



/ 李银河文集 /

李银河

酷儿理论

文化艺术出版社

李银河

李银河文集

酷儿理论

[美] 葛尔·罗宾等 著
李银河 译

图书在版编目 (CIP) 数据

酷儿理论 / (美) 葛尔·罗宾等著; 李银河译. - 北京:
文化艺术出版社, 2003.7
ISBN 7-5039-2347-4

I. 酷… II. ①葛…②李… III. 性学-文集
IV. C913.14-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 046120 号

酷儿理论

作 者 [美] 葛尔·罗宾等
译 者 李银河
责任编辑 蔡宛若
封面设计 怀 一
出版发行 文化艺术出版社
地 址 北京市朝阳区惠新北里甲 1 号 100029
电子邮件 whysbooks@263.net
电 话 (010) 64813345, 64813346 (总编室)
(010) 64813384, 64813385 (发行部)
经 销 新华书店
印 刷 北京振兴华印刷厂
版 次 2003 年 7 月第 1 版
2003 年 7 月第 1 次印刷
开 本 880×1230 毫米 1/32
印 张 12.5
字 数 300 千字
书 号 ISBN 7-5039-2347-4/G·359
定 价 19.00 元

版权所有, 侵权必究。印装错误, 随时调换。

新版序言

《酷儿理论》一书是我的一部译文集。其中所有的篇章都是我1999年在美国加州大学参加性别问题研讨班期间搜集到的。在这个研讨班上，我有幸会见了文章被收入书中的几位作者，如葛尔·罗宾和朱迪斯·巴特勒，亲耳聆听了她们的高论。我还利用有限的逗留时间，跑到罗宾的班里去听过课。记得她在课上放了一段旧金山女同性恋酒吧的录像带——她的课是关于女同性恋的研究。她对虐恋的研究也很有名，她的女友帕特·柯丽菲亚是虐恋的活跃分子和著名作家。我们在业余时间跑去旧金山，住在丽莎·罗芙的家里，晚上借来虐恋的录像带观赏。丽莎安排我与虐恋的活跃分子见面，他们带我去参观了旧金山最著名的虐恋用品专卖店。我们还在咖啡馆里见到非常成功的易装（男变女）演员。我至今还记得罗宾对我们讲述在西方女性主义者当中发生的“性论战”的情景。那个研讨班给我留下了美好的印象。而这本译文集就是我对那个研讨班的一个记忆方式。

从上世纪90年代起，西方那些在性和性别领域的越轨分子（同性恋者，双性恋者，易装者，易性者，虐恋者等）开始自称为“酷儿”，“酷儿理论”就是他们创造出来的、关于他们自己和他们的越轨行为的理论。在我看来，酷儿形形色色，酷儿理论千头万绪，归根结底就是一句话：自由地生活。在中国，我常常痛感自由的稀少。我愿意这本

书像一股自由的飓风，吹开中国人拘谨、压抑、麻木的心灵之窗，使我们从此能够自由地生活，自由地呼吸。

李银河

2003年6月21日

译者前言 关于酷儿理论

李银河

酷儿理论是 20 世纪 90 年代在西方兴起的一种新的性理论思潮。在过去数年间，一个新的指称“酷儿”(queer)从男女同性恋和双性恋的政治和理论中发展起来。酷儿理论目前是性政治中和的活跃分子和学术界十分熟悉和钟爱的一个理论。

“酷儿”是音译，原来是西方主流文化对同性恋者的贬义称呼，有“怪异”之意，后来被性的激进派借用来概括他们的理论，其中不无反讽之意。我本来想用“奇异”或“与众不同”之类的词来翻译它，但是这样翻译过于直白，似乎丧失了这个词的反讽之意。由于很难找到对应的又表达了反讽之意的中文词汇来翻译，所以索性采用港台的音译词“酷儿”。

酷儿理论不是指某种特定的理论，而是多种跨学科理论的综合，它来自历史、社会学、文学等多种学科。酷儿理论是一种自外于主流文化的立场：这些人和他们的理论在主流文化中找不到自己的位置，也不愿意在主流文化中为自己找位置。“酷儿”这一概念作为对一个社会群体的指称，包括了所有在性倾向方面与主流文化和占统治地位的社会性别规范或性规范不符的人。酷儿理论就是这些人的理论。“酷儿”这一概念指的是在文化中所有非常态(nonstraight)的表达方式。这一范畴既包括男同性恋、女同性恋和双性恋的立场，也包括所有其他潜在的、不可归类的非常态立场。

“酷儿理论”这一概念的发明权属于著名女权主义者罗丽蒂斯 (Teresa de Lauretis)，她是美国加州大学桑塔克鲁斯 (Santa Cruz) 分校的教授。酷儿理论最初见于 1991 年《差异》杂志的一期“女同性恋与男同性恋的性”专号。这个理论的发明还有一个小小的故事：首先使用这一用语的罗丽蒂斯是在批评的意义上使用这一用语的。这位女同性恋女权主义者的观点是：用酷儿理论取代女同性恋和男同性恋的提法有一个问题，即掩盖了二者之间的区别，她担心这一用语会“解构”我们自己的话语和男同性恋者的建构性沉默，这就违背了她提出的强调男女同性恋各自的特殊性的初衷。她还担心，在酷儿理论以其自身实践与女权主义理论相区别时，妇女问题，特别是女同性恋问题，会遭到被强制性边缘化的命运。(Heller, 36—37)

关于“酷儿理论”的发明，罗丽蒂斯说过这样一段话：“有趣的是，魏格曼 (Wiegman) 谈到了酷儿理论，她正确地将这一用语的发明权追溯到我，那是我为 1990 年（在 Santa Cruz）组织召开的一个会议在《差异》杂志上所编的一个专集上首先使用的。她注意到，从那时起，酷儿理论的建立‘实际上将差异中性化了’，这一点的确违背我创造酷儿理论这一用语的初衷，我创造这个词的本意是希望用它来取代无差别的单一形容词男同性恋和女同性恋，以便将性的多重性放在它们各自的历史、物质和语境中去理解。显然，我是赞同魏格曼的意见的。我也赞同瓦特尼 (Simon Watney) 在一篇文章中的意见。他写道：目前使用‘酷儿’一词的最方便之处在于，它是性别中立和种族中立的。他又说：酷儿表达了这样一种立场：它欢迎和赞赏一幅更宽广的性与社会多样性的图景中的差异。”(转引自 Heller, 46)

酷儿理论的前身是各种与同性恋有关的理论。罗丽蒂斯认为，同性恋如今已不再被视为一种游离于主流的固定的性形式

之外的边缘现象，不再被视为旧式病理模式所谓的正常性欲的变异，也不再被视为北美多元主义所谓的对生活方式的另一种选择，男女同性恋已被重新定义为他们自身权利的性与文化的形式，即使它还没有定形，还不得不依赖现存的话语形式。

著名性别和性问题专家威克斯是这样认识酷儿、酷儿理论和酷儿政治的：从 20 世纪 60 年代以来登上历史舞台的女权运动和同性恋运动可以被解释为对当代世界中一种主体形成形式的反叛，是对权力的挑战，是对个人定义方式、把个人定义为某种特殊身份、固定在某种社会地位上这种做法的挑战。“酷儿政治”（queer politics）是 90 年代在北美及世界其他地方同性恋中产生的一种新的政治力量。新一代人自称酷儿，而不称女同性恋、男同性恋或双性恋。酷儿意味着对抗——既反对同性恋的同化，也反对异性恋的压迫。酷儿包容了所有被权力边缘化的人们。

正像“gay”这一用语在 20 世纪 60 年代打破了旧式同性恋运动中那种自我辩护的姿态一样，新出现的酷儿政治打破了 70 年代和 80 年代同性恋政治的少数派化和整合策略。具有讽刺意味的是，它的出现正当同性恋运动成功进入主流文化之时。酷儿政治通过将许多互不相通的成分结合在一起，建造出一种新文化。他们也许是接受后现代主义的当代模式的第一批活跃分子。他们运用旧有和新式的成分建造出他们自己的身份——他们从大众文化、有色人种社区、嬉皮士、反艾滋病活跃分子、反核运动、音乐电视、女权主义和早期同性恋解放运动中借用风格和策略。他们的新文化是奇妙的，敏锐的，无政府的，反叛的，反讽的。他们绝对认真，但是他们又想从中取乐。酷儿政治之所以是一个重要的现象，不仅因为它说了什么或做了什么，而且因为它提醒人们，性政治这一整体在不断地发明创新，从而走向存在的不同方式。（Weeks, in Parker et al,

45—49)

酷儿理论有哪些主要的观点和主张呢？

酷儿理论的第一个重要内容是向异性恋和同性恋的两分结构挑战，向社会的“常态”挑战。所谓常态主要指的是异性恋制度和异性恋霸权，也包括那种仅仅把婚内的性关系和以生殖为目的的性行为当作正常的、符合规范的性关系和性行为的观点。对于学术界和解放运动活跃分子来说，把自己定义为“酷儿”，就是为了向所有的常态挑战，其批判锋芒直指异性恋霸权。

长期以来，人们以异性恋为常态，以同性恋为变态。在20年前，大多数社会还认为同性恋是某种疾病（在中国，许多人至今认为同性恋是疾病），人们想给他们治病，想理解他们，或诅咒他们。这不是同性恋者个人的问题，而是社会结构问题。在这种社会规范的统治之下，异性恋者憎恨同性恋者，同性恋者也因为自己的不“正常”而长期自我憎恨。同性恋恐惧症不再是个人的问题，而成为社会的问题。70年代活跃的同性恋群体打破了异性恋自然秩序的观念。现在，异性恋的“自然性”受到了酷儿理论的挑战，它提出了使性欲摆脱性别身份认同的可能性。

在传统的性和性别观念中，异性恋机制的最强有力的基础在于生理性别、社会性别和性欲这三者之间的关系，一个人的生理性别就决定了他的社会性别特征和异性恋的欲望。尽管有大量研究证实了同性恋和异性恋的区别，尽管有大量违反这三者之间关系的实践，这三者之间的关系一直没有受到质疑。尽管根据金西报告，有50%以上的男性和30%以上的女性在一生中曾经有过同性性行为经验，异性恋霸权仍旧认为，性欲的表达是由社会性别身份决定的；而社会性别身份又是由生理性别决定的。

在对生理性别、社会性别和性倾向的严格分类的挑战中，巴特勒的“表演”理论有着特殊的重要性。她认为，人们的同性恋、异性恋或双性恋的行为都不是来自某种固定的身份，而是像演员一样，是一种不断变换的表演。在巴特勒看来，没有一种社会性别是“真正的”社会性别，是其他的表演性的重复的行为的真实基础。社会性别也不是一种天生的性身份的表现。异性恋本身是被人为地“天生化”、“自然化”的，用以当作人类性行为的基础。性身份的两分模式（彼或此，异性恋或同性恋）从遗传上就是不稳定的，这种截然的两分是循环定义的结果，每一方都必须以另一方为参照系。同性恋就是“非”异性恋；异性恋就是“非”同性恋。因为对“表演”理论的强调，巴特勒的思想被人称作激进的福柯主义，它被认为是一种新的哲学行为论，其中没有实存（being），只有行为（doing）。

对于巴特勒来说，根本不存在“恰当的”或“正确的”社会性别，即适合于某一生理性别或另一生理性别的社会性别，也不存在什么生理性别文化属性。她认为，与其说有一种恰当的社会性别形式，不如说存在着一种“连续性的幻觉”（illusions of continuity），而它正是异性恋将其自身在生理性别、社会性别和欲望之间天生化和自然化的结果。在异性恋中，这一幻觉靠的是这样一种假设，即“先有一个生理性别，它通过社会性别表现出来，然后通过性表现出来”。巴特勒反其道而行之，她认为，异性恋的性统治是生理性别的强迫性的表现。

社会性别表演在下列意义上是强迫性的，即一旦偏离社会性别规范，就会导致社会的排斥、惩罚和暴力，更不必说由这些禁忌所产生的越轨的快感（the transgressive pleasures），它会带来更严重的惩戒。这一表演带有紧迫性和强迫性，这一点由相应的社会惩戒反映出来。为了建构异性恋的身份，异性恋

要求一种社会性别的连续性表演。(Butler, 19—24)

在巴特勒看来,生理性别、社会性别和欲望这三者之间的联系建构了同性恋,而它必定是强迫性的和脆弱的。弗洛伊德所发明的“俄底浦斯情结”是对同性之爱的原初否定。俄底浦斯情结是借用古希腊神话中一位王子杀父奸母的故事来说明,所有的人都有同性恋的乱伦冲动。巴特勒认为,原初的禁忌并不是同性恋的乱伦,而是同性恋。异性间的乱伦禁忌不是原因,而是禁止同性性欲望的结果。异性乱伦禁忌所禁止的是欲望的对象,而同性恋禁忌禁止的是欲望本身。“换言之,不仅丧失了对对象,而且欲望也被彻底否定,于是‘我从未失去过那个人,我从未爱过那个人,我真的从未感到过那种爱’。”(Butler, 69)

通过铲除同性恋以外的一切欲望,扼杀掉一切其他选择的可能性,同性恋霸权的社会建构了一种性欲与性感的主体。社会性别的表演将身体的一部分器官性感化了,仅仅承认它们是快乐的来源。在同性恋倾向的建构过程中,人们认为只有身体的这些部位是用来制造性快感的,社会性别的表演和性活动连在一起:一个“具有女性气质”的女人要通过阴道被插入而获得快感,而一个“具有男性气质”的男人则通过阴茎的插入体验快感。易性者陷入两难境地,他以为如果自己没有相应的性感器官,就不可能拥有某种社会性别身份。易性者通过植入或切除某些器官以表达他或她的身份,这不是一种颠覆性的行为,而恰恰反映出生理性别、社会性别和欲望已经被“天生化”和“自然化”到了何等程度。在这一过程中,人们的注意力全集中在适当的性别表演上,而不是性感的性活动上。

这一表演就是“社会性别”关于男性气质和女性气质的表演。这种表演使人理解了什么是生理性别和社会性别的两分体系。因此,一个男扮女装的表演并不是对原初形态的模仿,用

巴特勒的一句名言来说，它是“一个对模仿的模仿，是一个没有原件的复制品”。当一个男孩想穿女孩衣服或像女孩那样生活时，是什么力量逼着他非要去对自己的身体下那样的毒手呢？为什么他不能够穿裙子，为什么他不能够简简单单地过他想过的女孩的生活呢？这就是因为他生活在异性恋霸权的淫威之下，一种无形的暴力在规范着他该穿什么衣服，有什么样的作派举止。这是一种多么强大又是多么可怕的力量。它能逼着人残害自己的肢体。我们简直不再能把它当成一种无形的力量，它简直是有形到可以看得见、摸得着的程度了。

如果我们接受巴特勒的表演这一概念，使用表演这一尺度，按性身份和性欲的对象来划分个人的类型就会变得毫无意义。酷儿理论倾向于接受虐恋和其他角色表演实践，将其违反性规范的越轨行为定义为反禁制的性。把酷儿的性建立在一个不断改变的表演的系列之上，就是对异性恋霸权的挑战。一言以蔽之，酷儿理论造成了以性倾向或性欲为基础的性身份概念的巨大变化，它是对于社会性别身份与性欲之间关系的严重挑战。

酷儿理论的第二个重要内容是向男性和女性的两分结构挑战，向一切严格的分类挑战，它的主要批判目标是西方占统治地位的思维方法，即两分思维方法。有些思想家把这种两分的思维方式称作“两分监狱”，认为它是压抑人的自由选择的图圈。

酷儿理论自觉地跨越了性别类型的尊卑顺序，它的中心逻辑是解构两分结构，即对性别身份非此即彼的划分。这个具有反讽意味的概念“酷儿”并不指称某一种性别类型，并不指称某一种性别，而是指这样一种过程：性别身份的表达能够摆脱这样的结构框架。酷儿并不是一个新的固定“性别主体”的标签，而是提供了一个本体论的类型，它与现代主义话语中的两

分核心相对立。它抛开了单一的、永久的和连续性的“自我”，以这样一种自我的概念取而代之：它是表演性的，可变的，不连续的和过程性的，是由不断的重复和不断为它赋予新形式的行为建构而成的。

在反对性别的两分结构（男性与女性）的问题上，巴特勒也是最有权威的理论家。跟随福柯的理论脉络，她向固定的女性身份的必要性提出质疑，探索一种批判各种身份分类的激进政治的可能性。她向性别的内在能力、本质或身份的概念提出质疑，认为它们不过是一种重复的实践，通过这种反复的实践，“某种表象被沉淀、被凝固下来，它们就被当成某种内在本质或自然存在的表象”。“欲望的异性恋化需要‘女性气质’与‘男性气质’的对立，并且把这种对立加以制度化，把它们理解为‘男性’和‘女性’的本质。”（转引自 Segal, 190）

在酷儿理论对各种身份分类的挑战中，超性别（transgender）具有特殊的重要性。所谓超性别包括异装和易性，还包括既不异装也不易性但是喜欢像另一个性别的人那样生活的人。巴特勒认为，男女两性的界限是不清楚的，生理学统计表明，世界上有6%至10%的人天生就处在两性之间，他们的生理性别是不确定的。

两性界线不清和有越来越模糊趋势的表现在当今世界随处可见，正在形成一种新的社会时尚。

在悉尼，打破两性界线的人们举行了一日的游行，有成千上万的“正常”人看到了他们，成为这一新时尚的见证人。

美国的麦可·杰克逊是猫王以后最著名的歌星，是彼得·潘以来最著名的男女同体的民间英雄。他的存在是对男女两分观念的威胁。

英国的辛普森（Mark Simpson）在大众传媒中为人们提供了一个最新的同性恋色情明星、被动肛交者和性受虐者的诙谐

的公众形象，他的形象出现在从足球和健美到关于去毛和男裤的广告当中，他的形象说明，男性身体——裸露的、被动的、作为性感对象而被人渴望、被人观赏的——开始以前所未有的姿态被展露出来，他说：“传统异性恋的观念在这种颠倒面前已难以为继。”（Segal, 198—199）显然，传统的男性形象和行为规范也被他的形象颠覆了。

除易性行为外，异装行为也是超性别潮流中一个重要的形态。异装行为的一个最重要的意义在于，它是对两分的简单概念的挑战，是对男性和女性这种分类法的质疑。

超越性别角色这一社会潮流中的另一个重要形式是男角的女同性恋者和女角的男同性恋者，他们的存在使生理性别、社会性别和性倾向的全部定义都成了问题。这两种人的自我社会性别认同与生理性别不符，他们的生理性别是男性或女性，而他们的社会性别认同是另一种性别。他们的性倾向也与生理性别不符：在心理上是异性恋的，而在生理上却是同性恋的。

进入 20 世纪 90 年代，超越性别和性别角色的模糊化有愈演愈烈之势。在某个心理诊所，一个女孩向医生描述自己所遇到的问题：她想做一个男性，而且是一个同性恋男性。也就是说，她的生理性别是女性，她的社会性别是男性，她的性倾向是同性恋。她是女人，她爱男人，但是她不想作为一个女人来爱男人，而是作为一个男人来爱男人。这就是 90 年代人们所面临的新局面。

伯恩斯坦（Kate Bornstein）在 1994 年说：对于“谁是易性者”这一问题的回答完全可以是这样的：“任何承认这一点的人。”一种更政治化的回答是：“任何人——他的社会性别表现从社会性别结构本身看来是有问题的。”（Beemyn et al, 35）对此，巴特勒有一句名言：“每个人都是易性者。”她是指没有任何一个人能够成为一个标准的典型的“男性”或“女性”

(也没有人能够成为标准的“同性恋者”或“异性恋者”)。

对于超性别现象的重视,使得双性恋倾向在酷儿理论中拥有了特殊的重要性。酷儿理论认为,自由解放的新版本就是取消同性恋和异性恋的区别;如果实现了这一变化,所有的人将不得不承认他们自己的双性恋潜力。双性恋之所以有着特别的重要性正是因为,双性恋者的存在本是对“正常人”、女同性恋者和男同性恋者的区分质疑,双性恋的形象就是一个重要的越轨的(transgressive)形象。双性恋能够解构社会性别与性的两分结构的原因在于:首先,因为双性恋占据了一个在各种身份之间暧昧不清的位置,所以它能够昭示出所有身份之间存在的缺陷和矛盾,表明了某种身份内部的差异。其次,因为身份不定,双性恋揭示出所有政治化的性身份的特殊性质:一方面是个人性行为和情感选择随时间不同的巨大不连续性;另一方面是个人政治身份的不连续性。

目前,有些酷儿已经幽默地自称为“弯曲的直线”(straight with a twist)。“直线”本是英文中“正常人”或“异性恋者”的通俗说法。“弯曲的直线”这种说法充分揭示了各种分类界线之间正在变得模糊起来的新趋势。将来,我们会有弯曲的直线,会有搞同性恋的异性恋,会有具有女性气质的男人和具有男性气质的女人。一位学者打趣地说:“谁知道呢,也许在明年的学术研讨会上,我们会看到这样的论文标题:女同性恋的异性恋——最后的未知领域。”(Heller, 47)

第三,酷儿理论还是对传统的同性恋文化的挑战。酷儿理论和酷儿政治预示着一种全新的性文化,它是性的、性感的,又是颇具颠覆性的,它不仅要颠覆异性恋的霸权,而且要颠覆以往的同性恋正统观念。酷儿理论提供了一种表达欲望的方式,它将彻底粉碎性别身份和性身份,既包括异性恋身份,也包括同性恋身份。

英国背景的瓦特尼 (Watney) 和美国背景的沃纳 (Michael Warner) 将酷儿政治定义为伪装神圣的道德主义的男女同性恋身份政治的对立面。瓦特尼指出, 传统的同性恋身份政治为了向人们对同性恋的刻板印象和熟视无睹挑战, 有一种以“同性恋社群价值”的名义压抑在酷儿性行为中大量存在的差异的偏向, 因此创造出一套关于同性恋生活方式的高度正规化的图景。相反, 酷儿文化是对这种高度正规化的同性恋价值的否定, 其性多样化的图景囊括了从奥斯卡·王尔德到芬兰的汤姆 (Tom of Finland), 甚至包括麦当娜这样的人。瓦特尼宣称, 酷儿文化是对“占统治地位的性认识论权威”的挑战。

酷儿理论抨击同性恋和异性恋的分别, 揭露和批判了这种两分论的隐蔽的运作方式。酷儿理论家司德维克 (Sedgwick) 是这样解释的: 某种文化中两极对立的分类, 比如异性恋和同性恋的划分, 实际上是处于一种不稳定和动态的关系之中。因此, 仅仅争取对同性恋的正面评价是不够的, 还要保护人们选择做酷儿的权利。

酷儿理论向男女同性恋身份本身质疑, 批评静态的身份观念, 提出一种流动和变化的观念。酷儿理论尝试将个人身份政治转向意义政治 (the politics of signification)。酷儿理论不把男女同性恋身份视为具有固定不变的内容的东西, 而将身份视为弥散的、局部的和变化的。酷儿理论认为, 身份是表演性的, 是由互动关系和角色变换创造出来的。酷儿理论批判了传统同性恋理论在身份问题上的排他性, 揭示出在建构男女同性恋身份的同时, 异性恋是如何被正规化的。

第四, 酷儿理论具有重大的策略意义, 它的出现造成了使所有的边缘群体能够联合起来采取共同行动的态势。酷儿理论相信民主原则在个人和个性的发展中也同样适用。酷儿政治建立了一种政治的联盟, 它包括双性恋者、异性者、女同性恋者

和男同性恋者，以及一切拒绝占统治地位的生理性别、社会性别和性体制的人。酷儿政治接受所有认同这一新政治的人，不论他们过去有着何种性身份、性倾向或性活动。严格地说，一个人既不能成为一个同性恋者，也不能是或不是一个同性恋者。但是一个人可以使自己边缘化，可以改变自己，可以成为一个酷儿。

“酷儿”一词因此具有策略性的意义，而不是指称某种具有永久性意义的身份。酷儿性（queerness）并不是一种新的身份，这一概念之所以吸引人，是因为这些人们拥有共同的经验，他们共同作为性越轨者（sexual outlaws）的生活方式，而并不是一种这些人共同拥有的本质主义的身份。它出现在那些孤立的个人当中，与一夫一妻制的家庭价值相对立，与异性恋霸权相对立。

许多酷儿活跃分子不再将自己定义为女同性恋者、男同性恋者、双性恋者，甚至不说自己是异性恋者，而简简单单地自称为酷儿。酷儿的性活动很难在传统的性结构领域中加以定位，它是一些更具流动性、协商性、争议性、创造性的选择。女同性恋者、男同性恋者和双性恋者也许需要“走出来”，但是酷儿身份却是“走进去”的。酷儿还创造了他们自己的分类方式：酷儿，较酷儿，最酷儿（queer, queerer, queerest）。这种分类方式与以往的任何分类方式都不一样。

酷儿理论的多重主体论（multiple subjectivities）造成了在不同社会和种族的历史背景下生理性别和社会性别的不连续性（discontinuities），为男同性恋者、女同性恋者、超性别者、易性者和双性恋者的社群之间更强有力的联合，为他们改造制度化的异性恋霸权的共同努力创造了条件。

值得提出的一点是，酷儿理论作为一种政治策略在中国这样的社会具有特殊的意义。由于中国文化中一向就有一种把各

种事物之间的界限搞模糊而不是把它们区分清楚的倾向，由于同性恋身份政治在中国一向不发达，也由于国家和社会对于同性恋的压制一向不像西方那么激烈，因此，借鉴酷儿理论，中国的同性恋政治有可能跨越身份政治的阶段，直接进入与所有非常态性倾向者联合起来共同抵制异性恋霸权的阶段，共同创造抵抗权力压抑的新局面。

最后，酷儿理论与后现代理论的关系。酷儿理论出现于后现代思想盛行之时，与后者有着千丝万缕的联系。酷儿理论的哲学背景是后结构主义和后现代理论。

后现代理论是遇到最多误解的理论，例如，它常常被人们误解为要取消一切实际行动和现实斗争。因为它解构了所有的“宏大话语”，解构了所有的分类和身份，因而取消了所有现实斗争的可能性。有些女权主义者就持有这样的观点，她们认为，女权主义不可过于投入后现代主义的怀抱，这是与敌同眠。她们认为，后现代主义是社会变革的敌人。这种态度与女权主义对酷儿理论的复杂感觉有相似之处。其实，这种恐惧和担忧是建立在对后现代理论的误解之上的。后现代的解构主义不过是一种模式转换而已，它并没有使任何事物变成“暂时的”或“不真实的”。认为“男性”和“女性”、“同性恋者”和“异性恋者”作为一种身份的划分是不正确的，并不会使它们因此变得“不真实”。实际上，它对于反抗压迫的斗争是极为有益的，它可以使人们获得一种摆脱现存的僵化的社会文化机制的力量。

后现代理论家威尔顿说：“我甚至要说，对于女权主义来说，性别的解构和重写（这一重写可能采取彻底取消性别的形式）的惟一选择是消灭男性！无论性别是一种压迫性的操纵性的结构，还是男人‘天生’要压迫女人，女人是‘天生’的受害者，全都应当被扫除干净。”（Wilton, in Adkins et al, 108）

取消或者说解构“男性”和“女性”、“同性恋”和“异性恋”这些概念，并不像有些女权主义者所想像的那么可怕，并不会取消现实的解放斗争实践，而是为这一现实斗争提供了一个新的思路，提供了一个新的武器。

酷儿理论是一种具有强大革命性的理论，它的最终目标是创造新的人际关系格局，创造人类新的生活方式，它的做法是向所有的传统价值挑战。

它向传统的家庭价值挑战。一位酷儿理论家说：“我认为，传统的家庭价值不会延续到下个世纪，随着人的寿命增加，我不相信人们能保持 50 年的一夫一妻制婚姻生活。我想我们会找到某种既不是一夫一妻制也不是通奸活动的生活方式。”（Grant, 267）

它向传统的性别规范和性规范挑战。对于酷儿来说，他们的亚文化为他们提供了广大的有意识的表演性的性与性别角色的天地，他们可以从男性角色变为女性角色，从异性恋角色变为同性恋角色。对于一个酷儿来说，即使是一个有易性倾向的人，也没有绝对的必要做变性手术，按照酷儿理论，他完全不必受这个罪，生理性别和社会性别完全不必一致，想穿哪个性别的衣服，就穿；想过哪个性别的生活，就过；想做哪个性别，就做；完全没有必要认为，只有改变第一性征（性器官、生殖器官）才有资格做某种性别的人。按照酷儿理论的理想，在一个男人不压迫女人、异性恋不压迫同性恋的社会中，性的表达可以跟着感觉走，同性恋和异性恋的分类将最终归于消亡；男性和女性的分类也将变得模糊不清。这样，性别和性倾向的问题就都得到了圆满的解决。

酷儿理论是一种具有很强颠覆性的理论。它将会彻底改造人们思考问题的方式，使所有排他的少数群体显得狭隘，使人们获得彻底摆脱一切传统观念的武器和力量。酷儿理论因此具

有强大的生命力，它为我们昭示了 21 世纪的曙光。

【参考文献】

Adkins, L. and Merchant, V. (eds.) *Sexualizing the Social Power and the Organization of Sexuality*, Macmillan, London, 1996

Beemyn, B. and Eliason, M. (eds.) *Queer Studies*, New York University Press, New York and London, 1996

Grant, L. *Sexing the Millennium, A political History of the Sexual Revolution*, Harper Collins Publishers, London, 1993

Heller, D. (ed.) *Cross Purposes: Lesbians, Feminists, and the Limits of Alliance*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1997

Parker, R. G. and Gagnon, J. H. (ds.) *Conceiving Sexuality, Approaches to Sex Research in a Postmodern World*, Routledge, New York and London, 1995

Sgal, L. *Slow Motion, Changing Masculinities Changing Men*, Virago Press, London, 1990

目 录

译者前言：关于酷儿理论 李银河（1）

关于性的思考：性政治学激进理论的

笔记 葛尔·罗宾（1）

酷儿的碰撞：社会学和性研究 斯蒂文·艾普斯坦（80）

《酷儿理论/社会学》引言 斯蒂文·塞德曼（101）

内外有别的政治：酷儿理论，后结构主义和

性社会学观点 凯·纳玛斯特（131）

“我甚至不能像异性恋那样思考”：“酷儿”理论和社会

学中性革命的缺席 阿琳·斯泰恩 克恩·普拉莫（150）

酷儿究竟是什么？ 采利·史密斯（166）

实践中的酷儿理论 ... 布莱特·彼迈恩 迈奇·艾利亚森（184）

那个怪异的酷儿是谁？

——探讨酷儿理论中性、

种族与阶级的规范 露斯·高德曼（192）

米歇尔·福柯的酷儿政治 戴维·哈波林（214）

对酷儿星球的恐惧（节录） 麦可·沃纳（225）

身份理论

——女同性恋和双性恋

的重要性 克里斯汀·艾斯特伯格（234）

本质主义与身份的政治表达 杰瑞·莱林（252）

身份运动非自我解体不可吗？一个酷儿的

两难问题..... 卓施瓦·盖姆森 (287)

错误的身份

——身份政治能够消除

压迫吗？（节录）..... 莎伦·史密斯 (315)

模仿与性别反抗..... 朱迪斯·巴特勒 (329)

正常的心灵..... 莫尼克·威蒂格 (355)

女人不是天生的..... 莫尼克·威蒂格 (366)

关于性的思考：性政治学激进理论的笔记

葛尔·罗宾 (Gayle Rubin)

一、性的战争

当别人问到圭林医生的意见时，他说：在所有的治疗都归于失败后，我用热烙铁烙阴蒂的办法，成功地治愈了那些受到手淫毒害的年轻女孩……我用烙铁尖在两片大阴唇上各点三下，再在阴蒂上点一下……在第一次手术之后，那种淫荡抽搐的频率从一天 40 至 50 次，减少到一天 3 至 4 次……我们因此可以相信，在你们考虑对类似情况处理时，应当毫不犹豫地求助于烙铁，而且是越早越好，以便同小女孩的阴蒂和阴道手淫行为作斗争。

——戴莫特利斯·扎巴科 (Demetrius Zambaco) ①

现在是应当思考性问题的时候了。对某些人来说，性似乎是一个不重要的话题，它把人们的注意力从一些重要的问题，如贫困、战争、疾病、种族主义、饥荒或原子毁灭的问题上，转移到这个无足轻重的领域。然而，正是在此时此刻，当我们的生活面临着难以想象的毁灭的可能性时，人们更容易陷入对性问题的危险的狂乱之中。当代人关于性价值观和色情品的冲突和论争，与前几个世纪的宗教论争有着很多的共同之处。这

些冲突具有重大的象征意义。关于性行为的论争，往往会变成解除社会焦虑的工具和媒介，用以宣泄人们的情感焦虑。因此，在社会压力过于强大的时期，性应当受到特别的重视。

此外，性的领域具有其内在的政治学模式、不公正模式以及压迫模式。像人类行为的其他方面一样，在某一特定时间和地点，性的具体制度形式是人类活动的产物。它们充满了利益的冲突和政治的伎俩，既有有益的成分也有偶然的成分。在这个意义上，性往往会带有政治性。但是在某些特殊的历史时期，性会处于更尖锐的论争之中，有更明显的政治化倾向。在这样的时期，性感生活的领域会得到重新的建构。

在英国和美国，19世纪末就是这样一个时期。在那个时期，强大的社会运动关注着各种各样的“邪恶”，教育和政治运动致力于鼓励贞洁，致力于消灭卖淫和劝阻手淫行为，尤其是在年轻人当中。道德家们抨击淫秽文学、裸体画、音乐厅、堕胎、生育控制的信息和公共舞会。^②维多利亚道德观的强化，它的社会、医学和法律机制的强化，是长期斗争的产物，关于它的后果的激烈论争一直没有停止过。

这些19世纪的伟大的道德激愤的后果，至今仍伴随着我们。它们在性态度、医疗实践、儿童养育、父母焦虑、警察行为和性法律等方面留下了深深的印迹。

关于手淫是一种不健康行为的想法，就是那个传统的一部分。在19世纪，一般人都认为，对于性，对于性兴奋，特别是对于性宣泄的“早熟的”兴趣，将会损坏儿童的健康和成长。理论家们对于性早熟的实际后果看法各异，有些人认为它会导致疯狂；另一些人则简单地预言，它会导致成长障碍。为了防止年轻人早熟的性唤起，家长在夜里把孩子捆起来，以便制止他们的自我抚摸；医生切除了有手淫行为的小女孩的阴蒂。^③虽然这些令人毛骨悚然的技术已被放弃，但是造成这种

做法的思想仍然存在。关于性本身对年轻人有害的概念，已经铭刻在社会和法律的深层结构中，这种结构就是为了使青少年与性知识、性实践隔绝开来。

目前书籍中大量关于性的法律也可以追溯到 19 世纪的道德运动。美国的第一部联邦反淫秽法是 1873 年通过的。康斯托克法案 (Comstock Act) ——得名于安东尼·康斯托克，他是反淫秽运动积极分子的鼻祖，是纽约扫黄协会的创办人——使得广告、销售、拥有、邮寄或进口那些被判定为淫秽的书籍或图画的行为，成为一项违反联邦法的犯罪。法律还禁止使用避孕和堕胎药物，禁止传播与此有关的工具和信息。^④ 随着这一联邦法的设立，绝大多数的州通过了他们自己的反淫秽法。

在 20 世纪 50 年代，最高法院开始削弱联邦和州的康斯托克法。到了 1975 年时，禁止使用避孕和堕胎的工具以及禁止提供关于避孕和堕胎信息的做法，已经成为违反宪法的行为。然而，虽然对反淫秽法做了一些更改，但其基本性质却没有变。因此，制造、销售、邮寄或进口仅仅以性唤起为目的的产品仍属于犯罪行为。^⑤

虽然鸡奸法源于较早的法律，当时教会法规的一些因素被引进了民法，但是绝大多数关于逮捕同性恋和妓女的法律全都来源于维多利亚时代的反对“白奴”的运动。这些运动制造出大量关于禁止拉客、禁止淫秽行为、禁止猎艳、犯罪年龄线以及妓院和淫秽场所的规定。

在关于英国“白奴”恐慌的讨论中，历史学家沃科维兹 (Zudith Walkowitz) 发现：“最近的研究呈现出一副恐怖的新闻报导和卖淫的实际情况之间相互矛盾的图景。英国女孩子在伦敦和国外大量沦为妓女的证据微乎其微。”^⑥ 然而，对于这个伪问题的公众狂怒“迫使 1885 年的犯罪法修订案得以通过，这是一部极为丑恶、极为有害的法律。1885 年法案将女孩的

自愿性行为年龄线从 13 岁提高到 16 岁，但与此同时为警察赋予了更大的针对贫苦工人阶级的妇女儿童的当场处置权……它还包括认定犯罪行为的条款，该条款认定，发生在成年男子之间的自愿的不体面行为属于犯罪行为，并可成立为对男同性恋者提起诉讼的法律基础，这项法律在英国一直延用到 1967 年……这部新法律的条款主要是针对工人阶级妇女的，它所加以规范的是成年人而不是青少年的性行为”^⑦。在美国，曼恩法案（Mann Act，又称白奴交易法案）于 1910 年通过。随后全国每一个州都通过了反卖淫法案。^⑧

在 20 世纪 50 年代，美国发生了性机制的大转型。人们关注的焦点从卖淫或手淫转向了对于“同性恋威胁”和“性罪犯”这些可疑现象的高度关注。在第二次世界大战前后，“性罪犯”成为公共恐惧和关注的对象。许多州和城市，其中包括马萨诸塞、纽罕姆什尔、纽泽西、纽约州、纽约市和密西根，全都发起了调查运动，搜集有关对公共安全的这一威胁的证据。^⑨“性罪犯”这一用语有时是指强奸犯，有时是指“骚扰儿童犯”，而最终被用来指称同性恋者。性罪犯话语拥有官方医学的版本和一般民众的版本，这些版本全都具有这样一种倾向，即混淆了暴力性犯罪与虽属非法但是自愿的行为（例如鸡奸行为）之间的界线。当设立性心理变态法的流行病席卷美国各州的立法实践之时，犯罪法律体系将上述两个概念合二为一了。^⑩ 这些法律为心理分析职业赋予了针对同性恋者和其他“反常者”越来越大的警察权力。

从 20 世纪 40 年代末到 60 年代初，那些其活动有违战后美国梦的性群体受到了严重的迫害，同性恋者和共产主义者成为在全国范围内搜索和清洗女巫运动的对象。议会听证会、行政命令和传媒中的耸人听闻的揭密，目的就是要将政府中的同性恋者清除出去。数以千计的人丢掉了工作，国家对雇用同性

恋者的严格限制一直持续到今天。^⑪ 联邦调查局开始系统地监视和骚扰同性恋者，这种做法至少延续到 20 世纪 70 年代。^⑫

许多个州和大城市进行了独立的调查，全国性的搜索女巫运动反映在各不相同的地方性的取缔行动之中。在 1955 年，在艾德荷州波伊斯镇，某位中学教师坐在早餐桌旁读晨报，他读到：艾德荷州第一国家银行的副总裁因鸡奸重罪被逮捕，地方检察官说，他准备把同性恋者从这个社区消灭干净。这位教师再也没有吃完他的早餐。“他从座位上一跃而起，拉出皮箱，急急忙忙地打好行李，跳进汽车，直奔旧金山绝尘而去……直到两天后有人从他的学校过来看他出了什么事，冷掉的鸡蛋、咖啡、面包还原封不动地摆在他的桌子上。”^⑬

在旧金山，警察和传媒在整个 50 年代一直与同性恋者为敌。警察突击搜查酒吧，在同性恋者寻找性伴侣的场所巡逻，大搞清除街道的行动，宣称要把所有的怪人赶出旧金山。^⑭ 取缔同性恋者、同性恋酒吧和社会活动场所的行动遍及全国。反同性恋运动是 20 世纪 50 年代性压抑状况的资料最为丰富的例证，后来的研究则显示出类似的模式，即对淫秽品、娼妓和各种各样的性反常者越来越严重的骚扰。对于警察迫害和法律修订的整体规模还需要做进一步的研究才能确定。^⑮

目前这个时期同 19 世纪 80 年代、20 世纪 50 年代有着某些令人不快的相似之处。1977 年发生于佛罗里达州戴德县的废除同性恋权利法案的运动，导致了新一轮的暴力和国家迫害，也导致了针对性少数族群和商业化性行业的立法提案的新浪潮。在过去 6 年间，美国和加拿大掀起了新一轮的强大的性压抑，这种性压抑是政治意义上的，而不是心理学意义上的。在 1977 年春天，戴德县投票的前几个星期，新闻媒体突然之间报道了大量对同性恋交友场所的突击搜查，逮捕卖淫人员，以及关于制售淫秽品的调查。从那时开始，针对同性恋社群的

警察行动急剧上升。同性恋出版物记录了数百起逮捕事件，从波士顿的图书馆到休斯顿的街道，再到旧金山的海滨。就连大规模的有组织的比较强大的都市同性恋社区，也不能阻止这种迫害行动。同性恋酒吧和浴室频繁遭到突击搜查，警察变得越来越胆大妄为。在一个极具戏剧性的事件中，多伦多的警察突然查抄了全城仅有的4间同性恋浴室。他们用铁棍砸开浴室单间的门，把大约300名男子拖到冬天的街道上，身上只裹着浴巾。即使是“自由的”旧金山也未能幸免。多家酒吧被起诉，有无数的人在公园里被逮捕。在1981年秋天，警察在勃克街的一系列逮捕行动中共逮捕了400多人，这条街是同性恋夜生活的主要街道之一。殴打同性恋者变成城市男青年一项重要的娱乐活动。他们来到同性恋街区，手提垒球棒到处寻衅打架，他们知道家长不是心里暗暗赞赏他们的做法，就是对他们的做法睁一只眼闭一只眼。

警察的镇压行动不仅限于同性恋者。从1977年开始，实施卖淫法和淫秽品法的行动急剧增加。此外，国家和市政当局制定了针对商业性性活动的严格的新规定。限制性法案得到批准，红灯区法被改变，注册和安全规定被修改，量刑加重，对起诉时须提供罪证的要求也大大放宽了。对于这种更严苛的控制成年人性行为的微妙的立法，除了同性恋出版物之外，一般人基本上没有注意到。

一个世纪以来，在所有煽动人们的性歇斯底里的手段中，最可靠的一种就是以保护儿童为借口。目前这场性恐惧的风潮到达的最深的层面（或许只是象征性的）就是青少年的性。戴德县废除同性恋保护法运动的口号就是从同性恋者的手中“抢救我们的儿童”。在1977年2月，戴德县投票前不久，一种对“儿童淫秽品”的关注突然间充斥于全国的传媒。在5月，《芝加哥论坛报》刊登了一篇连载4天的系列恐怖报道，标题有3

英寸大，文章声称发现了一个全国范围的邪恶组织，专门引诱少年从事卖淫和制作淫秽品的活动。^⑯全国的报纸都刊登了类似的故事，其中最重要的是《国家调查报》。到了5月底，议会开始进行调查。数周之内，联邦政府通过了一项反对儿童“淫秽品”的详尽法律，许多州也紧跟着制定了地方性的类似法律。这些法律重新建立了对性材料的限制，这些限制一度由于最高法院的重要裁决而被放宽过。例如，最高法院规定，无论是裸体还是性活动本身都不属于淫秽。但是儿童淫秽品法却把所有对儿童裸体或性活动的描绘定义为淫秽。这意味着在好几个州，人类学教科书中裸体儿童的照片，以及在大学课堂上放映的许多人种学的影片，从技术上说将成为非法的。事实上，教师对每一位不满18岁的学生播放展示此类形象，按照此类规定都应当受到这一重罪罪名的延伸法律的制裁。虽然最高法院规定，拥有用于私人用途的淫秽品是公民的宪法权利，但是某些儿童淫秽品法甚至禁止对任何儿童性材料的私人占有。

由儿童淫秽品恐慌制造出来的法律是一种恶劣的构想，也是对人们的误导。这些法律表达了一种性行为规则，取消了极其重要的公民的性自由权利，这是一个将会造成深远影响的变更。然而，当这些法律大规模地进入了议会和州立法程序之时，却几乎没有引起任何人的注意。除了北美男子少年爱情协会和美国自由权利联盟之外，没有人提出任何一点抗议。^⑰

一部新的更加严厉的联邦儿童淫秽品法刚刚被提交给参议院。它取消了对起诉人的一项要求，即他必须提供该儿童淫秽品仅仅是以商业销售为目的的证据。这一提案一旦成为法律，某人仅仅因为拥有一幅17岁的情人或朋友的裸体照片，就可能被判入狱15年，并被罚款10万美元。这项提案以400票赞成1票反对的结果在众议院通过。^⑱

艺术摄影师杰克琳·利文司顿的经历是由儿童淫秽品恐慌

所营造的气氛的一个实例。作为康奈尔大学的一位摄影助理教授，利文司顿在1978年被解雇，因为她展览了一批男性裸体照片，其中包括她7岁儿子手淫的照片。《女士杂志》、《蚕蛹》和《艺术新闻》全都拒绝刊登利文司顿男性裸体摄影展览的广告；柯达公司没收了她的一些胶卷；利文司顿生活在受到儿童淫秽品法起诉的威胁之中达数月之久；汤姆金斯县社会服务部对她是否适合做家长进行了调查。利文司顿的摄影作品曾被现代艺术博物馆、大都会博物馆及其他各大博物馆收藏，然而她竟然为自己的工作付出如此代价，她所做的不过是未经审查就把处于不同年龄段的男性身体摄入镜头，她所付出的是骚扰和焦虑的高额代价。^⑩

把利文司顿这样的人视为儿童淫秽品论争的牺牲品并不难，但是对于大多数人来说，却很难对现实生活中爱慕少年的人们抱有同情态度。就像20世纪50年代的共产主义者和同性恋者一样，爱慕少年的人遭受到巨大的丑化，以致很难找到为他们的公民自由权做辩护的人，更不必说为他们的性倾向做辩护了。结果只能是由警察来款待他们。地方警察、联邦调查局和邮政监督员联手建立起一架巨型机器，它的惟一目标就是把那些喜爱少年的男人从社区中清除干净。在20年之后，当迷雾散尽之时，人们才会清楚地认识到，这些人不过是一场残暴的无价值的搜索女巫运动的受害者。许多人将会因为他们参与了这一迫害而感到惭愧，但是对于那些在监狱中度过半生的人们来说，这已经于事无补了。

那些爱慕少年的人的悲剧的影响面是很小的，但是戴德县提案的长期遗产却对每一个人都产生着影响。这场反对同性恋运动的成功，点燃了美国右翼分子无法平息的怒火，引发了一场大规模的运动，其宗旨在于大大缩小可以允许的性行为的范围。

右翼的意识形态把所有非家庭形式的性活动同共产主义以

及政治上的软弱联系在一起，这并不是什么新鲜的事情。早在麦卡锡时代，阿尔弗莱德·金西和他的性学研究所就曾被攻击为削弱了美国人的道德力量，使得他们在共产主义的影响面前变得软弱无力。在议会调查和性质恶劣的宣传的影响下，洛克菲勒基金会在1954年中断了对金西的资助。^③

大约在1969年前后，极右派发现了美国性信息与性教育协会（SIECUS）这一攻击目标。在诸如《性教育骗局：学校中的淫秽品》、《美国性信息与性教育协会：青年的腐蚀剂》一类的书籍和小册子中，右派攻击美国性信息与性教育协会和性教育是摧毁家庭、削弱国家意志的共产主义的阴谋。^④另一本题为《巴甫洛夫的孩子（他们也许是你的孩子）》的小册子则声称，联合国教科文组织与美国性信息与性教育协会相互勾结，破坏宗教禁忌，提倡对反常性关系的容忍，破坏绝对道德标准，通过把白人（特别是白种女人）降低到黑人的“低级”性标准，来“摧毁种族和谐”。^⑤

新右派和新保守主义意识形态不断刷新这些理论，特别强调“不道德”的性行为与所谓美国力量的衰弱之间的联系。在1977年，诺曼·波德霍兹（Norman Podhoretz）写了一篇文章，责备同性恋者是使得美国无法同俄国对抗的罪魁祸首。^⑥他就是这样“将国内的反同性恋斗争同国际政策中的反共斗争”紧密地联系在一起的。^⑦

1977年以后，右翼对性教育、同性恋、淫秽品、堕胎和婚前性行为的反对立场，从极端的边缘地位走到了政治舞台的中心，右翼策略家和原教旨主义宗教运动的活跃分子们发现，这些问题能够吸引群众。

性反动在1980年右翼的大选获胜中起到了明显的作用。^⑧像“道德大多数”和“公民尊严”这样的组织，获得了大批的追随者、巨大的财政资源，以及始料不及的政治影响力。平等

权利修正案遭受挫折，立法机构通过了限制堕胎的新法令，计划生育和性教育类的项目资金遭到削减。新颁布的法律和规则为少女获得避孕工具或堕胎设置了更多的障碍。在对长滩加州大学的妇女研究项目的成功的攻击中，性方面的回潮得到了长足的进展。

最野心勃勃的右翼立法提案，是1979年提交给议会的家庭保护法案。家庭保护法案是对女权主义、同性恋、非传统式家庭和青少年性隐私权的广泛攻击。^⑤家庭保护法案尚未被通过，也许将来也不会被通过，但是议会的保守派成员以一种循序渐进、步步为营的方式，持续地推进这一进程。这个时期最引人注目的标志，也许要算是青少年家庭生活项目，人称青少年贞洁运动，它得到了大约1500万美元的国家资助。这个项目的做法是：鼓励青少年避免性交；如果他们要发生性关系则阻止他们使用避孕工具；如果他们怀孕则阻止他们堕胎。在过去几年中，发生了无数起反对同性恋权利、反对性教育、反对堕胎权利、反对成人书店和公共学校课程的局部事件。看来反性的回潮不太可能就此罢手，它还没有达到它的高峰。除非事态发生戏剧性的转变，今后几年间可能还会发生类似事件。

在像英国19世纪80年代和美国20世纪50年代这样的时期，性关系会发生重组。在这些斗争和冲突消退以后，它们的法律、社会实践和意识形态还会对性产生长远的影响。所有的迹象都表明，目前这个时期是性政治的另一个转折点，从20世纪80年代开始的这场反攻倒算也将会产生深远的影响。正因为如此，我们必须了解事态的发展、论争的成败得失，以便在支持什么政策、反对什么政策的问题上做出明智的决定。

如果没有一套系统而有力的关于性的激进思想，就很难做出这样的决定。令人颇感遗憾的是，对性的现代的政治分析相对落后。女权主义运动中的一些思想使这个问题变得更加复

杂，为它增加了一重困惑。由此观之，创造出一套对性的激进观点已是刻不容缓。

令人感到矛盾和困惑的是，热闹非凡的关于性问题的学术和政治写作，恰恰产生于这些令人沮丧的时期。在 20 世纪 50 年代，当同性恋酒吧经常遭受到突击搜查、反同性恋法律得以通过之时，早期的同性恋权利运动却反而发展和壮大起来。在过去 6 年中，新的性族群、性政治联盟和性理论分析，也正是在这种压抑之中发展起来的。在这篇文章中，我将提出关于性及性政治的思考的一些描述性和概念性的框架。我的愿望是，为创造一套准确的、仁爱的、真正自由的性思想体系这一迫切任务做出我的贡献。

二、性的思想

费利普突然说：“你看，蒂姆，你的观点不够通情达理。假定我同意你的第一个论点，即同性恋倾向在某些情况下和某种限制之内是有正当理由的，结果就会陷入这样一个圈套：它的合理性到哪里结束？它的变态从哪里开始？社会将不得不去保护它。只要我们给即使是一位很智慧的同性恋者一个受尊重的位置，第一道障碍就会垮掉。他们就会得寸进尺，接踵而至，直到性虐待狂，性鞭笞者，疯狂的罪犯，都要来争一席之地，社会将不复存在。所以我要再问一遍：界线究竟应当划在哪里？在这样的事情上，变态如果不是从个人自由的起点开始的，又是从哪里开始的？”（引自 1950 年出版的一部小说中两位男同性恋者关于他们能否相爱的讨论。^②）

一个关于性的激进理论必须识别、描述、解释和揭露性的不公正和性的压迫。这一理论应当提炼出概念的工具，它能够把握这个题目，能够观察这个题目。它必须建构关于性的丰富的描述，就像性在社会和历史中的存在状态那样丰富多彩。它要求一种具有说服力的批判语言，能够表达出性迫害的残暴性。

几种长期存在的关于性的思想正在阻碍着正义理论的发展。这些思想渗透在西方文化中，很少受到质疑。正因为如此，它们总是在不同的政治背景下反复出现，它们的修辞表达方式不断翻新，但是基本理论是不断重复的。

这种理论之一就是性的本质主义——一种关于性是自然的力量、先于社会生活而存在并造就制度的思想。性本质主义植根于西方社会的民间智慧之中，它认为性是永恒不变的，非社会的和超历史的。一个多世纪以来，在以医学、精神病学和心理学为主的研究中，对性的学术研究反复地制造着这种本质主义。这些研究领域把性划归为某种个人的属性，认为它可能存在于人们的荷尔蒙或灵魂之中。它是由生理或心理建构起来的。然而，在这种人种学的分类中，性是既无历史又无重大社会决定因素的。

在过去5年中，一种复杂的历史理论学说，向性的本质主义提出了或明或暗的挑战。通过将我们所了解的同性恋现象描述为一种相对比较现代的制度综合体，同性恋史，尤其是杰弗瑞·威克斯（Jeffrey Weeks）的著述，领导着这场攻坚战。^②许多历史学家进一步将当代的异性恋制度形式视为一种更晚近的发展。^③这种新学说的一位重要人物是朱狄斯·沃克维兹（Judith Walkowitz）。她的研究表述了卖淫在本世纪初年发生变化的程度。她详尽地描述了各种社会力量，如意识形态、恐惧感、政治论争、立法改革和医学实践的相互作用，是如何改变了性行为的结构，又是如何改变了它的后果。^④

米歇尔·福柯 (Michel Foucault) 的《性史》是关于性的新学说的最具影响力和最具象征性的文本。福柯批判了传统的性观念，这种性观念把性理解为一种渴望从社会的束缚中解放出来的自然冲动。他指出，欲望并不是一种先验存在的生理实体，而是在特殊的社会实践过程中被历史地建构起来的。他指出，新的性形式在不断地被制造出来，并通过这一事实，强调性的社会组织建构因素，而不是其控制镇压因素。他揭示了存在于以亲属为基础的性制度与其现代形式之间的重大断裂性。^①

关于性行为的新学说，为性赋予了一个历史，创造了一种不同于性本质主义的建构主义的选择。在这一学说的背后是这样一种假设：性是由社会和历史建构的，而不是由生理决定的。^②这并不是说，生理能力不是人类性行为的先决条件。它的意思是说，人类的性不能仅仅从生理学意义来理解。包括人类大脑在内的人类生物有机体对于人类文化是必须的，但是对于身体及其器官的考察，不能解释人类社会制度的性质和多样性。腹部的饥渴感觉，并不能够为解释寻找性伴侣行为的复杂性提供线索。身体、大脑、生殖器和语言能力，对于人类的性都是必不可少的，但是它们不能决定性的内容、性的经历或性的制度形式。此外，我们绝对不能在接触人的身体时脱离开它的文化意义。按照列维-斯特劳斯 (Levi - Strauss) 的说法，我在生理与性的关系上的立场，是一种“没有先验冲动的康德主义”。^③

如果仅仅从生理实体上而不是社会结构上思考种族或性别的政治学问题，就不可能对这些问题有清楚的看法。同样，如果把性仅仅看做是生理现象或个人心理学的一部分，就不可能对它进行政治分析。性作为人类制造物的程度，就像饮食、运输方法、礼仪制度、劳动方式、娱乐类型、生产过程和压迫模

式一样。只有用社会分析和历史解释来理解性的问题，才有可能形成一种更加现实主义的性政治。因此，人们将从以下角度和现象来思考性政治问题，例如人口、邻里、殖民模式、移民、都市冲突流行病和警察技术。这是一种比传统的思维更加丰富的思维类型，传统的思维类型关注的是罪恶、疾病、精神病、病理学、颓废、污秽或最高权力的衰落。

通过仔细观察那些被丑化的性群体与规范他们的社会力量之间的关系，爱伦·贝鲁贝（Allan Berube）、约翰·德埃米利奥（John D'Emilio）、杰弗瑞·威克斯、朱狄斯·沃克维兹等人在他们的著述中提出了政治分析与批判的确切类型。然而，建构主义的观点也暴露出一些政治上的弱点。在这一点上，最明显的是对福柯立场的误解。

由于福柯过于强调性的发生方式，他否定或者缩小了政治意义上的性压迫的现实。他在对这种现实的解释方面显得脆弱。福柯极为清楚地表达过这样的意思，即他并不否认性压迫的存在，但是必须把这种压迫放在一个宏大的历史或精神动力机制中来加以理解。^④在西方社会中，性一直被建构在一种极具惩罚性的社会框架之中，一直受到极为现实的正式或非正式的控制。我们必须承认压抑现象的存在，而不是将它诉诸欲望话语的本质主义的假设。以压抑的性实践为关注重点是非常重要的，即使必须把它放在不同的总体和更加精炼的术语之中。^⑤

绝大多数关于性解放的思想都来自本能及其抑制模式。性压抑的概念一直局限在对性的生理学理解之上。同在建构主义的框架中重建性的非正义概念相比，回到自然冲动受到了违反人道的压迫的概念上面去，要容易得多。但是我们必须这样做。我们需要一种对性秩序的激进的批判，这种批判具有福柯所拥有的精致的概念和瑞奇（Reich）所特有的澎湃的热情。

这种性的新学说带来了一种被人们广泛接受的概念，即性的术语受到它们相应的历史和社会背景的限制，新学说还带来了一种对于过度概括的谨慎的怀疑态度。然而，最重要的一点是，能够在性话语中表达性行为和一般趋势的分类。除了性的本质主义之外，至少还有五种其他的意识形态体系，它们对于性的思考极为重要，以致如果不去讨论这些观点，就会为它们所困。这五种关于性的理论体系是：对性的否定态度；对性的错误度量；对性活动价值的等级划分；性危险的多米诺理论；以及良性性差异概念的缺席。

在这五种理论之中，最重要的是对于性的否定态度。西方文化一般把性视为一种危险的、具有破坏性的、反面的力量。^⑥大多数基督教传统，遵循着保罗（Paul）的观点，认为性是一种与生俱来的罪恶。只有婚内以生殖为目的的性和不追求快感享受的性，才有可能赎罪。这种思想又是建立在这样一种假设之上的：生殖器官在身体器官中具有内在的低下性，比精神、“灵魂”、“心”，甚至于比消化系统的上半部分（排泄器官的地位与生殖器官接近）都要低下得多，远不如后者神圣。^⑦这种观念到目前为止已经获得了独立的生命，而不再仅仅依靠宗教而成立了。

这种文化总是对性持怀疑态度。它在理解和评判任何一种性实践时，总是尽其可能采用最坏的术语来表达。性在被证实无罪之前总是被假定为有罪。结果是所有的性行为都被认定是坏的，除非可以提出使它免罪的特殊理由。最可接受的理由是婚姻、生殖和爱情。有时还可以加上科学方面的好奇心、美学体验或者长时间的亲密关系。但是，性的能力、智慧、好奇心或创造性的实现，全都需要某种借口，而其他种类的快乐，如对于食品、小说或天文学的享用，就不需要此类借口。

我所说的对性的错误度量，是对于性的否定态度的必然结

果。苏珊·桑塔格 (Susan Sontag) 曾经指出, 自从基督教教义将“性行为视为道德的基础, 与性有关的一切在我们的文化中就成为‘特殊情况’”^⑧。性的法律与宗教态度相辅相成, 它们都认为, 异教徒的性是极度可耻可恶的罪恶, 应当受到最严厉的惩罚。在许多欧洲国家和美国的历史中, 仅仅一次出于自愿的肛门插入行为就可以判死刑。在某些国家, 鸡奸仍要判 20 年徒刑。在法律之外, 性也是一个非同小可的类别。在价值观或行为方面的一点点与众不同, 往往会被当作天大的威胁。虽然人们在看待什么是恰当的饮食方式的问题上也会不耐烦, 也会愚蠢, 或者具有强迫性, 但是食谱的差异很少能够像性趣味的差异那样, 激起那么多的愤怒、焦虑和纯粹的恐惧。性活动在意义的过度重压之下不堪重负。

现代西方社会根据一个性价值的等级制对性活动做出评价。婚内的生殖性的异性恋单独处于性金字塔的顶端。接下去是许多异性恋者之间存在的非婚的一对一的异性恋伴侣关系。没有伴侣的个人性活动处于一种暧昧不清的地位。19 世纪对于手淫的强烈丑化观点仍然以一种弱化的、修正过的形式徘徊不去, 比如说, 把手淫视为对缺乏伴侣状况的低下的替代形式。固定的长期的女同性恋和男同性恋伴侣关系行将受到尊重, 但是出入单身酒吧的女同性恋者和性方面比较随意的男同性恋者, 却在比这个金字塔的最底层人群高不了多少的地方徘徊。目前最受歧视的性等级是易性者、异装者、恋物者、虐恋者、性工作者如娼妓和色情模特, 最低下的是那些其性欲超越了代际界线的人。

那些在这个分层体系中处于高层的个人, 被授予精神健康的证书, 受到尊敬, 得到合法的地位, 得到社会和身体行动的自由, 得到制度的支持和物质利益。而那些其性行为或职业处于这个等级体系的底层的个人, 则往往会被认定为患有精神疾

病，品格不端，犯罪，他们的社会 and 身体行动的自由受到限制，失去制度的支持，还会受到经济制裁。

最极端、最具惩罚性的污名被强加于某些性行为之上，此类行为被视为低等的行为，这种坏名声有效地制裁着从事此类活动的人们。这种污名的强烈性植根于西方的宗教传统，但是其中大多数现代的内容却来自医学和精神病学的公开的侮辱和仇恨。

古老的宗教禁忌基本上建立在社会组织的亲属形式之上。它们的目的是防止建立不恰当的关系，提供恰当的亲属关系。源于《圣经》观点的性法律，其目的就是防止建立错误的亲密伴侣关系，其中包括有血缘关系的亲属（乱伦），同一性别的人（同性恋），或者错误的物种（兽奸）。当医学和精神病学得到了针对性行为的更大权力之后，同不恰当的性伴侣相比，它们更加关注的是不恰当的欲望形式。如果说乱伦禁忌最能够代表性组织的亲属体系的特征，那么向强调手淫禁忌的转变，则更确切地代表了围绕着性实践性质而建立起来的新体系。^③

医学和精神病学使错误性行为的类型成倍增长。美国精神病协会的《精神与肉体疾病诊断统计指南》（简称为 DSM）性心理疾病部分，是一幅关于目前性活动道德等级制的相当可靠的构图。美国精神病学会所开列的名单，比起对于卖淫、鸡奸和通奸的传统谴责要精致得多。在经过长期的政治斗争之后，它的最新版本（DSM 第 3 版）把同性恋从精神疾病的名单上删去了，但是恋物、施虐、受虐、易性、异装、露阴、观淫和恋童，仍旧被确认为心理障碍。^④ 在大量的书籍中，仍然充斥着对于上述各色各样的“病理学”现象的起源、病因学、处置和治疗的内容。

精神病学对性行为的谴责求助于精神与情感低下的概念，而不是性罪恶的类别。地位低下的性实践被污蔑为精神疾病或

者是人格整合不健全的症状。除此之外，心理学术语把心理动态功能障碍与性行为模式并列在一起。它们把性虐待倾向等同于自我毁灭的人格模式；把性施虐倾向等同于情感的攻击性；把同性恋欲望等同于发育不成熟。这些术语上的混乱，已经制造出一种强有力的思维定式，这种思维模式被不加区别地运用在具有不同性倾向的人们的身上。

大众文化渗透了这样的思想，即性的差异形式是危险的、不健康的、堕落的，是对一切事物的威胁，从小孩子一直到国家安全。大众的性意识形态是一团充满毒素的性焦虑，其中包括以性为罪恶的思想，以性为劣等心理的概念，反共主义，群体歇斯底里，对巫术的指控和无端的恐惧，厌恶与己不同的陌生人的情绪。大众传媒通过毫无怜悯心的宣传培植了此类态度。我愿意把这种性丑化体系称为最后一种偏见形式，而这种偏见是赢得了社会尊重的。如果说旧有的偏见形式从未表现出如此顽强的生命力，那么新的偏见形式显然是不可同日而语的。

所有这些性价值的等级制——宗教的、精神病学的、大众文化的——同种族主义、民族中心主义以及宗教沙文主义的意识形态体系有着同样的运作方式。它们使性特权阶层的幸福以及性下等公民的厄运合理化了。

图1描绘了性价值体系的一般形式。根据这一体系，“美好的”、“正常的”和“自然的”性，从理想形态上说应当是异性恋的、婚内的、一夫一妻的、生殖性的和非商业性的。它应当发生在一对伴侣之间，发生在亲密关系之间，发生在同一代人之间，并且发生在家里。它不应当使用淫秽品、恋物用具、任何种类的性玩具，或者除男角女角之外的其他角色。任何违反了这些规则的性行为都是“不道德的”、“不正常的”或者“不自然的”。这些有害的性行为也许是同性恋的、非婚的、滥交的、非生殖性的或者是商业性的。它也许是自慰性质的，或

发生在性聚会中，也许是同陌生人偶然发生的，也许跨越了代际界线，也许发生在“公共场所”，或者至少发生在树丛中或者浴室中。它也许包括淫秽品、恋物用具、性玩具或对不同寻常的角色的使用。



内环：

美好的、正常的、自然的、受祝福的性：

异性恋的 熟人之间的
婚内的 同代人之间的
一夫一妻的 私秘的
生殖性的 无淫秽品的
非商业性的 仅用身体的
配偶的 香草型的(寻常的)

外环：

邪恶的、反常的、不自然的、受诅咒的性：

同性恋的 陌生人之间的
非婚的 跨代的
滥交的 公开的
非生殖性的 有淫秽品的
商业性的 使用工具的
独自一个或群体的 虐恋的

图1 性等级：内环与外环

图2 描绘了性等级制的另一方面：划清和保持好的性行为

和坏的性行为之间的那条想象中的界线的需要。大多数的性话语，无论是宗教的、精神病学的、大众文化的还是政治的，总是将人类性能力中非常小的一部分划分为神圣的、安全的、健康的、成熟的、合法的或政治上正确的。这条“界线”把上述行为同所有其他的性行为区分开来，后者被认为是魔鬼的作品，是危险的，是心理病态的，是幼稚的或政治上应受谴责的。于是，围绕着“把线划在哪里”就发生了许多的争论，以便决定哪些行为可以得到允许跨越界线，被接受下来。^{*}

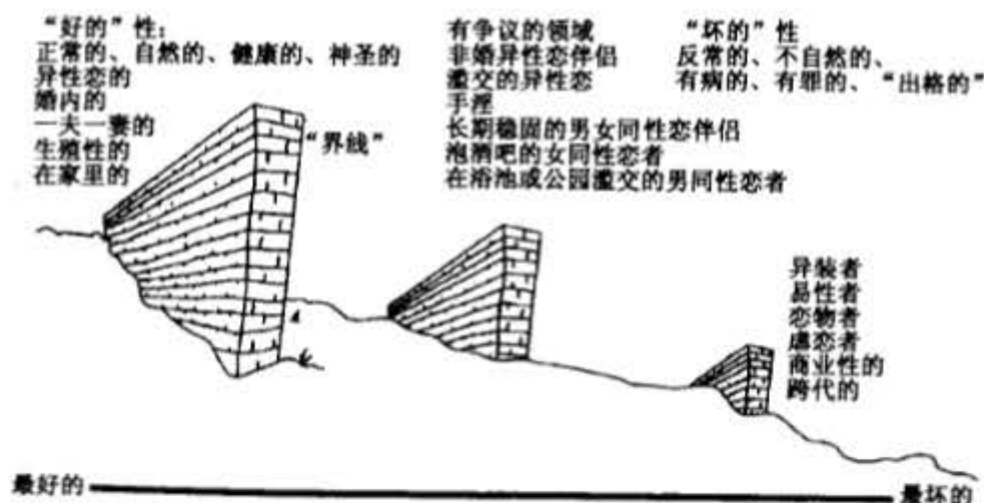


图2 性等级：围绕线问题的斗争

^{*} 虽然异装和易性明显地跨越了性别的界线，但是在这篇文章中，我把跨越性别的行为和个人当做性体系而非性别体系来对待。我之所以这样做是因为，跨越性别的人所受到的丑化、骚扰和迫害，一般说来是被当做性“异常”和性变态来对待的。显而易见，这说明我的分类体系还没有囊括现存的所有复杂性。图1和图2所显示的性等级制度是经过高度简单化处理的，目的是为了说明我的观点。虽然这些观点是合理的，但是性差异的实际权力关系比起图示要复杂得多。

所有这些模式都有一个共同的假定，那就是性危险的多米诺理论。那条界线似乎把性秩序和性混乱划分开来了。它表达出一种恐惧感：如果允许任何一件事跨越这条性分类的界线，那些可怕的性行为的障碍就会坍塌，那些难以言说的东西就会趁虚而入。

大多数性评价体系——宗教的、心理学的、女权主义的或社会主义的——全都试图确定某种特殊的行为应当放在分界线的哪一边。只有在分界线美德一边的性行为才具有道德的复杂性。例如，异性恋遭遇可以是崇高的或令人厌恶的，自愿的或强迫的，治疗性的或破坏性的，浪漫的或贪图利益的。只要不违反其他规则，异性恋就被允许展示其丰富多彩各式各样的人类经验。相反，所有在分界线邪恶一边的性行为都被认为是彻头彻尾令人厌恶的，它们也不会有任何情感上的差异。某种性行为越是远离那条分界线，就越邪恶。

过去 10 年性论争的结果之一就是，一些接近分界线的行为急于跨越界线。非婚伴侣的同居、手淫和同性恋的某些形式，正在逐渐向受人尊重的方向移动（见图 2）。大多数的同性恋关系仍旧留在分界线的邪恶一边。但是，如果同性恋是结为伴侣的一对一的关系，社会就开始承认，这种关系中也包含着各种不同类型的人类互动关系。滥交的同性恋关系、虐恋、恋物、易性和跨代性行为，则仍被视为不可救药的可怕行为，其中没有可能包含着情感、爱、自由选择、仁爱或精神的升华。

这样的性道德与种族主义的意识形态有很多相似之处，同真正的伦理相去甚远。它把美德授予占统治地位的群体，把邪恶的名声加在地位低下的群体身上。民主的道德应当用下列标准来评判性行为：伴侣对待对方的方式，相互关心的程度，有没有强迫性，以及某种关系所提供的愉悦的数量与质量。无论

性行为是同性恋的还是异性恋的，是一对一的还是群体的，是裸体的还是穿内衣的，是商业性的还是不要钱的，是被录像的还是没有被录像的，都不关伦理的事。

如果没有一种仁慈的性差异的概念，就很难建立起一套多元的性伦理学。差异是所有生命的基本性质，从最简单的生物有机体到最复杂的人类社会建构。然而，性却被假定为应当遵循一个惟一的标准。一个与性有关的最顽固不化的观念就是，性这件事有一种最佳方式，而每一个人都应当按照这一方式行事。

大多数人发现，他们最难接受的一件事就是，他们所钟爱的性方式对于某些人来说竟是令他们厌恶之极的；而他们所害怕的性方式对于某些地方的某些人来说竟是他们最珍贵的快乐。一个人并不需要去喜爱或从事某种特殊的性活动，以便承认另一些喜欢那样做的人，这种区别并不就意味着这一方或那一方的人缺少良好的趣味，缺少精神健康，或者缺少智慧。大多数人错误地以为，他们自己所拥有的性倾向属于一个将会或应当适用于一切人的普遍的体系。

这种存在着一种惟一理想的性行为方式的观念，是绝大多数性思想体系的特点。对于宗教来说，理想的方式是生殖性的婚姻。对于心理学来说，则是成熟的异性恋关系。虽然内容各异，惟一性标准的模式还在不断地建构着其他的话语体系，其中包括女权主义和社会主义的话语体系。我们应当反对这样的观点，即认为每个人都应当是异性恋的、结婚的或香草型的(vanilla，意为寻常的——译者注)；与此同时，我们也同样应当反对另一种观点，即认为每个人都应当是同性恋的、非一夫一妻制的或怪异的，虽然前一组观点得到了远比后一组更具强迫性的权力的支持。

那些在其他领域耻于表现出文化沙文主义的思想进步的人

们，对于性的差异却表现出一种文化沙文主义的思想。我们学会了赞赏不同的文化，把它们当作人类创造性的表达，而不是低下或恶心的野蛮习俗。对于不同的性文化，也需要这样一种类似的人类学理解力。

实证的性研究是一个对性差异持有正面看法的领域。阿尔弗莱德·金西在进行性研究时，持有一种与他此前研究黄蜂这个物种相同的无拘无束的好奇心。他的科学的超然态度，为他的研究赋予了一种令人耳目一新的中立风格，它激怒了那些道德家，引发了强烈的争议。^①在金西的后继者中，约翰·盖格农（John Gagnon）和威廉·塞蒙（William Simon）成为将社会学理解运用于性差异的先锋人物。^②有些早期的性学也是很有用的。虽然哈弗洛克·艾利斯（Havelock Ellis）的研究带有令人倒胃的优生学信仰，但他却是一位敏锐而富于同情心的研究者。在他的里程碑式的《性心理学研究》一书中，充满了无与伦比的细节描述。^③

许多关于性的政治著作，全都暴露出对于古典性学和现代性研究彻底的无知。这也许是由于极少有大专院校愿意教授人类性行为，还因为太多的坏名声附着在即使是对性的学术研究上。无论是性学还是性研究，都不能避开流行的性价值体系，并且都有着难以被无批判地接受下来的假设和信息。但是，性学和性研究提供了丰富的细节，提供了一种可喜的心平气和的态度，以及一种把性差异当做某种客观存在，而不是把它当做某种应当加以灭绝的东西这样一种发育良好的能力。这些领域能够为激进的性理论提供一个实证的基础，它们比心理分析以及资料极其丰富的女权主义第一原则这两者加起来更加

有用。*

三、性的转变

按照古代民法或宗教教规的定义，鸡奸属于禁忌行为一类，犯有此类罪行的人仅仅是这一法律的审判对象。而到了19世纪，同性恋者除了是一种具有不健全的解剖学构造或者是神秘的生理系统的生活类型、一种生活形式和一种形态之外，还成为一种角色，一种过去，一种历史个案和一种类型的童年……鸡奸一度是暂时的错乱；而同性恋现在已经变成了一种类型。（米歇尔·福柯^④）

尽管现代性规则同古代的形式相比具有很多的延续性，但它还是具有与旧有的体系相区别的一种独特的特征。在西欧

* 这一节的目的并不是求助于科学权威，也不是论述性学的科学客观性，更肯定不是把生理学模式放在“社会研究工具”的特权地位上。（Mariana Valverde, “超越性别危险与私人快乐：性辩论中的理论与伦理”，《女权主义研究》，1989年夏季号第2号第15卷第237—254页）它要阐明的是，在做性分析时，性学能够成为一个可供挖掘的丰富矿藏，虽然我从未认为研究者会放弃对性学文本的分析研究。我确实认为，性学研究同那些以弗洛伊德和拉康为基础的女权主义性思想的没完没了的换汤不换药的讨论相比，具有更直接的用处。因此我曾经认为，现在仍然认为，有太多的女权主义性分析来自女权主义的第一原则与心理分析的混合物。这种态势有点像1492年以前的欧洲地图。它们没有实证的基础。我并不是一个只看“事实”的人，并不否认这些“事实”会受到解释的文化结构的影响。然而，我确实认为，那些不承认、不吸收、不追寻有效信息的社会科学理论，仅仅是一种智力体操。除了数学以外，大多数理论都要建立在某些特殊的数据之上，心理分析女权主义也不例外。作为20世纪美国性学的典型的女权主义历史，请参见詹尼斯·艾尔文（Janice Irvine）的《欲望的紊乱》，费城坦普大学出版社，1990年。

和美国，工业化和都市化将传统的乡村和农民人口改造为新的都市工业和服务业劳动力。它造就了国家机器的新形式，重建了家庭关系，改变了性别角色，制造出新身份形式的可能性，建造出社会不平等的新变化，创造了政治和意识形态冲突的新形式。它还建立了一套新的性体系，这一体系是以性的个人、人群、分层和政治冲突的不同类型为其特征的。

19世纪的性学著作提出，一种新的性类型出现了。无论他们对此所做的解释有多么古怪，这些早期的性学家仍不失为历史的见证人，他们目睹了那些从属于性的新类型的个人及其形成一种初级社群的过程。现代性体系包含着这些性的群体，它们被意识形态和社会的等级制的运作划分成不同的层次。不同的社会价值观制造出关于这些群体的种种想象和虚构，人们投入政治斗争，以改变或保持他们在这个分层体系中所处的地位。当代性政治应当对这一体系的产生和发展，对它的社会关系，对解释其意义的意识形态，对它特有的冲突模式，做出重新定义和概括。

同性恋是这个性类型的划定过程最好的例证。同性恋行为在人类行为中一向存在。但是在不同的社会和不同的时代，它或者受到赞赏，或者受到惩罚；或者被要求去做，或者被禁止去做；或者是一种暂时的经历，或者是一种终身的职业。例如，在纽吉尼的某些社会中，同性恋活动是所有男性的义务。同性恋行为被当作纯男性气质的行为，角色是以年龄来划分的，伴侣关系由亲属身份来决定。^⑤虽然这些男子从事深度的同性恋和童恋行为，他们既不是同性恋者，也不是恋童者。

16世纪的鸡奸者也并没有被认定为同性恋者。在1631年，莫文·塔其特（Mervyn Touchet），安息堡伯爵，因为鸡奸被审判处决。在这一事件中，有一点是十分明确的，即无论是伯爵本人还是其他人，都没有把他当作具有某一特殊种类的性

倾向的个人。“从 20 世纪的观点来看，安息堡伯爵显然有性心理方面的问题，需要心理分析专家的帮助，而从 17 世纪的观点来看，他故意违反了上帝的法律和英国的法律，仅仅需要刽子手的帮助。”^⑥ 这位伯爵并没有穿上他的紧身上衣，大摇大摆地走到附近的同性恋客栈，混迹于其他的鸡奸者之中。他只是呆在自己的宅邸中鸡奸他的仆人们。同性恋的自我认知，同性恋酒吧，群体共同性的意识，甚至同性恋这个术语，全都不属于伯爵的世界。

纽吉尼的单身汉和鸡奸犯贵族，同现代的男同性恋者有很大不同，后者也许从克罗拉多的乡下移民到旧金山，就为了生活在一个同性恋的社区，在一个同性恋的企业工作，亲身体验一种复杂的经历，其中包括自觉的身份认同，群体的团结，文学，出版和高水平的政治活动。在现代西方工业生活中，同性恋已经获得了与一个种族群体相类似的制度结构。^⑦

把同性性欲重新安置在这种准种族式的性社区中，在某种程度上是由工业化导致的人口迁移的结果。作为迁移和工作在城市中的劳动者，建立按自愿原则形成的社区的机会增加了。具有同性恋倾向的女性和男性，他们在大多数前工业村庄中，一度是脆弱无助的，现在开始在大城市的一些小角落中集中起来。在西欧和北美，在大多数 19 世纪的大城市中，都有男子互相寻找性伴侣的专门地区。女同性恋社区似乎发展较慢，规模较小。然而，到 19 世纪 90 年代，在巴黎毕加罗广场附近有几间酒吧，就是专门为女同性恋顾客而设的，而且很可能在西欧其他的主要城市中也都有类似的地方。

由于类似的街区的名声被败坏了，改变了其他对此类行为感兴趣的个人的生存方式和居住地点。20 世纪 50 年代，在美国的纽约、芝加哥、旧金山和洛杉矶，女同性恋和男同性恋的领地纷纷建立起来。以性为动机移民到格林威治村这样的地

方，一度成为规模宏大的社会学现象。到 70 年代末，性移民在更大规模上发生，以致开始具有一种公认的对于美国都市政治的影响，其中最声名卓著也是最声名狼藉的例子就是旧金山。^④

卖淫也经历了类似的演变过程。作为 19 世纪的社会运动、法律改革和警察迫害的结果，卖淫开始从一种临时性的工作变成了一种固定的职业，娼妓一度是一般工人阶级人口的一部分，后来逐渐变成一个被社会抛弃的群体而越来越孤立。^⑤娼妓及其他性工作者与同性恋者及其他性少数群体不同。性工作是一种职业，而性差异是一种性欲倾向。然而，它们的社会组织具有某些共同特征。像同性恋者一样，娼妓也是一个性犯罪人群，性活动是他们被丑化的主要依据。娼妓和男同性恋者所到之处，都是风纪警察的基本猎物。^⑥像同性恋男子一样，娼妓占据了严格划分的城市街区，并为保护和维持这些街区同警察展开斗争。对这两个群体的法律迫害被复杂的意识形态合理化了，它们被划归危险的、低下的、讨厌的人群，没有资格享受平静的生活。

除了使同性恋者和娼妓成为区域化的人口之外，“性的现代化”还创造了一个连续性的性种族发生学系谱。其他性异议者群体——通常被称为“变态者”或“有偏爱倾向的人”——也开始联合起来。性倾向不断地从《诊断统计指南》当中走出来，走进社会历史的篇章。目前，一些其他的群体竞相效仿同性恋者的成功经验。双性恋者，虐恋者，喜欢跨代性关系的个人，易性者和异装者，全都处于社区形成和身份获得的不同阶段之中。变态倾向不断扩散，更重要的是，他们尝试去获得社会空间，建立小型企业，开发政治资源，去追寻从对性异端的惩罚中解脱出来的办法。

四、性的分层

一整套性的亚群体诞生了，他们尽管同过去的性行为放纵者有着某种联系，但并不相同。从 18 世纪末到我们的世纪，他们散布在社会的毛孔中；他们不断受到骚扰，但并不总是法律的骚扰；他们经常被监禁起来，但并不总是在监狱里；他们也许有病，但常常遭人物议，被当成某种危险的受害者，被当成某种怪异的邪恶的牺牲品，但是他们同那种邪恶一样，有着邪恶甚至犯罪的名声。他们是智力早熟的儿童，早熟的小女孩，暧昧的男学生，可疑的仆人和教师，残忍的或癫狂的丈夫，与世隔绝的收藏家，有着怪异冲动的漫游者；他们出没于教养所、流放地、裁判所和庇护所；他们带着自己的邪恶去看医生，带着自己的病态去见法官。这就是数不胜数的变态者的家庭，他们与罪犯为伍，与疯子类似。（米歇尔·福柯^①）

西欧和北美的工业化转型带来了社会分层的新形式，它导致的阶级不平等是众所周知的，一个世纪以来的学术研究对此做了详尽的探讨。种族主义的现代体系和人种之间的不公正的形成过程，已经被详细记录在案，受到批判性的评价。女权主义思想分析了性别压迫的一般的组织制度。虽然一些特殊的性倾向群体，例如好斗的同性恋者和性工作者，对他们自己所受到的不公正待遇起而抗争，但是缺乏一种同等的尝试，将性迫害的特殊差异放在一个性分层的一般体系中来看待。然而这一系统是存在的，而且它的当代形式是西方工业化的结果。

性法律是性分层和性迫害最强有力的工具。国家对于性行为的干预，达到了在其他社会生活领域绝难容忍的程度。大多数人并不了解性法律的范围，非法性行为的数量和质量，以及法律制裁的惩罚性质。虽然联邦机构有时涉及淫秽和卖淫案件，但是大多数性法律是在州和城市的层次上制定的，法律的执行权大多掌握在地方警察手中。因此，法律的实施在某些具体地点会有极大的差异。此外，性法律的执行依照地方政治气氛的不同，也会有极大的差异。尽管法律的状况如此错综复杂，还是可以做出一些暂时的有条件的概括。我对性法律的讨论并不适用于针对性强迫、性攻击或强奸的法律，但是它却会涉及大量对于自愿性行为的禁止以及“身份”犯罪，例如低于法定年龄限制的强奸。

性法律是残酷无情的。对于违反性法规的行为的惩罚，比起对任何社会或个人的伤害的惩罚来说，普遍严厉得不成比例。一次自愿的然而违法的性行为，比如把嘴唇放在一位热情的性伴侣的生殖器上，在许多州要受到比强奸、殴打或谋杀更严厉的惩罚。每一次吻生殖器，每一次猥亵的抚摸，都是一项单独的罪行。因此，一个人极容易在某个非法热情迸发的夜晚连续犯下多重重罪。一旦某人被判决违反了性法律，第二次发生同样的行为，在起诉时就可以算做惯犯，对于该案件的判决就会更加严厉。在某些州，个人由于在两个不同的场合参与同性恋做爱行为而成为惯犯、重罪犯。一旦某种性活动被性法律所禁止，国家的全部权力就致力于维护那些法律中的价值观。关于性的法律提案之容易得到批准通过，早已是声名狼藉，因为立法者极不愿意对邪恶心慈手软。而且此类法律一旦被批准通过，就极难取消。

性法律并不完全是在性活动中占统治地位的道德评判的精确反映。性差异本身更多地受到精神健康职业、大众意识形态

和法外社会实践的规范。一些最令人憎恶的性行为，比如恋物和虐恋行为，很少或完全没有受到犯罪法律体系的规范，就像同性恋等名声不是太坏的行为那样。一旦某种性行为领域成为社会关注的对象和政治骚动的对象，它才会进入法律的权限范围。每一次性恐怖或道德运动都留下一些新的规则，作为这一变化的某种沉淀下来的记录。这种法律沉淀物在涉及淫秽品、金钱、青少年和同性恋的领域是最为深厚的，在这些领域性法律具有最强大的力量。

反淫秽品法实施强有力的禁忌，禁止对性活动的直接表现。近期对于性成为社会关注焦点的方式的强调，不应当被错误地利用来贬低对这一禁忌的批判。以心理分析形式或者在道德运动的过程中制造出来的性话语是一回事，以图像的方式描写性行为或生殖器官是另一回事。前者得到社会的认可，后者却得不到这种认可。性言论被迫保持沉默，或者使用委婉间接的说法。性方面的言论自由是受宪法第一修正案保护的言论的一个明显例外，就连纯粹的性叙述也不受宪法保护。

反淫秽品法又是法律规定的组成部分，这些法律几乎把所有的商业性活动规定为非法。性法律制定了极为严厉的规定，禁止把性和金钱混在一起，只有婚姻是例外。除了反淫秽品法，其他涉及性商业活动的法律包括反卖淫法，酒精饮料限制法，以及管理“成人”行业的地点和运作的法令。性工业和同性恋经济设法避开了一些此类的立法，但是这一过程既不容易也不简单。性行业的隐含的犯罪性质使它变得边缘化，变得落后，并且被严重扭曲。性行业只能靠钻法律的空隙来运作。这就会导致投资意愿下降，把商业活动的目标转变为如何避免进监狱，而不是如何提供商品和服务。它还导致性工作者更容易受到剥削，导致更恶劣的工作条件。如果性商业是合法的，性工作者会更容易组织起来，争取更高的报酬，更好的条件，

争取较多的控制权和较少的坏名声。

无论某人对资本主义商业的局限性持有何种看法，这种对市场运作过程的极端拒斥在其他的活动领域是很难被社会接受的。举例言之，让我们假设并想象一下，假定在医疗健康、药理咨询或心理咨询方面的金钱交换是非法的。假如医生、护士、药剂师和治疗师能够被地方的“健康警察”随意抓进监狱，医疗实践将不得不以一种令人难以满意的方式在不合适的地点进行。然而，这正是娼妓、性工作者和性企业家所面临的基本情况。

马克思认为，资本主义市场是一种革命的力量，即使这一力量是有限的。他指出，资本主义是一种进步的力量，它瓦解了前资本主义的迷信、偏见和传统生活模式的束缚。“因此资本的伟大文明的影响力，它的社会生产力，使所有较早阶段的发展与之相比都仅仅是局部的进步和自然的崇拜。”^②把性排除在实现市场经济的正面效果之外，并不能使它变成社会主义的。

在维护童年的“天真”与“成人”的性之间的界线方面，法律显得特别残暴。我们的文化不仅不承认青年人的性，不仅没有尝试用关怀和负责任的方式为他们提供帮助，反而否定和惩罚任何低于地方自愿年龄线的人的性兴趣和性活动。致力于保护年轻人使之避免不成熟性行为的法律的数量是令人吃惊的。

保证把两代人的性隔离开来的基本机制是自愿年龄法。这些法律不能区分最残忍的强奸和最温柔的罗曼史。一个20岁的人同一个17岁的人有性接触就算犯罪，几乎在每一个州都会面临严重的判决，无论这一关系性质如何。^③青少年也不被允许接近其他形式的“成年人”性活动。他们被禁止观看性方面“过于”暴露的图像、书籍、电影或电视。年轻人观看暴力的丑恶影视形象是合法的，但是观看生殖器的暴露图像却是非法的。性生活活跃的年轻人经常被监禁在少年管教所里，或者

因为他们的“早熟”受到其他方式的惩罚。

那些过于背离传统性行为标准的成年人，往往被禁止同青少年接触，其中甚至包括他们自己的子女。监护权法允许国家从一些人家中偷走他们的孩子，仅仅因为这些人的性活动在监护家庭事物的法官看来是有问题的。无数的女同性恋者、男同性恋者、娼妓、换偶者、性工作者和“滥交”的女人，根据这一规定被宣布为不适合做家长。教育行业的成员受到严密监视，以便发现他们的错误性行为的迹象。在绝大多数的州，证书法律要求解雇那些因性罪错被捕过的教师，吊销他们的证件。在一些个案中，教师可以仅仅因为学校当局发现了他们的非传统的生活方式而遭到解雇。道德败坏成为取消终身教职的几项法律标准之一。^⑤ 某人对下一代人的影响力越大，对他行为和观点的宽容度就越低。法制的强制力量通过这种对家长和教师的控制，保证保守性观念的传递。

在每一个州均属合法的惟一的成人性行为，就是在婚内把阴茎放进阴道。在不到一半的州里，成年人自愿法对这种情况做了一些改善。大多数州对于自愿的鸡奸、没有鸡奸行为的同性恋关系、通奸、诱奸和成人乱伦，实行严厉的犯罪惩罚。鸡奸法差异极大。在一些州，它对于同性恋者和异性恋伴侣同样适用，无论婚姻状况如何。有些州的法庭规定，已婚夫妇有权在私人场合从事鸡奸行为。还有一些州只有同性恋鸡奸才是违法的。有些反鸡奸法令不仅禁止肛交，而且禁止口对生殖器的接触。在另一些州，鸡奸只适用于肛门插入，对于口交另有法律规定。^⑥

像这样的法律使自由选择 and 主动寻求的性行为成为犯罪，其意识形态反映出前文讨论过的价值等级制，即，某些性行为被认为具有内在的邪恶性，任何人在任何情况下都不应当被允许做这种事，个人自愿甚至是喜欢做这些事这一事实，被当做

堕落的进一步的证据。这一性法律体系类似于合法化的种族主义。国家对于同性接触、肛门插入和口交的禁止，使得同性恋者成为犯罪群体，否定了他们应当享有的充分的公民权利。在这样的法律之下，起诉成为迫害。即使这些法律没有得到严格的执行，就像此类案件经常遇到的情况那样，但那些被加上犯罪罪名的性群体的成员，在随意逮捕的可能性面前变得十分脆弱，在某些特殊时期，他们会变成社会恐慌中令人害怕的人物。当这一切发生时，法律就会起作用，警察就会做出出人意料的行动。即使是零星发生的执法事件，也会提醒当事人，他们是被统治的群体的一员。针对鸡奸行为、猥亵行为、拉客行为或口交行为的偶然发生的逮捕事件，使所有的旁观者感到恐惧紧张，变得谨言慎行。

国家还通过科层制规则维护性的等级制。移民政策仍旧禁止同性恋者（及其他性“异端”）进入美国。军队规定禁止同性恋者参军。^{*} 同性恋者不能合法结婚这一事实，意味着他们在许多事物上不能享受同异性恋者一样的法律权利，其中包括继承、纳税、法庭作证的保护，以及帮助其外国伴侣获得公民权。上述情况仅仅是国家反馈和维护性的社会关系的一些方法。法律强化了权力的结构、行为的规则和歧视的形式。在最坏的情况下，性法律和性规则完全是一种性的种族隔离。

尽管性的法律机制是如此令人难以置信，绝大多数日常的社会控制却是法外的。不正规但非常有效的社会惩罚，被强加在“低等”性群体成员的身上。

艾瑟·牛顿（Esther Newton）在她那项杰出的关于 20 世

* 关于同性恋者与美国军队的关系的一部杰出的历史著作，参阅爱伦·贝鲁贝，《在枪林弹雨中挺身而出：第二次世界大战男女同性恋史》，纽约，自由出版社，1990 年。

纪60年代同性恋生活的人种学研究中发现，同性恋人口分为“公开的”和“隐秘的”两大类。“公开的人全部的工作和生活都以同性恋社区为背景；隐秘的人全部的非工作生活都以此为背景”^⑤。在牛顿研究的那个时期，同性恋社区提供的工作机会比现在少得多，而非同性恋工作世界几乎完全不能容忍同性恋者。有少数幸运的人能够既公开同性恋身份，又挣到一份体面的工资，但是绝大多数同性恋者不得不在诚实的贫困和维持假身份的压力这二者之间做选择。

虽然这种状况已经发生了极大的改变，但是对同性恋者的歧视仍然十分猖獗。尽管同性恋人群的数量是如此庞大，他们在工作领域中公开身份仍旧是不可能的。一般来说，一种工作越是重要，报酬越高，社会就越不能容忍公开的性反常。如果说同性恋者很难找到不必伪装身份的工作，那么对于那些性倾向更加怪异的人来说，就更是双倍的困难。虐恋者把他们的恋物服饰留在家里，他们知道必须小心翼翼地把自己的真实身份掩盖起来。一个暴露了身份的恋童者恐怕会被人们用砖头从办公室轰出来。不得不绝对保密，这是一种极大的负担。即使那些一心想要保密的人，也可能因为某些突发事件而暴露。因此，那些具有非传统性倾向的人，面临着不被雇用或不能去追求他们所喜爱的事业的局面。

公共事业的官员和那些其职位具有社会重要性的人，尤其易受伤害。性丑闻是把一个人赶出办公室或毁掉他的政治生涯最可靠的办法。一个基本的事实是，人们总是期望重要人物遵循最严格的性行为标准，这一事实就成为各种类型的性变态者去追求此类职位的障碍。结果，性异端分子全都流向了那些主流的社会活动和社会观念影响较小的职位。

过去10年同性恋经济的发展壮大提供了一些就业选择，使得同性恋者所受到的就业歧视有所缓解。但是，同性恋经济

所提供的大多数工作都是层次较低、报酬较少的工作。酒吧招待、浴室服务员和迪斯科舞厅的招待可不是银行官员或公司经理。许许多多云集在旧金山一类城市的性移民，从社会地位角度来看是向下流动的。他们在选择职位时面临着严重的竞争。性移民的大量涌入，为许多城市的就业提供了一个廉价的易受剥削的劳动大军，无论是同性恋的行业，还是一般人的行业。

家庭在实施性规范的过程中扮演了一个极其重要的角色，性异端分子很难得到家庭所提供的舒适和资源，这就为他们带来了许多的社会压力。大众意识形态认为，家庭不应当制造或庇护违反性规范的行为。许多家庭对于违反性规范的成员所做出的反应是企图改造他们，惩罚他们或者赶走他们。许多性移民都是被自己的家庭赶出来的，还有很多人是为了躲避被送到改造机构去的威胁而逃出来的。任何一群随机抽取的同性恋者、性工作者或者各种各样的变态分子，都能提供许多令人心碎的故事，那些被吓坏了的家庭拒绝和虐待他们的故事。圣诞节在美国是一个最重要的家庭节日，因此它成为同性恋社区压力最大的时间。居民中有半数回到他们出生的家庭去，而那些留在同性恋居住区有家难归的人，重温着他们的愤怒和悲伤。

除了经济惩罚和家庭关系的压力之外，性异端的污名也造成了日常生活中其他层面的磨擦。一般公众不断敦促当局惩罚性犯规者，人们根据自己所学到的价值观行事，屋主拒绝出租房屋给他们，邻居打电话报警，流氓对他们进行惩罚性的殴打。关于某些性倾向属于低下等级以及性危险的意识形态，降低了性变态者和性工作者应付各种社会遭遇的力量。他们在面临不讲理的或犯罪的行为时较少得到保护，他们较少有机会获得警察的保护，他们较少有资源上法庭打官司，他们对付各种机构和科层制度——医院、警察、验尸官、银行、公务员——比一般人更困难。

性是压迫的媒介。性压迫机制超越了其他的社会不平等模式，把个人和社会群体按照其自身内在的动力机制分类。性的压迫机制不能被缩减为，也不能被理解为阶级、种族、民族或性别的压迫机制。财富，白皮肤，男性和民族特权，能够减轻和缓解性分层的影响。一般说来，一位富有的白种男性变态者与一位贫穷的黑人女性变态者相比，其生活所遭受到的影响要小一些，但即使是最有特权的人物，也不能幸免于性的压迫。性等级制的某些后果是非常令人烦恼的，还有一些是相当严重的。在最严重的情况下，性体制是一场卡夫卡式的噩梦，那些不幸的牺牲者变成人形畜群，对他们施行的身份辨别、监视、逮捕、处置、监禁和惩罚，为成千上万的风纪警察、监狱官员、精神病医生和社会工作者提供了工作机会和自我满足感。^⑤

五、性的冲突

道德恐慌是普遍的恐惧与焦虑的结晶，社会在面对这些恐惧与焦虑时，不是去找寻问题的真正原因及其表现，而是把某一社会群体（通常是“不道德的”或者“堕落的”）描绘为“民俗魔鬼”。性在这种恐慌中占据了特殊的中心地位，“性异常者”随时随地都会成为替罪羊。（杰弗瑞·威克斯^⑥）

性体制并不是一个单一的万能的结构。围绕着性行为的定义、评价、安排、特权和代价，存在着一系列的斗争。围绕着性展开的政治斗争采用了极具特色的形式。

性意识形态在性体验中扮演了极其重要的角色。因此，对

性行为的定义和评价就成为激烈论争的题目。早期同性恋解放运动与精神病机制的对抗，就是此类斗争的最佳例证，此外还存在着大量从未间断过的小型争论。周期性的斗争在性意识形态的主要制造者——教会、家庭、精神病医生和传媒——与那些被他们命名、曲解和伤害的群体之间展开。

对性活动的法律规范是另一个战场。雷桑德·斯波纳（Lysander Spooner）在一篇由禁酒运动谈起的文章中，剖析了一个世纪以前道德强制的国家制裁体系。在这篇题为《邪恶不等于犯罪：道德自由的昭雪》的文章中，斯波纳指出，政府应当保护他的公民，反对犯罪，但是立法反对邪恶却是愚蠢的，不公正的和暴虐的。他讨论了至今仍然存在的为法律形式的道德主义辩护的理由——“邪恶”（斯波纳谈的是喝酒，但是可以被替换为同性恋、卖淫或娱乐性的吸毒）导致犯罪，因此，应当被制止；那些实践“邪恶”的人是神智不清的，因此应当通过由国家实施的打击来制止他们的自我摧残；必须防止儿童得到那些被假定是有害的知识。^⑨关于无受害者犯罪的话语一直没有改变。围绕性法律的立法斗争将会延续下去，直至性活动和性表达的基本自由得到保证。这就要求废除所有的性法律，除了针对实际的而非法定的强迫的几项法律；这就必须废除风纪警察，他们的工作就是实施法律形式的道德。

除了关于定义和立法的斗争，还存在着性政治冲突的不太明显的形式，我把他们叫做领土和疆界的战争。性少数族群形成社区的过程，以及那些试图制止他们的力量，导致了围绕着性领域的性质和界线而展开的斗争。

异端的性在小城镇和农村更为少见，也受到更为严密的监视。因此，都市生活对于年轻的变态者有着永不衰竭的吸引力。性移民造成了潜在的伴侣、朋友适当的汇集点。这就使得个人能够建造一种可以在其中生活的亲属式的网络。尽管如

此，性移民还是不得不克服许多的障碍。

根据主流传媒和大众偏见的看法，处于边缘地位的性世界是阴暗和危险的。他们被描绘为贫穷的，丑恶的，全都是些心理变态者和罪犯。新移民必须具有足够强烈的动机，以便对抗这种不利形象的影响。用更加真实的信息来对抗反面宣传的努力，往往会遇到检查制度的干预，围绕这一问题存在着持续的意识形态斗争，性社区的代表们在大众传媒中就此展开了公开的论争。

怎样才能找到、进入并在边缘性世界中生活？与此有关的信息也受到压制。导游指南类的信息既少又不准确。在过去，零散的传言，歪曲的小道消息和恶劣的出版物，是寻找地下性群体活动地点的惟一线索。在 20 世纪 60 年代末和 70 年代初，出现了较高质量的信息服务。但是，像道德大多数这样的团体，现在又企图重建环绕在性地下世界周围的意识形态围墙，竭尽全力为进出这一世界制造困难。

移民的花费是昂贵的交通费用，搬家费用，以及寻找新工作和新住房的需要，这些都是性移民必须克服的经济困难。此外，还有为年轻人特别设置的障碍，而他们往往是最不顾一切要搬迁的人。当然，存在着一些进入性社区的渠道，它在传媒的莽莽丛林中留下了一些记号，在沿途提供了一些实惠的庇护所。较高的教育程度，可以成为来自富裕家庭的年轻人进入性社区的途径。尽管有着严重的局限性，关于性行为的信息在大多数大专院校还是比其他地方要丰富得多，大多数大专院校都会有小型的性网络组织，其中囊括了各种各样的性倾向。

对于贫苦家庭的孩子来说，参军往往是他们发现自己真实性倾向的最佳途径。军队对于同性恋的禁制，使得从军成为一条充满危险的途径。虽然年轻的同性恋者不断企图利用参军的机会逃离故乡那种令人难以忍受的环境，接近同性恋社区，但

是他们面临着暴露的危险、军事法庭和不名誉的开除军籍。

一旦进入城市，有特殊性倾向的群体往往会集中占据一些稳定的公众地域。教会及其他反邪恶力量不断向地方当局施加压力，控制这些地区，降低这些区域的公开性，或者把这些地区的居民赶走。地方风纪警察定期开展取缔活动，宣泄对于这些在他们控制之下的群体的仇恨。男同性恋者、娼妓，有时还有异装者，他们拥有足够大的地区，人数众多，他们同警察在某些街道、公园和小巷展开激烈的斗争。这种边界战争往往不分胜负，但却导致了大量的人员伤亡。

在 20 世纪的大多数时间，性的地下世界一直是边缘化的，赤贫的，生活于其中的居民受到压迫和剥削。同性恋企业家所创造的色彩斑斓的同性恋经济的辉煌成功，大大地改变了同性恋居住区的生活质量。过去 15 年间，同性恋社区所获得的物质舒适和所建立的社会机制的水平是空前的。重要的是回顾一下类似的奇迹有什么样的结果。20 世纪初纽约黑人人口的增长导致了哈雷姆文艺复兴（Harlem Renaissance），但是那个创造性的时期被大萧条扼杀了。同性恋居住区的相对繁荣和文化兴盛也许同样脆弱。就像黑人从南方逃到都市化的北方那样，同性恋者的移居也许仅仅是把农村的问题转换成了城市的问题而已。

同性恋者当中的开拓者占据了城市的中心，但这些地区却是正在衰败下去的街区。它们接近贫困的街区，其结果是，同性恋者成为其他低收入群体的竞争者，同他们竞争本就相当紧缺的中低档次的住房，低收入的同性恋者尤其如此。在旧金山，围绕着低价住房的竞争，加剧了种族主义和同性恋恐惧症，成为针对同性恋者的街头暴力流行病的一个根源。城市里的同性恋者不再像在农村环境中那样孤独和隐秘，他们现在已经大批地沦为在都市中遭受失败和挫折的人。

在旧金山，商业区的摩天楼和高价公寓房建设的强劲势头，导致了一个新的困境，那就是一般人能够负担得起的住房越来越少。造价昂贵的建筑给所有的城市居民造成了压力。人们能够在低价的街区见到贫穷的同性恋房客，却很难见到承建商这样的百万富翁。“同性恋入侵”的幽灵是一个最方便不过的替罪羊，它能够把人们的注意力从银行、计划委员会、政治机构和大发展商身上转移开来。在旧金山，同性恋社区的健康发展被卷入了都市不动产政治的高额赌注。

商业区的扩张影响到所有区域性的性地下世界。在旧金山和纽约，高投资的建筑和都市改造翻新，已经侵入了卖淫、色情和虐恋酒吧的主要街区。发展商渗入时代广场、坦得隆地区、北沙滩空余的街区和市场南地区。反性意识形态，反淫秽品法，卖淫法令和关于酒精饮料消费的规定，全都被利用来驱逐不体面的成人行业、性工作者和性异常者。不出十年，这些地区的绝大部分将会被清除干净，以确保会议中心、国际宾馆、公司总部和富人住宅的安全。

最重要的一种性的冲突，是杰弗瑞·威克斯所指出的“道德恐慌”。道德恐慌又是性的“政治机遇”，在这一机遇出现的时刻，散漫的观点会汇集为政治行动，导致社会变迁。^⑥ 19世纪80年代的白奴歇斯底里，20世纪50年代的反同性恋运动，以及70年代末的儿童淫秽品恐慌，都是典型的道德恐慌。

由于性在西方社会中是如此神秘，围绕着它的论争于是便常常是角度倾斜的，它指向虚假的目标，产生错位的热情，并且往往是高度象征化的。性活动往往成为个人和社会焦虑的象征，而这种象征同那些性活动并没有什么内在的联系。在道德恐慌发生时，人们的恐惧感同一些运气不佳的性活动、性群体联系在一起。传媒上充满了愤怒之情，公众变成了狂怒的暴徒，警察加紧行动，国家制定了新的法律法规。狂热过后，一

些无辜的性群体受到严重摧残，国家则借此把它的权力扩大到性行为的新领域。

性分层体系很容易为这种事态提供牺牲品，因为那些人缺少自我保护的力量。既存的机制控制着他们的行动，限制着他们的自由。性异端的坏名声使他们处于道德上难以自卫的地位。每一次道德恐慌都会带来两个层面的后果：遭受攻击的群体受损害最严重，同时每个人也都会受到社会与立法改变的影响。

道德恐慌很少能够使任何真正的问题得到改善，因为受到攻击的目标往往是一些想象和象征。道德恐慌所利用的是既存的话语结构，这一话语结构发明出一些受害者，以便为它把“邪恶”当犯罪来对待的做法寻找理由。为了把那些并无侵害他人意图的行为如同性恋、卖淫、淫秽品或娱乐性吸毒视为犯罪，就要把它们描绘成对于健康与安全，对于妇女和儿童，对于国家安全、家庭或文明本身的威胁。即使某种活动已经被承认为无害的，它仍可能被禁，因为它会“导致”某些假定的不良后果（多米诺理论的另一种表现方式）。^⑥巨大宏伟的建筑就建立在这种幻象的基础之上。一般来说，道德恐慌的爆发，总是以寻找替罪羊的强化运动为其前奏的。

虽然做预言总是冒险的，但是并不需要太多的先见之明，就可以从目前事态的两种发展趋势看出潜在的道德恐慌：女权主义运动中的一部分人对于虐恋的攻击；右翼日益频繁地利用艾滋病煽动充满仇视情绪的同性恋恐惧症。

长期以来，女权主义反淫秽品的意识形态一直或明或暗地谴责虐恋。口交和阴道交的情景作为淫秽品主要内容，也许会使那些不熟悉它们的人望而却步，但是很难使他们相信，此类情景是暴力的。于是，所有的早期反淫秽品幻灯片，全都采用了经过仔细筛选的虐恋形象作为样本，以便推销一种浮华的分析。脱离背景来看，这些形象往往令人感到震惊。这种惊吓

效果被无情地利用来吓唬观众，以迫使他们接受反对淫秽品的观点。

大量的反淫秽宣传暗示，虐恋是所有淫秽品最主要的最基本的“真相”。淫秽品被视为能够带来虐恋淫秽品，而虐恋淫秽品又会导致强奸。这是一个不容分说的故事，它导致了一种观念的回潮，这种观念认为，性变态者是在搞性犯罪活动，他们不是正常人。其实并无证据表明，爱好虐恋色情品的读者，或虐恋行为的实行者，其性犯罪率高于一般人。反淫秽方面的文章以人数不多的性少数族群及其阅读材料作为替罪羊，把那些与他们无关的社会问题归咎于他们。

反淫秽品话语对虐恋形象的利用是具有煽动性的。它暗示，为妇女创造一个安全世界的方法就是摒弃虐恋。在影片《并非爱情故事》中所使用的虐恋形象，其手法同以下做法如出一辙，那就是利用黑种男人强奸白种女人或者贪婪的老犹太人垂涎年轻的雅利安姑娘的事例，煽动种族主义或反犹主义的狂热情绪。

女权主义的话语出现在反动的背景之中，令人感到痛苦。例如，在1980年和1981年，教皇约翰·保罗二世发布了一系列的声明，一再表明他所坚持的最保守的立场，以及他对人类性行为的理解。在谴责离婚、堕胎、试婚、淫秽品、卖淫、生育控制、无节制的享乐主义和淫荡时，教皇引用了大量女权主义关于性的客体化的话语。教皇陛下说，“这种淫荡的方式使人成为性的对象，而不是一个值得尊敬的人”^②，听上去就像女同性恋女权主义辩论家朱丽亚·潘尼洛普（Julia Penelope）的腔调。

右翼强烈反对淫秽品，并且已经开始利用女权主义反淫秽话语的理由。从女权主义运动中发展起来的反虐恋话语，很容易成为搜索女巫的道德运动的工具。它为这种攻击提供了一个

现成的毫无抵抗能力的目标群体。对于那些已经避开了现行淫秽法的性材料，它提供了一个重新给它们定罪的理由。通过一部像反儿童淫秽品法那样的反虐恋淫秽品法，是特别容易办到的。这种法律表面上的目的是为了通过禁止所谓的暴力淫秽品减少暴力行为。这一针对虐恋威胁的运动，使得令虐恋行为犯罪化的法律有可能获得通过，而虐恋行为在现行法律中不属于非法行为。这种道德恐慌的最终后果是，使那些侵犯无害的变态者社群的做法合法化。至于这种在性问题上发生的搜索女巫运动能否减少针对妇女的暴力，则是大可置疑的。

发生艾滋病恐慌的可能性就更大了。当对于不治之症的恐惧与性恐怖混合在一起时，其后果更加难以逆料。一个世纪之前，控制梅毒的努力在英国导致了传染病法的通过。这一法律建立在错误的医学理论基础之上，对于控制这一疾病毫无作用。它的确起到了某些作用，那就是恶化了数以百计的妇女的生活，她们被投入监狱，被迫接受阴道检查，因为被称作娼妓而声名狼藉。^③

无论事态将如何发展，艾滋病必将对一般性生活产生深远的影响，对同性恋者性生活的影响则更加严重。这一疾病将对同性恋者的选择产生显著的影响。由于害怕得病，移居同性恋聚居区的人数会减少。那些已经在同性恋聚居区居住的人们将会尽量回避那些能使他们接触疾病的情况。同性恋经济以及支持这一经济的政治机制，最终也许会消失。对艾滋病的恐惧已经对性意识形态产生了影响。正当同性恋在摆脱精神疾病这一坏名声的方面取得了一些进展之时，同性恋者发现自己又被暗暗地同一种致命的肉体疾病的形象焊接在一起。它的症状、它的特征以及它的传染性，被利用来加强一种古老的恐惧，即性活动、同性恋和滥交会导疾病和死亡。

艾滋病既是得了这种病的人的个人悲剧，又是同性恋社群

的大灾难。同性恋恐惧症患者们欢欣鼓舞地急忙利用这一悲剧来反对它的受害者。一位报刊评论员指出，艾滋病一向存在。《圣经》关于禁止鸡奸的规定就是专为保护人们免于患上艾滋病而设置的。因此，艾滋病是对于这种违规行为最适当的惩罚，因为此类行为违反了关于不可滥交的规则。利用对传染病的恐惧作为理由，内华达州莱诺地区的右翼分子试图禁止同性恋者举办的骑术表演。《道德大多数报告》的最近一期刊登了一幅照片，上面是一个“典型的”白人四口之家，全都戴着大口罩，标题是：“艾滋病：同性恋疾病威胁美国家庭。”^④ 菲莉斯·斯克拉弗利（Phyllis Schlafly）最近出版了一个小册子，其中提到，平等权利修正案的通过，将使“用法律保护我们自己不受艾滋病和其他同性恋疾病的感染”成为不可能的。^⑤ 近期的右翼言论呼吁，关闭同性恋浴室，立法禁止同性恋者在食品行业就业，由国家发布禁止同性恋者献血的禁令。这些政策将要求政府辨认所有的同性恋者，并且为他们强加容易识别的法律和社会标记。

对于同性恋社区来说，必须对付医学上的不幸已经足够糟糕，因为一种致命的疾病在这个社群中首先传播起来，首先在这个社群中被发现。不得不去对付其社会后果，使得他们的状况进一步恶化。早在艾滋病恐怖出现之前，希腊就已经通过一项法律，使警察能够逮捕有同性恋嫌疑的人，强迫他们接受性病检查。到艾滋病及其传播方式被人们了解之后，又出现了各种各样的建议，建议通过惩罚同性恋群体，通过攻击同性恋机制，来控制艾滋病的蔓延。在军团病的原因尚未被人们了解时，并没有人要求对美国军团的成员进行隔离检疫，或者关闭他们的会议厅。英国的传染病法对于控制梅毒收效甚微，但是它为那些落入它的权限范围的妇女带来了大量的痛苦。历史上那些伴随某种新发现的传染病而来的恐慌，以及沦为它的替罪

羊的受害者，应当使我们每一个人静下心来，以极端怀疑的态度来对待任何以艾滋病为由反对同性恋的政策。”

六、女权主义的局限性

我们知道，在绝大多数的案件中，性犯罪与淫秽品有关。我们知道，性罪犯们全都读这样的书，显然受到它们的影响。我相信，如果我们能够制止此类东西在易受影响的儿童当中传播，我们将会极大地降低可怕的性犯罪率。（艾德加·胡佛，*Edgar Hoover*^⑥）

在缺乏更加明确的关于性的激进理论的情况下，大多数进步分子转向女权主义，希望它能指点迷津。然而，女权主义与性之间的关系是很复杂的。由于性是两性之间关系的一个连接

* 自从这篇文章发表之后，出现了大量关于艾滋病及其社会后果的文章。其中比较重要的文章有：道格拉斯·科瑞普（Douglas Crimp）的《艾滋病：文化分析和文化活动》，剑桥，麻省理工学院出版社，1988年；道格拉斯·科瑞普和亚当·罗森顿（Adam Rolston）的《艾滋病人口统计》，西雅图，海湾出版社，1990年；伊丽莎白·费（Elizabeth Fee）和丹尼尔·福克斯（Daniel Fox）的《艾滋病：历史的重负》，伯克利，加州大学出版社，1988年；伊丽莎白·费和丹尼尔·福克斯的《艾滋病：一个可怕疾病的产生》，伯克利，加州大学出版社，1992年；辛迪·巴顿（Cindy Patton）的《性与病菌：艾滋病政治学》，波士顿，南端出版社，1985年；辛迪·巴顿的《发明艾滋病》，纽约，卢特莱芝出版社，1990年；塞蒙·瓦特尼（Simon Watney）的《控制欲望：淫秽品，艾滋病和传媒》，明尼纳波里，密西根大学出版社，1987年；埃瑞卡·卡特（Erica Carter）和塞蒙·瓦特尼的《选择自由：艾滋病与文化政治学》，伦敦，蛇尾出版社，1989年；苔莎·波芬（Tessa Bofin）和萨尼尔·古波塔（Sunil Gupta）的《迷人的抗体》，伦敦，瑞弗斯奥朗出版社，1990年；詹姆斯·肯塞拉（James Kinsella）的《掩盖瘟疫：艾滋病和美国的传媒》，纽布朗斯威克，路特格斯大学出版社，1989年。

点，大量对女性的压迫由性中产生，在性中斡旋，在性中构成。女权主义一向对性极为感兴趣。但是，女权主义在这个问题上的思想具有两个不同的倾向。一种倾向是批判对女性性行为的种种限制，谴责强加在那些性方面比较活跃的女性身上的高额代价。女权主义性思想的这一传统提倡性解放，认为它不仅是女性的解放，也是男性的解放。第二种倾向认为，性解放本质上仅仅是男性特权的扩大。这一传统与保守的反性话语产生共鸣。在反淫秽运动到来之时，这种倾向在女权主义分析中称霸一时。

反淫秽运动及其文本一向是这种话语最强烈的表达方式。^⑥ 除此之外，这一观点的支持者实际上谴责所有的异常的性表达，视之为反女权主义的。在这一理论框架中，处于长期亲密关系中的不包括男女角色扮演的一对一的女同性恋关系，处于价值等级制的顶端，异性恋则被降低到中等地位。除了这一变化之外，一切都或多或少保持不变。最底层仍然被下列群体和行为占据：卖淫、易性、虐恋和跨代性活动。^⑦ 绝大多数的男同性恋性活动，所有偶然的性关系，滥交，包括角色扮演或怪异方式或非一对一关系的女同性恋行为，全都受到指责。^⑧ 就连手淫过程中的性想象也被谴责为生殖器中心主义的延续。^⑨

关于性的这一话语，性学的成分较少，魔鬼学的成分居多。它总是从最坏的可能性上看待大多数的性行为。它对性行为的描述总是采用能找到的最坏的事例来做代表。它总是向人们展示最令人作呕的淫秽品，剥削意味最强的卖淫方式，以及性差异中最令人不快或最令人震惊的言行。这种夸张的手段系统地歪曲了各种形式的人类性行为。出自这种文字对人类性行为的描述永远是丑恶的。

除此之外，这种反淫秽品的夸张手段还是一场规模宏大的

寻找替罪羊的运动。它批判的是爱情的非常规行为，而不是压迫、剥削或暴力的常规行为。这种魔鬼性学把妇女对缺乏人身安全的合理的愤怒，导向无辜的个人、行为和社群。反淫秽的宣传常常暗示，商品化的性工业是性别主义的根源，其后果是污染了整个社会。这种观点从社会学角度看是荒谬的。性工业并不是女权主义的乌托邦，它是存在于整个社会之中的性别主义的反映。我们应当分析和反对性工业中性别不平等的特殊表现，但这同试图清除性商业不是一回事。

性少数群体，如虐恋者和易性者，同任何其他政治社会群体一样，都有可能表现出性别主义的态度或行为。然而，认为他们从本质上是反女权主义的，这纯属臆造。有大量近期的女权主义言论，把对妇女的压迫归咎于对性的图像表现，卖淫、性教育、虐恋、男同性恋和易性倾向，却无视在家庭、宗教、教育、育儿实践、传媒、国家、精神病学、就业歧视和不平等的报酬等方面存在的问题。

最后，这种所谓女权主义话语重新创造了一种极为保守的性道德。一个多世纪以来，斗争一直围绕着究竟性行为能够导致多少耻辱、痛苦和惩罚进行着。保守的传统一直积极反对淫秽品、卖淫、同性恋、各种性差异倾向、性教育、性研究、堕胎和避孕。与此相对立的对性持肯定态度的传统中包括着这样一些人，如哈弗洛克·艾利斯（Havelock Ellis），麦格尼斯·赫兹菲尔德（Magnus Hirschfeld），阿尔弗雷德·金西（Alfred Kinsey）和维克多利亞·伍德爾（Victoria Woodhull），还包括性教育运动、妓女与同性恋积极分子组织、生育权利运动、以及像 20 世纪 60 年代性改革团体这样的组织。这些性改革者、性教育者和性积极分子的混合体，在性问题和女权主义问题上有着相互混合的行为纪录。然而，他们无疑更接近现代女权主义精神，而同道德运动家、社会纯洁运动以及反邪恶组织保持

距离。尽管如此，目前的女权主义性魔鬼学说，总的来说是把反邪恶运动拔高到老前辈的光荣地位，同时却谴责那些更加自由的传统，认为它们是反女权主义的。在一篇代表这一倾向的文章中，希拉·杰弗瑞斯（Sheila Jeffreys）责备哈弗洛克·艾利斯，爱德华·卡朋特（Edward Carpenter）和阿利克桑德拉·科伦泰（Alexandra Kollantai）是“尽最大可能追求性享受这一政治观念的信徒”，指责1929年召开的“世界性改革团”大会，指责它为“打击女权主义积极分子做出了巨大的贡献”。^①

反淫秽运动及其化身宣称，它们是代表所有的女权主义说话的。幸运的是，它们代表不了。性解放一向是而且仍然是女权主义的奋斗目标。妇女运动或许会产生一些倒退的性思想，站在梵蒂冈一边，但是，它也创造出对于性愉悦和性理由的一些令人感到兴奋的、创造性的、态度鲜明的辩护。这种对性持肯定态度的女权主义，是以女同性恋者为其先锋的，她们的性行为不符合运动的纯洁标准（主要是女同性恋虐恋者和分男角女角的女同性恋者）。对性持肯定态度的还有理直气壮的异性恋者，以及那些喜欢古典激进女权主义的女性，她们并不欣赏那种如今极为常见的赞美女性气质的修正主义。^②虽然反淫秽力量试图将一切不赞成他们意见的人驱逐出妇女运动，但仍然

* 这一倾向变得越来越明显。一些重要的文本包括希拉·杰弗瑞斯的《未婚女人及其敌人：女权主义与性，1880年至1930年》，伦敦，潘朵拉出版社，1985年；希拉·杰弗瑞斯的《反对快感》，伦敦，妇女出版社，1990年；拉尔·考文尼（Lal Coveney），玛格利特·杰克森（Margaret Jackson），希拉·杰弗瑞斯，莱斯里·凯伊（Leslie Kay）和帕特·玛霍尼（Pat Mahony）的《性论文：男性的性及对女性的社会控制》，伦敦，哈特金森出版社，1984年；多钦·雷德霍德（Dorchen Leidholdt）和詹尼斯·雷蒙德（Janice Raymond）的《性自由分子与对女权主义的攻击》，纽约，坡格蒙出版社，1990年。

改变不了一个事实，那就是女权主义在性思想上发生了深刻的两极分化。^⑬

不管两极分化是否确有其事，一种令人不快的倾向认为，真理处于两者之间。艾伦·威利斯（Ellen Willis）用讽刺的语调评论道：“女权主义的偏差在于认为女人与男人平等，男性沙文主义的偏差在于认为女人低人一等。没有偏差的观点则认为真理在两者之间。”^⑭ 女权主义性战争的一个最新发展是“中间派”的出现，他们一方面试图逃避反淫秽品运动的法西斯主义的危险，另一方面则主张一种所谓“怎么做都可以”的自由主义。^⑮ 虽然很难批评一种尚未完全成型的立场，我还是希望引起人们对这些苗头的关注。*

* “自由派女权主义者”或“性自由派”的标签，继续被用来作为女权主义性激进派的简称。这一标签是错误的和误导的。自由派政党的确是反对由国家来控制自愿的性行为的。我们同意这种观点，即在这一领域的国家行动是有害的，而且我认为，自由派提出的废除绝大多数性立法的计划，比所有其他有组织的政党都更优越。然而，结果是相似的。女权主义性激进派相信系统的、社会结构不平等和权力差异的概念。在这一分析中，国家对性的规范是更加复杂的压迫体制的一部分，它是这一压迫体制的反映，它巩固和影响了这一体制。国家也发展了它自身的利益、权力以及性规范结构。

正如我在这篇论文及其他文章中所阐述的那样，自愿的概念在性法律中所扮演的角色，同它在社会契约或工资契约中所扮演的角色不同。对于国家针对性行为的干预和规范的质量、数量和意义，需要做背景的分析，而不能粗劣地等同于经济领域的分析。某些基本的自由权利存在于生活的其他领域，但是在性领域却不存在。那些确实存在的自由权利对于不同的性群体成员并不是同样适用的，对于不同的性行为也是区别对待的。人们并不会由于为激进的或种族的群体争取基本的自由和法律平等而被称为“自由论者”。我看不出为什么某些性群体应当被剥夺生存于一个自由资本主义社会之中的那些有限的利益。

我怀疑任何人会把马克思当作一位自由主义者或自由论者，但是他认为，资本主义是一个具有革命性的社会制度，即使其革命性是有限的。“因此其他所有较早的阶段与资本的伟大的文明影响、资本主义阶段的生产力相比，仅仅是局部的进步……”如果不支持民主的性自由，其结果并不是社会主义，反到类似于封建主义。

新出现的中间派建立在对辩论双方的错误认识之上，把双方同样都当作极端分子。根据卢比·瑞奇（Ruby Rich）的说法，“对于性语言的渴望，把女权主义者引入一些过于狭窄或过于极端的领域（淫秽品、虐恋）。结果争论变成了一种乱哄哄的鼓噪。”^⑥ 妇女反对淫秽品组织（WAP）与女同性恋虐恋者之间的斗争的确像是一场混战，但是责任主要在反淫秽运动一方，在于她们拒绝进行原则上的讨论。虐恋女同性恋者被迫为保持她们在妇女运动中的成员身份而斗争，在诋毁和中伤中保护她们自己。女同性恋虐恋者的主要发言人从未表达过任何虐恋优越论的观点，或者提倡每个人都应当成为虐恋者。除了自卫之外，虐恋女同性恋者还呼吁对性差异的宽容，以及对性问题更公开的讨论。^⑦ 试图在妇女反对淫秽品组织（WAP）与女同性恋虐恋组织（Samois）之间寻找中间道路，就像在以下两种立场之间寻找中间立场一样，它们一方主张，关于同性恋的真理要以道德大多数（Moral Majority）的观点为准；另一方则主张，应当以同性恋运动的观点为准。

在政治生活中，激进派很容易被边缘化，有些人就是通过把别人描绘成极端分子，标榜中间派立场，以便为人们所接受。长期以来，自由主义者就是用这种办法来对付共产主义者的。性激进派发起了这场性的论争。否定他们的贡献，误解他们的立场，搞坏他们的声誉，这种做法是可耻的。

与那些妄图清除性异端分子的文化女权主义者相反，性中间派愿意为性的非规范派参与政治的权利辩护。然而，他们为这一政治权利的辩护，是与那种具有意识形态优越感的潜在体

制联系在一起。*”这一论争包括两个主要部分。第一个是对性异端分子的指控，指控他们对于其性方式的意义、起因或历史建构没有给予足够的重视。这种对意义的强调，同在同性恋问题讨论中对病因学的探讨具有十分相似的功能。换言之，同性恋、虐恋、卖淫或对少年的爱情，在某种程度上被视为神秘的、有问题的，而那些更受尊重的性方式则不是这样。对起因的研究，实际上就是对某种可以改变的事物的研究，这一改变的目的，就是为了避免造成那些“有问题的”性倾向。性激进派分子对此所做出的回答是，虽然病因学或起因的问题可以成为一种学术兴趣，但是它在政治程序中价值不高，此外，强调这个问题的做法本身就是一种倒退的政治选择。

“中间派”立场的第二部分集中在自愿的问题上。各种倾向的性激进派提出了自愿性行为的法律和社会合法化的要求。女权主义者批评他们时，是以一种伪装的手段来提出问题的，他们提出的问题是所谓“自愿的限度”和自愿的“结构制约”问题。^⑧虽然关于自愿的政治话语的确存在着深刻的问题，虽然性选择的确存在着结构的制约，但是这种批评却在性论争中被一再误用。人们并没有看到“自愿”这个词在性法律和性实践中特殊的语意学涵义。

如前所述，大量的性法律并没有区分自愿行为和强迫行为。只有强奸法包含这一区分。在我看来，强奸法建立在一个正确的假设之上，假设异性恋活动可以是自由选择的或者是强迫实行的。一个人拥有合法权利去实施异性恋行为，只要它不

* 这种不容分说的意识形态优越感的一个最新例子是这样的：“虐恋者并非完全不做价值评判，他们否定所有限制了他们的自由而没有限制其他人的判断的价值观。在这样做的时候，他们缺乏对一般的生活规则的理解。”引自沙恩·菲兰(Shane Phelan)，《身份政治：女同性恋女权主义及其社区的限度》，费城，坦普大学出版社，1989年，第133页。

违反其他的法规，只要它是双方自愿的。

大多数其他的性行为就不是这样的了。我前面曾提到，鸡奸法建立在下列假设之上：这种违禁的行为是一种“恶劣的可憎的违反自然的犯罪”。罪恶存在于这类行为本身，是其固有的内在的本质，无论参与者的欲望是什么样的。“同强奸不一样，鸡奸或者非自然的变态的性活动可以在两个相互自愿的人当中进行，不论谁是主动行为者，双方都可以被起诉。”^⑨ 成人自愿法规于 1976 年在加利福尼亚州通过，在此之前，两位同性恋情人可以因为口交行为受到起诉。如果这一行为的参与者双方全都拥有自愿的资格，那么双方同等有罪。^⑩

成人乱伦法规具有相似的风格。与大众的神话相反，乱伦法在保护儿童不受近亲强奸方面几乎没起什么作用。乱伦法本身禁止有近亲关系的成年人之间的婚姻或性交行为。此类起诉案件极为少见，但是最近有两个案例。在 1979 年，一位叫马林的 19 岁青年无意中碰到了他失散多年的 42 岁的母亲，他刚出生就和她分开了。这两人相爱并且结了婚。他们被起诉，被判犯有乱伦罪，按照维吉尼亚州的法律，最长可能会判 10 年刑。在审判过程中，马林作证说：“我非常爱她。我觉得两个相爱的人应当可以在一起生活。”^⑪ 在另一案件中，一对从小没在一起长大的兄妹相遇并且决定结婚。他们被逮捕，被判为犯有乱伦重罪，后改为假释。假释的条件是他们不能以夫妻名义生活在一起。如果他们不接受这个条件，他们将面临监禁 20 年的判决。^⑫

在一个著名的虐恋案件中，一位男子因为在虐恋活动中鞭打对方被判严重人身伤害罪。此案不存在受害原告，但是由于这一活动被拍摄下来，被告是根据这个摄影资料被起诉的。这位男子在上诉中争辩说，他参与的是一项自愿的性活动，没有人受到伤害。法庭驳回了他的上诉，法庭认为，一个人不可以

自愿接受伤害或殴打，“除非在下列情形中，即包括一般身体接触或击打的运动，如足球、拳击或摔跤运动。”^③ 法庭进一步指出：“对于没有法律能力做出自愿决定的人，例如儿童或疯子，其自愿无效”；“常识告诉我们，一个神经健全的正常人不会自愿同意把有可能造成巨大身体伤害的暴力用于自身。”^④ 因此，任何自愿接受鞭打的人将被假定为神智不健全，在法律上没有自愿能力。虐恋性行为一般来说比美式足球所包含的平均暴力程度要低得多，其结果所导致的伤害也比大多数体育运动轻微得多。然而法庭却认为，美式足球运动员是清醒的，有受虐倾向者是不清醒的。

鸡奸法、成人乱伦法，以及前述案例的法律解释，显然干预了自愿的行为，并将犯罪惩罚强加于它们。在法律中，自愿是一种特权，只有那些进行高等性行为的人才能享有这一特权。那些喜欢低等性行为的人没有合法权利去从事那些行为。除此之外，经济的制裁、家庭的压力、性倾向的坏名声、社会的歧视、否定的意识形态，以及此类性行为信息的匮乏，所有这一切全都致力于为那些做出非传统的性选择的人们制造困难。妨碍自由性选择的结构制约肯定存在的，但是其目的并不是强迫任何人成为变态者，相反，它们是在强迫每一个人遵守规范。

“洗脑理论”是这样来解释性差异的，它假定某些性行为过于恶心，没有人愿意去做。因此它继续解释道，任何人做这种事必定是被强迫的或是被诱骗的。就连建构主义的性理论，也不得不对这一问题做出解释，即为什么其他方面都很理智的个人，在性行为方面会有如此的不同。另外一种尚未完全形成的立场，采用了福柯和威克斯的思想，这种观点认为，“变态”问题的提出是现代性的全部建构中最为肉麻、最有问题的一个方面。^⑤ 这一理论是用另一种方法表达出以下概念，即性异端

者是社会制度中某种微妙机制的受害者。威克斯和福柯不会接受这一解释，因为他们认为，所有的性行为都是被建构而成的，在这一建构过程中，传统的行为并不弱于变异的行为。

心理学是某些人最后的领地，他们拒绝承认，性异端者像任何其他性行为者群体一样，是清醒和自由的。假如异常者不是社会体制造成的，那么也许他们那些不可理喻的选择的根源，能够从恶劣的童年、不成功的社会教化或不及格的身份形成过程中找到。在一篇关于性统治的论文中，杰西卡·本杰明（Jessica Benjamin）用心理分析和哲学理论来解释，为什么她心目中的“虐待狂”是异化的，扭曲的，不成熟的，无感觉的，无目的性的，是企图“宣泄一种原始的冲动，这一原始冲动就是想要与众不同，可惜它并不成功”^⑧。这篇论文用心理学上的低劣性来取代贬低异端性行为的更常见的手段。一位评论家已经将本杰明的观点表述为，虐恋倾向不过是“婴儿权力斗争的固执而重复的表现”^⑨。

这种立场一方面为变态者的政治权利辩护，另一方面又试图将他们理解为“异化的”性倾向。这一立场同妇女反对淫秽品组织那种形式的血腥屠杀相比，当然要合理一些。然而，总的来说，性的中间派并没有勇敢地面对那些与他们自己不同的性选择。性的沙文主义很难把自己装扮成马克思主义，精致的建构主义理论，或者是心理学的老生常谈。

无论是哪一种女权主义的性立场——右派、左派或中间派——最终取得统治地位，这种内容丰富的讨论的存在本身就是一个证据，证明女权主义运动往往是关于性的最为有趣的思想的源泉。然而，我要向这样一种假设提出挑战，即女权主义在性理论中已经具有或者应当具有特权的地位。女权主义是性别压迫的理论。以为这一立场会自然而然地导致性压迫的理论，

那就混淆了下列两个领域的不同点，其中一个领域是性别，另一个领域是性的欲望。

在英文中，“性”这个词，具有两个极为不同的涵义。一方面，它意味着性别和性别身份，如“女性”或者“男性”。另一方面，性也指性活动、欲望、性交和性唤起，如“发生性关系”。这一语义学上的混同反映出一种文化的假设，即性可以被简化为性交，性是男女关系的一个功能。这种性别与性的文化混合，导致了这样一种想法，即性理论可以直接由性别理论获得。

在一篇较早的论文《妇女交易》中，我使用了性与性别体系的概念，我把它定义为“一套社会将生理的性转化为人类行为产物的机制”^⑧。我继续论证到：“如所周知，性——性别身份，性的欲望和幻想，童年的概念——本身就是社会的产物。”^⑨在那篇文章中，我没有区分欲望和性别，将二者当作同一社会过程的动态概念。

《妇女交易》深受社会组织中亲属体系方面文献的启发。当时在我看来，性别和欲望在这种社会规范中系统地交织在一起。它可能是也可能不是对于部落组织中性与性别关系的确切评价，但是它肯定不是对于西方工业社会性状况的充分描述。正如福柯所指出的那样，性体系来源于早期亲属形式，并要求某种意义上的自主性。

“特别是从18世纪以来，西方社会创造和发展出一套新的机制，它被加在过去的机制之上，它并没有完全取代旧有的机制，而是降低了它的重要性。我所说的是性的发展……对于第一种机制（亲属关系）来说，相关的关系在于伴侣关系和确定的法规；第二种机制（性）所关注的则是身体的感觉，快乐的质量以及感受的性质。”^⑩

这一性体系的发展是在性别关系的背景下进行的。现代的

性意识形态的一个组成部分就是认为，欲望是男人的领域，贞洁属于女人。淫秽品以及变态倾向一向被认为是男性领域的一部分，这并不是偶然的。在性工业中，女性一向被排除在大多数生产和消费之外，大体上仅被允许作为工作者参与其中。为了参与某种“变态活动”，女性必须克服严重的局限性，其中包括她们的社会流动、经济资源和性自由方面的局限性。性别影响到性体制的运作，而性体制也具有性别的特征。然而，尽管性与性别是有关联的，它们却不是一回事，二者分别成为两种不同的社会实践领域的基础。

与我在《妇女交易》中的观点相反，我现在认为，必须将性别与性区别开来，以便更精确地表达它们不同的社会存在。这就违背了当代女权主义思想的愿望，它总是把性当作性别的衍生物来看待。例如，女同性恋女权主义意识形态在分析女同性恋者所遭受的压迫时，其关注点大都是对妇女的压迫。当然，女同性恋者同时还作为酷儿和变态者受到压迫，这一压迫是通过性的运作而不是通过性别分层实行的。虽然对于许多女同性恋者来说，这样想问题是痛苦的，但事实是，女同性恋者与男同性恋者、虐恋者、异装者和妓女具有很多共同的社会学特征，遭受到许多同样的社会惩罚。

凯瑟琳·麦金农（Catherine MacKinnon）曾经最为明确地表达了一种把性包括在女权主义思想之内的理论企图。根据麦金农的说法，“性对于女权主义的重要性就像劳动对于马克思主义的重要性一样……性的形成、指导和表达，将社会组织成两个性别，女性和男性。”^⑤ 这一分析策略又建筑在这样一个决定之上，即“在互换的意义上使用性与性别的概念”^⑥。这

就是我挑战的对象：定义的混淆。*

在当代女权主义思想脱离马克思主义的历史中，有着一种颇具教育意义的相似性。马克思主义对社会不平等的分析，也许是现存的分析中最为灵活有力的概念体系，但是企图把马克思主义当作对一切社会不平等的惟一解释体系，却是一个失败的做法。马克思主义的成功之处在社会生活领域——资本主义社会的阶级关系，它是从那里发展起来的。

在当代妇女运动的早期，理论的冲突集中在马克思主义对于性别分层的适用性。由于马克思主义理论是强有力的，它确实发现了性别压迫的一些重要和有趣的方面。它在那些与阶级问题和劳动组织问题最接近的性别问题上表现最佳。但是，在性别的社会结构这类更为特殊的问题上，马克思主义的分析却没有什么影响。

女权主义与性压迫的激进理论之间的关系与此有相似之处。女权主义的概念工具是为了发现和分析以性别为基础的等级制。在它与性分层相互重叠的方面，女权主义理论具有一定的解释力，但是当问题的性别因素降低而性因素增加时，女权主义分析就变得错误百出，离题万里。女权主义思想根本缺乏能够充分观察性的社会组织的角度。女权主义思想的有效尺度使它难以去观察或评估性领域的主要的权力关系。

从长远来看，女权主义对性别等级制的批判必定会与激进的性理论结合起来，而对性压迫的批判也会丰富女权主义。但是在性问题上，一套独立的理论以及政治的独特性是绝对必要的。

* 麦金农的出版物很多：《建立女权主义的国家理论》，剑桥，马萨诸塞州，哈佛大学出版社，1989年；《原版女权主义：生活与法律的话语》，剑桥，马萨诸塞州，哈佛大学出版社，1987年。

马克思主义作为最新的社会理论，并不能取代女权主义。女权主义也并不比马克思主义更有资格代表所有社会不平等的最终和最完善的理论。女权主义并不是能够解决马克思尚未涉及的一切遗留问题的理论。这些批判工具全都是用来对付某些社会活动的特殊领域的。社会生活的其他领域，该领域中的权力形式以及独特的压迫模式，需要它们自己的概念工具。在这篇文章中，我所坚持的既是理论的多元论，也是性的多元论。

七、结 论

……这些快乐被我们轻蔑地称为肉体的快乐……（柯里特 [Colette] ^⑧）

性就像性别一样，也是政治的。它被组织在权力体系之中，这个体系奖赏和鼓励一些个人及行为，惩罚和压制另一些个人和行为。就像资本主义的劳动组织及其对奖赏与权力的分配一样，现代的性体系自从产生和发展以来，一直是政治斗争的目标。但是，如果说劳动和资本之间的争执被神秘化了，那么性冲突就是被完全掩盖了。

19 世纪末和 20 世纪初所进行的立法重组，折射出对现代性体系的出现的回应。在那一时期，新的性社群形成了。人们有可能以不同于过去的方式成为男同性恋者或女同性恋者。批量生产的色情品在市面上出现，性商业的可能性大大扩展。最早的同性恋权力组织宣告成立，对性压迫的最初分析见诸文字。^⑨

20 世纪 50 年代的压制在某种程度上是一种回潮，它的矛头指向第二次世界大战中所产生的性群体，指向性的可能性的

扩大。^⑨ 在 50 年代，同性恋权力组织纷纷建立，金西发表了他的报告，女同性恋文学也是一派繁荣景象。20 世纪 50 年代既是一个规范化的年代，又是一个压抑的年代。

目前右翼发动的性反攻，是对 20 世纪 60 年代和 70 年代初性解放的反攻倒算的组成部分。除此之外，它还导致了性激进派的力量集结和自觉合作。在某种意义上，目前正在发生的事情是一场新的性运动，这一运动正在努力理解新的问题，也在寻求新的理论基础。发生在街道上的性战争，部分地起到了促进知识界对性问题新的关注的作用。性体系将再次发生改变，我们正在找寻这一变化的征兆。

在西方文化中，性受到了过多的重视。一个人并不会因为寻花问柳被当作不道德，被送进监狱，被赶出她或他的家庭。但是一个人却会因为喜欢皮革制品而经历这一切，甚至更多。说到底，如果一个人喜欢对着一只鞋手淫，究竟能有多少社会重要性呢？这只鞋也许是不乐意的，但是由于我们用不着得到鞋的允许，以便在它上面射精，所以我们似乎也没有必要获得恩准，以便从它获得快感。

如果说性受到过分的重视，性迫害却没有受到足够的重视。以性趣味或性行为为基础的对于个人和群体的系统迫害大量存在。对于各色各样的性职业群体的严重惩罚大量存在。青年人的性欲被否定；成年人的性往往被视为不同类型的核废料；对性的图像表现在法律和社会的话语中遭到丑化。某些特殊的群体成为当代性权力体系发泄淫威的对象，对他们的迫害行动维护着那个与每一个人息息相关的体系。

20 世纪 80 年代已经成为一个性在遭受巨大痛苦的时代，它又是一个躁动和蕴育着新的可能性的时代。防止野蛮倾向，鼓励性的创造性，要靠我们所有的人。那些自认为具有进步思想的人们，应当检验他们的各种先入之见，更新他们的性教

育，了解性等级制的存在和运作方式。现在是承认性生活的政治维度的时候了。

致 谢

现在到了对那些为本文作出贡献的人表示感谢的时候，每当我的文章写到这一段时，我都非常高兴。我最初产生关于性群体形成的一些思想，是受到查尔斯·狄利（Charles Tilly）讲授的一门课程的启发，这门课是“1500年至1900年欧洲的都市化”。我很少遇到过如此令人激动、刺激和概念丰富的课程。丹尼尔·常（Daniel Tsang）提醒我注意1977年事件的意义，并且告诉我应当关注性的法律。帕特·柯丽菲亚（Pat Califia）增强了我对于人类性差异的赞赏态度，并且使我懂得应当尊重性研究和性教育中许多被恶意中伤的领域。杰夫·艾斯柯弗（Jeff Escoffier）与我分享了他对同性恋史和社会学的深厚功底，他关于同性恋经济的观点使我受益匪浅。艾伦·贝鲁贝（Allan Berube）关于同性恋历史发展的著述使得我能够对于性压迫的动力机制具有更清楚的看法。与杜波伊斯（Ellen Dubois）、霍利波夫（Amber Hollibaugh）、瑞安（Mary Ryan）、斯泰西（Judy Stacey）、崔伯格（Kay Trimberger）、莱普（Rayna Rapp）、威辛纳斯（Martha Vicinus）等人的交谈影响了我的思路。

我非常感谢阿斯图托（Cynthia Astuto）的意见及其对法律事务的研究；感谢萨克斯（David Sachs）这位书商，他为我提供了右翼关于性的文献。我感谢贝鲁贝、布鲁诺（Ralph Bruno）、弗里德曼（Estelle Freedman）、格拉德（Kent Gerard）、科尔（Barbara Kerr）、史威利（Michael Shively）、万斯

(Carole Vance)、沃克 (Bill Walker) 和沃克维兹 (Judy Walkowitz)，他们为我提供了多种参考和实证资料。我还没来得及表达我对那些阅读和评论过这篇论文的手稿的人们的感谢之情，他们是：伯格曼 (Jeanne Bergman)、宾福德 (Sally Binford)、艾登 (Lynn Eden)、恩格斯坦 (Laura Engelstein)、艾斯科弗、万斯和威利斯 (Ellen Willis)。莱格 (Mark Leger) 在准备手稿的过程中承担了编辑和秘书的繁重工作。尼尔森 (Marybeth Nelson) 提供了制图方面的帮助。

我在此对两位朋友致以特别的谢意，他们为我减轻了写作的压力。E.S. 作为我的坚强后盾，使我克服了写作中的一些重大困难。阿斯图托的慈爱和无私的援助，使我能够在数周之内以一种疯狂的节奏持续地工作。

以上诸位全都不应为我观点负责，但我感谢他们所有人的激励、信息和帮助。

关于定义的笔记

在这篇文章中，我使用了诸如同性恋者、性工作者及变态者这样的术语。我所说的“同性恋者”包括女性和男性。如果我需要特指，则使用“女同性恋者”或“同性恋男子”这样的术语。“性工作者”比“娼妓”范围更大一些，以容纳性工业中的多种职业。性工作者包括色情舞者、脱衣舞者、淫秽制品模特，那些通过电话与顾客交谈的裸体女人，她们可以被看到但是不能被接触到，电话伴侣，以及各种其他类型的性行业雇员，如接待人员、门卫和招揽顾客的人。显然，还应包括妓女、男妓和“男性模特”。我把“变态者”一词当做所有名声不好的性倾向的简称来使用。它曾经被用来指称男女同性恋

者，但是随着同性恋者的名声不再像以前那么坏，这一用语越来越多地用于其他类型的“异常”。像“变态者”和“异常者”这样的词，一般来说都是在不赞成、厌恶和不喜欢的意义上使用的。而当我使用这些术语时，仅仅是在指称的意义上，并无任何贬意。

【注释】

① Demetrius Zambaco, "Onanism and Nervous Disorders in Two Little Girls", in Francois Peraldi (ed.), *Polysexuality*, Semiotext (e), vol IV, no 1, 1981, pp. 31, 36.

② Linda Gordon and Ellen Dubois, "Seeking ecstasy on the Battlefield: Danger and Pleasure in Nineteenth Century Feminist Sexual Thought", *Feminist Studies*, vol 9, no 1, Spring 1983; Steven Marcus, *The Other Victorians*, New York, New American Library, 1974; Mary Ryan, "The Power of Women's Networks: A Case Study of Female Moral Reform in America", *Feminist Studies*, vol 5, no 1, 1979; Judith R. Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Judith R. Walkowitz, "Male Vice and Feminist Virtue: Feminism and the Politics of Prostitution in Nineteenth-Century Britain", *History Workshop Journal*, no 13, Spring 1982; Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality Since 1800*, New York, Longman, 1981.

③ G. J. Barker-Benfield, *The Horrors of the Half-Known Life*, New York, Harper Colophon, 1976; Marcus, 参见前引文; Weeks, 参见前引文, 特别是第 48—52 页; Zambaco, 参见前引文。

④ Sarah Senefield Beserra, Sterling G. Franklin, and Norma Clevenger (eds.), *Sex Code of California*, Sacramento, Planned Parenthood Affiliates of California, 1977, p. 113.

⑤ 同上, pp. 113—117.

⑥ Walkowitz, "Male Vice and Feminist Virtue", 参见前引文, 第 83 页。他关于现代巴比伦女性特征的全部讨论都极具启发性。

⑦ Walkowitz, "Male Vice and Feminist Virtue", 参见前引文, p. 85。

⑧ Beserra et al., 参见前引文, pp. 106—107。

⑨ Commonwealth of Massachusetts, Preliminary Report of the Special Commission Investigating the Prevalence of Sex Crimes, 1947; State of New Hampshire, Report of the Interim Commission of the State of New Hampshire to Study the Cause and Prevention of Serious Sex Crimes, 1949; City of New York, Report of the Mayor's Committee for the Study of Sex Offences, 1939; State of New York, Report to the Governor on a Study of 102 Sex Offenders at Sing Sing Prison, 1950; Samuel Hartwell, A Citizen's Handbook of Sexual Abnormalities and the Mental Hygiene Approach to Their Prevention, State of Michigan, 1950; State of Michigan, Report of the Governor's Study Commission on the Deviated Criminal Sex Offender, 1951。这仅仅是一个样本。

⑩ Estelle B. Freedman, " 'Uncontrolled Desire': The Threat of the Sexual Psychopath in America, 1935—1960", 提交给美国历史协会年会的论文, 旧金山, 1983年12月。

⑪ Allan Berube, "Behind the Spectre of San Francisco", Body Politic, April 1981; Allan Berube, "Marching to a Different Drummer", Advocate, October 15, 1981; John D' Emilio, Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of the Homosexual Minority in the United States, 1940—1970, Chicago, University of Chicago Press, 1983; Jonathan Katz, Gay American History, New York, Thomas Y. Crowell, 1976。

⑫ D' Emilio, 参见前引文第 46—47 页; Allan Berube, 个人通信。

⑬ John Gerassi, The Boys of Biese, New York, Cillier, 1968, p. 14。感谢艾伦·贝鲁贝引起我对这一事件的关注。

⑭ Allan Berube, 个人通信; D' Emilio, 参见前引文; John D' Emilio, "Gay Politics, Gay Community: San Francisco's Experience", Socialist Review, No 55, January—February 1981。

⑮ 下列事例提供了进一步研究的线索。密执安大学的一次搜捕行动, 载于 Daniel Tsang, "Gay Ann Arbor Purges," Midwest Gay Academic

Journal, vol 1, no 1, 1977; Daniel Tsang, "Ann Arbor Gay Purges", part 2, Midwest Gay Academic Journal, vol 1, no 2, 1977。在密执安大学,因同性恋罪名被解雇的教师数量,同因共产党倾向的罪名被解雇的教师数量相等。将这一时期因性与政治原因丢掉教职的教授的数量加以比较是饶有兴味的。在改变规则时,许多州在那个时期通过了法律,禁止向“公开的性变态者”出售酒精饮料,关闭以“性变态者”为服务对象的酒吧。这一法律于1955年在加州通过,在1959年被州最高法院废止(贝鲁贝,个人通信)。确知有哪些州通过了这样的法规,何时通过执行,此前关于这类立法的讨论,以及还有多少州仍旧保留着这类法律,是十分有趣的。关于对其他性群体的迫害,证据表明,约翰·威利(John Willie)和艾尔文·克劳(Irving Klaw),20世纪40年代末至60年代初美国性捆绑类色情品的两位最早的制售者,经常受到警察的骚扰,至少克劳受到过由柯法弗委员会主持的国会听证会的干扰。感谢兰德(J. B. Rund)在个人通信中为我提供了关于威利和克劳生平事迹的资料。发表的资料极为少见,但可参见 John Willie, *The Adventures of Sweet Gwendoline*, New York, Belier Press, 1974; J. B. Rund, "Preface", *Bizarre Comix*, vol 8, New York, Belier Press, 1977; J. B. Rund, "Preface", *Bizarre Fotos*, vol 1, New York, Belier Press, 1978; and J. B. Rund, "Preface", *Bizarre Katalogs*, vol 1, New York, Belier Press, 1979。搜集立法变迁及影响非同性恋性异端行为的政治活动的更系统的资料,将是极为有用的。

①⑥ "Chicago is Center of National Child Porno Ring: The Child Predators", "Child Sex: Square in New Town Tells it All", "U. S. Orders Hearings On Child Pornography: Rodino Calls Sex Racket an 'Outrage,'", "Hunt Six Men, Twenty Boys in Crackdown", *Chicago Tribune*, May 16, 1977; "Dentist Seized in Child Sex Raid: Carey to Open Probe", "How Ruses Lure Victims to Child Pornographers", *Chicago Tribune*, May 17, 1977; "Child Pornographers Thrive on Legal Confusion", "U. S. Raids Hit Porn Sellers", *Chicago Tribune*, May 18, 1977。

①⑦ 更多关于“儿童式的淫秽品恐惧症”的信息,参见 Pat Califia, "The Great Kiddy Porn Scare of '77 and Its Aftermath", *Advocate*, Octo-

ber 16, 1980; Pat Califia, "A Thorny Issue Splits a Movement", *Advocate*, October 30, 1980; Mitzel, *The Boston Sex Scandal*, Boston, Glad Day Books, 1980; Gayle Rubin, "Sexual Politics, the New Right, and the Sexual Fringe", in Daniel Tsang (ed.), *The Age Taboo*, Boston, Alyson Publications, 1981。关于跨代关系问题, 参见 Roger Moody, *Indecent Assault*, London, Word Is Out Press, 1980; Tom O' Carroll, *Paedophilia: The Radical Case*, London, Peter Owen, 1980; Tsang, *The Age Taboo*, 参见前引文; Paul Wilson, *The Man They Called A Monster*, New South Wales, Cassell Australia, 1981。

⑬ "House Passes Tough Bill on Child Porn", *San Francisco Chronicle*, November 15, 1983, p. 14。

⑭ George Stambolian, "Creation the New Man: A Conversation with Jacqueline Livingston", *Christopher Street*, May 1980; "Jacqueline Livingston", *Clothed With the Sun*, vol 3, no 1, May 1983。

⑮ Paul H. Gebhard, "The Institute", in Martin S. Weinberg (ed.), *Sex Research: Studies from the Kinsey Institute*, New York, Oxford University Press, 1976。

⑯ Phoebe Courtney, *The Sex Education Racket: Pornography in the Schools (An Expose)*, New Orleans, Free Men Speak, 1969; Dr. Gordon V. Drake, *SIECUS: Corrupter of Youth*, Tulsa, Oklahoma, Christian Crusade Publications, 1969。

⑰ Pavlov's Children (They May Be Yours), Impact Publishers, Los Angeles, California, 1969。

⑱ Norman Podhoretz, "The Culture of Appeasement", *Harper's*, October 1977。

⑲ Alan Wolfe and Jerry Sanders, "Resurgent Cold War Ideology: The Case of the Committee on the Present Danger", in Richard Fagen (ed.), *Capitalism and the State in U. S. —Latin American Relations*, Stanford, Stanford University Press, 1979。

⑳ Jimmy Breslin, "The Moral Majority in Your Motel Room", *San Francisco Chronicle*, January 22, 1981, p. 41; Linda Gordon and Allen

Hunter, "Sex, Family, and the New Right", *Radical America*, Winter 1977—8; Sasha Gregory—Lewis, "The Neo—Right Political Apparatus", *Advocate*, February 8, 1977; Sasha Gregory—Lewis, "Right Wing Finds New Organizing Tactic", *Advocate*, June 23, 1977; Sasha Gregory—Lewis, "Unravelling the Anti—Gay Network", *Advocate*, September 7, 1977; Andrew Kopkind, "America's New Right", *New Times*, September 30, 1977; Rosalind Pollack Petchesky, "Anti—abortion, Anti—feminism, and the Rise of the New Right", *Feminist Studies*, vol 7, no 2, Summer 1981。

⑤ Rhonda Brown, "Blueprint for a Moral America", *Nation*, May 23, 1981。

⑥ James Barr, *Quatrefoil*, New York, Greenberg, 1950, p. 310。

⑦ 这一观点最早见于 Mary McIntosh, "The Homosexual Role", *Social Problems*, Vol 16, No 2, Fall 1968; 这一思想的进一步发展参见 Jeffrey Weeks, *Coming Out: Homosexual Politics in Britain From the Nineteenth Century to the Present*, New York, Quartet, 1977; *Sex, Politics and Society*, 参见前引文; 并参见 D' Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities*, 参见前引文; 以及 Gayle Rubin, "Introduction" to Renee Vivien, *A Woman Appeared to Me*, Weatherby Lake, Mo., Naiad Press, 1979。

⑧ Bert Hansen, "The Historical Construction of Homosexuality", *Radical History Review*, no 20, Spring/Summer 1979。

⑨ Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society*, 参见前引文; 以及 Walkowitz, "Male Vice and Female Virtue", 参见前引文。

⑩ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, New York, Pantheon, 1978。

⑪ 在这一问题上一个极为有用的讨论可参见 Robert Padgug, "Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History", *Radical History Review*, no 20, Spring/Summer 1979。

⑫ Claude Levi—Strauss, "A Confrontation", *New Left Review*, no 62, July—August 1970。在这一谈话中, 列维·斯特劳斯称其自己的立场

为“一种没有抽象主体的康德主义”。

③ Foucault, 参见前引文, 第 11 页。

④ 参见 Weeks, Sex, Politics and Society, 前引文, 第 9 页。

⑤ 参见 Weeks, Sex, Politics and Society, 前引文, 第 22 页。

⑥ 参见 “Pope Praises Couples for Self—Control”, San Francisco Chronicle, October 13, 1980, p. 5; “Pope Says Sexual Arousal Isn’ t a Sin If It’ s Ethical”, San Francisco Chronicle, November 6, 1980, p. 33; “Pope Condemns’ Carnal Lust’ As Abuse of Human Freedom”, San Francisco Chronicle, January 15, 1981, p. 2; “Pope Again Hits Abortion, Birth Control”, San Francisco Chronicle, January 16, 1981, p. 13; and “Sexuality, Not Sex in Heaven”, San Francisco Chronicle, December 3, 1981, p. 50。并参见注 62。

⑦ Susan Sontag, Styles of Radical Will, New York, Farrar, Straus, & Giroux, 1969, P. 46。

⑧ Foucault, 参见前引文第 106—107 页。

⑨ American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental and Physical Disorders, 3rd edn, Washington, DC, American Psychiatric Association。

⑩ Alfred Kinsey, Wardell Pomeroy, and Clyde Martin, Sexual Behavior in the Human Male, Philadelphia, W. B. Saunders, 1948; Alfred Kinsey, Wardell Pomeroy, Clyde Martin, and Paul Gebhard, Sexual Behavior in the Human Female, Philadelphia, W. B. Saunders, 1953。

⑪ John Gagnon and William Simon, Sexual Deviance, New York, Harper & Row, 1967; John Gagnon and William Simon, The Sexual Scene, Chicago, Transaction Books, Aldine, 1970; John Gagnon, Human Sexualities, Glenview, Illinois, Scott, Foresman, 1977。

⑫ Havelock Ellis, Studies in the Psychology of Sex (two volumes), New York, Random House, 1936。

⑬ Foucault, 参见前引文第 43 页。

⑭ Gilbert Herdt, Guardians of the Flutes, New York, McGraw — Hill, 1981; Raymond Kelly, “Witchcraft and Sexual Relations”, in Paula

Brown and Georgeda Buchbinder (eds.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*, Washington, DC, American Anthropological Association, 1976; Gayle Rubin, "Coconuts: Aspects of Male/Female Relationships in New Guinea", unpublished ms., 1974; Gayle Rubin, review of *Guardians of the Flutes*, *Advocate*, December 23, 1982; J. Van Baal, Dema, The Hague, Nijhoff, 1966; F. E. Williams, *Popuans of the Trans-Fly*, Oxford, Clarendon, 1936。

④⑥ Caroline Bingham, "Seventeenth-Century Attitudes Toward Deviant Sex", *Journal of Interdisciplinary History*, Spring 1971, p. 465。

④⑦ Stephen O. Murray, "The Institutional Elaboration of a Quasi-Ethnic Community", *International Review of Modern Sociology*, July-December 1979。

④⑧ 关于这一过程的进一步阐述参见 Berube, "Behind the Spectre of San Francisco", 参见前引文; Berube, "Marching to a Different Drummer", 参见前引文; D' Emilio, "Gay Politics, Gay Community", 参见前引文; Weeks, *Coming Out*, 参见前引文; and Weeks, *Sex, Politics and Society*, 参见前引文。

④⑨ Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society*, 参见前引文。

④⑩ 风纪警察还骚扰所有的性产业,如同性恋酒吧、同性恋浴池、成人书店、商业色情制品制售商,或者换偶俱乐部。

④⑪ Foucault, 参见前引文,第40页。

④⑫ Karl Marx, in David McLellan (ed.), *The Grundrisse*, New York, Harper & Row, 1971, P. 94。

④⑬ Clark Norton, "Sex in America", *Inquiry*, October 5, 1981。这篇文章是对现行性法律的卓越概括,任何对性问题感兴趣的人都应当阅读这篇文章。

④⑭ Bessera et al., 参见前引文,第165—167页。

④⑮ Sarah Senefeld Beserra, Nancy M. Jewel, Melody West matthews, and Elizabeth R. Gatov (eds.), *Sex Code of California*, Public Education and Research Committee of California, 1973, pp. 163—8,《加利福尼亚性规定》的较早版本产生于1976年成人自愿法案之后,因此对鸡奸法案

的观点比较正确。

⑤ Esther Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1972, p. 21, 重点放在起源问题。

⑥ D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities*, 参见前引文, 第40—53页, 对于20世纪50年代的压迫同性恋有极好的讨论, 涉及我提到的不少领域。然而, 他所描述的机制以变化了的形式运作于其他时期的其他类型的性群体。压迫同性恋的特殊模式在用于其他性群体时, 需要做相应的改变。

⑦ Weeks, *Sex, Politics and Society*, 参见前引文, 第14页。

⑧ Lysander Spooner, *Vices Are Not Crimes: A Vindication of Moral Liberty*, Cupertino, Cal., Tanstaaf Press, 1977。

⑨ 我采用了在下面的讨论中极为有用的术语, 参见 Weeks, *Sex, Politics and Society*, 参见前引文, 第14—15页。

⑩ 参见 Spooner, 前引文, 第25—29页。女权主义反淫秽话语恰恰符合企图对人实行道德控制的传统, 它宣称, 这一做法将保护妇女儿童不受暴力的侵害。

⑪ "Pope's Talk on Sexual Spontaneity", *San Francisco Chronicle*, November 13, 1980, p. 8; 参见注37。朱利亚·潘尼洛普 (Julia Penelope) 认为: "我们不需要任何纯粹的性", "幻想也许就像性一样, 是限制我们自由的男性生殖器中心主义的'需求'……" 参见 "And Now For the Really Har Questions", *Sinister Wisdom*, no 15, Fall 1980, p. 103。

⑫ 特别参见 Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society*, 参见前引文; Weeks, *Sex, Politics and Society*, 参见前引文。

⑬ Moral Majority Report, July 1983。我感谢贝鲁贝使我注意到这一问题。

⑭ 转引自 Larry Bush, "Capital Report", *Advocate*, December 8, 1983, p. 60。

⑮ 转引自 H. Montgomery Hyde, *A History of Pornography*, New York, Dell, 1965, p. 31。

⑥7 参见例如 Laura Lederer (ed.), *Take Back the Night*, New York, William Morrow, 1980; Andrea Dworkin, *Pornography*, New York, Perigee, 1981。旧金山妇女反暴力组织关于淫秽品和传媒的《通信》和纽约妇女反淫秽品组织的《新闻报告》是极好的资料来源。

⑥8 Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1979; Janice Raymond, *The Transsexual Empire*, Boston, Beacon, 1979; Kathleen Barry, "Sadomasochism: The New Backlash to Feminism", *Trivia*, no 1, Fall; Robin Ruth Linden, Darlene R. Pagano, Diana E. H. Russell, and Susan Leigh Starr (eds.), *Against Sadomasochism*, East Palo Alto, Cal., Frog in the Well, 1982; and Florence Rush, *The Best Kept Secret*, New York, McGraw-Hill, 1980。

⑥9 Sally Gearhart, "An Open Letter to the Voters in District 5 and San Francisco's Gay Community", 1979; Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence*, New York, W. W. Norton, 1979, p. 225; ("一方面,存在着一个同性恋的父权制文化,由同性恋男子创造的文化,是男性思维定式的反映,其中包括统治屈从的关系模式,性与感情的分离——一种沾染了深刻的仇恨女性色彩的文化。男同性恋文化为女同性恋者提供了供她们模仿的角色定式: '男角' 和 '女角', '主动' 和 '被动', 猎艳、虐恋, 以及男同性恋酒吧的暴力自毁的世界。"); Judith Pasternak, "The Strangest Bedfellows: Lesbian Feminism and the Sexual Revolution", *WomanNews*, October 1983; Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", in Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York, Monthly Review Press, 1983。

⑦0 Julia Penelope, 参见前引文。

⑦1 Sheila Jeffreys, "The Spinster and Her Enemies: Sexuality and the Last Wave of Feminism", *Scarlet Woman*, no, part 2, July 1981, p. 26; 对这一问题的进一步阐述可参见 Judith Pasternak 前引文。

⑦2 Pat Califia, "Feminism vs. Sex: A New Conservative Wave", *Advocate*, February 21, 1980; Pat Califia, "Among Us, Against US—The New Puritans", *Advocate*, April 17, 1980; Pat Califia, "The Great Kiddy

Porn Scare of '77 and Its Aftermath", 参见前引文; Pat Califia, "A Thorny Issue Splits a Movement", 参见前引文; Pat Califia, *Sapphisty*, Tallahassee, Florida, Naiad, 1980; Pat Califia, "What Is Gay Liberation", *Advocate*, June 25, 1981; Pat Califia, "Feminism and Sodomasochism", *Co-Evolution Quarterly*, no 33, Spring 1981; Pat Califia, "Response to Dorchon Leidholdt?", *New Women's Times*, October 1982; Pat Califia, "Public Sex", *Advocate*, September 30, 1982; Pat Califia, "Gender Bending", *Advocate*, September 15, 1983; Pat Califia, "The Sex Industry", *Advocate*, October 13, 1983; Deirdre English, Amber Hollibaugh, and Gayle Rubin, "Talking Sex", *Socialist Review*, July—August 1981; "Sex Issue", *Heresies*, no 12, 1981; Amber Hollibaugh, "TheErotophobic Voice of Women: Building a Movement for the Nineteenth Century", *New York Native*, September 26—October 9, 1983; Maxine Holz, "Porn: Turn On or Put Down, Some Thoughts on Sexuality", *Processed World*, no 7, Spring 1983; Barbara O' Dair, "Sex, Love, and Desire: Feminists Struggle Over the Portrayal of Sex", *Alternative Media*, Spring 1983; Lisa Orlando, "Bad Girls and 'Good' Politics", *Village Voice*, Literary Supplement, December 1982; Joanna Russ, "Being Against Pornography", *Thirteenth Moon*, vol VI, nos 1 and 2, 1982; Samois, *What Color Is Your Handkerchief*, Berkeley, Samois, 1979; Samois, *Coming to Power*, Boston, Alyson, 1982; Deborah Sundahl, "Stripping For a Living", *Advocate*, October 13, 1983; Nancy Wechsler, "Interview with Pat Califia and Gayle Rubin", part I, *Gay Community News*, Book Review, July 18, 1981, and part II, *Gay Community News*, August 15, 1981; Ellen Willis, *Beginning to See the Light*, New York, Knopf, 1981。关于影响性论争的女权主义意识形态转变史, 一个杰出的概括可参见 Alice Echols, "Cultural Feminism: Feminist Capitalism and the Anti—Pornography Movement", *Social Text*, no 7, Spring and Summer 1983。

⑦ Lisa Orlando, "Lust at Last! Spandex Invedes the Academy", *Gay Community News*, May 15, 1982; Ellen Willis, "Who Is a Feminist? An Open Letter to Robin Morgan", *Village Voice*, Literary Supplement, De-

cember 1982。

⑦ Ellen Willis, *Beginning to See the Light*, 参见前引文, 第 146 页。我感谢珍妮·伯格曼 (Jeanne Bergman) 提醒我注意到这一引文。

⑧ 参见例如 Jessica Benjamin, "Master and Slave: The Fantasy of Erotic Domination", in Snitow et al., 参见前引文, 第 297 页; B. Ruby Rich, review of *Powers of Desire*, In *Thses Times*, November 16—22, 1983。

⑨ B. Ruby Rich, 参见前引文, 第 76 页。

⑩ Samois, *What Color Is Your Handkerchief*, 参见前引文; Samois, *Coming To Power*, 参见前引文; Pat Califia, "Feminism and Sado-masochism", 参见前引文; Pat Califia, *Sapphisty*, 参见前引文。

⑪ Lisa Orlando, "Power Plays: Coming to Terms With Lesbian S/M", *Village Voice*, July 26, 1983; Elizabeth Wilson, "The Context of 'Between Pleasure and Danger': The Barnard Conference on Sexuality", *Feminist Review*, no 13, Spring 1983, pp. 35—41。

⑫ *Taylor v. State*, 214 Md. 156, 165, 133A. 2D 414, 418; 这一引文选自反对派观点, 但它是依法而言的。

⑬ Bessera, Jewel, Matthews, and Gatov, 参见前引文, 第 163—165 页。见注 55。

⑭ "Marine and Mom Guilty of Incest", *San Francisco Chronicle*, November 16, 1979, p. 16。

⑮ Norton, 参见前引文, 第 18 页。

⑯ *People v. Samuels*, 250 Cal. App. 2d 501, 513, 58 Cal. Rptr. 439, 447 (1967)。

⑰ *People v. Samuels*, 250 Cal. App. 2d 513—514, 58 Cal. Rptr. 447。

⑱ Mariana Valverde, "Feminsm Meets Fist—Fucking: Getting Lost in Lesbian S & M", *Body Politic*, February 1980; Wilson, 参见前引文, 第 38 页。

⑲ Benjamin, 参见前引文, 第 292, 286, 291—297 页。

⑳ Barbara Ehrenreich, "What Is This Thing Called Sex," *Nation*,

. September 24, 1983, p. 247.

⑧ Gayle Rubin, "The Traffic in Women", in Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975, p. 159.

⑨ Rubin, "The Traffice in Women", 参见前引文, 第 166 页。

⑩ Foucault, 参见前引文, 第 106 页。

⑪ Cathering MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory", *Signs*, vol 7, no 3, Spring 1982, pp. 515—516.

⑫ Cathering MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist", *Signs*, vol 8, no 4, Summer 1983, p. 635.

⑬ Colette, *The Ripening Seed*, translated and cited in Hannah Alderfer, Beth Jaker, and Marybeth Nelson, *Diary of a Conference on Sexuality*, New York, Faculty Press, 1982, p. 72.

⑭ John Lauritsen and David Thorstad, *The Early Homosexual Rights Movement in Germany*, New York, Times Change Press, 1974.

⑮ D' Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities*, 参见前引文; Berube, "Behind the Spectre of San Francisco", 参见前引文; Berube, "Marching to a Different Drummer", 参见前引文。

后 记

我是在 1984 年初春完成《关于性的思考》的写作的。在重印之际，纠正了一些排印的错误，做了一些微小的编辑改动，增加了几个脚注。虽然这篇文章基本上保持了原貌，重读之际仍能鲜明地感到，自这篇文章完成的 8 年以来性的社会、政治和知识状况变化的程度。而且这一变化似乎正以疯狂的速度成倍地增长。

4 个月前，我为另一个集子收入的《关于性的思考》写了

一篇长篇后记。在那篇后记中，我详细地描述了性政治和性思想自本文发表后所发生的一些变化。我不想在这里重复。然而，自我在2月中旬寄出那篇后记之后，事态又有了新的发展，表明关于性的冲突还处于胜负未卜的状态，事态变化的速度快得令人头晕目眩。其中最重要的活动领域有三个，它们是：将反淫秽品的思想写进法律，虐恋形象及其实践的日益有罪化，以及出于政治原因的殴打同性恋者现象，这一现象在1992年美国大选中达到了警戒水平。

2月末，加拿大最高法院在一个案件中（巴特勒对女皇陛下）确认了加拿大的淫秽法，这一法案重新定义了淫秽，是按照自70年代末以来反淫秽品女权主义者所追求的方案定义的。^① 加拿大法院采用了与麦金农和德沃金所谓“反淫秽公民权”议案中的定义类似的语言。目前在加拿大，淫秽的法律定义部分地建立在对所谓“堕落的丧失人性的性行为”的描绘之上。这一立场被美国最高法院以违反宪法第一修正案的名义加以否定。在加拿大，不存在权利法案这类东西，对于言论和政治性表达的法律保护手段也很少见。

虽然加拿大的法律状况与美国不同，但是日益右翼化的美国最高法院在考虑类似的法律用语时，有可能受到加拿大判决的影响。议会法案第1521号（淫秽品受害者补偿法案）的逻辑，建立在与巴特勒判决相同的错误假设之上。这一法案在6月末刚刚得到议会法律委员会的批准，目前正在准备提交给众议院。

此外，巴特勒判决似乎得到长期积累的较小规模的立法先例的支持。在美国，反淫秽积极分子和检察官试图通过建立类似案例类别，推进反淫秽法的设立。反检察制度女权主义者和民权律师应当警惕把淫秽品当作本质上“有害”或“反女性”的话语，例如在性骚扰的案例中所使用的语言。（淫秽品可能

被用于可口可乐罐或其他一些物品之上，形成性骚扰，但是如果说淫秽品在任何情况下都是有害的，那就太过分了，大大超过了那些对魔鬼化程度较低的事情所做出的类似假设。)

许多加拿大同性恋活动家警告说，新的淫秽定义将被用于压制男女同性恋的媒体。格莱德书店，一家设于多伦多的男女同性恋书店，近10年来一直受到警方的骚扰，海关的查没已经使许多男女同性恋的出版物在加拿大难以买到。受到巴特勒判决的鼓励，警察在4月30日突击搜查了格莱德书店，指控书店经理违反了淫秽品法案，因为店里出售一本叫作《恶劣态度》的杂志，这是一本美国女同性恋性杂志，其中包括捆绑与插入动作的图像。在5月4日，书店老板及公司被指控为淫秽。^②

淫秽的新尺度极为有效地令虐恋色情品在加拿大变得完全非法，因为此类材料最接近“堕落的违反人性的”淫秽品这一类别。^③此外，男同性恋虐恋的资料在争取使法院采用新的淫秽标准方面扮演了关键的角色。一篇报刊文章对加拿大法院的判决大加赞赏，其中包括一位获胜方检察官令人不安的说法。根据她的说法，这一立法成功归功于给法官们放映了“充满暴力和堕落的同性恋电影。我们把重点放在这些电影中的某些情节上面，特别是受虐待的男人被当作女人来对待的情节——结果法官们对此心领神会。如果不是这样做，男人绝不会着了我们的道”^④。如果这一报道无误，女权主义律师们是在利用男同性恋虐恋电影，诱导出可以预期的抵触性反应，以及在异性恋男人当中很容易产生的对此类电影的同性恋恐惧症式的反感，来推销她们自己的观点。多年以来，女权主义反淫秽品积极分子一直利用人们对虐恋的无知和偏见，作为她们缺少证据的代用品。当她们更进一步利用人们对男同性恋的无知和偏见时，她们就在政治上不负责任和机会主义的泥坑中陷得更深了。

这一事态在最近英国的法庭判决以及 1992 年美国大选中故意激怒同性恋事件的背景中，令人感到特别痛苦。在 1990 年，英国的 15 名男子由于自愿的同性恋虐恋活动获罪。许多人被判处有期徒刑，其中有些人的刑期竟然长达四年半。活动参加者当中并无一人抱怨或起诉，这些人是在警察没收了一些记录他们活动的自制的性录像带之后被捕的。^⑤在这一案件当事人上诉之后，在 2 月末，上诉法庭维持原判，说“自愿的问题并不重要”，并明确表示，虐恋性活动在英国是非法的。^⑥由于这一判决是以较早的判决为基础的，此类诉讼极为罕见。事实是有太多的同性恋男人因为私下的自愿的成年人的性活动被判处徒刑，这是一个不祥的预兆。

在美国，同性恋恐惧症已经成为今年大选的一个主要的政治手段。2 月份，总统初选刚刚开始。随着大选的进展，全国艺术基金会（NEA）、公共广播系统（PBS）同性恋的代表以及同性恋本身，全都变成热点问题和集中的攻击目标。公共广播系统基金受到攻击，全国艺术基金会前任主席遭到革职（由于坚信宪法和权利法案）。从帕特里克·布坎南（Patrick Buchanan）的新纳粹主义排名，到丹·奎尔（Dan Quayle）对于“家庭价值”的委婉强调，对于同性恋的公开和隐秘的攻击成为 1992 年选举活动中引人注目的手段。^⑦

在奥里冈，右翼的奥里冈公民联盟（OCA）试图通过两项动议修改国家宪法，将同性恋、虐恋、童恋、兽奸和恋尸定义为在法律上是“反常的，错误的，不自然的，变态的”。这些动议一旦通过，将禁止此类群体中的人们使用公共设施，将禁止任何保护性少数族群的公民权立法，将禁止所有公立学校、学院或大学传播关于此类行为的正面看法。

虽然奥里冈公民联盟宣称，它的动议不会改变刑法，也不会增加对此类行为的刑事犯罪惩罚，但是这一动议令人想起纳

粹立法的某些方面。奥里冈公民联盟动议一旦得以通过，就会剥夺性少数族群的平等公民权，使他们在法律和公共政策面前成为“下等公民”，将会指令所有受到国家资助的教育机构灌输这种下等公民的说法，将会压制所有反对这一法定下等性的观点或证据的公开发表。^①

目前，我正准备在7月初寄出这篇后记。离1992年大选还有4个月，有谁知道还会发生什么样的歇斯底里，还会发生什么样的恐惧、仇恨和对抗？有谁知道为了保持权力、财富和特权最大限度的集中，政治过程会发展到什么地步？有谁知道还有多少无辜者将被投入监狱，受到排斥，受到骚扰，从经济上被搞垮，或受到人身攻击？又有谁知道，为什么那些表面上十分进步、很有善心的人们总是不能站出来，反对那些将导致严重的毁灭性后果的倒退性政策？事到如今，他们应当对这一切有所了解。

更令人激动的一幕还在明年。

葛尔·罗宾

旧金山 1992年7月4日

【注释】

① Tamar Levin, "Canada Court Says Pornography Harms Women and Can Be Barred", New York Times, February 28, 1992, p. 1; Michele Landsberg, "Canada: Antipornography Breakthrough in the Law.", Ms., May/June 1992, pp. 14—15.

② Shawn Syme and Carrie Wofford, "Obscenity Crackdown: Using obscenity laws, U. S. customs begins new tactic of seizing gay magazines; Toronto police raid a gay bookstore", Gay Community News, May 22—June 3, 1992, pp. 1, 7.

③ Kathryn E. Diaz, "The porn debates reignite", Gay Community

News, June —19, 1992, pp. 3, 5。

④ Landsberg, 参见前引文, 第 15 页, 重号是我加的。

⑤ “Sado—masochists jailed for ‘degrading’ sex acts”, *The Guardian*, December 1990; Rex Wockner, “SM Crackdown in London”, *Bay Area Reporter*, January 24, 1991, p. 16; Rex Wockner, “London S/M Gays Fight Oppression”, *Bay Area Reporter*, 21, 1991, p. 20; “Taking Liberties”, *Marxism Today*, March 1991, p. 16; T. A. Feldwebel, “Two Steps Backward”, *DungeonMaster* 43, p. 3; “SM Gays—SM and the Law”, *DungeonMaster* 43, p. 4。

⑥ Chris Woods, “SM sex was a crime, court rules”, *Capital Gay*, February 21, 1992; Angus Hamilton, “Criminalizing gay sex”, *The Pink Paper*, February 23, 1992, p. 9; “S&M is Illegal in England”, *Growing Pains*, May 1992, pp. 1—2。

⑦ “Buchanan’ s New Anti—Bush Ad Shows Gay Scenes From PBS”, *San Francisco Chronicle*, February 27, 1992, p. A—2; Susan Yoachum, “Buchanan Calls AIDS Retribution”, *San Francisco chronicle*, February 28, 1992, p. 1; Elizabeth Kolbert, “Bitter G. O. P. Air War Reflects competitiveness of Georgia Race”, *New York Times*, February 28, 1992, p. A—9; “Hitler’ s Courage Etc.”, *San Francisco Examiner*, March 8, 1992, p. A—12; Dawn Schmitz, “Riggs, Buchanan Battle for pulic TV”, *Gay ommunity News*, April 5—18, 1992, p. 5; Jerry Roberts, “Quayle Blames Riots on Decline of Family Values”, *San Francisco Chronicle*, May 20, 1992, p. 1; Carl Irving, “Quayle: Marriage is key to ending poverty”, *San Francisco Examiner*, May 20, 1992, p. A—14; Marsha Ginsburg and Larry D. Hatfield, “Murphy Brown furor grows”, *San Francisco Examiner*, May 20, 1992, p. 1; Jerry Roberts, “Uproar Over Comments By Quayle”, *San Francisco Chronicle*, May 21, 1992, p. 1; George Raine, “Quayle planned attack on Murphy”, *San Francisco Examiner*, May 21, 1992, p. A—1; “Bush Links Big—City Woes To Collapse of the Family”, *San Francisco chronicle*, March 10, 1992, p. A—4; Torie Osborn and David M. Smith, “Are Gays Being Made ‘92’ s Hate Symbol?” *San*

Francisco Chronicle, March 9, 1992, p. A-21; Elaine Herscher, "Gays Under Fire in Presidential Race", San Francisco Chronicle, June 26, 1992, p.1。

⑧ 关于这一动议的资料来自隐私权团体及奥里冈州波特兰消除仇恨奥里冈运动所印制的传单。

酷儿的碰撞：社会学和性研究

斯蒂文·艾普斯坦 (Steven Epstein)

就在过去的几年间，在大多数使用英语的世界中，酷儿这个词——一个善良的人们过去从来不会去用的词——摆脱了引号。它日益广泛的传播，反映出三个大致相当然而又不易联系在一起的新发展：出现了像“酷儿国”、“行动”和（英国的）“愤怒”一类群体政治活动的新事态；男女同性恋研究的新学科在学术界赢得了巩固的地位；以及一种自称酷儿理论的智力事业的兴起——第三项在某种程度上是前面两种新事物的反映。

当酷儿理论和社会学理论彼此相遇时，各自都对对方怀有某种程度的不信任，甚至怀有误解。对于许多社会学理论家来说，酷儿理论无疑代表了当下的潮流，它只不过是福柯主义革命的最新产物，容易被过分热心的文学批评家和文化研究的支持者所接受。对于酷儿理论的实践者来说，社会学则基本上是无关系要的，或者至少是有点陈旧刻板的。我并不是想呼唤在上述两者之间建立某种热烈而又暧昧不清的和谐关系，而是要强调这一特殊僵局的酷儿性（在所谓“词的原意”上使用这个词）。

在20世纪60年代和70年代，社会学家（以及人类学家和其他人）为性理论和同性恋理论的基本转变做出了显著的贡献。针对把性当作生理天赋的自然化概念，针对弗洛伊德的性动力模式，针对将性行为分类列表的金西式迷恋，社会学家提

出，性的意义、身份和类型是社会和历史互动的产物——用一个术语来表达，性是被建构而成的。虽然性从来没有被制度化为社会学研究的一个正式子学科，但是关于性的“社会建构论”的观点从当时社会学的主流中吸收了大量的理论营养，尤其是象征互动论和标签理论。我并不打算贬低其他学科的重要性，而是想说，没有社会学理论的贡献，无论是酷儿理论，还是男女同性恋的一般研究，都很难达到目前的局面。^①然而，对于某些目前在社会学之外做性研究的学生来说，社会建构论的概念被当作完全是从福柯那里发展起来的。与此同时，酷儿理论家所做的分析，是用他们自己特殊的词汇来表达的，往往是后现代的，他们把社会学家视为一种不同性质的力量，不承认社会学与他们自己的劳动成果有任何的联系。

知识领域之间关系的这一模式确切地说是如何形成的，它的现状又是如何与政治以及其他领域的发展联系在一起，这些问题将成为极有价值的知识社会学研究课题。我在本文中的主题非常简单：我将探讨在对性的理论理解中的持续性和断裂性，这种理论理解是由当代酷儿理论和早期社会学提供的。首先，我描述了性的社会建构论的持续发展的过程，它是如何在这一领域之内的主流理论的基础上发展起来的，这一理论框架又是如何促进了男女同性恋研究的早期工作的。其次，我分析了“酷儿性”作为政治和学术潮流的产生过程。参照酷儿理论的一些当代例证和宣言，我认为，由于二者全都相信社会建构论的指导原则，酷儿理论和社会学观点具有基本的相似性。然而，我也分析了酷儿理论早期的突破性工作，它寻求以一种模糊的风格实现社会和文化研究边缘的中心化。我在结尾处提出一些设想，通过这些方式社会学可以辅助这一事业，对这一事业做出自己的贡献和挑战。^②

一、对自然的批判

在那些 20 世纪 60 年代和 70 年代转向性研究的社会学家眼中，性既是一个明显应当进行研究的领域，又是一个仍然在拒绝社会学研究的领域，是所有应当进行研究的领域中最后也是最大的前沿。盖格农（John Gagnon）和塞蒙（William Simon）在《性行为》一书中指出：“关于自然和普遍人性的信念在性研究领域中的地位比在任何其他领域都稳固。”性在两个意义上被“自然化”了：首先，一种占统治地位的假定认为，应当把人类的性当作一种生理功能来理解，这一功能扎根于进化论的必然性之中，然后被直接转换为社会制度和文化规范。其次，在人们接受了某种性表达是“自然的”这一推论之后，其他种类的性表达就成为“不自然的”了。除了极少数的例外，在社会学理论化的过程中，性一直没有被当成一个重要的题目。^③然而，稍一思量就可以看出，性领域——一个精致而具有大量细微差异的行为领域，一个强有力的充满强烈情绪的信仰体系，一个与社会生活的其他方面有着深刻联系的领域——是深深地植根于意义体系之中的，而且是被社会制度塑造出来的。对性的社会学理解的主要障碍，在于对性机制及其与生殖的关系的严格强调：“我们极少从对器官本身的思考，转向同这些器官联系在一起的意义的来源，转向性的肉体活动的学习方式，以及这些活动融入更大规模的社会脚本和社会设置的方式，在其中意义和行为共同制造了性行为。”（Gagnon and Simon 1973: 5）

像普拉莫（Ken Plummer 1982）所指出的那样，在这种阐释中还有一个重要的原则，那就是对性的某种程度的贬低。性

不应当被放在一个“特殊”的地位，它并不是某种远离正常人类行为只遵从其自身逻辑的事物。相反，“在任何给定的社会中，在任何给定的历史时刻，人们以进入其他所有事物的方式进入性。他们并不会多想什么，就从他们的社会环境中找到行动的方向”（Plummer 1982: 226）。如果性领域在某个时代表现为“不同于”日常生活的事物——具体地说，是由反向行为表现出来的，就像关灯那样，表明进入了某种另类体验的秩序——这并不是由于性的遗传因素，而是出于某种目的意志。在西方社会中，去建构“一个领域，在其中法律和身份所控制的日常生活可以暂缓实行，在其中自我的表现方式包括那些被排斥的观点和品质，或者是通过伪装沉默和心口不一的方式表达出来的观点和品质”（Simon and Gagnon 1984: 55）。

这是一个有多重目标的复杂的批判。首先，新派性理论家以弗洛伊德的动态“元心理学”为批评目标，弗洛伊德的“流体力学”把力比多作为一种基本的动力，当这一动力受阻后，会以极其执著的力量要求宣泄。从弗洛伊德的观点出发，“性”和“社会”在某种意义上是对立的：力比多是一种个人的能量，植根于个人的生理结构，而社会秩序只有通过直接的性表达的限制，以及将性能力升华于工作之中，才可能实现。^④相反，社会学家则认为，人类的性在它的建构和表达过程中，“通常已经”是社会的。^⑤盖格农和塞蒙闭口不谈动力和本能，而是提出了“性脚本”的比喻，作为理解性行为戏剧的概念工具，并因此将重点放在学习、表演和修正的维度上。^⑥

然而，弗洛伊德的动力论并不是惟一的批判对象。对于那些相信最重要的性器官在双耳之间的社会学家来说，一个同等重要的批评对象是金西实证主义传统的性学研究。^⑦金西关于男性和女性的性的著名调查——他宣称同性恋和异性恋处于一个连续的系谱之中，而不是断裂的类别，其值得注意的一个发

现是，有 37% 的男子在他的样本中报告说，此生至少经历过一次导致快感的同性恋接触——对于传统的性规范观念和性的病理学提出了大量的挑战。然而，金西把关注的重点完全集中在身体、器官和行为上，忽视了下列基本问题：这些行为对当事人有何意义？这种意义是如何产生的？确如普拉莫所指出的那样，忽视了意义的主观性质，就连什么是“性”什么不是都不可能说清楚：“当一个孩子玩自己的生殖器时，这算不算是性？当一个人排泄时，这算不算是性？当一对配偶裸体呆在一起时，这算不算是性？当一个女孩当众脱去衣服时，这算不算是性？……性的意义并不是普遍适用的绝对的类别，而是一个模糊的充满问题的类别。”（Plummer 1982：231）

对意义的强调作为一种社会互动的新兴产物，标志着这些作者对象征互动论的主要概念的依赖：性的社会建构只不过是一种更普遍的“社会建构现实”的保证（Berger and Luckmann 1967）。与米德的社会学流派相关的理论，如标签理论，在建构论观点的发展过程中具有同等的重要性。麦肯托什（Mary McIntosh 1968）的文章《同性恋角色》常常被当作当代男女同性恋研究的奠基石来引用，这篇文章明确地应用了标签理论来解释性的分类过程。

麦肯托什拒绝了这样一种观点，即同性恋是一种“状况”，人或者属于这种状况，或者不属于这种状况，它的表达方式在不同的社会和不同的时代全都没有差异，它能够被有关专家诊断出来，它的病源学基础能够被科学挖掘出来。就像人类学家在考察不同的社会时要强调性的文化差异那样，麦肯托什援引历史的事例指出，现代西方的性身份概念，即使在西方国家也只是最近才发展起来的。^⑧ 在她看来，对同性恋“成因”的探索反映出一种分类的错误：“我们同样也可以像追究‘同性恋’的成因那样来追究所有的‘委员会主席’或者‘第七天耶稣降

临论者’的成因。”(1968: 261) 麦肯托什指出,“同性恋者”只是在现代社会才成为一种特殊的社会角色。麦肯托什指出,由于同性恋实践普遍存在,并引起了社会的恐慌,所以某些被丑化的特殊个人的类型被制造出来,目的是使社会的其他部分保持纯洁。通过这一方式,一条“在被允许和不被允许的行为之间的黑白分明的公开可辨的界线”被制造出来。任何人只要开始接近这条界线,就立即面临变成一个彻头彻尾的异常分子的威胁。

从这种观点出发,同性恋身份并不是由同性恋活动本身创造出来的(标签理论家所谓“第一级异常”),而是通过个人对被贴上这种标签所做的反应,通过对被迫分类的内化(“第二级异常”)创造出来的。其他沿着这一“异常”传统写作的作家进行了关于性的子群体的研究,例如关于男妓及其顾客的研究(Reiss 1978),或者关于在公共厕所参与匿名性活动的人的研究(Humphreys 1978)。高夫曼(Goffman 1963)在关于恶名的研究中做了出色的分析,分析那些潜在的“耻辱的”个人如何设法隐瞒自身的状况,如何设法“通过”正常人的鉴定,以便被当作正常人看待。这种状况也会对性分析家产生影响,在他们写作的时代,对性的另一种表达方式大多仍旧“隐藏在壁橱中”。

当强调的重点从成因问题转移开之后,分析家们回避了与性倾向有关的概念,越来越关注于这样一个问题,即社会行为者如何权衡某种性身份的利弊得失。在这些分析中,身份被理解为处于一种“与社会的辩证关系中”:“在某些特殊身份形成的过程中,社会也形成了多种历史,这些历史是由各种身份的人们创造的。”(Berger and Luckmann 1967: 173) 彭斯(Barbara Ponse 1978)在一项研究中探索了女同性恋者建构女同性恋身份的多重过程——她们如何建立性别身份、政治和性之间

的联系；她们如何处理身份似乎处于流动状态的不稳定期；她们如何重新解释她们个人的历史，以便使它符合于目前的自我理解，并获得一种前后一致的自我意识。身份的框架在男女同性恋的研究中变得越来越突出。它作为一种特殊的“身份政治”，反映出男女同性恋运动的统治权要求，在其中个人的“现身”途径与群体身份的公开建构结合在一起，与社会变革的政治策略结合在一起。（Escoffier 1985）

福柯那部篇幅短小然而却令人眼花缭乱的《性史》第一卷（1980年）英译本的出版，尽管引起了新的论争，还是极大地强化了建构论的观点，他的理论还对一些社会学观点提出了批评（参见 Stein 1989：10）。福柯不像象征互动论那样，往往会在对具体的社会互动的强调中忽略了历史和社会结构，福柯所关注的是宏大的图景：性和性欲包括了一套差异极大的实践、策略、话语、制度和知识，它具有历史的偶然性，是在一个弥散的权力领域中展开的。

在福柯看来，性的分类本身——同性恋、异性恋及类似的分类——就是权力和知识的特殊相似性的产物。福柯指出，“同性恋者”及其他性类别在西方近代社会的发生史，就是权力的策略从强调性行为转变为强调性个体的反映：在自然行为与非自然行为的对立之中，性经验被划分为正常的身份和反常的身份。于是性成为主体建构的中心场所。

这一分析提出之后越来越引起关注的一个原因在于，围绕着既定身份类别组织起来的抵抗政治，虽然也许是一个必要的起点，并且具有潜在的创造性，但是，在它对“规范化”本身的统治提出挑战时，必定是一个局限性很大的策略（参见 Weeks 1985：244）。在强调身份的政治性的同时，又出现了拥有其他种类身份的作者发出的声音，例如，拉美裔和非洲裔美国妇女，她们把男女同性恋身份政治视为单一性的政治，在其

中，差异的其他形式受到了压抑（Moraga and Anzaldua 1981；Smith 1983）。

在80年代初，随着男女同性恋运动的兴起（Adam 1987）——它是性表达和性身份建构政治的明确政治表达——对性的学术研究越来越多地成为对同性恋的研究。到80年代初，各个学科的作者全都大量涉足处于萌芽状态的男女同性恋研究工作（Altman 1982；Blackwood 1986；Boswell 1980；Chauney 1982—3；D'Emilio 1983；Faderman 1981；Freedman et al. 1985；Plummer 1981；Rubin 1984；Vance 1984；Weeks 1985）；还有一大批非学术界的“一般知识分子”，他们当中的很多人（与学术界的一些人在一起）投身于以社区为基础的男女同性恋历史的研究项目（Escoffier 1990）。^⑨作为一种规则，理论和实证研究接受了建构论的观点，这种观点来自社会学的米德学派^⑩，来自人类学与这一事态平行的发展，来自马克思主义和女权主义理论，而且越来越多地来自福柯的工作。^⑪作为一种规则，这一思潮否定了各种各样的传统观点，这些观点集合在“本质主义”的旗帜下——虽然其相互对立的术语的确切定义在过去10年中引起了相当大的争议。^⑫粗略地说，本质主义主张，所有的社会都是由异性恋者或者同性恋者（也许还有一些双性恋者）组成的；建构论者则认为，这种分类法是社会历史的产物，并非普遍适用，需要以它们各自的名义做出解释。此外，本质主义把自我认定的同性恋身份视为毋庸置疑的——它是对于一个真实的“倾向”简单的自觉承认——而建构论则将身份视为一种复杂的发展的结果，是社会标签和自我认同的互动过程的结果。^⑬

在随后的年代里，随着男女同性恋研究项目在美国一批大专院校中的设立，随着吸引了千余人参加的在像哈佛、耶鲁这样的著名院校举办的年会的召开，随着像《性史杂志》和

《GLQ》杂志这类新型出版物的出现，随着越来越多的资深教授“走出壁橱”和越来越多的年轻教授根本不隐瞒自己的性向，也随着本科生和研究生对于这一研究兴趣的迸发，男女同性恋研究尽管仍旧面临相当大的反对意见，还是作为一个学术发展领域赢得了基本的制度合法性。^⑭然而——尽管社会建构论占据了统治地位——社会学家在过去10年间对于性研究的参与却越来越稀少，男女同性恋研究中明确的社会学观点也越来越少见。^⑮

解释这一变化已超出了本文的范畴，我只能简短地概括一下解释这一现象的可能的思路。使性社会学得以产生的那些宏大理论流派，如象征互动论和标签理论的重要性的相对降低，肯定会导致一种后果，即盖格农和塞蒙、普拉莫和麦肯托什这些人的著述不大容易被年轻一代的社会学家继承和发展。与此同时，新一代学者，特别是人文学者，往往是直接从福柯的著述出发涉入性研究的，他们完全绕开了社会科学。最后，随着男女同性恋者在身份地位上经历了一个从“异常者亚文化”到“少数民族”、“社区”和“运动”的戏剧性的转变过程（Altman 1982），以异常者为研究对象的社会学那种“疯子加淫棍”的观点，显得与实际情况越来越格格不入，如果说还不致惹人恼火的话。即使那些并没有把“异常”理解为贬义的人也是如此。正像康奈尔（Connell）所说的那样，异常者研究一般总是把同性恋者同“酗酒者、精神病患者……以及伪造支票的惯犯”（1992：737）并列在一起。然而，到了20世纪80年代，随着定义完备和制度精良的男女同性恋社区内准民族式的自我理解的兴起，最有效的社会学理论已经不再是异常者社会学，而是民族群体形成理论和社会运动兴起的理论了（Altman 1982；Epstein 1987）。^⑯对于男女同性恋者来说，异常者社会学其实是壁橱社会学。无论主张异常论的学者把他们理论的适

用范围扩大了多少，围绕着性身份建构起来的对性持肯定态度的政治的出现，只是简单地抛开了这种理论。^①

二、破译酷儿性

在 20 世纪 80 年代末期，作为“女同性恋和男同性恋”政治的新描述，不同的圈子开使接纳了“酷儿”这个词，而且确实把它当作女同性恋和男同性恋这两个术语的一种潜在替代物 (Berube and Escoffier 1991; Duggan 1992; Stein 1992)。这一术语同活跃者群体“酷儿国”有着明显的关系，酷儿国活跃在美国的十多个城市之中。更加概括地说，它反映出新的政治倾向和文化重心，尤其在现存男女同性恋社区的一代新移民当中更是如此。它是一个有多重涵义的术语，其中有一些是相互矛盾的：

其一，使用“酷儿”一词是一种语言学的再利用行为，在这种用法中，贬义词得到被它丑化的群体的赞赏，从而否定了这一术语的伤害力。（这一点有时会产生强化内外有别的效果：有自我中心风格的酷儿可以自由地使用这个词，而具有同情心的正常人往往精神紧张地使用这个词。）

其二，酷儿性常常是反同化主义的，它站在主流男女同性恋政治的包容计划的对立面，它所依赖的是公民自由和公民权利的话语。在这个意义上，酷儿性往往是某人在生活的所有方面而不只是性方面与传统规范保持距离的标志。

其三，同样，酷儿性表达了一种颇具煽动性的政治，在这一政治中，自由宽容的界限被不断地扩大。然而，对抗性政治（例如，在由异性恋者开办的酒吧中举行同性接吻活动）也许能够肯定某人的不同特征，与此同时，也努力推翻传统的规

范。这一转变冲动（“外向”中心）与强调反同化和自我边缘化（“内向”中心）二者并存。

其四，这一术语的使用还起到在男同性恋、女同性恋和酷儿社区内标志代际区别的作用。年轻的酷儿十分憎恶被既存的“女同性恋和男同性恋”社区排斥在外的感觉，而年长的男同性恋者和女同性恋者有时会痛苦地拒绝使用酷儿一词，他们认为这是压迫者的语言。^⑬

其五，“酷儿”表达出一种更充分的“两性合作”的政治理想，在其中男人和女人同等地参与。对于某些人来说，用“酷儿”描述男人和女人，优于用“乐佬”（这一词汇把女人包括在内的方式就像“人”这个词把女人包括在内的方式一样），也优于“男同性恋和女同性恋”（强调性别差异）。

其六，“酷儿”一词提供了一种包罗万象的方式，用以代表所有那些因其性向而站在了目前的“规范化统治”的对立面的人（Warner 1991: 16）。在更平常的意义上，“酷儿”成为各种各样的性少数族群的方便代号，这些性少数族群要求他们自己的空间，而它们一度被简单地甚至是错误地认为从属于“同性恋社区”。正如现已停刊的纽约酷儿杂志《奥特维克》的一位编辑所说的那样：“当你试图描述这个社区时，你必须罗列男同性恋者、女同性恋者、双性恋者、男扮女装者、跨性别者，真是太复杂了。酷儿把他们全包括了。”

其七，酷儿的兴起反映出一种后现代的身份“分散化”过程（Stein 1992）。过去的身份建构规范模式丧失了地位，被相对松散的生活方式选择的混合物所取代。它从整体上为身份的建构提供了更多的个人空间，但是其中没有任何一种身份能够成为强化整个社群的明确“中心”。

其八，酷儿政治是“建构论”政治（Duggan 1992），其标志是拒绝被贴上标签。它向严格的性分类质疑，它更加赞赏性

表达的流动性。

其九，酷儿政治有时也可以是“本质主义”的政治：在这一表达中新的标志可以被简单地具体化为另一种分离主义或民族主义意义上的身份类别，就像酷儿国本身所暗示的那样（Duggan 1992）。

显然，多重涵义的负担是任何一个单一术语所难以承受的。目前，“酷儿”一词被用来描述相当大范围内的政治行动，以及个人和集体的身份。由于这一术语的涵义同时又被学术界使用，因而变得更加复杂。有时“酷儿”被简单地当作一种简洁的新语汇，用“酷儿研究”代替“同性恋研究”，或代替“女同性恋和男同性恋研究”，或代替“双性恋、女同性恋和男同性恋研究”，或代替“多文化的、双性恋、女同性恋和男同性恋研究”，有时只是为了方便，没有其他原因。^⑬然而，“酷儿”一词的使用又确实标志着理论重心的重要转换。在这方面，加州大学桑塔克鲁斯分校“酷儿理论”大会的组织者之一劳丽蒂斯（Teresa de Lauretis）指出，“酷儿”的提出是为了“表示与目前女同性恋和男同性恋已经形成的常用公式保持某种批判的距离”（1991：iv）。

虽然有许多著作都是“转向酷儿理论”的代表作，但是塞芝维克（Eve Kosofsky Sedgwick）的《壁橱认知论》（1990年）也许是其中最频繁被引用为标准文本的一部著作（即使酷儿理论一词并未在其中出现）。该书基本上是一部对英语文学著作的批判性的重新阐释，它开宗明义地鲜明指出：“《壁橱认知论》认为，在20世纪的西方文化中，思想和知识的许多主要方面，都是由同性恋/异性恋定义的长期的、目前是局部性的危机建构起来的，或者说是被它破坏的。这些思想和知识具有明显的男性特征，其发生期可以追溯到19世纪末。”（1990：1）她进一步指出（似乎开头那段话说得还不够大胆）：“本书

将阐明，对于现代西方文化的所有方面的理解，都必定不仅是不完备的，而且已经达到了在其核心部位的深度损害，那就是它没有包括对于现代同性恋/异性恋定义的批判性分析……”（1990：1）男同性恋和女同性恋的研究，或者其他“性少数族群”的研究，常常被当作某种“边缘性”经历的研究。“壁橱认知论”则反其道而行之，试图分析性的边缘性的多种建构方式如何塑造了作为一个整体的文化的自我认知。例如，塞芝维克指出“壁橱”（亦见于目前广为人知的“走出壁橱”的比喻）这一观念本身就反映出同性恋/异性恋两分结构对于更大范围中公共与私人观念或者隐秘与揭秘观念的影响（1990：72）。在这个意义上，正如沃纳（Michael Warner）所指出的那样：“塞芝维克的著作表明，存在着一些特殊的现代关系形式和权力形式，仅仅具有反对同性恋恐惧症的研究角度是远远不够的。”（1993：xiv）。

虽然塞芝维克拒绝使用所谓“本质主义—建构主义论争”中的许多术语，但是她的著作在重要的意义上继承了社会建构论观点的传统。尽管某些特殊的性实践具有普遍性，“同性恋”和“异性恋”所描述的却并不是一种超越历史的文化形式。其实，这种实践在不同的社会中具有极不相同的意义，这个社会坚决主张，就像每一个人都具有性别一样，每个人也都必须具有这一种或那一种性倾向。塞芝维克及其他作者（Halperin 1990）将时间定位在西方社会的上个世纪之交，“正是这一新的发展，在同性恋/异性恋的定义之外，没有为与之强烈不和谐的文化留下任何空间。”（1990：2）

在建构同性恋/异性恋划分的系谱学的过程中，塞芝维克的著述得到福柯的启示。一般来说，福柯的痕迹普遍出现在此类著作中，表现为它们对权力和“规范化”的强调，表现在它们对于主体建构过程中话语的建构作用的理解，表现在它们对

于和谐自我概念的后结构主义的批判 (Butler 1990, 1993), 以及它们对于身份作为一种压抑差异的整体性建构的后现代的质疑 (Cohen 1991)。酷儿政治往往因其对身份政治的不同观点而有不同的做法——有时反对稳定的身份的一般观念, 有时建立一种具有严格界线的新的酷儿身份——与此相反, 酷儿理论在这一点上则更加前后一致。酷儿性这一提法确实为那些从许多不同角度批判身份的人们提供了一个汇合点: 这些人认为, 身份政治压抑了群体内部的差异, 如种族、阶级、性别及其他方面的差异; 这些人认为, 主体通常是多重的; 这些人直接怀疑到, 分类这件事本身在本质上具有压抑性。关键的问题 (至少我是这样理解的) 并不是不再研究身份的形成, 或者是抛弃身份政治的一切形式, 而是保持身份和差异的创造性的张力, 在利用身份和身份政治概念的策略用途的同时, 对身份的实体化保持警惕。^④

在研究领域方面, 酷儿研究重视文学著作, 重视文本以及艺术和文化的形式; 在分析技术方面, 重视解构主义和心理分析观念。然而, 酷儿研究尽管有上述偏好, 其中的任何一种对于酷儿理论都并不是必不可少的, 相反, 边缘的中心化才是酷儿研究的核心。酷儿政治强调, 自外于规范的在外性是一种与规范化统治实行整体对抗的建构方式, 同样, 酷儿理论也分析人们所公认的边缘经历, 其目的是为了揭示整个社会及其运作机制的深层结构。

在某种意义上, 这种观点并不完全是新的, 例如, 异常者社会学的一个既定目标, 就是去研究人被贴上标签以后变成异常者的过程, 并且通过与异常者的对比, 揭示“正常者”的意识形态建构过程。然而, 在实践中, 社会学家一向倾向于把“性少数族群”的研究降格为正宗研究的副产品, 而不是把这种研究当作观察更大范围的权力世界、意义和社会组织的窗

口。酷儿理论向社会学研究发起的挑战，恰恰在于以下这个强有力的观点，即如果不考察性的意义是如何同社会生活交叉在一起的，那么社会生活的一切方面都不能得到充分的理解。这种观点在知识领域中也具有一定的策略功能（Bourdieu 1988）：酷儿理论家试图使自己的工作成为一个“必不可少的关口”（Latour 1987），其他学术如果希望充分理解其自身特殊的问题，就必须经过这个关口。也是在这种意义上，酷儿理论像酷儿政治一样，既把自己放置在边缘的位置上，又把自己放置在中心的位置上。

正如《女同性恋和男同性恋研究文摘》杂志编辑所指出的那样，要理解酷儿研究，有一个最为明显的类比，那就是同女权主义理论及妇女研究项目的类比。妇女研究认为，性别并不是一个“孤立的领域”，而是由许多其他制度共同建构而成的，如经济制度和国家制度。因此，不应当把性别仅仅局限于被称为“性别社会学”这一有限的领域之中，而应当把对性别的理解引入全部的社会学观察之中。对酷儿研究的一个挑战就是在性问题上具体地阐示这种联系，去认识性意义、性类别和性身份与社会交织在一起并且促使不同的制度、实践和信念形成的确切方式。

三、回归社会学

毋庸置疑——但很遗憾我还是要说——在社会学这类领域中，上述观点和理论有着相当大的发展空间，而且它们的发展也确实需要社会学的帮助，无论在理论上还是在实践中。一方面，通过将其传承追溯到塞芝维克和福柯之前，酷儿理论家们面临着重新发明既有事物的危险。另一方面，由于酷儿研究在

很大程度上完全集中在对话语和文本的研究上面，它对社会结构、政治组织和历史背景这些基本问题只做了局部的研究。正如塞德曼 (Steven Seidman 1993: 132, 135) 所指出的那样，在许多酷儿理论当中，复杂的文化规则被后结构主义式地简化为“两分象征形式”，它那种从制度背景中抽象出话语的倾向，似乎在向“文本理想主义”靠拢，令人略感不快。

在社会学家那里，存在着多种潜在的富于成果的研究思路：

社会意义和社会分类。在不同的文化中，复杂而又往往自相矛盾的性意义的模糊体系是如何建构起来的，又受到了哪些挑战？（如 Parker 1991: 172—173）“宏观的”社会组织模式与“微观的”性定义之间的关系是怎样的？哪些制度处于性规则和性信念的再生产和论争的中心地位？性信念体系、性行为模式和身份形成是如何与社会差异及压迫体制如阶级、种族和性别相互交错在一起的？^①

社会运动。在酷儿一词周围聚集起一大批不同的甚至相互矛盾的意义，这件事本身就证明，酷儿政治具有“新型社会运动”集体行为动力机制的丰富性。近期关于社会运动的研究，例如莫利斯和缪勒 (Morris and Mueller 1992) 的文章，强调了集体身份的极端重要性，这种身份的存在不能简单地用社会运动分析来涵盖。^②然而，酷儿政治提出了关于身份与行动之间关系的疑难问题。当行动者坚持身份的不固定性而且拒绝分类这一概念本身时，还有没有进行政治斗争的可能性 (Seidman 1993)？酷儿政治为运动带来的另一个问题是：酷儿政治与 20 世纪 70 年代末 80 年代初的同性恋权利政治，与 70 年代初的同性恋解放政治，与 60 年代的“亲同性恋”政治有哪些区别 (D'Emilio 1983)？这些不同的模式与其他群体的政治策略有何种关系？酷儿运动活跃群体的独特话语和表达风格以何种方式影响到其他的“新社会运动” (Kauffman 1993)？艾滋

病活跃分子又是如何有效地将街头剧场活动的政治表达与制度政治联系在一起的？这一制度政治包括医学专家、药品公司和政府官员之间的精诚合作。(Epstein 1991b)

其他社会制度。国家是如何干预性政治的？此类政治又是如何建构国家制度的 (Connell 1990)？专家是如何建构关于性身份的科学知识的？大众传媒在性意义的传播中扮演了什么样的角色？性别和性如何建构了工作场所的工人与管理人员之间的关系？这种关系又如何反转过来影响到性别与性的模式？

虽然这些问题可以（而且应当）从许多领域提出，但它们基本上属于社会学的问题，它们同许多重要的社会学理论流派有关，无论这些理论流派有什么弱点。正如沃纳所指出的那样：“人们仍然习惯于提到‘社会理论’，记住所有的论争……但在其中，性仅仅处于边缘地位或者根本没有地位……” (1991: 4) 近来能够看到偶然的例外（如 Giddens 1992），但是基本如此。虽然社会学家不会也不应当像其他人那样从事酷儿研究，但是最近在这一标题之下那些给人深刻印象的活动，还是有可能提供一种必要的唤醒。

【注释】

① 还可以从人类学中追溯到一种平行的具有同等影响力的传承，也许是从玛格丽特·米德 (Margaret Mead 1935) 的文化相对主义观点开始的，继之以近期关于“性与性别体系”的研究 (Rubin 1975)，关于性别与性的文化建构 (Ortner and Whitehead 1981; Blackwood 1986; Caplan 1987; Lancaster 1988; Newton 1988; Rarker 1991)。“成因叙事”常常是有问题的。在这里，我的观点既不是说“它们全都来自社会学”，也不是说社会学早期的作用使它应当得到特殊的尊重，而是强调一个学科的奇特个案，它的贡献被遗忘了，无论在学科内还是在学科外。

② 我将把分析仅仅局限于美国的知识 and 政治流派。

③ 例如在帕森斯的著作中，性的问题被包含在性别角色和家庭制度

的研究之中。

④ 正规的弗洛伊德“元心理学”确实从未在心理分析圈之外拥有很多的追随者。然而，在淡化的形式中，性的观念作为一种压倒一切的冲动要求宣泄（这种观点应归功于弗洛伊德，尽管在他之前这种观点就出现过），这种观点已经渗透到许多西方社会的大众文化中，也在激进社会理论中得到表达，如马尔库塞（Marcuse 1966）。

⑤ 在这个意义上，建构论的性社会学比某些特殊的后弗洛伊德心理分析理论流派有更多的可比性。我在其他文章中也探讨过性社会学与心理分析理论中“对象关系”流派之间不相匹配的关系（Epstein 1991a）。

⑥ 在其性脚本理论的最新版本中，塞蒙和盖格农提出，性脚本在三个相互关联的层面运作：文化情境，“存在于集体生活层面的介绍性指南”；人际关系脚本，行为者在“抽象的情境和具体环境缺乏平衡”时必须发明和制造出来的行为脚本；内在心理脚本，无论何时人际关系脚本变得过于复杂，无论何时行为者熟悉和关注其自身应付他人的脚本及他人应付自身的脚本写作变得过于复杂，“内心排练”便成为必不可少的。

⑦ 盖格农和塞蒙两人都是金西研究所的研究人员。

⑧ 麦肯托什所提出的重要的历史证据，把她同大多数其他标签理论论家或异常者理论家区分开来（感谢 Kevin Mumford 为我指出了这一点）。

⑨ 这一时期的其他重要著作，参见 Duberman, Vicinus, and Chauncey (1989) 的论文集，更一般的文章参见《同性恋杂志》。

⑩ 例如，威克斯承认，影响他思想的主要有普拉莫，麦肯托什，盖格农和塞蒙。在后来的文章中，他验证了福柯的重要性。德米里奥（D'Emilio 1983: 4）引证了相同的作家，数量略有增加，如凯兹和弗里德曼（Jonathan Katz and Estelle Freedman）。

⑪ 然而，历史学家常常批评福柯，认为有些事分析得不够精确。他们还提出了他的一个问题：在性分类的形成过程中，过分强调了专业人士的作用及其正规化话语。例如，历史学家指出，同性恋亚文化，甚至同性恋身份的某些形式，早在“同性恋”的性学分类被创造出来之前，就已经存在于西方的大都市中。男同性恋和女同性恋的历史（在这一时

期具有特殊的重要性)也受到汤普森的社会历史观的巨大影响,他强调历史的写作应当“自下而上”(感谢 Chris Waters 对我强调了这一点)。

⑫ 例如参见艾普斯坦 (Epstein 1987) 以及由斯特恩 (Stein 1992) 重印的其他文章。所谓“本质主义—建构主义论争”反映出一种深刻的迷惑,它既存在于男女同性恋社区之内,又存在于关于同性恋本体论身份的一般公众看法中——一种似乎仅仅出现于 20 世纪 90 年代的困惑。值得一提的是,近期美国传媒掀起了关于男女同性恋的两大论争,一个是关于同性恋的生理或基因根源的话语,试图固定和稳定性的分类,使它成为一种孤立状态的存在;另一个是关于“同性恋参军”的论争,它暴露出对于同性恋欲望的“传染”性质的极度恐惧。因此,虽然塞德曼 (Seidman, 1993: 105) 指出,“在建构论者和本质论者之间的神秘论争,已经发展成为一种内容贫乏的形而上的论争,缺乏道德和政治的意义”,但是这一论争的焦点仍然引起极大的关注,并且揭示出深刻的社会焦虑。

⑬ 这些性本质主义的批判平行于对性别和种族本质主义的建构论的批判,参见 Chodorow (1979) 和 Omi and Winant (1986)。

⑭ 近期由露特莱出版社出版的长达 600 页的《女同性恋和男同性恋研究文摘》(Abelove, Barale, and Halperin 1993a),既推荐了此类已经出版的著作,又提示了通过建构思想规范进一步制度化的做法。关于对男女同性恋研究的同性恋恐惧症式的挑战,参见 Nussbaum (1992)。关于男女同性恋研究项目与基层运动的关系问题,参见 Escoffier (1990) 和 Duggan (1992)。

⑮ 当然,存在着某些值得注意的个别例外,例如 Connell et al. (1993), Greenberg (1998), Seidman (1988, 1992), A. Stein (1992), and Taylor and Whittier (1992)。浏览一下女同性恋、双性恋和男同性恋研究年会的目录,很容易看出人文学者占了压倒优势,社会科学的文章相对缺乏。防止艾滋病是社会学(和人类学)建构论在其中已经赢得一定地位的领域,既作为对行为主义者或者安全的性教育的狭隘人际关系模式的一种理论批判,又作为具体健康教育策略发展的基础,它承认在行为和身份之间存在着可质疑的多元的具有文化特殊性的关系 (Connell et al. 1993; Bavies et al. 1992; Parker et al. 1991)。关于社会学同性恋

研究文献（最新的），参见 Risman and Schwartz（1988）。

⑯ 至少这一专业的某些部分继续忽略了这一点，就像《美国社会学评论》在1992年发表的康奈尔（Connell）的文章本身所表达的那样。虽然他的文章（关于澳大利亚同性恋男子性别形成的动力机制）除了简短的批评之外，几乎没有提到异常者社会学，但是杂志封面广告却是“异常人生的三项研究”，其中列上了康奈尔的文章，一篇关于罪犯的文章和一篇由律师撰写的关于不良行为的文章。与此相类似，一本1989年的社会学教科书（Preston and Smith）遭到了“男同性恋和女同性恋反对诽谤联盟”（一个传媒监督组织）的痛骂，因为它“将有关同性恋的信息放在‘卖淫’和‘酗酒’之间，在‘异常’的标题之下”。这个组织规劝道：“社会学教科书应当体现对同性恋研究的更全面更公正的图景。”（关于入门类社会学教科书中同性恋的待遇以及“异性恋霸权”，参见 Phillips 1991。）

⑰ 我想到的是，凯苏斯（Kitsuse 1980: 9）试图扩展异常研究的范围，以便把身份政治包括进来。凯苏斯将“严重异常”定义为“异常者对源于变态的反面身份的对抗、评价和拒斥，并且将这种身份转换为正面的可变的自我认知”。

⑱ 在美国“女同性恋和男同性恋”社区中围绕是否认同于“酷儿”展开了热烈的争论，参见 Gamson。

⑲ 然而，这一行动仍是暂时的，有争议的。《女同性恋和男同性恋研究文摘》的编辑在该书的引言中确实说过：“很难确定这本书的标题。尽管我们同这个术语有关系，我们还是选择对‘酷儿研究’这标题不置一辞，因为我们愿意承认目前这种用法。”

⑳ 关于在身份政治中保持这种“生产性的张力”的不同观点，参见 Clarke（1991），Gamson and Seidman（1993）。关于“由身份分类带来的暂时的专制化倾向是一个必要的错误”这一观点，参见 Butler（1993: 230）。

㉑ 虽然酷儿理论家一贯强调对压迫的不同形式的分析的不可简化性（Butler 1993: 18—19；Sedgwick 1990: 31—5），但是在实践中，性与种族、阶级的交叉常常得不到足够的重视，这一点只要看看《女同性恋和男同性恋研究文摘》杂志的目录就清楚了。

②关于女同性恋政治中的集体身份，参见 Taylor and Whittier (1992) and A. Stein (1992)。我在本节关于这一问题的讨论来自 Josh Gamson 的思想。

《酷儿理论/社会学》引言

斯蒂文·塞德曼 (Steven Seidman)

马克思·韦伯认为，西方现代化的特征之一就是“启蒙”这一过程。在世俗的或启蒙的文化中，个人将不会再寻求用崇高或神圣的力量——上帝、神圣的事物，或像卡玛 (Karma) 那样的玄学的原则——去解释事件，或者为他们的生活赋予意义。世界应当被视为一种自然的秩序和人类的力量——普遍的动力、本能、欲望、进化、重力和运动的机械法则，等等。社会学不仅要研究这一世俗化的动力机制，而且其自身也成为“启蒙”的领域。正如 18 世纪的社会思想家揭示出宗教是人类的骗术那样，社会学家也揭示出，许多世俗的现代新上帝同样是人类的创造物，这个创造物被叫作自然。

社会学一直是一种非自然化的力量。社会学家的目标在于将人类行为解释为社会的和历史的現象，而不是自然的現象。“自然”的思想对于社会学家的作用，就像“宗教”的思想对于启蒙人物所起的作用一样——是一种掩盖社会进程和社会不平等的意识形态。因此，当一些古典经济学家把资本主义描述为来源于人的贪婪、竞争或生存本能时，卡尔·马克思则认为，资本主义是一种社会与历史的現象。与此相类似，当杜波伊斯 (W. E. B. Du Bois) 对种族不平等做出解释时，他将种族非自然化为奴隶制和种族主义的遗迹，而不认为它是种族的自然等级。社会学家已经将宗教、经济行为、种族、性别、社会阶级、社会劳动分工、科层制等等全都非自然化了。

然而，人类生活中还剩下一个领域，它一直拒绝非神秘化，那就是性。直到如今，社会学家仍然把性视为自然的一部分。社会学家以及公众的观点一致认为，性是由生理建构的，遵从自然的规律。此外，在那些没有被定义为自然的方面，性也被视为仅仅是个人的感觉和行为。从性被视为归属于自然领域的角度看，从性别仅仅被当作个人事物的程度看，性社会学根本就不应当存在。

性也许是最后一个这样的人类维度，我们当中的许多人拒绝承认它是社会创造的，是随历史发展而变化的，并因此而具有深刻的政治性。然而，这种看法正在改变。如果说心理分析、女权主义和后结构主义文学观在性的非自然化过程中是重要的，那么社会学在这个过程中也很重要。在过去数十年间，社会学家创造了多种多样的思维框架来分析性。本书收入了当代社会学在同性恋、身份和权力问题上的观点。

这篇引言有两个目的。第一，对社会学和性研究的历史做一个总的回顾。我详细描述了早期欧美经典社会学对性和同性恋的忽视。我描述了同性恋社会学的兴起，以及它同政治运动史的关系，它同不仅是在社会学之外而且常常是在学术界之外的强大的男女同性恋研究的发展之间错综复杂的关系。第二，我对本书的四个部分做了一个概述，它可以成为阅读本书的指南，也可以成为了解围绕着同性恋欲望和女同性恋、男同性恋、双性恋身份问题所展开的主要论争的指南。

一、社会学与同性恋欲望的研究： 历史角度和概念角度

我们都很熟悉关于社会学起源的标准说法。例如，社会

学被描述为诞生在一个伟大的转变时期，这个转变是从传统的、农业的、团体的、等级制的社会，转变为现代的、工业的、阶级的、但却是规范化的民主体制。所谓经典社会学家之所以成为“经典”，恰恰是因为他们提供了一些核心观点和命题，当代社会科学家用这些观点和命题来分析现代性中的重大问题。这些观点当中包括马克思把资本主义理解为阶级分层的制度，包括韦伯关于现代制度科层化的命题，以及迪尔凯姆以社会进化作为社会变异过程的理论。如果我们的现代观完全出自这些社会学经典，我们就不会了解，这一伟大转变的中心部分是由对身体、快乐和欲望及其与个人和公共生活的关系构成的，并由此建构了性（和性别）的身份。简言之，性的自我和性规则的形成，是与西方社会中文化和制度生活的形成交织在一起的。

这一标准化的历史，把现代社会科学的兴起同社会现代化（如工业制度、阶级冲突、科层制）联系在一起，但是却对性（和性别）冲突保持沉默。就在社会科学的出现提出了对人类环境的社会理解的要求之时，它们从未怀疑过性、性别和性欲的自然秩序。即使“性”当时还没有成为公共冲突和公共知识的领域，这种沉默也是不可原谅的。从18世纪到19世纪，在身体、欲望、快乐、亲密行为及其公开表达方面，一直存在着社会的冲突——围绕家庭、教会、法律、知识领域和国家展开的斗争。在18世纪的80年代和90年代，19世纪的40年代到60年代，19世纪的80年代到1920年，妇女运动席卷欧洲——这都是现代社会学发展的关键时刻。围绕着“妇女问题”展开的斗争，同围绕着“性”的公开冲突联系在一起。性冲突的紧张程度日益加剧，终于在19世纪80年代和第一次世界大战之间引起了公众的注意——这正是经典社会学的突破期。在欧洲和美国，通过下列问题上的论争，例如离婚、自由

恋爱、堕胎、自慰、同性恋、卖淫、淫秽品和性教育，身体和性成为道德和政治斗争的舞台。在这一时期，性学、心理分析学和精神病学迅速发展起来（Irvine 1990；Birken 1988；Weeks 1985）。赫兹菲尔德（Magnus Hirshfeld）在德国创建了科学人文委员会和性研究所。同性恋成为知识的对象。例如尤利克斯（Karl Heinrich Ulrichs）在1864年到1879年间曾就同性恋问题出版了12部著作。一位历史学家估计，在1898年到1908年间，约有超过1000种关于同性恋的出版物在欧洲出版（Weeks 1985：67）。

经典社会学文本对于这些性冲突和性知识的沉默是令人震惊的。尽管经典社会学家的目标在于，将人类的境况视为由社会建构起来的，并描述现代性图景的社会历史，但是他们所提供的理论中，却没有把现代身体和性的社会建构包括在内。马克思分析了劳动的社会再生产和组织，但是没有分析劳动者身体的再生产过程。韦伯描绘了他心目中现代西方的历史特征。他追溯到现代资本主义、现代国家、正式法律、现代城市、有风险的个人主义文化的兴起，但是，关于现代性统治的形成过程，他几乎什么话也没说过。经典社会学的主要前提和概念策略，仅限于那些重要的社会事实，如经济、教会、军事、正式组织、社会阶级和集体的表达。

经典社会学家对“性”的沉默，也许同他们特权的性别地位和性社会地位有关。他们把他们自己的性别和性当作是自然的、正当的。按照社会学的解释，他们的这种做法就像许多人无意识的假定一样，他们假定，自己生活中那些带来特权和权力的方面全都是自然而然的。因此，正如资产阶级主张阶级的不平等及其规则是自然的那样，那些其社会身份是男性和异性恋者的个人也不会对男性统治、规范化的异性恋社会秩序质疑。因此，这些经典从未检验过身体和性的现代制度的社会建

构过程，就不会令人感到意外不解了。此外，他们自己创造的社会科学也有助于这一制度的形成，这一制度的中心就是异性恋/同性恋的两分和社会的异性恋化。

当公开的性冲突大量积累，急剧增加，就连社会学家被训练得听而不闻的耳朵也听到这种声音时，社会学在“性”问题上的沉默终于被打破了。只要看看早期的美国社会学就会发现，关于性问题的零散而且仍很微弱的声音，在 20 世纪的前半叶已经可以听到了。在本世纪的前半叶，社会学家再也不能完全对这一命题避而不谈了。

像市政改革、工会化、经济集中化、日常生活的商品化、种族关系和政治的国际化这些问题，都是公开论争的重要话题。与此同时，美国人陷入了以身体为争论中心的冲突之中。在本世纪最初 20 年，妇女运动往往与社会主义和文化激进政治紧密地联系在一起，成为一种全国性的运动。虽然争取选举权的斗争是重要的，但是女权主义消灭双重标准的斗争也很重要，这种双重标准允许男人追求性快乐，却强迫女人遵循维多利亚式的纯洁规范，如果女人表现出性的欲望，就会被指责为堕落。当女人要求性平等时，就出现了关于允许离婚、允许堕胎和开放淫秽品限制的公开论争，关于淫秽品、卖淫和婚姻的论争也开始公开露面（如 Peiss 1986；D'Emilio and Freedman 1988；Seidman 1991；Smith—Rosenberg 1990）。性在杂志中、报纸中、书籍中、剧场中和法庭上被人们谈论着。例如，在本世纪初几十年间出版的几百万种性指南书籍中，存在着一种将爱情与婚姻加以性化的过程（Seidman 1991）。就像威尔德（Theodore Van de Velde）《理想的婚姻》（1930 年版，1950 年版）这样的书，建构了一种性欲化的身体和亲密关系，这样的书销售了成千上万册。美国人进入了同弗洛伊德即心理分析学派的罗曼史的第一阶段；社会激进派如伊斯特曼（Max East-

man)、戈德曼 (Emma Goldman)、波恩 (Edward Bourne)、桑格 (Margaret Sanger), 把制度变迁与性变迁及性别变迁联系在一起 (Marriner 1972; Simmons 1982; Trimberger 1983)。尽管风纪警察和纯洁运动做出了不懈努力, 淫秽物品还是泛滥起来, 反淫秽法也渐渐地放宽了许多。

在 20 世纪的前半叶, 性以一种不容社会学忽视的方式, 进入了美国社会的公众文化。然而, 社会学家仍旧无动于衷。在本世纪中叶的几十年间, 社会学家关于性的论述少得可怜。例如, 社会学的芝加哥学派研究过出租车司机、移民、工厂工人和青年, 但是对于性领域几乎什么话也没说过。社会学家如帕克 (Park)、库利 (Cooley)、托马斯 (Thomas)、帕森斯 (Parsons)、奥格本 (Ogburn), 关于都市模式、自我的发展、政治组织、社会行为的结构和技术发展方面都有大量的论述, 但是在性的自我和模式的形成方面却很少涉足或者根本无话可说。最后, 当社会学家在每一个可以想得出的题目上都做了大量调查之后, 当数量激增的性调查已经掀起了公众论争之后 (如 Dickinson and Beam 1932; Davis 1929; Kinsey 1948 and 1953), 社会学家还是没有运用他们的实证研究技术去研究人类的性问题。^①

直到 20 世纪 50 年代的变迁和 60 年代的公众骚乱发生之后, 社会学家才开始严肃地对待性问题。战后的年代有时被视为保守的年代。然而, 战争和社会的流动, 繁荣和社会的自由化, 放松了对性的禁制。美国文化在身体和性方面的显著变化, 50 年代的摇滚乐、妇女运动的兴起, 亲同性恋组织的出现, 嬉皮士和反叛者的形象, 对于他们来说, 社会的越轨和性的越轨行动是联系在一起的。60 年代把性反叛变成了一场全国性的公众戏剧。妇女运动, 同性恋解放运动, 女同性恋女权主义, 反文化, 杂志如《花花公子》, 性指南如《性的愉悦》,

以及文化激进派如马尔库塞 (Herbert Marcuse) 和布朗 (Norman O. Brown), 使性反叛成为社会变革的中心。

性社会学产生于战后的美国 (如 Henslin 1971; Reiss 1967)。社会学家把性视为一个相当于犯罪或人口这样的特殊研究领域。性被想象为个人的特性, 他的个性表达是被社会规范和社会态度造就的。性与社会被视为两个对立面; 社会的重要性表现为: 或者是阻碍或者是容忍性宣泄的空间。“性体制”的思想或者性意义、性话语和性实践的领域, 与社会制度交织在一起, 在社会学的观念中是缺席的。更有甚者, 虽然社会学家研究传统的性模式, 最明显的是婚前、婚内和婚外性行为, 但是大量的文献关注的都是“异常的”性行为, 例如, 卖淫问题、淫秽品问题, 其中给人留下最深印象的是同性恋问题。

同性恋社会学是作为新出现的性社会学领域的一部分登场的 (如 Reiss Jr. 1964; Gagnon and Simon 1967a, 1967b; Sagarin 1969)。社会学家的注意力之所以转向同性恋研究, 其背景是同性恋迅速增高的公共可见度和政治化过程。

在 20 世纪初年至 70 年代中期, 同性恋的性欲望被科学医学知识定义为一种特殊的性向和一种特殊个人身份的表现: 同性恋者。换言之, 那些以同性恋欲望为其重要情感和性欲望的个人, 现在自认为是一种特殊类型的人。颇具讽刺意义的是, 把同性恋当作一种社会身份, 为同性恋亚文化的崛起做出了贡献。用简单的话来表述一个非常复杂的故事, 同性恋亚文化大体上是从第二次世界大战前的非正式网络, 发展为 50 年代的边缘性的秘密的亲同性恋组织, 又在 70 年代发展为女同性恋女权主义和同性恋解放运动的公众文化、争取肯定的运动和公开论争 (Adam 1987; D' Emilio 1983; Faderman 1981)。将同性恋欲望的重新定义融入同性恋、女同性恋和男同性恋身份, 是科学医学话语中同性恋意义的改变。从 20 世纪初年到

50年代，精神病学的话语将同性恋描述为变态的、反常的人类类型，这种观点在公众讨论中占统治地位。金西（Kinsey, 1948, 1953）向这种精神病学的模式发起挑战，将性视为一种连续体。金西反对将个人视为非异性恋即同性恋，他提出，人类的性在性倾向方面是模糊不清的，据他说，绝大多数人都体验过异性恋和同性恋这两种感觉和行为。金西对精神病模式的批评，遇到了医学模式的强硬抵制（如 Bergler 1956; Bieber 1962; Socarides 1968）。与此同时，同性恋的新社会模式产生了，它提出了一种既不同于精神病学又不同于金西的生理和心理的模式。这些社会观点将同性恋视为一个被压迫的少数群体，一种不正当的社会偏见和歧视的受害者（如 Cory 1951; Hoffman 1968; Hooker 1965; Martin and Lyon 1972）。到了70年代初，妇女和同性恋解放运动为同性恋的社会解释涂上了一层复杂的色彩。这些运动把同性恋欲望和身份描述为正常的和自然的。此外，它们批判异性恋制度，批判婚姻与家庭，批判传统的性别角色，认为它不仅压迫同性恋者，而且压迫妇女（如 Altman 1971; Atkinson 1974; Bunch 1975; Rich 1976）。

在全国范围内逐渐增长的对同性恋问题的公众关注以及对同性恋的新的社会概念的兴起，推动了社会学家对同性恋的研究。在20世纪70年代初，社会学家将同性恋视为一种应当想办法加以对付的社会丑闻，他们研究同性恋者如何才能为一个充满敌意的社会所接受的方式。社会学家将同性恋（绝大多数是男同性恋）当作异常的性地下世界的一部分加以研究，这个地下世界包括娼妓、卖淫、监狱、茶室、浴池和酒吧（如 Reiss 1967; Humphreys 1970; Weinberg and Williams 1975; Kirkham 1971）。我的印象是，此类社会学的目的在于，把同性恋描绘为非正义的歧视的受害者。然而，社会学家还是使得公众把同性恋视为同正常的可尊敬的异性恋相对立的一种奇特

怪异的人类类型。

20 世纪 60 年代和 70 年代初，社会学的性观点对于性和同性恋知识的形成具有很大的影响，特别是贝克（Howard Becker, 1963）、高夫曼（Goffman, 1963）和斯柯（Schur, 1971）的标签理论，以及盖格农和塞蒙（John Gagnon and William Simon, 1973）的“性脚本”的观点。然而，在 70 年代末和 80 年代初，出现了一种新的同性恋社会学，它基本上是由认同同性恋者并且多是女权主义者的社会学家组成的。这批新的社会学家使用了社会学的概念工具，同时也从男女同性恋运动中流行的女权主义和社会批判角度吸收了很多的营养（如 Plummer 1975, 1981; Troiden 1988; Warren 1974; Levine 1979a, 1979b; Murray 1979; Harry and Devall 1978）。这些著述强调了同性恋的社会意义。它对目前的同性恋理论有所贡献，后者基本上忽视了社会学研究，而社会学研究是性研究的特殊的社会传承。从 70 年代初到 80 年代的同性恋社会学，在目前的男女同性恋理论论争中并没有扮演主要的角色，部分原因在于，社会学家没有对性类别、异性恋和同性恋进行批判性的研究。他们没有能够向异性恋/同性恋两分法的社会功能提出质疑，而这种两分法是现代性制度的主要分类法。此外，许多社会学家离开了社会现代化和政治动力学的观点，孤立地看待同性恋问题，并把这种视角视为永恒不变的，缺乏一种历史的观点。

如前所述，当社会学家开始把性作为一种社会事实加以研究时，已经存在着一种由妇女和同性恋运动发展起来的关于性的社会观点。随着 20 世纪 50 年代亲同性恋群体的形成（如“马塔塞因社团”和“彼利蒂斯的女儿”），同性恋或者被定义为所有的人都拥有的一种特性，或者被定义为人口中一部分人的特性。将同性恋视为自然的观点，就是为了给它赋予合法

性。此外，尽管 70 年代女同性恋女权主义和同性恋解放运动中的同性恋理论越来越激进，却很少有人向那种把同性恋当作个人和社会身份的基础的观点提出挑战。大量的女同性恋女权主义和同性恋解放运动理论，全都以颠倒目前占统治地位的性观念为其目标，强调同性恋的自然性和正常性。关于同性恋是一种普遍适用的自我和性身份类型的观念，在亲同性恋的、女同性恋女权主义的和同性恋解放运动的话语中很少受到质疑（例外者包括 Altman 1971；MacIntosh 1968）。

大致从 1968 年到 1973 年，正面肯定同性恋的政治运动的第一波，进入了一个社区建设、个人赋权和地方斗争的时期，我们可以称之为女同性恋和男同性恋理论的新时期——“社会建构”时期。借鉴了标签理论和现象学理论，又深受马克思主义和女权主义的影响，社会建构论者在学术界和政治活动中站稳了脚跟。社会建构论的观点向性与社会的对立提出挑战。性被视为基本上是社会的现象。性的现代类型，其中最重要的是异性恋和同性恋的分类，被解释为社会和历史的产物。社会建构论观点指出，“同性恋”并不是一种始终如一的现象，其意义和社会角色因历史变迁而不同。建构论者特别强调，不应当假定“同性恋者”是一种跨历史的身份，或者是一种普遍适用的人的类型，那种以为同性恋欲望揭示出一个特殊的人的类型或社会身份的观点，仅仅是现代西方的观点而已。福柯（Michel Foucault, 1980）提供了一个经典的说明。“按照古代民法或宗教法规的定义，肛交属于一种被禁止的行为类别，有这种行为的人，除了是违法的主体之外，并没有其他身份。19 世纪的同性恋者成为一种角色，一个过去，一个个案史，一种生活方式……没有任何成为这一整体结构的组成部分的东西，能够免受他的性的影响。它表现在他的一切方面，是他所有行为的根基……因为它是一个早晚总会暴露出来的秘密。”（第

43 页) 福柯关于“同性恋”的社会建构的命题, 得到和他持有相同观点的著作的支持, 这些著作的作者是威克斯 (Jeffrey Weeks, 1977)、凯兹 (Jonathan Katz, 1976)、罗森堡 (Carroll Smith—Rosenberg, 1975) 和特鲁贝克 (Randolph Trumbach, 1977)。

社会建构论产生于 20 世纪 70 年代男女同性恋社区建设的巨大努力的背景之中。建构论的研究试图解释现代同性恋的起源、社会意义和变化方式 (如 D' Emilio 1983; Plummer 1981; Faderman 1981)。这些观点向本质主义或普遍主义的同性恋解释提出挑战, 同时为建立同性恋少数族群的政治做出了贡献。建构论者反对把同性恋当作一种自然的事实来看待, 社会偏见正是根据这一自然事实, 使同性恋成为政治上的少数派, 建构论者追究和探索制造出同性恋身份的社会因素, 这些因素构成了使同性恋成为一个新的种族少数群体的基础 (如 D' Emilio 1983; Faderman 1981)。社会建构论的研究使得男女同性恋亚文化的模式变成像种族一样的少数族群, 从而使它合法化了 (Epstein 1987; Seidman 1993)。^②

社会建构论的观点在整个 80 年代统治了同性恋研究, 并在 90 年代使男女同性恋研究项目制度化了。关于本质主义 (Stein 1992) 以及同性恋身份和同性恋社区的兴起、意义和变化的社会形式的论争, 处于男女同性恋研究的核心地位。然而, 从 80 年代末开始, 建构论的观点受到了挑战。特别是一些在“酷儿理论”这一标题下流行的话语, 它们虽然往往难以同建构主义文本区别开来, 但在某种程度上试图将论争从对现代同性恋的解释, 转向异性恋/同性恋两分机制的运作这一问题; 从仅限于同性恋范畴之内, 转向以异性恋为社会和政治的组织原则这一焦点; 从少数族群利益政治转向知识和差异的政治 (Seidman 1995)。

酷儿理论兴起的社会背景是什么呢？

到 20 世纪 70 年代末，男女同性恋运动已经达到了亚文化的建构和被一般社会接纳的水平。至少在美国，同性恋政治对于社会同化的关注遮蔽了过去 10 年间的解放政治。因此，一位 70 年代同性恋解放运动的敏锐观察家奥特曼（Dennis Altman, 1982）会提出美国的同性恋化这一问题。然而，正是在这个历史时刻，一些事件阴谋使男女同性恋者的生活陷入危机。

反同性恋的回潮以新右派为先锋，同时也得到新保守主义者和共和党主流的广泛支持，摧毁了宽容和性多元主义的时代正在到来的假象（Adam 1987；Seidman 1992）。艾滋病导致了反同性恋的回潮，使男女同性恋处于守势，就像宗教和医学模式那样，不相信同性恋能够重新获得正常人的地位。艾滋病危机也显示出已经建立起来的同性恋机构的强大，对于许多男女同性恋者来说，这一危机暴露出少数族群权利和包容政治的局限性。这一回潮和艾滋病危机促进了激进派活动的更新，促进了对抗性政治的更新，促进了各种政治力量的联合，促进了对批判理论的需求，这一理论将对同性恋的肯定态度与大规模的制度变迁联系在一起。

男女同性恋亚文化的内部发展，也促进了同性恋理论和政治的改变。男女同性恋社区中的社会差异，围绕着种族和性问题爆发了公开的冲突。到 20 世纪 80 年代初，有色人种男女同性恋者对主流同性恋文化提出了尖锐批评，因为它贬低和排斥了他们的经验、兴趣、价值和独特的生活方式。例如，他们的写作、政治观点、人际关系以及受到压迫的特殊模式。男女同性恋身份的概念一向被当作建立社区和从政治上组织起来的基础，现在却被批评为反映了白人中产阶级的经验（Anzaldua and Moraga 1983；Lorde 1984；Beam 1986；Moraga 1983）。

这一批评认为，“女同性恋”和“男同性恋”的分类起到了惩戒性政治力量的作用。与此同时，女同性恋女权主义也出现了危机，它关于性和性伦理的基本观念受到了挑战。特别是在20世纪70年代末，女同性恋女权主义指出，一直延续至今的认为男人和女人之间所存在的差异，巩固了女性的性精神化概念和男性的性肉体化概念。它认为，男性的欲望揭示出厌女症和统治的逻辑，做个女人和做个女同性恋者，意味着在一个人的欲望和行为中展示女同性恋女权主义的性和社会身份。许多女同性恋者和大多数女权主义者批评女同性恋女权主义丑化了她们自己的性的感觉和私人生活，把它视为异常的或者是认同男性的（如 Rubin 1984；Allison 1981；Bright 1984；Califia 1979，1981）。在女权主义“性战争”的过程中，一场实质上是女性和女同性恋的性的展示，登上了女同性恋文化的公众生活舞台，例如男角女同性恋和女角女同性恋，虐恋，以及各种唾弃了单一女同性恋性身份观念的性倾向（Phelan 1989；Ferguson 1989；Seidman 1992）。如果说有色人种和性反叛者的目的在于，鼓励社会差异在男女同性恋的生活中浮出水面，那么它的一个直接后果，就是向以下观念本身提出了挑战，即把男女同性恋身份作为同性恋文化和同性恋政治的基础。

男女同性恋社区中的一些人对“危机”作出的反应是，重申同性恋的自然基础（例如同性恋大脑），为的是在面对政治回潮时使同性恋者能够团结起来，在病魔导致的攻击面前保护他们自己，去克服日益增长的内部纷争。然而，许多运动活跃分子和知识分子却转向了相反的方向，主张一种更加强烈的关于同性恋的社会建构的理论，它所采用的是激进的差异政治的形式。虽然有色人种和性反叛者已经朝着这个方向对同性恋文化施加了压力，可还是出现了一个“酷儿”理论家的新核心。他们深受法国后结构主义和拉康心理分析学的影响，改变了同

性恋理论和政治的形态（如 Sedgwick 1991；Butler 1991；Fuss 1991；de Lanretis 1991；Warner 1993；Doty 1993）。

酷儿理论具有多重意义，从仅仅有利于用简洁的方式指称所有的男同性恋者、女同性恋者、双性恋者以及跨性别者的经历，一直到一种理论的敏锐感受力，围绕着越轨或永恒的反叛。在我看来，酷儿理论的中心命题是对以下两种基本概念挑战：同性恋恐惧症和肯定同性恋的理论。这二者的共同点就是关于单一同性恋身份的假设。我把酷儿理论解释为对这一基础的挑战，因此也是对西方同性恋政治理念本身的挑战。

现代西方同性恋恐惧症和肯定同性恋的理论都假定，存在着一种同性恋主体。论争围绕着下列主题展开：它的起源（自然的或者是社会的）；社会形式和角色的变迁；它的道德意义；压抑与抵制的政治策略。在同性恋理论和同性恋政治的这一假设上，几乎不存在什么严重的不同意见，即把“同性恋者”这一对象视为一种稳定的、一致的、可辨认的人的类型。酷儿理论家接过了有色人种和性反叛者对单一身份政治的批判，接过了对语言“表达”模式的后结构主义批判，他们认为，身份通常是多重的，或者是由无数的方式组成的，在其中“身份的组成部分”（如性倾向、种族、阶级、民族、性别、年龄、能力）可以是相互交错或相互结合的。此外，任何特殊的身份构成都是人为的、不稳定的、具有排斥性的。身份建构必定会导致对某些体验或生活方式的压抑或者排斥。例如，申明黑人中产阶级美国女同性恋这一身份，就会抹杀宗教、地区、亚文化认同、与女权主义的关系、年龄或者教育等方面的差异。身份建构必定是不稳定的，因为它会导致人们的反对或者抗拒，某些人的经验或兴趣被一种特殊的身份掩盖了。最后，酷儿理论家并不认为，对身份的肯定必定是解放性的，而是把它看作惩戒性和规范性结构的一部分。身份建构的作用是把自身及其行

为定义为样板，并因此排斥了很多定义自我、身体、欲望、行为和社会关系的可能方式。

把身份视为多重的、不稳定的、规范性的，也许会被批评为有损于同性恋理论和政治，但是对于酷儿理论家来说，它显示出建设性的新的可能性。虽然我在某些酷儿理论中觉察出反身份政治的某些局限性，但是其目的并不是完全放弃作为知识和政治类别的身份，而是使它的意义和政治角色成为永久开放的，永远处于挑战之中的。换言之，关于身份类别的确定，成为一种实用的、与条件利益有关的、政治上得分和概念上有用的东西。酷儿理论家认为，把身份当作一种在意义和政治作用方面永恒开放的事物，有利于鼓励差异的公开表现，有利于形成一种可以听到多种声音和兴趣的同性恋生活和政治的文化。

酷儿理论表明一种对同性恋理论和政治的异议，这种同性恋理论是在同性恋主体的基础上组织起来的：这种做法重新制造出异性恋/同性恋的两分结构，制造出使社会的异性恋化永恒不变的规则。现代西方肯定同性恋的理论的一个可能的后果是，使同性恋主体自然化或正规化，甚至使它成为社会解放的代言人，但是它的一个作用是，把异性恋和同性恋强化为性和社会身份的主要类别，从而巩固了现代的性制度。酷儿理论的抱负则是向性制度本身提出挑战，也就是向建构性自我的知识提出挑战，这种知识假定异性恋和同性恋是代表性自我的真理的类别。现代的性体系是围绕着异性恋和同性恋的自我建构起来的，它被当作一种知识体系来看待，是一种建构了西方社会制度和文化生活的知识体系。换言之，在酷儿理论家看来，异性恋和同性恋不仅是某种身份或者社会地位，而且是知识的类别，是一种我们用来描绘我们的身体、欲望、性和身份的语言。这是一种规范化的语言，因为它规定了道德的界线和政治的等级。酷儿理论家把他们的注意力，从仅仅关注同性恋主体

的压抑和解放，转向对制度化实践的分析，转向制造性知识的话语，及其组织社会生活的方式，尤其关注这些知识和社会实践压抑各种差异的方式。在这个意义上，酷儿理论主张，对同性恋的研究不应当是对少数群体——女同性恋、男同性恋和双性恋主体的形成——的研究，而应当是对那些知识和社会实践的研究，那些知识和实践通过性化——异性恋化或者同性恋化——来组织整个“社会”，其中包括身体、欲望、行为、身份、社会关系、知识、文化和社会制度。酷儿理论热切地希望，将同性恋理论转变成为一种一般的社会理论，转变成为一种可以用来分析社会动力学的观点。

目前，很难认为酷儿理论和社会学已经相互承认。酷儿理论大致仍是学术界的创造，酷儿理论家大多数是女权主义者和人文教授。社会学家在这些讨论中很少露面。这一点颇具反讽的意味，因为酷儿理论的抱负是成为一种一般的社会分析理论。此外，社会学家的沉默是最令人遗憾的，因为酷儿理论正是由于其局限于文本以及社会概念的“不发达”而受到批评（如 Seidman 1993, 1995; Warner 1993）。社会学家一方面应当向酷儿理论学习，另一方面也有机会对这一理论做出重大的贡献。

本书有以下几种目的：我希望表达出，社会学对同性恋欲望具有它自己的思维传统，它在很大程度上塑造了目前关于同性恋的政治论争和思想论争，它应当继续这样做。我希望展示社会学家的一些重要观点和社会研究。与此同时，很清楚，一些在男女同性恋研究当中最具新意的工作产生于人文学科。酷儿理论家一向以文学理论家为主。我认为，社会学家从此类工作中可以学到很多东西。因此，本书部分地是一种在酷儿理论和社会学当中进行对话的努力。一种富有成效的交流，既意味着对社会学观点的批评，又意味着从社会学的观点批评酷儿理

论。归根结底，这一对话的价值还须由社会和政治的分析及其所创造的机会来加以评价。因此，本书将收入一些近期的社会学著述，它们试图从概念上和实证意义上使社会学和酷儿理论结合在一起。

二、酷儿理论 / 社会学综述

本书从同性恋社会学的核心问题开始：同性恋是以自然或人类生理为基础，还是一种心理的或社会的现象？在性和同性恋的形成过程中，社会因素扮演了什么样的角色？同性恋应当被视为一种状态，一种身份，还是一个社会少数群体？哪些因素影响了社会中同性恋的组织？怎样解释反对同性恋的态度和实践？本书第一部分收入了由社会学家创造出来的关于同性恋的最重要的一般观点。

在本世纪的大多数时间，同性恋被视为一种自然的、有生理基础的心理状态。据说它定义了一个人的生理、心理甚至社会的性质。一般的假设是，有些人简单地天生为同性恋者，或者在幼年成为同性恋者。社会因素的作用仅仅局限于对那些通过社会规范、法律和习俗所表现出来的同性恋倾向的控制。虽然到 20 世纪 60 年代时，社会学家和其他人开始分析同性恋的社会生活（例如有关于男妓的社会生活或者酒吧生活的研究），但是同性恋仍然被视为天生的，“同性恋者”被视为一种特殊类型的人。

英国社会学家麦肯托什（Mary McIntosh）是最早向这种观点提出挑战的思想家之一。她并不把社会仅仅视为一个环境，这个环境对同性恋者有时肯定，但大多数时间是否定的，而是把同性恋视为一种社会角色。她不是去询问，为什么一些

人会成为同性恋者，而是去探索，什么样的社会条件导致了这样的想法，即同性恋是一种与众不同的人类身份。麦肯托什借鉴了功能主义的社会学观点，她提出，是社会制造了同性恋的角色或身份，目的在于对可接受和不可接受的行为做出区分。特别是通过把同性恋定义为不纯洁的或被玷污的，而把异性恋定义为纯洁可敬的。同性恋角色的作用既包括隔离“性异常者”，又包括使异性恋“规范化”。

麦肯托什指出，虽然同性恋欲望见于所有的社会之中，但只有少数社会制造出来一种同性恋身份。同性恋身份产生于何时何地？麦肯托什的具有突破性的工作，受到她的英国同事威克斯（Jeffrey Weeks）的高度重视。威克斯（1977年）指出，只是在19世纪末的欧洲，同性恋欲望才被当作一种特殊类型的人的标志，即“同性恋者”。威克斯特别强调，在同性恋身份形成过程中医学和科学话语的作用。他承认，远在这些话语出现之前，就存在着从事同性恋行为的个人，但是，上述新知识制造了一个思维框架，社会用它去解释同性之间的欲望和行为，把它作为一种同性恋身份的标志。此外，这种对同性恋的新建构，通过公众丑闻或者法庭审判，在19世纪末得到了广泛的关注，例如对奥斯卡·王尔德的审判。

对于社会学家来说，麦肯托什和威克斯的论著是重要的。他们把研究的重点从对一种普遍存在的同性恋欲望的社会压抑或社会容忍，转向对于同性恋身份和亚文化产生过程的历史分析。这些著述有可能使同性恋“隐秘历史”的真面貌得以恢复（Duberman et al. 1989）。

麦肯托什较多地运用功能主义来概括同性恋角色，而威克斯则吸收了多种思想流派的思想，其中包括马克思主义、历史社会学和女权主义，其他社会分析家也采用了不同的社会学观点。值得特别提出的是贝克（Howard Becker 1963）、高夫曼

(Erving Goffman 1963)、斯克尔 (Edwin Schur 1971), 以及伯格和拉柯曼 (Peter Berger and Thomas Luckmann 1967) 的著述, 他们提出了关于同性恋的一种新颖的社会建构论观点。一般来说, 象征互动论或现象论观点强调, 欲望和行为的意义是由社会建构的, 依历史变化和社会的不同而不同。这一观点被英国社会学家普拉莫 (Ken Plummer 1975) 运用于性问题。普拉莫指出, 人不是生为同性恋者, 而是成为同性恋者的。对同性的欲望也许是内在的, 但是只有在社会互动中人才弄懂, 这种欲望表明一种同性恋身份。像麦肯托什和威克斯一样, 普拉莫也坚持认为, 同性恋身份不是自然的或心理的必然, 而是由社会建构起来的。然而, 普拉莫并没有分析造成同性恋身份的社会历史状况, 他研究的是“微观互动”过程, 个人通过这一过程“现身”, 取得同性恋身份, 有时会成为同性恋亚文化的一部分。普拉莫的互动论观点强调, 个人并非简单地成为同性恋标签的受害者, 而是通过拒绝负面的身份认同, 或者通过对以肯定同性恋身份为基础的亚文化的建构, 来抵抗压迫的。

麦肯托什的著述, 特别是威克斯的著述, 形成了一种新的历史学派, 它研究特殊的同性恋身份和亚文化的兴起 (如 Chauncey Jr. 1982; Faderman 1981; Halperin 1990; Trumbich 1977)。与此相类似, 互动论观点对于身份形成、现身和同性恋社区的形成的研究, 也产生了广泛的影响 (如 Troiden 1988; Warren 1974)。然而, 这些著述大多忽略了同性恋更大的社会结构背景。话语或标签的社会作用受到关注, 但是“结构”因素却被忽略。除此之外, 很少有人对反同性恋的态度和实践的产生和发展过程做出过解释。

格林伯格和贝斯特伦 (Greenberg and Bystryn) 提出了一种精确的关于同性恋的社会结构理论。他们批判了那种借助于基督教传统的现代反同性恋态度, 这一态度属于“性禁欲主

义”的文化，而这种文化是由自由竞争的资本主义和科层化动力机制推动的。例如，他们指出，资本主义鼓励人之间的竞争，鼓励自律的文化，鼓励家庭意识形态，这一意识形态强化了对同性恋的压抑态度。与此相类似，亚当（Barry Adam）也坚持社会结构研究的重要性。他指出，虽然对于同性恋身份和亚文化的产生过程已有大量的研究，但是对造成这一状况的结构性解释却极为少见。例如，大多数人将同性恋亚文化解释为对社会压迫做出的反应。亚当考察了结构状况的作用，如家庭与经济的分离，国家的作用，以及性欲望逐渐增长的“自主性”。格林伯格、贝斯特伦和亚当的著述，指出了对同性恋现象做社会结构分析的重要性。

社会结构观点在近期的男女同性恋或酷儿研究中实际上是缺席的，此类研究中占统治地位的是人文和文学研究中更重视“文化”的观点。从这个角度上说，社会学家及其社会制度分析传统，可以对酷儿生活的社会研究做出相应的贡献。与此同时，近期的酷儿研究具有相当可观的想象力和创造力，但是至今被社会学家所忽视。

本书的第二部分记载了一些社会学家的努力，他们致力于男女同性恋研究，特别是酷儿理论的最新概念的发展。这一部分的目的是造成对话，不是为了撇开社会学或者撇开酷儿理论，而是希望为这两大“传统”提供交流的机会。

斯特因（Stein）和普拉莫指出，这两种关于性欲的一般观点，也许并不像我们想像的那么不同。酷儿理论中许多被认为是新的东西，其实已经被社会学家论述过了。例如，贝克的象征互动论，伯格和拉克曼（Berger and Luckmann）用于分析社会类型的社会建构的社会建构论。然而，酷儿理论毕竟开拓了社会学家应当加以考虑的新思路。例如，酷儿理论家将身份视为完全是社会的、多元的；他们鼓励对性类别在社会制度和

文化形式（而并不仅仅是性）的广大领域内的运作方式加以分析。斯特因和普拉莫提倡一种“更加酷儿的社会学”。这种社会学对于现有分类将更具批判性，将思考知识（其中包括社会学）塑造性秩序和社会秩序的方式，并将严肃对待大众文化的文本。酷儿社会学将分析异性恋的社会建构和动力机制。与此同时，一种“更加酷儿的社会学”必定是属于社会学范畴的，因为它将融合酷儿研究对话语的强调和社会学对社会制度的关注。

像斯特因和普拉莫一样，艾普斯坦（Epstein）对于男女同性恋和双性恋研究的中心从人的科学转向人文，持有某种程度的批判态度。他也认为，酷儿理论的许多关键立场具有社会学的根源。社会学家如盖格农和塞蒙（Gagnon and Simon 1973）、麦肯托什（1968）和普拉莫（1975），发展了对于性身份和性意义的社会建构论分析。然而，艾普斯坦相信，酷儿理论造成了社会和政治分析中一种潜在的具有建设性的转变，其中特别重要的是：性身份的分散化，它对性的流动性的肯定，它对知识作为社会力量的强调，以及它认为异性恋/同性恋的分类塑造了范围更大的文化和社会的制度性秩序。酷儿理论向社会学家揭示了一种对性类别更具反思性的分析，用以分析性的意义通过与各种制度的交错去塑造秩序和压抑的动力机制的方式。社会学家也提供了一些重要的思想，如社会结构和文化分析的丰富传统，它可以为酷儿理论通常是文字或抽象概念的分析赋予实证的丰富性。

关于酷儿理论促进社会学重新检验其基本假设的说法，是英格拉汉（Chrys Ingraham）的重要贡献。她认为，女权主义社会学的主要失败之处，在于异性恋性别主义的假设。当女权主义社会学家分析男性和女性得以形成的社会过程时，他们采用了一种维护男性统治的方式，他们没有检验性别和性之间的

联系。特别是女权主义社会学家没有追究两分的性别体系与强迫性的异性恋体系相联系的方式，从而制造出一种被英格拉汉称为“异性恋性别”的体系。英格拉汉运用酷儿理论批评了女权主义社会学，认为它无意之中使规范化的异性恋体制成为永恒不变的事物；与此同时，她也批评了酷儿理论，认为它在某种程度上忽视了生活的“物质”状况。她赞成的是酷儿唯物主义女权主义理论，这一理论将性与性别同父权制资本主义体系的物质状况联系在一起。

加拿大社会学家纳玛斯特（Ki Namaste）为酷儿理论提供了也许是最强有力的辩护。纳玛斯特并不否认社会学一直在研究同性恋的社会构成，然而她强调，对异性恋的研究在社会学中一直受到严重的忽视，即使社会建构论观点也不例外。纳玛斯特为后结构主义的酷儿理论辩护，认为它应当分析所有性类别、性意义和性身份的社会建构过程，探索它们之间的互动关系和依存关系。因此，对异性恋的起源、形成和运作方式的研究，应当成为酷儿研究的前沿。此外，酷儿研究应当分析不同的性领域的形成，如双性恋、跨越性别的欲望和虐恋。应当说，后结构主义的酷儿理论与狭义的男女同性恋解放关系较小，而同肯定性差异的民主文化在政治上有更加紧密的联系。

与纳玛斯特对酷儿社会理论的一般论述相反，美国社会学家艾尔文（Janice Irvine）指出，近期的男女同性恋研究为社会学带来了新的机遇。当前围绕教育法规和课程的社会政治冲突——例如在纽约关于彩虹课程的冲突——表明，目前的中心问题是性、身份、文化和社会差异。此外，近期的男女同性恋研究中对于身份、亚文化和群体冲突的理解，带有复杂的社会历史色彩。酷儿分析家将身份和差异、知识和权力以及身份和政治的交差等问题，放置在社会分析的中心地位。酷儿研究能够成为社会学的一个主要智力资源。遗憾的是，社会学家不仅

忽略了性身份和性文化的研究，而且直到如今，仍旧使文化意义的研究处于边缘地位。艾尔文主张进行持续的对话，在其中社会学家能够进入研究的新领域，并发现老问题上的新观点；与此同时，酷儿研究也能够社会学中找到社会分析的丰富传统。

在社会学和酷儿理论之间的对话，已经开始产生了一些智力的结晶。本书第三部分和第四部分收入了一批富于创造性的论文，其目标既在于使同性恋社会学酷儿化，又在于使酷儿研究更加社会学化。

身份的问题一向处于而且仍然处于现代西方同性恋研究和同性恋政治的中心地位。分析身份的历史形成过程，分析身份的社会建构及获得过程，以及分析现身的过程，是同性恋欲望社会学的中心。然而，在酷儿理论的影响下，近期的社会学研究开始改变了它在身份问题上的观点。新的社会学酷儿观点，不再把身份当作一种人们自我评价的基础，不再把身份当作政治的正面基础，也不再把身份视为某种由个人来学习、完成或者扮演的东西，而是强调身份的不稳定性和多重性，强调身份的表演性质，强调身份作为社会控制模式的一面。本书第三部分包括由新一代社会学家撰写的极有创意的文章，其目标是创造一种关于同性恋欲望的酷儿社会学。

同性恋社会学和同性恋政治的一个关键假设是这样的，它假定存在着一种同性恋者的共同体验，或者是一种或多或少相同的体验。例如，一些社会学家指出，由于所有的同性恋者都经历过“壁橱”阶段和“现身”阶段，所以他们分享了某种核心的体验，这种体验就构成了他们身份的基础。这种共同性身份的观念一直被理解为社区建设和同性恋政治的基础。新的酷儿社会学向这一核心假设提出了挑战。

塔卡基 (Dana Takagi) 阐述了亚裔美国人的民族身份如

何塑造了与白种欧洲美国人不同的同性恋经验。巨大的民族差异并不是仅仅为同性恋经验增加了一个维度，或者为一种共同的同性恋经验增加了仅属于少数人的变异，而是制造出这样一种同性恋欲望，它在某些重要的方面是独一无二的。例如，在亚裔美国人文化中，同性恋往往被视为一种“白种欧洲人”的经验，因此，具有同性恋亚裔美国人身份这种想法本身，就会被视为是自相矛盾的。塔卡基用一般的概念来阐述身份问题，她认为，同性恋身份从来没有与种族、阶级、性别、年龄或宗教差异分开而存在过。应当把性身份同上述多种多样的社会差异联系在一起加以分析，以避免压抑体验同性恋欲望的多重方式。对同性恋身份的这一观点的关键在于，应当把性和社会身份视为相互不一致的，不稳定的，多元的，并且是在社会与政治冲突中不断演变的。

塔卡基把身份当作多元和多变的，从而批判了单一或本质主义的身份观念，认为它掩盖了差异的多重性。与此不同，艾斯特伯格（Kristin Esterberg）倡导身份的分散性质。她通过对日常扮演行为的分析，探讨了身份形成的方式。艾斯特伯格并不把同性恋身份视为个人关于她自身（或他自身）所发现的某种东西，而是吸收了酷儿理论的观点，把身份当作通过行为和姿态戏剧性地制造出来的东西加以研究，这种行为和姿态把本人和他人想像为一种特殊的性身份。从这一视角来看，同性恋身份并不是简单地通过社会学习到的或者通过社会建构完成的，而是通过无数行为日复一日的重复动作形成的，而且一向是作为一个不断变化、拥有多重意义和实践的领域存在的。

男女同性恋政治往往认为，采用肯定性身份的行动，是一种个人和政治的解放行动。确实，现身的过程或者公开承认女同性恋、男同性恋或双性恋身份，被认为是最有诚意的性政治行动。虽然本书第三、四部分的作者没有一位反对现身，也没

有一位反对肯定酷儿性身份，但是一些新的观点提出，即使是包括肯定性质的性身份在内，身份也在某种程度上起到了社会控制模式的作用，它们把正常和异常的人群区分开来，压抑差异，把规范化的判断强加在欲望之上。至少在目前，身份仍被视为社会和政治冲突的主要场所，在男女同性恋和双性恋社区之内是这样，在这些社区之外也是这样。

当然，许多男女同性恋和双性恋研究的著述，揭示了异性恋规范制造和控制“异常”性身份群体的方式。例如，柯尔（Cole）关注的是大众传媒塑造白人中产阶级异性恋核心家庭的理想模式并使之合法化的方式。柯尔的论文强调了艾滋病时代身份政治的重要性。如果说，建构正面的身份对于男女同性恋运动极为重要，那么重建这些目前已经是公开的性身份，一直处于运动的中心地位，其目的在于使“同性恋者”边缘化，使“同性恋者”的形象变成受害者。艾滋病被反同性恋运动一再加以利用，将同性恋欲望定义为变异的，反常的，对社会是危险的。性身份现在起到了这样一种作用，即通过把同性恋欲望与疾病和死亡联系在一起，使性身份成为社会控制的基点。柯尔以媒体对麦吉克·约翰逊（篮球明星——译者注）与艾滋病的炒作为例，探讨了性与种族因素影响权力策略和社会控制的方式。她揭示出，约翰逊的大众传媒形象是如何作为一种规范化的社会逻辑来运作的，又是如何强化了异性恋规范和白人特权社会的规范。

柯尔的文章强调异性恋的统治规范制造并使异常身份（如女同性恋者和男同性恋者）永久化的方式，与此不同，奥特（Amber Ault）则描述了受压抑的性身份（如女同性恋者或男同性恋者）自身是如何协助制造出异常性身份（如双性恋者）的。奥特特别记载和分析了一些女同性恋者把双性恋女性定义为“异常”这件事。双性恋倾向有可能被视为对性制度的潜在

挑战，这一性制度将所有的性欲望和性身份定义为异性恋和同性恋的两分结构。双性恋个人在性秩序中显示出这样一种可能性，它在原则上包容了性选择的更大的自由度——或者是通过拓宽合法性身份的范围（把同性恋身份和双性恋身份包括进来），或者是通过削弱作为性身份基础的性倾向的权威。因此，我们期望女同性恋者能够友好地对待双性恋者。然而，奥特在她的访谈中发现，许多女同性恋者拒斥双性恋，丑化双性恋女性。此外，许多双性恋女性采用某种话语的策略，以便使自己继续保持女同性恋的性身份。通过这种方式，奥特揭示出社会“异常分子”或受压抑的性群体参与强化异性恋/同性恋两分的社会秩序的多种方式。

带有酷儿色彩的社会分析向下列观点提出挑战，即认为现身是一个自我揭秘的过程，认为接受正面的女同性恋或男同性恋身份仅仅造成解放的效果。酷儿观点并不把现身看作揭示一个人的真实本性的过程，而是把它视为一种建构或表演某种性身份的过程。此外，正面的性身份也被认为是社会的禁止和排斥。然而，虽然身份是作为社会控制的模式在运作，酷儿观点并不否认它的宽容度或者正面的个人和政治的作用。正因为申明了女同性恋、男同性恋或双性恋的身份，社区建设和社会变迁运动才成其为可能。本书第四部分收入了一些围绕着身份和运动政治的两难处境的讨论。

布雷夫曼（Scott Bravmann）的文章以一种颇具煽动性的方式涉及了身份、政治和知识的问题。他指出，由男同性恋者和女同性恋者制造出来的历史叙事，本来是以恢复被掩盖的历史和推动政治进程为目的的，却无意之间起到了限制他们的个人生活和政治运动的作用。随着本世纪男女同性恋亚文化的形成，新的叙事充满了同性恋形成的细节。其中往往会有同性恋者反对不宽容统治的斗争的英雄故事，或者同性恋反文化形成

的故事。这些故事是造成肯定性的同性恋身份和亚文化的一部分。虽然这些历史知识，在许多方面是为同性恋者赋权的，但布雷夫曼指出，它们还是局限于单一同性恋身份的“现代”观念，或者是局限于一种民族的身份政治，这两种倾向全都压抑差异，全都仇视联合的政治。布雷夫曼的文章的目的在于向这种身份、政治和知识的“现代主义”关系提出质疑。他暗示，一种新的“后现代”的历史叙事正在出现，它将把差异和多重性建构在其叙事之中。

柯翰（Cathy Cohen）也强调了把社区和政治建立在单一或本质主义的身份基础之上的危险。在某种程度上，非洲裔美国人社区一向是建立在单一的种族身份概念的基础之上的，其中不包括男女同性恋身份，非洲裔美国人的领导和政治不承认黑人男同性恋者或女同性恋者是他们社区的一部分。这种状况的一个后果是，非洲裔美国人社区从来没有对黑人男女同性恋者当中的艾滋病问题做出过有效的回应。艾滋病往往被定义为白人或欧洲人的社会问题，仅仅与同性恋有关。非洲裔美国人的这种非同性恋化构成，也在这些种族化的社区之内制造出严重的内部差异和等级。

但是如果允许多重身份的存在，运动将会怎样？难道对差异的承认不会极大地削弱社会运动吗？于是出现了这样的两难处境：社会运动在围绕着一一种单一的（种族的、性别的或性的）身份展开时似乎很强大，但是这同一个团结力量的形成却不得不付出日益加重的内部压抑的代价，同时也不得不付出潜在的社会和政治孤立的代价。然而，承认运动中的多重性，又似乎威胁到它的稳定性和政治效率。

盖姆森（Joshua Gamson）认为，社会身份的本质主义化和非稳定化都是不可避免的。至少在当今美国，当社会政治运动要求借助于某些单一的（种族、阶级、性别、性）身份概念

时，就会增加其信度和效度。与此同时，此种身份也必定一直处于解构的过程中，以便促进对内部差异的宽容，以促进内部团结。酷儿“解构”立场的问题，并不在于它使政治动员成为不可能，而在于它所关注的身份的非稳定化缺乏对制度的强调。酷儿理论及政治首先关注的是扰乱公众的性意识，但是却没有能够理解其表现在社会制度中稳定下来的复杂方式。从这一点上看，酷儿理论应当吸收社会学家的社会结构观点。尽管社会学拥有社会制度分析的强大传统，社会学家还是可以从酷儿研究学到很多东西，其中包括重新思考集体身份形成的动力机制，这一机制中既包括稳定化过程，也包括非稳定化过程。盖姆森据此提出一种在集体身份问题上的“实用”观点，在其中我们把强调集体身份的稳定性或多重性理解为境遇性和政治性的，而并不把它理解为一种由严格的理论论争固定下来的东西。

以身份为基础的社会运动的两难处境是十分严重的，但是杜文达克（Jan Willem Buyvendak）的文章指出，在某种意义上，这些问题与美英关系较大，而与广大的西欧国家关系较小。即使不是大多数也是在不少欧洲国家中，都发展和形成了男女同性恋亚文化，但是这并不必然带来对性身份或政治运动的明确定义。杜文达克特别指出，即使面临艾滋病危机，荷兰也并没有发展出一个酷儿运动。这部分地来源于男女同性恋身份的民族模式，这种身份对于美国酷儿政治的兴起是主要的推动力，但是在荷兰却绝非如此。在政治化的亚文化以及由身份推动的政治运动这一方面，荷兰的经验是，同性恋亚文化与政治的分离。这个国家所经历的是非政治化的亚文化的兴起，外加同性恋精英分子与政府的协商和对政治的参与。这个国家的状况反映出荷兰的宽容传统，以及那种以精英合作调解为核心组织起来的政治文化。杜文达克的论文是一个明确的提示，那

就是，身份和政治的问题在不同的国家背景中会有不同的形式。

目前，在美国和欧洲的许多地方，社会学家和社会科学家一般来说似乎乐于重新思考性欲、意义和身份的动力机制的社会重要性。与女权主义、同性恋解放以及文化研究有关的社会运动和思想，已经把身体和性意义的问题推到了社会分析和政治的中心地位。在这个意义上，同性恋欲望的社会学对于社会学的意义，已经远远超越了将性研究视为社会控制、权力、社会运动和社会变迁的一般社会动力学的范畴。

社会学家有必要倾听女权主义者、酷儿理论家或后结构主义者所说的话。这些智力运动创造了分析概括社会现实的新方法 (Bauman 1992; Clough 1994; Denzin 1991; Lemert 1995; Seidman 1994)。例如，像本书所指出的那样，酷儿研究创造了关于身体、性欲望及其意义、社会身份、集体生活和社会运动、性别和性、欲望和知识相互交错的独特的思维方式。社会学家从这些观点中学到了许多东西，应当打破狭隘的学科界线的限制。作为社会学家或社会科学家，我们必须学习新的社会语言——女权主义、酷儿理论、后结构主义、后殖民理论以及文化研究的语言。与此同时，社会学家也绝不当抛弃他们自己学科的历史。社会学具有社会结构、文化和历史分析的重要传统，在我看来，这一传统为我们提供了分析社会过程和批判社会不平等与不公正的强有力的武器。

社会学家可以教给酷儿理论许多东西，例如，欲望和身份的制形成，知识、话语和社会结构的相互关系，纯洁和玷污的文化动力机制，运动和市民社会的形成等等。在当今这个多文化的混合身份的全球化的世界上，相当紧迫的一个任务在于，发展出一种混合的知识或社会知识，它是跨学科的，有时是“后学科的”（即是公众中心而不是学术中心的）。本书的目

的就在于继续展开社会学家和酷儿研究之间的对话，创造一个为其多种形式和角色的酷儿感到自豪的世界。

【注释】

①《美国社会学杂志》的索引表明，在1895年到1965年间，只有1篇关于同性恋的文章和13篇关于性的文章，其中绝大多数讨论的是性别、婚姻或生活方式的问题。《美国社会学综览》的索引则表明，在1936年至1960年间，只有14篇文章的标题出现过“性行为”的字眼，但其中绝大多数没有涉及性的问题。一篇杂志文章对性社会学的缺席做了如下评论：“性社会学相当的落后，尽管性是一种最广大的社会力量。社会学家调查了男人和女人角色的变迁……以及婚姻的性的方面……偶尔会出现一项关于私生子或卖淫问题的优秀研究，然而，当我说性社会学根本不存在时，我的意思是，我们的学科并没有以任何实质性的方式去研究各种类型的异性恋和同性恋活动的社会原因、状况和后果。”（Bowman 1949）另一位后来成为美国社会学学会主席的社会学家也研究过性问题，他叫戴维斯（Kingsley Davis, 1937, 1939）。在鲍曼哀叹性社会学缺席的20年后，塞格琳（Edward Sagarin 1971）又重复了这一哀叹：“零散的调查，小文章，小数据，尤其是在犯罪学文献中……以及当时被称为社会解体的文章……构成了社会学中性文献的全部内容。”

②把20世纪70年代和80年代所有创造性的同性恋研究放在社会建构论和少数族群理论研究的标题之下，是过于简单化的做法。特别是这种做法使女同性恋女权主义理论的强大潮流边缘化了（如Rich 1983; MacKinnon 1989; Ferguson 1989）。这些著述大多不太关注本质主义和建构论的问题，以及同性恋身份的兴起，而更加关注对社会力量创造、维持和抵制异性恋制度的分析。从建构论研究倾向转向独立于女权主义之外的男女同性恋理论，这一文献探讨了强制性的异性恋制度与男性统治模式之间的联系。

内外有别的政治：酷儿理论， 后结构主义和性社会学观点

凯·纳玛斯特 (Ki Namaste)

在过去 10 年间，以“酷儿理论”闻名于世的知识领域以惊人的速度发展起来。然而，对于社会科学家和历史学家来说，这一研究的意义似乎大多是可质疑的。酷儿理论主要存在于人文学科当中——属于文学、电影和文化研究的学科。^①与此同时，这一研究深受后结构主义的影响，这一领域的研究一向被许多美国社会科学家视为文本主义、理论上的精英主义，在政治立场上十分可疑 (Anderson 1983; Dews 1987; Palmer 1990)。同这种拒斥的态度相反，我愿意展示这些理论如何能够为社会研究和政治所用。

这篇文章分为几个部分。我从对后结构主义的思想概括开始我的论述，描述了它对社会科学的观点以及它的政治流派。然后我阐述了酷儿理论受到后结构主义影响的方式。作为全文的结论，我讨论了后结构主义的酷儿理论对于非异性恋的社会学研究的意义。

一、后结构主义：建构主体

后结构主义这一术语是同法国理论家福柯 (Michel Foucault) 和德里达 (Jacques Derrida) 的写作联系在一起的。^②

它指的是一种解释自我和社会的方式，这种解释方式打破了传统的认识论。在福柯和德里达最初出版的著作中，他们对机制和结构的主要理解在于，把主体描述为有意志的。^③这一思想对整个现代西方思想都产生了深远的影响，赢得了自笛卡尔哲学出现以来最重要的地位。笛卡尔指出，理性的独立的主体是本体论（存在）和认识论（知识的理论）的基础。换言之，个人作为自由思想的主体是政治和道德行为的基础。用哲学术语来说，这一观点被称为基要主义。

后结构主义对这一假设提出挑战。后结构主义认为，主体并不是它自身或者它的社会世界独立的创造者，主体存在于社会关系的复杂网络之中。这些社会关系决定了哪些主体可以出现，以什么样的合法性出现。主体并不是先于政治或社会结构而存在的某种东西，而恰恰是在特殊的社会政治环境中并且通过这种环境建构而成的。后结构主义主张，把个人当作独立行为者的观点需要被“解构”，需要争论和质疑。^④基要主义掩盖了制造出独立主体外貌本身的历史背景。“现代”理论将行为者作为知识和行动的根源，而后结构主义者则坚持认为，他们是特殊的社会和文化逻辑的结果。于是，这里的挑战是，搞清主体既被发展又被掩盖的方式。这一理论是如何形成的？出于什么样的政治目的？对福柯和德里达的简要思考将有助于这一问题的解答。

在《性史》一书中，福柯考察了西方的性构成过程。他的分析是从对他所谓“压抑假设”的强烈批判入手的（1980：15）。对于西方的性的传统理解，一向诉诸维多利亚社会的压抑性质。性是禁忌，是一种不可言说的事情。沉默和审查就是规则。与这种观点相反，福柯认为，性在维多利亚社会中一直不断地被言说。从性学的兴起到法律制度，性是一个被大量地讨论和规范的对象。它是某种由话语制造出来的东西，而不是

由审查制度压抑的东西。如果事情真是这样，那么对于沉默这一现象本身就必须重新考虑。

福柯的研究中意义最为重大的一项是关于同性恋的产生过程，或者说是关于性的话语的扩散制造出“同性恋”这一类别的过程。这一术语最初由性学所使用的分类学设计，后来在法律和精神病学等知识领域流行起来。为了表明“同性恋”在这一分类前并不存在（虽然同性恋实践肯定是存在的），福柯为我们阐释了社会身份是知识构成方式的结果。他考察了“同性恋”话语构成在政治上的模糊性质：“毋庸置疑，在19世纪精神病学、法学和文学中出现的关于同性恋、倒错、鸡奸和‘心理雌雄同体’这些物种和亚种的一整套话语，使得对于‘变态’领域的社会控制成为可能；但是它也使得形成一种‘颠倒’的话语成为可能：同性恋开始代表其自身说话，要求承认其自身的合法性或者‘天然性’，并往往使用相同的词汇，而在这一相同的分类中，同性恋属于在医学上有缺陷的类别。”（1980：101）福柯在此提供了一个对身份形成的社会解释，而在目前的主流知识中，身份被假定为自然形成的。^⑤

德里达提出了一种关于后结构主义的略有不同的观点，即补遗概念。^⑥这是一种关于意义是如何建立起来的思想方法。“补遗”指的是，意义是通过差异和比较在现存和缺席的事物的动态运作中组成的。德里达如此阐述这一概念：“‘补遗’什么都不是，既不是现存的，也不是缺席的，既不是实体，也不是人的本质。确切地说，它是一场现存的和缺席的戏剧，无论是形而上还是本体论的概念都不能解释这一戏剧的登场。”（1976：244）德里达认为，关注这一戏剧是有用的，因为它揭示出，那些看上去在既存体制之外的东西往往已经完全在它之内；那些看上去是自然的东西实际上是历史的。如果我们想想异性恋和同性恋的对立关系，就能更好地理解补遗的作用。德

里达的观点认为，异性恋定义自身时需要用同性恋：一个雄性十足的讨厌同性恋的男性在定义他自己的“正常”的时候，只能用与他不同的人——一个女性化的同性恋男子——作对比的办法来定义。同性恋者也并没有被这种同性恋恐惧症排除在外，它存在于这一观点本身之中。

想一想德里达对于列维—斯特劳斯（Levi—Strauss）把自然和文化并列起来的方式的批判。在对南美洲南比夸拉（Nambikwara）文化的讨论中，列维—斯特劳斯指出，南比夸拉人不会书写，他们通过语言的媒介交流。即使书写进入这一社会，也将在语言之后。然而，德里达却在书写一词的广义上使用它，不仅指的是写在纸上的语法符号，而且包括更宽泛的书写过程——分类，分层，安排设置。因此他认为，南比夸拉文化的成员是通过使用不同的名称来区分事物的。雷奇（Vincent Leitch）提供了一个有用的概括，用以概括列维—斯特劳斯的狭义书写概念与德里达的广义书写概念之间的区别：“毋庸置疑，南比夸拉文化中存在着书写。例如，社区中的每一个成员都有一个不同的名字，这就表明，每一个人在分类体系中都是特异的。列维—斯特劳斯明知这一点，但是他的关于书写的种族中心观念使他对如此明显普遍的书写作视而不见。他显得很幼稚。（1983：35）

德里达进一步将语言 and 书写的对立与自然和文化的对立联系起来。^⑦ 列维—斯特劳斯通过将语言定义为一种自我表达的“原初的”过程，把它列在了自然的坐标轴上。相反，“书写”则是个衍生物，是文化的因素，因此可以被添加在存在的更原始和更自然的状态（即语言）之上。德里达在这些两分结构中看到了一种回归自然的怀旧情绪，一种对没有遭受像书写这样的文化体系的暴力侵害的无忧无虑的田园生活的卢梭式的向往。然而，列维—斯特劳斯必须首先把语言视为“自然的”，

然后才能这样说。在德里达看来，这是人类学最为冒险的一种做法：将种族中心的解释类型添加在一种表面上号称是反种族中心的分析之上：“目前，民族学——像所有科学一样——开始关注话语因素。它基本上是一种运用传统概念的欧洲科学，无论它怎样努力避免这一点。结果，无论他喜欢还是讨厌这一点——这并不以他自己的意志为转移——就在民族学家谴责这种观点的同时，还是在他的话语中接受了种族中心主义的前提。”（1978：287）

像福柯一样，德里达提醒人们注意各种解释的可能性的条件。列维—斯特劳斯关于自然和文化的区分建立在对于“书写”的特殊理解之上，是一种受到特殊的历史和文化偏见扭曲的观点。德里达认为，这种对立不能成立。他强调指出，列维—斯特劳斯称之为“现存”的——即语言——可能仅仅是由我们看不到的事物——即书写——赋予的。“书写”并非处于南比夸拉之外，而是完全处于其分类安排之内的。补遗的概念被用来解释这些在圈内和圈外之间的运作。

在当代的理论中，这一分析被称为“解构”——对于一种特殊的两分对立的绝对结构的解释。这种分析寻求对下列情况做出解释，即当这些词语的意义相互依存之时，这些关系如何既是所有的解释的原因又是它们的结果。补遗是解释的结果，因为两分对立，就像语言 and 书写的对立那样，在意义形成的每一个行动中得以实现，得以增强。德里达揭示了这一双重关系：我们总是处于两分的逻辑之中，每当我们试图挣脱它的羁绊时，我们总是会重新加固它的基础本身。

二、酷儿理论：区分内与外的政治

后结构主义对于酷儿理论的发展具有重要的影响。^⑧

例如，德里达的补遗观念就是以这一论争为中心的。酷儿理论的具有划时代意义的文本之一是《圈内与圈外：女同性恋理论，男同性恋理论》(Fuss 1991a)。如法斯(Diana Fuss)在其引言中所解释的那样，补遗被用来解释异性恋和同性恋之间的关系：“‘异性恋’与‘同性恋’之间的哲学对立，就像许多其他常用的界限那样，一向建立在另一种相互关连的对立物的基础之上，那就是‘圈内’和‘圈外’这对矛盾……在某种程度上，任何术语的指称总要依赖于它的外在物（例如一个典型就是，异性恋主要靠它自身与同性恋的对比来定义它自身），圈内圈外这两极是帮助我们理解复杂的符号运作不可或缺的模式。”(1991b: 1)

《圈内与圈外》一书中所收集的文章，展示出异性恋与同性恋相互依存又相互对抗的各种方式。酷儿理论感兴趣的是去探索性身份、性社区和性政治的边界。像“男同性恋”、“女同性恋”和“酷儿”这样的分类是如何出现的？它们使自身同什么区分开来，它们将哪种身份排除在外？这些界限是如何划分的，而它们又是如何论争的？性倾向的命名与政治组织之间的关系是怎样的，身份和社群之间的关系又是怎样的？关注社会身份的话语生产过程为什么是有用的？我们如何解释圈内与圈外、异性恋与同性恋的辩证运动？

法斯在她对福柯的评论中阐述了这些问题。法律和医学话语在同性恋形成的问题上制造出一个似是而非的道理：虽然接受同性恋身份可以带来公民权的保证，它同时也带来壁橱的观

念^⑨——即关于某些人的性是“可见的”，而另一些人的性则保持沉默。换言之，同性恋的现身是与其隐匿相辅相成的（Fuss 1991b: 4）。某人可以宣称自己是一个“现身”的女同性恋者、男同性恋者或双性恋者，但是这一公布具有两个相互关联的假设：异性恋的中心地位，外加还存在着一些没有现身的男同性恋者、双性恋者和女同性恋者——就是那些留在“壁橱中”的人。

这个事例中值得一提的是，使自己“自外于”统治话语的不可能性。宣布自己“走出”壁橱为那些非异性恋的“圈内者”打上烙印。在定义规范之外的性身份的努力之中，一个人首先需要把自己放置在占统治地位的性定义之内。用法斯的话来说，这些姿态代表了“跨越边界，而这一边界对于边界的形成是必不可少的”。（1991b: 3）

酷儿理论承认走出目前的性概念的不可能性。我们既不可认为自己能够完全脱离异性恋，也不可认为自己完全在异性恋之内，因为这两个概念就是在相互的依存关系中获得意义的。酷儿理论建议，我们所能做的是协商确定这些界线。我们可以思考与这些界线有关的种种问题——不是仅仅承认它们存在这一事实，而且要问它们是如何被制造、被规范、被论争的。把重点放在异性恋和同性恋的产生和管理上面，是后结构酷儿理论研究的特征。有两个事例可以表明这一点。

米勒（D. A. Miller）认为，在希屈柯克的电影《绳索》中，同性恋仅仅是一个暗喻。米勒引用了罗兰·巴特关于暗示的意义和明示的意义之间的区别，其中明示指的是有明确定义的事情，而暗示指的是某种第二等的意义，它暗示着某种明确的可能性（然而从来都不是十分肯定的）。米勒认为，在《绳索》一片中，同性恋是暗示的：这种暗示无处不在，却又从来没有明确地表达出来过。这就表明，同性恋一向存在于主流影

片之中，但是又绝不是彰明较著的。米勒意识到圈内与圈外的运作是复杂和矛盾的。虽然同性恋仅仅被暗示，但同时它又是观众希望看到的缺席者。

虽然《绳索》并没有突出同性恋的性关系，但它也没有明确地禁止这种关系，因为这一禁止至少会承认同性恋存在的可能性。米勒所考察的正是这种拒绝或抵制明确表现同性恋的做法。他认为，这其中的暧昧性正是批判性阅读实践应当加以探讨的：对同性恋的明确表现的缺席，正是吸引我们去寻找的东西。换言之，通过暗示同性恋身份，影片引诱它的观众产生对他们存在的好奇心。这种结构远远不是要否定非异性恋，而是使它成为故事的中心，因为它是我们所追寻的看不见的实体。米勒用这种方法表明，表面上看是在既存文本之外的东西，往往已经在它之内。他的立场是对福柯和德里达的批判性运用：他展示了同性恋主体在文字上的形成，而且进一步将这一立场放置在与此有关的事物的更广阔的网络之上。

多蒂（Alexander Doty）接过了米勒对暗示和明示的用法，并把它运用在当代大众文化现象上。他解读电视节目如《莱文与舍莉》，认为其中表达了酷儿的欲望。尽管这些节目中的主要角色被定义为异性恋者，多蒂发现与他们有关的一些角色总是被人忽略。例如，当舍莉同军医沃特·米尼结婚时，她“立即转身与莱文拥抱接吻，好像沃特根本不存在一样”。（Doty 1993: 56）多蒂认为，通过镜头的视角，情景喜剧主要想表现的是女同性恋。事实上在舍莉结婚后，沃特很少在故事情节中出现，这就印证了该片重点要表现的是女性中心的关系。多蒂把研究重点放在此类故事和影片的情节上面，以展示酷儿成分在这些号称是“正常”的影视节目中的表现。

多蒂认为，酷儿性渗透了所有的文化产品之中：它并不限于女同性恋、男同性恋和双性恋，它处于对所有的人来说都

随处可见的地位。多蒂指出，如果我们相信这种可能性，就可以对大众文化做出不同的解释：“由于我们作为酷儿在大众文化中的消费、利用和讨论，仍然在‘圈内’与‘圈外’的问题上摇摆不定，而所谓‘圈内’‘圈外’的划分是以正常人文化的基本语言、表现规则和市场实践为其标准的，因此我们的立场仍旧是拒绝、扰乱和重新定义公众和学术界对于大众文化的理解。”（1993：102）

在这里，多蒂阐述了对于性的双重解释。虽然规范化的异性恋通过传媒不断重复它自身，但是它是通过把同性恋贬低到附属地位来重复它自身的。对双性恋、女同性恋和男同性恋身份的表现，则意味着对这种边缘化地位的拒绝。多蒂认为，非异性恋既存在于异性恋霸权之外，也存在于异性恋霸权之内。揭示出这两种位置相互依存的方式，就表明分类界线的定义是有问题的。多蒂并不仅仅希望女同性恋者、男同性恋者和双性恋者认为他们自己是属于“圈内”的，他希望我们去思考圈内圈外这种对立的社会建构过程。多蒂并不想推动对男女同性恋和双性恋身份的承认，而是为了探讨在下列命题背后所隐藏的文化假设：非异性恋的表达在强化异性恋中心本身。关注异性恋/同性恋两分结构的产生过程，将会导致一种取代这一对立的策略性思考。

对于那些赞成大众文化中异性恋中心的人们，多蒂想表达两个意见：第一，女同性恋、男同性恋和双性恋存在于文化表现的所有种类和所有形式之中；第二，如果异性恋被表现为中心，那么非异性恋身份就需要被排除在公共领域之外。像米勒一样，多蒂把我们的注意力引向了异性恋和同性恋的表现方式。他指出，同性恋的主体地位实际上无所不在，虽然它较少得到公开表现。对于这种矛盾现象——既排斥同性恋又表现同性恋——的关注，强迫我们考察异性恋获得其合法性和“自然

性”的方式。

酷儿理论致力于研究圈内和圈外的交界点。沿着福柯的思路，它考察同性恋主体立场的话语形成过程。按照德里达的补遗概念，它探讨了性身份、性社群和性政治中边界的建构与规定。后结构主义的酷儿理论分析了文化文本与所有其他性身份相比为异性恋赋予特权地位的方式，也分析了这一做法对同性恋的依赖。此外，酷儿理论还研究了下列逻辑所隐含的两难窘境：对“同性恋”立场的接受反而强化了异性恋自身。

三、从异常到差异：走向酷儿社会学理论

从前述事例看，酷儿理论的论域似乎仅仅来源于社会科学中的文化和传媒研究领域。毋庸置疑，这一研究领域的确来自人文研究这一基础，因此它为我们提供了文学和文化的文本。然而，深受后结构主义影响的酷儿理论则对于性社会学观点具有更广泛的涉猎。

法斯、米勒和多蒂所探讨的是同性恋被贬低为隐性附属地位文化的运作过程。根据后结构主义的理论，这些批判分析了造成各种性身份的不同背景。这一分析与20世纪70年代末和80年代初发表的关于男女同性恋的社会科学研究^⑩极为不同。那些著作大多围绕着同性恋主体立场或身份的出现加以论述，一般认为这一身份的出现与资本主义的出现同步。例如，威克斯（Jeffrey Weeks 1977）对英国的同性恋身份和同性恋政治做了历史的考察。他无疑深受福柯的影响，证据就是他关于19世纪同性恋的医学模式的讨论。像福柯一样，威克斯抓住了所谓“倒错话语”，它造成了同性恋身份得以形成的可能性。他追溯了20世纪英国同性恋意识和同性恋社区的形成过程。

此类研究对于肯定男女同性恋身份和社区是极为重要的。由于对这些问题的研究（尤其是从历史角度的研究）极为缺乏，所以太需要这样的研究了。然而颇具讽刺意味的是，对于同性恋的关注反而进一步强化了异性恋和同性恋的二元对立。虽然威克斯的确处于社会建构论的思维框架之内^①，他所关注的却是同性恋的话语建构过程。威克斯没有考虑到对同性恋的肯定在某种程度上也肯定了异性恋和同性恋的二元对立。换言之，他与福柯提出的问题很相似——“在此时此地是什么样的话语过程把同性恋制造出来的？”——但是他没有提出德里达式的问题——“对于同性恋身份的接受以何种方式强化了异性恋和同性恋的分裂？”

威克斯将其注意力转向同性恋政治的形成，但是他忽略了这种政治所处的更广大的背景——异性恋霸权。对于这种孤立地强调同性恋，忽略了异性恋的生成性质的做法，凯兹（Jonathon Ned Katz）做了如下评论：“考虑到异性恋思想的普及，人们会以为，追溯异性恋观念形成的历史，一定会吸引许多满怀热情勤奋工作的学者，因为分析占统治地位的性意识形态的占统治地位的术语，其重要性是不言而喻的。但是，对异性恋的研究始终没有被摆上议事日程。异性恋观念作为维护性建构的普遍适用的统治模式的角色，决定了对它的批评意见在学术上受到忽视。”（1990：8）于是，后结构主义的酷儿理论为社会学提供了一种研究异性恋的产生和再生产的观点。^②后结构主义的社会学并不是把男同性恋、女同性恋和双性恋当作惟一值得研究的主体或者群体，而是研究异性恋本身的社会建构方式。^③

对于异性恋的强调也发展拓宽了性问题上的传统社会学观点，如标签理论。标签理论阐释了特殊的名称标签的社会功能。例如，麦肯托什（Mary McIntosh）将同性恋视为一种社

会角色。在她看来，“同性恋”这个名称将可接受和不可接受的行为区分开来，把个人区分为“异常”和“正常”的两类。她认为，同性恋概念从医学术语转变为社会角色，这是一个重要的转变，这样就能够研究“同性恋角色的特殊内容……以及同性恋群体的组织和功能”。（1968：192）像社会建构论者（如威克斯）一样，麦肯托什主张，性的社会学研究应当集中在同性恋的社会组织方面，而不是注重于同性恋行为的个人化的心理学的解释。

虽然转向对同性恋的特殊社会分析是有益的，麦肯托什却忽视了异性恋的社会性质。沿着麦肯托什的研究思路，社会学家应当研究男女同性恋的亚文化和社区。然而，他们不会去研究异性恋再生产其自身的方式——无论是通过特殊的亲属制度，还是通过关于核心家庭不可或缺的意识形态话语。标签理论使我们能够对男女同性恋社群及其身份理解得更为清楚，但是它对异性恋却一无所知。

谈到社会学理论，后结构主义要求我们抛弃标签理论和异常的观点——那种将男女同性恋身份仅仅定义为与自然的稳定的异性恋相对立的观点。通过对异常模式的超越，我们才能理解内外有别的文化逻辑是如何在我们的制度关系和实践中表达其自身的。举例言之，只关注男女同性恋的“异常”，而从不不去研究异性恋受到赞赏的方式。在这一问题上，男女同性恋者的与众不同，只有通过表面上“正常”的异性恋的对比才能得到描述。如果我们仅仅关注同性恋的“亚文化”，如果我们从来没去探讨过使同性恋边缘化的原因，我们就会继续局限于这样一种理论框架之中，这一理论框架拒绝承认其自身建构其研究客体（或主体）的复杂性。

同性恋社会学研究的是同性恋的个人和社区，与此相对照，异性恋社会学研究的则是异性恋意识形态的产生过程，希

望能了解它如何影响了所有的主体——男同性恋者，女同性恋者，异性恋者，双性恋者，以及跨越性别者。这后一种观点不是从同性恋的立场出发的，而是以所有的性主体的名义讲话的，或者不如说，是研究所有主体的（异性恋）性化的过程。正如男女同性恋活跃分子所坚持的那样，个人总是被假定为异性恋者，除非他们自己认同其他身份。一个重要的社会学的性观点，就是要研究异性恋为保持其被肯定的地位所需要的修辞学的、制度的、话语的机制。把同性恋视为“异常”，已经让位于把同性恋当作一种差异。^⑭

主流社会学观点（如标签理论）和（主流）同性恋研究（Weeks 1977）全都忽略了异性恋的社会再生产过程，全都选择了对男女同性恋社群的研究。在这方面，后结构主义特别有用，因为它关注异性恋与同性恋的关系。它不仅关注同性恋社群的产生和发展，而且关注这些身份与异性恋霸权的广泛背景之间的交叉点。通过关注圈内和圈外的交互作用，性的研究进入了一个新的方向。

性问题上的后结构主义社会学观点，将会继续深入发展酷儿理论关于圈内圈外的提法。虽然关注异性恋的再生产过程极为重要，但是对性的批判性分析还应当对性身份的式微做出理论的解释。如果像酷儿理论所主张的那样，划分异性恋和同性恋的作用是真的，那么对于那些既不认同异性恋也不认同同性恋的人们来说，这意味着什么呢？难道“同性恋”这一类别是抵制异性恋霸权的惟一出路？双性恋者^⑮和跨性别者^⑯在这些论争中又该处于什么地位呢？

虽然内外有别的说法对于解释构成异性恋和同性恋的冲突是极为重要的，然而我却认为，这一模式本身就很容易同先天存在的性与性别二元结构联系在一起，因此不能解释非异性恋认同的有效范围。值得注意的是，酷儿理论的研究领域很少涉

及双性恋问题。^①与此相类似，人们对跨性别问题也保持了一种奇特的沉默。^②如果双性恋和跨性别的主体立场是不可能存在的，后结构主义的社会学家就要问，取代它们的将是什么样的政治联盟？异性恋和同性恋这种排他性思维的一个极大危险，就是忽略现存的性与性别立场的差异。^③应当思考一下对非异性恋身份的多重性的明显忽略，这是在近期男女同性恋活动中暴露出来的问题。^④这些斗争往往忽略了性的解放，而仅仅成为男女同性恋身份的实体化。^⑤从这一角度看，关注内外区别的研究，以及排他性的研究，可以帮助我们建立一种关于社群的新看法。

以后结构主义为基础的社会学的酷儿理论，既不同于对性的主流社会学观点，又不同于目前这个样子的酷儿理论。建立差异模式将促成一种对于异性恋霸权的持续再生产的新看法。这一观点提供了一种对性身份、性政治和性社群的特殊的历史化的理解。然而，回顾历史并不就意味着必须局限于历史。通过对内外区分的运作和排斥性所作的理论概括，社会学的酷儿理论制造出一个政治危险，那就是扩大了男女同性恋社群目前的边界。在这样做之后，就可以建立双性恋和跨性别的身份，并且能够建立起一种更加广泛的政治联盟的基础。

社会学的酷儿理论并不是仅仅改变了社会学家研究性问题的方式，也不是仅仅改变了酷儿理论家分析文化的方式。以后结构主义为基础的社会学酷儿理论还改变了当代性政治的组织方式。对于差异的强调使得阐明性和性别身份的多样性成为可能：易性者，双性恋者，男扮女装者，恋物者，女同性恋者，男同性恋者，酷儿和异性恋者。尽管这一实践仍旧致力于反对异性恋霸权，但它也赞同这样的主张，即这一努力可以而且必须在多种多样的人群中进行。

对于身份的多重性的强调，使当代性政治超越了呆滞的异

性恋/同性恋二元对立。它为人们定义其自身提供了更多的选择，并坚持性边缘群体中的差异性。通过质疑男女同性恋对异性恋性别主义所做出的反应，通过提示多种非异性恋立场的存在，这一活动将其注意力集中于取缔异性恋和同性恋，以及二者之间的关系。如果说异性恋才是能获承认的事情，如果说接受同性恋身份仅仅起到强化异性恋力量的作用，那么最有效的抵抗力量也许要由那些对这两种选择都予以拒绝的人们来创造。换言之，批判的性政治要努力超越圈内/圈外模式的局限性。

【注释】

① 参见 Warner (1991) 和 Piontek (1992)。正如 Escoffier (1990) 所指出的那样，历史和社会学学科一向处于美国男女同性恋研究历史发展的中心地位。

② 后结构主义和后现代主义的标签在盎格鲁—美国社会科学中往往被当作可以互换的术语使用。二者有一些共同之处（最突出的是一种反基要主义的立场），但是二者之间也存在着重大的区别。福柯和德里达一向被视为后结构主义者；而利奥塔德 (Francois Lyotard 1979) 和保迪拉德 (Jean Baudrillard 1981) 也许是特殊的后现代方法的代表。重要的是不可把这两种观点完全合并在一起。巴特勒 (Judith Butler) 用提问的方式提出这一问题：“把这些理论 (Lyotard and Derrida) 放在相同的标志下，放在同一标题下，是不是对于这些观点的特殊性的简单拒绝，是不是为不读或不细读这些理论找理由？” (1992: 5) 本文将仅就后结构主义与酷儿理论的关系展开讨论。

③ 福柯和德里达都受过现象学的深厚训练，特别是通过德国哲学家海德格尔和胡塞尔的著作。

④ “解构”的用法有很多种，最常见的一种用法是指某种批判性思维。解构的这一用法（变为动词）是理解揭露错误的批判的前提。因此，我们常常听到这样的短语：“解构后现代主义和性别关系”，“解构民族主义”，“解构社会学”。然而，当德里达使用这一术语时，解构指

的是检验真理的产生过程的一种分析。（参见 Derrida 1967）雷奇（Leitch 1983）讨论了揭示错误的解构过程如何造成了解构主义方法的公式化应用。

⑤ 对话语分析感兴趣的研究者还可参见福柯关于方法论的著述，《知识考古学》。

⑥ 补遗仅仅是德里达为阐述他的观点提出的一个概念，还有许多其他概念，包括传播文法和描摹。我将集中讨论补遗的思想，因为它在酷儿理论的发展中起到工具的作用。

⑦ 在这里，德里达继续批判了瑞士语言学家索绪尔（Ferdinand de Saussure）著作中语言和书写的两分结构。

⑧ “酷儿理论”这两个词的并连参照的是美国的人文基础知识。正如一些批评所指出的那样，这一命名容易掩盖了社会科学对这一论争的贡献。在美国，牛顿（Esther Newton）和凯兹（Johnathon Ned Katz）的著作在男女同性恋研究的发展中一直具有很大的影响。在加拿大英语地区，男女同性恋的研究基本上属于社会科学的范畴。加拿大英语地区研究的代表作可参见 Adam（1985，1987），Kinsman（1987），Valverde（1985），Valverde and Weir（1985）。

⑨ 塞芝维克（Eve Sedgwick）提供了一个关于西方认识论中“壁橱”概念的更为精细的考察。

⑩ 此类著作参见 Altman（1981），d' Emilio（1983），Katz（1976），Weeks（1977）。

⑪ 社会建构论认为，性身份并不是一个天然的身份，而是由它所处的社会和历史环境建构起来的。持有这一思想的人与本质论者不同，后者相信，性身份既是跨越文化的，也是跨越历史的。关于社会建构论思想的概括，参见 Epstein（1987），Fuss（1989），Kinsman（1987）。

⑫ Katz（1990）和 Kinsman（1987）已经开始做了一些此类的刻不容缓的工作。

⑬ 魏尔（Lorna Weir）和凯西（Leo Casey）指出，与同性恋男子性解放政治有关的问题之一在于，它缩小成为一个性学问题。她们评论道：“进入非传统性工作行业，同工同酬，幼儿园，社区的新形式以及艺术实践，是女同性恋政治不可分割的非性学的组成部分。”魏尔和凯

西强调了异性恋霸权是通过家庭、社区和闲暇的运作和组织而形成的。

⑭或许我们在这里所做的并没有超越葛兰姆西 (Gramsci 1971) ——即考察赞同是如何获得、维持和遭到抵制的。葛兰姆西创立了霸权的概念，这是一种要求社会行为者赞同的过程。关于葛兰姆西思想在后结构主义背景中的运用，参见 Laclau and Mouffe (1985)。

⑮“双性恋”这一类别一般是指那些与同性成员和异性成员都发生过性关系的个人。关于对双性恋的综合介绍，参见 Hutchines and Kaahumanu (1991)。

⑯“跨性别者”一词用于指称一个生活和经历殊异的人群，他们生活于规范的性与性别关系（即用某人身体的生理性质来确定某人在社会世界中如何生活，如何同他人发生互动关系）之外。跨性别者的群体由易性者 (transsexuals，其中包括前易性者、后易性者和非手术者)、异装者 (transvestites)、男扮女装者 (drag queens)、暂时女性 (passing women)、雌雄同体人 (hermaphrodites)、硬汉式男角女同性恋者 (Stone butches) 和性别犯规者 (gender outlaws) 组成，他们公然蔑视性分类与性别分类。参见 Leslie Feinberg (1992a) 的具有创新意义的小册子《跨性别的解放：一场正当其时的运动》关于这一问题的卓越介绍。她的小说《硬汉男角女同性恋的布鲁斯》对于更清楚地理解跨性别者的生活也同样有用。

⑰从劳丽蒂斯 (Teresa de Lauretis 1991) 到塞芝维克 (Eve Sedgwick 1990)，这些知识分子全都声称做过“酷儿”理论，但是他们全都仅仅把女同性恋和男同性恋归入这一类别。虽然对双性恋的忽视令人担忧，但这一身份仍旧时常受到激烈的否定。例如，在露特格思大学召开的第五届男女同性恋研究年会上，“双性恋”从会议的标题上被删掉了。一些知识分子认为，双性恋是一种不现实的立场。在《奥特威克》杂志 (1991年2月6日) 的一篇访谈录中，塞芝维克说：“我还是不能肯定地说，因为有些人认同双性恋，就一定存在着一种双性恋身份。”即使双性恋被提及，就像多蒂在其新作中所做的那样，它也几乎总是处于附属地位，以脚注的形式出现。多蒂本人承认，他提供了“对特殊的双性恋立场的一种相当粗略的关注。”道莫 (Daumer 1992) 阐述了双性恋对于女同性恋女权主义的伦理挑战。

⑩ 在这里，请注意一种矛盾现象。酷儿理论造成了在男扮女装这一题目上论文数量的爆炸性增长（Butler 1990, 1991; Garber 1992; Tyler 1991），然而，仍然不能把此类研究同那些认同为跨性别者、男扮女装者或易性者的日常生活联系起来。酷儿理论确实拒绝了跨性别问题，即使它注意到了这些人的存在。正如塞芝维克所说的那样，这种关系是“男扮女装的实践与同性恋欲望身份形成”之间的关系。按照这一逻辑，跨性别身份的不可能性就成了单一的性的合法性的保证。将嘉伯（Marjorie Garber 1992）对跨性别问题的处理方式与牛顿（Esther Newton 1972）的著作做一个对比是很有趣的。在方法论上，牛顿提供了一种民俗学调查的分析，保持了研究中的社会科学观点。作为对酷儿理论的复杂性质的回应，易性者活跃分子詹尼和费利帕近来写出了一篇论文“我们的血液在你们的理论之中”。关于（后）易性问题的卓越讨论，参见 Stone（1991）。

⑪ 有趣的是，从“男同性恋和女同性恋”转变为“酷儿”的目的，就是要把双性恋者和跨性别者包括进来。在行动的领域，这一转变以“酷儿国（QN）”这样的组织为其标志。在学术界，“酷儿理论”显示出与酷儿这一术语本身的紧张关系。例如，劳丽蒂斯就同酷儿国的“酷儿”保持着距离，而大多数在这一标签之下写作的学者只认同女同性恋和男同性恋的主体立场。酷儿这一术语在学术界很快变得僵化，以致双性恋者和跨性别者必须继续坚持这个词包括他们在内。达甘（Duggan 1992）为酷儿政治和理论做了一个很好的介绍。

⑫ 例如，最近的进军华盛顿活动（1993）被正式命名为“1993 年度为女同性恋、男同性恋和双性恋的平等权利和解放向华盛顿进军”。“双性恋”这一类别是经过了激烈的争论之后才被包括进来的。虽然基层社区在它们的正式组织活动中包括了跨性别者，但是跨性别者却没有能够成为进军活动标题的一部分。在关于名称的辩论中，一些男女同性恋者把双性恋同跨性别者对立起来。在这一问题上更加深入的分析参见 Kaahumanu（1992）。

⑬ 艾普斯坦（Steven Epstein）评论道，早期的同性恋权利运动鼓励了对“每个人心中的同性恋欲望”的研究，但是这一立场让位给另一种观点，即强调与异性恋相对立的统一的同性恋身份。在 20 世纪 90 年代，

异性恋和同性恋两极分化的内外划分，使双性恋和跨性别者的生活变得暧昧不清，有效地取代了拥有广泛基础的性解放政治联盟。主流男女同性恋活动转而把注意力集中在进入军队，进入政府，进入国家政权。

“我甚至不能像异性恋那样思考”： “酷儿”理论和社会学中性革命的缺席

阿琳·斯泰恩 克恩·普拉莫 (Arlene Stein and Ken Plummer)

在 1985 年，斯泰西和索恩 (Judith Stacey and Barrie Thorne) 对社会学中“女权主义的缺席”提出了有益的批判。他们批评女权主义者，认为他们虽然为社会学做出了重要的贡献，但是在“转变这一领域的基本概念框架”方面却并不成功。事实上，女权主义社会学家与和他们相对应的人类学家、历史学家和文学家相比，在影响“范式转变”方面的确是不太成功的。

我们认为，对于当今男女同性恋社会学的状况，大致也可以做同样的评论。尽管有一批社会学家对于男女同性恋生活已经做了不少于 25 年的研究（至少应当从麦肯托什 1968 年发表的富有创意的文章开始算起），但是这些研究仍旧处于学科的边缘地位。^①

对于男女同性恋生活的研究，几乎毫无例外被放在关于异常、性别或性的领域之中，极少对整个学科产生影响。许多社会学家都倾向于接受这样一个假设作为前提，即男女同性恋的问题是特殊的，与他们无关，尽管同性恋运动在当今美国和欧洲属于最朝气蓬勃和组织精良的社会运动。显然，有一个故事在我们这里是缺席的，它的缺席不仅使“性少数族群”进一步边缘化，而且从整体上削弱了社会学的研究。

一丝希望从知识运动中升起，它最近才刚刚出现在人文学

科中，那就是“酷儿理论”。如今在美国（在英国，在低得多的程度上），选择人类学、文学、电影研究或文化历史的课程，不碰到所谓酷儿理论家的作品的可能性是越来越少了。这些学者成功地将性差异放置在许多领域中知识探索的中心地位——在大多数情况下，这一“性革命”在社会学中是缺席的。他们的成功是令人震惊的。具有讽刺意味的是，他们运用的是社会建构论，并把它当做一种新发现，而其实这种观点最初恰恰是由社会学家创造出来的。

社会学家应当如何改变这种不平衡状态，如何进一步推进已有的工作，如何以一种不会再生边缘群体的方式重新思考性（和性别）的非规范行为？以此为目标，我们将简短地回顾一下同性恋社会学的发展过程，思考酷儿理论的内涵，检验它相对成功地使男女同性恋研究非局部化的原因，探讨我们能够从这些努力当中学到些什么。

一、同性恋社会学的发展过程

尽管处于边缘地位，同性恋社会学还是进入了两大领域。第一个基本上是实证的；第二个更加理论化。第一个倾向于接受性的分类；第二个却往往对这些分类质疑。^② 第一类同性恋研究，即实证的研究，具有相当长的历史。它最早出现于19世纪，寻求对同性恋的病源学描述，并为其分类。大量早期研究把“同性恋者”当作社会学调查的对象。从20世纪60年代开始，调查越来越关注于男女同性恋生活的每一个隐秘角落：酒吧、社区、身份、茶室，诸如此类的问题。举例言之，此类研究仍在对身份的社会学解释中继续进行着。

虽然实证研究是有益的，但是它总是忽略性作为一种社会

类别的性质。^③ 此类研究倾向于复制社会分工，暗示差异的异端色彩。如果一个人按照这种关于同性恋“成因”的孤立的长期的强迫观念思考问题，就会以为男女同性恋者所居住的社区同社会的其他部分是彻底隔绝的，他们属于一种完全不同的文化，甚至属于不同的物种。^④

第二类社会学研究对“同性恋”这一分类提出质疑。此类研究见于某些同性恋研究的早期作品之中，其中包括弗洛伊德和金西的著作，但是，此类研究最出名的时期，是在20世纪60年代异常理论的鼎盛时期。社会学建构论研究的第一代，是由美国的标签理论家和英国的“新异常理论家”，以及拒绝了正统犯罪学和传统异常研究的年轻的激进学者组成的。他们针锋相对地向异常这一类别本身提出挑战，将“异常”——而不是异常分子——放置在权力的框架之中加以考察。^⑤

在这一时期，有几篇关键的文章有助于对这个问题的了解。麦肯托什（McIntosh 1968）那部影响巨大的著作，提出了关于同性恋角色功能的问题，把人们的注意力从同性恋“状况”问题上转移开来。盖格农和塞蒙（Gagnon and Simon 1967）的论述，提出了意义、性别和社会组织的问题。凯苏斯（Kitsuse 1962）强调了社会反应和标签的强大作用。到了70年代，一些理论性更强的研究开始着手进行，有一些研究已经将理论与实证研究明确地联系在一起（Warren 1974）。

通过标签理论，同性恋的整个分类过程受到质疑，这一理论后来被称为“建构论”和“解构论”。（在此类文献中，社会建构论这一术语极为少见，尽管伯格和拉克曼首先使用了这一用语。这一用语在其他领域得到广泛的使用，福柯在十几年前就使用了它。）通过象征互动论，意义、过程、“虚拟的身份”以及社区的文化建构这些概念成为关注的中心——远在文化研究中它们目前的流行地位形成之前。一些不太重要的研究集中

于“陌生人”、“边缘人”和“圈外人”，把同性恋描述为一种解放意识的形式。^⑥ 它从美国社会学借用了一些思想，对地位结构提出激进的批判和挑战，尽管事后看来这些思想并不是太具挑战性。^⑦

同性恋社会学还受到了女权主义的影响，女权主义用权力的范畴来定义性。女同性恋女权主义对强迫式的同性恋提出了一个有力的批判，即罗宾（Rubin 1975）所说的“性与性别体系”。里克（Adrienne Rich 1983）的“女同性恋系谱”的概念在重新检验性别与性之间的关系上具有极大的影响。这一文献拓展了女同性恋的定义，强调了女同性恋的性与女同性恋普遍化的可能性之间的关系。这些理论向关注性别颠倒和性欲雄性化的医学化概念提出挑战，模糊了同性恋和异性恋女性之间的界线，强化了把女同性恋和男同性恋区分开来的界线。

虽然女权主义社会学很有价值，但是它很遗憾地把性别与性合二为一，取消了女同性恋和男同性恋存在的特殊性。正如罗宾所评论的那样：“性别影响到性体系的运作，而性体系也具有性别特征的意义。然而，尽管性和性别有关，它们毕竟不是一回事，它们形成了两个不同的社会实践领域的基础……女同性恋女权主义意识形态大多用妇女压迫的涵义来分析对女同性恋的压迫。然而除此之外，女同性恋者作为酷儿和变态者，还受到性分层而不是性别分层运作的压迫。”把性别与性合二为一的情况仍旧存在于女权主义的著作中。例如，一本近期关于“从未结过婚的女人”的著作，几乎没有提及属于这一类型的许多女性是女同性恋者。一本关于跨性别职业——女军人 and 男护士——的著作，也只是顺便提到了同性恋者，尽管女同性恋者和男同性恋者在非性别规范的职业中普遍存在。

从整体上看，同性恋社会学，尤其是变异理论的社会学，可以被视为某种“立场的理论化”。它认为，从那些被系统地

排斥于权力之外的人们的立场出发所做的研究和理论，将会影响我们的主流知识。然而，从社会学的角度看，这一主流几乎毫无改变。就像现今的关于男女同性恋生活的研究那样，它们几乎毫无例外地从属于异常、性别或性的领域，极少对整个学科产生影响。虽然有些男性理论家——仅仅是少数理论家——对女权主义理论表示了某种首肯，但是没有人把男女同性恋问题真正当回事。有时，这是出于对同性恋的公开敌对态度和同性恋恐惧症。更常见的则是出于理论的盲点。

然而，这一时期的“激进”理论期待着新的思想，它们会在新的酷儿理论中重新出现，它们显得更加大胆，更加坚定地投身于对性分类的质疑。

二、从建构论到酷儿理论

酷儿理论这一学术运动——它确属一场精英的学术运动，至少是一场以最著名的美国高等院校研究院所为中心发起的运动——间接地同正在兴起的酷儿政治联系在一起，酷儿政治是一种基层活动的对抗形式，它来源于“行动起来”、“酷儿国”及其他过去十年间很活跃的直接行动组织。酷儿理论产生于20世纪80年代末，首先出现于一系列在耶鲁大学及其他常春藤联盟大学所举办的学术会议上。在这些学术会议上，与会学者主要是历史学者和人文学者，大都发表过关于男女同性恋问题的著述。

酷儿理论成为对思维和理论建构的新方式的召唤。对于许多人来说，男女同性恋研究这一说法似乎包容性不够，它没有包容性分类中的矛盾现象，而许多男女同性恋学者都意识到了这种矛盾，他们面临着把性放进“种族模式”的困难，这一种

族模式为非洲裔美国人和妇女研究这样的领域提供了样板，也为一般的身份政治提供了样板。至少从20世纪70年代初开始，男同性恋者和（在较低的程度）女同性恋者就按照种族团体的思路自己组织起来，它的榜样是黑人民权运动。然而，性在定义一种政治利益的选民时，同性别和种族的定义不同。此类群体的成员是流动的，而且大多是隐蔽的，比如女同性恋或男同性恋这样的身份，就像沃纳（Warner）所描述的那样：“赋予和选择兼而有之，在某些方面是天生的，而在另一些方面是现身的表演性行为的产物……在许多方面，酷儿人群是一种同其他群体根本不同的社会群体，是一种还达不到阶级程度的身份群体。”（1991：15）酷儿理论反对为男女同性恋人群下定义，反对围绕着这一定义组织政治行动，至少在其理想形式上，它主张同性恋类别的不确定性，并提出“很难为这样一个人群下定义，他们的利益要视酷儿政治的成败来确定。”（Warner 1991：16）

关于酷儿理论的线索，可以通过它的一些专门著作来了解，这些著作主要来自哲学、文学和文化研究。巴特勒（Judith Butler 1990）描述了“异性恋化的性别体系的非文字和文字的规则”。她考察了男扮女装者、异装者和男角女角女同性恋者的酷儿实践，发展出一套性别表演概念，和一套以性别模仿作为颠覆行为的概念。通过对现代文学的解读，塞芝维克（Eve Sedgwick 1990）描述了以隐秘和现身为基础的知与不知的新方式，她认为这种知识构成了统治的媒介，这种统治不能被还原为统治的其他形式，这一统治的范式个案就是同性恋及其隐秘状态。帕克（Andrew Parker 1991）重新解读了马克思的《路易波拿巴的雾月十八日》，使我们注意到在马克思和恩格斯之间存在着相同的社会动力学，他认为我们需要一个“阶级形成的性影响因素分析”，以便理解在阶级类别的构成中性

起了什么作用。

在此类文本中，我们开始看到酷儿理论的下列特征：（1）在对性所做的理论概念中，把性权力视为存在于社会生活的不同层次之中，视为话语的表达，性的权力通过边界划分和两分结构得到加强。（2）对性和性别分类以及一般的身份提出质疑。身份总是处于不确定的基础之上，需要由认同和理解取而代之。（3）拒绝民权策略，赞成一种狂欢式的越轨政治，以及一种游戏文章，它导致解构，分散化，修正主义的阅读和反童话主义的政治。（4）希望去研究那些并不正式属于性领域的研究领域，并且制造伪异性恋或非性化文本的酷儿“读本”。

在其广度和高度上，酷儿理论是一种召唤，召唤对所有传统的分类和分析的大规模的破坏和超越——一种对于性别、性欲和人际关系的边界的萨德式和尼采式的破坏，它是对异议和唱反调者的召唤。从狭义上说，酷儿理论是围绕酷儿一词展开的政治游戏，从长期看是认同“同性恋”，从近期看是一系列的“颠倒的判断”，在其中通过医学化建构起来的类别转而反对它们自身。在狭义（即女同性恋和男同性恋）和广义的越轨行为之间存在着重叠之处：二者远远不是分离的。

酷儿理论认为，现存的同性恋策略和一般的少数族群策略，总是依赖概念的两分结构（男性和女性的两分性别模式；自然和人为的两分本体论体系；本质论与建构论的两分知识框架），这种两分结构强化了将少数族群当做“异类”的概念，制造出两分的对立，而完全不触动“中心”。正如劳丽蒂斯所说的那样：“同性恋不再被视为仅仅是相对统治而言的边缘现象，是与性的稳定形式（异性恋）相对照加以定义的……它不再被视为对古老的医学模式的超越或异常，对被这一医学模式定义为恰当的自然性的（即制度化的被不断复制出来的性）的超越或异常，也不再被视为一种可供选择的生活方式，这一定

义是根据当代北美多元论模式做出的。”(1991: iii) 酷儿理论家并不满足于把“女同性恋社群”或者“男同性恋社群”作为一种排他的性差异群体来加以研究,而是去探索社会生活的各个方面,其中包括家庭和亲密关系,去研究那些一般并不认为属于性的领域——例如经济。

在19世纪被精心制作出来的同性恋/异性恋的划分,其实是异性恋制作出来的解构和重新阅读文本的策略。沃纳(Michael Warner 1991: 5)写道:“性的秩序与更大范围的制度和社会意识形态相互重叠,因此对性秩序的挑战,或迟或早会遭遇到那些制度的问题。”就像女权主义者开始以性别作为一个基本的角度来理解那些初看上去不属于性别范畴的问题那样,对于酷儿理论家来说,个人生活是被性化了的——而且是被异性恋化了的——政治和经济如此,太阳底下发生的每一件事都是如此。

酷儿理论家以一种特殊的复仇心理,将他们的解构热情指向异性恋。在过去,当男女同性恋理论家分析规范化的异性恋时,他们将它视为一种大致上整齐化一的性与性别的体系。罗宾(Gayle Rubin 1975)在她的经典著述《妇女交易》中,将异性恋视为再生产性别和性的不平等的中心。与此相区别,酷儿理论家在异性恋制度之内找到了导致它自身灭亡的种子。正如巴特勒所指出的那样:“异性恋总是不断地制造它自身的行动本身就是一个证据,证明它持续地处于危险之中,也就是说,它‘知道’其自身被动摇的可能性。”(1991: 23)从这一观点看,异性恋是一个高度不稳定的体系,它不断地受到冲击,靠的是小心翼翼地建构起来的身份的个人表演,依赖于对同性恋的排斥,以保护其身份本身。可以这样说,酷儿理论通过把异性恋当作异常现象,使同性恋规范化了。同性恋不再是一个排斥性差异的东西。

在此类文献中，一个具有重大影响的人物是福柯。他的包罗万象的《性史》（1978年）详细论述了性通过制度话语被建构起来的过程，它成为对“真理的统治”的建构。福柯指出，作为维多利亚时代“话语爆炸”的结果，性成为身份的主要依据，异性恋一夫一妻制起到了规范的作用，性异常者开始把他们自己当作异常的人，具有某种特殊的“本性”。福柯对存在着一个同性恋的长期的持续不断的历史的信念提出质疑，他认为，我们今天所了解的同性恋与过去的同性关系设置之间的区别是如此深刻，以致产生了将同性恋定义为“本质”的问题。在一般的性问题上也是这样，现代性乃是现代性话语的产物，关于性的知识并不是一扇透明的窗户，透过它可以看到一个独立的性领域；性的知识是由性自身构成的。

一般认为，福柯的思想影响，当然还有他本人是同性恋者这一事实，是酷儿理论的近期运动走出了少数族群圈子的主要原因。也许可以这样说，女同性恋者和男同性恋者很长时间以来就一直是文化的革新者，但是由于福柯的影响和后现代主义的兴起，他们才比以往任何时候更公开地成为知识的革新者和社会理论家。^⑧

酷儿文化和后现代主义之间的亲密关系确实十分清楚，而后现代主义也许可以算作当今人文学科中占统治地位的理论观点。一些观察者认为，典型的后现代作品是游戏性的，自我嘲讽的，甚至是有有点双重人格的精神分裂症。以大致同样的方式，男女同性恋文化常常利用男人女性化、男扮女装和其他文化策略去欢庆异化、距离和不协调。如果说现代主义的目标在于理性地组织社会生活，那么后现代主义者则把理性视为一种欺骗——许多男女同性恋者一直就是这样认为的。

三、走向更加酷儿的社会学

那么，似乎是反理性的酷儿理论同社会学是什么关系？酷儿理论又是如何促进同性恋社会学的？正如我们所看到的那样，关于性是由社会建构而成的思想，早在酷儿理论出现在学术舞台上的至少 20 年前，就由解释社会学家和女权主义理论家创造出来了。尽管他们没有后现代主义的精致理论，还是可以认为，象征互动论观点，加上女同性恋女权主义的某些倾向，就是原初的解构主义。这些观点对那些被视为当然如此的语言学规则和分类质疑，具有同后现代主义的某些版本“选择性的亲密关系”。

在 20 世纪 80 年代和 90 年代，身份领域受到了进一步的质疑。女权主义的性论争，以及主要由有色人种妇女和研究男性气质的学者提出的对女权主义虚构的普遍性的批判，向许多女权主义者用性别来压抑性（和种族）的倾向提出质疑。与此同时，部分地通过艾滋病危机的经验，许多活跃分子和学者开始相信，男女同性恋者“也许在他们的历史、文化、身份、政治和命运等方面相互分享了某些既重要又是相互竞争的成分”（1990：255），正如塞芝维克所说的那样。

在这些知识和政治的挑战出现之前，解决文化排斥问题的办法似乎是社会群体的建构，此类群体成员的与生俱来的身份被视为应当公开的。如今，事情似乎变得复杂了许多。作为本质身份的群体的存在，不再受到广泛的赞赏。那种认为一种身份优于其他身份的政治发生了明显的转变，人们转而认为，不同性质的压迫具有不同的结构，而且是相互交错的。不可能将一个人的性同他的阶级、性别等方面截然分开。性身份的复杂

多变的性质日益获得承认。

社会学在它所处的一定时空背景之中，深受其主要思潮的磨难。社会学自身的“知识社会学”观点本应对此做出敏感反应，但是它常常并不敏感。阅读过去的社会学，往往可以看到它是如何受到时代的局限，落入特殊时间地点的隐秘思维的罗网之中。^⑨社会学能够得益于其自身的思维方法的分析，也能够得益于酷儿理论的挑战。社会学有能力为形成一套关于男女同性恋生活的概念以及所有与之相关的一般社会生活的概念做出贡献，它可以比“酷儿理论”的观点更深刻，更具普遍性。

首先，我们应当比现在更加重视“文化”问题，但同时也不放弃对于“文本”作用的考察。象征互动论者正确地认为，性是由环境建构起来的，尽管他们同时也认为，个人能动性的程度会受到如医学这样的制度化话语权力的限制，会受到大众传媒的限制。

另一方面，酷儿理论家十分关注文学文本和大众文化对性的塑造的程度，但是他们的弱点在于极少能够超越文本。新酷儿理论家有一种危险的倾向，那就是忽视在全世界实际上发生的“真正的”酷儿生活，而仅仅做文本的象征改变的游戏。例如，对19世纪的小说的重新阅读，究竟能够对于当代墨西哥裔美国籍男同性恋者或者西部印第安女同性恋者的痛苦有什么帮助呢？这种后现代式的阅读只能更多地告诉我们中产阶级激进知识分子的生活，而不是其他人的生活。社会学的主要关注——不平等、现代性、制度分析——能够为酷儿理论带来更明确的研究领域。^⑩

虽然性是通过多种话语建构起来的，但是个人并不仅仅是这些文化建构的被动接受者。他们创造性地对它加以利用，接受其中的某些部分，拒绝另外的部分，积极主动地建构自己的

生活。酷儿理论家使我们看到文本的重要性，但是作为社会学家，我们应当看到身份是如何在日常生活的文化实践中被建构起来的，尽管这种建构是以文本为媒介的。正如麦克罗比（McRobbie 1992：730）所指出的那样，我们“绝不仅仅是文本的读者”。正像她所说的那样，我们需要的是一个新的范式，以便对“文化中的身份”做概念抽象，并且建立一种解释，即在社会实践领域中，性以及性别、种族、民族、阶级和代际关系是如何表达、如何实践的。^⑩

我们可以向酷儿理论学习的第二点是：重要的是要研究中心现象，而不是仅仅研究边缘现象。社会学观点的“理论普适主义”抨击了功能主义的残余力量，按照功能主义的观点，对所有违反规范的异常现象都必须做出解释。同性恋成为被单列出来的类别；异性恋被缩减为一种背景而被规范化和自然化了。酷儿理论对“酷儿性”的普适化认识，以及它同时关注异性恋和同性恋的社会建构过程的愿望，对性做了新的理论概括，使得社会学家能够用这种方式做出富有成效的研究，尽管全盘否定异常概念的时机尚不成熟。

作为社会学家，我们应当吸取酷儿理论的长处——它对文化领域的关注，它愿意冒险涉足那些通常不属于同性恋范畴甚至不属于性范畴的领域——将其融入我们的工作，融入社会学的一般理论。与此同时，我们也可以为酷儿理论提供更加基础和切实可行的观点，使酷儿理论变得更加深刻。在这里我们提出一些初步的建议。

1. 重新思考问题

如果忽略了与异性恋性别主义、同性恋恐惧症、性欲等级制等有关的一些相当深刻的社会过程，社会学怎么能够真正达

到理解社会分层体系的目的？性绝不仅仅是在家庭中运作的，也不仅是通过性别动力机制运作的。此外，女同性恋者和男同性恋者绝不仅是具有某种性身份的人，他们还属于不同的种族和阶级，处于多种不同的生活背景之中。

许多问题由此而来。例如，如果男女同性恋问题被忽视，分层理论将会怎样？女同性恋者的社会流动模式是怎样的？这些模式是如何与种族、年龄、宗教及其他因素交叉在一起的？如果将同性恋因素考虑在内，对市场结构分析会产生哪些影响？对消费研究会产生什么影响？对教育会产生什么影响？对社会老年病学会产生什么影响？我们需要从性差异的角度重新考虑整个的研究领域。许多社会学研究视野的狭隘程度真是令人震惊！

2. 阅读经典著作

如果异性恋与同性恋问题被放在显著位置，吉登斯的结构理论将会怎样？如果异性恋与同性恋问题被放在中心地位，《街角社会》或《学习如何劳动》将会有何等改观？如果像斯迈瑟、哈贝马斯或阿历克桑德这样的学者放弃他们的异性恋和异性恋性别主义的假设，并把“酷儿”问题放进他们的研究框架，他们的著作将会有何等改观？

解决上述问题的第一个步骤，就是阅读社会学经典著作。然而，当我们“将男女同性恋放进去”之后，还须对这些著作中的异性恋中心地位质疑。正如沃纳（Michael Warner）所指出的那样，我们的目标是“使理论变得酷儿，而不仅仅为了拥有关于酷儿的理论”。（1991：18）我们需要向以下理论假设提出挑战，即认为性必定是围绕着同性恋与异性恋的两分结构组织起来的。

3. 重新考虑教育方法

对酷儿学生以及他们那些不太酷儿的同学们进行教育。除了修正关于谁是同性恋社会学主体的观念之外，还要重新考虑实际教学方式。布赖森（Mary Bryson 1992）在英国哥伦比亚大学设计了一门课程，其中运用了她所谓“酷儿教学法”，即一种违反意愿的教学法。她从这样一个假设开始，即教室总是异性恋化的，她的做法并不是简单地开设关于狭义的男女同性恋话题的课程，而是有意不去为“女同性恋”或者“性倾向”下定义，用以避免使男女同性恋话题少数族群化，避免将这些类别具体化。还有其他方法，因教育背景不同而异。在这里，重要的是我们需要对教室以及所有类似的社会空间的“异性恋化”做出回应。

新的观点并不太多，但是它使我们重新思考社会学的一些关键假设，它使我们超越了目前的一些做法，即把性（在最坏的情况下）视为边缘的和不重要的事情，（在最好的情况下）视为某种能够被很简便地添加在课程表或研究设计当中的内容，而不必考虑它会对其他问题会产生什么样的影响。

范式的转换过程包括两个尺度：（1）现存概念框架的转换；（2）该领域中的其他人对于这一转换的接纳。在“缺失的性革命”这一问题上，社会学家已经在第一个目标上有了一点初步的进展，但是在第二个目标上——本领域中的其他人对于转换的接纳——仍有很大障碍。然而，这些创新将不仅会令我们更好地表达那些被目前的理论框架边缘化了的人们的看法，而且也会创造出一个更加完善的社会学。

【注释】

①有几项早期的研究：在英国，有 Schofield (1966)；在美国有 Leznoff and Westley (1956)。早期的芝加哥学派也有一些研究，但是被当作最早的权威阐述被最广泛引用的还是 McIntosh (1968)。

②虽然这一文章的作者来自不同的辈分（普拉莫来自建构论的第一代；斯泰恩来自第二代），我们一般都倾向于第二个传统。普拉莫是以伦敦为基地的早期同性恋解放运动的活跃分子。他关于同性恋社会学的文章最早发表于1973年，运用的是象征互动论的观点。他随后的著作《性的污名》是一个将社会建构论的核心思想运用于性异常现象的尝试。斯泰恩的传承离现在近一些。她所处的年代在女同性恋女权主义和“酷儿”运动之间，她就学于伯克利，第一次发表文章比普拉莫晚16年——一项关于性社会学观点的调查。她的研究兴趣延续到女同性恋的身份。关于男女同性恋理论的代际差异的有益探讨，参见 Escoffier (1992)。

③关于这一批判的早期阐述，参见 Gagnon and Simon (1967)。然而，近期一些关于艾滋病的社会方面的著作，在实证和理论两个方面都很精致。因为艾滋病毒的传播并不尊重性的类别，所以许多这一领域的研究者终于承认了性类别划分的可疑性质。例如，参见 Connell and Kipax (1990)。

④例如，参见 LeVay (1993)，将同性恋与特殊的基因及染色体联系起来的长达一个世纪的研究工作的最新发现。

⑤例如，参见 Stan Cohen, "Footsteps in the Sand", in McIntosh and Rock (1974)。

⑥“圈外”这一命题是重要的，但是在此不做讨论。在社会学中，一直就有对于边缘和圈内圈外问题的长期关注——Simmel, Stonequist, Park, Becker, Goffman, Garfinkle 及其他学者——而且它还预示了酷儿理论的另一个命题：越轨。

⑦同性恋社会学这两大学派之间的紧张关系，或许反映出政治的紧张关系，这一紧张关系长期存在于运动之中，存在于民族主义和同化主义之间，存在于把同性恋固化为一个稳定的少数族群和寻求把每一个人心中的“同性恋”解放出来的想法之间。

⑧ 此前有两个“时刻”，“现身的”男女同性恋者——尤其是男同性恋者——成为公开的知识创新者。第一次是在19世纪80年代和20世纪初，当时赫兹菲尔德（Magnus Hirschfeld）和卡波特（Edward Carpenter）是一场重新塑造性别与性的知识文化运动的先锋。第二次是在半个世纪之后，同性恋解放运动开始提出关于权力和性的问题。感谢康纳尔（R. W. Connell）提醒我们注意到这一点。

⑨ 女权主义对此有十分清楚的表达。最近，种族研究揭示出一个潜在的种族主义的隐蔽结构。例如，参见 Collins（1990）和 Gilroy（1993）。

⑩ 与此相类似，虽然酷儿理论在学术领域将酷儿问题非局部化了，但是它倾向于限制对那些圈外问题的研究。受到理论术语的困扰，它将其听众局限在理论水准最高的人群中。相反，社会学却使非知识分子更易接受，而且应当沿着让一般人容易理解的方向继续努力。

⑪ 关于对文化的理解参见 Swidler（1986），这种文化理解把象征、故事及其他文化产品视为坚持“行动策略”的工具，视为理解文化身份的方式。

酷儿究竟是什么？

采利·史密斯 (Cherry Smith)

酷儿：

1. 奇怪，怪异，古怪；有问题的，可疑的性格；心烦的，轻浮的，无力的（如：感到心烦无力）；醉酒；同性恋（特指男性）；住在酷儿街的，陷入困难、负债、不名誉境况的。

2. 同性恋者。

3. 败坏，违规。

——《简明牛津英语辞典》

1. 醉酒——一般用于身体状况反常，但很少用于醉汉，建议用于由其他原因导致的反常状况。“因喝了一罐甜酒而感到有点酷儿。” (Walter Scott: 1822 *The Fortune of Nigel*)

2. 心智不健全——“头脑发昏”——有点晕。

3. 同性恋者：几乎总是指男性，常用为形容词：“我不是，嗯，一个酷儿。你知道，我不喜欢男孩……” (Theroux: 1975 *The Great Railway Bazaar*) 酷儿性是一种同性恋倾向。

——《费伯委婉语辞典》费伯，1989年

酷儿意味着唾弃性别。在我们这个冷漠国家的每一条

街道上，存在着异性恋酷儿，双性恋酷儿，易性酷儿，女同性恋酷儿，男同性恋酷儿，虐恋酷儿，拳交酷儿。

——无名氏传单：“要求酷儿权力”，伦敦，1991年

酷儿是一个征兆，而不是一场运动，它是一个希望激烈变革的征兆。

——Keith Alcorn, *Pink Paper*, Issue 208

在1990年4月，一个团体在纽约讨论东村男女同性恋者常常遭人殴打的问题。酷儿国在一句口号中诞生：“酷儿要反击。”在人行道上有人写上了这样的标语：“我的爱人在这里被人殴打。酷儿要反击。”以一种经典的后现代风格，酷儿国从大众文化、黑人解放斗争、嬉皮士、艾滋病活跃分子、女权主义者以及和平运动那里借用了风格和策略，来建立它自身的对抗身份。酷儿国在肯定一个新身份——“我是酷儿”——和拒绝严格的身份——“我拒绝你们的分类”——之间挣扎；在拒绝同化——“我不需要你们的允许，别让我见到你们”——和希望被主流社会承认——“我们酷儿要当着你们的面登堂入室”之间挣扎。（Outlook, No 11, Winter 1991）在伦敦，名为“愤怒”的组织在几星期后成立，使用了类似的“正面对抗”的方式。它的成立正当其时。

“愤怒”为自己所下的定义是：一个投身于激进的非暴力直接行动和公民反抗的基础广泛的女同性恋和男同性恋的群体，它致力于：第一，伸张男女同性恋者的尊严、自豪和人权；第二，反对同性恋恐惧症和对男女同性恋者的歧视和暴力；第三，争取男女同性恋者的性自由权、选择权和自决权。“愤怒”成立后的第一年，在皮克戴利马戏团举办了一个大规模的“入会”活动，在特拉方戈广场举办了一场酷儿结婚典

礼，并散发了大量英国出版物中的性感肖像，这些出版物越来越忽视和蔑视男女同性恋政治。

与此同时，立法体系接受了大量新的挑战，用以平复酷儿们在政治上的不满情绪。在1990年12月，15名同性恋男子因从事自愿的虐恋性活动被判刑——这是一个被命名为西班牙纳行动的警察行动。在1992年2月，他们的上诉被驳回。在1991年初，政府制定了刑法第25条（现改为第27条），对某些性犯罪实施较前严厉的刑罚，其中包括男同性恋淫媒，拉客和风化罪，还包括虐待儿童，乱伦，强奸，谋杀和性侵犯。这一条款被视为一个世纪以来最重大的法律变更，它加重了对于自愿同性恋行为的刑罚。“愤怒”在宝欧街警察局外举行了示威游行（他们之所以选择这里是因为，这是奥斯卡·王尔德100年前被判刑的地方）。在那里，活跃分子们向警方“自首”，宣称自己犯了强求、风化和淫媒罪。

以阻止女同性恋者生儿育女和阻止男女同性恋者成为家长为目标的立法也问世了。1989年儿童法规引言部分第16节有这样一个小小的令人厌恶的声明：“在儿童抚养中没有‘平等权利’和‘同性恋权利’的位置。”后来对这一条做了修正，大多是由于男女同性恋运动活跃分子的压力。这一立法与胚胎法案很接近，该法案试图阻止女同性恋者对公共精子库服务的使用权。这意味着，只有白种人、异性恋者、中产阶级的夫妻才适于做父母，这一规定对于女同性恋者，男同性恋者，黑人，残疾人父母，育儿员工，教师和社会服务员工都产生了深远的影响。

1991年3月，在那场歇斯底里的“童贞生育”的狂潮中，人们曾经就应不应当允许一个女人在没有被男人做插入式性交的前提之下人工授精的问题展开激烈争论，就连独立的报刊都支持不允许女同性恋者生育的观点：“根据我们所了解的人类

心理学知识，一个不能同男人建立关系的女人，又怎么会同孩子建立起良好的关系？这样的推理应当说很有道理吧。”这种推理方法被用在许多女人身上，无论她们是不是同性恋者。

“愤怒”召集了针对这三个威胁事件的集会，并组织了海德公园的万人示威游行。为了掩盖这个集会游行事件，一份一向标榜自由主义的大报刊登了这样的说法：“并不令人感到意外的是，这一集会的讲演者中，有一位来自澳大利亚的女同性恋者，她通过人工授精生了一个女儿。这位母亲是非法移民，正面临被驱逐出境的处罚。人确实能够为了让自己陷入最艰难的困境而走到世界的尽头。”(Observer, 10 March 1991)这类报道强化了英国人关于各种潜在威胁的道德规范，它暗示：第一，女同性恋者选择在错误的国家爱上了错误的对象（我们肯定不愿鼓励她们这样的人从外国涌进我国，并且不受惩罚）。第二，生育的惟一健康途径就是良好的旧式的“计划的”异性恋性交，而且只有双方属于相同的肤色、种族、阶级和年龄的人才是好的——请特别注意人们对老妻少夫的狂暴反应。第三，人们可以因和平的示威游行活动而被捕，因为他们招惹了警察。第四，人们死于艾滋病是因为他们选择去得这种病。

再看传媒对于发生在波依斯·德·巴龙的侵害易性娼妓事件的说法。它们把事情说成是这样的：这些从第三世界来到巴黎的易性者，纯粹是为了故意招惹是非，他们都是些天生的“病人”，而那些攻击和伤害他们的人反倒成了这些可怕的人的“无辜的受害者”。(Roz Kaveney)

到了1991年，“愤怒”发展成为几个关系亲密的小团体，其中包括“巴比伦娼妓”（酷儿反对宗教不宽容组织）；“娘娘腔”（校园性信息服务组织）；以及“女阴”（变态者摧毁国家监控组织）。他们常常做出一些放纵的行动，这种姿态是一个征兆，预示了一个以高度反讽的、夸张的、戏剧化的直接行动

为其特征的政治流派的出现，它的目标直指自鸣得意的传媒的核心部位，同时也对已经变得令人厌倦的男女同性恋运动开开玩笑。“女阴”组织的创始人之一安娜·玛丽·史密斯有一次说：“我们游说国会时连乳头都亮出来了，结果屁用没有。”

一、行动与同化

酷儿活跃分子厌倦了绅士风度，他们把“愤怒”视为一种明确反对同化的力量，这就与议会改革团体“石墙”形成了鲜明的对照，“石墙”是在1989年作为对第28条款的回应建立起来的组织。“石墙”的宗旨可被描述如下：“为男女同性恋者争取平等的法律权利和社会的完全接纳。我们的态度是改革男女同性恋者的权利状况，我们的态度是职业化的，讲究策略的，严格管理的，能够并愿意以一种建设性和交流性的方式同决策者对话。”（“中期报告”，石墙团体，1990年）

石墙团体是一个由20位男女同性恋者组成的团体，是一个受到颇多批评的通过自我推荐方法组成的团体，它从未获得过正式的代表性：“其实根本不存在什么同性恋社区。我们当中的绝大多数尽量把自己隐藏起来。每个人都觉得他不是他自己。”（Sir Ian McKellen, “Independent on Sunday”, 10 November 1991）虽然“石墙”并没有充分地利用艾恩·麦可兰爵士的名声或特权以及许多“有特权地位的同性恋者”去抵制第28条款，去争取平等的自愿年龄线，但是政府部门却把“石墙”视为“男女同性恋社区”的法定代表。

然而，同化的策略在其他欧洲国家进展得相当顺利。例如，在荷兰以及斯堪的纳维亚国家，男女同性恋社区取得了大量的接近政权的机会，大幅度地推动了法律和社会权利的发

展。合法的男女同性恋婚姻（如在丹麦）已经远远超过了平等权利的要求，无论一个人是不是酷儿，都能够做到在性教育中承认男女同性恋的性方式，并把这一点视为一个标志，它标志着建立对各种差异高度宽容的社会的可能性。这些国家的酷儿政治在法律改革方面成绩斐然，这一事实是否意味着，酷儿政治在这些国家将会有不同的目标？

“愤怒”的活跃分子对于寻求一个墨守成规的社会体系的接纳没有兴趣，而是致力于大张旗鼓地“破坏主流”。可以这样认为，“愤怒”的极端主义实际上是帮助“石墙”得分的，相比之下，后者被视为“理性的”和“文明的”。瓦特尼（Simon Watney）指出：在今天的现实中，主要的冲突并非简单地存在于旧式的“同性恋”同化主义者和坚持自身的“酷儿性”的“酷儿”之间，而是存在于那些认为性政治是保护少数族群权利的人们，和那些质疑性认识论本身的整体有效性和权威性的人们之间。

二、名称的内涵

对“酷儿”一词的每一次使用，都定义了一种策略，一种态度，一种相对于其他身份的参照，以及一种新的自我理解。（当酷儿这个名称发展为一种复杂的认同过程时，酷儿可以被区分为“较酷儿”、“更酷儿”或者“最酷儿”几个档次。）对于许多人来说，这一用语标志着对国家制度，对政治程序，对传媒，对教育体制，对警察和法律日益丧失信心。无论在文化还是政治当中，酷儿都表达了一种对社会和文化规范，对性别观念，对生殖性的性和家庭的激烈质疑态度。我们开始意识到，在何种程度上，我们的历史和意识形态正在同性恋/异性

恋的对立当中运作，并始终如一地为异性恋观点赋予特权，视之为正常，而把同性恋观点视为既存性系谱中最坏的应当消灭的东西。

以下是一些关于“酷儿”的说法：

——我爱酷儿。酷儿是男女两种性别的同性恋。它比说“男同性恋”或者“女同性恋者和同性恋男子”更方便。它是一个极为有用的论战术语，因为它是我们对自己的称呼，它听上去就像“去你妈的”。(Spike Pittsberg)

——我用酷儿一词来描述我这种特殊类型的女同性恋女权主义，它与我在80年代初期所从属的激进女权主义没什么关系。我还用它描述一种政治的包容性——一个新的推进，朝着赞赏不同的性，不同的性别，不同的性倾向和不同的对象选择的方向的推进。二者紧紧相连。(Linda Sempie)

——我大多数时间把自己定义为男同性恋者。我不愿意使用酷儿一词，因为它不是我的语言的一部分——但是我也不反对别人用它。同样的关于名称的争论还发生在“黑人群体”上面。命名是强有力的。黑人和同性恋者不断改变对自我的称呼，这是一种从白人和异性恋者那里转移权力的方式。(Inge Blackman)

——酷儿是什么，它就是人们决定要指称的事物。我喜欢用女同性恋(dyke)和易性者(TS)来描述自己。(Roz kaveny)

——我不用那个词。我总是把它和同性恋男子连在一起，而我怀疑重新使用这种不尊重人的用语的做法。所谓“酷儿计划”不是属于我的斗争。我把自己的女权主义放在我的女同性恋前面。(Harriet Wistrich)

——我搞到了一个徽章，上面印着“酷儿双性恋者”。(Alison Thomas)

——我说“我是 KHUSH”，这一称呼来自印第安男女同性恋者，我们想为自己找到另一个词，它来自我们自己的文化。但是当我与其他酷儿打交道时，我使用酷儿一词。(Pratibha Parmar)

——我更倾向于使用“黑人女同性恋者”这一用语，因为当我听到酷儿一词时，我想到的是白人同性恋男子。(Isling Mack—Nataf)

——酷儿为我一向感兴趣的东西赋予了政治意义——譬如说我觉得自己是一个女人，可是被错当成男人，我对男人和男同性恋的性感兴趣，却又是一个女同性恋者和女权主义者，与男人的性斗争保持亲密关系。(Tori Smith)

——我确实觉得这个词有问题，但是我在“滚开”的意义上使用酷儿一词，就像“态度凶恶的同性恋者”一样。我的愤怒来自与警察打交道的工作。我气得要死。(Paul Burston)

——我把自己描述为酷儿女同性恋(queer dyke)。我从来不认同女同性恋(lesbian)这个词，因为它听上去医学味太重，这是我用来跟我妈解释自己时用的词，它似乎有贬意。酷儿是认同混合的运动的方式之一，它可以同时向分离主义和厌女症挑战。(Tessa Boffin)

在谈到对酷儿一词的抵制时，回忆一下围绕“乐佬”(gay)一词的论争是有意义的，这个词也不是没有反对意见的。在 20 世纪 70 年代初，乐佬一词也被视为激进和反抗的。到了 80 年代，女同性恋者感到这个词掩盖了她们的存在，于是加上“女同性恋和”几个字，成为命名的必要组成部分。对于那些在艾滋病流行初期现身出来的人们来说，存在着一种把“乐佬”与艾滋病联系在一起而忘掉了其“快乐”含义的倾向。无论如何，对这一术语的批评不是什么新鲜事。“我从来没喜欢过乐佬这个词（虽然我从来没说过这话），因为它流露出一

种虚假的乐观主义。这个词不属于我。我是一个悲观派。”
(Derek Jarman)

当一些前辈同性恋解放主义者宣称，乐佬是他们惟一能接受的称呼时，他们对这一用语的热烈辩护并没有承认自我命名的演变以及年轻一代的经验。反酷儿一派最激烈的成员之一是克里斯·怀特 (Chris White)，他的“气愤”是个一人组织，他在伦敦女同性恋和男同性恋中心门外设制了一个标语牌，上书“同性恋不是酷儿”，阻拦人们参加“愤怒”的会议。“我要继续斗争，‘愤怒’及其同类认为，他们的作用之一就是压迫我们，分裂我们，与我们为敌。” (Chris White, *Capital Gay*, 24 January 1991)

这一论争理所当然地为同性恋出版物的读者来信栏目制造了活跃的政治交流气氛。然而，虽然对于一些老一代人来说，“酷儿”一词唤起了他们对过去那个同性恋恐惧症施虐时代的痛苦回忆，但是对其他人来说，它只是回到若干年前他们曾使用过的那个具有正面自我模仿意义的词。“回到 20 世纪 60 年代，当时我试图搞清楚自己究竟是同性恋者，还是易性者，还是其他的什么人，我在北部易性者与男扮女装者网络上认识的人们，全都在‘是又怎么样’的意义上使用‘酷儿’一词。他们有时会以一种自我贬低的方式使用这个词，而这两种用法会融为一体。‘乐佬’是有用的，但它不会改变什么。一般有同性恋恐惧症的人会在贬义上使用它，就像‘娘娘腔’或‘同佬’一样。它只不过是另一个词而已，并没有内在的道德力量。” (Roz Kaveney)

三、女同性恋者的反击

酷儿政治以其对这一词语的性的肯定意义的发掘而著称，这一用语一向被用于贬义，用以反对女性、女同性恋者和男同性恋者，它是一个怪异的简称。“愤怒”的姐妹团体“女阴”（变态者摧毁国家监控组织）是一个男同性恋和女同性恋混合的组织，其宗旨是反对检查制度，反对性别主义，“促进酷儿性方式”。“女阴”的目标是积极争取对女同性恋性实践的承认，无论在男女同性恋社区之内还是在它之外，而不仅仅是反对压制性的措施。

然而，到目前为止，“女阴”的许多活动是对社群内部的检查制度做出反应，这一组织抗议伦敦三家同性恋和女权主义书店“同性恋话语”、“银色月亮”和“姐妹写作”拒绝销售戴拉·格雷斯的著作《爱情之咬》（“西部与王尔德”这家爱丁堡同性恋书店以及大多数书籍连锁店都在销售这本书）。“女阴”还支持《奎姆》（英国第一本女同性恋性杂志）的发行，这本杂志也遇到了类似的压制。

其他活动包括为泰伦斯·希金斯基金会的安全的性的宣传材料辩护，以及引起人们对珍妮·怀特事件的关注。在1991年，怀特，一位57岁的伦敦老年女同性恋网络组织的成员，邮购了一些淫秽录像带，这些录像带是由女同性恋（布拉什公司和菲德尔录像公司）制作，由旧金山的女同性恋性商店销售的。这些录像带被海关和税务部查获，判定为淫秽品，依据的是19世纪禁止“淫秽资料”进口的法律。在女权主义反检察制度组织（FAC）和“女阴”的支持下，怀特到法庭起诉，虽然她明知会败诉，但她的起诉只是为了坚持原则，揭示法律的

不平等。在法庭上她解释说，这些录像带是为私下使用的，其中安全的性行为和对性的表现，与随处可见的异性恋宣泄相比，暴力程度和“淫秽”程度都要低得多。法官坚持观看了录像带中最为“堕落、淫秽和肮脏”的片断。那是在一个窥阴式的糟糕经历中，一位女同性恋者在画廊中看到正在偷看女同性恋者的男人。怀特的辩护词是这样说的：这些材料是通过网络而不是从美国进口的，这案子实在荒唐。这些材料被禁似乎也很奇怪，因为许多女性观众至少看到过其中的两盘录像带，而她们是在里约电影院和国家电影剧院看的。虽然这些录像带要奉命销毁，但是怀特却不必付费，并因此感到这是一个小小的胜利，这个事件可以被视为酷儿对法律的反常之处的抗争。“你的性属于你自己。它不属于国家，不属于海关官员，不属于你的丈夫。你的性是你自己的，你和另一个人一起探索它，是维护你这一与生俱来的权利的惟一方式。”（Jenny White）

同年11月，确立了一项关于女同性恋性实践的立法先例，它可以被视为对酷儿性方式所带来的威胁做出的狂暴仇恨的反应。詹尼弗·桑德斯，18岁，因女扮男装和引诱两个17岁的女人被判处6年徒刑。自愿年龄线法并不能被用来对付她——这再次揭示了女同性恋常常被人们视而不见的反常现象——她的罪名是猥亵。在法庭上，那两个女人说，如果她们看出桑德斯的真实性别，她们就不会同意跟她发生性关系。桑德斯在辩护中则坚持，她是应这些女人的要求才穿男孩衣服的，为的是掩盖她们的女同性恋关系。在唐卡斯特宣布审判结果时，法官克莱特利做了如下总结：“我相信，这两个女孩都宁愿被一些年轻男子强奸……我猜测你们必定有着某种双性恋的感觉，我怀疑你们有心想通过这个案件出名。我感到你们可能对年轻的女士构成威胁。”

桑德斯被控告与其中一个女人发生了性关系，一周数次，

使用了一种腰围式人工阴茎，整个事件持续了五个月。“愤怒”的一个新的姐妹团体“阴唇”（女同性恋者愤怒反击组织）接过了这个案子，在首相办公室前示威，要求解除克莱特利法官的职务。在一封从监狱寄给“阴唇”的信中，桑德斯反复强调这一事件完全是自愿的：“她告诉她们家，我是个男人，以便撇清她自己，如果你知道我的意思……当我被捕时，我简直不敢相信会发生这种事。我确实做了所有她提到的那些愚蠢的事情，因为我爱她胜过这个世界上的一切。我绝不会伤害她，所以我答应什么也不说。”

如果没有“阴唇”，传媒一定会忽略这个案件与女同性恋的关系。其他女同性恋女权主义团体也确实没有能够站出来为桑德斯辩护——也许这是因为对于人工阴茎的道德否定，也许是对桑德斯所选择的超级男性角色（即假扮异性恋男性）的道德否定？在这一案件开庭的同一月份，有一个规模宏大的国际妇女日，举行了以“结束针对妇女的暴力”为题的游行，集中在对女性的立法不公正问题上。这一游行强调了莎拉·桑顿案件，克兰吉特·阿瓦利亚案件和阿美利亚·罗西特案件，她们三人都因杀害丈夫被判了无期徒刑。而在公开场合，却没有人提到过桑德斯案件。

在一流的传媒中，《太阳报》的一个标题并不令人意外：“金发女对女性伴女扮男装，被判6年徒刑”（1991年9月21日），而《卫报》则忸怩地刊登了一小条关于异装的文章，题目是：“女孩想做男孩”，在其中，《强壮女人与军队女服务生：着男装以寻求生活、解放和幸福的女人》一书的作者朱丽·威尔莱特（Julie Wheelwright）发表了这样的看法：异装是一种“被遗忘的历史现象”，她的结论是：“异装最终被证明是一种难以令人满意的选择，因为它强迫女人去模仿男人的丈夫气，是害怕自己的女性自我的表现。”（*Guardian*, 24 September

1991)

对于这种道德化的分析，所有喜扮男角的女人应当置之不理。文章有意回避了“女同性恋”字眼，完全没有涉及青少年在20世纪末的英国还不得不被迫使用这种欺骗手法的原因：同性恋恐惧症。桑德斯的6年徒刑比大多数强奸案的刑期都长，很清楚，她之所以受到惩罚是因为，她身为一个女人，却胆敢越轨。直到此文写作时，桑德斯还在斯泰尔监狱等待上诉。

四、现身或不现身

在酷儿策略中，关于如何促进女同性恋和男同性恋被社会所了解的问题，人们讨论最热烈的是现身问题，它将酷儿政治带上报刊标题，在男女同性恋者当中划分出极为不同的观点和立场。1991年8月，男同性恋搜索隐蔽性向者组织(FROCS)发动了一场揭发运动，声称要揭发几位议员，这样做的结果是，这一周时间为男女同性恋政治在报刊上争得的版面，超过了以前一整年。这一运动搞了一个经过精心策划的恶作剧，用来揭露小报的虚伪，它们一度热衷于刊登它们能搞到的任何人的奇闻逸事，现在却开始嘀咕起“隐私”观念来了。

对于男女同性恋者来说，揭发行动成为酷儿论争的关键。对于许多像德里克·扎曼这样的人来说，“揭发是同性恋运动进入成熟期的标志”，它是对于性身份公开权的正面肯定，新一代的男女同性恋者对于自己的“性倾向”自我感觉良好，拒绝循规蹈矩，拒绝歧视和骚扰。对于其他人来说，这一运动提出了道德、伦理和政治的问题。一个对暴露身份犹豫不决的人，能够成为正面的角色榜样吗？宣告杰森·多纳万或朱迪·福斯特

是“绝对的酷儿”，是不是过于崇拜那些公众人物和他们对人们观点的影响力和魅力了？“表达自我”的观念认定，所有的酷儿都是进步的，都具有受压迫的基本觉悟，因此同情酷儿事业；就像“同性恋生活方式”那样，它强化了一个虚假观念，即男女同性恋者之间是毫无差别的。虽然许多人渴望揭露政治家的伪君子面目，但是用激发同性恋恐惧症的办法来揭露他们，其后果只能是破坏性的，最终是成事不足，败事有余。用揭发一个人的性倾向来惩罚他，还带来了应该由哪些人来揭发哪些人的问题。

这一运动否认了我们所有人都面临的选择自己现身程度的问题——壁橱的门往往是旋转门——忽略了女性和黑人的不同生存环境，对于他们来说，做一个女同性恋者或男同性恋者，与性别主义和种族主义的压迫交织在一起。是不是一个人越酷儿，就越能直言不讳，就越能公开身份，同时也越脆弱？“我访谈的许多20来岁的年轻亚洲男女对我说：我们对那种现身方式不感兴趣，因为如果我们那样做，就会没有存身之地，我们就会被赶出家门。他们所面临的问题不是对自己的性倾向缺乏信心，而是有哪些选择余地的问题。白人男女同性恋者总是把这样的事当作‘落后’。它制造了某种从白人观点和白人角度看问题的等级制。”（Pratibha Parmar）

揭发运动中表现出来的分离主义，没有为异性恋或双性恋反对同性恋恐惧症的人们留下余地，在许多方面违背了酷儿伦理，它是对同性恋/异性恋划分这一正式类别的强化。我们不断地开发同性恋能够安全现身的领域，于是，酷儿有时可能会选择把自己叫作异性恋者、双性恋者、女同性恋者、男同性恋者，或者不属于上述任何一种类别的人。如果酷儿反对异性恋者说话，它就会背叛自己激进多元主义的内涵。我们也不应当简单地用“酷儿”取代“同性恋”，为抵抗政治简单地穿上激

进的新外衣。

五、“坏”女孩

对于一些女同性恋来说，酷儿的吸引力在于，它有一种反叛已经变得正规化的女权主义的味道，这种女权主义令女同性恋女权主义运动感到受压抑。这些女同性恋者当中存在着这样一种感觉：女同性恋身份的政治重要性模糊了作为一种性身份的女同性恋倾向。对女同性恋的性和欲望的“接纳”，是围绕着同质性和非性的雌雄同体观念建立起来的。任何人不赞同这条“正确”路线，无论她的性实践是什么样的，都会被赶出去，最好的情况是把她当作虐恋女同性恋赶出去，最坏的情况会被当作法西斯分子赶出去。身份政治在促进平等代表权和平等资源分配方面取得的成就，是女权主义的重大成就，但是压迫话语的僵硬的等级制，把某些压迫当作比其他压迫更重要的压迫，这种做法却起了离间的作用，起了造成纷争和失败的作用。

这些女同性恋者说：

——作为一个黑人女同性恋者，女权主义常常令我失望，尤其是当论争总是集中在性别问题上而不涉及种族或“另类”性实践时。我希望有一个更加多元的环境。（Isrling Mack—Nataf）

——女权主义变得不再能接受差异，而只能接受一种正统学说，它强调：“如果你不接受这套正统学说，那么你就不仅是错误的，而且是危险的。”（Linda Semple）

——女权主义运动被划分为好的、坏的和丑的。所谓坏的是指这样一些女人，她们到处性交，但是遵循着系列一夫一妻

制的原则，她们的性和爱有着某种关系。所谓丑的是指这样一些女人，她们看上去像男人，她们的性仅仅遵循自愿的原则。酷儿是挽救的方式，是冒险的方式，是去弄懂一种观点：根本不存在一种叫作安全的性的东西。我们能够拥有的只能是一种比较安全的性。（Sue Golding）

——与艾滋病有关的活动比所有的女权主义都更有效，因为它允许差异巨大的观点存在，而女权主义中却有一种限制分析范围的倾向。（Sarah Schulman）

围绕艾滋病毒和安全的性的讨论，迅速暴露出有关女同性恋性实践的信息的匮乏。《享受女同性恋性活动》一书不再出版发行，极少有书商还愿意冒险出售性杂志《在我们背后》。反淫秽品运动的成功使得要想找到像《进入权力》（SAMOIS）或《萨福》（Pat Califia）这样的书的机会受到严重的限制。（一位书商描述了以下情景：她发现这些书放在书架上时书脊朝里，或者藏在那些政治上更正确的书籍的后面。）或许应当从新一代男同性恋者学习某些东西，他们拒绝采用歉意的反应和弃权的办法，那是艾滋病发现初期的特征，他们表现出一种新的信心。虽然他们不得不在性交时采取更为安全的方式，但是他们绝不会为自身的欲望抱歉。

——女同性恋者必须采用男同性恋者性实践的模式，把它用于女同性恋的性实践，并且说：“如果这样该怎么办？”在代表政治和性方面与男同性恋者联合起来，这是思想和理论上的需要，因为女同性恋的政治和性已经被激进女同性恋女权主义者劫持了。（Linda Semple）

——对于男同性恋者来说，情况是这样的：“只要你不提性要求，我们就容忍你当个同性恋者。”而我将既是“同性恋的”，又是“性的”。（Paul Burston）

对于某些女同性恋者来说，酷儿与男同性恋者没什么关

系，它的根源深深地扎在女同性恋阵营之中，植根于异装、角色扮演、否定性别和推翻父权制的历史之中。妇女的著作，如纳斯托（Joan Nestle）、万斯（Carole Vance）、罗宾（Gayle Rubin）、斯尼托（Ann Snitow）这些人的著作，被认为是从女权主义中产生出来的酷儿因素。

——酷儿的运作是围绕性问题的论争，它是由女同性恋者发起的。我们把边界扩大了，我们谈论虐恋，幻想，禁忌，男角女角，亲密关系中的暴力，非一夫一妻制，插入，肛交等等。我们当中的许多人早在艾滋病毒强迫我们去做这些事之前就这样做了。（Spike Pittsberg）

——我们这些 50 年代的女同性恋者，在 70 年代初犯了一个错误：我们允许那些没有分享我们文化的女权主义者将我们的生活变得无足轻重，并重新解释了我们的生活。“女同性恋是实践，女权主义是理论”这一口号是个有效的呼吁，但是它不符合我们的历史……多年来，我一直在思索，如何向那些把男角女角当作再现异性恋模式的女同性恋女权主义者解释男角女角关系的特殊性质。（Joan Nestle, *A Restricted Country*）

——作为一个历史学家，我希望，由女权主义者做先锋的大量酷儿思想不至于失传，不至于使事情看上去好像它仅仅是由“行动起来”或男人的思想中发展起来的。（Tori Smith）

酷儿就像女性化的男人一样变化多端，它既是我们理解自我和自己短暂标志的有效手段，也是一种自我压抑。有时这二者是相互交叉的。二者都可以被视为对某一时刻的主观解释，无论是在艺术中，在政治中，还是作为自我理解的工具。

对我来说，对反面用语的重新启用是一种生存的策略。我是 80 年代初现身的，那时能够供我表达自身欲望的话语全都是反面的：lesbian（女同性恋者），lessie（女同性恋者），dyke（女同性恋者），cont（女阴），pussy（女阴），fuck（操）等

等。我从来没有用“gay（同性恋者）”来命名过自我，因为在我的激进女权主义环境中，它似乎仅仅属于男性。这些词也许根本不存在：我一直到18岁才知道自己有阴蒂。我被告知，我应当做的就是玩我的“那个”，抚摸别人的“那个”，摆脱和男人的一切感情和肉体的接触。我就是这样做的。重新获得为我的阴部命名的权利，重新获得从将他人的身体客体化的过程中得到快乐的权利，重新获得操女人的权利，重新获得承认我也爱男人和需要他们支持的权利，这是一条漫长的回头路。这就是酷儿的涵义。

实践中的酷儿理论

布莱特·彼迈恩 迈奇·艾利亚森
(Brett Beemyn and Mickey Eliason)

在编辑这本文选时，我们试图选择一批论文，它们能够加深我们对酷儿理论的理解，使更多的读者可以接受这一理论。目前酷儿理论涉及了太多的问题，就像其他类型的学术理论那样，陷入了一种学术术语的困境，使得没有高深学位的人们很难读懂或讨论这一理论。更糟的是，高度的理论化使得一些女同性恋者、男同性恋者、双性恋者和跨性别者疏远了酷儿理论，尽管他们能够从更好地理解这一理论以及从这一理论对占统治地位的异性恋模式的挑战中获得潜在的益处。虽然获得大学教职和终身教职要依赖于术语的创造和晦涩的文字，但是我们相信，我们这些在高等教育部门拥有优越工作的人，有责任去帮助那些支持和养育了我们的社群，这一责任包括把我们的工作转化为一般人的消费。关于酷儿理论的文字以及一般的酷儿研究，绝不应当仅仅为少数理论家所用，而应当服务于广大的酷儿人群和酷儿社区。

酷儿理论家必须记住，许多读者或潜在的读者并不清楚酷儿理论的内容，以及它同酷儿研究或女同性恋、男同性恋和双性恋研究有什么区别。这一点并不令人感到意外，因为被称为酷儿理论的著作来源于不同的学科，例如历史、社会学和文学，在酷儿理论、酷儿研究和女同性恋、男同性恋及双性恋研究之间并没有清楚的界线。“酷儿理论”这一用语最早出现于

《差异》杂志的一期专号上，是由特雷莎·德·劳丽蒂斯（Teresa de Lauretis）编辑的，它的标题是“酷儿理论：女同性恋和男同性恋的性”。在引言中，劳丽蒂斯讨论了酷儿学术史，追溯了这一理论在70年代和80年代的不同历程，当时女性在男性占统治地位的同性恋运动中感受到了性别主义的压抑，有色人种在白种人占统治地位的女同性恋和男同性恋社区中体验到种族主义的压抑。她提出“酷儿理论”这一用语作为一种弥补这些裂痕的方式，以便“跨过和超越存在于这些群体之间的界线”^①。虽然她从来没有对酷儿理论做过明确的定义，但她对酷儿理论的范畴和社会地位做过如下的描述：“因此，同性恋的性并没有通过指明文化的边界来划定社会空间的界线，而是以它独特的女性和男性文化（或亚文化）形式作为一个社会过程中的能动者来行动的，其运作方式既是互动的，又是对抗的；既是参与的，又是不同的；既要求平等，又保留差异；既要求政治表达，又坚持其自身性质与历史的特殊性。”^②

有趣的是，这一定义是以两分理论为基础的，而酷儿理论却旨在扰乱或铲除两分理论（女性和男性，平等和差异）。劳丽蒂斯从未提供过足够的证据以证明，酷儿理论确实超越了差异的界线。例如，酷儿理论是如何看待种族和性别压迫问题的？

米西尔·沃纳（Michael Warner）在他的论文集《对酷儿星球的恐惧：酷儿政治和社会理论》中，简单地把酷儿理论定义为：以一种不可预测的方式阐述以下问题——“酷儿想要什么？”^③这一定义表明，酷儿理论几乎是作者想让它是的任何事情和所有的事情。比如，我们将如何把它与女同性恋、男同性恋和双性恋研究区分开来？

亨利·阿贝拉夫（Henry Abelove），麦可·艾纳·巴拉尔（Michele Aina Barale）和戴维·哈波林（David Halperin）为他

们的论文集选择了《女同性恋和男同性恋研究读物》这一标题(强调原创性),而不是取名为《酷儿研究读物》,他们提出的原因是这样的:“我们所寻求的制度化研究方式,至少在目前仍然被称为‘女同性恋’和‘男同性恋’。它们所指称的范畴已经成为研究多种多样的性的非规范者的场所,其中包括如双性恋、易性和虐恋。此外‘女同性恋’和‘男同性恋’这两个名称与‘酷儿’这一名称相比或许更受欢迎。‘女同性恋’和‘男同性恋’这两个名称并不会同化。正如为女同性恋和男同性恋研究寻求合法性和学术地位并不需要削弱它对学术和批判的现状的挑战力度一样,我们选择‘女同性恋和男同性恋’也并不表明我们想让女同性恋和男同性恋研究显得不那么坚决,不那么令人不安,不那么怪异。”^④

许多自我认同为双性恋者或跨性别者的人,许多虐恋实践者,对于把他们的身份定义为“性的非规范者”,与定义为女同性恋者和男同性恋者这一“合法的”身份相比,会感到被边缘化或者受到了排斥。还有人认为,“女同性恋者”和“男同性恋者”这些术语已经被社会同化了,即使不是在社会中也是在学术领域被同化了,因此它们已经丧失了批判的锋芒。

这本论文集探索了“酷儿理论”中一些相互冲突的定义。但是无论我们为批判和扩充关于性的知识的工作起什么样的名字,在这一理论创造的过程中,总是存在着一些内在的危险。首先,酷儿理论大体是由以白人男性为主的学术界创造出来的,其结果往往是重犯某些错误,此类错误曾损害了已有的学术理论形式。例如,尽管酷儿理论宣称它是一种激进的思想,可它往往还是接受了两分的性别体系,并因此把双性恋和跨性别身份视为不重要的或不存在的,并常常表现出“白人”的种族观念。此外,希拉·杰弗瑞斯(Sheila Jeffreys)指出,由于酷儿理论过于强调男同性恋的性与文化实践,如吸毒、男扮女

装和虐恋性活动，从而使女同性恋“淡出视野”。她尤其关注酷儿理论“超越女权主义”的态度，它过于轻视过去20年间女同性恋女权主义的工作。^⑤

另一种危险来自酷儿理论与后现代主义的深厚渊源，这一理论具有否定人的真实生活经验的力量，而某些人群一向受到当代理论的排斥，是被边缘化的、被忽视的一群。^⑥ 斯蒂文·塞德曼 (Steven Seidman) 将后现代主义视为“一种广泛的文化学术观念，它把科学以及所有知识当作道德和社会的力量来看待，它对所有的系统化理论建构的作法质疑”。这一定义与女同性恋女权主义及早期同性恋解放者的观念所下的定义是一样的。然而，塞德曼又说：“在我看来，后现代主义所追求的是多元的、局部的、处于某一侧面的斗争，其目标较少指向‘终结统治’或‘人类解放’，较多指向社会空间的创造，激励快乐、欲望、兴趣、个性化和民主化的增长和扩展。”^⑦ 在这一点上，这个定义明显远离了女同性恋女权主义和激进同性恋政治，因为它用对快乐的追求取代了争取解放的斗争。女同性恋女权主义者通常是特别抵制学术界出现的此类理论的。像苏珊·沃尔夫 (Susan Wolfe) 和朱丽亚·潘尼洛普 (Julia Penelope) 所说的那样，“在短短百年间，德国性学家使女同性恋者‘显现出来’，以便把我们病理化；而法国后现代主义者则使我们‘隐去’，以便解构性与性别的类别，‘整合’‘那个’主体。”^⑧

后现代理论确实迈出了极重要的一步：将身份当作社会的建构来看待，但是正如凯·纳马斯特 (Ki Namaste) 在提及跨性别者时所说的那样，后现代理论往往不在意现实生活经验，其中包括酷儿们所面临的骚扰与歧视。后现代理论否认身份所标志的现实，如性别、种族和性的现实，否认那些过去被边缘化的群体有必要发出自己的声音——现在正是它们开始在学术

界产生影响的历史时刻——这一点恐怕不是偶然的。^⑨后现代主义也许不过是一种回潮，它的目标是针对有色人种、女权主义者和男女同性恋双性恋者的学术潮流的高涨。

如果酷儿理论没有任何可争议的问题，它还值得我们花费时间精力去加以理解吗？它还能为我们带来任何利益吗？酷儿理论的一个重要方面在于，它允许我们从社会统治力量之外的视角来观察世界。例如，我们可以用酷儿的观点来观察文学、电影、电视新闻和时事。这种酷儿立场能够向异性恋的统治话语挑战。此外，酷儿理论引起了人们对于各种身份之间、各种群体之间和各种文化之间的区别的关注，而不是忽略这些区别，像目前人们常做的那样假定这些区别并不存在。因此，酷儿理论具有包容各个种族、性别、性及其他身份领域的潜力。例如，酷儿理论可以被用来描述各种压迫的不同形式之间的关联，发展联盟建构策略。通过对那些生活经验具有非规范性的不同的种族、性别和性身份、性实践的人们的包容，酷儿理论能够扩展当代思想的边界，并可能促成其革命化的进程。

在这本论文集集中的著述，全都是对酷儿理论的运用、扩展或批判。在第一篇论文中，露斯·高德曼（Ruth Goldman）在既存的酷儿理论中找寻她的酷儿自我，她发现，这一理论忽略她的经验，并使之边缘化，忽略了酷儿经验的复杂性。她所得到的结论是：酷儿理论必须发展出一个理论框架，它不仅应当向异性恋霸权和同性恋恐惧症挑战，而且应当挑战种族主义，厌女症，以及其他种类的压迫性话语和规范。通过对麦当娜表演的分析，高德曼表明，怎样才能使酷儿理论得到更广泛更有效的运用，以解决种族、性别和性这些相互交错的问题。

凯·纳马斯特探讨了酷儿理论对于跨性别问题的处理方式。他发现，跨性别者成为研究的对象，而不是权威的发言者。例如，关于“性别表演”的理论使得那些并非在做性别表演的人

的生活变得无足轻重，而他们是把跨越性别当做自己身份的基本内容来体验的。纳马斯特指出，跨性别者只是在娱乐层面上得到酷儿社群的接受，他们并没有得到合法的社会身份。

安伯·奥特（Amber Ault）描绘了女同性恋女权主义理论是怎样常常否定和污辱双性恋女性的，它所采用的做法，同统治话语对于女同性恋的边缘化、谴责女同性恋者的方式一模一样。由于双性恋被视为对于分离主义理论和运动的政治挑战，某些女同性恋女权主义者采用了奥特所谓“中立化手段”来反对双性恋女性，其中包括压制、兼并、边缘化和非正当化。

克里斯托弗·詹姆斯（Christopher James）讨论了在酷儿理论的现存形式中，双性恋是如何被迫保持“结构性沉默”的，他认为，假如我们要想发展出一套更有生命力的性理论，就必须对这一疏忽加以纠正。将双性恋概括为一个有效的性类型，有助于理论家们理解异性恋霸权中强迫性的一对一关系的功能，以便超越两分的思维方法，防止曲解那些从双性恋角度才能够理解的历史人物或文字。

索伯汉·索莫威尔（Siobhan Somerville）考察了医学和心理学文献，在“科学”领域中找到了种族主义和异性恋霸权的根源——那些不断贬损女同性恋、男同性恋、双性恋和跨性别者的研究中的偏见。她特别注重观察种族和性体系，并提出了这样的问题：“一个是把人划分为‘同性恋的’或‘异性恋的’，另一个是在美国把人严格地划分为‘黑种人’和‘白种人’，按照想像中的界线划界，在这两个问题上同时发生的，这难道是偶然的巧合吗？”她的分析表明，关于种族和性的医学话语在历史上一贯交错重叠，这绝不是偶然的。

琳达·高德斯坦（Lynda Goldstein）集中论述了从酷儿主体性角度对音乐电视的矛盾性质的观察。她认为，音乐电视的综合性节目，尤其是它的舞蹈音乐录像和参与式非音乐表演，

使得观众可以表演不同的性别、种族、阶级和性倾向。例如，在音乐录像中大量出现男扮女装的人物形象，这就为观众提供了对性分类质疑的工具，并且使他们间接地体会到了酷儿性。然而，高德斯坦又揭示出，音乐电视通过将“酷儿”仅仅当作一种可以不断取舍的风格，就像每年变换的服装时尚一样，最终还是将酷儿主体留在了“录像的壁橱”之内。

崔西·摩根 (Tracy Morgan) 研究了酷儿历史的一个特殊领域：男性健美杂志的出版，它是美国最早发展起来的同性恋印刷品。她对于这些杂志中缺乏对于非洲裔美国酷儿身份的表现提出了批评，在此类杂志中很少能见到有色人种男子的身体，即使偶尔出现，也是用种族主义的刻板印象的方式加以表现。假如我们要创造具有包容性和非压迫性的理论，就应当承认并检讨这一种族主义的表现。

最后，利·白吉特 (Lee Badgett) 对于酷儿理论有一种完全不同的评价。在文章中，她探讨了女同性恋者、男同性恋者和双性恋者关于在工作场所是否公开自己身份的决策过程。她使用以经济为基础的解释模式，研究了导致身份泄露的因素，提供了酷儿理论对于日常生活的实用价值。到目前为止，酷儿理论在艺术和人文领域之外还没有什么影响，白吉特的论著则是将酷儿理论运用于经济学领域的范例。

尽管这些作者的视角和题目有所不同，但他们全都对酷儿理论做出了贡献，他们扩展它，修正它，指出它的弱点，以便使酷儿理论更符合他们各自的学术领域或他们的生活经验。他们阐述了酷儿理论所面临的问题，展示了它进一步发展的潜力。

【注释】

① Teresa de Lauretis, "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities,

An Introduction", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3, Summer 1991: v。

② 同上, 第 3 页。

③ Michael Warner, ed., *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, vii。

④ Henry Abelove, Michele Aina Barale, and David M. Halperin, eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York: Routledge, 1993, xvii。

⑤ Sheila Jeffreys, "The Queer Disappearance of Lesbians: Sexuality in the Academy", *Women's Studies International Forum* 17, 1994: 459。

⑥ Somer Brodribb, *Nothing Mat (t) ers: A Feminist Critique of Postmodernism*, New York: New York University Press, 1992。

⑦ Steven Seidman, "Identity and Politics in a 'Postmodern' Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes", *Fear of a Queer Planet*, 106。

⑧ Susan J. Wolfe and Julia Penelope, "Sexual Identity/Textual Politics: Lesbian(De/Com)positiona", *Sexual Practice, Textual Theory: Lesbian Cultural Criticism*, ed. Susan J. Wolfe and Julia Penelope, Cambridge, MA: Blackwell, 1993, 1。

⑨ 同上, 第 5 页。贝尔·胡克斯 (bell hooks) 和巴巴拉·克里斯汀 (Barbara Christian) 也批评过学术理论的白人男性精英为主要的观点, 尽管胡克斯在对多重差异的非洲裔美国人身份所做的理论概括中, 并不否认后现代主义的潜力。见 bell hooks, "Postmodern Blackness", *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston: South End Prss, 1990, 23—31; and Barbara Christian, "The Race for Theory", *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, ed. Gloria Anzaldua, San Francisco: Aunt Lute, 1990, 335—345。

那个怪异的酷儿是谁？

——探讨酷儿理论中性、种族与阶级的规范

露斯·高德曼 (Ruth Goldman)

几年前，当我刚刚见到“酷儿理论”这个术语时，我想：我终于找到了自己的学术归宿，找到了一个我的声音会受到欢迎的理论空间。因为我把“酷儿”一词理解为多种相互交叉的反规范身份的代表，我期望酷儿理论能够提供一个适当的框架，使我可以在其中继续我对于种族、性和性别（其中特别强调双性恋）在大众文化中的表现方式的跨领域研究。然而，我发现，要想应用现存的酷儿理论去研究大众文化，而并不损害我试图发掘出来的许多细微差异，是非常困难的。这就使我开始注意到，在酷儿理论的内部和外部存在着的张力和矛盾。在这篇文章中，我准备探讨这种张力和矛盾的根源，提出一些可能的解决方法。^①我尤其感兴趣的是，去检验酷儿理论中制造规范话语的理论运作方式，而这种方式又限制了“我们希望成为酷儿的方式”（格罗丽亚·安泽多，Gloria Anzaldua）。^②

虽然酷儿理论学者费了很大的心力，试图把他们的工作与女同性恋和男同性恋研究区别开来，但是女同性恋和男同性恋研究到目前为止还是常常被叫做酷儿研究（目的是为了从理论上为差异开辟空间），这两个研究领域还是常常被归属于酷儿理论。然而，当女同性恋和男同性恋研究及酷儿研究基本上关注于记录同性相互吸引的过去与现在的公开表达与潜在含义时，酷儿理论则在另一层面上运作，它的观点是，异性恋或

“规范”的性是不可能在没有酷儿或“违反规范”的性的情况之下存在的。也就是说，规范是由非规范来定义的。事实是，这些极为不同的观点，在学术研究中往往会合并在同一类别之中，它表明，酷儿理论有着许多解释，有时这些解释是相互冲突的。对于某些人来说，酷儿理论不过是又一种模糊不清的学术话语的抽象形式，只有通过“酷儿”的标志才能理解。它是一个复杂的术语，包括许多种解释，有时是相互矛盾的解释。因此，由于一个人的地位和知识的不同，酷儿理论有着不同的定义，其中包括：这是一种向规范提出挑战的理论观点；是女同性恋和男同性恋研究的另一种说法；是酷儿研究的另一种说法；是一种关于酷儿性和酷儿的理论（故意的暧昧不清）；是酷儿学术界浪费他们自己的时间和浪费纳税人的金钱的另一种方式；或者——这是最糟的一种定义——仅仅从像伊夫·塞芝维克（Eve Sedgwick）这样的作者“怎样把你的孩子培养成同性恋者”这样的文章标题来判断，把它定义为是性变态学者的一种阴谋，为了去俘获和毒害天真未凿的年轻学生。

为了探讨和理清与酷儿理论有关的一些相互冲突的思想，我决定转向这一理论本身。我选择了一批阐述酷儿理论的文章以及声称已经将酷儿理论运用到某些课题上的文章和书籍加以研究。我兴趣盎然地观察了酷儿理论早期和发展中的目标，发现酷儿理论有着一种强烈的倾向，即创造并维护一个向异性恋规范发起挑战的多重差异话语的理论空间。

在所有关于酷儿理论论争的核心，始终存在着一个修辞学问题：“酷儿”这一术语的涵义。虽然酷儿理论家从一开始就与酷儿权力运动保持着距离，特别是同“酷儿国”保持着距离^③，我还是认为，“酷儿”一词的演变与酷儿理论这一领域的演变是一致的，因为在很多人的心目中，这二者是不可分割地连在一起的。

“酷儿”一词强调的是模糊身份的界线，而作为一个年轻的双性恋活跃分子，我遭遇到来自女同性恋和男同性恋社区的对于双性恋概念强烈的抵制，因此我顺理成章地接受了所有那些在我看来属于“酷儿”的东西作为自己的代表。事实上，酷儿运动和酷儿群体是在包容性和灵活性的原则上建立起来的。伊丽莎白·多莫（Elisabeth Daumer）对此有一个极好的概括：“在酷儿世界中，做一个酷儿意味着并非每一个人都是同一种酷儿。它意味着每一个人都有表达出他们各自的酷儿性的愿望。”^④

正如多莫所指出的那样，“酷儿”这一指称远远超越了对某种性行为方式的指称，它提供了一种表达许多相互交叉的酷儿自我的方式——在我个人这一个案中，仅列举其中的几种就包括：一个双性恋者^⑤，一个犹太人，一个女权主义者，一个反对资本主义的人，一个反种族主义者——所有这些身份的矛头都指向强大的社会规范。最后，酷儿理论作为一种尖锐刺耳的提醒，提醒人们要与众不同，要变态，要使自己站在规范之外，“酷儿”这一用语使许多人感到不舒服。这个词常常出现于人们背后的窃窃私语之中，或者是出自汽车后窗传来的破口大骂之中，因此它抚平创伤的功能也是不应当被低估的。

根据杰弗瑞·艾斯柯弗（Jeffrey Escoffier）的说法，“酷儿政治提供了一种冲破种族和性别界线的方式。它拒绝了容忍少数族群及代表少数族群利益说话这一逻辑，而用一种包容扩张的逻辑取而代之。酷儿政治表达了一种包容的扩张冲动，它竭力追求的是对规范统治的抵制。”^⑥然而，当我们使用“酷儿”一词作为群体、身份、政治或理论的指称时，我们必须警惕这种用法的内在危险。格罗丽亚·安泽多指出，“酷儿”可以被用来或理解为泯灭差异，而这些差异是我们试图加以强调的：“酷儿被当作一把虚假联合的大伞，罩在各个种族、民族和阶

级的所有‘酷儿’之上。有时我们需要这把大伞，以便团结起来一致对外。但是即使我们需要这个庇护所，我们也绝不能忘记，它使我们混在了一起，抹杀了我们之间的差异。”^⑦虽然对许多人来说，他们之所以使用“酷儿”一词恰恰是因为它模糊了——有些人愿意用“掩去”这个词——各种身份之间的界线，但是安泽多的观点必须认真对待。她自己选择的也是酷儿身份，而不是女同性恋身份，那是由于她不喜欢女同性恋的欧洲白种人的渊源和联系，但是随着“酷儿”的流行，这个词受到越来越多的赞赏，变得越来越商业化，因此也越来越陷人与白人女同性恋者合流，与男同性恋者合流，而且最终与白种同性恋男人合流的危险。这是因为我们生活在一个以白种人、男人和一对一的性关系为中心的霸权话语的社会之中，随着“酷儿”在这些“统治”群体中变得越来越流行，它会越来越多地代表这些“统治”群体的意志。

因此，许多女同性恋女权主义者抵制这一用语，因为她们意识到了它破坏性别差异的潜力，这种做法的危险在于，丧失对于以性别为基础的压迫的意识。^⑧然而，不能否认这样一个事实，即对于像安泽多和我本人这样的人来说，对于我们这些拥有多种违反规范的身份的人来说，“酷儿”一词是最能包容这些身份的。除此之外，“酷儿”还为那些试图摆脱本质化身份的人们，提供了一种可以接受的选择。

当代的酷儿理论与“酷儿”这一用语的关系中存在着类似的矛盾和张力。在《对酷儿星球的恐惧：酷儿政治与社会理论》一书的序言中，麦可·沃纳（Michael Warner）为酷儿理论赋予了成为激进的多重话语的潜力：“由于酷儿理论将自己定义为反对规范，而不是反对异性恋，又由于规范包括学术领域中的正规事业，因此，无论对于学者还是运动活跃分子来说，‘酷儿’都具备批判的锋芒。”^⑨我将阐明，在许多方面，

酷儿理论并不准备支持学术领域中的正规事业。

在1990年，杰弗瑞·艾斯科弗为《观察》杂志写了一篇文章，提醒人们警惕一种在女同性恋和男同性恋研究当中“新历史主义者的研究领域与男女同性恋社区之间”日益增长的差距。据艾斯科弗说，这些新历史主义者“强调对于文本的精妙解释，而不关注社会历史或同性恋生活的社会学”。艾斯科弗进一步指出，这一新领域因此远远不能“将女性和有色人种纳入它的领域和分析之中”。他警告说，对于法国后现代主义者如福柯（Michel Foucault）和德里达（Jacques Derrida）理论概念的运用，“使得新一代的著述令身处学术界之外的人们感到难以理解，含混不清”^⑩。

在1991年，特雷莎·德·劳丽蒂斯（Teresa de Lauretis）在《差异》杂志“酷儿理论：女同性恋和男同性恋的性”专号的引文中，首先使用了“酷儿理论”这一用语。我们看到，劳丽蒂斯选择将酷儿理论与酷儿国区分开来，艾斯科弗对此所做的批评显得特别有趣。劳丽蒂斯在她的引言中指出：“我的‘酷儿’与酷儿国无关，我当时并不知道它的存在。”^⑪这就使她的“酷儿”——因此也包括酷儿理论——同女同性恋、男同性恋、双性恋和跨性别者等非学术社群中所广泛流行的那个“酷儿”版本拉开了距离。然而事实却是，“酷儿”一词的使用正好处于酷儿国的活跃期，它频繁地出现于女同性恋、男同性恋和双性恋媒体以及主流媒体的新闻报道之中，起到了在许多人心目中把酷儿理论与日益增长的酷儿权力运动联系在一起的作用。

德·劳丽蒂斯解释说，她最开始使用“酷儿”一词是受到了1989年一次会议的启发，会议论文发表在一本叫作《我看上去怎么样？酷儿电影与录像》的著作中。有趣的是，在这本书的引言中，编辑是把“酷儿电影理论”这一用语同“女同性

恋和男同性恋电影理论”一词随意互换使用的。很难解释他们在标题中为什么会选择了“酷儿”一词，这表明，对于他们来说，这个词已经成为一个被广泛接受的方便的术语，它为女同性恋和男同性恋之间存在的差异保留了空间，同时仍然坚持了这些身份的排他性。

《我看上去怎么样？酷儿电影与录像》一书确实收入了几篇文章，它们是由有色人种“酷儿”写作的关于有色人种“酷儿”的文章，但是安泽多指出，从这一领域开始出现之时，它就是白人中产阶级女同性恋者和男同性恋者的地盘，“他们制造酷儿理论，而且总是用他们的理论来概括我们有色人种酷儿。他们控制着学术领域和活跃分子社群中酷儿知识的制作过程……他们用理论来控制有色人种酷儿……他们的理论限制了我们自己想成为酷儿的方式”^⑫。正如安泽多本人所指出的那样，在这里，问题部分地存在于，“酷儿”有可能成为一个抹杀区别的用语，因此，除非每次在我们的理论中使用它时都一再明确规定它的涵义，它必定会变成一种理论的“海绵”：它会把我们所有特殊的观点以及酷儿性的所有涵义全都吸收进来。然而，奥斯卡·蒙泰罗（Oscar Montero）在他的“拉丁酷儿和民族身份”一文中，却把酷儿理论的这一特征视为一种正面的特征：“‘酷儿’（德文译为歪的、邪的）为‘理论’带来了奇观；换言之，它为所有的阅读造成一种倾斜，这一倾斜并不总是定义清楚的……酷儿理论避开了身份问题，有时它确实会将其他身份，如民族的、种族的和国家的身份引入论争。”^⑬

我认为，即使酷儿理论确实具有产生这种影响的力量，它目前也并没有表现出来，因为它主要产生于白人学术界。一如学术界一向是围绕着异性恋建构起来的那样——这种建构方式压制了其他类型的性话语——它一向也是围绕着白色人种建构

起来的。因此，由于不属于白色人种，那些有色人种的学者发现他们自己站到了学术本身的对立面。其结果导致许多有色人种的女同性恋、双性恋、酷儿和男同性恋学者，选择把注意力集中在种族问题上，而不是性别和性问题上。所有酷儿理论的文集，全都包括有色人种女同性恋者和男同性恋者的著作，但是我们极少见到白人女同性恋或男同性恋理论家参加这种讨论，探讨多种违反规范的身份之间的交叉对于一个人形成酷儿观点的影响。如果酷儿理论鼓励这种类型的话语，它就能够为有色人种的女同性恋、男同性恋、双性恋和酷儿学者提供一个更为友善的空间。

特雷莎·德·劳丽蒂斯邀请非白人女同性恋者和男同性恋者为酷儿理论写文章，她指出：“种族在自我表现和身份中所造成的差异，提出了一个要求，那就是，应当检验、质疑或论争关于女同性恋和男同性恋的性的现行话语的有用性及局限性……这些差异提出了从不同的角度、历史、经验用不同的术语重新建构酷儿理论的问题。”¹⁹ 这种推理方法的根本问题在于，它把对付差异的负担留给了那些自身存在差异的人们，与此同时却允许白人学者继续在种族及其他酷儿角度上制造一种沉默的话语。因此，我们这些从“其他”酷儿角度写作的人们，不得不使自己处于酷儿理论内部规范的对立面。由于我们自身的某些性质总是被排除在这一话语之外，我们不得不使自己的身份本质化。

如前所述，主要问题在于如何使用这一辞汇。“酷儿”一词现在已经被女同性恋和男同性恋学术界以及非学术界社群全心全意地接受下来，在多数情况下，它已经成为“女同性恋和男同性恋”或者“女同性恋、男同性恋和双性恋”的简称。然而，就像蒙特罗、艾斯科弗和德·劳丽蒂斯所指出的那样，酷儿理论是围绕着身份交叠的概念进行其理论建构的。如

朱迪斯·巴特勒（Judith Butler）所阐释的那样，事实上在某一个特定的时刻，我们所有的人都在扮演或“表演”多种不同的身份。^⑤

酷儿理论在很大程度上依赖于后现代主义理论家，如福柯和德里达，它的目标是通过转变性与性别的话语来改造权力结构，用巴特勒的话来说，是为了“扰乱”异性恋的“表演”^⑥，从而扰乱异性恋父权制的霸权。例如，当我们选择去观看（或用动词形式的“去酷儿”）一个由两位女性表演一对女同性恋伴侣的广告时，我们就扰乱了广告业声名狼藉的异性恋霸权世界的秩序。然而，这种出自酷儿角度的扰乱如果超出了性别与性的范畴，也会造成一种潜在的损害。用安泽多的话来说，“身份并不是一组分别放置智力、种族、性向、阶级、职业和性别的小房间。身份在一个人的各个侧面之间流动。身份是一条河——是一个过程。”^⑦即使这一概念在单个的酷儿理论学者身上会丧失，但是酷儿理论的定义确实认为身份是多重的。

因此我们必须自问，在一个致力于向身份质疑、向规范挑战的理论中，我们为什么常常会把性和性别（后者只是作为一种理论概念——跨性别者的体验极少得到探讨）变成一种对所有其他身份概念的排斥。例如，我们当中的那些白种人总是不愿留在自己的种族中，也许因为这个世界只是想规范我们——减弱我们的酷儿性。然而，由于没有考虑到我们所拥有的这些身份对自己的酷儿观念的影响方式，我们就很难去对抗关于种族及其他违反规范的类别或身份的霸权话语。此外，尽管我们不愿承认，但是这正是酷儿理论继续从事学术领域的规范事业的方式之一。

目前，酷儿理论显得过于狭隘，几乎阻碍了一种允许身份的多样性存在于“酷儿”这一用语中的可能性。阿利克桑德·多蒂（Alexander Doty）的著作《成为完美的酷儿：解释大众

文化》，为这一现象提供了杰出的例证。多蒂的著作是一个具有突破性的文本，它令人信服地运用了酷儿理论去动摇——或曰去酷儿——由异性恋霸权主义的电视媒体所制造的文本。然而，多蒂在他的前言中指出：“归根结底，酷儿性应当挑战和搞乱我们对于性与性别分类的理解和运用。”^⑩通过对酷儿性做出这一具有进步潜力的定义，他为酷儿性设定了某种界线，就像安泽多指出的那样，表现出白人酷儿理论家著作的主要特征。事实上，当多蒂检验电视节目，如《杰克·班尼表演》或者《匹威游乐园》的时候，他提到了这些节目中存在的种族主义和厌女症的问题，但是，他并没有真正对它们做出批判性的分析。^⑪他之所以如此是因为，电视节目存在的这些问题既不是他的著作的主要内容，也不是一般酷儿理论的主要关注点。

当然，一部书不能涵盖所有的问题，而且多蒂的书确实做了一些卓越的基础工作，但是假如酷儿理论真要向“规范”提出挑战，它就必须提供一个理论框架，向种族主义、仇女主义以及其他压迫话语和规范挑战，向异性恋霸权和同性恋恐惧症挑战。我们绝不可以仅仅向异性恋的规范挑战，而必须向使异性恋规范得以维持的那个体制本身质疑。

通过对于麦当娜在1993年音乐电视大奖赛中的表演的考察，我准备提供一个例证，它表明，当酷儿话语被发展起来之后，酷儿理论能够包容什么样的复杂性。麦当娜的一个节目叫作《这不是一首爱情歌曲》。表演时，麦当娜和另外两个女演员身着晚礼服，而另外三个女人只穿浴衣。在这个节目中，女人们穿着“传统的”男女两性的服装，麦当娜显然在表演女同性恋中的男角和女角的形象。如果我们把性别与性问题的酷儿观察方法运用于这一表演，肯定会发现，它是一种真正意义上的酷儿表演。

因此可以这样认为，就如多蒂所说，此类表演具有将观众酷儿化的影响力，无论这种影响是多么短暂。还可以这样说，作为酷儿，对同性伴侣形象的塑造对于我们自身的身心健康是很重要的。换言之，任何类型的曝光都可以为我们提供自我的肯定，使我们知道有许多人是我们的同类。最后，我们还可以说，观赏酷儿伴侣的表演能够给许多女同性恋和双性恋女性带来愉悦。从所有这些方面来说，麦当娜的表演都起到了在大众文化中扰乱异性恋规范话语的作用。

然而，当我们从更为复杂的酷儿观点检验这一表演时，当我们把种族和阶级的视角加进来时，就会得到完全不同的印象。女同性恋中的男性角色一方是由麦当娜、另一位白人女性及一位非洲裔美国女性扮演的，而所有的女性角色则由亚裔美国女性扮演。此外，在表演中，动作和歌曲都一再把亚裔美国女性表现为反面角色和应当受惩罚的角色。歌曲的叠句是：“你永远不会看到我哭泣……再见，宝贝，再见”，还有麦当娜的反复吟唱：“这不是一首爱情歌曲。”在表演过程中，麦当娜和另两位男角女人捧着女角女人的脸，模仿粗暴的性交插入动作。男角女人在肉体上控制女角女人，而且由于麦当娜是歌手，她们控制着语言 and 故事的发展。麦当娜选择亚裔美国女人来扮演女角这种做法，强化了把亚洲女性视为被动的、异国风味的和女气十足的“异类”的刻板印象。此外还有一种嘲讽的意味，嘲讽亚洲女性长期以来作为美国军人的“慰安妇”所受到的经济剥削。

麦当娜能够在全国电视转播节目中“表演”女同性恋的男角和女角，而且这一表演正是在“女同性恋时髦”如火如荼之时——大约同时，女同性恋者出现在《新闻周刊》的封面上，朗和辛迪·克劳芙做了著名的《虚空之美》的广告——或许在所有希望别人了解自己性向的人看来都是一个胜利，从使大众

文化酷儿化（通过流行文化使社会酷儿化）的角度上看也是这样。然而，由于麦当娜坚称自己是异性恋者，这一表演也可以被视为麦当娜的另一个文化商业行为——即贝尔·胡克斯（bell hooks）所说的“吃别人的饭”^④。相同类型的商业行为也适用于在她的表演中对亚裔美国女性的利用。因此，如果我们不加批判地把这一表演视为酷儿，我们就会成为允许种族主义、阶级主义和仇女主义话语继续存在的共谋犯。这一表演也许在采用同性伴侣和女扮男装这一点上具有酷儿的意味，但是在采用阶级主义、性的种族主义和商业行为方面却是规范化的，而任何对于异性恋规范话语的扰乱，将会由于这些因素而削弱。正如当纳·莫顿（Donald Morton）所指出的那样：“如果没有劳动、家庭领域及其他最早产生同性恋恐惧症的社会结构的巨大变迁，‘酷儿’一词的解放就不能实现……同性恋恐惧症是一种与其他社会实践联系在一起的剥削结构——它不是反常的、局部的或者偶然的，而是系统的。”^⑤

如果我们真想创造能够根除同性恋恐惧症和异性恋霸权的理论，我们就必须理解它们同所有压迫体制相联系的方式，并着手寻找摧毁和揭露那整个体系的话语。

现存的酷儿理论限制我们对酷儿性的概括的另一种方式，存在于它所坚持的性的两分概念之中。在前面提到的《差异》杂志专号的引言中，德·劳丽蒂斯希望酷儿理论能够从事“解构我们自己的话语及其建构性沉默的必要的批判工作”^⑥。然而，双性恋以及种族问题在酷儿理论中仍旧是“建构性沉默”的内容之一，就像在女同性恋和男同性恋研究中一样。虽然酷儿理论与女同性恋和男同性恋研究相比，表现出一种明显的意识形态变化，但是它仍然保留了“女同性恋”和“男同性恋”这些本质化的类别。虽然酷儿理论学术界有时会轻描淡写地提及双性恋，但往往是隐善扬恶的。因此，在某种程度上，双性

恋成为“不敢说出自己名字的爱”的最新版本。

麦可·沃纳的论文集《对酷儿星球的恐惧》十分强调群体政治和社会理论，但是它基本上没能理解差异。论文集中收入了由有色人种女同性恋者和男同性恋者所写的文章，或关于他们的文章，但是只有一篇文章提到双性恋。沃纳在他的引言中这样说：“酷儿在非性的背景中以酷儿、女同性恋者、男同性恋者和同性恋者的身份生活。”^③虽然人们认为“酷儿”可以把双性恋包括在内，而且就像我随后会提到的那样，许多认同酷儿身份的双性恋者也这样认为，但事实是，沃纳使用了其他本质化的类别，如“女同性恋”和“男同性恋”，却让双性恋在它的方程式中引人注目地缺席。这种把双性恋排除在性和性别问题的讨论之外的做法，一直是酷儿理论的典型做法，只有那些由双性恋者本人写作的理论文章不在此列。

特别令人不安的是，早期酷儿理论家如特雷莎·德·劳丽蒂斯宣称，酷儿理论的目的是“跨越，超越，或者至少要质疑”整齐化一的类别，如“女同性恋”和“男同性恋”。^④德·劳丽蒂斯提出，有必要找到概括另类性倾向的新方式，她同时指出了一个基本的事实，那就是“女同性恋”和“男同性恋”这些用语（由于其盎格鲁—欧洲渊源）被认为是白人的用语，但是在使用“酷儿”一词时，她还是认为身份这一概念整个是有问题的。有趣的是，双性恋者，特别是女权主义双性恋者，多年以来一直在用双性恋的概念提出类似的质疑和挑战。例如，伊丽莎白·多莫指出，双性恋提供了惟一的“认识论和伦理的有利视角，使我们能够检验和解构性别与性的两级分化框架”^⑤。她进一步指出，双性恋的“含混不清的立场能够使人们对人的差异——无论是文化的、性的还是性别的差异——有更深入的理解，因为任何建构一个与其他身份相对立的单一身份的企图，都会在遇到双性恋所产生的身份冲突时，对它的多重性感到束

手无策”^⑧。

让我们把多莫对双性恋概念的评论同罗斯玛丽·翰尼斯(Rosemary Hennessy)为酷儿理论所做的定义做一比较：“酷儿理论对各种明确的类别(男人,女人,拉丁人,犹太人,男角女同性恋,女角女同性恋),对立面(男人对女人,异性恋对同性恋),或者等式(性别等于性)质疑,传统的性和身份观念就是在这—基础上建立起来的。”^⑨因此在理论上,酷儿理论与双性恋女权主义理论似乎有许多共同之处。因此,当我发现酷儿理论——除了那些由双性恋者本身写作的——一再忽略双性恋,极少引用双性恋理论家的思想时,我感到大惑不解。

阿利克桑德·多蒂却是一个引人注目的例外,他在《成为完美的酷儿》一书中有—个关于双性恋的很长的后记。“纵观全书,我发现自己对于双性恋的立场过于忽视。由于对双性恋的考察在许多方面对于非男同性恋和非女同性恋酷儿性的理论概括是极其重要的——有些人确实将双性恋的性质当作酷儿性来看——我认为忽略了对双性恋和大众文化的深入探讨是一个重大的遗漏。”^⑩他进一步提出了一个颇具诱惑力的建议:我们可以把既包含异性内容又包含同性内容的文本当作双性恋文本来看待。当我问他为什么—开始会忽略双性恋时,他解释道:因为现存的关于双性恋的著作太少了,他不知道如何将它与大众文化的关系做理论的概括^⑪。多蒂在后记中对双性恋的讨论进一步强调了这一事实,即双性恋一直都不是酷儿理论话语的中心内容。无论如何,多蒂采用把双性恋包括进来的办法来扩展他自己的酷儿话语这一事实,可以成为其他酷儿理论家理论建构的范例和基础。

在酷儿理论中,双性恋有时会被当做—种身份提及,但是这种情况仍然相对少见,这部分地是因为双性恋自身不愿意被

视为一种身份，被视为一种既不同于异性恋又不同于同性恋的身份。事实上，在一场关于女同性恋和男同性恋观点的讨论中，《我看上去怎么样？酷儿电影与录像》一书的作者之一朱狄斯·梅因（Judith Mayne），把双性恋描绘为一种“淡而无味的角色，其主体—客体地位对于我们目前社会的政治影响是微不足道的”^⑨。与此相反，双性恋社会学者保拉·鲁斯特（Paula Rust）却认为，双性恋具有一种潜力，“不仅能够性在性别和性的问题上，而且在权力本身的性质上，极大地改变我们的思维方式”^⑩。换言之，由于对单一性向和性别两分概念的信念植根于社会的基础之中，双性恋的概念才会威胁到异性恋父权制的结构本身。因此我认为，双性恋实际上拥有极为罕见的政治影响力，这也是它作为一种概念和一种身份受到强烈抵制的原因之一。

我所见到的真正把双性恋当作一个政治概念加以讨论的，是在电子邮件中列在“酷儿研究”一栏中的讨论。在这一讨论中，伊夫·塞芝维克（Eve Sedgwick）认为，双性恋是一个政治概念，为那些“不能被放进性别客体选择之中或被排斥在性别客体选择之外的人”提供一个场所，它最终没有能够有效地挑战现存的性模式，因为这些模式是围绕着性别客体选择建构起来的。^⑪塞芝维克主张，以目前人们对它的看法为标准，把双性恋仅仅当作现存模式的一个扩充或者补缺，把目前的两分结构变成三分结构。但是塞芝维克没有考虑到，双性恋概念能够起到扰乱和进一步开放建立在二元对立基础上的模式的作用。吉尔伯特·赫德特（Gilbert Herdt）指出：“第三者象征着其他可能的组合方式，超越了两分结构。”^⑫因此，在双性恋的情况下，第三者成为一个象征，不仅表明它自身的存在，而且提醒我们在对性做理论概括时，应当看到性绝不仅仅有两种方式。

塞芝维克进一步提出了“双性恋与男女同性恋的关系”的问题，还提出以下问题：“双性恋与酷儿的关系……双性恋作为一个政治概念能够起到这样的作用，它一方面打破身份界线，另一方面又保留这一界线。”它建立在一个前提之上，即“酷儿”作为一个政治概念被使用的意义在于，挑战“把僵化的性别客体选择作为理解性问题的方式”^④。可以肯定，这一争论还是围绕着术语问题进行的——那就是“双性恋”中的“双”字直接指向性别与性的两分观念。雷贝卡·卡普兰（Rebecca Kaplan）阐释道：“‘双性恋’一词的存在本身，就是建立在对性的两分观念的错误信念之上的……这个词暗示，存在着两个（只有两个）群体，这两个群体是截然分开的、非连续性的和相互不包容的……它还表明这一将人们分类的特殊方法，是分类方法中惟一最重要的方式。”^⑤

许多双性恋者和双性恋理论家就因为上述原因对这一术语表示不满，保拉·鲁斯特指出：“我们要做的……就是把伴侣性活动从它的特权地位完全彻底地铲除，使我们能够自由地选择为我们自己下定义的方式，自由地选择我们的伴侣。”她进一步指出，双性恋者把他们自己重新命名为“泛性恋者”，以回避对于下列观点的强调，即“以生理的性作为性身份的基础”，同时也避免使用“双”这个字，因为它假设有两种吸引力，使我们重新回到以下概念中去，即我们应当不是这样就是那样，或者两样都是。“泛性恋者”这一用语还使我们能够对性的概念做更宽泛的概括，为我们当中那些拒绝性别与性的两分观念的人们创造出一个独立的类别。^⑥

鲁斯特关于使用“泛性论者”这一用语的许多论点，也适用于“酷儿”这一用语，但是，像任何其他群体一样，自我认同为酷儿的人们涉及范围极其广泛的人群，他们不一定具有相同的意识形态信念。此外，如前所述，“酷儿”这一用语也有

它自身的局限性，最主要的一个局限性是抹杀差异，它是由可以相互替换的女同性恋和男同性恋这些类别或者女同性恋、男同性恋和双性恋这些类别组成的。在自身的实践中，我发现，通过取消“双性恋”这个棘手的词语，从与双性恋立场相对的酷儿立场出发看问题，既为这一概念增加了分量，同时又能够立足于一个不像双性恋那样带有反面刻板印象和误解的立场。^⑥除此以外，许多双性恋者相信，双性恋和酷儿是紧密相连的。正如卡罗尔·奎恩（Carol Queen）所观察的那样：“正是我内心中的酷儿……使我能够质疑所有那些告诉我们女人是什么、男人是什么的谎言……我们所有的人心中的酷儿，强烈地要求快乐和变化，不愿被驯服，被规范，要大张旗鼓地创造崭新的现实。”^⑦

选择对象的性别（建立在性别与性的两分概念之上），是为了表明自己的性身份，如女同性恋、男同性恋还是异性恋。但是以我本人为例，由于许多双性恋者在受到他人的吸引时，忽视他们的性别，而不是因为他们的性别^⑧，因此双性恋被视为怪异、奇异和与众不同，它的存在就是规范的对立面，就是对规范的挑战。此外，如果我们把“酷儿”理解为一种身份、社群和理论空间，它只能通过与异性恋规范的对立和对异性恋规范的抵制来定义，那么双性恋者和双性恋肯定应当被包括在这一框架之内。然而，如果我们把“酷儿”仅仅理解为女同性恋和男同性恋，那么双性恋就成了酷儿的酷儿，被排除在酷儿概念之外。同样，如果我们简单地把酷儿定义为反对规范的性别与性的模式，那么在性倾向之外的其他反对规范的身份，例如种族、民族或阶级的身份，也会成为酷儿的酷儿。这并不是关于压迫等级制的简单论争，而是为了阐明我们建立规范的方式，而这种规范正是我们拼命抵制和挑战的对象。

把重点放在女同性恋和男同性恋的性，以及在种族问题上

的结构性沉默，在酷儿理论中起到了建立规范的作用。值得提起的规范的另一部分还有阶级。在这里我所说的阶级，是指我们当中那些自认为处于学术圈之内的人，所谓阶级是智力的阶级，而非经济的阶级。在对《酷儿星球的恐惧》一书中关于酷儿理论的讨论中，杰弗瑞·艾斯柯弗指出：“人们将酷儿政治的问题视为规范化，而不是排除异己。这一点毫无疑问地表明，同性恋恐惧症的力量并非存在于压迫力量和肉体暴力之中，而是存在于道德和科学话语的规范化过程之中。”^⑩

这就是酷儿理论总是不能突破相当狭窄的学术圈的原因——主要原因是酷儿理论中的“规范”还是与特权有关。身为学者，我们往往在创造关于“异类”的理论，尽管冒着遭受对我们自身性倾向的歧视与暴力的危险，但学术圈在许多方面毕竟是一个保护性的狭小环境。许多学术机构都设有反对歧视的规定，其中包括反对性倾向的歧视，用制度保障同性配偶的家庭伴侣利益的做法也越来越普遍。遗憾的是，许多其他工作环境不能保障这种基本权利。由于这一相对安全的环境，我们当中的一些人能够把精力用在性的理论化工作上，在工作过程中，我们当中的许多人把注意力集中在文本而不是实际生活的实践上。^⑪

暴力的威胁再加上全国各地反女同性恋、反男同性恋、反双性恋的立法，使得许多酷儿社群活跃分子憎恶学者们对于没有明显实践意义的理论的执著。最最重要的是，我们“抵制统治话语”^⑫的努力大多集中在学术界，它在学术圈外的政治活动中显得很怪异。正如杰弗瑞·艾斯柯弗所指出的那样：“酷儿理论和文化研究范式是一种关于权力和知识的话语权力，它是由酷儿、同性恋者和性变态者建构而成的。这些文化霸权的统治是极其强有力的，但是话语的实践性质并不能够详尽地论述造就同性恋及其他性变态者生活的统治形式。”^⑬ 为了成为一

种真正的进步力量，成为罗斯玛丽·翰尼斯所说的“对异性恋规范做出当面拒绝的反应，并诉诸行动”^④，酷儿理论必须包括我们这些酷儿的理论，必须包括我们的多重身份，并且能够被运用于学术生活之外。

通过扩展关于酷儿性的思路，我们将使理论面对更广大的人群。如果说酷儿理论的一个固有目标在于摧毁异性恋规范的霸权话语——重新建立关于权力与异性恋父权制规范之间关系的思维方式——那么它将促使我们去创造和运用这些理论，这些理论将走出象牙之塔，进入大街小巷，进入酷儿的心灵。

如前所述，尽管现存的酷儿理论试图避免被规范化，但它还是采用了一种关于种族、性和阶级的规范话语。我们当中那些自外于这一规范的人因此成为酷儿的酷儿，不得不使我们自身和我们的工作处于它的对立面。然而，我认为，酷儿理论所做的大量工作是极为重要的。我并不认为，由于它还存在着局限性，就应当将它抛弃。我所主张的是，应当继续对由此产生出来的问题质疑——辨认我们工作中的结构性沉默，并将其转化为有意义的话语。

【注释】

① 这篇文章部分地得到新墨西哥大学研究生协会学生研究基金委员会基金的资助。

② Cloria Anzaldúa, "To (o) Queer the Writer: Loca, escrita y chicana", In *Versions: Writing by Dykes, Queers and Lesbians*, ed. Betsy Warland, Vancouver: Press Gang, 1991, p. 251.

③ 参见 Teresa de Lauretis, *Introduction to Differences* 3, Summer 1991, p. xvii.

④ Elisabeth Daumer, "Queer Ethics, or the Challenge of Bisexuality to Lesbian Ethics", *Hypatia* 7, Fall 1992, p. 100.

⑤ 我用“双性恋”一词的原因是，作为一种身份，它最能表达我对

狭窄的性与性别两分概念的不满。在这篇文章中，为了表明我的观点，我发现自己重新回到了本质主义的身份概念当中。但是由于讨论性问题的语言目前只有这些，我感到别无选择。

⑥ Jeffrey Escoffier, "Under the Sign of the Queer", *Found Object*, Fall 1994, p. 135.

⑦ Anzaldua, "To (o) Queer the Writer", p. 250.

⑧ “酷儿”一词被许多人用来向性别两分观念挑战。但是由于女人作为一个社会结构类别仍旧屈从于性别主义和仇女症，许多女同性恋女权主义者令人极有同感地感到，重要的是应当承认性别分类维护了一种强迫性的现实。

⑨ Michael Warner, *Introduction to Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. xxvi.

⑩ Jeffrey Escoffier, "Inside the Ivory Closet: The Challenges Facing Lesbian and Gay Studies", *OUT/LOOK* 3, Fall 1990, pp. 44—48.

⑪ de Lauretis, *Introduction*, p. xvii.

⑫ Anzaldua, "To (o) Queer the Writer", p. 251.

⑬ Oscar Montero, "Latino Queers and National Identity", *Radical America* 24, no 4, April 1993, pp. 16—17.

⑭ de Lauretis, *Introduction*, p. x.

⑮ Judith Butler, "Imitation and Gender Insubordination", *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. Henry Abelove, Michele Aina Barale, and David M. Halperin, New York: Routledge, 1993, p. 308.

⑯ 同上，第 315 页。

⑰ Anzaldua, "To (o) Queer the Writer", pp. 252—253.

⑱ Alexander Doty, *Making Things Perfectly Queer: Interpreting Mass Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. xvii.

⑲ 多蒂的确谴责了厌女症，并写了一个很长的后记，在其中他阐述了将一般男性的厌女症与同性恋男子的厌女症加以区分的重要性，然而他没有考虑到厌女症（无论是哪种形式的）对酷儿文本的变革力量的影响。

② bell hooks, "Eating the Other", *Black Looks: Race and Representation*, Boston: South End Press, 1992, p. 21.

③ Donald Morton, "The Politics of Queer Theory in the (Post) Modern Moment", *Genders* 17 (Fall 1993), p. 122.

④ de Lauretis, Introduction, p. iv.

⑤ Warner, *Fear of a Planet*, p. vii.

⑥ de Lauretis, Introduction, p. v. 劳丽蒂斯使用诸如“跨越”和“超越”这样的词语作为正在进行中的关于身份的有用性和真实性的辩论的一部分，但是，认为我们能够超越或跨越我们的身份的说法似乎是可笑的，它会使我们的生活、家庭和事业陷入危险之中。无论何时，只要我们不按常规行动，异性恋性别主义的社会就会把某种身份强加给我们。尽管我们应当抛弃身份和标签，事实仍然是我们当中的许多人围绕着这些概念建筑我们的生活，而且将继续使用这些概念，无论理论家们怎样说。这并不是说我反对“酷儿”这一用语（它被一些人当作身份来理解），而是一个警示性的注解，即我们需要继续质疑这一用语。

⑦ Daumer, "Queer Ethics", p. 98.

⑧ 同上，第 98 页。

⑨ Rosemary Hennessy, "Queer Theory: A Review of the differences Special Issue and Wittig's *The Straight Mind*", *Signs* 18, Summer 1993, p. 964.

⑩ Doty, *Making Things Perfectly Queer*, p. 105.

⑪ 我在 1994 年 4 月阿里桑那图克森“平息热情”会议上与多蒂讨论过这个问题。有趣的是，在同一个会议上，玛丽亚·普莱玛戈（Maria Pramaggiore）宣读了题为“跨越身份界线：酷儿性在当代电视和电影中的建构”的论文，在这篇论文中，她运用多蒂关于双性恋的思想对于具有同性恋性感感觉的“正常”文本的协调力量来分析《雨中曲》及其他影片。我注意到的惟一关于双性恋和大众文化的著作是罗宾·伍德（Robin Wood）的《从越南到里根时代的好莱坞》（1986 年），其中将双性恋更多视为一种概念（来自弗洛伊德），而非一种实际身份。

⑫ Judith Mayne, "dorothy Azner and Female Authorship", *How Do I Look? Queer Film and Video*, ed. Bad Object Choices, Seattle: Seal Press,

1992, p. 137。文后讨论。

⑪ Paula Rust, "Who Are We and Where Do We Go from Here? Conceptualizing Bisexuality", *Closer to Home: Bisexuality and Feminism*, ed. Elizabeth Reba Weise, Seattle: Seal Press, 1992, p. 306。

⑫ Eve Sedgwick, "Queer Studies List", August 17, 1994。

⑬ Gilbert Herdt, *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone, 1994, p. 20。感谢雷贝卡·卡普兰通过在电子邮件目录中“双性恋理论”这一话题上展开的讨论使我注意到赫德特的思想。

⑭ 同上, 第20页, 强调原始文本。

⑮ Rebecca Kaplan, "Compulsory Heterosexuality and the Bisexual Existence: Toward a Bisexual Feminist Understanding of Heterosexism", *Closer to Home*, p. 274。

⑯ Rust, "Who Are We and Where Do We Go from Here?" pp. 299—304。

⑰ 然而, 我意识到“酷儿”这一用语正在迅速丧失这一地位, 随着它日益广泛的流传, 它的问题与日俱增, 尤其是它越来越被当作一种“男性”用语。

⑱ Carol Queen, "The Queer in Me", *Bi Any Other Name: Bisexual People Speak Out*, ed. Loraine Hutchins and Lani Kaahumanu, Boston: Alyson, 1991, pp. 20、21。

⑲ 我意识到, 我再次遇到了术语问题。一个人受到某些人的吸引, 并不是因为他们的性别在一个按性别组织起来的社会中是有问题的, 而是因为对他们性别的忽视。然而, 我在这里想表达的是, 对于许多双性恋者来说, 性别在他们挑选对象时不是一个井然有序的基本概念。

⑳ Escoffier, "Under the Sign of the Queer", p. 135。

㉑ 我意识到, 学术界实际上是以下列方式增强学术类型的: 这种方式令我们当中的许多人为此付出代价, 游离开这种“传统的”学术模式, 意味着断送一个人的学业。尽管如此, 我们必须思考学术界为什么要用这种方式增进学术; 我们这种排他性的语言本身往往会极大地限制我们希望传播的信息。

⑫ de Lauretis, Introduction, p. iii。

⑬ Escoffier, "Under the Sign of the Queer", p. 141。

⑭ Hennessy, "Queer Theory", p. 967。

米歇尔·福柯的酷儿政治

戴维·哈波林 (David Halperin)

是哪些特殊的性质构成了酷儿的生活方式？福柯所说的那些新的人际关系是什么样子的？福柯在他回答同性恋媒体的访谈中，透露了一些他内心的想法。他心目中的第一个挑战是“使我们自己对快乐无限地易感”，从而发明人际关系，这些人际关系能够为增加快乐提供某些策略途径，能够使我们摆脱已经为我们准备好的公式——那种除了纯粹的性接触，没有其他选择的公式。这是一个方面；另一方面，则是将身份与爱情合为一体。^① 福柯对选择的缺乏提出了抗议。他指出：“我们生活在一个制度相当匮乏的关系世界。社会和制度限制了人际关系的可能性，因为一个具有丰富的人际关系的世界管理起来太过复杂……事实上，我们生活于一个法律的、社会的和制度的世界之中，在这个世界中，人际关系的可能性极为稀少，极为简单，极为可怜。当然，存在着一些基本的婚姻关系和家庭关系，但是还有多少其他关系应当存在啊……”因此，福柯的兴趣在于经典的古代及其将男性之间的友谊制度化的社交方法，这一方法在当时造就了“一个灵活和相对规范的关系体系”，辅以一套“天职、任务、相互责任及等级制”^② 的堂皇仪式。福柯清楚地表明，他并不是主张恢复社会关系的古典形式，他借助这一点仅仅是为了渲染使现有的少得可怜的关系形式成倍增长的可能性。

引发了福柯这种想法的一个可能性，就是扩展合法收养实

践的可能性，这是他曾经举过的一个例子，即我们如何使现有的由法律加以制度化的人际关系多元化，同时在某种程度上接受已经建立的法律制度和现代社会。他指出：“我们应当争取对一个成年人和另一个成年人之间暂时同居、收养关系的承认。为什么我不能收养一个朋友，他比我年轻 10 岁？甚至假定他的年龄是 10 岁？与其去争辩对个人来说权利是基本的和自然的，我们应当试着去想像和创造一个新的人际关系权利，它允许一切可能的关系类型的存在，不受贫困的人际关系制度的阻碍，拘束，或禁止。”^③ 收养还能够提供一种机制，使情人之间的财富或年龄或教育程度的差异正规化，在承认非正式的不平等关系的同时，提供一个相互支持的框架，使这种伴有明显的权利与义务的不平等关系，能够不必成为一种剥削和统治的关系。

这一倡议与意大利女权主义集体“米兰妇女书店集团”所寻求的自我选择的酷儿实践相得益彰，一部记载这一实践的书已于 1987 年出版。特雷莎·德·劳丽蒂斯（Teresa de Lauretis）最近就这一实践发表过一篇绝妙的专论。像福柯一样，这本书的匿名作者们极为关注集体道德和政治的自我建构问题：对于他们来说，发明自我是一种必要的实践，发明自我是一种酷儿文化的实践。到目前为止，它意味着发明一种自由，发明一种不必协调的人际关系方式，妇女从来没有享受过这种自由和这种人际关系方式。该书的引言指出：“这是一部为女人同女人的关系赋予意义的书，是一部用词句和形象来歌颂和表达这种关系的必要性的书。在某种程度上，我们所面对的事物还没有名字……我们所看到的正在成型的（在我们的群体中，在过去的 10 年中）的东西，是一部妇女的系谱学，即女人完全依据其自身的女性本质成长为女人的过程。”^④ 这并不是试图意识到女性的先天性质，而是一个发现新的社会身份和个人身份的

过程。

德·劳丽蒂斯这样评论了这本书的标题“不要误以为你已经拥有任何权利：在妇女群体的思想和盛衰中产生的女性自由”：“不要误以为你已经拥有任何权利（引自西蒙·魏尔的警句），这个标题的武断口气，它直言不讳地指向妇女，以及它毫不含糊的否定态度，与副标题对于妇女自由权利的肯定态度形成了鲜明的对比。这种自由权利不是从权利——公民权、人权或个人权利——的自由观念获得的，并不是女人与生俱来的，而是通过在一个象征性的社群产生出来的，是从‘妇女系谱’中所处的地位产生出来的，是通过女权主义的实践发现、发明和建构起来的。”^⑤

米兰集体不愿像美国的女同性恋者和男同性恋者那样，把压力放在像“女人”这样的单一身份概念上，不愿依赖于对这种准种族身份类别的利用，以便根据自由多元主义的政治规则理想来保证自己的公民权利，而是去探索并逐渐形成多种多样的实践设计，用于处理其成员之间的差异，尤其是权力和财富方面的差异，以帮助那些在经济地位和社会权力的地位上有差异的女人们建立关系，她们之间拥有并无疑会保留某种程度的差异。为了应付从其成员的社会差异角度对她们的群体提出的挑战，群体发明出来的一个做法是“信任”实践，德·劳丽蒂斯对这种做法做了如下的说明：“简言之，信任的关系是这样一种关系：一个女人将自己的信任或信赖象征性地授予另一个女人，后者因而成为她的向导、导师或参照点——简言之，是她和世界之间的象征性调停人。两个女人都投入这一关系——这是女权主义实践理论最为新颖也最富争议的部分——正因为不是抹杀而是充分承认了她们的之间可能存在的差异，包括阶层或社会地位、年龄、教育程度、职业地位、收入等方面的差异。也就是说，一个女人为另一个女人所扮演的女性象征性调

停人的功能，不是抹杀而是承认她们之间存在的权力差异。这种做法与平等论的女权主义信念形成对比，后者认为，女人之间的相互信任与权力的不平等是不可共存的。”^⑥

这一实践的理论基础在于早期意大利女权主义者卡拉·伦兹（Carla Lonzi）所提出的“平等”与“差异”之间的分别。根据伦兹一篇论文（该文已被收进一部论文集）中的看法，“平等是一个法律的原则……它是向公民提供的法律权利，是人们所拥有的一种文化……差异则是一个存在的原则，它所关注的是人之为人的模式，一个人的经验、目标、可能性，以及一个人在给定条件及期望条件中的存在意识的特殊性”^⑦。这一“差异”定义虽然在刚开始时是指性别差异——即男人与女人之间的差异，但是看来也同样适用于女人之间的多种社会差异。它有助于解释为什么米兰集体的近期目标，不是简单地消除差异或强制实行平等，而是创造对付差异的办法，用以克服在“产生女性自由”过程中可能遇到的障碍。米兰集体并不坚持建立一种纯粹的规则或程序的平等，它完整地保留成员之间现存的社会差异，并尝试在这些既存差异之间进行调停，不仅防止产生破坏性的后果，而且使它转化成为社群和个人相互扶助的手段。然而，为了实现这一目标，这个集体首先需要创造新的生活方式，新的生存艺术。这一做法带有明显的福柯主义色彩。正如福柯所指出的那样：“在一个给定的真理游戏中，某人的知识比另一个人多，他告诉他该如何行事，教导他，把知识传授给他，把技术交流给他。我看不出这种实践有什么不好。毋宁说问题在于你如何在这些实践中防止……造成统治的效果……”^⑧

当然，利用权力的差异去制造快乐的效果而不是统治的效果的典型事例，非虐恋活动莫属。因此，福柯对于酷儿实践的某些最明确的表述，出现在他对虐恋的讨论当中，就一点也不

令人意外了。正是在这些讨论中，福柯关于酷儿性行为的转化潜力的信念显得最为强烈，即使仍然比较笼统。

首先，福柯强调在虐恋中以“统治”的名义所进行的一切活动，都不过是一种制造快乐的策略，而不是一种个人或政治压制的形式：“虐恋使我想到它与社会权力的区别。权力的特征在于这样的事实：它是一种由制度固定下来的策略关系。因此，权力关系中的变动性极为有限，就像一些堡垒，要动摇它们非常非常困难，因为它们已经制度化了，目前在法庭、规则等等方面非常地流行。这一切表明，人们的策略关系是很严格的。

“在这一点上，虐恋游戏非常有趣，因为它是一种策略关系，但却在不断地变动。当然，存在着不同的角色，但是每个人都清楚地知道，那些角色可以转换……或者说，即使角色是固定的，你还是清楚地知道，它不过是一个游戏而已。规则是可以改变的，或者做出一个约定，明确的或是心照不宣的约定，[参与者]全都意识到某种界限。这种策略游戏作为身体快乐的源泉是非常有趣的。但是我不认为这一性感关系是权力结构的复制。它是通过一种策略游戏来表演权力结构的，这一游戏是能够提供性快乐或身体快乐的。

“虐恋的实践是对快乐的创造，一个身份[即一种个人身份]伴随着这种创造。而这就是为什么虐恋的确是一种亚文化的原因。它是一个发明的过程。虐恋是利用策略关系作为快乐(肉体快乐)的源泉……有趣的是，在……异性恋生活中，那些策略关系[如追求和逃逸]发生在性行为之前，它是一种以获得性为其目的的策略关系。而在虐恋中，那些策略关系却发生在性行为之中，作为一种在特殊情况下的关于快乐的约定。”^⑨

因此，虐恋是一个游戏，在这一游戏中，权力的差别服从

于制造人类快乐这一整体策略目标；它不是一种统治形式，在统治的形式当中，人们屈从于严格建构起来的权力差别的运作。

其次，福柯看虐恋，特别是在美国同性恋男子中的虐恋活动——它是在都市飞地中培育和精心制作出来的作为亚文化社群的广泛实践的一部分——既不是把它当作一种内心深处的心理冲动的表现，也不是主张一个宽容的社会最终能够允许人们沉溺于这种冲动之中；而是把它当作一种现代的主体在其性活动中可以去实践的新鲜事物，他们的身份同这种性活动紧密地联系在一起。在福柯看来，当虐恋使性快乐与性分开之时（在一个虐恋场景中，一个人的性伴的实际性别和性倾向可能会部分地丧失了它作为性兴奋的前提的重要性），当它把身体快乐从特定的器官解放出来之时，当它把身体快乐从仅仅局限于生殖器官中解放出来之时，虐恋便成为“一个发明的过程”。虐恋使得身体与快乐之间的新型关系成为可能，持续的虐恋实践的一个后果，就是改变一个人同自己身体的关系。

“我不认为这个性实践运动是在揭示或发现我们无意识深处的虐恋倾向，等等。我认为，虐恋远远超过这个，它是对一种此前人们一无所知的快乐的新可能性的真正创造。那种以为虐恋与一种内心深处的暴力相关，那种以为虐恋实践是释放这种暴力、这种攻击性的方式的想法，是愚昧的想法。我们清楚地知道，那些人们所做的事不是攻击性的，他们是在用他们身体某些奇异的部位发明快乐的新的可能性——通过对这些身体部位的性感化。我认为这是一种创造，一种创造性的事业。作为它的一个主要特性，我称之为快乐的非性化（即“非生殖器官化”）。那种以为身体的快乐应当总是来源于性快乐的观点，那种以为性快乐是我们所能拥有的一切快乐的根源的观点——我认为是相当错误的。此类实践坚持认为，我们能够用非常怪异

的东西，用我们身体中非常奇怪的部分，在某种非常不寻常的情况下制造快感，等等。”^⑩

“非性化”的概念对于福柯来说是一个关键概念，它一直受到误解。当福柯说“非性化”时，他是在法文 *sexe* 一词所代表的性器官的意义上使用它的。他所说的虐恋是“快感的非性化”，并不是指虐恋使快感脱离了所有带有性行为性质的活动（即使它确实摧毁了性快感对于狭义性交行为的绝对依赖），而是指虐恋使性快感脱离了生殖器官，脱离了对生殖器官的固定需要和依赖。虐恋以及各种与它有关（虽然往往很不相同）的实践，如捆绑、去毛、乳头折磨、阴茎睾丸折磨、穿刺、羞辱、鞭打和拳交，能够产生强烈的快感，与此同时，或多或少并不触及生殖器官本身。它包括对于身体的非生殖器部分的性感化，如乳头、肛门、皮肤，以及整个身体的表面。同时，它发现了生殖器官的新用途——除了刺激它达到快感之外的其他性感的使用方法。因此，虐恋表现为对身体性感设置的重新安排，对所谓性感带的重新分配，它打破了传统中由生殖器享有的性感专有权，它甚至是男性生殖器官的重新性感化，使之成为一个脆弱的器官，而不再是一个人们崇拜的对象。在所有这些方面，虐恋表现为现代性主体同他或她的身体这个他者的相遇。只要这一相遇导致了主体、性、快感和身体之间关系的变化，虐恋就足以成为一种潜在的自我转变的实践〔当然这并不意味着虐恋是由（一些）女同性恋者和男同性恋者从事的具有转变自我潜力的惟一的性活动〕。

福柯“非性化”概念的提出，可以追溯到他在1978年所接受的让·雷·彼托克斯的一次访谈，这个访谈在10年之后才在法国发表（一个似乎不甚完美的版本），一直没有再版，也一直没有发表其英文版。^⑪ 这个访谈的一个卓越的命题就是，福柯所坚持的男同性恋与一般所谓男性气概之间的区别，同性

恋男子的举止的过度男性化的“克隆”风格，即70年代末期纽约和旧金山流行的那种故意模仿男性特征的风格，与我们生活于其中的大规模的“生殖器霸权文化”（福柯用语）之间的区别。福柯欢迎同性恋男子与女权主义之间的策略联盟，“这样可以使同性恋者表明，他们对男人的喜爱并不是生殖器霸权的另一形式”。克隆文化并不是男性优越或男性分离主义的表现，根据福柯的看法：“必须近距离观察，以便了解对于男性特征的这种完全戏剧化的表演，根本就不是作为男性对男性价值的重申。”

“恰恰相反，在日常生活中，这些男人之间的关系是充满温情的，伴以生活和性的社群的共同实践。在这些男性化的戏剧性表演的表面现象背后，实际的性关系却是一种受虐狂类型的价值观。拳交一类的肉体实践，是一种可以被称为非男性化的实践，它是非性化的（即非生殖器官化的）。它们实际上是极具模仿性质的快乐，这种快乐是通过各种各样的设备、标志、象征或像‘炸弹’或‘MDA’这样的药物获得的。

“这些男性气质的标志和象征，并不是为了回到生殖器霸权和雄性的秩序中去，而是一种自我创造，使人的身体进入一种能够产生极为多样化的快感的状态，这些快感同时又脱离了生殖器崇拜，特别是脱离了男性生殖器崇拜。总之，关键是使自己摆脱这种强制快感的男性气概形式——即性快感，射精意义上的性快感，男性气质意义上的性快感。”^⑫

男同性恋模仿的超男性气质的外观是一种假象。相反，男同性恋男性气概的新风格所表现出来的，却是一种策略，即在男性气质的表象之下，从事多种多样的非男性气概化的实践，从而形成一种在男性气质与性的接受或性的插入之间的新关系，同时使男性同性恋摆脱对它与“女性气质”（从生殖器霸权的观点来看，是“被动性”或者是一种生殖器攻击性的缺

乏)之间关系的恐惧。通过身体快感的非性化(也就是非生殖器官化),同性恋男性虐恋实践造成了一种可能性,创造出一种男性气质的性身份,它不再需要以阴茎为中心(或者说它发现了阴茎的新用途,阴茎受到羞辱而不是受到颂扬)。于是,男性气质可以被重新建构为一种非男性气概的形式,那就是,它可以被建构为非生殖器中心的,象征性的或表演性的。假如在同性恋男性的超男性气质和女权主义之间有一种政治和谐的可能性,那就必须建立在这种性别表演分析的基础上,而不是建立在同性恋男性主动被动角色转换的感性实践的基础上,就像理查德·莫尔(Richard Mohr)所阐述的那样,这一点应当归咎于标准的自由主义的平等价值观,兄弟情谊,互惠原则和民主的平等主义。^⑬ 福柯对女同性恋做了类似的解释,认为它是这样一种努力的表现,这种努力与妇女摆脱女性气质思维定式的努力相平行。^⑭

酷儿性行为的创造性和转化性潜力在拳交中看得尤其清楚^⑮,这正是福柯特别提出来的一种实践,当他说“用非常怪异的东西,用我们身体中非常奇怪的部位制造快感”时,他心中所想的似乎就是这种行为。说到底,拳交是一种在许多重要方面与传统意义上的“性交”相区别的性实践。它不是一种以达到某种目标为目的的目的论的行为,其目的就是为了通过性高潮达到性冲动的释放(就像“完全异性恋生殖器行为”的弗洛伊德模式那样)^⑯,而是一个渐进的漫长的过程——“一种艺术”,就像葛尔·罗宾(Gayle Rubin)所描述的那样,“它包括对身体最富弹性最紧凑的肌肉之一的诱惑”^⑰。感觉的紧张和持续,而不是高潮,是这种行为的关键价值;这一过程有时能够持续好几个小时,双方都不达到快感高潮的可能性也是有的——或者(在行为人是男性的情况下)长时间保持勃起状态。还有一种可能性,那就是接受方的男性在没有勃起的情况

下达到快感高潮。因此，拳交的实践者声称，拳交不是性行为，而是某种“肛门瑜伽”。这样，它似乎就表现为对下列观点的一种实践的驳斥，这一观点正是福柯所批评的错误观念：“身体的快感应当总是来自性的快感，以及那种认为性快感是我们所能得到的一切快感的根源的观念。”因此，按照福柯在1977年勾勒出来的思路，拳交作为一种性现象和一种亚文化现象的出现，具有重新定义性意义和性实践的潜力。当时，福柯在一个题为“打倒性专制”的访谈中宣称：“我把目标确定为一切快乐的非中心化和局部化。”^⑩

【注释】

① Bitoux et al., “De L’ amitie comme mode de vie”, 39; cf. Levy, “Foucault: Non au sexe roi”, 100.

② Barbedette, “The Social Triumph of the Sexual Will”, 38.

③ 同上。麦西（在《福柯的生活》一书第367页）讲述了一个由克劳迪·毛利亚克回忆的故事，福柯在去世前不久曾经向一位律师咨询，探讨了收养他20年的情人丹尼尔·德弗特的可能性——他最终放弃了这一想法。

④ 引自 de Lauretis, “The Essence of the Triangle”, 14.

⑤ 同上，第14—15页。

⑥ 同上，第22页。

⑦ 同上，第18页。

⑧ Fornet-Betancourt et al., “The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom”, 129。我愿感谢索威奇（Jana Sawichi）使我注意到这一段话。我应当强调一下，在这一段谈话中，福柯并没有轻易或草率地将权力的不平等与统治区别开来，也没有把教育学视为一种政治中立或无害的行动。在他看来，这不是假定这一权力的实施（如教育）与非自愿的强迫力（如监禁）在概念上有什么不同，它是一种监督的权力关系，用来分辨由它们产生的确切影响（统治的或其他种类的），关于福柯对于某种权力不平衡的怀疑主义的事例，参见 Foucault, “Politics and

Ethics: An Interview", in *The Foucault Reader*, 373—380, 特别注意 373—379 页。

⑨ Gallagher and Wilson, "Michel Foucault", 29—30 (强调原文)。

⑩ 同上, 第 27—28 页 (强调原文)。

⑪ 这一访谈是在 1978 年 7 月 10 日进行的, 是用荷兰文发表的, 1988 年夏季发表在《麦克》杂志上。在巴黎的福柯中心存有一个原始录音带, 遗憾的是这一段话从新编四卷本的福柯文集 (*Dits et écrits 1954—1988*, ed. Daniel Defert and Francois Ewald, Paris: Gallimard, 1994) 中删除了——这是几处重要的删节之一。(我愿感谢 Diana 最早引起我对这一访谈的关注, 感谢 Michael West 为我提供了这个文本的复印件, 并为我提供了他未发表的译文。

⑫ Foucault, "Le Gai savoir" (I), 34。

⑬ Richard D. Mohr, *Gay Ideas: Outing and Other Controversies*, Boston: Beacon Press, 1992, 135—203。

⑭ Gallagher and Wilson, "Michel Foucault", 29。

⑮ 为清楚起见, 我想引用葛尔·罗宾关于拳交的定义 (她写道: "也被称为拳头游戏或手球游戏"): "它是一种性技巧, 其中手和臂而非阴茎或人工阴茎被用来插入身体孔道。拳交通常指肛门插入, 虽然这一术语也被用于手进入阴道。" 参见 Rubin, "The Catacombs: A Temple of the Burthole", in *Leatherfold: Radical Sex, People, Politics, and Practice*, ed. Mark Thompson, Boston: Alyson, 1991, 119—141。Macey 在 *The Lives of Michel Foucault*, 第 370 页中将拳交定义为: "一个涂了润滑剂的紧握的拳头慢慢插入肠道。" (我强调这一点)。这一定义的一个细节 (紧握) 是错误的 (在肉体上是不可能做到的)。

⑯ 参见 Morrison, "End Pleasure"。

⑰ Rubin, "The Catacombs", 126。

⑱ Madeleine Chapsal, "Michel Foucault: A bas la dictature du sexe", *L'Express*, January 24, 1977, 56—57: qtd. in Macey, *The Lives of Michel Foucault*, 364。

对酷儿星球的恐惧（节录）

麦可·沃纳（Michael Warner）

一、社会历史中的异性恋规范

本书（编者按：沃纳《对酷儿星球的恐惧》）所选的文章超越了呼吁容忍男女同性恋的范畴。它们论述了酷儿性对于全世界的必要性和价值。这一额外阐述之所以是必要的，只是因为异性恋文化将自身解释为社会的绝对能力，拥有太多的特权。异性恋文化认为它是人际关系的基本形式，是性别之间关系的当然模式，是所有社群不可分割的基础，是繁衍的手段，没有它社会就不能存在。唯物主义关于社会的看法在许多情况下强化了这些倾向，承袭了异性恋的意识形态，倾向于一种社会的整体性观点。威蒂格（Monique Wittig）曾经提出，社会契约是异性恋的。我想当她提出这一观点时，她想说的是：“生活于社会之中就是生活于异性恋之中……在所有的精神分类中，异性恋总是早就存在的。它潜入了辩证法的思想（或差异的思想）之中，成为其主要分类。”^①威蒂格注意到，亚里士多德将其《政治学》建立在男女两性结合的必要性之上，而且可以肯定地说，西方政治思想认为异性恋伴侣就代表了社会结合原则本身。在社会思想中，这一原则的典型做法是以依存与繁衍这样的概念作为媒介的，并由此将一种复杂的作用自然

化了。

这一重要看法反映在赛甘为先锋 10 号航天飞机设计（并由他的妻子林达所绘制）的人类社会的卡通形象中。美国航天局对这一设计的正式说明是这样的：“先锋 10 号航天飞机是第一件人工制作的离开过太阳系的物体，它带着这一图示板。它的设计是为了向其他星系中受过科学教育的居民——他们也许在先锋发射的几百万年之后截获它——展示，它来自哪里，是什么样的人制造了它……图示中的那个男人的手臂扬起，做出表示友好的手势。”^②

虽然赛甘声称他对制造出一种“泛种族”形象已经给予了极大的关注，这幅卡通画还是流露出好几处官僚式、技术工作者式和美国式的典型的愚蠢。（在此我要申明，这位设计者并非火箭科学家。）它假定那些外星人通过这些白描画，不是把它当作个体的轮廓，而是当作某种叫作“人类”的东西的形象。还有一个更具破坏性的假设，那就是，美国航天局的图示板在概括人类特征的尝试中，并没有展示任何人的形象，他们展示的是一个男人和一个女人——如果你认同美国战后文化的传统形象的话。他们并不仅仅是从性别上有差异，他们就是性别差异本身。他们是裸体的，但是没有体毛；那个女人没有生殖器；他们的发式是严格按照中产阶级年轻成年人的性别规范设计的。那个男人站得很直，那个女人一腿微微前伸。对于制造这张图的文化中人来说，从这一糟糕的幻想形象不仅立即可以辨认出两个性别不同的个人，而且可以辨认出一对异性恋的伴侣（人们可以认为他们是一夫一妻，因为其他的可能性全部缺席），一对技术时代的纯洁无辜的亚当和夏娃。它证明了一种深层的文化信念（可读作：执著），即人类是异性恋的同义语。这一提示飞向宇宙的尽头，向所有的星球宣布，地球无论如何不是一个酷儿的星球。

关于社会的异性恋规范的思想，很少是以漫画形式出现的。就像男性中心论一样，它总是身着好意与智慧的外衣。大量女权主义的社会理论著述一直在揭示那个基本的概念化过程——将家庭与经济相对立，将政治的事物与个人的事物相对立，将体制与生活世界相对立——认为这一过程是对男性立场模式化的确认和强化。^③酷儿理论开始出现时，也表现出类似的批判立场，并参照了同样的对立方式（政治和个人，隐秘和公开，市场和生活世界），但是，有时它还参照了其他的对立方式——将人们区分为群体成员和非群体成员、性与非性的方式；将天生与选择相对立的方式；将认同亲密关系与认同家庭关系相对立的方式。酷儿理论认为，就连压迫这一概念也必须重新评价，因为在酷儿政治中，阶级压迫仅仅在某些时候能够与性压抑区分开来，而性压抑这一概念在福柯之后也很难保留一席之地了。

到目前为止，说有多少此类概括方式必须受到挑战还为时过早，但是其中许多是左翼社会理论的重心所在。我早就提出过，将文化概括为共有身份的观点应当受到批判。阶级即是一例。帕克（Andrew Parker）指出，马克思思想的基础与社会再生产概念的联系尤其紧密，是虚构的本体论。帕克指出，《路易·波拿巴的雾月18日》中戏剧化的语言，标志着一个危机，这一危机一方面发生在生产与利益之间，另一方面发生在政治与表达之间。从马克思的一般生产和经济视角看，都市中的性即使不是非理论的，也是无规律可循的。在帕克看来，戏剧性和都市中的性在马克思的思想中只是连带的问题，对于马克思主义的生产和再生产模式的构成只具有附带的意义。

这个一向受到忽视因而需要重新研究的内容，不仅是马克思主义形成条件中的理论缺失，而且是它的历史压力，这一点从马克思和恩格斯这两位作家开始合作的一刻就存在了。帕克

使我们注意到这一合作的人类社会动力学，他指出，虽然马克思主义思想植根于性、生殖和人类社会的历史之中，但是其思维方式阻止其掌握这些现象的形成原因。类似的批评当然也适用于其他的社会思想传统，但是对马克思主义有许多极其重要的反对意见。在异性恋再生产的历史中，马克思主义范式的核心因素肯定具有相当重要的意识形态作用。^④

女权主义者，还有其他一些人，长期以来一直反对马克思主义思想中将一般的社会地位冲突从属于阶级冲突的做法。这样一个思想是具有指导意义的，即在现有的社会分析分类中，没有一种分类法能够用来分析由酷儿构成的群体或非群体。“阶级”明显地不适用：女权主义至少还能辩论一下，女人是否可以构成一个特殊的经济阶级；在酷儿理论中，这个问题根本就不成立。“地位”是社会理论中的一个经典概念，这一概念稍好一些，但是它也解释不了，为什么一个由天赋的性向定义的群体，它本身又是一个社会的模式；它也不能解释，为什么某个群体的成员早在成为这个群体的成员之前，就已经在恐怖和孤独中认定自己是它的成员；它也不能表达来自下列假设的压力，即认为这个群体所面临的问题，远远不是应当不应当构成某种身份（这一身份是许多身份当中的一种），而是根本就不存在，或者根本就不应当存在。此外，男女同性恋人口是由多重界线来定义的，这就使谁是谁不是“他们当中的一员”这一问题不仅模糊不清，而且成为一个永存争议和必然存在争议的问题。很难确定女同性恋和男同性恋的身份是先天的还是选择的，它在某些方面的是先天的，在某些方面是现身这一表演行为的产物——这一行为是一个政治策略行为，此种行为既没有先例，也没有与它相类似的行为。在大多数现代社会中，性就是以这种方式定义了一个政治利益群体，它甚至同性别或种族都不一样。酷儿人群是某种与其他社会群体根本不同的社

会群体，是一种仅次于阶级的身份群体。

二、酷儿政治

找到一个对某种事物适当的描述方法，这个问题绝不是—个无足轻重的小问题，因为对一个群体的定义方式，对于它如何将如何组织、表达、称呼及它的合法性，都会产生不可估量的影响。人们曾经尝试使用“国”、“社区”甚至“民族”这样的称呼来为性倾向命名，“性倾向”往往是而且一向是与“种族”或“性别”相并列的。但是由于相同的原因，每一种称呼的效果都令人不能感到完全满意。^⑤ 在这些选择当中，占统治地位的概念是“男同性恋和女同性恋社群”，这是一个产生于白种美国人身份政治及其自由主义—民族主义环境的概念，其背后的隐蔽模式是种族政治和民族政治。虽然这一概念在组织工作中具有极大的重要性（它以间接的方式实现了具体化），但是社群的概念仍然存在着很大的问题，因为几乎每一位女同性恋者或男同性恋者都在进入这一集体认同的空间之前就已经是同性恋者了；又因为男女同性恋的历史在大多数情况下是不具群体性的；还因为酷儿的自我理解仍旧是普遍性而非局部性的（“我们无处不在”）。社群这种称呼，还会给人造成一种错误的意识形态和怀旧情调的印象，它是与现代资本主义社会的个体孤立化状态相对立的。^⑥ 在自由多元主义的框架中，它倾向于认为，在政治上，它要求得到像其他少数族群一样的待遇，这些少数族群要求得到宽容和表达自身的权利。

为了避免这一局限性，在过去两三年间，许多人——包括本书的几位作者——将他们的自我认同从“同性恋者”转向“酷儿”。^⑦ “酷儿”所表达的范畴，主要是一种富于攻击性的

普遍化冲动；它否定了少数族群化的宽容逻辑及其政治利益的简单表达方式，偏爱一种对规范统治的更加彻底全面的抵制。在学术界，对酷儿理论感兴趣，是一种扰乱学术界的非性化空间的方式，打破陈规，重新塑造学术界知识分子写作、穿着和表现的公众形象。对于“男女同性恋研究”这个得到认可并处于隔离状态的学术分支，人们略感不安，他们希望使理论变得酷儿，而不仅仅拥有关于酷儿的理论。对于学术界和活动家来说，“酷儿”都是一个重要的前沿，它将自己定义为，针对规范而不是针对异性恋，而这一规范包括学术界的规范。酷儿理论普遍性的乌托邦，并没有完全取代以少数族群为基础的男女同性恋理论——它也不能取代这一理论，因为规范的性和强化它的机制，并不是对每一个人都施加同样的压力，就像我们不断受到普遍存在的威胁、强迫、暴力和毁灭方式的压迫。坚持使用“酷儿”一词——一个最初由威胁的背景制造出来的词语——具有这样一种效果，它能揭示出，暴力得以实施的场所是规范化的广大领域，而不是简单的宽容。作为一种命名策略，“酷儿”一词的优越性表现在，把更广大的社会领域中的抵抗，与对恐惧症和殴打酷儿行为的特殊抵抗结合起来，与快乐的领域结合起来。因此，“酷儿”也表达出一种定义的困境，为那些其利益在酷儿政治中得失攸关的人群下定义是十分困难的。

“酷儿”还是一种反对强迫性的性别划分的方式，尽管性别仍是对社会人群进行划分的标准之一。酷儿理论中的男人，以及那些研究男同性恋或艾滋病的女人，往往深受福柯和建构主义理论的影响。他们通过激情的愤怒和狂欢节式的表演，将酷儿性贯穿在他们的著作之中。相反，那些研究女性的女人，通常参照法国女权主义（Monique Wittig, Luce Irigaray, Julia Kristeva）和英裔美国心理分析女权主义，尤其在电影理论中

(Teresa de Lauretis, Judith Mayne, Sue—Ellen Case, Judith Roof, 但不包括 Judith Butler 和 Diana Fuss)。正如弗斯在她那本影响很大的著作《从本质上说》中所指出的那样,女同性恋女权主义的这一传统,使得女同性恋理论家对身份问题更加关注——试图去定义(或者更新近的说法是去嘲弄)女同性恋的共同点或者女性主体。弗斯指出:“女同性恋主体承受着一定的压力,在她建立一种‘个人政治’之前,或者要去‘申明’她的真实身份,或者要去‘发现’她的真实身份。”^⑧对于女同性恋理论家来说,酷儿理论提供了一种不必事先承受说清个人身份的压力就可以将政治建立在个人基础之上的方式。^⑨

围绕着酷儿性来组织运动,还可以从对一般规范统治的不满当中汲取力量。按照阿伦特(Hannah Arendt)的思路,我们甚至可以说,酷儿政治反对的是社会本身。阿伦特将社会描绘为一种特殊的现代现象:“社会范畴的出现既非私人范畴,也非公共范畴,严格地说,它是一种相对新近的现象,其起源与现代阶段的出现同步,其政治形式是民族国家。”^⑩她将社会等同于“循规蹈矩,一种关于人的行为和人相互不尊重的行为的假设”——一种植根于经济学及其他社会知识的假定,假定“只有当人成为社会的存在并全体一致地遵循某种行为模式时,他才能够获得科学的品格,因此那些不遵循规律的人们,会被当作反社会或者是不正常的人”^⑪。简言之,社会范畴是一种文化形式,它同行政国家的政治形式交织在一起,同现代社会知识的规范化方法论交织在一起。难道我们听不到酷儿反对广义的行为规范化,从而反对社会化的文化现象的声音吗?如果酷儿持续不断地要求改变人们的“行为”,不仅反对社会的规范行为,而且反对规范行为的思想,那么他们就会把怀疑主义带到以这种思想为基础的方法论当中。本书的论文全都在某种程度上受到关于社会知识的怀疑主义的影响,这一点也许

可以被视为酷儿性现代状况的反映。

如果我们认为，并非所有的男女同性恋者全都赞同新酷儿政治的这一观点，那将是一种悲观的武断说法。在这个问题上的论争还将持续一段时间。我在这里把自己的观点阐述得十分清楚，因为酷儿理论同其他社会理论传统之间的任何衔接形式，将由未来的政治实践决定。然而，事实上没有任何一个术语——即使是“酷儿”——能够适用于所有的情况，这些背景酷儿理论都应考虑在内。酷儿活跃分子在其他情境中又可以成为女同性恋者和男同性恋者，例如，通过资产阶级的规范，通过少数族群权利话语，通过更具性别特征的语言可以获得一定影响力的情境中（但也许并不会取代女同性恋女权主义）。酷儿政治不仅取代了男女同性恋身份的陈旧模式，而且与那些陈旧模式并存，开启了新的可能性，提出了新的问题，这些新的可能性和问题，同那些我们熟悉的问题之间的关系，并不总是那么清楚的。简言之，仅仅为了跟上酷儿政治文化的前进步伐，酷儿理论就有许多工作要做。如果说它能够为此一斗争的自我认识和时代的期望做出一些贡献，那么它或许能够把世界变得比以往任何时候更加酷儿。

【注释】

① Monique Wittig, *The Straight Mind*, Boston: Beacon Press, 1992, 40, 43.

② 我感谢 Max Cavitch 提醒我关注这一由美国航天局阿米斯研究中心公开出版的出版物。赛甘对围绕他设计的“宇宙联系”以及围绕着他的同事德里克的“地球的低语”展开的论争发表了评论。

③ 我心中想到的主要是 Nancy Fraser, “What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”, *New German Critique* 35, Spring/Summer, 1985: 97—131; 重印于她的 *Unruly Practices*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, 113—43.

④ 如我引用过的 Melucci 的论述，马克思主义传统中阻碍性政治的另一障碍，在于消费文化与同性恋文化公共空间的紧密关系：酒吧，迪斯科舞厅，广告，时装，商标，大众文化中的男扮女装，“滥交”。这一公共模式中的同性恋文化不是别的，正是发达资本主义，而这些发达资本主义的特征，恰恰是左翼人士最想否定的。后石墙时代的都市男同性恋带上了商品化的臭味。我们散发出资本主义规范的气味，并因此要求一种对资本主义更富辩证意味的看法，这一需要超过了许多人的想象。

⑤ 关于这一模式的明确阐述参见 Steven Epstein, "Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism", *Socialist Review*, 93, no 94, 1987: 9—54。

⑥ 关于这一问题参见 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990, 226—56。

⑦ 关于这一术语的逻辑，参见 Lisa Duggan, "Making It Perfectly Queer"; Arlene Stein, "Sisters and Queers: The Decentering of Lesbian Feminism", *Socialist Review* 22, no 1, 1992: 33—55; Jeffrey Escoffier and Allan Berube, "Queer Nation", *Out/Look*, 11, Winter, 1991: 14—16; 以及 Seidman, Berlant and Freeman, and Griggers 的论文。

⑧ Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*, New York: Routledge, Chapman, and Hall, 1989, 99—101。

⑨ 我在一篇对女同性恋者的酷儿理论的综述文章进一步论述了这一话题，此节引自该文。

⑩ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, 28。

⑪ 同上，第 41—42 页。

身份理论

——女同性恋和双性恋的重要性

克里斯汀·艾斯特伯格 (Kristin G. Esterberg)

我想我一开始认同于女同性恋很可能是在我大学三年级时，好像是的。也许是二年级？那时我自认为是这样的人，并且感觉良好。

——黛伯拉·斯克米德特

如果女同性恋指的是你没有爱过男人，那么我当然是的。但是我主要是指我爱一个女人，爱了很久很久。所以我想我是的。

——安妮·贝尔史密斯

安妮和黛伯拉是朋友。她俩年龄相仿，住在同一个街区，在同样的保守宗教传统中长大成人。然而，她们对自身的思考方式相当不同。对于黛伯拉来说，确认自己的身份，表明自己的身份，让其他人知道她的身份的各个不同侧面，是非常重要的。而安妮却抵制标签。虽然她知道自己的感觉，但她还是要寻找一种语言来描述她自身。身份让她感到过于受拘束。她认为身份对自己来说并不重要。

人们讲述了许多关于他们自己是什么人的不同类型的故事。有些人对自己的身份想得很深，需要确定并准确地说出他

们认为自己是什么人，是谁。另一些人则要灵活得多，他们把身份当作一种描述一个正在进行中的过程的简称。尽管可以从很多角度来描述自我，但是运用身份来定义某人是什么人的做法在近几十年间与日俱增。绝对不会令人感到意外的是，近年来关于身份的学术文献大批地出笼面世。

关于身份的学术研究来自不同的研究领域：从心理学（包括门诊和学术研究两个方面）、社会学及其他社会科学到文学与文化理论。自从身份这一术语成为公共话语的 40 多年以来，它被赋予了各种各样的意义。罗森堡（Morris Rosenberg 1987）罗列了被学者们采用的 10 种不同的意义，从持续的长时间存在的自我意识，到关于自己所从属的群体的意识，再到具有与他人共同拥有的群体成员的意识。一些人把身份视为某种本质的、实在的、真实的东西，存在于自我的内部；另一些人则把身份视为变化的、建构的，是一种从社会类别中制造出来的意义，是加到自我身上的标签。关于身份的学术和通俗文献的数量是如此巨大，以致对它的分类几乎是不可能的。也许再也没有一个术语在近年来像身份这个术语这样，被运用得如此频繁，变得如此家喻户晓——无论是在学术界还是在现实世界当中。

关于男女同性恋身份的著述也不例外。从 70 年代以来，随着男女同性恋解放运动的兴起，关于性的性质的思考极大地丰富起来。然而，除了少数例外，关于男女同性恋身份的文献并没有在一般的层面直接讨论身份问题，而是与身份问题的讨论平行展开的。

作为一位历史学家，格里森（Philip Gleason 1983）在讨论身份问题时，将社会科学研究中的身份问题追溯到两大思潮：心理学家艾里克森（Erik Erikson）的身份发展模式（包括身份危机这一广为人知的概念），以及社会学的传统，追溯

到角色理论家和象征互动学派如高夫曼（Erving Goffman）和斯特劳斯（Anselm Strauss）的著作。在艾里克森的模型中，身份发展指的是个性的发展，是一种在个人所处的社会背景之中关于自我的固定的核心意识。身份的发展过程是通过发展的每一阶段的一系列特殊任务来完成的。对于艾里克森及其传统的追随者来说，稳定性和内在性的概念是最关键的，即身份的发展基本上是一个内在的心理过程，虽然它发生在社会环境的背景之中。

对于社会学家来说，重点却不在自我的内心生活上，而在于身份的社会组成部分，以及变化的可能性。身份不是某种深藏于个人内心的东西，而处于个人与社会的交互作用之间。因此，身份总是处于过程之中。对于象征互动论者来说，身份指的是个人加在社会地位上面的名字和标签。它们是“人们为作为客体的自我所赋予的意义”，它们预期着与其相符的某种特殊的行为。做个零售商与做个内科医生相比，二者有不同的行为预期；做个女儿和做个姐姐，二者的行为预期也不同。所有这些身份都要求某种社会背景：如果没有商店，没有顾客，没有货物，你就不能成为零售商。如果没有兄弟姐妹，你就不能成为姐姐。

女同性恋身份和男同性恋身份这两个概念在整个 70 年代和 80 年代初所占据的统治地位，就是关于身份的思考的上述两种模式的反映。一部分关于男女同性恋身份的理论深受发展心理学和艾里克森传统的影响；另一部分则来自标签理论和象征互动论。

近年来，后现代主义和正在出现的酷儿理论，向男女同性恋身份这一概念本身提出质疑。主要来自文学理论和文化研究领域的新出现的酷儿理论，批判了静态的身份概念以及以身份为基础的政治。

酷儿理论关注流动和变化,试图把注意的重心从“个人身份政治转向意义政治”(Seidman 1993, p130)。酷儿理论不是把男女同性恋身份视为某种具有固定不变的内容的东西,而是把身份视为不完整的、局部的和变动的。对于一些人来说,身份是表演性质的,是由流动和变化的符号的交互作用创造出来的(Butler 1991)。酷儿理论关注于身份形成的排他性质和建构边界的性质,鼓励我们去考察异性恋的规范化过程是如何致力于建构女同性恋和男同性恋的身份的(Fuss 1991)。

一、发展模式

那些受发展模式影响的理论家往往将男女同性恋身份视为一系列的发展阶段,在开始阶段是一个对自我和自己的性向不太肯定的时期,最后阶段则是身份“整合”的时期,在这个阶段,个人接纳了他或她的女同性恋或男同性恋身份,将它视为仅仅是复杂自我的一个侧面,完全与异性恋及同性恋的世界达成整合。

柯曼(Eli Coleman 1982)的模式在身份发展的阶段性模式中相当典型。他将发展过程划分为五个阶段:前现身阶段,在这一阶段,个人只有模糊的女同性恋或男同性恋身份的“前意识”感觉;现身阶段,在这一阶段,个人开始承认和接受自己的性身份,并对其他人讲述自己的性身份;探索阶段,在这一阶段,个人开始接触和探寻男女同性恋社群;第一次人际关系阶段,在这一阶段,个人开始逐渐适应自己的身份,开始与同性别的伴侣建立关系;最后是整合阶段,在这一阶段,个人进入在社会中“充分运作”的状态。

虽然确切的阶段数、内容和终点有所区别,其中也有非线

性运动的可能性，但是阶段模式全都具有下列几种缺点。首先，它们假设有一个生理的静态意义上的性身份。身份的发展只进行一次，它假定一旦个人达到了发展的顶峰，就不再改变了。达到同一身份的不同途径以及身份的变化（例如从女同性恋身份转变为双性恋身份），在阶段模式中没有做理论概括。从理想的典型模式的任何偏离，被视为倒退，被视为发展道路上的变异。有些人认为，阶段模式是建立在男性模式之上的，更多地反映了男人的经验而不是女人的经验（Faderman 1985）。他们指出，女人的性向与男人相比更加流动，更多改变。因此，在这样的发展程序表中，女人显得不成熟、不和谐。另一类批评指出，执著于严格的身份，表明缺乏适应变化中的环境的能力。拉斯特（Paula Rust 1993）注意到，在一个飞速变化的世界，个人可以通过改变自己的性身份对新的社会状况做出回应（如对双性恋越来越高的接受度）。这种变化也许恰恰是灵活性和心理健康的标志，而不是不成熟的标志。

虽然好几位理论家提供了对阶段模式的实证检验，这一模式还是不能反映出女人经历中丰富的多样性。例如，温迪·哈芒德的个案似乎很符合性身份发展的阶段模式。温迪是一位30多岁的职业女性，她认为自己也许在青春期时就是个女同性恋者。“我总感到极大的焦虑，似乎我什么地方出了错，于是我开始关注自己的性身份。”她不断同受到女人吸引的感觉做斗争，在经过了十几年的内心斗争之后，她逐渐开始接受她的自我。“我有严重的同性恋恐惧症，羞于想象自己是个同性恋者，认为根本没有这种可能性。在我的头脑中一直在进行着一场小型的战争。”直到她快到30岁时，认识了她的第二个情人，当她同这个女人建立了长期的伴侣关系之后，她才开始感到愿意跟别人说，自己是个同性恋者。现在她说，“我想，直到现在我才接受了自己的自我，对自我的接纳的一部分，就是

接受自己是一个同性恋者”。

温迪的经历与发展模式十分相符，可阶段论者又将如何解释琼·波曼的身份认同呢？我在本书的引言中描述过她，她没有经历过不能肯定自己身份的阶段，在生命的某一阶段，她主动地重新改造了她与男人之间留有相当正面印象的性关系史。在1989年她说：“如果我不是一个女权主义者，我就不想现身出来，因为这不像我花费大量时间围着女人转那么有趣。我的意思是说，在某种意义上，这是一种后天获得的趣味。在女人身上花费的时间越多，我发现女人就越吸引我，她们在我看来就越有趣。在9年前，这件事本身是不够刺激的。”琼既没有经历过疑惑的时期，也没有把自己认同女同性恋者的时期视为充满痛苦与焦虑的时期。

阶段论者又该如何解释艾利克斯·戈德曼的性身份状况呢？她把自己的性身份叫作“性流动状态”。她在与人建立特殊关系时，轮流受到男人和女人的吸引，她认为自己有“女同性恋意识”，而她继续保持与男人的关系，在1989年，她甚至同男人发生了亲密关系。5年之后，在艾利克斯第二次接受访谈时，她有一个女伴。当时，她认为“双性恋女同性恋者”这个词比较符合她的情况。性身份的阶段论者将会把艾利克斯描述为一个不成熟的人，或许有一种“不和谐的个性”。艾利克斯在20到30多岁之间经历了女同性恋身份发展的各个阶段之后，出于性兴趣的改变，她改变了自己的身份。她并没有压抑自己对男人的兴趣，而是选择去实现自己的兴趣，并把这种兴趣融入她的自我概念之中。

性身份发展的阶段模式根本不能反映出像艾利克斯这样的双性恋女人的经历。此外，阶段论者往往以为，女同性恋者和男同性恋者的身份是大体相同、平行的。虽然这一模式能够解释一些女人的性身份形成经历，如温迪，但是它却不能解释像

琼这样的女人的经历，她是通过女权主义获得女同性恋身份的。

一些批评者敏锐地指出，身份发展的阶段模式往往反映了研究者自身的价值观、目标和理解，而不是研究对象的情况——这一问题毫无疑问也存在于其他的身份模式中。正如社会心理学家凯辛格（Celia Kitzinger）所指出的那样，在发展的“最高”层次，女同性恋个人“相信自己本质上与异性恋者相同，把自己的女同性恋倾向视为‘完整自我’的正式内容，并能够融入社会，在异性恋的世界中得到信任感和舒适感”。（1987，p54）凯辛格注意到，女同性恋身份这一概念增加了个人心理治疗的需要，这并不是因为女同性恋者从本质上说是“有病的”，而是为了帮助她们“调适”和“整合”。于是，从发展模式的角度看，坚持激进的女同性恋女权主义，将女同性恋视为一种政治身份，或者继续沉浸在男女同性恋活动之中，是缺乏个人整合的表现。换言之，男女同性恋的社会运动和活动，从长期效果看，可能会延误个人与异性恋环境的整合，从而阻碍个人的成长和成熟。

二、身份的社会学概念

关于男女同性恋身份的第二种主要理论流派来自标签理论和关于自我的社会学理论。麦肯托什（Mary McIntosh）引用金西在40年代末和50年代的研究，成为第一位运用标签论向既存性身份概念提出挑战的社会科学家，这种性身份概念认为，性身份是一种本质的静态的个性。在1968年，她写道：“许多科学工作者和一般人都假定，这个世界上存在着两种人：同性恋者和异性恋者。他们当中的一些人承认，同性恋的感觉

和行为并不限于那些被称为‘同性恋者’的人们，而这些人中有一些实际上并没有同性恋的行为。”她认为：“这就导致了一个极其重要的问题。”（1968，1981，p30）

麦肯托什认为，对同性恋的这种理论概括，导致学者们将注意力集中于一个错误的问题：去诊断一个个人究竟是不是“真正的”同性恋者，去关注病源学问题，或者同性恋的成因——希望去治疗它。与这种做法不同，社会科学家应当去考察个人成为被贴上标签的同性恋者的过程。援引关于名声不好的社会身份的其他研究，标签论者指出，个人被贴上一种名声不好的标签后，他们要想选择那些不越轨的“事业”，就会变得越来越困难。通过社会教化的过程，男女同性恋者接受了关于做一个女同性恋者或男同性恋者意味着什么的想法，把这种看法融入他们自己的身份之中。将一个人的行为贴上同性恋的标签——贴标签的既有其他男女同性恋者，又有正常人的世界——并使那个身份蒙上坏名声，长此以往，就导致了这个人对同性恋身份的接受。根据标签理论（不同于一些早期心理分析观点），同性恋身份本身并不是异常的，也不是心理疾病的表现。但是，由于社会如此看待它，由于同性恋身份被丑化，而那些具有这种“被败坏了的”身份的个人，就不得不“设法”去适应那个异性恋的外部世界（Goffman 1963）。

在其最严格的形式上，标签理论不受青睐，因为它把同性恋描绘为“异常”，尽管它认为这是一种由社会建构而成的异常形式。此外，这一理论总的说来缺乏实证研究的支持。简言之，事情似乎并非像这一理论所说的那样，个人之成为同性恋者仅仅是通过被他人贴上标签的过程。但是，这一理论关于“同性恋”和“异性恋”的标签是由社会建构的类别的观点，却被证明是极为强有力的，许多人因此抬起了建构论的旗帜，去考察性的历史和环境因素。

三、社会建构论

尽管社会建构论中包括着大量的论争和观点，但这些观点有一个共同的信念，那就是，性是由不同的历史背景和不同的历史时期按多种不同的方式建构起来的，我们所了解的当今西方资本主义社会中的男女同性恋身份，是因历史和文化的不同而不同的，发生大变化的时代至少要追溯到19世纪（根据同学者的观点，或许更早些。例如，麦肯托什把时代定在18世纪初）。根据建构论者的观点，虽然同性恋行为可以在各种时代和地方观察到（也许是普遍存在的），当是同性恋行为者却是因历史不同而异的，他们的身份和生活方式是围绕着他们对同性别者的性欲望构成的。按照一种更激进的建构论观点，女同性恋者和男同性恋者“实际上”并不存在，就是说，这些类别本身就是短暂的，变化的，人为的，并不能指称“真实的”人的分类。

正如斯泰恩（Edward Stein 1992）所说的那样，哲学家福柯的《性史》（1976年）已成为建构论的经典之作。福柯追溯了同性恋者——与过去所说的鸡奸者相区别——的发展过程，追溯到维多利亚时代对性的分类，以及从这些分类创造出“个人新特征”的做法。（1976，p43）在过去，一个与其他男人有性关系的男人完全可以同女人结婚，可以成为很多孩子的父亲。如果他被人抓到，他也许会因为鸡奸被判罪，但是他不会被认为是一位同性恋者，是一个具有喜欢同性的人这种与生俱来的某种基本性质的人。福柯对此所做出的解释是：“按照古代民法和宗教法规的定义，鸡奸属于一种被禁止的行为，其违犯者仅仅是这些规则的法律主体而已。19世纪的同性恋者变

成了一种角色，一种过去，一个个案史，一种童年，还是一种生活类型，一种生活形式，一种形态学，伴以一种先天的身体结构，还可能有一种神秘的生理系统……鸡奸者曾经是一种短暂的失常，同性恋者现在却是一个人种。”（1976，p43）话语的实践具有双重功能：既创造类别，又成为对这些类别的社会控制的源泉。

威克斯（Jeffrey Weeks，1987，1981）是另一位重要的建构论者，他强调性学家的作用，他们从多种多样的性实践中创造出一个似乎没有穷尽的性的分类表。在19世纪末和20世纪初，性学家如艾利斯（Havelock Ellis）、艾宾（Richard von Krafft-Ebing）、赫兹菲尔德（Magnus Hirschfeld）等人，致力于创造一门各种“性病理学”的分类学。他们通过列举和描述“变态者”与“反常者”，规定了何为“正常”，把19世纪末人们对变化中的男女关系的关注，转变为科学和医学的分类。根据这些性学家的看法，所谓正常，区分了两性之间的角色和外表。一位具有“男性气质”的男人和一位具有“女性气质”的女人，会自然而然地形成一种异性恋爱对象的选择。因此威克斯认为，性学“绝不仅仅是描述性的，它有时具有深刻的规范性，它告诉我们，我们应当是什么样子的，是什么造就了我们真正的自我，是什么造就了‘正常’”。（p36）

四、后现代主义与酷儿理论

酷儿理论家为建构论的大合唱增添了一个重要的声音。酷儿理论植根于后现代和后结构理论，试图打破“同性恋”与“异性恋”之间的固定分类。性身份——女同性恋身份或男同性恋身份——意味着一个联合体，它揭示出那些实际存在的差

异（种族差异，阶级差异，风格差异，性实践的差异），这些差异在不同的社会环境和不同的时刻存在于个人之中。酷儿理论家并不把身份视为某种人所“是”的东西，而是像弗斯（Diana Fuss）所指出的那样，把身份理解为差异。通过这一方式，酷儿理论家把注意力集中于身份的两分性质。根据弗斯的说法，同性恋总是与异性恋联系在一起的（反之亦然），就像一个打了结的绳圈。制造出“现身的”女同性恋者或男同性恋者，总是会带来壁橱里的妖怪及其对立面：异性恋者。因此，酷儿理论的计划是要把“异性恋和同性恋的对立带到它的终结点”。（1991，p1）正如塞德曼（Steven Seidman）所指出的那样：“我们强调把注意力从个人身份政治转向意义的政治，特别是转向对异性恋和同性恋规则的解构，这一规则建构了日常生活的‘社会文本’。”（1993，p130）

酷儿理论家运用包罗万象的术语“酷儿”来指称多种多样的越轨行为，以便向异性恋的地位秩序挑战。正如沃纳（Michael Warner）所指出的那样：“每一个自认为是酷儿的人都知道，她所沾染的坏名声总是以这种那种的方式同下列问题联系在一起，即性别，家庭，个人自由的概念，国家，公众话语，消费与欲望，自然与文化，人性的成熟，生育政治，种族与民族的幻想，阶级身份，真理与信任，检查制度，亲密关系与社会表达，恐怖与暴力，健康治疗，以及关于身体行为举止的深层文化规范。”（1993，p. xiii）与此同时，酷儿理论家寻求对身份本身的超越。他们看到了制造分类这种做法内在的狭隘性和局限性，并不打算用“更佳”的分类来取代那些静态的分类，而是向这些分界线本身挑战。

在许多酷儿写作中，存在着一种充满活力的戏谑性。但是正如塞德曼所指出的那样，其中也存在着一种“文本理想主义的倾向”，一种形象和文本的特权化，一种对个人生活于其中

的最真实的社会结构和肉身的拒斥，无论这种社会结构和肉身是处于多么“无秩序”的状态。酷儿理论将重心放在文化批判上，它将实际的社会实践仅仅概括为一种话语，它往往是抽象的，大都缺乏一般女性的生活作为基础。此外，作为一种行动纲领，酷儿理论在政治上是无所作为的。对身份的批判似乎只是一种解构的工作，而不是建构的工作，缺乏对未来的展望。正如普拉莫（Ken Plummer 1992）在他对后现代理论的批判中所指出的那样，“既然不存在宏伟的目标，也不存在进步的机会，斗争还有什么意义呢？”（p15）当酷儿理论粉碎了性分类时，它就丧失了一般人在生活中所扮演的身份的作用。虽然有些人满足于保持无标签状态，或者接受那个包罗万象的类别——“酷儿”，但是另一些人却不是这样。对于后者来说，为自我命名的冲动提供了对自我的肯定——尽管他会因此受到固定身份的限制——以及一种改变社会的动力。

五、社会建构主义与本质主义的论争

与围绕着后现代主义和酷儿理论展开的论争相平行的，是一系列关于性身份性质是“本质的”还是“建构的”激烈辩论。这些论争在整个80年代关于性身份的讨论之中占据了统治的地位。社会建构论者认为，性身份是因历史和文化而异的。与那些把同性恋视为某种固定的在不同的文化和时期都基本相同的东西相反，建构论者相信，男女同性恋者的性身份产生于特殊的历史时空背景之中。这一论争尽管对于性身份的性质只做出了较少的解释，但是它激起了轩然大波，至今尚未平息下来。

本质主义者认为，现代同性恋和异性恋普遍存在于其他的

时间和空间，在早期的同性恋（如存在于古希腊的同性恋）与现今的男女同性恋者之间有着一条不可分割的连接线。他们认为，在所有的社会中，都存在着同性恋者和异性恋者（也许还有双性恋者）。一些赞成本质主义的人们，将同性恋归因于其生理基础。然而，正如历史学家波斯维尔（John Boswell 1992）所指出的那样，很少有学者真正赞成“本质主义者”这一标签，事实上，大多数被贴上本质主义标签的学者（至少是历史学者），在他们的工作中也都采用了社会建构主义的某些观点。

还有人指出，这两种观点的区别是表面多于实际的。例如，温瑞克（James Weinrich 1992）认为，本质主义和建构主义这两种观点都是正确的。不同的社会显然会对同性之间的性行为做出不同的解释。在一些土著美国人部落中的波戴克（berdache）传统中，男人扮演另一性别的社会角色和性角色具有一种精神的含义，有时女人也这样做。在这一背景中，得到社会批准的波戴克式的亲密关系，显然不同于现代美国的男女同性恋者。温瑞克指出，另一方面，存在着某些跨文化的连续性，其中包括他所谓“性别反串”，“角色表演”和“年龄偏向”的同性恋现象。

关于男女同性恋身份是否由社会建构而成的论争，以及是否男女同性恋者可以构成“真正的”群体的论争，有时会演变成围绕着选择问题的两极观点：女同性恋者和男同性恋者之所以成为同性恋者是否出于选择。有人认为，选择受性别的影响：男人较少说他们选择了同性恋身份，而女人却较多这样说。在这一场景中，很少出现双性恋身份的形象。尽管考察这套选择话语十分重要，但是去解释性身份如何从外部加在个人身上也是很重要的。人们并不是随心所欲地在一张身份名单上做出选择的，是文化的理念和社会制度塑造了那些供人选择的

身份。对于那些在当今美国体验到同性欲望的人来说，拒绝女同性恋、男同性恋或双性恋的身份是很困难的。

正如艾普斯坦（Steven Epstein）在一篇精心制作的文章中所指出的那样，无论是建构主义还是本质主义，都不能提供一个对人类的性的完整的解释。在其极端形式中，社会建构主义会预言，在不同的文化和时代，有着无穷无尽的性类别；而本质主义在其极端形式中将预言，只有两种或最多三种性的类别。历史的真实则处于这二者之间。虽然性明显是可塑的，流动的，但是它的流动有一定的范围。社会并非完全人为地造就了性。

与此同时，这两种观点全都不能完全解释女同性恋者、男同性恋者和双性恋者的信念和政治实践。建构主义和本质主义全都不能完全解释个人对自己的性的理解的复杂性。正如艾普斯坦所指出的那样，正当学术界和知识分子大举解构分类时，男女同性恋运动活跃分子（还包括越来越多的双性恋者）却颇具讽刺意味地大声申明他们的身份——而且正处于由他们自己来制造严格固定的分类的过程之中。对于许多生活于男女同性恋社区的人们来说，他们对自己身份的感觉是坚实和固定的——是他们“真正”自我的本质的不变的一部分——有一大批男女同性恋组织正是以这一概念为基础精心制作其政治策略的。正如温迪·哈蒙德所描绘的那样：“在我的各种身份中，没有一个像同性恋身份那么重要……如果有人说，你要做个同性恋就必须放弃你的工作，我愿意。我的意思是，不这样我怎样生活？”对于像温迪这样的女人来说，她的性根本就不是人为的或选择的结果——她就是这样的人。

另一方面，一些女同性恋女权主义者主张进行女同性恋的政治建构。在激进女同性恋女权主义的全盛时期，有人认为，任何一个女人都可以成为女同性恋者。如果说同男人的关系是

压迫性的，那么达到政治和社会变革的一个途径就是同男人分开，同女人建立关系。虽然女同性恋的政治建构或许比较不常见，特别是在20世纪80年代和90年代，但是许多女人确实感觉到，自己有着选择去过一种女同性恋或双性恋生活的可能性。克利希·海莱克是一个年轻的白人妇女，她刚刚意识到自己的双性恋身份，她并不认为她的性向具有政治性。但是她确实感到，双性恋是“一种为所有人准备好的选择……几乎每个女人都有做出这一选择的潜力。但是仅仅因为社会使然，一个很大比例的人不愿意接受这种开放的做法”。

对男女同性恋的性的其他观点也很活跃。在近期争取通过的一项反对设立女同性恋者、男同性恋者和双性恋者的公民权利法的法律提案中，宗教右翼已经回归到早年以同性恋为罪恶的概念中去了。他们认为，同性恋是选择的——而且是不道德的——行为，并因此认为男女同性恋者并不构成一个特殊群体，因此就不应当受到在住房和就业方面反歧视法的保护。一些男女同性恋者对此做出的反应是，试图找到同性恋的生理基础的依据。他们认为，如果同性恋行为和身份不是选择而来的，那么同性恋者就不应当受到歧视。另一些人提出，存在着一种性的倾向，它不同于个人的性实践和性身份。在这些人看来，性倾向——那种受到其他同性别者的吸引的感觉——也许是以生理为基础的；但是性身份——将自己认同于男同性恋者或女同性恋者——却是由对那些受同性吸引的人们的特殊文化和社会风俗塑造的。还有一种观点认为，无论性倾向或性身份是如何形成的，男女同性恋者构成了一个实实在在的少数民族群——至少在20世纪末的美国是这样的。正因为如此，就需要建立对这些人公民权的保护，以保护他们的公民自由权不会受到来自宗教右翼的伤害。

正如这些近期的论争所充分表明的那样，性身份的问题在

本质上是具有政治性的。在一个更加宽泛的范围之内，性身份是建构的还是本质的，今天的男同性恋者是否“真正”像古雅典的同性恋者，20世纪70年代的激进女同性恋者是否“真正”与19世纪上流社会白种女人之间热烈的朋友关系相似，也许并没有什么重要性。一个明显的事实是，在20世纪末，性是一个竞争的领域，而性身份不仅能够成为社会控制和规范化的根源（就像后现代论者正确地指出的那样），它还能带来自豪感，并如史密斯（Dorothy Smith）所说的那样，能够抵抗“统治关系”。

正如艾普斯坦所指出的那样，建构论与本质论之间的论争，部分地是关于选择和限制的论争。一旦我们抛弃这两种立场的极端形式，“我们就能够承认，男女同性恋的身份能够得到个人的共鸣，同时又不必把他们限制在任何关于身份‘涵义’的特殊定义之中。这种相辅相成的立场使我们能够承认，这些性身份既是不可摆脱的，又是可变的，这就使多种多样的政治表达成为可能”。（1987年，重印于1992年，第273—274页）

艾普斯坦的观点有助于使我们关注一般女同性恋者、双性恋者和男同性恋者的需要、信念和利益。归根结底，性身份的成因——性倾向的成因是否存在，身份是否仅仅是人为制造的，或者身份的成因根本就不存在——都不是最重要的问题。虽然这些问题也许有它的用处，但是这种论争变得内容贫乏。女性那些真实而多样的自诉，反而要重要得多，这些自诉包括：她们是什么人，她们如何成为这样的人，以及这些因素对于建立社会网络和政治联盟的意义。酷儿理论指出了身份的局限性和僵化性，无论这一点多么有用——这一点绝非不重要——只要酷儿理论仍旧停留在文本的层面，它就不能帮助我们理解一般女同性恋者和双性恋女性真正关心的事情，她们当

中的大多数从来没听说过流动的符号意义，更不用说认为它同她们的性有任何关系了。

与此同时，酷儿理论和社会建构论指出了关注身份的多重性的必要性，解释了女性生活故事中的变化和流动性。个人对自身的体验显然是复杂多样的，包括种族和民族身份，职业身份，家庭身份。这只是他的身份当中的几种。尽管性身份在我们当代社会中属于最突出的（也是最有争议的）一种，但种族、民族和性别身份也是很重要的。我们需要去考察女同性恋、男同性恋和双性恋身份是如何在这些相互重叠的属性的背景之下运作的。对于女同性恋者来说，做一个女人——无论以何种特征、何种社会方式——也许恰恰像做一个女同性恋者一样的重要，一样的难以割舍。对于有色人种的女同性恋者来说，种族和民族身份也不能与她们的性别和性向分开。正如安珠·洛德在1984年所说：“作为一个对自己身份中的许多不同组成部分感到心安理得的黑人女同性恋女权主义者，作为一个信奉反压迫的激进的性自由的女人，我发现总是有人想让我挑出我的自我的某一侧面，让它来代表我的全部，隐去或否定自我的其他部分。但是，这种方式是对我的生活的解体和割裂。”身份理论必须明确地考虑到这种多重性。

身份理论还必须抓住女人性身份的多样性以及偶然性。女人是在特殊的关系和特殊的社会政治背景中创造出自己是什么人的感觉的。那些在同性恋解放运动之前现身的女人，如凯特·福斯特，同那些在女同性恋女权主义的鼎盛时期现身的女人，如赛丽、兹莫曼和琼·波曼，面对的是十分不同的选择机会。那些在20世纪90年代才见到男女同性恋运动中所出现的双性恋现象的女人们，对于既受男人吸引又受女人吸引这种现象的解释，也许同那些在50年代体验到同样欲望的人们极为不同。无论身份理论最终主张什么，一个明显的事实是，一个

宽泛的理论系谱正在渗入每位妇女对自己身份的看法之中。引人注目的是，个人对自己身份的看法的多样性，甚至远远地超过建构文献使我们能相信的程度。

本质主义与身份的政治表达

杰瑞·莱林 (Gary Lehring)

一个幽灵在同性恋人群中游荡：同性恋解放的幽灵。在同性恋解放运动的目标达成之时，目前作为它自我定义的同性恋将会消失。将同性恋置于社会之外以及将它分离出去的基础条件，将会在新秩序的潮流中被冲刷得荡然无存。

艾什坦 (Jean Bethke Elshtain)， “同性恋解放的内在矛盾”

艾什坦 1981 年的文章就是这样开篇的，这是她偶然涉猎同性恋政治领域时所写作的一篇文章。最近，当我教授性别和政治这门课时，又重温了这篇文章，艾什坦在这篇文章中探讨了同性恋“解放”运动目标中所存在的内在矛盾，这一运动的目标是要摧毁同性恋政治所产生的社会本身。艾什坦提出了很多有趣的观点，这些我在下文要讨论到，但是我对这篇文章再次感兴趣的原因，既来自文章本身，也来自学生对文章的反应。令我大吃一惊的是，学生们（其中不少是男同性恋者和女同性恋者）全都异口同声地把这篇文章及其作者说得一无是处，把其中许多微妙和复杂的观点批评为“同性恋恐惧症”，尽管艾什坦一再强调平等、民权，一再强调要保护男女同性恋者不受歧视。奇怪的是，学生们也排斥解放论的观点，并把这种观点同艾什坦相并列。他们也许没有意识到这一点，或者不

屑于承认这一点。这就使我不得不提出这样一个问题：为什么“解放派”的声音既代表向“异性恋”的挑战，又代表向“同性恋”相同的挑战？在这篇文章中，我将重新检验艾什坦反对同性恋解放的观点，阐明为什么我认为她的观点是有缺陷的，指出为什么我认为她和当代男女同性恋者都应当重新倾听同性恋解放的声音，更谨慎地对待本质主义中心的平等权利策略，这一策略在当今的男女同性恋政治运动中占据了统治的地位。

一、同性恋解放的矛盾和变态

艾什坦反对同性恋解放的观点看上去似曾相识。在同性恋者当中游荡的幽灵也在其他政治运动中游荡。在1991年，一个幽灵在女权主义中游荡：“一个压倒所有其他建构原则的差异原则，近来突然变得无所不在。”^①确实，如果我们接受艾什坦关于事物的看法，那么所有以社会变迁为目标的运动，似乎全都被这些想要改变世界的幽灵迷惑住了。有趣的并不是艾什坦在过去十几年间一直为这个幽灵所迷惑，而在于她是如何利用这个幽灵来恐吓我们所有的人，用实现了这些社会运动的目标将会带来的社会变迁，以及此类社会变迁将会如何改变我们所生活于其中的世界的前景，来恐吓我们。她夸张的语言总是那么富于煽动性，那么令人不安。特别是在同性恋解放问题上，她的描述有时是歪曲的，这种歪曲的效果在于，丑化所有针对异性恋的质疑和挑战，丑化所有针对婚姻和家庭的传统制度的质疑和挑战。

艾什坦所做的研究，依据的是一批解放论的文本，它们大多出自男同性恋者的手笔，其中包括奥特曼（Dennis Altman^②）、戈德斯坦（Richard Goldstein^③）、摩菲（John

Murphy^④）、道夫（Edward Delph^⑤）、威特曼（Carl Wittman^⑥）、拜伦（Stuat Byron^⑦），以及杨格（Allen Young^⑧）。然而，她企图从许多人的论述中综合出一个单一的同性恋解放论的做法，使得她常常会误读了许多作者关于同性恋解放意义的观点。就像那个被人以极大热情制造出来的怪物弗兰肯斯坦一样，艾什坦的同性恋解放偶像，就像一个用许多不同的知识和理论著作的片断凑合起来的東西，就像是一场噩梦。这个怪物更多地表现出她对同性恋解放的恐惧，而不是解放论者自身关于要如何改变这个压迫者的社会的梦想。对同性恋解放的主要恐惧，来自对强迫性的异性恋、婚姻、传统性别角色和家庭制度的否定，来自把性隐私立足于其上的对于性身份的一种理解，即把性身份理解为某种不固定的东西。

例如，杨格指出，强迫性的异性恋是一种罪恶，它的根源是性别主义文化，它“保护异性恋男人的权力……同性恋成为被禁止的行为”^⑨。与杨格相比，威特曼的哲学味道较淡，但是他的观点更尖锐一些，他说：“排他性的异性恋已经完蛋了。”他还说，“这反映出对同性别者的恐惧，这就是反对同性恋，就是受挫折的焦虑感。”^⑩一个名为“激进女同性恋”的女同性恋女权主义群体，阐述了强迫性的异性恋是如何对一个典型的女同性恋者产生影响的，她常常不知不觉地陷入“与其他人、环境、既存思维方式、感觉和行为的痛苦冲突之中，最终陷入一种与她周围的一切包括她自身的持续的战争状态之中”。这种痛苦“会导致自己难以达到社会期望的感觉，最终会导致她对社会上其他人或多或少接受的事物的质疑和分析。”^⑪

对于异性恋的否定，与对婚姻、家庭和性角色的否定联系在一起。舍雷（Martha Shelley）指出，同性恋解放论者是“来自我们早年记忆中的女人和男人，他们颠覆了性角色结构

和核心家庭结构”。她要求其他男女同性恋者想一想，“让你在童年时期就否定了异性恋社会的原因”，她记得自己就曾发誓，永远不去做那种“在超市上进进出出的精神空虚的女人”。她的结论是：“异性恋角色令人厌恶。”她想知道，“在异性恋者之间有爱的可能性吗？”^⑫

在解放论的文献中，对于性角色和婚姻家庭这一社会制度的攻击十分常见。威特曼写道：“传统的婚姻是一个腐朽的压迫制度……婚约窒息了缔约双方，否定了双方的需要，对双方提出了不可能达到的要求。”^⑬ 杨格的批判则是这一批判的继续，她说：“核心家庭及其由家长的存在而建构起来的男女模式，是一个基本的工具，运用这一工具，受局限的性被制造出来，被巩固下来。同性恋受到家庭的否定，因为在我们的社会中，家庭之爱被看得很重。家庭像压迫同性恋一样，也压迫女人和孩子。青少年离家出走现象和离婚率的提高，是核心家庭削弱的标志。同性恋解放是另一个标志。当我们拒绝结婚和拒绝成家时，我们就打击了核心家庭。我们要建立一种使孩子们能够自由健康成长的公共环境。”^⑭

对于同性恋解放论者来说，婚姻和家庭的社会制度是可疑的，即使不会完全消亡，也是需要重新定义的，因为就像异性恋一样，它们是压迫男女同性恋者的社会网状结构的不可分割的一部分，这种压迫是通过把同性恋者的生活和爱情遮蔽起来的方式得以实行的。一切涉及同性恋的问题的被迫隐私化，使得 50 年代的青少年不可能“知道事实真相”。在报纸杂志中，在电台电视中，在电影中，即使“涉及这一题材，同性恋也从没有受到过一丝一毫的肯定”^⑮。杨格告诉我们，在大多数情况下，根本就没提到过同性恋这个词。她还批判了自由派的异性恋观念，这一观念认为，性“在本质上是一个隐私的事情”。杨格认为，这种观点维护了“男性的优越地位和统治模式，它

基本上是性别主义的，最终是反同性恋的。”^⑮“激进女同性恋组织”也抱怨说：女同性恋者“往往在她极幼小时……就被迫自己设计自己的生活模式，她常常是孤身一人，常常比她的正常人（异性恋）姐妹更早得多地了解生活的孤独本质（这一点被婚姻的神话所掩盖）。 ”^⑯拜伦在一段受到艾什坦批判的言论中，对许多男女同性恋者的经历做了最好的概括，这一经历是严格的强迫性隐私化过程的结果。他写道：“作为一个同性恋者，一个人最终要受到压迫，每时每刻受到压迫，那就是说，他的行为方式必须在异性恋眼中看去是正常的。每一次，当某人对情人的公开示爱行为受到限制之时——在公园里，在排队买电影票时——他的一部分就死去了……社会中的每一件事——每一部电影，每一块广告牌，每一个在公开场所自然流露的动作——都在提醒同性恋者，他或她不是一个正常人。”^⑰

尽管解放论者的前景预测带有某种乌托邦的色彩，他们的观点及受压迫的经历还是与急剧膨胀的女权主义和马克思主义女权主义理论混合在一起，创造出对异性恋、婚姻、家庭及隐私制度的强有力的批判。当许多年轻的男女同性恋者面临压迫性的家庭环境时，当他们的性身份被发现后面临家庭的迫害时，这些批判仍旧有效。在今天，这种可悲的现状已经受到广泛的质疑，异性恋者和同性恋者已经广泛地承认，这种状况至少是不恰当的。在今天仍旧像在20世纪70年代一样被视为激进的观点，则是解放论者对于下列问题的阐释：做一个“同性恋者”意味着什么，女同性恋或男同性恋的存在是由什么构成的。杨格写道：“‘异性恋’和‘同性恋’的人为分类是性别主义的社会强加给我们的”，“每一个正常人都是同性恋解放的攻击目标”^⑱。“激进女同性恋组织”指出：“像男同性恋一样，女同性恋也是这样一种类别……它仅仅在一个以严格的角色划分和男性优越地位统治为其特征的性别主义的社会中才可能存

在。”^②舍雷指出：“同性恋的功能就是让异性恋难受。”她认为，同性恋者要想得到“正常人”的理解，只会得到他们这样的回答：“你应当做我们当中的一员。”因此，同性恋解放的目标之一就是“去找到埋藏在异性恋心中的同性恋，去解放我们的兄弟姐妹”^③，去“解放每一个人心中的同性恋欲望”^④。无论在当时还是现在，都存在着一种复杂精致的理论观点，即社会建构论的观点。许多解放论者的思想全都包含在当代社会建构论对性的理解之中。这种观点认为，性是性别主义社会的产物，异性恋和同性恋同样都是压迫性的社会角色。然而，在70年代的同性恋解放论者和90年代的社会建构论者之间存在着一个重大的差异：关于选择的问题。我们不可能找到一位社会建构论者，他把社会建构与选择等同起来；而解放论者却真的认为，无论是同性恋者还是正常人，都只需要做出一个选择，就可以去做个同性恋者，就能够成为一个同性恋者。这并不是一个简单化的说法。这一立场似乎是被精心制作出来的，它导致了大量的焦虑，并且在异性恋的广大人群中激起强烈反响，大多数异性恋者从来用不着考虑他们的性倾向，以及那些支持这一倾向的社会制度。如果说艾什坦对于解放论者的回应有任何目标的话，那么它在这个目标上是成功的。

艾什坦对同性恋解放的分析是这样开始的，她忧心忡忡地说：“同性恋的思想能够而且应当成为攻击现存社会制度的基础，而且通过这一攻击，一种新的解放的社会秩序将会出现，这就是有组织的同性恋运动陶醉于其中的美酒佳酿。”^⑤她从以下几个方面抨击了这种解放论者的幻想。为了贬低他们的思想，她把同性恋解放称为性欲过度的男人们的噩梦式的幻想，目的是使“匿名的性活动成为个人和社会的止痛药”^⑥。只有那些没有自尊心的女人——既有女同性恋者也有正常人——才会接受同性恋解放政治。她说，更加重要的是，同性恋解放进

程不但对“我们”（可读作正常人）来说是件坏事，而且对“他们”（可读作同性恋解放论者，有时也可读作所有的男同性恋者和女同性恋者）来说也是件坏事。对“我们”来说是坏事，那是因为解放论者根本“没有民主政治的观点，没有参与性的公共福利的观点，没有社会美德或目标意识”，这就会导致一种“过分个人化的政治和一种过分政治化的个人身份，二者的混合体会造成一种所有的事都关涉公众利益的局面”^⑤。她指出，对于同性恋解放论者自身，解放也是坏事，那是因为解放一旦实现，“最终将会导致这个群体的消亡，而他们的一切努力正是为这个群体的利益进行的”^⑥。对于她这些复杂的论述，还需要做进一步的阐述。

艾什坦在她的上述批评的脚注中告诉我们，她所说的同性恋是由“他”定义的，因为她批评的作者大多数是男同性恋者。艾什坦关于同性恋解放是一场比其他运动更加有害的运动的说法，也许是迄今为止最有趣最富于揭示性的批判。虽然她从来没有同意过女同性恋女权主义者的观点^⑦，但是在这里，女同性恋女权主义者却被当作家庭 and 传统价值观辩护人。她这样写道：“在女同性恋解放论者当中，接受下列观点的人要少得多，即在未来社会中所有的区别都会消亡，人们将会拒绝长期的关系，多种要求合法性的变态行为都会合法地存在——那将是一个萨德（Marquis de Sade）心目中的乌托邦（尽管有人相信美德将胜利，邪恶将失败）。女同性恋女权主义者除了少数例外，全都能够很快意识到，男同性恋解放背后所潜伏的《花花公子》哲学。从女同性恋者的讨论中，我们不仅能够发现对于长期关系、配偶关系和富于创造性的家庭关系的接纳，而且能够发现对这些关系的赞赏。”^⑧

与此相反，并非所有的女同性恋者都关注解放论者对传统婚姻和家庭结构的攻击；还有许多女同性恋者发表过反对她为

之辩护并做出高度评价的价值观和制度本身的意见。如前所述，像舍雷这样的作者和像“激进女权主义组织”这样的群体，就曾对传统社会实践和制度进行过深入的批判。杰依（Karla Jay）也是这样做的，她是《走出壁橱：同性恋解放之声》一书的编者之一，艾什坦在她的文章中常常引用这本书。杰依写道，女同性恋和男同性恋是“对异性恋和核心家庭结构的否定”^②。相反，许多认为异性恋的婚姻和家庭属于应当质疑的概念的男性解放论者，却并不认为性的要求是这个问题的答案。解放论者之间的差异和复杂性，远远超过艾什坦在她的分析中所概括的。例如，杨格对异性恋的否定确实包括这样的说法，即做一个同性恋者就意味着“性自由”，但是她明确地否定了艾什坦所描述的男性解放论者的立场，即他们是为性欲所驱动的人，她还承认，自从她成为一个解放论者，她的“性交频率大大下降，但是发现它的满意度大大增加”^③。她的劝告是：“这种性自由并不是某种大量进行性活动的时髦生活方式，也不是不顾他人的随心所欲。它是以通过平等达到快乐的观念为前提的性自由，没有平等就没有快乐。”^④上述这些作者所描绘的同性恋解放思想，全都被包括在艾什坦的分析之中，这些思想听上去也许确实是对传统婚姻和家庭关系的威胁，但是它们远远不是萨德笔下的乌托邦。虽然艾什坦提出警告，但解放论的政治预想其实往往是既民主又平等的。

艾什坦其余的反对意见集中在两个主要方面：公领域和私领域的清楚分野的重要性，以及这些性角色和社会制度的必要性。艾什坦对同性恋解放政治进程将为“我们”带来的负面影响的方式的攻击，是对一切违反了她的信念的政治的攻击的重要组成部分，这些政治全都违反了她关于保持公领域与私领域之间的隔离的必要性信念。她非常注重自由派对私领域的保护，她写道：“我心目中的虚假政治以及同性恋解放，仅仅是

其中的一个例子，这种立场从头至尾都是让私人的爱好受到公共命令的指导。”^②

这一点违反了她的基本原则，因此她开始批判同性恋解放，就像她一向所做的那样，“通过肯定公共与私人活动与身份的某种划分”^③。她对于公私领域之间的缓冲地带的严格规定，目的在于挽救政治本身，同时也从我们自己手中和从他人手中挽救我们每一个人。在《公领域的男人，私领域的女人》一书中，她写道：“如果思考者将家庭的私人领域同解释的全部政治化结构混合在一起，抹杀公领域与私领域之间的区别，就必定会出现以下两难困境：如果说所有的关系和活动，其中包括我们最亲密的关系和活动，在本质上都是政治性的，如果说所有的事都是政治性的，政治无所不在，那么真正的政治行动和政治目标就不可能存在，因为我们永远不能把政治与其他事情区分开来。”^④

同性恋解放的一个主要两难困境在于，它的“一个主要要求……就是消除个人领域与政治领域的任何区别”^⑤。这一区别的取消为国家控制、公共规范和社会压制敞开了大门。根据艾什坦的说法，解放论者把自己想象成改变人类本性的“革命先锋”，结果会导致这样一种政治，它将会启动“社会控制的可怕引擎”。她告诉我们，“对绝对自由的要求，将会导致绝对的恐怖”^⑥。此类雅各宾恐怖就像一个妖怪，此类妖怪时刻准备着被放进政治运动中去，它就被艾什坦心目中的幽灵所迷惑的政治运动^⑦，而同性恋解放的恐怖尤其变态，其最终结果是导致对儿童性虐待的公开制裁。在艾什坦关于谁是同性恋解放论者的噩梦般的想象中，包括了“北美男人男孩爱情协会”的成员，她声称，这些“极端的解放论者”所寻求的是取消“规定自愿年龄线的法律……或者是取消对性宣泄的所有限制”，同性恋者将会认为他们所受到的压迫“存在于现存的社

会框架中，除非社会为成年同性恋者提供机会和安全保障，这些成年同性恋者想让不到16岁的青少年做他们的性伴侣，并且不受限制。”^⑧

艾什坦关于同性恋解放的第二个观点同第一个观点有关。她认为，在公共与私人领域之间的界线被混淆之后，就会发生对社会和个人的重新定义，其结果将出现一种矛盾的状态，同性恋摧毁社会的欲望将为他们赋予一种身份。艾什坦指出，这是一对矛盾，因为同性恋解放反而会败坏那个以它的名义寻求解放的群体自身。这一矛盾存在于解放论本体论的内在逻辑之中。她写道：在同性恋解放论者当中，存在着一种心照不宣的认可，那就是同性恋存在于“当代美国社会内部的边缘或边界，是这个社会所承认的一种存在”。艾什坦将同性恋与通奸——其魅力至少部分地源于其“禁果”地位——加以比较，她说：“同性恋仍然是一种生存的选择，一种特殊的身份，它仅仅存在于一个更大的社会体系之中，同性恋在其中通过否定文化中异性恋大多数的规范、标准和生活方式，为他们自身提供一种身份。”于是，异性恋“为同性恋提供了辩证的对立面，为同性恋赋予了特殊的魅力及其所宣称的独特性”^⑨。

艾什坦的批判要点在于，如果像解放论者所说的那样，同性恋是一种选择，这种选择的可能性是通过社会制度和传统家庭结构的某种历史结合得以实现的，那么对于为它辩护的社会攻击，以及将他们组织成为一个政治群体的可能性，就是对同性恋本身的攻击；某种个人忏悔式的集体的、无意识的、受虐狂式的哭喊，就会使他们的政治目标和对象变得站不住脚，甚至变得毫无意义。当然，艾什坦相信，这是一个巨大的“如果”，她认为，性身份和性别身份“不仅来源于一般语言，而且建构了一般人的生活”^⑩。因此，她表达了自己对于性别或性身份是不固定的这种观点的反感。^⑪

二、隐私和解放的壁橱

艾什坦警告我们，存在着一种不断侵害着我们的国家规范机制的危险，它威胁到公领域和私领域之间的任何区分，这一问题是值得关注的。国家越来越多地涉足我们生活的所有领域，对于政府的民主形式是相当危险的。对于这一点我不持异议，而且我确实发现，艾什坦在这一点上是很有道理的。但是无论这一观点多有说服力，她的主要观点还是必须否定的。这不仅因为她关于同性恋解放将导致雅各宾恐怖的描述是毫无证据的，而且她对同性恋解放的攻击，从属于更大范围内的保守观念，是这种保守观念不可分割的一部分。在保守观念中，男女同性恋者被魔鬼化了，而解放隐私——壁橱中的隐私——是提供给寻求政治变革的酷儿们的惟一的政治立场。这种观点恰恰是同性恋解放论者所坚决反对的，他们“已经厌倦了对自由主义者废除鸡奸法的长期等待”^②。艾什坦对解放论者的反击感到难以招架，于是感到危机四伏，她极力夸大这一危机，甚至想依靠那些早已过时的论点来贬低它：酷儿真正想要的是跟你们的孩子乱搞。把恋童与同性恋联系在一起，是一个陈旧的、廉价的把戏，但是她却乐此不疲，有效地打断了人们对同性恋解放论者提出的许多观点和建议的思考。

最为严重的是，艾什坦在同性恋解放论者关于隐私的观点中忽略了几个重要的方面。首先，她忽视了解放论批判的中心涵义——私人的婚姻和家庭制度实际上是得到公开支持的，是由公众领域来定义，来维持，来立法和规范的。在“公”与“私”的分类上，有许多明显的重叠，远远超过了她所承认的程度。这些制度资源的分配，并不是依照构成日常生活的“自

然的秩序”，而是依照某种原则加以分配的，这一原则规定，将社会政治特权奖赏给某些人，与此同时牺牲掉另一些人的权利。

因此，隐私从来不是一个每个人都能平等享受到的价值，尽管艾什坦宣称：“隐私权，同性恋不受骚扰地毫无恐惧地实践他们的性取向的权利，一向被广泛承认为美国社会对隐私权的保护的一个组成部分。”^④ 艾什坦的文章发表的五年之后，美国最高法院宣布，在波沃斯诉哈德威克的诉讼案中，宪法的隐私权条文并不包括保障同性恋的性实践，最高法院所明确说出的事情正是男女同性恋者一直就感觉到的，他们不能奢望被包括在“广泛承认的”权利和特权之中，就像异性恋者一向所享有的那样。

其次，艾什坦声称，“作为我们现行宪法体系的要求，同性恋者或任何其他公民群体，全都拥有受到隐私权保护的其生命不受侵犯的公民权，同时也都拥有在工作、住房及其他领域不受歧视的权利。”^⑤ 关于男女同性恋者是什么样的人，她的理解与最高法院在波沃斯一案中的做法如出一辙，即恰恰是对这一权利本身的否定。在讨论所谓“被广泛承认的隐私权”之时，艾什坦声称，这一权利能够保护同性恋者“实践他们的性取向”。在同一篇文章中，她还否定了解放论者关于同性恋者是被压迫阶级的观点，她否定这一观点是因为，她不相信“私人的性取向能够构成一个被压迫阶级”。她的确赞成“一个人的性取向——除非伤害他人——不应当影响对他的权利的评价，也不应当影响他作为雇员、作为家长等等的价值”^⑥。对于艾什坦来说，男同性恋、女同性恋的定义来源于人们在床上的行为。她把隐私权扩大到同性恋身上，这一隐私权保护了一切类型的性活动——最高法院是拒绝这样做的——但是在这样做的同时，她用这些性活动来定义了同性恋者。艾什坦与最高

法院的全部区别在于，一个不保护同性恋在私下从事性活动的权利，另一个保护这一权利，但是双方全都没有看到，除了私下的性活动之外，做一个男同性恋者或女同性恋者还有什么内容。^⑤

克林顿总统所做的“妥协”，允许同性恋者在军中服役，条件是他们对自己的性倾向保持沉默，这是又一个事例，表明隐私概念的使用方式——它能够被利用来在男女同性恋者身上强加不同的要求，这与对异性恋者的评价完全不同。以隐私的名义，同性恋行为或任何对男同性恋或女同性恋身份的公开承认，仍会导致一个人被开除出军队，这就将隐私转化为强迫性的沉默，男女同性恋者要自我监督，自愿地躲进壁橱，如果他们希望留在军队服务的话。这一规定确实改变了军队长期以来实行的政策，但是它采用的方式是利用隐私来增加军队的利益，同时以那些同性恋者已拥有的权利作为代价。这一政策的实行，使军队抛弃了其荒唐可笑的旧政策，那个旧政策常常被军队的高级官员加以引证，即“军队中不可以有同性恋者”。新的政策立场创造出一种更加现实和似乎更加自由的氛围，男女同性恋者的存在终于得到承认，但是，这一政策的容忍限度划在没有人能够确切知道某个个人是不是同性恋者这一点上。在对于性身份和隐私权的这种理解当中，女同性恋者和男同性恋者在人们的视野中彻底消失了。

这种“隐形化”的现象并不仅仅是官方公开政策的结果，我们也常常被要求参与这一过程，其方式是在与同事和朋友的交往中做自我检查。例如，当我在一所著名的规模不大的自由艺术学院教书的一年间，一位友好而富于同情心的老年同事有一次告诉我说：“在这所学院里有某种类型的同性恋者表现很不错。”我发现这种类型的同性恋者都是那些有长期的一对一关系的人，那些绝口不提“同性恋”这个词的人，那些全部的

心思和目标就是为了“跟别人一模一样”的人。他的意思再明白不过了，可我却并不是他心目中的那种同性恋者，在我的办公室里到处都是关于男女同性恋的书籍和招贴，在我的门上贴着关于男女同性恋研究项目的通知，在我的办公桌上摆着我最近的男朋友的照片。我当然是一个自由的同性恋者——在我们系，同性恋者全都是优秀的自由主义者——但是这个自由是用我自己的隐身为代价换来的，而这个代价是我不愿意付的。把隐私和沉默强加在我们根本不愿意公开的事情上面，这种解放隐私的做法掩盖了男女同性恋生活的全部内容。对于性别秩序的威胁导致了这样一种想法，即认为男女同性恋不仅是一种性倾向，必须依靠隐私和礼貌的自由观念来掩盖这种可能性。

这种掩盖倾向也发生在媒体对于男女同性恋问题的处理方法上。正如希格诺里（Michelangelo Signorile）所雄辩指出的那样，如果说传媒总是在不断刺探那些“名利双收者的生活方式”的隐私和秘闻——这些人都是异性恋者，那么当刺探对象是女同性恋者或男同性恋者时，传媒则较少这样做。这种做法遵循的是双重标准，是对隐私权伪善的利用。^⑩媒体总是这样做，并且常常在对他们明知是同性恋者的人做访谈节目时，假装成是对异性恋者的访谈。我这样说，并不是赞成一些小报侵犯性和贬低性的干扰，而是认为，在传媒的不同处理方法背后的逻辑，并不是要把自由隐私权扩大到男女同性恋者身上，而是运用既有礼貌又在政治上正确的方式，将男女同性恋者排斥在传媒的范围之外。这是另一种壁橱，出于自由美好的愿望的壁橱仍然是壁橱。

艾什坦否定了解放论者对传统育儿实践和性角色安排的批判，她的观点大都建立在对隐私权的辩护之上。这两个否定全都来自一个担忧，她的担忧指向所有重新思考家庭的神圣不可侵犯性的企图，她认为家庭制度是最典型的隐私和最经典的社

会制度。^④ 同性恋解放论者雄辩地指出，家庭的主要因素有助于性别秩序的形成，而我们当中的许多人都感觉到这一性别秩序的压迫性。异性恋性别主义假定所有的孩子都是异性恋的，他们长大以后希望生活在与异性恋婚姻和家庭完全吻合的生活模式之中，这一假定是一种强制性的权力，就连最具压迫性的国家对这种权力都是可望不可及的。性少数群体中青少年的高自杀率是一个证据，证明许多男女同性恋者所感觉到的绝望，即使当他们面临的仅仅是这样一个可能性，那就是不得不把他们是同性恋者这一事实告诉给家长。^⑤ 隐私化的家庭制度在目前根本不能解决这些孩子的问题，他们宁愿去死，也不愿意使他们的家庭失望。女权主义也把婚姻、家庭和隐私的结合体当作一种性别统治的机制，把它视为妻子和孩子受虐待的场所，而这一领域长期以来是被警方和国家权威所忽视的。^⑥

可悲的是，正是在这个家庭制度之中，艾什坦所描绘的性虐待发生得最为频繁，而保护家庭的隐私权是为延长这种虐待服务的。事实上，正是我们对性的文化羞耻感——在大多数情况下是通过家庭制度传递的一种价值观——使得孩子们不敢报告自己受到的性虐待。像艾什坦那样赞美这种隐私权，令人感到着实费解。

同样令人困惑的是艾什坦的第二个观点，即解放论者一旦成功，同性恋身份就会消亡。如果对这一问题做更仔细的观察，同性恋解放中存在的矛盾似乎并非那么矛盾。消除压迫性社会对待酷儿的方式，恰恰是解放论者认为必不可少的。如果结束社会歧视意味着同性恋和异性恋都不再在我们关于自身本质的集体理论概括中扮演中心角色，如果性身份将不再是我们讲述自己灵魂的真理的方式^⑦，我们当中的大多数人将会感觉更好。用放弃“禁果”的特权地位的代价，赢得一种新的社会秩序，似乎比公平交易还略胜一筹，在这种新秩序中，孩子再

也没必要害怕把自己的性倾向告诉给父母，成年人能够自由地同他们选择的人生活在一起，不必害怕肉体和经济上的暴力和社会排斥，而这种暴力和排斥仍旧存在于许多性少数族群的生存环境当中。

艾什坦对于这个新社会将会铲除所有其他种类的社会实践和社会意义的恐惧，似乎不过是一种夸张之辞。如果像强迫性同性恋、婚姻和家庭这样的制度在某种程度上瓦解了，那就会造成一块白板，某种社会的白板，在其中所有社会意义和社会身份都不得而被更新。这种说法至少也是非常可疑的。

此外，正是在这一点上，艾什坦的观点表现出她对同性恋解放最严重的焦虑和恐惧。假如同性恋解放能够成功，那么消亡的将不仅是同性恋，它的对应物异性恋也将消亡。在文章的结尾，艾什坦宣称，“一种可行的解放进程”应当是“同性恋和异性恋……像兄弟姐妹那样相互承认和接受对方。双方都不应当否定他们各自的另一半，或者把对方当成可憎的‘异类’，去否定对方，征服对方，或者用公开的专制语言来说话，去‘再教育’或‘重新建构’对方”^⑤。于是乎，异性恋要求一个同性恋兄弟——或者说是一个同性恋继兄弟——以便拥有作为一个特殊类别的意义。正如巴特勒（Judith Butler）所指出的那样：“如果没有作为复制品的同性恋概念，就不会有作为原型的异性恋建构。”^⑥ 异性恋一旦被揭示出并不比同性恋更“原始”，并不比同性恋更“自然”，那么要把异性恋强加给人们，要把异性恋说成是自然的，要使异性恋变成原型，就要花费更多的精力。在艾什坦批判杨格关于同性恋和异性恋都是性别主义社会的产物这一观点时，从她的著述中可以看到正是这一本质主义的过程。她对杨格的回应是，这些分类，就像性别这样的分类，是“由日常生活构成的”。艾什坦相信，性的区别是“基本的社会区别”，就像性别区分一样，“同性恋和异

性恋之间的区别即使不是基本的，也是至关重要的”。^⑤ 艾什坦最终还是要将性身份列入像男性和女性那样的基本社会区分的行列，这就使她能够避免像解放论者那样缺乏固定不变的性身份。这种固定性的缺乏，构成了解放论者的理论和话语的核心，正是这一点令艾什坦感到恐惧万分。这也正是她极力赞成的同性恋平等权利观点中所缺少的东西。

有趣的是，如今关于性身份的固定性、永恒性以及在此确定这一身份时缺乏个人选择的观点，已经成为保守主义和本质主义这两个围绕性问题展开辩论的对立面共同分享的领域。正如奥蒂兹（Daniel Ortiz）所指出的那样，本质主义者提出的问题（“同性恋的成因是什么？”）是独立于“同性恋身份是如何被赋予意义的”这一问题的。它们一个是病源学的问题，另一个是认知论的问题。但是，对酷儿身份的这两种解释全都假定，男女同性恋者极少或根本不能选择他们自身的性建构。^⑥ 在关于性差异的理论讨论中，在性政治狂暴混乱的世界中，上述两个问题比奥蒂兹在他的分析中所做的描述更难区别开来。就像福柯、斯特林（Ann Fausto—Sterling）和科伦（Cheshire Calhoun）通过雌雄同体的例证所证明的那样，对于生理分类建构的法律和社会解释，有助于模糊身份分类的病源学和认知论之间的界线。^⑦ 在我们自己争取男女同性恋解放的斗争中，病源学关于同性恋者成因的观点，常常被利用来为男女同性恋者建构一种公开的、社会的甚至是官方的或法律的身份。这一观点有助于保持和制造身份的分类，它使得对本体论和认识论的简单区别，往好了说是变得极为困难，往坏了说就是过于简单化了。但是，在对某人的性向的解释中去掉选择性因素这一点上，建构主义者同本质主义者取得了一致。关于同性恋解放的本体论观点中的激进因素，导致了像艾什坦这样的社会保守主义者的焦虑，与此同时，选择的因素销声匿迹了。从我的学生

们对艾什坦文章的反应看，同性恋解放论者对于性的流动性的理解不仅使艾什坦感到不安，还使她感到极度的焦虑。

我的学生们对于艾什坦观点所做出的反应是全盘否定。他们认为艾什坦有同性恋恐惧症，她的观点根本用不着认真对待。他们认为，她所从事的不过是一种为同性恋社群说话的异性恋实践，她想告诉人们，她关心同性恋群体，但与此同时，她却对这些问题一无所知。虽然我有点同意这种看法（如前所述），但是我对他们否定艾什坦的“方式”略感不安。他们之所以否定她，并不是因为他们认为她是一个保守的异性恋者，根本不懂得解放论者的观点；他们之所以否定她，是因为他们认为她发明了一套解放论者的观点，并把这种观点当作贬低男女同性恋者的方式，尽管艾什坦的批判主要选自 70 年代以来的男女同性恋作者的著述。事情很快变得一清二楚：他们不安的来源仍然是同性恋“解放”的声音，是艾什坦作为其批判的依据的声音。在这些学生们看来，艾什坦所讲的根本不是真的。他们责备她假了解放论者的声音，实际上根本没有人提出要摧毁家庭、传统婚姻和异性恋。

这些学生退居于“现在”的优越地位，从这个有利地位出发，他们可以对过去冷嘲热讽。他们把孩子连同洗澡水一同倒掉，他们同时否定了艾什坦和解放论者，把解放论者视为简单的、乌托邦的、危险的激进派。他们很难相信，有人竟然曾经有过如此奇怪和反社会的想法。这在我看来是一个比艾什坦所描述过的矛盾更大的矛盾。

对于今天这些不懂男女同性恋历史的年轻男女同性恋者来说（这不是他们的错），艾什坦的文章和解放论者本身全都不可救药地过时了。这些学生们比以往所有的人都更聪明，更复杂，知道得更多，在他们温和的自我评价中，他们站在历史的结尾处，是性“解放”这一历史过程有意安排的结果。解放论

者对于改造社会秩序的追求，对异性恋制度的挑战，以及对抗那些“被迫”参与这些制度的文化与社会实践^⑤，被我的学生们当作一种“不成熟的”政治运动的激进话语给否定掉了。

在完全否定解放论者的观点时，他们也否定了艾什坦，就像一位用坏消息弄脏他们耳朵的信使，她也被当作亵渎神圣的人。但是，当他们急急忙忙与解放论的激进事业拉开距离时，他们也揭示出另一个有趣的事实：他们仍旧把人的性向及其表达理解为一种自然的不可改变的“真理”。

他们拒绝将自己的性理解为除“本质”以外的任何东西，他们嘲笑解放论者的观点，这种观点认为，同性恋和异性恋是“性别主义的社会强加给我们的人为的分类”，就像他们嘲笑艾什坦一样。他们以及现今绝大多数的男女同性恋政治运动，都在寻求融入而非摆脱现存的文化制度，都在寻求同化于文化制度之中，而不是消灭这种制度。

这些年轻的男女同性恋者之所以有趣，是因为他们代表了一个更重大的当代“真理”。今天，关于选择的大胆宣言已经消失，取而代之的是“一种在美国的同性恋运动中日益增长的倾向，一种以‘本质主义的’概念来理解其自身、树立其形象的倾向”^⑥。

对于性的本质主义理解与对平等权利的要求这二者之间的联系，同解放论者的斗争进程形成了尖锐的对立，这一进程的前提是一个性的可塑性更强的建构。当我思索在不到一代的时间之内男女同性恋者态度转变的代沟时，我不得不提出一些难以回答的问题：例如，如果说性确实是天生的，本质的，是“由日常生活构成的”，那么为什么解放论者的声音必须被压制，被否定，或者受到异性恋者和一些同性恋者如此猛烈的攻击？如果说同性恋解放论关于性是一种选择的假设是错误的，那么这种声音又怎么可能成为一种威胁？在过去十年间，什么

样的社会和政治力量导致了性在男女同性恋者当中变得更加本质主义化了，而对男女同性恋“自我”的这种理解，又是如何与同性恋运动中新的平等权利政治策略联系在一起的？最后，当我们接受了对于同性恋的“本质主义”的理解之后，我们将为政治变迁的可能性加上什么样的限制？在本文的以下部分，我将尝试探讨这些问题，阐明我为什么认为本质主义化是危险和错误的，为什么尽管同性恋解放论者的批判带有乌托邦色彩，但它仍是酷儿争取社会和政治变革的武库中强有力但却被忽视的武器。

三、本质主义重要性的增强

艾什坦并不是惟一对男女同性恋运动在 70 年代的进展表示怀疑的人。就在艾什坦的文章发表数月前，五角大楼发布了现今已是尽人皆知的国防部第 1332·14 号令，它使同性恋正式“同军队服役成为不相容的事情”，原因是同性恋的存在会毁掉“纪律，良好秩序和士气”，会对“军阶和命令”产生负面的影响，会为军队“成员之间培养相互信任和信心”制造困难。^⑨

在这一决定公布不到五年之后，在 1986 年波沃斯案的判决中，最高法院比乔治亚州鸡奸法案中提出的宪法问题走得更远，它规定，宪法不保护男女同性恋者的隐私权，同性恋者的定义是指那些从事同性恋性活动的人。在艾什坦文章发表后的五年间，男女同性恋的身份的形成和发展，并不是作为“攻击社会制度”的手段发展起来的，而是作为一种由社会否定男女同性恋者的权利的方式发展起来的，它得到了美国公民的赞同。上述决定为 80 年代男女同性恋政治活动定下了基调和方向。这一斗争变得不太注重同性恋的解放，而更注重争取那些

同性恋者受到法律排斥的权利：就业权、隐私权以及服军役的平等权利。

与争取更多的平等权利联系在一起的，是同性恋进一步的本质主义化。关于男女同性恋是先天而不是后天形成的观点，最初是在19世纪欧美医学工作者当中发展出来的，其目的是为了向社会和法律对鸡奸的制裁提出挑战。这一立场代表了许多男女同性恋自身的性经验，除此之外，还被视为呼吁公民权利最切实可行的立场。其思路是：如果说同性恋是由生理或遗传基因决定的，那它就不再属于个人控制的范畴，因此就可以被列入免受谴责和歧视的领域。许多男女同性恋者的性身份一度被当作不成熟的表现，一度被要求或者被强迫改变为异性恋，对于这些人来说，同性恋是天生的这种本质主义的观点，同声称“男同性恋”和“女同性恋”是环境、历史和话语的产物这种建构论观点相比，能够为同性恋者提供更多的保护，以便抵抗顽固、偏狭和压迫。

由于对同性恋者的迫害、骚扰和歧视确实存在，对性倾向的生理学解释使得男女同性恋者能够作为一个“受保护阶级”寻求和得到平等的甚至是比一般人更好的对待。对于许多人来说，对同性恋的本质主义的解释，能够使男女同性恋者向对同性恋感觉、行为和身份的正统谴责提出挑战。如果说性倾向不依赖于人的选择，那么同性恋就可以被认为是上帝的创造，就像异性恋是上帝的创造一样，于是，同性恋者获得性快乐的方式就不再是有问题的了。如果同性恋是先天的而非后天的，那么一位同性恋小学教师作为孩子们的角色榜样，或者处于权威的地位，就不会威胁到孩子，对于孩子的家长来说也就不存在合法性问题了，因为教师的性身份不会影响到他们的学生的性发育。同样，那些得了艾滋病的人就能摆脱他们活该得这种病的说法，就能摆脱那种更恶劣的说法：他们的病是遭了天谴。

把性的构成说成是固定不变的身份，而不是某类行为的结果或者是流动性很强的身份建构的结果，能够使男女同性恋者在政治上和社会上都得到了明显的好处。例如，近些年来，像微软和列维斯特劳斯公司这样的大公司，像斯坦福、哈佛、卫斯理和史密斯这样有名的学院和大学，全都为男女同性恋伴侣雇员设立了配偶福利政策。有更大数量的雇主、大学、城市政府和州政府在其反歧视规定中加进了有关性倾向的条文。在1992年，就连稳健保守的美国政治科学协会，也设立了一个永久性的委员会，专管该领域中男女同性恋地位的问题。

但是在80年代，围绕着同性恋情欲、虐恋和反宗教艺术等领域展开了一场论争。反对意见认为，此类艺术品只能吸引堕落的少数族群，却威胁到整个民族对于传统“家庭价值”的信仰。全国艺术基金会主席弗朗梅叶被解职，换上了一位“对男同性恋不太友好的”女同性恋者，进行了一场身份政治的颇具反讽意味的游戏，这一游戏曾使汤玛斯荣膺最高法院大法官一职成为可能。^⑤ 在1992年5月，一个秘密被揭露，联邦紧急事务管理协会的一位高级官员曾要求一位同性恋雇员协助他开列一份该组织中所有同性恋者的名单，并威胁他说，如果他拒绝合作就会丢掉工作。^⑥ 他们对开列这一名单的原因一直未作解释，事发之后，名单被毁掉了，但是由于这一事件，男女同性恋越来越频繁地成为政治和法律话语的争论话题。

由于在80年代的论争中同性恋的形象过于突出，1992年被一些人称为“酷儿年”^⑦ 就是顺理成章的了。对于平等权利的强调，更使人们得出同性恋政治运动已经进入“主流”的结论。^⑧ 1992年的选举既表明有组织的同性恋政治运动争取平等权利的立场的必要性，也表明这种立场隐含着一种潜在的严重危险。

在1992年的总统选举话语中，男女同性恋既受到大量赞

美——为了争取他们的支持，又受到诋毁——因其变态。民主党对同性恋社群许愿，共和党则威胁要反对这些许诺。两党都把同性恋当成了“目标”。无论政治话语的目标是为了吸引他们的选票，还是虐待和嘲弄他们，以制造出一个“异类”的类别，这两种策略全都有助于为男女同性恋者在公共和政治的话语中争得一席之地，全都为同性恋权利运动的斗争开拓了竞争的空间。

某些人拒绝同性恋权利的原因，来自“同性恋”是出于选择的这一观点（同性恋解放论者赞成这一观点）。由于异性恋代表了惟一的“原型”和本质的“真实”，同性恋就成了一种变态。例如，在9月，副总统奎尔在一次全国性新闻节目中，说同性恋“是一种选择，而不是生理状态”。奎尔在表明这一观点后一再说：“我认为这是一个错误的选择。这是一个错误，这是一个错误的选择。我确信在大多数情况下，这确实是一个选择。”^⑥共和党的政纲在艾滋病危机问题上也同样强调了“选择”。它宣称：“我们健康费用的很大一部分是由行为造成的。”^⑦这一政纲进一步提出：艾滋病的“预防与个人责任和道德行为有关”^⑧。

在1992年全国选举中，男女同性恋的平等权利是个反复出现的话题。同性恋被描绘为一种不道德的选择，一种可诅咒的行为，一种变态活动，并以此作为把酷儿排除于“平等权利”之外的理由，还把他们当作应当对艾滋病流行负责任的“人群”。男女同性恋者被描绘为变态的魔鬼，他们想要毁掉家庭和异性恋的文化制度，平等权利和法律面前的平等待遇被转换为“特殊待遇”。

在最好的境况中，同性恋被当作仅仅是另一个利益群体，它寻求富于同情心的自由派的“特殊对待”，它是有助于打击民主党及其政纲另一个理由。承认针对男女同性恋者的文化、

法律和社会的统治和压迫，变成反对传播仇恨的一种“进步的”选择。但是，为了被当作“仅仅是另一个利益群体”受到接纳，他们的性向必须被转化为一种固定的身份——既是个人的身份，也是政治的身份。

在这里，性身份被用作区分两大政党立场的方式。而这个事例只是冰山的一角。同性恋者在这个国家被等同于艾滋病。他们曾经在全国艺术基金会的论争中成为辩论的对象，对于“同性情欲”类艺术的资助，被批评为对于公众道德和鉴赏力的不道德的颠覆。最近，他们的命运，他们的未来，他们的存在本身，被付诸大多数人的观念——在像奥里冈和科罗拉多这样的州和像波特兰、缅因和佛罗里达的坦帕这样的城市中，人们为此举行了全民投票。80年代和90年代的政治，使得对性的公众的、法律的、官方的理解变成彻头彻尾本质主义的，除此之外没有其他可能性。尽管有许多人现在认为，这一观点在波沃斯案中有助于男女同性恋的非性化^⑥，但是它仍被认为是对争得男女同性恋平等权利最有帮助的观点。

四、本质主义与平等权利的局限性

今天，我们庆祝同性恋社群日益增长的政治影响力，同性恋的政治斗争在美国已经争得了在更高层次上的承认、关注和理解。“全国男同性恋和女同性恋力量”和“人权运动基金会”这样的非赢利性组织，不断在议会进行游说活动；“兰姆达法律辩护基金会”、“全国女同性恋权利中心”和“全国男同性恋权利辩护协会”，推动了国家法庭制度的改革；男女同性恋候选人公开竞选，赢得了地方政府机构、州立法院和美国联邦议会中的席位；对男女同性恋的态度成为1992年总统选举中两

大主要政党的主要分歧点。

尽管观点各异，90年代同性恋政治团体有一个共同点，那就是争取政治变革中的平等权利。在艾什坦眼中是天赋的权利——“同性恋以及其他任何公民群体，全都拥有其生活不受侵害或骚扰的公民权和隐私权，全都拥有在就业、居住及其他方面不受歧视的权利”^⑥——已经成为男女同性恋者进行斗争的领域，成为他们进行斗争的政治战场。例如，在贝尔对莱文一案中，夏威夷州最高法院判定，该州的婚姻法必须服从于州最高级别法律的复查，因为从婚姻中排除同性成员，将违背禁止性歧视的法令。^⑦

在这一决定中，主张禁止歧视同性婚姻的过程和方式，与另外两个法律的变化方式有类似之处：维护妇女从属地位的法律，以及南方反对跨种族婚姻以维护白人对非洲裔美国人统治的法律，直到1967年才被美国最高法院的决定宣布为违宪。^⑧卡普兰（Morris Kaplan）指出，同性恋婚姻有可能改变整个家庭制度，“男女同性恋家庭究竟是遵从强迫性异性恋的规范化统治，还是对其既存形式的颠覆和挑战，仍然是一个无定论和颇有争议的问题。”^⑨但是，这同一位学者又说，同性恋婚姻的要求“也许会提供一个出人意料的与传统社区规范的辩护者潜在和解的机遇”，并将男女同性恋的战场转移到“性自由和争取承认男女同性恋伴侣和家庭”以外的方面去。这一观点的吸引力在于，它“强调了异性恋大多数的感召力的共通性，削弱了酷儿作为性颠覆者的地位”^⑩。卡普兰反对性颠覆，是因为他认为这是自我欺骗。他写道：“在某种程度上，反对男女同性恋进入家庭制度的观点，求助于性越轨者所发明的生活方式激烈变更的形象，它低估了就连我们最私密的活动也被赋予社会生活形式的意义的程度，有时，这种意义甚至是通过禁令的形式被赋予的。归根结底，违法行为是由法律来定义的，违

法行为尤其如此。”^③

因此应当记住，有些人的要求不过是争取融入同一种法律建构的实践和制度而已。我认为这是一种错误的态度，因为它对于压迫的形式不做任何明显的改变，在我们的社会中，这种压迫形式是通过少数族群化的身份政治来表达的，而从这种压迫走向自由的道路是由这一表达决定的。对于男女同性恋者来说，扮演一位优秀的异性恋者，并不会改变大多数人关于我们“与众不同”的本质主义化的看法。艾什坦就是一个证明。在一篇名为“反对同性恋婚姻”的文章中，她写道，她“一向是偏爱家庭伴侣的可能性的”，但并不认为婚姻应当把酷儿包括进来，因为“婚姻从来不是两个人的事——它现在是而且一向是与繁衍后代的可能性有关的”^④。艾什坦当然是在生育的狭义定义上来解释繁殖的，因为如果不是这样，许多女同性恋配偶是能生育的。除此之外，她还把伴侣利益定义为一种特殊的严格的功能。它的存在是为了“规范和固定两人相互忠诚关系的方式”^⑤，同时维护这种关系之外的所有那些被用来制造性差异和压迫我们的制度和社会实践。

就像按照艾什坦的脚本演戏一样，今天的同性恋政治运动以及现今许多男女同性恋年轻人，全都“清醒起来了”。那种他们的激进先辈所陶醉于其中的“陈年佳酿”已经被抛弃，代之以“解放—清淡型”——一种不那么浓烈的平等权利要求，这种口味更适合于90年代酷儿的平淡味觉——对他们来说，“我们就在这儿，我们是酷儿，习惯这一点吧”就构成了他们的全部革命纲领。

现今同性恋政治的纲领包括配偶福利，隐私权和就业权，男女同性恋婚姻合法化，以及进入军队服役的权利。这一纲领中不包括任何对社会的主要制度的根本性挑战，扰乱，甚至不包括任何变更。相反，这一纲领寻求与这些制度的融和。分裂

的声音——解放论者的声音——已经沉寂下去。那些使争取平等权利的斗争显得有问题的观点，解放论者及其关于性是受社会影响、由个人选择的“激进”观点，已经变得不合时宜，成为男女同性恋的新的合法运动难以承受的过分要求。当然，问题的答案在于，宣称性是“本质如此”，是一种人性中难以控制的力量，是由基因学、生理学或者某些其他个人无法控制的“深层性质”决定的。为了使“同性恋”摆脱有问题的性行为的坏名声，必须逃避到固定的身份中去。作为一个人的身份，性是固定不变的，不可改变的，于是就完全没有个人的责任了。我的同性恋，就像异性恋一样，根本“超越了我的控制”。

我们曾创建过同性恋青少年团体，帮助青少年去“发现”他们真正的性倾向。成年人通过治疗和自我探索，也在这一强大的新真理的框架中重新解释他们生活中的各种事件。性的“真理”对于拥有这一知识的人来说是如此明白无误，那就是，有许多同性恋者“常常会认识一些人，他还没有‘意识到’他是一个同性恋者——在他们看来，这是一个明显的标志，证明属于这一类别并不一定是自觉的”^⑧。在这一论争中，选择被彻底抛弃了。与此相类似，在19世纪，雌雄同体人在成年时选择自己的性的自由权利被剥夺掉，而成了由医学（真理）和国家（权力）共同决定的事物。福柯描述了这一变化的后果：“从法律观点来看，这明显意味着自由选择的消失。个人不再能够决定他想属于哪个性别，无论是从法律上，还是从社会上。要由专家来决定哪种性别适合于他，社会随后必须要求他接受这个性别。如果有必要借助于法律（例如，当某人被怀疑不属于他真正的性别，或者缔结了不适当的婚姻），就必须建立或重建其未被充分承认的性建构的合法性。但是，如果说本性通过其幻想或偶然事件，也许会‘欺骗’观察者，在一段时间里隐藏起他们真实的性向，那么个人也很容易被怀疑隐藏了

他们内心深处对自己真正性向的知识，从某种解剖学的怪异现象获利，以便利用他们的身体假装属于另一种性别。简言之，自然的幻想有可能为纵欲的行为服务，因此在真实性向的医学诊断中就涉及了道德利益。”^⑦

今天，性经历了雌雄同体的道路。福柯表达得很清楚，在保证身份的固定化，保证我们认为自己是谁和我们认为自己是什的问题上，存在着国家的利益和道德的利益。假如我们拥有选择自己性身份的自由，就会使我们每一个人感到焦虑。这一焦虑同艾什坦所表现出来的对于同性恋解放的焦虑是一样的。她写道：“认为同性恋是一个由他们行为的性质决定的阶级……认为同性恋之所以形成阶级是来源于强加在少数族群身上的社会控制，与此同时，又承认身处统治阶级之中的同性恋成员能够处理得非常好，能够相当自由地在同性恋世界和正常人的世界中出出进进，这似乎是一种令人难以接受的偏见。”^⑧

我们希望自己的性向被清楚地标明并容易被人们看清楚，假如男女同性恋者具有在两个世界中穿行的自由，间谍就混进了特权的殿堂。许多男同性恋者和女同性恋者，也都通过他们对双性恋的仇视，表现出这种固定化明确化的愿望，否定双性恋所声称的在性上和情感上被男女两性所吸引，也把这当作“令人难以接受的偏见”。我们也把许多东西加在双性恋者身上，从不值得信任一直到不成熟，因为我们内化了国家的意志，使我们的身份证件时刻遵守既定的秩序，担负起自我检查的工作，检查我们自己关于具有合法性的性少数族群应当如何建构的概念。

1951年，在《极权主义的起源》一书中，政治理论家阿伦特（Hannah Arendt）记录和描述了欧洲19世纪反犹种族主义的兴起。种族主义的一个组成部分就是将犹太人确定为一个“种族”，就像那些与生俱来的不可逃避的身份一样。她写道：

“从犹太人的情况看，将犹太教的‘罪行’转变为时髦说法中的犹太‘邪恶’是极端危险的。犹太人一度可以逃避犹太教，皈依基督教；但是他们不能逃避犹太人的民族性。此外，犯罪应当受到惩罚；而邪恶只能遭到灭绝。社会对犹太人的出生和犹太人在社会生活框架中所扮演的角色的解释，同灾难性的彻底性紧密相连，反犹行动正是通过这一点得以实施的。反犹的纳粹版本植根于这些社会状况之中……”^⑨

阿伦特意识到，同样的转变正在性的领域中发生，她指出：“犹太人的‘邪恶’和同性恋的‘邪恶’……确实变得非常相像。”^⑩从鸡奸的犯罪行为转变为性邪恶和性身份，同阿伦特所描述的转变是平行的。用“鸡奸”和“同性恋”两词取代以上引文中的“犹太教”和“犹太人”两词，就能清楚看出这一对平行的转换对于当今所有的性少数族群的危险性。

直到最近，非同性恋史学家们一直忽略了这样一个事实，即纳粹曾经以现代国家对于身份政治的最恐怖的方式——种族灭绝的方式——将男女同性恋者列入社会的清洗对象的行列。今天，有许多人，甚至在男女同性恋社群中都有人仍然确信：“我们这里不可能发生这种事”。像布坎南和丢克一类的候选人在政治上的成功，像科罗拉多州通过的那种法案，应当为我们敲响警钟。

同性恋平等权利运动的两难处境在于，在接受了个人身份的本质主义化之时，他们也接受了在异性恋/同性恋两分结构中后者的低下地位。无论他们面临着多么不公正的歧视，他们寻求国家保护这一事实，就是他们目前社会和政治地位低下的证据。但是在争取平等权利的斗争中，平等是由两分结构中地位优越的一方来定义的，简言之，平等意味着“等同”。男女同性恋者必须靠斗争赢得异性恋所拥有的相同的权利。他们必须向国家提出自己的要求，寻求定义和保护，在经历了长时间

的往往是痛苦的斗争之后，他们必将获得正式的权利，这种权利与国家为异性恋提供的权利等同。

这一平等权利纲领所导致的遵从规范的危险在于，它对我们想把以下几个方面结合起来的愿望有负面的影响，这几个方面包括：“我们自己认为是更好的选择；我们想得到的不包括强迫我们接受某种身份的平等；以及保存没有高低之分的差异。”^⑩简单地要求与异性恋相同的权利，要求融入婚姻与家庭的社会制度，不会对原初构成差异的过程做出任何改变，对造成“异类”的文化和制度毫无触动。在平等权利思潮中，目标被确定为融入一种我们所没有的东西之中。变革的要求变成了从两分的“自我”手中乞求特权，在制造“异类”的过程中，我们早已疏远了这一“自我”。

即使这种要求是成功的，平等权利的保证和融入现存制度，还是会保留在异性恋和同性恋两分结构中运作的对男女同性恋者同样的偏见和仇视。为了从根本上改变这一切，在形成差异的过程中需要一个决裂。这就要求我们沿着 70 年代解放论者的思路重新思考，并拒绝我们社会中的许多社会制度和社会实践。

虽然并不是太明显，但有一件事十分清楚：在那些对“平等权利”的追求中，很难听到决裂的声音。由于接受了本质主义作为我们的本体论，由于接受了本质主义的对应目标“平等权利”，我们就限制了自己变革的能力，限制了自己重新建构自身和重新建构分类程序的能力，这一分类程序从根基上制造了异性恋与同性恋的两分结构。解放论者的许多观点是重要的。从 20 世纪 70 年代解放论者的观点来看，强迫性的异性恋、传统性角色，以及往往是作为传统婚姻和家庭的一部分的压迫，统统需要改变。虽然在这些领域已经取得了重大的改变，但是还需要更大的改变。同性恋解放要求我们超越男女同

性恋对异性恋关系的模仿，去想像不同类型的个人、家庭和社会安排，它们是较少压迫性的，更加平等的，更有感召力的。如果我们拒绝了这一信息，如果我们全盘接受平等权利思潮，把它视为惟一合法的进步途径，那么我们会限制自己与众不同的自我想象的能力，也会限制自己富于想像力地把自己变得与众不同的能力。

【注释】

① Jean Bethke Elshtain, "Battered Reason", New Republic, October 5, 1992, 25.

② Dennis Altman, *Coming Out in the Seventies*, Boston: Alyson Publications, 1981.

③ Richard Goldstein, "Sex on Parole", Village Voice, August 20—26, 1980, 20—23.

④ John Murphy, *Homosexual Liberation*, New York: Praeger, 1971.

⑤ Edward William Delph, *The Silent Homosexual Community: Rublic Homosexual Encounters*, Beverly Hills, California: Age Publications, 1978.

⑥ Carl Wittman, "A Gay Manifesto", in Karfa Jay and Allen Young, *Out of the Closets: Voices of Gay Liberation*, New York: Douglas Books, 1972, 330—41.

⑦ Stuart Byron, "The Closet Syndrome", in Jay and Young, *Out of the Closets*, 58—65.

⑧ Allen Young, "Out of the Closets, Into the Streets", in Jay and Young, *Out of the Closets*, 6—30.

⑨ 同上，第9页。

⑩ Wittman, "A Gay Manifesto", 331.

⑪ Radicalesbians, "The Woman—Identified Woman", in Jay and Young, *Out of the Closets*, 172.

⑫ Martha Shelley, "Gay is Good", in Jay and Young, *Out of the Closets*, 31—34.

- ⑬ Wittman, "A Gay Manifesto", 331。
- ⑭ Young, "Out of the Closets", 29。
- ⑮ 同上, 第 17 页。
- ⑯ 同上, 第 17 页。
- ⑰ Radicalesbians, "The Woman—Identified Woman", 172。
- ⑱ Byron, "The Closet Syndrome", 59。
- ⑲ Young, "Out of the Closets", 8。
- ⑳ Radicalesbians, "The Woman—Identified Woman", 172。
- ㉑ Shelley, "Gay is Good", 34。
- ㉒ Wittman, "A Gay Manifesto", 341。
- ㉓ Jean Bethke Elshtain, "Homosexual Politics: The Paradox of Gay Liberation", *Salmagundi*, vol 58—59, 255。
- ㉔ 同上, 第 276 页。
- ㉕ 同上, 第 253 页。
- ㉖ 同上, 第 253 页。
- ㉗ 例如参见 Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1981, especially 87, 104, 202—203, 226, 256—84, 344。
- ㉘ Elshtain, "The Paradox of Gay Liberation", 252。
- ㉙ Jay, "Introduction", in Jay and Young, *Out of the Closets*, 1xi。
- ㉚ Young, "Out of the Closets", 30。
- ㉛ 同上, 第 28 页。
- ㉜ Elshtain, "The Paradox of Gay Liberation", 254。
- ㉝ 同上, 第 253—254。在《公领域的男人, 私领域的女人》一书中, 艾什坦认为这一规则同样运作于“女权主义分析家简单地全面推动‘个人的就是政治的’这一口号的努力之中”, 第 104 页。
- ㉞ Elshtain, *Public Man, Private Women*, 104。
- ㉟ Elshtain, "The Paradox of Gay Liberation," 267。
- ㊱ 同上, 第 254 页。
- ㊲ 这一雅各宾恐怖在艾什坦近期的文章“故事和政治生活”中再次表现出来, *PS*, vol XXVIII, no 2, June 1995。

③ Elshtain, "The Paradox of Gay Liberation", 262。

④ 同上, 第 253 页。

⑤ 同上, 第 275 页。

⑥ 艾什坦由于对于性别更富流动性的理解而引发的焦虑, 在她的文章“反对雌雄同体”中再次表现出来, Telos, Spring 1981。

⑦ Shelley, "Gay is Good", 32。

⑧ Elshtain, "The Paradox of Gay Liberation", 256—57。

⑨ 同上, 第 254 页。

⑩ 同上, 第 276 页。

⑪ 布莱克曼法官所持的异议清楚表明, 波沃斯案的意义确实比它所表现出来的意义要大得多, 他在反对意见中写道: “这一案件的要害是从事同性恋鸡奸的基本权利……这一权利并没有超越观看淫秽影片的基本权利。这一案件牵涉到最全面的权利, 和对于文明人最有价值的权利, 那就是隐私权。”

⑫ U. S. 199 (Blackman, J., dissenting) 47, Michelangelo Signorile, *Queer in America: Sex, the Media, and the Closets of Power*, New York: Random House, 1993。

⑬ 参见 Jean Bethke Elshtain, "The Family in Trouble", *National Forum*, vol 75, no 1, Winter 1995; "The Ties that Bind", *Chronicles: A Magazine of American Culture*, vol 13, no 10, October 1, 1989; and "Feminism and Politics", *Partisan Review*, vol 57, no 2, Spring 1990。

⑭ 一项 1989 年的联邦调查表明, 每年自杀青少年中的 30% 是男女同性恋者——比正常青少年的自杀率高两到三倍。参见美国健康与人类服务部 1989 年“关于青少年自杀的报告”。

⑮ Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987, chapter 8。关于包括男女同性恋权利的这一论争, 参见 Kendall Thomas, "Beyond the Privacy Principle", *Columbia Law Review*, October 1992。在这一问题上的反驳意见参见 Morris Kaplan, "Intimacy and Equality: The Question of Lesbian and Gay Marriage", *Philosophical Forum*, vol XXV, no 4, Summer 1994。

⑯ Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume I*, New York:

Random House, 1980。

⑤② Elshtain, "The Paradox of Gay Liberation", 280。

⑤③ Judith Butler, "Initiation and Gender Subordination", in Henry A-belove, Michele Dina Barale, and David M. Halperin, *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York: Routledge, 1993, 307—20。

⑤④ Elshtain, "The Paradox of Gay Liberation", 254。

⑤⑤ Daniel Ortiz, "Creation Controversy: Essentialism and Constructivism and the Politics of Gay Identity", *Virginia Law Review*, vol 79, 1993, 1833。

⑤⑥ Michel Foucault, *Herculine Barbin: On the Recently Discovered Diaries of a 19th Century French Hermaphrodite*, New York: Pantheon Books, 1980; Ann Fausto—Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men*, New York: Basic Books, 1985; and Cheshire Calhoun, "Denaturalizing and Desexualizing Lesbian and Gay Identity", *Virginia Law Review*, vol 79, 1993, 1859。

⑤⑦ 瑞奇 (Adrienne Rich) 指出, 同性恋并不是“自然的产物”, 而是一种依赖于大量的权力、精力和暴力加以维护的制度。参见 "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs*, vol 5, no 4, 1980, 631—60。

⑤⑧ Stephen Epstein, "Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism", *Socialist Review* 93/94, 1987, 12。

⑤⑨ 国防部第 1332.14 号令, 1981 年 1 月 16 日签署。

⑥① 在 1992 年 6 月 16 日《律师》杂志的一篇评论员文章中, 全国艺术基金会执行主席莱蒂斯 (Anne—Imelda Radice) 被称作“一位新的脚垫型同性恋者, 她能为布什政府中自我厌恶的黑人和认同女人的男人大把花钱。”人权运动基金会的前任主席夏皮罗 (Vivian Shapiro) 称莱蒂斯为“来自地狱的女同性恋者”。

⑥② Warren Leary, "U. S. Agency Shreds List of Gay Workers and Plans Inquiry", *New York Times*, May 19, 1992, A—17。

⑥③ 酷儿年是 1992 年《律师》杂志最后一期的封面。

⑥④ Jeffrey Schmalz, "Gay Politics Goes Mainstream", *New York Times*

Magazine, October, 11, 1992, 18。

⑤ Karen De Witt, "Quayle Contends Homosexuality Is a Matter of Choice, Not Biology", New York Times, September 14, 1992, A-17。

⑥ 1992 年共和党纲领, 第 13 页。

⑦ 同上, 第 14 页。

⑧ Daniel Ortiz, "Creating Controversy: Essentialism and Constructivism and the Politics of Gay Identity"; Kendall Thomas, "Beyond the Privacy Principle"; Morris Kaplan, "Intimacy and Equality: The Question of Lesbian and Gay Marriage"; and Cheshire Calhoun, "Denaturalizing and Desexualizing Lesbian and Gay Identity."

⑨ Elshtain, "The Paradox of Gay Liberation", 254。

⑩ Baehr v. Lewin, 853 P. 2d 44, Hawaii, 1993。

⑪ Loving v. Virginia, 388 U. S. 1, 1967。

⑫ Morris Kaplan, "Intimacy and Equality: The Question of Lesbian and Gay Marriage", 337。

⑬ 同上, 第 336 页。

⑭ 同上, 第 353 页。

⑮ Jean Bethke Elshtain, "Against Gay Marriage", Commonweal, vol 118, no 20, Nov 22, 1991。

⑯ 同上。

⑰ John Boswell, "Concepts, Experience, and Sexuality" in Edward Stein, Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy, New York: Garland Publishing, Inc., 1990, 147。

⑱ Michel Foucault, *Herculine Barbin*, ix。

⑲ Elshtain, "The Paradox of Gay Liberation", 259—60。艾什坦引文中的引文见 Altman, *Coming Out*, 36。

⑳ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973, 87。

㉑ 同上, 第 80 页。

㉒ Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, New York: Harper Torchbooks, 1987, 249。

身份运动非自我解体不可吗？ 一个酷儿的两难问题

卓施瓦·盖姆森 (Joshua Gamson)

在旧金山男女同性恋报刊的读者来信栏目中，常常会周期性地出现一些焦点问题和尖锐论争。当《旧金山湾区时报》向“社区”宣布，1993年度的自由日游行将被称为“酷儿年”时，读者来信热闹了好几个星期。虽然游行还是老样子——一个巨大的赋权聚会，但是读者来信的热潮持续了很长一段时间。“酷儿”引发了一场令人感到似曾相识的论争：同化的问题，代际差别问题，以及什么人可以被当作“我们”，这个决定由什么人来做出的问题。

在这个层面上发生的这场论争，与民族社区内的类似论争十分相似，在其中“边界、身份和文化问题得到商讨、定义和创造”。然而，向深层发掘围绕酷儿性的论争，就会发现一些更有趣也更有意义的东西。酷儿性以一种极为特殊的方式，动摇了男女同性恋政治赖以生存的基础，分解了“性少数族群”和“同性恋社区”的概念，分解了“男同性恋”和“女同性恋”的概念，甚至分解了“男人”和“女人”的概念。^①它立论的主要之点在于，强调以身份为基础的建构的困难：无论个人身份还是集体身份，都是不稳定的，其补充部分是必不可少的。它强调并揭露出这些麻烦，试图随心所欲地在被解构的集体类别的废墟之上建立一种新的政治。这场论争以及其他与男女同性恋政治有关的论争，不仅围绕着集体身份的内容（谁对

“同性恋”所下的定义算数?),而且围绕着性身份在日常生活中的有效性及其在政治上的有用性(有没有像“男同性恋”、“女同性恋”、“男人”、“女人”这样的概念?应不应该有这样的概念?)。

本文以男女同性恋政治内部的论争为例,探讨当代身份政治的主要两难问题,并追寻这一两难问题对于社会运动理论和研究的意义。^② 我将详细阐述在此类论争中——在其他社会中也有发生——所表现出来的两种不同的政治冲动和两种不同的组织方式。解构集体类别的逻辑和政治策略,同支持集体类别的一方相互竞争,两种逻辑都有其真理性,但是二者又都不是完全无懈可击的。

另一方面,女同性恋者和男同性恋者在过去数十年间为其自身争得的影响力,主要是通过为自身赋予在民权运动中所争取到的身份:一种公开的集体身份。男女同性恋社会运动已经建立起一种准民族形式,其中包括它自己的政治和文化制度,节日,邻里组织,甚至有它自己的旗帜。在这一男女同性恋者习惯分享的族群观念——少数族群地位和少数族群权利要求的集结点——的背后,则是一种相同的、固定不变的、自然的本质,一种具有对同性的欲望的自我。这一运动强有力地指出,普遍存在的压迫是对这一类人的自我实现的自由和机会的否定。在这种族群本质主义^③的政治中,集体身份的明确分类对于成功的抵抗和政治上得分都是必不可少的。

然而,建立具有明显群体界线的集体身份的冲动,遇上了与它直接对立的逻辑,这种逻辑常常包含在酷儿活动(以及近来粉墨登场的“酷儿理论”)之中:解构身份类别,模糊群体边界。这种观点深受“建构主义”学术思想的影响,它认为,性身份是历史和社会的产物,不是天生的或者内在心理的产物。社会制造出来的两分结构(同性恋与异性恋;男性与女

性)是压迫的基础;流动的、不稳定的自我经验的固定化,基本上是为社会控制服务的。打破这些分类,拒绝而不是接受少数族群身份,才是解放的关键。在这一解构政治中,界线分明的集体分类是抵抗和变革的障碍。

我在本文中将阐明,要对我们所面临的挑战做分析,并不在于确定这两种立场哪一个是正确的,而是要想办法面对两种逻辑各有各的道理这一事实。酷儿性把注意力集中于所有其他身份运动(例如,种族运动,民族运动和性别运动)都会遇到的一个两难问题上^④:固定的身份分类既是压迫的基础,又是政治力量的基础。这就提出了政治策略的问题,以及对本文更重要的,提出了如何分析社会运动的问题。如果身份真的比政治运动中一向假定的那种状况更不稳定,流动性更强,而且是由社会建构而成的——如果我们严肃地对待酷儿的挑战——那么像同性恋权利运动这样的以身份为基础的运动将会怎样?那些通过身份来表达的社会政治斗争会不会自我削弱?社会运动理论目前尽管已经感到强大的压力,还是不得想办法来解决这些问题,因为要想打破解构文化策略与坚持分类政治策略这二者之间的僵局,我们自然而然地想到,应当向社会运动理论求救。我将会阐明,酷儿性所要求的是建立一种更深刻的集体身份形成理论,及其与制度和意义的关系的理论,要求对包括从身份内部解构身份的冲动做出解释。

在阐述酷儿两难问题及其对社会运动理论的意义时,我首先简要地概述了现有的关于集体身份的文献,然后集中论述两难问题本身。我会利用一些内部论争资料,大多见于1991年、1992年和1993年《旧金山湾区时报》周刊的读者来信栏目。我首先综述女同性恋和男同性恋社区中关于“酷儿”一词的论争,以此描述酷儿活动的产生,它与早期女同性恋和男同性恋活动之间的延续性,它与酷儿理论的相关性和并列性。其次,

我会讨论围绕着接纳跨性别者和双性恋者展开的辩论，在女同性恋和男同性恋政治中，这两个群体被接纳进扩大了范围的酷儿伞之下。在这里我会讨论酷儿性的特殊（虽然并不完全是新的）因素，即打破边界和类别解构的政治，讨论某些力量对这种政治的抵制，其中对论争的性别特征给予特别的关注。最后，通过讨论社会运动理论的分支，我简短地阐明了酷儿论争与非洲裔美国人政治之间的紧密关系，特别是后者围绕着多重种族主义的论争。我认为，酷儿性揭示了身份运动在总体层面所遇到的重大的两难问题。我在结论中提出，通过在理论上和实践中认真处理身份运动所遭遇的困境，关于社会运动的研究能够得到极大的推进。

一、社会运动和集体身份

社会运动的研究者仅仅是在近期才开始把集体身份的建构^⑤，当作一个重要的有争议的运动行为和意义重大的研究课题来对待的。在20世纪80年代末以前，当理性行为者模式开始受到越来越多的批判性考察之前，“在一般社会学问题的思考中，很少有人直接思考过集体身份是什么，以及它是如何建构起来的问题”。正如麦卢西（Alberto Melucci 1989：73）所指出的那样，关注工具行为的社会运动解释模式，总是把集体身份当作个人理性的政治诉求以外的非理性表达。盖姆森（William Gamson）指出：“即使在更加复杂精致的理性行为模式中——它假定一个集体行为者对集体行为的投入与产出做过策略评价——还是假定存在着一种既存的集体身份。”在此类模式中，身份一向被视为（而且继续被视为）一种先于运动的存在，它是通过政治上的组织和斗争显现出来的。

麦卢西及其他“新社会运动”的理论家们，态度更为坚决地认为，集体身份不仅对于成功的集体行动是必不可少的，而且它往往就是运动的目的本身，就像许多当代运动的自我意识反射所表现出来的那样。^⑥在这一模式中，作为一种在动态的集体行动中新出现的因素，集体身份被定义为一个不断重组的过程，而不是先天具有的。关于族群性的研究沿着同一思路发展起来，强调人们按照族群的思路定义他们自身，在其中特别强调，他们的族群身份是有条件的，可以改变的。正如那格尔（Joane Nagel）描述过的一个事例：“一位美国印第安人在某个保留地也许是个‘混血儿’，当他对某个来自其他保留地的人说话时就成了一个‘松树山人’，当回答全美调查时就成了一个‘索克斯人’或者‘莱科塔人’，而当他与非印第安人交往时就成了‘土著美国人’。”

精确地说，集体身份究竟是如何产生和变化的，这个问题一直是规模急剧扩大的社会运动研究的一个课题。例如，泰勒（Verta Taylor）和怀特尔（Nancy Whittier）分析了女同性恋女权主义群体，集中研究了通过边界建构而创造出来的政治化的身份社群（建立“挑战群体与统治群体之间的差异”）及其意识（或者“解释框架”）的发展，并分析了协商行为（“下属群体用于抵抗和重新建构既存统治体系的象征和日常行动”）。其他的研究者从类似的观念出发做研究，认为特殊的族群边界线及其意义是不断地协商、修改，并且是被不断赋予活力的，他们表述了集体身份不仅是从内部建构起来的，而且是由政治政策和制度，由移民政策，由与族群有关的资源政策，由族群的政治地位结构来加以塑造和规范的。

当我们转向围绕着酷儿性的论争之时，看看这些近期的著述是有益的。我们大家都是边界建构和争取身份这一过程的见证人：在关于成员资格和名称的问题上，这些论争成为关于

“我们”的描述的一个组成部分，而“我们”的权利和自由对于运动是生死攸关的。然而，当我追溯酷儿论争时，我将揭示出被目前关于集体身份的著述所忽略的一种倾向，即那种一心想要混淆和解构群体分类使它们永远处于不稳定状态的冲动。正是这一倾向构成了对社会运动分析的新的推动力。

二、酷儿政治和酷儿理论

从20世纪80年代末开始，“酷儿”成为两个标志，它首先标志着一个松散的但是特殊的政治运动的基本力量；其次标志着一种与这一运动平行发展的学术圈的认知努力（目前它自称为“酷儿理论”）。酷儿政治虽然在活跃分子群体“酷儿国”中被赋予了组织形式，但是它在大多数情况下的运作，却是通过分散化的、地方性的并常常是反组织化的街头表演、滑稽剧和非规范化的自我表现的文化活动及地下异类杂志进行的^⑦，它大体上把自己定义为反对传统的男女同性恋政治的运动。虽然我不能在此详述，但是酷儿政治的出现，可以追溯到80年代早期的回潮，它反对男女同性恋运动所取得的成就，“摧毁了一个宽容的多元的性时代正在到来的假象”；可以追溯到艾滋病危机，它“揭示出少数族群政治与包容政治的界限”；还可以追溯到在种族和性的问题上“长期受到压抑的内部差异”的爆发，它批评各类政治组织“只反映出白人中产阶级的经验或观点”^⑧。

酷儿理论植根于建构论历史学和社会学、女权主义理论和后结构主义哲学，它形成于20世纪80年代末的几次学术会议，而且继续基本上留在精英学术机构中。通过高度抽象的语言运作，它对其自身的定义基本上是反对传统的男女同性恋研

究的。^⑨ 斯泰因和普拉莫 (Stein and Plummer) 最近阐述了酷儿理论的主要理论起点：将性权力概括为植根于“社会生活的各个层面，通过边界和两分结构做话语表达，并不断强化”；向性与性别的分类以及一般的身份提出质疑；否定民权策略，“赞赏狂欢节式的、越轨的、滑稽剧式的政治，因为它会导致解构的、分散化和修正式的阅读，以及反同化政治”；“愿意去探索和研究那些按常规看法不属于性范畴的领域，并制造伪异性恋或非性化文本的酷儿‘读本’”。

正如艾普斯坦 (Steven Epstein) 所指出的那样，通过这些同时发生的相互之间有着微弱联系的行动，“酷儿”一词近来“已经摆脱了引号的束缚”。这一摆脱的标志是，在以性身份为基础的社区中，已经就此发生了相当激烈的论争。为了理解“酷儿”一词的用法，理解它同男女同性恋活动的关系以及对它的背离，以便了解此类论争，我主要根据读者来信栏目围绕“酷儿年”的辩论做一介绍。

我对这场论争及其后两场论争的讨论，依据的是对《旧金山湾区时报》周刊上刊登的 75 封读者来信的分析，辅以来自全国性男女同性恋出版物的有关评论。这些读者来信被分组处理：在《旧金山湾区时报》上，关于“酷儿”一词的辩论从 1992 年 12 月一直持续到 1993 年 4 月；围绕双性恋的论争从 1991 年 4 月持续到 1991 年 5 月；关于是否接纳跨性别者的激烈论争则是从 1992 年 10 月开始持续到 1992 年 12 月。许多零散的证据表明，这些论争的范围相当广泛，应当提请读者注意的是，我在这里使用这些读者来信，并不是把它们当作结论性的数据，而是把它们当作对酷儿挑战做理论概括的基本资料。

三、围绕酷儿性的论争：现存男女 同性恋活动的持续

在关于1993年男女同性恋自豪日游行的“酷儿年”口号的辩论中，首先表现出来的一种情绪是敌意。《旧金山湾区时报》引用帕基·苏的话说：“让所有不喜欢酷儿一词的混蛋滚他妈的蛋，去参加别的什么人的游行吧。”一位名叫帕崔克的男子也持同样论调，他说，那些反对这个口号的人“对其他人并没有什么特别的吸引力”，他们是“怪癖而心烦的人”，然而又想从酷儿活动谋利。几周之后，一位读者在来信中反击道：“新的一代埋怨我们在70年代只顾得在商店排队买毛衣，没时间参加革命，好像他们戴耳环和文身有多么便宜似的。”另一位则讥讽地问道：“你怎么就从来没遇上过被人骂作‘讨厌鬼’或者‘屁精’的时候呢？”在这种层次上，争论看上去就像小兄弟在沙盘里打闹拌嘴似的。

虽然这种争吵有时也发生在同代人中间，但是许多读者来信还是把差异视为代沟。酷儿的语言学策略，试图为一个侮辱性的辞汇消毒，接受它，为它重新定义，这种做法受到许多老辈男女同性恋者的坚决反对。^⑩一位署名罗依的较早的来信者说：“我敢说，他肯定年纪不大，没有经历过在听到‘酷儿’这个词时又畏缩又厌恶的那种感觉。”另一位来信者认为，接受还是拒绝酷儿这个标签是以35岁划线的。许多人指出，年轻人之所以能够“重新承认”这个词，仅仅是因为他们从未强烈体验过老一代人所体验过的伴随着这个词而来的痛楚、排斥、警棍和垒球棒。对于老一代人来说，这个词的压迫含义永远去不掉，永远不会从侵权变为赋权。

考虑到“老”代表着“保守”，这一论争表现出另一种似曾相识的相互重叠的框架：在美国的亲同性恋、同性恋、女同性恋和男同性恋政治的长期历史中，在同化论者和隔离论者之间展开的辩论。围绕着同化（强调一致之处）和隔离（强调差异之处）的内部政治斗争，从这些运动刚刚兴起时就一直存在，就像其他运动中的情形一样。例如，20世纪50年代的“亲同性恋”运动一开始所依据的是深受马克思主义影响的性阶级斗争策略，后来很快被顺应策略接了过来：争取专家的支持；男人穿西装，女人穿裙子。^⑪酷儿代表了当代的反同化立场，反对同性恋运动中占统治地位的融入主流的目标。

帕基·苏还说过这样一句话：“他们想从内部做工作，而我却只想从外面冲进来，并且说：嘿，我是酷儿。我跟我女朋友关系很好。哈哈。你没辙。你看着办吧。我就想这么说。”在一本叫作《咆哮和怒骂》的杂志中，编辑兰特小姐指出：“我不想做同性恋者，它意味着同化，正常，同性恋……我不希望我的个性、行为、信念和欲望像一张被切成整齐的小块的饼，不许我迷失和逃离。”如沃纳（Michael Warner）所指出的那样，酷儿政治“反对社会本身”，它“不仅抵制正常的社会行为，而且反对正常行为这种想法本身”。它接纳变态这个标签，利用它引起人们对“正常”中的“规范”的警觉，无论这种“规范”是在异性恋当中，还是在同性恋当中。

于是，酷儿用一种挑战性的分离主义的态度当面锣对面鼓地表达差异，他们的口号是：“我们就在这儿，我们是酷儿，习惯这一点吧。”我们与众不同，也就是说摆脱了传统，不同寻常，我们就那么存在着，并且为此感到自豪，而你们的看法或者是你们自己的问题，或者是你们有待唤醒的标志。酷儿不仅造外部身份的反，而且在内部闹事。^⑫此外，阿里克斯·奇（Alex Chee 1991）写道，酷儿的对抗性差异是令人感到恐惧

的，因此在政治上很有用：“现在我管自己叫酷儿，知道自己是酷儿，憎恨酷儿的人就不再安全了。我告诉他们我是酷儿，让他们给我空间。从政治角度看，我想不出更佳方案了。我不想做他们当中的一分子。他们只需要给我一个空间而已。”

这当然违反了民权策略的做法，民权策略认为，至少在表面上显得正常是获得政治空间的关键。根据这种逻辑，权利的获得要通过不威胁他人的方式，也就是说，要表明与他人的相似性（与异性恋人群的相似性，与其他少数族群的相似性）。同性恋之歌的副歌叠句是这样的：“我们无所不在。我们是你们的儿子、女儿、同事、战友，一旦你们看到男女同性恋者跟你是一样的人，你将承认我们受到了不公正的待遇。”一封署名托尼的读者来信这样写道：“我不是酷儿。我是正常人。假如我哪天想头戴破帽、身穿衬衫在市场街中间跑一趟，我仍然是正常的。”在一本全国性同性恋周刊《十分之一》——《咆哮和怒骂》自豪地引为姐妹杂志——上面，马库斯（Eric Marcus 1993: 14）写道：“我宁愿强调那些我与其他人相同的地方，而不愿强调同他人的差异。我最不情愿的就是用一个词或者用一种使我自外于主流的政治哲学来为自己下定义，把差异制度化。在这里，重要的一点在于，与常人没有差异，与众不同，不令人恐惧。弗利斯·莱恩在《旧金山湾区时报》上说得更加简洁：“我们已经得到了许多东西，千万别毁了它。”——所谓毁了它，意思就是用“酷儿”这样的词疏远了其他人，疏远了我们的正常人同盟者。

然而，围绕同化问题的论争早就存在，它并不是读者来信中引起辩论的惟一问题。关于酷儿性的比喻是令人震惊的。阿里克斯·奇说，酷儿是一个“心理文身”，由所有处于社会规范之外的圈外人分享。有这一文身的人构成了“酷儿国”。历史学家考斯柯维奇（Gerard Koskovich）说：“它是流离失所的男

孩们和女孩们的国土，他们有一天醒来，突然发现，失去了异性恋的特权，实际上是一种最高的特权。”皮肤上的一个标记，一块土地，一个国家：这些都是部落和家庭的比喻。酷儿并不仅仅被用来暗示或颂扬差异，而且被用来修正家庭成员的衡量尺度，“通过定义某种共同的身份来肯定同一性”^③。

事实上，在许多读者来信中，酷儿简单地成为“男同性恋、女同性恋、双性恋和跨性别者”的一个简称，就像“有色人种”一词成为一个高度概括的取消差异的简称，它的内涵包括一个民族和种族群体的长长的名单。就像有些读者来信所指出的那样，作为一个准民族式的简称，“酷儿”仅仅对部落成员的边界稍作调整，并未改变成员的权力关系。就像一些女同性恋作者所指出的那样，当酷儿被用来描述一个新社区的形成时，很容易变成“白种同性恋男性”的同义语（也许这回加上了鼻环和文身）。即使在其非族群的意义上，酷儿也很容易成为一种僵化的异类，会压制和掩盖那些它试图与之合作的内部差异者。酷儿部落试图成为一个多重文化的、多重性别的、多重性向的圈外人的大杂烩，正如塞德曼（Steven Seidman）所指出的那样，具有讽刺意味的是，结果它却“否定了差异，或者是通过把差异压抑到无差别的反抗大众中，或者是通过阻碍个人和社会差异的发展，通过规范冲动性的需要，以便保持一种无差别状态”。酷儿作为一种身份类别，往往在差异的语言中重新引起了在同与异之间的紧张关系。

四、围绕双性恋和跨性别问题的论争： 酷儿解构政治

尽管带有一股新鲜的气息，酷儿问题却并没有太多的新

东西：论争和分类界线与男女同性恋（及其他以身份为基础的）运动十分相似。然而，读者来信在一个令人困惑的问题上大都持有相同意见：目前，我们被称为什么和我们自称为什么是很重要的。一个词会被摆在如此重要的位置上这件事本身就表明，它不是正在进行中的一系列关于同化和自由的无休无止令人厌烦的论争的继续。关于酷儿性的论争绝不仅仅是策略的论争（什么能行得通），甚至也不仅是权力斗争（谁说了算）。它与这些问题有关，但绝不仅仅是这些。从最根基处说，酷儿论争是关于身份和命名的斗争（我是谁，我们是谁）。哪些词抓住了我们的要害，哪些词没说到点子上？辞汇以及由它们所命名的“我们”，似乎处于一种复杂的变化状态之中。

但是，即使是身份论争也并不新鲜。实际上在女同性恋女权主义和男同性恋组织活动中，围绕着“女同性恋”和“男同性恋”这些命名的意义的争论，几乎是在准民族身份的政治潮流刚刚兴起时就出现了。例如，有色人种妇女和性激进派妇女，早在20世纪70年代末就向女同性恋女权主义提出了公开的挑战，她们指出，女同性恋女权主义所倡导（和积极创造）的“妇女文化”，是以白人中产阶级的经验为基准的，造成了一种兴味索然的非性化的女同性恋主义。许多有色人种的女同性恋者和男同性恋者一直不断地向“乐佬（gay）”这个词提出挑战，认为它仅仅反映了那些创造这个词的中产阶级白人同性恋男子的意志。他们向这个词的定义提出挑战。

然而，酷儿性的最终挑战并不仅仅是对集体身份的内容质疑，而且是向性身份的一致性、稳定性、有效性及其政治用途质疑——尽管它们一直被使用着，被确认为是一个事实。^⑭许多正在推动酷儿政治的人都没有意识到，酷儿政治有一个激进的主张，那就是，并不是去解决这个难题，使我们摆脱不稳定性，而是去增加这种不稳定性。这是一种奇特的努力，就像一

个人在拖自己脚下的地毯，不知道自己应当如何立足，到哪里去立足。

我们把讨论的焦点集中于独特的解构的酷儿政治，再来看看报刊的读者来信栏目。在 20 世纪 90 年代初期，《旧金山湾区时报》读者来信栏中有其他两个主要的论争，集中在双性恋者和跨性别者这两个群体上，它们被修正的酷儿类别所接纳，这绝非偶然。在《十分之一》杂志（这个刊物的标题就是以固定的同性恋人口为参照的坚定的民族性和本质主义的表现）上，马库斯的反酷儿论点所寻求的，恰恰是同此类人外加一些“酷儿异性恋者”^⑤划清界线，他说：“酷儿一词不属于我，因为它没有定义我是谁，也没有代表我的信念……我是一个在性方面感到受同性吸引的男人。我没有感觉到受到两种性别的吸引。我既不是一个陷在男人身体中的女人，也不是一个陷在女人身体中的男人。我不是一个喜欢或者感到有穿上异性服装的冲动的人。我也不是一个‘酷儿正常人’，一个对传统的正常性表达感到压抑的异性恋者……我不想归属在酷儿这个包容一切的大伞之下……因为我们有不同的生活，面对不同的挑战，不一定分享着同一种渴望。”（1993：14）读者来信栏目在相同的论域中通常有来自不同政治角度的观点（例如女同性恋分离主义）。一封讨论双性恋的信中说：“去参加酷儿国的会议，去看男男女女把舌头伸进对方的喉咙，并不就是赋权。”另一封关于跨性别问题的来信写道：“男人希望接近女人，有些男人决定，他们要尽可能地接近女同性恋者，并决定成为女同性恋者。”

令人感到意外的是，几乎所有的来信全都是女人写的，全都是写给女人的，全都是关于女人的——这一点我后面还会论及。一群女人写道：“女人想与男人睡觉的愿望，使她们得到了获得工作、金钱、权力和地位的机会。这一机会并不会仅仅

因为这个女人‘也’跟女人睡觉而丧失……那不是双性恋，那是强迫性的异性恋。”她们的意思是说：你没有受到邀请，你早晚会离开我们，背叛我们。另一批女人反驳说，我们已经来了，是你用背后扎刀和沉默的方式背叛了我们。一位名叫克利斯坦的女人问道：“为什么有那么多双性恋女人，长期以来受到被迫把自己叫作女同性恋者的压力？你没觉得你的双性恋恐惧症正在对她们火上浇油吗？”“这也是我们的社区，我们在其中工作，我们为它受苦受难，我们属于它。我们不会接受可怜的关系这一角色。”克利斯坦在她来信的结尾不知不觉使用了那个熟悉的短语：“我们就在这儿，我们是酷儿，习惯这一点吧。”^⑥

在跨性别问题上，读者来信的交锋也很相似，特别是在跨性别女同性恋者希望加入女同性恋组织的问题上。贝弗·周的一封信引发了一场激烈论争，她在信中写道：“易性者并不想仅仅做一个女同性恋者，而是坚持男人所拥有的权力的所有傲慢与自大，他们这是来到了他们不该来的地方，想要毁掉女同性恋的集体。”其他女性反驳说，要想压迫妇女，肯定有更简便的方式，而不必忍受肉体的痛苦和社会孤立。其他人补充道，你的所作所为跟那些反女性、反同性恋的压迫者对我们的做法一模一样。一位叫凯伦的女人问道：“难道以后参加妇女活动一定要带上出生证和两个证人吗？如果你仅仅因为某种类型的人的存在就感到受了威胁，并且为了你自己感觉舒服就要排斥他们，那你就是一个冥顽不灵的人，你的所作所为符合这个词的所有定义。”

围绕着成员条件和群体边界展开的“边界论争”，早在这些读者来信之前就存在，它反映出跨性别者和双性恋者组织起来的力量的增长。^⑦虽然它们部分地属于立场之争，但是更根本的是，这些论争将酷儿性带来的焦虑具体化了。它们揭示出

这样的可能性，即性和性别身份并不像人们一向所以为的那样，是一个坚固的政治基础——这也许就是那些读者来信中特有的惶恐气氛的来源。

不少持排斥态度的来信，看上去就像是边防检查。一封参加跨性别问题辩论的读者来信写道：“照你希望的样子生活，发泄你对女人的仇恨——如果这是你心里想的，如果你非这样做不可——但是事实是我们就在这儿，我们是女同性恋而你不是。请你面对这一事实。”“令人反感的女同性恋者”在《旧金山湾区时报》关于双性恋的辩论中也发表了类似的意见：“双性恋不是女同性恋——她们是双性恋。这一点难道还不够清楚吗？‘也’跟女人睡觉并不能使你成为一个女同性恋者。我们必须坚持通过艰苦奋斗才得来的身份和社会可见性。”一封署名卡里亚蒂斯的女读者的来信概括了酷儿性给她内心造成的威胁：“跨性别和双性恋对于女同性恋身份的全部攻击只有一个目的，那就是使女同性恋变得完全隐形，废除女同性恋的身份。如果说一个女人既和女性又和男性睡觉可以算女同性恋；如果说一个男人做了变性手术使他的身体符合性角色刻板印象可以算女同性恋；如果说一个正常女人和一位女性发生精神联系可以算女同性恋，那么一个只爱同性的天生的女性又是什么人呢？对这个问题很快就要没有合逻辑的答案了。”

确实，在女同性恋（以及男同性恋）政治当中，就像在其他身份运动中一样，一个符合逻辑的答案是至关重要的。包罗万象的酷儿性是一种威胁，要废除身份概念，搞乱人们的观念，这种观念认为，身份（男人，女人，同性恋，异性恋）是固定的、自然的、基本的现象，从而才能成为坚固的政治基础。事实上，读者来信栏目的许多争论，都是针对酷儿理论中对身份政治的批判所做出的回应。安蒂和塞丽娜在双性恋的辩论中写道：“存在着一种日益增长的意识，即个人的性身份

(和性别身份)用不着铭刻在石头上,它可以是流动的,而不是静态的;一个人有权和他想玩的任何人‘玩’(只要两相情愿);是或不是的两分结构(‘你不是同性恋就是异性恋’只是一个例子)是压迫性的结构,无论是由谁提出的。”身份是流动和变化的;两极的分类(男人/女人,同性恋/异性恋)是一种曲解。克里斯写道:“人并不是按某种性质被划分为不同群体的。我们全都处于多重连续体中。很少有人是百分之百的同性恋或异性恋,是完全的男性或女性。”差异不等于区分,分类是社会的和历史的,而不是自然的现象;自我是不确定的。弗兰西斯写道:“现在也许是女同性恋社区重新检验构成女性(或男性)的标准的时候了。这一点真有那么重要吗?”易性表演家和作家凯特·伯恩斯坦受到这封来信的启发,在《旧金山湾区时报》上提出了同样的挑战:女人和男人是由解剖学来区分的吗?她说:我在旧金山就认识几个有阴茎的女人。我认识许多优秀的男人是有阴道的。她继续说,性别染色体超过两类(“这是否意味着存在着两种以上的性别?”),雄激素和雌激素也不能解答这个问题(“你可以从柜台上买到你的性别。”),生育或者射精能力也捕捉不到这种差异(“一个不得不进行的子宫切除手术就等于变性手术吗?”)。性别是由社会确定的;两极分类(男人/女人,同性恋/异性恋)是不准确的,而且是压迫性的;自然并没有为人提供坚如磐石的定义。伯恩斯坦的观点是,相互对立的两性既不属于这一性别,也不属于那一性别^⑧。

确实,双性恋、易性和跨性别恰恰是被许多后结构主义性理论当作某种打破边界的现象来加以接纳的,这一点并非出于偶然。例如,桑迪·斯通指出:“易性者现在占据着一个无类可归的地位,他们处于两分对立的性别话语之外。”^⑨斯蒂文·塞德曼指出,双性恋的批判对“以性身份和社会身份作为性对象

是强迫性的异性恋。”她们的意思是说:你没有受到邀请,你

选择的主要标准”提出了挑战。朱迪斯·巴特勒则指出，男角女同性恋和女角女同性恋远远不是对异性恋角色的“复制”，而是对“原始或自然身份这一概念本身”提出了质疑。玛卓利·嘉伯写道：“异装行为的文化效果在于动摇所有的两分结构：不仅是‘男性’和‘女性’，而且还有‘同性恋’和‘异性恋’，以及‘性’与‘性别’。其意义——激进的意义——在于，异装行为属于‘第三者’。”（1992：133）

这一点讲得很好，虽然它常常被淹没在过于抽象的行话术语之中：跨性别者的存在，这些放在哪一类都不大合适的人的存在，是对被固化为自然的两性观念的潜在的颠覆；那些性欲模糊不清的人们的存在，是对于被固化为自然的性倾向观念的潜在的颠覆。（我说“潜在的”是因为，更常见的做法仍属于另一个方向：将双性恋物化为第三种倾向，或者通过把跨性别者视为“陷进了错误的身体”这一观念来保持男女两性的界线，使这一界线更加固化。）对于跨性别者和双性恋者的真正接纳，不仅要求身份范围的扩大，而且可能颠覆它。这正是酷儿性所引发的最深刻的难题，也是这些读者来信的底蕴：如果说男同性恋（和男人）和女同性恋（和女人）是不稳定的类别，“既可能又不可能”，以性为基础的政治将会怎样？

这个问题对于那些坚定地站在这些辩论的某一边的人是容易回答的。在这一边，实践者和理论家认为，包括排斥性的固定边界的集体身份在政治上是有效的。就连那些认为身份主要是一种虚构的人也采取了这一立场，赞成斯皮瓦克（Gayatri Spivak）所谓“操作性的本质主义”。在另一边，实践者和理论家则认为，身份的效果“是以等级制、规范化和排斥性为代价才取得的”，因此他们赞成“解构那些建构了日常生活的‘社会文本’的异性恋/同性恋规则”。

五、酷儿两难处境

当然，问题在于主张抛弃边界的一方和主张保留边界的一方都是正确的。男女同性恋争取民权的策略尽管有很多益处和收获，但是这种政治文化很少受到批评。它本身就是对民权的必要性和可能性的否定，却又在为它进行斗争。进军华盛顿，争取平等保护法案，传媒形象监督等等，全都受到一种愿望的指引，那就是要建立和证明一个准民族和准族群的存在。在这样做时，他们没有深究把男女同性恋当做一个独立的社区来建构的方式，这一社区是与固定的性倾向和性命运联系在一起的。这种做法压抑了复杂的内部差异和复杂的性身份。他们也没有向政治压迫背后的意义体系——将世界划分为男人和女人，同性恋和异性恋——提出挑战。相反，他们赞同并强化了这些分类。因此，他们建立了一种被歪曲的不完整的政治挑战，忽视了文化意义的政治影响，没有能够在削弱集体边界的颠覆和解放斗争方面保持正义。

因此，酷儿政治和酷儿理论强烈指出：这种现状并不是必然的，政治和社会组织可以而且应当是非本质的、流动的，可以而且应当是在性方面具有多重性质的；而同性恋族群运动犯了一个严重的错误，它仅仅向“同性恋违反自然”的思想提出了挑战，对于其文化制度根源却是肯定的，没有去揭露它。

此外，酷儿理论和酷儿政治总是批判那种特殊的具体的力量，这一力量使性身份以其固化的两分形式成为惩罚、规范、娱悦和政治赋权的基础。在对身份的匆忙解构的过程中，酷儿理论和酷儿政治便“陷入了这样一种观点，即把身份本身当做统治的支点，将对它的颠覆视为反身份政治的中心”；政治变

成了一种文化的、文本的和没有主体的东西。解构策略对于那些非常具体的充满暴力的制度形式保持着一种视而不见的态度，而对于这种制度形式的最合乎逻辑的回应，恰恰应当是在一种特殊的集体身份之中，通过这种特殊的集体身份来抵制它。

这种高高在上的文化解构策略，以及对于规范思维的攻击，并没有触动制度，这就使得对规范的接纳（或者建构一个颠倒过来的反规范集体）变得既具敏感性又具危险性。它所举办的一些活动几乎没有什么政治意义，这些活动包括：由旧金山郊区接触同性恋者项目所举办的商场接吻活动及其他“模仿规范特权”的活动，“酷儿幽默”（辛普森，著名的卡通人物）文化衫，以及其他一些活动，其目的是“向消费者揭示他或她没意识到的欲望，使得他或她将认同‘同性恋’视为一种不固定的又是愉快的体验”。上述活动与下列更直接的政治几乎毫无影响，如法律和医疗这样的正规化制度，仍然在制造和强化同性恋与异性恋的区分，男性和女性的区分，并且常常使用强大的生理与心理暴力手段。它们的行动并不会停留在某个适当的程度上，在这一程度上，封闭性群体的边界既是必要的，又符合其生存策略。

民族模式的利益群体政治，正是由美国社会政治环境建构起来的，它简便易行，但并非没有相互矛盾的效果。官方民族分类的做法是，“通过对特殊民族子群体命名的办法，把它们作为须加以特殊对待的对象，鼓励民族群体的形成和动员”；对资源的政治控制是“按照民族界线来分配的”；民族群体意味着在选举体制中较大的势力和较大的影响。此外，民族类别还成为歧视和压制的基础，既有官方的也有非官方的，因此也成为抵抗的逻辑基础。这就是边界巡逻分离主义者和反酷儿实用主义者秘而不宣的看法：在这里，就在此时此刻，为了我们

的安全和潜在的政治利益，我们需要把自己建构为一个群体，这个群体的成员标准是明白无误的。

在《旧金山湾区时报》关于接纳双性恋和跨性别者的论争中，女性占据了压倒优势，这就使得这一倾向变得更加突出。女同性恋者对于混淆男性与女性、同性恋与异性恋的界线感觉到特殊的威胁，因为正是通过保持性和性别分类界线的坚定和清楚，她们才得到发展。女同性恋者的社会可见性是最近才获得的，而且是经过艰苦的斗争才获得的。此外，在反对父权制控制的斗争中，女同性恋者和女权主义者往往保持着紧密的联系。^④男同性恋者对此反应不太强烈，因为当面临酷儿挑战时，他们拥有较强的政治地位：作为男人，作为男同性恋者，他们拥有更固定的公开身份。正当女同性恋者开始赢得政治地位之时，她们却遇到了这样的局面，即通过把“女人”和“女同性恋”看作是不稳定的可塑的流动的类别，别的群体不仅会分享女同性恋者的政治地位，而且还会颠覆这一地位。

在1993年争取科罗拉多第二修正案的斗争中，同性恋者也遇到了同样的困难，这一修正案禁止“国家及其所有下属机构使针对男同性恋、女同性恋或双性恋的歧视非法化”。正如记者敏科维奇所指出的那样，科罗拉多的总律师使得争论“看上去像是一场酷儿的喧闹”，发展了“卓越的福柯主义的酷儿观点，即把酷儿性作为一个偶然的类别，其成员可以像具有颠覆性的鱼儿一样，在它的边界游进游出”。他指出：“我们并没有一个容易限定其范围的群体。”在这里，群体边界的不确定性和集体身份的人为规定性质，被利用来为下列主张说话，即没有人应当获得法律的利益或者国家的保护——因为并不存在应当受到保护的界线分明的群体。虽然这位酷儿理论家总律师是一位奇特的人物，但是此事给我们的教训是似曾相识的：只要某个群体的成员标准不够清楚明白，它的少数族群地位就难

以存在，对它的权利的保护就难以存在。于是，酷儿论争就隐含着一个根本的困惑：在当代美国的政治环境中，清晰的身份分类既是必要的，又是一种危险的歪曲，无论是进一步固化这些身份还是动摇这些身份，这两种做法都有它的道理。虽然这一点是十分明显的，但是其动态机制并不仅仅存在于女同性恋和男同性恋运动中。在身份建构政治和身份混淆政治这二者之间的冲突，最近也在非洲裔美国人运动中围绕多重种族主义的论争爆发出来。当某个群体在管理与预算办公室（这一机构1977年的统计指南承认有4个种族群体存在）进行游说活动，要求在“多重种族”分类中增加新的种族时，遇到了强烈的反对意见，反对意见来自内部，来自那些“把多种族集合体视为摧毁坚定的行动力量”的人们，他们认为，这种观点会给运动带来威胁，会“整个毁掉种族分类的概念”。

正如一位活跃分子所说的那样：“多重种族论具有摧毁种族论基础本身的潜力，种族论的基础就在于它的分类。”另一位观察家指出：“对于那些主张多重种族论的人们来说，由于他们既不能也不愿被人忽略，也由于他们中的许多人拒绝被限制在传统的种族分类当中，因此他们不可避免地会损害整个种族概念，这一概念强调人们之间存在着不可抹杀的差异。”持反对意见的一方对于多重种族组织做出激烈反应，其中部分原因在于，民权法案是通过现存分类加以监测和强化的。在《黑人学者》一书的论争中，非洲裔美国人研究教授斯宾塞（Jon Michael Spencer）抨击了“后现代主义破坏种族身份的阴谋”，他指出：“即使这只是一个冷酷的恶作剧，在这一特殊的时刻，废除种族的概念也会摧毁我们抵抗权力和制裁的防御阵地，而这种权力仍在试图摧残我们。”我们在这里所看到的，是酷儿困境在另一个领域的表现形式。

六、结论：集体身份，社会运动 理论和酷儿两难问题

在读者来信栏目中围绕酷儿游行标语、围绕接纳双性恋者和易性者进入女同性恋组织所展开的论争的背后，不仅是一场关于谁属于这个圈子的论争，而且是一场关于设立这一归属的明确标准究竟是否可能、是否必要的论争。因此，以性为基础的政治在更一般的层面蕴含着身份政治的困境，其运作方式及含义并没有被人理解：它一方面主张废除集体身份，另一方面又是它的建构者。在酷儿论争中，要同时承认这两种观点近乎苛求，它要求承认，废除身份在此时此地会带来政治上的损害；它同时又要求承认，强化身份从长远看会进一步增强主流文化对这一损害的支持。这就是说，应当把对身份的批判同使得集体身份成为必要和有意义的政治力量重新联系在一起，把对规范制度的批判与保持和重新制造它们虚构的意义类别重新联系在一起。^①

处理上述两难问题的最切实可行的以及能够在智力上达到圆满结果的最佳办法，就是从理论上认可上述矛盾和辩证法的存在。一种指导民族利益群体行动的政治结构，当然会要求真正的民族成员身份的坚实证据（例如性倾向的不变性），它为受污辱受损害的群体制造出行动的对抗形式。例如，在女同性恋和男同性恋这一个案中，强调性别的刻板印象，是为了以此来污辱行为者（把男同性恋者当成女人，把女同性恋者当成男人），其目的是损害他们；强调贬意的标签，是为了摆脱有这种倾向的人。^② 承认矛盾虽然是一个极为重要的步骤，但它往往会妨碍分析。我在这里尝试提出一个卓有成效的办法，一种

关注酷儿两难问题的研究和理论概括方式。

近期重新兴起的对于集体身份的社会学关注，向早期的假设提出了重要的挑战，早期假设认为，身份或者是非理性的（因而是重要的），或者是行动的前提。即使理论承认集体身份是在运动中获得的，是通过这种活动获得的，假设仍然是：在促进团结、开展运动时，身份还是惟一的理性选择。大多数社会运动理论都认为——有的是假定，有的是明确主张——明确的边界和清楚的群体身份是可以获得的，更重要的是，“如果一个群体没有这样做，它就难以完成任何集体行动”；没有一个坚实的群体身份，就无法提出任何要求。这些理论不可能不批评酷儿理论模糊、解构和动摇群体分类的冲动。目前的理论只抓住了两难困境这个双角兽的一支角：坚实的集体分类的政治效用。

将酷儿性作为行动的逻辑认真加以考虑，能够迫使我们对于集体身份的形成和发展及其与政治进展的关系做出重要的修正。首先，它使我们注意到一个事实，即明确的边界和固定的身份之必不可少并非在一般层面，而只是在特殊层面——这一点为目前的社会运动理论所忽略。这两种逻辑之间的联系，受到严重的忽视；美国的政治环境使得固定集体身份既必不可少又具破坏力的方式，受到严重的忽视。

更重要的是，接受酷儿活动和酷儿理论的复杂性，要求社会学重新思考一种观点，即认为社会运动的进行仅仅是为了建构集体身份。酷儿运动以其组织形式提出了一个挑战，这种组织形式根本不会阻碍运动的成功，集体身份的不固定化这件事本身，完全可以成为集体行动的目标和成功。将这一动力机制考虑进来，新的问题就出现了，这个新的问题就是：集体身份是如何建构、形成和最终固定下来的。把问题提得更具体一些就是：固定的集体身份对于社会行动和社会变迁成为不可或缺

的，这是针对什么人说的？是对于什么时间来说的？它是如何运作的？是否有一些身份运动能够避免将自身从社会中分离出去的倾向？

此外，在研究社会运动时将酷儿难题放在心上，能够导致对于以不同方式解决这一两难困境的行为人和行为方式的关注。这一两难处境的核心是同时并存的压迫的两大根源，一个是文化根源（它把分类的松散化视为聪明的策略），另一个是压迫的制度根源（它把分类的坚固化视为聪明的策略）。是否有某些运动或活动的形式能够适应而不是反对这两种并存的压迫体制？解构策略何时又如何才能以制度形式为其目标，族群策略何时又如何才能以文化分类为其目标？这两种策略有没有可以相互结合的可能？到那时，是否会出现这样的可能性：族群转变为松散的文化类别^③，而解构主义工具同时又把规范性制度当作它的目标？^④

这些问题能够导致对社会运动的新鲜理解和评价，在这些社会运动中，集体身份既受到侵害，又得到发展。它们不是走出两难困境的道路，而是进入两难困境的道路。也许这一难题是无法避免的，这一事实最终会导致这样的局面：首先要认清两难问题的两个方面，然后去寻求一种方式，它既能理解在二者之间寻找平衡的政治行动，也能理解某段时间在二者之间向某一方倾斜的政治行动。

【注释】

① 虽然我把男同性恋和女同性恋二者放在一起讨论，因为他们在对同性的欲望的基础上共同进行了反对“性与性别体系”的斗争，但是二者都有长期独立组织的历史。在历史上，性别在男女同性恋权利和解放运动中具有最强烈的区分，这丝毫不令人感到意外，这一点为男同性恋和女同性恋的建构和规范赋予了极为不同的方式。后文对这一区分还

有详论。

② 在这一讨论中，我注意到近来的一种呼唤，呼唤社会学与酷儿理论及酷儿政治建立联系。社会学家及其他社会科学家参加进酷儿理论的讨论比较晚。此类讨论主要集中在人文学者当中，“在其现有形式中，社会学理论贡献的缺席是难以想象的”。关于性社会学与酷儿理论的关系，参见 Stein and Plummer (1994); Namaste (1994)。

③ 我从 Seidman (1993) 那里借用了这一术语。

④ 参见 Di Stefana (1990); Bordo (1990); Davis (1991)。

⑤ 集体身份的定义是多种多样的。我在这里采用的是不仅指称“地位——态度、承诺及行为规则——那些认为身份是能够后天获得的人们”；而且指称“那种宣布加入或与他人建立联系的个人”。参见 Schlesinger (1987)。

⑥ 没有理由将这种观点局限于“以身份为基础”的运动中，虽然在此类运动中身份的建构更加明确突出。正如泰勒和怀特 (Taylor and Whittier) 在综述现有研究时所说的那样：“身份建构过程对于所有集体行动方式的诉求都是十分重要的，并非仅仅对于所谓新运动才重要。”

⑦ 酷儿国成立于1990年，是艾滋病活跃分子组织“行动起来”的一个分支。酷儿国在很大程度上得益于“行动起来”，在它的产生，它的人员及它的策略方面均如此，其策略是“跨越边界，占领空间，模仿规范特权”。关于它与“行动起来”策略上的相似性，参见 Gamson (1989)。关于酷儿国和一般的酷儿政治，参见 Berube and Escoffier (1991); Duggan (1992); Stein (1992); Cunningham (1992); Patton (1993); Browning (1993)。

⑧ 参见 Rich (1980); Moraga (1983); Hemphill (1991); Clarke (1983); Reid-Pharr (1993)。

⑨ 虽然社会建构论思想是酷儿理论的一般来源，但是对建构论著述的不同流派及其对于性理论发展的不同贡献加以区分还是很重要的。许多建构论的历史学和社会学关注“现代同性恋的起源、社会意义和变迁形式”，“也常常摆脱不掉同性恋这一少数族群形成的政治学”。(Seidman 1994; D' Emilio 1983; Faderman 1981)。后结构主义关于性别与性的写作，虽然看去往往很熟悉，但是它有一种倾向，即“把论争从对于现代

同性恋的解释,转向异性恋与同性恋两分结构的运作方式问题;从以讨论同性恋为主,转向将异性恋作为一种社会和政治的组织原则;从少数族群利益政治,转向知识和差异的政治学”。(Seidman 1994; Epstein 1994; Namaste 1994; Warner 1993; Hennessy 1993)正是后者对酷儿理论具有强大影响。塞芝维克(Eve Kosofsky Sedgwick)的《壁橱认知论》及其著名论述,现在常常被当作酷儿理论产生的标志,她的那段名言是这样说的:“对于现代西方文化的任何解释,如果没有对于现代同性恋和异性恋的定义的批判性分析,就不仅是不完整的,而且是有害的。”巴特勒(Judith Butler)的《性别麻烦》在这一领域也具有极大的影响。其他酷儿理论著述参见 Fuss (1991); de Lauretis (1991); Butler (1993)。男女同性恋研究领域的这些理论和政治发展,也同女权主义有重叠,并吸收了它的营养。参见 Ingraham (1994); Nicholson (1990)。

⑩ 虽然这一用语最为人熟知的近期用法一直是反同性恋的诅咒语,其实这个词却有一段长期而复杂的历史。例如,同“娘娘腔(fairy)”一词并列,“酷儿”一词是第二次世界大战以前最常使用的词语之一,用“酷儿”一词指“同性恋”,就像用“正常人”一词说一般人一样。在20世纪20年代和30年代,“那些认为自己属于同性恋,但并不像女人,并不接受女性角色的男人,通常自称酷儿”。无论是作为一种标志,还是作为一句骂人话,这个词全都保留了反常的一般涵义。

⑪ 关于石墙事件以前的同化与隔离的论争,参见 D'Emilio (1983); Adam (1987); 石墙事件后的论争,参见 Epstein (1987)。

⑫ 确实,“越轨”姿态也许有助于解释性别差异在酷儿活动中不显得过于激烈的原因。那些持民族本质主义立场的男女同性恋组织的成员,都是作为同性恋男人和同性恋女人参加组织的,相反,酷儿组织中的成员却大多是作为“性别越轨者”参加进来的。

⑬ 毫无疑问,酷儿活动的一部分就是建构一个新的包含争议的集体身份:酷儿国及其民族主义的话语就是一个明显的例子。然而,我的观点并非认为(下文详述)酷儿代表了一个没有边界的群体,而是认为它主张一种身份非固定化的策略。这一逻辑并不局限于一个特殊群体的形成;虽然它相当强烈地主张,此类群体应当认同酷儿,但是它们当中的许多群体之间,只保持着松散的联系,这是一种有意为之的分散化。这

种做法也常常表现在主流组织当中，虽然是以一种更偶然的沉默方式表现出来的。我认为，把酷儿当作一种特殊行动逻辑的论述，比起把酷儿当作一种特殊的实践运动方式的论述更为有用。

⑭ 这一质疑并非仅仅出现在近期的酷儿政治中，而是同早期同性恋解放运动所呼吁的“把每个人心中的同性恋倾向解放出来”有着历史的联系。近期的酷儿公式与早期的政治活动有着这样的亲密关系，这本身就说明，酷儿性并不是一个新的历史发展，而是一个在特定历史时刻浮出水面的行动。然而，现在的酷儿类型政治与10年前相比，确实存在着强度上的差异：除了少数例外，早期的女同性恋女权主义和同性恋解放话语很少质疑“同性恋作为一种自我和性身份的普遍类别的观念”。(Seidman 1994: 170)

⑮ 关于“酷儿异性恋者”，那种自我认同为异性恋者但寻求和参与男女同性恋亚文化的人，参见 Powers (1993)。

⑯ 关于双性恋论争，参见 Wilson (1992) 和 Queen (1992)。

⑰ 在这些新出现的运动的观点中，与双性恋组织有关的参见 Hutchins and Kaahumanu (1991)，与跨性别组织有关的参见 Stone (1991)。

⑱ 关于这一论争更详细的情况参见 Bornstein (1994)。

⑲ 关于易性活动同时又是性和性别组织中的保守方式参见 Shapiyo (1991)。

⑳ 关于女同性恋女权主义参见 Phelan (1989)；Taylor and Whittier (1992)；Taylor and Rupp (1993)。

㉑ 我的观点借鉴了塞德曼关于酷儿理论和政治的讨论和批评，他从不同的角度得出了相同的结论。然而，我希望使讨论进一步深化，提出政治行动和实证研究的问题。

㉒ 关于这一动力机制参见 Weeks (1985)；Epstein (1987)；Gamson (1989)。

㉓ 对于同性婚姻及同性恋者作家长权利的公开要求，也许可以成为一个例子。一方面，要求在“家庭”制度把女同性恋者和男同性恋者——一个公认的分离的人种——包括进来的立场，对于既存性别和性分类来说是相当保守的。它往往表现为模仿，它的支持者总是表现为尽可

能地接近“正常”：例如鲍伯和帕里斯，一对前健美模特的婚姻——同性恋婚姻最公开的象征——两人全都具有传统的男性气质，“在结婚仪式上交换誓言，在西雅图的一所房子中同居，并打算抚养孩子”。然而，同性恋的家庭在抨击家庭形式的性别要求时，也抨击了规范的文化基础的要害处（作为一种被完全承认的宗教的正确性）。如果家庭制度在民族本质主义身份运动的推动下，转向包容男同性恋者和女同性恋者，那么同性恋和异性恋的区别标志本身就开始瓦解了（参见 Weston 1991）。如果肉体的性感欲望对于身体的繁殖作用没有什么特殊意义，那么它作为社会分类基础的作用也就基本上瓦解了。在这一点上，同性恋家庭策略可能也是酷儿的家庭策略。当它取得一定程度的成功时，当家庭制度发生了一定程度的改变时，这些分类必定会丧失意义——也丧失了它们的权力。当然这并不一定适用于所有的民族本质主义行动。

④ 艾滋病行动群体“行动起来”提供了一个在这方面很有希望的起点。“行动起来”的许多策略是话语策略：意义解构，边界跨越以及标签的破坏（Gamson 1989）。然而，由于与艾滋病以及医疗和国家制度的卷入有关的明显原因，很难认为艾滋病政治应当以解构性、性身份和疾病的意义为其目标。在许多酷儿艾滋病活动中，对这些意义的破坏是通过直接指向它们的制度提供者来进行的：不仅包括传媒和其他文化制度，而且包括科学、医学和政府（Epstein 1991）。例如，对于某种空间、某种事物（作为歌剧院对立面的医学会议）的干预，使得酷儿性常常被用来提醒人们对性分类制度控制的危险性的关注，酷儿性之所以能成为一种标志，是由于它看去相当凶猛的挑战，由于它对认同固定的男女同性恋主体的拒绝，它对性和性别边界的破坏。这一策略拒绝分类本身，揭示并抵制分类固化的危险，揭示并抵制这一危险的暴力和致命的方式。当这一策略取得一定程度的成功之时，当文化分类成为令人恐惧和没有意义的东西之时，制度的运作者——并不仅仅是“规范”的面目不清的提供者——也将不得不改变他们对这些类别的用法。

错误的身份 ——身份政治能够消除压迫吗？（节录）

莎伦·史密斯（Sharon Smith）

一、70 年代的同性恋运动

像妇女运动一样，同性恋运动也是首先在美国发展起来的，随后其思想传播到世界各地，主要是欧洲。同性恋运动爆发于 1969 年纽约的石墙造反事件，当时警方试图突击搜查一个同性恋酒吧，促发了同性恋者的暴动，暴动持续了三天。随后不久，同性恋解放阵线在美国各个城市纷纷成立，它的名字跟越共反对美帝国主义的民族解放阵线如出一辙。早期同性恋解放活跃分子把自己看做是范围更大的革命运动的一部分，从妇女解放运动中和黑人权力运动中汲取精神力量。他们在黑豹组织的问题上展开论争，争取他们对同性恋权利的正式认可。在 1970 年，黑豹的领导牛顿（Huey Newton）公开宣布了他与同性恋运动的联盟，他声明，“在这个社会中没有人给同性恋者自由和解放。他们也许是这个社会中最受压迫的人。”^①

因此，早期的同性恋解放运动，无论在观点上还是实践上都是真正的激进派，认同于更大范围的社会运动。但是，尽管当时的整个气氛是反对资本主义的，但其中却只有极少的社会主义成分，实际上社会主义在其中几乎没有什么影响。在这

里，斯大林主义的政治要负很大责任。斯大林主义者不但不欢迎新的同性恋革命者阶层的出现，反而把同性恋的性谴责为“资产阶级的变种”；一些群体更称之为“小资产阶级的颓废”。这两种人都认为，在革命成功之后，同性恋应当消亡。虽然一些独立的社会主义者和托洛斯基分子实际上参与了同性恋解放运动，但是在对性压迫的理解和反对性压迫形式的斗争中，始终存在着对社会主义者的极大不信任以及否定马克思主义的倾向。在英国同性恋左派集体的一篇题为“同性恋：权力和政治”的文章中，瓦特尼（Simon Watney）在对同性恋解放阵线的回顾中指出：“如果说同性恋被排除于传统的马克思主义分析之外，甚至被排除于性的范畴之外，仅仅被视为上层建筑以及对于社会的经济基础的既存方式的反映；那么由于60年代末政治兴奋点的特征是性政治的发展，所以阶级分析本身就很容易被放置在政治衣橱的角落，人们对于社会的基础和上层建筑模式就会逐渐地重新加以考虑。”^②

同性恋解放运动，尤其是在美国，并不像激进女权主义者那样强调理论的发展。但是，这两个运动全都否定了阶级政治，于是导致了对于生活方式政治最初的强调。因此，瓦特尼在同一篇文章中做出如下结论：“早期同性恋解放阵线的主要分化，存在于有组织的列宁主义政党的支持者和社会的分散力量之间。这一分化或许可以被称为‘运动活跃分子’和‘生活方式分子’，这一点在同性恋解放阵线的历史和理论中，在其1971年宣言中，都可以看得十分清楚。”^③

然而，分离主义政治的影响很快就进入了同性恋运动内部，并导致了运动的分裂。女同性恋者开始脱离同性恋运动，她们提出的理由同激进女权主义者脱离新左派的理由是一样的。正如菲兰（Shane Phelan）在《身份政治：女同性恋女权主义与社区的局限性》一书中所指出的那样：“女同性恋者在

同性恋权利和同性恋解放运动中发现自己处于妇女在民权、反战和新左派运动中所处的地位：观念上的附属物，组织上的管家、秘书和性伴侣。”女同性恋者指出，当她们试图在同性恋运动中提出任何特殊的属于女同性恋者的要求时，男性领导人总是否认她们作为女人会有任何特殊的问题。据说一位男性领导人曾经这样说：“女同性恋毕竟是同性恋，在所有的问题当中，首要的是男性同性恋的问题，根本不存在什么女同性恋的特殊问题。”^④

毫无疑问，在同性恋运动中也存在着性别主义的态度。但是，正如同性恋解放阵线和黑豹的实践所表明的那样，说服运动中的其他人为了团结和斗争的需要改变落后思想是有可能的。然而，女同性恋群体还没有等到看看有没有可能在运动内部成功地挑战性别主义的思想，就已经分裂出去了。一位加拿大女同性恋者所得出的结论在当时很有代表性，她说：“当我们仔细观察同性恋解放运动时，会发现它是一场为男同性恋争取权利的斗争，它所竭力争取的，仅仅是去做那件惟一把他们与‘男人’分隔开来的事情——他们的性倾向——的权利。”^⑤但是许多女同性恋女权主义者对于激进女权主义群体中的氛围也同样失望，并创造了“异性恋性别主义”一词来描述这种氛围，在这一氛围中，许多女同性恋者感觉到受排斥，觉得它过多地强调了男女之间的问题，不重视女同性恋解放的问题，以为性倾向的问题根本没什么重要性。这种差异早就出现过。在1970年，女同性恋女权主义者舍雷（Martha Shelley）发表过一个小册子，其中提出：“我个人对于自由派的一种说法极为反感，他们说他们不关心谁跟谁睡觉的问题，下床以后做的事才是重要的。这正是同性恋者长期以来试图让正常人能够理解的问题。自由派来得太迟了点。因为虽然我在床下所做的事也许跟我在床上所做的事完全无关，但是我的意识被打上了烙

印，被同性恋浸透了。长期以来，我的身上一直打着你们为我打上的烙印。”^⑥

激进女权主义运动中的女同性恋分支开始形成这样一种说法，那就是，如果女人要想成为完整的人，就必须拒绝异性恋。这一思想最早是由一个女同性恋群体在1970年的妇女联合会议上提出来的，这个群体自称为“激进女同性恋者”，她们在一篇表明立场的文章中称自己为“认同女人的女人”。这一思想在随后的几年中走到了它的逻辑结论的尽头，即女同性恋是父权制惟一的真正抵制者。女同性恋作家布朗（Rita Mae Brown）在1975年发表的一篇文章中这样提出问题：“如果你发现自己不能爱另一个女人，其中包括肉体的爱，那么你怎么能说你真正关心妇女解放呢？”在这篇文章的结尾，她做出这样的结论：“正常女人受到男人的迷惑，不能把女人放在前面，她们背叛了她们的自我。如果你的姐妹还在那里同压迫者性交，你就不能发动一场强大的运动。”^⑦

女同性恋分离主义表明，激进女权主义政治走到了极端，它导致了美国1972年至1974年间妇女解放运动中一系列的女同性恋分裂行动。因此，与男同性恋组织相比，分离主义在女同性恋组织中的表达要清楚得多。然而，这种表达在运动政治中引发了共鸣。在那些政治性较强的男同性恋活跃分子中出现了这样一种倾向，那就是接受分离运动的要求和一般的“自治”要求。因此，举例言之，英国的同性恋左翼集体是建立于1974年的一个纯男性集体，由于它接受了在男同性恋和女同性恋之间存在着“利益与活动的区分”的观点，这一区分导致了女同性恋与同性恋解放阵线的分裂。^⑧对于“自治”的呼唤，使男同性恋者得到与激进女权主义者相同的结论，就像一位同性恋左翼集体的成员对自治所做的解释那样：“自治理论主张，我们有权控制我们的运动，组织我们自己的活动，建立

独立存在的组织，这种组织长期以来受到压制，压制来自他们对同性恋的态度，以及对性关系一般的忽视……无论在小群体还是大规模聚会中，都存在着对权威、等级制和正式结构的拒绝……参加提高觉悟群体的活动和参加运动中的各种活动，是建立自信心和相互支援的重要步骤。”^⑨

自治不仅是对不可避免的分裂的承认，而且是对差异的正面肯定。按照同一方式，一些女同性恋女权主义者得出结论认为，她们那种喜欢女人的性倾向，使她们成为更加货真价实的女权主义者。发表于1971年的英国同性恋解放阵线声明指出，由于同性恋的存在“已经在家庭之外”，因此他们“已经比正常人更加先进”。在同一年，这个组织又印制了一张传单，传单上说：“我们对整个文化宣战……把战场转变到个人层面，对于我们的存在具有根本的重要性……对于正常人的世界，我们必须做‘恶劣的酷儿’，对于他们，我们必须尽可能采用男性女性化、男扮女装等最具‘侵犯性’的方式。我们必须在同性恋聚居世界中做‘怪异的人’。我们的存在本身必须激发对社会的质疑。”^⑩

二、70年代的妇女运动和同性恋运动的退潮

随着男女同性恋运动的退潮，对于个人和自治观念的强调导致了男女同性恋者中不同群体的进一步分化。男同性恋者分化为男扮女装者和“雄性十足者”；女同性恋者则分化为政治性的女同性恋和非政治性的女同性恋，后者因继续出没于酒吧被责备为“认同男性”。此类分化从一开始就使运动受到了毒害，而且随着时间的推移变得越来越常见。

对于自治的强调，还导致了对于私人解放或曰个人解放的

日益增长的关注。现身行动一直是同性恋解放运动的一个重要特征，而且至今仍是在一个患有同性恋恐惧症的社会中发展同性恋自豪意识的先决条件。然而，由于运动的退潮，现身就是现身，不再是一种发动战斗的大规模运动的方式。此外，重要的是要理解，只要资本主义仍然存在，现身对于许多男女同性恋者来说就是不可能的。大多数同性恋者被迫留在壁橱中以保存他们的工作，或者他们是已婚者，或者他们不能割舍家庭和社区。为了现身而现身的行为，将会是仅仅属于男女同性恋者中少数人的行为，其中大多是中产阶级中人。

即使是“权力”这一概念，一旦同阶级社会脱离开来，被放置在个人关系的类别中，也就实际上变得毫无意义了。一个人可以在完全不和他人发生任何关系的情况下拥有“有权”的感觉。因此个人“赋权”的说法成为80年代运动的祈祷词。正如女同性恋女权主义者所说的那样，“革命的主体是我们自己”^⑩。将压迫的根源同阶级社会分开，将自治观念作为一个原则提出来，这仅仅是从运动政治转向身份政治的一个小小步骤。

在70年代和整个80年代，妇女和同性恋运动及其他左派运动规模缩小，在政治上向右转。随着运动的衰退，左翼思想的讨论也渐渐同所有的实际斗争中的角色相脱离。在这一背景下，后现代主义兴盛起来，特别是在美国，前马克思主义者发现，他们可以用揭示阶级斗争的错误这一新方式，来建立他们的学术事业。一部又一部的理论著作在更加抽象的层次上被大量制作出来。正是在这样的氛围之中，强调语言和意识形态的后现代主义思想找到了大量的听众——第一批这样的听众来自60年代社会运动的退役者。例如，在1972年，同性恋社会主义者、《现身》一书的作者威克斯（Jeffrey Weeks）指出，“正是在资本主义家庭的特殊背景中，产生出同性恋这样一个现代

概念……”^⑫到了1980年，在福柯的影响下，威克斯在这个关键问题上改变了他的观点：“我们必须开始对性的社会定义的不同形式及其存在的社会条件做更多的思考，而不是试图用‘资本主义’对‘性’的压迫来解释问题，就像这二者之间有什么简单的对应关系似的……对于性的‘本质主义’观点的否定，会反转过来向下列正统模式挑战，即以核心家庭作为一般的性压迫以及对同性恋的特殊压迫的惟一场所。”^⑬

三、差异政治

在一篇发表于1985年的文章中，“酷儿”理论家艾斯科弗（Jeffrey Escoffier）对身份政治做了如下概括：“身份政治必定是一种差异政治……差异政治的原则包括肯定有限的局部的存在。”^⑭对于艾斯科弗来说，这一结论包含着对工人阶级作用的有意识的拒绝，伴之以对社会主义“破损形象”的失败意识：“现在我们处于一个衰退和沮丧的时期。我们没有得到客观与公正的保证，工人阶级承认资本主义是美国生活中不公正与不平等的原因。美国工人阶级近期的历史清楚表明，它缺乏组织和政治的能力，去有效地进行从根本上改变社会的斗争。”^⑮

“酷儿民族主义”的本质是主张，同性恋应当生活在一种与其余的社会相隔离的文化之中。这一观点必然会造成一种极端道德主义的气氛，造成对生活方式的强调。作家、导演海恩斯（Todd Haynes）最近在一本自由派杂志《民族》中，对这种政治做了如下概括：“我宁愿酷儿的主体性没有得到好莱坞仪式性的肯定。我们最多不过被描绘为‘一般人’，就像所有的异性恋者一样。”^⑯

美国酷儿国的组织经历，也许可以被视为身份政治内在问题的最佳展示。酷儿国的活跃分子所能做到的最佳行动，就是释放出当今美国社会中数百万男女同性恋者所感觉到的非常真实的愤怒。例如，在1991年9月，加州州长威尔森屈服于商业界的压力，否决了一个平等法案，这一法案的宗旨是将对同性恋者的就业歧视规定为非法。州长否决了这一法案之后，酷儿国活跃分子在旧金山商业区愤怒的男女同性恋者的暴动中扮演了发动者的角色。在1991年，酷儿国活跃分子还参加了组织对饼干桶餐业连锁店的静坐设置纠察线的活动，行动的起因是，这家以南方为主的连锁店以违背“美国家庭价值”为由解雇其男女同性恋雇员。此类活动在当时吸引了数以百计的同性恋活跃分子参加，它表明存在着在美国男女同性恋者当中发动一场广泛的斗争性很强的运动的潜力。

此外，酷儿国活跃分子在过去数年中一直不断参与堕胎权利运动，并在全美各大城市组织了反对殴打同性恋者的游行示威活动。酷儿国通常既不支持民主党的候选人，也不支持共和党的候选人，强化了自己激进主义的形象。这些因素使许多左翼人士相信，酷儿国代表了同性恋解放的未来。《民族》杂志上刊登的柯普坎德的评论文章代表了左翼的一般看法：“改变美国社会氛围的正是同性恋的长期斗争，其必要的手段首先是现身，其次是制造事件。它有时是个人行动，有时是政治行动，总的说来，它是以性身份为基础的文化社群的创造。”^⑩

但是，身份政治占统治地位，已经成为建立持久运动的障碍。围绕着身份政治组成团体，这一态势在很短时间迅速发展起来，随后又迅速缩小为很小的“核心”成员组织。例如，妇女行动联盟纽约分部在1992年初刚成立几个月时，号称有1500名会员，一年之后就减少到原来规模的一小部分了。酷儿国的短暂历史也沿袭了同一模式。最终导致70年代妇女和

同性恋解放运动解体的所有问题，都在酷儿国中被放大了：强调自治，而不是强调与其他运动的联合；惟我正确的道德主义氛围；对个人和生活方式问题的过分强调。酷儿国不但没有大规模的发展，反而随着时间的推移逐渐缩小，直至消声匿迹。

酷儿国建立于1990年3月，其创建者是纽约的一个男女同性恋抵抗艾滋病活跃分子群体，他们的主要兴趣在于，在同性恋权利运动中采用“直接行动”的策略。他们发誓，酷儿国将按照一种“非等级制、非父权制”的结构组织起来，确保民主，防止任何个人或小组统治或胁迫群体中的其他成员。在1990年末的一次访谈中，两位酷儿国的创始人被问到，为什么他们选择把自己叫作“酷儿”，这是一个反同性恋的咒骂语。他们当中的一位回答说：“我们的想法是对压迫者的词语来个旧词新用，重新定义‘酷儿’的用法，用它的正面用法来为自己赋权……现在我们能够在这个词语下集结起来，使我们的压迫者感到迷惑。它使我们感到更有力量。”另一位补充道：“通过使用这个词，我们打击了他们的权力。”^⑬

这种说法反映出一个信念，即运用某种“政治上正确”的语言能够影响广大男女同性恋者在社会中所面对的实际情况。其实它不能。不管酷儿国活跃分子在使用“酷儿”一词时感觉到个人是如何“被赋权”，大多数人仍旧会把这个词当作骂人话看待。确实有许多人会毫不犹豫地——其中有某些正确的成分——把他们对“酷儿”一词的使用，当作对压迫的接受，而不是对它有意识的挑战。无论酷儿国活跃分子怎样说，在没有进行重大斗争的情况下，不可能对词语做出有意义的“重新解释”。在60年代，黑人权力活跃分子要求——而且赢得了——对“黑人”一词的广泛运用，取代了“有色人种”一词。妇女权力活跃分子则要求用“女人”这个词取代“姑娘”一词来描绘成年女性。同性恋解放阵线的口号是“同性恋自豪”，它表

达了运动的乐观精神，希望同性恋在整个社会中获得尊严和尊重。在上述每一种社会运动中，活跃分子们都为社会平等而斗争——这一目标就反映在他们的要求中。

如果说现今对酷儿这一不敬词的使用说明了什么问题的话，那就是在现今的同性恋活跃分子同那些在石墙暴动后建立同性恋解放阵线的人们之间存在着多么大的政治距离。“酷儿”一词的涵义，相当于在女权活跃分子中使用“母狗”一词，或者在黑人中使用“黑鬼”一词。很少有人会认为，这一称呼表明事态向前迈进了一步，即使那些已经接受了“酷儿”一词的人们也不例外。如上所述，对这个词的使用，就像酷儿国的创建者对它的使用方式，代表了失败情绪和意气消沉，希望把同性恋运动局限在一个“启蒙少数派”的小团体中，处于社会的边缘地位。但是，“酷儿身份”很快就证明了，它绝不仅仅是对压迫性语言的重新定义。酷儿国创立宣言的标题是：“我恨正常人。”宣言说：“去告诉正常人，让他们走开，直到他们用一个月的时间跟某个同性别的人公开手拉手走路。他们这样做了之后，你就能听到他们关于酷儿的愤怒不得不说的话。不然的话，就让他们闭嘴，听别人怎么说。”因此，从一开始，酷儿国就排除了建立一种能够同那些支持同性恋权利的异性恋者团结行动的运动的可能性。黑人女同性恋女权主义者史密斯(Barbara Smith)，一位70年代运动的退役老兵，阐述了为什么这种观点是灾难性的：“尽管一个明显的事实是，大多数‘酷儿’都是有色人种、女性或者工人阶级，酷儿活跃分子却只关注‘酷儿’问题，种族主义、性压迫和经济剥削问题全都排不上队……建立一个长期联合的联盟，向制度挑战，并最终准备迎接革命性变革，根本就不在酷儿活跃分子的心上……在1990年我在《奥特威克》杂志上读到酷儿国的宣言‘我恨正常人’，就写了一封信给编辑，我说，如果有有色人种酷儿也遵

循这一政治原则，那我们不久就会发表这样的声明：‘我恨白人’，其中包括欧洲裔白人酷儿。”^⑨

此外，召唤“直接行动”，通常并不意味着举行大规模的愤怒的示威游行。大多数酷儿国的活动仅仅局限于相当小规模的活跃分子的表演活动，往往只是让路过者吃上一惊，或者制造一点公开性而已。例如，有一种早期的活动，叫作“酷儿购物网”，一群活跃分子来到某地区的购物中心，男人身着芭蕾舞短裙，女人则穿上雄性十足的皮夹克，表演接吻。在1971年，同性恋解放阵线曾提出一个要求，要求同性恋活跃分子尽可能以最“富攻击性”的方式来表演“腐败的酷儿”，这一要求在90年代由酷儿国实现了。

“揭秘”这一有争议的策略行动，也许是强调道德感的最佳例证，对道德感的强调是同身份政治一起发展起来的。这一行动是从1989年开始的，当时纽约出版的《奥特威克》杂志开始揭露同性恋名人的同性恋身份，这样做的理由是，他们眼看成千上万的男同性恋者死于艾滋病，却仍在保持沉默。在1990年2月，“全国男女同性恋行动力量”的新闻发言人罗伯特·布雷威胁说，要揭发所有议员中同性恋者的身份：“我们有一个美国议会中超过50人的同性恋名单。他们当中有许多人同性恋倾向很强烈，投同性恋的赞成票。其中两人已经现身。其他的人……伤害了我们，然而却又从同性恋争得的进步当中获益，比如去泡我们的酒吧，购买同性恋文学作品，他们从保护我们隐私的措施中获益。我们知道他们都是谁……”^⑩

这种做法有一个严重问题。男女同性恋者在任何情况下都不应当被强迫现身，无论他们是什么人，做什么工作。关于那些不现身的人从现身的人的行动“获益”的想法是危险的，特别是把这种想法用在一般的工人阶级同性恋者身上时。此外，这种观点不但没有去理解使大量同性恋者不可能公开自己的性

倾向的体制的性质，反而做出相反的假定：现身是改变社会中占统治地位的观念的惟一方式。

身份政治背后的假设是，只有那些亲身体会了压迫的人们才能为它下定义，才能发表如何向它做斗争的观点。这一假设不但不能导致团结，反而常常会导致男女同性恋者痛苦的分裂，这种分裂常常发生于同一组织之中。例如，一些男女同性恋者认为，双性恋者并没有真正受到压迫，因为他们享受到了“异性恋的特权”。与此同时，一些双性恋者却认为，他们受到“来自同性恋和正常人社区”的双重压迫。这种气氛从一开始就败坏了酷儿国组织的内部生活。信奉“非等级制”的结构，意味着群体是通过“少数服从多数”的原则运作的。这就意味着，仅仅一个不同意见就会使整个群体卷入长达数小时的争论。会议演变成大吵大闹的情况并不少见，并最终导致了组织的分裂。

在旧金山，自始至终纷争不断的酷儿国分部的短暂历史就很典型。当酷儿国在1990年一开始创立时，每周例会的参加人数最多时达到350人。这个团体按照自愿原则设立了许多自治小组，有女同性恋小组，有双性恋小组，还有受到种族压迫的小组。每次会议各小组都派两位组员担任“情绪观察员”，保证没有人会感觉到他人的威胁。在开始时，气氛是非常正面和合作的。会员们男扮女装，在购物中心集合。他们在“渔民码头”（旧金山最大的旅游景点）前表演接吻入会。在《本能》——它把一个双性恋角色描绘为谋杀犯——开拍时，他们冲击了拍摄现场。但是到了1991年12月，酷儿国旧金山分部就解散了——原因是发生了一场激烈辩论，争论的中心问题是：是否应当把在组织内部禁止种族主义、性别主义、反犹主义和同性恋恐惧症类的言论这一规定写进组织的纲领之中。在这次会议之后，一位会员把它描绘为“对所有人都是难以置信

的自由”。酷儿国旧金山分会剩下来的一小批会员决定解散这个组织。在解散之后，一位会员做了如下结论：“12个人比500人更容易做出决定。如果这12个人需要帮助，他们可以和另一个12人的组织合作。我不知道究竟是不是有过一个全国统一的同性恋组织。”^①

1993年4月，在华盛顿举行的同性恋权利游行吸引了100万的参与者。这再次表明，在男女同性恋者当中存在着建立一个规模宏大的运动的巨大潜力。然而，在这次示威游行之后，一个自称“QUASH”（反对同性恋假装正常人的酷儿联盟）的匿名团体散发了一份题为“我为什么憎恨华盛顿游行”的公开信。公开信提出反对同性恋与社会“同化”的观点。它指出：“种族主义、性别主义、阶级主义和我们自己群体内化的同性恋恐惧症，比来自右翼分子如布莱恩、海姆斯、布什和那恩的恶毒攻击更具摧毁力。”它得出如下结论：“真的有100万人参加游行吗？也许是这样。可是我们不稀罕！”说出这种话的人绝不属于左翼。正如史密斯所指出的那样：“当我们使用‘激进派’一词时，它意味着对抗，意味着‘面对面的斗争’，而不是针对压迫根源的策略行动。”^② 此类政治只不过是“中产阶级的激进主义”——如史密斯所指出的那样，它一点也不激进。

【注释】

① B. D. Adam, *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*, Boston, 1987, p80.

② Gay Left Collective, ed., *Homosexuality: Power and Politics*, London, 1980, p66.

③ 同上，第67页。

④ S. Phelan, *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community*, Philadelphia, 1989, p37.

⑤ M. Robertson, "We Need Our Own Banner", in *Flaunting It!*, Vancouver, 1982, p177.

⑥ "Gay Flames pamphlet", 转引自 S Phelan, 前引第 44 页。

⑦ R. M. Brown, "The Shape of Things to Come", in N Myron and C Bunch, eds, *Lesbianism and the Women's Movement*, Baltimore, 1975, pp70 and 74.

⑧ Gay Left Collective, 前引第 8—9 页。

⑨ 同上, 第 87—88 页。

⑩ 同上, 第 68 页和第 72 页。

⑪ S. Phelan, 前引第 105 页。资料来源为 K. Barry, *Female Sexual Slavery*, NJ, 1979。

⑫ J. Weeks, *Coming Out*, London, 1972, p5。

⑬ Gay Left Collective, 前引第 13—14 页。

⑭ J. Escoffier, "Sexual Revolution and the Politics of Gay Identity", in *Socialist Review*, US, 1985, p149。

⑮ Jeffrey Escoffier, "Socialism as Ethics", 1986, in *Socialist Review Collectives*, eds, *Unfinished Business: 20 Years of Socialist Review*, London, 1991, p319。

⑯ Contribution in "A Queer Nation", in *The Nation*, 5 July, 1993。

⑰ A. Kopkind, "The Gay Moment", in *The Nation*, 3 May 1993。

⑱ Interview in *Outlines*, October 1990。

⑲ 同上。

⑳ 引自 *Outlines*, February 1990。

㉑ M. Cunningham, "If you're queer and you're not angry in 1992, you're not paying attention", in *Mother Jones*, May/June 1992; *San Francisco Examiner*, 26 December, 1991。

㉒ Contribution in "A Queer Nation", 见前引文。

模仿与性别反抗^①

朱迪斯·巴特勒 (Judith Butler)

通过性别被引进语言的两分的实体是什么？它是一种不可能的存在，它是一种不存在的存在，是一个本体论的玩笑。

——莫尼克·威蒂格 (Monique Wittig^②)

在物质的重复和物质的或形而上学的重复之上，是不是有一个本体论的重复？……这一最终的重复，这一最终的剧场，把一切事物以某种方式聚合在一起；以另一种方式，它毁掉一切事物；以第三种方式，它从一切事物中作出选择。

——吉利斯·德鲁兹 (Gilles Deleuze^③)

一、以女同性恋者的身份搞理论？

本来我想写一篇不同类型的文章，一篇带有哲学色彩的文章：变成同性恋者的“存在”。把自己变成任何一种类型的人的预期，即使是为了挣钱，也总是使我感到某种程度的焦虑。因为“变成”同性恋者，“变成”女同性恋者，似乎不仅仅是变成我已经是的什么人或什么东西的一个强制性的命令。即使告诉我，这些性质仅仅是我的“一部分”，也丝毫不能平息我

的焦虑。以一个女同性恋者的身份来写作或说话，似乎只是“我”的似是而非的形象，使我感到既非真，亦非假。它通常是这样一种东西，是对问题的回答，是以某种身份的名义现身或写作，这种身份一旦形成，有时会起到在政治上极为有效的精神作用。“女同性恋理论或男同性恋理论”，这种说法听上去令我感到不舒服，正如我在另一篇文章中阐述的那样^④，身份类型会成为规则统治的工具，无论是作为压迫结构的规范化类型，还是作为对那种压迫的自由主义竞争的焦点。这并不是说，我不会冠以女同性恋者的符号出现在正式场合，而是说，我愿意使这一符号的确切含义永远处于模糊状态。因此，我应当怎样为这本书做出贡献，以及在这一标题之下我应当以什么形象出现，就变得模糊不清了，因为它所使用的一套术语，恰恰是我要向它们提出挑战的对象。我会冒一个危险，那就是被这种我以它的名义写作的符号所殖民化，这正是我试图加以描述的一种危险。依赖身份的帮助通常是危险的，这并不是说，抵制这一身份就一定是或仅仅是自我内心冲突的同性恋恐惧症的表现。实际上，福柯主义的观点或许会认为，对“同性恋”一词的确认本身，就是同性恋恐惧症话语的延伸。然而，在同一页上他又写道：“话语可以既是一种工具，又是权力的后果，同时又是一个障碍，一块绊脚石，一个抵抗点，一个反抗策略的起点。”^⑤

因此，我很疑惑“我”这个词在女同性恋的名字之下是如何定义的，对于它的同性恋恐惧症式的定义，我感到不舒服；而对于那种由“男同性恋或女同性恋社群”的其他成员提供的规范性定义，我也并不觉得听上去就更舒服一些。对于身份类型这种东西，我一向感到十分不安，我把它们看作一种避不开的障碍，我把它们理解为或者说是提升为一种不可避免的麻烦。事实上，如果这些类型不引起任何麻烦，我就会对它丧失

兴趣：恰恰是这些类型的不确定性造成了一种愉悦，这些类型包括了复杂多样的性实践，使我成为某种类型的候选人。把我自己放进一个身份类型之中，将会使我转而反对那个类型所代表的性倾向，而对于任何身份类型都是这样，只要它想要控制这种性欲倾向，它认为自己可以描述和恩准这种性倾向，至少是想去“解放”这种性倾向，我就会去反对它。

更糟糕的是，我不理解“理论”这个词，不愿意成为它的辩护者，更不愿意被视为男女同性恋精英理论的一部分，这种精英理论努力寻求的目标，是使男女同性恋研究在学术界建立合法性并获得宠爱。在理论、政治、文化和传媒中是否存在着一种先天的区别？这些区分又是如何压制某些可能会产生出完全不同的认识论背景的写作的？然而我现在正在写作：已经太晚了吗？这种写作，或者任何写作，能够拒绝这些术语吗？这些术语甚至可以在某种程度上被当作殖民话语本身，它造就了这种障碍，这种抵抗。我又该如何处理这种既要依赖它又要拒绝它的自相矛盾的情况呢？

如果政治的抱负在于表明，抛开思考的意义，理论从来不仅仅是理论，而完全是政治的（思想甚至就是实践），那么为什么不把这种活动简单地称为政治，或者是它的某种必要的变体呢？

我是从战战兢兢的忏悔和一系列的弃权声明开始的，但是事情或许会越来越清楚，弃权并不是一个简单的行为，而必定会成为对同性恋恐惧症的某种规范性运作的正面抵抗形式。“现身”的话语已经起到了这种作用，然而它同时又为我们带来了哪些危险呢？在这里，我所说的不是失业，不是公开批判，也不是暴力，这些遭遇对于那些被视为已经“现身”的人来说是越来越清楚，越来越普遍了，无论他们是自愿现身的，还是不自愿的。那些“现身”的“主体”使他们的主体获得自

由了吗？他们最终明确了自身的主体了吗？事情会不会变成这样：一旦宣布“现身”，隶属于男同性恋或女同性恋主体的这样一种归属行为，继续以某种方式不知不觉地压迫着我们。当我声明自己是个女同性恋者时，这种“现身”所展示出来的，所充分暴露出来的究竟是什么东西，或者说，是什么人？我们这时所了解到的究竟是些什么？在这样一种承诺将性倾向彻底曝光的语言行为中，哪些东西是永远藏而不露的？一旦把性倾向交付给透明和暴露的观察，它还是性吗？也许就在它获得了充分的明确性时，它已经不再是性了？^⑥没有一点由无意识产生的暧昧和模糊，任何一种性倾向可能存在吗？这就意味着，那个想要声明自己性倾向的有意识的“我”，也许就是能够懂得它所说的话的意义的最后一个人。

声明我是什么人，就是提出了一种对这个“我”的暂时的全称描述。但是，如果这个我能够如此确定其自身，那么它就被排除在外了，以使这种确定性能够继续保持为确定性本身的组成部分。换言之，这一声明预设了一个前提，即“我”超越其自身的确定性，甚至是由于这一行为或通过这一行为产生了这种超越，这一行为所寻求的是穷尽那个“我”的语意学范畴。在这一将会揭示那个“我”的真情和全部内涵的行为中，造成了某种彻底的隐瞒。因为求助于女同性恋标签这种做法究竟有什么意义，通常最终是不清楚的，因为这一标签总会在某种程度上超出人的控制，而且因为它的特殊性只能由排除法来划分，这就打破了这一声明的一致性。女同性恋者究竟有什么可以被指出的共同点？谁又能决定这一问题，以谁的名义来决定？如果我声明我是一个女同性恋者，我的“现身”只不过是制造出一个新的不同的“壁垒”而已。我现在为之“现身”的那个“你”，又进入了一个不同的模糊不清的领域。确实，这个模糊地带简单地换了过来：在此之前，你不知道我“是不

是”，而现在你不知道那是什么意思，也就是说，那个系词是空的，它不能由一套描述来代替。^⑦或许这是一种有待评价的情况。一般的情况是这样的，一个人要走出壁橱（然而，当我们年轻而没有资源之时，事情常常是我们被“揭发”出来），于是我们走了出来，可是我们走到哪里去了呢？我们走到一个什么样的新的无边无际的空间里去了呢？一个房间，一个私人工作室，一个阁楼，一个地下室，一所房子，一个酒吧，一所大学，一片新的圈地，它的大门就像卡夫卡的大门，制造出对从未有过的新鲜空气和灿烂阳光的期待？奇妙的是，正是壁橱的形象制造了这种期待，也保证了它的不能实现。因为“出来”总是在某种程度上依赖于“进去”，它只是在这种两极性中才有意义。因此，“走出来”必定会制造出一个又一个的壁橱，以便使自己保持“出来”的状态。在这个意义上，“出来”只能造成新的模糊状态，壁橱却能够制造出揭露的承诺，而这一揭露正如其定义那样，绝不会到来。揭露“同性恋身份”这种无止境的推迟，正是由“走出来”这一行动本身造成的，这是不是令人感到遗憾呢？或许这种推迟本身是有价值的，它会制造出一套价值，是不是恰恰因为这一术语现在拥有了它不能拥有的生命，它不可能拥有的生命，它才永远地得到了控制？

可以这样说，虽然“女同性恋”和“男同性恋”不能够提供对一个人的特征完全彻底的揭露，但还是保留了一种政治的命令方式。这一方式为了召集这一批被压迫的选民，为了表达他们的存在，利用了这种不可避免的错误或者说是类型错误（斯皮瓦克 [Gayatri Spivak] 会称之为“误用”行为：对正确的名称的不当使用^⑧）。我必须在此声明，我并不是阻止人们使用这个词。我的问题十分简单：哪一种使用方法才是合法的？合法性与对这一术语如此使用之间是什么关系？怎样才能使“身份”的工具性利用不会变成规范性的命令？如果说“女

同性恋”和“男同性恋”从传统上看就是一个不可能存在的身份，是分类的错误，是法律医学话语中违反自然的灾变，或者与此相类似，是一种需要被分类、被规范、被控制的模式，那么也许这一整套混乱、错误、迷惑和麻烦，恰恰是对于这样的分类和身份的某种抵制的焦点。

问题并不在于公开承认或不承认女同性恋或男同性恋的类别，而在于为什么这一类别会成为“伦理”选择的基础。公开承认某种分类，而这种分类只能通过对原先不承认的表演才能保持其特殊性和一致性，这究竟意味着什么？这种做法是不是使“现身”成为对不承认的承认，也就是说在逃避的伪装之下回到壁橱里去？这并不是像异性恋或双性恋那样的东西，不必由分类来承认，而是一套身份及其在这些类型的实践之间的交叉点，其中每一个独立的类别都同样可疑。难道人不可能在保持和追求异性恋身份时以同性恋实践为目标，或者在保持和追求同性恋身份时以异性恋实践为目标？如果说一种性倾向是用来被揭露的，那么应当把什么东西当作它的意义的真正决定因素呢：是幻想的结构，是行为，是器官，是性别，还是解剖结果？如果实践包括了所有这些因素的错综复杂的交互作用，这些性维度中的哪一种应当被选出来作为要求所有这些因素在场的性的代表呢？女同性恋理论所应阐释的是女同性恋实践或女同性恋欲望或女同性恋的性的特殊性吗？这样的阐释只不过而且通常是制造出一整套的论争和反驳。事到如今，应当看得很清楚的是，在女同性恋者中间，并不一定存在着什么共性，除了也许我们全都知道的一些事，如同性恋恐惧症是怎样反对女人的——即使是这样，我们所使用的语言和分析也会有所不同。

主张女同性恋的性可能存在着一种特殊性，似乎是对于下列观点的一种必要的反驳，这种观点认为，女同性恋的性不过

就是去掉了异性恋的性，或者是异性恋的性的派生物，或者根本不存在这样一种性。但是，强调其特殊性的一方面，和强调其派生性或者不存在的一方面，也许并不像乍一看那么矛盾。难道没有这种可能性，即女同性恋的性是一个重新承认它所抵制的权力统治的过程，它部分地是由它本想取代的异性恋公式本身建构而成的，它的特殊性并没有在重新命名或重复言说的建构之外建构起来，也没有超越它，而是其模式和后果的本身的重新命名。换言之，把女同性恋视为一种假冒的或低劣的复制品，可以被看作是异性恋优越论的翻版。在某种意义上，我希望阐明的是，女同性恋的性可以被理解为，为了取代异性恋霸权规范而重新发展起来的“派生物”。从这一角度来理解，带有政治性的问题，就不再是把女同性恋的性的特殊性建立在其派生性之上，或者反对将它建立在其派生性之上，而是将这种劣质复制品式的同性恋恐惧症的建构，转变为反对把异性恋当作是原创物的思维框架，反对以同性恋为异性恋的“派生物”的思维框架。这一描述要求我们重新思考模仿行为，男扮女装行为，以及其他形式的跨越性别界线的行为，这些行为符合女同性恋的性的内在复杂性，它部分地建构于权力机制本身之中，它既导致肯定，又导致反对。

二、关于成为同性恋是必要的麻烦

同性恋的职业化，要求某种程度的表演和对于“自我”的制作，这是一种话语建构的后果，尽管这一话语声称它以先天真理的名义“代表了”自我。当我1989年在一个会议上谈到同性恋问题时^⑨，我发现自己在会前告诉过一位朋友，我要去耶鲁做一个女同性恋者。这当然不是说我以前就不是女同性恋

者，而是说在某种意义上，在我讲话的那个背景之下，我是在以一种更完全更彻底的方式成为一个女同性恋者，至少在当时是这样。因此，我是一个女同性恋者，我的资格甚至是相当明确的。从16岁开始，我就一直是一个女同性恋者。于是，什么是焦虑？什么是不适？它和那个重复有关，和我说那句话的方式有关，那就是，我要去耶鲁做一个女同性恋者，而女同性恋者是我长期以来的身份。我怎么能够既“身为”一个女同性恋者，同时又要努立去做一个女同性恋者呢？我做一个女同性恋者这一行为是从何时何地开始扮演的，扮演女同性恋者这一行为又是在何时何地建构起像我本人这样的一个人的呢？说我是“扮演”某人，并不是说我不是“真的”，而是说我如何扮演、在哪里扮演某人，正是那个“存在”得以被建立、被构成、被交流、被肯定的方式。这并不是一种我能够对它保持很大距离的表演，因为这是一场根基深远的表演，一场心理深度定型的表演。这个“我”不是把女同性恋当作一种角色来表演的，而是通过对这种性向的重复表演，“我”执著地反复地建构作为女同性恋的“我”。在这里，有点自相矛盾的是，这种重复的表演本身，同时也造成了它所建构的这种类型本身的不确定性。因为如果那个“我”是不断重复的产物，也就是说，如果那个“我”仅仅是通过某种对自身的重复而获得的身份的外表，那么我总是要不断地被维持这种重复本身的实践所取代。换言之，那个“我”是不是或能不能正确地重复它自身，引用它自身？也许从过去的某个时刻开始，就总是存在着一种替代，是它建构了那个“我”永久的非自我认同的身份，建构了它的“做一个女同性恋者”的行为。“表演”并不会穷尽那个“我”，它并不会用明确的术语表达出那个“我”的全部内容，因为如果表演是“重复的”，那么总是存在着一个问题，即当它重复时，每一个认同的时刻之间会不会有什么差异。而

如果那个“我”是某种重复的后果，是一种延续性或一致性的外表的产物，那么就不存在先于性别表演的“我”。重复和重复的失败，制造出一系列的表演，这种表演建构和争夺那个“我”的一致性。

然而，我认为，从政治上看，坚持女同性恋和男同性恋身份是非常重要的，这难道不是因为这些身份受到了来自同性恋恐惧症方面的要把它抹杀和毁掉的威胁吗？难道不是因为存在着上述那些理论与那些政治力量同谋想毁掉男同性恋和女同性恋身份的可能性吗？这种关于身份的理论论争出现在通过法律和政治手段抹杀同性恋身份的政治气氛中难道是偶然的吗？

我想提出的反问是这样的：这种抹杀的威胁应当支配那些从政治上抵制它的话语吗？如果应当这样，那么这种同性恋恐惧症的做法在何种程度上从斗争的一开始就成了赢家？毫无疑问，男同性恋和女同性恋受到了公众抹杀的暴力威胁，但是在坚决对抗这种暴力时必须警惕，不要用另一种暴力来代替这一种暴力。女同性恋或男同性恋的哪一种版本应当公之于众，而这一公开的版本应当包含着哪些内在的拒绝？这一身份的公开版本仅仅被当作一种政治策略是不是就足够了？或者说，它可不可以仅仅作为一种呼唤政策变更的策略干预的起点？当身份变成管束它自身的政策，同时带来那些从各个方面“管束”它的人时，难道它不会成为对公共政治失望的符号吗？这并不是说，应当回到沉默或者隐蔽中去，而是在运用一种会引起质疑的类型时，把那些被遗漏的内容重新包括进来。对身份的任何强化，都要求保留某些差异和例外，这一点是很清楚的。但是哪些内容应当受到重视？我现在所使用的身份符号有它的目的，这似乎是正确的，但是没有办法预言或者控制这种符号未来的政治使用方法。也许这是某种公开性，如果对它的危险忽略不计，它就应当由于政治的原因受到保护。如果男女同性恋

的身份的公开版本现在就事先假定会有一些例外，那么这种必要的例外的组成部分，也许就是这一符号的未来使用方法。现在对一些符号的使用具有政治上的必要性，于是我们这样做了，但是怎样才能使它未来的涵义不至于使我们后悔？怎样才能既使用这个符号，又承认它时间上的暂时性？

在承认这一符号策略的暂时性（而不是它的策略的本质主义）时，身份能够成为一种竞争和修正，它确实能够具有未来的意义，具有我们当中那些现在使用它的人难以预见的意义。它是未来政治意义的安全保证——保存重新定义的一套意义——是拉克劳（Laclau）和莫夫（Mouffe）所说的民主承诺。

在当代美国政治中，人们以多种多样的方式把女同性恋理解为它不能或不敢成为的事物。杰西·海姆斯（Jesse Helms）抨击国家艺术基金会，抱怨它容忍了罗伯特·迈普瑟普（Robert Mapplethorpe）的作品中对“同性性欲”的表现，在某种意义上，这一批评集中了关于同性恋男子是什么和做什么的同性恋恐惧症的各色各样的幻想。^①对于海姆斯来说，同性恋男子在某种意义上是作为被禁止的对象存在的，在他扭曲的幻想中，他们是对儿童的虐待狂式的剥削者，是“淫秽”的范式样板。在某种意义上，女同性恋甚至不够格在这一话语中作为被禁止的对象提到。在这里，重要的一点是应当认识到，压迫不仅会通过公开禁止的行动来实施，而且能够通过隐蔽的可行的主体建构来实行，还能够通过一种不可行的主体统治的自然建构来实行。我们可以认为，女同性恋是卑贱可怜的，它在法则的经济中既没有被命名，也没有被禁止。在这里，压迫是通过一种不可想像、不可命名的范畴的产物来实行的。女同性恋没有受到公开的禁止，部分地原因在于它甚至还没有进入可以被想像、可以被描述的程度，还没有进入那个实在与可被命名的文化智力层次。那么，怎样才能在这样一种女同性恋并不

存在的政治背景中“成为”一个女同性恋者呢？换言之，女同性恋的处境是一种对她们施加暴力的政治话语，这种暴力的一个组成部分，就是把女同性恋排除于这一话语之外。某种事物受到公开的禁止，它就占据了一个话语空间，在其中某种反面的话语可以被表达出来；而被秘密地禁止则是被剥夺了被禁止对象的资格。^⑪虽然在当前的气氛中，各种类型的同性恋都受到抹杀，贬低，并且由此构成强烈的同性恋恐惧症幻想的基础，但重要的是，去追究探寻各种不同的途径，通过这些途径，同性恋被一再建构为不可想像的事情。

把一种事物从话语中删除，而让另一种事物作为永久的谎言出现在话语之中。也正因为如此，就出现了一种政治的强制观念，想让女同性恋变成公开的，可以看得见摸得着的。但是，在既存的规范统治之外，或者通过这种统治，怎样才能做到这一点？脱离开本体论的自我能够成为抵抗的起点吗？

在这里，我准备写一点类似忏悔的东西，而它仅仅说明了忏悔的不可能性：在年轻的时候，有很长一段时间，我很痛苦，我猜很多人也有过类似的经历，那就是，人们明确地或隐讳地告诉我，我所“是”的那种人，仅仅是一个复制品，一个模仿物，一个派生的样品，一个真实事物的影子。强迫性的异性恋把自己打扮成原始状态、真理和真实的事物。确定何为真实的规范暗示，“做”一个女同性恋者，通常总是某种类型的模仿，是一种徒劳无功的努力，要想加入像自然化的异性恋幻影那样伟大的行列，无论怎样努力，总是要失败的，也只能是失败的。^⑫然而，我记得相当清楚，当我第一次读到艾斯特·牛顿（Esther Newton）的《男扮女装的母亲：美国的女性模仿者》^⑬时，作者指出，男扮女装者并不是对先天的真正的性别的模仿或者复制。根据牛顿的说法，男扮女装者像所有的性

别一样，在模仿的结构中扮演角色。男扮女装者并不是在扮演某种实际上属于其他群体的性别，也就是说，这并不是一种借用或挪用的行为，并不是假定性别是性的合法财产，并不是说“男性气质”属于“男性”，“女性气质”属于“女性”。“恰当的”性别并不存在，不可以认为，某种性别对某种性是恰当的，对另一种性是不恰当的，也不可以认为，性别在某种意义上是性的文化财产。在“恰当”的概念运作的地方，它总是而且仅仅是作为一种强迫体制的后果在运作。男扮女装者建构了一种世俗的方式，在其中性别被适应，被扮演，被穿戴，被完成。它为我们做出的暗示是，所有的性别都是某种模仿和近似。如果这一点可以成立，似乎就可以说，并不存在什么原来的或初始的性别供男扮女装者模仿，而只能说，性别是某种没有原型的模仿，事实上，它是这样一种模仿行为，它制造了原型的概念本身，而这种原型却是模仿本身的结果。换言之，异性恋化的性别所显示出来的自然的效果，其实是通过模仿策略产生出来的，它所模仿的是一种虚幻的异性恋身份的理想，是一种以模仿作为其后果的产物。在这个意义上，异性恋身份这一“现实”，是通过模仿而表演性地建构起来的，而这种模仿把自己当成了原型和所有模仿的基础。换言之，异性恋总是处于模仿和接近它对自身想像中的理想化的过程之中，而且这一过程总是失败的。恰恰因为它必定会失败，却又拼命地想要成功，建构异性恋身份的事业才会推进一种对其自身不断地重复。在使其自身自然化为原型的努力之中，异性恋确实必须被理解作为一种难以抑制的然而又是强制的重复，它只能制造出一种其自身原创性的效果。换言之，强制性的异性恋身份，那些本体论地对“男人”和“女人”的幻想的强化，不过是一种制造出来的戏剧效果，它只不过是假装成基础、原型和现实的规范性标准。^⑭

让我们重新来考虑一下同性恋恐惧症对异装者、男角女同性恋者和女角女同性恋者的一个谴责，即说他们是对异性恋现实的模仿。在这里，“模仿”的意思是指“派生”或者“二手货”，是对原型的复制，而这一原型才是所有复制品的原件，然而，它本身又是一种虚无之物的复制品。从逻辑上说，这一“原型”的概念是值得怀疑的，因为如果肯定原型的原始性质的第二手后果并不存在，那么某种事物怎么能够作为一个原型来运作？原型要求它的派生物，以便肯定它作为原型的资格，因为原型只是在与由它派生出来的派生物的区别中才有意义。因此，如果没有把同性恋当作复制品的观念，就不会有把异性恋当作原型的建构。在这里，异性恋必然先于同性恋而存在。而如果作为复制品的同性恋先于作为原型的异性恋而存在，那么似乎只有承认复制品在原型之前，说同性恋是原型而异性恋是复制品，这样才是公平的。

然而，简单的互换其实是不可能的。因为只有作为复制品，同性恋才能成为先于异性恋的原型。换言之，关于复制品和原型的整个思维框架证明，当一方转换为另一方时，双方都极不稳定，确定这两个术语时间或逻辑的前后顺序的任何稳定方式的可能性都是令人起疑的。

但是，让我们从心理学和政治学的角度想一想这种令人质疑的互换。如果性别模仿的结构在某种程度上是通过模仿（参见德里达在“双重场合”中关于模仿的转换和取代的论述）产生的，或者不如说是再产生的，那么男同性恋和女同性恋身份就是同异性恋规范或者霸权文化联系在一起的，而不是从正常当中派生出来的。相反，模仿并不是对原本的复制，而是制造和颠倒原型和派生物这些术语本身。因此，如果说同性恋身份与异性恋有关，并不等于说同性恋被异性恋所决定，或者同性恋从异性恋派生出来，也不等于说，异性恋是同性恋与之有关

的惟一文化网络。确切地说，存在着颠倒的模仿，它被模仿者与模仿者的顺序的颠倒，在这一颠倒的过程中，揭示出“原型”对于所谓由它派生的第二手后果的基本依赖。

如果我们从一开始就承认，同性恋身份是与异性恋身份本身相区别的派生的转换，那会怎样？如果异性恋是对其自身的不可能的模仿，是一种表演性地将自己建构为原型的模仿，那么对“异性恋”模仿的模仿物——它此时此地存在于同性恋文化中——则必定是也仅仅是一种对模仿的模仿，是一个复制品的复制品，其原型根本不存在。用另一种方式来说，同性恋身份的模仿效果既不是复制异性恋，也不是模仿异性恋，而是揭示出异性恋是一种对其自身自然化的理想形态的连续不断地诚惶诚恐地模仿。异性恋总是在不断地建构自己的行动之中，其证据就是它永远处在危险之中，也就是说，它“知道”自己有被打破的可能性。因此，它有一种反复出现的冲动，对于所有威胁其一致性的可能性，要立即取缔。存在着一种永远不能根除的危险的证据，就是异性恋对同性恋深刻的依赖性，而这正是它一心想要根除却永远根除不了的。异性恋一心想把同性恋搞成二等公民，而同性恋却总是作为一种初始的可能性在那里存在着。^⑮虽然将异性恋自然化这一努力的失败，有可能是造成异性恋本身病态的原因——它的理论家们常常称之为不舒服的那种感觉——但是它还是能够成为对于性别规范的具有颠覆性和扩散性的拙劣的模仿，在这种性别规范中，声称自己是原型、是真实的这种做法本身就表明，它是某种被自然化了的性别表演效果。

重要的是，应当辨认出异性恋规范在同性恋身份当中重新出现的方式，可以肯定地说，男同性恋和女同性恋身份不仅是部分地由占统治地位的异性恋框架建构起来的，而且这种身份并不是由他们自己决定建构起来的。他们也批评那些被自然化

了的立场，拙劣地模仿异性恋概念，重新为精确的异性恋结构赋予意义，将同性恋的生活划入不真实和不可想象的话语范畴。然而，我要再次重复以下看法：部分地由压迫同性恋者的异性恋规范来组成或建构，并不等于就是那种结构本身，也并不等于就由那种结构所决定。而且也不必因此认为，这种异性恋的概念就是“正常的心灵”的有害干扰，是必须完全铲除的东西。在某种程度上，在男女同性恋身份当中，无论异性恋概念和观点以何种方式出现，都有一个预设，即存在着一种男女同性恋对正常人性的重复，其自身术语存在着一种对正常人性的投降。它对自己身份的重复和投降，是使各种类型的重新赋予意义和模仿性重复成为可能的基础。模仿性的重复，以及在非异性恋框架中对异性恋概念的重新赋予意义，使得完全是建构而成的所谓原型的概念得以解脱，但它还是表明，异性恋仅仅是通过不断重复的表演，将其自身建构为原型的。这种“表演”被使用得越频繁，就越暴露出异性恋声称自己是原型的说法的虚假性。

虽然我在上述论述中关注的是性别实践的现实效果、表演、重复和模仿，但我并不是想说，男扮女装者是一种可以随心所欲地上妆或下妆的“角色”。在人所选择的模仿角色的背后，并不存在什么意志的主体，决定性别过去是什么，今天是什么。相反，成为一个可变主体的可能性本身，就已经在要求某种性别模仿了。去“成为”一个主体，不过是一种去“成为”某种性别的自我认同。事实上，具有一致性的性别，正是通过对于同一事物的明确的反复重复获得的，它制造出一种效果，即一种先天的有意志的主体的幻影。在某种意义上，性别并不是一种先于主体选择的表演。我所说的性别是表演性的，是在这样的意义上说的：性别是作为主体本身的一种效果而建构起来的。性别在遵循异性恋规范做表演，这种规范有它一整

套的排斥、惩罚和暴力，以及由这种禁制本身所产生的越轨的快乐，在这个意义上，这是一种强迫性的表演。

认为在被表演的东西之前不存在表演者，认为表演是表演性的，认为表演构成了作为其效果的“主体”的外貌，这是很难让人接受的。造成这一困难的原因在于，以某种间接或直接的方式把性与性别“表达”为一种先验的心理现实。无论怎么说，对主体先天性的否定，并不是对主体的否定。事实上，我拒绝把自我与灵魂混为一谈是为了说明，灵魂超越了有意识的自我的范畴。这种灵魂的超越恰恰是被有自由意志的“主体”这一概念系统否定的东西，这一“主体”按照自由意志选择在某时某处成为哪一种性别，或选择哪一种性倾向。正是这一超越在那些重复的动作和行为的间歇之中爆发出来，这些行为建构了异性恋观点的表面上的一致性，它迫使其自身不断地自我重复，而这就导致了它永远是失败的。在这个意义上，在异性恋的生存之道中，正是这一超越隐蔽地将同性恋包括进来，它成为一种永远存在的威胁，要打破通过对同一种东西的强迫性重复。然而，如果说重复是权力运作的方式，以便建构一个天衣无缝的异性恋身份的假象，如果说异性恋是一种强迫性的自我重复，以便建立一种其自身和谐与身份认同的假象，那么这就是一种永远处于危险之中的身份，因为如果它不再能重复自身时，或者说，如果这种重复行为自身是为了一种极为不同的表演目的而制造出来的，那该怎么办？即使这种重复的冲动一向存在，总会存在，仅靠重复也绝不会完全建立起一种身份。存在着一种重复的需要这件事本身，就是一个标志，它表明身份不是自我认同的。它要求被一次又一次地建构起来，也就是说，它冒着在每一个间歇都会解体的危险。

这一灵魂超越的是什么？是什么构成了这种颠覆性的或解构性的重复？首先，性总是要超越任何既定的表演、表达或者

描述，这就是性不可能从任何既定的性别表演中派生出来的原因，这也是不可能从任何既定的性别表演中解读性倾向的原因。此外，性可以被认为是超越了任何权威性描述的。性绝不会在一种表演或实践中被充分地“表达”出来，有被动的女角女同性恋者，还有女气的富于进攻性的男角女同性恋者，也有以上两种特征兼备的人，以及在解剖学意义上或多或少比较稳定的“男性”和“女性”。在性、性别、性别表现、性实践、幻想和性之间，并不存在可以直接表达的分别或者是因果的界线。这些术语中没有任何一种能够涵盖或决定其余的术语。性的一个组成部分恰恰是某种没有表达出来的东西，在某种程度上，它永远都不会表现出来。这或许就是性的隐蔽性的最根本的原因，性在某种程度上总是隐蔽的，特别是对于那个要通过自我暴露的行为来表达它的人来说更是这样。在给定的性别表现想要“成为”的那种样子当中没有被包含进来的东西，也许恰恰就是性的真实情况，即一种一向存在于性别与性别表现之间以及性别表现与性之间的“颠倒”的关系。另一方面，性别表现和性实践这二者全都导致这样一种情形：前者“表达”后者，然而二者又是由某种缺席的性的可能性本身建构起来的。

这一颠倒的逻辑在女同性恋的男角女角性别风格化上显得特别有趣。一位男角女同性恋者可以表现为有能力，有强迫性，大包大揽，而一位铁石心肠的男角女同性恋者也许能把她的情人搞成一个除了性感对象和快乐源泉之外什么都不是的人。然而，这个“养家的”男角女同性恋者似乎首先重复了某种像丈夫一样的角色，发现自己陷入了一种颠倒的逻辑之中，在其中，她的“养家糊口”变成了自我牺牲，这意味着她落入了女性的克己自制这个最古老的陷阱之中。她也许会发现自己处于一种极大的需求之中，这个需求恰恰是她想在她那个女

角女同性恋情人身上找到和实现的。结果这位男角女同性恋者转换为女角女同性恋者，或者继续陷在那个颠倒的幻像中，或者从中得到快乐。另一方面，那位女角女同性恋者则像安波·赫利波夫（Amber Hollibaugh）所说的那样，“改编”性的交换形式^⑥，也许会将某种依赖性充分地性感化，而她之所以这样做，只是为了去理解改编的权力本身，她的依赖性恰恰揭示出她自身的不容置疑的权力，这时，她却变成了一个男角女同性恋者，或者陷入交换角色的幻象之中，在其中自得其乐。

三、灵魂的模仿

构成或形成一种性感风格或性别表现的东西——它使这种类别先天的不稳定——是灵魂的一整套认同，对它是不能做简单描述的。某些心理分析理论有这样一种倾向：将身份和欲望解释为两种不同的与爱情对象的关系，这两种关系是相互不包容的，它们迷失在长时间的禁制或隔离过程中。因此，可以把所有强烈的感情关系划分为两类，一类是希望得到某种人，另一种是想成为某种人，但人从不会同时想这两件事。下列观点是十分重要的：身份和欲望可以共存，而且这一公式在相互不包容的对立面的意义上是为异性恋的方程服务的。然而，我更关注的是对这一情形的另一种解释，即“想成为某种人”和“想得到某种人”可以起到一种特殊的作用，那就是区分女同性恋者的性感交换中相互不包容的两种角色的定位。身份认同总是会遗漏某些内容，而且会包括一定程度的模仿实践，以期在一个人所保持的那个“身份”之内保留失去的爱情。这就是弗洛伊德在1917年“悲伤与忧郁症”一文中所提出的命题，这一命题继续出现在当代心理分析学关于身份认同的讨论之

中。^⑭

然而，根据心理分析理论家迈可·伯克—杰克伯森（Mikkel Borch-Jacobsen）和露斯·雷斯（Ruth Leys）的观点，身份认同，尤其是身份模仿，是先于“身份”的，它把身份建构为基本上是“它自身的他者”。这个他者的概念本身是指，自我和他者的区分基本上不是外在的（这一命题导致了自我心理学的强有力的批判）；自我从一开始就强烈地包含在“他者”之中。这个原初模仿的理论不同于弗洛伊德的忧郁症组合理论。在弗洛伊德看来，组合——一种心理模仿——是对丧失做出的反应和抵制，我认为这种观点仍然是有用的。性别作为一组心理模仿物，是由多种多样的他者建构而成的，这些他者被爱恋，又被丧失，而失去的他者通过一种抑郁症和想像的组合（和保存）进入灵魂。原初模仿的理论超越并反对组合和抑郁症方式的灵魂模仿理论，提出了一种更加强烈的观点，这种观点强调灵魂主体的非自我认同。模仿的动机并不一定来自丧失的事件和故意的挽回，而是先于欲望而存在的，它构成了欲望（和动机）本身。在这个意义上，模仿应当说是先于丧失的可能性以及爱恋的失望的。

无论是丧失在先还是模仿在先（这或许是一个难以确定的问题），灵魂主体毕竟是由不同的性别他者内在地建构起来的，因此作为一种性别，它从来不是自我认同的。

在我看来，自我之成为自我，仅仅由于下列条件，它在经受了分离的痛苦的下条件下才会形成（语法在这里不可能正确，因为“它”恰恰是通过分离才成为不同的事物），丧失通过对某些“他者”的抑郁症式的组合得到缓解和暂时的解决。因此，建立在自我中的“他者”使得“自我”永远不可能获得自我认同，它一向受到而且永远会受到他者的干扰，存在于自我的核心部位的他者的干扰，成为自我的可能性的条件本身。^⑮

对灵魂的自我认同的这种看法，会破坏任何稳定的分类体系的可能性，这些分类体系一直在对像男同性恋或女同性恋身份这样的事物做出解释或描述。而提供这种分类的任何努力——如卡亚·休沃曼（Kaja Silverman）近来对男同性恋的研究——都会出现简单化的毛病，而且会随意地去迎合诊断性的认识论统治的规范性要求。如果说在1914年，弗洛伊德意义上的组合是一种保存丧失和爱恋对象的努力，是为了拒绝或者延缓对丧失的承认，并因此是一种痛苦，那么一个人变得像母亲或父亲或兄弟姐妹或其他早期的“情人们”，也许是一种重复或取代他们的爱恨交集的努力。我们怎能为这种模仿组合的心灵深处的模糊状态“分类”呢？^⑨

对灵魂的自我认同的思考把我们带回下列问题：颠覆性的重复是由什么构成的？错综复杂的身份认同又是怎样出现在文化实践中的？要回答这些问题，就让我们想一想异性恋通过制造在性、性别和欲望之间存在着某种连续性的假象把自己自然化的方式。当阿雷莎·弗兰克林唱着“你使我感到自己像个天生的女人”这句歌词的时候，她似乎首先假设，她的生理性别具有某些天生的潜质，这些潜质通过她扮演的“女人”的文化角色得以实现，而这个“女人”是为异性恋所承认的对象。于是，存在于她的“性”当中的某些东西通过她的“性别”表达出来，这种性别在异性恋情境中是大家全都知晓并奉为神圣的。在“性”的生理事实和本质之间，或者在性别和性之间，是没有断裂和不连续性的。虽然阿雷莎似乎感到很欣喜，因为自己的天生气质得到了肯定，但是她似乎强烈而自相矛盾地感到，这种肯定不是绝对有保证的，这种先天性的效果仅仅是作为被异性恋承认的结果才获得的。说到底，阿雷莎唱的是，你使我感到“像”个天生的女人，这是一种比喻的替代，是某种冒名顶替的行为，是某种绝妙的值得纪念的参与，是对异性恋

者的日常运作所产生出来的本体论假象的参与。

但是，如果阿雷莎对我唱这句歌词会怎样？如果她对一位其表演在某种程度上肯定她自身的男扮女装者唱这句歌词又会怎样？

我们应当如何看待这种身份认同？我并不认为存在着一种叫作“性”的东西，它存在于某种模糊不清的生理形式之中，它在某种程度上通过步态、姿势、手势表达出来，于是，某种性倾向就能够或者从性别的外观、或者从或多或少具有魔力的性上面呈现出来。如果性别是一种装束，如果它是一种模仿，如果性别在有规律地制造它试图接近的理想，那么性别就是一种表演，它在制造着一种内在的性或者是本质或者是灵魂的性别内核的假象，它通过手势、动作和步态（可以被理解为性别表现的肉体舞台的一整套服装）在皮肤上制造出来，它是内心深处的假象。性别变成天生的事物的一个途径，实际上是通过被建构成一种内在的灵魂或者肉体必然性而实现的。然而，它永远是一种表面的现象，一种为在公众场合出现的身体赋予的意义，它制造出这种内心深处的必然性或本质的假象，这种本质用某种奇妙的因果的方式表达出来。

然而，对作为内心深处本质的灵魂质疑，并不等于完全否定灵魂。相反，灵魂应当被重新定义为强迫性的重复，它是身份的重复表演的条件，但又使这种表演难以进行。如果说每一个表演都重复它自身，以造成身份的效果，那么每一次重复都要求在动作之间留有一个间歇，在这些间歇出现时，冒险和超越就威胁要打破身份的建构。无意识就是这样一种超越，它使得每一次表演成为可能，它参加每一次表演，但是它从来没有通过表演本身完全表现出来过。灵魂并不在肉体“当中”，而是通过肉体的表演过程本身显现出来的。它是重复及其强迫性的失败，它恰恰是对表演所寻求的东西的拒绝，因为这种表演

从一开始就是被迫实行的。

从这个表演的链条中找到那个反复言说的不稳定性的灵魂的位置，是不同于那种认为它的内在核心等待其充分与自由的表达的观点的。相反，灵魂的表达永远是失败的，这种失败有其价值，由于它强迫进行不断的重复，因此也就重建了断裂的可能性。那么，在强迫性的异性恋中不断寻求断裂的重复又意味着什么呢？

虽然强迫性的异性恋常常假定，首先存在着一个性，它先是通过性别，然后通过性行为来表达，但是，现在已经完全有必要去颠覆和取代这一思想的运作。如果一种性的统治要求强制性的性表演，那么也许只能通过那一表演，性别的两分体系和性的两分体系才是可理解的。或许性、性身份和性别的分类本身就是由这种强制性表演的后果制造出来并加以维持的，是一种被不真实地命名为原因和起源的后果，它被不真实地列入一种因果关系表达的系列，异性恋的规范在其中制造出它自身作为所有的性的起源的合法性。那么，如何揭示这一因果关系其实是一种由回忆和表演制造出来的虚构之物？它把性别本身变成一种不可避免的虚构之物，这种虚构的性别表现为，每一种自称是原型、是内在的、是真理、是真实的东西，都不过是包装的效果，其破坏性的可能性应当被一而再、再而三地表演，以便使性别的“性”成为一种固执的政治表演的基础。这或许是一种承诺，承诺让性对抗身份，甚至对抗性别，让那些在任何表演中都不能充分表现出来的东西执著于它自身的断裂性。

【注释】

① 这篇文章的一部分在 1989 年 10 月耶鲁大学同性恋会议上发表过。

② “The Mark of Gender”, *Feminist Issues* 5 no. 2, 1985: 6。

③ *Difference et repetition*, Paris: PUF, 1968, 374; 我的译文。

④ *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London: Routledge, 1990。

⑤ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. I, trans. John Hurley, New York: Random house, 1980, 101。

⑥ 在这里，我的分析显然不同于由米勒 (D. A. Miller) 在本书中提供的对希区柯克的《绳子》的极为出色的分析。

⑦ “现身”的一个例子是坚决不忏悔的，而它最终也没有对女同性恋类型提供空间，参见 Barbara Johnson, “Sula Passing: No Passing”, presentation at UCLA, May 1990。

⑧ Gayatri Chakravorty Spivak, “Displacement and the Discourse of Woman”, In *Displacement: Derrida and After*, ed. Mark Kurpnick, Bloomington: Indiana University Press, 1983。

⑨ 让我利用这个机会向参加那个会议的社会工作者道歉，他们提出了关于如何对待艾滋病人的问题，这些人去找伯尼·赛哥 (Bernie Segal) 及其他人，目的是去做精神治疗。当时，我认为这位提问者是在说，这类门诊病人之所以充满自我厌恶，是因为他们想在他们自己身上找到艾滋病的病因。那位提问者和我在这一点上意见一致，那就是不要想从身受艾滋病之苦的人们身上找寻患上艾滋病的责任，这样的做法在政治上和伦理上都是错误的。然而，我想那位提问者是准备告诉他的病人，他们在自我厌恶，而我对于这种父亲式的观点做出了强烈（过于强烈）的反应，这个人要把一种判断强加在某些人身上，这些人显然不仅在受苦，而且已经对他或她自己作出了判断。说他人是自我厌恶，这种说法本身就是要求某种监视权力的行为，我想在对一些已经和艾滋病打交道的人做出反应时，这也许是他最不需要听到的。此外，我正好有一个朋友，他想从伯尼·赛哥那里寻求帮助，并不是认为艾滋病有一种明确的精神原因或者解决办法，而是认为也许有一种精神的作用能够使人抵抗住艾滋病。遗憾的是，我对这位提问者做出了快速的反应，而且有些负气。我现在后悔没有想到去跟他讨论我的不同意见，就像我现在所做的这样。

奇怪的是，在1989年12月，这一事件在男女同性恋研究中心的会议上被提出来，根据那些告诉我这件事的人的说法，我对那位社会工作者的愤怒的指责被当作一个“理论家”在和那些积极从事艾滋病实际工作的人打交道时的政治冷淡的表现。这种说法暗示，我没有做过艾滋病工作，我政治上不投入，反而认为那位提问的社会工作者不学无术。不须说，我做出的愤怒反应是代表了一位没有到场的患了艾滋病的朋友，他曾到伯尼·赛哥那里寻求帮助。当我向那位社会工作者道歉时，我也满怀希望地等待那位误解我的男女同性恋研究中心的成员向我道歉。

⑩ 参见我的“The Force of Fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and Discursive Excess”, *Differences* 2, no. 2, Summer 1990。在我写完这篇文章之后，女同性恋艺术家及其作品也受到了攻击。

⑪ 这一特殊的抹杀策略正是福柯在他的大部分权力分析中忽略了的。他几乎总是假定权力把话语当作它的工具，假定压迫是与统治及主体性联系在一起的，也就是说，压迫是作为主体的身份的规范性原则被灌输给人们的。

⑫ 虽然模仿表明，有一个原初模型存在，它在被复制着，但还是可以具有一种揭露的效果，即这一初始模型纯粹是想像出来的。在德里达的“双重情境”中，他考虑到马拉美的“模仿者”当中模仿的情境效果。德里达指出，模仿品并不是去模仿或复制某些原初的现象、想法或人物，而是在模仿中通过模仿来建构——也许可以说是表演性地建构——原件的幻影：“他什么也没有表现，什么也没有模仿，也不必符合任何原初的参照物，以便达到合格或逼真的目的。在这里可以事先看到一个反驳：由于模仿品什么也没有模仿，什么也没有复制，所以它的原型就是开放性的，是那些它所追寻，所表现，所制造的东西本身，他必定是真理的运动本身。当然，真理既不是表现同事物本身之间存在的两相符合的形式，也不是在模仿者和被模仿者之间的两相符合的形式，真理是对现在的揭示……但是情况并非如此……我们面对的是对不存在的事物的模仿的模仿，也就是说我们面对的是一个替身，它并没有一个简单的同类，它并没有一种期待中的形象，至少没有一个其自身已经是复制品的东西。不存在简单的参照物。这一构想并不是现实的反映，它所制造的仅仅是‘现实的效果’。……在这一没有现实基础的构想中，在

这一镜中之镜里面，差异或者两分是不存在的，因为存在的只是模仿和想像。但是它是没有参照物的差异，或者说是没有参照物的参照物，既没有开始的单位，也没有终结的单位，是一个无血无肉的幻影……”（第206页）

⑬ Esther Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Chicago: University of Chicago Press, 1972.

⑭ 在某种意义上可以使用拉康式的术语重述以上内容。异性恋式的“男人”和“女人”的区分这一性“立场”，是象征的一部分，即性差异的法律的理想的化身，它成为想象追求的对象，但是它总是被“现实”挫败。这些象征的立场对于拉康来说是从定义上就不可能去占据，甚至也不可能去抵制欲望的结构性目标。我接受前一观点，否定后一观点。对这一立场的普遍必要性的责难，简单地在象征层面阐释了强制性的异性恋，而达到这一点的“失败”暗含着对异性恋悲哀的根源的惋惜。

⑮ 当然，是 Eve Kosofsky Sedgwick's *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990) 追溯了西方异性恋认识论中此类惶恐的微妙之处。

⑯ Amber Holibaugh and Cherrie Moraga, "What We're Rollin' Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism", in *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, ed. Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, New York: Monthly Review Press, 1983, 394—405.

⑰ Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, Stanford: Stanford University Press, 1988; 关于 Ruth Leys 的著作引文，参见以下两条注释。

⑱ 关于原初模仿对于性别形成的直接意义的一个非常出色的分析，参见 Ruth Leys, "The Real Miss Beauchamp: The History and Sexual Politics of the Multiple Personality Concept", in *Feminists Theorize the Political*, eds. Judith Butler and Joan W. Scott, New York and London: Routledge, Forthcoming 1991。对于雷斯来说，原初的模仿或预设要求“自我”从一开始就是由其组合体建构的，将某人与构成他的事物区别开来的努力，当然是不可能的，但是在使用她的术语时，确实需要某种“组合的暴力”。身份的暴力在这种方式上是为区分的做法服务的，去取代他者的

位置，像过去那样进入自我的基础。这一取代也会被取代，必须不断地丧失，又不断地重复其自身，这就成为一个人精神建构的轨道。

①9 这里我再次想到，是露斯·雷斯的著述澄清了某些关于性别形成的复杂问题，这些问题产生于对模仿和身份认同的切近的心理分析学思考。她即将出版的著作手稿无疑会激励对模仿的主体这一领域的研究。

正常的心灵^①

莫尼克·威蒂格 (Monique Wittig)

近年来，在巴黎，语言作为一种现象统治了现代的理论体系和社会科学，进入了女同性恋和妇女解放运动的政治论争之中。这是因为语言同一个重要的政治领域联系在一起，这个政治领域是权力运作的场所，或者说是多种权力的网络运作的场所。由于语言具有多重性，它持续不断地影响着社会的现实。语言作为一种政治范畴的重要性，并不是最近才被认识到的。^②但是，语言学的巨大发展，语言学流派的繁衍，通讯科学的问世，元语言的技术，这些科学的运用，揭示出一个重要的征兆，它在政治上极为重要。语言的科学侵入了其他科学领域，例如通过列维—斯特劳斯 (Levi - Strauss) 进入人类学，通过拉康 (Lacan) 进入心理分析学，进入所有以结构主义为基础发展起来的学科。

罗兰·巴特 (Roland Barthes) 的早期符号学几乎脱离了语言学的领域，成为一种对不同的符号体系的政治分析，在这种或那种符号体系之间建立联系——例如关于小资产阶级的神话——以及这一体系想掩盖的资本主义内部的阶级斗争。我们几乎获得了拯救，因为政治符号学是一个武器（一种方法），我们需要用它来分析那个叫作意识形态的东西。但是，奇迹转瞬即逝。现象学并没有被引入多少新的概念——在这里我是指马克思主义的概念——巴特很快宣称，符号学只不过是语言学的一个分支，语言是它惟一的对象。

因此，整个世界只是一个巨大的场所，在其中各种不同的语言被记录下来，例如，无意识的语言^③，时尚的语言，妇女交易的语言，人在其中实际上已经成为被用于交流的符号。这些语言，或者说这些话语，互相适应，互相解释，互相支持，互相增援，独立产生，又互相催生。从语言学产生出符号学和结构语言学，从结构语言学产生出结构主义，从结构主义又产生出“结构的无意识”。这些话语的总体制造出一种压迫性的令人迷惑的定式，使其丧失了压迫的实在过程的外观，使其进入了某种非历史的真空。

这些话语制造出一种对社会现实的科学解读法，在其中人被赋予一种特性，人们不会随历史改变，不受历史的影响，也不会受阶级冲突的影响，具有一种被规定好的一模一样的灵魂。这一灵魂同样也不受历史的影响，不受阶级冲突的影响。那些专家们从20世纪初年，就具有一套毫无变异的武器：符号语言以极少的因素行使了很多的功能，如数码（0—9），这些“无意识地”由灵魂创造出来的符号数量是很少的。因此，这些符号很容易被强加于人，通过治疗和理论化过程，被强加在集体和个人的无意识之中。我们被教导说，“无意识”以其完美的趣味在隐喻中自我建构起来，例如，父姓，俄底普斯情结，阉割，弑父，妇女交易等等。然而，即使无意识是容易控制的，也不是任何人都能做到的。与神秘的天启相似，对灵魂中符号的幽灵需要做多重解释。只有专家能够完成对无意识的解读。只有他们这些心理分析学家被允许（被授权？）去组织和解释心理的实质，它将用符号显示它的全部意义。当符号语言极为贫乏并有一些重大疏漏时，解释它的语言或者元语言就会发展起来，其中的每一个词的丰富性和表达力，只有对圣经的神学注释可以与之相比拟。

是谁为心理分析学家赋予知识的？例如，对于拉康来说，

他所说的“心理分析话语”或者“分析经验”，全都“传授”那些他已经知道的事情。而且二者全都传授对方教给自己的东西。但是难道我们能够否认拉康通过“分析经验”（某种程度上是实验）科学地发现了无意识的结构吗？难道我们能够不负责任地藐视那些躺在沙发上做心理分析的人们的话语吗？在我看来，毫无疑问，拉康在“无意识”中发现了 he 声称他发现的结构，因为他事先已经把它们放在那里了。在心理分析话语表现出来的（所操纵的）压迫程度上，那些没有落入心理分析机制的权力之中的人们，也许会经历一种深刻的痛苦感觉。在分析实践中，有一个受压迫的人，就是那个被做心理分析的人，他与人交流的需要受到了剥削，他（就像那些受到严刑拷打的巫女，只能不断地重复着拷问者想听的那些话）除了去说那些应当说的话之外别无选择（如果他不想毁掉他所需要的与人交流的那种被允许的默契方式）。他们说，这种做法可以持续一生——这是一个残酷的契约，它迫使一个人向他的压迫者展示她或他的痛苦，这个压迫者直接对她或他负责，他从经济上、政治上、意识形态上剥削她或他，他把这些人的痛苦简化为演讲中的几个数字。

然而，这种契约所蕴含的交流的需要，能够仅仅通过心理分析的治疗或“实验”来解决吗？如果我们相信最近由女同性恋者、女权主义者和男同性恋者所做的证言^④，那么情况并非如此。他们所有的证言都在强调“不可能性”的政治重要性，这种不可能性是女同性恋者、女权主义者和男同性恋者在异性恋社会中，而不是在一个心理学家那里试图与人交流时所面临的处境。当人们理解了事物的一般状况时（他不是有病或者应当治疗，而是遇到了一个敌人），结果就会导致那个受压迫的人撕毁心理分析的契约。这就是这些证言的含义，它告诉我们，心理分析的契约绝不是自愿的契约，而是强迫的契约。

特别压迫我们这些女同性恋者、妇女和男同性恋者的话语，就是异性恋的性规范，它是社会的基础，是所有社会的基础。^⑤ 这些话语谈论我们，并宣称表达了一种非政治领域的真理，它提起我们，就像是在谈论某种能够避开历史的此时此刻的政治的东西，就像是在谈论某种在政治上毫无重要性的东西。这些异性恋话语在禁止我们说话，除非我们使用他们的术语来说话。在这个意义上，异性恋话语在压迫我们。我们对他们提出的任何质疑，会立即被当作浅薄的东西，置之不理。我们对心理分析那种总体性解释的拒绝，导致理论家对我们的批评，他们说我们忽视了符号的维度。这些话语否定了我们创造自己的类别的所有可能性。然而，他们最残忍的行动还要数那种毫无怜悯心的专制，他们把这种专制强加在我们的肉体和精神自我之上。

当我们使用过度概括的术语“意识形态”去指称统治群体的所有话语时，我们就把这些话语降低到不真实的思想的境地。我们忘记了它们直接施加于被压迫人民的物质（肉体）暴力，那种由抽象和“科学”的话语以及由大众传媒的话语制造出来的暴力。我要特别强调由话语对个人造成的物质压迫。我准备通过淫秽品的例子来强调它的直接效应。

淫秽的图像、影片、杂志照片、城市墙壁上的公共广告牌，建构出一种话语，这种话语用它的符号充斥于我们的世界，而这种话语具有这样一种意义：它表明女人是被统治的。符号学家能够解释这一话语的系统，描述它的性质。他们从这一话语中读到的是一些符号，它们的作用不是指称什么，除了作为某种系统或性质的组成因素，它们没有存在的理由。但是对于我们来说，这一话语并没有像那些符号学家所以为的那样同现实分割开来。它不仅与我们受压迫（经济的压迫和政治的压迫）的社会现实保持着非常紧密的关系，而且它本身就是现

实，因为它就是压迫的一部分，因为它把一个精致的权力加在我们身上。淫秽话语是强加在我们身上的暴力的一种策略：它污辱我们，它贬低我们，它是对我们的“人性”的犯罪。作为一种侵犯的手段，它还具有另一种功能，即警告的功能。它命令我们不得越轨，它提醒那些想要忘掉它们的存在的人不得越轨，它带来恐惧。当我们表示反对淫秽品这种与现实连在一起的话语时，前文提到的那些符号学专家便会谴责我们概念不清。他们看不到这一话语对我们来说就是现实，是我们所经历的压迫现实的一个方面。他们认为，我们在分析的层次上搞错了。

我选择淫秽品作为例子是因为，它的话语是最具表征性的，具有最明显的暴力，这种暴力通过话语，也通过社会，强加在我们身上。权力并不是抽象的，科学和理论必定会实实在在地作用于我们的身体和我们的心灵，即使制造它的话语是抽象的。它是统治的一种形式，是统治的表达，或者是统治权力的运作。所有被压迫者都了解这一权力，不得不对付这一权力。这一权力说：你没有权利说话，因为你的话语不是科学的，也不是理论的，你搞错了分析层次，你混淆了话语和现实，你的话语是幼稚的，你误解了这种或那种科学。

如果说，现代理论体系和社会科学的话语把它的权力强加给我们，那是因为它掌握了那些与我们密切相关的概念。尽管历史上出现了女同性恋、女权主义和男同性恋的解放运动，尽管这些运动已经搞乱了社会科学的话语的哲学和政治的分类体系，但是这些类别（已经受到激烈质疑的类别）仍旧被当代科学使用着，对它们完全不加检验。它们仍旧在各个领域、各种理论和各种流行思想中，作为基本的概念发挥着功能，我把它称为正常的心灵（参见列维—斯特劳斯所著《野蛮的心灵》）。它们关注“女人”，“男人”，“性”，“差异”，以及一系列带有

此类标记的概念，其中包括像“历史”“文化”和“现实”这样的概念。虽然近年来人们已经接受了这样的说法，即根本不存在一种自然的东西，一切都是文化的，但是在文化当中还是保留了一个自然的内核，它拒绝被检验，在分析中，这种关系被排除在社会关系之外——这一关系的性质既不能逃避文化，也不能逃避自然，这就是异性恋的性关系。我愿称它为“男人”和“女人”之间的强制性的社会关系。（在这里我参照的是阿特金斯〔Ti-Grace Atkinson〕及其对性交作为一种制度的分析。^⑥）正常的心灵的必然性已成为知识，成为一个明确的原则，成为一切科学既定的前提，正常的心灵发展出一套对历史、社会现实、文化、语言以及所有主体现象的通盘解释。我不得不强调指出，正常的心灵的压迫性质被掩盖在一种倾向之中，这就是要立即把它的概念普遍化为一般的法则，这种法则声称，它对于所有的社会，所有的时代和所有的个人都普遍适用。因此人们谈论妇女的交换，谈论性别之间的差异，谈论符号的秩序，谈论无意识，欲望，享乐，文化，历史，并为这些概念赋予绝对的意义，而它们不过是建立在异性恋之上的类别，人们制造出性别之间的差异，把它当作政治和哲学的教条的思想。

这种普遍化倾向的后果是，正常的心灵很难理解，有一种文化，有一种社会，在其中异性恋不仅不能统治所有的人际关系，而且不能运用和调动它的概念以及所有无意识的过程。此外，在它通过专家这一工具来教导我们关于我们自身的知识时，这些无意识的过程随着时间的推移变得日益专横起来。那些被用来表达它的词语（我并未低估它的诱惑力），把自己裹进神秘的外衣之中，把自己变成一个难解之谜，运用那些不断积累的隐喻，其功能在于美化“你是正常的还是不正常的”这一判断的强制性质。

按照这一思想，拒绝性交的义务，拒绝把这一义务当作建构社会的必要条件的制度，那简直是不可能的，因为这样做就意味着拒绝其他建构的可能性，拒绝“符号的秩序”，就会使意义的建构成为不可能，而一旦丧失了这一点，就没有人还能保持内在的和谐。正因为如此，女同性恋，同性恋，以及我们所构成的社会，是不能想也不能说的，尽管它们早已存在。正因为如此，正常的心灵仍然认定，它的主要禁忌是乱伦而不是同性恋。也正因为如此，正常的心灵会认为，同性恋也只不过是异性恋而已。

是的，正常的社会就是建立在存在着不同层面的差异和异类的必然性之上的。丧失了这一概念，它就不能在经济上、符号上和语言上运作。这种差异和异类的必然性对于我所说的正常的心灵的科学和学科的总体来说是一种本体论的必然性。但是，如果差异和异类不是被统治的，又是什么呢？异性恋社会不仅是一个压迫男女同性恋者的社会，而且是一个压抑许多差异和异类的社会，是一个压迫女性及许多类型的男性的社会，是一个压迫所有处于被统治地位的人们的社会。建构差异并控制差异是“权力的运作，因为它实质上是一个规范的运作。每个人都试图与众不同。但是并不是每个人都能做到。一个人必须成为社会的统治者才能成功地做到这一点。”^⑦

例如，性别差异的概念将女性本体论地建构为差异和异类。男性不属于差异，白人不属于差异，主人也不属于差异。但是黑人和奴隶属于差异。这种性别差异的本体论性质影响到属于这同一群集的所有概念。但是对于我们来说，根本不存在做女人或做男人这样的事情。“男人”和“女人”是对立的政治概念，把这两个词辩证地联系在一起的系词同时又是消灭它们的词。^⑧正是女人和男人之间的阶级斗争，将会最终消灭男人和女人。^⑨差异的概念并没有本体论的意义，只不过是主人

解释统治的历史状况的方式。差异的功能只不过是记录不同层次的利益冲突，其中包括意识形态的冲突。

换言之，对我们来说，这意味着女人和男人不再有存在的必要，作为思想和语言的阶级和类别，它们必须消亡，从政治上、经济上和意识形态上消亡。如果我们作为女同性恋者和男同性恋者，继续把我们自己说成和看成是女人和男人，那么我们就成为维护异性恋的工具。我敢肯定地预言，一场经济和政治的变迁将不会回避这些语言的类别。我们能够拯救奴隶吗？我们能够拯救黑人吗？女人的不同之处在哪里？我们还将继续使用“白人”、“主人”和“男人”这些词汇吗？仅有经济关系的转变是不够的。我们还必须实行针对那些关键概念的政治性转变，这些关键概念对于我们具有策略的意义。与此同时，同政治领域紧密相连的是，那些在政治领域中与人的主体性和人与社会的关系有关的语言、科学和思想。我们不能把这些全都留给正常心灵的权力，或者是统治的思想。

在正常的心灵的所有产物中，我要特别提出挑战的是结构无意识的模式，这是因为在历史的某一时刻，当某个社会群体的统治对于被统治者不再表现为逻辑的必要之时，由于后者的反叛，由于他们对差异的质疑，列维—斯特劳斯、拉康及其模仿者就要呼唤必然性，这一必然性摆脱了意识的控制，因而应当由个人负责。

例如，他们依赖非意识过程，它要求女性的交换，把这种交换当作每一个社会的必要条件。根据他们的看法，这就是无意识以权威的名义对我们所说的话，这就是符号秩序赖以存在的基础，如果没有这些，就没有意义，没有语言，没有社会。但是女人的交换如果不是她们的被统治，还能是什么呢？无怪乎只存在着惟一种无意识，那就是异性恋。它是一种似乎过于有意识地符合主人利益的无意识^⑩，这种无意识眼看着它们

的概念被轻易地剥夺。此外，统治是被否认的，对女人的奴役制度是不存在的，存在的只不过是一种差异而已。对于这种说法，我要用罗马尼亚农民在 1848 年公共集会上的说法来回答：“为什么绅士们声称这不是奴役制？我们知道它一向是奴役制，我们身受其苦。”是的，我们了解它，这种压迫的科学不能把它从我们身上除掉。

我们必须从这一科学追溯到“不言而喻”的异性恋（我在此阐释罗兰·巴特的早期思想），我们不能忍受“让自然和历史在每一个转折点上误入歧途”^①。我们必须清楚地看到，在弗洛伊德特别是拉康之后，心理分析已毫无疑问地把它的概念变成了神话——差异啦，欲望啦，父名啦等等。他们已经使这一神话“过分地神秘化”，这种运作对他们来说是必要的，为的是使个人的维度也全都系统地异性恋化，这一个人维度是通过被统治的个人，尤其是通过女人，在历史领域突然出现的，她们早在两个世纪前就开始了她们的斗争。这是一种系统的做法，是一种跨学科的大合唱，历史上从来没有出现过比这场合唱更为和谐的合唱。异性恋的神话自由自在地从一种正规制度转向另一种正规制度，就像一种硬通货能够既投资在人类学中，又投资在心理分析中，适用于所有的社会科学。

这一异性恋神话的大合唱是一个使用话语的符号体系，因此我们可以从压迫的科学的内部对它做政治的研究。“因为我们知道奴役制一向存在”这种观念是一种动力机制，它把历史的两分结构引入永恒的本质的固定话语之中。这种做法在某种程度上属于政治符号学，虽然“我们在其中深受其苦”，但我们还是要在语言和宣言、语言和行动的层面工作，改变历史，创造历史。

与此同时，在那些似乎是永恒和普遍适用的体系中，一些规律被抽象出来，这些规律可以被装进计算机，在此时此刻，

它们被装进无意识的机制中。多亏我们的行动和我们的语言，这些体系正在发生变化。举例言之，妇女交换作为一种模式，以极为暴力和粗鲁的方式吞噬了历史，这种制度一向被视为规范，否定了知识的另一个维度。历史的这一维度属于我们，因为在某种程度上，这是我们的命运，正如列维—斯特劳斯所说的那样，我们解除了或者说我们挣脱了异性恋的契约。

女同性恋者认为，在这个国家和其他一些国家，她们对正常的文化和社会的影响仍旧是不明显的，如果说不是从理论上，那么至少是在社会实践上，她们的影响并不明显。一位人类学家或许会说，我们必须等待 50 年。是的，如果想让我们的思想一下子遍及所有的社会是困难的。但与此同时，正常的概念已经受到了侵蚀。女人是什么？恐慌已经发生，准备防御的警报已经响起。坦白地说，由于观念的改变，这个问题对于女同性恋者来说并不存在。下列的说法是不正确的，即女同性恋者与女人交往，与女人做爱，与女人共同生活，是因为“女人”的意义仅仅存在于异性恋的思想体系和异性恋的经济体系之中。女同性恋者并不是女人。

【注释】

① 这篇文章首次发表在纽约现代语言协会 1978 年年会上，是奉献给美国的女同性恋者的。

② 古希腊人懂得，没有任何一种政治权力可以离开对语言艺术的掌握，尤其对于民主制来说，更是如此。

③ 在全文中，凡是拉康所使用的术语“无意识”被提及时，总是用大写，沿用他本人的风格。

④ 作为例子可参见 Karla Jay and Allen Young, eds., *Out of the Closets*, New York: Links Books, 1972。

⑤ 异性恋：这个词在 1911 年首次在法语中出现。

⑥ Ti—Grace Atkinson, *Amazon Odyssey*, New York: Links Books,

1974, pp. 13—23。

⑦ Claude Faugeron and Philippe Robert, *La Justice et son public et les representations sociales du systeme penal*, Paris: Masson, 1978。

⑧ 参见她对“社会性别”的定义, Nicole—Claude Mathieu, “Notes pour une definition sociologique des categories de sexe”, *Epistemologie Sociologique* 11 (1971)。译为 *Ignored by Some, Denied by Others: The Social Sex Category in Sociology* (pamphlet), *Explorations in Feminism* 2 (London: Women's Research and Resources Centre Publications, 1977), pp. 16—37。

⑨ 在其他类型的阶级斗争中, 压迫的类型是以同样的方式通过斗争“和解”的, 其目标是使它消亡。

⑩ 一年百万美元的收入是由心理分析符号创造的吗?

⑪ Roland Barthes, *Mythologies*, New York: Hill and Wang, 1972, p. 11。

女人不是天生的

莫尼克·威蒂格 (Monique Wittig)

唯物主义女权主义^①关于女性受压迫的观点，摧毁了女人是一个“自然群体”的想法，即所谓女人属于“一个特殊类型的族群，一个被视为天生的群体，一群被认为在肉体上具有特殊性的群体。”^②当分析在思想的层面完成之时，实践在事实的层面来实现它：由于女同性恋社群的存在，就摧毁了把女人视为一个“自然群体”这一人为制造的（社会的）事实。女同性恋社群^③实际上揭示出，将女人作为客体与男人区分开来是一种政治的产物，它表明，我们是被意识形态重新构建为一个“自然群体”的。对于女人来说，远离我们身体和心灵的意识形态是这一运作的产物。按照那种为我们建构起来的所谓自然的想法，一个特征又一个特征，我们就这样被逼进我们的身体和心灵必须与之相符的身份之中。我们已经被扭曲到这样一种程度，以致我们变形的身体被他们称为“自然”，即一种被假定是先天存在的而不是受到压制的性质。我们已经被扭曲到这样一种程度，以致到最后，压迫似乎成为我们自己这一“自然”的结果（其实所谓“自然”仅仅是一种观念而已）。当唯物主义分析进行推理时，女同性恋社群把它付诸实践：不仅不存在“女人”这样一种自然群体（我们女同性恋者就是活的证据），而且作为个人，我们对“女人”提出质疑，对于我们来说，它仅仅是一个神话，波伏瓦 (Simone de Beauvoir) 也是这样看的。她说：“一个人不是天生成为女人，而是变成女人的。

没有生理的、心理的或经济的命运能够决定人类女性在社会中的形象：是整个文明造就了这一产物，处于男性和阉人之间，它被描绘为女性。”^④

然而，绝大多数美国及其他地方的女权主义者和女同性恋女权主义者仍然相信，女性受压迫的基础既是生理的又是历史的，她们当中有些人甚至认为这种观点可以从波伏瓦那里找到依据。^⑤相信母权以及在“史前时代”女人创造文明（由于生理的倾向），而粗糙和残忍的男人去狩猎（由于生理的倾向），这种想法与男性阶级迄今为止对历史所作的生理化的解释是并行不悖的。二者所使用的仍是同一种方法，即到社会事实之外去发现男女区分的生理解释。在我看来，这种观点绝不是女同性恋关于妇女受压迫的观点，因为它假定，社会的基础或社会的起源建筑在异性恋的基础之上。母权制与父权制相比，异性恋的色彩并不见少：仅仅是压迫者的性别改变了。此外，这一概念不仅仍旧被困在性别类型（女人和男人）当中，而且它坚持认为，生育的能力（生理学的）是女人的定义。虽然在女同性恋社群中，实践的事实和生活方式与这一理论完全相反，可还是有一些女同性恋者相信，“女人和男人属于不同的人种或种族（这两个词可以被互换使用）：男人在生理上低于女人；男性暴力具有生理的必然性……”^⑥在这样说的时侯，在承认了男女之间存在着“自然的”区分时，我们就把历史自然化了，我们假定“男人”和“女人”一向存在，并且永远存在。我们不仅把历史自然化了，而且随之把压迫我们的社会现象也自然化了，使得改变成为不可能的。举例言之，我们不会把生育当作一种被迫的生产行为，而会把它当作一个“自然的”、“生理的”过程，从而忘记在我们的社会中，生育是有计划的（人口学），忘记我们自己是按照程序生产孩子的，而生育是“除了战争”^⑦之外惟一会带来生命危险的社会活动。因此，

只要我们“还不能有意或无意地放弃年深日久的贯穿终生的生育责任，仍旧把它当作女性惟一的创造性活动”^⑧，那么获得对生育的控制，对于女人来说就比仅仅控制生产的物质工具更重要得多：女人一定要把她们自身同强加给她们的“女人”定义区别开来。

唯物主义女权主义的观点表明，我们心目中压迫的原因或起源，实际上仅仅是压迫者打上的记号^⑨，即“女性的神话”^⑩，外加它的物质后果及其在女性意识和身体上的表现。因此，这一记号并不代表压迫：柯里特·圭洛敏（Colette Guillaumin）曾经描绘过在黑奴制这一社会经济事实出现之前，种族的概念根本不存在，至少在其现代意义上不存在，因为它只适用于家庭的沿革。然而，种族的概念现在同性别的概念完全一样，被当作“与生俱来”的，一种“感知的天赋”，“肉体的特性”，属于自然的秩序。但是，我们所信以为真的肉体 and 直觉的特性，其实只不过是一种精致的想象的建构，是一种“幻想的形式”^⑪，它重新解释了肉体的特性（其自身是中性的，但是带有社会体制的印记），而这种解释是通过它们被观察到的关系网络来进行的（他们被观察到是黑肤色的，因此他们是黑人；她们被观察到是女人，因此她们是女人。然而，在他们被观察到之前，他们已经首先被制造出来了）。女同性恋者应当记得和承认，在妇女解放运动之前的旧时代，对于我们来说，做一个“女人”是多么的“不自然”，我们处处被强迫，绝对地受压抑，那是一种极具破坏性的经验。那是政治上的压制，那些抵制这种压制的人会受到谴责，说她们不是“真正的”女人。然而我们为此感到自豪，因为就在我们受到指控的时候，胜利的曙光已经出现：压迫者已经公开承认，“女人”并不是一个不加解释就可以随意使用的概念，因为要想做一个

女人，必须做一个“真正的”女人。与此同时，我们被指责为想做男人。如今这一双重指控又被一些女权主义者以妇女解放运动的名义用激烈的态度重新提出来，而且我的天哪，竟然从一些女同性恋者的口中提了出来，她们的政治目标看上去变得越来越“女人味”。然而，拒绝做女人，并不意味着一定要变成男人。此外，如果我们以一个纯粹的“男角女同性恋者”为例，这一典型能给人们带来最大的恐慌，普鲁斯特会称她为“女男人”，她同某个希望成为女人的人究竟有多少区别呢？二者的区别微乎其微。对于一个女人来说，希望成为男人至少证明，她已经逃避了对她最初的程序设计。但是即使她竭尽全力想做男人，她也不能成为男人。因为要想成为一个男人，女人不仅要有男人的外貌，还要有男人的意识，也就是说，在她的生命中，至少要成为两个“自然的”奴隶。这简直是不可能的。对女同性恋压迫的一个特征，就是让我们得不到女人，因为女人属于男人。因此女同性恋者不得不成为某种另外的物种，她既不是女人也不是男人，她是社会的产物，而不是自然的产物，因为社会中是没有自然因素的位置的。

拒绝成为（或者拒绝继续成为）一个异性恋者，通常意味着自觉或不自觉地拒绝成为一个男人或一个女人。对于一个女同性恋者来说，这样做比拒绝“女人”角色走得更远，是对男人的经济、意识形态和政治权力的拒绝。这一点早在女同性恋和女权主义运动开始之前，女同性恋者和非女同性恋者就知得很清楚。然而，正如安德利·德沃金（Andrea Dworkin）所强调的，近来许多女权主义者“越来越想尝试把奴役我们的意识形态，转变为对于女性生理潜力的一种历史的、宗教的和心理强迫症式的赞美”^⑩。因此，某些女权主义和女同性恋运动中的做法，又把我们带回关于女人的神话当中，这种神话是男人为我们特意制造出来的，在这种神话中，我们沉沦为一个自

然的群体。当我们奋起为一个无性别的社会而斗争时^⑬，却发现自己现在又陷入了那个似曾相识的僵局——“女人真奇妙”。波伏瓦特别强调所谓虚假意识，它是由这一神话（女人与男人不同）的某些特征组成的，那些正面的特征被用来定义女人。所谓“女人真奇妙”这一说法的后果是，继续用那些最好的特征（根据谁的标准是最好的？）来定义女人，它压迫我们，它对于“男人”和“女人”的类别并没有激进的质疑，这是政治的类别，而不是自然赋予的。它把我们推入一种境地，使我们在“女人”这一阶级内部斗争起来，它不像其他阶级所做的那样，为消灭阶级而斗争，而是为了维护和巩固“女人”这个阶级而斗争。它使得我们自满自足地发展出一套关于我们自身特殊性的“新”理论：于是我们把自己的被动性叫作“非暴力倾向”，而对于我们来说，最重要最紧迫的一点，正是要克服我们的被动性（我们的恐惧，而不是被合理化的被动性）。“女权主义者”这一用语的模糊不清，恰恰是对这一情况的概括。“女权主义者”究竟是什么意思？女权主义者是由“女性气质”和“女人”这两个词组成的，它是指为女人而斗争的人。对于我们当中的许多人来说，它的意思是，为女人这一阶级以及为这个阶级消亡而斗争的人。对于另外一些人来说，它的意思是，为女人、为女人的神话、为女人的巩固而斗争的人。既然“女权主义者”一词有些含混不清，我们为什么要选择这一用语？在10年以前，我们选择了“女权主义者”一词来称呼我们自己，既不是为了支持或巩固关于女人的神话，也不是为了认同压迫者对我们的定义，而是为了肯定我们的运动的历史，为了强调同早年的女权主义运动的政治联系。

正因为如此，我们才能对这一运动质疑，看它对女权主义意味着什么。过去一个世纪的女权主义，从来没有解决过它在自然与文化、女人与社会问题上的矛盾。女人是作为一个群体

开始她们的斗争的，她们正确地认为，受压迫的结果使她们拥有了共同的特征。但是对她们来说，这些特征是自然的和生理的，而不是社会的。她们在这一点上走得很远，以致接受了达尔文主义的进化理论。虽然她们并不相信达尔文所说的，“女人进化程度比男人低”，但是她们确实相信，“男女两性的特征在进化发展的过程中发生分离，社会基本上反映了这一两极分化过程”^④。“早期女权主义的失误在于，它仅仅攻击了达尔文主义关于女性低下的说法，同时却接受了这一说法的基础，即于女性是‘独特的’观点”^⑤。是女性学者，而不是女权主义者，最终从科学上摧毁了这一理论。然而，早期的女权主义者没有能够把历史看作一个以利益冲突为发展动力的动态过程。此外，她们仍然像男人那样相信，她们受压迫的原因（根源）存在于她们自身之中。因此，在取得了一些令人瞩目的胜利之后，这些战斗在第一线的女权主义者发现，她们陷入了一个缺乏继续战斗的理由的僵局。她们坚持着“差异中的平等”这样一个不合逻辑的原则，这个思想现在再次死灰复燃。她们重新落入那个威胁我们的陷阱：女人的神话。

因此，我们的历史任务在于，用唯物主义的术语来定义我们所说的压迫，明确认识到女人是一个阶级。也就是说“女人”这个类别像“男人”这个类别一样，都是政治和经济的类别，而不是永恒的类别。我们斗争的目标在于攻击作为阶级的男人，这一斗争的途径将不是种族灭绝，而是政治斗争。一旦“男人”阶级消亡了，“女人”作为一个阶级也会消亡，因为主人没有了，奴隶也就不复存在了。我们的首要任务看来应当是把“女人们”（我们在其中战斗的阶级）同那个“女人”的神话彻底地区分开来。因为“女人”对于我们来说并不存在，它仅仅是一个假想的形式，而“女人们”却是社会关系的产物。我们强烈地感到，无论在何时何地，我们都应当拒绝被称为

“女人的解放运动”。此外，我们必须摧毁自己内心深处以及身外的神话。我们当中没有任何一个人是“女人”，“女人”是那个否定“女人”的政治和意识形态的建构（剥削关系的产物）。“女人”是为了把我们搞糊涂，以便对我们隐瞒实实在在的“女人们”。为了意识到我们是一个阶级并成为一个阶级，我们首先必须消灭关于“女人”的神话，包括其中最诱人的部分（我在想弗吉尼亚·沃尔夫，她曾说过，女作家的首要任务是消灭“家中的天使”）。为了成为一个阶级，我们并不需要压制我们每个人的自我，由于个人并不能够被简化为对她或他的压抑，我们仍旧面临着让自己成为自己历史的个人主体的历史必要性。我相信，这正是所有那些建立关于女人的“新”定义的尝试目前正方兴未艾的原因。得失攸关的事情（当然并不仅仅对女人来说）在于个人的定义和阶级的定义。因为一旦承认了压迫，人们就应当认识并体验下列事实：人要使自己成为主体（与此相反的是成为压迫的客体），人要成为某种人而不是压迫别人的人，人要拥有自己的身份。当某人已经丧失了身份，没有做斗争的内在需要时，我们就不可能为他而战，因为虽然我可以为他人而战，但我首先应当为自己而战。

对于每一个人来说，个人主体性问题是一个历史性的难题。马克思主义是唯物主义的最后一个化身，是在政治上造就我们的科学，但是马克思主义从没有关心过“主体”问题。马克思主义否定了形而上的自我，否定了由知识构成的“纯粹的”自我意识。所有那些没有经历过实践的思想，都会被扔进历史的垃圾堆，因为它存在于物质之外，存在于物质之前，依靠上帝、精神或灵魂而存在。这就是所谓的“唯心主义”。个人仅仅是社会关系的产物，因此，他们的意识只能是“异化的”（在《德意志意识形态》一书中，马克思明确指出，统治阶级的成员也是异化的，虽然他们是阶级压迫造成异化这一思

想的直接制造者，但是由于他们从自身的异化中得到了明显的好处，所以他们能够接受异化，并不因此感到痛苦。)。有这样一种东西，叫作阶级意识，但是这一意识并不属于某些特殊的主体，这些主体只是同他们那个阶级的其他主体一同参与了剥削他人的一般活动，具有相同的意识而已。至于人们能够遇到的在阶级的传统定义之外的阶级问题（例如性的问题），全都被归结为“资产阶级”的问题，这些问题在阶级斗争最终胜利之时，将会自然消失。任何人只要提出与“阶级斗争”无关的问题，就会被贴上“个人主义者”“主观主义者”或者“小资产阶级”这样的标签。

马克思主义就是这样否定了被压迫阶级的成员作为主体的性质。在这样做时，由于马克思主义这一“革命的科学理论”对于工人运动及其他政治群体具有强大的意识形态和政治的权力，因此，它妨碍了各种类型的被压迫者去历史地建构他们自身的主体性（例如他们斗争的主体）。这就意味着，“群众”并不是为他们自己而战，而是为党及其组织而战。当经济变革发生时（结束私人财产，组建社会主义国家），新的社会并没有发生革命性的变化，因为人本身没有发生变化。

对于妇女来说，马克思主义具有这样两个作用：它通过把“女人和男人”的关系排除在社会秩序之外，通过将这种关系变成自然的关系，通过将两性关系视为像亲子关系一样的自然的关系，通过将男女之间的阶级冲突隐藏在劳动的自然分工背后（《德意志意识形态》），阻碍了妇女关于自己也是一个阶级的意识的形成，因此使她们在很长一段时间内不能作为一个阶级组织起来。这是在理论（意识形态）层面。在实践的层面，列宁和党，迄今为止所有的共产党，包括所有最激进的政治团体，总是把所有那些来自妇女方面的关于她们自身阶级问题上的意见和建立团体的要求，批评为分离倾向。如果我们妇女联

合起来，那么我们就分裂了人民的力量。这表明，在马克思主义者看来，妇女或者从属于资产阶级，或者属于从无产阶级，换言之，从属于这些阶级的男人。除此之外，马克思主义理论不允许妇女比其他被压迫阶级的人更多地作为历史主体来建构她们自身，因为马克思主义不承认阶级是由单个的个人组合而成的。仅有阶级意识是不够的，我们还必须尝试从哲学上（政治上）去理解“主体”和“阶级意识”这些概念，以及它们与我们历史的关系。当我们发现女人是压迫或赞美的对象时，就在我们能够感觉到这种压迫和赞美的一瞬间，我们就通过抽象概括的过程，成为认知主体意义上的主体。压迫的意识不仅是对压迫做出的反应（向它做斗争），而且是对社会和世界的全部概念的重新评价，是从压迫的角度全部重新建构起来的新概念。这就是我所说的由压迫造就的压迫科学。对现实的这种理解必须由我们每一个人来完成，这就是主体的认知实践。这种在实践的不同层次（压迫的概念现实和物质现实，二者都是社会现实）展开的运动，是通过语言来完成的。

我们必须完成用唯物主义的术语来定义个人主体的历史任务。这种做法初看上去似乎没有什么可能性，因为唯物主义和主体性通常是相互排斥的。然而即使难以理解，在我们抛弃女人的神话时（“女人”仅仅是一个捕获我们的陷阱），我们必须承认达到主体性的必要性。这种真正的必要性对于每个人作为个人的存在，对于每个人作为一个阶级成员的存在，都是实现革命的首要条件，没有了它，就不会有真正的斗争或变革。但是另一方面也不无道理：没有阶级和阶级意识，就不会有真正的主体，只会有异化的个人。对于妇女来说，唯物主义个人主体性问题的答案在于，首先要像女同性恋者和女权主义者所做的那样，把“主体的”、“个人的”、“私人的”问题当作社会问题和阶级问题来看待。性对于女人来说，并不是一种个人和主

体的表达，而是一种暴力的社会体制。然而，当我们把所谓个人问题当作阶级问题来看待时，我们仍然会碰到每一位女人的主体的问题——不是那个神话，而是我们每一个人。在这一点上我们要说，一个新的为所有的人类所做的个人和主体的定义，必须超越性别的分类（女人和男人），而个人主体的出现，要求我们首先必须摧毁性别的分类，不再使用这种分类，并且拒绝所有用这一分类作为其基础的科学（实际上是所有的社会科学）。

所谓消灭“女人”，并不是说我们的目标是从物质上消灭女同性恋，同时消灭性别的分类，因为女同性恋此时此刻为我们提供了能够自由生活于其中的惟一的社会形式。女同性恋是我所知道的惟一个超越了性别分类（女人和男人）的概念，因为它所指称的主体（女同性恋者）不是女人，无论在经济上、政治上还是意识形态上都不是女人。使人成为女人的是一种与男人的特殊社会关系，是一种我们过去称之为奴役的关系^⑥，是一种包含个人以及个人的、肉体的、经济的责任的关系（“被迫同居”，家庭强迫劳役，夫妻责任，无限制的生育等^⑦），是一种女同性恋者竭力逃避的关系，她们拒绝成为异性恋者，或者拒绝保留异性恋身份。我们是一群从自己的阶级队伍中逃跑出来的逃离者，就像美国那些逃跑的黑奴一样，逃离奴隶制，奔向自由。对于我们来说，这是绝对必要的，我们的存在本身要求我们为消灭那个被男人认可的女人阶级贡献我们的全部力量。这一点只有通过消灭异性恋社会体制才能实现，这一体制建立在男人对女人的压迫之上，是它制造出关于两性之间差异的学说，以便为这一压迫提供正当的理由。

【注释】

① Christine Delphy, “Pour un féminisme matérialiste”, L’Arc 61 (1975). 译文为“*For a Materialist Feminism*”, *Feminist Issues* 1, no 2

(Winter 1981)。

② Colette Guillaumin, "Race et Nature: Systeme des marques, idee de groupe naturel et rapports sociaux", *Pluriel*, no 11 (1977)。译文为 "Race and Nature: The System of Marks, the Idea of a Natural Group and Social Relationships", *Feminist Issues* 8, no 2 (Fall 1988)。

③ 我在扩大的人类学意义上使用社会一词；严格地说，它并不是指社会，因为女同性恋社群并不是完全独立于异性恋的社会体系而存在的。

④ Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Bantam, 1952), p. 249。

⑤ Redstockings, *Feminist Revolution* (New York: Random House, 1978), p. 18。

⑥ Andrea Dworkin, "Biological Superiority: The World's Most Dangerous and Deadly Idea", *Heresies* 6: 46。

⑦ Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey* (New York: Links Books, 1974), p. 15。

⑧ Dworkin, 参见前引文。

⑨ Guillaumin, 参见前引文。

⑩ de Beauvoir, 参见前引文。

⑪ Guillaumin, 参见前引文。

⑫ Dworkin, 参见前引文。

⑬ Atkinson, p. 6: "如果说女权主义还有一点逻辑的话，它必须为一个无性别的社会而努力。"

⑭ Rosalind Rosenberg, "In Search of Woman's Nature", *Feminist Studies* 3, no 1/2 (1975): 144。

⑮ 同上，第 146 页。

⑯ 在 "L' Idiot International" (mai 1970) 中发表的一篇文章，其最初的标题是 "Pour un mouvement de liberation des femmes" ("为了一场妇女解放运动")。

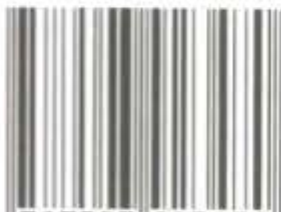
⑰ Christiane Rochefort, *Les stances a Sophie* (Paris: Grasset, 1963)。

《酷儿理论》一书是我的一册译文集。其中所有的篇章都是我1999年在美国加州大学参加性别问题研讨班期间搜集到的。那个研讨班给我留下了美好的印象。而这本译文集就是我对那个研讨班的一个记忆方式。

从上世纪90年代起，西方那些在性和性别领域的越轨分子（同性恋者、双性恋者、易装者、易性者、恋恋者等）开始自称为“酷儿”。“酷儿理论”就是他们创造出来的，关于他们自己和他们的越轨行为的理论。在我看来，酷儿形形色色。酷儿理论千头万绪，归根结底就是一句话：自由地生活。我愿意这本书像一股自由的飓风，吹开中国人拘谨、压抑、麻木的心灵之窗，使我们从此能够自由地生活，自由地呼吸。

——李银河

ISBN 7-5039-2347-4



9 787503 923470 >

ISBN 7-5039-2347-4/G · 359

定价：19.00 元