



性与性别学术译丛

Gender Studies

# 消解性别

*Undoing Gender*

Judith Butler

[美] 朱迪斯·巴特勒 著

郭 劼 译



揭开谜团 95105715 或 疑  
信索速寄 106695887808



上海三联书店

继《性别麻烦》和《身体之重》之后，巴特勒的这部论文集对她自己提出的性别操演观点进行了重新审视，并开始将对性别的关注点从哲学话语转向现实生活与政治。她针对身体解剖学、美学以及社会与政治等领域对性与性别各种限定和标准，提出了消解性别这一应对策略。在本书中，她考察了乱伦禁忌的意义和目的、新型亲属关系、性别跨越、双性、性别诊断和变性手术等问题，将对性别规范的批判置于人类生存与延续的框架之内。巴特勒的论述涉及近年来出现的“新性别政治”的各个方面。

上架建议：社科类

ISBN 978-7-5426-2963-0



9 787542 629630 >

定价：35.00 元

性与性别学术译丛

Gender Studies

# 消解性别

*Undoing Gender*

Judith Butler

[美] 朱迪斯·巴特勒 著

郭 劼 译



上海三联书店

**图书在版编目(CIP)数据**

消解性别 / (美) 巴特勒著; 郭劭译. — 上海: 上海三联书店, 2009. 11

(性与性别学术译丛)

ISBN 978 - 7 - 5426 - 2963 - 0

I. 消… II. ①巴…②郭… III. 性别差异—研究  
IV. C913.14

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 210155 号

**消解性别**

---

---

著 者 / [美] 朱迪斯·巴特勒(Judith Butler)

译 者 / 郭 劭

责任编辑 / 王笑红

装帧设计 / 鲁继德

监 制 / 任中伟

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(200031) 中国上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号

<http://www.sanlian.com>

E-mail: shsanlian@yahoo.sh.cn

印 刷 / 上海市印刷四厂

版 次 / 2009 年 11 月第 1 版

印 次 / 2009 年 11 月第 1 次印刷

开 本 / 640×960 1/16

字 数 / 220 千字

印 张 / 18

---

---

ISBN 978 - 7 - 5426 - 2963 - 0 / C · 296

定价: 35.00 元

# 总序：性、性别与社会建构论

李银河

这套译丛所涉及的领域是性与性别研究，所选作者的基本理论倾向是社会建构论。从1960年代开始，在性与性别研究领域展开了一场生理决定论（本质主义）与社会建构论的论争，至今已经持续了近半个世纪。在过去的近半个世纪中，生理决定论渐渐失去了影响力，社会建构论占了上风。而本译丛的作者巴特勒等人正是这场论争当中的主要人物。

从1960年代起出现的性别新概念认为：将某些行为归属于男性或女性只是一种社会习惯（就像在英文中将船称为“她”，而其他文化中却不会如此）。社会建构论最初的观点是：每个人的成长都是基因和环境共同作用的结果，人类的许多差异都不是源于一个基因，而是许多基因的相互作用。性别是以生理性别为基础的社会建构，个人生而为男为女，并没有天生的性别认同，他们是在成长过程中获得性别认同的，在经过社会的建构之后才成长为男人和女人。虽然生理性别是天生的，但是社会性别既非内在的，也非固定的，而是与社会交互影响的产物。它会随着时间和文化的不同而改变。社会性别是由社会建构的。社会性别是社会和符号的创

造物。

极端本质主义认为：一切都是生理决定的；而极端社会建构论则认为：一切都是社会建构的，不存在先天的自然事实。论争双方各自坚持生理决定论与社会建构论的立场，与此相应的是“自然”与“文化”的两分法。前者强调天生的自然基础；后者强调养育的作用，社会条件，社会权力关系或者个人选择。

社会建构论又可以细分为以下多种理论：

第一，性别文化建构论：性别建构的差异存在于文化与文化之间，以及某一文化之内。性别文化建构是指，在不同的文化和社会中，性别概念和行为规范会按照当时当地的习俗被建构起来。比如，亚洲文化要求女人被动和柔顺，亚洲女性的人格特征就会被这样建构起来。女性主义不仅强调社会性别文化建构，还强调性别不平等的文化建构，性别构成的权力关系。

第二，社会角色理论：男女的心理区别来源于社会角色不同，由于劳动分工不同，女性更多在家庭里活动，男性更多在社会上活动。许多文化都有男主外女主内的风俗。社会角色分工的起因部分来自身体的区别，主要包括女人的生育和哺乳的需要，身高和体力大小的区别等，但是更多地决定于社会习俗对性别角色的规定。

第三，心理分析理论：男女两性的起源和发展是长期的争论，心理分析是最早涉足这一问题的。从弗洛伊德的儿童性欲理论可以知道，虽然两性具有极为不同的心理本质、性本质，但是所谓男性气质、女性气质、同性恋、同性恋都不是天生的，而是后天获得的，是特殊的文化环境造成的。

20世纪最重要的思想家之一福柯被认为是颠覆生理性别和社会性别关系的第一人。他认为，性别结构与权力结构共存，权力在两分的、表面上看去是本质主义的性别区别中是因不是果。根据福柯的观点，生理性别，无论是男性气质还是女性气质，都是随历史的演变而变化的，是话语的产物，是同性恋霸权的产物，它是在性实践和性别实践中形成的。

福柯提出了关于日常生活中的统治和抵抗的理论，这一理论涉及国家的管理技术、医疗和快乐学的知识领域。他的基本观点是，权力是生产性的，而不仅仅是压制性的，就连压制本身也是生产性的。目前被当作天经地义的性别差异其实是由权力生产出来的。

运用社会建构论来定义生理性别和社会性别之间关系的最有影响的尝试是罗宾(Gayle Rubin)在1975年发表的“女性交易：性‘政治经济学’笔记”一文。她的理论和跨文化分析指出，所有的社会都存在生理性别和社会性别体系：它是一套安排，在其中，人类的性和生殖这种生理的原始物质被人类的社会干预所塑造，以传统的方式加以满足，无论这些传统方式有多么糟糕。她强调社会干预在塑造性别规范中的重要作用，摒弃了对性别结构现状的生理决定论的解释。

这套译丛的作者们更是从各自的领域极大地丰富了社会建构论这一性与性别领域中的前沿理论。这套丛书收入了在这个领域产生过并正在产生重大影响的著作，从哲学、历史、心理、艺术等角度，为读者提供了一个深远的背景，上面记载着从远古到今天，人类文明发展进程中所包含的、建构性与性别的非凡努力和力量博弈。

相信这套丛书能够使人们更多地了解到性与性别研究领域中最辉煌、最新颖的思想成果，开阔眼界，增长知识，更新观念，从人类最优秀的大脑的思维成果中受益。

# 语言·主体·性别

## ——初探巴特勒的知识迷宫

倪湛舸

在有限的篇幅内介绍女性主义理论家巴特勒(Judith Butler)是一件不可能的任务。所以,我只能选择简略地梳理巴特勒理论体系中的三条重要线索:语言,主体,性别,希望能够对读者的阅读和思考起到抛砖引玉的作用。

梳理巴特勒的语言观,理解奥斯汀(J. L. Austin)的“言谈行动论”是第一步。在著名的语言学著作《如何以言行事》(*How to Do Things with Words*)中,奥斯汀举例说明言谈如何行事,比如:法官宣判,司仪主婚,或是为人或物命名。这样,语言就具备了所谓“表演性”(performativity),然而,在奥斯汀看来,语言的行动力或表演性依赖于一定的社会规范和仪式,比如:司仪不能宣判人和猴子结为夫妇,而路边乞丐为就要下水的新船所起的名字也不可能被采用。在这方面,布尔迪厄(Bourdieu)进一步强调了奥斯汀的论点,前者认为:当法官宣判时,他所依赖的权威(authority)并非来自言说本身,而是具化为法警和枪支的国家暴力。然



而,布尔迪厄对语境的深入分析在弱化言谈行动的独立性 (autonomy)的同时,其实也弱化了言谈行动的当下性,他暗示着言谈和语境之间的关系并非是完全重合或密不可分。所以,布尔迪厄的例子应该这样被重新解读:言谈行动需要权威的支持,而语言的权威并非出自具体言谈 (utterance)的语境。相反地,语言本身是个巨大的象征系统,它的横亘先在于具体言谈,并在其结束后继续延伸。所以,具体言谈以及其行动其实通过一种引用(citation)关系依附于这个巨大系统而生效。而且,这种引用关系并非一成不变,所以具体言谈可以脱离甚至背离它所生成的语境,于是便形成了新的引用关系 (recitation),并且塑造出新的意义 (resignification)。

以上便是巴特勒对语言的理解,简而言之,在诸多先驱学者的影响下,她主张“言说者言说语言”的说法应该被修正为“语言言说言说者”——这可以被“翻译”为“语言塑造主体”。然而,问题并非如此简单,让我们再回到布尔迪厄的例子:法官在由法警和枪支所支持的语境里宣判。在这里,法官的宣判是对国家权力的一种“引用”。对此,让我们扮演德里达(Derrida)以发问:引用必然成功吗?国家暴力的介入难道不正凸显了引用关系的脆弱?德里达甚至这样声称:引用的失败是不可避免的,然而,“失败”里其实蕴涵着意义重组的可能性。所以“语言言说言说者”并不准确,追随着德里达,巴特勒进一步把这个说法修正成“语言和言说者互相言说”。她的语言观是反逻格斯中心主义的,根植于德里达的书写语言学和拉康(Lacan)的三界说。虽然德里达和拉康号称在学术思想上互不影响,他们的语言观却深富异曲同工之妙。德里达致力于割断柏拉图所设定的词与物之间的联系,尤其是词与思之间的联系(也就是所谓的“我口言我心”),他不仅通过打消口语和书写的对立而消解内外先后高下等等对立并最终论证了意义的无尽延异,更是提醒我们“词不达意”的失败是不可避免的。而拉康对潜意识研究也得出了类似的结论。和德里达的“失败说”相对应,拉康也认为语言有其根本的局限性。在拉康的理

论体系里,词的主宰者并非思(Logos),而是同语言一般建构的潜意识。我口所言并非我心所想,因为,我所能想的、也就是所谓的意识之后,还有潜意识的存在。进一步地,当我使用语言的时候,我其实进入了拉康所说的象征界(Symbolic Realm),区别于想象界(Imaginary Realm)和实在界(Realm of the Real)的象征界是先于个人存在的语言共同体,在这里,我们引用规范,遵守法则,被语言所言说,被社会所塑造。然而,实在界如同康德笔下的物自体一般抗拒语言的入侵。再者,和母体息息相关的想象界在诸多女性主义者看来能够提供另一种不同于象征界语言的语言,也就是克里斯蒂娃(Kristeva)和西克苏(Cixous)等人所宣扬的女性书写(Écriture féminine)。

接下来,让我们跟随巴特勒巡视语言是如何塑造主体的。来看阿尔图赛(Althusser)的召唤(interpellation)故事:某人在街上行走,身后有警察大叫:“喂,那边的人!”那人回头,认定警察叫的是自己,从此成为了被权力(为警察所象征)所召唤/塑造而出的主体(subject)。这个故事的含义是,我们的身份是被塑造的,而且是通过语言被塑造的,警察的召唤就是这样一种表演性的言谈行动。巴特勒试图为阿尔图赛的故事注入一些福柯式的因素。福柯认为权力是多元且分散的,所以警察并非权力的象征,他只是个引用者,引用着难以断定起始的召唤传统,一个语言传统。相应地,街上的人不必回头承认就已经被召唤/塑造成主体,因为语言的运作超越他的个人意志。这时,在巴特勒重新诠释的召唤故事里,福柯的权力说和奥斯汀/德里达/拉康的语言说彼此结合,为巴特勒审视女性主体/身份提供了理论框架。

早期的女性主义者德·波伏娃(Simone de Beauvoir)指出,女人并非生来就是(be)女人,她在社会中成为(become)女人。在她的影响下,女性主义曾经一度主张生理性别(sex)与社会性别(gender)的区别,前者是天然的“生来就是”,后者有一个被社会所塑造的“成为”的过程。巴特勒的“语言塑造主体论”是否只是又一种“性别是社会构建”的说法呢?答案

## 消解性别

是否定的。巴特勒走得更远，她对女性主义的贡献正在于她借助重读德·波伏瓦而解构了生理性别与社会性别对立，而这一解构正是在“语言和言说者互相言说”的框架里完成的。上文我已经简介了与德里达的反逻格斯语言观平行发展的拉康精神分析理论，巴特勒对主体及其构建的分析是在语言和精神分析的层面上进行，她否认纯自然的生理性别存在，因为生理性别和社会性别一样，都是位于象征界的社会构建，所谓的纯粹自然也许只属于拒绝语言侵蚀的实在界。于是，生理性别和社会性别的区分并无意义，而我们的身体也绝非只有物质性的存在——这里，巴特勒挑战着笛卡尔(desCartes)的身心(mind-body)二元论，后者不仅割裂了物质与精神的联系，更是把物质置于精神的统治之下，而巴特勒的反攻则在于她把精神重新纳入身体的范畴，在她看来，身体涵盖物质、精神和社会多个层面。换言之，我们的身体固然有其物质基础，这个基础却不能被简单理解成白板(tabula rasa)。就女人身份而言，我们不能说她生来就拥有生理性别，而后天在社会环境中又形成了社会性别。

这方面，弗洛伊德(Freud)和拉康关于性别形成的精神分析理论为巴特勒提供了理论依据。为了阐明性别、语言、主体和社会法则之间的密切联系，让我们先整理一下弗洛伊德和拉康的部分学说。弗洛伊德早已提出这样的论点：性别并非生理构造，而是心理意识。当一个孩子意识到自己没有阴茎的时候，她意识到自己是女孩。当另一个孩子意识到自己有阴茎并开始担心失去它的时候，他意识到自己是男孩。在拉康的三界理论中，从想象界到象征界的转折通过孩子面对并误认镜中自己的影像而得以实现(也就是著名的“镜像说”)，孩子的主体之所以形成，必须摆脱对母体的依赖(想象界的特征)而进入由法则(尤其是所谓的“父亲之名”)而统治的象征界，也就是语言与社会的世界。在弗洛伊德、拉康以及众多前人的基础上，巴特勒建立了她自己对精神性身体的论证。首先，主体是由社会法则所塑造的，如同语言言说言说者。所谓的性别没有社会与生理之分，它只是一种社会法则，具有建立在权力基础上的合法性，并且相

对地封闭(也就是说必须排斥不符合这种法则的他者),被反复引用,这种引用的结果就是书写出我们(具有性别特征)的身体,建立起我们的主体。然而,我们应该对“语言言说言说者未必成功”这样的说法记忆犹新。福柯说,法则是发散的,不确定的;德里达说,引用可以是失败的——所以,巴特勒说:那些被排斥被放逐的他者——女性,同性恋者,有色人种,劳工阶级——时时刻刻威胁着那个规范的主体,他们是完美世界里的憧憧鬼影,他们提醒我们意义重组和主体重建的必要性和紧迫性。

在这样的理论框架里,让我们最后来看巴特勒著名的表演论(performativity),表演性是建构/重建主体的重要途径,然而,贯穿始终的表演性(从奥斯汀的言谈行事开始),绝不能被误解为演员戴上面具进行表演。所谓的变装(drag)和戏拟(parody)所指的是基于社会建构基础上的重建,并非随心所欲或心血来潮的空中楼阁。在这种意义上,另一位女性主义理论家娜斯邦(Martha Nussbaum)把巴特勒批评成本着失败主义精神而逃避现实的嬉皮领袖,虽然不无其道理,却其实是误读。巴特勒的表演论所阐释的是身体的建构过程以及重建的可能:首先,纯粹的天然性身体并不存在,我们所说的“身体”,是重重社会规范依赖社会强制反复书写、引用(另一种表述是:表演)自己的结果。换言之,作为社会规范的性别(生理性的“性别”作为独立概念几乎完全地被文化性的“性别”所涵盖了)通过表演来创造主体。规范(性别),表演(引用),主体(身体),这三者是相辅相成的,理论上可以作区分,实际上却是一个不断流动着自我创造的完整过程,即,性别规范引用自己从而表演出主体,而所谓的“面具说”却假设了某个可以戴面具的主体的存在。性别不是面具,可以随戴随摘,更不存在一个先于表演的主体,仿佛“面具”下真有某个“演员”(主体)。其次,因为有社会性文化性的规范存在,被创造的主体注定有边界,然而,边界之外并非空白,边界外的生存,就是那些不符合社会规范的特例,比如,异性恋社会中的同性恋者,以及难以被主张两性区分的自然科学(所谓的自然科学毕竟也是人类社会的产物)所归类的双性人。再次,

## 消解性别

因为表演(书写、引用)总有缺陷和失败,主体只能无限地接近合乎规范,而不是完美无缺的铁板一块,这里的缺口、缝隙和空白就是他者重返的门户,而他者的重返所引发的主体重建,才是变装和戏拟的真正意义所在。

最后值得一提的是,巴特勒不仅把性别当作创造主体的表演规范,更是开始关注种族、阶级等其他社会规范与性别的交叉影响——这是当今性别研究的整体走向,解放事业的各个分支总得互通有无,虽然“解放”的概念同“面具”或“演员”一样,本身就是一座海市蜃楼。

献给温迪，一如既往

# 目 录

前言:协同表演 .....	1
1. 在自己身边:性自主权的限度 .....	17
2. 性别制约 .....	40
3. 给人以公正:性别再分配及变性寓言 .....	58
4. 对性别的反诊断 .....	77
5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗? .....	105
6. 渴望承认 .....	135
7. 乱伦禁忌的窘境 .....	157
8. 身体的告白 .....	165
9. 性别差异的结束? .....	179
10. 社会转化问题 .....	209
11. 哲学的“他者”能否发言? .....	238
参考文献 .....	255
译后记 .....	269

## 前言：协同表演

作为我关于性别和性研究近作的代表，本书中的文章集中关注的问题是，消解对性与性别生活的那种极具约束力的规范性概念，会意味着什么。与此同时，这些文章也关注这种被消解的经历的好处与坏处。有时候，一种规范性的性别概念可能会消解一个人的人格、损害他/她以可行的方式继续生活下去的能力。也有的时候，那种规范性的约束的消解经历可能会消解一种已经建立起来的、关于一个人究竟是谁的概念。这种消解过程会带来一个新的概念，一个以争取生活的更大适宜性为目标的概念。

如果性别是一种制造（doing），一种被不间断地开展的活动，而且在一定意义上不为他/她所知、不由他/她做主的话，它也并不因此就变成了一种自动的或机械的东西。相反，它是处于限制性场景中的一种即兴实践。而且，一个人并不是单独“制造”他/她的性别的。一个人总是与别人一起或者是为了别人而“制造”性别的，即使这样一个“别人”只是想象出来的。我所称之为“自己”的性别或许有时看起来像是我创造或拥有的东西。但是这些构成一个人自己的性别的术语从一开始就是来自于他/她自身之外的，处在超越了他/她自身的一个社会性里。在这样的社会性里，“作者”是不存在的（而这正根本地挑战了作者这个概念）。

尽管一个人有某种性别并不意味着这个人一定会以特定的方式来欲



## 消解性别

求,但是,有一种欲望的确可以说是性别的构成成分,因此,我们不能方便快捷地来把性别生活和欲望生活分开。性别渴望得到什么呢?以这样的方式来谈问题可能显得奇怪,但是,当我们意识到构成了我们的存在的社会规范所承载的欲望并不来源于我们个人的人格时,这种提问方式就不那么古怪了。如果意识到我们个人的人格的生存力根本上是依赖于这些社会规范的,这个问题就更复杂了。

黑格尔哲学传统将欲望与承认(recognition)相联系,认为欲望总是一种对承认的欲求,而且认为,只有通过承认,我们中的成员才能成为社会生活中的成员。这个观点很诱人,也有一定道理,但它也漏过了几个重要方面。承认我们做人的资格所依据的标准是社会性地表达出来的,而且是可变的。而且,有时候那些赋予某些个人“人的资格”的标准正好剥夺了其他个人取得这种资格的可能性,这就制造了一种所谓的真正的人和不那么像人的人之间的差异。这些规范对于我们如何理解人被赋予权力以及被纳入政治商讨的模式具有深远影响。我们会根据种族、该种族的可被理解程度、其形态学,该形态学的被承认可能性、其性别、该性别的可被证实性、其民族性,以及对该民族性的范畴性理解,而对人进行区分理解。有些人被认为不那么像人,而且这种资格确认形式不会把人引往一种可行的生活方式。某些人完全不被承认为人,这只会把这些人引往另一种不可行的生活。如果欲望所欲求的一部分是获得承认的话,那么,只要性别(gender)是靠欲望激活的,它也会希望获得承认。但是,如果我们可以运用的承认机制是通过赋予或收回承认来“消解”(undo)这个人的话,那么承认就变成了权力运作,并由此制造人的差异的场所。这意味着,只要欲望被牵涉到社会规范中,它就和权力问题以及究竟谁有资格被承认为人而谁没有资格被承认为人等等类似的问题纠结在一起。

如果我是某种性别,我会被认为是人类的一部分吗?“人类”会延展它的涵盖面把我包括进去吗?如果我以某些方式来欲求,我能生活下去吗?我的生活是否会得到一个位置,并且这个位置是被作为我的社会存

在条件的他人所承认的？

如果我们把可被理解性(intelligibility)理解为以主流社会规范为根据的承认方式带来的结果,那么,一定程度上的不被理解,并不是一件坏事。的确,如果我没什么好的选择,如果我不希望对我的承认是局限在某些规范内的,那么,很自然的,我的生存感就取决于逃离那些决定了这种承认的规范的掌控。很可能我的社会归属感会被我选择的这种距离削弱。但是,相对于那些尽管会使我容易获得理解,但也会使我在另一个方向沦陷的规范而言,我无疑宁可被疏远。的确,这种与那些规范形成一种批判性关系的能力取决于和它们保持一定的距离、有能力减弱对它们的需要,尽管我们可能也会欲求着那些能让我们生活下去的规范。这种批判的关系所依赖的能力总是集体性的,它表达了一种不一样的、少数人的规范形式,以使自己以这样的方式来行动。如果我这个人不动(doing)就不能存在(be)的话,那么我的行动的条件就是我的存在的部分条件。如果我的行动依赖于施于我的行动,或者说,依赖于规范对我所起的作用的话,那么,我之所以成其为“我”,就取决于我能对施于我的行动做些什么。这并不是说我可以作为塑造者去重造世界。我们总是从一开始就被我们之前、之外的一切所构造了,这与那种关于神力的幻想是相抵触的。我的能动作用(agency)并不在于否认这种构造我的条件。但如果说我有什么作用的话,这种作用正是被我是由非我能选择的社会事实所构造这一事实所揭示的。这种悖论式的荒谬并不是说我的作用不存在,这只意味着悖论是它的可能性的前提条件。

因而,这个作为我的“我”不仅是规范所构造的,并依赖于规范,同时这个“我”也力图与这些规范保持一种批判的、转化性的关系,并以这种方式生活。这并不容易,因为当这个“我”不再遵循规范来使自己能被完全承认时,它就会在一定程度上变得不可知了,并会受到无法活下去,甚至完全被消解的威胁。为了能重新塑造人这个概念,就出现了某种与这个概念之间的距离。我可能会觉得,如果没有获得一定程度的承认,我就活

## 消解性别

不下去。但我也可能觉得，正是那些为了让我获得承认而必须遵循的规矩使得活下去变成了不值得的事。这正是引发批评的要点——在这里，我们把批评理解为对束缚生活的规矩的质问，以期揭示不同生活方式的可能性。也就是说，我们不是要宣扬不一样，而是要确立更加宽容的、保护、维系生活的条件，来抵制各种同化模式。

本书的文章致力于将有关性别(gender)和性(sexuality)的问题与持续(persistence)和生存(survival)的任务相联系。我的想法受到了近年来出现的“新性别政治”(New Gender Politics)的影响。“新性别政治”是几个运动的综合，这些运动关注性别跨越(transgender)、身体变性(transsexuality)，兼具双性性征(intersex)等问题，以及它们与女性主义和酷儿理论之间的复杂关系。<sup>[1]</sup>与此同时，我认为那种把历史理解为前进性的，而且认为在这个进程中不同框架互相继承、替代的观点是错误的。对于一个人如何从女性主义走到酷儿理论，再到变性研究没什么可说的。原因就在于这些转变还没有成为过去，而恰恰以同时、叠加的方式发生在我们的讲述中。在一定程度上，它们正是通过这些运动和理论实践对它们的复杂的处理方式而发生的。

我们来看看双性兼具者运动是如何反对打着使身体正常化旗帜为性征不明确或是具有两性性器官的婴儿及儿童广泛实施强制手术的。这个运动针对那种要求人具备理想形态及约束性身体规范的说法提供了一个批评视角。而且，支持双性兼具观点的人群在抵制强制手术的同时倡导将具有双性性征的婴儿理解为是人类形态谱的一部分。他们认为，这样的婴儿不仅可以生活，而且可能活得很好。因此，约束理想化人体结构的规范制造了有关什么是人、什么不是人、我们应该过什么生活、不应过什么生活等的区分。这种区分定义了一个较广范围的残疾(同时，另有规范

---

[1] 设于华盛顿特区的人权运动组织(The Human Rights Campaign)是美国男女同性恋权利的主要游说组织。这个组织坚持认为美国男女同性恋政治的头号重点是同性恋婚姻。参见 [www.hrc.org](http://www.hrc.org) 以及北美兼具双性性征者组织的网站 [www.isna.org](http://www.isna.org)。

定义了那些看不见的残疾)。

我们可以通过 DSM IV\* 关于性别身份紊乱的诊断来了解性别规范当前是如何运作的。这个诊断大体担当了监控儿童同性恋初期征兆的角色,认为“性别不安”(gender dysphoria)之所以是一种心理紊乱,就是因为某种性别的人显示出了另一种性别的特征,或是想要以另一种性别生活。这实际上把一种简化了性别生活方式复杂性而强调其一致性的模式强加于人。然而,这种诊断对很多寻求变性手术或治疗保险支持的个人、或是要求法律上改变身份的人来说,是很重要的。因此,这种变性的诊断手段一方面是将其当成疾病看待,而同时,这种病理化过程正是使改变身体性别的欲望得以满足的重要途径之一。于是关键的问题变成了:这个世界应该如何重组,以使这一冲突可能得到缓和?

近年来敦促同性恋婚姻的努力实际上也敦促了一种将那些不遵循婚姻规范(不论这些规范采用的是现有形式还是修正形式)的性关系看成是非法或是低下的规范。同时,恐同(homophobia)对同性恋的反对也通过文化而得以扩展,影响了所有的酷儿生活。因而,一个关键问题就是,我们如何在反对恐同心理的同时拒绝接受将婚姻规范当作酷儿性生活唯一的或是最有价值的社会关系形式?类似地,当婚姻成为亲缘关系的条件,而亲缘关系本身溃退为“家庭”关系时,那些不以婚姻纽带为基础而建立亲缘关系的尝试就变得几不可识,而且不可实现。只要婚姻关系依然是建立性与亲缘关系的唯一形式时,在性少数人群中构建可行亲缘关系的持久社会纽带就存在着变得难以被承认、难以存活的风险。和这一规范相联系的关键一点在于,如何否定那些围绕婚姻的权利和义务,以使婚姻对那些选择它的人保持其象征意义,但与此同时,亲缘关系的权利和义务又可以采取任何其他形式。我们可以把有些亲密的性关系看成是一种婚姻之外的、或非婚姻的亲缘关系。要让这些关系的持久性和重要性在

---

\* 即《精神失调诊断及统计手册》(*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*)第四版。——译者注

法律和文化上都得到认可,我们需要怎样来重新组织性规范呢?

如果说10年或20年前,性别歧视被默认为是指向妇女的,那么现在这已不再是理解这一概念的唯一框架了。对妇女的歧视仍在继续——如果我们在考虑不同程度的贫困和文化程度问题时将范围从美国延伸到全球的话,我们会发现这个问题在贫困妇女和有色人种中尤其严重——因此,承认性别歧视的存在仍然很重要。但在今天,性别也指性别身份,这在有关性别跨越(transgenderism)和身体变性(transsexuality)的政治学和理论中已成为特别突出的问题。性别跨越(transgender)指的是那些跨性别认同或是以另外一种性别生活的人,他们可能接受也可能不接受激素治疗或变性手术。在变性及性别跨越人群中,有些人可能与男人认同(如果是由女变为男),有些与女人认同(如果是由男变为女),但也有其他人,不论有没有手术过,有没有接受过激素治疗,只把自己视为“变人”(trans),视为男变人(transmen)或女变人(transwomen)。这些社会性实践中的每一种都有各自不同的社会性包袱和希望。

在口语中,“性别跨越”适用于所有这些情况。性别跨越者或变性人常常被看成是病人,并会遭受暴力袭击,而这在有色人种的跨性及变性人中尤其常见。那些被看成或被发现是变人的人所受的侵扰是超出估计的。这些侵扰是那些夺去了布兰登·提纳、马修·谢夫德以及格温·阿劳荷的生命的暴力的一部分。<sup>[2]</sup>而这些谋杀应该被看作是和那些施于兼具双性性征的婴儿和儿童的强制性“纠正”手术息息相关的。这些纠正措施往往使这些身体终身残疾或损伤,并使其性功能和愉悦度在生理上受限。

双性兼具者的运动和变性运动有时似乎是不一致的,前者反对非自

---

[2] 布兰登·提纳于1993年12月30日被害于内布拉斯加的福尔斯城;在被害前一周,他因自己是个性别跨越者而遭到强暴和袭击。马修·谢夫德于1998年10月12日被害于怀俄明的拉莱米。他受到了殴打,并被绑到电线杆上去。他被害的原因是他名“女性化”的同性恋者。格温·阿劳荷是名跨性别妇女。2002年10月2日,在加利福尼亚纽瓦克一个聚会上被袭击后,她被发现死于希拉山山脚。

愿的手术，而后者有时提倡手术选择权。但是，很重要的一点是，这两种运动都质疑那种不顾一切代价建立或维持一种自然的二态性的原则。那种认为每个身体都具有医学工作者所能洞察并揭示的、与生俱来的性别“真理”的假设是错误的，而双性兼具运动的支持者致力于纠正这种假设。双性兼具运动认为，性别不应该通过强制指派或选择获得，在这方面，它与跨性别及变性运动的看法一致。后者反对不想要的强制性性别分配，而且要求更大的自主权，这就和双性兼具运动的主张有相似之处。然而，自主权的具体意义对两个运动而言都是复杂的，因为选择什么样的身体就意味着游走于预先定下的规范中，而这些规范要么是在这些选择作出之前就已经定下了，要么是与其他少数群体诉求息息相通的。确实，个人是依赖于社会支持机构来决定要拥有以及维持什么样的身体和性别的，因而，自我决定只有在支持能动性的行使并使之成为可能的社会环境中，才能成为合理的概念。反过来（同时作为结果来看），改变建立和维系人为选择所依赖的机构是行使自决权的先决条件。从这个意义上说，个人能动性与社会批判和社会变化密不可分。一个人对“自己的”性别的判断力至多只能达到支持自己的性别确认并使之成为可能的现存社会规范所能达到的程度。一个人依赖于这种“外在”来确认自己的一切。因此，自我只有脱离了社会性才能真正拥有自己。

酷儿理论与双性兼具和变性阵营二者之间的一个矛盾集中在性别分配和对身份范畴的欲求上。如果我们从定义上把酷儿理论理解为反对所有的身份主张，包括稳定的性别分配，那么这个矛盾的确很尖锐。但是，我要指出，酷儿理论更多关注的是对人所不欲的身份法规的反对，而不仅仅是身份的可变性或是其倒退地位。毕竟，酷儿理论及运动之所以取得政治成功，是因为它坚持认为，反恐同运动可以和任何人有关，不论此人的性取向如何，而且身份标志不是政治参与的必要条件。同样，酷儿理论反对那些对身份进行管制或对某些身份的人确立认识优先权的人。它不仅努力扩大反恐同运动的群众基础，而且坚持认为性是不可能轻易通过

## 消解性别

分类被总结或被统一的。因此,我们不能说酷儿理论反对一切性别分配或质疑一切寻求分配的愿望。比如,有些人为了使兼具双性性征的儿童能够参与社会活动,即使知道这些儿童在日后有改变这种分配的可能,也会有冒险给他们确认一个性别的想法。最有道理的设想是,儿童们不需要在没有首先认可一个运动的主人翁角色的情况下就在这个运动中担当这个角色。从这个意义上讲,分类也有其作用,而不能被简单认为是解剖本质论的一种形式。

类似地,我们不能把变性人那种想要变为男人或女人的欲望看作是遵从已有身份范畴的一种简单欲望。正如凯特·伯恩斯坦指出的那样,这可能是对转变本身的欲望,将身份追求当成是对转化的实施,一个把欲望本身看成是转化实践的例子。<sup>[3]</sup>但即使在这些情况里,也存在对稳定身份的渴求,我们似乎很有必要认识到一种可行生活确实需要不同程度的稳定。同样,如果一种生活不被纳入被承认的范畴的话,它就不是可行的生活。因而,如果这些范畴构成了使一种生活进行不下去的桎梏,这种生活也是不可接受的。

在我看来,这些运动的任务似乎是要区别两种规范习俗:那些允许人呼吸、渴望、爱以及生活的规范习俗和那些限制或破坏生活条件的规范习俗。有时规范朝两个方向同时发生作用,而有时则对一个群体会这样,对另一个群体会那样。最重要的是,要停止把那些只对某些人可行的东西强加给所有人,同样地,也要避免把那些对某些人而言不可行的东西强加给所有人。地位和欲望上的不同决定了我们不能把普遍性作为道德指标。我们必须把对性别规范的批判放到具体的生活实践中来看,这些规范必须由关于什么能使可行生活的可能性最大化、什么使难以忍受的生活以及社会意义上的或实际的死亡的可能性最小化等问题来指引。

在我看来,这些运动中没有一个 是后女性主义的。它们都在女性主

---

[3] 参见凯特·伯恩斯坦,《性别罪犯》。

义中找到了重要概念以及政治源泉，而女性主义继续给这些运动提出挑战，并且是它们的一个重要同盟。正如我们不能再把“性别歧视”看作是对妇女的歧视一样，我们同样不能在考虑性别歧视时将妇女在贫困、不识字、雇用歧视、全球框架下劳力的性别性分工，以及在性暴力及其他暴力等众多方面遭受的痛苦排除在外。女性主义框架将妇女从结构上的被统治作为所有其他性别分析的出发点，它拒绝考虑性别作为政治问题呈现的各种方式，从而危害了自身，承担了某些特定社会风险及物质上的风险。将性别发生作用的方式放到全球环境以及跨国构成中考虑是很重要的。我们不仅要看到“性别”这个术语面对的那些问题，也要与那些服务于被默许的或直接的文化帝国主义的普遍主义的虚假形式作斗争。女性主义一直反对针对妇女的性暴力或非性暴力。这应该作为与其他运动结盟的基础，因为针对身体的因恐暴力(phobic violence)正是将反恐同、反人种歧视、女性主义、变性及双性兼具运动联系起来的因素之一。

尽管一些女性主义者对变人运动试图抹去并取代性别差异的尝试公开地表示出了担忧，但我认为这只是女性主义的一种，而且其他看法——比如，把性别别为一种历史性范畴，以及认为对其理解的框架是多样性的，并随时间空间而变化等等——也和这种看法并存、竞争。一种观点认为变性人试图逃脱女性特质这一社会地位，因为这个地位被认为是低下的或缺乏男性拥有的特权。这个观点的假设是，我们能够通过理解女性特质和男性特质的框架而在定义上解释女变男的变性。这就忽略了那些公开作为变性人生活的人所经受的歧视、失业、公开被骚扰以及暴力等方面。有观点认为，那种希望变成男性或是男变人或作为变性人生活的欲望是由对女性特质的否定引起的。这种观点的假设是，每个出生时生理结构为女性的人一定拥有适当的女性特质（不论是天生的，象征性设定的，还是社会赋予的），而且这个观点认为，这种女性特质既可以被拥有，也可以被否认，可以被占有，也可以被剥夺。的确，对男变女的变性的批判一直集中在对女性特质的“占有”，好像它应该只属于一个特定的生理



## 消解性别

性别(sex),好像生理性别是不连续的,好像性别身份可以而且应该根据假定的生理解剖明确地获得。然而,要把性别理解为一个历史性范畴,就要把性别——在这里理解为文化地塑造身体的一种方式——看成是一种持续的再塑造,而“解剖”和“生理性别”并不是没有文化构成的(正如双性兼具者运动清楚地展示给我们的那样)。把女性特质赋予于女性身体,就好像它是一种天然的或必要的特点一样;在这样的框架内,把女性特质赋予女性的做法就成了一种制造性别的机制。诸如“男性特质”以及“女性特质”之类的术语是可变的。这些术语中的每一个都有着自己的社会历史。随着政治地理界线以及决定“谁想象谁”以及“出于什么目的来进行想象”的文化制约的改变,这些术语的意义也发生着剧烈变化。这些术语的重现本身就很有意思,但重现并不意味着相同,而是指向了术语的社会表达如何取决于它的重复,而这种重复正是性别的操演结构的一个组成方面。因此,指代性别的术语从来不是一次就定下来的,而是一直处于被重新制造的过程中。

然而,性别作为一个历史性的、操演性的概念和一些关于性别差异的说法是矛盾的,本书的一些文章试着在女性主义框架内讨论这种分歧。认为性别差异是一种根本差异的观点受到了来自若干方面的批评。有些人正确地指出,性别差异并不比人种或种族差异更基本,我们不能把性别差异放到表达它的人种及种族框架之外来理解。那种认为被父母孕育生产对全人类至关重要的观点颇有道理。但是,精子捐献者、一夜情伴侣,甚至强奸犯在社会意义上是真正的“父亲”吗?甚至即使在某种意义上或在某些情况下他们算是的话,对于那些认为没有可确认的生父的儿童易患精神病的人来说,这是否使父亲这一范畴出现危机?如果精子和卵子是生殖的必要条件(并且依然如此)——而且从这个意义上说性别差异是一个人怎样看他或她的来源的重要依据——那么,是否可以说这个差异对个人发展产生的影响高于其他社会力量,比如,影响一个人成型的经济环境或人种环境,一个人被领养的环境,一个人在孤儿院的生活?作为起

源的性别差异会带来很大的后果吗？

女性主义在生殖技术上已经激发了很多伦理上和政治上的观点，这些观点不仅刺激了女性主义研究，还明晰了将性别和生物技术、全球政治以及人类和生命本身的状态放在一起考虑会产生意涵。有些女性主义者批评说，技术使得母体被父权的设备所取代了。然而，他们也应该看到，这些技术也提高了妇女的自主权。有些女性主义者赞扬这些技术带来的选择，但是，他们也不能忽视这些技术的某些用途，比如，对人类完美性的计算，性别选择，以及人种选择。因为担心技术革新会消除性别差异的根本地位而抗拒技术的女性主义者有将异性生殖自然化的嫌疑。在这一情况下，性别差异准则与反恐同斗争以及两性兼具者的运动和跨性别运动对保卫有助于性别重分配的的技术的使用权的兴趣是相抵触的。

在这些斗争中，我们看到，技术是一个权力场，在那里，和人有关的一切被制造和再制造。技术不仅使儿童成其为人，也使那些生育孩子的人，不论是父母还是非父母，成其为人。类似地，性别就成了制造和维系明确的人性的前提。上面提到的各种运动构成了新性别政治。如果有一种思考能把这些运动联系起来的话，它无疑是和身体二态性、技术的使用和滥用以及人与生命本身的不确定状态相关的。如果性别差异受到了以男权为目的的技术的威胁而应受到保护的话，那么，我们应该怎么区别性别差异和那些两性兼具运动和跨性别运动支持者与之时刻斗争的二态性规范化形式？如果技术是一些人希望存在的资源，它也是另外一些人渴望逃离的强制性事物。技术究竟是强制性的还是自愿选择的，这对双性兼具运动的支持者是很重要的。一些人认为，他们的人格感正是建立在保障了某些身体改变的技术的基础上的，而一些女性主义者则认为，技术有取代造人方式的危险，如果这样的话，人类就会成为一种技术结果，除此之外就什么都不是了。

类似地，残障运动和双性兼具运动呼吁给身体差异更大程度的认可也倡导了对生命价值观的更新。当然，右翼运动也以“生命”的名义来限

制妇女的生殖自由权,因此,为尊重生命和创造可行生活环境而创立更具包容性的条件的要求,可能与保守派限制妇女自主选择堕胎的权利的要求是相呼应的。然而,在这里很重要的一点是,我们不能把“生命”这一词汇让给右翼势力,因为这些论战涉及的是关于生命何时开始以及生命由什么构成等问题。重要的是不能把“生命权”延伸给那些试图代表不能说话的胎儿的人身上去,而应该理解一名妇女的生命/生活的“可存活性”是取决于身体自主权的实施和那些保障了这种自主权的社会条件的。而且,正如在那些试图克服性别身份紊乱诊断的病态化影响的人的案例中所显示的那样,我们所指的自主权形式要求社会的(和法律的)支持和保护,并且按照某些规范实施转化,而这些规范决定了能动性是如何在不同性别里被有区别地分配的。因此,妇女的选择权在有些情况下是一种错误的说法。

对人类本位说的批评很清楚地指出,当我们论及人类生活时,我们指的既是人又是活着的生灵,而活着的生灵不仅仅包括人。从某个方面说,“人类生命”这个术语指向一个尴尬的组合,因为“人类”不仅仅限定了“生命”一词,而“生命”将人类和非人类的生灵联系在一起,把人放到了这一联系中来。人之所以成为人,就必须要和非人发生联系,要和自身以外但又因生命的相互牵连而与自身相联贯的一切发生关系。这种与非己产生的联系在活力方面成全了人,因此,人越过了自己的界限去建立这样的活力。“我是动物”的宣称使用了人类语言来承认人并没有什么独特的地方。这个悖论强行将有意义的生命这个问题和人类生活状态的问题分开了,因为生命是否有意义不仅和人,也和其他生灵有关。此外,那种认为生命不依赖技术是完全可能的的想法是很愚蠢的,因为它暗示说,具有动物性的人是依赖技术活着的。从这个意义上说,当我们质疑人的状态和有意义生命的状态时,我们的思考是局限于在半机械人的框架中了。

以这样的方式重新思考人性并不需要回到人本主义。当佛兰茨·法农宣称“黑人不是(男)人”时,他是在批判人本主义,批判人在当代表述中

完全被人种化了,使得黑人不可能具有为人的资格。<sup>[4]</sup> 在法农的使用中,这一公式也是对男性特质的批评,因为它暗示黑人男性被女性化了。这个公式暗含的意思是,谁不是“(男)人”,谁就不是人,表明男性特质和人种特权共同支撑着人这一概念。他的公式已经被包括文学批评家西尔维亚·温特在内的当代学者延伸到对有色人种妇女地位的思考,并据此反思表述人这一范畴的种族主义框架。<sup>[5]</sup> 这些方法指出了人这个范畴的构造中所含的权力差异,同时,也坚持了这个词的历史性以及“人”是随时间推移而被制造和巩固的这一事实。

“人”这个范畴在自身内部保留了人种的权力区别,以此作为自己的历史性的一部分。但这个范畴的历史还没有结束,我们对什么是“人”远没有断论。这个范畴是在时间中被塑造的,而且,在这个过程中,在很大范围内少数群体被排除在外了,这就意味着,它的再表述恰恰是在那些被排除在外的群体围绕这个范畴发生对话时才能开始。如果法农写下“黑人不是(男)人”的句子,那么,当法农书写的时候,谁也在书写? 我们可以追问这个“谁”,这就意味着“人”已经超越了它的范畴定义,而且,通过这样的问题,他为“人”这个范畴开创了一个新的未来。如果存在着规定“人”的建构的承认规范,而且这些规范决定了权力是如何运作的,那么,关于“人”的未来的论争就是关于权力是如何在这些规范里并通过这些规范来运作的论争。权力在语言中以限制性方式出现,而在其他表述方式中,它一方面试图阻碍该表述,一方面又向前进。这种双重运动存在于表达了与这一规范的冲突的表述、意象以及行为里。那些被认为是难以辨认的、难以被认可的或不可能的一切,终究是以“人”的方式来发言的,这就指向了一个并不是完全被现存权力差异限制的历史。

这些问题为未来部分地定下了一个议程。我们希望未来能有不少学

---

[4] 佛兰茨·法农,《黑色的皮肤,白色的面具》,第8页。

[5] 西尔维亚·温特,“错觉破灭的话语:‘少数’文艺批评及其他”,载阿卜杜尔·扬·默罕默德及戴维·罗伊德合著的《少数人群的天性和环境》一书。

者和行动家共同创制范围广阔的框架,在这样的框架内能开始着手对付这些紧急复杂的问题。显然,这些问题和亲缘结构中的变化、同性恋婚姻论争、领养条件以及生殖技术的应用范围都是有联系的。对人的形成的再思考,部分地涉及对婴儿诞生的社会图景和心理图景的再思考。亲缘关系中的变化同样要求我们重新思考人出生、抚养的社会条件,这就为社会分析和心理分析以及它们的交叉领域打开了新的天地。

我们有时用心理分析来支持根本的性别差异的观点,这种观点认为性别差异是形成个人精神生活核心的东西。但这似乎是说,性别差异取得其地位的前提是假定精子和卵子暗指异性双亲交媾,此外还有个别的心理事实,比如初始场景和恋母情结。但如果卵子或精子是来自别处的,而且不与被称为“父亲”或“母亲”的人相关,或者说,如果做爱的双亲不是异性恋或不具生殖能力,那么,我们似乎就需要一个新的心理描述。当然,正如许多法国心理分析家那样,我们可以假设,一般而言,生殖是异性双亲交媾的结果,而这个事实为作为主体的人提供了一个心理条件。这个观点进一步责难了非异性恋的结合形式、生殖技术以及在核心异性恋婚姻外扮演父母角色,认为这些形式对孩子有害,威胁了文化,对人的一切具有毁灭性。但这种用心理分析词汇来保障抚育权、国家文化传承以及异性婚姻的方法只是对心理分析诸多运用中的一种,而且不是特别有活力或必需的一种。

重要的是,要认识到心理分析也能用作对文化适应的批判以及作为理论来理解性是如何不能遵从调控它的社会规范的。而且,要理解幻想——这种幻想不是一系列在内在心幕上的投射,而是人类联系性的一部分——的运作机制,没有什么理论比心理分析更合适了。正是基于这个观点,我们才能理解幻想对每个人自身的身体经历——这个身体是有性别差异的——的重要性。最后,心理分析能帮助理解为什么人怀有对他人以及对自己的不可逆转的谦卑。在我们自己以及我们和他人的关系中,总有一些方面为我们所不知。而这种无知作为存在的甚至是存活力

的一个条件而持续着。在某种程度上，我们被我们不知道、不能知道的东西所驱动，而这种驱动(drive; *Trieb*)既不是纯生物性的，也不是纯文化性的，而总是两者的密集汇合。<sup>[6]</sup>如果我总是由不是来自自身的规范构造而成，那么，我就得弄清楚这种建构是怎样发生的。很清楚，情感和欲望的出现和构成是规范变成感觉上属于自己的东西的一种方式。在我以为我就是我的地方，我其实是自己的他者。这一情况的缘由是，规范的社会性超越了我的开始和终结，维系着一个超越了我的自我理解的运作的时空场。规范并不施行最终或宿命论的控制，至少不总是这样的。欲望不是完全被决定了的，这和心理分析认为性永远不能受控于某一规则的事实相符合。性不断地转换着，它总能超越规则，或呼应规则而采用新的形式，甚至反过来使规则变得性感。从这个意义上看，性永不能被完全消解为这个或那个规范性权力运作的“结果”。这和说性在本质上是自由狂野的是不一样的。相反，性恰恰是在一个充满束缚的空间中作为一种即兴的可能性而出现的。然而，性决不是像某种可能存在于一个容器“内”的东西一样出现在那些束缚“内”的：它被束缚所消灭，但也被束缚所调动、激发，有时甚至要求束缚一再出现。

如果这样，那么，在一定程度上性将我们置于自身以外；我们被一种“别处”所推动，而我们无法确定这个“别处”的意义和目的。<sup>[7]</sup>这只是因为性是文化意义的一种转载方式，这是通过规范的运作和抵消规范的外围方式进行的。性和性别的关系并不是说你“是”什么样的性别决定了你“有”什么样的性取向。我们试图以日常方式谈论这些问题，陈述我们的性别，坦白我们的性取向，但是无心地，我们被牵涉进了本体论和认识论的迷雾中。我是某种性别的人吗？我“有”某种性取向吗？

或者是说，这个应该承载着其性别的“我”被身为这种性别所消解，而性别总是来自别处而且总是指向一个我之外的东西，建构于一种并非由

---

[6] 参见西格蒙德·弗洛伊德，《本能及其变化》。

[7] 参见毛里斯·梅赫罗-澎缇《感知现象学》中“身体的性存在”一章，第154--173页。

## 消解性别

我完全创造的社会性中？如果这样，那么，性别消解了这个理应作为或承载其性别的“我”，而这种消解正是那个“我”的意义和可理解性的一部分。如果我自称“具有”一种性取向，那么，这似乎是说存在一种可称之为我自己的、可以作为特征拥有的性取向。但如果性取向是使我丧失一切的方式怎么办？即便性取向是我自己的，如果它是在别处被赋予活力的怎么办？如果这样，是不是说那个“有”其他性取向的“我”就是被它宣称拥有的性取向所消解，而且它再不能以自己的名义来宣称拥有这种性取向了？如果我在这样宣称时被他人宣称所有，如果性别在为我所有之前属于他人，如果性取向决定了对“我”的某种剥夺，这并不意味着我的政治索求的终结。这只能说明，当一个人做出这些索求时，他/她不仅仅是为自己而去索求的。

## 1. 在自己身边：性自主权的限度

适于生活的世界是怎样形成的并不是个没有意义的问题。这不仅仅是哲学家考虑的问题。一直以来，各个阶层的人以不同方式提出这个问题。如果人们因为这样就成为哲学家的话，这倒是我乐于接受的结论。我认为，不仅仅是“究竟是什么让我自己的生活可以忍受”这样个人的问题成其为伦理问题。当我们问道，从权力的立场来看、从正义分配的角度看，是什么使得，或者说，应该是什么使得他人的生活可以忍受，这样的问题也是伦理问题。我们的回答不仅显示出我们对何谓生活、它应该是什么样的等问题的看法，也反映出我们对什么是人、什么是人区别于其他物种的生活等问题的看法。如果我们认为区别于其他物种的人类生活是有价值的——或者说，是最有价值的——或者说，是思考价值问题的唯一方式，那么我们就有犯人类中心主义错误的危险。但或许要抵制这种倾向，我们必须既思考关于生命的问题，也思考关于人的问题，而不是只从一个方面来考虑。

我将从以下问题开始和结束：什么是人？什么构成人？相应地，什么样的生命算是生命？以及一个多年来困扰我们中的许多人的问题——什么造成了悲惨生活？不论国际男女同性恋群体内存在怎样的差异（这些差异并不小），我相信，我们对失去某人会怎样都有所了解。如果我们已经失去过，这就说明我们曾经拥有过、曾经渴望过、爱过，并曾为我们的渴



求努力争取过条件。过去几十年我们都因艾滋病失去过某人，但除艾滋病外还有很多其他疾病，同时，我们也遭受了其他原因造成的丧失。而且，我们作为一个群体常遭受暴力，虽然我们中的一些人作为个人还没有被袭击过。而这意味着我们的身体的社会脆弱性是我们的政治构成的一部分。我们的形成与欲望和肉体的脆弱息息相关；我们在公共场合下很自信，但同时也很脆弱。

我不知道哀悼何时可以说是成功完成了，也不清楚一个人什么时候算是完成了对另一个人的哀悼。但我清楚，这不是说我们已经忘记了这个人，或者说，某样事物占据了他或她的位置。我认为事情不是这样的。相反，我认为当一个人接受下列事实时，他才是在哀悼：一个人丧失的是那种改变你，并且很可能是永远将你改变的东西；哀悼意味着接受一种你事先无法知道其全部结果的改变。也就是说，丧失会发生，丧失也会引起改变，而这种改变你无法预先盘算计划。比如说，我认为就丧失而言，诉诸新教的道德规范是没有用的。你不能说，“噢，我要用这种方法来经受丧失，结果将是那样的，我要做那样的事，而且我将努力获取我面前那种克服悲痛的方法”。我认为一个人是被巨浪似的打击击中的：一个人在一天开始的时候心怀一个目标、一个方案、一个计划，而最终发现一切成为泡影。他发现自己失败了。他精疲力尽，但不知道为什么。有些东西总是比一个人的计划或方案大，大过他的所知。有些东西控制了一切，而这些东西是来自自我，来自外界，还是来自无法区别二者的某个地方呢？是什么在这样的时刻控制了我们，警告我们自己并不是自己的主人？是什么把我们束缚住了？是什么掌控了我们？

我们也可能只是在经历某种暂时的东西，但或许就是在这样的经历中，某种关于我们是谁的东西被揭示了。这种东西描述了我们和他人之间的纽带，告诉我们这些纽带构成了一定意义上的自我，决定了我们是谁，而当我们失去它们的时候，我们也在某种根本意义上失去了我们的宁静；我们会不知道我们是谁、要做什么。许多人认为悲伤是很私人的，它

## 1. 在自己身边:性自主权的限度

让我们回到孤独的境界,但我认为,它恰好揭示了自我构成的社会性,是我们思考处于复杂秩序之中的政治群体的基础。

你可以说我“拥有”这些纽带,或者说,我可以坐下来,隔着距离观察它们,将它们一一列举,解释这个友谊意味着什么,那个爱人曾经或现在对我意味着什么。但事情不仅仅是这样的。相反,悲伤揭示了我们是如何陷于与他人的关系中的,而对此我们并不总能描述或解释。这种困境常常通过质疑我们的自主性和控制力来打断我们对自己有意识地认识的尝试。我可以试着通过讲故事来表达自己的感受,但在这个故事中,试图讲故事的这个“我”在讲述中会被打断。这个“我”被它与我讲述的对象之间的关系所质疑。这种和他者之间的关系不一定毁了我的故事,或者使我失语,但它总是在我的讲述上打满了它的消解力的标记。

让我们来正视这个问题吧。我们彼此消解。如果不是这样,我们就遗漏了什么。如果在悲伤这个问题上情况如此,这仅仅是因为欲望已是这样的情形。一个人并不总是保持完整。一个人可能希望保持完整,或的确做到了这样,但也有可能不论一个人如何努力,他还是在面对他者时被消解了,被触摸、气味、感觉、对触摸的预期,以及对感觉的记忆消解了。因而,当我们谈到我的性向或者我的性别时,我们指的是某种被它复杂化了的东西。确切地说,两者都不是一种拥有,但都应该被理解为被剥夺的模式,为了他者、因为他者而存在的方式。这不是说我在宣扬一种自我的相关性观点,以取代自主性自我的概念,或者试图用相关性来重新理解自主权。“相关性”(relationality)一词将我们试图表述的关系中的断裂缝合了,而这个断裂正是构成身份本身的一个要素。这意味着我们只有小心对待如何将剥夺(dispossession)概念化的问题。其中一种方法是通过“迷幻”(ecstasy)\*这个概念。

我们叙述更广义上的性自由运动的历史时,倾向于认为“迷幻”在

---

\* 这个概念含有“自身之外”的意思,请参见下文及巴特勒自己在本书第六章所作的注解。——译者注

## 消解性别

1960和1970年代有一席之地,而且持续到了1980年代。但在历史上,“迷幻”这个概念可能持续得更久,可能一直都伴随着我们。“迷幻”状态(to be ec-static)字面上的意思是处于自身之外,而这可能有几种意思:被一种激情转载到自身以外(beyond),或是愤怒或悲伤地身处自身之旁(beside)。我认为,如果我尚能与一个“我们”对话,并将自己涵括在其意义之内的话,我是在与我们中那些以置身于自己身边的方式生活的人对话,不论这个“我们”是处于性激情中,情感悲伤中,还是政治愤怒中。从某种意义上说,这里的难处是理解由这些置身于自己身边的人组成的群体是什么样的。

在此我们就有了一个有趣的政治难题,因为大多数时候,当我们听到“权利”一词时,我们把它理解为和个人相关,或者当我们为反歧视据理力争时,我们是作为一个团体或一个阶级来发言的。因为使用了那样的语言,身处那样的语境,我们只能将自己作为被绑在一起的人来呈现,这个群体区别于其他群体,可以被识别、被描绘,它必须遵守法律,为相同性(sameness)所定义。确实,我们最好能用那种语言来确保法律上的保护和权利。但是,如果我们认为关于我们在法律上是谁的定义构成对我们的恰当描述的话,或许我们就错了。尽管这种语言可能可以很好地将我们合法安置在自由主义人类本体论的法律框架内,它却不能正确对待激情、悲伤和愤怒,而这些东西将我们从自身剥离开去,将我们和他人绑在一起,将我们放逐,将我们消解,并将我们牵连到不是我们自己的生活中去,而这有时候是致命的、不可逆转的。

要理解一个政治群体是如何被从这样的纽带中抽离的并不容易。一个人可以说话,一个人可以为另一个人说话、对另一个人说话,但是,他人和我之间的区别不可能消除。当我们说“我们”时,我们仅仅指出了这个词本身有问题。我们没有解决这个问题。而且这个问题或许不能也不应该被解决。比如,我们要求国家不要把它法律施加到我们的身体上来,我们呼吁将身体自卫和身体完整性的原则作为政治工具被接受。然而,

## 1. 在自己身边：性自主权的限度

性别和性恰恰是通过身体才得以呈现给他人、牵涉到社会各种进程中、记载到文化规范里，并在其社会含义方面被理解的。一定意义上说，虽然身体是“自己的”，而且我们对自主权的诉求是以此为基础的，但身体作为身体总是被转与他人。这对于男、女同性恋及双性恋者的性自由诉求，对于变性和跨性拥护者对自我决定权的诉求，对于具有双性特征的人反对强制性医学、手术及精神病学干预的诉求，对于反对身体和言语强暴的所有诉求，以及对于女性主义者对生育自由的诉求，情况都是这样的。也就是说，如果不诉诸自主权，尤其是身体上的自主权，就很难——虽然不是没有可能——提出以上诉求。然而，身体上的自主权是个真切的悖论。我这不是在说我们不应该提出这些要求。我们必须、也应该有这些诉求。我并非想说我们只能不情愿地或策略性地提出这些要求。这些诉求是任何寻求尽可能保护性向/性别少数群体、广义定义上的妇女、少数种族（尤其是当它们跨越了其他所有范畴时）并争取其自由最大化的运动的规范化追求的一部分。但还有别的规范化追求是我们应该表达和维护的吗？有什么方式能使身体在这些抗争中的地位开创一种不同的政治概念呢？

身体意味着必死性、脆弱性和能动性：皮囊与血肉不仅使我们暴露于别人的观察，也使我们暴露于接触和暴力。身体也能成为这一切的代理和工具，或是成为见证“施于”与“被施于”的区别是如何被模糊的场所。尽管我们为行使我们自己的身体的权利而抗争，这些我们为之抗争的身体并不完全只是我们自己的。身体有其稳定的公共的一面。我的身体是作为公共领域的一种社会现象构成的，它既属于我，又不属于我。身体从一开始就被交给了他人的世界，打上了他们的印记，在社会生活的熔炉里得到历练；然后，我才能不那么肯定地宣称，身体是我自己的。的确，如果我试图否认我的身体不顾我的意愿从一开始就把我和碰巧在我周围的他人相联系（地铁是社会性这方面的极好例子）这一事实，而且，如果我将“自主权”这个概念建立在对这一空间的否认或对一个与他人的基本的、不自愿的近距离的否认基础上，那么，我是否就以自主权的名义否认了我

的肉体存在的社会条件和政治条件？如果说我是在为自主权奋斗，难道我不需要也为别的什么奋斗吗？比如，一种关于我的概念——这个我作为社群一分子，以并不总能说清的方式、以不能完全被预计的形式为他人所影响、也影响着他人？

有什么方式使我们能在许多领域内为自主权奋斗，并同时考虑生活在这个世界对我们提出的要求？从定义上，这个世界的生灵说在身体上彼此依赖，又可能对彼此的身体造成伤害。这难道不是想象共同体的另一种方式吗？以这样的方式想象，我们就有义务非常谨慎地考虑何时何地使用暴力，因为暴力总在利用对那种基本纽带，在利用对我们的身体在我们之外生存并为彼此而存在的那种基本方式。

如果我们回到悲伤这个问题，回到那些一个人不能控制自己、发现自己处在自己之外，而不能与自己成为一体的那些瞬间，我们可以说悲伤这个问题包含了解具身化生活的根本社会性的可能，也就是说，具有身体性的我们是如何从一开始就不由自主地被抛到不是我们的生命中去的。这种境况对性向少数群体而言极具戏剧性，也给任何在性和性别政治领域里探索的人提供了一个很特殊的视角。但这个方法是否同时也给我们提供了一个解读当代全球局势的视角呢？

哀悼、恐惧、焦虑、愤怒。在“9·11”后的美国，我们已被暴力包围着：我们使用它，遭受它，生活在对它的恐惧中，计划更多地采用它。暴力确实是最糟糕的秩序的一面，它使人在他人面前的脆弱以其最骇人方式暴露出来，使我们毫无控制、完全依赖于他人的意志，使生命能被他人的意志行为轻易抹去。只要我们施行暴力，我们就是作用于他人，将他人置于危险之中，给他人带来损害。在某种程度上，我们都具有这样的脆弱性。这是在同为肉体生命的他人面前的脆弱，而在特定社会、政治条件下，这种脆弱会严重加剧。尽管美国的主流做法是加强主权和安全以减小这种脆弱，或干脆将它和危险隔开，但这种做法也能为另外一种功能和理想服务。我们的生命依赖于他人这一事实可能成为我们诉诸非军事的政治解

## 1. 在自己身边：性自主权的限度

决办法的根据。对这一事实我们不能凭意志消除，而必须关注，甚至承受，尤其是当我们开始思考肉体的脆弱性与政治选择之间的关系时。

如果我们悲伤，如果我们沉溺于悲伤、暴露于悲伤而不试图通过暴力来解决问题，我们从中能得到什么吗？如果我们坚持把悲伤作为我们对国际纽带的思考框架的一部分的话，我们从政治领域中能得到什么吗？如果我们不走出失落，我们是否会像有些人担心的那样会觉得被动、无力？还是说我们会重新意识到人的脆弱，重获我们对彼此生命的集体责任感？那种对脆弱感围追堵截、使之消失、为自己的安全不惜牺牲他人的做法最终会使我们赖以理解、赖以寻求方向的最重要的资源之一消失。

沉浸于悲伤，并使悲伤成为一种政治资源，并不是要简单地变得被动和软弱无力。相反，这是让人从自己的脆弱的经历推知出他人因军事入侵、占领、突然宣战，以及警察暴力而遭受的脆弱感。我们的生存可能由那些我们不认识的人决定，而对这些人我们并没有什么最终控制手段；这就意味着生命随时面临着危险，而政治必须考虑什么形式的社会和政治组织最能在全球范围内维系这些处于危险的生命。

我们无法努力“纠正”这种情况。而且我们无法修复这种脆弱性的根源，因为它早于“我”的形成。这种从一开始就被赤裸呈现、依赖于陌生人的情形正是我们不能干预的。我们是无知地、有依赖性地来到这个世界的，而且一定程度上会一直这样。从自主权的角度看，我们可以试着改变这种情形，但我们这样做如果说不是危险的，或许也是愚蠢的。当然，我们可以说，对一些人而言，这一初始景象很特殊，充满了爱意和接纳性，描绘了支持和维系婴儿期生活的温暖关系。可是，对其他人而言，这是幅关于抛弃、暴力或饥馑的图画，身体一无所有，暴露于残酷或赤贫。然而，不论这幅画描绘的是什么，我们面对的事实是，婴儿期的依赖性必须经历的，也是我们永远不能完全摆脱的。我们依然必须把身体看作是不得已被交出去的。我们理解对生命的压迫时，应该认为这种根本的脆弱性是无法消失的，以及我们总是暴露于他人的接触（即使是当我们的生命无依

无靠时)这一事实。要对抗压迫就必须知道,支持和维系生命的方法是不尽相同的,而且人的身体脆弱性在全球不同的地方可能很不一样。有些人的生命会得到高度保障,而对其生命神圣性的否认足以挑起战争。别人的生命就不会得到这样迅速、狂热的支持,甚至失去了也不会被认为值得为之悲伤。

在此处发挥作用的、关于人的概念的文化特征是什么?如果我们把这些特征接受为关于人的文化框架,这些特征是如何决定我们确定丧失的标准?这肯定是男、女同性恋和双性恋者就针对性向少数群体的暴力而提出的问题。同时,变性者也会关心这个问题,因为他们也会受到骚扰,有时甚至会被谋杀。双性兼具者也关心这个问题,因为从身体成型期起,他们就一直面对着以人类形态学的规范化观念的名义施加到他们身上的暴力,尽管他们可能无意改变自己的身体。这个问题无疑是关于性与性别的各个运动在深层次上相联合的基础。这些运动对抗的是各种试图打倒或消灭“异常”身体的规范性人类形态学及其势力。这个问题也应该是反种族歧视运动的一部分,因为种族差异正是关于人的种种文化观念的基础,而这些文化观念目前正以戏剧性的、可怕的方式上演于全球各地。

那么,暴力和“不真实”之间的关系是什么?暴力与那些暴力牺牲品所面对的非现实之间的关系是什么?那种某些生命的丧失不值得悲伤的观点从何而来?在话语的层面上,某些生命完全没有被当成是生命,这些生命没有被人化,他们不能被放到主流的人的框架中来,而针对他们的非人化就是发生在这个层面上的。然后,这个层面使针对身体的暴力产生。这种暴力同时发出了非人化的信息——在此之前,非人化已经在同一文化中发挥作用了。

所以,这里的情况并不是说有一个话语,在这个话语中,那样一种生命没有框架、没有故事、没有名字,或者说暴力能实现或实施这个话语。暴力指向的是那些已经谈不上是生命,那些活在生死之间的人,他们只留下了一个不算印记的印记。如果话语存在的话,它会是一种沉默、

## 1. 在自己身边：性自主权的限度

忧郁的书写,在这个书写中,没有生命、没有丧失、没有共同的肉体状态、没有作为理解我们共同性的基础的脆弱,也没有对那种共同性的分割。这些都不会作为事件发生。这些都不会发生。近年来,有多少生命在非洲因为艾滋病而死去?媒体对这样的丧失的报道在哪里?关于这些丧失对那些地方的社群意味着什么的话语描述在哪里?

本章开始的时候我提出,或许这里提到的运动和探究方法需要将自主权看作是其规范化追求的一部分,看作是当我们自问我们应该朝何处去、应该实现什么样的价值时值得考虑去实现的价值。我也提出,身体在性与性别研究中的位置,在性少数群体为减小社会生活中的压迫的抗争中的位置,恰恰强调了以下的价值:在自己身边,保持界限的渗透性,将自己交付他人,认清在自己所处的欲望轨道上,自己被置于自身以外,并被不可逆地放到一个不以自己为中心的、和他人共处的环境中。属于身体生活、性生活、以及性别区分(这种区分,一定程度上,总是为他人而作的区分)的特定社会性建立起一个和他人在道德上彼此牵连的场,并建立起一种第一人称角度——也就是自我角度——上的方向感丧失。作为肌体,我们总在寻求我们之外更多的东西。将这点看作是一种权利并把它表达出来并不容易,但也并非不可能。比如,“联系”(association)不是奢侈,而是自由的条件和特权之一。的确,我们对各种联系的维系是采用了不同的形式的。我们不能像人权运动组织那样错误地将婚姻规范作为这场运动的新理想。<sup>[1]</sup>无疑,婚姻和同性家庭关系确实应该作为选择存在,但是,将其中任何一种作为性的合法模式建立起来,正是以可接受的方式限制了身体的社会性。考虑到近年来有恶劣影响的、反对第二双亲领养权的司法决议,把亲缘关系的含义扩大到异性性关系框架以外是至关重要的。然而,把亲缘关系缩小到家庭,或是将所有长期存在的群体和友谊纽带视为亲缘关系的外延,都是错误的。

---

[1] 人权运动组织参见前言注1。



在本书“亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？”一章中，我的一个观点是，把人和人联系在一起的亲属纽带很可能不比社群纽带强，可能是也可能不是建立在持续的或排他的性关系基础上，也可能涵括了过去的恋人、非恋人、朋友，以及社群成员。亲缘关系跨越了社群与家庭之间的界限，有时也会给友谊提供新的定义。当这些亲密联系的模式制造出长久的关系网时，它们造成了传统亲缘关系的崩溃，打破了亲缘关系是以生物关系和性关系为中心建立起来的这一假设。而且，制约亲缘纽带的乱伦禁忌只是使异族通婚成为必需，却并不一定以同样的方式约束朋友，或者以同样的方式在社群关系网中起作用。在这些框架内，性不再只是由有关亲缘关系的规矩控制着，而同时，持久的纽带也能存在于婚姻框架以外。性就获得了一系列表达方式，而不再只局限于约束性关系和婚姻纽带。不是我们所有的关系都已经是或必须是持久的。但这不是说我们不懂悲伤。相反，一夫一妻制之外的性强化了在何处寻找持久关系这个问题，它能让我们体会其他意义上的社群关系，并因此成为使丧失超越不连贯意义上的私人领域内的条件。

然而，那些生活在婚姻框架外或者维系非单偶制、非类婚姻式性关系的社会组织形式的人，越来越被认为是不真实的，而他们的爱和丧失之痛也被看作不够真实。对这个范围内的人类亲密关系和社会性的去真实化是通过否定这些关系的事实性和真实性来实现的。

显然，谁以及什么被视为真实这一问题是个有关知识的问题。但正如米歇尔·福柯清楚指出的那样，这也是个权力的问题。拥有或承载“真理”和“现实”在社会中是个极具力量的特权，是权力将自己扮成本体论的一种方式。根据福柯的理论，任何激进的批评方法的首要任务之一就是弄清“强迫机制和知识的各种成分之间”的关系。<sup>〔2〕</sup>在此，我们面对的是可知事物的界限，这种界限足以施加一定能量，但又不基于任何需求，

---

〔2〕 米歇尔·福柯，“什么是批评？”，收于《关于真理的政治》一书，第50页。这篇文章和我一篇题为“作为德行的批评”的文章一起收入戴维·英格拉姆所编的《政治》一书中。

## 1. 在自己身边：性自主权的限度

只能通过冒险远离已有本体论才能被分析：“事物在两种情况下不能作为知识成分存在：一方面，如果它不能遵从一套——比如，某个特定时期某种特定形式的科学话语特有的——规矩和束缚的话；另一方面，如果它不具备强制的效应，或不具备能被科学验证的或只是合乎理性的或只是被普遍接受的事物特有的动机的话。”<sup>〔3〕</sup>知识和权力最终是不可分的。它们合作建立了一套思考世界的微妙而直接的标准：“因而，这不是个描述知识是什么、权力是什么以及它们是如何互相压制或彼此滥用的问题。相反，我们要描述的是一个知识—权力纽带，这样，我们才能掌握究竟是什么使得一个系统能被接受……”<sup>〔4〕</sup>

这就是说，我们既要研究构成对象领域的条件，又要研究这些条件的界限。这些界限存在于这些条件的可复制性不稳定的地方，在这样的地方条件是不确定、可改变的。用福柯的话说，“简而言之，我们面对的是永远的运动、根本性的脆弱，或者说，复制同一过程的东西和改变这个过程的东西二者之间复杂的相互作用。”<sup>〔5〕</sup>以改变的名义来干涉正好意味着打破已经确立了的知识和可知现实，同时使用自己的非现实来提出本来不可能或非法的要求。我认为，当非现实对现实提出要求时，或进入它的领域时，除了朝主流规范方向进行的同化外，别的某种事情能够发生并确实发生了。这些规范本身会动摇，显示出不稳定性，含义会发生改变。

近年来，新的性别政治中，变性人给已经确立了的的女性主义和男女同性恋研究框架提出了多种挑战，而双性兼具者运动则使性权利倡导者关注的问题和要求显得更加复杂。一些左派人士曾认为这些关注谈不上是合适的或合格的政治问题，但现在他们已经有了从性和性别的角度来重

---

〔3〕《什么是批评？》，第52页。

〔4〕同上，第52—53页。

〔5〕同上，第58页。

新考虑政治领域的压力。有人认为布齐(butch)、法玛(femme)\*以及变性人的生活不是我们重新组织政治生活,追求更公正、更平等的社会的重要根据。这样的看法忽视了那些以其他方式构成性别的人在公共领域遭受的暴力,并忽视了具身化(embodiment)是一个由一套规范决定谁有资格在政治领域内成为主体的过程。的确,如果我们考虑到人的身体在被体验的过程中一定会涉及一定的理想化、会涉及这种体验所依赖的框架(而且这对于体验自身身体和体验他人身体都是如此),如果我们承认这样的理想化以及框架都是以社会形式表达出来的,我们就会看到,如果没有和某种规范或某一套规范建立联系,具身化是不可想象的。因此,改写身体体验所依据的规范不仅对残疾政治学很重要,对双性兼具者和性别跨越者的运动也很重要,因为他们所抗拒的是被强制接受的关于身体应该如何的理想。和规范之间形成的具身化关系具有让事物改变的潜力。如果我们将幻想理解为是以身体为出发点来想象如何超越身体的束缚,那么,假设超越规范的可能性,或者说给规范找一个不同的未来,就是幻想的一部分。如果我们认为改变那些决定人类形态学的规范能给不同的人带来不同的“现实”的话,我们就被迫承认变了性的生命在其最基本的层次上(也就是说,关于谁是人,以及何种规范决定着“真正”的人类性的表现形式)具有政治潜力,并对政治生活有实际的冲击。

而且,幻想是对可能性的一种表达;它让我们越过真实,进入一个由可能性组成的、尚未实现或不能实现的世界。追求生存的努力与幻想的文化生活并不可分,而对幻想的剥夺——通过审查制度、贬低或其他方法——是造成人的社会死亡的一种策略。幻想不是现实的反面;它被现实排除在外,而且,也正因如此,它把现实的界限定义在自身之外。不论何时何地,幻想在批判上的承诺就是挑战那些决定什么会或不会成为现实的或有界限。幻想允许我们以别的方式想象自己和他人;它确立了超

---

\* 布齐指的是有男性气质的女同性恋,而法玛指的是有女性气质的女同性恋(偶尔也用来指有女性气质的男同性恋)。——译者注

## 1. 在自己身边：性自主权的限度

越现实的可能性；它指向别处，而当它变成现实时，它也就将这个“别处”带回了家。

易装者、布齐、法玛、跨性别认同者以及身体变性者是怎样进入政治领域的？他们不仅使我们质疑什么是真、什么是“必须”，而且还向我们指出了应该如何质疑那些决定现实在当代观念中应该是什么的规范，以及现实的新模式可以怎样形成。这些形成现实新模式的实践，部分是通过具身化完成的，在这个过程中，身体不再被看作一个稳定的、已经完成了的事实，而是一个成熟的过程，一种变化的模式，并在变化的过程中超越规范、重塑规范，同时也让我们看到，我们本以为束缚着我们的现实并不像石头一样一成不变。一些人问过我，发现性别多种可能性有什么用。我偏向于这样回答：可能性不是奢侈品；它和面包一样重要。我认为我们不能低估可能性这个想法对于那些挣扎着要生存的人的重要性。活着是可能的吗？如果答案是肯定的，这就是一件意义重大的事。但是，我们不能想当然地认为答案就是这样。有时，这个问题的答案是“不”，有时，被问的人根本就没有现成答案，而有时，回答是个痛苦的过程。对很多能够并的确给了肯定回答的人来说，这个答案是他们艰苦地赢得的，这一成就的根本前提是，现实以这样一种方式被构造和再构造，从而使这样的肯定回答成为了可能。

男、女同性恋国际权利运动的中心任务之一即是以清晰、公开的方式坚持同性恋这一现实是社会的一个决定性特征，而不能被看作是一种内在真理、一种性行为。换一种说法，把男女同性恋生活的现实看成一种现实，并坚持这样的生活不论从特殊性还是普遍性方面讲都值得保护是一回事，而认为对同性恋的公开支持要求对什么是现实、什么是人的生活进行重新思考，则又是另一回事。的确，国际男女同性恋运动的任务就是重造现实，重新形成人的概念，以及质询什么值得、什么不值得我们为之而活。那么，这样的努力究竟反对了怎样的不公正呢？我会这样回答：被称为不真实，并因为这样的称呼而被区别对待，就是一种变成他者的过程，

## 消解性别

而一般意义上的“人”是参照这个他者以相反的方式制造出来的。正是这样的非人、超于人，或弱于人的情况保障了人的表面现实。被称为拷贝、被称为不真实是人被压迫的一种方式，但事情可能有更深的一面。被压迫就意味着你已经作为某种主体而存在，你是压迫者主体所看得见的被压迫的他者，是一个可能的、潜在的主体。但作为不真实而存在则又是另一回事。要被压迫，你首先就得是可被捉摸的东西。发现自己从根本上就是不可捉摸的（确实，文化和语言上的规则使你成为一种不可能）意味着你还没有获得成为人的可能，意味着虽然你认为自己像一个人那样说话，但实际上你不是，你的语言是空洞的，你不会得到任何承认，因为有关承认的规则丝毫不为你考虑。

我们或许会认为一个人如何对待自己的性别是个文化问题，或者那些坚持行使资产阶级自由的人士的一种任性行为。然而，坚持认为性别具有操演性并不是简单地坚持制造愉悦的、颠覆性的画面的权利，而是将复制和挑战现实所依赖的、引人注目的、有影响的种种方式寓言化。这会影响到以下方面：性别的呈现形式会如何被认为是罪行和疾病，跨性别主体怎样冒着被拘禁、被关押的危险，为什么针对变性主体的暴力不被视为暴力，以及，为什么这种暴力有时正是本应给这些主体提供保护的政府制造的。

如果新的性别形式成为可能会怎么样呢？这会怎样影响我们生活的方式和人类这个群体的具体需求？而且，我们应该怎样区别有价值的和没有价值的性别可能形式？我认为这不仅仅是为各种尚未存在的性别形式制造新未来的问题。我所考虑的性别形式已经存在很久了，但它们尚未被纳入统治现实的语汇中去。因此，这个问题在于，要在法律、精神病学、社会和文学理论内部为我们已经长期经历的性别复杂性建立一套合法语汇。因为那些统治现实的规范还没有承认这些形式的真实性，我们就必须称其为“新”形式。

在政治的理论形成中，这种对可能性的思考有什么样的地位呢？问

## 1. 在自己身边:性自主权的限度

题是否在于我们不具备用以区别可能性种类的规范?还是说,只有在我们不能把“可能性”本身理解为一种规范时,这才是个问题?可能性是种向往,一种我们希望能公平分配的东西,一种可能在社会上获得保障的东西,一种不能被想当然的东西,特别是当我们从现象学的角度来看待它时。重要的不是制定新的性别规范,一个人可没有义务为新的性别呈现形式提供一种衡量、标尺或规范。在这里发挥作用的对规范的期望是和生命、呼吸、移动相关的,而且无疑是属于所谓自由哲学领域的。对那些对自己的可能性胸有成竹的人而言,对生命可能性的思考只是一种游戏。而对那些还在努力寻求可能性的人来说,可能性就是一种需要。

斯宾诺莎认为每个人都追求在自己的存在中生存,而且他使这种自我生存原则(即 *conatus*)成为他的伦理观以及政治观的基础。当黑格尔宣称欲望总是一种对承认的渴望时,在某种意义上,他是在斯宾诺莎观点的基础上作推断。他有效地告诉我们,一个人在自己的存在中生存的必要条件是必须要参与到对承认的接受和提供中去。如果我们不能被承认,如果对我们的承认没有可依据的规范,那么,在自己的存在中生存是不可能的,而我们的存在也丧失了可能性。我们已经被排除在可能性以外了。我们或许认为,关于承认的规范早已存在于我们出生的文化环境中了,但这些规范是会变的,而随着规范的改变,关于什么样的人是人承认标准也会改变。如果把黑格尔的观点朝福柯学说的方向稍加变动,我们会发现,关于承认的规范,其功能在于制造以及消解关于人的定义。这一点在男女同性恋人权的国际规范运作方面,以特别的方式体现出来,尤其是:这些规范坚持某些暴力是不许可的,某些生命脆弱而且值得保护,某些死亡值得为之悲伤,而且值得得到公众的承认。

如果说在自己的存在中生存的欲望取决于关于承认的规范,这种说法相当于在说,一个人的自主权的基础、一个人作为“我”在时间中存在的基础,根本上取决于一种社会规范——这个规范超越了“我”,将“我”置于自身以外,放到充满历史性地变化着的复杂规范的世界中。结果是,我们

的生命、我们的生存依赖于这样的规范,或者说至少是依赖于我们在这些规范中协商,并从这些规范运作的领域内获得能动性的可能。在我们的持续生存中,我们依靠的是自身以外的东西,靠的是一种更广阔的社会性,而这种依赖是我们的坚持和生存力的基础。当我们坚持自己的“权利”时——我们不仅这样做,也必须这样做——我们不是在为自己的自主权挖一个地盘。在这里,自主权的意思是一种个人化的状态,它指的是先于并区别于对他人世界的任何依赖关系的个人生存。我们不是来到这个世界以后才和各种规范或他者进行协商的。我们来到这个世界的前提是,这个社会性的世界已经存在了,已经给我们打下了基础。这就意味着,我的持续生存取决于保障我持续生存的、有关承认的规范:与我有关的可能性,在我开始自己想象之前,必须首先从别处被想象过。我的本能反应不仅仅是社会地传播的,而且是社会地构成的。如果不依赖于先于我、超于我的规范的社会性,我就不能成为现在的我。从这个意义上说,从一开始,为了生存,为了进入可能性的世界,我就是而且必须是生活在自身以外的。

对性权利的坚持因而就在这个背景下获得了一个特殊意义。比如,它意味着,当我们为权利而战时,我们不仅仅是为赋予个人的权利而抗争;我们抗争的目的是为了成为人。前者和后者之间有一个区别。如果我们的抗争是为了附加于个人的或应该附加于个人的权利,那么,我们的假设就是,这个个人已经存在了。但如果我们不仅仅是为了成为人,还为了引起个人意义的社会性变革而抗争,那么,对权利的坚持就成了一种干预社会及政治进程的方式,而关于什么是人的表达恰恰是发生在这样的进程中的。国际人权一直处在重新定义和协商究竟什么是人的过程中。它不仅着眼于人权,而且在面对关于人的概念的文化局限时,重新书写并重新表达了关于人的标准。

男女同性恋人权在一定意义上把性向作为关键问题来看。性向不仅仅是人所具有的一种特征或性格倾向或一套爱好模式。它是一种对他人

产生偏向的模式，包括处于幻想模式之中，而有时仅仅是处于幻想模式之中。作为有性偏向的人，如果我们置身于自身之外，从一开始就不能自我控制，并部分地是通过依赖和附属构建起来的，那么，我们这样处于自身之旁、自身之外的状况是随着性本身而变化的，而性本身并不是我们的存在的这一面或那一面，也不是我们的存在的关键或根基，而是和存在并存，正如梅赫罗-澎缇曾巧妙地提出的那样。<sup>〔6〕</sup>

我已在此试着指出，我们作为人的感受与被承认的欲望是息息相关的，这种欲望将我们置于自身之外，并放到一个不完全由得我们选择的社会规范的世界中，但同时，也正是这些规范给我们所拥有的选择提供了视野和资源。这意味着我们的存在的那种处于自身之外的特征，对作为人而生存下来的可能性是至关重要的。从这个意义上讲，我们可以看到性权利是如何把自身之外的两个相互联系的层面、两种置身于自身之外的方法带到一起的。作为性的人，我们依赖于一个他人构成的世界，我们在需求、暴力、出卖、压力及幻想面前是脆弱的。我们凸显性，并让它投射到自己身上来。作为性少数群体的一分子，很重要的一面是我们也依赖于公共或私人空间的保护，依赖于法律保护我们不受暴力伤害，依赖于各种制度保护我们免遭我们所不希望的侵犯以及这些制度有时引发的暴力行为。这样说来，我们的生命，以及我们的欲望的存在，都取决于承认规范的存在，它们提供和维持着我们做人的权利的可行性。因此，当我们提到性权利时，我们不仅仅是在谈论和我们个人欲望有关的权利，我们也是在关注我们的个体性所依赖的规范。这就意味着权利话语承认了我们的依赖性，即我们的生存受控于他人的模式，在这种模式下，如果没有这些他者的存在，我们也不能存在。

我在设于旧金山的国际男女同性恋人权委员会理事会服务了若干年。这个组织作为一个更广阔的国际联合的一分子，谋求为性少数分子

---

〔6〕 毛里斯·梅赫罗-澎缇，《感知现象学》。



(包括性别跨越者、双性兼具者以及 HIV 携带者和艾滋病患者)建立平等和正义。<sup>[7]</sup> 不断地让我吃惊的是,这个组织常常被要求对针对性少数群体成员的暴力作出迅速反应,尤其是当这样的暴力在全球各地未受到当地警察或政府的任何干预时。我不得不反思一些人的公开露面会引发怎样的焦虑,比如,一个公开自己同性恋身份或被认为是同性恋的人,一个性别与规范不符的人,一个性偏好公然违反禁令的人,一个身体和某些形态学理想不一致的人。有些人因为某人是同性恋就去杀害他,或因为某人兼具双性性征就威胁要去杀害此人,或是因为某个变性人公开露面就想去谋杀他;究竟是什么驱使这些人做出这样的行为?

这种因为别人不遵从规定人如何生活的性别规范而去谋杀或行刺的欲望说明,生活本身需要一套保护性规范,而在这些规范之外生活,就是与死亡共舞。使用暴力的人焦虑地、僵硬地认为,如果允许不能被类别化的人在社会中生活,世界感和自我感就会被严重损害。这种通过暴力来否定身体的做法是徒劳之举,它希望恢复秩序,在性别的可理解基础上使社会焕然一新,并且除了把世界看成是自然或必需的以外,拒绝以别的方式来对待它。这样的努力注定是失败的、暴力的。这和以死亡去威胁或谋杀各国变性人、被视为“女性化”的男同性恋以及被视为“男性化”的女同性恋没有太大区别。这些罪行并不总能立即被认作是犯罪行为。有时,它们会受到政府和国际机构的谴责;而有时,这些机构又不把它们当成是清楚无疑或真实的犯罪。

如果我们反对这种暴力,我们会以什么名义反对它? 这种暴力之外的选择是什么? 我所谋求的是对社会环境怎样的改变? 这种暴力来源于一种保持二元性别秩序的自然性或必需性的深层欲望,这种欲望想使这种秩序成为一种没有人能够反对的、但又是属于人的自然或文化——或两者皆是——结构。如果一个反对二元性别规范的人不仅批判地看待这

---

[7] 要了解更多关于这个组织的任务和成绩的信息,请参见 [www.iglhrc.org](http://www.iglhrc.org)。

## 1. 在自己身边：性自主权的限度

些规范，而且批判地收纳它们，同时，这种深具姿态的反抗又是可读解的，那么，暴力的出现似乎正是要消解这种可读解性、质疑其可能性、使它显得不真实、不可能。这并不仅仅是视角上的区别。用暴力来对付那种具身化的反抗，也就是有效地宣称：这个身体，这种对已经被广为接受的世界的挑战，现在是而且将来也是不可想象的。要强化那些将被视为真实的东西的界限，就必须对事物的性别秩序中偶然性的、脆弱的、会发生根本改变的东西叫停。

这样的分析中出现了一个伦理问题：如果这种差异对我们是否可以被理解提出质疑，我们应该如何在不回避这种差异带来的挑战的情况下面对这种差异呢？学会在那样的挑战带来的压力下生活，感受对自己的认识和本体的确定感的丧失，而与此同时出于人性而希望超越传统，延伸人的含义，这一切意味着什么？这意味着，我们必须以一个更广阔、暴力更少的世界的名义学会生活，学会接纳对“人”的含义的摧毁和重新表达，而且，我们预先并不知晓我们的人类性究竟会采用怎样的形式。这意味着我们必须以无暴力的名义接受其变化。正如艾德里安娜·卡法雷罗转用阿伦特的话指出的那样，我们对她者提出的问题简单而没有答案：这个问题就是，“你是谁？”<sup>〔8〕</sup>暴力反应不会提问，也不会试图去找出答案。它只会坚持它已知的东西，以它的无知来消灭威胁它的一切，消灭迫使它重新考虑它对世界的假设以及这些假设的偶然性和可变性的一切。非暴力反应则能在面对他者的时候容忍对他者的无知，因为，保持问题的开放比预先知道是什么决定了我们的共性，要更有价值，毕竟，我们已有的资源并不足以使我们知道该如何定义人，以及人的未来将会怎样。

我们不能预测或控制人的定义的变化并不意味着我们必须看重一切有关人的变化；这也不意味着我们不能为某些价值——比如民主和非暴力的价值、国际价值、反种族主义价值等——而奋斗。关键的一点是，为

---

〔8〕 见艾德里安娜·卡法雷罗，《相关叙述》，第20—29页及第87—92页。

## 消解性别

这些理想而奋斗恰恰正承认了一个人的个人身份并不是决定人的定义的全部东西,说明了一个人必须投入到集体运作中去,在这个运作中,出于民主,这个人自己作为主体的位置必定会失去方向,暴露于它不知道的东西。

这不是说要用社会规范来控制、定义具体的事情(就像福柯批评的那样),也不是为社会外的社会规范(即便它们是以社会的名义运作的)的机制辩解。这两种活动有时确实发生了,也必须发生,比如,我们对罪犯的非法行为进行审判,并对其进行改造;又比如,在集体条件下,我们会考虑我们行为的根据,并就可能达成的共识找出商议的方式。但是,我们运用规范的方式并不止这两种。通过规范,被认为是属于人的、可捉摸的东西的范围就被限制住了,而这种限制对关于社会变化的任何伦理观和构想都具有影响。我们或许可以认为,如果要维系、促进我们所了解的生活,我们就必须先知道人的基本定义是什么。但是,如果人的定义涵盖下的范畴正好把那些本该被其描述和保护的范围排除在外,怎么办?如果那些本该属于人的范畴的一切恰好不在西方理性主义形式赞同的思考模式中运作,怎么办?我们真的已经了解人了吗?它会用什么来挑战这种了解?我们是否应该小心对待太快得到的认识或任何最终的或决定性的认识?如果我们想当然地对待人的领域,那么我们就不能对制造、复制、解体人的各种方式进行批判的、道德的正确思考。其中,道德方面的思考并不能面面俱到,但缺了它我不能想象任何有责任感的伦理学或社会转化理论。

有必要保持人的定义未来表达的开放,这对国际人权话语和政治至关重要。情况一再出现:对人的含义进行假设,对其预先定义,对其用西方特有的(常常是美国的),因而也是偏颇和狭隘的方式定义。当我们以人为出发点时,人权问题中有关人的含义实际上是已知的、已经定义了的。然而,人的含义应该是全球范围内的一整套权利和义务的基础。我们如何从地方转移到国际(其定义强调全球性,否认人类分属各个已确立

## 1. 在自己身边:性自主权的限度

的国家这一假设)是国际政治的一个主要问题,但这个问题对国际男女同性恋、双性恋、变性者、双性兼具者等运动以及女性主义运动采用了一种特定的方式。对国际人权的反帝国主义式的,或从最低限度上说,非帝国主义式的构想必须质询人的含义,并且必须借鉴不同文化用来定义“人”的多种方式和手段。这就意味着,我们必须重新解释人是什么,或者说,人的生命的基本条件和需求是什么,因为,在不同的历史和文化条件下会产生对人的不同定义。人的基本需求以及基本权利是通过不同的媒介,通过各种口头或表演实践揭示出来的。

将事情简化了的相对主义论会认为,我们无法谈论什么是人,无法谈论国际人权,因为这些词汇有其地方性和暂时的含义,而对它们的概括会损害这些含义的特定性。我不这样认为。我不能在此驻足不前。实际上,我认为谈论人、国际性等问题是我们被迫要做的事,而且我们必须弄清,人权如何有利于以及不利于女性及和女性相关和不相关的一切。但是,以这样的方式发言,并以女性的名义提出社会转化的问题,我们必定也成为了一个批判性的民主项目的一部分。而且,女性作为一种范畴已经以不同方式、出于不同目的被使用,而并不是所有的女性都能被涵括到它的范围中来,因为女性并没有被完全纳入为人的一部分。这两个范畴仍在形成中,尚未完成,因而我们还不知道,也永远不能确定“人”最终会以什么来定义。这就意味着我们必须遵循一条政治双重路线:我们必须使用这种语言来确保性与性别在政治生活中的构成性角色,同时,我们也必须批判地检视我们使用的范畴。我们必须明晓它们的涵括性和可译性有多大,包括哪些假设,以及必须以什么方法扩大它们、摧毁它们,或者对其重新构筑以扩充关于人和性别的定义。几年前,当联合国在北京召开大会时,出现了一种所谓“妇女人权”的说法(类似地,还有国际男女同性恋人权委员会这个名称),让不少人觉得是一个悖论。妇女人权?男、女同性恋人权?可是我们也可以思考一下这样的组合究竟有什么作用。这显示了“人”是一种或有范畴,它在过去乃至今天定义了一个可变的、有限

的人群，而这个人可能并不包括男、女同性恋，可能不包括女性，而且，人种和种族等因素都影响了它的运作。这说明，这些人群都有各自不同的人权，而“人”所表示的意思在我们考虑女性时和当其被假定为男性时是不一样的。这也说明，这些词语的定义是可变的、相对的。我们对人种也可有类似的说法。哪些人群有资格做人而哪些没有？这个范畴的历史是怎样的？此时我们是处在它的历史的哪个阶段？

我认为，在后一种情况下，我们只有把我们自己放进文化翻译的过程中，才能重新阐述、定义关于存在、人、性别以及性的基本范畴。这不是说我们要吸收外国的或不熟悉的性别或人性观念，好像这仅仅是一种把外异性整合到已有词汇的简单过程。文化翻译也是一种放弃我们最基本范畴的过程。在这个过程中，我们看着这些范畴是如何以及为什么消解的，它们是如何在触及一种知识的界限时重新获得定义的。关键是要认识到，人的概念是经历了时间、通过文化翻译才建立起来的，而这种翻译不是两种封闭的、相异的、自成一体的语言之间的翻译。这个翻译会迫使每种语言发生改变，以理解另一种语言，而这种理解发生于熟悉的、具体范围内的以及已知的事物的边缘，并将成为伦理和社会转化的发生场所。它会造成一种丧失，一种方向迷乱，但也会给人这个范畴带来更新的机会。

当我们提出什么让生命/生活可活这一问题时，我们是在就某些为了让生命/生活成为生命/生活的必不可少的规范化条件提出问题。生命/生活至少可以从两方面来理解。一种指的是最低生物形式的生命/生活，而另一种从一开始就在干预，这种干预为人的生命的存活建立起最低标准。<sup>〔9〕</sup>这不是说，我们可以无视那些仅仅是有生命的东西而偏向所谓真正的生命/生活。我们必须，就像对待性暴力那样，提出以下问题：人需要什么来维系、复制其生活的条件？我们需要什么样的政治对可行生命/生

---

〔9〕 见乔吉奥·阿尔姆本，《神圣的人：统治权力与赤裸生命》，第1—12页。

## 1. 在自己身边：性自主权的限度

活的可能性进行概念化,并对其进行制度上的支持?这个问题的意义总会存有争议,而声称这决定了单一的政治方向的那些人是错误的。但这仅仅是因为,活着就意味着,生活总是与政治、权力、他者相关,总是处于为集体的未来而负责的行为中。但是,为未来负责并不是要预先知晓它的方向,因为未来,特别是和他人共有的未来,总是具有开放性和不可知性的;这意味着成为一个过程的组成部分,在此过程中,没有主体能确定地预知后果。这也意味着这一过程中必定存在竞争,以决定过程的方向。竞争的目的是让政治变得民主。民主不可能和谐地表达出来;就像激情那样,它的调子并不调和。当正确的方向被预先决定时,或者当我们为他人决定什么是正确的,而自己却不参与到群体中去时,或者当我们在文化翻译过程中寻求“正确”时,生活就受到了阻碍。也许,什么是正确的以及什么是好的,在于对那些围绕着我们需要的最基本范畴的紧张关系保持一种开放态度,在于明白我们的知识和需求的核心正是无知,在于在我们的经历中认出生命的迹象,虽然我们对未来将会怎样没有丝毫的把握。

## 2. 性别制约

一眼看上去,“制约”(regulation)这个词似乎显示了对人的规范化是如何以制度的形式确定下来的。的确,让这个词以复数形式出现,\*就已经承认了构成那些法律手段的具体法律、规章和政策;是它们让人变得守规矩。但我相信,认为性别完全由这些具体法律规则决定的看法是不正确的,因为,决定这些规则的规范超出了这些具体的条条框框。然而,抽象地看待对性别的规范,好象这些具体的条条框框只是例示了一种与其不相干的权力运作的看法也是错误的。

实际上,女性主义和男女同性恋研究中最重要的一部分工作就是着眼于以下各方面的实际规则:法律、军事、精神病学以及其他领域。这些研究提出的各类问题倾向于探寻性别是如何被制约、这些制约是如何被施加,以及它们是如何被其施加对象(主体)纳入其生活中的。但是,性别被制约的过程并不仅仅是性别屈服于一种规则所施外力的过程。<sup>[1]</sup> 如果性别是先于对它的制约而存在的,我们就不妨将性别作为我们的论题,然后列举各种驯服它的制约,以及这种驯服发生的各种方式。但我们面临的问题要复杂得多。的确,究竟有没有什么性别是

---

\* 本章标题原文 Gender Regulations 中“制约”(regulations)一词以复数形式出现。——译者注

[1] 参见卡洛·斯马特所编的《女性身份的制约》。

先于制约存在的呢？或者，是不是正是在接受制约的过程中，性别主体通过具体的受控形式而生成了？被控制的过程难道不就是各种制约制造性别的过程吗？

我们有必要记住至少两种由福柯学说衍生来的有关驯服和制约的告诫：(1)制约性权力不仅仅对预先存在的主体起作用，也会影响这一主体的发展；(2)接受一种规则的制约也就是臣服于它，也就是说，通过受制约而成为主体。其中，第二点是由第一点来的，因为帮助性别主体形成的制约性话语恰好是那些让主体受到质疑的话语。

特定种类的制约可以被看成是一种较笼统的、针对性别的约束性权力的具体表现。在此，我要对福柯的观点就几方面进行反驳。因为，如果福柯式的智慧体现在它认为约束性权力具有广泛的历史性特征的观点上，那么，似乎性别就只是权力在更大范围内运作的一种情况而已。我不同意这种以为性别从属于约束性权力的看法。我认为，决定性别的约束性机制本身就是特属于性别的。我不是想说对性别的制约提供了约束性权力运作的例子。相反，性别要求并制定了它自己独特的约束性、控制性的权力运作方式。

认为性别是一种规范的观点需要进一步阐明。规范(norm)和规则(rule)不是同样的概念，它和法律(law)也不是一回事。<sup>[2]</sup>一种规范是作为规范化的隐性标准在社会实践的内部运作的。尽管一种规范可以通过分析从涵括它的实践中剥离出来，但它也可能抗拒将它从运作环境中抽离的做法。规范可能是也可能不是直接的，而当它们作为社会实践的标准化法则起作用时，它们通常是含蓄的、难以解读的，只有在它们制造的结果中才能被最清晰地、生动地体现出来。

把性别作为一种规范似乎是说，它总是并且只能是由某个特定社会成员的行为模糊地体现出来。规范决定行为的社会清晰性，但它和它控

---

[2] 参见弗朗索瓦·埃瓦德，“规范，纪律和法律”；“社会法律概念”；“没有外缘的权力”；以及查尔斯·泰勒，“遵循规则……”。



制的行为本身并不相同。这种规范似乎对它所驾驭的行为毫不关心，我这样说的意思只是，这种规范似乎有着独立于其控制的行为的地位和作用。这种规范决定了可理解性，让某些做法和行为能够被承认，决定了相关社会事务能够被理解，定义了规定什么会、什么不会出现在社会领域内的尺度。规范之外的东西是什么这个问题提出了一个难题，因为，如果规范能使社会领域可以被理解，并将我们将这个领域规范化了，那么，从某种意义上看，处在这个规范之外仍然是受到与它之间的关系限定的。做到不太男性化或不太女性化依然还是与“非常男性化”和“非常女性化”相比较来理解的。

宣称性别是一种规范并不等同于宣称存在着关于女性特质和男性特质的规范化观点，虽然实际上很清楚这样的规范化观点是存在的。性别并不完全是一个人“是”什么的问题，也不只是一个人“有”什么的问题。性别是男性及女性特质的制造及规范化的机制，这些过程与性别的激素、染色体、心理，以及操演的有隙形式同时发生。假设性别总是而且只是“男性”及“女性”特质构成的系统，恰恰忽视了这样一个批判性观点，即，对这样一种和谐的二元结构的制造是偶然的，是要付出代价的，而那些不符合这种二元结构的性别置换，和这一结构的任何最规范的例子一样，都属于性别的一部分。把对性别的定义与规范化表述结合起来，无意中重新巩固了规范限制性别定义的力量。性别是男性特质及女性特质概念借以被制造、被自然化的机制，但是性别也很可能成为这些概念被解构和去自然化的机制。的确，情况也可能是这样的：试图建立这种规范的机制本身也在破坏这种建立，而这种建立在定义上是不完全的。要让“性别”这个词与男性特质和女性特质分开，就要保护这样一种理论角度，从这个角度可以描述男性及女性的二元结构是怎样抽空了性别的语义场的。不论我们是指“性别麻烦”、“性别混杂”，还是“跨性别”，我们都已经指出，性别有超出那种被自然化的二元结构的方式。将性别与男性特质/女性特质，男人/女人，男性/女性相提并论，正好使性别概念本来想要阻碍的自然化

发生了。

因此,坚持将男女二元关系作为理解性别领域的唯一方式的限制性话语就上演了权力的约束性运作,这种权力将霸权自然化了,而且预先排除了破坏这种权力的可能性。

性别研究领域内的一个倾向是,认为如果不接受性别二元系统就是认为性别可以存在多样化。这样一种方法无疑提出了这样一个问题:究竟可以存在多少种性别?我们应该怎样称呼它们?<sup>[3]</sup>但是对这种二元系统的破坏并不一定将我们带到一种同样有问题的对性别的量化上去。露丝·伊利格雷从拉康谈起,提出了一个问题:男性特质的性别(sex)是不是“一种”性别,也就是说,这个问题不仅质询它是否是“唯一的”,而且也引入了对性别的计量方法问题。在她的观点中,“性别”(sex)既不是一种生物范畴也不是一种社会范畴(因此和gender一词有区别),而是一个存在于社会与生物的区别之上的语言范畴。“不能以‘一’描述的性别”因此就成了不能为数字描述的女性特质。<sup>[4]</sup>别的方法坚持认为“跨性别”确切说并不是第三种性别,而是性别之间的一种通道,是性别的一种有隙的、转变的形式,不能简化为对一或二等数字的规范性的坚持。<sup>[5]</sup>

### 象征性位置及社会规范

尽管有些理论家坚持认为,规范总是具有社会性的规范,深受克罗德·列维·施特劳斯结构主义影响的拉康学派理论家却坚持认为,象征性规范和社会性规范并不相同,而对性别的某种“制约”是通过在心理一开始形成时就把象征性的要求置于其上而发生的。

1953年,“象征”成了雅克·拉康的技术性术语,他创造了将这个

---

[3] 参见,比如说,郎道夫·特鲁姆巴赫及安·福斯特-斯特林的著作。

[4] 参见露丝·伊利格雷,《不是性别的性别》。

[5] 参见凯特·伯恩斯坦,《性别罪犯》。

术语用数学方式(形式方式)及人类学方式合在一起使用的自己的方法。在一部关于拉康术语用法的词典中,象征被直接地和约束这个问题联系在了一起:“象征是法的领域,这个领域约束着俄狄浦斯情结中的欲望。”<sup>[6]</sup>这种情结被认为源于对乱伦的基本禁忌或是象征性禁忌,这种禁忌只有当考虑到亲缘关系时才有道理——在亲缘关系中,不同的“位置”是根据异族通婚的要求在家庭内部建立起来的。换句话说,母亲是儿子和女儿不能与之发生性关系的人,父亲也是儿子和女儿不能与之发生性关系的人,母亲是只能和父亲发生性关系的人,等等。这些禁忌关系被编码到家庭中的每个成员占据的“位置”中去了。因此,处在这样一个位置上就是处在一种相互交跨的性联系中,至少根据对这种“位置”的象征性或规范性构想是这样的。

这种观点的影响显然是巨大的。在很多方面,心理分析思考范畴内的结构主义传承对女性主义电影和文艺理论以及女性主义心理分析都产生了重要影响。它也为酷儿理论对女性主义的批评铺平了道路,这种批评已经并继续对性与性别研究产生着无可避免的重要影响。在以下篇幅中,我想显示,拉康学派的心理分析中的“象征”文化概念和当前文化研究中的文化概念是如何的不同,以至于这两者经常被视为是绝对的相反。我也打算提出,任何想要在一个不可变的、永恒的法的领域内建立“约束欲望”的规则的主张,对于试图理解在哪些条件下性别的社会转化可以成为可能的理论来说,其用处是有限的。关于象征的另一个关注点是,乱伦禁忌本身可能成为犯这样的忌讳的动机之一。这就说明,亲缘关系的象征位置在很多方面被其通过约束而催生的性欲击败了。<sup>[7]</sup>最后,我还想表明,象征律与社会法律之间的区别最终是站不住脚的,象征本身是社会实践的沉淀,亲缘关系中的剧烈改变要求对心理分析的结构主义假设进行重新阐述,这就把我们推向了心理的酷儿

---

[6] 迪兰·埃文斯,《拉康学派心理分析引论词典》,第202页;黑体是我自己加的。

[7] 参见维基·贝尔,《质询乱伦》。

式后结构主义。

回到乱伦禁忌这个论题,这样一个问题就出现了:这些禁忌和位置究竟处于怎样的地位?列维·施特劳斯在《亲缘关系的基本结构》一书中说得很清楚,生物学中是没有什么东西要求建立乱伦禁忌的,它是一种单纯的文化现象。列维·施特劳斯的这个“文化”不是指“文化上可变的”或是“偶然发生的”,而是以文化的“普遍”法则为根据的。因此,对列维·施特劳斯而言,文化规则并不是可变的规则(就像盖尔·鲁宾随后提出的那样),而是不可变、普遍的。一个普遍的、永恒的文化领域——朱丽叶·米切尔称之为“普遍及原始的法则”<sup>[8]</sup>——变成了拉康学派的象征概念及其后将象征从生物和社会领域区分出来的种种尝试的基础。在拉康的学说中,文化中普遍的东西被视为是其象征或语言上的规则,认为它们支持了亲缘关系。诸如“我”、“你”、“我们”、“他们”之类的代词的指代可能性似乎就取决于这种在语言内部并作为语言运作的亲缘关系模式。这就从文化滑向了语言学,这也是列维·施特劳斯在《亲缘关系的基本结构》一书末尾指出的方向。在拉康学说中,象征是根据语言结构的概念来定义的,而语言结构不能简化为语言采用的社会形式。根据结构主义,它建立起让社会性(即所有语言使用的交流性)成为可能的普遍条件。这个步骤为其后在亲缘关系的象征性描述与社会性描述之间进行区分铺平了道路。

因此,在拉康学说中,一种规范并不等同于“象征性位置”,后者似乎具有一种近似永恒的特点,虽然拉康在自己的讲稿的尾注中提供了关于这种位置的种种限制条件。拉康学派的学者们几乎总是坚持认为,一个象征位置和一个社会位置是不一样的,比如,把父亲的象征位置(这个位置毕竟是个范例性象征位置)当成是父亲随时光迁移而获得的一种社会性地构成的而且是可变的位置的看法是错误的。拉康学说的观点坚持认

---

[8] 朱丽叶·米切尔,《心理分析及女性主义:对弗洛伊德心理分析的激进的再估量》,第370页。

为,存在着一种对社会生活的理想的、无意识的要求,而社会生活本身是不能被简化为清晰的社会因果关系的。父亲的象征位置没有让位于对父权进行社会性重构的要求。相反,象征正是给所有乌托邦的尝试设下限制的东西,这些尝试的目的是重新塑造亲缘关系,并使之与俄狄浦斯场景保持距离。<sup>[9]</sup>

当亲缘关系研究和结构主义语言学合在一起时,产生的问题之一就是,亲缘关系中的位置会被提升到根本的语言学结构的高度。这些位置使得进入语言成为可能,因此也保持了一种在语言方面的根本地位。也就是说,没有这些位置,意义就不能产生,或者说,文化上的可理解性就不能得到保障。让某些亲缘关系概念变得永恒并把它们提升到构成可理解性的基本结构这样一个地位会产生怎样的后果呢?

尽管列维·施特劳斯声称要考虑不同的亲缘关系系统,但他的目的是要给具有跨文化地位的亲缘关系要旨划出界限。结构主义在语言或亲缘关系内部认定的“位置”和“规范”是不同的,因为后者是一种社会产物,具有可变的框架。规范和象征位置是不一样的。而且,如果把一个象征位置视为一种规范是更恰当的做法的话,那么,这种象征位置就不再是自己了,而是一种偶然性规范,其偶然性由理论上的具体化决定,这种具体化可能会给性别化生活带来严重后果。有人可能会在结构主义学说立场上回应道,“但这是法则!”但是,这样一种说法意味着什么呢?“这是法则!”这个表达操演地将法律应当行使的力量赋予了法律本身。因此,“这是法则”标志着对法则的效忠,标志着想让法则无可辩驳的欲望,标志着在心理分析理论内部试图禁止任何对象征父权进行批评的神学欲望,或者说,标志着心理分析的法则本身。因此,毫不奇怪,赋予这个法则的地位正是赋予阳物的地位,而阳物并不仅仅是拉康体系内一个有特殊地位的“能指”,而正好展示了引入这个能指

---

[9] 如欲了解在亲缘关系问题上社会系统与象征系统之间的联系,参见米歇尔·托尔, *Artifices du père; Le Différend* (作者自己的材料); 以及 *Le nom du père incertain*。

的理论机制的特征。也就是说,让象征法则不受挑战的权威力量本身是对那个象征法则的行使,这也进一步说明了父亲无可辩驳、不可挑战的地位。尽管,正像拉康学者会提醒我们的那样,象征总是面临着挑战,但这些挑战不能行使任何最终力量来破坏象征本身,或者强制对其语汇进行彻底重构。

这个理论的权威因象征能应付每一个对其权威提出的挑战这一事实而暴露了自己的语义重复。这个理论不仅仅坚持把男性特质和女性特质作为最终超越一切挑战并给挑战设下界限的象征位置,而且,它还依赖于自己所描述的那种权威,来支持自己种种描述性主张的权威。

把象征与社会领域分开有助于区分普遍法则和具体的可变量则。批评实践并不预期任何最终的权威,而是开放性地对待引发焦虑的种种具有性别区别的可能性。与此相反,象征的出现给这种焦虑画上了句号。如果存在着一个我们不能取代的普遍法则,而我们又一再试图通过想象的方式取代它,那么我们事先就知晓,我们想要改变的努力是会受到阻碍的,我们反对性别的权威性解释的斗争会受到阻碍,而我们会屈从于一个不可攻击的权威。有些人认为,相信象征本身可以被人类实践改变的想法是单纯的唯意志论。但是不是真的这样呢?一个人当然可以承认欲望是受条件限制的,而不用宣称它是被预先决定了的。而且,一个人可以承认有些结构会让欲望成为可能,而不用认为这些结构是永恒不变的、能免于被再演和被替代的。挑战象征权威并不一定要回到“自我”或回到古典自由主义观点上去;相反,这么做就是坚持认为,规范因其必然的短暂性,对来自内部的替换及颠覆是开放的。

象征被理解为是对有关性别(sex)的假设进行制约的领域,而在这里,性别则被理解为一套有差别的位置:男性或女性。因而,来自社会学术语的性别(gender)概念与来自拉康及后拉康体系之内的性别差异话语是不同的。很明显,拉康受到了列维·施特劳斯的《亲缘关系的基本结构》的影响。这本书首版于1947年,大约6年后拉康才第一次使用了这

个术语。<sup>[10]</sup> 在列维·施特劳斯的模式中,男人和女人的位置是使某些形式的性交易成为可能的东西。在这样的场景中,性别的运作保障了某些形式的生殖性纽带,并禁止了别的形式。从这个观点来看,一个人的性别反映了性关系(这些关系中,有些是被禁止的,有些是被要求的)是如何规范并制造了社会主体的。

根据列维·施特劳斯的理论,决定了性交易并在对性进行控制的基础上制造可行的主体位置的这些规则,与遵从这些规则并占据这些位置的个人是不一样的。人类行为受到这些法则的控制,而又没有力量来改变他们所遵守的法则的内容及目的。这似乎是因为法则在形成的时候对

---

[10] 在《心理分析词汇》一书的“象征”词条下,让·拉普兰士和J. B. 彭塔利写道,“那种认为有一个象征秩序在给主体间的现实提供结构的看法,主要是由克罗德·列维·施特劳斯介绍到社会科学领域里来的,他的观点是建立在F. 德·索绪尔的结构语言学模式之上的。《普通语言学课程》的主要观点是,语言的所指并不是在能指的内部发生的;它产生了意义是因为它是一个以差分对立为特征的所指系统的一部分”。

他们引用了列维·施特劳斯,并说道,“每一种文化都可以被看成是一个由各种象征系统组成的整体,在这个整体中,第一个例子决定了语言、婚姻规则、经济关系、艺术、科学以及宗教的发生。”根据这两位作者,拉康利用象征概念建立了这样的理论:无意识是像语言那样被构建起来的。这样,拉康展示了无意识的创造力。然而,他对象征的第二种利用和我们这里的研究有着直接的关系:“[这种用法]显示了,作为主体的人是被塞到一个预先已经建立了的秩序中去的,从列维·施特劳斯描述的意义上看,这个秩序具有象征特性。”

这个观点与拉康的其他阐释者(比如说,麦考姆·博维)的观点是有区别的。从这样的观点来看,把象征当成是一种预先建立的秩序,就与坚持认为能指和所指之间的关系是任意的这一拉康式观点相矛盾。在有些地方,拉康似乎也用“象征”来描述起所指作用的不连续因素;而在别的地方,他似乎是用这个术语来描述这些因素发挥作用的更普遍的语境。另外,拉普兰士和彭塔利认为,拉康用“象征”“来指代建立这个秩序的法则(*la loi*)”。将“象征意义上的父亲”或“父亲的名义”排除在外,正好说明了不能被简化为想象的或真实的父亲的东西是如何建立起来的,这强化了法则。当然,实际中没有谁会去占据象征意义上的父亲这个位置的,而正是这种“缺席”,悖论地赋予了法则以力量。

尽管麦考姆·博维坚持说,象征系统是受象征性法律控制的(《拉康》,第108页),但是,他也认为“人们谈起象征的时候总是心怀敬仰……这是个变动的领域,而不是固定的;这是个有关相异性的领域,而不是相似性的……象征具有根深蒂固的社会性,并且是有关主体之间的关系的……”(第92—93页)但是,这里还有一个问题:被象征指代的“社会”领域是否并不受控于“父亲的名义”,后者即父亲的象征位置,一旦失去(这个位置,而不是父亲),就会导致精神病。有哪些前社会限制因此被强加到任何一种社会秩序的可理解性上了呢?

其控制的内容漠不关心而造成的。从将性别视为是受象征控制到认为性别是受社会规范控制,这一转变是如何挑战法则对自己所控制的内容的漠不关心的呢?这样一个转变是如何打开对法则提出更激进的挑战的可能性的呢?

如果性别是一种规范,它和那种个人试图建立的模式是不一样的。相反,它是社会权力的一种形式,它让主体变得可理解,它的机制使得性别二元关系得以确立。作为一种看上去与其控制的实践活动相独立的规范,它的概念本身正是这些实践活动产生的效应。这就不仅说明了实践与概念(实践正是在这些概念的影响下开展的)之间的关系是偶然性的,而且还说明了概念的形成可能招致怀疑和危机,有可能导致去概念化及权力丧失。

性别与其被自然化的实例之间的距离正是规范与其种种结合形式之间的距离。我在上面提到规范在分析上是独立于其结合形式的,但我想强调的是,这仅仅是一种智力启发,它有助于保证使规范作为一种永恒且不可更改的理想持续存在。实际上,规范作为一种规范持续存在,取决于它在社会实践中实施的程度,取决于它通过肉体生活的日常社会仪式得以重新概念化及重新确定的程度。这种规范没有固定的本体地位,但它不能被轻易地简化为它的实例;它是通过自己的体现、通过试图利用它的行为、通过在这些行为里对概念的复制而被制造或复制的。

福柯通过在《性史》第一册中的论述将规范这个话语引入到使用中来了。他说道,19世纪,规范作为一种社会制约手段出现了,它并不等同于法律的行使。受福柯影响,社会学家弗朗索瓦·埃瓦德在几篇文章中扩展了这个说法。<sup>[11]</sup>埃瓦德认为,规范的作用是以法律的司法系统为代价的。尽管规范化要求增强立法,它与立法也不一定是相对立的关系,但它在某些重要的方面仍然独立于立法。(《规范》第138页)福柯提到,规范

---

[11] 参见第一章注2。



常常以法律的形式出现,与规范有关的一切,最为典型地会在宪法、法令及立法机构恒久的、嘈杂的活动中凸显。(见福柯《死亡的权利及对生命的权力》)福柯进一步说道,一种规范就是一种判断艺术,尽管规范很明显与权力相关,但它的更重要的特征不是对力量或暴力的使用,而是,就像埃瓦德说的那样,“一种让权力思考自己的策略并清楚地定义自己的对象的内在逻辑。这种逻辑既是让我们把生命及生活想象成权力对象的力量,也是创造出生物政治领域,从而能将‘生命’掌握在手中的权力”。(《规范》第 138 页)

对埃瓦德而言,这至少提出了两个问题:现代性是否参与到规范的逻辑中来?规范和法律之间的联系会是什么?<sup>[12]</sup> 尽管规范一词有时会被用成规则(rule)的同义词,但清楚的是,规范也是赋予诸多规则某种一致性的东西。埃瓦德认为,在 19 世纪初,规则和规范之间的关系出现了剧烈变化,(见《规范》第 140 页)规范概念不仅是规则中特殊的一种,也是作为制造规则的一种方式、一种起稳定作用的原则而出现的。

在法语世界,normalité 这个术语出现于 1834 年,而 normatif 则出现于 1868 年。在 19 世纪末的德语世界出现了规范科学(我推测,它是当代美国政治科学协会大会“规范政治理论”分支的名义,得以传播的)。而“规范化”(normalization)这个术语则出现于 1920 年。对福柯及埃瓦德而言,它呼应了官僚政治及学科权力的规范化运作。

根据埃瓦德的观点,规范把种种限制转化为一种机制,因而标志着一个运动,通过这个运动,用福柯的语汇来说,司法权力会变得有创造力,它将司法的负面限制变成了规范化所具有的更为正面的控制。因而规范行使了这种改变的功能。规范因此标志着并造成了这样的改变,即从将权

---

[12] 在这里,如果我们看看乔治·康基姆的关于正常(the normal)的历史的重要史学著作《正常和病态》可能会很有帮助。埃瓦德评论道,规范(norm)一词的词源是和数学及建筑学原型有联系的。从字面上来讲,规范一词在拉丁语里面的意思是一个 T 形方块;而 normalis 的意思是垂直的。维楚维斯用这个词来表示用于画直角的工具,而西塞罗则用这个词来形容自然的建筑规律性;他宣称,自然就是法律的规范。

力想象为司法限制到将其想象为(1)一套井然有序的限制,以及(2)一个起制约作用的机制。

### 规范以及抽象问题

这既让我们回到了话语如何被认为制造了主体(文化研究似乎总是假设这一点,但很少专门研究它)的问题,而且,更确切地说,也让我们回到了话语中究竟是什么促成了主体的产生。当福柯宣称惩戒“制造”了个人的时候,他的意思不仅仅是惩戒话语控制并利用了个人,而且这种话语还主动地构成了个人。

规范是一种尺度,一种制造普遍标准的方式。要成为规范的一个例子并不完全是要穷尽规范,而是要屈从于普遍性的一种抽象。尽管福柯及埃瓦德将他们对这个过程的分析集中于19世纪和20世纪,玛丽·普维在《制造社会身体》一书中认为,抽象的历史出现于18世纪末的社会领域。她说,在英国,“18世纪最后十年见证了将不列颠人口的全部或各重要部分描述成集群并将社会领域与政治和经济领域区分开来的最早的现代尝试”。(第8页)在她看来,这个社会领域的特征是量化标准的介入:“当然,这样的比较和衡量制造了一些规范性现象,表面上看起来是因为它们数量巨大,因为它们代表了一种平均,或是因为它们构成了一种理想,而所有其他的现象都是朝着这个理想前进的。”(第9页)

为了理解规范制约所有社会现象的能力以及它在这样的制约中面对的内部限制(《权力》第170—171页),埃瓦德试图给规范下一个更狭窄的定义。他写道:

规范究竟是什么?它是在个体化的同时让不休止的个体化成为可能并创造可比性的手段。规范使得有可能确定变得越来越不连续、越来越细微的空间,同时,规范还要保证这些空间永远不会以创造它们的特性的方式将某人围住,因为这些个体化中的空间永远都

## 消解性别

只是对一种关系的表达,这种关系必须放到他人的环境中以不确定的方式来理解。规范是什么?一种比较原则、一种关于可比较性的原则、一种共同尺度的原则,而共同尺度是在当一组人除了与自己外没有形成任何关系、没有外来参照、没有垂直性时,单纯针对自己这个组而建立的。(《规范》第173页;着重部分是我加的)。

照埃瓦德看来,福柯在对规范化的思考中加上了以下内容:“规范的个体化不是外部的。异常在天性上与正常并没有什么不同。规范,或者说,规范的空间,对外界是一无所知的。规范会将任何想要超出它的东西内化——任何事物、任何人,不论他们展现怎样的不同,都不能宣称自己属于外界,不能宣称自己拥有一种使自己成为他者的他者性。”(《规范》第173页)

这样一种观点说明,对规范的任何对抗已经被控制在规范内了,而且对其本身的功能发挥是至关重要的。的确,我们的分析到了这个时候似乎可以看出,从拉康式的象征位置概念到福柯式的“社会规范”概念的发展,并没有提供更多的机会来有效替代规范,或重塑规范的意义。

然而,在皮埃尔·马切瑞的著作中,我们开始看到,规范并不是独立且自给自足的实体或抽象,而必须被理解为行动的形式。在《规范的自然史》一文中,马切瑞清楚地指出,规范行使的那种因果关系并不是推及他物的,而是普遍存在(immanent)的,而且他通过借助于斯宾诺莎和福柯的理论作出了以下断言:

用普遍存在的方式来想象规范,实际上就是要避免用约束的方式来考虑规范的作用方式,而要将其视为一种“压抑”的形式,这种形式在规范尚未开始作用之前就对特定主体发出禁令,因此暗示这个主体可以自己解放自己,或从这类控制中解放出来:疯病的历史,正像是性史一样,表明这样的“解放”远远不是限制规范的行动,反而是加强了它。但有人可能会问,是否这足以打破这种反压制话语的幻象,从而逃离这些幻象了呢:

一个人难道没有在另一个层次冒险复制这些幻象吗？在这个层次上，这些幻象不再天真。它们尽管更具有学术性，但仍然和它们的目标环境存在着距离。（第 185 页）

马切瑞认为，规范仅仅只存在于它自己的行动中，并通过这些行动存在。因此，他有效地将行动作为社会干预的场所：“从这个角度看，我们不能先于规范的行动结果去想象规范本身，也不能认为规范发生在这些结果之后，或与它们不相干；我们必须认为，规范是在其效应中展开行动的，不是为了通过简单设置条件来限制现实，而是为了得到它所能控制的最大限度的现实。”（第 186 页；着重部分是我加的）

我在上面提到，规范不能被简化为它的任何一个实例，但我还想加上：规范也不能从自己的实例中完全剥离开来。规范并不是外在于自己的实施领域的。规范不仅对其实施领域负责，（见马切瑞文章第 187 页）而且，规范在制造这个领域的过程中也制造了自己。规范主动地与现实交接；实际上，正是通过它具有的与现实不断交接的力量，规范才成其为规范的。

### 性别规范

根据上面阐述的规范概念，我们可以说，性别规范制造的现实领域构成了性别概念的表面形式的背景。但是，我们应该如何理解这些概念的历史性形成以及它们在时间中的持续存在呢？我们应该怎样看待它们一方面是社会意义汇聚的场所，另一方面，却又显得并不与性别有直接关系？只要性别规范是被复制的，它们就被身体实践运用及引用，这些实践也具有在引用的过程中改变规范的能力。我们不能提供关于规范的援引史的一个完整叙事描述：虽然叙事性没有完全隐藏其历史，它也没有揭示出一个单一的源头。

约束的一个重要意义就在于，人是由性别制约的，而这样的制约为人们理解文化提供了条件。偏离性别规范就制造了异端的例子，各种制约

## 消解性别

权力(医疗、精神病学、法律等是其中的一些)可以迅速地利用这些异端例子来加强它们约束事物的持久狂热。但是,还存在着一个问题:对规范的何种偏离才能不给规范权威的持续实施提供借口或理由呢?对规范的何种偏离能够打断制约过程本身?

在这里,很相关的一个例子就是以手术手段来“纠正”兼具两性性征的儿童的问题。这里的观点是,天生具有非常规性征的儿童应该得到“纠正”,以便让他们有归属感、感到更自在,并取得正常性。纠正手术有时是在取得父母支持的情况下、以正常化的名义进行的,而手术的身体代价和心理代价对那些被交付于规范的手术刀下的人而言是巨大的。<sup>[13]</sup>通过这样一种对性别的约束性强制手段制造出来的身体,经历了疼痛,带上了暴力及痛苦的烙印。在这里,身体形态具有性别差异这一观念被实实在在地刻到肉体上去了。

因此,性别是一种约束性的规范,但它也是在服务于其他种类的制约的过程中制造出来的。比如,按照凯瑟琳·麦金农的推理,性骚扰法令一般假设骚扰主要是对工作场所的女性的系统的性蔑视,并认为一般来说,男性处于骚扰者的位置,而女性则是被骚扰者。尽管这些制约方式努力限制工作场合的性骚扰举动,它们也带进了某些默认的性别规范。从一定意义上说,对性别的隐性制约就通过对性/性向(sexuality)的直接制约而发生了。

对麦金农而言,正是异性恋那种将男性视为高于女性的等级结构制造了性别:“当生物性别(sex)的不平等不再被视为人的特征时,它采取了性别(gender)的形式。当它作为人之间的关系出现时,它就采取了性/性向(sexuality)的形式。性别是男女不平等被性化后的凝固不变的形式。”(《未经修改的女性主义》,第6—7页)

如果性别是男女不平等的性化(sexualization)所采用的凝固不变的

---

[13] 参见切瑞尔·切斯,《别具姿态的两性同体者》。

形式,那么不平等的性化就先于性别出现,而性别则是其结果。但是,我们能否在构想性别之前就构想对不平等的性化?如果我们不事先对男人、女人是什么有了一定的概念的话,那么,在性上男性贬低了女性这种说法是否还有道理?然而,麦金农坚持认为在这种性形式之外构想的性别是不存在的,而这也暗示说,在这种贬低并利用女性的性形式之外构想的性别是不存在的。

在提出要借助于这种对性歧视的系统性分析来制约性骚扰的同时,麦金农也指出了另一种制约方式:拥有性别就意味着已经进入一种歧视性的异性恋关系;在这种关系之外的、没有性别的人似乎是不存在的;不含歧视的异性恋关系似乎是不存在的;非异性恋关系似乎是不存在的;同性骚扰似乎也是不存在的。

这种将性别(gender)简化为性/性向(sexuality)的做法因此在当代酷儿理论内部引出了两个有区别而又相互重叠的关注点:第一个关注点将性/性向和性别分开了,从而得到一个新的性别概念,这种概念并没有假设一个人会以哪种特定的方式着手性实践;即,这个人参与某种性实践,比如肛交,并不说明这个人是哪一种性别。<sup>[14]</sup> 酷儿理论中与此有联系的第二个关注点提出,性别不能被简化为等级制的异性恋,而是在不同的酷儿实践中采取了不同的形式。实际上,它的二元性在异性恋框架之外不能被视为理所当然的东西。性别本身从内在讲是不稳定的,跨性别生活给性/性向与性别之间的因果决定论观点的崩溃提出了证据。性别和性/性向之间的不一致因而就从两个角度得到了证实:一个试图揭示没有被性别限制的性/性向的可能性,从而打破了将这两个概念绑在一起的简单化的因果观点;一个则试图揭示种种不受霸权异性恋形式决定的性别可能性。<sup>[15]</sup>

---

[14] 这是盖尔·鲁宾在她的文章《对性的思考:关于“性”的政治经济》中提出的立场,而这又被伊芙·塞吉维克在《衣柜认识论》一书中进一步阐述。

[15] 我认为自己的研究是朝这个方向进行的,而且是和比蒂·马丁·琼·W. 司各特、凯瑟琳·弗兰克以及才出现的跨性别理论紧密地联系在一起的。

如果认为性别是异性恋内部的性歧视所带来的被隐藏了的结果,并将性骚扰法律建立在这个观点的基础上,那么带来的问题就是,关于性别的某些观点以及关于性/性向的某些观点会通过这种看法得以加强。在麦金农的理论中,性别是在性歧视场景中制造出来的,而性骚扰则是异性恋性歧视最直接的一刻。这就是说,性骚扰就成了关于性别制造的寓言。在我看来,性骚扰法令本身就成为了性别借以被复制的工具。

法学学者凯瑟琳·弗兰克提出,在这个观点中,对性别的制约不仅没有受到挑战,而且还无意中得到了支持。弗兰克写道:

麦金农著作中描述的世界是不对头的。这不仅仅在于她提出的男人统治女人这个说法,尽管很多情况下这个描述是正确的。这里的问题要系统得多。因为把性别歧视简化为男人对女人所作的一切,我们就忽视了使性别歧视变得如此强大的深层次的意识形态……女人屈从于男人只是宽泛的社会实践的一部分,这个实践创造了区分了性别的身體——女性化的女性以及男性化的男性。(《性骚扰错在哪里?》,第761—762页)

在性别方面的逾越所招致的社会惩罚包括对具有两性特征的人的手术纠正、在包括美国在内的一些国家对“性别上躁郁不安”的人在医学及精神病学上的病理化、在街上或是在工作场合对有性别困扰的人的骚扰、雇用上的歧视,以及暴力。禁止男性对女性性骚扰的理由是认为异性恋歧视是性与性别的唯一场景,因此,这种禁令也就成为了制造和维系异性恋范围内的性别规范的一种制约手段。<sup>[16]</sup>

在这篇文章的开始,我提出了理解“制约”这个问题的几种方式。制约让事情变得有约束,但就像福柯所说,它也是权力的近当代形式中的一

---

[16] 参见杰基·亚历山大的重要文章《重新起草道德》。

种惩戒和监控模式。它不仅仅压制和否定,因此不仅仅是一种权力的司法形式。只要制约是通过规范来行使的,那么,它们就成了重新构成规范的理念的关键。在这个时候,规范的历史性及脆弱性就暂时地无关紧要了。作为权力的实施,制约可以采取法律的形式,但其法律层面并不是其有效性的全部。有些东西的存在依赖于某些使社会个体可以互换的范畴,而制约也一样,它是和规范化的过程连在一起的。决定谁是福利受益人的法令积极地参与到针对福利接受者的规范中去了。那些在军队制约同性恋言论的法令积极地参与到规范的制造和维系中去,以规范男人或女人究竟应该是怎样的、应该发表怎样的言论、应该有和不应该有怎样的性取向等等。国家对男女同性恋领养权以及单亲领养权的规定不仅限制这样的活动,而且还强调了关于父母应该是什么样的(比如,他们应该是有伴侣的)以及怎样的伴侣才算合法的理想。因此,仅仅试图控制某些特定行为(性骚扰、福利诈骗、性言论)的制约方法也做了另一件基本没有被明确标明的事情:对做人标准的制造,也就是说,根据抽象的规范来造人,这些规范在调教它们制造——并破坏——的生命的同时又逾越了这些生命。



### 3. 给人以公正：性别再分配及变性寓言

我要用一个关于权力的问题来作为我的出发点，即制约的权力，或者说，一种或多或少决定了我们是什么以及我们可以是什么的权力。<sup>〔1〕</sup> 我这里说的权力并不只是指它在司法上的意义或正面的意义；我指的是某种制约制度的运作，这种运作既涉及法律，但又超越了法律。人这个概念得以出现、得以被承认究竟是在怎样的条件下发生的？怎样的条件决定了某个主体成为被爱的对象？当我们问起这些问题时，我们是对由规范、实践构成的可理解性(intelligibility)的条件提出问题，这些条件已经变成了一种前提，没有它们我们就不能想象和人有关的一切。因此，我建议我们应该讨论可理解性的可变形式与人的出现及其可知性之间的关系。这不仅仅是因为法律控制了我们的可理解性，也因为世上还存在着某种认知方式和真理模式来强制地定义了什么是可理解性。

在福柯的理论中，这被描述为关于真理的政治，在这种政治中，权力关系预先决定了哪些可以、哪些不可以算作真理，哪些东西以正常的和能够变得正常的方式维持了世界的秩序，以及究竟什么会被我们接受为与生俱来的知识。我们可以通过提出以下问题来理解这个观点的重要之处：什么能算作人？什么能算作协调的性别？什么人具有资格成为公民？

---

〔1〕 本文一个略有不同的版本曾发表于 *GLQ* 杂志。在此我采用了弗农·罗萨利奥及切瑞尔·切斯的建议，我对他们提供的重要看法深表谢意。

### 3. 给人以公正：性别再分配及变性寓言

谁的世界被法律认可为真实的？我们也可以主观地问：如果在一个世界中，主体的意义和限制都为我预先决定了，那么，我会变成什么样的人？当我开始询问我会变成什么时，是什么规范约束了我？如果我开始变成在特定真理政权下没有位置的“人”时，会发生什么事情？这一过程就是被福柯描述为“在真理政治的游戏中对主体的去屈服化”。（《什么是批评？》第 39 页）

另一种提问的方式是这样的：“在当代的生存秩序中，我能成为什么？”这个问题并没有引出如果不成为什么或是在生存领域中占据一个什么都不是的位置会怎样的问题。作为既没有被完全否定又没有被完全承认的存在去生活、去呼吸、去爱会是怎样的情形？可理解性和人这个概念之间的关系是个紧迫的问题，它在人这个概念遭遇可理解性的局限的那些要点上承载着一定的理论迫切性。我想指出的是，我们对这个问题的质询与正义这个问题有重要关系。正义不仅仅是一个人受到什么待遇或社会是怎样构成的的问题。它也和以下重要问题有关：一个人是什么？要分派人的特质 (personhood) 时，哪些社会规范会得到使用和表达？我们要不要把鲜活的他人认可为人怎样取决于我们是否在这个人的身体上找到某种规范的体现的？我们把一个人看成是具有性别的存在所依据的标准——这个标准把和谐的性别当作做人的资格的前提——不仅仅是决定了这个人是否可以被看成是人，它还告诉我们在以下情况下认可或不认可自己的方式：在感情、欲望、身体等层面上，在镜子面前，在窗户面前，以及在我们向心理学家、精神病学家及医疗和法律专家商讨如果一个人的性别不能得到认可因而一个人做人的资格不被认可是什么感觉的时刻。

我想分析一下以下这个法律的及精神病学的案例。一个人在出生的时候毫无疑问就被看成是一个男孩，但几个月后又被看成是个女孩，而这个人自己十几岁时决定变成一名男性。这就是大卫·莱默的故事，这个故事被称为“琼/约翰案例”。这个案例因为被 BBC 和各种流行杂志、

心理杂志、医学杂志报道而引起了公众关注。我的分析是建立在几个文件基础上的：内分泌学家弥尔顿·戴尔蒙德医生的一篇文章，《滚石》杂志记者约翰·克拉平托写的大众读物《自然造就了他》，还有约翰·马尼的若干已发表作品，以及安·福斯特-斯特琳和苏珊·凯斯勒的重要近作中的评论。<sup>〔2〕</sup> 大卫·莱默现在已经公开地和媒体谈话了，并且不再使用弥尔顿·戴尔蒙德及其同事为他选定的假名生活。童年的某个时候，大卫变成了“布伦达”，因此，在以下的讨论中，我不把他称为琼或约翰，因为这些都不是他的名字；我将使用他自己使用的名字来称呼他。

大卫天生具有XY染色体。在8个月的时候，在对影响排尿的包皮过长的修复性外科手术中，他的阴茎意外地烧伤并被切除了。这种包皮手术本来没什么风险，但为大卫做手术的医生使用了一种新机器。很明显，这名医生从未使用过这种机器，而且据他的一名同事宣称，其实这个手术没必要用这种机器。他在操作机器的过程中碰到了麻烦，从而增加了机器的马力，最终使它烧去了大卫的阴茎的主要部分。大卫的父母当然极为震惊，而根据他们自己所说，他们不知道该怎么办。事故大约一年之后的一个晚上，他们在看电视，在电视上他们看到约翰·马尼在谈论变性手术及针对双性人的手术。马尼的观点是，如果一名儿童接受手术，并以和出生时不同的性别来进行社会化的话，就能对新性别适应得很好，会过上幸福生活。大卫的父母给马尼写了信，而马尼邀请他们去了巴尔地摩。因此，大卫随后就去了约翰·霍普金斯大学，在那里，约翰·马尼医生极力建议把大卫当成一名女孩来养大。大卫的父母同意了，医生们于是摘除了大卫的睾丸，并为手术创造阴道作了初步准备。但他们随即决

---

〔2〕 请参见以下作品：约翰·克拉平托，“琼/约翰的真实故事”一文以及《自然造就了他》一书；苏珊·凯斯勒，《来自双性兼具的领悟》；约翰·马尼及理查·格林，《变性及性别再分配》；娜塔莉·安伊埃，《报道认为，性别身份并不可塑》；弥尔顿·戴尔蒙德及基斯·西格蒙德森，《出生时的性别再分配》。也请参见美国双性组织出版的录像《对性别的再定义》(<http://www.isna.org/>)对性别再分配的伦理学的重要讨论；参见安·福斯特-斯特琳的《让身体具有性别》第45—77页对这一争议问题的精彩描述。

定要等布伦达——这是这个孩子的新名字——再大一些再完成这一步。因此,布伦达作为一名女孩长大了,定期受到约翰·马尼的性别身份研究所的监控。他们已确定布伦达能适应成为一名女孩。在8岁和9岁之间,布伦达发现自己出现了买玩具机关枪的欲望。在9岁和11岁之间,她开始产生自己不是女孩的意识。这种意识似乎和购买某些种类玩具的欲望巧合在一起:她想要更多的枪支以及玩具卡车。尽管没有阴茎,布伦达喜欢站着撒尿。在学校她有一次被发现以这样的姿势小便,而别的女孩威胁说,如果她再这样就“杀死”她。

这个时候,间断地监控着布伦达的性别适应的精神病学小组想给她用雌激素,但她拒绝了。马尼试图说服她造一个真正的阴道,但她还是拒绝了。实际上,她从谈话的房间尖叫着跑开了。马尼让她看充满性意味的阴道图片。马尼甚至给布伦达看女人生孩子的图片,保证说,只要布伦达有了阴道,就也能生孩子。其中一个场景可能成了最近一部电影《但我是名啦啦队员!》<sup>〔3〕</sup>效仿的一幕:布伦达和哥哥被命令和对方一起摹仿性交活动。他们后来都报告说被这个要求吓坏了。他们感到很迷惑,但没有立即告诉他们的父母。据称,布伦达喜欢男性行为,而且不喜欢乳房发育。所有这些关于布伦达的特征都是另一群医生得出的结论,他们是布伦达居住地医院的精神病学家。这些当地精神病学家和医疗工作者干预了这个案例,他们相信一个性别再分配的错误已经犯下,而最终,这个病例得到了弥尔顿·戴尔蒙德的审阅。这名性学研究者相信以荷尔蒙为基础的性别身份,而且已经和马尼论战了多年。这群新的精神病学家和医生给了布伦达重新选择道路的机会,而她接受了这个机会。她于是在14岁的时候开始男孩的生活,并将名字改为大卫。这个时候,大卫开始要求并接受男性荷尔蒙注射,并切除了他的乳房。在他15岁到16岁之间,大卫接受了阴茎再造手术。据报道,大卫不会射精,尽管他在那个部位能感

〔3〕《但我是名啦啦队员!》(1999年,环球电影制片公司,导演:杰米·巴比特)。

到快感。他从它的基部小便。这个阴茎只具有预期的一部分功能，而且就像我们将要看到的那样，它只让大卫以一种不明朗的方式进入社会规范。

在大卫还是布伦达期间，马尼继续发表文章赞扬这个性别再塑的案例。这个案例具有极大的影响，因为布伦达有一个完全一样的孪生兄弟，因而，在假设他们俩有完全一样的基因组成的同时，马尼能够同时追踪兄弟俩的发展情况。他坚持说，他们俩都正常地发展，愉快地进入各自不同的性别中去了。但他自己记录下来的采访（大多数没有发表）以及后来的研究让人对他的诚实产生了疑问。布伦达很难说是开心的，他拒绝适应许多所谓的女孩行为，马尼侵犯性的、经常的询问使他又吃惊又愤怒。然而，约翰·霍普金斯大学已发表的记录宣称，布伦达对女孩身份的适应是“成功的”，而且这些记录很快做出了深具意识形态意味的结论。约翰·马尼主持的监控布伦达的性别身份诊所总结说，布伦达作为女孩的成功发展“提供了可信证据证明一个正常儿童出生的时候，性别身份的大门是敞开的，就像出生时性器官发育不完全的婴儿或出生前对男性荷尔蒙暴露过度或不足的婴儿一样。而这个大门的敞开大约可以持续到出生一年以后”。（马尼和格林，第299页）的确，这个案例被大众媒体用来说明女性特质和男性特质是可以改变的，这些文化概念没有固定的意义或内在定数，它们都比原先想象的更有可塑性。连凯特·米莱都引用这个案例来证明说生物不能决定一切。而苏珊·凯斯勒也和马尼合写了支持社会性建构理论的文章。后来，凯斯勒拒绝承认这个合作，并写出了关于性再塑的伦理维度和医学维度的最重要的著作之一《来自双性兼具的领悟》，这本书包含了对马尼本人的尖锐批评。

马尼对布伦达使用的方法是请男变女变性者和布伦达谈论成为女孩的好处。布伦达不得不接受无数访问，被一再问起她是否觉得自己像个女孩，她的欲望是什么，她对未来的构想是什么，这个未来是否包括和一个男人结婚。布伦达也被要求脱去衣服，把性器官展示给对这个案例有

### 3. 给人以公正：性别再分配及变性寓言

兴趣的或监测这个案例的医疗工作者看。

当这个案例被拿到媒体上讨论时，当精神病学家和医疗工作者提到它时，他们的做法是批评约翰·马尼的研究所在这个案例中扮演的角色，特别是这个研究所是如何迅速地利用布伦达来作为证明自己的理论的例子的：这个研究所的理论认为，性别在童年早期是中性的，性别是可塑的，社会化在性别身份的制造中具有首要地位。但实际上，这并不完全是马尼所相信的一切，但我在这里不打算深究这个问题。那些已经对这个案例持批评态度的人认为，这个案例给我们展示了很不一样的一些东西。他们说，如果我们考虑一下大卫发现自己朝着男孩的方向变化、发现继续作为女孩生活难以忍受的话，我们就不得不想到，大卫经历的是一种极深的对性别的感觉，这种感觉和他原本的性器官有关，它作为一种内在真理和必需而存在，无论经历多少社会化都不能改变它。这既是克拉平托也是弥尔顿·戴尔蒙德的看法。因此，现在布伦达/大卫这个案例被用来修正和逆转发展观的性别理论，因而为与马尼观点相反的看法提供了证据，支持了一种本质上的性别核心的概念，而这种概念与人体解剖和生物决定论有某种不可逆转的(irreversible)联系。的确，克拉平托清楚地把马尼对布伦达的残酷和社会建构理论的“残酷”联系在一起，认为马尼在70年代早期拒绝为性别差异找出一种生物基础或解剖基础的做法“并不是没有对那时蓬勃发展的妇女运动产生影响，而这场运动多年来一直反对性别差异具有生物基础这种说法”。他宣称，马尼发表的文章“已经被作为现代女性主义的主要基石之一”。(第69页)他引用《时代》杂志，认为当这个杂志争论说这个案例“为妇女解放倡导者的一个主要论点提供了支持：男性和女性行为的常规性模式是可以改变的……”(第69页)时，就已经卷入到对马尼观点的误导性使用中去了。的确，克拉平托接下来谈到，利用手术重塑性别的人以期能像个“正常的”和“典型的”女人或男人那样生活的尝试注定要失败，他认为正常状态是永远不能获取的，因而常态(normalcy)本身具有不可置疑的价值。

当娜塔莉·安伊埃在《纽约时报》(1997年3月14日)报道对马尼理论的驳斥时,她宣称说,大卫的故事具有“寓言的力量”。但究竟是什么力量呢?这是个有结局的寓言吗?在那篇文章中,安伊埃报道说戴尔蒙德用这个案例提出了关于双性人手术的观点,并暗示了变性手术的成功只是相对的。比如,戴尔蒙德认为具有双性性征的婴儿,即那些出生就具有双性性器官特征的婴儿,一般都有一个Y染色体,而拥有Y染色体是得出这个孩子应该被当成男孩来抚养的结论的充分依据。实际上,就像切瑞尔·切斯指出的那样,之所以大多数具有双性性征的婴儿会被施行手术、被变成女性仅仅是因为造出一个临时阴道被认为比再造阴茎更容易。戴尔蒙德认为这些儿童应该被给予男性性别,因为Y染色体的存在是假定社会男性性征存在的充足基础。

实际上,北美双性兼具者协会的创办者和主席切斯对戴尔蒙德的建议表示了怀疑。她认为,尽管为了让一名儿童建立起稳定的社会身份,我们应该给予他/她性别分配,但这并不是说社会应该介入,按照社会对那种性别的想象施行强制性手术来改变这个身体;安·福斯特-斯特琳也同意这一观点。这种“改正”的努力不仅侵犯了孩子,也支持了以下这样一种想法:性别必须以单一的、规范性的方式在解剖的层面上被证实。性别是一种不同种类的身份,它和解剖的联系是复杂的。切斯认为,一名儿童在成熟的时候可能会选择改变性别或是选用荷尔蒙或手术干预。这些决定是正当的,因为它们是在知情基础上作出的。确实,研究显示,有些时候,这些手术在父母都不知情的情况下就被施行了,而有时,在孩子几乎从未被真实地告知情况或是不等孩子长大可以表示同意的情况下,手术就已经被施行了。从某种角度看,最令人吃惊的是,手术会让这些身体陷入创伤状态。而悖论的是,这些损伤的出现以“看上去正常”的名义得到了理性解释,医疗工作者利用这样的说法来说明这些手术的正当性。他们经常对父母说,如果不手术,这个孩子将会看起来不正常,他/她在更衣室会感到羞耻(更衣室是青春前期对即将来临的性别发展感到焦虑的场

### 3. 给人以公正:性别再分配及变性寓言

所),如果孩子看上去正常对他/她会更好,虽然这样的手术会永远剥夺他/她的性功能和快感。因此,虽然一些专家(比如马尼)宣称,如果阴茎全部缺失的话,就应该把孩子当作女孩抚养,但另一些人(比如戴尔蒙德)则认为,Y染色体的存在才是最重要的根据,它会在对男性特质的持续体验中显现出来,是不能被后天改变的。

因此,在第一种情况下,当一个人面对别人看自己的目光时,他/她在解剖上看起来像什么、别人和自己会怎样看待自己——这种情况构成了女人或男人的社会身份的基础。而在另一种情况下,这一基础则是Y染色体的基因存在是如何以默契的方式构建作为某种生理性别的人所具有的情感和自我理解的。因此,马尼认为手术可以轻易地塑造一个女性身体,就好像女性特质不过就是一种手术塑造、一种消除、一种割舍。戴尔蒙德认为男性特质是一种不可见的、必然的持续存在,它无需“现身”就可以作为性别身份的重要特征产生作用。当安伊埃问切斯是否赞同戴尔蒙德针对双性兼具者进行手术的建议时,切斯回答说:“他们绝不会拉下哪一个人不管的。”的确,他们是不是为了创造一种“看起来正常”的身体才建议施行手术的?手术产生的损伤和疤痕似乎并没有让他们明白这些损伤才是手术的真正结果。还是说,正是因为这些身体“不可想象”,才被医疗机械的手术打下终生烙印的?

这里出现了另一个悖论——我希望能别的地方对这个问题进行更深入的讨论——即锋利机械及手术刀技术在关于双性兼具问题和变性问题的讨论中的地位。如果大卫/布伦达案例是个寓言或具有寓言的力量,这就成了关于双性兼具(大卫并不是双性兼具者)及变性(大卫不是变性人)问题的讨论汇聚的场所。虽然这个身体与用它来作参照点的叙述并没有关系,但这种叙述还是攫住了这具身体,以求引发出关于对人的想像所存在的局限的叙述。不可想象的东西通过叙述手段被一再想象,但某种东西留在了叙述之外,即一个充满抵抗意味的时刻,它标志着持久存在的不可想象性。



双性兼具运动无视戴尔蒙德的建议,还是被布伦达/大卫案例大大地刺激了。而且,这个案例让公众看到了对兼具双性体征的婴儿施行的非己所愿的手术的残忍性、强制性和造成的长久伤害。这里的要点是,我们要试着想象一个世界,在这个世界里,具有混合性征的个体无须把自己转化为与社会更一致、更符合规范的性别而依然会被接受、被爱。从这个意义上说,双性兼具运动试图质问为什么尽管有相当比例的儿童的染色体是多样的,而且介于男性和女性之间的连续状态(continuum)说明了把性别二态性作为人的发展的先决条件的随意性和错误性,但社会还是要坚持性别二态性的理想形式。换句话说,在这个二元关系的缝隙之间,还有人在呼吸、生活着,这就说明,这个二元关系并不涵括一切,也是不必要的。尽管变性运动——这个运动内部也具有多样性——呼吁得到进行手术的权利以使性别得以改变,但很明显的是,当前,对变性运动内部存在的理想化的性别二态性也有着严肃而且日渐盛行的批评,比如,来自切斯的批评。我们也可以在里基·威尔沁斯的作品中看到这一点。威尔沁斯的性别理论则为作为一种转化实践的变性提供了空间。但最戏剧性地表达这个观点的是凯特·伯恩斯坦,她认为,不论是从女到男还是从男到女都没有必要待在性别的二元框架里,而是要把转变本身当成是性别的意义。从某种角度看,凯特·伯恩斯坦继承了西蒙·德·波芙娃的衣钵:如果一个人不是生为女人的,而是逐渐变成女人的,那么,变化就是性别本身的载体。但是,我们会问,为什么大卫这个案例会让我们思考变性的问题?

尽管大卫最后宣布说他倾向成为一名男人,我们并不清楚大卫本人是否相信 Y 染色体具有根本的决定力量。戴尔蒙德在大卫身上找到了对自己理论的支持,但我们并不清楚大卫是否赞同戴尔蒙德的观点。大卫清楚地了解荷尔蒙的用途,他曾要求并使用了荷尔蒙。大卫从变性的例子上获知阴茎再造技术,他要求进行再造手术,而实际上也接受了这个手术,因此,虽然确切说这不是一个变性转化的例子,但他把这种转化寓

### 3. 给人以公正：性别再分配及变性寓言

言化了。在他看来，他天生就是一名男性，只是被医疗机构切除了阴茎，又被精神病学界变成了女性，最后才又得以回复到他自己。但为了回复到他自己，他就必须接受——他也希望并得到了——荷尔蒙治疗和手术。他寓言化的变性的目的是要取得一种自然的感觉。而这种转化受到了研究这个案例的内分泌学家的欢迎，因为他们认为他现在的外貌和他的内在真实一致了。马尼研究所征募了变性人指导布伦达怎样做女人，但那些内分泌学家以正常化的名义给大卫开出了一个变性方案，以使他以自然的名义重新接受自己的基因定数。

而且，尽管马尼的研究所招募了变性人，以帮助布伦达能完全变成女人，但那些内分泌学家则建议使用变性手术重造阴茎，以使大卫更像个男人。重要的是，对马尼而言，决定性别的可理解性的规范是那些能被强加的、行为上能体现出来的规范，因此，他的观点认为，性别的可塑性需要强制实施。而那些内分泌学家所维护的“自然”也需要得到手术及荷尔蒙手段的帮助，也就是说，对解剖和生物学进行的某种非自然干预正是自然所要求的。因此，这两种情况的每一种的主要前提都和实施它所采用的手段是相矛盾的。可塑性是用暴力的手段强加于人的，而自然性是人为引发的。有多种方式来讨论与马尼的项目毫不相干的社会建构理论，但这不是我在这里的目的。而且，无疑也有办法援引基因决定论而又不得出戴尔蒙德和西格蒙德森得出的支持干预的相同结论。但这并不是我想说的。需要指出的是，这些自然及规范性性别的倡导者们给出的指令并不一定是从他们作为出发点的假设得出的，而且，他们作为出发点的假设本身并不具有必然性。（比如，我们完全可以把性别建构理论和性别规范性的假说分开而得到一种和马尼提供的完全不一样的社会建构理论；我们也可以接受基因因素的说法而不一定非要认为它们是在我们想要理解一个人的性征时必须考虑的唯一的“自然”因素：为什么 Y 染色体被认为是男性特质的唯一和首要决定因素？为什么它行使着优先于其他所有因素的权利？）

我对你重新讲述这个故事并告诉你它是如何被性别理论利用了，是想说明，这个故事实际上并不能为以上两种观点的任何一种提供证据。我还想说，我们还可以有别的方式来解读这个故事，这种方式既不肯定也不否定社会性建构理论，同时既不肯定也不否定性别本质论。实际上，我想在此强调的是一种学科框架，在这个框架里，布伦达/大卫发展了一种自我报告和自我理解的话语，因为它构成了标示可理解性的坐标，根据这个坐标，他自己作为人的资格被质询、被肯定。所以，如果我们想要理解究竟什么东西才能被当成是决定性别真理的证据，似乎很重要的一点就是要记住，布伦达/大卫在整个童年和少年时代都受到了心理小组的严密监控。医生们观察着她的行为，让她和她兄弟在他们面前脱去衣服，以测量他们的性器官发育情况，有的医生还让她和兄弟进行交配戏仿，让他们看各种图片，让他们了解清楚性器官的所谓常态，并产生想要拥有这种常态的愿望。一种知识机器被运用到布伦达/大卫这个人及其身体上，而大卫在讲述他对真实性别的感受时，也在对它作出反应，但这一点很少（如果不是完全没有的话）被考虑进去。

这种自我报道和自我观察行为的发生有一个特定的观众群，这个观众群是想象中的受体。在这个观众群面前，一个关于自我的语言描述和视觉图像专门为这个观众群制造了出来。这些言语行为经常被发送给那些多年来一直无情地审视着布伦达的性别真相的人们。即使戴尔蒙德和西格蒙德森甚至是克拉平托是维护大卫并反对马尼的种种侵扰的，他们也在不断地询问大卫感觉如何、询问他是谁，并试图通过他提供的描述来确定他的性别真相。布伦达受到了这样的审视，而且更重要的是，她被不断地、一再要求屈从于一种规范，一种通过多种注视传达的规范化理想，一种运用于身体的规范，一套被一再提出的问题：这个人足够女性化吗？这个人做到了女性化吗？女性特质是不是在这里得到了合适的体现？这种体现起作用吗？为了要了解真相，可以列举什么样的证据？当然，我们必须了解这件事。我们必须能够宣称我们了解，并把我们知道的东西

### 3. 给人以公正：性别再分配及变性寓言

发表在职业杂志上进行交流，以证明我们的决定和行为的正确性。换句话说，这个做法质询的是，用来建立起完整人格的性别规范是否已经成功地建立起来了。这些探寻和调查可以被看成是实施这种规范的暴力性做法以及对这种实施力量的制度化。

近年来重新审视这个案例的儿科专家和精神病学家引用了大卫的自我描述来支持他们的观点。大卫对自认为是男性的感觉的叙述支持了认为大卫其实是男性、甚至当他还是布伦达时也是男性的说法。

大卫是这样对他的采访者描述自己的：

很早的时候就出现了一些小事。我开始发现自己有了不应该有的感觉。但我不知道这是什么意思。我认为自己是个怪人……我看着自己，说，我不喜欢这种类型的衣服，我不喜欢别人一直在给我的这些玩具。我喜欢和男孩们待在一起，爬树，或是做类似的事情，而女孩不喜欢做这些事情。我看着镜子，[发现]我的肩膀[是]如此之宽，我是说，我身上没有任何女性的东西。我很瘦，但除此之外，就没什么特别了。但我就[是]那样把这个问题弄清的。[我弄清了我是一个男孩，]但并不想承认这点。我明白，我不想以打开一个满是虫子的罐子来结束一切。（戴尔蒙德和西格蒙德森，第299—300页）

现在你已经读过大卫是怎样描述自己的了。因此，如果我在这里的部分任务是既对我自己的论题又对我为你勾勒出来的人做到公正的话（围绕着这个人，很多话已经被说过了，而这个人的自我描述和作出的决定已经成为那么多的性别理论的基础），我就得小心地使用言词。因为这些言词只能告诉你，我试图要理解的这个人的某些情况、这个人的语言实例的一部分。因为我不可能真正理解这个人，因为我不认识这个人、也没有接近这个人的机会，我只能是一些被筛选出来的言语的读者，而且这些言语不是由我自己选择的，而是已经被选择给我的，它们来自于访谈记

录,然后又被那些决定要为诸如《儿童青少年医学档案》(第151卷,1997年3月号)之类的杂志写稿的人筛选过。因此,我们可以说,我得到的是关于那个人的一些碎片、关于某个可以称之为人的东西的一些语言碎片。在这样的情形下,公正地对待某人究竟意味着什么?我们做得到这一点吗?

一方面,我们手头有了大卫的自我描述,而这个描述是值得重视的。这个个体正是用这些言语来获得别人的理解的。另一方面,这种对自我的描述是发生在一个已经在进行中的语言中的,这种语言已经包含了规范,并且预先决定了我们会怎样描述自己。而且这里的一些言词来自访问,而这样的访问从一开始就是伴随着布伦达成长的漫长的、侵犯性的观察过程的一部分。当然,要对大卫公正的话,我们就要把他的话当回事,并用他自己选择的名称来称呼他,但是,我们该怎样理解他说的话和他的名字呢?他的话是不是他的原创?这些话会不会是他被动接收到的?这些话会不会在他作为“我”出现之前就已经被使用了,而这个“我”只有在这种语言的规范范围内进行自我描述才能获得一定的认可?也就是说,当一个人说话的时候,这个人说的是一种已经被说过的语言,即使这个人的说话方式和这种语言曾经被说的方式不完全一样。因此,当大卫报告说“很早的时候就出现了一些小事。我开始发现自己有了不应该有的感觉”时,究竟是谁在这里说话?

大卫的叙述至少告诉了我们,大卫知道存在着一种规范,一个关于他应该怎样存在的规范,而他没能按这个规范的要求做。这里的潜台词是,这个规范就是女性特质,而他没能按这个规范的要求做。也就是说,有一个规范,它是由外界强加的,是通过来自他人的一系列期待而被表达的;然后,还有一个感情和存在的世界,而这些领域对于他而言是有区别的。他所感受到的决不是规范所制造的,这种规范是他者,是别处,而不是他自己的存在的一部分、他已经变成的一部分或他的感受的一部分。

但是,考虑到我们所知道的大卫如何被对待的情况,为了给大卫以公

### 3. 给人以公正：性别再分配及变性寓言

正,我可以提出一个问题:当布伦达看着他自己、感受着他自己的时候,他究竟看到了什么、感受到了什么?请原谅我这里的代词混用,但这些东西慢慢地变得可以互换了。当布伦达面对镜子,看到某个无名的、古怪的、游离于规范间的人的时候,那一刻她作为一个人难道不是有问题的吗?她难道不是那个怪人(规范正是针对并通过这样的怪人的存在而得以确立的)的鬼魅吗?布伦达究竟有什么问题让大家总是要求看她的裸体,质问她究竟是谁、她感觉如何、这和常规情况究竟是否一样等等问题的?这种对自我的审视和她/他被别人审视的方式不一样吗?他似乎很清楚规范是存在于他身外的东西;但是,如果规范成了他用来观看的方法、成了他这种观看的框架、成了他审视自己的方式,那么情况究竟会怎样呢?如果规范的作用不仅发生于它所假设的理想中,而且也体现在它所传达的反常感和古怪感上,那么,情况又会怎样呢?我们来想一想当大卫宣布说“我看着自己,说,我不喜欢这种类型的衣服”时,规范究竟是在什么地方起作用的:大卫是在对谁说话呢?究竟是在什么世界里、在什么环境下,那种对那类衣服的不喜欢正好证明了自己拥有的性别是错误的?对谁而言这种情况是真的?在什么条件下才会这样?

布伦达报告说,“我不喜欢别人一直在给我的这些玩具,”而布伦达说这番话的时候知道,这种不喜欢可以起到证据的作用。以下这种假设应该是合理的:布伦达把这种“不喜欢”理解为非理想性别的证据,是因为人们把布伦达描述自己体验的每句话都当作是她的真实性别的证据或反证,而布伦达一再听到这些人这么对她说。布伦达碰巧不喜欢某些玩具、某些洋娃娃、某些游戏的情况对于布伦达喜欢怎样玩和玩什么的问题可能是很重要的。但到底在什么样的世界里,这样的不喜欢能用来作为证明具有或不具有某种特定性别的、清楚的或毫不含糊的证据吗?当男孩们玩纱线、女孩们玩卡车时,他们的父母会冲到性别身份诊所去吗?还是说一定要有一种巨大的焦虑,一种有关性别真相的焦虑——这种真相被认为和对哪种玩具的喜好、对这种或那种衣服的爱好的爱好、肩膀的大小、身体

的瘦削程度紧密相关？是不是只有这种焦虑存在，我们才能根据这些散在的欲望以及身体、骨骼结构、爱好、穿着的可变或不可变的特征确立清晰的性别身份？

那么，我的分析意味着什么？它是不是告诉我们这里的性别是真的还是假的？不。这是否暗示着大卫应该接受手术变成布伦达或是布伦达应该经过手术变成大卫？不，我的分析可没这么说。我不知道该如何判断这个问题，而且我认为这个问题不应该由我来判断。正义是否要求我来做出判断呢？还是说正义要求我等着、先不要作决定，要求我在一种许多人迫不及待地做出判断的情景中延缓行动？在我们确定是不是该由我们来作出判断之前先考虑一些问题难道不是有用的、重要的，甚至是公正的吗？

那么，从这方面看，要求实施变性手术的多半是性别本质论者，而一个认为性别可变的人想说服精神病学家和医生实施手术会更有难度。在旧金山，想要进行女变男手术的等候者实际上在去看医生之前，会反复练习他们被要求使用性别本质论的说词，而且，现在还出现了能提供帮助的教练，而关于变性的戏剧专家会免费帮助他们，让他们的诉求听起来令人信服。的确，我们可以说，布伦达/大卫一共经历了两次变性手术：第一次依据的是，在阴茎被切除的条件下性别应该是什么的假说；而第二次的依据是，基于当事人的行为和语言表现，性别应该是什么。两种情况下都引出了某些推论，一种推论认为，有什么样的身体就有什么样的性别，而另一种推论认为，身体会感觉到自己究竟应该具有什么样的性别。大卫显然对第一种观点失去了信任、产生了厌恶，而且我们可以说，他慢慢开始使用一种对阳物的外行批判观点来支持自己的抗争：

医生说，“这会很艰难，你会受到挑衅，你会很孤单，你会找不到伴（除非你接受阴道手术，并像女人一样生活）”。我自己在想，你知道那时我年龄不大，但我已经看出来如果这些人认为我的想法就仅仅是这样的话，那么这些人就太浅薄了；也就是说，人们会结婚生子

### 3. 给人以公正:性别再分配及变性寓言

仅仅是因为他们两腿间的东西……如果他们就是这样看待我的,也就是说,如果他们光用我两腿间有什么来衡量我的价值的话,那么我就只能是个彻底的失败者。(第 301 页)

这里,大卫在他所是的“我”,即他这个人,与根据他两腿间有或没有的东西来加在他的人格上的价值之间作出了区别。他打赌认为他可以因为其他原因而得到爱,或者说,至少他有没有阴茎并不是决定他是否会得到爱的原因。这样,他以间接的方式坚持认为某种可以被称为“深度”的东西是存在的,并以此抗拒医生们的“浅薄”。因此,尽管大卫要求并得到了男性的新身份、要求并得到了他的新阴茎,但是,他是什么与他现在拥有什么是两个不一样的问题。而且,虽然他经历了这个转化,但他拒绝被简单地等同于他已经获得的身体器官。“如果他们就是这样看待我的”——他这样来开始这句话,从而对规范的运作提出了一种明晓一切而且具有批判性的反驳。虽然我想得到这个器官,虽然这是我的一部分,但我身上有些东西远远超过了这个器官。他并不想用他两腿间的东西来“证明他的价值”。这就是说,他对于应该怎样来衡量一个人的价值有着不一样的看法。因此,我们可以说,他按照自己的欲望生活,取得了自己想要的生理构造来满足这种欲望。但他的欲望是复杂的,他的价值也是复杂的。而无疑这就是为什么在面对马尼提出的许多问题时(你想要个阴茎吗?你想和一个女孩结婚吗?),大卫经常拒绝回答,拒绝和马尼待在同一个房间里,并在一段时间之后干脆拒绝访问巴尔地摩。

确切地说,大卫并没有用一种性别规范替代另一种性别规范。说他仅仅是内化了一种性别规范(从一个批判性立场)就像说他没能成功地遵循一种性别规范生活(从一个规范化的医学立场)一样,是错误的,因为他坚持认为,能符合他的价值的将只能是“我”,而这个“我”是不能被简单地看成是他的生理构造和规范之间是否能保持一致。和别人的看法相比,他对自己看得更重一些。他并不只通过自己两腿间有什么来衡量自己的



价值,也不把自己视为彻底的失败者。有些东西超越了规范,而他认识到,这种东西具有不可认识的一面。从某种意义上说,他和一般意义上的人之间的距离正是产生批判性言说(即他的价值的源泉)的条件,是证明他的价值的东西。他说,如果这些医生所信奉的东西是真的的话,那么他就会是个彻底的失败者,而他暗示说,他不是彻底的失败者,因为他身上的某种东西是成功的。

但他说的还不止这些——他提醒我们警惕对区别(distinction)本身的绝对论看法,因为他的阴茎并不构成他价值的全部。他是谁、和他拥有什么是不可比的两回事,也就是说,他拥有阴茎和该器官被认为应该是什么样的(每个有阴茎的人都一样)是不可比的两回事。这就意味着他并没有成为符合规范的人。然而,不管怎样,他都是一个人,他谈论着自己,坚持着自己,甚至以自己为参考。正是在应该用来建立他的做人资格的规范与他用言语表达出来的对自己的坚持之间的缝隙中,或者说,在这二者的不可比性之中,他找到了自己的价值,并谈论着这种价值。在他谈论自己的价值的那一刻,我们不能知晓他究竟是怎样的人,也就是说,他不能被完全认可、不能被任意对待、不能被完全类别化,而同时,他的作为人的一面正是通过这样的方式显现出来的。这是很重要的一点,因为我们本可以要求他以一种可被理解的方式去发言并以此获得了解。但是,他通过言语所做的却是批判地看待那些强调可理解性的规范。我们可以说,他揭示了我们需要的一种理解是超越了有关可理解性的各种规范的。而且我们可以猜测,他是通过拒绝那些围攻他的提问、逆反这些提问依据的规则,以及掌握了逃脱的方法才取得了这种“超越”的。如果说他对那些企图知晓和掌握他的身份的人展现了他的不可理解的一面,这就意味着,他身上的有些东西在我们已经接受的可理解性的框架之外是可理解的。我们甚至会想要说,一个人具有某种核心。因此,某种关于人的设想在这里出现了,它是伴随着制约人的关于性与性别可理解性的特定话语而出现的。但这也意味着,当这个人被一种话语反对后,只会转向另一种话

### 3. 给人以公正:性别再分配及变性寓言

语,一种关于人(humanism)的话语。或者,我们可以说,主体具有某种核心,这个主体开口说话,说着超越了可说范围的话,而大卫的言说的特点正是这种不可言说性,这种特性属于他者,这个他者不能通过言说而获得表达,但却在言谈中留下了关于自己的预示性碎片,是一个超越了话语本身的自己。

但我认为在考虑大卫是如何以充满希望的、出人意料的方式使用“我”这个词的时候,我们应该更小心一些。他是在谈论他对自己是否值得被爱这一点的信心;他说,如果一个人仅仅是因为他两腿间有什么才会爱他的话,“他们”肯定会认为他是个真正的失败者。这个“他们”告诉他,他不会被爱,或者说,他不会得到爱,除非他接受他们为他准备的东西,他们掌握着他为了得到爱就必须拥有的东西,如果没有他们的这种东西,他就得不到爱。但他拒绝认为他们用自己的话语提供给他的东西是爱。他拒绝了他们提供的爱,把它当成一种贿赂,一种让他屈服的引诱。他告诉我们,他将会,而且已经因为别的原因而得到了爱,而他们并不理解这种原因,而且我们也没有被告知这是什么原因。这种原因显然超越了性学规范建立起来的理性制度。我们只知道他坚持的是这种别的原因,除此之外,我们就不清楚这究竟是哪种原因、会是什么原因。他给他们知道的东西划出了界限,这就破坏了真理政治,利用自己在那种生存秩序中的反压迫来创建起准则控制之外的获得爱的可能。他洞悉一切。他把自己放在和规范相联系的位置上,但没有遵守它的要求。他冒险“反压迫”——他还是主体吗?我们怎么才能知道呢?从这个意义上看,大卫的话语把批评本身的运作引入到这场游戏中来了。根据福柯的定义,批评恰恰就是主体在真理政治中的反压迫。但这不是说大卫变得不可理解了,并因而对政治没有了价值;相反,他在可理解性的边界上出现,为规范定义人这个概念的各种可变方式提供了一种视角。正是因为我们理解(尽管我们不能确切明晓)他有另一种原因,因为他就是这另外一种原因,我们才会看到,可理解性的话语的局限会决定他的命运。大卫并不拥有一个新

## 消解性别

世界,因为,即使是在产生“我”的句法环境中,他都依然处在规范与失败规范之间的位置上。他两者都不是。他是没有名字的人,我们还不知道怎样为这种人命名,或者说,在这种情况下任何命名都是有局限的。从这个意义上讲,他是“人”的无名的——也是批判性的——状态,因为“人”这个概念只在我们的知识的边缘表达自己。

后记:2004年6月,当本书即将付印时,我悲伤地获悉,大卫·莱默结束了自己38岁的生命。《纽约时报》的讣告(2004年5月12日)提到,他的兄弟死于两年前,而他自己已经和妻子分居。最终究竟是什么让他活不下去,抑或为什么他会觉得结束自己生命的时候到了?要弄清这些问题是很难的。然而,似乎很清楚的是,他面对着并为自己提出这样一个问题:他能否以他的性别生活下去。我们不清楚的是,究竟是他的性别,还是那种给他带来了长久苦难的“治疗”变成了一个大问题。很明显,那些决定了什么样的人生是值得的、能被认可的、可持续发展的规范并没有以任何持续、可靠的方式支持他的生命。生命对他而言一直是一场赌博和一次冒险,一个勇敢而脆弱的成就。

## 4. 对性别的反诊断

近年来,关于《精神失调诊断及统计手册》第4版(简称DSM-IV)中有关性别身份紊乱的诊断法出现了一些争论,尤其是我们是否还有什么好的理由要把这种诊断法留在书里,或者说,我们其实已经没有太多好的理由来保留这种诊断法了。一方面,GLBQTI(即男女同性恋、双性恋、酷儿,变性人及双性兼具者)人群中那些想保留这种诊断法的人认为,这种诊断法能给一种症状提供证明,为利用各种医疗、技术手段来进行改变提供了可能性。而且,如果保险公司认为改变“在医学上是必要的”,他们就会偿付变性所需的某些很高的费用。因为这些原因,不把变性手术或激素使用当成是“自愿选择的手术”是很重要的。尽管有人可能会说,这是一种选择,甚至是一种戏剧性的、有深刻原因的选择,但由于由谁来付保险款这个问题,这种选择必须是一种医学上的选择。究竟什么是医学上的选择?这个问题无疑能让我们颇费一番思考,但出于表达我的观点的目的,我认为很重要的是要区分两种情况:诊断上决定的选择和非诊断决定的选择。在后一种情况下,对改变的选择包括了以下几种或全部:选择以另一种性别来生活、接受激素治疗、找到并宣布使用一个新名字、为自己的性别确定新的法律地位以及接受手术。如果心理或医学工作者确认变性是必要的,也就是说,如果他们认为是没有这种改变就会产生忧伤、不适应以及其他形式的痛苦的话,那么,似乎这种改变的选择就能得

到医疗工作者的支持、原宥，因为他们总是关心人们的健康幸福的。这种“诊断”能以若干方式发挥作用，但其中一种可以并已经发挥作用（尤其是在具有恐变心理的人手中）的方式就是作为一种病理化的工具。

被诊断为患有性别身份紊乱（Gender Identity Disorder，简称 GID），就是被认为有病、不对头、状态紊乱、不正常，而且作为诊断的后果，“病人”会受到某种蔑视。因此，一些激进的精神病学家和变性人提出，这种诊断应该被完全取消，因为变性不是一种紊乱症，不应该被看成是一种紊乱，变性人应该被当成是进行着一种自我决定的实践，一种自主的实践。因此，一方面，这种诊断仍然被认为有价值，因为它有利于人们以一种经济合算的可行方式进行改变。另一方面，这种诊断方法受到了坚决的反对，因为它继续将本应被视为人对性别进行自我决定的诸多可能性中的一种当成了一种疾病。

从上面的简单勾勒中我们可以看到，在这场辩论中，在那些试图赢得权利及经济资助（这也是他们进行辩论的目的）的人和那些试图将变性实践扎根于一种自主权观念的人之间，存在着一种张力。我们一时间可能会犹豫，并探问这两种观点是否真的是对立的。毕竟，有人可能会说——而实际上的确已有人这样说过了——这种诊断法有助于保障保险受益权、<sup>〔1〕</sup>医疗权以及享有法律地位的权利，这实际上也是服务于我们称之为“变性自主权”的那种东西的。毕竟，如果我想改变，我当然可以利用这种诊断法的帮助来实现我的目的，而对这种目的的实现正是对我的自主权的行使。的确，我们可以争辩说，没有人能够不借助于一个群体的帮助或支持而取得自主权，尤其是如果这个人做出的是一种诸如改变之类的、需要勇气的困难抉择。但是，如果是这样的话，我们就必须要质询这种诊断方法是否肯定是一个人为了行使对性别的自我决定权所需的“支持”的一部分。毕竟，这种诊断法的许多假设是不利于自主权行使的。它采取的心理评价形

---

〔1〕 参见理查德·弗里曼，《性别身份》。但是，他的观点坚持认为这种诊断法描述的是一种疾病；因此，在他看来，这种诊断法不仅仅应该出于工具性的理由而被保留。

式假设接受诊断的人受到了他或她所不理解的某些力量的影响。它假设这些人身上有错觉、不安。它假设某些性别规范并没有得到适当的体现,从而出现了一种错误或失败。它对父亲、母亲以及正常的家庭生活是什么样、应该是什么样的等问题都做出了各种假设。它假设了关于改正、适应及规范化的语言。它试图坚持目前确定的世界性别规范,并倾向于对任何不符合现有规范的(或是不符合对现有规范的实质的某种主流幻想)性别产生形式进行病理化。这种诊断法是违背了人们意志而强加到他们头上去的,它有效地打破了许多人的意愿,尤其是年轻的酷儿及变性人。

因此,这场辩论看起来极为复杂。而且,从某种角度讲,那些想要保留这种诊断法的人想这么做是因为这种方法能帮助他们实现目的,并因此实现他们的自主权。而那些想要去除这种诊断法的人想这么做,是因为消除这种方法可能会带来一个新世界,在这个世界里,这些人不再会被视为病态,因此能够有力地提高他们的自主权。我认为,在这里我们可以清楚地看到,任何一个自主权的概念都有着局限;这些概念认为个人单独存在、不受社会条件制约、不依赖各种社会工具。自主权实际上是在社会条件制约下生活在这个世界上的方式。那些诸如上述提到的诊断法之类的社会工具可以赋权,但也具有约束力,而在很多情况下,这两种功能同时发挥着作用。

从表面上看,我们似乎有两种不同的对待自主权的态度,但应该注意的是,这不仅仅是一种可以以抽象的方式来回答的哲学问题。要理解这些观点的不同之处,我们就必须询问这种诊断法在实际生活中是被如何对待的。在生活中对待它是什么意思呢?<sup>[2]</sup> 是不是说,它有助于一些人

---

[2] 参见罗伯特·佩拉,《玩洋娃娃之家的男孩,玩玩具卡车的女孩》,第55页。他争论说,“美国精神病协会已经发明了种种精神健康类别——比如,性别身份紊乱。这些类别是用来对同性恋进行病理化的,而且继续了对同性恋青年的虐待。”他还引用珊农·明特的话来说明“GID不过是另一种用来表达恐同想法的方式而已。”也请参见凯瑟琳·拉赫林,《变性个人的精神治疗经历》一文。在此文中她提到,“个人对不得不为心理服务花费时间和金钱以便获得医疗服务的做法可能是深恶痛绝的。他们可能会很害怕与那些有权决定是否让他们获得自己觉得需要的医疗帮助的人交谈。这种害怕与憎恶在治疗师和客户之间造成了一种动态的东西,它可能会给治疗的过程和结果都带来很大的影响”。亦请参见 A. 维塔尔,《治疗师与客户》。

的生活,能帮助他们获得一种感觉很值得的生活呢?还是说,它阻碍了一些人的生活,让他们感到受到了诬蔑,而且在某些情况下甚至会导致自杀?一方面,我们不应该低估这种诊断方法带来的益处,尤其是对经济能力有限、没有医疗保险支持的变性人。对他们来说,如果没有这种诊断法,就不可能实现他们的目的。另一方面,我们也不应该低估这种诊断法的病理化力量,尤其是对那些可能不具备批判能力来对抗这种力量的年轻人。在这样一些情况下,这种诊断法如果说不是谋杀性的,也具有很大的杀伤力。而且,它有时候会谋杀灵魂,有时则会成为导致自杀的因素之一。因此,这场辩论至关重要,因为它最终会是一个生死问题。对一些人而言,这种诊断法意味着生,对另一些人而言,则意味着死。而对别的一些人而言,它也可能是一种矛盾的福咒,或者矛盾的诅咒。

为了明白这两种我们都理解的立场是如何出现的,让我们先考虑一下这种诊断法在美国是由什么构成的,然后再考虑它的历史及当前的用途。一种性别紊乱诊断法必须要符合 DSM-IV 对性别紊乱的定义<sup>[3]</sup>。对其定义的最后一次修订发生于 1994 年。然而,要让诊断完整,除了要有心理测试以外,还需要有提供诊断的治疗师的“信”,以证明病人能够很好地以新的性别身份生活。1994 年的定义是历经几次修正的结果。对这个定义,我们大概需要考虑到以下两件事情才能对它有更好的理解:

---

[3] 很重要的是,我们要注意到,变性欲望是于 1980 年在 DSM-III 中第一次得到诊断的。在 1994 年出版的 DSM-IV 中,变性这个类别不再出现,而被放到了性别身份紊乱(GID)的标题之下。目前,这种诊断法要求变性手术和治疗的申请者必须提供“强烈、持久的跨性别认同的证据,这种认同是一种对自己是相反性别的人的欲望与坚持。”而且,“这种跨认同必须不仅仅是因为向往那些作为另一种性别的人能在文化上得到的种种好处”,而且“还必须存在有对自己的性别的持续的不舒服感或是对那种性别的性别角色的不合适感”。“如果一个人在生理上具有双性特征,那么就不能做出”这种诊断。“要作出这种诊断,就必须存在着临床上十分显著的忧伤情绪或在社会、职业、或其他重要的功能领域表现出来的缺陷。”

如欲了解更多信息,参见 <http://trans-health.com>, 2002 年春季第 1 卷第 4 期;亦请参见该网络期刊的 2001 年夏季第 1 卷第 1 期中一篇题为《变性的医疗化》的重要批评文章。这篇由 5 部分组成的文章(在若干期里连载)的作者是惠特尼·邦斯。她在文章里彻底地、犀利地讨论了一系列与这种诊断类别相关的问题。

#### 4. 对性别的反诊断

1973年,美国精神病协会(APA)不再把同性恋诊断为一种病,而1987年,该协会决定去除早期定义的另一个遗留,即“自我矛盾同性恋”(ego dystonic homosexuality)。一些人认为GID诊断法继承了早期同性恋诊断法的一些东西,因而成了一种将同性恋诊断为一种性别身份问题的间接方式。这样,GID的定义延续了APA的恐同传统,虽然没那么直接。实际上,试图“改正”同性恋的保守团体(比如国家同性恋研究及治疗协会)认为,如果你能在一名儿童身上发现GID,那么,你就有75%的把握预计这名儿童成人以后会成为同性恋;对他们而言,这样的结果很清楚是一种异常及悲剧。因此,GID诊断法在大多数情况下是一种对同性恋的诊断,而附着在这种诊断身上的对病态的关注说明,对他们而言,同性恋还是一种病。

这样的一些团体将GID和同性恋之间的关系概念化的方式是很有问题的。如果我们认为GID取决于是否持久存在相反性别的性别特征,即男孩有“女性”特征,而女孩有“男性”特征,那么,这里的假定其实就是男孩的特征会引发对女性的欲望,而女孩的特征则会引发对男性的欲望。这两种情况的假设前提都是异性恋欲望,即假设异性相吸。但是,这就是在争辩说,同性恋应该被理解为性别倒错,而它在“性欲”的方面是异性恋的,尽管是倒错的。根据这种概念化方式,一个有着男孩特征的男孩要发展出对别的男孩的欲望是罕见的,有女孩特征的女孩要发展出对别的女孩的欲望也同样是罕见的。因此,75%被诊断为患有GID的人只有在我们以性别倒错的模式来理解同性恋、以异性恋欲望模式来理解性的情况下才会被认为是同性恋。男孩依然总是欲求着女孩,而女孩依然总是欲求着男孩。如果那些被诊断为患有GID的人中有25%不会变成同性恋,这就似乎意味着他们并不符合性别倒错模式。但是,因为性别倒错模式只能将性理解为异性恋,似乎剩下的25%才是同性恋,也就是说,那些不符合作为异性恋倒错模式的同性恋的人才是同性恋。因此,我们可以开玩笑说,那些被诊断认为有GID的人百分之百都会成为同性恋。



尽管我忍不住要开这个玩笑仅仅是因为这会让国家同性恋研究治疗协会惊慌,但要明确的一点是,我们要更加严肃地考虑一下,关于性与性别的地图是如何被那些身在此山中的人错误描绘的。实际上,性别身份和性取向之间的关系至少也是难解的;我们不能依据一个人的性别来预言这个人将会有怎样的性别身份,不能预言他或她最终会朝哪个方向去爱好及追求性。尽管约翰·马尼以及其他所谓的改变论者认为,性取向会追随性别身份,但如果我们认为性别身份决定了性取向或是性取向必定指向一种已经存在的性别身份的话,就犯了一个很大的错误。正如我试图指出的那样,即使我们认为,“女性”特征和“男性”特征是毫无问题的,这也不说明“女性”就会受到“男性”的吸引、“男性”就会受到“女性”的吸引。我们只有采用一个排他性的异性恋模式去理解欲望才会得出这样的结论。而实际上,这样的模式会错误描述异性恋中的某些酷儿逾越,比如说,当一个女性化的异性恋男人想要得到一名女性化的女人、好使两人能像“在一起的女孩”那样。或者说,当具有男性特征的异性恋女人想把她们的男朋友既当成男孩又当成女孩。同样的酷儿逾越也出现在男女同性恋生活中,比如布奇与布奇的结合制造了特有的女同性恋模式下的男同性恋。而且,就像我上面提到的,双性恋不能被简单地视为两种异性恋欲望,女性那一面想得到男性对象,而男性一面则想得到女性对象。那样的逾越是和异性恋或同性恋中发生的任何情况一样复杂的。这些种类的逾越发生的频率比一般认为的要高,而且它嘲笑了改变论认为性别身份是性取向的风向标的说法。实际上,有时候,性别身份及性取向之间的分裂——改变论模式自身的迷惑——对某些人而言是最性感、最令人兴奋的。

有恐同目的的研究者对待紊乱的方法默认了同性恋是性改变造成的损伤的说法。但重要的是要指出这不是一种紊乱,变性生活中存在着各种复杂联系,其中一些涉及跨性别易妆,有些可能涉及以另一种性别来生活,还有些则可能涉及激素使用及手术,而更多的时候,上述的一种或多

#### 4. 对性别的反诊断

种情况都会出现。有时候,这意味着所谓的对象选择的改变,但有时候又不是这样的。一个人可能通过变性成为男人而同时又欲求着男人(即成为一名男同性恋者),或者,一个人可能通过变性成为男人并且欲求着女人(即成为一名异性恋者),或者,一个人可以通过变性成为男人,并经历一系列性取向变化,这些变化构成一段特定生活史及叙事。那样一段历史不能被一种范畴界定,或者说,它可能只能暂时地被一种范畴界定。生活史是变化的历史,而范畴有时候会作用于变化的过程,使其凝结不动。性信念的变化可能是对特定配偶的回应,而不论变性与否,人并不总是以协调一致的异性恋或同性恋出现的,而双性恋的含义和经验也会随时间而改变,形成特定的历史,反映出某些种类的经验。

对性别紊乱的诊断要求一个人已经或多或少地经历了年月、成了型;性别只有在经历了时间的考验后才能被诊断出来。<sup>〔4〕</sup>你必须证明你长久以来一直有一种想要作为另一种性别的人来生活的想法;它还要求你证明你有一个长期作为另一种性别的人生活的实际可行的计划。从这个角度讲,这种诊断法是想把性别当成一种相对固定的现象。比如,如果你走进一个诊所,宣称你仅仅是因为读了凯特·伯恩斯坦的书就意识到自己想做什么,而在此之前并没有真正意识到这一点——这么做是绝对不行的。如果只是因为你的文化生活改变了,经过了书面交流,参加了活动及俱乐部,看到了某些生活方式是可行的,以及你自身的可能性以未曾有过的清晰呈现在你面前,这种诊断法也不认为这些改变可以作为变性的理由。如果你想变性,要获得这种诊断法的支持,你就不能说,你认为决定什么是可行生活的规范是可变的,在你的生命中,新的文化方面的努力已经拓宽了这些规范的范围,因此像你一样的人可以很好地作为一名变性者生活在一个持支持态度的社群中,而正是公共规范的改变以及这

---

〔4〕 这种诊断法的发展历程中,在命名方面就如何区分那些从一开始就被认为有“性躁动”的人和那些逐步得出这个结论的人出现过变动,如欲了解这些变动,请参见哈里·本杰明国际性别躁动协会的《对性别身份紊乱的照料标准》一书中题为“一种命名法的发展”的那部分。

个持支持态度的社群让你感到变性是可行的、值得欲求的。从这个意义上讲，你不能直接地支持这样一种观点，即认为性别经验中的改变是社会规范改变的结果，因为这样做就违背了哈里·本杰明关于性别身份紊乱的标准化规则了。实际上，就像是GID诊断法一样，这些规则认为我们或多或少都“知晓”性别——“男性”及“女性”——规范是什么，而我们需要做的就是弄清楚它们是否在这个或其他例子中体现了这些规范。但是，如果这些规范不再能够描述我们的情况会怎样呢？如果它们仅仅笨拙地描述了某人的性别经验怎么办？而且，如果这种诊断法的规范假设我们都是以这种或那种方式永恒地构成的，作为一种变化模式的性别会发生什么情况呢？当我们为了获得所需的权利及想要的地位而屈从于规范的时候，我们是不是就被凝固在时间里、变得比我们希望的更规矩、更和谐了呢？

尽管我们还需要对这种诊断法提出更强烈的批评——当我涉及这个诊断法文本本身时，我会详述其中的一些——但是，如果我们不先建立起一套能让变性手术费用及法律地位得到保障的办办法的话，要求将其取消的号召就是错误的。也就是说，如果这种诊断法是现在取得利益及地位的工具，如果不先找到其他能取得同样结果的持久方式，那么，这种诊断法就不能就这么被取消了。

对这个窘境，一种很明显的反应是坚持说我们应该有策略地对付这种诊断法。然后，我们可以拒绝这种诊断法信奉的真理，也就是说，拒绝它对变性的描述，而同时又把这种诊断法纯粹当成一种工具、一种取得目的的方式来利用。然后，我们可以反讽地或是开玩笑地或是半真半假地服从于这种诊断法，尽管在心里认为变性的欲望或是实现这种欲望的决心与“病态”丝毫不相干。但是，我们也必须质询对这种诊断法的服从是否会或多或少有意识地让人最终将这种诊断法的某些方面内化，认为自己精神上有病或是不够正常，或两者皆是，尽管我们只是想将这种诊断法单纯地当成工具来利用。

#### 4. 对性别的反诊断

支持这后一种观点的理由有一点尤为重要,这与儿童及青年有很大关系,因为,如果我们探问究竟是谁有能力对这种诊断法保持单纯的工具利用的态度,我们会发现,这样的人多半是精明老到的成年人,这些人有其他的话语来帮助认识自己是谁以及想成为什么人。但儿童及青少年是否总有能力和这种诊断法保持距离,以使自己不至于屈从于它呢?

理查德·伊塞博士把这种诊断法对儿童产生的效应视为取消这种诊断法的首要理由。他写道,这种诊断法自身“可能伤害一个并没有精神疾病的孩子的自尊而造成情感伤害”。〔5〕有一种看法认为,许多年轻同性恋男孩在童年时偏好所谓的女性行为,喜欢他们的母亲的衣服,拒绝参与粗鲁剧烈的活动。伊塞接受这种看法,但他也认为,这里的问题不是这些特征本身,而是“双亲对这些行为的警告对这些男孩对自己的看法产生了有害的影响”。他的解决办法是让这些父母学会支持这些被他称为“非典型性别特征”的行为。伊塞的观点在很多方面都有重要贡献,而其中很明显的一点就是,它拒绝了一种病理化语言,要求对这种现象进行重新构想:他拒绝把典型的性别特征提升到作为判断心理正常与否的标准,或者说,他拒绝将非典型特征视为异常。相反,他用一种关于典型与否的语言来替代了关于正常与否的语言。反对伊塞观点的医生们不仅坚持认为这种紊乱就是一种紊乱,还认为儿童身上持续出现的非典型性别特征是一种“心理病态”。〔6〕他们一方面坚持这种病理化,一方面还对受痛苦折磨的人表现出一种家长式的关注,谈论着这样的诊断法对保险受益及其他权利是如何地有必要。的确,他们利用了穷人、工人阶级及中产阶级中希望变性的人对医疗保险及法律支持的那种明白无误的需求,他们不仅用这种需求来支持将这种诊断法继续以书面形式保留下来,而且还用它来支持他们认为这是必须得到纠正的疾病的观点。因此,即使这种诊断法

---

〔5〕 理查德·伊塞,《将性别身份紊乱从 DSM 中去除》。

〔6〕 比如说,弗里曼的《性别身份》。

## 消解性别

被当成是一种实现变性目的的工具,它仍然能够(1)给那些由此获得确诊的人灌输一种自己有精神疾病的感觉,(2)加强了这种诊断法将变性欲望视为病态的权力,(3)可能会被那些拥有丰厚资金的研究机构用来作为一种基本理由,以将变性的欲望禁锢在精神疾病的领域内。

有人也提出过一些其他方法,以求削弱这种诊断法的病理化作用,以将其从精神卫生专业的掌控中完全解脱出来。雅各布·黑尔提出,这种事情不应该由心理学家和精神病专家来干预。他认为,怎样得到医疗及技术帮助的问题应该只是客户和医生之间的事情。<sup>〔7〕</sup>他认为,一个人可以去医生那里要求接受各种重塑手术,或者,在别的一些情况下,接受适当的激素疗程;没有人会问你一堆关于你早期有什么幻想或童年做什么游戏的问题。我们如果要做缩乳手术或绝经时要求得到雌激素治疗,是不需要提供精神稳定的证明的。而当一个人想要变性时,他需要借助于一名精神健康专家的帮助,这就给这个过程强塞进了一种父性结构,破坏了权利诉求所依据的那种自主权。在这种情况下,会有专门的治疗师来操心你是否能在心理上加入到一个已经确立的社会世界中去,这个世界的特征是大多数人都遵从已被接受的性别规范。但是,这个治疗师不会过问,你是否有足够的勇气或是否已经获得了足够的社群支持来过变性后的生活,而这个时候正是针对你的暴力威胁和歧视最猖狂的时候。治疗师不会过问,这种性别生活是否有助于创造一个对性别的限制较少的世界,或者,你是否能够担负起这样的重任。治疗师不会预测你的选择

---

〔7〕 雅各布·黑尔,《医学伦理学与变性》。亦请参照理查德·格林,《对变性要求应该有求必应吗?》。这在1969年的时候还几乎算不上是什么问题,因为那时候几乎不可逾越的障碍是,性别再分配必须得到专家支持。如果性别方面的病人能够获取不要求精神病科及心理科转诊介绍的外科医生的支持,那么,我们有必要研究一下如果把那些得到了专家转诊证明的案例和没有这种证明的案例相比,会有什么结果。那么,可能出现的一个伦理问题就是,如果没有转诊证明的人群的成功率较小(或是失败率较高),那么,在别的方面都很有能力的成人是否还应该得到那种自我决定的自主权?他后来问道,“一个人对身体的自主权是否应该有一个限度?”(见《变性及性别再分配》,1966—1999年)。格林还对这样的情况表示了赞许:一些变性个人已经进入到了变性这个职业,这样他们就成为了不仅进行诊断,而且还能对医疗福利做出决定的人。

是否会导致术后后悔。尽管你的欲望的持久性与韧度都得到了检测,但很少有人关注过,如果社会世界以及诊断法本身将这些持久的、坚韧的欲望贬低为精神紊乱,会给这样一些欲望带来怎样的影响。<sup>〔8〕</sup>

我在本章的开始提出,一个人用来支持或反对这种诊断法的观点部分取决于这个人怎样看待自主权的条件。在伊塞的理论中,我们可以看到,他的观点认为这种诊断法不仅破坏了儿童的自主权,而且将他们的自主性错误地视为病态。而在黑尔的观点中,我们可以看到,当这种诊断法不再被精神健康专家使用的时候,它具有了不同的含义。然而,我们仍然面对着一个老问题,即在精神健康方面没有特殊训练背景的医疗人员是否也会利用精神健康标准来作出和精神健康专家类似的决定。但是,如果黑尔是在说,为了重新定义这种诊断法,有必要求助于一般医生,以使这种诊断法不再包含任何精神健康标准,那么,他就是在倡导一种新的诊断法,或是主张不要有什么诊断,因为 DSM-IV 的表述绝对不能没有精神健康标准。要回答换成普通医生是否是件好事,我们就必须质询总的来说医疗工作者是否能够担负这样的责任,或者说,进步治疗师的圈子是否让我们更有希望通过诊断走上人道的成功之路。尽管我对这个问题没有一个社会学式的答案,但我认为,在我们判断黑尔的建议是否合理之前,我们应该考虑这个问题。他的观点最大的好处在于,它把病人视为在医疗领域内行使消费者自主权的客户。这种自主权是被假设的,同时,它也是转化过程本身的最终目标及意义。

但这就提出了新问题:在这场辩论中,我们应该怎样构想自主权?对这种诊断法自身的修正是否能够提供一条路径,来绕开那些希望消除这种诊断法的人与那些因其工具价值而希望保留它的人(特别是有经济困难的人)之间的僵局呢?这场辩论中存在着两种不同的自主权概念。对

---

〔8〕 P. T. 科恩·凯特尼斯和 L. J. G. 古恩的文章《变性:对病因、诊断和治疗的回顾》中讨论了与这种诊断相关的病因,并涵盖了近年来心理学对术后后悔及性别再分配手术“成功率”的研究发现。

这种诊断法持全然反对态度的人如果不是自由意志主义者的话,多半是个人主义者。而赞同保留这种诊断法的观点则倾向于承认自由性的行使是需要物质条件的。担心这种诊断法可能会被内化或是担心它有害的那些观点认为,这种诊断法会使自主权的心理环境受到损害,而且,这种损害其实已经造成了,同时,在年轻人中,自我意识出现妥协和伤害的风险更高。

自主权、自由权以及自由都是相互关联的概念,它们也意味着某些种类的法律保护及权利。毕竟,美国宪法保障对自由的追求。我们可以争论说,限制变性个体对这种身份及实践的自由权利的行使是歧视性的。悖论的是,当保险公司区分“医疗上必要的”乳房切除手术及“选择性的”乳房切除手术时,它们实际上贬低了自由这个概念。前一种手术被视为并非一个人主动选择的,而是由医疗情况要求施行的手术,其中常见的是癌症。但是,即使是这样的说法也没有正确描述知情的病人是可以作出各种选择来决定如何对付癌症的,因为,有时候,可行的治疗方式可能包括放疗、化疗、瑞宁得(Arimidex)、包块切除以及部分或全部的乳房切除。妇女可以根据她们对乳房的感受、对癌症发展的看法以及治疗方法的选择范围来对治疗作出不同选择。一些妇女可能会不惜一切代价保留住乳房,而其他一些人则会没有太大困难地放弃它。一些人可能会选择再造手术,并对预期中的乳房做出某些选择,而其他一些人则不会作出类似的选择。

最近,旧金山一名颇具布齐气质的女同性恋一侧乳房罹患癌症。和医生商讨后,她决定接受彻底的乳房切除。她认为把另一侧乳房切除是个不错的主意,因为她希望这样可以降低复发的可能性到最低。由于她对乳房没有强烈的情感依恋,这个选择对于她来说就没有那么困难:乳房在她对性别及性方面的自我理解上没有重要地位。她的保险公司同意为一侧乳房切除支付费用,但是,他们担心的是另一侧乳房切除是一种“选择性手术”,如果他们为此付费的话,就会创下保险涵盖选择性变性手术

#### 4. 对性别的反诊断

的先例。这家保险公司既想限制顾客在医疗决定中的自主权(这是把这名妇女视为因医疗原因想把另一侧乳房也切除掉),也想无视自主权在变性手术中的基础地位(这是把这名妇女视为变性者)。同时,我的一位正处于乳房切除术恢复期的朋友试图了解她的再造手术有哪些可能。她的医生给她介绍了一些变性客户,因为他们可以向她介绍各种技术以及这些方法在美学方面的好处。尽管我不知道乳房癌症存活者及变性者之间是否存在联盟,但是我觉察到,这样一种运动会很容易地出现,其主要诉求是要求保险公司承认自主权在制造及维持第一和第二性征中的地位。我想指出的是,如果我们把美容手术视为人类因文化及社会原因而维系和培养第一和第二性征的实践的一部分,这一切似乎就不那么难理解了。我想,希望增加阴茎尺寸的男性及希望丰乳或缩乳的女性是不需要先到精神病专家那里拿一个证明的。当然,有趣的是,我们可以参照现有性别规范想想,为什么一名希望缩乳的妇女不需要什么心理证明,而一个希望缩小阴茎尺寸的男子则需要这种证明呢?对使用雌激素的妇女及使用“伟哥”(Vigara)的男子,我们是不会假设他们心理不正常的。我猜想,这是因为这些做法符合规范,因为它们追求的是增强“自然”的东西,根据被接受的规范来进行调整,有时甚至确认并加强了传统性别规范。

那名几乎变了性的布齐想将其有癌及无癌的乳房一起切除;她明白,要获得乳房切除的权利,就只有让另一侧乳房得癌,或让自己的性别欲望接受医疗及精神病学的审视。尽管她不认为自己是变性人,但她知道,如果将自己作为变性人呈现出来,她就能获得 GID 诊断,并由此得到保险受益的资格。有时保险公司可以支付重塑性乳房手术,即使这种手术是自己选择的。但是,保险公司偿付的选择性手术中并不包括乳房切除术。在保险界,如果一名妇女希望乳房能够变小一些是能被理解的,但如果她不要乳房,就会被视为没有道理。不要乳房的想法就让人怀疑她是否还想做一名女人。这似乎是说,布齐切除乳房的欲望并不是一种出于健康考虑的想法,除非这是一种性别紊乱的征兆,或是某种别的紧急医疗



情形的要求。

但是,为什么不论我们如何看待这些选择的社会意义,我们都把它们当成是选择呢? 社会并不认为自己有权利阻止一名妇女扩大或缩小自己的乳房,而且我们也不认为阴茎扩大是个问题,除非这个手术是由一名非法行医者施行的,而且还被他弄砸了。如果一个人宣布自己要剪去或养长头发,或要采用某种节食方法,这个人是不会被送去精神科医生的,除非这人得有厌食症的危险。但是,如果我们把第二性征理解为与性别有关的各种身体指征的话,这些做法其实都是培养第二性征的日常习惯。如果这些身体特征“指征”了性别,那么,性别与指征它的手段是不尽相同的。性别是通过这些表明性别应该怎样被解读或理解的符号而被理解的。这些身体指征是使区分了性别的身體获得解读的文化手段。它们本身是身体的,而又作为符号来发挥作用,因此,要区分什么是关于身体的“物质”真理和什么是其“文化”真理是不容易的。我不是在说单纯文化性的符号制造了物质身体,而只是想说,如果没有这些符号,身体在性方面就难以解读,而这些符号既是文化的,同时也是物质的,不能简化。

那么,这些针对性别身份紊乱的 DSM 诊断法的各种观点采用了哪些关于自主权的说法? 我们要如何构想自主权,才能找到解决关于保留还是消除这种诊断法的争议的办法? 尽管很明显,并不是所有被诊断为有性别身份紊乱的人都会或都希望成为变性人,不论怎样,他们都受到了将这种诊断法用于变性目的的影响,因为,使用这种诊断法实际上加强了它作为一种有用工具的地位。这并不是不再使用它的理由,但这也说明了某种风险及某些隐含意义的存在。一种被强调的诊断法可能会有其使用者所不希望的或不原有的效应。而且,虽然它可能会服务于某个个人的重要需求,并为转变提供身份和资金上的保障,但是,它也可能被医疗及精神病学机构利用以延伸其对变性人、变性/跨性青年以及男女同性恋和双性恋人群的病理化影响。从个人的角度看,这种诊断法可以被视为是增强个人表达及决定的手段。的确,它可以算是一个人为了实现让

生活更好的转变所需的基本手段之一,而且,这种手段为一个人作为具身化的主体而恣意存在提供了基础。从另一方面讲,这种手段也拥有自己的生命,而且,它会因为附在这种诊断法身上的耻辱烙印,或更确切地说,因为被这种诊断法所强调的耻辱烙印,而使那些因受到了病理化对待而痛苦的人以及那些失去了某些权利和自由(比如孩子的监护、工作、住房)的人生活更加艰难。尽管生活在一个没有这种耻辱烙印及诊断法的世界里无疑是最好不过的,但我们生活的世界并不这么美妙。而且,对逾越性别规范的人的精神健康的深深的怀疑,从结构上影响着大多数心理学话语及心理机构、对待性别的医疗方法以及法律和经济机构(这两种机构决定了人的身份以及能否获得经济资助和医疗福利)。

然而,从自由的角度看,我们需要提出一个重要的观点:自由采取什么具体形式取决于决定人类选择的社会条件和社会制度——记住这一点很重要。有些人宣称变性是,或者说,应该是一种和选择相关的事情、一种对自由的行使。这些人自然是正确的,而且,他们也正确地指出了,心理学及精神病学专业设置的种种障碍是家长式的权力形式,通过这样的权力行使,一种基本的人类自由被压制住了。这些观点底下浮动的是一种对性别转换的自由主义方法。“哈里·本杰明国际性别躁动协会”的主席理查德·格林是对变性权利(包含了作为家长的变性人的权利)的有力支持者。他在这个问题上认为,这是关于个人自由及隐私的事情。他引用约翰·司徒亚特·密尔的话写道,他“有力地提出,成人应该能够随心所欲地对待他们自己的身体,只要这样做不会伤害到别人。因此,如果第三种性别、变性人或是即将截肢的人能够在手术后继续承担社会责任的话,那么,他们对手术的寻求就不关社会的事”。〔9〕尽管格林作出了他自己称之为“哲学式的”论断,他也提到,我们也应该考虑谁应该来付账,以及社会是否有义务为一种被当作是行使个人自由的手术付账。

---

〔9〕 理查德·格林,《变性及性别再分配》。

我发现,除了来自基督教权利运动的话语,这个领域内并没有多少人在进行研究。对性别身份紊乱这个问题,基督教权利运动认为,我们应该全心全意地接受它,他们还说:“不要将这种诊断法从我身边夺走!请将我定为有病吧!”当然,也有很多精神病专家及心理学家坚持把性别紊乱当成一种疾病。乔治·瑞克斯是南卡罗来纳大学的神经精神病学及行为科学教授。他研究资金丰厚,成果很多。他的研究综合了好辩的政治保守主义和旨在加强和延伸对这种诊断法的使用的努力。<sup>[10]</sup>他关注的似乎主要是男孩、正在长大成人的男孩以及正在异性恋婚姻中成为坚强的父亲的男人。他也将性别身份紊乱的出现归因于家庭的破碎、发生在男孩身上的坚强父亲形象的丧失,以及据说由此引起的、随后出现的“不安”。他对男孩中出现的同性恋的关注在他的作品讨论中很明显:它援引了1994年DSM的总结,认为在有性别身份紊乱的年轻人中,有百分之七十五成人后会变成同性恋。瑞克斯已经发表了很多研究成果,这些成果充满了来自经验研究中的“数据”。尽管有很大争议,他把自己视为一名科学家、经验主义者,而且,他认为自己的反对者具有意识形态上的偏见。他写道,“一代人已经被关于男、女角色的激进意识形态迷惑了,我们需要的是针对男人和女人的实在的研究;这些男女应该是具有确定男性身份或确定女性身份的良好样例。”<sup>[11]</sup>他的“实在的研究”的目的是要证明清楚地区分性别规范与对这些规范的偏离“对家庭生活和更大范围上的文化”所具有的好处。同样地,瑞克斯也指出:“已经发表的初步发现显示了宗教皈依对治愈变性的正面疗效……以及教会对悔改的同性恋者产生的正面疗效。”<sup>[12]</sup>对于女孩,他似乎相对没那么关心,这在我看来完全体现

---

[10] 参见,比如说,乔治·A.瑞克斯发表于《家庭与文化杂志》的文章《性别身份紊乱》。此后,该文在修改之后又于1996年发表在基督教领导组织的一份杂志《人与性》中,参见 [www.leaderu.com/jhs/rekers](http://www.leaderu.com/jhs/rekers)。他提议人应该皈依基督教,以“治愈”变性欲望。他还在自己的《儿童及青少年性问题手册》中给那些所谓受这种症状“折磨”并因此而“悔恨”的人提供心理指导。

[11] 瑞克斯,《性别身份紊乱》。

[12] 同上。

#### 4. 对性别的反诊断

了他对父权的极度关注,体现了他无法看到各种妇女可能给他所作的关于男权的各种设想带来的威胁。男性特质的命运吸引了这项研究的注意力,因为,作为一种脆弱的、易犯错误的建构,男性特质需要得到婚姻和稳定家庭的社会支持才能找到自己的道路。的确,在他看来,男性特质自身并不稳定,而需要得到各种社会力量的呵护、支持,这说明男性特质本身的作用依赖于这些社会组织形式,离开了它们它就不再具有内涵。不论怎样,总有人像瑞克斯一样观点顽固、好争论,他们不仅想要保留这种诊断法,而且想加强它,并且,他们加强这种诊断法的政治理由极为保守,其目的是使支持常态的结构能得以加强。

反讽的是,正是这些支持常态的结构从一开始就催生了对这种诊断法的需求,包括它对那些需要依赖它来实施变性的人的好处。

那么,这样的反讽也体现在,那些因为这种诊断法受苦的人也发现他们没有办法离开这种诊断法。事实是,在现有情况下,一些人有可能担心,如果将这种诊断法取消,或让人们无法再从这种诊断法中受益,就会带来很坏的后果。或许,富人可以为女变男的转变(包括双侧乳房切除和阴茎再造)所需的费用花上千上万的美元,但大多数人,尤其是贫穷的和工薪阶级的变性人则将付不起这样的账单。在美国,社会化医疗基本上被视为是一种共产主义的事物。至少在美国,如果不首先确定变性具有严肃的、经得起考验的医疗方面及精神病方面的理由,是很难让政府或保险公司为这些医疗手术掏钱的。要让他们这样做,就要先确定冲突的存在,确定巨大痛苦的存在,确定一个人持续不断地想变成另一种性别,而这个人必须先试验换装一整天,以确认是否可以预言这个人会适应变性后的生活,同时,这个人还要接受一系列疗程和通信交流,以证明这个人的头脑是处于平衡状态的。换句话说,正像福柯说的那样,一个人必须屈从于一种控制性机器,以使得自由的行使能够成为可能。一个人要屈从于标签和名称,屈从于侵犯和侵略;一个人要受限于常态的种种标准;一个人要通过对自己的测试。有时候,这就意味着一个人需要变得对这些

标准了如指掌,知道应该如何呈现自己,以使自己成为貌似合适的候选人。有时,治疗师会发现自己处于一种困境中,被要求给他们想要帮助的人提供一封信,但同时,他们又痛恨自己必须用诊断的语言来写这封信,以帮助他们的客户创造出他想得到的生活。

从某种意义上说,围绕这种诊断法的规范性话语获得了一个新的生命:它可能并没有描绘出利用这种语言来达到目的的病人;它可能没有反映出给这种诊断法签上自己的名字、将其放行的治疗师的信仰。策略地对待这种诊断法牵涉到一系列个人,他们使用着并不代表现实情况的语言,也不完全相信他们所说的话。使用这种诊断法来达到目的的代价是,一个人不能用语言来说出自己真正认为是真实的东西。一个人为了自由付出了代价,牺牲了自己真实地使用语言的权利。也就是说,一个人在买到某种自由的同时放弃了另一种自由。

或许,这让我们进一步理解这种诊断法带来的这个关于自主权的难题,让我们理解自由是如何被视为是由特定社会方式来决定及表达的。只有一种办法来获得这种转化借以开始的手段,那就是,学会如何用一种并不属于你的话语来表述你自己,这种话语在你的自我表述中抹杀了自己,否定了那种你真正希望用来描述自己是谁、怎么成为这样的人以及你从生活中希望得到什么的语言。在否决所有这一切的同时,这种话语又发出了一种承诺(如果说不算是讹诈的话),保证说,如果你同意伪造自己的话,你就会有机会得到你想要的生活、你想要的身体和性别,而在这一过程中,你实际上支持和认可了这种诊断法在未来施加到更多人头上的权力。如果有人支持选择权而反对这种诊断法的话,那么这个人就必须应对他这个决定给那些无法支付现有医疗资源的人带来的经济上的巨大后果,而他们的保险(如果说有这样的保险的话)是不会支持这种被视为变相选择性治疗的选择的。即使地方法规得以通过,使追求这样的治疗的城市工人能够得到保险(就像现在的旧金山一样),人们还是要通过诊断性测试,因此,选择当然是要付出代价才能得到的,有时候,这个代价

是真理本身。

根据这样的情况,如果我们想要支持穷人以及在这个方面没有保险的人,我们似乎就必须支持延伸保险涵盖面的努力,接受 AMA 及 APA 认可的并编入 DSM-IV 的诊断范畴。将与性别身份相关的一切去病理化、把选择性手术和激素治疗作为一套合法的选择性程序而被保险涵盖的诉求似乎注定要失败,这仅仅是因为大多数医疗、保险及法律从业人员只有在我们谈论的东西是一种紊乱的前提下,才会支持性别改变技术的使用。一味强调人具有一种强烈的、合法的要求被证明是没有用的。有一些说法既在理论上有着道理,而且也能对保险公司提出要求;这样的说法有:这种转化能让一个人实现某些作为人的可能性,这些可能性会让生命蓬勃起来,或者说,这将使一个人走出恐惧、羞耻及麻痹,进入提高了自尊的、有能力与他人形成紧密纽带的状态中来,或者说,这种转化能帮助缓解极大的痛苦,或帮助实现获得某种身体形式(这种身体形式表达出根本的自我感)的基本人类欲望。然而,某些性别身份诊所,比如沃特·博克廷博士主持的明尼苏达大学的那个诊所,确实会提出这样的观点,并为在这个问题上愿意作出选择的人——不论是作为跨性或变性人来生活,还是成为第三种性别,或者考虑投身于看不到结果也不一定会有结果的转变过程——提供治疗方面的支持。<sup>[13]</sup>但即使是这个诊所也要为保险公司提供符合 DSM-IV 规定的材料。<sup>[14]</sup>

通过策略性地对待这种诊断法来行使自由也会造成一定程度的不自由,因为,这种诊断法本身贬低那些它所诊断的人的自我决定能力。但矛盾的是,它有时也加强了这些人的自我决定能力。当我们策略地使用这种诊断法,当这种诊断法暗中推翻了它关于被诊断者陷入了无法作出选

---

[13] 参见沃特·G.博克廷和查尔斯·塞萨莱蒂,《精神性、变性身份以及现身》,以及沃特·G.博克廷,《从建构到环境:通过变性者的眼光看性别》。

[14] 沃特·G.博克廷的文章《性烦躁的评估和治疗》中含有一个令人信服的说明,描述了诊所是如何在给客户提供支持性环境的同时也试图通过对这种诊断法的使用来盈利。

择的状态的假设,对这种诊断法的使用就可以颠覆这种诊断法的目的。从另一方面讲,为了通过测试,一个人就必须屈从于这个诊断法的语言。尽管这个诊断法宣称的目的是想要知晓一个人能否成功地遵从另一种性别的规范而生活,但似乎性别身份紊乱提出的真正测试是,一个人是否能够服从于这种诊断法的语言。也就是说,这可能并不是你是否能够遵从另一种性别的生活规范,而是你是否能够遵从规定了这些规范是什么的心理学话语。

让我们来看看这种语言吧。DSM 中关于性别身份紊乱的部分一开始就清楚地指出,这种诊断包含两个部分。第一个是“必须存在较强的、持续的跨性别认同”。我想这并不容易确定,因为认同并不总是像这样表现出来:可能保留着隐藏的幻想的某些方面、梦的一部分或行为的未成形结构。但是,DSM 要求我们在研究认同的时候具有更多一些的实证主义精神,认为我们可以通过对行为的解读而获知一个特定的人的精神生活中有哪些认同在进行。跨性别认同被定义为一种想要成为另一种性别的“欲望”,“或坚持认为自己是另一种性别”。这句话中的“或”很有意义,因为它暗示了,一个人可能具有成为另一种性别的欲望——我们暂时不去探寻“另一种性别”究竟是什么,而且顺便说一下,在我看来,这个问题并没有明晰的答案——而同时又不一定会坚持认为自己是这种性别。这些是两种分开标准。它们不一定要前后一起出现。因此,如果有什么方法可以断定某人具有这种“想要成为的欲望”的话,即使他或她并不这样坚持,这也会给作出跨性别认同正在发生的结论提供可靠证据。而且,如果存在对成为另一种性别的“坚持”的话,那么这就可以作为一个单独的标准,一旦符合,就足以得出跨性别认同正在发生的结论。在第二种情况中,要求有坚持自己是另一种性别的言语行为;这种坚持被视为是用言语来表达自己对另一种性别的诉求、将这种性别归到自己头上的方式。因此,对这种“想要成为”或“坚持认为我是”的某些表达被作为这种诉求的证据而被排除在外了。“这种欲望一定不仅仅是因为成为另一种性别可

以得到一些文化上的好处”。现在,让我们暂停一下,因为这种诊断法假设,我们可以不考虑成为某种性别可以得到什么文化上的好处就可以体验到性。这究竟是不是有可能的呢?如果我们对性的体验是发生在意义的文化环境中的,如果性的意义是相对一个更广的社会世界而言的,那么,我们能不能把对“性”的体验与它的社会意义——包括权力在这些意义之中运作的方式——分开呢?“性”是一个可以普遍适用于人的词语,因此,如果把我的“性”当成是极为特异的东西是很困难的。既然是这样的,那么总的说来,问题就绝不仅仅只是“我的性”或“你的性”那么简单,而在于“性”这个范畴是怎样超越了个人对它的使用。那么,看起来,要在这种文化体系之外来感受性,而且要在这一文化体系可能提供的好处之外来理解这一文化体系是不可能的。的确,当我们思考文化优势时,不论我们是否是为了这样的优势而行事,我们都必须要问一问,我们所做的一切是否对我有好处;也就是说,这是否推进了或满足了我的欲望及向往。

有些拙劣的分析认为,女变男的发生仅仅只是因为社会上做男人比做女人容易。但是,这些分析并没有问一问做一名跨性/变性者是否比以某一种感知上的生物性别(bio-gender)——即一种和出生时的性别“相一致”的性别——生活来得容易。如果社会优势单方面地控制着这些选择决定的话,那么,赞同社会一致性的力量可能会赢得胜利。另一方面,我们也可以争论说,如果你想在夜晚的大街戴绚丽的红围巾、穿紧身裙的话,做一个女人的优势会更大。这在世界上的某些地方显然是这样的,尽管生物意义上的女性、易装者、性别跨越者及男变女的变性者在街上都具有某些共同的风险,尤其是如果他们中的任何人被当作妓女的时候。类似地,我们可以说,一般来讲,如果你想在哲学讨论课堂上得到严肃对待的话,做一个男人会有更多文化上的优势。但有些男人如果无法加入讨论的话,他们就什么优势都没有。也就是说,男人这种身份并不足以保证一个人能够加入讨论。因此,我在想,我们是否有可能在想要变成某



种性别的同时,不考虑这样做可能带来的优势,因为它带来的文化优势也会是它给某个具有某些种类的欲望的人和某个想要能够利用某些文化时机的人带来的优势。

如果性别身份紊乱诊断法坚持认为想要成为另外一种性别的欲望或对另一种性别的坚持必须不经考虑文化优势来评定的话,可能是这种诊断方式误解了参与制造和维系此类欲望的一些文化力量。那么,性别身份紊乱诊断就必须要对我们究竟能否在权力关系的文化体系之外体察性别这样一个认识论问题作出回应。在这个文化体系中,相对的优势和劣势都只是其中的一部分。

这种诊断法也要求存在对分配给自己的性别的“持续不舒服”或“不适感”;正是在这一点上,“事情不对”这种说法介入了。这里的假设是,人们可以有而且确实有一种合适感,一种认为这种性别适合我的感觉。同时,我也会有,也能够有一种舒服的感觉,并且,如果这是正确的规范的话,就可以拥有这种舒服感。很重要的一点是,这种诊断法的假设是,性别规范是相对固定的,问题在于你要确定你找到的是正确的那个,它会让你对自己的性别感到舒服、自在。诊断中必须有证据证明“痛苦”的存在——没错,痛苦。而如果没有“痛苦”的话,那么就应该有“缺陷”。在这里,我们很自然地会问,以下这些说法都是从何而来的:痛苦及缺陷,不能在工作场合正常工作,不能做某些日常杂事。这种诊断法假设,一个人之所以会觉得痛苦、不舒服,有不适感,是因为这个人的性别错了,而如果服从另一种性别规范对这个人可行的话,会让他/她感觉好得多。但是,这种诊断法并没有询问它视为固定不变的性别规范是否有问题,这些规范是否会制造痛苦和不适,它们是否阻碍了一个人工作的能力,或者说,它们是否是一些人或很多人的痛苦之源。它们也没有询问在什么样的条件下,它们能提供一种舒适感、归属感,甚至成为某些让一个人体体会到未来、生命及幸福的人类可能性得以实现的场所。

这种诊断法试图建立起一套标准来鉴定跨性别者,但在对这些标准

的阐述中,这种诊断法对性别规范的表述极为僵硬。以下是它对性别规范用极为简单的语言给出的描述(我用黑体标记出值得特别注意的地方):“在男孩中,跨性别认同体现在对传统女性活动的显著着迷上。他们可能会有穿女孩或妇女服装的偏好,或者可能在材料缺乏的时候使用手头材料即兴制造类似的东西。毛巾、围裙以及围巾都常常被用来代表长发或裙子。”这个描述似乎是基于观察结果的收集史和总结史;有人见过有男孩这么做,将它报告了,而其他人也这么做了,这些报告被收集起来,根据这些观察数据作出了归纳总结。但是,究竟是谁在观察、这种观察究竟是怎样进行的呢?我们对此并不清楚。而且,尽管我们被告知,男孩中这种认同是以着迷于“传统女性活动”为标志的,但我们并没有被告知这种标志究竟由什么构成。但是它似乎很重要,因为这种“标志”将决定选择什么样的观察数据来作为论点的证据。

实际上,从这个说法引出的一切似乎对这个说法本身不利,因为根据这些说法,这些男孩所做的事情就是一系列的替代和即兴活动。我们被告知,他们可能有穿女孩或女人衣服的偏好,但我们并不知道这种偏好是否是在实际的易装中体现出来的。我们所有的不过是一种关于“偏好”的模糊概念,这种“偏好”可能仅仅描述了一个假定的精神状态或内在倾向,或者说,它可能是由实践推断出来的。后面这一点似乎可以有多种阐释。我们被告知,他们的实践之一是即兴行为,利用手头的东西,将它们变成女式衣饰。女式衣饰被称为“真正的衣饰”,这就使我们总结道,这些男孩即兴行为所用的材料,即使不能说是不真或是“假”的,也是不够真或者和真正的女性衣饰不相干的。“毛巾、围裙以及围巾都常常被用来代表长发或裙子。”因此,这里存在着某种想象游戏,以及一种通过即兴行为和替代将某样东西变成另一样东西的能力。换句话说,这里存在着一种艺术实践,它很难被简单地当成遵从某个规范的简单行为来命名。某样东西被制造了,某样东西被从另一样东西制造出来,某样东西被试验出来。而如果这是一种即兴行为的话,它就并不是预先完整编写出来的。

尽管这种描述进一步坚持认为,这些男孩对“陈规定型的女性类型的洋娃娃”——这里被提到的是“芭比娃娃”——以及“女性的幻想人物”十分沉迷,我们并没有被告知,洋娃娃及幻想在对性别认同的构想中占据了什么地位。某种性别成为幻想的场所,或者所谓的陈规定型成为幻想的源泉,就可能会涉及几种和该典型之间的关系。很可能这种陈规定型让人迷恋是因为它是由多种因素决定的;也就是说,它成为了一些矛盾欲望的场所。DSM 假设你玩的洋娃娃是你想要成为的对象,但或许你只是想成为她的朋友、她的情敌、她的爱人。或许,你同时想成为所有这些。或许,你和她做了某种调换。或许,玩这个洋娃娃就是抒发一系列复杂倾向的一种即兴行为场景。或许在这个游戏中,除了简单地遵从某个规范之外,还有些什么过程在进行着。也许这种规范本身正在被游戏,被探索,甚至被打破。如果我们想要提出并探讨这些问题的话,就需要将游戏当成一种比 DSM 更复杂的现象。

根据 DSM-IV,你可以通过女孩和她们的父母之间关于到底要穿什么衣服的争论来判断她们是否有跨性别认同。显然,她们偏好男孩的衣服及短发,她们的朋友主要是男孩,她们表达了一种想变成男孩的欲望,而且,很奇怪的,“她们经常被陌生人错认为男孩”。在此我试图弄清楚的是,一个人的跨性别认同的证据怎么可以由一个陌生人将其认成是男孩这件事来确定。这好像是将随意的社会定性当成了证据,就好像这个陌生人知晓这个女孩的心理构成,或者说,就好像这个女孩从这个陌生人那里寻求过说明。DSM 接下来还说,这个女孩“可能要求别人用男孩的名字来称呼她”。但即便如此,似乎她是先被当成男孩来称呼,然后仅仅只是在被这样称呼之后,才想要得到一个能够确认这种称呼的正确性的名称的。DSM 提供的语言本身再一次抵触了自己的观点,因为它希望能够将跨性别认同称为性别身份紊乱的一部分,并将其作为能够被治好的一种心理问题。在它的想象中,每个人和自己“分配到的性别”都有一种联系,而这种联系要么是一种不舒服的痛苦联系,要么是一种很舒服的、平

静的关系。但是,即使是“分配到的性别”——即出生的时候被“分配到”的性别——这个概念也暗示说,性别是由社会制造和传递的,它不仅作为我们每个人对自己的一种私人看法来到我们身上的,而且是一种被分配给我们的社会范畴。这种社会范畴在其一般性及权力上超越了我們,但同时也在我们的身体这个场所例证自己。发人深省的是,DSM 试图将性别建立为一套或多或少是固定及常规的规范,虽然它也不断地给我们相反的证据,甚至好像它是和自己的目的反着来的。正像那些进行即兴、替代活动的男孩做着并非遵从已有的规范的事情那样,女孩们似乎理解关于社会分配的某些东西,理解如果有人将她们当成男孩来称呼会发生什么,以及这会是什么成为可能。我不确定抓住了这一迷失但恰当的质询的女孩是否为某种预先设定的“紊乱”提供了证据。相反,它只是点出了性别通过分配而形成的方式,为再分配打开了可能性,而这刺激了她对能动性、游戏及可能性的感觉。男孩把围巾当成别的东西来玩;他们已经熟悉了 this 道具和即兴的世界。就像他们一样,女孩抓住了以别的名词被称呼的可能性,在社会世界的环境中探索着给自己命名的可能性。她们不仅仅是简单地给内在心理状态提供证据,而是在做出某些行为,甚至进行实践,而这些实践对性别本身的制造是至关重要的。

正像不少精神病学家所做的一样,DSM 提供了关于同情的某种话语,暗示说,有这种紊乱的生活会产生痛苦与不快。在这个论题上,DSM 有自己的一套说法:“在幼童身上,痛苦是通过对他们分配到的性别表示的不快而体现出来的。”在这里,似乎唯一的不快是由一种内在欲望引起的,而不是因为这样一些事实:这类儿童缺乏社会支持;他们与之倾诉不快的成人给他们进行诊断和病理化;性别规范设定了表达不快的对话。DSM 认为自己是在诊断一种需要得到缓解的痛苦;与此同时,它也认为“社会压力”会造成“这样的儿童的极端孤立”。DSM 没有谈及自杀,尽管我们知道,同辈的青少年对跨性青年的压力可以引发自杀。DSM 没有谈到死亡的危险或谋杀,而这在 2002 年发生在离我在加州的家仅几英里的

地方：性别跨越者格温·阿劳荷穿着连衣裙去了一个青少年聚会，她的尸体在希尔拉丘陵被发现；她死于殴打和窒息。

在我们居住的世界里，暴力造成的死亡和自杀仍是真正问题。由此引起的痛苦显然还不是对性别身份紊乱的诊断的一部分。在简要讨论被委婉地称为“同伴的取笑和排斥”的问题之后，DSM 评论道，“儿童可能因为取笑或因为必须要穿与其分配到的性别相一致的服装的压力而拒绝上学”。在这里，这个文本的语言似乎认为，社会规范的压力可能会损害日常行为。但是在下一个句子中，它宣称“干扰了日常活动”的是这个人自己对跨性别愿望的痴迷，而正是这种痴迷让其陷入了社会疏离的境地；这就将社会规范造成的痛苦的责任推给了个人。从某种角度说，我们发现，针对跨性别青少年的社会暴力被委婉地称为取笑和压力，而由此造成的痛苦则被重新塑造成一种内在问题，一种痴迷、自我沉迷的标志；也就是说，这一切都被看成是这些欲望本身造成的结果。的确，这里提到的“疏离”是真实的吗？提供帮助的群体是否远离了观察的视线？而且，疏离的出现是否是一种病理迹象？抑或，对某些人而言，这是公开表达某些欲望所付出的代价？

然而，最令人担忧的是，这个诊断法自己是如何作为一种社会压力引发痛苦、将愿望视为病态、加强了对在公共场合表达这些愿望的人的管理和控制的。的确，一个人不得不问，对跨性别青少年的诊断是否像同伴压力、像一种升了级的取笑形式、像社会暴力的一种委婉形式那样起作用的。如果我们总结说这种诊断的确是这样的，那么我们应该如何回到“这个诊断法究竟能为我们提供什么”这个棘手问题上去呢？如果这种诊断法的一部分贡献是一种社会承认形式，如果这是社会承认所采用的形式，如果只有通过这种社会承认，第三方（包括医疗保险）才能自愿地为医疗及技术变革付费的话，要完全取消这种诊断法有没有可能呢？从某种角度说，我们最终面对的困境和限制社会承认的条件有关。因为即使我们受惑于民间自由主义立场，将其理解为一种个人权利，事实却是，个人权

#### 4. 对性别的反诊断

利只能通过社会及政治方式得到保护及实施。坚持一种权利并不等同于有能力行使它,而在这个案例中,唯一能够被承认的权利就是“作为一种紊乱获得治疗以及利用能将其修正的医疗和法律帮助的权利”。一个人仅仅是通过屈从于一个病理化的话语来行使这个权利的,而在对这种话语的屈从中,这个人也获得了某种权力、某种自由。

我们可以而且有必要认为,这种诊断法带来了痛苦的减轻;同时,我们可以而且有必要认为,这种诊断法加重了要求得到缓解的痛苦本身。在当前社会条件下,性别规范还是以惯常的方式表达的,而对规范的偏移被视为可疑;这个时候,自主权只能是一个悖论。<sup>[15]</sup> 国家会为了性别再分配手术付账、一个更广的群体供应“变性基金”以帮助那些无法支付高费用的人、给个人提供“经费”来支付“美容手术”——要搬迁到这样一个地方去还是可能的。让跨性/变性人自己成为治疗师和诊断师的运动已经并且将会继续对此有所帮助。这些都是绕过困境的办法,直到困境消失为止。但是,如果这个困境最终会消失,那么,决定我们该如何理解性别身份和精神健康之间关系的规范就会发生巨大变化,使得经济和法律制度承认,成为某种性别对一个人的人格感受、幸福感是多么的重要,作为一个有身体的生命恣意生长的可能性是多么的重要。一个人不仅需要社会世界以一定的方式存在,以获得对自己所拥有的东西的权利,但自己拥有的东西总是从一开始就取决于不属于自己的东西,即那些很奇怪地剥夺和消解了自主权的社会条件。

从这个意义上说,为了成全自己,我们就必须先消解自己:我们必须成为“存在”的更大的社会结构的一部分,以创造出我们自己。当然,这是自主权的悖论,当性别规范开始在不同层次麻痹性别的能动性时,这个悖

---

[15] 在上面提到的讲话中,理查德·格林提出,自主权和屈服之间的关系并不是一种悖论。真正的悖论在于变性的需要是通过自我诊断得出的结论。他写道,“我们很难找到一种别的精神病或医疗情况能像我们手头的这一种一样,病人自己作出诊断,并给自己开了这样的治疗处方”。

## 消解性别

论就会加剧。在这些社会条件发生巨大变化之前,自由往往要求有不自由,而自主权则是和屈从纠缠在一起的。如果社会世界——这是我们在根本上不自主的象征——必须为了自主权的可能性而改变,那么,个人选择就会被证明是从一开始就依赖于并非我们中的任何人任意定下的条件,而且没有人能在一个剧烈改变了的社会世界之外作出选择。这种改变来自集体或散在行为的增加,它不属于任何单独主体,但这些改变的结果之一就是,像一个主体一样去行动变得可能了。

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

同性恋婚姻问题和同性恋亲缘问题并不一样，但在美国大众舆论中，这两个问题似乎被混淆了：我们会听到舆论说，婚姻不仅是、也应该继续是一种异性恋制度和结合，而且亲缘关系如果不采用一种被承认的家庭形式的话，就不能也不够格作为一种亲缘关系来运作。有若干方法把这些观点联系了起来。其中一种宣称，有必要对性进行组织，以服务于生殖关系，而给予家庭形式以合法地位的婚姻，或者说，通过给予合法地位来保障家庭形式的婚姻，应该仍然是使这些制度相互平衡的支点。

显然，这种关系面临很多挑战，而且在国内和国际，这些挑战采取的形式是不一样的。一方面，有种种社会学方式显示，在美国持续存在着一些并不符合核心家庭模式的亲缘关系，它们依赖于生物学及非生物学关系，超越了现有法律概念的范围，是根据难以形式化的规则来运作的。如果我们把亲缘关系理解为一套使各种涉及生死细节的关系制度化的实践行为，那么，亲缘关系的具体实践应对的是人类依靠性的基本形式，这些形式可能包括生殖、抚养、有关情感依靠和支持的各种联系、各代人之间的纽带、疾病、弥留以及死亡（这些只是其中的一些形式）。亲缘关系既不是一个完全独立自主的领域，号称要通过某种定义似的法令与社群和友谊——或是国家法规——完全区别开来，也绝不是已经“结束”或“死去”



了的东西。这仅仅是因为,就像戴维·施耐德辩说的那样,它已经不再能以传统方式被形式化、被追踪研究,就像民族学家们过去曾试图做的那样。<sup>[1]</sup>

在近期的社会学领域里,关于亲缘关系的概念已经和有关婚姻的设想分离了,因此,举例来说,卡洛·斯泰克那本已经成为经典研究的、关于城市非裔美国人亲缘关系的著作《我们所有的亲戚》(*All Our Kin*)显示了亲缘关系如何通过一个女性网络——其中有些是通过生物纽带联结的,有些则不是——就能很好运转。<sup>[2]</sup> 奴隶制历史对非裔美国人亲缘关系的持久影响已经变成了内山尼尔·麦基和弗莱德·莫藤最新研究的关注点,他们试图显示奴隶制对亲属关系的摧毁是如何在非裔美国人的生活中持续提供着残留的“受伤的亲缘关系”的。如果,就像塞迪亚·哈特门所说的那样,“奴隶制是亲缘关系机器里的幽灵,”<sup>[3]</sup>这是因为非裔美国人的亲缘关系同时也是有力的国家监控和疾病化的对象,这已经造成了在一个社会合法性和政治合法性持续丧失的环境中受制于各种规范化压力的困境。结果是,要把亲缘关系和财产关系(把人想象成财产)分开、和有关“血缘”的虚构分开,以及和维系这些血缘的国家和种族利益分开,是不可能的。

凯斯·维斯顿已经给我们提供了对男女同性恋非婚亲缘关系的人种学描述。这些关系是在异性恋基础上的家庭纽带之外出现的,而且只在一些情况中部分地借用了家庭形式。<sup>[4]</sup> 2001年,人类学家蔡华通过对中国纳人的研究,戏剧性地驳斥了认为亲缘关系是通过婚姻纽带传承的父

---

[1] 参见戴维·施耐德《对亲缘关系研究的批评》一书中关于研究亲缘关系的方法是如何被民族学描述中对异性恋和婚姻纽带的不恰当假设所严重破坏的分析。也请参见他的《美国亲缘关系》。如欲进一步了解这种批评是如何发展的,尤其是它是如何论述婚姻纽带在亲缘关系中的假设性地位的,参见约翰·伯恩门在《直到死亡将我们分开:人类学话语中的婚姻/死亡》中对当代女性主义亲缘关系研究的批判性回顾。

[2] 卡洛·斯泰克,《我们所有的亲戚:黑人社群中的生存策略》。

[3] 与塞迪亚·哈特门在2001年的对话。

[4] 凯斯·维斯顿,《我们所选择的家庭:男、女同性恋及亲缘关系》。

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

关系的列维·施特劳斯式观点：在中国纳人社会中，丈夫和父亲在亲缘关系的决定上都没有显著作用。<sup>〔5〕</sup>

婚姻和亲缘关系诸问题的分离程度还表现在同性恋婚姻的立法提案经常将作为婚姻权利的收养权或生殖技术排除在外。这样一些提案已经出现在德国和法国；在美国，成功的同性恋婚姻提案对家庭法律并不总具有直接的影响，特别是当这些提案的主要目的是建立国家对二元关系的“象征性承认”时。<sup>〔6〕</sup>

对婚姻权利的诉求想要得到国家对非异性恋结合的承认，因而想象国家扣留了本应该不论性取向如何而以一视同仁的方式分配的权利。国家对这种权利的授予可能会导致规范化的加剧，这一点在主流的男女同性恋运动（典型的例子是人权运动）中并没有被广泛地视为是一个问题。<sup>〔7〕</sup>然而，当我们考虑到有关亲缘关系的窘境是如何要求并局限了有关婚姻的辩论时，国家的规范性力量就显得很清晰了。在某些情况下，与改变亲缘关系的前提、改变个人或多人收养或收养孩子或合法地共同抚养孩子的权利所必需的前提相比，象征性地采用婚姻或婚姻式的结合形式是更容易让人接受的。有些亲缘关系变种偏离了规范的、有婚姻承诺保证的二元异性恋基础的家庭形式，这些变种被看成是不仅对孩子构成了危险，而且对所谓维系了人的可理解性的、公认的自然和文化规律也构成了危险。

很重要的是，我们要知道，在法国，针对美国某些关于社会架构和性别关系可变性的观点的争论认为，这些观点预示了法国国内的亲缘关系

---

〔5〕 在对蔡华的《一个无父无夫的社会：中国的纳人》的介绍中，列维·施特劳斯指出，蔡华已经发现了这样一种社会——在这个社会里，父亲的角色“被否认或贬低了”。列维·施特劳斯因而暗示说，这种角色很可能还在发挥作用，但是被那些实践着这种亲缘关系的人否认了。这样一种阐释严重地降低了这个作品提出来的挑战；在这部著作中，蔡华认为亲缘关系不是以父系家族方式来组织的。

〔6〕 我推断加州以及其他各州近年来的家庭伴侣法令的确有直接的条款来规定双亲权利由伴侣的双方平均地享有，虽然不少提案也直接地要求把对家庭伴侣的承认与双亲权利分开。

〔7〕 参见麦克·沃纳，《正常的麻烦：性、政治以及酷儿生活的伦理》。

(收养关系)发生“美国化”的危险。<sup>〔8〕</sup>因此,本文试图对这种批评(我将在下面第三节中勾勒出这种批评)作出反应,这不是要为“美国化”辩护,而是要指出,第一世界国家中的亲缘关系难题常常反映了他们自己对亲缘关系可变性对他们自己的国家工程造成的破裂性作用的忧虑。在这里,我要质疑法国有关亲缘关系和婚姻的辩论,以揭示支持法律上结合的观点是如何能与国家对可承认的亲缘关系的规范化相辅相承的。这种情况延伸了契约的权利,但又绝对没有破坏父系社会对亲缘关系的假设或是它所支持的统一国家的工程。

以下我要考虑这个当代困境的至少两个方面。在这一困境中,国家被要求给予同性结合以承认,同时又因对规范性亲缘关系施以持续的控制而受到反抗。在这些情况里,国家的面目并不一样,因为,我们要求国家在一个方面(婚姻)给予干预的同时,又遭受了国家在另一方面(亲缘关系)的过度约束。把视线转向婚姻是否使得为另类亲缘关系的可行性辩护或是为“儿童”在任何一种社会形式中的康乐辩护更为困难了?而且,那种表达和支持婚姻外性实践的涌现以及亲缘关系的义务的激进运动会怎么样呢?把视线转向国家是否预示着激进性文化的终结?当我们变得日益沉迷于满足国家欲望时,这样的激进前景是否就黯淡了?

### 同性恋婚姻:对国家欲望的欲求以及性的黯淡

显然,同性恋婚姻不仅长远地利用了异性恋关系本身,而且在什么形式的关系应该得到国家的立法支持这一问题上对其也有利用。<sup>〔9〕</sup>这场

---

〔8〕如欲了解对有关性别与性的法美文化关系的全面考虑,请参见埃里克·法辛以下作品(这些作品从许多方面构成了我对这个问题的看法):“好警察、坏警察”:1980年以来法国自由话语中的美国模式及反模式”(未刊稿)、“思考是好事情”:法国的移民话语及种族话语中的美国参照”、*Le savant, l'expert et le politique: la famille des sociologies*,”相同的性别、相异的政治:法国和美国‘同性恋婚姻’辩论的比较与反差”(未刊稿)、“被窃的性别:法国镜子里的美国女性主义”。

〔9〕1999年加利福尼亚州通过了奈特提案。该提案要求婚姻是一种只能由一男一女加入的契约。它是以63%的票选通过的。

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

关于合法化的危机可以从若干角度来考虑，但让我们暂时思考一下合法化可能会变成一件怎样矛盾的礼物。得到国家的合法化就是要进入到合法化所提供的条件中去，就是要认识到一个人的公共意义和可被承认的人格在根本上是依赖于该合法化过程的词汇的。相应地，对合法化的界定就只能通过某种排除来完成，虽然这种排除并不一定明显是辩证的。合法的亲密结合的领域是通过非法性的制造和加强而建立起来的。但是，这里有一个更根本的阻碍在起着作用。如果我们认为，合法和非法似乎穷尽了性领域的普遍存在的可能性，那么，我们就误解了这个领域了。在合法和非法的斗争——这场斗争的目的是将非法转为合法——之外还存在着一个不那么让人想得通的领域，这个领域并不能以它最终向合法性的转化可能性来衡量。这个领域处于非法和合法的断裂面以外；它既不是合法的，也不是非法的；它还尚未被考虑成一个领域、空间、场所；它还尚未成为合法或非法，尚未被以合法性的直接话语形式来考虑。的确，这样一个性领域没有将合法性作为它的参照点、它的最高欲望。对同性恋婚姻的争论是通过这样一个逻辑来进行的，因为我们看到，这个争论几乎立即变成了是否应该将婚姻合法地延伸到同性恋者身上的问题。这就意味着，性领域被这样的思维困住了：性是通过婚姻来被思考的，而婚姻则被看成是合法性的保障。

在同性恋婚姻或合法结合的例子中，我们可以看到，落到神圣化的律法范围之外的各种性实践及性关系是怎样变得不可理解，或者更进一步，变得站不住脚，而新的等级系统是怎样出现在公共话语中的。这些等级不仅强化了合法酷儿生活和非法酷儿生活之间的区别，而且还在非法性的不同形式之间制造了心照不宣的区别。如果一对关系稳定的爱人想结婚而又不被法律允许，那么他们会被看成是不合法的一对，但是，他们有可能在未来获得合法性。然而，在婚姻纽带及其被承认的（如果是非法的）其他形式范围外运作的性个体则可能永远没有变得合法的可能性。关于婚姻的争论占据首要地位的后果是，这种可能性在政治领域中会越来越受到忽视。从时间上看，这种非法性被杜绝了未来转化的可能。它

不仅仅尚未变得合法,而且我们可以说,它是合法性的不可恢复、不可逆转的过去:它永远不会合法,也从来没有合法过。

某种规范性危机随即发生了。一方面,重要的是标明可理解的、可谈论的性领域是如何被界定的,这样我们才能看出婚姻之外的选择是如何被处理成不可想象的东西的,以及可想象性的条件是如何被关于谁以及什么能被包括在规范中的狭隘争论所强化的。另一方面,总是存在着把不可想象性的地位——如果它是一种地位的话——想象成最具批评性、最激进、最有价值的若干可能性。因其在性方面不可摹绘,这样的性可能性显示了当代性领域中的极点,一个单纯抵抗的场所,不受规范性控制的场所。但是,一个人是如何在这样一个不可摹绘的场所来思考政治的呢?为了避免被误解,就让我提出一个同样紧迫的问题吧:一个人如何能在不考虑这些不可摹绘的场所的情况下思考政治呢?

有人可能会希望换用另一套词汇。性进步主义论的历史当然是一再出现的,这就带来了产生一种新语言的可能性,以及产生新的存在方式的希望。由于有这个困境,一个人可能会发现自己希望逃出这个故事,进入既没有合法也没有非法的空间去。但就在这个问题上,这个批判性的立场,即在可理解性的边缘操作的立场,就有被视为非政治的危险。因为政治是由这种可理解性的话语构成的,它要求我们采取某个立场,不论这个立场是赞同还是反对同性恋婚姻;但是,作为任何严肃的规范性政治哲学及实践的一部分的批判性思考则要求我们探问,这到底为什么以及如何成为了一个问题——一个决定什么会、什么不会在这里成为有意义的政治话语的问题。在现有条件下,为什么“成为政治”的前景恰恰依赖于我们在话语性地构成的二元结构中操作(而不是去探问)的能力,而且努力地不去知晓性领域就是被迫受制于对这些条件的接受呢?这种动态力量显得尤其强势,因为它通过把性领域强制性地从政治中排除出去来为当代政治领域提供基础。然而,这种排除性力量的运作是被设在竞赛领域之外的,就好像它不是权力的一部分、不是政治考虑的一个对象一样。因而,要变得具有

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

政治性,行为、言谈要能被认为具有政治性,就要依赖于圈定一个不受政治监察的、极为政治的领域。如果没有这一批判立场,政治从根本上依赖的就是对构成其操作领域的各种力量关系的无知以及去政治化。

因此,批判性本身并不是一种立场,不是一种能够在一个可界定的领域内确定的场所或位置,虽然我们必须以词语误用的形式来谈论场所、领域、地盘。批判的一种功能就是监察界定行为本身。我提议,我们在思考性领域的构成的时候,要变得具有批判性,要冒批判性的风险,但我并不是想说,我们可以或应该在别处获得无限制的、激进的自由。有时,对想当然的条件表示质疑是可能的;但我们不能通过一种思想试验、一种定格、一种意志行为来达到这个目的。我们只有通过经历基础本身的断裂、崩溃来抵达这个目的地。

即使在可理解的性领域内,我们也会发现,那些决定了这个领域的运作的二元关系也允许中间层和混杂构成的存在,这就说明,二元关系并没有耗竭我们这里考察的领域。实际上,存在着各种中间层以及合法性和非法性的混杂层,它们没有清楚的名字,在这些地方,命名本身已经陷入了合法化实践那可变的,有时甚至是暴力的界限所制造的危机中,这些实践处于不稳定的、有时相互冲突的联系中。我们并不能选择去这些地方停留,它们不是我们可以选择占据的主体位置。这些都是非地域(nonplaces),一个人是不由自主地来到这些地方的。的确,在这些非地域中,承认,包括自我承认,如果说不是难以捉摸的话,也是处于危险境地的,虽然一个人可能会尽力成为某种可获得承认的意义上的主体。这些非地域不是阐明的场所,而是复杂地形中的诸变化,在这个地形中出现了几个不可闻的声音:这个声音来自于尚未成为主体、几乎可获得承认的人。

这些并非能够选择的空间的存在说明,令区分合法性和非法性变得棘手的是社会实践,尤其是性实践,它们并不能马上符合合法化的现有语汇。在这些空间里,本体是不确定的,命名也很困难。这似乎是我在提出,我们应该追求这样的本体论不确定而且命名困难的场所,但实际上,

我想表达的是一个稍有不同的观点,即我们应该注意到可能性的排除(foreclosure),这往往发生于一个人为了申明自己的政治主张而把性领域中最显著的选择自然化的时候。排除是我们一再无意识地施行的一种政治行为,关注这种排除则提供了形成一种不同政治概念的可能性,这种概念把自己的预先排除作为自己有意识的行动的结果。然而,对这一艰险的领域,我们也应该保持锐利双锋,因为无论是稳定激进主义领域的排除的暴力,还是基本思考层面的批评的麻痹都是不够的。在同性恋婚姻这一问题上,在维系批评性视角和发出清晰的政治宣言之间保持一种张力就变得日益重要。

我在这里的观点不是说一个人对待同性恋婚姻和亲缘关系的论战必须采用批评立场而不是政治立场,就好像这种区别是可能的或是诱人的。只有加入了批评性理解的政治才是唯一能够被称为是自我反省的、不教条的政治。具有政治性不仅仅意味着要采用一种单一、持久的“立场”。比如,一个人要说出是赞同还是反对同性恋婚姻并不是一件容易的事,因为这个人即使不打算这么做,但也可能会为了那些希望得到这种权利的人去争取该权利。或者说,一个人可能并不赞同同性恋婚姻,但为了反对针对同性恋婚姻的恐同话语而支持它。也可能一个人会坚信同性恋婚姻是男女同性恋都应该踏上的最佳路径,而且希望将其树立为一个新的规范,一个未来的规范。也可能是一个人不仅为自己也为别人来反对同性恋婚姻,而这种反对的最终目的是改写友谊、性契约以及社区的社会组织形式,以制造不以国家为中心的支持形式和结盟形式,因为,如果考虑到其历史重负,婚姻只有通过将自己延伸为一种规范(因而也就杜绝了其他选择)才能成其为一种“选择”,这种规范延伸到了财产关系上,使性的社会形式更加保守。对进步的性运动而言,即使这样的运动想使婚姻成为非异性恋者的一种选择,但如果它暗含的前提是婚姻应该成为使性合法化的唯一形式,这个前提就是保守的、不可接受的。即使这里的问题不是婚姻,而是法律契约,仍然会存在某些问题:为什么婚姻或法律契约就应

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

该成为,比如说,分配健康福利的基础呢?为什么不能有别的方式来组织健康福利,以使每个人(不论其婚姻状态如何)都能享有这些福利?如果一个人认为婚姻是保证这些权利的方式,那么,这个人是不是也认为,和健康保障一样重要的权利也应该以婚姻状态为基础来分配?该如何对待未婚者、单身者、离异者、无兴趣者、非一夫一妻制者的群体呢?如果我们把婚姻延伸为一种规范,性领域的可读解度会有怎样的减弱?<sup>[10]</sup>

不管一个人对同性恋婚姻的观点如何,对从事性研究工作的人而言,都面对着这样一个问题:如何回应针对同性恋婚姻提议的最恐同的观点?这些观点中很多不仅来自恐同情绪,而且常常集中于关于生殖关系是自然还是“人为”的问题。对孩子,可怜的孩子,那些因所谓自私的或顽固的社会进步论而牺牲了的孩子,究竟会发生什么?的确,对同性恋婚姻和同性恋亲缘关系这两个常常混合在一起的问题的争论已经变成了以下担忧的替代场所了:对其他政治问题的恐惧、对技术的恐惧、对新的人口形势的恐惧、对国家的统一和传承的担忧,以及对女性主义在育儿问题上已经有效地打开了家庭外亲缘关系使之对陌生人开放的担忧。在法国对PACS(Pacts of Civil Solidarity[公民结合契约],该契约是两个没有血缘关系、不论性取向如何的个人的一种非婚姻结合方式)问题的论争中,该提案的通过最终取决于禁止非异性恋结合领养孩子及使用生殖技术。德国最近也提出并采纳了同样的规定。<sup>[11]</sup>在这两个案例中,我们都能看到,儿童在这场论争中成为文化转换和复制的焦点,在这个焦点上,“文

---

[10] 参见西尔维安娜·阿嘎辛斯基与埃里克·拉米昂和米歇尔·费埃尔的访谈 *Questions autour de la filiation*;亦请参见米歇尔·费埃尔的出色反驳 *Quelques Réflexions sure politiques des Sexes*。

[11] 在德国,伴侣登记法案(2001年8月)清楚地规定,进入这种结合的两名个人是同性恋,这项法律是让他们承担起相互支持、相互负责的长期关系的责任。因此,这项法律认为两名被理解是为同性恋的人有义务采纳婚姻这种社会形式。法国的PACS只是简单地把契约的权利延伸到两个愿意进入契约的人身上,以便他们共享或互赠财产,而德国的这种方法以一种新黑格尔式的方式要求契约反映一种特定的生活形式,是可被认可为婚姻的,值得国家的承认。参见 *Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, Drucksache 14/5627*, 2001年3月20日。



化”不露声色地引入了关于种族纯粹和种族控制的规范。<sup>[12]</sup> 的确,在法国,在认为有孩子的合法结合的同性恋者不会造成对“文化”的威胁的观点——出于此处讨论的目的,我暂且不谈“有孩子”的“有”是什么意思——与针对移民问题、以及欧洲是什么的问题的观点之间,我们可以看到一种转化。关于欧洲究竟是什么的问题间接或直接地引出了这样的问题:什么是真正的法国?即,什么是它自己的文化基础?按照帝国主义的逻辑,这个文化基础被理解成了普遍意义上的、不变的文化本身的基础。这些争论不仅集中在文化是什么以及谁能够被接纳的问题上,而且也涉及应该怎样复制文化主体的问题。它们还涉及国家的地位问题,尤其是国家对性结合形式承认或不承认的权力。的确,反对同性恋婚姻的观点总是间接或直接地关系到国家应该做什么、应该提供什么,以及何种亲密关系应该得到国家的合法化。这种想让国家不对非异性恋结合提供承认的欲望究竟是什么?而想迫使国家提供这种承认的欲望又是什么?对于辩论的双方,问题不仅仅是哪些欲望关系应该受到国家的法律控制,而且也在于谁可以欲求国家、谁可以欲求国家的欲望。

实际上,问题还要更复杂:谁的欲望有资格成为被国家合法化的欲望?谁的欲望有资格成为国家的欲望?谁会被国家所欲求?谁的欲望将会成为国家的欲望?反过来说,当一个人想得到婚姻的“国家承认”时,以及当一个人想限制对他人的承认的范围时,这些都是很复杂的欲求。当然,这只是单纯的猜想——但或许学术研究可以被视为进行这样的猜想的社会场所。国家在这里就成了实现幻想的手段:欲望和性被批准、被证明正当、被知晓、被公开任命、被想象为永恒的、持久的东西。而且,就在这个时候,欲望和性被剥夺、被置换,以至于一个人“是”什么、一个人的关

---

[12] 罗伦·勃兰特在《美国女王去了华盛顿城:关于性和公民身份的文章》中令人信服地提出,“在危险中的特权阶级的反动文化中,国家的价值不是以目前存在的成年劳工的名义衡量的,而是以一个未来的美国来衡量的,不论这个美国是新生的还是史前的;美国的胎儿和美国儿童身上尤其寄托了这种希望”。见第5页。

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

系“是”什么都不再是私事了。实际上，很有反讽意味的是，我们可以说，通过婚姻，个人的欲望取得了一定程度的匿名性和可调换性，变成由公共手段来协调，而且，从这个意义上讲，成了一种合法化了的公开的性。但事情不仅仅是这样的。婚姻至少在逻辑上促成了普遍意义上的承认：每个人都得让你进医院的大门；每个人都必须尊重你哀悼的权利；每个人都会认为你有抚养孩子的自然权利；每个人都视你所处的关系已提升到了永恒的境地。这样，对普遍承认的欲望就成了一种对拥有普遍性、在普遍性中具有可变性、消除未批准的关系所具有的孤独特性以及，也可能是最重要的，在与国家的那种想象的关系中获得位置和神圣化的欲望。位置和神圣化当然是极具力量的幻想，而且，当我们考虑到它们可能为同性恋婚姻带来的好处时，它们就披上了幻影似的衣裳。国家可以成为抒发宗教欲望、救赎、归属感、永恒感的场所。而且我们也可以探询，当性进入这个幻想圈子后会怎么样：它的罪、它的不正常、它的不连贯、它的非社会性、它的幽灵性是否得以减轻？如果这些都得以减轻的话，那么这些否定力量又去了哪里了呢？它们是否被投射到了那些尚未或不会进入这个神圣领域的人头上去呢？这种投射是否采取了从道德上评判他人、引发社会驱逐的形式，从而变成建立合法及不合法性关系的新等级结构的场所？

### 可怜的孩子和国家的命运

在法国，用公民结合契约(PACS)作为婚姻之外的可选方式的提议一方面寻求避免单一依赖婚姻，另一方面则试图保障合法纽带。然而，只要涉及生殖和领养问题，这种方式就面对着一种限制。的确，在法国，对生殖问题的关注和对有特色的法国文化的传承的关注是息息相关的。就像上文提到的，我们可以看到一种将法国文化和普遍性等同的做法，这对于国家的幻想深具影响。要理解这场论争，重要的是认识到非异性恋双亲的孩子这个角色是如何成为集中表达对文化纯粹性和文化遗产的忧虑的场所的。在最近有关 PACS 的争论中，唯一能使提案通过的方式就

是否决这样的关系中的个人联合领养的权利。的确,正如艾利克·法森和其他人所说的那样,在法国,最令人反感的并非对婚姻本身的改变,而是对亲养权利的改变。<sup>[13]</sup> 在一定范围内,契约的时限可以延展,但亲养权利不能。

在伴随着对公开的同性恋者领养权利的否决而来的一些文化评论中,我们听到法国著名哲学家西维安娜·阿嘎辛斯基评论道,让同性恋组成家庭违背了“象征秩序”。<sup>[14]</sup> 不论这些结合是什么样的社会形式,它们都不是婚姻,也不构成家庭;实际上,在她看来,它们根本谈不上是“社会的”,而只是私下的形式。这里的论证部分地和词汇的使用有关(即在哪儿、以及如何使用它们),而且也与它们的可塑性和模糊性有关。但这更是一场有关某些命名实践是否维持原有假设的争执,这些假设的内容是,与人有关的承认有哪些界限。这场辩论立足于一个我们不能否认的悖论。因为,如果我们不想认为某些人类联系的方式是可承认的,那么,我们就已经承认了它们,而且我们试图否认我们已经以某种方式理解了的东西。“承认”在这里就成了一种否认存在的东西的努力,因而也就成了拒绝承认的工具。这样,它就变成了支撑关于人的、针对人自身的种种不和谐方式的规范性幻想的途径。要保护可承认的东西的界限不受挑战,就是要明白决定可承认性的规范已经受到了挑战。在美国,我们都习惯听到保守和反动人士认为同性恋是不自然的事物的言论,但这并不是法国论争采用的话语。举例来说,阿嘎辛斯基并不认为家庭形式本身是自然的。在她看来,国家在将婚姻以异性恋形式组织的过程中不是被自然或自然法则约束的,而是被所谓的“象征秩序”(这种秩序呼应并批准了自然法)约束的。国家正是根据这种秩序的指令而有义务拒绝承认这样的关系的。

我马上会展示阿嘎辛斯基的观点。这不是因为她是同性恋婚姻所暗

---

[13] 法辛,《性别相同》。

[14] 阿嘎辛斯基,《问题》,第23页。

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

示的亲缘关系转化的最高调的反对者，而是因为前段时间，一位同事给我送来阿嘎辛斯基在《世界》(*Le Monde*)上发表的一篇社论。从某种意义上说，这篇社论需要我作出回应。<sup>[15]</sup> 在这篇社论中，她认为，如果这些转化会发生的话，酷儿及性别理论中的一个特定的美国支系正是法国面临的令人恐惧的未来。我们没必要进入细节，但需要提到的是，我的名字在《世界》的标题版出现的时候，俨然成了这种即将到来的恐怖的象征。我在这里就处于一个窘境，因为我自己的观点被用来警告说，如果男女同性恋被允许组成国家批准的亲缘关系的话，令人恐惧的未来就会到来。因此，一方面，我有必要回应并反驳这些责难；另一方面，似乎重要的是不接受反对者操纵辩论所用的那些语汇，因为我担心这场辩论并不是辩论，而是被广为宣扬的一场论战和对恐惧的散布。我的困境并非是我一个人的。在反对她的过程中，我是否会占据一个位置来为争取国家合法化抗辩？这是否是我想要的东西？

一方面，我们也可以很容易地指出她是错的。我们这里谈的家庭形式是行得通的社会形式，而当我们考虑这些社会形式时，当前关于可理解性的知识就可能受到有益的挑战和重新表达。<sup>[16]</sup> 毕竟，她的观点符合并加强了那些坚持认为合法的性关系应采用异性恋并被国家认可的形式观点，以及那些试图使没有遵循这个模式但却可行而重要的性结合丧失现实感的人的观点。当然，这种现实感的丧失有其后果，不仅仅是伤害某人的感情或得罪一群人那么简单。这意味着，当你到医院看你的爱人时，你可能不会得到允许。这意味着，当你的爱人陷入昏迷时，你可能无权作出某些决定。这意味着，当你的爱人去世时，你可能不能获许接收遗体。这意味着，当你的孩子只剩下你的时候，如果你是这个孩子非亲生的父亲

---

[15] 阿嘎辛斯基, *Contre l'effacement des sexes*。

[16] 在我的作品《安提戈涅的述求：生死之间的亲缘关系》(尤其是第68—73页)中，这种看法构成了我对拉康式的、反对同性婚姻的、支持异性规范性家庭的观点的反对意见的核心。参见我的《竞争中的普遍性》(第136—181页)中对雅克·阿兰·米勒以及其他人对同性结合的拉康式怀疑论的批评。

或母亲,你可能会无法反驳孩子有血缘关系的亲戚在法庭上的要求,从而失去监护权,甚至失去探视权。这意味着,你们可能不能给对方提供健康福利。所有这些都是公民权被剥夺的重要形式,而在日常生活中的个人权利被剥夺会让这一切变得更糟,会让关系付出代价。合法性丧失的感觉会使得维系纽带变得更难,而这种纽带甚至还不是真实的,它并不“存在”,从来没有机会存在,也不容存在。如果你不是真实的,要经历时间来维系自己就会很难。就是在这里,国家承认的合法性的缺失就在心理上作为一种即使不是致命的也是广泛深入的自我质疑出现了。而且,如果你真的失去了爱人,而这个爱人的身份从未被承认过,那么,你真的失去了这个人吗?这真的是一种失去吗?你能公开地表示哀思吗?当然,由于艾滋病带来的丧失,由于那些一直在抗争以得到承认的生命和爱的丧失,这已经在酷儿人群中成为了一个广泛的问题。

另一方面,追求国家承认的合法性以弥补这些创伤又会同时带来一些新问题,如果说不是新的心痛的话。如果国家合法化的条件也是用来维系对承认的规范的霸权控制的条件的話,也就是说,如果国家垄断了承认的资源,那么,无法获得国家对一个人的亲密关系的承认可能只会被经历为一种去现实化形式。在国家的承认范畴之外,还有没有别的方法来感受可能性、可理解性甚至真实性呢?考虑到男女同性恋运动的历史,这个运动转向国家是有道理的:当前对同性恋婚姻的推进是对艾滋病的一种反应,而且是带有羞耻感的反应。同性恋群体试图否定它所谓的性混乱,以使我们显得健康、正常、有能力维系持久的一对一关系。当然,这就把我带回麦克·沃纳尖刻地提出的一个问题,即在合法性的现有规范中变得能被承认的欲望,是否要求我们去除婚姻纽带及单配偶制度之外的性生活形式的合法性?<sup>[17]</sup>酷儿人群是否愿意作出这样的否定?这会造怎样的社会影响?如果我们在坚持我们如果得不到承认就不真实而且

---

[17] 麦克·沃纳,《同性恋婚姻之外》,收于《左翼条文主义/左翼批评》。

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

非法的同时，把承认的权力交给国家，会怎么样呢？还有没有别的方法能让我们变得能够被承认？或者说，有没有别的方法能让我们去挑战决定什么可以被承认的现有政权？

我们可以看到此处进退两难的困境：一方面，不遵从承认的规范的生活会带来巨大的艰辛和各种形式的权利丧失，而后者会混淆心理、文化、物质影响的区别。另一方面，对承认的要求是一种很有力量的要求；如果这种要求不对国家合法化所提供和要求的承认规范提出批判性挑战的话，它就会导致新的不公平社会等级形式的产生，会导致对性领域的粗暴控制，会产生支持和延伸国家权力的新途径。的确，在要求得到国家认可的协商中，我们实际上有效地限制了能被承认为合法的性结合的范围，因而加强了国家决定承认规范的源泉地位，并抹去了公民社会和文化生活中的其他可能性。根据使婚姻合法化以及使婚外性结合去合法化的规范来要求获得承认，或者说，根据明确表达出来的涉及婚姻的规范来要求获得承认，就是使得去合法化的场所从酷儿社群的一部分转移到另一部分，或者说，将一种集体性的去合法化变成一种选择性的去合法化。这样一种做法很难（如果不是不可能的）与一个激进民主的、在性问题上进步的运动相协调。从潜在的合法化领域将那些婚姻以外的、那些不以单配偶形式生活的、那些独自生活的、那些采用非婚姻形式的结合方式生活的人排除在外，究竟意味着什么？在此我要加上一条警戒：当我们用“国家合法化”来形容婚姻时，我们并不总是知晓我们所用的“国家”的含义是什么。国家不是一个简单的统一体，它的组成部分和运作并不总是能相互协调。国家不能被简化为法律，而权力不能被简化为国家权力。把国家理解为一套利益运作或将其作用视为单边的胜利是错误的。我认为，国家也会受到利用和剥削。而且，社会政策涉及将法律用于地方事例，这些政策可能常常成为法律受到挑战、被抛到法庭去判决的场所，而在这里，新的亲缘关系具有赢得新的合法性的机会。当然，某些主张还是会同样地引发高度争议：跨种族领养、单身男性领养、男同性恋伴侣领养、未婚者领养、两个以上的成人构

成的亲缘关系中的领养。因此,我们还有理由担心在要求获得国家对亲密结合的承认时,我们会变成国家权力对社会的入侵的一部分。但这些理由是否足以压过我们通过进入法律契约来寻求承认和权利的理由呢?契约以不同的方式——当然,在美国和法国各不一样——来集合国家权力,使得进入契约的个人接受法规的控制。但是,即使我们争论说在法国,契约是作为个人权利而构想出来的,因而受到的国家控制较小,个人化的形式还是受到国家合法化支持的,即使,或确切地说,当国家看起来在契约过程中的参与相对较少的时候,情况也是这样的。

这样,在不同国家中,政府制定的规范以不同方式发挥作用。在美国,国家有关承认的规范不仅常常无法描述或约束现有社会实践,而且变成了表达对规范性的幻想的场所,这一幻想对亲缘关系进行观念性的描述。与此同时,它正在经受社会提出的挑战,并处于传播之中。因此,对国家的诉求一方面是对一种已经为国家制度化了的幻想的诉求,另一方面也是对告别现有社会复杂性的诉求,以期最终变得“与社会和谐”。这也意味着,还存在着一个我们能寄托希望的地方。这个地方正是国家,它能让我们最终取得和谐性,让我们对国家权力存有幻想。杰奎琳·罗斯令人信服地提出,“如果国家只具有‘部分地作为某种事物存在’的意思,如果它的存在只依赖于个人对它的‘存在或应该存在’的看法,那么,它看起来就会很古怪地成为那种精神分析称之为‘好像是’的现象”。<sup>[18]</sup> 它的各项法规并不总要试图规范现存事物,而是要以某些特定的方式来想象社会生活。国家约束和现有社会生活之间存在的不可比较性意味着,如果国家要继续施展其权威、要例示它希望能给予子民的那种和谐的话,这一空白必须得以弥补。正像罗斯提醒我们的那样,“正因为国家变得如此陌生、和自己的人民如此遥远,就像恩格斯所说的那样,它就越来越不顾一切地依赖于自己的法律的神圣性和不可违背性”。<sup>[19]</sup>

---

[18] 杰奎琳·罗斯,《幻想状态》,第8—9页。

[19] 同上,第10页。

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

这样说来，眼下这枚硬币有着两面。但我并不想通过向着哪一边来解决这个难题，而是想发展一种批判性实践，把两者都考虑进来。我坚持认为合法化具有两面性：在政治上，我们主张可理解性和可承认性是很重要的；同样，在政治上，坚持与这些决定什么能够算作可理解的和可承认的结合和亲缘关系的规范保持批判性的、变化性的关系，也是很重要的。后者也包括要与对这样的合法化的欲求保持批判性关系。同样重要的还有，我们应该质问，国家对这些规范的假设是什么，我们应该批判地思考国家在这些过程中有哪些变化，或者说，国家如何变成了表达某种幻想的场所，这种幻想试图否认或推翻这些过程给我们带来的东西。

那么，如果我们回到法国的这场辩论，重要的是要记住，有关法律的辩论既是关于怎样的性关系和亲缘形式能被允许存在或被视为可能，又是关于想象力究竟会有多大的空间。对很多反对 PACS 的人而言，或者说，对那些至少对其表达了怀疑的人而言，合法的性结合方式的可变性使文化的地位本身受到质疑。移民及同性恋者抚养权问题被视为对文化的根基提出挑战，这种文化已经发生了改变，但它试图否认自己已经经历的改变。<sup>[20]</sup>

要理解这一点，我们就必须考虑一下“文化”一词是怎样运作的，是怎样在法国被牵涉到这些辩论中，没有被用来指代人类生活的文化上可变的各种形式，而是被用来指代人的可理解性的普遍条件。

### 自然的、文化的、国家的法律

尽管法国哲学家阿嘎辛斯基不是拉康学派的学者，甚至可以说并不是一名精神分析师，在她在这场法国辩论中占据显要位置的评论中，我们可以看到法国及其他地方的拉康追随者及心理分析家所信奉的一个人类

---

[20] 参见卡瑟琳·埃西吉埃，《身体隐喻，物质排除：法国家庭伴侣形式的性政治与种族政治》，收于《暴力与身体》。



学信条。<sup>[21]</sup> 这个信条就是，文化本身规定一个男人和一个女人一起生一个孩子，而这个孩子以这一双重参照点进入象征秩序，同时，这个象征秩序有一套规则来控制及支持我们对现实和文化的可理解性的感觉。

她认为，性别差异（在她看来无疑是生物学意义上的）是在繁殖中获得它作为生命基础的文化意义的，在这个意义上，同性恋者的抚养权不仅是非自然的，而且是对文化的威胁。她写道：“（性别差异的）基础是生殖。这就是父、母角色之间的差异。必须要有男女之别才能诞生生命。”与这种作为文化基础的、创造生命的异性恋相对立的是同性恋抚养这个幽灵。同性恋抚养这种做法被视为不仅脱离了自然和文化，而且它以危险的、人为的制造为中心，被视为一种暴力或毁灭。她写道：“如果一个人是同性恋，那么，想要一个孩子就会产生某种‘暴力’[Il faut une certaine ‘violence,’ quand on est homosexuel, pour vouloir un enfant]……我认为这种拥有孩子的权利是不存在的，因为这种权利意味着对孩子的日益虚假的制造。”这种“双重本源”总是以一男一女开始，男人拥有父亲的位置，而女人拥有母亲的位置。“这种复合本源是自然的，”她写道，“也是文化及象征上的根本。”<sup>[22]</sup>

认为父母是孩子的本源的双重参照点的看法是以一套与列维·施特劳斯在 1949 年的作品《亲缘关系的基本结构》中的立场相呼应的假设为基础的。尽管阿嘎辛斯基不是列维·施特劳斯的追随者，她的理论框架却借用了结构主义关于文化的一套假定，这些假定在目前这场论战中复苏并被重新利用了。我并非想说列维·施特劳斯的观点要为眼下这场论战负责，而是想问一问，这些观点在当代政治地平线上的复活究竟是为了什么目的服务的；要知道，在人类学领域里，列维·施特劳斯在 1940 年代末

---

[21] 这个列维·施特劳斯式的立场受到了弗朗索瓦斯·埃里提埃最顽固的维护。如欲了解她对 PACS 最激烈的反对，参见 *Entretien*。在这里，她评论道，“没有什么社会需要同性恋双亲”。亦请参见 *Masculin/Féminin: La pensée de la différence* 以及 *L'Exercice de la parenté*。

[22] 阿嘎辛斯基，《问题》，第 23 页；我自己的翻译。

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

发布的观点被普遍认为已被超越，而且不再以列维·施特劳斯自己的形式出现了。<sup>[23]</sup>

对列维·施特劳斯而言，俄狄浦斯式的场景不能被视为发展过程中的一个时刻或阶段。相反，它包含一种在语言初始就已经在起作用的禁忌，这种禁忌一直都在起作用，它帮助了所有形成中的主体从自然向文化的转换。确实，禁止与母亲的性结合的那种禁忌没有及时到来，而只是存在于那里，在某种意义上成为了个体化的一个前提，是对文化可理解性的一种假定和支持。主体如果没有这种作为其条件的禁忌就不会出现；如果不先经过这种根本性结构，我们就不能宣称任何文化可理解性。的确，欲求母亲不被允许，因为她属于父亲；因此，如果这个禁忌是根本性的，并且这一点得到了理解，那么，父亲和母亲的存在就是禁忌本身在逻辑上的必要特征。现在，心理分析要解释，为什么父亲和母亲并不一定要实际存在；他们可以只是位置或想象中的身份。但不论怎样，他们都得以某种方式起结构性作用。阿嘎辛斯基的观点在这方面也是模糊的，但她会坚持说他们一定存在过，而且他们的存在必须被孩子理解为对自己的本源是必不可少的。

要理解这种禁忌是如何成为文化构想的基础的，我们就需要了解，弗洛伊德的俄狄浦斯情结是如何被重塑为拉康理论中的语言和主体的起始结构的。在此我不能详述，并且我已曾多次讨论过这个问题。<sup>[24]</sup>在这里，我想强调的是，用俄狄浦斯情结来建立某种文化构想对于性别及性结合的形成会产生狭隘的影响，而且这暗示着文化是一个完整的整体，这种文化对自我的复制至关重要，而它的独一无二的完整性要通过后代繁殖来完成。比如，阿嘎辛斯基提到，如果要让每个孩子以非病态的方式

---

[23] 列维·施特劳斯对这场辩论也作出了自己的贡献。他清楚地指出，他50年前的观点和他目前的立场是不一样的。他还指出，关于交换的理论不一定非要和性别差异绑在一起，而必须总有一种形式上的特定表达方式。参见克罗德·列维·施特劳斯，《亲缘关系的基本结构》以及 *L'Homme* 后记。

[24] 参见朱迪斯·巴特勒，《竞争中的普遍性》。

诞生,就必须要有父母存在。当她这样说的时候,一开始她似乎并没有提出一个经验主义的观点,即父亲和母亲必须在孩子抚养的所有阶段都在场并且为孩子所熟知。她指向的是某种更理想化的东西:必须至少存在着一个对母亲和父亲的心理参照点,必须存在着恢复男女双亲的一种叙述努力,即使其中一方从未出现、从未被孩子熟知过。但是,这一点如果没有未经异性恋的社会结合形式也能得到保障的话,她就没有理由来反对男女同性恋的领养权。因此,这就好像社会结合形式支持并维系这种象征结构,虽然这种象征结构使得这种社会性结合形式合法化了。对阿嘎辛斯基而言,不论是双亲还是双亲的某一方抚养了孩子,异性结合都被视为孩子的根源,而这种根源具有一种象征意义。

因为以下原因,孩子的根源在异性恋中的象征意义被视为对文化至关重要:如果孩子是通过占据一种象征位置的过程来进入文化的,而且,如果这些象征位置是通过俄狄浦斯化被区分的,那么,这个孩子就是通过占据与父母位置相联系的位置而获取性别身份的;在这里,父母被禁止成为孩子的公开的性对象。男孩会变成男孩,就在于他认识到自己不能得到母亲,而必须找到一个女人作为替代;女孩会变成女孩,也在于她认识到她不能得到母亲,而要通过和母亲产生认同来弥补这种丧失,然后又认识到自己不能得到父亲,并用一个男性来作为替代。根据这种极为僵硬的俄狄浦斯公式,性别是通过异性恋欲望的满足来获得的。为了揭示阿嘎辛斯基的立场,我在这里将这种结构以一种比弗洛伊德著作(即《性学三论》或《自我与本我》)中更为僵硬的方式描述出来。这样一来,这种结构就被剥夺了它作为一个发展阶段中的地位,而被当作语言中的个体化主体借以确立的一种手段。成为文化的一部分意味着经历了这种禁忌的性别分化过程,意味着要同时完成规范性的异性恋以及非连续性的(discrete)性别身份。

有很多理由拒绝将这种俄狄浦斯化作为语言和文化可理解性的先决条件。而且,不少心理分析学说也会拒绝这种模式。这些学说允许有多

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

种方式来重新表达俄狄浦斯情结，同时也会针对前俄狄浦斯状态而局限其作用。而且，结构人类学的某些流派试图将妇女交换上升为一种文化前提，把异族通婚的要求与俄狄浦斯式的性场景的乱伦禁忌等同。同时，别的文化理论对这种结构主义学说提出了疑问。实际上，戴维·施耐德、西尔维亚·亚娜基萨科、莎拉·弗兰克林、克里福德·吉尔兹以及玛丽琳·斯特拉森等人类学家已经清楚地指出了，结构主义无法解释与其模式不相符合的亲缘体系。<sup>[25]</sup> 这些人的理论都强调了不同于结构主义主张的交换模式，并对结构主义主张的普遍性提出了质疑。朱迪斯·斯特西和卡洛·斯泰克等研究亲缘关系的社会学家以及人类学家凯斯·维斯顿还强调指出，有一些亲缘关系是依照某些并不总是能追溯到乱伦禁忌的规则运作的。<sup>[26]</sup>

那么，为什么结构主义根据妇女交换构想出来的性别差异观点在法国当前的辩论中又“重新冒出来”了呢？为什么那些知识分子——其中一些还是女性主义者——会宣称性别差异不仅是文化的根本，也是文化传承性的根本呢？为什么他们会宣称必须把繁殖保留为异性恋婚姻的权利、必须对非异性恋领养的可行形式和可承认形式设定限制呢？

要理解落伍过时的结构主义在这个情形中的重新出现，重要的是要考虑到，在列维·施特劳斯的理论中，乱伦禁忌的功能不仅是要保障异族通婚制度下后代的繁衍，而且还要通过强制性异族通婚来维系“宗族”的统一性，因为这种禁忌是通过强制性异性恋而得以表达的。一名别处来的妇女必须清楚此地的男人会繁衍出和他们一样的后代。她通过这种方

---

[25] 施耐德，《批评》以及《美国亲缘关系》；西尔维亚·亚娜基萨科，《性别与亲缘关系：联合分析方向的论文》；莎拉·弗兰克林及苏珊·麦金农，《亲缘关系研究的新方向：对一个核心概念的重新回顾》（收于《当前人类学》），以及莎拉·弗兰克林及苏珊·麦金农编辑的《相对价值：重新架构亲缘关系研究》；玛丽琳·斯特拉森，《礼物的性别：女人的问题及美拉尼西亚社会的问题》，以及《重造未来：人类学、亲缘关系以及新的生殖技术》；克里福德·吉尔兹，《文化诠释》。

[26] 朱迪斯·斯特西，《以家庭的名义：重新思考后现代时代的家庭价值》以及《勇敢的新家庭：20世纪末美国家庭剧变的故事》；斯泰克，《我们所有的亲戚》；以及维斯顿，《我们选择的家庭》。

式保证了文化身份的复制。1949年的时候,这种意义模糊的“宗族”对列维·施特劳斯而言指代了一个“原始”的群体,但在1999至2000年间当欧洲处于疆界开放、新移民涌入的情况下时,它则为国家的文化统一起到了意识形态上的作用。因此,乱伦禁忌就和一种种族主义工程一起作用于对文化的复制,而在法国,则开始复制将法国文化与普遍性含蓄地等同起来的做法。这是一个为“好像是”服务的“法令”,保护了这个已经受到不可逆的围攻的国家的一个幻想。从这个意义上说,对这项象征性法令的调用保护了法国文化的纯洁不受威胁,而这种威胁通过新的移民模式、种族通婚案例的增加以及国际疆界的模糊已经发生,并正在发生。的确,列维·施特劳斯在其短文《人种和历史》中,对宗族形成的早期理论进行了重新阐述。即使是在这个作品中,我们也能看到,种族身份的繁衍性是和文化复制联系在一起的。<sup>[27]</sup> 在列维·施特劳斯早期著作对文化复制的描述与他后期对文化身份及人种繁衍的思考之间,有没有什么联系呢?这些文本中有没有什么联系能帮助我们解读目前在法国,在对移民问题的恐惧和控制非异性恋亲缘关系的欲望之间发生的文化关联呢?只要通过强制性的异性恋家庭制度来保护文化是欧洲种族主义新形式的延伸的话,乱伦禁忌就可以被视为是与对种族通婚的禁忌一起发挥作用的,尤其是在当代法国。

我们在列维·施特劳斯的理论中可以看到这种联系的雏形,这就部分地解释了为什么我们会在当前的辩论中看到他的理论的重新出现。当列维·施特劳斯提出乱伦禁忌是文化的基础,并使异族通婚或者宗族之外的婚姻成为强制的时候,我们是否应该将“宗族”解读为种族?特别是,我们在对其进行解读的时候,是否应该将通过控制种族的传承性来维持其纯洁的文化作为一种种族前提?婚姻必须在宗族之外发生。必须有异族通婚。但是,异族通婚也应该有某种限制;也就是说,婚姻必须是宗族

---

[27] 参见列维·施特劳斯在《人种与历史》中关于“种族中心主义”的讨论(第19—26页)。

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

之外的,但并不是在某种特定的种族自我理解或是种族共性之外。因此,乱伦禁忌使异族通婚成为强制,但是对不同种族通婚的禁忌限制了乱伦禁忌要求的异族通婚。当被称之为文化的东西被挤兑到强制性的异性恋及对不同种族通婚的禁令之间时,这种文化(它满含了在欧洲占据主流的白人的忧虑和身份观)就把自己作为普遍性本身而复制出来。

当然,我们有不少方式来驳斥近年来出现的列维·施特劳斯的模式,而这个模式在最近的政论中奇怪的重现无疑会让人类学家觉得是一种过时事物的幽灵似的登台。有观点认为,在一个文化中,其他种类的亲缘关系构成形式是可能的。也有其他方式来解释亲缘关系有时例示的一些起规范作用的实践。然而,这些辩论都附属于一种亲缘论,这种亲缘论认为亲缘关系在一个文化中占据着主要地位,认为文化总体来说是一个单一的、不连续的整体。皮埃尔·克拉斯特几年前以极尖锐的方式针对法国提出了这种看法。他认为,把亲缘关系规则当作可理解性规则的来源对任何社会都是不可能的,因为文化本身不是一个独立的概念,而必须被视为从根本上就浸透了权力关系,而权力关系是不能被简化成规则的。<sup>[28]</sup> 但是,如果我们开始认识到,文化不是独立的实体或整体,各种文化之间以及它们的各种限定模式之间的交换构成了它们的临时存在,并因此充斥着权力,那么,我们就被迫要重新思考关于交换的问题:这里的问题不再是妇女作为礼物来定义和制造父系宗族中的自我身份;这里的交换问题是一套关于自我定义的、很可能是不可预计的、引发争议的实践行为,这种自我定义不能被简化成一种占据主要地位、作为文化根基的异性恋。这样的观点和戴维·施耐德的看法相似,认为亲缘关系是一种“做法”(doing),这种做法并不反映某种已有的结构,而只能被理解为一种被实施的实践。我认为,这会帮助我们不至认为一种被假设存在的关

---

[28] 参见皮埃尔·克拉斯特,《反对国家的社会:政治人类学论文》及《暴力考古》。如欲了解列维·施特劳斯之后对亲缘关系的人类学方法,参见简尼特·卡斯滕及斯蒂芬·休·琼斯编辑的《关于房子:列维·斯特劳斯及其他》。

系结构潜伏在任何实际社会关系中。这样,我们就能考虑各种做法模式是如何使各种亲缘关系范畴运作起来,成为它们发生转化及转移的方式的。

有些人认为,被假设存在的异性恋是象征性的,而不是社会性的,因此,它是作为构成亲缘关系根基的结构来运作的(无论社会关系构成是怎样的以及会怎样做,这一结构都产生影响),这种被假设存在的异性恋已经成为认为亲缘关系总是一种异性恋关系的看法的基础。根据这样的规则,那些进入亲缘体系的非异性恋者只有采用母亲或父亲的身份才具有意义。亲缘关系的社会可变性在重新书写根本的、普遍深入的象征规则方面只具有很小的效力或根本没有效力。我们也必须把视异性恋为基础的假设解读为权力运作(我还会加上幻想运作)的一部分,这样我们才能开始询问对这样一个基础的调用是如何在建立政权和民族国家的某种幻想上发挥作用的。将文化构成为一系列交易或翻译的这些交换关系不仅仅是或首先是关于性的关系,而且,它们在考虑文化传承及复制时,将性作为关注的问题。我这不是说文化复制仅仅只能或从根本上只能通过儿童发生。我只是想指出,儿童这个角色在文化的复制中已经成了一个被性化的场所,这个场所间接地提出了这样一个问题:通过异性恋繁殖是否会产生可靠的文化传承?这不仅是在问,异性恋是否会忠实地为传递文化而服务,而且也是在问,文化是否会被部分地定义为异性恋本身的特权。

的确,对这整个理论机器提出质疑不仅是对异性恋的基本规范提出质疑,也是在质询“文化”是否能被当成一个自给自足的领域来讨论。我自己这样做了;我展示了,或者说,表明了一种以某种公开思考的行为弄清楚这个问题的斗争。但是,我也很清楚,我是在使用一个不再以从前的方式来表意的词语。这个词语守住了一个过去的立场,我必须使用这个词语来阐明那种立场及其局限,但我也在我的使用中悬置了这个词语。异性恋与文化的统一性或与其暗指的文化纯洁之间的关系不是功能性的。尽管我们可能想说,异性恋保障了文化的繁衍,而父系结构保障了文

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

化以整体的形式繁衍,使其身份可以通过时间而得以复制。但是,同样真实的是,如果我们把文化构想成一种自给自足、自我复制的整体,就支持了异性恋的自然化观点,而结构主义对性别差异的观点整体来说表明了这种通过文化论题来保护异性恋的做法。但是,我们有没有办法来打破这个异性恋建立单一文化、单一文化又来重新建立异性恋并使之自然化的怪圈呢？

人类学领域内部不再试图把亲缘关系视为文化的基础,但仍把它构想为和文化、社会、政治及经济的其他现象复杂相连的一种文化现象。比如,人类学家弗兰克林和麦金农写道,亲缘关系已经变得与“国家身份及跨国身份的政治形成、劳工和资本的经济运动、各种宗教宇宙论、人种、性别及物种分类学的等级制度,以及科学、医学和技术的认识论”联系在一起了。因此,他们提出,对亲缘关系的人种学研究已经发生了改变,以至于它现在“包含了离散文化、全球政治经济动态、或是发生在生物技术及生物医学领域内的变化等论题”。<sup>[29]</sup>的确,在法国这场辩论中,埃瑞克·法辛认为,我们必须把以必要和基本的方式将婚姻和亲缘联系起来的“象征秩序”,理解为是对作为霸权制度的婚姻的历史性崩解(这一名称在法语中是 *démariage*)所作的一种补偿性反应。<sup>[30]</sup>从这个意义上说,对 PACS 的反对是政府为维系对婚姻及民族国家的某种幻想而作的努力,而这个民族国家的霸权已经在社会实践层面受到了不可逆转的挑战。

类似地,弗兰克林和麦金农把亲缘关系视为某些转移正在发生的场所,这里集中并否定了对生物技术和跨国移民的忧虑。这在阿嘎辛斯基的观点中表现在至少两方面:她对法国性和性别关系的“美国化”表现出来的忧惧证实了想把这些关系以一种特定的法国方式来进行组织的欲望,而对象征秩序的普遍性的求助则当然喻示着法国试图把自己的民族

---

[29] 弗兰克林和麦金农,《亲缘关系研究的新方向:对一个核心概念的重新回顾》,第 17 页。亦请参见弗兰克林和麦金农,《相对价值》。

[30] 法辛,《性别相同》。



主义事业与普遍主义事业等同起来。类似地，她对男女同性恋将要采用繁殖后代的生物技术造人的恐惧是在暗示，这些“不自然”的做法最终将会导致针对人类的、全面的社会工程，她这就又一次将同性恋和法西斯主义的潜在复活联系在了一起。我们可能会好奇，究竟是什么技术在全球经济中发挥着作用？或者说，人类基因工程带来的什么后果引发了当代文化生活中的这种种忧虑？可能会有这样一个场景：在爱荷华一个寒冷的冬日，一对女同性恋中的一人在排卵的时候，从干冰中掘出精子来使用。如果我们把上述社会威胁（如果说这是种威胁的话）的来源等同于这样一种场景的话，这若不是一种幻觉，起码也是一种错位。

弗兰克林和麦金农写道，亲缘关系“不再被构想为立足于一种单一、固定的‘自然’关系概念，而是被视为一种有自觉意识的、多重碎片的组装”。<sup>[31]</sup>那么，似乎重要的是要把他们描述的这一组工程理解为是以以下说法为基础的：亲缘关系是一种行为，一种在其发生的过程中激发了意义形成的实践行为。但如果有了这种定义，亲缘关系还肯定能和群体的及姻亲的其他实践行为分得开吗？一旦亲缘关系被广义地视为持久关系的模式，它就会失去自己的专指性。显然，不是所有的亲缘关系都是持久的，但不论怎样的关系，如果能够有资格成为亲缘关系，就进入了具有持久性的规范或惯例，而规范是通过一再被恢复而取得持久性的。因此，一种规范要持久的话不一定非要稳定；实际上，如果要持久的话，它还绝不能稳定。这些关系容易被自然化，容易因为不可能解决自然和文化之间的关系而一再被打破。而且，照弗兰克林和麦金农的说法，亲缘关系是给文化根源附上意义的一种方式。我会这样来描述：就像我们从列维·施特劳斯那里听来的一样，关于亲缘关系的故事是关于文化根源的一个寓言，是自然化过程本身的一个征候，这一过程灿烂地、危机四伏地以文化的名义发生了。因此，我们可以加上说，关于自然和文化之间的区别的辩论（如果动物、

---

[31] 弗兰克林和麦金农，《亲缘关系研究的新方向：对一个核心概念的重新回顾》。

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

人、机器、杂交产物以及机器人之间的区别不解决，这种辩论显然会激化)在亲缘关系问题上凸显出来了，因为，即使是一种关于亲缘关系的极为文化主义的理论，也是以一种失去可信度的“自然”为背景来构想自身的，并以此和它声称要超越的东西保持一种构成性的、定义上的关系。

我们可以看出亲缘关系是如何在全球经济环境中迅速地失去了自己的专指性的，比如，我们可以考虑一下关于国际领养及人工授精的斗争就明白了。有的新“家庭”的结合关系不是以生物为基础的，这些“家庭”的形成有时是受到生物技术革新或针对儿童的国际商品关系及交易的影响的。现在还出现了控制基因资源的问题。对这个问题的构想中，立法和司法决定需要对一套新的财产关系进行讨论。但是，象征秩序的崩溃也很明显地产生了有益的影响，因为把人和人系在一起的亲缘纽带可能或多或少只是对社群纽带的加强而已，它们可能是、也可能不是建立在持续的或排他的性关系基础上的，而且可能包含了从前的恋人、非恋人、朋友以及社区成员。从这个意义上说，各种亲缘关系就来到了边界地带，对亲缘关系和社区关系的可区别性提出了质疑，或提出了重新构想友谊的定义的要求。这些都导致了传统亲缘关系的“崩溃”，不仅从定义上颠覆了生物关系及性关系的中心地位，而且赋予了性一个远离亲缘关系的空间，使得我们可以在婚姻框架之外来思考持久纽带，因而扩展了亲缘关系，将不可简化为家庭关系的社区纽带也纳入其中。

### 心理分析叙事、规范性话语及批评

不幸的是，人类学中被称为后亲缘关系(postkinship)研究的重要工作尚未得到心理分析中类似的革新性研究的呼应，而后者有时还依靠假设的异性恋亲缘关系来对主体的性形成进行理论化，虽然这个领域中也出现了一些重要成果，比如肯·科尔贝的研究。<sup>[32]</sup> 而一些人类学家不仅

---

[32] 肯·科尔贝，《非传统的家庭浪漫关系：规范性逻辑、家庭幻想以及初始场景》(本文未发表)，2000年6月11日。

已经扩展了亲缘关系的意义和可能形式,而且已经对亲缘关系是否总是定义文化的关键因素提出了质疑。的确,如果我们对僵硬意义上的俄狄浦斯化成为文化本身的条件这一假想提出质疑的话,那么,当与先前的学说失去联结后,我们该怎样回到心理分析理论?俄狄浦斯情结不再是文化中必不可少的东西,但这并不意味着俄狄浦斯情结就彻底失去了位置。这只意味着,以俄狄浦斯命名的这个情结可能会拥有一些不一样的文化形式,而不能再作为文化本身的规范性条件来发挥作用。俄狄浦斯情结可能会也可能不会普遍地发挥作用,但是,即使那些宣称它会的人也必须找出它究竟是如何作用的,而且这些人也不会认为它总是以同样的方式作用的。它具有普遍性——我承认自己在这个问题上是个不可知论者——但这并不能证实它就是文化的条件这样一种观点。这个观点声称知晓俄狄浦斯情结总是以同样的方式作用的,即作为文化自身的一种条件来起作用。但是,如果俄狄浦斯情结被广义地阐释为指代“欲望三角性”的名称的话,那么重要的问题就是:这种三角性采用怎样的形式?它必须以异性恋为假设吗?当我们开始在妇女交换及异性恋交换的假设之外来理解俄狄浦斯情结时,会出现怎样的情况?

心理分析并不需要排他地与这样一种反动论点联系在一起:文化是以不可反驳的异性恋为基础的。实际上,心理分析有很多问题可以探索,以帮助理解那些生活在规范性亲缘关系之外或某种规范性与“非”规范性混合体中的人的心理生活:同性恋家庭中的儿童无意识地获得的同性爱幻想是什么?那些离开了原来的家庭,或是通过异体培植或人工授精出生的儿童是怎样理解他们的本源的?他们拥有哪些文化叙事?他们对这些情况会有哪些特别的阐释?这样的儿童对自己本源的讲述——这样的故事无疑会被多次讲述——必须要和人类如何起源的单一故事相一致吗?还是说,我们会发现,诞生了人这个范畴的叙事结构并不只会简化为一个故事,一个将文化这个字眼大写的故事?我们可能会认为,儿童需要有一个理解自我的叙事;我们应该怎样修正这种看法呢?我们怎样才能

## 5. 亲缘关系总是以异性恋关系为基础的吗？

知道,当异性恋不再是俄狄浦斯化的假设时,儿童会采用怎样的性别区分形式?

的确,这个时候不仅心理分析需要重新思考它自己关于文化的、被不加批判地接受的观点,而且也要求新的亲缘关系和性结合形式重新思考文化本身。当这些关系不能再追溯到异性繁殖时,诸如阿嘎辛斯基之类的哲学家支持的自然与文化间的同族关系就会受到挑战。实际上,在她自己的作品中,这些概念并不稳定,因为,如果决定异性恋根源的是象征秩序,而象征系统又被认为使社会关系取得合法化的话,为什么她会对假定为非法的社会关系表示出担忧呢?她假设后者具有挑战象征系统的能力,她还暗示说,象征系统不是在社会关系之前出现的,而且最终不能从那里独立出来。

很清楚的是,当心理分析师对同性恋家庭的精神病或危险状态发表公开宣言时,他们控制公共话语所采用的方式必须受到强烈反对。拉康学派的人没有作过类似的垄断性宣称。在杰奎琳·罗斯的一次采访中,著名的克莱学派分析师汉娜·塞噶尔重申了自己认为“同性恋是对双亲的攻击”、是“一种对发展的阻断”的观点。她对两个女同性恋抚养一名男孩的情况表达了愤怒。她还说,她认为“成人同性恋心理是病态的”。<sup>[33]</sup> 1998年10月的一次公开演说中,当被问起她是否赞同两个女同性恋共同抚养一名男孩时,她直白地答道,“不”。就像很多人已经做了的那样,要对塞噶尔作出直接回应,坚持男女同性恋家庭的正常性,就要承认这场辩论的焦点应该在正常和病态的区别上。但是,如果我们试图进入正常性的厅堂,或者说,如果我们逆反这种话语对自己的“病态”(即作为恐同

---

[33] 汉娜·塞噶尔,《杰奎琳·罗斯对汉娜·塞噶尔的访谈》。塞噶尔评论道,“一名真正的分析师能从内部了解到病情。他并不会觉得‘和我不一样,你是个变态’——他会这样认为:‘我有些了解你是怎样到达这一步的;我也曾到过这样的田地,而且现在也有点这样。’如果他相信上帝,他会说,‘我是因为上帝的垂怜才这样的。’”然后,塞噶尔又说道,“你可以认为异性恋关系是变态的、自恋的,但它不是与生俱来的。异性恋可能或多或少是自恋的,它可能是很不稳定的,也可能不是这样。而同性恋是与生俱来的”。第212页。

文化中唯一的“正常”地位)拍手称赞的话,我们并没有对决定性框架提出挑战。而一旦我们进入了这个框架,我们就在某种程度上受限于它的语汇,这就意味着,当我们试图在正常的疆界内扎根的时候,我们受限于这些语汇的程度是和当我们认定这些范围的不可穿透性,并将自己永久地置于其外时的受限程度是一样的。毕竟,连阿嘎辛斯基在宣称男女同性恋无权结婚的时候都知道如何利用他们具有“内在”颠覆性的说法,因为,就其定义而言,同性恋是处于“制度和固定模式之外的”。<sup>[34]</sup>

我们可以认为这种双向思考只会将我们引向政治瘫痪,但考虑一下在这样的辩论中采取一种单一的立场会带来的更加严重的后果吧。如果我们采用这些辩论提供的语汇,那么,我们在采取立场的同时就认可了这种框架。这就在努力改变那些使这些话题变得可以想象的语汇的同时,打出了某种瘫痪的信号。实际上,当我们拒绝,比方说,让亲缘关系简化为“家庭关系”,或是当我们拒绝让性领域以婚姻形式为标准时,就出现了一种更加激进的社会转化。因为,正如肯定应该保证在婚姻框架之外的个人和结合享有领养权以及生殖技术使用权,如果让婚姻及家庭,甚至亲缘关系成为性生活的唯一标尺的话,进步的性政治肯定也会遭到严重限制。性领域已经通过这些关于我们是否可以结婚或孕育、抚养孩子的辩论受到了排除对待。这很清楚地表明,任何回答,即“是”和“不是”,都是以危险的方式为约束现实服务的。如果我们认定说这些都是重要问题,并且清楚我们是站在哪一方的,那么,我们就接受了一个由根本的丧失来建构的认知领域,而对这样的一种丧失我们不再能够感到悲痛。性、亲缘关系和社群在这些规范条件下变得不可想象,他们的生命构成了激进性政治丢失了的地平线,而我们在这种无法哀悼的丧失之后,以“政治”的方式发现了道路。

---

[34] 阿嘎辛斯基,《问题》,第24页。

## 6. 渴望承认

杰希卡·本杰明在她的近作中寻求找到主体之间相互承认的可能性,并由此为一种治疗性话语建立一种哲学规范。她的著作总是很独特地根植于社会批评理论和临床实践。法兰克福学派对精神分析持有很强的理论兴趣,并产生了亚历山大和玛格丽特·米歇里希的重要著作《无法哀悼》以及其他一些作品。但在此之后,就很少有受过这种训练的批评理论家来积极地实践精神分析,或进行综合批评思考及临床实践来取得理论上的贡献,而本杰明是少数做到这一切的人之一。承认(recognition)是她的哲学继承中的关键概念,它是从黑格尔的《精神现象学》(第111—119页)发展而来的,而这个概念在尤尔根·哈贝马斯及埃克塞尔·洪奈斯的研究中又取得了新的意义。<sup>[1]</sup>从某些方面说,本杰明的研究依赖于这样一个假设:承认是可能的,它是人作为主体取得心理的自我理解和接受的条件。

她几乎每部作品中都有几段话来说明什么是承认。这不是一个主体对另一个主体的单纯呈现,从而使这个自我呈现的主体获得另一个主体的承认。承认是一种过程,在这个过程中,主体和他者认为彼此相互反映,但这种反映并不会使它们成为彼此(比如,通过一种合并性认同)或是

---

[1] 埃克塞尔·洪奈斯,《为承认而斗争》;尤尔根·哈贝马斯,《交流行为理论》。

通过投射来消灭他者的他者性。在本杰明对黑格尔的承认概念的使用中,承认是一种规范性理想,一种指导临床实践的愿望。这个概念让我们把他者视为是分离的,但同时又是通过共有的方式在心理上建构起来的。对本杰明而言最重要的是,交流这个概念本身既是承认的载体,又是承认的样例;这个观点在某些方面呼应了哈贝马斯。本杰明认为,承认既不是一个人发出的行为,也不能被解释为一个让我们相互“看”与“被看”的事情。它通过交流而发生;这个过程主要是一个语言过程,但同时也不完全只是语言过程。在这个过程中,主体被它们所参与其中的交流实践改变了。我们可以看出这个模式是如何为社会理论和治疗实践提供了规范的。本杰明的功劳在于她详细描述了一种跨越两个领域的理论,这样的理论是很有创造性的。

她的理论的一个突出贡献在于,它坚持认为相互主体性(intersubjectivity)和客体关系(object relations)这个概念并不一样,“相互主体性”在客体关系之上加上了一个外在的他者的概念,这个他者以互补的方式超越了客体的心理建构。这就是说,无论与客体之间的心理关系及幻想关系是怎样的,都应该从承认的动态角度来理解这种关系。与客体的关系和与他者的关系并不一样,但与他者的关系为我们理解与客体的关系提供了框架。主体不仅形成了与客体的某些心理关系,而且主体自身是由、并通过这些心理关系形成的。而且这些不同形式是通过争取承认的斗争间接地建构起来的,在这一斗争中,他者要么会、要么不会与心理上代表着自己的这个客体分开来。这一斗争的特点是一种想要进入和他者的交流实践中去的欲望;在这里,承认不是作为一个或一系列事件而发生的,而是一种进行中的过程,这个过程有着毁灭的心理危险。黑格尔把“否定”视为承认摆脱不掉的危险,而本杰明保留了术语来描述关系性的一个有区别的方面:他者不是我,而这个区别会产生某些心理结果。有一些处理这一否定事实的方式,但这些方式是有问题的,当然,它们通过弗洛伊德的进攻性(aggression)概念和克莱昂的有关毁灭的概念部分地得

到了解释。对本杰明而言,人在必要否定的基础上与他者形成关系,但并非所有这些关系都必须是毁灭性的。虽然试图控制和驱逐否定的心理反应是毁灭性的,但那种毁灭正是在承认的过程中需要得到解决的问题。因为人的心理生活的特点是渴望万能、渴望接触,它就游移于“和客体产生联系与承认外在的他者”之间了。<sup>〔2〕</sup>

从某种意义上说,本杰明向我们指出,正是这种游移或张力从根本上,或者说,不可避免地构成了人的心理生活。但是,看起来我们也是在假设客体关系会向承认模式转化的规范下行动的,而我们与客体的关系好像是包含在我们与他者的关系之内的。如果我们成功实现这种转化,我们似乎是把这种张力带到了一个比上面提到的交流实践更灵活的概念中来了。本杰明坚持一种“心理上固有的有问题、有矛盾的构成”,<sup>〔3〕</sup>而且她不放弃这种坚持。但是;很难理解的是,在心理的矛盾特征这一前提下,“承认”这个概念能够并且必须具有哪些意义。承认不仅是我们为努力的、应该被用来指导治疗实践的规范,还是当交流成为一种转化过程时采用的理想形式。然而,承认也是不断地面临毁灭危险的过程,而我得说,如果没有决定性或构成性的毁灭危险的话,这一过程就不是承认。尽管本杰明清楚地指出,承认有毁灭的危险,对我而言,似乎她仍然坚持着一种关于承认的理想,根据这种理想,毁灭只是一种不时发生的、令人悲哀的情况,在治疗状态下会得到扭转和克服,它并不会在本质上构成承认。

我是这样理解她的研究的:万能和接触之间的张力,如她所说,在心理生活中是必需的,但总会有一些经历和对付这种张力的方法,而不必涉及“分裂”,这些方法使得这种张力既鲜活又具有创造力。在她的观点看来,我们必须准备着去克服各种分裂模式,这些模式让我们要么贬低客体而支持自己,要么把我们的进攻性投射到客体身上,以便使这种进攻性不被人发现,从而避免在心理上造成恶果。在承认的过程中,进攻性形成了

---

〔2〕 杰希卡·本杰明,《承认与毁灭》后记。

〔3〕 本杰明,《他者的阴影》,第2—3页。



一种中断,而我们对这种“中断”(用她的话来讲)应该有所预期,但是,我们的任务是克服这样的中断,为“承认”战胜进攻性而努力。然而,即使是在这样充满希望的观点下,我们也能感到,承认是和进攻性不一样的东西,或者说,至少承认可以不依赖于进攻性而存在。这就是说,有时候和他者之间的关系会变成与客体的关系,但和他者的关系可以并且必须重新建立起来。这也意味着错误的承认会时有发生,但这不像拉康说的那样是心理现实的一种构成性的或不可逾越的特点,而且,摆脱了错误承认的承认,不仅应该也能够取胜。

下面,我打算列举出在我看来这种观点及其组成部分会带来的一些后果。因为,如果毁灭性能变成承认的话,那么承认就可以把毁灭性抛在后面。真的是这样吗?而且,如果在对三角关系其他形式的否定基础上,承认的过程本身构成了“第三因子”,那么承认所假定的关系是二元的吗?除了俄狄浦斯化外,还有别的方法来构想三角性吗?而且,承认的二元模式能够帮助我们理解发生在二元之外的异性恋、双性恋以及同性恋欲望的汇聚吗?当我们试图理解——举例来说——变性者身上性别和欲望的交锋时,我们是否会想要坚持性别的互补性呢?最后,我将回到黑格尔,看看他对自我的看法和本杰明的有什么不同,以理解主体中的某种分裂能否变成另一种承认模式的契机和推动力。

### 从互补性到后俄狄浦斯三角性

随着时间的变化,本杰明已经从对以二元关系为假设的互补性的强调转移到了对三元关系的关注上了。与二元结构相联系的第三因子是什么呢?正如她较早的作品描述的那样,三元结构不能被简化为俄狄浦斯化。二元结构并不是对应于一个以父亲或母亲为爱的禁忌对象的所谓第三因子而默契地最终建立起来的。相反,对本杰明而言,第三因子的出现不是以禁忌及其后果为焦点的。这个焦点被放在了“[处于]激动状态中的双方”身上。这种状态就是第三因子,是被“共同创造”出来的:“在任何

一方的心智控制之外,我们发现了一个沉思的场所,这是双方都能合上拍的第三因子的音乐。”〔4〕的确,对本杰明来说,第三因子构成了一种超验理想,一个超越了表述(representation)的相互欲望的参照点。第三因子不是具体的、索要欲望的他者,而是他者的他者。这个他者在构成欲望关系的同时也涉及、激发并超越了这种关系。

在《他者的阴影》一书中,本杰明小心地将她的立场与德鲁西拉·柯奈尔的立场或任何受到列维纳斯式的、认为他者是超验的或不可表达的观点(第93页)启发的立场区别开来。但在最近的作品中,她承认这个他者是在心理客体之外的,这就让她靠近了列维纳斯的立场,或许这告诉我们,一名批评家很可能与从前反对的观点认同。

这种对三元关系的处理方式令人愉悦,而我要坦白的是,我不能确信这种方式最终是否是正确的,或者说,是否是我们应该追求的。然而,作为对关系——特别是作为对起到治疗作用的关系——充满信心的行为,它无疑是让人印象深刻的。但作为一种表示信心的行为,我们是很难与之“争论”的。因此,我打算在以下篇幅里做的事情不是要反对这种令人愉悦的例子,而是希望从我们中的一些人一直关注的模糊(ambivalence)问题的角度提出一些反驳意见。同时,我认为某些对三角关系(triangulation)及三元关系(triadic relation)(两者不尽相同)问题不那么令人愉悦的思考或许会使我们又回到俄狄浦斯及其对性别的异性恋观点的牢笼里去。最后,我想指出,以三元结构来展开对欲望的思考能启发我们在思考性别问题时超越互补性,降低互补性原则所隐含的异性恋偏见的危险。

我并不看重阳物,而且我以前就已经阐明过我对这个问题的观点,〔5〕所以,我不建议回过头去把阳物作为任何欲望关系中的第三因子。我也不赞同下面这种说法:阳物是欲望的主要或初始点,因而所有的欲望

〔4〕 本杰明,《这对你来说会怎么样?》,第28页。

〔5〕 朱迪斯·巴特勒,《身体之重》中“女同性恋的阳物”一章,第57—92页。

要么是通过认同、要么是通过父性能指的模拟反映而延伸的。我知道进步的拉康主义者急于对阳物(phallus)和阴茎(penis)作出区别,并宣称“父性”只是一个隐喻。他们没有解释的是,让“阳物”及“父性”能被安全使用的区别方式依然依赖于并重新构成了这些区别号称要克服的阴茎/阳物及父性/母性等对应关系。在一定程度上,我对颠覆性的意义重塑有信心,而且我赞同把阳物的力量分散开来,从而创造出诸如女同性恋父亲(dyke dad)之类的范畴。但我认为,优先把阴茎或父性作为最经常、最激进的意义重塑对象是错误的。为什么要选择这些而不是别的词语呢?当然,这些词语的“他者”正是这里考虑的问题,而本杰明帮助我们理论上想象了一个心理图景,在这个图景中,阳物不能控制心理作用的轨迹。但我们是否具备了重新想象三角性问题的条件?我们是否理解了把事物简化为阳物的危险?

当然,把目光转向前俄狄浦斯,就是要将欲望和母性联系起来重新思考,但这样一种转向无意中把我们牵扯到对二元结构的重新建构中去了:这次我们的对象不是阳物,而是母性,因为,此时我们手头的两个选择分别是“爸爸”和“妈妈”。但是,还有别的方式来描述在欲望层面以及在性别和亲属关系层面上发生的一切吗?本杰明清楚地提出了这些问题。她批评了拉康式的女性主义对阳物的首要性的坚持,这在很大程度上既批评了它的异性恋假设,又批评了它对性别的排他性思维逻辑。本杰明对“过度包含性”(overinclusiveness)概念的使用,暗示了在前俄狄浦斯阶段,对一种性别的认同并没有要求对另一种性别的否定,而具有前俄狄浦斯阶段特征的过度包含性认同可以、也应该存在于后俄狄浦斯的复苏中。<sup>[6]</sup>在这个上下文中,本杰明小心地允许若干种认同同时存在,甚至提倡把以下观点作为一种治疗实践:我们可以在一种创造性的紧张状态下经历明显不一致的认同。她还展示了为什么俄狄浦斯框架不能解释女

---

[6] 本杰明,《像主体一样去爱客体》,第54页。

性气质的男人会爱上女人或是男性气质的男人会爱上男人这样明显的悖论。只要性别认同总是被视为是以欲望为代价的,协调的性别就可能被说成是总是和异性恋性取向相对应的。

我对这些观点,尤其是《他者的阴影》第二章“不确定内容的建构”中的观点,很大程度上持肯定态度。尽管我对“过度包含性”这个概念依然心存疑问(虽然我喜欢这条原则产生的后果),但我相信,本杰明在这本著作中是朝着非异性恋心理分析的方向前进的(第45—49页)。然而,我也认为,第一,我们可以以一种有利的方式来超越俄狄浦斯、重新思考三角关系的形成,或是将其视为对俄狄浦斯框架的一种后俄狄浦斯式的取代;第二,某些关于性别二态性的首要性的假定限制了本杰明批评的激进程度;第三,过度包含性的模式不能变成本杰明所坚持的相异性的确认条件,因为它抵制一种自我概念,根据这个概念,自我以迷幻的方式(ek-statically)<sup>[7]</sup>涉入他者,通过各种认同而偏离了中心,而这些认同既不排除也不包含他者。

让我们先考虑一下后俄狄浦斯三角关系的形成可能性。我建议我们以拉康的一种观点为出发点。这种观点认为,欲望的结构从来都不仅仅是二元的。我不仅希望知道这种观点是否能够不涉及阳物,也希望知道它是否能够超越拉康理论的范围而走向其他方向。当让·西坡里特在他对黑格尔的《精神现象学》的评论中介绍“欲望的欲望”这个概念时,他是想指出,欲望不仅寻求它自己的更新(这是斯宾诺莎式的观点),还试图成为对他者的欲望的对象。<sup>[8]</sup>当拉康重新阐述西坡里特这个观点时,他使用所有格以制造出一种模糊:“欲望是他者的欲望”(黑体是我加的)。<sup>[9]</sup>欲望的欲望是什么?很明显,它肯定是继续欲求着自己的;的确,我们并

[7] 我在这里用了 ecstasy 一词的词根形式“ek-stasis”目的是像海德格尔那样指出,这个术语的本来意义暗示了一种置身于自我之外的状态。

[8] 让·西坡里特,《黑格尔“精神现象学”的起源和结构》,第66页。

[9] 雅克·拉康,《拉康选集》,第58页。

不清楚欲望着的欲望和被欲望的欲望是否相同。至少,它们因为同音而被联系在一起,但这说明的是欲望重复了自己;它追求对自身的更新,但为了取得更新,它就必须复制自身,因而变成了和它自己不一样的某种东西。它不总是一种单一欲望,而是变成了自身的他者,以自身之外的形式出现。而且,欲望想要的东西是他者,而他者则被理解为它的一般意义上的对象。欲望想要得到的东西还包括他者的欲望,而这里的他者被理解为是欲望的主体。这最后一种观点涉及所有格语法,认为他者的欲望变成了主体欲望的样板。<sup>[10]</sup>这不是说我想要他者对我有欲望,而是说我想拥有他者的欲望,并以他者的欲望作为我的欲望模板。当然,这只是众多观点中的一种。实际上,对这种见解还存在着别的解读方式,包括俄狄浦斯式的解读:我欲求着他者欲求的东西(第三种对象),但那个对象属于他者,而不属于我;这种通过禁忌而产生的缺失(lack)是我的欲望的基础。另一种俄狄浦斯式的解读是:我希望他者对我有欲求,而不是对其被允许的欲望对象有欲求;我不想再作欲望的禁忌对象。这后一种表述反过来就是:我想自由地欲求那些对我来说是一种禁忌的对象,即:我想把他者从他者那儿带走;也就是说,我想要拥有他者的欲望。

当然,拉康对这种观点的表述部分来源于列维·施特劳斯关于妇女交换的理论。男性部落成员交换妇女,从而得以和其他男性部落成员建立起象征关系。妇女被“欲求”正是因为她们被他者所欲求。因此,她们的价值体现在交换价值上,虽然我们不能以马克思主义的方式来理解这个概念。酷儿理论家伊芙·塞吉维克在《男人之间》一书中问道,是谁在这样一种情况下欲求着女人。她是想指出,这种看起来好像是男人欲求着女人的关系实际上暗含着两个男人之间的同性社会纽带(homosocial bond)。她的观点是,我们不能认为同性社会关系是以异性恋为代价的;相反,同性社会关系(与同性恋不同)正是通过异性恋关系表达出来的。

---

[10] 如欲了解对有关欲望的模仿性形成的拉康式论述的批评及激进化,参见迈克·波尔士-雅克布森的《弗洛伊德式的主体》一书。

这个观点对于我们对异性恋和同性恋二者的思考以及我们对同性社会关系的象征特性(以及这其中暗指的所有拉康式的象征)的思考都有着深远影响。这不是说阳物为一个人所有而不为另一个人所有,而是说,它是在一个异性恋和同性恋的回路中同时周旋着的,因而把每个“演员”的身份位置固定在这个场景中。把女人送给另一个男人的男人同时也送去了自己的一部分,而收到她的男人同时也就收到了他。她周旋其中,但她是否最终被欲求了呢?还是说,她仅仅是通过成为两个男人欲望的代表而例示了一种价值?她是否代表了这些欲望交汇之处——在这个地方两个男人没能相遇,而潜在的同性恋亲密接触被传递,被延缓,被控制了?

我提出这个问题是因为,异性恋和同性恋被相互定义的方式很深奥,且或许无可逃避,而在我看来,要解读这种方式是不可能的。比如,在什么程度上异性恋妒嫉被一种对同性欲望的无力承认复杂化了?<sup>[11]</sup> 一个男人的女性爱人想得到另一个男人,而且甚至“得到”了他,而第一个男人以自己为代价经受着这一切。这第一个男人必须要付出怎样的代价呢?在这一场景中,当他欲求着他者的欲望时,这种代价是他的爱人的欲望吗(我们且想象着就是吧)?还是说,他的爱人把另一个男人作为她的情人是种特权(我们也且认为这是可能的)?当他为她的不忠发怒时,是不是因为他认为她不愿作出和他一样的牺牲?而且,即使这种解读可能会认为在这个场景中他与她有认同,我们还是不清楚这种认同是如何发生的,或者说这究竟是不是一种“女性”认同。他或许希望得到她在这个场景中的想象位置,但他把她的位置想象成什么呢?我们不能假设他把她的位置看成是女性的,即使他可能把她想成对另一个男人有着接纳性反应。如果占据他自己的妒嫉想象中心的是他的接纳性的话,那么,或许更合适的说法是,他把她想象成是处在被动男性同性恋的位置上的。最后,究竟有没有可能在这种情况下区分异性恋和同性恋的激情?毕竟,他已经失

---

[11] 关于妒嫉及对同性恋欲望的置换,请参见弗洛伊德的《妒嫉、偏执及同性恋中的某些神经症的机制》。

去了她，而这激怒了他；她做出了他不能也不会做出的那种行为，而这也激怒了他。

本杰明坚持说，我们没有必要非要理解一个互相排斥的关系中的欲望和认同。很明显，这种观点给这样同时纠结在一起的情感提供了空间。但是，她是否给我们提供了一个方法来描述异性恋如何变成同性情感场所，或者说，同性恋是如何变成通往异性情感的渠道的呢？看起来，当这种二元结构被施加到性别上时，实际上假设了一种性别互补性，而这种互补性忽视了使这个“二元”关系保持在二者之间的力量。本杰明宣称，第三者是作为主体间的过程本身来介入的，是作为毁灭的“过程”来介入的，这个过程是一种更具可活性、创造性的“否定”。像她这样宣称就已经让这个场景显得比可能的更好了。当然，她让我们了解到合并和毁灭是每个关系都面临的危险，但为了实现一种承认，使得相互联系的两个自我因为它们彼此之间的动态关系而转变，就必须解决这些问题。

但是，它们和这个第三者之间有什么关系呢？请注意，在这里，酷儿理论对“妇女交换”的重新描述并没有回到拉康式的女性主义对阳物的首要性的坚持上去。情况并不是由于那个欲望以模仿反映了一个人拥有阳物的地位，一个人就会欲求他者的欲望。也不是说一个人欲求别的男人欲求的东西，以更加充分地获得作为男人的认同。的确，如果说一种三角关系中的异性恋转化成了同性社会性，当这种三角关系开始时，各种认同过程就制造出一种复杂性，而这种复杂性正是被一般的拉康式的观点所忽视或视为病态的。如果欲望与认同在逃避不了的性别差异（假设这是异性恋的性别差异）的背景下表现为互相排斥的可能性，那么，我所描述的场景中的演员就可以被视为是在徒劳地试图占据位置，与一种预先就决定了他们的失败的象征体系战斗着。那个男人不过是试图想象自己处在他的爱人和另一个男人相恋的位置上而“拒绝”性别差异。因此，把欲望归咎于疾病又一次发生在了预先设置的性别差异好戏里。我相信本杰明和我们都认为这样一种方法是站不住脚的。

但我们究竟在什么地方出现意见分歧呢？首先，正如我上面已经指出的那样，这种关系不能脱离了它对第三者的指涉，而第三者不能被轻易地描述为是这个关系本身的“过程”。我这并不是说第三者被“排除”在二元关系之外，也不是说这种二元关系要成立就要先把第三者排除在外。没有哪一种第三者可以既作为一种构成性元素处于关系里，同时又作为部分未实现的欲望和被禁忌的欲望对象处于这个关系之“外”。

让我们以女性视角重新思考，来把这个场景进一步复杂化。我们来想象她是个双性恋者，已经尝试着和“一号男人”建立了关系，暂时把自己对女性的欲望（多为对处于在下体位的欲望）放在一边。她没有找一名女性来做“第三者”，而是找到一名男性（二号男人），并采取了“高高在上”的主动地位。出于讨论的方便，让我们姑且认为一号男人宁死也不愿自己的女友占据“上风”，因为这对他而言太“酷儿”了。因而当他知道她在对另一个男人的关系中采用了在上的体位，而且可能对他进行肛交，他出于好几个原因而暴怒了。但她究竟是想得到什么？如果她是双性恋，那么，她就是一名同时和几个男人相交的双性恋。或许她也是在演一出好戏，这场戏里爆发的妒嫉让他们之间的关系充满危机。或许她这样做是为了摆脱这个关系，以使自己能自由地追求和“以上无关的东西”。是否能把她在这个时刻对异性恋行为的强化看成是达到以下目的的方法呢：（1）让第一个爱人产生妒嫉并刺激他产生更强的占有欲；（2）对第二个爱人占据上风，并满足在与第一个爱人的关系中无法满足的欲望；（3）让两个男人互相对抗以取得和一个女人建立关系的空间，而在这个关系中，她不会采用上位；（4）加强她的异性恋欲望，以驱除她认为在一个女同性恋关系中占据下位可能有的种种心理危机。请注意，一种欲望很可能不是为另一种欲望服务的，而仅仅只是一种伪装或偏差。的确，也可能是这个人不能找到“真正”的欲望来替代她的行为的过程，而这一过程本身就是真实的一切了。但也可能是她和第二号男人之间的韵事间接地变成了这些情欲暂时交汇的场所，而要理解她，我们就必须接受这些情欲同时



发出的、不一致的、声称拥有真相的断言。当然，在大城市里，以异性恋形式相交的男女友好地分手以追求同性恋欲望的情况并不少见。我并不宣称自己了解这儿究竟发生了什么，或者当作为朋友的男同性恋和女同性恋开始睡在一起时发生了什么。但我们似乎可以假设同性恋和异性恋情感出现了某种交叉，它们不是一根辫子上分开的两股，而是同时互为对方的载体。

我认为这在对变性的讨论中最为显著。变性者的性取向究竟是同性恋还是异性恋是很难说的。“酷儿”一词之所以广为使用，就是因为它体现了这些深具活力的不可决定性的瞬间，但我们还没有看到任何试图理解这些文化产物(其中某些关于性取向的不确定的概念具有建构性)的心理分析尝试。如果我们想象一下那些处于转化中的、身份还处在获取过程中而尚未获得的变性人，这就显得很清楚了。或者说，这对那些把转化视为永久过程的变性人而言，尤其是这样。如果我们在这样一些情况下不能明晰地指认性别，那么，我们还有对性做出判断的参照点吗？在性别跨越(transgender)这一问题上，如果身体变性(transsexualism)不介入的话，存在着各种不能被视为稳定成果的跨越方式，这个时候，性别跨越部分地构成了情欲化本身的条件。在电影《男孩不哭》<sup>[12]</sup>中，性别跨越似乎既是自认为是男孩，又是欲求女孩，因而是从做一名女孩到做一名异性恋男孩的跨越。布兰登·提纳自认为是异性恋男孩，但是，我们也看到了若干反认同(disidentification)的瞬间，在这样一些瞬间，幻想破灭了，作为女孩，就必须使用卫生棉条，然后不着痕迹地把它们处理掉，然后她的认同过程重新开始。每一天都必须重新组合成可信的幻想，一种推进相信的幻想。那个女朋友似乎并不知情，但这不过是迷恋中的不知情，是情欲化的不确定基础。即使这个女友宣称自己不知情，我们却一直不清楚，她是否真的不知情；而当她宣称自己知道一切时，我们也不清楚她是否真的

---

[12] 《男孩不哭》，1999年，20世纪福克斯公司，导演：金伯利·博斯。

知道一切。的确，这部电影最令人激动的部分之一就是当这个女友在知情的情况下重新完全投入到幻想中去。而最脆弱的部分之一则是当这个女友在知情的情况下似乎再也不能完全投入幻想。那种“否定”不仅使得幻想成为可能，而且加强了它，甚至在某些情况下，它使幻想加强到了能够经受住承认的地步。

类似地，我们也能说，布兰登的身体处于这幅图景之外。我们不能认为身体的置身事外能使幻想成为可能，因为他的身体并没有不相干，只不过是遵循着幻想来扮演角色而已。这并不是对解剖的简单“否认”，而是出于相互的性爱幻想的目的重新配置身体、身体的覆盖面及其弥补性延伸。我们看到了嘴唇、双手、眼睛、布兰登的身体在他/她的女友雷娜身上和体内的力量，以及手臂、体重和抽插。因此，这简直不是一幅简单的“身体碎片”的图景，也几乎不是“可悲”的。当他/她欲求着他/她的女友的欲望时，他/她想要得到的是什么？布兰登占据着欲望主体的地位，但他/她并没有翻身仰面躺着，让他/她的女友吸吮他/她的假阴茎。或许这会太过“酷儿”，但这也可能会立即毁去使他们俩的幻想成为可能的条件。他/她在黑暗中使用假阴茎，以使得幻想能够最大程度实现，使得它的否定条件得到满足。没错，他/她占据了那个位置，而且他/她在电影中遭受了那些男孩的迫害和强暴恰恰是因为他/她把那个位置占据得太好了。布兰登是女同性恋还是男孩？当然，这个问题本身以某种方式说明了布兰登的困境，虽然布兰登是始终通过把自己塑造成男孩来回答这一问题的。我们不能说由于布兰登必须塑造男孩就说明他/她是女同性恋。因为，男孩们自然是把自己作为男孩来塑造的，而解剖生理总是要经历某种形式的“塑造”才能进入性别。

有的女同性恋做爱时只使用假阴茎来进入女友体内，她的性行为是如此地符合异性恋方式，以至于其他方式丝毫没有可能出现——那么，她是男孩还是“男孩”？如果我们这样问，是否会让问题变得容易一些呢？如果她说她只能作为一名“男孩”来做爱，那么我们可以说她在床上（如果

说不是在街上的话)是跨越了性别的。布兰登的性别跨越对文化的公共规范提出了挑战,因而在性别跨越的谱系上占据了一个更为公共的地位。这并不仅仅是以某种特定的方式性交,而是还关系到如何以具有男性特质的性别出现。因而,在这个意义上说,布兰登不是女同性恋,虽然这部电影以屈服的姿态想把他在受强暴之后放回到那个位置上去,暗示说对女同性恋位置的回归(取得?)在某种程度上是由强暴促成的;这样,这部电影就像是那些强暴者所做的那样,试图把布兰登送回到与其解剖生理“相互协调”的女性身份中去。这种“相互协调”指的是,根据可接受的文化规范来利用解剖生理,通过这种利用制造出“女性”,从而规范性别,尽管这一过程允许酷儿欲望的存在。我们可以猜测布兰登只是想成为一名公开的男孩,从而获得建立他所拥有的性关系的合法权利,但这样一种解释假定性别对性而言不过是种工具。但对布兰登而言,性别有着自己的快感,有着自己的目的。这些认同过程的这些快感超越了欲望的快感,而且在这个意义上,布兰登不不仅是名女同性恋者,或者说,我们不能轻易判定布兰登是名女同性恋者。

### 承认以及互补性的局限

性别互补这个概念在这里对我们有什么帮助吗?本杰明写道,“对性别互补的批评产生了一种必要的悖论:它一方面颠覆了女性特质和男性特质这对相反的范畴,而同时又承认了这些概念不可避免地组织了经验”。<sup>[13]</sup>就在这段话出现之前,她问道,“如果我们不以男女之间的相反关系(在这个二元结构中,女性占据反向位置)为出发点,我们似乎就消解了我们对性的各种范畴提出质询的基础”。但是,这些质询是什么呢?提出这些质询的方式真的是正确的吗?当那么多被区分了性别生命并不能采取男女二元结构时,我们作出这样的假设是否正确?当对第三者的指涉允许我们看清贯穿异性恋关系的同性恋目的时,我们把这种

---

[13] 本杰明,《他者的阴影》,第37页。

关系视为一种二元关系是否正确？我们应该在性别问题上提出这些问题吗？规范性性别是在付出什么心理代价之后才建立起来的？为什么假设了互补性就一定假设了一种自我参照的异性恋（这种异性恋在定义上并未和同性恋的目的交叉）？如果说我们过去不能提出这些问题，那么它们目前难道不是为建立一种关注性别政治和性政治的心理分析（这种心理分析既是女性主义的又是酷儿的）而进行的理论挑战的一部分吗？

如果我们想做的是提供承认，如果我们相信承认是一种把各种自我从它们的结合性、毁灭性倾向推移到对另一个自我（从伦理上看，这个自我和我们之间的不同必须得以标示）的相互过程，那么我们以这样的方式提出这些问题是很重要的。就像我很清楚地希望的那样，我并不反对如本杰明书中描述的那样来发挥作用的承认规范，而且我实际上认为，这对心理分析而言是一种很适合的规范。但我也想知道，一种站不住脚的希望是否已经进入了她对这种承认规则之下的可能性的描述中。而且，就像我上面指出的那样，我尤其质疑她所描述的过度包含性（overinclusiveness）是否能成为一种条件，以承认一个既没有被弃绝又没有被合并的单独的他者。

让我们首先看看是否如本杰明所说的那样，否定能够被清楚地和毁灭分离。然后，我们来重新考虑一下黑格尔式的、强调其迷幻结构的承认概念，探寻这是否和过度包含的模式相一致。在它们是否能够促进承认的伦理问题上，这些不同的模式是怎样、以什么形式起作用的？最后，我们要看一看这些不同的承认概念对于我们思考和身份有关的自我有些什么提示。

本杰明清楚地指出，自从《爱的镣铐》出版以来，她的观点就一直认为“否定是承认的运动中一个同等关键的时刻。对他者性的接受的任何诉求都不能无视使承认变成控制的那种不可避免的崩溃”。<sup>[14]</sup> 这是她 1998

---

[14] 本杰明，《他者的阴影》，第 83—84 页。

年发表的作品立场。然而，从那以后，她已经偏移了这种“不可避免的崩溃”论。她早期的论点似乎认为承认的前提是否定性，而她现在的观点则似乎暗示说，否定性是一种偶然发生的、降临在承认上的事件，但并不因此就定义了承认。例如，她写道，“我们应该预期在承认中会发生崩溃，”但那种“崩溃”可以被克服：“毁灭继续着，直到生存在一个更真实的层面上变得可能。”承认就是这个真实层面被赋予的名字，被定义为毁灭本身的超越。接下来，它还被描述为一种“对话式的过程”，在这个过程中，外在性(externality)获得了承认。这种情形下的分析者不是一种理想化，因为仍然无法将分析者从内在性(internality)那里释放出来。在他或她打破理想的或是破坏性的图像时，正是他者标识了一种对话性接触的“真实”出现，标识了被本杰明称为“主体间空间”的产生。

我想问的是，主体间空间在它的“真实”模式下是否真的能免于毁灭。如果它最终能免于毁灭，它是不是超越于心理之外而不能为心理分析所用？如果把“第三因子”重新定义为对话性接触的音乐或和谐的话，那么其他“第三因子”会怎样呢？打断了一场亲密接触的小孩，找上门或是电话上的前恋人，无法保留的过去，无法容纳的未来，在不预期的情况下出现的无意识——这样一些所谓的“第三因子”会怎样呢？当然，这些都是否定因素，它们甚至是无法在对话的和谐音乐中完全被克服、否认、解决的“毁灭”的源头。这音乐湮灭了什么不和谐的声音？为了存在，它否定了什么？如果这音乐是马勒的音乐，那又会怎样呢？如果我们认为关系中的问题不仅仅是互补性、不仅仅是把属于自我的东西投射到别人身上、不仅仅是合并另一个应被视为独立的他人，那么就很难维系在结构上保持绝对二元性的那种承认模式。但是，如果我们认为对他者的欲望可能是对他者的欲望的欲望，而且，如果我们接受这种观点的多种模糊的表述，那么在我看来，对他者的承认似乎就要求我们假设这种二元结构实际上和它看上去是几乎不一样的。如果各种关系主要是二元结构的，那么我就处在他者欲望的中心，而自恋(narcissism)从定义上就得到了满足。

但是,如果欲望是通过不那么容易追踪的传达方式起作用的,那么,我对于他者来说是谁这个问题,从定义上就会有被置换的危险。一个人能把自己喜欢的他者从所有那些到这个他者这里驻足的他者中区分出来吗?一个人能把这个他者从心理浓缩和置换的整个历史中,或者说,从构成自我本身的、被抛弃了的客体关系的沉淀中解放出来吗?或者,对他者的“承认”部分意味着,对他或她的承认必要地携带着一个历史,而在这个历史中自己并不是中心?这难道不是所有承认中必要的谦逊的一部分吗?这不是包含在爱情中的承认的一部分吗?

我相信本杰明可能会说,当一个人认出自己不在他者历史的中心时,这个人就认出了差异。而且,如果一个人不以进攻性的、绝对的毁灭来回应这一认识的话,那么,这个人就能够认识到这种差异,并且能把他者的这种区分特征理解为一种不会导致毁灭的“否定”(非我)关系。否定是存活下来的那种毁灭。但如果这是她的回应的话,那么在我看来,这似乎需要对二元关系的必要崩溃有进一步认识,认识到它会崩解成为不能被那个有限结构容纳或压抑住的东西。这种二元结构是获得的,而不是一种假设。难以让它起作用的部分原因正是这样一个事实:它是在从根本上对它并不在意的心理层面上获得的。如果否定是存活下来的一种毁灭,那么“存活”是由什么构成的呢?当然,这种表达暗示了,不论如何,“毁灭”被克服了,甚至是就此永远被克服了。但这到底有没有可能呢?也就是说,对于人类而言,这有可能吗?而且,我们会相信那些宣称从此一劳永逸地克服了毁灭并获得和谐的二元结构的人吗?起码我会保持警惕。

我们不需要先接受一种宣称攻击随时存在并构成了我们是谁的驱力理论,再来接受毁灭性持续地作为危险因素存在的观点。这种危险因素是人类精神生活永恒的、不可解决的一面。因此,任何试图克服毁灭性的治疗规范都是以一个不可能的前提为基础的。现在的情况是,本杰明希望从她在毁灭和否定之间做出的区别中衍生出一种伦理规则,这个规则是,毁灭必须持续地作为否定来存在,这是个不能间断的任务。但是,她

援用的时间动态形式并不是一种重复自身的过程,不是一种必须把毁灭性不断地重新推上舞台的过程,不是一种预期了不可避免的各种崩溃形式的关系;相反,这是把张力作为“自身目的”来保持的对话,一种目的论运动,或者说,这一过程以对毁灭的克服为最终目的。

当黑格尔在《精神现象学》有关贵族身份和枷锁的章节介绍承认这个概念的时候,他从自我丧失的角度讲述了和他者的首次接触。“自我意识……来自于自身……他已经失去了自我,因为它发现自己是一种其他的存在。”(第111页)我们可以认为,黑格尔仅仅只是在描述一种病理状态,在这个状态中,一种关于被他者吸收的幻想构成了早期的或原始的经历。但是,他说的远不止这些。他是在指出,不论意识是什么,不论自我是什么,它都只会通过自己在别人那里的反映发现自己。要做自己,它就必须经历自我丧失,而当它经历了这种丧失以后,它就再也不会“回到”曾经的自己去了。然而,在别人那里或作为别人而被反映出来,对意识而言具有一种双重意义,因为意识会通过反映以某种方式重新得到自己。但是,由于反映是外在的,它重新获得的自己也是来自于自身之外的,因而它会继续丧失着自我。所以,它与他者之间的关系永远是模糊的。自我了解的代价是自我丧失,而他者提供了同时保障以及破坏自我了解的可能性。很清楚的一点就是,自我永远不会摆脱他者回到自身,这种“关系性”成为构成自我的要素。

在这最后一点上,本杰明和我意见一致。我认为我们意见不一致的地方在于我们理解这种关系性的方式。在我看来,黑格尔给了我们一个关于自我的迷幻式概念,这个概念下的自我必须是处于自身之外的,和自身绝不雷同,从一开始就区分开来。一方面,这个自我在这边思考着自己在那边的反映,同时,它在那边也同样地被反映以及反映着。它的本体被不可逆地分开了。的确,在《精神现象学》中,不论出现的是怎样的自我,它总是在时间上偏离了它从前的样子;它通过和他者性的接触而被改变,其目的不是要回到自身,而是要变成一个从来没有出现过的自身。差异

将它投到一个不可逆的未来中去了。如此说来,做自己就是要保持和自己的距离:不是享受自我认同(黑格尔称之为自我确定)的特权,而是被投放到自身之外,成为自己的他者。我相信,这种概念中的自我所强调的黑格尔观点和本杰明著作中的黑格尔观点是不一样的。在这样一种理解中,“包含性自我”里的“包含”(inclusion)这个隐喻显然是不起作用的。我会解释为什么。

在题为“他者主体的阴影”一章中,本杰明对我和其他四位女性主义哲学家合写的《女性主义争论》提出了可能是迄今为止发表了的最重要讨论。她担心我同意的自我概念要求排除(exclusion)(第102页),而且她认为我欠缺一个关于“包含”的补充性概念。她指出,如果我反对通过排除而形成主体的某些方式,那么这就解释了我为什么会接受一种让排除可以被克服的规范性理想:“只有包含,即对被拒绝的东西的承认,简言之,只有拥有,才能在外在性的领域中给他者性在自我之外提供一个位置,才能使得承认和自我分开。”(第103页)当然,只要“包含”指代了“外在”被承认的过程,一个隐喻式的问题就出现了。但这是否不仅是一个隐喻性问题?或者说,这个隐喻性问题是否为我们追索了一个更让人质疑的理论问题的轮廓?本杰明提出以“包含”作为我在《身体之重》一书中提出的排除或驱逐(abjection)等否定形式的补充性反面,但是,她保留了“外在”这个概念,作为在真实对话条件下出现的他者的特征。因此,排除这个概念,如果理解为开除、驱逐或否定的话,就留在了分裂的互补形式的轨道里了,而在她看来,这个轨道通过一个否定了的投射彻底地遮蔽了他者。那么,他者只有在不再被“排除”的时候才能作为“外在的东西”出现。但是,他者在这个时候被“拥有”了吗?还是说有一个解除拥有的过程使他者得以出现、得以重新开始?这是拉普兰士的观点,也肯定会是列维纳斯和德鲁西拉·柯奈尔的观点。<sup>[15]</sup>正是这种超越了拥有和解除拥

[15] 参见德鲁西拉·柯奈尔,《局限的哲学》;爱马纽埃尔·列维纳斯,《存在之外》。



有的逻辑的运动,把他者带到了主体的自恋轨迹之外。的确,对拉普兰士而言,他者性是在任何有关拥有的问题之外出现的。<sup>[16]</sup>

我想指出的是,黑格尔有关自我的迷幻概念在某些方面和那种认为自我不断迷失在他者(这个他者保障了自我的存在)中的自我概念相呼应。这里这个“自我”并不等同于主体,后者是有自主权的自我决定。黑格尔式的自我受制于他者,在他者中自我被置于危险中。在《贵族身份与枷锁》里,在“生死搏斗”中,当两个自我意识互相认出对方时,它们都看到了它们共有的力量,这个力量可以消灭他者,从而摧毁它们自己自我反省的条件。因此,正是在一个基本的脆弱时刻,承认才变得可能,而需要变成了一种自觉。当然,在这种时刻,承认所做的就是抑制毁灭。但这也意味着自我不属于自己,而是在任何关系发生之前就预先交给了他者,但其方式最终使得他者也不能拥有它。而它和他者的关系的伦理内容将体现在这个被“交予”的基本的、相互的状态中。在黑格尔的理论中,认为自我“包含”了他者只是一种部分正确的说法。(在这里本杰明则会区分“包含”和“合并”[incorporation]这两个概念,而且会把它们当作相反的概念。)因为自我总是自身的他者,因而既不是一个“容器”,也不是能把他们“包含”进自身范围的一个整体。相反,自我总是发现自己是个他者,它变成了自身的他者,而这是标明“合并”的反面的另一种方式。它并不把他者纳入;它发现自己在一种不可逆的他者性的关系中被运送到自身之外了。从某种意义上说,自我“就是”这种和他者性的关系。

尽管本杰明有时提到一种以“分裂”和“去中心化”为假定特征的“后现代”的自我构想,但我们并不清楚这些术语究竟是什么意思。有人宣称,我们先是有一个自我,然后这个自我就牵涉到分裂过程中去了。但是,仅仅这样宣称是不行的,因为我在这里勾勒的自我从一开始就是处于自身之外的,是由这种本体论上的迷幻(ekstasis)、这种和他者的根本关

---

[16] 参见让·拉普兰士,《关于他者性的文章》。

系来定义的,在这个关系中,它发现自己被模糊地安置在自身之外。我想指出的是,这个模式可以用来驳斥认为主体自给自足的看法或认为所有的认同具有合并性特征的看法。而且,从这个意义上说,这些看法和本杰明的观点相去无几。确切说来,这种“分裂”可能是精神分析理论意义上的,但它可能是精神分析理论的分裂概念所依据并详细阐发的本体论上的分裂。如果我们假设先存在了自我,然后它才开始发生分裂,那么,我们就假设了在自己发生分裂前,它的存在状态是自给自足的(我们可以说这是阿里斯托芬式的神话,是从自我心理学的形而上学中被发掘出来的)。但是,这并不是要通过理解关系性的本体首要性及其后果来思考自我的必要的(而且是具有伦理影响的)不统一。

一旦我们这样来思考自我,我们就可以看到动词形式如何最接近地表达了这种根本的关系性。尽管常识会让我们问道:难道没有一个会使人去认同的自我存在吗?一个表达哀悼的自我?难道我们不是都知道有这样一个自我存在吗?但在这里,习惯性的和前批判性的语法需求似乎胜过了批判性思考的要求。谈论自我听上去是有道理的,但我们能够确信自我在分裂之前是完整的吗?我们坚持说有这么一个主体“执行”它的分裂,这种说法意味着什么?在主体自身的形成伊始,主体没有从任何事物那里分裂出来吗?主体形成的过程(这被理解为一种自我决定的活动)没有伴随着无意识的产生吗?而且,如果这个自我已经和分裂的自我存在距离了,我们应该如何理解分裂对这样一个自我意味着什么?是的,宣称主体分裂是可行也是必要的,但这并不因此可以推出主体曾经是个完整的单一体或具有自主力。因为,如果主体是分裂了的、而且还在分裂中的话,就有必要知道什么样的分裂是开始的、什么样的分裂是一个偶然的心理事件,以及那些不同层面的分裂是如何相互联系的,如果有任何联系的话。

那么,这就是对从黑格尔那里衍生出来的关系性的一种理解角度,它认为自我从另一个自我那里寻求并提供承认,但另一种理解角度认为,这

## 消解性别

个承认过程正好揭示了自我总是已被放置在自身之外。这并不是特别“后现代”的观点，因为它是由德国唯心论以及更早的中世纪迷幻传统衍生而来的。它仅仅是承认了处于关系中的“我们”并没有和这些关系分隔开，不能在关系性所要求的去中心化效应之外来思考自己。而且，如果我们考虑到定义了我们的这些关系并不总是二元性的，而总是指向一个不由他者控制但又构成某种类似“他者的他者”的东西的历史遗迹和未来，那么，结论就是，我们从根本上就“是”一个处于欲望的时间链上的主体，这个时间链仅仅是时不时地以及暂时地采用了二元的形式。我想重申的是，去掉思考关系性的二元模式将有助于我们理解异性恋、同性恋、双性恋欲望中的三角呼应，使我们对性和性别间关系的理解复杂化。

我们应该感谢杰希卡·本杰明开始了这场在哲学和心理分析交叉点上关于性别和性的最重要对话。现在，让我们再次思考一下，当相互承认是一个不仅仅关系到两个人的问题时意味着什么。

## 7. 乱伦禁忌的窘境

我这里要讨论的两个问题不仅让心理分析理论大为不满,而且正是作为心理分析内在的令人不快的内容出现的。这两个问题就是乱伦和规范性亲缘关系。它们主要通过乱伦禁忌而相互联系在一起。这种禁忌一方面起着约束作用,另一方面引入和肯定了它限制的内容。对乱伦和亲缘关系,我要分开进行评论:我的评论一方面与当代关于乱伦的争论有关,涉及乱伦是否以及如何被概念化;另一方面,我的评论涉及乱伦禁忌与以异性恋形式出现的规范性亲缘制度之间的关系。我想指出的是,心理分析作为一种理论及实践很可能会因为重新考虑乱伦和亲缘关系以及它们之间的关系诸问题而得以复兴。同时,心理分析理论认为,在俄狄浦斯关系中,儿子对母亲的乱伦之情被幻想化了,而且引起了恐惧;因此,禁令出现了,强迫儿子去爱一个母亲之外的女人。弗洛伊德的著作对女儿的乱伦情感着墨较少,但她放弃了自己对父亲的欲望,最终和母亲认同,并转向孩子,将其视为崇拜物或阳物替代。在结构主义语言学的语境中,这种基本的乱伦禁忌就变成了性认同、男女特质分化及异性恋的形成所依赖的方式。即使心理分析理论已经通过对性别和性的规范化给我们描绘出了这一路径,它也一直坚称它描述的这种“发展”并不完全是万无一失的。因此,心理分析理论给我们提供了,或者说,为我们上演了一出性欲规范化及对其不可避免的偏离的好戏。

在这个关于发展的故事里，乱伦一般被描述为一种应该受到惩罚的幻想。当代社会对乱伦的讨论中出现的主要问题之一是，它究竟是真实的还是幻想出来的，以及我们应该如何从认识论的角度来区分这两种情况。对一些人而言，这个认识论难题的答案在于假的记忆是否存在，以及我们该如何看待第一人称对所谓童年早期经历的叙述。对另一些人来说，关于乱伦的“现实”问题是和记忆史撰写方面更宽泛的问题相关的，也就是说，问题在于历史“事件”能否和对它们的阐释分开，相应地，创伤事件的不可否定性（比如对欧洲犹太人的灭绝）能否有信心地面对修正主义历史学家对历史的改写。

这些问题因为创伤研究（卡路斯、费尔曼、劳布）的发展而进一步复杂化了。新的观点认为，从定义上说，创伤是不能通过表述或回忆而得到展现的；这正好说明了一切记忆都是假的，而且，任何对过去的叙述性重塑的努力都会是一场徒劳。

对乱伦问题而言，关键在于记忆、事件及欲望之间是什么关系：事件是先于记忆而发生的吗？还是说，记忆回溯性地找到了事件？或许，这只是以记忆的形式而出现的一种愿望？有些人想要强调作为家庭暴力形式的乱伦的普遍性；这些人常常会认为这是一种事件，而且如果它是一种记忆的话，也是一种对事件的记忆。有时这会以教条的形式出现：要使它看起来是一种真实的创伤，我们就要把乱伦看作一种事件。然而，这种看法恰好受到了上述创伤研究观点的挑战。上面提到的这些学者认为，创伤的标志及其证明正是它对事件的叙述结构的抵触。

有些人担心会出现假控言，而且他们还相信当前社会有制造这种假控言的趋势。这些人可以反对或支持某种心理分析角度。例如，他们可以坚持说，乱伦要么是一种通过治疗勾起的记忆，要么是一种被变形为假记忆的愿望。一种心理分析方法探询的是，乱伦仅仅是一种愿望，还是，相应的，一种变形为记忆的愿望。这种观点认为，和乱伦的叙述性报告相关的是一种心理事件，而不是一种历史事件，而这两种事件之间显然没有

联系。而在心理分析范围内是有可能存在着第三种立场的。这种立场认为创伤和叙述不相容。也就是说,创伤是不可能恢复为事件的;作为创伤,它不可能采用一种被记忆了的或可叙述的事件形式出现。因此,对历史真实性的诉求并不能通过建立乱伦的事件结构得到保证。相反,就在乱伦不能作为事件被描述出来时,正是这不可描述性证明了它的创伤本质。当然,这样的“证言”在依赖于事件的实际状况的法庭上是很难被证实的。而创伤和经验主义也是不相容的。

因而,乱伦造成的创伤要么被看作是残忍地施加在儿童身上的,要么被看作对儿童欲望的利用性刺激,或被看作儿童经历中或成人对童年的记忆中完全不可复述的部分。而且,只要心理分析认为乱伦幻想及其禁忌是伴随着性别分化(以及对性别的性规范)的过程出现的,我们就很难区分以下两种乱伦:那种在心理的性分化中占据重要地位的创伤性幻想,以及那种显然应该被标记为虐待的创伤,后者被认为对心理发育及性发育都毫不重要。

这些观点可以引发普遍争议。从心理分析角度看(要强调的是,这种角度不是统一的、和谐的),我们面临的迫在眉睫的问题有:如果我们不贬低那些关于乱伦行为的、以不必要且不可接受的方式造成创伤的观点,我们该如何看待乱伦禁忌的持续存在,以及它在通往成人性成熟道路上造成的创伤影响?把所有关于乱伦的真实性的说法简化为破灭了的幻想的症状,就像是假定乱伦的真实性一样,都是不可接受的。我们的任务在于弄清那些属于童年性欲的乱伦情欲是如何通过越过了禁忌界限的乱伦行为而被滥用的——这些界限本应是牢牢守住的。而且,要理解这种行为引起的创伤,就不能忽视心理痛苦,也不能把经验证据的缺失或叙述史的缺失看作是创伤仅仅存在于幻想层面的标志。如果创伤理论认为创伤导致了表述的不可能的看法是正确的,那么,我们是无法直接通过表述给创伤性乱伦的心理和社会状况下定论的。我们只能解读各种省略、空白、缺失,而这就意味着心理分析必须要重新学会解读支离破碎的叙述的技能。

我想简单地重述一下和这一系列认识论问题相关的两个要点。首先,事件和愿望之间的关系有时不像想象的那么明晰。我们没有必要把亲子乱伦看作父或母对孩子单方面的施为,因为不论发生的是什么,都会被记载在幻想的范围内。实际上,要想知道乱伦是怎样的暴力,要想区分作为侵害的乱伦和非侵害的乱伦,并没有必要把孩子的身体完全看作受外界的影响的一个表面。当然,令人担忧的是,如果孩子的欲望被乱伦利用了或点燃了,就多少会动摇我们把亲子乱伦视为暴力的理解。因此,把孩子的身体物化为被动的表面,就会在理论层面形成对孩子进一步的剥夺:这是一种对他的心理生活的剥夺。也可以说是这无限延长了对另一种秩序的剥夺。毕竟,当我们思考乱伦是怎样利用了孩子的时候,往往正好是孩子的爱在乱伦一幕中被利用了。如果不考虑在和成人的创伤性乱伦关系中孩子的爱和欲的话,我们就不能描述那种创伤的深度及其可能造成的心理影响。

有人可能会说,事件总是在心理上记录了的,因而严格地说和它的心理呈现是不可分的。也就是说,如果事件能够被叙述,那么,叙述的内容正是二者的混合。但是,这种方法并没有考虑不可叙述的东西。这些东西不能用故事、报告、语言表述来呈现。对于既不是事件又不是记忆的创伤,它和愿望的关系不一定很明晰。承认这种侵害的严重性并没有必要强迫主体证明“事件”的历史真实性。因为丧失用语言建立的通往历史真实性的途径正是创伤的标志,也就是说,什么是历史性的、什么是真实的都变得不可知、不可想。

从临床角度讲,我们总有可能宣称说,创伤究竟发生过没有并不重要,因为重要的是在解读报告的心理意义时不要去判断它的真实性。但是,如果一个已经发生了的事件的模糊性正是它的创伤作用的一部分,我们真的能把心理意义这个问题和“事件”问题分开吗?情况可能是,不可想象的事物正是不被承认的幻想,或者可能是,不可想象的是父母实施的(愿意实施的)行为,也可能是,不可想象的正是它们在事件中的汇聚。

什么构成了可想象性、可叙述性以及可理解性性的界限？什么构成了真实事物的界限？我认为，这些都是心理分析一直在探询的问题，因为它依赖于一种分析性的倾听形式，或者说，它依赖的形式或“解读”方式想当然地认为，可以想象的领域取决于将不可想象或很难想象的事物排除（或是压抑或约束）在外。

当然，这不是说我们不能想象、不能讲故事、不能表述，而是说，不论用什么样的故事和表述来说明这种不是事件的事件，都会犯下用词不当错误，将其不恰当地说成是事件。在这样的叙述中，我们的阅读可以得到一部分但不是所有的意义，或者说，我们可以从已有的表达中找到未言之义。重要的是这样一种解读形式：该形式并不试图找出事件的真相，而是询问，没有发生的事情对真相问题有什么影响。因为，那种侵害的部分结果恰恰是让真相显得越发地不可捉摸，这是一种认识暴力。那么，坚持证明真相恰恰是忽略了这一侵害的这种结果，即将真理的可知性投入到持久的危机中。

因此，我不断地强调这里的讨论前提是“当乱伦是一种侵害时”。也就是说，我认为，有时候乱伦并不是一种侵害。为什么我会这样说呢？我的确认为有些形式的乱伦可能不一定会造成创伤，或者说，它们是因其引起的社会羞耻感才具有了创伤性。但是，我最在意的是，“乱伦”这个词涵括的内容太多，它所代表的那种对性规范的偏离很容易就会和其他形式的偏离混淆起来。乱伦被看成是可耻的，而这正是造成对它的表述很困难的一个原因。但是，究竟是在怎样的程度上乱伦被看成是一种可怕的、令人厌恶的、区别于其他偏离异族异性恋关系的性行为的不正常性行为？针对非规范性性行为的禁令也会被用来制定及维护异性恋亲缘关系的种种规范。有趣的是，尽管乱伦被认为是一种对规范的偏离，有些理论家，比如琳达·爱尔考夫，也认为乱伦是一种支持家庭父权主义的行为。但在心理分析内部，尤其是在结构主义心理分析理论内部，父母的地位是通过乱伦禁忌而分化出来的。乱伦禁忌存在的前提是家庭结构已经存在着



了,不然的话,如果没有一个家庭概念,我们怎么能够理解针对自己家庭内部成员性关系的禁令?但是,在结构主义内部,母亲和父亲的象征性地位仅仅是通过这种禁忌来稳固的,所以说,这样的禁忌是通过将对同族性关系的禁止来创造出母亲和父亲的地位的。有些拉康学派的分析家把这些地位看成是不变的、必要的,它们在心理上占据位置,每个儿童都拥有它们,或可以通过进入语言来获取它们。

尽管我在别的地方也研究过这个复杂的问题,但我还是有必要指出,这种地位的象征性意义并不被看成是等同于它的社会地位的,而且,抚养和家庭结构的社会可变性并没有反映在父母这个持久存在的二元结构里(这个二元结构处在象征层面上)。我相信,那种认为亲属关系是通过非社会性的语言和象征手段而创造出来的观点忽视了亲缘关系是一种有条件的社会行为这一点。在我看来,母亲或父亲的象征地位无一不是一种对有条件的文化规范的理想化和僵化。把这些可变的规范看作是文化及心理健康的前提,就是将对性别差异的心理分析和它的社会环境彻底分开了。这也就把可用的、关于规范性的概念局限于已在普遍的文化规范中被编了码的那些概念中去了。

因此,那种把乱伦禁忌当成象征性家庭结构的基础加以维护的规则不仅认为乱伦禁忌具有普遍性,而且认为它具有必然的象征性结果。这种象征性规则的其中一种结果就是男女同性恋收养、单身母亲家庭以及两个父亲或两个母亲的混合家庭等形式无法实现,因为在这些形式中,象征性地位被打散了,并以新的社会形式表达出来。

如果一个人坚持让这条规则发挥持续性象征作用,那么,在我看来,这即使不是不可能,也很难把乱伦行为想象成一种真实存在。而且,如果这样的话,虽然不是不可能,我们也很难以挑战异性恋规范性的方式来构想父亲或母亲或双亲的心理位置。不论这是从内部(比如,通过乱伦)还是对性的非主流的社会组织形式(比如,男女同性恋、双性恋,以及非单配形式)对异性外族通婚的普遍性的挑战,如果我们认为性的可理解性是由

有效的乱伦禁忌决定了的,那么,上面这些对规范的偏离中的每一种形式都不会得到承认。从某种意义上说,正是约束乱伦的规则否定了乱伦,而且那些不遵循规范的性形式也会变得难以理解(有时甚至会被视为是精神病的诱因,比如,有些持结构主义观点的精神分析家就认为,同性双亲抚养可能会使这种条件下长大的孩子患上精神病)。

心理分析家有时候认为,尽管乱伦禁忌的目的是要促成异性异族婚姻,但它并非总能发挥作用,而人类性行为中的各种倒错和物恋都证明了,这种象征性规则并不总是能完全维持我们的性生活秩序。根据这个观点,我们可以信服地说,没有谁能真正遵循这种规范,而心理分析认为所有人都是变态和物恋者。这种看法的问题在于,规范的形式不论如何不可行,都被当作是不变的,因而,虽然这种构想让我们所有人都变得一样的背经离道,但它并没能真正打破制定了单一而不变的规范并定义了对它的种种偏离的那种概念框架。也就是说,同性恋抚育权或双性恋还未能被承认为一种能够被理解的文化形式,从而脱离它们的异类地位。类似地,也没有办法区别诸如女同性恋和乱伦行为之类偏离了规范的行为。

只要存在被乱伦禁忌的规范所禁止或不承认的爱情形式,那么同性恋及乱伦就一定是这样的形式的例子。就同性恋而言,它被否认的结果是合法的爱情不被承认;就乱伦而言,结果就是创伤性遭遇不被承认,虽然我们也应该看到,并不是所有的乱伦行为都会造成创伤(比如,18世纪文学中,兄妹或姐弟乱伦常常以美好的田园诗形式出现)。但不论我们是让一种非规范的性形式合法化还是不合法化,很重要的一点是,我们的理论框架并没有事先封闭各种可能性。因为,如果我们认为性的某些形式从定义上是不可理解的或是不存在的,我们就是在冒险用我们使用的理论语言复制各种否认,而这些否认本来应该由心理分析揭示出来的。

对于那些以列维·施特劳斯的分析为基础的结构主义心理分析家来说,乱伦禁忌制造了异性亲缘关系,而且将与之不符的爱情形式排除在爱

与欲的世界之外。就乱伦而言,爱被利用了的儿童可能再也不能恢复或承认这种爱了。这些形式的痛苦同时也是干扰承认的因素。不论多痛苦,不能承认自己的爱就会产生精神忧郁(melancholia),它是一种和丧失之痛(mourning)不同的压抑而矛盾的形式。那么,如果亲缘关系构成了结构主义所说的文化理解的条件,这种亲缘关系又是怎样被一种打破社会关系界限的爱否定了的?这里出现了另一种用词不当。因为,如果乱伦禁忌是用来树立异性恋规范性中的主体的,而且就像有些人说的那样,如果这种树立是象征意义上或文化上能被理解的生活的可能性的条件,那么,同性之爱就是在能被理解的一切中出现的无法被理解的东西:这种爱不能被冠以爱的名称,而且它在亲缘关系结构中没有位置。

当乱伦禁忌以这样的方式阻碍了一种非乱伦的爱时,就产生了一个爱的幽暗境界,尽管受到阻碍,这样的爱还是以一种悬浮的生存方式坚持存在着。精神忧郁就出现了,它在可活条件之外及爱的领域之外维系着生活和爱。

因此,我们有必要重新思考乱伦禁忌。我们应该把它看成是有时抵御了侵害,而有时又成全了侵害。对乱伦禁忌的反对是不讨好的,不仅是因为这样常常牵涉到对那些不具判断力的人的利用,而且也因为这样做会暴露规范性亲缘关系中的不正常,而这种不正常也可能被用来反对亲缘关系的狭隘,强迫对其规则进行修改或扩大。如果心理分析在理论和实践上都将亲缘关系的异性恋规范作为其理论化的基础,如果心理分析认为这些规范和文化的可理解性是共延的,那么,它也就变成了在文化层面上制造精神忧郁的工具。或者说,如果精神分析认为乱伦因为受到了禁忌的控制而无法存在,那它放弃了对心理痛苦承担的哪些分析责任呢?这些都是一些怨言,而我们的生活中不需要这样的东西。

## 8. 身体的告白

在本文中,我打算通过告白(confession)这个具体的行为来考虑语言、身体及心理分析之间的关系。<sup>〔1〕</sup>可能你已经知道,这种行为并不简单;我认为它和临床实践之间有着一种至关重要的关系。在大众文化中,治疗师的办公室经常被作为一个人进行告白的场所。米歇尔·福柯的《性史》第一卷中,心理分析被描述为来源于告白,而这种观点可以说在他的追随者中构成了心理分析一种可接受的版本。<sup>〔2〕</sup>

现代政治权力的组织体系保留并重新使用了来源于基督教各种机构的一些元素,因此,一种福柯称为“牧养权力”(pastoral power)的东西就延续到了晚期现代的机构中来了。福柯用这个短语暗示,一个阶层的人照料并管理了他人的灵魂,承担起对他们的道德引导,并且能了解、引导他们的良知。按照福柯的说法,基督教中,牧师这个概念暗含的意思是一个人具有关于受他辖管的人的确切知识,而把这种知识运用到受辖管的人身上也正是管理和控制那个人的方式。因此,牧养权力是一种权力形式,通过这种形式一个人的灵魂得到了管理。如果一个人宣称自己真的知晓他人的灵魂,而且认为自己处在将灵魂指引到良知和救赎的位置,那

---

〔1〕 本文在1999年春旧金山举办的美国心理协会分会(第39分会)上宣读过。

〔2〕 萧珊娜·菲尔曼《讲述中的身体的丑闻》一书提出了心理分析关于身体和语言之间关系的一种不同的进路。如果想了解我对这个问题的更多看法,请参见我为该书撰写的前言。

么这个人极具权力的,而且只有受过良好训练的人才做得到这一点。通过接受灌输给他们的、关于他们自身的知识,那些其灵魂以这种方式受到辖管的人承认了牧师拥有一种权威话语,这种话语决定了他们究竟是谁,同时,他们也学会用同样的话语来谈论自己。

福柯的《性史》第一卷认为,告白正是让我们逐步被这样的权威话语所控制的方式。我们讲述自己想了、做了什么,而这些信息就成为对我们进行阐释的材料。它使我们对行使牧养权力的人的权威性话语敞开心扉。在告白中,我们显示我们并没有受到压抑,因为我们把隐藏的东西公开了。实际上,“性受到了压抑”这样的假设正是为让你揭示性而服务的。这种强制性揭示依赖并利用了性受到了压抑这样的假设。照福柯看来,我们说性受到了压抑的唯一理由是,只有这样我们才能将它堂而皇之地说出来。因此,正是性受到了压抑这种想法为我们的告白铺平了道路,而我们最甘之如饴的正是我们的告白。<sup>[3]</sup>

为什么?为什么我们要煞费苦心地、困难而勇敢地对别人讲述我们的欲望,并期待得到他们的回应?福柯把分析者想象成不带感情色彩的裁判,一名能够给予判断并施行控制的“专家”,他获取告白,以使受分析者服从规范性判决。福柯最终放弃了他关于牧养权力的说法。在他晚期的作品中,他重返古罗马晚期关于告白的历史,但发现告白并不只是为管理及控制的目的服务的。在《关于自我的阐释学的开端》(1980)<sup>[4]</sup>一文中,他对自己的早期观点进行了“自我批评”(autocritique)(第161页),重新解读了塞内加作品中的告白的作用。福柯宣称自己发现了一种与透露“深层欲望”(第167页)不相关的告白。这种告白通过语言“以一种真正的生活方式改变了单纯的知识及简单的意识”。(第167页)据福柯说,在这个例子中,“真理……不再由与现实的关系所决定,而成了一种信条的

---

[3] 参见米歇尔·福柯,《主体和权力》,第208—228页。

[4] 如欲了解福柯对忏悔和压抑的早期观点的一个更完整的描述,参见米歇尔·福柯的《性史》第一卷第一章。

内在力量,这种力量必须在话语中得到发展”。(第 167 页)在这里,告白不再通过福柯在《性史》第一册中详述的压抑假说来发挥作用。没有什么欲望是被压抑规则沉默了的;相反,实际情况是,自我在他人的在场和语言的协助下,在话语中形成了。福柯写道:“自我不是什么可以被发现的东西,也不能作为我们身上的一个隐秘部分来解读。相反,自我不是被发现的,而是通过真理的力量而形成的。这种力量在于导师话语的修辞品质,而这种修辞品质部分取决于弟子的解说——他必须解释他的生活方式距他知道的真理之道有多远。”(第 168 页)

在对神父约翰·卡西安的研究中,福柯思考着告白是怎样被构建成“永恒的言语表现”(第 178 页)的。这种言语表现的目的是将人对自己的依附改变成对人之外的事物以及对上帝的依附。福柯写道,在这种意义上说,“言语表现是一种自我牺牲”。(第 179 页)据福柯说,对卡西安而言,告白中的这种牺牲是对欲望和身体的放弃。他写道:“我们不仅必须把这种牺牲看成是生活中的巨大改变,也应该把它看作是以下规则的结果:只有当你消失或消灭自己的真实身体和存在的时候,你才会成为真理的化身。”(第 179 页)这样的告白牵涉到彻底否定意志的主体,虽然这种告白是通过言语表现实现的,而且也被理解为是阻碍意志本身的一种言语表现形式。

福柯早期曾认为牧养权力是以统治和控制的目的来定义的。在上面这种告白形式中,这种早期观点就显得有些问题。我们可以把自我牺牲看成是受权力驱使的、视为一种遏制策略,但这就误读了它的欲望和成就。关键不在于找出欲望并把它们暴露给公众,而在于通过言语表现本身来建构起关于自身的真理。前者依赖的是压抑假说,而后者则强调了口头语言的操演力量。在这后一种情况下,告白者的角色有些不同:“用言语来持续表达最难以觉察的思维活动,正是阐释者要扮演的角色”,因为,阐释者专注于那些“难以觉察的活动”,不是为了发现预先存在的真理,而是要使自我远离自身。从这个意义上说,牺牲的目的,或者说实际

上,以神圣的方式重新建构自我的目的,意味着“把自我作为一个可以无限阐释的疆域来敞开”。(第180页)

如果说福柯对牧养权力的早期看法是不完整的或是错误的,如果我们继续把心理分析视为牧养权力这个观点的后继者,那么,我们该如何看待牧养权力在心理分析中存在的方式?告白者在牧养权力范围内的作用不再被主要看成是受控于增加他自己的权力的欲望,而是通过言语表现的过程促进转变及皈依,使得自我对阐释开放,而且实质上是对一种牺牲后的自我重塑的开放。

福柯认为,作为牧养权力的后继者,心理分析利用告白来加强自己的控制和权力。但是,如果福柯的这个看法是错误的,那么,为什么人们会如此费力地去倾听他人如此艰难地讲述出来的欲望呢?如果人们见证他人的告白不仅仅是被施虐欲驱动的,那么,我们该怎样理解那种倾听的目的?而且,如果问题不在于找出“究竟发生了什么的真相”,也不在于把被分析者的语言当成是和一系列内在和外在事件一一对应的話,那么,语言在这种交换中的作用是什么?

当然,这并不是说心理分析只倾听对欲望的描述。我们可以说,大多数治疗师和分析师在工作环境下并不会去判断受分析者诉说的一切是否是真实的。的确,寻找意义和寻找真相是很不一样的两件事,而找到意义的方式之一就是不要去做这种会影响交流的判断。我觉得,告白很值得研究,不仅仅因为它在心理分析场景下构成了关于一个人有过什么欲望和行为的交流,也因为讲述本身构成了另一种行为,而这种行为在分析场景下给被分析的行为赋予了某种真实性,同时也把分析者构想成这个欲望场景下的倾听者。<sup>[5]</sup> 如果被分析者对分析者努力讲述的是一种欲望,那么,攫住讲述过程的则是另一种欲望。因为当讲述发生时,被分析者渴望分析者的倾听,并期待或担心分析者对自己所说一切会有怎样的反应。

---

[5] 福柯,《宗教与文化》。

这样,告白不仅仅将已经存在的欲望或已经完成的行为带到分析者面前,而且也改写了这种欲望及行为,这样,当它们被陈述给分析者听的时候,已经发生了改变。

让我们更生动地描述一下告白吧。福柯的早期作品认为,发生在分析过程中的情形是,人们得以讲述他们隐秘的欲望,他们获得了谈论性话题的许可。尽管这可能不是福柯着意要提出的心理分析观点,但他指出,人们的最大乐趣正是谈论性:此时,言语表现就成了性的舞台。我由此提出问题:谈论性的乐趣究竟是性的乐趣还是言谈的乐趣?如果这是两种不同的乐趣,那么它们是否是偶然地联系在一起的?告白的内容是什么?是一件事,一种欲望,一种焦虑,还是以告白形式来安抚的持久的罪恶感?当告白开始的时候,它通常与一件事有关,但这件事也可能只是被用来隐藏告白欲望的根源。对告白者的最初假定是,有件事需要用言语来公开——我们就从这里开始讨论吧。被分析者讲述时把告白的内容想象为一件事,一件与欲望有关的事,一种性行为。但这样的话,讲述就成了新的载体,而这个行为就变成了一种新行为,或者说,旧行为就获得了新的生命。也就是说,告白者不仅做了这件事,还把这件事讲了出来,而这种讲述是在另一人面前、对这个人的一种间接讲述。这种讲述假定并要求得到承认,以使第一个行为公开化、为人所知、成为真正发生过的事情。因此,心理分析场景下告白的讲述就变成了和被讲述的行为不一样的一种身体行为。但是这两者间有什么连续呢?躺在分析室沙发上的身体也是做出被分析的行为的身体,但在沙发上,已经发生了的行为是用言语传达出来的,与此同时,身体又发生了新的行为,而这个新的身体行为正是讲述本身。对行为的讲述是否能把行为带进到分析者和被分析者之间呢?这个身体呢?身体是行为所指的对象;正是这个身体的活动被报告、被传达、被交流。但在告白中,身体再次发出行为,显示出身体行动的能力,并且除了它实际所说的内容以外,这个新行为还宣告身体的主动的、性的存在。它的言语成为这个身体的新的生命。尽管发生过的事情会因



为被说了出来而变得更加真实，事情在被讲述的时候也奇怪地过去了，完成了，结束了。这可能是为什么告白几乎总是发生在事情之后，为什么它们总被拖延到讲述者做好准备，愿意牺牲讲述有时暗指的内容时，才开始。

当然，如果一个人打算进行告白，就说明，这番言语已经被埋在心里有一段时间了。有告白可做，就意味着这番话还没有被讲出来，虽然它已经埋在心里，几乎已经以言词的形式存在了，但还没有被讲出来，因为讲述者以某种方式拖延了告白的发生。但这也意味着，这些言词还没有被表达给分析者听，还没有作为材料呈现出来。这些言词以及它们所表述的行为，还没有暴露在他人的目光之下，而他人的目光可能会对言词和行为进行重新阐释，这样，赋予行为的、原先充斥着欲力的意义还没有成为一种其意义由主体间相互作用来构成的事件。这个秘密侵蚀了分析场景中主体间的假定，但它也能成为一个新的事件，这个事件只有在告白迫使这个秘密受到审视的条件下才能成为分析的材料。也可能到告白发生时，对它的拖延成了产生负罪感和悔恨的新原因。

让我用索福克勒斯的戏剧《安提戈涅》来提出另一个观点。在这部戏中，安提戈涅在克瑞翁面前告白说，她违反了他的法律，埋葬了她的哥哥坡里纳西斯。<sup>〔6〕</sup>虽然她和坡里纳西斯关系亲密，但如果这个关系不具有乱伦意味的话，她的罪行就不是一种性犯罪。她的罪行在于违反了克瑞翁的法令。根据这个法令，任何埋葬她的哥哥坡里纳西斯的人会被判处死刑。但安提戈涅是不是也因别的原因而有罪呢？她公开的滔天大罪是否掩盖了这些其他原因？当她告白的时候，她是否承认了她不仅是因为她可能做过的事情才获罪的呢？她的告白事实上是否加重了她的罪行？

你会记得，安提戈涅是通过她的行为被介绍给我们的：她挑战了克瑞翁的权力，违抗了他立下的法令的权力，而这个法令是强制性的，直接禁

---

〔6〕 彼得·布鲁克斯的《麻烦的忏悔：法律及文学中对负罪感的讲述》一书包含了一个关于忏悔究竟“做了”什么的极有趣的描述。

止任何人埋葬那具尸体。<sup>[7]</sup> 安提戈涅因此嘲弄了克瑞翁的权威；她用言语挑战他，而且她没有否认她就是犯下罪行的人。她说道，“我承认我做了这件事，我不否认，”（第 43 页）“是的，我承认”以及“我说我做了这件事”。就这样，她回答了来自另一个权威的问题，承认了这个权威对她的权力。“我不否认我的行为”的意思是：“我不否认”，我不会因受到强迫而否认，我拒绝因为受他人言语的强迫而否认，我不否认的是我的行为。这样，这个行为就变成了她的财产，在一个她拒绝被逼供的语境下才具有意义。也就是说，宣称“我不会否认我做的事情”就是拒绝一种不承认，但这并不是对行为的承认。说“是的，我说我做了这件事”则承认了行为，但这也这样宣称的同时发出另一种行为，即，公开自己的行为，这种公开是一种新的罪行，它加重并替代了旧的罪行。

事实上，安提戈涅的行为从一开始就是模糊的：不仅仅她安葬哥哥的不拘行为是模糊的，她回答克瑞翁问题的言语行为也是如此；因此，她的行为是语言行为。用语言公开一个人的行为从某种意义上说是对这个行为的最终完成。在这个时刻她处于一种男子气概的所谓的傲慢(hubris)之中。有趣的是，当人们认为她严重地挑战克瑞翁的那一刻，出现了至少两个困扰人的问题。首先，她开始变得像他。两人都试图在公共场合展现自己的行为，想得到公众对他们的行为的承认。其次，她在他面前对他讲述，因此，他就成了她告白所必需的听众，成了必须存在的特定听众。因此，虽然她强烈地反对他，但是同时她也需要他的在场。她是否像他呢？她是否通过告白更紧密地把自己和他联系在一起？

她的第一种行为可是够糟糕的。她违反了法律，埋葬了哥哥。她以一种更高的法律的名义、以一种不同的判断依据做了这件事，但她并不能说清楚她依据的究竟是什么法律。但是，当她开始告白并开始用语言来行动时，她的动机似乎发生了改变。她的言语本该被用来强调自己的权

---

[7] 所有对索福克勒斯的戏剧《安提戈涅》的引文都来自楼布图书馆系列。以下讨论中的一部分观点在我的作品《安提戈涅的诉求：生死之间的亲缘关系》中已经出现过。

力,但在这里,有些新的东西被揭示出来了。尽管她使用语言来解释她的行为,来显示一种“男人样的”、不拘的自主权,但是,她只有通过体现她所挑战的权力的规范来完成这个行动。实际上,赋予这些言语行为以力量的正是权力的规范化操作——这些言语行为体现了这种权力,但并没有成为这种权力。

安提戈涅行动的方式被认为是男人式的,这不仅是因为她违抗了法律,也因为她在对抗法律时采用的语气是法律式的。她不仅做了拒绝遵从法令的事,而且因为拒绝否认她的行为而再次挑战了法令,因而挪用了克瑞翁自己权力的言词。她的能动性正是通过拒绝他的命令而实现的,而这个拒绝的语言采用的正是被她拒绝的权力的那套用词——毕竟,他就是权力的样板。他认为他的话会管制她的行为,而她的回话却挑战了他的权力性言语行为,从而维护了自己的权力。她的声明就成了重申它所肯定的行为的一种行为,这个声明通过用语言实现了对行为的承认,并因此扩大了反抗的行为。但具有悖论意味的是,这种承认在实现的那一刻需要牺牲自主权:她用与她相对的人的语气来维护自己,因此,她的自主权是通过挪用她所对抗的权威的语气来完成的,因此,这种挪用的内部既存在着对那个权威的抗拒,又存在着对它的吸收。

在她的公开对抗中,我们可以看出,她的动机中还带有别的一些东西。在对抗克瑞翁的时候,她变得很像被她亲手埋葬了的哥哥。她重复了哥哥的挑衅行为,在这种挑衅中坚固了对哥哥的忠诚,并把自己放在代替他的位置上,取代甚至完全占据了他的位置。也就是说,她在一种暴力的替代中攫取了他的位子,打着忠实于他的名义征服了他。她通过对男性气概的征服而获得男性气概,但她恰恰是通过将男性气概的理想化而征服了它的。有那么一刻,她的行为构成了她对坡里纳西斯的对抗和绝对优势。她问道,“除了将我哥哥安放到坟墓里,我还有什么办法得到更大的荣誉(kleos)?”

因此,如果我们认为她是出于对哥哥的爱才做出这样的行为的话,她

自己的言谈却使她的行为的表面动机受到了怀疑。我们可以说，她的行为是从葬礼开始的，但是，她的告白让这个行为升了级。安提戈涅用表面看起来很单纯的告白来获取权力并造成了自己的死亡。看起来她是挑衅了法律，但是，她也把自己交给了死刑。为什么她会做出这种必定让自己走向死亡的事情来呢？为什么她要用行为和言语招致最致命的惩罚呢？

在“有负罪感的罪人”一文中，弗洛伊德告诉我们，有些病人会犯罪是因为这些行为是被禁止的，而“死刑对这些罪人来说是一种解脱”。〔8〕病人会因此得到解脱是因为现在“他的罪恶感至少是附着在某种事物上了”。弗洛伊德认为，“罪恶感在罪行之前就已经存在了，它不是由罪行引起的；相反，罪行是因为罪恶感的存在而产生的”。他接着又说，这种不知为什么会存在的“模糊的罪恶感”可以“追溯到俄狄浦斯情结，它是对弑父和与母交媾这两种巨大意图的反应”。他又接着猜想道，“人类的良知现在以遗传的心理力量出现，是通过俄狄浦斯情结获得的”。这里，弗洛伊德罕见地提到了尼采，而后者把那些因负罪感而犯罪的人归类为“苍白的罪犯”。对这个问题我们可以在别的地方进行讨论。

我在这里感兴趣的是，弗洛伊德认为两大犯罪意图——弑父及娶母——是来自俄狄浦斯的。但是，虽然安提戈涅源自俄狄浦斯，但她却有着不一样的犯罪意图。她犯的罪意义模糊，却无疑应该受到死刑的惩罚。如我们所知，当安提戈涅在喊出她是为了她“最亲爱的哥哥”才犯罪的时候，她是处于一种困境中的，因为她的哥哥不仅包括坡里纳西斯，还包括同样被杀的埃提奥克勒斯，以及她母亲杰卡斯塔的儿子俄狄浦斯（杰卡斯塔后来也成为他的妻子）。安提戈涅爱她的哥哥，所以安葬了他。但这个哥哥究竟是谁？作为她的哥哥，坡里纳西斯是否有些像俄狄浦斯呢？要知道，后者也死了，而且也没有得到安葬。她爱哥哥其实也就是说，她想和他“躺在一起”、得到死亡，而她把死亡当成是能让她永远和他在一起的

---

〔8〕 西格蒙特·弗洛伊德，《有负罪感的罪人》，第332页。

“婚房”。她是乱伦的产物,但是,乱伦在她的欲望中扮演了什么角色呢?她的这个犯罪意图是怎样被她确实犯下的罪行掩盖了的?她的模糊的罪行是否说明,其实还存在有另一种罪行,一种鬼魅般的、前兆性的罪行?是不是这种罪行在她犯下埋葬坡里纳西斯和用告白招致死刑的罪行的时候被隐藏了?到底是她的罪行还是她父亲的罪行让她应受到死刑的惩罚?既然他们受诅咒的方式看起来差不多,那么,最终有没有办法区别他们的罪行?惩罚究竟是赎罪的方式,还是使这样一个奇幻场景成为可能:在这个场景中,她最终从文化禁忌中解放出来,可以自由地和她的兄弟们躺在永恒之中。

本章开始时,我将讨论的重点放在了告白这个问题上,将它视为是改变它所讲述的欲望的一种行为(尤其是在分析的场景下);而在本章结束的时候,我希望强调以下观点:告白不仅仅“改变了罪行的主体”,而且还能成功地把与一个人的具体行为不相干的负罪感掩盖起来并合理化。安提戈涅的告白说明了她的所作所为,但它并不能清楚地呈现出她的欲望。她的告白是她领受克瑞翁的惩罚的手段,并利用它来加速了自己的死亡。尽管它看起来像是无辜的挑衅,但实际上是一种被模糊的负罪感所驱动的自杀行为。回过头来看,这种告白制造的一系列结果显示了一种对惩罚的欲望,想要最终解脱负罪感的欲望。所以分析家很有必要了解这种告白是为了让克瑞翁有所反应,或者说,是为了激惹他。

福柯认为,告白只是且一直是分析者对被分析者的灵魂真相实施控制权和解读权的场所。这种观点无疑是错误的。但福柯可能只是表达了人们对分析的恐惧,因为在分析中,分析者是以牧师和法官的角色出现的,而被分析者的告白可能会招致无法避免的惩罚。当然,关于分析的这种想象是应该被引入分析场景中来的,我们要解读它的特点,尤其是那些自卫性的特点。克瑞翁不是分析者,但很有可能安提戈涅正是因为清楚克瑞翁会给她以什么样的惩罚,才会有了告白欲望——至少这是种福柯所构想的那种对告白的欲望。对罪行的诉说也因此成为另一种行为,一

种新的行为,而这种行为要么对抗、要么遵从一种惩罚性的法律。但是,这种法律并不知道应该怎样对付人们对那种法律的幻想。将告白视为一种自我表达的方式的人可能会像安提戈涅那样期待惩罚的实现和外现。负罪感是作为一种心理惩罚形式而运作的,它先于罪行以及对罪行的告白而存在。因为分析者代表着判决的威胁,负罪感在这个时候就越发被凸显出来了。很清楚的一点是,只要言语以告白的形式出现,它就会提出身体是否要受到惩罚的问题。由模糊的负罪感引发的告白会以言语形式出现,它一方面恐惧着惩罚,另一方面又去招致惩罚。正因为这样,如果一名分析者发现自己像一名告白者或是像克瑞翁,那么,他/她就会拒绝那种荣誉,而把告白的言语当成是一种要求帮助解除诅咒的请求,这种诅咒有时几乎一定会带来致命的结果。

### 后记:言语行为及移情(transference)

分析性言语多半是修辞性的。我这样说的意思是,考虑分析中所说出的话时,我们并不总是或只是关注它想要说什么,我们也要考虑讲述过程本身传达了什么、讲述的模式或言词传达了什么、措辞本身又传达了什么。当然,这件事做起来很要求技巧,因为被分析者一定程度上总是希望自己的讲述动机受到尊重,而当分析者将注意力放到言语行为的模式、后果、时间及方式的时候,分析者实际上就显出了对讲述者的动机某种程度上的不尊重。通过对言语的修辞方面的关注,分析者发现了超越甚至否定了讲述动机的东西。我认为,对言语的这种反应有做出自己本不打算去做的事情的危险,有可能产生种种后果,这些后果有的超出分析者自己的意图,有时则混淆其意图。

可以说,在移情的情况下发生的言语行为是一种交流内容的举动,但是它也可能展示或激发了另一套意义,这些意义与被讲述的内容可能有关系,也可能没有关系。当然,对于应该如何对待“内容”或言词的表面意义,存在着很多不同的观点。但很清楚的一点是,内容,或者说,讲述者希

望传达的意义,是不会被完全压制或完全超越的,因为一个人怎样讲述这个内容,或者说对这个内容的讲述本身,都会是一种对内容的评价,而且同时也就评价了内容背后的意图。因此,从这个意义上讲,我们必须把讲述者着意传达的意义、讲述的模式以及产生的非意图中的效果作为一个特别种类的集合体来考虑,虽然言语行为这些方面中的每一个方面在不同的关系中会显得很不一样。

在这种情况下,言语行为的某个方面就变得格外重要,即,讲述是一种身体行为。它是一种发声过程;喉、肺、嘴唇以及嘴都参与到这个过程来了。任何被讲述的东西不仅通过了身体,而且还构成了身体的某种展现。我说的可不是嘴的样子看起来会怎么样,虽然我可以想象这在某些治疗过程中可能是有意义的,尤其是当客人面对着治疗师的时候。但是,讲述是一种从身体发出声音的过程,是对身体的单纯的肯定,是对身体在场的一种风格化肯定。我在讲述我想说的东西:但身体存在于这个过程中,而且如果没有身体,这个讲述就无法发生——这是生活既无奈又深具活力的一面。当然,我们也有办法在使用言语的时候不让身体作为一种条件,就好像意义是从一个没有身体承载的头脑中散发出来,并被传达到另一个没有身体承载的头脑中去的那样。但这仍然涉及了身体,只是把身体想象成了一种脱离了实体的东西。

在关于性的告白中,讲述者通常讲述的是身体做了些什么或身体经历了些什么。讲述被牵扯到了自己传达的行为之中,因为讲述本身正是身体发出某种行为的另一种方式。可以说,讲述是另一个身体行为。而讲述了自己的行为的身体正是做了这个行为的身体,这就意味着,讲述的过程伴随着对这个身体的展现,这或许可以说是在讲述过程中将罪行以身体形式呈现出来。讲述者可能是在传达发生在过去的一些事情,但讲述者做的不止这些:在讲述的过程中,讲述者展现了做了那些事的身体,而在讲述的同时它还在做一件事,即展现正在讲述的身体。这个例子中暗含着一个问题,一个关于言谈是否会被接纳的问题,但是因为言谈是身

体的行为,这就出现了另一个问题:身体本身是否也会被接纳。

因此,移情显然就是一个关于语言是如何被交流的问题,但是因为语言是被讲出来的,这就总是一个身体如何协调一种交流的问题,即使当这些身体只不过是坐着或躺着的。奇怪的是,口语总是身体性的呈献:它们要么是试探性的,要么是强制性的;要么是诱惑性的,要么是内敛的;或者同时具有这些特征。分析者为被分析者准备的沙发并没有将身体挡到游戏之外去,但它的确造成了身体一定程度上的消极,即身体的暴露及接受性。这意味着,无论身体在那种姿势中能够发出什么样的行为,这种行为都将通过言谈来实现。

如果移情是爱的一种形式,或者说,至少是某种与爱的关系的表现,那么,我们似乎可以进一步说,这种爱是发生在语言中的。这不是说语言取代了身体,因为这种说法不大正确。口语是一种身体行为;与此同时,它也是对身体的一种借代。发声的喉与嘴变成了使整出戏得以上演的身体的部件;身体所给予以及接纳的并不是一种触摸,而是一种身体性交换的心理轮廓,这种心理轮廓将它所代表的身体牵扯进来了。如果没有这个暴露的一刻,这个将意图之外的东西呈现出来的一刻,那么也就不会有移情了。当然,这样的呈现不会是有意地表达出来的,因为它与意图之间总是存在着某种关键的距离。我们可以将此视为是发生在心理分析实践核心之处的告白;我们总是会呈现出超出意图或不同于意图的某种东西,我们将自己身上并不知晓的一部分交给了另一个人,而这个人会以我们事先无法预料的方式作出回应。如果这个告白是发生在心理分析中的,那么,正像福柯在他的早期著作中所说的那样,在这样的一刻我们也不见得会变得脆弱、会屈从于他人的控制。就像福柯在关于卡西安的讨论中意识到的那样,发声的过程会涉及某种剥夺,即割断对自我的依附,但也不一定会由于这个原因而将依附完全牺牲。这个“关系”(relational)瞬间为讲述提供了结构,这样,一个人是对着另一个人或是在另一个人在场的情况下进行讲述的,但是有时不论这个人在不在场、在不在意,这种讲述



## 消解性别

都会进行。而且,自我不是在这样的一个时刻被发现的,而只是通过讲述以一种新的方式在对话中变得精雕细琢了。在这些言谈场景中,对话者双方都会发现,他们所说的东西在一定程度上是由不得自己的,但同时也不会因为这样就完全失去控制。如果讲述是一种“制造”的方式,如果在这个过程中被制造的一部分就是自我,那么对话就是一种一起制造、一起“成为”的模式。在这个交流过程中,某些东西将得以完成,但也只有到结束的这一刻才会有人知道,究竟什么东西或什么人被“制造”了出来。

## 9. 性别差异的结束？

我不知道用千禧年来标志时代，或者说，用它来标志女性主义时代是否有意义。但是，即使对女性主义进行整体思考的举动不可能也没有必要尽善尽美，这种尝试总是很重要的。没有谁的女性主义观是全球性的，也没有谁的女性主义定义会永远不引发争议。我认为以下观点是正确的：每个地方的女性主义者都是为了替妇女寻求更切实的平等，他们寻求的是更公正地安排社会制度和政治制度。但是，当我们走进任何场所思考这种说法的意义、以及我们应该怎样行动时，一个难题马上就摆在了我们面前：我们应该使用怎样的术语？关于差异的问题涉及平等是否意味着男人和女人应该受到可对换的对待。法国平权运动主张，由于妇女在当前政治形势下遭受着种种社会不公，那不是关于平等的正确概念。我们对正义以及如何取得正义也持有同样的观点。正义的意思是否和“公平对待”一样？它和平等这一概念有区别吗？它和自由的联系是怎样的？我们希望得到的是哪些自由？它们是如何被评估的？在女性中间，关于性自由如何定义以及性自由是否具有有意义的国际性表达等问题的意见很不一致；我们应怎样看待这种分歧？

在这些论争之外，我们还面对着这样一些问题：女人究竟是什么？我们应该怎样使用“我们”一词？什么人能够并以谁的名义使用这个词？看起来，女性主义一片混乱，无法使术语稳定，以形成有意义的纲领。有些

批评认为,女性主义对种族问题以及全球不平等问题(这种问题决定了女性主义的欧美表述)缺乏关注。这样的批评对女性主义运动的广泛联合力量提出了质疑。在美国,在对工作环境下的性骚扰的调查中,保守的右翼对性骚扰条例的滥用给左翼女性主义者提出了一个严峻的公共关系问题。实际上,女性主义和左翼势力的关系是另一个棘手问题,因为目前出现的支持商业的女性主义形式关注的是如何实现妇女的创业潜力,这就借用了女性主义运动较早发展时期的自我表达模式。

有人可能会因此感到绝望,但我认为,这些正是本世纪初最有意义、最具创造力而又尚未解决的问题之一。我们不能为女性主义设定一套普遍适用的假设,然后再以这些假设为出发点来逻辑地创立一个系统。相反,女性主义是一个运动,而这个运动的前行依靠的正是让这些假设获取批判的关注,以明晰女性主义的意义,并且磋商各种相互矛盾的阐释,即对其定义的各种不可压制的、并不和谐的民主观点。作为一项民主事业,女性主义必须放弃下面这种看法:我们能够对某种事物达成根本一致;也就是说,我们必须承认,我们最重视的价值观的每一个成分都会引发争议,而且它们总会成为政治争议的场所。这听起来好像是在说女性主义从来都不能由某种事物发展而来,它只能迷失于对自己的思考,永远不能超越这种反思从而走向对世界更为积极的参与中去。恰恰相反,这些形式的内部分歧正是在政治实践过程中产生的。而我特别要强调的是,抵制住想将这些分歧统一起来的欲望恰恰正是保持这场运动生命力的东西。

女性主义理论和作为一种社会运动的女性主义之间不存在绝对的不同。如果没有运动,女性主义理论就失去了内容,而运动不论是朝哪个方向走,以及以什么样的形式出现,都是和理论行为相关联的。理论作为一种活动并不局限于学术界。当一种可能性被想象时,当集体反思发生时,当对价值观、优先权和语言的争议出现时,理论活动也就发生了。我认为,克服对普遍批判的恐惧是很有价值的,这也有助于维系民主价值,使

由之产生的运动能够容纳对根本问题的各种矛盾阐释，而不是去消除这些矛盾。作为第二浪潮中姗姗来迟的人，我是带着这样一个假设看待女性主义的：在全球环境下，我们不能对未经争议的假定达成一致。因此，出于实际的和政治的原因，压抑分歧并没有价值。问题在于：怎样才能最好地利用分歧？怎样才能使之最具创造力？我们要以怎样的方式承认关于我们是谁这个问题本身的复杂性？

在本章中，我将考虑一系列相互矛盾的概念，即性别差异 (sexual difference)、性别 (gender) 和性/性向 (sexuality)。这一章的标题似乎是说，我宣布了被假设客观存在的“性别差异”的结束，或者说我以此作为一种有用的理论方式介入到女性主义问题中去。但实际上，本章标题是对一个怀疑论问题的引用，关注性别或性的问题的理论家常常被问起这种问题，这也是我希望能够理解并试图作出回应的挑战性问题的。我的目的不是要赢得一场争论，而是要试着理解为什么这些概念对那些使用它们的人来说如此重要，而当这些概念发生冲突时，我们要怎样去调和。在这里，我对牺牲一种框架而采用另一种框架的理论性理由，及对这些概念在不同语境下具有的开放或限制的可能性是一样有兴趣的。

我提出性别差异的终结这个问题，目的不是要寻求这种终结。我甚至不打算列举理由来说明为什么我认为那样的框架，或者说那样的“事实”（这取决于你怎么看）不再值得追求。我认为对许多人而言，性别差异的结构作用的事实性并不是一个人想不要就不要，或者仅仅靠争论就会消失的，对它甚至不可能以任何合理方式来论述。它更像是思考、语言或作为机体活在这个世界上的可能性的一种必要背景。那些对它存有异议的人所针对的这个结构正是使他们的争论成为可能的东西。这个问题有时会招来讪笑或轻蔑的回应：你以为你可以终结性别差异，但你那种想要终结它的欲望正好是它的持久力和效应的进一步证明。性别差异的维护者们曾援引心理分析详细论述过的著名的女性“抗议”。正是以这样的方式，女性们的抗议在得以表达之前就被击败了。对女性特质概念的挑战

变成了彻底的女性的行为,这样的抗议被看作是对它所挑战的东西的证据。我们是否应该把性别差异看作是事先将我们击败的一种框架?任何反对它的话都成了间接证明,证明它构建着我们所说的话。是不是它从根本上决定了任何一种意义的形成都要依赖的一种根本性的区别过程或结构命运?

伊利格雷清楚地指出,性别差异并不是一种事实、一种根基,也不能以拉康式的说法视其为一种顽固的“真实”。相反,它是一个问题,一个我们这个时代的问题。作为问题,它还没有得到解决,还没有或永远不会被以断言的方式阐述出来。它的存在不具有事实的和结构的形式。它总是让我们疑惑,永远也不会不可能被彻底地解释清楚。如果,就像伊利格雷在《性别差异的伦理》中所说的那样,<sup>[1]</sup>性别差异是我们这个时代的问题,那么它不是众多问题中的一个,而是语言内部一个无解的厚重时刻,而且这标志了属于我们的当代语言图景。正如德鲁西拉·康奈尔一样,伊利格雷头脑中有一个伦理观念,它不是来自性别差异,而是性别差异概念意义本身提出的问题:如何超越这种他者性?如何在超越的同时又不越过这种他者性、不去驯化它的意义?我们应该如何与这个问题永远无解的特性相协调?

伊利格雷没有对性别差异提出附和或反对的看法,而是试图思考性别差异提出的问题,或者说,性别差异这个问题。我们发现自己提出了这个问题,也被问起这个问题,而对我们而言,这个问题的无解形成了某种历史轨迹。对这个问题的附和和反对充分表明了这个问题的持久存在,而伊利格雷认为,这种持久性不是永恒的,而只属于这个时代。伊利格雷通过这个问题来思考现代性,也就是说,对她而言,这个问题标志着现代性。因此,这个问题实际上引出了对时间的思考,它不会很快有答案。这个问题揭开了一个无解的时代,并指出这个无解的时代正是我们这个时代。

---

[1] 露丝·伊利格雷,《性别差异的伦理》,第3页。

我认为，对我们中的许多人而言，这个时代对于女性主义来说是很悲哀的。我们甚至可以说，这是个失败的时代。一位朋友问我，我现在会在—门女性主义理论课上教什么，我发现自己的回答是，女性主义理论的任务仅仅就是针对女性主义受到的挑战作出回应。我认为，对这些挑战进行回应不是要以防守的方式捍卫术语和使命，不是要去重复自己已经知道的东西。相反，这种回应具有别的含义——这种回应服从于重新表述的要求，而这种要求是由危机引发的。我想说，一味坚持理论模式和偏好的术语、以性别差异为基础来发展女性主义，或是为了维护这个概念而反对有关性别、性、种族的诸多观点或文化研究的诸多总括性观点，就没什么意义了。我从伊利格雷出发是因为我认为她使用性别差异这个概念时并没有将它当成是根本性的。性别差异不是一种前提、一种假设、一种用来建立女性主义的根基。它和我们已经接触过并知晓的情况并不一样。相反，作为促进女性主义思考的一种问题，它不可能被清晰陈述，而是某种让陈述语法为难的东西，并且多多少少是个永恒的问题。

当伊利格雷把性别差异问题看作是我们这个时代的问题时，她似乎是在讨论现代性问题。我承认我不知道现代性是什么，但我知道，很多知识分子对这个概念做了不少研究，他们要么维护它，要么诋毁它。那些被认为是与现代性对立、或被看作后现代的人常常被视为具有以下特征：他们“质疑或批判诸如理性、主体、真实性、普遍性、历史的进步观等概念”。我总是注意到，在这类概括中，“质疑”的意思被当成是“批判”（而不是“使之获得新的活力”），而问题本身的情况却从未得到足够的学术关注。如果我们要思考这些概念，这是否就意味着这些概念再也不能被使用了？这是否就是说，理论后现代主义的超我禁止我们再使用这样的概念，或者说它们已经被宣布为生命力耗尽了、终结了？还是说这些概念不能再像从前那样起作用了？

几年前，我在某个场合讨论里奥·伯萨尼的著作《同》。我意识到，伯萨尼不再能够确信他是否能把女同性恋者看成是女人，而我发现自己在打消他的疑虑，声称没有谁能发出禁令不让使用那个词。我对这些术语

的使用当然没有什么疑虑,并稍后会在本章中讨论我们如何在质疑普遍性概念的同时使用这些概念。比如,如果主体这个概念不再是前提、假设,这并不是说它对于我们就不再有意义、不应该再被使用了。相反,这只是说,这个概念不再仅仅是一块我们依赖的积木,不再是政治论争中不被质疑的假设。正好相反,这个术语本身已经变成了理论关注的对象,一种我们被迫要加以说明的东西。我猜想,我这种观点使我置身于现代/后现代的分水岭,在这里,上述概念还在被使用,但不再被当成是基础概念。

其他人提出说,现代性所有的基本概念是以对妇女及有色人种的排除(exclusion)为前提的,这些概念走的是阶级路线,具有强烈的殖民色彩。但是,正如保罗·吉尔罗伊在《黑色的亚特兰大:现代性和双重意识》中所说的那样,我们很有必要加上这样的看法:对这些排除进行斗争的结果常常让我们重新使用现代性的这些概念。正是这种挪用使得进入现代性成为可能,并使现代性的各种参量发生改变。自由因此意示着它从未意示过的东西,而正义则接纳了在它以往的定义下不可能涵盖的东西。<sup>[2]</sup>

正像是排除的现代性概念能被用于进步用途那样,进步概念也能被用于逆反目的。因此,我们在政治运动过程中使用被右翼挪用了的或是被用于蔑视妇女的那些术语并不算越轨。这些术语从来没有被最终以及完全局限于单一用途。对术语的重新使用就是要揭示这些常常被滥用的词语可以获得一种意料之外的进步可能性。这些术语并不属于某个特定事物。它们的生命和目的超越了对它们的各种有意识的使用。它们不应该被看作是败坏了的东西、不应该被与受压迫的历史绑得太紧。我们也不应该把它们看成具备某种纯粹的意义,一种可以从它们在政治环境的各种使用中提纯出来的意义。如此看来,我们的任务就是要迫使现代性的各种概念接受它们传统上一向排斥的概念,而这种接受并不是要努力驯化这些新近被承认的概念,并使之中立。这些概念应该为现有的政治

---

[2] 如欲了解吉尔罗伊对这个问题的详细论述,请参见本书“哲学的‘他者’能否发言?”一章。

概念保持其问题性，应该暴露它的所谓普遍性的局限，迫使其参量进行激进的重新思考。要让一个概念成为传统上被排除在外的政治的一部分，就必须使这个概念的出现成为对这种政治的和谐的一种威胁，而这种政治必须不必消灭这个概念就挺过这种威胁。然后，这个概念会为这种政治开放一种不同的时间性，为这种政治建立起一个未知的未来，让那些试图护卫这种政治的传统疆域的人产生焦虑。如果存在着一种不必依赖根基的现代性的话，那么这种现代性操作依靠的基本概念不是事先就完全确立了的。这种现代性为政治设想了一种完全无法预期的未来形式，这种政治充满了希望与焦虑。

那种阻止开放性未来的欲望可以是很强烈的，它威胁说，这样的未来会带来丧失，一种对事情会怎样（必须怎样）的确定感的丧失。但重要的是，我们不能小看了这种想要阻止未来的欲望、小看了焦虑的政治潜力。<sup>〔3〕</sup>这就是为什么对某些问题的提问会被看成是危险的。想象一下这样一个情景吧：我一边读着书，一边在想，我不能提出这里出现的一些问题，因为问这些问题就是对我的政治信仰提出质疑，而对我的政治信仰提出质疑会导致这些信仰的解体。在这种时候，对思考的恐惧，或确切地说，对问题的恐惧，就在道德上上升成为对政治的维护。而政治就变得要求一定程度上的反智。不愿在所提出的问题的基础上重新思考自己的政治观，就是选择一种以生命和思想为代价的教条立场。

对一个术语，一个像女性主义这样的术语提出疑问，就是要询问它是如何起作用的，它承载了哪些东西，它要取得什么目的，它经历了哪些变化。术语的可变生命并不妨碍它的使用。如果一个术语变得可疑，这是否意味着它不再能被使用，而我们只能使用那些我们已经知道如何掌握的术语？为什么对一个术语提出疑问会被视为等同于对它的使用发出禁令？为什么我们有时会觉得如果一个术语被从其根基挪开之后，我们就

---

〔3〕 我感谢侯米·巴巴提供的这个想法。



能生活、不能生存、不能使用语言、不能为我们自己说话了？这种和根基的固定联系行使了怎样的担保、遏制了怎样的恐怖情况？是不是在这种基础模式中，诸如主体和普遍性之类的术语是被假定了的，而这种必须的假定具有道德意味？是不是这样的假定采用的是强制形式，就像某些道德禁令一样，是对我们最恐惧的东西的防御？我们难道不是被一种阻止我们质疑术语的道德强迫麻痹了，而去冒险实践那些我们怀有疑问的概念？<sup>〔4〕</sup>

为了揭示对基础原则和方法的着迷有时怎样干扰了对当代政治文化的分析，我打算探讨旨在捍卫政治斗争理论基础的努力是如何经常和当代公共文化中的某些关键的政治标志的方向是相反的。对我来说，最令人疑惑的一方面是“性别”这个术语对女性主义而言所处的地位，另一方面则是男女同性恋研究。这听起来很天真，但在我那些进行酷儿研究的朋友那里，我惊讶地发现，男女同性恋研究方法接受了下面这种看法：女性主义被看作是以性别（gender）作为其研究对象的，而男女同性恋研究把性（sex）和性/性向（sexuality）当作其“恰当的”研究对象。我们被告知，性别（gender）和性/性向（sexuality）是不可混淆的。这从某种角度上说是正确的，但是，想象一下当我听到梵蒂冈宣布性别一词应该从联合国非政府组织（NGO）关于妇女地位的论坛中剔除时，我有多吃惊。梵蒂冈的理由是，这个词完全就是同性恋的标志。<sup>〔5〕</sup>更让我着急的是，我的一些进行女性主义理论研究的熟人对性别这个概念嗤之以鼻。他们认为和性别这个术语相比，性别差异是更好的选择，因为“性别差异”揭示了一种根本的差异，而性别表明的仅仅是一种构建起来的效应或可变的效应。

1995年在北京召开的联合国妇女大会上出现了另一种对学术信仰的挑战，特别是这样一个问题：国际人权工作内部的普遍权利要求是什么？尽

---

〔4〕 这个讨论的一部分曾出现在《应激的言语》一书的“见解的言论控制及话语性的能动性”一章中。

〔5〕 参见“La Chiesa si prepara alle gueere dei 5 sessi”一文（*La Repubblica*，1995年5月20日）。

管很多女性主义者总结说，普遍性总是某种认识论上的帝国主义的幌子，但由于对文化结构和差异都缺乏敏感，国际人权阵营内部坚持性自主权和性向相关权利的普遍性所展现出来的修辞力量却又显得明白无疑。

我们先来看看联合国对性别这个词令人吃惊的使用。梵蒂冈不仅把性别一词错指为同性恋的标志，还坚持说，论坛的语言必须返回到生物性别(sex)这一词语上去。这很明显是试图在女性特征和母性(母性在此作为一种自然的、神授的必需出现了)之间确立联系。1995年4月底，在北京举办的NGO会议筹备会上，几个成员国在天主教廷的指引下，试图将“性别”(gender)一词从行动论坛剔除，并用“生物性别”(sex)一词来代替。筹备委员会的一些人将此称之为一种“打算逆转妇女取得的成果、威吓大家并阻碍更大进步的侮辱性和贬低性企图”。〔6〕他们又写道，“‘生物学即为命运’这种观点把妇女和女童定义为、局限于、简化为一系列物质性的性特征。我们不会屈从于外力而回到这样的观点上去。我们不会让这种事情发生——不论是在我们家中，我们的工作场所，我们的社区，还是我们的国家里都不会出现这种情况，当然也包括联合国，因为这是全世界妇女寻求人权、正义和领导权的地方”。这项声明提出：

“性别”一词的意义已经发展变化了，它和“生物性别”一词有了区别，以表达出女人和男人的角色和地位是社会性地构建起来的、会发生改变这一事实。在眼下的语境里，“性别”揭示了女性一生扮演的角色以及我们的需要、关注、能力、生活经历和理想的多样性……“性别”这个概念是深嵌于当代社会、政治和法律话语中的。它已经被整合到联合国系统的概念规划、语言、文件和计划中去了。将性别视角引介到联合国活动的各个方面是过去会议通过的一个主要决议，在第四届世界大会上，这必须得到重申和加强。〔7〕

---

〔6〕《IPS：洪都拉斯女性主义者及教会》，国际出版服务(IPS)，1995年5月25日。

〔7〕《性别非正式接触组织报告》，1995年7月7日。

这次辩论让《纽约时报》的罗素·贝克尔开始考虑这样一个问题：性别一词是否已经取代了生物性别/性(sex)一词，以至于当我们涉及自己的性生活时会告白说，我们和某人发生了“性别”关系。

当性别在联合国讨论中被强化为同性恋的代码时，酷儿理论和女性主义等专项领域朝着截然不同的方向走去，至少在表面上是这样的。讲究方法的酷儿理论家提出的类比认为，女性主义关注的是性别(gender)，而男女同性恋研究关注的是性和性/性向(sex and sexuality)，这似乎离上面提到的辩论相去甚远。但令人惊异的是，在一种情况下，性别似乎象征着同性恋，而在另一种情况下，它似乎又与之相反。

我想说的不仅仅是学术辩论和这些术语在当代政治中的使用令人遗憾地很不一致，而且那种想和性别保持距离的企图标示出在许多方面都截然相反的两类政治运动。在国际辩论中，梵蒂冈抨击了“性别”一词的使用，因为他们认为它要么就是同性恋的一个代码，要么提供了将同性恋理解为各种性别中的一种的方式，使其在男性、女性、双性和变性中占有一席之地，或者说，它威胁着要干脆取代男性和女性的位置。梵蒂冈恐惧的是——在这个问题上他们引用了安·浮士陀-斯特林<sup>[8]</sup>的话——同性恋意味着性别种类的繁增。（《共和报》宣称，在美国，性别种类已经上升到了5种：男性、女性、女同性恋、同性恋和变性。）这种将同性恋视为繁增的性别的观点似乎是建立在这种看法基础上的：同性恋者多少已经偏离了他们的生物性别，不再是男人或女人，而我们所理解的性别和同性恋是极不相容的；的确，这种不相容如此之强，以至于同性恋必须要成为它自己的性别，因而最终完全取消了男性和女性之间的二元对立。

有趣的是，梵蒂冈似乎和那些认为酷儿研究和女性主义研究方法不同的人拥有某种共同假设：害怕性/性向(sexuality)会取代作为生殖目的及异性恋的必要条件的生物性别(sex)，而那些认为酷儿研究和女性主义

---

[8] 参见安·浮士陀-斯特林，《五种性别：为什么男性及女性是不够的》。

之间存在方法差异的人保证说，性/性向（sexuality）会取代性别（gender）。特别是同性恋，它把性别抛在了背后。二者不仅是可分的，而且它们之间存在互不相容的冲突，在这种冲突中，酷儿情欲渴望着一种超越了性别的乌托邦生活，就像比迪·马丁令人信服地指出的那样。<sup>〔9〕</sup>梵蒂冈是为了恢复生物性别的重要性而消解性别的，而重视方法的酷儿理论是为了凸现情欲而消解性别的。梵蒂冈担心情欲和生物性别的分开，因为这样的话就会引入一种新的性实践观念，这种观念不以繁殖（假设为是自然的天性）为目的。而酷儿方法论则坚持情欲，甚至在《男女同性恋研究阅读》一书中公开宣称对“情欲与性”的坚持。这样的看法也就将性别驱逐了出去，但这里的理由仅仅是因为性别代表着女性主义及其假设的异性恋。<sup>〔10〕</sup>

在这两种情况下，辩论的焦点都在于术语的使用，在于“性别”一词能否被允许作为 NGO 会议的论坛语言出现，在于“性取向”能否成为联合国大会决议最终语言的一部分。（第一个问题的答案是“是”；第二个问题，“否”，但是性自主权方面的语言被认为是可以接受的。）对诸如性别、性取向，甚至普遍性等概念的含意的争论出现在了公开场合上，而 1995 年 7 月还举行了一个特别的联合国会议，以取得对“性别”一词含义的理解。

我的观点是，关于性别，没有什么简单的定义能满足我们的需要，而比得到一个严格而可行的定义更重要的是通过公共文化追踪这个概念的轨迹的能力。“性别”这个概念已经成为各种利益竞逐的场所。让我们以美国国内情况为例。在这里，性别常常被视为缓和女性主义的政治维度的方式，性别仅仅标志着男性特质和女性特质，被视为能够在一种女性主义框架之外被研究的建构，或被看作是简单的自我生产，某种被制造出来的文化效

〔9〕 比迪·马丁，《出乎寻常的同性恋者及对平常的恐惧》。

〔10〕 亨利·艾伯拉甫、米歇尔·埃纳·巴拉勒和戴维·M. 海尔普林编辑的《男女同性恋研究阅读》。

果。我们再来看看这样的情况吧：通过拒绝卷入反对女性主义的辩论中去而把性别研究专业介绍到学院中，成为一个合法的学术领域，以及把性别研究专业介绍到东欧的院系中心。

就好像性别领域内部的争斗还不够一样，学术界欧美理论视角针对这个概念被过度赋予的社会学意义的价值提出了质疑。因此，人们以性别差异的名义挑战性别，因为性别这个概念支持了男性特质和女性特质的社会构成观点，从而置换或贬低了性别差异的象征地位以及女性特质的政治特殊性。在这里，我想到的是娜奥米·舒尔、罗西·布莱多梯、伊丽莎白·格罗茨以及其他一些人对这个概念的批判。

与此同时，性别差异这个概念在酷儿理论的某些主流模式那里也不受青睐。确实，即使在酷儿理论试图说明女性主义犯下的不考虑时代的错误时，女性主义也被描述为一项毫不含糊地关注性别的工程。我相信，在种族批判研究中，几乎不会提到性别差异这个概念。<sup>[11]</sup>

但这种性别差异到底是什么？它可不是什么简单的事实性，也不仅仅是一种事实性效应。如果说它和精神有关，它在某种尚未得到解释的意义上，也是社会性的。近期的许多研究试图发现精神结构是如何被牵涉进社会权力的运作中的。我们应该怎样看待这种联系或分离，这和性别差异概念的理论化有何关联？

---

[11] 尽管女性主义是关键，而诸如“妇女”甚至“妇女主义”(womatism)之类的概念常常占据中心位置(比如在金伯乐·克伦肖和玛丽·玛茨达的作品里)，但是，重点常常被更广泛地放到了那些由于种族化而从结构上贬低以及被边缘化的人的认知观点上。对这种贬低的社会特性的强调几乎是绝对的，尽管也有例外，比如，某些心理分析试图阐明种族化的心理机制，在种族化过程中，“被归为某一种族”被看成是一种质询，会产生相应的心理后果。我认为，这后一个问题的重要之处在于，这使得我们能在当代种族研究的领域内回归到法农的理论。在这里，重点并不是狭义上的社会性，而在于一种能以社会性方式表达的印象，在于镜像式的各种种族预期，在于视觉上的疏离和种族能指的内脏性的机制。周蕾的作品中出现了性别差异，但这个概念的出现是为了强调在法农对种族歧视的抵制中出现的对妇女的仇视。一个更近的例子是，侯米·巴巴在对白人男性主体的法农式的分析中提出，分裂应被理解成是和恐同偏执相关的，在这样一种情况下，和他者性之间的那种受到了威胁的、外化了的关系同时拒绝了同性恋和性别差异。

我想说的是,关于在理论上的重要性,是性别差异高于性别,性别高于情欲,还是情欲高于性别的争论,总和另一种问题交叉。这个永恒的难题来自性别差异,即生物性、精神性、话语性及社会性是怎样开始、怎样结束的。如果说梵蒂冈想要用生物性别的语言来替代性别语言,那是因为他们想要重新使性别差异生物化,也就是说,他们想建立“生殖是女性社会命运”这样一种生物学的狭隘观念。然而,举例来说,当罗西·布莱多梯坚持认为我们应该回到性别差异的概念上去时,这种建议和梵蒂冈对回归的号召是很不一样的。如果对她而言,性别差异是一种不可简化为生物、文化或社会构建的差异的话,那么我们应该怎样理解性别差异究竟是怎样存在的?或许情况恰恰是,性别差异在主体意义上的存在方式总是很难确定。<sup>[12]</sup> 性别差异并不完全是既定的(given),也不完全是构建起来的,而是两者都部分兼有。这种“部分兼有”抗拒任何清楚的“区别”概念。因而性别差异是作为一种交叉的东西运作的,但是对那些重合、模糊的概念来说,更重要的不是究竟是男性特质还是女性特质,而是作为难题的构建本身。被构建的必须先于构建存在,虽然我们只有通过构建才能接触到这个预先存在的时刻。

照我看,在性别差异这个论题上,关于生物学和文化之间关系的问题一再被提出;提出这个问题是必须的,也是可能的,但严格说来,它无法得到解答。性别差异被看作是一个边界概念,它具有精神、肉体以及社会等层面。这些层面不会完全互相融合,但也并不因此可以彻底区分。作为一种漂移不定的边界,性别差异是否处在不确定中,并在要求重新表达这些概念的同时而又不去寻找一种终极感?那么,它是否并不是一种东西、一种事实、一种假设,而是一种对永远不会完全消失也不会清晰出现的重新表达的要求?

对性别差异的这种思考对于我们对性别的理解会有什么作用?我们

---

[12] 这个想法来自《心理分析及女性主义:批评性词典》中戴伯拉·吉茨所写的关于性别差异的词条。

所说的性别是不是性别差异的一部分,是以社会的(因而性别也就是性别差异中社会性的极端部分)、可协商的、构建起来的形式出现的?这些正是上述梵蒂冈计划试图交还给“生物性别”、交还给自然这个场所的东西,在这个场所,自然本身被视为是固定的、没有商量余地的。梵蒂冈的计划是否和那种试图靠文化资源或某种难以置信的意志来制造性别的计划一样,是不可实现的?酷儿要么无视性别,要么将它作为某种不属于自己、只属于别的研究(比如,女性主义研究)的对象,将其归入已经被取代的过去。这样的做法难道不是想使性别差异静止不变,把它当成和情欲相剥离的东西?对性别的制约从来都是异性恋主义规范性的运作的一部分,而坚持性别和情欲的根本分离就错失了分析恐同力量的那种特定运作的机会。<sup>[13]</sup>

---

[13] 我在别的地方详述过用这种方法来理解生物性别和性/性向之间的分离关系的理论难度。但是,我要尝试着再次简要地概括那场争论。尽管“生物性别与性/性向”已经被当成是男女同性恋研究的合法对象,而且这已经被用来与女性主义作以类比(后者的合法研究对象被认为是“性别”[gender]),但是,在我看来,大多数女性主义研究似乎并不能由此得到涵盖。女性主义大多坚持认为,尽管性关系和性别关系不是因果地联系在一起的,也是在结构上以重要的方式相联的。如果我们把女性主义看成是仅仅只关注性别问题的,那么我们就在若干显著方面错误地解读了女性主义历史。

激进女性主义性政治的历史已经从对女性主义特性的正统描述中抹去了:

1. 在女性主义框架内部发展起来的各种反种族歧视观点(在这些框架中,性别并不比种族问题更重要,或者说,性别并不比殖民地位问题更重要)以及阶级问题(包括社会主义女性主义、后殖民女性主义、第三世界女性主义等所有运动)都已不再是女性主义的中心或适当关注点。

2. 麦金农对性别与性的阐述已经被视为女性主义范式。她把性别理解为“女人”和“男人”等范畴,认为这些范畴反映并制度化了在一个总是被假设为异性恋的对性的社会安排内的从属和支配地位。对她的研究提出强烈反对的女性主义观点从给定的定义上已经不再被认为是女性主义的了。

3. 性别被简化成了生物性别(有时甚至被简化成对生物性别的分配),被认为是固定的或是“天生”的,而对生物性别与性别进行区别的充满争论的历史已经从视野里消失。

4. 性别在对性的制约中起到的规范性作用受到了否认。

5. 不论是在哪一个框架中,性别规范在性方面的种种争论不再是分析的“对象”,因为这样的争论跨越并模糊了这种分析涉及各个领域,而这种研究男女同性恋的方法则努力将这些领域分开。

在那些利用性别这个范畴的女性主义者和那些滞留在性别差异框架内的女性主义者之间存在的显著差异从这种关于对女性主义是什么的表述中被抹去了,而这种表述在学术上是站不住脚的。如果我们要接受白人女性主义把性别当成一个孤立的分析范畴的做法的话,那么,我们会怎样理解黑人女性主义的历史及其广阔的交叉性呢?

在不同的地方,将性别和邪恶的女性主义目的相联系的做法沿着其他路线继续着。梵蒂冈以一种反帝国主义话语似的说法指出,性别来自西方女性主义中颓废的脉系,并被强加到“第三世界国家”(该术语常和“发展中国家”一词互换使用)头上去了。

很清楚,性别的确成了1995年联合国妇女大会上一些女性主义者的聚焦点,但是,当一个洪都拉斯妇女团体反对将一个极端保守的基督教代表团任命为九月会议上洪都拉斯政府的代表时,性别成了让人极为不安的问题。在拉丁美洲主教会议主席奥斯卡·罗德里克茨的领导下,出现了反对那种被打上“西方”标签的女性主义的企图。这一企图受到了来自那个国家草根运动组织的反对,其中包括作出这个发言的洪都拉斯妇女权利中心。<sup>[14]</sup>和教会相关的国家机构采用了一种反文化的帝国主义语言来解除自己国家中妇女的权力。除了宣称1995年联合国大会将代表着一种“死亡文化”似的、将“母性视为奴役”的女性主义,这种尚未获得名称的女性主义还宣称此次会议关注的问题代表了一种假女性主义。罗德里克茨和梵蒂冈都以“不自然的性别”(即同性恋者和变性者)为靶子。妇女权利中心(CDM)回应道,它对摧毁母性并没有兴趣,而只是为了母亲不再受到凌虐而斗争,而北京会议的中心议题不是“不自然的性别”,而是“结构调整计划对妇女经济地位的影响和针对妇女的暴力行径”。很重要的是,代表洪都拉斯的基督教团体还发言反对堕胎,明确地把所谓的不自然性别、对母性的摧毁以及对堕胎权的促进联系在了一起。

性别最终被获许留在论坛语言中,但是论坛规定“拉斯比”(lesbian,女同性恋)一词必须放在“括号里”使用。实际上,我在旧金山看到一些会议代表准备了T恤,上面将“拉斯比”一词放到了括号里。当然,括号在这里表示的是,括号里的是有争议的用语,对它的适当用法尚未达成一致。尽管他们想解除这个词的力量,质疑其资格,但他们这种做法最终使

---

[14] 国际出版服务第三世界新闻社, www. ips. org.



这个词变得与众不同地复杂,使它因其可被质疑性而获取了极高的可见度。

“拉斯比”从被放到括号中使用发展到最终被完全从语言中剔除。但是,这个策略的成功似乎只能让我们怀疑这个词很可能会出现于别的语言场景中:它通过性别这个词,通过关于母性的话语,通过提及性自主权,甚至是通过“其他状况”(在这里被理解为是权利遭受侵犯的基础)这个短语而出现了。“其他状况”是不能被直接命名的一种状况,但正是通过这个短语的间接性,拉斯比被标示出来。这种状况是“他者”,它在这里是不可言说的,它被证明是不可谈论的,甚至并不成其为一种状况。

很有必要在这次国际会议的话语框架内探寻究竟是什么使对女同性恋权利的接纳与不自然性别的制造、对母性的摧毁以及对一种死亡文化(可大致理解为反生命的文化,这是大家熟悉的、右翼对支持堕胎选择的做法的一种译法)的引入联系在了一起。很清楚,那些以此反对女同性恋权利的人(而其他人在别的基础上反对他们)要么假设认为女同性恋者不是母亲,要么认为,即使她们可以是母亲,她们仍然参与到对母性的摧毁中去了。那就这样吧。

然而,重要的是,我认为我们能在这个场景中看到几个难以彼此分开的问题同时出现。有假设认为性别是同性恋的代码,认为对女同性恋的引介就是对一种非自然的、摧毁母性的和女性主义为生殖权而进行的斗争相关的新性别的引介——这种种假设从本质上看都既是恐同的又是厌女的。而且,有观点认为,性权利是西方强加的说法。这种观点被国家-教会联盟采纳了,也受到了美国代表的附和,被有力地用来对付拉丁美洲草根阶层妇女运动在会议上代表妇女作出的种种宣言。因而,我们看到教会-国家联盟针对妇女运动的意识形态权力的高涨,而这正是通过对源于这些运动的反帝话语的利用而实现的。

教会-国家联盟试图恢复和维护传统道德的纯洁来阻碍性自主权的

种种要求。大会上形成了一个女性主义联盟与之对抗，寻求支持生殖权、婚姻中不受暴力对待的权利以及女同性恋权利的语言。

值得注意的是，在这两个会议上，性取向(sexual orientation)问题并没有像梵蒂冈假定的那样接管了“性别”一词；“性取向”在法律上、医学上都是个陌生术语。国际男女同性恋人权组织努力想要使这个词和“拉斯比”一起成为定义针对妇女人权的侵害的基础词汇。

值得注意的事，联合国大会确实取得了对语言的一致意见。这个语言在修辞上十分重要，因为它代表了对这个问题的主要国际意见，能被不同国家的政府及非政府机构使用，以推动和大会的行动论坛第 96 段的措辞一致的政策：

妇女人权包含了她们自由地、负责地控制和决定与她们的性欲/性向(sexuality)相关的事情的权利，包括性健康及生殖健康，以及免受强迫、歧视和暴力。男女间在性关系和生殖问题上的平等关系(包括对方完整性的完全尊重)需要相互尊重、应允以及共同分担对性行为及其结果的责任。

最后，很重要的一个任务是探询联合国语言本身的情况。这种语言应该由国际共识(不一定是全体一致的)加工而成，它应该代表了对普遍接受的观点和对普遍承认的权利的共识。“普遍性”一词所容许的内容被理解为依赖于一种“共识”，这似乎消减了普遍性本身的部分力量，但也可能没有。这个过程假定，什么可以而什么不可以被包括进普遍权力的语言里去，并不是一次就定下来的，它的未来情形在此并不能被完全预料到。联合国的商议成了公共仪式的场所，在这里，对普遍性的界限的共识被一再地表达出来。

“普遍性”的意义随文化不同而不同，“普遍性”的特定文化表达和它所宣称的跨文化地位是不一致的。这不是说我们不应该涉及普遍性，也

不是说对我们而言普遍性已经成为一种不可能。把普遍性用括号括起来的意思仅仅是说表达它的文化条件并不总是相同的,而这个概念正是通过对它的表达所处的非普遍性的文化条件而获得意义的。这是任何对禁止采取普遍性态度的禁令都会遇到的悖论。因为情况可能是这样的:在一种文化中,一套权利被认为是得到普遍支持的,而在另一个文化中,同样的权利却意味着对普遍性的限制,也就是说,“如果我们赋予那些人那些权利,我们就是在削弱我们理解中的普遍性的根基”。对我而言,这在男女同性恋人权的领域中变得尤其清晰;在这里,“普遍性”是一个引发争议的概念,各个政府、各种主流的人权组织对男女同性恋者是否应该被涵括到“人”的范围里去,以及对他们的假定权力能否在决定普遍权利范围的现有习俗中找到合适的位置,都表示出了疑虑。

梵蒂冈把对女同性恋权利的接纳看成是“反人类”的,这对我而言一点都不奇怪。或许这说得没错。把女同性恋接纳到普遍性的疆域里或许就是要消解现有的人的概念,但是这也可能是超越传统界限来对人这个概念进行想象。

在这里,普遍性这个概念不是建立什么的基础,也不是让我们得以前行的假设;它是个已变得令人反感的词,威胁着要在人的概念中把“他者”包括进去,而人正是针对“他者”而被定义的。从这个意义上说,在这种更为激进的用法中,“普遍性”挑战并摧毁了一贯被接受的基础。“普遍性”成了一种反基础的东西。宣称一套权利具有普遍性,即使决定普遍性范围的现有习俗预先排除了这个观点,这个做法仍然不仅会摧毁普遍性的概念,而且会承认它的“构成性外在”,而这样做就走向了同化现有规范的做法的反面。我想坚持的是,这样的宣称有激发和要求从根本上重新表达普遍性本身的危险,会迫使普遍性走进括号,丝毫不知道自己是什么、自己会在无法预先完全决定的未来中涵括进什么。

被排除在普遍性之外,而又依据它来提出要求,这是在表达某种操演矛盾。这可能会显得愚蠢、对自己不利,就好像这样一种要求只会招

致嘲笑。但也可能会有另一种赌运，结果可能是修正普遍性的历史标准并对其进行细化，以适应未来的民主运动。说普遍性尚未得到表达，就是坚持这种“尚未”是对普遍性的适当理解：还没有被普遍性“实现”的东西从本质上构成了它。普遍性正是通过对它的现有形式的挑战才开始被表达出来的，而这种挑战源于没有被它涵括的人，他们没有权利占据这个“谁”的位置，但仍然要求普遍性将他们包含进去。从这个意义上说，被排除在外者构成了普遍化的临时界限。括号从“拉斯比”上脱下来，但又被安到“其他状况”上去了，而这个状况正是我们所说的语言的他者。正是这种他者性设定了什么可被言说，它出没在言说性的边界内外，威胁着要通过那些并不总能察觉出来的替代而进入可被言说的世界中去。尽管性别不是同性恋进入联合国官方语言的途径，性自由却的确变成了一个这样的术语，把女同性恋和异性恋妇女汇聚在一起，给自主权赋予了价值，并拒绝回到生物命运论上去。女性主体的性自由挑战了支持普遍性的人道主义，这说明，我们可以思考诸如父权异性恋家庭之类的社会形式——这些社会形式依旧支持我们对普遍性在“形式上的”构想。人似乎必须变得对自己都陌生了，甚至变得可怕，这样才能在另一个层面上重新获取有关人的一切。这样的人的概念不会是单一的，不会有什么最终形式，但是，它会以一种不会对情欲的社会组织方式产生自然的或必然的后果的方式，不断地磋商性别差异问题。我坚持认为这将是个持久存在的、开放的问题。我希望由此指出，我们无法决定性别差异是什么，而只能使这个问题保持其开放性、活力、未定性，以及善意。

### 对罗西·布莱多梯的《变形记》的回应

《变形记》是布莱多梯在女性主义理论方面的第三部著作，前两本书是《不和谐的样式》和《游走的主体》。我们要谈的是这部著作的两册中的第一册，第二册将由政体出版社(Polity Press)出版。在进入这本书的细

节之前,让我们先看看这本书企图说明些什么问题。它试图研究德鲁茨视角对身体和变化(becoming)的看法,并以女性主义视角来审视性别差异和女性的变化(the becoming of Woman)。它在对电影(尤其是电影中身体、机器和动物在生产 and 消费的特定社会条件下如果混杂在一起的各种方式)的哲学批评和文化批评方面进行了持久的工作。这不仅是对伊利格雷的一种持久捍卫,也是启发伊利格雷的读者以其他方式解读她的一种尝试。这个文本尽管有针对精神分析观点的德鲁茨式的异议,但它也利用了精神分析对主体的描述,强调了主体和它自己的精神构造间的非偶然关系、无意识愿望的持续性,以及无意识目标的文化构成和社会构成。如果我们在读这本书之前就意识到把德鲁茨和拉康合在一起是件难事,或者想到,把这两位作者放到坚持性别差异具有首要性的女性主义阅读中是很困难的,或者说,把所有这些深奥理论和若干流行电影的文化分析合到一起是有难度的,我们无疑是正确的。但是,这个文本确实完成了对各种观点的某种合并,而这种合并是为了服务于一种肯定的理论。这种理论不仅试图挑战黑格尔的否定理论,而且指出了一种不依赖于“主体的自由主义本体论”的行动主义的可能性。

这个文本还提供了针对技术的复杂而精到的批评,而且拒绝返回技术革命之前的过去。相反,布莱多梯认为,在性别差异问题上,用哲学方法来对待生命起源的问题对技术干预身体生活和生殖生活具有具体的道德提示意义。布莱多梯一方面认为人道主义对动物、人和机器进行的区分已经消亡了,与此同时,她也警告我们不要以为我们能够朝任何方向肆意地制造和转化身体。尽管对转化(transformation)的讨论是她的文本要做的事情,而且可以说这是这个文本的重要部分,但是,我们不能认为布莱多梯构想的具体形状的变迁(nomadology)或变形(metamorphosis)是可以无限地进行下去、没有限度的。一些模式的转化和身体有关,并通过身体而发生,但布莱多梯认为,除这些模式外,还存在着别的一些模式,它们的目的是要压制身体生活,或者超越身体差异的种种参量。布莱多

梯从伦理和政治的立场反对后面这种模式。比如说,布莱多梯认为以下情况都符合阳物中心论(phallogocentrism)的目的:把“转化”构想为对性别差异的克服,通过它来重新树立有控制力的和自主的阳性形式,并以此消除性别差异和阴性的特定象征范围(特定的象征性的未来)。类似地,她反对因身体恐惧(somatophobia)而对身体进行技术重塑,以彻底逃避身体经历。(对布莱多梯而言,差异和身体不仅仅是转化发生的条件,也正是转化发生的载体和工具,如果没有它们,常规意义上的转化就不会发生。)

布莱多梯对转化的看法不仅和某种哲学背景有联系,也构成了她自己的哲学贡献中最重要的一面。她关于具身化(embodiment)的观点是一种行动主义理论,或者说,是一种行动的理论,它既从哲学上也从政治上同时解析了转化。一些后结构主义批评家认为,如果没有确定的、单一的主体,“能动性”(agency)就不存在,而布莱多梯则指出,活动力,肯定性以及改变环境的能力都来自一个多重构成的、四处移动的主体。布莱多梯沿袭了由斯宾诺莎到德鲁茨的发展轨迹,这个轨迹涵括了对心理分析理论的某种解读,并似乎也用到了尼采;这种思路认为,生活下去的意志(即对生活的肯定)是通过多重性运作而发生的。多重效应的动态交互作用造成了转化的发生。有人认为多重构成的作用者(agent)是散漫的,但对布莱多梯而言,多重性能让我们理解各种力量的相互作用以及它们如何产生新的生活可能性。多重性并不预示着能动性的死亡,而恰好正是它产生的条件。如果我们不理解多重性力量是如何相互作用并创造出生活的活力的话,我们对行动从何而来就不会有正确的理解。

转化由各种力量的运作产生,而其中一些力量是无意识的,它们通过身体方式起作用,因而,创造力和某种新事物出现是先于有意识的主体的一种活动的结果,因此不完全外在于这个主体。先于我存在的某种东西构成了我,而这个悖论表达的观点是,主体不能被简化为意识这个观点。我们这里说的不仅仅是一种主人似的主体,即那种明晓并能够对行动作

出决定的自由个人,因为主体不仅能发出行动,也可能以各种方式受到行动的影响。对布莱多梯而言,主体是在性别差异中制造出来的这种观点似乎是说,其他身体作用于一个身体,产生了某种转化的可能性。这是对生活的介入,也是被生活吸引,而在这里,生活应该和我们试图描述的动态转化一起理解。

对那些想要知道在动态的全球网络中转化会是什么样的人来说,这种哲学观点与全球及文化特别相关。比如,有人可能会从马克思主义角度指出,社会世界是一种集合与被集合的结果的总和,而我认为,布莱多梯会反对这种静止观点,会努力探寻转化的种种可能性是如何被不同的技术网络和经济网络限制和制造的。对布莱多梯来说,和身体有关的过程必须依据性别差异来详加说明。而且性别差异是一种未来象征的名字,这种象征把“非一”(not-one)当成是生活本身的条件。

在某种程度上,在我还没有完全意识到的情况下,我就已经制造了布莱多梯的立场所反对的一些文本。就像布莱多梯一样,我代表了一种后结构主义女性主义,而且我们有相似的责任感。但是,我的这种女性主义倾向于研究不同文本、不同问题。后结构主义不是什么单一的东西;它不是一种一元事物或一套一元文本,而是范围广阔的作品,这些作品是在费尔迪南·德·索绪尔、法国黑格尔研究、存在主义、现象学,以及不同形式的语言形式主义的影响下出现的。我觉得可以说,就像布莱多梯那样,我有时驻留在关于缺乏(lack)的宗教理论里,我还关注着黑格尔意义上的否定的作用,这两个概念都让我去思考诸如抑郁、哀悼、良知、罪恶感、恐怖等问题。我倾向于认为这一切发生得顺理成章:当一个背负着大屠杀背景的犹太女孩在一个颇早的年纪坐下来阅读哲学时,特别当她是为了躲避暴力而转向哲学阅读时,就出现了这样的情形。这也可能是因为我常常对有关生存的问题很关注,因为我从来都不确信我的性别或性向——不论这些术语的意思是什么——会让我免遭不同形式的社会暴力。生存和肯定是不一样的概念,但是没有生存就没有肯定(除非我们把

某些自杀行为视为是具有肯定性的)。没有生存,一名主体就一无所有,但是,只有生存是不够的。<sup>[15]</sup> 当布莱多悌思考痛苦、苦难以及局限性时,她找到了跨越这些问题的方法,采用了一种既能克服被动又不会采取掌握、控制形式的方式。这种极其艺术的方式是通过找寻肯定和转化可能性得到的。这些可能性存在于一些不一定危险但却困难的事物中,比如,关于身体的新技术,全球交流网络,以及跨国移民和迁移的模式。

我想,关于强制移民外迁,我必须问的问题有下面这些:那些被强制搬走的人会有哪些形式的损失?那些在一个国家里不再有家、而在新国家里也尚未有家的、国籍不明的人会经历怎样的不和谐感?持续中的殖民产生的痛苦和苦难会有哪些形式?像那些目前生活在被占领区的巴勒斯坦人一样,在自己家园里也流离失所会是怎样一种情形?

我猜布莱多悌不会把这些苦难情形当成是苦难本身,相反,在方法上,她会试着把这些破裂和流动的场所看作是产生新的可能性的条件。从这个意义上说,她的阅读的批评模式努力寻求产生转化的可能场所,努力让看起来像是陷阱或死胡同的东西变得开放,并在其中找到产生正面效果的新的社会条件。破裂状态或是流离失所的状态当然会是一种苦难场景,但这也可能成为产生能动性的新的可能性的地方。我们可以哀悼作为人类交流条件的近距离和隐私的丧失,但我们也可以考量全球网络会带来的转化的可能性和全球联盟的可能性。

我认为,这个文本中没有一个关于什么应该转化和如何被转化的详细纲要。相反,文本本身以其在阅读实践中对流动性、生成性事物的艰苦研究例证了转化是如何发生的。一方面,布莱多悌反对左翼的这样一种悲观论调:社会过程已经完成了一切肮脏交易,我们的生活正是这些过程留下的毫无生命力的结果。另一方面,她反对那些否定身体或拒绝性别差异并因此(用她的话来说)无法理解生活本身是如何要求多样性运作的

---

[15] 普莱默·莱维的作品《缓刑的瞬间》一再地展示了生存和肯定(affirmation)之间的区别。



## 消解性别

能动形式，而这些形式通常是以阳物中心论式的控制方式为榜样的。

当然，布莱多梯和我的立场之间还有些没有解决的问题。我打算以问题的形式来表达它们，并且我希望，就像别的文章那样，这篇文章会成为一个持续进行中的批评对话的一部分。

## 性别差异

布莱多梯认为理论家常常拒绝性别差异概念是因为女性特质本身的意思经常被贬低。她不喜欢对这个词的贬抑使用，但认为这个词本身可以有一种不同的未来。这可能是真的。但是，认为那些反对这种框架的人就是在贬低女性特质或是认为女性特质只能有贬义，是否公平？说那些不买这种观点账的人就是反女性的甚至是蔑视女性的，是否公平？对我而言，在未来象征系统中，女性特质有多种可能，在这种象征系统中，正如布莱多梯自己宣称的那样，女性特征不再是一种东西，或是只遵从阳物中心论手段设计的单一规范。但是，为了这种女性多重性的出现，对性别差异的思考框架必须是二元性的吗？为什么这种性别差异的框架不能越过二元性而进入多元性？

## 布齐欲望

作为上述言论的结语，我们来看看以下问题：有的女人可能会爱上女人，甚至爱上我们称之为“女性特质”的东西，但同时又无法用女人这个范畴来理解她们的这种爱，或是不能将其理解为女性特质的一种变化形式。<sup>[16]</sup> 如有些人说的那样，布齐欲望可以被体验成“女人的欲望”的一部分，但它也能被体验成，或者说，被称为和解释为男性特质的一种，而且它在男人中还找不到。我们可以有很多研究欲望和性别问题的方法。我们可以立即责备布齐群体，说她们/我们只是反女性而已，或者说我们否定

---

[16] 参见朱迪斯·哈博斯坦，《女性的男性特质》。

了一种主要女性特质，而然后我们就只有面临这样的窘境：大体上（如果说不是只有这样的话）布齐深深地——虽说不是致命地——为女性特质所吸引，而且，从这个意义上讲，深爱着女性特质。

我们可以延伸布莱多梯的框架，认为这种对布齐的否定意见证明了，如果女性特质被狭隘地定义为阳物中心论的工具时——也就是说，女性特质的全部可能性不能被它自己的条件涵盖时，当布齐欲望应该被描述为女性欲望的另一种变化形式时——会出现什么情况。这最后一种观点寻求对女性特质的一种更开放的描述，这和阳物中心论论点正好相反。这种观点在第一种立场基础上得以改进，而那种立场简单地把自我怨恨和厌恶女人的心理倾向归咎于欲望的主体。但是，如果布齐欲望中有男性特质成分的话，也就是说，如果只有以这样的名义这种欲望才显得可以被理解的话，那么我们为何羞于承认男性特质可以出现在女性身上，而且女性特质和男性特质并不只分别属于性别不同的身体呢？情况为什么不该是下面这样的呢——我们处于性别差异的某个边缘上，在这里，性别差异的语言不一定够用，而这样的看法从某种程度上认为身体由多重力量构成，并构成了多重力量？如果欲望的这种特别构建超越了二元框架，或是使它的规则陷入混乱的话，为什么这不能是关于力量的多重运作的例子呢？布莱多梯在别的地方接受了类似的例子。

### 德鲁茨

布莱多梯提到我 1987 年的作品《欲望的主体》来证明我抗拒德鲁茨，但是，她要知道每年我都会收到若干文章和评论，声称我的学问是德鲁茨式的。我想，这对她而言可能是很可怕的一种看法，但是我希望她能看见斯宾诺莎的天然发生力(conatus)这个概念是我作品的核心。像她一样，我支持非制度化的哲学（“少数派”哲学），我也在失败了辩证的辩证法中寻找超越了辩证法自身的新的可能性。然而，我要承认我不是一名很好的唯物主义者。我每次写的关于身体的文章最终都写成了有关语言的文章。

## 消解性别

这并非是因为我认为身体问题可以简化为语言问题；情况并不是这样的。语言来自于身体，就像某种发射一样。身体是语言被发出的基础，它承载着自己的符号、自己的标志，而且它对此通常是无意识的。尽管德鲁茨反对精神分析，布莱多梯却不。对德鲁茨而言，精神分析似乎是以缺乏为中心问题的，但我倾向于集中考虑否定性的问题。我反对德鲁茨的一个原因是我在他的作品中找不到对否定的关注，而且我担心他对否定性问题疯狂抵御。布莱多梯以一种新的方式把德鲁茨和精神分析重新联系在一起，因而提供了一种新的阅读德鲁茨的方式。但是，她是怎样调和德鲁茨对无意识的抵制和精神分析对它的正确强调这个矛盾的呢？

### 言语、身体和操演性

在我看来，操演性并不只是关于言语行为的。它和身体行为相关。这二者间的关系很复杂，在《身体之重》一书中我将之称为一种“交错法”。身体的生活中总有一部分是不能被完全表述的，即使它作为语言的刺激条件也是这样。

总的说来，我赞同萧珊娜·费尔曼在《会说话的身体的丑闻》一书里的观点。在这本书中，她附和拉康，宣称身体引发了语言，而语言承载了各种身体性目的，并进行了种种身体行为，而那些用语言达到某些有意识的目的的人并不总能看到这一点。我认为这种转移不仅对治疗也对与之相关的、对语言的理论思考都很重要。我们说话，并用我们说的话来表达某种意思。但是，我们也用我们的言语做了事情，而我们做了什么、如何用语言施动于他人和我们有意识地传达的意思并不一样。正是在这个意义上我们说，对身体的意义塑造超越了主体的意图。

### 异性恋

说我反对它是不对的。我只是认为异性恋不仅仅只属于异性恋者。而且，异性恋行为不等于异性恋规范；我担忧并批判的是异性恋的规范

性。无疑,有异性恋行为的人对异性恋规范性会有各种批判的和喜剧式的看法。在一些地方,我曾尝试着要阐明什么是异性恋抑郁,即在异性恋中出现的一种对同性吸引的拒绝,并以此来巩固性别规范(“我是个女人,所以我不想卷入同性恋”)。我想说明的是对某种爱的形式的禁止是如何制造了一种关于主体的本体论真理的:“我是个男人”中的“是”包含了“我不能爱上一个男人”的禁令,所以这种本体论宣言携有禁令本身的力量。但是,这只会发生在抑郁的情况下,而且这不是说所有的异性恋都是这样构成的,或者说除了无意识的否定外,某些异性恋者就不会对同性恋问题持一种清楚的“无所谓”态度。(这个观点来自伊芙·科索夫斯基·塞吉维克。)我也不是说我支持一种以同性恋为先、为主的发展模式,在这种模式中,爱受到了压抑,结果才出现了异性恋。但我发现,令人深思的是弗洛伊德自己的假设会引出这样的结论。

比如,我完全赞同布莱多梯以下这个观点:孩子总是爱着欲望已有他属的母亲,而有欲望的主体正是面对着这样的三角关系。如果这就是她对俄狄浦斯情结形成的理解的话,那么,这样的俄狄浦斯情结形成形式我们俩都是接受的,虽然我们也有区别:她不会通过缺乏这个概念来解读俄狄浦斯情结,而我在描述强制性异性恋时会引入禁止这个概念。只有依据将儿童的异性恋倾向视为先天的模式,提出异性恋是如何形成的这个问题才有意义,比如,弗洛伊德在《性学三论》中就是这样提问的。换句话说,只有主张异性恋初始性的观点才会引发是否之前有同性恋存在这个问题,因为这就有必要描述异性恋是如何建立起来的。我对这些发展观点的批评是为了说明关于异性恋倾向的理论是如何假定了对它不利的东西,即它由之而来的一个前异性恋性爱史。如果存在有我们称之为俄狄浦斯化的三角关系的话,那么这个三角仅仅是在一系列禁令或限制的基础上出现的。虽然我承认这个三角无疑是欲望的一种条件,我还是很难接受这种三角。我这种困难正是它的运作的一种标志,因为从精神分析角度看,正是它把难度引进到欲望中来的。然而,让我最感兴趣的是将俄

狄浦斯情结的形成从那种把异性恋视为初始的和普遍的的观点中剥离出来。

### 摹仿(mimesis)

布莱多梯讲述了当她在伦敦当代艺术学院发现了含有下面这句话的一件艺术品时有多高兴：“反讽的摹仿不是一种批评。”我不知道这句话不是正确的。这样一种观点是否涵括了露斯·伊利格雷在《另一个女人的反射镜》中使用的批判性摹仿？布莱多梯是不是想放弃使用伊利格雷的理论中进入了哲学语言的那一部分？（这一部分理论深入到哲学语言的术语中，像它的幽灵，展现被堵住的女性特质，并以一种破坏性书写来质疑男性哲学自成一套的权威。）为什么这种摹仿不是批判性的呢？我认为，如果我们认为这种摹仿只会带来奴隶似的道德观，只会接受和增强权威的规矩，那么我们就犯了个错误，因为伊利格雷对那些规矩的处理方法不是这样的。她把它们翻了过来；当妇女没有位置时，她为她们找到了位置；她揭露了某些话语依靠的排除法；她还揭示了那些缺席的场所是可以被调动的。这里出现的声音“附和”着主人似的话语，但是这种附和却也说明这种声音的存在，说明某种表达力量还没有被湮没，说明这种声音反映了使它湮没的那些言词。某种东西坚持着、存活着，而当主人的言词被这个反抗湮没的人说出来的时候，听起来就不同了：在这个人的言说中，言词原本具有的湮没作用被削弱了。

### 英美和欧洲之间的区分

布莱多梯认为欧洲女性主义屈从于美国女性主义霸权，我想她所批评的还包括白人妇女的理论。对她而言，为了研究移民、欧洲新种族歧视、生殖技术的伦理问题以及环境政治等诸多重要问题，维护一种欧洲女性主义是很重要的事情。对美国女性主义者和理论家来说，在考虑他们的第一世界特权时，既不带有自我夸大的罪恶感，又不矫揉造作地低调，

是出奇困难的。理论来自不同地方，而地方这个概念在欧洲又处于危机之中，因为，在欧洲，在针对谁属于、谁不属于欧盟的争论中，在有关移民（尤其是在比利时、法国、荷兰等国）、伊斯兰社群的文化影响和阿拉伯人及北非人文化影响的法规的争论中，边界这个概念已经受到了很大挑战。我是美国人，但我受的是欧洲哲学训练。就在几十年前，我的家庭还把自己看作欧洲犹太人。而我成长过程中，身边的大人说的是几种我不懂的语言和口音浓重的英语。我去德国学习唯心主义哲学时，我祖母认为我是“回到”了属于我的地方，而且这是件好事。她的兄弟是在布拉格受的教育，而且她知道那儿有德国犹太学术传统。我花了很多礼拜天来阅读本雅明和施勒姆，很可能这种继承（这可以追溯到德里达）比美国社会学和人类学对我更重要。我听布莱多悌讲英语，知道意大利语是她的母语（虽然她在澳大利亚生活了很多年），而且我注意到她的英语说得比我快。当我细想这一点时，我猜她在美国女性主义者群体中的朋友比我多。

我的德语不算太坏，而且我花在与哈贝马斯信奉者争论的时间比大多数人想象的要多。在我们之间有一种跨越大西洋的交流：我们都处在跨越中。布莱多悌帮助我们了解了这是个怎样的过程，以及我们栖息的多重地点是如何制造了变化的新场所的。那么，我们可以轻易就回到欧洲和美国的两极对立中去吗？美国对阿富汗和伊拉克的战争清楚地在进步美国人中激起了对欧洲左翼的向往，虽然这种天真的向往往往忽视了目前席卷欧洲的民族主义和针对新移民的广泛的制度性种族歧视。但是，为了标示出美国在女性主义领域中的霸权作用，我们无疑有必要区别欧洲和美国。但似乎目前更重要的是要想到那些被遗忘在图景之外的女性主义，那些源于边缘地区，源于“发展中”国家、南半球、亚洲，以及源于美国和欧洲内部的新移民群体的女性主义。

如果美国女性主义表现出一种对性别问题的沉迷，那么这种“美国”女性主义是和社会学，即社会构建理论，联系在一起的，而这种差异论就很可能失去其意义。但也许最重要的是思考关于身体的争论，因为文化

## 消解性别

构建可以把性别差异和身体过程全都消除的说法可能正确,也可能不正确。如果那种“驱动力”是文化和生物学的汇合,那么,那些以身体的名义说话的人和那些以文化名义说话的人之间的有效交流就因这种“驱动力”而成为可能。如果差异不是异性恋规范性的代码,那么它就需要被表达出来,这样,差异就可以被理解为打破了任何对身份的假设的内在一致性。如果新的性别政治反对将二态性理想化,那么,它是否也反对给性别差异本身赋予首要地位呢?如果有关身体的技术(外科手术、激素、运动)能产生新的性别形式,这是否恰恰服务于对身体进行更加彻底的控制呢,还是说这构成了抹杀身体的危险?让这些问题保持其开放性似乎是很关键的,这样,我们才可能在理论上和政治上形成广阔的联盟。我们希望我们划出的界线能被跨越,而这种跨越,正如任何漂移不定的主体所知,构成了我们究竟是谁。

## 10. 社会转化问题

女性主义是关于性别关系的社会转化的。尽管有些人并不喜欢“性别”(gender)这个词,但或许我们对这一点都会表示同意。可是,女性主义和社会转化之间的关系问题还是通向了一个艰难地带。有人可能会觉得,这种关系应该是很明白的,但某种东西让这个问题变得模糊了。有些人在面对这个问题的时候会想要弄清我们对这个问题作出了那些假设。这些假设是不应该被想当然的。我们可以用完全不同的方法来想象社会转化。我们可以想象女性主义会怎样并且应该怎样去改变这个世界。对社会转化是什么以及什么样的实践是转化性的,我们可以有截然不同的看法。但对于理论是如何与转化过程发生联系的、理论本身是否是一种会产生转变效应的转化性实践等问题,我们也必须有一个看法。

我在下面想说的是,理论本身具有转化力量。在此,我先把这个观点摆出来。但是,大家也必须明白,我并不认为理论是社会转化及政治转化的充分条件。除理论之外,还必须有些别的东西来参与,比如说,包括行动、持续工作、制度化了的实践等在内的社会层面和政治层面上的干预,这些都和理论的展开不一样。然而,我想加一点:所有这些实践活动都是以理论为前提的。我们都是非专业的哲学家。在社会转化的过程中,我们事先构想了一个世界图景,构想了什么是对的、什么是正义的、什么是可恶的,构想了人类具有和能够具有怎样的行为,并构想了必要而充足的



生活条件是什么。

构成女性主义研究焦点的问题有很多,而我认为,这些问题中没有哪一个是最重要的、起着决定意义的中心问题。然而,我想指出的是,生活/生命(life)\*问题是不少女性主义研究(尤其是女性主义哲学研究)的中心。关于生活/生命的问题可以以种种方式提出:什么是好的生活/生命?女性的生活/生命是如何被排除在对好的生活/生命的构想之外的?对女性而言,什么是好的生活/生命?这些问题都很重要,但是,有一个问题是优先于这些问题的,即生存问题本身。如果我们思考什么样的女性主义思想是和生存问题相关的,我们就会发现,我们面对着另一套不同的问题:谁的生活/生命算作生活/生命?谁才具有生活下去的特权?我们怎样判断生命何时开始、何时结束?我们怎样比较生命?生命是在什么条件下、通过什么手段形成的?生命诞生时有谁会在意?谁会在意母亲的生活/生命?它有什么最终价值?性别(即和谐的性别)在什么程度上能保障生活/生命是值得的?那些不遵循已有性别规范的人会面临怎样的死亡威胁?

女性主义总是在思考着生死问题。这说明女性主义在一定程度上是某种哲学研究。它探讨我们如何组织生活,如何给生活/生命赋予价值,如何保卫生活/生命、抵御暴力,如何强制世界及其机构容纳新的价值观。这就意味着女性主义的哲学追求在某种意义上是以社会转化为目的的。

如果我能说明我认为不同性别之间的理想关系应该是什么样的,作为规范和体验的性别应该是怎样的,以及它应该具备怎样的平等和公平问题的话,那么一切都会容易得多。这会让事情容易很多。这样的话,你会知道什么样的规范指引了我的思考,你就能判断我究竟有没有取得我预定的目标。我的问题将不是源于我的固执或是我执意要保持一种晦涩的姿态。我的问题仅仅是源于这样的双重真理:为了要生活,要好好生

---

\* 英语中,life一词同时具有生活和生命的意思。巴特勒这里的论述包含了这个词的两个意思。——译者注

活,为了能够知晓朝哪个方向前进才会改变我们的社会世界,我们需要规范;但是,我们也会受困于规范,有时规范会对我们施加暴力,而为了社会公正,我们必须反对它们。这可能有些让人不解,因为很多人会说,对暴力的反抗必须以规范的名义来进行,这种规范是一种非暴力规范,一种关于尊重的规范,一种决定或强迫对生命的尊重的规范。但是,我们要想到规范性也具有这种双重意义。一方面,规范性指的是引导我们的目标和热望,是我们相互间行动和说话所依据的强制性规则,它作为一种前提需要得到我们的普遍遵循,它指引着我们行动的方向。另一方面,规范性指的是规范化的过程,即特定规范、观念及理想是如何支配具体生活、如何给正常的“男人”和“女人”设定强制性标准的。在这第二个意义上,我们可以看到,规范就是那种决定了“可理解的”生活、“真正的”男人和“真正的”女人的东西。如果我们违背这些规范,就很难说我们是否还能生活下去、是否还应该生活下去,我们的生活/生命是否还有价值、是否能变得有价值,我们的性别是否是真实的、是否能被看作是真实的。

一个好的启蒙思想家只会摇着头说,如果一个人拒绝规范化,那么这只能以另一种规范的名义来完成。但是,这样的批评家还得考虑一下规范化和规范性之间有什么联系。当我们讨论是什么东西把人和人联系起来,以及为了找到一种共同的联系,我们会采用怎样的言语和思考形式的时候,我们无可避免地要诉诸社会性地构成的关系,这样的关系经历了时间而形成,通过把那些不符合规范的生命排除在外而给予我们一种“共同”感。在这个意义上看,我们把“规范”看作是把我们联系到一起的东西,但是,我们也能看到,“规范”仅仅是通过一种排他手段才创造出一致性的。我们很有必要思考这个问题,即规范的双重性问题。但在本章里,我首先想讨论决定性别的规范,特别是这些规范是如何限制生活而同时又让生活成为可能的,它们是如何预先决定什么会、什么不会成为一种可行的存在的。

我将通过对《性别麻烦》一书的回顾完成第一项任务;在这本书中,我

第一次论述了我的性别理论。我想直接就暴力问题以及性别暴力景象向未来的社会生存转化的可能性问题来思考这个性别理论。第二,我想讨论规范的这种双重性质,以说明我们不能缺少它们,而同时我们也不必认为它们的形式是与生俱来的或是一成不变的。的确,即使我们不能缺少规范,我们也很难就这样接受它们。我想在本章结束的时候讨论这个悖论,以阐明我认为女性主义理论会起到哪些重要的政治作用。

### 《性别麻烦》及生存问题

写下这本书时,我比现在年轻好几岁,在学术界还没有获得稳定的地位。这本书是为几个朋友写的,在我的想象中,可能有一两百个人会去读它。那时,我有两个目的:第一是要揭露我认为女性主义中广泛存在着的以异性恋为标准的性别歧视;第二是要试着想象一个世界,在这个世界中,那些不完全遵循性别规范、生活在对性别规范的困惑中的人仍然可以认为,他们不仅可以生活下去,而且这种生活值得获得某种承认。但是,让我更坦率一些吧。我是想根据某种人道主义理想,让某种可被视为性别麻烦的东西能获得理解和尊严,但是,我也想让它从根本上动摇女性主义及社会理论对性别问题的思考方式,让这些理论能发现它令人兴奋的一面,理解性别麻烦是什么样的欲望,理解它所激发、传达的欲望。

因此,让我再考虑一下这两个观点,因为它们在我头脑中都已经发生了变化,而且正因为这样,它们强迫我去重新思考关于变化的问题。

首先来看看女性主义。我那时认为它所携带的以异性恋为标准的性别歧视是什么样的呢?我现在又怎么看待这个问题呢?那时,我把性别差异理论理解为是关于异性恋的理论。而且除了莫尼克·维悌格的理论外,我认为其他的法国女性主义在考虑文化的可理解性时,不仅假定了男女间的根本性差异,而且还复制了这种差异。这种理论源于列维·施特劳斯,源于拉康,源于索绪尔,而在其发展的过程中,又与这些大师的理论产生了种种决裂。毕竟,最终是朱丽娅·克里斯蒂娃指出,拉康没有给符

号学留出空间,而且她不仅把这个领域作为对象征系统的一种补充,而且将其视为是对象征系统的一种消解。再比如,西苏把女性书写看成是让符号以列维·施特劳斯在《基本的亲缘结构》的结尾处无法想象的方式来移动的一种方法。而在伊利格雷的想象中,物品合到了一起,而在描述那些纠缠在一起以至于无法区分(无法区分并不等同于“相同”)的嘴唇时,她甚至含蓄地在理论上构想出了女性之间的某种同性性爱。那时,我们可以看到,这些法国女性主义者已经进入了被视为对语言和文化具有根本意义的领域,他们宣称,语言是通过性别差异形成的。相应地,诉说的主体是在与性别(the sexes)的二元性的关系中产生的,列维·施特劳斯勾勒出来的文化是通过交换妇女定义的,而男女之间的差异则发生于基本的交换层面,这种交换使得沟通本身成为可能。

要理解这种理论对那些用过它,甚至今天还在用它的人的好处,我们就要理解当女性主义研究从分析各个领域或生活空间内的妇女“映像”转向在文化和人类交流的基础上进行性别差异分析以来发生的巨变。突然之间,我们具有了根本性。突然之间,人类科学没有我们就不能进行。

进而言之,我们不仅具有根本性,我们还在改变着这个根本。新的书写出现了,新的交流形式出现了,对被父权象征系统彻底束缚的各种交流形式的挑战出现了。而且,让妇女作为礼品聚到一起的新的方式,以及联盟和文化生产的新模式、诗意模式也出现了。我们就好像面对着父权理论的轮廓,我们也在其中进行干预,制造出超越父权规则的亲密关系、联盟和交流的新形式,但同时也挑战着它的必然性及其极权诉求。

这听起来不错,但也给我们中的许多人制造了问题。首先,不论是父权形式的还是女性主义形式的文化模式似乎都是建立在性别差异的稳定性基础之上的。而对我们中的有些人而言,性别麻烦就是对性别差异本身的论争。许多人会问她们是否是女人;一些人这样问,目的是为了能被包含到这个范畴中去,而一些人这样问,则是想知道,除了这个范畴外,还

有什么别的可能。在“这是我的名字吗？”一文中，德尼斯·莱利写道，她不想为这个范畴耗尽一切，但谢莉·莫拉嘎及其他人也开始理论地思考布奇、法玛(femme)等范畴。这些范畴质疑的是，布齐身上体现的各种男性特质是否总是被一种已经确立了的性别差异所决定的，或者说，这些范畴是否质疑了性别差异这个概念。<sup>〔1〕</sup>

法玛这个范畴提出了一个重要的问题：这不是一种相对于已经在文化中确立了的男性特质而被定义的女性特质呢？它是不可改变的规范性结构中的一部分，还是从它最要的术语内部发出的对那种规范性结构的挑战？当诸如布齐、法玛之类的概念不再是对异性恋男性特质和异性恋女性特质的简单复制，而只是暴露了它们假设的意义其实毫无必要时，会出现什么情况？的确，《性别麻烦》一书被引用最多的观点如下：布齐、法玛之类的范畴不是一种对所谓的更初始的异性恋的复制，相反，它们说明了这些所谓的初始范畴（处于异性恋框架中的男女）只不过是相似的、操演的方式构建起来的。因此，我们并不能通过转向所谓原件来解释看起来是复制品的东西。原件应该被视为和复制品一样发挥着操演作用。通过操演，主要的和非主要的性别规范就变得平等了。但是，其中的一些通过操演获得的东西会声称拥有自然的地位，或是声称拥有象征上的必要性地位，而它们是通过隐藏它们如何被操演地建立起来的过程而达到这个目的。

我会回到操演理论的讨论去，但现在，让我解释一下，我是怎样重新理解结构主义的女性主义理论与后结构主义的性别麻烦理论之间的矛盾。

在第一种情况下，我试图阐明这种从性别差异到性别麻烦的转移——或者说，从性别差异理论到酷儿理论的转移（“性别麻烦”并不等同于酷儿理论，因为前者只是后者的一部分）。在这种描述中，性别差异是

---

〔1〕 参见郝利堡及莫拉嘎“我们在床上与什么滚在了一起”一文。

一种决定如何进入语言和文化的范畴,而性别则是一个社会学概念,是以规范的面目出现;这二者间有一种滑动。性别差异并不等同于女性、男性等范畴。我们可以认为,男女是作为社会规范存在的,而根据性别差异的观点,它们给性别差异提供了内容。比如,许多拉康学说的追随者和我辩论说,性别差异只具有一种形式上的特性,性别不能从性别差异概念本身得出什么有关社会角色或意义的东西。的确,他们中的一些人剥去了性别差异的任何可能的语义,只把它和语义学的结构可能性联系在一起,但是并不赋予它任何合适的或必要的语义内容。实际上,他们甚至认为,如果一个人认为性别差异不仅是在特定文化、社会场景中具体化的,而且还被消减为具体实例,那么就应该受到批判,因为这犯了一个根本性错误,把区别这个概念本身根本的开放性破坏了。

这是回答我的问题的一种方式,采用这种方式的人是那些形式主义的拉康学说追随者,包括琼·考普耶克,查尔斯·舍斐逊,以及斯洛沃·伊耶克。但是,一种更强势的女性主义观点直接或间接地挑战了我上面阐述的看法。罗西·布莱多梯是这些人中最有活力、最有说服力的人,我在本书“性别差异的结束?”一章分析了她的近作。<sup>[2]</sup>我认为她的观点如下:我们必须维系性别差异的框架,因为它把父权统治的文化现实和政治现实揭示了出来,因为它提醒我们不论性别发生怎样的改变,都不会对这些改变所处的框架提出彻底挑战,因为这种框架在象征的层面持续存在,而这个层面更难受到干预。卡洛·安·泰勒等批评家认为,相对男性而言,女性更难进入到逾越常规的性别规范中去,而《性别麻烦》没有足够坚决地区别社会中这两种极不一样的权力地位。

其他人提出,这个问题与心理分析和俄狄浦斯情结形成的地点和意义都有关系。儿童通过三角关系进入欲望世界,不管那种以父母角色出现的异性恋二元关系是否存在,儿童都能够确定一个父性和母性的出发

---

[2] 亦请参见我对罗西·布莱多梯所做的访问“以别的名字命名的女性主义”。

点。这种异性恋二元结构对儿童来说具有象征意义,而欲望是通过这个结构获得形式的。

从某种意义上说,还有别的重要观点值得我们思考。我不是说这些观点可以或应该被调和。它们可能处于必要的相互矛盾冲突中,而这种必要的矛盾构成了目前女性主义和酷儿理论领域的结构,制造了它们之间不可避免的冲突,使它们之间的争论性对话成为一种必要。重要的是要把那些站在生物立场上强调区别生物性别的必要性的理论家(德国女性主义者巴巴拉·杜登倾向于这么做<sup>[3]</sup>)和那些认为性别差异是语言和文化借以出现的根本联结点的人(结构主义者及不考虑性别麻烦问题的后结构主义者都这么做)区别开来。但是,还存在一个进一步的区别。有些人觉得,结构主义模式很有用,仅仅是因为它展现了语言和社会中持续存在的男女之间的权力差异,并使我们得以了解这种差异在建立我们生活于其中的象征秩序的过程中,起到了如何深刻的作用。而我认为,在后结构主义者中,有些人认为象征秩序是不可避免的,并因此把父权视为无可避免的文化结构;另一些人认为,性别差异是不可避免的,是根本性的,但它的形式是否必须是父权式的,则是可以争论的。罗西·布莱多梯属于这后一个群体。大家可以看出,为什么我会和她进行了如此有用的对话。

当我们试图弄清性别差异是否一定是异性恋主义的时候,问题就出来了。到底是不是呢?同样,这取决于你接受怎样的说法。如果你认为俄狄浦斯情结形成的前提是异性恋式的双亲形式或是一种超越了任何双亲形式(如果这种形式存在)的异性恋象征体系的话,那么这件事就几乎没什么可说的了。如果你认为是俄狄浦斯情结的形成制造了异性恋欲望,而性别差异是俄狄浦斯化的一种用途,那么这件事也几乎就没什么可说的了。有些人,比如朱丽叶·米切尔,颇为这个问题所困扰,虽然她在

---

[3] 参见巴巴拉·杜登的作品《皮肤下面的女人》。

《心理—分析与女性主义》中宣称，父权的象征秩序不是一套可变的规则而是一种“原始法律”。（第 370 页）

我同意这样的观点：性别，如果被理解为社会学概念上的男性和女性的话，是不能被简化为性别差异的。但是，我仍然对将性别差异理解为是像象征秩序一样运作的感到十分不安。把这种秩序视为象征秩序而不是社会秩序，究竟是什么意思？〔4〕如果我们接受性别差异在象征层面上得以协调并受到限制的说法，那么女性主义理论对社会转化的思考会出现怎样的情况？如果性别差异是象征性的，它会不会是可变的？我对拉康学说的追随者提出这个问题。他们通常会对我说，在象征系统内发生变化是个漫长的过程。我想知道这究竟会有多漫长。他们有时给我看一些所谓“罗马话语”中的篇章，而我想知道的是，这些篇章能不能真的让我们寄托希望，认为一切最终会改变。而且，我被迫提出这样的问题：象征层面上的性别差异是不是真的没有语义内容？它真的会一直这样吗？如果我们仅仅只是把性别差异的社会意义抽象化，把它提升为一种象征性的以及前社会性的结构的话，会出现怎样的情形？这是不是一种确定性别差异不受社会影响的方法？

说了这么多，有人可能还是会奇怪究竟为什么我想挑战性别差异这个概念。但是，人们对我早期的性别理论的一种持久的看法是，性别是通过认同和操演的复杂实践而形成的，性别这个概念没有我们有时想象的那么清楚、单一。我的目的是与本质论的各种形式抗争；这些本质论宣称性别是一种真理，是一种已经存在了的东西，是身体的内在，是一种核心或是一种内在本质，一种我们不能否认的东西，不论它是不是自然的，都应该被看作是与生俱来的。性别差异理论没有作出自然本质论所作的任何断言。至少有一种版本的性别差异理论认为，正是每种身份中的“差异”防止了统一的身份范畴的可能性。从这个角度讲，《性别麻烦》至少面

---

〔4〕 我在《安提戈涅的诉求：生死之间的亲缘关系》一书中对此有更详细的讨论。



对着两种不同挑战，而现在我发现我当时应该把问题分开来谈；我希望我那以后的作品做到了这一点。然而，我对我们所用的框架仍然很担心，因为这些框架很好地描述了父权统治，这就会让我们觉得这种统治无可避免或是首要的，比其他的权力运作都重要。象征系统是否可以受到社会干预呢？性别差异是不是真的和它制度化了的形式——其中最重要的一种是异性恋形式——不同？

在写那本书的时候，我究竟想象了些什么东西？在写完那本书以后至今，社会转化和政治的问题发生了怎样的变化？

《性别麻烦》以对变装表演(drag)的讨论结束，实际上，最后一章的标题是“从戏仿到政治”。一些批评家分析了这一章，想要弄清这种转变的发生：我们是怎样从戏仿转向政治的？有些人认为这本书小看了政治，把它贬低为戏仿；还有些人宣称说，变装表演成了抵抗或政治干预及参与的榜样。因此，就让我们重新思考一下那本书中这个引发争议的结尾吧。这个文本我可能是写得太快了一点，那个时候我没有预计它会有怎样的未来。

为什么要写变装表演？这里有个人经历的原因。你要知道，在美国，只有一种方式可以描述我的年轻时代：我是个爱逛酒吧的女同性恋者。我白天读黑格尔，晚上逛同性恋酒吧，而这些酒吧偶尔会举行变装表演。那时，我生活中有些亲戚，我和这些“男孩”间有某些重要的认同。所以，处在那样的情形中，我在一个社会及政治斗争里经历了一个文化时刻。在那样的时刻，我也经历了性别的某种间接理论化：我很快就意识到，一些所谓的男人可以比我更加女性化、更希望女性化。也就是说，我意识到，我面对的是可以被称为女性特质的可转移性。我从来都没有拥有过女性特质。很明显，它属于其他人，而我则乐于成为它的观众。而且我一直更乐于当它的观众，远甚于它在我身上曾经或未来的具体化。（同时，这不是说我就因此脱离了女性的肉体，就像有些刻薄的评论家所说的或暗示的那样。）的确，我们无论是遵循性别差异还是性别麻烦的理论框架，

我都希望我们都忠于这样一个理想：谁都不会被强迫去遵循一种以暴力为制约手段的性别规范。在理论上，我们可以探讨由别处强加的社会范畴是否一直是一种“侵犯”，因为它们一开始必然是未经选择的。但是，这并不是说我们失去了辨别两种侵犯的能力：一种是那种能赋予我们某些能力的侵犯，而另一种则会让我们丧失某些能力。当性别规范作为一种侵犯而发挥作用的时候，它们是以质询(interpellation)的形式起作用的；对于质询，如果我们拒绝的话，就必须同意承担后果：比如，失去工作、家、欲望或生命的前景。同时，也存在一整套法律，即刑事及精神病学方面的律例(codes)，触犯这些律例的可能后果包括监禁和禁闭。在许多国家，性别的不确定可以被当作辞退人或把孩子带走的理由。这些后果可能很严重。将之称为游戏或乐趣是不行的，尽管这些都是意义重大的时刻。我不是说性别在任何时候都不是游戏、愉悦、乐趣和幻想；它当然会有这样的时刻。我只是想说，在我们居住的这个世界里，一个人可能会为了他所追求的愉悦，为了他的幻想，为了他扮演的性别而去冒失去权利、招致身体暴力的危险。

那么，让我来提出一些假设以供考虑：

A. 在文化幻想层面运作的东西最终并不能和物质生活的组织方式分开。

B. 如果一种性别表演被认为是真实的，而另一种被看成是假的，或者说，如果一种对性别的呈现被看成是可信的，而另一种被看成是虚假的，那么，我们可以总结说，某种性别本体论决定了这些判断。而同时，这种本体论（即关于性别究竟是什么的描述）也被性别表演带进了危机，性别表演削弱了上面的那些判断，或是使人们不可能作出这样的判断。

C. 在这里要强调的一点并不是变装表演是对性别规范的一种颠覆，而是我们多多少少是和各种关于现实(reality)的已有观念以及对本体论的间接描述生活在一起的，这些观念和描述决定了哪些种类的身体和性欲会被看成是真实的，而哪些则不会。

D. 对个人具体生活的本体论假设具有的差别效应会产生严重后果。变装表演揭示的是：(1)这套存在论假设在起着作用，(2)这套东西可以被重新表达出来。

关于谁以及什么会被视为真实的问题显然是个关于知识的问题。但正像福柯明白指出来的那样，这也是一个关于权力的问题。在社会世界中，具备或承载着“真理”和“现实”是一种极为有力的特权，权力以这种方式装扮成本体论。根据福柯的理论，批评的首要任务之一就是要查明“强制机制和知识要素之间”的关系。<sup>〔5〕</sup>在此，我们面对的问题是，可知事物的限度究竟是什么。这些限度可以行使一定的权力，但并不一定出于必须；如果一个人要质问这些限度，就可能会失去自己已经拥有的确切存在：“事物在两种情况下不能成为知识要素：第一，当它不遵循以具体时期的特定的话语（例如，科学话语）为特征的规则及约束时；第二，当它不具备强制的效应时，或者说，如果它不是一种被科学地证实过的、理性的或被普遍接受的东西，因而具有激励效应时。”（第 52 页）

知识和权力最终不能被分开，而是一起建立了一套用来思考世界的微妙而直接的标准：“因此，这不是一个描述知识是什么、权力是什么以及它们如何互相压制、互相恶意对待的问题，相反，我们必须描述一个知识-权利结，这样我们才能掌握，究竟是什么使得一个系统可以被接受。”（第 52—53 页）

如果我们把知识和权力的这种关系和性别问题一起考虑的话，我们就被迫要询问，性别概念是怎样作为一种关于世界结构的假设而发挥作用的。我们对待性别的方法不能仅仅是知识论的，我们也不能简单地询问妇女通过什么方式来获得知识，或者询问知晓妇女是什么意思。相反，妇女“知晓”或“被知晓”的方式正是在权力设定“可被接受的”分类标准的那个时刻决定了。

---

〔5〕 米歇尔·福柯，《什么是批评？》，第 50 页。

在福柯看来,批评家有一种双重任务:揭示知识和权力是如何依据“系统的可接受性的条件”构成了一个多少具有系统性的世界秩序,并“追踪那些预示着这个秩序的产生的突破点”。〔6〕因此,只是把制造了可理解事物场的具体权力-知识结分辨出来是不够的。相反,很有必要追寻这个场及其突破点是如何相遇的,很有必要追寻这个场不连贯的时刻,以及那些它没能按保证的那样来产生可理解性的场所。这就是说,我们要寻找构成这个场的条件,以及这些条件的局限性和这些条件显现其偶然性和可变性的时刻。用福柯的话来说,“简要说来,我们面对着永恒的运动、本质上的脆弱性,或者说存在于复制了相同过程的东西和改变它的东西之间复杂的相互作用”。(第58页)

这就是说,对性别问题而言,重要的不仅是要理解有关性别的标准是怎样形成、自然化,并被作为假设而建立起来的,而且要追寻二元性别体系受到争议及挑战的那些时刻,要追寻这些范畴的协调性遭到质疑的那些时刻,要追索性别的社会生活表现出柔韧性、可变性的那些时刻。

在某种意义上,对变装表演的再思考不仅提供了一种方式来思索性别如何被表演,而且也让我们了解,性别怎样通过集体运作的方式而被重新赋予了意义。比如,变装表演者倾向于群体生活,他们之间有很强的仪式性纽带,正像我们在电影《巴黎在燃烧》〔7〕中看到的那样。这些例子让我们看到,有色人种群体中的性别少数能够并已经形成了对社会纽带的意义重赋。因此,我们谈论的是一种关于幻想的文化生活,它不仅能组织生命的物质条件,还能制造持续性的群体纽带,并在这些群体中获得了承认。而且,它们还能成功地制止暴力、种族歧视、恐同、恐变(transphobia)。暴力的这种威胁揭示了他们所处文化中的某种根本的东西;这种文化和我们中许多人拥有的相比并没有很大的不同,尽管它们并不完全一样。但是,我们是可以因为某种原因而理解这种文化的。这部

〔6〕 福柯的讨论的一部分呼应了我的文章“作为批评的美德”的内容。

〔7〕 《巴黎在燃烧》,1990年,Fox Lorber公司,导演:简妮·利文斯顿。

电影广为流传是因为它的优美、它的悲剧性、它表达的痛苦，以及它的勇气。从某种角度看，它带来的愉悦跨越了文化界限，因为跨越了这些界限的——尽管方式不一样——还有暴力、贫穷等威胁以及为生存而进行的抗争；所有这一切对有色人种的人来说都会形成更大的困难。重要的是，我们要注意到为生存而进行的抗争和幻想的文化生活是不可分离的——它是后者的一部分。幻想使得我们能够把自己和他人想象成与现在不同。幻想建立了超越真实的那种可能性；它指向别处，而一旦它得到具体化，就把这个“别处”带回了家。

这就让我回到政治问题上来了。变装表演——或者更进一步说，性别跨越(transgender)——究竟是怎样进入到政治领域去的？我想指出的是，变装表演和政治的联系说明了当代关于现实的概念是如何可以受到质疑、新的现实模式是怎样建立起来的；这不仅让我们探求到底什么是真实的、什么必须是真实的等问题。幻想不仅仅是一种认知行为，一种我们在头脑内部的电影院里投射出来的电影。幻想给联系性建立了结构，然后它投入到自身的实现和具体化中去。身体并不是什么被占据了的先天的空间。就它们的空间性而言，身体也随着时间的改变而改变：衰老、体型改变、意义改变(具体发生什么样的改变取决于它们被卷入到什么样的相互作用中)，而且一个视觉的、话语的、触觉的联系网络变成了它们历史性的一部分，构成了它们的过去、现在和未来。

身体处在改变(becoming)这个模式中，总有着变成其他形式的可能。因此，身体能以无数方式来对付规范、超越规范、重塑规范，并向我们展现出，那些我们认为约束着我们的现实实际上都有着变化的可能性。这些关于肉体的事实被主动地实现了，而这种“主动性”没有被规范完全束缚住。有时候，遵循规范的条件和反抗它的条件是完全一样的。当规范既保障了又威胁了社会生存的时候(这是你的生活需要的东西，但是，如果你的生活遵循它，它将会威胁着要消灭你)，遵循和抵抗就变成了与规范的一种复合的悖论关系，这是一种苦难形式，也是政治化的一个潜在场

合。因此,如何使规范具体化、怎样才能生存,以及生活是否可能等问题常常是联系在一起的。我认为,我们不应该低估对可能性的思考对于那些面临棘手的生存问题的人所具有的重要性。

在这个方面,该问题依然是个政治问题,并将持续如此。但是,还有别的问题存在,因为变装表演这个例子所做的就是让我们探寻现实是如何被制造出来的,思考被称为真实或不真实又如何不仅是社会控制的一种手段,也是使人失去作人资格的一种暴力形式。实际上,我会这样来描述:被称为不真实,并把这样的称呼作为一种区别对待的形式确立下来,就会让人变成他者,而人的概念正是针对这个他者建立的。这种非人,这种“超人”,这种“不够人”构成了一种界线,以让所谓真正的人安居于所谓的真实世界。因此,被称为复制品、被称为不真实是一个人受到压迫的一种形式。但是,问题可能比这还要深。因为被压迫就意味着你已经作为某种主体而存在着了,你对高高在上的主体而言,是一种看得见的、被压迫的他者,是一种可能的或潜在的主体。但不真实和被压迫还有所不同的,因为要受到压迫,一个人首先必须是能够被理解的。发现一个人根本不能被理解(也就是说,文化和语言规则把一个人划定作为一种不可能)就是说这个人还没有取得作人的资格。我们感觉这个人好像只能,而且也一直在用人的方式说话,但又觉得他并不是人。也就是说,我们发现这个人的语言是空洞的,他得不到承认,因为承认的发生所依据的规范是不利于这个人的。

如果性别是操演性的,那么性别的存在就应该是一种制造出来的表演效应。尽管存在着各种规范决定着什么是、什么不是真实的东西,以及什么可以、什么不可以被理解,但是,当操演性开始它的引用实践时,这些规范的意义就受到了质疑,并被重新表达。当然,我们可以引用已经存在的规范,但是这些规范在引用过程中可能会严重地失去根基。当它们具体发生并通过一种具体化形式挑衅了规范的期待时,它们也可能被视为是不自然的、不必要的。这就是说,通过性别操演的实践,我们不仅可以

看到统治现实的规范是如何被引用的,也能了解现实被复制以及在复制过程中被改变所依据的机制之一。变装表演的关键不仅仅在于它制造了一种令人愉悦的颠覆性场景,而且要使现实被复制和被质疑的这些令人吃惊的重要方式具有寓意。

针对不同性别的暴力的去真实化对我们理解以下问题很有启示:某些性别呈现是怎样以及为什么被当成犯罪或疾病的?性别跨越的主体是怎样冒着禁闭和监禁的风险的?为什么针对性别跨越主体的暴力没有被视为暴力?为什么这样的暴力有时恰恰是来自本应给主体提供保护的政府?

那么,如果新的性别形式是可能的,会出现什么情况?这会怎样影响我们的生活方式以及人类群体的具体需求?我们应该怎样区分有价值的和无价值的性别可能形式?这些都是针对我的观点提出来的合理问题。我的反应是,这里的问题不仅仅是要为尚未存在的性别形式创造一个新的未来。我考虑的性别形式已经存在了很长时间了,但是它们一直没有被接纳到统治现实的规则中去。这是个在法律内部、精神病学内部、社会学及文学理论内部为我们生活中的性别复杂性发展出新的合法语汇的问题。由于统治现实的规范还没有承认这些形式的真实性,我们就必须把它们称作是全新的。但我希望,在这样做的时候,我们会会心一笑。在这里运作的政治概念关注的主要是生存问题,即:如何创造一个世界,使得那些认为自己的性别和欲望不合乎规范的人能够生活在其中。在这个世界里,他们不仅不会受到外来暴力的威胁,也不觉得自己的一切不真实,而这种不真实感的存在可能会让一个人自杀或过着自杀性的生活。最后,我想问的是,对可能性的思考在政治理论中占有什么样的地位?一个人可以反对这个问题,并且说,啊,你只是想让性别的复杂性成为可能罢了。但这并没有告诉我们哪些形式是好的、哪些是不好的;这并不提供衡量标准、规格或规范。但这具有一种对规范的向往。这种向往与生活、呼吸、移动的能力有关,无疑属于所谓自由哲学的领域。对生活的可能性的

想象是那些已经知道自己拥有可能性的人的一种自我纵容。对那些仍然在寻找可能性的人而言,可能性是一种必需的东西。

### 从规范到政治

在“性别约束”一章中,我提出,什么是规范、什么东西符合规范取决于产生这些概念的社会理论。一方面,规范象征着权力的约束或规范化功能,但从另一个角度看,正是规范把个人联系在一起,形成了他们道德诉求及政治诉求的基础。在上面的分析中,当我反对约束性规范施加的暴力时,我似乎是在诉求非暴力规范。相应地,规范在运作中似乎既能成为我们不能接受的约束,也能成为任何批判性分析的一部分,用来帮助揭示其限制性运作中我们无法接受的东西。这第二种意义上的规范和尤尔根·哈贝马斯的理论相关联。哈贝马斯把规范看作是群体形成的可能性的基础,或者说,人类产生共同观点的基础。如果我们不认为哈贝马斯所说的这种共同性的可能性的确存在的话,我们是不是就失去了提出强烈政治观点(比如,反对性别暴力的观点)的可能?

如果我们思考一下哈贝马斯在《事实和规范之间》中的论点,就可以清楚看到,他认为规范能让社会中的行动者和发言者获取一致的想法:“参预者在宣称他们说的话具有合法性的时候,试图就世上的某种事物与他人取得一致看法……语言的日常使用并不总能开启它的表述(或者说,事实陈述)功能:在这里,语言的所有功能和语言世界的各种关系都进入了游戏中,以至于对合法性的诉求范围大于对真理的诉求范围。”(第16页)他进一步解释道,“在阐明语言表达的意义及陈述的有效性时,我们就涉及了和语言媒介相联系的各种理想化(idealizations)”。(第17页)他说得很清楚,没有这些发生在语言中心的理想化,我们面对社会中的各种行动者的不同诉求时,就不知道该怎么办。的确,对一套共同的理想化形式的假设使我们的行为有了秩序,而且这种秩序事先就设好了,是我们发生相互联系、寻求共同未来的依据。“交流性行为这个概念把互相理解引



介进来,成为协同行动的机制,那些用有效性诉求指导行为的行动者采用的反事实假设也立即获得了**建立及维护社会秩序的相关性;因为这些秩序是通过对规范的有效性诉求的承认而存在的。**”(第 17 页;我自己标了**黑体**以作强调)

这里我们可以看到,把行动指引向共同利益、属于“理想”领域的规范并不具有埃瓦德理论意义上的那种社会性。它们并不属于可变的社会秩序,而且从福柯理论的角度看,它们不是一套“起制约作用理想事物”,因而也不是社会权力的理想生活的一部分。相反,它们是作为决定每一种社会秩序、赋予每种秩序一致性的理性过程的一部分而起作用的。但我们知道,哈贝马斯并不认为社会秩序这种“有序”的特征就一定是好的。有些秩序很明显应该被终止。的确,性别的可理解性这种秩序很可能就是这样一种应该被终止的秩序。但我们有没有一种办法来将规范的社会性整合功能与压迫性社会条件下“整合”的价值区别开来呢?也就是说,既然规范被认为是用来维护秩序的,它难道没有自己固有的保守功能吗?如果这种秩序是排他的或是暴力的,会怎么样呢?我们可以像哈贝马斯一样回应说,暴力对抗了在日常语言中暗中起作用的规范性理想化形式。但是,如果规范具有社会整合的特点,规范怎样才能打破那种其“秩序”要通过暴力手段才能获取并维护的社会秩序呢?规范是这种社会秩序的一部分吗?或者说,它的“社会性”只是一种假想,它只是社会世界中(它在这里被使用、被商榷)还未被例示过的“秩序”的一部分?

如果哈贝马斯的观点指的是如果我们不设定规范就不能取得意见一致或共同方向的话,那么,是不是这样的“共同”并不是通过对非共同事物的制造、通过共同性以外的东西、从内部来颠覆的东西或是对其完整性提出挑战的东西而建立起来的?这种“共同”的价值是什么?我们是否需要了解,尽管我们是不同的,我们仍被导向对理性思考及判断的相同构想?我们是否恰恰需要知道,即使这种“共同”曾经存在,我们现在也找不到它。而在多元文化的今天,对待差异的那种包容的、自我克制的态度不仅

是文化翻译的任务,也是通往非暴力的最重要的途径。

关键不是将社会规范用到生活中的社会实例上去,或是制定、定义它们(就像福柯所批评的那样),也不是为社会外的社会规范(尽管它们是以“社会”的名义出现的)基础找到证明其合理性的机制。的确,有时这两种情况都会出现。比如,我们审判罪犯的违法行为,使他们屈从于一个规范化过程;我们会在集体环境下考虑我们行为的依据,并试图找到某种商议、思考模式,以使我们能达成一致。但是这两种情况并不是我们使用规范的唯一方式。通过转向规范,人类的可理解性的领域就被界定出来了,而这样的界定对任何伦理观以及任何与社会转化相关的概念都会有影响。我们可以说,“为了维护和促进我们知晓的生活,我们必须了解关于人的基本的东西”。但是,如果关于人的各种范畴已经把那些本应在它的规则内行动的人排除在外的话,还有谁会不接受西方理性主义形式提供的、阐明和证明“有效性诉求”的正当性的模式呢?我们是否真的明白“人”究竟是什么?我们需要怎样做才能获得这样的知识?我们是否应该对这种得来太容易的知识保持警惕?我们是不是应该对任何最终的或所谓决定性的知识保持警惕?如果我们对关于人的领域想当然,那么,我们就无法批判地——道德地——思考由此造成的后果,即人的一切正在被制造、被复制、被分解。这后一个问题没有穷尽伦理这个领域,但我无法想象哪一种“负责的”伦理学或社会转化理论能缺少对这个问题的思考。

在此,作为对本章进行总结性论述的一种方式,我想指出,保持“人”的概念未来表达的开放性是很必要的,这对批判性国际人权话语及政治至关重要。我们一再看到“人”这个概念被预先假设了;它被事先定义了,这种定义的方式是西方式的,而且经常是美国式的,因而也是地方性的;但是,这样的定义被当成是国际性权利和义务的基础。我们怎样从地方跨越到国际去?这是国际政治的一个主要问题,但是对国际女性主义来说,这个问题以一种特殊形式出现了。而且我想对你们说,一种反帝国主义或非帝国主义的国际人权概念必须考虑人的意思究竟是什么,并通过种种

渠道和方式弄清楚它在不同文化中是如何被定义的。这就意味着我们必须重新阐释“人”的地方性概念,或者说,重新阐释关于人的生活的基本条件和需求的地方性概念,因为人在不同的历史环境和文化环境中都会有不同的定义和意义,而它的基本需求以及基本权利也是被不同地定义了。

### 作为政治的意义重塑

“意义重塑”(resignification)算不算一种政治实践?或者说,它是否是政治转化的一部分?一个人可以认为右翼和左翼的政客都会使用这样的策略。我们无疑可以看到,“多元文化”和“全球化”各有其右翼和左翼的不同形式。在美国,“同情”(compassionate)一词已经被和“保守”(conservative)这个词联系在一起了,而这会让我们中许多人觉得这是对“意义重塑”的一种憎恶反应。一个人可以说,国家社会主义是对“社会主义”的一种意义重塑。这可能是正确的。因此,似乎很清楚,意义重塑本身并不是一种政治,它不足以成为政治。我们可以说,纳粹通过把民主的语言及其所关注的东西转过来针对民主本身,从而挪用了权力,或者说,海地革命者通过挪用民主的语汇来对付那些否定民主的人,从而获得了权力。因此,右翼和左翼都可能通过这种方式获得权力,而又不一定会产生任何有益的道德后果。有人用酷儿的方式挪用“酷儿”这个概念;在美国,饶舌艺术挪用了种族歧视话语,而左翼则挪用了“不要大政府”的说法,等等。因此,挪用本身可以导致各种结果,我们可能会欢迎其中的一些,而憎恶另一些。但是,如果这是为一种激进的民主政治服务的,它会起到怎样的作用?

意义重塑是否像政治一样运作?在这里我想说的是,当我们延伸了普遍性的范围、对正义的内涵更加了解,并为生活提供了更大的可能性——“生活”本身是一个值得商榷的词语,它既有反动的也有进步的追随者——的时候,我们需要明白,我们已经确定下来的、关于什么是人、什么是普遍性、什么是意义以及什么可以是国际政治的内容的惯例可能是

不够的。出于一种激进的民主转化目的，我们需要知道我们的基本范畴可以而且必须得到延伸，以变得更有涵括性、对整个文化群体都能作出响应。这不是说会有一名社会工程师来远距离操纵一切，把每个人都放到最适合自己的范畴下面去。实际上，范畴本身受到来自各个方向的作用，它必须作为它所经历的文化翻译的结果而以新的面目出现。在政治上推动了我，而且我想为之谋求地盘的是这样一个时刻：一个主体——一个人或一个集体——坚持要得到有价值地生活的权利或资格，而在此之前，从来没有出现过这种授权，从来没有存在过任何清楚的授权惯例。

有人可能会犹豫地说，可是法西斯分子也会为那些未曾存在过的权利提出要求。如果被争取的生活方式是以种族歧视、对妇女的憎恶、暴力或排外为基础的，那么，为这样的生活而要求得到的权利或资格不会是什么好东西。当然，我同意这后一种说法。比如，在种族隔离被推翻前，一些南非黑人来到投票点，准备投票。那时候还从未有过对他们投票权的认可。他们就这么来了。即使从来未得到过授权，从前也没有过先例，他们还是以操演的方式来争取投票的权利。另一方面，我们也可以说，希特勒也在缺乏地方或国际宪法或法律先例的情况下为某种生活要求过权利。但是，这两个例子中有一个差别，而这对我的论点是至关重要的。

在这两个例子中，处于问题中心的主体都在争取那种根据现有法律他们没有资格拥有的权利，尽管这两个例子中，“现有法律”有着国际的及地方的不同版本，而这些版本不能完全相互协调。那些反对种族隔离的人没有被束缚在现有惯例中（虽然在这个例子中很清楚他们是在调用、援引国际惯例来对抗地方惯例）。法西斯主义在德国的出现，以及后来立宪政府在战后德国的建立，都没有被局限在现有惯例中。因此，这两个政治现象都涉及了革新。但这并没有回答我们的问题：哪一种行动是正确的？哪一种革新是有价值的，而哪一种没有价值？我们用来参考以回答这个问题的规范本身不是通过意义重塑得来的。这些规范必须来自激进的民主理论和实践；因此，意义重塑必须以这样的背景出现。我们必须对以下

问题作出重要判断：什么会是一个暴力较少的未来，什么会是一个更具有容纳性的人口构成，什么会有助于实现对普遍性和正义的要求（我们应该把这些概念放到他们的文化特异性和社会意义中来理解）？如果我们要在这样的上下文中确定什么是正确的或错误的行动时，很关键的是要提出以下这样一些问题：哪种形式的社群被建立起来了？它们是通过哪些暴力和排外形式建立起来的？希特勒试图加强排外的暴力；而反种族隔离运动则试图对抗那种由种族歧视和排外产生的暴力。正是在这样的基础上，我对这两种情况中的一种是谴责的，而对另一种是宽容的。我们需要拥有什么样的资源才能把那些没有被当成人的人带到人的群体中来？这正是激进民主理论和实践的任务，它试图延伸维系可行生活的规范，使得曾经被剥夺资格的人群可以进入这种生活。

总结说来，我认为我们应该对维系可行生活/生命的规范进行延伸；因此，让我思考一下规范和生活/生命之间的关系是什么，因为这对我的研究极为重要。生活/生命问题是一个政治问题，尽管它可能不仅仅是政治问题。“生活/生命的权利”这个问题已经影响到关于堕胎是否合法的争论。倾向于让堕胎合法化的女性主义者被认为是“反生命”的，而他们因此反问道，“这到底是谁的生命？”“生命”开始于什么时候？我认为，如果你想就何为生命、或生命何时开始等问题询问全世界的女性主义者，你会听到很多不同的看法。而这就是为什么从国际角度看，妇女运动在这个问题上的看法并不统一。除了“生命”何时开始之外，其他的问题包括“人的”生命何时开始、“人”何时开始，等等。这样的问题还有：谁知道，谁有能力有资格知道，谁的知识起着主导地位，以及谁的知识作为权力起作用。女性主义者已经提出，母亲的生命应该是同等重要的。因此，这是一个人的生命与另一个人的生命之间关系的问题。女性主义者还提出过，每个孩子都应该被希望得到的，应该拥有过可行生活的机会，而生活是有条件的，这些条件必须先得到满足。母亲必须是健康的，必须有喂养孩子的条件，而且对孩子而言还应该有一个未来，一个可行的持续未来，因

为没有未来的人生就会失去其人的一面,生命就可能会因此丧失。

我们看到“生活/生命”这个概念在女性主义内部以及在女性主义及其反对者之间是一个有争议的概念、一个不稳定的概念。它的含义以各种方式繁增着、被争论着,而且在不同国家,人们对这个问题有不同的宗教构想和哲学构想。的确,我的一些反对者可以争论说,如果一个人给“延伸支持可行生活的规范”这种做法赋予极大价值的话,那么,根据你的定义,“未出生的孩子”就应该被认为比什么都有价值。这种说法不是我的观点,也不是我的结论。

我对这种结论的反对与我们对“生活/生命”一词的使用有关,就好像我们知道它的意思是什么、知道它有什么要求一样。当我们问起怎样才能让生命/生活有价值的时候,我们是在问,为了让生活/生命成其为生活/生命,就必须满足哪些规范性条件。因此,生活/生命至少有两种意义,一种指的是生存的最低生物形式,而另一种则从一开始就进行干预,以为人生的可行性建立起最低条件。<sup>〔8〕</sup>这不是说我们可以忽视最低生存而只重视“可行生活”;正如我们必须对性别暴力提出问题一样,我们必须问,人需要什么才能去维持、创造他们的生活所必需的条件。而且为了要构想出可行生活的可能性,并对它给予制度上的支持,从而获得生活的可能性的话,我们需要怎样的政治?对这个问题的意思的理解总会存在分歧,而那些认为这个问题要求我们朝单一政治方向前进的观点是错误的。但这仅仅是因为,生活就是要以政治性的方式去生活,要和权力及他人产生关系,而且处于为一个集体的未来负责的过程之中。但是,为未来承担责任不是说要预先掌握它的方向,因为未来,尤其是和他人相关的未来,要求具有一种开放性和未知性。这也意味着某种竞争必将出现。它们必须出现,这样的话,政治才能变得民主。

民主不会以统一的声调说话;它的声音是不和谐的,而且必然是不和

---

〔8〕 参见吉尔季奥·阿朶木本《神圣的人》中关于“赤裸生命”的讨论。

谐的。它不是一个可预测的过程；它的过程必须进行了才知道，就像经历热烈的情绪一样。当正确的道路被预先决定了，或是当我们把什么是正确的标准强加于人而不进入到社群中并在文化翻译之中去发现什么是“正确”的，那么，生活就被圈死了。要想决定“正确”和“好”的标准，我们可能就需要对困扰着我们所需的最基本范畴的矛盾保持开放，我们需要明白未知性正是我们所了解和需要的事物的核心，而且，我们还需要承认生活的标志及其前景。

### 与安扎杜阿和斯璧法克一起超越主体

在美国，不论是过去还是现在，对主体这个范畴的基本状态都有若干种不同的质询方式。对这个范畴的根本性提出问题和把这个范畴完全解构不是一回事。而且，这也并不是要否定它有用的一面，甚至否定它的必要性。质疑主体就是把我们所知的东西放到风险中去，而这样做的目的并不是为了冒险或刺激，而是因为我们自己作为主体已经受到了质疑。作为女性，我们已经被严重地怀疑了：我们的话具有意义吗？我们有能力行使同意权吗？我们的推理能力是否和男人们的一样？我们是人类的普遍群体的一部分吗？

格罗瑞亚·安扎杜阿的《边陲》一书以西班牙语和英语写成，中间还夹着本土印第安方言，因此，读者们如果要读这本书的话，就被迫要去读所有这些语言。显然，她跨越了学术和非学术写作之间的界线，强调了在边界上生活的价值，以及作为一种边界来和一系列不同的相关文化工程一起生活的价值。她说，为了实现社会转化，我们必须超越一种“单一”的主体。她倾心于社会转化，为之奋斗终生。她曾在大学教书，并参加过各种运动。我们是否能说，她是属于“学院女性主义者”这个群体的？当然，如果把她从这个群体排除出来会显得很荒诞。<sup>[9]</sup> 她的作品在学术界中

---

[9] 诺玛·阿拉孔的文章“安扎杜阿的边陲：记录女性生物学”中有一段对安扎杜阿的批判话语的极好的讨论。

被阅读。她有时会在加州大学教课。她参加各种运动,特别是拉丁美洲妇女运动,这些妇女在美国缺医少药,遭受劳工市场的剥削,还会经常因为移民问题而受罪。比如,当她说她不是一个单一主体、不接受现代性的各种二元对立时,她是在说,作为一名墨西哥裔人,她是被她跨越边界的能力定义的。也就是说,她是个被迫跨越了边界、从墨西哥进入美国的女人。对她而言,边界构成了她进行小说创作所处的(所跨越的)地理政治想象。伴随着她的挣扎的,是构成了她是什么人的文化传统和文化形式的复杂混合:墨西哥裔美国人、墨西哥人、女同性恋者、美国人、学术界人士、穷人、作家、政治活动家。所有这些成分是以一种统一的方式糅合在一起的吗,抑或它们的不可比较性和共时性构成了她的身份的意义,而这种身份是她所处的极其复杂的历史环境以文化的方式上演和制造的?

安扎杜阿让我们思考这样一种观点:我们的社会转化能力的源泉就在于我们在不同世界间斡旋、投入到文化翻译中去,以及通过语言和社群来经历那些塑造我们的复杂文化关系的能力。有人可能会说,对她而言,主体是“多重性的”而不是单一的。这在某种意义上是正确的理解,但我认为她的观点比这还要激进。她要求我们待在我们知道的东西的边缘上,以怀疑的眼光看待我们认识上所确信的东西,通过这样的冒险,以及通过保持对这个世界的另一种认知方式和生活方式的开放性,来扩大我们对人这个概念的想象力。她要求我们能够跨越差异而结成联盟,以形成一种更具涵括性的运动。因此,她是在辩论说,只有通过存在于翻译、不停地翻译的模式中,我们才有可能制造出对妇女或者说对社会的多文化理解。单一主体已经知道它自己是什么了,它进入对话的方式和它走出对话的方式是一样的,在和他者的遭遇中,它不能将自己认识上所确信的东西投到风险之中去,因而它总待在自己的地盘里,守卫着自己的地盘,成为了财产和领域的象征。而深具讽刺意味的是,它是以身体的名义来拒绝自我转化的。



伽亚特里·查克拉沃蒂·斯璧法克提出了类似的观点,尽管她会说(而且她已经这么说过了),安扎杜阿坚持的是一种多重主体的概念,而她自己所持的是破裂主体(fractured subject)的概念。确实,她认为,“妇女”作为一种单一范畴是立不住脚的,并缺乏描述力,而且,这个范畴必须经历危机并使它的支离破碎暴露于公共话语;如果我们没有意识到这一点的话,就不能理解有色人种妇女在第一世界帝国主义的全球政治和经济体系中经历的压迫。她在自己的作品中一再问道,在听到被剥夺资格的人的声音的同时还能在自己的作品中“代表”这些声音究竟意味着什么。一方面,把被剥夺资格的人当成是无声的,并让自己成为他们的声音是一件有可能的事。我认为,数年前当美国女性主义者凯瑟琳·麦金农在“维也纳人权论坛”上宣布她“代表了波斯尼亚妇女”就是一个这样的例子,一个充满了问题的例子。或许她认为波斯尼亚妇女是无声的,但是,当这些妇女明确提出她们反对麦金农挪用她们的身份并对其进行殖民化的时候,她肯定发现了情况和她自己设想的不一樣。

如果我们考虑一下传教史,以“教化”、“现代性”、“进步”、“启蒙”的名义进行的殖民扩张史,以及“白种男人的负担”<sup>\*</sup>的历史,女性主义者就必须问一问,学院内对穷人、土著以及权利被剥夺的人的代言是否也是一种以恩人自居的、殖民式的做法,或者说,学院是否企图承认让代言成为可能的翻译条件,承认知识分子的权力和特权,承认使得贫困和学院书写的相遇成为可能的历史及文化方面的联系。

斯璧法克翻译过马哈斯韦塔·德维的作品。德维既是小说家,又是政治活动家。因为斯璧法克的译介,她的作品已经出现在学术圈里,至少是英语世界的学术圈里。作为一名部落妇女,德维为部落女性进行写作,但“部落”在她的写作过程中变得很复杂、难以辨认。她的声音通过翻译,即通过斯璧法克的翻译来到第一世界,而在这里,我作为一名读者,被要

---

\* “白种男人的负担”(The White Man's Burden)是出生于印度的英国诗人约瑟夫·鲁迪亚德·吉普林一首诗的标题;该诗反映了美国的帝国主义殖民扩张。——译者注

求作出回应。斯璧法克坚持说,这种书写,也就是说,德维的南亚部落书写,不能被简单地称为“部落式的”书写,或是被用来代表“部落”,因为在这样对部落的书写中也存在着对国际性的想象。在德维的故事里,女性受苦部分是因为土地被剥削、被夺去,是因为传统劳作方式被开发者系统地消灭或剥削了。从这个意义上看,这是个地方性故事。但是这些开发者也和更广阔的全球资本动向有联系。就像斯璧法克说的那样,“第三世界资产阶级和第一世界移民之间的一种强大联系,精确地说,一种同谋,是不能被忽视的”。<sup>[10]</sup>

如果我们细读德维,就会看到,她将部落和全球生动地联系了起来,作为作者,她自己是沟通二者的媒介。但是,我们不能认为这种沟通是顺畅的,因为它通过表述本身的某种割裂而发生的。我通过斯璧法克的翻译而阅读了德维,这不是说斯璧法克是原作者的作者,而只表明,作者身份本身是破裂的。然而,从斯璧法克的翻译中浮现出来的是一种政治想象,它认为,长期的全球性生存、长期的激进环境政治以及作为政治实践的非暴力等可能性并不取决于一种没有具体化的、打着普适性名义的“理性”,而是取决于对神圣感的详细阐述。斯璧法克写道,“如果仅仅只在理性的基础上,大范围的思想改变是很难实现的。例如,为了朝着非暴力方向行动,一个人要依赖于建立起对人生的‘神圣性’的信仰”。(第199页)斯璧法克还给予德维“哲学家”的称呼,并给激进思想和激进主义提出了以下建议:“我相信我们必须学会向世界上的原生态哲学家学习,通过一种缓慢的、专注的、能改变双方思想的伦理独特性来学习(而这种独特性可以被称为‘爱’),以补充那些为了改革法律、生产方式、教育制度以及医疗保障而付出的必要的集体努力。对我而言,这是来自政治活动家、记者及作家马哈斯韦塔[德维]的教诲。”(第201页)

---

[10] 参见马哈斯韦塔·德维的著作《想象的地图:三个故事》的导言部分,第198页。

对斯璧法克而言,边缘女性政治活动家已经被排除在西方主体和现代性历史轨迹的参量之外。这就意味着,总体来说,部落女性都是历史进程的旁观者。类似地,如果我们考虑一下非裔加勒比作家的写作,我们就会问道,这些写作是否发生在现代性的传统中,他们是否总是以不同的方式对生活在“历史之外”是怎样的情形作出评论。因此,很明显,我认为与现代性的批判性关系是必要的。

我们已经见证过以西方及西方价值的名义犯下的暴行,而美国和欧洲的公共怀疑论提出这样一些问题:伊斯兰是否有过它的现代性?伊斯兰是否已经取得了它的现代性?可以从什么角度来谈论这些问题?在什么样的框架下这些问题才有意义?提出这些问题的人明白他/她是在什么前提下才得以提出这些问题的吗?如果阿拉伯人没有对希腊古典文本进行翻译,其中的一些文本就永远遗失了。没有全世界各个伊斯兰城市中的图书馆,西方价值的历史就不会得以流传。这说明文化翻译的保护功能正是在我们质疑阿拉伯人是否和现代性有关系时被遗忘的事情。

很明显,当我们提出这样的质疑时,我们并不了解自己的现代性及其产生和保存的条件。或者说,我们的做法说明被我们称为“现代性”的东西只是一种遗忘形式,一种文化湮没的形式。最重要的是,我们看到了以保存西方价值的名义犯下的暴行,我们必须探寻这种暴行是不是我们想要保护的价值之一,也就是说,如果我们同意生活在一个文化上更复杂、更多样的世界的话,我们担心可能会失去的“西方性”的另一种标志。很清楚,并不只是西方犯下过暴行,但人们有时确实会为了避免苦难或因为预见到伤害而以暴力来保护自己的疆域,不论这疆域是真实的还是想象出来的。<sup>[11]</sup>

我们这些生活在美国的人怀疑,在左翼新闻及其对立媒体之外,是否还有重要的公共话语存在,比如说,关于一个集体如何免遭暴力这个问

---

[11] 拙作《危险的生活:暴力及哀悼的力量》中有对这些话题的更详细的讨论。

题。女性对这个问题一向很了解，而资本主义的出现丝毫没有让我们受到的暴力威胁减少。我们还是会看上去密不透风，还是会去否定我们的脆弱性。我们会因此变得很暴力。但或许也存在着某种别的形式，能让我们既不会害怕死亡，不用因为担心被杀害而不去社交，也不会变得很暴力，不会去杀死他人，不会因为害怕死亡而强迫他们过着与社会隔绝的生活。或许这另一种生活方式需要这样一个世界，在那里，集体手段是用来保护身体的脆弱性的，而不是去消灭它。当然，要建立起这样一个世界，某些规范会是有用的。但这样的规范不能为任何人所拥有，不能通过规范化或种族的及族群的同化来运作，而必须通过成为持续政治工作的集体场所来发挥作用。

## 11. 哲学的“他者”能否发言？

我是以曾在哲学史领域受训的身份来写这篇文章的，但是，我更多的是进行跨学科写作，而在这样的情况下，我曾经的训练背景就只能以折射的方式出现。因为这个以及其他一些原因，你看到的将不是一篇“哲学论文”，也不是一篇关于哲学哪个方面的论文。尽管此文可能和哲学相关，但它的角度可能会也可能不会被认作是哲学的。对此我希望获得原谅。此文中我提出的确切说不是一个论点，而且也不求精确，同时，我也说不出它是否符合当前主导哲学领域的标准。这可能具有一定的重要性，尤其是哲学上的重要性，虽然这并不是我预先期待得到的。我并不在哲学领域生活、写作或工作，而且这已经有很多年了。我曾经这样问自己：一名哲学家会怎样看待我的作品？自从我给自己提出这个问题后，很多年已经过去了。

我知道，这样的问题会困扰那些哲学领域内的人，尤其是博士候选人和资历浅的教授。我们可以认为，他们对这个问题的担心不无道理，特别是，如果一个人想得到一份哲学系的教职，那么他就需要证明他的工作是不折不扣的哲学研究。实际上，职业哲学家必须判断一个人所做的工作是不是哲学研究，而且我们这些哲学系以外的人也不时会听到这样的说法。这样的判断常常以以下形式之一出现：“我不理解你这个说法，或者说，我不知道你的观点是什么；你说的都很有趣，但的确不够哲学。”说这

种话的人具有决定什么可以算作合法知识的权威。说这种话的人似乎很有知识，他们行动的时候胸有成竹。身居这样的地位并能够清楚知晓什么可以、什么不可以算作合法知识是足以让人敬畏的。的确，有人甚至可以说，作出并遵守这样的判断是哲学家的任务之一。

这都听起来不错，但我想说，某种令人尴尬的情形已经进入了这一领域，进入了皮埃尔·布尔迪厄所说的“仪式化了的哲学领域”。出现这种尴尬是因为“哲学”这个词已不再受控于那些希望定义并保护其领域参数的人。当然，对那些给美国哲学协会定期交会费并在各级委员会占据位置的人来说，将“哲学”一词用于和他们从事并作为义务和特权来保护的学术实践大不一样的各种学问，不仅令人惊讶，甚至令人气愤。哲学已经复制了自身。用黑格尔的话来说，哲学在自身之外发现了自己，在“他者”之中迷失了自己，并且想知道自己是否可以、以及应该如何从打着自己的名义出现的自身映像那里找回自己。如果哲学有什么正确定义的话，那么，这种定义下的哲学就会想知道，自己是否可以从这种令人气愤的他者回到自身。它会想知道，如果不是公开的，那么至少在召开年会的希尔顿酒店的走廊和酒吧里，它是否可以不再被对它的不正当使用所围困、滥用、毁损，不再被对自身的鬼魅般的复制所困扰。

我并不想作为那种鬼魅般的替身出现，但是，由于我的文章和哲学有关，却又并不是哲学文章，它看上去可能就有点这种鬼魅意味。让我再强调一下，本文采用的角度从一开始就和哲学领域保持了距离。那么，就让我以爱德蒙·胡塞尔的说法来开始吧。胡塞尔认为，不论如何，哲学毕竟是一种永恒的开始。我自己开始时的情形是不足道而且是充满烦恼的。我12岁的时候，一名博士候选人访问了我，问我长大以后想成为什么样的人。我说，我想成为哲学家或小丑。我认为我当时已经明白，究竟成为什么取决于我觉得这个世界是否值得我去哲学地思考，以及我这种严肃会付出什么代价。我当时不能确知我是否真想成为哲学家，而且我承认我一直未能打消这个疑虑。现在看起来，如果一个人对哲学家生涯的价

值存有疑虑,这就明确说明了这个人是不应该成为哲学家的。的确,如果你的学生面对惨淡的工作前途,认为他或她对哲学家生涯的价值不很确定,那么,他或她就应该另谋职业,除非我们能在这样的不确定中找到一些价值,除非对“哲学的制度化”的抵制具有另一种价值。这种价值不一定能市场化,但无论如何它作为对当前哲学的市场价值的反作用力出现了。也许对什么能算作哲学的疑虑本身就具有一定的哲学意义?这是否是一种我们能命名并讨论的价值,而且这种价值不会因此就变成界定哲学与非哲学的新标准?

下面,我希望能阐明我是如何以非体制化的方式进入哲学领域的,以及和哲学的体制化生活保持的这种距离是怎样以某些方式成为我的以及不少涉及哲学论题的当代人文学者的职业的。我想说,这一情形具有特殊的价值。不少在哲学领域外开展的哲学工作能自由地考虑哲学文本的修辞及文学方面的问题,并质询这些修辞及语言特点具有并能引发哪些特殊的哲学意义。一个哲学文本的修辞方面包括其体裁种类(这些体裁种类是可变的)、论证的方式以及观点的呈现方式,即究竟是间接地表现出论点,还是以与文本表面上宣称的观点正好相反的方式表现出来。当前,欧陆哲学传统中很大一部分工作是在哲学系以外开展的。有时,这些工作是通过文学阅读,以极为丰富、惊人的方式开展的。具有悖论意义的是,哲学一方面在当代文化研究和对政治的文化研究中获得了新生,另一方面,哲学概念同时又丰富了社会文本及文学文本。这些文本本来并不属哲学范围,但这样做就使得文化研究成了在人文领域内进行哲学思考的极具生命力的场所。我希望能通过讲述我自己的哲学工作以及对黑格尔的研究来说明这一点。本文即将结束时,我将讨论黑格尔哲学在当代学界对现代性工程中“争取承认的斗争”这一问题的思考中的地位。

我与哲学的最初接触是极其非经院的。这种接触依赖于自学,而且很不成熟。这种情形可以用这样一幅图景来形容:一个十几岁的孩子躲开痛苦的家庭纠纷,藏在家里地下室里。这个地下室里放着母亲自己的

大学课本,其中有斯宾诺莎的《伦理学》(1934年爱尔韦斯译本)。那时,我的情绪极不稳定,于是我拿起斯宾诺莎,试图发现,如果我知道我的情绪是什么并知道它们有什么用的话,是否能帮助我更好地控制这些情绪。我在该书的第二章及第三章中的确发现了丰富的内容。它关于情绪状态是从人类原始发生力而来的推论给我留下很深的印象,我觉得这是有关人类激情的最深刻、最纯粹和最清晰的说法。一种东西努力在它的存在中持续生存下去。我认为这向我揭示了即使在绝望中也要坚持下去的一种生命力形式。

在斯宾诺莎那里,我发现了这样的说法:一个有知觉的、持续存在的生命,根据自身的映像是缩小还是扩大自己未来生存和生活的可能性,而以各种情绪方式对这些映像作出反应。这个生命不仅渴望在自己的存在中生存,还希望它所处的世界的各种表象能反映出那种生存的可能性,而这样的世界不仅反映了他人也反映了自己的生命价值。在题为“人类枷锁,或情绪的力量”一章中,斯宾诺莎写道,“一个人如果不同时渴望存在、行动、生活——也就是说,确实地存在着,那么,这个人就不可能渴望得到保佑、正确地行动、正确地生活”。(第21命题,第206页)他又写道,“欲望是一个人的精髓,也就是说,人凭借欲望努力地在自己的存在中活下去”。

我当时不知道斯宾诺莎的这个观点会对我将来对黑格尔的研究至关重要,但这正是黑格尔认为欲望永远是对被承认的欲望、被承认是维系持续的可行生活的条件这一观点的早期现代先驱。斯宾诺莎坚持认为,对生活的欲望可以在绝望中产生。这一看法到黑格尔那里就发展成了更加戏剧性的观点:“和否定纠缠”可以使否定转变成存在,即使个人和集体苦难不会消失,某种肯定性的东西实际上也能从中产生。

在阅读斯宾诺莎的同时,我也看了基尔克果《非此即彼》的英文首版,而直到上大学我才开始看黑格尔。在基尔克果的文字里,我试图找到一种具有言外之音的声音。事实上,这种声音一直在说,它要表达的东西并



不能用语言传达。因此,我和哲学文本的最初相遇中,这次经历向我提出了阅读这个问题,并使我开始关注哲学作为文本的修辞结构。因为使用了笔名,这本书的作者并不出言无忌;相反,他从来都不说出究竟是谁在说话,也从不会让我逃脱阐释的困难。使这一独特的文体特征更加复杂的是,《非此即彼》分为两部,每一部采用的角度和另一部的不一样,因此,不论作者是谁,他都不是一个人。相反,这本书的两部展现的是一种心理分裂,而这种分裂从定义上就让作者避免了通过直接话语来阐述。如果不先理解了基尔克果写作的修辞和题材的维度,我们就无法理解这部作品。这不是说一个人必须先考虑文本的文学形式和修辞情形,然后才从其中找到文本的哲学真理。相反,如果我们不能通过语言来揭示哲学要义本身的失败时刻(在这一时刻语言显示了它的局限性,同时这种“显示”并不只是简单地宣布其局限性),就无法抽取这一哲学要义,而这一要义在信仰问题上面对不可克服的沉默。对基尔克果而言,直接宣称语言的局限性是不可取的;只有对这种宣称模式本身的消解才具有说服力。

对我来说,基尔克果和斯宾诺莎就是哲学。有趣的是,它们是我母亲的,很可能是1950年代初期她作为瓦萨学院的本科生时为课程阅读而购买的。我发现的第三本书是叔本华的《作为意志和表象的世界》。这本书是我父亲的。在战争处于古怪的胶着阶段时,我父亲是部队的牙医,这本书跟随着他去了朝鲜。显然,这本书是我父亲在母亲之前的爱人给他的,因为她的名字记在第一页上。我无法知道她是怎样得到这本书的,为什么要给我父亲,以及拥有和阅读这本书对他意味着什么。但我假想父亲的爱人或是她的某位朋友可能选了一门课,而教授哲学的部门提供了这本书。我在少年的挣扎期发现了这本书,这一时期让我觉得这个世界有一个比我自己的世界更大的结构和意义,而这个结构和意义让我以哲学的方式来思考欲望和意志的问题,而且它们还体现了思想上某种热烈的清晰性。

因此,我们可以说,这些书是作为哲学体制的副产品、以非体制化的

形式来到我手上的。某个人作出了这些书应该被翻译、被传播的决定，它们又被某个人选购为课程教材。我的父母或他们关系亲密的人选了这门课，买了这些书，把它们放上书架，最后它们又作为装点我郊区家中那间充满烟雾的地下室的一部分出现了。我坐在那个地下室里，郁闷沮丧，锁上了门好让别人进不来。我已经把音乐听腻。于是，在这间黑暗、不透气的屋里，我透过香烟的烟雾抬头看，瞥见一个勾起我阅读欲望，阅读哲学的欲望的书名。

我接触哲学的第二条途径是犹太教教堂。如果说第一条途径来自少年时代的痛苦，这第二条途径则来自犹太人的集体伦理困境。我本应在高中前就停止去犹太教教堂上课，但我还是决定要继续。这些课多半集中在道德困境、人类责任问题、个人决定和集体责任的冲突、上帝、上帝是否存在以及“他”有什么用（尤其是考虑到集中营问题时）等问题上。我被认为有纪律方面的问题。作为一种惩罚，我被要求去上一位拉比的教导课，这门课研究的是一系列犹太哲学作品。我在这门课上发现了几种让我联想到基尔克果的作品。在这些作品中，某种沉默丰富着内容，被写出的部分却不能传达它试图交流的东西，但同时，这种失败也展现了一种语言无法直接表述的现实。因此，哲学不仅仅是一个修辞问题，而是以一种颇为直接的方式与个人及集体的受难以及改变的可能性等问题联系在一起的。

我的学院式的哲学生涯是在犹太教育的环境下开始的，这种教育以二战时犹太人的集体灭绝（包括我自己的家庭成员）作为伦理思考的背景。正因为这样，进大学时，我是很勉强才同意阅读尼采的，而我在耶鲁的本科岁月中，一直对他心怀鄙视。我一位朋友带我去听保罗·德·曼关于《善与恶之外》的课，我发现这门课又打动人又极为令人不快。实际上，当我第一次离开课堂时，我发现自己在生理上失去了平衡。我得倚着栏杆才能恢复一点平衡感。我有些慌乱地地宣称德·曼并不相信这一概念，他正在摧毁哲学的假设，把概念拆成比喻，并剥夺了哲学给人安慰的

能力。我再没回到这门课去，尽管我有时会去听别的哲学家的课。那时，我傲慢地认为那些听他课的人都不是真的哲学家，而这种姿态正是我今天在思考的。我认为他们并不懂那些材料，他们提不出严肃的问题，而我自己则转向了30码以外康纳迪格楼内欧陆哲学较为保守的那一派，认为比较文学和哲学之间的距离不可逾越。我抗拒着德·曼，但我有时也会坐到他课堂的后排去听课。那个时代的解构主义者现在有时仍会不悦地打量我：我为什么不去上他的课？我没有去，但我也隔得不远，并且有时候即使我看似缺席，但人实际上是在那儿的。有时我也会早退。

从高中到本宁顿学院再到耶鲁的历程并不容易，而且从某些方面讲，我一直没有适应哲学这种职业。作为一个年轻人，我是因为想知道该如何生活才去读哲学的，并且认为阅读哲学文本和哲学地思考能给我关于生活的必要指导。基尔克果说过，如果一个人按照哲学教义来行动的话，哲学就会成为一出荒诞的喜剧。我第一次读到这些话时，大为震惊。在了解事物的真实面目和根据那种认知来行动之间，怎么会有那样深具反讽且不可避免的距离呢？马克斯·谢勒的故事再次震惊了我。当他的听众问道，他是如何在过着不道德的生活的同时进行伦理研究时，谢勒回答说，指向柏林的路标并不需要通过陪着行人走到目的地来正确指引方向。我意识到可能存在着这样的危险可能：哲学与生活脱节，生活并不完全由哲学来支配。直到若干年以后，我才明白，哲学概念化并不能彻底减轻生命面临的困难。我是带着悲伤和失落来接受这种理想主义破灭后的认识的。

但不论我对哲学和生活的关系的看法正确与否，这种看法仍是把哲学和存在困境及政治困境相联系。和我最初接触的哲学学科定义相比，我破灭了的理想主义就不是那么让我震惊了。这发生在1977年我读高中时。那时我到凯斯西储大学听一门哲学入门课。我的老师是茹斯·麦克林（她现在是阿尔伯特·爱因斯坦医学院的生物伦理学家）。她让我们学柏拉图、密尔以及约翰·罗尔斯一篇关于正义的早期文章。她的方法

是典型的分析性的，但那时我完全不知道这种方法，甚至叫不出名字来。我跌跌撞撞地过了第一门课，然后决定再选一门她的道德哲学课。在这门课上，我主要读了英国分析哲学家，包括罗素、摩尔、斯蒂芬逊和菲利普·福特，探询“善”这个词在伦理争论和表达中的各种意思。尽管那个学年末（也是我高中毕业那年）我这门课成绩很好，但在进大学的时候我已经知道，在学院中我可能无法找到我渴求的那种哲学。

依靠一份富布莱特奖学金，我去了德国，师从格奥尔格·伽达默尔，学习德国唯心主义。之后我作为研究生回到耶鲁，在学校的政治活动中变得很积极，开始阅读一个叫福柯的人的书，开始思考哲学和政治的关系，开始公开地探询我们是否能以更有趣、更有意义的方法来研究女性主义哲学，是否能用哲学的方法来研究性别问题。同时，他者性问题在欧陆哲学的语境下对我来说变得很重要。我对欲望和承认的问题也很有趣：在怎样的情况下一种欲望能为自己寻找到承认？当我进入同性恋研究的领域时，这变成了一个长久问题。这个问题以及关于“他者”的问题对我而言，就像西蒙·德·波芙娃那样，是对屈从及排除等问题进行政治思考的出发点。那时我觉得自己在探究这个概念的时候也掌握了它——就像我现在思考哲学的他者问题一样——于是我转向了黑格尔，他是思考他者问题的现代源头。

我的博士论文研究的是黑格尔的《精神现象学》中的欲望和承认问题，它进一步讨论了早些时候就迷住我的一些问题。在《精神现象学》中，欲望（第168段）对自我反省至关重要，而自我反省只有通过互相承认才能做到。因此，对承认的欲望是欲望在他者中寻找自我反映的过程。欲望一方面想否定他者的他者性（即：因为他者的结构和我的相似，占据了地盘，威胁了我的单一存在），另一方面则又处于这样一个困境：它需要那个自己害怕成为、害怕被它攫取的他者；实际上，如果没有这样的起构成作用的、充满激情的困境，承认就不可能发生。一个人的意识发现自己在他者中迷失了，自己移身于自己之外，自己成了他者——更确切地

说,自己到了他者之中。因此,承认是这样开始的:当洞悉到自己已迷失在他者中,已内陷于一个既是自己也不是自己的他者中并被其所挪用,承认就开始了。承认的动机是想要发现在他者那里反映出来的自己,而这种反映可不是最后被侵占(expropriation)。实际上,意识想要取回自身,恢复到过去,但最终发现要从他者回到从前的自己是不可能的,只能在这样的不可能的基础上期待日后的转化。

因此,在“统治和枷锁”这一部分中,承认是由对承认的欲望驱动的,而承认本身是欲望的一种高级形式,不再是对他者性的简单消耗或否定,而是一种令人不安的动态过程,在这个过程中,一个人想在他者中找到自己,但发现那种反映只是自己被侵占和自我迷失的表征。

情况可能是,制度化了的哲学此刻发现自己处在这个古怪的桎梏中,但我也知道,我不能从这个角度来讨论。哲学发现自己面对着一一种叫“哲学”的事物,而后者被强调为是一种“非哲学”,被认为是不遵守学科规则、不遵循关于逻辑的严谨性和清晰性的看似明了的标准。我用了“看似明了”这个说法是因为我做过几次人文研究经费申请委员会成员,发现许多哲学家支持并实践的“清晰”常常让别的人文学者迷惑不已。实际上,当清晰的标准变成一种孤立的学科的一部分时,就不再有助于交流。荒谬的是,我们最终得到的是一种不可交流的清晰。

这种制度化了的“哲学”并不是哲学本身,它制造了另一种悖论:在自己设下的界限外,哲学制造了第二个哲学。因此,哲学似乎无心地复制了一个鬼魅的自己。而且,情况可能是这个国家大多数语言文学系的哲学活动塑造了“哲学”的意义,因此哲学这个学科发现自己被自己的替身很奇怪地侵占了。它越想和这个替身分开,就越会巩固这另一种哲学在本应包含它的界限以外的地位。哲学于是再也不能回归自己,因为标志着回归的界限正好也是将哲学划到它的学科位置之外的界限。

当然,哲学不止这两种,而黑格尔的语言无疑让我只能把我的论述局限在一种并不正确的两分法上。如果制度化的哲学曾经是一体的,它的

分裂已经出现了一段时间，而它在学科界限外的生活有多种形式。但每种哲学总会被另一种影响，虽然影响不一定很厉害。

当我开始在耶鲁哲学系教女性主义哲学时，我注意到教室后排有些人令人很不安的人。这些都是些成人，他们前后踱着步，听着我说的话，然后突然离开，一两个星期后才回来，又重复着这令人不安的一切。他们的行为和我当初听德·曼的课时的行为很相似。这些人原来是政治理论家，对我以哲学为题教这些内容很生气。他们无法好好坐下听课，但也不想离开。他们想知道我究竟在说些什么，但又不愿意走近点来听。问题并不在于我教的是不好的哲学，也不在于我的教学方法不好，而在于我的课堂内容究竟是不是哲学。

在此我不打算回答哲学应该是什么的问题，而且，诚实地讲，我对这个问题不再有什么确定的看法。这不是因为我已经离开了哲学，而是因为我认为哲学已经以一种显著的方式离开了自身，变成了自身的他者，发现自己游离于传统界限之外。当我着手于女性主义哲学研究时，这个问题变得很清楚。我很吃惊地得知，几年前社会研究新学院的研究生举办过一个名为“女性主义哲学是哲学吗？”的会议。这是女性主义思潮中的怀疑论者提出的问题，那时则被年轻的女性主义常常放在嘴边。有人可能会说，是的，女性主义哲学是哲学，然后他还会进一步指出女性主义哲学提出的最传统的哲学问题。但是，我的观点是，我们不应该接受这样的问题，因为它是错误的。如果非要提一个正确的问题的话，那么这个问题就应该是：“哲学”这个词的复制何以成为可能，使得我们在这样古怪的同义反复之下来探询哲学是否是哲学。可能我们应该简简单单地说，从它制度的及话语的发展历程来看，哲学即使曾经是等同于自身的，现在也已经不再是这样的了，而且它的复制已经成为一个不可克服的问题。

有一段时间我以为我没有必要理会这个问题，因为我一开始发表性别理论的文章，就接到了不少文学系的演讲邀请，邀请我去讨论我们称之为“理论”的东西。我变成了所谓的“理论家”。尽管乐于接受这样的邀

请,有时我也迷惑不解,想要明白这个系统内称之为“理论”的东西究竟是什么。我会在这些场合的宴席上,呷着霞多丽葡萄酒,谈论着“理论的状况”,然后四下里打量,看是否有什么好心人能告诉我“理论”究竟是什么。我阅读文艺理论,发现自己的书被放到这样的标题下。我较早就知道有这样的事物存在(我指的是威莱克、佛莱切、佛莱、布鲁姆、德·曼,爱瑟和费尔曼),但我一直不知道原来我所从事的是“理论”工作,而且这个词可以也应该取代哲学的位置。至此,我已不再因为我做的不是哲学而受到困扰了,因为文学的世界允许我把重心放在修辞结构、省略以及隐喻的精练上,并允许我思考文学阅读和政治困境之间有什么可能的联系。但每次“理论”一词被提出时,我依然焦虑,仍然感到这有些让人不安,虽然我现在知道我自己已经是其中的一部分,我已经不能和那个术语分开了。

但我也看到并不是我一个人有这种迷惑。现在,看到各种出版社的新书单,我常惊讶地发现在“哲学”这一范畴之下会有一些非哲学系的作者的著作。这些作者不仅包括众多的欧陆哲学家和散文家,也包括文艺理论家、艺术及媒体研究的学者,以及伦理学和女性主义研究的学者。我颇有兴趣地注意到了约翰·霍普金斯大学人文中心、康奈尔大学英语系或西北大学德语系关于黑格尔和康德的博士论文数量,过去十年去法国师从德里达、莱维纳斯、阿加本、巴里巴、考弗曼、伊利格雷、西苏和到德国学习德国唯心主义和法兰克福学派的人文系年轻学者的人数。目前,对谢林和史莱格最有趣的研究是文化和文艺理论家做出来的,而像彼德·芬福那样的学者所做的关于康德和基尔克果的卓越研究是从比较文学和德国研究中涌现出来的。对福柯最重要的一些哲学研究是由诸如人类学哲学家保罗·拉宾诺这样的学者做出来的。

我们可以看看像沃特·本雅明这样出众的跨学科人物。本雅明在很多方面是跨越传统哲学范围的代表。有人可能以为哲学系会在“法兰克福学派”这样的课上教他的东西(我想目前可能有十多个这样的系这么做),但他的语言的难度以及他对美学的高度关注常常使他的著作从哲学

系课程里剔除，而重新出现在英语、比较文学、法语和德语系的课程里。几年前，我很有兴趣地注意到，英国左翼杂志《新事物》(*New Formations*)和看起来持后意识形态观点的《通评》杂志(*Diacritics*)同时出版了关于他的特刊，而最近一期《批评探询》(*Critical Inquiry*)也加入了这个行列。是因为他的作品不够哲学吗？哲学家杰·伯恩斯丁热烈地认为正好相反。还是因为哲学在这里是以一种争鸣的、松散的形式出现的呢？它进行文化分析，思考物质文化，或者参照失败的或颠倒的神学结构，使用的语言从警句式的到语义厚密的都有，在马克思主义之后接踵而至，采用了文学解读和文学理论的形式。这种研究的多学科轨道假设了我们可以向何方寻求历史的意义、语言的指涉性、诗意及神学(它们是美学形式的内在)的破碎的允诺，以及社群和交流的条件。

很清楚，这些都是哲学上的重要问题，但它们是通过不同的方法、分析形式、阅读及书写形式来探询的，这些形式不可简化为辩论形式，并且几乎不因循线性论述文体。有人或许会说，只要有人把本雅明的著作转化成观点的线性论述，那么，他就会很有哲学意味了。还有人会说，对线性讨论的挑战本身就具有哲学意义，这种意义质疑了理性的权力和表象，质疑了时间是向前运动等观点。不幸的是，同意第二点的大多数人来自哲学领域外的人文系。

比如，如果我们看看露斯·伊利格雷的著作，我们看到的是女性主义对他者性问题的研究，这种研究以黑格尔、波芙娃和弗洛伊德为基础，而且也依赖于梅赫罗-澎缇和列维纳斯。这样的研究反对哲学将与女性相关的一切(*the feminine*)排除在外，强行对其大多数术语进行重新定义，因而和哲学史息息相关。阅读这样的著作离不开哲学，因为正是哲学构成了它的文本，但是，大多数哲学系是不会把这样的著作列入哲学正典的。

什么属于和不属于哲学这样的问题有时集中在哲学文本的修辞性上面，也就是说，哲学到底有没有修辞性，以及那些修辞层面是否必须或应该被看作是文本的哲学特性所不可或缺的。当代民间和社会运动中出现



了各种文化政治问题和政治正义问题，我们能清楚地看到，把哲学传统延伸到这些问题的做法为经院哲学进入更广阔的文化对话铺平了道路。

比如，柯诺·韦斯特的乌托邦实用主义和他对杜伯伊斯观点的重视已经给这个国家的美洲黑人政治的最前沿带来了哲学影响，我们应该怎样看待他极具影响的哲学贡献呢？他在神学院和宗教中找到了家。他无法以经院哲学为家是否正好说明了这种哲学的局限性？从某些方面说，他的研究显示了美国实用主义传统对于当代种族平等及尊严的斗争的持续重要意义。将这种传统转移到种族关系问题上是否说明了这样的研究从哲学角度来说不够纯粹？如果是这样，如果哲学不主动追求这样的不纯粹，那么，这样的哲学还有什么希望？

类似地，几乎我认识的每位女性主义哲学家都不再就职于哲学系。我在第一部女性主义哲学合集中发表了“作为批评的女性主义，女性主义/后现代主义”一文。当我看到合集的作者名单时，我发现了这些名字：杜西拉·柯诺、塞拉·本哈碧、南西·弗雷塞、琳达·尼可逊、爱丽斯·玛丽昂·杨。他们都是像阿拉丝黛·麦金泰、彼德·考斯和尤尔根·哈贝马斯之类的学者的学生。在过去十年中，他们并不主要在哲学系任职，而是像我一样在别的地方工作。我们都在别的学科找到了不错的家，比如法律、政治学、教育、比较文学、英语。可能是我们这个时代最重要的澳洲女性主义哲学家伊丽沙白·格洛茨目前也是如此。近几年，她从比较文学转到了妇女研究系。对进行科学研究的女性主义哲学家来说，情况也是这样；许多人在女性研究、科学研究和教育等和哲学系没有什么关联的系里工作。这些领域中某些极有影响力的人（虽然这种人不是很多）已不再把哲学系作为他们主要的或唯一的归属。这里的问题不仅仅是这些人从事的哲学研究在某种意义上仍然处于哲学学科之外，再次制造了“哲学外的哲学”这样的幽灵。尴尬的是，这些人的哲学贡献就在于和别的领域发生关系，为哲学跨越学科进入到其他人文学科创造了路径。这些哲学家进行着跨学科对话，在法语、德语、英语、比较文学、科学研究和妇女研

究等各系引发了对哲学研究的兴趣。

当然，哲学已经和认知科学、计算机科学以及对应用伦理学领域具有重要意义的医学伦理学、法律和公共政策等专业进行了跨学科接触。但就人文学科而言，哲学还是很孤立的，它界限森严，一心想要自我保护，而且越来越离群索居。但也有例外。比如，我们可以看到，洛蒂、克维尔、纳马斯、纳斯包、阿派尔以及布莱多蒂的研究都以各种主动的方式思考艺术、文学以及构成了一系列普遍跨学科议题的文化问题。而且，我想告诉你，这些人都为自己跨越界限进入更广阔的对话的作法而在各自的学科内付出了一定代价。

哲学在人文学科里的出现不仅仅是科班出身的哲学家“误入歧途”的结果。从某些方面说，最具文化意义的哲学讨论是由一直在传统哲学领域之外的学者进行的。的确，我们可以说，在纯文艺理论之后出现的、被约翰·基洛利称为文学形式主义的东西不是理论的消解，而是理论向具体的文化研究的移动，因此，我们现在面对的是理论文本在更广阔的文化和社会现象研究中的涌现。这并不是对理论的历史主义取代；相反，这是历史地看待理论本身，而我们可以说，这已成为理论获得新生的场所。我又一次提出了理论和哲学合并的观点，但你要看到，哲学文本在许多最具锋芒的文化分析中占据了中心地位。实际上，我想说，当哲学失去了它的纯粹性时，它相应地从人文学科那里获得了活力。

以英国社会学家、文化研究学者保罗·吉尔罗伊为例。吉尔罗伊的著作《黑色的亚特兰大》在过去5年中对美洲黑人和离散研究有很大的影响。这本书前90页研究的是黑格尔关于现代性的概念。他认为，我们并不能把欧洲现代性对非裔的排斥当成是拒绝现代性的充足理由，因为我们可以改变欧洲中心主义式的现代性的条件，让它服务于一种更具涵括性的民主。在他微妙的历史书写方式中，关键的问题是，决定什么是“人”的相互承认的条件是否可以被延伸到由平等和相互性的话语所假定的地理政治领域之外。尽管黑格尔给我们描述了关于贵族和奴隶的古怪一

幕——这一幕在农奴制和奴隶制之间摇摆不定——直到 W. E. B. 杜伯伊、奥兰多·派特森和保罗·吉尔罗伊，我们才开始理解，黑格尔式的相互承认是如何通过奴隶制历史及其离散效应而被重述的。

吉尔罗伊认为，奴隶制这个角度“不仅要求考察致力于追求贸易利润的种植园的权力和统治的动态机制，也要求掌握启蒙运动中诸如普遍性、意义的固定、主体的和谐，以及涵盖这一切的基本的民族中心主义之类的中心概念”。（第 55 页）更意料不到的是，吉尔罗伊又提出，对现代性工程的排斥会是一个巨大错误。他引用哈贝马斯的理论指出，即使是那些最被欧洲现代性工程排斥的民族已经能够从现代性的理论宝库中汲取重要概念来为他们参与这个过程的权利而斗争。他写道，“举例来说，一个有价值的现代性概念，应该有助于分析被奴役民族的反抗所表达的具体类型的激进主义是如何选择性地利用西方革命时期的观念，然后如何流入到反殖民、反资本主义的社会运动中去的”。（第 44 页）

吉尔罗伊质疑他称之为后现代形式的怀疑论，认为它导致了对现代性主要概念的全面抗拒，导致了政治意志的瘫痪。但是，他随后也强调了自己和哈贝马斯的距离，指出哈贝马斯没能够考虑到奴隶制和现代性的关系。他指出，哈贝马斯的失败是由他在康德和黑格尔二人中对前者的偏好造成的。吉尔罗伊写道，“哈贝马斯不像黑格尔那样认为奴隶制本身是一种现代化力量，它引导着奴隶主和奴隶首先走向自我意识的觉醒，然后又走向幻灭，让双方都痛苦地发现，真、善、美并没有一个共同的源头”。（第 50 页）

吉尔罗伊接着把弗雷德里克·道格拉斯的理论解读为“用黑人土语表达的贵族和奴隶”，并把当代黑人女性主义理论家帕特里夏·西尔·柯林斯解读为是努力将黑格尔理论延伸到种族立场的认识论。在这样的例子里，他坚持认为欧洲中心论已经被那些一向被排斥在外的人利用起来了，由此所作的修正给以非民族中心论方式重新思考现代性带来巨大影响。吉尔罗伊强烈反对各种形式的黑人本质说，尤其是非洲中心论。这

就给他的论点提供了另一种角度。

吉尔罗伊的著作产生的最有意义的哲学影响之一是，他给当前威胁着要重新定义哲学的辩论提供了一种文化和历史的视角。一方面，在保留了哈贝马斯对启蒙工程的描述中的某些重要特征的同时，他拒绝了哈贝马斯的超理性主义。另一方面，他也拒绝把所有政治立场都简化为修辞姿态的各种怀疑论。他提出的文化解读方式照顾到了在一个更加民主的现代性之下的各种文化文本和文化工作的修辞层面。因此，我认为，他的立场是思考启蒙工程的维护者和批评者之间的争论时值得考虑的一种立场。

但是，我们是否经常看到哲学系和社会学系联合发布的招聘广告，寻求那些精通在奴隶制及其消亡后的语境下的关于现代性的哲学和文化问题的人？现在，我的例子对大多数哲学家而言可能不太可心，因为在这个国家很多院系里，黑格尔不再出现在任何课程中，而且在某些地方，他被完全排除在哲学史之外。当然，对黑格尔的抵触是不无道理的：他的语言看上去极为晦涩，他反对不矛盾律，他的推测没有依据，而且大体上不可证明。因此，我们并不是在哲学的领域内听到以下这些提问的：根据哪些决定了哲学的可读性的规则，黑格尔写的东西变得不可读？如果这样，为什么事实上还是有那么多人读过他的书，而且他能够一直影响着当代学术呢？针对不矛盾律，他提出了怎样的论证？这样的论证采用了什么修辞形式？一旦我们理解了架构了那种论证的修辞形式，我们应如何解读这种论证？他的论证过程中出现的对可证性的批评是怎样的？正因为这些问题试图质疑的标准被那些哲学家视为当然（他们在排斥黑格尔时动用这些标准），我们只有在德语、历史、社会学、英语、比较文学、美国研究以及伦理学等人文学科才能有机会去认真考虑这些问题。

类似地，你最近一次听说哲学系和德语系联合招聘德国浪漫主义（包括康德、黑格尔、歌德、荷尔德林）教员是什么时候？或者，你是否听说过一个哲学系和一个法语系一起雇用一名 20 世纪法国哲学思想的专家？

或许我们看到过哲学系和美洲非裔研究或民族研究系联合的几个例子，但这样的例子绝对不会太多。

这只是哲学进入人文学科众多途径中的一种。这使它在新的地方复制了自身，使得哲学这个概念对自己来说变得很陌生。我认为我们应该为生活在一个丰富的领域而心怀感激（这个领域是哲学的制度性限制造成的）：在这里我们有这样的良伴、美酒，那么多意料之外的跨学科对话，那么些跨越了系别障碍的卓越思想活动，都给在后面驻步不前的人提出了重要问题。你会记着，奴隶注视的目光让贵族震惊，在他或她心中激起一种意料不到的意识，让贵族看到自己已经变成了自己的他者。贵族可能已经失去了自控力，但对黑格尔来说，这种自我迷失正是群体形成的开端。也可能是，我们目前的困境威胁着将只把哲学带到离它作为众多文化纤维中的一支而拥有的位置更近的地方去。

## 参考文献

- Abelove, Henry, Michele Aina Barale, and David Halperin, eds. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993.
- Agacinski, Sylviane. "Contre l'effacement des sexes." *Le Monde*, February 6, 1999.
- . "Questions autour de la filiation." Interview with Eric Lamien and Michel Feher. *Exaequo* (July 1998): 22—24.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Alarcon, Norma. "Anzaldua's Frontera: Inscribing Gynetics." In *Chicana Feminisms: A Critical Reader*, edited by Gabrielle Arredonda, Aida Hurtada, Norman Kahn, Olga Najera-Ramirez, and Patricia Zavella. Durham, N. C.: Duke University Press, 2003.
- Alexander, Jacqui. "Redrafting Morality: The Postcolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago." In *Third World Women and the Politics of Feminism*, edited by Mohanty, Russo, and Torres. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual*

- of Mental Disorders DSM-IV*. Rev. ed. Washington, D. C. : American Psychiatric Association, 2000.
- Angier, Natalie. "Sexual Identity Not Pliable After All, Report Says." *New York Times*. May 3, 2000, section C.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1967.
- Barnes, Whitney. "The Medicalization of Transgenderism." <http://trans-health.com> Serialized in five parts beginning issue 1, vol. 1 (Summer 2001).
- Bell, Vikki. *Interrogating Incest: Feminism, Foucault, and the Law*. London: Routledge, 1993.
- Benhabib, Seyla, and Drucilla Cornell, eds. *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell, and Nancy Fraser. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge, 1997.
- Benjamin, Jessica. *The Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1998.
- . "'How Was It For You?' How Intersubjective is Sex?" Division 39 Keynote Address, American Psychological Association. Boston, April 1998. On file with author.
- Benjamin, Jessica. *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- . Afterword to "Recognition and Destruction: An Outline of Intersubjectivity." In *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition*. Hillsdale, N. J. : Analytic Press, 1999.

- . *Bonds of Love*. New York: Random House, 1988.
- Berlant, Lauren. *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*. Durham, N. C.: Duke University Press, 1997.
- Bersani, Leo. *Homos*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Bockting, Walter O. “From Construction to Context: Gender through the Eyes of the Transgendered.” *Siecus Report* (October/November 1999).
- . “The Assessment and Treatment of Gender Dysphoria.” *Direction in Clinical and Counseling Psychology*, 7, lesson 11 (1997): 11.3—11.22.
- Bockting, Walter O. and Charles Cesaretti. “Spirituality, Transgender Identity, and Coming Out.” *Journal of Sex Education and Therapy*, 26, no.4 (2001): 291—300.
- Borneman, John. “Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse.” *American Ethnologist* 23, no. 2 (May 1996): 215—235.
- Bornstein, Kate. *Gender Outlaw*. New York: Routledge, 1994.
- Borsch-Jacobsen, Mikkel. *The Freudian Subject*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Bowie, Malcolm. *Lacan*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Braidotti, Rosi. “Feminism By Any Other Name.” Interview with Judith Butler. *differences*. Special issue on “More Gender Trouble: Feminism Meets Queer Theory.” (Winter 1995).
- . *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge, England: Polity Press, 2002.



消解性别

- . *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press, 1994.
- . *Patterns of Dissonance*. Cambridge, England: Polity Press, 1991.
- Brooks, Peter. *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge, 1998.
- . *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.
- . *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- . *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. The Wellek Library Lectures. New York: Columbia University Press, 2000.
- . "Virtue as Critique." In *The Political*, edited by David Ingram. Oxford: Basil Blackwell, 2002.
- . *Precarious Life: Powers of Violence, and Mourning*. New York: Verso, 2004.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, eds. *Contingency, Hegemony, and Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 2000.
- Canguilhem, Georges. *The Normal and the Pathological*. Translated by Carolyn Fawcett and Robert S. Cohen. New York: Zone Books, 1989.
- Caruth, Cathy, ed. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
- . *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

- Carsten, Janet and Stephen Hugh-Jones, eds. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1995.
- Cavarero, Adriana. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. Translated by Paul A. Kottman. London: Routledge, 2000.
- Chase, Cheryl. "Hermaphrodites with Attitude: Mapping the Emergence of Intersex Political Activism." *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 4, no. 2(Spring, 1998): 189—211.
- Clastres, Pierre. *Archeology of Violence*. Translated by Jeanine Herman. New York: Semiotext(e), 1994.
- . *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Translated by Robert Hurley. New York: Zone Books, 1987.
- Cohen-Kettenis, P. T. and L. J. G. Gooren. "Transsexualism: A Review of Etiology, Diagnosis, and Treatment." *Journal of Psychosomatic Research* 46, no. 4(April 1999). 315—33.
- Colapinto, John. "The True Story of John/Joan." *Rolling Stone*. December 11, 1999: 55ff.
- . *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*. New York: Harper-Collins, 2000.
- Corbett, Ken. "Nontraditional Family Romance: Normative Logic, Family Reverie, and the Primal Scene." *Psychoanalytic Quarterly* 70, no. 3 (2001): 599—624.
- Cornell, Drucilla. *The Philosophy of the Limit*. New York: Routledge, 1992.
- Devi, Mahasweta. *Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Devi*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. New York: Routledge, 1995.
- Diamond, Milton and Keith Sigmundsen. "Sex Reassignment at Birth:

消解性别

- A Long-Term Review and Clinical Implications." *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine* 151 (March 1997): 298—304.
- Duden, Barbara. *The Woman Beneath the Skin: A Doctor's Patients in Eighteenth-Century Germany*. Translated by Thomas Dunlap. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge, 1996.
- Ewald, François. "A Concept of Social Law." In *Dilemmas of Law in the Welfare State*, edited by Gunter Teubner. Berlin: Walter de Gruyter, 1986.
- . "A Power Without an Exterior." *Michel Foucault, Philosopher*, edited by Timothy Armstrong. New York: Routledge, 1992.
- . "Norms, Discipline, and the Law." *Law and the Order of Culture*, edited by Robert Post. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove, 1967.
- Fassin, Eric. "'Good Cop, Bad Cop': The American Model and Countermodel in French Liberal Rhetoric since the 1980s." Unpublished essay.
- . "'Good to Think': The American Reference in French Discourses of Immigration and Ethnicity." *Multicultural Questions*, edited by Christian Joppke and Steven Lukes. London: Oxford University Press, 1999.
- . "Le savant, l'expert et le politique: la famille des sociologues." *Genèses* 32 (October 1998): 156—169.
- . "Same Sex, Different Politics: Comparing and Contrasting 'Gay Marriage' Debates in France and the United States." Unpublished

- essay.
- . “The Purloined Gender: American Feminism in a French Mirror.” *French Historical Studies* 22, no. 1 (Winter 1999): 113—139.
- Fausto-Sterling, Anne. “The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough.” *The Sciences* 33, no. 2 (July 2000): 20—25.
- Fausto-Sterling, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic, 2000.
- Feher, Michel. “Quelques Réflexions sur ‘Politiques des Sexes’.” *Ex Aequo* (July 1998): 24—25.
- Felman, Shoshana. *The Scandal of the Speaking Body*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Felman, Shoshana and Dori Laub. *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York: Routledge, 1992.
- Foucault, Michel. “What is Critique?” *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth. New York: Semiotext(e), 1997. Originally a lecture given at the French Society of Philosophy on May 27, 1978, subsequently published in *Bulletin de la Société française de la philosophie* 84, no. 2 (1990).
- . *The History of Sexuality, Volume One*. Translated by Robert Hurley. New York: Pantheon, 1978.
- . *Religion and Culture*, edited by Jeremy Carrette. New York: Routledge, 1999.
- . “The Subject and Power.” In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edited by Hubert Dreyfus and Paul Rabinow. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Franke, Katherine. “What’s Wrong with Sexual Harrassment?”

- Stanford Law Review* 49 (1997): 691—772.
- Franklin, Sarah and Susan McKinnon, eds. *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Durham, N. C.: Duke University Press, 2002.
- Franklin, Sarah and Susan McKinnon. “New Directions in Kinship Study: A Core Concept Revisited.” *Current Anthropology* 41, no. 2 (April 2000): 275—279.
- Freud, Sigmund. “Certain Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia, and Homosexuality.” *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. Vol. 18, edited by James Strachey et al. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953—1974.
- . “Criminals from a Sense of Guilt.” *Standard Edition*. Vol. 14.
- . “The Ego and the Id.” *Standard Edition*. Vol. 19.
- . “Instincts and their Vicissitudes.” *Standard Edition*. Vol. 14.
- . “The Three Essays on the Theory of Sexuality.” *Standard Edition*. Vol. 7.
- Friedman, Richard. “Gender Identity.” *Psychiatric News*, January 1, 1998.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- Green, Richard. “Transsexualism and Sex Reassignment, 1966—1999.” Presidential Address to the Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association. <http://www.symposium.com/ijt/greenpresidential/greenoo.htm/>

- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. 2 vols. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1982.
- Hale, Jacob. "Medical Ethics and Transsexuality." Paper presented at the 2001 Harry Benjamin International Symposium on Gender Dysphoria.
- Harry, Benjamin International Gender Dysphoria Association. *The Standards of Care for Gender Identity Disorders*, 6th ed. Düsseldorf: Symposion Publishing, 2001.
- Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Héritier, Françoise. "Entretien." *La Croix* (November 1998).
- . *L'Exercice de la parenté*. Paris: Gallimard, 1981.
- . *Masculin/Féminin; La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob, 1996.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. Cambridge, MA: Polity Press, 1995.
- Hua, Cai. *A Society without Fathers or Husbands: The Na of China*. Translated by Asti Hustvedt. New York: Zone Books, 2001.
- Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*. Translated by Samuel Cherniaak and John Heckman. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974.
- Irigaray, Luce. *An Ethics of Sexual Difference*. Translated by Carolyn Burke and Gillian C. Gill. Ithaca, N. Y. : Cornell University

消解性别

- Press, 1993.
- . *This Sex Which is Not One*. Translated by Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1985.
- Isay, Richard. "Remove Gender Identity Disorder from DSM." *Psychiatric News*. November 21, 1997.
- Kessler, Suzanne. *Lessons from the Intersexed*. New Brunswick, N. J. : Rutgers University Press, 2000.
- Kierkegaard, Søren. *Either/Or*. Translated by Walter Lowrie. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1971.
- Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Translated by Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.
- Laplanche, Jean. *Essays On Otherness*. Translated by John Fletcher. London: Routledge, 1999.
- Laplanche, Jean and J.-B. Pontalis. *The Vocabulary of Psychoanalysis*. Translated by Donald Nicholson-Smith. New York: Norton, 1973.
- Levi, Primo. *Moments of Reprieve*. New York: Penguin, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise Than Being*. Translated by Alphonso Lingis. Boston: M. Nijhoff, 1981.
- Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Rev. ed. edited by Rodney Needham. Translated by James Harle Bell, John Richard von Sturmer, and Rodney Needham. Boston: Beacon, 1969.
- . "Ethnocentrism." *Race et histoire*. Paris: Denoël, 1987.
- . "Postface." *L'Homme* 154-55. Special issue on "Question de Parenté." (April-September 2000): 713—20.
- . Claude. *Race et histoire*. Paris: Denoël, 1987.

- Macheray, Pierre. "Towards a Natural History of Norms." In *Michel Foucault, Philosopher*, edited by Timothy Armstrong. New York: Routledge, 1992.
- MacKinnon, Catharine. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. New York: Routledge, 1987.
- Martin, Biddy. "Extraordinary Homosexuals and the Fear of Being Ordinary." *differences* 6, nos. 2—3 (1994): 100-125.
- Merleau-Ponty, Maurice. "The Body in its Sexual Being." In *The Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith. New York: Routledge, 1967.
- Mitchell, Juliet. *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*. New York: Vintage, 1975.
- Mitscherlich, Alexander and Margarete Mitscherlich. *The Inability to Mourn*. Translated by Beverley Placzek. New York: Grove Press, 1975.
- Money, John and Richard Green. *Transsexualism and Sex Reassignment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969.
- Moraga, Hollibaugh, "What We're Rolling Around in Bed With." *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, edited by Carole S. Vance. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Nicholson, Linda, ed. *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- Pela, Robert. "Boys in the Dollhouse, Girls with Toy Trucks." *The Advocate*. November 11, 1997.
- Poovey, Mary. *Making a Social Body: British Cultural Formation, 1830—1964*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Rachlin, Katherine. "Transgender Individuals' Experience of Psychotherapy." Paper presented at the American Psychological



消解性别

- Association meeting in August 2001. [http://www.symposium.com/ijt/ijtvo06no01\\_03.htm/](http://www.symposium.com/ijt/ijtvo06no01_03.htm/)
- Raissiguier, Catherine. "Bodily Metaphors, Material Exclusions: The Sexual and Racial Politics of Domestic Partnerships in France." In *Violence and the Body*, edited by Arturo Aldama. New York: New York University Press, 2002.
- Rekers, George A. "Gender Identity Disorder." *The Journal of Family and Culture* 2, no. 3, 1986. Revised for the *Journal of Human Sexuality* 1, no. 1 (1996): 11—20.
- . *Handbook of Child and Adolescent Sexual Problems*. Lexington: Simon and Schuster, 1995.
- Riley, Denise. "Am I That Name?" *Feminism and the Category of "Women" in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- Rose, Jacqueline. *States of Fantasy*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Towards a Political Economy of 'Sex'." In *Pleasure and Danger*, edited by Carol Vance. New York: Routledge, 1984.
- Schneider, David. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.
- . *American Kinship: A Cultural Account*, 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Translated by E. F. J. Payne. 2 vols. New York: Dover, 1969.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985.
- . *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California

- Press, 1991.
- Segal, Hanna. "Hanna Segal interviewed by Jacqueline Rose." *Women: A Cultural Review* 1, no. 2 (November 1990): 198—214.
- Smart, Carol, ed. *Regulating Womanhood: Historical Essays on Marriage, Motherhood and Sexuality*. London: Routledge, 1992.
- Sophocles. *Antigone*. Loeb Library Series. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Spinoza, Benedict de. *On the Improvement of Understanding, The Ethics, Correspondence*. Translated by R. H. M. Elwes, New York: Dover, 1955.
- Stacey, Judith. *In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Postmodern Age*. Boston: Beacon Press, 1996.
- Stacey, Judith. *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late 20th Century America*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Stack, Carol. *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Harper and Row, 1974.
- Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Strathern, Marilyn. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge, 1992.
- Taylor, Charles. "To Follow a Rule . . ." *Bourdieu: Critical Perspectives*, edited by Craig Calhoun et al. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Tort, Michel. "Artifices du père." *Dialogue-recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*. No. 104 (1989): 46—59.

- . *Le nom du père incertain : la question de la transmission du nom et la psychanalyse*. Work carried out at the request of the Service of Coordination of Research, Ministry of Justice, Paris, 1983.
- Vitale, A. "The Therapist Versus the Client: How the Conflict Started and Some Thoughts on How to Resolve It." In *Transgender Care*, edited by G. Israel and E. Tarver. Philadelphia: Temple University Press, 1997.
- Warner, Michael. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. New York: Free Press, 1999.
- . "Beyond Gay Marriage." *Left Legalism/Left Critique*, edited by Wendy Brown and Janet Halley. Durham, N. C. : Duke University Press, 2002.
- Weston, Kath. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Wright, Elizabeth, ed. *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Wynter, Sylvia. "Disenchanted Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond." In *The Nature and Context of Minority Discourse*, edited by Abdul JanMohammed and David Lloyd. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Yanagisako, Sylvia. *Gender and Kinship: Essays Toward a United Analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

## 译 后 记

### 理论、生活、生命： 从《性别麻烦》到《消解性别》

《消解性别》(2004)是朱迪斯·巴特勒教授在《性别麻烦》(1990)、《身体之重》(1993)等划时代著作之后的又一部关于性别与性的重要作品。在《性别麻烦》中,巴特勒将性别(gender)视为发生于空间、时间中的风格化表演的产物,通过揭示性别的表演性(performativity)而革命地动摇了本质论者眼中的性别所具有的稳定性、不变性,从而为我们思考性别的多样性打开了新的道路,也为女性主义深入探索妇女的性别角色提供了有用的理论工具。《性别麻烦》对妇女研究、性别研究、性研究等相关而又不尽相同的领域造成的影响是深远的;时至今日,这本书不仅依旧是巴特勒最有名的著作,也是美国大学社科、人文诸系——人类学、政治学、历史、文学等——不少研究生课程的必读书。

从1990年的《性别麻烦》到2004年的《消解性别》,巴特勒对性别、性及相关问题的处理及思考发生了哪些变化?读者最容易觉察到的变化可能是,与《性别麻烦》的晦涩语言相比,《消解性别》的语言变得较为平易近人。《性别麻烦》的读者常常迷失于巴特勒晦涩、抽象、充斥着各学科术语以及各种理论的迷宫;而《消解性别》的读者会马上发觉,巴特勒在这本书中似乎采用了一种对普通读者更友好的语言。这并不是说这本书杜绝一

切术语、理论,而是说,在这本书里,第一人称不时出现,将一切观点用相对较为平实的语言娓娓道来,仿佛巴特勒有意识地要扩大对象读者群,以超越学院的狭小范围,将目光投向普通读者。

内容也如此。与《性别麻烦》相比,不难发现,尽管巴特勒在《消解性别》中沿袭了对性别表演的关注及对承载了这种表演的身体的关注,在具体讨论中,她已将重心由对理论的纠结移向了性别表演的真实舞台——生活,以及生活中的具体案例、具体问题。在对《性别麻烦》的批评中,常见的观点是质疑巴特勒将性别当作表演的解构性处理在冰冷无情的现实生活中是否具有她宣称的颠覆性力量(例如,里奥·伯萨尼[Leo Bersani]在他1995年的作品《同》[*Homos*]里面就提出过这样的疑问)。如果说《身体之重》是对这一挑战的某种应对,那么,《消解性别》则代表了对有性别的身體及个人与各种社会规范力量之间复杂关系的更为成熟的重新思考。

在《消解性别》中,有性别的身體及个人是实际生活中有生命的身體和个人。这本书的一个中心概念是“life”。这个词在英语中既有“生活”的意思,也有“生命”的意思。巴特勒为一切“嵌在”生活中的活生生的身體和个人疾呼争取的东西就是“a livable life”——即可活的、值得活的生活/生命,可行的生活/生命,或者,以直白的方式来说,让人活得下去的日子、人生。从巴特勒的这个关注点我们可以清楚地看到,《消解性别》摆脱了《性别麻烦》的过度理论化,而把视点放到了普通人及他们的生活上。

巴特勒在这里努力摆脱的还有《性别麻烦》常为人诟病的理想主义。《身体之重》可以视为她这种努力的一部分,但如果说《身体之重》依然颇为理论化,在《消解性别》中,她对性别问题的思考以更为贴近现实的方式达到了新的成熟。她在此讨论“可活的、值得活的生活/生命”,并不是空泛地、不着边际地要求生活或生命的精彩;相反,她很清楚作为社会成员的个人的生活及生命必然受到社会规范的影响、管理、约束,必然受到其他成员的审视、作用。对某些偏离了规范而饱受社会、他人压力的人而

言,不仅生活或生命的精彩是种奢求,他们基本的尊严甚至生命都可能受到威胁。巴特勒这里提出“可行生活”的诉求,目的正是要探讨如何让不符合规范的个人,让偏离所谓正常轨道的身体(例如,变性者或双性兼具者)获得起码的尊严及基本的生命权,而不受暴力威胁。实际上,对暴力问题的密切关注,也是《消解性别》不同于《性别麻烦》的重要方面,而这种关注也体现在巴特勒2000年之后的其他作品中,例如《危险生活:哀悼与暴力的力量》(2006)。

值得注意的是,尽管巴特勒谴责暴力,但在构想、探讨“可行生活”的过程中,她寻求的并不是简单、彻底地摧毁社会规范——或者说,她认识到这在复杂的现实中并不可行。她敏锐地观察到,在实际生活中,一些深受规范束缚乃至压迫的个人不得不依靠某些社会规范或制度(例如,医疗保险体制)来维系“可行的生活”。同时,就像我们在著名的大卫·莱默变性案例中看到的,不顾现实的复杂、不顾个人的意愿而一味强调身体及性别的可塑性,进而以医疗干预的手段对身体施加暴力,也可能造成悲剧。从巴特勒对这一案例及其他真实事例的关注我们再次清楚地看到,这位理论家已经从《性别麻烦》中的理论为主,转而勇敢注视现实中剪不断、理还乱,甚至永远不会有明晰答案或解决办法的棘手问题。

实际上,理论(尤其是哲学)与现实之间的关系正是巴特勒在《消解性别》中予以特别注意的问题。本书最后一章“哲学的‘他者’能否发言?”颇具自传性质。在这章中,巴特勒回顾了自己的学术之路,尤其是自己与哲学领域的关系。在这个回顾中,我们发现,巴特勒一步步走上哲学研究之路,并最终在耶鲁大学哲学系获得博士学位,最初的动机却颇为理想主义——青春期成长的烦恼,以及自己犹太背景带来的迷惑,促使她在哲学中寻求出路。有趣的是,在走上哲学学术之路以后,巴特勒却开始重新反思哲学与真实生活的关系,并逐渐意识到,哲学并不万能,而且很可能在面对错综复杂的生活时,苍白无力。也许正是这样的“幻灭”让巴特勒重新转向生活,在研究中开始更多地关注实际生活中的困境、难题,关注一

## 消解性别

些最基本——却又无比重要——的问题，例如，《消解性别》中重点考虑的如何维系生活及生命的问题。

与此同时，这样的“幻灭”也让巴特勒反思哲学这门学科，而这种反思正是“哲学的‘他者’能否发言？”中的另一个重点。在巴特勒看来，“正统”的、体制化了的哲学学科已经给自己建立起自我保护、自我封闭的藩篱，错误地排斥了在传统领域之外进行哲学研究及思考。如果说这种自我封闭让哲学丧失了活力、丧失了对现实生活的切实影响，那么，巴特勒认为，打破藩篱，走出传统领域的界限，与其他学科（例如，文学、人类学、历史等）积极互动，有意识地采取跨学科视角，才能让哲学重获生命力。实际上，受巴特勒影响极大的妇女研究、性别研究及性研究领域，正是跨学科研究方法及视角大显身手并取得显著成绩的重要场所，而《消解性别》本身则充分体现了对这种方法的运用。从这个意义上看，如果《性别麻烦》标志了作为巴特勒迈出传统哲学领域的关键一步，《消解性别》则代表了她对这种跨越的全面拥抱与检视。

感谢田晓菲教授把我介绍给这个系列的策划人徐冬；这部书的一部分翻译完成于我回国探亲之时——感谢我的父母给我的支持和体谅；特别感谢徐冬为了引进这个系列付出的努力，以及她在《消解性别》的修校、出版过程中付出的心血。

郭昉

于美国南卡州哥伦比亚市