, 1979), 1-28.

45 参见 B. Kaiser and K. Kaiser, "The Challenge of the Women's Movement to American Gynecology," *American Journal of Obstetrics and Gynecology* 120 (1974): 652-61.

46 E. D. Pellegrino and D. C. Thomasma, *A Philosophical Basis of Medical Practice*, 74-76; 亦见 Tristram Engelhardt, "Human Well-Being and Medicine: Some Basic Value Judgments in the Biomedical Sciences," in *Science, Ethics and Medicine*, ed. Engelhardt and Daniel Callahan (Hastings-on-Hudson, N.Y.: Ethics and the Life Sciences, 1976), 120-39; Caroline Whitbeck, "A Theory of Health" in *Concepts of Health and Disease: Interdisciplinary Perspectives*, ed. Arthur L. Caplan, Tristram Engelhardt, and James J. McCartney (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1981), 611-26.

47 Arlene Dallery, "Illness and Health: Alternatives to Medicine," in *Phenomenology in a Pluralistic Context: Selected Studies in Phenomenology and Existentialism*, ed. E. Schrag and W. L. McBride (Albany: State University of New York Press, 1983), 167-76.

有人类身体生活与改变的面向都已包含于医学体制与临床的领域，上述定义已不适宜。在许多生命状态和身体情况中，人们需要的是帮忙或照顾，而非会改变、压抑或加速身体过程的医学或手术努力。产妇在生产过程中，当然需要帮助，需要有人握住她的手、对她说话、给予她指导、帮她补充水分，也需要有人引导婴儿出世。孩童、老人及肢体障碍者，虽然并没生病，也往往需要帮助与照顾。在现今的医疗与相关体制中，都有负责这些照顾任务的专业人士，他们往往是女人，往往薪资微薄，其工作往往被视为用来补足诊断、开药、手术等医师任务的次等工作，而医师则往往是男人。如果照顾能从治疗中区分出来，获得不再屈从于治疗的实际价值，孕妇与产妇的异化经验可能会减少。

2003年11月后记

《怀孕的肉身化》首次发表于1983年。虽然如今在美国和其他地方，影响怀孕和生产经验的科技已剧变，但我还是让文本保持原貌。我相信，对怀孕肉身化的基本描述依然有效，这种对主体性被医学凝视所异化的分析也仍然适用。然而，至少有一种科技造成的怀孕经验改变，值得我另外评论。本文对怀孕经验的描述，并未考虑超声波科技的影响，而它现已大大改变了孕妇及其伴侣的经验。现在，在胎儿大到可以借着超声波来辨别形貌时，产科医师安排拍一张以上的超声波影像已成惯例。超声波会投射出成长中的胎儿影像。孕妇及其伴侣，乃至其他看到此影像的人，往往会谈到初次见到这种影像的震撼。我遇过不只一位骄傲的父亲，将他两个月大的胎儿影像，四处

秀给朋友和同事看。

美国产科临床运用超声波的频繁性并未改变本文的基本分析。事实上，它强化了这些分析。本文有两部分在描述女人经历的怀孕及生产经验中的一种紧张关系。从一方面来说，她是一个怀孕的人；是她也只有她，与这成长中的身体共存，与它一起动作。是她也只有她，拥有一种能感觉这成长中的胎儿的特许关系。孕妇感觉着胎儿的重量、位置和动作，好像它是自己的一部分，却又不是她自己。其他人唯有借着接触孕妇、透过她，才有办法感觉到这个成长中的生命。

然而，在另一方面，正如本文第二节描述的，这种主体性的经验，变成任何人都可用适当的仪器观察到的客体化存在。这些客体化的观察所得，转而被定义为有关怀孕过程与胎儿状况的权威知识，孕妇那特许的局内人认知，因此被贬低价值。我认为，近二十年来，在美国和许多其他发达的工业社会，这种客体化的过程已在加速进行。超声波科技让每个人都能通过看着同样的投射影像，经验到胎儿的动作。孕妇对胎儿影像的经验，和任何看到影像的人都一样。比起只有孕妇能叙说的感觉，这种共有且可分享的胎儿经验，越来越具有的“实在”地位。对我来说，此一权威的实在以视觉的方式向目击者现身，似乎并非偶然。在现代知识论系统的脉络里，视觉的地位永远优先于触觉甚至听觉，而超声波科技正是借由将胎儿的视觉再现置于核心地位，让怀孕与准父母的经验发生了革命性的转变。

找回服装的女人

“看自己穿羊毛衣。”是的，我想要那样。我看着自己穿着羊毛衣，它沉重、厚密、温暖，以波动的爱抚，在我腿边摆动。而我会是谁？也许是位艺术家，已有某种程度的稳固地位，正思考下个系列的作品。或者我是位刚下飞机的大学讲师，接机的同事已为我订好五星级的餐厅。也或许我正准备见我的新爱人，他会面对面地欢迎我，抚触我的羊毛衣。

但在我身后的人是谁？把我的高度压得跟他一样？别往后看，我不能往后看，他的凝视是单方向的，他看着我，但我看不见他。但事实也非如此——我其实正看着我自己穿着羊毛衣，看着他看着我。难道若我看不见自己被看，就看不见我自己吗？所以我需要他在那里，让我统一我和我自己的形象？他认为我是谁？

所以我是分裂的。我看着我自己，也看着自己被看。这样的分裂有可能表达了女人与服装的关系、与服装意象的关系、与她穿着服装的意象的关系吗，不管她想象自己是谁？我们能分开这两幅图像吗？我纳闷我们是否有什么方法，把那男人赶出图外。

边框：这是一种限制吗？

在安·哈兰德 (Ann Hollander) 的不朽著作《透视服装》(*Seeing through Clothes*) 中，她谈到，服装的意义被图像中的意象所制约。整个现代时期，西方艺术家描绘服装意象并将其圣化 (sanctified)，把服装和各种人物与处境联结在一起。这种对服装的再现，把习惯冻结成自然，人们即用服装意象所创造的这种自然的审美观，来估量着衣的女人。¹

在现代时期的大部分时期，关于服装经验与服装意象之关系的此一论题，只适用于那些买得起艺术品或会受邀参观这些艺术品展示的阶级。然而，就如斯图亚特·埃文 (Stuart Ewen) 和伊丽莎白·埃文 (Elizabeth Ewen) 讨论的，由于廉价彩色印刷术的出现，19 世纪中期见证了这种意象那革命性的无产阶级化过程。在 20 世纪初期，服装经验，特别是女人的服装经验，似乎被着衣女人这一意象的经验所渗透——这些意象出现在广告画、照片、型录与电影中。²

哈兰德引述了 20 世纪女人受电影制约的服装标准与意象之历史特定性。19 世纪的女人意象是举止宛如雕像，静止不动，掩藏或交缚四肢。相比之下，20 世纪强调的是着衣女人的可动性——对双腿、裙子以及不那么束缚动作的长裤的展现。服装意象显现女人在动——在街上大步行走，兴奋地跳跃，在沙滩奔跑，仰身坐在桌上。如果她静静站着，她的头发、裙摆或丝巾也必然在风中飞舞。在当代的着衣女人意象中，叙事的开始

1 Ann Hollander, *Seeing through Clothes* (New York: Viking Press, 1978).

2 Stuart Ewen and Elizabeth Ewen, *Channels of Desire: Mass Images and the Shaping of American Consciousness* (New York: McGraw-Hill, 1982).

与结束都在框外，意象只捕捉到叙事中的一格。³

哈兰德指出，在穿衣时，我们追求的是用主流图像的审美模式来塑造自己。在这种投射中，镜子为我们提供一种再现的方式。在镜中，我们看到的不是“纯粹的事实”，而是我们那回应主流杂志与电影意象的着衣意象。当代都市生活为我们提供无数机会，让我们看到自己——在旅馆和戏院大厅，在餐厅和洗手间，在火车站和商店橱窗。⁴当我觉得自己打扮得光鲜亮丽，我很喜欢沿着城市街道行走，借商店橱窗瞥见我走路的样子，却又试着不看到自己正在看自己。我想象自己身在电影中，装扮得适意愉悦，自在地沿街游逛，走我自己的路。镜子给了我图像，而在杂志与型录中的图像，反映了我在没说出来但已示意故事中的身份。女性主义的问题是：是谁的想象，召唤了这些图像及其意义？

图像一：白雪公主魔镜的反映

莫林·图里姆（Maureen Turim）指出，我们那源于电影的服装经验，不仅透过一种联想的方式，还透过电影对我们的服装所制造的隐含叙事想象。

电影不只为阅听大众陈列新的时尚，也不只为时尚工业提供一个绚丽的展示柜；由于我们是在一种叙事语境中看到那些时尚，因此电影也为流行赋予了潜意识的附加意涵、内含意义。这个过程，这种时尚的叙事，不仅仅意味着与既有故事或小说之风格的

3 Ann Hollander, *Seeing through Clothes*, 345-52.

4 Ann Hollander, *Seeing through Clothes*, 391-416.

结合。它是一种融合了电影经验之潜意识效应与服装设计之线条、色彩的过程。⁵

我的问题是：我该怎么描述女人对服装的快感？如果我是凭借电影叙事的经验，衍生出我对服装意象的认同的，那若借由女性主义电影理论来探索我们对服装的快感，也不会太不合理。女性主义电影理论家依循拉康的架构，发展出一种论述，谈论女性从在父权秩序里被客体化的女体处所得到的快感经验。说法大约如下。⁶

观看的关系对主体性的构成至为关键。主体借着主动观看，获得一种足以抵消客体的主体感。通过凝视镜中自己的形象，主体将自己整体化的动作误认为一个统一体，获得一种自恋式的认同。然而，在父权秩序中，从凝视自己以外的客体以及从凝视自己整体化的形象中得到快感的，都是男性的主体。阳具崇拜秩序（phallographic order）将观看分裂成主动和被动的时刻。凝视是阳刚的，被凝视的则是阴性的。女人只是一种匮乏，是支撑阳具主体的他者，是给予男人观看权力与统一身份的客体。如果女人想获得任何主体性，就只能采取男性主体的位置，而此一主体从女人的客体化中得到快感。

5 Maureen Turim, "Fashion Shapes: Film, the fashion Industry, and the Image of Women," *Socialist Review* 13.5 (September-October 1983): 86.

6 我对男性凝视与电影的说法，源于下列作品：Maureen Turim, "Fashion Shapes"; Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema," *Screen* 16.3 (Autumn 1975): 6-18; Annette Kuhn, *Women's Pictures: Feminism and Cinema* (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), 47-65; E. Ann Kaplan, *Women and Film: Both Sides of the Camera* (New York: Methuen, 1983), 23-35。

在电影中，观看的活动有两种面向——一是窥淫（voyeuristic），一是拜物（fetishistic）——电影就是用这两种观看来定位女体的。窥淫的观看，与其凝视的对象保持距离，自己不在现场、置身他方。在这种距离下，被凝视的对象无法反过去回望，或与之交换凝视；这种窥淫的观看是审判性的，对其凝视的有罪对象，握有惩罚或原谅的权力。另一方面，在拜物的观看中，主体则在其对象中发现与自己的相似处，这种相似处被再现为阳具之统一。在电影中，窥淫与拜物这两种观看，都拒绝女性那具有威胁性的差异，因此要不就判定她匮乏、有罪，要不就将她的身体或身体的部分转变成一种圣像（icon），为的是让主体在其中发现自己——他的阳具。

女人也看电影且乐在其中。那么，依照这种说法，是什么让女人在观影时得到快感？唯一的可能是认同男性主体。我引用安·卡普兰（Ann Kaplan）的说法：

为什么我们从被客体化与投降的经验中得到快感？[……] 如果我们考虑到女孩的俄狄浦斯情结危机的形式，就不会惊讶何以有这种快感[……]。在前语言阶段（prelinguistic realm），女孩被迫离开和母亲相连的幻想共同体（illusory unity），必须进入有主客体之别的象征世界（symbolic world）。她被分派到客体（即匮乏）的位置上，乃是男性欲望的接收者，被动地出现而非主动地行动。在这种位置上，她的性快感只有在她被客体化的情况下才会产生。此外，倘若男性是虐待狂式的，女孩可能会采取一种与之对应的受虐狂态度[……]。我们可以说，在情色幻想的自我定位中，

女人要不把自己视为男性欲望的被动接收者，要不就是隔着距离，看一个女人被动地接受男性的欲望与性行动。⁷

我无法否认这些分析适用于我们的服装经验、我们关于着衣女人意象的经验。杂志的服装广告经常隐含或明示窥淫的凝视，我们也不难发现着衣女人被附加上罪恶或瑕疵的意涵。巴特基描述了女人如何内化她所谓的“时尚美女情结”（fashion-beauty complex）的客体化凝视，即一种贬低并评价女体的凝视。

我必须永远与我的肉身自我保持距离，固守这个距离，永远摆出一种非难的姿势。在时尚美女情结形成内置性主体（introjected subject）而我乃是客体的情况下，我感到自己有缺陷。我无法用任何方法控制那些意象，那些意象决定了何谓缺陷的准则[……]。所有这些时尚美女情结的投射，都表现出同一讯息：它们是我所不是的意象。⁸

好衣服、新衣服、当季的衣服将遮掩我的缺陷，让我符合标准，让我得到认可的眼光。

图里姆讨论到，在电影影像源体（matrix）中，女人的服装时尚将女体物神化（fetishize）。通过图里姆所谓的“割裂美学”（slit aesthetic），服装剪裁使得布料与裸露在外的肌肤相抗，将身体或身体的部分转变成物神。领口或后背挖低的毛衣、高叉

7 E. Ann Kaplan, *Women and Film*, 26.

8 Sandra Bartky, "Narcissism, Femininity, and Alienation," *Social Theory and Practice* 8.2 (Summer 1982): 136.

及臀的泳衣和内衣、露出腰部的中空装、开衩裙或短裙、短裁裤装——都是为了让服装剪裁把焦点集中在露出的肉体上，这种剪裁也往往将注意力引导集中在被物神化的颈项、胸部、肚腹、阴部、大腿、小腿、足踝。⁹ 割裂美学造就了性感的着衣身体之意象，一种阳具女性（phallic female）的权力意象。有时，我们女人也怀着欲望回应这种意象，欲望成为那性感的女人。

我想，以上皆对；至少我无法否认：借由服装，我寻求那具优越性的男性凝视的认可；借由服装，我亟欲变身为魅惑撩人的尤物，捕捉他的欲望与认同。当我翻阅杂志和型录，我喜欢想象自己在那些不在场或镜射的男性凝视下，是那般精致完美而性感。我从这些女体穿着服装的意象中得到快感，因为我自己的凝视在我终究是一个主体的意义下，占据了男性凝视的位置。我不会否认这点，但这在我心中留下了一处虚空。假如我不做其他思索，就只是单纯地确定这点，那么我就得承认对我来说，没有不是他的主体性，也没有我从服装处获得的特定女性快感。¹⁰

但我记得苏珊和我玩纸娃娃的岁月，我们裁纸、描画、着色、交换服装，把她们的服装放在鞋盒。苏珊和我谈论这些服装，还替这些娃娃打扮，好让她们进行各种活动——上班或度假，彼此拜访或一起购物；当然，她们也约会，虽然我不记得

9 Maureen Turim, "Fashion Shapes," 86-89.

10 举例来说，金·索恰克（Kim Sawchuck）同意女性主义学说的批判，时尚基本上是将女人商品化，是再生产女人在父权资本主义中所受压迫的主要源头；然而，她也谈到，这类说法通常太单一且单面向，容易“落入一种陷阱，即将父权与资本主义内的所有社会关系都解释为本质上具有压制性的，且其效应也是同质的”。Kim Sawchuck, "A Tale of Inscription/Fashion Statements," *Canadian Journal of Political and Social Theory* 11.1-2 (1987): 55.（译按：原书将引用刊号、页码误写成 9:1-2[1987]: 56。）

有任何男娃娃。我记得和苏珊玩纸娃娃的岁月，而且我想忠实于她。

图像二：穿越镜子¹¹

伊利格瑞的《他者女人的窥镜》(*Speculum of the Other Woman*)¹²关心的是西方文化怎样表达一种阳刚欲望，让特定的女性欲望消音受抑。在西方本体论中得到表述的阳刚话语，认为自我同一、一模一样的固体物存有能在系缚男性社会契约的商品交换关系中，被转手观察、测量、传递。在父权社会中，女人是最重要的物体，是补足他的主体性的所有物。伊利格瑞指出，在西方文化的父权话语中，女人是阳刚主体性与欲望的镜子。她反映出他的自我，就像生出他的母亲，或是那服侍他、让他从孩子身上看见自我形象的妻子。我在前面概略说明的男性凝视理论，例证了阴性作为镜子的功能——让男人在镜中看见被反映的自己。父权体制借着将女人的欲望与行动组织为是与他的欲望与行动同一的，借着渴望让她自己成为一个美丽的物来供他凝视，借着在他的满足中发现她的快感，来加强男性主体性。

如此，要颠覆父权，依照伊利格瑞所说，就需要女人说出我们的欲望——不是那种已为了男人利益而形成的欲望，而是出于自己、也为了自己的欲望。发自女性的血肉与想象、为了自己

11 此节标题应是借用英国作家刘易斯·卡罗尔 (Lewis Carroll)《艾丽斯梦游仙境》(*Alice in Wonderland*)的续集之书名 *Through the Looking Glass*，台湾译为《艾丽斯镜中奇缘》。——译注

12 Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985).

而向彼此说话的这个由我们所创造的不同声音，能刺穿超验主体性那白鸣得意的普遍性。我不确定伊利格瑞的“一起张唇说话”何指，但对我而言，这意味着女人文化的发现、复苏与创造。我们可以挖掘传统的女性社会实践与经验，在其中发现我们身为女人而与彼此及自己发生关联的特定方式，即特属女性的内在价值。无疑，在女人彼此的关系中，存在着种族、阶级与性等差异，在这种女人的文化中，女人也往往是与和自己有同样种族或阶级认同的人来往。但尽管如此，我发现通过谈论女人文化的元素——往往是衣服——可以比较容易地消除这种我和其他女人间的差异。

此一说出女人文化的计划，并不是要否认女人所受到的压迫，也不是要否认阴性结构对此压迫的支持。只是我们若终究是个能动者，那么，我们就同样能以正面的象征和实践，表达出我们的欲望与能量。伊利格瑞提出，父权的阳刚欲望执着于看得见的可辨认物体，女人的欲望则是多元、流动的，对触觉的兴趣大于视觉。她将财产与身份的阳具中心逻辑联系在一起，即一种划定边界、测量数量且占为己有的癖好；她认为，当货品（女人）聚集，她们可能会诉说出不同的关系。当我找回我们的服装，或也许从整块布裁出这些服装时，我将会依循这些关系/线条。

父权时尚丛结制造了一种细密的典范，要女人为了男性凝视而好好打扮，再让我们因自己可能从这些服装那里得到的快感而感到罪恶。厌女者（misogynist）神话心满意足地注视着被它描绘为聊备一格的人形装饰的女人。我们训练有素，去迎合那评量我们的华服、那评量我们是否将他衬托得更加出色的凝

视，然后还要被谴责为多愁善感、肤浅无知、心口不一，只因我们专注于这魅人的装扮技巧，有时甚至还学会爱上它。¹³ 男性凝视者描绘我们在梳妆室、在他们称为虚荣的梳妆台前凝视自己。在这属于他们自己的意象中，男性神话制造者只想象得出自恋的快感。然而，在这种自我参照的轨道外，我发现我们还能从服装中得到三种快感：触觉、相系、幻想。

但在“我们”这个称呼下，我究竟是为了谁而发声？为了女人。我又如何能代表女人发声？这个问题显现了一个困境。要颠覆父权宰制的权威，就需要一种超越父权知识权力的特属女性欲望发声。但那不能只是一个女人的欲望；女性主义的颠覆计划，正是要引领我们终结那样的普同状况。那么，当我发声，我是为了谁发声？当然是为了我自己。但这是政治，不是自传，我从我的经验发声，是因为我认为这经验能与其他女人的经验有所共鸣。我的经验是个殊且限定的，它最可能与晚期资本主义社会中的白人中产阶级异性恋职业妇女产生共鸣。至少我能说自己只是在为像我这样的女人的经验发声。我相信我表达的这些经验，有些能与其他女人的经验产生共鸣，但这句话该由她们来说。女人间的差异，并不会将我们限定于互斥的范畴，但知道彼此异同的唯一方式，就是表达出各自的个殊经验。因此，我将女人对服装的快感表述如下。

触 觉

伊利格瑞提出，阳刚欲望透过视觉隐喻表达自己，而观看、

13 Kim Sawchuck, "A Tale of Inscription/Fashion Statements," 58.

凝视的经验，在阳刚美学中是最主要的。视觉是所有感官中最具距离感者，在视觉里，主体与客体分离且相对，客体是在那边的他者。然而，依据伊利格瑞的说法，父权的观看之所以是分离的，只是为了辨别客体、以心灵之眼控制客体，好在客体身上看见主体光芒的反映。

伊利格瑞认为，阴性欲望更多是透过触觉媒介行动，而非视觉媒介。触觉较不关切对物的辨识，较不关切以物与物间的关系来比较、测量它们，触觉将主体沉浸于与客体那流动的连续性中，而对碰触的主体来说，被碰触的客体与其交换了触觉，模糊了自我和他人间的边界。我所谓的触觉，确实是指皮肤感受物质、手指触摸纹理那样的特定官能，但我也是指一种对包括所有感官的官能本身的定向。举例而言，我们可以想象一种视觉模式，更多不是那种与其对象保持距离且予以控制的凝视，而是一种在光与色彩中的浸浴。如此，这种触觉式的官能定向是置身其中的，感觉到碰触者与自己关系难分、互相连续，但又可彼此区别。

当我“看”我自己穿着羊毛衣，吸引我的有部分来自羊毛本身，包括它的厚重温暖与紧密质感。服装的快感有些即是布料的快感，以及布料悬垂在身体周边的方式。开叉的直筒裙可能会让别人看到大腿，但这种裙子美就美在旋身时，裙侧悬缀的皱褶形成的波浪。布料代表的高贵与光耀在史上多有明证。女人被这样的历史囚禁，被用来当作展示豪奢服饰的模特。

但阴性经验也为许多女人提供一种触觉的想象，提供我们在布料中迷失自己的单纯快感。我们在布店徘徊，拉开一卷布料抚触，品赏它的花色，想象该把它设计成什么样子，它在身

上、椅上或窗上时会有最美的展现。

有时，我们是因为服装本身而喜爱它们，因为它们的布料、剪裁和颜色令人着迷，因为它们以特定方式和我的身体产生关联——因为，我几乎想说，它们想要我们回到它们身边。这件混羊毛的条纹大喇叭裤，起皱恰到好处，在我行走间，自在愉快地拍打我脚踝。这件我亲手做的绿色鱼骨纹羊毛外套，因为衬里裂开、新衬里又太小，我只好伤心地转赠我妹妹。这件酒红印花、光滑的长袖人造丝罩衫，双肩的皱褶轻盈地垂缀在我胸前。当然，我们也有许多服装，从未得到这种备受宠爱的特权地位，原因可能是当时我们太基于外在动机而拥有它：为了跟上流行、为了颜色讨喜、为了价格便宜，或是为了取悦他人。然而，我们仍对某些服装满怀热爱或柔情，并在它们受损或退流行时悲伤气愤不已。

相 系

迪亚娜·库里 (Diane Kurys)¹⁴ 的电影杰作《薄荷苏打水》(*Peppermint Soda*) 讲的是两位在巴黎读中学的青春期姊妹的故事，片子则“献给那还没还我橘色毛衣的姐姐”。

对这个社会的女人而言，服装常像是联结姊妹情谊的丝线。女人经常靠评论彼此的服装建立关系，这么做也往往能在严肃或正式的处境中，制造一种亲密或轻松感。当我们彼此放松，放下防卫或只是闲聊，我们常常会谈到服装：我们喜欢什么服装，无法忍受什么服装，这种尺寸或那种料子很难买到，我们

14 法国女导演，以半自传电影《薄荷苏打水》等活跃于影坛。原书误写为 Diane Keury。——译注

穿上某类服装的感受，或是为何我们不喜欢穿某些类型的服装。我们常常觉得女人会了解服装对我们的重要性，而男人不会了解。别的女人会了解我们的焦虑，也能体会微妙的服饰美学。我们喜欢讨论披系围巾的方法，还有混搭的规则和选择。女人往往有许多关于她们服装的故事——甚至比关于她们珠宝的故事还要多——这些故事将她们穿过的服装与曾穿过这些服装的女人联结起来，我们常常通过分享这些故事，彼此相系。

我们经常分享服装。女孩常借着交换服装，建立亲密关系；姊妹和室友突袭彼此的衣柜，有时还未经许可；女儿的脚步踩着母亲的鞋。我爱我的毛衣，而在让你穿时，你就穿上了我的一种面貌，但我并不占有这件毛衣，因为你会穿它。又或者我发现你穿走我最爱的上衣，为之勃然大怒，因为你这么做，就是想占据我的位置。当服装在我们之间流动，我们的身份也在流动；我们并不拥有自己，而是彼此分享。

在这些关系中，我的服装不是我的财产，即那种价值明晰的身外之物，可以带去市场当商品，和他人建立一种交易关系，留下一张明确的账单。我并不占有我的服装；我是和它们一起生活。在透过服装与其他女人相系的过程中，我们不只是交换；我们是让或不让对方进入我们的生活。

女人经常靠逛街购衣来建立彼此的联系。在许多个午餐时刻，女人三三两两地在菲琳地下商场（Filene's Basement）¹⁵来回搜寻，从横杆上取下衣架，一起走入装有镜墙的试衣间。在那儿，她们聊着彼此的生活，还有衣服穿起来形象如何——什么

15 总店于波士顿的过季商品名店，在美国各地均有分店。——译注

事件让她们想买新衣，烦恼得修改一下衣服，好让肚子看不出来。女人在试衣间照顾彼此，往往知道何时该勇于批评、打消对方念头，何时又该鼓励对方冒险尝试或放手超支。在这些探险中，女人往往买得很尽兴，但她们也常在一个小时的换装试穿后，两手空空地走出店门；快感在于选择、尝试、谈话，在于彼此分享的世俗幻想。

幻 想

女人从服装中得到快感，这快感不来自穿服装，还来自看服装、看着衣女人的意象，因为这些都激发出转变或变身的幻想。如果哈兰德说得没错，我们是在杂志、电影、电视里的服装意象语境中经验我们的服装，那么语境就会把我们带入自己能戏耍的处境和人格里。

对女人的媒体意象的女性主义批判，隐隐倾向把所有女人在广告中的意象都等同于色情：这类意象都将女人定位成男性凝视的客体。然而，服装广告在定位女人是客体和女人是主体之间，乃是分裂的（正如我们所见，有时它会创造出一种复杂而压抑的视觉反讽）。服装意象并不总是指出谁最完美的魔镜，而是通往各种角色与处境之仙境（wonder-land）¹⁶ 的门径。

罗兰·巴特（Roland Barthes）分析时尚杂志的修辞学，展现它们如何召唤这类幻想。在用巴特的概念来描述女人的服装经验时，我无疑得将这些经验从那系统化的结构中抽离。我想，只有男人，才会敢于用一本书来呈现流行体系（The Fashion

16 注此处借用《艾丽斯梦游仙境》中的仙境，来与前句中白雪公主的魔镜呼应。——译注

System)。¹⁷ 巴特是一位自觉的意识形态理论家，知道没有理论家能超越他所分析的意识形态。在《流行体系》一书末尾，他写道：

对分析者面对的这个处境，或者更正确地说，对他自己就置身其中的这个他才论述过的系统性领域的处境，仍有一些要讨论的点；这不仅因为认为此分析者外于此领域，不啻一种欺诈，也因为这个符号计划提供给分析者一种形式工具，以让他把自己纳入其所重构的系统。（Barthes, *The Fashion System*, 292）

这位敏锐的理论家，就这样从超历史（transhistorical）凝视的权威中脱身而出，而这种凝视的对象，正是他所外于的领域，正是一种诉说着并非以他为对象的修辞学的领域。尽管巴特对历史与社会语境如此具反思性，但他却从未谈到自己身为男人来分析时尚的这个位置。

我不知道，他保持那令人惊讶的沉默所做的分析，和他若暴露自己的位置而做分析，哪一种会让人更不满意。对于时尚杂志修辞学之意义，巴特提供了极能激起共鸣的讨论，也表达了服装能给予女人幻想这一快感。他说，时尚为女人提供一种双重的梦想，包括身份和扮演——更正确地说，是邀请女人以不同身份扮演（ibid., 255-56）。当我翻阅杂志、取下横杆衣架、在试衣间穿戴服饰时，各种幻想总奔涌飞驰，包括我可能会是

17 Roland Barthes, *The Fashion System*, trans. Matthew Ward and Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1983)。(译按：此处的“流行体系”一语双关，既如作者所言的字面意义，又是巴特的书名。)

谁、我所尝试的角色类型、我想象自己置身其中的处境。我看着自己穿羊毛衣，但却是以另一个人（或许多别人）置身于各种变身可能的模式来体验，全无必须决定我是谁的现实焦虑。

然而，在时尚的观点中，这种玩笑的动机并不会产生那可被称作晕眩效果（*vertigo effect*）¹⁸的后果：这种动机使人多重化，却无失去她自己的风险，因为对时尚来说，服装并非扮演，而是扮演的符号。（*ibid.*, 256-57；参考 260-61）

这种拥有多重多变身份却无失去自我之焦虑的幻想当然是可能的，因为时尚是在乌托邦之处创造非实在的各种身份。在我们的服装幻想里，我们并非在展开的叙事轴前窥淫地凝视，因为出现的画面只是伴着一种叙事的感受，而非叙事本身。服装广告、型录、音乐录像带等，展现的是处境的意象、可能的叙事片段，却没有任何故事线和时间性。“时尚意象中的行动就像它呈现出来的那样，是瞬间中断的：其主体被一种行动当下的一种对本质的再现所撕裂：这种再现只展示动作的存在，并不保证其实在。”（*ibid.*, 249；参考 253, 262, 266）时尚的意象是模糊、开放的——一个女人走在街上、坐在院子、倚在床上、攀在岩石上。这个方程式的变项，可用任何一种具体的叙事值填充，而我们在服装幻想中的快感，部分出自想象自己处于那些可能的故事，进入非实在。正是这些被服装和服装的时尚影

18 在电影技术上，晕眩效果指的是一种同时拉近镜头并变换轨道的电影效果，能使摄影主体一直在前景维持同样大小，身后场景却一直变化。由导演阿尔弗雷德·希区柯克（Alfred Hitchcock）在名片《迷魂记》（*Vertigo*）中发明。——译注

像所召唤出来的幻想场景之多重性与多义性，助长了这类快感。¹⁹

在我们与服装的关系中，存有某种自由，这是一种不会呈现于男性凝视理论的主动主体性。这里我引用萨特的说法——但非他的凝视理论。在《想象的心理学》(*The Psychology of Imagination*)中，萨特把想象的意识比为自由的一种模态。²⁰ 一个意象是一种对非实在对象的认识。在想象中，我知觉到一种非实在的对象，也知觉到此一对象是非实在的。想象的快感就来自这种非实在，因为此一非实在的对象没有事实性，没有那会限制我们的前提，也没有那自由必须处理或面对其后果的实际肉体性。此一非实在的对象，在此意象中不遮掩任何层面，没有超越我理解的“另一面”——像可知觉的对象会有的那样。此一意象为我们提供关于某个人或某个处境的感性层面，让我们知晓自己若身处其中会有何感受，却无其物质性的语境和后果。此一想象对象的自由，在于如下的事实：若非想象意识加诸其上，否则对象根本空无一物。

对我们许多人来说，服装快感某种程度上在于容许自己看着女人穿衣的意象来幻想，并且渴望变成一个非实在的意象，进入一种不与对象相关的、趣味十足的乌托邦。看镜中的自己有很多方式，这些方式不以客体化的凝视评价自己，而是把自己去实体化，转变成一幅图画、一个意象、一个非实在的身份。我们如此幻想并不是想变成另一个人。幻想并非许愿、盼望或

19 参见 Steve Neal, "Sexual Difference in Cinema--Issues of Fantasy, Narrative, and the Look," in "Sexual Difference," ed. Robert Young, special issues of *Oxford Literary Review* 8.1-2 (1986): 123-32。

20 Jean-Paul Sartre, *The Psychology of the Imagination* (New York: Philosophical Library, 1948)

计划；幻想没有未来。服装意象提供的，是不具任何处境性的处境意象；那里有无限的之前和之后；因此这些意象对之前之后两端开放，朝向一种不确定的众多变身可能性。

阴性在理性化的工具文化（instrumental culture）中的特权之一乃是美学的自由，即在身体上戏耍线条与色彩、装扮出各种风格与相貌，并透过它们展示且想象非实在的可能性的自由。女人往往主动沉湎于这类戏剧化的想象中，而这些想象大体上是男人的日常生活无法进入的，或只有透过女人的服装，男人才得以活出这些想象。这样的女性想象解放了各种可能，因为它颠覆、搅乱了世界那可敬的功能理性秩序，而宰制正是靠此理性支撑的。这种透过想象涌出的非实在，永远创造着拒绝实然的空间，并由此开启新的可能。²¹

然而，在父权消费资本主义语境中，服装幻想所具的这种解放层面，也与压迫的时刻交织。也许这样的多义性，正是所有成功利用欲望的大众文化之特征。当对每个人来说，阴性时尚幻想扮演了科层制科学理性之出口，与之互补，女性的身体和想象便成了一种文化需求的工具。

此外，时尚幻想往往有其特定的剥削及帝国主义层面。时尚意象可能无区别地取自许多区域和时代，服装本身则产自全球各地，通常由薪资极低的女工所制。时尚幻想抹平这些时代和区域的差别，将它们去历史化，往往在将具有异国情调的第三世界商品化的同时，遮掩了实际的帝国主义与剥削，而这是经

21 参见 Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension* (Boston: Beacon Press, 1978)。

由服装的幻想和现实两者来落实的。²²

要把女人服装经验中的自由与价值，从这种剥削与压迫中解放出来，也许是不可能的，但我们有理由尝试。我们可以说出那在阴影中穿行、避开阳具中心凝视光芒的触觉与相系，并即使在我们装扮自己时，也批判资本主义那帝国主义的幻想。

22 参见 Julia Emberly, "The Fashion Apparatus and the Deconstruction of Postmodern Subjectivity," *Canadian Journal of Political and Social Theory* 11.1-2 (1987): 38-50。

乳房经验
外观与感觉¹

胸部，心脏的所在，乃是一个人重要的中心。我的意识可能存在于脑，但我的自我、我作为世上一个坚实人类的存在，却是从我的胸部开始，我感到自己从这里升起

1 我很感谢巴特基、露西·坎迪布 (Lucy Candib)、德鲁·莱德 (Drew Leder) 和弗朗辛·雷隆 (Francine Rainone) 对此文较早版本的建言。我也谢谢南希·艾恩斯 (Nancy Irons) 在研究上的协助。

过去二十年来，女性研究文献虽然遽增，但关于女人乳房经验的书写，却令人惊讶地付诸阙如，零星可见的文章，却又不见女性主义的敏感度。要如何解释虽然有那么多关于性、母职、身体、医疗与女体之互动关系的书写，女性主义者却还未书写乳房？为什么关于乳房的书写会如此沉默，特别是若你告诉女人你在书写女人的乳房经验，她们就会开始倾吐自己乳房的感觉的故事？女人乐意谈论自己长着乳房的身体，也乐于倾听别人的经验。但我们几乎从不谈这个话题，更别说是书写它。

当我对女人自己的乳房审查感到绝望、心情忧闷时，我挖到了一处金矿：达芙妮·艾雅拉 (Daphan Ayalah) 和艾萨克·温斯托克 (Issac Weinstock) 的《乳房：女人谈她们的乳房和生活》(*Breasts: Women Speak about Their Breasts and Their Lives*)。这本乳房摄影集拍摄了五十个女人，还包括每个人的经验叙述。艾雅拉和温斯托克问这些女人同一组问题，包括成长、性、变老、生育和养育，等等。因此，每个女人的故事都属于她自己，用她自己的话说出来，也可相互比较。作者很谨慎地访问了不同类型的女人：年老的，年轻的，中年的；有色女人和白种女人；有小孩的女人和没小孩的女人；同性恋者和异性恋者；模特；性服务工作者，等等。这是一本非常特别的书，我在此文对女人经验所做的一般化，许多都出自阅读此书。

并辐射。²至少，在欧美文化中，当我指着自己时，我的手指的是胸部而不是脸。在印度的身体哲学中，胸部并非唯一的中心，但它在其间具有整合的力量。³

从结构上来说，一个人的胸部可以打得更开或内缩、更放松或紧绷，而这也往往显现了此人对世界或他人是开放还是退缩。⁴笔直站坐、抬头挺胸、肩膀后张的人，感觉上准备好积极面对世界，别人也会认为他们正派、活跃、开放。一个弓着肩膀、弯腰驼背、胸部内缩的人，则显得退却、沉郁、压抑或疲倦。

如果胸部是一个人在世存在感与认同感的中心，那么男人和女人应有相当不同的在世存在经验。当一个女人把手放在心上，她的手是置于双乳间。如果她的胸部是她的存在之居所，那么她的能量是从这里辐射向世界，她的乳房也会与她的自我感紧密联系。既然在她的生命中，乳房是在她的独立认同感终于形成时出现的，那么乳房怎么会不是她认同的层面之一？⁵尽管并非所有女人都如此，但对许多女人来说，乳房乃是身体自我意象的重要部分；女人可能爱它们也可能恨它们，就是少见态度中立者。

2 施特劳斯认为作为意识的自我在现象学的层次上位于脑，但他也提到胸部或躯干乃是自我在行动时的重要所在，且是自我在世上立即体会情感经验的感官；参见 Erwin Straus, "The Forms of Spatiality," in *Phenomenological Psychology* (New York: Basic Books, 1966), 22-27。费希尔发现，在身体意识中，心的觉知是一项重要的变项；参见 Seymour Fisher, *Body Experience in Fantasy and Behavior* (New York: Appleton-Century Crofts, 1970), especially chapter 27。

3 参见 Barbara Ann Brenna, *Hands of Light* (New York: Bantam Books, 1987), 132-35。

4 在艾雅拉和温斯托克的受访者中，有位女人从瑜伽概念出发，指出她对自己的感受以及她和她乳房的关系，会影响她个人的在世存在，其表现为胸部的紧绷或放松。

5 在艾雅拉和温斯托克的受访者中，许多位都认为其成人性格的重要层面，受到乳房发育时的青春期经验影响。

在我们这个极端关注乳房的文化里，一个女人特别在青春期乃至其后半生，都常常觉得自己被依其胸部大小与轮廓评分打量，事实上也的确如此。对她和其他人来说，她的乳房是其女人味（womanliness）日日可见且具体的标记，而她的经验也随着乳房本身的大小与形状改变。在这个社会中，女人的胸部远比男人的胸部受议论、被热烈评断，而不论裁决为何，她都未能逃脱变成问题焦点的处境。

本文中，我将探索在男性宰制的社会里乳房的文化建构的一些面向，并寻找正面的女人乳房经验的声音。首先，我会讨论主流文化对乳房的客体化。我倚赖伊利格瑞对女人的性的极具建设性的概念，以及一种并非以物体的概念来建构的另类形而上学，来表达一种从女性主体观点出发的乳房动态与敏感度的经验。我探询在客体化的男性凝视不在场时，女人的乳房会如何被经验。我也讨论乳房如何瓦解母性（motherhood）与性（sexuality）的分界，成为父权的羞耻。最后，我将重新回到客体化的问题，反思女人做胸部外科手术的经验。

一、乳房之为客体⁶

我曾站在镜前，在衬衫下塞两颗全球，渴望变成一位成熟女人，有着玛丽莲·梦露（Marilyn Monroe）和伊丽莎白·泰勒（Elizabeth Taylor）那样的大胸脯。它们被称为肉弹、咪咪、大波；它们是可抓、可揉、可掌握的玩具。在客体化女人的总体

6 此处虽依“主流文化对乳房的客体化”语境，将 object 译为“客体”，但作者在此段亦论及乳房被物神化，以及男性中心的物体本体论将乳房视为物体的问题，因此读者不妨同时以“物体”来理解 object 的意涵。同样地，在下文许多出现“物体”之处，其往往相对于“主体”而言，故此“物体”也有“客体”之意。——译注

基模 (scheme) 中，乳房是首要的物。

物神是一个代替阳具的物体——阳具是欲望独一无二的测量标准与象征，是性的再现。这样的文化将乳房物神化。乳房是阴性的性的象征，因此“最好的”乳房得像阳具一样：高耸、坚挺、尖起。三十年前，将乳房用铁丝、橡胶和弹性胸衣裹起来乃是风尚，为的是让它们挺举直立。如今流行时尚已松绑了一些，但基本的结构还在；有些身材就是比别的好，而理想的胸部得看起来像芭比娃娃的胸部。

他人的眼光、从远处评断并宰制我们的男性凝视，使我们经验到我们的客体化。⁷ 我们经验到我们的位置被另一个位于远处的主体建立且固定，早在他让我知觉到他的崇拜或憎恶前，他就已这么凝视并评断。当一个女孩进入青春期，奋勇出击、抬头挺胸地迎向世界，她就会感受到自己被不同于以往的眼光注视。人们，特别是男孩，注意到她的胸部或她没有胸部；他们打量她的胸部，对她评头论足。如果她的能量是从胸部辐射出来的，那么她往往会发现自己的辐射被男性凝视所扭曲，这种凝视从外部定位她，依照她没资格设立，也无法控制的标准来评量她。她也许会享受这种注目，学着运用性魅力，吸引他人凝视自己胸脯；或者，她可能对这吓得她或嘲弄得她僵直不安的凝视，感到既憎恶又害怕，还可能会煞费苦心弓起肩膀、用宽松衣服遮掩胸部；又或者，她可能会尽量忽视这种客体化的凝视，停留在对自己身体认知的暧昧且不确定的边缘。女人

7 参 见 Sandra Bartky, "On Psychological Oppression," in *Philosophy and Women*, ed. Sharon Bishop and Marjorie Weinzig (Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 1979), 33-41; E. Ann Kaplan, "Is the Gaze Male?" in *Women and Film: Both Sides of the Camera* (New York: Methuen, 1983), 23-35.

响应这种评价性凝视的方式，确实就像乳房本身的大小与特征那么多变，但在我们社会中，少有女人能避免不对大他者对她乳房的潜在客体化视线，采取某种态度。

我们并不一定得从物体的角度出发去概念化存在。物体本体论是一种特定的西方建构，可溯源至柏拉图－亚里士多德（Platonic-Aristotelian）的理性与实体（substance）学说，但与其关联更紧密的，则是始于笛卡儿的自我学（egology）的现代概念化。⁸

所以，什么是一个物体？物体是一个自我同一的主体的关联体与建构，它外于自然，抽离且原初。这个外于所有物体的主体，在凝视中固定住物体，果决坚定地控制它，对它了如指掌。物体明确且可被定义，界限清楚，与其他物体分离。它就是它自己，不是从周遭语境中产生的，也不随着不同语境改变本质。⁹ 物体是被动、没有活动力的物质，没有自己移动的能力，其所有动作都是被外在地、机械式地造成的。物体可被支使、操纵、建构、建立且破坏，其物质增灭的过程都很清楚。因此，物体的基本特性都是可量化的：包括广延、地点、速度或重量。

实际上说来，物体是一种财产。物体可被私有、拥有，权利的界线很清楚。物体可被明确计数，因此拥有者能记录其财产的数量。当物体成为商品、成为市场中的交换物，而处于一种权力流通（其中，精确计算的等价物交换与合约即权力之所

8 参见 Martin Heidegger, *What Is a Thing?*, trans. W. B. Barton and Vera Deutsch (Chicago: Henry Regnery Co., 1967)。

9 卡洛琳·麦茜特 (Carolyn Merchant) 认为“语境独立性” (context independence) 是界定唯物机械论自然观的特征之一，在 17 世纪，这种自然观比有机论自然观来得主流。参见 Carolyn Merchant, *The Death of Nature* (Berkeley: University of California Press, 1980), chapter 9。

在)中时,它们作为财产的性质便会更加完整地显现出来。¹⁰

乳房是女人的阴性中最明显可见的符号,也是她的性的标示。在阳具中心的文化里,性以男人为导向,也依照男性欲望来塑模。资本主义且父权的美国媒体宰制的文化,用一种具僵固力、控制力的远处凝视来客体化乳房。物神化的乳房像客体、物件般被评价;它们必须是固体且易于掌握的。它们的价值,她作为性存在的价值,依从那宰制自然的阳具崇拜逻辑,表现于尺寸中。她是B罩杯还是C罩杯?即使当平滑健美体型(sleek athletic)蔚为时尚,乳房往往仍居于显眼地位。而最新的消息是,大胸脯又流行起来了。¹¹

重要的是它们的样貌,是它们如何在那规范化的凝视面前达到标准。所谓完美乳房的线条和比例是这样的:浑圆、高耸、大而不痴肥、外观紧实。当然,这种规范相互矛盾。假如乳房很大,其重量就会使它们下垂;假如乳房又大又圆,它们就会比较松垮而非紧实。规范以其固体物的意象,压抑乳房那充满血肉的物质性,那身体中肌肉最少、最柔软的部分。¹²各种杂志建构并夸示这些完美的乳房。它们告诉我们获得并永保如此双

10 此处我所思考的是伊利格瑞对客体性的财产与商品基础所做的探讨,参见 Luce Irigaray, "Women on the Market," in *This Sex Which Is Not One* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), 170-91。

11 "Forget Hemlines: The Bosomy Look Is Big Fashion News," *Wall Street Journal* (December 2, 1988); Jeremy Weir Alderson, "Breast Frenzy," *Self* (December 1988), 83-89.

12 博尔多指出,讲求成就的社会让西方文化对身体和血肉的摒弃走到极端,为所有身体立下追求紧实、坚硬的规范。这是“苗条要求”——同时针对男女,但特别针对女人——在当代文化下的特殊意义。博尔多在讨论中并未特别提到乳房但很明显地,她的分析帮助我们了解到,为何媒体呈现的乳房规范会有“紧实的”乳房这种不可能的要求。参见 Susan Bordo, "Reading the Slender Body," in *Body/Politics: Women and the Discourse of Science*, ed. Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller, and Sally Shuttleworth (New York: Routledge Chapman and Hall, 1989), 83-112。

峰的诀窍——通过严苛的运动或一罐五十美元的乳霜（一般来说，这两者皆无法达成想要的效果），或怎么穿、怎么站，好看似双峰傲人。

就像大部分的阴性规范，规范化的乳房鲜少提及现实中女人的乳房的“平均”状况。只有极少数的女体能接近这种规范化的理想乳房；然而，由于主流媒体的力量，这种规范无所不在，而我们大多数人都相当程度地内化了它，使得自我否定几乎不可避免。¹³ 甚至是那些其乳房接近理想状态的女人，一生中也只有短暂时期如此。这是一种青春期的规范，大多数的女人随着年岁增长，只会越来越偏离它。不管她多大年纪，只要她生了小孩，乳房即会下垂，远离理想；也许不再像产前那般丰盈浑圆，乳头也变得突起。不管一个女人是否成为母亲，重力都会发挥威力，让她的身体很快被定义成“老”，只因这具身体已不再属于青春期。而真正老去的女体，则简直超过忍受范围。老女人那平坦、起皱、严重松弛的乳房，对年龄歧视的主流文化来说，意味的是一个不再具备性或生殖功能的女人、一个已被榨干的女人。然而，这种价值的衰退，其实一点也不理所当然。有些异文化尊敬这种乳房已然起皱松垮的女人；她们象征更丰厚的母性以及经验的智慧。从他们的观点看来，对紧实高挺乳房的执迷，可能代表一种不想长大的欲望。¹⁴

13 参见 Sandra Bartky, "Foucault, Femininity, and Modernization of Patriarchal Power," in *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, ed. Irene Diamond and Lee Quinby (Boston: Northeastern University Press, 1988)。

14 Daphan Ayalah and Issac Weinstock, *Breasts*, 136.

二、以女人为中心的意义

不管男性宰制的文化怎样异化我们的身体，不管它给了我们多少自我憎恨和压迫的工具，我们的身体仍然属于我们自己。我们以这具血肉之躯与全身筋肉行动举止，用我们的身体感受快感与痛苦。如果我们爱自己，我们也会爱自己的身体。许多女人将乳房等同于自己，与杂志上的凝视的严厉规范保持距离，好活出自己的肉身化经验。不论父权再怎么一厢情愿地企望，我们都不把自己的乳房表现成仅仅是男性欲望的客体，而表现成是属于我们自己的，表现为一种女性特属的欲望的萌芽抽长。

然而男性宰制社会似乎不认为女人的乳房是她们的。女人是一片自然的版图；她的乳房属于他人——她的丈夫、她的爱人、她的幼儿。我们很难从她自己的观点，去想象女人的乳房是她自己的，去想象乳房除了尺寸和交换之外的价值。我并不是要宣称发现了一种以女人为中心的乳房经验。我对以女人为中心的乳房经验的概念化，是一种建构、一种想象，主题将放在去实体化（desubstantialization）上。如果我们摆脱将女性视为是固体且明确的，视为大他者、客体的男性凝视，去想象女人的观点，长着乳房的身体就会变得模糊、软稠、不确定且多重，也没有清楚的身份。我想，让特属女性的欲望发声乃是女性主义一个重要计划，但此计划绝不会把以阳具为中心的欲望当成纯粹而真正的女性核心。这个计划必须被组构，而组构本身就是一种政治策略。

伊利格瑞提出一种从阴性欲望产生的形而上学，将存在概念化为流体（fluid），而非固体的实体或对象。流体不像物体，它们没有明确的边界；它们并不固定，但这不意味它们没

有模式。流体遽然涌出并流动，认为存在犹如流体的形而上学，重视的是生命、活动力与脉动，而非笛卡儿世界观中那些毫无生气的死物。¹⁵ 简单地讲，这是一种历程形而上学（process metaphysics），其中的运动和能量，在本体论层次上都先于物性（thingness），而物的本质则从其嵌入的有机语境中呈现其存在。

我知道在建构一种以女人为中心的经验之声音时援引流体形而上学，并不是个受欢迎的做法。伊利格瑞在女人与水（the aqueous）之间建立特别联结的构想饱受取笑，这让我有时不禁疑惑，是否即使在女性主义者间，也扩散着一种恐惧，恐惧失去“可抓握的东西”。对我而言，提出有关女人的生物性或身体的主张一点问题也没有，因为若用一种完全不同的方式概念化男人的身体，其也会像女人的身体一样是流体的。问题在于，自我同一的物体形而上学与对自然的宰制——这意味对女人的宰制，因为在文化的构想中，我们即贱斥的身体——明显是联结在一起的。我们思考在世存在的方式会产生不同的结果，我们对此思考方式做出的选择，也因此具有政治意涵。在一种过程形而上学——一种流体形而上学——中，任何位置的存在都取决于其周遭语境，内外的界线也无法清楚勾勒，这样的形而上学可说是一种较佳的、从生态观点出发的思考世界的方式。鉴于女人的压迫有相当程度源于实质的和象征性的客体化，我认

15 Luce Irigaray, "The Mechanics of Fluids," in *This Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985)。参考 Jeffner Allen, "An Introduction to Patriarchal Existentialism," in *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, ed. Allen and Iris Marion Young, (Bloomington: Indiana University Press, 1989), especially 81-83; Allen, "The Naming of Difference: Truth and Female Friendship," in *Lesbian Philosophy: Explorations* (Palo Alto, Calif.: Institute of Lesbian Studies), especially 104-6。

为，颠覆物体形而上学即解放女人。

从阴性主体性出发的认识论，重视的可能是触觉，而非视觉。¹⁶ 碰触者不像凝视者，无法隔着一段距离碰触她知道自己在碰触的东西。碰触既是主动的，同时也是被动的。凝视者可以看却不被看，就像福柯指出的，这种可能性即是现代规训权力的来源。然而，碰触者不可能只碰触她知道自己在碰触的东西，却不被这些东西碰触到。碰触的举动必然也是一种被碰触的经验；碰触不可能不被反碰，因此主体与客体（物体）间并无明显对立，因为这两种位置会不断转换。更甚者，若以触觉作为世界的经验模型，把世界分割成界线清楚的物体就再也没有意义。触觉区别纹理或软硬的细微差异——事实上，触觉还从中得到快感——但因为被碰触者彼此碰触，所以其间边界并不稳固。由于触觉在其立足世界之外别无其他所在，因此它亦走下了普同主义的超然云端；触觉对被触物的知识是一种感知其具体性的知识，而不仅仅是由数学心灵想象出来的普遍法则的例证。

从女性主体的位置来说，关于她乳房的首要事体的是其感觉及敏感度，而不是外观。她乳房的尺寸或年龄，都无关其乳头的敏感度；乳头往往似乎有自己的意志，会因为最轻微的碰触、温度改变或窘困而凸起。对许多女人而言，乳房是一块多重且流动的深度快感区域，这种快感可与性交无关，虽然有时也关系到性高潮。这是一种对阳具的性的羞辱。女人关于乳房

16 梅洛-庞蒂的晚期本体论是现有的所有知识论中最接近以触觉为基础者。参见 Maurice Merleau-Ponty, "The Intertwining—The Chiasm," in *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1968); 伊利格瑞对此文的评论参见 Luce Irigaray, *Ethique de la Différence Sexuelle* (Paris: Editions de Minuit, 1984), 143-72。

感觉的经验并非总是正面的；如果乳房很大，她常常会感觉它们拉扯自己的颈部和背部，让自己很不舒服。她的乳房也会让她感受到身体的改变。当她的身体从女孩长成女人，她经常会确实实地感觉到“成长的痛苦”。当她怀孕，她往往知道自己的乳房感觉有了首次彻底的改变，而许多女人的乳房也会在经期变得更敏感。当她泌乳，她会感觉到乳汁的饱胀感，而这可能是一个碰触、一句喊叫或甚至一个念头引起的。

乳房乃是性特征的首要标记，是一种不可化约为共同标准的性差异。然而阳具中心的性，企图以其独一无二的性物体——阳具——来定位整个性。主动的性乃是直立的阴茎，精力十足地高举，穿透被动的女性容器。做爱得是真实的性行为，非阳具的快感要不是偏差，就是准备阶段。爱抚并亲吻乳房乃是“前戏”，只是伴侣在进入正事前的怡人序曲。然而，在她自己的性经验中，这里有不可告人处：她最深的快感可以来自胸前的神秘地带，而这快感可能还大于男人在性交中提供的。阳具中心的异性恋规范企图把女性的性建构成只是用来补足男性的性，只是男性的性的镜子¹⁷，或是一个洞——一种须他来充满的不足。然而她的快感并非如此，那是一种他只能想象的快感；他所能感受到的任何类似体验，都只是一种女性能力的失色复制品。请试想用乳房而非阴茎建立性力量的模型。如此，男人的乳头将被建构为无价值的复制品，就像男人将女人的阴蒂建构为阴茎的无价值的复制品一样。当然，以上都建立在用一种共同的标准来建构性特质的假定上。阳具中心的性建构否定且

17 关于作为男性的镜子的女性，可以参考第四章“图像二：穿越镜子”一节。——译注

压抑乳房的敏感度。

哪一种男性“器官”可像阴蒂一样被拿来嘲笑？——阴蒂这细小的阴茎，小到无法比较，只会遭到价值的全然贬抑，遭受精神执着的彻底丧失（decatheixization）。当然，我们会想到乳房。但是它们被分类为次级的特征，或所谓的“次级”的特征。这无疑正当化了下述事实：我们鲜少质疑男性乳房萎缩的意义。这当然错了。¹⁸

男女同性恋者往往都反抗这种对乳头的性的苛刻态度。男同性恋者往往会探索彼此乳房的情欲潜能，女同性恋者则经由相互爱抚乳房，得到一种独特的快感。

乳房对许多女人来说是独立的快感带。解构异性恋互补性的等级特权，给予乳房的感觉同等价值，这扩散了性的认同。就像伊利格瑞说的那样，我们的性并不单一，是多元且具异质性的；性器官遍及我们全身，无所不在，而且也许并没有哪个是最重要的。我们是以流动、多重、无所定位且绝非同一同处的方式，来经验情欲。¹⁹

胸罩的部分功能是作为触觉的屏障。没有胸罩，她的每个动作，都可能会让衣服抚触乳头，使她依状况或兴起快感，或因而分心。然而，如果胸部是一个人在世存在的中心，是她的存有形式，那么她当然会依其胸部是向触觉开放、自由移动，还是有所限制、设有屏障而异。

18 Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), 22-23.

19 参见 Luce Irigaray, “This Sex Which Is Not One,” in *This Sex Which Is Not One*, 23-33。

没有胸罩，女人的乳房也就去客体化（deobjectified）、去实体化了。没有胸罩，大多数女人的乳房也就不会有高耸、坚实、尖挺的外观——这是阳具文化订立的规范。它们会整个沉甸甸地松弛下垂。没有胸罩，乳房流动的存有状态更加明显。它们不是形状明确的物体，而是会随着身体的不同姿势与移动而彻底改变形状。手举过头，平躺或侧躺，屈身前倾——都会让乳房的形状变得非常不同。许多女人的乳房更像流体而非固体；只要身体动一下，即使是最轻微的移动，它们也会摇晃、款摆、跳跃或荡漾。

女人从未聚集在一起，参与焚烧胸罩的仪式，但那意象牢牢存在。我们的行动是丢掉胸罩——无数的我们丢掉无数的胸罩。²⁰ 那时年轻鲁莽的我，虽然还不是女性主义者，也将胸罩丢进抽屉，除了一件衬衫啥也没穿，就大胆走出家门。那是1969年那段暧昧不明的时光。我感到一种不可思议的自由，和一点点反抗感。我从未把胸罩真的扔掉；它们一直都在，因为在需要礼貌与美观的场合胸罩会派上用场。为什么烧掉胸罩会是根本颠覆了男性宰制秩序的终极意象？²¹ 因为解脱束缚的乳房会显出它们流动且易变的形状；它们不再继续保持紧实固定的物体模样，而后者乃是崇拜阳具的拜物主义所渴求的。因为解脱束缚的乳房嘲讽了“完美”乳房 ideal 的理想。胸罩使乳房常规化，将它高举、塑形，以接近那独一无二的乳房理想。

20 传言中，女性主义者曾于20世纪60年代集体焚烧胸罩，然而这纯属媒体讹传。事实上，当时的女性主义者是将胸罩丢进了垃圾桶。——译注

21 苏珊·布朗米勒（Susan Brownmiller）指出，之所以女人不穿胸罩会引起震惊与愤怒，是因为男人内心认为乳房归他们所有，脱掉胸罩也只有他们能做。参见 Susan Brownmiller, *Femininity* (New York: Linden Press, Simon and Schuster, 1984), 45。

但不穿胸罩对父权最严重的羞辱，乃在于乳头会凸显出来。乳头是猥亵的。露出乳沟很好——越多越好——我们可以穿几乎遮不住乳房的比基尼，但乳头一定得小心遮掩。即使是脱衣舞者也会贴上遮蔽乳头的胸贴。乳头是禁忌，因为它们表明乳房乃是活跃且独立的情欲敏感带。

在男性凝视不在场时，我们自己正面的乳房经验会是什么？在美国社会中，有些时代和地方的女人有过一些这类经验。在女同性恋者主导的女性空间，女人可以确信不会有男性凝视入侵，就是在这里，我发现了女人身体的一种独特经验。在这类女性空间，女人经常光着上身走来走去、处理杂事、围成一圈聊天。这样的环境能将乳房去客体化。一个不习惯这类女性空间的女人，一开始可能会目瞪口呆，视乳房如物体。但那袒露乳房的身体在持续投入活动时所显现的日常性，会让乳房去物化（dereify）。虽然如此，乳房并不像被衣服覆盖时那样模糊不明；相反地，女人的乳房大受关注。在一个女人都袒胸走动的女性空间中，乳房的多变性和个体性变得显著。可以说，在一个没有男性凝视的女性空间中，女人的乳房变得几乎就像她脸孔的一部分。女人的乳房就像她的鼻子或嘴巴一样独特，是一个别人能借此辨识她的符号。乳房就像她的嘴巴或眼睛，随着她的动作或心情改变样貌；她乳房的动作乃是她身体表达的一部分。

三、母性与性

这位女人看上去年轻，似乎超越岁月，她身穿蓝衣，头披围巾，低头看着胸前的婴孩，用手小心翼翼地衣服拉到一边，

婴孩的小手歇息于她丰满的乳房。这个基督教意象代表和平与整全 (wholeness), 显现美好的世代循环。²² 从佛罗伦萨湿壁画到博得书店 (Borders)²³ 众多书的封面, 这个意象的面貌有许多变异形式, 是一个很基本的权力意象, 女性权力的意象。它纯粹而良善, 乃是生命的源头, 是男性借以拥有实体的来源——这是一种令人敬畏的权力。数世纪以来, 对此权力的认同将女性和父权秩序相联结, 今日, 这种认同虽然对我们而言已不那么诱人, 但仍然给女人提供了一种独特的认同位置。²⁴

但这付出了性的代价。圣母必须是童贞母亲。这种认同逻辑将存在建构为物体, 也建构了分界明确且互斥的范畴: 本质/偶性、心灵/身体、好/坏。这类对立的逻辑无所不在, 一方将另一方定义为被己方的唯一性 (oneness) 或本质所排斥之物, 因而彼此排斥。在西方逻辑中, 女人亦具这类对立范畴, 因为父权逻辑也在母性和性之间设立了互斥的分界。处女或妓女、纯洁或淫猥、照护者或诱惑者, 要不就是无性的母亲, 要不就是被性化的美人, 一方排斥另一方。

举例来说, 精神分析就把母性视为性的替代物。女人渴望一个孩子, 作为阴茎的替代物, 这也是她的一种占有那禁忌的

22 关于这个意象在文艺复兴时期的意义, 玛格丽特·R. 迈尔斯 (Margaret R. Miles) 的讨论很有趣, 参见 Margaret R. Miles, "The Virgin's One Bare Breast: Female Nudity and Religious Meaning in Tuscan Early Renaissance Culture," in *The Female Body in Western Culture*, ed. Susan Rubin Suleiman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 193-208。

23 美国著名大型连锁书店。——译注

24 Julia Kristeva, "Sabat Mater" in Suleiman, *The Female Body in Western Culture*; 也可参见 Susan Rubin Suleiman, "Writing and Motherhood," in *The (M)other Tongue: Essays in Feminist Psychoanalytical Interpretation*, ed. Shirley Nelson Garner, Claire Kahane, and Madelon Sprengnether (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), 352-77。

父亲的方式。幸好她的欲望是被动的，而且她会奉献自己、完全付出。例如海伦·多伊奇（Helene Deutsch）就认为正常的母性等于阴性受虐狂；真正的女人从自我牺牲、弃绝享乐中得到快感。²⁵

芭芭拉·齐希特曼（Barbara Sichtermann）如此讨论母性与性的分裂：

基本上，女人在性的领域只能是访客，她们被分派的“真正”使命乃是生殖代办。而生殖乃是发生在快感领域外的事情，它是上帝对夏娃的诅咒。女人必须用自己的身体经历绝大部分的生殖过程，然而在此过程中，她们变成与性、与纵欲狂欢无关的存在，她们变成无性的母亲，变成未出生婴孩的承载者、痛苦的承受者。哺乳当然也是这种单调无趣、家居化的“母职”世界的一部分。²⁶

西方文化的性别逻辑仍在我们社会中运作，依赖的就是此等母性与性的分界。它让女人与我们自身的生活和欲望分离，女人必须要么认同这种要么认同那种女人权力的意象——一是照顾人的、能干的无私母亲，永远牺牲奉献的良善灵魂；一是激情纵欲的魅人荡妇，将受害者引向快感、罪恶与危险之路。为什么性别符码会要求母性与性截然分离？这可能是我们文化中的二分法里最具有多重决定（overdetermined）特性的一个；因此，我要用好几个答案来回答此问题。

25 Helene Deutsch, *Psychology of Women*, vol. 2, 引自 Susan Rubin Suleiman, *The Female Body in Western Culture*, 356。（译按：原书误写成 Helene Deutch。）

26 Barbara Sichtermann, “The Lost Eroticism of the Breasts,” in *Femininity: The Politics of the Personal* (Minneapolis: University of Minnesota Press), 57.

用克里斯蒂娃的术语来说，两性在进入象征界（the symbolic）时，都必须抑止与母体相连时的原始欢愉。²⁷ 幼儿的身体浸润于感觉中，觉得自己与所碰触到的那养护它的身体没有分别；阵痛破坏了这种联结，但它也带来综合而多重的快感。情欲必须与文明协调一致，必须顺从法律，成人的性经验也因此必须压抑胎儿时期的欢愉记忆。为此，成人的情欲意涵必须与母亲脱离。虽然对两性来说，性欲望与快感都是被前象征时期的欢愉所唤起的，但在强调理性即统一、同一、主题式关联（thematic reference）的特定文化形貌（cultural configuration）中，这种欢愉须被压抑。

前面说过，母性与性的二分勾勒出好/坏、纯洁/淫猥的二分。这些二分法玩弄身体本身的受压抑状态。“爱”这种情感，因为完全去肉体化且是精神性的，被认为是“好”的。母爱和孩子对母亲的爱，表现了爱的完美——情欲的全然升华。另一方面，肉体的情欲则处于边界的另一端，那里存在的是被蔑视的身体、坏与淫猥。母性与性的分离，在此证明了文化对身体的拒斥，也见证了肉体的欲望如何被认为可怖的诱惑。

正如古典弗洛伊德主义所说，乱伦禁忌也说明了这种分离。这种之于女性身体的父权礼教，可能是被一种想借着支配母亲以控制自己的欲望无意识地推动的。然而对母亲的性欲望必须被压抑，为的是让男人与阴性分离，进入男性纽带（male bond），而女人则正是通过这个纽带被交换的。就像多萝西·丁纳斯坦（Dorothy Dinnerstein）指出的，为保卫男性阳刚，抵御人类境

27 参见 Julia Kristeva, “The Father, Love, and Banishment,” in *Desire in Language* (New York: Columbia University Press, 1980), 148-58.

况的易毁性与终有一死性 (mortality)²⁸，对母亲的欲望必须被压抑。²⁹

以下的解释与男性中心主义的利益更加直接相关。通过将母性与性分离，男人/丈夫得以避免感觉到自己是在与孩子分享女性的性。恋母情结三角有三个交点，父亲和孩子都有需要面对的问题。父亲的律法 (the Law of the Father) 建立了对女性之性的所有权。阳刚性要有她来照顾他的自我、补全他的欲望才会满足；她的情感归他个人所有。³⁰ 如果她的母爱等同她的性爱，就会有两种情况：要不然她是阳具的对象，要不然他欲望之镜的功能无法维持。母爱与性爱必须投射给不同的人，或被当作不同种类的关系。

母性和性在女人自己的存在中的分离似乎确保了她在快感方面对男人的依赖。如果母性关乎性，那么对母亲来说，母子便可成为快感的联盟，男人也就会失去她的忠诚与依附。因此她必须压抑她与自己孩子的情欲，让这种独特的情欲一并回返她所压抑的欢愉经验，继续与男人维持一种特定的联结。如果她体会到母性关乎性，她就可能会发现男人可有可无。这是另一个压抑女人母性与性之关联的理由。女人与其母亲相关的胎儿情欲必须中断，以唤起她的异性恋欲望。而女同性恋母职对阳刚特权来说，也许是最终极的侮辱，因为它包含了女人对男人的情欲关系的一种双重替换。

28 关于“终有一死”的概念，可参考第七章述及海德格尔部分。——译注

29 Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur* (New York: Harper and Row, 1977), chapter 6.

30 卡罗尔·佩特曼 (Carole Pateman) 对此做了有力且严谨的论证，她认为现代的父亲意识形态隐含着对这样一种观点的支持：男人透过婚姻契约和娼妓契约拥有女人。参见 Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988), chapters 5-7.

若没有母性和性的分离，就不会有仅给予而不取的爱之概念。我认为这可能是最重要的一点。理想的母亲将自己视为给予者、喂养者，其存在与目的感完全源于给予。这种母亲 | 给予者，为自我耽溺的自我（self-absorbed ego）提供了温床，此种自我乃现代哲学的主体，许多女性主义者已揭露其即为男性。³¹ 因此母性必须与她的性、她的欲望分离。她不能在其母职中拥有性欲望，因为若是如此，这就会是一种需要、一种希求，而她如果有所希求或并非无私，就无法全然地给出。

我们所知的性 / 别系统就是这样设定母性与性的分界的。在本质上，女人兼具这两种角色——既是身体与血肉的容器，为他所欲望，为他所拥有与掌握、驯服与控制，又是滋养他生命与自我的源头。要支持男性自我，这两种功能都是必需的，但它们却又无法同时服务——因此就有了分界，将它们物化（reification）为好 / 坏、纯洁 / 淫猥的等级式的对立。这样的分离往往是对母亲的撕裂；就在我们的身体中，这种牺牲被一再执行，从而创造并维系父权。³² 因此，女人的自由也有赖于解消此分离。

31 参见 Naomi Schemen, "Individualism and the Objects of Psychology," and Jane Flax, "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics," both in *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, ed. Sandra Harding and Merrill B. Hintikka (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1983)。

32 安·弗格森(Ann Ferguson)讨论到,在实际生活中母性与性的分裂让母亲产生了一种“双重意识”(double consciousness); 参见 Ann Ferguson, "On Conceiving Motherhood and Sexuality: A Feminist Materialist Approach," in *Mothering: Essays in Feminist Theory*, ed. Joyce Trebilcock (Totowa, N.J.: Rowman and Allenheld, 1983), especially 162-65。克里斯蒂娃也谈到女人基本上被男性社会契约所牺牲。例如参见 Julia Kristeva, "Women's Time," Alice Jardine and Harry Blake, trans., *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7.1 (Autumn 1981), 13-59。

母性与性的分界表现在女人对其乳房的经验，也表现在乳房的文化标记。乳房若要被视为性感，哺乳功能就得被压抑，而当乳房在哺育婴孩时，它们是去性化的。在这种将乳房物神化的文化中，很多女人都拒绝哺乳，因为她们觉得这样会失去性。她们相信哺乳会改变乳房形状，让它们变得丑陋而令人兴趣缺缺。她们害怕自己的男人会觉得泌乳的乳房毫无魅力，或嫉妒那占据她们身体的婴孩。有些决定哺乳的女人表示自己在哺乳期间对性胃口尽失，或停止认为自己的乳房关乎性，并停止从乳房处得到性快感。³³

乳房是对父权的羞辱，因为它们粉碎了母性与性的分界。乳头是禁忌，因为不管从实际、实体或功能看来，它们在母性与性的分裂中都是无法判定的。女性主义所能做的最颠覆的事之一就是确认母性与性的这一无法判定性。

当我刚开始哺乳时，我僵硬地坐在椅上，把婴儿环在臂弯，小心翼翼地拉起衬衫盖在乳房上。这是身为母亲的工作，而我表现得既有效率又温柔，一面也注意着时间。几个礼拜后，在昏昏欲睡的晨间哺乳时段，我抱着我的宝贝一起躺上床。当我移向床，我觉得自己已跨过禁忌之河，让她张开的双腿傍着我斜倚的躯体，在她吮乳时，我像只猫或像匹马般侧躺着。这成了快感而非工作。我躺在那里，就好像她在跟我做爱，让她

33 女人对哺乳及其与性有无关系的态度，差异当然很大。例如未成年的妈妈，就比年纪较大的妈妈更难接受哺乳，这可能是因为她们对自己的性比较没安全感。参见 Loriea Yoos, "Developmental Issues and the Choice of Feeding Method of Adolescent Mothers," *Journal of Obstetrical and Gynecological Nursing* (January-February 1985), 68-72。针对哺乳的态度和经验，艾雅拉和温斯托克访问了许多母亲。她们的反应差异极大，从认为哺乳几乎有如宗教体验一般，到觉得它太恶心以至于无法实践的都有。

的腿抵住我的胃，用手抚摸我的乳房、我的胸膛。她躺在我和我的爱人间，而我和她也是一对。从那时起，我开始怀着欢欣的快感期待我俩清晨的性爱时光，让她吮吸我饱胀硬实的乳房，解放并温暖我，而她的父亲在一旁沉睡。

我并不想把母性浪漫化，我不是要凭借一种扭曲的女性主义式逆转，指称母性能让女人迈向神圣或真谛。我也不否认情色化的母性的危险——对小孩的危险，特别是这种危险主要来自权力而非性。母亲不该滥用权力，但事实往往如此。我当然不想建议所有女人都该当妈妈；就算是在理想环境中，母职也还是有诸多不便之处，而在我们的社会中，更是有许多压迫之处。但是，也许正是从许多女人的经验中，我们能发现一些挑战父权区分的方法，这些区分极力压抑女人经验，使其消音。

某种女性主义论述批判对女人的性客体化，主张女性主义者该将女人与物神化的女体分开，鼓吹另一种表现出关怀、养育、慰藉价值的女人形象。美国的文化女性主义(cultural feminism)便显现了此一趋势：女人避开且拒绝父权对性的定义，将力量、智慧与护育的母亲形象投射为女性主义的美德，甚或将情欲重新定义为有如母爱。³⁴许多法国女性主义者也仅是对母性与性进行了重新评价，却仍然将它们二分，未挑战一般公认的母性定义。³⁵

34 在女性主义对性的论辩中，一些性自由论者指控其对手抱持着一种将情欲去性化、精神化或视为滋养的观点。关于如何走出这场论辩的重要讨论，参见 Ann Ferguson, *Blood at the Root* (London: Pandora Press, 1989), chapter 7。对于这场我希望已多少结束的论辩，我不想选边站。无论如何，这场论辩确实揭露了我们文化中环绕情欲而起的好/坏二分对立所具有的力量。弗格森认为这场论辩建立了快感与爱之间的对立，而这种两极对立毫无裨益。

35 参见 Donna Stanton, "Difference on Trial: A Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray, and Kristeva," in Allen and Young, *The Thinking Muse*。

激进之道在于粉碎母性与性的分界。这是指什么？最具体地说，意思是明指并颂扬哺乳对母亲与幼儿双方而言乃是一种性互动。³⁶意思是让女人公开述说她们从孩子那里得到的快感，述说她们往往因孩子断奶而感到失落的事实，正如许多女人已表示的那样。³⁷但粉碎此分界还有一种较一般的意涵，甚至适用于不哺乳的妈妈和没当妈妈的女人：破坏这种分界，意味着肯定女人——所有的女人——能“完整拥有”。这意味着创造并肯定一种爱，在这种爱中，女人无须做出二者择一的选择：要么追逐自己自私、永无餍足的欲望，要么给予她身边的人快乐与支持；也就是一种既施且受的护育。直到今日，女人不论是否为母亲，也不论她们的职业或所在，仍然太常被赋予养育者的角色。养育者的位置乃是自我牺牲的倾听者和劝慰者，迎向受伤的、有所需求的自我，而对方把她当作镜子和封闭的子宫，什么都不给她，而她当然也谨守分际，不做任何索求。身为女性主义者，我们应该肯定养育的价值；这种关切他人的伦理，确实使得我们相信更多的人类正义终能出现，而这种伦理所引导的政治价值，也能改善公众的品德。但我们也必须坚持养育者也有其需求，坚持爱有部分自私的，坚持一个女人应拥有自己不可化约的快感。

四、乳房上的手术刀

前面说过，阳刚文化将乳房建构为客体，建构为客体化的

36 这是 Barbara Sichtermann, "The Lost Eroticism of the Breasts" 的主要论点。

37 参见 Harriet H. Myers and Paul S. Siegel, "Motivation to Breastfeed: A Fit to the Opponent-Process Theory?" *Journal of Personality and Social Psychology* 49.1 (July 1985): 188-93。

男性凝视的关联体。阳刚文化最在意的是乳房看起来如何、尺寸如何，是否与规范一致，以及胸部有多圆、多大、多高耸等不可能的美学。这些客体化的建构清楚地显现在外科医学看乳房的角度。

所有身体整形手术中，乳房整形手术最常见。记录显示，光是1986年，就共有159 300名女性做了隆乳、提乳或缩乳手术，其中隆乳的有93 500人。³⁸ 乳房外科手术不可等闲视之。首先，这种手术很贵。一次隆乳手术要花费3 000到6 000美元不等。有位作者提到，隆乳手术已变成雅痞在消费文化中另一种成功的象征，因为在这种文化中，你的购买力乃是测量你价值的主要标准。³⁹ 再者，就像其他手术一样，隆乳和缩乳手术都会造成相当的痛苦和瘀肿，有时还得另外动切开引流手术；处理过程往往要耗上好几个月。⁴⁰ 一些个案则显示，乳房的敏感度可能会暂时或永久降低。

大众文化密集宣传身体可塑性的各种可能。⁴¹ 你可以拥有自己选择的身体，拥有广告和杂志建议的身体；你就不必固守既有的身体。但这些讯息给我们的选择，并不是让我们从各种真正可能的身体中挑选一个来用。不，我们能拥有自己选择的身

38 Jeremy Weir Alderson, "Breast Obsessed," *Self* (December 1988); also "Whose Breast Are They, Anyway?" *Mademoiselle* (August 1987), 70.

39 Jeremy Weir Alderson, "Breast Obsessed."

40 艾雅拉和温斯托克记录道，有位做了缩乳手术的女人，乳房不但又痛又瘀肿，有时还会麻痹没感觉，参见 Daphan Ayalah and Issac Weinstock, *Breasts*, 52。另一位女人也很深刻地刻画了隆乳手术的经验，及其引起的痛苦，导致乳房失去感觉的事情，参见 *ibid.*, 110-111。

41 博尔多很有说服力地提出，20世纪高度资本主义的消费文化已超越笛卡儿机械主义的形而上学及其相关的对身体的机械式理解，转而依各种可能性，将身体视为可修整、可塑模、可完全改变并被控制的事物。参见 Susan Bordo, "Material Girl: Postmodern Culture, Gender, and the Body," unpublished manuscript, Le Moyne College, May 1989。

体的构想，其意味乃是我们能将自己的身体——那有着独特肿块、皱褶、骨架与痣斑的身体——改造成独一无二的美好身体，那在我们再熟悉不过的形貌、景象、图画中萦绕不去的苗条但挑逗的诱人身躯。因此，曾经是关起门来进行、被视为同化或年轻化工具的整形手术，如今已是医生、求诊者及名人公开讨论的话题。哪一种身体有价值，我们是没有什么选择的；用医学技术来变形的可能性更加强了“正常化的”身体的概念。当机会近在咫尺，女人何不“选择”完美的乳房？

虽然缩乳手术有时会导致暂时或永久的感觉丧失，有时还会留下明显伤痕，但比较起来，它的风险似乎比隆乳小。有些拥有巨乳的女人，会苦于背痛或颈痛，甚至还因此出现姿势不良、压迫骨架的问题。缩乳手术远不如隆乳那么常见。身为女性主义者，我对缩乳比较不像对隆乳那么不以为然，因为大多数做缩乳手术的女人，目的似乎都是舒适，或出自避免巨乳造成背部伤害的医学理由。我认为隆乳的意涵是较有问题的。

前面说过，阳具中心对乳房的建构，特别看重外观、形状、大小和“常态”（normalcy）。然而，从女人的观点看来，乳房的感觉、敏感度和性欲可能性才更重要——这些因素都与其大小或外观无关。隆乳只是为了观看：为了增加女人在舞台或杂志照片上的可看性，为了让她看起来比较符合规范或性感，为了让她挺出衣服曲线。少有人会区别不出假乳的触感——它比真正的血肉来得紧实坚硬。至于女人自己的感觉方面，整个疗程可能漫长又痛苦，有些女人的痛甚至不曾停止。当她看起来更性感了，她的乳房可能也因为手术而失去对性的敏感度。

我在前文曾指出，阳具中心的文化将乳房客体化。隆乳往

往让女人的乳房变得更像客体。它们的目标是芭比娃娃理想形象的那种坚固与紧实；有些女人指出，俯卧的姿势对她们而言变得很痛苦，因为乳房团块会挤刺到血肉。其他人则表示，她们不愿躺在海滩上，因为她们的乳房不会随着地心引力变塌，就像别的女人那样。⁴² 多达三分之一的案例显示，植入物周边的组织变得有如石头般坚硬，令外形变得不自然，身体更是痛苦，最后常常得移除或替换植入物。食盐水袋有缩小之虞，硅胶则有缓缓渗入身体的可能。医学期刊也报道过术后可能出现的免疫系统问题及中毒性休克综合征（toxic-shock syndrome）。由于关于这些问题的研究几乎阙如，上述风险尚无法确认。既然越来越多女人选择做乳房手术，那么更多研究刻不容缓。在与乳房手术可能相关的风险中，最让人不安的应是癌症。有些医师忧心不管是用手还是用 X 光影像检查，乳房植入物都会使早期肿瘤更难发现。⁴³ 道康宁公司（Dow Corning Corporation）的研究还发现，乳房植入物导致一些实验鼠罹癌。⁴⁴

在这个社会，对乳房的物神化胜于对女体其他部分，又因为女人的乳房在一些方面密切关系到她的自我感，一个乳房小的女人，往往饱受困窘、羞辱或缺陷感折磨。她常常会听见对她的平胸那隐微或不那么隐微的评语，特别是在青春期。尤其当女人读的大众杂志也在宣传身体整形多么容易时，许多女人

42 有关这类怨言的记载，参见 S. Beale, G. Hambert, H. O. Lisper, L. Ohlsen and B. Palm, "Augmentation Mammoplasty: The Surgical and Psychological Effects of the Operation and Prediction of the Result," *Annals of Plastic Surgery* 13.4 (October 1984): 279-97.

43 Jeremy Weir Alderson, "Breast Obsessed."

44 "Forget Hemlines," *Wall Street Journal*.

会想隆乳，就没什么好奇怪的了。⁴⁵更甚地，对许多女人来说，拥有较大的乳房乃是事业成功的一项条件。许多女模特和演艺人员做隆乳手术，是因为那就算不是录用条件之一，也是老板的建议。⁴⁶

有鉴于隆乳手术如此常见，我相信其中大多数一定是毫无意义、没有必要的，就像钻石或皮草。但我批判的不是那些去动隆乳手术的女人。她们的决定，可能是对生活、情绪需求、社会压力等特定限制所做的理性响应。不过，把女人决定隆乳当成女人在行使选择的权力，这种说法是有问题的。阳具中心的规范并不重视乳房的多样性，仅高举一种标准；女人对文化怎么呈现自己毫无选择，只能视自己既有的乳房是次等、微小、干瘪而塌陷的。尽管大多数的整形医师都会告知求诊者手术的风险与后果等事实，但许多女人仍然表示她们很惊讶手术这么痛、疗程这么长、乳房失去这么多感觉、尺寸改变这么少。因此，她们是否真的有被充分告知有关手术的一切，仍是问题。最重要的是，隆乳手术似乎落入规训实践的广大范畴，而女人觉得自己必须投入此规训实践，以拥有并维系阴性。⁴⁷就像减肥和大量运动，手术也被理解为一种为让她重拾身体曲线而进行的必要的自我惩罚。

乳房上会出现手术刀的另一可能是得了乳腺癌。就在这里，

45 一份研究指出，想隆乳的女人有 57% 是受到流行杂志的乳房观的影响，而控制组只有 15% 的女人如此。参见 Ohlsen et. al., "Augmentation Mammoplasty".

46 艾雅拉和温斯托克所访问的女人中，有好几位是因为工作的关系而隆乳。

47 参见 Sandra Bartky, "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power"; Susan Bordo, "Reading the Slender Body".

在我存在的核心，在这被他们和我们赋予重要价值的悦人双峰，隐藏着恶性肿瘤的黑暗根源。直到最近，不容争辩的对乳腺癌的常规疗法仍是乳房切除术——割掉乳房，一并割掉淋巴结和胸肌。最近的研究指出，癌块切除加上合并化疗，在许多案例中也很有效。⁴⁸ 然而，很多被诊断得了乳腺癌的女人，仍然因手术而失去了乳房。

在许多乳腺癌案例中，乳房切除确实是唯一或最好的治疗方式。然而，对于许多女人因为失去乳房所产生的严重身份认同问题，多数医学专家似乎仍未有所感知。我们应该做更多的研究与教育，提供其他的治疗之道，让切除乳房成为最后一个选项，而对那些难逃失去乳房的女人，也应给予更多真正的支持服务。

很多研究都证明，许多女人因为失去乳房而抑郁不堪，有时还持续数年。医学专家往往未探知到这种抑郁，更别说治疗。⁴⁹ 失去乳房是一种创伤，这并不意外。就如我说过的，乳房对许多女人——即使不是绝大多数——都是认同的一个重要面向。虽然女人对自己乳房的感觉往往是如此多重且暧昧，但乳房仍是其身体自我形象的核心要素。在现象学上，胸部是一个人在世存在的中心，也是她在世上呈现自己的途径，因此乳房

48 Boston Women's Health Collective, *Our Bodies, Ourselves* (New York: Simon and Schuster, 1976; 2nd edition, 1983).

49 参见 Taylor, Lichtman, Wood, Bluming, Dosik, and Liebowitz, "Illness-Related and Treatment-Related Factors in Psychological Adjustment to Breast Cancer," *Cancer* 55.10 (May 1985): 2506-13; Collette Ray, Janet Grover, H. V. Cert, and Tom Misniewski, "Nurses' Perceptions of Early Breast Cancer, and Their Psychological Implications, and of the Role of Health Professionals in Providing Support," *International Journal of Nursing Studies* 21.2 (1981): 101-11。

必然是身体习性的层面之一。对许多女人来说，乳房是性快感或身体骄傲的来源之一。许多女人在情感上以乳房标记她们生命史的重要插曲——例如成年或有了小孩。

在阅读女人做乳房切除术的经验之后，我不禁认为，乳房与一个女人之自我的整合关系，在乳房切除术这件事上被强烈否决了。在西方医学的倾向——将身体客体化，视身体为可安装、可替换零件的聚合——中，女人的乳房被视为是可取下的、非必要的。未能认知乳房于女人认同之重要性，这可能可以说明为何这么久以来，极端的乳房切除术竟是唯一被认可的乳腺癌治疗办法。⁵⁰

人们对失去乳房的态度似乎往往是：再怎么说明，乳房并不真的具有功能，只是装饰罢了。乳房装扮你，让你显得美丽性感，但你并不像需要手或脚那般需要乳房。如果女人到了中年或老年，她的乳房可能更会被认为是可有可无的，反正她不会再有小孩，她的性也常常不被承认。对失去乳房的可能和事实表示愤怒或抑郁的女人，旁人的态度往往会让她觉得自己的情绪只不过是合时宜的虚荣。她被鼓励要保持超然冷静，“像个男人般接受事实”。人们对失去乳房的情感创伤所表示的同情，往往出自一种认同男性的观点。他们假定女人的主要情绪问题与其丈夫或男性爱人相关，她担忧的是他是否还爱她的身体；有关失去乳房的大众文学则充满这种故事：宽大无私的男人支持他们的女伴，强调他们爱的是她，而不是她的乳房。

50 参见 Rose Kushner, *Breast Cancer: A Personal History and Investigative Report* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 302-10。该文指出，乳房切除术之所以那么普遍，可能是因为男人支配了女性医疗领域。

她在一种重要的意义上来说即是她的乳房，既然这个事实被抹杀，她也就不能公开而坦然地表示恐惧和悲伤。因此，当她失去她的乳房，文化给予的信息非常清楚明确：她必须通过学习藏起自我缺陷来调适。最重要的是，她必须重回日常生活的样貌，表现得好像什么都没发生过。她用义乳替代乳房，而义乳正是阳具化的乳房的客体化特征之体现：它紧实，不乱蹦蹦乱跳，笔直高挺（除非它滑掉），而且通常没有乳头。今日的女人也可选择终极的乳房客体化：重建手术。要实现替换零件的梦想，女人只需花笔钱并痛苦一下，就能“焕然一新”。然而虽然这个梦想实现了，但许多女人却依然惊讶而失望地发现，重建的乳房看起来跟感觉起来都不怎么像那失去的乳房。⁵¹

不管她戴的是义乳还是动手术装人工乳房，她的感觉当然不会与之前一样。这两种物体隐藏且否认她的感觉与敏感度的消逝，包括性方面的感受及在有乳房时她的在世存在的单纯的日常感受。义乳和乳房重建首重外观，关心的是女人身体的可见构成。她的创伤被认定位于外观受损、看上去令人反感的层面，而非与自我分离及失去感觉的层面。她必须避免他人打量她的残缺，也保护自己不被人憎厌地瞪视。因此，大多数女人当然会戴上义乳，而她们也不会因为这么做而受到批判。

奥德雷·洛德（Audre Lorde）指出，女人失去乳房后得看起来“正常”，乃是文化对女人的一种奴役，而这会产生严重的后果。这种奴役不仅使得女人很难或无法接受她的新身体，也

51 参见 Karen Berger and John Bostwick, *A Woman's Decision* (New York: C. V. Mosby Co., 1984); 该书作者支持进行乳房重建手术，但他们也记录到，有些女人很失望新的乳房看起来不像原有的。

使得单乳女人很难或无法彼此辨识。这也会让女人的经验完全隐没无形，不管是对不愿想到乳腺癌和失去乳房的女人，还是对曾有这类经历的女人来说，都是如此。考虑到美国社会中女人罹患乳腺癌的惊人比例，对于正常化外观的重视，显然已让极多女人噤声孤立。

义乳提供的是一种“没人知道有啥不同”的空洞慰藉。但我想要坚持的正是这种不同，因为我曾经历、熬过这一切，也想与其他女人分享这种力量。如果我们要将围绕着乳腺癌的沉默转换成对抗这种灾难的语言与行动，首先就得要让做过乳房切除术的女人看得见彼此。因为沉默和不可见与无力相伴而来。单乳女人要是接受了义乳的遮掩，就等于宣告我们有所不足，必须依赖伪装。我们使自己更加孤立，让彼此更加不可见，也助长了这个不愿面对自己的疯狂所造成的后果的社会之虚假自满。⁵²

因此，社会并未提供她把身体认同转变成一个单乳女人、一位亚马逊女战士的机会。然而，在一个用不同方式建构的文化中，她可能会重新构成她的身体认同，学着爱单乳的自己。女人的身体史流动且多变；对她而言，构成崭新且正面的身体认同充满可能。在她的青春期，她适应着自己的胸部开始隆起；如果她有了小孩，从她开始怀孕时，她就得适应身体形式的激烈变化。只有在女同性恋者间，我们才看得见一种公开肯定做一名积极正面的单乳女人之可能性的努力，而即使在这种以女人为中心的社群，这种成功之意义也往往未定。

52 Audre Lorde, *The Cancer Journals* (Trumansburg, N.Y.: The Crossing Press, 1980), 61.

第六章

月经冥想¹

在一个两性平等的社会，女人只会把月经看成她进入成年生活的特殊方式；男人和女人的身体，都有其他麻烦的需求需要关照，但这些需求都很容易适应，因为大家都会这样，对任何人都不构成污点；月经之所以在青春期女孩中引起恐惧，是因为它把她丢入一种次等的、有缺陷的范畴。这种被降格的感觉，会对她造成沉重的压力。如果她没有失去作为人的自尊，就会对自己流血的身体依然感到骄傲。

——波伏瓦，《第二性》

我本来打算依循本书讨论怀孕、服装、乳房经验与家等其他主题的形式，写作这篇描写女人月经经验并思考这类经验之

¹ 我十分感谢以下这些人，他们对此文的早先版本提供了大有帮助的评论：大卫·亚历山大（David Alexander）、摩根·亚历山大-杨（Morgen Alexander-Young）、巴特基、伯格芬、玛丽·安妮·凯斯（Mary Anne Case）、克鲁克斯，以及伊丽莎白·威尔逊（Elizabeth Wilson）。也谢谢凯莎·林赛（Keisha Lindsay）的研究协助。

本体论与道德意涵的文章。也就是说，首先，我要从受男性宰制的社会经验发声——也因此会是批判之声——提供一种与阴性相关联的有关贬抑与压迫的说法。然后，我要转换到一种较为女人中心的说法，即在月经这种女性专属的经验中，存在着可用来重塑社会价值的正面资源。我假设，在月经的过程与意义中存在一种正面的女性经验，但它却被父权偏见与利益所遮盖。

不过，正如下文会指出的，尽管我们能够从思考月经经验中学到许多事，但要缔造它的全新价值恐怕不可能。在许多社会中，女人的社会地位已大幅改善。然而，即使在那些公认的女人受限最少的社会，仍有许多社会造成的不适与压迫是和月经经验相关联的。本文将主要致力于揭露并思考社会对于作为“有月经者”（menstruator）的女人之压迫，此压迫有两种主要表现形式：一是与月经相连的羞耻感，这种羞耻感强迫女孩和女人隐藏她们的来潮；二是公共空间如学校和职场对女人的不体贴，它们往往拒绝配合女人的社会及身体需要。就算我们可以将这些不公义当作不存在，但我们在“月经”处看到的依然不会是一种光辉灿烂的经验，只会是一种有时会造成女人不适或困扰的个人身体过程。虽然如此，此过程对许多女人来说仍负载着情感上的意义。我使用的数据大多来自美国，还有些来自英国及其他一些社会。我将用第一节中出自波伏瓦及当代女性主义研究对女人月经经验的说法，以及在最末节中对月经事件——它们标记了女人的自我叙事——之情绪与记忆的探索，来架构与社会对月经的反应相关的不平等的分析。

不过，在我开始前，让我先谈谈本文未能关注的事情。我鲜少谈及与月经相关的医疗理论和实务。从女性主义的观点来

看，医师、医学课本、护士和其他医疗机构的成员，怎样解释月经过程并定位青春女孩、来经的成年女人、更年期中的女人及更年期后的女人，都有很多可谈的。在质疑诸如经前“综合征”的标签、对更年期开出荷尔蒙疗法的惯性处方背后的假设方面，女性主义批判一直都发挥了举足轻重的作用。我之所以选择不谈医疗系统对月经的处理方式，是因为谈这些议题的女性主义文章，要比谈女人生活中月经之社会及个人经验的多得多。

一、经验：波伏瓦与当代女性主义

1978年12月。在一个大多是男性的研讨会上，我和我哲学系的姊妹拥抱、聊天、吃喝、一起聆听。我的身体从原先母性的肿胀，坍塌成一片平坦，例如我满是褶皱的子宫与干涸的乳房。我将襁褓中的女儿留在芝加哥，她习于在我读《女人的房间》（*The Women's Room*）一小时半的时光中吮乳。15个月来，那红色的暖流首次流过我阴蒂的沟渠。这并非静默的转变，而是一场在我的背与颈项震颤抽痛的身体革命[……]

那晚，在不安的睡眠中，我做梦了。一个满是女人的宴会厅，这是女性哲学学会的接待宴，成百的女人站在水晶吊灯下。我挂着自在的微笑，从一群女人飞掠到另一群女人。当我转身去找另一个朋友，我看见她高高的身影越过房间，好像没看到这些姊妹：她是波伏瓦。然后，就在我醒前，一个物体闪烁起来：一杯乳汁。²

2 Iris Marion Young, "Humanism, Gynocentrism, and Feminist Politics," first published in *Women's Studies International Forum* 8.3 (1985): 173.

这是我 20 年前写下的文段，是一篇文章的导言，该文旨在批判波伏瓦那顽固的人本主义态度——波伏瓦追求的理想是性别差异再也不会影响每个人的人类尊严，而在各种人类自我实践的努力中，女人都将拥有像男人一样的机会。受到近来法国女性主义者如伊利格瑞、克里斯蒂娃的思想及美国女性主义者的论辩影响——她们认为女人的平等不应表示女人得符合一种具男性偏见的特质和成就标准——我谈到，波伏瓦的女性主义太轻视女性身体。我对她的分析框架提出批判，因为她将人类自由界定为有别于身体之内有性的超越性，而这身体把我们——对女人尤然——囚禁为单纯的物种、困缚于疾病与死亡。我谈到，若依循波伏瓦对超越性与内有性的二分，那么这里隐含了对女人经验之特定性的持续贬抑。

为了准备现在这篇论文，我重新读了《第二性》。这种经验好像回到家，发现你母亲比你在年少的反叛岁月中所认为的要聪明。对我来说，波伏瓦似乎仍然支持源于男性宰制之艺术、政治、商业经验的人类成就理想。更甚者，那种致力于把性别差异从不利转换为优点的女性主义，似乎是她所无法想象的。在 30 年来女性主义社会批判的集中发展与百花齐放下，作出这类批判性的反应其实很容易。然而，《第二性》仍是女性主义经典作，不只是因为它文字优美，还因为它揭示了许多女性主义探寻的方向。波伏瓦以无人可比的细致深度与温柔，描写了作为一个女孩、成年女人以及老女人的肉身化经验，这至今仍启发着年轻女孩和不再年轻的女人，让她们深感认同。在了解女性经验与提出社会批判方面，《第二性》中仍有许多未被挖掘的资源。

多数女性主义论述都对月经经验及其社会意涵未置一词。波伏瓦并不如此。她系统性地思考初潮，思考初潮与女人对其社会位置所怀有的矛盾情感之间的关联。她讨论大多数女人为让自己周期性来潮的身体符合预期的活动与端庄的要求，在生活中某些时刻会遇到的日常困境。最可佩的是，波伏瓦将更年期后的女人呈现为一个实实在在的人，不像大众文化，往往只是将她描绘为一个女人的幽灵。然而，波伏瓦对女人的身体经验及其自由意涵的思考，仍有可批评处。例如，她对月经的思考在两端之间摆荡：一端认为，许多女人在月经一事上感受到的不适及被贬低感，完全出自社会关系；另一端则主张，女人天生就是生殖者的这个事实，以一种我们只能认命的方式，将我们囚禁为仅是物种的存在。无论如何，她以女人中心的观点出发的对这些经验的处理之透彻，使这些讨论独具一格又活泼生动。

波伏瓦将月经的开始描写为女孩的危机，这个女孩根本还没准备好来潮，对此感到害怕、羞耻、憎恶、矛盾，但有时也因为变成一个女人而骄傲。

有时，女孩子在或许可以这么称呼的前青春期阶段，也就是月经出现以前，并不对自己的身体感到羞耻；她为变成一个女人感到骄傲，得意地看着自己胸部日渐隆起，还用手帕垫在衣服里面，以此在大人面前自豪；她还不理解发生在她身上的事情的意义。她的初经揭露了这个意义，她也开始感到羞耻。如果这种羞耻感已然存在，那么此后就会继续强化乃至过度。所有的证据都显示，

不管孩子事先是否得到过警告，这个事件对她似乎永远是种不快与羞辱。³

虽然初次的震惊已然过去，但每个月的烦恼并未随之消逝；每当月经又出现，女孩都再次感到对身上散发出的那种淡淡的闷臭——一种沼泽或枯萎紫罗兰的臭味——的厌恶，这种血不像她小时擦伤时流的血那么红，因此也更可疑。不论日夜，她都必须记着换卫生带，必须留意自己的内裤和床单，必须解决许多实际又讨厌的小问题。（Beauvoir, *The Second Sex*, 315）

依波伏瓦所说，这种羞耻与憎厌的一个根源乃是拒绝接受阴性地位，因为女孩已经知道这种地位是次等的。月经带来的肉体限制，不论是自然还是习俗上的限制，都象征了女人在男性宰制的社会中相对受限的生命。确实，对有些女人来说，这里同样有正面的时刻，她们享受自己性的力量，或心满意足地投入母职。然而，大多数女孩面对阴性成熟的态度是矛盾的：她们既肯定又拒绝自己是女人，分裂而异化。

波伏瓦对女人月经经验的描述，很有戏剧性且引人共鸣。今日一个女性主义者读到这些段落，很可能会认为它们特异非常，或是一种时代错置，或两者皆有。当然，大多数女人的感觉并没负面至此；在法国、英国或美国，女人的地位与机会的改变，当然已减轻了我们在这最为正常且规律的身体过程的异化感或困窘感。然而，我对当代女人经验与态度所做的并不全面的调查，似乎确认了波伏瓦所记录的是一种普遍态度，在时

3 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshey (New York: Random House, 1952). 页码根据 Vintage 出版社的版本 (New York: Vintage, 1989)。

隔将近半个世纪后，改变微乎其微。⁴

对才来初经的女孩的研究，以及对记得初经的较年长女人的访问，都表现出与波伏瓦对此经验的描写类似的负面感受与矛盾态度。有些年轻人很高兴度过女孩阶段，迈向成熟女人，但即使是这些人，其中有许多也同时感到焦虑。⁵ 大众媒体以及教育与医学手册两者，还有来自成人的说明，似乎带给她们混杂多元的月经讯息。⁶ 一方面，女孩应该为变成女人感到骄傲，从此她们拥有了这种转变所具的性与生殖的力量。另一方面，她们要小心藏好自己流血的证据，不让家人、同学甚至街上的陌生人发现。女孩通常都认为月经带来困窘不适，还有一种自己与此过程很遥远的感觉。

就算是成熟女人，也往往会有这种憎厌与异化感。中年女人一般把月经的过程说成肮脏、混乱、分裂、困扰、忧惧之事。⁷ 艾米莉·马丁 (Emily Martin) 写到，她访问的女人倾向于表达在她们自我与她们来经的身体间，有一种距离感。月经是一种她们必须面对并处理的恼人事实，而不是她们作为主体存在

4 我只找了用英文书写的研究。因此这里所记录的，大多是美国、加拿大、英国或澳洲女人的经验。

5 参见 Janet Lee and Jennifer Sasser-Coen, *Blood Stories: Menarche and the Politics of the Female Body in Contemporary U.S. Society* (New York: Routledge, 1996), 31-34; Koff, Rierdon, and Jacobson, "The Personal and Interpersonal Significance of Menarche," *American Academy of Child Psychiatry*: 148-58; T. Sevier, "The First Menstruation: Bodily Memories of Finnish and Russian Women," in *Women's Voices in Russia Today*, ed. Anna Rotkirch and Elina Haavir-Mannila (Aldershot, England: Dartmouth, 1996), 88-106。

6 参见 Docia Charlesworth, "Paradoxical Constructions of Self: Educating Young Women about Menstruation," *Women and Language* 24.2 (Fall 2001), 13-20。

7 Janet Lee and Jennifer Sasser-Coen, *Blood Stories*, 146-47。

的一个层面。⁸许多女孩和女人表示，她们经历到程度不一的与月经周期相关的肉体疼痛、不适、心情或能量改变。然而，据一些研究指出，大多数女人拒绝认为自己得了经前综合征，因为她们知道此标签表示一种肉体或心理的失序。⁹

有些教育及医学作者，担心女孩和女人对月经过程的知识是否足够。对他们当中的许多人来说，“知识”指的是对生理学过程的了解，例如负责排卵的生殖系统、子宫壁的充血增厚，以及每月的剥落。探索这些问题的研究者往往发现初经年龄期的女孩对生殖生物学的认识非常浅薄，她们常常在彼此之间散播错误的月经成因，对月经与怀孕的可能性之间的关联也没什么认识，或只有扭曲的理解。¹⁰她们往往以传说来填充这个谜，而这些传说平添了与月经相关的恐惧与焦虑。

就算对生物学有比较正确的认识，女人对自己身体的异化感仍有可能增加，而非减少。马丁谈到，20 世纪的医学论述把月经表现成失败的怀孕。教科书用专业术语描写生殖过程，并把生殖生物学的目的想象成制造宝宝。在这样的框架中，每一次的月经都是怀孕失败的信号；波伏瓦也用类似的词语讨论月经过程，对自己把此过程定位成怀孕失败，毫无明显自觉。

8 Emily Martin, *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction* (Boston: Beacon Press, 1987), 78-79.

9 P. Y. L. Choi and S. McKeown, "What Are Young Undergraduate Women's Qualitative Experiences of the Menstrual Cycle?" *Journal of Psychosomatic Obstetrical Gynecology*, 18 (1997): 259-65.

10 Susan M. Moore, "Girls' Understanding and Social Constructions of Menarche," *Journal of Adolescence* 18.1 (February 1995): 87-104.

在月经期，她十分痛苦地觉得自己的身体是个模糊不明的异物；事实上，她的身体是一个顽固的外来生命的牺牲品，这个生命每个月都在她身体里做一把摇篮，然后又把它毁掉；每个月都要为孩子做一次准备，然后又随着猩红的血流排出。女人像男人一样，也是她自己的身体，但她的身体又是外于她自己的某物。（ibid., 29）

许多书写女孩和女人月经经验的专家，即使是抱持女性主义态度者，似乎都毫无疑问地假定女人应对月经的生理学有正确完整的了解。¹¹ 若女人并未有这种了解，他们似乎就假定教育系统失败。但我们应该接受这种假定吗？不论男女，我们极少有人正确或完整地了解其他身体内部过程的生理学——例如消化或精子的制造。月经“知识”等于医学科学的这个假定本身就可能导致女人产生对月经过程的异化感。当然，我们需要一些关于自己为何流血的解释，好让自己安心，但拥有这种认识，并不表示我们能够给出一套生殖生物学的教科书式的描述。

马丁指出，较少用复杂的科学知识来表述月经过程的女人更多会用自己身体变化的生活经验，及自己和他人处理月经的方法，来谈论月经。虽然这种较不客体化、机械化的陈述显然不会让多数女人的月经经验变得更愉快，但在这种亲身经历的言中，她们更少表现出对自己身体的异化感。¹²

对青春期女孩的焦点群体访谈，和较年长女人对其早期来经岁月的回忆，似乎指出女孩渴求的是实用知识，而非科学知

11 例可参见 Elissa Koff and Jill Ridersdon, "Early Adolescent Girls' Understanding of Menstruation," *Women and Health* 22.4 (1995): 1-19.

12 Emily Martin, *The Woman in the Body*, chapter 6.

识。她们想知道怎样“解决许多实际又讨厌的小问题”，就像波伏瓦说的那样，这些问题都是因为月经而在她们日常生活中出现的。加长型卫生巾和轻柔型卫生巾有什么不同？卫生棉条要怎样塞，又要多久换一次？要怎样才能不弄脏衣服、床单或我坐的椅子？要怎样把卫生巾或棉条带到厕所，而不被注意到？要怎样确定我能按我需要的次数去厕所？对这些迫切的问题，有些女孩是从妈妈、老师或棉条使用说明书那里得到的答案，更多女孩则是从其他女孩那得到了解答。¹³更甚地，在当代发达的工业资本主义社会，我们学到的很多是怎样消费“卫生”产品。

琼·布鲁姆伯格（Joan Brumberg）谈到，在 20 世纪初的美国，月经在青春期女孩和女人生活中的意义有了重大改变。19 世纪的医学和大众文化，往往以正当化女人的屈从、正当化许多公共活动和机会对女人的排除的方式，把女人的行为与特性简化成性与生殖的机能。在此语境下，月经被操作成生殖健康或病理学的一种症状，专家则建议女人不要让自己太累。女性主义奋力为女人开放公共空间和机会，致力于将女人的个人性（personhood）从其生物性中解放出来，促成了有关月经之观点的改变，将它视为一种正常、必然的过程，而非使人衰弱的病症。在这同时，消费文化在 20 世纪初的革命也发展出处理月经的现成品。¹⁴ 诸如高洁丝（Kotex）等公司的广告营销，一反视月经为耗损的观点，转而将之理解为一种健康，但也带有脏污的

13 Elizabeth Arveda Killing, "Bleeding Out Loud: Communication about Menstruation," *Feminism and Psychology* 6.4 (1996): 481-504.

14 Joan Brumberg, *The Body Project: An Intimate History of American Girls* (New York: Random House, 1997), chapter 6.

过程，凸显其中需要它们的产品来处理的卫生问题。在世纪之交的今日，这种有关月经经验的消费套装商品已大为增加。北美女人现在有一整排令人眼花缭乱的卫生巾可挑，它们或厚或薄，或有护翼或没护翼，或有香味或无味；还有各种棉条；琳琅满目的灌洗剂，包括喷雾型、皂状、乳霜状。只要我们保持身体干净、清新、气味宜人，就能掩饰好月经，“娇爽”自在。¹⁵

虽然对月经的文化诠释从一种限制情况到一种正常过程的转变代表着一种解放，但布鲁姆伯格仍谈到，20 世纪的美国文化却又为女孩和女人的身体过程制造出新的异化。我们未能拥有社会认可的机会，以女孩和女人的身份来思考性与生殖的意义。当有些社会以宇宙性的仪式，标举初经及月经来潮的时刻，当代两性平等的消费社会，却将此过程贬抑成只是另一种该丢弃的污物。布鲁姆伯格指出，女人需要共享的意义，以给予自身月经经验思考上的重要性。虽然我不确定这在实践上究竟意味着什么，但她的说法仍标举了一个重要的问题。

珍妮特·李 (Janet Lee) 与珍妮弗·萨瑟-科恩 (Jennifer Sasser-Coen) 也指出，许多开始来经的女孩的矛盾感受，部分原因可能在于文化肯认及围绕着此肯认的适当仪式之阙如。¹⁶ 马丁也提到，被附加在来月经之上的象征意义，不管是伴随还是代替了医学解释，都能使许多女孩和女人更不对自己来月经的身体产生异化感。¹⁷

15 Joyce Rutter Kaye, "Sanitary Chic," *Rockville* 55.4 (July-August 2001): 62-67; Shelley Park, "From Sanitation to Liberation: The Modern and Postmodern Marketing of Menstrual Products," *Journal of Popular Culture* 30.2 (Fall 1996): 149-68

16 Janet Lee and Jennifer Sasser-Coen, *Blood Stories*.

17 Emily Martin, *The Woman in the Body*, 111.

无疑地，当女人更年长，来经会变得更例行事务化，是生活中一个被接受的部分。在许多案例中，它已不是女人相系的核心，也变得更私人。基于自己想或不想怀孕的欲望，我们的心情随着来经或没来经而高低起伏。不管我们想不想怀孕，我们都一样会觉得月经的再度来临是有意义的。每个月的流血标记着重要的事件，为我们的生活打节拍，且有一定的规律。然而，李和萨瑟-科恩指出，女人终其一生还是会继续对此过程抱持某种负面观感。许多人仍然觉得月经令人困扰又烦扰。许多人把月经形容成“憎恶之事”、“一场混乱”、“眼中钉，肉中刺”，也仍然提到一种身体异化感，在这种异化感中，她们觉得肉体和情绪上的月经过程都非她们所能控制。¹⁸

波伏瓦对月经经验的形塑是多变甚至互相对立的。一方面，她描写更年期可能对女人——她们的自尊来自社会对阴性的性与生殖能力之评价——造成的失落与绝望感。

男人是渐渐变老的，女人则是突然被夺走阴性特质的；虽然她还不算老，但她已失去情色的吸引力和生育力，而从社会与她自己的观点来看，此两者提供了她存在的正当性与幸福的机会。她没有未来，成年生涯却还有一半要过。（ibid., 575）

波伏瓦也指出，有些女人用某种神秘主义来回应这种冷酷的环境。由于更年期将她的生活粗暴地分为之前和之后，那么，既然她在社会眼里已不再是个真正的女人，这个更年期后的女人，可能会想象自己进入一种超越的新生命。“她死而复活，她用一种穿透来世秘密的眼光观看世界，觉得自己正要展翅高飞，

18 Janet Lee and Jennifer Sasser-Coen, *Blood Stories*, 146-47.

飞向从未达到的巅峰。”(ibid., 581) 这里, 波伏瓦沉溺于自己文学狂想的飞行, 而对我来说, 这有如一出肥皂剧。

另一方面, 波伏瓦在书中稍早处描述女人对更年期的态度, 用词比较不那么负面或夸张。她说由于有更年期, 女人才至少能“摆脱物种的铁腕控制”(ibid., 31)。当月经停止, 女人才重新和身体统一。“现在女人从女性本质强加给她的奴役中解脱了, 但她不该被比作阉人, 因为她的活力并未被削弱。更重要的是, 她不再是那种无法战胜的力量的牺牲品; 她就是她自己, 她和她的身体是一体的。”(ibid., 31)

波伏瓦描绘的第一种态度和更年期后的女人在有着年轻取向的消费社会中的主流大众意象, 似乎确实吻合。女性杂志和药厂警告女人, 说更年期会导致忧郁、潮热、脾气暴躁、骨质疏松、长胡须、性欲减退, 总而言之, 它是女人味生涯的终点。有些女人在更年期中或更年期后, 确实遭受了不同形式的肉体或情绪之苦, 有些也真的感受到地位或身份的某种失落。

然而, 对女人更年期及更年期后之经验及感觉的访问, 似乎证实了波伏瓦说的第三种情况是较实际且全面的图像。马丁以及李与萨瑟-科恩都指出她们访问的大多数女人觉得更年期经验“没什么大不了”, 也很高兴能摆脱月经的困扰。整体说来, 她们并不觉得自己身为人的身份有所减损, 也确实有许多人说她们在更年期后反而感受到自己生命中最为积极的能量、进取心、性欲及世界观。¹⁹

19 Janet Lee and Jennifer Sasser-Coen, *Blood Stories*, chapter 6; Emily Martin, *The Woman in the Body*, chapter 10; 也可参见 Patricia A. Kaufert, “Menstruation and Menstrual Change: Women in Midlife,” in *Culture, Society, and Menstruation*, ed. Virginia L. Olesen and Nancy Fugate Woods (Washington: Hemisphere Publishing Co., 1986), 63-76.

波伏瓦写的主要是 20 世纪中期法国女人的月经经验。她关于羞耻、日常实际困扰、狂想、对自己身体的自在感以及所有这些态度中的矛盾举动的描述，都与 30 年后北美及英国女人的经验惊人地相符。我不知道在不同文化与商业语境下的亚、非、拉丁美洲，在相对富裕的都市消费社会之外的迥异的生活条件会让这些语境中的女人的月经经验有多大不同。²⁰ 我的猜想是在较贫穷且性别不平等的环境，女人在月经方面往往会面临更大的问题。²¹ 虽然波伏瓦的叙述生动而敏锐，与其他作者的书写相呼应，但我发现在她的作品中，对女人所经验的矛盾感及实际问题有种认命的语调，而这些经验的主要导因是压迫女人的社会态度。也许我们对这种命运可以多抗拒些。

二、在月经衣柜里

在世纪之交，置身于声称尊重女男平等地位的社会里，我们身为有月经者的社会位置显得很矛盾。一方面，在讲求功绩成就的文化中，月经只是一种健康的生物过程，不该据此区别女人和男人的能力和行为。女人已证明没有所谓专属女人的本质，会让我们无法做到男人做得到的事。来经时，我们还是可以做任何我们想做的事——工作、玩球、穿布料少少的泳装、和别人享受阴道性交。这样的女人自由与平等的程度，对波伏瓦及其同代人来说，还只是一种愿望而已。

20 例如一个澳洲原住民的女人群体就对月经有着非常不同的理解与处理，参见 Elizabeth Povinelli, "Native Sex: Sex Rites, Land Rights, and the Meaning of Aboriginal Civic Culture," in *Gender Ironies of Nationalism*, ed. Tamar Mayer (London: Routledge, 2000)。

21 参见 Renart, "Of Diapers and Tampons: Women and the Earthquake," *WIN Magazine* no. 25A, 1999。

另一方面，从我们发现月经开始到结束的那天，我们都会谨慎执行藏好月经的命令。我们遵循一堆实践规则。不要跟任何人讨论你的月经，除了你妈妈、医生，和你最好的女性朋友；你或许会和男性伴侣讨论你的月经，但这都得看他对月经的感觉如何。藏好你的月经迹象——别让血渍染上地板、浴缸、床单或椅子。确定你的血不会渗出衣服、露出痕迹，也别让卫生巾的轮廓显现出来。月经肮脏、恶心且不洁，因此必须藏好。在日常生活中，这些必须藏好月经的要求，为女人带来巨大的焦虑与现实难处，也是我们每月来潮的困扰的主要源头。

这是个悖论吗？身为女人，我们被告知且相信自己能够也应该像男人一样，从事社会和身体活动；月经根本不成问题，而且也无足惊怪。然而在这同时，强大的社会压力和我们自己内化的礼貌意识又告诉我们必须小心，不要露出血迹，尤其是在公共场所和面对陌生人时。这两个讯息看似明显抵触，其实道理一致。女人来经纯属正常的这个讯息要求她藏好月经的迹象。正常的身体、预设好的身体、每个理当如此的身体，都是不会从阴道中流出血来的身体。因此，要成为自然，要被视为自然，来经的女人就不可提及自己流血，还得藏好一切证据。正是女人来经纯属正常的这个讯息，让她显得偏差，这种偏差让她每个月都与人们对失序的恐惧针锋相对，或让她扮演对正确得体的颠覆。在这个据信是两性平等的常规阳刚社会，说来经的女人是怪胎（queer）²²，似乎并无不妥之处。就像其他的怪胎（酷

22 queer 一词本来是英语中用来骂同性恋者的粗话，现在的常用译名为“酷儿”则赋予此词更丰沛的能动性。由于作者在此处是在描述主流社会用此词来嘲讽来经的女人，译者乃用 queer 另一常见的译名“怪胎”，以利阅读顺畅。——译注

儿)一样,女人若想被认定为正常,就得付出藏在“有月经者”衣柜里的代价。

伊芙·科索夫斯基·赛吉维克(Eve Kosofsky Sedgwick)指出,偏离异性恋规范的衣柜经验,现已被用来指涉更宽广且多样的常规化经验。

我要主张,在欧美地区,从19世纪晚期开始围绕着同性恋议题的众多关注与分界的活力,是被同性恋与社会/坦露及公共/私人等更为广泛的划分之间那独具意义的关联所促成的。从过去到现在,这样的划分一直是异性恋主义文化整体的性/别结构与经济结构的重大问题。此划分让(长久压缩于某些同性恋形貌中、具有压迫性的)面里不一致变得可能却也危险。现在,“衣柜”(the closet)和“出柜”(coming out)都可说是用途广泛的词组,适于描述对几乎任何富政治意味之再现方式的有力的跨越与再跨越,也是同性恋形貌中最沉重也最有魅力的。²³

虽然如此,赛吉维克适切地强调这种衣柜的意象“以一种不适用于其他压迫的方式,标示了恐同症(homophobia)”(Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 75)。不像许多其他的压迫(包括种族压迫和许多人对肢体障碍者的压迫),“同性恋”不具任何身体标记,让他人无法凭借这一点认为自己有贴标签的权利。更重要的也许是——正如赛吉维克在比较犹太身份的隐藏与揭露和性倾向的隐藏与揭露时所指出的——同性恋者的出

23 Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990), 71.

拒使其周遭人们的生活陷入一种独特的暧昧、不确定性与危险。之前隐藏、现在揭露的种族或宗教身份，通常不会像以同样方式显现的性经验那么可议。更甚者，很少有其他的出柜状况会威胁到目击者的自我感，而同性恋出柜者往往让许多与其有关者的欲望及自我了解都扑朔迷离起来。²⁴

我的分析之所以与酷儿理论并行，并非要将偏离规范性异性恋的性存在及行为所具的污名和充满月经限制与耻辱的女人经验间的差异予以抹消。毕竟，月经的限制与耻辱对许多女人的尊严与自尊的伤害，可能不及娘娘腔（fag）、男人婆（dyke）或其他同性恋污名²⁵对同性恋者（自然包括女同性恋者）的伤害。酷儿观点告诉我们，因为各种原因被认为可耻或怪异的人们，其中的问题不该归咎于他们的存在或行为，而应该归咎于“正常”这个概念本身。迈克尔·华纳（Michael Warner）详述了想依据“干净得体的文化标准”来追求“常态”的同性恋运动会陷入的困境。²⁶ 这里，我希望多探索一些这种紧张关系与个人的羞耻感，这让一心作为正常人类的女人，在“恐身症”（somatophobia）的文化中，觉得月经过程肮脏甚至恐怖。

使用把月经藏在衣柜的隐喻，我的目的是凸显女人的月经污名与因为性而遭辱骂者所背负的污名之间的关联。在这同时，有必要注意这两者各自特有的结构位置与经验。这两个群体的

24 Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 76-80.

25 fag、dyke、bugger 本都是西方主流社会用来骂同性恋的粗话，fag 多指娘娘腔的男同性恋，也可泛指男同性恋；dyke 一般指极端男性化的女同性恋，不过也有女同性恋因反对 butch/femme（即偏男性化的女同性恋和偏女性化的女同性恋）的二分法，而以 dyke 自称。bugger 在英文中另有鸡奸者、兽奸者之意。——译注

26 Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life* (New York: Free Press, 1999).

处境有很大的差异。很明显，有月经者无法像挑战异性恋规范者那样天衣无缝地关在衣柜里。我们大多数人对自身所面对的人来说，都是可见且具体的女人。因此，月经衣柜不像同性恋衣柜那么安全，但在出柜时，也不像同性恋出柜那样，有失业或遭暴力的同等威胁。更甚者，由于同性恋衣柜让其隐藏的身份更不可见，比起只藏起月经的月经衣柜，它为互知身在其中者开启了更大的反叛文化（counterculture）发展空间。虽然有这些重要差异，但月经衣柜仍与其他衣柜一样，都服膺一种制造了羞耻感的规范性强迫。

我要从两方面来探究月经衣柜的压迫。首先是知道自己是可耻的、是脏乱而惹厌的贱斥存在的经验。作为“有月经者”的女人，活在一种分裂的主体性中，因为我们既拥有常态的公共面貌，又带着暴露自身流动血肉的恐惧。由于主流的“去肉身化”规范要求清洁得体，因此我很难不体验到自己的存在不洁且失控。

第二，来经的女人每月都须面对个人需求及公共体制间的扞格，这些公共体制是提供我们的社会利益与肯认的主要管道。我的关注焦点将限于学校与职场。在据信两性平等的现代社会中，这些地方宣称女人和男人一样平等。然而，它们预设的公共规范，在身体和社会层面，一般而言都未能顾及来经女人的个殊需求。这种公共层面的拒绝，增加了女人的羞耻感，在利益分配方面对她也很不利。

1 存在本体论的问题

近来的女性主义理论提供了几种具可能性且并非互不兼容

的理论框架，来解释可能与隐藏月经的命令有关的本体论与情绪议题。克里斯蒂娃的贱斥理论是其中一种诠释框架。贱斥表示一种主体的相关物，存在于主体身份之边界的对立面，威胁着要解消边界。从身体排放出来的物质，例如呕吐物、脓液、尿尿，以及作为自我崩解之极限的尸体本身，是最会特别引发憎恶或恶心反应的事物。这些源自体内的物质挑战了我们对坚实且不可渗透的身体边界的情感投入。

依据克里斯蒂娃，对贱斥的恐惧有两种范例，分别是粪便与月经。

粪便及其等同物（溃烂、感染、疾病、尸体等）代表了来自身份认同之外的危险：自我受到非自我的威胁，社会受到外于社会者的威胁，生命受死亡的威胁。相反地，经血代表的是来自（社会或性别的）身份认同之内的危险；它在一个社会整体中，威胁着两性之间的关系，并且通过内化，威胁每一个面对着性差异的性别的身份认同。²⁷

经血的意义是多重决定的。经血作为性差异的主要标志，其符号学有助于确保性化之自我的边界。经血提醒每个主体它来自一个女性的身体，并从阴道渠道流出；贱斥是对失去自我与他人边界的恐惧，这个边界我们从胎儿时期就在建立，奋力脱离温暖而滋养的母亲。经血是一种流动且味道强烈的物质，它本身就蔑视边界与固定。

27 Julia Kristeva, *Power of Horror* (New York: Columbia University Press, 1982)。(译注：此处译文参考茱莉亚·克莉斯蒂娃，《恐怖的力量：论贱弃》，彭仁郁译，台北：桂冠，第91页。)

出于这些理由，男人和女人都体验到月经是一种贱斥。如果此说法有其道理，那么要翻转月经的价值，把它解释成光辉灿烂、公众荣耀的象征，可能就不太可行。然而，男女都能以一种不那么激动的方式来接受月经，把它当成身体生命事实的一部分，就像接受耳屎或鼻涕一样。也就是说，我们可以只是和对重新与母亲融合的恐惧——这恐惧始终缠绕着我们的自我——共处，无须拒绝它，无须在我们易受伤的自我周遭建起坚固的墙。

然而，这中庸得体的文明试图把这个包袱丢给女人独自承受。克里斯蒂娃说现代社会倾向将阴性和母性混为一谈。就像凯莉·奥利弗（Kelly Oliver）说的：“由于我们没有任何一种可将贱斥包含其中的母性神话的世俗论述，因此我们将贱斥错置在女人身上。尽管女人和母亲其实不同，但由于我们没有任何一种可让我们贱斥母亲并接受这种贱斥的构思母亲的方式，因此我们贱斥所有女人。”²⁸

格罗斯根据此类解释，把月经诠释为渗透自我边界之身体流体的范例。西方本体论重视固体物，由此也重视主体既控制那些物体，也控制主体自己的位置，而作为他者的女人，则与失控的事物联系在了一起。格罗斯指出，月经变成这种流动他者之地位的代表：“对女孩来说，月经实际上联结的是血，是损害与受伤，是不会隐没干涸的一团混乱，不管在何时，它都会不可控制地渗漏出来，而不只是在睡眠中、在入梦时。它指出一种失控地位的开端，她不得不信童年已然结束。”²⁹

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

29 Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 205.

在一种对此恐怖的变奏的新诠释中，克里斯汀·巴特斯比将女性主体位置加以理论化，把它同主流主体建构的“怪物”（monstrous）联系在一起。就她的说法，社会制度和霸权话语给予男性身体和行为举止的阳刚风格一种规范性的地位。当女性身体及举止明显偏离这些规范，例如怀孕或来经，“女性主体就必须成为怪物、不一致和畸形的体现”。³⁰ 巴特斯比的哲学计划召唤着对一种女性身体即规范的本体论范畴的想象。

以上论述乃三种对稳固身份的文化建构说法的变异，这种说法认为干净得体的身体即男性身体。当然，也可能有其他的变异。最近几位女性主义作者参引例如玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）视纯洁为边界划定之举的概念化，以及克里斯蒂娃对道格拉斯论述的看法，关心起月经的社会意义。³¹ 我在此就我的目的，摘要她们大致的观点。

作为有月经者，女人威胁到精神上的安全系统，因为女性过程挑战了内/外、固体/流体、自我同一/变化之区分。不论男女，人人都体会到月经是贱斥或像怪物，因为他们心中都潜藏着一种自我被解消、与母亲的幽灵融合的焦虑。一种控制这种焦虑的方法是将阴性和干净得体的阳刚性分开。这样，来经的女人要不然就必须与他人——特别是男人——区分开，另行隔绝于他处；要不然就仍可身处男人堆，但必须藏好自己的月经迹象。不管是哪种情况，女人每个月都扛负着贱斥的包袱，她是怪物，承担着生与死的污名，这是一种实际且被强加于其

30 Christine Battersby, *Phenomenal Woman*, 39.

31 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 1966).

上的耻辱。³² 她身处月经衣柜。如果女人想在来经时也走在男人堆中，如果她想要求固体自我所代表且拥有的权利与恩宠，那她就必须藏起个人的流体秘密。总之，她必须遵守索菲·罗斯（Sophie Laws）称为月经礼仪（menstrual etiquette）的守则。³³

2 月经礼仪

罗斯用这个词表示一套指导男女之间及女女之间互动的复杂规则，这套规则也协调出月经的物质显现与文化意义。月经礼仪关切的是谁能跟谁谈月经，又能谈什么，以及什么样的语言是适当的，而什么则不该说。月经礼仪的规则建议该使用哪些设备和产品，它们又该怎样取得、携带、储存、放置，在言谈时又该怎样称呼。最重要的是，月经礼仪规则指挥来经女人的举止，以确保我们来经的事实每个月都能尽量不让任何人发现。

月经礼仪的概念，不同于较常被提及的与月经相关的禁忌的概念。罗斯虽然提及两者之间的差异，但她并未清楚说明。就我所理解，禁忌的概念属于那些明确区分神圣与凡俗的社会或社会实践。这是一种宗教或形而上的区分，将人类行为及社会实践与宇宙的区分及后果结合起来。在这样一种宇宙论的系统，纯洁通常需要空间上与实践上的边界的维护，而禁忌则产生防止跨越边界的规则。

相比之下，礼仪规则出现于社会互动不再具有宇宙论重要性的社会系统。比起与神圣空间和事件相关的禁忌，礼

32 Glenda Koutroulis, "Soiled Identity: Memory-Work Narratives of Menstruation," *Health* 5.2 (2001): 187-205.

33 Sophie Laws, *Issues of Blood: The Politics of Menstruation* (London: MacMillan, 1990).

仪规则可说更精密细琐；礼仪包括对行为的一种微观管理（micromanagement），禁忌则只诉诸社会系统中的主要断层线。月经禁忌将经期女人监禁起来、关进衣柜，或与特定的人、过程或物质保持距离。月经礼仪系统则不禁止女人参与没月经者也在场的空间或活动。它比较在意女人在那些场合必须应用的一种自我规训。

月经礼仪给女孩和女人制造了一种情绪的包袱和规训的负担。通过重复执行这些礼仪规则，女孩和女人知道我们是可耻的，这不是因为我们做了什么，只是因为我们是。34 波伏瓦认为，这种必须担负起此羞耻包袱的震惊会对青春期女孩的自信造成伤害。青春期的女孩常常在帮彼此隐藏月经踪迹中建立起连带感。“你看我裙子后面，有没有什么东西？”“把我的毛衣拿去绑在腰上，我会走在你后面。”“把卫生巾夹在代数课本里传给我好吗？”我们同在一个美妙空间，分享共同的秘密，保护对方不出糗。

但是，说这些规训是种压迫会不会太夸张？一个高尚的社会，本来就有赖其成员相当程度的身体端庄（bodily modesty）与自我规训，不是吗？何况，比起在公共场合要遮蔽身体的规范，或对于与其他排泄物相关的控制、隐藏、清洁的期待，月经礼仪的规则并不更压迫人。我的意思难道是说我们该把自己身体的一切及其过程秀给所有人看吗？如果不是，那藏起月经到底有什

34 关于文化强加给女人的羞耻，也可参见 Sonia Kruks, “Panopticism and Shame: Foucault, Beauvoir, and Feminism,” in *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001); Sandra Lee Bartky, “Shame and Gender,” in *Femininity and Domination: Studies in Phenomenology of Oppression* (New York: Routledge, 1990), 83-98。

么大不了？我和其他的女性主义者，又为何说这种规范显示了女人不平等的屈从地位？³⁵

我已大致回答了这些问题。关于月经的笑话及充满憎恶的评价，比起许多其他这类的表达，更加强烈地表现出贱斥的态度。期待女孩和女人该控制身体、藏好月经，似乎尤其不公平，因为这种排出是不可控制的。举例而言，女人无法像大多数人能够憋尿那样憋住或止住经血。确实，就像我在引用格罗斯时所讨论的，女人之所以据有贱斥的位置，是因为我们被等同为失控。恐身症和厌女症的社会关系继续在某些状况中威胁着女人必须“出柜”为有月经者，这有时还严重损及她们的自尊或获利机会。就像我下面要详述的，所有这些小小的伤害和妨碍都被体制环境所扩大，而这些体制环境鲜少能支持一个女人照顾自己并藏好月经过程的身体及社会需求。

3 体制的拒绝

我要以指出一个明显的悖论来开始这一节：发达工业社会的主流规范肯定女人应有机会去做任何男人能做的事，但同时又强迫女人藏好月经。我认为，要解决此悖论，我们须认知到对女人平等的肯定是在一种常规化的过程下进行的；所有的机会都对女人开放，但她们若想真的得到这些机会，就得在公共生活中试图依循当初为男人设定的成就标准。因此，这种规范性的人本主义必须压抑诸如月经的肉体和社会意涵等偏离常轨的事实。

35 这些反对意见是那些主张隐藏与隐私权之公共规范的人会提出的。例可参见 Thomas Nagel, "Concealment and Exposure," in Nagel, *Concealment and Exposure and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3-26。

这种压抑会对女人造成潜在的不利影响，毕竟如我将论述的，月经使得公共体制（如学校、职场等）语境中的女人有其特别的需求。学校、职场及其他科层式平等的公共体制，预设了一种有着标准需求的标准身体，而这样的身体是没有月经的。这种把平等当相同的预设，往往不公平地对来经的女人造成不安与不便，让我们蒙受困窘与羞耻的威胁。我发现这种不公平有三种形式。第一，学校和职场往往未能配合来经女人的身体需求及社会需求。第二，它们对一些女人在经前或经期遭受的暂时不适，往往予以忽视或惩罚。第三，未考虑性别差异的体制规范使公共环境中的女人，易于被他人以有损于我们在成就导向的体制中希望获得的尊重与报酬的方式强迫“出柜”。³⁶

第一，在学校和公共职场中，想被看作正常的女孩和女人，必须展现自己和男孩、男人一样好，而这两种环境往往未能为女孩和女人提供必要的时间、空间和设备，好让她们处理月经，以保持自己舒适且不让人发现。身为有月经者，我们有特殊的需求，这些需求是由身体过程和月经礼仪规则共同交织建构的。特别在量多的日子，我们需要常常去厕所换卫生巾和棉条。我们需要丢弃用过的卫生巾的方法，也需要取得新卫生巾的方法。我们需要不被注意地从工作地点前往更换卫生巾之处。我们需要时间处理月经相关事宜，而不因迟延遭惩处。月经来时，我们总会耗费大量的情绪能量，担忧怎么因应相关需求。

学校和大多数职场都是规训机构，依照自己对秩序与效率

36 B. M. Thuren, "Opening Doors and Getting Rid of Shame: Experiences of First Menstruation in Valencia," *Women's Studies International Forum* 17.2/3 (1994): 217-28. 这篇文章在具体语境下对这些议题做了相当出色的研究。

的命令来规定如厕时间。规训机构几乎总是限制如厕时间，而且往往自行设定学生或职员可以如厕的时间，而非依照不同身体的需求。加州奥克斯纳德城的纳贝斯克（Nabisco）食品公司的生产线女工在法庭上控诉雇主性别歧视，说她们一天只有三次如厕时间，而在这段时间里，两百个女人要抢 12 间厕所。而男人——通常是非生产线员工——则任何时候都能上厕所。³⁷

就像上述案例显示的，雇主通常会以生产力为这类限制的理由。如果这说得通，那么它就揭示了雇主对劳工的有辱人格的工具主义态度。许多学生和劳工认为，这类限制更重要的理由是让劳工和学生屈从并保持屈从。体制希望尽可能地监督学生和劳工；厕所作为一个相对隐私之处，可以是个颠覆之地。这些规训压迫所有各有需求与状况的、每天需要超过规定的如厕时间的学生和劳工。

部分问题也在于被当作标准的一套特殊规范，在这套标准下，所有个体都该整齐一致。当平等被理解为相同，只要所有劳工或学生都有同等的如厕时间或休假日，就符合了平等尊重和同等对待的要件。但连一些州议员都开始承认，面对身体的差异与需求，这种平等的说法实在太虚伪；他们已通过扩建女性厕所或延长女性如厕时间才是平等要件的法律。虽然法院已认识到这些以性别为基础的公厕立法符合反歧视原则，但整体

37 Nina Schuyler, "No Rest Room for the Weary," *Working Women* 20.7 (1995): 13-14。比较 Marc Linder and Ingrid Nygaard, *Void Where Prohibited: Rest Breaks and the Right to Urinate on Company Time* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998), 该书谈到，不分男女，许多劳工的如厕时间都是不带薪的，就算有，通常也微不足道；以女人需要更久的如厕时间为由而想改变男女同等如厕时间的法律要求，在大多数美国法庭都被宣判无效。

说来，它们还是不支持女人法定生理假的立法努力。³⁸ 我们需要的可能不是对女人的特殊待遇，而是平等对待之规范的转变。

月经突然到访而我们毫无准备，或某天流量大得超乎我们预期，对女人都可说是家常便饭。我们没预料到自己需要卫生巾或棉条，搞得自己陷入困境。女人之间有个笑话是，公厕内贩卖机里面的商品，总是要不空荡荡要不卡住。在许多女厕里，要买保险套或梳子，都比买卫生巾容易得多。这问题极为普遍，即使在资源充足的大学或工厂也一样，让人觉得体制罪在拒绝提供或轻率疏忽这些简单措施，而这些措施可有助于女人舒适，并顺应藏好月经的社会期待。³⁹

第二，并非所有来经女人都会在经前或经期遭受身体不适或情绪不安。然而，许多人确实会如此，至少在生命中的某些年是这样。有些女人描述的身体症状包括头痛、背痛、腹绞痛和子宫颈痛。有些女人的情绪和心境变得反复无常，而这干扰了她们的专注力。罕有雇主认知到月经的痛苦也是一种他们该配合的小小失能状况。有时他们还惩罚因为来经不适而抽空休息或要求减轻工作量的女人。举例来说，在一个个案中，得梅因大都会交通局（Des Moines Metropolitan Transit Authority）一名前雇员控诉该局及其工会性别歧视。这个女人的状况是她痛经甚剧，无法离家工作。她被公司以旷职为由解雇，然而因为

38 Marc Linder and Ingrid Nygaard, *Void Where Prohibited*, 154-55.

39 Robin Harvey, “‘That Time of Month’ Still a Taboo Subject—Most Employers Don’t View Menstruation as Their Problem,” *Toronto Star*, October 9, 1998。工作时必须长时间站立的女人，在来经时往往会有特别问题。订有标准化的如厕时间的公司，更让来经的女人困境重重。没有任何成文的雇用政策认知到来经女人的需求；罗斯发现她访问的男人都不相信女人在经期会觉得不适；参见 Sophie Laws, *Issues of Blood*, chapter 8。

健康或个人问题违反出勤标准的男人并未遭受类似待遇。⁴⁰

尽管身体和情绪症状让一些女人无法工作，但大多数的女人还是会强忍压力与不适，一如往常地工作。虽然许多人认为女人因为月经比男人休更多天病假，但研究却显示女性最常见的请假理由是孩子生病。⁴¹ 也就是说，大多数在经前或经期经验过身体和/或情绪不适的女人，都极力试着以最佳的表现工作，并在同事和上司面前隐藏来经使工作变得较困难的事实。我认为期待我们这么做，是很不公平的。

公共领域预设的“具备男性身体的公共人”规范，为许多女人造成无数问题，但整体而言，公共体制却未能认知到此规范即为不便的来源。月经礼仪的规则要求我们藏起自己的状况，然而我们往往缺乏进入这些能让我们隐藏状况的隐私空间的管道。身为劳工和学生，在来经时，我们也被期待表现出平日的水平，并被拿来和男人相比，即使我们中有些人的能力在这段时期有所减损。更甚者，月经礼仪禁止抱怨感觉不适，尽管没来经的人可以自由表示感冒让他们行动迟缓。大多数女人在艰难的状况中尽力符合期待：我们采取特别措施，来保证月经不被看到、闻到；我们沉默地忍受压力与不适，除非到了无可忍受的地步；我们期待能因为自身努力而与那些受尊重的人平起平坐。

第三，不管她再怎么努力隐藏月经这个女人特质的事实，其他人，尤其是男人，还是会把此事实当作击打她的鞭子，借

40 *Iowa Employment Law Letter* 3.2 (1996).

41 Marie Annette Brown and Phyllis Arn Zimmer, "Help-Seeking for Premenstrual Symptomology: A Description of Women's Experiences," in *Culture, Society, and Menstruation*, ed. Virginia L. Olesen and Nancy Fugate Woods (Washington: Hemisphere Publishing Co., 1986).

此为她贴上偏差者的污名标签，一种用来骚扰、羞辱她的恐吓。当女人在职场互动中变得愤怒、没耐心或容易受伤，她有些同僚就会把其行为归因于荷尔蒙作祟，完全忽略她是否适逢经期。目前还没有什么记录男性对女性月经态度的研究。我认为罗斯的焦点群体中的男性所表达的态度应该很典型。她发现在月经玩笑很显著的地方，男人对男人之间互动的表达、记录特别多。⁴² 一个在职场中的女人，在开玩笑或带有恶意的男人凝视下，很容易遭受各种侵犯：从温和的戏弄到严重的骚扰，或到贱斥的羞辱。⁴³ 这种冷酷心理的后果难以想象。正因为其女人特质永远清楚可见，所以女人永远很容易被迫“出柜”为有月经者。这里的伤害是他人制造的耻辱与污名，它们揭示了主流规范认为该被隐藏之物。在一个女人的工作处留下一片明显可见血迹的卫生巾可被视为一种极具威胁性的行动。我听过在一些女性劳工可享法定的月经特殊待遇（例如休假、特别的如厕时间）的国家，还是有些男性督导会要女人出示来经证明给他们看，或让男医生做深具羞辱意味的阴道检查。⁴⁴

去减少身为有月经者的女人在当代据信为两性平等的社会所面对的这些困境、不平等与耻辱，意味着什么？意味着公开接受月经是一种日常的、不足为奇的过程，虽然它仍是个麻烦的过程。即使在 21 世纪的消费社会，关于性的许多事物都变得

42 Sophie Laws, *Issues of Blood*, chapter 4.

43 Allan Feuer, "Sexual Harassment Suit Filed," *New York Times*, August 3, 2001. 三位女性建筑工对川多罗斯建筑公司(Tratoros Construction)提诉,说她们遭受男性督导的性骚扰,包括暗示月经的羞辱之语。原告控诉其中一位督导,说他告诉其男性同僚离她们远一点,“因为她们腹绞痛”,并命令这些女人“换你们的帮宝适”。

44 一群在印度尼西亚雅加达的小区住了几个月的观察员将这些故事转述给了我。

更公开且可讨论，但公开接受月经仍是一个激进的目标，因为它意味着让女体摆脱贱斥或怪物化，变成仅仅是“不同的”，而这表示我们认知到所有的身体都是流动、混乱的，需要公共来因应我们的需求。如果我们的公共与私人体制都不设定身体规范，就只是顺应个人的差异与需求，那么许多男人和大多数女人必将获益。假若一种能让我们专注于身体及其过程之外的议题的身体端庄之道终将可以出现，那么女性身体过程的显露就不会再是耻辱的一种源头。

三、情绪化时光

不论是男人还是女人的心情周期，都似乎比较与工作的社会周期相关，而非与诸如月经等生理过程相关。许多人的情绪是在一周中期跌到谷底，在周末又雀跃起来；但也有些人的情绪低点倾向出现在休假日。⁴⁵ 然而，大多数人并未意识到这些社会所引发的心情改变或周期；显示出这些情绪摆荡的乃是期刊上对人们情绪经验的系统化记录，以及研究者对大量这类反应的总结。

在另一方面，文化刻板印象与个人经验都刻意将月经与情绪化联系在一起。大多数女人被问到相关问题时，都会表示有过经前紧张、易怒或躁动的经验，虽然生活因此受到影响的只有一小部分人。⁴⁶ 然而，在这同时，大多数人都把这类经验与经

45 参见 Alice Rossi and Peter Rossi, "Body Time and Social Time: Mood Patterns in Menstrual Cycle Phase and the Day of the Week," *Social Science Research* 6 (1977): 273-308。

46 Marie Annette Brown and Phyllis Arn Zimmer, "Help-Seeking for Premenstrual Symptomology."

前综合征的刻板印象区别开，因为后者会把她们的症状归类为一种肉体或情绪失序。她们既希望表达出经期前后心情改变与焦虑的经验，又希望把这种情绪状态理解为正常表现。

“来潮”女性如泼妇的刻板印象，伴随的是把女性建构为贱斥、失控、怪物。女人的形象是，女人的天性使得我们过度敏感、难以预测、言辞惹厌，且我们在每个月此时最容易爆发。正如我在前一节详述的，人们会且往往如此评断女人，不管我们在被批评的时刻是否来经。女人的愤怒或不耐烦可能会被同僚草草打发，认为这只是她荷尔蒙的一种症状，不用严肃对待并处理。面对这种轻视，许多女人压抑起情感，试着保持平和冷静，好在公共互动中表现出得体的专业或开朗。我们试着顺应一种现代规范，它讲求的是不带感情的理性与得体的亲切，容许我们展现的情绪范围很有限。

在这个公共的理性且乐观的系统中，负面情绪特别遭到禁止；我们放弃表达愤怒、挫折、绝望、沮丧、恐惧、焦虑或忧郁。然而这些不适与不确定的模糊感觉笼罩着我们大多数人——不分男女——的日常生活，特别是在我们试着完成困难任务或尽力赢得他人认可的时候。害怕失败或无能，这些自我施加的威胁老是萦绕我们心头；我们有数不清的小理由可以感到悲伤或后悔。

既然他人往往强加给我们这种情绪化且失控的状态，既然我们中有许多人在经期前后强烈意识到心情改变，我们有的是拥抱这些情感经验而非压抑它们的机会。有时我们可以放任自己的心情，感受一种在经期大大提高了对自己的敏感度。我们可以暂时不管那种对圆滑互动及效率行事的僵硬要求，以好好

沉思。我们每月自我封闭几天，用一种往往带着忧思或愁绪的辨别力，来反思自己的生活。我们经验自己的情绪化，好似它从天而降，并感觉它的消逝同样亦非出自我们的意志或引导。

此处，我并非在普遍化女人在经期时的情绪状态，而是在指出此经验提供的一种可能，我们中有些人有时也确实采取了这种可能。此一女性身体经验，并不可能翻转商品化、效率导向且理性至上之文化中的价值。然而，如果我们倾听，它会告诉我们情绪化时刻的冥想所具的反思可能性。

情绪化能从一种本被避开或压抑的状况，蜕变成一种具有思考洞见的状态吗？比起活生生的身体，对情绪之意义的哲学思考恐怕来得更少。事实上，海德格尔的《存在与时间》（*Being and Time*）是极少以情绪作为对存在之分析的重心的哲学著作之一。海德格尔本人无疑会惊讶自己高尚的文本，竟可为了揭示人类在难以启齿的月经经验之中的可能性而被如此挪用。对我来说，形塑出这样的结合可能有点俏皮，似乎会让此一主题更有趣味。

《存在与时间》的计划是对描述存在之意义的范畴与辩证法做出阐述，此存在乃是事物与行动在一个充满意义的世界中之可能性的基础。海德格尔称此计划为基本本体论（fundamental ontology）。他分析的基础在于对本体（the ontic）与本体论（the ontological）的区分。我们大多数人大多时候都在本体的层次上经验自己、他人、事物与体制。个殊的事物和事件占据我们的关注，就好像嵌入我们从事的实际计划里。这些事物与事件预设着一个自我通过在世存在的过程建构出的意义与关系之历史与社会的背景，但我们却鲜少凸显此背景。在另

一方面，本体论则存在于一种能够召唤出构成我们世界的这些背景结构的理解层次。

“处于一种情绪”（being in a mood）和“有一种感情”（having an emotion）截然不同。后者有对象，它们有目标、有方向。我很明确地对谁生气、为什么开心、因何事欢喜、在害怕什么。用海德格尔的话说，感情属于本体。它们伴随我投入的行动，也随它而改变。情绪则属于本体论。情绪会扩散，当我处于某种情绪，它影响我所经验的一切。

海德格尔说情绪是原初的。情绪既先于事物的知识，也先于我自己行动和目标的形成。情绪最先开展这个世界，但却是以一种闪避着的背离的方式。我们往往忽视或试着摆脱围绕着我们的情绪。我们把自己抛掷到自己计划的细节里，或借着参与我们觉得有趣或好玩的片刻经验，让自己摆脱情绪那富含揭示性的各种可能。⁴⁷

但有时我们容许自己沉浸在情绪中。于是我们便从日常性（everydayness）的非本真（inauthenticity），转换至自己存在的本真经验。这种情绪攻击我们。它既不出于我们自己的能动性，就像我们召唤出来的一个意象，也非出自某种可感知的外在起因，例如拂过我们肌肤的微风。从它不知由何而来的意义说来，用海德格尔的话讲，情绪显示我们乃“被抛掷”（thrown）。“有一种情绪把此在（Dasein）带到它的被抛掷状态面前，在此方式中，被抛掷状态不是作为它本身得到认识，而是在‘觉得如何’中远为源始地展开[……]。我的情绪体现出一种方

47 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), 175。下文引用此书页码引自英文本。

式，我在这种方式中原本一向是被抛掷的存有物 (entity)。”
(Heidegger, *Being and Time*, 389)⁴⁸

存在乃是体验我们这总是已被抛掷到世上的自己。早在存在于世者的特定知觉及随这些知觉而成形之计划出现前，情绪就使得向世界开放变得可能。海德格尔说，对世界的原本的揭示，留归“单纯情绪” (bare mood) (ibid., 177)。依据海德格尔这一文本，在世存在的本体论结构即是时间。

情绪不仅使得向世界开放成为可能，还揭示了存在的时间性；此一自我存在于时间性的三种绽出 (ecstasis)⁴⁹，如同烦 (Care)。在海德格尔并不完善的形构中，烦存在于“先行于自身便已经在 (世) 的存在，此存在寓于其在世上照面的存在物” (ibid., 237)。这种形构显示时间性包含未来、过去及现在，此三者又互相构成。我是向世界开放的，我有各种可能性，这些可能性的显现，跟已被抛掷于世的我在世上所照面的存在物有关。情绪在存在上的基本特性在于它带我们返回的这种曾在 (having been) 的已被抛掷状态，这并非属于过去，而是我的存在的行进中的过去，其未来犹不可知。

海德格尔认为本体论上的原初心情，在于恐惧或焦虑。这种心情带我们回到存在本身，它绝对、偶然、有限，却又具有

48 中译参考海德格尔，《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年，第403页，译文有所改动。——译注

49 在作者所引用的海德格尔此书英译本中，写的是 ecstases (ecstasis 的复数) 而非作者写的 ecstasies。英译者对此词有如下注释：ecstasis (德文 Ekstases) 一词的原意是“站出去”、“绽出”。在希腊文中，此词一般指某物“移动”或“位移”。现在，人们用 ecstatic 指称某种“狂喜”、“出神”的精神状态。海德格尔则通常坚持用这个字的原意，同时也敏锐地注意到这一意义与“存在” (existence) 一词之原意间的关联。(此注中译参考海德格尔，《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，第405页。)——译注

各种可能性。情绪在这里设定好一切的基调，而它本身却不会被掌握或带到意识之前。它是我们所是，不是一种属性或事实，而是各种可能性。

就女人以月经情绪来唤醒自己，并更新了一种对世界的开放性来说，我们在这种对自身身体的转向中发现了一种冥想的可能，这种冥想是我们随时都可进行的，只是我们通常觉得自己太忙而无法投入，或是被眼前的痛苦、折磨、挣扎所阻挡。在得体边缘、在衣柜中的来经女人，有时可以隔着一段距离来思考最近过得如何。“情绪表明了‘某人状况如何，又过得如何’。”（ibid., 173）这种本体论的功能运作，会使得“活在情绪中”具有一种特定的沉重性，我们用忧闷、悲伤或忧郁等名项称之。甚至焦虑也在边缘徘徊。处于这些月经情绪中，我们往往说自己“无缘无故”不安，“没什么事”就变这样。

月经和时间之间刻板的联结，可以增加反思的可能性。正因为月经每月到访，它提供一种经验上的不连续性，提振一个人去回顾过往并看向未来。这每个月的流动，在现世组织起我们每日的成人回忆。无意之中，我发现自己能依据我上次月经，记得那之前发生的事。有时我们觉得自己该依照对自己月经的预测来排约，或更精确地说，依照没月经的日子来排约。我试着不在来经时和特别的爱人碰面。我安排自己在但愿不会来经的日子，去那些处理月经很麻烦的地方旅行。

波伏瓦指出，与月经相关的事件，让女人的一生有种独特的时间轮廓。

女人个别的生命史——由于她仍困缚于其女性功能——比

男人更甚地依赖其生理命运；而这命运的曲线，也远比阳刚性的曲线更崎岖不连续。女人生命的每一时期都很单调一致；但从一个阶段转变到另一阶段时，则都险峻突然；这些都展现于危机中——它们远比男人遇到的危机更具决定性。（Beauvoir, *The Second Sex*, 545）

一如往常，波伏瓦这里也有所夸张；女人的一生在主要的生理变化间，并不单调一致。然而，波伏瓦仍然捕捉到了许多女人经验中一个重要的面向。因为来经时刻为我们的生活赋予一种节奏，它们很容易就定位我们的自我叙事。许多女人清楚记得初经的情景，但未必是因为事件本身的戏剧性，而是因为我们在此过程中，经验了自己从孩童到成人的重大转变。我们记得自己因为那些长大了、可以穿丝袜、能够发生性关系、得以扛起责任的念头而兴奋不已。同时，我们也带着一些失落感、一种现实世界太快扑向我们的感觉，无限追悔地看着那片流血的墙，它阻隔了我们与童年。

这大概能说明克里斯蒂娃那晦涩且略显神秘的声音：“女人的时间是不朽的。”⁵⁰ 月经事件是重大的标记，区分开之前和之后的一切。我最先是因为月经没来，才意识到自己可能怀孕的。就像我在本文一开始引用的个人生命叙事，我在怀孕、生女、哺乳数月后的首次来经，标记了另一个新开始——一个女人可能会以熟稔与困恼夹杂的心情来迎接的新开始。

50 Julia Kristeva, "Women's Time," trans. Alice Jardine and Harry Blake, *Signs: A Journal of Women in Culture and Society* 7.1 (Autumn 1981): 13-59. 也可参见 Tina Chanter, "Female Temporality and the Future of Feminism," in *Abjection, Melancholia and Love*, ed. John Fletcher and Andrew Benjamin (London: Routledge, 1990).

无论如何，更年期的岁月可能是最不朽的。我们称它为“生命的改变”（change of life）⁵¹。另一扇向着过往的门在我们身后关上了，那里只有在梦中才能回返。对我们多数人而言，它不是立刻关上的，而是门枢缓缓地吱嘎作响，有时还前后摇摆几下，让我们有机会踏进踏出，想想我们曾经所是和期盼所是。我们大多数人很高兴应付完了这麻烦的身体事务。最重要的是，我们不觉得自己像波伏瓦在我曾引述的一个段落中所说的，“没有未来，成年生涯却还有一半要过”（ibid., 575）。我们经验到的更像我引述的另一段落所说，是“一种（我们）以前所缺少的健康、平衡、活力”（ibid., 31）。⁵² 我们有大把未来，规划比我们以往所做的都更为远大的计划。同时，这个转折点也让我们以过来人的角色，用一种长远的观点看我们的过去。

在波伏瓦的另一部存在主义杰作《论老年》（*La Vieillesse*）中（英译名《成年的到来》[*The Coming of Age*]），她用萨特式的时间性说法——源于海德格尔——来讨论一些议题。在萨特式的说法中，存在为人，意味着未来永远同等开放。一个人不管其生命有多久，又负载了多少习性，都永远同等地享有采取不同方向或态度的自由。就一种意义来说，这当然正确；只有在一个人死后，他人才能斩钉截铁地评断这个人。

然而，从另一个观点来思考，这是一种怪异的、难以捉摸的人类生命意象。它并未适当思量肉身化的个人——其记忆和她的腰围一起与时俱增。这个变老的人，记得她年轻时的身体自我与能力以及生命中沉积的事件，并因而为自己的未来增添

51 此为意指更年期的词组，此处采直译。——译注

52 本书先前并未引用过此段落，或为作者笔误。——译注

比年轻时更多层次的意义。⁵³ 将月经的意涵从怪物化的转变成平凡之事并揭示之，可强调这一对我们——不论男女——都适用的真实。

53 Simone de Beauvoir, *The Coming of Age* (New York: Warner Books, 1978), 535-37.

第七章

房子与家

女性主义主题变奏曲¹

佩涅洛佩 (Penelope) 在她的男人漂泊世间、历尽艰险之际，为了拯救并维系家 (home) 而坐在壁炉边不停编织的意象，数千年来都被定义为西方文化中女人的基本形象。² 从古到今，其他许多文化也将女人等同于家，期待女人在家服侍男人，有时还阻挠女人离开这栋房子 (house)。如果房子与家意味着为了支撑男性计划而限制女性，那么女性主义就有充分理由拒绝将家当作一种价值。然而，即使是女性主义者，也很难除咒

1 我要感谢亚历山大·罗伯特·博雷加德 (Robert Beauregard)、爱德华·凯西 (Edward Casey)、多洛雷斯·海登 (Delores Hayden)、奥尔科夫斯基和杰拉丁·普拉特 (Geraldine Pratt) 对此篇论文早先版本的评论，这些评论对我大有帮助。在匹兹堡大学女性写作团体中与简·卡尔 (Jean Carr)、南茜·格莱泽纳 (Nancy Glazener)、宝拉·凯恩 (Paula Kane)、玛格丽特·马歇尔 (Margaret Marshall) 和玛丽安娜·诺维 (Marianne Novy) 的讨论，也让我获益良多。

2 这个故事典出荷马的希腊神话史诗《奥德赛》(Odyssey，意为“关于奥德修斯的故事”)。在神话中，佩涅洛佩在丈夫奥德修斯 (Odysseus，罗马时代将这个希腊名字转为拉丁名字尤利西斯 [Ulysses]) 国王远征海外时，为了阻挡大批贪图王位的求婚者，宣称要为奥德修斯的父亲织完寿衣，才会考虑再嫁，但她却白天编织，晚上就拆掉，如此 20 年，直到奥德修斯归国。——译注

化(exorcise)针对家之构想的正面价值链。我们往往期待回家,也会邀请他人来家里,希望他们觉得宾至如归。房子与家是非常矛盾的价值。

在本文中我要爬梳这种矛盾性。一方面,我同意诸如伊利格瑞、波伏瓦等女性主义批判者所说的,在历史上,凡支撑一个家、保持房子舒适,都靠女人付出牺牲自己的代价。女人服侍、滋养、维护男人和小孩的身体与精神,培养他们的信心和宽阔的主体性,让他们得以在世上留下印记。然而,这种居家的角色却使得女人自己的认同与计划无法获得支持。再者,和一些女性主义批判者一样,我质疑家的构想往往代表着的那种对完整且固定的认同的渴求。不过,和这些批判者不同的是,我不打算将家的构想逐出女性主义价值的范畴。虽然在历史上,家的构想带有压迫与特权的意涵,但它也含有批判的解放潜力,因为它独特地表达了诸多人类价值。探索以女人居家工作为典型的意义构成活动,可揭露其中一些价值。

这里我不采用单一的直线论述,而是要将数条主题轴线交织在一起。这些轴线都围绕着主体性或认同的意义。本文起头于海德格尔将栖居(dwelling)等同于人类存在方式,以及他把栖居区分为筑造(building)和维护(preservation)的说法。虽然海德格尔宣称两者一样重要,但他却似乎特别重视筑造,认为其乃一个主动主体的世界创立活动,而我则认为这种重视带有男性偏见。

伊利格瑞暴露了海德格尔所谓普遍的本体论中的男性特质。她指出,男人只有以女人的物质性与护育为基础,才能在父权文化中的世界建屋居住。在“家”的构想中,男人对女人投射失

去原始母亲 (original mother) 之整全性的思乡式的渴望。为了固定并掌握他的认同, 男人建造房子, 放进东西, 将他的女人——她对他反映了他的认同——限制于内。然而, 她为了支持他的主体性, 付出的代价是遭到遗弃, 没了自我。

伊利格瑞以一种无时间性的笔调, 写出房子与家和男性对固定认同之渴求的关联。不过, 她对男人汲汲于获得财产以替代失去的母亲的描述, 或许最适合被视为对资产阶级 (bourgeois) 社会之特征的描写, 这种社会所注重的价值已主宰 20 世纪西方, 并逐渐广被全世界。故此, 我探索个人认同对商品化的房子及其内容物的特定依附, 以找到对家之渴求的另一个批判角度。

在进入对波伏瓦贬低家务 (housework) 的批判前, 我要先离题一下, 说说一位很糟的家庭主妇的故事: 我妈妈。我这么做是为了纪念, 也是为了具体描述将家务处理得井井有条的规划标准, 以及家长教师协会 (PTA) 对母职的要求如何持续压迫女人, 尤其是单亲妈妈。

波伏瓦像伊利格瑞一样, 将女人的存在描述成被剥夺了主动主体性的存在, 因为她们的活动都集中在服侍并支持家中男人。然而, 有别于伊利格瑞的是, 波伏瓦借由对性别分工的思考, 将此一说法物质化。然而, 由于波伏瓦接受内育性与超越性的二分, 并认为女人的居家劳动是内育性的, 乃至忽略了这些被我称为“维护”的女人传统家务里具创造性的人类面向。

海德格尔贬抑的栖居面向——维护——因此为我们重新评价家提供了转折点。维护使得家——且使之持续如此——成为个人认同的一种支持, 即使它并无累积性、确定性或固定性。

维护这项典型的阴性活动的价值虽然向来被贬低——至少在西方的历史与认同的概念中——但它其实具有重大的人类价值。

接下来我要挑战这样一类女性主义文本，它们的作者都拒绝家的构想，认为它不当地具有统一化且帝国主义的意涵。毕迪·马丁（Biddy Martin）与钱德拉·莫汉蒂（Chandra Mohanty）、特瑞莎·德·劳瑞蒂斯（Teresa de Lauretis）、邦妮·霍尼希（Bonnie Honig）的论文都谈到，对家的渴求表现了对确定性那具压迫性的追寻，以及对特权的执着。虽然我同意她们大部分的分析，但我质疑为了女性主义而将家的构想全部丢弃的做法。家的诸多价值在今日确实暗示特权，但对那些价值的分析，以及将之民主地落实在所有人身上的允诺，在今日世界可以具有巨大的政治批判潜力。那些价值除了维护，还包括安全、个体化（individuation）及隐私。

栖居与筑造

海德格尔说，栖居是人的存在模式。惯常的人类活动显现了物所具的意义，而透过物中的居所，人们有了安放自己之处。海德格尔认为栖居与筑造有一种循环关系。人类只有透过筑造才能栖居。为了栖居，我们预备地方、整理物，这些地方与物结构并含纳我们的活动。这些地方与物彼此设立关系，也在它们自己和居住者间以及居住者与其周遭的环境间设立关系。但是只有当我们的存在是让物保持原状、去思索并显现它们时，我们的筑造才是以我们已然栖居为基础。³

3 Martin Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking," in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper and Row, 1971).

海德格尔谈到，筑造有两个面向：养成（cultivating）和建立（constructing）。前者包括珍惜、保护、保存与关切，有如从事农作须涵养土壤。“在维护和滋养的意义上筑造，不是制造。”（Heidegger, “Building, Dwelling, Thinking,” 147）因此，持留、逗留乃是栖居的一种重要意义。“栖居，即安定于和平，意味着始终处于自由与维护之中，这种自由把一切保护在其本质之中。栖居的基本特征就是这种保护与维护。”（ibid., 149）⁴

在介绍了筑造的双重性——作为维护的筑造及作为建立的筑造——后，海德格尔的文本即将维护抛诸一边，把焦点锁定于建立。既然他前面才主张维护对栖居极为重要，此处却舍弃维护，实在引人好奇。为描述在世存在的人类模式，他强调通过创造性的活动——将环境聚拢为有意义的呈现——而形成的地方的重大时刻。

我们只能栖居在一个地方。建筑用墙围出区域，用平面连接区域，因而创造了场所。墙壁、屋顶、柱子、楼梯、栅栏、桥梁、塔楼、道路和广场，制造出地方，创立了人类世界。⁵用海德格尔的话来说，人们透过筑造，设立了世界，也设立了自己在世上的位置，成为具有认同与历史的某人。人们透过为日常生活和仪式建立物质支持，占据了世界，并理解自己的生活反映在这个环境中的特定性，亦即带有历史意义之聚拢物的物质

4 海德格尔此篇论文的中译参考海德格尔，《筑·居·思》，孙周兴译，载《海德格尔选集》，上海：上海三联书店，1996年，第1188-1204页。

5 比较 Edward Casey, *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 112。凯西也指出，海德格尔一开始说的筑造范围虽然比较广，后来却把栖居等同于建立。

性。⁶ 如果这种方式的筑造是主体性出现的基础，是具有认同与历史之在世栖居的基础，那么结果就是只有男人是主体。毕竟大体而言，女人并不筑造。

即使在今日，女人已进入许多典型的男性活动，但在世上大部分区域，盖房子和其他建筑物仍多属男性活动。⁷ 在建造行业里，戴着安全帽的女人仍很罕见；在建筑业里，女人也为数甚少。更重要的也许是，男人仍主导着能做建筑决策的职阶——诸如董事、建筑师、规划师、工程师。就算在一些最讲求平等的家庭里，筑造和修缮的工作也往往落在男人身上。

在许多传统的亚非社会，女人是家的筑造者。但由于资本主义和环境破坏让许多地方几乎不可能再用传统方式依靠大地生活，如今世上的农人都已移居城镇。许多城乡发展计划包括人们在哪里造屋生活的安排，但即使在较贫困的家庭往往由女人当家的发展中国家里，她们仍罕能参与造屋计划。她们不是因为财产法中的男性偏见而无法取得盖屋之处的土地权，就是因为发展计划本来就假设男人是较先天的筑造者，因此以男人为准来设计计划，从而被排除在外。还有，女人的所得与资产

6 汉娜·阿伦特 (Hannah Arendt) 也将筑造理论化为人类意义的一个基本面向。她区分了劳动 (labor) 和制造 (work)，前者是有助于人们生活的生产与消费活动，后者则指人工物之建立——此等建立超越了单纯的生活层面，因为这些人工物的目标是保持永垂不朽。所以，对阿伦特来说，创立 (founding) 的时刻即是行动 (action) 的原初时刻。透过人工物的建立，人们创造了一种筑造的环境——文明——并经由它显现为思考和发话的主体。参见 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958)。

7 Aliye Pekin Celik, "Women's Participation in the Production of Shelter," and Victoria Basolo and Michelle Morán, "Women and the Production of Housing: An Overview," both in Hemalata C. Dandekar, *Shelter, Women, and Development: First and Third World Perspectives* (Ann Arbor, Mich.: George Wahr Publishing Co., 1993)。

通常很微薄，无法达到参与造屋计划的信用门槛。⁸

如果筑造设立了一个世界，如果筑造即个人现身为栖居于世之主体的方式，那么无法筑造即是一种剥夺。不被允许筑造的人、无法自视为筑造者的人，他们与世界的关系可能比较受限，因为他们觉得世界并非由自己创立。筑造者栖居于世的方式，和已筑造物的占据者及已建造之物的维护者栖居于世的方式是非常不同的。如果筑造设立了一个世界，那么那个世界仍然是个非常男人的世界。

作为一个群体，女人大抵依然被排除在这种建造结构以聚拢并显现一个有意义的世界的活动之外。只有当女人也同等参与世界的设计与创立，才会有既属于女人也属于男人的世界。不过，筑造的男性偏见，也同样表现在对筑造的另一面向——维护——的贬抑。此贬抑是海德格尔自己的哲学倾向使然，而这是因为建立与维护间的区分——作为筑造与栖居的两个面向——被内在地性别化了。稍后我会重拾关于维护这个概念的主题轴线，论述甚多被忽视的女人劳动乃意义维持的基本活动。此刻，我要先进一步探索在视筑造为世界之创立的存在主义哲学中所隐含的大男子主义（masculinism），借此从海德格尔迈向他那女性主义的追随者与批判者伊利格瑞。

海德格尔说，筑造让分散的环境聚拢，而环境除了靠人为的安排定位，本来是没有中心的。林中之屋让树林、湖泊有了布局。横跨河流的桥梁聚拢了河岸，显现出其间的关系联结，

8 Caroline O. N. Moser, "Women, Human Settlements, and Housing: A Conceptual Framework for Analysis and Policy-Making," in *Women, Human Settlements, and Housing*, ed. Caroline O. N. Moser and Linda Peake (London: Tavistock Publications, 1987); Irene Tinker, "Beyond Economics: Sheltering the Whole Woman," in *Engendering Wealth and Well-Being*, ed. Rae Lesser Blumberg et al. (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995), 261-84.

亦即语境。然而正如海德格尔指出的，男人的筑造以已然栖居为基础。男人被存在包被（envelop），发觉自己已置身于自然中的家，筑造则形成周遭环境。世界要显现自身，有赖先前那支撑、滋养它的基础。

借此，海德格尔相信自己否定了现代西方哲学及其特定的科学取向。笛卡儿与其信徒傲慢地认为，人是自我源起（self-originate）的，思考的主体是存在的主人与陈述者。他们忘却祖先的谦卑，先人对其所依赖的自然中那终有一死者（mortals）的际遇，有更透彻的了解，先人知道悉心的照护与维护，乃是终有一死者的命运。基于先前那些包裹且滋养他的元素，男人为了栖居而筑造，让自己置身于家，而这些元素又经由他的筑造而聚拢显现。

作为乡愁家园的女人

伊利格瑞指出，性别化早已出现在海德格尔的“世界成其为世界的过程”（worlding of the world）里：男人之所以能为了栖居而筑造，让自己置身于家，其基础在于已然永远被定位成自然的那包裹、滋养的存在的女人。对男人来说，女人永远是母亲，他从她们黑暗的子宫现身，在白日的光明下筑造固体的结构，并就着那光，透过窥镜（the speculum）返身窥看子宫洞穴。⁹ 做

9 伊利格瑞在1974年出版了经典作《他者女人的窥镜》（*Speculum. de l'autre Femme*）：窥镜是医学上用以察看身体内部的小镜子，伊利格瑞从这面男性用以窥看女性“洞穴”（子宫）内部的工具开始，发展出颠覆男性中心的解读。书中第三部分针对柏拉图《理想国》（*Republic*）中的洞穴寓言提出了女性主义角度的解构。柏拉图的寓言描述一群人生活在洞穴里，认为世间存在的只有被烛光投射在洞壁的影子。某天，有人爬出洞穴，才发现阳光普照的真实世界（真理）。伊利格瑞指出，洞穴就是子宫，影子就是黑暗的空间与日常生活经历，攀登的路乃是自我与母亲的分离。——译注

爱时，他寻求回到与母亲的原始结合，重返那被包围住的温暖。父权的性别系统给予男人一种主体性，这种主体性有赖于女人的客体化与遭弃状况；他拥有家是以她无家可归为代价，因为她得当他筑造的基础。

每个人都在失去中诞生。我们被逐出母体那黑暗的舒适之处，被抛掷在这个没有墙的世界，找不着基础去安置我们脆弱而未知的存在。那发话的终有一死者，必须与母亲的分离妥协，在缺少基础或确定性的情况下，去发现并形构自己的意义与认同。伊利格瑞认为，在父权文化中，阳刚/阴性的性别系统使得男人可以用一种永远无需真正处理这种失去的方式，来与这种失去妥协，因为他可以借由女人试图重返这失去的子宫之家。

男人借着筑造来处理这种失去，如此他理当会重新获得其栖居。他汲汲于为自己造个家，好替代那失去的家。透过筑造，他将不定形物（amorphous）与流体元素都聚拢于固体的结构。通过向外投射，他制造出客体物，好看到被反映出的自己。透过筑造和制造，他将自己打造成为主体，并确认这一事体。而在此客体化的自我反映中，女人既被当作立足的物质，也被当作筑造的物质，同时还被当作反映男人的首要客体——他的镜子。

男人的爱是目的论的。这样的爱，瞄准的是外于他们的目标。

它往外而去、朝着家的构成而去，而外在，即是外于他们自己的一切。外于自我、张力、意向，追求一处栖居、一件物、一个产品。

也作为三分之一与赌注来服务男人。¹⁰

10 此段最后一句英译为“Which also serves men as a third part and stake”；法文原文则为“Aussi en guise de tiers ou d'enjeu entre eux”。法文 tiers 可英译为 third part 或 third party，此处仍循英译，做 third part 解。——译注

栖居乃是男人之存在的基本特质。虽然尤其在其伦理面向，这种特质一直是潜意识、未实现的，但男人仍永远在各地追寻、筑造、创造自己的家：包括洞穴、小屋、女人、城市、语言、概念、理论等。¹¹

筑造是为栖居之故而将自然的物质和元素聚拢于一限定之处。在父权的性别基模中，女人被当作建造的物质 (Irigaray, *Ethics of Sexual Difference*, 103-7)，也被当作男人栖居于内之处。他之所以成就自我确认的主体性，是因为有她既作为他创造力的来源，又作为他借以看见其自我得到了反映的产物，来支撑并补足他的存在。她是那包被的物质，也是他存在的容器。“她被指派为地方本身，自己却未占有地方。通过她，地方被建立以供男人所用，但却非供她所用。当她包容一切，也含纳她自己，她的欢愉理当‘类似’她所是的地方之任何事物的流动。” (ibid., 52)

在此性别系统中，男人自我确认的形式是乡愁，一种回到失去的家的渴望。男人把女人置于她被认为该在的地方，如此他就能回到这原始的母亲之家。乡愁是种渴望归返的反复欲望，却因失去即分离、出生、终有一死及失去本身，而得不到满足。借由不断追寻失去的家之象征替代物，乡愁闪躲着必须与失去做出的妥协。男人充满乡愁地在安全的温暖墙壁内切盼一种与母亲的原始结合。在女人身上，男人满怀乡愁地希望重回他们

11 Luce Irigaray, *Ethics of Sexual Difference* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1992), 104.

失去的家，因此他们不将女人视为有自己的认同与受庇护需求的主体。

他抑制自己的成长，并无尽地反复寻找自己失去的时刻，即记忆与忘却分离的那刻。但是，他越是反复寻找，他用以围裹自己的包被、容器、“房子”就越多，而它们都会阻挡他发现他人或自己。他对那终极栖居的乡愁，阻挠了他与他人的相会与共处。（ibid., 142）

借着筑造并将物品置入其中来替代原始的家，男人满怀乡愁地试图重回失去的家。他创造了财产，即他能拥有且控制的东西。然而因为这些财产无法满足对失去的家的渴望，他汲汲于获取更多的财产。在这种讲求获取的经济中，女人是原料、照顾者、被交换的商品本身。她待在家里，扮演家的角色。她的身为家，让他过得舒舒服服，让他迎向广阔的世界，去筑造、去创造。然而，对她而言，这种安排根本是种囚禁。

男人若欲阐释其工作的意义，大概还得再花上几个世纪的时间：为替代他出生前的家¹²所进行的无止境建造。他上穷碧落下至黄泉，一次又一次地，从阴性中取得空间性的议题或肌理。在交换中——但这不是真的交换——他买给她一栋房子，甚至把她监禁在内，为她设下限制，根本不愿给她无限的场域。他把自己和所有物包被于她的血肉内，也把她包含或包被于墙内。这两种包被的

12 此处的英译原文应为 prenatal home，本书引文误印为 parental home。——译注

本质并不相同：一种是不可见而充满生命力的包被，其限制是几乎看不见的；另一种则是明显可见限制或庇护的包被，但却有着若入口一关，就有如遭囚禁或致死的危险。（ibid., 11）

由于女人被男人用作他主体性的基础，所以她没有支撑自我之物。她是遭弃的。她也必须处理与他同样的失去，处理被终有一死性、完全自由与无基础之状态遗弃，并处理被温暖安全的母体驱逐。借着她，男人给自己造了个家，以替代此一失去。他能创造，是因为拿她当缪斯；他能歇息，是因为有她在家打点他的一切所需。而她唯一的慰藉是试着从身为“在家存在”（being in the home）¹³ 这一大他者中取得满足。她试着从“为他存在”（being-for-him）¹⁴ 中，获得自己的主体性。她试着用装饰包被自己。她用珠宝、化妆品、衣服遮盖自己，企图制造出一种包被，给自己一个空间。但最后，她却遭到遗弃，落得无家可归，没有自己的房间，因为他以她为包被，打造了他自己的房间。

如果筑造设立了世界，如果筑造是人现身为栖居于世之主体的手段，那么，无法筑造则是一种剥夺。在父权性别系统中，男人是筑造者，女人是筑造者的滋养者，也是男人放在其造物中的装饰品。由于女人无家可归，她们被剥夺了成为主体的机会。海德格尔说，语言是存在的居所。男人筑造那些把环境聚拢成一处地方的具体遮蔽处、庙宇圣堂或桥梁，不仅如此，阳刚性的主体也是文明本身的创立者，他们为事物命名、建立理

13 作者此处应是诸拟海德格尔所说的“在世存在”，讽刺“在世存在”属于男性所有。——译注

14 此处与“自在存在”（being-in-itself）和“自为存在”（being-for-itself）相对。——译注

论、创作史诗，借此让自己的重要性代代相传。伊利格瑞指出，女人在语言中的位置显现了她的遭弃状况，也表明她没有能力为自己得到主体的位置。

后现代生活的问题是，要终结这种剥削是否得完全拒绝这种体现于家的父权意识形态中的认同与主体性的支持计划。我在第六节所讨论的女性主义论者对此的回答是肯定的。虽然我同意她们关于远离家的许多理由，但我也希望探索其他的可能性。我们能否保留这样一种家的构想：它支持人的个体主体性，主体在其中被视为流动的、局部的、转变的，且与他人处于相互支持的关系？我认为伊利格瑞指出了这种在渴求固定认同——其在历史上一直监禁着女人——之外的选择。不过，在主题化此一房子与家的另一种概念前，我想先探索它的更多问题面向。

商品化的家

伊利格瑞的修辞召唤一种（父权的）普遍性。她那女人闭锁于房中的意象——男人将其所有物安顿在此房子中，以满足为失去的安全子宫寻找替代物之欲望——假定了一种特属现代中产阶级的家的概念。这种借着在客体中看见自己以及借着拥有、占有及累积财产来填补其存在缺口的主体，是一种具历史特定性的现代资本主义的主体。经济与社会心理过程在 20 世纪的勾连，更是特别鼓励主体做这样的表达：借由商品消费来实现其欲望。¹⁵ 尽管这种消费主体在发达工业社会中得到了最完整

15 赫伯特·马尔库塞 (Herbert Marcuse) 的《单向度的人：发达工业社会意识形态研究》(One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston: Beacon Press, 1964) 是这种概念的经典陈述之一；也可参见 Stuart Ewen, *Captains of Consciousness* (New York: McGraw-Hill, 1976)。

的实现，然而其魅力已遍及全球。房子与家在此消费意识中占有主要位置，是个人财产以及一种特定的以商品为基础的认同之核心。¹⁶ 激进地批判家之吸引力的论者犀利地指出，这一家与认同的联结乃是为主义（quietism）与特权的根源。家的这种商品化概念将认同与从公共世界撤退关联在一起，也与个人所有物的数量和地位关联在一起。

从古至今，在许多社会中，人并非只“生活”在房子里。是会有些小屋和房舍，留给特定的生命活动如睡觉、做爱、生产所用，但较广义上的栖居，则发生在户外及/或集体空间中，不论有无遮蔽。举例来说，在非洲博茨瓦纳共和国（Botswana）乡间，个人私人的“家”是用篱笆围起来的户外空间，空间里立着一些小房子，供不同的家庭成员及不同的活动使用。当家庭扩大，他们就建另一幢小房子。准备食材、烹调、用餐、洗浴、小孩和大人的娱乐活动，通常都在户外。这样的家庭如果搬到城市的小公寓，往往会在调适生活上出现困难。¹⁷

在许多社会里，“家”指的是村庄或广场以及位于其中的房子，栖居既发生于户内，也发生于户外。尽管几乎每个社会都多少会用房子的大小和精细程度来区分个人地位，但还是有许多社会，房子小而简单，并不被当作地位的象征。这些房子及其内容物只是认同的次要来源。在许多这样的社会，人们更多是从集体的筑造——例如教堂或聚会所——获致个人自尊。他们将

16 参见 James S. Duncan, “From Container of Women to Status Symbol: The Impact of Social Structure on the Meaning of the House,” in *Housing and Identity: Cross-Cultural Perspectives*, ed. James S. Duncan (New York: Holmes and Meier Publishers, 1982)。

17 Anita Larsson, “The Importance of Housing in the Lives of Women: The Case of Botswana,” in *Dandekar, Shelter, Women, and Development*, 106-15.

创造力投注于对这些筑造的建筑及装饰，包括雕刻、梁柱、雕像、绘画和精细陈设。例如毛利人的著名雕刻就大多属于每一氏族会堂（marae）的集体聚会所。甚至在当今的资本主义城市，有些人也主要“生活”在街坊或街道中，而非自己的家。他们坐在广场、车站、酒吧和咖啡屋里，回家多半只是为了睡觉。不过，公民私利主义（civic privatism）的中产阶级认知觉得这种以街为家的生活失序且具威胁性。在“比较好的”地段和小区，人们保持分际与隐私，个个藏身家中，街道只有青少年。

在这些现代环境中，家似乎被限定成房子或公寓里的生活空间。个人认同以特定方式与商品化的家相关联。房子即是消费本身的首要之处。自由即是在休闲、娱乐、消费活动中摆脱工作与公共责任。而房子或公寓正是上述许多活动的场域，布满舒适的设备与装置。

商品化的家对认同的支撑，不只表现在它是消费自由的场所，也表现在它是一个人的社会地位之标志。房子的大小、风格以及尤其是地点，还有房子的景观与装潢，设定了个人在社会阶层的位置。每个人都知道什么是较好的房子或公寓、较高级的街道、较有水平的邻里、较优良的小区；想向上流动的渴望也往往显现于想从某个地段或小区搬到另一处的欲望。

这种把家作为地位象征及投资机会的附加意义，创造且维持一种市场竞争，在这场竞争中，大多数人都是输家。这个旨在维持可观的“财产价值”，而不仅是舒适的生活空间的计划，制造或加剧了种族与阶级的排斥，迫使多数人栖身恶劣的住宅，而少数人则发些横财。从住宅地位也与土地大小、筑造大小相关来看，这种视房子为地位的附加意义也使得土地和生活空间

分配不当，给某些人太多，其他人则太少。这套商品化住宅的社会经济组织就这样把家的价值变成一种特权，让许多人遭到相对或绝对的剥削。

在这种对个人成就及生活风格的商品化建构中，房子往往成了目的本身。为了梦幻之屋的目标，人们投入工作，不敢懈怠，恐惧失业，还劳累加班。公民私利主义那消费导向的欲望往往导致政治上的无为主义，因为人们全心投注于需要更多收入来养的私人生活。¹⁸ 女人大量进入劳动市场，部分原因在于光靠一个人的所得不再买得起房子；反讽的是，现在的成人，一个礼拜大多时间都不在家里，只为赚更多钱来买这个他们投注自我感的房子。¹⁹

幻想喂养消费者欲望，这欲望支撑着依附于房子和家的个人主义的认同。不论我们实际生活状况为何，我们都买得起杂志上那美丽家园的梦想。房子与家和性、运动、衣服一样，都是畅销杂志的主题。这些杂志提供无数的成套家居，让人们想象自己的生活在其中上演：餐厅宽敞而精致，透明窗帘显出法式门扉后阳光灿烂的花园；客厅很体面，墙上挂着品位不凡的画，角落有架大钢琴，还有厚实的皮沙发；卧房很舒适，满是蓬松的枕头、蕾丝和盖被；厨房有个大烟囱，有一台双门冰箱，还有光滑、一体成型的 40 英寸木长桌，以及从天花板垂吊下来的铜制炊具。这些在居家杂志上的房间几乎永远空无一人，好让我们能够踏入这些空间。

18 参见 Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975)。

19 参见 Sophie Watson, *Accommodating Inequality: Gender and Housing* (Sydney: Allen and Unwin, 1988)。

居家杂志往往吟唱乡愁，不时可见林中的乡村式房屋、老木头、仿古家具、铅框玻璃窗。新式瓷砖与地板则是对世纪之交的缅怀。这种梦幻之屋往往重现舒适的传统乡下小屋意象。²⁰就算这些意象并未明显重现过往，它们也往往刻意制造一种对已然遗落的生活方式或乡愁的渴求。这些家的意象亦喃喃低语着静止与安歇。

个人认同对商品化的家的依附并不具特定的性别化倾向。男人女人都一样倾向用自己的所有物，来评估自己的地位与自我价值。然而，商品化的家确实对女人造成了一些特定的影响。家变成生活空间，这种化约——特别是市郊发展把整个小镇都化约成生活空间——比以前更甚地限制了女人。另外，让房子及装潢成为个人及家庭地位的指标也增加了女人扮演优良家庭主妇的压力，而这压力还并非出自护育效率或卫生保健，而是出自外观。

间奏曲：我妈妈的故事

市郊的梦幻之屋，成了我妈的梦魇。

每天早上，我爸爸从他三件略有不同的灰色法兰绒西装里挑一件穿上，离开我们在法拉盛（Flushing）的公寓，搭地铁到曼哈顿中城。他本来是位胸怀大志的小说家，如今却变成保险业者，正在公司中缓慢而稳定地往上爬。我想象他的

20 海登将对市郊独栋住宅的欲望比为对林中乡间小屋的乡愁；参见 Delores Hayden, *Redesigning the American Dream* (New York: W. W. Norton, 1983)。卡罗尔·德普雷 (Carole Despres) 讨论了现代魁北克市郊的住家设计如何满怀乡愁地致力于重现传统的魁北克乡间小屋。Carole Despres, "De la maison bourgeoise à la maison moderne. Univers domestique, esthétique et sensibilité féminine," *Recherches Féministes* 2.1 (1989): 3-18.

办公室像戴伍德 (Dagwood) 一样, 他的老板则像狄特斯先生 (Dithers)。²¹

我们姊妹俩, 每早穿上妈妈逼我们穿的那讨厌的鞍状鞋走到学校, 妈妈则和襁褓中的弟弟待在家。这幅 20 世纪 50 年代的完美家庭图画有个缺陷: 我的妈妈不清理房子。

我们这间双卧的公寓, 永远肮脏凌乱, 东西四散地板、堆积成层, 卧室塞满衣服, 灰尘遍布角落、地毯、书架, 厨房炉子上覆满食物泼洒的痕迹。我从不请朋友来家里。如果他们来到家门前, 看到里头的凌乱, 我就告诉他们我们正要搬家。我的朋友多半并不介意, 反正我们是在巷子和走廊玩, 而不是在彼此家里。我妈妈在家里做的是看书、上俄文函授课程、在纸上写满符号和算式。对我来说, 她是个高深莫测的知识分子。但她也兴致勃勃地陪我们玩猜作者游戏、牌戏、二十个问题游戏²², 还不停地唱歌, 教我们唱圣歌和古老的军歌。在周六, 她有时会搬出油画颜料, 要她的小女儿们当模特, 也会让我们自己画油画。我从妈咪那学到的是, 重视书本、音乐、艺术和游戏的价值, 家事则不重要。那是 1958 年。我妈妈必须和孩子待在家里——即使她在我们出生前, 本来在曼哈顿一家杂志社工作得很顺利; 即使她会说三种语言, 还有硕士学位。那时, 她的怪让我觉得很丢脸, 她都坐在椅子上读书写作, 而不像个真正的妈妈那样煮饭、打扫、熨衣服和缝缝补补。后来, 在她 1978

21 戴伍德为美国连环漫画家杨 (Chic Young) 所绘著名作品《布朗蒂》(Blondie) 中女主角布朗蒂的丈夫。他的老板即狄特斯先生。——译注

22 由游戏者甲先想好某个目标, 让游戏者乙提二十个问题来猜这个东西为何的游戏。——译注

年死后，我理解了她对家事的拒绝是消极的抵抗。

就像我们大部分的邻居（嗯，更精确地说，是犹太邻居）一样，我妈妈和爸爸梦想在市郊拥有一栋房子。他们拉着我们三个小孩跑遍新泽西州，四处看新盖的样品屋。一回法拉盛，他们就埋首于房屋设计草图、细看样品屋传单、计算房贷。最后我们选中新泽西中部一片回填湿地（那时称作沼泽）上的建案。在四种房屋模型中，我父母选了中价位的错层式设计。我们姊妹俩为房间选定蓝色漆，我三岁的弟弟则指了色表上的绿色。许多个周日，我们开超过一小时的车，去看房子进度如何：从地基、鹰架、墙壁到草坪。

最后我们搬家了。这曾经就是幸福。我们是美满的典型美国家庭。我们给游戏间买了一张乒乓球桌。我们姊妹俩在街上歪歪倒倒地骑脚踏车。然后我爸过世了——他死于脑瘤，走得快速而安静。

我妈崩溃了。她依赖我们，毕竟我们是那立着四种样品屋的陌生荒地上唯一可能的慰藉。一开始邻居很热心，拿便餐给我们，后来也不来了。教堂的会众比较愿意帮忙，会开车带我们到保险局或教堂。我妈妈喝酒，但从来不在周日早上喝。我妹妹和我满怀悲伤地去学校，我弟弟则和我妈待在家，现在她更没动机清理房子了。在拿到保险金和社会救济金后，我们并不穷，只是很混乱。

然而，在一个春日时辰，一个穿着制服的男人到我教室找我。他带我坐上警车，我妹妹和弟弟都已在车上。他们没做任何解释，就带我们到少年中途之家（teenreform home）。没有来自或关于妈妈的只言片语，没人告诉我们她在哪里，我们又为

什么被带走。慢慢地，我才了解到或推测出她是被关进了监狱，罪名是儿童疏忽（child neglect）。女儿并不总是会为被控诉的母亲辩护。因为想取悦权威，又正值想强装自己已是个懂事大人的11岁，我相信我说了三餐大多都是我在煮、我妈又怎样不操持家务的故事，来替他们那自以为是的正义作证。

一个女人独自带着孩子，住在这崭新而干净的市郊房屋里。她为悲痛所创，而邻居则从百叶窗后窥看，人们议论着她到教堂时那发衫不整、双眼哭红的模样。他们有帮这个家庭吗？在这万般艰困的时刻，他们需要的不是食物或衣服，而是支持。一个独自带着孩子的女人不再是个完整的家庭，不值得他人有距离的尊重。在我妈看来，儿童福利单位和警察没什么不同。一个带着孩子的女人很容易就会被惩罚，而当中对她来说最糟的，便是把她的孩子从她身边带走。

疏忽。疏忽的首要证据是喝酒，以及一个凌乱不堪的家。但我们吃得够好，穿够干净的衣服，还拥有一位母亲用她自己的方式给予的坚定的爱：和我们打乒乓球、说圣经故事、玩二十个问题游戏。这是一个需要支持的家庭，但我们并没被疏忽。

两个月后我们重圆了，回到我们灰色的错层屋。我们姊妹俩又在街上骑脚踏车，和邻居小孩一块玩踢球和槌球。我妈妈决定证明她也能以市郊的标准持家，因此她做了自己认为必须做的事——打电话给一位女佣中介。

一天，一个细瘦的14岁黑人女孩来到门前，她才刚从北卡过来。我们把弟弟的房间让给她住，弟弟则搬到我妈的房间。我觉得自己和这个害羞受惊、在房里安静啜泣的女孩之间，有一种奇怪的亲近感。她其实还不太清楚该怎么做家务工作。她

和我一起准备即食通心粉和奶酪。我们整理洗好的衣物，沉默地对面而坐，因为她还不知道哪些衣物是谁的。我们很少交谈；她只告诉我很基本的个人状况。我看她站在楼梯台，穿着一件棉质的夏装，像灰姑娘般拿着扫帚，满脸要哭的样子。她两个礼拜后就不做了，而房子并没有变得干净一点。

夏天就这样过去，我们在阳台和其他孩子玩拳击球和捉迷藏。我妈常到城里去找工作。八月时，她带我们去买了三双新鞋，因为我弟弟要开始念幼儿园。开学了，我妈妈开始工作，我12岁的生命似乎够光明的了。

直到有个早秋的日子，我从学校回来，发现警察在我家大门贴了张通知。火灾。在我妈的矮座椅上，一星冒烟的余烬燃烧起火，邻居赶紧通知消防队。我打电话请一位家庭朋友把我们小孩接走——我不想再去什么中途之家了。房子没多大损伤，因为火势很早就被控制住，但当他们破门而入时，发现散落的纸张、地板上的灰尘和啤酒罐。我妈再度被捕。

我们和那些家庭朋友住了一年。每三个月，社会服务局会寄给我们一箱衣服——我很爱看看他们认为我们该穿什么。在我妈妈出狱并复业后，我们每几个月就去看她一小时左右，地点在一间冷冰冰的办公室。她抱着我们哭泣，告诉我们她在城里的工作状况，还有新来的清洁妇奥德莎。在我陡然跃入青春期，而我弟弟满七岁时，我们寄养家庭的爸爸突然死于肺癌。既然寄养家庭现在只由一个女人当家，它对我们立即成了不理想的环境；他们没有任何告知，就把我们送回了我妈那。她的家庭又团圆了，我妈没浪费半点时间，立即动手打包，举家迁回安全冷漠的纽约城。

妈妈过世后十年，我在看电影《管家》(*Housekeeping*)²³时，悲伤如浪般从心底涌出。

历史性、维护与认同

波伏瓦论家务

波伏瓦的《第二性》仍是证明女人受压迫的最重要的作品之一，因为它精细地描述了女人的典型的生活与困境。读波伏瓦对居家劳动的描述，无法不体会到这种工作有多么无止无尽、多么压迫人。

这种工作有一种否定性的基础：清扫是为了消除灰尘，整理是为了消除混乱。要把寒微的环境弄得舒适可人是不可能的；陋室毕竟是陋室，不管女人流下多少汗水、多少眼泪，“世上还是没有任何东西能让它变得赏心悦目”。众多女人有的，只是与无法战胜的灰尘那永无止境的斗争。甚至对最得天独厚的女人来说，胜利也从不是决定性的。

几乎没什么工作比永远重复的家事更像西西弗斯受的折磨了。干净的东西变脏，变脏的东西会被弄干净，周而复始，日复一日。家庭主妇在原地踏步中消耗自己：她没有任何进展，永远只在维持现状。²⁴

23 所指应为苏格兰导演比尔·福塞斯(Bill Forsyth)所拍的电影，原著为玛丽莲·罗宾逊(Marilynne Robinson)于1981年出版的同名小说。——译注

24 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley (New York: Random House, 1952), 451. (译按：中译参考西蒙娜·德·波伏娃，《第二性》，陶铁柱译，台北：猫头鹰，2004年，第424-425页。)

波伏瓦对居家工作之压迫的说法，符合她对女人处境局限于内宥性、男人的存在则是超越性之一般说法的框架。

事实上，每个人类存在都同时包括超越性和内宥性；为了向前发展，每一存在都必须延续，因为它只有与过去连为一体，才能迎向未来，只有与其他存在联系，才能确认自我。这两种因素，即延续与发展，隐含在任何一种生命的活动中，而对于男人，婚姻让两者得以愉快地综合。他在自己的职业与政治生活中，经历了变化和进步，感到自己在时间与世界中扩展。当他疲于这种遨游，他就回到家里，回到一个固定的地方，世界的一个停泊处。晚上他在家里恢复精力，妻子则在家里管理家务和照料孩子，守护着她持存的过去之物。但她的工作只是千篇一律地延续和抚育生命。她毫无变化地使物种永存，保障日常生活的稳定节奏和家的延续性，注意门是否锁好。（Beauvoir, *The Second Sex*, 430）²⁵

在波伏瓦使用的存在主义框架中，超越性是个体主体性的表达。主体通过实行计划——盖房子、组织罢工、写书、赢得战斗——来表达并实现其个体性。这些计划，不论是个体还是集体的，都是对人世确定且特定的贡献。超越性也表达出一种时间性的模式。活生生的主体是未来导向的；未来开放着各种可能性，但由于其开放性与可能性将会重新建构现在与过去的意义，它也同时产生焦虑。在此框架中，人类存在是历史性的，会被创造性的行为所结构，也永远必定会被未来的行为所结构。

25 中译参考波伏娃，《第二性》，陶铁柱译，第409页。

在波伏瓦的基模中，内育性表现的是生命的运动，而非历史的运动。生命是必要且极度索求的。倘若少了食物与庇护、生病时乏人照应、婴孩没人防着受伤，超越性和历史就都成了空话。然而，根据波伏瓦所说，维系生命的这些活动无法表达出个体性。这些活动是一般性且缺乏特色的，就像物种是泛指一般生物而非单一个体。因此，如果一个人的存在完全或大多只是在于维系生命的活动，那么她或他就不可能是个具个体性的主体。女人的工作大多都局限于维持生命，因为她们要支持男人与小孩作为超离个体的计划。就如伊利格瑞所说，对波伏瓦而言，男人的主体性需要女人工作的物质性支持，而这工作剥夺了她自己的主体性。

内育性的时间性是周而复始、反复循环的。作为生命的运动，它随着物种的时间而移动，不受具个体意义的事件影响。这样的周期随着春夏秋冬、生死循环运转。在波伏瓦的描述中，家务活动依照这种周期时间运转，而这种时间既无未来也没目标。

波伏瓦对其建构为女人处境者——持家和赋予“家”意义等活动——全都予以否定评价。波伏瓦说被我们称为家务者大多都是苦差，虽然必要却琐碎不堪，这点确实正确；她说生命若受限于这类活动，就等于是奴隶，其实也没错。然而，这样一种全然否定的评价，悍然不顾许多女人的经验——她们献身于持家育儿，将其视为意义重大的人类任务。当然，如果伊利格瑞是对的，那么许多女人之所以全心投注于房子，是因为她们没有其他事物能包裹自我；但再怎么讲，全然拒绝许多女人赋予“持家”的价值，似乎太轻蔑女人自己的声音。依循伊利格瑞的脚步，我们能从传统女性活动中被噤声的意义里，重新建

构出核心价值。由于波伏瓦依赖超越性与内育性的二分来概念化对女人的压迫，因此她忽略了与传统阴性角色相关的一些活动的历史和个体特质——在上述引文中，她称这些活动是“守护着她持存的过去之物”。然而，通过物的安置与维护来赋予个体生命意义，乃是持家所固有的重要且无可取代的面向。

持 家

波伏瓦说清理浴室、扫地、换尿布这些单纯的行动仅仅是工具性的，这点确实正确；这些工作虽然必要，却无法具备创造性或个体性。然而，若把所有或大部分的居家工作都贬低为内育性，波伏瓦就错了。并不是所有的持家活动都是家务。要了解其中差异，我们需要重新思考家的构想，及其与个人认同感的关联。家落实了一种主体性与历史性的特定模式，既与超越性之创造－破坏（creative-destructive）的构想不同，也与内育性之无历史的重复不同。

D. J. 范·伦内普（D. J. Van Lennep）指出，我们可借着思考不是家的庇护处的形式，来发现居处于一个被称为“家”的空间意味着什么；他建议我们思考为何旅馆房间不算家。旅馆房间有可满足个人需求的一切——暖气、热水、舒适的床，一通电话就可叫来食物和饮料。那么，人在旅馆房间为什么不会觉得像在家一样？因为在旅馆房间里触目所及，没有任何东西是自己的，没有任何个人的生活习惯和历史。不管对谁，旅馆里所有的摆设都不带个人特色且是中性的，毫无例外。²⁶

26 D. J. Van Lennep, "The Hotel Room," in *Phenomenological Psychology: The Dutch School*, ed. Joseph J. Kockelmans (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 209-15.

另一方面，从一种可见的、空间的意义来说，家是很个人的。不管房间或公寓有多小，家都展现着围绕着个人生活的物——它们支持了他或她的生命活动，也反映出他或她的生命事件与价值。家的认同之物质化过程有两个层次：第一，我置于这个空间的所有物即我身体习惯的延伸，也支持了我的生活例行事务；第二，这个家的许多物以及空间本身，都承载了沉积的个人意义，有如个人叙事的保存者。

第一，家是我放置并使用生命中的物质所有物的空间。它们是我的——若我与别人一起生活，就是我们的——因为是我/我们选择或制造了它们，它们也因此反映出我的需求与品味。或许它们是以继承、馈赠或甚至偶然的方式来到我家的，但接下来我就挪用了它们。然而，家不仅仅是这些物，而是这些物在空间中——以一种支持着栖居于此者的身体习惯与生活例行事务的方式——的摆设布局。在空间中的家具摆设显现出习惯的路径——阅读灯在这，电视在那，架上摆的特殊香料则与此人的口味与烹调习惯有关。伦内普这么说，栖居

乃是我们空间中持续不断的开展，因为它即是我们与围绕着我们的物永不中断的关系。构成空间的，正是人类存在本身。我们不得不如此。围绕我们的物，以一种空间的特质向我们展现自己，而我们本身就是生活在空间中的人。“我的”这个代名词，在“我的房间”这句表述中，并不是表达我对房间的拥有，只是表达我和这个房间的关系，此关系意味着那已发生的我的空间性存在。²⁷

27 Ibid., 211.

爱德华·凯西进一步延伸上述洞见，认为身体在栖居某处的过程中形成“习惯回忆”（habit memories）。人通过以下两者的互动过程——一是活生生的身体落实目标与目的之动作，一是上述活动发生其间的物质实体——开始感觉到自己在某地安家落户。这些物及其摆设见证了在那里发生的生活积累。家是活生生的身体在其日常活动的一种延伸，也反映出日常活动中的活生生的身体。这是家即认同之物质化的第一个意义。

房子与身体的选择性亲近关系（elective affinity）所涉及的不只是舒适而已：还有我们的认同本身。这是因为我们倾向以我们居住的地方来辨明自己，也倾向认为我们等同于我们所居住的地方。既然我们的个人认同有很大部分取决于我们的身体形貌，在结构上乃属实体的栖居之处，自然会在某些相当基本的方面类似我们自己那具物质性的身体。²⁸

第二，经由沉积的过程，物质环境变成家，成为例行事务的一种延伸及反映，同时也使得物附加上意义。意义与个人价值层层堆积于物质事物与空间本身之上，就像是构成了个人或群体叙事的事件与关系之物质标记。在我家里，富有意义的物往往有故事，或是我故事中的角色与道具。我自己挑选了那尊日本小男孩的塑像，想象自己化身成他的样子；柜子顶端的裂缝是我有次对妈妈生气时，用剪刀弄坏的；我们儿子的房间，仍然放着他在高中赢得的奖杯和读的书。我生活周遭的这些物，经

28 Edward Casey, *Getting Back into Place*, 120.

由我生命中的事件和旅行获致其意义，层叠着故事以及味道、旋律、互动等无言的回忆。它们是无价的：虽然它们即使在后院旧货市场上都不值钱，但若它们被火烧了或被贼偷了，想起这些物在我房里的摆设面貌，我将会伤心欲绝、痛哭不已。

持家活动因此给予住在此家者的认同一种物质支持。在这层意义上，个人认同一点都不固定，而是永远在行进中。从此刻到彼刻、从今天到明天、从今年到明年，我们都不相同，因为我们栖居于互动与历史的流动中。由于我们的自我由和他人的不同关系所构成，因此我们在这一天和下一天并不相同。作为认同之物质化（the materialization of identity）的家并不会把认同固定住，而是把它定锚在实体的存有中，在过去与现在之间制造一种连续性。若不如此把自己定锚于物中，我们必定会迷失。

维 护

持家包含这些活动：赋予物生活上的意义，让它们各就其位，以便利其拥有者的生命活动，并维护它们与其意义。物是为了这个家而被制造或挑选的——不管是家具、图画，还是帘幔。从古到今，主要都是女人而非男人在陈设、装饰房子。房子往往反映出女人的品味和感性，她也往往会把自己和她的家庭投射在家的风格和意象上。贫穷或普通家庭的装饰，通常就反映了这个意义——企图看来像较富裕的家庭。她会买布自己亲手做窗帘，为椅子上油漆或加上护套。

那是我祖母的照片，她在我出生前就去世了，在我成长的过程里，每一间我们住过的公寓和房子的钢琴上，都挂着那照片；我母亲过世时，那是我第一件带回家的东西。家里那些别具意

义之物中蕴含的历史往往跨越好几世代。传统上，女人是家庭与个人历史最主要的维护者。女人追溯家族系谱，保护小玩意、瓷杯、珠宝、顶针、逝去祖先的照片，随时可娓娓道来每一对象的故事。我认为，时间和历史乃是了解家的一种主要面向。

波伏瓦像萨特一样，倾向将历史性与未来性（futurity）关联在一起。因此她认为女人所受压迫在于，我们被禁止从事带来新事物的创造性活动。

男性被要求去行动，他的使命是生产、战斗、创造进步，是要超越自己，迈向整个宇宙和无限的未来。但是婚姻并不邀请女人和男人一起超越自己——婚姻把女人限制在内宥性里，将她禁锢于自己的圈子里。（Beauvoir, *The Second Sex*, 448）²⁹

此一对未来性的关注只在乎人类行动者将新事物带给世界的独特时刻，这让波伏瓦忽视了她所说的“守护她持存的过去之物”这类活动的特定的人类价值。她隐隐地将这些维护过去历史的活生生之意义的活动归类于被她视为内宥性的范畴。这种混为一谈的做法让她无法看见居家工作在塑造世界上的意义。此一落实于人类存在之历史性中的特殊人类意义，既依赖对未来的投射，亦同等依赖对过去的投射。

阿伦特对劳动（labor）与制造（work）的区分，十分类似波伏瓦对内宥性与超越性的区分。劳动指的是从事那些旨在满足需求且维持生命的繁琐活动。它的时间性重复且循环，因为劳

29 中译参考波伏娃，《第二性》，陶铁柱译，第422页。

动的产品总是会被生命的需求消耗掉，不会留下什么不朽的痕迹。另一方面，制造则是一种个体化的活动，塑造出一个永恒的历史性物体——例如庙宇、广场、巨作、长久的政治体制——的世界。同样地，对阿伦特来说，人类之意义与个体性的根本时刻即创立的时刻——设立城市、建立共和国。³⁰ 然而，一旦建造完成，一旦艺术家、政治家或规划者的宏伟作品受到认可和歌颂，新的任务随即登场：维护。³¹

较早我曾引用海德格尔对于筑造具有双重面向——建立和维护——的主张。但在他对栖居与筑造之相关性的讨论里，维护这条轴线消失了，只有建立的创造性时刻受到关注。现在是重拾维护轴线以了解持家活动的时候了。许多女人至今仍继续操持着的传统女性居家活动，部分正在于维护家的物体和意义。

持家包含这些活动：赋予物生活上的意义，让它们各就其位、便利其拥有者的生命活动，并维护它们及其意义。栖居于世意味着我们置身于物体、人工物、仪式和实践——它们塑造了我们个殊的身份。富含意义的历史制品体现了一个个人或民族的个殊精神，这些制品必须被保护，以对抗自然瓦解的持续威胁。它们必须被清洁、除尘、修补、重建；它们如何被创立、被持续有意义地运用的故事，必须一再被叙述，不断被诠释。它们也必须被保护不受栖居者与使用者的无心忽视或意外

30 Hannah Arendt, *The Human Condition*.

31 参见 Sara Ruddick, "Preservative Love," in *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace* (New York: Ballantine Books, 1989), 65-81; Joan Tronto, *Moral Boundaries* (New York: Routledge, 1992)。这两位理论家都聚焦于关切人们的这种维护和保护行动，但也都谈到对物的照顾，而后者能够支持前者。在本文中，我之所以聚焦于通过物来谈对意义的维护，部分是因为在居家工作中，比起对人的物质及情绪关照，这乃是较不被注意的面向。当然，这两者彼此紧密相关。

破坏，这些人往往没注意到这些物作为他们的生活支撑的意义。维护的工作不只是让个殊的人的实体物保持完整，还要更新这些物在他们生命中的意义。因此，维护也包括准备并筹划各种纪念日与庆典，通过这些场合，栖居于这些物之间的人，可以讲述并重述他们个殊的生活，给予并收受礼物，使得这栖居之世更加丰富。同样重要的是，维护工作也包括将人们栖居其间的物之意义传承给孩子，将保持此个殊意义常新的故事、实践与庆典传承给孩子。对人们栖居其间的物之维护，给予人们的生命以脉络，让他们的历史个体化，使他们在拟定新计划时有东西可运用，且保他们舒适。若物与制品受到保护不致损坏，却并不处于生命活动的语境之中，那么它们就成了博物馆文物。

维护的时间性与建立的时间性迥异。塑造作为一种创设性的建立，乃是历史连续性的一种断裂。但维护的时间性是往复循环的。物必须一再被清洁去尘。特殊的物体必须一再在移动后被放回原处。冬雪在教堂和雕像留下的脏污必须得到反复清理，树枝树叶必须被移开，严寒造成的皸裂也须得到修补。故事必须对世世代代说了又说，以让历史的活力与意义长存。

然而，若认为从维护物中的意义而得到支撑的这种认同是固定的，那么就大错特错了。固定的认同、事件、互动是不存在的；年代和环境的物质变迁，让生命流动改换。维护活动借由今昔相织、借由将新的事件与关系整合进生命叙事——一个人、家庭、民族的传记——为这个不断变化的主体赋予包覆的素材。

通过对家族纪念物的细腻关切来维护意义重大的家族或家庭认同，和扫除浴室不洁的细菌，这两者当然分属不同的活动阶序。就如波伏瓦所说，后者是一般性的，只是对物种生命

的形式上的维护。然而前者则是特定且个体化的：持家者努力维护这些物体在这些个殊之人的生命中所具的个殊意义。这些行动和内省性层次之间的混淆，也许是可以理解的，因为居家工作的许多活动都两者兼具。持家者掸去碎屑，免得霉灰侵入鼻道，但同时这也让物体所铭记的家人或先人生命中的那些时刻，对自己与家人来说历久弥新。她依照她母亲的食谱调理酱汁，滋养孩子的身体，但同时这也让一份老食谱在新国度延续生命。

因此，这种维护的活动应与乡愁区别开来，乡愁伴随着对一个失去的家的幻想，主体觉得自己与这个家分离，老是寻求重返。然而，维护会产生记忆，这与乡愁非常不同。乡愁可被建构为一种充满渴望的逃脱，摆脱日常生活里的模糊不确定与失望；记忆则凭借编织对一个人是谁——源自此人栖居其中之物所保有的过往苦乐——的坚定信心，去面对未来那开放的否定性。乡愁的渴望永远朝向他处，记忆则是对我们之所以成为我们的确认。³²

我们不该将维护活动浪漫化。维护是多义性的；它可以保守原状，也可以再生新意。同样的实物，有时会伴随着独特的个人认同与地位特权。在我祖母的骨瓷时，我不但持有孩童时期晚餐的具体回忆，也同时在展示我家庭史的阶级地位。有个女人告诉我，她致力于修建并维护她祖母在维多利亚时期建造的西南式³³ 牧场大平房（southwestern ranch house），这房子

32 关于乡愁与记忆的区别，可参见 Gayle Greene, "Feminist Fiction and the Uses of Memory," *Signs* 16.2 (Winter 1991): 290-31。

33 指美国西南部沙漠地区常见的建筑风格，一般强调表现沙漠的各种色彩，诸如仙人掌的绿、大峡谷的红以及来自亚利桑那与新墨西哥州原住民的艺术式样传承。——译注

佐证了她祖母对把美国原住民³⁴逐出居住地的被动参与。不管她是否要住在里面，这栋房子都有其历史。她所面对的道德和政治问题是她要如何建构自己的认同，又要如何告诉后代其家族故事。持家在于维护物及其意义，给流动的个人与群体认同定锚。但是，这些我们之所以成为我们的历史叙事并不固定，而维护的创造及道德任务，部分正在于借着新事件、新关系与新政治理解，来重新建构过去与现在的联结。

个人史与民族史有其残酷面，因此记忆与维护往往也包括悲伤或愤怒的重生。一个纳粹大屠杀的犹太幸存者会全心保护她已逝双亲的残缺纪念品。有个城市辩论是要毁弃还是保存曾位于市中心、有两百年历史的奴隶拍卖街，在轮番政治论战中，许多人——尤其是非裔美国人——要求保存，最后，这座城市决定留下这条街，纪念那引人伤痛的奴隶制度。为认同定锚的物所保有的意义有时可浓缩为一句话：“永不重蹈覆辙。”

在西方及许多其他文化中，历史的维护——凭借关切摆设于空间之物来支撑个人的认同——仍是一种主要由女人负责的持家活动。这类持家活动并非只有女人在做，但从女人在日常生活中和家庭、小区的联结比男人更深的程度来看，维护的活动往往具有性别特定性。进一步来说，就如我已指出的，群体和民族的认同也是通过同样的活动才得以保存。特别在晚期现代世界中，公共行政和法人的标准化倾向将个体化的意义从政治、教育、工作中排除，这使得家和小区具有了意义非凡的重要性，因为它们成为文化认同与分化的首要单位。举例而言，对

34 主要指印第安人，当时美国有三分之一的印第安人住在西南地区，即亚利桑那与新墨西哥州。——译注

许多想在新大陆延续命脉的移民来说，他们的家乃是其表达文化认同的主要之地，也是与原乡联结之处。³⁵

我稍早曾指出，在许多前现代或非西方的社会，家并不局限于房子。对这些群体中的人来说，村庄广场、聚会所或山巅的空间比起他们个别的庇护处，更像是家。对构成家的别具意义之物的维护活动，在这里乃是重要的群体公共行动：维系集体空间，守护并操心各种塑像和纪念物。在一些传统社会，这些维护工作极受敬重，乃是神职者和长者的责任。现代西方社会也同样会进行这类公共的维护行动，但它们往往比较不受注意或重视。

这类集体的维护活动，在今日现代都市社会的缝隙中犹在继续，例如民众社团、小区组织和宗教机构的活动。当城市以筑造来纪念历史事件，并举办定期的历史庆典时，往往也是在执行维护这项延续自我的行动。因此，这些通过维持物质以保存过往事件与特色之意义的计划，并未限定于仅具正面感受的物。在现代西方社会的编排中，维护的公共活动往往是阴性的——如边喝茶边浏览发霉文件的“档案室女士”那被贬低的责任——而事实上，极力维持或重拾、诠释并重诠各地之历史意义的，也往往是女人。³⁶

波伏瓦将对女人所受压迫的解释与居家工作关联在一起固然正确，但她的理由则不全然正确。性别分工确实是压迫

35 参见 Keya Ganguly, "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood," *Cultural Studies* 6.1 (January 1992): 27-49; Susan Thomason, "Suburbs of Opportunity: The Power of Home for Migrant Women," *Proceedings of the Postmodern City Conferences*, Sydney University, 1993。

36 参见 Delores Hayden, *The Power of Place* (Cambridge: MIT Press, 1995)。

的一个来源，它不让女人参与社会上最具价值与创造性的活动，将女人排除在取得权力与资源的途径之外，又把女人的主要任务限制在居家工作。然而，有很多典型的女人工作，至少都像典型的男人工作那样，根本上也在塑造世界并给予其意义。虽然现代、未来导向的社会尤其贬低这些工作，但它们同时却又依赖这些工作对它们主体性与历史连续感的持续滋养。我们不应浪漫化维护活动。就像之前讨论的家的其他面向，维护是多义性的；它既保守又具有重新诠释的潜力，既固定又流动。从仍然是女人为了男人和小孩而做维护工作——例如为他们煮菜洗碗——却无男人回报的情况来看，女人仍继续当着男人主体性的物质，自己却未获类似支持。因此，女人的平等，有赖于重新评价维护着别具意义之事物的各种公私工作，并将这些活动去性别化。

当代女性主义者对家的拒绝

我一直认为家的价值是多义性的，而女性主义者应试着从家那具有压迫性的意义中，释放出一种正面价值。如果女人被寄予的期待是，把自己限制在房里当个无私的滋养者，并在经济紧缩影响到家庭时，自动扩张居家职责，³⁷那么房子和家依然是一种具有压迫性的父权价值。更甚的是，就男女双方都在家中以及持家的女人身上，寻找一种失去的统一性及不受干扰的舒适的情况来说，家的概念会助长一种不当的逃避态度。无论如何，

37 无论是在发达还是发展中国家，所有的政府都在持续削减社会服务，并容许基本食材的价格上扬。这往往使得女人必须进行更多的居家工作。参见 Haleh Afshar and Carolyne Dennis, *Women and Adjustment Policies in the Third World* (New York: St. Martin's Press, 1993)。

持家的价值构成了对个人与文化认同的肯定之基础，而此认同需要物质性地表现在需被维护的空间中那些别具意义的物体上。

近来一系列彼此相扣的论文，阐述了一种女性主义者应拒绝任何对家庭价值之肯定的论述。借由解读朴蜜妮（Minnie Bruce Pratt）³⁸ 对自己在美国南方作为一个享有特权的白种女人的成长经历的反思，马丁和莫汉蒂率先掀起了这波讨论。³⁹ 特瑞莎·德·劳瑞蒂斯又评论马丁和莫汉蒂的文章，扩展她们对家与认同之关联的洞见。⁴⁰ 最近，霍尼希则批判家的构想提供了一种从政治抽离的特权位置，并扩大劳瑞蒂斯关于去中心化认同与女性主义政治的构想。⁴¹

所有这些论文都表达了女性主义政治对家之构想的深刻怀疑，并得出我们应该弃绝对家之渴求的结论。虽然我对她们的批判大多同意，但在这节我要提出：尽管政治不应屈服于对舒适与统一性的渴望，但家的物质价值仍能为激进的社会批判提供力量。我要依循贝尔·胡克斯（bell hooks）⁴² 的说法，指出“家”也能具有一种作为尊严与抵抗之场所的政治意义。从在现

38 美国当代女同性恋诗人，其爱人为著名跨性别作家、跨性别运动灵魂人物费雷思（Leslie Feinberg，著有《蓝调石墙 T》[*Stone Butch Blues*，中文译本由商周出版社出版]），两人曾于2003年到台湾访学，参加台湾“中央”大学性/别研究室举办的研讨会并进行演讲。——译注

39 Biddy Martin and Chandra Talpade Mohanty, “Feminist Politics: What’s Home Got to Do With It?” in *Feminist Studies/Critical Studies*, ed. Teresa de Lauretis (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 191-212.（译按：原书将此书误写成 *Feminist Studies/Cultural Studies*。）

40 Teresa de Lauretis, “Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness,” *Feminist Studies* 16.1 (Spring 1990): 115-50.

41 Bonnie Honig, “Difference, Dilemmas, and the Politics of Home,” *Social Research* 61.3 (Fall 1994): 563-7.

42 当代非裔美籍女性主义者，本名为 Gloria Watkins，出生于美国南方的劳工家庭。她的笔名取自外曾祖母的名字，为了区分，全部使用小写字母。——译注

今拥有家乃是一种特权的情况来说，我认为，家的价值应被民主化，而非被拒绝。

所有这些作者都质疑她们在女性主义者间观察到的一种倾向：寻求一个以和女人的姊妹情谊（sisterhood）建立起来的家。家是一个概念、一种欲望，表达了一种有界线且安全的认同。家是一个能让人做“她自己”的地方；当一个人觉得她是和了解其个殊性的人在一起时，她才觉得“在家”，才觉得自在。渴求家，即是渴求一个安定、安全、肯定且有所边界的认同。因此，家往往是相互肯定且具排他性的社群——其为性别、阶级或种族所界定——的一种隐喻。⁴³

女性主义的分析揭示了，这种拥有一个家以作为有边界之认同的感觉与特权有关。回到伊利格瑞的主张：男人拥有家、回归其原始认同的能力，乃是凭借遗弃女人——是她为此自我同一的认同提供物质滋养，且为他提供有边界感的包被——的手段而获得。在我此处探索的女性主义文本中，作者所指的家的特权更多不是专属性别的特权，而是一种阶级与种族的特权。马丁和莫汉蒂诠释朴蜜妮的文本，认为它揭示了朴蜜妮孩童时期经验到的安全感与舒适感是建立在对黑人和下层阶级白人的排除上的，也是建立在这一点上的：这些被排除之人、使家保持舒适的劳动者不可见地在场。邦尼·霍尼希谈到，家作为一个让人能放心做自己且依靠一种整全感之地方的意义，有赖于

43 参见 Bernice Johnson Reagon, "Coalition Politics: Turning the Century," in *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, ed. Barbara Smith (New York: Kitchen Table, 1983), 356-89. 伯尼丝·约翰逊·里根 (Bernice Johnson Reagon) 批判一种在政治上从家寻求慰藉的企图，但就我的理解，她并未拒绝家的价值。

一种巨大的体制性结构，这个结构让一些人拥有奢侈的置身事外、安全与获得自我反映的特权，而这些特权是以在利益的争夺战中失败的许多其他人为代价换来的。家在此处被建构为对立于危险而不确定的街道与陌生区域的空间，总有许多下层阶级的人们游荡在这些不像家一样舒适的环境中。

“是家”（being home）指的是人们生活在熟悉、安全、受保护的界线之内的这个地方，“不是家”（not being home）则是了解到家是凝聚与安全的幻觉，这种幻觉建立在对压迫和抵抗之特定历史的排除，甚至是对自身内差异的阻抑。⁴⁴

爱德华·萨义德（Edward Said）在对“现代西方帝国主义文化之建构是通过和被建构为殖民地的文化互动而成的”的研究中，也指出过类似的说法，认为中产阶级家庭的物质享受，来自对遥远殖民地的物质与话语剥削。通过解读简·奥斯汀（Jane Austen）《曼斯菲尔德庄园》（*Mansfield Park*），萨义德谈到，定居于殖民地之中产阶级家庭的英国意识，相当明确地依赖于帝国的民族主义大业。萨义德指出，奥斯汀很明白地表现出

与这些层次较高的东西如委任、法律和财产等相连的价值，必须坚实地莫基于对领地的实际统治与占有。她清楚知道，掌握

44 Biddy Martin and Chandra Mohanty, “Feminist Politics,” 196.（译注按：此处引文后段应为“...based on the exclusion of specific histories of oppression and resistance, the repression of differences even within oneself”，原书在最后面的 even within oneself 前方误加一逗点。）

并统治曼斯菲尔德庄园，就是掌握并统治与它紧密甚至必然相连的一处帝国资产。若能确保其中一者的内部安宁与引人向往的和谐，就能确保另一者的生产力与有序纪律。⁴⁵

我们正在检视的女性作者，都从这些考虑得出如此结论：女性主义政治应拒绝家之构想。就放弃家之构想而言，女性主义一直具有后殖民主义色彩，要揭露一致且稳定之自我的幻觉，或破解单一化的妇女运动的幻觉。一种对世界较诚实且开放的态度，必须认知到我们每个人的多元认同，也认知到一种觉察且肯定差异的政治，不会为这样的自我描绘安全的界线。

当选择似乎要么是封闭、包围、受限的家的圈圈，要么就无路可走时，是极度危险的。对另一个像“家”的安全之处的假设或欲望，受到下述领悟的挑战：“统一性”——人际和政治上的——本身必然是片段式的，且是被奋求、被选择的，也因此定义上是不固定的；统一性并非基于“同一性”（sameness），也没有完全相合之物。⁴⁶

劳瑞蒂斯认为，女性主义必须在历史意识上有所转变，这种意识包括

一种失所（displacement）和自我失所：在身体上、感情上、

45 Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1993), 87.

46 Biddy Martin and Chandra Mohanty, "Feminist Politics," 209.

语言上、知识论上，离开或放弃一个安全的地方，即“家”，到另一个未知且危险、在感情上和概念上都陌生的地方去；一个论述之地，从此处发出的陈述和思考不过是暂时性的、不确定的、未受担保的。⁴⁷

邦尼·霍尼希特别反对“家”被视为一种从政治抽离、以遁入一处有较确定的原则及整全性之地的手段。她认为，女性主义政治应该准备好面对那些无法简单应付的困境。对家的渴求，乃是努力要退入一种固定且统一化的认同，而其代价则是将此认同外之物投射且排除为他者。

家的梦想很危险，尤其是从后殖民的立场来说，因为它会让被构成的主体——或国家——更无法接受自己内部的分歧，还会导致过度狂热，即要让单一性（unitariness）或家的梦想成真的意志。它引导主体将其内在的不同投射至外在的他者，然后因为它们阻碍自己的梦想而愤恨不平——不管是在家里还是别处。⁴⁸

本文先前的章节，已详述了为何马丁和莫汉蒂、劳瑞蒂斯及霍尼希等人对家那以中产阶级为主导的意义之批判很適切。通过解读伊利格瑞，我也已阐述她们对家发出的满载乡愁的诱惑——作为一种对整全性及确定性的幻想——的恐惧很有道理。最后，我也很同意她们的这些主张：借由家的边界保护个人不受政治影响的企图，更像是保护特权不受自我意识检验的尝试；

47 Teresa de Lauretis, "Eccentric Subjects," 138.

48 Bonnie Honig, "Differences," 585.

体现于家中的个人认同，不可避免地具有政治意涵。我亦已探索就维护物的意义上，个人与政治间那不可判定的差异。对家的构想往往具有的去政治化、本质主义与剥削的意涵，这些作者做出了有足够说服力的分析。

虽然这些批判我大多同意，但我也认为家具有一种核心的正面意义——作为能动性、流动多变的认同感的具体锚点。此一家的概念并不反对个人和政治，反而描述了让政治变得可能的情况。家那支撑认同的物质性可以是特权的源泉，也同样可以是抵抗的源泉。我稍后也将谈到，就家在今日乃属特权的情况来说，适当的响应并不是拒绝家，而是将它的正面价值延伸到每个人身上。

胡克斯为女性主义表达了“家”的一种正面意义。她同意马丁和莫汉蒂、劳瑞蒂斯以及霍尼希等人所说的，“家”与安全及认同塑造相关联。然而，她给予“家”的这些功能一种正面且政治的意义。她诉诸非裔美国女人的历史经验，谈到“家居”（homeplace）乃是抵抗宰制与剥削的社会结构之场所。抵挡主流社会结构的能力，需要一个那些结构无法触及的空间，在那里，不同的、更人性的社会关系得以存活与想象。就胡克斯看来，家居独一无二地提供了这样一种安全的想象空间。更甚地，家居所提供的相互关怀与别具意义的特定性，让自尊感与人性的发展多少能独立于宰制、剥削、商业化或科层制的社会结构。胡克斯同意女性主义批判者说“家”是一种认同场所，然而她们批判的是一种对先天的、整体的且非政治的认同的追寻，胡克斯则发现家居乃是一种自觉地建构认同的场所，而这种认同的自觉建构，是一种批判且转变不平等的制度与实践的政治计划。

历史上，非裔美国人相信一处家居的建立，不管它有多脆弱贫乏（例如奴隶屋、木棚屋），都有一种激进的政治面向。虽然种族隔离与宰制的现实惨无人道，但每个人都能在自己的家居中自由地面对作为人的意义，将家居当作反抗的地方。⁴⁹

因此，胡克斯翻转了拥有“家”与特权有关的主张。就她的观点，“家”是一种更普遍的价值，是一种尤其可被受压迫者拿来发展对压迫之抵抗的工具，而他们也确实如此运用“家”。只要家居有最低限度的自由，受压迫者就拥有一个特权者无法触及的集会并组织抵抗的地方，就拥有一个维护其特定文化的地方。被这个场所和家居之物所支持的个人认同感，因此缔造了政治的能动性。

胡克斯强调在面对主流社会的殖民力量时，家居作为民族历史与文化维护之处的政治价值。正如我前面说过的，这种维护和记忆的计划，非常不同于马丁和莫汉蒂、劳瑞蒂斯以及霍尼希所適切质疑的对家的思乡渴求。维护和记忆是历史性的。被殖民者之所以能谋划另一种未来，部分基础即在于一处宰制无法触及、在日常生活中受到维护的地方。胡克斯本人即在其文中追忆了非裔美籍的母亲、祖母们，她们维护世代代的家居，在故事、食物、歌曲和手工艺品中维护独特的非裔美国文化之意义。

我想记住今日的这些黑人女性。记忆的行动是种自觉的姿态，

49 bell hooks, "Homeplace: A Site of Resistance," in *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston: South End Press, 1990), 42.

以她们的奋斗、她们为保有自己的东西的努力为荣。我希望我们尊敬并了解这份努力一直是，会继续会是一种具有激进颠覆性的政治姿态。对那些宰制且压迫我们的人来说，当我们没东西可以给自己，当他们从我们这里夺走我们的尊严、我们之所以为人的特质，以至于我们一无所有，也没有“家居”可让我们重新恢复，这时对他们最有利。⁵⁰

家作为一种批判的价值

我前面已讨论的对家的构想的批判，主要是在思考这一诱惑：通过在政治中创造安全空间，拒绝或重新建构冲突和社会差异。民族主义对“家乡”（homeland）的浪漫化，重要且危险地表明了这种诱惑。我所提倡的对家的正面构想，依附于一种作为身体例行事务之延伸与表达的个殊地点。而民族主义则企图将这种身在其地的归属感，投射到一片巨大的领土以及由百万人构成的“想象的共同体”（imagined community），⁵¹借此创造出“我们”和“他们”之间的僵化区分，也压抑“我们”之间的差异。至于其他将家的理想投射到更大的政治单位的尝试，也都同样有害。无论如何，要有效响应这类通过对家的追求而表达的政治理想化，可强调与具体的、身在其地的家之经验相关的价值的激进可能性，并强调被剥夺此种经验的存有所具的存在意义。

拥有具体的家的安稳与舒适，当然是一种特权。今日世界

50 Ibid., 43.

51 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: New Left Books, 1983).

有数百万人没有足够的个人空间，可让他们自己或与他人一起安心过活。他们没有时间或空间去维护其家庭和社群的大半历史与文化，虽然只有难民和最绝望的贫民才是连试都没法试。想到世上有数千万难民及其他无家可归的人，这种剥夺确实很严重。再进一步说，就算人们有个属于自己的、勉强能避风遮雨的庇护处，里头还是需要一定程度的物质舒适，才能让他们有家像胡克斯所说的，成为认同建构之处，成为抵抗精神发展之地。就此层面而言，有个家在今日确实是有一种特权。

对此一特权事实最适当的响应，不是拒绝家的价值，而是主张那些价值应予以每个人。女性主义者应批判对家的乡愁式运用，因为它提供了一处远离政治与冲突的永久休息地，且它持续要求女人让男人和小孩舒适。但在同时，女性主义政治也该呼吁将家的正面价值概念化，并且批判一种不能或不愿将那些价值给予每个人的全球社会。家至少有四种应被视为最低限度的所有人都能得到的规范性价值。这些价值乃是据以对社会提出批判的规范性理想。

第一，安全：人人都需要一个能让他们享有安全的避风港。理想上，家意味着一个安全的地方，能让人们远离集体生活的危险与争论。希望人在任何地方都能享有安全，甚至只是在理想上，可能都是无法办到的要求。暴力与冲突的可能性，不可能从世上连根拔除。但要求每个人都有个能在其中感到身体安全且安心的家，并不过分。

然而，今日我们离这个简单目标的距离，却是遥远得恐怖且令人心惊。对太多女人和小孩而言，他们的家并非安全地包裹他们，而是以暴力威吓他们，威吓者正是那与他们一起生活

的男人。世上有太多不幸的农民和贫民区住户无法在家中安睡，因为他们害怕自己会在黑暗中被准军事组织人员叫醒、强暴、射杀或带走。如果有什么可称得上是一种基本需求和基本自由，那就是个人安全和一处安全之地。然而保证这样的在家安全是个艰巨且复杂的问题，就连 20 世纪晚期的今日也依然无法解决。对于一个在家安全也变成特权的世界，我们必须引以为耻，并对任何明述或隐含这种需求与自由太奢侈、社会无法负担的说法，表达我们的愤怒。

第二，个体化：一个没有家的人，其个体的存在会遭到相当实际的剥夺。⁵² 不管家有多么简朴，它都是个人身体的延伸，是他或她占据的空间，也是他或她履行基本的生命活动之处——吃、睡、沐浴、做爱。在房子里，这些活动不需要都在同一处或是掩上的门后进行。但若她没地方住并履行这些生命活动，也无法进行基本的例行事务，无法享有安全，此个体便不成个体。尤有甚者，就像我已在持家概念中描述过的，人的存在包括拥有他们自己的空间，他们在里面将所有物摆放在自己周边，而其在物质之镜中反映出他们个殊的认同。因此，家的构想的基础就是所有权的某种特定意义——不是用以交换财货的那种私有财产，而是能在生活中被充满意义地使用与一再使用的私有财产。即使是僧侣，在僧院的集体生活中，也有他自己的单人房；即使是空间狭小的拥挤家庭，通常也会努力为每个人安排出自己的角落，让他有地方睡觉，放置他认为属于自己的东西。就算是身在无法做出这种安排的地方，人们还是追求着这

52 参考 Jeremy Waldron, "Homelessness and the Issue of Freedom," in *Liberal Rights: Collected Papers, 1981-1991* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 309-38。

样的理想。⁵³

第三，隐私权：此与个体化的价值紧密相连。如果任何人都能接近一个人，那么这个人就没有她自己的地方和自己的东西。拥有一个空间，即是对此空间的进入及其内部拥有自主权。有些女性主义者怀疑隐私权的价值，因为她们将此构想和“私领域”（private sphere）相关联，而在历史上，女人一直被限制在私领域里。但这两个概念有非常重大的差异。隐私权指的是一个人对接近她及她个人信息、对她意义重大的事物的途径，拥有许可与否的自主权与控制权。另一方面，传统的“私领域”则是把某些人限制在特定的活动范围内，不让他们接触他人。隐私权作为一种价值，并不谈个人参与活动的机会。它只谈不管一个人的社会活动为何，她对能接近其生活空间、对她意义重大的事物及关于她的信息的途径，都应拥有控制权。⁵⁴

女性主义者对隐私权的价值一直很疑虑，也是因为传统的法律有时会诉诸隐私权为不介入家庭中的专制男性权力提供理由。法律中所预设的隐私权，使得它对婚内强奸或家暴视而不见。要对抗此父权权力的正当化，最重要的做法也许是坚持隐私权是一种针对个人的价值，而不仅或基本上是一种针对家庭的价值。安妮塔·艾伦（Anita Allen）谈到，若我们坚持隐私权这种价值是针对所有身为个体的人的，那么女人在家中及任

53 塞拉·本哈比（Seyla Benhabib）在她对女性主义者需要为公私的区分保留某种意义的讨论中，肯定了隐私权及家的个体化功能。参见 Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (London: Sage, 1996), 213。

54 女性主义对作为不可侵犯的人格权之隐私权的捍卫，也可参见 Jean L. Cohen, “Democracy, Difference and the Right of Privacy,” in *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, ed. Seyla Benhabib (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996)。

何地方都应享隐私权，但事实却非如此的情况，就会昭然若揭。⁵⁵因而，此一对作为一种价值的隐私权的要求能够激发社会批判。

有些人会主张对隐私权价值的要求十分种族中心主义，因为隐私权的想法是一种西方的想法。对于非西方社会从古至今是否曾有隐私权价值的问题，学者的意见相左。而我基于自己对相关文献的粗略理解，得出一个结论：这些社会往往——就算并非总是——对他人及与其相关的空间，自有其尊重方式。在分层社会（stratified society）中，这种尊重可能只限于上层阶级的人。但这并不表示这种价值不存在于这种社会，而是它是一种特权。我在这里的论证主旨是，某些与家相关的价值——包括对于接近个人及其个人空间之途径的控制——应人人都能享有，因此，无论是非西方和前现代社会，还是现代社会，只要未将隐私权民主化，就必然都是我批判的对象。

虽然在我看来，尊重他人个人空间的理想似乎并非限定于西方社会，但论者依然可以指出，若按照我们所谓的“隐私权”的方式去对这种构想加以概念化，就是一种西方中心的做法。在以权利为基础的实证法（positive law）⁵⁶中，隐私权概念是相对新近的发展。这种对隐私权利的概念，将法律延伸到了私人个体之间或私人机构之间的互动关系，乃至国家与个体之间的互动关系。因此，我想指出，许多社会都有很多类似隐私权的悠久构想和实践，而就那些社会都已发展出实证法和社会政策的状况看来，今日诉诸隐私权的价值并无不当之处。

55 Anita Allen, *Uneasy Access* (Totowa, N.J.: Rowman and Allenheld, 1988).

56 经由人为立法方式而采用的法，常与自然法形成对照，后者通常指人类所共有的权利或正义体系，它符合大家心中所认为的公平正义。——译注

第四，维护：对最后这个人人都应享有的“家”的价值，我在前几节里已详加说明。家是个人建构并重构自我的场所。在此过程中，最紧要的是保护那些个人可看见自我故事具现其上的别具意义之物，并持守反复诉说那些故事的纪念仪式。我已谈到，在这层意义上，维护既是个体也是集体认同的一种重要面向。

我说过，家是个复杂的理想，它与认同和主体性的关联是多义性的。我同意那些家的批判者，她们把家视为对不可能的安全与舒适的思乡式渴求，一种以女人及被建构成他者、外来者和无家者的人为代价的渴求，为的是固守对统一认同的幻想。但我也谈到，家的构想与持家的实务，以一种更流动且具物质性的意义来支持个人与集体认同，而肯认此价值，即是肯认许多女人做的、常常被忽略的工作中的创造性价值。虽然将家浪漫化十分危险，但我认为背离家也不安全。

自己的房间

老年、延展照顾与隐私权¹

理论家已区分出几种隐私权的意义。他们也指出有助确保隐私权价值所支持之自主权与个人整全性的那些行动与保障。然而，在本文我将谈到，对于保障个人空间之隐私权的物质支持，隐私权理论的着墨仍嫌不足。许多隐私权理论直接默认了个人空间的价值，而未将此价值主题化，也因此未考虑到实现它的常见阻碍。

我以上一章已详述的构想为基础，通过对家的价值的现象学思考，将个人空间概念化。尽管对家的构想的诉诸，可能导致具有压迫性的私有化或情感，但对栖居之日常行动的思考，却可显现家作为个人认同之必要支撑与落实的物质意义。至少在现代社会，隐私权价值的一个重要面向是拥有个人栖居空间

1 我要感谢亚历山大·朱迪斯·黛丝(Judith DeCew)、罗伯特·古丁(Robert Goodin)、希尔德·尼尔森(Hilde Nelson)、玛莎·努斯鲍姆(Martha Nussbaum)和安娜·耶特曼(Anna Yeatman)对本文早先版本的意见。(译按：本篇名原文“A Room of One's Own”，乃借用英国著名女作家弗吉尼亚·伍尔夫[Virginia Woolf]写于1929年的女性主义名作标题。)

的能力——一个人可以控制对此空间的出入权，并生活在有助于支撑自己生命叙事的物之间。

从令人安心的个人空间——一个人的栖居能依照自己的习惯，并拥有自己的物——的意义来说，许多需要赡养照顾的老人，都住在被剥夺隐私权的住处，而这种剥夺之所以发生，是因为提供住处之机构的例行运作之故。我要谈到，老人不应只是因为无法独立过活，或因为其亲属无论何故无法或不愿在自己的栖居处给他们一个家，就注定不能拥有这种意义下的家。为贫困者提供庇护与照顾的各种服务与体制，往往未能认识到个体的需求不仅只是要活着、身体安适且获滋养，还要拥有个人的生活。我认为，一个自己的房间或有着类似意义的地方，不该被理解为社会服务难以负荷的奢侈品，而该是隐私权价值的一种基本要素。

家的意义

对家的渴求和情感的召唤，往往强化了宰制或压迫。许多男人和一些女人仍然在女人身上期待并寻找避难所，以远离公共生活的焦虑，远离他人加诸自己的要求，甚至远离自己的终有一死性。消费主义鼓励人们专注于自己家中的私领域；就此而言，家是资本主义市场的对应物，不利于社群连带及公共参与。民族主义诉诸对“家乡”的感情以及对——与家庭和村落生活相关的——传统的乡愁。毫无疑问，家的构想和意象具有多重的意识形态功能，我们必须对它们做出批判。

就像自由、独立、美或其他无数个往往多义的概念的意识形态一样，对家那些会强化压迫的构想的诉求之所以能够成功，

乃是因为它们同时也承载着值得为了人类解放与福祉之概念而显现的理想。²前一章对一些会强化压迫与宰制的家之构想的运用,以及作为个人——有时甚至是群体——认同的一种重要物质化的家之概念,已有所区分。

就我对“家”的概念化而言,它是个人——且有时是群体——认同的物质化。一个人的家,是他或她栖居的空间,他或她在其中进行各种照顾自己和他人的日常活动,在其中娱乐、庆祝、计划和悲伤。家是物在此空间的摆设构成,至于怎么摆设,则依栖居者的生活习惯而定。这些物中,有许多只具单纯的实用功能,只是日常生活活动中需要或用来享受的各种物品。还有许多物则另具个人意义,乃是栖居者生命叙事记忆的物质化。因此,我将持家定义成这样的活动:赋予物生活上的意义;在空间中的摆设物,以使其在物质上便利所有者;维护这些物及其意义。

家之认同的物质化过程有两个层面:第一,栖居空间之物的摆设构成,其乃生活于其中者身体习惯的延伸及他们例行活动的支撑;第二,家中物之历史意义的沉淀,以及使其意义永存的维护活动。我将分别详述家所落实的这两个层面。

第一,我的家是个栖居空间。栖居意味着在动态中使用物来进行活动。当然,在此意义上,我栖居于任何地方。但家之所以有别于其他地方,是因为它的个体化。我的家是我与属于我的物所栖居的空间。这些物在法律上的所有权意义,远不如

2 关于家和家乡在意识形态上的运用,萨拉·艾哈迈德(Sara Ahmed)提供了很有用的讨论,她赞成将家的意义保留为熟悉切身的身在此地性(familiar locality),其具有正向度。参见 Sara Ahmed, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (New York: Routledge, 2000), chapter 4.

这个事实重要：这些物伴随我行动，具有主要是针对我的意义，而它们若伴随他人行动，就不那么有意义了。若栖居空间是共有的，那么家就是我们栖居在属于我们的物之中的空间。这个共有的空间和共有的各种物，给予我们住在一起的物质支持。然而，即使空间是共有的，我的物和我们的物之间也往往有差别，而且每个人也往往有他或她自己的空间，用来持存自己的物并投入自己的活动——我的椅子、我的角落、我的房间、我的衣服、我的牙刷、我的吉他、我的工具箱。

然而，家不只是，或甚至基本上不是储存我物品的空间，更具体地说，它是我们和我们的物的一种特别的摆设构成，是栖居者生命活动的物质支持与反映这些生命活动的镜子。在许多意义上，这些物和它们在空间中的摆设构成是个人的：它们伴随这个人或这些人的独特活动，对应他们个殊的身体和能力，反映其个殊的欲望与品味，也展现他们所进行的日常活动的例行路径。

我的物与我的栖居空间，支持并展示我是谁。我们的家反映我们对衣服、卫浴用品、食物和厨具的一般需求，但它们却也同时留有个殊性的印记——它们符合我的尺寸、我固守的文化规范与我的品味。支持我生命活动的这些物，和他人的不同——有些人需要书和纸，有些人需要钓鱼竿，有些人需要眼镜或轮椅。当然，世上也有许多人未能拥有足够的物质支持，来做其所需做或想做的事，且这物质支持还日渐减少。

栖居者在栖居空间对支持其日常活动的物的摆设，有时是依据效率与便利的决定及美学的判断来设计的。这些决定和判断往往与他人的大异其趣也难以共通，例如其室友和生活伴侣就

往往会惊诧不已。然而，对栖居空间中的物的摆设，不见得都是经由自觉的决定，而是经由这个人在动作中与其行经且运用的物之间的无意识的相互适应。

当人们占据一处空间，他们会让自己的动作适应这个空间的结构，直到能在其中反射性地自由穿梭。一早走到厨房去，会慢慢变成一个熟悉而单纯的习惯。我能在黑暗中从浴室走到床边，本能地感觉到熟悉的床。当我走出屋外，我看到熟悉的周遭，它们彼此的高度和距离都是我身体所熟知的。因此，让自己像在家一样，部分意义即在于发展出这种适应空间结构的身体习惯。

我不只是让自己的身体适应我所栖居的空间，也让物的摆设反映出我或我们的习惯与活动。桌上成堆的账单和信件，反映我开支票和写信的独特例行方式。锅盘和香料，反映我们烹调和饮食的习惯。椅子的位置，显现我看着窗外的习惯。而乱堆在椅旁的书，即使我定期费心整理，还是同样不规则地堆叠着。

波伏瓦谈到，身体和空间的习惯非常重要，老年人尤其如此：

但若一个老人突然被移居，即使只是到他孩子的家，他也会迷失方向；当他们像这样被连根拔起，或是另一半在一年内去世，他会不知所措，并往往变得绝望[……]。对个人习惯的执着，隐含对个人所有物的依恋：属于我们的物，就像是固体化了的习惯——是某种特有行为之反复形式的印记。拥有一座花园，意味着能够每天下午在里面散步：这把扶手椅，每天下午等着我坐在它上面。所有权也是本体安全感的保障：所有人是其所有物存在的理由。³

3 Simone de Beauvoir, *The Coming of Age* (New York: Warner Books, 1973), 698.

上面这段引文带出了家的第二个面向，即在一段生命过程中，它对个人认同的物质支持。我栖居其间的物，承载一段沉淀的历史，这是我的生命故事，也是我们共有的生命故事。我或我们家中的许多物，以一种独特而深刻的方式，对我或我们意义重大。我们在自己的栖居空间持守许多物，它们充满时光堆积的意义与个人价值，它们是构成我们个人和群体叙事的事件与关系的物质标记。在我家中，别具意义的物往往有故事，要不然它们就是故事中的角色和道具。这些别具意义的物，有许多一点都不实用；恰恰相反，我们把它们当作物质化的生命意义与价值来保有：相片、信件、曾属于爱侣或朋友的饰品、让人回忆起重要事件的纪念物。我女儿10岁时为我写下并加框的诗，挂在我的墙上；我从大一起，就用我妈的木书挡撑住破旧无趣的书。更甚者，有许多我栖居其中的实用品，也承载着沉淀的生命意义。我对一些椅子、锅碗、乐器及扳手怀有特别的感情，因为我在它们之间栖居甚久。对其他人来说，它们可能很难看或粗陋，但对我来说，它们的意义很特殊，因为它们既反映我的身体习惯，又令我想起过去的一些片刻。这个桌上的凹痕，是我和女儿在一次争论中留下的；这个碗上的缺口，是数年前夏日派对遗留的痕迹。以这些方式存在的回忆的物质根基，也可以是自然物，例如我曾栖居其间、经验其变化的那些山丘与树木。

因此在前一章，我将持家定义为既以赋予物意义的方式栖居于物间，也维护物及其意义。我们关切家里这些别具意义的物，并致力于维护它们，不让它们遗失受损，或受水、灰尘及温度的天然破坏。我们不时把它们拿出来端详触摸，特别是在

有着可倾诉其意义之故事的听众之时。然后我们小心翼翼地将其放回原处，在那里，它们被安全地维护于意义中。万一我们因为火灾或遭窃而失去这些物，必然会哀伤不已，因为对我们来说，它们无价且无可取代。

我在前一章指出，有些社会中的家，乃是在没有封闭房间的空间或集体空间中的别具意义之物的摆设构成。然而，就现代社会中个人认同与个体化相关而言，对此认同的物质支持，倾向于多少需要个体化的栖居空间——就算不是一间房间，也该有个角落或空地，好让个人设立私人区。在这种意义上的对个体化的个人空间的需求，也许是历史特定的，但我不认为因为它具有这种特定性，就比较不算需求。家在这种现象学的意义上，乃是个人认同的基本支持。它提供了有些论者所称的个人的“本体安全感”（ontological security）。安·迪普伊（Ann Dupuis）和大卫·索恩（David Thorn）引用彼得·桑德斯（Peter Saunders）的作品，谈到家之所以能提供认同，是因为它——透过时间－空间的例行路径，而此路径能唤起提供一种连续感的沉淀意义——变成了一处人们觉得自在的地方，也因为它能提供一种控制感和隐私感。⁴我们所谓的“无家可归”的剥夺，关系到的不只是长时间受风吹雨打所导致的死亡与疾病的危险，还有因为没有空间可供日常作息并保有且享受生命中某些别具意义的物所导致的自我感的剥除。本文接下来的焦点在于，家如何落实这样一种空间形式：在这个空间中，人们栖居于对个人而

4 Ann Dupuis and David C. Thorns, "Home, Home Ownership, and the Search for Ontological Security," manuscript, Department of Sociology, University of Canterbury, New Zealand.

言别具意义之物间。我将详述家的这种经验怎么构成隐私权价值的基础，而这是许多关于隐私权的哲学理论未能注意到的。

家、隐私权与老年住处

有些研究者谈到，当人变老时，他们在家的个人空间变得更重要。老人不像年轻人那样频繁搬家；许多老人在同样的生活空间一住就是数十年。比起年轻人，老人花更多时间待在家里的空间，尤其是当他们不再工作时。虽然就外人看来，许多独居老人似乎过得很疏离且不快乐，但一些研究者指出，许多老人并不想要更多的社会接触；他们认为在家就很满足了。⁵

一项对老人的“在家感”的研究强调，个人安全感的肉身化感受乃在于为别具意义之物所围绕。⁶这种自我和个人整全感也与控制相关。像其他人一样，老人也拒绝管理者和组织人员对他们日常作息和活动的指导。家不只是为习惯和别具意义的回忆提供物质支持，也提供一个可自己控制生活、别人只能有限接触的区域。⁷

如果家是个人认同和记忆的主要物质支持，那么对一个大

5 Peter Saunders, "The Meaning of 'Home' in Contemporary English Culture," *Housing Studies* 4.3 (1988); 这项调查的结果显示老人比年轻人恋家。也可参见 Ann Dupuis and David C. Thorns, "Meanings of Home for Older Home Owners," *Housing Studies* 11.4 (1996): 485-502。迪普伊和索恩强调家的所有权对自我安全感的重要性。就我看来，一种这个家是“我的”、可照我的意思布置，而我也不会被他人强迫离家的安全感，要比法律意义上的所有权来得重要。公共住宅至少应和私人房子一样能够符合这些需求。

6 Inger F. Koran, Cora Skott, and Astrid Norberg, "A Place of One's Own: The Meaning of Lived Experience as Narrated by an Elderly Woman with Severe Chronic Heart Failure, a Case Study," *Scandinavian Journal of Caring Science* 15 (2001): 60-65.

7 Pia C. Kontos, "Resisting Institutionalization: Constructing Old Age and Negotiating Home," *Journal of Aging Studies* 12.2 (1998): 167-84.

多在家度日、个人记忆能回溯数十年的人来说，家的意义自然更重要。在现代社会中，老人的地位往往被不公平地边缘化。他们没什么社会角色能赢得肯认和尊重。他们往往被以轻蔑或施恩的方式对待。这些状况和类似的环境充满压迫，因为它们会降低自尊感，而即使拥有一个家也无法改变这些压迫。体制和实务在这些社会中有很多地方应该改变，以提高许多老人的生活质量。无论如何，在这种相对边缘化的环境下，我所定义的家具有特别重要的价值，因为老人的家可能是他自我感唯一的基础。

我继父就是个好例子。在他 68 岁时，我母亲去世，那之后的 20 多年来，他都独自住在马萨诸塞州的一间小屋。他唯一的收入是退伍军人年金，还有马萨诸塞州政府的房租补助。以许多人的标准看来，我继父的家又乱又不舒适。家具老旧简单，但对他来说已很足够。像大多数其他人一样，我继父喜欢把椅子放在灯和电视附近。他把自己订的杂志以一种独特的秩序堆在桌上，紧邻放大镜箱。他最喜欢的咖啡杯有缺口，最常用的炖锅有凹痕。也像大多数人一样，我继父在屋里储存了大堆容纳他生命史的事物——他当画家时画的油画和素描、照片、信件、唱片，和许多其他随着他多年来曾做过的旅行和发展出的关系而逐渐累积的物品。

73 岁那年，我继父罹患肾衰竭，从那时起，他一个礼拜得做几次透析治疗。虽然病况让他的活动力减弱，也比较难照顾自己，但他还是决定继续独自住在小屋。一个当地的老人服务组织照顾他在交通方面的需求，还送三餐、采买用品、打扫家里并提供洗衣服务。他的侄女和继子虽然住得相当远，但也都

会尽力而为，确保他安全适意。他的生活虽受限，但仍活在一个其摆设构成能反映他的动作与欲望的空间里，四周尽是他在乎的所有物，他的生命故事埋藏在这些物品里，随时准备被他自己或密友的目光重新召唤。

我继父 86 岁时中风，医师说他此后不可能再独自生活。他需要更多的照顾服务。他在一间延展照顾 (extended-care) 机构住了三年。和许多美国老人赡养院比起来，他住的机构算得上“良好”。职员都很有活力，工作分量似乎也没有重到离谱的地步。餐点营养且常换菜色，院方也鼓励大家在阳光充足的交谊厅用晚餐，那里有时会有志工弹钢琴。房间很干净，洗衣每周收送一次。但我继父在那里并不像在家一样——从他的观点看来也不可能如此——因为他没有能让他用自己的方式摆设所有物并栖居其中的个人空间和隐私权。

我继父住的宿舍厢房中的每个房间都有三张床，大多时候，每张床都不是空的。在他住在这儿的岁月里，他的室友至少换了十个。他的个人空间，和房里其他两位室友的个人空间，仅如下列：一张床和可以把床围起来的布帘，虽然通常没围起来；一把椅子；一张非常小的、附一个抽屉的茶几；一个衣橱的三分之一，另加一个放衣物的小抽屉。他和其他五位“住客”共享一间浴室。这间房间没有走动的空间，没有地方放额外的家具，甚至连在地板上放样东西也不可能。有几间交谊室可以使用，但他不想用。他的房间有门，但我从没看过门关起来。工作人员和其他“住客”永远走来走去。

我继父在这个空间没有家，因为不管从我前面讨论的哪个方面来说，他都并非栖居其间。他和其他“住客”，都无法在一

个反映自己习惯记忆的个体化栖居空间中摆设自己的物品。他们的房间里，根本没有可供这类摆设的空间。如果他们的椅子或餐盘因为当日的行动而移到行走的空间，工作人员就会把这些东西放回“所属之地”。在交谊厅，没有“住客”能说某张椅子是自己的，也没有人能把自己的东西留在那里。这种共同空间也并未反映出某种集体栖居的选择或活动。每天，工作人员都会打扫并重新整理交谊厅，不让任何人独特的品味、习惯或活动留下痕迹。

更重要的也许是，我继父身边几乎没有属于他个人的东西。他的东西包括几件衣物、一把牙刷和一把梳子、一台收音机、一把放大镜以及当日的报纸。他抱怨即使是这点东西，有些也会消失不见，必须重添。他的家已被摧毁，那些对他来说珍贵至极的东西都寄给了他侄女，两人一年见一次面。

他没有空间能摆列持存生命中别具意义的物。不过，就算他有更多空间，他也不会想要把自己的东西放进来，因为他没有可以享有它们的隐私。他不想把自己的一些画挂在床与椅子间的墙上，因为换个不停的室友，会像他一样凝视那些画。工作人员会跑进来，兴致勃勃地问他关于那些画的事，而他必须回答。他也拒绝在床下放个带锁的箱子，把生命中重要的纪念物放在里边，因为他没有机会在无人打扰的情况下赏玩它们。他若想在房里和前来探望自己的至交分享这些物品在他生命中的故事，还得容许房内的陌生人参与。在他小屋里富含意义的这些物，是他的成就与关系的物质化表现，却在这样一个公共的、匿名的空间失去了意义。所以他宁可不要它们。

在这样一个算是典型的“良好”延展照顾机构，“住客”却

缺乏最基本意义上的隐私权。如果他们想独处，他们根本没法如愿。他们的思绪和行动，都很容易被工作人员和其他“住客”不经意地介入。他们无法让自己的习惯路径和所有物在属于自己的空间展开，反映并适应自己的例行事务、让自己舒适点。他们的所有物，摊开在他人的眼下与手中，毫无保障，也因此根本无法对关于自己的信息保持隐私。他们只能够在浴室私密地穿脱衣服，如果浴室没人用的话。

隐私权价值的推敲

对隐私权的早期哲学关切，倾向聚焦在国家或其他有权力的制度在何时又是否有正当性去限制或干预个体或群体之隐私的议题。如果这种正当性成立，国家又在何时能搜索个人的所有物、住所与工作处，检查他们的信件，监听他们的谈话，或管控亲密伴侣间的决定？我把这种免于此类国家介入的隐私权权利称为“免于权威的自由”（freedom from authority）。至于试图限制其他有权力的能动者（如雇主）对个体行使侵害性控制的论证与法律行动，由于它们的形式和免于政府介入的论证与法律行动相同，因此也应属于“免于权威的自由”的隐私权。

在免于权威的自由之外，费迪南·舒曼（Ferdinand Schoeman）概念化了另一个隐私权议题的范畴，他称之为“社会自由”（social freedom）。社会自由指的是人们在他人的期望与行动下，所拥有且感受到的自主感与舒适感。人们对彼此施压，要他人顺应做出符合期待的行为，且要他人依能促成特定目标与目的的方式行动。社会行动者对许多这些稠密的互动性期待，通常乐于接受，因为他们本来就想联合起来合作，或渴

望社会性 (sociability), 或想与个殊的人缔造并维持个殊联结。但日常生活中的社会互动和关系, 用舒曼的话来说, 往往会“超过” (overreach) 其适当限度, 以至于贬损了人或危害到关系。个体通常渴望也应该有方式让自己和社会压力与期望保持距离, 且也应该有方法来维持个人表达的空间。⁸

这种在政治自由与社会自由间的区分, 对关注老人在延展照顾机构濒危的隐私权之议题很有帮助。至少在美国, 医疗化的赡养院系统是把隐私权议题当作免于权威的自主权而非社会自由来处理的。法律和专业伦理怀着对被赡养人的数据隐私权之价值的尊重, 制订出医疗、财务与社会服务记录的保存与取得之道。医疗机构的法律规范也要求遵循程序上的告知后同意 (informed consent), 并演变出复杂的监护人系统, 以在当事人决策能力受损的情况下运作。这样的制订安排致力于促进老人的决策隐私权。当然, 关于老人隐私权标准遭妄用与忽视的重大议题依然存在, 但大体上, 这些议题都被体制肯认。

然而, 对于作为个人空间——打造一个家, 以成为认同的物质支持——的隐私权价值, 体制似乎较未肯认到。这种隐私权在乎的更多不是有关记录和决策取得渠道的规定, 而是在社会自由构想下的社会互动、身体举止以及表达与沉思机会的形式。从日常例行活动的角度, 各种关于记录和银行账户的规定都可能太抽象——即使它们对个人生活可能产生极为根本的影响——社会自由的议题则具体直接许多。这些议题在空间和个人互动中可如实具现。人们要么知道自己大体上是受到观察的,

8 Ferdinand Schoeman, *Privacy and Social Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

要么舒舒服服地待在一个自己可以不受观察的空间；人们要么礼貌地和他人身体保持距离，要么不这么做；人们要么被迫现身于他人面前，要么未被如此对待。

至此，我已区分了免于权威的自主权与社会自由。隐私权理论也区分了隐私权概念本身的几个不同层面。简·柯恩（Jean Cohen）认为决策的隐私权最为根本，她把这种隐私权定义为决定私密之事的自主权——包括结婚、离婚、性关系、生产、养育孩子，等等。在这种决策的意义上，隐私权意味的是一个人有权自己决定她投入的亲密关系的性质、她实践的行动和她承诺的价值，而无来自国家或他人的干预，也不用对他人辩护自己的关系、行动和价值。柯恩谈到，在此意义上，决策的隐私权是个人认同、自决与自我实现的根本支柱。⁹

艾伦同意决策的隐私权很重要，但也谈到这个概念严格说起来，不算是隐私权的概念，因为隐私权是一种有别于自由的概念。艾伦将隐私权定义为一种限制接近管道的状况：“个人的隐私权是他人对个人及其内心状态、其个人资料，不可监看、不可接近的状况。”¹⁰

朱迪斯·黛丝研究隐私权的相关主张及理论，她的结论是隐私权无法被定义为一个单一的概念。她认为隐私权是一种“群集概念”（cluster concept），具有三种不同面向：资料、身体整全（bodily integrity）、表达。她的群集定义兼顾限制接近

9 Jean L. Cohen, "Democracy, Difference, and the Right of Privacy," in *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, ed. Seyla Benhabib (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996).

10 Anita Allen, *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1988).

管道和决策隐私权。隐私权限制他人经由感官认知、观察或身体接触来接近个人，也保护个人不受惹厌的打扰或侵入。资料的隐私权限制取得个人资料的管道。黛丝所说的表达的隐私权似乎包含了许多人所谓的决策隐私权，虽然它的范围也可以比决策的概念来得广。黛丝认为，表达的隐私权“保护了个人在有助于界定自己为‘人’的活动上，是要继续还是修正其行为的决定能力，不受政府或其他个体的介入、施压及强迫”。¹¹

这些都是隐私权意义的重要面向。无论如何，我对家的重要性的论证，触发了我在隐私权概念上增加个人空间及接近此空间的有限制的管道的概念。对我来说，大多数隐私权的说法，似乎都不够强调隐私权价值的空间与物质面向。当然，对身体整全的关注，需要关注一个必然在此（in place）的肉身化存在。或许艾伦因为她有关隐私权的有限制的接近管道（restricted-access）的概念，确实注意到了家的空间乃是隐私权的重要支持。然而，艾伦在讨论其他面向时，就像许多其他人一样，所采用的隐私权概念仅把隐私权所控制的“区域”视为隐喻。

多数对隐私权的理论讨论似乎更为“虚拟”。由于有关隐私权的讨论强调数据、心智状况、决定及关系，因此隐私权这个主题往往听来仿佛只关乎认知或心智层面。对隐私权的这种认知性且数据导向的思考模式，未能充分注意到隐私权的物质基础。然而，档案一定存放于某处，我亲密关系的标记与结果，也会通过置于某处的东西物质性地表现出来，我的念头甚至得靠我具体表达出来——比如一张卡片、一篇日记、一张照片——

11 Judith Wagner DeCew, *In Pursuit of Privacy: Law, Ethics, and the Rise of Technology* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997).

才不会飞逝无踪。

个人空间和依栖居者习惯与欲望而摆设其中的所有物，是实践隐私的许多面向的必要条件。个人空间让我们拥有身体整全，也保护我们的许多活动不被观察。它实现了隐私权的数据与表达层面，因为许多具事实与表达意义的记录与制品，都包含在这个空间里。空间，以及生命活动的空间化，本身就会首先引发隐私的议题，因为一个人能进入或限制的空间途径是有限的。

隐私权理论之所以倾向于不强调个人空间的重要性，我想是因为它们认为那理所当然。无论它们讨论的是隐私权的哪个独特面向，它们都把与此价值有关的国家和个体义务概念化为负面的。隐私权的权利，包括一个人能独自做决定、他人不得自由接近她及其数据，以及他人不得观察或干扰她的个人表达与私密时光。这样的隐私权形构是基于限制管道或禁止干扰而来，而其前提是主体已有一个隐私的区域，能保护自己不受他人接近或干扰。

这些形构隐私权权利的方式假定了隐私权的物质基础。然而，对许多人来说，他们最基本的隐私权问题是没有家，没有一个可供他们所用的个人空间，可让他们限制他人接近，并将生命中深具资料与表达意义的物摆设其中。就他们没有家的状况说来，至少在个体感与个人性相关的社会中，他们形成并维系个人性的能力是遭腰斩的。有鉴于空间中那些别具意义之物的摆设乃是个人性的物质支持与反映，因此要促进隐私权，不仅需让人独处，还需让人能构成并维持这样的个人空间。

家、隐私权与延展照顾机构

我继父的处境，是美国许多住在延展照顾机构的老人的典型状况。事实上，这似乎也是所有发达国家中的老人的典型状况。一般说来，老人拒绝离家住进这类机构，他们的家属亲友也会尽力避免让老人住进赡养院，直到他们相信自己已别无选择。为什么老人自己及其周遭亲友，往往会认为住进赡养院是一种剥夺、一件伤尽尊严之事，能免则免？

在美国，人们是基于太多机构都普遍有虐待、忽视老人的事实而下此判断的。¹² 许多机构人手短缺，工作人员训练不足。太多机构都有老年“住客”遭受身体或心理虐待，或是营养失调，或是住在肮脏不堪、欠缺维护的环境。然而，即使是“良好的”机构，老人也往往拒绝住进去，其亲友也往往对自己同意或鼓励老人住进延展照顾机构的事实，感到悲伤和罪恶。在这些抗拒的主要理由中，有个事实是在大多数赡养院中，老人都没有隐私权，以至于他们无法打造自己的家。

通过对取得“住客”记录的限制，照顾机构能为他们维护好数据隐私权的重要区域。他们会保障“住客”的贵重物品的安全，例如现金、护照或其他存放于保险箱的重要文件。工作人员在帮“住客”洗澡、穿衣或从事其他必需事务时，也会保护自己照顾的人在這些时候不被他人干扰。然而，唯有提供个人空间，让老人能依其所愿摆设东西、限制他人出入，才能打造那种能支持安全的自我感与认同感的家。这种情况在公认的福

12 相关例证，参见 Eric Bates, “The Shame of Our Nursing Homes: Millions for Investors, Misery for the Elderly,” *Nation*, March 29, 1999, 11-19.

利国家也许已开始改善，例如荷兰，¹³但“住客”共享空间似乎仍是延展照顾机构的标准状况。¹⁴一份对瑞典住在四间不同赡养院的191位“住客”的研究显示，只有22%的“住客”有自己的房间，大部分则与其他三人共享一房，而瑞典已是公认的世上照顾服务水平最高的国家之一。¹⁵当然，能付得起个人空间价码的人，最有机会享有这样的空间。

延展照顾机构之所以不为“住客”提供私人空间，基本的理由是机构的建筑成本、服务的执行效率，以及“住客”的身体安全。然而，还有一个原因似乎是有些赡养院的设计者和管理人，不像“住客”自己那样重视“住客”的隐私权。有份对赡养院设计偏好的研究发现，“住客”这方和设计者、管理者那方，对隐私权和社会性的相对价值，看法差异甚大。设计者和管理者认为，设计出把“住客”聚集在公共区域、小群体和就寝区的空间比较重要；相反地，“住客”却明显想要隐私权，以及能自由选择独处、不被打扰的能力。¹⁶

对“住客”的调查和访问显示出他们对隐私权的关切。和他人共享房间者，抱怨自己没有独处空间，不能防止他人干扰自己的个人区域，也不觉得自己能像单人房的“住客”那样掌控生

13 Anke J. E. de Veer and Ada Kerkstra, "Feeling at Home in Nursing Homes," *Journal of Advanced Nursing* 35.3 (2001): 427-34.

14 J. David Huglund, *Housing for the Elderly: Privacy and Independence in Environments for the Aging* (New York: Van Nostrand Reinhold Co., 1985); Justin Keen, "Interiors: Architecture in the Lives of People with Dementia," *International Journal of Geriatric Psychiatry* 4 (1989): 255-72.

15 M. Anderson and C. G. Gottfries, "Nursing Home Care: Factors Influencing the Quality of Life in a Restricted Life Situation," *Aging* 3 (1991): 229-39.

16 Michael Duffy, S. U. Baily, Bets Back, and Donald G. Barker, "Preferences in Nursing Home Design: A Comparison of Residents, Administrators, and Designers," *Environment and Behavior* 18.2 (1986): 246-57.

活。¹⁷ 和别人共享空间的“住客”，认为赡养院是个不安全的地方，其他人都能极为轻易地侵入自己的生活和空间。¹⁸ “住客”通常都表达出想要能够选择独处的欲望，也希望能私下与人谈话。¹⁹

延展照顾机构老人的“在家感”的研究者，似乎都同意老人若能在自己的生活空间依其所愿摆设自己的东西，自主感和个人认同感就会比较强。²⁰ 但若没有安全的空间，老人的个人物品往往会被弄乱或遭窃。²¹

大部分的老人照顾系统，似乎都把隐私权视为一种可以省略的奢侈，因为它得要有一个安全的房间，人们可在其中的物品间随意走动，并摆设这些物品。延展照顾实务有时也隐隐认识到个人空间的需求。延展照顾机构会在房间里用窗帘分隔床，或试着筑造分隔但空间共享的凹室。工作人员通过让赡养人参与选择适合家具颜色的窗帘，试着让他们觉得像在家一样。然而这都无法在我所描述的意义上打造一个能用以支持自我的家。一个人需要的至少是一个自己的小房间，自己可以限制谁能接近。

17 Wanda M. Roosa, "Territory and Privacy—Residents' Views: Findings of a Survey," *Geriatric Nursing* (July-August 1982): 214-43.

18 Ira J. Firestone, Cary M. Lechtman, and John R. Evans, "Privacy and Solidarity: Effects of Nursing Home Accommodation on Environmental Perception and Sociability Preferences," *International Journal of Aging and Human Development* 11.3 (1980): 229-41.

19 Anke J. E. de Veer and Ada Kerkstra, "Feeling at Home in Nursing Homes."

20 M. Anderson and C. G. Gottfries, "Nursing Home Care"; Edmund Sherman and Evelyn S. Newman, "The Meaning of Cherished Personal Possessions for the Elderly," *Journal of Aging and Human Development* 8.2 (1977-78): 181-92; Wanda M. Roosa, "Territory and Privacy"; Inger F. Koran, Cora Skott, and Astrid Norberg, "A Place of One's Own."

21 Sandra Petrorio and Samantha Kvoach, "Managing Privacy Boundaries: Health Providers' Perceptions of Resident Care in Scottish Nursing Homes," *JACR* (May 1997): 115-31; Diana Harris and Michael L. Benson, "Theft in Nursing Homes: An Overlooked Form of Elder Abuse," *Journal of Elder Abuse and Neglect* 11.3 (1999): 73-99. 在 47 家赡养院中，有 78% 的“住客”无法限制他人进出自己的房间和其个人所有物储放的地方。

实践与政策

有些人会谈道，老人的成年亲属该负起让他们有家的责任。理想上，需要照顾的老人应该在老人自己的家，让成年的孩子或其他成年亲戚照料。或者，成年的亲戚应该把需要照顾的老人带到自己家，确保他们的隐私权、尊严，以及一个能让他们自己摆设其所有物的个人空间。

大多数需要照顾的老人，是由他们的成年亲戚照顾，要不在老人自己的家，要不在亲戚家。²² 在现实中，这意味在照顾脆弱长者的，是女人。在私领域照顾老人的，有70%是女人。照顾年老亲戚的女人不但无酬，还往往必须自己付出相当成本。她们自己在事业上的发展与凭借加班来获得更多收入的机会，都因此受到限制。由于老人随时都可能需要帮助，因此这些照料者日夜都得待命，根本没休闲时间，还可能因为必须同时兼顾照料其他家人的责任，极感压力劳累。然而，由于主流社会之态度似乎预期年轻亲属会照料老人，因此这些无酬照料者所做的事，往往大都不被社会所肯认，也没被算在经济贡献中。就像对待照顾小孩的态度一样，社会在依赖这种工作的同时，却也模糊了这种依赖性。²³

许多家庭成员之所以照护年老亲戚，是出于爱、同情，以

22 埃米莉·K. 阿贝尔 Emily K. Abel 说需要扶助的老人有80%靠亲戚长期照顾 Emily K. Abel, "Adult Daughters and Care for the Elderly," in *The Other within Us: Feminist Explorations of Women and Aging*, ed. Marilyn Pearsall (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997), 135-50; 这个比例是以一份1985年的数据为基础，如今的比例可能已有所降低，但幅度应该不会很大。

23 Martha Holstein, "Home Care, Women, and Aging: A Case Study of Injustice," in *Mother Time: Woman, Aging, and Ethics*, ed. Margaret Urban Walker (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000), 227-44.

及想帮助他们维持尊严和生命意义的强烈义务感。他们中的许多人为脆弱老人所做的辛勤工作与奉献，都该普获崇敬赞美。然而，考虑到收入有限及许多都会区的家计成本，在自己家进行家庭照顾的生活安排，有时实在难以负荷。有些老人宁可不要自己的女儿或其他亲戚照顾；他们不想成为一种负担，或讨厌依赖这些他们长久亲近的人。²⁴ 不论我们如何理想化对老人的家庭照顾，现实是在那关着的门后，在那往往同样没什么隐私权的家中，往往有着不快、争吵，有时还会有虐待或忽视。

人类预期寿命的增长，以及家庭成员工作生涯、流动性与居住地分布的变化，对家庭成员照顾老人的压力更是雪上加霜。更多家庭为了过得舒适点，依赖成年的成员在外面赚钱。劳动市场或事业所需造成亲戚分隔两地，让老人不再可能每天或每个礼拜都看得到晚辈。

无论是在哪种社会，社会正义都有赖于社会以尊敬、尊重老人的方式为他们提供照顾服务。由于社会结构各不相同，实践这种价值的实际安排可以有许多方式。在承诺行动自由、女人机会平等的 21 世纪工业社会，这种价值意味着社会集体必须明确肯认并承担照顾老弱的绝大多数组织事务与成本。²⁵ 家庭成员和亲密友人的角色在老人的生活中，比起在较年轻的人的生活中，有着更核心且不可替代的角色。他们的爱与奉献，通常必须有资源充足而专业的照顾设备来支撑，这样才能让老人

24 Christine Oldman and Deborah Quiglas, "The Last Resort? Revisiting Ideals about Older People's Living Arrangements," *Aging and Society* 19 (1999): 363-84.

25 Robert E. Goodin and Diane Gibson, "The Decasualization of Eldercare," in *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, ed. Eva Feder Kittay and Ellen K. Feder (New York: Rowman and Littlefield, 2002), 246-56.

和爱他们的较年轻的人，都能过上有质量的生活。要让我们的社会达到这种标准，意味着要对许多社会服务与公共支出的优先性进行重新排序。若特别考虑到目前多数发达工业社会中的民营化及缩减社会服务的潮流，这样的重新排序就算并非不可能，也可说相当困难。无论如何，我们应该拒绝那种广布的冲动，即依据当下立即可行的社会政策来裁剪我们的正义概念。

一个公平的社会，会让老弱及其家人有足够的可选项，让老人能受到所需的照顾，又不用放弃隐私权所给予的社会自由。虽然许多老人并无个人空间，但不管对任何年纪的人而言，个人空间都是一种人类需求，而非奢侈品。特别是在身体上或经济上已然受限的老人，更应既能受到照顾，又能掌握个人空间，能在里面自由行动、随意摆设东西、保有对自己有意义的物、与人私下谈话，并限制他人出入。一个公平的社会，应尽可能为老人提供广泛的生活安排。有些人可能会选择和成年的孩子住在家里。有些人可能宁愿住在自己家，并依其对适意生活的需求，自行决定每天请个人看护的时间。第三个选项应该是赡养院这样的大规模的集体安排。一个公平的社会，必须在这些选项间权衡得失，在社会责任的范围内，尽可能缩减成本；于是，在规模经济的估量下，社会的优先选项很可能是集体赡养院的生活安排，想要住在私人住宅的老人的家庭照顾供应则列其次。因此，赡养院更加应该为每位“住客”提供一个自己的房间，或安排一个安全的个人空间，并在满足此需求的同时，也尽一切努力保障他们的身体安全。

图书在版编目 (CIP) 数据

像女孩那样丢球 / (美) 艾丽斯·玛丽恩·杨著;

何定照译. -- 上海: 上海文艺出版社, 2026. -- ISBN

978-7-5321-9174-1

I. C913.68

中国国家版本馆CIP数据核字第2026YF6690号

出版统筹: 肖海鸥

责任编辑: 魏钊凌

特约编辑: 梁静怡

装帧设计: 雨 萌

内文制作: 重庆樾诚文化传媒有限公司

书 名: 像女孩那样丢球

作 者: [美] 艾丽斯·玛丽恩·杨

译 者: 何定照

出 版: 上海世纪出版集团 上海文艺出版社

地 址: 上海市闵行区号景路 159 弄 A 座 2 楼 201101

发 行: 上海文艺出版社发行中心

上海市闵行区号景路 159 弄 A 座 2 楼 206 室 201101 www.cwen.co

印 刷: 上海盛通时代印刷有限公司

开 本: 850×1092 1/32

印 张: 8

字 数: 183 千字

印 次: 2026 年 3 月第 1 版 2026 年 3 月第 1 次印刷

I S B N: 978-7-5321-9174-1/C.111

定 价: 68.00 元

告 读 者: 如发现本书有质量问题请与印刷厂质量科联系 T: 021-37910000

On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays, by
Iris Marion Young, ISBN: 9780195161922

© 2005 Oxford University Press. All rights reserved.

"Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity,"
in *Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy* 15.4 (December
2002): 410-28. It is reprinted here with permission of Blackwell
Publishing Ltd.

"Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body
Comportment, Motility, and Spatiality," in *Human Studies* 3 (1980):
137-56; "Breasted Experience: The Look and the Feeling," in *Medicine
and Lived Body*, ed. Drew Leder and Mary Rawlinson (D. Reidel/Kluwer
Academic Publishers, 1990); reprinted here with permission of Spring
Nature.

"Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation," in *Journal of
Medicine and Philosophy* 9.1 (January 1984): 45-62. It is reprinted here
with permission of Oxford University Press.

"Women Recovering Our Clothes," in *Postmodernism and Continental
Philosophy*, ed. Hugh Silverman and Donn Welton (Albany: State
University of New York Press, 1988), 144-52. It is reprinted here with
permission of State University of New York Press.

"House and Home: Feminist Variations on a Theme," in Iris Marion
Young, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and
Policy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997). It is reprinted
here with permission of Princeton University Press.

"A Room of One's Own: Old Age, Extended Care, and Privacy," in
Privacies: Philosophical Evaluations, ed. Beate Roessler (Stanford, Calif.:
Stanford University Press, 2004); It is reprinted here with permission of
Stanford University Press.

Simplified Chinese translation copyright © 2023 by Cite Publishing Ltd.
All rights reserved.

版贸核渝字 (2023) 第 382 号